

臺俗「做十六歲」之淵源 及其成因試探

彭 美 玲*

壹、前 言

「做十六歲」，是臺灣頗具代表性的一項成年禮俗，一般民衆遵爲習尚，此間曾經廣泛流行。然而對照以中國源遠流長的傳統冠禮，可發現臺俗「做十六歲」別具特色，其儀式主要以「棺綦」爲核心，並結合民間多神信仰^①。究竟這類習俗是臺灣本地土生土長的獨特民俗，抑或另有淵源？又中國歷來對冠齡的界定原非絕對嚴格，何以臺俗對十六歲情有獨鍾？爲解決相關問題，本文首先對臺俗「做十六歲」扼要陳述，從現象面考察其時地人事物，俾與傳統成年禮做一區隔。其次以「十六成年」爲探討主軸，臚舉近代中國各地的方志資

* 國立臺灣大學中國文學系助理教授

① 詳簡榮聰先生：〈臺灣民間棺綦淺探〉，《臺灣文獻》第41卷第3、4期（1990年12月），頁91～111。

料^②，以了解境內「做十六歲」的地理分佈概況，由此確定臺俗與前者的相關程度。繼而從古今禮俗的演變脈絡，尋覓臺俗「做十六歲」自成類型的內在因素，試圖從理論面深究其思考背景。最後，藉由兩相對照的方式，期能窺知臺俗「做十六歲」在中國傳統成年禮中的特性與定位，以確定此一習俗是否獨具地域色彩，抑或在淵源深厚的冠禮傳統中，實則埋藏著幽微久遠的文化血脈，從而為古今禮俗一線相連的親緣關係找出又一事例。

貳、論臺俗「做十六歲」異於傳統成年禮

「做十六歲」，是臺灣流行的一種成年禮俗，上起有清，下迄於今，綿延數百年之久。然而宏觀近代中國民俗，可發現「做十六歲」並非臺省所獨有。由方志材料的普察可知，除卻邊地少數民族的奇風異俗之外，中國境內以漢族為主體的大文化圈，依然存在著不同類型的成年禮。大體上，多數地區固沿承先秦《儀禮·士冠禮》——唐《開元禮》——宋《政和禮》——明、清以來《文公家禮》此一脈絡，遵行男冠女笄的傳統儀式，冠笄之齡且由最初的嚴訂標準到後來的遲早不拘；相對的，另有較少數地區專行十六成年的習俗，尤以浙、閩、臺三省特為顯著。

就臺俗「做十六歲」而言，1950～1965年《臺灣省通志稿》嘗概括記述：

臺民崇信神佛，以為子女成長有賴於註生娘娘、七娘媽、媽祖、觀音、床母之護佑，故奉之為呵護神。周晬，依各神明誕辰，由父母抱之赴廟求神佑。以一紅絲繩穿以錢幣或銀鎖，當神前懸兒頸上，以示受神之庇

② 本文主要參考丁世良、趙放主編：《中國地方志民俗資料匯編》（含東北、華北、西北、西南、中南、華東等六卷十冊，北京：書目文獻出版社，後改為北京圖書館出版社，1989～1995年）

護者，是謂「揲綫」。自後，每年循例敬神，並以新頸繩換舊頸繩，稱曰「換綫」。迨年十六，認其已達成人之年，仍依各呵護神誕辰，由父母攜兒赴廟謝神，去頸綫，稱曰「脫綫」。^③

由此觀之，當子女甫滿周歲尚在襁褓之時，臺民每攜赴神前，爲之求綫，旨在向神明求得一護身信物，相關儀式必於神佛誕辰當日舉行；自周歲戴綫之後，每年都要定期赴神前換綫，直到子女十六歲始告期滿，遂以脫綫謝神的儀式，確認子女業已長大成人。析言之，其要點約有數端：

一、臺俗「做十六歲」專以十六爲成年，是較特殊的成人標準^④

周人實行宗法封建制度，社會各階層冠齡不一，天子十二，諸侯十五，士人二十。後人加冠則較具彈性，早自十二，晚至二十，都屬於冠齡的合理範圍^⑤。相較之下，自顯出「十六成年」的特殊性。

二、臺俗「做十六歲」以揲綫爲主要儀式^⑥

關於「揲綫」的基本儀式及其過程，簡榮聰先生已有專文介紹，並指出：

「揲綫」爲臺灣民俗之文物之一^⑦，……以綫之別及神佛之分，而有

③ 1954～1959年《基隆縣志》所敘略同。

④ 簡榮聰先生說臺俗「做十六歲」，「與中國大陸一般民間認爲滿二十成年而行冠禮之俗有別」（同註①，頁101）。其實，「二十加冠」是《儀禮》所載古士人禮，後世未必墨守其制；晚近民俗尤多以冠附婚，逕視結婚爲成年，並不就實際生理年齡另立成人標準。

⑤ 詳參葉師國良先生：《儀禮士冠禮研究（一）——經學與文化人類學的綜合考察》，國科會專題計畫報告（民國84年）；李隆獻先生《儀禮士冠禮研究（二）——先秦成年禮與後世成年禮的比較研究》，國科會專題計畫報告（民國87年）。

⑥ 澎湖地區祠堂林立，子弟滿十六歲行冬至入祖成年禮，有別於本島的揲綫。說見李豐楙先生：〈臺灣成年禮的傳統及現況與檢討〉，《禮儀民俗論述專輯》第七輯（內政部編，民國86年），頁216～250。

「註生娘綦」、「七娘媽綦」、「媽祖綦」、「觀音綦」、「鎖仔綦」等名。^⑧

三、搶綦崇祀對象不一，表現民間多神信仰

臺民「搶綦」崇祀對象甚多，往往因地因人而異，包括：織女^⑨、臨水夫人^⑩、註生娘娘、花公、花媽（亦稱花婆）^⑪、大聖爺（按：指聖猴）^⑫、三十六宮婆姐（亦稱「鳥母」^⑬）、床公、床婆（或單祀床母）^⑭、媽

⑦ 吳槐嘗論及「香火錢」，與所謂「搶綦」相似：「香火錢……純為厭勝之物，藉以消災解厄，祓除惡氣。羸弱兒童多佩之，以彩絲穿銅錢者謂之『貫挂』（謹按：『搶綦』閩語發音近於此），以方寸赤帛縫而藏之者曰『香火』，又用之以避病瘟。」說見〈鄉俗漫錄〉，《臺北文物》第5卷第4期（1957年6月），頁48～77（引文見頁69）。

⑧ 同註①，頁91。

⑨ 傳說中的織女又稱天孫，亦即七星娘娘（七娘媽），為婦女七夕乞巧祭拜的主要對象。詳參洪淑苓先生：《牛郎織女研究》（臺北：臺灣學生書局，民國77年）。

⑩ 臨水夫人即道教所稱陳奶夫人陳靖姑，主廟在臨水（古田），與李奶夫人李紗娘、林奶夫人林三娘，並列為三奶派主神，專以術法解決婦女產厄。參沈平山：《中國神明概論》（臺北：新文豐出版公司，民國68年），頁184～185。

⑪ 花公、花媽係指主掌小兒元神花者，此類信仰流傳於中國東南各地。道教三奶派以為地府中有繁茂花樹，人的元神留在地府中為花蕊；臨水夫人陳靖姑收服了鴉、犬二妖，成了保護花樹之神，亦即花公、花媽。參沈平山：《中國神明概論》（同前註），頁185。

廣東嶺南山村有一種「出花園」的習俗，實際上就是當地的成年禮——少男少女滿十五歲時，由巫師主持舉行「出花園」儀式；它把人的成長分為「種花」、「入花」、「出花」三階段，「出花」即代表成年。參邢莉主編：《中國女性民俗文化》（北京：中國檔案出版社，1995年），頁208。廣西壯族亦認為嬰兒是從花中生出來的，以「花婆」為主宰人間生育與健康的女神，家家戶戶在香火神龕上寫著「祀奉聖母之神位」。參前書頁366。

又按清同治11年（1872年）江西省《南康縣志》載稱：「生子數齡無恙，延巫者書其年命，藏而祝之，曰『栽花』；至婚產後，又延巫者啓而祝之，曰『開花』。」其俗顯亦花公花婆信仰之一端。

祖^⑮、觀音^⑯等。在臺民信仰中，諸神佛或主司、或兼管生育事項，保佑孕婦、產婦和孩童，尤以女性諸神備受婦女尊信。此外鄉間尚散佈有樹神或石神的信仰，不少民衆祭拜當地的神木或神石，並為子女掙紮^⑰，可謂臺俗的一項特色。

⑫ 正如猴類動物分佈在南方一樣，中國各類猴精故事向來也流播於南方，其中尤以福建的猴王崇拜最盛，猴王廟各處林立。明清時期，福州人信奉的「丹霞大聖」日益和《西遊記》的「齊天大聖」孫悟空混為一談，殊不知《西遊記》的故事卻是在福建民間傳說的基礎上改編成型的。參徐曉望：〈福建古代的猴精傳說與崇拜〉，《福建民間信仰源流》（福州：福建教育出版社，1993年）第二章第四節，頁112～130。

⑬ 沈平山說：「何以婆姐稱作『鳥母』？古籍所說鳥母，乃燕子擬於神明偶像。」見《中國神明概論》（同註⑩），頁122。

⑭ 清姚東升《釋神》卷10按語云：「床公、床婆之祭始於宋時。」見王秋桂、李豐楙主編：《中國民間信仰資料彙編》（臺北：臺灣學生書局，民國78年）第1輯第19冊，頁72。

又按民國13年浙江省《定海縣志》載：「灶神以外，婦女最信床神，謂之床公、床婆。時節祀之，嬰兒生三日及彌月祀之，兒童寢不安亦祀之。」

⑮ 傳說媽祖為福建莆田湄洲嶼林氏女，死後為神，俗稱天后娘娘，是保護漁民的海神，也是生育之神。詳參石萬壽：〈媽祖身世傳說的演變〉，《臺灣文獻》第44卷第2、3期（1993年9月），頁45～55。

⑯ 觀音是家喻戶曉的佛教菩薩之一，慈悲救苦，最能千變萬化，隨緣示現。在中國民間信仰裡，更由於廣大民衆對於傳宗接代的熱望，而衍生出送子觀音的分身。

⑰ 在臺灣，大樹公的崇拜極為普遍，諸樹公均為巨大且長壽的老樹，有榕樹公、松王爺、槎仔（槎音奢，即芒果）公、龍眼公、荊桐公、茄苳公等。若是小孩身體羸弱，俗稱「根基弱」，便祭拜「根基旺」的大樹公，成為其「契囡」（即義子女），連帶產生掙紮禮俗。參吳政恆：〈后里樟樹公掙紮之民俗信仰〉，《臺灣文獻》第45卷第4期（1994年12月），頁89～100。

又臺灣各地石神亦甚多，知名者如羅東石聖公、豐原振興祠、南投石頭公廟、員林石佛公、澎湖石敢當等。新竹關西鎮的石爺亭供奉大小二石，民衆往往令自家孩童以「契子女」身分拜石爺為「契父契母」，並發展出掙紮儀物。參簡榮聰先生：〈關西鎮石爺信仰〉，《臺灣文獻》第45卷第3期（1994年9月），頁17～26。又，筆者原籍為苗栗客家人，鄉民亦為子女做十六歲，每從命師指示，令子女拜「石哀」（客家話即石母之意，指野外道旁巨石為神者）或「伯公」（土地公）、太子爺、王母娘娘等為義父母，依例亦戴紮、換紮、脫紮。

四、搶糝相當於人神立契，頗異於中原冠笄古禮

臺俗「做十六歲」經常與地方上的祭祀圈密切結合，將子女的成长與幸福寄望於神祇，因此以糝為信物，假認神明為父母，在人神之間成立了義養關係，期初「神前許願」，期滿「酬神還願」，藉以訂立雙方的無形契約。借用閩地俗語來說，泉州兒女初生的第一年拜七娘媽為乾娘，就叫做「新契」；到了十六歲脫離乾娘的關係，就叫做「洗契」^⑮。此類現象，正顯現民間信仰強調功利的世俗色彩。

五、搶糝男女通行，有別於中原男女分舉的冠笄古禮

古禮男子二十加冠，女子十五加笄，不僅行禮的象徵物件採用了不同的首服頭飾，男女成年的歲數也不一致。然而臺俗卻普遍採行神前搶糝的方式，逐年見證子女的成长歷程，男女並在同一歲數通過成年禮。在儀物的運用和兩性的處理方式上，臺俗與古禮顯然不同。

要之，臺俗「做十六歲」成年禮，雖同樣表達「男女成年」的重大意義，卻隨著小區域風尚之異，配合民間各自形成的奉祀圈，為子女搶糝、祀神祈福，有別於中國歷來以冠笄為主的典型成年禮。職是之故，若干方志同時紀錄了兩類型的成年禮，記者往往區別論之，情形如表 1 所列：

^⑮ 廈門市思明區文藝聯誼會編：《閩臺民俗風情》（廈門：鷺江出版社，1989年），頁 172。

表 1. 臺灣各方志異型成年禮對照舉隅

出 處	舊 禮	時 俗
1957 ~ 1960 年台南縣志	結婚前數日擇定吉日，……俟上頭衣製成，男女各自沐浴清潔後，就要在神前舉行上頭戴髻的儀禮，這也就是古之冠笄之禮。	七娘媽生（七日）：此日是「七星娘娘神誕」。神為年幼子女的守護神。如家有年達十六歲男女，必需備辦豐富祭品及所謂「七娘媽亭」彩亭一座 ^① ，舉行隆重祭典後，將彩亭焚化於庭前……，同時也在床前致祭床母。俗稱「出姐母間」。
1954 ~ 1959 年基隆縣志 ^②	十六歲為成年。……男冠女笄之禮，多於婚嫁時行之。……凡冠、笄之禮，俗曰「上頭戴髻」，惟此禮久已廢行。	向來隨身佩帶註生娘娘之護符，至成年日除去，並備牲醴祭之，以酬護佑。
1957 ~ 1980 年台北市志	冠、笄之禮，成年之禮也。俗稱「上頭戴髻」。……於婚前數日擇吉，男女雙方於同一時刻行之。……惟今已不行。	十六歲為成年。是日參拜寺廟，拜謝註生娘娘之庇護，並除去隨身佩帶之指綫。
1976 年新竹 縣志	依照習慣，未婚女子平常用剃頭刀修臉。至出嫁前日，例須請子孫滿堂者為之挽面。在成婚凌晨，尚有上頭戴髻之禮（即冠禮），惟現已省略。	嬰兒自少（小？）至十五歲則要拜床母。據說床母係保護嬰兒之神，自嬰兒生後三日一直看顧至滿十五歲 ^③ 。自出生之日起至十五歲期間內，每逢舊曆初一、十五日，或嬰兒生病時，均拜床母。……從渡歲起至十六歲時，有錢貫赤絲掛在嬰兒身上，以求諸神（註生娘娘或七娘媽）保護，稱曰「指綫」。每年換綫一次，至滿十六歲始脫綫；脫綫多在十六歲之舊曆七月七日娘媽生日舉行。

^① 清光緒 6 年（1880 年）浙江省《玉環廳志》載：「七夕：初六夜，……閩俗之家，懸燈於門，製七姑亭，極精巧，並設筵食以禮七姑。」所謂「七姑亭」即「七娘媽亭」。可知七夕燒「七娘媽亭」為閩人慣習，且流行至臺灣府城。

^② 1977 ~ 1983 年《雲林縣志稿》、1958 ~ 1983 年《台南市志》所載略同。

綜合前述，可確定「做十六歲」堪稱臺灣傳統成年禮的主要形式，它別具地方特色，相較於歷代源自《儀禮·士冠禮》的中國傳統成年禮，在觀念、作法上頗有歧異，今列表2以明其異同：

表2. 臺俗做十六歲與傳統成年禮異同比較

要 項	古 禮	臺 俗
成人標準	古代士人二十，後世多放寬為十五至二十	十六
成人儀式	男冠女笄	周歲掙荼，逐年換荼，十六脫荼，男女皆同
主事者	父(母)為男(女)謀賓客	婦人(祖母或母親)為多，不須賓
祈告對象	祖先	所信神佛
行禮時日	古人冠無定月，明人慣以冬至或正旦，入清多與嫁娶並行	神佛誕辰
行禮地點	家廟或寢(家中正堂)	寺廟或家宅

臺俗「做十六歲」的特色已如前述，然而「做十六歲」是否為臺省獨有的民風表現？此一習俗是否另有淵源？朱鋒曾談到，臺俗「做十六歲」最初

② 按民國31年福建省《詔安縣志》另載：「七夕……人家並以瓜果糖飯設睡床上，畫五色紙為衣裳式，令十五歲以下子弟焚供，俗謂『祭花公、婆』，男女年十五歲者就床食之，謂之『出花園』。」前文已述「出花園」為南方民俗之一，表現花公、花婆信仰，亦流行於廣東一帶。結合此文看來，閩、臺同於七夕為子女祭床，或稱花公、花婆，或稱床公、床婆，二者職司實甚相類。再者，同一地之成年標準偶亦出現不一的情況，例如床母對小兒的照護至十五歲止，而在護生神處註冊期滿卻是十六歲之時。

發源於臺南市西區一帶，後來才普遍到全省²²。劉還月先生則說，臺俗「做十六歲」以臺南、新竹兩地最盛——新竹人在自己家裡舉行，規模較小，較不具儀式性；臺南人則集中到開隆宮（主祀七星娘娘）或臨水夫人廟（配祀三十六婆姐、花公花婆）舉行²³。據清光緒 23 年（1897 年）《安平縣（今臺南）雜記》所載七夕節俗²⁴，臺南人每祈求七娘媽、臨水夫人及婆姐庇護其未成年子女，直到十六歲那年，始以「燒七娘亭」、「出婆姐間」和「脫綵」等方式宣告成人。因知當年的府城臺南，之所以被視為臺俗「做十六歲」的主要發源地，大半緣於當地提供了此習俗的典型範例。而實際上「做十六歲」遍布北中南各地，通行閩、客籍之間，惟東部受地形、風尚所囿，習染稍輕²⁵。

為探究臺俗「做十六歲」的可能源頭，本文試由方志考察近代中國成年禮²⁶，發現內地「做十六歲」的縣份亦所在多有，足證前揭「起源臺南說」有待商榷，至於臺俗與其他方俗的親疏異同關係亦有待進一步釐清。

參、論近代中國「十六成年」的地理分佈

近代中國方志，往往可見「十六成年」的相關記載，且以臺、閩、浙三省

²² 《南臺灣民俗》，北京大學《民俗叢書》冊 33（臺北：東方文化供應社，民國 59 年），頁 102。

²³ 《臺灣的歲節祭祀》（臺北：自立晚報社，民國 80 年），頁 94 ~ 95。

²⁴ 《中國方志叢書·臺灣地區》第 36 號（臺北：成文出版社，民國 72 年），頁 11 ~ 12。

²⁵ 據 1963 ~ 1969 年《台東縣志》載稱：「兒童滿十六歲，謂之『做成年』。台南市為舊時府城，居民較注重此俗，本縣則地處僻隅（隅），此俗不興。」

²⁶ 唐、宋以來，傳統成年禮久不為民間所重，明中葉以後尤日趨式微，大致顯現出「冠婚合舉→以冠附婚→舉婚廢冠」的沒落趨勢。詳參李隆獻先生：《儀禮士冠禮研究（二）——先秦成年禮與後世成年禮的比較研究》（同註⁵），第三章。此處所謂「成年」，各地雖多本傳統冠禮，實則無不減省變化。

爲大宗（詳後文），其他各省佈點則較爲零散，茲由南而北臚陳之。如民國2年廣西省《隆安縣志》：

冠禮久廢。習俗相沿，男子至十六歲時，或延道士，陳設香花、果品，拜斗祈年，名曰「還花堂」²⁷，即加冠。此惟富家子嗣單弱者行之，貧戶則不盡然。

清道光5年（1825年）江西省《豐城縣志》：

冠禮久闕。惟各姓有族派男子，年十六，即於祖祠揭行派次序授之，略存遺意。

民國13年安徽省《南陵縣志》：

（冠禮）古禮之行於今者蓋寡。……（俗以十六歲爲「滿幼」。）……及至婚配之時，俗曰「做大人」，家親鄰乃命字，謂之「送號」，即古冠禮之遺意也。

清乾隆48年（1783年）陝西省《府谷縣志》：

（男子）至十二歲，於生日復延請親戚宴會，擇吉於腦後留髮辮，出與客見，命習拜跪禮。至十六歲，始命名議婚。

清康熙39年（1700年）、民國13年河北省《良鄉縣志》：

士大夫家子弟十六，父命加冠，或岳丈爲婿加冠。今禮廢。

以上標舉的資料爲確言十六成年者，其餘與十六成年或多或少相關者尙有：

一、泛言十六以上成年者——例見（廣東省）東安²⁸，（浙江省）新昌、紹興、昌化、太平、開化、江山、臨安、臨海、嵊縣²⁹，（江蘇省）吳江、

²⁷ 對照前文，由名目、儀式之近似，知此「還花堂」應屬道教系統下花公、花婆信仰影響所及的成年禮，可與閩、臺習俗視爲同類。

²⁸ 《東安縣志》民國25年本。

²⁹ 《新昌縣志》，明萬曆年間本、民國8年本；《紹興府志》，明萬曆15年（1587年）本；《昌化縣志》，清康熙22年（1683年）、乾隆13年（1748年）、民國13年各本；《浙江通志》引述《紹興府志》、《台州府

震澤、高郵、周莊、平望、盛湖^{③①}，（山東省）福山^{③②}。

二、少數渾言十六、七（以上）成年者——例見（湖南省）新化^{③③}，（河北省）順義、東安^{③④}。

三、通言十六至二十成年者——例見（四川省）江津^{③⑤}，（江西省）新喻^{③⑥}，（安徽省）安慶、太湖^{③⑦}，（河北省）蔚縣、唐縣、廣平、邯鄲^{③⑧}。

於是可整理出下列簡表：

志》、《衢州府志》，分見新昌縣、太平縣、開化縣冠禮條下，清乾隆元年（1736年）本；《江山縣志》，清同治12年（1873年）本；《臨安縣志》，清光緒11年（1885年）本、宣統2年（1910年）本；《臨海縣志稿》，民國24年本；《嵊縣志》，民國24年本。

③① 《吳江縣志》，明嘉靖40年（1561年）本；《震澤鎮志》，清道光24年（1844年）本；《高郵州志》引述《隆慶志》，清道光25年（1845年）本；《周莊鎮志》，清光緒8年（1882年）本；《平望志》，清光緒13年（1887年）本；《盛湖志》，民國14年本。

③② 《福山縣志》，清乾隆28年（1763年）本。

③③ 《新化縣志》，清同治11年（1872年）本。

③④ 《順義縣志》，民國4年本；《東安縣志》，民國24年本。

③⑤ 《江津縣志》，清嘉慶17年（1812年）本。

③⑥ 《新喻縣志》，清乾隆15年（1750年）本。

③⑦ 《安慶府志》，清康熙27年（1683年）本；《太湖縣志》，清道光10年（1830年）本。

③⑧ 《蔚縣志》，清乾隆4年（1739年）本；《唐縣志》引舊志，清光緒4年（1878年）本；《廣平府志》，清光緒20年（1894年）本；《邯鄲縣志》引述前《廣平府志》同，民國22年本。

表 3. 近代中國十六成年地域分佈³⁸

類別	精準式 (十六)	寬泛式a (十六以上)	寬泛式b (十六七)	寬泛式c (十六至二十)
臺灣	●●●●●● 得6例			
福建	●●●●●●● 得7例			
浙江	●●●●●●●● 得8例	●●●●●●●●●● 得10例		
廣西	●得1例			
江西	●得1例			●得1例
安徽	●得1例			●●得2例
陝西	●得1例			
河北	●得1例		●●得2例	●●●● 得4例
廣東		●得1例		
湖南			●得1例	
上海		●得1例		
江蘇		●●●●●● 得6例		
山東		●得1例		

³⁸ 本表所列例證，明顯以浙江一省獨多，使我們不得不額外考量其他問題。因為浙江方志的質與量向來堪稱獨步全國，不僅編纂時間早，數量眾多，並出現不少名志與名方志學家（參林正秋主編：《浙江方志概論·序》，長春：吉林省圖書館學會，1985年）。這無形中影響本文在浙江所獲的樣本趨多。換言之，其他地域所得例證較少，也可能是受限於一方史志的湮晦。然而學術論證畢竟只能「就其有而論有」，此亦無可如何之事。

經資料排比後，在浙、閩、臺之外，可將我國近代各地「做十六歲」依兩項相關係數（古禮／信仰）整理出兩類型：一是大體遵循傳統規範而獨標單一冠齡者，此型在地理上僅屬零星分佈，似意味其只為多元民俗中的特異表現，一般風土人情卻是以「趨易（寬鬆）避難（精嚴）」為常。另一類型則與民間多神（以生育神為主）信仰相混，南方似以閩、臺特為顯著；華北少數地區亦有類似習尚，惟因風土民情的特殊要求，致使冠齡愈加提前。要之，「做十六歲」於傳統成年禮中別具一格，在地緣方面表現若干特點：

- 一、臺灣：做十六歲的習俗遍佈南北，且通行閩、客二族，惟花東區稍罕聞，整體來說普及性頗高。
- 二、福建：做十六歲主要出現於沿海地帶。^{③⑨}
- 三、浙江：十六成年以浙省北部、東北部為主，且多鄰海。^{④⑩}
- 四、其他：佈點零散，明文可考的包括廣西隆安（屬南寧區）、江西豐城（屬宜春區）、安徽南陵（屬蕪湖市）、陝西府谷（在北端，屬榆林區）及河北良鄉（屬北京市）^{④①}。

在這些零散據點間，是否有其風土民情上的某些共通點，致使同採十六成年，由於資料不足，未敢妄加揣測。至於浙、閩、臺三省樣本較多，不但可確定閩、臺習俗相沿，也讓我們發現浙、閩之間的重要牽連。下文試析臺俗「做十六歲」與閩、浙習俗的關聯性。

③⑨ 沿海由北而南包括霞浦（屬寧德區）、連江、福州、平潭（同屬福州市）、漳浦（屬漳州市），另有龍巖（屬龍巖區）偏處閩南內地。參見譚其驥主編：《中國歷史地圖集》（上海：地圖出版社，1987年。以下簡稱譚《集》）第8冊，頁42～43。

④⑩ 北部、東北部沿海由北而南包括嘉興、桐鄉、石門（同屬嘉興區）、定海、鎮海、寧波（同屬寧波區），另有西北端的昌化（屬杭州市）及中部偏西的湯溪（屬金華市）。參見譚《集》（同前註）第8冊，頁31～32。

④① 與之鄰近的順義（同屬北京市）、東安，係以十六七（以上）為成年。

肆、論臺俗「做十六歲」源於閩、浙

地緣上，福建與臺灣僅一海之隔；自明季以來，兩者尤有密不可分的移民關聯。依日據時期（民國 15 年）一項正式調查顯示，當時臺灣居民 83.1 % 為福建省籍（以泉、漳二府為主），15.6 % 為廣東省籍，顯而易見地，「臺灣民俗也是福建、廣東兩省民俗的翻版，要尋它的來源祇須到這兩省去找。」^{④②}無獨有偶，近代福建省亦屢見「做十六歲」的方志紀錄。如清乾隆 19 年（1754 年）《福州府志》載：

近世於冠禮鮮能行者，郡中惟一禮法之家偶一舉行。民間則男女年十六延巫設醮^{④③}，告成人於神，謂之「做出幼」，是失禮愈遠也。^{④④}

又如清道光 15 年（1835 年）《龍巖州志》載：

冠禮久不行。俗於男子十六歲時，父兄具香燭、茶果，告於祖廟，責以成人，謂之「出童子」，於古人命冠之意庶幾近之。鄉民或延道士誦經祈禱，則陋矣。^{④⑤}

民國 16 年、22 年《連江縣志》載：

其在民間，久廢冠笄之禮。惟男女年十六，則延巫設醮，會親友，告成

④② 婁子匡：《臺灣民俗源流》，北京大學《民俗叢書》冊 64（臺北：東方文化供應社，民國 59 年），頁 5～6。

④③ 《說文》：「醮，祭也。」醮前常有齋戒，故或連言為「齋醮」。詹石窗說：「齋醮是道教舉行祭禱的一種儀式。……作為成熟形態的道教齋醮，其進行過程是頗為繁複的，它包括了清心潔身、設壇擺供、焚香化符、念咒上章、誦經贊頌，並配以音樂和燈燭等等。」參《道教與女性》（上海：上海古籍出版社，1990 年），頁 38。另可參看劉枝萬：〈醮祭釋義〉，《臺灣民間信仰論集》（臺北：聯經出版公司，民國 72 年），頁 1～24。

④④ 民國 12 年《平潭縣志》所載同，惟另附按語云：「平潭醮告成人，多在將婚之時，此其異也。」

④⑤ 民國 9 年《龍巖縣志》所載同。

人，謂之「出幼」。今廢。

民國 18 年《霞浦縣志》載：

（冠禮）霞俗於十六歲時行之，以道士代巫祝，不於祖廟，而於家堂建壇保安，仿古大祝祈福澤、求永貞之意，俗稱「做十六歲過關」。鄉里有德望者，具紅箋贈以字而懸諸壁，所謂「冠而字之，敬其名也」，俗稱「送表」。此禮城市自咸（豐）、同（治）後幾廢，鄉間尚有行之者。

依據前引，閩省屢見「做出幼」、「出童子」、「做十六歲過關」等，皆屬十六成年之禮。然而其間亦表述兩種樣態：一是行於祖廟、男冠女笄的傳統作風，惟此早已式微多時；一則是設醮建壇、延巫祈禱，與前者大異其趣。後者既沾染道教色彩，理應與臺俗「做十六歲」雜祀諸神有同源關係；換言之，臺俗「做十六歲」應承自閩人舊習並有所發展。綜觀閩、臺方志資料，大致可因兩地「做十六歲」的方式雷同而歸併為一。

針對近代方志續予追討，可發現福建的鄰省浙江，十六加冠的事例亦往往有之，洵屬意義非凡。如清乾隆元年（1736 年）《浙江通志》引述《杭州府志》、《至元嘉禾志》、《甯波府志》等舊志^④，即謂「男子十六始冠，亦有婚而冠者；女子于歸乃笄」；清康熙年間、嘉慶 6 年（1801 年）、光緒 5 年（1879 年）各本《嘉興府志》說亦同。又康熙 55 年（1716 年）《湯溪縣志》載：

前明士大夫家頗重冠禮，一遵紫陽所定；今……間有師其意者，則以十六歲為成人，親族多饋遺稱慶，為父兄者則倩人字之，亦古祝醮之遺也。女子十三、四歲總髮椎辮，迨遣嫁適人，方戴冠簪笄。凡在巨族，莫不皆然。

^④ 分見昌化縣、桐鄉縣、定海縣冠禮各條。

民國20年《湯溪縣志》則稱：

冠禮久廢。十六而字，今亦罕踵行之。惟親族饋遺稱慶，猶存遺意。但又有不必十六歲者，為稍異焉。

由所謂「十六而字」、「親族饋遺稱慶」，可知傳統冠禮中的繁文縟節已不復見，此正代表時俗對古禮的大幅簡化，但無可否認其間「猶存遺意」。再者，僅湯溪一地即出現「冠必十六」和「不必十六」兩種樣態，值得注意。他如乾隆45年（1780年）《鎮海縣志》、光緒5年（1879年）《石門縣志》、民國11年《新登縣志》，都談到當地男子十六成人之俗。固然「十六成人」並非遍見於浙江全省，但以其分佈點不在少數（見前表3），已足構成相當的代表性。有時雖無明文資料，仍有相關習俗與之暗中呼應，如民國25年《浙江新志》所載：

（正月元旦）家長以錢饋十六歲以內之子侄輩，名「壓歲錢」。

中國人過舊曆年，每有分賜晚輩壓歲錢的習慣，此言對象在「十六歲以內」，正反映出下迄民國浙人仍普遍有十六成年的觀念。

前文既確定浙俗亦行「十六成年」，近年的調查報告更透露了饒富興味的消息，浙江西南山區一帶流行這樣的習俗：

男孩生下後要認「乾娘」。將小孩生辰八字書於紅紙，貼在大樟樹上，叫「認樟樹娘」貼於大石壁上，叫「認石頭娘」。小孩每年端午、除夕夜，要到「乾娘」前拜祭，直拜到十六歲為止。^{④7}

此類成年禮俗，指認樹、石為乾娘，逢年過節循例祭拜，直至年十六期滿，與臺俗「做十六歲」合併庶物崇拜的情況雷同。然而這類記述並不見於浙省一般方志，或因為該地近世文風薈萃的傳統，較偏重士大夫取向，鄉間若干奇風異

④7 吳貞：〈大山裡的鬼神世界——浙西南山區信仰民俗調查〉，上海民間文藝家協會編：《中國民間文化》第二集（上海：學林出版社，1991年），頁39～92。

俗不為記者所重，因而未得到如實的反映。若然，則臺俗「做十六歲」的淵源可能不限於閩省一地。

究竟是何原因促使浙、閩同以十六為成年？我們可以從二省的地緣關係、交通狀況乃至信仰風尚數方面論之。浙、閩「十六成年」既多出現於靠海縣分，顯示兩地頗因水路交通而促進風俗的傳播流行。浙、閩二省南北相連，復便於從海上往來，浙江古為吳越之地，浙人之習舟善水，自古已然^{④⑧}；而福建境內多山，向來亦以海路為對外交通要道^{④⑨}，兩地習俗之所以類似，不足為奇。惟浙人多採古代冠禮的遺文墜緒，閩人卻改行道教信仰儀式，是兩者的差異所在。另一方面，浙、閩民風並以信巫鬼、重淫祀為其特點^{⑤⑩}，後世同樣深受道教習染^{⑤⑪}。舉例言之，如民國 25 年浙江省《烏青鎮志》載有為子女祀太君至十六歲的風俗，與臺俗「做十六歲」可謂異曲同工：

赤子墜地，當日祀太君，名「落地太」；三朝再祀，名「三朝太」；彌

④⑧ 早在春秋戰國時期，「于越位於浙江，都於會稽，處於浙江之口和東海之濱，海岸曲折，港灣多，更主要的是于越有發達的木器業，這就為造船業和航海技術的發展提供了雄厚的物質基礎。」說見陳國強等：《百越民族史》（北京：中國社會科學出版社，1988 年），頁 120～122。

④⑨ 「福建北部及西北部既有高山阻隔，境內又多縱橫丘陵，故由內地往福建交通極為不便，反倒是海路始終佔有相當重要的地位。」說見李東華先生：《泉州與我國中古的海上交通》（臺北：臺灣學生書局，民國 75 年），頁 6。

⑤⑩ 《呂氏春秋·異寶》云：「荆人畏鬼，而越人信禩。」《史記·封禪書》亦載越人勇之所言「越人俗鬼」、「昔東甌王敬鬼」云云。

⑤⑪ 世傳《文子》一書，托名於春秋末年越國大夫文種所作，其內容表現黃老道家思想，據推測應是產於越地的思想著作。又如東漢王充的《論衡》，時依道家之言以立論，可能與他身為會稽人士，受到浙江當地道家思想風氣的影響有關。參滕復等：《浙江文化史》（杭州：浙江人民出版社，1992 年），頁 82～84。東漢以降，浙江更出現了許多知名的道教人物；如南朝道教一代宗師陸修靜，即吳興人（前書頁 112～113）。要之，早在唐代以前，南方道教的影響即已遠遠大於北方道教；《隋書》亦載：「三吳及邊海之際，信之逾甚。」說參葛兆光：《道教與中國文化》（上海：上海人民出版社，1987 年），頁 144 註③。由此觀之，足見浙、閩與道教關係非淺。

月再祀，名「滿月太」……；周歲祀太，名「拿周太」……。此後三歲、六歲、九歲均祀太君，至十六歲止。齋星，男女十六歲謝太、齋星，所祀者為王母、壽星（按：指南極老人^{⑤②}）。

此處「太君」亦簡稱「太」，由上下文可知指的是「王母」。在中國古代神話及漢代流行信仰中，本有所謂「西王母」^{⑤③}，據東漢趙曄《吳越春秋》記載，當年越王句踐就曾以西王母為其祭祀對象，然則越俗祭王母由來已久^{⑤④}。後世逐漸演變成道教崇拜的「王母娘娘」（「瑤池金母」）^{⑤⑤}，左右或分列六位夫人，包括送子者、催生者、治癩疹者各兩名^{⑤⑥}，足見其負有護生育幼的重要職責。上述烏青習俗不僅表現道地的道教信仰，其間對小兒生長過程畫分頗細，在十六成年以前，尚存在三、六、九的分齡階段，看來是值得深究的一課題。

如同閩、臺「做十六歲」一樣，華北亦不乏與民俗信仰相結合的成年禮。如山西、河北一帶奉行「奶奶神」信仰^{⑤⑦}，子弟十二成年之際，例須親赴廟會

⑤② 參呂宗力等編：《中國民間諸神》（臺北：臺灣學生書局，民國78年）上册，頁147。

⑤③ 據《山海經·西山經》描述，「其狀如人，豹尾虎齒而善嘯，蓬髮戴勝」。

⑤④ 按《吳越春秋》卷九載述，大夫文種向越王進獻破吳九術，其一曰「尊天事鬼，以求其福」。越王從之，「立東郊以祭陽，名曰東皇公；立西郊以祭陰，名曰西王母」。又按元人徐天祐〈序〉稱：「曄書最先出東都，時去古未甚遠，曄又山陰（即浙江紹興）人，故綜述視他書所紀二國事為詳，取節焉可也。」見四部備要本（臺北：臺灣中華書局，民國55年）卷首，趙曄書容或翔實可讀，至於越王祭西王母是否為當時實錄，則有待深入論證，請俟他日。

⑤⑤ 明、清祕密流行於民間的白蓮教另創「無生老母」，此一至尊女神主要源自以羅夢鴻為首的羅教，有時與王母有所混淆。參馬書田：《華夏諸神》（北京：北京燕山出版社，1990年），頁289～290。

⑤⑥ 程曼超：《諸神由來》（河南人民出版社，1987年），頁164。

⑤⑦ 此處所謂奶奶，當指我國北方盛祀的碧霞元君，「俗稱泰山聖母、泰山娘娘、泰山奶奶。其神來歷眾說紛紜，反而適應了社會各階層各自的信仰需求，……由最初主管婦女和生育問題，發展為護國佑民、普濟群生。……碧霞元君信仰從唐、宋正式形成，……在明、清時達到鼎盛。」說見范恩君：〈論碧霞元君信仰〉，《中國道教》1995年第2期，頁22～29。

酬神還願⁵⁸，雖未必有揜綮之類的佩件習俗，其用意則相去不遠。而蒙人同樣「十二歲到奶奶廟以驢還願」⁵⁹。民國23年內蒙《歸綏縣志》載：

子生一周，寄蘭若（按：指寺院）為寄僧⁶⁰。即日剃髮，加鎖於頂，或以紅線繫制錢五、七枚以為鎖，是日帶之。滿十二歲……「圓鎖」，一曰「完願」，亦曰「還俗」。

「加鎖」與「揜綮」名物容有差別，做法卻如出一轍。由此看來，北方民間成年禮或祈福於道教神明，或寄付於釋家僧伽，屆滿成年，輒有「圓鎖」、「還願」等儀俗，與臺灣人脫綮謝神並無二致，雙方的差異只在成年標準。蓋北地人民或因天候風土條件嚴苛，每為生計所苦，遂冀望子女早立門戶，早婚傾向則促使其選擇十二成年。對照之下，浙、閩、臺在傳統「十二——二十」的冠齡範圍內專行十六成年，此類習俗應另有其特定的思考背景。

伍、論「十六成年」習俗的成因

古代中國各級人士的冠齡，古籍經傳雖早有明文成說，施諸現實則頗具彈性。根據禮書，周代天子、諸侯年十二或十五加冠，士人二十加冠。歷代皇室冠

「碧霞元君為道教尊神，傳說為東嶽大帝之女，宋真宗時封為天仙玉女、碧霞元君。道教認為元君應九炁（氣）以生，受玉帝之命，證位天仙，統攝嶽府神兵，照察人間善惡，其中也主宰生育，而且是北方最大的道教生育神。……在有些元君廟內，還配以送子娘娘，協助元君管理生育。」參宋兆麟：《生育神與性巫術研究》（北京：文物出版社，1990年），頁43～44。

⁵⁸ 民國9年《解縣志》、民國23年《萬全縣志》、民國24年《陽原縣志》。

⁵⁹ 清光緒34年（1908年）內蒙《土默特旗志》。

⁶⁰ 與此類似者，如清同治6年（1867年）湖南《寧鄉縣志》載：「乃村俗育子者，慮其夭折，甫襁褓，輒送釋家取法名，十三歲始蓄髮，謂之『寄名』，是大可嗤已。」所言十三蓄髮，意謂十四五後始加冠成人。按舊時孩童往往留有特殊髮式，年近冠笄始蓄長髮，便於屆時改髮易服以示成人。

禮固相沿不墜，冠齡則或早或晚，未可一律^⑥。民間成年禮方面，以《儀禮·士冠》為準的先秦士禮，時至唐、宋漸降為士庶通行之禮。宋朝前後出現的兩部具代表性的禮書——司馬光（1019～1086年）《書儀》和朱熹（1130～1200年）《家禮》，對男子冠齡就採取了寬泛的認定，未嘗拘執二十加冠的古制（詳後文）。於此風尚背景之下，為何還有為數不少的地域別採十六成年的習俗？前文已見近代各地冠齡不一，至少可從字面概括為三類，雖不盡主張十六成年，其成年標準卻始終與十六歲相關聯，究竟其來源何自？在行禮如儀的背後，應有一定的理論依據，值得續予探討。下文擬由先秦古禮、宋士庶通禮和近代民間禮俗等方面著手論列，在過程中，不難發現「十六成年」顯然脫離了禮文等差的思考模式，而能務實回歸到生命情態的本質上，在規圓矩方的禮教當中注入活潑靈動的人性，使禮轉趨世俗化，因而更切近平民百姓之心。

首先我們注意到，古人在冠齡外，又有所謂殤齡，由於「丈夫冠而不為殤，婦人笄而不為殤」^⑦，知二者同樣指涉個人的成年與否，實屬一體兩面的問題。古代男女未成年而死，通稱為殤，《儀禮·喪服傳》即規定有「三殤之服」：

年十九至十六為長殤，十五至十二為中殤，十一至八歲為下殤，不滿八歲以下皆為無服之殤。^⑧

既依年齡長幼分為長殤、中殤、下殤及無服之殤數等，其間實隱含古人的分齡概念（說詳後）。下文且據《喪服傳》之說立表，將各時代具有指標意義者條陳比對：

⑥ 同註⑤。

⑦ 《禮記·喪服小記》。

⑧ 鄭玄《注》云：「殤者，男女未冠笄而死，可傷者；女子子許嫁不為殤也。」

表 4. 古今冠（殤）齡標準對照

先秦禮書冠齡	儀禮喪服傳殤齡	宋書儀、家禮冠齡	近代方志冠齡
士之子：二十	成人：非殤		或十五~二十 ^④
諸侯子：十五	十六~十九：長殤	（家禮）十五~二十	或十五 ^⑤
天子：十二	十二~十五：中殤	（書儀）十二~二十	或十二
	八~十一：下殤		

就上表所見，古今禮俗所認定的成年標準雖未必全合符節，卻也有相當規則的對應性——先秦時身分稍低的士人階級，爲了禮文差等的必要，年至二十始加冠成人；帝王公侯則亟於繼嗣繼位，故提前於十二或十五加冠。至於〈喪服傳〉所畫分的殤齡，賈公彥《疏》曾說：

三等殤皆以四年爲差，取法四時，穀物變易故也。

這使我們注意到，禮書所見古代貴族冠齡是「十二、十五、二十」的安排，其間差距是「三——五」；而服制殤齡卻以「八、十二、十六」爲度，呈現規律的「四——四——四」等差。其緣由應是士人與天子、諸侯間本有較大的階級差別，其達成「社會成熟」的必要時機或早或晚，故在冠年設計上有意地被拉開距離；然而寓含於冠禮的社會化功能意義，在殤者的身上非關緊要，於是人們轉以生理成熟度爲殤者區分等級。故可謂〈喪服傳〉的殤齡實曲折反映古人

④ 有時其間略有出入，如民國 17 年河北《房山縣志》所言「十五六至二十歲」，清光緒 26 年（1900 年）河北《深州志》所言「十五六至廿餘歲」。

⑤ 如民國 10 年陝西《南鄭縣志》所言「十五元旦」；清道光 11 年（1831 年）河北《武強縣志》則泛言「十五以上」。

的另一套分齡觀，與各類冠者（天子、諸侯、士）^{⑥⑥}的冠齡區別互有歧異，此係由於後者主要建立於尊卑異等的基礎上。

在中國禮俗發展史上，北宋司馬光的《書儀》及相傳為南宋朱熹所作的《家禮》，標誌著宋代以來士庶通禮的發展與完善^{⑥⑦}。而文公《家禮》既紹述先賢古禮，參酌溫公《書儀》，復緣人情、循事理，折衷損益，因時制宜，確立了數百年來民間通用禮的基本範式，對中國近代社會發生普遍而深遠的影響^{⑥⑧}，無怪方志屢見「冠、婚、喪、祭，悉遵文公《家禮》」之類的套語。在冠齡方面，司馬氏《書儀》謂「男子年十二至二十皆可冠」^{⑥⑨}，以較大的包容度將古代天子乃至士人的冠齡涵括在內，其自注云：

吉（疑當為古）禮雖稱二十而冠，然魯襄公年十二，晉悼公曰：「君可以冠矣。」^{⑦⑩}今以世俗之弊不可猝變，故且徇俗，自十二至二十皆許其冠。若敦厚好古之君子，俟其子年十五已上，能通《孝經》、《論語》，粗知禮義之方，然後冠之，斯具美矣。

據此可知，《書儀》的冠齡規定看似寬鬆，實緣於「近世人情輕薄」不得不有的通融措施，就作者本意來說，毋寧認為十五以上始冠更為適當。因此朱子《家禮》逕云「男子年十五至二十皆可冠」^{⑦⑪}，大半是基於民間士庶早立家業的現實考量，故參酌古制加以融通。由此一端，亦可明白《書儀》與《家禮》已融入較多的平民性格與現實色彩。流風所及，近代民間多從《家禮》，將男

⑥⑥ 此不及大夫階層，按《儀禮·士冠記》已云：「無大夫冠禮，而有其昏禮。古者五十而后爵，何大夫冠禮之有？」

⑥⑦ 詳楊志剛：〈司馬氏書儀和朱子家禮研究〉，《浙江學刊》1993年第1期，頁108～113。

⑥⑧ 詳楊志剛〈朱子家禮：民間通用禮〉，《傳統文化與現代化》1994年第4期，頁40～46。

⑥⑨ 景文淵閣四庫全書本（臺北：臺灣商務印書館），冊142頁467。

⑦⑩ 事見《左傳·襄公九年》。

⑦⑪ 景文淵閣四庫全書本（臺北：臺灣商務印書館），冊142頁539。

子冠齡放寬為十五至二十。然而可異的是，凡此皆未能說明前引諸志另以「十六」或「十六以上」為成年的習慣究竟何所自；尤其朱子之學世稱閩學，其對閩地的影響非同小可^⑦，何以閩俗亦未必恪遵其說？擴而言之，本文所討論的「十六成年」，在上表揭示的冠齡系統中，一時竟難找到適切的落點，可見它似是自外於主流的另類作法。如上所述，先秦禮文既未見十六加冠的主張，古禮源流中很難找出「冠（或其他成年儀式）必十六」的可能性，就連明、清以來影響深遠的《家禮》，似也未在此關鍵上發揮作用。至此幾可判明，「十六成年」和傳統冠禮實為不甚相涉的兩種異型。

於是，我們不妨回頭思考《儀禮·喪服傳》的殤齡問題。今見下殤之下，有所謂不滿八歲的「無服之殤」，賈《疏》引據《孔子家語·本命》「男子八月生齒，八歲齟齒^⑧；女子七月生齒，七歲齟齒」之說解釋其由，此猶如《禮記·內則》所言「七年，男女不同席；八年，出入門戶及即席飲食，必後長者，始教之讓」，一再反映出古人慣有的「女命以七為節，男命以八為節」的分齡觀念。而早在《家語》之前，《大戴禮·本命》已由男女齟齡推闡及婚齡問題：

男以八月而生齒，八歲而毀齒，一陰一陽，然後成道，二八十六，然後情（當為精）^⑨通，然後其施行；女七月生齒，七歲而毀，二七十四，然後其化成，合於三也，小節也。中古男三十而娶，女二十而嫁，合於五也，中節也。太古男五十而室，女三十而嫁，備於三、五，合於八十

⑦ 朱子本籍係江西婺源，然一生寓居福建。二十四至二十七歲（宋高宗紹興年間）任福建同安主簿，常往來泉州講學，名噪一時。

⑧ 按《說文》云：「齟，毀齒也。」此指小兒乳齒脫落，換生恆齒。古人視茲事體大，不僅據之判定殤等，《周禮·秋官·司厲職》亦云：「凡有爵者與七十者與未齟者，皆不為奴。」其意同於《禮記·曲禮上》「悼與耄，雖有罪不加刑焉」。

⑨ 據清汪中說校改，見《大戴禮記正誤》（臺北：藝文印書館，清經解本）卷802，頁52。

也。

此段敘述時涉古人對數字的神祕觀念，卻也如實透露出古人對男女生理變化規律的一定認知。《家語·本命》先後更有兩段記載：

魯哀公問於孔子曰：「人之命與性何謂也？」孔子對曰：「……（男子）十有六而精通，然後能化，……八月生齒，八歲而齟；女子七月生齒，七歲而齟，十有四而化……」

魯哀公問於孔子曰：「男子十六精通，女子十四血化，是則可以生民矣。聞禮：男三十而有室，女二十而有夫，豈不晚哉？」……

姑不論《家語》是否為王肅（195～256年）偽作，此處在君臣對話間，孔子與魯哀公談到了古人的兩性生理發展觀，其所謂「化」，意指個體到達一定年齡，身軀即起明顯變化，經發育而表現性徵，進而有化生（繁衍）後代的能力；同時又顯示「男命以八為節，女命以七為節」的概念。哀公之問確實直指核心，以致孔子不得不以「禮言其極」疏通其義，而《家語》這段記述，亦足以揭露魏晉之際「名教」與「自然」之爭⁷⁵的冰山一角。按晉人束皙（261～300年）⁷⁶嘗謂「男十六可娶，女十四可嫁」⁷⁷，與《家語》之說前後呼應，皆不外由男女青春期變化確認其成年婚娶的合宜性，正代表當時蓄意掙脫禮教藩籬的新聲，或可視為魏晉時期思想解放、個體意識醒覺的一項標誌。

另一方面，竊謂前說與道家學理亦不無淵源，以《漢書·藝文志》著錄於醫家類的《黃帝內經》為例，它是我國現存年代最早、內容較為完整、影響

⁷⁵ 張蓓蓓先生說：「『自然與名教』之爭，是魏晉思想史上的中心問題之一。……士人或標榜『自然』，或維護『名教』，或調和二者，不但在學術理論上各陳妙義，並且在人生行為上也各行其是，因而逐步開出了魏晉時代的新士風與新精神。」見《中古學術論略》（臺北：大安出版社，1991年），頁1。

⁷⁶ 束皙，字廣微，陽平元城人。《晉書》卷51本傳云：「皙才學博通，所著《三魏人士傳》、《七代通記》、《晉書·紀、志》，遇亂亡失；其《五經通論》、《發蒙記》、《補亡詩》、文集數十篇，行於世云。」

⁷⁷ 《初學記》卷24引。

又極深遠的一部中醫學著作⁷⁸，「它以黃帝和岐伯、雷公等人對話的形式，比較全面系統地論述了中醫理論體系及學術思想」⁷⁹，如前引《大戴》、《家語》的兩性生理觀此書已詳論焉⁸⁰。按《黃帝內經素問·上古天真論》云：

岐伯曰：女子七歲，腎氣盛，齒更髮長；二七而天癸⁸¹至，任脈通，太衝脈盛，月事以時下，故有子。……丈夫八歲，腎氣實，髮長齒更；二八腎氣盛，天癸至，精氣溢寫，陰陽和，故能有子。……

其文由女子一七、二七歷述至七七「形壞而無子」，由男子一八、二八歷述至八八「齒髮去」為止，細密指陳了性別、年齡與體質的關聯，從而歸納出兩性的生理發展週期——男子每隔八年、女子每隔七年，身體即出現較為明顯的變化，其中尤以女子二七（十四歲）月事來潮、男子二八（十六歲）精滿而溢為轉形成人的重要關鍵。這類關乎男女生理變化的認知，大體是符合常情的經驗

⁷⁸ 今本《黃帝內經》包含《素問》、《靈樞》兩部分，合計 162 篇。一般認為非成於一時一地一人之手，具有匯編性質。其著成年代衆說紛紜，學界大致持三種意見：一、先秦、戰國時期，二、戰國、秦、漢之際，三、西漢時期。蔡壁名先生綜採諸家異說而論：「今本《黃帝內經》的主要著成年代，可約略概括為春秋、戰國或秦、漢之際。」見《身體與自然——以黃帝內經素問為中心論古代思想傳統中的身體觀》，《臺灣大學文史叢刊》之 102（臺北：國立臺灣大學出版委員會，民國 86 年），頁 39。而傅維康、吳鴻洲概述其成書過程則說：「大約在戰國時代，《內經》已經產生，經過秦、漢時期增補修改，逐步充實豐富。以後在其版本流傳過程中，又有所因革損益。」見《黃帝內經》（成都：巴蜀書社，1996 年），頁 23。

⁷⁹ 傅維康、吳鴻洲《黃帝內經》（同前註），頁 229 ~ 230。

⁸⁰ 《大戴禮記》成書問題複雜，難以斷代，大抵不離兩漢之際；《孔子家語》則為魏王肅所編定。要之，二書均晚於《黃帝內經》。

⁸¹ 傳統注家多以「精氣」、「腎水」等解釋「天癸」，意指人體先天腎之精水，亦即由腎精所化生的促進發育及生殖機能的物質；女子天癸的徵候即月經，男子天癸的徵候即精液。參蔡壁名先生《身體與自然——以黃帝內經素問為中心論古代思想傳統中的身體觀》（同註⁷⁸），頁 61 ~ 62。

之談，對於後世民間「十六成年」的觀念及作法當不無影響^②。若將《素問》、《大戴》、《家語》諸說連類並觀，或許就提示了「十六成年」重要的理論線索。無論周人一手建立的宗法社會如何代有變遷，後世庶民百姓並不像貴族子弟那樣具有及年加冠、親政視事的現實需求，成年的意義充其量不過是合婚姻、成家室而已，於此前提下，「十六成年」側重的是人子生理之成熟，應為事勢之必然。猶如「齠」——小兒毀齒之齡，在禮制上被用以界定殤之有服無服，在法律上被用以裁決免責與否，民間以「天癸之至」確認男女成年的事實，亦屬自然而確當。只不過，「十六成年」並非拘執每一當事人初潮或初精的個別時機為成年，而是就多數人生理上的共時共相為基準，故得出十六歲的平均指數。

《禮記·冠義》嘗言：「夫禮，始於冠，本於昏。」古代男子二十弱冠成人，下一步無非娶妻生子，成家立業，討論冠齡之餘，自宜附帶論及古人的婚齡。按禮書婚齡設有「男三十而娶，女二十而嫁」的上限^③，然而先秦以降，歷代社會實曼衍早婚風習。如楊樹達遍考兩漢子史群書即斷言：

男年十六、女年十四而人道通。……古禮所稱男子三十而娶、女子二十

② 舉例而言，清嘉慶 21 年（1816 年）福建省《雲霄廳志》有一段值得注意的說辭：「古者男子十六而冠，女子十四而笄，前乎此者，浦人皆行之。……近歲冠禮罕有行者，若笄禮猶未廢也。其醮賓、告廟之儀，亦但存大概。……今冠禮於將婚之前擇吉行之，……笄禮則於遺嫁之日行之。」（民國 26 年福建省《漳浦縣志》所載略同）其謂「古者男子十六而冠，女子十四而笄」，未知何據；又謂「前乎此者，浦人皆行之」，尤可異。按禮書明言男二十而冠，女十五許嫁而笄（參《禮記·內則·曲禮》）；此男十六冠、女十四笄的說法顯屬另一系統，而與「男十六、女十四天癸至」之說有暗合處。

③ 呂思勉曾以「生計舒蹙」的觀點解釋其由：「古者以蕃育人民為急，……而其著為禮，不以精通能化之年，顧曰二十、三十……者何也？曰：蕃民，古人之所願也，然精通而取，始化而嫁，為古人財力所不逮，是以民間恆緩其年，此為法令所無如何。……世愈降則昏年愈早，蓋民生降而益舒，故禮易行也。」說見《中國制度史》（臺北：丹青圖書公司，民國 75 年），上册頁 328 ~ 330。竊以此說猶未達一間，蓋未深及古禮差等設計的必要性。

而嫁者，皆不行焉。^{⑧④}

洵為的論。唐帝王十六歲結婚者居多，士人普遍較遲^{⑧⑤}，多集中於十七歲^{⑧⑥}。唐女子十四、五歲結婚者最多，十四至十八歲結婚者佔大多數^{⑧⑦}；據三千五百多件墓誌銘資料統計所得，唐代婦女平均婚齡是 15.6 ^{⑧⑧}。北宋士族婦女平均婚齡是十八歲，嫁給皇族者婚齡則較早，約為十四、五歲；北宋皇族男女約各在十八、十五歲成婚^{⑧⑨}。綜上所述，古人婚齡往往較禮書上限大為提前，且有相當程度的集中性，甚至與冠齡相近或相當^{⑧⑩}。愈至晚近，冠齡與婚齡的差距愈見縮小，如唐開元 22 年（734 年）所詔：「男十五、女十三以上，得嫁娶。」^{⑧⑪}顯為順應世俗早婚風氣。宋世溫公《書儀》、朱子《家禮》，嘗「參古今之道，酌禮令之中」^{⑧⑫}，將婚齡調整為「男十六以上，女十四以上」。下迄明、清，冠禮最終更被婚禮所兼併吸收^{⑧⑬}。此正意味了古代「加冠即成人」的想法、作法，已在不知

⑧④ 《漢代婚喪禮俗考》（上海：上海文藝出版社，1988 年），頁 25 ~ 28。

⑧⑤ 李樹桐：〈唐人的婚姻〉，《國學文獻館館訊》第 11 號（1985 年），頁 1 ~ 12。

⑧⑥ 向淑雲：《唐代婚姻法與婚姻實態》（臺北：臺灣商務印書館，民國 80 年），頁 68。

⑧⑦ 李樹桐：〈唐代婦女的婚姻〉，《師大學報》第 18 期（民國 62 年），頁 177 ~ 193。

⑧⑧ 毛漢光：〈唐代婦女家庭角色的幾個重要時段——以墓誌銘為例〉，《國家科學委員會研究彙刊：人文及社會科學》第 1 卷第 2 期（民國 80 年 7 月），頁 186 ~ 195。

⑧⑨ 陶晉生、鮑家麟：〈北宋的士族婦女〉，《國家科學委員會研究彙刊：人文及社會科學》第 3 卷第 1 期（民國 82 年 1 月），頁 28 ~ 35。

⑧⑩ 由此看來，當年越王句踐下令國中：「女子十七不嫁，其父母有罪；丈夫二十不娶，其父母有罪。」（《國語·越語上》）是頗合情中理的人口政策，因為它所強制的，不過是將中原古禮的婚齡上限明顯降低，促使人民早立家室而已。單就兩性成年的生理標竿「十六、十四」而言，將婚齡限定在「二十、十七」以內，做法尚稱平允。

⑧⑪ 《新唐書·食貨志一》。

⑧⑫ 溫公《書儀》卷三自注。

不覺中取代為「結婚即成人」。只有部分地區仍執意保留特別的成年儀式，並以生理成熟為成年成家的前提，閩、臺「做十六歲」即是一例。

「十六成年」主要見於東南沿海浙、閩、臺三省，原因之一可能與南方水土有關。如同丁紹儀所指出：

臺灣僻在東南隅，地氣炎燠，陽盛易發，男女多暴長，年甫舞勺⁹⁴，即如內地十六七許。⁹⁵

此謂臺灣兒女受風土氣候影響，故發育較為早熟，其說並非無見，亦不妨推論於閩、浙。

另一問題是，傳統成年禮男二十而冠、女十五而笄，二者並非同齡舉行⁹⁶，何以近代閩、臺「做十六歲」卻是男女無別？如果從前述生理變化成熟的觀點，認為《素問》、《家語》之說即其源頭，何以未表現為「男做十六、女做十四」的嚴謹形式？首先無妨由民衆的「數字觀」著想。設若以六為吉數，或由於它是雙數，在周易系統復為與陽九相對的陰爻代表，然而在中國傳統裡，「與六有關的事物相當蕪雜，足見六幾乎沒有特定文化涵義」⁹⁷；民間固習稱「六六大順」，對於若干民俗亦有一定影響⁹⁸，其意義來由

⁹³ 如 1961 年《賓陽縣志》稱：「男女結婚年齡恆為十六至二十，至加冠之禮久已不行。」即可明白看出後人逕以婚嫁為成年的世風轉變。

⁹⁴ 按《禮記·內則》云：「十有三年，學樂、誦詩、舞勺。」知此「舞勺」即十三歲的代稱。

⁹⁵ 《東瀛識略》卷 3，《臺灣文獻叢刊》第二種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，民國 46 年），頁 33。

⁹⁶ 此規定近世不復嚴守，多淪為「男臨娶始冠，女臨嫁加笄」的局面。

⁹⁷ 吳慧穎：《中國數文化》（長沙：岳麓書社，1995 年），頁 62。

⁹⁸ 如浙江省中部偏西的浦江縣，現今大部分村民造屋，單撿一個有「六」的日子，即初六、十六、二十六，表示「六六大順」。參洪長：《浦江縣建築與村居習俗瑣談》，鈴木滿男主編：《浙江民俗研究》（杭州：浙江人民出版社，1992 年），頁 182。

卻甚淺薄⁹⁹，並不足以解釋「十六成年」的思考背景。

實際上閩、臺子女均做十六，頗顯示兩性角色的辯證關係。一方面，男女以同一方式成年，表示兩者地位較為接近，這似乎與其混雜道教信仰不無關聯。王宜娥就說：

比起鼓吹男尊女卑的儒家和其他宗教，道教在男女平等這一社會問題上是要開明得多。……在道教早期經典《太平經》中，有不少抨擊當時社會卑視婦女的内容。……對女性較為寬鬆的環境，造就了道教中對眾多的女神和女仙的崇拜。……在道教中的清規戒律、丹道修鍊及日常生活等方面，男女有比較平等的地位，例如在道教宮觀中，男女均可以主持齋醮科儀，都可以當高功（按：道教法師之稱）、經師，這與其他宗教不同。¹⁰⁰

詹石窗亦以為，道教明顯地表現女性崇拜，注重女性修行，確實較具有男女平等思想¹⁰¹。

而另一方面，以男子十六性成熟為準來規範兩性的成年，似意味女子之禮是因男子之禮連帶成立、附麗而行的，仍有男為主、女為副的意思在內。以1954～1959年《基隆縣志》為例，其稱：

昔時重男輕女，生男不論彌月、周歲、十六歲，儀禮均極隆重；生女則較簡或不舉行。

可知閩、臺「做十六歲」有時仍不免重男輕女，與近代中國各地笄禮遺存猶勝

⁹⁹ 《易經》六六相重為坤卦，《易》傳復演繹其德為順，如〈繫辭下〉云：「夫坤，天下之至順也。」〈說卦〉亦云：「坤，順也。」然此與俗謂「六六大順」未見關聯。據云擲骰子點數從一二三至四五六順連者稱為「六六大順」。說參吳慧穎：《中國數文化》（同註⁹⁷），頁63。又有人認為漢語「六」、「祿」同音，「六順」諧音即「祿順」，故六寓有吉祥之意。說參王玉德等：《神祕的術數》（南寧：廣西人民出版社，1994年），頁47。

¹⁰⁰ 〈論道教的婦女觀〉，《中國道教》1995年第1期，頁32～36。

¹⁰¹ 詳《道教與女性》（上海：上海古籍出版社，1990年）。

冠禮^⑫的現象不同。

據西方人類學調查，人類某些社會並沒有成年禮，甚或全然不見「通過儀式」(rites of passage)；相形之下，以文化人類學功能學派的觀點看來，閩、臺「做十六歲」必有其社會功能存在。如簡榮聰先生分析臺民「棺窆」習俗的來由，即指出其中蘊含多重心理因素，他認為臺灣早期移民承受極大的生存壓力，故必須有所調適因應；「而棺窆之行爲，必也基於惡劣的地域環境背景，爲求趨吉避凶而爲」^⑬。吳政恆亦持類似看法，以爲先民移墾入臺初期，「求助於神佛，採用『棺窆』認『契冏』之方式，來解決家中小孩不知名的病痛，是極爲自然之事」^⑭。要之，棺窆對於父母子女均具有安定心理的效用，其社會功能不言可喻。

有關閩、臺「十六成年」習俗的成因，論者猶持若干異說。如朱鋒係從社會經濟、家庭生計的觀點看待臺俗的「做十六歲」，認爲庶民子弟年至十六，已成爲家庭經濟的幫手，可以出外工作，減輕家計負擔^⑮。劉還月先生更仔細分析：

做十六歲相傳源於臺南的五條港碼頭。……做十六歲之前的孩子只能算是童工，僅領半薪；十六歲後才能升爲正式的碼頭工人，得以領全薪。因而家中只要有剛滿十六歲的孩子，必然大肆邀親宴友，宣告子女長成。^⑯

⑫ 關於這一點，是因爲近代中國冠禮（包括笄禮在內）已逐漸消融於婚禮，成爲婚禮的附帶儀式，然而，由於通常「屬於新娘的儀式遠較新郎的爲複雜，新郎的儀式集中在單身地位的捨棄以及與新娘的結合儀式，但新娘除此之外，還須加上與其家族世系群等舊日群體的割捨，而加入屬於男家的許多群體」（余光弘〈A. van Gennep 生命儀禮理論的重新評價〉，《民族學研究所集刊》第60期，1986年12月，頁245），因此殘存於婚禮中的新娘加笄儀式，反較新郎的加冠受到重視，而有較多的保留。

⑬ 同註①，頁99。

⑭ 參〈后里樟樹公棺窆之民俗信仰〉（同註①⑦），頁92～93。

⑮ 同註②。

⑯ 同註③，頁95。

然二氏端就臺南一地的社經概況立論，未必周全。另外，毛一波、吳政恆認為臺俗「脫綫」於十六歲為之，乃源自明、清官方以年十六為「成丁」¹⁰⁷，「臺俗沿襲明、清之制，故以十六為成年」¹⁰⁸，此說亦有待商榷。簡言之，古有丁、口之法，即按人頭發其徭役、徵其賦稅；男子成丁，依規定須為國家納稅服役。一般泛稱成年為「丁壯」，是就其年富力強而言，與禮俗上加冠成人的意義有別。歷朝丁年不僅隨時而改，與當時習用的冠齡亦未必相合¹⁰⁹，可知兩者關係泛泛，法定的「丁年」並不等於禮俗的「冠年」。何況近代包括閩、臺「做十六歲」在內的「十六成年」習俗只見於部分地區，實難用「沿襲明、清丁年之制」加以解釋。

陸、結 語

「做十六歲」，是臺灣深具代表性的成年禮俗，本文幾經分析比對，可知

¹⁰⁷ 按《明史·食貨志二》云：「（太祖）即位之初，定賦役法，一以黃冊為準；冊有丁有田，丁有役、田有租。……民始生，籍其民曰不成丁，年十六曰成丁，成丁而役，六十而免。」《清史稿·食貨志》則云：「凡民，男曰丁，女曰口。男年十六為成丁，未成丁亦曰口。丁、口繫於戶。」

¹⁰⁸ 參〈后里樟樹公棺綫之民俗信仰〉（同註¹⁰⁷），頁91。

¹⁰⁹ 如漢高祖8年（前199年）初為算賦，規定「民年十五以上至五十六出錢，人百二十為一算，為治庫兵車馬」（《漢書·高帝紀》如淳注引《漢儀·注》）。晉武帝時規定「男女年十六已上至六十為正丁；十五已下至十三、六十一已上至六十五為次丁；十二以下、六十六以上為老小，不事」（《晉書·食貨志》）。隋文帝開皇3年（583年）初令軍民以二十一成丁；煬帝即位，改男子以二十二成丁（《隋書·食貨志》）。唐制：「凡民始生為黃，四歲為小，十六歲為中，二十一為丁，六十為老。」玄宗天寶3年（744年），更民十八以上為中男，二十三以上為成丁；代宗廣德元年（763年）復詔：男子二十五為成丁，五十五為老，以示優惠百姓（《新唐書·食貨志一》）。凡此種種，可見丁年的規定牽涉一國的稅收及民力，各朝君主往往視現實狀況所需而迭予更動。

臺俗「做十六歲」與傳統成年禮較然有別，其淵源主要來自閩、浙，對於過去的「起源臺南說」應予補充修正。其次，本文試圖貫串古今文獻，從地理、民情、思想觀念等各種角度，探討浙、閩、臺十六成年的相關問題。由此，使我們益發認識中國民俗千絲萬縷的多元風貌，並獲致以下幾點結論：

一、臺灣民間的「做十六歲」是傳統成年禮中較特殊的一種類型，本身有其地域特性，並結合民間（以婦女為主）的多神（以生育神為主）信仰，以棺窆為核心儀式，迥異於傳統男冠女笄之禮。

二、就其同者言之，臺俗十六成年並非特例，近代中國南北各地，亦不乏十六加冠的習俗，其間宜有共通的文化背景或思考來源。

三、十六成年的觀念，應係出自古人的生理觀，與道家學說、道教思想亦應有若干聯繫。

要之，無論從時代演變或是地域多元的觀點來說，臺俗「做十六歲」展示了一項深具意義的民俗課題。本文不僅釐清了臺俗「做十六歲」與中國傳統成年禮之間的異同關係，亦可證知民俗研究在地域上宜於貫串點線面，嘗試用文化圈的概念加以整合，進而建立類型，分析比對。

後記：本文草成之際，承蒙業師臺大中文系葉國良教授、臺大人類學系崔伊蘭教授惠閱一過，賜教良多，在此謹誌謝忱！