

目 录

《罕哈冉惠传》在蒙古英雄史诗中的地位 (代序)	1
罕哈冉惠传	1
参考引用专著、论文目录.....	176
罕哈冉惠传(蒙古文原文校勘).....	179
后记	317

《罕哈冉惠传》在蒙古英雄史诗中的地位

(代 序)

著名的《罕哈冉惠传》在蒙古英雄史诗中应占有怎样的地位？至今学界看法不尽一致，有必要对此问题进一步探讨。

—

关于《罕哈冉惠传》这部史诗产生的时代，目前学界有一种较为普遍的看法，认为它当属于较晚的蒙古史诗，具体地说，是后人改变古老史诗，而产生的后期史诗。

这种结论颇具影响力且值得研究。

要谈论《罕哈冉惠传》产生的时代，我们有必要先将它放到世界史诗的总体框架中加以考察，然后再试对其产生的时代做出较为科学的推断。这样做的理由是，既然蒙古英雄史诗是世界史诗中的一部分，它就不应游离于世界史诗之外而孤立存在。

世界史诗就其产生时代而言，大体可分为两种：一种是在人类童年时期，即原始社会末期至阶级社会初期产生，一种是在封建社会时期产生。前者可称之为早期史诗，后者可称之为后期史诗。早期史诗所表现的基本情节具有非现实性。史诗中的英雄人物属于半

神半人,反面人物则属于半妖半人,这些人物曾出现在神化传说和民间童话中,与现实隔着较大距离。例如,产生于六、七世纪的英格兰史诗《贝奥武甫》的主人公贝奥武甫,虽然在历史上确有其人,但构成史诗“战魔怪格兰道尔”和“杀死毒龙”的两次武功事迹^①却决不是历史上的贝奥武甫所能完成的。因此,史诗研究者仍把这部史诗归入如《伊利亚特》、《奥德赛》的早期型史诗中。英国人的祖先盎格鲁—撒克逊人之所以借助贝奥武甫,塑造出如此的半人半神的史诗人物形象,是因为他们旨在宣扬自己的宗教观念、神话意识和泛民族主义的思想。而后期史诗所表现的情节与人物则具有很强的现实性。例如,著名的法兰西史诗《罗兰之歌》,产生于十一世纪初,是以帝王将相武功为内容的叙事诗,在欧洲又被称为纪功歌。叙述的是,从九世纪开始流传的查理大帝和他的勇将罗兰的事迹。众所周知,查理一世(742—814),或称查理大帝、查理曼,是法兰克国王矮子丕平(三世)的儿子,公元769年继承王位,后通过征略逐渐成为伦巴德人、托斯卡纳人、萨克森人的国王,公元800年,受罗马教皇利奥三世加冕当上皇帝,统治了欧洲大部地区,建立起罗马帝国之后的又一大帝国。史诗中描写的诸多战役,大多是有据可查的。例如,诗的开篇写道:

查理国王,我们伟大的皇帝,
驻扎西班牙整整七年。
从高地到海边所向披靡;
没有一座城堡能够阻挡,
没有一座城镇不思投降。
除了山头上的萨拉戈萨。^②

^① 关于这两次武功事迹,参阅陈才宇等译:《贝奥武甫 罗兰之歌 熙德之歌 伊戈尔出征记》中“贝奥武甫”第四、十、十一节,南京译林出版社,1999年版。

^② 《贝奥武甫 罗兰之歌 熙德之歌 伊戈尔出征记》,P157。

这些诗行记载的是发生在公元 778 年的龙塞沃战役。其中,查理国王在西班牙驻扎了七年,虽属文学夸张,但查理国王在西班牙驻守了几个月,却是史实。萨拉戈萨虽不在山头,却是平原上确有一座城堡。这是纪功歌给战场添上的一层雄奇的色彩。再如俄罗斯著名史诗《伊戈尔出征记》所表现的伊戈尔和波洛夫人^①之间的战事,几乎每一次战役都能从《编年史》、《三圣编年史》、《伊帕吉夫编年史》、塔吉晓夫《俄国史》中找到历史的根据。例如,史诗描写在涅米加之战中,伊戈尔被俘,在计划出逃时:

“半夜,奥鲁尔在河边吹起哨;提醒伊戈尔:此时不逃更待何时?”^②

此处的奥鲁尔,据史书记载,真名叫拉伏尔,其母是罗斯人,与伊戈尔同乡,由于他受到波洛夫人的侮辱,所以帮助并随同伊戈尔出逃。

在上述的这些文学描写中,我们能看到有文献根据的人和事的影子。这类欧洲中世纪史诗,我们称之为世界的后期史诗。

如果我们以上述的划分世界早期史诗和后期史诗的标准对蒙古英雄史诗《罕哈冉惠传》加以分析,恐怕就不难对它产生的时代做出较为科学的判定了。与此同时,我们也要认识到,蒙古英雄史诗是蒙古族创作的民间文学作品,有着自身的特点。从目前来看,我们尚未见到后期型蒙古英雄史诗。学界有人将后世作家创作的“拟史诗”算作了后期型蒙古英雄史诗,这种说法似乎不能成立,因为史诗理当属于民间文学,将创作文学作品划入民间文学范畴,显然不合逻辑。从《罕哈冉惠传》这部史诗中,我们找不到任何见诸文字记载的真

① 波洛夫人,又称钦察人,十一至十二世纪在多瑙河与伏尔加河之间的草原上和亚速海边游牧和渔猎,最早于 1055 年与罗斯人接触。

② 《贝奥武甫 罗兰之歌 熙德之歌 伊戈尔出征记》, P609。

实的人和事。当然,由于蒙古民族的文字产生较晚,在文字产生之前,历史上的人和事不可能被记载下来,就此而言,哈冉惠曾是蒙古族历史上确实存在过的真人,这种可能也不能完全被排除,然而他的变术、能死而复生、骑马奔赴天宫征战等能力,却决非现实中的人所具有。且不要说霍尔穆斯塔的一方黑天额尔和木·哈日和蟒古斯,就是主人公英雄哈冉惠与对手的较量与征战行为也决非现实中的人所能做到。这些能力和情节,都充分反映了这部史诗神话思维的特征。神话思维,只能产生于人类童年,反映的是人类童年的幻想和审美观念。正是由于这部史诗产生的时代与神话产生的时代相接近,它才无法摆脱神话思维和神话对它的影响。就史诗的类型而言(注意:不是各国、各民族史诗产生的具体年代的横向比较),蒙古英雄史诗《罕哈冉惠传》应与英格兰的《贝奥武甫》这类史诗同属世界早期型史诗,而不应划入法兰西《罗兰之歌》、俄罗斯《伊戈尔出征记》这类世界后期型史诗的范畴。

谈及史诗产生的时代,有一点必须明确,即史诗作为民间文学中的一种特殊门类,它在很长的历史时期内,只是在口头流传,后来当创制文字后则以各种手抄本的形式辗转传播,因此对它产生时代做出定论是较艰难的事情,当我们对某部史诗冠以“早期”或“后期”这类定语时,务要采取极为审慎的态度。陶立璠先生在谈到藏族史诗《格萨尔王》的产生时代时写道:

“它产生的时代目前无定论,有说产生于十一世纪,有说产生于十三世纪,也有说产生于十四、五世纪。实际上这部史诗产生的年代比学者们争论的时代早得多。从史诗所反映的内容看,它无疑产生在藏族原始社会末期、奴隶社会初期那种部落纷争,战争频繁的年

代里。”^①

对于陶立璠先生对藏族史诗《格萨尔王》所产生的时代的意见,我们还能再进行讨论,见仁见智,完全可以各抒己见,但其中有一点讲得颇有道理,那就是谈史诗产生的时代,必须立足于史诗本身所反映出的内容。具体地说,就是要深入分析史诗所反映出的社会形态及史诗创作者的思维模式,而不是拘泥于史诗的版本。这正是研究史诗产生时代时应遵循的重要原则之一。

二

关于《罕哈冉惠传》所反映出的宗教思想,历来是学人们最为关注的问题之一。其中,具有代表性的一种看法是:这部史诗,它的主题是反腾格里天神,宣扬佛法。

不错,《罕哈冉惠传》中出现了不少反映佛教思想的内容。例如,当哈冉惠和他的两个兄弟遭蟒古斯暗害,误食了蟒古斯投下的毒药后,哈冉惠变成了九十五颗头的大黑蟒古斯,他的胞弟乌兰岱·莫日根变成了一尊石人,乌兰岱的坐骑变成了一尊石马,他的义兄弟吉尔吉斯·赛音·贝托尔则变成了一头黄色的野猪。是两位公主派出了维兰·苏龙嘎的儿子去向菩萨求助,菩萨将三件宝物——万能的金套绳、能起死回生的仙丹、智慧的金盘赐给了小童,小童用此三宝使三位英雄得救,恢复了原貌。菩萨为众人所熟知,当然是著名的佛的形象。然而,当菩萨在向小童授予三件宝物之前,却说出下面一段颇令人费解的话:

对你的额吉,
无论什么时候,
没少给她喝骏马的热血,
没少给他吃好汉的腱肉,

^① 陶立璠:《民族民间文学理论基础》,P311,中央民族学院出版社,1990年版。

可不知为什么，
她要吃喝的东西却总是不够。

这种话显然不应出自佛家之口，尤其不应出自菩萨之口。“喝马血，吃人肉”，显然为佛家所不允。这里的“菩萨”，究竟属于什么形象，我们尚难以做出判定，但可以肯定的是，他不属于以悲下救众生为己任的菩萨的形象；更不属于大慈大悲的观音菩萨的形象。若将说这种话的人称为佛家形象，当然是令人难以接受的。那么，为什么在同一菩萨身上会出现这种相互抵牾的现象呢？其实，诸如此类的现象，正反映了这部史诗所具有的宗教思想的复杂性。因此我们决不能以“反对腾格里天神宣扬佛法”或“宣扬萨满反对佛陀”来简单草率地给本部史诗的宗教思想定性。

那顺巴雅尔教授在研究蒙古英雄史诗文本时指出，由于时代、地域、宗教文化变迁、僧侣篡改等诸多方面的影响，因而产生了不少异文，说唱艺人由于面对不同听众，有时也不得不变更演唱所依文本的内容^①。如果承认这种说法正确，那么本部史诗中出现的这种相互抵牾的情况也较好理解了。

本部史诗中的天神之王霍尔穆斯塔究竟当划入哪种宗教，也是较为复杂的问题。在本史诗中，这尊神是三十三天的头目，带有三十三颗星辰的因陀罗印度形象的影响，从这些来看，霍尔穆斯塔应该是佛教的形象^②。然而，如果是影响，就必然不是“源”而是“流”。霍尔穆斯塔源于火祆教，火祆教又称琐罗亚斯德教，是公元前七世纪流行于伊朗及中亚一带的宗教。其教义保存在《波斯古经》（《阿维斯塔》）中。霍尔穆斯塔是火

① 参阅那顺巴雅尔：《蒙古文学叙事模式及其文化蕴涵》，P105—107，内蒙古教育出版社，2002年版。

② 参阅[意]图齐 [德]海西格：《西藏和蒙古的宗教》，P417，天津古籍出版社，1989年版。

袄教中的善神，是希腊人的叫法，伊朗人称之为“阿胡拉·马兹达”。令我们困惑的问题是，这尊伊朗神的偶像何时、通过什么渠道渗透到蒙古地区来，并成了蒙古萨满教的光明之神，对此，到目前为止还没有确切答案。已故德国学者海西格先生正确地指出：“霍尔穆斯达腾格里天神并不仅仅是指三十三尊天神之首，而且还将之当作是蒙古人全部九十九尊天神之首。”^①其中，三十三尊属佛教，九十九尊属萨满教。

蒙古谚语《智慧集》中有：“最高的天神是长生天，其王是霍尔穆斯塔腾格里天神。”《智慧集》成书于十六世纪前，那么这一条谚语产生的年代必定会更早，但具体是什么年代，我们暂时不得而知。乌其拉图教授的《〈江格尔〉中的历史文化遗迹与波斯古经》一文^②，有助于我们进一步深入思考这一问题。该文写道，在蒙古英雄史诗《江格尔》中有这样的诗句：

他的国土上人们长生不老，
永远保持二十五岁的容颜，
这里没有冬天，阳春常驻，
这里没有酷暑，金秋绵延，
这里没有袭人的严寒，
这里没有灸人的烈炎，
微风习习，
细雨绵绵，
蚌巴国如天堂一般。^③

而《波斯古经》（《阿维斯塔》）中则有下面的经文：

拥有良畜的贾姆希德，
是世民百姓的伟大首脑，

① [意]图齐 [德]海西格：《西藏和蒙古的宗教》，P417。

② 载《蒙古语言文学》，1997年第1期。

③ 原文中引文系蒙古文，这里所用，见霍尔查译《江格尔》，P3，新疆人民出版社，1988年版。

他有太阳一般的明眸，
在他统治期间没有死亡，
人类和动物永不衰老，
河水流不尽，
草木常青，
食物多得永远吃不了，
勇武的贾姆希德统治期间，
既没有严寒酷暑，
也没有衰老和死亡，
更没有妖魔创造的忌妒，
那时的父亲和儿子，
看上去年龄都不过十五。^①

这里，乌其拉图教授指出了《波斯古经》对《江格尔》的影响，我们是否也可以从中想到，影响蒙古英雄史诗的外来宗教是否仅限于藏传佛教？在分析史诗中宗教思想方面的矛盾抵牾的现象时，是否可以无视这种复杂性而简单草率地做出结论？

再从本部史诗主人公罕哈冉惠对霍尔穆斯塔所持的态度看，情况也是较为复杂的。贯穿全史诗的情节主线是罕哈冉惠与霍尔穆斯塔的一方黑天额尔和木·哈日的婚姻之争。从这方面看，罕哈冉惠和霍尔穆斯塔的关系是对立的，但霍尔穆斯塔的三十三天对额尔和木·哈日抢夺他人之妻的行为并不赞同，曾对他发出过斥责，并为他向罕哈冉惠求过情：

天理人伦，
他并非不知，
你当宽恕，
这个贱子。

三十三天为额尔和木·哈日求情之后，又给他出

^① 《阿维斯塔》第9章，第4、5节，载季羨林主编《东方文学作品选》（下），P408，湖南人民出版社，1986年版。

谋划策,告诉他如何去战胜罕哈冉惠,而罕哈冉惠放过了额尔和木·哈日之后,说出了这样的话:

面对至尊至圣,
我低头弯腰,
向霍尔穆斯塔稟求,
理解我的用心,
永远对我保佑。

面对诸如此类的情节描写,又让我们怎么相信这部史诗的主题是反对腾格里天神呢?这里的天神怎么会像某些人说,是软弱无能,跪倒在哈冉惠脚下求救的形象呢?于是有的学者又提出,之所以出现这种情节,是由于喇嘛的篡改所致,但面对“三十三天”,学者似乎自己也发现了持论的自相矛盾,便又做出如下解释:本来萨满教和佛教都有天神。萨满教的天神是99个,佛教的天神是33个,但是改写《汗哈冉贵》的喇嘛没有分清楚这种界线,把天神一律看成是佛教的敌人去描写的。

不知道学者提出这样的看法有什么根据!试想,能篡改史诗的喇嘛,在所有的喇嘛中也不太可能是等闲之辈,且带着尊佛反萨满的篡改意图,他们怎么竟连“33天”和“99天”的界限也搞不清楚?这显然不合情理。

其实,这部史诗中出现的这些难以理解的情节,正好反映了产生这些情节的较容易理解的历史背景,即伴随着时代的发展和蒙古地区社会的变化,萨满教之外的各种宗教(决不仅仅是佛教)相继进入蒙古地区,并且对蒙古族各文化领域,尤其对蒙古族的原始宗教——萨满教产生一定的影响,各种宗教与萨满教的接触和碰撞,必然会导致蒙古地区的宗教思想出现了由单一向纷繁复杂发展的局面。

为强调《罕哈冉惠传》的主题是反天崇佛,学者又拿出了如下证据:汗哈冉贵出征求婚的时候,嘴里念着

一路平安的佛经,并烧煨桑磕头;人们祝福他说,一切按佛经的规矩实现;阿克布拉尔汗在雪山上修建 88 座佛塔、寺院里供着释迦牟尼的佛像;姑娘出嫁带着金字大藏经,勇士们结义的时候在头上顶着佛像;天上打雷的时候,念着佛经脱离危险;使人起死回生的时候,用金壳里的神水和金丸等等。

学者所举例证固然反映了史诗所受的佛教影响,然而这些例子在全史诗宗教思想中不能说占据了“主题”地位。“主题”是与重大情节密切相关的。

罕哈冉惠和蟒古斯搏斗时,无论如何杀不死对手,在决定生死的关键时候,他束手无策,是他的宝马为他指点迷津,告诉他蟒古斯的灵魂藏在蟒古斯的马的鼻孔中,是一条金蛇和一条银蛇。英雄射杀了金蛇、银蛇,最终才杀死了蟒古斯。英雄的宝马这个文学形象,其中蕴涵的无疑是萨满教的文化,而不是佛教文化。

说到起死回生,也是属于与生命有关的史诗重大情节。小童的确是用菩萨所赐予的三件宝物救活过三位英雄。然而,能述说十二年前的往事,能预知未来十二年吉凶的陶丽·高娃公主和她的妹妹也曾用圣水救活过乌兰岱·莫日根和吉尔吉斯·赛音·贝托尔。陶丽·高娃,学者称其为“仙女”形象,如“仙女”一说不错,她应当属于萨满教的人物形象。比较史诗中的这两个情节,很难说哪个占主导地位,哪个占次要地位。

至于念佛经、煨桑等,更是《江格尔》及其他蒙古史诗中的习见情节,虽属于佛教的内容,但据此判定贯穿本部史诗中的“主题”为佛教思想,显然不能成立。

史诗,作为蒙古民间文学中的一种特殊形式,由于它流传的地域广,时间长,与各阶层的人(包括说唱艺人和观听众人)接触的面积较大,必然会导致出现同一史诗多种文本的现象,各种文本所表现出的宗教思想错综复杂的现象肯定会更为突出。正因为如此,才需要我们对其认真、客观地加以研究。总之,研究这部史

诗的宗教思想,我们不仅要看到外来文化的影响,同时更不能忽视本土文化的传统,无视喇嘛对这部史诗的篡改和无限夸大喇嘛的篡改对这部史诗起到的作用都是要不得的。

三

文学是人学。蒙古英雄史诗《罕哈冉惠传》属于民间文学范畴,因此,我们应主要从文学的视角而不是宗教学的视角审视这部史诗,尤其是史诗中罕哈冉惠这一主人公形象所表现出的文学审美价值。

不少学者在评价罕哈冉惠的形象时,都紧紧抓住以下两句诗文:

他生来敢和诸天神抗衡,
他生来能和大地争斗。

有的学者对这两句诗文的评价是:反对天神,即反对萨满最高神。如前节所述,两句诗文中的“天神”究竟当属哪个宗教范畴,正是一个较为复杂,难以一刀切的问题,其次,这两句诗文除了表现出一定的宗教思想外,难道就不蕴涵着其他的人文思想吗?

史诗中的那两句诗文,何尝不是体现出蒙古民族勇敢、尚武、不畏强暴,不畏艰险的精神、性格,怎么说其中不蕴涵着很高的文学审美价值呢?我们没有理由说这两句诗反映出的只是一种宗教理念。

《罕哈冉惠传》当属婚姻型史诗,所以我们分析这部史诗的主题,就应当牢牢把握,深入分析“婚姻”及由“婚姻”而引发的“较量和征战”这条主线所体现出的文学审美价值。

当英雄哈冉惠得知上苍的一方黑天额尔和木·哈日要抢夺霸占自己的未婚妻陶丽·高娃公主时,在阿克·博尔勒可汗的授意下,他与胞弟乌兰岱·莫日根和额尔和木·哈日及诸路天神举行了男子三项竞技比赛:射箭、赛马、摔跤。比赛的场面宏大,比赛的过程动

人魂魄。最后,罕哈冉惠兄弟俩和自己的坐骑,以少战多,战胜了额尔和木·哈日、上天的摔跤手及一匹匹天马,获得了三项比赛的全胜。这充分表现出蒙古人对力量和勇敢的崇尚,对懦弱无能的鄙视,充分表现出蒙古民族独特的审美意识。展示男子勇敢和力量的这三项竞技比赛,至今仍是蒙古民族传统节日那达慕的主要竞赛内容。

额尔和木·哈日输掉了三项比赛后,先是求告二十五颗头的蟒古斯浩特古尔·乌兰。当二十五颗头的蟒古斯被罕哈冉惠战败后,额尔和木·哈日表面上承认了公主与罕哈冉惠的婚姻关系,暗中却求告诸路天神,派九十五颗头的蟒古斯再次去和罕哈冉惠较量,再次被罕哈冉惠征服后,额尔和木·哈日用谎言欺骗罕哈冉惠,表示自己对抢夺他人未婚妻的无耻欲望已知悔,并表示愿与英雄结拜为义兄弟。额尔和木·哈日不仅用酒将罕哈冉惠灌醉,用毒箭将英雄的两兄弟射倒,而且劫持了陶丽·高娃公主。当罕哈冉惠苏醒后,奔赴天宫夺回爱妻,维兰·苏龙嘎则用圣水救活了英雄的胞弟和义兄弟。后天国又派下蟒古斯沙日莫宁(一只怪鸟)将三英雄哄骗戕害,是维兰·苏龙嘎的儿子向菩萨求到三件宝物救活了三个英雄。三位英雄消灭了劫掠他们家乡的所有敌人。罕哈冉惠最终赢得了胜利,和爱妻在自己的故乡喜结良缘。

以上这些描写,充分展示了正义与邪恶,光明与黑暗的较量,在“婚姻”与由“婚姻”引发的一系列较量与征战中,“真善美”一直在和“假恶丑”进行着殊死的搏斗,体现出蒙古史诗中对“义”的不懈追求的道德理念,而正义战胜邪恶,“真善美”战胜“假恶丑”正是洋溢在史诗中的积极的乐观主义精神。

蒙古英雄史诗《罕哈冉惠传》以诗行组合了历史和英雄,诗行中沉积着蒙古民族古老的意识和精神,主人公罕哈冉惠的追求与开辟,夺取与保卫,艰难漂泊与返

回家乡的动人故事,充溢于故事中的“义、勇、力”的精神,至今仍具有感人的艺术魅力,仍陶冶着我们的的心灵。“义、勇、力”历来被学人们说成是蒙古民族的史诗精神,这当然不错,然而,蒙古民族的史诗精神,不仅体现在这三个方面,其中还应包括对“智”的追求。

某些学者对凡出现在史诗中有关“智”的描写,都说成是使人难以相信和无法理解的“后期成分”。这种观点可能也是站不住脚的。

所谓“智”,就蒙古英雄史诗而言,指的是英雄人物或正面人物为实现正义的目标,在与蟒古斯或其他对手较量或拼搏时,所表现出的智慧,并取得以少胜多,以弱胜强,以巧破千斤,以方法谋略获取信息,以文治力胜武功等效果。“智”的母题描写使蒙古英雄史诗的人文价值变得更为厚重。应当指出,比起蒙古的神话和民间故事,蒙古史诗中的关于“智”的母题描写略显得薄弱,但也不能据此抹煞“智”在蒙古史诗精神中的地位。

《罕哈冉惠传》中关于“智”的描写,最明显的在两处情节,均属于用谋略获取重要信息。其一,当罕哈冉惠和胞弟乌兰岱·莫日根遇到阿克·博尔勒可汗的驼馆时,两人变成天国牧放天驼的秃头小儿,他俩以寻找自己走失的天驼为借口,向牧驼老人打听到有关阿克·博尔勒可汗及陶丽·高娃的重要信息,为以后自己与对手的较量与征战创造了有利条件。其二,当罕哈冉惠、乌兰岱·莫日根、吉尔吉斯·赛音·贝托尔遭蟒古斯暗害,分别变成蟒古斯、石人、野猪时,维兰·苏龙嘎的儿子让母亲为他制做炒米时,小童猛地抓住母亲的手并摁进滚烫的炒米,向母亲逼问出父亲的下落,为下一步拯救父亲等人奠定了基础。

此外,当维兰·苏龙嘎的儿子拉开了父亲的弓时说道:

要论男儿，
力大还不算真本领，
如果具有智谋，
才堪称英雄。

小童又拉开了吉尔吉斯·赛音·贝托尔的大弓并
射出箭时说道：

要说男子，
这还不算真本领，
能言善辩，
睿智聪明，
一语中的，
义无反顾，
才堪称英雄。

小童的话反映了蒙古史诗中对“智”的崇尚和追
求，没有理由将其看作“后期成分”，更无根据说它是外
来文化的影响。

综上所述，“义、勇、力、智”应看作是蒙古民族的史
诗精神。史诗精神，从某种程度上说，反映的是民族精
神。民族精神虽和民族崇信的宗教思想有一定联系，
但决不是宗教思想所能取代的。正因为如此，所以我
们就决不应该仅仅用宗教意识去锁定《罕哈冉惠传》这
部传世史诗的主题。

2006年9月

罕哈冉惠传^①

在久远久远的过去，
美好的世纪刚刚兴起，
在燃灯佛祖^②的末期，
释迦牟尼佛祖诞生的初期，
一个英雄好汉
罕哈冉惠，
降生在世间大地。

- ① 这部史诗是根据蒙古国特木尔其林整理、内蒙古人民出版社 1962 年出版的《汗哈冉惠传》翻译的。原书版权页汉译书名作《汗哈冉惠传》。这里“汗”ᠬᠠᠨ (qan) 是官爵，“哈冉惠”ᠬᠠᠷᠠᠩᠭᠠᠢ (qarangyui) 是人名。以《蒙古秘史》为据，其中“中合罕”现代蒙古语作 ᠬᠠᠭᠠᠨ (qagān)；“中罕”现代蒙古语作 ᠬᠠᠨ (qan)；“中合”现代蒙古语作 ᠬᠠ (qa)。这三种官爵的称谓是有别的。“中合罕”指“国王皇帝”，“中罕”指封建诸侯，“中合”则指一个部族或部落首领（参阅额尔登泰、乌云达赉、阿萨拉图《〈蒙古秘史〉词汇选释》，P166—167，内蒙古人民出版社，1980 年版）。通观本部史诗，哈冉惠的父亲是最高统治者，即《秘史》所指“中合罕”，应译为“汗”或“可汗”，哈冉惠是“中罕”，应译作“罕”。
- ② [燃灯佛祖]原文 ᠳᠢᠪᠠᠮᠻᠠᠷᠠ (dibangyar-a) 佛名。梵文 Dipamkara 的音译。佛经说他生时身边一切光明如灯，故名。并说释迦牟尼未成佛时，燃灯佛祖为他作出预言（“授记”），说他将来当能成佛（参阅《辞海·宗教分册》修订本，P22，上海人民出版社，1977 年版）。

他的故乡艾很陶海^①草原，
依傍着草木丛生的高山，
七香海^②浩渺无边，
须弥山^③耸入云端，
无垠的牧场，
巍巍的青山。

他有势不可当、武勇无比的父汗，
他有受世人赞扬的哈屯额吉^④，
三岁的乌兰岱·莫日根是他的胞弟。

他生来能和诸天神抗衡，
他生来敢与大地争斗，
执政后弘扬了佛法，
勇敢地捍卫着故土。

哈冉惠生来，

-
- ① [艾很陶海]原文 ᠠᠶᠢᠭᠡᠨ ᠲᠤᠭᠤᠢ (aiqan toqoi), 草原名。艾很陶海, 汉义为“河湾”。从整句来看, “艾很陶海草原, 依傍着草木丛生的高山”, 就呈现出“依山傍水的草原”的意思。此词语义为布仁巴图先生供给, 谨此申谢。
- ② [七香海]原文 ᠰᠦᠨ ᠳᠠᠯᠠᠢ (sün dalai), 又译作“乳海”, 佛教用语。是佛教徒所憧憬的古老圣洁的海。
- ③ [须弥山]原文 ᠰᠦᠮᠪᠦᠷ ᠠᠭᠤᠯᠠ (sümbür aḡula), 又译作“妙高山”, 佛教用语。古印度传说中的山名。佛教徒认为, 须弥山位于人们所住世界的中心, 日月围绕此山出没回旋, 三界诸天也依之层层建立。
- ④ [哈屯额吉]原文 ᠬᠠᠲᠤᠨ ᠡᠵᠢ (qatun eji), 母后。其中“哈屯”, 为王后, “额吉”为母亲。