

民众意识抑或舆论话语

——民谣的民众性论析

向德彩

提要：针对当今历史学、社会学和文学研究中把民谣视为“民间创作”和“民众意识”的倾向，本文从古代民谣在典籍中的呈现机制着手，把民谣看作是一种社会舆论和话语形式，通过对其产生和运作机制的考察，揭示了民谣的民众性实质：民谣的创作者往往是社会的精英而并非仅仅是“民众”；但民谣的传播和作为社会舆论功能的实现却离不开民众。因此，古代民谣具有互为悖论的双重特征，一方面，它作为民众的主要话语形式实现了民众的社会表达；另一方面，社会精英也掌握了民谣这一话语形式并利用民众传播来操控社会舆论。

关键词：民谣 民众性 舆论 话语

作者向德彩，男，上海大学文学院社会学系博士研究生；（上海 200444）温州大学法政学院社工系讲师。（温州 325027）

民谣一词之所指似乎从来都不曾在学界取得共识。历史学视野里常常把谣与谚并用，^①文学（包括民间文学）、民俗学和人类学等学科的研究把民谣与民歌、诗并称为歌谣或诗歌。^②谣、谚、歌、诗在形式与内容上的差异是显见的，也有学者曾尝试分辨它们的边界。如明代杨慎辑《古今风谣》和《古今谚》，将谣与谚分别辑录以示区别。清杜文澜辑《古谣谚》，在该书《凡例》中分述谣与歌、谚、讴、吟、唱、诵、谏、呼、词、赋之异

同以确定辑录法则，主要是从形式上和词源上所作的分辨，没有明确民谣的本质特征。吕肖奂在其著作《中国古代民谣研究》中比较了民谣与民歌、民谣与谚语、俚语以及与歌、吟、唱等口头表达方式的各个方面，主要依据民谣的内容划分古代民谣为风谣与谏谣，似失之偏狭。^③民谣内涵确定之难，固然与汉语言文字的多义与互为指称有关，但民谣与其他概念之间的混用、并用以致不能获得统一的指称，还主要在于一个潜在的民粹主义前提——即认为民谣是民众创作的、反映民众意识形态的民间文化形式。这种观念在诸多对民谣的定义中是常见的：

① 例如谢贵安：《中国谣谚文化——谣谚与古代社会》，武汉：华中理工大学出版社，1994年；赵世瑜：《谣谚与新史学——张守常〈中国近世谣谚〉读后》，《历史研究》2002年第5期；马新：《时政谣谚与两汉民众参与意识》，《齐鲁学刊》2001年第6期；等等。

② 例如夏敏：《喜马拉雅山地歌谣与仪式——诗歌发生学的个案研究》（哈尔滨：黑龙江出版社，2005年）同时有“诗歌”、“歌谣”和“民歌”的提法；[法]葛兰言（Marcel Granet）：《中国古代的节庆与歌谣》（广西师范大学出版社，2005年）将《诗经》中的情歌称为歌谣；另外，我国上世纪20年代把收集民歌民谣的运动称为“歌谣运动”等等。

③ 参阅吕肖奂：《中国古代民谣研究·绪论》，成都：巴蜀书社，2006年。

民谣是“民众的诗歌，是他们生活的写照，是他们认识、欲求的表白，是他们艺能的表演。”^①

“谣谚既然出自民间，那么谁是谣谚的作者也许永远不会有明确的答案。不过，可以肯定的是，谣谚的创造者就是劳动人民，是人民群众的集体创作，即便某个人作了某首谣谚，也是受了‘集体无意识’的潜在的影响，自觉不自觉地用了群众所乐用的手法和句式。”^②

“民谣和歌谣不同，歌谣多指民间口头创作的艺术品，带有民歌的意味，民谣则是人民群众中流传的口诀，表达对现实社会的态度，属于一种舆论行为。”“民谣是民心的外化，是人民群众的整体行为。”^③

“谣没有明确的作者，是一个社会群体，尤其是世代生活在一起的一个氏族、部落或一个民族集体创造，是民族集体生活最强的情感表现’，因此，谣作为民众集体的作品又称为民谣。”^④民谣，顾名思义，是指民间的歌谣，其内容多与时事政治有关。”^⑤

类似对民谣的界说比比皆是。对民谣“民众性”这一潜在前提的无意识，尤以文学领域为甚。上世纪20年代中国歌谣运动的动因，用顾颉刚的话来说就是“推倒旧文化，创造新文化”，^⑥这是人文知识分子在国势颓危、政局动荡和民心离散之际的传统诉求方式——“礼失则求诸于野”，《诗经》的诞生即是这一传统的开端。因此，歌谣（民歌民谣）的“民众性”根基几乎是不容置疑的。胡愈之认为歌谣是民间文学的一部分，民间文学是“原始人类的本能产物”和“民族感情的自然流露”。其基本特征在于：群体创作、口头文学以及流行民间。”歌谣则是“野蛮人类”的民间文学形式之一（另有舞蹈和神话）。^⑦周作人在解释歌谣时也说，“‘歌谣’的字义与‘民歌’相同，指口唱及合乐的歌，‘民歌’就是‘原始社会的诗’。”^⑧朱自清在《中国歌谣》中也持完全相同的看法。这一时期的歌谣运动恰如周作人所言，把民歌等同于歌谣，自然就把民谣纳入了民歌的框架

内，而在实际的搜集和研究中，民谣并没有被作为一个独立的对象得到关注。

那么民谣是否具备这种“民间创作”、“反映民众心声”的“民众性”呢？从民谣的呈现机制来看，古代民谣在典籍中被记载主要有两种方式：一是“采诗”制度，一是以历史学家为主体的学者的记载。“采诗”又有两种形式：一为帝王派遣“使者采诗”，一为帝王“巡狩采诗”。《汉书·食货志》载“孟春之月，群居者将散，行人振木铎徇于路，以采诗（颜师古注：行人，趟人也，主号令之官。采诗，采取怨刺之诗也。），献之大师，比其音律，以闻于天子。（颜师古曰：大师，掌音律之官，教六诗以六律为之音者。）故曰王者不窥牖户而知天下。”^⑨《汉书·艺文志》也记载：“故古有采诗之官，王者所以观风俗，知得失，自考正也。”^⑩这是普遍认可的所谓“采诗观风”，由天子派遣官员到民间采集民歌民谣以观民风和施政之得失的举措。“巡狩采诗”见于《礼记·王制》：“天子五年一巡守。岁二月，东巡守至于岱宗，柴而望祀山川；觐诸侯；问百年者就见之。命大师陈诗，以观民风，命司纳贾，以观民之所好恶，志淫好辟；命典礼，考时月，定日，同律，礼乐制度衣服正之。山川神祇，有不举者为不敬，不敬者，君削以地；宗庙，有不顺者，为不孝，不孝者，君缙以爵；变礼易乐者，为不从，不从者，君流；革制度衣服者，为畔，畔者君讨；有功德于民者，加地进律。五月，南巡守至于南岳，如东巡守之礼。八月，西巡守至于西岳，如南巡守之礼。十有一月，北巡守至于北岳，如西巡守之礼。归，假于祖祢，用特。”^⑪据周延良的观点，天子巡狩当是合宗教与政治为一体的隆重仪式。^⑫依《史记·封禅书》可证此一观点：“古者天子五载一巡狩，用事泰山，诸侯有朝宿地。其令诸侯各治邸泰山下。”^⑬各诸侯都会聚泰山，“有朝宿地”且“治邸泰山下”，可见巡狩、祭天封禅的仪式是制度性的且规模盛大。仪式中的“大师陈诗”，诗作应为

① 钟敬文：《民间文学谈藪》，长沙：湖南人民出版社，1981年，第105页。

② 谢贵安：《中国谣谚文化——谣谚与古代社会》，第6页。

③ 刘建明：《社会舆论原理》，北京：华夏出版社，2002年，第68页。

④ 陈新汉：《关于民谣的社会评价论思考》，《人文杂志》1996年第6期，第118页。

⑤ 陈新汉：《关于民谣的哲学思考》，《唯实》2003年第8-9期，第29页。

⑥ 顾颉刚：《圣贤文化与民众文化》（钟敬文纪录整理），广州中山大学历史语言研究所《民俗》第5期，1929年4月17号。转引自徐新建：《民歌与国学——民国早期“歌谣运动”的回顾与思考》，成都：巴蜀书社，2006年，第167页。

⑦ 胡愈之：《论民间文学》，《妇女杂志》七卷一号，上海商务印书馆，1921年；转引自徐新建：《民歌与国学——民国早期“歌谣运动”的回顾与思考》，第54页。

⑧ 周作人：《歌谣》，《自己的园地》，1923年9月；转引自徐新建：《民歌与国学——民国早期“歌谣运动”的回顾与思考》，第54页。

⑨ 《汉书·食货志》；见《国学网》http://www.guoxue.com/shibu/24shi/hansu/hsu_028.htm

⑩ 《汉书·艺文志》；见《国学网》http://www.guoxue.com/shibu/24shi/hansu/hsu_041.htm

⑪ 《礼记·王制》；见《国学网》<http://www.guoxue.com/jinbu/13jing/liji/liji005.htm>

⑫ 参阅周延良：《“采诗”之说与西周王权宗教伦理考》，《淮阴师范学院学报》2005年第2期。

⑬ 《史记·封禅书》；见《国学网》http://www.guoxue.com/shibu/24shi/shiji/sj_028.htm

贵族和上层卿大夫所作,也有来自各诸侯所献各国之“风”,但从内容上来说应以用于祭祀的“颂”歌为主,或者全部为“颂歌”。

从上述两种“采诗”形式分析,第一种所采歌谣可能是来自民间、由民众创作的,或者是古代下层卿大夫以民众的口吻所作,《诗经》中的《国风》即是这类作品。^①但无论如何,从现代舆论学和传播学的角度来看,经过采诗官遴选传达到乐师那里,再由乐师谱曲吟唱,“闻于天子”的民歌民谣在内容上“保真度”如何,以及在多大程度上渗入了采诗官和乐官等官僚集团的解读与修正,是很值得怀疑的。因此,即便视《国风》初为民间所作,根据汉儒的观念,孔子所考订的《诗经》也是以“诗”的形式表现“圣人”之志的“经典”。这样,最早记载民歌民谣的典籍《国风》就兼具了“民众性”与“主流意识形态”的特征,具备了礼仪、政治教化与教育的社会功能。^②至于“巡狩采诗”所得民歌民谣,只能徒具歌谣形式而根本没有民间歌谣的“民众性”了。

一般认为,采诗献诗之制在春秋前期就式微了,此后呈现若有若无之像,对此孟子也曾说“王者之迹熄而《诗》亡,《诗》亡然后春秋作”。^③许倬云先生在《中国古代社会史论》中详细考证春秋战国时期的社会流动,从中我们可以清楚看到周天子权力衰落、卿大夫和士群体兴起并在社会中日益发挥作用的历史轨迹,采诗制度的式微正是与国家权力结构的变迁密切相关的。春秋战国的分封制结束之后建立起统一的帝国,秦坑儒焚书,统一制度,在思想和社会生活中贯彻了强力的国家意志;汉朝也通过《白虎通义》作出了国家意识形态的选择,正式确立了儒家的官方哲学地位。另外,在国家官僚机器中容纳了大量来自社会中下层的官僚,最高决策者在采集社会信息时对“采诗观风”的依赖程度大大降低,这从根本上决定了采诗制度的走向。虽然汉武帝“定郊祀之礼”设立乐府,^④也偶有派遣风俗使循行天下,但前者纯为祭祀和宫廷娱乐服务,后者逐渐演变为代表皇帝权威对地方官员的监察功能。至唐朝终于名存实亡,以至白居易在《采诗官》中言:“周灭秦兴至隋氏,十代采诗官不置。郊庙登歌赞君美,乐府艳词

悦君意。若求兴谕规刺言,万句千章无一字。”^⑤

二

如前所述,古代谣谚在以《诗经》为代表的官方话语中的呈现,是以其代表“民意”为前提的,更有学者认为,“盖谣谚之兴,在于舆诵”,^⑥把舆诵视为谣谚的根源和本质,是符合谣谚的自身逻辑的。自秦以降,特别是汉朝“儒术独尊”之后,在强大的中央集权政治体制中形成了统一的国家意识形态,“国家意志”与“民意”之间的张力凸现并向前者倾斜。如果说先秦时期歌谣作为代表民意的“舆诵”能在一定程度上发挥作用的话(例如周厉王用卫巫为“监谤者”而失天下,此即“防民之口,甚于防川”与“道路以目”之典。见《国语·周语上》),秦汉帝制确立后意识形态的统一则让民间舆论的作用在相当大的程度上降低了。例如唐代元白新乐府的创作,“他们一方面希望尽快恢复采诗制度,另一方面则希望自己的新乐府在民间广泛传唱,最终被采集到朝廷,从而实现其讽谏的目的。”^⑦官方话语“对民间话语的挤压、形塑和渗透导致了民间话语的裂变,“歌”聚焦于情感的抒发,逐渐趋向于诗;“谚”渐成为民间哲学,“谣”则逐渐承担了“舆诵”的使命,成为“政治的文学和政治的问题”,^⑧美、刺、颂、怨以及预言(讖谣)则是其成熟的政治舆论话语形式。

从《古今风谣》、《古谣谚》以及今人编录《二十五史风谣通检》来看,除少量涉及地方物产、景致和风俗的风土谣之外,绝大多数的民谣皆为政治和社会性主题。考察这些民谣的内容和产生、传播的背景,我们再也很难在其中找到一个“民”的完整形象。在民谣中,帝王将相有之,忠廉奸佞有之,英雄豪杰有之,虽不乏普通民众,但不仅民谣所议论对象多为处于历史舞台中心的政治人物和政治事件,创作和流传的主角也渐渐被社会精英人物所取代,“民”仅作为一个隐性的传播者存在于看不见的民谣故事背后。在“民意”的“真实性”上,民谣也充斥着流言、谣言和讖言。总之,一个完整的“民众意识”的形象不复存在,民谣更像是一个开放

① 对此观念也不乏反驳者,他们认为《国风》并非来自民间,而是反映各诸侯国风俗风情、与《雅》作为周朝廷之乐相对应,是各诸侯国的世俗之乐。这一争论可见檀作文《20 世纪以来的国风“民歌说”与“非民歌说”之争》,《中国韵文学刊》2006 年 3 月。

② 赵敏俐:《20 世纪《诗经》研究的几个问题》,载《诗经研究丛刊》第十辑,中国诗经学会编,北京:学苑出版社,2006 年,第 3 页。

③ 刘丽文:《从〈左传〉看周代采诗制度的变迁》,《北方论丛》1999 年第 4 期。

④ 《汉书·礼乐志》;见国学网 http://www.guoxue.com/shibu/24shi/hansu/hsu_026.htm

⑤ 白居易:《白居易集》,北京:中华书局,1979 年,第 90 页。

⑥ 刘毓崧:《古谣谚·序》;见杜文澜《古谣谚》,北京:中华书局,1958 年,第 1 页。

⑦ 左汉林:《唐代采诗制度及其与元白新乐府创作的关系》,《山东大学学报》2006 年第 6 期。

⑧ 吕肖奂:《中国古代民谣研究·绪论》,第 14 页。

的、充满各种言论的“政治舆论场”。

通过民谣的方式来褒贬人物、评价时政是常见的民谣内容。如东汉安帝年间魏郡人民颂扬太守岑熙的民谣,“我有枳棘,岑君伐之。我有蠹贼,岑君遏之。狗吠不惊,足下生牦。含哺鼓腹,焉知凶灾?我喜我生,独丁斯时。美矣岑君,於戏休兹!”^①《宋史·包拯传》载京师谣“关节不到,有阎罗包老”,^②说即使没有银钱行贿打通关节也不要紧,还有铁面无私的包青天来主持公道。比较这两则民谣,前一则运用了比喻和夸张的手法,采用四言诗的形式,艺术性较强,考虑到岑熙在魏郡仅“视事二年”,恐怕还不足以形成“狗吠不惊,足下生鼈”的稳定和谐的局面,因此,此谣很可能是友朋或文人幕僚所作。关于包拯的民谣则无疑是民间创作并在民间广为流传的。民谣缘事而发,作为一种群体心理,往往没有经过理性思考,因此谬误和短视往往不可避免。《左传》关于子产的两条民谣就具有典型性:“从政一年,与人诵之,曰:‘取我衣冠而褚之,取我田畴而伍之。孰杀子产,吾其与之!’及三年,又诵之,曰:‘我有子弟,子产诲之。我有田畴,子产殖之。子产而死,谁其嗣之?’”^③初改革时,百姓并不能很好地理解改革措施,恨不能举众杀了增加税收的子产,但三年过后,改革的成效显露出来,百姓则开始担忧子产死后有谁能继任他教育子弟,增加收入的问题,态度上的转变可谓不小。东汉末年董卓专权,时人作谣咒他:“千里草,何青青;十日卜,不得生。”又作《董逃歌》:“承乐世董逃,游四郭董逃,蒙天恩董逃,带金紫董逃,行谢恩董逃,整车骑董逃,垂欲发董逃,与中辞董逃,出西门董逃,瞻宫殿董逃,瞻京城董逃,日夜绝董逃,心摧伤董逃。”^④董卓“大禁绝之,死者千数”而没能逃脱民谣给他安排的命运。从《董逃歌》比较清晰地描述了董卓的生平,以及董卓捕杀造谣者千数人来看,这首民谣极有可能也是文人政客所作。

主动创造和传播民谣以达到个人政治目的的历史事件也有不少。陈胜吴广起义前制造舆论,“鱼腹丹书,篝火狐鸣”发布了“大楚兴,陈胜王”的神秘预言,他们虽然最后失败,但利用民谣传达天命所归的神秘宿命作为凝聚群众的舆论手段却流传下来,我们几乎在每次农民起义和封建政权的更迭中都能看到这种现

象。国家之间的战争和国内的权力斗争也常利用民谣的舆论形式。《北齐书·斛律光传》:“周将军韦孝宽忌光英勇,乃作谣言,令间谍漏其文于邺,曰‘百升飞上天,明月照长安’,又曰‘高山不推自崩,榭树不扶自竖’。祖珽因续之曰:‘高山崩,榭树举,盲老公背上下大斧,饶舌老母不得语。’令小儿歌之于路。”^⑤斛律光为北齐名将,此时周、齐为敌,北周将领韦孝宽忌惮斛律光,就与部下曲岩造了两个民谣,说北齐高氏王朝行将崩溃而斛律光将要获取政权(古代百升折合一斛;高山隐喻高氏政权,榭树隐喻斛律光)并在北齐传播。恰巧这时北齐大臣祖珽和穆提婆与斛律光有隙,祖珽就继续作了一首民谣,把穆提婆也拉下水(盲眼老公指祖珽,饶舌老母指穆提婆之母令萱),在大肆传播了这三则“民谣”之后就去“提醒”皇帝,终于使皇帝诱杀斛律光并灭其族。五年后北周灭北齐。在这个断送了斛律光生命和北齐政权的事件中,国家之间的“反间计”和北齐内部的“权力斗争”合为一体,都利用了民谣这一舆论话语,在无声无形中斫倒北齐栋梁,影响了历史的进程。

民谣和谶谣还在战争中被广泛运用。元末张士诚率红巾军起义,拜施耐庵为军师,施耐庵曾作一首激励士气的民谣:“满城都是火,官府四处躲;城里无一人,红军府上坐。”^⑥后来力劝张士诚巩固扬州而不必急于向南扩张,又作一首谶谣规劝张:“獐得草,猛如虎;獐上树,如小鼠。”^⑦草指草垞,为张士诚起兵之地;树谐苏州。但终不能止住张骄傲的步伐,施耐庵随即离开张隐居著《水浒传》。张士诚到平江(今苏州)定都,后来在朱元璋的压力下降元,最终又被朱元璋俘虏,自缢于南京,应验了施耐庵所作的谶谣。

三

固然,民谣在历史中从来都不缺乏“民众性”,也常常以“民众意识”这一向度的内涵表达民众心声,构成历史中稀有而独特的民众话语和底层叙事。例如,《后汉书·五行志》中的一首童谣表达了一致的民众呼声,“小麦青青大麦黄,谁当获者妇与姑。丈人何在击西胡。吏买马,君具车,谁与诸君鼓咙胡。”^⑧约一千八百

① 《史记·冯岑贾列传》;见国学网 http://www.guoxue.com/shibu/24shi/hhansu/hhsu_019.htm

② 尚恒元、彭善俊编:《二十五史谣谚通检》,太原:山西古籍出版社,2005年,第105页。

③ 杜文澜:《古谣谚》,北京:中华书局,1958年,第17页。

④ 尚恒元、彭善俊编:《二十五史谣谚通检》,第241页。

⑤ 《北齐书·斛律光传》;见国学网 http://www.guoxue.com/shibu/24shi/beiqishu/beiqi_017.htm

⑥⑦ 张美林、韩月波:《扬州民歌史略》,北京:社会科学文献出版社,2006年,第173、175页。

⑧ 尚恒元、彭善俊编:《二十五史谣谚通检》,第365页。

年后,彭德怀元帅在庐山会议上的《万言书》转达了一首民谣:“谷撒地,薯叶枯,青壮炼铁去,收禾童与姑。来年日子怎么过?我为人民鼓与呼。”^①再过四十多年进入21世纪,我们可以很方便地在互联网上见到该民谣的诸多翻版,如“谷撒地,薯叶枯,青壮打工去(按:其他如‘青壮卧病床’等等),收禾童与姑。来年日子怎么过?我为人民鼓与呼。”这里非常清楚地显示了存在于民谣中的“民众意识”的韧性及历史中某类社会事实的一致性,认识到这一点固然重要,但远不是民谣的全部。

作为一种舆论话语形式和广泛存在的文化现象,民谣总是以“社会多数人的”态度、意见、观念和意志的面目出现,从根本上说,这个“民众意识”导源于民众在民谣传播过程中的载体作用,民谣的生命力在于传播,而不在于它言说内容的真与假——民谣浮现、游离于生活世界,生活世界的民众有“求真”或“证伪”的意识、责任与能力吗?在民众的背后往往活跃着立足于他者立场的少数人,运用民谣作为政治斗争的武器,制造和传播舆论,因而在民谣中不乏谎言、流言、欺骗和神秘的预言。但让人疑惑的是,民众在传播舆论的过程中似乎陷入了集体无意识,常人的理智判断不再发挥作用,甚至乐于去传播错误和神秘的信息。杨慎在《丹铅总录》中以普通人的逻辑揭示了谶谣的谬误:“古文字自变隶,其法已错乱,后转为楷字愈讹,殆不可考。如云‘有口为吴,无口为天。’‘吴’字本从口从矢,非从天也。后世皆从楷法言之。余尝谓吴元济乱,童谣有‘小儿天上口’之谶。又如董卓为‘千里草,十日卜’;王恭

为‘黄头小人’,皆今世俗字,非古文也。史谓童谣乃荧惑星为小儿造谣。审如此,荧惑星亦不识古文乎?”^②如此显见的道理应该是稍具常识的人可以推断出来的,但事实恰好相反,民众在传播民谣的过程中更多的是表现出一种“自愿的判断力缺席”,在舆论的群体心理学中,“谣言止于智者”因之成为强势者的欺人之谈。

解构作为“民众意识”的民谣是有重要意义的。在历史学、社会学和文学的民谣研究中,摈弃民粹主义的“民众性”预设,将开拓更宽阔的研究视野并促进研究向纵深发展。一方面,上世纪“新史学”革命及“新社会史”的推进,社会学研究中对生活史、口述史和语言的借鉴,文学中的歌谣运动和草根文学的勃兴,都昭示了从民谣介入诸学科研究路径的临近。在方法论上破除主流叙事和整体主义的藩篱,确立微观和“自下而上”的研究路径,作为民众话语形式和社会舆论形态的民谣将成为其中一个重要的研究领域(近年民谣研究的兴起即已说明这一点)。另一方面,整体性“民众”的崩解使我们把研究视野投向民谣所折射的民间社会内部得以可能,观察和思考发生在民间社会内部的故事,将民谣研究推入史学、社会学和文学的深处,从民众话语和社会舆论的角度来审视社会变迁、民众心理、民众的自我表达形式与机制、社会的权力结构与运作、民众文化的“濡化”(殷海光语)过程等等,这也是对民谣的“民众性”和作为整体的“民众意识”反思的自然延伸。

责任编辑:田明孝

① 陈新汉:《关于民谣的社会评价论思考》,《人文杂志》1996年第6期,第119页。

② 转引自廖以厚:《古代民谣散论》,《抚州师专学报》1992年第12期。