

# 香火繚繞中的規範與記憶：

## 徽州地區女祠堂研究

吳玉廉（南京大學中文系）

---

本文以徽州地區女祠堂為研究對象，力圖探討它在婦女生活中的地位與作用以及它所包含的文化內涵。文章第一部分介紹徽州地區現存女祠堂的基本情況並進行簡單的分類和特徵概括。第二部分考求女祠堂的名字來源。第三部分探討女祠堂與宗族禮法之間的關係。第四部分討論女祠堂是否含有貞孝節烈的道德觀念。第五部分力圖發掘女祠堂在徽州婦女觀念中的意義。第六部分作簡單的總結並思考將來可繼續研究的角度。

**關鍵詞：**女祠堂、母祠、禮法、貞節、祭祀

收稿日期：93.3.30；定稿日期：93.9.20

## 一、前言

祠堂制度是近代族權式家族制度的突出表徵。明清之際，由於宗法制度的進一步民間化，各地紛紛修祠建宗，徽州地區尤為發達，出現「廳祠林立」的現象。其間女祠的興起，實為特殊的文化現象。至今，對女祠的研究已有畢民智先生的〈徽州女祠初考〉（1996）和趙華富先生的〈徽州宗族祠堂三論〉（1998）。現在前人成果的基礎上，對女祠現象及其文化意蘊作進一步的考察和研究。

## 二、女祠的基本情況及分類和特徵

### （一）女祠堂基本情況介紹

根據文獻記載和筆者的田野調查，目前已知的曾經在徽州地區存在的女祠堂共有九座，它們分別是：歙縣潭渡黃氏壺德祠、歙縣棠樾鮑氏清懿堂、歙縣鄭村鄭氏女祠堂，休寧五城黃村黃氏女祠堂，歙縣呈坎羅氏東舒祠女祠、一善祠女祠、前羅宗祠女祠、姑姑祠，祁門渚

---

**致謝辭：**感謝我的導師南京大學中文系張宏生教授，從課題選擇，田野調查，資料檢索以及論文寫作，老師都給予悉心的指導和全力的支持。通過此文，老師引領我進入學術的殿堂，必使我受惠終身。感謝哥倫比亞大學高彥頤（Dorothy Ko）教授的教導和啓發，不僅豐富了我關於性別研究的理論基礎，而且激發了我對性別研究的熱情，讓我在這一研究領域更有信心。感謝徽州歙縣余繼業夫婦，祁門渚口倪世治、鄭佳鸞夫婦，黃山汪曉華夫婦在我調查期間為我提供免費食宿，給我的調查提供了莫大方便；感謝歙縣棠樾鮑樹民先生，呈坎羅會定先生提供的寶貴資料；感謝徽州地區接受我採訪的普通村民，他們無私的熱情使我得以完成調查。另外，更要對兩位匿名評審老師提供如此用心仔細的評論和詳細中肯的意見，致上衷心謝忱。

口倪氏庶母祠。其中棠樾清懿堂、呈坎東舒祠女祠、一善祠女祠保存完整，潭渡女祠堂、鄭村女祠堂、前羅宗祠女祠留有遺址，而五城黃村女祠堂、姑姑祠、祁門渚口庶母祠則已不存。現將各祠堂的情況記述如下：

### 1. 潭渡女祠壹德祠

壹德祠規模宏大，坐南朝北，與男祠堂比肩而立。男祠堂高四尺八寸，女祠堂形制稍小，據家譜中所繪壹德祠圖為五大開間，四進。女祠堂現已被毀，遺址作為潭渡中學的禮堂，保存了大門和半堵牆及一些柱礎。大門為八字外開式，上有精美的雕刻。

根據家譜記載，<sup>1</sup> 壹德祠由蓼莪堂長分裔孫黃以正興建于康熙丁酉年間。據家譜中黃以正〈新建享妣祠祀略〉（黃玄豹重編，黃景瑄參補，黃臣槐等校補，清雍正九年：卷6）及王揆〈潭渡黃氏享妣專祠記〉（黃玄豹等，清雍正九年：卷6）兩文，結合筆者對潭渡村民黃亞光的訪問，可知壹德祠的興建之由：黃以正幼年喪父，由母親撫養成人，功成名就後衣錦還鄉，在祭祀時因祠堂中無母親牌位，心中不安，故建女祠堂以祭祀母親。而他的祖母也是青年守寡，獨自將兒

1 《潭渡黃氏族譜》卷6中有關於壹德祠的詳細記述：〈祠祀〉記載了壹德祠的佔地及建築過程：「戊戌月臺並墻垣成／己亥寢室堂儀門頭門上樑／庚子寢室中堂及依月樓成／後壬寅三月二十八日午時神主上座／附輪壹德祠中堂地基稅畝／幕字一千六百四十九號／地一畝三分五厘七毫四絲／土名四望樓／幕字一千六百五十一號／地三分二厘六毫六絲二忽／土名官武垣／以上共地一畝六分八厘四毫零二忽／折實田九分四厘三毫零五絲二忽／每畝納條銀一錢二分三厘八毫／該營米三合五勺／收入黃慈孝戶辦納。」同時還錄有黃以正的〈新建享妣祠祀略〉，王揆〈潭渡黃氏享妣專祠記〉，〈壹德祠進主告祖文〉和〈壹德祠進主告文〉，附有敦睦堂深陽派夢麟、扞鶴等人的賀文。

子撫養成人，因此建女祠堂也是黃以正父親的意願。<sup>2</sup>

同時從家譜所錄〈壺德祠進主告祖文〉（黃玄豹等，清雍正九年：卷6）和〈壺德祠進主告文〉（黃玄豹等，清雍正九年：卷6）可知，壺德祠和大宗祠一樣具有陳列牌位和祭祀祖先的功能，但具體的祭祀儀式及過程現已不得而知。<sup>3</sup>

## 2. 棠樾鮑氏清懿堂

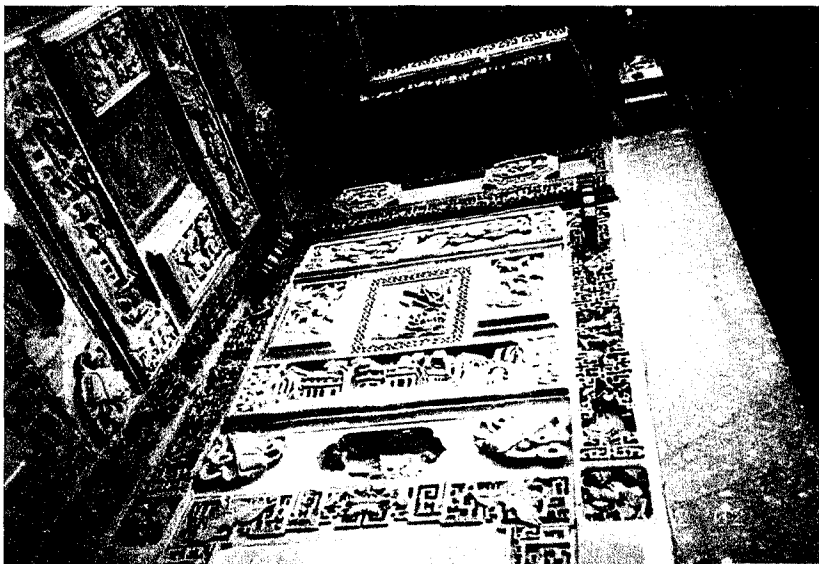
清懿堂是保存最完整的女祠堂。通面闊 16.9 米，進深 45.4 米。享堂、寢堂均為五間九櫺。寢臺基高 1.3 米，內設青石須彌座，上置木主龕，供奉鮑氏女主神位，但所有牌位都在建國以後被銷毀。原大門朝北開，與男祠堂敦本堂相對，有門樓。入大門後左拐，經過一條大約 3 米的過道後右拐即見祠堂第一進門廳。<sup>4</sup> 祠堂共五開間，三進，簷柱、臺階、天井、寢堂之欄杆、須彌座均為青石質，現已作為旅遊景點開放，並開闢為牌坊模型陳列區。

---

2 《潭渡黃氏族譜》卷6〈新建享妣祠祀略〉載：「竊見吾鄉設立宗祠，敬祀其先，統之以鼻祖，于報本追遠之意可云得矣。然多祀祖而不及妣。蒸嘗時祭，子孫入廟，顧瞻座位，母氏之主咸缺如，於私心每有未安者。……至王母年二十五而矢志守貞，撫先君子五歲之孤至五十有八而終，畢生苦節當未邀旌典。之前先君子易簣之際，諄諄以旌門建祠二事為諭，先君之欲報與王母與正之欲報與母，其情均也。」

3 潭渡村村民黃亞光還有一些記憶：初一祭祀的時候，七個祠堂統一拜，女祠堂裏團拜，輩分不分大小。其他祠堂裏祭拜的時候要分輩分，輩分大的先拜。祭拜的順序是：先去始祖祠拿籌碼，再依序去大宗祠祭拜，女祠堂團拜，然後去黃三樓（有功名的人），鄉賢祠（所有的人都可以去），最後再回到始祖祠拿鴨蛋。在清末的時候，女人一生都不能去祠堂（包括女祠堂），只有在嫁到黃村的時候可以去社屋拜社，然後直到死了，牌位再進祠堂。

4 今天所見清懿堂的門位於祠堂西牆上，是旅遊局在旅遊開發以後建造的。



清懿堂門廳外的八字牆，滿飾磚雕，玲瓏剔透。（圖片提供：本文作者）

當地鮑氏後裔鮑樹民所作《牌坊群裏的故事》（1999）和鮑樹民、鮑雷編著的《坊林集》（1993）中記載了一些關於女祠的故事：該女祠由鮑氏第二十四世祖鮑啟運初建於清嘉慶初年。鮑啟運八歲失母，由嫂嫂（鮑志道妻汪氏）撫養成人。他認為家祠裏只奉男主，未祔女主，是對祖妣的不恭，故立志創建女祠。鮑啟運又捐置義田六百八十餘畝，以賑濟族內孤苦貧寒，生活無依的人，重點撫恤守節完孤、侍奉公婆、德懿節清的婦女。臨終前覺女祠尚不盡如意，遺命其子鮑有萊重建。

### 3. 歙縣鄭村女祠堂

女祠堂坐南朝北，與男祠堂朝向一致，位置偏後，形制相似，略小。二十世紀六十年代被作為倉庫，毀壞嚴重，現在只留下半堵牆，

依稀可見當時的外八字門及門上的雕刻。

據被調查人童菊英<sup>5</sup>與姚印秋<sup>6</sup>回憶：女祠裏擺放的都是鄭氏女主牌位，過年的時候女子在下午去女祠堂拿餅，結婚的時候男女都要去女祠堂祭拜。

#### 4. 休寧黃村女祠堂

黃村女祠堂毀於 1966 年 1967 年間，土地已賣給村民黃新傳、胡鴻英，他們在舊址上修建住宅，於 1969 年搬入，居住至今。現在僅保留了原女祠堂一些石礎，雕工精細。

據黃新傳<sup>7</sup>回憶，女祠堂為一寡婦為自己所建，位於男祠右邊，

- 5 童菊英，今年八十歲，二十歲嫁入村中鄭姓人家，後改嫁給當地汪姓人家。調查紀錄如下：女祠裏擺放的都是女主牌位，解放以前春節的時候女人可以去女祠堂拿餅，只要是結婚的人都有。七十歲的人多一個餅，八十歲的人再多一個餅。年紀輕的人只有兩個餅。平時女祠的門是鎖著的，解放前男祠還有祭祀活動。
- 6 姚印秋，今年八十二歲，老家岩寺姚村。調查紀錄如下：過年及大年初一的時候，早上男人都去男祠拜祖先，拿餅。下午女人都去女祠拜祖先，拿餅。女祠堂是鄭姓的，所以只有嫁給鄭姓的女子才可以去。女人死了以後，由自己的子孫送牌位到女祠堂裏面，再由自己的子孫來做儀式。結婚的時候先去男祠拜祖先，然後再去女祠。
- 7 黃新傳，今年六十三歲，一直居住在黃村。調查紀錄如下：女祠的面積比男祠大，是一個寡婦出錢為自己修建的。當時村中人說「你有錢你就做大邊」，他們以為寡婦一定沒有錢修建一個祠堂，結果寡婦就建成了祠堂。男祠在左，女祠在右。男祠的構造比女祠大一半。女祠的大門是側開的，男祠正開。男祠先造，女祠後造。男祠堂有三進，三層樓。女祠堂兩進，兩層樓。男祠堂欄杆用青石做成，女祠沒有欄杆。在地勢上，男祠高於女祠。男祠的柱子用的是木頭，女祠用的是石頭。兩祠挨在一起，男女祠中間有一個小房間，叫「禮生所」，用來祭祀的時候換衣服、擺酒、聊天用。平時村民可以去兩個祠堂玩，但是祭拜的時候不可以亂走。男人去男祠堂拜，女人只能去女祠堂拜。一年有兩次祭拜，祭拜的時候根據個人的資格拿巧餅，女人可以拿 4 個。

其所在面積大於男祠。門側開，兩進兩層樓，無欄杆，柱子用石料，地勢上略低於男祠。兩祠間有「禮生所」，用於祭祀時換衣、擺酒、聊天。平時村民可隨意去兩個祠堂，但是祭拜時不可亂走。一年有兩次祭禮，男女分別去男女祠堂祭拜。祭拜時根據個人資格拿巧餅，女人可以拿四個。

#### 5. 歙縣呈坎東舒祠女祠「則內」，一善祠女祠，前羅家廟女祠，姑姑祠

女祠「則內」在羅東舒先生祠內，設於東舒祠寢殿南側，與之相對（見附圖箭頭處），內有陳列牌位的神龕，面積較小，保存完好，現已作為景點以供參觀。

一善祠女祠設於前羅家廟內。家廟總長 17.55 米、寬 9.25 米，<sup>8</sup>分上下兩進，中間是天井。女祠與男主寢殿並列，較男主寢殿小，現已廢棄，做堆放雜物之用，基本形制未遭破壞，樑上彩繪及雕花清晰可見。

前羅宗祠女祠的大部分被毀於 1948 年戰火，現已成為普通民居後院。

據呈坎羅氏三十三代裔羅會定介紹，羅氏宗族從明弘治戊午年（1498 年）始建宗祠時即在祠堂內南側設置女祠。後羅氏宗祠及羅東舒祠（始建於嘉靖間，萬曆間續建完成）內也都設置女祠。這些女祠的朝向一律與男祠相背，即坐東向西。至清代乾隆年間羅廷梅建「一善祠」，男女祠堂並行，同一朝向。並且規定凡羅氏宗族「善」份婦

---

8 此數據來自羅會定〈略述古村呈坎羅氏女祠〉（作者贈文），但文中記為女祠的長寬，根據實際調查，筆者以為應該是總祠的長寬。



箭頭處為女祠「則內」。  
(圖片提供：本文作者)

女死後一律可入祠堂，包括改嫁婦女。<sup>9</sup>

### 6. 祁門縣渚口村庶母祠

女祠建于倪氏宗祠貞一堂旁，祠堂面積大約是貞一堂的三分之一（貞一堂兩畝四分四厘），約一畝多地。上世紀五十年代改建為小學，七十年代被毀，舊址已為民居。在祠中原有兩塊石碑，現已不知去向。

趙華富先生〈徽州祠堂三論〉（1998: 16）以為，庶母祠是倪氏貞一派倪尚榮公倡議建造，其原因一方面「是為瞭解決倪氏宗族庶母神主入祠難的問題，使庶母有一個『妥靈魂』、『行享祀』的場所，當然，也不排除其有為自己側室的後事做準備的想法和打算。」此觀點雖與實地採訪而得之民間傳說略有出

9 以上材料來自羅會定〈略述古村呈坎羅氏女祠〉：羅氏二十八世祖羅廷梅（1726—1805年，奉直大夫，翰林）改變了女祠的建法和婦人死後入祠堂的規定，建「一善祠」。該祠座落在前羅家廟南側，是前羅十六世祖羅士元的支祠，羅廷梅為祖先羅士元建祠時，在大廳下高懸一塊藍底金字「一善流芳」四字匾額，故名「一善祠」。這一支是宗祠下屬「賢」支下的「善」份（羅東舒的三個兒子賢孫、紹孫、稷孫各立門戶，長子賢孫下有三子，為善、穆、仲三份）。其建法打破常規與男祠並行（即坐西向東），與明代祖上女祠的建法坐東向西根本不同。同時羅廷梅規定凡羅族「善」份婦女死後一律可入祠堂。而羅廷梅建一善祠的原因則緣自於他的母親。羅廷梅的母親是改嫁入羅家的，根據祖上的規定，改嫁婦女沒有資格進祠堂。羅廷梅在入了翰林以後，衣錦還鄉，為他的母親不能入祠堂而悲傷不已。於是重修祠堂，並讓一切「善」份婦女死後皆入祠堂。自此以後，呈坎羅氏祠堂對婦女一律開禁。



入，但筆者基本同意趙華富先生的觀點。<sup>10</sup>

又據倪世治介紹，當地祭祀是每一年臘月二十四在貞一堂祭祖，要帶豬頭和羊。十八歲以上的男性可以去，在寢堂祭拜，女人不去。女人不許進祠堂，當時倪望隆做族公的時候，經常坐在祠堂門口，女人路過祠堂門口一定要穿裙子，不然他就用拐杖打。庶母祠是沒有人祭拜的，只是一個放牌位的地方。

10 據《祁門倪氏族譜》中倪望隆所作〈清授直奉大夫五品銜例貢生倪公秀亭行狀〉記載，女祠為倪尚榮所建：「我倪氏向無庶母祠，公倡議建築，遂觀闕成。」（轉引自趙華富，1998: 16）在〈世係〉「貞一堂支派」中也寫到倪尚榮建庶母祠之事：「（尚榮）熱心公益，樂善為懷，修本房支祠，建庶母祠與重建貞一祖祠，公力居最。」（倪愚山等，1925，轉引自貞一堂內懸掛的粉牌）而在實地採訪中，當地村民則認為庶母祠的建造是因為倪尚榮的小妾金氏、王氏修建了貞一堂的天井，故尚榮公建議修建庶母祠。

據被採訪人倪世治（1937年出生于祁門縣，在祁山小學做教師二十餘年，後在渚口中學做教師，現為渚口文物管理所所長）所言：「貞一堂在宣統二年被燒，族公倪尚榮表示要重建。貞一堂享堂與寢堂之間的青石天池由倪尚榮的小妾金氏、王氏二人夜間紡織籌資建造。倪尚榮的小妾想進大祠堂，因為如果死了以後不進祠堂的話，就是孤魂野鬼。但是族長不同意小妾進大祠堂，因為以前的規矩是只有正妻或者有兒子的小妾才可以進祠堂。最後倪尚榮沒有辦法，只能倡議修建一個庶母祠堂，專門供奉沒有兒子的小妾。因為小妾不能進祠堂的矛盾很早就有了，所以大家也願意出錢建庶母祠，從此凡倪姓小妾都可以進祠堂了，以前死去的也把牌位放進去了，所以這個祠堂是為整個倪氏家族所用。解放前，女的出喪後靈牌就放到裏面。」

關於倪尚榮小妾金氏、王氏出資修建貞一堂青石欄杆的事在《祁門倪氏族譜》中倪啓鵬所作〈書與賁公事〉一文中確有記載：「其天池上之欄杆，係尚榮公妾金氏、王氏出資修建……。」同時在貞一堂天池的青石欄杆上至今還有兩塊紀念碑，記載了這件事情：「祖祠建於明、拓於清，多歷年所□，庚戌不戒。幸篤聲生族公、尚榮公傾囊不吝，鼓激眾心，越年而大致成。又越年，以花朝去世，迺榮副室金氏等承夫志，木石之工繼起。是冬，復以紡織資獨擔任兩廊石池，竟乃夫未償之願，噫，偉矣，此真有鬚眉氣者！」（左）「尚榮公不幸作古，副室金氏等善承夫志，雇石工造天池，輒出數百金為之增光。」（右）但

## 7. 歙縣呈坎姑姑祠

未見實物，據當地村民羅會定說，他的父親曾告訴他，在羅氏宗族還有一個姑姑祠，專供奉未婚而死去的羅氏女兒，可能記載於《足征錄》。<sup>11</sup> 這座姑姑祠已在清末民初毀於戰火。

## (二) 分類和特徵概括

綜合以上簡介，現對徽州地區女祠堂作簡單的分類和特徵概括。

首先，以女祠供奉的對象為標準，徽州地區的女祠堂大致可以分為三類：<sup>12</sup>

---

是，當時族人也因為她們對修建貞一堂有功而准許她們入主大祠堂。據《祁門倪氏族譜》中〈世係〉「貞一堂支派」載：「妾金氏、張氏、胡氏、王氏，張、胡先歿，金、王二氏承夫志，祖廟告成並捐資建寢室石欄，族人以德報功、准其入廟配饗，邑令丁公題贈額曰：巾幗高風。」（倪愚山等，1925，轉引自貞一堂內懸掛的粉牌）

民間傳說和家譜及石刻材料都認為庶母祠為倪尚榮所修建，但其矛盾在於，民間說法中倪尚榮生前貞一堂即已完成，因其妾捐助修建了天井，所以他建議修建了庶母祠。而在家譜中倪尚榮未見貞一堂的完成，妾金氏、王氏承其志修建天井。關於倪尚榮為何在生前建議修建庶母祠則未見解釋。趙華富教授認為倪望隆的說法比較可信，因為「他不但親聞目睹庶母祠的建造過程，而且很可能還親自參加和主持過庶母祠的建築工程。」（1998: 16）同時，從現存的文字資料來看，雖言及金氏、王氏修建貞一堂的功勞，但是並未有因此而為之修建庶母祠的說法，反而是「族人以德報功，准其入廟配饗」（倪愚山等，1925，轉引自貞一堂內懸掛的粉牌），由此可見，金氏、王氏應該入貞一堂配饗，那麼因其二人而修建庶母祠的說法就更不可信了。所以庶母祠的建造應如家譜中所言為倪尚榮在生前提倡，而與他死後小妾幫助完成貞一堂天井的事無關。

11 據羅會定介紹，《足征錄》為呈坎羅氏家族紀錄家族大小事件的書籍，現已亡佚。

12 因黃村女祠堂神主不明，故暫時不納入分類當中。

第一類：主母祠，即供奉先妣的祠堂。

第二類：庶母祠，即專門供奉庶母的祠堂。

第三類：姑姑祠，即專門供奉家中未嫁女子的祠堂。

其次，以建築形制為標準，在第一類中又可以分為兩小類：

A.呈坎的東舒祠「則內」女祠，羅氏家祠南側的一善祠，前羅宗祠女祠（大部分被毀於 1948 年戰火）為第一種類型。它們都是依附於大祠堂的女祠，尚不是獨立的建築。其主要功能是擺放女主牌位，進行祭祀活動。

B.潭渡、棠樾、鄭村的女祠堂可為一個類型，它們皆為獨立建築，建築形制規模相似。同時，從女祠殘留的門樓來看，都為八字門，而且有精美的雕刻。而女祠所在村落皆為歙縣勢力顯赫的家族，<sup>13</sup>且三個村莊在地理上毗鄰，完全存在相互借鑑祠堂制度的可能。

根據筆者田野調查和文獻記載，女祠堂大致具備以下特徵：

第一，從女祠堂的興建年代和發展階段而言，明萬曆年間開始修建的女祠為其初期階段，以 A 類為代表，其明顯特徵是依附於大祠堂。清朝中後期出現成熟的女祠堂，以 B 類為代表，是具有獨立建築形式和祭祀儀式的祠堂，其修建時期皆為家族最為興旺的階段。至清末民初，出現了女祠的變化形態，如姑姑祠與庶母祠，其特殊性在於將以前一些不能入主祠堂的家庭人物也納入到宗族祭祀當中。

第二，從建築形制而言，女祠的規模形制都小於男祠，如面積、進深等。但是其雕刻、裝飾並不遜於男祠。女祠門的朝向並沒有特別

---

13 《歙縣志》卷一〈輿地志·風土〉載：「各姓代興如，江村之江，豐溪、澄塘之吳，潭渡之黃，岑山之程，稠墅、潛口之汪，傅溪之徐，鄭村之鄭，唐模之許，雄村之曹，上豐之宋，棠樾之鮑，藍田之葉皆是也。」（許承堯主纂，石國柱、樓文劍修，1998: 41 下）

的規定，既有與男祠同一方向的，也有相對不同的情況。這些都反映出男女祠堂的差異性。

第三，從祭拜的情況而言，有的女祠堂有祭拜儀式，而一些女祠堂僅為擺放牌位的場所。舉行祭祀儀式時，女人都不可以進男祠堂，有的宗族甚至不許女子進入祠堂；女子祭祀只能在女祠堂進行。雖然徽州地區將朱熹的《家禮》奉為圭臬，但《家禮》明確規定主婦可與男子一起在祠堂祭拜，<sup>14</sup> 因此徽州地區普遍不讓女子進祠堂祭拜的情況，或許為清朝徽州祠堂祭拜的變化形態。

因為材料的缺失，暫時無法對姑姑祠進行討論，現僅對其他女祠堂作一個初步的分析。

### 三、正名：從母祠到女祠

「女祠」一詞在早期文獻中並未出現過，它究竟如何產生，如何流傳又如何變為一個專有名詞，都是非常有趣的問題。

《潭渡黃氏族譜》中對壺德祠皆以「母祠」或「妣祠」相稱。著名畫家黃賓虹先生是潭渡人，並在家鄉生活相當長時間。在他寫於1908年的〈敘村居〉中提到：

自祖祠右數十武，北折而西，歷下三家，曰觀武坦，有依月

---

14 《家禮》卷一〈通禮·祠堂〉中載「正至朔望則參」，注曰：「主人有母則特位於主婦之前，……有諸母姑嫂姊則特位於主婦之左，少前重行東上。……主人弟之妻及諸妹在主婦之左少退，子孫婦女內執事者在主婦之後，重行東上立定。主人盥悅升啓櫝奉諸神主置於櫝前，主婦盥悅升奉諸妣神主置於考東。」（朱熹，1986: 532 上）

樓。窗虛三面，與祖祠相望者，為壺德祠，創志於緇城公，而敘升，錫文諸公互相踴躍以成其事。其尸度視祖祠有殺，而規模略同，凡祠中應有之具咸備。其南有義倉故址。（1999: 9）

同時在寫於 1919 年的〈仁德莊義田舊聞〉中也記載了與壺德祠有關的事跡：

自嘉慶二十年乙亥至道光七年丁亥，歷十有三載，琴六病故，尹孫實如投鳴文會交待義田事宜，司會王用周云：現在會內年高者不到，又值考期，擬考後將義田歸母祠舉人經辦。（1999: 473）

此處作者非常自然地提到壺德祠與母祠的稱呼，可見在民國初年，當地人依然以母祠來稱呼壺德祠，而非現在我們所稱的「女祠」。

清懿堂重修之際，鮑洪作對聯一幅，其中稱呼清懿堂為妣祠。<sup>15</sup>「妣」，母親，又指死去的母親。〈禮記·曲禮下〉：「生曰父曰母曰妻，死曰考曰妣曰嬪。」同時，也可以指祖母和祖母輩以上的女性祖先。〈詩·小雅·斯幹〉：「似續妣祖，築室百堵。」<sup>16</sup> 因此妣祠

15 鮑鴻〈重修清懿祠紀念〉：「清懿，妣祠也，遭蟻患殆甚，合支祖西疇先生以下各派，停胙谷重修之，三年落成，恭撰紀念：念前人似續妣祖，百堵肇興，發祥溯南渡而遙，思齋推本，瓜綿清廟冊；合族眾妥侑女宗，一龕永固，繼志統西疇之後，美輪美奐，松栢闕宮詩。」（鮑樹民、鮑雷，1993: 50）

16 《毛詩正義》注：妣，先妣，姜嫄也。（毛亨，1998: 436 中）。《古代漢語詞典》注「妣」：母親；死去的母親；祖母和祖母輩以上的女性祖先。（2000: 72）

也就是母祠的意思。

又如渚口庶母祠，不論倪尚榮是否帶有為自己側室作打算的想法，最終宗族依然以庶母祠來命名祠堂，它從本質上來說還是一個母祠。

因此，從可見材料來看，自女祠創立到民國初年，人們一直以「母祠」來稱呼「女祠」，兩者之間究竟有怎樣微妙的差異？在筆者調查當中，幾乎每個人在聽說「女祠」一詞後都有這樣的反應：「女祠？怎麼可能有女祠呢？女人的地位怎麼會這麼高呢？」包括我本人也是在「女祠」這個名字的吸引下才去徽州進行調查的。在我們的潛意識中，可能都有這樣的想法，在以男性為主的中國古代宗族社會中，女性在宗族祭祀中處於與男性不平等的地位，「祠堂作為封建宗法制度下同族人共同祭祀祖先的房屋，向為男人的聖殿」（江志偉，2002：第2段），所以女性不可能獨立擁有祠堂——這一宗族最為重要的標誌性建築，這是不符合古代女性的社會地位的。而作為語詞的「女祠」因其與「男祠」的相對性和對「女」的彰顯，在無形間強化了這種對立性。由這種思維很容易就導向對女性地位問題的討論，進而提出女祠的興建是中國婦女地位的提高，還是封建宗法制度的強化；是男女平等意識的萌芽，還是代表封建禮教把對婦女的公開壓制轉為對婦女進行疏導這一更高層次的壓制等命題。

相對於「女祠」而言，「母祠」則是比較溫和的詞語。我們似乎不再完全著眼於它所代表的女性地位問題，而關注其作為給母親建造的祠堂所代表的「孝」的倫理基礎。雖然母祠的出現仍然不失為一種創舉，但是在遵循古代倫理的基礎上，它也是可以被接受的。

由於材料的缺乏，我們現在暫時無法得知其他女祠堂在古代徽州是被稱為「女祠」還是「母祠」抑或是其他稱呼，但是從田野調查所

獲得的材料看，它們最大的功能還是陳列女主牌位和宗族祭祀。如呈坎的《羅氏家譜》中所載羅應鶴撰寫的〈廟事志引〉已明言女主藏室問題。

正如趙華富先生在〈徽州宗族祠堂三論〉(1998: 14)中所提：「既然絕大多數宗族祠堂都是男女祖先共『享祀』，那末，極個別不『耐女主』祠堂的宗族興建女祠，專門供奉女祖先神主的舉動，就沒有什麼多大意義了。」母祠是否僅只包含這樣的涵義，我們將在下文詳細討論，但是這篇文章歸還了母祠一個最基本的定位：對先妣的祭祀場所。這個定位或許也是真正生活于女祠堂周圍的徽州人當時最為基本的想法。因此，「母性意識」當為女祠堂最為重要的特徵。

寫到此，忽然想到在田野調查中，對於「你們這裡有女祠嗎？」這樣的問題，一般的村民，尤其是以務農為生的村民經常不能理解，只有當我說就是棠樾的清懿堂時，他們才知道女祠是什麼。而我在雄村調查的時候，當地人說鄰村義成有女祠，並反復強調比棠樾的女祠要大，要漂亮。但是當我趕到義成時發現那裏只有一個節烈祠。在現在的徽州，女祠從某種程度上就是指棠樾清懿堂。由於女祠的稀見性，清懿堂已成為棠樾最著名的景點之一，而它的宣傳語言也明顯的側重於對女性地位的突出反映上：

惟獨這「清懿堂」石破天驚地成為一個奇跡，女性不但可以入祠祭祀，共商女性大事，並立有女性祖先牌位，而且祠堂本身就是專為女性而建、為女性獨用的女祠。（江志偉，2002: 第2段）

宣傳者不斷加強對清懿堂朝向的論述也在於突出男女差異：

那選址為什麼要「坐南朝北」呢？這是借《易經》中「男乾女坤，陰陽相悖」的哲理而設計的。<sup>17</sup>

這種差異性隨著旅遊的開放而進一步加大了影響力。世界旅遊組織（亞太地區旅遊協會）PATA（Pacific Asia Travel Association, PATA）曾為修復女祠捐資壹萬美元，1994年在北京舉行的第四屆世界婦女大會將女祠作為參觀點。導遊介紹，媒體宣傳，遊人記憶等等一系列話語強化建構了清懿堂與古代徽州婦女地位問題之間的關係，而棠樾因旅遊而來的經濟效益則證明這種建構的成功，於是話語被不斷的疊加重復，並且開始傳播。呈坎羅會定老先生在帶我參觀「則內」女祠時不斷強調呈坎的女祠比棠樾的要早，要多，強調羅氏家族在明代就已經注意到女性在家族中的地位，所以有單獨的女主藏室。在「女祠」一詞的產生與流傳過程中，到底包含了多少旅遊及經濟因素的影響，又包含了多少現代人的想像，這些都將是可以繼續討論的問題。

#### 四、女祠堂與宗法之關係

母祠終究為祠堂之一種，其中必然涉及宗法問題，而作為宗法核心的「禮制」究竟在母祠的運作中扮演了什麼樣的角色，女祠又在何種程度上表現了禮制在宗法中的實際運用，以及宗法和禮制在人們觀念中的存在狀態，都是有趣的問題。而這一切討論的緣起還在於女祠

---

17 語出歙縣棠樾牌坊群網站。[http://www.huangshan.cc/sxpfq/bfq\\_nuc.htm](http://www.huangshan.cc/sxpfq/bfq_nuc.htm)。此網站目前施工中。



在宗法上的特性：女祠為創制。

女性本於祭祀中便與男子有別，而其未有祠堂亦是古制。〈禮記·王制〉中明確規定，王得立七廟，諸侯五，大夫三，士二，官師一，庶士庶人無。「先王之制，自天子至於官師皆有廟，君子將營宮室，宗廟為先，居室為後。及秦，非笑聖人，蕩滅典禮，務尊君卑臣，於是天子之外，無敢營宗廟者」（司馬光，1936: 571下）至《家禮》，方於正寢之東定祠堂之制，後明清兩代，民間多依《家禮》興建祠堂。但無論是古之家廟還是後之祠堂，都沒有關於女祠堂的記述。在牌位放置上，正妻牌位附于男性，在祭祀時同時祭拜，只是位置不同，<sup>18</sup>這裏所包含的女性和男性在地位上的差異即為禮之「秩序」。而這種秩序就是「禮」。「禮」實為「等級」。如〈禮記·樂記〉所言：

天尊地卑，君臣定矣。卑高以陳，貴賤位矣。動靜有常，小大殊矣。方以類聚，物以群分，則性命不同矣。在天成象，在地成形，如此則禮者，天地之別也。（鄭玄、孔穎達，1986: 107）

只有在這種秩序下，一切才會井井有條地運行。「禮」在任何時候都是被著重強調的對象，而「制禮作樂」的理想給它蒙上了神聖的面紗，這種對三代禮制社會的歆羨又決定了「禮」的不可變更性，因此任何一種創制都會引起上層精英階層的討論，甚至引起國家最高統治者的關注。但是上層的文獻記載往往不能代表民間真正的社會生活

---

18 《家禮》卷五〈祭禮·先祖〉載「前一日設位陳器」注曰：設祖考神位於堂中之西，祖妣神位於堂中之東。（朱熹，1986: 576上）

狀態，就如民間建祠堂一事。現在普遍以為民間大規模建造祠堂始於明嘉靖十五年夏言上〈今臣民得祭始祖立家廟疏〉<sup>19</sup>後，但是僅在徽州一地，在此之前便已經有了大量的祠堂，而且皆可見於家譜族譜。由於史料的缺乏，民間豐繁複雜的情形已經不可考證，而以夏言的奏章為一個分界點的關鍵原因也正在於其史料的可信性與敘述的方便性，但我們卻不能以為當時真正的社會情況也是如此。女祠作為創制，它是否有對傳統禮法的突破，如果有，這種突破在當時又有怎樣的社會反應，這些都是值得討論的問題。

作為母祠的建造者，黃以正似乎並沒有考慮到女祠的禮法問題，他的著眼點更多集中於母親的親情：

竊見吾鄉設立宗祠敬祀，其先統之以鼻祖，于報本追遠之意可云得矣。然多祀祖而不及妣。蒸當時祭子孫入廟，顧瞻座位，母氏之主咸缺如，於私心每有未安者。……母氏之窮勞有倍切者。而吾鄉僻在深山之中，為大夫者或遊學於他鄉或服賈於遠地。嘗遠其家數年數十年之久。家之黽勉維持惟母氏是賴。凡子一身，由嬰及壯撫養教誨，從師受室，以母而兼父道者多有之。母氏之恩何如其深重耶？正幼恃母慈，長承母訓，以有今日。不幸而不逮養，風木之悲，桮捲之感，未嘗可釋於心。至王母年二十五而矢志守貞，撫先君子五歲之孤，至五十有八而終。（黃玄豹，清雍正九年：卷6）

19 其文曰：「……臣民不得祭其始祖先祖，而廟制亦未有定制，天下之為孝子慈孫者，尚有未盡申之情。臣忝禮官，……乞詔天下臣民冬至日得祭始祖，……；乞詔天下臣工建立家廟。」（轉引自趙華富，1996: 48）

建壺德祠最初來自他父親的意願，而當黃以正發起修建時也得到了村中鄉紳的一致支持。從家譜所錄敦睦堂溧陽派夢麟、拊鶴、振鷺、兆熊，恂儒粹然，長儒、安儒斐然等的文章來看，他們都支持壺德祠的建立，並在其創建過程中多有貢獻：

先是湘成公創建母祠，苦無基址，相其攸宜，在理東而偏，規制宏敞，需地甚廣，中堂井竈，尤為切要。族弟虞在公諱以璿之業，約幾二畝，適當其處，璿以善價請。虞在公曰：諸君因創祠需地，而以價何也？昔吾先子于統宗之祠，不遺餘力，幸觀厥成。今雖創舉，亦祠宇也，尺寸之土，何以價為？遂即檢其業之稅若干，盡數輸之，以襄其事，而祠克告成。（黃賓虹，1999: 448）

由以上材料我們看到，這些真正生活在母祠周圍的人並沒有太多關注它與禮法的關係，即使明確知道女祠是一種「創舉」，也將其納入家族祠堂的範圍中來考慮。這個祠堂宏偉華美，無疑代表了家族的興盛與繁榮，作為家族成員，他們都為此感到驕傲並願意為此付出努力。因此在他們眼中，母祠和大祠堂並沒有質的區別，它只是一個擺放先妣靈位，可以進行先妣祭祀活動的場所。

查閱地方志及家譜材料，並沒有對女祠堂的特別介紹。在黃賓虹的著作中，只將其當作普通祠堂來敘述。這種歷史敘述的忽略其實正表明了人們對它的存在的認可，女祠堂的建立對鄉紳或者村民來說只是一件普通的事情。基於此，我們也可以推論當時人們並不以為女祠堂對禮法構成了威脅。

惟一正式討論了禮法問題的是王掞：

在昔聖王緣人情而制禮，後世行之。凡有可以以義起者，禮之所不禁也。記曰：禮也者，反其所自生，言報本也。報本之禮，祠祀為大，為之寢廟以安之，立之祧主以依之，陳之簋豆以奉之，佐之鐘鼓以饗之。登降拜跪，罔敢不虔，春雨秋霜，無有或怠，一世營之，百世守之，可云報矣。其或孝子慈孫之心，猶以為未足，則援所有以及所無，因所生而及所配者，雖出於一時之創舉，揆之於義安焉。（黃玄豹等，清雍正九年：卷6）

王掞開宗明義即提出人情與禮法之關係，其實想用人情為母祠的創舉尋找合乎禮法的基礎。在後面他又提到了以前未有專祠祀妣的制度：

至東漢而同堂異室之制定矣，變于古，萬世從之。故後之言廟者必曰府君夫人共為一牘，然鮮有轉廟者。〈周禮·大司樂〉：奏夷則歌小呂，舞大濩以享先妣。鄭注曰：先妣，姜嫄也，特立廟而祀之。斯其專廟之所昉乎禮，非由天降，非從地出，人情而已矣。今以孝子慈孫之心，不忘其母與王母，等而上之，追報及於世世同廟而聚主合食於一堂。補先世之闕遺，興後人之仁孝。（黃玄豹等，清雍正九年：卷6）

最後他終於提出了母祠「亦禮之所不違而義之所允協者耳」的結論。

雖然王掞和黃以正以及地方鄉紳們都贊成女祠堂的建立，但是作

為進士出身、誥受光祿大夫、經筵講官、文淵閣大學士兼禮部尚書、禮兵刑工四部尚書、吏部左右侍郎兼翰林院學士的王揆對於女祠堂則有著不同的關注點。作為上層精英階層，處於國家官僚系統的王揆考慮到了母祠與禮法的問題，作為鹽商的黃以正更關注他對母親的情感，地方鄉紳們更看重的則是由興建母祠所體現的家族興旺的徵象。當然這中間摻雜有黃氏族人的宗族情感，但是不可否認，處於社會不同位置的群體對於女祠堂明顯有著不一樣的態度與認識。

禮法並非真如想像中的那樣在實際生活中神聖而不可侵犯，任何一種禮法都是人為的規定，它的創制在人，維護在人，改變亦以人的需要為主。無論是國家法令中對禮法實施的規定，還是精英階層對禮法的不可變更性的強調，這些歷史文獻都不能成為判斷禮法在實際社會中真實狀態的惟一依據。禮法在實施過程中具有一定的靈活性，它在規範人們生活的同時也給人們足夠的創造空間去適應生活中的種種需要。這些需要包括當一種宗族祭祀的儀式不足以滿足人們對祖先的懷念時所產生的新的要求，也包括一個宗族在鼎盛時期希望以一種新的明顯的方式來張揚自己群體的成功。此時，我們可以清楚地看到禮法作為規則法度和現實實施間的時間和游離。

## 五、女祠堂與貞孝節烈之關係

徽州多節婦烈女似已成為不爭的事實。「節婦烈女為徽最多」，（周溶修，汪韻珊，清同治十二年：353 下）「新安節烈最多，一邑當他省之半」。（趙吉士，2002：516 下）那麼女祠與節烈具有什麼樣的關係？女祠是否鼓勵女子守節？要想討論這個問題，首先應該先明瞭徽州節婦烈女的實際情況。

從地方志、家譜等文獻材料來看，徽州節烈之風盛行。《歙縣志》煌煌四卷列女傳記載的全是貞孝節烈的故事。翻開任何一本家譜，記載的也都是此類婦女故事。但是，這類文獻作為一種揚善懲惡的史料，只能體現出部分的意識形態，而不能說是真實社會生活的反映。也就是說，雖然《歙縣志》中敘述節婦烈女的卷數多於其他地區地方志，但是這並不能說明徽州地區的實際情況就是多節婦烈女。《歙縣志》以大篇幅敘述節婦烈女只能說明地方政府希望表現歙縣的節烈風尚，這種敘述的多少甚至不能代表縣志修撰者自身的想法，因為歷史敘事者本身也以不同的身分出現在不同的文體敘述當中，《歙縣志》民國版的修撰者許承堯即為一例。作為縣志的作者，他以四卷的篇幅展開節婦烈女的圖卷，但是當他作為自由的寫作者，只是為了記述故鄉舊事時，他對女性的關注點就轉移到了其他方面。在《歙事閑譚》中，共有十次記述了婦女的詩文創作情況，涉及人物三十餘人，其中不少有詳細的記載。如關於徐淑則的記錄，不僅錄其詩文，而且摘錄了其他文獻如《隨園詩話》、《揚州畫舫錄》中關於徐淑則的詩文和事跡的介紹，稱其為「吾里第一名婦」。《歙事閑譚》對於節婦所述甚少，而對烈女殉夫童女守貞則更是持批判態度。

〈夢陔堂詩集·孝子祠〉詩注云……按：封股事，歙最盛行，見於志者，累累不覺。迷信傷身，非所以教孝，此當與童女守貞、烈婦殉夫同例。世風既異，當從改革者矣。（許承堯，2001: 326）

《胡心泉集》中，有代金司勳作〈江孝貞女頌〉，序云：昔松山汪文學紅度作《女史征》，鄉閭貞淑，志錄略備，其以女子未嫁而守死成貞義者，邑有三人焉。……按：吾徽此類事甚多，錄

之以見一時風尚，非以為訓也。（許承堯，2001: 952-953）

其實，在縣志中他也嘗試錄入才女的寫作與繪畫情況，以改變縣志的關注角度。

至婦女之擅才藝者，昔所未錄，茲甄其尤，亦附述之，恨聞見不及終多遺佚耳。（許承堯等，1998: 440 上）

但是其篇幅遠遠不及殉夫守節的事跡，只在〈列女〉的最後列有六頁，而〈列女〉四卷一共有二百九十頁。因此，當許承堯作為一位縣志編撰者，他所體現的是縣志的意志，也就是官方要求樹立的婦女道德要求。

那麼多的節婦烈女的事跡又是從何而來？歙縣三十五都潘氏文書中的〈稞報忠義案周〉<sup>20</sup>多少向我們展示了這一徵集民間節婦烈女名單的歷史過程。

此文書為光緒三年十月手鈔本，載三十二都二十一圖從節烈男婦殉難名目。封面註明「同治十二年已報通，至今未採，學諭報條，故複此，查明複報」，此冊為「地保族長查存查」。內記有潘姓及部分鮑姓、洪姓妻室的貞女名錄。內夾一紙，為光緒二年十月歙縣儒學來條，要求三十一都一圖，二十一圖上報守節、烈婦、烈女、男口的文書。

---

20 歙縣三十五都潘氏文書（現資料保存在祁門縣文化局陳琪處）。

歙縣儒學來條 光緒二年十月

地保 守節 烈婦

三十二都一面 知，凡 當年殉難未報者，火速查明，分別開報，送

族長 烈女 男口

城交雙鳳港江震邦收，轉呈老師。查該註冊申譯，請旨旌表，只此一次，前後不用分文，無後之家細查勿漏。此會，切切。病餓並擄去者不報。

三十二都三面地保知，第奉老師鈞諭，往查鄉間，速交。難以自至，另發支條，免費支應，但只此一次，務悉力細查。有後之家，按名出鈔數十文，地保收為工食，無後勿取，待查清再說明。今特專人寄知條二紙，此條仍要繳還老師，勿失，限十月查清，切切，來人付腳力三百文。

可見，當時地方政府不僅熱心於收集節婦烈女的事跡，而且落實到每個村落，有組織地向國家申請旌表，因為這種旌表一旦成功，也是地方政府的業績與榮譽。而對於家族來說也存在相同的情況。一個家族的某位婦女受到旌表將給家族帶來無上的光榮，因此各個家族才會為此而不遺餘力地建坊、列祠，同時將其事跡記入族譜當中，這種活動在某種程度上已經成為一種程式化與制度化的行為。那麼我們可以抱有這樣的懷疑，這種旌表建坊的行為在體系化以後是否消滅了它當初的目的：對婦女道德的規範，也就是說，雖然地方政府仍然不斷進行這方面的努力，但這一行為本身可能已逐漸淪為一種形式而脫離於民眾真實生活之外。

從地方志的撰修我們可以質疑貞孝節烈在徽州地區的真实存在狀



態，而《休寧方塘汪氏宗譜》給我們提供了一些新的線索。此譜由汪一僎<sup>21</sup>獨立撰寫，故不避嫌疑，善惡並書。譜中記載了禮公派從元延祐至明崇禎年間，四十一位譜主的妻妾改嫁情況，約占所記婦女的三分之一。<sup>22</sup>也就是說在明末時期，改嫁並不是不可能的事情，並且可能在很大程度上受到人們的承認，如果是決然不容於社會，那麼汪氏家族改嫁的婦女不會這麼多，而汪一僎也不會進行記錄。明末的「一善祠」是羅廷梅為自己改嫁的母親而建。根據羅家祖上的規定，改嫁婦女牌位沒有資格進祠堂，羅廷梅在入了翰林以後，衣錦還鄉，為他的母親不能入祠堂而悲傷不已，因此重修祠堂，並讓一切「善」份婦女死後皆入祠堂，其中包括改嫁婦女。從這一事例，我們首先可以看到在明代的世家大族中也存在婦女改嫁的情況，同時，改嫁婦女在神主入祠問題上的確存在種種限制，也就是說改嫁婦女在地位上要低於家庭中一般婦女，社會對於改嫁依然存在歧視。但是，羅廷梅的行為又向我們彰顯了族規家法中對改嫁的限制在一定程度上是可以被緩解的。

這些材料代表明末的情況，在王振忠教授的《徽州社會文化史探微》中則記載了一些清朝後期的情況。「大批徽商的外出，造成了皖南的許多夫婦天各一方。從現存的大批徽商尺牘來看，徽州的「留守女士」主要是依靠遠在異鄉的夫君寄回的銀信接濟為活。」（王振忠，2002: 309）而那些失去丈夫的寡婦就更為缺乏經濟來源。她們往往只能終日紡織，勤於女紅以維持生計，如果還有小孩需要撫養，

21 汪一僎，子公升，生於明萬曆三十九年四月，方塘汪氏二十二世孫。（翟屯建，1997）。

22 此譜全一冊，清康熙稿本現藏於安徽博物館，未親見。內容來自于翟屯建（1997），同時也有對翟屯建的訪談材料。

那麼生活的壓力自然也就更大。《陶甓公牘·屯溪新樂府》之四〈估客妻〉（王振忠，2002: 309）就反映了一部分下層婦女在丈夫離家後的生活現狀：

昔非倡家女，今為估客妻。估客久不返，隻影成孤棲。空房獨宿憐寡耦，弱質葳蕤難自守。遂令蕩子舍家雞，野鶩紛飛求匹耦。莫謂良人本不良，輕離重利亦尋常。誰教荊布蓬門女，學步邯鄲大道倡。

在下層社會中，婦女改嫁與守節的情況往往呈現出與我們的想像不一樣的面貌。在縣志中我們經常可以看到這樣的故事：

汪氏吳北妻。婚未逾年，北與弟俱溺死真州。汪年十八，悲泣不食，自覺有娠，乃強飲水漿。舅姑欲嫁之，或誘其墮胎，汪不忍宗祀無傳，忍死以待生子遺賢。家亦窘。自餓以奉姑舅，養孤子汪，年五十六卒。（余華瑞，清雍正十二年：188 上）

這種家庭脅迫寡婦改嫁而寡婦堅持守節或自殺的故事比比皆是，其目的在於烘托寡婦的堅貞，但是從另一方面也反映了在經濟比較困難的家族中夫家主動讓寡婦改嫁甚至逼嫁的情況，貞節觀念明顯不被推崇。將寡婦賣走，一方面可以減少家中人口，同時也可再獲得一筆錢財，因此，夫家逼寡婦改嫁的情況也就不足為奇了。據祁門文化局的陳琪介紹，在歙縣以前有「生人婦」的習俗。就是當男性無法養活家人時，在不讓妻子知道的情況下將妻子賣走，即讓對方直接來搶自己的妻子。還有「二婚頭」的風俗，指男女雙方都是再婚，女的出嫁

前必須在清靜的茅屋中住三天，否則會破壞村中的風水。如果改嫁的情況在社會中不是一種比較普遍的現象，那麼也就不會形成風俗而被人們自覺的執行。當然，這種習俗的形成本身也已經表示改嫁並未被社會一般道德所認可，雖然改嫁可能在社會中是一種比較普遍的行為，但是它依然對婦女構成壓力，人們只是找到相應的對策從而使這一行為更易被接受。

至此，我們依然不可以判斷徽州是否節烈成風。首先我們難以作出準確的數據統計，其次節烈風尚與徽州地區的地理環境與文化背景息息相關，而這需要更為細緻的分析，因此在這裡只能對徽州的節烈風尚提出質疑。那麼，再回到女祠堂，它的文化內涵中是否彰顯了貞孝節烈的社會道德呢？從女祠堂與節烈祠的比較中或許可以得到答案。

女祠堂是體現家族血緣關係的場所，並不是那些受到旌表，或者節婦烈女才可以入主牌位，只要是這個家族的女性成員<sup>23</sup>都可以入主祠堂。而節烈祠是完全意義上的表彰節婦烈女的象徵物。從我們閱讀的任何一部地方志或者家譜來看，在記述節婦烈女時都只是提到她們被旌表或者入主節烈祠，而沒有將入主女祠作為一種價值的承認標準。節烈祠是社會對女性的道德倫理要求的物質化表現，是一種女性價值被承認的最高獎賞。它就相當於代表男性價值標準的鄉賢祠，濟美祠等祠宇。這是兩者在功能上最大的差異性。但我們也要注意的是，女祠創建之由往往會有丈夫早逝，寡母含辛茹苦將孤子拉拔成人的故事原型。而從今天所存之孺人傳，列女傳中所表現的母親形象亦多具矢志守節，撫養孤兒，孝敬公婆的特徵。而改嫁或者作出有違貞

---

23 這裡包含有庶母的問題，將另撰文討論。

孝節烈行為的婦女是必然被開除出宗族的，當然也就不能入住女祠。因此，我們無法忽略女祠堂在自覺或不自覺中所被賦予的貞孝節烈的倫理道德。而從建築形制上而言，女祠堂與節烈祠相像，只是從筆者所見的節烈祠來看，其略小於女祠堂。再看《羅氏家譜》中羅應鶴撰〈廟事志引〉中有關女主藏室的記述已賦予了呈坎女祠貞節的內涵：

女主另有藏室，非嚴重此典，內則不彰。必貞如鐵石，烈比冰霜，列之左方；科甲之母，妻克相夫，子有光俎豆者，列之右方。（羅榮祖，清道光二十九年：卷1）

因此，女祠堂是集祭祀，親情，家族榮耀，倫理道德於一體的複雜的物質載體。

以上的任何分析都建立在男性敘述者的基礎之上，我們不免會感到好奇，對於徽州婦女來說，女祠堂又有著怎樣的含義呢？

## 五、女祠堂為女性凝聚記憶之場所

鄭村的調查紀錄：

被調查人：童菊英八十歲 二十歲嫁給鄭姓人家，後改嫁給當地汪姓人家

紀錄：女祠裏擺放的都是女主牌位，解放以前春節的時候女人可以去女祠堂拿餅，只要是結婚的人都有。七十歲的人多一個餅，八十歲的人再多一個餅。年紀輕的人只有兩個餅。平時女祠的門是鎖著的，解放前男祠還有祭祀活動。

被調查人：姚印秋八十二歲 老家岩寺姚村

記錄：過年的時候，大年初一的時候早上男的都去男祠拜祖先，拿餅。下午女的都去女祠拜祖先，拿餅。女祠堂是鄭姓的，所以只有嫁給鄭姓的女子才可以去。女的死了以後，由自己的子孫送牌位到女祠堂裏面，由自己的子孫來做儀式。結婚的時候先去男祠拜祖先，然後再去女祠拜祖先。

休寧黃村的調查紀錄：

被調查人：黃新傳六十三歲 其妻：胡鴻英五十八歲

記錄：平時可以去兩個祠堂玩，但是祭拜的時候不可以亂走，男人去男祠堂拜，女人只能去女祠堂拜。一年有兩次祭拜，祭拜的時候根據個人的資格可以拿巧餅，女人拜女祠堂，可以拿4個巧餅。

我們已經無法找到當時婦女的任何文字材料，但是在那些參加過女祠活動的老太太們的記憶中我們依然找到了上文所記的片斷。當我問及對女祠堂的印象時，她們的第一反應往往是「去女祠堂拿餅」，接著便是一些零星的回憶：結婚的時候，也要到女祠裏面去祭拜；女人死了以後，牌位可以放到裏面；過年的時候，女人可以在女祠裏面拿餅。拿餅，一件多麼細小的事情，卻反復而顯著的出現在我的調查紀錄當中。它是每次宗族祭祀中不可缺少的程式，在某種程度上，它也是身分與地位的象徵。但是從現在的徽州地區宗族調查來看，在許多祭祀場合中，婦女都是缺席的<sup>24</sup>，即使在今天，女性仍然不參加

24 田野調查中幾乎所有的村落老齡村民在回憶祭祀儀式時都強調婦女是不能參與的。

春節的墓祭，她們自然也不具備拿餅的權利。母祠建立以後是否進行了宗族祭祀活動，都有哪些人參加了活動，它本身又是如何運作的，因為材料的極度缺乏，這些現在都已經無法考證。但是在潭渡黃氏族譜中我們看到母祠也有自己的〈壺德祠進主告祖文〉和〈壺德祠進主告文〉，這些告文和前面的大祠堂的進主告文是類似的。這就說明最起碼在創建女祠堂的時候，宗族希望在母祠中進行正常的祭祀先妣的活動。鮑鴻的〈重修清懿堂祠理主周年紀念戲〉也寫到了進主的典禮，並且還會在一年後行周年之禮：

辛酉秋九月，寢廟告成。既望，恭上神主，選梨園一部以張之。越明年壬戌，將行周年之禮，敬以斯聯；

奕斯作新廟，俾吉爾昌，試從期月省成，繁衍雲初，樹背永綏萱草壽；

太妣嗣徽音，式歌且舞，回溯去年張樂，依稀風景，滿頭又插菊花歸。

（鮑樹民、鮑雷，1993: 50）

從現在的材料來看，母祠成立後的確進行了祭祀儀式，結合田野調查的材料也可知婦女確實有在女祠堂的活動，<sup>25</sup> 不論這種活動是否正規，是否有大的規模，它已經將婦女納入到宗族祭祀的儀式當中，讓她們可以想像自己死後的安身之地，從而找到自己在宗族中的歸屬感。

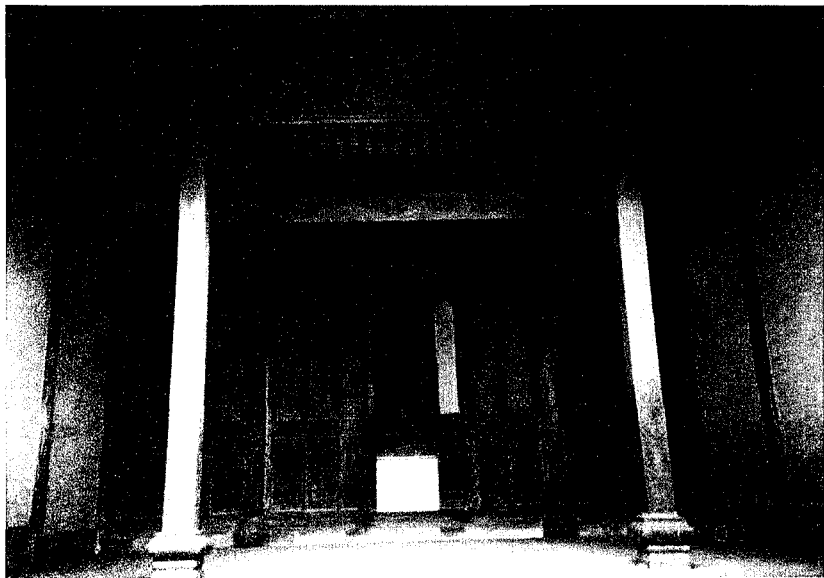
---

25 對潭渡黃亞光進行採訪時，他說婦女不能進女祠堂。黃亞光今年五十一歲，解放後出生，因此他的回憶是否準確還需要其他田野調查的材料來印證。

如果說貞節是女祠中難以明瞭的內涵，那麼女祠中所包含的女性在家庭中的道德要求則比較明顯。「壺德」的「壺」，指古時宮中的道路，引申為內宮的代稱，壺德就是指婦女的道德，尤指婦女在家庭中的規範。〈壺德祠進主告文〉中也已經寫得很明白：

嗚呼，慈顏宛在，凜愴聞悛見之誠；廟貌方新，虔春祠秋嘗之典。緬女中之禮法，懿範堪師；懷母氏之孝慈，深恩莫報。愴茲霜露，室雖異而情則同；苾此豆登，地雖分而禮則合。兩楹相望，聽環佩之珊珊；百世同歆，望雲煙之靄靄。（黃玄豹，清雍正九年：卷6）

王揆在〈潭渡黃氏享妣專祠記〉也寫到：「凡為姑與婦者為之諒無不懍然感動，而自知其人之皆在此列也，必一出於賢慈貞順而家道以昌，又不獨勸於男子矣。」（黃玄豹，清雍正九年：卷6）清懿堂雖然沒有直接的文獻材料，但是從它的名字我們也可以體會其中的道德要求。這種道德要求側重於婦女在家庭中所擔負的責任，目的在於規範婦女作為一個母親，妻子，媳婦的行為，「端籍壺範，況我列妣，克廣祚胤，婉孌淑慎，家道以正，節烈孝慈，屈指難竟」（黃玄豹，清雍正九年：卷6）。同時這也是社會對婦女在家庭中地位的承認。不論這種對婦女身分與行為的要求在今天看來是否合理，它畢竟作為一種價值體系被宣揚並實踐於婦女的實際生活當中。在全部生活都圍繞著家庭展開的古代婦女心中，母德妻德是受到社會承認的品格，也完全有可能成為她自身價值實現的途徑。而一種宗族的歸屬感，又將女性與家庭宗族緊密地聯繫在一起，讓她們可以找到自身的依託。一些在今天看來不可思議的東西或許就是如此真實的存在於過



呈坎東舒祠「則內」女祠堂中陳列女性神主的祭龕（圖片提供：本文作者）

去人們的心靈當中，在這種意義上，或許我們才能明白孺人傳中守寡婦女含辛茹苦一生的精神動力，或許這也是徽州媽媽的精神支柱。

無論在宗族情感，還是宗族儀式，抑或是婦女的價值體系上，女祠堂都具有特殊的功能，因此，它是婦女凝聚記憶的場所，它在婦女的生活裡應該有著與男性不一樣的作用。

## 六、結語

本文以徽州女祠堂為中心，分析了在各個不同時代，不同階層，不同性別的群體對它不同的認識。通過對女祠堂名稱的攷索我們發現，在清代，徽州女祠堂在一定程度上只是一個普通的祭祀女主的場



所，現代人過多地賦予了它與女性地位之間的聯繫。作為宗族祠堂的一種，女祠堂又為創制，因此在考察古代禮法的現實操作上具有代表性。從中我們發現社會精英階層和鄉紳階層對禮法不同的關注和實施，而在社會生活中禮法的實施又具有很大的靈活性。其次，我們以許承堯為例，說明歷史敘述者在縣志的撰寫與個人寫作中的分裂性，由此質疑縣志對社會風尚的真實反映程度，並進一步懷疑徽州地區節婦烈女是否大量存在的情況，以澄清現代由縣志和家譜材料而來的關於徽州節婦烈女的種種印象。最後，我們試圖回到婦女本身，從她們的角度出發挖掘徽州婦女情感中女祠堂的意義。通過田野調查材料，我們在婦女的記憶中找到女祠堂作為婦女凝聚記憶場所的存在。

女祠堂與徽州特殊的文化有著密切的關係，其中徽州母親的特質，徽州婦女與商人文化的關係，貞孝節烈與徽州上層婦女的心態等都是有趣的問題，也是構成一個區域婦女史的要素，這些都將作為將來的研究角度而繼續展開。

◎作者簡介

吳玉廉，南京大學中文系 2002 級碩士研究生。從事清代婦女研究，目前主要研究清代徽州地區婦女與宗法的關係。擅長利用人類學田野調查的方法，曾多次到浙江、安徽等地鄉村進行訪談和調查，獲得大量一手資料。對西方性別研究方法略有涉獵，希望結合中國傳統文學的研究方法、西方性別研究理論和人類學實地調查的方法進行研究。

〈聯絡方式〉

地址：210093 南京大學中文系 2002 級碩士

電話：86-25-83687022

E-mail：yulian229@hotmail.com

## 參考文獻

- 王振忠(2002)《徽州社會文化史探微》。上海：上海社會科學院出版社。
- 漢·毛亨傳，鄭元箋，唐·孔穎達疏《毛詩正義》(浙江古籍出版社，1998，《十三經註疏》。據世界書局縮印本影印)。
- 宋·司馬光〈文潞公家廟碑〉，《溫國文正司馬公文集》(上海：上海商務印書館，1936年，據常熟瞿氏藏宋紹興本縮印，《四部叢刊初編縮本》182)，卷79。
- 宋·朱熹纂《家禮》五卷(臺灣商務印書館，1986年，影印文淵閣四庫全書本142冊)。
- 江志偉(2002)〈徽州文化——女祠堂(圖文)〉[online]  
Available: <http://www.china.com.cn/chinese/TR-c/99765.htm>。
- 清·余華瑞纂《岩鎮志草》四卷(南京：江蘇古籍出版社，1992年，《中國地方志集成》鄉鎮志專輯27。清雍正十二年纂，據鈔本影印)。
- 清·周溶修、汪韻珊纂《祁門縣志》三十六卷(上海：上海書店出版社，1998年，據清同治十二年刻本影印，《中國地方志集成》安徽府縣志輯55)。
- 倪愚山等纂修(1925)《祁門倪氏族譜》二卷(民國14年刊刻，木活字本)。
- 黃賓虹(1999)《黃賓虹文集·雜著編》。上海：上海書畫出版社。
- 許承堯主纂，石國柱、樓文釗修《歙縣志》十六卷(上海：上海書店出版社，1998，據民國26年鉛印本影印，《中國地方志集成》安徽府縣志輯51)。
- 許承堯著，李明回、彭超、張愛琴校點(2001)《歙事閑譚》。合肥：黃山書社。

- 畢民智 (1996) 〈徽州女祠初考〉，《安徽大學學報》(哲學社會科學版)，2: 62-66。
- 明·黃玄豹重編，清·黃景琯參補，黃臣槐等校補《潭渡黃氏族譜》十卷(明隆慶間重編，清雍正九年校補刻本)。
- 清·趙吉士輯《寄園寄所寄》(上海古籍出版社，2002年，據康熙三十五年刻本影印，《續修四庫全書》1196)，卷2。
- 趙華富 (1996) 〈論徽州宗族祠堂〉，《安徽大學學報》(哲學社會科學版)，2: 48-54。
- 趙華富 (1998) 〈徽州宗族祠堂三論〉，《安徽大學學報》(哲學社會科學版)，4: 11-16。
- 鮑樹民、鮑雷編著 (1993) 《坊林集》。合肥：安徽文藝出版社。
- 鮑樹民編著 (1999) 《牌坊群裏的故事》(小冊子)。
- 《古代漢語詞典》(2000)。北京：商務印書館。
- 漢·鄭玄，唐·孔穎達《禮記註疏》(臺北：臺灣商務印書館，1986年，據文淵閣四庫全書本影印，116冊)，卷37。
- 翟屯建 (1997) 〈黃山市博物館館藏家譜提要(四)〉，《徽州社會科學》，2: 61。
- 清·羅榮祖編《羅氏家譜》(道光二十九年鈔本)，卷1。

## A Study of Ancestress Temple of Huizhou Area

*Yulian Wu*

Department of Chinese Language & Literature  
Nanjing University

---

This paper investigates the ancestress temple in Huizhou area, aiming at discussing their statue and function in women's lives as well as their cultural connotations. The first part of this paper introduces the basic information of the extant ancestress temple by categorizing them and describing their characteristics. The second part is devoted to the origin and development of ancestress temple's names. The third part explore the relationship between ancestress temple and the clan manners. In the forth part, the author discusses whether these ancestress temples embody the concepts of filiality and chastity. The focus of the fifth part is the influence of ancestress temple upon Huizhou women. In the last part, the author gives a brief summary and suggests directions for further studies.

**Key words:** ancestress temple, mother, ancestral temple, clan manners (lifa), filiality and chastity (zhenjie), Sacrifice to ancestors