

## 何仙姑與七郎婆—— 廣東何氏宗族的女性祖先崇拜與歷史敘事

廖小菁\*

廣東增城以「仙姑故里」聞名，相傳此地為「八仙」中唯一女神仙——「何仙姑」的出生地。增城境內專祀何仙姑的廟宇主要分布於何姓宗族聚居的單姓村落，其中聲名最著者為坐落於小樓鎮小樓村的「何仙姑家廟」。對於小樓何氏而言，「家廟」中供奉的神靈不僅是仙靈徵顯、澤被黎庶的女神「何仙姑菩薩」，更是瑞應其族的宗門之女，為本家遠代未出嫁外姓的祖姑。以仙姑同族後人自居的小樓何氏，除了擁有崇祀「何仙祖姑」的廟祀傳統，也存在祭祀另一位俗稱「七郎婆」的女性祖先——宗族始祖何七郎之妻辛氏夫人的慣俗。本文藉由探討小樓何氏的何仙姑與七郎婆崇拜傳統自晚清以迄當代的構建過程，試圖指出，環繞「姑婆」(祖姑)與「太婆」(祖妣)兩種女性祖先形象所形成的崇拜活動，實際上體現了兩套標誌社群身分的歷史敘事傳統在近代以來的匯合，同時也是小樓何氏在不同歷史情境下凝聚社群認同與更新我群邊界的文化策略。往昔諸多關注南中國鄉土社會性別議題的研究者認為，在父系繼嗣原則主宰下的宗族祭祀制度下，女性並不具有獨立的受祀地位。然而，本文透過分析小樓何氏的何仙祖姑與七郎太婆之祀，偕以珠三角地區其他何姓宗族社區相似的女性祖先崇拜模式之例，企圖說明，女性是汙染抑或蔭佑社區的力量、是在祭祀傳統中處於依傍或獨立的地位，主要取決於社區對於女性角色與象徵意義不斷更新的理解、創造與操作歷程。

關鍵詞：女性祖先、女神、宗族、何仙姑

---

\* 香港中文大學歷史系博士

## 一、前言

「婦女不會成為祖先。」在一篇探討廣東社會如何處理死亡污染(death pollution)的文章中，人類學家華琛(James L. Watson)對於廣東女性在喪葬和祭祖儀式上的從屬、邊緣地位作出以下結論：

婦女不會成為祖先(至少就宗族[祭祀]的層次而論)。她們個人的名字絕不會在宗族記錄中出現；除非嫁人，否則她們的存在甚至不會在宗族譜秩中留下痕跡。婦女於祠堂中不會有單獨紀念其個人的神主牌位，三、四代後她們就會從家中的神龕上消失。廣東婦女是無名的(nameless)，因此沒有成為祖先的條件(ancestorless)——她們以父親的姓氏出現於族譜與神主等正式的記錄中，而其父是外人(outsider)。再者，廣東人認為婦女的骸骨出自外姓宗族，如同其名來自於父親。……一個只有婦女骸骨的墓穴，難以為後人帶來好處。<sup>1</sup>

華琛在文章中指出，女性在中國宗族社會中主要承擔的雙重角色：女兒與媳婦，反映了她們在父家與夫家兩方嗣系群中皆為「外人」的身分。<sup>2</sup>這種不為雙邊宗族所完全信任與接納的身分，凸顯了女性在廣東社會中的不明確地位，解釋了她們在宗族祭祀儀式中附屬於男性——宗族正式成員的從屬位置。

歷來研究中國華南鄉土社會性別議題的人類學者不約而同指出，在父系繼嗣原則主宰下的家庭／宗族制度中，婦女本質上不屬於任何繼嗣群，這種邊緣性的社會地位亦以文化象徵的方式反映在家庭與宗

---

<sup>1</sup> 引自 James L. Watson, "Of Flesh and Bones: The Management of Death Pollution in Cantonese Society," pp. 178-179.

<sup>2</sup> James L. Watson, "Of Flesh and Bones," pp. 172-174.

族的祭祀秩序上。<sup>3</sup>一般而言，女性若未婚嫁，則無以在身後享有符合宗祧禮制的香火祭祀；<sup>4</sup>然而，即使進入婚姻，她們仍是依傍於夫家世系的外姓，為兩邊不到岸的「外人／外來人」和「無名者」。<sup>5</sup>上述有關女性形象與社會角色、位置的觀察和分析，往往與華琛的看法相互呼應。「無論生前或死後，她們(婦女)都在無名者的世界和有名有姓者被清晰界定的世界中徘徊」<sup>6</sup>——女性游移在兩方嗣系間的不確定位置，使其常被視為家庭或社區潛在的汙染與威脅，<sup>7</sup>而非建構宗族秩序倚賴的神聖象徵與權威來源。

誰可以成為宗族祖先？他／她們身後的墳穴骸骨或宗廟神主能否為後人帶來好處？受享的俎豆馨香之奉能持續多久？此中性別差異的影響為何？這些思考是上述研究者在鄉土社會儀式傳統的脈絡下探索性別關係的先聲。然而，近年來探討華南宗族社會女性形象長時段演變的研究陸續指出，某些以女性角色為中心的崇拜傳統，在地方社會匯合國家正統意識型態與地方文化的歷史過程中實際扮演了

<sup>3</sup> Arthur P. Wolf, "Gods, Ghosts, and Ancestors," pp. 131-182; Rubie S. Watson, "Class Differences and Affinal Relations in South China," pp. 593-615.

<sup>4</sup> Jack M. Potter, "Cantonese Shamanism," p. 216; Arthur P. Wolf, "Gods, Ghosts, and Ancestors," pp. 131-182.

<sup>5</sup> Arthur P. Wolf, "Gods, Ghosts, and Ancestors," pp. 131-182; James L. Watson, "Agnates and Outsiders: Adoption in a Chinese Lineage," pp. 293-306; Rubie S. Watson, "Class Differences and Affinal Relations in South China," pp. 593-615; Rubie S. Watson, "The Named and the Nameless: Gender and Person in Chinese Society," pp. 619-631.

<sup>6</sup> "In life as in death they (women) remain suspended between the anonymous world of anybodies (the nameless) and the more sharply defined world of some bodies (the named)." 引自 Rubie S. Watson, "The Named and the Nameless," p. 629. 按：括號內文字為筆者所註。

<sup>7</sup> Emily M. Ahern, "The Power and Pollution of Chinese Women," pp. 193-214.

關鍵角色。<sup>8</sup>這些發現間接提醒我們，在釐清前述這些相互交繞的議題之前，似乎還有一個關鍵的問題也必須納入考量：宗族社區所需要的是什麼樣的祖先？不同身分與形象的祖先能為所謂的後人帶來不同形式與意義的「好處」，宗族成員需要且能夠選擇誰成為祖先，並透過何種方式建立、維繫或調整兩者之間的連結來獲得這種「好處」，以回應社群與時俱遷的發展需求——相關的探問或許有助我們在既有的研究成果下，進一步擴展對於女性在華南宗族社會中的角色與象徵意義的理解。

從以上的思索出發，本文藉由分析增城小樓何氏宗族的「何仙姑」與「七郎婆」崇拜傳統在晚清以迄當代的建構歷程，試圖回答：在許多研究者眼中由父系宗族制度主宰社會文化景觀的珠三角地區，何以眾多宗族社區不僅發展出以未嫁女兒(祖姑)<sup>9</sup>和妻子(祖妣)<sup>10</sup>形象為核心的宗族祖先祭祀傳統，更以此作為模塑社區歷史記憶與標誌社群身分的重要憑藉？

---

<sup>8</sup> 賀喜，〈土酋歸附的傳說與華南宗族社會的創造——以高州冼夫人信仰為中心的考察〉，頁 23-66；劉志偉，〈女性形象的重塑——姑嫂墳〉及其傳說〉，頁 307-322。

<sup>9</sup> 父系長輩的姊妹，「祖姑」為書面用語，口語稱「祖姑婆」或「姑婆」(廣府話) / 「姑婆太」(客語)。按：祖姑大多指前代父系祖先的姊妹，「姑婆」 / 「姑婆太」可指前代與仍在世的父家女性長輩。

<sup>10</sup> 宗族始祖(各房派公認的共同祖先)的配偶，「祖妣」是書面用語，「太婆」是一般口語的稱謂。

## 二、家廟中的何仙姑——小樓何氏的「仙姑婆」之祀

廣州增城市位於廣東省珠江三角洲東北隅，<sup>11</sup>(圖 1)東面傍鄰道教十大洞天之一的嶺南宗教聖地羅浮山。<sup>12</sup>在「八仙」信仰蔚為流行的明清時期，增城在地理志書、文人筆記與文集、道教經卷、民間善書寶卷、戲曲小說等文獻所傳播的八仙故事裡，常被標誌為「八仙」唯一女性成員——「何仙姑」的出生地。<sup>13</sup>在自詡為「仙姑故里」的當代增城，<sup>14</sup>傳說中在唐朝抗拒父母婚配之命而捨家仙遊的「何仙姑菩薩」<sup>15</sup>，擁有專屬的地方神話、廟祀傳統和多元面貌。除了「八仙」女神的身分之外，對當地民眾而言，仙靈徵顯的「何仙姑菩薩」是庇佑全境士庶的增城守護神，亦是地方女性宗教家的精神導師與修行典範，<sup>16</sup>甚至是眾多以仙姑後人自居的何姓宗族社區相偕敬奉的祖姑。

11 增城置縣於東漢，歷來皆隸於廣州，明清時期為廣州府轄下十四縣之一。1993 年 12 月 8 日增城撤縣設市，為廣州市管轄的縣級市。參見增城市地名委員會等編著，《廣東省廣州增城市標準地名錄》，頁 1。2014 年 2 月 12 日增城撤市設區，併入廣州市，現為廣州市增城區。

12 「羅浮山」實際是四百三十餘座大小丘陵山峰所組成的地理區，明清時期羅浮主脈主要隸於惠州府博羅縣(今屬惠州市博羅縣)。

13 廖小菁，〈神龕上的祖姑婆——何仙姑信仰與泛珠三角地區的女性崇拜〉，刊行中。

14 李思平主編，《增城市旅遊文化系列之四——仙姑故里》，頁 1-4、121-122。

15 在廣東與香港地區，對於在生時為能人聖者，離世後能護祐人間的超自然存在，常被稱為「菩薩」，即使是與佛教無甚淵源的神明。參見廖迪生，《香港天后崇拜》，頁 24。此外，根據匿名審查人提供的訊息，可知以「菩薩」稱呼地方神明的類似現象，亦可見之於福建、浙江、江西、安徽、江蘇等地。

16 廖小菁，〈曹姑田野訪談〉，2010 年 12 月 25 日，於增城市石灘鎮沙龍村何仙姑廟；〈環姐田野訪談〉，2011 年 8 月 8 日，於增城市荔城街。

明清以來的增城人聲稱，他們敬拜的何仙姑是唐高宗時期生長於增城的何姓人家之女。仙姑生有異相並能行化煉之術，因矢志求仙拒絕婚嫁後失其所蹤，後顯化於羅浮山，鄉人因此在其故居立祠祀奉：

仙姑姓何氏，邑人何泰女也。生唐開耀間，<sup>17</sup>有孝行，性靜柔簡淡。所居春岡，即今鳳凰臺，東北與羅浮山相望。仙姑常告其母曰：將游羅浮。父母怪之，私為擇配，親迎之夕，忽不知所之。明旦起，視家側井陘遺履一。頃有道士來自羅浮，見仙姑在麻姑石上，顧謂道士曰：而之增城，囑吾親收拾井上履。……鄉人因稱之曰仙姑，祠於姑居，今會仙觀是也。初仙姑生，紫雲遶室，頂有六毫，四歲能舉移一鈞。……所居地產雲母，常夢老人授服餌法，漸覺身輕健。……嗟乎，夫神仙之說，若誕幻不足深信，如何仙姑者，詢之故老，考之郡乘，歷歷在人耳目，抑尤有可信者焉。況何氏之族，至今尚繁衍，有足徵也。<sup>18</sup>

引文中提及的會仙觀創立於南宋之前，其址位於明清增城縣城之中，相傳為仙姑故居所在地。從宋代至清中葉，會仙觀中的何仙姑祠一直是增城境內主要的何仙姑信仰中心。實際上，增城何仙姑信仰的雛型

<sup>17</sup> 唐高宗年號，開耀時期僅一年(681)。

<sup>18</sup> 這篇碑記撰寫於明太祖洪武十一年(1378)前後，碑記內容所記載的何仙姑生平事蹟，彙整了明代之前各類輿地志、類書、神仙傳記、文人詩文集等文本中有關嶺南何氏女服食雲母於羅浮山得仙的傳說，並新添了前代文本中所未見的「井陘遺履」情節，此一情節在明清時期成為增城當地何仙姑傳說中最核心的部分。〈何仙姑井亭記〉奠定了明清時期增城當地有關何仙姑生平與形象的核心說法，此後雖仍有其他記敘何仙姑仙異事蹟的地方文獻出現，然絕大多數皆是在〈井亭記〉故事基礎上進一步添加新元素或進行新詮釋。見孟士穎，〈何仙姑井亭記〉，收入蔡淑、陳輝壁等纂修，〈(康熙)增城縣志〉，卷14，〈外志·寺觀·會仙觀〉，頁12a-13a。

本淵源於中古以來書寫嶺南風物與羅浮勝跡的文本傳統。從宋代開始直到明末，歷代地方政治、文化菁英相繼以會仙觀為奠立本地何仙姑廟祀傳統和神話體系的根據地，他們雜糅羅浮洞天傳說敘事與道教神仙信仰，並結合儒教國家強調婦女之貞與忠孝的意識型態，漸次將何仙姑從抽象的神異人物在地化為增城的神聖象徵和雅文化標誌。<sup>19</sup>

現今增城境內以何仙姑為主祀神明的廟宇，除了會仙觀仙姑祠猶有遺址存在於舊縣城(荔城)之中，其他多數則分布於縣城外以何姓居民為主的單姓聚落，(圖2)其中聲名最著者，為座落於當代增城人公認的何仙姑出生地——小樓鎮小樓村的「何仙姑家廟」。(圖3)「家廟」建立於清文宗咸豐八年(1858)，1985年歷經一次大規模重修，<sup>20</sup>2002年被列名為廣州市級的保護單位，<sup>21</sup>此後地方政府與企業以其為核心，陸續發展相關的文化旅遊產業與活動，戮力打造增城為「仙姑故里」的城市印象。近十年來小樓何仙姑家廟不僅成為增城著名的觀光景點，同時也是海內外香客尋訪增城何仙姑仙跡的首要朝聖地。一年兩度為仙姑賀壽的神誕日，不僅是小樓村的年度村落盛事，更是四方而來的信眾與遊人共襄盛舉的宗教民俗嘉年華會。<sup>22</sup>

<sup>19</sup> 有關增城當地何仙姑信仰在清中葉之前演變歷程的詳細討論，參見廖小菁，〈褶織仙名——宋至清中葉廣東增江流域的何仙姑信仰與地方社會〉，頁19-81。

<sup>20</sup> 重修何仙姑家廟籌備委員會編著，《何仙姑的故事與傳說》，頁1、26。

<sup>21</sup> 廖小菁，〈張○英、何馮○芝田野訪談〉，2010年12月27日，於增城市小樓鎮大樓村。按：基於對報導人隱私的尊重，以下所提報導人姓名中間字均以「○」表示。

<sup>22</sup> 在增城當地，一年有兩次何仙姑誕：春季的農曆三月初七與秋季的八月初八。根據當地報導人的說法，三月初七是仙姑的生辰(俗稱「正誕」)，八月初八則是仙姑成仙昇天的日子(俗稱「死誕」)。多數存在仙姑廟的村落一般是依照這兩個日期，以為仙姑賀壽之名，舉行相關的儀式活動。其中小樓何仙姑家廟從2010年開始，每年在兩個誕期的前後皆會舉辦大型的

有別於來自鄉外的訪客，何仙姑在「家廟」座落處小樓地區的居民眼中，除了是禱求必應的「菩薩」，更是與其血脈相連的宗族祖姑。位於增城市城區北方 11 公里處的小樓村與其周圍的大樓、凹貝、高元(原)、仙湖、新樓等村落，皆是以廣府話為母語的「本地」何姓單姓村，<sup>23</sup>彼此聲稱擁有共同的始祖。<sup>24</sup>清代以降，這些以小樓村為中心比鄰而居且在譜系上有同宗關係的何姓聚落群，共同為外界泛稱為「小樓」，居民則被統稱為小樓何氏。<sup>25</sup>自清中葉以來，小樓何氏不

廟會紀念活動。廖小菁，〈朱道長田野訪談〉，2010 年 9 月 13-14 日、2011 年 4 月 8-9 日，於增城市小樓鎮小樓墟何仙姑家廟；〈何○芝田野訪談〉，2010 年 12 月 27 日，於增城市小樓鎮大樓村；〈何○仲、何丁○好、何○威田野訪談〉，2010 年 9 月 15 日、2011 年 2 月 24-25 日、2012 年 2 月 10 日，於增城市石灘鎮沙隴村何仙姑廟；〈何○昌田野訪談〉，2011 年 4 月 9 日，於增城市正果鎮龍潭埔何屋村仙姑祠；〈劉○田野訪談〉，2011 年 7 月 30 日，於增城市派潭鎮派潭墟何仙姑廟。

<sup>23</sup> 增城當地所謂的「本地」，指的是以粵語廣府片(俗稱「廣府話」、「白話」)為母語、清代之前就已經定居於增城的居民。與「本地」相對的族群概念是「客家」，泛指以客語為母語且大多是在清代才遷入增城的居民。

<sup>24</sup> 小樓何氏實際上是明清時期由分住於不同聚落的何姓社區連結而成。在清代所修的合族譜中，這幾個號稱同宗的何姓聚落居民是依所屬聚落(古名「住場」、「居場」)名稱劃分房派，如「小樓房」、「大樓房」等。參見《文績公貴七郎裔·增城何氏族譜》，卷 1，〈總目〉，頁 2a-3a；廖小菁，〈何○輝、何伯田野訪談〉，2013 年 7 月 26 日，於增城市小樓鎮小樓村、大樓村。

<sup>25</sup> 熊學源、李寶中等修，張慶鎔增補，《(嘉慶)增城縣志》，卷 1，〈輿地·里廬·崇賢都〉，頁 8a-8b；王思章、賴際熙等纂修，《(民國)增城縣志》，卷 1，〈輿地·里廬·崇賢都〉，頁 14b。按：現今的小樓村是行政村，包含了小樓墟、小樓(村委會所在)、大樓、高元(舊名高原，當代高元村範圍包括了清代高原、凹貝兩村屬地)、仙湖、梓里、新樓、舊屋、交湖、長潭、耕寮、何屋等自然村。除了交湖、長潭，其他村落居民皆以何姓為主。參見增城市地名委員會等編著，《廣東省廣州增城市標準地名錄》，頁 275；廖小菁，〈何○輝、何伯田野訪談〉，2013 年 7 月 26 日，於增城市小樓



僅是增城縣城以北的「上增城」地區規模最大的何姓宗族勢力，同時也是增城何姓宗族社區中最早以何仙姑後人身分立廟崇祀何仙姑者。「家廟」於咸豐八年始立之初，當時小樓何氏即以「祖姑」的身分迎奉在增城縣城會仙觀久享靈顯之名的「何仙姑菩薩」，<sup>26</sup>此即實際上作為供奉「菩薩」之所的村落神廟以「家廟」名之的主要原因。<sup>27</sup>小樓何氏宗族頭人何增壽(1789-1873)，<sup>28</sup>曾參與咸同之際家廟的修建，此事在其身後被慎重記載於墓誌當中，與督修宗族族譜並列為其一生所行善事之首：

公諱增壽，字廣祥，邑小樓人也，居躬謹介，慷慨負大志，出其緒餘以勤儉致富，厚其親屬戚族，貧者輒濟之。……尤喜善事，其膾炙人口者，不可枚舉，若捐資修其祖姑何仙祠，刻方藥以濟人，督修族譜，再此其大較也。<sup>29</sup>

何增壽墓誌中所謂的「祖姑何仙祠」，指的就是小樓村中的何仙姑家廟。這段記載說明，何仙姑對於當時的小樓何氏而言既是神明(何仙)、亦是祖先(祖姑)的雙重身分：她／祂除了是地方上以施方藥濟世聞名的

鎮小樓村、大樓村。

<sup>26</sup> 此廟於咸豐八年落成之際，廟身大門兩側門甲石上所鐫的「千年履舄遺丹井」、「百代衣冠拜古祠」對聯內容，以及宛如縣城會仙觀仙姑祠翻版的建築規模型制等，清楚向來人展示，這座「家廟」所奉祀的對象，與會仙觀一樣，皆是傳說中在成婚前夕遺履於井、飄然隱逝，後來於羅浮山顯化的唐時邑人之女何仙姑。參見增城縣博物館編，《增城縣文物志(初稿)》，〈何仙姑故居和化身井〉、〈何仙姑家廟和井〉，頁46-47、73-74。

<sup>27</sup> 「家廟」之稱通常冠之於祭祀宗族祖先的祭祀場所。參見科大衛(David Faure)，〈祠堂與家廟——從宋末到明中葉宗族禮儀的演變〉，頁1-10。

<sup>28</sup> 《貴七郎裔·增城何氏族譜》，卷14，〈襄侯房上品系·住新樓·世系紀·十九世·真壽(字廣祥)〉，頁114b。

<sup>29</sup> 賴漢清，〈清軍功壽官何公廣祥墓誌銘〉，收入《貴七郎裔·增城何氏族譜》，卷4，〈藝文·墓誌文〉，頁75a。

神祇，<sup>30</sup>更進一步以祖姑的身分為小樓何氏敬奉於所謂「家廟」之中。

晚清民國時期的何仙姑家廟從小樓何氏崇奉「仙姑婆」(意指成仙得道的祖姑)的宗族家廟和社區神廟，逐漸轉變為對異姓村族甚至外縣香客開放的公眾廟宇。新興的何仙姑家廟與古老的縣城會仙觀相互呼應，並列為增城境內兩大何仙姑信仰根據地。<sup>31</sup>1930年代中日戰爭期間，會仙觀受到日軍空襲轟炸與佔領縣城行動波及，<sup>32</sup>此後逐漸衰頹荒廢。相較於會仙觀的沒落，戰亂中倖存的仙姑家廟於1980年代改革開放時期以來，得到來自地方人士、海內外信眾的捐貲挹注進行重修擴建與宣傳。<sup>33</sup>在當代增城持續進行中的「仙姑故里」創作工程裡，歷代文獻所標誌的縣城鳳凰山仙姑故居地(會仙觀)逐漸為人遺忘，小樓成為當代多數增城人心中的仙姑所出之地，「家廟」也被理解為增城所有何仙姑祠廟的祖廟。<sup>34</sup>

現今何仙姑家廟正殿神龕左右有柱聯鐫有「增水留芳」，<sup>35</sup>威靈赫

30 賴漢清，〈清軍功壽官何公廣祥墓誌銘〉，頁75a。

31 廣東省民政廳編，《廣東全省地方紀要》，第1冊，頁303。

32 增城市地方志編纂委員會編，《增城縣志》，〈大事記〉，頁19；秦慶鈞(1903-?)，〈增城回憶錄〉，頁61。

33 重修何仙姑家廟籌備委員會編著，《何仙姑的故事與傳說》，頁1、4-29。

34 廖小菁，〈朱道長田野訪談〉，2010年9月14日，於增城市小樓鎮小樓村何仙姑家廟；〈何○昌田野訪談〉，2010年12月29日，於增城市正果鎮龍潭埔何屋村；〈何○仲、何○威田野訪談〉，2011年2月24日，於增城市石灘鎮沙隴村何仙姑廟；〈何○聲(龍門縣永漢鎮上蓮塘人)田野訪談〉，2011年8月1日，於增城市荔城；〈何謝姨田野訪談〉，2013年1月26日，於龍門縣麻榨鎮橫漢村何仙姑古廟；〈何○輝田野訪談〉，2013年8月6日，於增城市石灘鎮白江村。

35 增水即增江，自古為增城的代稱。增江為廣東省東江水系主要支流之一，主幹流上游流經增城東北的龍門縣(明弘治九年[1496]前隸於增城縣，後另置一縣，隸於廣州府，當代隸於惠州市)，中下游流經增城。

顯乎萬代」、「小樓鍾異，仙姑應瑞於何家」之語，<sup>36</sup>(圖 4)一方面展現家廟在當代作為承繼增城何仙姑信仰傳統的核心位置，另一方面也標誌了威靈赫顯的「何仙姑菩薩」與小樓何氏間的特殊關係。即便原先供奉祖姑的「家廟」已然成為與一般神廟無異的公眾宗教場所，對於小樓何氏而言，為各方信眾簇擁禱求的何仙姑仍是系出其族的何家祖姑。小樓地區迄今猶有耆老以「仙姑婆」、「仙姑娘」(意指已成為神仙的宗族未嫁女兒)之暱稱喚指何仙姑，<sup>37</sup>這些稱呼生動體現仙姑在何氏心目中匯合神明與祖先的雙重形象與意義。不僅如此，何氏自詡的仙姑後人身分也在社區例行的祭祀活動中得到不斷的確證與深化。例如，每年清明與重陽前後，小樓何氏各房派以及其散衍至外地的支裔，會聯合祭掃位於土名「望天獅」山的開基祖何妙保之墳。<sup>38</sup>在「拜山」的儀式結束後，參與祭掃的族眾會偕同前往家廟參拜何仙姑，最後舉行宴飲，整個祭祖活動才算圓滿完成。<sup>39</sup>此外，每年農曆三月七日，對外地與異姓香客來說，是為仙姑賀壽的神誕日，但對於何氏而言，這是另一個何氏之族參拜祖姑的重要日子。<sup>40</sup>

<sup>36</sup> 柱聯為 2004-2005 年所立。

<sup>37</sup> 廖小菁，〈何馮○芝田野訪談〉，2010 年 12 月 27 日，於增城市小樓鎮大樓村。

<sup>38</sup> 何妙保在族譜記載上為小樓何氏的三世祖。據劉志偉研究，對明清時期珠三角與其週邊地帶的宗族社區而言，有關宗族祖先的歷史敘述中最重要的祖先有三類。一是「始遷祖」：明代之前由北方遷移到泛珠三角的祖先(許多宗族會將遷居祖或遷移之人的上一兩代作為宗族「始祖」)；二是「定居祖」或「入籍祖」：在明初定居下來的祖先；三是明中期之後開始編族譜、立祠堂、置族田的祖先。參劉志偉，《在國家與社會之間——明清廣東地區里甲賦役制度與鄉村社會》，頁 239。有關第二類祖先，根據筆者所見的族譜資料，亦有稱「開基祖」者，即村落的開拓者。

<sup>39</sup> 廖小菁，〈何○輝田野訪談〉，2011 年 8 月 4 日，於增城市小樓鎮梓里村。

<sup>40</sup> 「三月七的仙姑誕當地人是(將何仙姑)當祖先拜。」廖小菁，〈何馮○芝田野訪談〉，2010 年 12 月 27 日，於增城市小樓鎮大樓村。

上述尋常節日中對於「仙姑婆」的例行祝禱，週期性地展演並更新小樓何氏宗族所謂仙姑之族的特殊身分和歷史記憶，同時也強固了宗族社區內部的群體認同。相對於在宗族社區內部舉行的常規性致祭，非常規性的祝禱活動則進一步允許來自不同村落與宗派的何姓社區共襄盛舉，不定期地穩固和更新小樓何氏對外的社會交誼網絡。2009 年小樓梓里村的何氏廳廈(小宗之祠)重修落成，<sup>41</sup>小樓何氏所有房派共同舉行謂為「公伯歸位」的重光儀式。<sup>42</sup>當日的儀式與相關慶祝活動中，主辦的小樓何氏除了動員各房宗親參與，更廣邀增城其他地區以及鄰縣龍門、東莞等地與其親善交好的何姓宗族社區前來觀禮與做客。<sup>43</sup>這些遠道而來的「兄弟」<sup>44</sup>客人除了少數與小樓何氏具有譜系

41 梓里是小樓村中最早建立的何姓住場。小樓村報導人所稱的梓里廳廈在清代的族譜中名為「雲峰香火廳所」，供奉的是小樓房在明代的一位重要祖先——八世祖何雲峰(何清)。小樓何氏宗族實際上是由不同的何氏小聚落所構成，因此包含了諸多號稱派衍自同一始祖的不同房派，這些房派主要依照聚落名稱命名。在共同的始祖之外，每個房派私下皆有其各自尊崇的開基祖先，即聚落基業的開闢、奠基者。又，清代以來，諸房中勢力最大者為小樓房，許多房派皆聲稱開基祖源於小樓，是以小樓房的梓里廳廈(即「雲峰香火廳所」)雖名義上為專屬小樓房成員拜祭的小宗之祠，但在大宗祠(原址位於梓里圍村雲峰廳廈左側)已然頹朽不堪使用的當代，它某種程度上扮演了大宗祠的角色。見《文績公貴七郎裔·增城何氏族譜》，〈小陋村分圖〉，卷 3，頁 4b-?(缺頁)；廖小菁，〈何○輝田野訪談〉，2011 年 8 月 4 日，於增城市小樓鎮梓里村。

42 意指將祖先牌位重新安置於祠堂神龕並啟用新祠堂的相關儀式。

43 廖小菁，〈何○輝田野訪談〉，2011 年 8 月 4 日，於增城市小樓鎮梓里村。

44 在廣東地區，地方村落彼此間若存在有長期穩定並緊密親善的社會交往關係，這種村落或氏族間的友誼普遍會被民眾以一種擬人化、擬親屬化的表達方式展現，例如「兄弟」(村)的概念。「兄弟」往往被用來指稱同姓村落間的交好，這種村落之誼的來源，最常見者是來自於宗族譜系上的構建關係，例如同一宗族體系下的不同房派，另外也有只因同姓之故(實際上分屬不同宗派)而相互視為「兄弟」的例子。

上的聯帶，多數是在宗族發展歷史上與小樓沒有淵源甚至隸屬不同方言群的何姓社區。<sup>45</sup>當祠堂重光典禮結束後，包括小樓與其他何姓宗族代表在內的所有參與者，齊赴何仙姑家廟參拜何仙姑，最後共同出席由小樓何氏做東的聯誼餐會。可以看到，這場重光典禮的整套流程規劃無異於小樓每年例行的「拜山」祭祖活動行程——祭祖(男性祖先)、祭仙姑(姑婆)、聯誼宴飲。<sup>46</sup>值得一提的是，這些受邀前來的外地何氏雖然多數並非小樓何氏的宗族成員，但卻一起被小樓賦予同為仙姑後人的何家「兄弟」身分參與相關的觀禮與致祭活動。<sup>47</sup>

小樓何氏口中皆為仙姑之族的外村「兄弟」，特別是與小樓同樣位於增城的龍潭埔何屋村、<sup>48</sup>五一村(古名亭子岡)、<sup>49</sup>南塋村等何姓宗族

45 來自增城市的有正果鎮何屋村(龍潭埔)、荔城街五一村(亭子岡)、石灘鎮南塋村、派潭鎮某何姓村等；來自東北鄰縣龍門的有麻榨鎮南灘村(何村)、下龍村、新屋村等；來自南面東莞市的有西南村(南浦)等。按：括號內文字為村落古名。

46 當地人稱祭掃祖先墓地的相關儀式活動為「拜山」。

47 當被詢問到為何安排眾家不同宗派的何姓同赴仙姑家廟致祭，曾是當時活動主辦人之一的報導人回答，因為「這些村子都是『兄弟』」、「仙姑是所有姓何的姑婆」。廖小菁，〈何○輝田野訪談〉，2011年8月4日，於增城市小樓鎮梓里村。

48 屬正果鎮，位於現今增城市區荔城(舊縣城所在，今市政府所在地)東北約21公里處，為增城東北與龍門縣交界處。何屋村委會下有石街、大圍、新圍、塘汀、隔塘五個自然村以及上宅、下宅、中宅三個小型聚落。參見賴鄧家，《增城地名大全》，頁85；廖小菁，〈何○昌田野訪談〉，2010年12月29日、2011年4月9日，於增城市正果鎮龍潭埔何屋新圍村；〈何○光田野訪談〉，2011年4月9日、8月11日，於增城市正果鎮龍潭埔何屋大圍村。

49 屬荔城街道(「街道」行政層級同於鎮，2004年前為荔城鎮)，位於荔城西南5公里處。五一村委會下有老屋、屋場、田心、高牌、枝園、新屋、同巷、義學社、西環、禾塘、菜坑等自然村，居民主要為說客語的同宗何姓，是增城最大的客家聚落(一般客家村多為雜姓村，五一村是少見的單姓客

社區，<sup>50</sup>在各自的村落中皆設有專祀何仙姑的祠堂或廟宇。<sup>51</sup>必須特別指出的是，在這些自清代以來皆存在有何仙姑廟祀傳統的何氏社區中，除了龍潭埔何氏與小樓屬於同一個宗族系統，亭子岡、南學這兩支與小樓不具任何譜系聯帶關係的何氏(說客語的亭子岡甚至屬於不同方言群)，也都以何仙姑「裔孫」、「姪孫」的身分自居。<sup>52</sup>對於上述這些何姓村族而言，縱使彼此分布於不同村里和隸屬不同宗族房派，村落中的何仙姑廟與何姓為仙姑後人的主張卻將大家連結在一起，創造了一種同屬仙姑之族的「兄弟」身分認同。<sup>53</sup>

家村)。參見賴鄧家，《增城地名大全》，頁 225；增城市地名委員會等編著，《廣東省廣州增城市標準地名錄》，頁 10-11。

<sup>50</sup> 屬石灘鎮，位於荔城西南約 28 里處。南學為古地名，範圍包括現今的三個行政村：南學(下轄舊屋、新屋、塘面三自然村)、沙隴(下轄沙隴、涌邊兩自然村)、謝屋(轄新謝村)。除謝屋之外、南學、沙隴皆為同宗何姓。參見賴鄧家，《增城地名大全》，頁 156；增城市地名委員會等編著，《廣東省廣州增城市標準地名錄》，頁 139-140；《嶺南何氏增城南學房族譜》，〈西學頭坊宅場記〉、〈大塘面坊宅場記〉、〈沙隴坊宅場記〉、〈本祠世系·七世祖勝興公〉，頁 5a、5b、6a、12b-13a；廖小菁，〈何○仲、何○威田野訪談〉，2010 年 12 月 25 日、28 日，於增城市石灘鎮(南學)沙隴村。

<sup>51</sup> 龍潭埔「仙姑祠」成立於清咸豐十一年(1861)。亭子岡「仙姑古廟」成立於清同治元年(1862)前後。南學沙隴村何仙姑廟成立於清同治三年(1864)。

<sup>52</sup> 亭子岡何氏的說法，參《(增城亭子岡)何氏族譜》，〈何氏世系〉，頁 22b-23a；廖小菁，〈何○臣田野訪談〉，2013 年 1 月 30 日，於增城市荔城街五一村。南學何氏的說法參廖小菁，〈何○仲、何○威田野訪談〉，2010 年 9 月 15 日，於增城市石灘鎮(南學)沙隴村；〈何丁○好田野訪談〉，2010 年 12 月 25 日，於增城市石灘鎮(南學)沙隴村。

<sup>53</sup> 筆者在這些村落當中的某些何姓報導人甚至認為，在增城，只要是何姓村落，就一定設有何仙姑廟：「姓何的(村落)都有何仙姑廟，……這些(指有仙姑廟的何姓宗族聚落)都是『兄弟』。」事實上，並非所有增城何姓社區皆有崇拜何仙姑的傳統，例如位於增城南端與東莞、番禺接壤處的沙頭、仙村何氏，就不存在立廟祭祀何仙姑的實踐。不過值得注意的是，沙頭、仙村何氏和前述存在仙姑之祀傳統的小樓、龍潭埔、亭子岡、南學等何氏

值得進一步探討的是，增城地方傳說中的「何仙姑菩薩」生於唐朝，其相關的傳說和廟祀傳統實際上醞釀並成熟於宋明之世。<sup>54</sup>然而，根據譜牒文獻的記載，小樓這支何氏在增城的開居歷史，至多只能追溯至元末明初。何以這支何氏會在清咸豐八年以來陸續透過修家廟、編修族譜的方式，賦予遠代(唐)得仙的神異人物何仙姑以祖姑的身分？此外，在小樓於咸同之際建立何仙姑家廟並提出「本邑何仙姑亦小樓遠派也」主張的同時，<sup>55</sup>為何其他來歷各異、互不相屬的何姓社區也相繼立廟供奉何仙姑並聯袂成為仙姑之族中的「兄弟」？

宋明以來靈聖之名赫顯的「何仙姑菩薩」在宗族制度的語境下成為增城眾多何姓社區以祠廟崇奉的「姑婆」、「姑婆太」，<sup>56</sup>實際上是清代咸豐時期後才開始出現的崇拜傳統，反映了不同何姓勢力相繼揀擇、挪用與改造地方既有的文化、信仰傳統以回應十九世紀中葉重大政治社會事件——「何六事件」的結果。咸豐四年(1854)，兩廣各地相繼爆發反政府的地方民變與寇亂，其中分布於珠三角的各股反叛勢力最後相互集結於省城外圍，圍攻廣州長達半年。<sup>57</sup>在這場被清代官

---

宗族，彼此之間的社會交往並不密切，非所謂的「兄弟」關係。這個現象其實從反面證明了，存在於特定何姓村落間的何仙姑崇拜傳統，的確是這些村族營造「兄弟」關係的重要憑藉。廖小菁，〈何○仲、何○威田野訪談〉，2010年12月28日，增城市石灘鎮(南塢)沙隴村。

<sup>54</sup> 廖小菁，〈綴織仙名〉，頁25-81。

<sup>55</sup> 何朝寶，〈(戊辰)譜成鐵珊伯兄倡詩以誌謹師其意亦成律絕各一首〉，收入《文績公貴七郎裔·增城何氏族譜》，卷4，〈藝文·家翰〉，頁145b。

<sup>56</sup> 「姑婆」、「姑婆太」皆指父親的姊妹，說廣府話的「本地」何氏使用「姑婆」，說客語的「客家」何氏則使用「姑婆太」。「姑婆/姑婆太」也可指前代父系祖先的姊妹，與「祖姑」同義，但更常見於當地居民日常口語中。

<sup>57</sup> 戴肇辰、史澄等修，《(光緒)廣州府志》，卷82，〈前事略八·國朝三〉，頁3b-4a；陳伯陶等修，《(民國)東莞縣志》，卷35，〈前事略七·國朝四(咸豐，同治)〉，頁7b。

方認為是由三合會、天地會等地下會黨成員(官方謂為「會匪」或「紅巾賊」)發起，並與江南的太平天國勢力遙相呼應的「甲寅之亂」或「紅匪之亂」中，<sup>58</sup>一股由順德縣人何六所領導的武裝勢力，<sup>59</sup>試圖佔領增城為進攻廣州省城的跳板。<sup>60</sup>何六的軍事行動成功佔領縣城並席捲了全縣鄉村，地方社會因此分裂為「拒匪」與「從逆」兩個陣營：以「剿匪」為務的官紳團練集團，以及應援何六反叛行動的村族。<sup>61</sup>

從咸豐四年直到同治初期，何六事件中綏靖與造反兩股勢力的傾軋撼動了增城地方社會的權力版圖，深刻改變了各村族原有的交往關

58 咸豐四年的干支為甲寅，故有「甲寅之亂」之稱。由於某些參與反政府行動的團體其成員間以身繫紅巾為區分敵我的標誌，也有「紅匪之亂」、「紅巾之亂」之謂。關於這場事件的相關討論，參見佐々木正哉，〈咸豐四年廣東天地會の叛乱〉，頁 1-14；Frederic E. Wakeman, Jr., *Strangers at the Gate: Social Disorder in South China, 1839-1861*, pp. 139-148; Frederic E. Wakeman, Jr., "The Secret Societies of Kwangtung, 1800-1856," pp. 29-47; Jaeyoon Kim, "The Heaven and Earth Society and the Red Turban Rebellion in Late Qing China," pp. 1-35; 駱寶善，〈廣東天地會起義考釋〉，收入郭毅生編，〈太平天國歷史與地理〉，頁 247-257。

59 何六為廣東順德縣人，在東莞發跡並建立根據地，廣東東江流域一帶的惠州、東莞與增城等為其主要的勢力範圍。參見馬汝泉，〈(番禺陳洞)公平書院碑記〉，收入廣東省文史研究館、中山大學歷史系編，〈廣東洪兵起義史料〉，上冊，頁 865；陳伯陶等修，〈(民國)東莞縣志〉，卷 35，〈前事略七·國朝四(咸豐，同治)〉，頁 7b；〈廣東省南雄市珠璣巷譜系·廬江堂何氏宗譜〉，〈順德潭村何族世系節錄資料〉、〈太平天國紅巾軍首領順德潭村何六起義事蹟〉，卷 3，頁 55-60；William C. Hunter (1812-1891), *Bits of Old China*, pp. 82-107。

60 增城地處珠江三角洲平原與粵東山地丘陵地形交會帶，自古為省城廣州東北面連結粵東的重要門戶與屏障，是歷來連結廣州、東莞與粵東的水路交通要樞。

61 〈增城團練節略〉，咸豐五年(1855)，收入佐々木正哉編，〈清末の秘密結社・資料篇〉，頁 23-27；廖小菁，〈綴織仙名〉，頁 127-143。



係與型態。隨著何六主力部眾在咸豐四年夏秋之交陸續退出增城，殘餘勢力化整為零於鄉野城郊各地分進合擊，由地方官紳團練集團所主導的清鄉行動於此後數年間大肆展開。在廣東宗族文化與地方族群政治脈絡下，叛軍「首逆」何六所帶來的同姓之累，使得何姓宗族社區首當其衝成為清算叛軍殘餘勢力的地方政治鬥爭標靶。於是，從咸豐晚期開始，向來代表增城主流菁英文化的何仙姑，成為何姓社區特意挪用以保衛家園的象徵資源：咸豐八年，小樓何氏率先在小樓村中興建所謂的「何仙姑家廟」；咸豐十一年，與小樓同宗的龍潭埔何氏在村口立起了「仙姑祠」；同治三年前後，縣城西南十里處的亭子岡村有了號稱「由增仙(指何仙姑)而分一脈」的「仙姑古廟」，增江下游的南塋村則啟建了「何仙姑廟」。這些仿效縣城會仙觀仙姑祠形制興築的仙姑祠廟，以及透過姓氏符號、宗族語言所擬制的仙姑後人身分，一方面公開地展示了地方村族對於縣城主流文化傳統和官紳集團的服膺和扈從姿態；另一方面，藉由奉拜兼具神明與祖姑雙重身分的何仙姑，原本來歷不同的眾家何姓社區得以超越宗派、村落、方言群的分劃界線，據此形成了非宗族型態的跨地域與跨宗族的同姓村落聯盟，在象徵意義上聯袂成為所謂「仙姑之族」中的「兄弟」。這種將彼此視之為「兄弟」的村際親善友好關係，一直持續到今日。<sup>62</sup>

<sup>62</sup> 有關各個何姓村族在何六事件中的政治立場以及事件後各自操作何仙姑信仰的具體緣由、方式與過程，詳參廖小菁，〈綴織仙名〉，頁 127-143。此外，關於地方神祇如何在十九世紀中葉後國家——社會關係重構的歷史過程中，成為解決地方政治衝突的關鍵話語，相關討論可參見 Roger Shih-Chieh Lo (羅士傑), "Local Politics and the Canonization of a God: Lord Yang (Yang Fujun) in Late Qing Wenzhou (1840-67)," pp. 89-121.

### 三、七郎婆的子孫們——廣東七郎裔何氏的「太婆」之祀

村落中的祖墳、祠堂與何仙姑家廟，是小樓何氏定期追緬先人與鞏固宗誼的致祭場所。其中，對於家廟所奉何仙姑的崇祀，一方面雜揉了增城特有的女神何仙姑信仰傳統，另一方面擴大了敦親睦族的「親」、「族」範圍——仙姑的姓氏符號和為宗族語言所擬制的祖姑身分維繫了超越宗派、地域與方言群劃分的何姓村族誼好網絡。在這些例行的祭祀活動之外，每年農曆三月十六日組織族人赴東莞虎門祭掃俗稱「七郎婆」的始祖妣墳山，(圖5)則是小樓地方另一樁舉族動員的年度盛事。<sup>63</sup>

小樓大張旗鼓越縣致祭的「七郎婆」，指的是宗族始祖何七郎(譜牒文獻上多記載為「貴七郎」<sup>64</sup>)之妻辛氏夫人。首先，關於「貴七郎」其人，即小樓一帶大小何姓村落居民口中的太公——「七郎公」，<sup>65</sup>小樓族譜是這麼說的：

何氏系出周姬，肇封於唐，繼改為晉，三晉既分，韓逼於秦，別為何姓，韓、何聲相似，此氏族之所由也。至宋僕射文績公稟者，兄棠，弟槩，政和之世，三鳳同飛；靖康之亂，孤忠自許。而南渡以來，乃錄忠臣，榮及子孫，曰雍、曰熙，為裔十人，均襲郎職。在粵著族，曰發祥者，咸曰貴某郎之本支也，

<sup>63</sup> 廖小菁，〈何○輝、何叔等田野訪談〉，2010年12月27日，於增城市小樓鎮小樓墟何仙姑家廟；〈何○輝田野訪談〉，2011年8月4日，於增城市小樓鎮梓里村；〈何○添田野訪談〉，2013年1月29日，於增城市小樓鎮小樓村；〈何○輝、何伯田野訪談〉，2013年7月26日，於增城市小樓鎮小樓村、大樓村。

<sup>64</sup> 「貴七郎」之「貴」為彰顯祖先身分顯貴的敬稱。

<sup>65</sup> 太公，指宗族始祖(各房派公認的共同祖先)。

而著於增[按：增城縣]者，則出貴七郎之後焉。七郎為雍公五子，作(坐)鎮梅關，其三子綬，始自南雄卜居東莞，元季復遷增城小陋[按：小樓舊名]，瓜絲隄衍，分處各鄉，星羅棋布於茲者垂二十餘世矣。非譜厥系從何辨其為貴某郎之本支哉。<sup>66</sup>

這段引文出自清高宗乾隆十九年(1754)小樓何氏始修族譜時的一篇譜序，其中有關貴七郎生平的敘述，所呈現的正是小樓這支自謂「貴七郎之後」何氏宗族的祖先來歷說法：北宋徽宗政和年間(1111-1118)，何氏一門三兄弟何棠、何梟與何渠同登科榜(這也是明清以來在許多粵地何氏宗族社區間廣為流傳的所謂「三鳳同飛」典故)，「三鳳」之中排行老二的何梟(諡號「文績」)即是七郎後裔的太始祖。何梟在北宋末年的靖康之亂中持節盡忠，宋室南渡後被追諡為功臣，其二子何雍、何熙與十名孫兒因此皆得以蔭襲為郎官，是以增衍出「十郎」之號。<sup>67</sup>十郎兄弟後來南遷至粵，各郎房子孫散居兩廣，明清時期粵地的何氏溯祖追源時，往往以聲稱自己是「貴某郎」之系來標誌其族。小樓何氏是貴七郎之後，

<sup>66</sup> 黎翰，〈何氏族譜序〉，乾隆十九年七月，收入《文績公貴七郎裔·增城何氏族譜》，卷首，頁14a-15b。另可見《貴七郎裔·增城何氏族譜》，卷首，頁14b-16a。

<sup>67</sup> 何梟十孫皆具「郎官」之職，此即是明清時期流傳於泛珠三角地區的何氏「十郎」兄弟之說的由來。明清以來，廣府地區的許多何姓宗族以何氏「十郎」兄弟故事和「貴某郎」之說作為辨源分派和建構宗源論述的主要方法。必須補充說明的是，「十郎」是兄弟十人的統稱，其各自的衍派後人往往依祖先在同輩中的排行以「貴某郎」敬稱其祖。關於十郎兄弟的所出與排行，廣府地區的主流說法是，何梟的長子何雍有八子，分別為一郎、四郎、五郎、六郎、七郎、八郎、九郎與十郎；至於次子何熙則有兩子，二郎與三郎。參何應績，〈舊序〉，明穆宗隆慶三年(1569)、何孚衡，〈重修族譜序〉，清乾隆元年(1736)，收入《東莞大汾何氏翠渙堂族譜》(按：九郎裔)，卷首，頁9a-9b、6a-7a；何朝彥纂修，《羊城廬江書院全譜》，上冊，〈南雄譜系〉，頁63a-63b、65b-67b。

七郎為何梟長子何雍的第五子，南宋末年鎮守梅關，<sup>68</sup>其三子何綬後從南雄遷居至東莞，於元朝末年又遷至增城小廂(小樓)，到乾隆修譜之時已繁衍了 20 代有餘。(圖 6)

始祖貴七郎鎮守梅關的英烈事蹟散見於小樓族譜輯錄的各式碑銘詩文。至於小樓何氏現今年年不畏舟車之勞，勉力越縣赴東莞致祭的「七郎婆」——始祖妣辛氏夫人，在現存分別增修於清穆宗同治七年(1868)與民國十八年(1929)兩個版本的小樓族譜裡，<sup>69</sup>卻只有以下簡略記載：

始祖鎮國公貴七郎妣辛氏夫人，葬東莞城南戙船澳。<sup>70</sup>

.....

一世貴七郎，雍公第五子，諱肇易，字乾符，以難臣後廕郎職，行七，因稱貴七郎，累官鎮國將軍，駐節梅關。配辛氏夫人，葬東莞戙船澳，<sup>71</sup>巽山乾向。三子。<sup>72</sup>

譜秩中述及辛氏的部分只有寥寥數語，僅提及其墓地位於東莞縣城南

<sup>68</sup> 梅關位於大庾嶺上，古名橫浦關，也名梅嶺關，自秦戍五嶺以來，為南北交通重要的關隘，為江、廣交界。參王象之，《輿地紀勝》，卷 36，〈江南西路·南安軍·景物上〉，頁 2b；顧祖禹，《讀史方輿記要》，卷 100，〈廣東一·重險·梅關〉，頁 3365。

<sup>69</sup> 民國十八年的續修族譜是小樓何氏最近期的族譜版本。

<sup>70</sup> 《文續公貴七郎裔·增城何氏族譜》，卷 3，〈祠墓記·墓〉，頁 33b。

<sup>71</sup> 當代小樓何氏以及與小樓同屬七郎裔衍派的龍潭埔何氏在被問到先祖墓所位置的問題時，一致的說法是：沒有太公(貴七郎)墳山，只有太婆(貴七郎妣)辛氏的墳山，在東莞虎門。廖小菁，〈何○昌田野訪談〉，2010 年 12 月 29 日，於增城市正果鎮龍潭埔何屋村；〈何○光田野訪談〉，2011 年 4 月 9 日，於增城市正果鎮龍潭埔何屋村；〈何○輝田野訪談〉，2011 年 8 月 4 日，增城市小樓鎮小樓村。

<sup>72</sup> 《文續公貴七郎裔·增城何氏族譜》，卷 5，〈世系·世系紀·一世貴七郎〉，頁 32a。

名為「戙船澳」之處。值得特別注意的是：其一，族譜上登載有案的辛氏葬處——戙船澳，<sup>73</sup>並非現今小樓每年赴祭的東莞市虎門鎮赤崗村。其二，小樓族譜明確登載了宗族重要祖先的祠／墓祭日期以及相關的儀節、祭品陳設等定制，<sup>74</sup>然而這些記載對辛氏之祭卻無任何著墨。可以推斷，對於小樓這支何氏而言，直到最近一次民國十八年修譜時，辛氏都還不是具有承享墓祀俎豆之祀權利的重要先人。

事實上，「去東莞拜山」、<sup>75</sup>「去虎門拜七郎婆」<sup>76</sup>——以「七郎婆」辛氏夫人墓祀為核心的祖先崇拜活動，其實是小樓何氏在當代才發展出來的實踐。二十世紀九〇年代之前，以小樓為首的增城七郎裔何氏，<sup>77</sup>並不存在祭祀辛氏的例俗。真正在當代之前就發展出這個崇拜傳統的宗族勢力，主要是分布於東莞境內的各支七郎裔何姓社區。(圖 7)辛氏原初的墓地如小樓何氏族譜所言，位於明清東莞縣邑城南面的戙船澳，即當代東莞市莞城區戙船澳村。2002 年前後，東莞市城區進行都市開發工程，在市政府的搬遷指示下，具有七郎裔身分的眾多東莞何姓社區——何屋基村、<sup>78</sup>赤崗村、<sup>79</sup>南浦村(涌口村與西南

<sup>73</sup> 今東莞市莞城區戙船澳村。

<sup>74</sup> 《文績公貴七郎裔·增城何氏族譜》，卷 3，〈祭期〉、〈(墓)祭品〉、〈墓祭儀禮歟〉，頁 76a-77b、81a-83b。

<sup>75</sup> 廖小菁，〈何叔田野訪談〉，2010 年 12 月 27 日，於增城市小樓鎮小樓墟何仙姑家廟；〈何〇輝田野訪談〉，2011 年 8 月 4 日，於增城市小樓鎮梓里村；〈何〇添田野訪談〉，2013 年 1 月 29 日，於增城市小樓鎮小樓村。

<sup>76</sup> 廖小菁，〈何伯田野訪談〉，2013 年 7 月 26 日，於增城市小樓鎮大樓村。

<sup>77</sup> 在增城當地，明清以來透過建立宗祠和編纂族譜等方式宣稱自己是貴七郎後人(七郎裔)的宗族社區，人口規模與社會影響力較大者有三：小樓何氏、龍潭埔何氏與坊都(縣城)何氏。

<sup>78</sup> 今東莞市石碣鎮何屋基村。

<sup>79</sup> 今東莞市虎門鎮赤崗村。

村)、<sup>80</sup>楊屋村、<sup>81</sup>圓頭村、<sup>82</sup>崗頭村等，<sup>83</sup>共同決議將辛氏之墳遷移至虎門鎮赤崗村龜塘山。<sup>84</sup>辛氏位於虎門的新墓所的落成典禮於 2003 年 4 月 17 日舉行，<sup>85</sup>當日在農曆上為三月十六日，這個日期因此成為往後七郎裔何氏年度祭掃辛氏山墳的主要日子，這也解釋了何以小樓何氏聲稱每年前往虎門祭拜七郎婆的日期固定是農曆三月十六日。

2003 年以來，辛氏墳地的日常維繫與管理主要由赤崗何氏主理。事實上，早從清代開始，宣稱是貴七郎第三子何受(增城七郎裔多記為「綬」)後代的這支何氏勢力，在彰脩辛氏祀事上一直扮演了重要的角色。根據《赤崗何氏族譜》中一篇成文於清乾隆五十八年(1793)的譜序所述，可以推知，當時包括赤崗在內的數支分布於東莞的七郎裔何氏，如員頭山(或作圓頭山)、<sup>86</sup>南莆(或作南埔、南浦)、<sup>87</sup>海南柵等，<sup>88</sup>皆已存在

80 今東莞市石碣鎮南埔行政村，下轄西南與涌口自然村。

81 今東莞市大嶺山鎮楊屋村。

82 或名「員(圓)頭山村」，今東莞市茶山鎮員頭山村。

83 今東莞市寮步(古名「寮埗」)鎮崗頭村。

84 〈宋奮武將軍貴七郎祖妣何母辛氏夫人紀念碑〉，2011 年，立於東莞市虎門鎮赤崗村龜塘山「宋奮武將軍貴七郎太祖妣何母辛夫人之墓」前；廖小菁，〈何○洪田野訪談〉，2013 年 7 月 21 日，於東莞市大嶺山鎮楊屋村；〈何○洲田野訪談〉，2013 年 7 月 21 日，於東莞市寮步鎮崗頭村；〈何○景田野訪談〉，2013 年 7 月 21 日，於東莞市茶山鎮圓頭山何屋村；〈何炳○、何○池、何○榮田野訪談〉，2013 年 7 月 22 日，於東莞市虎門鎮赤崗村；〈何伯田野訪談〉，2013 年 8 月 10 日，於東莞市石碣鎮西南村(舊為石龍鎮南浦村)聖帝廟；〈何○堅書信訪談〉，2015 年 3 月 25 日、26 日，於東莞市石龍鎮。

85 廖小菁，〈何○容、何○池等田野訪談〉，2013 年 7 月 22 日，於東莞市虎門鎮赤崗村。

86 「員」頭山或作「圓」頭山，今東莞市茶山鎮員頭山村。

87 南「莆」或作南「埔」、南「浦」，今東莞市石碣鎮南埔西南村與南埔涌口村。

88 海南柵今名為南柵，位於東莞市虎門鎮。

定期參拜「太祖妣」辛氏墓所的傳統：

余溯鼻祖諱域，原韓公族大夫。至狀元丞相桌祖，凡五十傳。……祖七郎，實丞相公之孫，雍公之五子也，字肇易，號乾符，為宋梅關將軍，卒葬南雄。太祖妣辛氏，避胡妃為尼之難，<sup>89</sup>偕子嗣、襲、受，架竹為牌，乘流夜遁，由連州至羊城，抵莞邑，繫於城西柵口居焉。比卒，葬於城南戩船澳，至今塋墓依然瞻拜弗懈。嗣祖則卜居員頭山，……襲祖徙羊城[按：今廣州]，後遷南莆。惟予受祖，始居茶山[按：今東莞市茶山鎮]，繼遷海南柵之新村，是吾族奉為始祖也。……(四世)松隱祖見赤崗[按：今東莞市虎門鎮赤崗村]風水尤美，□為兒孫發越之區，故又定居於此焉。迄今宗支繁衍，賢哲疊生。<sup>90</sup>

這段記載生動描述宋末時期何七郎的三個兒子何嗣、何襲、何受如何在母親辛氏的帶領下，由粵北南雄一路顛沛南遷，最後在東莞生根落戶並開枝散葉的歷程。與前引增城小樓何氏族譜中論述七郎裔宗支源流的說法相較，這則收錄於《赤崗何氏族譜》中的祖先故事特別著墨於宗族的一世和二世祖先(七郎／七郎之妻辛氏與七郎夫婦三子何嗣、何襲、何受)從南雄遷出，最後分別落腳或定居於東莞的西柵口(鄰近辛氏葬處戩船澳)、員頭山、南莆、海南柵、赤崗等地的箇中轉折。<sup>91</sup>進一步來說，

<sup>89</sup> 明清珠江流域一帶許多宗族宣稱，先祖在兩宋之際先是由中原南渡至粵北南雄珠璣巷定居，至南宋(或宋元之際)時，因發生胡妃之難又再一次向南遷徙至珠江流域。「胡妃為尼」故事的大意是，宋度宗(1240-1274)時有胡姓妃子遭奸臣陷害，被令出宮為尼。後胡妃逃出寺廟，為南雄珠璣巷富商黃某搭救並收為妾室，不料此事為人告發，朝廷派兵圍剿珠璣巷，珠璣巷方圓百里內的百姓為避禍而大舉南遷。參陳樂素，〈珠璣巷史事〉，頁86-94。

<sup>90</sup> 何浚，〈樂耕房序〉，乾隆五十八年，收入《(東莞)赤崗何氏族譜》，無頁碼。

<sup>91</sup> 「七郎為雍公五子，作鎮梅關。其三子綏始自南雄卜居東莞，元季復遷增

這套七郎之族南來東莞開居和開枝散葉的宗系祖源論述，連結了分布於員頭山、南莆、海南柵、赤崗等地的何姓勢力，同時也解釋了這些何姓村族「至今瞻拜(辛氏)塋墓弗懈」的理由——太祖妣辛氏被視為延續七郎裔宗脈於粵地珠三角地區的關鍵人物，被賦予了幾近七郎裔南遷之祖的地位。<sup>92</sup>

乾隆末年赤崗何氏口中為各房七郎裔子孫「瞻拜弗懈」的辛氏戩船澳墓所，曾於晚清歷經一次大規模的重修。清德宗光緒十五年(1889)，

---

城小陋。」以此為例，就小樓族譜中建立宗源論述的重要譜序而論，筆者發現，小樓何氏對於七郎之族如何從粵北播遷至泛珠三角(東莞、增城)的過程的描述，往往語焉不詳，甚或與其他地方文獻的記載有所出入。至於其所謂七郎季子何綬(東莞七郎裔書為「受」)元末從東莞遷居增城(小樓)的說法，在東莞幾個勢力較大的七郎裔宗族社區的譜牒資料中都沒有述及。見黎翰，〈何氏族譜序〉，頁15a；另可參見何穀夫，〈何氏族譜序〉，乾隆十九年，收入《文績公貴七郎裔·增城何氏族譜》，卷首，頁18a-21b；何貴高，〈何氏族譜序〉，嘉慶十四年，收入《文績公貴七郎裔·增城何氏族譜》，卷首，頁1a-2a；湛若水，〈明故照府雲蒼何公配曾氏孺人合葬墓誌銘〉，收入《(嘉靖)增城縣志》，卷16，〈藝文志·內編·誌類〉，頁2a-3b。有關東莞七郎裔各房派對於貴七郎一脈南遷的重要論述，可參見《(東莞市大嶺山楊屋村)楊屋何氏族譜》，〈嗣祖·襲祖·受祖〉，頁29a；何浚，〈樂耕房序〉，無頁碼；《(東莞)赤崗何氏族譜》，〈東莞員頭山何氏支派(譜序)〉，無頁碼；羅一道，〈圓頭山房重修家譜序〉，萬曆十三年(1585)，收入《東莞圓頭山廬江何氏族譜(二)》，頁52-53；《東莞圓頭山廬江何氏族譜(二)》，〈廬江何氏宗本圖·二世(原五十三世)·受祖〉，頁63；〈宋奮武將軍貴七郎祖妣何母辛太夫人墓(碑)〉，光緒十五年(1889)墓誌拓片，東莞市虎門鎮赤崗村何氏宗祠藏。原碑2002年由東莞市區戩船澳遷至虎門鎮赤崗村龜塘山，現嵌於辛氏墓碑龕。

<sup>92</sup> 珠三角宗族在歷史敘述中所設定的三類最重要祖先：始遷祖、定居／入籍祖、建立祠堂蒸嘗之祖的討論，見劉志偉，《在國家與社會之間》，頁239。



當時譜系上同為貴七郎之族的岡(崗)頭、<sup>93</sup>南浦、楊村、<sup>94</sup>大坑、<sup>95</sup>街口、<sup>96</sup>赤崗(岡)、何屋基<sup>97</sup>等何氏村族，共同捐貲擴新了辛氏之墳。當年新立的「宋奮武將軍貴七郎祖妣何母辛太夫人墓」墓碑，(圖 8)鐫錄了其時襄贊其事的七郎裔各支系房派之名，<sup>98</sup>同時記敘了這位「辛夫人」的生平：

祖妣辛夫人迺奮武將軍貴七郎祖乾符何公之原配也。生三子，長曰嗣，次曰襲，三曰受。原居南雄沙水里。貴七郎祖墓故在南雄。厥後兄弟三人奉母避亂，始居東莞。夫人歿，安葬此山土名戩船澳遊蛇嶺，原坐乾向巽兼亥巳庚戌庚辰分金。宗支繁衍，詳載族譜。

光緒十五年歲次己丑仲秋穀旦

岡頭房，南浦房，楊村房，大坑房，街口房，赤崗房，何屋基等捐金重修。<sup>99</sup>

從墓誌內容可以看到，來自東莞各地的七郎裔何氏對於祖妣辛氏所作的追憶之文，宛如七郎裔何氏南遷故事的濃縮版說法，與前述《赤崗何氏族譜》中提到的七郎裔何氏南遷始末相較，兩者在結構、情節上並無二致。此外，綜合《赤崗何氏族譜》與這則碑文的記載，很明顯可以發現，某些何姓社區如南浦與赤崗何氏，在整個清代似乎一直都

<sup>93</sup> 今東莞市寮步(古名「寮埗」)鎮崗頭村。

<sup>94</sup> 古名「楊溪」、「楊家村」，今東莞市大嶺山鎮楊屋村。參《(東莞市大嶺山楊屋村)楊屋何氏族譜》，〈楊溪何氏支派乾隆六年重修譜序〉，乾隆六年(1741)，頁 21a、22a。

<sup>95</sup> 今東莞市莞城區大坑村。

<sup>96</sup> 今東莞市莞城區街口村。

<sup>97</sup> 今東莞市石碣鎮何屋基村。

<sup>98</sup> 〈宋奮武將軍貴七郎祖妣何母辛太夫人墓(碑)〉。

<sup>99</sup> 〈宋奮武將軍貴七郎祖妣何母辛太夫人墓(碑)〉。

是辛氏墓祀傳統的實踐與維繫者，同時也是東莞以七郎裔為名的何姓宗族聯盟中的核心成員。這些記載所共同揭示的是，以辛氏墓祀活動為中心所漸次形成的跨地域何姓社區聯合祭祀傳統，以及辛氏帶領何嗣、何襲、何受三兄弟從粵北南雄南來東莞落地生根的開居傳說，在清代很可能是眾多東莞何姓社區建構七郎裔宗源論述與凝聚宗族聯盟成員認同的重要憑藉。

就清代參與辛氏墓祀傳統的何姓社區與辛氏暨嗣、襲、受三兄弟南遷始末的論述而言，我們會發現一個重要的現象：從乾隆時期的譜秩(載錄於《赤崗何氏族譜》)到晚清眾多何姓為辛氏新修的墓誌，此中無論是說故事的人或是故事中的主角，在有清一代皆沒有來自東莞之外的聲音。不過，距光緒十五年修墓已逾百年的二十世紀末期，當昔日邑城南郊的戩船澳逐漸發展成為東莞市中心的一個民居聚落區，向來由東莞七郎裔獨攬的「七郎婆」崇拜的實踐與話語也開始有了轉變。1993年，辛氏位於戩船澳的墓所經歷了遷移之前的最後一次重修，當時攤派修繕之費的主要贊助者除了南浦、何屋基、赤崗、楊屋、街口這些曾參與清末修墓行動的東莞七郎裔房派，<sup>100</sup>更首度出現了來自外縣市的貴七郎之族：增城的小樓何氏與深圳的筍崗<sup>101</sup>何氏。<sup>102</sup>自此之後，在上述既有的成員之外，參與「七郎婆」祀事的新成員數不斷增長，其中不僅包含東莞境內的七郎裔何姓村族，跨縣市而來的「七郎(裔)兄

100 在這些房派之外，還包括一支同樣出身東莞的西河(東莞市石碣鎮西河村)何氏。沒有相關的文獻史料能確定這支何氏在當代之前參與過東莞七郎裔的宗族活動。參見〈何家祖墳重修座落鄉名(碑)〉，1993年立，現嵌於辛氏墓碑龕。

101 深圳市福田區筍崗村，見〈廬江何氏七郎祖裔脈村名錄(碑)〉，2011，立於東莞市虎門鎮赤崗村龜塘山「宋奮武將軍貴七郎太祖妣何母辛夫人之墓」前。按：深圳市為明清時期的新安縣。

102 〈何家祖墳重修座落鄉名(碑)〉。

弟」也愈益增加。例如，2002 年，辛氏墓所由戩船澳遷移至龜塘山的工程得到來自東莞、增城、深圳、江門、惠東等縣市 21 個村鎮的何姓村族贊助；<sup>103</sup> 2011 年，在一場由赤崗何氏主導並偕南浦、楊屋等房派之力發起的修墓行動裡，<sup>104</sup>參與其中的 62 個何姓村族不但遍及兩廣 16 個縣市，更包括一支來自河北省文安縣的何氏。<sup>105</sup>近幾年來，農曆三月十六日前後來赴赤崗龜塘山祭謁「七郎婆」，成為上述以七郎宗親自居並曾參與修墓的何氏社區們重要的村際聯誼活動。

談到辛氏墓祀傳統在當代的新發展，多年來奔走其間的赤崗何氏耆老表示：「我們透過修太婆的墳尋找『祖裔』的下落。」<sup>106</sup>「七郎婆」辛氏的墳山於是成為了當代兩廣七郎裔何氏宗族社區互通聲氣、連結彼此的樞軸。透過定期的拜山和不定期的修墓等相關活動，一個大型的跨地域的七郎裔宗族網絡隱然成形，而不同房派共享的宗族南遷「歷史」也被賦予了不斷煥新與宣講的機會。辛氏墓所最近一次的修建是在 2011 年，發起並主導這場修建工程的三支東莞七郎裔：赤崗、南浦(埔)與楊屋何氏，在兩廣各地七郎裔村族的協力贊助下，為其奉之如始祖的太婆辛氏，新添了一座「宋奮武將軍貴七郎祖妣何母辛氏夫人紀念碑」和碑亭。(圖 9)碑文內容在歷述貴七郎之族的宗派來歷之餘，一方面具體記錄了辛氏之祀在當代的演變，另方面則更加強化辛氏作為宗族南遷之祖的形象與地位。同時，在所謂「(辛氏)夫人後人」的名義下，這些分布於兩廣不同地區的何姓村族透過碑文清楚表達，他們藉由修墓所欲達成的最終目標是「敬親睦族」、「永結鄉誼」——在各地同

<sup>103</sup> 〈宋奮武將軍貴七郎太祖妣何母辛夫人之墓(碑)〉，2002 年立，東莞市虎門鎮赤崗村龜塘山。

<sup>104</sup> 〈宋奮武將軍貴七郎祖妣何母辛氏夫人紀念碑〉。

<sup>105</sup> 〈廬江何氏七郎祖裔脈村名錄(碑)〉。

<sup>106</sup> 廖小菁，〈何炳○田野訪談〉，2013 年 7 月 22 日，於東莞市虎門鎮赤崗村。

屬貴七郎與辛氏夫人子孫的何姓村族之間，建立長久的誼好交往關係：

姬周韓何，瓜瓞綿延。廬江何氏，始祖城公，指河得姓。歷秦漢魏晉六朝，隋唐五代，至南宋而枝葉遍傳五嶺之南，子孫繁衍，俊彥輩出。至城公四十一世祖昶公，為南雄珠璣巷開宗之祖。至城公五十世祖栗(稟)公。至城公五十一世祖雍公。至城公五十二世祖德御公，為雍公之五子，人稱貴七郎，諱肇易，號乾符，宋蔭郎官，宋末鎮守梅關有功而封慎良郎，加封為奮武將軍。德御公原居南雄沙水里，祖墓故在南雄。公原配妣辛氏，生三子，長子嗣祖，後人派居東莞楊屋等地。次子襲祖，後人派居東莞南埔[舊作「莆」或「浦」]等地。季子受祖，後人派居東莞赤崗等地。初因避亂，兄弟三人奉母南遷至東莞西柵口[按：縣城城西]居，<sup>107</sup>後裔繁衍。辛氏夫人墓原在東莞城戩船塢游蛇嶺。後因改革開放建設發展需要，於二零零二年遷虎門赤崗重建，又經二零一一年修建。現墓地處結穴龍脈之龜塘山，坐北朝南，群山秀挹，氣勢恢宏，玉帶環腰，更有見水明堂，依山馭湖，山水之富局。草木思源，崇賢敬祖。夫人祖墓之建成，告慰先靈，彰顯祖德，敬親睦族，永結鄉誼。我祖辛氏夫人一生披荊歷險，克儉勤家，仁孝德善，至誠至切，我何氏後人，千秋萬代，為之景仰。願我祖之英靈，與錦繡山河同在，永佑後人。

歲次辛卯[按：西元2011年]吉日夫人後人子孫同敬立。<sup>108</sup>(圖9)

<sup>107</sup> 今東莞市莞城區阮涌、可園一帶。

<sup>108</sup> 〈宋奮武將軍貴七郎祖妣何母辛氏夫人紀念碑〉。

#### 四、「仙姑之後」與「夫人後人」——祀事與歷史敘事

無論是立廟崇祀具有神明與祖姑雙重身分的何仙姑，或者是參與太婆辛氏夫人的墓祀活動，這兩種在宗族語境下以女性形象為核心的崇拜現象，實際上皆為小樓何氏在近代才實踐出來的「新」傳統。這些實踐與操作實有其深厚的歷史根柢和特殊的地域文化脈絡，反映了小樓何氏在不同歷史情境下，揀擇、挪用與改造地方既有信仰和文化傳統以凝聚社群認同與更新我群邊界的文化策略，同時也是兩套標誌社群身分的歷史敘事傳統在近代以來交會與合融的結果。

增城何姓社區在明清時期存在兩套論述社群歷史淵源與祖先來歷的話語範式。其一，是地方神明信仰傳統下的神話敘事，即明中葉前就已存在的「仙姑之後」說法，宣稱當地何姓為唐代女仙何仙姑之族裔。<sup>109</sup>其二，是宗族話語下的宗源論述，即明中葉後盛行於珠三角各地何姓社區間的「三鳳十郎」祖先傳說，以立基於何氏十兄弟南遷故事的譜系架構為宗族間辨源分派的依據，例如小樓何氏在明中葉後即自稱是十兄弟中排行第七的貴七郎後代，為「三鳳十郎」譜系架構下的七郎裔衍派。

##### (一)「仙姑之後」與「仙姑婆」之祀——神話敘事與宗族敘事的匯合

宋元明時期，原本淵源於中古嶺南羅浮洞天神話的何氏女求仙傳說，逐漸發展為增城當地的女神崇拜傳統。隨著何仙姑的在地形象漸

<sup>109</sup> 陸清源，〈存仙井亭記〉，崇禎十至十四年(1637-1641)之間，收入蔡淑、陳輝壁等纂修，《(康熙)增城縣志》，卷14，〈外志〉，頁20a。

次豐實完整並成為地方社會重要的神聖象徵，某些何姓社區或自謂仙姑之族，或為嫻熟此一信仰傳統的地方文化、政治菁英授之以仙姑後人的頭銜。<sup>110</sup>在向來以嶺南「仙靈輿區」自視的增城，<sup>111</sup>姓氏團體將地方傳說中的仙異人物列入家族或氏族祖先行列，據以建立所謂神仙家傳之族的身分標誌，這種以神仙之說論述社群之源的歷史敘事模式並非獨見於何姓，其他姓氏社區也存在類似的作法。<sup>112</sup>然而，自明代嘉靖時期開始，由於國家對於祭祖禮儀的改革，建立家廟祠堂祭祀祖先的實踐逐漸庶民化與普及化，透過建宗祠、編族譜、置烝嘗等方式合眾人群(所謂「溯祖收族」)的宗族創作工程在珠三角一帶大行其道。嘉靖以來直迄清末，新型態的宗族制度遂成為地方社會中主宰資源配置秩序的主流話語。<sup>113</sup>在宗族創作風潮下，何氏十郎兄弟南遷傳說，在明代嘉靖、萬曆時期之後逐漸風行於珠三角一帶的何姓社區之間。於是，所謂「在粵著族，曰發祥者，咸曰貴某郎之本支」<sup>114</sup>——以「貴某郎之裔」的說法定源分派，成為增城諸多何姓社區在聯宗合族的過程中編制譜系、確認宗盟成員身分的主要方法。

小樓何氏在明中葉前只是一支小規模的地方家族勢力，明中晚期開始，其陸續與上增城地區某些何姓村族合作，以當時流行的何氏十郎兄弟南遷故事衍伸版——南宋梅關將軍貴七郎脈裔南遷傳說為基礎，建立共同的宗源論述並重構世系。原本互不相屬的何姓社區在「七

110 孟士穎，〈何仙姑井亭記〉，頁 13a；陸清源，〈存仙井亭記〉，頁 20a。

111 單私淑，〈仁翁家太公暨淑配麥氏太母七十加一雙壽序〉，原收入光緒二十年(1894)十修之《嶺南單氏族譜》，後收入單元沛、單偉棠編，《嶺南單氏史料》，卷 3，〈藝文紀〉，頁 35a。

112 廖小菁，〈綴織仙名〉，頁 175-181。

113 科大衛、劉志偉，〈宗族與地方社會的國家認同——明清華南地區宗族發展的意識型態基礎〉，頁 3-14；科大衛，〈祠堂與家廟〉，頁 1-10。

114 黎翰，〈何氏族譜序〉，頁 14b。

郎裔」名號下所進行的聯宗合族行動，從明中晚期開始一直持續到清中葉，小樓何氏最終也成為主宰增城七郎裔宗族話語權的核心勢力。<sup>115</sup>值得注意的是，相較於明中葉之前對於仙姑族裔身分的強調，明萬曆至清咸豐時期，小樓何氏在宗族語境下創作的各類家乘譜牒文本中，皆不見有關何仙姑其人其事的著墨，而是以貴七郎裔孫的身分取代「仙姑之後」的說法，作為其建構宗族譜系所主要倚用的敘事典範。在宗族制度的基礎上，七郎裔各房派共同始祖何七郎(貴七郎)的英雄事蹟和其子裔輾轉南遷於增城開居拓荒的「歷史」，透過多元的媒介(形諸於文字的碑銘、族譜，物質實體的祖墳、宗廟與祖嘗，非物質形式的祭祀儀典等)反覆鋪衍並不斷完備，凝聚成增城眾多七郎裔何姓社區世代信守與傳承的歷史記憶。相較之下，早期「仙姑之後」的說法成為宗族正統歷史敘事下的潛流，流衍於巷議街談的口述傳統中。

以仙姑之族標誌人群的方式，在明中葉以後的宗族創作運動中退居於增城各大何姓村族主流歷史論述之外。但是，當以貴某郎之裔為名的聯宗合族工程在清中葉達到完熟之際，由於咸豐四年何六反叛事件的影響，早期地方神仙敘事傳統下的「仙姑之後」身分，在此時透過廟祀傳統的建立以及宗族語言的轉化，又重新翻紅成為眾多增城何姓村族競相擁抱的身分認同與社群象徵。何六事件之後，小樓何氏最先仿效縣城會仙觀仙姑祠規制，於咸豐八年建立何仙姑家廟供奉何仙姑，主要目的是藉由廟祀女神何仙姑的具體行動，表達對於縣城官紳團練集團所代表的政治、文化勢力的扈從立場。然而，小樓何氏當時能堂皇以「家廟」之名與何仙姑族裔身分祀奉向來為邑中政治文化菁英視為增城神聖象徵的女神何仙姑，關鍵在於珠三角特有的性別文化，預先為其鋪陳了匯合神明信仰與宗族兩方敘事話語的條件。要言

<sup>115</sup> 廖小菁，〈綴織仙名〉，頁 82-124。

之，珠三角土俗傳統本有崇祀家族或社區未婚女性的祭俗，明清以來，廣府南海、番禺、增城、龍門等地諸多地方村族在合乎宗族禮制的規範下，承續了早期的未嫁女崇拜傳統，據此發展出各式祭祀宗族先代祖姑的實踐。<sup>116</sup>在祖姑崇拜的地域文化傳統中，何仙姑抗婚傳說所暗示的未嫁女兒角色，使得小樓何氏得以在宗族語境下將本為仙神形象的何仙姑轉化為其族未嫁宗女——祖姑的身分。<sup>117</sup>如此一來，村落中的「何仙姑菩薩」之祀在宗族祖先崇拜的意義下同時也是祖姑之祀，何仙姑遂以結合了「菩薩」(神明)與「姑婆」(祖姑)雙重形象的「仙姑婆」、「何仙祖姑」身分正式進入宗族社會的祭祀體系中。

小樓何氏以「仙姑婆」之祀匯合了地方神明信仰與宗族兩方敘事傳統的象徵資源，此一回應何六事件衝擊的文化策略很快就成為其他何姓村族競相仿效的對象。咸同之際在小樓、龍潭埔、亭子崗、南塋等何姓村落相繼興起的何仙姑崇拜現象，不僅反映了上述文化操作的結果，更進一步在大亂之後的地方權力格局重構時期，為這些何姓村族創造了合聚同姓勢力、締結村落誼好互助聯盟的契機。村落中立廟崇祀何仙姑的行動以及強調己族為何仙姑後人的說法，打破原本存在於村族間的鄉里地域分劃、「土」「客」族群界線以及宗族房派藩籬，將原本各據一方的何姓勢力連結在一起。透過相偕敬拜何仙姑這位「仙姑婆」、「何仙祖姑」，咸同之後，所有在村落中立有祠廟祭祀仙姑的何姓社區，在象徵的意義上都成為了「何仙姑菩薩」的裔孫，

116 有關珠三角地區未婚無嫁的女性如何成為明清宗族祭儀中具有正當性的舉祀對象，並形成當地特有的祖姑崇拜傳統，相關討論請參見廖小菁，〈神龕上的祖姑婆〉，刊行中。

117 同治七年增修的族譜中首次出現的「本邑何仙姑亦小樓遠派」說法，正式以譜秩書寫的方式將遠代仙人何仙姑納入增城七郎裔宗族的世系之中。何朝寶，〈(戊辰)譜成鐵珊伯兄倡詩以誌謹師其意亦成律絕各一首〉，頁 145b。



而在實際的社會交往層次上更成為聲息相通與互為屏障的兄弟村。這是近代小樓「仙姑婆」之祀的歷史根源。

## (二)「夫人之後」與「七郎婆」之祀——宗族敘事下的分派與合流

小樓的「七郎婆」之祀是另一個故事。七郎婆辛氏夫人的墓祀傳統看似淵源於宗族話語下的「三鳳十郎」祖源論述，不過值得進一步追問的是，若辛氏果真如當代兩廣七郎裔各房派共同主張，為延續七郎一脈於珠三角的關鍵人物，是以後人對其塋墓的瞻拜歷代綿延弗絕，<sup>118</sup>為何自明中晚期以來就以貴七郎衍派自居的小樓何氏，遲至當代才發展出祭祀七郎婆的實踐？事實上，以母親身分成為家族或宗族獨立祭祀祖先的崇拜之例，在珠三角許多地區都能見到。<sup>119</sup>若將前述辛氏墓祀傳統在當代前的發展歷程，置於此一地域文化脈絡中重新審視，或可推測，辛氏的墓祀最初只是存在於東莞某些何姓社區間的女性祖先崇拜傳統，然而在明中葉以來的珠三角宗族創作運動中，隨著這些社區開始採用貴七郎脈裔南遷傳說作為建構譜系的論述依據，辛氏之祀這個單獨以家族母親形象為核心的祭俗，遂以貴七郎配偶——七郎夫人(七郎婆)的身分鑲嵌進入「三鳳十郎」架構下的宗族敘事中。因此，七郎婆辛氏帶領三子南遷的傳說在明清時期成為東莞七郎裔各房派共享的社群歷史記憶，以其墓地為中心的祭祖活動同時演變為凝聚東莞七郎族裔的核心儀式傳統。要言之，東莞當地特定的女性祖先崇拜傳統在明中葉後疊加了宗族敘事話語，成為東莞境內以七郎裔之名聯宗合族的何姓社區共同倚用的祀事與歷史敘事傳統——這很可能是辛氏夫人——七郎婆之祀在當代之前的演變歷程。

<sup>118</sup> 〈宋奮武將軍貴七郎祖妣何母辛氏夫人紀念碑〉。

<sup>119</sup> 劉志偉，〈女性形象的重塑〉，頁 308-322。

辛氏崇拜傳統的重塑與七郎裔宗族聯盟的形成是一體兩面的歷史過程。必須注意的是，明清時期這個過程的參與者皆是分布於東莞的七郎裔何姓村族，亦即動用七郎婆祭儀聯宗與鞏固宗誼的對象主要是東莞本地的何姓社區，而非外地的何姓勢力。以上的推論可以解釋，何以像增城小樓何氏這種分布於外縣的七郎裔村族，縱使同樣自謂為貴七郎脈裔，在「三鳳十郎」架構的譜系關係上與東莞各支七郎裔屬於同宗枝葉，但是直到清末都還無份參與七郎婆的墓祀活動，<sup>120</sup>而其譜牒中有關東莞七郎裔宗源論述的核心主題——祖妣辛氏夫人攜子南遷的「歷史」亦著墨甚微。事實上，在明清時期的珠三角廣府各縣，東莞是七郎裔分布的大本營，並實際掌控了七郎裔歷史詮釋的話語權，而以小樓為首的增城七郎裔勢力實屬於七郎系統的邊緣。不僅東莞七郎裔旗下各主要房派的族譜皆未提到小樓何氏這支宗裔衍派的存在，<sup>121</sup>其他郎派(如九郎裔、十郎裔)何姓社區在述及十郎兄弟宗脈分支派衍的譜牒記載中，亦不約而同指出，七郎一脈南來的祖居地與後世支裔的主要分布地點是東莞，鮮少提及增城。<sup>122</sup>

<sup>120</sup> 如前文提到的，光緒十五年修墓的列名贊助者皆是位於東莞境內的七郎裔房派。見〈宋奮武將軍貴七郎祖妣何母辛太夫人墓(碑)〉。

<sup>121</sup> 《(東莞市大嶺山楊屋村)楊屋何氏族譜》，〈嗣祖·襲祖·受祖〉，頁 29a；何浚，〈樂耕房序〉，無頁碼；《(東莞)赤崗何氏族譜》，〈東莞員頭山何氏支派(譜序)〉，無頁碼；羅一道，〈圓頭山房重修家譜序〉，頁 52-53；《東莞圓頭山盧江何氏族譜(二)》，〈盧江何氏宗本圖·二世(原五十三世)·受祖〉，頁 63；〈宋奮武將軍貴七郎祖妣何母辛太夫人墓(碑)〉。

<sup>122</sup> 何孚衡，〈重修族譜序〉，頁 6b；《(香山小欖)何烏環堂重修族譜》，卷 1，〈何氏世原圖〉，頁 6b；《香山小欖何氏九郎族譜》，頁 15b；《(龍門何邨)何氏家乘》，卷 1，〈何氏十郎公先世祖支圖〉，頁 5a-5b。東莞縣大汾(翠渙堂)何氏在「三鳳十郎」譜系上隸屬九郎裔系統(十兄弟中排行第九的何九郎後代)。香山縣小欖何姓一部份屬九郎裔系統，另一部份(烏環堂)屬十郎裔系統(十兄弟中排行第十的何十郎後代)。龍門縣何村何氏為

饒有興味的是，原本並未被東莞七郎裔正式納入宗盟的小樓何氏，卻在當代改革開放後的宗族復興潮流中，藉由參與七郎婆墓祀活動，晉身為七郎裔宗盟的核心成員，並以「(辛氏)夫人後人」的身分進入一個大規模跨地域的七郎裔宗族網絡。在改革開放時期之前，小樓與東莞的七郎裔房派並無交流，唯一的例外是位於增城與東莞東南交界處的南浦何氏。<sup>123</sup>從前文可知，在東莞七郎裔旗幟下的眾家何姓社區中，南浦何氏最晚自清乾隆時期開始，就一直是維繫辛氏夫人墓祀傳統的重要支持者。南浦與小樓自近代以來一直存在著緊密的村落交往關係，<sup>124</sup>雖然無法確切得知這兩支何氏的友誼開始於何時、是否淵源於系譜上的同宗關係，但可以肯定的是，最初因為與南浦之間的深厚鄉誼以及南浦何氏的穿針引線，小樓才開始赴東莞拜山，並得以於1990年代初期正式以七郎之族的身分參與辛氏祀事。<sup>125</sup>在1993年由

香山小樓九郎裔的分支。

<sup>123</sup> 「南浦」或作「南莆」，是明清時的舊稱，位莞城東北與增城交界處的石龍鎮。當代改書為「南埔」，改隸石碣鎮，為行政村，底下包括西南與涌口兩個自然村，兩村居民主要為七郎裔何姓。參見陳伯陶等修，《(民國)東莞縣志》，卷3，〈輿地畧二·坊都·戎廳管屬·石龍鎮〉，頁13；附錄，〈縣境圖·縣境分圖·第三幅石龍〉，無頁碼。

<sup>124</sup> 廖小菁，〈何○添田野訪談〉，2013年1月29日，於增城市小樓鎮大樓村；〈何○輝、何伯田野訪談〉，2013年7月26日，於增城市小樓鎮小樓村；〈何○堅書信訪談〉，2015年3月25日、26日，於東莞市石龍鎮。

<sup>125</sup> 根據小樓何氏報導人的說法，在所有與小樓有鄉誼的「兄弟(村)」之中，石碣西南村(即南浦何氏)是最常來往的一支何氏，也是因為南浦的緣故，小樓開始在改革開放之後去東莞拜謁辛氏祖墓：「我們是與他們(南浦)一起去拜的七郎婆。」另外根據目前為赤崗何氏進行當代新族譜編纂工作的何先生的田野與書面訪談，可以得知，小樓尚未參與辛氏夫人山墳祭祀活動時，並不知道其與赤崗(以及南浦之外的其他東莞七郎裔房派)都是七郎枝葉，是後來開始至戩船澳、龜塘山拜山後，相互比對族譜才知曉的。廖小菁，〈何○添田野訪談〉，2013年1月29日，於增城市小樓鎮大樓村；

南浦主導的戩船澳墓所整修工程中，小樓首度被賦予參與的權利，甚至與南浦成為當次捐貲最力的兩支房派。<sup>126</sup>向來由東莞七郎裔獨攬的辛氏夫人祀事，在二十世紀尾聲的這場修墓行動裡，第一次納入非東莞籍的參與者。透過參與此次修墓，小樓這支來自增城的七郎裔得以正式列名於「七郎婆」的子孫行列之中，自此成為有份承擔始祖妣秦盛之奉的房派。<sup>127</sup>二十一世紀開始，隨著墓所的搬遷以及新的司理房派——赤崗何氏有意藉由擴新辛氏墳塋交結各地何姓村落以壯大七郎之族的聲勢，「去虎門拜七郎婆」的小樓因此順勢進入了一個大規模跨地域的「夫人後人」村際網絡與宗盟關係。<sup>128</sup>

綜合言之，「仙姑之後」與「夫人之後」共同交織出當代小樓何氏的社群身分與認同。「仙姑之後」的主張與依傍於廟祀活動所進行的身分建構，自清咸同以來在增城當地形成了一個以小樓何氏暨何仙姑家廟為中心的跨宗族之何姓社區村際聯盟；而立基於明清十郎兄弟南遷敘事和太婆之祀傳統的「夫人之後」說法，則在當代以貴七郎之

---

〈何○堅田野訪談〉，2013年7月22日，於東莞市虎門鎮赤崗村；〈何○輝、何伯田野訪談〉，2013年7月26日，於增城市小樓鎮小樓村、大樓村；〈何○堅書信訪談〉，2015年3月25日、26日，於東莞市石龍鎮。

<sup>126</sup> 贊助房派 / 村落題名先後依序是：南埔鄉、小樓鄉（指小樓行政村下所有何姓自然村）、西河村、何屋基村、筭崗村、赤崗村、楊屋村、街口村。除了小樓（增城）與筭崗（深圳）外，其他皆為東莞本地七郎房派。〈何家祖墳重修座落鄉名（碑）〉。

<sup>127</sup> 在1993年之後一連串的拜山與墓所遷移、修建活動裡，小樓始終都被東莞眾家七郎裔列入核心的參與房派名單中。甚至當2002前後辛氏於戩船澳的舊墓所面臨遷移的問題時，小樓也曾經是新墓所坐落地的選項之一。見〈宋奮武將軍貴七郎太祖妣何母辛夫人之墓（碑）〉；〈廬江何氏七郎祖裔脈村名錄（碑）〉；廖小菁，〈何炳○田野訪談〉，2013年7月22日，於東莞市虎門鎮赤崗村。

<sup>128</sup> 〈宋奮武將軍貴七郎祖妣何母辛氏夫人紀念碑〉。

族為名的兩廣何姓村族間，創造了一個以「七郎婆」辛氏墓祀為主軸的跨地域同宗「宗親」的交誼網絡。我們透過這樣的歷史過程能看到，祖先祀事與傳說話語毋寧是宗族社區圈畫鄉盟／宗盟範圍的重要作法。然而，祭祀傳統的操作方式與宗源敘事實際上是不斷在當下與向未來開放的創作過程，我群的邊界也總是能隨著時空環境的遷異而策略性更新。

## 五、結論——以姑婆與太婆之名

如果「婦女不能成為祖先」，我們如何理解小樓何氏的「何仙祖姑」與「七郎婆」這兩種以女性形象為核心的宗族祭祀傳統，以及普遍存在於珠三角宗族社會中的類似實踐？<sup>129</sup>相對的，如果婦女成為獨立受祀的祖先並非鮮見的現象，在父系宗祧制度強勢主宰資源分配秩序與社群歷史話語的社會結構下，宗族社區又是在什麼脈絡下選擇了以女性為祖先？

抗拒父母婚配之命的女神何仙姑成為「何仙祖姑」，是來自不同村落、宗族房派與方言群的增城何姓社區在清咸同之際面對何六事件衝擊時，為建構超越宗派分歧的村際盟好關係的選擇結果；辛氏作為兩廣七郎裔村族年年赴祭的「七郎(太)婆」，體現的是當代宗族復興潮流下某些七郎裔宗族社區實踐溯祖收族、共結鄉誼之期待。選擇以姑婆或太婆等女性角色作為標誌社群身分的操作與實踐，無疑是小樓等何姓宗族社區回應當下時空環境的文化策略，然而這些理解、選擇和利用女性角色的方式並非空穴來風，而是相當程度淵源於珠三角地區特有的地域文化傳統。

---

<sup>129</sup> 珠三角女性形象的宗族祭祀與實踐，見劉志偉，〈女性形象的重塑〉，頁307-322。

首先，何仙姑以宗族祖姑身分進入增城眾多何姓社區的祖先祭祀傳統中，除了淵源於增城既有的地方信仰，也是珠三角一帶姑婆崇拜傳統的具體展現。在珠三角，婦女的社會角色與家庭地位，與明清儒家士大夫對於女性角色的刻板想像並不完全一致，家族中的女兒所必須承擔的責任與義務往往使她們在原生家庭居於特殊的地位。<sup>130</sup>必須特別注意的是，女兒在生時的特殊角色通常也影響了家族或地方社會對其身後享祀權的界定。未嫁無嗣的女性成為家族承認的獨立受祀對象，世代承享兄弟或子姪後人的香火，這樣的例子在明代之前的珠三角地區並不少見。不過，在明中葉之後的宗族話語裡，這類型的女性往往被模式化為有功德遺家或綿延宗祀有功的先代祖姑形象，而與其相關的祭祀傳統也因此被正當化為宗族社區祭祀祖姑的傳統。<sup>131</sup>

其次，關於太婆(祖妣)崇拜，除了前文提及早期東莞七郎裔何氏墓祀始祖妣辛氏夫人的例子，在東莞以北的增城與龍門，有些宗族同樣沒有祭掃「太公」(宗族始祖或定居祖、村落開基祖)墳山的慣例，<sup>132</sup>卻反而有定期拜祭「太婆」(始祖妣或定居、開基祖妣)墓所的習俗。<sup>133</sup>有學者指出，這類型的女性祖先崇拜或許淵源於粵地不同於中國其他地區的入贅習俗。在嶺南地區，由於入贅的男性可以繼承女家的財產，入贅曾是外來男性進入本地社會的一個重要途徑。<sup>134</sup>就地方的口述與文獻資料而論，筆者認為，在增、龍一帶存在太婆墓祀傳統的宗族社區裡，與太婆墓所相關的傳說實際上就是社區居民開村歷史敘述的一部分，解

<sup>130</sup> 劉志偉，〈女性形象的重塑〉，頁 312-317。

<sup>131</sup> 廖小菁，〈神龕上的祖姑婆〉，刊行中。

<sup>132</sup> 主要原因是沒有存在太公的墓所。

<sup>133</sup> 在珠三角其他地區如中山(香山)、新會等縣都有類似的實踐。參見劉志偉，〈女性形象的重塑〉，頁 316。

<sup>134</sup> 劉志偉，〈女性形象的重塑〉，頁 308-322。

釋了特定宗族社區從原本祖居地的宗族系統分衍出來而於異地(即社區現址)另立一個新房派 / 宗支的「歷史」。此外，太婆的角色在傳統中國社會允許一夫多妻的婚俗下，有時也成為不同社區間進行聯宗合族時修整譜系論述的使力點。<sup>135</sup>

<sup>135</sup> 例如前文提到的增城亭子岡何氏，原是一支在清康熙時期從惠東歸善縣遷徙至增城的「客民」，自定居增城後就逐漸發展出一套非常完整的祭祀始祖妣「賴婆太」(客語稱女性長輩或祖先為「婆太」)的墓祀傳統和傳說。現今當地居民聲稱，他們的祖先當初在惠東分家時，與族中兄弟搶奪始祖「金甕」(裝有祖先骸骨的罐甕)，亂中只搶到祖妣賴氏的，後來攜至增城重新安葬。從清代迄今，每年重陽亭子岡何氏舉族祭拜婆太墳山。參見何映柳，〈本族祭賴氏祖妣軸文〉、何天衢，〈祖妣賴氏孺人墓誌〉，收入《(增城亭子岡)何氏族譜》，頁 70a-70b、66b-67b；廖小菁，〈何○新、何○臣田野訪談〉，2013 年 1 月 30 日，於增城市荔城街五一村。有關分家而搶奪祖妣「金骸」的情節還能見於龍門縣的坑頭與龍石頭何屋何氏。坑頭與何屋為一支號稱由增城小樓七郎裔派衍至龍門的房派，何屋為坑頭的分支(按：坑頭開基祖何玄保有二子，長子文子之脈世居坑頭，次子丙子之脈分去何屋)。一山之隔的兩支何氏皆號稱系出同源，但長期以來對於太公(何玄保)葬處有所爭論。兩方皆主張何玄保的墳山位於自己的住場，坑頭何氏甚至在其的族譜中聲稱，原本太公、太婆(旋氏)皆葬在當地蜈蚣嶺，但後來太婆金骸在何屋欲從坑頭分家自立門戶時被何屋偷去，改葬在另一處山頭黃陂頭。參見《(龍門坑頭)何氏族譜》，頁 34a；廖小菁，〈何○友等田野訪談〉，2013 年 1 月 27 日，於龍門縣龍華鎮龍石頭何屋村；〈何○新等田野訪談〉，2013 年 1 月 27 日，於龍門縣龍江鎮坑頭村。有的社區雖沒有發展出關於特定太婆的墓祀傳統，但卻是透過口語傳說的方式利用太婆這個始祖配偶的角色來解決同宗裔不同房派間關於開居歷史論述上的矛盾。例如小樓何氏在族譜上聲稱自己是貴七郎三子何綬(受)在增城的派衍，但是這樣的說法在當代以前並未被東莞何綬的裔脈(例如赤崗何氏)所承認，同時，小樓的族譜上也並沒有關於入增祖何綬葬處的任何記載，卻存在何綬之妻關氏具體的墓所位置。這種關於宗派歷史論述上的出入，在當代兩支何氏的誼好關係下卻得到了解決。根據現今赤崗何氏的說法，赤崗與小樓何氏皆為二世祖何綬的裔孫，差別只在於兩者為不同的太婆所出(按：赤崗何氏聲稱其太婆為金氏，是何綬的正室)。參見《文

上述有關珠三角的姑婆與太婆崇拜的實踐之例，背後都呈現了粵地女性崇拜在土俗傳統與明清宗族話語兩者間相互折衝與對話的過程。未適予外姓的女兒(姑婆)，嫁入門的妻子／母親(太婆)，這些特殊的性別角色在兩造傳統中的曖昧與游移，賦予行動者在整建宗族秩序或鋪排社區交往關係時更多的靈感來源與彈性。是以女性一方面可能是家族／宗族既有秩序潛在的破壞或分化者，另一方面也可以成為模塑或穩固新秩序的協作者。「無論生前或死後，她們(婦女)都在無名者的世界和有名有姓者被清晰界定的世界中徘徊」。<sup>136</sup>其實，在徘徊與安頓之間，實有無限的可能。女性是汙染抑或蔭佑社區的力量、是在祭祀傳統中處於依傍或獨立的地位，更多取決於社區對於女性角色與象徵意義不斷更新的理解、創造與操作歷程。

(本文於 2015 年 6 月 28 日收稿；2015 年 10 月 28 日通過刊登)

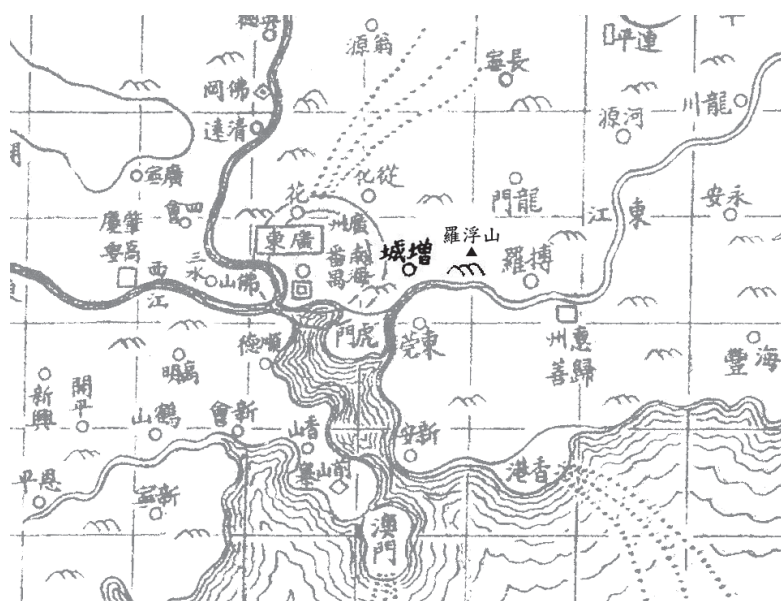
\*本文研究工作得到香港中文大學——廣州中山大學研究生暑期交流計畫(2013)、中央研究院歷史語言研究所博士候選人培育計畫(2013-2014)資助。資料蒐集和文章撰寫期間，得到增城、龍門、東莞等地報導人協助，與蔡志祥教授、呂永昇博士等師長指正。本文初稿曾於香港中文大學中國文化研究所與蔣經國基金會亞太漢學研究中心主辦之第二屆「中國文化研究青年學者論壇」宣讀(2015 年 5 月 7-9 日)，承蒙黃慧貞教授及與會學者惠賜意見。筆者由衷感謝林富士教授、兩位匿名審查人提供的修改建議，以及黃咨玄博士協助繪製圖表，謹此一併深致謝忱。

續公貴七郎齋·增城何氏族譜》，卷 3，〈祠墓記·墓〉，頁 33b；卷 5，〈世系·世系紀·二世綏〉，頁 32a；廖小菁，〈何炳○田野訪談〉，2013 年 7 月 22 日，於東莞市虎門鎮赤崗村。

<sup>136</sup> Rubie S. Watson, "The Named and the Nameless," p. 629.



圖 1 增城地理位置



資料來源：《皇朝一統輿地全圖》（清光緒二十年[1894]上海寶石齋石印本），〈廣東全圖〉，收入中國第一歷史檔案館編，《廣州歷史地圖精粹》，頁 56。

圖 2 近代增江流域何仙姑祠廟分布地圖



資料來源：底圖參考 Google Maps 繪製。

圖 3 增城小樓何仙姑家廟外觀



資料來源：筆者拍攝，拍攝日期：2014年12月2日。

圖 4 何仙姑家廟正殿何仙姑像



資料來源：筆者拍攝，拍攝日期：2014 年 12 月 2 日。

圖 5 東莞虎門辛氏夫人墓(2002 年，東莞虎門赤崗村龜塘山)



資料來源：筆者拍攝，拍攝日期：2013 年 7 月 22 日。





圖 7 增城小樓與東莞七郎裔何姓聚落分布地圖



資料來源：底圖參考 Google Maps 繪製。

圖 8 辛氏夫人墓碑(光緒十五年修立，東莞莞城戩船澳)



說明：原於東莞莞城戩船澳，2002年遷移至東莞虎門赤崗村龜塘山。

資料來源：筆者拍攝，拍攝日期：2013年7月22日。



圖 9 辛氏夫人紀念碑(2011 年立，東莞虎門赤崗村龜塘山)



資料來源：筆者拍攝，拍攝日期：2013 年 7 月 22 日。

## 徵引書目

### 一、傳統文獻

#### (一)文獻

- 《(東莞)赤崗何氏族譜》，據清代手鈔本影印，藏於東莞市虎門鎮赤崗村何氏大宗祠。
- 《(東莞市大嶺山楊屋村)楊屋何氏族譜》，清代手抄本影印，藏於東莞市大嶺山楊屋村委會。
- 《(香山小欖)何寫環堂重修族譜》，清光緒三十三年(1907)刊，蔡志祥教授提供。
- 《(增城亭子岡)何氏族譜》，1992，據清同治舊譜鈔錄，藏於廣州市增城市荔城街五一村。
- 《(龍門何邨)何氏家乘》，清道光廿二年(1842)刊，藏於惠州市龍門縣麻榨鎮南灘村。
- 《(龍門坑頭)何氏族譜》，民國抄本(約 1930)，藏於惠州市龍門縣龍江鎮坑頭村。
- 《文績公貴七郎裔·增城何氏族譜》，1990，據清同治七年(1868)續修刻本影印，廣州：廣東省立中山圖書館藏，編號：K/0.189/356.1。
- 《東莞大汾何氏翠渙堂族譜》，清乾隆二年(1737)重修，民國廿六年(1937)重印，廣州：廣東省立中山圖書館藏，編號：K/0.189/8811。
- 《東莞圓頭山廬江何氏族譜(二)》，2012 年私人鈔本，藏於東莞市茶山鎮圓頭山何屋村。
- 《香山小欖何氏九郎族譜》，民國十四年(1925)刊，鹽湖城：美國猶他家譜學會藏，編號：168600。
- 《貴七郎裔·增城何氏族譜》，1929 年續修刻本，藏於廣州增城市正果鎮龍潭埔何屋村。
- 《嶺南何氏增城南墾房族譜》，1929 年前後編修，藏於東莞市石龍鎮何○堅家。
- 中國第一歷史檔案館編，《廣州歷史地圖精粹》，北京：中國大百科全書出版社，2003。
- 王思章、賴際熙等纂修，《(民國)增城縣志》，上海：上海書店，2003，據民國十年(1921)刻本景印。
- 王象之，《輿地紀勝》。臺北：文海出版社，1971。
- 佐々木正哉編，《清末の秘密結社・資料篇》，東京：近代中国研究委員會，1967。
- 何朝彥纂修，《羊城廬江書院全譜》，清光緒廿年(1894)刻本，廣州：廣東省立中山圖書館藏，編號：K/0.189/5312。

香港何氏宗親總會、珠璣巷何氏後裔聯誼會合編，《廣東省南雄市珠璣巷譜系·廬江堂何氏宗譜》，南雄市：南雄市何氏宗譜編委會，2008，藏於廣州增城市石灘鎮沙隴村。

秦慶鈞，〈增城回憶錄〉，1987，手稿，藏於廣州增城市荔城街陳○家。

張文海等修，《(嘉靖)增城縣志》，上海：上海書店，1990，據明嘉靖(1521-1527)刻本影印。

陳伯陶等修，《(民國)東莞縣志》，臺北：成文出版社，1967，景印民國十年刊本。

單元沛、單偉棠編，《嶺南單氏史料》，2002，藏於廣州增城市荔城街單○明家。

熊學源、李寶中等修，張慶鎔增補，《(嘉慶)增城縣志》，臺北：成文出版社，1974，據清同治十年(1871)增補重刊清嘉慶二十五年(1820)刊本影印。

廣東省文史研究館、中山大學歷史系編，《廣東洪兵起義史料》，上冊，廣州：廣東人民出版社，1992。

蔡淑、陳輝璧等纂修，《(康熙)增城縣志》，上海：上海辭書出版社，2003，據清康熙二十五年(1686)刻本影印。

戴肇辰、史澄等修，《(光緒)廣州府志》，上海：上海書店，2003，據清光緒五年(1879)刻本影印。

顧祖禹，《讀史方輿紀要》，上海：上海古籍出版社，1997，據上海圖書館藏稿本影印。

## (二) 文物史料(碑文)

〈何家祖墳重修座落鄉名(碑)〉，1993年立，東莞市莞城區舁船澳「宋奮武將軍貴七郎祖妣何母辛太夫人墓」前。原碑於2002年遷至虎門鎮赤崗村龜塘山，現嵌於辛氏墓碑龕。

〈宋奮武將軍貴七郎太祖妣何母辛夫人之墓(碑)〉，2002年立，東莞市虎門鎮赤崗村龜塘山。

〈宋奮武將軍貴七郎祖妣何母辛太夫人墓(碑)〉，光緒十五年(1889)立，東莞市莞城區舁船澳。原碑2002年遷至虎門鎮赤崗村龜塘山，現嵌於辛氏墓碑龕。碑文墓誌拓片，藏於東莞市虎門鎮赤崗村何氏宗祠。

〈宋奮武將軍貴七郎祖妣何母辛氏夫人紀念碑〉，2011年立，東莞市虎門鎮赤崗村龜塘山「宋奮武將軍貴七郎太祖妣何母辛夫人之墓」前。

〈廬江何氏七郎祖裔派村名錄(碑)〉，2011年立，東莞市虎門鎮赤崗村龜塘山「宋奮武將軍貴七郎太祖妣何母辛夫人之墓」前。

## 二、訪談紀錄(皆未刊稿)

廖小菁，〈朱道長田野訪談〉，2010年9月13-14日、2011年4月8-9日，於增城市小樓鎮小樓墟何仙姑家廟。

廖小菁，〈何○友等田野訪談〉，2013年1月27日，於龍門縣龍華鎮龍石頭何屋村。

廖小菁，〈何○仲、何○威田野訪談〉，2010年9月15日，於增城市石灘鎮(南堡)沙隴村。

廖小菁，〈何○仲、何○威田野訪談〉，2010年12月25日、28日，於增城市石灘鎮(南堡)沙隴村。

廖小菁，〈何○仲、何○威田野訪談〉，2010年12月28日，於增城市石灘鎮(南堡)沙隴村。

廖小菁，〈何○仲、何○威田野訪談〉，2011年2月24日，於增城市石灘鎮沙隴村何仙姑廟。

廖小菁，〈何○仲、何丁○好、何○威田野訪談〉，2010年9月15日、2011年2月24-25日、2012年2月10日，於增城市石灘鎮沙隴村何仙姑廟。

廖小菁，〈何○光田野訪談〉，2011年4月9日、8月11日，於增城市正果鎮龍潭埔何屋大圍村。

廖小菁，〈何○臣田野訪談〉，2013年1月30日，於增城市荔城街五一村。

廖小菁，〈何○昌田野訪談〉，2010年12月29日、2011年4月9日，於增城市正果鎮龍潭埔何屋新圍村。

廖小菁，〈何○昌田野訪談〉，2011年4月9日，於增城市正果鎮龍潭埔何屋村仙姑祠。

廖小菁，〈何○洪田野訪談〉，2013年7月21日，於東莞市大嶺山鎮楊屋村。

廖小菁，〈何○洲田野訪談〉，2013年7月21日，於東莞市寮步鎮崗頭村。

廖小菁，〈何○容、何○池等田野訪談〉，2013年7月22日，於東莞市虎門鎮赤崗村。

廖小菁，〈何○堅田野訪談〉，2013年7月22日，於東莞市虎門鎮赤崗村。

廖小菁，〈何○堅書信訪談〉，2015年3月25日、26日，於東莞市石龍鎮。

廖小菁，〈何○添田野訪談〉，2013年1月29日，於增城市小樓鎮大樓村。

廖小菁，〈何○景田野訪談〉，2013年7月21日，於東莞市茶山鎮圓頭山何屋村。

廖小菁，〈何○新、何○臣田野訪談〉，2013年1月30日，於增城市荔城街五一村。

廖小菁，〈何○新等田野訪談〉，2013年1月27日，於龍門縣龍江鎮坑頭村。

廖小菁，〈何○輝、何伯田野訪談〉，2013年7月26日，於增城市小樓鎮小樓村、大樓村。

廖小菁，〈何○輝、何叔等田野訪談〉，2010年12月27日，於增城市小樓鎮小樓墟何仙姑家廟。

廖小菁，〈何○輝田野訪談〉，2011年8月4日，於增城市小樓鎮梓里村。

廖小菁，〈何○輝田野訪談〉，2011年8月4日，增城市小樓鎮小樓村。

廖小菁，〈何○輝田野訪談〉，2013年8月6日，於增城市石灘鎮白江村。

廖小菁，〈何○聲(龍門縣永漢鎮上蓮塘人)田野訪談〉，2011年8月1日，於增城市荔城。

廖小菁，〈何丁○好田野訪談〉，2010年12月25日，於增城市石灘鎮(南堡)沙隴村。

廖小菁，〈何伯田野訪談〉，2013年7月26日，於增城市小樓鎮大樓村。

廖小菁，〈何伯田野訪談〉，2013年8月10日，於東莞市石碣鎮西南村(舊為石龍鎮南浦村)聖帝廟。

廖小菁，〈何叔田野訪談〉，2010年12月27日，於增城市小樓鎮小樓墟何仙姑家廟。

廖小菁，〈何炳○、何○池、何○榮田野訪談〉，2013年7月22日，於東莞市虎門鎮赤崗村。

廖小菁，〈何炳○田野訪談〉，2013年7月22日，於東莞市虎門鎮赤崗村。

廖小菁，〈何馮○芝田野訪談〉，2010年12月27日，於增城市小樓鎮大樓村。

廖小菁，〈何謝姨田野訪談〉，2013年1月26日，於龍門縣麻榨鎮橫漢村何仙姑古廟。

廖小菁，〈張○英、何馮○芝田野訪談〉，2010年12月27日，於增城市小樓鎮大樓村。

廖小菁，〈曹姑田野訪談〉，2010年12月25日，於增城市石灘鎮沙隴村何仙姑廟。

廖小菁，〈劉○田野訪談〉，2011年7月30日，於增城市派潭鎮派潭墟何仙姑廟。

廖小菁，〈環姐田野訪談〉，2011年8月8日，於增城市荔城街。

### 三、近人論著

佐々木正哉，〈咸豐四年廣東天地会の叛乱〉，《近代中国研究センター彙報》，2(東京，1963)，頁1-14。

李思平主編，《增城市旅遊文化系列之四——仙姑故里》，增城：增城市文學藝術界聯合會、增城市文化局、增城何仙姑文化研究會，2004-2005。

科大衛(David Faure)，〈祠堂與家廟——從宋末到明中葉宗族禮儀的演變〉，《歷史人

- 類學學刊》，1：2(香港，2003)，頁 1-10。
- 科大衛、劉志偉，〈宗族與地方社會的國家認同——明清華南地區宗族發展的意識型態基礎〉，《歷史研究》，3(北京，2000)，頁 3-14。
- 重修何仙姑家廟籌備委員會編著，《何仙姑的故事與傳說》，增城：重修何仙姑家廟籌備委員會，1985。
- 陳樂素，〈珠璣巷史事〉，收入南雄珠璣巷人南遷後裔聯誼會籌委會編，《南雄珠璣巷人南遷史話》，廣州：中山大學出版社，1991，頁 85-104。
- 賀喜，〈土酋歸附的傳說與華南宗族社會的創造——以高州冼夫人信仰為中心的考察〉，《歷史人類學刊》，6：1(香港，2008)，頁 23-66。
- 廖小菁，〈神龕上的祖姑婆——何仙姑信仰與泛珠三角地區的女性崇拜〉，《近代婦女史研究》，26(臺北，2015)，刊行中。
- 廖小菁，〈褶織仙名——宋至清中葉廣東增江流域的何仙姑信仰與地方社會〉，香港：香港中文大學歷史系博士論文，2014。
- 廖迪生，《香港天后崇拜》，香港：三聯書店，2000。
- 劉志偉，〈女性形象的重塑——「姑嫂墳」及其傳說〉，收入劉永華主編，《中國社會文化史讀本》，北京：北京大學出版社，2011，頁 307-322。
- 劉志偉，《在國家與社會之間——明清廣東地區里甲賦役制度與鄉村社會》，北京：中國人民大學出版社，2007。
- 增城市地方志編纂委員會編，《增城縣志》，佛山：廣東人民出版社，1995。
- 增城市地名委員會、增城市國土房產管理局編著，《廣東省廣州增城市標準地名錄》，增城：增城市地名委員會暨增城市國土房產管理局，2000。
- 增城縣博物館編，《增城縣文物志(初稿)》，增城：增城縣博物館，1987。
- 廣東省民政廳編，《廣東全省地方紀要》，第 1 冊，廣州：廣東民政廳，1934。
- 賴鄧家編著，《增城地名大全》，廣州：廣東省地圖出版社，1993。
- 駱寶善，〈廣東天地會起義考釋〉，收入郭毅生編，《太平天國歷史與地理》，北京：中國地圖出版社，1989，頁 247-257。
- Ahern, Emily M. "The Power and Pollution of Chinese Women." In *Women in Chinese Society*, edited by Margery Wolf and Roxane Witke, pp. 193-214. Stanford: Stanford University Press, 1975.
- Faure, David. *Emperor and Ancestor*. Stanford: Stanford University Press, 2007.
- Hunter, William C. *Bits of Old China*. London: Kegan Paul, Trench, & Co., 1885.

- Kim, Jaeyoon. "The Heaven and Earth Society and the Red Turban Rebellion in Late Qing China," *Journal of Humanities and Social Science*, 3:1 (2009), pp. 1-35.
- Lo, Shih-chieh (羅士傑) "Local Politics and the Canonization of a God: Lord Yang (*Yang Fujun*) in Late Qing Wenzhou (1840-67)," *Late Imperial China*, 33:1 (June 2012), pp. 89-121.
- Potter, Jack M. "Cantonese Shamanism." In *Religion and Ritual in Chinese Society*, edited by Arthur P. Wolf, pp. 207-231. Stanford: Stanford University Press, 1974.
- Wakeman, Frederic E., Jr. "The Secret Societies of Kwangtung, 1800-1856." In *Popular Movements and Secret Societies in China 1840-1950*, edited by Jean Chesneaux, pp. 29-47. Stanford: Stanford University Press, 1972.
- Wakeman, Frederic E., Jr. *Strangers at the Gate: Social Disorder in South China, 1839-1861*. Berkeley: University of California Press, 1966.
- Watson, James L. "Agnates and Outsiders: Adoption in a Chinese Lineage," *Man*, New Series, 10:2 (June 1975), pp. 293-306.
- Watson, James L. "Of Flesh and Bones: The Management of Death Pollution in Cantonese Society." In *Death and the Regeneration of Life*, edited by Maurice Bloch and Jonathan Parry, pp. 155-186. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1982.
- Watson, Rubie S. "Class Differences and Affinal Relations in South China," *Man*, New Series, 16:4 (December 1981), pp. 593-615.
- Watson, Rubie S. "The Named and the Nameless: Gender and Person in Chinese Society," *American Ethnologist*, 13:4 (June 1986), pp. 619-631.
- Wolf, Arthur P. "Gods, Ghosts, and Ancestors." In *Religion and Ritual in Chinese Society*, edited by Arthur P. Wolf, pp. 131-182. Stanford: Stanford University Press, 1974.

## Immortal Maiden He and Granny Qilang: The Ancestress Worship and Historical Narrative of the He Lineages in Guangdong

Hsiao-ching Liao

Department of History, The Chinese University of Hong Kong

Zengcheng 增城, the “Immortal Maiden’s Native Place,” is the putative hometown of the goddess He Xiang 何仙姑 (Immortal Maiden He), best known as the only female among the “Eight Immortals” (*baxian* 八仙). The temples dedicated to He Xiang mainly appear in diverse single-surname villages of the He lineages. The most celebrated of these temples is He Xiang Jiamiao (Ancestral Temple Devoted to He Xiang), located in the village Xiaolou 小樓. He Xiang is enshrined and offered sacrifices by the He lineage of Xiaolou 小樓何氏, not only because she is considered “Bodhisattva He Xiang” (He Xiang Pusa 何仙姑菩薩)—an efficacious female deity who blesses myriad people, but also because she is the lineage’s “Immortal Paternal Great-aunt He” (He Xian Zugu 何仙祖姑) who posthumously grants divine aid to subsequent generations of Hes. Besides the cult dedicated to He Xiang, which contains both goddess and ancestress images, the Xiaolou Hes worship another female ancestor—Qilang Po 七郎婆 (Grandmother/Granny Qilang, wife of the lineage’s first ancestor, He Qilang 何七郎). An exploration of the way both cults have been shaped by the Xiaolou Hes from the late imperial period to the present day reveals that the ancestress worships centering on “(paternal) great-



aunt” and “grandmother” figures represent the convergence of two historical narratives appropriated by the Hes as a cultural strategy to consolidate and renew community identity in changing historical contexts. Furthermore, this article re-examines an argument that is often proposed by scholars focusing on gender and local society in south China. The generally accepted argument is that women were not qualified to be deified independently in the ancestral worship system because of their ambiguous position in the patrilineal descent line. However, an investigation into the cults dedicated to the Immortal Maiden/Paternal Great-aunt He and Grandmother Qilang, together with similar examples of ancestress worship practiced in other He lineages in the Pearl River Delta, reveals that women represent either polluting or deified symbolic powers, and are ritually placed either in subordinate or independent positions, depending on how a specific community interprets, creates, and manipulates the roles and symbolic meanings of women.

**Keywords:** ancestress, female deity, lineage, He Xiang (Immortal Maiden He)