

四川省民间文艺家协会 组编

四川民间文艺六十年论文集

洪

孟燕◎主编



四川  
四川大学出版社

## 四川省民族民间文化艺术抢救保护工程总编委会

顾 问：冯元蔚

总 主 编：黄新初 郭永祥

常务副主编：侯雄飞 黄启国

副 总 主 编：朱丹枫 杨茂成

编 委：(按姓氏笔画排序)

车向前 牟 佳 朱嘉琪 沙马拉毅 李 蓉

陈小海 陈黔鲁 张亚平 孟 燕 敖昌群

## 《四川民间文艺 60 年论文集》编委会

顾 问：章玉钧 黎本初 侯 光

名 誉 主 编：沙马拉毅

策划兼主编：孟 燕

副 主 编：李祥林

编辑部主任：郭建勋

编 委：(按姓氏笔画排序)

马德清 毛建华 江玉祥 达尔基

沙马拉毅 李祥林 李建中 杨正文 孟 燕

罗 曲 郭建勋 强 华 魏学峰

主 办：中共四川省委宣传部  
四川省文学艺术界联合会  
四川省民间文艺家协会

# 序

冯元蔚

2009年，是新中国建立六十周年，也是四川省民间文艺家协会成立五十周年。波澜起伏的半个多世纪以来，我省民间文艺工作者在民族民间文化的抢救、保护、研究等方面均取得了令人瞩目的成果。为了从理论研究角度展示这六十年间所取得的成绩，在四川省民间文艺家协会的主持下，在党政有关部门和从事民间文艺研究的同仁们的大力支持下，《四川民间文艺60年论文集》出版了。这是四川民间文艺界值得庆贺之事！

回顾历史，四川省民间文艺家协会前身为四川省民间文艺研究会，后更名为中国民间文艺家协会四川分会，1991年确定为现名。协会自建立以来，始终以弘扬民族精神、繁荣民间文化艺术为己任，以搜集、整理、编辑、出版、研究、展演民间文艺为工作职责。经过几代民间文艺工作者的努力，半个世纪来春华秋实，硕果累累，成绩大致如下：

20世纪50至60年代，我省文联和各文艺家协会都重视对民间文艺作品的搜集，并组织部分艺术家对藏族史诗《格萨尔》、彝族史诗《俄勒特依》进行采风、调查，出版《四川民歌选》、《四川民间故事选》、《大巴山红军传说》、《大凉山彝族民间故事选》、《藏族民歌选》等作品，推出《赵巧儿送台灯》、《王抄手打鬼》和专集《杜鹃与李贵阳》、《青蛙骑手》等群众喜爱的民间文学作品。

20世纪70年代末至80年代，与四川大学、西南民族学院等合作并在田野采风基础上促使《少数民族神话故事选》、《阿叩登巴》、《望娘滩》等一批优秀作品出版。搜集到藏族史诗《格萨尔》的手抄本或印刷本64部并发现能唱两部以上的歌者30余人。袁珂的《中国神话史》、《神话传说辞典》、《山海经校注》出版并在神话学界影响甚大。随着全国十套集成志书工作开展而进行民间文化遗产的调查和抢救，省民协担负的《中国民间故事集成·四川卷》、《中国歌谣集成·四川卷》、《中国谚语集成·四川卷》，从普查搜集到编辑出版，历时近20年，在全面性、代表性、科学性上都达到了前所未有的高度，凝聚了全省民间文艺工作者的智慧和心血。三套集成共计五卷（包括重庆市）、600余万字，在整个完成过程中，多次受到国家有关部委的表彰和奖励，同时得到国内外专家的赞许。省民协还于1989年创办民间文艺刊物《巴蜀风》，为信息互通、学术交



流创建了很好的平台。

20 世纪 90 年代以来，出版《四川民间文学丛书》（6 册）、《世界民俗文化系列》（11 册）、《中国民俗文化系列》（10 册）、《羌族民间故事选》以及《爱我中华》彩图系列（25 册），还出版《萧崇素民间文学论集》、《四川民俗大典》、《四川民间工艺百家》、《羌族文学史》、《彝族文学概论》、《宋代民间巫术研究》等数十部作品，民间文艺研究取得了丰硕的成果。为民间艺术的交流及走向市场而举办多届中国民间工艺品、旅游纪念品、礼品（含收藏品）博览会，多次组团参加中国民间艺术节并取得优异成绩。

2008 年“5·12”汶川大地震之后，省民协积极配合中国民间文艺家协会推出《羌去何处——紧急保护羌族文化遗产专家建言录》、《羌族文化学生读本》、《濒危羌文化》、《羌族口头文化遗产集成》；组织编纂《中国服饰文化集成·羌族卷》等，为羌族文化的传承、弘扬作出了重要贡献；编辑出版《中国木版年画集成·绵竹卷》、《中国唐卡艺术集成·德格八邦卷》等，极好地宣传了具有巴蜀特色的民族民间艺术。

春花秋月数十载，我省民间文艺工作者在发掘、记录、抢救民族民间文化遗产方面取得了不凡的成就，也得到社会各界的肯定。如今编辑《四川民间文艺 60 年论文集》，又把重点放在展示半个多世纪以来我省民间文艺工作者在学术研究方面的成果，这项工作对于四川民间文艺界同样是不可少的。综观此书，从论文作者看，选入书中的包括老、中、青三代学人的成果，文章发表的年代有先有后，让人从中多少可以窥视时代流变的痕迹。从论文内容看，大体上包括四个方面：一是民间文化的理论研究，二是包括民间故事、歌谣、谚语等民间文学的研究，三是信仰、称谓、服饰等民俗研究，四是对民间艺术的研究，可谓丰富多彩。从研究方法看，有的着眼田野材料析说，有的意在古代文献研读，有的依据传统方式探考，有的借助当代理论阐释，尽管路径不同，但是各有见解，体现出视野开阔、活泼多样的学风。从研究对象看，有的涉及汉族地区，有的涉及少数民族地区，有的侧重往古民俗，有的留意当今生活，论题多样，不一而足。

中国是多民族聚居的国家，五十六个民族共同组成了中华民族大家庭。地处西部的天府四川，自古即是众多民族聚居的重要地区。在中国西部这 48.5 万平方公里的土地上，有邻近西藏的第二大藏区，有中华版图上最大的彝族聚居区，更是当今中国羌族主要的聚居区。自古以来这里是著名的藏彝文明、氏羌文化大走廊，如今有阿坝、甘孜、凉山三个少数民族自治州，有汉、藏、彝、羌、苗、回、土家、纳西、傈僳等不同民族世代栖居。古往今来，他们以过人的智慧和勤劳的双手，谱写着辉煌的历史，创造着灿烂的文明，共建着和谐的家园。独特的习俗，奇异的风尚，多彩的文化，丰富的艺术，源远流长，深厚博大，构成一道魅力无限的风景区。这本文集中，除了汉族民间文艺研究，还有不少研究少数民族文化艺术的论文。这些文章，为广大读者进一步了解四川民族民间文化提供了有益参考。

“传统是一条流动的河”，在民族民间文化遗产保护日益受到世界各国重视的今天，



这句话是人们时常挂在口边的。的确，在广大人民群众生活土壤中生长起来的民间文艺，有如江河流动生生不息，值得我们花大力气、下深功夫去研究，对于它的重要价值与意义，我们至少可以从传统和当代两个方面来认识 and 把握。就民间文艺与传统文化的关系而言，民间文艺扎根在传统文化，孕育于传统文化，也延续着传统文化，它本身即是传统文化的组成部分；就民间文艺与当代生活的关系而言，民间文艺连接着过去时代，呈现于当代社会，也指向未来空间，它本身并不绝缘于我们的实际生活。毫无疑问，正是在古与今、历史和现实这两个层面上，丰富灿烂的民间文化艺术为我们留下了无穷无尽的研究话题。



# 目 录

|                                        |                |
|----------------------------------------|----------------|
| 中国神话研究的范围 .....                        | 袁 珂 ( 1 )      |
| 试论神话内容的二重性 .....                       | 毛建华 ( 8 )      |
| 试论《山海经》的成书年代与其资料来源 .....               | 任乃强 ( 18 )     |
| “龙传人”与“狼图腾”:当代中国的身份认同 .....            | 徐新建 ( 31 )     |
| 中国民间信仰的方法问题 .....                      | 刘黎明 ( 44 )     |
| 民间文学与休闲旅游 .....                        | 罗 曲 ( 51 )     |
| 四川道孚藏族多元文化概述 .....                     | 刘 勇 ( 56 )     |
| 阿坝州藏羌文化生态保护利用的价值及对策 .....              | 庄春辉 ( 62 )     |
| 贵州雷山县“苗语电视剧”现象的调查与思考 .....             | 杨正文 ( 74 )     |
| 保护民族民间文化 传承中华民族精神 .....                | 陈正平 ( 84 )     |
| 发展是真正意义上的继承<br>——论民间文化在新的历史时期的建设 ..... | 王 进 张世英 ( 94 ) |
| “伯禹腹鲧”:孤雌生殖神话的换位阐释 .....               | 李祥林 ( 98 )     |
| 羌族神话结构试析 .....                         | 汪青玉 ( 107 )    |
| 成都的大石遗迹及其传说探 .....                     | 吴蓉章 ( 112 )    |
| 羌族民间故事浅析 .....                         | 孟 燕 ( 122 )    |
| 试论四川民歌的特点 .....                        | 黎本初 ( 129 )    |
| 民间情歌的“情” .....                         | 老 彭 ( 139 )    |
| 论《广东小儿歌》的文化价值 .....                    | 陈世松 ( 148 )    |
| 四川民歌《逍遥记》研究 .....                      | 万光治 ( 157 )    |
| 论土家族《摆手歌》的社会功能 .....                   | 李绍明 ( 172 )    |
| 谈父权制社会与《妈妈的女儿》<br>——兼论其艺术特色 .....      | 李 明 ( 179 )    |
| 川南苗族古歌传说的特殊史料价值 .....                  | 钱正杰 ( 188 )    |



|                                                   |               |
|---------------------------------------------------|---------------|
| 白马藏族《阿尼·措》《阿尼·格萨》、嘉绒藏族《阿尼·格东》与英雄史诗《格萨尔》对比研究 ..... | 马成富 (194)     |
| 四川谚语的地域特色 .....                                   | 侯光 (204)      |
| 论彝族谚语 .....                                       | 沙马拉毅 (213)    |
| 盐业文化研究简议 .....                                    | 冉光荣 (224)     |
| 古人称谓研究的文化意义 .....                                 | 袁庭栋 (227)     |
| 船棺、悬棺与文化积淀 .....                                  | 洪钟 (234)      |
| “人日游草堂”风俗考 .....                                  | 屈小强 (242)     |
| 民以食为天 食以味为先<br>——川、黔菜肴文化的比较 .....                 | 林忠亮 (249)     |
| 羌族服饰文化刍议 .....                                    | 耿静 (256)      |
| “梓潼神”与氏羌文化 .....                                  | 肖崇素 (262)     |
| 羌族配偶神信仰刍议 .....                                   | 李鉴踪 (272)     |
| 《格萨尔王传》中的藏族原始宗教 .....                             | 周锡银 (279)     |
| 五斗米道对巴蜀民间文化的影响 .....                              | 王纯五 (289)     |
| 四川新都客家丧俗中的“点主”仪式 .....                            | 曾维志 黄尚军 (298) |
| 水傀儡戏重考 .....                                      | 江玉祥 (303)     |
| 四川狮灯考释与保护 .....                                   | 赵长松 (312)     |
| 一个傩戏的微观流变进程及其意义<br>——以四川泸定岚安贵琼人的哑吧灯为例 .....       | 郭建勋 (320)     |
| 洞经音乐产生时间考辨 .....                                  | 甘绍成 (332)     |
| 试论四川汉代画像砖的表现形式 .....                              | 魏学峰 (348)     |
| 四川汉墓中的民间佛像艺术研究 .....                              | 范小平 (352)     |
| 噶玛噶孜画派绘画基本特点论要 .....                              | 杨嘉铭 (359)     |
| 噶玛噶孜画派唐卡的文化审美功能 .....                             | 康·格桑益希 (369)  |

# 中国神话研究的范围

袁珂

袁珂（1916—2001），男，汉族，四川新都人。国际知名学者，著名神话学家，长期担任中国神话学会主席。本名袁圣时，笔名丙生、高标、袁展等，一生著述颇丰。1941年毕业于成都华西大学中文系，新中国成立后长期供职于中国作协四川分会和四川省社科院。1950年出版第一部神话专著《中国古代神话》，这是我国第一部较系统的汉民族古代神话专著。之后，先后撰写了《中国神话传说》、《古神话选释》、《神话论文集》、《袁珂神话论集》、《中国神话百题》、《中国民族神话词典》、《神话故事新编》、《山海经校注》、《巴蜀神话》（合著）等20多部著作以及800余万字的论文。大多数著作在中国香港、中国台湾均多次再版重印，在国外有俄、日、英、法、意、西班牙、捷克、韩国、世界语等多种译本，其作品被中国、日本、美国、新加坡等国选入学校课本。



## 一、问题的提出

中国神话研究，有一个研究对象的范围问题。1982年我编写《中国神话传说词典》，写了一篇序，副标题是“从狭义的神话到广义的神话”。后来此序在同年《社会科学战线》发表了，《序》共五节，发表了其中三节，编者便以副标题作为文章的正式题目。自后在学术界引起讨论的“广义神话”一语便是由此而来。从“广义”之名，就规定了中国神话研究的范围，重在一个“广”字，不同于以往“狭义神话”的“狭”。文章刊出后，引起一些反响和议论，有赞成的，有反对的，有大体赞成而于某些论点还持怀疑态度的，种种色色，不一而足。针对这种情况，我又陆续写成《再论广义神话》和《前万物有灵论时期的神话》两篇文章，先后发表在1983年和1984年的《民间文学论坛》上，都是补充前面那篇文章论点的不足的。



## 二、神话的文学属性

要想决定神话研究对象的范围，就须知道神话本身有一个自始至终不变的属性，其属性为何？曰文学是也。处于发生阶段的神话，在万物有灵论这个学说所能概括的时期，诚然，它是和多种学科相结合的，如宗教学、民俗学、历史学、地理学、天文学、人类学、民族学、医药卫生学……因而具有多种学科的因素，而其本质，则在于文学。文学是神话最根本的属性，不过在万物有灵论时期，它被其他诸种学科的因素所掩盖了，文学的因素遂隐而不彰。尤其是与神话有紧密关系的宗教，几乎要取神话的地位而代之，使神话成为它的同义语。但究其实际，神话自神话，宗教自宗教，它们之间既有联系，又有差别。宗教须靠神话以宣扬、推广其教义，神话却能不靠宗教而独立存在，其支柱就是属于人类共同心声的美学范畴的文学。离开了文学，便无从在神话发生时期的诸种学科中去识别神话，故文学是神话最根本的属性，是它的主旋律。

## 三、活物论时期的神话

万物有灵论时期的神话，固然属于神话的发生期，但是追本溯源，神话最早的发生期，还得上溯到前万物有灵论的活物论时期去。这个时期，照摩尔根氏在《古代社会》中的分期法，是处于人类社会蒙昧时期的中级阶段。马克思关于神话产生于野蛮时期低级阶段的说法，似乎还可以根据客观事实作进一步的探讨。

活物论时期的神话，表现如下所说。刚从动物脱离出来的原始人类，开始制造简单粗陋的工具，从事集体劳动生产，在生产过程中，逐步使分节语言发展完善起来，借以交流经验、表达思想感情，并凭借着它从事简单幼稚的原始思维活动。这种思维活动的特征，乃是以好奇为基因，把外界的一切东西，不管是生物或无生物，自然力或自然现象，都看做是和自己一样有生命、有意志的活物。而在物我之间，更有一种看不见的东西做自己和群体的连锁。这种物我混同的维想状态，法国学者列维·布留尔称之为原始思维；我们从神话研究的角度出发，可以叫它做神话思维，由此而产生的首批传说和故事，我们便叫它做神话。

最早的一批神话，实在便是一批动物、植物故事，尤其是描写禽言兽语的动物故事是神话的核心。先秦诸子书中有些寓言是以讲述动物故事为主的，如“狐假虎威”、“鹬蚌相争”、“i 之蛙”、“涸辙之鲋”等，说不定便是古代神话的转化，但已经难于实指。早期原始先民用神话的眼光看世界，以身边切近的动植物为题材，从而创作出首批神话故事，就其活泼生动的表现形式看，略近于童话；就其内容含意（任何神话故事，总是包含一点用意的）看，又略近于寓言。因而原始社会前期的这类神话，流传演变到了后世，就真个成了童话或寓言，无怪《韦伯斯特英语词典》把“寓言、童话”列为神话的同义语，那是有它的道理的。



原始社会前期——活物论时期的神话，多把动物、植物以及自然力、自然现象看做是活物，从而产生了在模糊意识中的宗教的萌芽，也产生了许多类似童话或寓言的天真烂漫的故事。这些故事，无疑具有浓厚的文学因素，它们虽然和模糊意识中的宗教萌芽略有关联，但关联毕竟不大，主导的因素还是属于文学方面的。这些神话中的一部分，流传到后世，可能就转化做了童话或寓言，和后世新产生的童话和寓言混淆起来，使我们很难区分其新与旧了。至于其中另外的部分呢，可能便因年代久远而残落、湮沉了，虽说是很可惜，但这也是不以人们意志为转移的客观规律。

#### 四、历史人物的神话

研究中国古代神话，有一个复杂、有趣、值得探讨的问题，就是神下地和人上天的问题。中国神话的一个最突出的特征，就是神话这条线和历史这条线相互平行，而又往往纠缠在一起，搅混不清。神话可以转化做历史，即天上的诸神历史化而为人间的圣主贤臣，如皇帝（皇天上帝）转化做黄帝，火神祝融转化做高辛氏的“火正”，刑神伯夷转化做尧的法官皋陶，帝俊的生十个太阳的妻子羲和转化做尧的掌天地四时之官的羲氏、和氏，长鼻大耳的象转化做舜的弟弟象，等等。但这只是问题的一方面。问题的另一方面，历史是否也可因人民世代的口耳相传而转化为神话，即人间的圣祖贤臣，是否也可能神话化而为天上的诸神呢？

答案自然是肯定的。高尔基在《苏联的文学》一文中曾说：“古代著名的人物，乃是制造神的原料。”不错，史前时期的著名人物如伏羲、女娲、神农、黄帝、尧、舜、鲧、禹等，他们既具神话人物的身份，又兼历史人物的影子，大致符合高尔基的论断。拿我国有文字记载的信史时期来说，大约应从殷代开始。殷代开国第一个帝王成汤和他的贤臣伊尹，后世就流传着关于他们的丰富的神话传说。从此以后，傅说、姜太公、周穆王、徐偃王、伍子胥、孔子和他的门徒，乃至李冰、秦始皇，等等，他们既是历史上实有的人物，而他们的身上又各具有不同的神话因素，有的竟成了半神半人的神话英雄，如李冰化形斗犀，秦始皇驱山填海等。直到汉代以后，这些秉性神异的人物（大都是有功于民的），还屡见记载，史不绝书。高尔基的论断，对于他们说来，似乎也能适用——难 可以将这些人的神话事迹列入神话考察的范围吗？有些学者把这类神话归于传说，古典派是这样的，自然没有什么不可以，但从广义神话的角度看，毋宁仍纳之于神话的范畴为好，因为这样更单纯、也更统一。

#### 五、仙话

仙话的中心思想，是长生不死，其实它早已经孕育在古代神话中了。作为神话宝库的《山海经》里就有不死国、不死民、不死山、不死树、不死药；有犬戎文马，“乘之寿千岁”；白民乘黄，“乘之寿二千岁”……都以长寿或不死为言。珍爱生命，幻想延年



乃至永生，也是童年时期人类共同的愿望。巴比伦史诗《吉尔伽美什》，据说在公元前三千多年就已经具备雏形了，无疑是从原始社会末期到奴隶社会初期的英雄神话。吉尔伽美什这位英雄，既是暴君，残酷地统治人民；又为民除害，诛妖降怪。后来由于好友恩启都的死，他在死亡面前困惑彷徨了。他长途跋涉，去寻觅一种仙草，企图长生不老，永葆青春。仙草已经摘取到手，却不幸在水泉中洗浴时，被蛇叼去。他只得“悲痛号啕，满脸泪水滔滔”。这情景岂不是很像《淮南子·览冥篇》所写的“羿请不死之药于西王母，姮娥窃以奔月，怅然有丧，无以续之”吗？可见原始社会末期的人们，在其通过生活实践取得的认识中，已经对死亡问题有所探索思考了。已故学者林惠祥在其所著《神话论》第五章“神话实例”中有“死亡起源的神话”一个小节，举出北美平原黑足族印第安人、北美太平洋海岸印第安人、非洲沮鲁人及巴干达族人等关于死亡探讨的种种神话，大意说人本来就应该死，但是由于某种失误，包括传述神语的失误，后来终于死了，等等，便可以作为上述推论的证明。

鲁迅先生在给傅筑夫、梁绳伟两人的信（见《鲁迅书信集》上卷，第66~67页）上说：“第一期自上古至周末之书，其根柢在巫，多含古神话；第二期秦汉之书，其根柢亦在巫，但稍变为‘鬼道’，又杂有方士之说；第三期六朝之书，则神仙之说多矣。”神仙之说，就是我们所谓的“仙话”，追本溯源，其根柢还是在巫，因为这本来就是一脉贯穿由巫发展下来的。神话与仙话同出一源，于兹可见。《列仙传》是道教创始以前仙话的结集，其所写的古仙人如赤松子、宁封子等，也都附着在原始社会历史人物而兼神话英雄的神农、黄帝等人身上，尤可见到此中的消息。

道教是中国特有的宗教，仙话虽然并不始于道教的建立，但道教建立以后，却推波助澜，促进了仙话的发展；而仙话的发展，也使道教的基础更加巩固。道教和仙话之间，自然有着密切的不可分割的关系。这些仙话，实际上就是道教的神话。前苏联著名学者鲍·李福清在其为《世界各民族的神话百科辞典》撰写的“中国神话”一词条中，就以“道教神话”作为一个项目继“中国古代神话”之后，可算是识见超卓。道教渊源于古代的巫术，汉末张陵（张道陵）创建的五斗米道，奉老子为教主，逐渐形成以后的道教时，就从羌族巫师那里吸收了不少对道教有用的东西，谓之鬼道。“鬼道”云者，其实就是古代氏羌人奉行的原始巫教。至今羌族民间还有张道陵曾和羌族巫师同学、设计烧坏了羌族巫师法绳的民间传说（见1987年第3期《四川民族》），可见道、巫关系的密切。

由此看来，仙话应即是神话的一个分支。后世方士利用仙话，投合统治者冀求长生的贪欲，于其中添油加酱，在所难免。后来道教建立，道士们又逐流扬波，或据传说，或但凭想象，谱写了许多普通人由凡登仙的事例，借以证明神仙可以通过修炼而得。葛洪的《神仙传》，便是道教建立以后仙话的结集。以后仙话集子更是层出不穷，有什么《神仙感遇传》、《续仙传》、《仙传拾遗》、《墉城集仙录》、《列仙全传》，等等。这些仙



话，什九恐怕无非编造。有些是编造得美丽的，可以启人想象，益人智慧。大部分却是千篇一律，甚而流于污秽、恶俗。以前我称仙话为神话的“变种、末流”，主要指的便是这一部分。然而却有小部分仙话，或早期曾在民间流传，或经过文人学士的加工、改造，使它精神焕发，非比寻常，如张道陵七试赵升、裴航遇云英、刘阮入天台、许逊诛蜃、赵昱斩蛟、八仙过海等，它们的内容和主题都和神话息息相通，是仙话的上乘，自然应列为神话考察的对象。

## 六、佛经人物的神话

佛经中有许多人物，他们各有其神话故事，只因流传未广，群众不甚知晓，仍是外国的东西。然而有一部分人物，如像观音、龙王、龙女、哪吒、四大天王、韦驮、散花天女等，却为人们耳闻熟知，并将他们中国化，以之作为中国神话的主角或配角。其中哪吒闹海神话，尤为家喻户晓；云南大理也有观音负石阻兵的神话流传，且在那里兴建了庙宇以为指证。这便可谓佛经人物神话中国化的典型。有关观音的神话故事，更是在各个时代、各个地区广泛流传，虽然常夹杂着一些封建性的糟粕。龙王和龙女等也是后民间神话故事中经常出现的人物，常令人喜爱。他们虽从西方远道跋涉而来，却在东方的中国安了家，落了户，完全中国化了。像这样中国化了的佛经人物神话，不言而喻，自然也该归入中国神话的宝库之内。

## 七、民间流传的神话

一切神话都可说是民间流传的，何以要另立民间流传的神话这样一个名目呢？这里有两个含义：一个是古代神话到现在还流传在民间的；另一个是后世民间新产生的神话，虽然偶有古书的零星记载作凭依、至今却尚未定型的。前者如1963年《民间文学》陈钧搜集整理的“伏羲兄妹制人烟”以下三篇、1982年河南师大中文系编写的《河南民间故事》“盘古山”以下十八篇等。这类现代民间流传的古代神话，全国各地都有，将来《三套集成》的《神话卷》出版了，必然蔚为大观，证明中国神话生命力的顽强，流传演变，迄今未已。后者约略可以举陈的，如牛郎织女、董永和七仙女、赵州桥、白蛇传、望娘滩、和合二仙、刘海戏金蟾、沉香救母、二郎擒孽龙、德庆龙母等，其内容性质，确属于神话，不是普通的民间故事。以上二者，均应视为广义神话的主要部分。

## 八、神话小说

乍见这样的标题，有的读者不免要略吃一惊，以为神话小说也能算是神话么？那么我要反问一句：不算神话又算什么呢？

习惯于用正统的眼光看问题的人们，以为神话就是原始初民通过幻想对自然和社会的一种不自觉的艺术加工，这用来说明神话的起源，无疑是正确的。但是还须知道，神



话有发展，有流传演变，有神话记录整理者对神话的主观抉择——即润色修饰等问题，单用“不自觉”来说明丰富多彩的神话的性质，就很不够了。现在我们知道而且承认，神话在它的发生阶段，曾经是存在于一个多学科的综合体当中的，后来才逐渐由这当中分离出来，趋向于文学化的途径。在它开始趋向文学化的时候，那时神话的记录整理者，就已经进入了半自觉的艺术加工过程。荷马的两大史诗《伊利亚特》和《奥德赛》中包含的神话，已不是原始的神话而是文学化的神话了。其后赫希俄德的史诗《神谱》，将零散的希腊神话搜集整理起来，使之系统整齐，文学化的程度更高。到奥维德的叙事诗《变形记》，更有意以“变形”为主题来叙述神与神间、神与人间的种种矛盾纠纷事迹，即使称之为神话小说，何尝不可？它们虽经不同程度的文学化，我们仍然一律认为它们便是神话，可见“自觉”或“不自觉”的艺术加工，并不是小说与神话的最终分界线。从广义神话的角度看，神话小说完全有理由进入神话殿堂而号称为神话的。

我国第一部近于神话小说的著作是《穆天子传》，这是以神话传说为素材、以历史为间架而撰写成的一部神话历史小说。它的神话的因素是很多的，据法国学者雷米·马蒂厄研究，共有四十八项神话母题；据我的粗浅考察，也发现了重大者六项。此书虽是自觉加工而成的神话小说，但当它一出现，立刻成了新神话，甚至和《山海经》相提并论，对后世产生很大的影响，我们也只好将它当做原始记录的神话看待。其实像《搜神记》所记的盘瓠、蚕马神话，也已经有一些小说的意味了，而我们仍然当它们是神话的原始记录。至于唐人的几篇神话小说，如沈既济的《枕中记》，李复言的《定婚店》，李朝威的《柳毅传》和李公佐的《古岳渎经》等，看似虚构，但因取材于神话，为人们所信仰，众口乐道，也立刻成了新神话，若干年后，且有造作的古迹名胜来证实它们，如所谓的柳毅井、洞庭神君像、水母洞、黄粱梦镇等便是。《定婚店》虽然没有指证的实物，但民间毕竟广泛地流传了“千里姻缘一线牵”这样的话头来肯定月下老人红绳所起的作用。像这类的神话小说，虽然是由于文人“自觉”的艺术加工而成，但人民群众却爱它信它，用自己心灵的土壤培育它，使它成为吐艳的奇葩，芳香流泽，继世不绝，我们自然应该以神话的眼光同等看待它。

与此类似，还有明代吴承恩的《西游记》，它既是伟大的神话小说，也是伟大的神话，因为作者所创造的神话英雄齐天大圣孙悟空的形象，既有传说的凭依，又有艺术的鲜明个性，宜其深入人心，妇孺皆知。作品问世不久，人们便先后在福建福州、广东潮州等地给这位英雄建立了庙祀，谓之“齐天大圣庙”，香火奉祀，极为虔诚。难道我们能对这些现象熟视无睹么？谁说神话小说进不了神话殿堂？

## 九、结论

研究神话，对象范围的问题，是一个很重要的问题。不能把范围定得过狭（自然过广也不相宜，但现在的问题不是过广而是稍狭），视野狭了就见不到神话的全貌，也有



失神话的真。

固然，我们仍需周密细致地研究处于混沌形态多学科综合体中的发生阶段的神话，因为大部分神话是在这种状态中展示其存在面貌的，不这样就见不到神话之真。然而我们更需放开眼光，上探下索，看出神话的本质始终在于文学，在于富有积极浪漫主义精神的文学。这是从人类心灵深处流露出来的审美的因素，是人类精神的升华，全世界人民都能从这当中找到他们共通的语言。不看到本质上是文学的神话在历史长河中上下贯通，而仅限于原始社会的某个阶段（虽然这是一个很重要的阶段），就不能见到神话之全。既真且全，这才是我们要研究并向群众推广的神话。

我提倡广义神话，广义神话就是放开眼光，探索神话在整个历史行程中发展状态的神话。它一点也不排斥古典派学者对神话的发生时期所作的多学科、多角度、多层次的探究，毋宁说正是这些辛勤的、卓有成效的研究丰富了它的内涵。广义神话只是除此而外，还扣紧神话的文学本质，上伸下延，从它真正起源的时期，一直注意到它发展演变以至于今的时期，既见其真、又兼顾其全罢了。

少数民族神话，是和汉民族神话同步的，包括它的产生、流传、演变和发展，亦均和汉民族同步；只是由于民族各自的特点、由于受汉民族神话的影响，以及他们彼此之间神话的相互影响，因而形成五光十色的差异，而这种差异正增添了神话的瑰丽和璀璨。研究中国神话，少数民族神话这座宝库是值得我们去开发的，然而开发它却也同样须用广义神话的眼光。因为少数民族神话，缺少文字记载，多靠口语流传，不用广义神话眼光去研究，就很难圆满。它是怎样看待动物与人共处、后世和前代相溷这类问题的。限于篇幅和本文的体制，这里只能大略提到，不能详细论说了。

1995, 1, 10

#### （附记）

中国台湾的台北汉学研究中心，于1995年4月在台北“国立中央图书馆”召开了一个国际性的中国神话与传说学术研讨会，邀我去参加，我因身体健康关系，未能应邀前去，只是写了这篇短文寄去，阐明我对中国神话研究的观点，已被大会接受印发。现在移用作《词典》的代前言，或许合适。

（本文原载《中国神话大词典》，四川辞书出版社1998年版）



## 试论神话内容的二重性

毛建华

毛建华，满族，四川大学教授，教育部普通高校本科教学水平评估专家，四川省非物质文化遗产专家组成员，四川省民协顾问，四川省民俗学会副会长兼秘书长，四川省客家研究中心副主任。专著三部，编著多部，各类文章近百篇。曾获四川省教学成果二等奖、四川省文学艺术界德艺双馨艺术家奖。



马克思说：“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。”<sup>①</sup> 马克思的科学论述揭示了神话的本质，给我们指出了一条研究神话的正确途径。但由于“左”倾思潮的影响，长期以来，在我国的神话研究中对马克思关于神话的论述的片面性理解，几乎形成了定论：把神话武断地规定为一个只包含积极思想内容的概念。有的同志还从神话中分出个“鬼话”、“仙话”系统来，并主张将其清洗出去<sup>②</sup>。

显然，这些主张是对马克思关于神话论述的曲解，是不符合神话的实际的。从马克思的论述中我们至少可以得出两条基本结论：

第一，有相当多的神话，表现了人们征服自然力、支配自然力的愿望。如女娲补天、精卫填海、夸父逐日、后羿射日、鲧禹治水等，这是神话的主导方面。

第二，神话是“加工过的自然和社会形式本身”，不仅反映先民希望支配自然力的一面，还要反映先民受自然力压抑（在阶级社会初期，受剥削者压迫）所产生的消极观

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社，1972年版，第113页。

<sup>②</sup> 这些观点参见：马少波《神话和迷信有什么不同》（《中国青年报》1954年8月10日）、陈山《神话、迷信及其他》（《东海》，1962年11月号）、扬振汉《一组有毒的神话——兼评袁珂同志〈漫谈民间流传的古代神话〉一文》（《民间文学》，1966年第1期）、徐关通、顾文瑛《关于神话同宗教迷信的关系》（《文史哲》，1965年第6期）。

念的一面。由于神话有这方面的内容，所以神话的思想内容就具有两重性。

神话的积极意义过去已被充分肯定，这是笔者也赞同的。本文只针对过去神话研究上的片面倾向，着重探讨神话实际包含着消极内容的问题，以期对神话内容的二重性有一个全面认识。

—

从认识论上来考察，由于认识受主客观条件的制约，作为先民认识产物的神话难免不包含积极和消极的两部分内容。

作为观念形态的文艺作品，都是一定的社会生活在人类头脑中的反映的产物。但文学反映社会生活时要通过人们的主观能动作用，不同作家的主观条件不同，创造的作品、所反映的具体内容也会有不同，而且反映本身也有真实与否之别。“神话是文学，它应当被看做是一种人类的想象力的美学创作。”<sup>①</sup> 它是一定的社会生活在先民头脑中的反映的产物，正如马克思所说，是经过“不自觉的艺术方式加工过的自然和社会形式”。那么它对社会、自然的反映也必然有真实与否之别。这是因为，先民对社会和自然的认识能力受到主客观世界和科学条件的制约。他们对自然和社会关系的认识主要还是感性的东西。

比如先民把一些动植物人格化、神话化，不仅由于动植物与先民的生活有较密切的关系，还因为在感性认识上，动物在外形上具有与人近似的特点，如很多动物和人同样有四肢、五官，会走路，会发声音，也有喜怒表情；有的动物还具有人没有的某种功能，这些都容易使先民对其产生神秘或恐怖感，产生幻想或歪曲的认识。植物特别强大的繁殖力，甚至还具有动物所没有的特殊功能，也能引起先民幻想。

对变化多端的自然现象的无知，正是先民造出神灵的重要认识根源之一。火山爆发、雷击、洪水等自然力常常造成先民的大批死亡，自然力的无限威力使先民感到恐惧。他们不可能对自然现象作出科学的、，往往根据自己的生活感受，把它们和猛兽结合起来，幻想这些现象一定是某种和人一样有知觉、有感情的形体变化的结果。由于狩猎活动是先民最早的生产活动，因此这种联想和幻想是很自然的。

虽然这些感性认识反映的客观事物是具体的、生动的和形象的，但是这种反映还停留在事物的现象、事物的各个片面以及事物的外部联系上，还没有深入到事物的本质。有的感性材料合于实际，有的却是错觉。何况人对客观世界的认识是一个复杂的曲折的过程，对客观事物的认识也不是一次完成的，这是因为认识受客观事物发展过程的限制，也要受人们观点方法、心理状态等主观条件的限制。比如，人们同自然接触中所产

<sup>①</sup> [美] 理查·契斯：《对于神话的追求》，转引自 [美] 菲利普·费尔拉特《神话的宇宙观》，《现代美英资产阶级文艺理论文选》上编，作家出版社，1962年版，第385页。



生的心理状态，对于神话的形成就起了重要作用。在先民看来，那些美丽、柔顺的东西，一般总给人带来吉祥喜事。如《山海经·南山经》载：“……有鸟焉，其状如鸡，五采而文，名曰凤凰……见则天下安宁。”又《西山经》：“……是多文鳐鱼，状如鲤鱼，鱼身而鸟翼，苍文而白首赤喙……见则天下大穰”。而给人丑恶感的生物，有的就被认为会给人带来灾害。如《山海经·南山经》载：“……有兽焉，其状如禺而四耳，其名长右……见则郡县大水。”又《西山经》：“……有蛇焉，名曰肥遗，六足四翼，见则天下大旱。”

这种心理感情与吉凶祸福联系的结果往往使一些神话带上了迷信的色彩。

认识能力受到当时科学条件的限制，也必然使先民的认识带有较大的局限性。比如先民对精神活动和机体活动的关系无知，不能正确区别醒时的感觉和梦中的幻觉，不能正确认识生与死的区别，以至把精神同肉体分离开来，视精神为能够独立于肉体之外的实体，因而也制造出了神灵，产生了鬼神观念，所以《礼记·祭法》云：“人死曰鬼。”当然也进一步幻想出灵魂生活的阴间、冥界来。这就是幽冥神话——“鬼话”产生的原因。上古典籍就记载了不少幽冥神话的片断。如《山海经·西山经》载：“恒山四成，有穷鬼居之，各在一搏。”

又《论衡·订鬼篇》引《山海经》云：“沧海之中，有度朔之山，上有大桃木，其屈蟠三千里，其枝间东北曰鬼门，万鬼所出入也。上有二神人，一曰神荼，一曰郁垒，主阅领万鬼。恶害之鬼，执以苇索，而以食虎”。

又《楚辞·招魂》云：“君无下此幽都些！土伯九约，其角觺觺些，敦膺血拇，逐人馯馯些，参目虎首，其身若牛些。”

非常清楚，“鬼话”是灵魂观念的产物，要将“鬼话”作为神话的对立面，将其排除于神话之外的做法，显然是错误的。其实“神只是较高级的鬼，二者只是程度的悬殊而无种类的差异。”“天神即鬼。”<sup>①</sup>

幽冥神话是灵魂观念的产物。灵魂观念与人们的睡梦有很大关系，睡梦多与黑夜有关。所以，在先民的观念中，幽冥世界总是黑暗的，而黑暗对于与毒蛇猛兽为伍的先民来说，就意味着恐怖。因此幽冥神话的消极成分往往比较多，对人们难免产生消极影响。

被有些人排斥的“仙话”也是灵魂观念的产物，是与“鬼话”同源的。正如闻一多先生所说：“神仙是随灵魂不死观念逐渐具体化而产生的一种想象的或半想象的人物。”<sup>②</sup>

“仙话”是由灵魂观念发展成的与“鬼话”相反的另一极端，既然幽冥世界如此

① 闻一多：《神话与诗》，中华书局，1956年版，第148页。

② 闻一多：《神话与诗》，中华书局，1956年版，第159页。

