

# 沙: 阿拉伯民族文化与文学的基本象征

王向远

[摘要] 从比较文化的角度,在世界文化的大背景中看阿拉伯民族的传统文化与文学,可以把“沙”作为“基本象征物”,将其总体特征提炼概括为三个方面:一、文化的沙漠特质:扩张、包容与吸纳性;二、诗人的沙漠性情:性格的多变性与极端性;三、作品的沙质结构:颗粒化、松散化。这三个宏观特征的概括不仅有助于理解和把握阿拉伯文化与文学的民族特性,也可为阿拉伯文化与其他民族文化的比较研究提供宏观参照。

[关键词] 沙漠;基本象征;阿拉伯人;阿拉伯文化;阿拉伯文学;民族特性

中图分类号: I106

文献标识码: A

文章编号: 1004-3926(2009)10-0181-07

作者简介: 王向远(1962-),北京师范大学文学院教授、博士生导师,北京 100875

从德国的斯宾格勒开始,在比较文化研究中,为寻求比较研究的切入点或层面,为对总体特征进行有效的概括,学者们采用直观的、审美的“观相”方法,用一种具体的物象作为某个民族文化的象征物,称为“基本象征”,如把“泥”作为巴比伦文化的基本象征,如把“菊花”与“刀剑”作为日本文化的基本象征等。循着这样的思路,在对阿拉伯民族文化与文学的特征进行概括的时候,可以将“沙”作为其“基本象征”。

## 一、文化的“沙漠特质”: 扩张、包容与吸纳性

公元7世纪伊斯兰教产生之前,即“蒙昧时期”的阿拉伯半岛沙漠地区的游牧民族贝杜因人,是阿拉伯—伊斯兰文化的原点。贝杜因人是沙漠之子,贝杜因人的文化带有强烈的沙漠文化的特征。随着伊斯兰教的产生和扩张,阿拉伯人与阿拉伯文化由半岛向四周扩张,征服了有关部落和民族,建立了一个横跨欧亚非的大阿拉伯帝国,在这个过程中,被征服的各民族被迫或自愿地信奉了伊斯兰教,成为阿拉伯帝国的臣民,其文化也逐渐汇入阿拉伯—伊斯兰教文化当中,同时,阿拉伯男性与不同民族的女性——主要是被俘获的女性,称为“女奴”——通婚混血,阿拉伯人已经不再是原先的贝杜因人,形成了新一代的阿拉伯人。被征服的各地区各民族的人民,有许多也和贝杜因人一样原本也是沙漠居民。例如,被阿拉伯人征服的北部非洲,包括埃及、利比亚、阿尔及利亚、摩洛哥等,都属于北部北非沙漠群地带;在西亚地

区,中亚地区,除两河流域等小片土地之外,大部分土地属于沙漠戈壁或半沙漠地带。上述地区的居民物质与精神生活中本来也带有沙漠文化的某些特性,被阿拉伯人征服并纳入阿拉伯帝国之后,阿拉伯人的影响与原有的沙漠生活方式的结合,使沙漠文化得以延续乃至扩大,尽管后来有很多人脱离了沙漠中的游牧生活而生活在城市环境中,但他们却一直能够保留沙漠之子及沙漠文化的一些根本特性。这就使得由沙漠生存环境、生活方式而形成的特有的文化心理,作为一种集体无意识,在阿拉伯文化中一直延续至今,一脉相承。直到现在,一些阿拉伯国家领导人都喜欢将重大的庆典与接待宴请活动安排在沙漠帐篷中举行,许多居住在城市的阿拉伯人也喜欢在周末假日到沙漠中扎起帐篷,体验或追忆祖先的生活方式,并以此为乐。这一切,都使得阿拉伯—伊斯兰文学始终带有明显的“沙漠文化”的某些特性。所以对于我们来说,在考察阿拉伯—伊斯兰文学的民族特性的时候,“沙漠”这个词不仅仅是一个地学词汇,更是一个概括表现其文化形态与文学形态的关键词,也是理解阿拉伯—伊斯兰民族性格的一个关键词。

沙漠地带的自然环境塑造了阿拉伯人独特的性格。沙漠的气候变幻无常,不可捉摸,时而风平沙静,金光四射,令人炫目,时而狂风大作,飞沙走石,所向披靡,昏天黑地,令人颤栗;时而明月悠悠,星光灿烂,令人心旷神怡。人们在这样暴烈而又神奇,美丽而又残酷的大自然之下,必然容易产

生对大自然与造物主的敬畏之心,并由此产生宗教意识及宗教信仰。伊斯兰教也就是在这种环境下诞生的。沙漠地区广阔无垠,风平沙静时一望无际,阳光明媚,天高云淡,长风无阻,培育了阿拉伯人慷慨大方、心胸敞亮、热血沸腾、乐于助人、热情好客的性格;沙漠地区干旱少雨,地面缺乏植被,温差变化剧烈,白天阳光暴晒,烈日如焚;遇到狂风大作时,则昏天黑地,飞沙走石,培育了阿拉伯人桀骜不驯、喜怒无常、难以捉摸,喜欢凭感觉行事的性格。阿拉伯人勇敢尚武、好勇斗狠,仿佛沙暴中的暴烈天气;阿拉伯人生性敏感,多神经质,常常为了一点小事而暴怒如雷,不可遏止,仿佛流沙,稍有风吹,就随风而动;阿拉伯人生性散漫,不愿受到约束,不习惯服从权力,喜欢无限制的自由,仿佛一粒粒沙子,各自孤立,互不抱团。阿拉伯人具有强烈的个人主义、部落主义,教派主义、地域主义、民族主义倾向,人与人之间,部落与部落之间,教派与教派之间,充满的无休止的争斗,各部落、教派、地域、民族、国家之间常常发生火并、冲突和战争,仿佛沙子堆在一起,却无法粘合为坚固的整体。这一点上,现代阿拉伯国家之间和阿拉伯人之间的关系就是最好的印证。他们之间一会儿愤怒,一会儿冷静;动不动就拔枪相向,继而又互相拥抱,似乎什么也没有发生。当然,阿拉伯兄弟间可以因为一些小小的分歧而打得“头破血流”,但另一方面,从历史和现实中看,在两种情况下,阿拉伯人会体现出其他民族少见的凝聚力与团结。一种情况是中心凝聚力的形成与作用。这个中心凝聚力就是宗教。伊斯兰教确立以后,阿拉伯人以《古兰经》为精神动力,靠着战马刀剑,团结一致对外扩张,所向披靡,在较短的时间里征服了环地中海及中亚广大地区,建立了一个空前的阿拉伯帝国。这种强烈而有效的扩张性只有以沙漠风暴向四外迅速蔓延覆盖才可形容。另一种情况是“外力”的影响和作用,一旦出现了某种“外力”作用——通常是外部落、外民族、外国的威胁和入侵,阿拉伯人就会显出惊人的团结和一致,正如沙漠中风沙卷起,所有的沙子都朝同一个方向和目标猛扑过去。典型的例子就是10世纪的欧洲十字军的东征,晚近的例子是20世纪中期发生的阿拉伯各国与以色列人的两次“中东战争”。只有一致对外的时候,穆斯林的内部矛盾就会暂时被掩盖起来,他们的“兄弟情谊”很快恢复如初,而一致对外。

除上述的民族性格外,阿拉伯人文化在包容性、涵盖性这一点上,也具有鲜明的沙漠特性。干渴的沙漠最大的物理特性的是吸纳和包容,在立体空间上,它善于吸纳哪怕一点点水份,来滋养干旱的沙漠生命;在平面空间上,它善于涵盖和包容周围的土地,使周边成为自身的一部分。这一点突出地表现在阿拉伯人与外民族的种族与文化的融合方面。从蒙昧时代开始,阿拉伯就不忌讳与外族人融血。在对外战争中,他们将俘虏的外族女人,主要是波斯人、罗马人、叙利亚人、埃及人、柏柏尔人、突厥人、埃及科普特人、非洲黑人等民族的女人,作为奴隶和财物分配给阿拉伯男人,阿拉伯男人纳之为妾,与他们生儿育女,久而久之,阿拉伯人就混入了外族的血缘成分,此后的阿拉伯人已经不是原来纯粹的阿拉伯血统,而是各民族的混合血统了。起初在阿拉伯人一个家庭中,家庭的男主人为阿拉伯人,而他的妻妾却多为外族女人,他们的孩子却具有两种以上的血缘成分,后来父亲本身也不是纯粹的阿拉伯人了。从根本上看,阿拉伯人对混血并不过于在意,在中世纪长篇故事文学《安塔拉传奇》中,主人公是蒙昧时期的阿拉伯骑士诗人安塔拉,他同时也是一阿拉伯人与黑人女奴的混血儿。这种在血统上开放的态度证明了早期阿拉伯人只有部落意识,而没有种族与民族主义意识。这种情况与其他一些民族——例如同样起源于中东的犹太人——为保持血统的纯正性而严格限制与外族通婚,形成了鲜明对比。

在阿拉伯帝国建立后,阿拉伯人常常与战败国的居民杂居,共同参加社会、经济活动,相互之间的通婚更为常见,终于形成了现代意义上的阿拉伯人。阿拉伯人的这种沙漠般的包容与吸纳特性,与蒙古人、突厥(土耳其)人的草原游牧人的特性颇有不同,12~13世纪的蒙古人的远征,所到之处肆意毁灭外民族的文化,16世纪突厥人在原属阿拉伯帝国的土地上建立的土耳其奥斯曼帝国,只崇尚政权与武力,压制思想,窒息知识,摧残文化。与此相反,阿拉伯人却从来不破坏,也不压制被征服民族的文化,从而体现出它的“沙漠文化”的特性——“覆盖”而不是毁灭外族文化。所谓“覆盖”就是以阿拉伯文化的外壳将外族文化包裹起来,然后积极地、如饥似渴地吸收它们。诚然,在推行伊斯兰教方面,阿拉伯人非常严厉,凡不信教者将受到可怕的惩罚。在推广阿拉伯语,以阿

拉伯语取代各民族地方语言方面,阿拉伯人也很强硬,但在强力推广阿拉伯语的过程中,却又大量吸收外族语言——主要是波斯语、罗马语——的营养,使阿拉伯语的词汇不断丰富,句法结构更加严谨,表现力不断提高。在宗教和语言之外,阿拉伯人却更像是虚心向外民族学习的学生,例如在哲学上和科学上,主要学习希腊罗马;在文学上、政治与军事制度上主要学习波斯和印度,对此,埃及现代历史学家艾哈迈德·艾敏在《阿拉伯—伊斯兰文化史》一书中曾指出:在对外征服的过程中,阿拉伯人在政治组织、社会制度以及哲学、科学等方面是失败了,阿拉伯人只获得了两种胜利:就是“语言”与“宗教”。阿拉伯语统治了整个的伊斯兰国家,各国固有的语言都溃败在阿拉伯语的面前,阿拉伯语文也成为政治与学术统一的文字。阿拉伯人向外民族文化学习的热情,特别集中地表现在10世纪阿拔斯帝国展开的著名的“百年翻译”运动中,那时阿拉伯人用了一百多年的时间,将波斯、埃及、希腊、罗马人的各类典籍系统全面地翻译成阿拉伯文,这不仅促成了阿拉伯阿拔斯文化的高度繁荣,也为古代世界保留了大量文献。欧洲近代的文艺复兴所要“复兴”的古希腊罗马文化,在欧洲中世纪大都被当作有悖于基督教的邪教文化毁掉了,而有相当一部分却由阿拉伯人在阿拉伯语的译本中保留了下来。由于阿拉伯—伊斯兰文化的包容性,阿拉伯—伊斯兰文化也不是单一的民族文化,而是以阿拉伯人为主体的、以伊斯兰教信仰为核心价值的多民族文化的统一体;同样的,“阿拉伯—伊斯兰文学”也是一个广义概念,它是带有阿拉伯—伊斯兰文化特性的一种混合体,并不仅仅是指阿拉伯人及其阿拉伯语文学,也包括曾属于阿拉伯帝国一部分、后来又属于伊斯兰教文化的组成部分的波斯人的阿拉伯语乃至中古波斯语文学,甚至还包括土耳其人的阿拉伯语及土耳其语文学(尽管土耳其人的文学乏善可陈)。

## 二、诗人的“沙漠性情”:多变性与极端性

混合体往往又是矛盾体,阿拉伯—伊斯兰沙漠文化的包容性格,常常表现为由多种异质文化因素构成的矛盾性格。这种多极复杂的矛盾性格,在历代诗人身上有集中的表现,而且与沙漠文化具有密切的对应关系,以至我们可以把阿拉伯诗人的性格概括为“沙漠性情”。

阿拉伯诗人在阿拉伯历史文化中具有重要地

位。在蒙昧时代,阿拉伯文里的“诗歌”一词,原来是“知道”的意思,“诗人”原本是“学者”的意思,因此诗人是知识渊博的人。在沙漠的环境中,每个部落都有自己的诗人,诗歌是惟一的文化。由此造成了阿拉伯人尊重诗人、娇宠诗人的习惯。阿拉伯帝国建立后,历代统治者为了政治斗争和歌舞升平的需要,都将诗人延揽入宫,许多诗人成为哈里发宫廷的座上宾客,成为职业化的宫廷诗人,靠赏赐而生活。由于诗人处于权力的侧近位置,处于文化的中心地位,所以历史上,传记研究法是阿拉伯文学研究的通用方法,由此一些著名诗人生平轶事得以详细记载,这就使得后人能够根据这些资料,详细了解历代诗人的生活与经历,并由此窥见他们的性格与心理。

阿拉伯诗人的“沙漠性情”,首先表现在诗人的性格仿佛沙漠的气候,变幻无常,见风转向,出尔反尔,缺乏操守,形成了矛盾人格。诗人们一方面自由、高傲、不合群、孤芳自赏、自命不凡,在诗中夸耀自己如何伟大高尚,不屑于与他人伍,这种自我意识和自我感觉导致了以自我炫耀、自吹自擂为主题的所谓“矜夸诗”的大量流行;另一方面,却面对权力和金钱低三下四,为了金钱和赏赐而厚颜无耻,为邀功请赏而不断写诗歌颂、吹捧权力者或取悦主人,又大量导致了“颂诗”这一题材类型的泛滥。颂诗方面的典型代表是阿拔斯王朝时期的艾布·泰马姆(796~843),为了攀附权贵,艾布·泰马姆用了他一生中的大部分时间写颂诗,几乎没有放过他那个时代的任何一个大人物,被他歌颂的权贵有六十人以上。但阿拉伯的权力人物素以喜怒无常、难以捉摸著称,许多诗人由于言论不慎得罪或触怒主人,或由于自己生活放荡,行为放肆,都有着被不同的权力者反复驱逐的经历,于是他们便寻求另外的寄身之处。在阿拔斯王朝时期,哈里发的中央集权名存实亡,地方朝廷林立,也使得诗人在不同的小朝廷中不断奔波选择。诗人靠给统治者写颂诗而获得富贵,小朝廷众多,也使得诗人能够左右逢源,找到赏识自己的君主。寄生朝廷或富豪府第的诗人,常常得以忘形,纵情享乐,终日吟诗作文、交杯换盏,纸醉金迷,导致大量以品评美酒为主题的“颂酒诗”、以性爱为主题的“艳情诗”的泛滥。而当诗人们失宠、或被驱逐的时候,便由花天酒地、锦衣玉食的生活,一夜之间形同乞丐,没有归宿。在这种情况下,有的诗人恨恨不平,气急败坏,写诗谩骂旧主,

发泄怨气,于是写出了大量“讽刺诗”。也有的诗人无可奈何,从提倡苦行生活以接近真主的伊斯兰苏菲主义中得到慰藉,鼓吹节衣缩食,过简朴乃至自我折磨的苦行生活,于是写作“苦行诗”。还有一些诗人到了晚年,才觉悟到纵情声色的空虚无聊,开始信奉苏菲主义,写作“苦行诗”。总之,桀骜不驯、我行我素,率性而为、无所顾忌、纵欲放荡,追名逐利,狗苟蝇营、攀附权贵,多侧面的矛盾集于一身,成为诗人们共通的生活轨迹。阿拉伯典籍中关于著名诗人行为劣迹败行、道德堕落的记载也不知凡几,随处可见。据阿拉伯文学史家汉纳·法胡里著《阿拉伯文学史》记载,蒙昧时代的代表性诗人之一乌姆鲁勒·盖斯(500~540)一生的“大部分时间都是在狩猎、酗酒、调情中度过的”;蒙昧时期另一个诗人塔拉法(534~569)“毫无节制地沉湎于享受,他酗酒、玩乐、挥霍、奢侈,一意放纵而不知悔改,因此他的部落不得不把他赶走”;8世纪阿拔斯王朝时期著名诗人柏萨尔·本·布尔德(714~784)“生活上放荡不羁,像一切顽童一样作恶多端,喜欢攻击人,恣意损伤人们的名誉和尊严”,先是对哈里发大唱赞歌,得到哈里发重赏。后来终因作恶过多端,令哈里发麦赫迪忍无可忍。下令将其抽打七十鞭至死。据说当巴士拉人得知柏萨尔的死讯时,都高兴得奔走相告。<sup>[1](P.54, 63, 157)</sup>著名诗人伊本·穆尔塔兹(863~908)喜欢过奢靡的生活,终日纵情享乐,有诗为证:“生活属于落拓不羁者,任人说三道四,把嘴皮磨破;爱做什么,就做什么,非难、劝说,只是白费口舌。……多少金银入水流过,心理痛快,日子欢乐。”<sup>[2](P.2966)</sup>8世纪另一位大诗人艾布·努瓦斯(762~813)一生生活放荡,沉溺酒色,曾一度因写作颂诗向哈里发献媚而成为宫廷诗人,过着无节制的酗酒放荡生活,不仅以玩弄女人而著名,而且喜欢玩弄婴童,直至玩得筋疲力尽而死于壮年。9世纪的布赫图里以颂诗邀宠、谋求私利,他颂扬过哈里发,哈里发死后,他又立即写诗攻击他,以此来取悦其仇敌新哈里发。为了金钱不惜在任何一个权贵者面前卑躬屈膝,把诗歌当作向愿意高价收买者出示的商品,有时还厚颜无耻地讨价还价。为了从某个大人物那里获取赏赐,他写诗颂扬他,如果得到报酬,便再写诗颂扬他,如果被歌颂人的赏赐延迟或赏钱太少,他便对那人进行攻击。在这方面,诗人迪尔比勒·胡扎伊(756~860)最为典型,此人生性好怒刻薄,喜欢诽谤和攻击,他的

大量人身攻击的“讽刺诗”最终招致杀身之祸。……类似的例子在阿拉伯文学史上并非个别。

总之,阿拉伯诗人的“沙漠性情”表现为一种多变性、矛盾性、极端性的人格,仿佛沙漠中变换剧烈的天气。诗人的生活常常大起大落,富有传奇色彩,诗人的创作也像一个多棱镜,前后左右光景不同,显出五光十色。自由与寄生,逍遥与御用,享乐与苦行,讽刺与谄媚,涣散与聚合,矛盾地统一于一身。比较而言,印度的诗人大都是婆罗门“仙人”,他们大都不是职业诗人,而是宗教僧侣,是众生的精神导师,教导人民如何遁世和解脱,没有阿拉伯诗人的追名逐利;中国诗人的身份大都是“士人”,他们不是职业诗人,诗歌是他们立身出世的手段之一,但中国士大夫的核心价值是道德修养,因此中国诗歌总体上是以伦理道德为中心。对中国诗人而言,吟诗作赋本身不仅是一种艺术修养,也是一种道德修炼,诗人遇到挫折时偶有狂放沉醉之举,但难有阿拉伯诗人的我行我素、放浪形骸。而在阿拉伯社会中,诗人既不承担印度诗人那样的宗教使命,也不承担中国诗人那样的“穷则独善其身,达则兼善天下”的道德使命,阿拉伯诗人大都是职业化的,同时常常是权力与金钱财富的点缀品。阿拉伯诗人所有矛盾的、多面的人格,都由诗人与权力、诗人与金钱的不同关系来决定。阿拉伯古代文献中记载了一些诗人与所侍奉的君主之间关系的轶闻趣事,折射了阿拉伯诗人在君王侧近的艰难尴尬的处境。据载,7世纪著名诗人祖海尔(?~662)曾在宗教问题触怒先知穆罕默德,穆罕默德下令追杀他。诗人写了一首诗拜见穆罕默德请求宽恕,当他读到“先知乃是真主的利剑,闪闪出鞘把众生指引”的诗句时,穆罕默德尽释前嫌,走上前去将自己身上的斗篷脱下来,披在诗人身上。无独有偶,被历史学家称为“桂冠诗人”的10世纪时的穆泰奈比(916~966)因被塞弗·道莱国王所宠幸,遭人谗言陷害,穆泰奈比为了表现对国王的忠诚,写了一首长诗向国王朗诵,国王听到诗人对自己的含蓄抱怨诗句时,竟大动肝火,抄起墨具向穆泰奈比砸去,并击中了他的头部,穆泰奈比忍着鲜血和剧痛,继续动情地朗诵,表达了对国王的真诚,此时国王大受感动,走上前去拥抱了他,并当场赐予两千枚金币,穆泰奈比转危为安。这些场景表明,阿拉伯诗人的多变性、矛盾性与诗人的特殊境遇有关,御用诗人的安危命运都在君王的喜怒一闪念之间,诗

歌对阿拉伯人君王、对阿拉伯人有一种特殊的魔力和魅力,一句诗就可以改变诗人的命运。同时也表明,诗人在阿拉伯社会是一类特殊的人群,有才能的诗人容易受到赏识,君主和社会上对诗人的要求相对宽容,只要不太过份,人们就容忍、甚至欣赏这些人超出常人的道德规范之外的所作所为。

### 三、文学作品的“沙质结构”:颗粒化、松散化

阿拉伯文学与阿拉伯“沙漠文化”的性格密切相关,并且从不同侧面集中表现了阿拉伯—伊斯兰文化的特性。

首先,几乎所有研究阿拉伯—伊斯兰文化与文学的学者们都注意到,阿拉伯人最大的特长是擅长辞令。这一点与阿拉伯人原先的沙漠生活方式有关。比较而言,一般多说,定居的农业民族与外界交流少,生活稳定,按部就班,生活圈子中都是亲人和熟人,因而重行动而少言语,重书写而不重口头表达。这方面的典型代表就是中国人,孔子曰:“巧言令色,鲜矣仁”,他提倡“讷于言而敏于行”。与中国这样的农耕民族不同,商业民族与城市文明由于与外界接触多,人际关系较为复杂,各种交往需要语言交流的艺术,所以言语艺术较为发达,典型的代表是古希腊罗马,在他们的文化中,语言艺术的最集中表现就是演说,演说家作为语言艺术家备受尊敬,演说的最主要的要素是情感与逻辑。所以希腊罗马人不仅推崇演说,更发展了使语言表现逻辑化的逻辑学乃至以语言与思想系统深刻为特点的哲学。相比之下,阿拉伯人的语言艺术又属于另外的类型。蒙昧时期的阿拉伯人由于沙漠地区物质条件的贫乏,他们没有文字,有了文字之后由于书写材料的缺乏又难以书写,因此,他们唯一的交流手段是言语,唯一的精神生活方式也是言语,唯一的文学方式就是诗歌吟唱,伊斯兰形成与传播时期和阿拔斯帝国时期的阿拉伯人,由于无休无止对外征战,随时随地发生的部族冲突与内讧内乱,都使得斗嘴是武力之外的另一种战斗形式,语言是一种不可缺少的武器。因此阿拉伯人崇尚语言,并在世纪斗争中提高和锤炼了语言技巧与表现艺术。《古兰经》中特别推崇和赞扬能言善辩的人,并说善于辞令的人将得到安拉的欢心。在崇尚言语艺术方面,阿拉伯人的不像中国人,而像希腊罗马人,但阿拉伯人的言语艺术与希腊罗马人的言语艺术颇有不同。对此,11世纪的阿拉伯学者查希兹曾对当时各民

族的特长加以比较,他写道:

中国人擅长手工艺,什么铸造、熔炼、花样翻新的印染、旋工、雕刻、绘画、织布,无一不精。希腊人善于雄辩,而不好动手,精通格言和文学。阿拉伯人又有所不同,他们既非商人,又非工匠;既非医生,又非会计;既不务农,这样可以免于吃苦受累,又不种地,这样可以免得缴租纳税……;既不靠在秤上耍手腕谋生,又不懂银钱出纳和度量衡,只有在他们把兴趣转向吟诗作词、巧言舌辩、语言变化、跟踪调查、传播消息、背诵家谱,以星辰辨别方向,以遗迹认明道路,探究事物之本,鉴别良马利剑,背诵口头文学,领悟客观事物,判断好坏优劣时,才能得心应手。<sup>[31](P.5)</sup>

同样是擅长口头表达与言辞,阿拉伯人的言语艺术与希腊罗马人的言语艺术颇有不同。用比喻来说,希腊罗马人的言语与语言像一张张编制精密的网,逻辑线索严密,以求无懈可击,而阿拉伯人的语言和言语仿佛强风吹卷沙粒,呼啸而出,充满张力和冲击力,令人难以招架,同时也像沙子一样,缺乏系统与逻辑。现代埃及著名史学家艾哈迈德·爱敏在其巨著《阿拉伯—伊斯兰文化史》中指出:阿拉伯人是神经质的,“神经质的人,往往是聪明的,其实阿拉伯人就是聪明的人。阿拉伯人的聪明,可以由他的语言看得出来,他们说话的时候,喜用暗示法;又可以由他们颖慧的性情看得出来,他们对别人的问话,常是不假思索的冲口而答。然而阿拉伯人的聪明,他们只是把一个意思变为各种形式表达出来。他们说话的时候,翻新花样的词语,比异想天开的意义,还要惊人。所以也可以说阿拉伯人的口齿强过心思。”<sup>[41](P.41)</sup>我想可以把阿拉伯人的言语特性概括为“沙质结构”。阿拉伯人言语方式不在谋篇布局上费心,而是在遣词造句上用力。关于这一点,我们可以从伊斯兰教的经典、同时也是阿拉伯古典散文的第一部著作——《古兰经》的篇章结构中看得出来。《古兰经》篇幅较大,分为114章,但大部分章节基本上以先知穆罕默德在不同时间和地点的演讲内容为线索编排,章节之间既缺乏内容的逻辑关联,更没有文体的分类。有一些章虽然被划为某类,但常常夹杂别的经文,其中的经文内容话题转换频繁,思路具有相当的发散性。不少学者们曾指出《古兰经》的内容特别是一些人物故事受到了《希

伯来圣经》的影响。但我们同时还要指出,在谋篇布局上,《古兰经》带有明显的阿拉伯文化与文学的“沙质结构”的特征。这既是阿拉伯人思维特征的表现,同时又对此后的阿拉伯语言文学产生了巨大影响。

阿拉伯言语艺术的这种“沙质结构”的特性,首先造成了阿拉伯文学中短小的、相对独立的“颗粒化”文学形式的繁荣。所谓“颗粒化”文学形式,主要是指格言、警句、谚语等只言片语的文学形式。任何一个民族都有这种格言、警句之类的语言艺术,但阿拉伯—伊斯兰的人这类“颗粒化”文学却格外发达。沙漠中物质的贫乏和环境的单调,使得阿拉伯人不得不将历史经验、生活教训,知识与心得体会用最经济、最短小的语言形式表现出来,这是格言、警句等只言片语的文学形式得以发达的最根本的原因。对此艾哈迈德·爱敏写道:“阿拉伯的文学,充满了玲珑简短的格言,深刻隽永的譬喻。阿拉伯的文学家,对于这方面,其艺术水平之高,不能言喻。他们的思想非常敏锐,口才非常伶俐,往往一个演说家切入演说的时候,通篇讲词,都是些深刻的譬喻和简短而隽永的格言;每一个句子,都包含着许多意思,好像许多意义含蓄在一颗米粒之中;又如分散的蒸汽,凝结成为一滴水珠。”<sup>[41](P.47)</sup>后来,阿拉伯人受到了波斯文学的影响,而波斯原本是一个哲学思维比较发达的民族,其哲学学术著作充满了各种各样的格言警句,波斯语诗歌中哲理诗也特别发达,这些格言警句十分适合阿拉伯人的口味,和阿拉伯人的思想习惯最为接近,故阿拉伯人大量翻译、引进这些格言警句,并在诗歌等文学作品中以这些警句来点缀,以警句来画龙点睛,并由此加重了一些阿拉伯诗歌的中的哲理色彩。阿拔斯王朝时代,翻译热潮的兴起,希腊罗马哲学与印度宗教思想的影响,学术研究气氛的浓厚,以及注重宗教体验的苏菲主义的盛行,都给格言警句的流行准备了条件。

“颗粒化”的文学形式反映在诗歌创作中,就是诗歌结构的松散化,松散化也就是一种“沙质结构”。蒙昧时期阿拉伯诗歌几乎没有什么逻辑和构思,大部分诗歌都没有表达出完整的思想。而后来阿拉伯诗歌,一直到 19 世纪的阿拉伯文学复兴运动,都以蒙昧时代的阿拉伯诗歌为典范,因此,蒙昧时代的阿拉伯诗歌的“沙质结构”就贯穿了阿拉伯诗歌的整个历史。阿拉伯诗歌最经典的样式“卡色达”都有一个没有结构的结构模式:开

始部分多为使人驻足旧日情人曾经驻扎帐篷的地方,触景生情,回忆往事,描绘当年恋爱、分别的情形,追忆情人的美形倩影,有时,描绘遗址的诗句比描绘其主人的诗句多。在痛哭一场之后,诗人方才启程。但是,他忽然想到了自己的骏马,于是他赞美骏马,或看见了他面前骆驼,于是又赞美他的骆驼,描写骆驼的速度和力量,骆驼走过的路程以及途中所遇到的事物,最后是诗的核心部分,其主题内容或是矜夸(夸耀自己勇敢慷慨和自己祖先的荣耀),或是赞颂(颂扬部落首领、某个哈里发、某个国王或某个尊贵的主人、师友),或是讽刺(讽刺、痛斥、贬低自己的敌人、仇人)、或是哀悼(缅怀和追悼刚刚战死或死亡的亲人朋友),或是艳情(描写自己所爱的女人),或是颂酒(歌颂美酒的滋味、酒器的美丽、抒发饮酒后的美妙感受)、或是哲理(讲一通人生、社会的道理)。一首诗少则七行多则上百行,在老套子中包含了各类主题内容,而每一种主题内容的转换,在多数情况下是随意的、突然的,没有过渡的。所谓“矜夸”、“赞颂”、“讽刺”、“哀悼”等等题材类型,都是后世的文学史家们为研究方便所划分出来的,其实并不存在一种独立的诗歌题材类型。在这种情况下,如果将一首诗,特别是一首长诗,删去一部分,或将前后的句子倒置;则读者或听者,哪怕是专家,假如在先没有读过原诗,也是不容易发现的。我国阿拉伯文学翻译家仲跻昆翻译的中文版《阿拉伯古代诗选》中的大多数诗篇,都是节选的,但译者没有具体注明是哪首诗歌原本是全译,哪些是节选的,哪里是被省略未译的。读者同样看不出来。同时,阿拉伯的诗歌鉴赏也倾向于注重个别字句,而不是整个诗篇。英国学者基布指出:“诗人注重诗歌开头的诗句的优美胜过注重全诗结构的完整。因为一行诗的好坏可以成为衡量一个诗人地位高低的尺度,往往以一行或数行好诗就可以胜过其他诗人。”

文学作品结构“沙质化”的特征,不仅体现在诗歌作品中,也体现在散文作品中,特别是长篇散文性作品中。艾哈迈德·爱敏在《阿拉伯—伊斯兰文化史》(第二册)中谈到世纪散文作家查希兹(775~868)的《说明与解释》一书时,认为查希兹的这本书对阿拉伯散文文学的结构松散化富有责任,他写道:“《说明与解释》是当时第一部文学作品,因此,它的模式对文学的影响是巨大的。查希兹对阿拉伯文学著作中的缺陷负有责任。与其它

学科的著作相比,查希兹对文学作品的最大影响是:内容杂乱,编排缺乏条理;诙谐幽默中掺杂着一些近乎下流的粗俗。我们不想让查希兹承担这些缺陷的全部责任,因为文学本身的特点就是富于变化。不管怎样,查希兹的影响无疑是巨大的,如果他奠定的基础不是这样子,那阿拉伯文学就会是另一种风格了。”<sup>[3](P.367)</sup>在这里,爱敏将阿拉伯文学作品的结构上的松散化、沙质化归结为一部作品的影响,显然不太适当。其实,这种结构松散化的倾向在《古兰经》中已经显示出来,结构的沙质化本质上是阿拉伯思维特性的表现,而不是个别作家、个别作品的影响。这种结构不紧密沙质化特点,在阿拉伯的散文文学作品里面俯拾皆是。无论是读艾布·法拉吉的《诗歌集》或读伊本·阿布德·朗比《珍奇的串珠》或读查哈斯的《动物篇》及《修辞与释义》都可以看得出来,一本书,一篇文章,不围绕着一个主题说话,没有一定的中心思想,东鳞西爪,天南海北,信手拈来,支离破碎,读者便很难把握住一篇文章的中心思想。16世纪才成书定型的大型故事集《一千零一夜》虽然在结构上受到印度《五卷书》和波斯故事的影响,使用了大故事套小故事的方法,结构逻辑上虽有所改善,但也存在着芜杂散漫的结构“沙质化”现象。

阿拉伯人文学思维的特性所决定的文学作品的沙质结构,导致诗歌发达的阿拉伯没有希腊和印度那样的史诗。众所周知,中国及东亚汉文化圈的古典文学中也没有史诗,那主要是因为儒家的理性文化的早熟而过早地结束了信仰的文学时

代。希腊人和印度人都有多神信仰,而且希腊人喜欢用概括、分析研究的眼光观察事物,印度人喜欢用一种宏大的宇宙意识把握事物,都适合于史诗的创作,阿拉伯人则是盘桓于一件件具体事物的周围,看到的一堆堆的珠宝,却没有把它们串成珠宝串。照理说,阿拉伯人的严酷的自然环境,频繁而剧烈的战争,虔诚的宗教信仰,语言口头表达上的天赋,以及诗人的专业化、传承化,都有助于史诗的产生,但阿拉伯人谋篇布局上的局限,沙质化诗歌结构模式,却使他们写不出具有宏大叙事结构的史诗作品。但另一方面,沙质化的结构,使阿拉伯人更关注局部的与个别的事物,具有阿拉伯特色的事物得到历代诗人的不厌其烦的反复吟诵,沙漠、月亮、繁星、骆驼、帐篷、骏马、利剑,美酒、美女等事物,被无数次的描写咏叹过,从不同侧面赋予它们不同的含义,使它们成为阿拉伯—伊斯兰文化的象征与印记。

#### 参考文献:

- [1]汉纳·法胡里.阿拉伯文学史[M].北京:人民文学出版社,1990.
- [2]仲跻昆编译.阿拉伯古代诗选[M].北京:人民文学出版社,2001.
- [3][埃及]艾哈迈德·爱敏著,纳忠译.阿拉伯—伊斯兰文化史(第二册)[M].北京:商务印书馆,1990.
- [4][埃及]艾哈迈德·爱敏著,纳忠译.阿拉伯—伊斯兰文化史(第一册)[M].北京:商务印书馆,1990.

---

收稿日期:2008-11-19 责任编辑 陈灿平