臺大文史哲學報　第五十九期
2003 年 11 月　　頁 297～336
臺　灣　大　學　文　學　院

女性節日文化初探：
以近代方志中的「元宵走橋」等習俗為例

洪 淑 苓 *

摘　要

本文取材於明清筆記與方志，由走橋、忌針、偷青與摸秋、祭竈等習俗為例，分析節日習俗中的女性活動之意義，並藉此探討女性節日文化的特質。全文約三萬言，從女性空間的拓展、女性休閒時間觀、女性婚姻之祈願與女性身分之規範四個角度切入。本文認為女性節日文化特質有四：由元宵燈市與走橋等習俗，得知節日習俗開放女性參與公共空間，由此而享受節日神聖空間的狂歡文化；由正月或二月忌針、停針線，七夕穿針乞巧等習俗，得知節日習俗建構了女性休閒觀，但仍以男耕女織的社會背景為基礎；元宵偷青、中秋摸秋習俗，反映節日習俗中的祈子文化，與女性關係尤其密切，而此類「偷」俗使女性得以戲謔的方式表達心願；節日習俗每有性別分工的現象，但「男不祭月，女不祭竈」的禁忌，則顯示女性地位的邊緣與弱勢。節日習俗有創發、傳承民族文化之功，研究女性節日文化，可促使我們重視節日文化的多元化，深具意義。

關鍵詞：節日、女性研究、習俗、中秋節、元宵節

本文 92.8.15 收稿；92.10.15 通過刊登。
*國立台灣大學中國文學系副教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

A Preliminary Study of Chinese Women's Festival Culture： based on "tzoou-chyou" and other customs recorded in "fang-chi"（方志）

Horng, Shuling *

Abstract

This article analyzes the meanings of women's activities in Chinese festivals. The discussion is based on the customs of "tzoou-chyou"（走橋）、 "jih-ching"（忌針）、 "tou-ching"（偷青）、 "mho-chiou" （摸秋）and "jih-tzaw"（祭竈） , through which the characteristics of women's festival culture are explored, in terms of women's space, women's leisure time, women's marriage wish and women's identity. The four characteristics of women's festival culture are as follows. First, the festival custom allows women to enter the public space and enjoy the holy space and carnival. Second, the festival custom sets up women's leisure time by no stitching or sewing in order to pray for being smart. Third, the festival custom , especially the special custom called "tou-ching" or "mho-chiou" that means stealing vegetables or stealing a pumpkin from others' farm, reflects women's deep wish in having a baby. Fourth, the festival custom usually has gendered divides. For example, there is an old saying that "men don't pray to the moon while women don't pray to the God of kitchen". It really hints that women's social position is petty and low. In the end, these analyses demonstrate the clear abundance of women's festival culture.

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

臺灣大學學術期刊資料庫

Keywords: festival, women study, custom, Mid-Autumn Festival, Lantern Festival

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫

女性節日文化初探：
以近代方志中的「元宵走橋」等習俗為例

洪 淑 苓

從新年到歲末，古代歲時節日的活動可說多樣而繽紛。在這些以一年爲期，週而復始的節日活動中，有關女性的活動與習俗、傳說等，同樣是多采多姿，令人目不暇給。而學者專家對節日文化的研究，大多以全民整體的活動爲觀察對象，由此論述節日的特質。至於女性習俗的部份，則僅有少數學者進行研究，成果畢竟有限。本文著眼於此，擬以明清以來，近代方志中與女性有關的節日習俗之記載，取走橋、忌針、偷青、摸秋與祭竈等節日習俗爲例，以女性研究的角度，抉發其中對女性的規範與開放，詮釋其中的性別意義，由此初步探討女性節日文化的特質。

一、節日文化特質及其對於女性之意義

節日、慶典、祭典等，都是有別於日常生活的特殊日子。在這特殊的日子中，人們以歡欣隆重的心情，準備各種飲食、器物，進行祭祀、歌舞、遊藝等活動，藉此傳達其內在的祝願，紓解平日的約束。這有著特定日期且大多一年一度的習俗活動，調劑人類的生活步調，也促成文化的發展。從傳統的民俗節日到現今社會的各種「文化祭」、「購物節」，在在說明節日文化的豐富與吸引力，自古至今，未曾稍減。

我們對節日的研究，除了關注節日的習俗之外，最重要的是想要歸納其中演變的原則，並且對於人們在節日中的心理狀態，以及時空的體驗，有所了解和分析。這或許可以爲節日文化內在的哲學，尋找到某些特質，使我們更真切認識節日對於人類文化與民族文化的意義。

臺灣大學學術期刊資料庫

節日文化的起源與發展，往往呈現由單一而多元的現象，但大約可看出由祭祀禳災到娛樂休閒的傾向，其中也可能體現審美的意境。[1]

多數學者認爲，節日最初可能是和祭祀祝禱有關，例如古代的社日、上巳與寒食等節日，原本都是爲了祭祀或祓除，但習俗衍化之後，卻伴隨著宴飲、踏青、遊樂等風氣，形成放縱逸樂的享樂現象。[2]是故，在古代「日出而作，日入而息」的規律生活中，節日即代表著休閒與歡樂，因此使人滿心期待節日的到來。當節日的習俗與活動褪去巫祝的色彩與功能，人們便可以有一種遊戲的心情，享受一種無所爲而爲的趣味，這也就是審美的體現。例如元宵節的花燈、端午節的香包，都已在禳災避邪的功能外，添加了工藝美術的造形美感；秋千戲、龍船賽，也在節日中形成競賽遊戲，參賽者與旁觀者都一同沉醉在高度與速度的審美體驗中。至於上巳的曲水流觴之俗，已從上古的巫祝修禊，轉化爲宴樂交遊，在王羲之＜蘭亭集序＞中，「向之所欣，俯仰之間，已爲陳跡，猶不能以之興懷；況脩短隨化，終期於盡。古人云：『死生亦大矣』，豈不痛哉。」諸語，更從而體驗了宇宙天地的精神，領悟人生悲喜壽期，有時而盡，是爲對節日習俗的高境界之審美體驗。

在這樣的衍化原則下，針對節日心理的探究，便相當有意義。簡單來說，節日對人們產生的心理機制，一方面帶有規範性，一方面也允許欲望的表露。在節日之中，相關的祭品器物、典禮儀式，都可能代表道德、社會和政治秩序的某些意義；譬如祭祀之前的齋戒沐浴，祭祀首領的推選，祭祀活動的動員組織，乃至祭品的擺設位置等，都自然構成一套規範，使參與者跟隨這套價值系統，進入節日慶典的運作。[3]然而另一方面，節日活動的象徵語言也會指向欲望的層面，包括人的興趣、欲望、心願和感情等特徵，使人們藉由節日活動，

1 李惠芳，〈傳統歲時節日的形成及特點〉指出，節俗的內容與功能由單一性向複合性發展，直到魏晉南北朝以前，禁忌、祓禊、禳解等觀念及活動，在節俗中都佔著主導地位，所有的歌舞、供品、節物，都是為了娛神、驅鬼，到後來才慢慢演變為娛神兼娛人。隋唐以後，由於民生富庶，節日已由信仰祭祀而增加了娛樂的、社交的、經濟的等多種功能；原先作為厭勝的節物，也變成了供人賞玩的手工藝品而獲得了審美價值。見《中國民俗學研究第一輯》（北京：中央民族學院出版社，1994年 9 月），頁 116－117。但節日的審美價值，不只是節物的工藝之美，還應包括人們從節日習俗所體驗到的心理美感，詳下文。

2 參見楊琳，《中國傳統節日文化》（北京：宗教文化出版社，2000 年 6 月），頁 117－129、172、96－112、216－217。

3 李豐楙，〈廟宇、廟會與休閒習俗—兼及道教廟、道士的信仰習俗〉，《中國休閒生活文化學術研討會論文集》（台北：中華民俗藝術基金會，1993 年 4 月），頁 85－88。

臺灣大學學術期刊資料庫

表露其對性愛、生殖、死亡的渴望與畏懼，以相關的儀式習俗表達祈願與除災的心理。在這個過程中，人因爲集體意識的觸發，公眾創造力的推動，心靈極易進入一種「狂」的狀態，由此而泯除了工作、玩樂，理性、欲望，責任、享受，個人、群體之間的對立與壓抑，達到自世俗中超拔，重新塑造自我的意境。[4]

是故，節日文化的特質，即是有別於日常禮樂正軌的「狂」文化。如同李豐楙的＜由「常」入「非常」：中國節日慶典中的狂文化＞一文指出，節日慶典代表人們由一個日常的時空進入一個非常的時空，因此可以有非常的行爲表現，而達到「狂歡」的狀態：「在不必工作的慶典中，從非常的穿著到非常的飲食，經由儀式化之後人類得以打破陳規、常軌，在短暫的時間內回到『怪力亂神』的世界：裝神弄鬼的遊行並祭拜、儀式性的打鬪、相拚，以及狂歌極飲的放縱、狂亂，而這些正是被日常禮教、理性所約束、禁制的。對於官方、支配性的文化，節慶祭典提供一種合法性的、被允許的抗議方式與機會，在這一非常情境中，踰越禮軌的化裝表演、模仿笑鬧，反而被視爲要角，這種顛覆、反動正是民俗文化狂亂的本質。而在常與非常之間，兩種代表性的力量也是一直在抗衡、妥協，禁與不禁就成爲官方力量的展現；而民間則靈活地掌握時機，趁著空缺還原到最初，也象徵野性而原始的一股力量，原始與文明就是如此並存。」[5]

節日對女性而言，自然也分享上述種種的節日文化。以元宵習俗看，元夕逛燈市的的風氣，自唐代以來，可說盛況動人。而其中仕女連袂出遊，靚妝爭豔，以至於人潮擁擠，墜釵遺鞋的狂肆現象，真可謂「狂」文化的展現。我們不能不注意的是，這其中對女性的意義乃在於藉由空間的開放，以使平日行動受約束的女性，可以自由穿街越巷，欣賞花燈，又兼具男女互窺，幽歡佳會的機會。[6]又如七夕習俗，七夕祀織女神，有專屬於女性的穿針習俗與乞巧會，

4 維克多・特納：〈慶典・引言〉，維克多・特納編，方永德等譯，潘國慶校：《慶典》（上海：上海文藝出版社，1993 年 7 月），頁 13－17。

5 李豐楙，〈由常入非常：中國節日慶典中的狂文化〉，《中外文學》22 卷 3 期，1993 年 8 月，頁 146。

6 從一些元宵詩歌可略知其詳，例如唐張蕭遠〈觀燈〉：「十萬人家火燭光，門門開處見紅妝。歌鐘喧夜更漏暗，羅綺滿街塵土香。星宿別後天畔出，蓮花不向水中芳。寶釵驟馬夕遺落，依舊明朝在路旁。」；唐陳嘉言〈上元夜效小庾體詩〉：「今夜可憐春，河橋多麗人。……連手窺潘掾，分頭看洛神。」可知元宵時，女子看俊男（如潘岳（潘掾）之俊美者），男子看美人（如洛神之嬌媚者）的風氣。詳參李岩齡、韓廣澤，《中國古代詩歌與節日習俗・龍銜火樹千燈豔－元宵節》（台北：百觀

臺灣大學學術期刊資料庫

則在此節日中，可充份展現女性的民俗文化，其中對女性的性別認同以及女性集體欲望的表露，可說意義重大。[7]又如諸多節日也常是嫁女歸寧之日，因此如端午節、重陽節者，又有「女兒節」之稱。「女兒節」名稱的出現，使我們了解節日對女性而言，確實是個「非常」的時間，是已婚婦女跳脫以夫家生活爲常軌的時間軸，回母家問慰雙親，因此可以想見女性對這些節日的期盼，像這樣的時間體驗，可說是「非常」中的「非常」，既有一般人過節的歡欣，又兼有歸寧省親的溫馨，是女性特有的節日文化。[8]

女性與節日關係之密切，是顯而易見的。一般情形下，女性司「主中饋」之職，則節日所需之供物與食物，以及衣飾等，必然也由女性來準備；而綜觀歷代筆記、民俗志的記載，在節日習俗方面，往往有「是日，人家婦女……」的條文，可知節日習俗是庶民文化的精華，但也有偏重於女性的現象，女性既是節日活動的主要參與者，探究節日對女性的意義也就顯得必然而重要。融合節日文化的特質，輔以女性經驗的觀照，我們應可更具體爬梳因性別文化的建構不同，女性在節日中特別的體驗與想像，由此勾勒女性民俗文化的輪廓。

二、元宵走橋習俗與女性空間的拓展

節日既是一個特定的時間，其所寓含的空間意義也十分特殊。前文說到，元宵節逛燈市對女性的意義首在空間的拓展，這是允許女性自閨門出走，進入公共空間的象徵。俗云大家閨秀「大門不出，二門不邁」，縱使是一般人家婦女須爲生活而出入市集街巷，也不能肆意遊樂。因此元宵的燈市遂成爲一個開放的公共空間，無論是任何階級身分的女性，都可以自由出入。在這樣的空間中，女性被觀看，也有窺視男子的權利，因此小說戲曲裡，不難找到因元宵燈市而締結情緣的故事[9]；這類情節也代表著在節日的特殊時空中，女性情欲的

出版社，1995 年 7 月初版一刷)，頁 92－96。

7 參見洪淑苓，〈織女信仰與女性民俗文化——兼及七夕詩文的性別批評〉，《臺大文史哲學報》54 期，2001 年 5 月，頁 227－260。

8 參見彭美玲，〈傳統習俗中的嫁女歸寧〉，《臺大中文學報》14 期，2001 年 5 月，頁 173-220；以及洪淑苓，〈每逢佳節女思親——從「回娘家」習俗看女性與節日習俗的關係〉，2003 年 4 月 17 日演講紀錄，《婦研縱橫（原：婦女與性別研究通訊)》67 期，2003 年 7 月，頁 37－43。

9 例如明馮夢龍《古今小說・張舜美燈宵得麗女》，即述元宵愛情故事，其序言：「太平時節元宵夜，千里燈球映月輪。多少王孫並士女，綺羅叢裡盡懷春。」(台北：世界書局，據天許齋本影印)，卷 23。又南戲戲文〈荔枝記〉亦描寫陳三與五娘於元

臺灣大學學術期刊資料庫

自由流露，使節日的女性空間，更具有開放的意義。

除此之外，元宵節尚有「走橋」習俗，也具有拓展女性空間的意義，但它較少受到注意，故以下將以此習俗爲例發端，繼而探索其他節日習俗中的女性活動及其意義，依次展開討論。[10]

（一）各地「走橋」習俗

元宵走橋習俗，可能始自唐代，例如陳嘉言＜上元夜效小庾體同用春字＞詩云：「今夜可憐春，河橋多麗人。」，上元夜「河橋」上麗人群遊，可視爲「走橋」習俗的芻形[11]。但當時可能是有這樣的活動而無專名，因此宋元的筆記中幾乎不見記載。直到明清筆記與方志，我們才看到詳細而多樣的習俗面貌。明清的「走橋」習俗，或稱「走百病」，大多在正月十五日元宵夜行之，有的地方是在十六日夜晚。各地名稱、方式大同小異，但大致是指婦女夜間集體出遊，最初是走橋，而且以走過三座橋爲準，而後才擴及盛飾遊街、遊市郊、登城牆、走廟宇等，以此行動祈求祛除百病。例如明劉侗、于奕正《帝京景物略》：

> （正月）八日至十八日，集東華門外，曰燈市。貴賤相遝，貧富相易貿，人物齊矣。婦女著白綾衫，隊而宵行，謂無腰腿諸疾，曰走橋。

宵燈市邂逅，產生愛慕之情，見吳守禮：《清光緒間刻本「荔枝記」校理・元宵賞燈》(台北：學生書局，1978 年 3 月)，頁 110—117。

10 然民俗資料浩瀚如海，為確立討論的範圍，本文乃以當代丁世良、趙放主編之《中國地方志民俗資料匯編》為主，參照相關的典籍著作而進行探討。此部匯編資料所錄，以清代方志為多，其次為民國早期刊印的方志。從時代界限來看，由於明清兩朝習俗往往相沿，因此以清代方志為中介，輔以相關風土筆記，應可略窺明清兩代以至民國早期的民俗現象。這些資料或承襲前朝舊俗，或當代采風，或僅是傳抄舊志，可能是「曾有」或「應有」，未必「現有」或「實有」的現象，但都代表著民俗文化的烙印，足可做為研究的文本。再者，習俗往往因故制宜，因此常例之外，變例特多。是故，取其同而辨其異，透視現象而求其特質與象徵意義，應是本文的旨趣所在。丁世良、趙放主編，《中國地方志民俗資料匯編》凡六卷十冊（北京：書目文獻社，1987－1992 年間出版）。為求簡明，以下將直接於正文標注《匯編・××卷》，頁×。

11 楊琳，《中國傳統節日文化》「元宵節」一節，提出元宵「走橋」習俗源於唐代說，他認為唐元稹＜連昌宮詞＞「偷得新翻數闋曲」句下自注：「(李謨)自云：『其夕竊於天津橋玩月』」，從元夕「於天津橋玩月」的說法來看，唐代似已有「走橋」的習俗。同注 2，頁 85。是故，「走橋」習俗應是由元宵節夜遊的習俗叢中衍生而出。

臺灣學學術期刊資料庫

至城各門，手暗觸釘，曰男子祥，曰摸釘兒。」（卷二城東內外）[12]

此則資料前面說的是元宵燈市的熱鬧，「婦女」以下的文字則載明「走橋」習俗的形式、功能以及相伴而生的摸釘祈子。這裡稱走橋，沒有描述走橋的行動，係因出城必經橋而行。參看本卷所錄同代文人的詩作也可明白除「走橋」外，又有「走百病」的名目與活動。例如蔡士吉＜元宵曲＞：「郎莫看燈去走橋，白綾衫氅撒嬌嬌。走來兒怕雙纖趾，不走兒愁一捻腰。姨兒妗子此門誰，問著前門佯不知。籠手觸門心暗喜，郎邊不說得釘兒。」此詩與《帝京景物略》正文所記相得益彰，更使人窺見此中女性人物「走橋」的心理，既怕腿痠腳疼，又怕不「走橋」會得腰痛之疾。待「走橋」歸來，又因已「摸釘」而竊喜。又，張宿＜走百病＞：「白綾衫照月光殊，走過橋來百病無。再過前門釘觸手，一行直得一年娛。」所述「走橋」習俗相同，但詩題爲「走百病」，可見此俗另有此稱。又，周用＜走百病行＞：「都城燈市春頭盛，大家小家同節令。姨姨老老領小姑，攢掇梳粧走百病。俗言此夜鬼穴空，百病盡歸塵土中。不然今年且多病，臂枯眼暗偏頭風。踏穿街頭雙繡履，勝引醫方二鍾水。誰家老婦不出門，折足蹣跚曲房裡。今年走健如去年，更乞明年天有緣。蘄州艾葉一寸火，只向他人肉上燃。」此詩所記尤詳，「大家小家」意謂無論貴賤，所有的婦女都去「走橋」、「走百病」，「姨姨老老領小姑」句，生動活潑。第五至十句說明「走百病」的由來與功能，末兩句則提示，有時也用灸艾草的方式祛除百病。[13]

由《帝京景物略》看，元宵「走橋」、「走百病」習俗，大約在明代華北地區已開始盛行，沿至清代南北各地都有此風。據丁世良、趙放主編之《中國地方志民俗資料匯編》收錄的清代方志看，各地名目與活動相異而繁多；雖然有的資料顯示是「男女群遊」或「男婦出遊」，但大多數還是以婦女結伴出遊的記載爲多，間或加上兒童，或強調是老婦人。[14]由於資料繁多，茲徵引數例爲證：

正月，元宵……尤重十六日，男罷市，女挈伴紛然於各寺廟行走，俗

12 明劉侗、于奕正，《帝京景物略》（北京：北京古籍出版社，1980 年 10 月一版），頁 66。

13 引自明劉侗、于奕正，《帝京景物略》，同上，頁 75。

14 例如山西《永和縣志》：「攜兒女登山，名遊百病皆除。」（24 卷，民國 20 年鉛印本）；又，《臨汾縣志》：「老年婦女間有結伴夜遊者，名曰走百病。」（10 卷，清乾隆 44 年刻本），《匯編・華北卷》，頁 667、643。

臺灣學術期刊資料庫

謂走百病。（山東《鄒平縣志》18 卷，清道光 16 年刻本，《匯編・華東卷上》，頁 172）

正月，元宵……十六日，親朋相邀遊玩，名曰走百病。但邇來婦女間有出遊者，雖未嘗不各自慎重，而俗頗不美。（山東省《巨野縣志》15 卷，清康熙 47 年刻本，《匯編・華東卷上》，頁 306）

正月，元宵……兒女以彩紙紮燈，結伴夜遊，謂之走三橋。（上海市《法華鄉志》8 卷，民國 11 年鉛印本，《匯編・華東卷上》，頁 10）

正月，上元……至十六日燈落。夜靜，婦女出遊，攜瓦罐拋橋樑以為禳病云。（江蘇《六合縣志》8 卷，清光緒 6 年修 10 年刻本，《匯編・華東卷上》，頁 365）

正月，十六夜……更闌人靜，女伴相攜出行，曰走橋，有祈子者取磚密藏以歸。（江蘇省《重修楊州府志》72 卷，清嘉慶 15 年刻本，《匯編・華東卷上》，頁 488）

浙江元宵的女性活動，與江蘇省近似，渡橋擲瓦缶，或夜遊擲瓦缶，以祓除不祥[15]；另有「婦女行百步以去病」、「行七家橋」、「走太平」之名稱與記述；[16]「走太平」意指出遊於東門太平橋，故俗諺云走太平。

福建習俗則曰「轉三橋」，《莆田縣志》云：「十六夜，有過橋、摸釘之俗。」（福建省《福建續志》92 卷，清乾隆 33 年刻本，《匯編・華東卷下》，頁 1193－1194）

廣東習俗則是：「正月，上元……婦女兒童渡橋拾塊，謂之度厄。或采青、拾瓶嘴以歸，取義宜男。」（廣東省《揭陽縣志》8 卷，清乾隆 44 年刻本，《匯編・中南卷上，頁 789》，「采青」之「青」，音諧「生」，生子也；「拾瓶嘴以歸」蓋以其形似男根而取宜男之義。

河南的「走百病」習俗名目多樣而可觀。有諸多異名，例如消百病、散百

15 參見《銅陵縣志》（14 卷，民國 19 年鉛印本）、《巢縣志》（20 卷，道光 8 年刻本）、《無為州志》（25 卷，清乾隆 8 年刻本），《匯編・華東卷中》，頁 940、941、949。

16 參見《鎮海縣志》（45 卷，民國 20 年上海蔚文印刷局鉛印本）、《臨海縣志稿》（42 卷，民國 24 年鉛印本）、《全椒縣志》（16 卷，民國 9 年鉛印本），《匯編・華東卷中》，頁 787、847、1006。

臺灣學術期刊資料庫

病、消散百病、遣百病與走不病等。[17]其活動內容則有「晝則登山走百病，夜過橋度厄，謂免腰疾。」的例子；[18]也有登高灸石，以免生病；[19]或以艾草灸之，男女繞行，謂之走百病，如《新鄉縣志》所載（43 卷，清乾隆 12 年刻本，《匯編・中南卷上》，頁 47）；也有「女執五色彩線，用艾灸獨柏，曰灸百病。」[20]；又有「母家迎女，號曰走百病。」、「民間婦女赴姻親家，謂之走百病。」[21]。更有結彩橋，以供婦女行其上，稱百子橋，取宜男之兆。[22]

陝西各地方志則有走百病、散百病、遊百病、燎百病、灸百病之異名，例如：「婦女出遊，謂之走百病」、「婦女攜筐出遊，名曰遊百病」、「士女或往來串親家，謂之散百病。」、「婦人焚艾灸柏樹，亦云灸百病」、「家家婦女在院打火燎身謂之燎百病。」[23]。河北地區多稱走百病、遊百病或散百病，也有度百厄、除百病、烤雜病之稱，例如：「男婦率結伴出遊……至城門下摸釘兒，度津樑，曰走橋兒，曰又曰走百病」、「男女老幼皆登高遊覽，謂之走百病」、「婦女挈伴遊歷諸所在橋，曰走百病」、「婦女歸寧，俗稱走百病」、「男女群遊曰散百病」、「婦女交錯渡橋謂度百厄」、「婦女出遊折柏葉插鬢，謂之除百病」、「聚柏枝門前焚之，男婦圍繞，謂烤雜病。」[24]

比較特別的是遼寧的習俗：「元宵俗稱走百冰日，婦女多做滑冰戲。」、

17 參見《新鄭縣志》（4 卷，清康熙 33 年刻本）、《長葛縣志》（10 卷，民國 20 年鉛印本）、《密縣志》（10 卷，民國 12 年鉛印本）、《清豐縣志》（10 卷，清同治 10 年增補康熙本）、《遂平縣志》（16 卷，清乾隆 24 年刻本），《匯編・中南卷上》，頁 25、196、42、121；222。

18 參見《新鄭縣志》（31 卷，清乾隆 41 年刻本），《匯編・中南卷上》，頁 27。

19 參見《考城縣志》（14 卷，民國 13 年鉛印本），《匯編・中南卷上》，頁 31。

20 參見《鄢師縣志》（30 卷，清乾隆 54 年刻本），《匯編・中南卷上》，頁 281。

21 參見《虞城縣志（10 卷，清光緒 21 年刻本）、《重休正陽縣志》（8 卷，民國 25 年鉛印本），《匯編・中南卷上》，頁 135、225。

22 參見《河南府志》（160 卷，清乾隆 44 年刻本）、《洛陽府志》（60 卷，清嘉慶 18 年刻本）、《洛寧縣志》（8 卷，民國 6 年河南官印局鉛印本），《匯編・中南卷上》，頁 259、261、297。

23 參見《陝西通志》（100 卷，清雍正 13 年刻本）、《榆林府志》（50 卷，清道光 21 年刻本）、《安塞縣志》（12 卷，民國 14 年刻本）、《重修鎮原縣志》（19 卷，民國 24 年蘭州俊華印書館鉛印本），《匯編・西北》，頁 6、79、110、191

24 參見《宛平縣志》（6 卷，抄本）、《萬全縣志》（12 卷，民國 23 年鉛印本）、《肅寧縣志》（10 卷，清乾隆 21 年刻本）、《新河縣志》（24 卷，民國 18 年鉛印本）、《深澤縣志》（10 卷，民國 25 年重印清同治元年刻本）、《永平府志》（24 卷，清乾隆 39 年刻本）、《阜平縣志》（4 卷，清同治 13 年）、《沙河縣志》（12 卷，民國 29 年鉛印本），《匯編・華北》頁 14、206、391、502、115、224、327、493。

國家圖書館學術期刊資料庫

「近河泡者，婦孺駛行冰上，名曰走百病。」[25]；「走百冰」與「走百病」音近，於冰上滑行則係因地制宜。

（二）「走橋」習俗之意義探究

合上述諸例，我們可略得幾個印象：第一，各地元宵「走橋」、「走百病」的名稱大同小異，但小異之處，可能正顯示習俗的「在地化」，例如浙江的「走太平」，江蘇也有「走三橋，謂定安、集賢、雲路三橋也。」[26]，都和當地的橋名有關。而遼寧的「走百冰」之名，則顯示其東北特有的氣候與地理特色。第二，表現地區特色，例如江浙兩省的擲瓦罐、竊橋磚，河南的百子橋，都有其獨特的地方色彩，和華北（北京）的摸釘祈子習俗類似，也代表「走橋」習俗中，蘊藏著祈子的儀式，摸釘、竊橋磚是暗中進行的，百子橋卻將之公開化。第三，以焚艾灸柏施行民俗醫療，使「走百病」的「走」字脫離行動的意味，而具有象徵意義的祛疫除災之功能。節日習俗本就有著祭祀信仰的色彩，焚艾灸柏乃有如一種巫術儀式，更強化元宵「走百病」的習俗。而河北以「折柏葉插鬢曰除百病」，也是類似作用。烤百病、燎百病都和火有關，也是取焚火除災的意思。第四，活動空間有所差異，遠者近郊，近者街巷，高者登城牆或登山，低者走橋，但基本上都屬戶外，對女性而言是空間的開放。但河南有些地區以迎女歸寧、姻親互訪爲「走百病」，這便將活動空間縮減爲兩家往來，至如山東巨野縣以親朋相邀遊玩爲「走百病」，而云：「但邇來婦女間有出遊者，雖未嘗不各自慎重，而俗頗不美。」就更顯示出對女性於元宵夜遊的誹議了。

元宵「走百病」習俗基本上應以走橋爲主，故明代資料又稱之「走橋」，而後才衍生登城、登高、遊街與市郊，成爲夜遊娛樂。爲何以渡橋爲度百厄、去百病的方法？蔡利民《蘇州民俗》云：「過橋『渡河』，在古人看來正是『度厄』的象徵，走過了三橋，也就渡過了一年中的眾多災厄，就能終歲無百病了；『渡河』二字，在吳地又和『渡禍』諧音，因此過橋更有了克服災禍的寓意。另外，古人認爲水、火可以祓災，因此過橋渡河還可能和古代『水祓』之俗相關。」[27]然楊琳《中國傳統節日文化》以爲「走橋的本意也不離生殖的宗

25 參見遼寧省《西豐縣志》（24 卷，民國 27 年鉛印本）、《鳳城縣志》（16 卷，民國 10 年石印本），《匯編・東北卷》，頁 3、24、75、130、176。

26 參見《如皋縣志》（32 卷，清乾隆 15 年刻本），《匯編・華東卷上》，頁 521。

27 蔡利民：《蘇州民俗》（江蘇：蘇州大學出版社，2000 年 8 月初版），頁 300。

臺灣大學學術期刊資料庫

旨……由摸釘與食瓜種的旨意也不難體察到走橋的祈子初衷。走橋習俗的奉行者一般爲女子，這本身也能說明問題。」他又列舉旁證：貴州地區少數民族有類似走橋的習俗，具有祈子意味與功能等爲例，確立「走橋」習俗爲生殖崇拜的遺跡。[28]

比較上列二說，走橋與水祓的關係是可以接受的，但應是間接的以「近水」的方式(走橋跨水)祓除，不同於直接的以水洗淨的水祓儀式[29]。因此既欲祛災除百病，則其他的消災方式也可以考慮，故有登高以避災，或加強火燎的祓除儀式，而其功能也由去腰疼腿痛衍生爲可去百病。蔡利民的「渡河」諧音「渡禍」，當只適用於吳地，何況習俗一直都是說「走橋」，很少強調「渡河」。如果就走橋、過橋的行動來探索，我們應可說這也是一種「通過儀式」的顯現，[30]藉由通過一道橋樑，代表由過去通向未來，經由水的祓除作用，消災解厄，走向健康的一年。至於楊琳所說「走橋」習俗和生殖崇拜的關係，我們不能否認許多節日習俗都和女性祈子的民俗心理有關，但「走橋」的本身並不能「祈子」，它必須連帶「摸釘」、「竊橋磚」或「拾瓶嘴以歸」的行動，才有祈子之祥。即使是河南習俗婦女過百子橋，百子橋果具有祈子宜男之兆，卻很難說「橋」和象徵男根以及生殖崇拜有必然之關係。所以「走橋」習俗的根源應是以水祓爲基礎，藉由渡橋的通過儀式，達到祛災除疫的功能。它經常伴隨著祈子習俗，也一再強化其禳災的目的。

如同元宵的燈市一樣，「走橋」習俗帶給女性一個開闊的空間，不管是走出城門外，還是遊街串巷，都是女性集體出遊；在集體的行動下，女性取得了認同感，對她們涉入公共空間，心理上應有莫大的支持。而有鑑於此俗的祛百病、祈子功能，也使得此時此刻的空間具有神聖空間的意味。按，節日慶典中，神聖空間的形成，乃建立在節日的特殊時空結構。節日的時間象徵著非日

28 楊琳：《中國傳統節日文化》，同注 2，頁 83－89。

29 此為匿名審查人的提示，筆者亦另外發現陶思炎：《祈禳、求福、除殃》有類似看法：「祓禊即用水洗身以除災祛病，它作為古代婦女的信仰活動，其主要功能是祈嗣，即用水洗去不孕不育之病，求得多生多育之福。……在近代，祓禊祈子演化為走橋、走三橋、走百病等民俗事象……走三橋以跨水表近水，這一象徵性的祓禊方式在南京則變為走上城頭走百病的習俗。」(香港：台灣珠海出版有限公司，1993 年 7 月)，頁 89。

30 通過儀式係由人類學者范瑾尼（Arnold Van Gennep）提出，包括隔離、過渡與再生三個階段，人的成年禮、婚禮，或加入某個秘密社會等，都可以這樣的過程來看，經由通過儀式，人脫離了過去的種種，獲得一種新身分。參見李亦園，＜傳統民間信仰與現代生活＞，《民俗曲藝》19 期，1982 年，頁 19。

臺大學術期刊資料庫

常的時間，而藉由一些特定的象徵物與布置，空間也就由世俗空間轉爲神聖空間。神聖空間的概念，可以指宗教的寺廟、教堂，也可以指節日慶典中經由宗教「祝聖」之後的場域，它通常有個「記號」顯示它的神聖性，也需要一個「門檻」或「通過儀式」，使人由世俗空間進入神聖空間；[31]「走橋」習俗通過橋樑，或出城門，或登城登高，或藉焚灸艾草柏葉，以達祈祝之意，這些行動，都是進入神聖空間的樞紐，或者是一種中介的地帶，透過它們，祈祝的女性進入具有神聖意義的空間，獲得身心的洗禮，待回到世俗空間，已別具新生的意義，因此可以去百病，預兆生子。是故，「走橋」對女性而言乃兼具參與公共空間與體驗神聖空間之雙重意義。但我們仍可發現保守的意見：「 正月，十六日，戴柏葉。男婦皆出遊，曰遊百病。一遊而百病可除也，男子遊可耳，婦人不逾閨闥，亦借口除病耶。」（山西省《趙城縣志》37 卷，清道光 7 年刻本，《匯編・華北卷》，頁 672）既然「男子遊可耳」，爲何婦人不可遊？由此更可了解「走橋」、「走百病」對女性的珍貴，它正是對「不逾閨闥」的反思，而且藉節日以拓展女性生活的空間。

三、 正月、二月忌針習俗與女性的休閒時間觀

節日使人身心獲得休憩，是有別於日常勞動的休閒時間。傳統歲時節令，平均大約一月一個民俗節日的時間結構，可說非常巧妙，它使得日常生活不致索然無味或壓抑過度，在一張一弛的節奏中，安置了庶民百姓的生活。然而這分布平均的節日秩序軸中，女性的休閒時間是否與之相應，或有無特殊待遇，這都是引發我們研究興趣的地方。

（一）女性勞動 / 休閒之關係

人們對於節日的時間體驗之特質是，有別於日常的空無感，而感到異常充實的時間觀。節日的按時到來，形成一種有秩序的時間感，它打破了一年到頭緊密不可分的日常生活的時間鍊，而形成一種節奏，使人們的身心得到調劑。節日只有一天，或是有個短暫的期限，但這一短暫的時間，卻使人們感到異常

31 參考伊利亞德（Mircea Eliade）著，楊素娥譯，《聖與俗—宗教的本質・第一章神聖空間與建構世界的神聖性》（台北：桂冠圖書公司，2001 年 1 月），頁 71－79。

臺灣大學學術期刊資料庫

充實。因爲在節日中，時間將因慶祝（活動與心情）而停止或擱延，人們透過節日的儀式體會到節日最初的時空情境，也歷經時間的完整性，不必去計算和安排，這才能真正找到屬己的時間。[32]

就此而言，女性對節日時間的體驗，應有同理之心，特別是伴隨節日的歸寧或七夕乞巧會之類的女性聯誼活動，應更能使之感到思親之情的滿足與同伴同樂的喜悅。在這樣的時光中，女性方能擁有時間的完整性與悠閒的心情吧。但這類女性專屬的節日與活動，畢竟是少數的時光，就像終年勞動的時間長軸上的幾個小標記。從男耕女織的社會背景來看，民俗志中有關養蠶取絲、採棉績紡等農事與勞務的記載，正是一種時間指標，提示著勞動的本分。例如山東民俗志的一些記載，《歷城縣志》:「正月……女輟針工。」「三月……桑始蠶。」「四月……蠶繭登。」「五月……麥始登，婦始絲。」「六月…….黍始登。」「七月…..穀始登。」「八月……木棉始登，婦紡績。」「十一月……是月也，農製糞，婦始織。」(16 卷，民國 29 年影抄本，《匯編・華東卷上》，頁 93)，這如同一份耕織時序圖，提醒庶民百姓的作息；其中蠶桑、紡績之事自然和女性有關，由此可略知女性終年勞動的情形，而女紅勞務的操持與否，遂形成女性勞動與休閒的節奏，由此建構了女性的休閒時間觀。

這種勞動 / 休閒的秩序結構，尚可由牛郎織女故事得到印證。據《荊楚歲時記》載：「天河之東有織女，天帝之子也。年年機杼勞役，織成雲錦天衣。天帝憐其獨處，許嫁河西牽牛郎。嫁後遂廢織紝，天帝怒，責令歸河東，唯每年七月七日夜，渡河一會。」[33]。這個故事顯示了守份的重要性，尤其因浪漫的婚姻愛情而荒怠日常工作，是不可取的，因此受到嚴重的處置。但爲了人情的考量，也不能完全禁絕，所以有七月七日一會的法外施恩。由七夕節日的起源，我們可以了解節日事實上就是在建構一種恰當的休閒節奏，或者也可以說是勞動的節奏。由於故事以織女爲主角，是她「嫁後遂廢織紝」才遭懲罰，因此更啓發我們看到其中所強調的女性的社會職責，換言之，節日起源的本意可能是對女性勞動的訓示，而不是爲女性需要休閒來考量。據此而論，節日習俗其實著重在如何安置女性的女紅職責以及其秩序結構，若說它是女性休閒時間

32 H.G.迦達默爾著，張志揚等譯：《美的現實性—作為遊戲、象徵、節日的藝術》（北京：三聯書店，1991 年 5 月），頁 65－70。

33 此故事為《荊楚歲時記》之佚文，見《佩文韻府》尤韻牽牛條下引之，論者以為是可信的。見孫續恩：＜牛郎織女神話三題＞，《民間文學論壇》1985 年 4 月，頁 27－32。

臺灣大學學術期刊資料庫

表，仍然不應忘卻這是建立在女性勞動的背景下。

在以勞動爲本分的社會背景下，女性的休閒機會稀少而珍貴。例如古詩＜孔雀東南飛＞：「雞鳴入機織，夜夜不得息。三日斷五疋，大人故嫌遲。……新婦初來時，小姑如我長。勤心養公姥，好自相扶將。初七及下九，嬉戲莫相忘。」這裡爲我們描述了漢代婦女的日常生活，平日須勤勞織布，唯初七（七月七日）與下九（每月十九日）二日可以休息遊玩，因此成爲女主角劉蘭芝與小姑相處的溫馨記憶。而自唐以來，女性則可以在春秋社日休假，此由唐張籍＜吳楚詞＞：「今朝社日停鍼線，起向朱櫻樹下行。」可知；宋張邦基《墨莊漫錄》亦云：「今人家閨房，遇春秋社日不可組紃（女紅），謂之忌作。故周美成＜秋蕊香詞＞云：聞知社日停鍼線，采新燕，寶釵落枕夢春遠，簾影參差滿院。」[34]，則知社日有忌作、停針線習俗，因此女性才可到戶外遊玩，或享受閨中休閒慵懶的時光。而這類社日停針的習俗，沿至明清時代，又有些許變化，以正月與二月忌針爲明顯現象，以下將再進一步觀察與分析。

（二）忌針習俗的休閒 / 懶婦觀

從《中國地方志民俗資料匯編》看，新年習俗中各地大都有正月忌針、停針線的記載，日期不一，有初一、初一至初五或十五，或二十日等；而二月二日「龍頭節」與十五日「花朝節」，亦有忌針的習俗。

按，新年習俗初一至初四，也就是萬民休養生息，把握節慶歡樂的時期，直到初五，百工才恢復勞作，重新開始新的一年。新年假期甚至連打掃、煮食的工作都簡化或停工。因此照應到女性身上，便是忌針、停針線的習俗。新年在冬末春初，也就是農閒時期，所以女性可以得到休息的機會。而二月「龍頭節」的忌針習俗，係因相傳此日龍抬頭，即將爲大地灑下甘霖，因此千萬不能動針線而傷害牠的靈氣。這是本年農業初始之際，所以在二月二日這天停針線之習俗，也有著勞動前的休閒，是一種過渡的作用，提醒大家新的農事即將展開，新的一年的勞務也即將走上正常軌道，因此停針線一日，卻是準備迎接往後的十一個月令。由此可見，忌針習俗基本上是依農耕的節奏而建立起來的女性休閒時間。

就地區分佈來看，華東地區對新年正月忌針記載較多，二月二日花朝、三月清明也有停針線的條例。而華北、東北、西北地區則以二月初二的記載較

34 尚秉和：《歷代社會事物風俗考》（台北：台灣商務印書館，1985 年 12 月台 6 版），頁 443。

臺灣大學學術期刊資料庫

多，但河北、陝西二地，正月忌針習俗的記載也不少。此外，社日停針線的習俗似乎已被忽略，保持此習俗的，以四川省的記載較多。按，古代以立春、立秋後的第五個戊日爲春社、秋社，四川各地多以二月二日爲社日，或組成土地會，其地方志也載明「閨房是日停針線，不作組紃，謂之忌日。」的習俗，華陽縣、秀山縣、夔州、雲陽縣等地方志皆有相關條例。[35]這意謂著明清以降，社日停針線的現象漸被人淡忘，轉而依附於其他的民俗節日，代表不只是官方的規定假日，民間對婦女的勞動也有著體恤，因此形成節日習俗，並衍生一些禁忌傳說，使之合理化。茲引數例以明：

> 正月，元旦.....是日，俗忌掃地、汲水併動刀剪等事。（山東省《濰縣志稿》24 卷，民國 30 年鉛印本，《匯編・華東卷上》，頁 207）

> 正月，元旦……男子休工，女子不為針黹，借以嬉戲也。（江蘇省《盱眙縣志略》不分卷，民國 25 年刻本，《匯編・華東卷上》，頁 534）

> 正月，初一日，名新正……是日，不鬥嘴，不開井，不掃地，婦女不動剪針線。（台灣《高雄縣志稿》16 卷，1985 年至 1968 年鉛印本，《匯編・華東卷下》，頁 1855）

> 正月，元日……是日不掃地，不縫針。五日內為假節，交相展慶，市不貿易。（浙江《樂清縣志》16 卷，清光緒 27 年東甌郭博古齋刻本，《匯編・華東卷中》，頁 907）

> 正月，二十日，名為小添倉；二十五日，名為老添倉。日是凡貯米麵處，則必焚香，甚有乘此日糴米麵以添貯者。是月前半月，婦女多忌針指（黹）日極多，然是兩日尤忌。語云：過了老添倉，羞死懶婆娘。（山西《大同縣志》20 卷，清道光 10 年刻本，《匯編・華北卷》，頁 548）

二月二日停針線者，據潘榮陛《帝京歲時記勝》記載，二月一日爲中和

35 參見《華陽縣志》（44 卷，清光緒 21 年刻本）、《秀山縣志》（14 卷，清光緒 18 刻本）、《夔州府志》（36 卷，清道光 7 年刻本）、《雲陽縣志》（12 卷，清咸豐 4 年刻本），《匯編・西南卷上》，頁 6、250、270、281。

臺灣大學學術期刊資料庫

節，自唐德宗以來即用以祭祀勾芒神，也就是祭太陽，因此清代民間在這天都要喝中和酒、吃太陽雞糕，到太陽宮祭拜。二月二日應是民間的龍頭節、春龍節或青龍節，依其本意和春天初見蒼龍星座有關，也和祈雨的儀式有關。[36]這個祈雨的信仰使人們認爲從這天起，冬眠的龍蛇便都抬頭活動，並開始執行它們的行雨任務，於是，不只婦女停針線以免刺傷龍目，還包括不動剪刀避免割斷龍舌、忌鏟牲口草料怕鏟了龍頭等禁忌。[37]這些都是因「龍抬頭」而制定的禁忌，女性的針線女紅也被列爲關注項目之一，除了針的尖銳性引起的聯想，必然也隱含著對女性勞動的體恤。例如：

> 二月，二日，俗謂之百花娘子生日，婦女停針刺（《敬止錄》）（浙江省《鄞縣志》75 卷，清光緒 3 年刻本，《匯編・華東卷中》，頁 765）

> 二月，二日……花朝，婦女停針線，鬥百草為戲。（浙江省《西安縣志》48 卷，清嘉慶 16 年刻本，《匯編・華東卷中》，頁 885）

> 二月，二日，俗稱龍抬頭，即驚蟄節。是日，婦女停針工，恐刺傷龍眼。（河南省《滑縣志》20 卷，民國 21 年鉛印本，《匯編・中南卷上》，頁 116）

> 二月，二日，俗謂之龍抬頭。各家皆焚香供神，有食豬頭者，謂之食龍頭；有食蔥餅者，謂之食龍皮；有食麵條者，謂之食龍鬚。婦女忌針黹，恐刺龍目。（河北《張北縣志》8 卷，民國 24 年千印本，《匯編・華北卷》，頁 156）

「恐刺龍目」或曰「恐刺龍頭」，河北省《灤州志》即云：「正月，二日，謂之龍抬頭日，……婦女停針黹，懼穿龍頭，祝科第也。」（18 卷，清光緒 24 年刻本，《匯編・華北卷》，頁 264）。而遵化通志則另有解釋：

> 正月……春初多停女紅，謂之忌針。填倉日，曰恐刺倉官目；二月二日，曰恐刺龍目。（《采訪冊》）或曰犯三則寡，觸清明目盲，然相謔為懶婦約云。（河北省《遵化通志》1620 卷，清光緒 12 年刻本，《匯

36 陳久金、盧蓮蓉編著，《中國節慶及其起源》（上海：上海科技教育出版社，1989 年 5 月初版），頁 50－57。

37 李樹田主編，《東北歲時節俗研究》（吉林：吉林文史出版社，1992 年 11 月），頁 111－113。

臺灣大學學術期刊資料庫

編・華北卷》，頁 251）

由二月二日爲花朝或龍抬頭的說法不同，我們看到一事二說，亦即同在二月二日停針線，但浙江地區的解釋是因爲這天爲百花娘子生日（花朝節），[38]花神與女性顯然是關係密切的，所以人間婦女也可因此而休閒一日，鬥百草爲戲。而河南、河北之地以之爲「龍頭節」，爲避免刺傷龍目而停針線，解釋的內容完全不同。又，《遵化通志》的「犯三則寡，觸清明則目盲」應指三月三日與清明兩節，也都有「忌針」之俗，因爲都會引發不祥。《遵化通志》頗注重「忌針」的解釋，故正月十五日請紫姑神，也有「女輟針，俗云恐穿仙姑眼。」的條例。[39]

綜合以上所述，對停針線習俗的看法，雖然大都是爲體恤婦女終年的辛勤，因此在農閒時期的節日，制訂「忌針」或「停針線」的習俗。但以禁忌的語言加強其合理性，則仍然帶有強制、壓抑的意味，也就是爲防止女性犯錯，造成不祥惡果，因此「忌」針。這對女性而言，並非積極正面的觀感，反而是將女性視爲邊緣的他者，唯恐她闖禍。因此浙江地區的「花朝節」之說，可能是比較合乎女性立場的，係爲慶祝百花娘娘生日而與之同樂，使停針線而休閒有了光明正大的理由。

此外，也有藉停針線習俗，反諷怠惰的女性，而流傳「過了老添倉，羞死懶婆娘」（山西《大同縣志》）的諺語；推測此諺語之意，應是說正月裡的停針休閒，已經延誤了日常的針黹工作，因此正月廿五的「老添倉」節一過，大家又開始忙著針線活兒，「懶婆娘」可就慘了，因爲她將會有做不完的女紅，而且趕不上別人。因此，這樣的節日休閒，其實也隱含著對「懶婦」的訓誡，如同河北《遵化通志》的「然相謔爲懶婦約云」之語，正是提示女性不能因一時的休息而鬆懈，節日一過，更要加緊針線工作。又有「懶婦思正月，饞婦思寒食」之諺語，[40]其意更明顯，「懶婦」盼望的正是正月可以停針線休息。由此更可了解，節日的休閒，對女性而言亦具有教化意味，使其心生警惕，不能以節

38 各地花朝節的日期略有不同，有二月二日、二月十二日及二月十五日三種。清代北京以二月十二日為花朝，有賞牡丹習俗，湖北等地以二月十五日為花朝，是日有幼女穿針的習俗。參見陳久金、盧蓮蓉：《中國節慶及其起源》，同注 35，頁 59；湖北《孝感縣志》24 卷，清光緒 8 年刻本，《匯編・中南卷上》，頁 330。

39 參見《樂亭縣志》15 卷，清光緒 3 年刻本，《匯編・華北卷》，頁 258。

40 見宋陳元靚，《歲時廣記》引《歲時雜記》，續修四庫全書冊 885（上海：上海古籍出版社複印本）卷 5，頁 15。寒食節應備各種糕點，故云「饞婦思寒食」。

臺灣大學學術期刊資料庫

日的「非常」爲常態，既身爲女性仍必須勤勞績紡織繡，時時以勞動爲念。不恰當的休閒，可能會被視爲「懶婦」，由此更確定傳統社會對女性的休閒時間觀乃是建立在勞動的基準上的。

（三）從倫理規範到穿針遊戲的女性休閒觀

節日習俗既有忌針之例，卻也有特別指明女性的女紅工作的，例如端午習俗中，婦女須以彩繒布帛製爲人形（「健人」）裝飾戴在髮上，[41]或以針線縫製香包，以求驅疫避邪。[42]香包是端午的應景物品，內置艾草香料，以祈避邪除煞。香包一方面有祓除的象徵，另方面又成爲可賞玩的工藝品，於此又加上對女性（特別是新嫁娘）的試驗，考驗著她的手藝、巧思與社交能力。[43]此外，冬至節有「獻履襪」習俗，蓋由婦女縫製履襪敬送翁姑，以表孝道。[44]這類習俗都以節日時間和女紅工作結合，使這份差事在實用意義外，又加上節慶特殊的意義。因此，它已經超越女紅的實用性，而增添手藝之美的驗證，以及附加的倫理道德之價值。就後者而言，以香包作爲社交手段，其實更有評比各家新嫁娘的意味，她固然可由此建立人際關係，但其中的壓力可想而知。如果技藝不精，是否代表她不能在婆家親友面前立足？同樣的，以獻鞋襪爲孝心的表現，仍然是以擅長女紅針線爲女性身分的規範；這樣的針線習俗，顯現了某種價值觀，用以評量女性才藝的高下，要達到「休閒」的心態，可能還有差距。

真正的休閒，應該是屏除一切實用的、道德的功能與含意，而以「遊戲」的態度，投入其中，真正享受其中的樂趣。在女性的節日習俗中，七月七日的穿針乞巧，最能符合這遊戲的休閒觀。按，七夕所祀的織女神，司女紅之職，但習俗不以婦女停針線爲例，反而以穿針爲要；可知其本義不取女性休閒之

41 此習俗極普遍，例如上海市《松江府志》：「五月，五日.....婦人製彩繒為人形，插之於鬢，名曰健人。」（84 卷，清光緒 22 年刻本），《匯編・華東卷上》，頁 4。

42 上海市《嘉定縣續志》：「五月，端午.....閨中製香囊成虎頭形，繫小兒胸前，以示服猛，謂老虎頭。」（15 卷，民國 19 年鉛印本），山東《臨朐續志》：「五月，五日，舊稱端午節.....婦女用彩布為兒女作香囊，實杏黃，艾葉其中，令小兒佩之，俗云避蟲毒。」（22 卷，民國 24 年鉛印本），《匯編・華東卷上》，頁 58、204。

43 蕭麗紅，《千江有水千江月》曾記述：「新娘子在過門後的第一個端午節，要親自做好馨香（按：香包），分送鄰居小孩的禮俗，到她祖母的那個時代，似乎還很認真的執守著……。然而這幾年來，不知是年輕新娘子的女紅、手藝差了，還是真的沒空閒，竟然逐年改了。」（台北：聯經出版公司，1981 年 6 月），頁 50－55。

44 例如浙江《杭州府志》：「十一月，冬至日.....婦女獻鞋襪於尊長，亦古人履長之義也。」（170 卷，民國 11 年鉛印本），《匯編・華東卷中》，頁 587。

臺灣大學學術期刊資料庫

意，反而有崇拜織女神、效法勤勉勞動的含意。然而穿針乞巧的習俗歷經演變，已有擺脫這勞動的訓示之意，逐漸形成女性聚會與嬉戲的場面。

七月七日乞巧以穿針、看蜘蛛結網等爲乞巧得巧與否的驗證。自南北朝起，即有月下穿針的習俗，它考驗著穿針者的眼力與熟悉度，也有以穿七孔針作爲考驗。沿至明清時代，月下傳針、背月穿針、對月穿針，各地習俗或大同小異；又有以五色線穿針爲例的；也有投針於水，觀其影而定其巧否，有的更以草代針，以草葉的投影驗巧。當然這些活動，大多限於婦女，或及孩童，而女童若有不得「巧」兆的，甚至因而哭泣，須賴母親安慰。[45]由是觀之，七夕穿針習俗逐漸淡化了祭祀的神聖意味，反而傾向世俗化的競賽遊戲，使得參與穿針乞巧的女性可聚會同樂，例如：「七月，七夕，院中設香案，陳瓜果，祀牛女星。婦女剪荷作盤，綵線穿針，爲乞巧會。能穿七孔針者，謂爲織女星相助，群女相賀。」（河南省《汝南縣志》22 卷，民國 27 年石印本，《匯編・中南卷上》，頁 215），從「群女相賀」的情形，我們應可略窺其中歡洽的情境。

在節日活動中，配合停針線習俗，女性始擁有休閒時間。但這份休閒，也可能引發保守者的譏刺，以至仍脫離不了勞動至上的社會意識。而端午的香包與冬至獻鞋襪的女紅勞作，則在勞動的意義之外，又有其它附加價值；七夕的穿針，尤寓含遊戲的快樂。是故，不只是忌針、停針線的休息才算是休閒，當節日的女紅工作，從實用的勞務轉爲無所爲而爲的遊戲，那才是屬於女性的休閒，使之體驗節日時間的充實和愉悅。

四、元宵偷青、中秋摸秋習俗與女性婚姻的祈願

節日習俗中，求婚配與祈子的祝願一直是節日慶典的基調。從古代社日、上巳節祭祀高禖神的種種儀式，我們約略可以了解祈求美滿姻緣以及早生貴子，是人們在節慶的歡愉之外，內心深刻的願望。[46]這熱切的願望，對女性尤其明顯，例如閩南一帶有正月送燈、元宵穿燈腳的習俗，「燈」諧音「丁」，指男丁，所以母家送燈給女兒，表示添丁生子之吉兆；而俗諺「過燈腳，生兒

45 洪淑苓，＜織女信仰與女性民俗文化—兼及七夕詩文的性別批評＞已有相關探討，同注 7。

46 同注 36，「社日節與遠古擇偶節」、「上祀與上古擇婚節」，，頁 69—77。

臺灣大學學術期刊資料庫

拋」，也是指穿越燈下，可以有得男之兆。[47]以下，透過元宵「偷青」與中秋「摸秋」習俗，我們可以看到未婚女性祈求佳婿，已婚女性祈求生子的祝願。

（一）元宵「偷青」習俗

正月十五日元宵節的習俗中，除燈市、走橋外，尚有「偷青」的習俗，此又以華東地區福建、台灣、廣東等地爲盛。例如：

> 正月，十五日，為上元節……未字之女以偷得他人之蔥菜為吉兆。諺云：偷得蔥，嫁好公；偷得菜，嫁好婿。未配之男，以竊得他家牆頭老古石為吉兆。諺云：偷老古，得好婦。又，婦人竊得人餵豬盆，被人罵，為生男之兆。又，是夕各地婦女有聽香之風習。先向神前擲杯筊請示方向，佇立戶外，竊聽人語，依其入耳首句以卜本年休咎。此與大陸新年聽鏡之相類。（台灣《台灣省通志稿》10 卷，1950 年至 1965 年鉛印本，《匯編・華東卷下》，頁 1365）

《基隆縣志》與上例略同，又加上：「亦有求子婦女，偷拔他家竹籬以爲吉兆，因竹籬音同得兒。惟此類風俗，僅爲象徵性質，鄰居得知，亦多不以爲意。」（21 篇，1954 年至 1959 年鉛印本，《匯編・華東卷下》，頁 1587）；雲林縣、台南縣市、高雄縣及澎湖縣等，也都有類似記載。對此「偷」俗，《雲林縣志》也說：「是以元宵夜此類竊案，失主爲成人之美，並不招警查辦。」[48]。有的地方則以偷折花枝竹葉爲吉兆：

> 正月，上元節，未字之少女偷折人家花枝竹葉，為人詬罵，謂異日必得佳婿。平民有毀傷他家牆垣，或竊豕槽、雞欄，辱及父母，亦謂一年大利。（台灣《重修台灣府志》25 卷，1961 年《台灣文獻叢刊》本，《匯編・華東卷下》，頁 1385）

---

47 參見福建省《藤山志》：「正月……女子已嫁未生男者，母家以觀音送子燈送之，謂之添丁；已生男者，母家以各式之燈，謂之添丁仔。」（10 卷，民國 37 年鉛印本）、台灣《台南縣志》：「正月，上元節……故是夜既婚婦女不拘生育或未得子者，均在燈下穿貫或徹夜宵遊，期待早生一子，所以俚言才（有）：『過燈腳生兒拋』一句的遺存。」（11 卷，1957 年至 1960 年刻本），《匯編・華東卷下》頁 1199、1825。兒拋，或作男胞，男兒之意。

48 參見台灣《雲林縣志稿》（10 卷，1977 年至 1983 年鉛印本）、《台南市志》（10 卷，1958 年至 1983 年鉛印本）、《台南縣志》（11 卷，1957 年至 1960 年刻本）、《高雄縣志稿》（11 卷 1958 年至 1986 年鉛印本）、《澎湖縣志》（12 卷，1960 年至 1978 年鉛印本），《匯編・華東卷下》，頁 1742、1800、1824、1855、1908。

國立臺灣大學學術期刊資料庫

將這些資料歸納，福建、台灣的習俗主要都以元宵「偷青」爲得良緣與得子之兆，此俗以女性爲多，「偷」的東西包括人家園蔬、蔥菜、竹籬、花枝竹葉，也有「偷」人家春聯、豬槽，也可見到男子「偷老古，得好婦」的習俗。這些物品，大都和諧音有關，以求得佳婿賢婦；春聯，應是取其紅色，爲吉祥之兆；豬槽，或以豬之多產，象徵多子之吉而竊之。還值得注意的是，「爲人詬罵」與失主「不以爲意」的描述，這表示此類「偷」俗是被默許的，因此得以盛行受歡迎。

福建、台灣的元宵節和中秋節習俗常有互相重疊的例子，例如前引諸例，元宵除「偷青」外，也有「聽香」之俗。而此「聽香」之俗，也見於中秋節，甚至元宵節的「走百病」，也見於中秋習俗。例如：

> 八月，中秋……婦拈香牆壁間，竊諦人語以占休咎，俗謂之聽香。（福建省《廈門志》16 卷，清道光 19 年玉屏書院刻本，《匯編・華東卷下》，頁 1228）

> 八月，十五日，中秋節……士女通宵遊街玩，或雇渡船遊江，或聽暗卦，清興不淺。（台灣《嘉義縣志》12 卷，1976 年至 1983 年鉛印本，《匯編・華東卷下》，頁 1785）

此「聽暗卦」與「聽香」是類似的。而福建省有中秋節「走百病」之例：「八月，婦女連臂出遊，謂之走百病。」（《福建續志》92 卷，清乾隆 33 年刻本，《匯編・華東卷下》，頁 1195）；元宵節與中秋節的習俗雷同，殆因婦女祈良緣與祈子的心態使然，凡逢佳節，都希望藉此良辰而遂願。如同台灣的諸多民俗志所說：

> 八月，中秋……未婚婦女為求佳偶匹配，已婚婦女為求早生貴子，夜深時作「聽香」之戲，一如元宵節然。（台灣《台灣省通志稿》10 卷，1950 年至 1965 年鉛印本，《匯編・華東卷下》，頁 1368）

廣東習俗，正月十五日前後，有「走百病」之風，又多見「采青」之例，「采青」也就是偷採人家園中菜蔬，也有稱「偷青」者。例如：

> 正月，十六之夕，婦女出遊采青，曰走百病。（廣東省《花縣志》13 卷，民國 13 年鉛印本，《匯編・中南卷上》，頁 689）

> 正月，元夕，各家婦與多往園圃中偷採蔥菜，謂之偷青，以為吉利。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 吳昆源＜竹枝詞＞云：「元宵風景正清和，仕女如雲逐隊過。夜半歸來聞笑語，小姑爭勝得青多。」即指此也。（廣東省《石城縣志》10卷，民國 20 年鉛印本，《匯編・中南卷上》，頁 832）

> 正月，元夜，婦女步夜至人家，擷菜少許，曰偷青；或撕取人家門前春聯，曰偷紅；或到神廟摘燈帶懷，歸置床篋下，云宜男。（廣東省《四會縣志》10 編，民國 14 年鉛印本，《匯編・中南卷上》，頁 866）

《石城縣志》所引的吳昆源＜竹枝詞＞，前二句即應是寫仕女連袂出遊的「走百病」習俗，而末句「小姑爭勝得青多」，則代表「采青」習俗，得青多者，正表示新年諸事如意，有覓得佳婿的吉兆。「夜半歸來聞笑語」句，尤可見女性在此節日中的歡欣。而《四會縣志》所述，「偷青」、「偷紅」與「偷燈」應都具有宜男之祥，也可見「偷」俗的多樣化。

「偷青」以取吉兆，在廣西、貴州兩地，則又有其他的衍化。廣西省的偷青習俗，婦女於元宵夜偷摘他人園中蔬菜，露天烹食之，園主不禁。其「偷青」之意乃取「一年清吉」之意，或以所採蔥菜給小兒食用，取「聰明」之意。[49]貴州的偷青也變成偷採瓜豆而眾人煮食的習俗：「八月，十五日夜，平民男女歡笑，悄赴鄰里園圃偷取瓜豆、蔬菜，名曰偷青，歸即煮食之，群意歡洽。失者雖知，不可呼罵。」（貴州省《劍河縣志》12 卷，1965 年貴州省圖書館油印本，《匯編・西南卷下》，頁 605）；由此得知，「偷青」習俗中的祈良緣與祈子之願已淡化，反而形成了露天煮食聚樂的風氣。

（二）中秋「摸秋」習俗

八月十五日中秋節，南北各地大多有祭月、賞月之舉，此日也是全家團圓的佳節。中秋和元宵的習俗有類似性，因爲中秋的「踏月」、「走月亮」和元宵的「走橋」、「走百病」是十分相似，都是婦女結隊夜遊，因此江南地區婦女盛行夜遊賞月，稱「走月亮」，江蘇有的地方在中秋時也有走三橋的習俗。[50]而最特別的是「摸秋」習俗，此指婦女於中秋夜偷採人家園中瓜果以爲宜男之兆。

---

49 廣西省《來賓縣志》（2 編，民國 26 年鉛印本）、《貴縣志》（18 卷，民國 24 鉛印本）、《欽州志》（12 卷，清道光 14 年刻本）《匯編・中南卷下》，頁 979、1068、1074。

50 江蘇省《寶山縣續志》：「八月，中秋……婦女玩月，以走過三橋為例。」（17 卷，民國 10 鉛印本），《月浦里志》亦有「婦女玩月走三橋」之例（15 卷，民國 23 年鉛印本），《匯編・華東卷上》，頁 71、83。

國立臺灣大學學術期刊資料庫

此習俗大抵以華東爲盛，中南、西南地區亦有，但華北的河北地區與西北的陝西、甘肅地區，中秋習俗則以祭瓜果、月餅，親友聚飲玩月爲普遍，未見「摸秋」習俗的記載。東北地區情形亦如此。以下試引若干條例：

> 八月，中秋祀月……婦女有摸秋之戲。《金陵歲時記》：「中秋月夜，婦女有摸秋之戲，嘗往茉莉園，以得瓜豆為宜男。」（南京市《首都志》16 卷，民國 24 年南京正中書局鉛印本，《匯編・華東卷上》，頁 362）

> 八月，十五夜，鄉人多往廟橋遊玩，謂之走月亮。是夜婦女偷人家南瓜，以為宜男之兆，亦俗例也。（江蘇省《黃埭志》4 卷，民國 11 年蘇州振新書社石印本，《匯編・華東卷上》，頁 362）

> 八月，望日……小兒女醵錢具糖米果茶環供月下，曰拜月婆。偷摘瓜笋，以衣襟囊之送新嫁家，曰獻生子。（浙江省《西安縣志》48 卷，清嘉慶 16 年刻本，《匯編・華東卷中》，頁 886）

> 八月，中秋，市糖餅以供月，謂之月餅，兼以饋親友。晚則設筵歡飲，略如元宵。童子壘瓦作塔，燃燈為戲。婦女連袂出遊，遇菜圃輒竊南瓜為宜男兆，名曰摸秋。其有中年乏嗣者，親友於是夕亦取南瓜，用鼓吹爆竹餉之，謂之送子。（安徽省《繁昌縣志》18 卷，民國 26 年鉛印本，《匯編・華東卷中》，頁 362）

> 八月，中秋夜，婦女暗數高橋橋柱，宜子，婦人結隊入園圃中竊瓜菜之屬懷之，謂之摸青，為宜子之祥。（江西省《南昌府志》66 卷，清同治 12 年刻本，《匯編・華東卷中》，頁 1053）

從以上資料得知，「摸秋」也可稱「摸青」，此與「偷青」、「采青」之義相同。而所採摘之物，有瓜、豆、笋等，但以南瓜最普遍。瓜取「瓜瓞緜緜，子孫昌盛」 之意，南瓜則諧因「男」瓜之意。「摸秋」最初也是偷採瓜豆的舉止，也是「偷」俗的一種，但有的地方會演變爲由旁人代「偷」，然後「鼓吹爆竹送之」，此由「偷瓜」而「送瓜」，有將「偷」俗化暗爲明的意味。從其他地區的習俗記載，更可證明這個推論。

例如湖北、湖南兩地，亦多見「送瓜」之俗。例如：「兒童訪初孕少婦，以彩縛瓜，鼓吹送之其室，曰宜男瓜。」、「婦女祈子者，鄉間多於園圃採瓜爲

臺灣大學學術期刊資料庫

驗，謂之摸秋。城中則以金鼓、花紅，令小童衣冠捧南瓜至祈子之家，謂之送秋。」、「有艱於嗣者，或婦人私取鄉園瓜，暗酬以值，或親友備鼓樂送瓜，主人設筵款賓。」、「婦人有艱於子者，親友家以鼓樂送瓜，意取瓜瓞，主人設筵待之。至次年生子，復延飲焉」之例；[51]廣西的「摸秋」，係由未育子嗣者的妯娌「於是夕更深時潛入人家園中，摘瓜抱還，以小兒衣裙裹之，送入少婦床間，謂之送子。俗謂瓜須偷來者方吉。」（廣西省《全縣志》13 編，民國 31 年鉛印本，《匯編・中南卷下》，頁 1000）

四川省的習俗是由婦女自己「偷瓜」，或是偷瓜送人，以祝生子；或者由親友相率童子抱瓜送其家，而主人盛筵以款待之。如：「八月，中秋節。親友相饋果餌。或偷園瓜，輿兒抱送，鼓樂遊街，提燈列隊，至親友家，置瓜床頭，夫婦剝煮食之，爲生男之兆，謂之送瓜。」（四川省《西昌縣志》12 卷，民國 31 年鉛印本，《匯編・西南卷上》，頁 372）

由是可知，「摸秋」習俗，由自己「偷瓜」以祈子，又有演變爲由親友代爲「偷瓜」，以「送瓜」預祝得男。必須指出的是，「送瓜」習俗似有一套儀式，亦即必須將瓜彩縷裝飾，從「以小兒衣裙裹之」看，更可了解這是將瓜僞飾爲小兒、男兒，或是由小兒抱送，藉其形與象徵，而得「宜男」之兆。而「鼓樂遊街，提燈列隊」的熱鬧，更使得此「偷」俗呈現公開化的趨向。「送瓜」之後，又有「主人設筵款之」的情形，可見「偷」俗公開化之後，又形成親友酬酢往來的宴飲場面。陝西省《全縣志》云：「俗謂瓜須偷來者方吉」，應是維護古俗，而強調「偷」者爲吉。

（三）「偷青」與「摸秋」習俗的女性心理觀

元宵的「偷青」與中秋的「摸秋」習俗，皆和女性祈婚配祈子有密切關係。此俗雖然必須走至戶外，但仍然是以隱藏式的行爲來表達女性的心願。龍彼得＜中國戲劇源於宗教儀典考＞一文認爲，「偷」是一種轉換儀式，將某物轉換爲另一意義以祈求吉祥；[52]李豐楙也說這類「偷」俗，「都是違反正常的禮教、日常的習慣，卻對遵循正常軌道無法取得的有種彌補作用，其中具有諧

51 參見湖北省《通山縣志》（8 卷，清同治 7 年心田局活字本）、湖南省《善化縣志》（30 卷，清嘉慶 23 年刻本）、《沅陵縣志》（50 卷，清光緒 28 年刻本）、《鳳凰廳志》（20 卷，清道光 4 年刻本），《匯編・中南卷上》，頁 373、477、611、633。

52 王秋桂、蘇友貞譯，《中國文學論著譯叢下》（台北：學生書局，1985 年），頁 523－548。

臺灣大學學術期刊資料庫

謔、戲弄的本質……甚至偷換、偷取物件也仍有嬉戲的成份。類似民俗性的嘲弄是對僵硬性的、支配性的官方、正統文化，都開了一道缺口，甚至讓人反思；爲什麼要偷？」[53]；藉此以觀，「偷青」、「摸秋」習俗中「偷」的行爲，是象徵性的，它可能是上古時代，「令會男女，奔者不禁」（《周禮・媒氏》）的遺風，或是「非常」的野合求子習俗之變調，[54]只不過「偷」的對象已轉爲象徵物，整個成爲一種儀式性的習俗，有的更接近遊戲的成分。

若問「爲什麼要偷」，我們當可指出，這正是給予女性在「父母之命，媒妁之言」的社會背景下，一個可以自由表露自己對婚姻期望的機會，雖然它是寄託在一個陌生人隨意的言語（「聽香」），以卜吉凶，或是違反常理的偷摘別人的瓜菜，以求吉兆。而不孕或未生男兒的婦女，在「不孝有三，無後爲大」的壓力下，甚至「無子」可成爲「七出」理由之一，如何找到宣洩或寄望的管道？此時的「偷」瓜、「偷」菜，「偷」豬槽，並且最好遭人極度詬罵，才愈顯得吉祥，保證可得子，這樣的習俗，不啻是給予求嗣婦女一個心理的補償與寄望。由「偷瓜」而「送瓜」，化暗爲明的公開儀式，可說明這不只是女性個人的願望，更是背負著整個家族、社會對女性生殖的期望，因此堂而皇之的，爆竹鼓樂吹送；這反使此類「偷」俗喪失「偷」的非常性，我們不禁懷疑，在公開「送瓜」後，它不能成爲女性心理壓力宣洩的缺口，反而成爲新的壓力來源—如果明年仍不生子呢？如此看來，「瓜須偷來者方吉」，不僅是遵從古俗，恰證明違反常理的「偷」，更具有神聖祝禱的力量，也更能照顧女性的心理需求。

五、臘月祭竈等習俗與女性身分的規範

節日對人們形成規範，也默許欲望的宣洩。但一般討論節日時，大多注只重於後者的情形。但我們如果更仔細分辨節日習俗中對女性的規範力量，將有不同的印象。

（一）節日的性別分工與對女性的規範

節日的狂歡，打破社會的階級限制，甚至由社會的底層向上層挑釁，以誇

53 同注 5，頁 141。

54 同上，頁 139－141。

臺灣大學學術期刊資料庫

張、滑稽的語言、動作形成顛覆的力量，以此嘲弄僵化的威權與道德。是以在宣洩欲望的同時，人們可以改變平日個別的身分，藉由同一性達到彼此間的認同；也經由節日慶典的歷程，使人在工作與職責之外，得以有辨認自我的機會，從中探所自我實現的問題。[55]

針對上述的節日狂歡與象徵意義，節日對女性的規範與此有著矛盾又諧同的對照。首先，就元宵燈市、「走橋」、「偷青」習俗或中秋的「摸秋」習俗看，女性在節日中，確實可以藉著這些「非常」的行止，達到狂歡享樂，並且宣示女性對婚姻的祝願。無論鄉間或城市的婦女，都藉由節日習俗而體現了女性的集體意識，使之由平日的女誡、女規中解放，暫獲休閒的時空與自由的自我。但是從祈良緣與祈子的祝願看，我們仍會感覺這對女性來說，並不能說是一種自由意志下的自我實現，相反的，它仍是社會規範下的女性人生願景，所謂男有分、女有歸是也。因此節日對女性而言，一方面是可以縱放的，一方面卻又擺脫不了根源性的規範。此由某些習俗所強調的性別分工情形更易明白。

按，農業社會的男耕女織，已顯現著性別分工的意義。節日習俗的區分，也有著性別分工的情形。例如晉人七月七日有曬書曝衣之俗，[56]沿至明清，則於六月六日「男曬書，女曬衣」：「六月，六日曝，能避蠹。士以書曝，農以稻曝，女以衣曝。」（山西省《樂平縣志》10 卷，清同治 9 年翥山書院刻本，《匯編・華東卷中》，頁 1065）；這純然是日常生活的翻版，男性誦讀詩書，女性主管衣食家務，因此在炎夏之際，各司其職。曝曬冬衣、雜物，可能是實際上的換季事務，但形成節日的習俗，也就意味著強化著女性的身分與其勞動關係。而諸多習俗中，又常見性別分工的對舉習俗，如大多數地區有「男不拜月，女不祭竈」俗諺；[57]華東地區十二月十六日有「婦祭廁，男不與」的區別；[58]多

55 維克多・特納，＜慶典・引言＞：「在慶典中，個人空間被社會化、文化化了，而社會空間也相應被個人化了」，見注 4，頁 14。又，加藤秀俊著、彭德中譯，《餘暇社會學》曾論道：餘暇（休閒）時間愈多，個人所享受的自由度愈大，則如何運用本身的才能或資質來逐漸自我實現，就成為重要的問題（台北：遠流出版公司，1989 年 11 月），頁 52－56。據此引申，當人們在節日中可以拋卻日常的責任義務，獲得休閒時光，自由享樂，則人們在節日中的身心體驗，也將以如何自我實現為審美的考量。

56 例如郝隆七月七日袒腹曬書故事，見《世說新語・排調》第 31 則。

57 例如河南省《汝南縣志》：「八月，十五日為中秋節……晚間月初升，院設香案，具瓜果，獻月餅，望月禮拜，多係婦女。諺云：男不拜月，女不祭竈。間有男亦拜月，女亦祭竈者，頭必戴笠，以表通融之意。」（22 卷，民國 27 年石印本），《匯編・中南眷上》，頁 215。可見常例與通融之法，但仍以「男不拜月，女不祭竈」為準。

臺灣大學學術期刊資料庫

數地區十二月廿四日祭竈，也說「男不拜月，女不祭竈」，這些都表示節日習俗提醒著女性身分，藉由節日的時間印記更加以確認，形成不能忽視的規範作用。下文以「祭竈」習俗爲主，更進一步探討其中的意蘊。

（二）「女不祭竈」的性別思考

「女不祭竈」之說令人疑惑的是，按理廚房竈下是女性日常活動的空間，「君子遠庖廚」，但習俗卻有著這樣違反常理的禁忌。我們試從竈神信仰來釐清這其中的糾葛。

在上古時代，竈神一度和火神混爲一談，那是因爲竈的功能就是在於以火熟食，而最初人類懂得用火燒煮食物時，恐怕並無專門的竈具，因此竈與火的概念是很難分清楚的，於是被視爲火神的祝融神，也就同時被視爲竈神而加以祭祀。從《禮記・月令》:「孟夏之月……其帝炎帝，其神祝融……其祀竈，祭先肺。」可知其義。但竈神不等於火神祝融，鄭玄已有所說明。根據《禮記・禮器》:「燔柴於奧，夫奧者，老婦之祭也，盛於盆，尊於瓶。」，依鄭玄的注解：「奧當爲爨之誤也，或作竈。禮：尸卒食而祭饎爨、雍爨，時人以爲祭火神乃燔柴。」，又鄭注：「老婦，先炊者也。盆、瓶，炊器也，明此祭先炊，非祭火神，燔柴似失之。」[59]可見鄭玄以爲此老婦即是「先炊者」，也就是竈神，因此用炊具祭之即可，不必用燔柴之禮，那是祭火神的；參照《儀禮・特牲饋食禮》:「主婦視饎爨。」鄭注云：「炊黍稷曰饎，宗婦爲之。爨，竈也。」，又：「尸卒食而祭饎爨、雍爨。右記祭竈之節。」鄭注：「爨者，老婦之祭。」[60]可知竈神爲一老婦的形象，因爲她是「先炊者」，所以祭祀她，而祭竈神的工作，也由女性（宗婦）主持。

竈神由「宗婦」祭之，可知祂的神格屬家神，地位不高。但《禮記・祭法》又說：「王爲群姓立七祀，曰司命，曰中霤，曰國門，曰國行，曰泰厲，曰戶，曰竈。諸侯自爲五祀……士大夫三祀……適士二祀……庶士庶人立一祀，或立戶，或立竈」[61]，卻又抬高了竈神的地位，竈神，不再是主掌飲食，

58 十二月，十六日，婦女祭廁姑，男子不得至。二十四日，祭竈，婦女不得預。（江蘇省《吳縣志》50 卷，民國 3 年烏程張鈞衡影宋刻本，《匯編・華東卷上》，頁 374。

59 參見《十三經注疏・禮記》（台北：東昇出版事業公司，據嘉慶二十年江西南昌府學重栞宋本禮記注疏附校勘記），卷 15、23。

60 參見《十三經注疏・儀禮》（台北：東昇出版事業公司，據嘉慶二十年江西南昌府學重栞宋本禮記注疏附校勘記），卷 36。

61 同注 59，卷 46。

臺灣大學學術期刊資料庫

而是可主掌人間禍福，且由君主到諸侯士人都以禮祭之。

竈神形象與傳說是紛歧的，到了西晉司馬彪疏《莊子・達生篇》「竈有髻」則說：「竈神，狀如美女，著赤衣，名髻也」，是個男性神祇；在《玉燭寶典》、《荊楚歲時記》中，又有蘇吉利、宋無忌等不同的姓名。《酉陽雜俎》甚至還爲他配享一位夫人，云竈神張單，字子郭，夫人字忌卿。到近代的民間年畫，竈神形象又被修正爲黑面長鬚的模樣，頭戴禮冠、身著朝服，是個十足權威的神明，民間或稱之竈王爺，其夫人則稱竈王奶奶。[62]是故，竈神的神格由自然崇拜的火神信仰，再演變爲社會神性格的祝融、先炊老婦，而後又經男性社會的改造，成爲竈王爺，神格提升，可以上通天廷，降禍福於人。

竈神一度是老婦形象，可能是遠古時代母系社會的遺跡。就女性「主中饋」的日常職責看，我們也很有理由相信第一個在竈前煮食的人是女性，而且也應由婦女來祭祀她[63]。因此綜覽各地民俗志，我們也發現了婦女祭竈的另一條線索，亦即在「女不祭竈」的系統之外，有些地方仍由女性主祭，例如：

> 十二月，二十四日，古稱小年。夜設黍糕，糖餅於竈上，婦女率兒童焚香拜奠祀竈。（山東省《博平縣志》6 卷，清道光 11 年刻本，《匯編・華東卷上》，頁 312）

> 十二月，二十三、四日，婦女蔫果餅、糖食祀竈，俗云送竈神上天。（貴州省《貴州通志》171 卷，民國 37 年貴陽文通書局鉛印本，《匯編・西南卷下》，頁 425）

> 十二月，二十三日，各家設香案於竈君前……由主婦祭之，少許將竈君舊像付之一火，曰辭竈，又曰過小年。（吉林省《海龍縣志》22 卷，1937 年鉛印本，《匯編・東北卷》，頁 311）

以上諸例，皆未說明由婦女祭竈神的原因，可能仍保留竈神爲先炊老婦的

62 呂宗力、欒保群編，《中國民間諸神・竈神》（台北：學生書局，1991 年 10 月），頁 287－306。

63 匿名審查人提示，蒙古族的習俗可為旁證：「古代突厥人的火神是女性。蒙古崇尚的火神亦是女神，稱為火母或火母皇后、竈母。這是因為古代蒙古人的婦女都留在帳幕的火竈下，準備飯食，哺育孩子。」但習俗流傳至今，北蒙古的火祭由女性擔任，東蒙古卻由家長或兒子擔任。可見火神與竈神的混合，以及主祀者性別的分化。參見項英杰等，《中亞：馬背上的文化》（台北：淑馨出版社，1996 年），頁 235。

臺灣人學學術期刊資料庫

信仰，因此由婦女掌祭竈之事；或者雖已信奉男性的竈君神，但仍維持婦女和廚房的密切關係，因此由女性祭竈；尤其擔心竈神上天報告一年來家中老小之善惡，善於持家護家的女性便虔誠祀竈。試看：

> 十二月，送神：二十四日為送神日……是日早晨，供牲禮，焚馬甲，恭送竈神及諸神上天，而掌司一家炊食之竈君公，因為平時深入民間，最為熟悉一切事情，婦女們深恐照實報告，遭受天遣，備辦祭品孝敬，期他緘口保密。（台灣《彰化縣志稿》8 卷，1958 年至 1976 年鉛印本，《匯編・華東卷下》，頁 1641）

> 十二月，二十三日祭竈，祭以餅、飴、雄雞，婦女尤虔，以竈神將更代報一家善惡於上蒼也。（陝西省《續修南鄭縣志》7 卷，民國 10 年刻本，《匯編・西北卷》，頁 156）

> 十二月，二十三日夕，用棗糕、糖瓜等類祭竈。主婦祝曰：黏糕堵你的嘴，糖瓜黏你的舌，今夜上天去，好話要多說。祝畢，將竈王像焚化，除夕另貼。（河北省《靜海縣志》12 卷，民國 23 鉛印本，《匯編・華北卷》，頁 71）

但所謂和廚房關係密切，有時呈現的是負面關係，亦即不是強調婦女炊食的功勞，而是著眼於其平日的瑣言漫罵，極易得罪竈神，讓祂上天去稟報，則對家人都不吉利，例如：

> 十二月……惟二十三日為送竈日，俗謂竈神以是日上朝天帝，奏報人間善惡。家中婦孺終日在庖廚間，觸忤竈神得罪尤易，是日虔潔備酒饌祭竈，夜深加備香燭、茶酒、果餌，祝拜竈前，至除夕更闌復備禮迎竈神，謂竈神是夜從天下降歸座也。（廣西省《來賓縣志》2 編，民國 26 年鉛印本，《匯編・中南卷下》頁 981）

「女不祭竈」習俗或從明代開始，從《帝京景物略》對祭竈的記載，我們大約可知此現象；而北京市《順天府志》、河北省《遵化通志》等也都引述其說。[64]《帝京景物略》卷二：

64 《順天府志》（130 卷，清光緒 28 年重印本）、《遵化通志》（60 卷，清光緒 12 年刻本），《匯編・華北卷》頁 5、253。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 十二月，二十四日，以糖劑餅、黍糕、棗栗、胡桃、炒豆祀竈君，以糟草秣竈君馬，謂竈君，翌日朝天去，白家間一歲事。祝曰好多說，不好少說。《記》稱竈，老婦祭之，今男子祭，禁不令婦女見之。祀餘糖果，禁幼女不令得啖，曰啖竈餘，則食肥膩時，口圈黑也。二十五日，五更焚香楮，接玉皇，曰玉皇下查人間也。竟此日，無婦嫗罵聲。[65]

這裡把「先炊老婦」解作係由老婦祭之，而非以之爲竈神。但習俗流傳至當代，「禁不令婦女見之」，而且祭畢的糖果，小女孩也不能吃，吃了以後，再吃肥膩食物就會在唇邊留下一圈黑印。依其行文之意，似乎男孩無此禁忌。這表示，不只是「女不祭竈」，連祀餘糖果，即使是「幼女」也不能吃，「幼女」也在禁忌之內，只因她是女性。而「竟日，無婦嫗罵聲」也暗示著女性必須克制平日的瑣言罵語，以求避過玉皇下凡探查。可見一般人對女性在廚房內的形象，不取其辛勞，反而刻意強調其情緒化的嬉笑怒罵，並欲其在祭竈這天引以爲戒。如同南宋范成大＜祭竈詞＞：「古傳臘月二十四，竈君朝天欲言事。雲車風馬小留連，家有杯盤豐祀典：豬頭爛熱雙魚鮮，豆沙乾鬆粉餌團。男兒獻酌女兒避，酹酒燒錢竈君喜。『婢子鬥爭君莫聞，貓犬觸穢君莫嗔；送君飽醉登天門，杓長杓短勿復云，乞取利市歸來分！』」[66]可見女不祭竈的原因是，不希望平日廚房裡女婢的嬉笑怒罵等瑣碎言語，被竈君當成罪證傳報給上天，而招來災厄。各地「女不祭竈」的記載例如：

> 十二月，二十四日，以夜祠竈神，謂之送竈，婦女不得參祀。（上海市《松江府志》84 卷，清嘉慶 22 年刻本，《匯編・華東卷上》，頁 3）

> 十二月，厥二十三日，日暮以糖餅、茶果「祀竈」，婦女不得預。（山東省《高密縣志》10 卷，清康熙 49 年刻本，《匯編・華東卷上》，頁 212）

> 十二月，月二十三、四日（各戶循照向例，日期每有不同），是夕糯米炊飯，謂之竈飯，佐以糕果、飴糖祀竈神，以蘆片編竈馬，剪草為

65 同注 12，頁 71。

66 范成大，《范石湖集》（上海：上海古籍出版社，1981 年 8 月排印本），卷 30，頁 411。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 料及豆。祀畢，焚竈馬、豆草，則擲諸竈屋，填寫竈疏。俗說，女不祀竈，主人外出，兒童代之。江蘇省《瓜州續志》28 卷，民國 16 年瓜洲于氏凝暉堂鉛印本，《匯編・華東卷上》，頁 493）

> 十二月，二十三日，夜祭竈神……皆男子主之，惟祭月則否。諺曰：男不祭月，女不祭竈。（河南省《長葛縣志》10 卷，民國 20 年鉛印本，《匯編・中南卷上》，頁 196）

除上述諸例，浙江省、安徽省、河北省等地區，也頗多「女不祭竈」之例。[67]兩相比較之下，主張「女不祭竈」的習俗確實比由女性主祀來得明顯，其流行區域也比較廣。上引《瓜州續志》云：「俗說，女不祀竈，主人外出，兒童代之。」，在在使人訝異，即使是兒童都可以取代婦女。《日下舊聞考》述北京民俗生活，也有類似文字：「京師居民祀竈，猶仍舊俗，禁婦女主祭，家無男子，或迎鄰里代焉。」[68]其嚴禁女性祭竈，竟達如此地步！爲從其俗，可由鄰居男子取代其家女主人，則「女不祭竈」習俗不只是性別分工，實已構成性別歧視。

推究「女不祭竈」習俗的關鍵處，可能和竈神地位相關聯。《京都風俗志》：「祭竈……祭時男子先拜，婦女次之，諺云：男不拜月，女不祭竈。蓋竈神爲一家之主，故以家長先拜，亦禮之宜也。」[69]由此觀之，祭竈一年一次，也算是一年之中的大祭典，同時祭竈也隱含巴結竈神，希望祂上天庭說好話，保佑一家大小平安福壽；因此這麼重大的儀式便須由家中男性尊長來執行，而不是居於末流的女人。這在民間祭祀中是一個通則，即平日一般祭祀可由女性擔任，但逢新年祭天、祭祖等大事，便須由男性尊長主持。因此廚房竈間雖是女性的空間，但祭竈則須讓與男性。這便是民俗中的性別文化建構原則，同樣反映男尊女卑的思想，因此小神、陰神可由女性祭拜，正神、大典則由男性籌畫。

對照於古代的陰陽文化觀，女性屬陰柔文化，因此「男不拜月，女不祭

67 例如浙江省《蕭山縣志稿》（33 卷，民國 24 年鉛印本）、安徽省《五河縣志》（20 卷，清光緒 20 年刻本），《匯編・華東卷中》，頁 641、1000。又，河北省《雄縣新志》（21 篇，民國 8 年鉛印本），《匯編・華北卷》，頁 337。我們也可發現，不指明由男性或女性來祭竈的，例湖北省諸志即是如此。

68 李家瑞：《北平風俗類徵・歲時》引，（台北：進學書局，1969 年 10 月臺一版），頁 113。

69 同上，頁 114。

臺灣大學學術期刊資料庫

竈」的原因是，中秋祭月，乃是拜太陰神（月神），所以《京都風俗志》記中秋之俗：「人家婦女拈香先拜，男子後拜。以婦女爲屬陰，故祭月先之，此取義之正也。」[70]這似乎說明男子也有拜月的，但恐怕以不拜月爲普遍，因此才廣泛流行「男不拜月，女不祭竈」的諺語。而拜月由女性主祭，擁有優先權，是因爲與太陰神（月神）同屬陰性之故。此外，中秋節又流傳「嫦娥奔月」的故事，我們可以想像女性閨中拜月，所求者大概就是祈求美貌與良緣，向太陰神（月神）或嫦娥袒露她心底的秘密，這和男性以事業爲重的性別文化是不相同的，當然是「男性不宜」。至於祭廁習俗，據呂宗力、欒保群《中國民間諸神・紫姑》：「紫姑神（後世亦稱爲坑三姑娘）之信仰，六朝已有，唐宋時盛行，稱爲廁神。或云西漢戚夫人死於廁，爲其神，後俗稱七姑，音近是也，紫、子即戚之音訛。然自六朝以來，民間多以紫姑爲人妾，以大婦嫉而死於廁，爲廁神。此說似有所本。如干寶《搜神記》卷三……此丁姑，似即紫姑故事之藍本。唐宋時人多謂其姓何名媚。雖名爲廁神，實非主廁事，世人謂其能先知，多迎祀於家，占卜諸事。……南方民間有以木板刻坑三姑娘像者，上有三女并列，印於紅紙，祀於廁壁。每屆歲末，與門神、竈君同時黏貼，蓋爲家神之末流」。[71]故知廁神在民間乃以落難受苦的女性形象呈現，是個末流小神，也是個陰神，不登大雅之堂，不能和觀音、媽祖等正神相提並論，只能以扶乩信仰的形式出現。這樣的神祇限定由女性祭拜，相信不只因爲打掃廁所是女性的家事勞務，也是著眼於女性屬於陰性文化，因此由女性主其事，而男性不得或不須參與。

陰柔文化代表著陰柔的力量，但也往往與卑淺、邊緣、隱密的意義相等，拜月習俗讓我們看到女性內心私密的祈願，祭廁儀式的陰暗面則使我們更了解傳統女性卑困的社會處境。祭竈習俗一分爲二，「先炊老婦」的竈神地位被男性威權竊奪，連代也使得「女祭 / 不祭竈」其實都暗示著女性碎嘴嘮叨的缺點，因此必須極力參與或迴避祭竈儀典。由是，我們更發現節日習俗對女性身分的制約力量，節日習俗的性別分工恰恰複製社會規範下的女性形象。

70 同注 68，頁 95。

71 同注 62，頁 494－495。

臺灣大學學術期刊資料庫

六、試論女性節日文化之特質

節日的到來，爲平淡的日常生活帶來創意。因之，節日文化也成爲民族文化的重鎮，藉由其創發與流傳，不斷充實與更新文化的脈絡。節日對於累積歷史文化、加強親族情感、體驗民族文化心理等，都有著相當的作用。但我們要繼續追問的是，對照一般的節日文化，女性的節日文化具備哪些特質？

經由前文的引述和分析，我們應可闡述這樣的論點：節日對女性的意義，首在於空間的開放。從《禮記・內則》對女性生活的規範，直到後世的女誡之書，如唐代的《女論語》、清末的《女兒經》等，禮教對女性言行的約束，可說不遺餘力，諸如：「女子出門，必擁其面。夜行以燭，無燭則止。」，「男子居外，女子居內。深宮固門，閽寺守之，男不入，女不出。」（《禮記・內則》）、「內外各處，男女異群。莫窺外壁，莫出外庭。窺必掩面，出必藏行。」（《女論語・立身章》）、「女出閨門，少令出戶……莫縱跳樑，恐她輕侮……莫縱遊行，恐她惡事。」（《女論語・訓男女章》）、「爲什事，裹了足？不因好看如弓曲，恐怕輕走出房門，千纏萬裹來拘束。」（《女兒經》）[72]；這些章句，雖不一定完全施行於所有階層的女性，但其訓誡的意義，卻使人警惕。在行動不自由的情況下，允許女性於節日時走出內庭，並可群體嬉遊，夜深仍戀戀不歸，或者男女雜遝，踏青探春，這對女性的生活是一大突破，代表在節日的「非常」時間裡，她可以參與公共空間；而此空間意義，乃在節日的「神聖空間」之外，將世俗性的、偏屬於男性的公共空間，擴大爲一個女性可以參與，兼容兩性的空間。這和專屬於女性的「女性神聖空間」，例如請紫姑神的扶乩儀式、拜織女的乞巧會，有所不同——可以自由參與公共空間，應是女性身爲一個社會人所應有的權益。試看這兩首描寫元宵夜「走橋」的詩：「鴉髻盤雲插翠翹，蔥綾淺鬥月華嬌。夜深結伴前門過，消病春風去走橋。」、「春場三市接松壇，有女如雲不避官。都說閒行消百病，先拚今夜試輕寒。」[73]，前一首描寫婦女盛裝妝夜遊，「夜深結伴前門過」的雀躍歡欣，浮現紙上；後一首「有女如雲不避官」的自由自在神態，尤其可證明節日空間開放對女性的心靈

72 引自韋溪、張萇：《中國古代婦女禁忌禮俗・第三章舉止視聽之種種規定》（陝西：陝西人民版社，1994 年 6 月），頁 20－42。

73 引自注 6，未注詞之作者姓名，頁 85－86。

臺灣大學學術期刊資料庫

也具有開放的功能。[74]

其次，節日爲女性規畫了休閒時間與活動，在一張一弛的節奏下，女性的日常勞動，也獲得了適當的調節。節日中的女性的休閒，有靜態也有動態。除前文已討論到靜態的針線女紅之外，清明時節戲秋千（或作鞦韆），也使得女性享有戶外活動的趣味，如同唐韋莊＜丙辰年鄜州遇寒食城外醉吟＞：「滿街楊柳綠絲煙，畫出清明三月天。好是隔簾紅杏裡，女郎撩亂送秋千。」[75]，盪秋千已然是寒食節的應景活動，女子輕盈飛高的身影和綠柳游煙構成一幅民俗風情畫。然而這樣的休閒，基本上是應節日而設，不是固定與長久設立，此由民俗志中的「豎秋千爲戲」之文字記載可推測，而由「幼女少婦靚妝豔飾蹴秋千作戲」的情景[76]，也可了解這不是爲健身而設的體育活動，「靚妝豔飾」的原因是爲了歡渡佳節，表示慶祝之意，也不無展現盪秋千的才藝與自身美貌的意味，形成一種特別的女性休閒文化。

必須指出的是，節日爲女性規畫的休閒時間有著結構性的原則，亦即以男性爲中心，在節日的「非常」時間軸上，允許女性的「非常」時間軸，所以已婚婦女得以在節日時歸寧，兼顧過節與省親的雙重意義；但遇重大節日，如除夕、新年，則必須在夫家過節。偶爾有些節日，如元宵節可以用「次一日」回娘家過節的方式調節；這都顯示了男性優先的節日時間結構。[77]忌針、停針線習俗，以及端午節繡香包、七夕穿針乞巧習俗等，則是借節日的休閒與遊戲凸顯女性的女紅勞務之重要性與必要性，因此節日成爲一種女性的時間印記，提醒著女性的社會身分，相當符合「男耕女織」的社會文化。

第三，節日中的婚姻祈願是女性節日文化的重要特徵，其中又以祈子習俗爲主要內容。元宵的「穿燈腳」、「走橋」、「摸釘」等習俗已具有祈子意義，「偷青」與中秋的「摸秋」更是祈子習俗的表現。實則許多禮俗都和祈子有關，特別是婚禮習俗中的一些象徵，如撒帳、傳代（袋）等；而民間婦女進廟

74 當然，這裡是注重其「空間開放」的象徵意義，同一習俗也可能有不同的個別限制，有些婦女可能不能享有這樣的自由，例如《山西志書・內鄉縣》：「元宵，大家婦女無出遊者。」見清蔣廷錫等編，《古今圖書集成・曆象彙編歲功典第二十六卷上元部》（台北：文星書店複印本，1964 年），冊 17，頁 23。

75 韋莊著、李誼校注，《韋莊集校注》（四川：四川社會科學研究院，1986 年），頁 382。

76 參見山東省《福山縣志》（12 卷，清乾隆 28 年刻本）226、《博平縣志》（6 卷，清道光 11 年刻本），《匯編・華東卷上》，頁 226、311。

77 參見洪淑苓，〈每逢佳節女思親——從「回娘家」習俗看女性與節日習俗的關係〉，同註 8，頁 39。

臺灣大學學術期刊資料庫

上香，祈求子嗣也是主要目的之一。祈子習俗或明或暗，譬如「摸秋」由「偷瓜」而「送瓜」，在在顯示整個社會對祈子的重視與迫切需要。但我們著眼的是，「偷」俗的戲謔性與顛覆性，違反常理的「偷」使心底的祝禱更有實現的可能，因爲它是秘密的，不爲人知或不爲人所揭穿，可以帶給人心中竊喜的快感；是以「偷」除了有儀式性的象徵作用外，偶一爲之的「偷」，恐怕更有心理上宣洩與補償的功能。女性得瓜的欣喜，可藉清宋翔鳳＜摸魚兒＞詞句略窺其貌：「閨中正值宜男夢，碧玉難聞私語。」、「是滅燭攜來，籠燈抱至，歌笑聽蠻女。」；而詞人另一首＜摸魚兒＞說：「生平要足家家願，替祝生男當戶。[78]」也可了解詞人願作高禖神送子的敦厚之心。祈子得子，這正是絕大多數婦女的願望。

第四，節日習俗有性別分工的現象，但可能同時反映男尊女卑的性別觀，使節日習俗也規範了女性的身分和地位。六月六日曬衣、十二月十六日祭廁以及十二月二十四日的祭竈習俗，都隱含了這樣的文化背景。

從另外的習俗看，節日對女性的禁忌和要求，也比對男性嚴苛，例如把女性視爲不祥之物，正月初一至五日須避出門，以免犯衝[79]；已婚婦女不得於正月初一歸寧，以免招來災厄，禍及父母或翁姑[80]；類似這些正月的節令習俗與禁忌，強烈禁制女性的行動自由，其背後目的可能是爲了維護以男性爲中心的社會秩序，使之優先在夫家過新年；正月初五有「送窮」習俗，有的地方將此舉稱爲「送窮媳婦」[81]，這也是把女性視爲邊緣的、卑下的，因此有此不合情理的情況；前文曾謂節日習俗有偏重於記載女性活動的情形，就這些例子看，

78 引自注 6，頁 253、254。

79 因為初一至初五習俗禁祭甚多，直到初五才開禁，因此為防婦女衝煞神明，所以有此禁忌。例如河北省《遵化通志》：「初六日，婦女始歸省母家及往親族賀歲。前此五日曰破五，婦女不得出門。」（60 卷，清光緒 12 年刻本），《匯編・華東卷上》，頁 250。

80 台灣有此習俗，謂出嫁女兒不得於除夕、正月初一返母家過節；又，山東省《濰縣志稿》：「正月，元旦.....親朋各相賀，惟出嫁之女與甥則賀所親於次日。」（6 卷，清乾隆 25 年刻本）；又，參照《萊陽縣志》：「女出嫁以時歸寧，第一年內，凡遇歲時節序，必回夫家，否則主翁姑等人不吉。」（3 卷，民國 24 年刻本），《匯編・華東卷上》，頁 206、235；合此類例證可知，節日習俗有以男性為中心、以夫家為優先的秩序，因此必須以各種禁忌來限制女性。

81 「送窮」習俗，簡單的只是清晨掃垃圾出門，複雜的則以紙剪一婦人形，清晨時丟棄街頭，稱「送窮媳婦」。山西省民俗志頗多其例，例如《馬邑縣志》：「正月，五日，俗稱破五。以彩紙剪作衫裙，裝女子形，於更送之街頭，曰：送窮媳婦出門。」（4 卷，民國 7 年鉛印本），《匯編・華北卷》，頁 557。

臺灣大學學術期刊資料庫

確是如此；但相對的，我們幾乎找不到類似對男性的禁忌與歧視，就算有所限制，大都也是以男女兼指的「人」爲對象。[82]是故，若說節日習俗偏重對女性的記載，則節日習俗也偏重對女性的規範與禁制，這是研究女性節日文化不能規避之處。

七、結語

以上試從空間、時間、心理與禁忌四個觀念，探討節日習俗與女性的關係，並由此闡釋女性節日文化的特質。這是將節日習俗研究與女性研究雙線進行，一方面可拓展我們對節日習俗關注的視野，另一方面也將女性的議題引進女性的生活史之研究，充實我們對女性的民俗文化的認識。女性節日文化的研究，尚可結合詩詞與小說戲曲的材料，更進一步剖析其中的女性心理與情感，這也將是本文後續研究的努力方向。

後記：本文為國科會 91 年度專題研究計畫「節日習俗傳說與女性研究」之研究成果，助理康尹貞、官怡嫻、劉翊群協助搜整資料，以及兩位匿名審查人之寶貴意見，於此一併誌謝。

引用書目

丁世良、趙放主編，《中國地方志民俗資料匯編》（北京：書目文獻社，1987－1992 年）。

王秋桂、蘇友貞譯，《中國文學論著譯叢下》（台北：學生書局，1985 年）

加藤秀俊著、彭德中譯，《餘暇社會學》（台北：遠流出版公司，1989 年）

李岩齡、韓廣澤，《中國古代詩歌與節日習俗》（台北：百觀出版社，1995 年）

李家瑞，《北平風俗類徵》，（台北：進學書局，1969 年）

李樹田主編，《東北歲時節俗研究》（吉林：吉林文史出版社，1992 年）

韋溪、張萇，《中國古代婦女禁忌禮俗》（陝西：陝西人民版社，1994 年）

82 例如新年期間忌打破碗盤，要說歲歲(碎碎)平安；正月初一早上忌吃稀飯，以免流年不利，這些都是普遍的禁忌，不限定男或女；而女人生產後坐月子，男人忌入月子房的禁忌，卻是為了保護男人，因為產房、月子房是污穢的，男人進入其中，會沾上晦氣，諸事不吉。

臺灣大學學術期刊資料庫

呂宗力、欒保群編，《中國民間諸神》（台北：學生書局，1991 年）
尚秉和，《歷代社會事物風俗考》（台北：台灣商務印書館，1985 年）
陶思炎，《祈禳、求福、除殃》(香港：台灣珠海出版有限公司，1993 年)
陳久金、盧蓮蓉編著，《中國節慶及其起源》（上海：上海科技教育出版社，1989 年）
陳元靚，《歲時廣記》，續修四庫全書冊 885（上海：上海古籍出版社複印本）
楊琳，《中國傳統節日文化》（北京：宗教文化出版社，2000 年）
劉侗、于奕正，《帝京景物略》（北京：北京古籍出版社，1980 年）
蔡利民，《蘇州民俗》（江蘇：蘇州大學出版社，2000 年）
鄭 玄，《十三經注疏・禮記》（台北：東昇出版事業公司，據嘉慶二十年江西南昌府學重栞宋本禮記注疏附校勘記）
鄭 玄，《十三經注疏・儀禮》（台北：東昇出版事業公司，據嘉慶二十年江西南昌府學重栞宋本禮記注疏附校勘記）
伊利亞德著，楊素娥譯，《聖與俗—宗教的本質》（台北：桂冠圖書公司，2001 年）
維克多・特納編，方永德等譯，潘國慶校：《慶典》（上海：上海文藝出版社，1993 年）
H.G.迦達默爾著，張志揚等譯：《美的現實性——作為遊戲、象徵、節日的藝術》（北京：三聯書店，1991 年 5 月）
李惠芳，＜傳統歲時節日的形成及特點＞《中國民俗學研究第一輯》（北京：中央民族學院出版社，1994 年 9 月）
李豐楙，＜廟宇、廟會與休閒習俗——兼及道教廟、道士的信仰習俗＞，《中國休閒生活文化學術研討會論文集》（台北：中華民俗藝術基金會，1993 年 4 月）
———＜由常入非常：中國節日慶典中的狂文化＞，《中外文學》22 卷 3 期，1993 年 8 月。
洪淑苓，＜織女信仰與女性民俗文化——兼及七夕詩文的性別批評＞，《臺大文史哲學報》54 期，2001 年 5 月。
———＜每逢佳節女思親——從「回娘家」習俗看女性與節日習俗的關係＞，2003 年 4 月 17 日演講紀錄，《婦研縱橫（原：婦女與性別研究通訊)》67 期，2003 年 7 月。
彭美玲，＜傳統習俗中的嫁女歸寧＞，《臺大中文學報》14 期，2001 年 5 月。

臺灣大學學術期刊資料庫