

社會動亂與民間信仰

兼論明清潮州府七聖夫人信仰的發展

吳澤文*

明清時期，潮州府七聖夫人信仰在社會動亂的歷史背景下興起。然而潮州府各縣的“文本”對七聖夫人信仰的歷史記憶卻有所不同，這體現了民間信仰在傳播過程中所具有的“邊界性”與“地域性”。地方官員在鎮壓豐順動亂後極力推崇有功於平亂的七聖信仰，為其打上“忠義”符號，新縣豐順亦被逐步納入潮州府有效統治範圍之內，折射出民間信仰為構建王朝秩序而服務的政治功能。

引言

作為一篇研究民間信仰的文章，本文試圖通過對明代以來潮州府“七聖夫人”神靈崇拜的話語構建歷程的分析，窺視明清潮州府地區社會生活之變遷，從而深入理解民間信仰在社會史研究視野中的歷史文化意義。

本文研究對象所在地域是明清時期的潮州府。據（嘉靖）《潮州府誌》記載，明代潮州府領縣七：海陽縣、潮陽縣、揭陽縣、程鄉縣、饒平縣、惠來縣、大埔縣⁽¹⁾。澄海縣、普寧縣、平遠縣均是明代後期增設。至於豐順縣，乃是乾隆三年調整部分縣州之行政區劃新設之縣。據乾隆《潮州府誌》載：“乾隆三年，總督鄂彌達又以海陽之豐政都巖谷險阻，離海治甚遙，恐縣令鞭長莫及，奏請將海陽豐政都為主介，割揭陽、大埔、嘉應州附近都鄙屬之，置豐順縣。”⁽²⁾

在潮汕的民間信仰系統中，女性神明比較少，就影響力來說，最突出的當屬媽祖，其次是慈悲娘娘，再次是七聖夫人。⁽³⁾七聖夫人信仰分佈於今潮州潮安、饒平，汕頭潮陽、澄海，梅州豐順、蕉嶺等地區，其廟宇又稱七娘宮、七娘庵、七聖廟、七聖夫人廟。學界關於七聖夫人信仰的研究成果主要有：楊正軍、王建新《粵東僑鄉：汕頭新和村社會經濟變遷》第九章《宗教信仰》對汕頭市潮陽區和平鎮的七聖夫人信仰做了簡要介紹，記載了當地各村對該廟的祭祀責任表，然而對七聖夫人信仰之源流與流變尚未深入探討⁽⁴⁾。林俊聰《潮汕廟堂》一書中《七聖夫人廟》對七聖夫人之傳說做了簡要描述，同時也介紹了七聖夫人信仰的在潮陽、饒平的廟堂⁽⁵⁾。余光弘、楊晉濤主編的《閩南頂城人的社會與文化》第六章《頂城的聚落宗教》對當地的七聖夫人廟的運營情況作了一番介紹⁽⁶⁾。劉艷艷《宋元明清練夫人信仰研究》主要介紹練夫人信仰在閩粵

* 吳澤文，廣州暨南大學文學院歷史學中國古代史碩士研究生。本文為2014年度《廣州大典》與廣州歷史文化研究重點課題“黃佐與嶺南文化研究”（批准號：2014GZZ03）的階段性成果。

贛等地的流變情況，提出清代潮州府的七聖夫人信仰乃是練夫人信仰在廣東的“變體”的觀點⁽⁷⁾。筆者對此並不苟同。

可見，學術界對七聖夫人信仰的研究尚有推進的空間，七聖夫人信仰興起的動亂背景未納入研究者視野。此外，七聖夫人信仰在潮州府各縣“文本”中的差異也值得對比，對於發掘隱藏在“文本”背後各縣的社會文化差異具有較大幫助。本文主要以方誌、碑刻、文集及其他相關文獻為依據，研究七聖夫人信仰發展的流變過程，與明清兩代潮州府的社會發展概況相聯繫，廓清七聖夫人信仰話語的建構過程，希望對民間信仰、潮汕地區的社會史研究有所裨益。

潮州府各縣文本中的七聖夫人信仰

關於七聖夫人信仰的來源與身份，潮汕各地眾說紛紜，人為附會、道聽途說的色彩濃重⁽⁸⁾。潮陽和平鎮現存有〈七聖古廟碑記〉：

七聖古廟，乃吾和平八大宮廟之一，建於宋宣和丙申年間。時逢宋大峰祖師建和平大橋，顯名遐邇之際，玉封七聖夫人，雲遊此間，祖師點教吾八堡五鄉信士迎駕建廟以紀。四月初八日為成道吉日，奉為地頭媽。宮前碑文，令‘文官下轎，武官下鞍’，護國祐民，神恩浩蕩，威震遠近。及至日寇鐵蹄踐踏吾潮，古廟被焚燬，萬民惶岌不安，欲圖興復，有心無力。今逢盛世，景運新機，蒙林族世戚余和生先生仰沐聖恩之古跡，獨力捐資造廟。聖德重光，香火萬古矣。⁽⁹⁾

此外，〈七聖夫人誕辰日〉碑記詳細記錄七聖夫人的籍貫與誕辰，將其誕辰精確到時辰：

大媽陳氏：山東清州人，七月初七日丑時生。二媽林氏：南京應天府人，四月初二日子時生。三媽張氏：福建泉州府人，十二月十五

日丑時生。四媽李氏：江南封城縣人，五月初五日未時生。五媽黃氏：廣西桂林府人，九月九日戌時生。六媽關氏：湖廣荊州府人，九月十三日子時生。七媽藍氏：河南開封府人，三月初三午時生。造福於世。⁽¹⁰⁾

武雅士指出：“正如存在多少種立場，就有多少種意義一樣，[...] 中國宗教反映的是其信徒的社會概貌。”⁽¹¹⁾ 不難看出，以上碑刻資料基本上都是人為附會的結果。大峰祖師信仰⁽¹²⁾ 發源於和平，至今是潮汕與東南亞慈善事業的執牛耳者。然而大峰信仰設堂伊始僅僅是單一的人物祭祀功能，明朝時期構建了兩個封號更新了自我話語體系以獲得祭祀合法性，但是並不成功。真正實現發展壯大的時間應是1894年第三次世界大鼠疫傳播至潮汕之時，大峰信仰逐漸向慈善功能轉化，1929年的“宋大峰祖師保存運動”標誌着該信仰的發展壯大。當地人將七聖夫人信仰的起源推至南宋初年，並構建了大峰信仰對該信仰發展的推動的傳說，意在建立七聖夫人信仰的合法性，反映了民眾尊崇七聖夫人的心態，同時也是維護信仰權威的積極嘗試。

舉出和平鎮民眾對於七聖夫人信仰體系的建構是想說明，不同階層對該信仰有着不同的詮釋意義，不同的社會情境之下書寫的文本有着不一樣的社會內涵。筆者認為，當今民間信仰的研究方向並不應祇限於考據該信仰起源傳說之真實與否，我們更應當注意的或者是隱藏在這些傳說、神跡描寫等敘述與文本背後的“歷史心性”。不難發現，傳說與神跡描寫的創造並不是一蹴而就的，借用考古學的理論，這算是一個“文化層”不斷疊加的歷史過程，在這個“加入”的過程中，彼時社會方方面面的情況都在其中若隱若現。“情境產生於文本，而文本也產生於情境之中”，文本與情境的關係是雙向的，因此我們也不難從中發現在蘊藏在文本之中的歷史情境。

“神明不祇意味着信仰，意味着一種意義系統，還可視為象徵和結構，不同的人群可以對之

賦予不同的意義”⁽¹³⁾，那麼，官方的文本對七聖夫人信仰賦予了何種價值意義呢？且看明清兩代的潮汕方誌對七聖夫人信仰的記載。就目前來看，方誌中記載的關於七聖夫人信仰的最早記錄是雍正時期的《揭陽縣誌》：“七娘廟，在黃寨溪東，中塑上帝像，有田租給廟祝香火之費。”⁽¹⁴⁾《雜記》記錄了顯靈神跡，七聖夫人有功於總兵郭成順利剿匪，郭成為之設廟祭祀，七聖夫人信仰因此在潮州府各地開始流傳開來，表明郭成立廟乃是潮州府七聖信仰的起點：“七聖諭師：嘉靖末年，山寇蘇、劉等嘯聚藍田山谷中猖獗，其總兵郭成督師征之，至小灘，見七婦人渡水，語以賊窠所在，並授進剿日期。後平賊，果如其言，師旋立廟於灘上祀之。”⁽¹⁵⁾此後其他方誌也沿用了這種話語描述方式。乾隆《潮州府誌》記載：“七娘庵，在鄧屋寨山，總鎮郭成建。相傳嘉靖末，土寇蘇、劉等聚藍田山谷中，總兵郭成督師征之。至小灘，見七婦人渡水，語以賊巢所在，並授進剿日期。後平賊，果如其言，為之立廟，至今里民崇祀，又稱七聖廟。”⁽¹⁶⁾值得注意的是，該府志將海陽縣的七聖廟列入了祀典⁽¹⁷⁾，《祀典》寫明具體的“准入要求”：“嘗考記傳，功德迨乎民者則祀之。潮之捍災剿寇，績著勤民，功垂利濟，景溯前徽皆得理，殘碑斷碣一新，其壇宇付於春秋將享之列，云誌祀典。”⁽¹⁸⁾表明當地的七聖廟獲得了官府的認可。

豐順縣甫一建立，建制不備，官署不全，然而首本《豐順縣誌》很快完成，於乾隆十一年刻印付梓。該本縣志記錄了郭成設廟的具體日期，對七聖夫人信仰的記載基本與雍正《揭陽縣誌》相同：“七娘庵……明隆慶三年，西蜀人總鎮郭成建[……]為之立廟，至今里民崇祀。”⁽¹⁹⁾

道光《石崖一征》(即《鎮平⁽²⁰⁾縣志》)對“七聖”的名稱還做了一番考證，其中《豐順志》中七聖起源於郭成平亂的記錄與其他方志無異：

七聖宮，在蓼陂鄉長岡渡口。按：七聖諸說不同，《鈴·述異記》所載，則張王士誠之

姬。七人齊雲樓之變，同日殉節，上帝憐之，封為七聖者也。據《蘇州府誌》，則以為元左丞潘元紹妾，元紹為士誠婿，見張羽誌，此與吾粵無涉。《豐順誌》[……]《南雄誌》則稱聖化夫人，姓練。宋丞相鄒國公，本州牧章，得象之祖母，以全建寧民，免南唐屠戮之慘，建人德之，為立祠以祀。故老相傳，夫人行七，故稱七姑，俗遂訛傳，塑像七位。按鎮邑與豐順接壤，今所祀七聖，當從豐順所記，練事雖見史傳，距鎮較遠，恐非所祀也。⁽²¹⁾

縣誌編撰者黃釗認為，七聖信仰的起源大致有四種版本：一是吳震方《說鈴·述異記》宣稱的張士誠七侍妾，這種說法可見於同治年間修的《仁化縣誌》與民國學者饒鏞的《潮州西湖山誌》⁽²²⁾，二是正德《姑蘇志》中所記錄的潘元紹姬妾⁽²³⁾，被認為“與吾粵無涉”，三是《豐順縣誌》記錄的有功於郭成剿匪的七婦人，四是《南雄誌》中的聖化夫人⁽²⁴⁾。黃釗對七聖廟的傳說採取了《豐順縣誌》的說法，理由是鎮平與豐順接壤，其信仰傳播與流變應當比較接近。

劉艷艷〈宋元明清練夫人信仰研究〉一文提出清代潮州府的七聖夫人信仰乃是練夫人信仰(即第四種版本所說的“聖化夫人”)在廣東的“變體”的觀點，所用論據乃是七聖夫人與練夫人信仰均在平定地方動亂有功，以此推出兩者為同一信仰，筆者認為這個結論似乎比較武斷。在各種文本中，民間信仰在輔助官員平亂的記錄比比皆是，南雄練夫人信仰有七位女神，而豐順、鎮平的七聖夫人信仰亦是七位，共同的數量並不能說明共同的起源。潮州府七聖夫人信仰起源與練夫人信仰是否有涉可待以後進一步探討。在論據缺乏的情況下，與其將兩者混淆等同，毋寧將兩者區分為不同的神明體系。

民國修的《新修豐順縣誌》的話語描述亦基本不變，增加了對信眾群體的記載：“七娘凡守獵者皆祀之，故近山村落多七娘宮，亦稱七聖仙娘，所獲野獸必祭之，而七娘七聖之祀，實始於

郭成。”⁽²⁵⁾ 此處再次認定潮州府的七聖信仰起源於郭成設廟，信眾群體多是獵戶，凡有所得必定祭祀七聖夫人，而近山的村落多設七娘宮，可見該信仰在當地的發展一直延續，比較穩定。此外，該縣誌記錄七娘庵附近的“七娘灘”時還對明朝設廟的總兵名號作了一番認定：“葛志郭誠作郭誠松，今考《通誌》、《府誌》、《職官表》及本傳皆郭誠，從之。”⁽²⁶⁾

有意思的是，與豐順、鎮平相距較遠的海陽、澄海的七聖夫人傳說和豐順、鎮平兩縣縣志的描述有所不同，這幾種話語體系的差異反映了平原縣與山區縣的地理分化。光緒《海陽縣誌》記載：“七聖廟，俗稱七娘宮，在西門外西巖側。相傳明嘉靖末，土寇蘇、劉等聚豐政藍田山谷中，總兵郭成督師征之，至小灘見七婦人渡水，語以賊巢所在，並授進剿日期，後平賊，悉如其言，自是潮人多建廟祀之，廟內有碑。國朝雍正六年立，云‘七聖廟’，西湖之舊址也。曆有年代，未詳始建。”⁽²⁷⁾ 這條記錄借用豐順縣誌的描述，依舊強調七聖夫人信仰興起的動亂背景，稱七聖廟“歷有年代，未詳始建”，說明光緒年間的海陽人尚未能考證出七聖廟的起源。然而，根據潮州春光村《蔡氏開楠公譜誌》⁽²⁸⁾ 記述，早在明朝弘治十年，七聖廟便已建於鳳山百丘田內，作為雨亭之用，神座安奉七聖夫人像，因地偏僻，天啟三年，由七聖鄉各村善信人士謝大豐，西廂蔡氏先祖蔡喜銘、蔡思懿公，以及陳聞見等捐資修建。明朝中後期，當地村民都靠遠近聞名的制瓷業致富。萬曆二十八年，當地陶工由於不滿海陽縣衙門無故追加陶工徭役，將此事告至潮州府，而後派顧姓官員瞭解此事，陶工要求獲准，立〈西廂陶工碑〉⁽²⁹⁾ 為證，這塊碑刻也立在了天啟三年建的七聖古廟旁邊。該本族譜對七聖廟起源的說法並沒有史料依據，僅憑口頭傳說，此處不取，筆者舉出此例意在指出，在建構這個神靈信仰傳說的過程中，海陽民眾似乎並未對七聖夫人信仰興起的動亂背景感興趣，其歷史記憶是與自身經濟利益息息相關的徭役官司，

動亂的形勢在這裏不再被過多強調，傳說的地方性色彩十分濃重。

澄海縣的情況更加不同：各代澄海縣誌並未記載七聖夫人信仰與動亂形勢的傳說，七聖夫人信仰僅是樟林神明體系中北社的一個小神，對當地民眾的影響並不如其他神明大，其發展歷程中邊緣化的趨勢比較明顯。有趣的是，在民眾口頭傳說中，同樣是發生動亂，原為樟林西社社神的七聖夫人卻由於是女流之輩無法彈壓“曾阿三”動亂所枉死的冤魂，祇能辭職到北社當社神⁽³⁰⁾，七聖信仰在澄海樟林民眾的印象與豐順、鎮平的記載截然相反。儘管如此，七聖廟還是載入澄海祀典：“七聖廟，在樟林北社，建自前明崇禎年間，知縣葉日蕃立匾額曰‘扶陽錫祉’。國朝康熙甲戌，鄉人宋勳重修。嘉慶三年戊午，紳士複重修之。”⁽³¹⁾ 其匾額懸掛至今，體現當地縣令與士紳的重視，表明了七聖廟所被認可和賦予的“正統性”。澄海縣另外一處祭祀七聖夫人的長生宮被賦予了“求子”的功能：“長生宮，祀七聖夫人，在上坑鄉古石山麓，乞嗣者恒至其廟。”⁽³²⁾

可以看出，七聖夫人信仰在豐順、鎮平與海陽、澄海的傳說差別較大，豐順、鎮平等山區縣較多地強調了七聖夫人信仰興起的動亂背景，而對海陽、澄海兩地來說，七聖夫人信仰有着其他的社會文化內涵，兩地對同一種信仰所書寫的“文本”不同。

楊慶堃先生指出了寺廟在社區集體、地方政府背景中的公共屬性以及寺廟活動在民眾利益與信仰上的共同性。⁽³³⁾ 筆者認為，從地域範圍上來觀察，這種公共性與共同性並不是無限地在延伸，而是有邊界的，這使得民間信仰的“地域性”特徵較為明顯。在這種天然的“地域性”特點的影響之下，同一種信仰在不同地方所解讀與詮釋的意義便會烙上地方性色彩，因為不同地方的民眾對神靈信仰的歷史記憶不同，與神廟的共同經驗不同。而傳播必須具備四個最基本的條件：傳播者、資訊、媒介、受傳者，缺少其中的任何一個都無法完成傳播活動⁽³⁴⁾，各地對同一民

間信仰的解讀千差萬別正是體現了受傳者對資訊掌握的不對稱性。而民間信仰在一個地方傳播發展，基本上都要經歷一個“地方化”的過程，即自身的發展與當地民眾的生活密切相關，在獲得官府與民眾認可之後正式取得發展的“正統性”，民眾的歷史記憶便會保留關於民間信仰的“文本”，這也是民間信仰植根於當地的有利條件。

官紳設廟與豐順析縣進程

潮之動亂，由來已久。近的來說，元代豐順縣有陳遂作亂：“陳遂，綽號吊眼，豐政都人。元至正十六年據揭陽城，僭稱陳定王，後敗。”⁽³⁵⁾饒宗頤先生指出：“當日陳遂為禍，幾及三陽，不僅一揭陽也。”⁽³⁶⁾明朝以來，吳平、許棟、許朝光、張璉等盜寇一直侵擾潮州府⁽³⁷⁾，處在潮州府邊緣的豐順難以獨善其身。豐順轄地基本都是群山環繞，地勢險要，遠離縣治，鞭長莫及，難以制馭，歷來官府都習慣設立通判、豐順營、巡檢司加強對該地的控制：“明嘉靖末，豐政都勿靖。隆慶初，築城湯田，設通判一員駐鎮，盜平後，通判仍居郡城。崇禎初，增置豐順營，設千總一員、兵百名守之[... ..]而潘田堡處其中，明時設巡檢一員彈壓。”⁽³⁸⁾藍田位於揭陽縣與程鄉縣、長樂縣交界之處⁽³⁹⁾，洪武四年，巡檢蔣雄藍田都岡頭山設立北寨巡檢司⁽⁴⁰⁾。

萬曆四十七年(1619)後，山寇海盜興起，持續到明朝覆滅，潮州治內幾乎無安寧之日。明清之交，潮州的戰亂尤為慘烈。⁽⁴¹⁾崇禎三年三月，“流賊自長樂入境，時豐政都賊魁葉阿婆、張文斌等乘勢併入，延劫藍(田)、霖(田)諸鄉村”⁽⁴²⁾，葉阿婆、張文斌之亂乃是由時任總兵官的吳六奇平定，楊國瑛〈饒鎮順恪吳公墓誌銘〉記錄：“君廣集精銳厲師，以向殲逆討叛，遂為一時長城，當事者因畀公以豐順之任。前後討平亂首如鍾林秀、葉澳婆、張文斌、林參寰、彭士炳、劉良機等。”⁽⁴³⁾吳六奇是明末清初潮州府海陽縣豐政都湯田人，明末與弟吳漢、吳標組織地

方團練，明朝令其鎮守豐順營，順治三年降清，因剿寇有功，封總兵官，駐鎮饒平。

明初潮州府僅領四縣，明末增至十一縣⁽⁴⁴⁾，潮州府析縣之多與動亂襲擾、社會動盪的背景息息相關。乾隆三年，廣東總督鄂彌達上奏朝廷，提出在海陽、揭陽、大埔的交界處設立豐順縣，以加強對府縣邊緣地區的控制，防止動亂：“國朝乾隆三年，總督鄂彌達巡邊。至潮州見海陽之豐政都巖谷險阻，又離縣治遼遠，奏請置縣。因前明隆慶年間原設城於豐政都之湯田，駐通判，今仍其舊城而修葺之，以四境尚狹，遂割揭陽藍田都、大埔清遠都、嘉應萬安都益之，轄圖七，領社三十有八。”⁽⁴⁵⁾乾隆《豐順縣誌》載：“潮有屬邑豐順，本海陽之豐政都也，去海治二百里，前朝時為盜賊萃藪。乾隆三年，制府鄂巡邊，察其地深租，為久遠慮，請於朝析海陽、揭陽、大埔、嘉應一州三縣地以建縣”⁽⁴⁶⁾，“向之憑恃險阻者，消歸無有，於戲！盛哉矣！然距海城二百里，層巒疊嶂，兀然天險。大賣、仲坑、雙髻諸山出產銀鉛，礦徒聚伏，百弊萌生，其界於揭陽、大埔、嘉應，犬牙相錯者，各州縣又以鞭長不及為憾”⁽⁴⁷⁾，“前未設縣時，豐政都各鄉去海治甚遠，時有抗糧拒捕之事”⁽⁴⁸⁾。

黃佐對明代正德、嘉靖年間潮州府的民變形勢有一番深刻見解，他指出潮州府動亂興起乃是由於地形地勢的獨特性，縣治增多亦為地方治理難度增大之故：

潮郡十縣，皆租⁽⁵⁰⁾山帶海，而最為險害者，程鄉之徑；饒平、惠來、澄海之澳港；平遠之隘，山峒蔥郁，海濤噴薄，或連閩越，或通廣惠瓊崖。及外夷之屬，號為水國，最霸勝矣。山川之氣，代有憑依，故治則賢哲藉以興，亂則鯨鯢藪之，狐兔穴之。其初漢一大縣，爾再析而四，又再而七，又再析而十。行部典郡，及防守之員綬，累累不絕，豈非有暢於歷年山海之氛，民莫必其命耶？邇來自任公整飭兵戎，茲土稍得息，肩後至者，儻亦有當

暑戒寒之思乎？語曰：不恃無亂，恃在禦亂，吾無以生亂，深慮哉。是可以長世。⁽⁵⁰⁾

上文提到，潮州府方誌敘述七聖夫人信仰在豐順縣的興起時均強調了當地的民變形勢，七聖夫人有功於當時在豐順剿寇的廣東總兵官郭成，郭成因此設廟祭祀七聖夫人，該廟也因此贏得了官方認可，並由此傳播到潮州府其他縣。關於蘇繼劉之亂與郭成剿寇之事，縣誌確有記載：“蘇繼相於嘉靖十三年據藍田之黃寨，號天一大王。三十七年乘倭寇攻揭，與劉興策、吳平等相煽作亂，總兵郭成討平之。”⁽⁵¹⁾蘇繼相在藍田盤踞二十四年，嘉靖末年又勾結其他盜寇興風作浪，郭成因此征討。據《明史》記載，郭成乃一剿匪驍將，歷任蘇松參將、廣東總兵官、貴州總兵官、四川總兵官，剿寇手段強硬，斬獲甚多：

郭成，四川敘南衛人。由世職曆官蘇松參將，進副總兵。倭犯通州，為守將李錫所敗，轉掠崇明三沙。成擊沈其舟，斬首百三十餘級。隆慶元年冬，擢署都督僉事，為廣東總兵官。渡海追曾一本，大獲，進署都督同知。叛將周雲翔等殺參將耿宗元，亡入賊中。屯平山大安峒，將寇海豐。成偕南贛軍夾擊之，斬首千三百餘級，獲被掠通判潘槐而下六百餘人，生繫雲翔。潮州諸屬邑，賊巢以百數。郭明據林樟，胡一化據北山洋，陳一義據馬湖，剽劫二十載。成督諸軍擊殺明等，俘斬千三百有奇 [...]⁽⁵²⁾

在潮州民變叢生的情況下，郭成祭祀七聖廟，並為其打上“忠義”的標記，其用意不難理解。官方為七聖信仰打上的價值符號是“忠義”，以此作為推廣傳播的起點，有意無意向民眾灌輸忠義的觀念，潛移默化達到教化的目的。作為王朝統治秩序的極大威脅，盜寇自古都是朝廷極力征剿安撫的對象，士大夫群體對盜寇的態度更是嗤之以鼻，將其打上“不忠”記號、

並視為社會秩序的破壞者：“田疇多蕪穢不治，人靡寧宇，戶異其處，膏塗草野，血流川渚，蓋已十喪而五矣，推原本始，則以黃巢、石碇、大節諸寇，積歲為之蠹也”⁽⁵³⁾，將七聖夫人信仰置於忠義的語境之中，並與盜寇之不忠形成鮮明反差，進一步突出了七聖夫人信仰的官方意識形態色彩，而官方提倡的這種價值符號，正是民間信仰獲得國家認可的必要條件。濱島敦俊先生以明清江南地方神靈為例，提出地方神的創造即由“鬼”向“神”的轉變包括三要素——義行、靈異與封爵⁽⁵⁴⁾，顯然七聖夫人信仰的發展歷程基本符合了地方神創造的三個素——助剿的義行、顯聖的靈異與進入官方祀典，七聖夫人信仰傳達了官方向“難治”地區的民眾提出的冀望與要求：忠誠、穩定、開化，從這個角度看來，獲得官方認可的民間信仰已經被賦予了十分明顯的政治功能。

關於潮州動亂與民間信仰的興起，黃挺先生與陳春聲先生⁽⁵⁵⁾在其論文均提到明代潮陽爆發動亂時，林大春等鄉紳利用以“忠烈”著稱的雙忠公信仰動員民眾抗敵，成功擊退盜寇，而雙忠公信仰所帶有的“忠烈”符號被進一步深化加強。官員利用民間信仰推行國家觀念、灌輸忠誠意識的手法，也可從豐順縣逐步納入潮州府有效統治範圍的歷史情境中找到類似例子。明朝中期以來特別是清初，豐順當地的官員、鄉紳不斷設立廟宇，這與潮州府不斷加強對豐順控制的趨勢基本一致。豐順縣的官方廟宇作為官府意志的載體，體現了王朝力量在當地的延伸，投射了王朝秩序在地方的建立過程。

且看明末清初吳六奇在潮州府的作為。《豐順縣誌自序》載：“豐順縣治，舊隸屬海陽，名豐政都。明季幾為盜藪，我朝定鼎。里人吳少師六奇乘時效順，倡義立功，潢池之眾，漸以底定”⁽⁵⁶⁾。吳六奇剿滅盜寇，建立官署，完善建制，在剿滅鍾林秀、葉澳婆等人之後，黃海如、劉公顯等盜寇又在各地作亂。〈饒鎮順恪吳公墓誌銘〉云：“澄寇黃海如、九軍及劉公顯及江龍

等譁張於潮郡而陷揭陽、陷大埔、破程鄉以及三河者在在見，告公糾合熊羆，提義勇之眾以搗之，立解郡城之圍，復三河、大埔，盡殲程平九軍之賊於焉，舉錦江上游數百里地，寓兵於農，設團練以訓習鄉眾，地方晏然，以其時本朝大兵未至，人情思亂，設非公綏靖而豫防之，幾何不桑麻而陸沉，家室而塗炭也哉”⁽⁵⁷⁾，在豐順剿滅九軍餘黨，“而湯坑、藍霖九軍餘黨復嘯聚負固，大為潮郡貽患。公則自統師直搗其穴，破馬頭山寨，而盡掃之，潮疆既平”⁽⁵⁸⁾。攻下廈門鷺島之後，吳六奇在潮州府各地修建學宮、公署、城垣等，“而又有木窖之賊，處大埔平和之間，公往剿擒，渠底定更無有跳梁草澤間者，而山海胥告收寧矣。至公之自固厥圉也，築饒平城垣，建饒平大埔學宮及郡學之明倫堂，士類嘖嘖。又修建黃岡城，築西林營寨，頻年經營拮据，次第告成，所捐各數千金”⁽⁵⁹⁾。

吳氏於晚年注重修建關帝廟等廟宇，其中一處亦是在順治十三年剿寇之後修建：“關帝德勝廟，在西關外。順治十三年因大兵擊退海寇，總兵劉伯祿，左都督吳六奇建廟以答神庥”⁽⁶⁰⁾，“（關帝廟）以康熙元年九月初始，越二年十月報竣”⁽⁶¹⁾，“（關帝）廟係康熙四年，吳六奇建造[……]（文昌閣）饒鎮吳六奇建”⁽⁶²⁾。吳六奇亦修建寺廟，“保福寺，饒鎮吳六奇重修”，“佛泉寺，饒鎮吳六奇重修”，“資福寺，饒鎮吳六奇修”⁽⁶³⁾。有趣的是，吳副將所設立的謝娘娘壇已與當時鎮壓民變有關，這與七聖信仰在豐順的興起如出一轍：“相傳明末女子知兵，原長樂縣石子岡涼傘樹下人。順治中，車任重寇逼通判府，神顯靈驅之，賊眾驚潰，後饒鎮副將鄒瑞重修之”⁽⁶⁴⁾，鄒瑞亦修建了廣福寺⁽⁶⁵⁾。吳六奇之子、舉人吳啟晉重修寶林寺⁽⁶⁶⁾，其子吳啟豐康熙四年修建了萬壽宮⁽⁶⁷⁾。

吳六奇等人一方面積極剿寇，另一方面在盜匪叢生之地建立官署與寺廟。建立廟宇的目的如他在〈重修饒平縣關帝廟記〉中所言：“仰瞻鑒臨在上者，帝座巍然，帝容儼若倍足以發忠義之

氣，而懾奸雄之膽，使人心一歸於正”⁽⁶⁸⁾，為的是震懾“幸天下有變而欲有大功”的人，向基層民眾灌輸“忠義”的觀念，保證統治秩序的穩固。因此，這種有意或無意的行為客觀上延伸了王朝秩序，加強對當地的控制。像七聖夫人信仰一樣，這些已經被建立者賦予了士大夫的價值符號，某種程度上能夠安定社會，潛在地影響當地的民眾，這正是華琛所指出的：“國家以微妙的方式進行干預，將某種一致的東西強加於區域和地方層次的崇拜之上。而大批鄉民甚至很少意識到國家的干預。”⁽⁶⁹⁾

餘論

總的來說，七聖夫人信仰在潮州府尤其是豐順縣的發展與動亂密切相關。潮州府豐順地區盜寇叢生的社會情境使得潮州府地方誌等“文本”大都選擇了“動亂中的七聖夫人信仰”這樣一種敘述話語體系，而這些“文本”某種程度上也強化了我們對明清時期豐順地區盜寇橫行的歷史過程的認知。“文本”與“情境”的雙向關係或許可以為我們考察民間信仰提供一個更加有趣而獨特的研究視角。豐順、鎮平縣誌對七聖夫人信仰的描述傾向於強調該信仰的動亂背景，然而海陽、澄海縣誌並不採用這樣一種敘述方式，而更多地突出與本地發展相關的社會經濟概況，動亂背景在這兩個縣的民眾的歷史記憶中基本是空白的。這亦可以進一步闡明“文本”與“情境”之間的關係：不同地區的社會情境下選擇不同的話語描述“文本”，不同的“文本”亦塑造了我們對彼時歷史“情境”的印象。

明清時期的豐順官員在盜寇叢生、官署不備、建制不全情況下經常建立抑或重修廟宇，這是彼時官員對基層的一種管理手段。七聖夫人信仰的發展體現了官方對基層民眾忠誠、開化的要求與冀望，七聖信仰被加上了鮮明的政治色彩。民眾在共同的信仰中潛移默化地加深了對國家秩

序的認同，該地區也逐步納入了王朝的有效統治範圍之內，這樣的統治秩序在民間信仰之中被一步步地建構出來。正如華琛所言，“國家宣導的是象徵而不是信仰”⁽⁷⁰⁾，民眾祇需崇拜被國家認可的神明，官方便不會進行干預。筆者認為，這一方面是由於國家所強調的一系列“忠義、節烈、孝順”等價值觀念已經加進“象徵”之中，民間信仰欲獲得祭祀之“正統性”會不斷更新自我話語體系，以保證信仰體系的廣續；另一方面也是由於政府直接參與民間信仰體系的管理成本過高，超出了自身能力，將這種有彈性的管理機制下放給地方。士紳與民眾建構出來的信仰體系的表述，某種程度上亦是王朝秩序在地方建立的反映與投射。被官方認定為有功於剿寇的七聖夫人信仰自然帶上“忠義”之符號，在豐順縣的逐步納入潮州府統治範圍的歷史進程中亦能從該信仰看出官方在該地致力於樹立統治秩序的身影。

【註】

- (1) [嘉靖]《潮州府誌》卷一〈地理誌〉，《廣東歷代方誌集成·潮州府部》，嶺南美術出版社，2009年，頁4-6。
- (2) [乾隆]《潮州府誌》卷三〈沿革表〉，《廣東歷代方誌集成·潮州府部》，嶺南美術出版社，2009年，頁50。
- (3) 吳孟顯：〈潮汕民間信仰景觀的初步考察——以民間祠廟為中心〉，載潮汕歷史文化研究中心編《潮青學刊》第2輯，社會科學文獻出版社，2013年，頁294。
- (4) 楊正軍、王建新：《粵東僑鄉：汕頭新和村社會經濟變遷》，廣東人民出版社，2008年。
- (5) 林俊聰：《潮汕廟堂》，廣東高等教育出版社，1998年。
- (6) 余光弘、楊晉濤主編《閩南頂城人的社會與文化》，廈門大學出版社，2012年。
- (7) 劉艷艷：〈宋元明清練夫人信仰研究〉，暨南大學碩士學位論文，2015年。
- (8) 根據林俊聰《潮汕廟堂》的記載，關於七聖的傳說，有認為是天上仙女的，因天下多難，觀音命七仙女下凡，救苦救難；有認為是七仙女下凡的；有認為是有益於民的村姑的。見《潮汕廟堂》，頁490。
- (9) (10) 現存於汕頭市潮陽區和平鎮新和村七聖古廟內，刻於1990年。
- (11) [美] 武雅士：《神、鬼和祖先》，載武雅士編《中國社會中的宗教與儀式》，江蘇人民出版社，2014年，頁137。
- (12) 關於大峰祖師信仰的起源，發展及其功能轉化的歷程，筆者已有《試論明清以降大峰祖師信仰的功能轉化》一文專門論述。
- (13) [美] 華琛：《神明的標準化——華南沿海天後的推廣，960-1960年》，載劉永華編《中國社會文化史讀本》，北京大學出版社，2011年4月，頁123。
- (14) (15) [雍正]《揭陽縣誌》卷八〈雜記〉，《廣東歷代方誌集成·潮州府部》，嶺南美術出版社，2009年，頁626；頁631。
- (16) [乾隆]《潮州府誌》卷十五〈寺觀〉，頁181。
- (17) 詳見[乾隆]《潮州府誌》卷二十五〈祀典〉：“（海陽）七聖廟，在西湖山紫竹庵門外”，頁446。
- (18) [乾隆]《潮州府誌》卷二十五〈祀典〉，頁445。
- (19) [乾隆]《豐順縣誌》卷七〈風土誌〉，《廣東歷代方誌集成·潮州府部》，嶺南美術出版社，2009年，頁349。
- (20) 今廣東省蕉嶺縣。
- (21) [道光]《石窟一征》卷六〈地誌〉，《廣東歷代方誌集成·潮州府部》，嶺南美術出版社，2009年，頁290。
- (22) [同治]《仁化縣誌》卷七〈藝文第十二〉，《廣東歷代方誌集成·潮州府部》，嶺南美術出版社，2009年，頁513：“《仁化廟祀說》，鄭紹曾或問仁陽所祀七姑為誰？曰：不知也。考《寰宇記》、《漢地理誌》即墨：縣不期城西南女姑山有七神，號七姑。吳青壇〈說鈴〉載：蘇州汪氏移園中養病，見數女子云：‘妾等七人，皆張王士誠之姬。昔年齊雲之變，同日殉節，上帝憐之，封為七聖。園中某處乃妾輩藏玉之所。’汪立廟即其園，名七聖院。”《述異記》是一本清代的筆記小說，記錄的多是江浙一帶怪誕不經的趣聞，對於七聖院的記錄同樣也充滿了“詭怪”色彩：“七聖院。桐鄉辛丑進士朱聲始彝言，其蘇州同年汪君之弟病癱瘓，困頓床第，年久不癒，移至園中養病。時值中秋，月明人靜，正在呻吟，忽聞窗外婦人笑語聲，自遠而近。頃與，見數女子連袂艷妝，披帷而入。汪君強起，叩其何人，答云：‘妾等七人，皆張王士誠之姬也。昔年齊雲之變，同日殉節，上帝憐之，封為七聖，園中某處乃妾輩藏玉之所也。君痼疾欲痊，能捨此園，為妾輩香火，可勿藥而愈矣’。汪某欣諾，願為立廟，諸姬慰謝而去，不旬日，病果霍然。遂捐金改造，虔奉香火，即其園名‘七聖院’，至今尚在。”見(清)東軒主人：〈述異記〉，載於(清)吳震方輯《說鈴》，臺北新興書局，嘉慶四年(1799)刊本影印，1968。對於此說法，民國學者饒鐸在《潮州西湖山誌》中也表達了疑惑：“七聖廟，在西湖山紫竹門外。明天啟三年建(據廟額題字)，雍正六年重修，民國三年再修。俗稱‘七娘宮’。相傳明嘉靖末，土寇蘇、劉等聚眾攻藍田山谷中，總兵郭成督師征之，至小灘見七婦人渡水，語以賊巢所在，並授進剿日期，後平賊，悉如

- 其言，自是潮人多建廟祀之，廟內有碑，為國朝雍正六年立，雲‘七聖廟’，西湖之舊址也。曆有年代，未詳始建。鏐按：〈述異記〉言，蘇州汪某臥病園中，見數女子連袂豔妝，披帷而入。自言‘妾等七人皆張士誠之姬也。昔年齊雲之變，同日殉節，上帝憐之，封為七聖，園中某處乃妾輩藏玉之所也。君能舍園為妾輩香火，則痼疾可除。’汪某欣諾，諸姬即不見，乃為立廟園中，名七聖院，病果霍然，不知此七婦人豈即張士誠之姬否耶？”見鏐鏐：《潮州西湖山誌》卷三〈祠廟〉，載於潮汕歷史文化研究中心編《鏐鏐文集》，香港天馬出版有限公司出版，2010年，頁237。
- (23) 明正德《姑蘇誌》卷五十七〈人物二十一·烈女〉，中國國家圖書館編原國立北平圖書館甲庫善本叢書，國家圖書館出版社，2013年，頁1772：“七姬皆江浙行省左丞潘元紹妾，紹戰將敗，七姬皆縊死。”筆者認為，此版本的傳說之所以與七聖有涉，僅僅是因為“七姬”與“七聖”數量相同，七姬在江浙行省，與潮州地區無關。
- (24) [道光]《直隸南雄州》卷十二〈建置略二·壇廟〉，《廣東歷代方志集成·潮州府部》，嶺南美術出版社，2009年，頁222：“聖化夫人，姓練。宋丞相鄒國公，本州牧章，得象之祖母也[... ..]”
- (25) [民國]《新修豐順縣誌》卷十五〈勝跡二〉，《廣東歷代方志集成·潮州府部》，嶺南美術出版社，2009年，頁359。
- (26) [民國]《新修豐順縣誌》卷十四〈勝跡一〉，頁349。
- (27) [光緒]《海陽縣誌》卷二十〈建置略四〉，《廣東歷代方志集成·潮州府部》，嶺南美術出版社，2009年，頁184。
- (28) 蔡奕深主編《蔡氏開楠公譜誌》，《蔡氏開楠公譜誌》編委會出版，2008年。
- (29) 碑文內容見黃偉中：〈與漳州窯瓷近似的潮州楓溪窯瓷初探〉，《漳州師範學院學報》，2000年第4期。
- (30) 陳春聲：〈信仰空間與社區歷史的演變——以樟林的神廟系統為例〉，《清史研究》，1999年第2期。
- (31) [嘉慶]《澄海縣誌》卷十六〈祀典〉，《廣東歷代方志集成·潮州府部》，嶺南美術出版社，2009年，頁439。
- (32) [嘉慶]《澄海縣誌》卷十六〈祀典〉，頁440。
- (33) [美] 楊慶堃著，范麗珠等譯《中國社會中的宗教：宗教的現代社會功能與其歷史因素之研究》，上海人民出版社，2007年，頁100：“所以寺廟自然成為社區及其大眾利益具體的表達形式；而且公眾在寺廟中舉行儀式，表明了定期舉行的社區活動聚合了民眾的共同利益和共同信仰”。
- (34) 戴元光，金冠軍：《傳播學通論》，上海交通大學出版社，2000年，頁43。
- (35) [乾隆]《豐順縣誌》卷七〈風土誌〉，頁350。
- (36) 饒宗頤：《潮州誌·大事誌一》，《廣東歷代方志集成·潮州府部》，嶺南美術出版社，2009年，頁2601。
- (37) 陳春聲：〈從“倭亂”到“遷海”——明末清初潮州地方動亂與鄉村社會變遷〉，載朱誠如、王天有主編《明清論叢》第二輯，紫禁城出版社，2001年，頁73-106。
- (38) [乾隆]《豐順縣誌》卷一〈疆域誌〉，頁285。
- (39) [雍正]《揭陽縣誌》卷一〈通縣疆域圖〉，頁235。
- (40) [雍正]《揭陽縣誌》卷二〈公署〉，頁268。
- (41) 參見黃挺，陳占山：《潮汕史·上冊》，廣東人民出版社，頁288。
- (42) [雍正]《揭陽縣誌》卷三〈兵事〉，頁359。
- (43) [乾隆]《豐順縣誌》卷八〈藝文誌〉，頁365。
- (44) [順治]《潮州府誌》卷一〈地書部〉，《廣東歷代方志集成·潮州府部》，嶺南美術出版社，2009年，頁147。
- (45) [乾隆]《潮州府誌》卷三〈沿革表〉，頁51。
- (46) [乾隆]《豐順縣誌》序，頁245。
- (47) [乾隆]《豐順縣誌》序《豐順縣誌自序》，頁258。
- (48) [乾隆]《豐順縣誌》卷七〈風土誌〉，頁343。
- (49) 應為“阻”，筆者註。
- (50) [順治]《潮州府誌》卷一〈地理部〉，頁170。
- (51) [乾隆]《豐順縣誌》卷七〈風土誌〉，頁350。
- (52) [清] 張廷玉等撰《明史》卷二百一十二〈列傳〉第一百〈郭成傳〉，中華書局，2000年，頁3746。
- (53) [明] 林大春：《平蠻碑》，載[清] 屈大均輯，陳廣恩師點校《廣東文選·下》卷十七〈碑〉，廣東人民出版社，2008年，頁28。
- (54) [日] 濱島敦俊著、朱海濱譯《明清江南農村社會與民間信仰》，廈門大學出版社，2008年，頁83。
- (55) 黃挺：〈民間宗教信仰中的國家意識和鄉土觀念——以潮汕雙忠公崇拜為例〉，《韓山師範學院學報》2002年第4期；陳春聲：〈“正統”神明地方化與地域社會的建構——潮州地區雙忠公崇拜的研究〉，《韓山師範學院學報》2003年第2期。
- (56) (57) (58) (59) [乾隆]《豐順縣誌》卷首，頁258；頁365；頁366；頁366。
- (60) [乾隆]《揭陽縣正續誌》卷二〈廟宇〉，中國方志叢書，臺北成文出版社，1974年，頁281。
- (61) [康熙]《饒平縣誌》卷一七〈藝文四〉，《廣東省歷代方志集成·潮州府部》，2009年，頁197。
- (62) (63) (64) (65) (66) [乾隆]《豐順縣誌》卷二〈建制志〉，頁300；頁348；頁349；頁348；頁348。
- (67) [光緒]《豐順縣誌》卷二〈建置志〉，《廣東省歷代方志集成·潮州府部》，2009年，頁461。
- (68) [康熙]《饒平縣誌》卷一七〈藝文四〉，頁197。
- (69) (70) [美] 華琛：《神明的標準化——華南沿海天後的推廣，960-1960年》，頁124；頁149。