

中国古代民族文论概述

主编 王佑夫

副主编 艾光辉

中央

版社

09

中国古代民族文论概述

主 编 王佑夫

副主编 艾光辉

中央民族学院出版社

一九九二·北京

(京)新登字184号

责任编辑：晓 默 木 子

封面设计：金 文

中国古代民族文论概述

主编 王佑夫 副主编 艾光辉

•

中央民族学院出版社出版

(北京西郊白石桥路27号)

(邮政编码：100081)

新华书店北京发行所发行

河北大厂县印刷厂印刷

787×1092毫米 32开 8.5印张 175千字

1992年12月第1版 1992年12月第1次印刷

印数：01—2000册

ISBN 7-81001-302-5/1·52 定价：2.25元

主 编 王佑夫

副主编 艾光辉

撰稿人 (以姓氏笔画为序)

丁立平(纳西族) 马 钧(回族) 王佑夫

艾光辉 李 沛 李 陶 何积全

哈斯朝鲁(蒙古族) 钟兴麒

目 录

第一章	绪论	(1)
第一节	古代少数民族文论的存在形态	(2)
第二节	古代少数民族文论发展简述	(11)
第三节	古代少数民族文论的价值与 地位	(20)
第四节	古代少数民族文论的研究对 象与方法	(34)
第二章	本质论	(41)
第一节	文学是情感的表现	(42)
第二节	少数民族与汉族文学表现论 的共同性	(45)
第三节	少数民族与汉族文学表现论 的差异性	(54)
第四节	文学摹仿论及其与表现论的关系	(59)
第三章	功能论	(67)
第一节	文学对政治的辅助功能	(67)
第二节	文学对人生的引导功能	(78)
第三节	文学“快人性情”的美感功能	(87)

第四章	创作论	(98)
第一节	创作中的主客体关系	(98)
第二节	创作心理特征	(105)
第三节	典型形象的塑造	(111)
第五章	语言论	(121)
第一节	文学语言的产生和发展	(122)
第二节	文学语言的本质特征	(126)
第三节	文学语言的基本形态	(139)
第六章	诗歌论	(145)
第一节	诗歌的特性	(147)
第二节	诗歌的创作	(152)
第三节	诗歌的类型与格律	(161)
第七章	起源论	(170)
第一节	文学起源与摹仿	(170)
第二节	文学起源与天赐艺术	(174)
第三节	文学起源与语言及信息交往	(180)
第四节	文学起源与劳动	(186)
第八章	发展论	(193)
第一节	文学的发展与社会的变迁	(194)
第二节	文学的发展与其它意识形态 的关系	(197)
第三节	文学发展中的继承和革新	(200)
第四节	文学的发展与各民族文学的 交融	(207)
第九章	翻译论	(213)

第一节	翻译的功能	(214)
第二节	翻译家的修养	(220)
第三节	翻译的方法	(225)
第四节	翻译文体的风格	(233)
第五节	翻译事业的传承	(237)
第十章	余论	(243)
第一节	作家的修养	(243)
第二节	文学鉴赏与批评	(251)
后记		(260)

第一章 绪 论

我国古代少数民族文学理论，是中华民族古代文学理论总体之一翼，它有着悠久的历史和丰富的遗产。然而，在过去的漫长岁月里，由于种种原因，它成了一块无人开垦的处女地。自八十年代伊始，改革开放的劲风终于吹开了少数民族古代文学理论这座宝库的大门。人们渐渐认识到：整理和研究这笔宝贵的精神遗产，对于弘扬少数民族优良文化传统，增进各民族的相互了解，建构具有中国特色的社会主义美学、文艺学新体系，繁荣各民族文学事业等，都有着重要的意义。因而越来越多的各民族学者陆续举步向这一领域迈进；不少院校的文科专业相继开设这方面的课程。一门新学科正在建立之中。

为了对古代少数民族文学理论做一个初步的整体描述，也为了给这门课程提供一本试用性教材，我们协作撰写了这本《中国古代民族文论概述》。

鉴于古代少数民族文学理论发展的特殊情况，本书没有采取现今我国通行的文学理论批评史以史为线的体例，而是以理论专题立章，做横向归纳评述。每章的评述，力求能全面地反映出历代少数民族对文学共同规律的认识，并试图运用比较的方法，突出其特殊贡献。由于目前这方面的资料建设还处于初始阶段，研究成果的积累更不丰厚，因而我们只

希望能够对古代少数民族文学理论的概貌作一个粗略的勾画而已。

在本书绪论中，我们拟就古代少数民族文论的存在形态，历史发展简况，它的地位与价值，以及研究对象与方法等问题，简要地做一论述。目的是为读者学习、了解和研究我国古代少数民族文学理论提供一些基本线索和参考。

第一节 古代少数民族文论的存在形态

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：认为古代少数民族文论领域是一片空白，至多也不过是一些零零散散的片言只语。因此，只有把握古代少数民族文论存在形态的特点，才能使人们偏斜的视角得到调整，从而对古代少数民族文论的认识和评价切近全面、正确。

古代少数民族文论存在形态，呈现出多样化的特点，其标志之一，是文体的多样化。

要略而观，古代少数民族文论的文体式样主要有：序、跋、注、疏、评点、回批，以及融合文论于其中的种种典籍和诸体文学作品。

古代少数民族文论遗产中，许多用汉文写成的各种式样的著作，其实早已不同程度地受到重视。但是古往今来的研

究者们对这类著作，大都仅仅看到了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。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。至于那些用少数民族文字写成的文学理论的著作，逐渐进入研究者的视域并引起重视，则是近几年的事。从现有的发现来看，这是一个很有开拓前景的领域。它们的藏量及理论价值、影响和地位，在整个中国文论史上都是不能低估的。

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，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，人类理论模式的表述并不是单一的，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篇短制不计其数。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，往往前面有一段较长的小序。这种小序，在汉族诗中一般用散体文写成，多交代本事及作诗缘由，没有什么文论的色彩与价值，如《孔雀东南飞》序，《琵琶行》序等。但在少数民族诗歌中，这种小序既是全诗的有机组成部分，有的又可看作用诗写成的单独成篇的文论，如柯尔克孜族的《玛纳斯》序诗、

彝族的《木荷与薇叶》歌头及《卖花人》序歌等，就包含了不少民间诗学见解。

还有一种文化现象，我们应该注意：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。它近似于早期的汉文典籍，但又并不完全相同。岩锋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种不可分割的整体的观念。这种观念造成了傣族人民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。^①其实，不仅傣族如此，在其他少数民族中也存在这种现象，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，通晓社会科学与自然科学的许多学科，他的不朽巨著《福乐智慧》，包括社会、政治、经济；哲学、宗教、历史、文学等各方面的知识，正如作者在《序言之二》中所说的那样：“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古代文论著作。从文学的社会作用，文学的内容与形式，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，兼通音乐与工艺美术。因此，他的著名文论著作《彝族诗文论》，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。

由上几例，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。如果无视或忽视它们的存在，那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，潜入各少数民族浩如烟海的典籍和文学作品中，搜罗梳理，挖掘研究，这样就一定能够大大拓展中国古代文论的研究天地。

古代少数民族文论存在形态多样化标志之二，是理论的语言载体种类繁多。

我国有五十多个少数民族。它们有着分属五个语系的约六十种语言，有文字的民族近二十个。古代许多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物质载体。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、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”^②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》用突厥文写成，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。这样看来，一个民族的文学理论，与它所赖以物质化的语言文字似乎无甚关系。其实不然。各民族语言文字这种“符号网络”的迥异，必然影响其文学理论的表现形态，使它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。如彝族诗论，“彝族诗歌理论自成体系，与此相应则有一整套专用术语；这些术语有的和汉语术语相同或相近，有的则是我们素所不知的全新概念。”^③“所以翻译时很难找到完全对应的汉语词汇去译它。”^④如“根”、“影”、“魂”等等，就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。按照翻译整理者的理解，“‘根’，指的是诗中的主要内容或主体。‘主’可虚可实。‘实’指的就是‘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。”^⑤译者在这里所使用的“或”、“涉及”、“近似”等词，显然表明他们不认为自己的解释是完全的、终结性的。

类似的现象，在博大精深的藏族文学理论中也大量存在。如藏族文论中的三个概念：ལྷན་ལྷན་ཆེན་པོ། ལྷན་ལ། ལྷན་པོ། 在汉译时，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有状态，诗人想象加以

虚构，使其具有另一种状态，它与汉族文论中的“浪漫”概念有契合之处，但又不尽相同。尤其值得注意的是，在藏族文论中有不少即使其汉译名在汉族文论中也极为罕见甚至根本没有的概念范畴，如“味”（姿态）这个极为重要的概念，就有八种不同名称及定义之分：艳情、英勇、暴戾、侧隐、厌恶、滑稽等。^⑥汉族文论中也有“味”的概念，但有如此内涵却是不曾见过的。

对于少数民族中因语言文字载体不同而形成的特殊表述形态所包含的独特内容，大至一种理论，小至一个概念、术语，我们都应仔细谨慎地辨析、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，恐怕就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我们要想领略少数民族古代文论的“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，我们可以将古代少数民族文论分为汉语型与民语型两大类。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。最能体现少数民族文论特色的是后者而非前者。但这丝毫不意味着前者只是一个次要的存在，或可以忽视它的民族特性，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。

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，也就是说，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较为缓慢的民族来说，它却只是比重极小的部分。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、文学与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非罕见，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。并没有因为它们是口头的、尚处于前理论的状态而把它们从古代文论史中分离出去。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的唯一存在形式。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。

在少数民族中，虽存在全面系统的口头文论，如傣族老赞哈歌手讲授傣族文学的口头讲义，但更大量的文学见解，则散布于各种体式的口头文学作品，诸如传说、故事、歌谣、谚语、格言等。例如几百年来盛传于西藏各地的《唐东布吉的故事》，说的是：名僧唐东布吉看到西藏山高水险，交通不便，决心架桥。为筹集资金，他邀请了七兄妹演唱“萨甲拉巴”的跳神舞来募捐。三年之后，雅鲁藏布江上便架起了十三座铁索桥。后人便称唐东布吉为“铁桥大师”。在这三年中，唐东布吉也革新了“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及杰出戏剧家。这本是一则赞颂名人伟绩的历史故事，但我们也完全可以将它看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，它与宗教有着密切联系；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其表演中。这类口头文论在各少数民族中是很丰富的。

如果说，一切故事、传说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，它们只是具有潜在的理论暗示性而已，其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，堪称富有警策性的口头文论语录。它们所涉及的理论范围相当广泛。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）。论及歌谣的性质、特征、地位和价值：“花儿本是心上话，不唱不由得自家。”（回族民歌）；“苗家有歌千千万，苗歌就是小姻缘。”（苗族民歌）；“歌谣和骏马是哈萨克人的一对翅膀。”（哈萨克族谚语）；“饭养身、歌养心。”（侗族俗语）。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、家常的、平常的。这两种哲学，往往或多或少地相互关联着。谁要描述社会，那就得熟悉这两种哲学，而研究后者尤为重要。”^③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中，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的研究来说，无论如何，口头文论是一个值得人们投入大量精力的领域。