

明清劝民歌的文本特点与传播机制*

——兼论“口头文献”的使用与探研

孙 岩

内容摘要:劝民歌是明清乃至民国地方官用以布政施教的通俗歌谣,类型多样、分布广泛,内容含纳政教准则和民间信仰,涉及民众生活的各个方面。劝民歌的文本具有通俗押韵、修辞丰富、便于记诵的口语本位导向,在语词、情境和例证的使用上亦有地方性特点。其口传机制深嵌于基层权力结构和乡土社会网络,又可搭配告示制度和歌册分发等文本流布形式,形成贯通视听媒介的传播体系。劝民歌的流行,与乡民诵歌习字和广积阴功等实践也紧密关联,其贯通官方意志与民间文化、兼及口头与书写传统的特点,既可构成分析明清政教下行与文化传播的思想史材料,也为探赜口头文献的研究方法提供了典型例证,提示学界应尝试构建会通口头传统与书面文化的互文性阐释框架。

关键词:劝民歌 声教 传播机制 口头文献 书面文化

引言

自1920年代“到民间去”^①运动以降,歌谣已被普遍视作民众生活与思想文化的重要载体,受到史学、文学、民俗学等多学科的关注。但不少古代歌谣还潜藏着政教下行的历史进程,必须衔接官府与民间的视域才能透彻观察。因为歌谣并非全由民众创造,也可能是勾连上下、官民同构

* 本文系清华大学“水木学者”计划支持(2025SM178)、清华大学自主科研项目“声音文化与近代中国历史转型研究”(2025Z04W01001)阶段性成果。

①“到民间去”的含义、风行及其对1920年代中国文化运动的影响,详参袁先欣:《地泉涌动:“到民间去”与1920年代中国的文化再造》,生活·读书·新知三联书店,2024年。

的。在中国古代,“采诗观风”和“歌行风教”便是贯通上下的政教运作过程,被视为王道典范。劝民歌则是明清地方官用以布政施教的通俗歌谣,它源于先秦“声教”传统、宋元谕俗文、佛道劝善实践等多重资源的交融,类型多样,内容广纳圣谕教化、社会准则和家庭规范,既承载国家意志,又整合入“三教”思想,从而将抽象的政教理念予以生活化建构^①。劝民歌曾以多重形式广行民间,至清末民国仍很普遍,但它们一般不入经史,且散见于各类官私文献,不易系统利用。尽管学界曾于歌谣和善书研究中涉及相近文类(如劝善书、宝卷等)^②,但尚无有关劝民歌的专论,许多基本问题也暂未厘清。

其实,现存劝民歌虽以文本形式出现,但其生成、传播和作用机制均处于“口头”与“书面”的交汇点上,构成一种“口头文献”。有学者已指出,“文献”最早包含文字记载和耆贤口述两方面,但古典文献学主要是以印本书籍为基础建立的学术体系,鲜将“口头文献”纳入研究^③。当然,“口头文献”尚需进一步界定,因为近代出现的留声机虽构成某种“声音的档案”,但受限于历史条件,古代的口头实践已无法回归今人耳畔,这决定“口头文献”需依托文字或图文相辅等书面载体才能存续,并构成今人探研此类文献的前提。然而,之所以仍称某类文献为“口头”的,以区别于典型的“书面文献”,根本上是基于“过去”而非“当下”历史情境的判断——历史上,这类文献在创作意图、内容形态、传播方式和社会功能等层面多具口头本位的导向,即便曾借助书面形式,也主要服务于口头的实践。比如,今人所见古代说唱艺术的底本和劝民歌,必然是无声的书面形态,但它们本质上是讲唱的脚本,其功能在于为说、唱提供依据,其生命在于有声的传唱(当然也可供阅读),包括唱者与听者之间的意义流动过程。倘若仅因其现存形态是文本,便简视为“书面文献”,则极易遮蔽它

①对于劝民歌承载的思想资源与政教下行问题,笔者有另文详述,本文对此不作延展。

②闫雪莹:《百年(1900—2007)中国古代歌谣研究述略》,《东北师大学报(哲学社会科学版)》2008年第4期,第108—115页。[日]酒井忠夫著,刘岳兵、孙雪梅、何英莺译:《中国善书研究(增补版)》,江苏人民出版社,2010年。游子安:《劝化金箴——清代善书研究》,天津人民出版社,1999年,第159页。

③张廷银:《关于口头文献的一点浅近思考》,《文献》2023年第6期,第28—31页。陈泳超:《论中国古典文献观中的口头传统》,《西北民族研究》2024年第5期,第83—96页。

们承载的口头传统与历史情境,限制今人追索更复杂的议题。因此,“口头文献”既可指那些口耳相传的口述内容,还应包含用于说唱、戏曲等具有声音本位导向的通俗文献,后者亦被归入“俗文学”^①的论域,并已得到关注。但古典文献学的体系难以直接施诸口头文献,因此潘建国主张建设“俗文学文献学”,希冀构建出适合研究口头传统的文献学方法^②。

作为一种面向大众的政教传播模式,劝民歌贯通官方与民间场域、兼及口头与书写传统的特点,恰可构成分析明清政教下行与文化整合的思想史材料^③,也为探赜口头文献的研究方法提供了典型例证。本文在挖掘大量地方志、官箴书、档案、文集、报刊、碑刻和歌本等民间史料的基础上,尝试厘定劝民歌的类别与文献特征;在衔接“口头”和“书面”的视域下,探讨劝民歌的传诵机制;接着结合个案与通例,揭开隐伏于历史后台的民间习诵实践,考察劝民歌流衍问题承载的社会文化图景;最后展开对研究口头文献的若干审思。

一、劝民歌的文献类型与唱叙特点

存世的劝民歌主要是可视的文献形态:既含独立的刻本、抄本和晚近的油印本,也包括由碑刻、档案、方志、报刊、文集、善书等史料载录的文本形式。独立版本的劝民歌,其外在形态多装帧简陋、开本较小、轻薄便携,属于廉价的版本类型;内容编排上,不少文本依照歌词程式和断句之处进行分隔排列,有的亦于每段唱词后附小字注解;此外,刻本、油印本多有专门的封面,有的还包含插图,抄本则时常出现各类标注和衍生内容。其他典籍载录的劝民歌多只记录歌词与注解,而较少包含图文。后续各节将涉及上述内容,但考虑到明清劝民歌名目繁多,须先理清其类别和层次,以便把握不同劝民歌的文献特点与研究导向。

①廖可斌:《俗文学研究的百年回顾与前瞻》,《武汉大学学报(哲学社会科学版)》2021年第1期,第77—86页。

②潘建国:《“俗文学文献学”若干问题刍议》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》2022年第4期,第108—118页。

③葛兆光提出,古代流行的小说、话本、唱词都可以用来讨论思想史的一些重大问题,特别是观念的世俗化过程(《什么可以成为思想史的资料?》,《开放时代》2003年第4期,第64页)。

(一) 劝民歌的分类与主要内容

劝民歌既指直接以此为名的文本,更是一整类相关文献的统称,至少包含三大类型。

第一,综合型劝民歌,包括各类冠以劝民歌、劝善歌、醒世歌、劝世歌、劝戒歌、劝俗歌、劝谕歌、好人歌、正俗歌、圣谕歌等名的文献。共性如下:旨在劝人为善;面向“四民”(士、农、工、商),尤其还包含不识字的男女老少;内容容纳儒家政教准则和民间信仰,涉及民众日常生活的各个方面。如流传甚广的《四川总督部堂蒋大人劝民歌》,从读书、栽田、习艺、贸易等社会分工展开劝化,广及孝悌、忠信、息讼、纳粮、莫赌钱、少饮酒、和睦乡党、交易和气、禁止结盟拈香等行为准则,甚至包括“家庭中,喂鸡犬,鹅鸭少养”等生活细节^①,可谓是指导人生的百科。这类劝民歌常提纲挈领地展现民众所需持守的行为准则。

第二,专题型劝民歌,如各类息讼歌、戒赌歌、戒溺女歌、戒烟歌、戒勿拜会歌、劝赈歌、劝农歌、劝息械斗歌等,内容聚焦特定主题,且通常围绕各地的风俗民情展开,照映出一地亟待解决的社会问题。如福建巡抚王凯泰曾访悉台湾赌风最盛,虽已严禁,“恐未能一律痛改,特撰俚歌百句,以代苦口之劝”^②,又令地方官敦促各地转抄发贴,将“示禁戒赌俚歌”^③遍贴各厅县的城乡通衢,可见当时台湾府示禁戒赌的迫切性。清中后期,拜会和吸食鸦片成为两大顽疾,官府既严行稽查,又以戒勿拜会歌、戒烟歌、禁种罂粟歌等方式开展劝化^④。这使专题型劝民歌往往具有鲜明的针对性。

①《四川总督部堂蒋大人劝民歌》,王见川等主编:《中国民间信仰·民间文化资料汇编》第四辑第7册,博扬文化事业有限公司,2021年,第191—194页。

②《巡抚部院王晓谕台属诸邑人等戒赌之俚歌百句告示》,光绪元年八月,淡新档案校注出版编辑委员会:《淡新档案(四)》,台湾大学,1995年,第53页。

③《淡水分府陈星聚单仰六班头役将戒赌俚歌一百句告示分贴各处并取具各乡保总甲收管状缴案备查》,光绪元年八月二十四日,淡新档案校注出版编辑委员会:《淡新档案(四)》,第57页。

④如嘉道时李璋煜在广东潮州府推出《戒勿拜会歌》(李璋煜:《李璋煜告示》,杨一凡、王旭编:《古代榜文告示汇存》第9册,社会科学文献出版社,2006年,第485—486页);山西在晚清时是国内主要的鸦片种植地,当地曾推行《禁种罂粟歌》(方文昌修,方渊如纂:《[光绪]忻州志》卷四一,《中国地方志集成·山西府县志辑》第12册,凤凰出版社,2005年,第504页)。

第三,针对特定人群的劝民歌,有宗约歌、各类士农工商歌、劝女歌、小儿歌等。知名者有晚明吕坤的《宗约歌》,涉及家庭伦理、子女教育、为人准则、乡里关系和政教禁令 80 余条主题^①,内容浅显而全面,入清后仍颇受推崇。亦有士大夫另作宗约歌,但节录或照搬吕氏的情况更普遍^②,柘城县甚至在乡约中融入讲唱《宗约歌》的环节^③。可见,宗约歌亦可突破单一宗族,获得广泛的社会影响力。晚清山陕地区还流传分别针对“四民”的劝民歌,如《商人歌》围绕商民从事的钱行、书铺诸行当展开劝化,生动融汇政教律例和商道准则,其中不乏当时的行业习语^④,有一定的史料价值。与前两类劝民歌相比,这类劝民歌契合受众群体的身份,可映射不同人群的生活实态和社会期望。

根据作者或编者的差异,可再区分劝民歌的两大体系:一类由官绅所作,多冠以“劝民”名目,虽力图站在老百姓的角度,也善于将政教思想与因果报应信仰相融,但多隐伏着意识形态立场,也更偏向阐发有关社会治理的主题;另一类是由底层读书人或教派领袖所作,亦有前述综合型、专题型等类。但与官绅常言“劝民”不同,这类文献多以“劝善”“醒世”“劝世”为名(当然,也有官绅使用该名),蕴含点化众生的宗教思维,常见于民间善书和各类宝卷,如《何仙姑宝卷》即以《劝世歌》开篇,警示“善恶分明天有报,远在儿孙近在身”^⑤。

这两大体系的劝民歌共享不少思想资源,在内容构建和文本传播上也紧密交织。如晚清流行于北方的一部《醒世歌》,全面囊括养育劝孝歌、劝戒赌博歌、忍让息讼歌、敬惜字纸歌、劝戒洋烟歌、陕西荒年歌等 27

①吕坤撰,王国轩、王秀梅整理:《吕坤全集》下册《吕书四种合刻·宗约歌》,中华书局,2008年,第1251—1278页。

②如直隶霍州流传的宗约歌有劝祭祖、戒邪教等 20 条内容(杨立旭修,白天章等纂:《[光绪]续刻直隶霍州志》卷下,《中国地方志集成·山西府县志辑》第 54 册,第 524—526 页),均从吕氏《宗约歌》节录。

③李志鲁纂修:《[乾隆]柘城县志》卷十四,国家图书馆藏清乾隆三十八年(1773)刻本(索书号:地 150.151/34),叶四十一。

④张贵喜、张伟编著:《山陕古逸民歌俗调录》卷五,三晋出版社,2013 年,第 457 页。

⑤佚名:《劝世歌》,《何仙姑宝卷》上卷,美国哈佛燕京图书馆藏清光绪二十四年(1898)广州文魁阁刻本(索书号:5725/2243),叶一。

类主题^①,既统纳了官绅和底层人士所作之歌,又将不同主题的歌谣与功过格相结合,使整部《醒世歌》带有融汇政教准则与民间信仰的特点。若将前述两大体系的劝民歌简单割裂为官方和民间文献,便很难发现二者的内在关联,无以洞悉劝民歌背后的文化整合过程。有鉴于善书和宝卷中的劝世文/歌亦含劝善宗旨,将此类文献统归于“劝民歌”或“劝善歌”的总名之下,符合时人的认知,在学理上也是恰当的。

如上数种劝民歌,旨趣相近,侧重各异,层次交叠,共同组成近世劝民歌的完整结构。但因行善无止境,万事皆可劝,故能衍出无数主题。在同一主题中,又常有数种异词同义的名目,这使劝民歌成为一种相当驳杂的文献体系。

据笔者目力所及,在官绅所作的劝民歌中,综合型的数量最大,直接以“劝民歌”命名者最多,次为“劝善歌”;专题型的以“息讼歌”和“戒赌歌”为最。而现存官绅所作的三类劝民歌,总数至少在二百篇以上,所涉区域广泛。若加上民间宗教和善书中流传的劝民歌,则难计其数。囿于篇幅,前文仅概括常见名目和主题,无法面面俱到。

下文聚焦官绅所作劝民歌,尤其是被喻为“民之父母”的州县官,他们既可运用官府的宣教手段,也不时借助民间的传播渠道,在编作和传布劝民歌上皆具引导性。劝民歌篇幅不长,却蕴含丰富信息,较真实地反映了当时的社会形态与观念体系,能为不少议题打开新的视点。比如,特定时空下的社会治理问题、不同群体的生活实态和社会期望、思想意识和行为准则的传播方式、劝民歌背后承载的政教下行与文化整合过程等。

(二)口语化和地方性:劝民歌的文本特征与唱叙形式

为了让唱词贴近乡民的思维,劝民歌在文体上形成了若干适应“口语文化”^②的特点。

首先,通俗、押韵和复沓、回环的叙事程式。文言文很难被乡民所理解,吕坤发现,与族人言说“一语近文,须费讲说,惟是俗语乡音,是其素习”,故其《宗约歌》“极浅极明,极俚极俗”,甚至“讹字从其讹字,方言仍

①佚名:《醒世歌》,王见川、柯若朴(Philip Clart)、侯冲等主编:《明清以来善书丛编·初辑》第15册,新文丰出版股份有限公司,2018年,第437—561页。

②沃尔特·翁曾对“口语文化”的定义及其九大特征作过概括,详参[美]沃尔特·翁(Walter J. Ong)著,何道宽译:《口语文化与书面文化:词语的技术化》,北京大学出版社,2008年,第27—37页。

用方言……语多直遂”，如“戒说谎”所言：“谎人说话口如流，半是张皇半是诌……既比做贼真可贱，常言说道，丢屁扯谎。还同丢屁也堪羞。是谁苦拷强逼你？奉劝从今再却休。”^①用语确属俚俗，以合乡民的观念。官方文献亦包容此种做法，如《〔乾隆〕芷江县志》评价闵从隆的《劝民歌五十首》曰：“此俚语也，或谓劝民之词，无妨粗鄙，因附于末，以昭不文。”^②“不文”即不尚文辞的质朴之风，这在清前期恰恰被视作地方官实心教民的表现。

为便于记诵，劝民词常被编成韵文，如三、四、五、六、七言及三三四、三三七句式和杂用排韵等文体。三、四言的歌词短促精悍、琅琅上口，但只能传递基本信息。五、六、七言式齐整押韵、抑扬顿挫，可容纳更多情感和内容。三三四句式又称“十字文”，齐整而凹凸有致，有递进感，如云“老的们，少的辈，上堂听讲。年纪幼，必须要，各务本行”^③，每句末多有四字的转腔加调，可凸显该句主旨，节奏明快，乃鼓词说唱常用的体式。可见，排韵不同，唱叙有异，或便于口传心诵，或适合说唱宣教，但其口语特点万变不离其宗。

劝民歌较少出现书面的逻辑连词，常以叠词推进内容。如罗洪钰《戒溺女歌十则》曰：“莫溺女，溺女丧天良。爷娘生尔多慈爱，尔生幼女致夭亡，狠毒真豺狼！莫溺女，溺女恼乡邻。亲生骨肉犹残害，何况寻常陌路人，相避不相亲！”后几则亦以“莫溺女，溺女…”开头，分别以惹灾殃、恶神祇、必覆倾等概括恶果，每句下接两个七言句的诠释，终以“诸事不安亨”等五言句^④警示恶果，句压尾韵，回环相照。这种程式具有强化灌输和记诵的效果。

其次，贴近百姓的思维，采取情景式的化导而非抽象式的说教。所谓“政立科条，而教期遍喻，以民之质也，难谕以理道”，故劝民歌必须本于

①吕坤撰，王国轩、王秀梅整理：《吕坤全集》下册《吕书四种合刻·宗约歌》，第1252—1253、1276页。

②闵从隆纂修：《〔乾隆〕芷江县志》卷十一，故宫博物院编：《故宫珍本丛刊》第162册，海南出版社，2001年，第433页。

③《四川总督部堂蒋大人劝民歌》，王见川等主编：《中国民间信仰·民间文化资料汇编》第四辑第7册，第192页。

④廖鼎璋纂修：《〔光绪〕崇义县志》卷七，《中国地方志集成·江西府县志辑》第87册，江苏古籍出版社，1996年，第622页。

人伦日用,“以俗说编歌谣”^①。

一方面,劝民歌常以亲属关系为起点,由内而外,从家庭伦理扩及社会准则和朝廷律例,编织出百姓周遭的社会关系与生活要素。如前引闵从隆《劝民歌五十首》始以“劝吾民,孝为先”,渐及爱发妻、睦乡党、觅良师、善择友等私人网络,再到重农田、要省俭、莫游戏等事项及早完粮、莫兴讼、莫匿名、戒斗殴等公领域的规范。专题型劝民歌亦有此特点,传统社会的“差序格局”^②及相应的行为准则,颇能于劝民歌中得到呈现。

另一方面,劝民歌既不引经据典,也不阐释“理”“气”“道”“格物致知”等抽象概念,而是贴近日常内容。少数劝民歌曾出现“天理”等语,也仅具最低程度的抽象性,如侯鸣珂的《劝民歌》言:“作买卖,通交易,务要公平。万不可,损天理,大斗小秤。看如今,兵灾遇,劫数不轻。”^③并非理学上的“天理”,而是抽去其理论意涵的善恶准则,“损天理”之恶果也被对应到“兵灾遇,劫数不轻”等生活剧变,以警示何事应为或不可为。唱叙生动则有助于触及人心,且看王发越知山东巨野时的劝民歌词,内有“劝尔民,莫赌博,其中坏处听我说,博友明是催命鬼,开局暗设滚油锅”等语^④。“下油锅”是鲁南俚语,形容陷入难以脱身之窘境。“催命鬼”的对仗透露出,此处亦借十八层地狱传说中的“油锅地狱”进行比喻,一语双关,从而将入赌局的恶果转为生动画面,令人浮想而心惊。

再次,移情式的唱叙与地方性特点的结合。为拉近与民众的距离,州县官还常于歌中表现对当地民众的共情和参与。如侯鸣珂离任孝义厅前所作的《劝民歌》,开篇以其来任时“正遇着,兵荒后,满目鸿哀”的场景唤醒与百姓的共同记忆:当时清廷甫定陕甘回民起义,四下兵荒,侯鸣珂就任孝义厅同知,抚民五年,开捐赈济,奖励农桑,与百姓结下深情;离任时,

①黄泳修,汪于雍等纂:《〔乾隆〕成县新志》卷二,《中国地方志集成·甘肃府县志辑》第38册,凤凰出版社,2008年,第288页。

②费孝通认为,中国传统社会在个人、亲属和地缘等社会关系中,形成了一种同心圆波纹式的“差序格局”(费孝通著,刘豪兴编:《乡土中国》,上海人民出版社,2019年,第30—41页)。

③常毓坤修,李开甲等纂:《〔光绪〕孝义厅志》卷十一,《中国地方志集成·陕西府县志辑》第32册,凤凰出版社,2007年,第507页。

④黄维翰纂修,袁传裘续纂修:《〔道光〕巨野县志》卷二三,《中国地方志集成·山东府县志辑》第83册,凤凰出版社,2004年,第515页。

“还有些,未了事,替民关怀”,故“且作歌,三两句,叮咛劝诫。望我民,莫当作,俗语丢开”;随后展开六条内容,歌末煽情道:“劝尔等,多少事,一言难尽。惟愿尔,都记下,个个遵行。指日里,新官到,我要去任。整行装,挥别泪,无限离情。”^①这种移情唱叙易引发共鸣,需要官员对当地有足够程度的参与和情感。

此外,各类劝民歌虽不乏相近主题,但不少内容也可照映出独特的地方特点。比如在宗族械斗成风的福建漳州,即有围绕宗族传承与乡邻利益展开的劝民歌^②。语词和例证上亦可融入地方性,前引吕坤和王发越的劝民歌使用了“迨”“丢屁扯谎”“下油锅”等地方俗语。张五纬在大名府则颁有“妇女犯法不能免罪”的示谕,此为七言劝民歌,除阐发劝谕的道理外,还融入唱叙本地妇女拐带孩童案的过程与判决内容^③。

总之,劝民歌类型丰富,面向大众,内容含纳民众社会关系与日常生活的各个方面,形式上通俗押韵、修辞丰富、便于记诵,并将抽象的社会规范转为富有人情味的生存感知。

二、劝民歌的口传网络与文本传播机制

有学者认为,明清时期思想意识和行为准则的传播具有口头和书写的双重网络^④。而现存劝民歌虽以文本形式出现,但它本非书面文化的代表,其生成、传播和作用机制,恰可为观察口头与书写网络如何内在联动提供有力的视点。

(一)口诵遍谕:“面对面社群”与劝民歌“声教”网络的形成

在明清乡村,识字通文者是少数,口耳相传才是普遍的传讯方式。但口头传播发生在面对面相会者的网络中,受不同主体的影响。就劝民歌而言,大致包含以下传播场景:宣讲仪式;木铎巡诵;不定期的官员口授;立足于人际网络的塾师、保长和族长的传诵等。

①常毓坤修,李开甲等纂:《〔光绪〕孝义厅志》卷十一,《中国地方志集成·陕西府县志辑》第32册,第506—507页。

②桂超万:《宦游纪略》卷六,《官箴书集成》编纂委员会编:《官箴书集成》第8册,黄山书社,1997年,第406页。

③张五纬:《张五纬告示》,杨一凡、王旭编:《古代榜文告示汇存》第8册,第327—331页。

④David Johnson, “Communication, Class, and Consciousness in Late Imperial China,” in David Johnson, Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski, *Popular Culture in Late Imperial China*, University of California Press, 1985, p35.

在官方的宣教体系中,圣谕宣讲构成仪式化的口传渠道。“圣谕歌”的讲唱自不待言,其他类别的劝民歌也时常借此获得扩散。如成县推行《教民六字歌》,“每于宣讲圣谕外,于所编不惮烦琐,肫肫详说开导”^①;晚清白话小说《跻春台》里有一则故事,生动展现了民间宣讲的情景,内述郭安仁和江正宗二人挑粮上街,被公庙内的圣谕宣讲吸引。二人见讲生讲完“重农桑以足衣食”一条,又唱了一段近四百字的“劝善歌”,融汇圣谕与果报之论,颇可动人^②。这种结合劝民歌的宣讲流行于晚清各地,比如肃宁知县为加强戒烟力度,特将吸烟恶果编成俚歌,刷印四千余张,分派巡行宣讲员和各村正副用以宣教^③。

木铎制也是官府主要的宣教渠道。“木铎”系指木铎老人一职,他们是明清时散布乡里的风教人员,职司巡行宣诵政教谕令,其中就包括各类劝教唱词^④。这种流动的宣教手段,有助于将劝民歌传布城乡。

不过,仅凭官府宣教机制的运作,无以将劝民歌广布于庶民之家。明中叶后乡约、保甲和宗族制的兴起,在官府与民众之间增添了细胞化的口传中介,他们与民众同处面对面的生活空间,可补官府宣教难及的私域范畴,故地方官尤重劝化此类人群。一方面,不少州县官因公巡乡时会召集乡民,口授劝民歌。在湖北崇阳县,“乾隆间,知县曹学诗作劝民歌,每至乡即集众听讲,金侯亦然”,曹氏还以诗歌记录其作歌劝民“化导遍郊垌”与“地僻人如堵”的现场图景^⑤。另一方面,即便州县官勤于下乡,也很难全面召集百姓,普遍之举是将劝民歌交付士绅、乡保和族长等人等,令其转授。如桂超万在漳州推行《何苦来歌》便借助“诸生”和“家长”^⑥。张五纬的劝民歌有“族保务传谕”之语,注解道:“族是各家的族长,保是各村甲地保,都要细看了。本府注解的话,劝戒他们不学好的人,叫他乘早改过,

①黄泳修,汪于雍等纂:《〔乾隆〕成县新志》卷二,《中国地方志集成·甘肃府县志辑》第38册,第288页。

②刘省三编著,蔡敦勇校点:《跻春台》卷二,江苏古籍出版社,1993年,第270页。

③《本埠·注意戒烟》,《大公报(天津)》1910年3月3日,第3版。

④杨念群、孙岩:《谕众劝俗:木铎制与明清乡里社会的政教实践》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》2023年第2期,第84—97页。

⑤高左廷修,傅燮鼎纂:《〔同治〕崇阳县志》卷五,《中国地方志集成·湖北府县志辑》第34册,江苏古籍出版社,2001年,第183—184页。

⑥桂超万:《宦游纪略》卷六,《官箴书集成》编纂委员会编:《官箴书集成》第8册,第406页。

免得也像他们身犯重罪。”^①可见此类人群在传唱劝民歌上具有中介作用。

义学和私塾为劝民歌的口头传播提供了固定场所,如陈步梯任德化知县时曾询悉民间疾苦,“自制《劝民歌》二十二首,遍谕闾阎,并令塾师授徒熟读,明白讲解”^②。也就是在告谕乡民的基础上,让塾师以劝民歌施教。

农田是乡民常见的信息传递空间,村中的“社长”和“农师”也时常作为口传中介。如清初新喻知县符执桓推出《劝民歌十二章》,适时保甲尚未遍行,遂“授之社长、农师,使与吾民力行焉”^③。由于耕作单调,农民群聚时常闲聊、歌唱,故有“种田唱歌最妙”、可免“闲话互诤”之说,清初名儒陆世仪便作有融入道德要义的《种田歌》,“以教农民”^④。

因劝民歌都是便于记诵的韵词,只要人们乐于转告,便极易形成“滚雪球”般的传播效应。此类末端的口传实践多发于家庭乃至闺门等隐蔽场所,少有清晰记录。不过许多劝民歌均有面向妇孺之语,强调“俾妇子皆习闻焉”^⑤,如清初施闰章的《戒溺女歌》流传甚广,据说旌德县方兰生曾有溺女之意,致妻子怀胎十三月未产,其兄便以此歌诫之,兰生告知妻子,立誓养女,其妻遂产^⑥。罗含章在连州推行《小儿歌》,中有劝女之言,并称自身不便与妇女相见,遂“借儿口传”,后人亦载此歌曾由当地小儿传诵,“风俗为之一变”^⑦。这些发生于亲朋、妇孺之间的传布情况,昭示出私相授歌的可能。

民间传诵劝民歌还受官府奖惩政策的影响。一种办法是将背诵劝民歌与减罪相挂钩,如晚明蔡绍先针对河南各县“好讼”之情,“作劝民歌,

①张五纬:《张五纬告示》,杨一凡、王旭编:《古代榜文告示汇存》第8册,第419页。

②方清芳修,王光张纂:《〔民国〕德化县志》卷十二,《中国地方志集成·福建府县志辑》第27册,上海书店出版社,2000年,第291页。

③符执桓纂修:《〔康熙〕新喻县志》卷十四,《稀见中国地方志汇刊》第28册,中国书店,1992年,第301页。

④徐栋辑:《牧令书》卷十,《官箴书集成》编纂委员会编:《官箴书集成》第7册,第169—170页。

⑤李志鲁纂修:《〔乾隆〕柘城县志》卷十四,叶四十一。

⑥陈炳德修,赵良霁纂:《〔嘉庆〕旌德县志》补遗卷一,《中国地方志集成·安徽府县志辑》第53册,江苏古籍出版社,1998年,第404页。

⑦袁泳锡等修,单兴诗纂:《〔同治〕连州志》卷五,《中国地方志集成·广东府县志辑》第14册,上海书店出版社,2003年,第706—707页。

揭之通衢,应决杖能背诵者免,民始知重犯法,黠桀薰而善良”^①,这是对明初“大诰减罪”精神的创造式转化;有的是将教导劝民歌作为考核教官的指标之一^②;还有通过奖励乡民习歌以引领风教的,如柳堂曾刊印数千张《劝民息讼俚歌三章》发予惠民县的塾师和庄长,“有能习诵上口者,童蒙赏以笔墨、笺纸,村农则赏以折扇、手巾等物”,随后又遍发《圣谕俚歌》,城乡孩童和不识字者若能信口熟读,“由官随时赴学下乡面试,赏给银牌,以示鼓舞”^③。

这些举措反响较好。如李来章在瑶区借宣讲推广《圣谕衍义三字歌》,又鼓励瑶童每逢四季赴县背诵,可获赏“笔、楮、果、饼”,不久后“排中子弟,已知大义,顿革旧习,与邻壤咫尺,风气迥别”^④。陈步梯知德化县时则将劝民歌遍谕闾巷、奖赏诵者,一度风动全邑,成为当地重要的名宦事迹^⑤。

清中后期,不少劝民歌也被融入曲艺表演。由于鼓词等民间曲艺对乡民颇有感召力,故地方官也乐于借其唤醒大众。赵尔巽任四川总督时推出《劝民醒迷歌》,即呼吁“更编鼓词去唱演,唤醒愚人睁睡眼”,希冀“一传十来十传百,百传千万到处说”^⑥。不少劝民唱词本就适合曲艺表演,略加改编即可使用。如戊戌政变后清廷向全国推广的《劝善歌》,内有称誉慈禧太后之语,不久后京城即出现《太后佛爷安民劝善歌一段》的鼓词唱本,而北京现存曲目中还有若干融汇劝民歌精义的鼓词和小曲^⑦,可知此类现象应较普遍。因此,不少民间艺人也参与了劝民歌的传诵过程,有的还倾情讲唱,颇具感化效果。如1908年济南省城鹊华桥畔有一

①朱赓:《诰封奉政大夫户部郎中前长葛县知县蔡公墓志铭》,《朱文懿公文集》卷十,影印湖北省图书馆藏明天启刻本,《四库全书存目丛书·集部》第149册,齐鲁书社,1997年,第407页。

②桂超万:《宦游纪略》卷六,《官箴书集成》编纂委员会编:《官箴书集成》第8册,第406页。

③柳堂:《宰惠纪略》卷一,《官箴书集成》编纂委员会编:《官箴书集成》第9册,第492、500页。

④李来章撰,黄志辉校注:《连阳八排风土记》卷七,中山大学出版社,1990年,第144页。

⑤方清芳修,王光张纂:《〔民国〕德化县志》卷十二,《中国地方志集成·福建府县志辑》第27册,第291页。

⑥《川督赵札发劝民醒迷歌(续昨稿)》,《大公报(天津)》1909年9月2日,第6版。

⑦傅惜华编:《北京传统曲艺总录》,中华书局,1962年,第359、627—629页。

名戚氏女郎,常带其三味弦至茶园评话,座客常满。一次她演绎鼓词《劝戒洋烟》,据说“其刻画吸烟受累情形,似嘲似劝,能使个中人闻而怀惭。未复正声规戒,示以后日希望”,故观者赞:“具此辩才,不难令顽石点头也。”^①

可见,劝民歌的口头传播深嵌于基层权力结构和乡土社会网络。地方官、士绅、木铎、塾师、农师、乡约、保甲、宗族亲友乃至说唱艺人,同构出叠合交错的口传结构。理论上,这应当也是明清官府下达重要指令、要求家喻户晓时可能兼采的传输渠道。不同于文字形式,口头媒介可以将信息直接灌注到乡民之耳,弥散于生活空间之中。因时代背景有异,这类口传网络的重要性、效力和机制如何,都极易被今人所忽视。

(二)以文宣教:文本传播机制及其运作

口传毕竟是教化的基础环节,对于确保意识形态的延续性和统一性来说,文字的作用远超口传。因文字可将瞬时之声转入较恒久的视觉空间,供人默读理解,乃至辗转传播,形成次级传讯链条。对劝民歌而言,告示、歌册、碑刻、报刊等媒介不仅必要,而且恰恰能和口传途径互为衔接。

首先,告示是劝民歌的常规宣传渠道。作为官民沟通的重要途径,告示不只有正经的公文,也有俗言俚语。前掲有些官府的示谕正是以劝民歌的形式呈现,而地方官也时常借告示推行劝民歌,如潮州府颁《俚语劝民歌十六首》和《戒勿拜会歌》^②,均充分利用告示制度。

这类实践常依托衙役和乡保制度运作,以求遍贴城市通衢与乡村间巷。王凯泰在台湾下发《戒赌俚歌》,便要求台湾各署照录,遍贴晓谕,上报贴处和日期。淡水分府遂分派六班头役将此歌分投相应处所,发贴告示,并取具各乡保、总甲收管状,缴案备查。当时淡水厅的皂隶快班共设六班,各有“头役”,六班各有该管地区,称“对保”。此次竹南三保、吞霄街、竹南四保、大甲街的告示即由“三皂蔡照对保”,大加蚋保、艋舺街、石碇保等地由“二快蔡标对保”^③。各地乡、保则有收管告示和转贴之责,石

①《湖上女弹》,全国图书馆文献缩微复制中心编:《清末民初报刊图画集成》第17册《时事报馆戊申全年画报(八)》,全国图书馆文献缩微复制中心,2003年,第7546—7547页。

②李璋煜:《李璋煜告示》,杨一凡、王旭编:《古代榜文告示汇存》第9册,第481—486页。

③《淡水分府陈星聚单仰六班头役将戒赌俚歌一百句告示分贴各处并取具各乡保总甲收管状缴案备查》,光绪元年八月二十四日,淡新档案校注出版编辑委员会:《淡新档案(四)》,第57页。

碇保的收管状便记录:“石碇保乡长陈再兴、保长林朝聘,今当大老爷台前,收管得戒赌告示二道,立即发帖该管保内水返脚街一道、暖暖街一道晓谕,毋致风雨损坏。合具收管状是实。”^①于是,淡水厅得以较快完成对竹塹城及各乡各保38处通衢的分贴工作^②。田文镜亦曾将劝民俚歌“刻成斗方告示,颁发各州县……每家给他一张,令其贴于家堂板墙之上”^③。晚清时南方各省多设官书局,刊刻告示更便利。1898年清廷向全国推行端方的《劝善歌》,福建便依托官书局“速为刊刻印刷十万张”,并“行司分发各州县,于城乡市镇遍行张贴”^④。

告示是国家意志的一种展现,只有加盖官记的文告才具备张贴的合法性,否则就是官府严禁的匿名揭帖了。官绅可借此传布劝民歌,而民间宗教的劝世歌多只能采取口传或秘发歌单等隐蔽举措,此即两者在传播上最大的差异所在。

其次,传发歌册和歌单。告示虽能于短期内广布城乡,却易遭风雨侵蚀,有随时脱落之弊;歌册则可长存,并将习歌实践从告示所处的公众场合转移到学塾、家庭等空间。仍以清廷推行端方的《劝善歌》为例,据黑龙江将军恩泽奏报,他广贴此歌后“复虑风雨剥蚀,不能垂之久远”,“又装订成书,计数千本,飭交各城厅分发士绅庶民,以期互相传诵”^⑤。官府分发歌单并不少见,尤其是下达私塾的劝民歌,可作蒙书之用。如建昌县官员曾抄录丁文钊的《劝戒歌》,榜示城乡,并“捐资刊印数百本,遍发境内各学塾,谕令各塾师训蒙童等诵读”^⑥。从长久传习的角度而言,发至家族乃至个人的歌单显然更具效用。

再次,部分劝民歌曾被勒石于特定场合,成为德教“纪念碑”。万历

①《石碇保乡长陈再兴、保长林朝聘具状收管得戒赌告示二道》,光绪元年九月初一日,淡新档案校注出版编辑委员会:《淡新档案(四)》,第57—58页。

②《淡水分府陈星聚牒请台湾府知府周察核转报有关戒赌告示及发帖处所日期》,光绪元年九月初五日,淡新档案校注出版编辑委员会:《淡新档案(四)》,第59页。

③田文镜:《田文镜告示》,杨一凡、王旭编:《古代榜文告示汇存》第6册,第198页。

④增祺:《奏为刊刻印刷端方所呈劝善歌遍行张贴事》,光绪二十四年九月十一日,中国第一历史档案馆藏,档案号:03-5365-163。

⑤恩泽等:《奏为遵旨刊刻劝善歌分飭各属传诵张贴事》,光绪二十五年正月初三日,中国第一历史档案馆藏,档案号:03-7433-001。

⑥觉罗乌尔通阿:《居官日省录》卷二,《官箴书集成》编纂委员会编:《官箴书集成》第8册,第62页。

年间,宝丰知县张征音曾推行劝民歌,道光时县衙前的石碑仍镌其歌^①,其所处位置既可警示来往之人,亦有提醒官吏之意。西安碑林则存有咸宁乡绅孙能宽在雍正十三年勒石的“劝农俚歌”,他自称此歌“俗鄙无文,不堪问世”,但内关孝义等“涉世之概”,恰含《豳风·七月》周公告诫成王之意,故“树石碑林,俾有事南亩者各置一通于座右,触目警心”^②。又如一通以积善有报劝人抄刻的《息讼歌》碑,至今仍存于山西永济百佛阁博物馆^③。与其他文本相比,石碑虽难以移动,但碑文能超越一定的时间限度,被不同世代之人所观摩。

在晚清以前,一般只有收载于文集和官箴书的劝民歌才有望传出本地,近代报刊则为劝民歌新增了跨地域的传播渠道。报刊的受众可达一省、数省乃至更广的范围,读者包含官僚、士绅和识字通文的商人与民众。故《申报》《湘报》《大公报》《竞业旬报》等不只传播各类劝民歌,更注重扩散其示范性效应。如《申报》在1884年登有广东雷琼道的《劝民歌》,内容聚焦要团练、莫拜会和莫吸烟^④,勾连起劝化民众与应对国家内忧外患的关联。同年9月,《字林沪报》刊登上海县推出的《劝民歌百句》,几乎是照录前歌,仅更改了几个用词,如将“况琼州,是海岛”改作“况申江,近海岛”^⑤,以适应上海的地方性。这种做法不会被当作抄袭,而恰恰是劝民歌作者和报刊编者希冀引发的“再生”效应。

文字不同于口传的是,它将劝民歌引入阅读和传抄的读者世界。但看似静默的文字媒介实仍有声音的导向,因阅读和口诵前后相续,劝民歌一经阅读,韵词的律动便与读者的“心声”相连,或默念于心,或唱诵于口。更重要的是,识字者可借文本将劝民歌传达给他人,田文镜将劝诫告示分发到户,便是要求“家有识字之人,常常念与他们听,妇女中或有不懂得的,逐字逐句解释开导他”^⑥。可见,由阅读到口诵再到转述,才是传

①李衍梧修,耿兴宗、鲍桂征纂:《[道光]宝丰县志》卷十一,《中国地方志集成·河南府县志辑》第44册,上海书店出版社,2013年,第374页。

②孙能宽:《劝农俚歌碑》,清雍正十三年(1735)八月十五日立,现藏西安碑林博物馆。

③董榕主编:《三晋石刻大全·运城市永济市卷》上编《现存石刻·清》,三晋出版社,2022年,第540页。

④《劝民歌》,《申报》1884年4月23日,第12版。

⑤《劝民歌百句》,《字林沪报》1884年9月16日,第5版。

⑥田文镜:《田文镜告示》,杨一凡、王旭编:《古代榜文告示汇存》第6册,第198页。

播歌本的终极目标。

文字和口传媒介不但相互衔接,而且各地正是搭配两者推行劝民歌。前引甘肃成县便是以圣谕宣讲作为《教民六字歌》的口传渠道,又刊刻散布,“俾家喻户晓”^①。概言之,告示贴于人流密集的城乡通衢,构成传播劝民歌的“点”;由人际关系网络组成的口传渠道相当于“线”;歌册等文本则可连缀阅读、传诵等环节,汇成传播的“面”。点、线、面相通,同构出叠合交错的传诵网络,最终将劝民歌带入寻常百姓之家。

除了推行者希冀实现家喻户晓外,前引《跻春台》《戒溺女歌》《小儿歌》《劝善歌》及相关鼓词案例,包括一些旁观者的记录,均可佐证某些劝民歌确曾广传民间。地方志中的名宦事迹多为后人所考,有一定的事实依据,可为证。如董宗德在广东阳春时,针对当地奢靡之风,“示以勤俭,作《劝民歌》,语意真挚,妇孺能习之”^②;聂鏊敏知云南昆阳州,“见颛蒙朴野,作《劝民歌》,编为俚词,家喻户晓……一时蒸蒸然民风日移”^③。沈麒元墓志铭载,他在浙川厅推行的《劝民歌》一度“户诵之”^④;清末学者俞樾则提及,义和团运动兴起时,洪用舟曾于山东“作《劝民歌》,反复告诫,传播闾阎,趁谭粒糶之众为之大定。又安齐鲁,屏蔽江淮,事在一隅,功归全局矣”^⑤。种种记载皆说明,这套融汇基层政教与民间惯习的传诵机制已然形成,并持续影响至近现代。

三、民间如何习诵劝民歌

百姓对劝民歌的阅读和传抄是否发生?如何发生?如果说口传需依托中介运作,属于外在的施教机制,那么阅读则具内向性,它将短暂的口传现象转入相对恒久的视觉空间,使人们无须经由中介也能习歌。但劝

①黄泳修,汪于雍等纂:《〔乾隆〕成县新志》卷二,《中国地方志集成·甘肃府县志辑》第38册,第288页。

②刘坤一等修,赵之谦纂:《〔光绪〕江西通志》卷一六三,《中国地方志集成·省志辑·江西》第7册,凤凰出版社,2009年,第373页。

③龙云、周钟岳纂修:《〔民国〕新纂云南通志》卷一八二,《中国地方志集成·省志辑·云南》第7册,凤凰出版社,2009年,第285页。

④谭献著,罗仲鼎点校:《谭献集》上册《复堂文续》卷五《皇清诰授朝议大夫补用知府河南浙川厅抚民同知沈府君墓志铭》,浙江古籍出版社,2012年,第314页。

⑤俞樾:《山东候补道洪君七十寿序》,俞樾撰著,赵一生主编:《俞樾全集》第15册《春在堂杂文六编》卷十,浙江古籍出版社,2017年,第1165页。

民歌面向的文化底层者多是历史上的“失声”人群,须结合直接或间接的记载,并加以整体描摹,才能探及他们习诵劝民歌的历史。

(一)劝民歌的识读门槛

劝民歌在很大程度上依赖口头传播,但探究其识读门槛仍有学理依据和意义。因劝民歌在传诵之始常伴随告示、歌册的分发传布,民间亦不时将习诵歌谣与识字实践相融。探讨其识读门槛,可深化学界对明清民众识字能力及其文类层次的理解,还能助力反思:官府告示在何种情况下能被底层民众所阅读——这关涉文书行政之末梢的通俗化运转与受众维度。

刘永华、温海波的研究揭示,明清乡民并非都是目不识丁,而是有相当一部分具备读写账簿等常见文类的能力。记账只需掌握四五百个单字;写信、日记及书立契约需掌握六七百单字以上;掌握六七百字也能读歌本,但要读懂白话小说,需掌握两三千字^①。惜乎作者只统计了两首客家歌谣,在样本的门类和数量上尚有提升空间。笔者择取 22 首劝民歌,并借助语料库对各篇歌词的总字和单字作出量化统计,列表 1 如下:

表 1 明清若干劝民歌的字汇情况统计^②

时代	名称	作者/ 署名者	总字数	单字数	字频排序前五的单字 及其出现次数
万历	宗约歌 ^③	吕坤	7306	1422	你(177)、人(147)、是(109)、 不(108)、那(98)
乾隆	劝民十二歌 ^④	牛问仁	1437	683	不(23)、生(18)、是(18)、民 (17)、吾(16)
乾隆	劝民歌五十首 ^⑤	闵从隆	1340	678	吾(53)、劝(52)、民(50)、莫 (21)、不(17)

①刘永华、温海波:《清代民众读写能力再论》,《南国学术》2024 年第 1 期,第 98 页。
②本表按照单篇劝民歌的总字数排序,以便清楚呈现不同篇幅劝民歌的用字情况。
单字数是指每篇文本去除重复字汇的字数。
③吕坤撰,王国轩、王秀梅整理:《吕坤全集》下册《吕书四种合刻·宗约歌》,第 1251—1278 页。
④徐家璘等修,杨凌阁纂:《〔民国〕商水县志》卷十六,《中国地方志集成·河南府县志辑》第 34 册,第 230—231 页。
⑤闵从隆纂修:《〔乾隆〕芷江县志》卷十一,故宫博物院编:《故宫珍本丛刊》第 162 册,第 433—436 页。

续表

时代	名称	作者/ 署名者	总字数	单字数	字频排序前五的单字 及其出现次数
嘉庆	四川总督部堂蒋 大人劝民歌①	蒋攸铤	1240	591	不(21)、要(17)、一(15)、是 (15)、人(14)
康熙	劝民歌②	汤豫诚	1043	504	一(23)、人(20)、不(18)、曰 (16)、以(15)
康熙	上谕十六章衍义 劝民歌③	吴宪儒	1008	574	以(17)、无(11)、有(9)、不 (8)、同(7)
康熙	劝民歌十四条④	阎尧熙	700	435	人(11)、一(9)、家(8)、不 (7)、何(6)
同治	劝民歌⑤	侯鸣珂	700	417	不(17)、民(12)、官(9)、要 (9)、劝(9)
乾隆	劝妇女十二贤歌⑥	孙岩	569	343	贤(22)、女(20)、妇(19)、人 (11)、有(7)
乾隆	劝民十二莫歌	孙岩	535	285	民(15)、莫(14)、劝(13)、人 (12)、一(10)
乾隆	劝民学好歌	孙岩	461	258	民(13)、语(13)、劝(12)、吾 (12)、好(12)
光绪	戒赌俚歌⑦	王凯泰	500	302	赌(17)、人(9)、不(9)、博 (7)、与(7)
万历	好人歌⑧	吕坤	496	220	人(91)、好(77)、不(47)、做 (10)、一(5)

①王见川等主编:《中国民间信仰·民间文化资料汇编》第四辑第7册,第191—194页。

②侯荫昌等修,张方堉纂:《[民国]无棣县志》卷二三,《中国地方志集成·山东府县志辑》第24册,第253—254页。

③姚循义纂修:《[乾隆]闽清县志》卷十,黄秀文、吴平主编:《华东师范大学图书馆藏稀见方志丛刊》第14册,北京图书馆出版社,2005年,第718—727页。

④赖于宣修,张丙宿纂:《[康熙]藁城县志》卷十二,《中国地方志集成·河北府县志辑》第6册,上海书店出版社,2006年,第160—161页。

⑤常毓坤修,李开甲等纂:《[光绪]孝义厅志》卷十一,《中国地方志集成·陕西府县志辑》第32册,第506—507页。

⑥以下三歌见于孙岩修,何浑纂:《[乾隆]续修文县志·艺文志》,《中国地方志集成·甘肃府县志辑》第38册,第47—50页。

⑦淡新档案校注出版编辑委员会:《淡新档案(四)》,第53—54页。

⑧吕坤撰,王国轩、王秀梅整理:《吕坤全集》上册《去伪斋集》卷十,第555—556页。

续表

时代	名称	作者/ 署名者	总字数	单字数	字频排序前五的单字 及其出现次数
道光	何苦来歌四首①	桂超万	486	312	何(11)、人(9)、有(7)、赌(7)、钱(6)
不明	息讼歌②	佚名	435	203	也(54)、焉(18)、人(14)、要(14)、钱(13)
道光	劝民歌③	黄应培	432	258	民(19)、劝(18)、尔(16)、莫(16)、人(10)
顺治	戒溺女歌④	施闰章	428	275	女(21)、杀(15)、不(9)、生(7)、莫(6)
乾隆	劝民歌⑤	邵陆	300	244	为(6)、有(3)、人(3)、受(3)、重(3)
光绪	禁种罌粟歌⑥	方戊昌	264	218	种(5)、年(4)、人(4)、之(4)、心(3)
道光	劝民歌⑦	孙宗瑛	144	122	莫(7)、好(4)、百(2)、姓(2)、听(2)
未知	劝息械斗歌⑧	佚名	100	91	劝(3)、尔(3)、民(2)、生(2)、斗(2)

①桂超万:《宦游纪略》卷六,《官箴书集成》编纂委员会编:《官箴书集成》第8册,第406—407页。

②董榕主编:《三晋石刻大全·运城市永济市卷》上编《现存石刻·清》,第540页。

③黄应培修,孙均铨、黄元复纂:《〔道光〕凤凰厅志》卷二十,《中国地方志集成·湖南府县志辑》第72册,江苏古籍出版社,2002年,第347—348页。

④施闰章撰,何庆善、杨应芹校点:《施愚山集(增订版)》第4册《佚诗辑补·戒溺女》,黄山书社,2018年,第329—330页。

⑤邵陆纂修,耿光文续纂修:《〔乾隆〕庄浪志略》卷二十,《中国地方志集成·甘肃府县志辑》第18册,第548—551页。

⑥方戊昌修,方渊如纂:《〔光绪〕忻州志》卷四一,《中国地方志集成·山西府县志辑》第12册,第504页。

⑦盛庆绂、吴秉慈修,盛一棵纂:《〔同治〕芷江县志》卷六三,《中国地方志集成·湖南府县志辑》第67册,第609页。

⑧张鸿恩纂修:《〔同治〕大埔县志》卷十八,《广东历代方志集成·潮州府部》第21册,岭南美术出版社,2009年,第701页。

续表

时代	名称	作者/ 署名者	总字数	单字数	字频排序前五的单字 及其出现次数
康熙	劝民歌①	李焕斗	84	77	勿(5)、爱(2)、弟(2)、尔(2)、 吾(1)
合计			19547	2374	人(396)、不(320)、你(195)、 是(175)、一(170)

表 1 涵盖不同篇幅和类别的劝民歌,可见识字门槛普遍较低。除《宗约歌》外(如吕坤所称,他用了较多地方性的词汇和讹字,必会增加单字数),其余劝民歌篇幅不大,且单字均在 700 以下,最高频的人、不、你、是、一等均属常用字。若以词组计,则以好人、吾民、父母、赌博等词为多,都是民众熟悉的词汇。以上劝民歌总近 2 万字,总单字也仅有不足 2400 字,统计中随着样本的增加,单字增幅愈发趋缓,达到一定的样本量后,单字增幅的比例几乎可以忽略不计,故笔者并未增添样本,因为总字的数据只能说明:识读所有劝民歌所需的总单字数,而非阅读个别劝民歌的一般情况。若去除较生僻的地方性用词,样本中的总单字数将更少。可以说,若一人具备阅读白话小说的能力,便可无障碍地读遍所有劝民歌。

表 1 基本能代表长、中、短篇劝民歌的大致字汇情况,反映出人们其实无需具备读懂白话小说的能力(2000 字),而是掌握 600 余字左右便可读懂多数劝民歌。不少 500 字以下的短篇劝民歌,只需 200 单字便可习诵,可能比记账这类最基础的“功能性读写能力”的门槛还低。不过此点难以求证,可追问的是:那些被用于记账、写信的常用单字,与劝民歌的用字有多少交集?换句话说,即使一人掌握 700 个单字,能写信,也只代表其识字能力的下限,未必能读懂同样有 700 个单字的歌册。其中既有语句理解的差异,也有两类文本所用单字的重合程度等问题②。施珊珊(Sarah Schneewind)的量化思路可供参考,她曾选取十通相对简单的明代文言碑铭,并结合启蒙读物,推断掌握后者收录单字的读者所能读懂碑文的百分比。结论是,掌握《三字经》的读者能读懂这些碑铭 40% 的文字,掌握《千字文》者能读懂 55%,虽无法让读者理解碑文的深奥道理,但足

①李玉明、王雅安总主编,刘祖福主编:《三晋石刻大全·大同市广灵县卷》下编《佚失石刻》,三晋出版社,2013 年,第 473 页。

②比如,若两个文类所需的 700 个单字全无交叠,此种讨论就失去了意义。这类极端情况不会发生,但统计不同文类之间有多少语汇交叠,对理解识字问题颇有必要。

以了解浅显的内容^①。然而生祠碑铭毕竟属于文言文,语句与白话多有差异,若未经受文言训练,即便能看懂多数单字,也可能不明其意^②,更遑论只看懂 50%了,故施氏所论仍需反思。

劝民歌则是贴近日用伦常的口头文献,认得字句便可理解。笔者藏有一种晚清时的合刻本蒙书,上下栏分别是《总督部堂蒋劝民歌》和《三字经》^③,说明二者是被用作对照的启蒙读物。因此,不妨参照各类劝民歌与《三字经》《千字文》在单字上的交集情况,列表 2 如下:

表 2 掌握《三字经》《千字文》所能识读不同劝民歌的最低比重^④

启蒙读物 \ 劝民歌	三字经(总字 1062,单字 516)	千字文(总字 1000,单字 1000)	三字经+千字文(总字 2062,单字 1212)
四川总督部堂蒋大人 劝民歌 (总字 1240,单字 591)	35.9% ^⑤	48.2%	57.4%
上谕十六章衍义劝民歌 (总字 1008,单字 574)	34.3%	56.4%	63.1%
劝妇女十二贤歌 (总字 569,单字 343)	41.1%	56.6%	63.3%
戒赌俚歌 (总字 500,单字 302)	35.4%	57.9%	63.6%
好人歌 (总字 496,单字 220)	36.8%	53.6%	60.9%

①Sarah Schneewind, “How the Primer-Literate Read Ming Steles: A Digital Speculation,” *Journal of Chinese History* vol. 4 (2020) no. 1, pp. 85–109.

②比如,《大学》约有四五百个单字,若某人只具备基本的记账能力(约 400 字)而未受过文言训练,即便这 400 字与《大学》的字汇大体相同,他也无法完全读懂《大学》。

③笔者藏该书清刻本,封面已失,暂拟名《合刻三字经劝民歌》。

④《三字经》《千字文》在宋以降衍生多种版本,各版的总字和单字数略异,但用于本表的统计则差别甚小。故分别择取一种清代的版本做统计,即可说明问题。本表选用的是中华古籍资源库中收录的清刻本《三字经》和清道光二十六年《千字文》刻本(皆为国家图书馆藏品)。

⑤该比例具体计算公式为:劝民歌和启蒙读物共同拥有的单字数÷劝民歌的单字数×100%,即表示掌握相应启蒙读物所能识读具体劝民歌的最低比重。

续表

启蒙读物 \ 劝民歌	三字经(总字 1062,单字 516)	千字文(总字 1000,单字 1000)	三字经+千字文 (总字 2062, 单字 1212)
何苦来歌四首 (总字 486,单字 312)	34.6%	51.3%	60.6%
息讼歌 (总字 435,单字 203)	41.4%	57.1%	64.5%
禁种罌粟歌 (总字 264,单字 218)	37.2%	49.1%	56.0%
劝息械斗歌 (总字 100,单字 91)	59.3%	67.0%	78.0%

首先须强调,借助《三字经》《千字文》分析识读问题必不全面,而只能提供大致的参照坐标。因两部蒙书也未包含所有常用字,能掌握二书者,识字必然更多。实际上,也没有一个古代“字典”或史料能作为统计童蒙识字的权威样本,选择当时最普及的蒙书,至少能于无标准中提供基本的参照系,这也符合时人合订劝民歌与《三字经》的思路。故如此对照仍可拓展对识读问题的理解,让我们认识到其中的可能性与局限性,并审慎辨析之。

由表 2 可见,不论劝民歌的篇幅如何,它们与《三字经》《千字文》单字交叠的比重均处在相近的范围:与《三字经》的交叠情况以 40%左右为多,下限约 30%,上限约 60%;与《千字文》的交叠情况集中于 55%左右,上限约 70%,下限约 50%;同时掌握《三字经》《千字文》者,至少能直接读懂各类劝民歌 60%左右的内容。应注意,生祠碑铭属于文言文,劝民歌则是通俗的口头文献,两者与《三字经》《千字文》的单字交叠比例居然颇为相近,并且,不论是百字还是千余字的劝民歌,相关比例变化也较小。要如何理解该现象?

笔者认为,以上情况既非说明阅读文言碑铭和劝民歌的难度相等,也不是说人们掌握《三字经》《千字文》对理解不同篇幅的劝民歌毫无差别。而是表明,《三字经》《千字文》中有 40%至 60%左右的单字是构成当时各类文本的核心字汇,否则无法解释为何文类、篇幅不同的劝民歌和生祠碑铭,在与启蒙读物的单字交叠比上会如此相近。所以,表 2 仅提供一种参照,即假设民众只掌握《三字经》和《千字文》所能识读劝民歌的最低

比重。

实际上,不少劝民歌比《三字经》还要短小和基础,若已掌握蒙书,阅读劝民歌应不成问题。因为即便是千余字的劝民歌,单字数也很少超过700,且比《千字文》这类文辞典雅、多有文史概念的蒙书要通俗。这也是许多劝民歌被用于蒙教的原因。

概言之,普通百姓只要掌握300到700个常用字便足以读懂多数劝民歌。这与刘永华、温海波对记帐所需识字能力的估算相近,而低于他们对阅读歌册所需识字能力下限的判断。这说明歌本文献也有识读层级之别,劝民歌则是较浅显者。就此而言,遍贴城乡的劝民歌告示,或许也能被一部分粗识文字的民众识读。

有些劝民歌还被编入“杂字”,融歌谣习诵于识字实践之中。明清杂字以日常生活的常用字汇成,主要满足乡民基本的读写需要,兼有德教和知识传授等作用^①。其中就包括劝善类的内容,有的杂字甚至通篇以劝民歌的形式呈现,比如笔者藏一件题名《五字孝经》的清代京都文成堂刻本杂字,封面即题“新出劝民歌”,正文为五言唱词,开头是“劝民为良善,教训子孙贤”,中后段相当于息讼歌。这部杂字在晚清民国风行各地,得到多次再版与传抄^②,也从侧面佐证劝民歌下渗民间的广度和深度。

(二)个案:《四川大人劝民歌》的流衍与习诵

民众传抄劝民歌的实践深隐于历史的后台,所幸现存若干案例可昭示此类现象曾广泛存在。以《四川大人劝民歌》最为典型,仅笔者经眼的版本就达32种^③,据此可延伸探讨若干值得深究的问题:

其一,有关此歌的文献类型多样、时间跨度较长,包含晚清民国的抄本、刻本、石碑拓片乃至中华人民共和国成立初期的油印本。抄本达17种,说明民间不乏传抄此歌的实践。在可确定时间的抄本中,最早的是光绪十一年(1885),最晚的是民国二十九年(1940)。其中,一件落款“陈冕

①温海波:《识字习礼:明清杂字中的礼仪知识与礼下庶人》,《史学月刊》2023年第1期,第56—72页。

②如民国五年(1916)铸记书局石印本《绘图订正五言杂字》和不确定时代的抄本《五言杂字》(李国庆编:《杂字类函》第8册,学苑出版社,2009年,第463—478、497—516页)。

③各版本详情参见孙岩:《“道一风同”:清朝的统治及其“声教”实践》,中国人民大学博士学位论文(杨念群指导),2025年,第286—289页。限于篇幅,不再逐一列出。

书”的《四川总督部堂蒋大人劝民歌》^①字迹隽永,比对状元书法家陈冕(1859—1893)的其他字迹,可推测该抄本确出其手。又据陈冕的墓志铭记载,山西大灾时陈冕“捐千金赈之,又作书募人济赈,得万余金”^②,该版可能是他写字募捐时所出。此歌现存的刻本达12种,说明它曾付梓售卖或分发;拓片的存在,表明此歌曾被勒石镌刻;中华人民共和国成立初期的油印版,透露出此歌影响之深远。

其二,衍化出多种异名同实的次生版本。即各版的内容并无本质区别,仅在题名、个别用词、篇幅裁剪与排序组合上略有差异。比如,题名《四川大人劝民歌》的版本共有10种;题名《四川总督部堂蒋大人劝民歌》的版本有6种;题名《四川杨大人劝民歌》的版本有5种;题名《四川总督蒋大人劝谕歌》的版本2种;题名《劝民歌》的版本2种;另有较多只出现一次题名的版本,如《四川杨大人劝民》《四川总督部堂蒋大人劝谕》《四川蒋大人劝民》《合刻三字经劝民歌》《集蒋大人劝民歌》等。其中,有18种版本以“劝谕尔,众百姓,当堂听讲。听本院,说一段,大块文章”开头,另有其他4个版本并不以“听本院,说一段……”开篇,而是以“你老爷,说一段……”作为开头。有的还以“土庶民”代“众百姓”,或以“熟读深思”代“当堂听讲”,或以“听本督”代替“听本院”。然而,几乎所有版本开篇后均从“富与贵,贫与贱,不得一样。世上人,有几等,士农工商”切入,后续内容亦近,仅在个别字眼和篇幅裁剪上有异,且多以“舍不得,众百姓,回头四望。怎奈是,君命召(按:亦有作“是君命”等),道阻且长”终篇。可见,各版虽于“蒋”“杨”的题名上有异,甚至相近题名者亦微有差别,但终属异名同实。

因此,更重要的是版本现象昭示的流传问题与社会影响。对民众而言,劝民歌由总督级的“大人”推出,极具引导意义,是“蒋”是“杨”无关紧要,重要的是其内容通俗易诵。现存抄、刻本之数,足证此歌曾被广泛发行与传抄,而碑刻版、合刻版、插图版等版的存在,说明此歌曾受多次加工,昭示出各时期官府施教和民间因应的互动关系。

其三,空间覆盖广泛。此歌除在川省流传外,还至少风行于山西、陕

①详参孔夫子旧书网(<https://book.kongfz.com/3421/6539564833/>),2024年4月10日。

②孙葆田:《皇清赐进士及第诰授中宪大夫翰林院修撰加四级宛平陈君墓志铭》,韩明祥编著:《济南历代墓志铭》,黄河出版社,2002年,第278页。

西和湖南等地。如一件抄本题“光绪十一年……平定州寿阳县六箴居士敬书”^①,此地位于山西,结合前述陈冕之例,可知此歌至晚在光绪初确已风行北方。另有一抄本题“戊午年相月中旬三日著,长珍村孙如山读”,尾页有闾长手书:“兹有本村之民孙如山前往灵石城内买物,希沿途友军政民兵验条放行,敬礼。”^②结合“闾长”“戊午年”等信息,可知该本录于民国七年,读者系山西灵石县长珍村的村民。甘肃的情况可据民国二十九年的《集蒋大人劝民歌》管窥一二,该书末题“集书人设馆,鰲生贾运兴,住居在康邑岸门口太平河严家坝”^③,透露集书人是陇南康县的塾师。以上信息说明,此歌在民国时仍风行。此外,还可从版刻窥得此歌的流行情况,一件清刻本封面即题有“永州西乡渡风塘文顺庆记印”^④,可知该本是由湖南永州的书坊所刻。

其四,此歌被广用于念诵、习字、蒙教和积善。一件光绪十二年的抄本在首句提出,士庶人等应“熟读深思”,与其他版本多作“当堂听讲”不同,歌末又以小字注:“蒋公之言,可写可念。”^⑤可见此歌在时人眼中既可展示“口念必记”的生活准则,又可提供识字读书的便捷手册。从部分抄本中亦可发现民众习字的痕迹,比如一位抄者在“众百姓”上复写繁体的“眾”字,并注“三人为众”,针对易错的“幾”“後”“买”“卖”等字,亦有复写^⑥。村塾先生贾运兴的《集蒋大人劝民歌》同样用于蒙教,他令受书弟子窝驼子和书童李家满抄录此歌,集成五本,“发奋苦读有益”,首页即题“李家满读”^⑦。长珍村孙如山的抄本首页则有“积阴功”的题眼,并附对联“百计不如阴鸷好,千金难买子孙贤”。背面中题“状元高及第”大字,左右为对联:“未卜他年大学士,先看即日小登科。”^⑧看来此歌本不仅可

①《四川杨大人劝民歌》,清光绪十一年(1885)山西平定州寿阳县六箴居士抄本(<https://book.kongfz.com/20847/3755216851/>,2024年4月10日)。

②《四川杨大人劝民歌》,笔者藏民国六年(1917)山西灵石县长珍村孙如山抄本。

③《集蒋大人劝民歌》,笔者藏民国二十九年(1940)李家满抄本(图像版)。

④《四川蒋大人劝民歌》,国家图书馆藏清代永州文顺庆刻本(索书号:103272)。

⑤《四川总督部堂蒋大人劝民歌》,清光绪十二年(1886)抄本(<https://book.kongfz.com/15003/5045217860>,2024年4月10日)。

⑥《四川杨大人劝民歌》,民国抄本(<https://book.kongfz.com/13412/995990294>,2024年4月10日)。

⑦《集蒋大人劝民歌》,笔者藏民国二十九年(1940)李家满抄本(图像版)。

⑧《四川杨大人劝民歌》,笔者藏民国六年山西灵石县长珍村孙如山抄本。

用于识字启蒙,还被视作可“积阴功”的善书加以保存。这种情况并非个案,如陕西流行的一首《治家教子歌要言》也强调歌行善缘,并附有“郃阳县南知堡村家藏此板,若有人愿印者借版刷传”的信息^①,这恰恰是民间自主传播劝民歌的一种重要形式。

简易的文字、多元的版本、复合的功用,使《四川大人劝民歌》突破四川的范围,并持续影响至中华人民共和国成立后。与之相关的内容,也提供了劝民歌在民间流传传习的典型例证。

余论:探研“口头文献”的若干思考

劝民歌是明清地方官用以布政施教的通俗歌谣,包含综合型、专题型等类,既融汇官方的政教内容和民间信仰,又时常照映出一些亟待解决的社会问题。这类文献在内容和形式上形成了适应“口语文化”的特点,试图将抽象的社会规范转化成富有人情味的感官体验。其贯通官方意识与民间文化、兼及口头与书写传统的性质,既可构成分析明清政教下行的思想史材料,也为反思口头文献的研究方法提供了例证。

劝民歌的案例表明,口头文献生动性、动态性的特征虽造就了文化表达与传播的鲜活肌理,却也在文献的稳定性、可考性维度存在结构性缺陷。这种张力关系要求研究者突破单一的文献分析路径,尝试构建出口头文化与书面文化的互文性阐释框架。

首先需强调,口头文献虽脱不开文本呈现形式,看似疏离口头过程,实则仍有声音本位导向。其作用形式也不只是阅读,而是包含读、唱等口头实践。因此,口头文献强调的是其内容和使用上的定位,这类文献时常承载着有“声”有“文”的多元意义,构成口头文化与书面文化的交汇地带,从中可衍生出有别于传统文献学和阅读史的研究面相。

其次,在探研口头文献时,不宜完全沿袭古典文献学的方法,而应发展出适于解析口头文献的分析路径。尤其要从口头文献的非经典性、多变性、模糊性、民间性、流动性和易逝性等不稳定的特点中寻得某些“确定性”,追索破碎的文献信息背后的历史文化内容。

例如,许多在古典文献学视域下看似不登大雅、错讹百出的口头文

^①《治家教子歌要言》,王见川、柯若朴、侯冲等主编:《明清以来善书丛编·初辑》第15册,第450页。

献,恰恰蕴含着“一般思想史”^①的价值。劝民歌和鼓词唱本都会使用地方性的俗语、别字、异体字、同音假借字,正如吕坤在《宗约歌引》中辩解的,这些有意的“讹谬”恐会“取笑于文人”,但文字精确并不重要,关键是这些文字能否转化成可听可感的声音,“令人耳悦心,懔然警悟”,故“知言君子,必不罪予也已”^②。对于民众的认知而言,这些“错讹”反而构成某种“正确”,不能以古典文献学的视角评判之。

在版本学的问题上,口头文献的“不稳定”结构带来研究困难,也留下了探索历史复杂性的空间。比如劝民歌“同名异实”和“异名同实”的现象都很突出,从其生成、传诵到刊抄,相关字词、内容乃至作者都可能存在异文性。前揭“四川大人劝民歌”的个案说明,不宜根据题名差别切割各版本间的联系,但也要剖析差别产生的原因和深隐其间的传诵实践。

对于口头文献的传播而言,作者(或署名者)的问题既重要却又不那么重要。比如,劝民歌因不登大雅之堂,较少被收录于士大夫文集。作者或编者也鼓励人们转抄复制,注重文献的“再生”效应,而非“专有”发明权。故该类文献有较强的公共性和流动性,对其署名和版本问题,不宜以传统的文献辨伪思维进行“真伪”考证,也未必能找到确切的原初版本,更需关注的是其流衍问题背后的传播机制与文化生成图景。

传统“流通学”的研究方法仍有成效,但与纯粹的书面文本相比,唱诵、阅读和传抄构成劝民歌的流通形式,由于多了口传环节,其“流通学”的内涵与外延应有拓展。不少口传实践发生于隐蔽的历史后台,很难悉数按古典文献学的方法“考证”。我们固然可以结合各类直接或间接证据,勾勒口头文献的流通“实”象,但更要从“虚”中探“实”,在看似难以把握的传诵记录中寻绎其隐性环节与文化实质。

再次,评判某一口头文献的影响时,不宜作出非此即彼的判断,而应围绕其功能性与地域导向,兼容口头与书面文化的视域,才能作出相对全面的分析。比如,唱诵、阅读和传抄环节均可单独发生,但时常两两并行,既有分别,又内在一体。前揭不少劝民歌实现户诵之、妇孺能习之等记

①“一般的思想史”强调人们生活中“日用而不知”的普遍知识与思想,以及这些思想如何构成人们生活的规则和理由(葛兆光:《中国思想史(第2版)》,复旦大学出版社,2013年,第12页)。

②吕坤撰,王国轩、王秀梅整理:《吕坤全集》下册《吕书四种合刻·宗约歌》,第1252—1253页。

录,确有一定的根据,只是这种记录常介于虚实之间:实而言之,它肯定某劝民歌曾于特定的时间和地域范围内获得传诵;虚而言之,它彰显的是无法用确切指标衡量的教化影响。而各地推行劝民歌既可能像前引诸例那样掀起德化之风,也可能成效有限。故不宜对劝民歌等口头文献的传诵效力简单作出有效或无效等非此即彼的理解,而应注意它必于不同时空下呈现分途。但无论如何,这套融汇基层政教与民间惯习的传诵机制已然形成,并持续影响至近现代。

最后,解析劝民歌等口头文献有助于反思重要的学术命题。比如声音与文字、口头与书写传统的关系,以及二者在明清政教运作与文化整合中的作用。通常认为,中国传统重文,既指文章,也包括文字,更指涉一套文化价值取向^①。在王朝统治层面,“以文书御天下”则是秦汉以降王朝行政运作的基本特点^②。在上述情况下,如何看待口头文献的意义?

只要人类还仰赖听觉系统生存,口语和声音的重要性就存在。中国自先秦便有“声教”的政教传统,其重要性在秦汉以降也未尝消失,且渗透于社会运作之各方面^③。窃以为,对传统重文的观察,适于概括宋以降的精英文化与士人生活。而文书行政的核心地位,集中于以皇帝、官僚为行为主体的行政范畴。若将视线下沉到百姓和基层治理,声音与口头的传统似更普遍而重要。田海(Barend ter Haar)便从帝制时期的谣言现象发现,前现代中国的地方社会“大体上仍然是一个口头文化的世界”^④。其他围绕“大众文化”的研究^⑤,均有共证。

口头文献正是上述文化现象的重要呈现载体,更贴近“一般的思想史”和“大众文化”的论域。因声音与文字各有所长,针对不同领域和层

①王东杰:《历史·声音·学问:近代中国文化的脉延与异变》,东方出版社,2018年,第102页。

②郭睿君、卜宪群:《中国古代文书行政与国家治理》,《光明日报》2024年11月18日,第14版。

③对“声教”的界定与讨论,详参孙岩:《声与政通:清代城市的钟鼓之音与“声教”统治》,《新史学》第十八卷《声音中的历史》,社会科学文献出版社,2025年,第140—141页。

④[荷]田海著,赵凌云、周努鲁、黄菲等译:《讲故事:中国历史上的巫术与替罪》,中西书局,2017年。

⑤[美]罗友枝、[美]黎安友、[美]姜士彬主编,[加]赵世玲译:《中华帝国晚期的大众文化》,北京师范大学出版社,2022年。

面的问题,二者的优先性会发生转易。说中国传统重文,是在智识积累和文化取向层面而言的;而文书行政虽连接中央和地方的信息沟通,但它主要对“官”而非对“民”。举凡需让民众知晓的信息,地方官就面临如何转化文书内容“晓谕”百姓的问题。办法主要有二:一是本文论及的广贴告示,可以理解成文书行政的外延或末梢。二是口头传播,借助基层权力结构和乡土社会网络实现“口诵遍谕”。

就政教观的基层传导而言,声音胜于文字,口授胜于笔传。不过,口语和书面文化并非割裂,而是内在贯通。劝民歌就是既以口头传诵,又通过告示、歌册、报刊等文本媒介,开拓出阅读和传抄的传播层次;又如各类俗解本“圣谕”,实际上是将帝王“声教”转换成百姓易晓之语,用以宣讲或供给阅读,这类文献也是书面文化与口头文化交融的产物。可见,口头文献不仅与大众文化相关,而且同样存在意识形态运作的政治维度。

综上所述,研究口头文献必借助古典文献学体系,但若无法部分抽离出唯版本、目录、校勘、流通价值而论的分析视域,则极易对口头文献感到“不适应”。应在考订基础内容之上,深研其背后的口头传统与声音文化,尤其是它们承载的与书面文化相异相关的政治、社会和文化意义。通过构建口头文化与书面文化的互文性阐释框架,有望将口头文献的形成、传播和作用形式,纳入古代政教观念的传播、民间文化的生成与整合等重要命题中。

借由研讨口头文献,“文献学”“一般的思想史”和“大众文化”研究便可联成一体,将学者带入“有声有色”的历史场景,为向来注重文本的文献学增添一条相对灵动的“声音”轨迹。尽管这种口头的内容仍不得不借助文字表达(缺乏留声技术),但已然能让学者以更具“通感”的方式追索文献和历史,并将古代史与文献学的研究引入新境。当然,如何发展出有效探赜口头文献的方法体系,仍仰赖多学科学者的共同积累和总结提炼。

【作者简介】孙岩,清华大学历史系水木学者、助理研究员。研究方向:明清史。