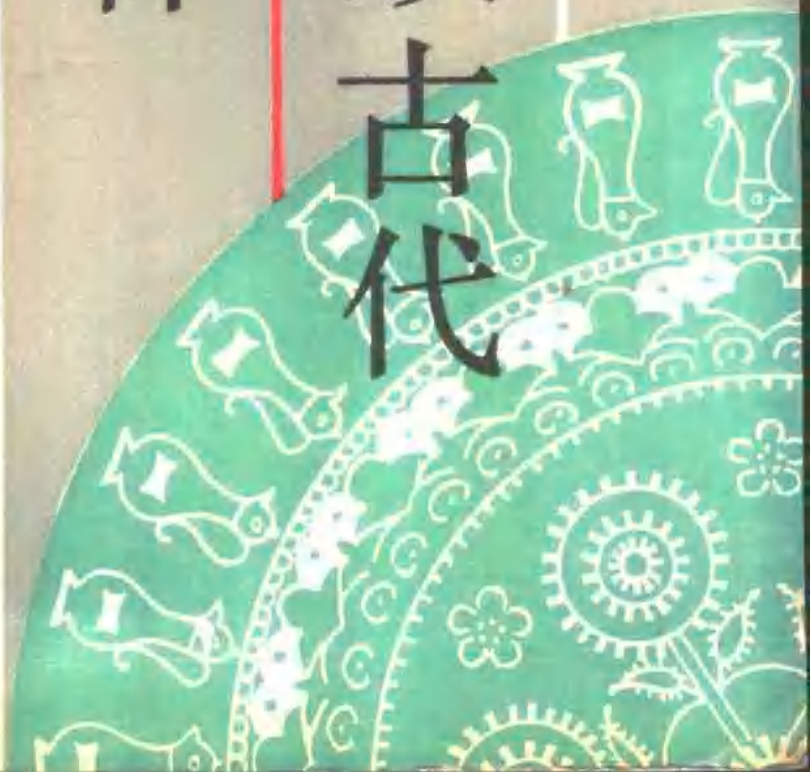


《中国历代少数民族文论选》续编

少数民族古代
文论选释



王

413568 413569

少数民族古代

文论选释

主 编 王弋丁
王佑夫
过 伟

《中国历代少数民族文论选》续编

新疆人民出版社

少数民族古代文论选释
王弋丁 王佑夫 过 伟主编

新疆人民出版社出版发行

(乌鲁木齐市建设路54号 邮政编码830001)

新疆新华印刷三厂印刷

850×1168毫米 32开本 11.125印张 2插页 260千字

1993年12月第1版 1994年2月第1次印刷

印数：1—1 600

ISBN7-228-02115-0/I·723 定价：8.00元

序 言

周来祥

王佑夫同志是我在乌鲁木齐开会时认识的新朋友，那是在西域首届喜剧美学讨论会上。会议期间，新认识的佑夫同志带着他们已出版的《中国历代少数民族文论选》和已编好的续编来找我，谦虚又热诚地希望我为后者作序。虽然我对少数民族文论知之甚少，但还是答应了，因为我觉得他们做了大家希望做而没有能做的事，有重大的现实意义和深远的历史意义。

我国有55个少数民族，是一个多民族的国家。中华民族的文化是各民族共同创造的，需要把各民族的文化、文论、美学整理出来，予以深入的系统的研究，揭示它们的特点以及对中华民族文化、文论和美学所作的杰出贡献。但限于各种条件和困难，这方面的工作开展很少。现在由生活在少数民族地区的王弋丁、王佑夫、过伟等同志，组织起众多民族的专家学者来做这项工作，已编选出两大本中国历代少数民族文论选，共选了34个少数民族的文论，达120余篇之多，成绩卓著，确是拓荒之举，填补了这方面的空白，我想大家都会称赞和祝贺他们的工作。

我觉得少数民族对我们中华民族文化的发展，是有独特贡献的。也可能在两个时期表现得更为鲜明，一是远古时期，他们的神话、传说、诗歌中，有对文艺和审美起源的美丽想象，可以启

发我们的灵智与思考，进一步去探索艺术起源的奥秘。一是由古代向近代的转折、嬗变时期，在这一时期有不少重大理论问题，是由少数民族出身的理论家提出的。如明代的李卓吾首倡“童心说”，标志着由客体进一步转向主体、由群体主体转向个性主体的开始，这是明中叶以后资本主义萌芽在文艺和美学中的反映，是近代美学的先声。这时代的先声却是由回族的李贽第一个喊出的。再如曹雪芹、脂砚斋，他们的创作和评点，使我国具有近代特色的现实主义大放异彩，放出夺目的光辉。他们对“千人一面”类型典型的批判，对贾宝玉这种个性典型的追求和倡导，他们否定大团圆的深刻的悲剧观念，无不闪烁着时代耀眼的光芒，在某些方面甚至超过了伟大的批判现实主义巴尔扎克，而这却是由满族出身的文化人贡献的。假若没有李卓吾和曹雪芹、脂砚斋，明代以后、王国维以前中国的文艺和美学，也可能要大为逊色，其状况甚至难以设想。这不过是举一二例子，全面系统的研究和评价还是今后文艺界、美学界的重大任务之一，愿与同志们共同奋斗。

当然，今后我们还期望弋丁、佑夫等同志进一步努力，把另外21个民族的文论补齐，其他各族的文论也尽可能使之更完备，为对少数民族文论、美学的研究提供系统而全面可靠的资料，那将更功德无量矣！

祝贺同志们的成功，预祝取得更大成功！

10月28日

试论古代民族文论多样化存在形态

(代前言)

王佑夫

自古以来，我国各少数民族在文学这块广袤无垠的土地上辛勤耕耘，创造出璀璨夺目、浩如烟海的文学作品，同时，也创造了异彩纷呈的文学理论。当我们将少数民族古代文学理论作为一个整体观照时，不难发现，它有着自己鲜明独具的特点。对于这些特点的探讨与把握，有助于正确认识少数民族古代文论这份珍贵的理论遗产，应对它认真进行挖掘、整理、研究，从而充实与完善多元综合体的中国文学理论批评史，并为建构和发展社会主义的民族文论体系提供借鉴和参照。本文仅就少数民族古代文论特点之一——多样化的存在形态问题，略作论述。

一

少数民族古代文论存在形态多样化的标志之一，是文体样式的多样化。

由于客观条件限制，主观认识的偏狭，以及一定程度的囿于传统的思维模式，过去人们主要是自觉或不自觉地将纯文学理论论著（而且往往是西方的）作为范型和价值尺度来衡量那些在少数

民族文化遗产中以特殊思维和多种形式表达出来的文学见解，从而导致一种错觉的产生：认为少数民族古代文论领域是一片空白，至多也不过是一些零零散散的只言片语。只有把握少数民族古代文论体式多样化这一特点，才能使偏斜的视角得到调整，从而对少数民族古代文论的认识和评价切近全面和正确。

要略而观，少数民族古代文论的文体式样主要有：序、跋、注、疏、评点、同批以及题和文论于其中的种种典籍和诸体文学作品。同时，亦有专著。

少数民族古代文论遗产中，许多用汉文写成的专著，其实早已不同程度地受到人们的重视。举如诗话，其著名者就有西域人辛文房的《唐才子传》、蒙古族法式善的《梧门诗话》、满族杨钟羲的《雪桥诗话》等。但是古往今来的研究者们对少数民族用汉文写成的各式文论著作，大都仅仅看到它们与汉族文论同质的一面，而忽视了它们异质的一面；换言之，仅仅简单地把它们等同于汉族文论，从未从民族的角度细察探幽、指陈归属。这是一大误解。诚然，从某种意义上讲，这些论著可以视为汉族文论的特殊组成部分，但它们同时又是或主要是少数民族文论家族中的重要成员。它们与汉族文论的关系是同中有异，异中有同，同则显之，异则隐之。至于那些用各民族语言文字写成的理论专著，逐渐进入研究者的视野并引起重视，则是近几年的事。从现有的发现来看，这是一个很有开掘前景的领域。仅傣族就有：《论傣族诗歌》、《谈寨神勐神的由来》、《信仰的三个阶段》、《论傣族诗歌的内容及其价值》、《佛祖的话与凡人的话》等；彝族计有：《彝族诗文论》、《纸笔与写作》、《彝语诗律论》、《论彝诗体例》、《彝诗例话》等；还有藏语文论著作，也是很丰富的。仅注疏《诗镜》一类的文论著作，就数以十计。一位翻译家函告笔者：根据他的初步考察，我国古代凡有文字的少数民族，几乎都有自己的文论专著。斯言为是而非，虽还有待于资料的进一步发掘来证实，但

古代不少少数民族中存在着数量可观的专著，确是无庸置疑的事实。而且，这类文论著作，从已经用汉文翻译出版的如哈斯宝的《新译红楼梦四十回回批》、枯巴勳的《论傣族诗歌》、举奢哲的《彝族诗文论》等来看，同李贽等人的汉语型论著一样，其理论价值、影响和地位，在整个中国文论史上都是万万不能低估的。

应该承认，体系完整、概念周全的理论著作的产生，在某些文化系统中，也可以视为某一学科理论走向成熟的标志；但是，我们也要看到，人类理论思维模式的表达方式并不是单一的，它往往因不同民族文化背景、生产和生活方式、心理结构、民情风俗甚至地理环境的差异而呈现出多样性。人们知道，西方文论家多重逻辑严密的精微思辨，中国文论家则多重经验实感的描述；西方文论中，洋洋洒洒的长篇大论浩如烟海，而中国文论中，止于一枝一节议论的零章短制不计其数。作为中国古代文论有机组成部分的少数民族文论，其理论表述不仅具有汉族文论的种种形式，还有着自己的特殊的形式。比如，无论汉族或少数民族的一些较长篇幅的诗中，往往前面有一段小序，这种小序在汉诗中，一般用散文写成，多交代本事及作诗缘由，没有什么文论的色彩和价值，如《孔雀东南飞》序、《琵琶行》序等。但在少数民族诗中，这种小序常被称作“序诗”、“歌头”或“序歌”，不少“序诗”，既是全诗的有机组成部分，又可看作用诗写成的单独成篇的文论。如《玛纳斯》序诗、《木荷与蕪叶》歌头、《卖花人》序歌等，就包涵了不少民间诗学见解。^①

还有一种文化现象值得我们注意：在古代少数民族文化遗产中，存在着一种多学科（包括文论）相互交叉、相互渗透的理论著作。岩锋同志在论及傣族文学理论时指出，由于傣族物质生产与精神生产始终保持着原始的联系性，物质生产的知识和精神生产的知识也始终结合在一起，因而，傣族人民形成了一种将人类知识看作一个不可分割的整体的概念。这种概念造成了傣族人特

殊的多元混合型的知识结构。这就使得傣族各类古典著作大都呈现出种种知识相互交叉渗透的状况，历史、哲学等著作中包涵着文论见解，而文论著作中也往往包容着历史、哲学等学科知识。^②其实，不仅傣族如此，在许多少数民族中都存在这种现象，可谓具有普遍性。如维吾尔族杰出古代哲学家和诗人优素甫·哈斯·哈吉甫通晓自然科学和社会科学的许多学科，他所著的不朽巨著《福乐智慧》，包括了社会、政治、经济、哲学、宗教、历史、文学等各个方面的知识，如作者在《序言之二》中所说那样：“此书的价值十分珍贵，对于求知者是知识的大海。”正因为如此，它虽然是一部长篇诗歌名著，但从文论角度看，在某种意义上，它又可称作一部维吾尔族古代文论著作。从文学的社会作用、文学的内容和形式到作家的修养、地位等等，书中都有精辟论述。又如彝族举奢哲，也是博学多才之士。他是文论家，也是经师、思想家、政治家、教育家、史学家、文学家，兼通医药和工艺美术。因此，他的著名文论著作《彝族诗文论》中，既谈了文学创作，又谈了历史和医学的写作，还谈了工艺制作。

由上简略的例举介绍，足以证明：古代少数民族文化宝库里，确实存在着多种特殊文体的文论著作。如果我们忽视或无视它们的存在，那么我们就只能在一种残缺的格局中研究中国古代文论，我们就无法实现对中国古代文论的完整把握。因而我们必须使自己的视域突破汉民族文论著作体式的范围，潜入各民族浩如烟海的典籍和文学作品中，搜罗梳爬、挖掘整理，这样就一定能够大大拓展中国古代文论的研究天地。

二

古代少数民族文论存在形态多样化的标志之二，是理论的语

言载体的种类繁多。

我国有50多个少数民族，它们有着分属于5个语系的60余种语言，古代有文字的民族10多个。各个少数民族都有用自己的语言文字来反映社会生活的文学作品；有的民族还使用过两种或两种以上的语言文字作为本民族文学作品的载体。如维吾尔族就先后“用过回鹘文、突厥文、梵文、摩尼文、吐火罗文、罗马文、粟特文、波斯文、阿拉伯文和汉文等语言工具记录自己的文学作品”。^③文学作品如此，文学理论亦然。同属维吾尔族文论，优素甫·哈斯·哈吉甫的《福乐智慧》用突厥语写成，纳瓦依的篇章用粟特文写成，贯云石的序言用汉文写成。

不同语种，在词汇、语法和句法方面都存在差异，自然，同一内容，同一思想，在不同的语言中，其表现方法是不同的。正因为如此，民族语言成为构成民族文学特点的首要形式因素。就创作而言，这是人们早已熟知的常识。但在考察文学理论的时候，似乎迄今尚未被人注意。文学理论是探讨文学的本质、特征和规律的一门科学。它研究和揭示的是文学中带有普遍性的东西；换言之，即对个性的共性概括。表面看来，一个民族文学理论同它所赖以物质化的语言文字无甚关系，其实不然。每一民族的文学理论，都是由与之相应的一系列范畴、概念、术语所构成的；而表现它们的物质材料，便是该民族的语言文字系统（符号网络）。各民族“符号网络”迥异，必然影响其文学理论的表现形态，使其呈现出各自的特殊性，这明显地表现在一些范畴、概念和术语上。彝族诗论就很能说明上述观点。

对彝族诗论的翻译整理作出重要贡献的王子尧、康健、王冶新、何积全等同志认为：“彝族诗歌理论自成体系，与此相适应则有一整套的专用术语；这些术语有的和汉诗术语相同或相近，有的则是我们素所不知的全新概念。”^④“所以翻译很难找到完全对应的汉语词汇去译它。”^⑤如“根”、“主”、“影”、“魂”，这是

彝族诗论中特有的几个概念和术语，我们很难在汉族文论或西方文论中找到与其完全对应的概念，而只能用汉族文论或西方文论中的某些理论术语对它们作出近似的诠释。按照王子尧等同志的理解，“根”，指的是诗中的主要内容或主体。‘主’可虚可实。实指就是‘根’或主体；虚时则涉及诗的思想、情感和想象，而与主题、主旨、意境等有关系，显得较为抽象。‘诗影’、‘诗魂’近似意象、灵感或诗意、诗味一类东西，尤为抽象空灵，属于诗艺之更高、更深的层次”。^⑥我们注意到，译者在这里所使用的“或”、“涉及”、“近似”等词，显然译者也不认为他们的解释是完全的、终结性的。又如彝谚云：

尔比是话里的盐巴。

说话一条线，尔比是根针。

先辈不说尔比，后辈不会聪明。

三句话对“尔比”作了割切的论述，是难得的口头文论语录。“尔比”是凉山彝族民间文学中一种叫“尔比尔吉”的体裁的简称。从内容看，它包含着深刻的道理，或训诫，或讽喻，或是某种经验的总结，言简意赅，与一般谚语相同；从表现形式看，它有长有短，短的仅一句，长的两句、四句或更多。不少尔比用生动的形象来说明道理。四句及四句以上的尔比在艺术表现上与彝族歌谣十分类似，有的还可入乐，与一般汉族的谚语并不完全相同。“尔比”在译为汉语时找不到完全对应的概念，一般译为“谚语”，其中与歌谣相似的部分常常被译为“谚语诗”。^⑦

类似的现象，在博大精深的藏族文论中也大量存在。如藏族文论中的这样一些概念：“phun-chogs-phun-sum-chogs-pa”、“sbyar-ba”、“rab-rtog”，汉译时它们分别被译为“圆满”、“和谐”、“浪漫”，但其内涵却与汉语中这三个词的原有内涵有一定差别。在藏族文论中，“圆满”含有圆满、兴盛、完善、齐全、富足等意；“和谐”含有组合、连结、紧连、配合、结合等意；“浪漫”是指对有生

物或无生物的原存状态，按诗人想象加以虚构，使其具有另一种状态；这与汉族文论中的“浪漫”概念有契合之处，但又不尽相同。尤其值得注意的是，在藏族文论中有许多即使是其汉译名在汉族文论中也是极力寻觅甚至根本没有的概念范畴。如“味”（姿态）这极为重要的概念，就有八种不同的名称及定义之分，如艳丽、英勇、诚实、利隐、天恶、滑稽等。汉族文论中虽然也有“味”的概念，但如此内涵却是不曾见过的。^⑥这种因语言载体不同而形成的特殊形态所包含的独特内容，大至一种理论，小至一概念、术语，都应仔细慎重辨析、探究，不可轻率地用汉族文论中的术语概念对译和解释。已经出版的个别民族文论专著汉译本之所以引起人们对原著客观存在的怀疑，窃以为与译者忽略民族文论形态的特殊性不无关系。著名蒙古族作家兼文论家尹湛纳希说得好：“譬如世界上最使人欣慰的东西是花朵，然而花朵也有千差万别，各有自己的美姿艳态。世界上最香甜的东西是水果，然而水果也各有差异，不是各有各的特殊味道吗？”^⑦我们要想领略古代少数民族文论的“特殊味道”，就必须充分注意其各自语言表现形态的特异性。

以是否采用汉语作为理论的物质载体而论，我们可以将少数民族古代文论分为汉语型和民语型两大类。前者与汉族文论虽然同中有异，但同大于异；后者虽然与汉族文论异中有同，但同小于异。作为少数民族文论主体的是后者而非前者，因而本文着重强调了认识民语型文论的重要性。这丝毫不意味着前者只是一个次要的存在，或可以忽视前者的民族特性，而将其简单地视为汉族文论的一个组成部分或某种派生物。

三

古代少数民族文论存在形态多样化的标志之三，是书面文论与口头文论并存。

“文学理论遗产”在许多人的脑子里是一个被人为地缩小了外延的概念，认为它仅仅是历代文人形诸文字的文学见解。其实，古代文论并不是文人贤哲的独有领地，它也是普通百姓的思想田野；换言之，广大人民群众也参与了古代文论的创造工程，所不同的是，他们使用的工具不是文字，而是口头语言。应当说，历代文人的理论著述只是文学理论遗产整体的一部分，对于一些比较发达的民族来讲，它是重要的、占据主体地位的部分；而对于一些历史发展比较缓慢的民族来说，它却只是比重极少的部分。许多没有文字的民族，压根儿就不存在书面文论。不存在书面文论的民族，并不等于说该民族没有文论遗产。因为，语言、文学和人类社会几乎是同时形成的，没有语言和文学，任何一个人类群体（包括民族在内）都不可能维持下来。没有文字有语言；没有书面文学有口头文学，这在人类文化史上并不是罕见的现象。而自从出现文学——即使是单一的口头文学——实践活动以来，就开始有了说明文学现象的言论、观点的出现。我国第一部诗歌总集《诗经》，从严格意义上说，是口头文学创作的记录；然而，其中就包含着对后世影响深远的“美”、“刺”见解。许多中国古代文学理论批评史开篇大都从《诗经》讲起，此举表明人们已确认这些见解是中国古代文论的有机组成部分，并没有因为它们口头的、尚处于前理论的状态而把它们从古代文论史中分离出去。当然，由于汉民族文化发展进程较快，随着书面文学理论的发达，口头文论便降为次要的地位，并逐渐从汉民族

文论中隐去，致使民间许许多多思想的火花未能被文字所凝固而消泯在历史的长河中，这不能不说是一个巨大的文化遗憾。但在许多少数民族文论中情形却大为不同，口头文论占有相当重要的地位，甚至是那些没有文字的民族的文论唯一存在形式。只有在认清了这一基本事实的前提下，古代少数民族文论的整理与研究，才能扩展开来，深入下去。

在少数民族口头文论中，虽存在全面系统的著作，^⑩但更大的文学见解，则散布于各种体式的口头文学（诸如传说、故事、谚语、歌谣、格言等）作品中。例如：几百年来，盛传于西藏各地的《唐东吉布的故事》说的是：名僧唐东吉布看到西藏山高水险、交通不便，决心在江上架桥。为了筹集资金，他邀请了七兄妹演唱“萨甲拉巴”的跳神舞来募捐。3年之后，雅鲁藏布江上便架起了十三座铁索桥，后人便尊称唐东吉布为“铁桥大师”。在这3年中，唐东吉布也革新了“萨甲拉巴”，创造了“喇嘛马尼”这种说唱形式，从此，藏戏在“喇嘛马尼”的基础上发展起来，他也成了藏戏的始祖和杰出的戏剧家。这本是一则赞颂名人功绩的历史故事，但我们也完全可以将它视作一篇西藏古代戏剧理论。因为它至少包含了如下两个观点：一、藏戏产生于跳神舞，它与宗教有着密切的关系；二、藏戏是融舞、唱、说于一炉的剧种。这两点基本上揭示了藏戏的主要特征。至今它还鲜明地体现在藏戏的传统剧目及表演中。这类口头文论，在藏族文化中是很丰富的。

具有同样意义的例子，人们在其他少数民族中也很容易找到。在云南省红河哈尼族彝族自治州，流传着一个哈尼族人的神话传说：据说在非常久远的年代，哈尼族人不会唱歌、跳舞，也不会讲故事。人们每天在劳动之余，别无他事可做。其中有三姊妹，年轻又漂亮。一个偶然的会，她们遇见一位名叫“采尼落模内”的仙女。仙女告诉她们：只要能找到一枝金色的花，就

能学会唱歌、跳舞、讲故事。为了得到这枝金色的花，她们翻山越岭，到处寻找，后来终于在天神“尼赛窝阿玛”和地神“铁赛窝阿铺”的指点下如愿以偿。于是她们学会了唱歌、跳舞、讲故事。后来她们又教会了所有的哈尼人唱歌、跳舞、讲故事。这是一个优美动人的神话传说，但也可以视为一个阐述文学理论问题的寓言。它折射出古代哈尼人对文学理论问题的思考。我们至少可以从中剖析出这样几个寓意层面：第一，在哈尼人看来，诗歌（抒情文学）、舞蹈（艺术）、文字（叙事文学）三者是同时出现的，无先后之别；第二，文艺是人们的内在需求与神的点拨启示的产物，这表现了哈尼人对艺术起源问题的思考；第三，艺术创作的灵感来自神的暗示（这与上一层面是相联系的）；第四，艺术可以给人们带来精神的愉悦（这涉及了艺术的功能问题）；第五，人人都具有艺术的潜能，都能够接受艺术并从事艺术活动；第六，艺术具有集体性和群众性，脱离了群众，艺术就不能生根和发展。这六个层面所涉及的都是比较重要的理论问题。哈尼人没有用逻辑概念方式去表述，而是将它巧妙地寄寓在一个动人的传说里。这样，传说就具有了双重功能、艺术感染功能和理论启迪功能。它既是文学作品，又是口头文论。

如果说，一些传记、故事之类的口头文学中所蕴含的文学见解，大都还是情节和形象的派生物和附属物，它们只是具有一种潜在的理论暗示性而已，它们的传布者也未必都是出于理论的自觉而有意为之；那么一些歌谣、谚语、格言等所包含的文学见解，则是各族人民口头创作经验和理性认识的言简意赅的生动直白，堪称寓有警策性的口头文论语录。它们所涉及的理论范围是相当广泛的。如：

论及口头文学的群众性与广泛性：“要问我们的歌在哪，歌在我们的心窝窝，山山水水都有歌；要问我们的歌有多少，天上的星星多少颗？牛身上的细毛你数过？”（藏族民歌）

论及有关民族历史题材的口头文学流传不衰的原因：“老人不讲古，后人失了谱”（鄂温克族格言）。“牛死留有角，人死留有话。牛角挂在屋檐上，为了给人看；老人留下叙事的歌，是为了将往事向后代人叙述”（侗族一叙事歌开头语）。

论及歌谣的性质、特征、地位和作用：“花儿本是心上话，不唱不由得自家”（回族民歌）；“苗家有歌万万千，苗歌就是小姻缘”（苗族民歌）；“歌谣和骏马是哈萨克人的翅膀”（哈萨克族谚语）；“饭养身，歌养心”（侗族俗语）。

土族俗语论及本民族对答歌的形式特点：“曲儿是啥？三句话。你问我答，我问你答。”

蒙古族谚语论及本民族谚语特点：“谚语无不对偶，衣服无不拼缀。”

诸如此类的“口头文论语录”，尽管简短而零散，但它们包罗之广泛，内容之深邃，实在令人惊讶赞叹。

别林斯基说：“任何一个民族都有两种哲学：一种是学术性的，书本上的，庄严而堂皇的；另一种是日常的，家常的，平常的。这两种哲学，往往或多或少地互相关联着。谁要描绘社会，那就得熟悉这两种哲学，而研究后者尤为必要。”^⑩同样，古代少数民族文论，亦有两种存在方式：一种是书面的，可称为高级形态；一种是口头的，可称为初级形态。前者是后者的发展，但后者往往保留了更多的感觉和思想的原生性，更纯粹，更具有广泛的代表性。二者相互关联，相互发明，共同构成一个民族文论的整体。而且在一部分无文字的民族里，还只有口头文论而无书面文论。因而，对于古代少数民族文论研究来说，无论如何，口头文论都是一个值得人们投入大量精力的领域。

本文所论，仅止于古代少数民族文论的表层形态，至于它的深层形态，还有待于深入研究。那将是一项更艰巨、也更诱人的理论工程，但愿有更多的同道者参与这一工程的开发与建设。

- ①参见《中国历代少数民族文论选》第132页、133页、299页。
- ②《民族文学研究》1987年第2期。
- ③《少数民族文学论集》第4期第178页。
- ④《论彝族诗歌·后记》第155页。
- ⑤《论彝诗体例·后记》第131页。
- ⑥《论彝族诗歌》第28页。
- ⑦见《中国民族民间文学·彝族民间文学》下册第741—742页。
- ⑧上引材料系中央民族学院藏族文论研究家赵康先生为笔者提供，特致谢意。
- ⑨《晋史演义·初序》
- ⑩如傣族老赞哈歌手给青年赞哈歌手讲授傣族文学课的口头讲义。参见《民族文学研究》1987年第2期岩峰著《傣族文学理论与傣族文学作品》一文。
- ⑪转引自谢尔盖耶夫斯兹《普希金的童话诗》新文艺出版社1954年版第1页。