

# 史诗与认同表达<sup>①</sup>

[芬兰] 劳里·航柯

孟慧英 译

**内容提要:**国际著名史诗理论家劳里·航柯从文化功能的角度阐述了史诗的一般性质,认为史诗是表达认同的故事,正是由于有了这样的功能,它才作为文化群体自我辨识的寄托而成为超级故事。以往的那种用一般的母题、口传内容、类型、诗歌风格及一些相似的东西来进行史诗比较研究的方法,显然是对活态口头史诗经验探索的忽视,这种方法代表了史诗研究的简单化倾向。如何对史诗类型进行分类,如何在一般意义上界定史诗,劳里·航柯科教授试图在活态史诗传统调查经验之上开拓一条新的思路,本文详细阐发了他在这个问题上的学术思想。

**关键词:**史诗 语境 范例 认同

**作者单位:**芬兰土尔库大学

这个讲演有两方面的目的。首先我想说明,传统史诗不仅因为它的长度和诗歌容量,也因为它们是表达认同的故事,才作为文化群体自我辨识的寄托而成为超级故事。这一观点直接导致对史诗功能的确认。这种伟大的叙事作品不是因它形式和内容上的确定标准才被定义。一个民族对这一类叙事作品的接受情况如何是对它进行一般判断的最恰当不过的参照系。

我谈话的另一个内容就是就分类类型的全球性和地方性之间的密切联系展开的,如在可变层面(ETIC)和不变层面(EMIC)之间<sup>②</sup>,在学术分类和土著分类之间,存在着鲜明的区别,我们是否需要这双方面的类型划分。我所使用的具有认同价值的类型和史诗的定义,实际上是在通行于两者之间的那些类型范例上进行的。

你们已经收到并可能阅读了在近期一卷的《口头传统》(ORAL TRADITION)上登载的我的一篇文章,在这篇文章中我试图说明伟大的史诗是怎样在具有认同表达价值的不同层面上,即在民族/地区/集体或个人之上,表现其作用的。在认同的表达与沟通的各种层面上,史诗所发挥的功能差异似乎很小。其主要功能是为认同的表达提供可以理解的符号。集体不间断地进行认同沟通的需要,激活了那些被默认的关键符号系统的衍化,甚至有的符号解释枝叉丛生;同时它们还能够不同的人群、地方社会、民族和国家中,

创造整体意识。史诗是丰富的文化储藏库,是这类符号的最初源泉。由史诗而表达的符号常常派生于一个久远的(历史上的或虚构的)被特别“编纂”的过去,派生于一种文化类型和一个在人们的认同沟通中产生史诗的那个相当特殊的社会经济环境。从遥远的过去和(或)文化边缘到充满活力的当代政治文化中心,其间所经历的传统承继,事实上增加了符号按照变化着的文化自我表现需求自由发展的能力。某些符号的最初拥有者在疑惑中改变他们对传统的控制力,并且接受它们而广泛地用于新的形式并发挥新的功能。本文和史诗的权威性不再像以前那样由于使用者信奉原有传统基础而成为重要依赖,它们被更灵活地解释,即成为多义符号,因为这样才使得它们能够被接受并保持下来。

在文化研究中对认同表达的强调标志着一个历史转折。它便利地将我们的关注点放在信息提供人的自识意识上,它让我们这些研究者去接受那种事实,即文化的承继者有对他们传统的拥有和解释的权威性。在文化知识方面,那种强加于文化传承人的建立在文化现象的比较学识上的学者至上意识,目前正让位于对原始文化材料的强调或对特殊材料信息源的强调。正是这些在独特文化系统中使用的材料和由这些材料系统提供的模式,才呈现出其社会自身的特殊风格和独特品质。由于文化自身的诉说,在对文化系统的经

验分析中我们发现, 占其核心地位的表现来自于它的典型性。要去评价那些声称有第一手材料的研究是否已经达到水准, 最简单的方式就是核查他们直接叙述的典型现象的数量。如果它们少于原量的五分之一, 就很难达到所谓概率观念上的目标, 这样学者的权威性就不得不打折扣了, 这种做法也使得土著人的解释没有得到应有的阐扬。

下面, 让我们简单地回顾一下近期有关民俗认同的定义, 这种定义是在关于传统文化与民俗的保护建议中提出的, 1989年11月召开的联合国教科文组织的例会上引用了它。其中有关民族诗歌演唱条款有如下内容:

民俗(或称传统的和通俗的文化)是建立在一个文化群体所创造的全部传统之上, 被整个群体或单独的个人所表现, 它能够反映一个社会的前景, 以至于反映其文化和社会的认同: 它通过模仿或其他方法口头传承其社会标准和价值。它的形式包括或存在于许多形式之中, 如语言、文学、音乐、舞蹈、游戏、神话、仪式、习惯、手工艺、建筑及其艺术。

这种认识的主要变化是将民俗的核心当成传统社会的公众认知。这就意味着应该从活态的传统社会生活中研究民俗。民俗传承过去信息的能力是不容否认的, 但它是第二位的。此外, 它还涉及了外界人士是否有权就承继下来的传统认同价值进行解释。关键词是“认同”, 它表达了作为一种变化着的整体所反映的变异着的解释和评价。什么是传统, 什么不是传统? 在学者与社会群体之间的争执也是以对文化的好恶来判断和处理的。学者可能遵循他自己的研究理念, 但是他也必须接受那个社会所拥有的不接受其研究结构的权力。

对认同之强调显然对我们的研究策略有所触动, 而且这种触动还十分强烈。在此影响下我们研究文化群体的认同就出现: (1) 我们开始对信息提供者所说的相同的案例感兴趣(我们有可能得到一些使用某种共同语言的信息提供者); (2) 我们不能脱离传统社会的现实, 必须寻求对话; (3) 我们的信息提供者可以成为合作研究者, 他们影响着问题和结论的阐述系统; (4) 我们正在处理那些不断变化和与变化情况相沟通的事实上的核心文化成分; (5) 我们将有超过类型结构原理, 有要比对表演者和传承者的研究还要令人感兴趣的一种原理; (6) 我们研究所具有的重要性甚至超出了学术之外, 结论也许要被社会实践所检验。

在研究中, 外来学者和地方社会之间也存在不协调的现象, 这种现象将被消除, 至少会被部分地消除。我们希望对相关问题的结论要高于个案研究水

平, 也希望我们的研究同政治化的地方观点没有任何牵连和交互反应。

在文化研究中, 当我们讲到“认同”, 有两个作为对照的术语必须被重新认识, 即“传统”和“文化”。像许多学者那样, 这两个术语总是被交叉使用, 我想就它们之间的某种区别提出一点看法。

最迟是在1981年, 北欧民俗学者和民族学者了解了围绕“传统”概念上的一场争论。他们发现了三个基本含义: (1) 传统是在不停的传递过程中保留下来的一些事情; (2) 传统被作为文化的原料, 我们把它们存入民俗存储库中; (3) 传统是社会群体的一些代表性的事情(建筑在群体成员或局外人的选择之上)。

在这些说法之中, 人们对第一条兴趣不大, 因为它仅反映了经常使用的、见于辞典中的最普通看法, 它缺乏洞悉力, 在研究中泛泛使用它是不成问题的。人们对第二条和第三条更感兴趣, 因为它们与其他重要概念相关。第二条将传统看作潜在的“文化”组合件、储备库, 能够提供各种非系统的、甚至是偶然的组合结构。第三条清楚地指出“群体认同性”, 一个群体中传统的那些要素, 显示着群体的典型性和它的特征, 甚至还有可能包括那种独一无二的表现。

这三个经过选择的意义是对“传统”定义的补充。在它们三个之间进行的选择当然是个人理论的偏好, 这种选择影响着个人对传统的探讨方式。我个人选择的是第二种。对我来讲, “传统”最初仅指材料而已, 是指文化成分无系统的安排, 在不同的时间和文化背景中, 它应用于一个特殊的社会群体。传统也许会像一个储备库, 它的一些零件会用于任何一个使用它们的时候。其他部分只是等待被激活, 它们储存在人脑图书馆里或存在于传统的心灵湖水中, 由于不被使用而在功能上乏力, 它们总是要面对被忘却的危险。它几乎就是对过去知识的浑沌积累, 没有系统的清理是不可能了解和掌握它的。然而那些被忘掉的东西作为活态传统系统的一部分, 会突然被再发现, 再生产, 和被再解释。

关于“传统”, 最重要的是把它作为文化原料, 无须认其为功能系统。它是一个累积的实体。换言之, 传统标明文化潜在的或实在的资源, 不是事实上的群体文化。传统之潮对于文化能量来说是个必要的背景。严格地说只有通过选择和使用, 潜在的东西才能变成文化。

“传统”还用来表示总体(MASS), 但从分析的观点来说, 这是相当糟糕的用法。所以我只是相对“总体”功能问题时才使用“传统”一词。“文化”一词暗示着一些比总体要多一些的意义, 即秩序、系统、

进入整合与整体功能的要素结构。我坚持给文化一个伞状的概念，传统是其中特殊的部分。文化概念的分析价值在于它的系统应用性。我们不应该就它的内容，而应就它的功能来使用。换言之，文化不是在事物中，而是在人们看问题、应用和思考问题的方式中。当传统变成文化，就会发生一些重要的现象。一个群体通过各种渠道索求传统的东西，常常是偶然的，但它获得了一种系统特征。对秩序化过程来说，关键是选择。没有挑选、采纳和扬弃的潜力，没有对进入现实利益和价值系统的可用要素的调适，没有社会的控制和排解，就没有传统能够进入文化。

这里还有一点变化就是我们没有特别强调民俗，民俗的介绍见于各种手册和教科书或分类档案中。民俗学的系统分类，对培养民俗学者或传统档案学者可能是种很好的设计，但当那些从不同文化中摘引出来的成分不断地被搅在一起之时，这样的分类就带来了混乱。当我谈及从传统到文化的变化时，我的头脑中存在的是某些人类群体及他们的成员所经验到的那种思想和行为的活态系统。它们被还不知道的、有限的、累积的和开放的体系所确立，涵盖了各种主要的生活方面，对我们来说，通过某些优秀的民族志和杰出的研究，理解它们很容易。

如果文化给予作为“总体”的或“可用成分储藏库”的传统以秩序，那么“认同”概念也就朝着同一方向深入一步了。虽然传统的系统特征仍居主导地位，但它变得更特殊、更集中。选择而来的或人为的传统部分，在文化交流中代表着这个族体。这些传统是指语言、地理位置、音乐、舞蹈、服装、建筑、历史、神话、仪式等等。人们在选择的过程中进一步强化了旗帜、色彩、名称的性质，例如，它们不再仅仅表明某种物体、品质、人物或地方，它们变成象征，是正被这个群体利用的代表性符号。

那种看起来特殊的人选项目，并不是因为它的外部形式或它的内涵而被挑选出来，因为每件事情和行为代表着它自身以外的更多东西：它蕴含着一种符号意义。我们能察觉到围绕这些符号的那种神圣气氛。它们蕴含的意义和情感能使具有同一认同表现的群体更加团结，强化它们的内聚力与一致性。“我们”这个词能够带来语义上的合力去选择和安排一套符号，难道它就是材料，就是抽象的观念、观点、事件、词汇或行动？一个群体中的许多事物是在对它们的意义进行协调之后才被认识的，哪怕是扭曲了的意义。某些群体成员甚至某些局外人也会操作许多符号。这些被选择和被整合的进入认同表达系统的传统成分，其力量是显而易见的。或许我们应称其为超级传统或核心传统，从而证明这样的事实：它们自身包含着超越

其本身的意义，这种意义是能够被揭示出来的。

为“认同”下定义，我们会说，它代表着在聚合与归属的现实中，在组成“我们”（从“他们”之中区别开来的“我们”）的空间世界中，经过不断沟通而出现的一套价值观念、符号及联结群体的情感。这个定义采取了学术的表述形式，对学者来说，这是可以接受的方式。然而从其内容来说，它却是空洞的，缺乏真实内涵的。为了使它具有那种人们所需要的、对具体文化可以应用的意义，我们必须努力描述出具体文化的代表模式，以期掌握那些代表价值、符号和人们基本情感的指示物。我们应该能够提供一些说法，但必须符合他们的心思。

让我用图表来总结一下上面所述的观点，它试图说明的是传统进入文化从而进入认同的过程。我冒昧地把这些概念同其他一些重要词汇联系起来，这些引进词汇包括历史、神话和符号等。

形式	结构	媒介
传统	总体 (MASS)	历史
文化	为了实际应用而进行选择的过程系统	神话
认同表达	意义的积累过程 焦点	符号

根据上述勾画，我们与传统和历史相遇在记忆性的、具体事物和其他方面的总体成分的无序状态。当总体被用于实践，随之而来的选择和成分的排列便创造了一个传统系统，一种文化，在那里新旧成分相互适应。被选择的成分获得了同神话、神圣叙事一样的充分可信性。一般地说，这个过程暗示了比传统成分要新一些的意义。当这些成分比文化群体中别的东西更有代表性时，它们就成了焦点，它们开始承担着比其文字传达出来的还要多的意义，它们成为符号，并有表现群体认同的能力。

这一类民俗探讨强调，必须观察传统的东西是焦点，还是边缘。某一种或某些共同的成份可能在许多文化或传统中都有，但对它却有根本不同的应用。如果一个民俗学家只注意母题、口传内容、类型、诗歌风格及一些相似的东西，那么他可能有会忽视非常重要的一些方面的观察。特别是，如果我们想要了解传统的实在意义，那些在传统系统中通行的东西本身就足以证明它们是多么必需。同样，处于一个社会或单个传统继承者的文化焦点里的传统，会提供一些了解它们与其他更边缘传统间的关系线索。

也许我们还应指出，给认同下定义并不是一件简单的事。首先，它要设想对拥有多方面应用特性的例证进行多方位的“阅读”。其次，人们会发现具有认同性的东西常常是多个而不是一个。再次，学者必须

有个选择谋略以便确定他要研讨哪种认同表现的性质。下面这个列表是很简单的，但它对说明我们的观点有用，它提醒我们认同具有多样性。

个人	VS (与…相对)	族体认同表现
地方	VS	区域认同表现
民族	VS	国家认同表现
相同认同的族体	VS	人类
自然状态的认同	VS	结构化的认同表现
认同表达系列	VS	首要的认同表现
认同表现的变化	VS	认同表现的消失
假的认同表现	VS	表演的认同现象

下面我将集中讨论世界化的类型与类型的地方形式之间的互动关系。在这方面我们可以参照一下史诗定义。

我们可以通过对认同符号的观察或深入到潜在的符号库中察看史诗在生活沟通中的作用。一些学者，他们出版了数部史诗著作，却不想给这类作品下个定义。他们可能满足于一些老套的说法，如像韦伯斯特(WEBSTER)词典中的史诗定义那样，史诗是“一种风格高雅的长篇口头诗歌，详细叙述了一个传统中或历史上的英雄的业绩”。这种陈腐解释带来的问题是，与它发生关系的总是特殊的英雄史诗，以至忽视了相当多的传统史诗种类。在西方，从亚里斯多德起就在荷马史诗研究中使用的板块(TEMPLATE)概念，被学者和门外汉们广泛地接受，一如阿瑟·哈托(ARTHUR HATTO)指出的，“通过比较显示出荷马史诗像任何传统中的史诗一样具有最突出和最特别的东西，其中并不包含美学性质”。通过米尔曼·帕里(MILMAN PARRY)和艾伯特·洛德(ALBERT LORD)，荷马研究的榜样更有效地同口头史诗创作和表演方面的经验联系起来。近些年中，西方学者倍感“荷马样板”是束缚，而不是鼓舞人心的源头活水。在史诗的比较研究中这种态度更为突出，其中包括那些非欧洲口头史诗的研究著作，这些是建立在活态传统调查经验之上的成果。对此，约翰·威连慕·约森(JOHN WILLIAM JIHNSON)讲过多次，他说：

我希望希腊史诗刻板的模式，一种在现实行为里再出看不到的僵死的传统，不该继续统治学者的思想。希腊传统只是许多传统之一。在非洲和其他许多地区，人们可以在自然语境中去观察活态史诗传统。在表演和养育史诗的许多地区，我们还有工作要做。

我们试问：是否又出现了一个全球化的定义史诗倾向，就像先前的欧洲中心论一样？要说明这个问题只要看一下普遍存在于史诗的必备的“英雄精神气质”就行，它呈现了跨文化性，约森对曼德(MANDE)史诗的分析充分证明，出色的田野作业能

够通过了解诗歌的传统规则和它的表演，进行口头史诗原文的研究。诚然古希腊/欧洲的“英雄精神气质”概念也在他的材料中保留。不论松-加拉(SON-JALA)的马里(MALI)英雄，还是森加塔(SUNJATA) [即与它同语族的由戈登因尼斯(GORDON INNES)研究的冈比亚英雄]，两者在英雄概念上都展露了一些相似的东西，它正是欧洲史诗定义的核心，正如保拉(C. M. BOWRA)所描述：

英雄是人类的冠军，他们的野心远远超于压抑人类的脆弱极限，有一个更充实、更活泼的生命过程，他们尽最大可能去作一个自力自足的成年人，他们拒绝承认有攻不下的难关，即使在失败之时也有忍耐力，努力去实现每件可能办到的事。

戈登·因尼斯报告了冈比亚生人巴卡立·希迪波(BAKARI SIDIBE)怎样用同样看法来描述森加塔的：

尽管森加塔毫无疑问地比我们更强壮更勇敢，但无论如何他像我们一样还是一个人。他所有的品德我们也具有，虽然它简化成一种形式。森加塔向我们展示了一个人的潜力。尽管我们不能渴求得到与森加塔一样业绩，然而我们觉得，我们作为人的精神道德成长状况因了解像森加塔那样的人在创造成就上展示的道理而升华。开战之前，对国王和他的追随者演讲史诗森加塔，这个故事激励它的听众在投入战斗时超越自我，当然不必过于吸引他们同森加塔竞赛，而是使他们感到他们能做以前只敢想的伟大事情。通过提醒他们森加塔能做什么来提高他们对自己能做什么的估价。希迪波先生说，聆听史诗森加塔不仅使人感到热烈的自豪之情，也使他回视自己的人生——他究竟取得怎样的成绩，作为人他是否履行了应尽的责任，他提高家庭声望了吗，或说他虽然没有削弱什么，但他对家庭声望提高了几份？

约森也强调了松-亚拉的这方面情况。

在讲MANFEKAN语的人群中他是最主要的文化英雄。他的人生作为当代人杰出的典范，得到的不是赞赏，就是模仿，任何一个选择追求轰轰烈烈生命过程的人都如此。虽说它讲述的可能是过去，但它会告诉我们大量的现实。

如果我们发现上面那样的说明涉及到许多地区，我们就可以认为，确实有一种像“英雄代表社会或民族精神气质”的现象，它不仅仅是一种跨文化的英雄模式，像松-亚拉、森加塔那样。史诗在它的功能和精神气质方面的意义至少同它的内容和形式一样重要。

从实质上看，这意味着要把史诗术语限定在它同放大了的人生范例和道德准则源头方面的文化功能关系之中。这就再一次假设了一个传统社会的存在，而

在其中,这种功能是有有效的。同样的叙事可能也以其其他一些形式和其他一些功能在另一些社会团体中遗留。这些为内容和母题的比较研究提供了基础,但不必把它们都划归为史诗。同样的情况也适用于神话和神话素,在那里神话也拥有功能价值,但神话素只是内容标准。作为史诗叙事的资格就取决于语境和它那被接受的故事形式。

此种观点的提出不过是近来一些研究引发出来的必然结果,这此研究涉及了叙述事件、“声音”和含义,及表演出来的或隐含着的,在史诗比较研究中,在那些不探讨语境关联,仅就口头失传的史诗进行阐释的领域,很显然是否定经验探索的。然而在活态口头史诗上的经验性研究将佑卫我们抵挡那种简单化的倾向。它们会不断地展示跨越文化的样板,而不仅仅是与具体英雄联系在一起的特殊民族范例,就像西苏门答腊英雄安甘·南·通嘎(ANGGUN NAN TUNGA):

在听者的脑袋里有一个德行完善的榜样,尽管如此他照样欺骗他最忠实的伙伴(人们认为他是为了得到伙伴父母的喜爱),他常诱拐妇女去品尝不同种女人的滋味,同时他还有无数次的狡诈和背信弃义行为,而这些也只是被描写成交际手段,因为背叛或隐藏一个人的真实意图在谚语和日常生活中被看作是值得赞赏的行为。南·嘎通更多的是以不倦的努力去获得满足,在持续了多年的奥德赛般的旅行中,他进入无数的岛屿,他的新娘甘德雅(GONDORIAH)满足他所有的要求,而这些都伴随着几乎令人心碎的“忠诚”,这位英雄总是不断地得到新的妻子。

这种观点激发我们努力去对老一套定义进行一系列修正:保拉(BOWRA)、甚至哈托(HATTO)关于武士英雄和对“英雄社会精神气质”包含的战场道德的讨论,必须被文化认可,从现象上看,这种探讨也必须包括一些丰富的史诗变体,这些变体涉及了仍需深入探讨的世界口头史诗中的男英雄和女英雄。我们应该保留一个开放的定义,它将在涉及史诗意义和文化影响的研究中,无论是经验性的还是非经验性的,不断获得新的调整。

至于印度史诗,我们从对英雄的认同中可以看出某种逃避的态度,在人类或源于神的形象中,在故事结束时变成神的信仰对象中,人们经常跨越人神之间的界限:神装扮成人的模样,就像平常的男人或女人。在史诗中,他们以自己的意愿控制故事的发展。“英雄的社会精神气质”和“神圣的道德”并非总是那么清楚。像史诗希瑞(SIRI),我的研究小组在KARBATAKA专门对它进行了考察,发现人们对它的认同建立在对女英雄的强调上,这在世界史诗中是一种

罕见现象。但据哈托的研究,在图鲁(TULU)文化中这也是可以理解的,因为那里母系继承权与男性行使权总是交织在一起,它常引起关于社会公正原则的争执。

在高帕拉·奈喀(Gopala Naika)——我们小组中的一个史诗歌手——的全部演唱篇目中,孪生兄弟库提和森纳亚(Kooti, Cennaya)最接近我们上所描述的英雄定义。从一地漫游到另一地,在对抗邪恶领主的正义之战中,他们显示了非同寻常的力量和勇气,并且杀死了那些不理睬其警告的人。后来他们成为特殊社会等级(Billava)中的被神化的英雄。然而照高帕拉·奈喀的说法,史诗的道德含义并不依赖于社会等级的稳定性或社会等级派生的力量,而在于孪生武士兄弟卓越的个人品质。他称主人公为“satyavanteru”即“真正的男人”(satya意为真实,真理;vant为具有,ru是敬语后缀):

他们是真正的男人(MEN OF TRUTH)。对我们来说,他们是在真实的时间里漫游,你看,他们沿着真实的道路前行。其时他们说:“对那些来到真实时空的人,我们会提供一条心路(THE PATH IN THE CHEST)。如果到这里来的人需要,我们就给他们指出一条剑尖上的路。”他们如是说,就像如今大多数乡村信仰者所说的那样。为什么?因为如果灾害威胁我们的作物,就说“Baiddas(库提和森纳亚的姓,它有“治疗”之意),这部史诗自身也称作‘BAIDDERLE SANDI!’“滚蛋!对你,银色的虫,我们将奉上所有的祭品”。他们说完此语,虔诚(发现了它的路)便会来到了每个奉献者的心中。

高帕拉的说明涉及了历史现实和围绕英雄的宗教信仰环境。在未深入分析之前,我们可能会得出结论:“英雄的社会精神气质”确实存在,但它深印在某个文化语境之中,没有必要按它的表面现象来估计它的“普遍性”。偶尔,高帕拉也用bantere sandi即“英雄史诗”来指称这类史诗。诚然bante一词并不意味着英雄,它是指服务于他和保护他的勇士伙伴。英雄和他的伙伴形成了一个值得注意的文化模式,当然值得重视的还有孪生英雄和女英雄的性质。在这一点上似乎足以说明,为何一代又一代人在他们面临地方性和活生生的传统现实时,都要改变自身的某些东西。

这个结论也为分类探讨所应用。从学者的角度说,概括的类型应是典型的理想结构,它并不充分反映使用这些类型的所有传统。这归之于双重原因,其中部分是由于对类型定义功能的争议,这种功能或存在于对安放在某一类型分类表中那些例子描述中,或处在与属于其他那些类型分类的所有例文相矛盾的类

型分辨中。为了实现描述,学者们常运用关于现实传统的知识,但这样做总是有选择地强调某些特别要素,它看来像是完成了第二次创作,这与定义功能是相矛盾的。这种选择对某些分析过程来说可能是必要的,但它隐含着危险,即定义会因此变成对研究的不适合的描述。例如,在这个过程中,口头叙事中的分类界限变得要比它们在实际的叙事传统生活中的现实状况更为显露和清晰。结果,“纯粹”分类证明的东西很少在经验性的材料中出现。这就导致分类理论不能不遭受挫折和批评。它遇到的一个挑战是丹·本-阿摩斯(DAN BEN-AMOS)的一篇关于分类理论的文章中提出的疑问:“我们(在民俗学中)真的需要理想的类型吗?”不必细读,单就他的问题我就会说这个提问像问题一样意味深长。“我们(在社会联系中)真的需要模式吗?”理想分类和一些俗套并不需要我们的认可,它们只是作为我们思维的组成部分而存在。这些情况不仅关系到民俗学,而且也涉及了所有社会思想方面的学科。马科斯·韦伯(MAX WEBER),这位理想类型概念之父,直接在当地指出,在对类型下定义的学术讨论中,我们变得更自觉地使用策略性的术语。他可能是乐观一些地觉得,下定义不是什么坏事情,它划分了在日常用语和科学解说之间的区别。

像丹·本-阿摩斯争论的那样,用一般类型术语去操作现实生活中不变层面类型的丰富变体,似乎是无益的,因为这不能原本地反映实际情况。他提出我们是在“一粒沙中看整个世界”,即可能是在某时的一个传统社会中,甚至是在一个传承人身上的微观研究。这种研究最多赋予人以灵感,它不会不为一般的典型类型铺设道路。在课堂上我们试图对民俗分类的一般性给予低调处理,并集注于“我们的沙粒”,但当我们同学者交流时如果彻底放弃一般分类概念,那么就会充满空白。这主要是由于学者对民间文学研究的影响,像巴可丁(BAKHTIN)、科瑞特瓦(KRISTEVA)和其他一些对口头传统从不感兴趣的人(他们是坚定的亚里斯多德,特别重视类型),坚守着类型比较的阵地。在这一领域的变革好像限于这样的状况,即把类型看作是原文间浮现的,处于创造中的形式,从而代替鲜明的,预先存在的类型。我们仍需等待对这一理论的深入研究。当然现今存在的各种各样批评,如近期由茹思·芬纳甘(RUTH FINNEGAN)研究引导的对口头传统和语言艺术的批评持续了很长时间,其批评比较类型概念的同时,也涉及了类型分类的界限,因为它为田野作业提供十分必要的工作导向。

学者们在声称所谓全球的、区域的、地方的类型

时,有种不做区分的模棱两可的习惯,这再次唤起我提出如下划分:即,微观种类“处于个人和小团体的层面”;宏观种类“处于区域或社会的层面”;大种类“处于全球层面”。

这种划分也牵涉到给史诗下定义。例如,关于史诗希腊的讨论应该落实到所有的这三个层面上。对某个唱者使用的不变层面类型系统的解释应补充一些微观种类,它们可能,但也不必,与其他歌手的类型相符,这些微观种类必须把它们放到区域语境中去观察,其也许包含着图鲁(TULU)口头分类系统,或说,如果某人想通过同种语言给一个地区下定义的话,那么他应在其他的DEAVIDIAN语言中给相关的类型下定义。从这样的宏观类型到大的“史诗”类型的移动——即向全球层面的移动,导致了更高水平的抽象,我们正是在这里遇到欧洲中心论的论调。在全球材料基础上开展广泛的现象比较,一定会给我们指出一条如何进行类型估价的道路:它确实是全球性的,还是某历史阶段有限文化区域的?怎样用最宽泛的术语中去囊括变异的范围?我们有可能假定一些类型的“普遍性”吗,或说,是否我们最好在较低的抽象层次上接受类型概念?如欲对此进行估价,倒有一条路可走,就是去观察其他口传种类。比如,挽歌和谚语很明显要比史诗更全球化,一种复杂类别的差异性,像史诗,比之简单的类别要丰富得多,这似乎提醒我们要对史诗传统的普遍性存有警惕。

要记住,重要的是运作着的东西属于哪个层面。从发源地的角度说,环球性的史诗定义必须在欧洲(或者中亚)的传统之外被检验,这样做可能带来某种对现实的假设。我们必须从那些被欧洲模式淹没了的材料中走出去。茹思·芬纳甘(RUTH FINNEGAN)充分意识到我们需要一种能够在多种文化中保持平衡的定义,它不仅可以清楚地划分环球类型,而且还可用“史诗”一词灵活地意指一种单一成套的诗歌,一组诗或与诗歌有关的有头有尾的叙事,或就是一种诗的传统。她对通常的长度标准、散文形式、口传和“英雄的”等方面问题提出疑问,并认为“史诗概念基本上是多义的和相对的”。保·俱莫舍(PAUL ZUMTHOR)在他的关于口头诗歌的著作中有相当长的一章是谈论史诗,同时他也研究了其他口传种类,像民谣,他试图区分什么叫做“史诗叙事”,它“所包含的确实的普遍特征”。他利用历史和神话之间的对比作为可能的出发点来探讨特殊的史诗传统,但他也不得不承认“在世俗和神圣中间的对立,恰如在其他口头文学种类中的大多数情况那样,或多或少地通过史诗而中立”,人们对“理想类型中的这一个与那一个之间的界限是乏于控制的”。

在“一粒沙世界”中的定义，无论其是否带有区域性的或是世界性的特征，都为标准定义的设立提供了更多的可能性。马林诺夫斯基（BRONISLAW MALINOWSKI）时代对 KIRIWINA 叙事的分类（神话、故事、传说和它的亚型）方法就是很著名的；它的前提是在一种文化中进行扎实的田野调查，来自于其中的标准为一个全球性定义的提出打下了基础。

我想引用是波任·达贝克（BREN DABECK）的定义，它是基于 DRAVIDIAN（泰米尔人）田野材料基础上的一个史诗定义。“一个史诗就是一个模式”她说，并且解释道：

有五个特征清楚地说明兄弟故事属于高层面的类型：它由专业的史诗唱者讲述，它的内容特别长，远远超出流传于该地的最长的故事；它的英雄是神圣的人物，在当地的庙宇中被崇拜；它较广泛地与神话和文化传统相联系；它的听众和讲述者都相信史诗的描述是真实的历史事件。所有这些性质都表明这个讲述要比一般的故事或传说更重要。

的确，我们定义史诗不能避开它的伟大，甚至优越的特性。无论在文字的还是在口头的诗歌种类方面，史诗总是代表非常高的成就。人们看重它们部分是由于其文化上的语境和功能，人们明白它们同文本之外的关系，比如它在群体认同、基础价值观、社会标准，和作为英雄行为与人类奋斗的样板，乃至它的历史和神话的符号结构等方面的作用。所以对外来人的耳朵来说这种冗长乏味的、重复的叙事，却在特殊群体成员的记忆中通过他们对史诗特征和事件的认同达到崇高辉煌。对史诗的接受也是它存在的基本因素。如果没有某些群体至少是一部分的欣赏和热情，一个叙事便不能轻易地被划为史诗。

从接受功能的角度，我们将大胆地提出史诗的一般定义。如果我们排除贝克定义上的被特殊文化限定了一些特征（它们在史诗希瑞上的应用很出色，但从全球的观点来看并不适用于所有史诗），并加上一个传统社会特征，这个社会接受史诗并把它与其成员的认同表达联在一起，那么下一个相对简明的定义似乎是可能的。

史诗是关于范例的伟大叙事，作为超故事是被专门的歌手最初表演的，它在篇幅长度、表现力与内容的重要性上超过其他的叙事，在传统社会或接受史诗的群体中具有认同表达源泉的功能。

在这一定义中，“范例”适用于大多数的文化类别。“被专门歌手最初表演的”是指专业的或半专业的表演传统，但不排除史诗传播的其他途径。长篇形式、诗歌的力度和有分量的内容，都为—个群体的史诗听众（不可能是所有听众）的认同核心符号之选择铺设了道路。

口头史诗是一种复合种类。就对这一种类丰富的结构和形态的研究来看，就不同文化里数不清的史诗传统中的表演而论，会出现这样的问题，即把史诗称作为一个种类是否可行。大多数口头史诗都包括其他种类：如谚语、赞辞、祷告语、咒语、挽歌、仪式描写等等，它们都独立地存在于口头传统之中。显然，我们可以保留一个统一的史诗定义，但不必非把它放在世界上每个史诗传统之上。史诗定义更应表达一种长期发展的结果，这一发展在不同文化与社会环境中经历了不同的阶段。对史诗的发展来说，它是多重渠道的，其发展细节也是不一样的，在产生史诗传统要素的所有不同的文化中，史诗发展也是没有终结的。

我们有可能提出口头史诗的多种传统特性，其中，其他口头文化种类会结合于占统治地位的口传种类之中。史诗能将各种各样的表达形式归于一身，这种现象随处可见。无论怎样的史诗原素和固定类型，它们那种史诗化了的用法是由统治地位的种类使其强化，传统的规则制约着史诗。为了进一步讨论这个问题，我们还需阐释种类意识的多样性和在特殊文化中种类的实效。

#### 注释：

- ① 译者注：这篇文章是国际民俗学会主席、芬兰土尔库大学教授劳里·航柯（LAURI HONKO）于1997年7月在芬兰赫尔辛基大学莱米研究站举办的第四届国际民俗学会暑期研修班上的演讲。在文尾该文作者注道：很抱歉该文没有提供书目索引。关于这个论题可以参照即将出版的 FOLKLORE FELLOW COMMUNICATIONS P264 的“什么是史诗”一章和史诗希瑞原文分析一文。
- ② 关于 ETIC 即可变层面和 EMIC 即不变层面的译法出自刘魁立教授在1996中国民间文化高级研讨班的讲演《历史比较研究法和历史类型学研究》。当然这两个词汇在不同学科还有其他译法。

责任编辑 余志川