臺大中文學報　第二十六期
2007年6月　頁191～240
臺灣大學中國文學系

傳統婚嫁活動中的婦女待遇

——以近代方志風俗門述論爲主

彭　美　玲*

提　　要

方志爲地方史書，明中葉以迄有清數量尤爲可觀，其中常見的「風俗門」每紀錄一地「冠婚喪祭」四禮，頗足以「觀風俗、知得失」，洵爲不容忽視的禮俗材料。本文即擷取近代方志的婚禮記載，搜討其間關涉的婦女問題，一方面了解傳統婦女面臨婚嫁時的身心歷程，一方面也藉記者的述論揣摩「士子經義」與「民風現實」的異同所在。

由方志所見，傳統婚配中婦女處境值得關注的問題諸如：迫於嫁資而產生的溺女惡風，因生計或繼嗣所需而形成的童養媳、女大男小婚、招贅婚等。至於傳統婚禮中，新娘集衆人眼光的同時，照例須經歷種種儀式期使角色蛻變，如結婚前夕的和歌（姊妹淘聚會唱答以惜別）、哭嫁（新娘歌哭以訴離情）；迎親之日未必爲新郎所親迎；行嫁途中及進入夫家的前後，復藉各種道具、儀節多施祝願與禁忌；此外更有坐帳（令新娘久坐帳中以磨其性情）、鬧房（衆親友戲鬧洞房）、驗貞（檢查新娘是否爲處女）、試巧（試探新娘烹飪、女紅

本文於96.02.15收稿，96.05.16審查通過。
＊國立臺灣大學中國文學系副教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

等手藝）等重重關卡，新娘的身心可說是備受考驗。而這段歷程固然可透過人類學家范・吉內普(Arnold van Gennep)的「過渡儀式」(rites of passage)理論予以詮解，但無論如何，中國傳統婚嫁活動中，婦女自有其特殊而多元的生命臨場感，這應該也是傳統禮俗的魅力所在。

關鍵詞：方志、婚禮、婦女、新娘

臺灣大學學術期刊資料庫

Women and the Traditional Chinese Wedding Customs: A Critical Study Based on Late Imperial Gazetteers

Peng, Mei-ling*

Abstract

From the mid-Ming to the Qing Dynasty, there emerged a wide array of local histories or gazetteers (*fangzhi*) which recorded various facets of town and city life in late imperial China. These gazetteers often have a section called "*fengsu men*," which is devoted to the subject of customs and contains rich information about the practice, in various localities, of the four major traditional Chinese ceremonies: *guan* (initiation into adulthood), *hun* (wedding), *sang* (funeral), and *ji* (ancestor worship). The *fengsu men* of the gazetteer was therefore considered an important source for the imperial officials to gain knowledge about local customs. Focusing on wedding customs and ceremonies, this paper uses the records of *fangzhi* to study issues that were often faced by the bride in late imperial China. It aims not only to reveal the bride's physical and emotional transformation over the related processes, but also to explore the convergence and divergence between the classical teachings of the Confucian literati and the actual realities of local folklife.

* Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

臺灣大學學術期刊資料庫

From the records of *fangzhi* we may uncover a range of issues which shed great light on women's situations in traditional Chinese marriage and wedding customs. Most noticeable among them are issues related to the custom of drowning baby girls to avoid later wedding cost, the practice of *tongyang xi* (wife brought up since childhood in the husband's family) in order to continue the family line, marriage between older women and younger men, and uxorilocal marriage (*zhaozhui hun*). Furthermore, the gazetteers show that in traditional wedding, the bride, being the focal point of attention, undergoes many ceremonial customs and activities which symbolize the change of her roles in the family and society. These include: the gathering of the bride's female friends to bid farewell on the eve of the wedding; the bride weeping before the wedding to convey sadness for leaving her birth family; the possible absence of the groom in the procession from his house to obtain the bride; using various types of props and ceremonies to either bless the couple or inform them what is forbidden, both during the procession to the groom's house and after arriving. In addition, there are some other customs which might appear exotic to the modern eye, such as keeping the bride sitting alone in the couple's bedroom in order to cultivate her dispositions and patience; family members and friends playing jokes and teasing the couple in their bedroom on the wedding night; examining whether the bride is a virgin; and testing the bride's cooking and sewing skills. Needless to say, all these customs and activities are grueling tests for the bride. Arnold Van Gennep has interpreted such practices as "rites of passage." For the bride in traditional Chinese society, however, they mean more than just rites of passage. Indeed they have multiple bearings on the bride's physical and emotional states, as well as on her life as a whole.

Keywords: *fangzhi* (gazetteer), wedding, women, bride

臺灣大學學術期刊資料庫

傳統婚嫁活動中的婦女待遇

——以近代方志風俗門述論爲主

彭　美　玲

一、前　　言

（一）從方志材料的禮俗研究價值說起

一九八〇年代以來，中國大陸新興起兩門顯學：一是文化學，出現了前所未有的「文化熱」和「文化史熱」；一是方志纂修學，在理論、實務上都有具體建樹。方志乃地方之史，[1]據《中國地方志聯合目錄》[2]統計，現存方志有

[1] 方志依記載的地域範圍不同，可分爲以下數種：一、總志：記述兩省以上地區自然與社會各方面情況。二、省志：又稱爲「通志」。「省」是元朝以來設置的地方最高一級行政單位。三、府志：「府」是省以下、縣以上的行政區劃。四、州志：明、清時期州低於府、高於縣，直隸州則與府平級。五、縣志：佔方志總數的大部分，也是省、府、州志編採的必要資料。六、廳志：清代在新開發地區設「廳」，管轄範圍相當於府和縣。七、鄉鎮志：包括鄉志、場志、里志等。明清鄉鎮志數量大增，乃因「市鎮日繁，文人輩出」，「鄉先生」責無旁貸地爲鄉鎮修史效力（參黃葦等：《方志學》，上海：復旦大學出版社，1993 年，頁 226 ）。八、其他：如「鄉土志」側重記述當地經濟，「邊關志」記述邊疆要塞，「土司司所志」記述邊遠少數民族地區，「鹽井志」僅見於雲南一省（以上主要參來新夏：《方志學概論》，福州：福建人民出版社，1983 年，頁 12 ）。整體說來，現存志書以 5400 餘種的縣志最多，700 餘種的府志居次。再以地域論之，數量排名則如下表所列：

臺灣大學學術期刊資料庫

8500 多種，計11 萬餘卷，約佔現存古籍的十分之一，而實際數字尚不止此。其中以清志存5700 多種爲最多，先後於康、雍、乾及同、光、宣兩時期展現修志熱潮；[3] 明志存約1000 種，佚志數量多，主因是戰亂遭劫、清廷禁燬及水、火、蟲三厄等造成；[4] 民國時期亦有1000 多種，宋、元則僅存數十種而已。可知明、清兩朝是方志繁榮期，此時期的方志不僅數量繁多，內容豐富，且發展出相當成熟的寫作方法及編纂理論，充分達到「資政、教化、存史」的正面作用。

方志具有「地方性、連續性、廣泛性、資料性、可靠性」等特徵，相較於一般正史記載前朝歷史大事，方志每隔一定年限就重修一次，故以詳今略古、記載現狀爲主。[5] 其主要的資料來源有二：一是地方檔案文獻，包括公文檔册、金石碑刻、譜牒家傳、詩文集、信札、筆記等；另外，即實地調查、採訪、測繪所得，往往由本地人記本地事，「地近則易核，時近則跡眞」（清・章學誠〈修志十議〉語），頗具有參考價值。[6] 此外方志取材多源於地方基層，逐級上報以匯纂編成，因此愈是接近基層的方志，其材料愈爲詳細可靠。[7]

不過，來新夏仍不忘批評方志難以利用者有三：其一爲封建統治者的言教功業；其二爲不合時代要求的舊道德規範；其三是不盡恰當的溢美之辭，此乃

數量別／排名	1	2	3	4	5
種　　類	四川	浙江	河北	山東	江蘇
卷　　數	江蘇	浙江	江西	四川	河北

（參吳景熙：〈國內現存方志北京圖書館藏方志及其他〉，《中國地方史志》，1982 年 6 月；轉引自來新夏：《中國方志學》，臺北：臺灣商務印書館， 1995 年，頁 158 。）

2 中國科學院北京天文臺編（北京：中華書局， 1985 年）。

3 參黃葦等：《方志學》（上海：復旦大學出版社， 1993 年），頁 220 。

4 同前註，頁 189 。

5 參來新夏：《方志學概論》（福州：福建人民出版社， 1983 年），頁 22 。

6 同前註，頁 24 。

7 參范學宗：〈鄉土志淺談〉，收在中國地方史志學會編：《中國地方史志論叢》（北京：中華書局， 1984 年），頁 67 。

臺灣大學學術期刊資料庫

由於「編志人員多是當地人，或由外地禮聘而來的，或桑梓情深，或受人之託」。[8]徐福全也指出方志風俗篇的缺點在於，時人對社會風俗多習以爲常，紀錄時往往一筆帶過，後來者則不免陳陳相因，少有創發。[9]同樣面對方志，有人讚歎其資料宏富，有人感喟其陳言套語，甚或虛應故事，究其實，仍應以持平之心善加取用爲宜。[10]

（二）方志記者的身分及其禮俗觀點

近代方志多出於朝廷功令，由在地賢達耆老領銜編修，率同鄉曲秀士組成工作隊伍，先著手搜集文獻、採訪資料，再就志書體例分門別類加以編寫。通常志書之首即載錄參與修志的名單，要之均屬官紳士子。以清代方志來說，多係官修，中央設有「一統志館」，通常由大學士兼任總裁官；地方設有「志書局」，由地方長官擔任總裁，聘請學者文人出任總纂和纂修，屬下則分別負責採訪、綜理、繕寫、校讎、校刻等，他們不外是地方上較具知識水平和文化素養的讀書人，由此而發的禮俗議論自然也有特定的意義。

儘管一般主張「史」、「志」異體，以爲方志體裁是「述而不議、敘而不論、狀而不評」，重「記」而不重「論」，只宜「寓觀點於敘事之間」，[11]而實際翻覽方志，仍不難擷取記者別抒見解的發言立論。方志記者既多具有士紳身分，是傳統社會在地的文化人代表，風土民情忠實的觀察紀錄者，其風教觀點泰半符合「化民成俗」的儒家立場，且常在「風俗門」進行描述、比較、詮解及評價的工作。一般而言，常民百姓多隨俗舉措，行禮如儀，每知其然而不

---

[8] 來新夏：《中國方志學》（臺北：臺灣商務印書館，1995 年），頁 174。

[9] 參徐福全：《臺灣民間傳統孝服制度研究》（臺北：文史哲出版社，1989 年），頁 3。

[10] 如史景遷 (Jonathan D. Spence)《婦人王氏之死》(*The Death of Woman Wang*) 一書，在學界與讀者群中引起相當迴響，實即依據《郯城縣志》和其他幾部方志爲重要資料。（參《婦人王氏之死》，臺北：麥田出版社，2001 年，李孝愷譯、李孝悌校譯本，卷首李孝悌〈代譯序〉）

[11] 參張松斌：《實用中國方志學》（北京：海潮出版社，1997 年），頁 99。

臺灣大學學術期刊資料庫

知其所以然；至於記者載述一地風習之際，間亦有所評議，往往表現不同的文化價值取向，或輒以古禮經義爲圭臬，或改由世風時務著眼，更有人深念百姓困乏，對於現實面的各式變禮異俗寧抱以寬容，從而在禮典、禮注之外，形成衆聲交映、異趣紛呈的另一番多元論述。

方志猶如地方史的百科全書，取資以從事社會史、文化史乃至婦女史的研究，[12] 多年來已有相當成績，自不待言。下文所欲揭示的近代婚嫁議題，或許並沒有太多新奇的發現，但筆者有意凸顯的是——既然方志記者多以「在地士人」的角色中介於上級官僚和下層百姓之間，究以何種眼光審視菁英禮教與民間俗行的異同？基本上，面對時移事易、禮文代變，記者尚能抱持宏通的態度，其慨歎古禮陵夷、指陳禮俗時弊之餘，往往藉陳詞套語歸責於地方官長及士紳，顯示中國傳統社會的人治色彩，及其「以官（士）臨民」的強固結構，若干記者更能針對問題提出改良意見，可供參考。以下試舉例說明記者的幾種婚議型態：

首先，方志記者記禮之時，多能沿波討源，掌握古今禮異、質文代變，由名目、儀節、用意各方面，指陳古禮、新儀間的異同關係。如清時（今北京市）《大興縣志》：

> （婚禮）古有六：納采、問名、納吉、納徵、請期、親迎。（宋）朱文公《家禮》止用納采、納徵、親迎，以從簡要。（明）丘濬謂：「問名附於納采，納吉、親迎附於納徵，六禮之曰（筆者按：當作「目」）自在焉。」士民悉準行之。納采曰「行小茶」，納徵曰「行大茶」。[13]

---

[12] 如中央研究院近代史研究所致力推動近代婦女史研究，近年集結的代表作有：呂芳上主編《無聲之聲Ⅰ：近代中國的婦女與國家（1600-1950）》，游鑑明主編《無聲之聲Ⅱ：近代中國的婦女與社會（1600-1950）》，羅久蓉、呂妙芬主編《無聲之聲Ⅲ：近代中國的婦女與文化（1600-1950）》（臺北：中研院近史所，2003 年）。

[13] 《匯編・華北卷》，頁 32 。按：本文使用之方志材料，主要錄自丁世良、趙放：《中國地方志民俗資料匯編》（北京：北京圖書館出版社或書目文獻出版社，1989-1995 年），文中簡稱「《匯編》」。

臺灣大學學術期刊資料庫

從先秦「六禮」簡化爲後世「三禮」，「納采」、「納徵」復以茶禮爲名，記者不止點出古今名目的源流變化，也反映宋代以降婚禮用茶的新俗。[14]

其次，方志記者身爲秀才文士，多半諷誦儒家經籍，諳熟禮文儀規，因此在今昔比較上多「是古而非今」，每依據禮書、禮說以評論後俗，各有臧否。如清乾隆五十三年（1788，今上海市）[15]《青浦縣志》：

> 將婚，女家行嫁，自八檹十六箱至一檹兩箱不等，均用鼓樂導之。男家迎娶，亦導以鼓樂，而家中飲御親鄰，至有數日不已者，侈汰更爲無節。《禮記》：「昏禮不賀。」又云：「昏禮無樂。」豈宜出此？[16]

所謂「昏禮不賀」、「昏禮無樂」，乃古禮書強調特殊禮意的說法，[17]與現實俗情不無扞格，然記者寧據以抨擊民俗汰侈之病，不盡能體察後世風習日趨俗衆化、娛樂化，每在消費排場上運作人情的特點。與此相關的事例，見於民國二十二年 (1933) 福建省《連江縣志》：

> 連舊俗，婚不用樂，後乃通用之。清嘉慶 (1796-1820) 間，士夫相約禁止，將以遵古便俗也。未幾仍踵前弊，且歌唱終日矣。[18]

連江一地民風古樸，原先「婚不用樂」，爾後有所變改，可能緣於經濟消長的因素，而當地士夫仍儼然恪遵儒訓，期期以爲不可，竟至「相約禁止」，惟終不敵刻意唱作的民俗心理。

第三，方志記者除著墨於古／今（時代）、城／鄉（地理）、士／庶（階級）、貧／富（經濟）等方面的禮異之外，也留意族群之間的文化差異和同化

---

[14] 宋人知名筆記如孟元老《東京夢華錄》、吳自牧《夢粱錄》未見茶禮記載，明郎瑛《七修類稿》則談到：「古人結婚必以茶爲禮，取其不移植之意也。」參王貴民：《中國禮俗史》（臺北：文津出版社，1993 年），頁 259。方志亦敘及議婚留茶：「或謂『種茶不子，不可移植』，故採用之。說見《七修類稿》。」（民國二十六年 (1937) 浙江省《衢縣志》，《匯編・華東卷中》，頁 887）

[15] 感謝匿名審查人的提醒——由於行政地理代有沿革，本文所標省市悉以今時爲準，相關文字稍嫌瑣細，尚請讀者諒察。

[16] 《匯編・華東卷上》，頁 44。

[17] 《禮記・郊特牲》：「昏禮不用樂，幽陰之義也。……昏禮不賀，人之序也。」

[18] 《匯編・華東卷下》，頁 1205。

臺灣大學學術期刊資料庫

關係。如一九六八年臺灣省《諸羅縣[19]志》：

> （雜記客莊）（婚禮）不親迎，不用蓋頭袱，不鳴鑼放花炮，富者用鼓樂。[20]

由此可知臺灣客家婚俗簡樸，以「不親迎、不蓋頭、不鳴鑼放炮」爲特色，有別於閩人風習。又如一九七六年至一九八三年臺灣省《嘉義縣志》談到：

> 我族與番女結婚，對於番、漢之同化頗有稗（筆者按：當爲「裨」）益。[21]

所謂「番」者即退居山地的原住民，記者指出兩族通婚有利於雙方同化，是富有建設性的看法。類似問題尚反映於漢、回之間，如民國二十二年(1933) 甘肅省《華亭縣志》：

> 漢女歷年多有嫁回民者；回女以宗教故，而嫁漢民者則無之。此漢、回之所以難於同化也。[22]

這說明異文化系統間，時因開放或封閉而形成不同的交流關係。

此外，方志記者固多爲地方士子，其觀念、主張亦未必齊一，不少人更貼近社會基層，深諳民生不易，「禮宜從權」，多就常民「趨利從俗」的立場爲之發言，這和一般的古禮範型是有距離的。職是故，對於「乘喪舉婚」的這項惡習，也有記者提出了權宜之道，以求折衷。如清道光九年（1829，今河南省）《武陟縣志》：

> 喪不嫁娶，律有明條。鄉之作俑者乃創爲「以吉乘凶」之說，使寒賤者因喪娶妻，可謂肆無忌憚矣。援律定罪，何辭之有？但人生境地不一，有貧困無依者，有親老需人者，倘勢難久待，當遵陸（世儀）桴亭之說，不用鼓樂，新婦以奔喪之禮往，至則交拜，哭踴成服，俟喪畢合巹，此猶變而不失其正者。[23]

---

19 清時臺灣府設治分爲臺灣縣、鳳山縣和諸羅縣，諸羅縣於林爽文事件平定 (1788) 後改名爲「嘉義縣」。

20 《匯編・華東卷下》，頁 1768 。

21 《匯編・華東卷下》，頁 1776 。

22 《匯編・西北卷》，頁 174 。

23 《匯編・中南卷上》，頁 88 。

臺灣大學學術期刊資料庫

記者因體恤「人生境地不一」，升斗小民或有難爲的苦衷，故建議改行變禮，有所通融。

既知方志記者心目中的禮俗論述光譜，係由儒家爲主的禮書禮說，漸次趨向相對面的俗信俗行，下文開展的傳統婚嫁圖象，亦當衍生豐富多樣的不同色調。

二、方志所見傳統婚配中的婦女處境

近代方志立有「風俗門」，備載一地冠婚喪祭四禮概況，除記敘風土民情之外，記者也往往適時提出評議，可視之爲地方秀士具代表意義的禮俗論述，其中且涉及婦女問題。談到中國婦女的生活與生涯，「結婚」自然是角色轉換的至要關鍵，如同論者所言：「一旦結婚，女人的作用主要在於爲丈夫的家庭服務，對於妻子而言，出嫁並不是建立自己的家庭，而是加入一個父系的家族體系，並移居到他家的居住區。」[24] 婚姻既攸關婦女大半生的處境，決定其生活品質，[25] 她們如何被納入婚姻，如何被安排婚禮，自是一樁顯要的研究課題。

一般而言，基於女權意識而投身婦女研究的發話者，自然傾向於同情、抗議之聲。然而我們似不能不注意到，林語堂已然相對質疑：「女人在中國曾否眞受過壓迫？這個疑問常盤桓於我的腦際……。（中國）女人雖曾受到許多不利的待遇，蓋如往時婦女不得充任官吏，然她們仍能引用其充分權力以管理一個家……，她們用妻子或母親的身份，作爲掌握權力的最優越的武器。」[26] 方

[24] 博妮・史密斯 (Bonnie Smith) 語，伊沛霞 (Patricia Ebrey)：《內闈——宋代的婚姻和婦女生活》(*The Inner Quarters: Marriage and the Lives of Chinese Women in the Sung Period*)（南京：江蘇人民出版社，2004 年），胡志宏中譯本，卷首序言。

[25] 《生育制度》（北京：北京大學出版社，1999 年），頁 149。

[26] 《吾國與吾民》（臺北：遠景出版社，1981 年），頁 127。

臺灣大學學術期刊資料庫

志記者亦曾申明，在社會的不同階層，中國傳統婦女所受的待遇其實是不平均的，「貧者尚知助夫工作，佐以立業；至中資之家，婦女皆養尊處優，坐享其福，……表面雖重男輕女，實則閫內女權更高於一切。」[27] 近時亦有外國學人易其眼目以觀察中國婦女史，如伊沛霞就說：「把宋代婦女留在內闈使她們既受到限制又得到權力：它使女人處於公共領域以外但又合法地成爲家內的權威。……宋代婦女可能像當代印度婦女那樣，能在空間和社會都有限的世界裏找到自己的價值。」[28]

上述兩造爭論之間，本文試圖將觀察焦點集中於傳統婚嫁場合，考察婦女在「結婚行禮」這樁大事上的身心遭際，乃至前後各式儀物的搬演運作對於婦女可能有何影響，以期對婦女境遇有較客觀的理解。以下試列舉犖犖大者以窺一斑：

（一）女嬰的生存權問題：溺女

中國歷來人口衆多，下層百姓生活資源短絀，致使「生子不舉」的情況頗爲普遍。南宋社會福利上的創舉，主要就表現在防止棄嬰殺嬰方面，官府設有「嬰兒局」、「慈幼局」、「慈幼莊」等，俱係收容民間棄子的機構；此外復設「舉子倉」、「舉子田」等，用以補貼有新生兒的窮人家庭，以期減少棄嬰。[29] 不止如此，傳統的殺嬰問題尤以女嬰爲甚，[30] 早在戰國時韓非即已概括明言：「且父母之於子也，產男則相賀，產女則殺之。……慮其後便、計之長利也。」（《韓非子・六反》）此處所謂的「後便」與「長利」，可推想包括

---

27 民國二十三年 (1934) 河北省《萬全縣志》，《匯編・華北卷》，頁 221 。

28 《內闈——宋代的婚姻和婦女生活》，同註 24 ，頁 38 。

29 參梁其姿：《施善與教化——明清的慈善組織》（臺北：聯經出版公司， 2005 年），頁 27-29 ；劉詠聰：《中國古代育兒》（臺北：臺灣商務印書館， 1998 年），頁 20 。

30 相關敘論可參林麗月：〈風俗與罪愆：明代的溺女記敘及其文化意涵〉，收在游鑑明主編：《無聲之聲 II：近代中國的婦女與社會 (1600-1950) 》，同註 12 ，頁 1-24 。

臺灣大學學術期刊資料庫

農業社會所重視的勞動生產力、父系家庭的子嗣傳承，乃至女子出嫁後不僅須脫離生身之家，照例還帶走一筆嫁妝[31]……等問題。甫出娘胎，傳統女性就註定遭受到婚姻壓力的衝擊，甚至不幸成爲「溺女」風習的犧牲品。自北宋到清代，舉凡官箴、方志、家譜等，均將「嫁女之難」與「溺女之弊」合論。如清余治(1809-1874)所撰官箴《得一錄》指出：

> 江右素有溺女惡習。或因家計貧乏，撫養維艱；即家計稍豐，亦虞將來遣嫁滋累；或急望生男，恐爲乳哺所誤，遲其再孕。往往甫經產育，旋即溺斃。[32]

又如一九六五年影明嘉靖（1522-1566，今浙江省）《淳安縣志》云：「嫁女資奩亦病於厚，女生多不舉，蓋有由矣。」[33]多數記者談到溺女現象，多歸咎妝奩負擔過重，[34]以致父母一來嫌棄女兒出路無多，二來則擔心日後陪嫁費用不貲，力不能勝，何況溺殺女嬰相對可提高育男成功的機率。大體可以歸結：民間溺女部分確緣於「生計艱難」，但從男女嬰被害比例高低差別，可知此事還包含其他考量，傳統女性生產力低於男性固是一端，婚制婚禮的設計竟也成

---

31 實際上，「唐、宋、元、明暨清代法律關於財產之繼承，只承認嫡庶子男分析家財；除嫁資外，女子未有明文規定。」（趙鳳喈：《中國婦女在法律上之地位》，臺北：稻鄉出版社，1993年，頁12）嫁妝相當於提前分贈給女兒的一筆家財，通常份額明顯少於其兄弟。

32 《得一錄》（官箴書集成編委會編：《官箴書集成》，合肥：黃山書社，1997年），册8頁492；卷2頁40，〈保嬰〉。

33 《匯編・華東卷中》，頁629。下文附錄有前輩〈勸民舉女歌〉：「虎狼性至惡，猶知有父子。人爲萬物靈，何獨不如彼？生男與生女，懷抱一而已。生男既收養，生女顧不舉。我聞殺女時，其狀苦難比。胞血尚淋漓，有口不能語。伊（咿）嚶盆水中，良久乃得死。吁嗟父子心，殘忍一至此。我因訓吾民，無爲殺其女。荊釵與布裙，未必能貧汝。隨分而嫁娶，男女得其所。此歌散民間，吾民當記取。」

34 就方志看來，北方以陝西、山西溺嬰較爲嚴重，但整體來說尚不如南方普遍；南方則以福建、浙江、江西、廣東爲最盛，這些地方同時是明中葉以後婚嫁論財之風最盛的地區。（參郭松義：《倫理與生活——清代的婚姻關係》，北京：商務印書館，2000年，頁138）

臺灣大學學術期刊資料庫

了婦女的致命關鍵。

這般駭人聽聞的蓄意殺子事件，官方自不可能不聞不問。但儘管歷代官府嚴辭示禁，地方士紳亦娓娓勸諭，一般仍是「言者諄諄，聽者藐藐」。尤其無奈的是，中國古代律法明顯保護尊親屬而輕忽卑親屬，「古人的觀念，未成年人是父母的一部分。父母對未成年人視爲他的所有物，可以任意處理，法律對於溺嬰因而不訂處罰條文。」[35] 有關婚娶「崇儉黜奢」、減輕嫁資用度的呼籲，亦無法發揮具體效用——其一、中國人好體面，其二、中國傳統家庭講究敬宗收族、同居共財，「子婦無私貨、無私畜、無私器，不敢私假，不敢私與」（《禮記・內則》），如此一來，「嫁妝加強了姻親之間的紐帶，因爲它可以在長時期裏成爲雙方的共同財產。就像分家以後的兄弟可以共同擔任墓地和祠堂的繼承人，從而彼此牽制一樣，姻親可以通過分享嫁妝體現的共同利益保持他們之間的聯繫紐帶。」[36] 這種情況下新婦的妝奩多寡對於夫家可是攸關輕重了。[37] 女家或基於愛女心切，或顧及雙方體面，或爲了應付世俗、裨益現實，無論如何都不能輕忽禮數。就在這樣盤根錯節的人情生態中，竟形成了「溺女」的必要之惡！相對於「無厚嫁之失，故俗不溺女」的少有記載，[38] 如清光緒七年（1881，今安徽省）《廣德州志》所述令人驚憂：

> 其嫁女之家，甚有破產以營奩飾者，故民間生女多不舉，雖厲禁，不盡除也。（《楊志》）[39]

須予別白的是，此處所謂「妝奩」，實不止於一般印象中的「嫁妝」，舉凡嫁女出閣隨之而來的大小贈予，乃至外孫的部分，都應包含在內。如民國二十六年(1937) 浙江省《衢縣志》抄錄《康熙(1662-1722) 縣志》，一語中的地

---

35 李甲孚：《中國法制史》（臺北：聯經出版公司，2001 年），頁 254 。

36 伊沛霞：《內闈——宋代的婚姻和婦女生活》，同註 24 ，頁 91 。

37 男家所行的聘禮其實也體現同樣的道理，聘金「與其說是『新娘的價錢』(bride price)，不如說是維持婚姻關係的一筆押款」（參費孝通：《生育制度》，同註 25 ，頁 131 ）。

38 清嘉慶六年（1801 ，今浙江省）《嘉興府志》，《匯編・華東卷中》，頁 646 。

39 《匯編・華東卷中》，頁 1025 。

臺灣大學學術期刊資料庫

指出：「男家之禮繁於未娶之前，女家之禮繁於既嫁之後。」[40] 接著娓娓列舉男女雙方進行的各式禮數，繼出按語云：

> 按：《陳志》原以民間嫁女豐於妝奩，故俗多溺女，諄諄戒之。其所列諸節，實有厭其煩重之意也。[41]

除了指陳「溺女」源自經濟壓力外，記者亦不忘另加求證，別出解釋：

> 惟溺女，舊有此風，詢之州人，大半亟望生男者爲之，未必預爲奩飾計。要皆不仁之甚者。[42]

換言之，「無力厚嫁」亦只是「溺女」的部分因由，歸根究柢仍涉及「重男輕女」的性別歧視。

時至民國，記者乃能以新觀念、新方法提出解決之道，如民國十二年(1923) 湖南省《慈利縣志》：

> 溺女……其忍心害理，是有二說：一、家貧，憂後日治奩難；一、家貧，母職繁，憂常日纏足難。乃者不舉女，弊俗其由此革乎？三家之村，十姓之聚，苟有塾在，無歧男女，必俾就學，舊時錮蔽，一切開放，平權曙光容可拭目矣。[43]

此處主張男女悉令就學，使女子也有機會充實學識，培養能力，庶幾不再淪爲舊制度的犧牲品，或可望釜底抽薪。況且，若說包含溺女在內的殺嬰犯行，是長久以來人類社會較有效的一種人口控制手段，[44] 時至今日，醫藥文明的進步幸已使之隱褪爲歷史的晦暗陳蹟。

---

[40] 《匯編・華東卷中》，頁 887 。

[41] 《匯編・華東卷中》，頁 889 。

[42] 同註 39 引《廣德州志》。

[43] 《匯編・中南卷上》，頁 668 。

[44] 白馥蘭 (Francesca Bray) 說：「殺嬰是應對突發性危機時最有效的控制家庭規模的方法，……它也是最簡單安全的實施性別選擇的方法。」說見《技術與性別——晚期帝制中國的權利經緯》*(Technology And Gender: Fabrics of Power in Late Imperial China)*（南京：江蘇人民出版社，2006 年），頁 227 。梁其姿也發現，近世育嬰機構的普遍化與中國人口增長的兩次高峰相吻合，耐人尋味，說參《施善與教化——明清的慈善組織》，同註 29 ，頁 29 。

臺灣大學學術期刊資料庫

（二）婦女的婚配問題：童養媳、女大男小婚、招贅婚等

1.童養媳

舊時貧女多自幼寄養他家，兼事勞作，長成即嫁爲該家人婦，此謂「童養媳」。因爲它最能使本生家庭同時避卻「撫養」和「送嫁」的雙重負擔，方志記者固未必表示同意，寄以同情體諒者則不在少數。如清嘉慶二十三年（1818，今江西省）《湖口縣志》：

> 貧民中多有孩時抱養、長成合房者，雖非嫁娶古禮，亦權而得其宜焉。[45]

除了視此爲權宜之計外，如清同治十一年（1872，今浙江省）《安遠縣志》甚且認爲：

> 邇來貧少溺女，未必非因稚配而開一救生之門也。[46]

比起女嬰遭溺的慘絕人寰，童養媳制確實留給貧家幼女一線生機。民國二十三年(1934)廣西省今壯族自治區《武宣縣志》復有所討論：

> 民間之有童養媳，……雙方均出善意，各得方便。若夫待遇與感情之厚薄，乃係教化問題，非制度關係也。[47]

又說：

> 謹守禮教之家，少有招贅、入贅之舉。如社會有養老院、育嬰堂之組織，則童媳與贅婿之風或可不禁而自絕。

要之，童養媳舊制的改革，既須從兩性平等的基本觀念出發，亦有賴社會民生之富足、公益救濟之發達。

2.女大男小婚

傳統社會不乏「女大男小」的婚配，論者多以爲不合事理。檢諸古禮婚齡標準，《儀禮》系統是「男二十～三十、女十五～二十」，《家禮》系統則調整爲「男十六以上、女十四以上」，後者顯然較務實於兩性「青春期」先後和

---

45 《匯編・華東卷中》，頁 1083 。
46 《匯編・華東卷中》，頁 1172 。
47 《匯編・中南卷下》，頁 970 。

臺灣大學學術期刊資料庫

「生理高峰期」長短。郭松義亦曾匯舉不少統計資料，揭示清朝不同地區、不同時期和不同階級的婚齡差別，頗便參照。[48] 瀏覽近代各地方志，可知「女大男小婚」呈現某種地域分佈，雖不是全面普遍，卻也有相當的覆蓋率。根本緣由仍出於「家庭經濟」的功能考量，父母之所以爲小丈夫娶一名某大姊，用意是使其身兼「保姆」和「幫傭」，一方面照料未成年男子，另方面也張羅針黹廚灶等家務事。民國二十四年(1935) 山東省《長清縣志》曾爲「男子早婚而妻年恆長」分析道：

> 其原因，父母爲子娶妻後，凡其子衣被皆令婦紡織備置，習俗然也。[49]

足見其家計維生的效益。

「女大男小婚」由於結婚的男方年齡不足，因此與傳統社會的「早婚」現象也有關聯。只因爲農村家庭內外都需要人手幫襯，男子早婚，冀早生子，以增添農耕人力，娶來的媳婦則充任家事助手，由此顯見基層百姓生活需求之殷。惟方志記者身爲士大夫者流，注重人本人文，多考量當事人的身心是否成熟、彼此是否相配，以婚姻幸福的本質爲上，故經常不斷地呼籲改革早婚。如民國二十三年(1934) 山東省《夏津縣志續編》：

> 早婚敝俗，相沿已久，女長於男，事極普通，往往差七、八歲，甚有差十餘歲者。以父母之善意，種子女之惡因，流弊所極，不堪設想，維持風教者不無責焉。[50]

相對而言，爲遲婚發聲的頻率則較低，或緣於男方之遲婚，往往出自「貧窮」此種不得已的苦衷；至於女方之遲婚，清光緒八年（1882，今上海市）《寶山縣志》偶一言及：

> 惟婚嫁及時，禮之大者。近時士庶之家或因鍾愛，或因擇婿，有及年而未字者，非古禮也。[51]

---

48 《倫理與生活——清代的婚姻關係》，同註 34，第五章第五節。
49 《匯編・華東卷上》，頁 96。
50 《匯編・華東卷上》，頁 140。
51 《匯編・華東卷上》，頁 66。

臺灣大學學術期刊資料庫

這段話對於「及年未字」不以爲然，正如常言道「男大當婚，女大當嫁」，婚齡之及時、婚配之適當，自是人生應有的幸福。

3.**招贅婚**

傳統社會尚有一種特異婚配——招贅婚，相對於日本社會特有的「壻養子」（既是女婿又是養子）之經常成爲產業繼承人，[52] 在中國固有的宗法觀念、父系家族體制內，贅婿雖自古有之，亦非罕見，權屬一種非常救濟的手段。若家中既無親生子嗣亦未順利認養，女兒就可能留家不嫁，招贅入門。贅婿最起碼可以增添人手、提供勞動力，進而養老與接續宗祧，因此在中國南方某些地區，即令有子也無妨招贅，並且視婿如子。如民國二十四年 (1935) 廣西省今壯族自治區《遷江縣志》：

> 入贅之習，土人最爲趨尚，雖（有）子侄，亦多招贅婿爲子，藉以強宗，資產皆與親子均分，故多葛藤，累世構訟，姓名互易，最難稽查。[53]

由「土人趨尚」一語，可注意到中國南方少數民族地區較常見此風習，如民國三年 (1914) 廣西省今壯族自治區《荔浦縣志》：

> 鄉俗，無子慣以女招贅，甚至有兩子一女，亦贅婿於家以助耕作者。或非笑之，則曰勝於僱丁。[54]

究其實，此與當地原有的母系社會制度、走訪婚、不落夫家[55]等習俗也都有所關聯。

另外，贅婿還可能因特殊時代背景、族群生態而產生。如一九五九年至一九七八年臺灣省《苗栗縣志》：

---

[52] 參陳其南：〈富過三代的祕方——壻養子與日本經濟〉，《婚姻家庭與社會——文化的軌跡》下册（臺北：允晨文化公司， 1986 年），頁 93-97 。

[53] 《匯編・中南卷下》，頁 988 。

[54] 《匯編・中南卷下》，頁 1020 。

[55] 如清光緒十七年（ 1891 ，今廣西省壯族自治區）《百色廳志》載：「內里相沿土習，往往有于歸數載不居其室者。（清）光緒三年 (1877) ，署知縣陳如金以婦人從夫，禮有明訓，大張文告，並責成父老諄切勸導，民知遵改，相率唱隨。」（《匯編・中南卷下》，頁 1082 ）

臺灣大學學術期刊資料庫

贅婿其初僅閩南風俗有之，素爲客人賤視。依客家舊俗，嚴禁異姓亂宗，凡族人無子者，皆以兄弟之子兼祧，或在族中擇人繼承。及遷入本省而後，因閩、客雜處，風俗不免混同；且以異鄉漂泊，難於物色族人，勢亦不得不以女子繼承宗祧，久之遂成習慣，現在已爲本縣普遍之風俗。[56]

回到一般情況來說，世俗輿論多只留意贅婿的處境，卻少有人爲當事婦女設想。除非贅婿後來改姓轉爲女家養子，贅婿與女兒所生首子通常都約定冠以母家姓氏，以便傳承香火，餘子則仍可從父姓，而不影響贅婿本人的香火問題。但如果新一代的子嗣仍短少，則仍將延續家族間難解的問題。此時招贅之女固已爲人妻、爲人母，她卻極可能面臨身後難以歸屬的窘境。只因一般人家牌位上所容的「先妣」必是來自異姓的婚配婦女，無論何種緣由留在本家的女兒，總是「無法歸類」的異數。

4.**再嫁嫠婦**

傳統社會中，女性以父、以夫爲天，寡婦不免淪爲弱勢。其處境由清同治九年（1870，今江西省）《南昌縣志》可見一斑：

俗恥再醮。家有嫠（嫠）婦嫁，必破壁出之，或毀垣不令由户；嫁必以夜，不用鼓樂，見者唾爲不祥。[57]

明、清以來官方既刻意標榜婦女貞節，自1773年至1911年間，全國共有216所救濟寡婦的善會先後成立，主要收容年紀較輕的、具生育能力的，即有再婚可能的寡婦，[58]堂名取爲「貞節」、「全節」、「崇節」、「保節」、「清節」、「立貞」等。[59]

然而寡婦有時亦額外獲得青睞，如民國三十三年(1944)陝西省《宜川縣志》所敘：

---

56 《匯編・華東卷下》，頁1517。

57 《匯編・華東卷中》，頁1051。

58 參梁其姿：《施善與教化——明清的慈善組織》，同註29，頁155-160。

59 參高邁：〈我國貞節堂制度的演變〉，收在鮑家麟編：《中國婦女史論集》（臺北：稻鄉出版社，1988年），頁205-211。

臺灣大學學術期刊資料庫

至喪妻再娶，率重寡婦而輕室女，以室女不諳操作，寡婦必善持家；一有寡婦，居為奇貨，索價動逾百金，恬不為怪。[60]

再者，凡客民聚居的新移墾區，初期都是男多女少，兩性比例明顯失調，婦女地位因之相對提高，比較不受倫理觀念的拘束，亦使得寡婦再嫁免於歧視。[61]

三、方志所見傳統婚禮中的新娘待遇

上節先從宏觀的背景瀏覽傳統婦女面臨的各種婚配情境，以下轉而聚焦於婚禮中的新娘，觀察民間禮俗加諸其上的身心際遇。

（一）婚前：和歌哭嫁

婚前的上頭、催妝，是預備新婚的重要大事，前者爲「男冠女笄」成年禮簡化後的變形，後者則爲男家於結婚前夕再一次送禮確認，與女家「鋪房」之舉相呼應。此外，新娘待嫁時或有姊妹和歌、個人哭嫁的習俗。南宋周去非《嶺外代答》紀錄嶺南婚俗云：

嶺南嫁女之夕，新人盛飾廟坐，女伴亦盛飾夾輔之。迭相歌和，含情悽惋，各致殷勤，名曰「送老」，言將別年少之伴，道之偕老也。其歌也靜，江人倚〈蘇幕遮〉為聲，欽人倚〈人月圓〉，皆臨機自撰，不肯蹈襲，其間乃有絕佳者。凡送老皆在深夜，鄉黨男子群往觀之，或於稠人中發歌以調女伴，女伴知其謂誰，亦歌以答之，頗竊中其家之隱慝，往往以此致爭，亦或以此心許。[62]

上文揭示了兩個重點，其一、新娘與女伴迭相唱和以送老，不僅適時給予嫁者

60 《匯編・西北卷》，頁 114 。

61 參郭松義：《倫理與生活——清代的婚姻關係》，同註 34 ，頁 12 。

62 《嶺外代答》（臺北：臺灣商務印書館，《四庫珍本別輯》），卷四〈風土門〉「送老」。

臺灣大學學術期刊資料庫

安慰及祝福，就其他待字懷春的少女來說，又何嘗不是一種婚前預備教育？其二、此類場合特許「鄉黨男子群往觀之」，已然放寬了平日男女社交的嚴格禁限，因而有調情心許的綺想韻事，也算順理成章。可知婚嫁突出於日常生活之外，負載有多項社會功能。

再者，傳統社會常見嫁女臨別哭泣的習俗，[63] 藉以表示「女心傷悲，迨及公子同歸」，[64] 如民國十二年 (1923) 湖南省《慈利縣志》描述：

> 最奇者，嫁前十日女縱聲朝夕哭，名曰「哭嫁」，且哭且羅覩別辭，爺娘兄嫂以次相及。[65]

哭嫁的內容主題，不外是謝爹娘、謝娘、謝兄嫂、謝嫂和罵媒數種。[66] 有趣的是，清一色爲男性的方志記者，對婦女哭嫁多表嫌厭，如民國九年 (1920) 山西省《解縣志》：

> 惟女子于歸，母必含淚而送，女亦盈盈欲泣，甚至有哭聲達於彩車之外者。俗必以爲合禮，不哭人多笑之。夫「女子有行，遠父母兄弟」，似不無惘惘別離之色，然一思宴爾新婚，何等興會，乃忽作此醜態向人，大傷風雅。此俗禮之宜革者。[67]

又民國二十四年 (1935) 河北省《張北縣志》亦云：

> 按：關北新婦上轎時，必須號哭，否則惹人譏笑。俗語云：「坐轎哭喪，

---

63 以湘西麻陽山村爲例，女子於嫁前半月、十天或三、五日不等，每於下午到晚間坐在房裏放聲大哭，旁有家族及親戚女眷來陪，過禮之日更是整天痛哭。出嫁前一晚，以至離席登轎，無所不哭，直到出嫁中途爲止（參衛聚賢：〈婚禮存古〉，收在高洪興等編：《婦女風俗考》，上海：上海文藝出版社， 1991 年，頁 119-120 ）。

64 《詩・豳風・七月》句。歷來說解分歧，言人人殊，要以朱熹《詩集傳》「遠其父母爲悲」之說最得情理。

65 《匯編・中南卷上》，頁 668 。

66 參譚達先：《中國婚嫁儀式歌謠研究》（臺北：臺灣商務印書館， 1998 年），頁 121 。

67 《匯編・華北卷》，頁 692 。

臺灣大學學術期刊資料庫

不識抬舉。」此之謂也。本屬喜事，偏令號哭，[68]此俗似宜力戒。[69]

衆男士幾無例外的否定觀感，反襯出「哭嫁」是特屬閨閣的女性文化，一如其他生活場合（如凶喪）幾乎都視「哭」爲婦女（而非男性）的本分職責。哭嫁習俗於西南地區似尤變本加厲，如清同治十三年（1874，今廣西壯族自治區）《潯州府志》載：

女有嫁期前三日哭嫁，必以痛詈其姑嫂、姊妹及媒妁，謂嫁期係死期。[70]哭罵愈甚，愈誇旺相，此亦俚俗不可解者。[71]

這顯然是當地由母系社會轉換爲父系社會的曲折反映，亦即舊慣俗試圖抵擋新潮流的某種表態。

（二）婚時：親迎／不親迎

先秦婚禮即有「六禮」之名，其間特以「親迎」爲重，然而檢諸方志記載，卻可發現近代民間婚禮「或不親迎」。[72]如清乾隆十八年（1753，今山東省）《博山縣志》：

清乾（隆）、嘉（慶）際，風俗近古。娶婦日，士宦猶有行親迎禮者。……貧家婚嫁則必以夜，不親迎，唯以彩輿迓新人至婿門，婿迎入而已。[73]

---

[68] 哭嫁遇喜反哭，可能也有厭勝意味。正因結婚是喜事，最怕邪魔來犯，根據巫術思維，必須用相反的行徑加以掩飾，才能禳災去邪，保新人平安（參王慶淑：《中國傳統習俗中的性別歧視》，北京：北京大學出版社，1995 年，頁 95）。

[69] 《匯編・華北卷》，頁 144。

[70] 國外學者對此亦有類似的描寫：「新娘把自己描述得像赴死，而婚禮的過程正如穿過黃泉——此生與來生之間的界線。她懇求受到公平對待，訴說她爲家所做的貢獻，但未得到應有的承認。她用的語言充滿痛苦怨恨、不加拘束，她甚至咒罵媒人和未來的夫家。」參白馥蘭：《技術與性別——晚期帝制中國的權利經緯》，同註 44，頁 114。

[71] 《匯編・中南卷下》，頁 1041。

[72] 請詳彭美玲：〈近代民間婚禮或不親迎問題之研究〉，臺北：臺灣大學文學院，《文史哲學報》第 52 期（2000 年 6 月）。

[73] 《匯編・華東卷上》，頁 100。

臺灣大學學術期刊資料庫

又如民國二十三年(1934)北京市《平谷縣志》：

（婚禮）獨不親迎。近士紳家有行之者，眾駭然；禮既成，觀者大悅。[74]

筆者嘗撰專文以析論「民家不親迎」可能的形成原因，其一當即「新娘禁忌」，[75]推究其始，應源自先民心理中「對外來陌生者的恐懼感」，致使晚近婚俗仍有以下奇異的行徑，娶親歸途須繞道另走他路，意謂「不走回頭路」，[76]這固然暗示此樁婚事將貫徹無礙，更深層的避忌乃反映於「桃花女鬥周公」的民間傳說，繞路而行是想擺脫外來邪祟的跟蹤尾隨。

方志記者據儒家親迎禮意，時而爲此發出不平之鳴，並指陳折衷改進之道，如民國十八年(1929)山東省《泰安縣志》：

按：近來親迎者十不獲一，相沿既久，轎馬亦不發去，令女家自送。齊俗不親迎，猶遣轎馬、鼓樂往娶；至女家自送，則女家太自卑屈矣，非禮殊甚。斟酌一變通辦法，凡在一、二十里者，新郎當日早往，至女家稍一歇息，領親而歸，不要女家預備酒席，則貧富皆可親迎矣。[77]

另方面，也有記者未必強力維護親迎者，如清光緒三十年（1904，今山東省）《嶧縣志》：

親迎尤世俗所尚，然皆盛輿馬、假儀衛，以飾耳目之觀而已，固與古親御授綏之禮不侔矣。[78]

此謂後世親迎徒事炫耀虛文，寖失禮意。務實者認爲不親迎更便於節用省費，如民國二十九年(1940)河北省《沙河縣志》：

城內及東北鄉，男女兩家皆互用迎、送女客，雖貧家必具鼓樂親迎；西鄉，則中產以下親迎者，十無一二，至期，用轎舁女入門而已。雖失之苟

[74] 《匯編・華北卷》，頁24。

[75] 舉例言之，「新婦過門不滿月或未回門者，不得串門戶。若誤入人家，須簪花掛紅致歉。」（一九八七年雲南省《鎮雄縣志》，《匯編・西南卷下》，頁747）

[76] 參北京市西城區政協文史資料委員會編：《京城舊事》（北京：中國文史出版社，2005年），頁367。

[77] 《匯編・華東卷上》，頁275。

[78] 《匯編・華東卷上》，頁107。

臺灣大學學術期刊資料庫

簡，亦節用之一術也。[79]

對照異地異俗之餘，記者對於不親迎顯然並未多加責難。

「親迎／不親迎」，尚且影響及正式婚禮之前新娘的「上頭」儀式，如民國二十三年(1934)遼寧省《莊河縣志》所敘：

> 或問曰：漢族婚期先一日，由女家開面，次晨上頭娶婦；滿族既娶入夫家，始行開面、上頭，[80]二者孰是？蒙以為皆有取意，實因親迎、不親迎之故耳。親迎者，謂既來娶婦，宜成婦道，不可以女歸也，故必先開面、上頭而後娶；不親迎者，謂女家送女，既至夫家方成婦道，故必先娶而後開面、上頭。[81]

實際上民間親迎禮尚有一種相反式，就是「至婦家成禮」。結婚時新郎固然一樣前往女家，卻違背「男先女從」的儒家觀點，索性就在女家舉行婚禮。如一九六一年上海市《續外岡志》所譏評：

> 近時人多惜費，間有婿至外家合巹，迎婦而歸，謂之「卷（捲）帳」。[82]

記者多指「捲帳」非禮，意在維護婚禮以男家爲主的形象地位。檢諸舊籍，唐代敦煌文書卻已有相關紀錄，《斯一七二五號》曾載：「近代之人多不親迎入室，即是遂就婦家成禮，累積寒暑，不向夫家。」由此略可推斷，男到女家成婚的現象當時不在少數，其條件應是唐代社會風氣較開放，婦女地位較高，且可能與唐人時染胡俗（尤其在敦煌西北邊區）不無關係。[83]

---

79 《匯編・華北卷》，頁 492 。

80 相關記載如民國九年 (1920) 黑龍江省《璦琿縣志》：「婚娶，南方謂之「娶媳婦」，北方謂之「娶姑娘」。南方在母家開面後始升輿，北方至男家始開面。」（《匯編・東北卷》，頁 495 ）

81 《匯編・東北卷》，頁 148 。

82 《匯編・華東卷上》，頁 64 。

83 參趙和平：《敦煌寫本書儀研究》（臺北：新文豐出版公司， 1993 年），頁 33-38 ；吳麗娛：《唐禮摭遺——中古書儀研究》（北京：商務印書館， 2002 年），頁 364-365 。

臺灣大學學術期刊資料庫

（三）入門前後：禁忌與祝願

傳統婚禮貫串了各種繁文縟節，頗爲世俗所重，方志記者卻未必賦予好評。如明嘉靖四十年（1561，今江蘇省）《吳江縣志》談到：

> 及娶，則女家有迎裝（妝）、鋪房、[84]浴嫁、坐氈、抱嫁、送嫁；男家有催裝（妝）、迎花冠，入門有跨鞍、牽彩、迎龍、揭席、升座、掠鬢、坐牀、桃（筆者按：當爲「挑」）巾、前筵、後筵、轉拜、拜灶諸儀。特爲煩猥，不能悉載。[85]

清道光六年（1826，今江蘇省）《昆新兩縣志》亦云：

> （婚禮）惟踏氈、跨鞍、斬蔗、迎龍、接寶、傳彩席、撒帳、上花幡諸儀，俱俗禮，不經。[86]

民國二十四年(1935)山東省《萊陽縣志》從親迎開始細數儀節一直到新人入房，結論是：「種種陋習各地不一，其意義亦莫究詰。」[87]可見記者羅列婚儀之際，往往茫然不解，無法欣賞領略其間微妙複雜的內蘊，其印象評價遂流於負面。可想而知的是，當一名年輕姑娘初披嫁裳，內心該有多少惶惑不安，她可能從家中年長的女性約略得知婚禮一二，結婚之天則可能仰賴送嫁司禮的「全福太太」，從旁引導其行禮如儀而已。這令人不禁聯想，莫伊洛・沃克(Moira Walker)以爲：女性的養成教育，常使之易於內疚、自責、焦慮、自尊低落。[88]那麼，像中國這樣繁複的傳統結婚禮俗，是否也在有意無意間壓抑女性的人格呢？

---

84 敦煌文書《婚事程式》：「女家鋪設帳儀。凡成禮帳，須在宅上西南吉地安。」這是中國古代婚俗女家鋪帳（後世又稱「鋪房」）的最早記載（參高國藩：《敦煌民俗學》，上海：上海文藝出版社，1989年，頁199）。

85 《匯編・華東卷上》，頁433。

86 《匯編・華東卷上》，頁402。

87 《匯編・華東卷上》，頁233。

88 參裘伊・瑪姬西絲(Joy Magezis)：《女性研究自學讀本》(*Teach Yourself Women's Studies*)（臺北：女書文化公司，2000年），何穎怡中譯本，頁182。

臺灣大學學術期刊資料庫

平心觀之，除了「六禮」概念的必要節目外，傳統婚禮的諸多儀式、品物，主要是以「禁忌」和「祝願」交相呈現，或以「禁忌」方式反映巫術思維，或以「祝願」手法流露人心想望，兩者甚或攙雜混合。[89] 下文暫且不計加諸新郎的特殊考驗，[90] 而專就新娘的遭際予以考察。如民國二十年(1931)天津市《天津志略》所載，[91] 原文甚長，爲便於釐清眉目，茲拆解表列如下（〇號外加括弧者，意指表面上其義不顯）：

道具	用法	記者說解	禁忌義	祝願義	備註
錢	新婦上轎，腰間必有錢，曰「壓腰錢」	謂腰不空，可永有錢		〇	錢幣有字有文，具厭勝效果
鏡	（新婦上轎，）胸必懸小鏡	謂可心明眼亮		〇	鏡可照妖厭勝
門	迎娶時，轎至女家，必閉門，令作樂，故意遲延[92]	謂可滅新郎之暴性，過門後不至虐待其婦。	（〇）		門可阻擋保護
錢	女家啓門時，尊長出懷中銅錢向門擲之，曰「滿天星」		（〇）		（同上）

89 自來婚俗詮解不一而足，或以爲部分婚儀保留了古時「掠奪婚」的遺跡，包括：夜間親迎、女家關門拒親、分散物料（按：應即撒穀豆）、新郎張弓箭、新人拜天地時以大斗盛五穀和箭等（參唫生：〈我國掠奪婚姻的遺跡〉，收在高洪興等編：《婦女風俗考》，同註 63 ，頁 236-239 ）。

90 論者以爲，迎親過程中常見女方對男方的種種刁難、奚落、戲謔，都可能與遠古「搶婚」習俗有關。（參王慶淑：《中國傳統習俗中的性別歧視》，同註 68 ，頁 87 ）

91 《匯編・華北卷》，頁 50 。

92 其實更多見的是轎至男家，對方暫時閉門拒納，令新娘坐轎等候，方志稱之爲「悶婦性」、「磨性」。分見清光緒十二年（ 1886 ，今河北省）《遵化通志》，《匯編・華北卷》，頁 247 ；民國二十三年 (1934) 天津市《靜海縣志》，《匯編・華北卷》，頁 66 。

臺灣大學學術期刊資料庫

鏡	轎置於庭，年長者以鏡照轎，曰「照妖」	謂恐有妖邪在其中	○		（同上）
火	轎至男家，入門時，必跨炭火盆而過	否則謂恐有妖邪	○		火可除穢
瓶或金銀	新婦下轎時，必手抱寶瓶，或左手金、右手銀	以示其非空手來		○	瓶諧音「平」；金銀貴重
蘋果	（新婦下轎時，）又必口含蘋果	謂可平安		○	諧音「平」
麵餃	新郎、新婦入房，所食麵餃，曰「子孫餑餑」	取生子之兆		○	新婚食餃半生不熟，寓生子之義；餃子有餡有皮，與卵類似，寓生發之意
麵	是夜食麵，曰「長壽麵」	祝其壽長		○	長麵寓意長壽
油燈	新婦既入房，必燃一燈，次日始熄，曰「長命燈」；燈油以蜜調之，曰「蜜裹調油」	謂夫婦可（長命且）親密也		○	燈諧音「丁」；油有親暱之意
棗栗花生桂圓	新房之衾枕必置棗、栗、花生、桂圓等物	謂可早生貴子		○	諧音「早生貴子」；核仁亦象徵多子生發

這樣不厭其煩的敘述當中，記者雖未具體評論，卻顯然重視其間蘊藏的俗信心理層面，遂逐一說明每部分的用意，有諧音取義者，[93] 有預示徵兆者，

[93] 我國民俗文化時採諧音以取雙關義，其例又如民國十八年 (1929) 山東省《單縣志》：「其訂婚換柬帖，侑以鹽、艾、麩子等物，各取字聲：鹽謂有緣，艾謂相愛，麩者福也。」（《匯編・華東卷上》，頁 302）

臺灣大學學術期刊資料庫

有發明人事者，而擲錢、照鏡、過火等更攙雜方術意味。[94]

明顯施行禁忌的例子，如婚禮中的「天地桌」，清乾隆七年（1742，今北京市）《延慶州志》載云：

> （婚禮）入門，設香案於中堂，置斗粟，插弓矢於中，令丈夫獨拜，謂之「拜天地」。新婦立於旁，丈夫拜畢，然後入房合巹。按：置弓矢而拜之，亦仿〈月令〉祠禖祈嗣之說，但不應於娶之日，且亦須令夫婦同拜，不應丈夫獨拜。【拜】先禖，非拜天地也。[95]

上文敘及新娘入門後一段特殊儀節，俗稱「拜天地」，記者將之比附《禮記・月令》仲春祠高禖祈子嗣之禮，因而推論「須令夫婦同拜」，其說恐有不倫。按〈月令〉此禮「乃禮天子所御，帶以弓韣、授以弓矢，于高禖之前」，應是以弓箭之具行模擬巫術(imitative magic)，用以類比陽剛男性，以爲得男之兆。而此處「置斗粟、插弓矢」等舉措，卻分明具有厭禳意味，即以帶殺傷力的弓箭抵禦外來的不明凶險災殃。至於各地拜儀實頗爲分歧，清光緒十二年（1886，今河北省）《遵化通志》云：「設天地紙馬於庭，上香及化紙馬，皆家長行禮，新郎、新婦並拜。禮畢則交拜。有男拜、女不拜者，有不交拜者，有拜於堂者，家俗不同也。」[96]

因禁忌而施術，還可能波及舊有的禮儀，如民國三十年(1941)江西省《吉安縣志》：

> 若合巹者，夫婦同飲也，今則惟新郎自飲，以酒噀於新婦之躬，謂之非禮不可，如曰盡合，亦豈其然？[97]

上文描述地方合巹禮係「新郎自飲，以酒噀於新婦之躬」，此一奇特行徑，應是當地民俗將新娘禁忌加強延伸所致，因噴灑酒水具有滌除邪祟的果效。

---

[94] 詳胡新生：《中國古代巫術》（濟南：山東人民出版社，2006 年），頁 205-222，述及銅鏡、厭勝錢、火炬煙熏等。

[95] 《匯編・華北卷》，頁 16。

[96] 《匯編・華北卷》，頁 247。

[97] 《匯編・華東卷中》，頁 1141。

臺灣大學學術期刊資料庫

儘管傳統婚儀經常充斥著神祕的禁忌色彩，箇中禮意的詮解則不一而足。從方志看來，記者的說法也是各異其趣，常見下列不同取徑：

1.以舊典掌故爲說

具有舊學素養的記者，每好引經據典解說相關掌故，如清同治十二年（1873，今江西省）《新淦縣志》敘及：「婦至降輿，以帕或綾紗蒙其首，其禮不知起於何時。」其下即引據唐杜佑《通典》卷五十九，以東漢、兩晉之間「拜時之婦」的變禮爲說，[98] 庶幾得其事理。又如清光緒三十年（1904，今江蘇省）《常昭合志稿》：

> 嫁娶俗禮，亦多有所本。如送入洞房用紅綠牽錦，《戊辰雜抄》謂爲「同心錦」；以布袋遞傳鋪地，新人履之而行，謂之「傳代」，本於唐人之「轉席」（白居易〈春深娶婦〉詩云：「青衣轉氈席，錦繡一條斜。」）；結親後，夫婦坐？，相者以錢果散撒，謂之「撒帳」。……據《戊辰雜抄》云，即漢武帝初迎李夫人故事（參《府志》）。[99]

此即援引詩作、筆記爲佐證，分別說明「撒帳」、「轉席」、「傳代」和「同心錦」等事物的來源。

2.以道德人文爲說

如民國二十四年(1935)河北省《陽原縣志》：

> 行禮先後，尚有書籍、弓矢、馬鞍、福神、裁尺、戥子、命燈、撒帳九事。書籍、弓矢，新郎雙手捧至洞房，取其書香世繼、志在四方也。馬鞍置於大門之中，取其威揚天下也。福神乃洞房所供之神，取其福祿禎祥也。尺、剪刀、戥並置於福神桌上，取其持家有道也。命燈亦置於福神桌前，取其白頭偕老也。撒帳即散荔枝、桂圓，取其瓜瓞綿長也。此九事，雖貧勿廢。[100]

所謂「書香世繼」、「志在四方」云云，都是撤除原始巫術的迷霧而換上道德

98 《匯編・華東卷中》，頁 1159。
99 《匯編・華東卷上》，頁 427。
100 《匯編・華北卷》，頁 168。

臺灣大學學術期刊資料庫

人文的色彩，屬於典型儒士的教化口吻。

3.以人情世故爲說

如民國二十四年(1935)江西省《南昌縣志》：

> 嫁女，由房中抱以登輿，不令履地，謂苟沾灰土，則能貧母家，實由依戀不行之故也。[101]

此處「不令履地」是禁忌事項，「能貧母家」是禁忌說詞，而記者改用「依戀不行」的嫁女心緒爲說，別具人情意味。

4.以品物象徵爲說

如清光緒元年（1875，今江西省）《瑞金縣志》談及聘禮儀物：

> 惟內用春茗一盒，取其得春氣最早，示女歸及時之義。女家回盒用穀種數升，取其發生無窮，有養人之義。[102]

遠古先民多以植物來施行法術，近世所用茗、穀依稀有其遺意，卻轉而賦予人文思維。

5.以俗信禁忌爲說

如清乾隆十六年（1751，今浙江省）《蕭山縣志》：

> 娶而成禮，必用擯相、拜花燭、牽紅纏席、坐牀合巹、撒帳挑兜，皆俗習也。……（相傳舊多山魈，每遇娶婦，群聚奪去，故用紅羅大袖以厭之，今相沿成俗）。[103]

爲解釋婚禮多用紅色，故言「相傳」云云，自屬民間奇譚的神祕想像。而紅色慣用於特定儀式，除了顏色本身的強烈視覺效果外，也可能與火崇拜或血液崇拜相關，兼具警醒和歡慶意味。

6.以近代新學（文化學、社會學、民俗學）觀點爲說

時至晚近，西學東漸，記者亦獲取相關知識，轉而對傳統禮俗發表新見，如民國二十三年(1934)天津市《靜海縣志》：

---

101 《匯編・華東卷中》，頁 1054。
102 《匯編・華東卷中》，頁 1176。
103 《匯編・華東卷中》，頁 640。

臺灣大學學術期刊資料庫

新娘裝束，睡鞋發（筆者按：發散之意）髻，蒙頭上轎，似含有野蠻時代搶婚之遺意。[104]

記者由新娘的特異裝扮發爲聯想，指出此間含有「野蠻時代搶婚遺意」，可知民初記者已涉獵西方民俗學的見解，應是受到摩爾根 (Lewis Henry Morgen, 1818-1881)「蒙昧→野蠻→開化」的人類社會進化觀的啓示，因而有如此判斷。民國二十四年(1935) 山東省《青城縣志》先引梁啓超說法爲憑，續做發揮：

今觀（婚禮）種種動作，似與古意（搶婚）相合。壓轎、男女送客等，似與被搶而追逐者。火燒在古當爲防禦器具，穀、草、食箸、錢、鞍等，有似以語言不通而示意者，威脅利誘殆兼而有之。至新婦蒙頭，尤等於土匪架票，今則飾言避邪、避羞，誠屬虛妄之詞，此則亟應改除者。[105]

此一記者顯然強調據實考史，因而摒棄「避邪」、「避羞」等俗說，看法冷靜客觀。此外如民國九年(1920) 山東省《臨淄縣志》也有異曲同工之妙：

（清・王士禛）《池北偶談》：齊俗娶婦之家，必用棗、栗，取早利子之意。竊謂棗、栗者，婦女之贄，亦古禮也。今妝奩中猶用之。[106]

所謂婦女以棗、栗爲社交見面禮，實反映遠古婦女以採集活動爲職事的生活樣態。

7. 以藝術美感爲說

如民國二十一年(1932) 貴州省《平壩縣志》：

（婚禮）三日內皆清潔庭除，張燈結綵，門首或懸「箭卦」（此物以直徑尺餘之圓篩作胎，面糊五色彩紙，更以金色紙剪二太極圖貼圓心，剪八卦按位貼外周，篩背排三箭、露羽頭向上，即製成。輿轎去時，以之懸轎後，結婚日移之懸門首。凡明盒、暗盒、輿轎均有租借處，惟此物須自製。用此之意，祛邪魔也。輿退車馬及新郎、新娘周堂時各背負曆書、銅

104 《匯編・華北卷》，頁 66 。
105 《匯編・華東卷上》，頁 178 。
106 《匯編・華東卷上》，頁 103 。

臺灣大學學術期刊資料庫

鏡同一意旨，而此較有藝術上之美觀及尚武之精神）。[107]

此段說法在一般方志內顯屬特別，即其描摹「箭卦」一物至爲細膩，此物不僅須精心自製，而且記者以爲富有「藝術美觀」及「尚武精神」，這種對視覺經驗的正面肯定是方志禮俗記述中少見的。

綜合上揭各條，無論是著重術數的民俗禁忌、關懷人文的儒家義理、祈福討采的祝願行徑，或是新異思維的西學論點，混雜著新娘禁忌的各式婚禮儀節，總不外將新娘烘托爲整體事件的最要主角，讓當事人深深感受「如斯隆重一生僅此一回」，不能不說是別具深刻的過渡儀式意味。

（四）其他對新娘的試驗

1.坐　帳

新婚伊始，新娘不僅爲衆人所矚目，因歷來的「新娘禁忌」觀念，行動更備受限制，而有「坐帳」要求。如清嘉慶十五年（1810，今河北省）《灤州志》稱：「女入房，安坐三日不出，以爲『坐福』。」[108]此「安坐」究竟到何許程度呢？民國二十年(1931)山東省《增修膠志》可資證明：

> 新婦坐帳，須盤膝端坐，不言笑、不行動，違則觀者大噪，直至三日回門行廟見禮，始許言動如常。……按：婚娶舊習俗失之過嚴，坐帳二日束縛如囚。[109]

前已述及，喜轎至門，每令新娘坐候以「磨性」，與此坐帳相類似，都含有「教婦初來」的深微用意。再以新娘所面對的過關儀式、角色轉換來說，這和許多民族的「成年禮」講求肉體折磨、意志考驗，看來並無二致。

2.鬧　房

民間嫁娶常有各種陋習，爲記者所疵議，尤以「鬧房」爲甚。如民國三十年(1941)江西省《吉安縣志》：

---

107 《匯編・西南卷下》，頁 541。
108 《匯編・華北卷》，頁 260。
109 《匯編・華東卷上》，頁 259。

臺灣大學學術期刊資料庫

論婚俗之惡，於吾邑莫劇於以兄及隸人抱于歸子上下輿，而毆新娘、哄新房次之。[110]

傳統習俗新婚之夜以至新婚三日內，常任由親鄰朋友鬧新房，對於新人——尤其是新娘百般調戲騷擾，方志記者於此多所非議，風評可謂不佳。如民國十年(1921) 四川省《合州縣志》指出：

「鬧房」此風盛於江、浙、粵、閩。……泰半自江、浙、粵、閩來此作俑。[111]

從其措辭語氣，可知記者對鬧房習俗頗爲反感，其例甚夥，毋庸贅述。惟少數記者別有看法，能肯定若干地區重視文詞歌詠的流風餘韻。如清嘉慶二十二年(1817) 修、道光四年(1824) 校補(今湖南省)《湘潭縣志》：

（鬧房）文人騷客或爲卻扇詩，或爲花燭詞，則俗而雅矣。[112]

又如民國二十二年(1933) 海南省《海南島志》：

至其東部諸地之婚嫁，……惟鬧房無西部之粗莽耳。鬧房亦有男女和歌之俗，新夫婦與賓客雜遝唱和，無男女老少親疏，共相戲笑，歌聲靡曼，所歌爲男女相悅情致纏綿之作。本土人士謂辭之美者可編入（晚唐韓偓）《香奩集》中，亦婚俗中一韻事也。[113]

除了某些地方鬧房以歌詩助興外，在民風淳樸的東北，鬧房亦較有節制，能在一定分寸內流露親情與諧趣。如一九三四年吉林省《吉林新志》：

吃五大碗及鬧洞房：……食時，群圍新娘而戲笑，娘眉郎眼，熙熙融融，殆婚式中之趣事也。食畢郎去，則妹、弟、侄、姑、嫂等齊鬧洞房，七言八語，此索彼引，似啓新婦之歡心者。雖不成爲禮，而其用意良深，惟不若江南新婦須重裳防醜之甚耳。[114]

---

110 《匯編・華東卷中》，頁 1141 。
111 《匯編・西南卷上》，頁 201 。
112 《匯編・中南卷上》，頁 490 。
113 《匯編・中南卷下》，頁 1102 。
114 《匯編・東北卷》，頁 262 。

臺灣大學學術期刊資料庫

除了適度鬧房具有上述的正面意義之外，蜀地記者也對民間鬧房之所以流於放浪提出解釋。如民國十三年(1924)四川省《江津縣志》云：

> 「鬧房」之說不知所自起，然已成通俗，不獨邑中也。……相傳明武宗（正德）微行故事，鬧房所以壓煞，故皆不以為怪也。[115]

民國十八年(1929)四川省《合江縣志》亦云：

> 相傳鬧房所以厭煞，故雖劇鬧不拒。[116]

許多地方都流行「三日無大小」的鬧房習俗，所謂「不鬧不發，越鬧越發」，甚至有「人不鬧鬼鬧」的說法。[117]若然，則婚俗鬧房仍屬於「新娘禁忌」的產物。黃華節更予推論，鬧新房原是早期社會「初夜權」蛻變後的遺俗(survival)，亦即鬧房旨在為新郎除邪去煞，乃初夜權舊制的柔和化、遊戲化。[118]

鬧房習俗中附帶有「聽房」一項，即在新婚夜偷聽新人說悄悄話，相較而言華北各省最為通行。[119]論者以為「有助於未婚青年對性知識的瞭解」。因為在傳統社會中，婚前性教育是列為避諱的敏感話題，「聽房」儀式未嘗不是性教育的啓蒙途徑。[120]

3.驗　貞

中國傳統社會的父系家長制、男主外女主內等牢固的社會規範，在在凸顯男女之防，從而加強了性禁忌與婦女貞潔觀念。中國文學中就有一種「考驗貞潔」的主題，不時出現於民間故事、民間樂府、文人創作之間。[121]明代特別加強了

---

115 《匯編・西南卷上》，頁 227 。

116 《匯編・西南卷上》，頁 154 。

117 參邵先崇：《近代中國的新式婚喪》（北京：人民文學出版社， 2006 年），頁 7 。

118 參黃華節：〈鬧新房〉，收在高洪興等編：《婦女風俗考》，同註 63 ，頁 171 。

119 同前註，頁 164 。

120 鄧玉娜：〈新舊婚禮儀式在民國時期的碰撞〉，《尋根》 2005 年第 6 期。

121 參江寶釵：〈論中國文學中「考驗貞潔」之故事類型及其意涵〉，收在鮑家麟編：《中國婦女史論集》五集（臺北：稻鄉出版社， 2001 年），頁 65-99 。

臺灣大學學術期刊資料庫

對婦女貞節的要求，入宮女子須裸體接受穩婆檢查，民間也出現有關處女檢查的專書（如《雜事祕辛》）。與此相應的是官方大力獎勵寡婦守節。[122] 反映於舊時婚禮猶有一件要事，即對新娘採取驗貞。此事應非少有，但可能較爲敏感私密，筆者所見僅臺灣方志明文載錄。[123] 如一九五七年至一九六〇年《臺南縣志》：

> 結婚前數日擇定吉日，兩家各在神前剪裁白布，縫製爲上頭衣。此衣僅於結婚前後穿用一次，就要收存，至壽終時再行穿用，據說死後沒有穿用此衣，就不能會見祖先，所以平時很珍重保存。[124]

「上頭衣」之如此受到珍重，其情由可以另得解釋，如一九五七年至一九八〇年《臺北市志》所敘：

> （婚禮）牀中概用白布，新婦底穿白布衫、白布裙，以表女身清白。……報包：結婚次日，紫姑將新婦之上頭衫仔褲包回娘家，以報婚夜訊息，俗謂「報回」。[125]

而一九七六年《新竹縣志》記載正與上文呼應：

> 昔日對新娘貞否，曾在花燭之夜探求，如發現有異，嚴重者甚至鬧出離婚。[126]

雖未能遽斷此俗爲臺地僅有，但慮及臺俗多來自福建漳、泉，不免令人聯想閩南風化與宋儒朱熹的淵源關係。史上朱子兩度蒞閩，二十二歲（1151 年）授泉州同安縣主簿，六十一歲 (1190) 復知漳州，[127] 前後在閩不過五年，對於閩南「海濱鄒魯」的風習影響卻極深。例如令婦女出門用花巾兜面，名爲「朱公兜」；蓮鞋下設木頭，使之步履有聲，以防拐掠，名爲「木頭屐」。晚年出宦

---

[122] 參南炳文等：《明代文化研究》（北京：人民出版社，2006 年），頁 350-351。

[123] 陳東原嘗謂此俗北方最顯，南方則無（參《中國婦女生活史》，臺北：臺灣商務印書館，1997 年，頁 217），其說宜予修正。

[124] 《匯編・華東卷下》，頁 1819。

[125] 《匯編・華東卷下》，頁 1403。

[126] 《匯編・華東卷下》，頁 1485。

[127] 分見清・王懋竑：《朱子年譜》（北京：中華書局，1998 年），頁 8、203。

臺灣大學學術期刊資料庫

僻郡，主要興革在於正經界、蠲橫賦，更有敦風俗、播儒教。[128] 爾後漳、泉之地節孝事蹟、旌表牌坊數量特多，似不能不說是朱子教化影響所及。[129] 或許臺俗對新娘的驗貞之舉，正是沿承漳、泉風教的極致表現。

與貞潔有關的另一種特殊行事，竟是對新娘採取的「性禁忌」，其一是新婚之夜，新人之間並不立即圓房；其二是新人相偕歸寧時，夫婦倆在娘家避忌同房。[130] 論者以爲，若干方俗新婚歸寧「住九」，與產後回娘家「住滿月」，很可能都是爲了對女兒的性生活進行有效的控制，應是有利於健康的。[131] 本國方志這兩種記載固屬少見，參考域外民族志，則不時可發現這種性的敵對與禁接的習俗，甚至結婚時也有屬於新郎新娘之間的性隔離，[132] 是值得探究的有趣問題。

4.**試　巧**

昔日老北京流行的好媳婦標準是：「上炕一把剪子（會做針線活），下炕一把鏟子（會做飯菜）。」[133] 猶如「七夕乞巧」爲傳統婦女的重要節俗，[134] 新婚之際對新婦亦自有考校，先秦《儀禮・士昏禮》別立「婦饋舅姑」章，唐人詩有「三日入廚下，洗手做羹湯」，[135] 而民國二十一年(1932) 貴州省《平壩縣志》說到：

---

128 參束景南：《朱子大傳》（北京：商務印書館，2003 年），頁 845 。

129 參羅常培：〈朱熹對於閩南風俗的影響〉，收在鮑家麟編：《中國婦女史論集》續集（臺北：稻鄉出版社，1991 年），頁 163-171 。

130 清光緒三年（1877 ，今河北省）《樂亭縣志》：「（婚後）及女家接婿與女同歸，……婿與女不同房。」（《匯編・華北卷》，頁 257 ）

131 參宋兆麟：《中國生育、性、巫術》（臺北：雲龍出版社，1999 年），頁 207 。

132 參胡途：〈二性間之對敵與禁接的習俗〉，收在高洪興等編：《婦女風俗考》，同註 63 ，頁 481-494 。

133 邵先崇：《近代中國的新式婚喪》，同註 117 ，頁 3 。

134 唐・柳宗元有〈乞巧文〉。洪淑芩：《牛郎織女研究》（臺北：臺灣學生書局，1988 年）及《民間文學的女性研究》（臺北：里仁書局，2004 年）第四、五章，均有七夕節俗文化相關論述。

135 唐・王建〈新嫁娘〉詩。

臺灣大學學術期刊資料庫

三朝日，……婦見舅姑必有贄，多爲鞋帽、針黹等品，早隨奩具而來。……新婦對親友皆有贈品，多爲巾帕及各種針黹。[136]

民國十二年(1923)山西省《臨晉縣志》又云：

嗣遇佳節，新婦剪裁各種人物、花草，饋贈親戚，殆又於交際之中，寓工作之意焉。[137]

從所贈禮物均出自傳統女紅看來，對新娘試巧的意味不言可喻。

（五）附記一種特殊奩物

在一般講求豐贍華美的儀物之外，民國九年（1920）浙江省《餘姚六倉志》有一則記述頗爲特別：

（婚禮）奩物必預備凶服（陳古民曰：吾鄉俗嫁女，預製縗衣麻裙爲舅姑歿時喪服。此與季文子使晉而求遭喪之禮以行相似，非禮也。非特不祥，亦忍甚矣）。[138]

記者引用既有意見評爲「非禮」，實際上仍有討論空間。乍看之下，此嫁妝預製凶服的作法令人匪夷所思，因爲禮事「吉凶不相預」，新婦爲舅姑之喪預先製服確屬荒謬不倫，甚至有違「喪具，君子恥具」（《禮記・檀弓上》）的基本道理，因此記者責以「不祥」、「不忍」。儘管如此，我們仍不妨轉念思考，此類民俗背後是否可能有正面用意，比如儒家所言的「三不去」——對於已婚婦女的保障條款，其一正是「與經三年喪，不去」（《大戴禮記・本命》），臨嫁既已先有預備，相當於決絕宣誓，亦即表示新婦必堅守職分，孝養舅姑至其百年，此豈非兒媳孝心的高度展現？只不過，中國人的禮事大都嚴辨紅白吉凶，情調衝突、不分場合往往是極其失禮的，以致上述行徑徒然顯得怪誕不經，只可視爲特例。

136 《匯編・西南卷下》，頁 541。
137 《匯編・華北卷》，頁 718。
138 《匯編・華東卷中》，頁 793。

臺灣大學學術期刊資料庫

（六）婚後餘事

基於一般婚姻的「從夫居制」，嫁女婚後與娘家的聯繫大爲削弱，僅能靠著有限的「歸寧」維持彼此的往來互動。[139] 做爲婚禮餘波者，娘家首先在女兒新婚三日有「餪女」之舉，如民國二十一年(1932)河南省《孟縣志》論及：

> 按：《集韻》「餪」字注：女嫁後三日餉女爲餪女。竊意三日送飯，當爲備新婦享其舅姑而設，若僅云餉女，豈慮夫家不飲食新婦耶？於義似短。[140]

實際上，「餪女」即娘家饋食餉女無疑，蓋由於娘家心繫初婚嫁女，故以饋食爲由前來探視。記者改稱「備新婦享其舅姑」，反而遠於情理，豈謂新婦愚拙，不善調理羹湯，致須煩勞娘家代之準備食物？儘管記者此說未必成立，主要用心則在強調子婦有孝養舅姑之義，自是本於《儀禮・士昏》「婦饋舅姑」章的禮意。

「三日餪女」之外，娘家於嫁女頭一兩年仍有重要饋送，如民國二十一年(1932)四川省《渠縣志》所云：

> （婚禮）迨湯餅有慶，復厚貽以禮物，曰「送粥米」。此禮行，而養女之事畢矣。[141]

民俗學者婁子匡亦曾縷述臺灣習俗：

> 臺灣民間的三朝洗兒有種種俗信俗行。……（雞酒、油飯）必須送一份到外家，謂之「報酒」。外家得報，則回送各種食物補品。做了「三朝」之後，還要做「六朝」、「十二朝」、「二十四朝」，一直到滿月，送禮、回禮各朝情形大抵相同。[142]

---

[139] 請詳彭美玲：〈傳統習俗中的嫁女歸寧〉，臺北：臺灣大學中文系，《臺大中文學報》第 14 期（ 2001 年 5 月）。

[140] 《匯編・中南卷上》，頁 93 。

[141] 《匯編・西南卷上》，頁 342 。

[142] 《臺灣民俗源流》，北京大學《民俗叢書》（臺北：東方文化供應社， 1971 年），冊 64 ，頁 58 。

臺灣大學學術期刊資料庫

做滿月後，尙有「做四月」、「做周歲」、「做十歲」等。另一九四四年陝西省《米脂縣志》敘述尤詳：

> 嗣居女第一次生日，備針黹禮物於婿家，婿家設筵款待，曰「知生」（針黹禮物，凡婿家之父母、伯叔、兄弟、姑、姊妹咸隸焉。坐對月時，亦如是而少戚（筆者按：疑當作「減」），皆新婦獻勤於諸親屬也，爲人情所應有者）。女初次孕，臨月則送催生禮物，雇守生婆（此亦在人情中）。子彌月，與外孫送衣被及零星物（此亦人情所應有），並備針黹禮物於婿家之親戚老幼，如知女生日（按：婦以生子貴，至是婿家應備禮物於岳家之親戚老幼。乃反如是，於情於理，殊有未安，……），謂之「做滿月」。婿家設席款待。至是，婚嫁諸禮，始稱完局。[143]

此段敘述婚後對婿家的饋贈，有些是由新婦「備針黹禮物」，有些是娘家送至，無論如何都少不了娘家的出錢出力。值得注意的是，「送粥米」、「做滿月」，在娘家與嫁女的情誼關係上別具意味，「至是，婚嫁諸禮，始稱完局」、「此禮行，而養女之事畢矣」，意即一般民家心理認定此一特殊時間點，庶幾代表嫁女眞正完全地脫離本家而轉爲外姓人，娘家對女兒的養育送嫁責任於焉完成。

而在若干方志記者看來，爲嫁女、外孫所行的「送粥米」，由於禮數繁多，不免流於虛華。如民國二十四年(1935) 四川省《雲陽縣志》：

> 「送粥米」，富者矜侈，中人勉赴，貧不能者歎羨之。婿家亦以厚薄爲欣戚。虛糜無實，導侈長囂，明理之士，所宜亟革也。[144]

但若由人情牽繫的角度思之，則可知娘家「送粥米」適時表達的關愛，應有助於嫁女適應初爲人母的孕產過程，在生涯轉換的關鍵時刻，因親情呵護而更趨於成熟獨立，其中的禮意仍是值得玩味並予肯定的。

經由上文瀏覽傳統婚嫁百態，自能窺知其中的複雜多元性，乃至婚禮主角

143 《匯編・西北卷》，頁 99 。
144 《匯編・西南卷上》，頁 285 。

臺灣大學學術期刊資料庫

——新娘所處的特殊待遇，對於女性來說，「婚禮」果眞是人生至關重大的過渡儀式。然而在漫長的過程、瑣碎的儀節之間，究竟當事人的身心經歷了何種調適蛻變？值得深入關切。概括本節婚儀過程，可再次印證人類學家范・吉內普(Arnold van Gennep (1873-1957)的「過渡儀式」(rites of passage)理論：分離→過渡→聚合，同樣適用於理解中國傳統婚禮中的新娘角色。

由近代方志風俗門的婚俗紀錄，不難發現新娘是如何置身於一個多元轉換的角色情境裏，如許嫁之際聽從父母之命、媒妁之言，「注重主婚人之意思，而不注重當事人之意思」[145]（當然，對準新郎而言也不例外）；臨嫁前夕則或有一段與母姑姊妹話舊惜別的寶貴時光，加上嫁女透過「哭嫁」以宣洩情緒、爲角色轉換預做調節；一到大喜之日，則猶如不少部落文化的男性成年禮，想方設法地置當事人於一種不確定的中介狀態，歷經考驗後始「重獲新生」：

1. 蓋頭蒙面，頂不見天，足不沾地：新娘被蒙頭之後，成爲沒有臉的人，甚至一路上不得頂天踏地，這樣異乎尋常的隔離狀態自是對她過往身分嚴峻的剝除。
2. 喜轎初臨，夫家閉門；新娘甫入，坐帳久候：入門前後的撒豆、過火、跨鞍、嘆水、受箭等，均可視爲對新娘的身心歷練，乃至下轎前、入房後，都還得熬上一段靜坐久候呆若木雞的試驗，不能言笑、不能起身，讓她在如實的身心體驗過程中徹底接受儀式的潛化改造。

事實或如伊沛霞所言：「婚禮是表達、釋放和解除兩性之間的及由移居到丈夫家裏而引起的緊張的最好場合。婚禮使當事人得到機會表達不情願的或抵制的情緒，同時又暗喻性活動和多產。……擔心新娘成爲家裏潛在的不安定因素，這一點可以解釋爲什麼新娘在婚禮上那麼被動。」[146]於今看來，新娘的木然被動，顯示她面對的時間曖昧不明，所在的空間聯外中斷，根本原因應該是，

[145] 趙鳳喈：《中國婦女在法律上之地位》，同註 31，頁 33。
[146] 伊沛霞：《內闈——宋代的婚姻和婦女生活》，同註 24，頁 85。

臺灣大學學術期刊資料庫

她正處於過渡儀式中必要的「中介」與「隔離」狀態。

另方面可發現，方志記者對婚禮自有其觀察、評價和主張，惟談到實際興改之道時，不免流於陳辭套語，最常見的就是寄望官長士紳，透露出「化民成俗」、「風行草偃」的儒教思想。如民國二十三年(1934)河南省《偃師縣風土志略》：

> 六禮具備，而夫婦之體正矣。夫婦之體正，而後父子之情親。父子之情親，而後滋生繁。我國人口繁昌，要皆儒教之賜也。即窮鄉僻壤，其俗多合於禮者，非有鄉先生引經據典，常爲指導於其間，安能如是！[147]

又如清同治八年（1869，今湖南省）《安仁縣志》：

> 至於六禮不備謂之「奔」，奢侈逾制謂之「僭」，[148]所望士君子平日講明先正格言，力任轉移，庶風俗更臻於厚淳云。[149]

以上所謂「鄉先生」、「士君子」，其指涉甚明，其寄望也深。具體做法主要是「教育宣導，頒布告示」，如清道光二十年（1840，今山東省）《博興縣志》轉錄知縣用壬福所撰告示文暨歌謠三則，旨在勸民「有子者無爲早婚，有女者無嫁幼婿，爲姑者無視媳如仇」。[150]其次則爲「以身作則，示範行禮」，如一九六四年影明萬曆（1573-1620，今浙江省）《新昌縣志》：

> 邑封君呂世良命其子呂光洵始行親迎禮，而尚書潘晟爲諸生時亦行之。庠生俞邦時聘娶，諸弟男婦一遵《家禮》。今諸姓亦多有繼之者。[151]

方志中此類事例固非少有，畢竟有如投石入水，可想見在一定時空範圍內或有漣漪效應，但這方面似只能做現象的陳述，較難有清楚的量化數據。

---

147 《匯編・中南卷上》，頁282。

148 以《清律》爲例：凡官民房舍、車服、器物之類，各以等第。若違式僭用，有官者杖一百，罷職不敘；無官者笞五十，罪坐家長；工匠並笞五十（小注：違式之物，責令改正；工匠自首，免罪不責）。

149 《匯編・中南卷上》，頁512。

150 《匯編・華東卷上》，頁176。

151 《匯編・華東卷中》，頁844。

臺灣大學學術期刊資料庫

四、民初新禮帶來的轉變

清末民初，風氣漸開，隨著新文化思潮的傳播，維新志士、革命黨人都曾致力於移風易俗，除了戒鴉片、戒迷信之外，也包括改良婚喪祭葬等。[152] 民初婚制婚禮的新變，自應溯及清末社會移風易俗間的女權問題。晚清社會的新因素見之於：一、婦女不纏足；[153] 二、女學堂；三、女報；四、女子團體；五、婚姻自由，此一自由勢須以男女交際自由爲前提，從而體現「天賦人權、男女平等」之義。[154] 十九、二十世紀之交，南北各地紛紛創辦了「不纏足會」（或稱「戒纏足會」、「天足會」、「放足會」、「衛足會」），規定入會者及其子女得互通婚姻，相對地入會男子不得娶纏足之女。[155] 湖南不纏足會訂定的嫁娶章程，規定婚事以簡省爲宜，並包括「破除不肯遠嫁的俗見」。[156] 當時有志之士概以放足爲婦女開化的起點，而歸結於興辦女學。

中國婚嫁傳統於焉日起變化，不但陋規窳俗受到批判，出現了較多自由離

---

[152] 參龔書鐸：《中國近代文化探索》（北京：北京師範大學出版社，1988 年），頁 43-45 。

[153] 詳林維紅：〈清季的婦女不纏足運動〉，收在鮑家麟編：《中國婦女史論集》三集（臺北：稻鄉出版社，1993 年），頁 183-246 。文末結語提出了較一般說法更爲深刻的覺察：「（清季）當時提倡不纏足者，眞正的關懷並不在婦女本身的福祉，而在視身體與知識解放的婦女爲強國強種的工具。運動本身是危機意識下，救亡圖存工作的一部分罷了。這種特色甚至一直延續到民國時期，少有改變。這是治婦女史者不可不注意的。」

[154] 參夏曉虹：《晚清社會與文化》（武漢：湖北教育出版社，2001 年），頁 249-310 。

[155] 參周俊旗編：《民國天津社會生活史》（天津：天津社會科學出版社，2004 年），頁 125 。

[156] 傳統社會的世婚制，既有地域的固定性，又有家族的縣延性，且多屬兩姓男女互婚的雙向通婚途徑。此外，官宦紳衿之家的通婚地域一般要寬於平民百姓。（參郭松義：《倫理與生活——清代的婚姻關係》，同註 34 ，頁 147 、 153 。）

臺灣大學學術期刊資料庫

婚與再嫁的現象，婚姻法規和婚姻契約也益發受到重視。民國五年(1916)司法部法律編查會制訂了《民律親屬篇草案》，對於「早婚」、「重婚」、「離婚」等問題都有所規範，如男子未滿十六歲、女子未滿十五歲不得結婚，有配偶者不得重婚，夫妻失和而兩願離婚者得離婚等。此一草案雖未成爲正式法典，但具有法律效力。[157] 民國十七年(1928)，禮制服章審訂委員會及蔡元培等人，「以各地行禮自爲風氣，或仍沿滿清舊習，或濫用縟節繁文，新舊龐雜，漫無標準，將所擬〈現行婚禮草案〉會呈國民政府，請核定頒佈，……，其要旨在矯正奢侈，消弭詐僞，破除迷信，提倡質樸」。[158] 這些無疑都推動了婚嫁禮俗的改革。

民國各地更有諸多新措施，每視需要而成立委員會等相關組織，或積極推行運動，或消極立法禁制，如民國二十六年(1937)廣西省今壯族自治區《宜北縣志》：

> 陋習：……即至身孕生子之後，方安於室，永住夫家。數年來，「改良風俗（委員）會」成立，積極宣傳，嚴禁女子不落夫家，現今此種陋習亦逐漸消滅矣。[159]

又如民國二十八年(1939)，「黃令澄淵奉禁童養媳，同時推行節約運動，規定娶婦聘金不得過百金，提倡集團結婚。娶婦預報社會服務處，納用費國幣壹拾元，候集數耦，定期舉行」。[160] 舉凡上述種種，在民間禮俗改革上均收到一定果效。

民國時期的婚俗，呈現「新舊並陳、中西雜糅、多元發展」的不同局面，

---

[157] 參署名「三貓兒」：〈近代中國的婚姻法規與契約婚姻〉，「倍可親．美國」(backchina.com)所載「天主教巴黎中華聖母堂論壇」，2007年2月17日見於http://www.catholicparis.org。

[158] 民國二十八年(1939)四川省《巴縣志》，《匯編・西南卷上》，頁33。

[159] 《匯編・中南卷下》，頁928。

[160] 民國三十一年(1942)福建省《古田縣志》，《匯編・華東卷下》，頁1287。

臺灣大學學術期刊資料庫

各大城市出現了「文明結婚」乃至「集團結婚」的新風尚。[161] 民初新興的「文明結婚」，徐珂《清稗類鈔》已曾敘及：「光（緒）、宣（統）之交，盛行文明結婚，倡於都會商埠，內地亦漸行之。」此禮係遵行西式、[162] 官方頒用。方志記者一致認爲新式婚禮較傳統婚禮簡便易行，[163] 對此褒多貶少。常見記者一方面不憚其煩地記述舊禮種種，另方面也樂於接受新禮之化繁爲簡，在新舊之間表現了兼容並包的態度。民國二十九年(1940) 廣西省今壯族自治區《平樂縣志》，對新禮尤加讚揚：

> 文明結婚，蓋有鑒於盲婚之痛苦，禮文之繁縟，金錢之虛耗，從而改良之。夫「文明」爲「野蠻」之對，茲揭櫫文明，非有意詆舊式婚禮之爲野蠻也。蓋欲易俗移風，黜奢崇儉，輕而易舉，不至多感困難，且於婚姻自由中無越禮逾閑之失，文明進步，耳目一新，意至善也。[164]

惟中國幅員遼闊，城鄉差距明顯，尤其禮俗特有一種頑固保守性，任何新變事物實以「點狀式」的發生與分布爲多，不能驟然看成民風全面的轉變。耐人尋味的是，當時民家結婚少有捨舊取新者，據稱：「城市間有行新式婚禮者，然亦僅趨時好異者爲之，不過百分之一、二耳。」[165] 可見當時婚禮不僅存在城鄉差距，足以印證文化傳播間的因緣條件和內在阻力，至於記者的觀念、議論，與一般民衆的禮俗實踐之間，同樣存在相當的歧異。但無論如何，

---

161 參邵先崇：《近代中國的新式婚喪》，同註 117 ，頁 1 。

162 民國十年 (1921) 上海市《寶山縣續志》：「近始有用文明結婚者（亦稱『新式結婚』），或以第宅廳事爲禮堂，或則假公共會所行之（在邑城者，輒借用明倫堂及縣校禮堂，或農會會場，在各市鄉則借用宗祠，或自治公所）。大致請德望兼隆者爲證婚，糾儀、贊禮皆請戚友任之。證婚人宣讀證書，婿與婦鈐印、鞠躬，賓朋交致頌詞，於是婚禮已成，鞠躬致謝而退。」（《匯編・華東卷上》，頁 70 ）

163 民國二十二年 (1933) 山西省《臨汾縣志》：「（婚禮）今則習俗改良，漸有提倡一日竣事者，是亦節省財力之一道。更有家中不結一彩、不懸一燈，一切佈置統假城內飯莊行之，尤爲便利。」（《匯編・華北卷》，頁 644 ）

164 《匯編・中南卷下》，頁 1004 。

165 民國二十八年 (1939) 河北省《清苑縣志》，《匯編・華北卷》，頁 308 。

臺灣大學學術期刊資料庫

當時的婚姻觀念確已漸起變化，如民國二十三年(1934) 山東省《臨清縣志》：

> 按：臨境婚姻舊習，男擇婦多主張門第，以其多姻坤儀也；女選婿則主張資產，以其便於生活也。而對於男女之體質、性情、技能、學術都不注意。冒昧撮合，易生齟齬，或習於倚賴，貽累終身。且早婚之弊，相沿成風。[166]

儘管記者描述的方俗無大不同，但記者本身的議論則已流露新見，其主張擇偶須注意「體質、性情、技能、學術」，相當符合現代觀念。

值此風俗轉移之際，「文明結婚」未必全獲肯定，若干記者洞察了實質的問題所在，如民國十年(1921) 上海市《寶山縣續志》先是說明新禮概況：

> 近始有用文明結婚者（亦稱「新式結婚」），或以第宅廳事爲禮堂，或則假公共會所行之（在邑城者，輒借用明倫堂及縣校禮堂，或農會會場，在各市鄉則借用宗祠，或自治公所）。大致請德望兼隆者爲證婚，糾儀、贊禮皆請戚友任之。證婚人宣讀證書，婿與婦鈐印、鞠躬，賓朋交致頌詞，於是婚禮已成，鞠躬致謝而退。

繼而直言批評：「雖無一切儀仗之雜沓，而筵席酬應之費，未嘗少減於前，此猶僅爲表面之改革也。」[167] 可見得，禮儀之新舊尚屬其次，關鍵在於相關行事是否合於法度。縱使新式婚禮的核心儀節有所不同，但踵事增華的其他舊習若相沿不改，「猶僅爲表面之改革」。是故民國二十六年(1937) 上海市《川沙縣志》亦云：

> 邇來縉紳家多改新禮，工商家之稍開通者間亦有之。然所貴「文明」者，首在去繁就簡，黜華崇實，若故事奢靡，無乃已甚，苟能斟酌得宜，庶乎近焉。[168]

又如民國二十年(1931) 四川省《南川縣志》亦持開明之見：

> 中西國俗本不相同，其瑣碎之節有爲吾國斷不能從、且不必從者。惟彼族

166 《匯編・華東卷上》，頁 337 。
167 《匯編・華東卷上》，頁 70 。
168 《匯編・華東卷上》，頁 23 。

臺灣大學學術期刊資料庫

之於婚姻，首在聽男女自擇，而加以明信之約誓，俾免後悔，用意亦各有在，鄉俗多不知之。[169]

意謂禮儀做爲成規套式，往往因時、因地、因人而各有所取，更重要的則是抉發背後的精神，促使行禮的當事人益臻美善。

值得注意的是，新禮固然帶來了充滿希望的新因子，預示開放的前景，但也必然造成舊價值的流失。因此，方志記者不免將「婚姻道苦」的問題歸咎於斯。如民國二十四年(1935)山東省《續修廣饒縣志》云：「新式婚……易合易離，婚姻之道苦矣，尚冀有以善其後也。」[170] 民國二十三年(1934)河北省《定縣志》亦云：

總之，吾國婚禮所重在父母之命、媒妁之言。繁其節文，正所以重其廉恥。輕於合者，輕於離；難於合者，亦難於離也。[171]

這種因果論當然需要經過檢證，其言卻足以發人深省——諸如傳統的農村生活、家族文化、禮節儀文、價值觀等等，或許皆因其「舊」、因其「束縛感」而遭揚棄。但，社會研究者豈不再三致意，「婚姻在人類生活上既是這樣重要，而同時又不常和個人的生理和心理傾向相符合，……每因牽涉太多，不致離異」，[172] 集結群體智慧與經驗而約定俗成的一套禮文制度，皆有其千絲萬縷、牢不可分的內在有機結構，實不宜率爾去之。回頭檢視近代方志的婚禮述論，自能在傳統與現代之間，重新省察或衝突或涵容的禮俗課題。

由本節所揭新式婚禮，婦女境遇終究發生了重大變化。相關儀式漸去繁縟而日趨簡易，自然使新娘卸除不少身心負荷，妝奩負擔亦可隨人量力增減，不再是不可承受之重，整體觀之，現代婦女的地位與處境相較有明顯改善。若要深入考察當事人眞實的心理經驗，尚須借助詩文、書信、日記乃至口述歷史等個別材料，且俟他日。

169 《匯編・西南卷上》，頁 255 。
170 《匯編・華東卷上》，頁 192 。
171 《匯編・華北卷》，頁 324 。
172 費孝通：《生育制度》，同註 25 ，頁 132 。

臺灣大學學術期刊資料庫

五、結　　語

實際深入方志風俗門，可發現記者筆下的傳統婚嫁活動，呈現了紛雜多元的樣貌和意涵，就連記者本身的評議也不如想像中那般一元化，在某些較制式的官方論調或菁英思維外，部分記者也不乏傾向庶民階層的態度和主張，錯綜交織成殊堪玩味的禮俗論述。總結上文的多方考索，大抵可區畫出傳統禮俗與現代文明禮式之間的分野，更可看出禮文之隨時變改，自有內部與外緣的各種因素相互連動。

本文採取「傳統婚嫁中的婦女待遇」爲觀察視角，一方面確然於舊禮與新俗之間，窺見個人尊嚴與主體性的與日提昇；另方面卻也不能不爲傳統儀俗特有的人情、人文設計發歎。畢竟，透過那紛繁隆重的儀式，角色輕重不一的衆多參與者，陪同主角投入其生命中意義重大的過渡儀式，以各種節目、道具、聲光加以烘托點染，何嘗不是一樁充滿意趣的經營和體驗？然而無可諱言者，傳統民間禮俗仍受到現實的強力制約，無論是士庶、城鄉、貧富等各種差別，在在決定了禮文的多元樣貌與質素。當傳統婦女身處其中，並在人生的轉捩時刻行禮如儀嫁爲人婦，其間種種經歷，終將鏤刻爲個人生命中的深沉印記。

【後記】本文係由行政院國科會補助一年期專題研究計畫（編號：NSC 94-2411-H-002-053）之部分成果改寫而成，在此謹誌謝忱。

（責任校對：陳秋宏）

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、傳統文獻

宋・周去非：《嶺外代答》（臺北：臺灣商務印書館，《四庫珍本別輯》）。
清・王懋竑：《朱子年譜》（北京：中華書局，1998 年）。
清・余　治：《得一錄》，官箴書集成編委會編《官箴書集成》册8（合肥：黃山書社，1997 年）。

二、近人論著

（一）專　書

丁世良、趙放：《中國地方志民俗資料匯編》（北京：北京圖書館出版社或書目文獻出版社，1989-1995 年）。
中國地方史志學會編：《中國地方史志論叢》（北京：中華書局，1984 年）。
王貴民：《中國禮俗史》（臺北：文津出版社，1993 年）。
王慶淑：《中國傳統習俗中的性別歧視》（北京：北京大學出版社，1995 年)。
北京市西城區政協文史資料委員會編：《京城舊事》（北京：中國文史出版社，2005 年）。
吳麗娛：《唐禮摭遺——中古書儀研究》（北京：商務印書館，2002 年）。
呂芳上主編：《無聲之聲Ⅰ：近代中國的婦女與國家(1600-1950)》（臺北：中研院近史所，2003 年）。
宋兆麟：《中國生育、性、巫術》（臺北：雲龍出版社，1999 年）。
李甲孚：《中國法制史》（臺北：聯經出版公司，2001 年）。
束景南：《朱子大傳》（北京：商務印書館，2003 年）。
來新夏：《方志學概論》（福州：福建人民出版社，1983 年）。
來新夏：《中國方志學》（臺北：臺灣商務印書館，1995 年）。

臺灣大學學術期刊資料庫

周俊旗編：《民國天津社會生活史》（天津：天津社會科學出版社，2004 年)。
林語堂：《吾國與吾民》（臺北：遠景出版社，1981 年）。
邵先崇：《近代中國的新式婚喪》（北京：人民文學出版社，2006 年）。
南炳文等：《明代文化研究》（北京：人民出版社，2006 年）。
洪淑苓：《牛郎織女研究》（臺北：臺灣學生書局，1988 年）。
洪淑苓：《民間文學的女性研究》（臺北：里仁書局，2004 年）。
胡新生：《中國古代巫術》（濟南：山東人民出版社，2006 年）。
夏曉虹：《晚清社會與文化》（武漢：湖北教育出版社，2001 年）。
徐福全：《臺灣民間傳統孝服制度研究》（臺北：文史哲出版社，1989 年）。
高洪興等編：《婦女風俗考》（上海：上海文藝出版社，1991 年）。
高國藩：《敦煌民俗學》（上海：上海文藝出版社，1989 年）。
婁子匡：《臺灣民俗源流》，北京大學《民俗叢書》册64（臺北：東方文化供應社，1971 年）。
張松斌：《實用中國方志學》（北京：海潮出版社，1997 年）。
梁其姿：《施善與教化——明清的慈善組織》(臺北：聯經出版公司，2005 年)。
陳其南：《婚姻家庭與社會——文化的軌跡》下册（臺北：允晨文化公司，1986 年）。
陳東原：《中國婦女生活史》（臺北：臺灣商務印書館，1997 年）。
郭松義：《倫理與生活——清代的婚姻關係》（北京：商務印書館，2000 年)。
游鑑明主編：《無聲之聲Ⅱ：近代中國的婦女與社會(1600-1950)》（臺北：中研院近史所，2003 年）。
費孝通：《生育制度》（北京：北京大學出版社，1999 年）。
黃葦等：《方志學》（上海：復旦大學出版社，1993 年）。
趙和平：《敦煌寫本書儀研究》（臺北：新文豐出版公司，1993 年）。
趙鳳喈：《中國婦女在法律上之地位》（臺北：稻鄉出版社，1993 年）。
劉詠聰：《中國古代育兒》（臺北：臺灣商務印書館，1998 年）。
鮑家麟編：《中國婦女史論集》（臺北：稻鄉出版社，1988 年）。

臺灣大學學術期刊資料庫

鮑家麟編：《中國婦女史論集》續集（臺北：稻鄉出版社，1991年）。
鮑家麟編：《中國婦女史論集》三集（臺北：稻鄉出版社，1993年）。
鮑家麟編：《中國婦女史論集》五集（臺北：稻鄉出版社，2001年）。
羅久蓉、呂妙芬主編：《無聲之聲Ⅲ：近代中國的婦女與文化（1600-1950）》（臺北：中研院近史所，2003年）。
譚達先：《中國婚嫁儀式歌謠研究》（臺北：臺灣商務印書館，1998年）。
龔書鐸：《中國近代文化探索》（北京：北京師範大學出版社，1988年）。
史景遷(Jonathan D. Spence)：《婦人王氏之死》(*The Death of Woman Wang*)（臺北：麥田出版社，李孝愷譯、李孝悌校譯本，2001年）。
白馥蘭(Francesca Bray)：《技術與性別——晚期帝制中國的權利經緯》(*Technology And Gender: Fabrics of Power in Late Imperial China*)（南京：江蘇人民出版社，2006年）。
伊沛霞(Patricia Ebrey)：《內闈——宋代的婚姻和婦女生活》(*The Inner Quarters: Marriage and the Lives of Chinese Women in the Sung Period*)（南京：江蘇人民出版社，胡志宏中譯本，2004年）。
裘伊・瑪姬西絲(Joy Magezis)：《女性研究自學讀本》(*Teach Yourself Women's Studies*)（臺北：女書文化公司，何穎怡中譯本，2000年)。

（二）單篇論文

「三貓兒」：〈近代中國的婚姻法規與契約婚姻〉，「倍可親.美國」(backchina.com) 所載「天主教巴黎中華聖母堂論壇」，2007年2月17日見於http://www.catholicparis.org。
彭美玲：〈近代民間婚禮或不親迎問題之研究〉，《文史哲學報》第52期（臺北：臺灣大學文學院，2000年6月）。
彭美玲：〈傳統習俗中的嫁女歸寧〉，《臺大中文學報》第14期（臺北：臺灣大學中文系，2001年5月）。

臺灣大學學術期刊資料庫