

国际史诗学若干热点问题评析<sup>※</sup>

● 朝戈金

**摘要:**国际史诗学研究在其晚近的发展中,呈现出相当活跃的态势:一方面,传统的、部分生发于古典学和语文学的文学学研究,在吸取了其他学科的优长后,出现了不少颇具新意的著述,发展了关于史诗文学属性的论见;另一方面,运用其他学科方法和理路的史诗研究,例如将文化人类学的方法、民俗学的方法乃至传播学的方法运用到史诗研究的尝试,却取得了惊人的成就。再者,随着世界上不同史诗传统的发现和记录,具有更广阔视野的比较史诗研究,正方兴未艾,引发了对史诗热点理论问题的全面反思。

**关键词:**史诗学;口头传统;方法论

**文章编号:**1003-2568(2013)01-0075-08

**中图分类号:**10-05

**文献标识码:**A

**作者:**朝戈金,蒙古族,研究员,中国社会科学院民族文学研究所所长、口头传统研究中心主任,中国社会科学院研究生院少数民族文学系主任、教授、博士生导师。 邮编:100081

## 一、史诗学回顾

放眼国际,与“伦敦史诗讲习班”(20世纪60-70年代)时期的史诗研究相比,今天的国际史诗学已经有了较大发展。回到国内,对比80年代逐渐兴起的中国史诗研究,今天的局面也有了很大的改观。一般而言,史诗研究的主要方面不外乎分析和解决史诗作品或史诗传统的文化内涵、艺术特征、传承方式、流布范围等问题。回顾历史,我们发现国际史诗研究的重大发展与西方学者反复用的“analogy”(类比研究)有关。简言之,就是通过“类比研究”来“以今证古”。在研究《诗经》、“荷马史诗”、《贝奥武甫》、《尼伯龙人之歌》、《熙德之歌》、《罗兰之歌》等主要以手稿形态遗存的史诗时,以往我们缺少足够的信息以较为切近的眼光,多角度多层次地再现它们历史上的传承情况。不过,从方法论上,我们却可以找到它们在文类上的对等物。也就是说,我们研究活形态的史诗如《玛纳斯》或《格萨尔》,在方法论上有助于我们更深入地理解“荷马史诗”、《贝奥武甫》等史诗经典在历史上的传承情况。换言之,今天的活形态史诗研究,除了解决这些史诗传统自身的问题之外,一个很重要的功能就是要回答一些古典学的问题,解答长期以来某些用古典研究方法很难解决的疑问。

我们知道在古典学的传统中有著名的“荷马问题”,或者按照纳吉(Gregory Nagy)的说法是“荷马诸问题”(Homeric Questions)。这个问题的提出和回答已经有几百年历史。长期以来,西方许多学者用语文学(Philology)、文本研究、文学批评等方法对史诗进行了大量研究。这些研究有其局限性,例如从问题意识的角度来看,以文学的研究方法解析史诗,将史诗传统视为一部作品,并不总是能游刃有余地全面回答史诗的诸多问题。以“荷马史诗”的研究为例,理论总结主要集中在“故事情节从中间开始”、“史诗大量使用明喻(simile)”、“史诗人物塑造运用对立法则”等理论管见之上。值得肯定的是,这些史诗研究成果,在一定程度上回答了“荷马史诗”如何以及为何作为西方文学的滥觞,对整个欧洲文学产生了深远的影响。有学者断言欧洲文学有两大源头,北欧是莪相(Ossian),<sup>②</sup>南欧是荷马史诗,这是很有道理的。

对史诗文学问题的回答构成了几百年来史诗研究的主流。不过,仍然有一些问题没有能够得到很好解决。比如,限于技术手段、认识水平和方法论局限,学者们长期在“荷马多人说”和“荷马一人说”问题上争执不下。纵使“分辨派”(荷马多人说)和“统一派”(荷马一人说)从各自的角度据理力争,但他们都没有能够说清楚问题的症结所在,一个原因就是没有

※本文的底稿,是在第四届 IEL 国际史诗学与口头传统研究讲习班结业式上所做的报告,主要内容是对国际史诗研究和口头传统研究的晚近发展,结合中国史诗学现状,做出简略的勾勒,意在梳理这些属于史诗学晚近的热点理论问题,展现国际史诗学的晚近发展、前沿话题和未来发展趋势的大致面貌。

参见[匈]格雷戈里·纳吉(Gregory Nagy)《荷马诸问题》,巴莫曲布嫫译,广西师范大学出版社,2008年。

②J. Macpherson, *The Poems of Ossian*, 1974[1805].

引入“类比研究”和“以今证古”的方法来证实或证伪。<sup>①</sup>“类比研究”在史诗学领域的革命性的运用,主要得益于文化人类学的发展,同时结合了语文学和古典学的方法。一个杰出的范例是米尔曼·帕里(Milman Parry),他通过对“荷马史诗”的深入解析,论证了“荷马史诗”一度是口头的传统,得出所谓“荷马”不是某个天才诗人,而是一个伟大的演说者群体的结论。“口头的荷马”一说不啻晴天霹雳,震撼了当时的古典学领域,令许多崇拜荷马、热爱《伊利亚特》和《奥德赛》的古典学学者难于接受。关于一个伟大的天才盲诗人的想象,眼下被一群面目模糊的“文盲”歌者取而代之的说法,令他们格外感到沮丧。当然,今天的广泛研究表明,无论在哪个语言传统中,都会出现个别技艺超群的歌手,成为那个特殊群体的杰出代表。就像洛德(Albert B. Lord)称赞巴尔干半岛的阿夫多(Avdo)是“我们时代的荷马”一样,那些代表了其叙事艺术最高成就的演说人,无愧于任何加诸其头顶上的桂冠。<sup>②</sup>

晚近的史诗研究还为其他学科的某些问题给出了颇具启迪的回答乃至“冲击”,比如大脑对信息的存储、合成、调用和演说究竟是怎样的过程?来自史诗学领域的回答就颇具深意。有西方学者起初认为人脑的记忆极限大约是4000诗行,并以此为凭断言“荷马史诗”不可能是口头传统的产物,它的创编和记录无疑需要借助文字,因为《伊利亚特》和《奥德赛》的总长度约为30000诗行,大大超过了这个限度。随后,帕里和洛德从20世纪30年代开始在南斯拉夫进行的史诗(英雄歌)田野研究,很好地解决了这个问题:一位文盲歌手可以不借助于文字的帮助,流畅地演说数倍于“荷马史诗”的诗作。可见,所谓人类记忆的极限大可重新讨论。另外,通过对口传韵文体叙事特别是成千上万诗行的大型叙事的研究,史诗学者们也较好地回答了这个问题:民间口头诗人有许多“武器”来帮助他们记忆故事和诗行,他们大量地运用程式(formula)、典型场景(typical scene)和故事范型(story pattern)作为现场创编故事的“记忆单元”。<sup>③</sup>后来,弗里教授按照“以传统为本”的学术立场和理念,将这些单元按照南斯拉夫的民间传统的观念统称为“大词”(large word)。

史诗学的精深研究已经在一定程度上趋近了人类在漫长文明演进过程中发展起来的口头艺术奥妙的谜底,而且正是史诗学研究在相当程度上引发了20世纪60年代勃兴的关于“口头与书写”的大论战。诚然,一些涉及思维与文化特别是思维与其物质外

壳关系的研究,我们迄今为止还没有给出透彻的说明。但是,“人类在知识传承、积累和演替中有两条道路”的说法却因此而得以确立:一条是大约六七千年前开始的、在世界各地以多元形态出现的众多书写体系,另一条是具有约二十万年历史的人类语言体系。<sup>④</sup>后者在数量上更为惊人,所蕴含的信息总量也是书写技术所远不能望其项背的。晚近的研究愈加表明,人类在大约二十万年之久的文明进程中,对于“口语与思维的协同进化”、“口头艺术所达到的高度”这一类问题并没有给予应有的关注,更不用说深入的研究了。史诗研究特别是口传史诗的晚近研究,在帮助解答这类问题上居功至伟。

此外,史诗研究还提示我们如何理解“文学”,情况也远不像我们所想象的那样简单。文学教科书告诉我们,文学是“语言的艺术”,其主要功能是“艺术地认识和把握世界”。也就是说,与其他艺术门类一样,文学的主要作用是“娱乐”,让接受者获得审美愉悦。后来,有一派神话学者认为神话虽然是文学,充满美丽的想象,但神话的功能主要是解释今天的世界“何以如此”,也就是为什么天上只有一个太阳,为什么太阳和月亮要交替出现等问题,也就是说,神话是现存世界秩序的“特许状”,说明和解释万事万物的来源和现状。史诗的研究进一步提示我们,史诗在多数情况下首先是文学,但它们往往还是其他东西:比如,史诗和葬礼仪式相结合成为生命过程中一个必不可少的关捩点(如苗族《亚鲁王》)和婚礼仪式相结合演化为人生轨辙转化的标志物(如彝族《勒俄》)和社会生活中许许多多重要事件相结合,史诗就成了整个仪式活动的一个嵌入的部分,存在形态受到了仪式活动的规范和制约。史诗有时候还是群体性操演活动如大型舞蹈的“底本”(如景颇族《木脑纵歌》),通过集体性的操演来强化特定社区民众对其所传递的复杂文化符码的理解、记忆和参与实践。总之,这些史诗以复杂的形态和功能告诉我们,不能把史诗简单理解为一连串印在纸张上的符号,仅供我们去进行文学的“消费”。在许多传统中,史诗是生活本身,是生命情态,是人生不可或缺的内容。所以,史诗可以是文学性文本,是长篇的优美故事和语词艺术的炫耀,但它们又是社会生活的操演,是生活本身和生命的存在形态。总之,正是史诗的研究拓展了我们对于文学的理解维度。

## 二、史诗的界定

文学界长期以来从文学维度出发,把史诗理解

①③参见[美]约翰·迈尔斯·弗里《口头诗学 帕里-洛德理论》,朝戈金译,社会科学文献出版社,2000年。

②参见Lord, Albert: "Avdo Medjedovic, Guslar." Journal of American Folklore, 69:320-30 [美]阿尔伯特·洛德《故事的歌手》,尹虎彬译,中华书局,2004年。

④参见Gunther Kress *Before Writing: Rethinking the Paths to Literacy*, Routledge: 1 edition (1996).

为文学作品。影响很大的《牛津文学术语词典》<sup>①</sup>或者更专业的《普林斯顿诗歌与诗学百科全书》<sup>②</sup>,乃至在一些晚近的文学研究刊物上,还在不断地试图对“史诗”的概念进行界定。迄今为止,西方的史诗学成就最大、影响最深远。但单就史诗的界定而言,他们的工作主要是集中于对史诗做静态的、形态学的描述。他们将史诗定义为用崇高的格调来讲述关于神或英雄的故事,所以史诗是崇高的,带有神圣性。史诗是故事,这一点很重要,不具有足够故事性的叙事就不能叫史诗。史诗是关于英雄或半人半神的,所以史诗通常不涉及常人日常生活,它处理的是重大的题材,涉及一个民族乃至全人类的命运,所以史诗具有高昂的格调(如英雄格)。史诗往往还是诗体的,是由专业人士演述的,史诗中的英雄在有些传统中被作为神来供奉,等等。在这些尺度之外还有更丰富的内容。我们拿中国千百种活形态的传统重新看史诗的概念,就会发现这个定义需要再往前推进一步。如果我们的工作足够出色,将成为中国学者对国际史诗学的重要贡献,因为从某种意义上说,我们史诗传统的丰富性和多样性,令我们有可能发展史诗这一伟大文类的界定维度。

史诗的新维度应包括哪些方面?除了文学性的特征之外,简单说,史诗的操演性,就是它的实践过程,也是一个重要的内容。此外,考虑到史诗的叙事规模,和它所具有的社会属性、文化意义、语域特征等,也能帮助我们新的角度拓宽对于史诗的理解。通过中国的史诗研究,我们在某些方面已经生成了某些新的观点。比如,大致勾勒一幅中国史诗的文化地图,从东北满-通古斯语族的渔猎文化传统,到蒙古高原蒙古语族游牧文化传统,到新疆突厥语族文化传统。再渐次往南,延至青藏高原、云贵高原,从在藏族地区广泛传承的超级故事“格萨尔”,到在云南、贵州、广西等地传承的山地农耕民族的创世史诗和迁徙史诗。我们发现,这些史诗不仅在形态及分布上呈现出非凡的多样性,而且彼此之间又多有交叠。创世史诗(creation epic)、迁徙史诗(origination epic)的概念是中国学者最先提出的。这两大类史诗,加上北方的英雄史诗(heroic epic),构成了中国境内三个主要的史诗类型。<sup>③</sup>

这三大类史诗在不同的文化中,特别是在西南的史诗传统中有复杂的交集。像《亚鲁王》这样晚近发现的史诗,最初的创世纪部分就是创世的内容,包括宇宙星辰的诞生,神和人的来源。第二部分讲述了迁徙,亚鲁王如何避免兄弟纷争,率众出走、筚路蓝缕、艰难曲折,特别是记述了众多支系的迁徙历程、路线和分

布等,这是典型的迁徙史诗。随后,史诗又讲述了英雄与一路追赶的对手的抗争,以及与其他敌人的艰苦战斗等,而亚鲁王作为一个可以信赖和仰仗的英雄,得到了充分的颂扬,于是,故事到这里又有明显英雄史诗的特色。<sup>④</sup>在《亚鲁王》演述传统中,我们可以看到三个史诗类型的叠加。这是罕见的现象,且对于我们更好地理解其他史诗,提供了可资对照的很宝贵的维度。

除此之外,史诗还是个跨文类的概念,在这一点上,史诗与神话很相似。我们知道《摩诃婆罗多》的成书过程很长,据学者推算大概有八百年——从公元前4世纪到公元4世纪。在《摩诃婆罗多》中,王族的世系、神谱、传说、民间故事、歌谣等文类都被裹挟在一个大文类中,所以说它是跨文类的,或者说是超文类的。因此我们说,史诗不是一个边界很清晰的类型。史诗更像是一个谱系(spectrum),或者说更像一个耀眼的星云,从不同的维度考察,都呈现出彼此充满差异的景色,长期被西方古典学界奉为圭臬的荷马史诗,只是其中被谈论较多的一类。欧洲的许多史诗如《伊里亚特》、《罗兰之歌》、《熙德之歌》,这些作品都有鲜明的历史印记,有些是关于历史战争、历史人物等的记述。在这方面,人类考古史上一个具有重大意义的事件,是在小亚细亚发现了特洛伊战争的遗址,证明史诗描绘了真实发生过的事件。我们看《伊里亚特》,会发现里面出现众神之王宙斯、海神波塞冬、智慧女神雅典娜等,而且诸神还干预人间事件,但从另一方面说,特洛伊战争确是历史上发生过的。特洛伊木马作为一个最有名的战例是真实的。今天能看到在许多古希腊时期的瓶画、雕塑和绘画等艺术样式中,就有特洛伊木马的形象,在后来的考古发现中也找到了木制的巨型容器。这些都表明,这一类史诗具有鲜明的历史色彩或历史基础。这也是中国学者早先对史诗的理解,很多人认为史诗就是关于历史的诗(胡适曾将“史诗”译成“故事诗”)。如果我们再看看蒙古的例子,情况就完全相反:今天我们所见的蒙古史诗中,有哪位历史上真实人物的影子?从成吉思汗到忽必烈,从拔都汗到蒙哥汗,哪位骁勇善战的历史人物在史诗中得到了描述?哪个真实城堡的攻克、哪个曾有国度的征服、哪次伟大的胜利或悲壮的失败,在蒙古史诗中得到过叙述?完全看不到踪迹。史乘说成吉思汗“帝深沉有大略,灭国四十”,可见当时战争的频仍和惨烈。黑格尔说战争是英雄史诗最合适的土壤,蒙古史诗为何却刻意不记载蒙古人的战争历程,不歌颂他们名扬四海、威震天下的枭雄呢?不仅正面的英雄被隐去了,连史诗英雄的对立面也被刻意地抽象化和符号化了,成了长着多个

①Chris Baldick: *The Concise Dictionary of Literary Terms*, Oxford University Press, 2004.

②Alex Preminger, Terry V. F. Brogan and Frank J. Warnke: *The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, Princeton University Press, 1993.

③朝戈金、尹虎彬、巴莫曲布嫫《中国史诗传统:文化多样性与民族精神的“博物馆”(代序)》,《国际博物馆》2010年第1期。

④中国民间文艺家协会主编《亚鲁王》(全二册),中华书局,2012年。

脑袋的恶魔“蟒古思”，历史上曾经敌对和冲突的族群和国度，都消解不见了，没有了具体的指向。这是为什么呢？对这类问题的回答，是充满挑战的，也是大有深意的。从蒙古史诗的叙事取态看，它最像民间故事，比较不具有先祖崇拜或英雄崇拜的特征。总之，可以说，史诗总是以大量复杂的形态存在的，对它的任何归纳和总结，都必须以广泛的材料为基础，否则，结论一出，片面性立现。

在神话、传说、民间故事这些主要的口头艺术文类中，威廉·巴斯科姆(William Bascom)认为，神话最具有神圣性，故事最具有娱乐性，传说居间。蒙古民族的史诗包括蒙古语族的许多史诗，从“信实性”这个维度去看，恰恰最具有故事的特征。两河流域的史诗《吉尔伽美什》和藏族史诗《格萨尔》等，最具有神圣性。这就告诉我们，如果想要完整地理解史诗这个文类，就必须随时提醒自己，史诗是一个内部包含极多异质因素的庞大的谱系，从最靠近历史事实的叙事，到最远离历史事实的叙事，都以史诗的面目流传。就拿中国的例子来说，有人或许会反驳说，史诗里面当然有具体的地名，也有人下论断说蒙古史诗英雄“江格尔”来自几个世纪前活跃在西域地区的泉雄“贾汗格尔”，有人说格萨尔的原型就是某个历史上的赞普云云。诚然，这些史诗里面却是出现了“巍峨的阿尔泰山”、“玛纳斯河”等具体地名，但这多少有点类似维柯的“诗性地理”(poetic geography)概念，不能都坐实了理解。《江格尔》中有“额木尼格河的木头，制成马鞍的鞍翅，杭嘎拉河的树木，制成马鞍的两翼”这样的诗句，纯粹是基于诗行押韵的需要而编造出来的河流名称，没有哪个读者能在蒙古地区找到这两条河流。事实上，在有经验的听众那里，从史诗故事所发生的主要场所“宝木巴”国度到具体的其他地点，都应当合乎惯例地按照史诗的“语域”来理解。所以说，蒙古史诗把一切东西都做虚化处理，只保留最基本的善恶、敌友等关系的叙事策略，是另有其高妙之处的——英雄主义气概得到充分的、概括化的彰显，而不必拘泥于具体的人物和事件。于是，历史上哪个元帅远征到了什么地方，打败过哪些国度，在民众的集体记忆中，都成了某种遥远的、模糊的背景，史诗的前台上，只有半神化的英雄和妖魔化的对手在厮杀。

### 三、史诗学的比较视野

对史诗这样一个跨文类、成谱系的复杂对象进行研究，一般而言需要从具体的环节入手。我们需要

制作和发展出一些合理的工具或操作模型，就像动手术需要凑手的工具一样。晚近的几十年来，西方史诗学界为我们提供了大量的研究工具，比如帕里和洛德提出的“程式”(formula)、“典型场景”(typical scene)和“故事范型”(story-pattern)，弗里等提出的“大词”(large word)、“演述场域”(performing arena)、“传统性指涉”(traditional referentiality)、“演述中的创编”(composition in performance)，劳里·杭柯提出“超级故事(super story)”、“大脑文本”(mental text)，格雷戈里·纳吉提出“交互指涉”(cross-reference)、“创编—演述—流布”(composition-performance-diffusion)三位一体命题，以及“荷马的五个时代”的文本演进模型(the five ages of Homer)等等，这些工具都是专门用于研究史诗的。<sup>③</sup>这些新术语的发明和使用，都是为了给大家提供不同的工具，让我们从不同的角度解析研究对象，它们的背后深藏着一套复杂的人文学术理念，这套理念既有认识论和知识论的根由，也有人类学田野工作的方法论影子，还有来自语文学研究的传统。这些研究给我们带来了新鲜的视域和启迪，让我们在开展解析工作时，手中有了一大袋子的工具。但是，精细的个案剖析，不能离开个案之间的比较，这就引导我们进入另外一个话题——比较诗学(comparative poetics)。

人文学术领域中的规律的总结，往往离不开在对特征的描述，而对特征的把握总是来自比较，史诗尤其如此。当我们说蒙古史诗最不具有历史性的时候，我们是对比“荷马史诗”、《罗兰之歌》(法兰西)和《松迪亚塔》(非洲马里)得出来的。当我们说苗族《亚鲁王》最具有生活实际内容的时候，我们是与其他娱乐性史诗比较而来的。这种比较至少是在两个时空维度上进行的。第一，历时的比较，即上文提到过“古”和“今”的比较。今天的活形态史诗和历史被文字固定下来的史诗，比如刻在泥板上的《吉尔伽美什》进行比较，也就是用今天“living traditions”(活形态的传统)和“fixed texts”(固定的文本)进行比较。第二，共时的比较，还要在不同的传统之间进行比较，从而获得关于特定史诗传统的更为符合实际情况的界定。史诗神圣性的强弱、传播限度的大小、社会功能的繁简，都要在这种比较中得到阐释，比如巴尔干半岛的史诗传统，他们主要是在斋月期间在咖啡馆等公共场合演唱。印度的《斯里史诗》(Sri Epic)所歌颂的斯里女神地位偏低，与其他史诗相比，演述和祭祀仪式只能安排在神庙附近一处神圣性较弱的地方进行。<sup>④</sup>简而言之，这些史诗传统彼此之间差异极大，只

参见[美]威廉·巴斯科姆《口头传承的形式：散体叙事》，朝戈金译，见于[美]阿兰·邓迪斯主编《西方神话学读本》，朝戈金等译，广西师范大学出版社，2006年。

参见维柯《新科学》，朱光潜译，人民文学出版社，1997年。

③[美]约翰·迈尔斯·弗里《口头诗学：帕里-洛德理论》，朝戈金译，社会科学文献出版社，2000年。Lauri Honko: *Textualising the Siri Epic*, Academia Scientiarum Fennica, Helsinki, 1998。格雷戈里·纳吉《荷马诸问题》，巴莫曲布嫫译，广西师范大学出版社，2008。

④朝戈金、冯文开《史诗认同功能论析》，《民俗研究》(即出)。

有通过相互比较来校正我们从书本出发作出的假设。

世界上史诗蕴藏的丰富性,等于向我们打开了一扇极为宽大的窗,同时也对我们的视域提出了更高的要求。如果我们对欧洲的史诗、非洲的史诗、南太平洋的史诗、阿依努的史诗、蒙古的史诗、柯尔克孜的史诗、中国南方的史诗等具有深入的了解,再来具体进入某个史诗传统,往往能迅速地找出它的特点,发现它的某些规律。藏族史诗的研究开展几十年了,中国学界传递给世界的关于藏族史诗的信息仍然很少。例如,这里讲得最多的是《格萨尔》堪称世界上最长的史诗,其次讲得较多的是史诗艺人的“神授”现象。文本卷帙浩繁固然惊人,但艺术价值的高下,从来不以长短为尺度。“神授”现象更是迄今为止人言言殊,且多津津乐道于其“神秘”,而疏于令人信服的考察和鞭辟入里的分析。除了神授现象,《格萨尔》还有许多问题至今仍是史诗学中的悬疑:例如,为何在藏族民众中没有围绕《格萨尔》形成史诗群落?而在其他传统中情况往往不是这样?它作为“超级故事”与民众的信仰体系是如何对接的?它所具有的开放式结构(open-ended)对它的传承和流布,以及大量吸纳其他文类,具有怎样的作用?为何一个传统内能够容纳如此多不同类型的歌手?其社会文化语境该如何解读?为何一个关于英雄格萨尔的故事,能够不胫而走,影响及于周边若干族群?对这些问题的思考和回答,乃是今天摆在研究藏族史诗和史诗理论的学者面前的既棘手又充满挑战的话题。对这些问题的出色回答,也将令国际史诗学界受益匪浅。

比较诗学在回答一些更为基本的理论问题上也往往更具有阐释力和说服力。弗里与我合写过一篇长文,题为《口头诗学五题:四大传统的比较研究》。<sup>①</sup>我们通过对四个传统的比较,回答了口头诗学中的若干最为基本的问题:如什么是一个诗行(poetic line)。在印刷符号体系中,诗行不构成问题,而且任何一个稍有经验的人,在听了录音之后都能按照韵律规律和间隔停顿誊写出诗行来。但通过比较古英语、南斯拉夫、古希腊和蒙古传统,我们发现在不同的传统中,对于诗行的理解是不一样的。在有些传统中,诗行是信息串在物理传播过程中的间隔,不呈现为天然分行的文字串。于是,印在纸上的诗行,长长短短,但听在耳朵里,却又十分齐整——在一些传统中,拉长元音,乐器过门等演述技巧,都是用来补足诗行的长度和步格,让诗歌听起来匀称、悦耳,这又跟文字符号的逐行精确有距离。又如,什么算一首诗?在《江格尔》中,“铁臂萨布尔”诗章是一首诗,“洪古尔的婚礼”诗章是一首诗,所有《江格尔》的集群加起来也仍然是一首诗。所以,关于什么是一首诗的理解,就变成了一个相对的概念。江格尔作为整个江格

尔史诗群中一个“结构性人物”,很多时候并不出场,乃至不大被提及,可能是英雄洪古尔、哈尔萨纳拉或者铁臂萨布尔在打仗,但江格尔作为一个结构性要素,统摄了整个史诗传统。至于什么是一个典型场景,什么是程式,什么是语域等问题,不同的传统都会给出各有差别的回答。这恰恰说明了人类文化的多样性,艺术表现方式和才能的多样性,同时又有力地说明,使用规范的学术表述和通过可通约的概念体系,探索人类表达文化之根是可行的。

#### 四、史诗的传统要素:歌手、演述、流布及认同

从常识推断,在不同的传统中史诗歌手分两类:专业演述者和业余爱好者。具体到不同的传统中,情况便不同了。比如江格尔传统中,有家族内传式的,也有随即在家族外传承的。在乌兹别克斯坦,还有专门的学校,老师(Bagshi)纳徒授艺。日尔蒙斯基(Viktor Zhirmunsky)和查德威克(Nora Kershaw Chadwick)在他们的著述中都提到过这种通过学校培训歌手的情况。在印度的斯里史诗中,歌手是女神的化身。彝族地区则往往歌手同时是祭师,彝族的毕摩在唱“勒俄”的时候是史诗演述人,做仪式的时候又是毕摩。这种歌手的差异性对我们如何理解和定义史诗,有很大的影响。一个专业的长期以演唱为生的歌手,和一个业余的歌手,在艺术造诣、演唱水准、曲库大小、活动半径、听众响应乃至文本形态等方面,都有不小的差别。简单说,在我看来,对歌手群体的理解,也应当使用谱型的概念:从高度职业化的一端到极为业余的另一端,中间必定有大量的过渡形态。史诗的流布也因他们各自的定位和活动方式而不同:这其中有些有文本抄写型歌手(如青海的布特尕抄本世家),有的是擎纸歌手(paper singer,需要手持纸张才能演述的藏族艺人),有的是神授歌手(藏族神授艺人),还有“书写型传承人”(满族说部)等等,可见歌手的情况是很多元的。

史诗的社会文化功能也可以从多个角度去理解。正如我们所知道的,有些史诗的传承流布范围很小,取向也主要是娱乐性的;另外一些史诗的演述,则往往带有很强神圣性,有的伴随种种庄严的仪式或严格的禁忌,演述场面也相当宏大。俄苏历史学家弗拉基米尔佐夫院士(Boris Vladimirtsov)和其他一些学者都曾言及在西蒙古的卫拉特和乌梁海地区,蒙古人遇到灾害或瘟疫时,会请人来演唱《格斯尔》,以驱邪禳灾。在新疆一些地方,卫拉特蒙古人认为《江格尔》是有法力的,需要杀羊等仪式进行后才能演唱,而且任何一个歌手都不能“完整”地演唱该史诗,这样做必会折损寿考。史诗的演述场域和气氛,从某些属于倦旅中的轻松解闷和消除疲劳,到成为人生中必不可少的仪式活动,不一而足。在那些具有

<sup>①</sup>《东方文学研究集刊》(1),湖南文艺出版社,2003年,第33-97页。

“指路经”作用的史诗演述场合,则现场氛围堪称凝重,仪式的核心角色——某位不久前刚刚死去的人,也是听众中的一员,可能还是主要的角色,如彝族的《勒俄》或苗族的《亚鲁王》。尤其是后者,幽幽唱颂之声,夤夜不绝,一灯如豆,众皆散去,余东郎二三人,守着棺材,其情景,令人对史诗的功能和史诗的接受,有了更多的遐想。

上述情景引出了另外一个问题:歌手和听众如何共同制造意义?任何一个史诗故事的创编、传递,意义的瞬间生成和交流,乃至完成,都是由不同的因素共同制造的,其间有信息发送者和接收者,也需要一个特定时空中的“演述场域”,这些要素共同构成了意义生成的过程。我们在做史诗研究时,也要充分地顾及受众在史诗创造上的意义。有人举例说,早年的《玛纳斯》演唱中出现过这样的场景:在有沙俄军官在场的情况下,一个玛纳斯奇(吉尔吉斯歌手)花了很长的篇幅歌颂沙皇叶卡捷连娜。在20世纪50年代也有过这样的情况:在有汉族干部在场的时候,新疆阿合奇歌手在演唱史诗时,用了相当篇幅描写汉族地区多么富庶。也有蒙古学者十分熟悉的例子,当《江格尔》史诗唱到一半时突然有听众问歌手,英雄们打仗许久,为什么还不吃不喝?歌手很快就即兴创编了一个诗段,描述英雄们吃喝的豪迈样子。这几个例子都是听众直接影响故事文本的事例。在塞族和克族长期对峙的巴尔干半岛,乃至有根据听众的民族成分更改史诗结尾胜败的情况。

关于史诗的流布问题,《格萨(斯)尔》是个比较特殊的例子,纵使早在1716年便有了在北京刊刻的蒙古文《格斯尔》(史称“北京木刻版”),但迄今所掌握的证据表明,它主要是通过口耳相传在极为广阔的地域里,跨越族群、语言、信仰的藩篱,以不同的方言和语言在传播着。这种无远弗届的奇迹,堪称世所罕见。与《格萨(斯)尔》形成有趣对照的,是某些流传地域相对狭小的史诗,如《亚鲁王》,这是贵州麻山地区流传着的受众较少、地域较小的传统,方言壁垒清晰,流布边界清楚。介乎这一大一小两种类型,还有某些带有区域性色彩的史诗,比如蒙古科尔沁史诗或卫拉特史诗传统。史诗流传地域的大或小,可能也具有相对的性质。有些史诗就是从小长大的,从地方性的史诗,升格为民族国家的史诗。如劳里·杭柯(Lauri Honko)在分析印度史诗时反复讲过,有些神在史诗中得到了歌颂,逐步从地方神升格为民族的神。斯图亚特·布莱克本以15种印度活形态的史诗传统

为样例,划分和描述了四种与史诗流布区域相关的层次:1.本地的(范围在10-100英里之间)2.亚区域的(范围在100-200英里之间)3.区域的(范围在200-300英里之间)4.超区域的(范围在400英里或以上)。<sup>③</sup>由此看来,古印度史诗《摩诃婆罗多》和《罗摩衍那》升格为全印度民族的史诗,就已经属于超区域的史诗类型,而且它的传播也远远超越了国界,如在马来西亚等东南亚国家许多地方都有所传播。可见,史诗的生成和流布过程可能经由一个由地方小传统逐步升格为全民族或国家大传统的过程,当然也可能不一定如此,或许某些史诗传统生发的历史阶段比较晚,就未必有机会完成这种升格。有人说科尔沁史诗叫“拟史诗”,<sup>④</sup>里面已经有大量农业文化、说书艺术、本子故事等因素,它已经没有机会升格为全蒙古民族的史诗,就步入了终止生长转而式微的阶段。今天社会生活的整体改变已经势不可挡,都市化进程、教育标准化过程、现代传媒的影响等,都使得母语使用的空间受到空前挤压,这些地方的区域性语言艺术传统,已经丧失了升格为民族共同享有财产的可能性。

关于史诗与民族认同(identity)的问题,是比较晚近才有西方学者率先提出来的。早期的史诗研究,并不热衷于在文学的史诗与民族情感和民族自我认同等问题之间建立关联。热衷于史诗与民族认同问题的讨论的,是若干芬兰学者。劳里·杭柯对伦洛特(Elias Lönnrot)的《卡勒瓦拉》进行了深入研究,得出了史诗建构与民族国家认同关系密切的若干观点。<sup>⑤</sup>对于史诗与认同的问题,我曾撰文对印度、巴尔干、蒙古、藏族的例子做过比较,试图证明史诗认同大略而言是一个层级概念。比如在藏族民众中,史诗认同是全民族的,藏族谚语说每个藏族人口中都有一部《格萨尔》就是明证。在有些传统中,史诗认同是一个部落或者部族的,如蒙古的巴尔虎-布里亚特史诗或科尔沁史诗等。这些史诗在其他地方基本上不传播,在范围上体现出了地方或部族认同的特点。有些史诗的认同范围会更小,西部麻山地区的苗族有人死的时候要唱《亚鲁王》,仅这一条就把他们自己和其他苗族聚落做出了某种区隔,可见史诗认同是一个比较复杂的东西。当然,史诗作为一种宏大叙事,题材严肃,传承悠久,艺术水准很高,往往会凝聚和升华全民族的情感和知识体系,充分展现他们的语词艺术才华。一个民族最有代表性的口头艺术成果,往往是史诗。希腊文学中“荷马史诗”是在世界上被

中国民间文艺家协会主编《亚鲁王》(全二册),中华书局,2012年。

朝戈金《〈亚鲁王〉:“复合型史诗”的鲜活案例》,《中国社会科学报》2012年3月23日。

③转引自[匈]格雷戈里·纳吉《荷马诸问题》,巴莫曲布嫫译,广西师范大学出版社,2008年,第67页。

④“拟史诗”指文人作家(例如维吉尔、加慕恩、伏尔泰)对古代史诗的改作和摹拟。参见萧兵《〈封神演义〉的拟史诗性及其生成》,《明清小说研究》1989年第2期。

⑤Lauri Honko *Epic and Identity: National, Regional, Communal, Individual, Oral Tradition* 11/1 (1996), p21.

印制、宣传、翻译和阅读最多的作品,在其他许多传统中也有类似情况,早期蒙古文学有几个高峰,其中史诗占据重要位置。芬兰在两个强大邻国的挤压下,号召民族精神的旗帜,就只能是史诗《卡勒瓦拉》,它长期被当做芬兰民族独立的号角。<sup>①</sup>所以下面的说法一点不奇怪:是西贝柳斯(Jean Sibelius)和伦洛特歌唱着让芬兰出现在世界地图上!没有西贝柳斯的音乐和伦洛特的诗歌,就没有芬兰现代民族的成功建构。

### 五、史诗的本真性和典范性问题

有些人不断追问史诗的创新现象与传统属性的关系问题,说民间歌手“新创作”的史诗不应当属于或进入传统,因为它的“本真性”(authenticity,有人译为“真确性”,与今天滥用的词“原生态”有某些关联)大可怀疑。这是迫切需要回答的理论问题,也牵涉实际操作中的认定和界定问题。在我看来,所谓“新”和“旧”,在民俗学或民间文学的历史中,是一个极为相对的概念。对民国时期的人来讲,清代的东 西可能是“传统的”。对于建立了人民共和国后从事搜集史诗的人来讲,民国时期的东 西大约是“正宗的”。对于20世纪末的搜集工作而言,半个世纪前的东 西是比较正宗的。就同时代而言,与一个受过现代教育的歌手相比,一个文盲会被认为更靠近传统。可见,所谓的本真性,从来都是一个极为相对的概念。与此相关联的,是一个民族从口传文化向书面文化演进的过程中,书面与口头之间复杂的相互作用和联动关系,导致问题更加模糊不清。有学者提出“书写型传承人”概念,就是试图总结如下现象:一个浸淫传统的民间创作者,接受了正规教育,将书面技能与口头传统相结合,“书写”并同时口头传承了“植根于民间”的作品,如何对他和他的作品进行界定?如果身为医生和文人的伦洛特编写的《卡勒瓦拉》被认为是“以传统为导向的”(tradition-oriented)史诗,能够作为芬兰人民族特性的表征的话,那么,柯尔克孜史诗歌手居素普·玛玛依亲手写下诗章,或土尔扈特“江格尔齐”(史诗江格尔演述者)加·朱乃手写的诗章,为什么就一定要从传统中剔除呢?对这类问题的回答,一定不能脱离特定的历史条件的制约。换言之,对所谓权威性和本真性的考量和评判,只能是就其最为相对的意义而言。历史上有过麦克菲森(James Macpherson)冒名莪相(Ossian)作品的著名案例<sup>②</sup>,还有巴尔干半岛的涅戈什和普列舍伦,他们都是民间诗歌向书面文人诗歌转化过程中的特殊连接点。他们本身既是传统的民间文化的继承者,又接受了系统教育,变身为书面诗人。翻开中国诗歌史,第一个伟大的文人诗人是屈原,他的《离骚》、《九歌》和《天问》等诗作里,含有大量的民间叙事成分,作为脱胎自民间口头诗

歌的第一文人诗人,他扮演了承接两个世界的角色。今天,类似的现象在世界各地是越来越多了,是墨守成规,抱持今天的民间传统乃是古代“遗留物”的观念,还是将民间文化视作一个永远流动的生命过程,不制造僵死的“典范”来束缚手脚,需要民俗学者们明辨之、深思之、择善而从之。

这里涉及另一个问题,何谓史诗的典范性?在当前的学科发展态势下该如何研究史诗?这迄今仍然是见仁见智的问题。诚然,史诗研究的根本,是史诗文本的解析,但又远不止于此。史诗研究当然是文学学的课题,但又同时是人类学的、民俗学的、传播学的和其他学科的课题。我们的西方同行,尤其是今天在史诗研究领域开创新范式、引领新方向的顶尖学者,都是一些学养极其深厚、对古代经典极其熟稔的学者。对大量来自不同传统的经典文本的精深掌握,是解析和研究任何史诗对象的坚实基础。弗里通古贯今、取精用弘的能力,纳吉对古典世界和当代传统的精深把握,赖歇尔对突厥口头传统与中古英语传统的深湛功力,都是他们攀上学术制高点的支撑点。缺少了古典学修养和广泛涉猎史诗文本的根底,在解决重大问题上力不从心的。对史诗文本的文学性的透彻理解,一定是最为基本的功夫。不能轻易跳过对《格萨尔》、《江格尔》等卷帙浩繁史诗文本的阅读,而凭借一个短暂的田野工作,就希冀建构新理论体系。没有对全貌的了解,是做不好局部考察的。道理很简单,史诗既极端复杂多样,又涉及众多知识环节,它本身的超文类属性,百科全书式属性,扮演复杂社会文化功能的属性,都预示着对它进行精深研究的不易。

### 六、史诗学与口头传统

上面提及的史诗学新研究方向的拓展和新研究范式的转变,都与口头传统学科的发展有关。口头传统的研究,从20世纪60年代获得大踏步发展,经过几代学者的培育,发展到今天已成为一个蔚为壮观的新领域,而且渐次与文学、民俗学、人类学、信息技术、美学、区域文化研究等众多领域发生了广泛关联。在其晚近发展中,它又与国际社会热切推动的人类非物质文化遗产的各项工作结合得相当紧密。当下,在国际上最活跃的口头传统研究专家,大多在各自的国家积极投入保护非物质文化遗产的业务工作。中国是口头传统研究领域的重要阵营,中国学者在相关领域的理论探索、技术路线和工作模型,已经得到国际学界的赞赏和认可。有学者断言,口头传统学科想要扩大国际影响,对其他学科产生冲击力,进而形成完整的学术体系,则中国的学术实践绝不可忽视。事实上,中国不光有极为丰富的口头传统,也

<sup>①</sup>Maria Vasenkar, "A seminar commemorating the bicentennial of Elias Lönnrot's birth, April 9, 2002." FFN 23, April 2002: 2-4.

<sup>②</sup>Derick Thomson, *The Gaelic Sources of Macpherson's "Ossian,"* 1952.

有努力工作的优秀团队。中国的社会文化发展呈现出了巨大的梯次级差状态,在广大的西部,生活情态还主要是传统农业的,而在大都市,情形则截然不同。丰厚的民间文化蕴藏和当代学术理念的制导,就为学术的精进提供了难得的条件。今天所需要的只是同侪的努力。

从1964年到1972年,著名的“伦敦史诗讲习班”(London Seminar on Epic)在中国学者缺席的情况下,在培育国际性史诗研究方面做出了巨大贡献。大家耳熟能详的杰出学者,如哈图(A·T·Hatto)、海恩斯沃思(J. B. Hainsworth)、鲍顿(C. R. Bawden)、日尔蒙斯基、瓦尔特·海西希(Walther Heissig)、卡尔·赖歇尔(karl Reichl)等都参与过这个讲习班。这些人的思想后来结集成两大卷出版。哈图在该书的结语中说,他们的使命已经完成,学术薪火相传,后续的工作将由美国密苏里大学口头传统研究中心约翰·弗里的《口头传统》(Oral Tradition)学刊承继下去。这个刊物走

到今天,作为口头传统领域的“旗舰”,发挥了巨大的引领作用。史诗研究与口头传统研究,成为它的最主要的话题。口头传统研究所擅长的对人类知识论、认识论、信息技术、语词技术、思维与心理机能等等话题的深入讨论,在史诗研究上都找到了生长的合适土壤。可以断言,今后的史诗研究,已经不可能离开口头传统研究的相伴。一如口头传统研究在最初起步时大大借助了史诗研究一样,今后的史诗研究还会持续地大大借助口头传统的研究。将两者的研究结合得最好的学者,是约翰·弗里。他虽已离去,但他思想的火种却越燃越旺。他生前曾多次表示寄厚望于中国学界。如果不久的将来,中国学者能给国际史诗学界提供一些有冲击力和富有创见的思想,如果这些思想对于西方人理解自己的传统有所助益,对人文学科其他领域的学者理解各自的学术问题有所助益,我们才可以说,中国的学理性思考成为国际史诗研究谱系中的重要一环。

The Modern Humanities Research Association: *Traditions of Heroic and Epic Poetry*, Vol.1 (1980). Vol.2 (1989), London.

(上接第23页)造型与表现技法,将两者形、质上的共性显示无遗。宁夏炳灵寺6窟南壁下方的一幅北周壁画,绘有猴、鹤、山石,图中大树的画法,亦同此类。<sup>①</sup>这类水墨枝干、不加勾勒、极富韵律和自由精神的画法,绘出有“生动之可拟”、“气韵之可侔”的作品,或许不存于张彦远所见历代名迹。

春秋、战国之际,楚文化影响所及达到半个中国。<sup>②</sup>前述长沙颜家岭所出漆奁《狩猎图》和湖北荆门包山所出漆奁《出行图》中所绘树木,不仅是战国树绘的杰出之作,也是楚地树绘的代表作品。楚人宋玉《高唐赋》中对于树木有如此感人的赋辞,子弹库楚帛画对于树木与四时关系的描绘,反映了楚地的地域文化对于作为宇宙的一个构成元素树木的关注,不仅表现了古人与树木的交流,也表现着古人与宇宙的交通。

综上所述,根据考古材料与传世文献,结合不同地区、不同民族的美术遗存,可对张彦远《历代名画记》的相关之说,订正如下:

①董玉祥主编《中国美术全集·绘画编17·麦积山等石窟壁画》图版96。

②李学勤《东周与秦代文明》,第12页。

③如南京西善桥南朝墓所出竹林七贤与荣启期砖印壁画图所见树木等,既有装饰意味,又生动写实,陈直先生以为“高出寻常画手想象之外”,参见《南京西善桥南朝墓及其砖刻壁画》,《文物》1960年第8、9期;陈直《对于南京西善桥南朝墓砖刻竹林七贤图的管见》,《文物》1961年第10期。

魏晋六朝及其以前,树木绘画“无生动之可拟,无气韵之可侔,直要位置向背”、“列植之状,则若伸臂布指”的情形,确有存在,但仅见于部分区域的部分画法,而不是这一时期树木绘画的总体特征。战国以降,妙于“生动”、“气韵”的树绘作品,在各时代各地区、不同民族与宗教的绘画中皆有所见,是更应关注的画史特征。

必须指出,以上所论六朝及其以前的树木画法,限于已经发表的考古成果中有代表性的绘画作品,排除了刻石岩画、青铜纹饰、汉代画像砖石等美术遗存,这并不意味着否认这些作品中所具有的丰富的树木画法。<sup>③</sup>这种讨论角度的选择,旨在与张彦远所论尽量保持相同的起点。对于六朝及其以前树木画法真正全面的研究,无疑不应囿于狭义的纯绘画作品。部分的美术遗存与单一的文献记载一样,都具有片面因素。美术史的研究,只有在综合考察各类美术遗存和文献记载的基础之上,才有可能得出逼近历史真实的认识。