

神话学论纲

武世珍 著

敦煌文艺出版社



● 武世珍 著



神话学论纲

敦煌文艺出版社

第一章 神话与神话研究的有关问题

神话作为一种社会精神现象，作为原始先民集体创作的口头文学，总之，作为原始社会综合性的意识形态，它本身的含义，无论在我国或世界范围内，历来就存在着种种不同的理解。

我国大陆解放后，尤其是近十几年来，随着神话研究领域的不断扩大，以及“神话”这一概念在社会生活中的广泛使用，它的含义的不确定性，似乎也愈趋显著。

这种现象的存在，必然会影响到人们准确地理解和掌握这一概念的内涵；从而，当人们运用这一概念分析和研究神话的有关基本问题时，必然会得出似是而非、乃至完全错误的结论。因此，在我们讨论有关神话学的基本问题时，首先根据神话的内涵和外延，对神话和神话学下一个科学的定义，并试图解决与此相关的一些问题，以此作为研究问题的出发点，是完全必要的。

一、神话与神话学

由于学术界至今对神话的概念理解不同，所以对神话所下的定义也就存在着较大的分歧。那么，人们不禁要问，从我国神话研究的历史和现状来看，是不是至今还没有一个大家普遍感到满意的神话定义呢？实际上是有的。远的不说，就以建国初期到现

在这40多年来我国神话研究的具体情况来看，人们普遍是以马克思有关神话的两段著名的论述作为神话的定义，并从而确定其研究对象和范围的。马克思在其《〈政治经济学批判〉导言》中指出：

“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；因而，随着这些自然力之实际上被支配，神话也就消失了。”还指出：“希腊艺术的前提是希腊神话，也就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。”我们知道，马克思并不是专门从事神话研究的专家，他在这里不是专门论述神话的，更不是专门给神话下定义的。他是在论证艺术生产和物质生产的不平衡关系时，以神话为例来阐明问题的。尽管如此，这两段论述，不仅从宏观观控上高度地概括了神话的本质及其特点，而且也基本上界定了神话的范围。因此，把这两段话联系起来，互相补充和印证；或者以第一段为主，第二段作补充，当作神话的定义来理解，是大体上能够行得通的。我国解放以后编著出版的《中国文学史》、《民间文学史》、《民间文学概论》的各种读本和大专课本，基本上都是以此为定义来阐明神话的。

然而，这并不足以说明人们对这个问题的认识，是完全统一的。例如在我国80年代初期开始形成的“广义神话”学派，自从提出“广义神话”的概念以来，就对这两段定义性论述作了不同的解释。有的先生认为，以往的学者以马克思关于神话消失的论述作为神话消失的依据，“是片面的理解，是不够准确的”^①。有的同志为论证广义神话之便，便借用苏联学者C·C·阿韦林采夫的话说：“对文学中的神话进行研究，其困难在于一个众所遵循

① 见《从狭义的神话到广义的神话——〈中国神话、传说辞典〉序》，载《民间文学论坛》1983年第2期。

的天 未最终确定。”①他由此出发，提出马克思的以上两段论述，说明神话范畴上是“有一定局限性”的，或者“严格地讲，……并不是一条完整的神话定义”。他的理由是这段论述“并未明确地从文学角度规定神话范畴的内涵和外延，仅仅只是从哲学角度阐明了艺术作品都是客观事物在人们头脑中反映的产物这样一条唯物主义的认识论和反映论”，“是一个笼统的肯定判断，所不同的仅在于它指出了神话艺术的‘幻想’形式和‘不自觉’的创作特点，尽管这样，它却无法使人具体地把握住神话范畴。”②上述同志对马克思的以上论述所作的这种新的理解，便使我们的讨论有必要从马克思关于对神话的两段定义性论述着眼，首先探讨如何界定神话的范畴与如何理解马克思的以上两段论述的问题。

对于这个问题，我们以为我国神话界在解放以后的神话研究中，为了抵制和消除有些外来的唯心主义派别对神话所作的种种错误的解释及其所造成的不良影响，把马克思的以上两段论述作为神话的定义来看待，是完全正确的。它对神话的本质及其特点所作的高度概括而言，它至今仍不失其为神话范畴的一个科学定义。

我们所以提出这样的看法，是以对这两段论述的如下理解为根据的：

（一）马克思的这两段论述，首先深刻地揭示出了神话的本质。它告诉我们，产生于氏族社会的神话，尽管看来古怪离奇，荒诞不经，但它们都是原始先民借助想象，以口头语言的形式所记述的自己认识自然和支配自然的历史，是原始人的自然观。

原始人正是通过征服自然和支配自然这种人与自然的交换，

① 见《试论神话范畴的狭义性和广义性》，载《兰州大学学报》（社会科学版）1984年第2期。

② 见《试论神话范畴的狭义性和广义性》。

既改变着人与自然的位置，又同步对应地改变着人本身的自然。因此，他们在这种人类最基本的实践活动中，不仅逐步扩大着人化的自然的范围，使自然逐步社会化，而且也使自己本身的社会属性逐渐增强，并随着社会属性的增强，人的社会活动和社会斗争也进一步发展起来。所以马克思在肯定神话是原始人的自然观的同时，又指出它也是经过先民不自觉地艺术加工过的“自然和社会形式本身”。这就从根本上揭示出神话的本质，是先民的自然和社会观念的综合形态，即原始先民的宇宙观，或原始社会意识形态的原生体。

(二) 根据一般系统论原则，任何一种系统的性质及其功能，都是由它的内部结构所决定的。这就使我们在探讨神话这一系统质的功能时，不能离开神话本身的知识结构和生产神话这种精神产品过程的思维结构。

我们用这种观点来看，马克思所说的“用想象和借助想象……把自然力加以形象化”，以及“不自觉的艺术加工”等等，实际上都是指先民的神话思维方式及其结果说的。这在一定意义上，也是一个方法论的问题。它明确指出，神话虽然是先民的自然观和社会观，是原始人粗野幼稚的理论科学体系，就其思维的归属来说，本来属于与之相对应的理论思维的范畴；但它没有也不可能借助理论思维即逻辑思维的方式进行思维。而是“用想象和借助想象”的这种“幻想”的方式，思维着自然对象和社会现象，并就思维的结果来说，已经把自然和社会在观念形态中形象化了。这便同文明社会的思维形式及其结果，有着显著的差别。

我们知道，文明社会的艺术思维及其结果，在一些低层次的范围内，是与逻辑思维及其结果相同的。例如它们相对自然生成的物品来说，都是思维着的产物，是人类在社会物质实践中，根据美的规律创造出来的一种劳动产品，是通过物化劳动物态化了的一种文化心理结构。用马克思的话说，是“人的本质力量的对象

化”^①。再如它们作为思维的成果，相对于人类的劳动产品来说，又不象一切劳动产品那样，是为了满足人们的物质需要所创造的；而是为了“对象化”的需要，即满足精神需要所创造的一种精神产品。在这些表层结构的范围里，哲学、科学与文学艺术以及与之相对应的理论思维和艺术思维是基本相同的。然而，如果深入到深层结构进行分析，它们又是各不相同的。

例如它们作为信息载体来看，哲学、科学与文学艺术，不仅它们各自的目标不同，在感知思维过程中接收、选择信息的对象、内容不同，而且在处理、加工信息的方式和结果方面也不相同。从各自的目标说，哲学、科学所追求的主要是认识价值和功利价值。认识的对象是真，功利的对象是善，所以哲学和科学本身，是知识和理性的形式，它的目的是要创建新的理论和学说。然而，文学艺术所追求的，则是审美价值，它的目的是创造审美的形象与意境。它虽然也具有认识功能，但它所传导的主要是情感，是一种情感的认识。如果我们以一种严格意义上仅从它们各自区别的方面着眼，追求认识价值的真，倒是要排除影响认识清晰和妨碍认识深化的感情因素的。再就科学、哲学同文学艺术接收信息的情况来说，其区别也是很明显的。信息论的原理告诉我们，不同的思维方式对信息的摄取、选择、分析、组合、编排、输出和反馈的运动是不同的。哲学和科学在本质上是一种抽象概括的形式，它的思维过程主要不以生动具体的形象信息的组合、编排进行思维，它主要以概念信息为媒介，进行推理、判断，去抽象、概括事物的一般原理。因而它在抽象、概括中注重客观事物的因果联系和本质属性。但文学艺术却是一种具体的表现形式，它在思维过程中，要大量摄取那些生动具体的形象信息，是用形象作为媒介来传导感情的。因而它更注重客观事物的存在形

① 参见《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版第126页。

式和运动的具体细节。由此可知，文明社会的艺术思维和理论思维，在深层结构里还是有着很大差别的。

但是，神话思维却把艺术思维与理论思维的这些不同点，有机地统一在一种思维的原生体中。它既在思维的目的性上注重追求认识价值的真和功利价值的善，又在思维过程中带着强烈浓重的感情，尤其在思维的结构、元素上同后来的艺术思维有着更为相似的特征。它是一种综合着理论思维与艺术思维的萌芽因素在内的初级思维的母体。所以马克思认为这种思维的目的是要认识自然力和支配自然力；思维的运动形式是“用想象和借助想象”把思维对象“形象化”；思维的结果是把观念形象化了的“自然和社会形式本身”。这就在与文明社会的各种思维形式相区别的意义上，极其准确地概括出神话思维的基本特征。

还应该注意的，马克思所说的“用想象和借助想象”把思维对象“加以形象化”，好象是指艺术思维说的，然而这里指的艺术思维的萌芽因素虽然在整个神话思维中占优势，但它同后来在神话思维的原生体中分化、独立出来的艺术思维之间，仍然存在着重大的差别。这种差别，就在于神话思维仅仅是对思维对象的“一种不自觉的”艺术加工。这种不自觉的艺术加工，并不象有些广义神话论者所说的那么简单，它不仅表现在思维的目标和结构形式的矛盾运动方面，而且也表现在心理结构和表象中所积淀的艺术因素的数量和质量方面（这一点后面还要谈到）。所以马克思指出的这一点，也是神话相对于文明社会的文学艺术所独有的一个基本特点。

（三）马克思说的“随着这些自然力之实际上被支配，神话也就消失了”，是指神话发展和演变的下限及其原因说的。由此我们联想到马克思在《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》中肯定了摩尔根的说法：神话起源于人类野蛮时期的低级阶段（此说是否

准确，我们要在其他章节中专门进行讨论）①，这里又指出了神话消失于产生它的“这些自然力”基本上被支配的氏族社会崩溃时期，这正是从神话产生、发展的纵向方面，给神话研究的对象界定了—一个范围。这个范围作为马克思对神话的定义性论述的一个有机组成部分，已同其他各部分构成了一条完整的神话定义。

从以上的分析我们可以看出，马克思在关于神话的这两段定义性论述中，既透辟地揭示了神话的本质、特点，又概括出它产生、消失的原因及其时间界限。所有这一切，都是在把神话这种史前时代的特殊的意识形态，在同文明社会的意识形态的比较中总结概括出来的。这一点尽管遭到有些同志的一再反对，但我以为还是应该坚持的。

因为比较作为一种科学研究的基本方法，它是总结、概括客体对象各自特点的一条重要途径。而任何一个具体对象的特点，总是指这个对象的质的规定性相对于另一个对象的不同质的规定性而言的。马克思和恩格斯之所以多次把人和动物作比较，就是要从这种比较中区别出人不同于动物的本质和特征。所以，我们正是在这种意义上认为，没有比较，就没有具体事物的特点可言，又怎么能谈得上界定研究对象概念的范畴呢？我们的有些同志，在论证现行广义神话时，硬是要抹杀神话同文明社会意识形态的质的区别，这固然对解释现行广义神话有利，然而，它在实际上却等于取消了神话。因为任何科学概念的范畴，既不存在包罗万象的内涵，更不存在不着边际的外延。

所以，我们以为马克思能够在120多年以前，从与文明社会的意识形态的比较中，得出关于神话的这样两段定义性论述，不仅对当时和后来的神话研究产生了重大的影响，就是在神话研究深入发展的今天，仍然具有重要的指导意义。

① 参见马克思：《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》，人民出版社1978年版第54—55页。

当然，马克思主义经典作家的理论，并不是僵死的教条，它也是要在社会发展的实践中不断丰富和发展的。例如以上提到马克思根据摩尔根的说法，把神话生成的上界限定在野蛮时代的低级阶段，就需要以当今各种科学发展的水平，重新进行讨论。因为摩尔根和马克思所处的时代，各种科学的发展，并没有为他们提供今天这样的条件。这就是说，就以马克思关于神话的这两段定义性论述所总结的特点来看，我们还可以根据以后神话研究的新的进展，对有些提法加以修订或由此引申和推导出其它一些特点来的。再如对这两段定义性论述，我们还可以把它们的内容加以综合，以更加清晰和精确的语言，概括成一条定义。例如刘魁立同志为《中国大百科全书》外国文学卷所写的条目中，就根据马克思的以上两段论述的基本精神，为神话下了这样的定义：“神话是生活在原始公社时期的人们通过他们的原始思维不自觉地把自己和自然界和社会生活加以形象化、人格化，而形成的幻想离奇的语言艺术创作。”^①我们认为这个定义是比较全面和比较准确的。它说明马克思关于神话的这两段定义性论述的基本精神，作为界定神话概念范畴的依据，截至目前，仍是适用的。

那么，什么是神话学呢？“‘神话学’一词，英语为‘mythology’，源于希腊‘mythos’与‘logos’两词的复合；‘mythos’意为一个想象的故事，‘logos’意为记述，实际上指的是对神话范畴的研究”^②。即神话学是一门研究神话的科学。

这种研究从广义来看，在世界范围内，早在号称“历史之父”的古希腊历史学家希罗多德（Herodotus，约公元前484—前430/20年）就开始了。但这些早期的研究，一般都对神话持否定态度。例如希罗多德就把神话等同于历史，他的九卷本《历史》一

① 刘文清参阅《民间文学论坛》1982年第3期载：《神话及神话学》一文。

② 见朱狄：《原始文化》，三联书店1988年版第651页。

书，对神话传说中的神示、梦兆、预言、占卜等原始信仰，曾作为史料大量引用。其中仅涉及征兆应验之类的例证，竟达35处之多^①。其他如希腊著名的哲学家苏格拉底（Sourates，公元前470——前399年），甚至最早提出原子论而被马克思誉为“希腊人中第一个百科全书的学者”德谟克利特（Democritus，约公元前460——前370年）等，也是把神话视为事实来阐发自己的哲学思想的^②。至于苏格拉底的学生柏拉图（Plato，公元前428—前348年），那就走得更远了。他不仅提出“灵感论”和“心理迷狂说”，而且认为神话本身就是对神的亵渎，因而对神话持贬斥的态度^③。

这种现象发展到宗教神学统治的中世纪，则进一步把神话看作邪恶的异端加以排斥。直到意大利的哲学家维科（Giovanni ViCo，1668——1744年）的《新科学》一书问世以后，才对神话的起源、作用等问题作出新的解释，从而拓宽了神话研究的领域。后来，随着浪漫主义思潮的兴起，格林兄弟雅·格林（I·Grimm，1785——1863年）和威·格林（W·Grimm，1786——1863年）创立了“神话学派”，他们运用历史比较的方法，通过民族学、历史学、语言学的研究，构拟原始印欧民族和印欧原始共同语，并且努力发掘“原始共同神话”。在此前后，各种学派，如“寓意学派”、“历史学派”、“母权制论者学派”、“语言、语病学派”、“社会学派”、“人类学派”、“心理分析学派”、“功能学派”、“结构主义学派”等等，都相继形成。它们的神话理论既相联系，也互有区别。

中国对神话的研究同古希腊相此，甚至要更早一些。例如早

① 见《古希腊史》，高等教育出版社1956年版第10页。

② 前者参阅《古希腊罗马哲学》，三联书店1957年版第167—171页；后者参阅同书105页。

③ 参阅上书182—220页；《古希腊罗马美学》，北京大学出版社1983年版。

于希罗多德多半个世纪的孔子（公元前551—前479年），对中国神话中的“黄帝四面”、“黄帝三百年”、“夔一足”的解释，同样持否定态度。其他如史书《左传》、《国语》和诸子的观点，几乎都程度不同地把神话作为史实来看待。不过，与西欧所不同的是，中国真正把神话作为一门科学来进行研究，是起步相当晚近的，就是现在，也很难说国内神话研究形成了什么样的学派。

虽然如此，学者们在神话学的许多基本问题上，却仍然存在着重大的分歧。这说明中国神话学作为一门古老而又年轻的学科，正在不断地向纵深发展着。

二、神话与文学艺术的特殊关系

上一节在阐述神话与神话学的同时，已经谈到我们对马克思有关神话的两段定义性论述的一些理解。为了进一步真正把神话定义中存在的问题搞清楚，并进而正确理解和看待神话与文学艺术的关系，现在再来讨论一下上文提到的那位同志对马克思关于神话第二段定义性论述的评论和解释，是否合乎实际，是否真有道理呢？

首先，论者把马克思第二段论述，单独提出来加以评论，这是与我国神话研究的现实状况不太相符的。如上所述，在我国的神话研究中，人们凡是引用马克思的这两段论述作为神话的定义，普遍是以第一段为主，以第二段来作补充的，个别著作或文章中亦有以第二段作为定义的，但也是把两段结合起来，以第一段来补充第二段的。象论者这样，单独提出第二段作为神话的定义而进行衡量的情况，倒是极少见的。这在实际上是割裂了马克思论述神话的基本精神。

其次，论者提出马克思的第二段论述之所以“不是一条完整的

神话定义”，是“因为它未明确地从文学角度规定神话范畴的内涵和外延”，而“仅仅是从哲学角度”来阐明问题的。因此，它只能“是一个笼统的肯定判断”，“无法使人具体把握住神话范畴”。这就是说，原始神话本来是纯文学性的，如果马克思不是从哲学角度，而是从文学角度来界定神话范畴的内涵和外延，就可能总结、概括出一条科学完整的神话定义来的。

事实果真如此吗？现在我们对这种评论的正确与否，姑且不加讨论，而仅把论者于后来发表的另一篇再论广义神话的文章中的有关部分摘抄如下，问题就基本上清楚了。

原始神话究竟是个什么东西，它究竟属于哪个范畴？以前以至现在还有不少同志认为它属于艺术范畴，‘是人类童年时代的文学’，由此而对原始神话进行形象分析，美学分析，思想分析，等等。在涉及到新神话，即广义神话问题时，也总是在‘不自觉的艺术’和自觉的艺术之间思考、论战，其结论，自然不能使人完全信服。

可以肯定地说，原始神话产生之初，不完全属于艺术范畴，它在很大的程度上不是文学，而是一种哲学意义上的思维的产物。它包括人们的世界观，人们的劳动经验，人们的一切在生产、生活过程中的知识和理论，属于粗野幼稚的科学范畴。如果我们历史地看问题，就会发现，原始神话已经包括了今天所有自然科学和社会科学的主要门类的萌芽，当然其中也含有文学艺术的萌芽，不过不是主要成分①。

以上是照抄原文，大概不会存在歪曲论者原意的情况。现在把这两段话与上面的观点加以对照，对于出自同一个人对原始神话的两种截然相反的说法，我们应该怎样来看待呢？有的同志也许会

① 见《民间文学论坛》1985年第4第载：《再论神话范畴的狭义性和广义性》。

提出以下两种可能作解释。

第一种可能是论者于一年以后改变了过去对原始神话的纯文学性的理解，开始认识到原始神话的多学科性和多功能性，因而是以第二种观点来否定第一种观点的。然而，这种可能显然是不存在的。因为论者的第二篇文章本身，不仅没有纠正前一篇文章以纯文学观点衡量马克思的第二段论述的任何表示，而且它还反过来批评“以前乃至现在还有不少同志认为”原始神话“属于艺术范畴，‘是人类童年时代的文学’”是不妥当的。这种批评当然是不包括论者自己在内的。否则，他就不会把欠妥和不当之处全归咎于别人。

第二种可能是论者以纯文学观点衡量马克思的论述，是就整个现行广义神话或专指原始社会以后产生的所谓新神话说的，他反对以“人类童年时代的文学”的观点来看待神话，是专指原始神话范畴的。这样理解更是说不通的。因为：1、马克思的论述本来就是针对原始神话的，他并没有提到什么原始社会以后产生的神话，那怎么能要求马克思以现行“广义神话”的观点，从文学角度去界定神话的范畴呢？2、现行广义神话论者提出的“广义神话”的概念，按其解释，是包括“狭义神话”的原始神话在内的。马克思如果从文学角度去界定所谓“广义神话”范畴的内涵和外延，岂不是正好抹杀了原始神话的多学科性和多功能性，因而他不是也和许多同志那样，仍然要受到批评的吗？3、如果论者提出从文学角度界定神话的范畴，是仅指原始社会以后产生的神话说的，那又怎么能要求马克思从文学角度去界定包括原始神话在内的整个神话的范畴呢？

在排除了以上种种可能发生的情况以后，使人不难看出，论者在《试论》和《再论》这样两篇连贯性的文章中阐述的观点，是具有二律背反性质的，它的正题是以纯文学观点论证马克思关于神话的定义性论述，不是一条完整的神话定义；反题以反对用

纯文学观点看待神话，来论证“有不少同志”对神话的理解是不正确的。正题和反题都统一于自己的观点是一贯正确的。这种正确的基础，并不在于论者提出的两种互相矛盾的看法是否反映着神话的内在矛盾，而在于使人相信现行“广义神话”的概念具有真理的性质。事实既然如此，笔者只有一言相告：那就是与其陷入自相矛盾的境地不能自圆其说，倒不如实事求是地研究问题更有益些。

这里还应该顺便指出的是，论者提出的原始神话的多学科性和多功能性问题，现在虽然已是我国神话界普遍公认的常识了，但论者仍在马克思所说的“希腊神话不只是希腊艺术的武库，而且是它的土壤”^①这句话中，为其寻找理论根据，恐怕也是违背马克思的原意的。我们的理解是，这句话根本不包含多学科多功能的意思；它是专指希腊神话对希腊后世文学艺术的影响说的。如果我们以它的精神来指导对于各个民族的原始神话对该民族后世文学艺术产生的影响的研究，大概是行得通的，但如果把它的影响扩大到后世文学艺术领域以外的其他领域，那就讲不通了。其理由是这句话中的“艺术”作为“武库”的定语，不仅不能删去，而且后半句中的“它”作为复指成分，仍然是指代“艺术”来作“土壤”的定语的，马克思在这里连用两个定语限制“武库”和“土壤”，正表明被限制的宾语本身的含义，只能在所限制的范围之内，是不能随意引申和发挥的。否则，这两个定语就成了多余的了。可是，论者完全无视这句话的语法关系，仅从“武库”和“土壤”本身着眼，推导出原始神话“既培育了后世的文学艺术，也培育了自然科学和社会科学的主要学科”^②的结论，这就和马克思的原意相去甚远了。

最后，我们以为论者指出马克思关于神话的第二段定义性论

① 见《马克思恩格斯选集》第2卷，第113页。

② 见《再论神话范畴的狭义性和广义性》。

述，是从哲学角度定义神话范畴的内涵和外延的，与原始神话“是一种哲学意义上的思维的产物”，这两者本来是统一的。问题在于从哲学角度定义神话的范畴，是不是就一定概括不出神话所具有的文学艺术的某些特性呢？同样，把原始神话这种综合着各种意识形态萌芽因素的原生体，视为“哲学意义上的思维的产物”，是不是也一定意味着“文学艺术的萌芽”不占主要成分，因而不能把它作为“人类童年时代的文学”来看待呢？

对于这两个问题，马克思在论证神话的两段定义性论述中都已经讲清楚了。只是论者在提出第一个问题时，除了对“把自然力加以形象化”一语避而不谈以外，还巧妙地用了“所不同的”一语，连“神话艺术的‘幻想’形式和‘不自觉’的创作特点”，也给轻而易举地排除在外了。在论证第二个问题时，又把马克思对神话与文学艺术的关系的论述，加以曲解，使“文学艺术的萌芽”尽量压缩到“不占主要成分”。

实际上，马克思并没有也不会用实用主义的态度对待一门具体的学科的。问题已如前述，他不仅在关于神话的两段定义性论述中，从哲学的高度概括出神话的多学科性，而且还着重强调指出了在神话中占据优势的文学艺术的特性。我们在理解和掌握这种精神的基础上，再看马克思在《〈政治经济学批判〉导言》一文中，就直接把希腊神话，称作希腊艺术的“前提”、“武库”、“土壤”和“母胎”，称希腊神话是希腊“儿童时代”的艺术，在《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》中，则干脆把原始先民创作的神话，肯定为“未记载的文学”^①。凡此种种，都无可辩驳地说明，把神话看作“人类童年时代的文学”，正是马克思的一贯思想。而我们正是在马克思的这些观点指引下，才于扑朔迷离的神话材料中，既看到以原始文学艺术形态反映出来的神话的多学

^① 见《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》，第55页。

科性和多功能性，又看到神话作为原始的文学艺术或“人类童年时代的文学”，并不等于现代严格意义上的纯粹的文学艺术。因为神话思维及其结果，同后来的艺术思维及其结果，虽然主要都是用想象和借助想象把思维对象形象化了，但它们之间还是存在显著差别的。关于这一点，我们还要在后文《神话思维》一章中进行讨论，这里不再赘述。

三、对我国几个神话定义的评介

既然界定神话研究对象和范围，首先涉及到神话的定义问题，而有些持有现行广义神话观点的同志，又提出马克思关于神话的定义性论述，不是一条完整的神话定义；并认为迄自神话界说问题讨论以前，我国的神话研究中所用的神话定义，都是不科学的。那么，现行广义神话论者及其相关的同志，究竟为神话总结概括出了怎样的定义呢？这一点，在他们的认识上显然也是不统一的。不过，从他们已经提出的定义来看，主要有三条，以下分别加以讨论。

第一条是袁珂先生于1982年提出来的^①，1984年又作了部分修改。其内容是：

神话是非科学但却联系着科学的幻想的虚构，本身具有多学科的性质，它通过三棱镜反映现实并对现实采取革命的态度。^②

这个定义从字面理解，可分三层意思：第一层说“神话是非科学

① 见《从狭义神话到广义神话——〈中国神话、传说辞典〉序》。

② 见《民间文学论坛》1984年第3期载：《再论广义神话》一文。