

话语类型与元民俗学：以萨哈散体叙述文本为例

【匈牙利】 梅萨罗斯·乔鲍(Mészáros Csaba)

李斯颖 译

内容提要: 为了更好地解决民俗学资料的文本归类问题,对田野资料文本中出现的句子及其语用学特征做了一些分析。以语用学句子类型研究为基础,试图建立在社区日常交流的叙事中实际存在的话语类型系统,以期在有关文本分类的文化主位研究(emic)和文化客位研究(etic)这两种方法之间提供一种平衡。这种文本分类方法历来注重文本实体,即注重语言的现实。以这种方法来分析口头和书面、叙事和非叙事的资料,指出他们的共同特点;又进一步提出一种可行的文本分类方法,即建立一个更加合乎逻辑的文本梳理系统。它更为贴近在特定的社区交流系统中产生的文本,贴近这些文本的本来目的,同时,它也贴近作为局外人的研究者的兴趣及其目标。

关键词: 语用学 话语类型 文类

作者单位: 匈牙利布达佩斯罗兰大学比较民俗学专业(博士候选人)

译者单位: 中国社会科学院民族文学研究所;中国社会科学院研究生院(博士研究生)

一、导言

从2002年至2005年,我到西伯利亚东北部的雅库特地区,在萨哈人^①和鄂温克人中间,重点搜集了有关家庭历史或世系叙事的萨哈文本。我记录了各种各样的文本,有的文本被叙述者用不同的本位术语(emic terms)来说明其地位,但有时根本什么标识也没有。我很快便意识到,在同样的语境和背景下,我既有可能搜集到主要民间文学集成中的经典项目的文本,也有可能搜集到从不被视为成形的、叙述完整的口头韵文篇章。

我在访谈过程中也时常会遇到这样的情形:我的受访人不会考虑各种文本产生媒介的不同,他们总会以十分相似的方式来使用他们手头上的口头和书面两种文本。例如,每当我问及他们的祖先、问及其祖先与现在男性亲族的关系时,受访人都会给我提供和口头文本(oral texts)一样常见的手写或印刷材料,以此说明

一个亲属集团的形成,或去描绘其中某位非凡亲属的事迹。这样的书面材料包括了清晰的族属成员名单,或附有叙述详尽的族谱图。在书面和口头文本中,叙述或非叙述的部分交替存在,这对受访人来说最自然不过。

另一方面,我同样意识到,我很难判断村民们是否把一个故事讲述事件、提供一份手稿或评论一下某人当作一次表演。许多研究者认为,我们总可能在一个家族集团内发现表演的某些独特特征,并凭借表演而把这些特征从其他言语行为^②中分离出来。在许多例子中受访人当时显然是在进行表演,这种观点是适用的。但在其他许多例子里,表演和其他言语行为之间的界限看起来相当模糊,我很快就举棋不定,不知道如何从其他言语行为中确认和区分出文类(genres)^③、文本(texts)和表演(performances)。真正的问题在于,村民们时常会向我提起某个文本,而那个文本正是他们以前在各种不同的场合向我讲述过的。这些文本形成了一个复杂

性的变化层面,也表明了这样一个事实:对当地人来说,这些文本应属于同样的知识领域和言语行为集团。由于举棋不定,之后我试着记录下言语行为的所有表现。但这无疑是不可能的,因此我也无法对其进行分析和阐释。

通常,田野工作者留意的多是鉴别表演和文本材料的常见方法,但它们并不适用于我的田野工作环境,是否要记录文本、故事和各种辩论在很大程度上也取决于我的技术和记忆能力。意识到这个问题之后时,我试着以统一的方式来处理村民对家族的不同表述,它们都是我在同一家族集团中记录到的材料。

在这篇论文中,我将运用一种语用学的文本分析方法来处理和组织素材。我认为在田野工作中,民俗学家所广泛运用的文类或表演理论并非十全十美,有可能它们会让你遗漏面前的重要材料,或者错误地把实际上属于受访者同一认知领域的言语行为做单独的处理。

为此,本文将由以下问题作为论述的出发点:

首先,如何把那些属于众所周知的口头诗歌文类的文本与那些属于元民俗学(meta-folklore)的、文类界限含混的文本放在一起进行研究?

第二,这些不同的文本具有哪些共同特点?哪些特点使得这些文本在村落社区中发挥着同样的功能?

为了回答上述问题,我先简略地介绍一下相关村落社区的背景,说明以亲属集团为内容的社交语言(social talk)的角色和场所;然后,我将就这个处于转型期的社区,探讨其现行的有关文本序列的内部规则;最后,我推荐一种语用学文本分析法,我们可以用它来更深入地解读材料。

二、村落社区和亲属集团(传播文本的媒介)

坦达(Tanda)村,它与雅库特的其他村落一样,当初是由少量定居者组建而成的。该村的前身是前苏联征税机构单位,第二次世界大战中的涅斯利格(nesleg)。截止2004年夏天,坦达村的

人口大约为750人,但居民数量正逐年减少。

在苏联诞生之前的时代,征税机构中官员职位的分布从根本上表明了世系体系的重要性。如果某个超凡的人当上了征税机构的首领,他的世系就能获得极大的好处,也危害到其他家族的利益^①。因此,萨哈人有关世系宗谱的历史性叙述(在主要的民间故事集中,以ühüyeens而闻名)也有了这样一个目的,即要确保和巩固对一个家族及其成员的正面评价。通过强调祖先的优良品格,萨哈人就可以保证在本社区里获得较好评价,因为他们相信一个人将遗传并延续他自己世系的独有特性。正因如此,口述的传说、故事、传言,以及书面传记、回忆录和家庭史,都属于评价性的社会交谈领域,这种交谈涉及不同的个人和家族,通常在社交网络构建的语境下进行。

然而在苏联诞生之后不久,国家并不接受世系来充当社会单元。之后,从70年代到80年代,苏联公众管理委员会已开始忍让村落世系对职位的占有和分配。亲属体系由此形成了一个权威的非正式网络,甚至苏联时代的许多兵团,特别是那些成功的兵团,都是由各种近亲远戚组成的。在现今的联邦时代,对世系的积极评价的重要性在快速增长,我们甚至可以见证俄罗斯政府是怎样支持某些基于亲族合作的集团的。因此,我们可以看到这样一个繁荣期,即村落家族集团里新的宗谱和家庭史手稿不断产生。这些文本和口述的世系传说一样,在村子里不断流传,大家都知道谁是否写过这样一个东西。

尽管如此,由于村落的新环境造就了充满新挑战的崭新社会氛围,例如不同世系成员日常联系频繁,妇女的社会经济地位实际上比男性高出很多,所以现有的世系特征体系并不等同于苏联诞生之前的那个体系。于是,如今关于宗谱、家庭历史和前辈事迹的社交语言采取了新形式,这种形式并不能准确地归入文本序列的本位系统(emic system of text-ordering),而是进入了元民俗学的范围。随之而来的新现象是,今日故事讲述的场合和背景从根本上有别于传统方式为叙述文本提供的语境。

口述的传说、故事和传言,还有书面的自传、

回忆录和家庭史同样属于以个人和家族为内容的评价性社交语言领域,而这种交谈一般在村落社交网络的语境下进行。在俄罗斯,有关社交语言的研究成果非常有限,但是后苏联时代的社会显然很需要这种交谈,原因是民间社会只能靠非正式制度来维系。这样,社交语言体系在俄罗斯尤其是雅库特地区有着无比的重要性,在非欧洲族群和集团中的情况普遍如此。这点生动地说明了一个事实,即在社会结构的中间层面——政府和个人之间——更多的传统社会组织可以参与进来,担当起民间社团的角色。由于政府不会明确地接纳基于世系的村落集团体系,人们只能从家族集团内部对它进行肯定。

那些有关世系和家庭的口头与书面叙述文本,其传播自然是巩固和维持家族体系运转动力的最佳方式。通过在家族集团小范围里认知、创造和表演叙述文本,一个人就能透彻地了解公共知识的某些领域,认知在不同社会问题上的权威。这是个后殖民社会里的生动例子,现在可以看到,集团中的叙述实践和社会结构是相互依存的。因此,在此类社交语言中,叙述文本最重要的特点之一就是它们的语用标记(pragmatic markers),文本的创造者或激活者用它们来塑造恰当的信仰、语境或有指向性的背景,以容纳他想要传达的信息。

在下一章节里,我将描述在元民俗学和言语文类(speech genres)体系中,这些新文本是如何与众多的传统口头叙述文本整合在一起的。

三、元民俗学与表演

在萨哈语中,用来表示各种散体叙述文本的术语达11个之多。这些概念相互交迭,导致整个术语系统相当不均衡。在田野工作中,当被问及各种文类指称的主要区别时,当地人很难给出一个肯定的回答。比如说,在欧洲的文类观念里属于幻想故事的文本在萨哈语里至少可用五个词来表达,而看似传说的文本却有四种不同的叫法。当我在这个表单中增加了书面文本的指示术语后,这种混乱的情况变得更为复杂。20世纪50年代后,这些术语就开始在社区中出现,并

从90年代开始大量涌现。很显然,村民们之所以普遍掌握书面文本,是与元民俗学不断妥协的结果,而元民俗学正是指向口头文本的。书面文本最重要的特征是其叙述内容,它们在萨哈语中的称谓表明了这些文本与口头文本的相似之处,如家庭史、回忆(ühiyeen)。当说起俄罗斯宗谱(rodosloviya)里的这些回忆录时,人们强调的通常是其作诗法,这暗示了各种家庭系谱图和亲属表单彼此的相似性。^⑤

1. Bır 这个词通常表示传说或者故事,它的含义与 kepsen 非常相似。有时候它是一个形容词,和其他词同时构成一个惯用语,比如 bılıg kepsen, bılıg ös 或 bılıg sehen。在当代萨哈语中,这个词同样有“古代的”、“老的”、“很久以前”之意,而且常被用作幻想故事和一些传说的开头词语。

2. Doy ǫx 是指关于某一固定主题的、以独白或对话形式演述的一系列句子。如果它是一个独白,其中的句子常采用叙述的形式;而这样一个言语行为(speech act)就会产生一个故事或者幻想故事,表演者常用这个词来强调文本的消遣性质,也表明他们对于情节事实的怀疑态度。因此,在当代萨哈语里, Doy ǫx 也意指传言。

3. Domox 指的是传说或者故事,但一般不指幻想故事。然而在惯用语里,它的意思与“词语”很相似。Ǫ domo ǫ[词语的传说/故事] 意为“谚语”, üge domo ǫ[寓言传说/故事] 有些类似于“句子”, somo ǫ domox[统一的传说/故事] 实际上指的是“惯用语”。在萨哈语的突厥语词源里, domox 是一个蒙古语借词,在蒙古语中意为“传说”。这个词很少被使用,但要比 bır 常用。

4. Kepsen 或 kepsii 是个常用词,通常被理解为带有远古特征的幻想故事(tale),但也可以解释成神话。事实上,由于这个词很流行,现在它可以指任何散体叙述文本,能做其他大多数本位术语的同义词。这个词是由动词词干 kepsen——“述说”派生出来的。在当代萨哈语里,它作为一个文学学术语,同样指短篇故事。

5. Kepsel 来源于同一个动词 kepsen,意思和 Kepsen 很相似。但这个词很少被用到,稍微另

带“闲谈”之意。

6. *Nomox* 和 *domox* 起源相同,但可能在另一个时期才由蒙古传入萨哈地区,时间上也许更早一些。单单 *nomox* 这个词不能用来表示传说(legend),但在成语里它具有了这个涵义。或者像 *domox* 的一些篇幅小的口头文学文本(比如 *uos nomogo*,即口述的 *nomox*,意指谚语式短句)。当和 *domox* 一起用时,它的意思非常接近 *sehen*。

7. 在当代萨哈语里,*Olo ɤo* 只用来表示长篇的史诗歌。但在更古老的多尔甘^⑥语中,只有 *iĩalaax olo ɤo*[歌唱的 *olonkho*]指史诗,而 *hatĩ olo ɤo*[行进的 *olonkho*]或 *iĩata suox olo ɤo*[无歌的 *olonkho*]指的是幻想故事。在阿尔泰语系的许多语言中,这种区分史诗和散体叙述文本的方法很常见。例如,蒙古语中 *tuul'* 这个词指一个史诗,*yavgan tuul'*[行进的 *tuul'*]指的却是幻想故事。在哈萨克语和布里亚特语中,这种指称方法也同样存在。这暗示了在萨哈语中,*olo ɤo* 这个词也用于表示非韵文的叙述文本。当我们发现许多 *olo ɤo* 都没有采用韵文形式,而许多非韵文的散体叙述文本却包含了韵文片断时,这个假设成立的可能性就更大了。

8. *ostuonıya* 这个词来源于俄语,它是目前传播最广、最常见的表示幻想故事的单词。说得更精确一点,它常用来指称反映了俄罗斯民间故事影响力的那一类特殊幻想故事。然而,一些古老的动物故事也被囊括在内。这个词同样表示故事。

9. 在萨哈语里,*ös* 和其他名词组合为合成词,其意义是“词”。然而在多尔甘语中,*ös* 仍表示一组文本,和萨哈语中 *kepseen* 的意义很相似。成语 *ös xohoonof*[*ös* 的韵文]意指谚语,又如,*ös* 和 *nomox*、*domox* 一样可以指称篇幅小的文本。和 *kepseen*、*sehen* 一样,*ös* 也能被形容词 *hĩlĩr* 所修饰。

10. *Üge* 来源于蒙古语,本义为“词语”,但在萨哈语里则指寓言(fables)和教诲故事(didactic tales)。寓言在萨哈口头文学中处于边缘地位,因此这个词很少被使用。

11. *Ühüyeen*, 可译为有历史特征的记忆(memorat)或真实的传说(true legend),它仍然是萨哈人的一个重要的、广为流行而又生动的族群文类(ethnic genre)。*Ühüyeen* 与语境紧密相连,许多个人生活故事都可以归入这个类别。这个词可能与情态词 *ühü* 有关,*ühü* 意为“这是个传言”。在句子中 *ühüyeen* 和 *ühü* 可做同义词,如“Min ehem onno ooloro syld' ara ühüyeen”(据说,我祖父曾经在那里生活)。这会让人猜想 *ühüyeen* 和 *ühü* 之间存在某些关联,但词源发展的方向尚未明晰。

12. 最后谈一下 *sehen* 这个词,它的意思和传说(legend)相似,但又常常被理解为神话。这个词被频繁使用,很容易与 *kepseen* 相混淆。在日常用语中,它们有时被当作同义词来用。然而在科学研究中,学者们努力地把 *sehen* 的涵义从传说(legend)中剥离出来。通过标准化教育的帮助,这个目标在现代萨哈地区已经得到映现。*sehen* 同样来源于蒙古语,在蒙古语中它对应于“*se'en*”或“*è'è'en*”,意指“聪明的”或“机智的、诙谐的”。^⑦

正如我们所看到的,概念的相互重合使得整个词汇系统相当不平衡。在田野工作中,当被问及 *kepseen* 和 *ühüyeen*、*nomox* 和 *sehen* 之间的主要差别时,当地人也无法给出一个确切答案。比如说,按照欧洲的文类观念,应属于幻想故事的文本在萨哈人那里可能归入 *ostuonıya*、*sehen*、*nomox*、*domox*、*kepseen*、*bylyr* 或者 *ös*, 同样,看似传说的文本可能被叫做 *nomox*、*kepseen*、*sehen*、*ühüyeen* 或 *domox*。但在这个词汇表中,我们至少能观察到以下三个层次:突厥语词汇组成了最古老的层次,部分词汇仍频繁出现在古多尔甘语、某些萨哈古方言中(例如,意为幻想故事的 *olo ɤo*,意为传说的 *ös*,或者 *ühüyeen*);其次,一批源自蒙古语的词构成了词汇表的中坚部分,包括 *sehen*、*kepseen*、*domox* 以及其他;最后一层是来源于俄罗斯的最新词汇,以单词 *ostuorıya* 为例。

就文化主位研究的文类术语(emic genre terms)而言,当地人的看法具有无比的重要性,

那些看法有助于我们更彻底地理解这种文类术语结构。带有这些术语的习惯用语也反映了他们的观点。通过观察萨哈谚语和谚语式短语就可以发现,术语的相互渗透应被视为主位系统中的正常现象,这种模糊状态表达了文本在特殊主题上的共存现象(文本指向一些超自然、令人难以置信或特殊的事物),并且清楚地表达了当地人对它们的一致态度。^⑧

表面上看,今天坦达村落社区里的元民俗学还无法在统一体系中对口头和书写文本进行一以贯之的分类,这主要有两个主要原因。第一,演述家族传说的机会急剧减少。我经常听到老人们说,他们没办法继续向晚辈传授这些叙述性知识了。我的受访人经常补充说,他们演述这些文本时,其形态已经不再是他们认为是“完整”的了。近年来由于电视设备的普及,家庭夜话的特点发生了变化,人们一般不会在家里讲有关世系的叙述文本。口头叙述文本在家族集团内部被提及得越来越少,导致展示了口头文学丰富性的术语涵义日益模糊。其次,随着新读写媒介的出现,许多新文本在家族里也得到了叙述,但它们尚未整合到主位体系中。

虽然元民俗学似乎还无法整合新文本,但为了确保对世系的正面评价和展示,集团亟需有关家族的新叙述作品——只要它们生动地说明了家族性格中的典型特征,就很容易被家族成员回想起来。如果一个人不能陈述这些成形的叙述文本,他会提及有关亲属的简单、正面评价,或者以叙述的形式说出一个短系列的句子。村落中所有非凡、强大的世系都同时拥有关于祖先事迹的口头和书面叙述文本,以此平衡流传于其他家族的传言。一般的传言——正因为它永远无法被证实——并不像有关谁的斑斑劣迹的丰富叙述那样具有危害性。重要的是,在萨哈语里传言和故事的词源是相同的(kepsel和kepsen)。

这样,口头和书面文本之间不断竞争,展示了家族的各种正面与负面信息,并形成了一个对家族集团大众来说不易掌控的交流系统。在过去几十年里,传统的体系无法继续使人满意,

而新体系尚未随着新文本的出现而产生。

一个类似的问题也出现在表演评价体系中。首先,演述口头叙述文本的传统背景很难在社区里继续呈现,故事讲述的典型场合消失了,只有一些幸存下来。其中一个就是由集体狩猎的男人们组成的,晚上在他们那里,我们能听到关于好猎手和冒险袭猎的许多叙述文本。旅行、参加夏令营也是讲述故事的好时机,虽然年轻一代对全新的主题更感兴趣,但在老一辈人眼里,他们讲述夜战故事的方式完全不再是一场表演。在家族集团中,公共传媒的全新形式(如电视、报纸、墙报、在“文化之家”或学校的舞台上表演、在课堂上朗诵)人人皆知,表演概念的涵义现在也更宽泛了。有时候我们很难去判断,某人是否跨出了日常谈话的角色而在演述一个文本。

在文化主位研究的认知和分类系统里,研究民族志诗学的学者们试图在自己的框架内理解和分析口头文学文本。为了达到目的,他们引入了越来越多的标准,以更精确地描述文类,达到洞悉口头文本模式的目的;因此这些民族志诗学的研究方法越来越深奥,有时候甚至变得混乱了。以亚瑟·哈托为例,他推荐文类特征的17项准则说明。

另一个解决方案就是使用本位术语自身对文本的分类方法。文化主位研究的分类系统或者“族群文类”体现了文本的显著特征,“最显著的特征,不断地被民间文学的演述者在交流中认知,并被分析、限定在以下三个层次中:诗体学的、主题学的和行为学的。”实际上,我们更应该视之为不同的方面,而不是层次,因为在将一种族群文类区别于他者时,有时只有某一特定方面会起到重要作用,而其他方面的差异则不在当地人的考虑范围内。此外,由于族群文类研究领域的“模糊性、矛盾共存和多样性似乎占着统治地位……”^⑨这些本—阿莫斯列出的层次均没有族群文类领域中的特定价值。但学者们仍然尽力根据文化主位研究的分类系统对文本进行分类,其中,理解这些口头文本的显著特征十分重要——正是有了它们的帮助,表演者

才能激发出真实的表演, 占据社会信息交流生活的特定领域。^⑩

罗伯特·奥斯德立兹 (Robert Austerlitz,) 在对尼夫赫人 (nivkh) 的民间文类进行系统化并对口头文本进行分类时, 提供了一套可行的、以精选的显著特征为标准的方法。这种方法用于处理尼夫赫人的材料似乎是有效的。在他后来的一篇文章里, 他提出要推广这套体系, 但这个新体系——以普遍适用为目标——还远远不能令人信服。有人使用了一种类似的方法来描述图瓦 (Tyva) 的口头文学, 但这一方法更关注如何理解本位术语的涵义, 而不是怎样将文本进行适当分类。运用本位术语的方法必然会导致两个主要问题: 首先, 它无法进行跨文化比较研究; 其次, 本位类型不适用于对文本连贯分类, 因为它提出的文本划分特征非常一般化, 只是在交流情境中为当地人服务。这暗示着本位体系自身就是一个矛盾体, 它因此也无法取代文化客位研究的归类系统 (etic category-systems) 的存在。

结果, 无论元民俗学的文化主位研究的文类还是表演语境都无法帮助我弄清——如何借助一个文本分类系统, 以一种统一的方式来处理和排列在认知上属于一个群体的文本。在下面的章节中, 我将讨论语用学的句子与文本分析方法, 它们可以满足我的分类要求。

四、萨哈语的语用标记 (交流渠道和交流话语)

谁要想以语言为基础完成对话语素材的文本分析, 他首先要做的就是阐明自己的研究目标。正因为交流情境下的口头文本对区分言语行为和话语有着特别重要的作用, 一种语用学方法——以研究文本 (符号) 和情境之间的关系为目标——似乎能够实现当前的目的: 对萨哈民间文学进行分类。一些重要的民俗学家都尝试过在语境下, 根据表演的交流特点对口头文本进行分类。

根据交流发生的顺序, 福格特 (Voigt) 提出以两分法来对交流行为 (communicative acts) 进行分类, 通过潜在的对立特征标注出交流的诸

多要素, 如信息发出者、阐释者、译码、解码和信息。例如, 信息发送者可拥有个人或公共的角色, 译码可以是明显的或隐蔽的, 信息内容可以是神圣的或世俗的, 等等。根据某一交流要素的特性, 这些成对的特征将交流行为一分为二, 然后, 支系又可以根据其他交流要素的其他特征再次二分, 以此类推, 这样就形成了一个表现在文本化口头文学中的交流行为体系。虽然这样系统获得了平衡, 还很难判断我们是否能以这样一种生硬的方式将交流要素的特征划分成两极。

亚伯拉罕——他关注的是表演者 (信息发送者) 和听众 (阐释者) 距离关系中的表演地位——推荐了一种划分语境结构的特殊方法。根据他的意见, 可以对民间文学作品如此分类: 从对话类 (表演者和听众相互重合) 到表演和虚构类 (表演者和听众的角色是分开的, 但仍出现在同一交流语境下), 再到静态类 (当表演和阐释不出现在同一交流行为中)。这种语境分类建议关注的是表演里的交流特征, 但它还没有精确到足以用来区分各种表演。它提供了分析表演的诸多尺度, 但并非所有文本都能找到自己位置的一个框架。

相形之下, 作为一种文本分析方法, 这种以口头文学文本分类为目标的尝试, 却在句子的语用类型中, 发现了表现文本和情境之间关系的各种标志。占支配地位的语用型句子一旦在文本中出现, 它便确定了不同的话语类型 (文本的各种可能类型)。因此, 可以根据包含了文本与交流情境关系的这些话语类型, 来对文本进行分类。这些话语类型可以形成一个比美学分类更为协调的分类体系, 因为这里运用了更精确的方法来区分语用谓项 (pragmatic argument) 和系动词类型, 而不仅仅是划分主题、表演或者美学特征。语用所指 (Pragmatic designation) 揭示了交流情境中时间和空间的意义, 以及信息发送者和解释者的涵义。为了发现句中这些语用符号, 我们首先要分析它的逻辑谓项 (logical argument(s))。逻辑谓项可以是普遍的, 没有特定的所指对象, 也可以是存在地指向某个对象。

在存在的状态下,它可能被包含在语境下(指向发送者或者接受者),也可能指向语境之外、特定交流情境下的某个人。根据逻辑谓项的不同,逻辑功能的内涵也会不同。系动词——一个富有表现力的符号,展示了逻辑谓项和逻辑功能之间的联系——体现在动词里,是根据文本语境来表现不同时态体(temporal aspects)的手段。如果谓语是个名词,很明显,系动词把它和谓项连接了起来——如果它是个动词,则会被转换为一个系动词和名词。这样谓语动词(以连接而被认知)就标记了文本的时间语境或时态体。但并不是说现在时态通常(萨哈语或多尔甘语都不是如此)不表达出任何时间语境信息。因此可以断定,一个句子表达或不表达时间语境信息都是可以的。如果它表达了时间语境信息,这个语境仍会被纳入表演时间内(指向一个具体时间),或在表演时间之外(指向一个非具体的时间)。^①有时为了更精确地判断句子的时间语境——当谓项和功能之间存在特定系动词时——应分析整个动词短语(VP),在更特殊的例子里甚至应分析名词短语(NP)。这样我们才能了解,时间语境是否包含了某个人,从而将整个句子置于某段时间之内。对语用句型的分析还可以继续深入,但要大致划分萨哈语和多尔甘语的散体叙述文本,这个区分似乎已经够用。这一方法能够确定一次表演或一个文本诸多特征,这些特征并非出自外部要素,而是来自内部要素。一个文本是否属于一个类型,这个问题与该文本与要素之间的关系远近无关,而起决定作用的文本是否包含着某种区别性的特质。这个事实将有助于我们对口头叙

述文本作出更加精确的分类。

时态体在叙述文本中具有突出的重要性;对不同话语类型的划分应主要依据这些不同的时态体。很显然,你在文本中会发现时态体不同的许多句子,但这并不意味着整个文本不能以其中一个时态体为特征,事实上它就是如此。为了解决这个问题,我们应该找到处于支配地位的时态体,是它限定了文本的类型特征。要达到目的,我们应对这些时态体进行分级。很显然,包含一个或者多个句子的文本拥有其他句子所没有的特定语境,那么,这个语境将指向整个文本,同时隐藏在其他的所有句子中。简单地说,一个时态体拥有的涵义越丰富,它相对来说就越强。换句话说,如果一个句子标示了具体的时态体,则不用考虑其他句子,它的文本属于标注了一个具体时态体的某一话语类型。因此,标注了具体时间的时态体,比那些没标示任何时间语境的时态体更强。

谓词的时态体标示了某一文本的语用类型,在谓项类型中也是如此。然而在这种情况下,由于萨哈和多尔甘的散体叙述文本(学者们视之为口头文学)包含了非具体的存在谓项,谓项类型似乎从属于时态体。这种一致性显得很奇特,它能反映出民间文学研究的大致范围,这些研究忽略了关于梦的记忆或叙述、狩猎故事等等作为口头文学组成部分而存在。可以肯定的是,在这些文本里,存在谓项给信息发送者划出了边界。运用 Kanyó 话语类型分类法的简易版,以非本位术语来为萨哈和多尔甘散体叙述文本分组,我们会得到下面这样的图示:

	缺少时间语境	非具体的时态体	具体的时态体
无涵义的存在谓项	描述,解释	幻想故事,古代传说	历史传说,真实故事,寓言
对发送者而言有涵义的存在谓项	自我刻画	关于梦的叙述	记忆、狩猎故事

如果试着在这个表格中放入各种本位术语,人们就会惊讶地发现,许多单元格都没法被填上。这意味着在萨哈和多尔甘语里,一些可

能的交流渠道并没有催生更多的文本,甚至,只有在这样少量的单元格(只有两个)里,文本才被视作口头文学的产物。另一方面,一些单元

格里容纳的族群文类已经超负荷,显示了这些渠道的高产性,当地人也常常用这些文类来表现自我。在萨哈和朵尔甘地区的口头文学中,这些渠道保证了信息流的畅通、主题的转换,并通过复述文本来确保叙述风格的结构方式。在一些单元格中,许多本位术语都反映了这样一个事实,即对当地家族集团而言,族群文类的主题分布是显而易见的。有时候,本位术语会同时呈现在这两个单元格中。在这种情况下,主

题成分为当地人强调了这个话语类型。然而在很多例子里,文化主位研究的术语集中在各种语用学话语类型上,证明某些主题应该与某些特定语境相关联,从而在听众当中营造出合适的态度和信仰氛围,配合表演者的主题和目的。为了展示这个问题的其他方面,应该提到:“各种文类都是传递不同语义内容的媒介,其中一些承载的信息要比其他的多。”¹²

	缺少时间语境	非具体的时态体	具体的时态体
无涵义的存在谓项	Bhaaŋi [*] , kepseen, bilgeliir	Sehen, ös, olo ʁo, kepseen, nomox, domox, üge, ostuoruya	Üüyeeŋ, kepseen, nomox, domox
对发送者而言有涵义的存在谓项	Olox-d' axax o'erkata [*]	Tüül tühüite	Tügen [*] , öydöbül ¹³

当我们回顾这个系统时,许多问题便随之出现了。首先,是否只有叙述文本(或甚至是散体叙述文本)才能占据这些话语类型?其次,我们怎样才能把具有情态意义标志的文本与没有情态意义标志的文本区别开来?最后,我们应如何衡量文本的开头或结尾?

第一个问题很容易回答,其他(常为小规模)的文本(寓言,格言,铭文)或民歌虽然缺乏事件发生的次序,但也能用同样的话语类型来表达。但众所周知的、篇幅小的文类,如谚语、谚语式短语、谜语或绕口令,则采用了普遍谓项,而没有采用非存在谓项。其次,因为动词谓项(VP)指向句子层面的情态意义,要把它们纳入语用句子类型的划分并不困难。然而整个文本——包括模式化和非模式化的句子——如何以情态意义为特征则不是显而易见的。最后一个问题已经超出了这篇论文的解答能力范围,但我们还是要提出解决这个难题的一些语用方法。

这篇文章主要使用了两类文本资料。第一,出版在萨哈民间故事选本中的文本资料。在这种情况下,出版方式清楚地限定了文本的开始和结尾,不可能再去改变它。然而,有时会有人仍想尝试去这么做。第二,我自己搜集的雅库特东、中部地区的文本。我关注的主要是那些众所周知的、用于开始和结束一个文本的

各种方法,它们划定了文本的边界。然而,这些方法更多地被用于区分交流行为或表演,而不是区分文本,这使我们很难断定文中文、文续文形成的是一个还是多个文本。只有通过分析萨哈地区的文本我们才能回答这个问题。

运用这种方法,我就能对在坦达搜集到的文本进行分类。从分析文本的初步结果来看,可以说,萨哈的表演者越希望他们的听众相信叙述所传递的信息,文本所包含的内涵越丰富。这样,文本表演者试图营造出某一带有指向性的背景,让文本的听众认为他们能辨别叙述内容的真伪。在其他情况下,萨哈人似乎对充分营造文本(背景)并不感兴趣,因为听众如何看待叙述内容的真实性并不是那么重要。

五、结论

最后,我将指出应用这种方法而产生的一些问题。首先,为了识别文本我们要能区分交流的各部分。虽然关于文本构架的理论很多,我们依然很难判断怎样排序的句子会组成含着主导性语用句子类型的文本。另一个问题与持续在文本中呈现的元叙述成分有关,此时不是文本,而是表演者附加上的故事事件(只出现在口头材料中)误导了文本的解读。但对萨哈散体叙述文本进行语用话语分析后,可以得

到一个初步结论,田野工作者显然忽略了许多文本,因为他们更关注民间文学的类别和表演,而不是信息交流的网络。

很显然,时态体为文本提供了特定的语境,并在交流情境下激发了信息发送者(表演者)和接收者(听众)的不同态度。或者,换句话说,信息发送者尽力去选择合适的话语类型,以契合他要通过言语行为传递的信息。有时候,带有具体时态体的文本指向许多不同语境,以帮助证实文本,达到发送者想要实现的目标:让信息接受者相信文本。没有具体时态体的文本则不是这样,它们不试图指向任何语境,相反,叙述文本被置于语境之外的某一时间段,指向无法用交流时间来限定的一系列事件。它既不指向现在,也不指向过去。信息发送者想让接收者了解的唯一事情就是,这个叙述文本存在于另外的时间之中,不具有我们时间观念的一般特征。这并不意味着这些故事就自动地被人们视为虚假的。它暗示了一些特殊的东西:信息发送者允许信息接收者去检验语境中文本的真假,他们对此并不介意。在这种情况下,叙述和情节本身就决定了文本是否真实和完整。几乎所有的萨哈幻想故事主题都属于这个类型;只有在一些情况下,具体的叙述时间和空间才会出现。另一方面,许多传说的主题缺乏一个具体时态体。有趣的是,所有的多尔甘传说主题都缺乏时间语境。文本、信息发送者和接收者之间的关系不同于萨哈传说里的情况。但值得提出的是,一些多尔甘文本中偶尔会给出时间语境,但在 *hatī olonxos* 中已经完全缺失了。缺乏任何时间指向的叙述在搜集到的话语素材中偶然才会出现,虽然民俗学者在田野工作中时常能接触到这样的叙述,它们一般却不被视为值得分析的真正叙述文本。忽略这些文本——尽管它们依照叙述核心规则而构建,并常常与其他文本一起构成系列——是民间文学研究中的一个主要缺憾。

也许只有继续深入研究,进行专门的田野工作才能弄清这些问题。首先,我们需要分析,是否有的话语类型确实遗漏了某些口头文学文

本,或者被用于构建那些尚未进入田野工作范围的主题。如果类似主题在雅库特地区被讲述时带有特殊的时态体,而在多尔甘口头文学中也带有同样的时态体,我们便可以假设多尔甘文本中同样的话语类型说明了某种融合,这种融合可能与所谓的梦境时间(dream-time)或者神话时间(mythical-time)有关。这种特殊的文本时态体并不指向任何具体时间,对它的认知和研究包括雅库特学者对 *olonkhos* 的分析^①、俄罗斯前沿民俗学家的许多观点^②。这样,文本时态体这一难题似乎已经成为民间文学研究中众所周知的核心问题。这里推荐的语用方法并非要以试探的态度,来展示一种完全未知的材料(民俗学学生运用语言学方法时的试探性态度,遭到了一位研究散体叙述的著名学者的批评)^③。但这个方法似乎更精确和合乎逻辑,它能推进比较研究进一步深入。为了达到这个目的,我们需要运用这种方法来完成对口头文学文本集成的分类。

注释:

- ① 萨哈人是雅库特人(Yakuts)的自称,俄罗斯少数民族。主要分布在雅库特自治共和国,部分散居在克拉斯诺亚尔斯克北部埃文基和泰梅尔民族区,以及马加丹、库页岛、黑龙江流域。属蒙古人种西伯利亚类型。使用雅库特语,内分多种方言,属阿尔泰语系突厥语族。1929年创制以拉 霍母为基础的拼音文字,1939年改用斯拉夫字母。18世纪后期传入基督教,但直到20世纪初仍普遍信仰萨满教。过去雅库特人主要从事半定居的游牧业,饲养马、鹿等。19世纪后半叶大批人改事农业,种植大麦、小麦、燕麦、马铃薯和蔬菜。有些地区还从事狩猎和捕鱼。手工业有铁器和毛皮加工等。十月革命后,工农业有一定发展。工业有金刚石、黄金、锡、镉等金属开采和木材加工,农业以种植马铃薯和饲料为主。——译者注。
- ② Bauman, Richard 1977. *Verbal Art as Performance*. Prospect Heights Illinois. Waveland Press. p. 37.
- ③ 在民俗学或口头文学领域,要建立—个真正的文类理论(genre theory)向来是一件非常困难的事。参见 Ber-Amos 1976 b: *The Concept of Genre in Folklore*。
- ④ Basharin, G. M. 1956. *Istoriya agrarnykh otshosenii r Yakutii Moskva*, pp. 125—127.
- ⑤ 见 Ber-Amos 1976a 关于元民俗学建立的三个主要方面的论述。
- ⑥ 在语言学上,多尔甘语是萨哈语的一种方言,十分类似于

萨哈语的西北方言。这个方言涵盖了起源于鄂温克语和俄罗斯语的许多词汇,然而在某些情况下它保留了萨哈语言的一些古老特征,包括词汇表中的古语。参见 Voronkin 1999 *Dialektnaja sistema jazgka sakha Obyazovanija vzaimodjstvija s literaturnym jazykom i xarakteristika*.

- ⑦ 这篇文章和这个词表不以提供所有本土文类的语源研究为目标,因此所有的词项都没有给出参考文献。
- ⑧ 谚语:“Ostuonuya omumnaax sehen ebiileex”(Ostuonuya 能夸大美化,sehen 能丑化恶化)。“Kepseen ebiileex, olo°xo omumnaax, iřa dor°nnoox”(Kepseen 能丑化恶化,olonkho 能夸大美化,歌曲则用于唱诵)。谚语式短语:“Ostuonuyakama, do°r!”(不要讲述 ostuonuya,我的朋友!),意为:不要夸大事情,不要说谎,我的朋友!“Nomox huolbul olox”(成为 nomokh 的一种人生),意为:一个传奇的人生,值得去铭记。“Sehene kiirer”(他进入了 sehen 状态),意为:他充满幻想的激情,用心讲述。
- ⑨ Ben-Amos Dan 1976b; *The concept of Genre in Folklore*, *Studia Fennica* p. 29.
- ⑩ Honko 假定这些文类形成了一个包容各种文化交流渠道的系统,甚至交流将会分文类进行。

- ⑪ 到此为止呈现的这个方法,主要来源于 Kamō 的相关著作。
- ⑫ Siikala Anna-Leena 1990; *Interpreting Oral Narrative*, FFC245, Helsinki p. 28.
- ⑬ 被标注星号的术语都是人为的分类,这些术语本来不是用来指称叙述文本。其他(没有标注星号的)术语指萨哈语叙述文本,当然,这些术语一般不作此项功能来用,也不被这样解读。Bhaar; 解释; bilgeliin; 预言; olox-d° axax o°erkata; 生活描述; tüül tühüite; 梦; tügen; 场合; öydöbil; 回忆。我的目的似乎是要通过创造新名词而提供完整的术语表,实际上,我关注的只是主要的认知和词汇领域,从中发现(已搜集的话语素材中缺失的)文本。
- ⑭ Rešetnikova 聚焦于一个事实,即 Olonkho 和 nim°kan 的时间是相似的。她甚至从各种 olonkhos 举出了例子,来例证这个时间世界的建构。
- ⑮ 一个诗性分析和一些历史的研究。
- ⑯ Dēgh 1995 第一章的结尾。Dēgh Linda 1995; *Narratives in Society*, FFC255, Helsinki.

【责任编辑:高荷红】

《回顾与展望——新时期红河少数民族文学探微》出版

梁明《回顾与展望——新时期红河少数民族文学探微》2007年5月由云南大学出版社出版。该书首先概述了新时期以来红河少数民族文学创作的情况,回溯了萌芽发生阶段的历史,并总结了发展繁荣阶段的成就。在搜罗了红河地方民族文学资料的基础上,探讨了新时期以来红河少数民族文学困顿蛰伏的社会原因、个体原因、文化原因和其他原因。对于新时期红河少数民族文学的发展路向,作者从内蕴精神、

汉文学的熏陶启迪、民族民间文学、全球化语境中的个性风格、民族精神的审美价值等方面进行了探讨。同时,展望了21世纪红河少数民族文学应对21世纪文化时,多元性和边缘化的立场与策略及其地域性价值和在中国文学研究与教学中的意义。最后,该书还对红河少数民族作家,比如艾扎、艾吉、李乔等人的作品,进行了一些个案研究。(晓厚)