

中俄民间文学理论的概念、史诗与神话

董晓萍

摘 要：跨文化学提供了一种新视角，以中国和俄罗斯民间文学理论的交流为例，它要求中国民俗学者不仅要熟悉本国的民间文学思想，也需要了解俄罗斯民间文学学说，了解其横跨东西两个世界的思维方式和学术目标，以及其与西方民俗学不同的崭新研究成果。用跨文化学的方法看，它促使民俗学者从中国站位认识俄罗斯民间文学理论，让中国民俗学者从与中国有联系的方面，发现双方的相似点，特别是对中俄民间文学体裁研究的一些经典问题，如史诗和神话研究，找到互补之处，同时看到依靠外来理论仍不能解决的问题。跨文化学的功能，就在于帮助中国学者从与外部世界的人文科学整体共存的角度，看看这种整体性的系统研究能帮助中国解决什么以前没有发现的问题，可能产生哪些其他共享问题。从学术史上说，中俄民间文学理论的交流、差异、矛盾与开放发展，最终推动了中国民俗学派的创立。

关键词：跨文化学 中俄民间文学理论 概念 史诗 神话 中国学派

现代史上的苏联时期是一段特殊阶段，创造了社会主义人文科学，吸收了俄罗斯哲学、文学、社会学、东方学和宗教学的多方面成就，大力建设民间文学理论新体系，在圣彼得堡和莫斯科高校调动了一批学术能力超强的教授和研究员，推出了大批理论著作，留下了相当丰富的历史文献，涌现了普罗普、契切罗夫、季莫维耶夫、巴赫金等一批学术大家，开创了与西方民俗学迥然有别的俄罗斯民间文学理论体

系，曾在20世纪50年代对中国民间文学理论建设产生过重要作用。虽然后来中国民俗学界对一味“学苏联”倾向进行过猛烈批评，但不可否认的是，按学术规律发展，某些学说至今仍有影响。

使用跨文化学的方法反思这一阶段高度重视民间文学的历史，需要思考：中国已有丰厚的民间文学资源和传统的研究习惯，为什么在接触俄罗斯民间文学理论后会产生震撼效应呢？这种效果正是“跨”过来的。中国民俗学者从本国民间文学出发观察俄罗斯民间文学理论，反而更能敏锐地发现某些相似点。中国历代政府和文人士搜集和模仿民间文学作品，几乎是一种高尚的精神存在；这与俄罗斯人文思想中渗透的俄罗斯精神，在某种意义上是相通的。中国儒家那种知其不可为而为之的理想表述，与俄罗斯精神中的那种天真烂漫、未必实现也要坚持下去的叙事方式，一旦见面，就彼此靠近。中国先秦楚辞和唐诗宋词中艺术与权力的对话、矛盾与牺牲式的情怀，同俄罗斯革命作家的高贵、华美、为追求自由价值观的献身，以及民粹思想的激进与孤独状态，实在是相望相惜。中国人世界观中的天下苍生和接近历史的故事情节，与俄罗斯史诗中的英雄感召意识互相契合。凡此种种的外来启示不乏偶遇，但也有内在的深厚渊源。

这里还有一个很现实的问题，就是以往的中国民间文学研究都是小农作坊式的分散劳作，缺乏大工业式的国家组织的研究，而俄罗斯的现代民间文学理论在重工业化和集体农庄化的巨大变革中诞生，面对中国小农群立的生态，如同一座现代大厦突兀地矗立在中国学界眼前。此外，在学术目标上，俄罗斯民间文学理论呼吁在人类思想史的长河中认识民众，站在世界舞台上阐释人民是历史的主体，在俄罗斯辉煌文学成就、人文科学遗产与社会主义理论相结合的高光时刻，将民间文学高尚化，为之建立理论和学科，这对当时百废待兴的中国来说简直是适逢其时。

跨文化学还有一个功能，就是帮助中国从与世界联系的整体性角度，看看能为中国解决什么问题，也可能产生哪些其他共享问题。中

国民俗学界最大的收获，则是经过中俄民间文学理论的交流、矛盾、差异和再发展的过程，最后走上多元发展的道路。

本文围绕以上基本观点，简要谈以下问题：中俄民间文学理论交流的基本概念、民间文学体裁研究中的史诗和神话问题。

一、中俄民间文学理论交流的基本概念

20世纪50年代莫斯科大学教授季莫菲耶夫（Тимофеев, Леонид Иванович），被派往北京大学和中国人民大学执教，成为带来俄罗斯民间文学理论新概念最多的学者，他向中国高校输入的核心概念是人民性、阶级性和全民性。这些概念在文艺理论和民间文学理论研究中是共用的，但对中国民间文学理论研究的影响是直接的，反馈的差异也是明显的。

“人民性”的概念出自别林斯基和车尔尼雪夫斯基，季莫菲耶夫在《论人民性的概念》一文中再做发挥，认为，“人民性”就是党性、政治性和思想性的代名词，社会主义艺术的党性是艺术家自己所意识到的人民利益最深刻、最全面的表现。^①开也夫（A. A. Kaneb）对此持相同观点，还引用日丹诺夫的话指出，这“是我们党和苏联政府在思想领域，特别是在艺术、文学和人民创作方面的政策的主要基础”^②。也有俄罗斯学者提出，要把“人民性”与“阶级性”的概念放在一起解释。“阶级性”是解释国家机器的功能，人民是科学社会主义运动的主力，把“阶级性”与人民历史动力观放在一起看待，对“人民”的性质、人民的“历史创造力”和“人民的解放斗争”一组概念组合使用，可以确立民间文学理论研究的政治目标。^③

①〔俄〕季莫菲耶夫：《论人民性的概念》，于同隼译，原载《语文学学习》1956年7月号，北京师范大学中文系民间文学教研室印，内部资料，油印本，1955年。

②〔苏〕A. A. 开也夫：《马克思主义经典著作家论人民创作与苏联口头文艺学的任务》，连树声译，北京师范大学中文系民间文学教研室印，内部资料，油印本，1955年。

③ 同上。

但季莫菲耶夫也认为，列宁的确谈过“阶级性”的概念，但他旨在提倡科学社会主义运动，而不是论证文化科学。要了解列宁的文化思想最好看他的“两层文化”观，列宁通过“两层文化”观，引导全党把“阶级性”提升到认识阶级社会的高度，也提供了发展文学理论可参考的“准则”。季莫菲耶夫还认为，要把“人民性”与“全民性”两个概念联系起来，才能为“人民性”补充社会现实意义。他说：“人民性的第一个条件是作品中提出有全民意义的问题……第二个条件是艺术家要从人民的利益出发来说明提出的问题……艺术必须为群众所了解。这里是人民性的另一个主要特征。”^①

季莫菲耶夫小心翼翼地界定这批概念，认真分析了欧洲文艺复兴以来文学知识系统的变迁，吸收了恩格斯论巴尔扎克时谈到的文学思维的观点，承认文学可以通过思维创造知识，赞成文学思维的唯物论。他批评康德的文学观是唯心论，认为文学思维论可以进入社会主义意识形态，“文学和任何别的意识形态一样，积极地反映生活，帮助人们在生活中去行动”^②。他把“人民性”“阶级性”和“全民性”的概念共同界定，是对“人民性”概念的完整诠释，也等于肯定了民间文学理论的价值。在季莫菲耶夫来华之前，周扬在延安编辑出版的《马克思主义与文艺》一书，就收入了季莫菲耶夫的文章，季莫菲耶夫在此文中提到：

按照列宁的观点，如果要“将‘两层文化’说用在文化上，也要用到文化革命上，因为‘胜利了的工人阶级最重要的任务就是实现文化革命——用民族语言实行普及教育，一往直前地发展中等和高等教育，人民的共产主义教养和教育’。艺术必须从文化革命任务的观点上为人民服务。列宁在跟克拉洛依·蔡特金的谈话中说过：“真的，我们的工人和农民们应该得到比马戏更多的东

①〔俄〕季莫菲耶夫：《论人民性的概念》，于同隼译。

②〔俄〕季莫菲耶夫：《文学原理》，查良铮译，上海：平明出版社，1955年，第14—15页。

西。他们有权利得到真正伟大的艺术。因此，我们首先要推行最广泛的人民教育和训练。它创造出文化的基础，——当然，这是在粮食问题解决了的条件之下才有可能，在这种基础上，必须生长出真正新的、伟大的共产主义艺术，这种艺术将创造出适合于自己内容的形式。^①

不过周扬编《马克思主义与文艺》时没有论述“两层文化”观，他推荐季莫菲耶夫此文主要讨论俄罗斯学者的两种叙事思路：一是民间文学创作有全人类价值，二是全人类拥有了统一进化目标，可以用各自文化滋养共同文化。民间文学可以被选为参与社会主义现实主义的学科，但民间文学又脱不掉民俗学的衣服，而民俗学要进入社会主义理论体系，就需要进行脱胎换骨的改变，识别和排除内部“自发的、无组织的、无系统的、无规划的”成分，“生成意识形态生活的主要因素”，促成社会主义意识形态学与民俗学的兼容，形成社会主义民间文学的新样式。俄罗斯理论搬到中国也面临一个严峻的问题，就是不了解中国国情。20世纪50年代苏联专家来中国援建后，在脱离中国学术、强调政治的情况下，也流露出优越感，用唯我独尊的态度说话。派到北京师范大学执教的俄罗斯专家柯尔尊（Виктор Борисович Корзун）直接使用联共布党史的文件在《北京师范大学学报》上发表文章^②，他的讲义也是从文学政治观中搬过来的，其中涉及“劳动人民”，提出“社会主义的强有力的武器，成为了对劳动人民进行思想、美学教育的有效工具”^③。这就不仅理论脱离实际，而且是把话说反了。在20年代80年代后，中国民俗学界不仅仍然使用“人民性”的概念，还使用“多民族性”“多样化”和“历史性”的概念。我们能从中看到的是，

① 周扬编：《马克思主义与文艺》，北京：作家出版社，1944年初版，1984年再版，第155—156页。

② 〔俄〕柯尔尊：《四十年来的苏联文学》，《北京师范大学学报（社会科学版）》1957年第2期，第29页。此文作者原写B.B.柯尔尊，以下引用柯尔尊同此文章对作者写法不另注。

③ 同上书，第22页。

统一化不是压制别人的权力论或指挥棒，多元化也不是自生自灭的孤岛论或护身符，任何理论走向极端都会走向反面，所以巴赫金要“独白”也要“复调”，和谐的理论才有未来。

二、史诗研究中的历史遗产与现实主义要素

中俄民间文学理论交流中的收获与差异，以及中国民俗学者在应用实践中发生的冲突，体现在社会主义民间文学理论的建设上，归根结底是如何对待“历史遗产”与“社会主义现实主义”概念的关系上。就民间文学理论构建的目标而言，“社会主义现实主义”的提出，其理论视角和实际内涵是什么？它的概念是怎样被创造出来的？它的要素观是怎样传出去的？它的知识论是怎样获得的？这是我们今天在反思中必须讨论的问题。

米歇尔·戴维-弗克斯（Michael David-Fox）考察了俄罗斯史与苏联史的关系，对“社会主义现实主义”概念的看法很冷静。他认为，这涉及现代性的概念，曾在东西方思潮交锋中提出，背后是东方社会主义与西方政治制度和思想传统的差别，应该予以透彻的研究，但“尚未得到全面分析”，这是遗憾的。

关于现代性概念的争论，深层是俄罗斯和苏联历史与西方政治制度的两极分化，双方的不同思想体系和不同立场彼此对抗，并陷入僵局。“现代性”的概念来自西方经验（议会民主、市场经济），而苏联提供了一种重要的替代形式，创新了苏联的现代性，即依靠政府权力、制定国家规划、实施社会福利、推行科学主义、扩大发展新传统的概念等，建立了苏联的社会主义现代性。每种思想体系和政治立场都有各自的一套概念，也被科学史家或知识社会学家视为学术史上的一种常见现象。不同寻常的是，认识苏联的现代性概念和立场，涉及理解俄罗斯的历史、苏联社会主义

秩序和斯大林的一些基本概念之间的关系，在很长时间内尚未得到全面分析。^①

按照米歇尔·戴维-弗克斯的见解，对“社会主义现实主义”的讨论，不能简单归结为政治争论，更不能以西方主流理论为标准进行评价，这些做法都流于先验性的预设，失之盲目与肤浅，用意是对已经崛起的另一种重要理论体系视而不见。他通过研究发现，“社会主义现实主义”是一个整合性的学术史现象，里面包含基本概念、文本要素和实践问题。围绕它发生的思想分歧、异构意见和阵营对抗，都可以在学术史和知识史的范畴内进行科学严谨的研究，事实上已被“科学史家或知识社会学家视为学术史上的一种常见现象”。^②

什么是社会主义现实主义的文本要素？霖达·伊万尼茨概括为四点：（1）突出工人阶级，（2）歌唱革命领袖和英雄，（3）反击芬兰学派对人民动力说的贬低，（4）史诗改编论。^③在苏联时期结束后，俄罗斯民俗学者仍能接受、俄罗斯社会主义民间文学理论也具备这些文本要素，具有一种教育优势，能形成社会凝聚力。匈牙利学者乔岑·海尔别克暗叹道，这是一个“由自己创造的、有序的、社会主义花园的”^④故事。

民间创作叙事需要建立在特有的、对于如何想象自己和呈现自己的特定民俗的背景下才能被完全理解。在苏联时期，要用俄罗斯革命的语言，统一的苏联新政权框架进行表达。这一框架可

① Michael David-Fox, *Multiple Modernities vs. Neo-Traditionalism: On Recent Debates in Russian and Soviet History*, *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, 2006, vol.55: no.4, p.3.

② Ibid.

③ Linda J. Ivanits ed. *An Anthropology of Russian Folk Epics: Folklore and Folk Culture of Eastern Europe*, translated with an Introduction and Commentary by James Beilely and Tatyana Ivanova, New York: M. E. Sharpe Inco, 1998, p.42.

④ Jochen Hellbeck, *Chronicles of Socialist Construction*, in David L.Hoffmann ed. *Stalin-Era Autobiographical Texts*, Oxford: Blackwell Publishing, 2003, p.191.

以在很大程度上解释为什么民众是苏联时期如此突出的主题。它们唤醒了民众自我，通过民众自我、社会融合与历史取向，建立社会主义文化工作的主题。^①

要确立正确的社会主义意识形态原则，在实现世界化的意义上，描写人民日常生活的编年史。……民间讲述人首先建立了一个关于苏联农村集体化运动的宏观叙事框架，然后介绍个人生活经历和社会事件，最大限度地扩展这些叙事的意识形态内容，那就是一部内部阶级斗争的史诗。他看到传说中的美国游客是多么失望——一个瘦弱的年轻人，穿着破衣裳，浑身是尘土。^②

现在转到另一个问题，即“社会主义现实主义”理论有共性，也有多元文化的复杂性。仅以20世纪50年代中国民俗学者的反应看，主要分为两方面，一方面是对俄罗斯“社会主义现实主义”加以中国式的理解，另一方面是根据中国国情和中国资料，思考对外来理论借鉴的可能性，寻找参与中俄交流的途径。20世纪50年代北京师范大学派出的中国第一位援外专家就是郭预衡教授，他奔赴的目标国就是匈牙利^③。郭预衡与钟敬文有交往。钟敬文对匈牙利民间文学理论的发展一直比较关注，曾在20世纪80年代接待过匈牙利科学院的民俗学者沃伊戈特·维尔莫思（Voigt Vilmos）^④。

现在对“社会主义现实主义”的概念已经很少用了，但它是一个集合诸多含义、文本要素和基本问题的特殊概念，被中俄民间文学理

① Jochen Hellbeck, *Chronicles of Socialist Construction*, in David L. Hoffmann ed. *Stalin-Era Autobiographical Texts*, p.192.

② Ibid., p.194.

③ 黎敏：《新中国赴匈牙利汉语教学第一位教师郭预衡往事访谈录》，《跨文化对话》第46辑，2022年，第180—192页。

④ 沃伊戈特·维尔莫思（1940— ），匈牙利汉学家。毕业于匈牙利罗兰大学艺术学院，研究比较语言学 and 民间诗歌理论。曾任布达佩斯大学民俗学系主任。钟敬文与他谈话的时间是1986年9月。沃伊戈特·维尔莫思的学术信息通过曾经在匈牙利工作的黎敏教授向匈牙利同事了解后补充信息。

论研究中用来研究民间文学搜集文本的课题，而俄罗斯在苏联时期高强度地搜集了民间文学文本又未及整理和分析。这意味着什么呢？它揭示了一种倾向，就是搁置或摒弃差异化的历史文本，设计符合社会主义现实需求的叙事文本，引导社会主义国家读者在心理上成为社会主义文学的读者。在这种导向下，造成社会主义民间文学理论瞬间拔地而起，也瞬间遭到攻击。

想想看，哪种民间文学体裁最符合社会主义现实主义呢？索柯洛娃（В. К. Соколова）把目光落到史诗上。世界文学、文化诗学和中世纪研究都对史诗体裁具有广泛的认同，但西方史诗的历史久远，与社会主义现实主义的要求不匹配，很难做现实加工。希腊史诗和西欧史诗都已有相对固定的文本，也很难再对之提出世界化的新问题。俄罗斯学者的注意力转移到东欧和中亚上，那里的史诗尚处于不充分搜集的状态，在研究上也未达到西欧史诗研究的程度，从专业上说可谓处女地。索柯洛娃认为，在东方史诗研究的对象上，“俄罗斯勇士歌和历史歌”与中亚各国的“各兄弟民族史诗”都可以试一试。

在研究俄罗斯勇士歌和历史歌的同时，展开了苏联各民族民族史诗的搜集和研究工作。在乌克兰杜马（乌克兰的一种民歌——译者）和历史歌方面，在纳尔特史诗，中亚各民族的史诗，吉尔吉斯史诗“玛纳斯”（Манас）、土库曼史诗“焦尔-奥格雷”（Гер-Оглы）、卡拉卡尔帕克史诗、阿尔泰各族人民的史诗方面进行了巨大的工作。目前，研究苏联各民族的史诗成为苏联民间文学工作者的重要任务之一。为了调整这些方面的研究工作，苏联科学院世界文学研究所会同各共和国科学院召开了一系列的会议；这些会议促使史诗研究工作活跃起来，把注意力放在解决主要的问题上，并且帮助制定了一个普遍性的方法论。曾经有过这样一些不科学的、与作品内容背道而驰的企图：把许多史诗（如“玛纳斯”“格斯尔”等）宣布为不是人民的而是封建的，从而使我国

人民失掉民族文化的宝库和珍贵的历史民族学的史料。^①

民俗学对史诗有相对固定的分类，以英雄史诗为主，各时期和各国也不同的情况。索柯洛娃做了新的三分类，即英雄史诗、历史性叙事史诗和少数民族史诗。索柯洛娃所说的“勇士歌”，就是俄罗斯英雄史诗《伊戈尔远征记》。索柯洛娃所说的“纳尔特史诗”、土库曼史诗“焦尔-奥格雷”（Гер-Оглы）、“卡拉卡尔帕克史诗”，大约是指中亚国家历史上流传下来的其他史诗^②。索柯洛娃所说的“少数民族史诗”指《玛纳斯》和《格萨尔》等。但这种分类又与其他两类史诗的分类有交叉，因为它们在本土原归于英雄史诗，现在改称“少数民族史诗”似成赘余。但研究苏联时期社会民间文学理论的研究目标又能发现什么呢？按此分类的结果，俄罗斯英雄史诗是权威文本，占主体地位；别国史诗是少数民族史诗，占次要地位；次要史诗烘托主体史诗，形成社会主义共同体中的领导力构架。这种逻辑层次其实很明确，但要将这种分类带入史诗世界化的规划就很难，甚至没有实际意义，后来遭到学术批评火力最猛的就是俄罗斯苏联时期的史诗理论。

这就要问，俄罗斯学者还有别的什么考虑？在索柯洛娃的著作中其实能看到两派：在她这一方，没有改造史诗的打算。她以“吉尔吉斯史诗《玛纳斯》”为例，提出要维护“民族文化”，继承“历史民族学”的观点，保护原生史诗；在另一方，把原生史诗“宣布为不是人民的而是封建的”，是带有“不科学的、与作品内容背道而驰的企图”的问题文本，需要施以手术，予以删改而后用。索柯洛娃不赞成另一派的观点，但她很敏锐，察觉到这种分歧，而另一方引入了“不科学的”“封建的”等概念后，再分析半传统半现实的史诗，就在理论上制

① [俄]索柯洛娃等编：《苏联民间文艺学四十年》，刘锡诚、马昌仪译，北京：科学出版社，1959年，转引自董晓萍编《钟敬文全集》第7册第二卷（民间文艺学卷）附录，北京：高等教育出版社，2018年，第241页。

② 参见阿地里·居玛吐尔地《中亚民间文学》，《中亚各国的史诗与叙事诗》，银川：宁夏人民出版社，2008年，第64—145页。

造了矛盾，如果再教条地、刻板地制定所谓科学原则，就会酿成不良后果。这也就是后来批评界所说的庸俗社会学表现，曾经有意无意给民间文学财富造成了巨大损失。

回到索柯洛娃的书，她一针见血地批评过，但她只是提出问题，没有对史诗的搜集和研究方法做出突破。索柯洛娃写了一条注^①，我们从中可以了解，这是一个开了三届的学术会议，自1954年至1956年，每年一度，俄罗斯、乌兹别克斯坦、吉尔吉斯斯坦、哈萨克斯坦等多国学者参加，争论不休。索柯洛娃没有写结论，可见这种分歧并未在桌面上达成一致。

顺便说一句，芬兰学派在20世纪50年代以后也开始改革方法论，芬兰学者也有很多分歧。芬兰民俗学当时还受到俄罗斯苏联阶段的理论影响，出版了著作，但最后也都不了了之。^②这是一个例子，我想说的是，当年东方社会主义民间文学理论的改革也好，芬兰民俗学的改革也罢，在20世纪60年代反殖民反霸权浪潮下世界人文科学总体方法论革命到来之前，都尚未达到民俗学理论与民众思想彼此成就的阶段，各种都有亮点与偏执。

在这方面的研究上，中国民俗学者当年的个人笔记可以发挥一些独特的作用，钟敬文对索柯洛娃《苏联民间文艺学四十年》所做的标注和批注正是这种资料。他在索柯洛娃的原文之下，做了如下划线标注：

把许多史诗（如“玛纳斯”“格斯尔”等）宣布为不是人民的而是封建的，从而使我国人民失掉民族文化的宝库和珍贵的历史民族学的史料。^③

① 参见董晓萍编《钟敬文全集》第7册，第241页，注释6。

② 〔美〕傅罗格（Frog）：《跨文化的芬兰学派》，董晓萍译，北京：中国大百科全书出版社，2022年，第63页。

③ 董晓萍编：《钟敬文全集》第7册，第241页。

我们在钟敬文这段标注中能看到三个信息点：一是对吉尔吉斯斯坦与中国共有的和跨境流传的《玛纳斯》史诗，中苏学者共同关注。索柯洛娃虽然没有在这段文字中提到中国，但她的学术态度和学术史训练仍然有俄罗斯东方学的影响。俄罗斯东方学者瓦·拉德洛夫(B.B.Ladlov)曾于19世纪中叶在我国西部跨境接壤的中亚国家和新疆的特克斯一带搜集了《玛纳斯》史诗，还对史诗分类提出了他的学术意见^①，俄罗斯学术界一向是推崇英雄史诗的搜集和研究的^②，索柯洛娃是他的后学，她在此点名《玛纳斯》和据理力争，不是毫无理由。钟敬文用红线划出《玛纳斯》，也不是随手涂写，他长期关心中国的《玛纳斯》，自然有中国民俗学者的反应。中国《玛纳斯》史诗的演唱者居素普·玛玛依与钟敬文是老朋友，两人的名字都曾出现在《人民日报》。^③二是索柯洛娃提出对俄罗斯和吉尔吉斯斯坦的《玛纳斯》共同研究，用以补充史诗世界化的例证。而对中国民俗学者来说，中国人研究《玛纳斯》是否也能引起世界关注？三是少数民族史诗研究究竟是“人民的”文化财富？还是“封建的”遗留物？实际上各国《玛纳斯》的记录本都有很多差别，对这些不统一如何处理？钟敬文在20世纪50年代写的另一份笔记要比这份标注和批注本更详细，在时间上也与索柯洛娃的书大体相当，再看这份笔记，可以对他当时阅读苏联史诗理论的认识增加一些了解^④。他的目的是要将其运用到中国民间文学理论建设中去。他在前面标注的索柯洛娃著作中所能看出的一些

① 阿地里·居玛吐尔地：《中亚民间文学》，《中亚民间文学的搜集研究综述》，银川：宁夏人民出版社，2008年，第64—145页。另见阿吾里汗·哈力主编《哈萨克族民间达斯坦解析》，乌鲁木齐：新疆人民出版社，2014年，第39页；黄中祥：《哈萨克英雄史诗与草原文化》，北京：中央编译出版社，2007年，第16页。三本书都提到瓦·拉德洛夫对《玛纳斯》的早期调查。

② 郎樱：《中国少数民族英雄史诗〈玛纳斯〉》，杭州：浙江教育出版社，1995年，第27页。郎樱在此页还引用了俄国A.H.别尔斯坦的看法，无俄文原名。

③ 郎樱：《居素普·玛玛依与〈玛纳斯〉》，《人民日报》1996年9月20日副刊。文中提到：“我国民间文学泰斗钟敬文教授给居素普·玛玛依以极高的评价，誉称他为‘当代荷马’。”

④ 静君辑：《马、恩、列论民间文学》，北京师范大学中文系民间文学教研室印，内部资料，油印本，1955年。

问题，站在今天的立场看都很关键，但在索柯洛娃的著作中看不到答案。

其实索柯洛娃和波米兰才娃都不赞成删编史诗的做法，在俄罗斯的苏联时期学者搜集吉尔吉斯斯坦的《玛纳斯》时就出了问题。我幸运地得到一本他们搜集吉尔吉斯斯坦史诗《玛纳斯》的著作^①，先在俄罗斯出版，几十年后又出版了乌戈尔语、立陶宛语、爱沙尼亚语等多语种译本。此书的引言介绍了这部《玛纳斯》的搜集背景。这是一个5人搜集小组，其中苏联学者3人，中亚国家学者2人。其中一位是亚瑟·拉斯特（Artur Laast）教授，苏联大百科全书的编纂人，还当过苏联外交官；第二位是彼特·图尔维斯特（Peeter Tulviste），后成为苏联科学院院士；第三位潘特·诺米坤德（Pent Nurmekund），是苏联的东方学家、东干语专家，曾多次到吉尔吉斯斯坦做调查。在中亚学者中，一位是伊朗学者，叫哈尔嘉德·乌丹姆（Haljand Udam）；一位是星相学家，叫伊戈尔·芒格（Igor Mang）。这本书最重要的地方是吉尔吉斯斯坦《玛纳斯》演唱者本人的唱本，他叫萨格姆拜·欧罗兹巴克夫（Sagõmbai Orozbekov，1867—1930年），是一位传统的吉尔吉斯“玛纳斯奇”。搜集小组还与吉尔吉斯斯坦本地学者进行过合作，其中一位是罗萨·欧图巴捷娃（Roza Otunbajeva），曾留学莫斯科，跟随精通俄语和吉尔吉斯语的专家雷·赛皮尔（Ly Seppel）学习，这位教授也是吉尔吉斯语的翻译和诗人。罗萨·欧图巴捷娃后来成为吉尔吉斯斯坦政治家。这本书的插画师伊奥多·赫甄（Theodor Herzen）是俄罗斯著名的玛纳斯画家。^②

从此书引言中还能看出，搜集小组的足迹与19世纪中叶俄罗斯东方学者瓦·拉德洛夫相似，也到过中国《玛纳斯》跨境接壤的地区。

① Artur Laast ed, *Manas*, Tallin: Penikoorem, 2012.

② [爱沙尼亚] Artur Laast: 《玛纳斯：吉尔吉斯人传统的英雄史诗》，玛纳斯奇（Sagõmbai Orozbekov）演唱本，爱沙尼亚语版于2012年出版，高晶一译，Tallin: Penikoorem, 2012年，第6页。本书由爱沙尼亚民俗学家于鲁·瓦尔克（Ülo Valk）相赠，谨此特别致谢！

他们的搜集年代与俄罗斯彼得堡大学著名民俗学者波·索哥洛夫和尤·索哥洛夫兄弟搜集勇士歌的时间相同^①，从这个信息推论，搜集小组一定还有另外的未经改编的学术资料本，可惜现在我们看到的是经过改编的出版物。如果这个推论是有道理的，那么下面的讨论就更有理论意义，有助于思考索柯洛娃所说的苏联时期建立社会主义现实主义的民间文学理论的正确性。

从我们所了解的知识看，芬兰史诗《卡勒瓦拉》也在周边国家传播，仅看霖达·伊万尼茨的说法，“俄罗斯史诗有史诗圈、体裁圈和英雄群体相似的特点。俄罗斯民俗学者不同意精细划分史诗与叙事歌，因为中间还存在主题群的异同。编年性史诗开始是神话，后来变成‘事实化’的叙事歌。英雄史诗总是与战斗和敌人相联系，在俄罗斯传统中，一般是小段落叙事，大段落讲婚礼、战胜妖怪、英雄回家、与公主结婚。也有的史诗没有战斗，只有订婚情节。此外还有各种宗教故事、教堂故事和圣人显灵故事”^②。所以我们可以理解，普罗普是反对统一化的，他不同意将史诗研究等同于编年史的“事实化”做法。霖达·伊万尼茨就谈到普罗普的严肃态度：“普罗普指出，史诗是艺术现象，是一定历史条件下的艺术创造，不能用事实化的编年史的方法去看待。普罗普不反对历史学派，但反对把史诗等同于真历史。”^③可惜普罗普在20世纪50年代不代表主流，当时社会主义民间文学理论界一

① 索柯洛娃著作中记载了索哥洛夫小组在20世纪初调查的史实：“苏联民间文艺学走过的道路并不是一帆风顺的，在相当长的一段时间里，在它的内部进行着为承认革命所诞生的苏维埃人民口头创作、为新的研究方法而作的斗争。在其发展的最初阶段，当时领导民间文艺学的波·索哥洛夫和尤·索哥洛夫以及M.阿扎多夫斯基——“历史学派”的左翼代表人物——对民间艺术抱着尊重和爱护的态度。他们的基本要求是研究跟人民生活有紧密联系的、还在流行着的民间文学。由于把研究当代作为方向，由于不仅把记录和研究传统的，而且把记录和研究新创作的、反映了苏维埃人民的思想和感情的民间文学作为方向，因此立刻就把民间文学引上了一条正确的道路”，详见〔俄〕索柯洛娃等编《苏联民间文艺学四十年》，刘锡诚、马昌仪译，北京：科学出版社，1959年；董晓萍编：《钟敬文全集》第15册第二卷（民间文艺学卷），第228页。

② Linda J. Ivanits ed. *An Anthropology of Russian Folk Epics: Folklore and Folk Culture of Eastern Europe*, translated with an Introduction and Commentary by James Beiley and Tatyana Ivanova, p.22.

③ Ibid., p.42.

门心思地要把它们带向社会主义。

1917年俄国十月革命胜利后，到处高唱全新的民间文学，到处歌颂无往不胜的英雄。史诗般的“英雄”人物和“英雄”般的史诗体裁就这样昂首阔步地挺近社会主义现实主义，不能不为苏联各国所向往，这些国家的民俗学者在构建自己的社会主义现实主义的时候，不能不考虑英雄史诗的作用。匈牙利民俗学者采取同样的做法，罗纳德·格里高利·桑尼（Ronald Grigor Suny）提出，今天反思往昔的历程，也要承认当时的“转型规模和工业建设为人类史诗产生了广泛的社会支持”^①。艾里克·劳森（Iric Laursen）概括了史诗“英雄”形象从历史口碑转型为工农劳模“新人”形象的过程。

首先是创造“新人”。他是人类最高水平的典型。在他身上没有知识型的、情感化的情绪，他高度自觉地奔向共产主义，没有任何私心杂念，随时准备为共产主义事业牺牲一切。他们脸上放光彩，预示着共产主义光明未来；他们快步向前，是一腔热血的同志战友。这种形象是打造出来的艺术形式，从影视戏剧到海报插图都是这样宣传他们的英雄形象。

其次，尽最大努力挖掘生活中的英雄，改造旧作，从传说史诗中找原型改造，为其打造不锈钢的塑像，把他们的面部形象由苏联人改造成盟国人，以后又改造成人类灵魂的工程师。

再次，人物形象塑造，从传承的到高度自觉的，需要灌输苏联社会主义学派的理论，要求排斥阴暗面、混沌，对马列主义真理要有觉悟，再把这种思想觉悟传下去。^②

① Ronald Grigor Suny, *Stalin and his Stalinism: Power and Authority in the Soviet Union, 1930-1953*, David L.Hoffmann ed. *Stalin-Era Autobiographical Texts*, p.20.

② Iric Laursen, *Toxic Voices, The Villain From Early Soviet Literature to Socialist Realism*, Chicago: Northwestern University Press, 2013, p.4-5.

从中俄民间文学理论交流史看,在20世纪50年代,中俄学者在各自著述中表达了总体一致的社会主义理论倾向,但这不等于不允许各有关关注点。20世纪30年代至60年代,我国民族学者、人类学者和民俗学者搜集西部地区的史诗作品《格萨尔王传》《玛纳斯》和《江格尔》,均未列入民俗学高校教材。钟敬文20世纪80年代主编《民间文学概论》,从作品和理论两方面讨论史诗,^①在史诗分类上,参考但不依赖苏联理论。他把中国史诗分为创世史诗和英雄史诗,而没有采用苏联时期的历史叙事史诗和少数民族史诗的分类。对史诗与原有文化的关系都开展研究,从民族史、民族社会、民族物质观、民族精神和史诗说唱等多角度分析。^②

三、外来神话定义的启示与在中国不能解决的问题

民众不了解民间文学有理论系统,民众创造民间文学也没有作家的“家”。在20世纪50年代,从中俄交流中输入的马克思主义民间文学观帮助中国学者解决了这个问题。在这方面,除了史诗问题,就是神话问题。中国民俗学者研究神话的重要性大体有三:一是神话定义,二是宗教解释,三是文化层次观。对这些问题,中国民俗学界从前不是没有自己的答案,但引进俄罗斯民间文学理论就提供了世界平台,俄罗斯学者对马克思主义民间文学观的研究达到历史新高度,使中国民俗学者通过学习,并结合中国实际加以应用,在国际层面做宏观思考,从外部观察内部的思想方法和工作方法,从比较中认清中国传统文化的特点。虽然中国民俗学者也在这个过程中有盲目摸索、观点矛盾,甚至理论冲突,但是在总体上达到了学术研究的新境界,提升了中国民间文学理论研究的整体水平。

几乎可以这样说,在中国传统国学中,什么是神话?怎样界定

① 参见钟敬文主编《民间文学概论》(第二版),北京:高等教育出版社,2010年,第204页。

② 同上书,第206—210页。

神话？神话的功能是什么？经史子集无不记载、无不谈论，但直到“五四”前后才有了现代意义上的定义，但这仍是文化内部的定义。文化内部的神话定义不能说不贴切，还可以说更有中国特点，但直到20世纪50年代从俄罗斯引入马克思主义学说框架下的神话定义，中国民俗学者才获得一种中西知识论通用的、为马克思主义学说所论证过的神话定义，并在这一层面上具有了共同对话的可能。从民间文学理论专业上说，神话意识是混沌的，不可能用社会主义意识形态论去解释，俄罗斯的社会主义民间文学理论中的神话定义带给中国民俗学者的重要收获有三：一是确定神话是最高层级的艺术形式，二是确定神话定义的经典范本，三是确定神话研究的“想象力”、“自然力”、人类“支配力”的要点。这三点都在马克思《〈政治经济学批判〉导言》中有明确阐述，这就成为中国民俗学者研究神话的出发点。钟敬文在20世纪50年代学习苏联时的笔记中写道：

马克思肯定：某些具有重大意义的艺术形式（特别是史诗），
“只有在艺术发展比较低的阶段上才是有可能的”。马克思指出，
希腊史诗发生于神话：“希腊神话不仅是希腊艺术的宝库，而且是
希腊艺术的土壤。”而新的时代，资本主义以及伴随着它的战胜自
然的技术发明的时代，破坏了一切神话。“任何神话都在想象里并
借助想象以征服自然力，支配自然力，把自然力加以形象化；因
此，随着这些自然力之实际上被支配，神话就消失了。”跟唯心主
义地解释神话的“神话学派”的代表们相反，马克思提供了唯物
主义的定义，他说：“希腊艺术的前提是希腊神话，即在人民幻想
中经过不自觉的艺术方式所加工过的自然界和社会形态。”同时马
克思指出，并不是任何一种神话都能够成为这样的“前提”。例
如，“埃及神话决不能成为希腊艺术的土壤或母胎”。这就是说，
马克思承认艺术里的人种上的特性，在社会发展的较早阶段，在

氏族部落内和奴隶制的社会环境里就已经有了。^①

钟敬文在20世纪80年代主编的《民间文学概论》，还是引用了马克思《〈政治经济学批判〉导言》中表述的思想，来界定神话定义：

任何神话都是用想象和借助想象以征服自然力，支配自然力，把自然力加以形象化。

（神话）是已经通过人民的幻想用一种不自觉的艺术方式加工过的自然和社会形式本身。^②

钟敬文对神话定义的认识，此后未曾变更。不是不能改，是不改。法国社会人类学家莫斯的中国弟子杨堃认为，“现代我国讲神话的人全是以马克思这句话为依据”，但是，“马克思这个定义是从文艺角度来谈到，仅适于原始神话，不适于阶级社会产生的神话”^③。杨堃是很好的社会人类学和民族学者，但他不了解中国民间文学理论，也看不出神话定义的学术史问题。他对《庄子》《列子》《天问》《左传》《史记》《国语》《论衡》《搜神记》和《山海经》等古代文献中的神话记载也没有研究。他的话分量很重，但不能落地。

神话问题要涉及宗教解释。神话研究必须涉及宗教信仰，但中国不是宗教国家，神话学最缺的就是宗教理论积累。西方神话学以宗教学为基础，对神话与宗教的关系讲得头头是道。苏联时期建设社会主义民间理论的做法，是将宗教学从神话学中剥离出来，重点研究神话、文本与仪式的关系，建立“科学修辞”的神话学。以普罗普为代表俄罗斯理论家也曾在此用力。钟敬文注意到托卡列夫的《外

① 静君辑：《马、恩、列论民间文学》。

② 钟敬文主编：《民间文学概论》（第二版），第123—124页。书中原注：《马克思恩格斯选集》第二卷，第113页。

③ 杨堃：《关于神话学的几个问题》，原刊于钟敬文主编《民间文艺学文丛》，北京：北京师范大学出版社，1982年。引自杨堃《社会学与民俗学》，成都：四川民族出版社，1997年，第230—231页。

国民族学史》，对书中谈到用马克思学说改造神话学的解释反复阅读。

十九世纪中叶，宗教起源的神话理论在科学中取得了统治地位，马克思主义奠基人很了解这一点。恩格斯在《反杜林论》（1878）中言简意赅地谈到产生神的形象的“自然力人格化”问题，而在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》（1888）中，又以当时科学界最先进的理论，即泰勒的万物有灵论的精神，提出了原始宗教的问题。

但是，对我们最重要的是，马克思主义在宗教及其实质和根源的认识方面所提出的崭新的因素。马克思和恩格斯在最早期的著作中，就认为宗教是社会意识的一种形式，在这种形式中歪曲地反映了社会的现实。马克思指出，宗教是“那些还没有获得自己或是再度丧失了自己的人的自我意识和自我感觉”，并指出宗教是“人民的鸦片”。……这些简洁的文字就是马克思主义宗教观的精髓。宗教不是什么孤立自在的东西，它只是人们现实生活的虚假反映。……恩格斯在《反杜林论》中写道：宗教不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间的力量的形式。^①

俄罗斯是宗教国家，苏联时期对神话学中的宗教成分做了先行改造，谁能说苏联时期的工作就完全没有任何说服力呢？钟敬文在1955年的笔记中对神话与宗教信仰的关系，再次写了阅读《〈政治经济学批判〉导言》的心得：

马克思认为原始人创作神话，绝不是资产阶级学者认为的

① [苏]C. A. 托卡列夫（C. A. Токарев）：《外国民族学史》，汤正方译，北京：中国社会科学出版社，1983年，第78—80页。根据莫斯科高等学校出版社1978年版翻译。

“无事遐想”“白昼见鬼”，而是为了“借助想象以征服自然力，支配自然力，把自然力形象化”，这就指出神话产生的社会基础和原始人创造神话的目的。也正因为这样，神话只能产生在人类的幼年时代，“随着这些自然力之实际上被支配，神话也就消逝了”。马克思用很多的事实论证了神话是人类特定历史阶段的产物，在物质文明的时代就不可能产生了。^①

但在苏联时期的学者看来，对神话定义中的神话与宗教的关系的论述，与他们强调的历史与现实一致性的目标有矛盾。他们认为，神话与宗教两者都伴随人类历史产生，在非宗教国家中，重神话而不重宗教，并不影响宗教的历史。在宗教国家中，取消宗教等于取消历史。从宗教学上说，无神论、有神论也都是科学认知领域的不同分支，它们之间不是对立的，而是共同发展的。不过这些都是后来的认识，当时他们也走了弯路。

现在还要谈到神话定义涉及的文化观，主要是涉及列宁的“两层文化”观。柯尔尊来华教学时，用唯物主义思想解释列宁的“两层文化”观，认为可以用列宁的“反映论”处理不同层次文化中的历史遗产与社会现实中的矛盾^②。这个解释比较简单，但问题是，对反映论的认识也是多元的。20世纪50年代，钟敬文认为还是要承认马克思主义对中国民间文学理论建设的指导作用，他提出了三层组合的整体方法论：第一层是哲学层次，马克思主义在这一层；第二层是大多数科学共用的方法，如分析法、比较法、调查法、统计法等；第三层是单一学科的特殊方法，如民间文学研究重视的田野搜集法。^③这个整体方法论其实是一个系统，不会再用某种一家之言去支配整体研究。

① 静君辑：《马、恩、列论民间文学》。

② 〔苏〕柯尔尊：《文艺学概论》，北京师范大学中文系外国文学教研组译，北京：高等教育出版社，1959年，第6页。

③ 钟敬文：《建立中国民俗学派》，董晓萍整理，哈尔滨：黑龙江教育出版社，1999年，第131—132页。

四、钟敬文的晚清民间文艺学史与中国民俗学派

回头看中国民间文学理论，包括它的学科名称“民间文艺学”，在中国并不新颖^①，“民间文艺学”的概念是钟敬文提出来的，但直到20世纪50年代接触俄罗斯民间文学理论之前，他从未提出建立中国民俗学派的想法。他在20世纪60年代后，从中国晚清民间文艺学领域开疆辟土，这个决心也不是突如其来的，而是他经过深思熟虑的结果。

钟敬文发表晚清民间文艺学史的论文有六篇：

《晚清革命派著作家的民间文艺学》，作于1963年7月5日。

《晚清革命派作家对民间文学的运用》，作于1963年8月6日。

《晚清改良派学者的民间文学见解》，作于1964年3月17日。

《晚清时期民间文艺学史试探》，作于1960年代前期。

《作为民间文艺学家的鲁迅》，作于1981年7月24日。

《中国民间文艺学的形成与发展》，作于1984年。

这批论文反映中国民俗学者走上多元发展道路的5个特点：

1. 钟敬文参照俄罗斯理论认识中国历史的特点。中国晚清时期，与俄罗斯十二月党人和革命民主主义者建立民间文学观的历史遗产时间大体相当，他们取得的成果受到俄罗斯社会主义民间文学理论的充分肯定。当时没有共产党，没有马克思主义的普遍影响，中国晚清时期也是这种情况。

2. 晚清时期，西方进化论传入中国，激发了中国人的兴趣。很多中国精英求新图变，通过世界知识的窗口，了解到民间文学宣传社会进步和文化变革，作用重大，于是纷纷搜集和仿写民间文学作品，乃

^① 钟敬文：《民间文艺学的建设》，1935年11月发表于东京，初刊于《艺风》1936年第4卷第1期，收入钟敬文《钟敬文民间文学论集》（下），上海：上海文艺出版社，1985年，第1—12页。

至产生井喷状态。

3. 中国五四运动有一个前史时期。实际上，晚清新学积薪在前，“五四”抱薪燃火在后。钟敬文生于晚清，在“五四”时期发生思想质变，所以钟敬文有一个人类学式的表述，说自己是“五四”之子。

4. 世界知识的两次洗礼与民间文学研究的国际性有必然联系。钟敬文那一代学术大师很多人留学海外。钟敬文在20世纪30年代留日，是第一次经历世界知识的洗礼；第二次就是20世纪50年代俄罗斯学者从社会主义角度带来世界知识的洗礼。在他的人生中，从远渡留日，到与苏联专家共事，中间相隔20年，他两次在世界知识的视野下，思考本土民间文学的特点。大家知道，对民间文学理论来说，有没有这样的世界知识化的经历，结果是大不一样的。世界知识化就是共时化。钟敬文拥有这种经历，这使他能够打破中国民间文学研究传统，对长于资料搜集和历时分析而缺乏世界知识化、没有共时化意识的僵局予以突破。从哪里突破？从现实重要性的立场处理历史遗产。

5. 建立晚清民间文艺学史。中国有了晚清民间文艺学史，中国民间文学研究就有了核心部分，中国民间文学理论有了自己的学术史，中国民间文学研究通过现代性的建设，展现了自己的学术史的文化厚度和中国特色。

钟敬文从这批论文开始建设中国民俗学派的历程有如下特点：

1. **核心** 俄罗斯民间文学理论发展了马克思主义早期进化论思想。但钟敬文在晚清民间文艺学史中强调中国优秀知识分子对民间文学与进步势力的关系的表述。中国晚清精英已与英国、法国、德国、俄罗斯、日本等国建立了联系，但心属中国传统文化，没有达到中国现代思想的阶段。晚清民间文艺观是在晚清社会历史条件下的一种精英视角的表述，他们没有契切罗夫所说的社会主义领导权世界化的概念，但他们的观点是发自内心的对民间文学进步性的看法，他们甚至舍生忘死地用民间作品宣扬社会理想。但他们不是马克思主义者，对此必须交代清楚，不能随意拔高。钟敬文也清楚“这些作品是存

在着缺点的”^①，所以他把这批史料当作民间文艺学史中的历史遗产来分析。

2. 分期 钟敬文对晚清民间文艺学史不再按朝代分期，而是按思想流派分期。苏联契切罗夫写俄罗斯民间文艺学史，按“十二月党人”“革命民主主义者”划分，而钟敬文按“改良派”和“革命派”划分，这是一种借鉴。但是，他在这里也有一个问题需要解决，如不以编年史分期，而以思想流派分期，适合思想流派的代表人物，但不适合民间文学本身，所以他的变通是，对晚清民间文艺学史的研究，实际上，只是对晚清精英如何理解民间文学和使用民间文学的研究，这样就建立了一个可以限定的研究范围。对晚清民间文学作品的研究不在这个范围之内。

3. 性质 钟敬文在晚清民间文艺学史研究中，不以上层社会历史人物和历史事件为重点，而是以晚清变革时期普遍关注的社会思想问题为重点。俄罗斯学者重点研究社会主义建设关切的问题，如“历史遗产的现实统一性”“史诗改编中的艺术性”等，这些也都是俄罗斯理论界争论的问题。但是钟敬文没有追随，而是提炼出晚清民间文艺学史中的中国人看待世界知识的途径、民间文学体裁与社会问题的联系等，开展讨论，具体如“神话的性质及其与历史、科学的关系”“我国文学体裁的产生”。

4. 结构 钟敬文对外来学术资源进行分析，而不是只梳理文化内部的学术史和资料，契切罗夫撰写俄罗斯民间文艺学史就分析了“俄德法”文化圈，钟敬文则分析了中日俄印的互动带来的思想启发。

5. 代表人 钟敬文以“鲁迅”为中国的“高尔基”，阐述鲁迅的民间文学观。这是前人很少涉及的研究角度。契切罗夫的俄罗斯民间文艺学史中也列举了一批世界文豪，如托尔斯泰和高尔基，但在中国怎样找代表人，要靠钟敬文自己。钟敬文列举了鲁迅，还列举了秋瑾。

^① 钟敬文：《晚清革命派作家对民间文学的运用》，《钟敬文民间文学论集》（上），上海：上海文艺出版社，1982年，第287页。

提到秋瑾多少有俄罗斯民间文学理论关注女性的影响，但秋瑾不是世界文豪，而是革命志士，这是钟敬文从晚清留日精英利用民间文学改造中国社会实际而做出的选择。

6. 方法 钟敬文还开辟了晚清以外的中国各历史时期民间文艺学史研究领域，如《中国民间文艺学史的形成与发展》（1984年）。他回答了一些“五四”以来的热点问题，但不是重复自己20世纪30年代的研究，而是在对《诗经》《楚辞》中神话的研究和民歌研究里取得很多新的理论突破。在这一方面，一些俄罗斯汉学家成为钟敬文的学术朋友。

7. 视角 钟敬文的晚清民间文艺学史研究的时段，是在马克思主义传入中国前，同时也是中国尚未进入现代进程的阶段，这样的研究，就使他与契切罗夫研究俄罗斯民间文艺学史相比，有不同的社会背景和研究对象。俄罗斯学者的研究带有鲜明的社会主义政治立场和社会主义意识形态建设的任务，而钟敬文从晚清切入研究民间文艺学史是纯学术研究，不可能携带俄罗斯学者的政治目标。钟敬文也使用政治学说，研究晚清时期的外交界、政界、教育界和文化界的官员、学者和留学日本的青年学者的民间文学观，把他们放到博大精深的中国文化传统中，以苏联学者来中国传播的历史遗产思想做分析，这就与他20世纪30年代留日前后观察分析方法大有不同。

8. 范围 钟敬文在晚清民间文艺学史研究中，将理论史与作品史分开研究，如在他的《晚清革命派著作家的民间文艺学》与《晚清革命派作家对民间文学的运用》两文中，分别讨论“学术”和“应用”，这就比俄罗斯民间文艺学史把理论与作品混同研究，更符合中国实际。

钟敬文按照这个思路，此后在民俗学理论建设中，也将“学史”（即理论史）与“史”（资料史）分开建设。^①他在晚年完成的集大成之作《建立中国民俗学派》将这两个分支明确写入^②，并列为中国民俗学

① 董晓萍整理：《中国民俗史与民俗学史》（钟敬文遗作），北京师范大学民俗典籍文字研究中心编：《民俗典籍文字研究》2003年第1辑，第1—17页。

② 钟敬文：《建立中国民俗学派》，董晓萍整理，第44—49页。

的特点。钟敬文有两个写作策略：一是增加对晚清社会史、政治史、思想史和文学史背景的介绍，帮助读者理解晚清精英的观点；二是他建立阐述晚清精英思想和作为的学术史。他对传统国学方法和民间文学研究传统都有所发展。

结 论

1. 世界框架 从前的中国研究习惯于内部研究，俄罗斯人文科学理论研究习惯于将之放到世界平台上，开展内部研究与外部研究相结合的研究，这是两种不同的学术传统。中国在20世纪50年代接受俄罗斯学术传统是一个很大的转变，即接受俄罗斯社会主义理论的世界化蓝图，以俄罗斯民间文学理论所标志的人类进步文化学说为统一模式，与世界各国人民共同实现社会主义。这是符合人民大众根本需求的理念，改变了传统社会对民间文学地位和功能的理解。但当时的“世界化”也抹杀了文化多样性和人类社会阶段的发展差异性，带来了不利的学术影响。现在对这个问题旧话重提，是因为理论的本质是世界化的，现象总是多元化和差异性的，只有通过研究，才能了解人类理论能力活动的范围与限度，至少民间文学和民俗学理论如此。

2. 共产党的核心作用 社会主义意识形态与民间文学理论之相辅相成是一个大问题，俄罗斯提倡吸收人类一切优秀文化，对携带各种社会历史基础和先进要素的文化成分兼收并蓄，是社会主义制度的优越性所在。共产党的核心作用，体现在党的纲领确立和政策制定上，把人民利益放在最高地位，把建设民间文学当做工作目标。中国对此是接受的，这背后有国情基础，也有中国学者将学术追求与社会责任系于一身的历史传统。当然后来中俄理论界都批评了这方面的简单化和庸俗化做法，但为什么今天还要提起？因为一直以来批评得多，建设得少，而没有解决的问题后来还会在合适的条件下出现。

3. 马克思主义的指导作用 在钟敬文先生那一代学术前辈的学术

研究中,以马克思主义为指导是一个不能回避的问题。关于此点,以前很少讨论,现在需要研究。一是中国国情的需要与作为国情基础要素的人民学问的需要。中国学术界接受马克思主义与俄罗斯20世纪二三十年代至五十年代的历程类似,钟敬文对中国民间文学理论的奠基与发展都离不开这个大环境。他越是要投身中国社会文化的改革运动,就越要接近马克思主义;二是在俄罗斯社会主义民间文学理论基础上,根据中国国学和民间文学研究传统与现实,对马克思主义成为学者的世界观、思想方法和研究方法,进行深度理解与科学阐释。

4. 建立整体文化认识论和学科史分论的中国式格局 研究钟敬文对中国民间文学理论的创立过程,可以总结的要点是:中国民间文学与中国上层文学的整体认识论。俄罗斯民间文学理论政治化,增加了人民性等概念,也首次出现将民间文学各体裁不仅进行历时化研究,也进行共时化建设的要求,包括将史诗中的英雄概念转为政治领袖概念,歌谣中的长工妇女概念转为阶级斗争概念,故事中的傻子概念转为讽喻概念等。片面的意识形态化固然不可取,但中国学者在对外来理论与内部资料的横向比较中了解了中国民间文学及其历史的特点,改变中国民间文学研究习惯于历时化的传统,造成与中国上层文学研究合并,结果无法提炼和描述民间文学、通俗文学和上层文学的分层结构。钟敬文终于提出“文化三层论”,是在学习俄罗斯和发现中国文学分层结构之后进行的表述。

5. 民俗学与历史遗产的关系 民俗学是一个动态的、充满活力的知识体系和叙事系统,在跨文化交流的背景下,民俗学与历史遗产研究的关系决定了解释国家民族主体文化特色的程度。俄罗斯在处理历史遗产与社会现实的一致性上创造了一些历史经验,也影响到中国,今天还是需要总结。