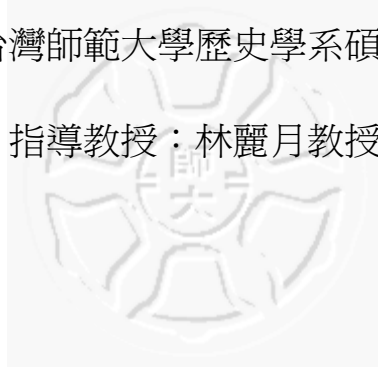


國立台灣師範大學歷史學系碩士論文

指導教授：林麗月教授



明清節慶中的女性節俗與性別文化
——以元宵節為中心

研究生：許珮甄

中華民國九十八年六月

目 次

緒論	001
第一章 狂歡不羈花火夜——元宵節慶的轉變	013
第一節 有關燈節起源的幾個說法	013
第二節 歷代元宵節俗	022
第二章 逐隊踏月城門過——明清元宵慶典中的女性節俗	039
第一節 迎紫姑	039
第二節 走百病	047
第三節 其他小眾女性節俗	054
第三章 未知嬌女心中事——元宵女性節俗的文化意義	075
第一節 情愛與婚姻	076
第二節 醫療與信仰	080
第三節 狂歡與秩序	086
第四章 分寸之間——明清時人對元宵狂歡與女性文化的議論	097
第一節 明人的評議	097
第二節 清人的評議	104
結論 豈是煙消火滅時	113
徵引書目	117

圖 次

圖一：新疆吐魯番燈樹造型與戰國時代中山王陵墓「十五連盞燈」比較圖	020
圖二：踏春風俗	023
圖三：白粥迎神	024
圖四：明憲宗	033
圖五：〈憲宗元宵行樂圖卷〉局部，百戲	034
圖六：〈憲宗元宵行樂圖卷〉局部，鰲山燈	034
圖七：〈憲宗元宵行樂圖卷〉局部，煙火	035
圖八：〈憲宗元宵行樂圖卷〉局部，提燈	035
圖九：〈憲宗元宵行樂圖卷〉局部，樂隊、舞獅	035
圖十：清代北京燈籠店	037
圖十一：紫姑神形象	041
圖十二：紫姑靈異	044
圖十三：紫姑為祟	046
圖十四：走橋韻事	051
圖十五：踏青受窘	056
圖十六：生菜盛會	065
圖十七：送麒麟	068
圖十八：上元謁祖	070
圖十九：投江產子	082
圖二十：洗腳大會	083
圖二十一：夜游宜戒	111
圖二十二：賽燈申慶	114

緒論

一、研究目的

中國的傳統社會中，人民大致依循著春耕、夏耘、秋收、冬藏的自然節奏，渡過每個「年冬」。在每一天、每一年的工作循環裡，「日落」成爲每日作息的分界；「節日」成爲常年作息的緩衝。在中國的傳統節日裡，「年節」是所有節慶的重頭戲，而「元宵」則是慶典中最後一個高潮，元宵代表的不僅是個句點，也是個起點。在這一天，大眾往往聚集在特定的場域進行特定的儀式，過程中展現了人類對自然力量、生與死、再生與創造的敬畏與崇拜。¹歡慶的氛圍中，作／息、常／非常²、內／外、男／女、理智／情欲的界線，在此刻都被有意的忽略與模糊。除了表現對自然力量的崇拜，人們也從挑戰社會規範的「逾矩」行爲中，回歸到初民社會的原始，得到某種程度的心靈補償，釋放了「規矩」下所積累的壓力與情緒。

西方多以「狂歡節」(carnival，亦譯作嘉年華)來形容節慶的狂歡氛圍。原俄

¹ 趙世瑜，《狂歡與日常——明清以來的廟會與民間社會》(北京：三聯書店，2002)。

² 李豐楙，〈由常入非常：中國節日慶典中的狂文化〉，《中外文學》(台北：中外文學月刊社，1993)，第22卷，第3期，頁116-150。

國文學家巴赫金（Bakhtin）筆下的carnival，本是指中世紀歐洲民間的節日宴會與遊行表演，是長久以來人類對自然產生敬畏而形成的一種民間信仰文化，其表現的具體形式，是在公眾的節日場合中充滿笑罵、嘲諷、粗鄙、追求感官上的愉悅與滿足；而狂歡節式的風格，是盡情地吃喝、排泄、交媾與生育，肉體形象在此刻被誇張、變形，無形中拉平了「雅與俗」、「官與民」、「貴與賤」的等級差異。³ 中國是否也有如同西方的狂歡節慶？若以呈現的形式與風格來看，則非元宵節莫屬了。人民此時多「聚戲朋遊，鳴鼓聒天，燎炬照地，人戴獸面，男為女服，倡優雜技，詭狀異形」，「以穢慢為歡娛，鄙褻為笑樂」，⁴用「狂歡」的方式來慶祝一年的結束。因此，將西方嘉年華理論應用於中國的節慶文化，應是可行的討論方向。

中國正月十五的儀式，大致上從南北朝開始，早期多屬於原始的占卜巫儀，或祝禱式的民間信仰。至於燈節慶典的出現，則要晚到唐朝，至宋代大興，明清時期成為定制。從元宵節慶儀式的轉變，我們可以看到一些原始信仰的殘存，探討節慶中普羅大眾的祝禱行為，可以瞭解古代社會觀念在現今社會的變與不變。在元宵節慶舞台上，還有一項頗值得聚焦的面向，也就是女性在節慶中的特殊表現。在中國傳統禮教的束縛下，女性抒發情欲的管道可說是少之又少，元宵、七巧、中秋這幾個節日所進行的女性特有活動，是有其存在意義與必要性，透過巴赫金狂歡節、人類學「通過儀式」（Rite of Passage）⁵、與巫術信仰等相關理論來闡析女性特有的節慶文化，可以瞭解這些節慶儀式其背後所欲解決的問題，抑或呈現怎樣的思考層次，這是以往頗為忽略卻值得關注的議題。

³ 劉康，《對話的喧聲——巴赫汀文化理論評述》（台北：麥田出版社，1995）。

⁴ 唐·魏徵撰，《隋書》，收入《二十五史》（上海：上海古籍出版社，1986），第5冊，卷62，〈柳或傳〉，頁178-1，總頁3426。

⁵ 通過儀式（Rite of Passage），是由人類學者范·根尼（Arnold Van Gennep）提出，包括了隔離（separation）、過渡（transition）與再生（incorporation）三個階段。

另外，在面對女性專有的節俗，擁有知識掌控權與發言權的當代男性發言人，會有怎樣的批判？尤其是站在體制大傘下的君主與地方官員，又是如何看待與處理婦女的「失序」行徑？收與放之間的拿捏，禮制與民俗間的折衝，往往考驗著在上位者的政治智慧。本文擬從性別（gender）的角度去觀照這些發言人在發表此類論述的背後，蘊藏著怎樣的思維與權力運作，描繪著什麼樣的理想藍圖？而女性在此時又有怎樣的反應與表現。希望透過這些小小環節的研究，能對現今頗為豐富的明清社會文化史有所增益。

二、相關文獻回顧

（一）元宵燈節的起源

近年來論述元宵燈節起源的文章著實不少，大致上可初分為三種看法。第一種見解，認為張燈節慶可追溯到先秦庭燎、儺儀等民間信仰的儀式。涂元濟、涂石〈燈節的起源與發展〉一文中提到燈節的觀念應是起源於火的崇拜，較完整的儀式則成之於儺儀。⁶向柏松〈元宵燈節的起源與文化內涵新論〉裡則認為燈節是先秦庭燎的演變。⁷比較不同的看法是張乃格〈元宵張燈風俗探源——以蘇北地方史志資料為例〉⁸一文的研究，張氏以地方志資料為基礎，認為舞火把、照田蟲、

⁶ 涂元濟、涂石，〈燈節的起源與發展〉，《民間文學論壇》（北京：民間文學論壇雜誌社，1985），第12期，頁92-96。

⁷ 向柏松，〈元宵燈節的起源與文化內涵新論〉，《中南民族學院學報》（湖北：中南民族大學，2000），第20卷，第2期，頁32-35。

⁸ 張乃格，〈元宵張燈風俗探源——以蘇北地方史志資料為例〉，《中國地方誌》（北京：中國地方志發行部，2007），第12期，頁49-53。

燃草薪等原始農業習俗才是元宵張燈的最初源頭。

第二種見解則是提到元宵張燈與西域佛教社會、文化息息相關。李傳軍〈論元宵觀燈起源於西域佛教社會〉⁹、俞秀紅〈西域文化對元宵燈俗的影響〉¹⁰二文便論述了西域的百戲表演為燈俗提供了前提，燃燈禮佛的儀式是中國燈節形成的根本原因。

第三種說法則是傾向本土道教對燈節的影響，王三慶在〈試論元宵到燃燈節俗的演化與文化融合〉¹¹一文中認為，漢代祀太一不是元宵真正的起源，他認為道教在傳統的巫術信仰基礎上，吸收了本土祭典儀式，將三元齋儀與徹夜舉火祭祀太一的活動拉入上元節中，上元點燈習俗才逐漸形成。

節慶的出現是經過漫長時間的淬煉，吸納多元的文化因子才能成形，上述這些說法都比較偏向直線式的立論，不免有失全面性的探討。學者常建華在《歲時節日裡的中國》¹²一書中則提出比較周延的看法，他認為在唐代以前的張燈習俗是中國本身庭燎的延續，而佛教的燃燈禮佛則促進了元夕張燈的普遍化，但這樣的說法是否真確，仍值得探討。目前並沒有一本專書特別介紹元宵燈節的起源，除了期刊論文外，多附屬在介紹中國節慶的書籍之中，且當中有很多說法仍屬於傳說性質的書寫，所以本論文必須要從更多面向的古籍文獻去推敲與立論。

（二）女性節俗文化的書寫與分析

⁹ 李傳軍，〈論元宵觀燈起源於西域佛教社會〉，《西域研究》（烏魯木齊：新疆社會科學院，2007），第4期，頁108-114。

¹⁰ 俞秀紅，〈西域文化對元宵燈俗的影響〉，《新疆大學學報》（烏魯木齊：新疆大學，2007），第35卷，第2期，頁65-68。

¹¹ 王三慶，〈試論元宵到燃燈節俗的演化與文化融合〉，《第四次儒佛會通學術研討會》（台北：華梵大學，2000）。刊登於網路學報，<http://www.hfu.edu.tw/~lbc/BC/4TH/BC0423.HTM>

¹² 常建華，《歲時節日裡的中國》（北京：中華書局，2006），頁39-44。

目前討論明清婦女節慶文化的文章多散見在歲時叢書當中，特別提及女性節俗文化意義的書寫，為數不多，唯洪淑苓〈女性節日文化初探：以近代地方志中的「元宵走橋」等習俗為例〉¹³一文有專文介紹。此文取材明清筆記與地方志，從走橋、忌針、偷青、摸秋、祭竈等習俗為例，分析節日習俗中女性活動的意義，探討女性節日文化的特質，從女性空間拓展、女性休閒時間觀、女性婚姻祈願、女性身分規範四個角度切入剖析。作者認為明清婦女在慶典時於公共空間上是有所拓展的，一張一弛的節奏下，節日活動為女性日常勞動帶來了適當的休閒與調節，但多數節俗中祈子意味皆十分濃厚，呼應了當時以男性為中心的社會價值觀，加上部分節俗（如祭竈）有性別分工的現象，反映了社會男尊女卑的性別觀外，也規範了女性的身分、地位。

陳熙遠在〈中國夜未眠——明清時期的元宵、夜禁與狂歡〉¹⁴一文中則強調在狂歡氛圍的催化下，官與民共同建構了一個城鄉不分、日夜顛倒的不夜城場域，在不夜城裡，秩序顛覆、性別混淆，俗民們不僅是觀眾也是演員，官員們是監控者也是參與者。作者偏向從官方與俗民這兩個對立的視角，去凸顯節慶中不同的兩造在觀念與行為上的衝突與拉扯。文章中特別以婦女放夜偷青、燈會爭妍鬥艷、走百病夜遊等節俗行徑來闡釋元宵時空的狂歡與戲劇性特質，也從許多官府榜示與評論中呈現統治者的焦慮與憂心。明清婦女則是藉由這場角力，突破了內外空間的限制與禮教法度的禁錮，成為最顯眼的角色，而民間的活力就在這場俗民與官方權威的角力賽中，具體而微的展現出來。

趙世瑜《狂歡與日常——明清以來的廟會與民間社會》一書的第二部個案研

¹³ 洪淑苓，〈女性節日文化初探：以近代地方志中的「元宵走橋」等習俗為例〉，《台大文史哲學報》（台北：台灣大學文學院，2003），第59期，頁297-336。

¹⁴ 陳熙遠，〈中國夜未眠——明清時期的元宵、夜禁與狂歡〉，收入《中央研究院歷史語言所集刊》（台北：中研院史語所，2004），75：2，頁283-329。

究裡，〈明清以來婦女的宗教活動、閒暇生活與女性亞文化〉¹⁵這一章節則特別談到明清婦女節慶次文化，當中提到研究宗教節慶中的女性活動，最能凸顯女性次文化的特徵。明清婦女藉由積極參與宗教活動（如燒香、占卜），擴大了自己的生活空間，跨越了家內的侷限，不管是替自己的家人燒香還願，或是藉口出遊看景，此刻的女性與男性皆能平等地出入公共場所，突破了尊卑意識。而男性在面對這樣的女性次文化時，有兩種截然不同的態度，一種是能夠理解女性求神祈子、去病、免災的心態，因敬鬼神而採取不禁止或參與活動的態度；一種是對傳統倫理與規範遭到破壞而感到擔憂，因此一味地抨擊並加以禁止。

李豐楙〈由常入非常：中國節日慶典中的狂文化〉¹⁶一文，亦引用女性元宵夜的偷俗行徑來佐證慶典中的狂文化，偷青、偷燈盞、偷聽（聽香）等違反常理的行爲，其本身便具有戲劇式的嘲諷本質，讓僵硬、具支配性的官方權威開了一道缺口，而正統的禮教多少都會默許這些行爲在非常時間內逾越「常軌」。李氏以常／非常的一組概念來探討慶典狂文化現象，並從張／弛的角度說明節慶文化在俗民日常生活中所扮演的調節角色。不過常／非常這組概念有個很有趣的弔詭，在中國年復一年的日常生活裡，各種節慶文化中的「非常」已然成爲一種「常」態。

（三）解讀節慶文化的相關論述

在討論節慶文化現象的相關論述中，最常運用的理論是巴赫金的狂歡文化理論。全面性介紹巴赫金狂歡思想的中文書目可參閱錢中文主編的《巴赫金全集》。評論則可參考夏忠憲《巴赫金狂歡化詩學研究——俄國形式主義研究》與劉康《對話的喧聲——巴赫汀文化理論評述》等書。

巴赫金認爲狂歡節式的慶典，其外在的特色爲全民性、儀式性、階級消解和

¹⁵ 趙世瑜，《狂歡與日常——明清以來的廟會與民間社會》，頁 259-296。

¹⁶ 李豐楙，〈由常入非常：中國節日慶典中的狂文化〉，頁 141。

戲謔笑罵，在人人都能參與的狂歡節裡，俗民在笑罵聲中，戲劇性地以為國王加冕脫冕儀式，表達了逾越階級的顛覆性、交替與變更、死亡與重生的雙重性。狂歡節的內在特點是狂歡式的世界感受，而這當中的快樂感受是建構在以戲謔風格挑戰現有權威之上，具有相對性。¹⁷

能否將巴赫金的狂歡理論套用在中國的節日慶典中？在探討這個問題之前，必須先釐清巴赫金所引用的狂歡節，是文藝復興時期拉伯雷《巨人傳》筆下所描述的中古狂歡節。巴赫金指出，中古世紀晚期的城市，每年合計約有三個月的時間人民是沉浸在民俗節日（包括了農神節、狂歡節、愚人節、復活節）的狂歡氣氛中，在這段時間中現實的世界被暫時地隔離。巴赫金指出，中世紀的人似乎過著兩種生活，一種是常規、嚴厲而緊蹙眉頭的生活，服從嚴格的階級秩序；另一種是狂歡廣場式、自由安閒的生活，對一切神聖事物褻瀆和歪曲，人與人之間隨意不拘的親密交往，在某種程度上可說是「翻了個的生活」，是「反面的生活」。¹⁸這兩種生活在中古世紀都得到認可，彼此間有嚴格的時間界限。

有比較文化的研究者認為寺廟／廣場、狂歡節／廟會這兩組並非等值意涵的空間與文化概念，廟會狂歡不等於廣場狂歡，因此運用狂歡理論來解釋中國的節日廟會文化，會陷入過度放大廟會狂歡反叛性的陷阱，因而忽略原始情感裡與生俱來對自由的一種渴望。¹⁹的確，在不同的時空背景下，西方的狂歡節裡反教會的本質，和中國慶典中具濃厚宗教色彩的面向有很大差別，但不可否認的，兩者在反權威的態度上卻有相當的一致性，透過反權威的行為，反而可以將原始情感中對自由的渴求短暫地呈現出來，而這樣的呈現往往帶來相對的快樂，達到精神上

¹⁷ 同上，頁 68-70。

¹⁸ 錢中文主編，《巴赫金全集》（石家莊：河北教育出版社，1998），第 52 卷，〈詩學與訪談〉，頁 161。

¹⁹ 魏月萍，〈原始的反叛：精神領域的無秩序狀態？——評趙世瑜《狂歡與日常——明清以來的廟會與民間社會》〉，《明代研究》（台北：中國明代研究協會，2004），第 7 期，頁 80-85。

的平衡。這種在虛擬世界的反叛性質，若在權威力量失衡（過度嚴苛或弱化）時，是十分容易跨越非現實界線而呈現在現實世界中，且反叛性質在非現實世界中所帶來的快樂，極有可能在現實社會中轉化成對統治階級的不滿與憤怒，若只是單純的將節日文化中的反權威特質僅視為是對自由的渴望，似乎又無法合理解釋統治階級的憂心所在，所以統治者對於狂歡慶典中秩序的拿捏，總是兩面為難。

另外，有研究者指出巴赫金筆下的狂歡節，統治者是不參與狂歡慶典的，與中國的官方既是監控者也是參與者的角色不同。但實際上中古的狂歡節裡，教宗亦曾是參與的核心人物，例如十五世紀的教宗保羅二世，他不僅修建了用於狂歡節集會的威尼斯聖馬可廣場，²⁰還授意並擴大舉辦狂歡節遊行的節目。部分研究者認為巴赫金是選擇性的揀選中古狂歡節的史料，來符合他的理論，²¹但是綜觀中古世紀的狂歡節，不管統治者直接參與與否，節日慶典的舉行都是在權威（教會）的默許之下舉行，和中國節慶文化實施的情況並沒有太大的差別。因此將巴赫金的狂歡理論運用在中國節慶文化的解析上，是可行的討論方向。

此外，在探討女性節俗文化時，本文引用伊利亞德（Mircea Eliade）《聖與俗：宗教的本質》²²一書中所提及的神聖時空建構模式來說明。²³英國社會人類學者弗雷澤（James George Frazer）在《金枝》（The golden Bough）²⁴一書中所提到的宗教巫術論點，亦可用來探討這些節俗文化的起源與演變。元宵的節慶習俗與巫術信仰實有密切關聯，只是隨著道德意識的建立，許多原始行為被視為不符常理，

²⁰ 雷立伯編，《基督宗教知識辭典》（北京：宗教文化出版社，2003），頁329。

²¹ 閻真，《文化史的虛構：巴赫金「狂歡」理論的七大缺失》，《文藝研究》（北京：中國藝術研究院，2006），第12期，頁52-60。

²² 伊利亞德（Mircea Eliade）著，楊素娥譯，《聖與俗：宗教的本質》（台北：桂冠圖書公司，2001）。

²³ 相關論點請參考Van Gennep, *The Rise of Passage*, Trans by M.B. Vizedom & G.L. Caffee. London Routeledge & Kegal Paul.

²⁴ 弗雷澤（James George Frazer）著，徐育新、汪培基、張澤石譯，《金枝：巫術與宗教之研究》，（北京：中國民間文藝出版社），1987。

才輾轉利用隱晦的方式，藉由民俗流傳下來，若仔細將習俗的風貌層層剝繭，就能看到最原初的信仰與理念所在。

（四）性別研究的相關理論

以往在研究婦女史的時候，往往會偏向以女性主義的角度去論述。性別（gender）研究是一種新的視角，一個「有性的人」的視角，既不同於傳統哲學中對抽象「人」的泛論，也不同於女性主義裡對女性「人」的張揚。²⁵以兩性交互參照比較的方法，才能全面呈現兩性社會所呈現的社會架構與權力結構。杜芳琴〈中國婦女研究的歷史語境：父權制、現代性與性別關係〉一文中提到：「社會性別，既是一種制度體系，又是一種意識形態和價值體系；同時也是一種表現為多種力量的權力運作和風俗習慣，甚至是一種集體無意識的強大的惰性力量。」²⁶文章中解析近代以前的中國，基本上因循著西周的父權體制，男女間的等級表現為男尊女卑；婦女間的等級則隨所「從」的夫、父、子之身分地位而定；分工的等級則明顯體現在「公／外」的重要與「私／內」的低微。直至宋元明清時期，父權體制逐漸轉化成父權——夫權制，已婚的婦女開始將夫家視為自己永久的歸宿；財帛化的婚姻取向促使婦女與原生家庭的疏離；²⁷理學的興盛讓孝德觀念轉向強調對夫家盡義務（如寡婦守節）。女性地位在此時也有一些轉變，「三從」、「四德」、「七出」等教條更加嚴格地加諸在婦女身上，但「尊母」、「重妻」、「愛女」等機制卻

²⁵ 李小紅，〈婦女研究在中國〉，收入杜芳琴、王向賢主編，《婦女與社會性別研究在中國（1987-2003）》（天津：天津人民出版社，2003），頁8。

²⁶ 杜芳琴，〈中國婦女研究的歷史語境：父權制、現代性與性別關係〉，收入杜芳琴、王向賢主編，《婦女與社會性別研究在中國（1987-2003）》，頁45-76。

²⁷ 因為在此階段婦女的嫁妝決定其未來在婆家中的地位。見杜芳琴，〈中國婦女研究的歷史語境：父權制、現代性與性別關係〉，頁54。

相對給予婦女更多在家內的生活空間，²⁸說穿了這是父權體制消解女性權力的一種權變，婦女則在此框架中妥協、適應、生存。然而在這樣的權變之餘，婦女是如何妥協？在上位者為何仍舊擔心社會秩序被顛覆？這中間的微妙是非常值得細細探究的。

三、研究方法與章節架構

這十年關於明清時期的城市文化討論的非常多，有許多學者與國家研究計畫正全面性地架構整個明清時期城市文化的樣貌與風采。²⁹本論文希望藉由一個節慶女性節俗文化的深入探討，為明清社會文化史研究貢獻一份微薄的心力。

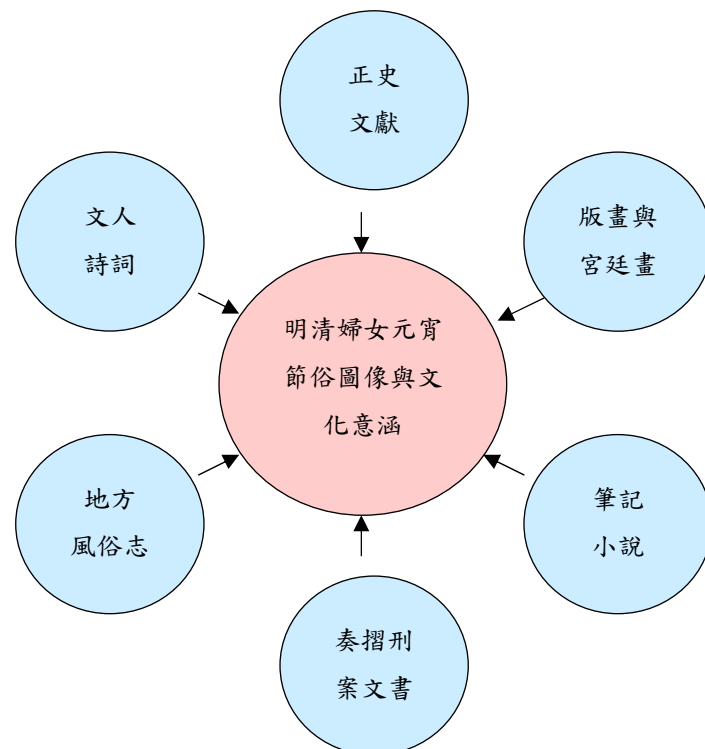
有鑒於過往的研究大多將女性節俗文化銜扣在一般節慶文化的環節中，且相關的篇章與內容亦不夠全面與完整，所以本論文將盡其所能地蒐集不同類型的文獻來架構明清婦女元宵節俗的圖像（見附圖），小說、筆記、地方志、竹枝詞是本

²⁸ 最明顯的例子就是「家庭母權」，母親在某種程度上能控制兒子，對兒媳而言，婆婆則是直接的統治者，媳婦在生子之後「熬成婆」，便能享有這樣的權力。見杜芳琴，〈中國婦女研究的歷史語境：父權制、現代性與性別關係〉，頁 56。

²⁹ 中央研究院主題研究計畫「明清的城市文化與生活」，總主持人為李孝悌教授，其下分成九個子計畫：計畫一〈南京：回憶中的城市（16-19 世紀）〉，主持人李孝悌；計畫二〈清初整風運動下江南士人城市活動與文人文化的轉折〉，主持人王鴻泰；計畫三〈明清江南城市中的豪門第宅〉，主持人巫仁恕；計畫四〈經濟與文化：清代前期江南城鎮工作習慣的變遷〉，主持人邱澎生；計畫五〈十七到二十世紀初敘事文學中的城市景味〉，主持人胡曉真；計畫六〈城市節慶與日常生活〉，主持人陳熙遠；計畫七〈傳統中國都市化的質性研究——以晚明南京為中心〉，主持人費絲言；計畫八〈明清江南城市的舶來品與物質消費〉，主持人邱仲麟；計畫九〈洋貨與蘇州菁英時尚（1644-1840）〉，主持人賴惠敏。

研究主要的參考文類。小說、詩文雖非正史，但一直是研究明清庶民生活的重要文獻來源，從故事的背景與情節的鋪陳，多少可以看出明清時人的想法與社會風尚，而當中對元宵婦女活動的描述，亦可與明清地方志史料做出對照，兩者間相輔相成，彌補了地方志裡單調的書寫風格。此外從官方文獻、刑案題本與士大夫的評論中，可相對了解此時「男性」、「官方」對於女性參與節慶所產生的對應與批判。

在章節的安排上，第一章為緒論，第二章先處理元宵燈節慶典的由來，因為燈節慶典為婦女出遊與進行特殊節俗活動提供了一個重要的時空舞台，因此釐清燈節慶典的起源與特質，才能合理地探討婦女一些逾常軌的行為。接著第三章以地方志、竹枝詞、筆記小說與圖像仔細描繪明清婦女特殊節俗的進行方式與內容，第四章則以人類學、民俗學的相關論述來探討女性節俗背後所隱含的文化意義。第五章企望透過他性（男性）對這些節俗的評論，探討中國明清社會中兩性的關係與權力架構。最後一章則為總結。



第一章 狂歡不羈花火夜——元宵節慶的轉變

自從增長了年紀，常聽到長輩們抱怨著年節沒有年味，元宵節也沒多少人會提著燈籠，在大街小巷裡招呼來去。去政府舉辦的大型燈節活動，嫌擠；不去，又只能在家中看著電視賞燈。霎時間，泛黃的片段在腦海中浮現，曾經跟著家人，提著在學校親手製作的小巧燈籠，在街道與田野間來回地穿梭嬉鬧著。曾幾何時，我們已深埋著這樣的記憶，制式化地盯著「方盒子」，年復一年，漠然地度過每個年節。直到今天，當要提起筆來淺論元宵時，過往的回憶倏然地湧現，順著這條晦暗的記憶小路，蹣跚地往燈火處走去，企望能在茫茫的書海中，搜尋歷代元宵節慶的盛況。到底中國元宵的節慶文化是如何「鬧」成的？現在的我們遺傳了多少祖先留下的「狂」因子？又，改變了多少？

第一節 有關燈節起源的幾個說法

有一則孩提時代的元宵傳說，內容雖然穿鑿附會，卻顯示燈節與「火的崇拜」有密不可分的关系：

古代有隻守護天宮大門的神鵝降於人間，被獵人射殺，玉皇大帝為神鵝報仇，決定在正月十五日派天兵天將下凡，把人間的人畜財物全部燒光，一位受玉帝殘害的宮女得知後，偷偷下凡，把這事告訴了人們，人們為了避過這場災難，就想出了個欺騙玉帝的辦法，即在正月十五日夜裡，家家戶戶掛起紅燈，燃放火花，火炮，裝出人間已經起火的樣子，終於騙過了玉帝，從此以後，人們年年如此，於是就逐漸形成了元宵節俗。²⁸

「燈火」從何時開始在元宵節慶裡扮演起重要的角色？何時從敬畏的自然力轉變成具娛樂性質的觀賞節目？究竟元宵賞燈活動的起源為何？目前較具普遍的說法有三：

（一）祀太一²⁹之說——此說將張燈的起源推溯到漢代正月上辛日「祀太一」的祭儀。唐代徐堅（659-729）《初學記》記載：「《史記·樂書》曰漢家祀太一，以昏時祠到明。今人正月望日，夜游觀燈，是其遺事。」³⁰宋代朱弁（1085-1144）《曲洧舊聞》寫道：「上元張燈，按唐名儒，沿襲漢武帝祠太一自昏至明故事。」³¹都提及觀燈源自於祀太一的祭典。

（二）道教三元說——三元是指天、地、水三官，東漢末年五斗米道初創時，吸納了自然崇拜創造出的神靈。魏晉南北朝由於道教盛行，三元信仰開始流傳，教義中認為三官神分別會在正月十五、七月十五、十月十五降臨人間考核功過，信

²⁸ 余世謙、余娟編著，《中華節日風采》（上海：上海人民出版社，2004），頁18。

²⁹ 《史記·樂書》索隱按：「正義（史記正義）太一，北極大星也。」收入《二十五史》（上海：上海古籍出版社，1986），第1冊，卷24，頁156-2，總頁156。《史記·封禪書》：「天神貴者太一，太一佐五帝，古者天子以春秋祭太一東南郊。」同上，卷28，頁175-3，總頁175。《史記·天官書》索隱案：「正義：泰一，天帝之別名也。劉伯莊云：泰一，天神之最尊貴者。」同上，卷27，頁166-2，總頁166。

³⁰ 唐·徐堅，《初學記》（台北：鼎文書局，1976），卷4，〈歲時部下〉，頁66。

³¹ 宋·朱弁，《曲洧舊聞》（上海：商務印書館，1936），頁53。

徒必須在三元日燃燈捻香祝禱以解厄。清人顧祿（1793-1843）《清嘉錄》便點出燈籠與三元日之間的關係：「遇三元日，士庶拈香，……歸持燈籠，上銜『三官大帝』四字，紅黑相間，懸於門首，云可解厄。」³²

（三）東漢明帝燃燈表佛說——不少唐代佛教文獻也指出元宵節燃燈與東漢明帝有所關聯。《佛祖統紀·法門光顯志》提及：「佛教初來與道士角試，燒經放光而卷帙無損，時當正月十五日，明帝乃令每於此日燒燈以表佛法大明。自是歷朝每當上元必放燈。」³³宋人高承（約 11 世紀中）於《事物紀原》亦載：「西域十二月三十是此方正月望，謂之大神變，曰漢明帝令燒燈，表佛法大明也。一云因漢武祭五時，通夜設燎，取周禮司燿燈燎照祭祀，東漢以為佛事。」³⁴

這三種說法都有其文獻依據，但也都有不完整之處。唐宋文獻將唐代觀燈視為祀太一的延續實為誤解，第一，漢代祀太一的時間並非在正月十五夜，而是在正月的上辛日，所謂的正月上辛是指正月的第一個辛日，故上辛日會落在初一至初十之間，不會落在十五，若元宵與祀太一的祭儀是一脈相承的，為何元宵慶典是訂在正月十五日而非正月上辛？其次，從漢代到清朝，正月上辛一直是帝王進行郊祀、向上帝祈穀的日子，歷代幾乎沒有間斷過，據此主張祀太一與燈節有直接相承的關係，似乎是過於「樂觀」的主張。³⁵近來有學者沿用祀太一的說法，並引用《周禮注疏·司烜氏》「凡邦之大事共墳燭庭燎³⁶」的文獻，印證漢代祀太一

³² 清·顧祿，《清嘉錄》，收入北京大學中國民俗學會編，《民俗叢書》（台北：東方文化書局，1970），第 128 冊，卷 1，頁 16。

³³ 宋·志磐，《佛祖統紀》，收入《大正新修大藏經》（台北：新文豐出版公司，1994），第 49 冊，卷 33，〈法門光顯志第十六〉，放燈條，總頁 318。

³⁴ 宋·高承，《事物紀原》（台北：新興書局，1967），卷 8，〈歲時風俗部〉，頁 18，總頁 576。

³⁵ 台灣中研院學者陳熙遠認為「祀太一」應只是漢代皇室在正月舉行的一項祭祀活動而已。成大中文系教授王三慶在〈試論元宵到燃燈節俗的演化與文化融合〉一文中則認為，漢代祀太一只是元宵可能的起源之一，關於燈俗的形成需要全盤從歷史與宗教信仰發展的角度來看。

³⁶ 根據鄭玄的註解：「墳大也，樹於門外曰大燭，於門內曰庭燎，皆所以照眾為明。」參閱清·阮元校勘，《十三經注疏·周禮注疏》（台北：藝文印書館，1955），卷 36，頁 23，總頁 550。

與「庭燎」具有一脈相承的關係，因而更進一步認為元宵張燈是先秦庭燎的延續。的確，張燈頗有先秦庭燎的遺意，³⁷但因此就認為燈節與庭燎就是一脈相承，論證仍顯不足。至今中國人焚香祀神、燒紙錢等做法，又何嘗不可說是燎天祭儀的延續？以此角度來看，很難證明「庭燎」與「燈節」兩者之間有直接傳承的絕對關係，只能說先秦的燃火儀式對燈節的衍生有所影響，卻非關鍵。同樣的，其他認為燈節源起於儺儀、舞火把、照田蟲的說法，皆不能完整說明燈節「金吾不禁、徹夜狂歡」的特色。

另兩種說法則是道、佛兩教與民間信仰³⁸結合的結果。道教的三會齋儀³⁹與天、地、水三官信仰息息相關，在道教教義裡，三官神本是在正月五日、七月七日、十月五日對人民進行考核與降福禍，至南北朝時期這樣的教義有了改變：三官神在三會齋日考核人民罪福，至三元日才奏請金闕（玉皇大帝）降福賜禍。此刻，道教的三會齋儀正式與民間信仰裡的正月十五、七月十五、十月十五結合。⁴⁰

而佛教大約至唐代才利用文獻，將正月十五與佛教大神變月滿之日重疊。唐朝《大唐西域記·摩揭陀國》有如此記載：「每歲至如來大神變月滿之日出示眾（即

³⁷ 「火」可以熟食、照明、驅趕野獸，讓生存在危境的人類得以保護自己，「燃火」不只和避邪除疫觀念息息相關，後來更成為一種取悅神明的儀式。周人祭天用「禋祀」或「實柴祀」。《禮記·大傳》：「柴於上帝」。《儀禮·覲禮》說：「祭天燔柴。」文中顯示周人以燎火儀式來取悅眾神。不過先秦時人的燎祭並無固定的時辰，只要遭逢國家大事，就可進行。參閱清·阮元校勘，《十三經注疏·禮記注疏》，卷34，頁616；《十三經注疏·儀禮注疏》，卷27，頁13，總頁331。

³⁸ 所謂的民間信仰，是指百姓的神靈信仰，包括圍繞這些信仰而建立的各種儀式活動。民間信仰往往是沒有組織系統、教義和特定戒律，是一種集體的心理活動和外行為的表現，也是人們日常生活的一個組成部分。參見趙世瑜，《狂歡與日常——明清以來的廟會與民間社會》，頁13。

³⁹ 三會齋分別為舉遷賞會齋、慶生中會齋、建功大會齋。

⁴⁰ 每逢初一、十五，或月日同數（如三月三、五月五、七月七、九月九），都是一年之中的重要時序或節日，乃是根據《易經》陽奇陰偶學說，特別重視「陽數」而形成的節日程序。張澤洪，〈道教齋醮科儀與民俗信仰〉，《宗教學研究》（成都：四川大學道教與宗教文化研究所），1999，第43期。（<http://www.taoism.org.hk/religious-studies>）

印度十二月三十日，當此正月十五日也)……此時也或放光或雨花。」⁴¹《佛祖統紀·法門光顯志》一書則認為東漢明帝才是最早在正月十五日燃燈表佛的皇帝。但是根據正史《後漢書·西域傳》的記載：「世傳明帝夢見金人，長大，頂有光明，以問群臣，或曰：『西方有神，名曰佛，其形長丈六尺而黃金色。』帝於是遣使天竺，問佛道法，遂於中國圖畫形象焉。」⁴²文中只有提到明帝派人問佛法的行為，並沒有前述《佛祖統紀》中佛道鬥法的情節，有可能是唐代佛教的傳播者為了與國教（道教）競爭，一方面與傳統民俗節日結合，一方面藉由書寫，透過東漢明帝之手，重新給予佛教正統且凌駕於道教之上的地位。

不論如何，佛、道兩教的重要節日最晚至唐代都已和民俗的正月十五日結合，⁴³道教上元日的出現可能早一些。除了時間的重疊，佛道兩教徹夜燃燈儀式的進行，對唐代徹夜賞燈慶典的形成有較大的影響。《三國志·張魯傳》中記載道教齋儀最初的祝禱方式：

書病者姓名，說服罪之意，作三通，其一上之天，著山上；其一埋之地；其一沉之水，謂之三官手書。⁴⁴

到南北朝時期，這樣的請禱方式已改為以火化來「布吉除兇」，⁴⁵若眾生要消災解

⁴¹ 唐·玄奘譯，辯機撰，《大唐西域記》，收入《大正新修大藏經》，第51冊，卷8，〈摩揭陀國上〉，總頁918。

⁴² 南朝宋·范曄，《後漢書》，收入《二十五史》，第2冊，卷118，〈西域傳〉，頁297-4。

⁴³ 正月十五之所以成為一年之中重要的民俗節日，乃是因為正月代表著一年的初始，十五代表著月亮圓缺的循環週期，對於初民社會而言，正月與十五都是特別需要祈福禳災的日子，各種宗教在初始的發展過程中，教義若能有系統地與日常的民間信仰結合，其影響力更能在民間迅速擴張，因此我們可以發現，大部分宗教的傳播都與民俗節日、醫療行為緊密結合。

⁴⁴ 西晉·陳壽，《三國志·魏書》，收入《二十五史》，第2冊，卷8，頁32-2，總頁1098。

⁴⁵ 南北朝初年成書的道經《太真科》云：「所奏章表應燒，不燒者緘封箱閣，……自某年月日時，合有如千通，於某淨壇淨處，火化煙通，升靈降無，布吉除兇。」參閱《赤松子章曆》，收入《正

厄，則必須「召請道士及以女官，或千或萬，隨其多少，廣建寶壇，懸諸旛蓋，散華燒香，燃燈照耀，行道禮懺。晝夜六時，精勤不怠，克得靈應，福德普臻。」

⁴⁶可見「晝夜燃燈」的現象在南北朝時期已然出現。

佛教的教義裡也常以「燈」來比喻佛法，佛法能照破迷界的痴暗，就如同燈火照亮黑夜一般，信眾如果能夠以燈供佛，其功德會更進一階。⁴⁷信佛虔誠的梁簡文帝（503-551）就曾於正月八日舉行燃燈法會，還寫有〈列燈賦〉來記錄自己初春燃燈表佛的情景：

何解凍之嘉月。值萸英⁴⁸之盡開。草含春而動色。雲飛采而輕來。南油俱滿。西漆爭然。蘇徵安息。蠟出龍川。斜暉交映。倒影澄鮮。九微間吐。百枝交布。聚類炎洲。跡同大樹。競紅蕊之晨舒。蔑丹螢之昏驚。蘭膏馥氣。芬炷擎心。寒生色淺。露染光沈。⁴⁹

有學者據此認為唐代徹夜賞燈的燈俗可能起源於南朝梁⁵⁰，但梁簡文帝的作品並未明確點出時間是在正月十五日，證據仍不夠充足。直到隋煬帝（569-618）〈正月

統道藏》（台北：新文豐出版公司，1997），第18冊，卷2，頁26，總675。

⁴⁶ 《太上洞玄靈寶業報因緣經》，收入《正統道藏》，第10冊，卷5，頁3，總頁387。此經文大約成書於南北朝末年至隋唐之際，唐初已有《三洞奉道科戒》、《玄門大論》等書引用此書內容。

⁴⁷ 北齊·那連提耶舍譯，《佛說施燈功德經》，收入《大正新修大藏經》，第16冊，總頁803-808。

⁴⁸ 南朝梁·沈約，《宋書》提及：「月朔始生一英，月半而生十五英，十六日以後，日落一英，及晦而盡，月小則一英焦而不落，名曰萸英，一曰歷英。」收入《二十五史》，第3冊，卷27，〈符瑞志〉，頁92-4，總頁1720。

⁴⁹ 清·嚴可均校輯，《全上古三代秦漢三國六朝文》（台北：宏業書局，1975），第3冊，《全梁文》，卷8，頁7，總頁2997-1。

⁵⁰ 學者常建華釋圖解釋賦中的「解凍之嘉月」為孟春之月，即正月；「萸英之盡開」則是指十六日，因此斷定南朝梁時已有正月望夜張燈活動。參閱常建華，《歲時節日裡的中國》，頁39。值得一問的是，解凍之嘉月可能為正月、二月、三月；另外文中將誤將「萸英」寫為「萱英」。

十五日于通衢建燈夜升南樓〉一詩，我們才正式地在文獻中看到「賞燈」與「正月十五日」的結合，詩中還提到元宵張燈與禮佛⁵¹之間的關係：

法輪天上轉。梵聲天上來。燈樹千光照。花燄七枝開。

月影凝流水。春風含夜梅。旛動黃金地。鐘發琉璃臺。⁵²

近年來部分大陸學者認為元宵張燈與西域佛教的社會、文化息息相關。學者李傳軍從法輪造型、梵聲等佛家術語，認為隋代正月十五當天的節慶活動明顯受到佛教的影響，另外他也提到唐睿宗（662-716）時「胡僧婆陀請夜開城門，燃燈百千炬，三日三夜」，⁵³由此來證明唐代徹夜連續賞燈的習俗與佛教儀式關係密切。另一個學者俞秀紅則從西域燈輪的起源與發展，認定唐代觀燈習俗是源自於西域風俗，當中提到燈輪本是法會上的供具，隨著佛教盛行，燈輪逐漸從寺廟走向了市集街道，成為節日慶典的娛樂之一，其文中提到睿宗先天二年（713）：

正月十五、十六夜，京安福門外，作燈輪高二十丈，衣以錦繡，飾以金銀，燃五萬盞燈，豎之如花樹。⁵⁴

⁵¹ 隋煬帝之所以禮佛是有其家庭背景的，其父親自幼由比丘尼親手帶大，因此信佛頗為虔誠，母親獨孤皇后也是佛教徒，曾經在宮內供養禪師。受到父母的影響，隋煬帝亦大力發展佛法，唐僧曾總結煬帝在佛教上的貢獻：「於長安造二禪定，並二木塔，並立別寺一十所，官供十年...度僧六千二百人。」參閱唐·道世，《法苑珠林》，收入《大正新修大藏經》，第53冊，卷100，〈傳記篇〉，頁1026。

⁵² 遼欽立輯校，《先秦漢魏晉南北朝詩》（北京：中華書局，1983），下冊，〈隋詩〉，卷3，頁2671。

⁵³ 宋·王溥，《唐會要》（台北：世界書局，1974），上冊，卷49，頁862。

⁵⁴ 此乃據唐·張鷟，《朝野僉載》的記載。宋·陳元靚，《歲時廣記》，收入《叢書集成初編》（上海：商務書局，1930），第36冊，卷10，〈作燈輪〉條，頁97-98。



▲ 圖一：新疆吐魯番燈樹造型與戰國時代中山王陵墓「十五連盞燈」比較圖。(資料來源：左：新疆維吾爾自治區博物館館藏，〈藍地對鳥對羊樹文錦〉，吐魯番阿斯塔那 151 號墓，1972 年出土。燈樹呈塔形，樹上掛著花燈，樹的邊緣織出放射線，寓意夜晚樹上的花燈放出耀眼的光芒。右：河北省博物館館藏，戰國中期，高 82.9 公分，重 13.85 公斤，1977 年出土。)

當中的燈輪已演變成「豎之如花樹」的燈樹。《開元天寶遺事》亦曾載：「韓國夫人置百枝燈樹，高八十尺，豎之高山上，元夜點之，百里皆見之，光明奪月色也。」⁵⁵俞氏因此將文獻中對燈樹的描寫與新疆吐魯番壁畫上的燈樹做出對比（見圖一左），認為兩者有異曲同工之妙，主張西域風俗對唐代燈節的影響極大。

從上述的論點中，認為元宵賞燈受佛教、西域風俗影響這說法頗為可信，但仍有些疑問值得探討，難道中國本身沒有點燈、觀燈的活動？從考古出土的燈具文物裡，最常被提及的便是戰國時代中山王陵墓（河北省平山縣）裡的「十五連

⁵⁵ 五代·王裕仁，《開元天寶遺事》，收入《叢書集成新編》（台北：新文豐出版公司，1985），第 81 冊，卷下，總頁 507。

盞燈」(見圖一右),其造型和燈樹雷同,同時期的文獻《楚辭·招魂》亦云:「蘭膏明燭,華容備些。」⁵⁶由此可知,大約在戰國時代中國製作燈具的技術已十分完備與成熟,早於佛教傳入中國的時間。三國時代曹操(155-220)定都鄴城後,於元日「正會⁵⁷文昌殿,用漢儀,又設百華燈」。⁵⁸五胡十六國的後趙武帝石虎(295-349)亦於元日「殿前設金枝銅燈百二十枝,名金枝華秀」。⁵⁹晉人傅玄(217-278)《朝會賦》則提及「華燈若乎火樹,熾百枝之煌煌。」⁶⁰從上述陳述的種種我們可以判斷,並非只有西域社會懂得點燈祈福或以燈妝飾場所,先秦時代的中國已出現華燈,且在漢代的重要節日裡儼然是重要的配角,同時還具有娛樂觀賞與誇顯豪華之用,再加上南北朝時期道教徹夜燃燈燒香的齋醮祭儀也已出現,所以認為燈俗僅只受到佛教與西域社會的影響,這樣的說法又不夠全面。

一個節慶活動的成形是漫長且多元的,並不是單一起源就可以解釋。燃燈、燃火都是古代祀神祭儀的一種延續,在民間信仰裡一直以不同的形式存續,甚至到了現代,我們生活周遭仍可見到原始「火的崇拜」及其儀式的遺留,這種對自然力的崇拜和元宵燈節的出現是有關的,但絕不是形成的關鍵。從名稱來看,正月十五被稱為上元,燈節活動被稱為上元觀燈,明顯是道教的影響,不過從慶典的活動來看,燈樹、燈輪等裝飾物與西域風俗又有所關聯,但我們也不能就此忽略漢代以來就有的賞燈娛樂,很多事物因為有著共通性而更能被廣泛接受,相信「賞燈」會成為元夕的主角,與中國自身的傳統亦息息相關。至於連續性、通宵

⁵⁶ 宋·洪興祖撰,《楚辭補注》(台北:頂淵文化事業,2005),〈招魂第九〉,頁204。

⁵⁷ 所謂的正會禮乃是「正旦,夜漏未盡七刻,鍾鳴受賀,公侯以下執贄夾庭,二千石以上升殿稱萬歲,然後作樂宴饗。」參閱房玄齡等撰,《晉書》,收入《二十五史》,第3冊,卷21,〈禮志下〉,頁649。

⁵⁸ 同上。

⁵⁹ 清·秦嘉謨,《月令粹編》(台北:廣文書局,1970),上冊,卷4,頁4,〈金枝華秀〉條,總頁148。

⁶⁰ 梁·蕭子顯撰,《南齊書》,收入《二十五史》,第3冊,卷9,〈禮志〉,頁19-1,總頁1927。

達旦的燈節慶典之所以形成，應與佛道兩教徹夜燃燈誦經的儀式密不可分，隨著佛道兩教競爭的白熱化，正月十五日各地皆會舉辦大型法會，華麗的燈景正好為宣教活動帶來聚眾的效果，自然而然，原本只是隋代民俗百戲活動之一的觀燈，逐漸在唐代成為元宵節的重頭戲、全民參與的娛樂活動。

總而言之，徹夜賞燈成為元宵節慶的主角，應是民間信仰、傳統賞燈娛樂和佛道信仰多方融合的結果。

第二節 歷代元宵節俗

唐迄明清，中國的元宵節慶多以賞燈為主軸，但在唐代以前，正月十五日的民間習俗則大不相同。

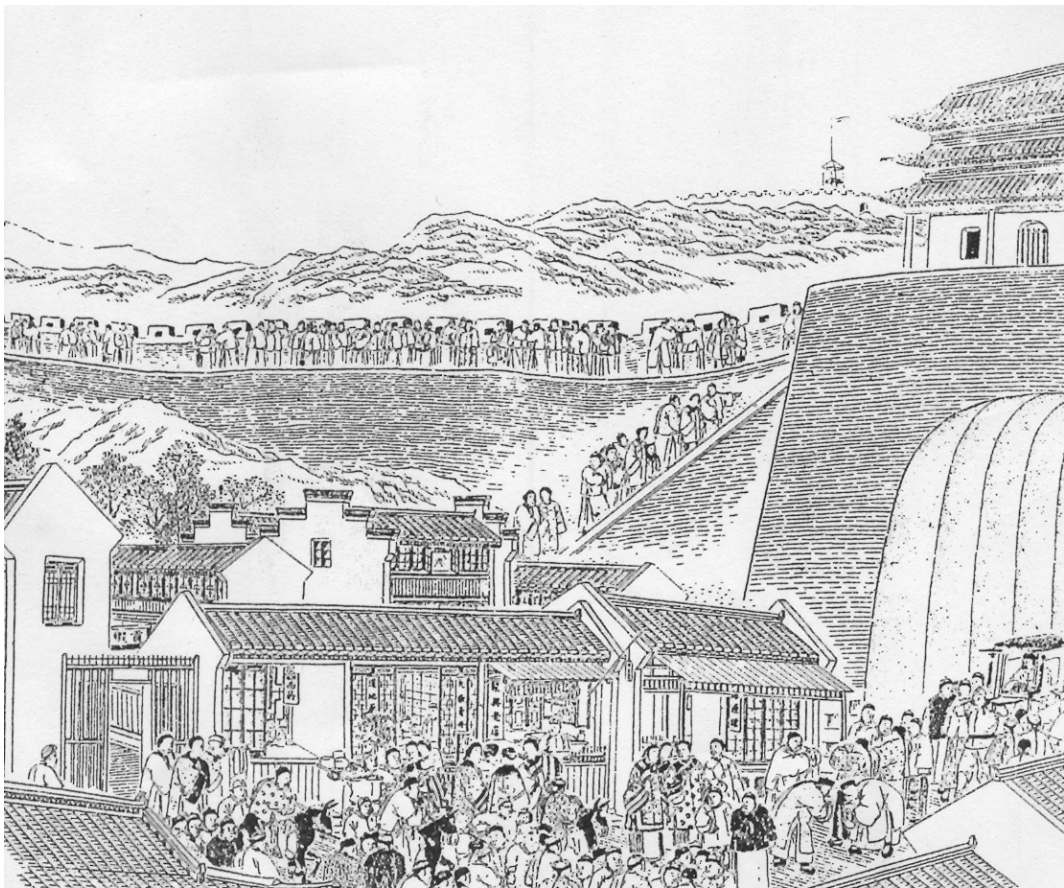
（一）魏晉南北朝時期

最早描述正月十五民俗活動的資料，約略在魏晉南北朝出現。西晉楊泉（約3世紀中）《物理論》有這樣的記載：「正月望夜占陰陽」⁶¹；東晉陸翽（約3世紀中）《石虎鄴中記》則提到：「正月十五日，有登高之會」（見圖二）。⁶²此類活動性質多是屬於占卜未來一年旱雨、或和自然接觸的形式，較接近原始的宗教信仰。南北朝時期，南北兩地活動稍有歧異，南朝人宗懌（約550-563）所撰《荆楚歲時記》詳細描述南方時人於正月十五日的相關活動：「正月十五日作豆糜加油膏其上，

⁶¹ 清·秦嘉謨，《月令粹編》，下冊，卷21，頁5，〈陰陽占〉條，總頁815。

⁶² 南朝·宗懌，明·項琳之編、陳臯謨校，《（寶顏堂訂正）荆楚歲時記》，收入《叢書集成新編》，第91冊，頁10，總頁181。

以祠門戶」、⁶³「其夕迎紫姑，以卜將來蠶桑并占眾事」。⁶⁴文中引用了《齊諧記》及《續齊諧記》的說法，說明正月十五日當天要在左右門上插上楊柳枝，觀察其方位，再備好酒水、肉乾、豆粥、肉糜，插上筷子來祭祀門戶，用以驅逐鼠患祈求蠶桑豐收（見圖三），另引用劉敬叔（約 390-470）《異苑》迎紫姑的故事，說明正月十五當天晚上，世人以稻草紮出人形，在廁所或豬圈欄邊唸咒，迎接紫姑的



▲ 圖二：踏春風俗。南京地區每年正月十六日是登城踏春之日，頗有登高遺意。（資料來源：吳友如等繪，《新版清末浮世繪——點石齋畫報精選集》，台北：遠流出版社，2008，頁 38。）

⁶³ 同上，頁 9，總頁 181。。

⁶⁴ 同上，頁 10，總頁 181。

降臨，不只占卜蠶桑，也占卜眾事。這些做法多延續西晉正月十五占陰陽的觀念，和祭祀、祈豐收等民間信仰較相近。

反觀北方的習俗則大不相同，《魏書·東魏孝靜帝紀》中記載：「天平四年（537）春正月禁十五日相偷戲」。⁶⁵《北齊書·尒朱文暢傳》提到：「自魏氏舊俗，以正月十五日夜為打竹簇之戲。有能中者，即時賞帛」。⁶⁶從孝靜帝（524-551）所頒布禁令，凸顯了北方民間偷戲的流行，且從偷戲的「偷」字與打簇之戲的「戲」字來看，北方元宵活動已具有挑戰社會禁忌的性質，節慶「狂歡」的因子已然萌芽，只不過此時的偷、戲尚屬於地域性的風俗活動，直到隋朝統一天下，正月十五的活動才因著北方統治者的出現而擴及全國。御史大夫柳彧（約6世紀中）在正月望夜見到都人各種荒唐的慶祝行徑後，感嘆之虞上奏隋文帝：

竊見京邑，爰及外州，每以正月望夜，充街塞陌，聚戲朋遊，鳴鼓聒天，燎炬照地，人戴獸面，男為女服，倡優雜技，詭狀異形，以穢嫚為歡娛，



▲ 圖三：白粥迎神。文中書寫杭人張家世代業蠶，每逢元宵佳節，作白粥泛膏其上供諸香案以祭神，婦女則於閨閣中默默祝禱。傳言張家歷年蠶桑百倍獨盛於他家。（資料來源：《點石齋畫報》，台北：天一出版社，1978，第五輯，第25冊，土集，頁49。）

⁶⁵ 北齊·魏收撰，《魏書》，收入《二十五史》，第3冊，卷12，〈東魏孝靜紀〉，頁38-2，總頁2206。

⁶⁶ 唐·李百藥撰，《北齊書》，收入《二十五史》，第3冊，卷48，〈尒朱文暢傳〉，頁69-3，總頁2577。

用鄙褻為笑樂，內外共觀，曾不相避。高棚跨路，廣幕陵雲，袷服靚粧，車馬填噓。肴醕肆陳，絲竹繁會，竭貲破產，競此一時。盡室并拏，無問貴賤，男女混雜，緇素不分，穢行因此而生，盜賊由斯而起。浸以成俗，實有由來，因循敝風，曾無先覺，非益於化，實損於民，請頒行天下，並即禁斷。⁶⁷

在柳彧的眼中，都城男女跨越了男女之防，貴賤不分、奇形異狀、揮霍無度，衝破了體制，正月望夜成為穢行滋生的溫床。與柳彧同時且「甚有能名」的長孫平（約6世紀中），在擔任相州刺史時，也曾因為「在州數年，會正月十五日，百姓大戲，畫衣裳為鎧甲之象，上怒而免之。」⁶⁸從上述文獻，印證了文帝的儉約性格，也反證百姓大肆狂歡慶祝的景象，有難以禁斷的窘境。

隋煬帝即位後一反文帝的儉約作風，從大業二年（603）開始，每年正月「萬國來朝，留至十五日，於端門外，建國門內，綿亙八里，列為戲場。百官起棚夾路，從昏達旦，以縱觀之，至晦而罷。」⁶⁹大業六年（607），其排場與規模更是盛況空前：

六年，諸夷大獻方物。……乃於天津街盛陳百戲，自海內凡有奇伎，無不總萃。崇侈器玩，盛飾衣服，皆用珠翠金銀，錦罽絺繡。其營費鉅億萬。……金石匏革之聲，聞數十里外。彈弦擷管以上，一萬八千人。大列炬火，光燭天地，百戲之盛，振古無比。自是每年以為常焉。⁷⁰

⁶⁷ 唐·魏徵撰，《隋書》，收入《二十五史》，第5冊，卷62，〈柳彧傳〉，頁178-1，總頁3426。

⁶⁸ 同上，卷46，〈長孫平傳〉，頁150-4，總頁3398。

⁶⁹ 同上，卷15，〈音樂志〉，頁50-1，總頁3298。

⁷⁰ 同上。

從上述的文獻可知隋代的元宵文化有三項特色：其一，元宵節慶活動在南北朝時期多屬地域性習俗，隨著國家的統一，北方的「偷」、「戲」特質進一步擴大為全國盛行的節慶活動，百戲成為正月十五節俗的主角，「狂歡」的特質在此時已逐漸凸顯出來。其二，民間的節慶習俗，藉由俗民的力量，由下而上地影響朝廷並逐漸合理化。其三，從煬帝的節慶排場與詩作來看，「張燈舉火」是已是正月十五不可或缺的應景節物。⁷¹

（二）唐宋時期

唐代，上元賞燈正式成為國家級慶典，大約在唐末宋初始有「元宵」這一名詞的出現。唐代的元宵節俗不止是名稱上的改變，連節慶的內容、時間長短也有所不同。唐代的元宵重頭戲為「放夜觀燈」，《舊唐書》記載中宗景龍四年（710），「丙寅上元夜，帝與皇后微行觀燈，因幸中書令蕭至忠之第。是夜，放宮女數千人看燈，因此多有亡逸者。丁卯夜，又微行看燈。」⁷²對照劉肅《大唐新語·文章第十七》描述中宗神龍之際（705-707）的元宵情景，可相互印證：

京城正月望日，盛飾燈影之會。金吾弛禁，特許夜行。貴遊戚屬及下隸工賈，無不夜遊。車馬駢闐，人不得顧。王主之家，馬上作樂，以相誇競。文士皆賦詩一章，以紀其事。⁷³

中宗在位時解除了宵禁。至睿宗先天二年，元宵節則連續狂歡了三天三夜，前所

⁷¹ 陳熙遠，〈中國夜未眠——明清時期的元宵、夜禁與狂歡〉，頁 285。

⁷² 後晉·劉昫撰，《舊唐書》，收入《二十五史》，第 5 冊，卷 7，〈中宗睿宗本紀〉，頁 25-3，總頁 149。

⁷³ 唐·劉肅，《大唐新語》（上海：商務書局，1937），第 2 冊，卷 8，頁 91。

未有：

宮女千數，衣羅綺，曳錦繡，耀珠翠，施香粉。一花冠、一巾帔，不下萬錢，裝束一妓女皆至三百貫。妙簡長安萬年少女婦千餘人，衣服、花釵、媚子稱是，於燈輪下踏歌三日夜，歡樂之極，未始有之。⁷⁴

玄宗（685-762）朝，明皇亦奢侈地在上陽宮結綵樓、造奇燈：

正月十五夜，移仗上陽宮，大陳影燈，設庭燎，自禁中至殿庭皆設蠟炬，連屬不絕，洞照宮室，熒煌如畫，時有尚方都匠毛順，心多巧思，結締繒綵，為燈樓二十間，高一百五十尺，懸以珠玉金銀，微風一至，鏘然成韻，仍以燈為龍鳳虎豹騰躍之狀，似非人力。⁷⁵

整個宮廷燈節的佈置呈現「數大便是美」、「裝飾繁複」的趨勢，似乎造得愈嶮崎，國勢就愈強盛，其實這也是皇帝用來穩定民心，宣傳國泰民安的一種手段。不只燈節排場布置得十分用心，文人雅士也附庸風雅，激盪出許多應景好詩，如張說（667-730）〈十五日夜御前口號踏歌詞二首〉、蘇味道（648-705）的〈上元詩〉、崔液（672-713）的〈上元夜遊詩〉，都一時膾炙人口。比較特別的是李商隱（812-858）〈正月十五聞京師有燈恨不得觀〉一詩，道出了未能至京師觀燈的懊惱：

月色燈花滿帝都，香車寶輦溢通衢；
身閑不睹中興盛，羞逐鄉人賽紫姑。⁷⁶

⁷⁴ 宋·陳元靚，《歲時廣記》，收入《叢書集成初編》，第36冊，卷10，〈作燈輪〉條，頁97-98。

⁷⁵ 同上，〈結綵樓〉條，頁98。

⁷⁶ 唐·李商隱，《李義山詩集》（台北：商務印書館，1965），卷6，頁62。

這當中透露一個重要的訊息，燈會慶典似已凌駕魏晉以來正月望日的占卜民俗，成為人民心目中最具代表性的元宵慶典活動。

至於節慶時間的長短，是隨著王室的喜好而有所增減。根據玄宗時人韋述（?-757）於《西京新記》的記載：「京師街衢，有金吾曉暝傳呼，以禁夜行，唯正月十五日夜，金吾弛禁，前後各一日，以看燈。」⁷⁷《唐會要》記載玄宗「天寶三載十一月勅，每載依舊正月十四、十五、十六日開坊市燃燈，永為常式。」⁷⁸玄宗應是第一個明確地公佈元宵開坊市燃燈日期的皇帝。不過，談遷（1593-1657）《北游錄》一書則將連續張燈三夜的時間推前至睿宗：「初唐史上元張燈。睿宗景雲二年始連三夜。」⁷⁹不管是從睿宗朝或玄宗朝才開始「放夜三日」，可以確定的是，在「中唐」以後，元宵不再是單日的節慶形式，而是日以繼夜的連續假期，而節慶中聚集性、規模化、連續性的狂歡特質也逐步地展現。

宋朝則因循著唐朝的燈節文化再加以「發揚光大」。宋太祖（927-976）即位後，馬上於建隆二年（961）元宵舉行觀燈，⁸⁰後來更追加十七、十八兩日，遂有「五夜燈」⁸¹的盛況。北宋晚期沿用舊習，徽宗政和三年（1113）仍詔「放燈五日」。⁸²到了南宋理宗淳祐三年（1243）又將十三日定為「預放元宵」，整個元宵節慶延

⁷⁷ 原內容指《西京記》記載，經考證後應為韋述的《西京新記》。宋·陳元靚，《歲時廣記》，收入《叢書集成初編》，第36冊，卷10，〈弛夜禁〉條，頁97。

⁷⁸ 宋·王溥，《唐會要》，上冊，卷49，頁862。

⁷⁹ 清·談遷，《北游錄》（北京：中華書局，1960），頁48。

⁸⁰ 宋·李燾撰，《續資治通鑑長編》載太祖·建隆二年正月「己酉，上御明德門觀燈，宴從臣，江南吳越使皆與焉。樓前設燈山火樹，露臺張樂陳百戲。外國客各獻本國歌舞，遂賜以酒食。」（台北：世界書局，1961），第1冊，卷2，頁1。

⁸¹ 宋·高承，《事物紀原》載：「乾德五年，詔朝廷無事，區宇咸寧况年穀屢豐，宜士民之縱樂，上元可更增十七、十八兩夜。」卷8，〈歲時風俗部〉，頁18，總頁576。

⁸² 元·脫脫等撰，《宋史》，收入《二十五史》，第7冊，卷113，〈禮志〉，頁368-4，總頁5540。

長爲六夜。⁸³關於宋朝元宵假期長短的制定，是每年由禮部於前一年的十二月提出，再經皇帝審視當年狀況才做出決定，所以有延長也有罷燈。例如：仁宗皇祐二年（1051）因饑荒之故罷上元觀燈；⁸⁴真宗「咸平元年（998）正月上元節以諒陰罷張燈，二年亦然，三年正月上元節京城罷張燈，時車駕北巡駐大名故也。」⁸⁵神宗熙寧三年（1070）則因楚國公主喪，詔罷上元觀燈；⁸⁶徽宗政和二年（1112），亦因大長公主喪歿而有徙張燈之日的倡議。⁸⁷所以宋朝的元宵假期與上元觀燈活動並非是固定的，或因爲國內的饑荒，或因爲對外戰事的吃緊，以及皇親國戚的喪亡而有罷燈之舉。但基本上皇帝是不會輕易地取消張燈活動，因爲這是昭示「爲民祈福」、「與民同樂」的聖君形象的最佳時機。哲宗元祐七年（1092），皇上與大臣們就曾公開討論張燈之事：

丁酉，幸疑祥池、中太一宮、上清儲祥宮、大相國寺，還御宣德門，召從臣觀燈。他日，三省、樞密院奏事邇英，呂大防言：「元夕晴霽，遊人甚樂。」上亦曰：「且得晴霽。」大防曰：「雖人主遊幸，本是爲民。」韓忠彥曰：「爲民祈福爾。」蘇轍曰：「爲細民經紀。」大防曰：「如唐時供帳排辦，皆出於京兆，京兆皆取於民。自祖宗以來，並令官中應辦，以此見祖宗愛民之意。」王巖叟曰：「累次進讀祖宗愛民之事，陛下必一一在聖意，所謂非苟知之，亦允蹈之。今陛下既已知之，願陛下常存之於心，思所以力行之，則祖宗之美，復在陛下。」上嘉納之。⁸⁸

⁸³ 明·劉侗、于奕正，《帝京景物略》（上海：上海古籍出版社，2001），頁88。

⁸⁴ 元·脫脫等撰，《宋史》，收入《二十五史》，第7冊，卷12，〈仁宗本紀〉，頁41-1，總頁5213。

⁸⁵ 楊家駱主編，《宋會要輯本》（台北：世界書局，1964），第1冊，〈帝系十之四〉，總頁211。

⁸⁶ 同上，〈帝系十之六〉，總頁212。

⁸⁷ 元·脫脫等撰，《宋史》，收入《二十五史》，第8冊，卷351，〈何執中列傳〉，頁1253-2，總頁6425。

⁸⁸ 宋·李燾撰，《續資治通鑑長編》，第13冊，卷469，頁2。

當中眾多大臣主張觀燈活動乃是愛民祈福的表現。除了較頻繁舉辦元宵觀燈之外，比起唐朝，宋代在賞燈文化方面更加多元：「每上元觀燈，樓前設露臺，……臺南設燈山，燈山前陳百戲，山棚上用散樂、女弟子舞。」⁸⁹其慶典活動可說是集隋、唐兩代之大成。《宋史·禮志》便曾記錄皇帝元宵燈節的行程規劃：

自唐以後，常於正月望夜，開坊市門然（燃）燈。宋因之，上元前後各一日，城中張燈，大內正門結綵為山樓影燈，起露臺，教坊陳百戲。天子先幸寺觀行香，遂御樓，或御東華門及東西角樓，飲從臣，四夷蕃客各依本國歌舞列於樓下。東華、左右掖門、東西角樓、城門大道、大宮觀寺院，悉起山棚，張樂陳燈，皇城雉堞亦徧設之。⁹⁰

孟元老在《東京夢華錄》中對宋徽宗宣和年間汴京城的元宵慶典，有非常細膩、精采的描述，雖然這本書現在已經散佚，但從許多後人的考證與整理中，仍能讓我們了解到宋代京城燈節的準備過程與慶祝景象：

大內前自歲前冬至後，開封府絞（結）縛山棚，立木正對宣德樓，遊人已集御街兩廊下。奇術異能，歌舞百戲，鱗鱗相切，樂聲嘈雜十餘里，擊丸蹴鞠，踏索上竿。……更有猴呈百戲，魚跳刀門，使喚蜂蝶，追呼螻蟻。其餘賣藥、賣卦，沙書地謎，奇巧百端，日新耳目。至正月七日，人使朝辭出門，燈山上彩，金碧相射，錦繡交輝。……。自燈山至宣德門樓橫大街，約百餘丈，用棘刺圍繞，謂之「棘盆」，內設兩長竿，高數十丈，以繒綵結束，紙糊百戲人物，懸於竿上，風動宛若飛仙。內設樂棚，差衙前樂

⁸⁹ 元·脫脫等撰，《宋史》，卷142，〈樂志〉，收入《二十五史》，第7冊，頁438-3，總頁5610。

⁹⁰ 同上，卷113，〈禮志〉，頁368-3~368-4，總頁5540。

人作樂雜戲，並左右軍百戲，在其中駕坐一時呈拽。……萬姓皆在露台下觀看，樂人時引萬姓山呼。⁹¹

從文中的描述，看得出在元宵之前各種準備工作如火如荼進行，街道、燈山的佈置十分耗時費工，而各種雜戲、攤販也在準備期間陳設賣藝，好不熱鬧。等到元宵節慶正式開始，更是人聲鼎沸、達旦不絕，城市俗民的情欲，也在此時此刻被熱情的釋放：

諸門皆有官中樂棚。萬街千巷，盡皆繁盛浩鬧。……阡陌縱橫，城不禁。別有深坊小巷，繡額珠簾，巧制新妝，競誇華麗，春情蕩颺，酒興融怡，雅會幽歡，寸陰可惜，景色浩鬧，不覺更闌。寶騎駸駸，香輪轆轤，五陵年少，滿路行歌，萬戶千門，笙簧未徹。⁹²

深坊小巷成爲情人幽會或尋找對象的絕佳場所，夜晚顯得短暫而「寸陰可惜」。元宵節慶的夜晚，傳統男女的分際在「公領域」已然消弭，深坊小巷中上演著一齣齣男女私會的「相見劇碼」，或許是彼此眼稍眉間的情欲流洩，或許是情人許久不見的一解相思，政府的「不（宵）禁」與人民的「不（自）禁」，形成一年之中少數得以宣洩情感、拋卻理智、遺忘法令，卻又不被苛責或懲治的特殊時空。

此外，宋代朝廷對於元宵燈的製造工藝亦十分講究。徽宗時宣德門前的燈山稱爲鰲山，其燈式精巧富麗，尤以蘇燈爲首，其次爲福州燈、新安無骨燈。⁹³宋朝

⁹¹ 宋·孟元老撰，鄧之誠注，《東京夢華錄注》（台北：世界書局，1999），卷6，頁254-255。

⁹² 同上，頁264-267。

⁹³ 「鰲山燈之品極多，每以蘇燈爲最，圖片大者徑三四尺，皆五色琉璃所成，山水人物、花竹翎毛，種種奇妙，儼然著色便面也，其後福州所進，則純用白玉，晃耀奪目，如清冰玉壺，爽徹心目。近歲新安所進益奇，雖圈骨悉皆琉璃所爲，號無骨燈。……山燈凡數千百種，極其新巧，怪怪奇奇，無所不有。」參閱宋·周密，《武林舊事》，收入《筆記小說大觀》（台北：新興書局，1962），

范成大（1126-1193）的《吳郡志》就曾評論江蘇吳郡燈：「他郡莫及，有萬眼羅及琉璃毬⁹⁴者，尤妙天下。」⁹⁵部分士宦人家則企圖透過燈式的華麗，來彰顯其地位與他人不同，周密（1232-1298）《武林舊事》便提及：「幽坊靜巷好事之家，多設五色琉璃泡燈，更自雅潔。」⁹⁶綜觀宋朝的元宵節慶，在歷任皇帝的倡導之下，不止節目活動多元、籌備費時，燈式的講究、製燈技術的創新也是前所未見。

唐宋以後，元宵慶典的形式並沒有太大的改變，官方活動仍舊以燈節為主軸，民間的占卜習俗也依然在鄉野間流傳，不過慶典內容多少會隨著時空與社會思維的影響，有所轉變或散佚。

（三）明清時期

明清的元宵活動，在唐宋時期的奠基下，基本上內容大同小異，但官員放假的時間卻是歷代以來最長。明太祖（1328-1398）初建都南京，便下令元宵放燈十日，從初八開始到十七日才收燈，有「十夜燈」之盛況⁹⁷。成祖永樂七年（1409）則明令，「自正月十一日為始，其賜元宵節假十日，百官朝參不奏事」，聽任軍民「張燈飲酒為樂，五城兵馬弛夜禁」。⁹⁸宣宗（1398-1435）亦承襲先世的慣例，於宣德二年（1427）正月十二日頒布詔令：

第 28 編，第 2 冊，卷 2，頁 7，總頁 714。

⁹⁴ 所謂的萬眼羅燈，是以碎羅布紅白間砌，可多達至萬眼；所謂的琉璃毬，應是指以琉璃為材質製成的燈式，每一隙在燈火下映成一花。

⁹⁵ 南宋·范成大，《吳郡志》，收入《中國地方志叢書·華中地方·江蘇省》第 8 號（台北：成文出版社，19，據宋紹定 2 年重刊），卷 2，頁 7，總頁 50-51。

⁹⁶ 宋·周密，《武林舊事》，收入《筆記小說大觀》，第 28 編，第 2 冊，卷 2，頁 8，總頁 716。

⁹⁷ 清·董穀士、董炳文，《古今類傳》，收入《歲時習俗資料彙編》（台北：藝文印書館，1970），第 14 冊，卷 1，頁 34，總頁 94。

⁹⁸ 明·董倫等修、解縉等重修、胡廣等復奉敕修，中央研究院歷史語言研究所校刊，《明太宗實錄》（台北：中研院史語所，1966），卷 87，〈永樂七年正月〉，頁 2，總頁 1154。

今歲維新，上元屆節，特賜百官假十日。凡有機務重事，封進來聞，在京軍民，如故事張燈飲酒為樂，五城兵馬弛夜禁。但戒飭官員軍民人等，不許因而生事，違者罪之，永為定例。⁹⁹

《萬曆野獲編》還提到宣德四至八年「特賜文武節假二十日」，¹⁰⁰節假之長，歷來之最，「蓋以上元遊樂，為太平盛事，故假期反優于元旦。」¹⁰¹直到明武宗正德元年（1506），禮部才有籲請皇帝上元節要有所節制的勸諫：「辛卯，賜文武臣上元節假十日，禮部以國衰未殺臣民，宜體上誠孝，請諭令毋放燈作樂從之。」¹⁰²但武宗隔年卻下詔「上元節勿禁民間作樂」。¹⁰³可見得明代帝王十分重視元宵節慶，不會輕易地廢止或縮減。

明代節假之長前所未有，想一窺明代宮庭元宵慶典的榮景，可參考宮廷畫〈憲宗行樂圖卷〉¹⁰⁴所留下來的圖像（見圖四至九）。成化二十一年（1485）明憲宗感慨元宵慶典年年如此、了無新意，於是內官們為了讓憲宗有全新感受，特意將民間街市的燈會節目搬到宮廷裡，大受憲宗歡喜，並下令宮廷畫



▲ 圖四：明憲宗。（資料來源：《故宮書畫錄（卷七）》，第四冊，頁36-37。）

⁹⁹ 明·沈德符，《萬曆野獲編》（台北：偉文書局，1976），第5冊，補遺卷，〈畿輔·元夕放燈〉，總頁2394。

¹⁰⁰ 同上，總頁2394。

¹⁰¹ 同上，第1冊，卷1，〈節假〉，總頁48。

¹⁰² 明·董倫等修、解縉等重修、胡廣等復奉敕修，中央研究院歷史語言研究所校刊，《明武宗實錄》，卷9，〈正德元年正月〉，頁1-2，總頁272-273。

¹⁰³ 同上，卷21，〈正德二年正月〉，頁2，總頁597-598。

¹⁰⁴ 此畫目前藏於中國北京故宮博物院。



▲ 圖五：〈憲宗元宵行樂圖卷〉局部，百戲。（資料來源：朱敏主編，《中國國家博物館館藏文物研究叢書·繪畫卷·風俗畫》，上海：上海古籍出版社，2007，頁 30-51。絹本，設色，縱 36.6 cm，橫 630.6 cm。）



▲ 圖六：〈憲宗元宵行樂圖卷〉局部，鰲山燈。（資料來源：同圖四）



▲ 圖七：〈憲宗元宵行樂圖卷〉局部，煙火。(資料來源：同圖四)



▲ 圖八：〈憲宗元宵行樂圖卷〉局部，提燈。(資料來源：同圖四)



▲ 圖九：〈憲宗元宵行樂圖卷〉局部，樂隊、舞獅。（資料來源：同圖四）

師鉅細靡遺地描繪下來。長卷中，憲宗罕見地出現了三次，頷首微笑地欣賞各種表演，慶典的內容包括了各種雜耍、雜技，更有鰲山、煙火、提燈、舞獅等民間場景。直到崇禎年間社會動盪不安，才將元宵節假改為五日，明末士人徐穎〈長安燈市詞〉明確提到「俸祿新關足酒杯，官員五日假恩開」，¹⁰⁵可作為佐證。

清代，順治二年（1645）禮部奏言「上元節應自十四日始，至十六日止。百官俱朝服三日各衙門封印不理事。如遇緊急事務仍行辦理。」¹⁰⁶文中明言官員元夕節假僅只三日。順治十四年「奏准每年正月初九日，張懸慶成鏡，每室二聯。元宵三日點鏡。十七日撤出。」¹⁰⁷清末富察敦崇的《燕京歲時記》〈燈節〉條記載：「前明燈市……自初八日起，至十八日止，乃十日非五日。」¹⁰⁸《北京歲華記》亦載「燈

¹⁰⁵ 明·劉侗、于奕正，《帝京景物略》，頁94。

¹⁰⁶ 《清世祖實錄》（台北：華文書局，1964），卷13，〈順治二年正月〉，頁7，總頁148-1。

¹⁰⁷ 清·崑岡等奉敕著，《大清會典事例》（北京：中華書局，1991，據光緒25年石印本），卷1179，〈內務府·祀典〉，順治十四年，頁751-1。

¹⁰⁸ 清·富察敦崇，《燕京歲時記》，〈燈節條〉，收入《筆記小說大觀》（台北：新興書局，1983），第35編，第4冊，總頁48。

假五日，夜行不禁」。¹⁰⁹可見清朝北京城放夜觀燈約有五日，但從許多地方志的資料中顯示，民間與中央不見得同調，地方大致上放燈娛樂四至七夜，在福建則有「十夜」¹¹⁰的景象。在滿人的統治之下，官員的假期雖縮減，但各地元宵慶典仍舊鑼鼓喧闐（見圖十）。

元宵狂歡燈會，亦提供明清婦女進行某些特殊活動的舞台，因為「賞燈」這主題太過鮮明，導致以往在探討元宵節俗時，一些女性地域性的節慶文化往往被忽略與遺忘，例如「迎紫姑」、「走百病」、「摸釘」與「偷青」等節俗。在這些習俗之中，部分是男女皆可參與，部分是「男賓止步」，雖非全然女性專有，不過這並不影響女性節慶文化的研究，因為女性得以公開參與這些節慶活動，已屬難得，這樣的表現是值得探討的。本文將在下一章探討明清女性元宵活動的演變，並解析這些節俗背後所彰顯的社會意識。



◀ 圖十：清代北京燈籠店。
圖中的官員上燈籠店訂製燈籠應景。（資料來源：〔英〕托馬斯·阿羅姆繪，《大清帝國——城市印象》，上海古籍出版社，2003，頁13。）

¹⁰⁹ 《北京歲華記》並無傳本，相關說法可參閱清·項維貞，《燕台筆錄》，收入《叢書集成新編》，第91冊，頁7，總頁220。

¹¹⁰ 地方志的資料中有個大致趨勢，清初民間的慶祝時間大約三到四夜，約從十三夜至十六夜。福建地區部份長達十夜，這是明末相沿下來的舊俗。明·謝肇淛，《五雜俎》提到：「自十一夜已有燃燈者，至十三則家家燈火照耀，如同白日。……大約至二十二夜始息，蓋天下有五夜，而閩有十夜也。」（台北：新興書局，1971），卷2，頁3-4，總頁90-91。

第二章 逐隊踏月城門過—— 明清元宵慶典中的女性節俗

研究明清婦女的元宵活動，最直接的材料就是地方風俗志，在翻閱過諸多明清地方志後，發現除了參加燈會外，有幾項活動是婦女普遍參與的，如迎紫姑、走百病、偷青等習俗，茲介紹如下。

第一節 迎紫姑

清代才子袁枚（1716-1797）曾寫過一篇關於「紫姑神」的故事：

尤琛者，長沙人，少年韶秀。偶過湘溪，野廟塑紫姑神甚美，愛之，手摩其面而題壁云：「藐姑仙子落煙沙，玉作闌干冰作車。若畏夜深風露冷，槿籬茅舍是郎家。」是夜三鼓，聞有扣門者。啟之，曰：「紫姑神也。妾本上清仙女，偶謫人間，司雲雨之事。蒙郎見愛，故來相就。若不以鬼物見疑，願薦枕席。」尤狂喜，攜手入室，成伉儷焉。嗣後每夜必至，旁人不能見也。手一物與尤曰：「此名紫絲囊，吾朝玉帝時織女所賜，佩之能

助人文思。」生自佩後，即入泮，舉于鄉，成進士，選四川成都知縣。女與同行，助其為政，發奸摘伏，有神明之稱。

忽一日，謂尤曰：「今日置酒與郎為別，妾將行矣。妾雖被謫譴，限滿原可仍歸仙籍。以私奔故，無顏重上天曹。地府又以妾本上界仙人，不敢收之鬼錄。自念此身飄蕩，終非了計，雖托足君門，尚無形質，不能為君生育男女。昨將此情苦求泰山神君，神君許將妾名收置冊上，照例托生。十五年後，可以重續愛緣，永為夫婦。未知君能勿娶，專相待否？」尤唯唯，不覺涕下。女亦淒然，大慟而去。

自此，尤作官不能如前時之明，因挂誤革職。人有求婚者，毅然拒之。年四旬，猶隻身也。如是者十五年，房師某學士愍其鰥居，為議婚，生又堅拒，并道所以。學士大駭曰：「若果然，則吾堂兄女是矣。吾堂兄女生十五年，不能言，但能舉筆作字。每聞人議婚，必書『待尤郎』三字，得毋即汝乎？」拉尤至兄家，請其女出見。女隔簾書：「紫絲囊在否？」尤解囊呈驗，女點首者三，遂擇日成婚。合卺之夕，女仰天一笑，即便能言。然從此絕不記前生原委，如尋常夫婦。¹⁰⁶

文中所書寫的紫姑形象（見圖十一），充滿著《聊齋志異》般的神怪色彩，與姻緣之事息息相關。但是追溯紫姑神的起源，應是南朝時期的廁神或蠶神¹⁰⁷，當時主要是卜問來年蠶桑與眾事。紫姑信仰一直盛行到唐代，詩人熊孺登（806-820）有詩曰：「漢家遺事今宵見，楚郭明燈幾處張。深夜行歌聲絕後，紫姑神下月蒼蒼。」

¹⁰⁶ 清·袁枚，周欣、鍾明奇校點，《袁枚全集》（南京：江蘇古籍出版社，1993），第4冊，卷10，頁193-194。

¹⁰⁷ 據南朝梁·吳均《續齊諧記》則將紫姑解釋為蠶神：「吳縣張成夜起，忽見一婦人立於宅東南角，謂成曰：此地是君家蠶室，我即此地之神。明年正月半，宜作白粥，泛膏于上以祭我，當令君蠶桑百倍。言絕而失之。成如言作膏粥，自此後大得蠶。」南朝·宗懷，明·項琳之編、陳臯謨校，《寶顏堂訂正》荆楚歲時記》，收入《叢書集成新編》，第91冊，頁9-10，總頁181。

¹⁰⁸李商隱則提到「身閒不睹中興盛，羞逐鄉人賽紫姑。」這些詩句都可以證明迎紫姑神的民俗並未因燈俗在唐代的興起而消逝。

不過到了宋元時期，紫姑神信仰有了頗大的轉變。北宋沈括（1031-1095）《夢溪筆談》載：「世傳正月望夜迎廁神，謂之紫姑。亦不必正月，常時皆可召。予少時見小兒輩等閒則召之以為嬉笑……近歲迎紫姑仙者極多，大率多能文章歌詩，有極工者，予屢見之。」¹⁰⁹蘇軾（1037-1101）也曾在〈子姑神記〉中描述迎紫姑的儀式：



◀ 圖十一：紫姑神形象。（資料來源：《三教源流搜神大全》，台北：丹青圖書公司，1983，頁 163。）

¹⁰⁸ 清·蕭智漢，《新增月日紀古》，收入《歲時習俗資料彙編》，第 20 冊，卷之一下，頁 31，總頁 421。

¹⁰⁹ 宋·沈括，《夢溪筆談》，收入《中國學術名著〈讀書劄記叢刊〉》（台北：世界書局，1961），第 1 集第 1 冊，卷 21，頁 685。

衣草木為婦人，而寘箸手中，二小童子扶焉，以箸畫字曰：「妾壽陽人也，姓何氏，名媚，字麗卿。自幼知讀書屬文，為伶人婦。唐垂拱中，壽陽刺史害妾夫，納妾為侍妾，而其妻妒悍甚，見殺於廁。妾雖死，不敢訴也，而天使見之，為直其冤，且使有所職於人間。蓋世所謂子姑神者，其類甚眾，然未有如妾之卓然者也。公少留而為賦詩，且舞以娛公。」詩數十篇，敏捷立成，皆有妙思，雜以嘲笑。問神仙鬼佛變化之理，其答皆出於人意外。¹¹⁰

南宋范成大（1126-1193）《石湖集》〈上元紀吳中節物俳諧體三十二韻〉有「帚卜拖裙驗，箕詩落筆驚」的詩句，並稱：「即古紫姑，今謂之大仙，俗名筭箕姑。」¹¹¹「俗謂正月百草靈，故帚、葦、針、箕之屬皆卜焉，多婢子輩為之。」¹¹¹同時代的張世南（1195-1264）在《游宦記聞》記載：「世南少小時，嘗見親朋間，有請紫姑仙。以筭插筭箕，布灰桌上畫之。有能作詩詞者……亦有能作時賦、時論、記跋之類者，往往敏而工。言禍福，卻多不驗。」¹¹²紫姑在此時成為成人、小兒嬉笑戲謔之對象，喪失了原有的神聖性；祭祀的地點則從原本隱蔽的廁間或豬圈，轉移到亦屬隱晦的家內場域。部分文人亦曾反對這樣的習俗，宋人方岳（1199-1262）〈元夕四首其四〉中就提到：「老去歡悰久已無，病來瘦骨不勝扶，山居幸有依青士，身老何曾問紫姑。」¹¹³不過此時的婦女還是熱衷以此道來占卜孕事與姻緣。元人楊維禎（1296-1370）〈香奩八詠——金錢卜歡〉就如此寫道：

¹¹⁰ 宋·蘇軾，《東坡全集》（台北：河洛圖書出版社，1975），下冊，頁378。後人甚至以蘇軾之文所描述，將迎紫姑解釋為「扶乩」的起源。

¹¹¹ 宋·范成大，《范石湖集》（香港：中華書局香港分局，1974），頁326。

¹¹² 宋·張世南，《游宦紀聞》，收入《筆記小說大觀》（台北：新興書局，1979），第28編，卷3，頁1，總頁1074。

¹¹³ 清·蕭智漢，《新增月日紀古》，收入《歲時習俗資料彙編》，第20冊，卷之一下，頁37，總433。

紫姑壇上祝方兄，忽聽呼盧擲地聲。星斗未分牛女會，陰陽先判雨雲生。
青蚨孕子寧無兆，玉蝶化身元有情。寶鏡重圓三五夜，重磨半月問虧盈。¹¹⁴

宋末元初文人宋子虛〈無題效李商隱〉也提及：

妝淺顰深憑綺疏，小郎新拜執金吾。絃中言語分明怨，裊上腰肢準擬扶。
翠履鴛寒慵鬥草，紅牙馬暖罷擲蒲。無人商略心頭事，潛向花間卜紫姑。¹¹⁵

婦女平日不敢啓口的心頭事，透過了迎紫姑得到了解答，無形中也得到了情緒的紓解。

明清時期，迎紫姑又從成人或「婢子輩爲之」的活動逐漸轉型爲女性特有的元宵節慶文化。明《帝京景物略》中描述：「望夜前後，婦女束草人，紙粉面，首帕衫裙，號稱姑娘，兩童女掖之，祀以馬糞，打鼓，歌馬糞薈歌，三祝，神則躍躍，拜不已者，休，倒不起，乃咎也。」¹¹⁶文中所提及的參與者皆是女性，過程中以馬糞¹¹⁷祭祀迎神，神祇降臨後，若人形草人跳躍不已，屬吉兆；若草人倒地不起，則屬凶兆。清道光文人李琪〈崇川竹枝詞一百首〉中提到此類女性節俗，其最主要的目的其實是爲了祈子：

紫姑賽罷賽針姑，百子堂前曳繡襦；只願生兒如阿父，玉壺不惜醉屠蘇。¹¹⁸

¹¹⁴ 清·顧嗣立編，《元詩選》，收入《四庫全書薈要·集部》（台北：世界書局，1988），第141冊，初集，辛集，卷55，〈楊維貞·鐵崖集〉，頁42，總488-85。

¹¹⁵ 清·顧嗣立編，《元詩選》，收入《四庫全書薈要·集部》，第140冊，初集，戊集，卷36，〈宋無·翠寒集〉，頁38，總頁487-267。

¹¹⁶ 明·劉侗、于奕正，《帝京景物略》，頁101。

¹¹⁷ 代表著生產、再生的意涵

¹¹⁸ 王利器、王慎之、王子今輯，《歷代竹枝詞》（西安：陝西人民出版社，2003），第3冊，頁2081。

謝階樹(1778-1825)〈宜黃竹枝詞〉亦云：

斂衰深深拜坐隅，
闋堂敲甌併杉籥；
爭看繡闥無雙女，
請到瓊宵第七姑。¹¹⁹

迎請七姑娘娘（即紫姑）的方法是將吧蒙甌蓋置於堂中，婦女拜於堂下，若甌蓋動，則以為神降矣；若家中有新郎新婦，則婦女出其不意以木甌蒙其頭而敲之，若甌籥迸斷以為宜男。¹²⁰由此可見在清代的迎紫姑儀式中（見圖十二），祈子的色彩非常濃厚。但是在各地地方志的記載中並沒有這樣的趨勢，其內容大致是卜問來年農桑豐歉與吉凶，如湖北東湖縣「女孩元夜迎紫姑，卜問豐歉」；¹²¹湖南桃源縣婦女則於「其夕迎紫姑，以卜將來蠶桑，并占卜眾事」。¹²²在非蠶桑產地，亦有紫姑信仰的記載，河南靈寶縣「十五日後，婦女插紫姑，以



▲ 圖十二：紫姑靈異。內容提到紫姑神原謫居廁所。到了清代元夕，婦女、小兒多於香閣以香花供奉，迎賽卜問。（資料來源：《點石齋畫報》，第五輯，第 21 冊，文集，頁 65。）

¹¹⁹ 王利器、王慎之、王子今輯，《歷代竹枝詞》，第 2 冊，頁 1941-1942。

¹²⁰ 同上。

¹²¹ 清·金大鏞修，王柏心纂，《東湖縣志》，收入《中國地方志叢書·華中地方·湖北省》第 351 號（台北：成文出版社，1975，據同治 3 年刊本影印），卷 5，頁 3，總頁 67。

¹²² 清·余良棟修，劉鳳苞纂，《桃源縣志》，收入《中國地方志叢書·華中地方·湖南省》第 111 號（台北：成文出版社，1970，據光緒 18 年刊本影印），卷 1，頁 2，總頁 86。

卜一歲之豐歉」；¹²³河北樂亭縣「上元，童男女焚香，拜請紫姑」。¹²⁴廣東東莞縣則比較特別，當地風俗志寫道：「相傳紫姑以是夜為大婦所逐死，故俗憫而祀之，亦相戒以不妒也」。¹²⁵不僅只是祈豐收，紫姑信仰在廣東還被賦予勸戒妒婦的意涵。

此外，紫姑神還有許多別稱，如湖南醴陵稱「肖箕神」；¹²⁶山西黎城稱「蠶姑」；¹²⁷湖北房縣稱「七姑娘」；¹²⁸湖北江夏縣稱「戚姑」；¹²⁹浙江《臨安縣志》裡則指名道姓地說明「廁姑」（紫姑）的由來：

上元……婦女迎廁姑以占田蠶。按，廁姑，萊陽人，姓何名媚，字麗卿，壽陽李景納為妾，其妻妬之，十五夜殺於廁中，天帝憫之，命為廁神，俗呼為三姑，又有掃姑、竹姑、葦姑、針姑之類。¹³⁰

¹²³ 清·周淦修，高錦榮纂，《重修靈寶縣志》，收入《中國地方志叢書·華北地方·河南省》第491號（台北：成文出版社，1976，據光緒2年刊本影印），總頁278。

¹²⁴ 清·史夢蘭纂，游智開等修，《樂亭縣志》，收入《中國地方志叢書·華北地方·河南省》第191號（台北：成文出版社，1969，據光緒3年刊本影印），總頁112。

¹²⁵ 民國·葉邁修，陳伯陶纂，《東莞縣志》，收入《中國地方志叢書》第52號（台北：成文出版社，1967，據民國10年刊本影印），總頁268。清宣統年間重修的刊本就有如此的描述，可參閱丁世良、趙放主編，《中國地方志民俗資料匯編·中南卷》（北京：書目文獻出版社，1991），下冊，頁742。

¹²⁶ 清·徐淦修，江普光纂，《醴陵縣志》，收入《中國地方志叢書·華中地方·湖南省》第283號（台北：成文出版社，1975，據同治9年刊本影印），卷1，頁26，總頁98。

¹²⁷ 《黎城縣志》，據清康熙31年刻本，收入丁世良、趙放主編，《中國地方志民俗資料匯編·華北卷》（北京：北京圖書出版社，1989），頁614。

¹²⁸ 清·楊廷烈纂修，《房縣志》，收入《中國地方志叢書·華中地方·湖北省》第329號（台北：成文出版社，1976，據同治4年刊本影印），卷11，頁4，總頁784。

¹²⁹ 清·王庭禎修、彭崧毓纂，《江夏縣志》，收入《中國地方志叢書·華中地方·湖北省》第341號（台北：成文出版社，1975，據光緒7年重刊本影印），總頁651。紫姑或稱「戚姑」、「七姑」，乃是因為漢代戚夫人冤死於廁間，兩者因此聯結起來。

¹³⁰ 清·彭循堯修，董運昌纂，《臨安縣志》，收入《中國地方志叢書·華中地方·浙江省》第194號（台北：成文出版社，1975，據宣統2年刊本），卷1，〈輿志第九〉，頁3，總頁157-158。



◀ 圖十三：紫姑為祟。圖中描述婦女小兒夕迎紫姑為樂，結果紫姑作祟，欲招年未弱冠的少
 年為夫婿，導致少年中邪，鄰人聽聞趕緊拿漁網來驅趕之。（資料來源：《點石齋畫報》第三輯，
 第 14 冊，絲集，頁 8-9。）

總而言之，紫姑神從原本象徵豐收的蠶神、廁神，在宋代一度成為成人、小兒嬉戲的占卜神祇；原本是眾人不定時可進行的占卜活動，到了元明清時期，又逐漸成為婦女祈求姻緣、子嗣、或占卜為樂（見圖十三）的節慶文化。明清的婦女此時可以藉口卜紫姑而聚首，在「男賓止步」的時空裡，自由地討論婚姻及各種生活瑣事，並透過儀式而得到神靈的預測與解釋。由於紫姑神並非宗教信仰中的正神或大神，而是地域性的女性小神，加上其性質偏向原始巫術的延續，所以婦女所得到的「神諭」，往往被視為猜測或娛樂消遣，最後總是以「鬪堂大笑為樂」做結束。

第二節 走百病

《金瓶梅》第二十四回〈陳經濟元夜戲嬌姿，惠祥怒罵來旺婦〉中，將明清時期婦女「走百病」的盛況描述得十分生動：

惠蓮道：「你不等我，就是惱你一生！」于是走到屋裡，換了一套綠閃紅緞子對衿兒，白挑線裙子。……出來跟著眾人走百病兒。……出的大街市上，但見香塵不斷，遊人如蟻。花炮轟雷，燈光雜彩。簫鼓聲喧，十分熱鬧。……那宋惠蓮一回叫：「姑夫，你放過桶子花我瞧。」一回又道：「姑夫，你放過元宵炮火章我聽。」一回又落了花翠，拾花翠；一回又吊了鞋，扶著人且兜鞋；左來右去，只和經濟嘲戲。¹³¹

文中，惠蓮一路上嬌嗔地和經濟嘲弄嬉戲，走百病並非真爲了驅走病痛，反而是藉由嬉鬧表達了心中情欲。總計《金瓶梅》一書中共寫了四次的元宵節，大約使用了十個章回來鋪陳，在第十五回、二十四回、四十一回、七十八回中，至少提了八次的「走百病」。從劇情的鋪陳來看，元宵夜似乎比起其他節日更受到作者青睞，此時的節慶時空與風俗，爲小說中男女情欲的描繪提供了更多著墨與鋪陳的空間。¹³²現實社會中，是否也有小說一樣的情境？明人周用（1476-1548）〈走百病行〉一文可爲對照：

¹³¹ 明·蘭陵笑笑生，《繡像金瓶梅詞話》（台北：雪山圖書有限公司，1992，據故宮藏萬曆丁巳本影印），頁349。

¹³² 《金瓶梅》一書中，前七十九回的描寫中以四次元宵節穿插其中，爲本書前半部的敘事背景；後二十一回則是以清明節作為敘事中心。相關的論點可參考魏遠征，〈歲時節日在《金瓶梅》中的敘事意義〉（安徽安慶：安慶師範學院學報，2004），第23卷，第6期，頁86-90。

都城燈市春頭盛，大家小家同節令。姨姨老老領小姑，攢掇梳妝走百病。
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。蕪州艾葉一寸火，只向他人肉上燃。¹³³

可見時人筆記描述元宵夜男女出遊的盛況，都是「行人洵洵然」的景象。其實元宵「男女雜踏遊街」的現象由來已久，不過「走百病」¹³⁴這民俗約略在明清時期的地方志、筆記小說與竹枝詞中才大量出現、形成，且各地稱呼與施行方式皆有所差異。由於明代前期所留存下來的地方志史料相對不夠完整，其描述大多十分簡略，如明嘉靖江西《鉛山縣志》所提及：「男婦相率夜行，謂之走百病。」¹³⁵類似的敘述手法在明代地方志中十分常見。相較之下，清代地方志的書寫較為多元，有「遊百病」、「散百病」、或「遣」、「除」、「祛」、或「走不病」、「走橋」、「炙百病」、「燎百病」、「烤雜病」等記載……名目繁多，且進行的方式也不盡相同，有些是走橋、登高燃柏枝、遊官署寺廟，有些是回娘家、觀百戲、走九曲燈。因資料十分龐雜，本文將依照不同的進行方式做一爬梳整理。走橋與九曲燈是較普遍的女性元宵民俗，因此單獨置放一節來詳加說明，至於其他較特殊的地域性節俗則置放在第三節來剖析。此外，本文的論述主要是以漢人的活動為研究主體，因此少數民族的元宵風俗將不納入討論的範圍內。

¹³³ 明·劉侗、于奕正，《帝京景物略》，頁 101。

¹³⁴ 洪淑苓認為唐·陳嘉言〈上元夜效小庾體同用春字〉：「今夜可憐春，河橋多麗人」一句可視為女性走橋習俗的雛形。見氏著，〈女性節日文化初探：以近代地方志中的「元宵走橋」等習俗為例〉，頁 305。

¹³⁵ 明·費家纂修，江西《鉛山縣志》，據嘉靖 4 年刻本影印。收入《天一閣藏明代方志選刊續編》（上海：上海古籍書店，1990），第 46 冊，卷 2，頁 12，總頁 47。

（一）走橋

走橋是文人筆記與地方志中最常提到的走百病方式。明人王士性(1547-1598)指出,「都人好游,婦女尤甚……十六過橋走百病,燈光徹夜。元宵燈市,高樓珠翠,鞞擊肩摩。」¹³⁶劉侗(1593-1636)《帝京景物略》則記載北京婦女「著白綾衫,隊而宵行,謂無腰腿疾,曰走橋。」沈榜(1540-1597)《宛署雜記》亦提及「婦女群遊,祈免災咎,前令人持一香辟人,名曰走百病。凡有橋之所,三五相率一過,取度厄之意,或云終歲令無百病」¹³⁷。最初的走橋,應只是婦女在十六夜度橋,以達到去百病、度厄的目的。爲什麼走橋可以去疾度厄?學者陶思炎認爲走橋與古代的「祓禊」信仰有所關聯,¹³⁸古代婦女多以水洗身除災祛病,後來逐漸演變成走橋跨水來象徵以水洗身的形式,藉以度禍。學者蘇利民則認爲「渡河」象徵「度厄」,度過多座橋樑,便可度過來年災厄。¹³⁹明代地方志裡相關走橋的書寫,如嘉靖《六合縣志》提到:「婦女多於十六夜靜時相攜出行,謂之走百病,仍以越橋梁爲美。」¹⁴⁰嘉靖《歸德志》記載:「病婦過橋、上窯能怯病。」¹⁴¹都是認爲走橋可以驅疾。嘉靖《尉氏縣志》則特別強調婦女十六夜必須「出南門,過鯽魚橋」,¹⁴²指定要過某一座橋才能達到去病目的,另外在福建地區則形成「轉三橋」的風俗。¹⁴³

¹³⁶ 明·王士性,《廣志釋》,收入《筆記小說大觀》(台北:新興書局,1986),第43編,第5冊,卷2,頁18。

¹³⁷ 明·沈榜,《宛署雜記》,收入《筆記小說大觀》,第35編,第4冊,卷17,總頁190。

¹³⁸ 參閱陶思炎,《祈禳:求福、除殃》(台北:台灣珠海出版,1993),頁88-90。

¹³⁹ 學者蔡利民於《蘇州民俗》(蘇州:蘇州大學出版社,2000)一書提出這樣的觀點。

¹⁴⁰ 明·董邦政修、黃紹文纂,《六合縣志》,據明嘉靖32年刻本影印。收入《天一閣藏明代方志選刊續編》,第7冊,卷2,頁4,總頁811-812。

¹⁴¹ 明·李嵩纂修,《歸德志》,據明嘉靖末年刻本影印。收入《天一閣藏明代方志選刊續編》,第60冊,卷1,頁9,總頁38。

¹⁴² 明·曾嘉誥修、汪心纂,《尉氏縣志》,據明嘉靖27年刻本影印本。收入《天一閣藏明代方志選刊》(台北:新文豐出版公司,1985),第15冊,卷1,頁30,總頁25。

¹⁴³ 明·謝肇淛,《五雜俎》,卷2,頁4,總頁91。

到了清代，江南地區的走橋活動逐漸演變成「必歷三橋而止」，如顧祿《清嘉錄》所載：「元夕婦女相率宵行，以卻疾病，必歷三橋而止，謂之走三橋。」¹⁴⁴竹枝詞中也有雷同的說法，文昭（1680-1732）〈踏鐙竹枝詞〉如此描述：「坊坊曲曲月微微，走過三橋百病稀。」¹⁴⁵江蘇如皋縣的地方志特別指定婦女要走「文德、武定、集賢」¹⁴⁶三橋；太倉州的婦女亦須遊走「太平、吉祥、安樂」¹⁴⁷三橋。細究這「三」之意，應僅是個虛數，代表「多」，並非真的走過三座橋才能去病¹⁴⁸，有些地方婦女甚至要走過七座橋才罷休（見圖十四）。此外，走橋過程中的「橋」也並非一定是實橋，可以是人造橋，這情形大多集中在水運不發達的區域，例如河南新鄉縣「疊木以為星橋，曰天橋」；¹⁴⁹河南府「結綵橋」；¹⁵⁰廣東吳川縣梅菴鎮甚至因此改稱元宵節為「橋樑節」。¹⁵¹

¹⁴⁴ 清·顧祿，《清嘉錄》，卷1，頁14。

¹⁴⁵ 王利器、王慎之、王子今輯，《歷代竹枝詞》，第1冊，頁722。另有袁學瀾〈姑蘇竹枝詞七言絕句一百首〉云：「連街鉦鼓鬧元宵，月浸閭門夜漏遙，贏得細娘羅襪澹，笑看燈市走三橋。」見《歷代竹枝詞》，第3冊，頁2283。清·江蘇人陳金浩〈松江衢歌〉則提到：「元宵踏月鬧春，同走三橋笑墮釵。」見《歷代竹枝詞》，第2冊，頁1731。

¹⁴⁶ 清·楊受廷等修，馬汝舟纂，《如皋縣志》，收入《中國地方志叢書·華中地方·江蘇省》第9號（台北：成文出版社，1970，據清嘉慶13年刊本影印），卷10，頁17，總頁797。

¹⁴⁷ 民國·王祖畬等纂，《太倉州志》，收入《中國地方志叢書·華中地方·江蘇省》第176號，（台北：成文出版社，1975，據民國8年刊本影印），卷3，頁6，總頁98。明嘉靖《太倉州志》已有走三橋的說法。收入《天一閣藏明代方志選刊續編》，第20冊，總頁150。

¹⁴⁸ 同樣類型的書寫方式在浙江《臨海縣志》裡也看得到，方志中強調婦女要「行百步」才得以去病，這當中的百步也只是個虛數，僅是要女性多走動，以避免腰硬腿直的痼疾。參閱民國·張寅等修，何奏簧纂，《臨海縣志》，收入《中國地方志叢書·華中地方·浙江省》第218號（台北：成文出版社，1974，據民國23年重修鉛印本影印），卷7，頁6，總頁624。

¹⁴⁹ 清·趙開元纂修，暢俊菟輯，《新鄉縣志》，收入《中國地方志叢書·華北地方·河南省》第472號（台北：成文出版社，1976，據乾隆12年石印本影印），卷18，頁16，總頁641。

¹⁵⁰ 《河南府志》，據清乾隆44年刻本，收入丁世良、趙放主編，《中國地方志民俗資料匯編·中南卷》，上冊，頁259。

¹⁵¹ 相傳該鎮很久以前並無橋樑，某年元宵突然大雨，渡船被沖走，仙女將彩帶化為虹橋救出村民，



▲ 圖十四：走橋韻事。圖中描述婦女於十四夜有走橋之舉，相傳走過七橋可得福壽，往往舉國若狂。（資料來源：《點石齋畫報》，第三輯，第14冊，絲集，頁2-3。）

除了走三橋，在過橋時搭配投擲瓦塊亦能達到「度厄」的目的，如廣東揭陽縣提及「婦女、兒童度橋投塊謂之渡厄」；¹⁵²《潮州府志》也寫道：「上元，婦女度

為感念仙女，每逢元宵便在梅江搭花橋，供遊人採擷，採得白花生男孩，採得紅花生女孩，若到橋下洗手則可把一年辛苦與不如意洗掉，來年萬事吉祥。參閱喬繼堂、瑞平編，《中國歲時節令辭典》（北京：中國社會科學出版社，1998年），頁146。

¹⁵² 清·劉業勤纂修，《揭陽縣正續志》，收入《中國地方志叢書·華南地方·廣東省》第195號（台北：成文出版社，1974，據乾隆44年修、民國26年重刊本影印），卷7，頁7，總頁874。

橋投塊謂之度厄。」¹⁵³值得注意的是，部份地區的走橋活動強化了祈子的目的，江蘇《揚州府志》提到興化縣「婦人走三橋祈嗣」；泰州婦女出行走橋「有乞子者取磚密藏以歸」；¹⁵⁴廣東揭陽縣婦女則「拾瓶嘴以歸，取義宜男」。¹⁵⁵此時的磚塊與瓶嘴等物和男性性徵產生了連結，成為生男的佳兆，這和上述提到走橋丟擲石塊的度厄意識形成相當有趣的對比。「丟與除」、「取與得」，一丟一取的意識進而衍生出截然不同的節慶風俗。

（二）黃河九曲燈

北方則從「走橋」活動延伸出比較特殊的項目——「黃河九曲燈」。《帝京景物略》一書中便提到都城「十一至十六日，鄉村人縛（秫秸）作棚，周懸雜燈，地廣二廟，門徑曲折，藏三四里，入者誤不得徑，即久迷不出，曰黃河九曲燈也。」¹⁵⁶乍看之下會以為九曲燈和走橋是不同的節慶儀式，但實際上九曲燈只是布置稍微繁複些，目的也是藉由走動來消除百病。清人吳慶坻（1848-1924）在《蕉廊脞錄》回憶道：

幼時在太原，正月燈市最盛。城守營中有所謂黃河九曲燈者，於廣場多立竹木，以繩係之，設為曲折徑路，狀黃河之九曲也。男女中夜穿行過之，謂之銷百病。¹⁵⁷

¹⁵³ 清·周碩勛纂修，《潮州府志》，收入《中國地方志叢書·廣東省》第46號（台北：成文出版社，1968，據光緒13年重刊本影印），卷12，頁7，總頁132。

¹⁵⁴ 清·阿克當阿等修，姚文田纂，《揚州府志》，收入《中國地方志叢書·華中地方·江蘇省》第145號（台北：成文出版社，1974，據嘉慶15年刊本影印），卷60，頁9，總頁4694。

¹⁵⁵ 同註152。

¹⁵⁶ 明·劉侗、于奕正，《帝京景物略》，頁101。

¹⁵⁷ 清·吳慶坻，《蕉廊脞錄》，收入《叢書集成續編》（台北：新文豐出版公司，1989），第216冊，卷8，頁28，總頁816。

清代地方志中也有相關記載，《懷安縣志》寫道：「立竹木設九曲黃河圖，擎燈三百六十盞燈，上圖以五色紙罩，名曰九曲燈，男女中夜穿逐，謂之散百病，以取一時之快。」¹⁵⁸《龍門縣志》提到：「縣城及各堡多建燈廡，并立水竿曲折環繞，擎燈三百六十盞，名九曲黃河燈，男女中夜串遊，名為去百病。」¹⁵⁹至於這九曲燈是怎麼開始的？有許多不同的傳說與解釋，或有認為這活動起源於道家，九曲就是道家陰陽太極圖的變形；或有認為它是古代戰爭中的迷魂陣圖形；還有一說提及九曲黃河陣是因其路線三迴九轉，喻意天下黃河九十九彎而得名。¹⁶⁰吳南礪所修《宣化府志》，則明確指出此俗是源自於明武宗的好逸樂：

蓋此俗起於宣府，明武宗在宣府盤游無度，俗極奢靡，其時宣、大毘連，浸淫及於太原，數百年後遂成故事也。¹⁶¹

今日的陝北、山西一帶仍留有「轉燈」、「轉九曲」的元宵民俗活動，其布置方式先將三百六十一根燈桿整整齊齊地栽成十九行，每行十九根，間隔距離皆相等，布置成一個大方陣，中央豎立一根老桿，高約數丈。在出入口處，另栽三根桿子，各掛一燈，稱為門燈，總數合成三百六十五根，象徵一年，如果遇到閏年，另加三十根，立於陣外。按九曲十八彎的行進路線以繩相連，每根燈桿置燈一盞，中央老桿上頭則佈置焰火，廣大群眾扶老攜幼，魚貫而入，在陣內穿梭繞行。老年

¹⁵⁸ 民國·景佐綱修，張鏡淵纂，《懷安縣志》，收入《中國地方志叢書·華北地方·察哈爾省》第27號（台北：成文出版社，1968，據乾隆4年刊本影印），卷2，頁61，總頁71。

¹⁵⁹ 清·章焯纂修，《龍門縣志》，收入《中國地方志叢書·華北地方·察哈爾省》第23號（台北：成文出版社，1969，據康熙51年刊本影印），卷5，頁12，總頁185。

¹⁶⁰ 呂廷文，〈轉九曲與燎百病的文化內涵〉，《延安教育學院學報》（陝西延安：延安教育學院，1991），第1期，頁15。

¹⁶¹ 清·吳慶坻，《蕉廊脞錄》，卷8，頁28，總頁816-817。

人更是要虔誠地繞老桿一週，再伸手摸一摸老桿，意指「摸摸老桿、祛病延年」。

¹⁶²由此可見北方的「轉九曲」活動，其「消百病」的精神依然在民間傳承下來。

第三節 其他小眾女性節俗

迎紫姑、走橋是明清民間較普遍的婦女元宵節俗，但部分地區因人文、地理環境的影響，又形成其他特殊的小眾女性節俗，以下將這些節俗粗分成「北部地方」與「南部地方」兩個區域¹⁶³加以介紹。盛行在北部地方的有燃艾炙石、謁文廟官署、摸釘、結羊腸、歸寧、著白綾、哭亡等節俗：

（一）燃艾炙石

艾炙石獅能卻病，獫狫箇箇不曾饒。

——清·張令儀〈燕臺竹枝詞〉¹⁶⁴

在河南、山西、陝西等地區，婦女於元宵當天出遊之餘，會燃艾草灸石或柏樹來除百病。例如河南偃師婦女「執五色彩線，用艾炙獨柏，曰炙百病」；¹⁶⁵河南

¹⁶² 新華社，〈正月十五鬧紅火——三晉大地元宵習俗集錦〉，《新華網山西頻道》，2008年2月5日，取自 http://big5.xinhuanet.com/gate/big5/www.sx.xinhuanet.com/newscenter/2008-02/05/content_12412458.htm。

¹⁶³ 本文中的「北部地方」大致上包含黃河流域沿岸及其以北的省份，「南部地方」大致上以長江流域沿岸及其以南的省份為主。

¹⁶⁴ 王利器、王慎之、王子今輯，《歷代竹枝詞》，第1冊，頁545。

¹⁶⁵ 清·湯毓倬修，孫星衍纂，《偃師縣志》，收入《中國地方志叢書·華北地方·河南省》第442號（台北：成文出版社，1975，據乾隆53年刊本影印），卷5，頁4，總頁290。

儀封縣記載：「十六日早，士女登高阜炙石人。」¹⁶⁶山西高平縣則是提到「城鄉男婦趨走金峰山，以艾灸石佛，云祛百病。」¹⁶⁷比較特別的是「陶灸」習俗，河北雄縣婦女多於十六日「聚窯以艾灸患處」。¹⁶⁸這些民俗當中，柏樹與石人都成為祈願者的化身，渴望透過艾草的灸治，達到百病皆除的想望。另外有部分地區是直接將柏枝戴在身上，或直接以火燎身的形式來象徵除病，如河南林縣「鄉民男婦選勝出游，或戴柏枝，曰走百病」、¹⁶⁹陝西綏德縣家家戶戶「在門前舉火以燎百病」。¹⁷⁰諸如此類的風俗，多是期盼藉由柏枝及火的治療特質來模擬去病。

（二）謁文廟、官署

女郎夜耍浮屠寺，合掌爭朝大佛頭。

——孔尚任〈平陽竹枝詞·踏燈詞〉¹⁷¹

元宵當天，婦女出遊的地方不盡相同，或許因為宗教信仰的關係，廟宇是女性頗為鍾愛的一個場所（見圖十五），河北任邱縣婦女多「上天妃廟，走百病」；¹⁷²

¹⁶⁶ 清·紀黃忠等纂修，《儀封縣志》，收入《中國地方志叢書·華北地方·河南省》第442號（台北：成文出版社，1968，據民國24年刊本影印），卷6，頁26，總頁301。

¹⁶⁷ 《高平縣志》，據清乾隆39年刻本，收入丁世良、趙放主編《中國地方志民俗資料匯編·華北卷》，頁617。

¹⁶⁸ 民國·秦廷秀等修，劉崇本等纂，《雄縣新志》，收入《中國地方志叢書·華北地方·河北省》第218號（台北：成文出版社，1969，據民國18年鉛印本影印），總頁617。明嘉靖河北《雄乘》、山東《臨淄縣志》、河北《河間府志》都有提到「陶灸」一詞，可見得此俗並非民國以後才形成。參閱《天一閣藏明代方志選刊》。

¹⁶⁹ 民國·張鳳臺修，李見荃纂，《林縣志》，收入《中國地方志叢書·華北地方·河南省》第110號（台北：成文出版社，1968，據民國21年刊本影印），卷10，頁11，總頁301。

¹⁷⁰ 清·孔繁撰修，高維嶽纂，《綏德州志》，收入《中國地方志叢書·華北地方·陝西省》第298號（台北：成文出版社，1970，據光緒31年刊本影印），卷4，頁30，總頁399。

¹⁷¹ 王利器、王慎之、王子今輯，《歷代竹枝詞》，第1冊，頁658。

¹⁷² 清·劉統修，劉炳纂，《任邱縣志》，收入《中國地方志叢書·華北地方·河北省》第521號（台



▲ 圖十五：踏青受窘。圖中提到正月婦女出外謁寺廟，惡少尾隨其後騷擾的窘事。（資料來源：《點石齋畫報》，第六輯，第29冊，酉集，頁31。）

甘肅西和縣婦女亦常「執香燭，謁寺廟」。¹⁷³部分地區的婦女會藉由這次遊玩的機會，進出一些平常不易進出或「女賓止步」的場域，如山東平陰縣元宵「齊赴文廟，婦女亦至，謂之走百病。」¹⁷⁴河北良鄉縣亦以「遊文廟，走泮橋」¹⁷⁵作為元宵

北：成文出版社，1976，據乾隆27年刊本影印），卷4，頁42，總頁467。

¹⁷³ 清·邱大英修，任尚蕙等纂，《西和縣志》，收入《中國地方志叢書·塞北地方·甘肅省》第331號（台北：成文出版社，1970，據乾隆39年抄本影印），卷2，頁43，總頁213。

¹⁷⁴ 清·喻春林修，朱續孜纂，《平陰縣志》，收入《中國地方志叢書·華北地方·山東省》第370號（台北：成文出版社，1976，據清嘉慶13年刊本影印），卷3，總頁133。

¹⁷⁵ 民國·周志中修，呂植等纂，《良鄉縣志》，收入《中國地方志叢書·華北地方·河北省》第128號（台北：成文出版社，1968，據民國13年鉛印本影印），卷1，頁9，總頁47。

節慶活動。除了文廟，官署也是婦女競相進出的地點，例如山西壽陽縣士女「遊觀街陌，竝（競）入官署不禁」、¹⁷⁶河南密縣「四鄉婦女入城拜城隍、官署，夜游散百病。」¹⁷⁷更有甚者，婦女會魚貫進入公署，謁見命婦，如山西襄陵縣「入公署，謁內眷，謂之放游。」¹⁷⁸甚至在山西高平縣的鄉婦「冶游諸城，至必入署謁命婦，賜以花果，三日乃已。」因為時值新春過年，官員命婦只能備花果待之，但面對一連三天如此擾人的行徑，同治年間的高平知縣龍汝霖終於不堪其擾，忍不住頒出禁令來抑制此風。¹⁷⁹

（三）摸釘

籠手觸門心暗喜，郎邊不說得釘兒。

——明·蔡士吉《元宵曲》¹⁸⁰

上引的詩句，一語道盡了婦女元宵摸釘後暗自竊喜的心情。「摸釘」是明清時期北京女性的特有節俗，又可稱為「抹金鋪」。¹⁸¹《宛署雜記》載：「走橋摸釘，祛

¹⁷⁶ 據清·馬家鼎修，張嘉言纂，《壽陽縣志》，收入《中國地方志叢書·華北地方·山西省》第435號（台北：成文出版社，1976，據清光緒8年刊本影印），卷10，頁1，總頁668。

¹⁷⁷ 《密縣志》，據清嘉慶22年刻本，收入丁世良、趙放主編，《中國地方志民俗資料匯編·中南卷》，上冊，頁39。

¹⁷⁸ 民國·李世祐修，劉師亮纂，《襄陵縣志》，收入《中國地方志叢書·華北地方·山西省》第402號（台北：成文出版社，1976，據民國12年刊本影印），卷4，頁5，總頁135。廣東海豐縣亦有如此情形：婦女出遊「必取碗以為婆爐，縞袂聯翩，魚貫縣衙，名曰看阿奶。」見清·于卜熊纂修，《海豐縣志》，收入《中國地方志叢書·廣東省》第10號（台北：成文出版社，1966，據乾隆15年刻本影印），〈風俗卷〉，頁5，總頁75。

¹⁷⁹ 轉引自陳熙遠，〈中國夜未眠——明清時期的元宵、夜禁與狂歡〉，頁310。民國之後，河北威縣的婦女沿襲舊俗，元宵節多進縣公署瞻望知事夫人，知事夫人每盛裝預備柿餅、核桃、落花生等物品投婦女前，群多取之，大歡笑去，俗名「看太太」。

¹⁸⁰ 明·劉侗、于奕正，《帝京景物略》，頁112。

¹⁸¹ 明·蔣一葵，《長安客話》，卷2，〈皇都雜記·金銅釘條〉：「京都元夕，遊人火樹沿路競發，而

百病：正月十六夜……暗中舉手摸城門釘一，摸中者，以為吉兆。是夜弛禁夜，正陽門、崇文門、宣武門俱不閉，任民往來。」¹⁸²清人·李孚青（1664-1719）〈都門竹枝詞〉則明白地點出摸釘是為求子：

女伴金箍燕尾肥，手提長袖走橋遲；
前門釘子爭來摸，今年宜男定是誰。¹⁸³

清人勞之辨（1639-1714）〈上元雜詠〉亦有詩描述：

舊有宜男識，城門踏月過；相邀諸女伴，夜半手摩挲。¹⁸⁴

夜晚婦女過城門時「爭來摸」、「手摩挲」的行為，頗有初民社會陽具崇拜的遺意，都是為了能夠「一舉得男」。《帝京景物略》記載：「手暗觸釘，謂男子祥，曰摸釘兒。」¹⁸⁵《北京歲華記》則提到：「正月十六日夜，婦女俱出門走橋不過橋者云不得長壽，手攜錢賄門軍，摸門鑰（鎖），云即生男。」¹⁸⁶《帝京歲時紀勝》有云：「競往正陽門中洞摸門釘，識宜男也。」¹⁸⁷可見明清京師婦女對生男的重視程度，以致

婦女多集玄武門抹金鋪。俚俗以為抹則卻病產子。彭季篴試禮闈時，與客亦在遊中。客曰：『此景象何所似？』彭曰：『放的是銀花合，抹的是金銅釘。』乃蘇味道『火樹銀花合』、崔融詠張昌宗『今同丁令威』句也。」金鋪別名金魯，是指城門的鋪首，多獸面造型。收入《筆記小說大觀》，第35編，第4冊，頁32。

¹⁸² 明·沈榜，《宛署雜記》，收入《筆記小說大觀》，第35編，第4冊，卷17，頁190。

¹⁸³ 王利器、王慎之、王子今輯，《歷代竹枝詞》，第1冊，頁672。

¹⁸⁴ 轉引自呂廷文，〈轉九曲與燎百病的文化內涵〉，頁14。

¹⁸⁵ 明·劉侗、于奕正，《帝京景物略》，頁101。

¹⁸⁶ 清·項維貞，《燕臺筆錄》，收入《叢書集成新編》，第91冊，頁7，總頁220。

¹⁸⁷ 清·張江裁，《北平歲時志》，收入《北京大學中國民俗學會民俗叢書》（台北：東方書局，1970），第86冊，卷1，頁20。

於不厭其煩地透過賄賂門軍來摸門鎖，甚至專摸正陽門的門釘來達到祈子的目的。為何正陽門的門釘特別具有吸引力？首先正陽門的命名具有陽剛之氣，其次在門釘的安排上為九行九列的設計，陰陽五行中九為數字中最大的陽數，只有天子居所以得匹配這樣的安排，女性於元宵夜暗摸正陽門，頗有陰陽交合之暗示。此節俗實為上古生育巫術的延續，不過這摸釘的習俗約略到了清末庚子之亂後，隨著正陽門的摧毀便逐漸地消逝。¹⁸⁸

（四）結羊腸

十六初過上元節，家家女兒結羊腸。含情暗卜心自語，何時得似雙鴛鴦。
結成羊腸腸反斷，惆悵春閨坐長歎。強持薄怒嬌且羞，折花倒插金釵頭。

——元·趙雍〈結羊腸詩〉¹⁸⁹

上述的詩句道盡女兒元宵節慶時結羊腸的心思，更把不小心折斷後，只好折紙花當頭飾的惆悵描寫得十分靈動。結羊腸本是元朝京城士女在元宵節特有的節俗，元詩人揭傒斯（1274-1344）就曾寫有〈結羊腸詞〉，描繪結羊腸的過程，以及少女們想占卜情事卻又害怕凶兆的矛盾心情：

正月十六好風光，京城女兒結羊腸。焚香再拜禮神畢，翦紙九道尺許長。
撚成對綰雙雙結，心有所祈口難說。為輪為鐙恆苦多，忽作羊腸心自別。
鄰家女兒聞總至，未辨吉凶憂且畏。須臾結罷起送神，滿座歡欣雜顛顛。
但願年年逢此日，兒結羊腸神降吉。¹⁹⁰

¹⁸⁸ 同上，卷1，頁3。

¹⁸⁹ 清·顧嗣立編，《元詩選》，收入《四庫全書薈要·集部》，第139冊，初集，丙集，卷18，〈松雪齋集附趙雍、趙奕〉，頁53，總頁486-406。〈結羊腸〉詩是趙孟頫之子趙雍所寫，許多坊間風俗大全書籍誤植作者為趙孟頫，特此戳誤。

¹⁹⁰ 清·顧嗣立編，《元詩選》，收入《四庫全書薈要·集部》，第140冊，初集，丁集，卷30，〈揭

雖說送神後「滿座歡欣雜憔悴」，少女們卻仍相約來年再結羊腸卜休咎。怎麼結羊腸呢？明初劉孟熙《霏雪錄》裡稱：「北方士女正月十六日用舊歷日紙九道為繩，亂結以首尾聯屬者為兆，謂之結羊腸。」¹⁹¹這習俗至明清時期仍在河北部分地區流傳，例如雄縣「家人蒸紙及剪裁為九條，信手結之，曰結羊腸，卜休咎」；¹⁹²河間縣「結羊腸，卜休咎」。¹⁹³但是綜合明清地方志的記載，卜紫姑似乎比結羊腸的風氣更盛，此乃因結羊腸是元人節俗，進入明朝之後，所謂的「夷俗」便隨著時間逐漸沒落與消逝。

（五）著白綾

郎莫看燈去走橋，白綾衫氅撒嬌嬌。

——蔡士吉〈元宵曲〉¹⁹⁴

從明代的筆記、詩詞、小說對京師元宵夜的描述，可以歸納出一個頗為特殊的現象，也就是京師婦女喜好穿著白綾衫踏月而行。《帝京景物略》提到「婦女著白綾，隊而宵行」；張宿〈走百病〉詩則云：「白綾衫照月光殊」，根據這些作者的生存年代，這應是在明代中後期所產生的「流行」。¹⁹⁵

侯斯秋宜集》，頁 19-21，總頁 487-111。

¹⁹¹ 清·秦嘉謨，《月令粹編》，卷 4，頁 24，總頁 187。

¹⁹² 民國·秦廷秀等修，劉崇本等纂，《雄縣新志》，收入《中國地方志叢書·華北地方·河北省》第 218 號（台北：成文出版社，1969，據民國 18 年刊本影印），總頁 617。

¹⁹³ 《河間縣志》，據清乾隆 25 年刻本，收入丁世良、趙放主編，《中國地方志民俗資料匯編·華北卷》，頁 361。

¹⁹⁴ 明·劉侗、于奕正，《帝京景物略》，頁 111。

¹⁹⁵ 有關於明代文人士女服飾的演變，可參閱：林麗月，〈衣裳與風教：晚明的服飾風尚與「服妖」議論〉《新史學》，第 10 卷，第 3 期，1999，頁 111-157；林麗月，〈明代中後期的服飾文化及其消費心態〉，《第三屆國際漢學會會議論文集歷史組：經濟史、都市文化與物質文化》（台北：中研院史

明代小說《金瓶梅》雖是以宋代山東地區為其書寫的時空背景，但實際上內容都是在描述明代的人物事，作者在文中便數度提到元宵期間女眷們爭穿白綾衫的情節，尤其偏好松江白綾。¹⁹⁶按照當時的習慣，人們多在夏天穿著淺色服飾，冬天則穿著深色衣服，雖然白綾衫是平時不同階層所喜愛的便服，但正式宴會的場合上，還是會選擇花團錦繡的華麗服飾。¹⁹⁷細究元宵著白綾衫的習俗，最早見於《武林舊事》的記載：「元夕節物，婦人皆戴珠翠、鬧娥、玉梅、雪柳、菩提葉、燈球、銷金合、貂蟬袖、項帕，而衣多尚白，蓋月下所宜也。」¹⁹⁸明人高士奇（1645-1704）〈燈市竹枝詞〉亦云：「鴉髻盤云插翠翹，蔥綾淺鬥月華嬌。」底下有註解道：「正月十六夜，京師婦女...多著蔥白米色綾衫，為夜光衣。」¹⁹⁹月下著白綾具「夜光衣」的效果，可吸引更多路人的目光與注意。在寒冬中，只有元夕這種特殊的節慶時空，男女穿著白綾衫的風俗才能廣泛地被接納，不過這著白綾踏月的情景到清代的地方志與筆記小說中，似乎已見不到蹤跡。

（六）歸寧／躲燈

歸寧是清代陝西地區走百病的方式之一，陝西《綏德州志》記載「十五日，新嫁之女遇元宵日，令歸寧，曰躡（躲）燈。」²⁰⁰《澄城縣志》則提到：「元宵，

語所，2002），頁 467-508。巫仁恕，〈明代平民服飾的流行風尚與士大夫反應〉，《新史學》，第 10 卷，第 3 期，1999，頁 55-110。

¹⁹⁶ 第 14、15、24、45、46 等回都提到在元宵節穿白綾襖的情境。第 45 回裡吳銀兒甚至向李瓶兒討舊白綾襖的橋段。

¹⁹⁷ 刁統菊，〈白綾衫照月光殊〉，《棗莊學院學報》（山東棗莊：棗莊學院，2002），第 19 卷，第 6 期，頁 15-17。

¹⁹⁸ 宋·周密，《武林舊事》，收入《筆記小說大觀》，第 28 編，第 2 冊，卷 2，頁 9，總頁 717。

¹⁹⁹ 王利器、王慎之、王子今輯，《歷代竹枝詞》，第 1 冊，頁 655。

²⁰⁰ 清·孔繁撰修，高維嶽纂，《綏德州志》，收入《中國地方志叢書·華北地方·陝西省》第 298 號（台北：成文出版社，1970，據光緒 31 年刊本影印），卷 4，頁 30，總頁 399。

迎新嫁女歸省，謂之避燈。」²⁰¹為何陝西新嫁娘會在元宵節「躲燈」？推測這應是娘家渴望新嫁娘回家團圓的一個藉口，從陝西雒南縣「家家請婿并女，謂之吃十五」²⁰²的歸寧盛況看來，陝西婦女於正月十五歸省是頗為普遍的習俗，尤其是新嫁娘，娘家體諒其未能馬上適應夫家因此「令歸寧」，而正月十五又逢燈節，因此延伸出「躲燈」、「避燈」等詞，應非娘家不願意新嫁女旋即添丁之意。

（七）送亡

清代山西地區的正月十六日有一種婦女「送亡」、「送祖宗」的儀式在夜晚進行，如山西大同地區「是夜，設祭送先祖，婦女多哭泣者。」²⁰³並將「除夕所供之亡疏，盛以木盤，燒於門外，名為送祖宗。」²⁰⁴山西左雲縣則在「十六日，焚疏楮於門外，謂之送亡。」²⁰⁵《廣靈縣志》更詳細的記載一年之中的「哭節」：

正月初五、十六、七月十五、十月初一、冬至等日，定更後，合邑婦女皆出大門外燒楮，哭聲震天，更餘乃止，名曰哭節。²⁰⁶

這樣的習俗，似乎只在山西省地方志中見到，其他地區的元夕幾無記載，反而在清明節出現的頻率比較高。推測這節俗的出現應是為了表達對祖先的追思而衍生

²⁰¹ 《澄城縣志》，據清咸豐元年刻本，收入丁世良、趙放主編，《中國地方志民俗資料匯編·西北卷》（北京：北京圖書館出版社，1989），頁 53。

²⁰² 《雒南縣志》，據清乾隆 52 年增刻本，同上，頁 72。

²⁰³ 《大同府志》，據清乾隆 47 年刻本，收入丁世良、趙放主編，《中國地方志資料匯編·華北卷》，頁 545。

²⁰⁴ 《大同縣志》，據清道光 10 年刻本，同上，頁 548。

²⁰⁵ 《左雲縣志稿》，據清光緒 6 年修傳抄本，同上，頁 559。

²⁰⁶ 清·郭磊纂修，《廣靈縣志》，收入《中國地方志叢書·華北地方·山西省》第 411 號（台北：成文出版社，1976，據乾隆 19 年刊本影印），卷 4，頁 2，總頁 99。

的，而且似乎哭得越大聲越能表達對祖先的孝心，與喪葬習俗中找女子哭喪的意義頗為相近。

至於南部地方雖然沒有北方這麼多元的節俗，但也發展出南部特有的元宵文化，例如偷青、送燈等活動，茲介紹如下：

（一）偷青

元宵風景正清和，游女如雲逐隊過；

夜半歸來聞笑語，小姑爭勝得青多。

——清·吳崑源〈竹枝詞〉²⁰⁷

「小姑爭勝得青多」，這當中的「得青多」指的就是元夕偷青的行為，這習俗大多盛行在南方江浙、兩廣與閩台等地。廣東花縣「十六之夕，婦女出遊採青，謂之走百病。」²⁰⁸廣東四會縣記載：「元夜，婦女步月至人家，擷菜少許，曰偷青。」²⁰⁹廣東高明縣則提及十六夜「各家田園蔬菜任人夜擷不禁，謂之偷青」。²¹⁰而偷青的目的不外乎求得佳兆、²¹¹消疾病、²¹²祈求小兒聰明。²¹³此外在廣東的習俗裡，若

²⁰⁷ 民國·鐘喜焯修，江珣纂，《石城縣志》，收入《中國地方志叢書·華南地方·廣東省》第179號（台北：成文出版社，1974，據民國20年鉛印本影印），卷2，頁51，總頁149。

²⁰⁸ 清·王永名修，黃文龍等纂，《花縣志》，收入《中國地方志叢書·廣東省》第55號（台北：成文出版社，1967，據光緒16年重刊本影印），卷1，頁32，總頁101。

²⁰⁹ 清·陳志詰修，吳大猶纂，《四會縣志》，收入《中國地方志叢書·華南地方·廣東省》第54號（台北：成文出版社，1967，據民國14年刊本影印），編1，頁72，總頁115。

²¹⁰ 清·鄒兆麟修，蔡逢恩纂，《高明縣志》，收入《中國地方志叢書·華南地方·廣東省》第186號（台北：成文出版社，1974，據清光緒20年刊本影印），卷2，頁23，總頁105。

²¹¹ 《博白縣志》：「十五夜，村童多揚聲入菜園拾菜，俗名拾青，取其發生佳兆。」據清道光12年刻本，《中國地方志民俗資料匯編·中南卷》，下冊，頁1064。

²¹² 《肇慶府志》：「競采園蔬懷歸，謂可以已疾。」見清·屠英等修，胡森、江藩等纂，《肇慶府志》，收入《中國地方志叢書·廣東省》第110號（台北：成文出版社，1967，據清道光13年修，光緒2年重刊本影印），卷3，頁28，總頁448。

有婦女「艱嗣續者」，會在元夕夜特定竊取「蒿苳」並「食之」，這是因為蒿苳在廣東被稱為「生菜」，意味著「生子（生崽）」²¹⁴（見圖十六）。芥菜與蒿苳也具有同樣功用，甚至還多了一項常保青春的功能：「最愛蔬中冬芥好，年年生子及青春。」²¹⁵廣東的歌謠裡亦道出市井小婦「偷青」的招財想望：

天青青，月明明，玉兔有路去偷青；
偷了青蔥人聰明，摘了生菜招財靈。²¹⁶

在閩台地區，元夕偷青則轉變為「竊花」。²¹⁷乾隆年間巡台御史范咸便曾著詩〈竊花〉來描述偷青的景況：「女郎元夜踏蒼苔，攀折青枝笑落梅。底事含羞佯不采，月明犬吠有人來。」²¹⁸在其所修纂的《重修台灣府志》亦提及：「上元節，未字之女偷折人家花枝竹葉，為人詬詈，謂異日必得佳婿。」²¹⁹可知竊花的目的也是為了覓得良緣。²²⁰閩台地區的竹枝詞便生動地描述婦女此種心態，如板橋林景

²¹³ 《高州府志》：「或以求子、取蔥以食小兒曰聰明。」參閱清·楊霽修，陳蘭彬等纂，《高州府志》，收入《中國地方志叢書·廣東省》第68號（台北：成文出版社，1967，據清光緒15年刊本影印），卷6，頁12，總頁83。

²¹⁴ 清·徐珂，《清稗類鈔》，（台北：台灣商務書局，1966），第34冊，〈迷信類〉，頁5。

²¹⁵ 同上。

²¹⁶ 喬繼堂、朱瑞平主編，《中國歲時節令辭典》，頁169。

²¹⁷ 「臺灣元夕，女子偷折人家花枝，謂將來可得佳婿，曰竊花。」參閱清·徐珂，《清稗類鈔》，第34冊，頁3。

²¹⁸ 清·范咸，《重修台灣府志》（台北：台灣銀行，1961），卷25，頁790。

²¹⁹ 同上，卷13，頁402。

²²⁰ 《澎湖廳志》也有類似的說法：「是夜男女出遊，以竊得物件為吉兆。未字之女，必偷他人的蔥菜，諺云：『偷得蔥，嫁好公；偷得菜，嫁好婿』。未配之男，竊取他家牆頭老古石。諺云：『偷老古，得好婦』。」見清·林豪，《澎湖廳志》（台北：台灣銀行，1961），卷9，頁316。



▲ 圖十六：生菜盛會。描述廣東南海縣某觀音廟求子甚靈，在其週遭的飯館、小攤因此做起賣生菜的生意，給予前來求子的遊人，形成生菜盛會的熱鬧景象。（資料來源：《點石齋畫報》，第六輯，第30冊，亥集，頁52-53。）

仁（1893-1940）〈東寧雜詠〉提到「人月雙圓放夜時，無端豔障費儂癡；邯鄲舉目皆廝養，偷得花枝欲嫁誰？」²²¹福建劉家謀（1814-1853）〈臺海竹枝詞〉則描述：「臺牛澎女總芳躬，八罩何須羨媽宮，至竟好公誰嫁得，年年元夜學偷蔥。」²²²除了竊花外，竊得竹籬則是「得兒」的象徵。²²³

²²¹ 清·沈光文，《台灣詩鈔》（台北：台灣銀行，1970），卷16，〈林景仁·東寧雜詠一百首〉，頁307。

²²² 王利器、王慎之、王子今輯，《歷代竹枝詞》，第3冊，頁2232。

²²³ 清·林豪，《澎湖廳志》，卷9，頁316。台灣到了清末，偷青習俗稍有變化，根據鈴木清一郎《增訂台灣舊慣習俗信仰》的記載，元夕婦女所偷拔的菜是不拿回家的，必須置放在原處。而欲求子的婦女則需偷拔人家的竹籬，因「竹籬」與台語的「得兒」諧音。參見鈴木清一郎著，馮作民譯，

江南其他地區也有與偷青類似的活動，江蘇沙州婦女在偷到青蔬後「以拍肩背」，稱「拍油蟲」²²⁴。江西南康婦女則是三五成群竊摘白菜與芥菜，中間插以燭火沿街擎照，稱為「拉青」。²²⁵

綜觀偷青的意涵，求得「佳兆」應是最初目的。尤其對於女性而言，所謂的佳兆不外乎求得良緣、早生貴子等諸事，自然又衍生出竊花（得佳婿）、竊竹籬（得兒）等習俗。值得注意的是，被竊取物品的主人大多不能追究責任，這是延續古代「金吾不禁」之遺意，廣西《來賓縣志》如此記載：

夜間士女有偷青之戲，二更向盡，分途結伴入人家園圃，竊取蔬菘、蔥蒜各若干，相與露烹，食之乃散。主人雖覺，可以聲警，不得補問，亦金吾不禁之意。²²⁶

由於無人可管，這個節俗在部分地方變成形同搶劫的惡行，廣西龍州縣大約在清光緒中葉，隨著地方官員的派駐才傳入偷青節俗，剛開始地方的婦女只是擷取少數青蔬以為吉祥，不久之後，每到元夕夜，不分男女老少，不待深夜，飯後即出，「四處洶洶，形同劫奪」。²²⁷可見這種帶有犯罪刺激感的「偷俗」，已超越了原本節俗的單純目的，進而引發人性之惡，成為一場無法可管的「元宵夜搶奪戰」。而「偷俗」中這種跨越禮教束縛的「非常」性質，必定在某種心理層面深深吸引著普羅

《增訂台灣舊慣習俗信仰》（台北：眾文圖書，1989），頁 458。

²²⁴ 《沙州撫民廳志》，據清道光 16 年刻本，收入丁世良、趙放主編，《中國地方志民俗資料匯編·華東卷》（北京：書目文獻出版社，1995），第 1 冊，頁 20。

²²⁵ 清·沈思華等修，盧鼎峒等纂，《南康縣志》，收入《中國方志叢書·華中地方·江西省》823 號（台北：成文出版社，1989，據清同治 11 年刊本），卷 1，頁 5，總頁 220。

²²⁶ 民國·賓上武修，翟富文纂修，《來賓縣志》，收入《中國地方志叢書·華南地方·廣東省》第 201 號（台北：成文出版社，1975，據民國 25 年鉛印本影印），上編，總頁 230。

²²⁷ 《龍州縣志》，據民國 16 年修纂，收入丁世良、趙放主編，《中國地方志民俗資料匯編·中南卷》，下冊，頁 921。

大眾，所以這節俗才能從魏晉時期一直延續到民國初年。

（二）送燈

鐙市煌煌一道開，遊人多處玉成堆；
就中無數嬌癡女，為祝添丁逐隊來。

——清·陳朝龍〈竹塹竹枝詞〉²²⁸

釘與丁的同音，不只促成了北方京師女性摸釘的習俗，「丁」與「燈」也因諧音的關係，在閩粵台地區形成了與燈相關的女性節慶文化，這些習俗包括了送燈、穿（貫）燈腳、酬燈等節俗。明人謝肇淛（1567-1642）在《五雜俎》有云：「閩方言以燈為丁，每添設一燈，則俗謂之添丁。」²²⁹清代福建部分地區流行一連串、具延續性的送燈儀式，例如福州台江地區，按慣例，娘家需送燈給甫出嫁之女，俗稱「添丁仔」，第一年送「觀音送子燈」，第二年若未生育，則送「天賜麟兒²³⁰燈」、「孩子坐盆燈」，第三、四年若再沒有消息，便送「桔燈」，隱含「焦急」之意。生育之後則送「狀元騎馬燈」、「天賜麒麟燈」，直到外甥十六周歲為止。麒麟與出丁意念有密切的關聯，在民間傳說中，有麒麟送子之說（見圖十七），清人厲秀芳（1794-1867）的〈真州竹枝詞·麒麟燈〉裡有如此描述：

記得于歸百兩迎，慈親此夕倍鍾情；
願兒早孕麒麟子，也兆儂家宅相成。²³¹

²²⁸ 清·鄭鵬雲、曾逢辰輯，《新竹縣志初稿》（台北：台灣銀行，1959），卷6，頁255。

²²⁹ 明·謝肇淛，《五雜俎》，卷2，頁3，總頁90。

²³⁰ 民間傳說有麒麟送子之說，因此傑出的兒童被稱為「麒麟兒」、「麟兒」。

²³¹ 王利器、王慎之、王子今輯，《歷代竹枝詞》，第3冊，頁2491。



▲ 圖十七：送麒麟。江蘇邗江風俗，每年正月鄉民以五色紙紮成麒麟，在大街小巷歌唱喧譁，欲求子者可拔麒麟鬚，象徵得子。（資料來源：《點石齋畫報》，第二輯，第7冊，禮集，頁42-43。）

清福州詩人楊慶琛（1782-1867）《榕城之夕·竹枝詞》亦寫道：

天賜麟兒繪彩繒，新娘房子霞光增；
宵深欲把金釵卸，又報娘家來送燈。²³²

可見得娘家在元夕送燈，有催促出嫁的女兒盡快為夫家添丁生子的意味。在漳州

²³² 徐心希，〈福州台江民俗文化縱橫談〉，《中國民俗網》，2006年11月16日。取自 www.chinesefolklore.com/9/mslt.files/0000705.htm。

東山、漳浦一帶則流行於正月十三舉行「點燈」，基本上按族內男丁的數額點燃燈盞，而一年內有出丁及新婚的人家，則要製作一盞花燈，俗稱「燈疍」，送到宗祠燈棚，謂之「上燈棚」，燈棚設在正堂，居中是一盞精巧的大花燈。當中最有趣的儀式是「穿燈腳」²³³，主角是近一年娶進門的新娘或已生男丁的少婦。新娘、少婦在婆婆、老婦或姑嫂的陪伴下穿過燈腳，沿著牆腳繞到「祖公龕」前，由長者將新娘介紹給祖先並祈禱早生貴子；少婦則是抱著男嬰告慰列祖列宗（見圖十八）。

²³⁴

福建以外的江南地區亦有其他形式的燈儀，廣東海豐元夕「於江干放水燈，競拾之。得白者喜為男兆，得紅者謂為女兆」，並有詩云：「元夕浮燈海水南，紅燈女子白燈男，白燈多甚紅燈少，拾取繁星滿竹籃。」²³⁵廣州地區則有「酬燈」的習俗：「士女多向東行祈子，以百寶燈供神，夜則祈燈取采頭，凡三籌皆勝者為神許，許則持燈而返。踰歲酬燈，生子者盛為酒饌慶社廟，謂之燈頭，群稱其祖父曰燈公。」²³⁶清代兩廣地方志中有諸多雷同的記載，又可稱為「慶燈」²³⁷、「還燈」²³⁸、「開燈」²³⁹、「上燈」²⁴⁰。

²³³ 台灣流傳的一些俚語便充分地表達此俗的含意：「稜（鑽）燈腳，阮尪年底做阿爸」、「過燈腳，生兒拋（男胞）」。*《台南縣志》*：「上元節...既婚婦女不拘生育或為得子者，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。」參閱丁世良、趙放主編，*《中國地方志民俗資料匯編·華東卷》*，第3冊，頁1825。

²³⁴ 新華社，〈東山節日習俗〉，*《新華網福建頻道》*，2007年6月13日，取自 http://big5.xinhuanet.com.gate/big5/www.fj.xinhuanet.com/zb/2007-06/13/content_10289835.htm。

²³⁵ 清·屈大均，*《廣東新語》*（北京：中華書局，1997），卷9，頁300。

²³⁶ 同上，頁300-301。

²³⁷ 清·舒懋官修，王崇熙等纂，*《新安縣志》*，收入*《中國地方志叢書·華南地方·廣東省》*第172號（台北：成文出版社，1974，據嘉慶25年刊本影印），上卷，總頁65。

²³⁸ 清·易紹惠修，封祝唐纂，*《容縣志》*，收入*《中國地方志叢書·華南地方·廣西省》*第196號（台北：成文出版社，1974，據光緒23年刻本影印），卷4，頁17，總頁204。

²³⁹ *《香山縣志》*，據清光緒5年刻本，收入丁世良、趙放主編，*《中國地方志民俗資料匯編·中卷》*，下冊，頁806。



▲ 圖十八：上元謁祖。圖中描述廣東上元佳節亦是新嫁婦謁祖之期。（資料來源：《點石齋畫報》，第六輯，第30冊，亥集，頁4-5。）

另外，對於急欲求子的家庭，村落的友人還會市燈飲聚其家，此俗稱為「送燈」；²⁴¹或可自己「掇燈球歸家置席下」；²⁴²「取龍燈內殘炬照床下」²⁴³；到「神廟

²⁴⁰ 《欽州志》，據清道光14年刻本，同上，頁1074。

²⁴¹ 《潯州府志》，據清同治13年刻本，同上，頁1042。

²⁴² 《文昌縣志》，據清咸豐8年刻本，同上，下冊，頁1114。

²⁴³ 清·余保純等修，黃其勤纂，《直隸南雄州志》，收入《中國地方志叢書·廣東省》第60號（台北：成文出版社，1967，據道光4年刊本影印），卷9，頁27，總頁172。

摘燈帶，懷歸置床簣下」²⁴⁴也是一種生男的方法。廣西梁廉夫〈成廂竹枝詞〉便描述了當地偷燈帶的盛況，並解釋偷燈帶主要目的是自己收存或贈送親友，「以為得子之兆」：

元宵佳景約同儔，社稷壇中喜共遊；
燈帶已稀無覓處，不知還有幾人偷。²⁴⁵

雖說送燈之俗多在閩粵台等區盛行，但北方陝西雒南縣也曾出現異曲同工的「添油」²⁴⁶，也就是送燈油給希求子嗣的人家，並祝其人丁興旺；陝西醴泉縣則有「倒燈」²⁴⁷之俗，寓意「丁到」之意，可見得「燈」與「丁」的意念息息相關，不分南北各地皆然。

（三）聽香

良辰傍晚辨新妝，鏡聽私拈一瓣香；
夜靜倚簾傾著耳，可曾吉語願相償。

——陳朝龍〈竹塹竹枝詞〉²⁴⁸

「聽香」是清代台灣頗為時興的元宵占卜活動，在《安平雜記》中便提及：

²⁴⁴ 清·陳志詰修，吳大猶纂，《四會縣志》，收入《中國地方志叢書·華南地方·廣東省》第54號（台北：成文出版社，1967，據民國14年刊本影印），編一，頁72，總頁115。

²⁴⁵ 王利器、王慎之、王子今輯，《歷代竹枝詞》，第3冊，頁2335。

²⁴⁶ 《雒南縣志》，據清乾隆52年增刻本，收入丁世良、趙放主編，《中國地方志民俗資料匯編·西北卷》，頁72。

²⁴⁷ 「母家於十四日前送燈，婿家十五夜懸於家門，曰倒燈」，應是取「丁到」之意。參閱《醴泉縣志》，同上，頁39。

²⁴⁸ 清·鄭鵬雲、曾逢辰輯，《新竹縣志初稿》，卷6，頁255。

婦女多在門前聽行人言語，向神前焚香定筮，是以卜休咎，名曰「聽香」，即鏡聽遺意。²⁴⁹

在中國地區，這習俗大多是在除夕或新正舉行，僅少數地區在元宵時節出現，例如江西新昌縣在上元日舉行，名曰「響卜」；²⁵⁰廣東新會縣「十六夜婦女多鏡聽」。²⁵¹所謂的「鏡聽」，根據《鬼谷子》的說法，乃是在「元旦之夕，洒掃置香燈於竈門，注水滿鑊，置杓於水，虔禮拜祝，撥杓使旋，隨柄所指之方，抱鏡出門，密聽人言第一句，即是卜者之兆。」²⁵²台灣的聽香則是在門前或道路中傾聽陌生人的言語，再向神明請示以定吉凶，兩者十分雷同。

從上述的整理中，我們可以發現元宵節儀會隨著地理環境（空間）與地區人們的集體意識而有所改變與創新。迎紫姑就是一個很好的例子，紫姑信仰在蠶桑盛產地，其占卜對象便稱蠶姑，主要是祈求蠶事豐收；在其他地方則衍生出許多別稱，如七姑娘、戚姑、廁姑、掃帚姑、畚箕姑、葦姑、針姑……，有的是根據祭拜地點稱之，有的是憐憫歷史上戚夫人的境遇而祭拜之，有的則是以祭拜時所使用的物品命名之，較特別的是廣東地區，將原本的迎紫姑卜眾事的意涵轉變成對妒婦的警示。不只是迎紫姑，走百病的儀式也會隨著地域的特色而有所轉化，陝西、山西一帶氣候較為乾燥，故流行於地面上搭建黃河九曲燈來走百病；南方則因為水系發達、橋多，所以逐漸演變成必歷三橋的景況；廣東吳川縣梅菪鎮則

²⁴⁹ 作者不詳，《安平縣雜記》（台北：台灣銀行，1959），頁2。另外在《金門志》、《雲林縣採訪冊》、《嘉義管內採訪冊》也都有相關的記載。

²⁵⁰ 清·吉必兆等纂，《新昌縣志》，收入《中國地方志叢書·華中地方·江西省》第893號（台北：成文出版社，1989，據康熙22年刊本影印），卷1，頁24，總頁115。

²⁵¹ 清·林星章修，黃培芳纂，《新會縣志》。收入《中國地方志叢書·廣東省》，第5號（台北：成文出版社，1966，據道光21年刊本影印），卷2，頁63，總頁61。

²⁵² 清·秦嘉謨，《月令粹編》，卷4，頁3，總頁145。

是因爲地方無橋而造橋來制宜。

其他地域性的小眾節俗在南北兩地亦有不同的發展。例如摸釘與送燈，釘與燈都和「出丁」的意識緊緊相扣，於是在北方京師形成摸正陽門銅釘的習俗，但在沒正陽門銅釘可摸的南方，便以送燈、偷燈帶等方式來展現求子的意念。此外，挑戰權威的逾越意識所形成的元宵節俗亦然，比較值得注意的是，原本發源於北方的偷俗，在明清時期盛行於南方，形成偷青、偷燈、竊花、偷紅……等多元形式；反觀北方，謁文廟、官署的行徑則取代了偷俗，以逾越身分來獲得同樣的刺激感受。至於山西部分地區有元宵哭亡的習俗，倒是頗值得玩味，其他區域大多選擇在清明節與中元節進行這樣的節俗，因爲中國人的觀念裡，在新年的期間號哭，是頗不吉利的行徑，山西地區選擇於一年之初以號哭來懷念祖先，或許是爲了展現當地重視孝道與慎終追遠的精神。陝西元宵的歸寧風俗，則是展現了當地父母憐愛新嫁女的意念。

除了空間與人，時間也是造成節俗轉變或流逝的重要因素，最明顯的是結羊腸、著白綾、摸釘這幾項節俗。結羊腸原是元朝京城士女流行的卜儀，隨著改朝換代與漢人的掌政，京師便不再流行這樣的習俗。同樣的，著白綾的風氣在明朝中後期形成一股流行，但隨著改朝換代後，這樣的節俗亦在地方志與文人筆記中逐漸地消失蹤影，可見時代的更嬗與統治者的態度對地方風氣的改變是立竿見影的。

第三章 未知嬌女心中事—— 元宵女性節俗的文化意義

明清各地婦女林林總總的節慶習俗，究竟其背後的含意與功能為何，是本章的探討重心。各種民俗的社會功能與宗教信仰雷同，基本上可以區分成兩大部分，亦即精神層次上的慰藉功能與行為層次上的實用功能。而行為層次上的實用功能，除了期望「神助」以獲得精神上的支持，消除各種社會壓力引起的諸多焦慮，更重要的是期待落實並解決人生實際面的需求。²⁴⁰各種習俗必須有所作用，才能有所延續並產生聚眾的效果，明清元宵節的各種女性文化節俗，其最重要的功能，不外乎是對情愛與婚姻的祈願、疾病的治癒、以及對社會禮教與禁忌的暫時反動與鬆綁。這些節俗文化往往延續、融合著原始巫術的成分。巫術和宗教實有所不同，原始的巫術並沒有祈求神靈示現的意思，而是直接透過巫覡來執行巫術，控制自然力量；而宗教則是因人類恐懼敬畏死亡或亡者，從而產生鬼神概念，並透過向神靈祈禱求其恩惠而產生的。不過，神靈的觀念後來逐漸滲入巫術，並隨著時間的演進，發展出決疑巫術與驅邪巫術，²⁴¹至今這些巫儀仍是人類社會解決問題的方式之一。以下分成三節來解析這些女性節俗背後所代表的文化意涵。

²⁴⁰ 程獻，《晚清鄉土意識》，（北京：中國人民大學出版社，1990），頁 254。

²⁴¹ 參閱弗雷澤，《金枝》（北京：中國民間文藝出版社，1987），第四章〈巫術與宗教〉，頁 75-127。

第一節 情愛與婚姻

簡單地說，傳統的中國婦女一生的縮影不外乎為人女、為人妻、為人母，受「未嫁從父，既嫁從夫，夫死從子」的觀念影響，自然對於婚姻十分依賴與嚮往。如何探知自己的姻緣，能否早生貴子，諸如此類的問題往往是傳統女性煩惱的所在。加上在社會充滿著「性禁忌」與「貞節至上」的規範，女性只能透過占卜等較隱晦的方式來解決心中的疑惑。占卜與巫術信仰息息相關，透過天人感應，給予許多疑難雜症一個暗示與「解決」之道。本文上一章提到正月十六夜婦女普遍占卜的群聚行為，凸顯了中國婦女在社會功能層面與心理層面的問題，也就是社會普遍認為婦女的存在價值為「結婚生子」，而婦女往往因未達成這世俗價值而引起焦慮與不安。為了知曉自己是否能完成社會所賦予的「天職」，婦女們用了許多不同的方式來尋求解答，而這些方式多在民俗節慶中體現。

在分析群聚占卜行為背後所代表的文化意義前，須先探討婦女為何選擇在元宵夜占卜。首先，元夕是一年第一個月圓之夜，婦女在此月進行占卜，可以預告自己未來一年的吉凶，當然是最佳的時機點。但為何多由女性進行？古有「男不拜月、女不祭灶」的觀念，月在陰陽五行的觀念中屬「太陰」，男陽女陰，因此男性不宜在元宵夜進行與拜月有關的儀式。其次，占卜的地點為何選在隱密之處？此類神怪、迷信的女性文化，在講求禮教的社會裡，總被認為不該出現在理性的「公」領域，因此女性只能向「內」選擇於閨房或隱密的地方進行。以早期的卜紫姑習俗為例，根據日籍學者中村喬的說法，卜紫姑之所以多在廁邊進行乃是因為紫姑主管農桑，糞土又是農桑中重要的肥料，隱含著生產與豐收的意味，加上紫姑是在廁邊憂憤而死的，在天人感應的觀念下，人們相信在此場域進行占

卜會更加靈驗。²⁴²

在這些占卜儀式的進行過程中，布置場景（製作「姑娘」，布置香壇、準備祭祀的馬糞）的當下，婦女們便開始建構一個「神聖的時空」，焚香祭拜與念咒成爲進入神聖時空的樞紐。當神靈降臨時，女性們不受世俗價值觀的限制，盡情地在這神聖的場域裡與神靈進行無忌諱的問答與感應，待神靈完成指示後，婦女們也頓時從神聖空間跳回世俗空間，此時的女性或已別具新生，或已重新認知所煩惱的事物。特定的時間（元夕）、特定的地點（閨房或隱密之處）、特定的人物（女性）與占卜儀式，架構了一個專屬於女性的「私領域」，婦女們悠遊其中，自由地詢問，即便是不登「大雅之堂」的問題，都能在這樣的儀式裡得到精神層面的支持與解決。元宵夜的占卜讓婦女們跨越於聖／俗之間，²⁴³更重要的是它突破了傳統禮教的桎梏，也因如此，占卜術才會廣受女性的歡迎，形成各種節慶裡重要的娛樂與消遣。

除了占卜以外，其他節俗儀式也可以滿足婦女對於情愛與婚姻的期待心理，而這些儀式大部分多圍繞在「祈子」這個信念之中，例如，元夕「取磚密藏」、「拾瓶嘴」以歸；摩挲城門銅釘……在在都暗示自己只要「取」回「多」一塊瓶嘴或磚塊、或摸「得」銅釘，就可以順利生下男丁。追究這樣的觀念，可說是初民社會陽具崇拜²⁴⁴儀式的一種轉化。陽具崇拜是一種求育的生殖巫術，原始人類對於

²⁴² 轉引自常建華，《歲時節日裡的中國》，頁50。可參閱中村喬，《中國歲時史の研究》（日本：朋友書店，1993）。

²⁴³ 參閱伊利亞德（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〉，頁71-79。

²⁴⁴ 「陽具崇拜」此一觀念的提出是源自於心理學大師佛洛伊德，他認為女性會對於自己缺少陽具而產生嫉妒感（penis-envy），進一步自卑而對陽具產生崇拜。縱使現在眾多學說與言論已對佛洛伊德偏執的觀念作了批判，但不可否認的，在人類原始的社會中，的確普遍存在陽具崇拜的儀式。筆者認為原始的陽具崇拜應是不限男女，與原始的女偶崇拜相同，都是對「生殖力」的一種敬畏，但在父權體制形成後，女性地位被貶低，這樣的社會背景才會成爲佛洛伊德「陽具崇拜」

生殖的崇拜都設有種種的象徵，陽具就是其中的一種，通常以石頭、木頭等堅硬物質來進行模擬，並加以祭拜或接觸。在中國的元宵民俗裡，門釘、磚塊、瓶嘴……等物都可說是「有形」的陽具模擬，而此類意象上的陰陽交合，便是模仿原始野合行爲的一種模擬巫術。²⁴⁵

何謂「野合」？在原始人類的想法裡，萬事萬物之間都存在著神祕的聯繫，可以彼此相互作用、影響，因此爲了求得作物的豐收，往往在土地旁進行男女交媾，希冀透過此類的交合行爲，讓植物感應、生長、進而豐收。不過當人類的食物來源穩定後，人數的多寡強弱才關乎族群生存問題時，「野合」此類祈豐收的生殖模擬巫術也轉化成求偶或祈子的宗教儀式，如《周禮·地官司徒》所記載的「高禘祭儀」²⁴⁶便是野合行爲的轉變。即使上古的生殖巫術經過了形式上重重的「掩飾」流傳下來，仍舊被許多衛道人士視爲亟需整治的風俗，上述的高禘祭儀便常與「淫奔」畫上等號，春秋時代的魯莊公就曾因爲參加齊國「觀社」（齊國的高禘祀），而被批評爲「非禮也」²⁴⁷。

但是人類終究脫離不了生存繁衍的議題，如何在不影響族群發展的情況之

偏激理論的取材根據。潘光旦在哈夫洛克·霏裡士(Havelock Ellis)《性心理學》一書的譯注中曾提到：「性與觸覺的關係方面甚多，一個女子，要她在日常環境之下，和男子的生殖器官發生觸覺的關係，當然有種種的顧忌，但若和它象徵性發生接觸，就沒有顧忌了，不但沒有顧忌，並且往往是一件公認爲吉利的事。至於吉利何在，就得看當時當地社會的設詞了。」參閱霏理士(Havelock Ellis)著、潘光旦譯注，《性心理學》（北京：商務印書館，2003），頁97。

²⁴⁵ 英國社會人類學者弗雷澤(James George Frazer)在《金枝》(The golden Bough)一書中提到，交感巫術分成兩類，一為順勢巫術(homoeopathic magic)，一為接觸巫術(contagious magic)。順勢巫術是指模擬某物或某狀態的巫術。接觸巫術是指舉凡曾經接觸過的兩種東西，以後即使分開了，也能夠互相感應。

²⁴⁶ 《周禮·地官司徒》：「仲春之月，令會男女，于是時也，奔者不禁。」仲春之月成爲男女婚配、交合的重要時機點。收入《斷句十三經經文》（台北：台灣開明書店，1984），〈媒氏條〉，頁22。

²⁴⁷ 《春秋左傳》，收入《斷句十三經經文》，〈莊公傳·二十三年〉，頁25。

下，又能建立禮教制度？意象化、隱諱式的民俗節日因此產生，所以新春時有男扮女裝、狹褻對話的「鞭春」劇碼、元宵有走橋摸釘等祈子活動，在不違背良善社會風俗的情形下，生殖模擬巫術數度轉變形式成為民間習俗傳承了下來，也保留了最初祝禱與祈福的功能，即使少數守舊人士依然覺得不妥，但整體而言，在上位者對於這樣的民俗行為已採取「默許」的態度，畢竟這些「類科學」的巫儀舉辦與否，攸關著族群生存競爭的問題，這也是在上位者頗為關心的基本議題。

而廟裡祈燈、江中拾白燈、穿燈腳、偷燈置於床下、透過他人送燈……這些儀式也可說是生殖野合巫儀的延續。在這些儀式裡，「燈」被轉化為「丁」，形成「無形」的男（陽）性語詞模擬，和磚塊、瓶嘴等「有形」的陽具模擬不同。祈燈、拾白燈的儀式中，婦女是主動地接觸「語詞象徵物」來為自己祈福；送燈、偷燈的儀式則是透過他人之手轉送，間接使婦女碰觸象徵物。整體而言，原始的陽具崇拜在此類習俗中，是經由重重的掩飾，更含蓄地表達了婦女祈子的意識。

此外，還要特別談到偷俗的意義，學者龍彼得（Piet Van der Loon）認為是一種「轉換」儀式，將某物轉換為另一種意義，透過「儀式性偷取」來象徵偷得某種好運與吉兆。²⁴⁸李豐楙則認為「偷俗」對遵循正常軌道而無法取得之人事物，具有一定程度的彌補、補償作用。²⁴⁹再者，「偷」比「送」更具效果嗎？偷是違反常理的；偷是隱密的，不知不覺中的「偷」，比堂而皇之、眾目睽睽的「送」少了許多目光與壓力，試想婦女在送燈後若仍未得子，親人朋友所送的燈反而會成為新的壓力源，一再地累積會適得其反。所以在民俗中，偷俗往往比送俗來得更具「神秘性」與「神聖力」。

除了祈子，求得佳婿也是婦女們關心的議題，例如臺灣元宵的竊花節俗就意

²⁴⁸ 龍彼得（Piet Van der Loon），〈中國戲劇源於宗教儀典考〉，《中國文學論著譯業》（台北：學生書局，1985），下冊，頁 523-548。

²⁴⁹ 李豐楙，〈由常入非常：中國節日慶典中的狂文化〉，頁 141。

味著將來可得佳婿，地方俗諺也流傳著「偷得蔥，嫁好公；偷得菜，嫁好婿」²⁵⁰的說法。結羊腸則是許多明初北方少女為求知姻緣而進行的卜儀，元人趙雍（1289-1362）「含情暗卜心自語，何時得似雙鴛鴦」的詞句，便點明了這含意。此外，比較有趣的是明人「著白綾」的元宵節俗，眾人（尤其是婦女）在寒冬夜穿白綾衣製造夜光衣的效果，說穿了就是為了吸引他人的眼光，不管每個人內心的想法究竟是為了求良人、滿足虛榮、或跟隨流行，趁著男女雜遝之際，以外表的扮裝為手段吸引異性，也可說是一種積極的求姻緣方式。

基本上，透過這些儀式的進行與某些東西的取得，不管是有形的物品或無形的「神諭」，婦女都積極地「暗示」自己可以得到祈願的結果，解決心靈上的焦躁不安，充分發揮了精神層次上的慰藉功能。

第二節 醫療與信仰

古代社會巫術與醫術的關係是相當密切的，早期的巫師亦擔任治疾的工作，診斷病因並找出致祟的鬼神，採取歌舞、占卜、祭祀、祈禱、祝由、咒禁等不同方法，來感應或降伏鬼神，達到去病消災的目的。²⁵¹「醫」或從「酉」部（醫），或從「巫」部（醫），顯示中國上古時代的醫亦是巫的一種。從巫醫同源的角度來審視地方民俗節慶，我們可以得到更多的印證。

許多明清地方志都特別提到，婦女十六夜「走百病」可免除腰、腿方面的疾病。走百病與治療腰腿諸疾有何干係？從巫術的角度來看，走百病是透過實際上

²⁵⁰ 清·林豪，《澎湖廳志》，卷9，頁316。

²⁵¹ 薛公忱主編，《中醫文化溯源》（南京：南京出版社，1993），頁127。

的「走動」儀式，如到廟裡上香、郊外踏青、或至城中街陌遊觀等形式，來祈求未來一年健康無病。從醫療的角度來看，因為婦女平日的生活空間多侷限在閨閣之中，趁著佳節的特殊時空出外活動，多少可避免因狹促的空間所造成的腰腿宿疾與心病。至於婦女走百病「必歷三橋」、「行走百步」才能治疾的說法，這種以不能治疾的負面角度來告誡婦女不走動的後果，實是正向鼓勵平日無法出門的大家閨秀或老婦多加活動。

走動可以去病，但為何南方會不成文規定要走「橋」？過橋與上古水祓巫術可能有所關聯，從上巳節的節俗我們可以找到一些相關的線索。古代的上巳節多在春季舉行，透過祭高禩、祓禊和會男女等活動，來達到除災避邪、祈求生育等目的。漢代以後，上巳仍是民間求子的民俗節日，但也逐漸變成貴族之間炫耀財富、遊春娛樂的盛會。直到魏晉時期，上巳節明才訂於三月三日，主要的活動是踏青、遊春、划龍舟、打鞦韆等娛樂性質的活動，祓禊去疾的觀念在此時已退居次要地位，會男女的求子巫儀行為則消失無蹤。²⁵²到了宋代以後，隨著禮教的森嚴，上巳節俗在漢人文化中已經衰微，「上巳」甚至被解釋為「上冢」²⁵³，也就是祭祖掃墓之意，除少數民族保留遺風外²⁵⁴，漢人女子在三月三日進行祓禊的活動已少有記載，不過在初春的走橋節俗中，我們仍可以看到這觀念的遺留與殘影。

古人認為水、火都可以除災疾，宋人葛立方（?-1165）《韻語陽秋》有云：「上巳於流水上洗濯、祓除去宿垢，故謂之祓禊。禊者，潔也。」²⁵⁵「去宿垢」就是

²⁵² 宋兆麟，《生育神與性巫術研究》（北京：文物出版社，1990），頁 28。

²⁵³ 《廣東歸善縣志》：「東坡謂南海人不作寒食，而以上巳日，上冢也。」據清乾隆 48 年刻本，收入丁世良、趙放主編，《中國地方志民俗資料匯編·中南卷》，下冊，頁 731。

²⁵⁴ 三月三日至今仍是中國少數民族的重要節日，如壯族、侗族、苗族的「歌唱節」，雲南大理地區的「潑水節」。明清漢人則偶有士大夫追尋古代遺風，攜酒遨遊山水，謂「蘭亭修禊事也。」頗有上巳遺意。

²⁵⁵ 宋·葛立方，《韻語陽秋》，收入筆記小說大觀（台北：新興書局，1986），第 43 編，第 3 冊，卷 19，頁 2，總頁 859。

除宿疾。不過學者陶思炎認為：「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。」²⁵⁶ 所以祓禊除了去疾亦與祈子功能結合（見圖十九）。《北齊書·竇泰傳》便可作為證明：「泰母夢風雷暴起，若有雨狀，出庭觀之，見電光奪目，駛雨霑灑，寤而驚汗，遂有娠。期而不產，大懼。有巫曰：『渡河湔裙，產子必易』」便向水所，



▲ 圖十九：投江產子。文中說明一婦女即將臨盆卻言行異常，一日突然投江，並產子於河中，漂流十餘里，後被救起，丈夫認為是江水濯去不潔，母子才得以均安。（資料來源：《點石齋畫報》，第二輯，第7冊，樂集，頁88-89。）

²⁵⁶ 陶思炎，《祈禳：求福、除殃》，（台北：台灣珠海出版，1993），頁89。

忽見一人，曰：『當生貴子，可徙而南。』泰母從之。俄而生泰。」²⁵⁷不過在禮教制度完整之後，要婦女在河邊洗身是有爭議的（見圖二十），第一，會被抨擊違背良善風俗，第二，多數婦女亦不敢為。也因此祓禊儀式才會逐漸轉化成「走橋跨水」的象徵形式。



▲ 圖二十：洗腳大會。雲南通海縣城西一寺廟前有一「洗腳塘」的池子，每年三月初三婦女都會前來洗腳、謁廟，俗稱洗腳大會，問為何敢在眾目睽睽之下裸腿洗腳，她們表示，祈求來生之福不知今生之辱。（資料來源：吳友如等繪，《清末浮世繪——點石齋畫報精選》，台北：遠流出版社，2005，頁34。）

²⁵⁷ 唐·李百藥，《北齊書》，卷15，〈列傳·竇泰傳〉頁193。

若說走橋跨水是巫術中一種「水療法」，那燃艾灸柏或灸石的觀念則是巫術中的「火療法」。在中國藥學的記載裡，艾與柏皆具有祛病驅邪的功能，《本草綱目》記載艾草乃「醫家用灸病，故曰灸草」²⁵⁸、柏樹則是「不畏霜雪，得木之正氣，他木不及」²⁵⁹。元宵節俗中「艾灸（灸）獨柏」、「樹木燃艾炷」、「灸（灸）石人」的儀式，是將艾草集結成柱狀燃之，再放到石頭或樹木上，這個動作乃是將木石隱喻成自己身體，在艾草灸灸之後，來年便能百病消除。清人郭馨（1767-1831）〈濰縣竹枝詞〉便提到灸燒石人的盛況：

新正節始過元宵，結隊城頭跑老貓；
為丐一年無百病，艾香爭把石人燒。²⁶⁰

浙江朱維魚（乾隆時人）〈渭城竹枝詞〉則提到以艾灸柏的方式，詞末註有：「俗以元夕次日，婦女群往碑洞，撫古松柏樹身灼艾，謂可療疾。」²⁶¹這些文獻皆明白點出艾草具有祛病驅邪的特色。

日本學者山田慶兒曾對中國灸法的起源做出考證，他認為灸法應是源於燻燃艾草以禳除體內疫鬼的咒術療法，²⁶²和原始巫術與巫覡有很大的關聯。而引入天火點燃艾草的器具「陽燧」²⁶³又多掌握在巫覡手中，巫者往往以天火所帶來的熱

²⁵⁸ 明·李時珍，《本草綱目》（北京：人民衛生出版社，1975），卷15，頁935。

²⁵⁹ 同上，卷34，頁1913。

²⁶⁰ 王利器、王慎之、王子今輯，《歷代竹枝詞》，第3冊，頁1907。「跑」音ㄉㄠˇ。

²⁶¹ 同上，第2冊，頁1591。

²⁶² 山田慶兒，〈中醫藥的歷史與理論〉，收入氏著《古代東亞哲學與科技文化》（瀋陽：遼寧教育出版社，1996），頁260-261。

²⁶³ 西漢·劉安，《淮南子·天文》：「陽燧見日，則燃而為火」，漢人高誘注解：「陽燧，金也，取金杯無緣者，熱摩令熱，日中時，以當日下，以艾承之，則燃得火也。」收入《四部備要·子部》（台北：中華書局，1965），No.418，卷3，〈天文訓〉，頁11。

力與氣味來進行巫儀，以達到驅除陰邪疫鬼的目的，可見得灸法與占卜系出同門。唐代孫思邈曾將中醫裡的診氣色法與甲骨占卜做出類比，他說：「夫五藏（臟）應五行，若有病，則因其時色見於面目，亦猶灼龜於裡，吉凶之兆形於表也。」²⁶⁴學者宋鎮豪也曾如此描述「灼骨」的過程：「卜者用艾絨或乾火草捻成圓柱狀或豆粒狀成椎形，置於羊胛骨的無脊面，持火繩繞骨數圈，點燃骨上的艾絨或火草，一般是從骨扇寬薄一端開始燃起，一排排地也依次燒向骨白一端，直至骨面布滿灼痕為止，每骨可燒八、九次至十餘次。卜者開始唸唸有詞，並不時吹火助燃，有時還要在卜骨的正面用火迅速點一下，務使骨面出現輕微裂紋。」²⁶⁵在在顯示艾草灸療與巫術的密切關係。由於古代中醫的灸法多承襲自甲骨占卜，因此容易灼傷人體，如漢代馬王堆帛書《五十二病方》中有關艾草灸療的記載：「取粗麻的碎末裹在乾燥的艾葉裡，在（疔頰）疔患者的頭頂正中部灸治，要把局部皮膚燒潰爛為止。」²⁶⁶正因如此，明清時期的走百病儀才會以燃艾灸石木的方式，模擬中醫灸療的療程來「感應神靈」達成祛病的願望。

燃艾灸石後來還衍生出更多不同的形式，如「打火燎身」，是指在庭院燃燒柏枝，身體過火以「燎」百病、「烤」雜病，燎與烤字皆有「了」之意；「陶灸」則是有病的婦女群聚窯下烤火燎身，這也是火燎巫儀的一種變化；還有一種「頭戴柏枝」的元宵節俗，推測這應是意喻著將柏枝的正氣引入體內來護佑自身健康，這與接觸巫術觀念相符，所謂的接觸巫術是指舉凡曾經接觸過的兩種東西，以後即使分開了，也能夠互相感應，因此，頭戴柏枝也可說是祛病巫儀的轉化。

在走百病的形式中，比較特別的是「歸寧」，這純粹是屬於精神層面治療的功能，和原始巫術較無關聯。《紅樓夢》裡第十八回、五十三、五十四章回亦大篇幅描述賈妃歸省慶元宵的熱鬧場景，這正好是明清元宵歸寧節俗的一個鮮明寫

²⁶⁴ 唐·孫思邈，《千金翼方》（台北：中國醫藥研究所，1974），卷25，〈色脈〉，頁298-1。

²⁶⁵ 宋鎮豪，〈殷墟甲骨占卜程式的追索〉，《文物》（北京：文物出版社，2000），第4期，頁40。

²⁶⁶ 馬繼興，《馬王堆古醫書考釋》（長沙：湖南科學技術出版社，1992），頁482-483。

照。厲秀芳〈真州竹枝詞·接女〉裡也曾如此描述：

正月歸來興不賒，今番姊妹笑言嘩；
未知嬌女心中事，是愛夫家愛母家。²⁶⁷

上述詩中的娘家父母仍舊關心出嫁的女兒，甚至還擔心女兒是否忘記母家，展現了血濃於水的親情，女兒亦藉由歸寧一解相思之苦。

整體而言，占卜、摸釘、送燈與走橋等元宵節俗，都和原始巫術脫離不了關係，或者正確的說，是原始巫術經過了重重的轉化、改變了形式才得以傳承下來，除了歸寧是較偏向精神層次的「治療」，走橋、戴柏枝與火療等做法，其實也頗具有醫療保健的意識，因為實際的走動的確可能為足不出戶的婦女帶來去病的效果；戴柏枝、火療亦有可能驅除病蟲、維持氣血通暢。雖然一年只得行兩三次，效果不見得彰顯，慰藉的意義大於實質的效果，但若完全以迷信或巫術的角度來看待，亦有所偏頗。

第三節 狂歡與秩序

從許多史料所呈現的場景來看，若將元宵節比喻成中國的狂歡節實不為過。在一年之中，能有如此長的假期，燈火通衢、喧囂逸樂、男女雜遝而金吾不禁，實為少有。原本規律的日常作息，在此時形成一戲劇性的斷裂與干擾。²⁶⁸就從爆

²⁶⁷ 王利器、王慎之、王子今輯，《歷代竹枝詞》，第3冊，頁2496。

²⁶⁸ 陳熙遠，〈中國夜未眠——明清時期的元宵、夜禁與狂歡〉，頁310。

竹的第一聲開始，人們進入了一個「異常」的時間，再透過一些祝禱儀式或布置，這些世俗空間便能轉換為神聖空間。除了寺廟與教堂，經由宗教信仰「祝聖」後的場域也可以被稱為神聖空間，要進入節慶慶典所形成的神聖時空，通常會有記號、門檻或通過儀式來顯示其神聖性。²⁶⁹以元宵燈市為例，燈棚的架設、上燈的布置，以燈火營造了一個慶典的場域，俗民「入城門」的動作成為跨入此一場域的重要樞紐。入城之後，日與夜、城與鄉、男與女、士與庶、內與外、禮教與情欲的界線便已模糊，許多社會規範、法律與禁忌在此時形同具文，俗民不分男女縱樂為歡，開始連續好幾夜的徹夜未眠，滿城充斥著與平日生活極不同調的狂歡氛圍。除了俗民的「僭越」，在這個場域裡，我們也可以觀察到官方角色的「錯位」，從監控者變成參與者，從執法者變成慶典主導者，一切的法理界線在絢爛光火下變得模糊。

在整個元宵慶典場域裡，最令人注目的便是女性的表現。首先，婦女的生活時間與空間，在元宵慶典的當下得到相當大的擴展。原本「日出而作日落而息」的自然規律被打破，漫天的燈火取代了日光，連續好幾個夜晚，婦女們堂而皇之地走出閨房，以走百病的名義，出外四處遊觀，自由地登城、賞燈、觀百戲、遊廟行香……，不僅突破了「女主內」的家內空間，更涉入了平常以男性為主的「公共空間」，尤其遊文廟、官署是最具挑戰法理與禁忌的一種形式。北方的婦女在元宵夜會刻意選擇孔廟、文昌廟等平日「女賓止步」的文廟，便頗具「耍」與「挑戰」的意味，因為明清學校承襲唐宋以來的廟學合一制度，文廟是學校的祭祀空間，聖門宮牆自然非婦人所能涉足的場域。除此之外，官署、衙門也是婦女鎖定的目標，官衙是象徵法理權威的特殊空間，一般鄉民里婦平常不易跨入，然而在元宵夜這百無禁忌的時空裡，這些禁區在節慶狂歡氛圍的渲染下，也默許了婦女的玩耍行樂心態。根據清代軍機處檔摺件描述，北京的工部在元宵時「婦女入署，

²⁶⁹ 伊里亞德（Mircea Eliade）著，楊素娥譯，《聖與俗——宗教的本質》，頁 71-79。

混雜喧闐」、「幾如市廛」。²⁷⁰部分地區婦女甚至在遊官署之餘，還會叨擾官員命婦，即使不勝其擾，也不能怒目相斥，敗了他人新春的遊興。

除了時空、內外的跨越，男女之防在此時也驟然消逝，眼梢眉間的情意不自覺的流洩，從許多明清詩詞、小說中我們都看得到這樣的表現。符曾（1688-?）〈上元竹枝詞〉含蓄地表達元宵夜婦女春情暗生的情景：

星月高高三五明，天街相約上橋行；
就中樂事誰知得，暗裡春情獨自生。²⁷¹

金士松（1730-1800）〈蔚蘿上元竹枝詞〉則是描寫女子在元宵夜等待情郎的複雜情緒，嗟嘆良夜匆匆的不捨心情：

柏子元宵次第陳，雲鬟落削掩紅巾。小姑嬌絕渾無事，催看沿門社火新。
街北街南燈市開，踏歌何處玉人回。儂家陋巷春偏少，落月已西郎未來。
洋墮花鈿約伴尋，泥人小語立牆陰。當風蠟炬垂紅淚，看似無心更有心。
闌珊燭火散春煙，人影衣香總可憐。為惜匆匆良夜過，與郎相別鼓樓前。²⁷²

清浙江人馬思贊（1669-1722）〈燈節竹枝詞〉則是直接點出市井小民露骨的情欲：

銅簪挽髻當罍婦，筓箸穿錢賭酒郎；

²⁷⁰ 參見國立故宮博物院藏《軍機處檔摺件》標號 125120，文海摺片，轉引自陳熙遠，〈中國夜未眠——明清時期的元宵、夜禁與狂歡〉，頁 310。

²⁷¹ 王利器、王慎之、王子今輯，《歷代竹枝詞》第 1 冊，頁 984。

²⁷² 王利器、王慎之、王子今輯，《歷代竹枝詞》第 2 冊，頁 1151。

酒散燈闌不回去，夜深一對野鴛鴦。²⁷³

這景象打破了平日男女之防的禁忌，把明清城市元宵夜的真實場景與生命力刻畫出來，與禮教規條底下「行禮如儀、男女有別、恰如其分」的刻板形象迥然不同。

且看明代小說《金瓶梅》又是如何呈現元宵佳節的狂歡氣氛，第十五回〈佳人笑賞翫登樓〉第一次元宵夜：

忽然被一陣風來，把個婆子兒燈下半截割了一個大窟窿。婦人看見，笑不了。引惹的那樓下看燈的人……。內中有幾箇浮浪子弟，直指著談論。一個說道：「已定是那公侯府位裡出來的宅眷。」一個又猜：「是貴戚皇孫家豔妾，來此看燈。不然，如何內家粧束？」那一個說道：「莫不是院中小娘兒，是那大人家叫來這裡看燈彈唱？」²⁷⁴

可見得西門氏女眷大夥上樓看燈彈唱，已然跨越了大家閨秀的規矩，「豔妾」、「院中小娘兒」等詞都頗具嘲諷意味，畢竟平日的酒樓並非名流士女隨意拜訪之地。同時在十五回的元宵夜裡，酒樓旁人的議論更把潘金蓮與殺夫案做出聯繫，這殺夫情節與元宵夜的熱鬧氣氛產生戲劇性的衝突，凸顯了元宵狂歡失序的特色：

那穿大紅遍地金比甲兒，上帶著個翠面花兒的，倒好似賣炊餅武大郎的娘子。大郎因為在王婆茶房內捉姦，被大官踢中了，死了。把他娶在家裡做了妾。²⁷⁵

²⁷³ 王利器、王慎之、王子今輯，《歷代竹枝詞》，第1冊，頁644。

²⁷⁴ 明·蘭陵笑笑生，《繡像金瓶梅詞話》，頁225-226。

²⁷⁵ 明·蘭陵笑笑生，《繡像金瓶梅詞話》，頁226。

第十六回裡則是以頗大篇幅描述西門慶與守喪中的李瓶兒在元宵夜顛鸞倒鳳的情欲戲碼，元宵時空也是個催情劑，連身受社會法制約束的守喪婦女，都顧不得禮教夜會情郎。第二十四回〈陳經濟元夜戲嬌姿〉的第二次元宵夜，則生動地描述男女藉由走百病的名義，調情、逾越禮教的畫面。第四十二回第三次元宵夜，西門慶則是趁著佳節，盡與韓道國之婦王六兒翻雲覆雨。最終，故事的男主角西門慶則在第四次元宵（第七十九回），因過度沈迷性事脫陽而死。《金瓶梅》的內容通篇以狂、鬧、失序等特質貫穿全書，以元宵為主軸，藉著節慶的團聚，鋪陳了各線戲劇化且放浪形骸的情節，並將主角人物的生死情節纏繞於元宵佳節之中，例如李瓶兒於正月十五生，西門慶則於正月十五死，西門慶之子又於正月十五日生，生命如元宵節慶之燈，既華麗又脆弱。由於《金瓶梅》一書通篇多是諸如此類違背禮教的嘲諷橋段，過多的強調，反而令人質疑與社會現實並不相符，因此，我們還得從其他小說戲曲看看在元宵節背景下各色人物的表演。

馮夢龍（1574-1646）《喻世明言》第23卷〈張舜美燈宵得麗女〉²⁷⁶則是通卷寫出張舜美與劉素香三年相聚、分離最後團圓的情節，這當中就以元宵節為主軸來訴說故事。在第一次相遇的元宵夜中，張舜美對劉素香一見鍾情、怦然心動，他透過了雙眸的傳遞、點頭微笑、尾隨跟蹤、假意咳嗽表達了情意，而故事中的女主角也顧不得矜持，心亂如麻了起來。隔天兩人舊地重遊，素香「大膽地」留下一個同心方勝兒表達心意，邀請男方隔日至家中幽會：

女之敝居，十官子巷中，朝南第八家。明日父母兄嫂趕江干舅家燈會，十七日方歸，止妾與侍兒小英在家。敢邀仙郎惠然枉駕，少慰鄙懷，妾當焚香掃門迎候翹望。²⁷⁷

²⁷⁶ 明·馮夢龍，《喻世明言》（台北：三民書局，1992），卷23，頁355-364。

²⁷⁷ 同上，頁359。

接著兩人於正月十五日趁女方父母外出時，相約纏綿：

女子聽得歌聲，掀簾而出，果是燈前相見可意人兒。遂迎迓到於房中，吹滅銀燈，解衣就枕。他兩箇正是曠夫怨女，相見如餓虎逢羊，蒼蠅見血，那有工夫問名^少（述）禮？且做一班半點兒事。²⁷⁸

但因害怕私通之事被他人知曉，於是相約一起私奔，豈料後來走散，素香因此於碼頭留下繡花鞋，製造投水自殺的情節來避免家人追趕。不知情的舜美以為素香已亡，傷心欲絕，第二年元宵還舊地重遊、睹物思人。第三年舜美苦讀詩書，中了解元，也很幸運地在尼姑庵與素香重逢。最後舜美中了進士，兩人互結連理並衣錦還鄉，有個圓滿的好結局。這個故事之所以以元宵做為故事主軸，想必也是因為「失序」的時空特質，才能合理地交代文中男女纏綿、私奔與逾越禮教的非常情節。

張岱（1597-1679）在《陶庵夢憶》裡則記載萬曆二十九年（1601）龍山放燈時聽來的「駭人」軼事：

相傳十五夜，燈殘人靜，當墟者正收盤核，有美婦六、七人買酒，酒盡，有未開甕者，買大壘一，可四斗許，出袖中瓜果，頃刻罄壘而去。疑是女人星，或曰酒星。又一事：有無賴子于城隍廟左借空樓數楹，以姣童實之，為「簾子胡同」。是夜，有美少年來狎某童，剪燭帶酒，媾褻非理，解襦，乃女子也，未曙即去，不知其地、其人，或是妖狐所化。²⁷⁹

²⁷⁸ 同上，頁 360。

²⁷⁹ 明·張岱，《陶庵夢憶》（北京：中華書局，2007），卷 8，〈龍山放燈〉，頁 94-95。

上述故事，不管是美婦當街喝酒，或女子偽裝成美少年於燈節時狎童，雖不能確定事件的始末真假，但亦可再次印證元宵男女角色混淆的特質。

再看清代曹雪芹（1724-1764）《紅樓夢》對元宵節慶的描述，則是呈現另一種特質。《紅樓夢》一書也以元宵節來貫徹頭尾、鋪陳劇情中的人物故事，不同的是，《紅樓夢》沒有通篇離經叛道的失序情欲，反倒是充滿曇花一現的感慨，一種元宵節表面華麗內在脆弱、熱鬧與冷清的強烈對比與矛盾。在小說開頭第一回，僧道與甄士隱相遇時，便道出了這樣的情緒：

慣養嬌生笑你痴，菱花空對雪淅淅，
好防佳節元宵後，便是煙消火滅時。²⁸⁰

第一回的內容中，甄家的女兒英蓮被拐走，歡樂的氣氛頓時陷入冰點。從「拐走」或者可說是「私奔」的情節來看，又是一個元宵夜脫序的故事表現。曹雪芹有意的將尋常百姓的元宵與賈府的元宵做出對比：一個是普通百姓家（甄家）的女兒淫奔，一個是上層社會（賈府）盛大迎接元妃的歸寧（第十八回、五十三、五十四回）；一個是災難，一個是喜事；一個文章簡單帶過，一個鉅細靡遺詳加書寫；一個表現「在外」失序的元宵夜，一個表現「在內」封閉性、禮教化的元宵省親。但「好防佳節元宵後，便是煙消火滅時」一句點出甄家是賈府逐漸破落的縮影，貫穿前後。曹氏不詳述一般百姓的元宵夜，或許是因為這樣的主題已非新鮮，轉而詳述官宦之家的年節生活，更能呈現元宵夜是年節的高潮卻也是句點的遺憾之感，就如同賈府從盛極一時到家道中落的過程。²⁸¹《金瓶梅》描寫的是元宵夜的

²⁸⁰ 曹雪芹，高鶚原著，其庸等校注，《紅樓夢校注》（台北：里仁書局，1984，庚辰本/程甲本合配本），頁8。

²⁸¹ 詹丹、張瑞，〈城市狂歡的傳統表現和《紅樓夢》的元宵節慶〉，《紅樓夢學刊》（北京：中國

狂亂，而《紅樓夢》描寫的是元宵後的空無，同樣的節慶時空背景，截然不同的劇情設計，呈現出不同的節慶特質。

真實的明清社會中，也的確有不少重大刑案、失序的情節發生在元宵時節，清《內閣漢文題本檔案》中就有諸多的記載。案例一，乾隆元年（1736）大臣李衛（1687-1738）上奏一則誘拐人妾的題本：

是年六月二十四日黃昏時候，能信之妾康氏獨在廚房收拾器具，天貴見其少艾，挑誘成姦。至乾隆元年正月十五日，康氏赴南屋燒香，天貴又進內行姦，被能信之妻窺破，將氏斥詈，氏即告知天貴，天貴誘令逃走，康氏允從。適是月二十三日村中演戲，天貴表姪杜二小探親路過，天貴邀入舖內沽飲，並將欲拐康氏情由告知二小，託其領回伊家暫住，二小應允即在村外空廟等候，天貴乘能信在外看戲，將康氏拐出交與二小，領去次日天貴欲行辭工，能信疑其拐逃，羈絆在家，天貴情急，於是月二十八日踰牆而逸當，被能信知覺尾至尚古村，見天貴走入杜二小家，告知地保將天貴等拏獲報縣……康氏係婦人照例折枷號兩箇月，責肆拾板給還本夫賈能信，聽其去留。²⁸²

案例二：乾隆元年，江督署理蘇州巡撫趙弘恩（?-1758）上奏一則元宵夜通姦男女共謀親夫的命案：

緣大與國臣比鄰而居，雍正拾貳年拾月間，司大往國臣家借，確見國臣妻朱氏獨處，大遂與氏調戲成姦，嗣後乘間往來，已非一日。乾隆元年正月

藝術研究院，2008），第3輯，頁105-118。

²⁸² 《內閣漢文題本專題檔案：刑科婚姻類提要》，收入《中央研究院近代史數位資料庫》（台北：中央研究院近史所），17卷，9號，〈乾隆元年八月十八日〉。

初柒日夜，司大窺見國臣外出，又至氏家姦宿，被伊姑沈氏聞聲起問，司大慌忙逃遁，遺落衣服被沈氏取獲後，因怕事，沈氏復將衣退還，併露風與子國臣，國臣遂與朱氏時相吵□，大遂懷恨，至拾□日沈氏探女未歸，拾伍日，朱氏復與國臣口角之後至溝邊洗□，適大挑菜遇問氏，即告知反目情由，司大遂稱俟晚我來與他說話，至傍晚時分，朱氏往田斫草，大又告以欲打死伊夫之語，朱氏含笑不答。是晚國臣邀約司大看燈，大即頓起殺機，將搖花鐵錠藏帶身邊，乘間與氏一看，復以欲打死伊夫說知，朱氏亦不回答，且又不告知伊夫隄防，後國臣看燈回家就寢，司大即站立國臣門首聽，伊夫婦睡熟，大即從門旁缺處用手取去門□，推門入室，騎住國臣，將鐵錠當頭連打兩下，致傷國臣頂心。……迨沈氏歸家不見伊子，查問找尋，拾玖日，有朱大見屍驚喊，地鄰姜德卿等往看，沈氏聞知，前往認係伊子，報縣驗審傷。……查朱氏雖未同謀，但司大兩次告欲打死伊夫，朱氏既含笑不答，又不告知伊夫隄防，且依從□衾手隨伴移屍，瞞昧伊姑，掃除血跡，律以知情，罪無可寬，朱氏除幫同移屍輕罪不議外，依律凌遲處死，司大依例擬斬立決。²⁸³

案例三：山西巡撫覺羅石麟（雍、乾之際時人）進呈一則民婦於元宵夜被調戲羞憤而死的自殺案件：

林氏係已故徐文玉之妻，改適韓士秀。韓士秀傭工外出，遺妻林氏與胞弟韓士明夫婦同居。乾隆元年正月十五日晚，韓士明邀韓智福看燈，韓智福辭以不去，韓智福知韓士明之妻歸寧，林氏獨居，酒後心迷頓起，淫念跳牆入院，托言欲取荷包，鬻誑林氏開門，林氏即以夜深非取物之時回覆，

²⁸³ 《內閣漢文題本專題檔案：刑科婚姻類提要》，23卷，2號，〈乾隆元年十一月初四日〉。

韓智福又以作伴之語調戲，林氏怒罵韓智福奔逸。韓士明看燈回家，林氏將韓智福□門調戲情由告知韓士明，勸其次早理講。至十六日，林氏喚同韓士明尋見韓智福，責其□門，韓智福欲圖抵賴，反與嚷罵。韓智福之母李氏將韓智福掌擊，同林氏妯娌李氏等將林氏勸慰而散，詎林氏羞憤難釋，於十七日自縊身死……屢審該犯，供認不諱，韓智福依強姦未成但經調戲本婦羞忿自盡，例擬絞監候查，林氏係再醮之婦毋庸議請旌表。²⁸⁴

上述三個刑事案件中，雖然挑誘成姦的情事並非全然都在元宵節發生，但是在案件的發展過程中，元宵時空都是三個刑案不可或缺的催化劑：案例一的正月十五日，天貴與康氏行姦被窺破，兩人因此決定私奔；案例二的正月十五，司大與國臣邀約看燈，當晚司大頓起殺機，行兇殺人；案例三的正月十五日，韓智福酒後亂性，趁機調戲林氏。元宵節慶不僅是男女、貴賤秩序的倒錯，同時也是犯罪滋生的時機點，在金吾不禁的時空裡，人們的理性本就容易「弛禁」，再加上「酒酣耳熱」之際，逾越分際的犯罪事件便因此產生。

而當中的三位女主角亦展現了截然不同的女性形象，雖然這些案例中的女性，並沒有發聲的權力，言詞間甚至被嚴厲的批判，但從其所作所為仍可以推敲其「無聲之聲」。案例三的林氏其實充分展現了貞節烈女的傳統形象，對於自己的名譽被玷汙感到難以忍受，即便沒有任何情事的發生，仍舊羞憤難釋，最後竟選擇自縊來結束生命，然而最後的審判結果也沒有還其公道，反而特別書寫因林氏為再醮之婦而無法得到旌表的機會。這種「貞節觀」在當時近乎一種教條，而林氏本身亦奉之如信仰，為此捨身亦在所不惜。

案例一的康氏，雖是在劉天貴的誘令下毅然選擇離開夫婿，但這其中的轉折與思考是值得探討的，因為不論是被迫或是自願，通姦後的康氏在夫家必定無法

²⁸⁴ 《內閣漢文題本專題檔案：刑科婚姻類提要》，32卷，11號，〈乾隆二年三月初八日〉。

尊嚴地生存下去，與其痛苦的過日子，不如拋去禮法、追隨情欲，或有可能自在地度過下半輩子，這樣的選擇，實是一種追求個人幸福意志的展現。最終康氏仍舊被判發回本夫，聽其去留，但是從案例的描述中，我們看到了一個與貞女烈婦截然不同的女性形象，即使這只是少數的個案。

至於案例二中對朱氏的書寫，則透露出對朱氏的嚴詞批判，縱然朱氏默許兇殺案的發生是該懲處的，但從另一個角度來看，當姦夫告知欲謀害其親夫時，朱氏的「笑而不答」、不去警告夫婿，這當中或許暗示著意欲脫離不愉快婚姻的想望，只是當下的環境，讓她無法有合理的管道離開夫家，才因此鋌而走險地任由情夫犯罪。從這些判例中，我們可以粗略看到，明清的婦女並非總是順從男性視角下「良家婦女」的價值觀，偶有突破禮法追求情欲的「脫序」演出。對照《金瓶梅》一書的描述，小說或有那麼幾分的寫實。

看完了這些躍然紙上的各色人物表演，不管是有名或是無名之人，都充分體現當代時人對元宵的總體意象。而這種在元宵佳節的脫序演出，可用巴赫金的狂歡節理論加以理解，若以本文所羅列的文獻為例，許多原有的理法的確在公開場合裡被懸置顛覆，內外的跨越、貴賤的錯位、男女分際的模糊、法理秩序的蔑視，甚至是曇花一現的繁華，皆不斷在各類文本中演出。然而並非所有的狂歡慶典就一定會發生脫序的悲劇，大多數人僅是藉由慶典來宣洩抑鬱的情緒與壓力，最終還是會回到常軌繼續生活。相較而言，男性釋放情緒與壓力的機會較女性多得多，所以女性在慶典中的表現是令人驚艷的，而這些表現又為明清父權社會帶來了怎樣衝擊與激盪？面對這樣的情狀，當代的士人又有怎樣的批判或反省？

第四章 分寸之間——

明清時人對元宵狂歡與女性文化的議論

雖然明清時期國家的元宵節慶政策是允許「百姓點燈」的，但不代表士大夫都贊同節慶的狂歡氛圍。從明清兩代的奏疏、士人議論或地方志的評論來分析，更能全面地了解當代士人在面對社會秩序被顛覆時所流露出的意識。不過大部分的議論都是對元宵整體狀況而提出的，僅少部份特別針對女性的節慶文化有所評議，但是仍舊可以從大方向的探討知道明清士人的態度，以下分成明清兩代加以分析。

第一節 明人的評議

明景泰四年（1453），景帝下旨「市羊角爲燈」，大臣耿九疇（？-1460）便以蘇軾上疏宋神宗〈諫買浙燈狀〉爲例，諫請景帝取消此舉，²⁸⁵景帝最後應允。

²⁸⁵ 清·張廷玉等撰，《明史》，收入《二十五史》，第10冊，卷158，〈耿九疇傳〉，頁451-1，總頁8225。

不過後來即位的憲宗就沒這麼從善如流，成化三年（1467）元夕，憲宗命令詞臣撰詩詞進奉，章懋、黃仲昭（1435-1508）、莊昶三人隨即聯袂上奏〈諫元宵燈火疏〉：

……則烟火之事，臣等又决知陛下之不樂於此也，今日之舉，或者兩宮皇太后在上，陛下欲極孝養，奉其歡心，非為一身娛樂之計。然大孝在乎養志，不可徒供耳目之玩好，以為養也。臣伏觀兩宮母后恭儉慈仁之德，著於天下坤儀真靜，舉天下之珍奇玩好，皆不足以動其心，豈以烟火為樂哉。……若曰上元之樂，乃微事耳，烟火之舉，乃細故耳，此不足為聖明之累，是殆不然。書曰不矜細行，終累大德。又曰不役耳目，百度惟貞。若于此一事，厥常喜新之念興，則他日之甚于此者，將無不至，不可以微事細故而不之謹也。……臣等伏願陛下寬斧之誅、採芻蕘之語，將此烟火等事，一槩禁止……省此冗費以活流離困苦之民，賞征伐勞役之士，則干戈可息，災旱可消，百姓可以富庶，四夷可以賓服，億千萬年享太平無疆之休。則陛下之所以奉養兩宮者，其孝豈有大於此哉？²⁸⁶

疏中認為憲宗之所以執意舉行慶典，是為了取悅兩宮母后的孝養之心，但是若能省此費用，轉而讓困苦蒼生受益，反而更能彰顯皇帝之孝心。奏疏寫得十分婉轉，但憲宗卻認為元夕張燈乃祖宗故事，章懋等人的大膽勸諫，聽在耳裡不免逆耳，《憲宗實錄》記載：

……惟元宵張燈誠歷代所有，祖宗舊行，今章懋等不仰體皇上奉兩宮之孝

²⁸⁶ 明·陳子龍等選編，《明經世文編》（北京：中華書局，1962），第1冊，卷95，〈章楓山文集〉，總頁833-1~835-1。

心，不思考累代之故事，輒肆己見，過為論言，冒犯天威，實同狂瞽。²⁸⁷

憲宗在盛怒之餘將章懋等三人杖之闕下，並予降調，此後的憲宗更加奢靡無度，從憲宗前後行為看來，顯然其縱耳目之娛大過於盡孝道之心，也缺乏寬大的胸襟接納臣屬的諫言。孝宗在位時，戶科給事中叢蘭（1456-1523）亦在弘治十一年奏請遏止元宵狂歡的惡俗：

京師風俗之美惡，四方所視效也，近年以來正月上元日，軍民婦女出遊街巷，自夜達旦，男女混淆……乞痛加禁約，以正風俗。²⁸⁸

從叢蘭的上奏中，可以看到他對男女分際的混淆感到痛恨，期待孝宗採取手段以正風俗，最後孝宗聽取諫言，「通行兩京并天下一體嚴禁」。同時代的老臣馬文升（1426-1510）在為官之時亦曾上奏疏，諫請孝宗要教導皇太子「元宵之節，鰲山之戲，不使之見」，²⁸⁹以養其禮智之心，避免役於耳目之樂。

明神宗即位之初，於文華殿講讀時，曾與張居正等人一同討論關於元宵節慶的議題。神宗問曰：「元夕鰲山烟火，祖制乎？」居正回答：「非也，始成化間以奉母后，然當時諫者不獨言官，即如翰林亦有三、四人上疏。嘉靖中嘗間舉，亦以奉神，非為遊觀。隆慶以來，乃歲供元夕之娛，糜費無益，是在新政所當節省。」神宗又曰：「然夫鰲山者，聚燈為棚，耳第懸燈，殿上亦自足觀，安用此？」太監馮保從旁插話說：「他日治平久，或可間一舉以彰盛事。」神宗曰：「朕觀一度

²⁸⁷ 明·董倫等修、解縉等重修、胡廣等復奉敕修，中央研究院歷史語言研究所校刊，《明憲宗實錄》，卷50，〈成化四年正月〉，頁1016。

²⁸⁸ 明·董倫等修、解縉等重修、胡廣等復奉敕修，中央研究院歷史語言研究所校刊，《明孝宗實錄》，卷143，〈弘治11年11月〉，頁6，總頁2479。

²⁸⁹ 明·陳子龍等選編，《明經世文編》，第1冊，卷62，〈馬端肅公奏疏一〉，頁505-1，〈題為豫教皇儲以隆國本事疏〉。

即與千百觀同。」張居正回：「明歲雖禫繼此，皇上大婚、潞王出閣、諸公主釐降，大事尚多，每事率費數千萬金，天下民力殫詘，有司計無所出。及今無事時，加意撙節，稍蓄以待用，不然臣恐浚民脂膏不給也。」經過一番討論後，神宗決定停罷來年元宵宮廷的鰲山烟火。²⁹⁰

可見明代朝廷大臣中不乏體恤蒼生的直諫之士，而其所持理由，多從執政者的角度，強調元宵慶典浪費民脂民膏，或以為婦女出遊街巷風俗不美、男女混雜無別，需嚴加導正。不過，以明清兩代共約五百多個元宵佳節來看，此類諫言在史書上被記錄下來的實屬少數。因此想要以少數的章疏、奏摺來分析士大夫對元宵狂歡的議論與想法，實不夠周延，必須綜合文人的筆記、文集，以及地方志的記載，或可一窺端倪。

萬曆年間文人王象春（1578-1632）寫有〈元宵〉一詩，詩文中抨擊山東婦女「闊髻高裙京樣盡，今宵又著白松綾」的衣著現象，並有以下註解：

郡城舊俗樸，近乃漸靡。元宵婦女必著松綾。此服最為不吉，白，兵象也，綾，凌也。婦女著之，又陰屬也。上元初春，盛德在木，色尚青……微君子胡不致謹於斯耶。²⁹¹

從詩文與註解來看，「闊髻高裙」的京樣服飾在山東已經退燒，白綾衫成為新的流行時尚，山東婦女趨之若鶩、東施效顰，只恐跟不上流行。這樣的流行以五行的觀點來看，是十分不吉利的象徵，也令他深深無法理解，故強調君子之人應該謹慎待之。

²⁹⁰ 明·董倫等修、解縉等重修、胡廣等復奉敕修，中央研究院歷史語言研究所校刊，《明神宗實錄》，卷33，〈萬曆2年〉，頁5-6，總頁778-779。

²⁹¹ 明·王象春，《問山亭遺詩補集》，收入《叢書集成續編》（台北：新文豐出版公司，1971），第170冊，頁7-8，總頁710。

在地方志的編纂中，其編排與書寫方式也能透露出執筆士人的主觀意識。明代地方志的作者，對於「男女有別」此一現象有較多的提醒與討論，例如正德《松江府志》就以頗為強硬的口吻寫道：「上旬之暮，女子邀廁姑問吉凶，男子不得至。」²⁹²正德《瓊台志》則較婉轉地寫道：「十六夜，男子稍避，婦女聚出，或探親、拋橋、謁廟，名曰走百病。」²⁹³萬曆《會稽縣志》亦提到：「男女遊觀于道，雖極囂雜中，然亦稍知讓避。」²⁹⁴都認為在元宵女子的群聚活動，男子皆應知所讓避，強化了「男女有別」的秩序觀。到了嘉靖、萬曆年間所編寫的方志中，士人仍舊不忘告訴讀者其所居住的鄉里是「男外女內」、婦女嚴守「大門不出、二門不邁」的禮儀之「邦」，例如，嘉靖《海門縣志》提到：「通衢作燈市，婦女無出遊者。」²⁹⁵同時期的《通州志》亦稱：「遊觀者往來達曙，女婦罕出。」²⁹⁶浙江《安吉州志》甚至特別強調「郊野絕無游女往來」，即使是老嫗也「罕市行者」。²⁹⁷文中的「絕無」、「罕出」，都強而有力的建構了傳統士人所渴望「男外女內」的社會秩序。但理想終歸理想，事實往往是「婦女競出，或賽巧銜奇，因而鬧閨」，甚至需要官府「屢加嚴禁」。²⁹⁸

²⁹² 明·陳威、喻時修、顧清纂，《松江府志》，據明正德7年刻本影印。收入《天一閣藏明代方志選刊續編》，第5冊，卷4，頁2~3，總頁198-199。

²⁹³ 明·唐胄纂修，《瓊台志》，據明嘉靖原刻萬曆增刻本影印。收入《寧波天一閣藏明代方志選刊》，第18冊，卷7，頁16，總頁317。

²⁹⁴ 明·楊維新修，張元忭、徐渭纂，《會稽縣志》，據明萬曆3年刻本影印。收入《天一閣藏明代方志選刊續編》，第28冊，卷3，頁2，總頁118。

²⁹⁵ 明·崔桐纂，《海門縣志》，據明嘉靖原刻萬曆增刻本影印。收入《寧波天一閣藏明代方志選刊》，第4冊，集之二，頁2，總頁269。

²⁹⁶ 明·鐘汪修，林穎等纂，《通州志》，據嘉靖9年刻本影印。收入《天一閣藏明代方志選刊續編》，第10冊，卷2，頁13，總頁429。

²⁹⁷ 明·江一麟修，陳敬則纂，《安吉州志》，據明嘉靖36年刻本影印。收入《天一閣藏明代方志選刊續編》，第28冊，卷3，頁13，總頁728。

²⁹⁸ 明·袁應祺修，牟汝忠等纂，《黃岩縣志》，據明萬曆7年刻本影印。收入《寧波天一閣藏明代方志選刊》，第6冊，卷1，頁37，總頁424。

不過也有部分士人對元宵節假與慶典的舉行提出不同看法。例如浙江士人沈德符（1578-1642）在《萬曆野獲編》〈節假〉一文中，就為上元燈夕假期之長提出辯解，他認為上元節假之長是祖宗既定的體制，抨擊諫言禁絕者，實「不知體制甚矣」：

蓋以上元遊樂，為太平盛事，故假期反優于元旦，至今循以為例。惟遇外吏考察之年，則吏部都察院及吏科當事者，不得休暇。蓋外僚過堂，正值放燈之時，不可妨公務耳。近年建白，遂有為燈事嬉娛，為臣子墮職業、士民溺聲酒張本，議禁絕之，其不知體制甚矣。²⁹⁹

另外其〈元夕放燈〉一篇更是讚揚元夕燈市之盛乃「太平佳話」，兒時所見的京城繁華仍頻頻入夢，甚至有感而發地說出「士生斯世，抑何多幸」。³⁰⁰

同時代的士人張大復（1554-1630）亦曾與友人談論到元宵慶典的相關議題，當有人「自號清節」，主張「傷財費事無過於此」，張大復立即反駁「清素可以持身，不可以御俗，俗尚清素，終是衰颯氣象。」³⁰¹他認為金鼓喧闐、歡慶徹夜的慶典才能展現雍雍博大的盛世景象，當時與會的人士聽之莫不愕然。從他們的觀點來看，兩者皆認同上元的慶典實是彰顯國家的富強形象的有力表徵。

除了士大夫，從文人的文章中也可分析出當代百姓的看法。嘉靖士人張瀚（1510-1593）在〈百工記〉中提及他在廣東所度過的元夕，正當張瀚因收到餽贈的華燈而大加讚嘆之際，門隸卻在燈夕之後請示銷毀，張瀚不捨而禁止之，並寫到「浙之俗，燈市綺靡，甲於天下，人情習為固然。當官者不聞禁止，且有悅

²⁹⁹ 明·沈德符，《萬曆野獲編》，第1冊，卷1，〈節假〉，頁48。

³⁰⁰ 同上，第5冊，補遺卷，〈畿輔·元夕放燈〉，頁2393。

³⁰¹ 明·張大復，《聞雁齋筆談》，收入《北京圖書館古籍珍本叢刊》（北京：書目文獻出版社，1998），第67冊，卷1，頁10-11，總頁908-909。

其侈麗，以炫耳目之觀，縱宴遊之樂者。」³⁰²由此轉述可以得知，當時江浙一帶上至官員下至門隸，對於燈夕的鋪張與奢華，已是習以為常，為官者甚至「與民同樂」，角色錯位。

張岱（1597-1679）在《陶庵夢憶》〈閏元宵〉一文中則提及崇禎時期閏元宵的熱鬧景況，他與當時鄉親父老們相約重張五夜燈，並主張「閏正月者，三生奇遇」、「百歲難逢，須效古人而秉燭」，此乃「人不可蹉跎勝事」，勸大家「莫輕此五夜之樂」、「勿負良宵」。³⁰³另一篇文章〈紹興燈景〉中則描述紹興人家戶戶為燈，甚至「以不能為燈為恥」，城中婦女不是「相率步行，往鬧處看燈」，就是「大家小戶雜坐門前，吃瓜子、糖豆」；鄉村婦女則是於白日進城「鑽燈棚」、「走燈橋」來渡過元宵夜，最後張岱總評紹興的燈景「亦是不惡」。³⁰⁴可見這位明朝遺民對於元宵節慶的熱鬧與奢靡場景頗為懷念，也享樂其中。從上述兩篇文章中所出現的鄉野無名氏，從其行為與對話來看，真實地說明明朝中後期，江南地區的男男女女們對元宵節慶多是抱持著及時行樂的歡慶心態。

地方志裡也有許多書寫是呼應「太平盛世」觀點，例如，弘治時期湖北《黃州府志》的編者寫到「居民往來遊觀不絕，亦見太平盛世之樂事也。」³⁰⁵嘉靖《蕭山志》的編者則是提到，若元宵不能看燈「行遊五日而罷」，則以為「不豐之兆」。³⁰⁶由於以往社會多在承平之時才行逸樂之事，故才會有「不遊五日」等於「不豐之兆」的反推思考，和張大復的「清素御俗將消蝕民氣」之說的思路頗為相似。

³⁰² 明·張瀚，《松窗夢語》（北京：中華書局，1985），卷4，〈百工記〉，頁79-80。

³⁰³ 明·張岱，《陶庵夢憶》，卷6，〈紹興燈景〉，頁73。

³⁰⁴ 同上，卷8，〈閏元宵〉，頁100-101。

³⁰⁵ 明·盧希哲纂修，《黃州府志》，據明弘治13年刻本影印。收入《寧波天一閣藏明代方志選刊》，第16冊，卷1，頁18，總頁20。

³⁰⁶ 明·林策修，張燭纂，魏堂續增，《蕭山縣志》，據明萬曆3年增刻本影印。收入《天一閣藏明代方志選刊續編》，第29冊，卷1，頁16，總頁69。不過，歡遊五日就是否能帶來豐年？此時執意要執行的「五日」慶典反倒成為一種僵化的儀式。

第二節 清人的評議

至於清代對於狂歡逸樂的元宵慶典，相對於明朝是較為謹慎，除了限制放燈以五日為度外，地方父母官對元宵鬧事或奢靡風氣的處置也較為嚴苛。首先從朝廷的角度來討論清代官方角色對於元宵慶典的對策。康熙二十八年（1689），京師旱災，聖祖主動提醒官員於元宵時節勿貪圖逸樂，並規定官員每日在午門集合共商救災恤民之道：

今歲京畿遇旱，小民餬口維艱。數經蠲免錢糧、散給賑濟，而雨雪尚未及時，朕心未安。茲雖值新正上元令節，朕軫念小民生計，彌切憂勤。汝等亦宜體朕軫恤民生至意，共加惕勵，時厘乃心。今當封印之時，慎勿各圖逸樂，每日皆齊集午門前，以救災恤民之道，詳悉計議。³⁰⁷

這是因為京城遇到旱災，康熙採取的救災恤民之道。不過在康熙執政時期，亦曾在宮廷大放燈火，慶賞元宵，但就其規模來看是遠不及宋、明兩代的奢華：

康熙乙丑元夕，聖祖命於南海子大放燈火，使臣民縱觀，仿大酺之意，先於行殿外治場里許，周值伐木，而絡以紅繩，中建四棚，懸火箱其中，平樹八杆，即八旗也，旗人認旗色分駐。而當前四綠旗，則漢人所駐之地，官民老穉男婦，皆許進觀……於是徹仗張燈，有宮眷五十人出，皆虹裳霓衣，被以雜綵，人擔兩燈，各踞方位，高低盤舞，若星芒撒天，珠光燦海，

³⁰⁷ 《清聖祖實錄》，卷 143，〈康熙二十八年十二月〉，頁 18，總頁 1937-2。

真異觀也。³⁰⁸

即使在天下承平之時，堅持返歸儉樸的憂時之士亦不乏其人，且看高宗乾隆又是如何應對：乾隆五年（1740），陝西道監察御史仲永檀（?-1743）疏請減少奢華的煙火慶典說：「人君一日萬幾，一有暇逸之心，即啓怠荒之漸。每歲上元前後，燈火聲樂，日有進御。願酌量裁減，豫養清明之體。」高宗回答：「書云『不役耳目』，詩云『好樂無荒』，古聖賢垂訓，朕所夙夜兢兢而不敢忽者。惟是歲時讌賞慶典，自古有之，況元正獻歲，外藩蒙古朝覲有不可缺之典禮。朕踵舊制而行之，未嘗有所增益。至於國家政事，朕仍如常綜理，並未略有稽遲。永檀胸有所見，直陳無隱，是其可嘉處。」³⁰⁹乾隆皇帝認爲他平時兢兢業業，不敢怠忽朝政，而元宵慶典不僅是舊制，更是向外藩展現清國實力的重要表徵，不應任意裁減。高宗在爲自己辯護之餘，仍不忘嘉許仲永檀的直言無諱，相較於明憲宗動輒廷杖、貶官的做法，顯然更勝一籌。

乾隆年間尚有一位直言爽快的老官員李慎修（1685~1753），也曾對高宗上元夜賜諸王大臣觀煙火的舉動提出諍言，以爲煙火之物乃「玩物喪志」。面對事事敢言直諫的李慎修，乾隆亦曾質問：「是何眇小丈夫，乃能直言若此？」慎修對曰：「臣面陋而心善。」乾隆聽此妙答，大笑釋懷。³¹⁰

清初的皇帝是如此謹慎地看待元宵節日，地方父母官的態度又是如何？乾隆年間浙江省諸暨縣知縣沈椿齡於元宵時節貼了一通告示：「照得上元佳節居民張綵懸燈稱慶」，內容特別警示地方婦人於上元佳節宜嚴恪遵守法度，深居閨闈，尤其不得出入衙署徹夜喧闐：

³⁰⁸ 清·徐珂《清稗類鈔》，第1冊，〈時令類〉，頁32-33。

³⁰⁹ 清·趙爾巽等撰，《清史稿》（北京：中華書局，1998），第35冊，卷306，〈仲永檀傳〉，頁10532。

³¹⁰ 同上，〈李慎修傳〉，頁10529-10530。

昇平俗所不廢，若婦女則宜深居閨闈，以別內外。而本縣衙署為辦公之所，關防尤嚴。乃聞暨邑舊習，每遇燈夜，城鄉婦女，無分老幼，相率入廟遊街，男女雜沓，少年惡棍乘機滋事，難以枚舉，更有徑進內署，徹夜喧闐，視同康衢燈市者，殊屬惡習。歷前各任並未飭禁，相沿至今，本縣蒞治，即經出示，嚴禁在案。茲屆燈節，誠恐復蹈故轍，再行剴切曉諭，凡爾婦女在其城者，各就家門觀玩，在鄉者亦宜就親戚居停，如有罔知遵守，仍前夜遊以及擅入縣門者，□行嚴究，士民宜各凜遵以敦厚俗，勿謂言之不諄諄也。³¹¹

新官上任三把火，而這心頭「火」顯然是針對元宵時節婦女的節俗而起，這位意欲大力整頓地方風俗的新任知縣，認為上元時節內外之分、男女之別公然被逾越是一種惡習，且更令他困擾的是，縣民公私領域不分，乘機滋事，為了營造良美風俗，於是發告示「命令」城中婦女只能在家門前觀玩，鄉村婦女則須居停親戚家中，不得入城中夜遊。這位新任縣官單純的以為風俗的不美，和女性不恪守法度有絕大的相關，因此命令地方婦女居停於「家內」、限制於「城外」以正風俗。

另一位康熙時期河北的地方官劉崑，則在其所修的《東鹿縣志》中痛陳新年慶典的弊端：

正月人日後，淫祠設會，高搭戲場，遍於閭里，以多為勝，絃腔板腔，魁鑼桀鼓，恆聲聞十里外。或至漏下三鼓，男女雜沓，猶擁之不去，剽竊大盜，往往乘間而發，劫質素封，拷掠錦，搜索騾馬，即絕塵原也去。

³¹¹ 清·沈椿齡等修，樓卜纏等纂，《諸暨縣志》。收入《中國方志叢書·華中地方·浙江省》第598號（台北：成文出版社，1983，據乾隆38年刊本影印），卷9，頁20-21，總頁425-426。

知縣劉崑痛行禁革，故大盜亦無隙可乘，斯亦弭盜之一端云。³¹²

顯然這位地方父母官頗困擾於節慶中的治安問題，禁與不禁之間，他最後選擇了「痛行禁革」來維持法理秩序，甚至藉由地方志大書特書自己的功勞，來凸顯自己的政績。

常州詞派³¹³文人大家左輔（1751-1833），歷任安徽合肥知縣、湖南巡撫，亦曾向常州知府上一則〈禁鑿公呈〉，文中則極力痛陳燈會的六大弊端：其一，「侈一時耳目之玩，奪終年衣食之貲」，造成民財益匱；其二，「士民皆舍業而嬉，閭巷悉堵牆而進」，狂蕩兼旬導致廢事失時；其三，「賓朋叢集，親串遠來」，造成典當頭釵，賣絲剝肉的窘境；其四，「簫鼓喧闐，蟻聚蜂團」，導致「傷筋折骨，殞命戕生」；其五「男女交路，而瓜李無嫌」，導致「宵小生心、為淫為盜」；其六，助長「無賴之習，聞風者繼起」。³¹⁴懇請常州知府務必興利除弊以改善風氣。左輔抨擊元宵慶典的角度除了奢侈靡費、男女無別之外，他還擔心士庶不分、上下錯位，官民一同狂歡嬉樂會影響百業運作；也擔心鄉民往來燈會途中易挫傷筋骨損害健康，這觀點和元宵走百步習俗的想法是完全相左；另外鄉民為了賓朋盡興而耗盡家財的窘況，在他眼中則是「賣絲剝肉」的荒謬行徑，這六弊嚴重危害到社會秩序與常理的運作，因此他主張必須嚴格執行禁鑿。雖不知最後常州知府

³¹² 民國·謝道安修，《東鹿縣志》。收入《中國方志叢書·華北地方·河北省》第155號（台北：成文出版社，1968，五志合刊之康熙保定府祁州《東鹿縣志》，據民國26年刊本影印），卷8，頁33，總頁236。

³¹³ 清代嘉慶以後的重要詞派。康熙、乾隆時期詞壇主要為浙派所左右。到了嘉慶初年，浙派的詞人專在聲律格調上著力，流弊益甚，常州詞人張惠言欲挽此頹風，大聲疾呼詞應該強調比興寄託，反瑣屑釘釘之習，攻無病呻吟之作。一時和者頗多，蔚然成風，遂有常州詞派的興起。後經周濟的推闡，理論更趨完善，所倡導的主張更加切合當時內憂外患、社會急速變化的歷史要求。

³¹⁴ 清·盛康，《皇朝經世文編續編》，收入《近代中國史料叢刊第85輯》（台北：文海出版社，1972），第842冊，卷74，〈禮政·正俗〉，頁28，總頁1410。

的決定，但是可以料到的是，左輔在往後任職地方父母官時，這樣的思維應該會落實在他的施政當中。

至於地方士人是否也有如此想法？康熙年間，文人李斗在《揚州畫舫錄》談到揚州當地流傳「好女不看春，好男不看燈」的俗諺，³¹⁵這俗諺其實呈現部分時人對於元宵鬧俗具有雅／俗、貴／賤的價值判斷，河南《孝感縣志》則呼應了這樣的看法：「奔走達曙，亦頗有因而為奸者，故諺曰好兒不妝春、好女不看燈。」³¹⁶另有地方志作者以女子元宵出遊與否來區分大家／小家之別，也就是受禮教與不受禮教之分，例如，山西《翼城縣志》記載：「鄉村男女，觀劇觀燈，恣意遊玩，亦多來城，周歷街巷，名曰走百病，謂此一走而百病可除也，然亦庶民小戶如此，紳士之家則否。」³¹⁷廣東《新會縣志》提到：「十六夜婦女多鏡聽，有出遊者謂之走百病，大家無之。」³¹⁸河南《項城縣志》寫道：「遊人填塞街衢，惟守禮之家則不出。」³¹⁹清代地方志作者認為出入燈會這種歡鬧場合是有損大家閨秀的規範，行文之間，士大夫的貴／賤意識無意間在紙筆中流露，也間接印證了階級錯位、突破禮教的節慶特色。無疑的，這些元宵節俗的確對官方的理想秩序產生相當的威脅，士大夫對此現象頗為焦慮，也因此多用批判的口吻呈現在地方志的書寫上。

除了從貴／賤、雅／俗的角度來評論民間元宵習俗之外，士大夫也會與官府

³¹⁵ 清·李斗，《揚州畫舫錄》（北京：中華書局，1960），卷9，〈小秦淮錄〉，頁198。

³¹⁶ 清·朱希白等修，沈用增等纂，《孝感縣志》。收入《中國方志叢書·華中地方·河南省》，第349號（台北：成文出版社，1975，據光緒8年刊本影印），卷5，頁9，總頁392。

³¹⁷ 民國·馬繼楨督修，吉廷彥編纂，《翼城縣志》。收入《中國方志叢書·華北地方·山西省》，第417號（台北：成文出版社，1976，據民國18年鉛本影印），卷16，頁10，總頁492。

³¹⁸ 清·林星章修，黃培芳纂，《新會縣志》。收入《中國方志叢書·廣東省》，第5號（台北：成文出版社，1966，據道光21年刊本影印），卷2，頁63，總頁61。

³¹⁹ 清·施景舜等纂修，《項城縣志》。收入《中國方志叢書·華北地方·河南省》，第102號（台北：成文出版社，1968，據宣統3年石印本影印），卷5，頁50，總頁450。

站在同一陣線，共同抨擊元宵女性節俗，來維持地方風俗之淳美。例如山西《臨晉縣志》如此記載：

上元燃燈……女夜遊不禁如放夜然，又曰遊百病，一遊而百病可除也，此遊女詭詞耳。十六夜，女遊更甚。³²⁰

著者認為去百病只是女性爲了出遊的狡辯之詞，應該加以禁止，文中的「游女」、「詭詞」充滿了貶抑意味。福建《龍巖縣志》則針對偷青習俗有此負面描述：

又舊俗多擇鄰居之有福命者，入其園竊取其所種之芥菜一二本，歸而煮熟，露天食之，曰吃好命菜，取者不愧，失者亦不究。近則無業之民，不論園主福命與否，假其名以行竊，竊而鬻諸市，盡取而後已。園主防人之竊也，或施以尿溺，或先悉數去，此以見民俗之日偷也。³²¹

文中對婦女偷青節俗竟然逐漸成爲無業遊民犯案的原因而有相當的感嘆。

另外，地方志對於燈會的鋪張及其所造成的秩序失控亦多所抨擊，如河北《固安縣志》寫道：「元夕，好事者先期按戶斂錢爲燈燭費，謂之燈會。」³²²浙江《樂清縣志》則明白點出元宵燈會所帶來的負面影響：「元宵，各村龍燈多少不等，

³²⁰ 清·王正茂纂修，清·施景舜等纂修，《臨晉縣志》。收入《中國方志叢書·華北地方·山西省》，第436號（台北：成文出版社，1976，據乾隆38年刊本影印），下篇，卷2，頁5，總頁167。

³²¹ 民國·馬蘇鳴修，杜翰生等纂，《龍巖州志》。收入《中國方志叢書·福建省》，第86號（台北：成文出版社，1967，據民國9年鉛印本影印），卷21，頁6-7，總頁198-199。

³²² 清·陳崇砥等纂修，《固安縣志》。收入《中國方志叢書·華北地方·河北省》，第201號（台北：成文出版社，1969，據清咸豐9年刊本影印），卷1，頁25，總頁103。

同社詣廟爭先不免鬥毆，夜深聚飲往往酗酒滋事。」³²³「好事者」、「歛錢」、「酗酒滋事」為強烈的批判字眼，可見這些編者對於元宵燈會慶典是採取否定的態度。

清末發行的《點石齋畫報》中，亦有文人透過圖像來抨擊女性元宵節俗，其中一幅名為〈夜游宜戒〉（見圖二十一）的附文中便直接點明女性元宵走橋夜遊的行爲需要戒除：

十四之夜，居民尤為采烈興高，婦女輩倒於是夕，結伴招朋，有走七條橋之舉，自第一條橋起至第七條橋止，路忌重行，道宜繞越，雙勾瘦小者，高其外裙，務使金蓮畢露以供月下提燈者細評……，有好事之流，暗裡飛炮流星，及至阿嬌拾級登橋，焚香祝告，則一轟而起，欲驚碎芳魂，此雖雅戲，未免惡作劇矣。

文中認為當時的婦女特意在出遊時露出三寸金蓮來供人品評，不免有引誘好事者惡作劇之嫌，因此「夜游宜戒」。

在查找了諸多地方志後，發現清代針對元宵各式節慶有正面評價的議論似乎很少，僅河北《灤州縣志》裡有較正面的說法：「四鄉男女出游入城縱觀，亦昇平象也。」³²⁴不過這仍是沿襲明代「狂歡慶典乃太平盛世表徵」之觀點，其餘地方志幾乎少有為元宵節狂歡有所辯護。在清代文人筆記中亦無如明代沈德符、張大復等大力為元宵節慶申辯的議論，只有找到一篇討論此類話題的文章，清人錢泳（1759-1844）《履園叢話》〈為政不相師友〉一文如此記載：

³²³ 清·李登雲修，陳坤纂，《樂清縣志》。收入《中國方志叢書·華中地方·浙江省》，第477號（台北：成文出版社，1983，據光緒27年修，民國元年補刊本影印），卷4，頁55，總頁911。

³²⁴ 清·楊文鼎、王大本等纂修，《灤州志》。收入《中國方志叢書·華北地方·河北省》，第220號（台北：成文出版社，1969，據光緒24年刊本），卷8，頁32，總頁145。



▲ 圖二十一：夜遊宜戒。(資料來源：《點石齋畫報》，第五輯，卷21，文集，頁56-57。)

雍正間，朱文端公軾，以醇儒巡撫浙江，按古制婚喪祭燕之儀，以教士民，又禁燈棚、水嬉、婦女入寺燒香、遊山、聽戲諸事。是以小民肩背資生，如賣漿市餅之流，弛擔閉門，默默不得意。迨文端去後，李敏達公衛蒞杭，不禁妓女，不擒擄捕，不廢茶坊酒肆。曰此盜線也，絕之則盜難蹟矣。公雖受知於文端，而為政不相師友，一切聽從民便，歌舞太平，細民益頌禱焉。人謂文端是儒者學問，所謂齊之以禮。敏達是英雄作為，所謂敏則有功也。³²⁵

³²⁵ 清·錢泳，《履園叢話》，收入《叢書集成三編》（台北，新文豐出版公司，1996）第68冊，卷1，頁13，總頁234。

在此文中，按古制問政的朱氏被評為「齊之以禮」的儒者，但人民卻默默不得意；李氏問政「聽從民便」，受人民稱頌，被視為英雄作為。雖然作者本身沒有過多的評論，但也多少凸顯出民眾的普遍意願和官方有頗大落差。

在中國傳統為官者的心目中，大多有一幅理想的社會藍圖，不外乎「上下有序、男外女內、尊卑有別」。然而這樣的理想藍圖往往在慶典時節被打破，憂時之士時時不忘提醒君民，狂歡的氣氛會帶來料想不到的惡果，然而一味的禁止慶典是否就能達成為官者的理想世界？市井小民心中的想望是否就符合當政者所想？「齊之以禮」是否就是儒家的為政精神？其實孔子對於慶典的舉行別有一番見地，《禮記·雜記下》提及：

子貢觀於蜡。孔子曰：賜也樂乎？對曰：一國之人皆若狂，賜也未知其樂也！子曰：百日之蜡，一日之澤，非爾所知也。張而不弛，文武不能也；弛而不張，文武不為也。一張一弛，文武之道也。³²⁶

子貢的憂心如同為政者的憂慮，然而孔子卻樂觀的從人民的視角來評論舉國若狂的蜡祭慶典，是種「一弛一張」的生活哲學。³²⁷兩千年後的明清時期，這兩派意見依舊在為政者心中不斷拉扯，分析這些為政者的視角，莫不是在父權體制的架構下，企圖透過官方的書寫來避免階級間的錯位與女性權力的擴張，特別是清代的官員與士大夫，其焦慮與憂心是更勝於前朝。雖然掌控發言權的士大夫批評得嚴厲，其執行成果究竟如何，終究不得而知，不過很清楚的是，百姓並沒有因為這樣的困擾而放棄一年該有的狂歡，婦女也沒有因為這些禁令與通告而停止元宵的活動。在無數個皎潔的元夕夜空下，明清時期的男男女女仍舊哼唱著屬於自己的慶典樂章，而衛道人士則是自陷於禁與不禁的分寸之間，左右為難、進退失據。

³²⁶ 《禮記·雜記下》，收入《斷句十三經經文》，頁84。

³²⁷ 李豐楙，〈由常入非常——中國節日慶典中的狂文化〉，頁116。

結論：豈是煙消火滅時

想要深刻了解明清時期庶民如何度過元宵慶典，唯有置身生動的文字描述，並進入風俗畫的畫面中，才能感受到升斗小民所釋放出的熱情與活力。且看清代《點石齋畫報》中的一幅風俗版畫〈賽燈申慶圖〉（見圖二十二），一年的疲憊與辛勞，在此刻被拋諸腦後，人們摩肩接踵，不斷地往燈會會場聚首——想像婦女們不慎掉了釵與鞋，嬌嗔惱怒著；小娃兒不留意地迷了路，嚎啕大哭著；小販們嘶聲力吼，嚷嚷叫賣著；路人觀賞著絢爛的花燈與雜技，喧嘩叫囂著；歌舞樂隊更是鑼鼓喧天，響徹雲霄，不同聲線在此匯聚，譜出元宵專有的熱鬧曲調。

一年以這樣的場景結束，何嘗不是一種慶收豐年的表現，而以這樣的場景當來年的開場，又何嘗不是一種預祝豐年的佳兆。市井小民的渴望就是如此的單純樸實，而婦女也得以趁此良機出遊走春，一吐整年的閨怨。部分的「雅」士過度解讀「男耕女織」、「男外女內」的理想藍圖，企圖用此框架套住活脫脫的俗民，以強調禮制秩序的太平景象，例如諸暨縣知縣沈椿齡就是一個很典型的例子。不過統治者這樣的憂慮也非毫無道理，畢竟在連續幾夜狂歡不羈的氛圍下，原本維繫社會秩序與禮教的這道「防火牆」，在官員眼前被技術性地突圍，習於在上位的統治者，面對這樣的逾越，自然感到不安。然而但大部分的人民、婦女只是如巴赫金筆下所描述的狂歡群眾一般，藉由戲謔的方式，將累積心中的情緒，透過節慶儀式的進行宣洩出來，且當社會早已有一套規準法度，受統治的下層階級也只



▲ 圖二十二：賽燈申慶。（資料來源：《點石齋畫報》，第二輯，第8冊，射集，頁114-115。）

能在上位者的默許與觀看下進行這些活動。在節慶的形成過程中，的確有許多可能危及到社會秩序的因子，但在經過時間的淬煉後，早已悄然地被統治階層修正，並已盡可能地排除僭越的可能。聰明的上位者也懂得保留節慶娛樂的歡慶形式，給予民眾有限的宣洩時空，畢竟過於嚴苛的管理，可能會帶來更大的反噬。

明清時期統治階層對於節慶中的「僭越」議題依舊關心也擔心，地方志的作者常常藉由貞潔烈婦的記載，不斷地塑造與宣達理想女性的形象，這部分文獻中所書寫的女性，大多是將「三從四德」、道德禮教奉為教條，然而這是否就能代表

當代的婦女皆安於家內的框架，無視於內心的騷動與家外的熱鬧風景？答案是否定的。在風俗志中我們看到了截然不同的呈現，雖然這些婦女並沒有同節婦一般青史留名，但是從士大夫的行文中，我們聽到了一些「無聲之聲」，節慶中表現亮眼的婦女，她們不在乎在貞節排行榜上頭角崢嶸，在金吾不禁的元宵夜，或入城看燈，或群聚過橋遊觀，藉由走動來除去百病，甚至夜半相約至菜園偷青討吉利，三五好友亦會在家內陳設香案恭迎紫姑，共同分享難以啓齒的問題，她們用自己的方式，祈求姻緣、子嗣、身體健康，甚至有時單純只是爲了消遣娛樂，在律法鞭長莫及的灰色地帶，營造屬於自己的空間與場域。部分女性特有的節俗甚至還明確地標誌「男賓止步」，讓活動中的女性在虛擬的場域中擁有一切主導權，顛覆了現實社會的權力架構，她們用自己的方式證明自己的存在。

除了節慶的婦女的表現值得關注之外，當代社會的男性觀點也非常值得注意。從明清兩代的文獻來看，相較於明朝，清代的士大夫是更加憂心節慶中統治權威被凌駕的傾向，有鑒於明代晚期的逸樂與法制的失控，擁有發言權的士人，不斷地在地方志與官方文獻中強調律法的不可侵犯性，以及該如何糾正不當的風俗。的確，這樣的規定與提醒，在某方面加強了統治者的權威，但相對的也凸顯了統治者的焦慮。即使有少部分的文人士大夫企圖爲節慶慶典做出辯駁，但他們也是從治理者的視角、「太平盛事」、「與民同樂」的觀點出發，如孔子一般從人民的角度、生活哲學的道理觀看的言論，幾乎沒有。這也凸顯了官與民之間，地位不同、角度不同，想法亦大異其趣的現象。

然而大部分的婦女在節慶的狂歡後，依舊會回歸到常軌過日常的生活，節慶慶典是一種生活調劑，只有非常少數的婦女會有「完全脫序」的演出，一年之中有機會間歇性、技術性地突破禮法，已讓大部分的婦女在情緒和壓力上有某種程度的釋放，而她們也樂於處在這樣的循環之中，從這裡我們看到了明清更多樣化的女性面貌，而不只僅是摧殘與壓迫的形象。試著拋去官書官樣說法，仔細地從筆記、小說、刑案題本與圖像去觀看明清元宵時節的婦女們，我們可以看到她們

在煙花絢爛的月空下，穿著喜愛的夜光衣，低聲呢喃祝導著未來的幸福、愉悅地
踩著自己的步伐，吟唱著自己的元宵曲調……年復一年。

徵引書目

一、古籍史料

(一) 經書、正史、官書

《周禮》，收入《斷句十三經經文》，台北：台灣開明書店，1984。

《春秋左傳》，收入《斷句十三經經文》，台北：台灣開明書店，1984。

《禮記·雜記下》，收入《斷句十三經經文》，台北：台灣開明書店，1984。

清·阮元校勘，《十三經注疏·周禮注疏》，台北：藝文印書館，1955。

清·阮元校勘，《十三經注疏·禮記注疏》，台北：藝文印書館，1955。

清·阮元校勘，《十三經注疏·儀禮注疏》，台北：藝文印書館，1955。

唐·玄奘譯，辯機撰，《大唐西域記》，收入《大正新修大藏經》，台北：新文豐出版公司，1994。

唐·道世，《法苑珠林》，收入《大正新修大藏經》，台北：新文豐出版公司，1994。

宋·志磐，《佛祖統紀》，收入《大正新修大藏經》，台北：新文豐出版公司，1994。

北齊·那連提耶舍譯，《佛說施燈功德經》，收入《大正新修大藏經》，台北：新文豐出版公司，1994。

《赤松子章曆》，收入《正統道藏》，台北：新文豐出版公司，1997。

- 《太上洞玄靈寶業報因緣經》，收入《正統道藏》，台北：新文豐出版公司，1997。
- 西漢·司馬遷，《史記》，收入《二十五史》，上海：上海古籍出版社，1986。
- 東漢·班固撰，《漢書》，收入《二十五史》，上海：上海古籍出版社，1986。
- 南朝宋·范曄，《後漢書》，收入《二十五史》，上海：上海古籍出版社，1986。
- 西晉·陳壽，《三國志》，收入《二十五史》，上海：上海古籍出版社，1986。
- 北齊·魏收撰，《魏書》，收入《二十五史》，上海：上海古籍出版社，1986。
- 唐·房玄齡等撰，《晉書》，收入《二十五史》，上海：上海古籍出版社，1986。
- 南朝梁·沈約，《宋書》，收入《二十五史》，上海：上海古籍出版社，1986。
- 南朝梁·蕭子顯撰，《南齊書》，收入《二十五史》，上海：上海古籍出版社，1986。
- 唐·李百藥撰，《北齊書》，收入《二十五史》，上海：上海古籍出版社，1986。
- 唐·魏徵撰，《隋書》，收入《二十五史》，上海：上海古籍出版社，1986。
- 後晉·劉昫撰，《舊唐書》，收入《二十五史》，上海：上海古籍出版社，1986。
- 元·脫脫等撰，《宋史》，收入《二十五史》，上海：上海古籍出版社，1986。
- 清·張廷玉等撰，《明史》，收入《二十五史》，上海：上海古籍出版社，1986。
- 宋·李燾撰，《續資治通鑑長編》，台北：世界書局，1961。
- 宋·王溥，《唐會要》，台北：世界書局，1974。
- 《宋會要輯本》，台北：世界書局，1964。
- 明·陳子龍等選編，《明經世文編》，北京：中華書局，1962。
- 清·盛康，《皇朝經世文編續編》，收入《近代中國史料叢刊第85輯》，台北：文海出版社，1972。
- 清·崑岡等奉敕著，《大清會典事例》，北京：中華書局，1991，光緒25年石印本。
- 清·趙爾巽等撰，《清史稿》，北京：中華書局，1998。
- 《明實錄》，中央研究院歷史語言研究所校勘，台北：中研院史語所，1966初版。
- 《清實錄》，台北：華文書局，1964。

(二) 地方志

- 南宋《吳郡志》，收入《中國地方志叢書·華中地方·江蘇省》第8號（台北：成文出版社，19，據宋紹定2年重刊）
- 弘治《黃州府志》，明·盧希哲纂修。收入《寧波天一閣藏名代方志選刊》，第16冊，台北：新文豐出版公司，據明弘治13年刻本影印。
- 正德《松江府志》，明·陳威、喻時修，顧清纂。收入《天一閣藏明代方志選刊續編》，上海：上海古籍書店，1990，第5冊，據明正德7年刻本影印。
- 萬曆《海門縣志》，明·崔桐纂。收入《寧波天一閣藏名代方志選刊》，第4冊，台北：新文豐出版公司，據明嘉靖原刻萬曆增刻本影印。
- 萬曆《黃岩縣志》，明·袁應祺修，牟汝忠等纂。收入《寧波天一閣藏名代方志選刊》，第6冊，台北：新文豐出版公司，據明萬曆7年刻本影印。
- 萬曆《會稽縣志》，明·楊維新修，張元忭、徐渭纂。收入《天一閣藏明代方志選刊續編》，第28冊，上海：上海古籍書店，1990，據明萬曆三年刻本影印。
- 萬曆《蕭山縣志》，明·林策修，張燭纂，魏堂續增。收入《天一閣藏明代方志選刊續編》，第29冊，上海：上海古籍書店，1990，據明萬曆3年增刻本影印。
- 萬曆《瓊台志》，明·唐胄纂修，收入《寧波天一閣藏名代方志選刊》台北：新文豐出版公司，第18冊，據明嘉靖原刻萬曆增刻本影印。
- 嘉靖《六合縣志》，明·董邦政修、黃紹文纂。收入《天一閣藏明代方志選刊續編》，上海：上海古籍書店，1990，第7冊，據明嘉靖32年刻本影印。
- 嘉靖《安吉州志》，明·江一麟修，陳敬則纂。收入《天一閣藏明代方志選刊續編》，第28冊，上海：上海古籍書店，1990，據明嘉靖36年刻本影印）。
- 嘉靖《尉氏縣志》，明·曾嘉誥修、汪心纂。收入《天一閣藏明代方志選刊》，台北：新文豐出版公司，第15冊，據明嘉靖27年刻本影印本。
- 嘉靖《常德府志》，明·陳洪謨纂修。收入《天一閣藏明代方志選刊》，台北：新文豐出版公司，1990，第17冊，據嘉靖14年刻本影印。

- 嘉靖《通州志》，明·鐘汪修，林穎等纂。收入《天一閣藏明代方志選刊續編》，第 10 冊，上海：上海古籍書店，1990，據嘉靖 9 年刻本影印。
- 嘉靖《鉛山縣志》，明·費宗纂修。收入《天一閣藏明代方志選刊續編》，上海：上海古籍書店，1990，第 46 冊，據嘉靖 4 年刻本影印。
- 嘉靖《歸德志》，明·李嵩纂修。收入《天一閣藏明代方志選刊續編》，上海：上海古籍書店，1990，第 60 冊，據明嘉靖末年刻本影印。
- 康熙《束鹿縣志》，民國·謝道安修。收入《中國方志叢書·華北地方·河北省》第 155 號（台北：成文出版社，1968，五志合刊之康熙保定府祁州《束鹿縣志》，據民國 26 年刊本影印）。
- 康熙《新昌縣志》，清·吉必兆等纂，收入《中國地方志叢書·華中地方·江西省》第 893 號（台北：成文出版社，1989，據康熙 22 年刊本影印）。
- 康熙《龍門縣志》，清·章焯纂修，收入《中國地方志叢書·華北地方·察哈爾省》第 23 號（台北：成文出版社，1969，據康熙 51 年刊本影印）。
- 乾隆《任邱縣志》，清·劉統修，劉炳纂，收入《中國地方志叢書·華北地方·河北省》第 521 號（台北：成文出版社，1976，據乾隆 27 年刊本影印）。
- 乾隆《西和縣志》，清·邱大英修，任尙蕙等纂，收入《中國地方志叢書·塞北地方·甘肅省》第 331 號（台北：成文出版社，1970，據乾隆 39 年抄本影印）。
- 乾隆《海豐縣志》，清·于卜熊纂修，收入《中國地方志叢書·廣東省》第 10 號（台北：成文出版社，1966，據乾隆 15 年刻本影印）。
- 乾隆《偃師縣志》，清·湯毓倬修，孫星衍纂，收入《中國地方志叢書·華北地方·河南省》第 442 號（台北：成文出版社，1975，據乾隆 53 年刊本影印）。
- 乾隆《揭陽縣正續志》，清·劉業勤纂修，收入《中國地方志叢書·華南地方·廣東省》第 195 號（台北：成文出版社，1974，據乾隆 44 年修，民國 26 年重刊本影印）。
- 乾隆《新鄉縣志》，清·趙開元纂修，暢俊蒐輯，收入《中國地方志叢書·華北地

- 方·河南省》第 472 號(台北：成文出版社，1976，據乾隆 12 年石印本影印)。
- 乾隆《廣靈縣志》，清·郭磊纂修，收入《中國地方志叢書·華北地方·山西省》第 411 號(台北：成文出版社，1976，據乾隆 19 年刊本影印)。
- 乾隆《諸暨縣志》，清·沈椿齡等修，樓卜纏等纂。收入《中國方志叢書·華中地方·浙江省》第 598 號(台北：成文出版社，1983，據乾隆 38 年刊本影印)。
- 乾隆《臨晉縣志》，清·王正茂纂修，清·施景舜等纂修。收入《中國方志叢書·華北地方·山西省》，第 436 號(台北：成文出版社，1976，據乾隆 38 年刊本影印)。
- 乾隆《懷安縣志》，民國·景佐綱修，張鏡淵纂，收入《中國地方志叢書·華北地方·察哈爾省》第 27 號(台北：成文出版社，1968，據乾隆 4 年刊本影印)。
- 嘉慶《平陰縣志》，清·喻春林修，朱續孜纂，收入《中國地方志叢書·華北地方·山東省》第 370 號(台北：成文出版社，1976，據清嘉慶 13 年刊本影印)。
- 嘉慶《如皋縣志》，收入《中國地方志叢書·華中地方·江蘇省》第 9 號(台北：成文出版社，1970，據清嘉慶 13 年刊本影印)。
- 嘉慶《揚州府志》，清·阿克當阿等修，姚文田纂，收入《中國地方志叢書·華中地方·江蘇省》第 145 號(台北：成文出版社，1974，據嘉慶 15 年刊本影印)。
- 嘉慶《新安縣志》，清·舒懋官修，王崇熙等纂，收入《中國地方志叢書·華南地方·廣東省》第 172 號(台北：成文出版社，1974，據嘉慶 25 年刊本影印)。
- 道光《直隸南雄州志》，清·余保純等修，黃其勤纂，收入《中國地方志叢書·廣東省》第 60 號(台北：成文出版社，1967，據道光 4 年刊本影印)。
- 道光《新會縣志》，清·林星章修，黃培芳纂。收入《中國方志叢書·廣東省》，第 5 號(台北：成文出版社，1966，據道光 21 年刊本影印)。
- 咸豐《固安縣志》，清·陳崇砥等纂修。收入《中國方志叢書·華北地方·河北省》，第 201 號(台北：成文出版社，1969，據清咸豐 9 年刊本影印)。
- 同治《房縣志》，清·楊廷烈纂修，收入《中國地方志叢書·華中地方·湖北省》

- 第 329 號（台北：成文出版社，1976，據同治 4 年刊本影印）。
- 同治《東湖縣志》，清·金大鏞修，王柏心纂，收入《中國地方志叢書·華中地方·湖北省》第 351 號（台北：成文出版社，1975，據同治 3 年刊本影印）。
- 同治《醴陵縣志》，清·徐淦修，江普光纂，收入《中國地方志叢書·華中地方·湖北省》第 283 號（台北：成文出版社，1975，據同治 9 年刊本影印）。
- 光緒《江夏縣志》，清·王庭禎修、彭崧毓纂，收入《中國地方志叢書·華中地方·湖北省》第 341 號（台北：成文出版社，1975，據光緒 7 年重刊本影印）。
- 光緒《孝感縣志》，清·朱希白等修，沈用增等纂。收入《中國方志叢書·華中地方·河南省》第 349 號（台北：成文出版社，1975，據光緒 8 年刊本影印）。
- 光緒《花縣志》，清·王永名修，黃文龍等纂，收入《中國地方志叢書·廣東省》第 55 號（台北：成文出版社，1967，據光緒 16 年重刊本影印）。
- 光緒《重修靈寶縣志》，清·周淦修，高錦榮纂，收入《中國地方志叢書·華北地方·河南省》第 491 號（台北：成文出版社，1976，據光緒 2 年刊本影印）。
- 光緒《容縣志》，清·易紹憲修，封祝唐纂，收入《中國地方志叢書·華南地方·廣西省》第 196 號（台北：成文出版社，1974，據光緒 23 年刻本影印）。
- 光緒《桃源縣志》，清·余良棟修，劉鳳苞纂，收入《中國地方志叢書·華中地方·湖南省》第 111 號（台北：成文出版社，1970，據光緒 18 年刊本影印）。
- 光緒《高州府志》，清·楊霽修，陳蘭彬等纂，收入《中國地方志叢書·廣東省》第 68 號（台北：成文出版社，1967，據清光緒 15 年刊本影印）。
- 光緒《高明縣志》，清·鄒兆麟修，蔡逢恩纂，收入《中國地方志叢書·華南地方·廣東省》第 186 號（台北：成文出版社，1974，據清光緒 20 年刊本影印）。
- 光緒《綏德州志》，清·孔繁撲修，高維嶽纂，收入《中國地方志叢書·華北地方·陝西省》第 298 號（台北：成文出版社，1970，據光緒 31 年刊本影印）。
- 光緒《壽陽縣志》，清·馬家鼎修，張嘉言纂，收入《中國地方志叢書·華北地方·山西省》第 435 號（台北：成文出版社，1976，據清光緒 8 年刊本影印）。

- 光緒《樂亭縣志》，清·史夢蘭纂，游智開等修，收入《中國地方志叢書·華北地方·河南省》第 191 號（台北：成文出版社，1969，據光緒 3 年刊本影印）。
- 光緒《樂清縣志》，清·李登雲修，陳坤纂。收入《中國方志叢書·華中地方·浙江省》，第 477 號（台北：成文出版社，1983，據光緒 27 年修，民國元年補刊本影印）。
- 光緒《潮州府志》，清·周碩勛纂修，收入《中國地方志叢書·廣東省》第 46 號（台北：成文出版社，1968，據光緒 13 年重刊本影印）。
- 光緒《潮陽縣志》，清·周恒重修，張其曾羽纂，收入《中國地方志叢書·廣東省》第 12 號（台北：成文出版社，1970，據光緒 10 年刊本影印）。
- 光緒《灤州志》，清·楊文鼎、王大本等纂修。收入《中國方志叢書·華北地方·河北省》，第 220 號（台北：成文出版社，1969，據光緒 24 年刊本）。
- 宣統《項城縣志》，清·施景舜等纂修。收入《中國方志叢書·華北地方·河南省》，第 102 號（台北：成文出版社，1968，據宣統 3 年石印本影印）。
- 民國《太倉州志》，民國·王祖畚等纂，收入《中國地方志叢書·華中地方·江蘇省》第 176 號，（台北：成文出版社，1975，據民國 8 年刊本影印）。
- 民國《四會縣志》，清·陳志喆修，吳大猶纂，收入《中國地方志叢書·華南地方·廣東省》第 54 號（台北：成文出版社，1967，據民國 14 年刊本影印）。
- 民國《石城縣志》，民國·鐘喜焯修，江珣纂，收入《中國地方志叢書·華南地方·廣東省》第 179 號（台北：成文出版社，1974，據民國 20 年鉛印本影印）。
- 民國《良鄉縣志》，民國·周志中修，呂植等纂，收入《中國地方志叢書·華北地方·河北省》第 128 號（台北：成文出版社，1968，據民國 13 年鉛印本影印）。
- 民國《來賓縣志》，民國·賓上武修，翟富文纂修，收入《中國地方志叢書·華南地方·廣東省》第 201 號（台北：成文出版社，1975，據民國 25 年鉛印本影印）。
- 民國《東莞縣志》，民國·葉邁修，陳伯陶纂，收入《中國地方志叢書》第 52 號

（台北：成文出版社，1967，據民國 10 年刊本影印）。

民國《林縣志》，民國·張鳳臺修，李見荃纂，收入《中國地方志叢書·華北地方·河南省》第 110 號（台北：成文出版社，1968，據民國 21 年刊本影印）。

民國《雄縣新志》，民國·秦廷秀等修，劉崇本等纂，收入《中國地方志叢書·華北地方·河北省》第 218 號（台北：成文出版社，1969，據民國 18 年鉛印本影印）。

民國《儀封縣志》，清·紀黃忠等纂修，收入《中國地方志叢書·華北地方·河南省》第 442 號（台北：成文出版社，1968，據民國 24 年刊本影印）。

民國《龍巖州志》，民國·馬龢鳴修，杜翰生等纂。收入《中國方志叢書·福建省》，第 86 號（台北：成文出版社，1967，據民國 9 年鉛印本影印）。

民國《翼城縣志》，民國·馬繼楨督修，吉廷彥編纂。收入《中國方志叢書·華北地方·山西省》第 417 號（台北：成文出版社，1976，據民國 18 年鉛本影印）。

民國《臨海縣志》，民國·張寅等修，何奏簧纂，收入《中國地方志叢書·華中地方·浙江省》第 218 號（台北：成文出版社，1974，據民國 23 年重修鉛印本影印）。

民國《襄陵縣志》，民國·李世祐修，劉師亮纂，收入《中國地方志叢書·華北地方·山西省》第 402 號（台北：成文出版社，1976，據民國 12 年刊本影印）。

《重修台灣府志》，清·范咸，台北：台灣銀行，1961。

《澎湖廳志》，清·林豪，台北：台灣銀行，1916。

《新竹縣志初稿》，清·鄭鵬雲、曾逢辰輯，台北：台灣銀行，1959。

《安平縣雜記》，作者不詳，台北：台灣銀行，1959。

丁世良、趙放主編，《中國地方志民俗資料匯編·西北卷》，北京：北京圖書館出版社，1989。

丁世良、趙放主編，《中國地方志民俗資料匯編·華北卷》，北京：北京圖書館出版社，1989。

丁世良、趙放主編，《中國地方志民俗資料匯編·中南卷》，北京：書目文獻出版社，1991。

丁世良、趙放主編，《中國地方志民俗資料匯編·華東卷》，北京：書目文獻出版社，1995。

（三）文集、筆記、小說

西漢·劉安，《淮南子》，收入《四部備要·子部》，台北：台灣中華書局，1965。

唐·劉肅，《大唐新語》，上海：商務書局，1937。

唐·李商隱，《李義山詩集》，台北：商務印書館，1965。

唐·孫思邈，《千金翼方》，台北：中國醫藥研究所，1974。

宋·徐堅，《初學記》，台北：新興書局，1972。

宋·朱弁，《曲洧舊聞》，上海：商務印書館，1936。

宋·洪興祖撰，《楚辭補注》，台北：天工書局，1989。

宋·高承，《事物紀原》，台北：新興書局，1967。

宋·陳元靚，《歲時廣記》，收入《叢書集成初編》，上海：商務書局，1930。

宋·周密，《武林舊事》，收入《筆記小說大觀》，台北：新興書局，1962。

宋·宗懷，明·項琳之編、陳臯謨校，《（寶顏堂訂正）荆楚歲時記》，收入《叢書集成新編》，台北：新文豐出版公司，1985。

宋·孟元老撰，鄧之誠注，《東京夢華錄注》，台北：世界書局，1999。

宋·沈括，《夢溪筆談》，收入《中國學術名著〈讀書劄記叢刊〉》，台北：世界書局，1961。

宋·蘇軾，《東坡全集》，台北：河洛圖書出版社，1975。

宋·范成大，《范石湖集》，香港：中華書局香港分局，1974。

宋·張世南，《游宦紀聞》，收入《筆記小說大觀》，台北：新興書局，1979。

宋·葛立方，《韻語陽秋》，收入筆記小說大觀，台北：新興書局，1986。

- 五代·王裕仁，《開元天寶遺事》，收入《叢書集成新編》，台北：新文豐出版公司，1985。
- 明·王士性，《廣志繹》，收入《筆記小說大觀》，台北：新興書局，1986。
- 明·李時珍，《本草綱目》，北京：人民衛生出版社，1975。
- 明·沈榜，《宛署雜記》，收入《筆記小說大觀》，台北：新興書局，1983。
- 明·沈德符，《萬曆野獲編》，台北：偉文書局，1976。
- 明·劉侗、于奕正，《帝京景物略》，上海：上海古籍出版社，2001。
- 明·謝肇淛，《五雜俎》，台北：新興書局，1971。
- 明·蔣一葵，《長安客話》收入《筆記小說大觀》，台北：新興書局，1983。
- 明·王象春，《問山亭遺詩補集》，收入《叢書集成續編》，台北：新文豐出版公司，1971。
- 明·張大復，《聞雁齋筆談》，收入《北京圖書館古籍珍本叢刊》，北京：書目文獻出版社，1998。
- 明·張瀚，《松窗夢語》，北京：中華書局，1985。
- 明·張岱，《陶庵夢憶》，北京：中華書局，2007。
- 明·笑笑生著，故宮藏萬曆丁巳本《繡像金瓶梅詞話》，雪山圖書有限公司，1992。
- 明·馮夢龍，《喻世明言》，臺北：三民書局，1992。
- 清·李斗，《揚州畫舫錄》，北京：中華書局，1960。
- 清·沈光文，《台灣詩鈔》，台北：台灣銀行，1970。
- 清·吳慶坻，《蕉廊脞錄》，收入《叢書集成續編》，台北：新文豐出版公司，1989。
- 清·徐珂，《清稗類鈔》，台北：台灣商務書局，1966。
- 清·屈大均，《廣東新語》，北京：中華書局，1997。
- 清·袁枚，周欣、鍾明奇校點，《袁枚全集》，南京：江蘇古籍出版社，1993。
- 清·顧祿，《清嘉錄》。收入北京大學中國民俗學會編，《民俗叢書》，台北：東方文化書局，1970。

- 清·張江裁，《北平歲時志》，收入北京大學中國民俗學會編，《民俗叢書》，台北：東方書局，1970。
- 清·項維貞，《燕臺筆錄》，收入《叢書集成新編》，台北：新文豐出版公司，1985。
- 清·富察敦崇，《燕京歲時記》，收入《筆記小說大觀》，台北：新興書局，1983。
- 清·談遷，《北游錄》，北京：中華書局，1960。
- 清·錢泳，《履園叢話》，收入《叢書集成三編》，台北，新文豐出版公司，1996
- 清·秦嘉謨，《月令粹編》，台北：廣文書局，1970。
- 清·董穀士、董炳文，《古今類傳》，收入《歲時習俗資料彙編》，台北：藝文印書館，1970。
- 清·蕭智漢，《新增月日紀古》，收入《歲時習俗資料彙編》，台北：藝文印書館，1970。
- 清·曹雪芹、高鶚著，《紅樓夢校注》，台北：里仁書局，1984。
- 清·嚴可均校輯，《全上古三代秦漢三國六朝文》，台北：宏業書局，1975。
- 清·顧嗣立編，《元詩選》，收入《四庫全書薈要·集部》，台北：世界書局，1988。
- 遼欽立校輯，《先秦漢魏晉南北朝詩》，北京：中華書局，1983。
- 王利器、王慎之、王子今輯，《歷代竹枝詞》，西安：陝西人民出版社，2003。

(四) 圖錄

- 國立故宮博物院編纂委員會編，《故宮書畫錄(卷七)》，第四冊，收入《故宮書畫》典藏資料檢索系統。http://painting.npm.gov.tw/npm_public/index.htm
- 朱敏主編，《中國國家博物館館藏文物研究叢書·繪畫卷·風俗畫》，上海：上海古籍出版社，2007。
- 《三教源流搜神大全》，台北：丹青圖書公司，1983
- 《點石齋畫報》，台北：天一出版社，1978。
- 清·吳友如等著，《清末浮世繪：點石齋畫報精選集》，台北：遠流出版社，2005。

清·吳友如等著，《(新版)清末浮世繪：點石齋畫報精選集》，台北：遠流出版社，2008。

英·托馬斯·阿羅姆繪，《大清帝國——城市印象》，上海：上海古籍出版社，2003。

二、今人論著

(一) 專書

余世謙、余娟編著，《中華節日風采》（上海：上海人民出版社，2004），頁18。

宋兆麟，《生育神與性巫術研究》，北京：文物出版社，1990。

杜芳琴、王向賢主編，《婦女與社會性別研究在中國（1987-2003）》，天津：天津人民出版社，2003。

常建華，《歲時節日裡的中國》，北京：中華書局。

馬繼興，《馬王堆古醫書考釋》，長沙：湖南科學技術出版社，1992。

程獻，《晚清鄉土意識》，中國人民大學出版社，1990。

薛公忱主編，《中醫文化溯源》，南京：南京出版社，1993。

趙世瑜，《狂歡與日常——明清以來的廟會與民間社會》，北京：三聯書店，2002。

陶思炎，《祈禳：求福、除殃》，台北：台灣珠海出版，1993。

喬繼堂、瑞平編，《中國歲時節令辭典》，中國社會科學出版社，1998年。

夏忠憲，《巴赫金狂歡化詩學研究——俄國形式主義研究》，北京：北京師範大學出版社，2000。

錢中文主編，《巴赫金全集》，石家庄：河北教育出版社，1998。

劉康，《對話的喧聲——巴赫汀文化理論評述》，台北：麥田出版，1995。

- 山田慶兒，〈中醫藥的歷史與理論〉，收入氏著《古代東亞哲學與科技文化》（瀋陽：遼寧教育出版社，1996）
- 鈴木清一郎著，馮作民譯，《增訂台灣舊慣習俗信仰》，台北：眾文圖書，1989。
- 弗雷澤（James George Frazer）著，徐育新、汪培基、張澤石譯，《金枝：巫術與宗教之研究》，北京：中國民間文藝出版社，1987。
- 伊利亞德（Mircea Eliade）著，楊素娥譯，《聖與俗：宗教的本質》，台北：桂冠圖書公司，2001。
- 雷立伯編，《基督宗教知識辭典》，北京：宗教文化出版社，2003。
- 靄理士（Havelock Ellis）著，潘光旦譯注，《性心理學》，北京：商務印書館，2003。

（二）期刊論文

- 刁統菊，〈白綾衫照月光殊〉，《棗庄學院學報》（棗庄：棗庄學院，2002），第 19 卷，第 6 期，頁 15-17。
- 王三慶，〈試論元宵到燃燈節俗的演化與文化融合〉，《第四次儒佛會通學術研討會》（台北：華梵大學，2000）。刊登於網路學報：<http://www.hfu.edu.tw/~lbc/BC/4TH/BC0423.HTM>
- 向柏松，〈元宵燈節的起源與文化內涵新論〉，《中南民族學院學報》（湖北：中南民族大學，2000），第 20 卷，第 2 期，頁 32-35。
- 呂廷文，〈轉九曲與療百病的文化內涵〉，《延安教育學院學報》（延安：延安教育學院，1991），第 1 期，頁 15。
- 李豐楙，〈由常入非常：中國節日慶典中的狂文化〉，《中外文學》（台北：中外文學月刊社，1993），第 22 卷，第 3 期，頁 116-150。
- 李傳軍，〈論元宵觀燈起源於西域佛教社會〉，《西域研究》（烏魯木齊：新疆社會科學院，2007），第 4 期，頁 108-114。
- 宋鎮豪，〈殷墟甲骨占卜程式的追索〉，《文物》（北京：文物出版社，2000），第 4

期，頁 40。

洪淑苓，〈女性節日文化初探：以近代地方志中的「元宵走橋」等習俗為例〉，《台大文史哲學報》（台北：台灣大學文學院，2003），第 59 期，頁 297-336。

涂元濟、涂石，〈燈節的起源與發展〉，《民間文學論壇》（北京：民間文學論壇雜誌社，1985），第 12 期，頁 92-96。

俞秀紅，〈西域文化對元宵燈俗的影響〉，《新疆大學學報》（烏魯木齊：新疆大學，2007），第 35 卷，第 2 期，頁 65-68。

陳熙遠，〈中國夜未眠——明清時期的元宵、夜禁與狂歡〉，收入《中央研究院歷史語言所集刊》75：2（台北：中研院史語所，2004），頁 283-329。

張澤洪，〈道教齋醮科儀與民俗信仰〉，《宗教學研究》（成都：四川大學道教與宗教文化研究所），1999，第 43 期。

張乃格，〈元宵張燈風俗探源——以蘇北地方史志資料為例〉，《中國地方誌》（北京：中國地方志發行部，2007），第 12 期，頁 49-53。

閻真，〈文化史的虛構：巴赫金「狂歡」理論的七大缺失〉，《文藝研究》，第 12 期（北京：中國藝術研究院，2006），頁 52-60。

詹丹、張瑞，〈城市狂歡的傳統表現和《紅樓夢》的元宵節慶〉，《紅樓夢學刊》（北京：中國藝術研究院，2008），第 3 輯，頁 105-118。

魏月萍，〈原始的反叛：精神領域的無秩序狀態？——評趙世瑜《狂歡與日常——明清以來的廟會與民間社會》〉，《明代研究》（台北：中國明代研究協會，2004），第 7 期，頁 75-94。

魏遠征，〈歲時節日在《金瓶梅》中的敘事意義〉（安慶：安慶師範學院學報，2004），第 23 卷，第 6 期，頁 86-90。

龍彼得（Piet Van der Loon），〈中國戲劇源於宗教儀典考〉，《中國文學論著譯業》（台北：學生書局，1985），下冊，頁 523-548。

三、電子資料庫／電子新聞

《漢籍電子文獻資料庫》，中央研究院歷史語言研究所。

《清代經世文編》，中央研究院近代史研究所。

《內閣漢文題本專題檔案：刑科婚姻類提要》，中央研究院近代史研究所。

新華社，〈正月十五鬧紅火——三晉大地元宵習俗集錦〉，《新華網山西頻道》，2008年2月5日，取自 http://big5.xinhuanet.com/gate/big5/www.sx.xinhuanet.com/newscenter/2008-02/05/content_12412458.htm。

新華社，〈東山節日習俗〉，《新華網福建頻道》，2007年6月13日，取自 [http://big5.xinhuanet.com.gate/big5/www.fj.xinhuanet.com/zb/2007-06/13/content_10289835.htm](http://big5.xinhuanet.com/gate/big5/www.fj.xinhuanet.com/zb/2007-06/13/content_10289835.htm)。

徐心希，〈福州台江民俗文化縱橫談〉，《中國民俗網》，2006年11月16日。取自 www.chinesefolklore.com/9/mslt.files/0000705.htm。