

论清代圣谕宣讲在民间之演变及其文化价值

汪燕岗

〔摘要〕 清代圣谕宣讲在民间的演变，在内容上讲是善书化的过程，至迟到嘉庆年间的《圣谕灵征》开始。道光年间的《闺阁录》《法戒录》已经形成了韵散结合的案证故事。圣谕宣讲在表演方面是曲艺化的过程，这在四川、云南、贵州、河南、湖北、湖南等地都有记载，汉川善书至今流传，成为国家非物质文化遗产。但以“善书”作为这种曲艺的名字，容易引起混乱。圣谕宣讲的演变及其衍生物，不仅在曲艺史和民间宗教的研究上有重要意义，在小说史、语言学、清代社会史及伦理史等方面也有较大价值。

〔关键词〕 圣谕宣讲；善书化；曲艺化；民间演变

〔中图分类号〕 I207.7 〔文献标识码〕 A 〔文章编号〕 1000-4769 (2019) 06-0177-10

清代圣谕宣讲的研究，前人已有不少成果。首先是周振鹤先生《圣谕广训：集解与研究》一书，其对清代官方推行的圣谕宣讲之内容及仪式梳理得十分清楚，对圣谕在民间的演变也有简要论述。^①王尔敏《清廷〈圣谕广训〉之颁行及民间之宣讲拾遗》^②、游子安《从圣谕宣讲到说善书：近代劝善方式之传承》^③两文，也从一些方面探讨了圣谕宣讲从清初至民国的发展。但也还有不少问题没有解决，例如圣谕宣讲善书化的具体过程和时间、演变为曲艺之共同特点、命名的歧义，以及这些民间衍生物的重要价值等等。圣谕宣讲在清代是非常重要的政治文化活动，其在民间演变及产生的作品，在白话短篇小说史、曲艺史、语言学史等方面都有重要意义，笔者近来收集了不少新资料，拟对此问题做进一步探讨。

一、官方的圣谕宣讲内容及仪式

顺治九年（1652）清世祖沿袭明太祖朱元璋颁布“圣谕六训”，即“孝敬父母、尊敬长上、和睦乡里、教训子孙、各安生理、毋作非为”六条规定。康熙九年（1670）清康熙帝颁布《圣谕十六条》，即“敦孝弟以重人伦，笃宗族以昭雍睦”等十六个七字句。雍正二年（1724）清雍正帝《圣谕广训》面世，所谓“广训”，即对《圣谕十六条》详加阐释，每条演绎至600字左右，合计1万字，浅近文言写成。清代宣讲的所谓“圣谕”，就指以上三位皇帝颁布的谕旨。

早期官方主导的圣谕宣讲，形式多样，如有地方官、儒学教谕主抓的，也有实行乡约宣讲制

〔基金项目〕 国家社会科学基金项目“清代白话宣讲小说研究”（14BZW071）；“四川省社科高水平研究团队‘四川濒危活态文献保护研究团队’”项目

〔作者简介〕 汪燕岗，四川师范大学文学院教授，四川 成都 610068。

度的；场地不同，如康熙年间广东连山县知县李来章著有《圣谕图像衍义》，其卷首《圣谕宣讲仪注》中，把宣讲分为“在城宣讲”“在乡宣讲”“在馆宣讲”与“在排宣讲”四种。总体而言，圣谕宣讲的内容与仪式大致差不多。

从内容上看，是三朝圣谕及其阐释。雍正《河南通志》卷十有“乡约”条记载“每月朔日举行，先期值月预约同里之人，夙兴集于讲约之所，俟约正及耆老、里长皆至，相对三揖，众以齿分左右立，设案于庭中，值月向案北面立，亢声宣读《圣谕广训》，各人肃听，约正复推说其义，必割切叮咛，务使警悟通晓，未达者仍许其质问。”^④约正“推说其义”的具体内容，这里并没有记载，但因十六条过于简略，广训又是文言，一定不会仅仅照本宣科读完了事，而是有自己的发挥。历史上，因宣讲圣谕产生了形形色色的阐释本、讲解本，有的可能主要供阅读，用文言或浅近文言写成，如康熙年间蒋伊所著《恭释上谕十六条》。白话阐释本不仅可以阅读，也可以宣讲。《圣谕广训：集解与研究》中著录了《圣谕六训》的阐释本1种，《圣谕十六条》的13种，《圣谕广训》的16种，其实远不止，但绝大多数已被淹没。这些阐释本，大部分是就圣谕的内容进行注释、串讲或衍义，有的书还与法律条文结合，如陈秉直《上谕合律直解》、夏忻《圣谕十六条附律易解》、赵秉义《广训附律成案》等，书中每条都是分为讲谕和读律两部分，律法部分是为了让老百姓明白，如果不遵守圣谕行事，恐会触犯某条法律。然后“知善之当为而法之难犯”。^⑤

至于宣讲仪式，上述学者多引地方官员以及方志的记载，王尔敏总结道“地方州县村里宣讲圣谕，经长期推行，早已形成固定之礼仪步骤，……其场地简略布置，必设香案桌供奉孔子神位，同时放置圣谕，由主事者礼敬叩首，请取圣谕宣读条文，再由主讲者详加解说。主讲者须先向孔子神位叩头，再行登上另备之案桌。听者则可自由站立听讲。”^⑥这里主要指在文庙听讲的情况，如是其他地方，则不一定设孔子神位，但圣谕或圣谕牌是有的，主讲人或两人，一人读条文，一人讲。在县衙或其他重要场所宣讲，听讲人按身份排列，文武绅衿在大堂两旁站立，百姓在仪门外。

这种官方主导的圣谕宣讲形式在不少地方一直延续到清末，如光绪间《湖南通志》也是这样记载。

二、圣谕宣讲的内容与仪式在民间的变化

圣谕宣讲的演变是必然的，官方规定的每月朔望或初二、十六的宣讲，日久不免令人厌烦，清代余治常在民间劝善，很能体察这种情况：“人情厌故喜新，习久易生怠忽。听古乐则倦而欲卧。自古已然。何况今日？”^⑦统治者也察觉到这个问题，乾隆元年、二年和九年，连颁三次上谕告诫地方不要“虚立约所，视为具文”，后来历朝皇帝也一再重申。圣谕与善书的结合最早出现在什么时候已难以考察，但现所知的是嘉庆十年（1805）的《圣谕灵征》，书前自序中云：

故生历代之圣贤，著书立说，悉皆不废夫神教。……今天子代天宣化而作谕，既阐鬼神地狱之森严，而阐场功令，必又命吾等鉴察。呼鬼鸣冤，更听各省地方。建修城隍十殿者，皆所以明神道之教化，使不可理喻法治之小人，同为循理守法之君子也。奈浅见者流，只知圣经圣谕之所以言理，不识圣经圣谕之所以言神，每谓谕中鬼神地狱之训为子虚乌有之谈。嗟哉愚民！陋哉士子！……不知圣祖，天之生人也。圣人天之口也。天有时谕，命圣以传。虽曰圣谕，实为天谕。……命俞一名与僧七明入冥观刑，抄出果报三百余案，敕吾督江灵中照圣谕二十二条分类编次成书，颜曰《圣谕灵征》，此万世生民之福也。^⑧

作者批驳了讲圣谕中不能谈鬼神的谬见，认为历代神仙不废“神教”，序言中举了许多例子说明这点，并点明本书有果报三百余案，按照圣谕二十二条分类编排。二十二条圣谕即是顺治“六谕”和康熙“圣谕十六条”。该序署“时赤奋若岁壮月廿三日，降于江氏明善书屋。”该序在《圣谕灵征》的简编本《圣谕灵征摘要》中即署“皇清嘉庆十年乙丑岁壮月廿三。”^⑨嘉庆十年正是赤奋若岁。“江氏”即作者江灵中，书中还有其《冥案来历考真记》，署“岁名赤奋若壮月三日，六十九岁柱食皇恩毫末未报，无用臣江灵中稽首顿首恭纪”。《考真记》很长，其中云：

《圣谕灵征》胡为而必引诸冥案哉？为征实谕中鬼神地狱之义，使欺官漏法者咸知忌憚，共体圣训而引之也。所引诸冥案又从何而来也哉？从中疑王章与世人之谤王章而来也。……宣讲数月，人皆厌听。届期，锣鸣几破，男妇视若罔闻。更有一等狂妄之辈，

闻谕中鬼神地狱之训，擅敢肆意批评：有谓本朝尚鬼者；有谓本朝信佛者；有谓此谕是人捏造，不是朝廷颁行者；有谓此谕是皇上借此以哄人为善而去恶者。议论纷纷，不一而足。是时，天神震怒，谴责毁谤圣谕之人，以阳报惕之者固多，而摄入冥府问罪者亦复不少。……世人至此始信真有鬼神地狱，而毁谤圣谕之言暂息，乐从宣讲之人始众。各市、各乡、各堡、各家，不待官府督率，俱立宣讲圣谕会，而讲者、听者，莫不实心奉行。

作者江灵中是一位从事圣谕宣讲的小官，记中曾说自己“去宣化厅（此名神更）宣讲圣谕”，因此对宣讲的现实情况十分了解，“宣讲数月，人皆厌听”，任你敲锣打鼓，众人视若不见。他有很强的责任感，对此忧心忡忡，对那些抨击圣谕中加入鬼神地狱之论的人进行驳斥，又“访诸入冥被谴之人，抄录冥案”，并通过宣化厅俞一名和成化寺僧七明入冥后口述，编成该书，让世人明鬼神地狱之实有，从而“乐从宣讲”“实心奉行”。可见圣谕宣讲的善书化是从官方开始的。

《圣谕灵征》编排体例是按照“圣谕十六条”，把果报案例分插于各条之下，如“敦孝悌以重人伦”，先是对该条进行串讲，如果把所有的串讲连接起来，就是一篇完整的“圣谕十六条直讲”，串讲后是“违谕恶报四十一案”，如“儿子不孝”“媳妇不孝”等。

笔者所藏《圣谕俗讲》一书，四册，首册内封右署“道光庚戌岁新镌”（按：道光三十年，1850），中题“圣谕俗讲”，左“文昌宫，板存新邑普□□□，送者自备纸张□□□。”该书用方言俗语写成，是圣谕十六条的方言阐释本，周振鹤先生《圣谕广训：集解与研究》中著录过两种方言本，一是复旦大学藏抄本《圣谕广训直解》，吴语写成，年代不详，二是刊刻于光绪二十三年（1897）的《圣谕广训通俗》，浙江嘉兴方言本。《圣谕俗讲》据笔者研究，是用四川方言写成的，应为现今所知的最早的圣谕方言阐释本，该书没有案例故事，纯是理论讲解，但在讲圣谕之外，也融入了许多善书内容，如第四册全是女戒内容，分为《训女篇》《孝公婆》《守贞洁》《敬丈夫》《和妯娌》《敬灶》《善教养》几个部分。卷首凡例对宣讲的内容这样认为“圣谕，凡有关于世道人心者，或功过格、感应篇，以及各种善书，皆可宣讲，果能如是，子贵孙荣，福荫无穷矣。”书中对宣讲仪式做了详细记载：

凡宣讲，夙兴洒扫，将圣谕牌、香案、讲台，男女听讲位次，一一安排停妥，花果酒醴茗茶香烛，丰约随宜，务要精洁。晨后，首人、讲生严整衣冠，焚香炳烛。讲生赞礼，首人排班。恭诣圣谕位前，三跪九叩，宣启白文。首人退听，讲生进。三跪九叩，宣十戒并功过格、圣谕十六条。宣毕，平身，开讲。讲者一礼，登坛宣讲。首人亦一礼，捧香跼班。讲毕，一礼退。轮流讲者如前。听者男女各分序坐，毋相混杂。到午设供饌，务要精洁。行午祀礼，宣午祀文，礼如初。午后宣讲，跼香礼亦如初。日夕，如初礼宣疏文，向西北三礼，送神，每日皆然。

与官方主持的宣讲仪式相比较，内容多了“宣十戒并功过格”等善书内容，又多了“送神”环节，这在后来多地形成曲艺的宣讲中也保留下来了。该书正文前有所谓的圣谕坛规十条，即“十戒”，中有“一条坛内安排停妥礼仪洁净、二条入坛身体洁净衣冠整齐”，可见《圣谕俗讲》的内容是由一个“圣谕坛”的组织开展的。1940年代，许烺光先生在《祖荫下》这部人类学与民族学的名著中，详细描述了云南大理西镇的家庭结构与祖先崇拜，并提到了一个神秘的宗教组织“圣谕坛”，此后不仅西镇成为田野调查的圣地，圣谕坛也被人多次探讨。有学者认为“官方的圣谕宣讲制度如何蜕变为民间宗教组织‘圣谕坛’，本身就是中国宗教史上一个有趣的案例。”^①《圣谕俗讲》即是这方面较早的记载，其凡例又云“宣讲不难于暂行，而难于久行。非久行，则宣讲亦不见功，故圣帝降谕，谆谆以立会为务。有力则捐貲立坛，请人宣讲，或立月讲，一月讲两次三次。无力则募众立会，貲多则请人长讲，少则定期月讲，所费不多，功德无量。仁人君子有意于世道人心者，须以立会为务。”把建圣谕坛说成圣帝的谕旨，圣谕会与圣谕坛是小与大，钱少与钱多的区别，但这里所说的圣谕坛还并非纯然的宗教团体，在阐释圣谕十六条中之“黜异端以崇正学”时，该书论道“如今又有甚么巫教，名叫端工，与你家打符。”“又有甚么师孃子，说他会降鸾，能断人家的生死祸福。”显然语带排斥，该圣谕坛还是一个以讲圣谕和善书为主的，带有宗教行为的宣讲组织。

新见宣讲小说《法戒录》卷三《不信圣谕恶报》^②，讲四川合州有个林玉堂，在东岳庙教书，“从道光十八年兴立宣讲会，每逢初一十五，林玉堂教学生各整衣冠，两旁站香，竭力宣讲圣谕。

前几年男妇老幼，听者数百人，不料久则生厌，到二十七年，少有人听。至六月初一，林先生又在庙内宣讲，听者只有个把人。”有个庙里卖香的曹某，因为人少没有生意，因此讽刺道“林先生你讲圣谕也有十年了，每回所讲不过是王章神谕格言案证，讲来讲去还不是些现话，莫说别个不爱听，就是我曹赶香也懒得听。”“林先生也不睬他，讲毕，把神送了。”可见在道光间，民间宣讲会就比较普遍了，教学先生林玉堂作为圣谕宣讲生，显非官方指派。宣讲内容包括圣谕，即此处所云“王章”，此外有神谕、格言和案证，宣讲仪式也有“送神”环节。

神谕是宣讲中加入的神佛谕旨，属于说理善书，如《文昌帝君蕉窗十则》《武圣帝君十二戒规》《孚佑帝君家规》《灶王府君谕》等。格言指讲故事之前的几句韵文，如《大愿船》卷一《让产立名》开头云“本是同胞共母生，莫因财产便相争。果能孝弟无虚假，定许升闻荷显荣。这几句格言是说，人生在世若是要兄弟和顺，要预先将情理认得真，看得透。”^⑩有时格言也包括神谕，如《宣讲集要》王文选的序中有“后附格言二卷，共成一十六卷”。^⑪

案证就是故事，《圣谕灵征》是现今知最早加入案证的宣讲书，但它的故事与后世宣讲小说的故事并不一样。首先，《圣谕灵征》的故事都是下地狱之人与阎王或鬼卒的对话，情节简单。其次，《圣谕灵征》几乎都是散文叙述，并非如后世宣讲小说韵散结合。少数作品中也有韵文，如首卷《前子不孝后母》有一首俗歌“提羊毫不由我珠泪长抛，劝世人莫学我忤逆儿曹。亲生母与晚母俱当尽孝，切莫说未生我不报劬劳。……似这样孝晚母阎君当宝，生而安死而神万古名标。”其韵文乃是作品人物所写俗歌中之韵文，与后世不同。再次，《圣谕灵征》故事的开头，或直接讲正文，或有评论，有时评论还是韵文，类似后来的格言，如《抚亲阻子行孝》云“过房子妇固当孝，抚养父母听根苗。抚子原望子承祧，又望贵显与富豪。……古今报应有多少？听说一个袁九韶。”结尾一般要简单评论，如“从这两案看来，为僧道者务要谨遵圣谕，敦笃孝行可也”。

《圣谕灵征》之后的宣讲故事书，以前只知道刻于咸丰年间的《宣讲集要》，现又发现了道光年间的《闺阁录》与《法戒录》。笔者所藏《法戒录》，存首一册，正文半叶8行，行22字，内封佚，有序云：

前《闺阁录》书成时，有谓余曰：妇女有劝惩，而男子无法戒，何以同归善路？余欣然应曰：俟诸异日。遂以《闺阁录》注为下卷。后见四方善书叠出，类皆典雅，自愧所著之书语粗理俗，不堪入目，兼之案亦难集，遂至搁笔。后各方既获下卷，急求上卷付梓，而余以课读不暇辞之，不意愈传愈远，各府州县刊刻者，立待刷印者拥门。延至庚戌春而余梦寐中屡被神圣催促，恐触天怒，立意博采纂辑，数月而上卷始成，名曰《法戒录》，其例仍依前规，以浅显之言发深沉之意，虽有愧于仁人君子之目，未始不合庸夫俗子之心。但其中外采十余案以补不足。迄今诸君捐贖，工程告竣，特叙始末以冠篇首。秋九月高坪柄山梦觉子自序。

此序所云“庚戌”是指哪年呢？该卷有故事《一孝格天》记录道光二十八年事，则“庚戌”是道光三十年（1850）或宣统二年（1910）年，本人又见《闺阁录》一书的重刊本，内封题“光绪口年重刊”，则此“庚戌”应为道光三十年，《闺阁录》成于此前不久。作者梦觉子已不可考，“高坪柄山”疑在四川南充。该卷有故事《哭灵咒子》，讲道光甲辰（二十四年），顺庆岳池县岩凤沟吴通友不孝母亲张氏，被关公所杀之事，结尾云“其中情节，皆系张氏亲口说出。”岳池县，康熙六十年（1721年）隶川北道顺庆府，即今天南充市，1993年国家批准成立广安地区，才划归广安管辖。南充现有高坪区高坪镇，从高坪至岳池并不远，因此作者才能听张氏“亲口说出”。

该书据前言与目录，有五本，前四本是《法戒录》，后一本是《闺阁录》，分上中下三卷。与《圣谕灵征》不同，《法戒录》故事是根据《圣谕六训》来编排的，如“孝顺父母”条，先是“捷解”，即对该条的阐释，然后是故事十则。《法戒录》开头没有格言和评论，结尾比较灵活，有时简单评论，有时径直结束，还有交代故事来源，如《鬼孝报亲》云“时郑国楹见此奇孝，作鬼孝传以劝世。”与《圣谕灵征》最大不同是，《法戒录》的故事都加入了韵文，形成了韵散结合的方式，后世的白话宣讲故事集都是如此。

可惜合刊本的《闺阁录》未见，但笔者所藏单行本《闺阁录》，内封缺，正文半页8行，行22字，首《闺阁录序》：“从来书有深浅，传世之书宜深，救世之书宜浅。诚以深者见深，贤智能明，浅者见浅，愚昧易晓。闺阁一书，言浅意

该(赅),每□□□弊以指其病,后汇案以□□□□,中兼规戒以开自新之路,令彼闺阁妇女入耳豁心,便于法戒,虽不敢以传世,未始无补于当时,但馆下猝办,未及烹炼,阅者原谅,庶不见晒。春二月高坪柄山梦觉子自序。”结合上两序可知,《闺阁录》写出之后,因为“愈传愈远”,在书商催促下,才补写了上卷,总名曰《法戒录》。《闺阁录》目录是圣谕六训、圣谕十六条和灶君女子六戒,正文先是《劝听圣谕》《孝顺条规》,然后故事分四部分编排,分别是“孝顺公婆”“尊敬丈夫”“和睦妯娌”“教训女媳”,每部分先阐释,如第一条开头“在男子固要孝顺父母,女子必要孝顺公婆,未必女子不当孝顺父母,但出嫁以公婆为尊。”然后有故事《土神受鞭》《雷打花狗》《活人变牛》,书末有《劝妇女遵六戒歌》。

从《法戒录》的序还可以知道,道光年间,宣讲故事书的编撰就很多了,用序的话说“四方善书叠出”,作者创作方式是“博采纂辑”,有“外采十余案”,还有采自他人口述和自己的编纂。梦觉子的身份是读书士子,这从“余以课读不暇辞之”“馆下猝办”可以看出,尽管他自谦所著书“语粗理俗”,但显然要比不少宣讲生创作的作品高明一些,因此后世重刊本颇多,仅笔者所见,就有《法戒录》重刻本三种,都是把《法戒录》和《闺阁录》故事混排,有不少改动;《闺阁录》的重刊本也见到两种,其一内封署“光绪□年秋重刊,闺阁录”,正文半页8行,行24字,有序云“是书也,言浅语粗,殊不足悦文人学士之目,而理真词确,诚可以辟从善云恶之门。不敏从事宣讲,觉善书虽多,惟此二录,申之收实,将表扬其善,则令人怦怦然有向往之心,指陈其恶,则令人凛凛然有畏惧之意。是以不惜锱铢而另行刊刻,非独立之难成,亦同善之当与。幸诸君子殷然同志,解囊捐贖,勳成此举,有心救世者自备纸墨。”可见《闺阁录》受到后世宣讲生的喜爱,既可作为宣讲材料使用,也可刊刻出来阅读。

自嘉庆、道光开始,宣讲活动在民间已非常普遍,宣讲书对此有许多记载,如笔者所藏光绪《宣讲回天》卷二之《吞公受谴》写刻薄土豪萧含英听宣讲的情况:

二月初三文昌胜会,会首不肯唱戏,请人宣讲,含英亦在会内,一生登台正读笃宗祖以昭雍睦那条。圣谕读毕,又解说道我皇上作者(这)条圣谕,将所以笃宗族的道

理与所以不笃宗祖的弊病,详详细细为我们兵民告诫一番,……你若不信,听我说几个果报。萧含英听得要说果报,便对众会首道:“今日胜会,我们将公积钱清算,莫只是听者(这)些迂腐文章。”于是趋入庙中大声呼曰“会首各来算账。”一时闹闹沉沉,把些诚心听宣讲的都听不到了,讲生遂下台送神。

可见宣讲已成为一种娱乐活动,可以在文昌胜会中表演,与戏曲功能相同。果报就是案证故事,是在一条圣谕讲完后讲的,结束后有送神仪式。笔者所藏清代《惩劝录》卷八《悍妇石》写恶妇胜氏听宣讲之事:

于是婆媳来至会场听谕,活像安排劝他的样,正讲的一段泼妇歌。胜氏不候讲毕,便冲起走了,归家对丈夫嚷道“我怕讲的是些稀奇事、古怪文嘞,却原来照着我讲的,大不该去!都是那背时老婆子舍死要邀我!”……曾记得道光二十八年八月十五,胜氏又听了圣谕回来,他家牧牛童儿王黑子问道:“今天讲些甚么格言?”胜氏把嘴一翃,道:“那些背时鬼,回回跳我的加官。”王黑子道“莫说跳加官,圣谕都有许多好处嘞!即如我屋大嫂,素来横豪,他去听了几回,就改了癖(脾)气了吗!未见于今有等妇女,全不肯去听;即或听了,又不肯信,总说圣谕是现的,神谕是吓人的,案证就当作摆龙门阵,全不思想自己或有过无过,回家依然不改癖(脾)气,虽然听了几次,还不像未听的一般。”胜氏大怒,道“猴儿哪滥嘴的呀?你不在讥诮老娘吗?”

“会场听谕”之“会场”即是指上面《圣谕俗讲》提到的宣讲会,讲的内容有圣谕、神谕和案证,《泼妇歌》等劝善文也包括在内。再如笔者所藏同治间成书的《孝逆报》卷四《周将诛逆》中,写逆子王沛不孝母亲,附近“有座关帝祠庙,貌森严,神威赫濯,凡有□□,无不灵应。乡人在此设一会讲,每月二十日齐集男妇,宣扬圣谕。”王沛的妻舅陈在与他有段对话:

□□□你与我,前面带径关帝祠,听宣讲广广见闻,(哦,我两个睡阵瞌睡,还些怎么去听那些邪说!)有哪些是邪说?讲与我□得,为兄一件件与尔辨清。(讲圣谕就讲圣谕,为什么要讲格言?)讲格言原劝人孝弟忠信,并未曾引诱你奸盗邪淫。(格言就算是好的,为何要讲什么案证呢?)讲古

案，不过是借来引证，使□人知善恶报应分明。（讲就讲吗，为何在台上歌吟哭呢，岂不是亵渎皇上吗？）讴与吟原使那听者喜，幸能入耳，他方可记之于心者，都是从权变辅助。王命因世人陷溺久，厌故喜新。（案证也算当□□，我想来那些事情那个亲，那看见无非是捏造出来的。）既依你是捏造，姑置勿论，善降祥恶降殃，难道无凭？（不怕你说我总不信，倒是十六条圣谕是皇上说的，我还有些心服。）既然是讲王章。你心口信，为什么第一条全不遵行？

这段对话把宣讲的内容与有说有唱的表演形式说得很清楚，在内容上，逐渐与善书合流，形成既讲圣谕又讲善书，而以讲故事为主的情况，其书面形式就是宣讲小说。笔者所藏民国二十二年彰德明善堂石印《宣讲新增》中之《冤仇解释》云“宣讲案证之书，可为全矣，如《拾遗》仿《集要》，更加润色；如《最好听》《再好听》《十二锦》《法戒录》《大全》，皆宣讲之美谈，其中善恶报应，孝逆循环，念者了然，听者悚然。”提到了几种比较流行的宣讲小说，其实远远不止。

在形式上，圣谕宣讲汲取了通俗文学讲唱特征，“在台上歌吟哭”，已带有表演性质，最终成了一种很有特色的民间曲艺。

三、圣谕宣讲：宗教活动与民间曲艺

除了演变成曲艺，圣谕宣讲还发展为一种宗教活动。据记载，云南大理白族自治州巍山的圣谕坛，就是结合了以前的宗教组织洞经会，借助圣谕宣讲活动发展起来的，“社会环境要求它通过自我改变和调整来增强自身的生存，借助当时政府的力量发展自己。于是洞经会在内外部的压力下接受了讲圣谕的形式和内容，包容了儒释道三教，并改名为‘圣谕坛’。”^④“圣谕坛一般以崇拜‘六圣’为核心，以扶乩降神、宣讲‘圣谕’为特色，同时也兼容文昌信仰，谈演洞经音乐。”^⑤各个“圣谕坛”都供奉“六圣”或“九圣”，还有圣谕牌位和《圣谕十六条》木条，经籍中有《圣谕广训》等与“圣谕”有关的经书。^⑥

圣谕坛的主要任务之一是写经书，即通过设沙扶乩方式，以神佛降坛的口吻传出，称为鸾书，其形式多样，既有韵文类的诗歌、坛训，也有各种因果故事，其中也有宣讲案证故事集，即宣讲小说。如笔者所见《换骨金丹》一书，存卷二、

卷五，卷五内封中有“换骨金丹”四个大字，右上“新出盖世奇观”，左下“蒙化辅世坛藏板”，蒙化即现今大理州巍山县。卷二、五各有八个故事，体例与《法戒录》相同。卷二目录后有“桓侯大帝降十二月初六日”，又开册歌“身骑乌骓下云端，手提蛇矛上乩坛。普劝世人归觉路，来将弟道细敷扬。”后又有三丰祖师降，开头云：“乘云马来至在宏道宫院，坐乩坛又再把大化敷宣。”未有收册歌“离东极下九重重申诰诫，拈木笔临沙案细说从来。”卷五还有所谓的返驾诗，可见该书以鸾书形式写成的宣讲小说。

圣谕坛不仅是云南存在，全国其他地方也有，如笔者所藏光绪十六年刻于四川平武县的《挽心救世录》，其卷一有南极仙翁谕等16条神谕，多次提到“临香坛”“坐鸾坛，提乩笔”，如白云老仙谕，值得注意的是风云大仙谕之回鸾诗“手提乩笔作论篇，重重紫雾笼真坛。非是群真多事处，祇冀凡民造罪愆。庚子年前初开化，龙女寺中始临鸾。垂诗垂词亦垂训，挽风挽俗挽狂澜。”其中庚子年龙女寺是指道光二十年（庚子，1840年），四川武胜县龙女寺的宗教团队开始通过扶鸾的方式传出经卷，开启了一场以“庚子劫救，诸圣阐教”为内容的，声势浩大的民间宗教运动^⑦，《挽心救世录》和《换骨金丹》都是这场运动的产物。

扶鸾仅仅是宣讲小说创作的一种方式，书中韵散结合的故事讲述方式，显然还是借鉴了民间说唱文学，圣谕宣讲由朝廷训教变为一种民间文艺形式，在全国不少地方都有记载。

晚清徐心余在《蜀游闻见录》中记载“川省习俗，家人偶有病痛，或遭遇不祥事，则向神前许愿，准说圣谕几夜。所谓说圣谕者，延读书寒士，或生与童，均称之曰讲师。或设位大门首，或借设市店间，自日暮起，至十点钟止，讲师例须衣冠，中供木牌，书圣谕二字，高仅及尺，宽三寸余，香烛燃之，主人行三跪九叩首礼。讲师先将圣谕十六条目录读毕，即将木牌换转，现出格言二字。讲师设座于旁，择格言中故事一则，或佐以诗歌，或杂以谐谑，推波助澜，方足动人观听。有著名讲师，能处处引人入胜，围而听者，途为之塞云。”^⑧郭沫若在《沫若自传》之“少年时代”中，对1900年左右圣谕宣讲也有类似记载，并且提到了：“有的参加些金钟和鱼筒（鼓）、筒板之类，以助腔调。”^⑨还出现了职业艺人，《跻春台》卷三《假先生》云“时有讲生，是四川人，乃胡炳奎徒弟，在文县宣讲。学儒即去拜门，

学讲圣谕，每到台上把案讲完，即将自己过错做成歌词，说与众听。”^②湖南作家谢璞（1932 - 2018）回忆在家乡洞口县高沙镇的情况“我的童年时代，在一个上万人居住的集镇度过，它素有‘小南京’之称，街巷、桥头上，常常可以听到卖艺人卖唱，有三棒鼓、渔鼓、地花鼓、板凳戏、木偶皮影子戏。也有初一十五插烛点香在‘善恶台’上的‘宣讲’，这是带表演性质坐下来叙述的善恶故事。”^③

湖北地区的宣讲活动也十分兴盛，《武汉文史资料文库》中之《谈谈汉阳的旧风俗》和《话说“善书”》记载清末民初时的情况“讲时，要搭一个高台，一般要讲三天。在台的正中，立一黄纸裱糊的神位，神位上写着‘圣谕谨遵’或‘谨遵圣谕’，或者是‘宣讲圣谕’。……讲善书的先生，首先对神位叩头作揖。然后对台前的听众讲了起来。讲书时，根据书上的情节，有哭有言，有问有答。当情节需得什么角色出场时，后面就走出人来，或装着婆婆，或装着媳妇。或装作官老爷，或装着犯人。这样一问一答，一言一哭，讲得绘声绘色。”^④

河南也盛行，《中国曲艺志·河南卷》云：“善书，又叫‘讲圣谕’。因其内容多为忠孝节义，劝人从善的世俗故事，故民间又称‘劝世文’‘唱善书’。流行河南全省。……善书的表演有说有唱，唱叫‘宣’，说叫‘讲’，一般多为一讲一宣的二人宣讲，也有一讲二宣的三人宣讲。每逢初一、十五日或遇庙会，编以白布搭棚（称宣讲棚、善书棚或圣谕棚），棚下置一桌一椅，或用四张大方桌搭一宣讲坛（也有设一高脚书桌，高四尺许，案后设一脚踏条凳）。宣讲者衣帽整洁，清水净面，净手，净口后，行三拜九叩礼，然后站立桌案后照本宣讲。”^⑤

其他地区，如云南、贵州也有记载。^⑥其中湖北“汉川善书”因地方艺人的不断努力与创新，成为国家非物质文化遗产，至今仍活跃在民间。汉川善书作为一种发展成熟的曲艺艺术，有以下特点：

其一，表演仪式复杂。汉川善书分为固定场所表演之馆书和临时场所搭台表演的台书两种形式，如台书表演先搭台，然后敬台、接驾（迎神等仪式），宣讲故事表演，最后收台（送神等仪式）^⑦，宣讲时又分为讲、唱、答、对四项演出形态，由不同的演员分别表演。^⑧其二，唱腔丰富。四川圣谕宣讲主要吸取了川剧的高腔唱法，形成了“似川剧又非川剧的带有高腔韵味的善书新

腔”。^⑨汉川善书的唱腔，据现在统计有：大宣腔、小宣腔、流水宣腔、金丫腔、玉丫腔、怒斥腔、西流调腔、哀思腔、流浪腔、渔鼓腔、道情腔、莲花闹腔、告花子说彩、梭罗哭腔、梭罗骂腔、骂花草腔、小曲腔十二月花草、算命腔、卖富腔、笑和腔、敬神腔、拜年腔、装疯腔、梭罗大悲腔。^⑩

关于圣谕宣讲这种曲艺，有几个问题值得注意：

1. 命名。圣谕宣讲演变来的这种曲艺，现代多被称为“善书”，如《中国大百科全书·戏曲曲艺卷》有“善书”条，《中国曲艺音乐集成·四川卷》有“四川善书”条，以及“汉川善书”等。蒋守文云“四川善书，又名圣谕、宣讲、格言、高台教化，一般叫作‘说善书’‘唱善书’。”^⑪“善书”的得名，是因为这种曲艺讲唱的主要内容是劝人为善的所谓善书，又叫劝善书。善书（劝善书），是民间劝善惩恶的书籍，酒井忠夫界定善书是一种“在儒、佛、道之三教合一的，或者是混合了民众宗教的意识下，劝说民众力行实践那些不仅超越了贵贱贫富，而且在普通庶民的公共社会中广泛流传的道德规范”的书籍。^⑫游子安认为，善书的撰写者多半是那些接近普通大众，并对其有所了解的下层士人。^⑬最早的劝善书是起源于北宋末的《太上感应篇》，与道教的通俗化有关，后来儒释道都产生了大量的善书。圣谕宣讲在民间的流传，除了宣讲圣谕外，主要加入劝善性故事，清朝灭亡后，宣讲圣谕已无必要，因此民国时期宣讲内容已多被善书取代。但把这种曲艺命名为“善书”，并不很妥当，不仅容易混淆，也不能反映它是从宣讲圣谕演变而来的事实，实际上，前述宣讲小说中都称之为“宣讲”或“圣谕”，因此有“会首不肯唱戏，请人宣讲”“去听圣谕”的说法，徐心余、郭沫若称之为“讲圣谕”或“说圣谕”，因之较好的称呼应为“宣讲”“圣谕”，或者“圣谕善书”表明是与圣谕有关的善书，与其他善书相区别，正如宝卷、道情也属于善书范畴，但不称之为“善书”一样。

2. 几个特征。其一，高台上摆放圣谕牌是这种曲艺最明显的特征，这是从官方香案上摆圣谕或圣谕牌继承而来的，尽管清代以后，宣讲内容中已没有圣谕了，但圣谕牌始终存在，一直延续到当代汉川善书的表演之中。因为圣谕代表皇帝，因此宣讲者在表演之前，要三叩九拜，并要衣冠整洁、净手洗脸，以示郑重，与走街串巷随意讲

唱所谓“善书”迥然不同。其二，它是以说唱故事为主的曲艺。圣谕善书之所以能成为曲艺，就是它在宣讲中加入了说唱故事，中国的说唱文学可以上溯至敦煌变文，变文有以韵文为主的，也有以散文为主的，圣谕属于后者。其三，圣谕善书的故事几乎都是劝善惩恶为主题的短篇故事，最初的作品都是围绕着圣谕六训、圣谕十六条创作的，后来不少宣讲小说也如此，因此书名就叫“宣讲某某”或“圣谕某某”，如《宣讲集要》《宣讲拾遗》《宣讲大全》《圣谕灵征》《圣谕十六条案证》等；也有作品围绕圣谕的某一条展开，如“孝敬父母”或“敦孝弟以重人伦”，甚至完全摆脱圣谕，但劝善的主题始终未变，和弹词、道情、宝卷的故事主题的多样化与长篇化的情况并不相同。行话把圣谕善书称为“文案”或“文段子”，圣谕善书不说唱铁马金戈和历史故事，与评书讲“武案”不同。

明白了圣谕善书的这几个特点，就很容易把它与历史上其他的说唱善书的活动区别开来，如宣讲小说《惩劝录》卷八《周将护门》，写江南善人沈公于道光二十四年贼盗作乱时，全家得以保全的故事。他平生有五善，劝人是其一，常常早饭后，“手执一本劝善书，于人多处讴吟讲解”，别人骂他疯傻也不计较，“只管翻出他的劝善书文”，作揖告罪，“大讴唱起来，歌‘天地盖载我，此身晓不得。诸经百万卷，无缘念不得。……改恶化为善，举念神晓得。不要错过了，人生不满百。’一讴毕，有请他再讴的，有请他讲解的，那沈老声音嘹亮，讲解明白，一进茶馆，茶馆便坐不倒；一入酒店，酒店又挤不通。”因此“凡城中有子不孝者，也请他劝；有不学正者，也请他劝。江南不知道兴宣讲，只叫做唱劝世文。沈公平日日如是，那里讲得赢？”这里也是讲唱善书，也称之宣讲，但显然不是上述圣谕善书的说唱艺术。

以“善书”称圣谕宣讲易引起混乱，《中国曲艺志·云南卷》就同时列了“圣谕”与“善书”两个曲种，“圣谕”才是其他曲艺志中的“善书”，显然与《中国曲艺志·河南卷》等不同，而“善书”条介绍道“又称为‘劝世文’，形成于清代。……善书表演也由民间的宗教宣传活动衍生而来。表演形式为一至二人说唱相间进行，说唱中间到散文讲解部分，有的说唱者可以即兴发挥，……民间的善书活动，也主要由信奉佛道的‘斋公’和‘斋奶’组织进行，通常这些‘斋公’和‘斋奶’就是善书表演的演员。……”

• 184 •

善书文辞通俗易懂，通过说唱者的不断加工发展，成为各种有一定故事情节的说唱书目，与高台教化的‘圣谕’互为补充。”^②谢伯淳在谈到重庆合川的曲艺时分为“圣谕”和“善书”，其“善书”云“俗称‘劝善文’。……唱善书者，背两块牌子，前牌书‘善书’，或画韦驮像，后牌书‘劝善’或背插一具纸扎的韦陀，肩挂布褙，由人牵着，边走边唱。唱词为戏文或自编的词句，曲调类似吟诵。听客路人，愿者赏钱。”^③蒋守文在为《中国曲艺音乐集成·四川卷》写“四川善书”条目时，也用注释形式来说明这个问题：“在四川，搭高台讲唱大部头书者，既称善书又称圣谕，本文记叙的即是。另有一种不搭台，只能沿街走唱，演唱者手端香盘（长约尺余的矩形低沿木盘，上插蜡烛一支，放有木刻善书一册），任人施舍，唱腔极为单调，基本上是拖长声音的说或喊。此种形式称为善书而不能称为圣谕。所唱均为短小的叙述性韵文，如《寿昌寻母》等。它的演唱既不娱人也不自娱，只是一种乞讨的手段而已。”^④

2008年入选重庆合川区非物质文化遗产的“双槐善书”，有人认为，这与圣谕宣讲密切相关，是从讲圣谕演变而来的。^⑤但据笔者的实地调查，其传承人黄华清老人是表演连箫、车灯、快板的艺人，也会唱佛曲，但与圣谕善书完全没有关系，家中所有的藏书也没有一部与圣谕宣讲有关，此所谓的“双槐善书”与“汉川善书”不同，两者皆称“善书”，容易引起混乱。

四、圣谕宣讲民间演变的文化价值

圣谕宣讲在民间的演变，不仅产生了众多的圣谕阐释书和故事书，还出现了一种新的曲艺，在民间艺术和民间宗教的研究上有重要意义。此外，其社会文化史价值还表现在以下方面：

1. 小说史的价值。圣谕宣讲在民间的发展变化，在内容上就是善书化的过程，特别是增加了所谓的“案证”，成为故事性善书中非常重要的一类作品，即宣讲小说。宣讲小说是以散文为主的短篇故事，宣讲生在讲圣谕的时候，为了更好地论述某一条圣谕的意思，才引入了案证，既然圣谕条文和阐释都是以“讲”的方式进行的，则故事也以讲为主，何况初期的宣讲生基本都是官方成员或指派的生员士绅，并不擅长“唱”，后来为了更好地表现主人公情感，才开始韵文演唱，但仍然以讲故事为主。随着圣谕宣讲的曲艺化，为

了突出音乐和表演的成分，才更多使用韵文，典型的如当代汉川善书艺人的新编本或整理本，如《汉川文史资料丛书》第二十二辑《善书案传》，韵文比例远大于清代刊本。文人创作的宣讲小说更突出散文叙述和故事情节，一些作品有较高成就，如蔡国梁评价《跻春台》云“较为广泛地反映了清末的市井乡野的生活，塑造了众多的下层小人物的形象，一些篇目具有即兴创作的特征并富有时代气息，在艺术形式上也有创造，在清代晚期拟话本中，不失为嶙峋拔异之作。”^①《跻春台》这类作品现在还发现不少，它们虽不是话本小说，却是清代白话短篇小说中的重要门类。

2. 语言学的价值。清代圣谕宣讲的阐释书和故事书不少都是用方言写成，如吴方言、浙江嘉兴方言等，最多的是四川方言写成的宣讲小说，这对研究该方言有重要的价值。学者们一般认为四川方言的形成，与元末明初以及明末清初两次大移民密切相关，第一次把以湖北话为代表的官话方言传到四川，第二次进一步传播，从而形成了今天的四川话语音系统。^②但要真正研究明清四川方言的演变却困难重重，主要是历史语言资料缺乏。明代四川方言主要记录在李实（1597 - 1674）所著的《蜀语》中。该书也是我国现存最早的“断域为书”的方言学著作，收词条 563 条。清代的辞书主要是张慎仪（1846 - 1921）《蜀方言》和英国传教士钟秀芝（Adam Grainger）编著，1900 年出版的《西蜀方言》。^③总的说来，四川方言历史语料很少，因此篇幅较大的宣讲小说《跻春台》备受关注，已有不少论著。如今又发现了一大批四川方言宣讲资料，不仅数量多，而且有些时代也比较早，如上文提到的《圣谕灵征》《圣谕俗讲》《闺阁录》与《法戒录》等，都是清代中期的作品，弥补了这段时间的语料空白。此外，宣讲小说还有不少段落是韵文唱词，

由于押韵，也为巴蜀方言的语音变化提供了依据。还有些作品是已知编纂者的地域，这就为进一步研究该地区方言的特点提供了便利，如笔者所见的《照胆台》《大愿船》《孝逆报》《保命金丹》《惊人炮》《脱苦海》等书，都是“岳西破迷子”“果南务本子”等人编辑校订，“果”指果城，即今四川南充市，“岳”指岳池，是南充市的一个县（现属广安市），可见都是以南充方言编写的，反映了当地的语言特点。

3. 社会史和伦理史的价值。圣谕宣讲是清代两百年重要的社会文化活动，“圣谕十六条”涵盖内容甚广，涉及家庭伦理、社会规范、教育、法律治安等多个方面，不少宣讲小说如《圣谕灵征》《宣讲集要》等，即以十六条为纲目排列故事，如第八条“讲法律以儆愚顽”，故事即围绕着犯法与惩戒展开，不少援引清代法律条文，是清代最真实生动的案例故事，如果与《上谕合律注解》《广训附律例成案》等“圣谕十六条”及《圣谕广训》的阐释本对照研究，将对清代法制史有更深入认识。民间宣讲书最多的还是劝善惩恶的儒家伦理故事，圣谕宣讲的目的即是以教化为宗旨，康熙也毫不讳言，其云“至治之世不专以法令为事，而以教化为先。”^④笔者所藏 1935 年所刊的《宣讲新编》（《宣讲拾遗》的删减新编本）序称“《宣讲拾遗》一书清末盛行全国，收效之宏，不可思议，如四川及辽吉诸边省，社会习闻，几家喻而户晓。说者谓满清延祚多得力于此书，当不诬也。”若说《宣讲拾遗》延缓了清朝的灭亡可能有些夸张，但该书流传之广，影响之大当属事实，现所见版本即有近二十种。圣谕十六条第一条为“敦孝弟以重人伦”，因此写“孝”的故事很多，有的甚至是专书，如笔者所见的《孝逆报》《二十四孝案证》等，都是古代伦理史的珍贵文献。

-
- ① 周振鹤撰集 《圣谕广训：集解与研究》，顾美华点校，上海：上海世纪出版股份有限公司，2006 年，第 623 - 626 页。
- ② ⑥ 王尔敏 《清廷〈圣谕广训〉之颁行及民间之宣讲拾遗》，《“中央研究院”近代史研究所集刊》1993 年第 22 期（下）。
- ③ 游子安 《从圣谕宣讲到说善书：近代劝善方式之传承》，《文化遗产》2008 年第 2 期。
- ④（清）王士俊等修：雍正《河南通志》卷 10，《文渊阁四库全书》第 535 册，史部 293·地理类，上海：上海古籍出版社，1987 年，第 300 页。
- ⑤（清）陈秉直辑《上谕合律乡约全书》，清抄本，1 册，陈秉直“序”。
- ⑦（清）余治撰《得一录》卷 14，同治己巳年（1869）刊本，第 14 页。
- ⑧《圣谕灵征》，同治戊辰年重镌本，笔者藏，下引同。

- ⑨ 《圣谕灵征摘要》版本较多，笔者所藏咸丰八年刊本与光绪七年刊本皆同。
- ⑩ 杨春宇 《民国社区研究与民间教门——以西镇圣谕坛为例》，《社会学评论》2015年第3期。
- ⑪ 《法戒录》，道光三十年刊本，笔者藏，详见下文。
- ⑫ 《大愿船》，光绪九年重刊本，笔者藏。
- ⑬ 《宣讲集要》，同治二年刻本，南京图书馆藏，该书版本甚多，有些并无此序。
- ⑭ 朱爱东 《国家、地方与民间之互动——巍山民间信仰组织圣谕坛的形成》，《广西民族学院学报》2005年第6期。
- ⑮ 何正金 《大小传统的交融互动——以大理洞经会与圣谕坛为例》，《民族论坛》2016年第3期。洞经会与圣谕坛不同，还可以参见梁永佳 《地域的等级：一个大理村镇的仪式与文化》，北京：社会科学文献出版社，2005年，第126-137页。
- ⑯ 巍山彝族回族自治县志编撰委员会 《云南省巍山彝族回族自治县志》，昆明：云南人民出版社，1993年，第884页。
- ⑰ 参阅武内房司 《清末四川的宗教运动——扶鸾·宣讲型宗教结社的诞生》，颜芳姿译，载王见川、蒋竹山编 《明清以来民间宗教的探索：纪念戴玄之教授论文集》，台北：商鼎文化出版社，1996年。
- ⑱ 徐心余 《蜀游闻见录》，成都：四川人民出版社，1985年，第95页。
- ⑲ 郭沫若 《沫若自传》卷1，北京：求真出版社，2010年，第17-18页。
- ⑳ 蔡敦勇校点 《跻春台》，南京：江苏古籍出版社，1993年，第365页。
- ㉑ 谢璞 《这里有芬芳的“奶汁”》，《楚风》1982年第1期。
- ㉒ 政协武汉市委员会文史学习委员会编 《武汉文史资料文库》第6辑 《社会民俗》，武汉：武汉出版社，1999年，第439页。
- ㉓ 《中国曲艺志·河南卷》编辑委员会编 《中国曲艺志·河南卷》，北京：中国 ISBN 中心出版社，1995年，第92-93页。
- ㉔ 见《中国曲艺志·云南卷》编辑委员会编 《中国曲艺志·云南卷》，北京：中国 ISBN 中心出版社，2009年；石永言 《遵义往事》（下）中的《说善书》，北京：中国文联出版社，2005年。
- ㉕ 四川宣讲表演也类似，据1984年中江艺人王丹口述，见陈霞 《道教劝善书研究》，成都：巴蜀书社，1999年，第157-162页。笔者所藏民国手抄本《宣讲条例》，此仪式记录很详细繁复，但也大致相同。
- ㉖ 汉川善书的表演，可以参见汉川市文化体育新闻出版局编 《汉川善书》，武汉：湖北人民出版社，2014年。
- ㉗ ㉘ ㉙ 《中国曲艺音乐集成·四川卷》编辑委员会编 《中国曲艺音乐集成·四川卷》下册，北京：中国 ISBN 中心出版社，1994年，第1434、1431、1436页。
- ㉚ 熊乃国整理 《汉川善书唱腔简例》，手抄本，2016年。
- ㉛ 酒井忠夫 《中国善书研究（增补本）》上册，南京：江苏人民出版社，2010年，第445页。
- ㉜ 游子安 《劝化金箴》，天津：天津人民出版社，1999年，第6页。
- ㉝ 《中国曲艺志·云南卷》，第70页。
- ㉞ 谢伯淳编著 《合川戏剧史话》，《合川文史资料》第25辑，重庆：重庆出版社，2011年，第244页。
- ㉟ 胡中华编 《合川非物质文化遗产概览》，《合川文史丛书》第30辑，2016年，第3页。
- ㊱ 蔡国梁 《明清小说探幽》，杭州：浙江文艺出版社，1985年，第208页。
- ㊲ 参见崔荣昌 《四川方言的形成》，《方言》1985年第1期；邓英树、张一舟主编 《四川方言词汇研究》，北京：中国社会科学出版社，2009年，第6-7页。
- ㊳ 参见缪树晟等 《谈谈四川人编四川方言辞书》，《辞书研究》2002年4期。
- ㊴ 昆冈等修 《钦定大清会典事例》卷397 《礼部·风教》，刘启端等纂 《续修四库全书》，上海：上海古籍出版社影印本，2002年，第804册，第314页。

（责任编辑：潘纯琳）