中国上古神话通论

刘城淮 著



云南人民出版社

中国上古神话通论

刘城淮著



云南人民出版社

59024

（滇）新登字01号

责任编辑：杨世光
封面设计：徐荣灿

中国上古神话通论

刘城淮　著

云南人民出版社出版发行　（昆明市书林街100号）
云南新华印刷厂印装

开本：850×1168 1/32　印张：21　字数：555,000
1992年1月第1版　1992年1月第1次印刷
印数：1—1,000

ISBN7-222-00959-0/I·250　定价：9.30元



刘城淮，湖南省桂阳县人，1931年生，1961年毕业于北京大学中文系，现为湖南教育学院中文系副教授。长期从事民间文艺、古典文学、民俗学、美学等方面的研究和教学工作。出版有专著《中国上古神话》、《先秦寓言通论》、《探骊得珠》，发表学术论文40余篇，并参与编撰《先秦寓言大全》、《古诗文名句录》、《中国民间文艺大辞典》（神话类主编）、《中国古代名著解说》（两主编之一）、《中国风俗辞典》、《中国各民族宗教与神话大辞典》等。

目　录

绪言……（1）
第一章　上古时代的特点与上古人民的思想意识……（37）
第一节　上古时代的特点……（37）
第二节　上古人民的思维……（50）
第三节　上古人民的美学观……（71）
第二章　神话的性质……（99）
第一节　不自觉神话、半自觉神话、自觉神话与神话的共性……（99）
第二节　神话与宗教故事……（112）
第三节　神话与史诗、传说、历史故事……（125）
第四节　神话与童话、寓言、其他幻想故事……（133）
第三章　上古神话的起源……（138）
第一节　上古神话生发的客观根源……（138）
第二节　上古神话生发的主观根源……（142）
第三节　上古神话起源的时期……（155）
第四章　神话的发展……（161）
第一节　整个神话的发展……（161）
第二节　上古神话的发展……（171）
第三节　单个神话与系列神话的发展……（182）
第四节　神话的系统、体系与流派的形成……（195）
第五节　神话发展的特点……（203）
第五章　神话的种类……（214）
第六章　上古神话的传播、保存与遗佚……（225）
第一节　上古神话的传播……（225）

第二节　中国上古神话的保存……(233)
第三节　中国上古神话的遗佚……(240)
第七章　中国上古自然性神话……(252)
第一节　生物神话……(252)
一　动物神话……(252)
二　植物神话……(266)
第二节　地理神话……(271)
一　山岭神话……(271)
二　河海神话……(276)
三　矿物神话……(279)
四　火山地震神话……(282)
第三节　气象神话……(285)
一　风神话……(285)
二　云雨神话……(287)
三　雷电神话……(289)
四　霜雪神话……(292)
第四节　天文神话……(293)
一　太阳神话……(293)
二　月亮神话……(298)
三　日月神话……(301)
四　日月食神话……(303)
五　星辰神话……(307)
六　三光神话……(311)
七　虹霓神话……(313)
八　岁时神话……(314)
第五节　宇宙神话……(318)
一　创世神话……(318)
二　天庭神话……(325)
三　大地神话……(327)
四　四方神话……(330)

五　幽都神话……(333)
六　登天入地与隔绝三界神话……(335)
第六节　上古自然性神话的特点……(338)
第八章　中国上古自然社会性神话……(346)
第一节　生产神话……(346)
一　工具神话……(347)
(一) 掌火神话……(347)
(二) 弓矢神话……(353)
(三) 渔具神话……(358)
(四) 农具神话……(359)
(五) 交通工具神话……(362)
二　经营神话……(364)
(一) 采集神话……(364)
(二) 渔猎神话……(365)
(三) 畜牧神话……(367)
(四) 农业神话……(368)
(五) 林业神话……(375)
(六) 手工业神话……(376)
(七) 建筑神话……(385)
(八) 商旅神话……(388)
(九) 宝物神话……(389)
三　复合生产神话……(391)
第二节　除害神话……(393)
一　翦除凶恶动物神话……(393)
二　灭火神话……(394)
三　防风神话……(396)
四　御寒神话……(397)
五　斗石神话……(399)
六　治水神话……(399)
(一) 制溺神话……(400)

（二）平洪神话……(401)
七　抗旱神话……(407)
（一）除旱妖神话……(407)
（二）制日月神话……(409)
（三）引水除旱神话……(416)
八　医病神话……(418)
九　搏雷神话……(424)
十　镇鬼神话……(426)
十一　扫魔神话……(428)
十二　修补天地神话……(430)
十三　其它除害神话……(431)
十四　复合除害神话……(432)
第三节　上古自然社会性神话的特点……(436)
第九章　中国上古社会性神话……(444)
第一节　人类诞生神话……(444)
一　人类初生神话……(445)
（一）生人神话……(445)
1　图腾神话……(445)
2　神（人）与物结合生人神话……(451)
3　神（人）生人神话……(458)
（二）造人神话……(465)
（三）出人、降人与变人神话……(469)
二　人类再生神话……(471)
三　人类生理特征神话……(481)
四　复合人类诞生神话……(485)
第二节　婚恋神话……(488)
一　恋爱神话……(488)
二　婚姻神话……(491)
第三节　文化神话……(497)
一　文艺神话……(497)

（一）歌舞音乐神话……(497)
（二）美术神话……(503)
（三）复合文艺神话……(504)
二　巫觋神话……(505)
三　科技神话……(507)
四　文字神话……(511)
五　才智神话……(512)
六　风习神话……(513)
七　礼制神话……(521)
第四节　群体神话……(522)
一　族史神话……(522)
二　村镇神话……(523)
三　百族神话……(524)
四　争斗神话……(527)
五　战争神话……(529)
六　阶级斗争神话……(532)
第五节　上古社会性神话的特点……(537)
第十章　中国上古综合性神话……(541)
第十一章　中国上古神话的思想内容……(554)
第一节　上古时代的百科全书……(554)
第二节　上古人民的折射与颂歌……(571)
第十二章　中国上古神话的艺术风貌……(578)
第一节　卓异的创作方法……(578)
第二节　优异的创作技巧……(586)
第三节　殊异的美……(593)
第十三章　中国上古神话的特点……(601)
第一节　原生态神话为主、次生态神话为辅……(601)
第二节　浓郁的民族色彩……(609)
第十四章　中国上古神话的局限性……(618)
第十五章　中国上古神话的影响……(629)

第一节　对上古社会的影响……(629)
第二节　对后世的影响……(635)
第三节　对其他国家的影响……(652)
第十六章　中国上古神话对现代社会的作用……(657)
结束语……(661)

绪　言

上古神话，是上古人民最重要的作品，是人类的百科特别是文学的源头。它自诞生之日起，就一直受到了人们的喜爱，因而，它也从很早的时候起，就引起了学者们进行多方面、多角度的探索、研究。现在，上古神话仍对人们发生着深广的影响，许多作品还活在人们的口头上，人们对它怀有浓厚的兴趣，从它那里得到愉悦的美感享受与有益的种种启迪，学者们对它的探索、研究方兴未艾，在广度、深度上不断发展着。

古今中外的学者们在探索、研究上古神话的漫长道路上，取得了巨大的成果，但也存在着许多分歧与缺陷。茅盾先生在他的《神话研究》一书中指出："原来古代的神话确是这么一件随着人们的主观而委婉变迁的东西：历史家可以从神话里找出历史来，信徒们找出宗教来，哲学家就找出哲理来。所以在古代物理学和天文学初发达的时候，神话就得到了物理的和天文的解释；在基督教努力赶走异教思想的时候，神话就得到了神学的解释；而最后，在比较文字学兴起的时候，神话就得到了文字学的解释。就以往的事实看来，一时代的新思潮常常给古代神话加上一件新外套，乃是无可讳言的。"的确如此。这种情况，就向我们提出了一个任务：必须对上古神话作进一步的探索、研究，以期得到更为正确、更为完善的解释。

这个任务，不用说是十分艰巨的。但各家的神话学说，都在不同程度上有助于我们进一步地探索、研究上古神话，——或从正面给我们以经验，或从反面给我们以教训。因此，在这里，让我们简介一下重要流派的代表人物关于神话的主要看法，为本书开一个端吧。

一

“神话”这个词，源于希腊文“mytho ”，意为一个想象的故事；“神话学”这个词，则源于希腊文“mythos”与“logus”的合文，指对神话的记述、研究。西方的神话学，就发轫于古希腊。

在公元前六至三世纪的希腊，随着人们的生产力与认识力的提高，上古神话趋于没落，人们对神灵的信仰动摇起来，不再像上古人民那样虔诚地相信、敬重神话，而开始从神话的氛围中超脱出来，客观地、理性地看待神话。由是，出现了对神话的探究。荷兰莱顿大学的名誉教授J·D·威尔耶斯说，古希腊人富有创造性的天才，几乎提出了神话学史上的全部问题的假说，它们直到现在还以或多或少变化的形式在反复地表现着。他的话虽不无夸饰，但也道出了神话学发源于古希腊的事实。

后来，探究神话的人愈来愈多；并且，基于社会的进步，探究的领域愈来愈辽阔，探索的目光愈来愈深邃，探索的角度愈来愈繁多，探索的方法愈来愈精微。于是，各种各样的神话学说层出不穷，仁者见仁，智者见智，争长较短，莫衷一是。其中，影响较大的有下列一些学派。

（一）隐寓学派

古希腊一些学者目睹神话荒诞无稽，觉得那不可能是它的真正面目，遂认为它必然隐寓着另外的内涵——某种自然原理或社会原理。如特阿根斯（前525年左右）说，在《伊利亚特》中，神灵分别站在希腊人一方与特洛亚人一方，帮助他们作战，那是具现着自然界诸元素的矛盾、斗争。还有人说，英雄珀耳修斯攻击三个女妖之一的墨杜萨，砍下她的头，那是意味着只有一种正当的战争，才应发动攻击。有的则像埃皮库劳斯（前341年左右——前270年左右），说神话是灵魂生活的一定的寓意化。他们的观点得到了大哲学家亚里士多德（前384年——前322年）的赞同，

并为后世一些学者所继承、弘扬，形成了隐寓学派（也称寓意学派）。他们的说法不完全一样，有的把某些神话看作寓言，有的把某些寓言看作神话，有的甚至说神话是“高雅的教训的寓言”（培根《古人的智慧》）。

隐寓理论的产生有其缘由。其一，语言有一个特点，即能用有限的符号构造出无限的意义，许多词都是多义词，除了本义之外，还有引伸义、假借义、比喻义等，这些引伸义、假借义、比喻义等似乎是寓含在词中的，许多句子亦然，这使语言带有某种寓意性，因而凭藉语言流传的神话，也容易被人看成赋有一定的寓意。其二，形象大于思想是文艺作品的一大特色，读者常从文艺作品的形象描述中，看到作者所没有意会到的思想内容；作为文学体裁之一的神话，在某些人看来，自然会有它的形象本身所无的“内涵”，这些“内涵”便成了所谓的“寓意”。其三，后人立足于自己的时代、社会、经历，对前人的作品总有自己的认识，又由于人性的通病，喜欢肯定自己的认识的正确，并把它加在它们身上；可从它们的表面上，却往往看不到自己所认识的东西，遂说它隐寓在它们里面。执此之故，隐寓理论尽管充满主观性、随意性，并不符合神话的实际，却始终为某些学者所信奉。

（二）历史主义学派

与埃皮库劳斯同时的埃乌莫罗斯（前300年左右），不同意“隐寓观”，另提出了“历史主义观”。他认为神话是一种筛选了的历史，是真正存在过的人物事迹的记录，而神则是历史上的英雄死后受到崇拜的结果。为了证实他的观点，他在其著作《神圣史》中，还煞有介事地声称，他在南方的潘契埃岛上发现了一根金柱，上面用金文记述了国王乌剌诺斯、克洛诺斯、宙斯等人的事迹，那就是希腊的神话。这种“历史主义观”，早在历史学家希罗多德（前484年左右——前425年左右）、哲学家柏拉图（前427年——前347年）那里已露出了苗头，但到埃乌莫罗斯手上才明确起来，所以人们也称“埃乌莫罗斯主义”。

“历史主义观”虽不能说没有一些理由，但终究缺乏事实根

据，有如泰勒说的："无论在神话创造者或者在神话的传说过程中想寻找出它的历史源泉，证明仅仅是种幻想。"① 为了弥补这一缺陷，十九世纪的英国社会学家H·斯宾塞（1820年—1903年）便声称，初民爱好用自然现象作人名，这种命名方式为后人所忘记，后人遂把以自然现象命名的一些突出人物的事迹看成了神话，所以神话实际上是远古某些有作为的祖先们的传奇故事。当然，他的解释，由于没有实证，也未能使"历史主义观"更加圆满。

虽然如此，但"历史主义观"符合统治阶级美化统治者的要求，所以，常为一些历史学家所应用。如古罗马初期的狄奥尼斯在其著作《古代罗马》中，把希腊神话里的英雄赫剌克勒斯写成一个来自西班牙的希腊的将领，把罗马神话里的喷火巨人卡库斯写成一个地方首领，把关于他们两人斗争的神话（卡库斯住在洞穴中，经常杀死来往行人，有次偷走路过的赫剌克勒斯的牛，被赫剌克勒斯杀死），写成卡库斯偷袭赫剌克勒斯的军营，偷走牛群，赫剌克勒斯率军讨伐，杀死卡库斯，留下部分军队镇守该地，深受居民拥护。冰岛的S·斯土莱松在其著作《挪威诸王史》中，说日光神佛赖是一位古王，他政治清明，受到百姓崇拜，所以大臣们在他死后，不敢发丧，也不敢火葬，秘密将他埋在一座大丘内，而告诉百姓说他已成神，走进大丘里去了。基督教的一些护教学者，也援用"历史主义观"，"证明"异教的神原是低贱的人，以贬低异教、抬高基督教。

（三）传播学派

希腊杰出的历史学家希罗多德经过考察，发现希腊的许多神话是借自埃及的。由是，出现了"借用说"，以后发展成了传播学派，主张一些地方的神话传自另一些地方，并以某一地方与其他地方之间文学作品的传播，解释不同民族之间民间创作的相同、相类现象。

---

① 《原始文化》第一卷第281页，三联书店1962年版。

的确，各族的神话是常常相互传播的，尤其是势力强大之族，其神话更大量传播到她们迁居的新地方，与受她们影响的各族中。但这种传播，有一定的限度，一般局限于邻近的各族之间。如果漫无限制地扩大其范围，那就势必脱离实际了。温克勒（1863年—1913年）等“泛巴比伦说”者，正犯了这个毛病。他们宣称世界上的神话都起源于巴比伦，是由巴比伦的天体神话衍化而成的。这不用说，是极其主观的臆断。

假使说，“泛巴比伦说”者还是着眼于科学研究的话，那末，基督教的一些牧师则别有用心了。他们为了贬斥希腊的宗教、神话，抬高本教的地位，利用“传播说”，力求“证明”《旧约全书》中的马太、亚伯拉罕等是希腊神的原型，希腊神及其祭仪是“恶魔”模仿基督教的传承。他们的谬论是不值一驳的。

（四）浪漫主义学派

从古希腊到十七世纪，种种神话观延续不已，但终究是零零碎碎的，没有体系，且限于希腊神话与《旧约全书》的狭隘范围内，尚不成其为真正的神话学。到十八世纪，古代日耳曼人、凯尔特人的神话，美洲印第安人的神话，中国的宗教等，都逐渐进入了欧洲学者的视野；同时，现代科学日益发展，给欧洲学者提供了科学地、比较地研究各族神话的条件；于是，真正的、体系性的神话学渐渐形成了。

肇其端者，是浪漫主义学派，开始从哲学、美学的角度解释神话。它滥觞于意大利G·B·维科（1668年—1744年）。维科是“历史哲学”的始祖，近代美学的先驱者，又开创了“神话哲学”。在《关于民族共同性的新科学的原理》等著作中，他把历史划分为神祇时代、英雄时代与凡人时代，认为神话是神祇时代这个低级阶段的产物，当时的“各族人民都是些人类的儿童”，形象思维发达而缺少抽象思维，“绝无理智可言”而富于想象力、“炽烈的情感和驰骋的幻想”，区分不了人与物而“把自身的属性移植于自然界物体（乃至将宇宙与人体等同看待），将氏族范畴人格化”，对事物的起因茫然莫解，对雷电等自然现象深

感惊奇、恐惧，“通过诗性智慧的玄学功能想象出各种神，通过诗性智慧的宇宙功能为自己造成一个全住着神的世界”，“将所感知以及深感惊异的事物的起因归结于神”，由是创作出了神话。他分析神话观念的发展经历了四个阶段：1.自然被拟人化、神化的阶段；2.神标志着人类开始征服、改造自然的阶段；3.神成为政治形态、制度等的代理人的阶段；4.神被人格化、大部分神话寓意消失的阶段。在他看来，神话是最初的艺术，“是凭生动强烈的想象创造出来的”，因而“必然是崇高的”；同时，“神话故事在起源时都是些真实而严肃的叙述”，因而是“最初各族人民的民政历史”。他又受“隐寓说”的影响，称神话为寓言故事。对各族的神话、传说等，他认为其实质意义大致相同，只是表现方式不同，因为人类有共同的人性，一切民族有一种通行的“心头语言”。关于神话意义暧昧的原因，他说主要由于初民的语言是极端混乱的，各族土语又缺少丰富的词句去表达事物，随着岁月的流逝语言、习俗等发生了变化，所以原来的事实真相全被掩盖起来了。

承接维科，德国G·J·赫尔德（1744年—1803年）进一步明确地认定神话是艺术、是世界观。他还认为，神话中活动着宗教要素，它决定着神话的品格与意义。

后来，另一个德国人——F·W·谢林（1775年—1854年）集浪漫主义神话学之大成，在《神话与启示哲学》等著作中，称神话“即是世界”，是美学现象——艺术，说“所谓神话，无非是尤为壮伟的、其绝对面貌的宇宙，名副其实的自在宇宙，神幻想象中那种生活以及奇迹迭现的混沌两者之景象，——这种景象本身即已构成诗歌，同时又是自我提供的诗歌质料和元素”。他认为多神教神话是诉诸幻想的自然现象的象征化，象征主义是神话赖以构成的律则。由他观之，“神话是任何艺术所不可或缺的条件或原初质料”，“又是土壤，唯有植根于此，艺术作品始可吐蕊争艳、繁茂勃生”；神话创作延续于后世的艺术之中，伟大的诗人们都肩负着这样的使命：将展现于其面前的局部世界转变

为整体，并用它来创作出自己的神话。这些看法，基于他的“自然哲学”（认为自然界的一切都是“宇宙精神”按照一定目的所创造的）、“同一哲学”（认为主体与客体、存在与意识归于“绝对的同一”）；他以后又持“启示哲学”观，宣扬信仰高于理智、宗教高于哲学的神秘主义，由是将神话学纳入了宗教的范围，神话的历程被视为神的缘起。

浪漫主义学派开创了真正的、体系性的神话学，扩大了人们对神话的视角，加深了人们对神话的认识，提出了若干正确的看法。但它的基本观点是唯心的，它的一些看法（如象征主义）也不正确。

（五）象征型——古典型艺术学派

当谢林沿着浪漫主义方向推进维科的“神话哲学”时，其同胞G·W·F·黑格尔（1770年—1831年），古典唯心主义哲学与美学的集大成者，则接过维科的“神话哲学”，往“象征型—古典型艺术”方向推进了。

黑格尔在《美学》第二卷中，立足于他的唯心主义哲学观——构成世界的基础与事物的本质的是思维即“绝对观念”，认为艺术的发展是绝对精神与普遍人性逐步趋于自觉地、最终地、完善地实现的过程，是精神因素逐步上升、物质媒介（形式）因素逐步下降的过程。由是，他把整个艺术划分为三种：最早出现的是象征型艺术，接着是古典型艺术，后来是浪漫型艺术，“象征型艺术在摸索内在意义与外在形象的完满的统一，古典型艺术在把具有实体内容的个性表现为感性观照的对象之中，找到了这种统一，而浪漫型艺术在突出精神性之中又越出了这种统一”（第6页）；把最初的神话看作是象征型的，希腊神话看作是古典型的。

他认为，“象征型的整个领域一般都属于艺术前的艺术，因为它所表现的还只是一些基本上还未经个性化或具体化的抽象意义，直接和这个意义相结合的形象可能恰当，也可能不恰当”（第22页）。属于其范畴的神话富有象征性，包含着“理性的内

容意义和深刻的宗教观念”，并充满着自然性。它的主人公是“旧神”——主要的是表征“单纯的自然力量”之神，次之是表征“驾御自然原素的威力”之神，此外是“很接近观念性、普遍性和精神性”之神，他们“还缺乏精神的个性以及适合这种精神个性的形象和显现，所以他们在作用上还或多或少地和自然的必然性与本质保持密切的关系”（第201页），如命运女神等。

属于古典型的神话，其象征性退居次要地位了：“希腊的神们，由于希腊艺术把他们表现为一些自由的、独立自主的个体，就不能看作象征性的，而是本身就已完满，无待外求的。……真正可以看作象征或寓意的只是一些次要的东西，往往是明确地用一种标志或符号来代表的，例如鹰代表宙斯……”（第20页）。其自然性，也“退居背景”了。充满着它的，是“古典的理想”，是具有“精神个性”的新神，在其形象中“占住首要地位的是这种自然内容本身所具有的人的意义”（第55页）。“古典的神们在艺术上的形成过程是日渐从理想的静穆走到个别的外在显现的多样化，走到对事件和动作的细节描绘。因此，古典型艺术终于在内容上走到向偶然的个性差异方面的**分化**，在形式上走到**悦人**和吸引人。”（第249页）

在他看来，“神们的真正的起源却不在于这些外在的历史资料，而在生活中的一些精神力量，神们就是被理解为这些精神力量的”（第242页）；“艺术的起源与宗教的联系最密切”，艺术“是最早的对宗教观念的形象翻译”，“最早的艺术作品都属于神话一类”（第24页）。因此，神话产生于宗教之后，“不管神话看来多么荒诞无稽，夹杂着几多幻想的偶然性的任意的成分，归根到底，它总是由心灵产生的，总要含有意义，即关于神性的普遍的思想，亦即神学”（第17页）。同时，他强调：“艺术观照，宗教观照（毋宁说二者的统一）乃至于科学研究一般都起于**惊奇感**”（第22页）；“诗人的想象成为经常丰产的源泉，许多归到神们身上的故事，性格特征和行动都是来自这个源泉”（第244页）。

由此可见，从整体上看，黑格尔的神话观是不科学的；而从局部来看，他揭示了神话的发展，指出了想象对于神话产生的作用等等，是有其意义的。

（六）宗教仪典学派

稍后于浪漫主义派、象征型—古典型艺术派，兴起了宗教仪典学派（或称宗教仪礼学派）。它的主旨是：神话与宗教、祭礼密切相关。

瑞士J·J·巴霍芬（1815年—1887年）吸收“隐寓观”、“历史主义观”，加上自己的“宗教观”，构成了他的神话观。他极力推崇宗教，在《神话，宗教和母权》中宣称：“所有文化只有一种可能的水准，那就是宗教。人类存在的上升和衰落完全导源于宗教这个至高无上的领域。”① 由此，在他看来，神话，“历史事件提供了内容，宗教为它提供了表现形式。……同样，神话往往包含着宗教和历史的事实，两者不是分离而是同一的”②。他认为，神话是在一定的时间、空间中人类发出的声音，寓含着一定的意义，即历史事件的宗教意义与人类精神；通过了解神话产生的时间、空间等，通过对神话作者的意图的重建，能够发现神话的真正意义。

稍后于巴霍芬的英国J·E·哈里孙（1850年—1928年），她走得更远，声言神话产生于宗教仪礼，是一种“与祭礼活动的进行相关的陈述”③。由她观之，祭礼是在强烈的感情刺激下的集体行为，陪伴着它的神话所表现的，也是一种集体感情。她认为，初民的宗教仪礼死去了，但神话在文学、美术等中间生存了下来。

比哈里孙晚一点的德国K·T·波楼斯（1869年—1938年）则又退了一步。在《神话的宗教成分》中，他说作为行动的宗教仪礼与作为语言叙述的神话难分难解：二者都起于远古，都是维持

---

① 《神话，宗教和母权》，伦敦版第85页。
② 《神话，宗教和母权》，伦敦版第150页。
③ 《古代艺术与仪典》，伦敦版，第328页。

宇宙与社会秩序的具有决定性意义的重要行为的重复，并使这种行为不断更新；神话是宗教仪礼的解释，仪礼依靠神话才能明确意义、赋有效力，神话根据仪礼进行描述才不会成为一片空白。

他们的说法有一定的根据，某些神话是与宗教、祭礼关系密切的；可他们走向了极端，结果便陷入了泥坑。实际上，宗教、祭礼是一种行为系统，神话是一种语言系统，二者并没有必然的联系；许多神话不但与宗教、祭礼没有干连，而且是相互排斥的；至于祭礼产生神话，那更不可能，因为在心理上，祭礼是封闭型的，把参加者的思想都封闭在仪礼的范围内，而神话是开放型的，其中的世界大大地超越了现实世界，二者尽管都充满着幻想，但其疆域的大小相差甚远，神话的广大世界怎能产生于祭礼的狭小范围中！巴霍芬的宗教观，尤其没有根据，不仅其本身不能服众，还连累了有关的观点。恩格斯在谈到巴霍芬第一个认真对待原始人类的血缘群婚的问题时，曾经指出："巴霍芬的极端重要的发现，到处都被他的幻想——即认为历史上发生的男女之间的关系，总是起源于当时人们的宗教观念，而不是起源于人们的现实生活条件——弄得神秘化了，令人难以置信。"① 他的神话观，亦复如此。

（七）自然学派

紧接着宗教仪典学派，以印欧比较语言学为基础的自然学派出现于世。它主张神话是以自然现象为核心或本源的，因为初民对自然现象充满理性的、冥想的、诗意（形象）的关心。

代表者生于德国的英籍学者F·M·缪勒（1823年—1900年），在《语言科学讲话》等著作中，继承隐寓派、历史主义派在神名方面虚构出一些语源学上的问题进行假设的作法，向前迈进一大步，以语源说明神话的自然性，解释神话的产生。他认为，初民处于直觉、本能占优势而抽象思维很不发达的"神话时代"，神话是他们的一种诗的（形象的）说话形式，后来语言日

① 《马克思恩格斯选集》第4卷第27页。

益散文化，人们难以理解神话了，加上语言具有性别、一词多义、一义多词、隐喻等特性，常被人们错误地解释，发生“语言疾病”，于是后人把初民叙述自然现象的语言人格化、神格化，即生发出了神话。如“宙斯”，原意为“天”，经过人格化、神格化，“天降雨”便成了“天神宙斯降雨”的气象神话；“太阳追逐拂晓”，在“太阳”、“拂晓”两词人格化、神格化之后，便成了“男太阳神追逐拂晓女神”的爱情神话。所以他说，“神话是语言生病的结果，犹如珍珠是蚌生病的结果。”

自然学派的学者们都以自然现象为神话的核心或本源，但有的提出是这种自然现象，有的提出是那种自然现象，由此分裂成了一些学派：

太阳学派——主张太阳为神话的核心或本源，神话几乎都是太阳的神化。缪勒即如此，他说：“古代人把整个自然界分为两半，一半是黑暗的，冰冷的，象征着严冬、衰老、死亡……，而另一半则是光明的，温暖的，象征着生命、春天等等。由于这两部分的相互更迭交替决定于太阳的活动，所以一切在自然现象的基础上产生的神话，全部都是太阳神话，或者是与朝霞、晚霞相关的神话。”①

太阴学派——主张月亮为神话的核心或本源，神话几乎都是月亮的神化。德国的E·歇克等是其代表。

气象学派——主张某种气象为神话的核心或本源，神话几乎都是某种气象的神化。如法国A·昆即主张神话的核心或本源为风。

天体学派——主张全部神话都是天体神话，发源于巴比伦。认为天体及其运行是神的力量、意志的启示，是地上各种事件、各方面关系的基准、模特儿，祭司们为了俗人而将它们总结成了神话；这种神话在公元前三千年时的巴比伦非常发达，后来传播到了世界各地。温克勒等是其代表，他们的观点新于以往的自然

---

①引自刘魁立《欧洲民间文学研究中的第一个流派——神话学派》，《民间文艺集刊》第三集，上海文艺出版社1982年。

学派，所以又称新自然学派。

自然学派从语源出发，试图复原印欧语系内的共同神话，开启了在某一特定语系内复原共同神话的先河；着眼于神名的语言学的比较研究、语源研究，开创了语言比较研究法、语源研究法；突出神话的自然性：这些，对促进神话研究都有一定的作用。但它的局限性也十分明显：一是只在语言学的范围内打圈子，无视其它方面；二是把神话的内容单一化，无视其它内容；三是使神话的发源地一元化，无视其它地方；四是专从神名推断神话的意义，无视许多神名与神话意义脱节的情况；五是让神主宰天象、人事。所以，它早就受到了许多人的批评。马林诺夫斯基说："我看这种学说是人类学家或人本主义者从来最过火的见解之一。"①的确，它是太片面了。

（八）人类学派

上述各派，主张不一，可有一个共同点，即主要是建立在文明民族的神话的基础上的。由于所用的材料有限，所以它们的理论也好，方法也好，都有其片面性。到十九世纪后半叶，许多未开化与半开化的民族的情况日益进入了学者们的视野，由是产生了人类学（也称民族学），主要以未开化与半开化的民族作考察、研究的对象。随之，神话学中出现了人类学派，着眼于人类的进化程度、民族的开化程度，对神话进行分析。

英国E·B·泰勒（1832年—1917年）是其代表。他在《原始文化》中提出了"万物有灵论"（一称"泛灵论"），认为未开化的初民处于人类的儿童时代，智力状态低下，由于睡眠、做梦、影子、精神失常等的启示，产生了灵魂观念，并"把一切存在物都看作是和人或动物相同的东西"②，相信万物都有灵魂，由灵魂演化为精灵，精灵再演化为神，从而创造了宗教、神话。神话是现实生活的反映："外部事件对于内在心灵的作用，

---

①《巫术科学宗教与神话》第82页，李安宅译，中国民间文艺出版社1986年版。

②《原始文化》，第1卷第285页，三联书店1962年版。

不仅导致事实的陈述，而且导致神话的形成。”① “神话是其作者的历史，而不是其自身内容的历史。神话记录的不是超人英雄的生活，而是富于想象力的民族的生活。”② 神话主要是由万物有灵论导致的：“在使日常经验变为神话的众多原因之中，最重要的是对于所有自然物皆有生命的信仰，这在其最高程度便是人格化。”③ 由万物有灵论到神话的中间环节是“类推法”，即从人有灵魂推想出万物有灵，再推想出神话。他分神话为自然神话与哲学神话两种，说形成自然神话的主要动因是想象，原始人将自然现象想象为故事，形成哲学神话的主要动因是思索，“在智力的神话创作阶段，当一个人的注意力为他不知其原因的现象或习俗所吸引时，他便虚构和讲述一个故事去解释它”④；自然神话产生于人类野蛮时期，成熟于半野蛮时期，死亡于文明时期，最终转化为诗的素材，哲学神话则发展为英雄传说、历史传说，最后成为准历史。他认为神话的生命力，就是对自然进行凝视、思考的人所赋予自然的生命力；原始人用神话作为一种教育手段，它也“构成了人类教育最重要的阶段”⑤。他指出，文明人的神话由初民的神话发展而来，研究前者必须从研究后者出发；神话形式的发展构成了文化发展的一个部分，最原始状态的神话概念可以在文明进步的历程中被追寻到。

另一个代表英国A·兰(兰格，1844年—1912年)，在《神话、祭礼和宗教》等著作中，说初民的心理、智力状态近似于儿童，有六个特点：1.存在着“朦胧而混乱的框架，对这种框架来说，所有有生命事物和无生命事物，人，动物，植物或无机物，似乎都处于同样的生命、热情和理性的水平上”⑥，即相信“泛灵论”；2.相信魔术，认为魔术可以招致自然现象的变化；3.相信人死后

① 《原始文化》第2卷第404页。
② 《原始文化》第1卷第306页。
③ 《原始文化》第1卷第258页。
④ 《原始文化》第1卷第354页。
⑤ 《原始文化》第1卷第276页。
⑥ 《神话、祭礼和宗教》第47页，伦敦1899年新版。

的灵魂独立存在着，在另一个世界过着生前一样的生活；4.相信鬼魂可以附体于物，灵魂可以变成其它东西；5.相信人死是遭到仇人巫术暗算的结果；6.非常好奇，“最早科学精神的模糊冲动已在他们的头脑中起着作用，他们渴望对自己所生活的世界进行解释，并在这种解释中寻找到自己”①。神话产生于这种心理、智力基础上，其用意在于解说事物的存在与发生，它是初民的哲学、科学与历史的“遗形”。初民的一切，在他们的心目中是完全合理的，在文明人的心目中却不然；神话由文明人看来是荒唐无稽的，初民却十二分地认真讲述它；文明人比初民进步，但其生活、思想中仍残留着初民的成分；因此，研究现存未开化民族的神话，并用它们与文明民族的神话进行比较，有助于许多问题的解决。

英国J·G·弗雷泽（1854年—1941年）也是其代表，作有巨著《金枝》等。他持巫术→宗教→科学的思想进化论：“较高级思想的运动，在我们所能追溯的范围内，总的说来是由巫术经宗教而到科学的。”② 由他观之，巫术与宗教有别：“在人类发展进步过程中巫术的出现早于宗教的产生，人在努力通过祈祷、献祭等温和谄媚手段以求哄诱安抚顽固暴躁、变幻莫测的神灵之前，曾试图凭借符咒魔法的力量来使自然界符合人的愿望。”③“一方面巫术仅只是错误地应用了人类最简单、最基本的思维过程，即：类似联想或接触联想；另一方面，宗教却假定在大自然的可见的屏幕后面有一种超人的有意识的具有人格的神存在。”④ 他认为，神话产生于巫术与宗教交替的时期，巫术信仰诉诸行为便是仪式，“神话与仪式互相解说和互相肯定”⑤，多数神话是为了解释仪式或习俗而产生的，有的神话也导致了某些仪式、习俗的产生。

① 《神话、祭礼和宗教》第49页，伦敦1899年新版。
② 《金枝》伦敦版，第711页。
③ 《金枝》中译本第84页，中国民间文艺出版社1987年版。
④ 《金枝》中译本第83页。
⑤ 《金枝》伦敦版第395页。

人类学派立足于未开化与半开化民族的具体情况，所以其理论比较切合实际。不过，它也有其不足：其一，没有很好地从未开化与半开化民族的生活、劳动、斗争出发，去分析神话；其二，单纯注重进化，而对各族及其神话的历史过程考虑不够；其三，用合理主义看待神话，妨碍了对神话的本质的深刻了解；其四，过分追求各族神话的类似一面，没有充分注意其相异一面，等等。

（九）历史民族学派

步自然学派、人类学派的后尘，又超越了它们的，是历史民族学派。它纵观全世界神话，认为各族的发展程度、历史阶段不同，其神话不同，并对未开化、半开化民族的神话进行了阶段性的、系统性的整理。

德国L·福楼拜缪斯在《未开化民族的世界观》等著作中，主张世界观总结了各族的全部知识、信仰，未开化民族不断扩展着人类关心的问题，其神话领域也不断扩展，由此可见出世界观的重点的转移。他认定，人类开始时把自己看作是自然机构的同一资格的一部分，具有人类动物观念，其神话为动物神话；以后，逐渐产生了祖先崇拜，其时的神话所表现的是人类的生死（特别是死）、命运问题；有了太阴世界观与太阴神话，将祖先崇拜、死与月亮联系在一起；又有了太阳世界观与太阳神话，将人类的生涯、万物的存在都与太阳相联；以上神话都是低级神话，为高级神话的先驱。

与福楼拜缪斯同国的F·G·布纳（1877年—1973年）比他进了一步，著《未开化人的世界像》等，把整个人类的文化区分为两大群——母权文化与父权文化，认为：在母权文化中，人们觉得月亮是露水的制造者，也就是作物的生产者，月亮的盈亏的形相与妇女的月经、生殖的样式相关，于是以月亮作为神话的中心，什么神话都是太阴神话；在父权文化中，人们觉得太阳极其重要，于是以太阳作为神话的中心，什么神话都是太阳神话。比布纳稍微年长的W·施密特神父，其观点与他基本一样，说最古

层的文化是原始的采集狩猎文化，太阴神话属于母权栽培民文化圈，太阳神话属于父权图腾观念的高级狩猎民文化圈。

较之自然学派，历史民族学派要全面些，能够分别对待不同的历史阶段、发展程度的民族的神话；但它并没有克服自然学派以偏概全的缺陷，仍持太阴、太阳神话中心论，而事实恰恰相反，正如E·扬森指出的："所谓太阳的神话体系，太阴的神话体系是不存在的。……在未开化民族中，神话世界的中心，总是由其它的各种问题所构成，即使某些民族同太阳和月亮的关连和其它民族相比是重要的，但总是次要的附属的特征，没有成为本族的神话问题的核心。"① 较之人类学派、历史民族学派的眼界要广阔些，能从整体上去研究神话；但它对人类的历史、各族的状况并不完全了然，也没有看到神话的真正的根源与性质。

（十）心理分析学派

与历史民族学派同时，有心理分析学派，视初民的心理活动、无意识与梦幻，为神话的源泉。

开启心理分析学派的是奥地利S·弗洛伊德（1856年—1939年）。他在《精神分析引论》、《梦的解析》等著作中，把人的心理分为意识与潜意识两个对立部分，认为存在于潜意识中的性本能是人的心理的基本动力，是摆布个人命运、决定社会发展的永恒力量；梦是潜意识的一种表现，而神话"很可能是所有民族寄托愿望的幻想和人类年轻时代的**长期梦想**被歪曲之后所遗留的迹象"②。

弗洛伊德的同辈O·兰克，也主张把神话解释为人类的一种原始梦境；不过，他更强调想象力，认为神话、艺术创造与白日梦，都从属于人类的一种单独的心理机能——想象力。K·亚伯拉罕则称，神话与梦同属幻想，同含被压抑的情感，但与梦有所不同，不像梦那样生发于个体的特殊的生活、情感，而是集体的产物，表现着所有人的共通的情感，一个"种族的婴儿精神被压

①转引自日本大林太良《神话学入门》，中公新，1966年版。

②《创作家与白日梦》，引自《现代西方文论选》，上海译文出版社1977年版。

抑了的生活片断”①。

弗洛伊德的学生C·G·荣格（1875年—1961年）发展了老师的学说。在《心理学型态》等著作中，他把意识分为“主观意识”（心理）、“个人无意识”与“集体无意识”（客观无意识）三种，说“个人无意识”与“集体无意识”既有联系又有所不同：“无意识的表层或多或少无疑具有个人特征，我称它为‘个人无意识’。但这种个人的无意识是依附在一个较深的层次上，这种较深的层次不是来源于个人的经验，也并非一种个人的获得物，而是一种天赋，这种较深的层次我称为‘集体无意识’。我之所以选择‘集体’这一术语，就因为这种无意识部分不是个别的，而是普遍的。它和个人的心理正好相反，它所具有的行为的内容和模式可以在与它同样的地方和所有个体中或多或少地存在着。换言之，就因为它对所有的人来说都是相同的，因此它组成了一种超个人的共同心理基质，这种基质至今还存在于我们每个人的身上。”② 他认为，“集体无意识”的内容是“原型”，即“原始意象”。“原型”，无论它是神怪，是人，还是一个过程，都是“人类永远重复着的经验的沉淀物”，“都总是在历史进程中反复出现的一个形象”，“它基本上是神话的形象”。他指出，神话在初民生活中是极其重要的，对后人也非常宝贵：“原始氏族失去了它的神话遗产，即会像一个失去了灵魂的人那样立即粉碎死亡。一个氏族的神话集是这个氏族的活的宗教，失掉了神话，不论在哪里，即使在文明社会中，也总是一场道德灾难。”③

心理分析学派的基本观点，无疑是唯心主义的。但其心理分析法，对于深入探究神话还是有一定的用处，对于通过神话去揭示人类思维活动的规律亦然，有如兰克说的：“神话涉及的是人类思维活动的普遍规律，对神话的本质进行心理学研究可以帮助

① 《梦与神话：对种族心理的研究》，纽约版第36页。

② 《荣格著作集》，伦敦版，第3—4页。

③引自《文艺理论译丛》第1辑《集体无意识和原型》，上海译文出版社1981年版。

我们揭示出人类思维活动普遍规律的源泉。从这源泉中，在所有的时间和空间中都可以产生出同样的神话内容。从这种人类共同的源泉中可以诱导出一种本质的构成，它已经充分地表现在对流传下来的神话主题之中。”①

（十一）社会学派

当历史民族学派、心理分析学派形成时，社会学派也崛起了。它的主要看法是，神话是人类社会生活的反射，人类集体精神的体现。

法国D·埃米尔（1858年—1917年）率先起来反对自然学派，在《宗教生活的基本形态澳大利亚的图腾体系》等著作中，提出神话的基本主题是人类社会生活的投影，而非自然界的投影，其中的自然界也是社会化世界的反映；图腾崇拜与其说是将个别物体神圣化，不如说是将部落本身以及世界的某种模式神圣化，图腾神话是对氏族体制的模拟，又服务于氏族体制的维系。他强调神话是人类集体的产物，为整个社会集体所拥有，在整个社会集体中流传，而非个人的东西。由他观之，“集体概念”可以反映、“移印”、隐喻、象征社会状况，因而社会在神话中、在宗教中，自我再现，自我神化。他认为，一个神话总是在一定的时间、地点中产生的，讲述神话的人也要使之适应周围的环境；所以，一个神话实际上是一定数量的神话解释的集结，其中存在着矛盾是正常现象，正是神话的社会性的特征之一。

德国E·卡西勒（1874年—1945年）同样认为：“在神话的思想和想象中，我们不可能与个人的自述相遇，神话是人类社会经验的反射。”② 他又提出：神话思维的特征在于：现实的与观念的、事物与意象、本体与属性、局部与整体、语言与事物、“肇始”与律则等等都浑然不分，情感的统一性，整个宇宙按统一的模式构成。神话是神话思维的结晶，又是感情的产物，其真正的基质是情感而不是思维，其条理性主要依靠的是情感的统

① 见F·弗罗伊德编《英雄诞生的神话》，纽约版第8页。

② 《国家与神话》，化致版第278页。

一，而非逻辑的法则。神话是史前时代的东西，一种自满自足的世界、前科学社会的世界观，一种独立的文化的象征形态、封闭性的象征体系，用象征手法使被人感知的事物与人的情感客体化，既具有功能性，又是一种旨在使周围世界模式化的手段。神话是一种符号形式的凝聚，其意识为一种代码，必须用一定的“解法”才能加以解释。由于初民的生命观是综合的，在他们的心目中，人与物之间没有什么区别，彼此是流动的、可以转化的，所以，变形的法则是神话世界的突出特点。在原始社会里，神话并没有渗透到整个生活中去；初民平常是重实效的，只有对掌握不了的事物才依赖神话、巫术。

社会学派与自然学派相对，但并没有走上正中的道路，而是偏到另一个极端去了。同时，在他们那里，社会是所谓“集体精神”的体现，自然界是纯属思维的东西，自然界中、社会中都不存在客观规律性，这就更滑入了唯心主义的泥潭。不过，社会学派在促使人们重视社会性神话上，还是起了一定的作用。

（十二）功能学派

人类学派发展到原籍波兰后加入英、美国籍的B·K·马林诺夫斯基（1884年—1942年）手中，他汲取宗教仪典学派的若干成分，着重从实用功能上看待神话，开创了功能学派。

马林诺夫斯基在《巫术科学宗教与神话》一书[①]中也承认初民“相信生命底继续，相信不死，结果便相信了灵的存在”（第33页）。但他认为：“构成灵的实质的，乃是生底欲求所有的丰富热情，而不是渺渺茫茫在梦中或错觉中所见到的东西。宗教解救了人类，使人类不投降于死亡与毁灭；宗教尽这种使命的时候，只利用关于梦、影、幻象等观察以为助力而已。”（第33页）他还接受弗雷泽提供的材料，说：“我们由于《金枝》可知有灵观不但不是原始文化底唯一信仰，而且并未占过优势的地位。初民是在一切之上要去控制自然以切实用的；然其控制方法，乃是

① 《巫术科学宗教与神话》，李安宅译，中国民间文艺出版社1986年版。

直接去办，是用符咒仪式强迫风与气候以及动物禾稼等遵从自己的旨意。只在时间很久以后，他才见到巫术力量不能偿其所愿，于是有所戒惧或希望，有所祈祷或反抗，于是乞灵于较高能力，乞灵于魔鬼、祖灵或神祇。”（第4页）这就既不全同于人类学派，又不全同于宗教仪典学派。

在马林诺夫斯基看来，神话生发于人类的特殊需求：“**神话**底出现，乃是在仪式、礼教、社会或道德规则要求理论根据，要求古代权威，实在界，神圣界加以保障的时候。”（第92页）“神话是随时重生的，每一项历史变迁都创一个神话，可是神话只是间接地与历史事实有关。神话是活的信仰所有的恒常副产品，因为活的信仰需要奇迹；也是社会现状的副产品，因为社会现状要求先例；也是道德规律的副产品，因为道德规律需要赞许”（第127页）。

基于此，马林诺夫斯基特别强调：“**神话**乃有最重要的功能。”（第128页）其功能是多方面的：“神话在原始文化中有不可缺少的功用，那就是将信仰表现出来、提高了而加以制定；给道德以保障而加以执行；证明仪式底功效而有实用的规律以指导人群……”（第86页），“它底功能乃在将女祖一脉相传的人群在地方在宗亲上都有单一性这种基本事实，加以传送、表现与充实”（第101页），“……在任何时候，神话都是巫术真理底保状，是巫术团体的谱系，是巫术权利（说它为真实可靠的权利）底大宪章”（第71页）。

由此可见，马林诺夫斯基是从多方面去看初民的信仰、神话产生的原因与神话的功能的。当然，有的方面他还没有看到，如神话产生的物质根源；有的看法也不正确，如将神话与巫术完全拴在一起。尽管这样，他仍促进了神话学的发展，尤其是他关于神话“乃是帮助原始人一种强有力的工具”的论断（第83页），更其如此。

（十三）结构主义学派

从隐寓学派到功能学派，大都是着眼于神话与自然、社会、

人类心理、人类思维、人类感情等的联结上，来解说神话；只有个别的着眼于神话本身，来解说神话。结构主义学派则大大地发展了以前个别学者的作法，主要从神话本身对神话进行研究，主张神话是由某种基本“结构”构成的，研究神话的任务就在于找出其基本“结构”。

开启端倪者是法国G·迪梅齐尔（1898年—）。他在《印欧人的三功能观念》等著作中，提出了“三功能结构说”，认为文化现象具有“三功能结构”：宗教性的亦即法术、法制的统摄——智能，武力与丰饶；作为一种文化现象的神话，其神灵大多与“三功能”之一有关。

法国列维—斯特劳斯（1908年—）进一步奠了基。在《结构人类学》等著作中，他认为：神话是人用来克服矛盾、求得一贯的方式，“总是由对立的知识朝向溶解的一种累进过程”①，所以它可以容纳任何自相矛盾的事物。“神话的思想特征就是通过各种异质的组成成分去表现它自己。但不管怎样伸展，它也是被局限了的。……因此，神话思想是一种智力上的‘bricolage’（意为手艺人），正如‘bricolage’在技艺的阶段上所能做到的那样，神话反映能在智力的阶段上达到光辉的、意料之外的效果。”②神话是由一些“要素”与“束”联结成的——所谓“要素”，是指神话中可以被分割出来的最短语句，相似的“要素”联结成“束”，“束”即神话的“真正的构成单位”；“束”是成双成对的，如生/死、雌/雄、肯定某事/否定某事……，它们是神话的基本“结构”。神话的意义就存在于其基本“结构”里：“假如在神话中确能发现有一种意义的话，那末它不可能存在于一些孤立的要素中，经由这些要素进入了神话的构成，而仅仅存在于这些不同要素的联结之中。”③一个神话可以经常被重复，可以用不同的形式传递其意义，但意义隐藏在神话里，不是作者与读者所能理解

① 《结构人类学》，伦敦版第229页。
② 《野蛮人的思想》，伦敦版第17、18页。
③ 《结构人类学》，伦敦版第210页。

的，所以人们对神话的解释彼此不同；而通过分析神话的结构，能使它的意义清晰。构成各种文化现象的内在的、稳定的因素，是“心灵结构”；隐含于神话结构中的人类理性的本质，同现代科学思维中的人类理性具有同样的特点，但神话中的人类理性直接体现了“心灵结构”，这是现代科学思想所无法比拟的优点；所以，研究神话结构乃是了解“心灵结构”的基本途径。神话的功能是公开表现化了装的普遍的无意识矛盾，其目的在于为克服矛盾而提供一种逻辑的模式。

他们倡导的方法，在某种程度上不失为一种有效的方法。只是他们声称人的理性具有先天的构造能力，把主观的先验的理性结构看作事物的性质、变化的决定者，那是完全唯心的。他们所揭示的基本“结构”，也多属杜撰；他们由分析“结构”而“发现”的“意义”，更是主观臆测。无怪乎亨利·图德在其《政治神话》里，要批评斯特劳斯“就像古典的寓言作者那样，放任自己去对神话的意义进行任意的拼凑”。

上述各派，是西方神话学领域中的主要流派。其他还有一些，这里就不赘述了。

二

我国古代一直没有专门的神话学，连“神话”一词也到晚清才出现——据查，清光绪二十九年（1903）在《新民丛报》发表的蒋观云《神话、历史养成的人物》，可能是最早使用“神话”一词的。

但古人对神话也有看法。主要的看法有三种：

一种是完全相信神话，认为神话真实无疑。墨子就是这样，他在《明鬼》（下）中，一再引经据典，“证明”鬼神果真存在，能够“赏贤而罚暴”，竭力批评无鬼论者。所以，他把上古神话当作史实，如《非攻》（下）载：

昔者三苗大乱，天命殛之。日妖宵出，雨血三朝，龙生

于庙，犬哭于市，夏冰，地坼及泉，五谷变化，民乃大震。高阳乃命禹于玄宫。禹亲把天之瑞命，以征有苗。雷电勃震，有神人面兽身，奉珪以侍。搤矢有苗之将，苗师大乱，后乃遂凡。禹既已克有三苗，禹历为三川，别物上下，乡制四极，而神民不违，天下乃静。

借此说明圣王是“诛”无道，而不是好“攻伐”。西汉刘秀同样如此，他视我国古代录载神话最多的书《山海经》为记实之作：

《山海经》者，出于唐虞之际。昔洪水汪洋，漫衍中国，民人失据，故陁于丘陵，巢于树木。鲧既无功，而帝尧使禹继之。禹乘四载，随山栞木，定高山大川。益与伯翳主驱禽兽，命山川，类草木，别水土。四岳佐之，以周四方，逮人迹之所希至，及舟舆之所罕到。内别五方之山，外分八方之海，纪其珍宝奇物，异方之所生，水土草木禽兽昆虫麟凤之所止，祯祥之所隐，及四海之外，绝域之国，殊类之人。禹别九州，任土所贡；而益等类物善恶，著《山海经》。皆圣贤之遗事，古文之著明者也。其事质明有信。（《上〈山海经〉表》）

晋干宝亦然，他编《搜神记》，为的是“明神道之不诬”（《序》），其中的若干神话（如槃瓠、巨灵），是被他看作实实在在的事情的。

一种是完全否定神话，认为神话虚妄荒诞。东汉王充是其代表，他力主天道自然，人死无知，没有神鬼。因此，在《论衡》里，他经常因事据理批判神话之“虚妄”，如：

儒者称圣人之生，不因人气，更禀精于天。禹母吞薏苡而生禹，故夏姓曰“姒”；契母吞燕卵而生契，故殷姓曰“子”；后稷母履大人迹而生后稷，故周姓曰“姬”。……且夫薏苡，草也；燕卵，鸟也；大人迹，土也。三者皆形，非气也，安能生人？说圣者以为禀天精微之气，故其为有殊绝之知。今三者之生，以草，以鸟，以土，可谓精微乎？天地之性，唯

人为贵，则物贱矣。今贵人之气，更禀贱物之精，安能精微乎？夫令鸠雀施气于雁鹄，终不成子者，何也？鸠雀之身小，雁鹄之形大也。今燕之身不过五寸，薏苡之茎不过数尺，二女吞其卵、实，安能成七尺之形乎？烁一鼎之铜，以灌一钱之形，不能成一鼎，明矣。今谓大人天神，故其迹巨。巨迹之人，一鼎之烁铜也；姜原之身，一钱之形也。使大人施气于姜原，姜原之身小，安能尽得其精？不能尽得其精，则后稷不能成人。（《奇怪篇》）

他用唯性主义的态度来看待神话，所见就无不是虚妄的事。

一种是对神话将信将疑。这方面的为首人物，是孔子。他老先生"敬鬼神而远之"（《论语·雍也》），跟鬼神若即若离。由是，他有时用神话来解释事物：

吴伐越，堕会稽，获骨焉，节专车。……客执骨而问曰："敢问骨何为大？"仲尼曰："丘闻之：昔禹致群神于会稽之山，防风氏后至，禹杀而戮之，其骨节专车。此为大矣。"（《国语·鲁语下》）

有时又将神话历史化：

子贡问孔子曰："古者黄帝四面，信乎？"孔子曰："黄帝取合己者四人，使治四方，此之谓'四面'也。"（《尸子》卷下）

这则见出了他"不语怪、力、乱、神"（《论语·述而》）的一面。

三种看法不一，但有一个共同点，即都没有把神话同宗教、迷信的鬼神之事分开，而是混同为一的，因此都不是专门的神话观。

在奴隶社会、封建社会中，持第一种看法的人最多，持第三种看法的人次之，持第二种看法的人最少，而且只出现于封建社会里。这是可以理解的：封建社会较之原始社会，人们的生产能力、生活能力与思维能力都提高了许多，先进之士具有唯物的世界观，自要反对种种鬼神之说了。但封建社会的人们，其生产水平、生活水平与思维水平还是比较低下的，奴隶社会的人们更加如此，所

以一般人对鬼神仍然虔诚信仰，或者疑信参半；长期传统的影响，思想意识的继承性，进一步强化了他们的这种神鬼观念。

到晚清，由于新的生产力、新的思潮的发展，由于西方神话理论的流入，开始出现了零零碎碎的神话观。如章炳麟运用人类学、民族学、历史学等方面的知识，以说明族源神话：

> 野人天性阘诞，其语言又简寡，见虚墓间穴宅动物，则眩以死者所化。故埃及人信蝙蝠，亚拉伯人信海麻。海麻者，枭一种也。皆因其翔舞墓地，以为祖父神灵所托。其有称号、名谥，各从其信行者。若加伦民族，常举鹭、虎、狼、羚自名。……植物亦然。……其近而邻中夏者，蒙古、满洲，推本其祖，一自以为狼、鹿，一自以为朱果，藉其宠神久矣。中国虽文明，古者母系未废，契之子姓自玄鳦名，禹之姒姓自薏苡名，知其母吞食，而不为祖，亦犹单昧之绪风也。……夏后兴，母系始绝。（《訄书·序种姓上》）

蒋观云看重神话的作用：

> 其神话、历史，不足以增长人之兴味，鼓励人之志气，则其国人天才之短也可知。……故欲改革一国之人心者，必先改进其能教导一国人心之书始。（《神话、历史养成之人物》）

他还依据比较法，认为中国洪水神话来自巴比伦、犹太、希腊。

但晚清人谈神话，并不是着眼于学术方面，而是适应当时的阶级斗争、民族斗争的需要。有的更借神话问题来反对清朝统治者，像陈去疾在《清秘史》里，指出满族的族源神话《佛库伦》之类，是“托诸离奇瑰玮妖妄不经之事，以征帝王受命之符。……推其究也，乃莫非笼络愚民之计，而视君位为私产也。不亦谬哉”！有的则利用神话来推崇本族、贬抑异族，像黄节在《种族书·攘夷中》里，声称由各族的图腾神话可以看到，“……亚洲大陆，自吾民族而外，惟东夷犹为人种，余则为犬、为蛇、为豸、为羊人矣”。他们的研究精神可嘉，但说法就不合适了。

我国第一个把神话当作科学研究对象的人，是鲁迅。他尽管不是神话学家，没有全面、系统、深入地研究神话，但他对神话的一些基本问题，都发表了看法。他给神话下了一个定义："昔者初民，见天地万物，变异不常，其诸现象，又出于人力所能以上，则自造众说以解释之；凡所解释，今谓之神话。"① 又指出了神话的主要特点："神话大抵以'神格'为中枢，又推演为叙说，而于所叙说之神，之事，又从而信仰敬畏之，于是歌颂其威灵，致美于坛庙……。"② 他认为，神话是这样产生的："夫人在两间，若知识混沌，思虑简陋，斯无论已；倘其不安物质之生活，则自必有形上之需求。故吠陀之民，见夫凄风烈雨，黑云如磐，奔电时作，则以为因陀罗与敌斗，为之栗然生虔敬念。"③ "……原始民族，穴居野处，见天地万物，变化不常——如风、雨、地震等——有非人力所可捉摸抵抗，很为惊怪，以为必有个主宰万物者在，因之拟名为神；并想象神的生活、动作，如中国有盘古氏开天辟地之说，这便成功了'神话'。"④ 在他看来，神话不只产生于原始社会，后世也有所产生："中国人至今未脱原始思想，的确尚有新神话发生，譬如'日'之神话，'山海经'中有之，但吾乡（绍兴）皆谓太阳之生日为三月十九日，此非小说，非童话，实亦神话，因众皆信之也。而起源则必甚迟，故自唐以迄现在之神话恐亦尚可集结……。"⑤ 他高度肯定神话的价值："故神话不特为宗教之萌芽，美术所由起，且实为文章之渊源。"⑥ 热情赞扬神话中的反抗神："……亚当之居伊甸，盖不殊于笼鸟，不识不知，惟帝是悦，使无天魔之诱（按指长翅膀之蛇引诱亚当、夏娃吃了禁果，致使他们被耶和华逐下凡间），人类将无由生。故世间人，当蔑弗秉有魔血，惠之及世人者，撒但（意

---

①②《中国小说史略》第7页，人民文学出版社，1973年版。

③《破恶声论》，引自人民文学出版社1973年版《集外集拾遗》第23页。

④《中国小说的历史的变迁》，见人民文学出版社1973年版《中国小说史略》第269—270页。

⑤《鲁迅书信》第65页，人民文学出版社1959年版。

⑥《中国小说史略》第7页，人民文学出版社1973年版。

为恶魔，指蛇）其首矣。”① 对于否定、讥嘲神话尤其是我国神话的人，他力加批评：

……首有嘲神话者，总希腊埃及印度，咸与诽笑，谓足作解颐之具。夫神话之作，本于古民，睹天物之奇觚，则逞神思而施以人化，想出古异，谲诡可观，虽信之失当，而嘲之则大惑也。太古之民，神思如是，为后人者，当若何惊异瑰大之；矧欧西艺文，多蒙其泽，思想文术，赖是而庄严美妙者，不知几何。倘欲究西国人文，治此则其首事，盖不知神话，即莫由解其艺文，暗艺文者，于内部文明何获焉。若谓埃及以迷信亡，举彼上古文明，胥加呵斥，则竖子之见，古今之别，且不能知者，虽一哂可靳之矣。复次乃有借口科学，怀疑于中国古然之神龙者，按其由来，实在拾外人之余唾。……夫龙之为物，本吾古民神思所创造，例以动物学，则既自白其愚矣，而华土同人，贩此又何为者？抑国民有是，非特无足愧恶已也，神思美富，益可自扬。古则有印度希腊，近之则东欧与北欧诸邦，神话古传以至神物重言之丰，他国莫与并，而民性亦瑰奇渊雅，甲天下焉，吾未见其为世诟病也。惟不能自造神话神物，而贩诸殊方，则念古民神思之穷，有足媿尔。（《破恶声论》）②

他主张在一定条件下，拿神话做儿童的读物：“在我认为这要看社会上教育的状况怎样，如果儿童能继续更受良好的教育，则将来一学科学，自然会明白，不至迷信，所以当然没有害的；但如果儿童不能继续受稍深的教育，学识不再进步，则在幼小时所教的神话，将永信以为真，所以也许是有害的。”③ 他以为，我国神话本来少有，究其原因，“最要的有两种：一、太劳苦 因为中华民族先居在黄河流域，自然界底的情形并不佳，为谋生起

---

① “摩罗诗力说”，见《鲁迅全集》第1卷第205页，人民文学出版社1956年。

② 《集外集拾遗》第26—27页，人民文学出版社1973年版。

③ 《中国小说的历史的变迁》，见人民文学出版社1973年版《中国小说史略》第273页。

见，生活非常勤苦，因之重实际，轻玄想，故神话就不能发达以及流传下来。……二、易于忘却　因为中国古时天神，地祇，人，鬼，往往淆杂，则原始的信仰存于传说者，日出不穷，于是旧者僵死，后人无从而知。”① 全世界神话都有改易、销歇的现象，其作俑者则是文学家：“惟神话虽生文章，而诗人则为神话之仇敌，盖当歌颂记叙之际，每不免有所粉饰，失其本来，是以神话虽托诗歌以光大，以存留，然亦因之而改易，而销歇也。”② 此外，他还看到了我国的仙话既不同于神话，又与神话有类似之处，所以提出：“今集神话，自不应杂入神仙谈，但在两可之间者，亦只得存之。”③ 这些，有的是鲁迅自己的观点（如说后世犹有神话产生），有的是沿袭西方某些学派的；有的不正确（如说我国神话本来稀少），有的则是正确的或比较正确的；有的较为皮相（如说神话为万物之解释），有的颇为深刻。而不管哪种情况，对于我国神话学的建立，都有或大或小的作用。

茅盾（沈雁冰）步鲁迅之踵武，作为我国最早系统地研究神话的学者，为我国神话学奠定了基石。他著有我国神话研究的最早的专著《中国神话研究ＡＢＣ》（后改名《中国神话研究初探》，1928）与《神话杂论》（1929）、《北欧神话ＡＢＣ》（1930），解放后结集为《神话研究》（百花文艺出版社1981年版），另外还有个别篇章收入《茅盾文艺杂论集》。这些著作，主要包括两个方面：

一是理论方面。茅盾服膺于人类学派，也受了心理学派等的影响。所以，他专文介绍了人类学派的某些观点（《人类学派神话起源的解释》），并依据人类学派等的理论，表述了自己的意见。他先认为：“神话是一种流行于上古时代的民间故事，所叙述的是超乎人类能力以上的神们的行事，虽然荒唐无稽，可是古

---

① 《中国小说的历史的变迁》，见人民文学出版社1973年版《中国小说史略》第271页。

② 《中国小说史略》第7页，人民文学出版社1973年版。

③ 《鲁迅：书信》第665页，人民文学出版社1959年版。

代人民互相传述，却确信以为是真的。”（《神话研究》第63页，以下该书引文只注页码。）后来进了一步，说：“……所谓‘神话’者，原来是初民的知识的积累，其中有初民的宇宙观，宗教思想，道德标准，民族历史最初期的传说，并对于自然界的认识等等。”（第127页）关于神话的产生，他的看法是：“原始人对于自然现象如风雷昏暝之类，又惊异，又畏惧，以为冥冥之中必有人（神）为之主宰，于是就造作一段故事（神话）以为解释”（第3页）；“原始人因有强烈的好奇心与原始迷信，发动了创造神话的冲动”（第141页）；“原始人受了自然界的束缚，活动规模是很狭小的，然而他们的想象却很阔大。他们对于辽远的——因自然界的阻隔而使他们不能到的地方，也有强烈的好奇心，因而也就有许多神话”（第170页）。一句话，阔大的想象、强烈的好奇心、对自然现象的惊惧及原始迷信，使初民创作出了神话。基于此，他认为，神话与宗教关系密切，“其性质颇像宗教记载”（第3—4页），“依附着原始信仰的宗教仪式而保存下来”（第141页）；“各民族在原始期的思想信仰大致相同，所以他们的神话都有相同处（例如关于天地开辟的神话，日月以及变形的神话等等），但又以民族环境不同而各自有其不同的生活经验，所以他们的神话又复同中有异”（第64页）；“我们要研究‘原始的文化’，要知道人类生活史的第一页，便不得不从古代神话中搜讨采集；这便是古代神话的真正的价值了”（第14页）。此外，他揭示了神话的流传、保存、修改、演进、消灭等的情况：“神话最初的传布，必全恃口诵；而祭神的巫祝，颂歌为业的瞽师（他们或周游乡村而为自由职业者，或受酋长的供养如后世的内廷供奉），以及私家的乐工（例如《奥德赛》中所说的道谟道克司 Demodocus），便是最初的神话保存者。他们取当时流行的口头传说（神话），编为歌曲，用以为祭神时颂扬神的功德，飨宴时成礼侑觞，吉凶礼时表白祷祝与哀思，个人或群众集会时歌以娱乐。……其后文字既兴，诗人与戏曲家复取这些传袭的实用歌曲的材料，改作纯文艺的诗歌戏曲：这便是今日各

文明民族神话之宝库了。”（第15页）“不但文学家要修改神话，一民族的后起的或外来的然而曾经盛极一时的宗教思想，也常常要改变原有的神话。”（第65页）“……原始的历史家（例如希腊的希罗多德）把神话里的神们都算作古代的帝皇，把那些神话当作历史抄了下来。所以他们也保存神话。他们抄录的时候，说不定也要随手改动几处，然而想来大概不至于很失原样。可是原始的历史家以后来了半开明的历史家，……他们便放手删削修改，结果成了他们看来尚可示人的历史，但实际上既非真历史，也并且失去了真神话。”（第142页）后人“很不喜欢那些怪诞粗鲁的东西。……他们一代一代把神话传下来，就一代一代的加以修改。他们都照着自己的意思去修改。他们又照着自己的意思增加些枝叶上去。于是本来朴野的简短的故事，变成美丽曲折了；道德的教训，肤浅的哲理，也加进去了。”（152页）他还谈了对个别类型的神话的看法，如：“不论任何发展阶段上的民族，一定有代表他们的宇宙观的开辟天地的神话。”（第163页）……这里面，不乏著者的真知灼见，但大多是对西方神话学家的观点的承袭与发挥。无论是自己的见解，还是发挥别人的见解，无论是介绍别人的观点，还是承袭别人的观点，在当时，都有助于开扩我国神话研究者们的眼界。

二是作品方面。按照人类学派等的理论与自己的见解，茅盾介绍了埃及、印度、希腊、罗马与北欧神话，使我国人们得以一睹它们的芙容。对北欧神话的介绍尤为系统、全面，从天地创造、众神之王与后，到冥世、死神，从雷神、春神、夏神、冬神、光明神、黑暗神，到森林神、海洋神，从火神到稼穑之神，从歌乐之神到战争之神，从恋爱之神、真理与正义之神到命运之神，从巨人到神之使者，乃至众神的劫难、喜古尔特传说，凡是北欧的重要神话，都作了简明扼要的介绍。他还比较了希腊神话与北欧神话二者的异同，如开辟神话，“北欧人和希腊人一样，以为未有天地之前是混沌一团”，但“希腊人设想天地未开辟前是无可名状的混沌一团，而北欧人的设想却是冰与火两种势力的

混沌世界”（第97—98页）；“如果我们说南方的希腊神话是‘抒情诗的’，那么，这北欧神话便可说是‘悲剧的’。”（第234页）通过比较，可加深人们对它们的认识。

特别是，茅盾对我国神话作了比较系统的探讨与整理。他首先一扫外国及国内某些学者的成见陋识，有力地肯定“中国的神话原来也是伟大美丽”的（第31页），“中国的开辟神话其内容丰富美丽，不亚于希腊神话”（第75页）。但是，我国的神话只由“三项学者保存下若干零碎资料：一是中国的古代哲学家，他们把神话之带有解释自然现象之一部分，作为他们的宇宙论的引证；一是文学家，他们把唯美的和解释的神话都应用在作品内，使作品美丽而有梦幻的色彩；一是历史家，他们也像外国的历史家一样，认神话中的一部分为历史材料而加以保存。只有《山海经》是一部怪书，……这大概是秦末的喜欢神话的文人所编辑的一部杂乱的中国神话总集，可是作者亦只把这些材料当作‘异闻’罢了。”（第27页）许多神话都遗佚了。这是什么原因呢？茅盾指出，“中国北部神话之早就销歇”，“原因有二：一为神话的历史化，二为当时社会上没有激动全民族心灵的大事以诱引‘神化诗人’的产生”（第130页）。面对这种情况，怎么办呢？他提出了“再造中国神话”的任务。如何再造？他认为：其一，要广采材料，既从古书中搜采，周、秦的材料固然可以，“即如唐代的材料也未尝不可以采取；只要我们能从性质上确定这些材料是原始信仰与生活的混合的表现就好了”（第89页）；又从口头上搜采，如西南的苗、瑶、壮各族，还有神话活在他们口头的，也在搜采之列”（第224页）。其二，“须得把附会的伪说扫净”（第90页），像表现佛道思想、方士意识的东西就在扫除之列，“《神仙传》等书所载的‘神’的‘话’不是神话”（第67页）。其三，“立脚在中国古史上”，“假定一个系统”（第79页），因为，“我们相传的关于太古的史事，至少有大半就是中国的神话”（第69页），而“古代的无名史家虽然勇于改神话，而所改的，度亦不过关于神之行事等，而非神的世系——即所改者多为神话的内容而非神话的骨骼”（第

79页）。由是，他一方面指出，我国神话由北、中、南三个系统组成，北部系统有“女娲补天”、“黄帝战蚩尤”等神话，中部系统有楚国的《山鬼》、《大司命》、《少司命》等神话，南部系统有“盘古开辟天地”等神话。另方面，他整理了天地开辟神话，巨人族及幽冥世界神话，自然界神话，伏羲、黄帝、帝俊及羿、禹神话，并拟假定伏羲、黄帝、帝俊为诸神的领袖或王，“从而创造出一个‘诸神世系’来”（第214页）。经过他的努力，我国神话的面影得到了初步的显现。这是他的最大贡献。

总之，茅盾以其渊博的学识、辛勤的钻研，在我国神话学史上写下了不可磨灭的一页。

继茅盾之后，截至现在为止，著述最丰、贡献最大的神话学家，当推袁珂。

袁珂的著述，侧重在对我国神话的整理：

（一）将零散神话连缀成集。他于1950年出版了《中国古代神话》，1957年作了改写，后又把它扩充为《中国神话传说》，于1984年出版。《中国神话传说》的《开辟篇》、《黄炎篇》、《尧舜篇》、《羿禹篇》（上下）与《夏殷篇》，叙说的基本上是神话。它们用夹叙夹议的笔法，将“先前本来是各不相干、断简零篇地散落在大量古书里的”神话，以及某些至今还活在群众口头上的神话，连缀起来，编写成有一定的完整性、系统性、形象性的故事，并随时作必要的说明。这样，雅俗共赏，使人们较全面地看到了我国神话的轮廓，也饶有意趣地领略了我国神话的美。

（二）给许多神话作注释、解说。《山海经校注》（1980）、《古神话选释》（1982）便是。前者按原书逐段作注释；后者将有关连的神话（还有部分传说）放在一起，加以注释、解说。在注释、解说中，常常发表独到的见解。如对舜与象的故事，推想它的本貌是：“虞舜这个生长在丛莽中的勇敢的猎人，在和野象的斗争中，由于野象的凶悍和狡谲，几番险遭它的毒手。后来靠了天女的帮助，才终于战胜和驯服了野象，使它开始在农业上为

人类服役。而猎人舜也在人民的拥戴下成了他们的领袖。”① 又如说夸父，“盖古之大人也（夸，大；父，男子美称）也”②。类此的精辟看法，解决了神话中的很多疑难问题，给人以不少的启迪。

（三）翻译神话。《神话选译百题》（1980）与《山海经校译》（1985）即做了这个工作。这对于一般读者，甭说是大有帮助的。

（四）汇编神话材料。如《中国神话传说词典》（1985）、《中国神话资料萃编》（1985，与周明合编）。后者按神话中的时代先后，分人物汇编材料，另有《殊方编》、《异物编》、《古蜀编》，分别汇编有关材料，便于人们引用、研究。前者按编者的神话观选列词目，有人、物、天地、书、事、其他等六类，并主要采用原文作释文内容，方便读者查找。两书的材料都十分丰富，给“建造一座中国神话的殿堂”，提供了许许多多“特定的砖瓦”。

凡此种种，为展示我国神话的丰美，为建立我国的神话系统，为普及我国的神话，为促进我国神话的研究，都作出了重大的贡献。

与此同时，袁珂在理论上也作出了贡献，也值得重视。他的神话理论见于各书，而集中表现在《中国神话传说》的《导论篇》、《中国神话史》（1988）与《神话论文集》（1982）里。

袁珂努力以马克思主义为指导，进行研究。他时有自己的创见。其创见，首推“广义神话论”。他认为：“……神话并非古代或上古所独有，而是在各个不同的历史时期，随时都有新的神话产生。这是因为，客观事物的不断向前发展是无止境的，而人们认识事物的能力却是有局限性的，这就给新的神话产生的可能性提供了有利的条件。当人们对某种现实怀着不满、冀图对它有所变革却没有实际力量的时候，通过幻想的三棱镜，新的神话就产

① 《古神话选释》第242页，人民文学出版社1982年版。
② 《山海经校注》第238页，上海古籍出版社1979年版。

生了。”① 在他看来，“古代神话产生于原始社会母权制时期，起初本是简单的、零散的，后来才逐渐汇为比较复杂的整体，并且和历史紧密结合起来。它发展到奴隶社会初期便登峰造极。以后，当有文字的历史记载开始出现的时候，古神话便逐渐消亡了。其后在各个社会的各个历史阶段，随着现实生活的发展和人们对生活的愿望，又陆续有为数不少的新的神话和神话因素浓厚的传说故事产生出来，直到今天，还未断绝”②。他指出：神话的要素有这么几项：其一，主导思想是“从物我混同到万物有灵”；其二，表现形式为变化——“人变成物，物变成人，一种事物变成另外一种事物”，与神力、法术；其三，人神同台演出；其四，“有意义深远的解释作用”；其五，“对现实采取革命的态度”；其六，“时间和空间的视野广阔，往往并不局限于一时一隅”；其七，“流传较广，影响较大”。这些，“对于每个具体的神话来说，并不要求全都具备，只须具备其中四五项大约也就够了”。③ 据此，他把九个部分的作品都纳入了广义神话的范畴：1.狭义神话（原始神话）；2.含有神话的传说；3.具有神话因素的历史与历史化了的神话；4.侵入神话范围的仙话，与有民间传说凭依的仙话；5.较有意义的怪异之谈；6.含有神话因素、带有童话意味的民间传说；7.源于佛经而已中国化了的神话；8.关于节日、法术、宝物、风习和地方风物等的神话传说；9.少数民族的神话传说。④ 他还给神话下了一个定义：“神话是非科学但却联系着科学的幻想的虚构，它通过幻想的三棱镜反映现实生活并对现实生活采取革命的态度。”⑤ 这样，就完全突破了传统的神话观，大大地扩展了神话的领域。

其次，他揭橥了我国神话的特色：一是“响彻了劳动的回音”；⑥ 二是英雄们的斗争，表现了“为了达到某种理想，敢于战

① 《中国神话传说》第46—47页，中国民间文艺出版社，1984年版。
② 《中国神话传说》第49页，中国民间文艺出版社，1984年版。
③见《中国神话史》第17—18页，上海文艺出版社1988年版。
④⑤见《从狭义的神话到广义的神话》，《民间文学论坛》1983年第2期。
⑥《中国神话传说》第35页，中国民间文艺出版社，1984年版。

斗，勇于牺牲，自强不息，舍己为人的博大坚韧的精神”；① 三是“在阶级社会的阶级斗争中，反抗暴君的专制”。② 他还指出：“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互相平行，而又往往纠缠在一起，搅混不清。”③ 这无疑有助于深化人们对我国神话的认识。

依照“广义神话观”，扣住我国神话的特色，袁珂撰写了我国第一部神话史——《中国神话史》。它叙说了原始社会前期的神话，《山海经》的神话，先秦及汉初文献中的神话，汉代的感生神话及其他神话，仙话及佛典中的神话，历史人物的神话，魏晋六朝的神话，唐五代的神话，宋元的神话，明清的神话，民间流传的神话，少数民族的神话，等等，将著者心目中的神话几乎概述无遗。所涉及典籍，有经、史、子、集，有纬书、仙传、佛典，有魏晋六朝志怪、唐宋传奇、明清小说，有笔记、科技著作；此外，还有不少口头流传的故事。其范围相当广泛，但贯串着一个基本观点，即：“神话的发展及其流传演变的总趋势既然是由野而文，它总是要从原始的、复合的思想意识的总汇里逐渐分离出来，走向审美的文学艺术的途径。我们研究神话，终归还是要以此为主。”④ 除了叙说种种神话，另有专章探究了我国神话研究史与我国神话对文学的影响。全书自成系统，其中好些观点都是颇具新意的。如说：“……在原始社会前期，即蒙昧期的中级阶段，那时人类还过着原始群居生活，已经有了萌芽状态的神话产生。”⑤“最早的一批神话，实在便是一批动物、植物故事，尤其是描述禽言兽语的动物故事是神话的核心。”⑥“一切原始社会的神话流传到各个不同的历史时期，都会发生变化的，我们还得适当地承认它，否则神话就会失去生机，只是一堆僵死的枯骨。”⑦

①② 《中国神话传说》第36、38页，中国民间文艺出版社，1984年版。

③同上，第58页。

④《中国神话史》第16页，上海文艺出版社1988年版。

⑤⑥同上，第7、9页。

⑦《中国神话史》第83页，上海文艺出版社1988年版。

袁珂的神话观，引起了当代神话学界的争论，有人赞成，有人反对，有人赞成其一部分、反对其另一部分……。这种情况，正显示了它的巨大影响，对我国神话学的发展是很有利的。

鲁迅、茅盾与袁珂而外，还有一些学者，如闻一多、顾颉刚、丁山、谢六逸、黄石、黄芝岗、林惠祥等，都对神话有所研究，对我国神话学作了不同程度的贡献，当代的许多学者亦然。限于篇幅，恕不一一缕述。

上面，我们对中外的神话学鸟瞰了一下。鸟瞰，当然是十分粗略的，不过由此可以大致看到，世界神话学发展历程的轮廓，与迄今所达到的水平。这便为我们的进一步研究提供了坚实的基础，我们要立足其上，继续向前。

我们的研究，更要以马克思主义作指针。马克思主义的经典著作，不仅给一般的意识形态的研究指明了方向，而且对好些神话问题作了阐述。苏联与我国解放后的许多学者，在马克思主义的指引下，研究神话获得了累累硕果，也给我们作了范例，积累了经验。

摆在我们面前的任务，是把马克思主义的普遍原理与我国神话的具体情况结合起来，博采各个神话学派、神话学家之长，更好地建立具有我国特色的神话学。只要全国神话学家共同努力，这个任务是能够完成的。本书就想为完成这个任务尽一分力量。

第一章

上古时代的特点
与上古人民的思想意识

第一节　上古时代的特点

存在决定意识，“文变染乎世情，兴废系乎时序”（《文心雕龙·时序》）。意识形态主要决定于时代、社会、民族、国家、阶级、地域等。一个时代有一个时代的意识形态，要了解一个时代的意识形态，首先必须了解一个时代的情况。

作为人类的一种意识形态，上古神话产生、发展、衰微于上古时代。我们考察、了解、研究、分析上古神话，先就要对上古时代有所考察、了解、研究、分析。

这上古时代，主要指的旧石器时代晚期至阶级社会（有的是奴隶社会，有的是封建社会）早期。在此之前，旧石器时代早中期还没有神话；在此之后的阶级社会的神话已不同于上古神话；所以，我们先不去说它们。

各民族的上古时代的情况不一：有的包括了原始社会与前期奴隶社会，如希腊族；有的只有原始社会，如鄂伦春族；有的如埃及人，早在公元前二、三千年就进入了奴隶社会；有的如彝族，进入奴隶社会不过是数百年以前的事情；有的如我国南方一些少数民族，没有奴隶社会，紧接原始社会的是封建社会。就汉族而言，上古时代为四、五万年前的“山顶洞人”时期——三千年前的殷商时期。这里，我们不分别地讲述，只概括地说说一般的情景。

从旧石器时代晚期到阶级社会早期，前后数万年，人类社会经历了许多变化，有了不少进展：劳动工具由粗笨的旧石器而精致的新石器而优良的铜器；生产由渔猎业而农牧业；所有制由公有制而私有制；分配由平均而剥削与被剥削；婚姻由氏族群婚而对偶婚而一夫一妻婚；体制由母系氏族制而父系氏族制，由原始共产主义制而奴隶制或农奴制；人际关系由平等互助而压迫与被压迫，由民主而专制……。对这些变化、进展，我们在此毋需乎一一详述。且让我们纵观横览，看看上古时代的主要特点吧。

（一）生产生活水平低下

尽管旧石器时代晚期的生产力比早中期提高了一大步，新石器时代的生产力比旧石器时代晚期提高了一大步，阶级社会前期的生产力比新石器时代又提高了一大步，但整个上古时代的生产水平终究是低下的。

在原始社会，绝大部分工具是用木料、石料、骨料、壳料等做的，质量差，品种少，用起来费力费时，工效很低。生产经验，劳动技术，做事方法，都很少。所以，无论是挖一只独木舟，还是造一辆两轮车，无论是缝一件衣服，还是盖一栋房屋，无论是掘一条水沟，还是筑一段堤防，无论是做一只瓦罐，还是开一块荒地，……速度都很慢；无论是猎捕禽兽，还是打捞鱼虾，无论是繁殖牲畜，还是收获五谷，……数量都很少。

到阶级社会早期，情况稍好，拿殷朝来说吧：殷朝的生产水平，在当时世界上是最高的，其精美的铜器至今犹光彩四射，令人惊叹、赞赏。可是，由于青铜是贵重的合金，得之不易，产量不多，奴隶主贵族主要用它制造武器、礼器与生活用具，而很少用它制造农具。农具绝大部分是用木料、石块、蚌壳等制成的，所谓“剡耜而耕，摩厉而耨”（《淮南子·氾论训》）；奴隶主还常常迫使奴隶修复损坏的农具，继续使用，以减少开支。那时，虽已发明了牛耕，然而并没有得到广泛推广，因为奴隶主贵族需要大量的牛作食品与祭品，舍不得把牛用于生产上，而宁愿驱使比牛更加容易得到、更加便宜的奴隶从事生产。奴隶们拿着

粗糙的工具，在奴隶主及其爪牙的严厉监督下，辛勤耕耘，过着牛马不如的生活，没有劳动的积极性，生产效率很差。因之，殷朝的生产水平还是不高的。早于殷朝的埃及古王国（约公元前2700年至前2200年）更加如此：当时还没有青铜，只有天然铜；工具大多为木质、石质，连犁头也是用乌木做的；所以，尽管建造了好些规模巨大的金字塔，其速度却很慢，如修建最大的金字塔——第四王朝法老齐阿普斯的陵墓，铺设运石的道路就花了十万人的十年时间，造塔本身更花了十万人的三十年时间。由此，可见一斑。

生产水平低下，带来的是生活水平低下。初民吃得很差，还常常饿肚皮，以致有过吃人之风——吃本族的死者，吃俘获的异族人；穿得很差，围过树叶，披过兽皮，葛布、麻布算是高级衣料，挨冻是常事；住得很差，山洞、茅棚、土窑、矮屋，就是栖身之所，难以抵御烈日严寒、暴风骤雨；行也很差，主要靠双脚，爬山越岭，穿林横野；用品简陋，最好的器皿不过是粗陶器，最华贵的奢侈品不过是骨、石等做的装饰品。奴隶社会的奴隶，除了受低下的生产水平的制约，又要受凶恶的奴隶主的压榨，经常被杀作祭祀品、殉葬物。如殷朝的宗庙，建筑时要杀些幼小的奴隶奠基，每座门底下都要活埋若干名奴隶，宗庙前方更要杀埋数百名奴隶，落成时还要杀些奴隶祭祀。殷王祭祀神灵、祖先时，每次都要用奴隶当祭品，有时一次就用男女奴隶各30人。奴隶主死了，用奴隶殉葬是常事；王侯死了，奴隶殉葬的更多，如河南安阳侯家庄西北岗的一座殷王陵，与武官村的一座殷王陵，所殉葬的奴隶都达三、四百之多，其中一些还是囟门未合拢的儿童。

（二）群体性强

人类在任何时候都有一定的群体性，依靠群体来保存、发展自己，去战胜敌人，如《吕氏春秋》说的："凡人之性，爪牙不足以自卫，肌肤不足以扞寒暑，筋骨不足以从利辟害，勇敢不足以却猛禁悍；然且犹裁万物，制禽兽，服狡虫，寒暑燥湿弗能

害，不唯先有其备而以群聚邪！”（《恃君览·恃君》）而在上古时代，人类的群体性特强，因为一方面，“个人尚未脱离氏族或公社的脐带”，属于“各种形式的公社”；① 另方面，生产力低下，人们不能像“白毛女”那样一个人生活，也不能像“鲁滨孙”与“星期五”那样两个人生活，而必须凭藉群体的力量，以获取生产资料、生活资料，创造物质财富、精神财富，抗击大自然与社会统治者。假使说，“人之生不能无群”(《荀子·富国)》，那末，上古人民尤其如此。

原始社会的人们，是以团伙、氏族、部落、部族、家族等为基本单位，群体地生活与斗争的。他们的生产，群体进行：每个氏族、家族的有劳力的男子，或一道捕鱼，或一道打猎，像基诺族的《猎歌》所歌唱的：“左邻右舍同里人，带上尖刀莫耽误；一氏一系同族人，带上尖刀莫踌躇。”或一道放牧，或一道耕种，或一道制陶，或一道冶铜。有劳力的女子，或一道采集，或一道种收，或一道纺织，如北美的印第安崴安多特人：“耕种土地在他们那里是共同进行的，即是，一切能够劳动的妇女都参加耕种各个家庭的地段。”② 能够搞点劳动的老人、小孩，也一道做些力所能及的事情，像高山族似的，“其酿酒法，聚男女老幼共嚼米，纳筒中，数日成酒，饮时入清泉和之”。③ 有的劳动，还不只一个氏族、一个家族的人参加，几个氏族、几个家族甚至整个部落、部族的劳力都投入其中了，如新西兰毛利人，常常全部落的男劳力集中起来，用长达千尺的大网捕鱼，一次捕捞万千斤。

他们的战斗，更是群体进行的。不要说部族与部族之间的战争，部落与部落之间的械斗，与后世的国家与国家、集团与集团之间的战争、村落与村落之间的械斗一样，非集体进行不可，就是氏族与氏族之间的血亲复仇，也是群体参与的：这个氏族的某

---

① 《马克思恩格斯全集》第23卷第371页，人民出版社，1972年版。

②普列汉诺夫《论艺术》第60页，三联书店，1964年版。

③郁永清《裨海纪游》。

个成员杀害了那个氏族的某个成员，那个氏族即以全族的名义要求这个氏族处死凶手，这个氏族应承担责任，答应其要求；否则，那个氏族便组织本族人员，去追杀凶手，直至达到目的为止；如果这个氏族群起抗击，就发展成两个氏族的械斗，不斗到双方死亡人数相当时不会罢休。至于个人复仇之举，那是很少有的。在战斗中，不仅战士，而且其他人也常常一道参加有关的活动，像非洲中部的比格米人："当男子充当先锋队，在必要时同遭到劫掠的耕地的所有者进行斗争的时候，妇女们就攫取战利品，把它们捆起来运走。"①

他们的公务是群体化的。在氏族中，大家由共同的祖母、祖父或族长领导，集体商量，决定事情，解决问题。在部落中，全体成年妇女或男子组成"人民大会"，是为最高权力机构，决定重大问题，选举或罢免部落的行政、军事首领；关系部落的一般问题，由氏族长会议决定。在部族（部落联盟）中，最高权力机构为部落长会议，部族大事由其决定，部族长由其选举、罢免。部落长会议也好，氏族长会议也好，"人民大会"也好，氏族成员会议也好，其决议都以全体一致通过为原则。无论是氏族长、部落长，还是部族长，都不能独断专行；他们掌握着集体赋予的权力，执行集体委托的任务，为集体做事情。群体性，贯串着一切公务活动。

他们的生活是群体化的。生产力低下，集体劳动，决定了生产资料归群体所有，生活资料共同分配，生活方式大家一致。马克思说原始农业社会，"共同占有土地和集体耕种土地必然导致共同的住宅和共产生活方式"。② 的确如此。一个氏族、家族，或住在一栋屋里，或住在建在一起的一些房子里；一个部落也聚居在一个地方，一个部族则居住在一个地区。氏族、家族的成员，休息在一起，饮食在一起，娱乐在一起，宗教活动在一起，埋葬也在一起。部落的成员，也常在一起唱歌、跳舞、欢度节

①普列汉诺夫《论艺术》第57页，三联书店，1964年版。

②《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》第229页，人民出版社，1980年版。

日、举行宗教活动，甚至于这样："在节日里几个'部落'聚集在一起，进行不加区别的性交。……它们在这些节日里，对于从前一个氏族的妇女以另一个氏族的所有男子为她们的共同丈夫，而男子则以另一氏族的所有妇女为他们的共同妻子的时代，还保存着一点朦胧的记忆。"①

他们的创作、发明、创造也是群体化的。神话、史诗、传说都是集体创作，并在集体中流传的，歌舞都是集体创作并且集体表演的，每一处洞穴画、岩画都是许多人的心血结晶，每一项发明、创造都是许多人用血汗灌溉出来的花果。

这样的群体化远远地超过后人，有如马林诺夫斯基说的："蛮野人在实际合作与精神团结上都须直接接触团体，故其依靠团体的程度比文明人大得好多。"②

阶级社会早期的人们，其群体化的程度低于初民，但仍然较高。

在生产方面，奴隶们在田地上群体耕种，如《诗·周颂·噫嘻》所描述的："亦服尔耕，十千维耦。"在手工业工场中集体干活，如希腊的手工业作坊一般使用奴隶二、三十人，多的达百余人；殷朝的手工业奴隶则分成"百工"，像索氏（绳工）、长勺氏（酒器工）、陶氏（陶工）、施氏（旗工）、繁氏（马缨工）、锜氏（锉工或釜工）、樊氏（篱笆工）、终葵氏（椎工）等，分工种一道做事。在船上集体划船，如希腊的三层桨座船用水手两百多人。

在战斗方面，有了专门的军队，组织严密。殷朝设右、中、左三军，约数万人；其中，"王族"与"多子族"（奴隶主贵族的家族）是核心力量；兵车为战斗单位，每辆配置将士十多人（车上三、四人，徒兵十人）。希腊斯巴达还规定，二十至三十岁的男子每天都要参加军事训练，三十至六十岁的男子都得服兵役。除了国家武装，大贵族有私人武装，他们经常率领自己的队

① 《马克思恩格斯选集》第4卷第45页。

② 《巫术科学宗教和神话》第6页，中国民间文艺出版社，1986年版。

伍参加国家的军事行动，或相互攻伐。

在政治方面，许多国家实行贵族民主。公元前3000年——前2500年的苏美尔地区（在今伊拉克一带）的城市国家，由长老会议（为各地区长老所组成）选举国家首脑与审判官。公元前1530年左右的赫梯国（在今土耳其基齐尔——伊尔马克河流域）国王铁列平，规定国王受贵族会议的限制，它甚至可以处死国王。希腊公元前800年——前600年的城邦国家，或如斯巴达，有公民会议，由三十岁以上的男子组成，讨论、表决重大事情；公民会议选出若干名贵族家族的长老，与国王一道组成长老会议，决定重要事务，选举监察官；国王两人，由两个王族产生。或如经过“梭伦改革”的雅典，在公民会议之外，复有“四百人会议”，由全国的四个部落各选一百人组成，负责准备、审理公民会议的提案；又设立陪审法庭，凡公民都可被选为陪审员，参与审理案件。

在生活方面，有群体的宗教活动，有群体的节日活动，类似《诗·郑风·溱洧》所描写的上巳节（夏历三月初三）的情景：“溱与洧，浏其清兮。士与女，殷其盈兮。女曰‘观乎！’士曰‘既且。’‘且往观乎！洧之外，洵讦且乐。’维士与女，伊其相谑，赠之以勺药。”有集体的歌舞活动，有集体的红白喜事活动。

在其他方面，也表现了群体性。日本大和国的“部民”，组成各种“部”，如田部、舂米部、衣缝部、锦织部、文部（书写）、鸟养部（为天皇养鸟）……，各立首领，按“部”进行种种活动。殷代由氏族组织蜕变而来的血缘宗族关系，形成宗法制度，嫡子一系为大宗，其余为小宗，小宗从属大宗，“宗子维城”（《诗·大雅·板》），共同拱卫奴隶主王朝。一个国家败亡时，人们大都变为奴隶，所谓“种族奴隶”，成家族地受奴役，有如殷为周灭，其陶氏、施氏、繁氏、锜氏、樊氏、饥氏、终葵氏七族成为武王之弟康叔的奴隶，其徐氏、条氏、萧氏、索氏、长勺氏、尾勺氏六族成为周公之子伯禽的奴隶。国王赏赐贵族时，每每给成批的奴隶。奴隶反抗，也经常采取集体形式，《易·讼》九二就载有这样的事实：一个奴隶主出去打官司，其三百户奴隶乘机逃走了。

等等。

（三）充满异常艰危的斗争

人类是斗争的产物，是在斗争中成长、壮大的。只要存在一天，人类就需斗争一天。离开了斗争，人类无法生存下去。因此，可以说，斗争是人类的一种本性。

任何斗争，都有一定的艰危性。而上古时代，由于自然界的压迫、社会的压迫十分沉重，人们的力量十分微薄，更加充满异常艰危的斗争。人们每前进一步，几乎都要付出血的代价。

以对大自然的进攻而言：不管征服哪一种自然事物，人们都遭到过巨大的危难，甚至作出了不少的牺牲。

掌握火如此：要么像希腊的普罗米修斯那样，他从神界盗火给凡间，宙斯就把他锁在高加索山的悬岩绝壁上，每天派一只鹫鹰去啄食他的肝脏，肝脏随啄随长，他痛苦不已。要么像哈尼族的阿扎父子那样，他们去魔怪那里取火，相继献出了宝贵的生命。这两个神话，正折射了掌握火的斗争的艰危。

吃食谷物如此：有若高尔基说的，“自然界根本就没有造出什么有益于人的机体的谷类，而现在我们所知的谷类，——原始人是逐渐训练着自己的机体，经过长期的苦痛和许多人的死亡，方才吃惯的”。①

使用草药也如此：有若鲁迅说的，“大约古人一有病，最初只好这样尝一点，那样尝一点，吃了毒的就死，吃了不相干的就无效，有的竟吃到了对症的就好起来，于是知道这是对于某一种病痛的药。”②

以对大自然的防御而言：不管抵抗哪一个自然敌人，人们都遭到过巨大的危难，甚至作出了不少的牺牲。

许许多多的人为凶禽猛兽长蛇所吃食。《山海经》中好些动物神话描述凶禽猛兽长蛇食人，即其反映。

许许多多的人为洪水所吞没。到处流传的“洪水滔天·人类

①转引自《瞿秋白文集》第1747页，人民文学出版社，1958年版。

②《鲁迅全集》第4卷第412页，人民文学出版社版。

再生”神话描述滔天洪水淹灭了人类，仅有一两人逃得了性命，即其反映。

许许多多的人为旱灾所害死。土家族《太阳和月亮的来历》描述十二个太阳并出，一百二十姓人被晒死了二十姓，即其反映。

其他，被烈火烧死的，被河海淹死的，被霜雪冻死的，被暴风刮死的，被疾病磨死的，被雷电打死的，被地震陷死的，被山崩压死的……，数不胜数。

再以对社会敌人的斗争而言：不管抗击哪一个社会敌人，人们都遭到过巨大的危难，甚至作出了不少的牺牲。

在部族与部族、国家与国家的战争中，有多少人丧身沙场，有多少人伤痕累累，有多少人被俘作奴！希腊十万大军围攻特洛亚，十年破城，夷为废墟，被俘的男人惨遭杀戮，妇女沦为奴隶。公元前九世纪，亚述（古叙利亚）人向外扩张，被他们吞并的地方的人们，有三分之一被屠杀或被罚为奴；那齐尔拔王（前883年——前859年在位）还大肆夸耀：“我用敌人的尸体堆满了山谷直达顶峰；我砍掉他们的首级，我用他们的人头装饰城墙；我把他们的房屋付之一炬；我在城的大门前建筑了一座墙，包上一层由反叛首领身上剥下来的皮；我把一些人活着砌在墙里，另一些人沿墙活着插进尖木桩并加以斩首！”① 波斯帝国大流士王残酷镇压被征服地区的人民起义——马尔吉娜起义（前521年），屠杀了五万多人。

在奴隶对奴隶主的反抗中，有多少人死在奴隶主的屠刀之下！埃及中王国时期（约前21世纪至约前17世纪）的《黑拉克列欧城王训谕》声言：“把大群（奴隶）捆绑起来，并且消灭从他们发出的火焰！”斯巴达人迫使全部希洛人当奴隶，每年新监察官上任时，都要举行对希洛人的“宣战”仪式，然后派遣武装至其村落，杀死任何强壮勇敢、有反抗嫌疑的人。我国“夏刑三千”（《尚书大传·甫刑》），其中不少条是判人死刑的。至于死在奴隶主

①阿·尼·格拉德舍夫斯基《古代东方史》第251页，三联书店1956年版。

的奴役之下的，更不可胜言了。埃及法老修建金字塔陵，繁重的劳役所吞噬的奴隶，至少也以数十万计。

尽管这样，上古人民始终坚持着斗争。虽然就个体来说，有懦夫，有逃兵，有降卒，有叛徒；但就整体来说，上古人民从不消极低沉，悲观绝望，退却奔亡，屈膝俯首，而总是昂首挺胸，不屈不挠，前仆后继，迈步前进。由是，他们突破了一个个的困难，克服了一个个的失败，度过了一个个的浩劫，打败了一个个的敌人，取得了一个个的胜利，日益发展、壮大了。

（四）具有开创性

上古时代可称得上是“一穷二白”的时代，上古人们可称得是“一穷二白”的人们。他们开始时拥有的，只是自己的肢体，加上“猿人”与“古人”创造的些微东西与积累的微薄经验、技能，此外别无长物。因此，他们所需要的一切，大都得自己去开创。而他们为着生存，为着发展，也的确开创了很多事物。

他们创制了不少工具、武器，诸如斧斤刀叉，弓矢戈矛，网罟簸箕，镰锄耒耜，钮臿犁耙，锥锛锯凿，钻锉铲锤，钳子风箱，纺轮织机，杵臼磨碾，舟船车辆，以及掷石器、飞来器……。

他们开拓了一些经济领域，诸如畜牧业，农业，商业，手工业——包括纺织业、制陶业、冶金业、骨玉业、食品业、木器业、雕塑业、建筑业、皮革业……。

他们培植了好多新物种，有犬猫猪羊，牛马驴骡，鸡鸭鹅兔，有稻粟黍稷，玉米麦子，豆薯高粱，有蔬菜果类，有麻棉烟茶，有蚕，有蔗……。

他们创造了若干方法，有烧荒垦地，撩荒轮作，有修渠引水，打井筑堤，有选种施肥，有驾马服牛……。

他们始作了许多用品，像衣袴冠帻，巾被鞋袜，像碗杯盘盂，釜盆瓶瓮，鼎鬲樽觥，甑甗瓿罍，觯觚斝爵，篮彝卣盉，角豆簋罐，像盛筐箕簪，篾筒笼箱，像珠玉玦璜，璧璋圭琮，镯钏坠环，像笔纸简筹，像埙磬鼓瑟，琴瑟笙簧，箫笛竽篪，钟铙钲铙，像货币染料……。

他们创建了多种制度，像经济制度，政治制度，国家制度，军事制度，像伦理制度，婚姻制度，宗教制度，祭祀制度……。

他们创立了动物学，植物学，地理学，气象学，天文学，宇宙学，矿物学，物候学，农学，畜牧学，仿生学，机械学，物理学，化学，水利学，建筑学，工程学，交通学，纺织学，医学，药物学，历史学，社会学，民族学，民俗学，人类学，军事学，文艺学，宗教学，美学，哲学……。

他们开始了唱歌、跳舞、绘画、雕塑，创作了神话、史诗、传说、歌谣、文字、戏剧、记叙文、议论文，兴办了学校、图书馆，建筑了村落、城市……。

开创了这么多东西，对于生产力低下的上古人民来说，实在难能可贵。他们充溢着开创精神，对自己的困苦处境很不满意，对已经取得的成就也永不满足，总是不断地开拓前进。

（五）发展十分缓慢

人类的发展有一个规律，即加速度前进：开始时最慢，以后越来越快：在一般情况下，生产力越低，发展越慢，生产力越高，发展越快。

发展最慢的，要数太古时代了，——“猿人”经历了两百多万年才演进为古人，“古人”经历了十多万年才演进为“新人”。

上古时代的发展，较之太古时代要快得多，但较之后代，则仍要慢得多。从我国情形看：

旧石器时代晚期大约经过了四万年，才进入了新石器时期；新石器时期大约经过了五千年，才进入了青铜器时代。

母系氏族公社大约经过了四万年，才转为父系氏族公社；父系氏族公社大约经过了五千年，才转为奴隶社会；奴隶社会前期（夏、商）也有千多年。

对偶婚制经过了四、五万年，才为一夫一妻制所取代。

氏族、部落经过了四、五万年，才为家族所取代。

弓矢从旧石器时代晚期发明起，就一直是上古人们的最先

进、最强大的武器，到奴隶社会后期出现了弩，才退居次席。

耒耜等从原始农业时期发明起，就一直为农民所袭用，到奴隶社会后期也没有多少改进。

母权让位给男权后，其影响仍保持了几千年，在奴隶社会中还盛行舅权制等。

夫落妻家让位给妻落夫家时所形成的抢婚、哭嫁等风俗，流行了几千年，在奴隶社会中还常可见到其情景，如《易·贲》六四描述的："贲如、皤如，白马翰如，匪寇、婚媾。"

神话自产生至衰微，流传了几万年之久；史诗自产生至衰微，流传了几千年之久。

总之，整个上古时代，都在缓慢的节拍中行进。

（六）相当简朴、粗蛮

愈落后，愈简朴、愈粗蛮；愈进步，愈复杂、愈文雅；这是人类社会的通常情况。

太古时代，是人类最落后的时代，所以也是最简朴、最粗蛮的；上古时代比太古时代进了一步，但仍然相当落后，所以仍然相当简朴、粗蛮。

其生产粗简。工具粗简，品种不多，质量不高，——不用说旧石器，也不用说新石器，就说青铜器，也大都这样。技术、方法粗简，如砸石作器，集体围猎，自然放牧，刀耕火种，两人耦耕，手工纺织……，多是如此。只有少数的例外，像烧制蛋壳陶杯，冶制大型铜器（今存的殷代司母戊大方鼎，重875公斤，是迄今出土的最大的青铜器），雕琢象牙、玉石，缝制衮服等。

其法制粗简。母系氏族公社制、父系氏族公社制，由血缘关系而自然形成，氏族长即全氏族的老祖母、老祖父；部落的"人民会议"、氏族长会议，部族的部落长会议，都按习惯行事，没有什么繁文缛节。前期奴隶社会的王朝，其法制繁缛些了，可比起后期奴隶社会的王朝与封建王朝来，还是显得粗简。

其人际关系粗简。在原始社会里，氏族、部落、部族的成员，彼此基本上是平等的、互助的，没有什么复杂的关系，也不

讲究什么礼节；族与族之间，交往很少，平时相安无事，发生矛盾时常大打出手。在前期奴隶社会里，人分成了阶级，奴隶主对奴隶的压迫、剥削是赤裸裸的，极其凶残、野蛮；奴隶主与奴隶主，也经常互相残杀，手段野蛮之至，如纣王"以西伯昌、九侯、鄂侯为三公。九侯有好女，入之纣。九侯女熹淫，纣怒，杀之，而醢九侯。鄂侯争之强，辨之疾，并脯鄂侯"(《史记·殷本纪》)；人的关系，一般不太复杂。

其生活粗简。衣食住行，无不粗简。风习亦然：对偶婚，野婚，伙婚，阿注婚，掠夺婚，服役婚，转房婚，都是粗简的；"雕题黑齿"，刺身敲牙，也都是粗简的；"昔者越之东有辗沐之国者，其长子生，则解而食之，谓之'宜弟'；其大父死，负其大母而弃之，曰'鬼妻不可与居处'(《墨子·节葬下》)，充满蛮气；古壮族人，父母死，即请乡邻来吃其尸体，而澳洲纳里那里部落常杀新生婴儿，也充满蛮气。

其装饰品、文字粗简。装饰品多用粗简的东西，如巴西印第安人常以彩色粘土涂抹身体，非洲布须曼部落的黑人常以一些毒箭插在头发上，本戈部落的黑人姑娘在出嫁时刺穿下唇插上小木棍、刺穿鼻孔穿上草杆，云南某些少数民族的猎人常刺穿嘴唇、耳朵、鼻中隔，插上羽毛、兽牙。文字多用粗简的象形或笔划，如：

	甲骨文	古巴比伦文	新亚述文	新巴比伦文
羊				

等等。放眼瞭望上古时代，所看到的主要色调，就是这样简朴、粗蛮的。

上述六条，是上古时代的基本特点。此外还有，我们且不去说它了。

上古时代的特点，决定了上古神话的根本性质与基本面貌。这，后面我们将分明地看到。

第二节　上古人民的思维

上古神话是上古人民的思想意识形态之一，受制于上古人民的整个的思维。因此，我们考察、了解、研究、分析上古神话，除了需要考察、了解、研究、分析上古时代的特点之外，还需要考察、了解、研究、分析上古人民的整个的思维。

人类的思维有其共性。但不同时代、不同社会、不同民族、不同集团、不同地域的人，由于各自的生活、生产、斗争、地位、社会环境、自然环境等等有所不同，其思维又各具特色，正如恩格斯指出的："每一个时代的理论思维，从而我们时代的理论思维，都是一种历史的产物，在不同的时代具有非常不同的形式，并因而具有非常不同的内容。"①

执此之故，某些学者认为上古人民的思维与后人的思维了无区别，所谓"在'原始'社会中，所有的人都和我们当今社会中的男、女、老、少一样，他们有着与我们同样的思想感情和行为"，"根本不存在什么'原始的头脑'"②，那是失之于片面的。同样，某些学者认为上古人民的思维与后人的思维完全两样，所谓"原始人用与我们相同的眼睛来看，但是用与我们不同的意识来感知"③，那也是失之于片面的。全面的观点应当是，首先看到上古人民的思维有异于后人之处，其次又看到上古人民的思维有同于后人之处。前者是上古人民思维的主要方面，后者是上古人民思维的次要方面；上古神话基本上是前者的具象化，不过也有后者的成分。

对于原始社会的人们的思维，许多学者进行过探究、研讨，一般称之为"原始思维"。对于早期阶级社会的人们的思维，探

① 《马克思恩格斯选集》第2卷第104页。
② F·博厄斯《原始艺术》第6页，上海文艺出版社1988年版。
③ 列维一布留尔《原始思维》第35页，商务印书馆1981年版。

究、研讨的学者很少，也没有形成共同的看法。至于综合地探究、研讨上古人民的思维，更鲜有人为之。根据学者们的探究、研讨，同时根据我们的探究、研讨，我们认为，上古人民的思维主要是这样的：

（一）神秘化

限于低下的生产能力，上古人民的认识能力也低下。他们对自己的一切，并不了然；对其他的一切事物，并不了然；对人与物（主体与客体）、物与物（客体与客体）的不同本质，也不了然。人与动植物有何根本区别？人与矿物有何根本区别？人与山水有何根本区别？人与气象有何根本区别？人与天象有何根本区别？人与宇宙有何根本区别？此物与彼物有何根本区别？……他们都茫然不知。于是，一切的一切，在他们的思想中，统统披着神秘的面纱。所以，列维—布留尔说："原始人的思维本质上是神秘的。"①

神秘的思维，"它首先和主要是服从于'互渗律'。"② 所谓"互渗律"，意为人们"把一切存在物和客体形态、一切现象都看成是渗透了一种不间断的、与他们在自己身上意识到的那种意志力相象的共同生命。……这样一来，一切东西都是与人联系着和彼此联系着的了"③。质言之，即把人与物混同为一。

由此，人们开头将物看成和人一样，有人一样的思想、感情、性格、品德、言语、行动等。如说"山走石泣"（《述异记》）。这个，有的学者称之为"前万物有灵论"，有的学者称之为"物力说"，有的学者称之为"活物论"，我们则称之为"人化物论"，因为"人化物论"的概念能更清晰、更准确地概括其内涵。

后来，人们进而持"万物有灵论"了，认为人与物都有"灵魂"："野蛮人没有把自己从动物界分出来，因为他们的灵魂可以移居在动物身上，在那里它觉得自由自在；他们把动物看作自己的祖先和赋予它们以灵魂。但是既然他们的逻辑没有停留在任何一个结论之前，于是他们就把同样的灵魂赋予地球、月亮、太阳、

---

①②③《原始思维》第412、71、126页，商务印书馆1981年版。

星星、植物乃至无生物。阿拉克萨哥拉赋予宇宙以灵魂(nous)。在野蛮人和半开化人的想象中一切都具有灵魂；因此他们在死者的坟墓上和火葬场上杀死牲畜，拆毁家具和武器，使这些东西的灵魂从自己的物质的外壳中解放出来，继续在另外一个世界上给死者服务。”① 早期阶级社会的人们也如此。“万物有灵”，表面上看起来也是一种“人化”，——人们先以为自己有“灵魂”，再推己及物，以为其他东西同样有“灵魂”；但实际上不然，——人本身并没有什么“灵魂”，无法将其“灵魂”移到其他东西身上去，而“人化物”是将人本身具有的功能移到了其他东西身上。所谓“万物有灵”，其实是“灵化万物”，把包括人类在内的万物都灵魂化了。

再进一步，由虚构的“灵魂”幻化为“神”，人们持“万物有神论”了，认为人与物都有神，神主司着人与物，物神与人神都凌驾在人的上面。神源自灵魂，却比灵魂高级，能量更大：灵魂只有超乎本体的功能——人的灵魂“超人”、物的灵魂“超物”，神则兼具超人类、超自然的功能。神不仅仅是人或物的升华，而是人与物的升华的结晶；由是，神常以物格化与人格化的面貌出现，不过愈早的神愈物格化，愈迟的神愈人格化。

这些，都说明：“本能的人，即野蛮人没有把自己同自然界区分开来。”②

基于“人化物论”，上古人民迷信“法术”与“巫术”。法术是幻想以特定的语言、行动来影响或控制客观对象，使之满足人们的需求。如模仿野兽的动作跳舞，以促使它们前来为人们所猎取；大旱时洒水，以招致雨水降落。法术已有一定程度的宗教因素，但还没有明确的超自然力观念，还没有将客体神化，向它祈求，所以一般称之为“准宗教现象”。

巫术也是一种准宗教现象。不过它比法术进了一步，幻想凭藉“超自然力”（所谓“马拉”—Mana）来影响或控制客观对

①拉法格《思想起源论》第129页，三联书店，1963年版。

②列宁《哲学笔记》第90页，人民出版社1974年版。

象，使之满足人们的需求。据英国出色的人类学家J·G·弗雷泽在其名著《金枝》中说，巫术有两条基本规律：一条是“相似律”，即“同类相生，或结果相似于原因”；一条是“接触律”，即“凡接触过的事物在脱离接触后仍继续发生相互作用”。前者误认为，相似的事物可以成为同一事物；后者误认为，曾经接触过的事物就是永远联结的事物。从前者出发，形成了模仿巫术（或称顺势巫术），例如：有的马来人想伤害一个敌人，就用蜂蜡做一个仿他的假人，再用针刺之，以为刺假人什么地方，那个敌人的什么地方就会痛，刺假人全身后再用寿衣把它包裹起来，那个敌人就会死掉；有的印第安夫妇，在庄稼快成熟时，到地里去性交，以为那样可以促使庄稼像人生儿育女一样地丰产。从后者出发，形成了接触巫术，例如：某些人用凶禽猛兽的角牙羽毛作装饰品，佩戴在身上，或悬挂在屋里，以为如此即可得到凶禽猛兽的本领；某些人掉了牙齿，仔细把它保存起来，免得它遭到其他东西的伤害，以为如此即可保护自己的健康。巫术还有两种逻辑：一种是积极的，根据“做了这事便能诱发或制止那事”的想法，为了谋求那事或不让那事发生，而做这事，如求雨，就焚巫、曝巫、歌舞等：

> 雨，好𡍮，出雨。（《殷虚文字乙编》1228）
>
> 琴瑟击鼓，以御田祖，以祈甘雨。（《诗·小雅·甫田》）
>
> 春旱求雨，……暴巫聚尪，……秋暴巫尪至九日。（《春秋繁露·求雨》）

这可称为积极巫术。另一种是消极的，根据“不做这事便能防止那事”的想法，为了不让那事发生，而不做这事，即所谓“禁忌”，如东非瓦戈戈人，丈夫外出狩猎时，严禁妻子在家中偷人，以免丈夫为猛兽毒蛇所伤害；如果丈夫遭到了猛兽毒蛇的伤害，就认定妻子有不贞行为，予以惩处。这可称为消极巫术。积极巫术与消极巫术常常同时并用，如墨西哥惠乔尔印第安人嗜食一种能够引起幻觉的龙舌兰，视之为神；当丈夫们远出采龙舌兰，超过四天时，妻子们就必须聚集在庙里的“祖父火”周围，坦白交待自己

所爱过的男人，禁止隐瞒，认为谁隐瞒了谁的丈夫就会采不到龙舌兰；为此，妇女们平常用绳作结，每交一个情人就打一个结，以防忘记，届时带着绳结入庙，按结说出情人的名字，说完将绳结投入火内烧掉，表示算清了自己的罪过，可以保证丈夫满载而归了。积极巫术与消极巫术的方法不一样，但两者都是遵循“相似律”或“接触律”的。无论是模仿巫术还是接触巫术，无论是积极巫术还是消极巫术，全建立在主观的联想上，想象人与物可以“交感”，因此巫术也称“交感巫术”。上古人民企求通过交感巫术，驾驭神秘莫测的世界，为自己增福祛祸。

在法术、巫术与“人化物论”、“万物有灵论”、“万物有神论”的基础上，形成了宗教。它崇信神灵，通过一定的礼仪祈求神灵护祐人们。它与法术、巫术一样是唯心世界观的表现，但有所区别：除了有无神灵外，法术、巫术使客体服从于主体，宗教则使主体服从于客体。它在上古时代，是由巫觋主持的，可称之为“巫教”。巫教与法术、巫术突出地显现了上古人民的思维的神秘化。

（二）形象化

人的思维有两种：一是形象思维——结合具体的个别的形象进行思维活动；一是抽象思维（也称逻辑思维）——借助于抽象的普遍的概念进行思维活动。它们是人们认识、掌握世界的不同方式。

历史地来看，人类先有形象思维，后有抽象思维。如先分别认识了公马、母马、大马、小马、白马、黑马……，然后才形成了“马”的概念。其原因在于，人类开始时，生产力很低，思维很不发达，只能具体地认识一个个的事物，而无法对许多事物作普遍的抽象的概括；后来生产力逐渐提高，思维逐渐发达，人类才逐渐地既能够认识一个个的事物，又能够对许多事物作普遍的抽象的概括。

整个人类的发展史如此，个体的成长史也如此。刚刚萌发意识的儿童，只有形象思维，没有抽象思维；以后，随着年龄的增

长，一方面形象思维日益增长，另方面抽象思维萌发起来，并日益增长。但在童年时期，始终以形象思维为主，抽象思维为辅。

上古时代的人们，可说是人类的“儿童”。所以，他们的思维主要是形象思维。他们尽管求知欲很强，对事物的奥秘常常发问，如许多“问答体”歌谣所显示的那样；但是，他们不习惯于也不善于抽象的推理，如巴西北部的印第安人，“只要是抽象的推理，不管多么简单，稍微费点脑筋，就会惹得他们讨厌，以至他们立刻就声称累了，于是不再推下去了”①。他们无论想什么抽象的东西，常与一定的形象联系在一起。用列维—布留尔的话来说，在他们的思维里，“表象的关联都是与表象本身一起提供出来的”②。

思维的形象化，由很多方面均可以看到：

语言方面——语言是思想的外壳，最能显示思维的特色。“在原始人那里，思维、语言则差不多只有具体的性质”③，“它的思维和语言只有极微弱的概念性”④。“……原始民族的语言‘永远是精确地按照事物和行动是现在眼睛里和耳朵里的那种形式来表现关于它们的观念’。这些语言有个共同倾向：它们不去描写感知着的主体所获得的印象，而去描写客体在空间中的形状、轮廓、位置、运动、动作方式，一句话，描写那种能够感知和描绘的东西。这些语言力求把它们想要表现的东西的可画的和可塑的因素结合起来。”⑤原始人与小孩子一般，有若拉法格指出的：“在小孩子和野蛮人——照维科的说法，这种‘人类的小孩子’——的头脑中只存在着特定的实物的形象；当小孩子说‘木偶’时，他所意指的不是任何一个木偶，而是他所熟认的木偶，即他曾经拿在手里的或者大人已经给他指过的那一个；假如给他别的一个，有时他还会怒气冲冲地推开不要。同样地，每一

① 《原始思维》第109页，商务印书馆1981年版。
② 同上，第102页。
③ 同上，第414页。
④ 同上，第376页。
⑤ 同上，第150页。

个词对于他都是专有名词，他所接触的实物的信号。在他的语言中，也同在野蛮人的语言中一样，没有包括同性质的物群的种属词，而只有一连串的专有名词；同样在野蛮人的语言中没有表示一般概念的词，如'人'、'物体'等等，也没有时间、原因等等抽象的词。"① 如非洲埃维人，从不笼统地说"走"（zo），而总是附上种种副词，以表现种种不同的步态：

Zo báfo bafo——小个子人的步态，走时四肢剧烈摇动。

Zo béhe behe——像身体虚弱的人那样拖拉着腿走。

Zo bia bia——向前甩腿的长腿人的步态。

Zo boho boho——步履艰难的胖子的步态。

Zo búla bula——茫然若失地往前行，眼前的什么也不看。

Zo dzé dze——刚毅而坚定的步伐。

Zo dabo dabo——跨躇的、衰弱的、摇晃的步伐。

Zo goẽ gõe——摇着脑袋摆着屁股地走。

Zo gowu gowu——稍微有点儿瘸，头向前歪着走。

Zo hloyi hloyi——穿着宽大摇曳的衣服或带着许多东西走。

Zo ka kà——不多余地动身子，傲然直前地走。

Zo kodzo kodzo——头稍歪着的高个子人或动物的步伐。

Zo kondobre kondobre——与上一种步伐同，但衰弱迟钝。

Zo kondzra kondzra——挺着肚子，大踏步地走。

Zo kpádi kpádi——胳膊肘贴着肋走。

Zo kpō kpō——宁静地悠闲地走。

Zo kpúdu kpudu——小个子人的小快步。

Zo kundo kundo——意思与kondobre kondobre相同，但没有任何贬意。

Zo lûmo lûmo——鼠、大老鼠一类的小动物的急速步态。

Zo mõe mõe——与 gõe gõe 一样。

Zo pla pla——小步子走。

---

① 《思想起源论》第60页，三联书店，1963年版。

Zo sî sî——走起来摇摇晃晃的小个子人的轻快步伐。

Zo taka taka——漫不经心地轻率地走。

Zo tyatyra tyatyra——急速的但僵直的步伐。

Zo tyende tyende——摆动着肚子走。

Zo tya tya——迅速地走。

Zo tyádi tyadi——一瘸一瘸地走或者拖着脚走。

Zo tyô tyô——个子极高的人歪着头的坚定的步伐。

Zo wûdo wudo——宁静的步伐(有褒的意思)，尤指妇女。

Zo ẁla ẃla——急速、轻快、顺畅的步态。

Zo ẁui wui——急速的、敏捷的步伐。

Zo ẃē ẃe——僵直地向前移动的肥胖人的步伐。

Zo ẃiata ẃiata——以坚定有力的步伐向前迈进；特别指腿长的人而言。

上面引述的33个副词并未把那些用于描写步态的副词包罗无遗。"此外，它们大部分都能以两个形式来使用：以普遍的形式和指小的形式，视所谈到的人的身材大小而定。"① 又如澳大利亚土人没有"树"、"鱼"、"鸟"、"兽"等等的属名，可对每种树、鱼、鸟、兽……却有专门用语；他们不能用抽象的词表现硬的、软的、圆的、扁的、长的、短的等等性质，而只是说"像石头一样硬"、"像月亮一样圆"、"像大腿一样长"……。总之，在原始人的语言里，"一切都以'心象—概念'的形式呈现出来，亦即以某种画出了最细微特点的画面呈现出来，——这不仅在整个生物界的自然种方面是如此，而且在一切客体、不论什么客体方面，在由语言所表现的一切运动或动作、一切状态或性质方面也是如此"②。比起原始人来，早期阶级社会人们的语言的形象性少了，抽象性多了，但仍以形象性为主。试看甲骨文，其中表示具体事物的字多于表示概念的字，对一种具体事物常用一些词表现其不同的状态，如"云"有"二云"、"三云"、"四

① 《原始思维》第158—159页，商务印书馆1981年版。

②同上，第165页。

云”、“五云”、“六云”、“烙云”等。《诗经》里的“马”有“驹”、“骝”、“骄”、“骎”、“驷”、“驳”、“骆”、“驱”、“驹”、“骃”、“骆”、“骅”、“骐”、“骊”、“骒”、“骊”、“骃”、“骍”、“骓”、“骠”、“骢”、“良马”、“牡马”、“牝马”等二十多种称呼，“鱼”也有“鲂”、“鳣”、“鲔”、“鲦”、“鳟”、“鳏”、“鲤”、“鲨”、“鲽”、“鳣”、“鲋”等十多种名称：由此也可以推想到前期阶级社会的语言的情况。

记忆方面——记忆是思想的一种方式，能见出思维的特色。上古时代的人由于缺乏文字或丰富的文字等记录事物的手段，就竭力用脑子记，所以记忆力很强。如北美印第安人，“他们只要在什么地方待过一次，就足可永远准确地记住它”①。但他们所记的，主要是具体的、形象的事物，或者说，他们主要是凭借具体的、形象的事物来记忆的，正如列维—布留尔说的：“在原始人那里高度发展的这种记忆力的一个特别出色的形式，乃是能够记住他们走过的地方的地形的最微小的细节”②，他们的记忆是“通过极大量的细节来再现复杂的集体表象”的③。V·D·斯泰年也曾描述，巴西北部巴卡伊利部落的一个印第安人，“安东尼奥一切都看了，听了，在自己的记忆中积聚了一些最不重要的细节，他靠这些地形特征的帮助，表现了文明人叫做方向感的那种能力。如果我不是通过许多次的询问证实了这一点，我未必能相信有谁在单调的河上旅行过一次就能够不要文字记载而对流域的各种特点知道得这样详尽无遗。安东尼奥不但准确地记住一切河湾，而且每次当我问他时，他都能正确地告诉我到某个地点以前还有多少河湾。他脑子里有这河流的一幅地图，或者更正确地说，他是在自己的记忆中按顺序保持住了若干表面看来不重要的事实，例如，这里是树，那里放了一枪，更远点地方有些蜜蜂，

① 《原始思维》第106页，商务印书馆1981年版。
② 同上。
③ 同上，第104页。

等等”。① 离开了具体的、形象的事物，他们就难于记忆了。所以，在没有文字的时候，他们结绳记事，用不同的结记不同的事，摸着不同的结即可忆起不同的事情来；后来，他们发明了文字，也大多是象形字，一看其形就记起了其物。

数学方面——数学本来主要是抽象思维的产物，然而在上古人民的原始思维那里，“它不使用那种给我们提供真正的概念，特别是数的概念的概括的抽象，而使用一种能保持所与总和的特征的抽象。简而言之，他们是用一种在与我们相比之下完全可以叫做具体的方法来数数和计算的”②。例如：“托列斯海峡的岛民对10以上的数是用视觉来数的：他们顺次轻轻摸一下每个手指，接着摸一下右手的腕、肘和肩，然后摸一下胸骨，然后摸一下左手的腕关节，也不忘记左手的手指，这样可以数到17。如果还不够，他们就加上脚趾、足踝、膝和大腿（右和左）。这样再得出16，一共是33。这以上的数他们就只能用一束小棍来数了。”③ 加拿大的地尼丁杰族印第安人计数方法也差不多：“他伸出左手，把手掌对着自己的脸，弯起小指，说1；接着他弯起无名指，说2，又弯一下指尖。接下去弯起中指，说3。他弯起食指来指着拇指，说4；只数到这个手指为止。然后，他伸开拳，说5；这就是我的（或者一只，或者这只）手完了。接着，印第安人继续伸着左手，并起左手三个手指，使它们与拇指和食指分开，然后，把左手的拇指和食指移拢来靠着右手的拇指，说6；亦即每边3个，3和3。接着他把左手的4个手指并在一起，把左手的拇指移拢来靠着右手的拇指和食指，说7（一边是4，或者还有3个弯起的，或者每边3个和中间1个）。他把右手的3个手指碰一碰左手拇指，这就成了两对4个手指，他说8（4和4或者每边4）。接着，他出示那个唯一弯着的右手小指，说9（还有1个在底下，或者差1个，或者小指留在底下）。

①引自《原始思维》第108页，商务印书馆1981年版。
②同上，第176页。
③同上，第179页。

最后，印第安人拍一下手，把双手合在一起，说10，亦即每边都完了，或者数好了，数完了。接着他又开始同样一番手续，说：全数加1，数好的再加1，等等。”① 这种情况是普遍的，诚如拉法格所说：“野蛮人不懂在脑子里计算，他们必须把要计算的东西放在眼前。……在他们的概念中，如像在儿童的概念中一样，数这是具体之物；当他们说二、三、五时，他们要看见二、三、五个指头，石子或者不论其它的任何东西；在许多野蛮民族的语言中最初的五个数都带着五个指头的名称。”② 早期阶级社会的人们的数学水平高于初民，但仍常用形象的方法计数，如殷人就用竹筹，1 2 3 4 5分别用1 2 3 4 5根竹筹摆成纵式(｜ ‖ ⫴ ⫼ 𝍠)或横式(— 〓 ≡ ≣ 𝌆)来表示，6 — 9则用一根横置或竖置的竹筹代表5，摆成 ⊤ ⫪ ⫫ ⫬ 或 ⊥ ⫩ ⫭ ⫮，9以上的数字按纵横相间的原则排列竹筹，遇零就用空位表示（如九万八千七百六十五表示为 ⫫ ⫩ ⫪ ⫩ ⫼）。这样，便将抽象的东西形象化了。

创作方面——人类创作的作品，可分两种：文艺作品与非文艺作品。文艺作品主要是形象思维的结晶，非文艺作品主要是抽象思维的结晶。而上古人民所创作的，绝大部分为文艺作品，如歌谣、音乐、舞蹈、神话、史诗、传说、绘画、雕塑等。他们普遍地喜欢唱歌、奏乐、跳舞，喜欢讲神话、传说，喜欢绘画、雕塑，也普遍地会唱、会跳、会讲、会画，有的并具有惊人的文艺天才，如能讲唱长篇史诗。从许多后进的民族那里，即可看到这种情景，如我国佤族，都爱好画，男人经常绘画，其房屋的墙壁上多画有人、马、骡、麂子、牛头等；至于歌舞，更加风行，男女老少常常即兴歌舞，在举行盛大的宗教活动时，且歌舞数日不止。从考古、历史材料中，也可看到上古人民异常爱好并大量创作文艺作品的情况：欧洲发现了不少洞穴画，著名的有阿尔塔米

① 《原始思维》第199页，商务印书馆1981年版。
② 《思想起源论》第65页，三联书店，1963年版。

拉（Altamira）洞穴画，拉斯科克斯（Lascaux）洞穴画，拉·玛尔什尼（La Marche）洞穴画，勒·图克（Le tuc）洞穴画等，画面上都有好些动物、人物等的形象，如阿尔塔米拉洞穴画，长46英尺，其中的动物达24只（15头野牛，3条野猪，3只母鹿，2匹马，1只狼）；其他地方，洞穴画也有所发现。岩画发现得更多，迄今已有五大洲的73个国家与地区发现了岩画，我国也有之，如山东将军崖岩画，内蒙阴山岩画，四川昭觉岩画，云南沧源岩画，广西花山岩画等。南美洲印第安人，还作有巨大的地面画。无论是洞穴画、岩画，还是地面画，都是由很多人作的。我国上古时代遗留下来的许多陶器、骨器、玉器、铜器上面都画、刻了或铸了人物、鸟兽、草木、图案等。雕塑，到处可见，像世界十大无法解释的奇迹之一——太平洋复活岛上的巨人石像，就有六百多；泥制、木制、石制的神像，在非洲几乎所有的黑人部落中都有。我国殷代的王陵里，没有一座没有雕像的。有的画，画着舞蹈场面，如卡拉德吉利洞穴画中便有一幅舞蹈图，画着二十多人在跳舞；我国青海大通出土的一只彩盆，内壁画有三组五人舞；南非的洞穴画里，也有数人舞。乐器，遍及全世界一切古老的民族，种类繁多，仅我国殷代就有金、石、竹、木、土、革、丝、匏等类乐器，见出乐歌的发达。除开文艺作品，上古人民创作的非文艺作品是很少的，而且到早期阶级社会才有，如我国殷代的议论之作《盘庚》等。所以维科说："最初的各族人民都是些人类的儿童，首先创造出各种艺术世界，然后哲学家们在长期以后才来临。"①

上述几个方面，表明形象思维占据着上古人民的头脑中的主要地位。

上古人民的形象思维，与后人的形象思维，既有相同的地方，又有相异的地方。其同在于：二者均赋有具体性。其异在于：前者需用想象某种真实的东西才能够真实地想象某种东西，

① 《新科学》第231页，人民文学出版社1986年版。

后者"不用想象某种真实的东西而能够真实地想象某种东西"①。如塑造一个人物形象，上古人民一般要以某个人为模特儿，后人则可用可不用，而且经常不用；上古神话中的神大都住在实有的地方，即使是虚幻的地方，在作者的心目中也是实有的地方，而后代文学作品中的人物所住的地方往往是不实在的，像通灵宝玉在大荒山无稽崖青埂峰下，阿Q在未庄。因此，后人的形象思维较之上古人民的形象思维，其范围要广泛些，其作用要强大些，在上古人民的头脑中"只存在着特定的实物的形象"②。

（三）泛推化

客观事物是具有逻辑性的，人的大脑的细胞的排列组合也有一定的规律。因此，反映客观事物的思维，具有逻辑性。不过，人的思维对现实的反映并非完全被动的，而有相当的主动性；并非完全真实的，而有相当的虚误性。执此之故，思维逻辑有正确的，也有不正确的。

逻辑有若干表现，其一是类推，即依照某一事物的情状、道理，推想出另一同类事物的情状、道理。类推的正确与否，决定于两点：第一、所依照的事理是否正确；第二、所涉及的事物是否同类。所以，类推必须在一定的条件之下进行。

但上古人民由于生产水平、思想水平低下，常常进行泛推，即不顾必需的条件，广泛地类推，结果每每虚妄。

有时，他们依照的事理是确实的，但所涉及的事物并不同类，其结果不能不虚妄。例如：人有思想感情，由此推想出草木也有思想感情；人会说话，由此推想出禽兽也会说话；人会走路，由此推想出山岭也会走路；人会生儿育女，由此推想出石头也会生儿育女；人有夫妻，由此推想出河海也有夫妻；人有首领，由此推想出风雨也有首领……。

有时，他们依照的事理是虚妄的，所涉及的事物又不同类，其结果就更其虚妄了。如认为人有灵魂，由此推想出其他东西都有

① 《马克思恩格斯选集》第1卷第36页。

② 拉法格《思想起源论》第60页，三联书店，1963年版。

灵魂；认为自然物有神，由此推想出人也有神——祖先神……。

有时，他们依照正确的事理，推想不同类的事物，得出虚妄的结论，而又以它为根据，再去推想不同类的事物，其结果只能是错中错。如由人会生子，推想出石头会生子，又由石头会生子，推想出石头会生人……。

有时，他们依照错误的事理，推想不同类的事物，得出虚妄的结论，而又以它为根据，再去推想不同类的事物，其结果就更错上加错了。如认为物神主宰着物，由此推想出人神主宰着人，又由人神主宰着人，推想出人神主宰着物……。

还有的时候，他们只看到某些现象，并不了解其本质，但却以之为据进行推想。如由蝌蚪变成青蛙、蚕蛹变成飞蛾之类，推想出人可变成物，物可变成人，此物可变成彼物，像恩·卡西勒说的："原始人的生命观是综合的，在他们的心目中，人与物、种与类之间没有什么区别，彼此是流动的，可以转化的。"（《人论》）在这样推想之时，他们是毫不顾及事物的本质的，如因眼睛与日月的相似现象，而推想出日月是某神的眼睛所化，至于眼睛与日月的根本不同之处，就不在他们的考虑之列了。

……

这种泛推化，不是反逻辑的，也不是非逻辑的，而仍是一种逻辑，不过它不像正常的逻辑那样去避免矛盾，而是对矛盾漠不关心，因此它可说是"原逻辑"。它与神秘的思维密切相关，如列维—布留尔所说："可以把原始人的思维叫做**原逻辑的**思维，这与叫它**神秘的**思维有同等权利。与其说它们是两种彼此不同的特征，不如说是同一个基本属性的两个方面。如果单从表象的内涵来看，应当把它叫做神秘的思维；如果主要从表象的关联来看，则应当叫它原逻辑的思维。"①

从心理来说，泛推化属于"条件联系的泛化"；从想象来说，泛推化属于类似联想。上古人民的思维的"互渗律"，就是

① 《原始思维》第71页。

以它为母体之一的。

（四）社会化

基于低下的生产力，也基于很强的群体性，上古人民的思维倾向于社会化。

苏联“无神论者”出版社编辑部指出：“实际上，原始人的意识是彻头彻尾**社会化**了的，原始社会中的个性完全受集体表象的支配，也就是受这样一些表象的支配：它们首先与个体心理学没有牵挂；其次，它们是从原始人最年幼时期起就把他**套上**了；第三，它们是世代相传的。……在思维方面，在我们称之为世界观的方面，原始人则与我们根本不同：在这方面，他是完全受集体表象支配的；在这方面，从他诞生之日起，就因为自己属于某个窄小的、同族的原始狩猎或捕鱼社会而必然适应于那世世代代**套住**整个社会的**所有**成员的感觉、思维和行为的方式。”① 集体表象，用列维—布留尔的话来说，是：“这些表象在该集体中是世代相传；它们在集体中的每个成员身上留下深刻的烙印，同时根据不同情况，引起该集体中每个成员对有关客体产生尊敬、恐惧、崇拜等等感情。”他认为，“一个民族愈落后，集体表象的优势一般的也愈强”②。所以，原始人的思维的社会化程度很高，早期阶级社会的人们的思维，其社会化程度也是相当高的。

一方面，社会集体——氏族、部落、部族、家族、阶级、集团将社会化的一切加诸每个成员：在物质上，原始社会的集体将大家共同创造的东西平均或基本平均地分给大家，早期阶级社会的集体也在一定程度上将大家共同创造的东西分给大家，如一道打猎的人们给所有参加者乃至旁观者都分一份猎物。在精神上亦然，如：“当野蛮人发明灵魂的时候，他就把灵魂赠与部落的一切成员，不管是男的还是女的，并且为一切灵魂打开天堂之门；这住所也像地上的房屋一样，构成公共的财产，所有人的灵魂，不管他们品德高下和缺点大小，统统送往那里去继续过他们刚刚

①引自《原始思维》的附录。

②《原始思维》第5、18页，商务印书馆1981年版。

离开的快乐的共产主义生活；当男人在那里猎获野兽时，妇女则缝制兽皮衣服和操持家务。”① 无论是“人化物论”、“万物有灵论”、“万物有神论”、“巫术”，也无论是神话、史诗、传说，这些集体的精神产品，他们都给予大家，让每一个人都沉浸于其中，没有任何例外。

社会集体把个人统统揽在怀内，承担每个人的责任，如：“在澳大利亚的民族中间倘若发生凶杀案时，人人都感到垂头丧气，特别是在凶手逃避了的时候，因为他的亲属都自认是罪犯，而只有同这个家庭没有任何关系的人才自认完全平安无事。”② 社会集体也承担个人的负担，例如：“野蛮人不能设想在自己的部落之外生存，他是这个部落的组成部分，于是个人的受屈辱就变成集体的了。复仇，——个人自卫和自我保存的行为，——变成集体自卫和集体自我保存的行为。”③ 等等。

社会集体还采用种种方法，大力培养其成员的社会化意识，使之感觉到、认识到自己离不开自己的集体，绝对需要自己的集体，必须维护、服从自己的集体，如集体唱歌、集体跳舞、集体进行宗教活动、图腾崇拜、祖先崇拜等等。我国白族尊熊、虎、蛇、鼠、毛虫等为图腾之族，其子孙在外地遇见时，只要得知对方属于本族，就彼此视同骨肉，相互关心，有福同享，有难同当。佤族头人为族人解决纠纷时，要唱史诗《司岗里》，意为大家都出自一个“司岗”（洞穴或葫芦），应该团结互助，不应该闹矛盾。大瑶山瑶族头人给族人判案，要讲唱神话《伏羲兄妹》，说明大家都是伏羲兄妹的后代，凡事不必过分计较，应互谦互让。成年妇女的组织，成年男子的组织，都要求自己的成员保守组织内部的秘密，不许外传。氏族、部落对本族的某些活动，只限定本族人参加，并禁止泄漏其内容。

另方面，在个人的心目中，社会集体是首要的，个人唯社会

---

①《思想起源论》第140页，三联书店，1963年版。
②同上，第71页。
③同上，第72页。

集体的马首是瞻。原始社会的人们如此，阶级社会早期的人们亦然，如："希腊和罗马人的社会原是在个人服从集体、公民服从国家这种概念之上建立起来的，全体国民的安全高于任何个人的安全，无论今生或来世都是如此，并视此为一切行为的最高目的。全体公民从襁褓之时便受这种无私的理想的教育，毕生为公众事业服务，为了人民共同的福利，准备随时献出自己的生命。如果在这种崇高的牺牲面前退缩，便是只顾个人生存不顾国家利益的卑鄙行径。"①

所以，个人的思想从属于社会集体：社会集体认为好的，个人就以之为好；社会集体认为坏的，个人就以之为坏；社会集体视之为吉，个人就视之为吉；社会集体视之为凶，个人就视之为凶；社会集体觉得美或丑，个人就觉得美或丑；社会集体爱什么或恨什么，个人就爱什么或恨什么；社会集体崇拜谁，个人就崇拜谁；社会集体反对谁，个人就反对谁……。

人们开初没有"我"的概念，只有"我们"的概念，也没有"你"、"他"的概念，而只有"你们"、"他们"的概念，因为社会所需要的是"我们"、"你们"、"他们"，是集体，而不是"我"、"你"、"他"，不是个人。虽然集体是由个人组成的，但个人完全融汇在集体里，集体完全支配着个人，正像高尔基说的："一小群人完全置身于他们不能了解的而且往往与他们为敌的自然现象中间，挤在一块儿生活，常常彼此来往。群体中每个成员的内心生活都是在众人监视之下，他的感觉、思想、揣测都成为整个群体的所有物。每个成员都本能地渴望尽情倾吐自己的心事，这是由于他在野兽与森林、海洋与天空、黑夜与太阳这些可怕的威力面前，痛感到自己力量的渺小，而且梦中的幻象和昼夜晦明的奇异生活，也唤起了他这种心情。这样一来，个人的经验很快便汇合成集体的宝藏，而集体的全部经验也成为每个人员的所有物。"② 后来，随着生产力的提高，个人力量的增

①弗雷泽《金枝》第520页，中国民间文艺出版社，1987年版。

②高尔基《论文学》续集，第56页，人民文学出版社，1979年版。

强，早期阶级社会才有了“我”、“你”、“他”，但它们仍然常常与“我们”、“你们”、“他们”通用，如《尚书·盘庚》里的“我”：

我王来……。

天其永我命于兹新邑……。

前一个“我”是单数，后一个“我”是复数。并且，“我”、“你”、“他”的单数义，一般是由其复数义分化出来的，如《盘庚》里的“汝”作复数用，单数的“汝”出自于它。

个人自然地把自己的东西奉献给社会集体。“一个打死了豹子的波罗罗（按为巴西中部的印第安部落）人，邀请其他的猎人共同来吃这野兽的肉，而把它的皮和牙齿送给共同体中最近死亡的人的最近的男或女的亲属。”① “在南非洲的卡斐尔人那里，……当他们中间有人宰杀公牛时，所有的邻人都集合到他那里，直坐到把所有的肉吃完后才走。甚至‘国王’（按指酋长）也得遵守这个风俗，有耐心地款待自己的臣民。”② 西伯利亚白令海沿岸的楚科奇人，“这个部落的一个年轻成员得到一块糖，这种可口的东西立即开始从一个嘴里转到另一个嘴里。”③ 我国拉祜族史诗《牡帕密帕》描述：“扎果、娜依掏来蜜，一人一份大家吃”；“娜依打了一只鹿，分成九份血，分成九份肉，一个氏族一壶血，一个氏族一份肉”。鄂温克人打猎回家时，总要把部分猎物放在路上的一定地方，供其他过往的人食用。达尔文在他的《一个博物学者的旅行记》中，说他曾看到一个菲吉(Fuégien)人拿着别人送的一条毛毯，撕成若干同样宽窄的条条，以便让其集体中的成员每人得到一块。在奴隶社会，常可看到下面的情景：一户人家盖房，许多乡亲自动前来帮忙，不要任何报酬，血亲（兄弟、姐妹、叔伯、舅表、姑表、姨表等）每家都负责一天建筑人员的伙食。不但奉献物质，而且奉献精神上的东西，如塑造

①普列汉诺夫《论艺术》第65页，三联书店，1964年版。

②同上，第66页。

③同上，第67页。

英雄形象的时候，往往这样："氏族的每个成员可能是记起了自己一些个人的功绩、一些中肯的猜测和思想，但因为还没有感到自己的'我'是集体之外的某种存在，于是把这个'我'一切内容、一切能力都加在死者的形象上了。于是，英雄便凌驾于氏族之上，他是部落的一切已体现在行动中的全部能力的承担者，他是氏族的一切精神力量的反映。"① 神话、史诗、传说中的英雄人物，全是如此塑造出来的。

个人也理所应当地从社会集体中分享一定的果实。原始共产主义社会的人们固然把每人平均得到集体劳动的成果视为常事，早期阶级社会的一般人也还存有这种意识：所有参加打猎的人，甚至路过遇见获取禽兽的人，不论出力多少，或出力与否，都心安理得地平分一份猎物。在古代印度的农村里，任何人都有权走进某个人（包括首领）的屋里去，随意吃喝，安然自得。

（五）探奇化

人人都有探奇思想，对自己不知道的事情好奇，予以探求。它是人的一种本能，是促使人发展、进步的有力杠杆；如果没有它，人难以发展、进步，甚至难以生存。但两种人的探奇思想最为强烈：一种人是开始成长、严重缺乏知识的人，如儿童。因为他们正处于开始成长的阶段，充满旺盛的生命力，又无知无识，而"惊奇是无知的女儿"（维科语）。另一种人是充满斗争精神与创造精神的人，如革命家、改革家、思想家、科学家、文艺家等。他们对现状很不满足，对未来满怀希望，总想改变现状，了解新事物，开创新世界。

上古人民，既是开始成长、严重缺乏知识的人，又是充满斗争精神与创造精神的人。因此，在其思维中，探奇性特强。

他们力求探自己本身之奇。人是怎么来的？怎么会有思想、感情？怎么会说话、行动、唱歌、跳舞、绘画？怎么会婚配、生育、死亡、做梦、生病？怎么能打猎捕鱼、驯养禽兽、种植五

① 高尔基《论文学》续集第57页，人民文学出版社，1979年版。

谷？怎么能种麻养蚕、织布做衣、建房盖屋？怎么能作弓织网、造船作舟、制陶冶金？怎么有氏族、部落、部族、民族、国家？怎么有酋长、君主、奴隶主、奴隶、平民？怎么有械斗、战争、压迫、剥削、刑狱？……

他们力求探其他事物之奇。为什么有禽兽虫鱼、树林草木、泥土石块、山岭河海、火山地震、风雨云雷、云雾霜雪、日月星辰、苍天大地？为什么它们有各种各样的形貌、活动？为什么它们有益于人、有害于人？……

他们力求探现实存在的事物之奇，又力求探子虚乌有的事物之奇，诸如梦境、灵魂、神鬼、天堂、地狱等等。他们力求探眼前事物之奇，又力求探杳远事物之奇，诸如辽遥的国度、高峻的山顶、深邃的海底、九天之上、九地之下等等。他们力求探自己制造的事物之奇，又力求探自然生长的事物之奇。他们力求探自己所驾驭的事物之奇，又力求探尚未能驾驭的事物之奇。……

总之，他们对一切事物，都想探其奇秘。一部《苗族史诗》，其中提出了六、七百个问题，即其表现。

上古人民的探奇思想，远胜于后人，如列维一布留尔指出的："原始人的求知欲甚至比我们的还强，因为我们关于世界的一般观念，就是没有现代科学仪器给我们提供的那些因素，也是够用的。"① 但它又远不及后人，——它基本上是非科学的，而不是科学的：

它肤浅。上古人民对一种事物的奇秘，只探求到一定程度便算了，而不能深入到底，又总是停留在表面上，而不能深入到本质中去。例如：问大地由什么东西托着，答由鳌鱼；再问鳌鱼在哪里，答在水里；至此，就不再问下去，不再为水由什么东西盛着而伤脑筋；同时，完全满足于鱼能托东西、也就能托大地的类推，至于大地与一般东西的根本不同，那就在所不计了。

它主要是感性的。上古人民探求事物的奇秘时，着重于感

① 《原始思维》第280页，商务印书馆1981年版。

知，而不能很好地上升到理性阶段去。他们感知到，屋顶需用柱子支撑，远望高山上摩苍天，于是想象天有山为柱子，却不进行理性思考，理性地分析有没有“天”，山能不能撑“天”。其所以这样，是由于他们缺乏理性地探求事物奇秘的能力。

它多为主观、任意的幻想。上古人民的探奇常是随心所欲，漫无限制地驰骋想象的，而往往不顾客观实际，不管现实可能。说日有十个、月有十二个，就是脱离了客观实际的；说女神羲和生十日、常羲生十二月，就是没有现实可能的。说宇宙万物为某神所造、所化，亦复如此。

这五个方面，构成了上古人民的思维的主体。除此之外，上古人民的思维中也有这么一些成分：

现实性——对于极其普通的东西，对子他们完全了解、掌握的东西，他们一般是现实地看待的。比如用树枝做木棍，用木棍打禽兽，这在他们的思维里，就不存在什么神秘性，他们不会求助于巫术来制造木棍，也不会设想木棍是由某位神灵创制的。马林诺夫斯基说，在原始人那里，“凡是事业一定，可靠，且为理智的方法与技术的过程所支配的地方，我们就见不到巫术”，“绝对安全没有任何征兆底余地的就没有巫术”①。信然。

抽象性——上古人民虽是人类的“儿童”，但已不是婴儿，所以已经有了一定的抽象思维。试看图腾，它不是指某个自然物，而是指某种某类自然物；换言之，一个氏族不是尊崇某个自然物为自己的祖先，而是尊崇某种某类自然物，如风、雷、大龟、小龟等，为自己的祖先。这表明，她已有种类的概念，已在运用抽象思维了。

正确的类推性——上古人民的某些类推是正确或基本正确的。如舟楫神话：“化狐见鱼尾画水而游，乃剡木为楫以行舟。”（《世本》张柱）其中即贯串着正确的类推。正因为上古人民有某种程度的现实性与正确的类推性，他们才能一步一步地、实实

① 《巫术科学宗教与神话》第122页，中国民间文艺出版社，1986年版。

在在的前进，发明、创造许多种东西。

个体性——每个人都有自己的思想、感情、性格、脾气、品格、才干、要求、欲望……，上古人民也不例外。当个人力量非常微弱，个人完全依赖集体时，个体性淹没在社会化之中；随着个人力量的逐渐增强，个人对集体的依赖逐渐减少，个体性便逐渐显露出来。因此，上古人民对个人的利害等也有所思考。希腊神话中的一些神，每每嫉妒别人，就是从个人出发的。

如果说，上古人民的思维的主体部分不太同于后人；那末，其次要成分则是同于后人的。当然，后人里面，也有一些人的主体思维跟上古人民相同，但那终究是少数。

第三节　上古人民的美学观

上古神话是一种美的事物，是上古人民按照其美学观创作出来的艺术珍品。这样，考察、了解、研究、分析上古人民的美学观，对于考察、了解、研究、分析上古神话，是必需的、必要的。

美有三种——自然美、社会美与艺术美。人们的美学观，也就有三种——自然美学观、社会美学观与艺术美学观。

有的美是纯客观的，完全独立于人类之外，不以人们的意志、行动为转移，如第一自然界（完全自我存在的、没有经过人类加工改造过的自然界）之美；有的美是客观与主观的结晶，对于创造它的人而言，是他们在其美学观的作用下用某些东西创造出来的，对于观赏它的人而言，则是客观存在，如第二自然界（经过人类加工、改造过的自然界）之美、社会美、艺术美。美学观，那就都是主观的。所以，不同时代、不同社会、不同民族、不同国家、不同阶级、不同集团、不同地域的人所创造的美，有相同之处，又有相异之处；他们的美学观，也有相同之处，又有相异之处。

上古人民所创造的美及其美学观，自不例外。在此，我们就来看看他们的美学观。

社会美学观

在自然美、社会美与艺术美中，“第一种美就是自然美”，①次之是社会美，艺术美殿后。但在人类的美学观中，社会美学观却是出现得最早的。

社会美——社会事物或者说社会活动（包括劳动生产、社会斗争、科学实验与日常生活等）之美，是人类诞生之后才生发的，是人类社会实践的产物。就存在的时间而言，社会美短于自然美，而长于艺术美；可对人类来说，社会事物是最主要的事物，因而社会美是最主要的美：“对于人，最亲切最可爱的美莫过于人和人的生活”②，即社会美。

社会美自人类一诞生就产生了。在它的基础上，逐渐形成了社会美学观，不过晚了许多万年。

在漫长的旧石器时代早期（约300万年—20万年前），人类尚是“猿人”。他们生产力极低，劳动极辛苦，生活极艰难，寿命短促（如我国发现的40来个“北京人”，约有三分之一没有活到14岁）。他们社会关系极简单，具有共同血缘的几十个人结成一群，一道过活，乱婚繁殖，所谓“昔太古尝无君矣，其民聚生群处，知母不知父，无亲戚兄弟夫妻男女之别，无上下长幼之道”（《吕氏春秋·恃君览》）。因此，他们的思维极不发达，如百万年前的“蓝田人”的脑量平均约为780毫升，稍多于现代猿类中的最大脑量，50万年前的“北京人”的平均脑量也只有一千零几十毫升，远低于现代人的平均脑量1500毫升。由是，当时存在的社会美很少，而且他们对社会美并没有什么感受。自然，他们也就没有什么社会美学观。他们的石器工具不讲究美观，即表明了这一点。

到旧石器时代中期（约20万年—5万年前），人类进化成了

①黑格尔《美学》第1卷第149页，人民文学出版社，1958年版。

②车尔尼雪夫斯基《美学论文选》第64页。

“古人”。他们劳动技能好了一点，劳动经验多了一点，因而生产力提高了一点，劳动强度低了一点，生活有些微改善，社会关系也复杂些了，男女实行血缘群婚。因此，他们的思维发达些了，其平均脑量约为1200毫升。由是，他们对社会美开始有所感受，也就开始有了社会美学观。他们从长期的实际生活中，感觉到了乱婚是不好的，力加排斥，而觉得血缘群婚是好的，加以实行，这便是一个证明。还有一件事情也可资佐证：他们制作石器工具时，开始讲究对称美了，即既注意创造其使用价值，又注意创造其审美价值了。

旧石器时代晚期——阶级社会早期的人们是“新人”，在各方面都进了一步。由是，他们一方面继承“猿人”、“古人”的事业，创造了愈来愈丰茂的社会美；另方面，继承、发展“古人”的社会美学观，形成了自己的社会美学观。

按上古人民的社会美学观，什么社会事物才是美的呢？换言之，美在哪些社会事物身上呢？

（一）美在集体

上古时代是群体性强的时代，上古人民充溢着社会化的思维，自然而然地，在上古人民看来，凡是集体的社会活动，凡是有利于集体的社会事物，就是美的，质言之，集体就是美的。

他们赞美劳动生产中的集体。如我国赫哲族的渔歌，这样热情地唱道：“男人捕鱼常在外，女人加工鱼留在家。男女齐动手，‘鱼毛’装满包，‘鱼条’挂满架。储备好全村全年的粮食，晒好网后收集它。”

他们赞美社会斗争中的集体。如《黄帝战炎帝》神话大力宣扬群神奋进的壮观场面：“黄帝与炎帝战于版泉之野，帅熊、罴、狼、豹、貙、虎为前驱，雕、鹖、鹰、鸢为旗帜。”（《列子·黄帝》）

他们赞美日常生活中的集体。如我国独龙族人喜欢唱这么一支民歌：“我们劳动归来了，一起喝酒多痛快，盼着收割的日子到，唱起‘门久’（按为乐调名）乐开怀！”

他们赞美集体的祖先、领导者。图腾也好，祖先神也好，都为他们所虔诚地崇拜。母系氏族的女首领也好，父系氏族的男首领也好，都为他们所热烈地颂扬。甚至在母系氏族社会过去了几千年时，女神、女巫等在人们的心目中仍享有崇高的地位。如赫哲族的“伊玛堪”（描述英雄复仇的故事），其中的男英雄都是在妇女的帮助下建功立业的，她们智勇双全，法力高强，能够隐身变形，上天入地，常在英雄遭遇危难时挺身而出，给予救助。彝族用十二兽历法，每三年的第一个虎月(正月)的第一个虎日，邻近的村庄联合举行大祭，祭祀十二兽，率领十二“兽神”跳舞的巫师必须是女巫。我国北方至西伯利亚一带的许多民族的萨满（巫师），多由妇女担任；凡是男人当萨满，必须装扮成妇女的样子，戴妇女发饰，穿妇女衣服，用妇女声调，甚至胸前挂上象征妇女乳房的东西。由此可见一斑。

他们赞美富有集体主义精神、努力为集体服务、对集体作出重大贡献的英雄、模范。举凡创制工具、武器的人物，开创生产领域的人物，始造用品、器皿的人物，创作文艺的人物，发明科技的人物，抗击自然和社会敌人的人物，献身大众的人物……，无一不受到了上古人民的颂扬。

他们对于一切由他们看来于集体有利的事物，统统予以肯定。许多部落为了使酋长精力充沛地替大家效力，往往处死年老的、衰弱的、害病的、到任期的酋长，认为那是好事。如非洲米库人的酋长，其任期由大家开会投小木棍计数决定，届时便举行盛大宴会，让他喝醉酒后，用矛把他刺死；西卢克人认为，国王的健康与否关系到禽畜是否增殖、庄稼是否丰收、人们是否生病，所以，当国王的众多妻子们觉得他不能满足自己的性欲时，就向各部落的酋长们报告，酋长们即把国王引到一座小屋里，让他躺下，头枕在一个成年姑娘的腿上，然后堵死门户，使他们饿死。不少族人的装饰之所以被他们视为美的，是由于在他们的思想里，那些装饰对集体有益。非洲达公族由八个部落组成，每人的头发都扎成八根辫子，以作表征，借以维护全族的团结。我国

满族人过去男的留长辫，官帽拖翎毛，为的是铭记其鸟图腾，强化民族意识。

（二）美在奋斗

生活在充满异常艰危的斗争的时代，上古人民无时无刻不需要奋斗，无时无刻不在奋斗，也就以奋斗为美。

他们赞美跟大自然的奋战——劳动。如果说，“我们从那些由于劳动而变得粗黑的脸上看到全部人类的美”①，那末，上古人民就更其如此了。他们是劳动者，靠劳动为生，在劳动中创造了美，理所当然，要把劳动本身看作美的事物，赞扬它。独龙族有一首打猎歌，歌唱打野牛的光荣：“九条江的野牛，朝我这边来，我打中了牛，祖祖辈辈都光彩。”瑶族每年在“干巴节”中举行大规模的围猎活动，人人奋勇争先，猎获禽兽多的人备受大家敬佩、表彰，打不到禽兽的人则遭到大家冷落、耻笑。

他们赞美跟社会敌人的奋战。彝族那坡（在广西）人传称：他们的祖先九公在敌人进犯时，率领部众英勇抗击，因众寡不敌，大败亏虚，士卒全部阵亡，只他一人逃进了金竹林里，他点火焚烧竹子，竹子噼啪作响，烟雾迷漫，吓退了敌人；子孙纪念他的功绩与金竹的恩情，每年过“跳公节”、欢庆胜利。白族古代的“拜日望节”，以舞蹈形式彰扬战斗：三人跳舞，第一个戴红色面具，披黑色披毡，持棍而舞，以示准备参加战斗，保卫家园；第二个戴黑色面具，披黑色披毡，持棍而舞，以示勇敢杀敌，他舞至结束时用棍指向一名观众，该人立即向他下跪磕头，表示对牺牲的英雄的崇敬、怀念；第三个男扮女相，全副武装，率领一群男女跳舞，表示全族参加战斗，与敌人血战到底。非洲赞比亚恩戈族人过“丰收节”时，也跳战斗舞，缅怀祖先的战功：青年男子头戴羽毛盔，身披狮豹皮，手执圆头棒与盾牌，伴着急骤雄壮的鼓点起舞，围观的妇女们不断从地上捧起披他们踩碎的草叶，撒在自己身上，以表对英勇战士的敬爱、倾慕。埃及中王

①马克思语，引自《学习译丛》1957年第3期第48页。

国末年（前1750年前后），奴隶大起义，俘虏法老，打死官吏，惩罚吸血鬼，把奴隶主贵族的财产分给民众，使“大地像陶轮一样地翻转过来”，其战斗是深受人民颂扬的。平常，埃及不少国王也受到一定的限制，如饮食简单，吃肉只能吃牛犊肉、鹅肉。跟社会敌人的奋战，对上古人民来说，是保障自己的生存、发展的不可或缺的手段，他们自要衷心颂扬。无怪乎希腊文“kalan”——投枪，也有“美”义，“aretē”——勇敢，也作“美德”用，而“kakos”——懦弱，则又用作“恶”、“恶德”。

他们甚至赞美掠夺性的战斗，正如恩格斯指出的：“邻人的财富刺激了各民族的贪欲，在这些民族那里，获取财富已成为最重要的生活目的之一。他们是野蛮人：进行掠夺在他们看来是比进行创造的劳动更容易甚至更荣誉的事情。”①

他们也赞美血亲复仇的斗争。凡自己的血亲遭到别人杀害，那是非报仇不可的。“红种人如有血仇未报，便会日夜感到烈火烧心。他们将亲属被杀、民族成员被杀的记忆父子相传，即使是老妇人也不例外。”报了仇，那便会像克莱腾纳斯特一样，她“费了漫长的十年耐心地等待复仇的时刻；杀死了自己的丈夫、自己女儿的凶手之后，她因高兴而喝下血，高声说：‘凶手的甘露落在我身上，使我的心田如此甜美，像宙斯的雨及时地落在扬花吐穗的麦田里。’”②

他们还肯定男女之间的斗争。由于生产力的发展，妇女在生产上的重要性日益下降，男子在生产上的重要性日益上升，母系氏族社会转向父系氏族社会，女权制转向男权制，由此，妇女与男子之间发生了斗争，“一个要保存自己在家庭中的崇高地位，另一个则要削弱前者的这种地位”③，或一个要保持独立的人格，维护应有的权利，另一个则要使前者附属于自己，剥夺其应有的权利。对这种斗争，从不同的角度给予肯定：肯定女子抵制

---

①《马克思恩格斯选集》第4卷第160页。

②拉法格《思想起源论》第67、68、69页，三联书店1963年版。

③同上，第59页。

出嫁或肯定男子“抢亲”，如汉族古代妇女出嫁时要“哭嫁”——在嫁前三、五、七天内，向“三服”或“五服”之内的亲属长辈“唱哭”，用唱歌的声调哭诉留恋娘家、不愿出嫁、咒骂夫家等意，围听的人表示赞赏；许多族都流行这样的“抢亲”风俗——新郎一方派很多人来“抢”新娘，新娘一方派很多人“抵抗”，经过一番“激战”，新娘被“抢”走了，“抵抗”的人们尾“追”至新郎家，新郎家“迎战”一番，然后双方罢战，宴饮庆祝，大家都欢欣鼓舞；彝族新郎在“抢亲”后与新娘圆房时，新娘还要“反抗”一阵，抓破新郎面额，新郎不能还手，以显示妇女的尊严，新郎脸伤愈重愈受到舆论的赞扬，没有伤痕的新郎[redacted]要遭到人们的讥嘲。肯定男娶女嫁或肯定女娶男嫁、女子不落夫家，如普米族妇女嫁到丈夫家去，不久就“逃”回娘家居住，丈夫又去迎娶，再逃、再娶，头三次迎娶时夫妻并不同房，经过多次反复，直到妻子怀孕或三十多岁时才落稳夫家，称“三回九转”，如此，夫妻方受到人们器重。肯定妇女忠于男子或肯定妇女享有一定的性自由，如有的民族的妇女在结婚前可任意结交情人，结婚时将情人所赠的纪念品献给丈夫，纪念品愈多，表明她愈美、愈为人喜爱，丈夫就愈高兴，但婚后丈夫则要求妻子绝对忠贞，妻子如果再有婚外恋，便会为人们所鄙弃、所惩处；有的民族的妇女在结婚后不与丈夫圆房，马上返回娘家居住，并随意与情人交欢，直至生下小孩，才至夫家定居，从一而终，假使不生小孩，便一辈子安居娘家，自由生活，对此人们都觉得很好。肯定子女的母系血统或肯定子女的父系血统，如普米族男子，在第四次迎娶妻子后，想方设法与妻子同宿，使她怀孕，再迎娶回来，并组织一群老年妇女审问她，要她交待从十三岁“穿裙子”（意味着长成）时起，与哪些男子发生过关系，是何时何地受孕的，根据她的交待，推算胎儿是否为丈夫的血统，如果是的便罢，如果不是的就要追究责任甚至兴师问罪，如果不老实交待就要体罚她，直至她老实交待为止。肯定妻子的生育权或肯定丈夫的生育权，如“产翁制”：

> 南方有獠妇，生子便起，其夫卧床褥，饮食皆如乳妇。

稍不卫护，其孕妇疾皆生焉。其妻亦无所苦，炊爨樵苏自若。……越俗：其妻或诞子，经三日，便澡身于溪河，返，具糜以饷婿；婿拥衾抱雏，坐于寝榻，称为“产翁”。（《太平广记》卷483《獠妇》）

无论肯定哪一方，都为时人所赞许。

他们也肯定群众对自己的首领的斗争。在原始社会末期，部落长、部族长、祭司等开始扩展自己的权势、财富，群众则力求予以限制。非洲多哥的黑人部族的首领住在一座大山上，戒律规定他一年只能下山一次购买生活用品，必须当天返回，在山下也不能进入任何人的家，各村庄的行政事务由他指派的下级头人处理。印度阿萨姆的一些山区部落，禁止酋长与其妻子吃水牛肉、猪肉、狗肉、家禽及抽烟，禁止酋长到外村就食、说肮脏字眼，要求酋长必须有节操，只娶一个妻子，在公共斋戒日前夕与妻子分居。在阶级社会前期，一般的族长每每追求特权，侵犯族众利益，族众则进行抵制。这些形式的斗争，在斗争者的心目中都是正当的，也都是美的。

（三）美在前进

上古人民通过集体的艰苦卓绝的拚搏，不断向前推进。他们由旧石器时代走向了新石器时代，又由新石器时代走向了青铜器时代；由采集渔猎经济走向了农牧业经济；由原始人群社会走向了母系氏族社会，由母系氏族社会走向了父系氏族社会，又由父系氏族社会走向了阶级社会；由氏族走向了部落，由部落走向了部族，又由部族走向了国家。正是凭藉着不屈不挠的前进步伐，上古人民才不仅有效地保存了自己，而且大大地壮大了自己；假若停滞不前，不要说壮大，连维持生存也不可能。前进就繁长，不前进就败亡，这是生物界的法则，是人类社会的法则。于是，前进成了上古人民的美学观的一个重要内涵。

凡在劳动工具、战斗武器方面开拓前进的人物，都被戴上了鲜美的花环。古日本人每年过“工具节”，届时把工具洗刷干净，排列在一起，用大米、年糕等上供，以表对工具、对工具创

制者的感戴。许多民族都有祭灶的风俗，向最早掌握火的祖先表达崇敬之情，如汉族传称“炎帝作（原作“于”，误）火，而死为灶”（《淮南子·氾论训》），于农历腊月二十三或二十四日祭灶。

凡在生产方面开拓前进的人物，都被戴上了鲜美的花环。阿昌族传称一位老姑太告诉人们种植五谷菜蔬，使大家的生活得到了改善，所以于每年农历三月过“撒种节”，祭祀她，八月十五也祭祀她，献上新米饭、谷穗、豆、芋、姜等，以缅怀她的功德。不少民族在每年开始收获新粮的时候，先敬给狗吃，然后人再吃，因为据说是狗帮助人开创了农业的。

凡在文化事业方面开拓前进的人物，都被戴上了鲜美的花环。景颇族一年一度举行“目脑节”，纪念、彰扬“孔雀”，——传说从前太阳派使者邀请万物上天去参加“目脑”（集体舞），禽鸟回来后推选孔雀作“脑双”（领舞者），带领大家又跳了一次，人学了才有了“目脑”。汉族有的地方于每年秋天举行“赛神会”，祭祀文字发明者“仓颉”。

凡在生活用品方面开拓前进的人物，都被戴上了鲜美的花环。如据传：“西陵氏之女嫘祖，为黄帝元妃，始教民育蚕，治丝茧以供衣服，后世祀为先蚕。”（《通鉴外纪》卷一）养蚕作衣的妇女们，更对“先蚕”充满了崇敬之情：“华灯白粥陈椒浆，田家女儿祀蚕娘。”（《清诗别裁》施闰章《祀蚕娘》）

凡在社会关系方面开拓前进的人物，都被戴上了鲜美的花环。如初为媒妁者，在许多族中都享有崇高的地位，我国有的便传女娲“载媒，是以后世有国，是祀为皋（高）禖（媒）之神”（《路史·后纪二》）。贵州清水江一带的苗族传称：当地从前有许多美丽、聪明、勤劳的姑娘，过着丰衣足食的生活，但美中不足的是无小伙子可嫁；于是，她们决定凑米聚餐，唱歌跳舞，吸引其他地方的小伙子前来；果然，有不少人来了，受到了她们的热情款待，大家一道歌舞，十分快意；后来，经常来往，感情日深，彼此结成了伴侣。为了纪念他们，促进青年男女的终身大

事，便于每年农历三月十五至十八举行“姐妹节”，在此期间，姑娘们做成“姐妹饭”（由染成五颜六色的糯米蒸成），招待、馈赠亲人、客人；青年男女盛装打扮，群聚清水江畔，歌舞狂欢，谈情说爱。

总之，正如傈僳族的《创世纪》所歌唱的：“发明的是多么对，创造的是多么好！”一切加速社会前进的发明、创造，一切推动历史前进的发明、创造者，都在上古人民面前放射着美的光芒。

其他，凡是有助于上古人民前进的东西，也都戴上了鲜美的花环。像牛，这活的生产工具，即受到了人们的尊崇，很多民族都有敬牛的活动。仡佬族定农历十月初一为“牛王节”，届时给牛“作寿”，让它好好休息，用最好的饲料喂它，并在它的角上挂些糍粑，牵它到水边喝水，让它看看自己的身影，再取下糍粑给它吃。侗族在“立春”那天，热烈举行“庆春牛”：为牛修理栏舍，平整厩地，让牛休息，给它喂糯米粑粑、豆子等精料；晚饭后，人们排着队伍，敲锣打鼓，“送春牛”，——两人提着写“立春”的大红灯笼开路，两个后生扮演耕牛随后，接着是扮演耕耘、播种、除草、施肥、收获的男女，大家载歌载舞，代表全寨把“春牛”送到各家各户，主人放鞭炮欢迎，向大家献上红糖、糯米粑粑、香油茶、红包等；送完“春牛”，队伍走到打谷场，“舞春牛”，——大家把打谷场当作田地，在乐器的伴奏下，表演种种农事舞，周围观众用“盘歌”向他们提出各种农事问题，一问一答，互相对歌。又如男女生殖器，也为人们所尊崇，到处盛行女生殖器崇拜、男生殖器崇拜。云南剑川一带的白族常拜祭“阿央白”（女阴石）。门巴族常拜祭村外的木祖（男阳具）。傣族常拜祭山上的石祖。黄河流域也出土过好些仰韶文化、大汶口文化、马家窑文化、齐家文化、龙山文化时期的石祖、陶祖、木祖，都是当时人们拜祭的对象。其所以如此，是因为牛促进着人类的物质生产，男女生殖器则促进着人类本身的生产。

（四）美在真幻

上古人民虽然一步一个脚印地前进，打败了一个又一个的敌人，取得了一个又一个的胜利，但终究限于客观的条件与主观的力量，不可能卓有成效地驾御大自然与社会，称心如意地生活。大自然统治着他们，社会敌人常常带给他们以巨大的祸害，他们的生活艰难竭蹶。由此，他们在实际奋战的同时，滋生了幻想。按照他们的原始思维，他们幻化出了神灵，相信神灵为真实的存在，梦想假借超自然、超人的力量，征服世界，生活幸福。所以，在他们的心目中，种种真幻（以幻为真）的社会事物呈现着华美的色彩。

那些繁生、保护子孙的祖先神是美的。对最早的祖先神——图腾，普遍祭拜，如殷人祭帷："贞帝帷，三羊、三犬。"（《殷虚书契前编》4，17，5）非洲班图族贝专纳人有专门的"图腾舞"，以敬娱图腾。对后起之秀——人祖，亦然，且有过之而无不及，像《国语·楚语下》所描述的："……百姓夫妇择其令辰，奉其牺牲，敬其粢盛，絜其粪除，慎其采服，禋其酒醴，帅其子姓，从其时享，虔其宗祝，道其顺辞，以昭祀其先祖，肃肃济济，如或临之。"真是隆重、虔诚得很。

那些有功于人的社会神是美的。《礼记·祭法》言："夫圣王之制祀也，法施于民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能御大灾则祀之，能捍大患则祀之。"所以，凡是传称建有功勋的社会神，无一不为人们所敬重。

那些斩除了妖魔的人是美的。白族传称，洱海里一条恶鳞兴风作浪，吞食人畜；石匠段赤诚全身捆扎利刀，驾舟与它搏斗，被它吞进肚子，便在里面翻滚，把它的五脏六腑绞得稀烂，弄死了它，自己也牺牲了；人们捞上恶鳞，剖开鳞腹，拣出段赤诚的遗骨，隆重地埋在点苍山马耳峰下，造塔以纪念。

那些可纳吉防害的风俗是美的。如婚俗：好些民族的新娘用红巾盖头，印度达拉维腾部族的男方用一头牲畜的鲜血喷溅在新娘脸上，以驱邪避灾。澳大利亚萨卡人的新郎新娘第一夜要睡在蛇皮袋里，叫做"蛇神暖婚"，求得蛇神赐福。非洲苏里南的爱依

族新郎，于新婚之夜用针在新娘额上刺一个圆环图案，以后每年的结婚纪念日都要再刺一个，直至自己的儿女成婚那年为止，以求幸福。如生儿育女之俗：向山水草木给儿女取名，希望得到它们的护祐；给儿女戴上长命圈、福寿锁之类，防止他们的灵魂走失，抵御鬼怪侵袭，以保安康成长。如丧俗：无论是土葬、火葬、水葬、天葬（置尸山野，让鸟兽吃掉），还是树葬、洞葬、骨葬（去掉尸体皮肉，只葬其骨）、腹葬（亲友吃掉尸体），都是为了让死者灵魂生活美好，不但不来滋扰人们，而且保祐亲属；因此，亲属即使破费大量财物，暂时遭到损害，也在所不计，如印度尼西亚松巴岛的居民在亲人死后，一面用土布将其尸体包好，使之“坐”在一块牛皮上，虔诚地供奉祭品，对其恶臭从不回避，一面筹措财物，到准备充足时，才举行隆重仪式，予以土葬。

还有宗教、迷信等，上古人民也以之为美。

综上所述，集体、奋斗、前进、真幻的社会事物，是上古人民视作美的主要的社会事物，集体美、奋斗美、前进美、真幻美，是上古人民的社会美学观的主要的内涵。

自然美学观

自然美是三种美里面存在得最长久的：第一自然界之美先于人类而存在，又后于人类而永存；第二自然界之美与人类同始，后于人类而存在。

可是，人类的自然美学观出现得较迟。在旧石器时代早中期，极低的生产、生活水平，使人们感受到的主要是自然现象的凶险、威逼，因而他们对自然现象之美感受不到，有如马克思所说：“焦虑不堪的穷人甚至对最美的景色也没有感觉。”① 当然，那时的人们谈不上有任何自然美学观。后来，“随着手的发展，随着劳动，人开始了对大自然的统治，这个统治在每一个新的进展中扩大了人的眼界。他们在自然对象中不断地发现新的、以往所不知道的各种属性。”② 这些属性之一，就是“美”。最初

---

① 马克思《1844年经济学哲学手稿》，人民出版社1979年版。

② 《马克思恩格斯论艺术》第205页，人民文学出版社，1960年版。

发现自然美的，是旧石器时代晚期的人们。他们创作了人类的第一批绘画——动物画，第一批神话——自然性神话、图腾神话，即表明他们对自然美有所察觉、有所感受了。嗣后，新石器时代的人们，阶级社会前期的人们，继续向生产的广度与深度进军，创立了畜牧业、农业、手工业，改良了石器工具，创制了陶器、铜器，建造了舟车、房屋，缝制了布绢衣服，开创了天文学、生物学、数学，发明了文字，同时，进一步战胜了禽兽虫蛇，防御了水旱风雨，抵制了疾疫病痛……，初步成了大自然的主人。因而，在他们的心目中，大自然的面目愈来愈由狰狞趋向和善。而社会关系、社会生活的发展，更强化了这种趋势。于是，愈来愈多的自然美为人们所领略。

上古人民发现了大自然之美，有了自然美学观，而不像某些学者说的，对大自然之美浑然无知。不过，“在社会发展的各个不同时代，人从自然界获得各种不同印象，因为他是用各种不同的观点来观察自然界的”①；所以，上古人民的自然美学观具有自己的特点：

（一）直觉性

上古人民虽然觉察到了自然美，可囿于低下的生产水平、思维水平，没有理性的美的概念，只有感性的美的体味。试看甲骨文的“美”字：



《说文》言：“美，甘也，从羊从大。”今人言：“……几种写法似乎都来自一个来源，即头戴图腾标志的人的形象。”②不管是“大羊为美”，还是“头戴图腾标志的人为美”，都是基于具体的感性的，并非基于抽象的理性的。一般而言，人类的美感滥觞于官能（机体）的快感：口吃佳肴而愉快，遂有味觉美；目视

①普列汉诺夫《论艺术》第29页，三联书店，1964年版。

②朱狄《原始文化研究》第100页，三联书店，1987年版。

五彩而愉快，遂有视觉美；鼻闻芳香而愉快，遂有嗅觉美；耳闻音乐而愉快，遂有听觉美；手抚柔软而愉快，遂有触觉美。这些美感，在其始，都只具有直觉性。日本学者笠原仲二言："……中国人原始审美意识的内容或本质，极为一般地、抽象地用一句话来概括的话，可以说，就是某些对象给予**肉体性的、官能性的**悦乐感。"① 其实，不只中国人，所有原始人莫不如此。同时，上古人民也从来不单纯地把某一事物当作美的对象，只从美的角度去表现与欣赏它。这样，他们对于自然美，只是从情感上感受了它，而不能从理智上去品评它。当目睹一种自然美时，他们会情不自禁地觉得它美，心灵里得到了一定的美感享受，愉悦之情油然而生；但也就到此止步，他们不会再上升到理念的高度，对它进行解析。假若谁向他们提出一个带理论性的美的问题，那末，他们一定会张口结舌，无从对答的。这说明，他们的自然美学观，**赋有直觉性**，

唯其如此，所以，从事上古民族情况调查的人，一直没有遇到过他们纯粹着眼于美来谈论自然现象的事实；从事考古的人，也一直没有发现上古人民留下的任何纯粹表现自然美的艺术作品。

（二）神幻性

自然现象，有的有生命，有的无生命；无生命的固然没有思想，有生命的也没有思想。思想，仅仅是人类所专有的。可以说，有思想与无思想，是人类与自然现象的根本区别之一。但上古人民却不能区别这一点，先把自然现象"人化"，进而更把自然现象"灵化"、"神化"。这样，自然现象在他们的眼里，是充满着神幻性的。

神幻了的自然现象，依据上古人民的思维，是秉赋着美的。换言之，自然现象之美，美在其神幻性。普罗丁曾说物体之所以美，由于它分有了来自神的理性。就美学理论而言，他说的是唯心

① 《古代中国人的美意识》第12页，三联书店1988年版。

主义的谬论；可就上古人民的自然美学观而言，倒是贴近的。

这，由上古人民始终普遍地、广泛地崇拜自然，可以充分地证明：崇之者，美之也；或者说，美之，方崇之。我国的初民固然拜祭种种自然神，殷人也仍然如此，如甲骨文载：

乙巳卜，王宾日。（佚存872）

于帝史风，二犬。（卜通398）

祭于帝云。（续2，4，11）

祭于土（社神），三小宰，卯一牛，沉十牛。（前1，24，3）

辛□贞，祭于十山。（掇一376）

祭于河，一宰，沉二宰。（前1，32，5）

其他民族都同样。马来西亚的伊班族在每年收获农作物后，举行“犀鸟节”，用整头猪拜祭他们奉之为神鸟的犀鸟；印度、非洲一些地方，把蛇供养在庙里，人们对它顶礼膜拜；于兹可见一斑。

上古人民还常常模仿自然物的形状，如模仿牛而敲掉上门牙，以之为美；模仿自然物的动作，如各种仿物舞——蛇舞、孔雀舞、野牛舞等，以之为美；模仿自然物的声音，如某些乐曲——《灵夔吼》、《熊罴嗥吼》（《初学记》卷九引《归藏·启筮》）及：“帝颛顼生自若水，实处空桑，乃登为帝，惟天之合，正风乃行，其音若熙熙、凄凄、锵锵。帝颛顼好其音，乃令飞龙作效八风之音，命之曰《承云》”（《吕氏春秋·仲夏纪·古乐》），以之为美。又常常用自然物作装饰品，来美化自己，如墨西哥的某些印第安人妇女用线捆住小蜥蜴置于发髻上，喀麦隆的基那喀玛人妇女把拔去毒牙的小银蛇扎成小圈挂在身上；或用自然物作装饰品，去美化客人，如喀麦隆的撒可尼拉人在客人来到时，将小蛇绕成的环圈套上他的脖子。其所以如此，是因为上古人民觉得自然物具有神秘的力量，可以从模仿中、装饰中得到它们的护祐、帮助。这种情况也证明，神幻化的自然现象在上古人民的心田里开放着鲜美的花朵。

较之自然现象的现实美，神幻的自然现象之美，自一个角度言之，有源流之别，——前者为源，后者为流；自另一个角度言之，则有高下之异，——“从形式上看，任何一个无聊的幻想，它既然是经过了人的头脑，也就比任何一个自然的产品要高些，因为这种幻想见出心灵活动和自由”①，何况上古人民的幻想绝不是无聊的，而是饶有意趣的。因而，自然现象的神幻美能够深深打动上古人民的心弦。

（三）利害性

自然现象对于人们，或有利，或有害，或既有利也有害，或既无利又无害；而不管哪种情况，都有美存于其中：山上的参天大树，于人有利，是美的；河里的滔滔洪水，于人有害，但有壮观之美；毒蛇，于人有害、有利，其色彩斑斓之美始终悦人之目；牛郎星、织女星，于人无利、无害，其光芒闪烁之美总是令人愉悦。

后人有时着眼于自然现象与自己的利害关系，对它进行美学评价；有时则超脱于自然现象与自己的利害关系，对它进行美学评价。上古人民有所不同，艰难的生活迫使他们十分讲求实际利益，而不去关心与其实际利益无关的事物，所以，他们是完全从自然现象与自己的利害关系出发，感觉其美不美的。

对于上古人民感觉不到与己有利害关系的自然现象，他们从来不把它纳入自己的美的视野，哪怕它在实际上与他们有利害关系，哪怕它再美，他们也丝毫没有感受。例如，过着渔猎生活的澳大利亚土人，对四周遍地开放的五彩缤纷的鲜花，熟视无睹，即使富于爱美天性的妇女、最爱打扮的姑娘，也不采摘它们来装点自己；非洲以狩猎为生的布什门人，则不画植物。

对于上古人民感觉到与己有利的自然现象，他们就觉得其美，哪怕它在实际上于他们无利，甚至有害，哪怕它再丑陋，也如此。例如，某些族崇拜癞蛤蟆，某些族崇拜蜚虫。

---

①黑格尔《美学》第1卷第4页，人民文学出版社，1958年版。

对于上古人民感觉到与己有害的自然现象，他们就觉得其丑，哪怕它在实际上于他们无害，甚至有利，哪怕它再美，也如此。例如，非洲包景人以为，虹是大蛇吐气所成，倘若虹现雨至，那就是大蛇的涎水，小孩淋了会生病、长癞，所以畏虹恨虹。

对于上古人民感觉到于己既有利又有害的自然现象，他们就有时觉得其美，有时觉得其丑。例如太阳，平常给予人们光明、温暖，他们敬之、爱之，当发生日蚀时，他们想方设法地救助之，——呐喊呼叫，敲锣打鼓，射箭掷石，挥刀舞棍，以吓走袭击太阳的妖魔凶物，救它出险；但当发生旱灾时，他们以为太阳是罪魁祸首，就厌之、恨之，想方设法地惩罚之，——或把它射下来，或把它捉住压在山下。

可以说，离开了利害关系，上古人民对自然现象是无所谓美不美、丑不丑的。

（四）单一性

自然现象是立体的、多变的，其美表现在许多方面。但上古人民只从单一的角度去看待它，感受它的美，而不顾其它。

自然现象有内在美，有形式美，有内在与形式相结合之美。上古人民由利害关系出发，就只重其内在美。虎豹之皮，文彩灿然，他们置之不顾；他们看重的是虎豹之力，所以，用其皮来装扮自己的时候，为的是借此获得其力量。鳄鱼之状，狰狞丑陋，他们不予计较；他们看重的是鳄鱼之力，所以崇奉之为图腾，以求得到其护佑。他们崇拜山岭，并不是因为山岭形体高大、秀丽，而是因为山岭有影响人们生活的神通，如《礼记·祭法》说的："山林川谷丘陵，能出云，为风雨，见怪物，皆曰神。"故殷人每每祈求山岭下雨或止雨：

庚午卜，其𠂤雨于山。（邺三38、4）

于□山，𠂤雨。（粹编934）

他们崇拜河海，并不是因为河海形貌浩渺、清亮，而是因为河海有予人祸福的异能，故殷人每每祈求黄河、滴水等下雨、赐给丰

收：

辛未卜，穷贞，𢍏年于河。（铁藏216，1）

王其又于滴，才又厂祭，又雨。（掇—385）

本来，自然事物之美是离不开形体的，像亚里士多德所说："一个美的事物……，不但它的各部分应有一定的安排，而且它的体积也应有一定的大小；因为美要依靠体积与安排。"① 可上古人民却不予顾及。

一种自然现象，从不同方向去看它，其美不一，所谓"横看成岭侧成峰，远近高低各不同"（苏轼《题西林壁》）；从不同时间去看它，其美不一，所谓"日出而林霏开，云归而岩穴暝，晦明变化者，山间之朝暮也。野芳发而幽香，佳木秀而繁阴，风霜高洁，水落而石出者，山间之四时也"（欧阳修《醉翁亭记》）；从不同心境去看它，其美不一，所谓"感时花溅泪，恨别鸟惊心"（杜甫《春望》）；从不同设想去看它，其美也不一，所谓"夫水，遍与诸生而无为也，似德；其流也埤下，裾拘必循其理，似义；其洸洸乎不漏尽，似道；若有决行之，其应佚若声响，其赴百仞之谷不惧，似勇；主量必平，似法；盈不求概，似正；淖约微达，似察；以出以入，以就鲜絜，似善化，其万折也必东，似志。是故君子见大水必观焉"（《荀子·宥坐》）。然而上古人民不如此，他们仅仅从一个方面，即与己有利有害，去看自然现象之美丑。因此，在他们表现自然现象的所有艺术品中，突出的是自然现象给予他们的利或害。1978年在河南临汝阎村发现的鹳鱼石斧图（画在一只陶缸的腹部），其鹳身体椭圆，眼睛圆大，喙长而直，昂首挺立，体微后倾，叼着一条大鱼，画者之意在于祈鹳帮助捕鱼；殷代铜鼎上铸的饕餮，口喇人头，凸现着猛兽危害人的情景：它们可作代表。

上古人民的生活领域是狭窄的，随之而来的思想意识也是狭窄的，这便决定了其自然美学观的单一性。马克思指出："我的

① 《诗学》第25页，人民文学出版社，1962年中译本。

对象只能是我的本质力量的确证，……任何一个对象对我的意义……都以我的感觉所及的程度为限。”① 上古人民对自然现象的感觉所及的程度是利害关系，也就只能这样单一地感觉自然现象之美了。

至此，上古人民的自然美学观的基本内涵呈现于我们面前了。如果一言以蔽之，那就可以说，上古人民的自然美学观乃是一种赋有直觉性、神幻性、利害性与单一性的美学观。

艺术美学观

艺术美的产生，远后于社会美，更大大地后于自然美。它产生于艺术出现之时，即旧石器时代晚期。在此之前的人们，为极其低下的生产力、思维力所限，尽管有需要，却创作不出艺术；所以，考古学家至今尚未发现他们的艺术作品。到旧石器时代晚期，人们在生产力、思维力有所提高的基础上，更加渴望驾驭大自然，改善自己的境遇，于是一方面发明了弓矢等物质武器来加强对大自然的斗争，另方面又想借助于精神武器来强化斗争的力量，而客观、主观的条件容许他们这样做。作为精神武器之一种的艺术，便应运而生了，艺术美也就随之诞生了。有了艺术，便有了艺术美学观。

上古人民的艺术作品，有神话、史诗、传说、歌谣、绘画、雕塑、音乐、舞蹈等，品种不少。他们的艺术美学观，也比较丰富。综观他们对各种艺术的态度，可以看到，他们的艺术美学观主要的是：

（一）实用美

凡对生产斗争、社会斗争与社会生活有直接的实际作用的艺术作品，即是美的。

鲁迅指出：“尝闻艺术由来，在于致用……。”② 丝毫无用的艺术作品，是从来没有的。不过，艺术作品通常是间接地作用于人们的生活、斗争的，即：它陶冶人们的思想感情，使人们获

① 《马克思恩格斯全集》第42卷第126页，人民出版社，1972年版。

② 《集外集拾遗·〈蜕龛印存〉序（代）》，人民文学出版社，1973年版。

得精神力量，进而推动人们去生活、去斗争，或者反之。可上古人民不然，他们并不视艺术作品为艺术，而常把艺术作品当作实用的工具、武器，用以直接协助其生活、斗争。

拿乐歌来说，如鲁迅所谈的“杭育杭育”一类的作品，即劳动号子，首先是为着协调劳动者的动作而哼唱出来的，它的内容与生产内容完全适应，它的节奏与劳动的节奏若合符契；当然，它也能够振奋劳动者的精神，或者抚慰劳动者的情感。因此，上古人民喜欢在劳动过程中哼唱它，猎取动物时配合着围捕哼唱，采集果实时配合着手势哼唱，挑拾东西时配合着步伐哼唱……。它直接有助于劳动，上古人民也从它得到了美感享受。又如，传称：“蚩尤铜头啖石，飞空走险。（黄帝）以旃牛皮为鼓，九击止之，尤不能飞，遂杀之。”（《山海经广注》）这透露出，在战斗中产生了军乐，它起着组织军队、指挥作战以打击敌人的直接作用，——自然，它同时可以激励士气。由此，上古人民觉得它美，乐于在作战时击鼓、吹角、敲钟。

再拿舞蹈来说，同样如此。《尚书·大禹谟》载，有苗不服，“帝（舜）乃诞敷文德，舞干羽于两阶。七旬，有苗格”；北美的一些印第安部落，将舞蹈作为训练战士的形式，通过舞蹈把他们培训成英勇无畏、技能高超的战士；景颇族先民，每当出征前、凯旋后，都跳“以弯弯”舞，舞者手持刀盾，演练冲杀、防卫等动作：这些表明，战斗舞直接服务于战争。各种各样的劳动舞，则直接服务于生产：有的表现怎样捕捉动物（如爱斯基摩人的猎海豹舞），有的表现怎样采集植物（如爪哇人的摘果实舞），有的表现怎样搞农业生产（如景颇族的“布滚过”舞），有的表现怎样驾驶船只（如澳洲土人的划桨舞），有的表现怎样建筑房屋（如景颇族的“整过”舞）……，都是一种生产的训练，告诉人们如何劳动。那些简单模拟动物动作的舞，像傈僳族的鸟王舞，傣族的鱼舞，澳洲土人的袋鼠舞，古印度人的猴舞，北美印第安人的熊舞……，其意图均在于让人们熟悉动物的特性，以便更容易地捕获它们。至于类似南民答那峨的巴戈包人的跳舞情景

——“在种稻的日子里，男人和女人一大早就聚集在一起，着手工作。男子走在前面，一面跳舞，一面把铁镐插入地里，妇女跟在他们后面，把谷粒撒到男子们所挖的坑里，用土把它盖好”①——舞蹈更是生产过程的一个组成部分，有力地促进着劳动。生活舞，也直接服务于生活，如陶唐氏之舞（见后文艺神话）。无论是生活中的舞蹈，无论是劳动中间或前后的舞蹈，也无论是战斗中间或前后的舞蹈，均直接地有利于生活、劳动、战斗，上古人民就愉快地创作、表演它们、欣赏它们的美。

又拿绘画来说，也有类似的情形。法国人类学家封·登·斯坦恩讲过一件有趣的事情：他有一次到巴西一条河的沙岸上去，看到当地印第安人在沙岸上画了一种鱼。他要随从往河里撒网，结果捞上了几条那种鱼。“显然，土人在画这幅画的时候，是想向自己的伙伴们报告，在这个地点可以找到什么鱼。”②这样的绘画，简直是生产指南。非洲南部布什门人的一些绘画中，描绘着他们同敌人战斗的完整场面。这样的绘画，相当于军队的沙盘作业，是培训将士们的一种手段。正因为如此，上古人民视它们为美，热衷于创作它们，有如巴西的一些印第安人，他们的一种心爱的娱乐方式，便是晚上在沙土上绘画，画形形色色的动物，画狩猎的场景等。

凡此种种，充分显现出，在上古人民的意识中，艺术美之一，美在其对现实生活的实用性。

（二）神异美

凡上古人民觉得能够神奇地强化生产斗争、社会斗争与社会生活的艺术作品，即是美的。

上古人民时时刻刻在斗争着，又时时刻刻在幻想着。其幻想，具现为“人化物”、“灵化物”，更具现为“神化物”，像高尔基说的，他们“把自己最好的愿望，自己关于全知全能的幻想，自己想要克服‘第一个自然界’的敌视人的自发力量的要求化成了神

①普列汉诺夫《论艺术》第75页，三联书店，1964年版。

②同上，第137页。

道（上帝）的形象”①。其幻想，表现在宗教上，又表现在艺术上，——他们赋予了许多艺术作品以神异性，希冀通过这些艺术作品获得神异的力量，以控制关系到他们的生存与发展的自然现象、社会现象，如同他们渴求从神鬼那里得到助力一样。

且看歌舞：有的歌舞，是用于防御、消灭灾害的。波利尼西亚群岛的“马亚里人有一种马铃薯舞，初生的作物容易被东风损伤，所以少女们便到田地里去跳舞，她们把身体做出风雨吹打的情状，做出马铃薯开花生长的姿态；当她们跳舞的时候，她们唱歌，告诉她们的作物也学她们的样子。她们把所希望实现的现实，用幻想扮演出来”②。某些非洲黑人，往往独自演奏乐器，以为“一个人在孤独时的演奏可以消灾”③。我国往古的雩舞，是为着“祈甘雨”（《说文》）、祛大旱（见《周礼·司巫》）的。鄂温克人生了病，每每以跳舞驱逐病魔。景颇族于人死时，跳“金再再”舞，为死者赶恶鬼。有的歌舞，是用于获取食物的。北美的一些印第安人，每当去猎取野牛时，就大跳其野牛舞，他们以为这样可以招致野牛的到来，让他们获取；有时野牛不见，打不到手，他们便连续不断地跳上几天，直至野牛在附近出现，方才罢休。澳大利亚土人则在猎取袋鼠前，围着袋鼠的画像跳舞，以使自己能够容易地打到袋鼠。渔猎部落如此，农耕部落亦然，某些人相信他们的舞蹈会在庄稼中鼓舞起一种竞相争高的精神，并且诱使庄稼长得像他们自己所跳的那样高，于是，他们就在庄稼旁边尽情地跳舞。有的歌舞，是作娱神之用的，想让鬼神看见舞蹈快乐起来，从而乐意地降福给舞蹈者。还有的歌舞，模仿着图腾等的姿态、动作、声调等。如瑶族祭祀狗王时“扣槽群号”之舞，目的在于使之认识自己的子孙，着意保佑。西非包累人跳魔舞，总是穿白色衣服，其原因是他们想象魔是喜欢穿白色衣服的，舞蹈时穿白色衣服便可招引魔前来帮助自己。

---

①引自《瞿秋白文集》第7卷第1748页，人民文学出版社，1958年版。

②乔治·汤姆逊《论诗歌源流》第10页，作家出版社1955年版。

③柴勒《音乐的四百年》，伦敦1964年版，第54页。

这些，都是上古人民企图通过歌舞的神异力量来达到控制自然与社会事物的目的。明乎此，对上古人民视充满神异色彩的歌舞为美，经常唱得跳得不亦乐乎，甚至迹近疯狂地歌舞，便不会感到惊奇了。

很多美术作品之美，也与神异性有关。独龙族举行集体狩猎时，先在剥掉皮的树干上用木炭画些野兽，大家瞄准它们射箭，认为谁射中了什么，就可猎得什么。欧洲一些洞穴画的作者喜欢画野牛中枪，因为他们觉得如此能够帮助他们打中野牛。这是上古人民对绘画的神异作用的一个方面的看法。他们另一方面的看法，是绘画可以抗击灾祸。最近，孟加拉湾安达曼群岛发现的一个史前部落——游牧的昂格族，提供了确实的例证：男人们爱好在身上画各种几何图案，意图在于防御恶鬼。这与我国上古人民图门神于户的作法同出一辙：

> 于是黄帝作礼，以时驱之（恶鬼）。立大桃人，门户画神荼、郁垒与虎，悬苇索以御凶。（《论衡·订鬼》引古本《山海经》）

上古人民不仅希望运用绘画的神异力量保佑生人，甚至还希望运用绘画的神异力量庇护死人：某些部落在殉葬的瓶罐上绘上各种各样的物品，那些图画就是为了使死人能够继续享用画着的东西的。绘画在上古人民的观念里有如此的妙用，无怪乎景颇人着迷似地在神庙与鬼桩（祭鬼的木桩）上绘画，举凡日月山川、禽兽草木、庄稼耕畜，无不纳入画笔底下，向它们膜拜；佤族也一样，并且在祭祀谷神时，还特地要使用绘着反映农业生产的图画的器物。雕塑由上古人民观之，同样有其神异作用，如：

> 重明之鸟，……国人或刻木，或铸金，为此鸟之状，置于门户之间，则魑魅丑类，自然退伏。（《拾遗记》）

原始社会遗存至今的好些妇女雕像、塑像，往往突出大乳、隆腹、丰臀，为的是让她们来促进人们自己的生产，或者物质的生产。近代或现代的若干原始部族的石刻木雕神像，其作用更不用说是神异的了。

秉赋着神异性的艺术作品，自不会满足上古人民的幼稚的主观要求，但对他们是具有美学价值的。

（三）斗争美

凡张扬生产斗争与社会斗争的艺术作品，即是美的。

上古人民是斗争的人们，靠斗争生存，在斗争中成长。他们与动物斗，与植物斗；与生物斗，与无生物斗；与天斗，与地斗；与敌人斗，与自己人斗：可谓无所不斗。他们白天斗，夜晚斗；晴天斗，雨天斗；春夏斗，秋冬斗：可谓无时不斗。不言而喻，他们自要用艺术作品歌唱其斗争，并以之为美。

那些歌唱斗争的史诗、传说、歌谣，美。以苗族为例，他们爱唱《贾诸》歌，其中之一的“人类进化史”歌，主要是表现生产斗争的，如描述与禽兽恶斗：

> 寨砂岩鹰多，寨砂岩鹰大。岩鹰嘴钩钩，两眼圆溜溜，双脚如虎爪，比猛兽还凶，俯冲下地来，听到碓声响，划头吃脑髓，破肚吃心肝，挖眼睛喝血，吃肉剔骨头。爸妈出主意，大家想办法；果段主意大，果段办法多：去劈九种岩，炼得一种钢（按，这是流传到后世增添的）；去砍九种树，熬得一种胶；造成四齿叉，造成四轮弓；熬成粘液粑，粘粑裹得牢；五把放屋梁。屋内碓声响，岩鹰冲下来；脚来就打脚，头来就打头；打倒岩鹰精，人类才安宁。……岩鹰刚打倒，老虎又出来。老虎本性凶，吼声如山倒，双眼像铜铃，脚爪像钉耙，牙齿利如刀，扛人靠尾巴，听到人声响，纵身梭下来，扛人像把草，吃人先喝汤（血），嫩的从头啃，老的剔骨头。爸妈出主意，娃崽想办法：造出七弓轮，造成三叉箭；三把放屋后，三把放房前。屋内人声响，老虎冲下来。弓张箭就发，打倒老虎精，人类得安宁。

他们又爱唱《格洛格桑》歌，它主要是表现社会斗争的。许多族都爱唱史诗，而史诗，要么以表现人类与大自然的斗争为主（创世史诗），要么以表现人类自己的斗争为主（英雄史诗）。

那些显示斗争的音乐、舞蹈、绘画、雕塑，美。像下面的乐曲：

蚩尤……登九淖以伐空桑。黄帝杀之于青丘。作《扶鼓之曲》十章：一曰《惊雷震》，二曰《猛虎骇》，三曰《鸷鸟击》，四曰《龙媒蹀》，五曰《灵夔吼》，六曰《雕鹗争》，七曰《壮士奋怒》，八曰《熊罴哮吼》，九曰《石坠岸》，十曰《波荡壑》。（《初学记》卷九引《归藏·启筮》）

像前面述及的舞蹈；像罗德西亚夏朗威的象山洞的猎犀图——一些猎人正用长矛、弓箭攻击一只庞大的犀牛，非洲塔西里岩画中的猎鸵鸟图——一个猎人以一头牛作掩护去偷袭鸵鸟；像我国峙峪遗址出土的骨雕——“左：可能表示一只刚被击毙的普氏小羚羊正躺在草地之上，后面有从两侧追来的猎人。右：可能表示一只疾跑的鸵鸟正遇到猎人从三方面的包围。”①

种种艺术作品，总是或直接，或间接，或明豁，或含蓄地再现与肯定上古人民的斗争的，总是寓有斗争之美的；完全脱离斗争的艺术，丝毫没有斗争之美的作品，在上古人民那里，几乎是不存在的。

不管张扬什么样的斗争，对于上古人民，均有其积极作用：要么传授斗争的经验、教训，要么激励斗争，要么增强斗争的力量、技能，要么振奋精神。同时，上古人民在实际斗争中体味到了愉快，在艺术中又一次品尝到了斗争的美感。普列汉诺夫说得对：“大家知道，野蛮人在自己的舞蹈中往往再现各种动物的动作。这怎样来解释呢？只能解释为想再度体验一种快乐的冲动，而这种快乐是曾经由于狩猎时使用力气而体验过的。”②

（四）英雄美

凡赞颂斗争中的英雄的艺术作品，即是美的。

是弱小的，又是英雄的，这是上古人民的真实面貌。纳西族的创世史诗《崇搬图》（即《创世纪》）唱道：

我是九位开天的男神的后代，

我是七位辟地的女神的后代，

① 《科学通报》1982年第16期龙玉柱《峙峪遗址刻划符号初探》。

② 《论艺术》第73页，三联书店，1964年版。

我是一连翻九十九重大山也不会感到疲倦的祖先的后代，

我是连涉七十七个深谷也不会感到疲倦的祖先的后代，

我是大力神九高那布的后代，

是把绕拉山吞下也不会饱的祖先的后代、

是把江水灌下去也不能解渴的祖先的后代！

我是永远不会被征服的祖先的后代，

我是任何恶人都打不死的祖先的后代，

我是所有的利刀和毒箭都不能伤害的祖先的后代。

一切仇敌都想消灭我的宗族，

可是我毕竟生存下来了！①

这正具现了上古人民的英雄本色。因此，英雄是他们的艺术作品的主要角色，英雄调是他们的艺术作品的主旋律，英雄美是他们的艺术作品的重要色彩。

史诗是这样。史诗实质上是英雄之诗。像希腊的《伊利亚特》、《奥德赛》，我国的《格萨尔王传》、《江格尔》、《玛纳斯》等，莫不如此。

传说是这样。上古的传说不像后世的传说广泛，而只是一种英雄的传说，如赫哲族的《伊玛堪》，都是描述英雄复仇的故事。

表现生产斗争、社会斗争的歌谣是这样。试看：

土反其宅，水归其壑，昆虫毋作，草木归其泽！（《礼记·郊特牲》）

断竹，续竹；飞土，逐肉。（《吴越春秋》卷五）

前者相传为伊耆氏的《蜡辞》，表面上是祝词，实际上是命令，命令水土草木昆虫不要危害人们。后者是一首猎歌，高度概括而有力地突现了从制造弹弓到射击禽兽的情景。二者都充溢着英雄气概。苗族《恪洛格桑》歌唱：

① 《中国民间故事选》第552页，人民文学出版社，1985年版。

格波禄老人，
为保护苗家子孙，
他和恶人拼杀，
献出自己的性命。

后来苗家又出了个英雄，
他的名字叫祖德龙，
为了收复格洛格桑，
他的鲜血把嘉坝西（地名）染红！

全诗着力地描述了他们的英雄事迹。

表现生产斗争、社会斗争的音乐、舞蹈、绘画、雕塑也是这样，如前面所引例子所展现的。

种种艺术作品中的英雄，是上古人民中的无数英雄的典型，是上古人民的美好理想的化身。他们塑造了英雄，欣赏英雄之美。英雄以其巨大的美感力，推动着上古人民去争取做大自然与社会的主人。

（五）粗朴美

内容与形式都粗朴的艺术作品，也是美的。

上古人民简朴粗蛮，“文如其人”，其艺术作品就以粗朴的面目出现，并在他们的心目中呈现出美的形貌。

史诗、传说的人物形象粗朴，故事情节粗朴。即使《伊利亚特》、《奥德赛》这样篇幅巨大、结构宏伟的作品，也是以粗朴为其特色的。

歌舞的音调粗朴，动作粗朴。斯坦莱曾这样描述他所看到的赤道非洲一个黑人部落的战争舞：“每一行列由三十三人组成的三十三个行列同时跳起来，又同时匍伏在地上。……一千个脑袋仿佛是一个脑袋似的，起初他们同时仰起来，显出昂扬的气魄，然后同时低垂下去，发出凄切的哼叫声。”① 他认为，这是他在

①引自普列汉诺夫《论艺术》第102页，三联书店，1964年版。

非洲所看到的最优美、最震撼人心的歌舞之一。由此可见一斑。

美术的线条粗朴，形象粗朴。无论你看了欧洲的洞穴画，还是看了我国的岩画，无论你看了殷代的铜器，还是看了非洲的木雕神像，……你都会分明地感受到它们的粗朴气息。

上述五条，构成了上古人民的艺术美学观的主干。

上古人民的社会美学观、自然美学观与艺术美学观，当然还包括有其他的成分；不过，那些是次要的成分了。

上古人民的社会美学观、自然美学观与艺术美学观，各有一个领域，但它们有一个共同点，即都贯串着“功利观”。对于上古人民，“美底愉快的根柢里，倘不伏着功用，那事物也就不见得美了”①；不管是社会事物，不管是自然现象，也不管是艺术作品，全无例外。这与后人的美学观，是有所不同的。

① 《鲁迅全集》第4卷第208页，人民文学出版社，1956年版。

第二章

神 话 的 性 质

神话是什么？当我们一踏进神话的辽阔而奇异的领域时，扑面而来的，就是这个重大而饶有意趣的问题。其中，上古神话是什么，这又是我们研究上古神话所首先遇到的问题。

第一节　不自觉神话、半自觉神话、自觉神话与神话的共性

对神话，古今中外的学者曾经下过许多定义，以致有人说，有多少神话学家，便有多少个关于神话的定义，真是五花八门，莫衷一是。

马克思、恩格斯、普列汉诺夫、列宁、高尔基、鲁迅与毛泽东等，也对神话发表过不少看法。他们的精辟见解，给了我们打开神话性质之门的钥匙。解放以来，我国的学者一般都把他们的话奉为圭臬，都同意马克思的一句话为神话的定义："神话是在人们的幻想中，经过不自觉的艺术方式加工过的自然界和社会形态。"① 从原则上来说，这无疑是对的。

但马克思他们都不是神话学家，都没有系统地研讨过神话。所以，我们不能以引用他们的话为满足，而应该深刻领会他们的有关论述的基本精神，密切结合神话的实际，广泛地进行探究。这样，才能真正科学地解决神话性质问题。最近，袁珂先生提出

① 《马克思主义与文艺》第23页。

了“狭义神话”与“广义神话”的概念，引起了热烈的讨论，百家争鸣，各抒己见，对于大家进一步明确神话的性质，甫说是大有裨益的。

我们认为，神话的王国的确是相当广阔的，而不像过去很多人所看到的那么狭小。它包括有不自觉神话、半自觉神话与自觉神话。它们同中有异，相对地独立，又共存于一体中。

上古时代（旧石器时代晚期——阶级社会早期）的神话，是不自觉神话。它是以积极而原始的幻想，不自觉的艺术方式，神魔鬼怪为主的形象，折射大自然与社会的具有立体性的口头故事。具言之，它有五个主要特点。

（一）它综合地折射着大自然与社会

作为一种意识形态，上古神话是客观现实的反映。表面上看起来，它所描述的主要是现实中不存在的“神魔鬼怪”的故事，虚无缥缈，光怪陆离，似乎与现实没有什么关系；实际上，正如海市蜃楼折射的无非是天地间的情景一样，上古神话完全是上古世界的投影。恩格斯说得好：“人们头脑中所形成的幻象，也必然是人们的物质生活过程的一种升华。”①

不过，上古神话所反映的现实，与其他意识形态所反映的现实，并不完全一样。如果说，自然科学是对大自然的反映，社会科学是对社会的反映，一般文艺作品也主要是对社会的反映；那末，上古神话则是对大自然与社会的综合性折射。它的一部分为自然性神话，主要以大自然为表现的对象，其中也常常透射出社会的状况。如关于羲和生日的神话，展现了上古人民所观察到的、所想象的太阳的某些情景：由内陆观之，刚升与将落的太阳宛如在树上，所谓“树头初日挂铜钲”（苏轼《新城道中》之一）；由海滨观之，刚升与将落的太阳则宛如在海上，所谓“日月之行，若出其中”（曹操《观沧海》）；太阳在高空运行，宛如鸟在飞翔，——这些经过上古人民的虚构，便是太阳居住于沧

① 《马克思恩格斯论艺术》第134页，人民文学出版社，1960年版。

海的扶桑树上，乘乌飞行了。而太阳有十兄弟，为羲和所生所育，则不用说，是母系氏族社会的一种折射。

另一部分上古神话为自然社会性神话，主要以人类与大自然的斗争为表现的对象，其中每每交织着大自然与社会的状况。如《鲧、禹治水》中，有洪水泛滥，有人类跟水灾的奋战，有人民与统治者的对抗。

再一部分上古神话为社会性神话，主要以社会为表现的对象，其中也往往显现出大自然的状况。如共工与颛顼争帝神话，人民抗击统治者的斗争，天象与地理方面的一些特点——日月星辰由东往西、我国东南方有海洋、大多河川流向东南，都凝聚于其中了。

至于综合性神话，更都融有大自然与社会的状况。如阿昌族《遮帕麻与遮米麻》，描述了天公遮帕麻与地母遮米麻夫妻俩创造天地万物、九兄妹结合生育子孙、盐神桑姑尼与遮帕麻相爱，遮帕麻斩除恶魔腊訇等等情节。

由上可见，投射在上古神话上的客观现实，自有其特色。它较之别的文艺作品所反映的，要广泛些。

（二）它对大自然与社会的折射是借助于积极而原始的幻想的

大家知道，文艺作品再现客观现实时，或者采取客观的、实际的态度，或者采取主观的、幻想的态度。神话属于后者。“神话中的许多变化，……乃是无数复杂的现实矛盾的互相变化对于人们所引起的一种幼稚的、想象的、主观幻想的变化，并不是具体的矛盾所表现出来的具体的变化。……神话并不是现实之科学的反映。这就是说，神话或童话中矛盾构成的诸方面，并不是具体的同一性，只是幻想的同一性。”① 毛泽东同志这段话，正揭示了神话反映现实的一个重要特点。一般神话如此，上古神话更是如此。列宁曾指出：“世界不会满足人，人决心以自己的行动

① 《毛泽东选集》（一卷本）第305页，人民出版社1964年版。

来改变世界。”① 上古世界与上古人民不但不例外，而且有以过之。上古世界对于上古人民异常严酷、神秘，上古人民的生活异常艰难、困苦，他们一心想要改善自己的境遇，提高自己的生活，渴望认识、统治世界；可是，低下的生产力，不健全的社会组织，与不发达的思维能力，使他们无法科学地认识世界、有力地统治世界。于是，他们凭藉自己在实践中锻炼出来的才能——幻想（照高尔基的说法，这是“依据已经做到的事情，想象可能发生的事情”的一种才能），力求认识、统治世界。在实际上做不到的事情，在幻想中却可以做到，有如费尔巴哈说的：“幻想代替和填补了直观的缺陷；直观提供本质、真理、现实，但是，正因为这样，它在时间方面和地点方面，就是有局限性的，……直观就不能满足人对它提出的分外要求。反之，幻想则在量的方面是无限的，在任何时间和任何地点，它都是万能的。……这样，幻想满足了人的一切愿望。”② 开天辟地神话即其鲜明的例证。

上古神话的幻想既是基于上古人民认识、统治世界的需要，就自然地基本上是积极的。它激励人们奋然前行，像种种自然神那样去驾驭形形色色的自然现象，像弓矢之神、舟车之神等那样去发明先进的工具，像渔猎之神、农牧之神等那样去开拓生产领域，像衣裳之神、宫室之神等那样去制造生活用品，像天文之神、数学之神等那样去向科学进军，像文艺之神、文字之神等那样去创造文化财富，像除害之神那样去征服各种各样的自然灾害，像反抗统治者之神那样去争取做社会的主人……。在它的字典里，苟且偷安、束手待毙、俯首绝望、屈膝投降之类的词语，很难有容身之地。由是，它对人们具有强大的鼓舞力量。

同时，上古神话的幻想生发于上古社会，又便具有原始性。这表现在以下两个方面：其一、它贯串着人与物不分、人化物、万物有灵、万物有神、敬奉神明为主宰等等非科学的观念，以客观唯心主义为其主脑。其二、它在上古人民的心目中，完全是现实

① 《哲学笔记》第229页，人民出版社1974年版。

② 《费尔巴哈哲学著作选集》上，第270页，三联书店，1962年版。

的。他们区别不了物质与意识、现实与幻想，把自己的幻想看成是实际存在的东西。

积极而原始的幻想，在整个幻想的国土上，开放着别具异彩的花朵。

（三）它是以神魔鬼怪为主角的口头故事

上古神话中有人物，主要的是神魔鬼怪（人化物与某些灵化物是怪，某些灵化物是鬼，神化万物是神或魔），由他们充当着主人公。人的形象也有之，不过为数很少，只占次要的地位，有的且于死后成了神魔鬼怪。神魔鬼怪是现实中的人与物的幻化，而从根本上说来，有如普列汉诺夫所点明的："神的本质就是……清除和摆脱了个人的局限性的人的本质。"① 在神话里，"人的幻想、人的头脑和人的心灵的自我活动是不以个人为转移地作用于个人的，也就是说，是作为某种异己的活动、神灵的或魔鬼的活动作用于个人的。"② 神魔鬼怪一般是许多同类的人或物的高度的概括。高尔基曾这样谈过英雄之神的创作过程："个体是群体部分物质力量及其一切知识和一切精神能力的化身。个体消灭了，或死于野兽，或殒于雷击，或压死在树倒石崩之下，或淹没在危涉江波之中——这些遭遇，在群看来，都是埋伏在路旁来袭击人的种种威力的表现。个人的死引起了群哀悼自己一部分物质能力的损失，群恐怕再有新的损失，急求防范的方法，便以集体的全部反抗力来对抗死亡的威力，于是自然而然想到同它斗争，向它报复。物质力量之损失所引起的群的经验，形成了一种不自觉的但是必要的而且急切的希望，——去弥补这损失，使死者复活，留住他在群的中间。所以，氏族因哀悼其族人的死而第一次在氏族中间创出了'个人'；为了自夸自诩、威吓他人，它——氏族——便把自己的灵巧、力量、智慧以及一切使得个体与群更加巩固更加有力的品质，都赋给这个死者。也许，氏族中每个成员在那个时候会记起自己的一些个人功绩、一个中肯的猜测

①引自《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》第78页注释，人民出版社，1972年版。
②马克思《1844年经济学—哲学手稿》第48页，人民出版社，1979年版。

和思想，但因为还没有感到自己的'我'是集体之外的某种存在，所以把这个'我'的一切内容、一切能力都献给死者的形象。于是，英雄便高踞于氏族之上了，他是部落底一切已见诸实践的能力的承担者，他是氏族底一切精神力量的反映。"① 其他的神魔鬼怪，也是通过类似的概括，提炼出来的。这是一方面。

另方面，上古神话中有情节，即人物的活动。这样，便构成了故事，每个神话都是一个故事。没有形成故事的咒语之类，即使有神魔鬼怪在其中，也不成其为神话；有的学者把它们列入神话之内，那是不恰当的。

作为故事，上古神话赋有口头性。上古人民没有文字，只在口头上创作着它，又在口头上传道着它。因此，上古神话又赋有集体性。某人始作了某个神话，当它为群众所接受，广泛地流传于众人的口耳之间时，每一个传播它的人，都会对它进行若干加工。由是，每一个上古神话都不是哪一个人的作品，而是万千人们的心血结晶；我们现在所见到的上古神话，也不是哪一代人的作品，而是无数代人们的心血结晶。同时，上古神话还赋有大众性，即属于全体上古人民。由于为上古人民集体所作、所传，融汇与具现了他们的生活与斗争、思想与感情、性格与品德，为他们所了解、所喜爱，直接服务于他们的生活、斗争，上古神话遂成了全体上古人民的共同财富。这，有助于上古神话的日臻丰美，促进上古神话的不翼而飞，也开启了一般民间文学的共性。

（四）它是不自觉的艺术

上古神话是一种幻想的故事，也就是一种艺术作品。它通过虚构的形象反映现实，感染听众。它虽具有多方面的思想内容，但每一方面的思想内容都是借助于形象而表现的；它虽具有多方面的功能，但每一方面的功能都是借助于形象而发挥的。所以，艺术性质是上古神话的根本性质之一，尽管它不仅仅是艺术。那种忽视上古神话的艺术性质的观点是不够正确的，那种否定上古

① 《论文学》（续集）第57页，人民文学出版社，1979年版。

神话的艺术性质的观点更是错误的。

但上古神话这种艺术，不同于其他许多种艺术，而有着不自觉性。所谓“不自觉”，并不是说上古人民创作神话漫无目的。不，没有这个意思。恩格斯说得好：“在社会历史领域内起作用的，则是赋有意识的，经过深思熟虑或受到热情影响而行动并有一定目的的人。这里，无论做一件什么事，人们都具有自觉的意图，都有自己所期望的目的。”① “不自觉”者，指的是：一方面，上古人民没有从理性上认识到神话是艺术，而认为它所描述的完全是真实的。本来，“艺术并不要求把它的作品当作现实”②；但上古人民却把自己所幻想出来的神话中的一切，都看成是实际存在的东西。美国新墨西哥的印第安祖尼人视描述万物起源、大洪水的神话“字字是真理”；菲律宾的伊富高人相信神话是纯粹真实的叙述，称之为“乌瓦”(Uwa)或“埃布瓦博”(Abuwab)；在太平洋群岛美拉尼西亚人那里，“以原始的活的形式而出现的神话，不只是说一说的故事，乃是要活下去的实体。那不是我们在近代小说中所见到的虚构，乃是认为在荒古时候发生过的实事，而在那以后便继续影响世界影响人类命运的”③；北极圈的爱斯基摩人、西非的黑人，也认定神话绝对真实：可见一斑。这种情况，与宗教一样：“艺术认识它的制造品的本来面目，认识这些正是艺术制造品而不是别的东西；宗教则不然，宗教以为它幻想的东西仍是实实在在的东西。艺术并不要求我们将这幅风景画看作实在的风景，这幅肖像看作实在的人；但宗教则非要我将这幅画看作实在的东西不可。纯粹的艺术感，看见古代神像，只当看见一件艺术品而已；但异教徒的宗教感则把这件艺术作品、这个神像看作神本身，看作实在的、活的实体，他们服侍它就像服侍他们所敬所爱的一个活人一般。”④ 再方面，“由于原始人的思维

---

①《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》第54页，人民出版社，1972年版。

②列宁《哲学笔记》第49页，人民出版社，1974年版。

③马林诺夫斯基《巫术科学宗教与神话》第85页，中国民间文艺出版社，1986年版。

④《费尔巴哈哲学著作选集》下卷第684—685页，三联书店，1962年版。

不把形象看成是纯粹的简单的形象；——对他来说，形象是与原本互渗的、而原本也是与形象互渗的，所以，拥有形象就意味着在一定程度上保证占有原本。”① 于是，上古人民把神话当作直接帮助他们生活、斗争的神秘武器。他们根本缺乏艺术的概念，而以为艺术只是一种拥有超自然的力量的东西。在他们看来，享有或传述着关于某件事物的神话，即能得到某神的庇佑、支持，从而驾驭某件事物。正如夏人铸鼎象物似的：“昔夏之方有德也，远方图物，贡金九牧，铸鼎象物，百物而为之备，使民知神、姦。故民入川泽山林，不逢不若，螭魅罔两，莫能逢之，用能协于上下，以承天休。”（《左传》宣公三年）以为铸鼎象物便可避免妖魔的危害。或如殷人跳舞求雨似的，以为跳舞便可致雨。或如西非贝宁人似的，以为讲述神话可以治愈某些病痛。上古人民创作与传播神话，只是为了实用的目的，让它发挥工具、武器一样的作用，不是企图得到美感享受，让它发挥艺术的作用，虽然神话给予他们的首先是美感享受，神话首先起的是艺术的作用。视神话为艺术，是后世的事情。普列汉诺夫根据大量有关原始艺术的材料，曾下断语道：“**从历史上说，以有意识的实用**观点来看待事物，往往是先于以**审美**的观点来看待事物的。”② 这对于上古神话，同样不失其正确性。上古人民不把神话当作艺术，当然，就不会刻意地从艺术角度出发，来进行创作。因而，按艺术标准来衡量，上古神话是粗朴的。

（五）对于上古人民而言，它具有立体性

所谓立体性，换言之，即多面性。就内容而言，上古神话是一部特殊的百科全书。上古人民把他们世界的各个方面的东西，全凝聚于神话中了。

就体裁而言，上古神话有韵文体，有散文体，还有散韵结合体。各体之中，还常有长短、单复之别，如苗族的韵文体神话，可分长篇（像《苗族史诗》）、短篇（像《开天辟地歌》），单纯之

①列维—布留尔《原始思维》第222页，商务印书馆，1981年版。

②《论艺术》第108页，三联书店，1964年版。

作（像《杨亚探天地》）、复杂之作（像《奶娶爸狗》），散文体神话也可分长篇（像《创世大神和神子神孙》）、短篇（像《洪水的故事》）。

就表演而言，上古神话或讲述，或歌唱，或跳舞，或载歌载舞。

就功能而言，上古神话的作用很多。它不仅发挥着艺术作用，而且发挥着自然科学、社会科学、美学、哲学、风俗、宗教等等的作用。在上古人民那里，它可说是“万能的上帝”。

另外，上古神话充满神圣性。马林诺夫斯基经过实地考察，发现：“蛮野人看神话，就等于忠实的基督徒看创世纪、看失乐园、看基督死在十字架上给人赎罪等等故事那样。”神话“不只看作真的，且是崇敬而神圣的，具有极其重要的文化作用”。① 其神圣性，表现在：上古人民认为神话是通神灵的，是拥有神异的力量的。所以，讲述神话的人一般是氏族长、部落长、部族长、家长、巫师、祭司、长老等，他们被看作是神灵的代言人，神灵附在他们身上借他们之口讲述，讲完便离去，有如丁·拉姆齐记述的印第安卡拉卡麦斯·奇努克族人讲述神话的情况：“在每个故事讲完时，被口述者人格化了的生命（按指神灵）会通过口述者说：‘喂！让我们分手，让我们自己到江河、群山和天空中去吧！……’传说小棚屋里原来充满了远古时代的神灵以及魔力，通过讲述者施术祈求神灵保祐，使其具体化并口述传输给听众。”② 由是，讲述神话成了氏族长他们的特权，如在有的印第安人那里，“只有某些拥有继承权的人才可以传播这些知识（按指神话），其他人甚至都不得对外人提起它”。③ 讲述者代神立言，因而必须抱虔诚庄重的态度，讲述前常要沐浴、斋戒、祷告，讲述时要严肃认真，基本上按照传承的内容念诵，不能随意发挥、信口漫扯。讲述的时间、场合也有一定之规。像对于印第

---

① 《巫术科学宗教与神话》第85、92页，中国民间文艺出版社，1986年版。

② 《美国俄勒冈州印第安神话传说·前言》。

③M·贝克威思《受丹人和希达察人的神话与仪式》，纽约版第2页。

安曼丹人与希达察人，神话“都具有神圣性，不可随便演唱，除非为了正当的目的”；① 对于夏威夷岛的土著，“关于诸神的故事叫做‘莫莱罗’(moolelo)。它们不是靠名字而是靠讲述方式与世俗的故事相区别。神圣的故事只在白天讲述，听众千万不可移到讲述者面前；如果那样做了，即是对神祇的大不敬”；② 对于古埃及农民，俄西里斯死而复生的神话，只在每年春天尼罗河水上涨时于播种仪式上讲述；对于西非贝宁人，讲述神话是重大的事情，“它必须具有一种仪式的重要性以使得在家族范围内举行这一奢侈的仪式成为正当。典型的场合是新生儿的命名礼、婚礼，其次是葬礼、一年一度的祭祖仪式和那些把贝宁人与国王供奉的‘圣头’联系在一起的献祭节日”。③ 这些，正见出了上古神话的神圣性。

可见，上古神话是立体化的作品。对这一点，许多人（包括笔者在内）曾经缺乏认识，他们往往只从艺术的或人类学的或民俗的一两个角度去看待神话，结果只能是管中窥豹；现在，一些人对此开始有所认识，但从“立体”上进行研究的还很少，还有待于大力加强。

上述五点，构成了上古神话有别于其他意识形态的特质。它们有机地结合在一起，不是彼此孤立、相互分割的。缺少了哪一点，都不成其为上古神话。

上古神话产生于消极的经济基础与蒙昧的思想基础之上。消极的经济基础与蒙昧的思想基础，后世也有之；因此，后世也有一些不自觉神话。后世的不自觉神话，与上古神话基本相同，但也有某些差异：它不再以鬼怪为主要的角色，把鬼怪让给其他的幻想故事了，而只以神魔为主要的角色；它所折射的现实，主要是社会的生活、斗争，至于自然现象就很少了；它的功能缩小了，如一般不用于宗教仪式中。

---

① M·贝克威思《曼丹人和希达察人的神话与仪式》，纽约版第2页。

② M·贝克威思《夏威夷人的神话》，纽黑文版第1页。

③ D·本一阿莫斯《动人的词语：贝宁的故事讲述活动》，费城版第34—35页。

后世的经济基础与思想基础，基本上不同于上古时代。当基础改变了时，就会产生新的神话。所以，后世有半自觉神话继上古的不自觉神话而起。它是以积极而含有原始性的幻想，半自觉的艺术方式，神魔为主的形象，折射社会的功能较复杂的故事。它除了相同于不自觉神话的地方以外，与之有一些重要的区别：

首先，它只是对社会事物的反映与加工，虽然有时候也描述自然现象，但那全然是社会化了的，表面上以自然神的面目出现，实质上纯系人的升华。试看：

> 晋安帝时，侯官人谢端，少丧父母，无有亲属，为邻人所养，至年十七八，恭谨自守，不履非法。始出居，未有妻。邻人共愍念之，规为娶妇，未得。端夜卧早起，躬耕力作，不舍昼夜。后于邑下得一大螺，如三升壶，以为异物，取以归贮瓮中。畜之十数日，端每早至野还，见其户中有饭饮汤火，如有人为者。端谓邻人为之惠也。数日如此，便往谢邻人。邻人曰："吾初不为是，何见谢也？"端又以邻人不喻其意，然数尔如此，后更实问。邻人笑曰："卿已自娶妇，密著室中炊爨，而言吾为之炊耶？"端默然心疑，不知其故。后以鸡鸣出去，平早潜归，于篱外窃窥其家中，见一少女从瓮中出，至灶下燃火。端便入门，径至瓮所视螺，但见女。乃到灶下问之曰："新妇从何所来，而相为炊？"女大惶惑，欲还瓮中，不能得去，答曰："我，天汉中白水素女也。天帝哀卿少孤，恭慎自守，故使我权为守舍炊烹，十年之中使卿居富得妇，自当还去。而卿无故窃相窥掩，吾形已见，不宜复留，当相委去。虽然，尔后自当少差，勤于田作，渔采治生，留此壳去，以贮米谷，常可不乏。"端请留，终不肯。时天忽风雨，翕然而去。端为立神座，时节祭祀。居常饶足，不致大富耳。于是乡人以女妻之，后仕至令长。云今道中素女祠是也。（《搜神后记》卷五）

其白水素女，形为螺而质为人。通过她的帮助谢端，反映了人们互相帮助的情景，表达了勤劳恭谨的人必有好报的思想。

其次，它的幻想的原始性减少了，文明性增加了。其作者固然崇信神鬼，可由于没有真正地看到过神鬼的作用，复对神鬼抱着一定的保留态度，类似于孔子，他既承认“死生有命，富贵在天”(《论语·颜渊》)，又“不语怪、力、乱、神”(《论语·述而》)，主张“祭神如神在”(《论语·八佾》)，“敬鬼神而远之”(《论语·雍也》)。他们注意的中心是社会，并且看重人的力量，所谓“民，神之主也”(《左传》桓公六年)。因而在他们的作品里，神魔往往只对人起一定的、有限的作用，像白水素女似的。

第三，它是半自觉的艺术。作者在一定程度上将它作为艺术来创作，又不完全视之为艺术；相信它的实在性，但并不完全以为它有神奇的实用性。他们初步有了艺术的观念，对艺术的本质则尚无深刻的了解，正如《尚书·舜典》所表露的：“诗言志，歌永言，声依永，律和声。八音克谐，无相夺、伦，神、人以和。”他们一方面用艺术去感神，以除害求福，如：“若国大旱，则帅巫而舞雩”(《周礼·春官宗伯下》)；一方面又用艺术来娱人，如《韶》舞，“(孔)子谓《韶》尽美矣，又尽善也”(《论语·八佾》)，“子在齐闻《韶》，三月不知肉味，曰：‘不图为乐之至于斯也”(《论语·述而》)。他们对神话，便是这样，有若楚人，祭祀时歌唱神话“以乐诸神”(《楚辞·九歌》王序)，并以乐诸人。

第四，它在作者、听众(读者)的思想里，神圣性、功能性小于不自觉神话，而大于其它的艺术形式。它兴盛的时候，人们除了原先的歌谣、史诗、传说之外，又有了故事、戏剧、小说、寓言、史传、议论文、科学著作等等，因而不再把它当作百科全书。同时，人们有了专门的宗教用书(像圣经、佛经之类)，也不再经常在宗教活动中应用它了。所以，它的神圣性、功能性减少了，只是它有时还被用于宗教仪式，有时还被视为史书、法典，如苗族、瑶族等在处理问题时每每引它为据。

第五，它的主人公主要是神魔。它里面的人的形象，较之不自觉神话要多一些，其地位也要高一些，但仍然是次要的，充其量不过是充当第二主人公，如谢端那样。有的虽以人为第一主人

公，但那人最后一定成了神。如果第一主人公始终是人，神魔只是次要人物，那末，其故事就不是神话，而是别的幻想故事了。至于鬼怪，在半自觉神话里也不再扮演主角；由它们扮演主角的故事，也不再属于神话的范畴。

第六，它既有劳动群众的口头创作，也有文人学士的书面创作，不再是纯粹的民间文学了。汉魏六朝的志怪小说中的一些神话，如《搜神记》的《玉女嫁弦超》，便是文人之作。由是，它的范围扩大了。一般而言，文人之作，其思想要复杂些，其艺术性则要高些；而文人与劳动人民结合之作，每每成为杰出的、伟大的作品。

这样，半自觉神话便具有自己的特色了。

继半自觉神话而起的自觉神话亦然。它是以积极而文明的幻想，自觉的艺术方式，神魔为主的形象，折射社会的功能单一的故事。它不同于不自觉神话、半自觉神话之处在于：

（一）它的幻想是积极而文明的。其作者（包括劳动群众与文人学士）描述神魔，仅仅是将神魔作为艺术形象予以塑造，借以再现社会现实，表达他们的思想感情，而不把神魔当成真人。他们具有无神论思想，不相信天地之间有什么能致人祸福的神魔鬼怪，认为“生死寿夭，由于自然”（《旧唐书·傅奕传》），“得丧兴亡，并关人事；吉凶悔吝，无涉天时”（卢藏用《析滞论》），主张“圣人之道，不穷异以为神”（柳宗元《时令论》）。其所以假借神魔形象，是由于他们不满意或不满足于现实，幻想改旧创新。李朝威作《柳毅传》是如此，吴承恩等作《西游记》是如此，无名氏作《白蛇传》也是如此。

（二）它是自觉的、功能单一的艺术。就其作者视之，它与其他艺术形式一样，只具有艺术的性质、美学的意义，通过给人以艺术的美感，而起到陶冶、启迪、教育、鼓舞人们的作用。就一般的听众、读者视之，亦然。它没有了神圣性的光芒，也失去了多功能性。

综上所述，不自觉神话、半自觉神话与自觉神话，乘坐历史

的列车，陆续出世。它们一脉相承，后者受有前者的影响，又大大地发展了，彼此有一致之处，又有质的差别。它们共同组成了神话。如果舍弃其差别，概括其共性，那就可以说：神话主要是以积极的幻想、神魔为主的形象，艺术地折射现实的故事。

第二节　神话与宗教故事

神话与不少别的意识形态都有关联。对这些关联，我们要一一进行研究，才能更好地认识神话。

跟神话发生关联最早、时间最久又最密切的，是宗教。有人认为神话就是宗教故事，也有人认为神话与宗教故事截然相反，还有人则认为神话与宗教故事有同一的一面，又有差别的一面。到底何者为是，何者为非？

宗教包括原始社会的宗教、阶级社会的宗教，情况不一，而神话也有不自觉神话、半自觉神话与自觉神话之别。它们之间的关联错综复杂，不可等同视之，必须分别看待。

原始社会的宗教与原始社会的神话，产生于同一个根源——消极的经济基础与蒙昧的思想基础。马克思指出：劳动生产力处于低级的发展阶段，与此相应，人们在物质生活生产过程内部的联系，即他们彼此之间以及他们同自然之间的关系是很狭隘的。这种实际的狭隘性，观念地反映在古代的自然宗教和民间宗教中。① 原始宗教如此，原始神话亦然。不过神话比宗教萌发得早一些：当初民把自然物人化的时候，就一方面创作了最早的神话——“人化物神话”，一方面创造了法术、巫术；当初民进一步把万物灵化和神化的时候，又一方面创作了“神灵神话”，一方面创造了宗教。某些学者说神话与宗教同时诞生，是由于他们没有看到人化物神话，或将法术、巫术看成了宗教；某些学者说宗

① 《马克思恩格斯全集》第23卷第96页，人民出版社1972年版。

教先于神话，更是没有什么根据的了；至于某些学者说宗教源于神话，那也不符合实际情况。

它们崇信共同的神灵，同样地表现着自然崇拜、图腾崇拜与祖先崇拜。原始神话里的神灵，不论是自然神，图腾（自然神与祖先神的统一体），还是祖先神（社会神），都是原始宗教里的神灵。像“佤族神话中讲述的‘鹿埃母’和‘鹿埃松有’两个山神，同时也是佤族崇拜和经常祭祀的神；苦聪人和插满人神话中的火神，也是他们主要的崇拜神；傈僳族的虎神，怒族的蛇神，既是他们的神话中的神，也是他们图腾崇拜的神；傣族神话中的叭英，彝族神话中的阿录英，纳西族神话中的丁巴什罗，都是他们民族信奉和祭祀的神。还有阿昌族史诗里造天织地的遮帕麻和遮米麻，是他们原始宗教所崇拜的两个最大的善神，史诗中的魔王腊訇则是他们信奉的一个最大的恶神”① 对神灵，初民既给予宗教的祭祀，又加以神话的描述。当然，除了神灵外，神话还有人化物、异人，它们为宗教所无。

它们有时并存于同一场合中，由同一的人讲述、吟唱。原始宗教举行某些仪式时，要由一身三任的酋长（兼巫觋、歌手）或一身二任的巫觋（兼歌手）讲述、吟唱某些神话，某些神话也只在某些宗教仪式中讲述、吟唱。如佤族举行宗教活动“作砍牛尾巴鬼”时，“夜间，寨人围坐在作砍牛尾巴鬼的主人家里，听大魔巴念最长的咒语——‘司岗里’，内容是关于人类的起源，长达十几万言，从夜里十二时念至次日晨九时许，共需九个多小时方能念完。念时魔巴作出不同的动作，有时站，有时坐，有时跳，并有人吹芦笙伴之，其他魔巴和老人，用牛角杯饮酒，众人随咒语的变化，有时激动，有时伤感，但无一打瞌睡的……”② 又如永宁纳西族于每年农历十月二十五日举行隆重的祭祖仪式，请“达巴”念经，先讲民族历史（神话），然后敬请祖先归来，与母系亲族欢度年节。在这种场合之外，宗教活动与神话讲唱则是分开

①②岂克《原始的宗教和神话》　《民间文艺集刊》第4期。

的，并非像某些学者说的那样全都同时进行，

它们在一定的阶段内相伴地发展，当神话开始以自然神、图腾为主人公时，宗教也以自然神、图腾为崇拜对象；当神话转而以祖先神为主要的主人公时，宗教也转而以祖先神为主要的崇拜对象。

由以上几点观之，一些原始神话也就是原始宗教故事。无怪乎有的后进民族，如独龙族、佤族、景颇族与苦聪人等，在其语言中没有把“神话”与“宗教”分开，统一称之为“万物的道理”或者“祭神”。但是原始神话与原始宗教也有差别，除开前面所说的，二者还有本质上的不同。马克思说：“任何神话都是用想象和借助想象以征服自然力（按，它在这里不是专指大自然，而是泛指大自然与社会的力量），支配自然力，把自然力加以形象化。”① 这即原始神话的本质，它主要表现了初民对待大自然、对待社会的积极的态度。列宁说：“野蛮人跟大自然斗争的软弱无力会产生对上帝、魔鬼、奇迹的信仰。”② 这即原始宗教的本质，它表现的是初民对待大自然、对待社会的消极的态度。对这种根本的差别，初民是意识不到的，所以他们将某些神话作宗教故事使用；但是，我们则不能由此把原始神话与原始宗教完全混同起来。当然，因为初民使某些神话从属于宗教活动，更因为神话基于低下的生产水平与思想水平，它不可避免地带有消极的迷信因素，尽管这是十分次要的。

原始宗教是自发的宗教，是初民共同制造并一道参与其活动的，其神为全体原始公社成员所崇拜。因此，它不存在一部分人有意识地欺骗另一部分人的问题，而是初民自己无意识地欺骗着自己。这种情况，到阶级社会起了变化。阶级社会的所有宗教，都是自觉的宗教，是适应统治阶级的需要的某些人炮制出来，经统治者的竭力宣扬而广为流行的，其神、其教义、其仪式，无一不替统治者效力。因此，它如恩格斯揭露的，“虽然充满着虔诚

① 《马克思恩格斯选集》第2卷第113页。

② 引自《社会主义与宗教》，三联书店，1954年版。

的狂热，但在其创立的时候便少不了欺骗和伪造历史”①；在其往后的发展中，更充满着欺骗了。

阶级社会的宗教在本质上是统治阶级用以毒害人民的鸦片。而人民，一方面，为落后的生产能力与认识能力所局限，为统治者的花言巧语所蒙蔽，许多人信奉宗教；二方面，有的人为了大众的利益，利用宗教以反对统治者，像黄巾军、白莲教、太平天国那样；三方面，还有的思想觉悟达到了唯物水平的人，则直截了当地否定宗教，以打击腐朽、反动的统治者。

这样，神话与宗教之间，便呈现出纷繁的状态。下面，让我们主要就我国的情况，一一缕述之。

我国奴隶社会里的巫教，是奴隶主阶级奴役人民的工具。“卜筮者，先圣王之所以使民信时日、敬鬼神、畏法令也，所以使民决嫌疑、定犹豫也。”——《礼记·曲礼》这一句话，正好暴露了巫教帮助奴隶主压迫人民的丑恶面目。正因为如此，所以巫教里的“正面”的鬼神，从主宰世界的上帝，到奴隶主的祖先，统统是奴隶主的化身，效劳于奴隶主的。上帝高踞于天庭；王侯们死后，即升到天庭伴随上帝，如：“贞咸（汤王）宾于帝。”（《殷虚文字乙编》2293）“文王陟降，在帝左右。”（《诗经·大雅·文王》）他们一道保护着地上的奴隶主，或赐之以福禄：“贞帝若王”（《殷虚文字乙编》5786）；或警之以灾祸：“帝其乍王祸”（同上，4861）；或助之作事：“贞王作邑，帝若”（《铁云藏龟》220·3）；或辅之征服天下：“上帝令武汤，正域彼四方”（《诗经·商颂·玄鸟》）。……而对奴隶，他们不但从来不助一臂之力，而且常常滥施淫威：“上帝板板，下民卒瘅”（《诗经·大雅·板》）。这些，充分表明了奴隶主阶级有进行巫教活动的特权。至于奴隶，只能被迫服从巫觋的胡言乱语，承受巫教活动所耗财力、物力的负担，甚至充当巫教的牺牲品，——奴隶主每每残杀他们以祭祀上帝、祖先，如商

① 《马克思恩格斯全集》第9卷第327页，人民出版社，1972年版。

代一次祭祀先王的“多妣”，就用了“小臣卅，小妾卅”，男女奴隶共六十人。巫教紧紧地把奴隶按倒在砧上，由奴隶主任意宰割。无怪乎奴隶主要极其重视巫教，将它放在军队（最有力的统治机器之一）的同等地位上了：“国之大事，在祀与戎。”（《左传·成公十三年》）高尔基曾一针见血地点穿：“上帝之所以被虚构出来，——而且虚构得很不高明！——是为了巩固人支配人的权力，只有作主人的才需要上帝，对劳动人民来说，他却是一个明显的敌人。”① 巫教既然是这等反动的毒货，那末，它与隶属于它的巫话（巫教故事），跟神话——上古人民用以加强生活斗争、博取幸福的艺术，就形同冰炭了。

但奴隶主深知神话对人民有巨大影响，故拼命利用神话以售其奸。他们把神话的几乎所有的神都纳入巫教，并使之归属于巫教的最高神明——上帝。他们还大量剽窃神话，以充当巫话。《山海经》中的许多神话，便是被巫觋当作巫话使用的。有时，他们则仿照神话作出一些巫话，以鱼目混珠，如：

> 巫咸国，在女丑北，右手操青蛇，左手操赤蛇；在登葆山，群巫所从上下也。（《山海经·海外西经》）

而人民，除了不得不迷信巫教外，也将巫教的某些人物改造一番，让他们体现自己的要求，进入神话。如上帝，或作人民的保护者，像黄帝一般；或作人民的敌人，像杀害刑天的帝一般。因此，对奴隶主编造的巫教故事——巫话，我们要摒除之；对他们掺进神话的货色，我们要扬弃之；对他们所窃用的神话，我们要拉出来；对人民用于神话的原巫教人物，我们要视之为神话的成分。

我国封建社会有仙教——道教。原先，初民与奴隶社会的劳动人民尽管渴望健康长寿，但却没有长生不老的要求，而只有灵魂不灭、神灵永生（包括死后化生）的观念（云南纳西族有“不死”之说与《祟人抛鼎寻不死药》神话，是受汉族等的影响所致，并

---

① 《高尔基文学论文选》第77页，人民文学出版社，1958年版。

非土生土长的）。人长生不老的奢望最早出现于西周：

朋酒斯飨，曰杀羔羊，跻彼公堂，称彼兕觥：“万寿无疆！”（《诗·七月》）

曰用旬万年眉寿，永命多福。①

这显然是奴隶主的梦想。他们不满足于长寿，也不满足于死后鬼魂继续过着人世一般的花天酒地的生活，而企图永远享福。封建统治者继承了他们的衣钵，也妄想不死，传称着：

不死民……，其为人黑色，寿，不死。（《山海经·海外南经》）

有不死之国，阿性，甘木是食。（同上《大荒南经》）

适应封建统治者的奢求，巫觋竭力为他们祝祷，如《韩非子·显学》所写的：“今巫祝祝人曰：‘使若千秋万寿！’”由巫觋转化而成的方士更虚构出长生不老的仙人、仙山（《释名·释长幼》“老而不死曰仙。仙，迁也，迁入山也”），以填塞封建统治者无穷的欲壑：

……宋毋忌、正伯侨、充尚、羡门子高最后，皆燕人，为方仙道，形解销化，依于鬼神之事。……自威、宣、燕昭使人入海求蓬莱、方丈、瀛洲。此三神山者，其传在勃海中，去人不远；患且至，则船风引而去。盖尝有至者，诸仙人及不死之药皆在焉。其物禽兽尽白，而黄金、银为宫阙。未至，望之如云；及到，三神山反居水下。临之，风辄引去，终莫能至云。世主莫不甘心焉。（《史记·封禅书》）

后来的道教（主要是“天师道”、“正一派”、“全真派”）承袭之，其中心教义是“升仙”，最终目标是“长生”。升仙长生，可以一劳永逸地、最大限度地满足统治者的一切私欲，所谓：

果能登虚蹑景，云举霓盖，餐朝霞之沆瀣，吸元黄之纯精，饮则玉醴金浆，食则翠芝朱英，居则瑶堂瑰室，行则逍

①周孝王时“曶壶”铭文，见郭沫若《西周金文辞大系》第84页。

遥太清。先鬼有知，将蒙我荣。或可以翼亮五帝，或可以监御百灵。位可以不求而自致，膳可以咀茹华瑶，势可以总摄罗酆，威可以叱咤梁柱。……自可皆有子弟以承祭祀之事。（《抱朴子·对俗》）

真是万事俱足！怎么升仙呢？主要是服食“不死之药”——或去向仙人求取，或自己炮制；此外，也可御女摄精。这样的升仙法，对于统治者是快快活活的。他们在尘世享尽民脂民膏之后，又轻松愉悦地到洞天福地去永享安乐，自是再好也没有过的了。仙教——道教有时也鼓吹一般人去修道成仙，其法则主要是“无欲”：“学仙之法，欲得恬愉淡泊，涤除嗜欲，内视反听，尸居无心。……仙法欲清静无为，忘其形骸。”（同前）其用心是要人民安于被压榨的缺衣少食的现状，不去为争取丰裕的生活而奋起向统治者斗争，要人民关进个人的小笼子里修心养性。麻醉人民的斗争意识，特别是迎合统治者的无限贪欲，这两个方面，构成了仙教——道教的本质。所以，它自战国时期冒头起，一直得到了很多统治者的青睐。

由此，服务于仙教——道教的仙话，当然是与神话背道而驰的了。仙人，表面上与神话中的神灵有相似之处，如《神仙传·彭祖传》所描述的：“仙人者，或蜕身入云，无翅而飞；或驾龙乘云，上造天阶；或化为鸟兽，游浮青云；或潜行江海，翱翔名山；或食元气；或茹芝草；或出入人间而人不识；或隐其身而莫之见。”但实际上，二者根本不同：仙人是由活人修炼而成的；而神灵，或是自然物的升华，或是人死后变成的。特别是，仙人是瑶台玉圃中的天之骄子，遨游世外的无为之徒，他们的态度是“必长生若此而不死兮，虽济万世不足以喜”（司马相如《大人赋》），充塞着他们的每一个毛细孔的是利己主义的消极出世意识；较之神话中的主人公，——或乃跟人民息息相关、休戚与共，为人民造福除祸的英雄模范，或乃对人民为非作歹、肆意危害的恶鬼妖魔，相去不啻天壤。仙话，表面上与神话有相类之点，如它也充溢着幻想；但实际上，二者截然相反：仙话的幻想是消极的，神

话的幻想是积极的。

然而封建主与奴隶主一样，也大肆利用神话。神话中的好些神灵，被方士、道徒改头换面，蜕变成了仙人，如皇帝：

> 黄帝且战且学仙。患百姓非其道者，乃断斩非鬼神者。百余岁，然后得与神通。……黄帝采首山铜，铸鼎于荆山下。鼎既成，有龙垂胡髯下迎黄帝。黄帝上骑，群臣后宫从上者七十余人，龙乃上去。余小臣不得上，乃悉持龙髯，龙髯拔，堕，堕黄帝之弓。百姓仰望黄帝既上天，乃抱其弓与胡髯号。故后世因名其处曰"鼎湖"、其弓曰"乌号"。（《史记·封禅书》）

这样一来，先前为百姓而战的英雄，成了弃绝百姓之徒，面目全非了。还有的神灵，则被方士、道徒直接拉进了仙教——道教系统。他们为着抬高仙教——道教的地位，还经常使神灵受仙人的驱遣：

> 若夫真人，则动溶于至虚，而游于灭亡之野，骑蜚廉而从敦圄，驰于方外，休乎宇内，烛十日而使风雨，臣雷公，役夸父，妾宓妃，妻织女。（《淮南子·俶真训》）

但不管他们玩弄什么手腕，终究无法抹煞仙教——道教及其故事（仙话）与神话的本质差异。

当然，仙话里面也有某些情节具有现实意义，如《神仙传》里的广成子斥责黄帝："尔治天下，禽不待候而飞，草木不待黄而落，何足以语至道！"《汉武内传》里的上元夫人贬斥武帝："汝胎性暴、胎性淫、胎性奢、胎性酷、胎性贼，五者恒舍于荣卫之中、五脏之内，虽获良针固难愈也。"都是对无道统治者的有力鞭挞。但这类情节，凤毛麟角，不足以改变仙话的基本面目。仙话所表现的长生不老观，尽管与人民的抗死的本能、长寿的希望有相通之处，然而，这并不能掩盖它生发的根源——奴隶主与封建主的贪欲。仙教——道教所采取的炼丹之术、导引之法（气功）、强身之功（武术），固然有其化学的、医药的、体育的价值，可那是另外的事情，不能用以否定仙话的消极性质。

需要指出的是，道教有一支派——太平道，为东汉灵帝时张角所创立，信奉《太平经》，主张“天地施行得均，尊卑大小皆如一”，认定“或积财亿万，不肯周穷济急，使人饥寒而死，罪不除也”，反对统治阶级的残酷压榨，努力周穷济急。张角曾用太平道组织、发动群众，成立“黄巾军”，举行起义，力图推翻汉朝；不久，遭到统治者的血腥镇压，陷于失败。但“野火烧不尽，春风吹又生”，太平道在民间仍有秘密流传。道教另一支派——五斗米道，为东汉顺帝时张陵所创立，其孙“鲁遂据汉中，以鬼道教民，自号‘师君’。其来学道者，初皆名‘鬼卒’。受本道已信，号‘祭酒’。各领部众，多者为治头大祭酒。皆教以诚信不欺诈，有病自首其过，大都与黄巾相似。诸祭酒皆作义舍，如今之亭传。又置义米肉，县于义舍，行路者量腹取足；若过多，鬼道辄病之。犯法者，三原，然后乃行刑。不置长吏，皆以祭酒为治，民夷乐之”（《三国志·魏书·张鲁传》）。后来，张鲁投降曹操，封阆中侯，但不少徒众仍坚持教义。至东晋时，孙恩、卢循利用五斗米道领导农民起义，奋战了十多年才告败亡。这两个支派都在相当的程度上反映、代表了劳动人民的利益、要求，与“升仙长生”的主流道派大相径庭。在它们的影响下，出现了另一种仙人。他们与纯粹“出世”的仙人不完全一样，虽然出了世、成了仙，却常常“入世”，扶危济困，为民除害。因此，他们主要的不是统治者的无穷私欲的具现者，而是人民意志的具现者了，如：

> 许真君……于豫章遇一少年，容仪修整，自称慎郎。许君与之谈话，知非人类。指顾之间，少年告去。真君谓门人曰：“适来年少，乃是蛟蜃之精。吾念江西累为洪水所害，若非翦戮，恐致逃遁。”蜃精知真君识之，潜于龙沙洲北，化为黄牛。真君以道眼遥观，谓弟子施大王曰：“彼之精怪，化为黄牛。我今化其身为黑牛，仍以手巾挂膊，将以认之。汝见牛奔斗，当以剑截彼。”真君乃化身而去。俄顷，果见黑牛奔趁黄牛而来。大王以剑挥牛，中其左股，因投入

城西井中。许君所化黑牛，趁后亦入井内。其蜃精复从此井奔走，径归潭州，却化为人。先是蜃精化为美少年，聪明爽隽，而又富于宝货，知潭州刺史贾玉有女端丽，欲求贵婿以匹之。蜃精乃广用财宝，赂遗贾公亲近，遂获为伉俪焉。自后与妻于衙署后院而居，每至春夏之间，常求旅游江湖，归则珍宝财货，数余万计。贾使君之亲姻僮仆，莫不赖之而成豪富。至是蜃精一身空归，且云："被盗所伤。"举家叹惋之际，典客者报云："有道流姓许字敬之，求见使君。"贾公遽见之，真君谓贾公曰："闻君有贵婿，略请见之。"贾公乃命慎即出与道流相见，慎郎畏怖，托疾潜藏。真君厉声而言曰："此是江湖害物，蛟蜃老魅，焉敢遁形！"于是蜃精复变本形，宛转堂下，寻为吏兵所杀。真君又令将其二子出，以水噀之，即化为小蜃。妻贾氏，几欲变身。父母恳真君，遂与神符救疗。仍令穿其宅下丈余，已旁亘无际矣。真君谓贾玉曰："汝家骨肉几为鱼鳖也，今须速移，不得暂停。"贾玉仓皇徙居，俄顷之间，官舍崩没，白浪腾涌。

（《太平广记》）十四引《十二真君传》）

这里的许真君就是为民除害的俊杰，难怪他的故事至今犹流传于民间，江西人民还立庙纪念着他。著名的八仙、张三丰等，同样如此。关于他们的表达人民思想感情的作品，从其人物来看，可以说是仙话，因为它们是描述仙人的故事；而从其内容来看，则可以说是神话、传说，因为它们具有一定的人民性。我们倾向着眼于内容，将它们与表现"升仙长生"的仙话区别开来。

道教是土生土长的。汉朝时由印度传入了佛教，它尽管是舶来品，但切合地主阶级的利益。因此，它一到我国，就受到了封建贵族的狂热欢迎。东汉的桓帝、楚王英，均曾带头崇佛。南北朝时，一些帝王更把佛教捧上了国教的宝座；有梁武帝其人者，甚至两次三番地舍身入寺，甘作佛门子弟。此后，王公大人不断地宣扬，佛教终于成了支配我国人民的最大宗教。佛教的中心教义是：人生由于人自己的"惑"（贪、嗔等烦恼）、"业"（身、口

意等活动）而苦痛，摆脱苦痛之路为“涅槃”，即“一切万物，终归于无”（《弘明集·奉法要》），常言的“四大皆空”。它声言，世间的现实是暂时的、不实在的幻象，唯有佛才是永恒的、真实的存在；它吹嘘，人们只要“制欲”、“修善”，死后便可“超生”、“成佛”。它对人民要求“忍”：“菩萨所为，忍辱为大：若骂詈者嘿而不报，若捶捶者受而不较，若瞋怒者慈心向之，若谤毁者不念其恶。……苟能每事思忍，则悔吝消于现世，福报显于将来。”（同上）“忍之一字岂非常，一生忍过却清凉。常将忍字思量到，忍是长生不老方。”（郑廷玉《布袋和尚忍字记》杂剧）即要人民忍受统治阶级强加的一切苦难，不仅不能反抗，反而必须“以德报怨”，甘心情愿地做牛当马。对封建统治者，则希望他们巩固其统治，不只在此世能够吮吸人民的血汗，而且来世以至世世都能荣华富贵，或者到佛土——“极乐世界”去享乐。佛话（佛教故事）也离不开这一窠臼。在佛话里的佛，门面上挂着“大慈大悲”、“救苦救难”的招牌，口头上喊着“慈念一切众生，愿令悉得普渡”的口号，骨子里是立意让老爷先生们大嚼特嚼劳动人民。佛跟一味追求长生的仙人相同，从来盘踞于人民的对立面。而神话，却是与人民共呼吸、同命运的，和佛话针锋相对。

佛家也居心叵测地利用神话，某些佛成了神话中的主宰者，某些神则成了佛家弟子：

> 观音菩萨为一神变示现之猕猴，授具足戒，遣往西族雪围修法。此猕猴乃至一岩洞中，潜修慈悲菩提心，并于甚深妙法空性，生起胜解。于时有一为业力所遣之岩罗刹女至彼处，诱以淫欲。此罗刹变化一女人，语猕猴曰：“我二可成婚媾。”猕猴答曰：“我乃圣观音之具戒弟子，如为汝夫，破我戒行矣！”魔云：“汝不娶我，我即自戕。”乃卧倒猕猴前，旋复起立，语猕猴曰：“唵唵！大猴王，我语乞听察：宿业生为魔，多情独爱汝。欲力使系汝。若不成眷属，后必为魔侣，日杀万有情，夜食千生类，生魔子无量。如是于雪

国，皆变为魔域，尽食诸有情。请慈悲许我。”作是语已，泪涔涔下。猕猴菩萨，乃自念言：若为彼夫，则破戒行；若不相许，亦造大罪。乃一刹那去布达拉山圣观音前而启请曰：“猗哉众主大悲尊！我获具戒如性命，魔女罗刹怀欲想，苦陈各种热恼言，牵系于我欲夺戒。于彼如何获戒行，愿慈悲尊其念我。”作是语已，圣者言曰：“汝其作罗刹女魔之夫！”时忿怒母与救度母亦自虚空，时声称善。于是猴与女魔，结为眷属。……产七猴雏，性行各异。……圣者起立，自须弥山隙，取青稞、小麦、豆类、荞麦、大麦，播之于地，大地满生不种自收之谷。父猴乃引群雏至其地，以不种自收之谷付之，命之曰：“其食此！”以故名此地为梭当巩保山（意为命令取食山）。于是饱食诸谷，毛尾转短，能作言语，遂变成人，食不种谷，着树叶衣。如是雪国主人，因猕猴父与女魔母，而分二类：父猴菩萨所成之类，天性温顺，具大净信与大悲悯，精进亦大，乐善巧言，出语和柔，此父遗种；母罗刹女所成之类，贪嗔俱重，经商牟利，喜争好笑，身强而勇，行无恒毅，此时遍山皆食，遍谷皆水，乃引余水，我动作敏捷，五毒炽盛，喜闻人过，忿怒暴急，此母遗种也。（王沂暖《西藏王统记》）

某些神则与某些佛合二为一了，如傣族的祖先神阿銮溶入了释迦牟尼：“很久以前，一座大山上的大树洞里有一颗神蛋，被狂风吹到人间，落在一条江里。一个洗衣的年轻妇女捞起它，它金光闪闪，突然裂开，跳出一个英俊少年。少年告诉她，自己是天神派来修行的，名叫古德玛（释迦牟尼）。他修行五百五十代，终于成了佛。”（《阿銮》）

某些神话，如傣族的《因叭》等，被拉进了佛经。某些佛则与某些神夹杂在一块，甚至控制着某些神了。如龙、凤、麒麟，往往听命于“菩萨”、“圣僧”之流，任其呼之来，叱之去，甚至供其乘坐。又如：

天地开辟后，天塌了半边。西天佛爷叫盘古钻进地里三

年六个月，再抬起头来，把天撑起了。他摇了摇地，使西方高、东方低，水往东流，汇聚成海。又叫盘古从东海捉来鳌鱼撑天，捉来鲤鱼镇地，使天牢固了、地稳当了。看见天有裂痕，派女娲娘娘熔岩化石，把天补得平平正正。再派盘古去昆仑山请日月出来，日月要求麒麟大叫三声，然后一道出来了。五谷神弥楼仙姑说这样不行，应该分白天夜晚，好让人们干活、休息。日月不同意分开，说他们从前有七对，被张果老砍掉了六对，再不能分离了。西天佛爷大怒，给盘古一根叉，把日月叉开了，从此有了日夜、年岁。（苗族《佛爷和盘古、女娲》）

在此，鼎鼎大名的盘古与女娲竟然成了西天佛爷的部下，由其颐指气使。由此，可见佛教对神话的利用、渗透。不过，由于佛教终系舶来品，它利用、渗透神话的程度，远不及道教。

人民与佛家相对，把有的佛、僧拉到自己队伍里来，替自己兴利除弊。如：

佛图澄者，西域人也。……襄国城堑水源，在城西北五里，其水源暴竭。……（澄）乃与弟子法首等数人，至故泉源上。其源故处，久已干燥，坼如车辙，从者心疑致水难得。澄坐绳床，烧安息香，呪愿数百言。如此三日，水泫然微流。有一小龙，长五六寸许，随水来出，诸道士竞往视之。澄曰："龙有毒，勿临其上。"有顷，水大至，隍堑皆满。（《太平广记》八十八引《高僧传》）

又如观世音菩萨，人民常请她来大做好事。这样的佛、僧及其故事，自不再完全属于佛教、佛话，而有其人民性了。

总之，"每个宗教不是别的，正是在人们日常生活中支配着人们的那种外在力量在人们头脑中的幻想的反映，在这反映中，人间的力量采取了非人间力量的形式。"① 就人民而言，信奉宗教，是由于在自然敌人与社会敌人的压迫下，生活困苦，思想蒙

①恩格斯《反杜林论》第40页，人民出版社1972年版。

昧，“既然对物质上的解放感到绝望，就会寻找精神上的安慰来代替，以摆脱完全绝望的处境”①。就统治阶级而言，炮制宗教，一方面是为了满足自己的奢望，另方面是为了强化对人民的统治，正如《易·观卦·彖辞》说的：“圣人以神道设教而天下服矣。”因此，关于巫觋、仙人、佛僧的故事，有的是积极的，但大多是消极的。后者，与“古代劳动者们渴望减轻自己的劳动，增加他的生产率，防御四脚和两脚的敌人”，而创作出来的神话②，性质迥异，不可同日而语；前者，则与神话相类或相同。对于前者，我们要给予肯定或一定程度的肯定；对于后者，我们则要加以否定。

第三节　神话与史诗、传说、历史故事

社会发展到原始社会末期与阶级社会早期，随着生产力的日益提高、社会的日益前进，人们的思维日益发达。人们的实践能力与认识能力每增强一分，其自信心与自豪感就增添一分。人们一步一步地减少着对神秘的自然现象、社会现象的畏惧、崇拜，一点一点地增加着对自己的信任、尊重。由此，在他们的思想感情里，“神”的地位逐渐下降，“人”的地位逐渐升高。这一方面，使上古神话本身有了新的发展；另方面，由上古神话发展出了三种新体裁——史诗、传说与历史故事。这在我国如此，在外国也不例外。希腊接着“神人时代”（即神话时代），就出现了“英雄时代”（即史诗、传说时代），后来又有了历史著作。

上古神话本有韵文（诗歌）与散文两种形式（纳西族《东巴经》中的神话即为韵文）。从其韵文形式，发展出了史诗；从其散文形式，发展出了传说；历史故事，也是承袭着其散文形

①恩格斯《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》。

②《高尔基文学论文选》第77页，人民文学出版社1958年版。

式。上古神话可说是母亲、祖母，史诗、传说与历史故事可说是子孙。因此，史诗、传说与历史故事都有上古神话遗传的成分，即都与神话有相同之处；但它们更有崭新的成分，独具自己的风貌。

先看史诗：

“史诗”一词，源自希腊文“Ἐπος”，意为“说话”、“故事”、“歌谣”。但这故事，不是一般的故事，而主要是英雄创造史的故事、英雄战斗史的故事。

描述英雄创造史的故事的史诗，通称创世史诗。它以描述生产上与文化上的发明、创造为主，兼及宇宙的创造等，如彝族的《梅葛》。有的学者把创世神话也算作创世史诗，那就不合适了，抹去了神话与史诗的界限，混淆了不同的体裁。有的学者则把以神话内容为主、其他内容为次的作品，像《苗族史诗》，视为创世史诗，那也值得商榷，因为一件事物的主要内容决定着其性质，是它藉以与其他事物区别的基本根据，以神话内容为主的作品只应该算作神话，而不能说成是史诗。

描述英雄战斗史的故事的史诗，通称英雄史诗。它以描述英雄与敌人的战争、斗争为主，兼及其他内容。如迄今发现的世界上最早的史诗——初步形成于公元前三千年的古巴比伦的《吉尔迦美什》，描述英雄吉尔迦美什跟象征神力的天牛、象征恶势力的怪人芬巴巴勇敢奋战。

史诗最初产生于原始社会转向阶级社会的时候。那时候的人们，“征服大自然的初步胜利，唤起他们的安全感、自豪心和对新胜利的希望，并且激起他们去创作英雄史诗”①，他们也就创作出了史诗。《吉尔伽美什》即是由那时候的人们所始作的（至公元七世纪，方用文字定型）；印度的两大史诗——《摩诃婆罗多》（或译《玛哈帕腊达》）、《罗摩衍拿》（或译《腊玛延那》），希腊的两大史诗——《伊利亚特》、《奥德赛》，我国

① 高尔基《论文学》续集第54页，人民文学出版社1979年版。

的三大史诗——藏族《格萨尔王传》、蒙古族《江格尔》与柯尔克孜族《玛纳斯》，亦然。

就创世史诗而言，它只创作于原始社会转向阶级社会之际。马克思说："就某些艺术形式，例如史诗来说，甚至谁都承认：当艺术生产一旦作为艺术生产出现，它们就再不能以那种在世界上划时代、古典的形式创造出来。"① 他所指的史诗，便是创世史诗。就英雄史诗而言，它则在后世的激烈斗争的年代也有所创作。如《罗兰之歌》，取材于777年的战争，当时法兰西国王查理应西班牙几位伊斯兰教领袖的要求，率军攻打西班牙的另一个伊斯兰教领袖，后因撒克逊人叛乱而撤退，遭到袭击，将官罗兰战死。《嘎达梅林》更作于二十世纪，歌唱了蒙古人民英雄嘎达梅林带领群众英勇反抗统治阶级残酷压迫的斗争。某些学者认为英雄史诗也只是原始社会转向阶级社会之际的产物，那是不符合实际情况的。

创世史诗与英雄史诗虽然同是在所谓"英雄时代"萌发的花朵，但前者的开放早于后者。前者是紧承创世神话而出现的，是直接由创世神话发展而成的，所以其中常有创世神话的成分。后者是步创世史诗之踵武而出现的，所以其中已没有创世神话的成分，而只有一些神话人物在参与史诗主人公的活动。至于后世的英雄史诗，更常无神灵涉足其间了。

除了创世史诗与英雄史诗这两种主要的作品外，还有少数作品，或者兼有创世史诗、英雄史诗的内容，如广西瑶族的《盘古书》，从"置天地"起，一直唱到"打江山"（叙说瑶王康十八率众抗击皇帝，官兵血洗瑶民）；或者单唱民族史，如哈尼族的《哈尼祖先过江来》，叙说其祖先的迁徙过程。前者是由创世史诗、英雄史诗在流传过程中融合而成，后者是史诗的一种历史化。它们都诞生于创世神话、英雄神话之后，可备一格。

整个史诗的发展，也经过了从不自觉到半自觉到自觉的过

① 《马克思恩格斯选集》第2卷第113页。

程。上古史诗是不自觉的艺术，当时的人们不把它作艺术看待，而把它作史实看待；不用它来娱人，而只用它作为吁请超人的英雄来护佑人的特殊工具。后来，人们既视之为史实，希望得到超人的英雄的护佑，又用以娱人了。像演唱《格萨尔王传》的“仲卡”，相信有格萨尔王其人其事，认为他与妃子、部将等还住在天上，声称自己之所以能够演唱，是因为“神授”（唱时格萨尔王或其妃子、部将附体）、“托梦”（格萨尔王或其妃子、部将托梦传授）或“圆光”（唱时面前摆一面铜镜，通过请神，唱词便显现在镜面上）；他们演唱前，要祈请格萨尔王或者一位妃子、一位大将降临，然后开始演唱；但演唱是艺术表演，为着娱乐人们。再往后，人们就完全把史诗当作艺术作品了，如蒙古人民看《嘎达梅林》那样。

综观种种史诗，它们有这么几个基本特点：

（一）主人公主要是超人的英雄。例如：《伊利亚特》的主人公阿喀琉斯，是佛提亚地方密耳弥多涅人国王珀琉斯与海中神女忒提斯的儿子，忒提斯为了使他长生不死，白天用琼浆给他抹身，晚上把他放在火里锻炼，又捏住他的脚跟把他投入冥河中浸洗，以使他全身刀箭不入。他由马人喀戎等教养，喀戎给他喂狮子、野猪的内脏吃，教他各种技艺，长者福尼克斯教他辩论术、武功。他六岁就能追上奔鹿，杀死野猪、狮子，长大后无敌于天下，锻冶之神赫淮斯托斯还为他锻造了一套武装。在特洛伊战争中，他杀死了特洛伊主将赫克托尔，后被庇护特洛伊人的太阳神阿波罗射中脚跟（唯一没有浸到冥河水的地方）而死。忒提斯从火葬堆中取出他的尸体，带到琉卡斯岛，让他复活，并与女巫师美狄亚结婚；一说，他的灵魂住在冥国，成为冥王。又如：格萨尔原名顿珠尕尔保，是天上白梵天王的三儿子，白梵天王等看到人间妖魔横行，百姓遭殃，遂派他下凡，投生在一个部落头领家中。他小时遭到谗害，历尽苦辛。后来，他在一次赛马中夺标，当上了黑头人的酋长。从此，他南征北战，除暴安良。他拥有神力、法术，无往不胜，降伏了十八大宗、七个小宗，并下到地

狱救出了母亲、妻子及其他受难的亡灵。最后，他安置好天、地、人三界，传王位给侄子，带领妻子、大将返回天国。他与阿喀琉斯可作史诗主角的代表。至于其他的人物，神灵也好，凡人也好，在史诗中都是配角。

（二）内容主要是现实的斗争。《伊利亚特》所描述的是历史上的特洛伊战争；《罗摩衍拿》所反映的是奴隶主王朝的王位之争；《格萨尔王传》所表现的是部族之间的战斗；《玛纳斯》所展现的是柯尔克孜族反抗契丹人、卡勒玛克人的奋战……。非现实的内容只占着史诗的次要地位。

（三）创作方法主要是浪漫主义与现实主义相结合的方法。其内容，有幻想的虚构，更有真实的再现。其人物，有神，更有人；人有超人的英雄，也有平凡的众庶；超人的英雄有神异的一面或奇特的一面，也有普通的一面。

（四）题材重大，主题庄肃，内容深广，气魄雄壮，规模宏伟。史诗所撷取的题材不是平平常常的，而是重大的斗争；其主题不是轻松的，而是庄肃的，充满着血与泪；其内容不是单薄的，而是相当深广的，有的更万象森罗，人称“百科百书”；其气魄不是软柔的，而是雄壮的，震撼人心；其规模不是狭小的，而是宏伟的，短的也有数千行，世界最长的史诗《格萨尔王传》更长达百万行。

由此可见，史诗与神话有渊源关系，跟神话一样有不自觉、半自觉、自觉的，有的含有神话的内容，活动着神话的人物，赋有神话般的幻想，但在其他方面就不同于神话了。

再看传说：

史诗是上古神话趋向现实化、“神化”趋向“人化”的结果。这种趋向进一步加强，便产生了传说。所以，就发生学而言，传说当是史诗的弟弟。

传说是描述赋有传奇色彩的人的与特定历史、地方、风物、习俗等相关的故事。这包括三层意思：

其一、它所描述的是人的故事。人物传说如此，史事传说如

此，其他传说也如此：地方传说，那地方是某人留下的踪迹，或有某人留下的踪迹；土特产传说，那土特产是某人生产出来的，或与某人有联系的；民间工艺传说，那工艺是某人发明的，或改进的；民俗传说，那民俗是因某人而形成的；动植物传说，那动植物是由某人变的，或者其某些特点是由某人所致的……。

其二、作为它的主人公的人与其所作所为，赋有传奇色彩。他们有的如鲁迅所说，是“神性之人，或为古英雄，其奇才异能神勇为凡人所不及，而由于天授，或有天相者”①，像李冰；有的虽是凡人，但不平凡，像木兰。他们的所作所为，有的幻想化了，像梁祝化蝶；有的理想化了，像穆桂英挂帅；有的经过了渲染，像孟姜女千里寻夫。

其三、它的故事常与特定的历史、地方、风物、习俗等关联着。像屈原的传说，就关联着屈原被放逐的史实与汨罗江、粽子、端午节、划龙船等等。

传说在其初，是不自觉的，人们都相信它所描述的是真人真事；渐渐地，发展成了半自觉的，对它人们将信将疑起来；后来更演进为自觉的，人们不相信它的真实性，只视之为文艺故事了。柳田国南言：“传说的要点，在于有人相信。另一个无可争辩的特点，是随着时间的演进，相信它的人就越来越少。”②即说明了这种情形。

由此可见，传说尽管与上古神话、史诗一脉相承，但既与以描述神魔为主的神话（包括上古神话与后世神话）有所不同，又与以描述超人的英雄为主的史诗有所不同；同时，它也有异于完全与人无关的动植物故事，有异于与特定的历史、地方、风物、习俗等无关的其他故事。

史诗与传说继上古神话而起，是历史发展的必然；上古神话的史诗化与传说化，也是历史发展的必然。创世史诗，实际上就是上古神话的史诗化；某些传说，实际上就是上古神话的传说化，

① 《中国小说史略》第8页，人民文学出版社，1973年版。

② 《传说论》第9页，中国民间文艺出版社，1985年版。

——关于神农、后稷、羿、禹、黄帝等等的传说即是如此。这便给民间文学研究者出了一个大难题，使他们不容易给一些作品分类。无怪乎有的学者提出了“神话史诗”、“神话传说”的概念，有的学者把某些神话当作了史诗、传说，或者把某些史诗、传说当作了神话。不过，“任何运动形式，其内部都包含着本身特殊的矛盾。这种特殊的矛盾，就构成一事物区别于他事物的特殊的本质。……每一种社会形式和思想形式，都有它的特殊的矛盾和特殊的本质”；① 只要认真地、全面深入地研究神话、史诗、传说的特殊的矛盾、本质，我们还是能够清晰地分辨它们的。

再看历史故事：

历史故事是基本真实地再现历史人物的故事。它不仅与神话相去遥远，而且与历史传说也不太一样。它是对历史人物的实际事迹的形象描述，本来不易于跟神话混淆，毋需乎多费唇舌。但是由于历史的、阶级的原因，上古神话与历史故事有所混同，所以还得说上几句。

上古神话是现实的折射，其中有历史的成分；愈晚出的神话，其历史成分愈多，乃上古神话的发展的必然。这是一方面。

另一方面，在上古时代的人们的心目中，神话就是历史事实，历史事实就是神话，一而二，二而一，了无分别。不但他们，后世的缺乏文明思维的一些人，仍然这样，像非洲的包累族至今还有人坚持认为，神话是他们的祖先根据自己所作所为、所闻所见之事报道的，绝对真实。

还有一方面，统治者有意把上古神话说成或改为史实，如：

> 尧以天下让舜。鲧为诸侯，怒于尧曰：“得天之道者为帝，得地之道者为三公。今我得地之道，而不以我为三公！”以尧为失论，欲得三公，怒甚猛兽，欲以为乱。召之不来，仿佯于野，以患帝舜。于是，殛之于羽山，付之以吴刀。

① 《毛泽东选集》第283—284页，人民出版社1964年版。

（《吕氏春秋·恃君览·行论》）

在这里，神尧、神舜成了君主，神鲧则成了臣子。其所以这样，是因为于统治者有利。

基于此，产生了历史主义神话学派。他们的理论，当然是错误的，正像费尔巴哈所说："从神那里导出自然界，无异于想从画像中，从复制品中提炼出原物，从关于某物的思想中提炼出该物。"①

历史故事有异于神话，只有历史神话才属于神话（后世神话）之列。某些杰出的历史人物，受到人民的崇敬，人民让他们死后成神，描述作为神灵的他们扶危济困的故事，这种故事即是历史神话，如神化关羽的一些故事。至于下一类作品：

> 周武王东伐纣，夜济河，时云明如昼，八百之族皆齐而歌。有大蜂状如丹鸟，飞集王舟。因以鸟画其旗，翌日而枭纣。名其船曰蜂舟。（《拾遗记》）

虽然有幻想的成分，但大体上为史实或是现实的，就还是一般的历史故事，不能把它放到神话里去。

以上，我们从基本性质上区别了神话与史诗、传说、历史故事。这样做，为的是更好地认识它们，并不想从上古神话里清除一切史诗的、传说的、历史故事的成分。因为上古神话在发展过程中，有所史诗化、传说化、历史故事化，既不可能也不必要将史诗、传说、历史故事的成分剔除掉。只要史诗、传说、历史故事的成分是次要的，就不妨让它们存留在神话里。同时，我们也不想从史诗、传说里清除一切神话的成分，因为创世史诗本身就兼有神话内容，一些英雄史诗、传说里的少量神话成分则增添了它们的奇幻色彩，使之引人入胜。至于历史故事，那就容不得神话成分了，稍有神话成分就会变成历史传说。

---

①引自列宁《哲学笔记》第45页，人民出版社，1974年版。

第四节　神话与童话、寓言、其他幻想故事

有几种故事，与神话有某些类似相，如幻想性，拟人化等。因而，人们每每不能很好地把它们与神话区别开来，有的学者还将它们的部分作品列入神话之林，甚至提出了一些理论，像隐寓学派那样。有鉴于此，我们觉得需要专门说一说。

先拿童话来说吧。

童话是什么？杨堃言："童话是带有浓厚幻想的民间故事。早在原始社会末期就已出现，阶级社会又继续发展。原始社会的童话主要反映了原始社会人们的生活、信念和习俗，成为原始人对儿童进行教育的教材。到了阶级社会，这些童话则多是通过幻想来表达被压迫、被剥削阶级的心愿。其中有些保存有原始社会的残风遗俗。但主要内容则是反映阶级社会人民的生活和思想。在这些童话里，一般都是歌颂勤劳、勇敢、正直善良、诚实朴素的劳动者，而谴责那些好吃懒做、贪得无厌、奸诈狡猾的人，通过幻想前者得到好的结局，而后者没有好下场来达到教育儿童的目的。"①

要言之，童话乃是教育儿童的、富于儿童情趣的幻想故事。它与神话有所不同，主要的是：

其一、它起源于原始社会末期，晚于神话数万年。此时的人们，立足于提高了一步的生产水平与思维水平之上，已开始视自然物为神灵所主司之物，而不再完全像前人那样，将它们看作人一般、看作神灵。所以，他们继承以往的人化自然物的神话的传统，予以发扬，创作出了自然物拟人化的故事，即童话——最早的童话。

---

① 《民族学概论》第297页，中国社会科学出版社，1984年版。

其二、它的服务对象只是儿童，目的在于教育儿童，而不在于崇神娱人、教育成年人等等。原始社会末期盛行的神话、史诗、传说，主要的是适用于成年人的，不能满足儿童的需求。“儿童的本性是爱听美妙的童话的”①，因此，人们便摹仿人化物神话，从现实生活出发，新创童话，让儿童听得津津有味，从而受到必要的教育。后世的情况，也大抵如此，只不过不再纯粹地摹仿人化物神话，而有了摹仿神灵神话之作，还有了全新之作，能进一步打动儿童，更好地发挥教育儿童的功能。

其三、它的主人公，大多是拟人化的自然物。他们不是自然物的升华，而是人的化身；他们没有独立的自然的内涵，而是人的表征。作者之所以把自然物拟人化，不完全是由于相信自然物跟人一样，而主要是为了适应儿童的口味，正如列宁说的：“如果你给孩子们所讲的童话，其中的公鸡和猫不是说人的话，那儿童就不会对它发生兴趣。”② 拟人化的自然物是童话的最早的主人公，后来童话的主人公又有了拟人化的神魔鬼怪与一般的人（如安徒生《卖火柴的小女孩》中的女孩子），拟人化的神魔鬼怪也完全是人的化身与表征。

其四、它是半自觉的艺术。就听者与读者——儿童而言，他们相信童话所描述的人物、事情是真实的。就创作者与讲述者——成年人而言，他们是有意识地虚构着故事，并让它起到故事的作用，而并不把它看作是真实的东西，当作是能起神秘、实际的作用的工具。

这四点，使童话与神话有了质的区别。

再说寓言。

寓言是用作比喻与讽谕的、隐寓深邃道理的简炼文艺故事。据此，它与神话的相异之处主要在于：

它完全是自觉的艺术。无论是作者、讲述者，还是听者、读者，都知道它是虚构的故事。作者把它作为艺术而创作，讲述者

① 《列宁全集》第27卷第89页，人民出版社1984年版。

②同上，第27卷第90页。

把它作为艺术而讲述，听者、读者也把它作为艺术而听、而读。所以我国先秦寓言的早期作品，常用“今有一人于此”之类的假设性语句开头，以表明它的虚构性。

它是隐寓着深邃道理的故事。其故事是客体，其道理是主体；道理寓于故事之中，故事为着道理而存在；故事是躯体，道理是灵魂。它言在此而意在彼，即用此一故事揭示彼一道理。作者创作寓言故事时，讲述者讲述寓言故事时，着眼点不在通过故事反映现实，而在赋予故事某个道理；读者读、听者听寓言故事时，也心领神会，注意体味其隐含着的道理，而不重在欣赏其故事。

它是用作比喻、讽刺、晓谕的，充满着教育意味。它是由简单的比喻发展而成的复杂比喻，用故事为比喻来点明道理，晓谕人们。因此，我国最早的寓言每每由“譬之”、“是犹”等词语提起。它对人们的教育，除了正面的晓谕外，还往往从反面着手，即通过讽刺不良的现象来达到目的。反面也好，正面也好，都服务于现实的思想斗争、政治斗争，教育人们树立正确的思想观点、政治观点。所有寓言，都是形象的思想教科书或政治教科书。

它的人物都是象征性的。不管其人物是现实的人，还是非现实的神鬼，是拟人化的生物，还是拟人化的非生物，他们统统是作为某一种人物的象征而存在于、活动于作品中。《狐假虎威》中的狐狸与老虎如此，《浑沌凿窍》中的南海之帝、北海之帝、中央之帝如此，《揠苗助长》中的宋人也如此。他们的价值不在于他们本身，而在于他们所象征的人物。

它是阶级社会的产物。上述特点，决定了它只能萌发于人们的生产水平、思想水平较高的阶级社会，而不可能诞生于原始社会。古代世界的三大寓言——我国的先秦寓言、希腊的《伊索寓言》、印度的寓言，都萌生于奴隶社会，即其明证。

由此可见，寓言跟神话是显然不同的。①

---

①参见拙作《探骊得珠——先秦寓言通论》，陕西教育出版社1991年版。

当然，有的神话可以改作寓言，赋予它一定的道理，如：

夸父不量力，欲追日景，逮之于禺谷。将饮河而不足也，将走大泽，未至，死于此。（《山海经·大荒北经》）

把《夸父追日》神话改成了讽刺“不量力”者的寓言。但不能因此就使寓言与神话混同起来，正像不能因为给儿童讲人化物神话，就视它为寓言一样。

隐寓学派不明乎此，等同神话与寓言，那是脱离了二者的实际情况的。

应当指出，有的学者之所以视某些神话为寓言，是想进一步发掘它们的思想意义。可他们不从作品的客观实际出发，光凭自己的主观想象，从外面给神话加上一些它所没有的东西，结果事与愿违，不仅无助于神话，反倒妨碍了人们对神话的了解。如说《夸父追日》，“在这种神话中，寓言式的形象反映了人的看法和理想：只有重视时间和太阳竞走的人，才能走得快；越是走得快的人，才越感到腹中空虚，这样才能需要并接收更多的水（不妨将水当作知识的象征）；也只有获得更多的水（不妨将水当作知识的象征），才能和时间竞走，才能不致落后于时间”①，这就未免失之于穿凿，难以自圆其说（倘若水象征着“知识”，那末夸父应当找“水神”才是，何以要去与太阳竞走？与太阳竞走，根本就找不到水嘛）。其实，《夸父追日》表现的是人类跟旱灾的斗争，与别的了不相干。

而有的人从寓言的角度诠释神话，则有意无意地歪曲了一些神话，如将洋溢着上古人民的反抗精神的普罗米修斯盗火神话，说成是暗示人们不能违抗天意；将强烈抒发了上古人民征服自然的理想的伊卡洛装翅高飞神话，说成是对妄自向上爬的人的惩罚。……这些，都在不同程度上给神话带来了损害，是不好的。

末了，简单说说其他幻想故事。

神话、传说、史诗、童话、寓言与宗教故事之外，还有一些

①杨公骥《中国文学》第一分册第41页，吉林人民出版社1957年版。

幻想故事，如动植物故事、鬼怪故事等。它们与神话也有差别，概言之：它们与不自觉神话的主要差别是，它们都系自觉、半自觉的艺术；它们与半自觉神话、自觉神话的主要差别是，它们的主要的人物形象不是神，而是动植物、妖魔鬼怪与人。我们只要紧紧抓住这一要点，就不难分别它们与神话了。

总之，神话与童话、寓言、其他幻想故事，尽管有相似之处，但更有差异；尽管有时候不容易一下子分辨清楚，但经过考察，还是可以把它们区分的。

第三章

上古神话的起源

每件事物的起源，都有其根由，都有其过程，都有其时间。那末，上古神话这样一种意识形态，是怎样起源的呢？又是起源于哪一个时期呢？

对此，与对整个艺术的起源问题一样，自古以来，尤其是自十九世纪以来，有很多解答，简直叫人眼花缭乱。无怪乎有人要说："发现最早的艺术是一件困难的事情，解释它则更加困难。事实上尽管对艺术起源的推动力已经过了一个世纪的讨论，但仍然很难用一种理论能完全使人信服地去阐明各种艺术发生的原因。而原始人和野蛮人也许还在他们的艺术中十分神秘地隐匿着他们思维中最奇怪的、很难为后人所了解的东西呢！"① 不过，我们不能因此就置之不顾。让我们还是勉为其难地予以探究吧。

第一节　上古神话生发的客观根源

"历史过程中的决定性因素归根到底是现实生活的生产和再生产。"② 据此，上古神话生发的客观根源是上古人民的现实生活的生产和再生产。

上古人民的现实生活至为广泛。首先是生产劳动。"人类的生产活动是最基本的实践活动，是决定其他一切活动的东西。"③

---

①朱狄《艺术的起源》第172页，中国社会科学出版社1982年版。

②《马克思恩格斯选集》第4卷第477页。

③《毛泽东选集》第259页。

人类是生产劳动的产物，并依靠生产劳动的发展而继续生存、发展。生产劳动"是整个人类生活的第一个基本条件"(恩格斯语)，也是上古神话生发的第一个根源。

其次是生育繁殖。人类的生存、发展，除了需要物质生产外，还需要本身的生育繁殖。生育繁殖是整个人类生活的又一个基本条件，也是上古神话生发的又一个根源。

第三是社会斗争。人类一诞生就构成了社会，并凭藉社会而生存、发展。社会中充满了各种斗争，它们跟人类与大自然的斗争一道，共同维护着人类的生存、促进着人类的发展。它们同样是整个人类生活的一个基本条件，上古神话生发的一个根源。

三个方面，构成了上古人民的主要的现实生活，亦即构成了上古神话生发的主要根源。这由以下几点，可以分明地看到：

(一) 生产劳动、生育繁殖与社会斗争的需要引起了上古神话的出现

上古人民生活、斗争于艰难困苦的条件下，无时无刻不渴望提高生产效率，改善生活，更好地生存、发展。为此，他们不断地发明了各种各样的工具，创造了点点滴滴的经验。可是所有的发明、创造，都远不足以帮助他们战胜种种敌人，迅速提高生活、壮大自己。他们乃想借助于超自然的力量，来满足自己的要求。高尔基说："神——这只是人所虚构出来的东西，这是由于苦恼的贫困生活和想用自己的力量把生活弄得更丰富、更轻快、更公平、更美丽的人类的漠然愿望所产生出来的东西。"① 正是如此。其结果，即创作出了神话。

在上古人民的观念里，神话是能够实际地起到武器的作用的，神是能够直接地影响他们的生活、劳动、斗争与生存、发展的。这在第一章已指出过，在此不妨再补充一些证据：原始氏族均曾崇奉图腾，视图腾为本族的始祖与保护神，常常祈求图腾帮助本族兴旺发达；而图腾，是神话的最早的主人公之一。许多初

① 《我怎样学习写作的》第9页，人民文学出版社，1965年版。

民皆有文身的习惯，把本族的主神的形象刻画在身上，以便得到其保佑，如："（越人）剪发文身，烂然成章，以象龙子者，将避水神也。"（《说苑·奉使》）而龙等，是神话中的要角。上古人们普遍喜欢雕塑神灵的形象，祷请他们降福除祸；而他们，都是神话中的人物。这些，足资佐证。

当然，神话并不能直接地、实际地效力于上古人民的生活、劳动、斗争与生存、发展；但它给他们以思想上的启迪，知识上的教育，感情上的陶冶，精神上的鼓舞，是大有助于他们的生活、劳动、斗争与生存、发展的，即在一定程度上满足了生产劳动、生育繁殖与社会斗争的需求。

（二）生产劳动、生育繁殖与社会斗争提供了创作上古神话的条件

凡百事物，有需要而无条件，也不会发生。而生产劳动、生育繁殖与社会斗争给上古神话的创作，准备好了充分的条件。这些条件，主要有二：

一为人类本身的意识和语言。神话是一种意识形态，意识是物质——大脑发展到高级阶段的产物，大脑的发展是劳动、斗争与生育活动的结果；没有劳动、斗争与生育活动，便没有发达的大脑，便没有意识，便没有神话。这是不言而喻的。神话又是一种语言艺术，语言同样是物质——大脑与发音器官发展到高级阶段的产物，发音器官的发展与大脑的发展一样，也是劳动、斗争与生育活动的结果；没有劳动、斗争与生育活动，便没有发达的大脑与发音器官，便没有语言，便没有神话。这也是不言而喻的。不仅如此，只有当意识与语言提高到相当水平时，神话才能发生；而这种提高，也仰仗着劳动、斗争与生育活动的进展。

二为客观的对象。上古神话所描述的对象是现实世界，包括自然现象与社会现象。自然现象一般并不依附人而存在，但折射在神话中的自然现象，已不再是绝对自在之物，而是人化了的东西。换言之，它们皆与上古人民的生产劳动、生育繁殖、社会斗争发生了一定的联系：或是其对象，或是其环境，或是其助手，

或是其敌人……。上古人民又是从生产劳动、生育繁殖、社会斗争的角度，以生产劳动、生育繁殖、社会斗争的眼光，去看待它们、描述它们的。那些与上古人民的生产劳动、生育繁殖、社会斗争没有直接、明显的关系的自然事物，不会成为他们注意的中心，不会成为上古神话描述的对象。正如澳洲的土人，当过着渔猎生活时，他们主要地从动物界汲取艺术的材料，从不把花卉当作创作的素材、题材，尽管他们周围开遍了种类繁多、五彩缤纷的鲜花。至于社会现象，生育繁殖与社会斗争本身就是它的组成部分，它又无不直接间接地生发于生产活动。恩格斯指出："人们首先必须吃、喝、住、穿，然后才能从事政治、科学、艺术、宗教等等，因而一个民族或一个时代的一定的经济发展阶段，便构成基础，人们的国家制度、法的观点、艺术以至宗教观念，就是从这个基础上发展起来的……。"① 上古神话所再现的种种社会生活、矛盾、斗争，全生长于生产劳动的土壤上。

有了主观的意识和语言，又有了客观的对象，上古神话乃得以蓓绽花开。

（三）生产劳动、生育繁殖与社会斗争决定了上古神话的性质

马克思在《剩余价值理论》一文中揭示："从物质生产的一定形式产生：第一，一定的社会结构；第二，人对自然的一定关系。人们的国家制度和人们的精神方式由这两者决定，因而人们的精神生产的性质也由这两者决定。"② 作为精神生产之一的上古神话自不例外。以其不自觉的艺术性来说，它是上古人民的不发达的生产劳动、生育繁殖与社会斗争所致；以其多功能性来说，它是上古人民的生产劳动、生育繁殖、社会斗争的迫切需求所致，等等。这在后面，我们还将看到。

（四）生产劳动、生育繁殖与社会斗争确定了上古神话的内容、创作方法与美

① 《论马克思》第15页，人民出版社，1972年版。

② 《马克思恩格斯全集》第26卷第1册第296页，人民出版社1972年版。

上古神话所描述的内容，就是上古人民的生产劳动、生育繁殖、社会斗争以及跟它们密切关联的自然现象、其他社会生活。离开了这一切，上古神话也就不复存在了。

上古神话的创作方法为原始浪漫主义。原始浪漫主义的核心为积极而原始的幻想。高尔基曾指出："在古代幻想的每一飞翔之下，我们容易发现它的推动力，而这个推动力总是人们想减轻自己的劳动的愿望。"① 此外，促进生育繁殖、加强社会斗争等，也是幻想的推动力。原始浪漫主义的幻想的积极的一面，即由此而生。而它的原始的一面，则是受制于上古人民的生产劳动、生育繁殖、社会斗争的低下水平的结果。

上古人民的生产劳动、生育繁殖、社会斗争以及跟它们密切关联的自然现象、其他社会生活是美的，表现它们的上古神话才是美的。上古神话有利于上古人民的生产劳动、生育繁殖与社会斗争等，他们才以之为美。

综上所述，可见上古人民的生产劳动、生育繁殖与社会斗争是上古神话生发的基本根源。它们主要是人体的外在活动，所以可称之为上古神话生发的客观根源。

第二节　上古神话生发的主观根源

上古人民所创作的艺术，除了神话，还有歌谣、史诗、传说、音乐、舞蹈、绘画、雕塑等等。它们产生的客观根源都在上古时代，基本上是一样的，都是上古人民的现实生活的生产和再生产，都主要是上古人民的劳动生产、生育繁殖与社会斗争。

那末，何以在同一个客观根源上，会生发出这么多不同的艺术体裁来呢？

要回答这个问题，仅仅考察它们的客观根源，显然是不够

① 《高尔基文学论文选》第322页，人民文学出版社，1958年版。

的，且是不可能的，一定还要根据每一种艺术体裁的特点，考察其生发的主观根源，——人体的内在活动，即生理、心理活动。正如研究同一块土地上何以会生长许多不同的植物，既要考察土地这一外因，又必须考察每一种植物的内因一样。

所有的艺术，都有两条主根：一条是人们的现实生活，一条是人们的生理、心理活动。不同的现实生活，不同的生理、心理活动，会萌放不同的艺术花朵；相同的现实生活，不同的生理、心理活动，或者不同的现实生活，相同的生理、心理活动，也会萌放不同的艺术花朵。

就上古神话而言，它是根源于上古人民的特定的生理、心理活动的。

人是大自然中的一种物体，是由动物进化而来的。亿万年的积淀，使人形成了一种将物人化的心理。用美国哲学家休谟的话来说，是："人类有一种普遍的倾向，就是认为所有存在物都像他们自己一样，于是他们就把自己意识到的亲密而又熟悉的特质转嫁到所有的对象上。"① 由此，所以后人喜欢在语言中、诗文中运用拟人化的手法。而上古人民，则有"人化物论"的思想，相信其他万物跟人一样。

当上古人民形成"人化物论"的观念时，发于大脑的另两种心理活动也起了作用：一种是想象，它能把从知觉得来并在记忆中保存的表象，加工成未曾知觉过的甚至未曾存在过的事物的形象；一种是联想，它能由一件事物想起与它接近的、或相似的、或相关的、或相反的另一件事物。想象与联想，促使上古人民运用泛推法让万物人化了，正如普列汉诺夫指出的：因为人**用同自身类比的方法**来判断自然现象和力量：在他们看来世界似乎是**有灵性的**；现象似乎是那些与他们本身一样的生物，即具有意识、意志、需要、愿望和情欲的生物的活动结果。后来，灵魂观念、神鬼观念的形成，同样得力于想象、联想不小。

---

①引自泰勒《原始文化》第1卷第477页，三联书店，1962年版。

基于“人化物论”，上古人民一方面创造了法术、巫术，一方面创出作了最早的神话——“人化物神话”。最初的图腾神话即其中之一：图腾在其始，是能生人的自然物，即人化物，如玄鸟生商。最初的动物神话也是其中之一：它们里面的动物只是人化物，如“猩猩能言”（《礼记·曲礼上》）之类。人化物神话与法术、巫术的表现不同，但它们都是从属于上古人民驾驭客体的幻想的。

神话以奇异故事的形式出现，源自人类的喜欢探奇的心理与爱好故事的心理。人类为了生存、发展，不断地探究奇秘的事物，由此养成了喜欢探奇的心理，缺乏知识的儿童尤其喜欢探奇，人类的儿童——初民亦然。同时，人可以说是做事的高级动物，只要健康地活着，就天天在做事。因而，人形成了这么一种心理特质，爱好讲述自己的、别人的事迹，也乐意听别人讲述他们的、其他人的事迹，特别是那些奇异事迹，即喜爱讲与听故事特别是奇异故事。从讲与听中，从探奇中，人们得到了心理上的满足，精神上的美感享受，乃至生理上的快感。初民乐于创作神话故事，正是这样的生理、心理的一种表现。

人还有一种生理、心理活动，即睡眠时经常做梦。按照巴甫洛夫的学说，睡眠是人们的大脑皮层甚至某些低位部分的一种全面性的抑制，如若睡得不熟，即大脑的抑制过程不全面、不彻底，某些兴奋点继续活动着，便产生了梦境。由于那些兴奋点活动的因素，与人们以前在生活中对现实感知过的刺激的痕迹作用有关，故梦境总在不同程度上与日常生活相连；由于那些兴奋点是成组地活动的，组内的兴奋点之间存在着有逻辑的联系，故梦境具有一定的逻辑性；又由于各组兴奋点是彼此断绝的，缺乏有逻辑的联系，常以人们最料想不到的奇怪方式组合起来，故梦境具有荒诞性。按照弗洛伊德的说法，则“梦是梦者本身睡眠深度所产生的不同精神活动”，“梦为一大堆心理元素的堆砌物”，“梦，并不是空穴来风、不是毫无意义的、不是荒谬的、也不是一部分意识昏睡，而只有少部分乍睡少醒的产物。完全是有意义

的精神现象。实际上，是一种愿望的达成。它可以算是一种清醒状态精神活动的延续。”① 他们的观点不全相同，有的看法也不尽然，但他们都正确地揭示出了，梦并不神秘，不过是现实生活通过人的生理与心理的特殊折射罢了。古人也有初步了解梦的由来的。俗话说：“梦是心头想。”“日有所思，夜有所梦。”或云：“梦，卧而以为然也。”（《墨经》上）“梦，寐而有觉者也。”（《说文》）“甚饱则梦与，甚饥则梦取。”（《列子·周穆王》）“渴人多梦饮，饥人多梦餐。”（《白香山集》卷十《寄行简》）“梦者，习也。”（《酉阳杂俎·梦》）都比较正确地解释了梦。

但绝大多数古人不明乎此理，以为梦境赋有神秘性、真实性。所以，殷代有梦神，常加祭祀；人们又经常卜梦：

癸未卜，王贞娩梦，余勿邻。

庚辰卜，贞多鬼梦，不至田。②

对梦境深信不疑，如：

（高宗）梦帝赉予良弼，其代予言。乃审厥象，俾以形旁求于天下。说筑傅岩之野，惟肖。乃立作相。（《尚书·说命上》）

周代有占梦之官：

占梦，掌其岁时，观天地之会，辨阴阳之气，以日月星辰占六梦之吉凶：一曰正梦，二曰噩梦，三曰思梦，四曰寤梦，五曰喜梦，六曰惧梦。季冬，聘王梦，献吉梦于王，王拜而受之，乃舍萌于四方，以赠恶梦。（《周礼·春官宗伯》）

《左传》等史书还记有一些梦境实现的“事实”。在封建社会里，圆梦成风，有的人甚至认为“众占非一，而梦为大”（《汉书·艺文志》）。流传至今的第一本解梦书——敦煌写本《解梦书》，把梦的内容分归十八章：天文、地理、杂事、哀乐、器服、财物、化伤、舍宅、□市、四时、冢墓、林木、山水、禽兽、杂事、龟鳖、言语、船车游行死腾，几乎囊括了人类生活的各

---

①《梦的解析》第26、38、55页。

②引自胡厚宣《甲骨学殷史论丛初集》下《殷人占梦考》。

个方面，据以作占，判断吉凶，如“梦见日，所求皆吉”之类。《太平广记》载有许多篇将梦境作为现实来记述的故事。即使现在世界各地，相信梦境的、占梦的也还大有人在。上古人民为其低下的生产水平与思想水平所局限，就更不明白梦的根由了。他们没有关于人体构造的生理与心理知识，无法科学地说明梦。他们只觉得异常惊奇：在梦中，自己往往进行着种种稀奇古怪的活动，而躯体却躺着未动；有时，死去的人也出现于梦里，而他们的躯体早已不存在了！由此，他们有若恩格斯指出的：“就有了这样一种想法，以为他们的思维与感觉并不是他们身体的活动，而是一种独特的东西——灵魂的活动。”① 灵魂观念遂因梦境的逗引而吐芽了。“野蛮人在梦中体验的东西，对他来说，如同他在清醒时见到的东西一样是实在的。”② 所以，灵魂便作为实体存在于上古人民的心目中。后人也常有“梦魂”之说：

人之梦也，占者谓之魂行。（《论衡·纪妖》）

昔余梦登天兮，魂中道而无杭。（《楚辞·九章·惜诵》）

何当梦魂去，不见雪山子。（钱起《梦寻西山淮上人》）

这也表明，灵魂观念生发于梦境。

由梦境而生发的灵魂观念，因影子而更得到了加强：影子变化无常，时而有，时而无，可以看见，但捉摸不到，对于缺少光学知识的上古人民是够神秘的，他们遂以为影子便是灵魂的显现，像西非卡拉巴尔与赤道上的黑人似的。在高山族阿美人、新西兰土人、泰斯曼尼亚人、恢且人、爱斯基摩人、印第安亚尔昆人等的语言中，都用同一个词表达“灵魂”、“影子”之义，希腊人称灵魂为幻影、身体之阴影，也透示了这一点。据一些学者的考察，在上古人民的意识里，人的灵魂常有好几个，如北美的印第安人、西非的黑人说人有四个灵魂，西乌人说人有五个灵魂。我国也有三魂七魄之说。这当与下面的情况有关：当几个光源的光线

① 《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》第18页，人民出版社，1972年版。

② 斯宾塞与纪林之言，引自《原始思维》第50页，商务印书馆，1981年版。

同时照射着人的时候，人的影子有好几个（此外，在原始氏族里，同辈的兄弟、姐妹们总是一道生活、休戚与共，这也可能与几个灵魂的想法有关）。影子与灵魂的关系如此，因而上古人民十分注意自己的影子。菲吉群岛的土人以为，谁的影子被别人踩了，谁就遭到了致命的欺侮。我国古代传称，水中之蜮每每含沙射人，使人皮肤生疮，如射中人的影子，人也会生病。

灵魂是一种什么样的东西？古今中外相信灵魂的人们的看法大同小异。我国赫哲族认为人的灵魂有三种——一种是“奥任”，与生命同始同终，人死即消失；一种是“哈尼”，可以离开人体，人死后仍存在；一种是“法相库”，在人死后离开肉体。景颇族言灵魂可以进出人体，进来时人就活动，离开时人就睡眠，离身后的灵魂遇到某种情况人就发生梦境，因遭到恶物阻碍而回不来时人就得病，永远不回来人就死亡。佤族相信灵魂常在山林中游荡，婴儿初生时还没有灵魂附体，父母必须在一两天内给他叫来灵魂，否则婴儿就活不了；人死埋葬后，其灵魂飘游在外，过了三天要把它接回家中，享受贡品。埃及人认定影子、“巴”（魂）、“卡”（魄）都是人的本质部分，“卡”为人的同貌人，在人诞生时到人体中来，人死时便离去，不可看见，只在梦中显现。非洲一些黑人部落认为，人是灵魂的外表与形式，人人皆有灵魂，灵魂能够随意变化形状。加拿大土人觉得，灵魂是一种纤细、变化之物，能出入人身，四处来往。泰国人说灵魂是由一种十分精致的物质构成的，既看不到，也摸不着。我国先秦至魏晋的人们则称：“心之精爽，是谓魂魄。魂魄去之，（人）何以久？”（《左传·昭公二十五年》）“天气为魂，地气为魄。”（《淮南子·主术训》）“魂，阳气也。……魄，阴神也。”（《说文》）“魂者，棄也；魄者，生气之源也。”（《越绝·外传枕中》）“魂魄分去则人病，尽去则人死。”（《抱朴子·论仙》）

综观这些说法，可知：灵魂是人体的主宰，意味着生命，人有它就生，少它就病，无它就死；它是无形无影的，与气相类，也和气一样，它是活动的，可进入人身，又可离人身而去，独自

存在。很多种文字的“灵魂”一词，也透示出了这一类意思。像俄文“Дух”含有灵魂、精神、神等义，“Душа”包括灵魂、心灵、心等义；英文“ghost”兼指灵魂、幻影、影子、假象、代人写作的不出面的作家等；亚拉瓦克人的“uegi”，可解作灵魂、影、像；加利福尼亚的涅特拉语的灵魂、生命、气息等义，俱包含在“piust”中；澳洲的塔斯马尼亚人的灵魂一语兼代阴影、精灵等；希腊文“pneuma”、拉丁文“anima”与法文“ame”，其义均甚广，有灵魂、生命、生命的主宰、心、具备生命的人或物等内涵。由这一切，可想而知，上古人民意识中的灵魂，不外是主司着人的生命，操纵着人的活动，与人体或即或离，行动自由，变化不定，见不到摸不着的东西。尽管它是现实世界所没有的，上古人民却肯定它实际地、活生生地存在着。我国解放初期尚处于原始社会末期的鄂伦春人、鄂温克人、苦聪人等的灵魂观念，即证明了这一点。

有了灵魂的观念，上古人民乃进一步去深思“灵魂对外界的关系”（恩格斯语）。灵魂离开死人后的状况怎样？它整个的未来又如何？……类似的问题一一在他们的脑海里回旋。他们根据其非常简单的逻辑，感到“要是灵魂在（人）死亡之际就与肉体分离而继续活着，那么便没有丝毫的理由去设想灵魂还有什么单独的死亡了”①。于是，在他们的思想里，灵魂不灭的观念发生了。我国旧石器时代晚期的山顶洞人，开始在死人尸体上撒些赤铁矿粉粒，予以埋葬，不仅把死人埋在本氏族居住的洞穴的下层，而且用一些工具、日用品、装饰品为之殉葬；与山顶洞人相近的欧洲莫斯耶人想方设法保存尸体，送给死者若干生产、生活用具以及大块大块的肉：他们都是为的让死者的灵魂在另一世界仍能继续过着人世间的生活，永远生存下去。这便表明，他们是确认灵魂不灭的。灵魂不灭观念由他们始创后，几万年来，绵延不绝，迄至今日，信奉的人仍然比比皆是。

---

①恩格斯《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》第18页，人民出版社，1972年版。

再进一层，上古人民思考到，人有灵魂，灵魂不灭，那其他万物呢？他们在当时的条件下，没有后人的如下观点："惟人，万物之灵。"（《尚书·泰誓》）"水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义；人有气、有生、有知，亦且有义，故最为天下贵也。"（《荀子·王制》）相反，他们认为人跟其他万物是同等的、一样的，正如后世有人说的："夫万物之化，无有常形；人之变异，无有定体。或大或小，或小或大，固无优劣。"（《搜神记》三）他们甚至于觉得，其他万物比人还要高出一头。由是，他们以己度物，猜想其他万物也有灵魂为其主脑，它们的灵魂都能独自地永世长存，失去了灵魂它们立即死亡，所谓"日无魂不亮，月无魂不明，人无魂难活"（彝族《招魂》）。有灵魂的人秉赋着思想、情感，那其他万物自然如此。这么一来，万物有灵论便脱胎了。用普列汉诺夫的话来说，是："原始人的知识非常贫乏，他是'根据自己来判断'的，他把自然现象都说成一些有意识的力量的故意的行为。这就是**万物有灵论**的起源。"①

在"万物有灵论"的基础上，上古人民创作出了"灵化万物神话"，即鬼话。鬼，在上古人民的观念里，是人与物死后的灵魂。傣族传称，最早的狩猎首领——"盘巴"说，他死后还有灵魂存在着，"魂"就是"鬼"；最早的村寨首领桑木底宣布，万物都有魂有鬼。瑶族认为，所有死亡的人和动物都变成了鬼。汉族古人也说："其万物死皆曰折，人死曰鬼。"（《礼记·祭法》）"人所归为鬼。"（《说文》）这样，鬼就很多。据有人统计，景颇族信奉的鬼多达百种以上。对鬼，上古人民是十分崇拜的。他们以为鬼有祸福人的力量，常予祭祀，如怒族无论是狩猎时，还是耕作时，都要祭祀鬼，求其护佑。他们甚至以为动物也信仰其鬼，有若承接古老的傣书《傣族寨神勐神的根底》而完成于1542年的傣族名著《谈寨神勐神的由来》所追述的：由先民看来，"在同

① 《论艺术》第104页，三联书店，1964年版。

伴遭到不幸而身死的时候，活着的蚂蚁就小心翼翼地把死者抬回居住的洞穴，而后又成群结队地从洞穴内把死者抬到外面去丢。蚁群们走得很整齐，一个跟着一个，往返都一样。……这是天下蚁类对死者灵魂的'葬礼'，……这就是他们的信仰和宗教。""当你举起无情的弓弩把象群中某一条象射死了的时候，刹时整个象群都会发出撼动天地的哀嚎。……尽管他们知道处境发生了危险，却仍然徘徊在同伴身遭灾害的地带而久久不愿离去。它们被箭声、人的吼声吓散了，但又慢慢围拢过来，集聚在同伴的尸体周围，有的嚎叫，有的跺脚，有的喷气，有的舞动长鼻，甚至还会扯下树叶把同伴的尸体盖住，完了才慢慢离开那里，去寻求更安全的地方"，这是"出于它们对自己祖先灵魂和规矩的信仰"。① 由是，上古人民用"鬼话"描述鬼的活动，以期得到它的保护，或者免遭它的危害。

再进一步，上古人民想象出了"神"。神的主要来源有二：

一是善鬼。鬼有善有恶，上古人民喜善而厌恶，崇善而抑恶，遂升善鬼为神。阿昌族对善鬼，既称善鬼，又称善神，对恶鬼则只称棒头鬼、恶鬼；彝族也称善鬼为神；瑶族则送善鬼入庙，罚恶鬼于野。最初，大概是所有善鬼都可为神；后来，为神的则主要是领袖、英模等的鬼了，所谓"炎帝于（作）火，死而为灶；禹劳天下，死而为社；后稷作稼穑，死而为稷；羿除天下之害，死而为宗布：此鬼神之所以立"（《淮南子·氾论训》）。由于部分神来自于鬼，所以神与鬼有时不分。如刚山之神名"魁"（《山海经·西山经》），青要山之神称"魅武罗"（同前《中山经》），"魁"、"魅"两字皆从"鬼"，而"凡鬼之属，皆从'鬼'"（《说文》），可见他们是鬼而神者。拉祜族将神、鬼大都叫做"尼"，"其中，反映与分司主娶现象的"尼"有：'厄沙'（天公鬼）、'厄马'（地母鬼）、'厄尼'（水鬼）、'哈尼'（石鬼）、'拨尼'（龙鬼）、'厄简尼'（箐谷鬼）、'米比尼'（倒山鬼）、'牟厚尼'（风

①引自伍雄武《关于古代傣族的原始宗教》，《哲学研究》1983年第11期。

鬼）、‘牟哈西厄尼’（虹鬼）、‘迷拜尼’（火塘鬼）、‘厄交尼’（路鬼）等。反映和主宰生产活动的‘尼’有：‘谷尼’（谷鬼）、‘夏尼’（猎鬼）等。反映和主宰疾病的‘尼’有：‘黑尼’（一种凶恶的鬼）、‘斗尼’（野鬼）、‘叫比尼’（屈死鬼）、‘比那’（头晕鬼）、‘那苟尼’（肚痛鬼）和‘阿塔’（眼睛痛鬼）等。”① 里面的大部分“鬼”也可译成“神”。在珞巴族那里，“神、鬼尚未分离，凡精灵、神灵、鬼魂、魔鬼等都统称为‘乌祐’”②。我国古籍上也每每神鬼连用：“今若使天下之人，皆若信鬼神之能赏贤而罚暴也，则夫天下岂乱哉！”（《墨子·明鬼下》）“四时变化，生成万物，皆是鬼神之功。圣人制礼，则陈列鬼神之功以为教也。”（《礼记·礼运》郑注）

不过，在通常的场合，神与鬼还是有别的。

二是活物：“山林川谷丘陵，能出云，为风雨，见怪物，皆曰神。”（《礼记·祭法》）“群神者，谓风伯、雨师、雷公之属。”（《论衡·祭意》）按上古人民的思维逻辑，某些死后的人、物可以成神，活物当然同样可以成神。这样，神化了万物，万物都有其神。神不光是自然力，又不光是人，而是二者的融合体；且不是单纯的融合体，而是二者幻化的结晶。神具有超人的、超自然的奇秘力量，高踞于人类与大自然之上，分别主司着人类与大自然的种种事物，无法捉摸；他们能赐人以福，又可降人以祸；他们永生于宇宙之中，只有变化，而无绝对的死亡。上古人民的这类看法，在后人的许多对神灵的解释里，仍依稀地透露出来了：“阴阳不测之谓神。”（《周易·系辞上》）“夫神，以精明临民者也。”（《国语·楚语下》）“神，天神，引出万物者也。……祇，地神，提出万物者也。”（《说文》）“凡是神灵都是不朽的……。凡是灵魂都控制着无灵魂的，周游诸天，表现为各种不同的形状。如果灵魂是完善的，羽毛丰满的，它就飞升上界，主宰全宇宙。如果它失去了羽翼，它就向下落，

① 《中国少数民族宗教》第209页。

② 同上第121页。

一直落到坚硬的东西上才停，于是它就安居在那里，附上一个尘世的肉体。由于灵魂本有动力，看去还像能自动，这灵魂和肉体的混合就叫做'动物'，再冠上'可朽的'那个形容词。至于'不朽者'之所以叫做'不朽者'，却不是人类理智所能窥测，我们既没有见过神，又不能对神有一个圆满的概念，只能假想他是一个不朽的动物，兼具灵魂和肉体，而这两个因素是无始无终地紧密接合在一起的。"（苏格拉底）①

这些解释，与上古人民想象中的神是一脉相承的。

从根本上来说，神，一方面是上古人民蒙昧浑噩，软弱无力，害怕大自然，在其面前低头俯首地幻想的结果。费尔巴哈说得好："人的愚昧无知是无穷的，人的想象力是无限的；由于愚昧无知而失去根据和由于幻想而失去界限的自然力，就是神的万能。"② 列宁也深刻地指出过："恐惧创造神。"③ 另方面，更主要的方面，神是上古人民希冀认识、征服客观世界，博取美好生活的理想的化身："神——这只是人所虚构出来的东西，这是由于苦恼的贫困生活和想用自己的力量把生活弄得更丰富、更轻快、更公平、更美丽的人类的漠然愿望所产生出来的东西。"④ 神虽然虚无缥缈，其基础却是现实的。仅由神的形状，即可透视到这点，正像包诺芬写道的：

埃塞俄比亚人说他的神
皮肤是黑的、鼻子是扁的；
色雷斯人说他们的神
眼睛是蓝的、头发是红的。
但是，如果牡牛、狮子
或马有双手，
而且，像人一样能用手描画

---

①《柏拉图文艺对话集》第112—113页，人民文学出版社，1962年。
②引自列宁《哲学笔记》第55页，人民出版社1956年版。
③《列宁选集》第2卷第274页，人民出版社1972年版。
④高尔基《我怎样学习写作的》第9页，人民文学出版社，1955年版。

和创造出一切的话，
那时，它们也会用类似的相貌
来描绘诸神——
马描画出来像马一样的神，
牡牛描画出来像牡牛一样的神，
它们所创造的形象
恰恰是它们自己的形象。①

所以，“有人说得妙：如果三角形也要创一个神，它们一定给它们的神三条边。”②那些人首、蛇身、鸟尾、兽足之类的神，那些多首、多身、多尾、多足之类的神，也不过是综合了若干人与物的器官而已，有的还是现实的人与物的描述：或为畸形的人、物，如联体人、五足牛等，或为人、物的病态，如人长角、马生鳞，或为异物，如猴面鹰、人面蛇，鹰喙、龙爪、蛇尾之龟，龟首、龙躯、蛇尾、鹰爪之物（近来发现于湖北，尚未名命）等。

神与鬼一样，纯系子虚乌有，但上古人民坚信他们的存在。对他们来说，“彼世的人也像现世的人一样直接出现”③。对此，人类的两种特殊的生理、心理现象也有影响：其一、奇异功能。有关调查表明，百分之一、二的人禀赋着奇异功能，其大多数潜伏于内，少数的显形于外——他们或者目能透视遮盖着的东西，或者耳能听见常人听不见的声音，或者大脑能接受到亲人发出的某种波，或者具有联觉——即这个器官感受到某一事物，那个器官也随之感受到了，如耳朵听见鸟的声音，眼前即浮现出了鸟的形状，眼睛看到远处的花朵，鼻子即闻到了花朵的芳香，等等。在联觉的作用下，可能有的初民心里想着“神鬼”，眼睛即看到了“神鬼”的形象。其二、病态。满脑子充满着神鬼观念的人，晚上外出，提心吊胆，疑神疑鬼，一遇风吹草动，便觉得是

---

①引自苏联科学院《世界通史》第1卷第952页，三联书店1961年版。
②孟德斯鸠《波斯人札记》第100页，人民文学出版社，1958年版。
③列维一布留尔《原始思维》第376页，商务印书馆，1981年版。

神鬼，有如《荀子·解蔽》描述的："夏首之南有人焉，曰涓蜀梁。其为人也，愚而善畏。明月而宵行，俯见其影，以为伏鬼也；仰视其发，以为立魅也；背而走。"

他们生病时，忧思恐惧，更每每感到有神鬼，正像王充所说："故得病寝衽，畏惧鬼至，畏惧则存想，存想则目虚见。……病者困剧身体痛，则谓鬼持箠杖殴击之，若见鬼把椎锁绳经立守其旁，病痛恐惧，妄见之也。初疾畏惊，见鬼之来；疾困恐死，见鬼之怒；身自疾痛，见鬼之击：皆存想虚致……。（《论衡·订鬼》）

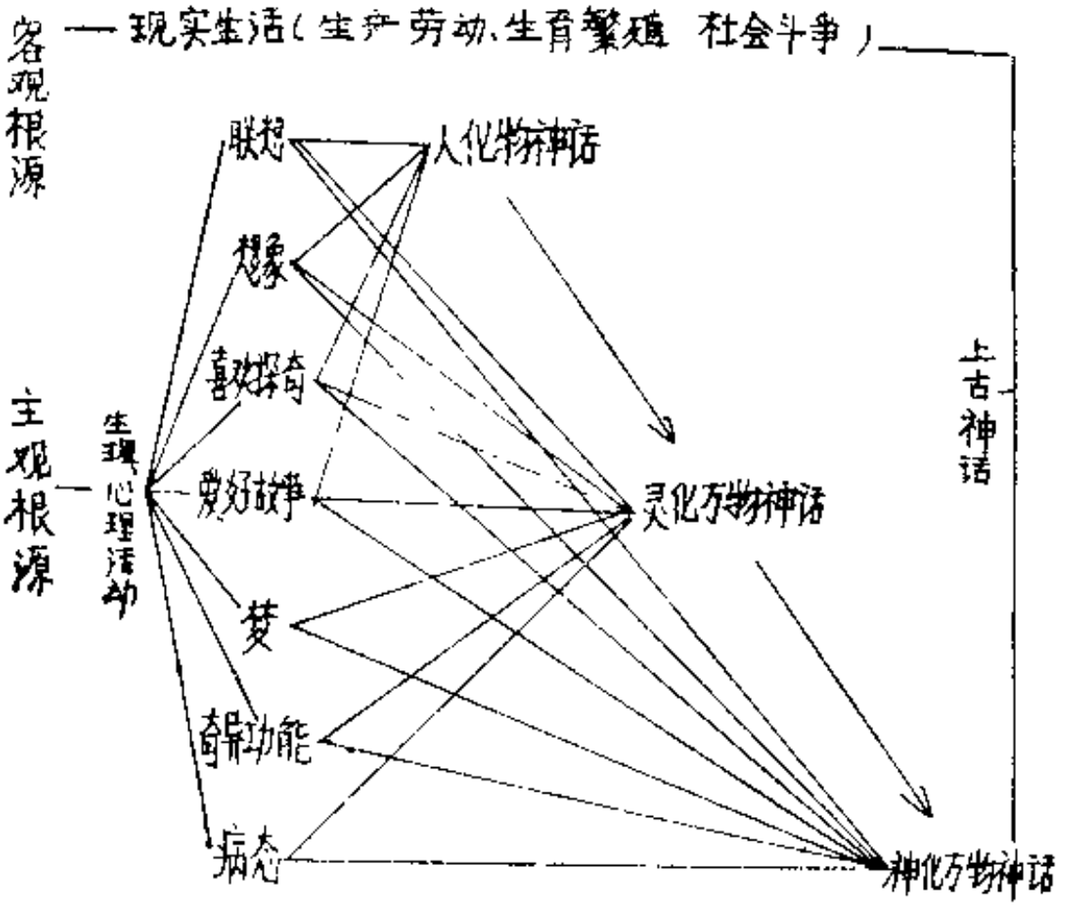
某些癔病患者，常见"鬼神"跟他打交道。醉汉也有见"神"见"鬼"的。这几种病态的人，笔者都亲眼看到过，亲耳听他们讲过自己如何遇见"鬼神"的情景。上古人民中，一定不乏这样的人。他们具有幻觉，常见幻象。他们与通过联觉目睹了"神鬼"的人，基于亲身"经历"，不但自己确信神鬼，而且使得受他们影响的人也更加信仰不疑。特殊的生理、心理现象，加固了上古人民的神鬼观念。

神与鬼有相同之处，如古人说的："夫鬼神，视之无形，听之无声。"（《淮南子·泰族训》）但神比起鬼来，更其神通广大，而且还能治鬼，像神荼、郁垒那样。因此，上古人民更加崇拜神，创作了"神化万物神话"。他们在创作"灵化万物神话"与"神化万物神话"时，也创造了宗教。不过，神话与宗教尽管都立足于"万物有灵论"、"万物有神论"之上，却各走了一条道路：神话向左走，走的基本上是积极的道路；宗教向右走，走的则是消极的道路。

至此，神话完全形成了。倘说，"人化物神话"是神话的萌芽，"灵化万物神话"是神话的幼苗，那么，"神化万物神话"就是神话的花果了。它们的主观根源，是上古人民的特定的生理、心理活动。

综上所述，上古神话的起源有如下页表：

上古人民的现实生活与生理、心理活动这两条主根，萌生了



了上古神话这一株殊异的参天大树，扶桑之木。

普列汉诺夫曾指出："应该记住，决不是'上层建筑'的一切部分都是直接从经济基础中成长起来的。艺术同经济基础只是间接的发生关系的。因此，在讨论艺术时，必须考虑中间环节。"① 是的，上古神话便是通过上古人民的"主观根源"而生长于其"客观根源"之上的。

第三节　上古神话起源的时期

上古神话源于上古人民的现实生活与生理、心理活动。但它什么时候开始萌生的呢？换句话说，它起源于哪一个时期呢？

① 《普列汉诺夫哲学著作选集》第2卷，第322页，上海书店，1962年版。

摩尔根在谈到“低级野蛮社会”时，曾说：“对于人类的进步贡献极大的想象力这一伟大的才能，此时已经创造出神话、故事和传说等等口头文学，这种文学已经对人类产生强大的刺激作用。”① 但他的说法并不准确，因为他所指的“低级野蛮社会”已属于新石器时代，有了“从陶器的发明到饲养动物，或从陶器的发明到灌溉法种植玉蜀黍及其他作物”②，那时艺术早已诞生。他当时未能看到最早的艺术的材料，得出的结论自不免偏颇。

恩格斯则说：“各种各样的关于自然、关于人的本质，关于灵魂、魔力等等的虚假的观念，大部分只是有否定方面的经济基础；史前时期的低级的经济发展，把关于自然的虚假的观念当作了自己的补充，有时甚至当作了条件，并且甚至当作了原因。”② 他指出了关于自然等等的虚假的观念，形成于史前时期。这类观念的表现之一的上古神话，当然同样是始作于史前时期的。不过，史前时期是一个漫长的历史时期，从人类出现之时起，到进入文明社会之时止，都是史前时期，有几十万年甚至两三百万年之久。一般考古学家、历史学家，将史前时期划分为下面几个阶段：曙石器，旧石器（又分为早期、中期、晚期），新石器（也分为早期、中期、晚期）；还有的将曙石器时代并入旧石器时代，在旧石器与新石器时代之间分出一个中石器时代。那么，是在哪一个阶段，上古神话萌芽了呢？

曙石器时代太早了，且不去说它。旧石器时代早期，在我国是四、五十万年前的“北京人”时期。那时候的人尚是“猿人”。他们使用着极其粗糙、笨拙的石器、木器，没有多少劳动技能，生产水平低下得很。他们过着异常简单、贫困的采集经济生活，所谓：食果蓏螺蛤，腥臊恶臭，而伤害腹胃，民多疾病。”（《韩非子·五蠹》，他们“不知衣服，夏多积薪，冬则炀之。”（《庄子·盗跖》）他们“未有宫室，冬则居营窟，夏则居橧巢。”

---

① 《古代社会》下册第539页，商务印书馆，1977年版。

② 《马克思、恩格斯论艺术》第145页，人民文学出版社，1960年版。

（《礼记·礼运》）与此相应的，是社会关系上的原始群居与乱婚，如《吕氏春秋》说的："聚生群处，知母不知父，无亲戚兄弟夫妇男女之别，无上下长幼之道。"（《恃君览·恃君》）在这种情况下，人们的思想意识很不发达，——由北京人的脑量平均约为1056毫升，可见一斑。

旧石器时代中期，在我国是一、二十万年前的"马坝人"、"长阳人"、"丁村人"时期。那时候的人是"古人"了。较之过去，人们的劳动技能增强了，劳动工具有了一定的改进，生产力提高了一步，生活也有所改善。但他们的生产水平还是十分低的，生活还是十分简单、贫困的。他们大体上过着采集与渔猎并重的日子，"饥即求食，饱则弃余，茹毛饮血，而衣皮革。"（《白虎通·号》）与此相应，社会关系是血族群婚："当此时也，民知其母，不知其父。"（《商君书·开塞》）在这种情况下，人们的思想意识还是相当的不发达。

因此，在旧石器时代的早期、中期，上古神话没有出世，也不可能出世。生活在它们里面的人们，不但不能正确地认识主体（人类）与客体（大自然），而且不会存心去探究主体与客体的奥秘。他们对大自然怀着莫名的恐惧，缺乏征服大自然的自觉性，几乎"还是半牲畜的，粗暴的，无力对抗自然力量的，并没有感觉到自己力量的，所以他们像动物一样穷，他们也难得比动物更带生产性"①。尽管他们在行动上被迫一刻不停地与大自然斗争着，却想不到要借助于某种有力的意识形态，来帮助自己克敌制胜。因此，他们创作不出任何艺术。考古学家迄今尚未发现那时期的什么艺术作品，即其明证。自然地，他们同样不会创作出神话，——这由下一事实更可清楚地看到：他们尚不知埋葬死人，人死后即随便加以抛弃："上古尝有不葬其亲者，其亲死，则举而委之于壑"（《孟子·滕文公上》），甚至于吃掉。这表明，他们没有法术、巫术、灵魂观念，更没有灵魂不灭、神灵观念。既然

---

①恩格斯《反杜林论》第223页，人民出版社，1972年版。

如此，也就谈不上有神话了。

紧接着旧石器时代中期的是晚期，在我国是一万年至四万年前的“柳江人”、“资阳人”、“山顶洞人”、“河套人”时期。这时期的人已是“新人”。他们的生产工具有了长足的进步，石器精良些了，且种类繁多，有圆形的球状器，双刃带尖的或三棱长尖的尖状器，凹刃、凸刃、圆刃与双刃的刮削器等等；刀、斧、戈、矛等武器一一被创造了出来，有的氏族甚至发明了投矛器、弓箭。他们学会了人工取火，所谓“有圣人作，钻燧取火，以化腥臊”（《韩非子·五蠹》）。他们的劳动技能提高了许多。由此，“猎物便成了日常的食物，而打猎也成了正常的劳动部门之一”①，他们基本上过着渔猎生活：“山居则食鸟兽，……近水则食鱼鳖螺蛤。”（《古史考》）他们不只是能够猎取大量的小禽兽，而且常常能够捕获凶禽猛兽，——苏联沃龙涅什附近科斯钦基的旧石器时代期晚期遗址上，曾发现了三百只古象遗骨，于兹可见。随着生产的显著发展，他们的生活水平大为提高，有了较多的东西可食，有了用骨针缝制的皮衣可穿，有了建筑起来的房屋可住。与此相应，社会关系是血缘亲族，形成了母系氏族公社。在公社中，人们逐渐实行了按性别和年龄的不稳定的简单分工：青壮年男子主要负责渔猎，老年男子主要负责制造工具等事，妇女主要负责采集食物与家务劳动，统一于一位老祖母的领导之下。在这种情况下，人们的思想意识得到了比较迅速的发展，语言也开始发达起来了。人们一方面畏惧大自然的形形色色的凶恶势力，另方面更渴求认识、驾驭大自然。他们既在行动上勇敢顽强地奋斗，向大自然进攻以索取财富，并防御大自然的袭击以保护自己，又力图凭藉强有力的意识形态来帮助自己更好地斗争。于是，他们始创了艺术。

艺术诞生于旧石器时代晚期，有许多材料足资证明。在“山顶洞人”的遗址中，曾发现过多种装饰品，有钻孔的小石珠、砾

①恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》第32页，人民出版社1972年版。

石、青鱼眼上骨、兽牙和海蚶壳，有刻纹的鸟骨管，有穿成串的鱼脊骨等等，形式多样，且染上了红、白、黄、绿诸色。欧洲旧石器时代晚期的“奥瑞纳人”、“马歇德林人”等，画有大批形象生动的画，如阿尔塔米拉洞穴壁画，拉斯科克斯洞穴壁画；作有若干雕塑、浮雕，如三兄弟洞的泥塑野牛，勒艾齐斯附近洞穴的浮雕野马。苏联科斯钦基及伊尔库斯克的马理塔、布立奇地方，都出土了旧石器时代晚期的造型艺术作品，——用象牙、猛玛牙、兽骨、泥灰岩之类雕塑的妇女小像，在石头、骨头上雕刻的飞禽、走兽、游鱼等。相近于旧石器时代晚期的澳大利亚近代的塔斯马尼亚人，有名目繁多的“科罗博利”（节庆），常在月圆时举行，他们唱歌跳舞，用其唯一的乐器鼓伴奏。这些表明，旧石器晚期的人们开始运用艺术，以给劳动、生活助一臂之力了。当然，他们的上述艺术均是不自觉的，无论是应用艺术（即动的艺术，可随身携带的雕塑品、装饰品）也好，洞穴艺术（即不动的艺术，壁画与大型浮雕）也好，均贯串着一个神秘而实用的功利目的，并不是为着观赏的，像壁画都画在黑暗的洞穴中，甚至画在人迹罕至的深邃的洞穴底部，且每每在洞壁的同一地方长时期（有的长达上千年）地反复作画，显然是非观赏用的。但他们的艺术创作能力已达到了一定高度。他们用尖硬的燧石工具在岩石上深深地刻出动物形象，再涂上红色颜料（铁的氧化物）、蓝色颜料（锰的氧化物）、黄色与橙色颜料（铁的碳酸化合物）、黑色颜料（由烧焦的长毛象的骨头研制而成）等，有的颜料是装在骨管中再吹上去的，五彩缤纷。许多画挺生动，如阿尔塔米拉洞的壁画，上画20多只野牛、野猪、野马、母鹿、狼的形象，有跑着的，有负伤的，有被追逐陷入绝境的，姿态自然；莱·特洛亚·费莱尔洞的壁画上的“鹿角巫师”，画得细致（连脚趾也清晰）、准确（其“前臂和后腿部以及身体的肌肉部分仿佛是用近似于现代X光透视的方法画成的”①），栩栩如生（高

---

①朱狄《艺术的起源》第47页。

高的鹿角，圆圆的眼睛，长长的胡须，头向左侧，臀部挺出而人立，前足向前伸出，相当神气)。无怪乎有人要说它们不像是"原始的"，威廉·范隆则说："除非你自己亲眼看见这些史前人的作品，否则你就很难相信这些洞穴的居民作为一个描绘者，一个雕刻师，一个画师，一个普通切削工具的使用者竟能取得这样惊人的成就。"①

作为最早的艺术之一，上古神话同样是在这个时期破土而出的。"山顶洞人"有公共墓地，死者随葬物有燧石石器和石珠、穿孔兽牙等装饰品，排成半圆形，尸体上布有赤铁矿的粉粒，可见他们已经有法术、巫术、灵魂不灭与神灵等观念。前面提到的那个"鹿角巫师"，在画中站在居高临下的位置上，仿佛有种统辖所有动物的能力，据布吕叶说，它表现的是神灵支配着猎物的丰足和狩猎的成功，故他称之为"特洛亚·费莱尔神"；由此更可见，当时人们已开始渴求通过神来支配大自然了。一些近代的与"山顶洞人"的水平相差无几的氏族，有的认为红色代表鲜血，是生命的来源和灵魂的寄居之处；有的认为人死后，灵魂就脱离肉体，到另一个世界去，过着和人世间类似的生活；有的认为死者的灵魂不再与他们的亲族相亲，会危害他们，因而畏惧之；有的则认为死者的灵魂会护佑他们，因而崇敬之；还有的敬奉图腾，尊之为本氏族的始祖与保护神，——这种种也从旁证实了"山顶洞人"的法术、巫术、灵魂不灭与神灵等观念。就是在此种情况下，旧石器时代晚期的人们着手创作了神话。

恩格斯说："整个希腊神话是从它本身所具有的古雅利安人对自然的崇拜发展而来的，这个发展基本上是由氏族和胞族造成的，并且这个发展是在它们内部进行的。"② 换言之，是氏族和胞族开创与发展了上古神话，而氏族、胞族，正是在旧石器晚期形成的。足见，上古神话起源的时期确是旧石器时代晚期了。

---

① 引自朱狄《艺术的起源》第38页。

② 《马克思、恩格斯论艺术》第17页，人民文学出版社，1960年版。

第四章

神话的发展

第一节　整个神话的发展

整个神话，包括上古神话与后世神话。从诞生时起，到现在，它已走过了几万年的历程。每个民族、国家的神话的历程各不一样。拿我国的一些民族来说：汉族的神话历经了原始社会、奴隶社会、封建社会、半封建半殖民地社会，进入社会主义社会；鄂伦春、鄂温克等族的神话，从原始社会一跃而入社会主义社会。拿美洲印第安人的神话来说，它则从原始社会直接进到了资本主义社会。有的民族有不自觉神话、半自觉神话、自觉神话，有的民族还只有不自觉神话、半自觉神话，还有的民族迄今仍只有不自觉神话。在此，我们不可能一一加以考察，只能综观世界神话，以富有代表性的神话——汉族神话为例，来看看整个神话的发展。

由汉族神话，可以看到，整个神话的发展经过了三个时期：

第一个时期是不自觉神话时期。这个时期，在汉族历史上，是自“山顶洞人”至殷朝的上古社会，其神话全是不自觉神话。

在这个时期里，由于生产水平低下，人们都迷信法术、巫术、宗教，相信神鬼。且不说殷代以前，就看殷人吧，他们仍迷信得很，经常祭祀神鬼，祭祀隆重，特别是，“商王和贵族们每次祭祀，用牲的数目极为惊人，少则数头，多则几十、几百，甚至

达到上千头。一次，仅仅因为发生了耳鸣这样微不足道的小事，就用了158只羊当作祭品”①。朝廷事事占卜，祷请神鬼，如：

甲戌卜，其𡆥风，三羊三犬三豕。（续2、15、3）

辛未卜，宁贞，寒年于河。（铁藏216，1）

丙戌卜，設贞，王出梦示，不……。（遗珠513）

昔者汤克夏而正天下，天大旱，五年不收。汤乃以身祷于桑林，曰“余一人有罪，无及万夫；万夫有罪，在余一人。无以一人之不敏，使上帝鬼神伤民之命！”于是剪其发，鄣其手，以身为牺牲，用祈福于上帝。民乃甚说，雨乃大至。（《吕氏春秋·季秋纪·顺民》）

对神鬼，他们甚至盲目依赖，像纣王似的，当大臣祖伊批评他“淫虐用自绝”，问“今王其奈何”时，他却有恃无恐地声称：“我生不有命在天乎！”（《史记·殷本纪》）因此，在他们那里，依然盛行不自觉神话。他们不仅传道着前人之作，而且自己也创作，以期用神话求福去祸，有若下面的卜辞：

今三月帝令多雨。（前3，18，5）

帝其令风。（乙2508，3094，17258合）

帝其于之一月令雷。（乙3282）

雷妇又（祐）子。（后，下42，7）

这与他们以歌乐舞蹈为神秘的工具一样：

今夕奏舞，出从雨。（前3，20，4）

艺术对于他们，主要藉以通神的。

殷商以降，由于消极的经济基础与蒙昧的思想基础，在相当长的时间内，还或多或少地有所存在，而传统的思想对后世有着深远的影响，所以，不自觉神话仍时有产生。如：

彭州濛阳县界，地名清流，有一湫。乡俗云：此湫龙与西山慈母池龙为昏（婚），每岁一会。新繁人王睿乃博物者，多所辨正，尝鄙之。秋雨后经过此湫，乃遇西边雷雨晦

---

①郭沫若主编《中国史稿》第一册第191页，人民出版社，1976年版。

冥，狂风拔树，王睿策马障树而避。须臾，雷电之势止于湫上，倏然而霁，天无纤云。诘彼居人，正符前说也。（缪荃孙辑《北梦琐言》逸文）

其中的《龙婚》，人们都信以为真，无疑是不自觉神话。这是宋代的事。即使今天，也有若干土壤，可以成为不自觉神话滋生的温床。试看浙江宁海县马村：穷山恶水，经济落后，人们普遍迷信鬼神巫术，有一庵二殿五庙，家家户户供灶神、观音，女孩子从小学佛经，许多人会巫术（有巫7人、觋3人，能作十项以上巫术的51人），每年被做巫术的人很多（1987年即有46人），有11户从来生病不求医、只用巫术治疗，21人无论遇到什么“不祥”之兆（诸如出门听见乌鸦叫、清早碰到女人）都要占卜、进行巫术活动；大家都认定土地为土地神所管，每一座山有一位山神土地，每一处田地有一位田头土地，每一个村庄有一位居住土地，每一座桥梁有一位桥头土地……，认定大树脚下有五圣神、大石脚下有妖魔；发生日月蚀时，以为是天狗在拖走日月，全村男女老少纷纷放鞭炮、打铳、敲面盆、打锣鼓，放声呼喊“还光咳，太阳（月亮）”，以吓走天狗，救出日月；认为月亮上的阴影是株月亮树，天上的人由于吃了月亮树叶才住在天上，地上的人如果吃了月亮树叶也能上天，而月亮树叶每年中秋会掉下来，因此，常于中秋节前后合家长夜仰卧在露天下面，张着嘴巴等月亮树叶掉进嘴里，叫做“等月华”。① 笔者于1988年8月在南岳开会，看到四面八方的“善男信女”到那里“进香”，络绎不绝，特别是农历七月十五（“中元节”）那天，从山下“圣帝庙”到山顶“祝融观”，二、三十里路上人如水流，每一座佛寺、道观、神庙里都是熙熙攘攘，香烟缭绕，虔诚跪拜者、口念祷词者不知其数。在这种情况下，有不自觉神话之作是十分自然的。当然，后世的不自觉神话数量不多，且与社会的前进成反比例：社会愈前进，其数量愈减少；到社会进至一定的阶段时，它

①见麻事照《马村巫术活动调查》，《民间文艺季刊》1989年第1期。

便会丧失产生的基础，而趋于消亡。

第二个时期是半自觉神话时期。这个时期，在汉族历史上，是周朝至隋朝，其神话以半自觉神话为主。

周朝取代殷朝，把我国奴隶社会推向了鼎盛。较之殷代，生产水平有了进一步的提高。在农业上，铜制工具大幅度增加，种类更多，也更精良；耕作方法不断改进，逐渐普遍地实行休耕、排灌、除草、壅本（给禾苗培土）、沤肥、治虫等措施。从而，生产得到了显著的发展。手工业日益发达：青铜器作坊各地多有，青铜器的数量、质量、品种都超过了殷代；陶器、漆器、玉器的工艺水平均相当高；手工工人分工细致，出现了“百工”。在这种条件下，科学技术取得了卓越的成就：数学方面发明了乘法口诀，能进行精密的土地测量和计算；力学广泛运用于城市建筑、铜器冶铸、水利设施等工程中；天文学方面确定了二十八宿，多次准确地观测了日食，发现了哈雷彗星；农业科学与畜牧业、生物学的知识颇为丰富；医药学发展很快，有食医、疾医、疡医、兽医之分，有本草学的滥觞，有预防医学的初步观念，有六气失和的病因说，有砭法、针灸、汤液、按摩、熨贴等疗法；音乐学上，律吕学开始形成了……。同时，社会生活比起殷代来，要纷繁丰富得多。

在此基础上，人们的思想意识迅速地进步了。一方面，他们对鬼神的态度有所改变。大多数人虽然还相信鬼神，但不像过去那样虔诚地信赖，对鬼神的作用日渐贬低，对鬼神的敬畏日渐削弱，而日渐注重人的作用。周公对蔡仲、殷遗民的告诫特别强调人的因素：“皇天无亲，惟德是辅。”（《尚书·蔡仲之命》）“聿修厥德，永言配命，自求多福。”（《诗经·大雅·文王》）《诗经》的变雅充满了怨天的声音：“昊天不佣，降此鞠讻；昊天不惠，降此大戾！”（《小雅·节南山》）“浩浩昊天，不骏其德！”（同上《十月之交》）另方面，人们对艺术的看法有所改变，既把艺术当作通神的东西，如：

（晋）平公问师旷曰：“此所谓何声也？”师旷曰：“此

所谓《清商》也。”公曰：“《清商》固最悲乎？”师旷曰：“不如《清徵》。”公曰：“《清徵》可得而闻乎？”师旷曰：“不可。古之听《清徵》者，皆有德义之君也。今吾君德薄，不足以听。”平公曰：“寡人之所好者，音也，愿试听之。”师旷不得已，援琴而鼓。一奏之，有玄鹤二八，道南方来，集于郎门之垝；再奏之，而列；三奏之，延颈而鸣，舒翼而舞，音中宫商之声，声闻于天。平公大悦，坐者皆喜。平公提觞而起为师旷寿，反坐而问曰：“音莫悲于《清徵》乎？”师旷曰：“不如《清角》。”平公曰：“《清角》可得而闻乎？”师旷曰：“不可。昔者黄帝合鬼神于泰山之上，驾象车而六蛟龙，毕方并辖，蚩尤居前，风伯进扫，雨师洒道，虎狼在前，鬼神在后，螣蛇伏地，凤皇覆上，大合鬼神，作为《清角》。今吾君德薄，不足听之。听之，将恐有败。”平公曰：“寡人老矣，所好者音也，愿遂听之。”师旷不得已而鼓之。一奏之，有玄云从西北方起；再奏之，大风至，大雨随之，裂帷幕，破俎豆，隳廊瓦。坐者散走，平公恐惧，伏于廊室之间。晋国大旱，赤地三年。平公之身遂癯病。（《韩非子·十过》）

又把艺术视为现实生活的反映，从美的角度加以欣赏：

吴公子季扎来聘……。请观于周乐。使工为之歌《周南》、《召南》，曰：“美哉！始基之矣，犹未也，然勤而不怨矣。”为之歌《邶》、《鄘》、《卫》，曰：“美哉渊乎！忧而不困者也。吾闻卫康叔、武公之德如是，是其《卫风》乎！”为之歌《王》，曰：“美哉！思而不惧，其周之东乎！”为之歌《郑》，曰：“美哉！其细已甚，民弗堪也。是其先亡乎！”为之歌《齐》，曰：“美哉，泱泱乎！大风也哉！表东海者，其大公乎！国未可量也。”为之歌《豳》，曰：“美哉，荡乎！乐而不淫，其周公之东乎！”为之歌《秦》，曰：“此之谓夏声。夫能夏则大，大之至也，其周之旧乎！”为之歌《魏》，曰：“美哉，沨沨乎！大而

婉，险而易行，以德辅此，则明主也。”为之歌《唐》，曰：“思深哉！其有陶唐氏之遗民乎！不然，何其忧之远也？非令德之后，谁能若是？”为之歌《陈》，曰：“国无主，其能久乎！”自《郐》以下无讥焉。为之歌《小雅》，曰：“美哉！思而不贰，怨而不言，其周德之衰乎？犹有先王之遗民焉。”为之歌《大雅》，曰：“广哉，熙熙乎！曲而有直体，其文王之德乎！”为之歌《颂》，曰：“至矣哉！直而不倨，曲而不屈，迩而不偪，远而不携，迁而不淫，复而不厌，哀而不愁，乐而不荒，用而不匮，广而不宣，施而不费，取而不贪，处而不底，行而不流。五声和，八风平。节有度，守有序，盛德之所同也。”见舞《象箾》、《南籥》者，曰：“美哉！犹有憾。”见舞《大武》者，曰：“美哉！周之盛也，其若此乎！”见舞《韶濩》者，曰：“圣人之弘也，而犹有惭德，圣人之难也。”见舞《大夏》者，曰：“美哉！勤而不德，非禹，其谁能修之。”见舞《韶箾》者，曰：“德至矣哉，大矣！如天之无不帱也，如地之无不载也。虽甚盛德，其蔑以加于此矣，观止矣！若有他乐，吾不敢请已。”（《左传·襄公二十九年》）

在生活中，用艺术来娱乐，来表征礼仪，如：

《文王》，两君相见之乐也。（同上四年）

只在宗教活动中，用艺术娱神，像《诗》之《颂》那样。

由是，人们开始创作出了半自觉神话，或把原先的某些不自觉神话改成半自觉神话。试看《诗·小雅·大东》的几句诗：

维天有汉，监亦有光。跂彼织女，终日七襄。　虽则七襄，不成报章。睆彼牵牛，不以服箱。

由此，一方面，可以窥测到，上古的牵牛织女神话，大约是描述牛神与纺织之神的故事的；另方面，可以看到，《大东》的作者虽然相信有织女、牵牛其神，但并不以为他们能够实在地帮助人们，也不以其神话为神圣，故借以讽刺当时的贵族徒居高位，于人民毫无益处。这即改上古神话为半自觉神话的例子。

随着社会的发展，半自觉神话愈益繁盛，成了神话苑囿中的主要花种，以迄于隋。在汉魏六朝的志怪小说中，便有若干半自觉神话。《搜神记》中的《织女助董永》（又见《孝子传》）早已脍炙人口，可作其代表。干宝撰《搜神记》，虽想“发明神道之不诬”，但“又安敢谓无失实者哉”；他也无意于用自己编录的作品来祈求神鬼保佑，只是“幸将来好事之士，录其根体，有以游心寓目”（《序》）。所以，其中的神话不再完全是不自觉的，有的是半自觉的了。

半自觉神话到后来，越来越少。将来，总有一天，它必会销歇，不再产生。

第三个时期是自觉神话时期。这个时期，就汉族而言，由唐朝开始，直至永远的未来，其神话以自觉神话为主。

唐朝是我国乃至世界上空前富强的封建国家。其时，经济相当发达。农具有许多改进，先进的曲辕犁、各式水车（如人力水车、畜力水车、水力水车、立井式水车）等广泛使用，水利事业发展迅速，集约经营、精耕细作的程度有所提高，从而促进了农业生产。手工业兴盛，官营手工业的规模大（仅少府监役使的“技能工巧”的工匠就近两万人），分工细（如织染，就有25个工种），工艺精（如雕版印刷、足踏轮船），产量多（如天宝年间的铸钱监，年铸铜钱达32万多贯），质量高（像著名的唐三彩），私营手工业亦然。商业繁荣，像首都长安，人口“不啻百万”（《韩昌黎全集》卷37《论今年权停选举状》），东市、西市120行，“四方珍奇，皆所积聚”（《长安志》卷8）；南方扬州，“富甲天下”（《旧唐书·秦彦传》）。交通发达，驿道贯穿四面八方，官设陆驿1297处、水驿260处、水陆兼驿86处，还有大量民营店肆，以供商旅。在贞观、开元之治时，更是一片繁华景象，有若杜甫描述的：“忆昔开元全盛日，小邑犹藏万家室。稻米流脂粟米白，公私仓廪俱丰实。九州道路无豺虎，远行不劳吉日出。齐纨鲁缟车班班，男耕女桑不相失。”（《忆昔》）与此相应，思想、文化相当发达。傅奕、吕才、卢藏用、李华、刘知

几、李筌、柳宗元、刘禹锡等许多进步的思想家，继承、发扬荀子、王充、范缜的传统，进一步广泛地宣扬无神论。文坛出现了百花齐放、万紫千红的局面，诗歌更迈进了黄金时代。

在这种情况下，小说创作发生了质的变化。胡应麟指出："变异之谈，盛于六朝，然多是传录舛讹，未必尽设幻语。至唐人乃作意好奇，假小说以寄笔端。"（《笔丛》三十六）鲁迅也说："小说亦如诗，至唐代而一变，虽尚不离于搜奇记逸，然叙述宛转，文辞华艳，与六朝之粗陈梗概者较，演进之迹甚明，而尤显者乃在是时则始有意为小说。"① 所谓"作意好奇，假小说以寄笔端"，"有意为小说"，指的是把小说当作纯粹的艺术来创作，而不再视之为史实。与小说密切相关的神话同样如此，人们开始把它当作纯粹的艺术来创作了，即创作出了自觉神话。李朝威的《柳毅传》是其中的佼佼者，他虽然是用传记笔法写的，但并不以柳毅为历史人物，更不以龙女一家子为真实人物，而只是以他们为艺术形象来塑造的；他创作的目的，不在于张扬神鬼的作用，而在于反映现实，否定包办婚姻，歌唱幸福的姻缘。

由唐以降，自觉神话日益发达，作了神话创作中的盟主。到将来某个时候，它还会一统天下，成为人们创作的唯一的神话作品。

由不自觉神话时期，到半自觉神话时期，再到自觉神话时期，构成了整个神话发展的全过程。这是完整的发展过程，适用于某些民族的神话，某些民族的神话的发展过程则没有这么完整。每个民族的神话发展的各个时期，其开始、结束的时间也不一致，如鄂伦春、鄂温克族的神话到二十世纪五十年代才由不自觉转向半自觉，不久又转向自觉；非洲某些黑人部落、太平洋某些岛屿上的土人、南美某些印第安人部落的神话，则至今还处于不自觉状态。尽管如此，但不自觉神话——半自觉神话——自觉神话这个趋势，对于所有民族的神话的发展来说，都是必然的。

---

① 《中国小说史略》第54页，人民文学出版社，1973年版。

它是整个神话的发展的一个规律。

某些学者将神话只局限在原始社会的范围之内，认为神话只是原始社会的东西，原始社会一结束，神话也就消亡了，后世再没有什么神话。他们的理由主要有五，可都值得商榷。

其一、他们说，“神话的产生和发展必须在原始社会的氏族内部进行，必须受到氏族制度的制约。”① 但这是违背客观事实的。客观事实是，阶级社会早期尚有许多神话。我国那时候流传至今的神话，便还有不少，如我们在后面将要看到的。希腊的情况同样如此。它们与原始氏族社会的神话并无什么本质的区别，谁也无法把它们排除在神话之外。

其二、他们说，古代神话作为原始部落性意识的产物，就只能与氏族社会的基本情况相联系，相终始。然而，他们忘记了，每一种意识形态既依附于产生它的社会，又有其相对的独立性与历史的传承性。所谓“原始部落性意识”，正像其他社会的意识，是不会完全随着该社会的消亡而随即消亡的，每每要延续相当长的时期。例如，“原始部落性意识”之一的平均分配猎物，时至今日，在一些地方犹有遗响——凡是参加打猎的人，甚至看到了打猎情景的人，都可得到猎物的一份，打中者则多分一点（头或皮之类）。又如，舅父在其姐妹的儿子分家时享有决定的发言权（舅权制之一），这种现在还存在于许多地方的现象，即来源于母系氏族社会。既然如此，那么，阶级社会早期就肯定保有相当浓厚的“原始部落性意识”了。因而，即使承认神话只是“原始部落性意识的产物”，阶级社会早期也会有之，何况神话并不只是什么“原始部落性意识的产物”。

其三、他们说，神话是原始社会人们的原始思维的具象化，原始思维随着原始社会人们的逝去而逝去，神话也便逝去了。可实际上，原始思维并非原始社会人们所独有的。一方面，原始思维的土壤为十分落后的生产力，只要有这种土壤，它就会滋生。

---

①见《民间文学论坛》1984年第4期《关于神话界说问题的讨论》。

而由于事物发展不平衡的规律，阶级社会中还存在着很多这种土壤，它自会滋生，也就会生发出不少的神话。不要说奴隶社会、封建社会，即以今天的社会而言，仍然是有这种土壤的，是有人有原始思维的，是有类似上古神话的不自觉神话的，——假若不光坐在书斋里，而深入到偏僻的地方去，便可分明地看到。另方面，如前所述，原始社会人们的原始思维，对阶级社会早期人们的影响巨大，有如大量卜辞所表明的，他们在其影响下必然要创作出神话来。

其四、他们说，神话并不是一种纯文学形式，而是原始意识形态的统一体，故只能生存于原始社会中。是的，原始社会的神话不是纯文学形式；不过，阶级社会早期的神话也不是纯文学形式。试看《孟涂断讼》，描述“人请讼于孟涂之所，其衣有血者乃执之”，表明夏人创作这一神话，是想请孟涂主持公道，惩罚真正的坏人，护佑真正的好人。阶级社会早期的人们脱胎于原始社会不久，他们有原始意识形态，不以其神话为纯文学形式，是自然之事。非纯文学形式的神话，并不至于在原始社会终结时就终结。

其五、他们说，神话主要反映人和自然的矛盾，而这一矛盾基本存在于原始社会中，到文明社会，人与自然的矛盾已经不占主要的位置，所以神话的生命告终于原始社会告终时。他们这是依据马克思的下一段话立言的：“大家知道，希腊神话不只是希腊艺术的武库，而且是它的土壤。成为希腊人的幻想的基础、从而成为希腊〔神话〕的基础的那种对自然的观点和对社会关系的观点，能够同自动纺织、铁道、机车和电报并存吗？在罗伯茨公司面前，武尔坎又在哪里？在避雷针面前，丘必特又在哪里？在动产信用公司面前，海尔梅斯又在哪里？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被支配，神话也就消失了。在印刷所广场旁边，法玛还成什么？”① 可惜他们忽略了，马克思所说的“自然力”，像他指出的，“这里指一切对象，包括社会在内”②，绝

① 见《马克思恩格斯选集》第2卷第113页。

不是指的纯自然力。恩格斯早就在《反杜林论》中批评过当时的比较神话学，“片面地以为神只是自然力量的反映”。同时，他们忽略了，马克思说的是在资本主义社会中，由于许多自然力的实际上被支配，不可能再产生有关的古希腊式的神话了。他既没有说资本社会已支配了一切自然力，一切神话都产生不出来；更没有涉及封建社会、奴隶社会的事情。拿奴隶社会前期来说，未被支配的自然力多得很，怎么会没有神话的创作？他们还忽略了，即便某些自然力已被支配，也可能有关于他们的神话诞生，——很多原始神话，就是在初民实际上支配了某些自然力之后，才结下的果实：有关弓箭之神、畜牧之神、农业之神、陶神、纺织衣裳之神、房屋之神、车神、舟神、文艺之神……的神话之果，即结于人们掌握了弓箭等等的基础上。阶级社会早期人们支配了某些自然力，也会作出关于它们的神话的，如冶金神话即是。

由上可见，他们的说法是缺乏根据与说服力的。

第二节　上古神话的发展

上古神话是有史以来寿命最长的文学作品。它从旧石器时代晚期起，一直到阶级社会前期，数万年间，始终在不断地产生，不断地随着社会的前进而发展，迄至衰微。

各族上古神话的发展，由于各族的历史不尽相同，其具体情况是不一的；但它们还是遵循同一的规律，按照同一的趋势，在发展着。

综观世界上古神话，就其完整的形态而言，其发展经历了三个阶段——自然性神话阶段，自然社会性神话阶段与社会性神话阶段。

上古神话发展的第一个阶段，是自然性神话阶段。所谓自然性神话，是以描述自然现象为主的神话。

恩格斯谈到宗教是支配人们的外界力量在人们头脑中的幻想

的、非人间力量式的反映时，说道："在历史的初期，这样被反映的，首先是自然的力量。"① 在上古神话里，我们可以见到同样的情景。上古人民在旧石器时代晚期最早创作神话时，是以自然现象为主要的描述内容的。

旧石器时代晚期，如恩格斯说的，"是以采取现成的天然产物为主的一个时期；人类的制造品主要是用作这种采取的辅助工具。"② 那时期的"山顶洞人"等，他们生产劳动的最重要的内容，是猎捕大自然中本来存在的鸟兽鱼鳖，和采摘大自然中本来存在的草木果实。他们尚无力量对大自然实行重大的加工、改造，强迫大自然生长出从未有过的食品。他们在很大程度上，依赖着大自然而生存。他们对大自然斗争的力量是微弱的，在斗争中，仅仅能逐步地取得一点一滴的胜利，大获全胜的战斗极少，且往往遭到失败，甚至大败亏虚。整个地看，大自然严厉地统治着人们。它在人们的心目中，具有无上的权威。

同时，那时期的社会生活是很简单的。母系氏族公社一般不大，少的二三十人，多的四五十人，个别最多的也不过百人左右。大家集体劳动，共同分配。人人遵循着自发的习惯行动，听从自然而然的领袖——氏族的老祖母的指挥，与老年人的教导，没有什么礼法："当此之时，无庆贺之利、刑罚之威，礼义廉耻不设，毁誉仁鄙不立，而万民莫相侵欺暴虐。"（《淮南子·本经训》）个人融合在集体里，除了领袖较有权力、威望外，每个个人的地位、作用都不突出。再者，氏族不多，各氏族散居在广大的土地上，彼此距离遥远，互相往来很少，只有几个亲近的、互为婚姻的氏族较为接近，关系较为紧密。

这样的形势，使得当时的人们最关心与他们利害攸关的自然现象。他们密切地注意着飞禽走兽的活动，风雨云雷的变化，山林河海的状况，日月星辰的运行，时刻提防着鸷鸟猛兽的危害，毒蛇恶鱼的袭击，狂风暴雨的威胁，震雷闪电的损伤，江河湖泊

① 《反杜林论》第410页，人民出版社，1972年版。

② 《家庭、私有制和国家的起源》第26页，人民出版社，1972年版。

的沉溺，高山大林的迷惘。他们害怕自然界的一切敌对势力，敬仰于他们有益的所有自然物，虔诚地崇拜之：对凶恶的祈请它们不要降祸，对善良的祈请它们多加赐福，对庞大的祈请它们大力保佑，对微小的也祈请它们施给恩泽。他们亟想凭借神话探究自然现象的来龙去脉，依靠人化物与自然神灵的力量更多地获取生活资料，更有效地防备自然敌人。

因此，当时人们所创作的神话，主要的是自然性神话。至于人们跟大自然的斗争，人们的社会生活，在那时期的神话里，当然也有反映；不过，它们不是那时期人们关心的焦点，人们不会着力地、大量地去描述它们，关于它们的神话不会多，不是当时神话创作的主流。

自然性神话占据着上古神话的第一阶段的主导地位，这有旧石器时代晚期盛行的图腾崇拜的情况作为见证。我们看，充当图腾的是哪些东西呢？不是社会事物，而全是自然现象。我国古籍中所记载的图腾物，除了熊罴虎豹马牛羊犬，就是雕鹗鹰鸢燕鸠鹊鹅，除了水沙山石，就是桃李花草……。摩尔根《古代社会》所记载的美洲、澳洲及其他地方的许多氏族的图腾物，也不外是熊狼鹿猪、鱼蛙龟蛇、鹰鹭鹬鸦、风雨云雷……。从现代某些民族所保留的图腾遗迹，可以见到同样的情景，如云南怒江地区的傈僳族的十来个氏族，分别号称腊饶息（虎）、阿吃息（羊）、吉饶息（蜂）、鹅饶息（鱼）、汗饶息（鼠）、明饶息（猴）、业饶息（雀）、乌饶息（熊）、麻打息（竹）、括饶息（荞）；东北的鄂温克人称公熊为“合克”——祖父，母熊为“恶我”——祖母；印度尼西亚有的人称老虎是祖宗。类似的例子数不胜数，充分表明那时只有自然现象才被崇奉为图腾。我们再看，人们是怎样对待图腾的呢？那是敬畏备至的。除开经常性的祭祀之外，还有多种多样的特殊风俗。一般的氏族都不吃图腾物，严加保护，绝不伤害，有时迫不得已地伤害了它，就要想方设法妥加处理。如鄂温克人偶尔打了熊，大家不能说“熊被我们打死了”，只能说“熊睡觉了”；并忌讳道穿打熊武器之名，要称刀是“割

不断东西的钝物”；吃熊时，人们先发出乌鸦般的“嘎嘎”声，又对熊说“是乌鸦吃你的肉，不是我们吃你的肉”，然后再吃；不吃熊的“灵魂”附著之处——心、肺、大脑、眼珠，把它们及熊趾、熊筋等一道风葬(挂在深山里两棵大松树中间的横枝上)。西非的多雷人，在路上碰到蜗牛，就采一片绿叶放在它的壳上表示敬意：“老祖宗，我献给你一张鲜叶子。”澳洲的阿伦它族用木头或石块刻上图腾物的形象，称之为“Tjurunga”，尊之为最尊贵的器物，藏于极其秘密的地方，禁止给外族人看，不让小孩接触，不准人们在藏所附近乱丢杂物、谩骂打架；平日谈到它和图腾时，需低声下气；倘若失掉了它，半月之内全族痛哭如丧考妣。印度尼西亚某些族至今仍不打鳄鱼，仅在它伤害了人时才打，打之前要向“鳄王”祷告，诉说该鳄之罪，请“鳄王”允许予以制裁。由此不难想见，旧石器时代晚期的人们最注重、最关切的是自然现象，最畏惧、最尊崇的是自然现象。他们在神话中主要描写的，必然也是自然现象了，自然性神话必然是当时神话的主体了。

上古神话发展的第二个阶段，是自然社会性神话阶段。所谓自然社会性神话，是以描述人类（英雄之神为其代表）与大自然的斗争为主的神话。它们最鲜明地体现了自然界与社会的关系，无以名之，姑称之为自然社会性神话。

自然社会性神话在旧石器时代晚期已经出现。到新石器时代早中期——以“仰韶人”为代表的时期，它便代替自然性神话，成了神话创作中的基干。所以，上古神话的发展进入了自然社会性神话阶段。

在“仰韶人”时期，生产水平提高了。先是渔猎业达到了比较繁荣的境地；接着，人们开始驯服了部分禽兽，使之变成了家禽、家畜；进而又学会了种植耕作，将若干野生植物驯化成了谷类、菜类，基本上过着农业定居生活或游牧生活，兼从事渔猎。原始手工业形成了，不仅制石业达到了相当高的水平，而且制陶业也发达起来。这是人类与大自然斗争所取得的伟大胜利，表现

了人类力量的巨大增长。人们不再仅仅消极地仰赖天然产物，而能够积极地用自己的双手来增殖产物了。人们所食所用的东西中，自己再生产出来的产物的比重日益增加，成为主要的了，天然产物的比重日渐减少，成为次要的。像恩格斯指出的，除了“第一个自然界”——无组织的、混乱的自发力量外，人们开始创造了“第二个自然界”——经过了人类重大加工和改造的自然界。大自然对人类的统治，已不是绝对的了，它渐渐受到了人类的沉重打击与有力支配。

同时，社会生活日益丰富、复杂起来。母系氏族制度发展到了顶点，又开始没落，对偶婚逐渐衰退，萌生了父系氏族制度。社会分工更加深化与扩大：一方面，氏族内部男女老少越来越固定地各司其职；另方面，“游牧部落从其余的野蛮人中分化出来：这是头一次大规模的社会分工。”① 氏族领袖的权威愈来愈强化，一般的个人特别是力量与智慧超群的个人在生活、斗争中的作用也愈来愈突出。人口逐年增多，氏族不断地扩大、分化，新的氏族日渐增加，纷纷组成了部落，有的部落并联合成了部族（部落联盟）。氏族、部落以及部族之间，交往一天比一天频繁，关系一天比一天密切。这些，又加强了人们的生产斗争。

在这样的形势下，人们尽管不可能扬弃对大自然的畏惧、崇拜，其程度却降低了；而人们的自信心与自豪感，日高一日。最为大家重视、关心的，已是人与大自然的斗争，不再是单纯的自然现象了。对于强大的自然势力，人们固然保持着敬畏，但人们更敬佩那些勇于和善于向大自然斗争的个人（尤其是领袖）、氏族与部落。所有的英雄模范，均为人们所瞩目、赞颂；人们更希望出现强大无比、智勇绝伦的豪杰。

因此，“仰韶人”的主要创作力量，自然而然地转到了自然社会性神话上面。他们力图通过自然社会性神话，反映自己与大自然的激烈斗争，总结斗争的经验、教训，歌唱斗争的胜利，表

① 《家庭、私有制和国家的起源》第153页，人民出版社，1972年版。

达自己进一步战胜大自然的决心与愿望，特别是假借跟大自然斗争的英雄之神来征服大自然。自然社会性神话是颂扬上古人民斗争大自然的英雄史诗，是他们征服大自然的初步胜利所结下的硕果。

自然社会性神话接替自然性神话，充当了上古神话的文坛上的盟主，由新石器时代早中期的人们从图腾崇拜转向祖先崇拜，可以看出其踪迹。图腾崇拜流行了一个长时期后，走向了衰微，继之而起的是祖先崇拜。“仰韶人”逐步地不视图腾为唯一的、最高的主神，而于图腾之外，又尊奉自己的实际的祖先为主神了。开始，图腾尚比祖先神高出一头，慢慢地与祖先神比肩而立，最后更让祖先神位于其上。这种变化，正是在人们的心目中，大自然的权威下降，人类的权威上升的结果与表现。人们之所以崇拜祖先，是因为感到了人的强大力量，看重人的崇高价值。他们对那些逝去的领袖，对那些作出了突出贡献的英豪，深深地悼念与衷心地敬奉。在悼念与敬奉中，人们往往把集体的德才、功勋集中到领袖们、英豪们的身上，极力渲染他们的威力、业绩，并尊崇他们为本族的祖先，举戴他们为本族的主神，祈求他们保佑、帮助本族。祖先崇拜取代图腾崇拜的这种动因和状况，与自然社会性神话接替自然性神话的动因和状况，是完全一致的。事实上，一般说来，自然社会性神话都体现了对祖先的崇拜。它们里面的英雄之神，像祝融、神农、后稷，像女娲、羿、禹，像布碌陀（壮族）、乌恩（蒙古族）、吉智高卢（彝族），……莫不是祖先神。

在第二个阶段中，人们也创作了若干自然性神话与社会性神话。由于人们只是一般地注视着自然现象与社会生活，关于它们的神话不多，不过是神话创作的支流而已。

上古神话发展的第三个阶段，是社会性神话阶段。所谓社会性神话，是以描述社会的生活、斗争为主的神话。

社会性神话在旧石器时代晚期与新石器时代早中期，曾不断地诞生，折射了那时的社会生活。到新石器时代晚期——以“屈

家岭人”为代表的时期，与阶级社会早期——如夏、商时期，它便日渐替代自然社会性神话，上升成了当时神话的中坚。

新石器时代晚期——商朝，与以往相比，生产力的提高要快得多了。生产工具于精良的石器外，有了铜器。铜器的炼制标志着人类历史上的一个飞跃。社会由史前时期迈进了文明时期。在这时期，农业因运用了不少的崭新工具(如犁等)，与先进的生产方法（如耦耕等）大大地发展了，像恩格斯指出的：“自有木犁以后，大规模的土地耕耘，田野耕作，从而生活品在当时条件下几乎毫无限制的增加，便都有可能了。”① 规模较大的畜牧业发达起来，也大量地增加了生活品。在三门峡庙底沟“龙山人”遗留下来的二十六个废坑中，有许多家畜骨骼，其数量比同地“仰韶人”遗留下来的一百六十八个废坑中的家畜骨骼的总和还要多。在邯郸涧沟“龙山人”的一个大土坑里，考古人员便发掘出了二十一只猪的骨骼。可见当时家畜饲养业的繁盛，大大超过了新石器时代早中期；又可见当时的农业亦然，因为家畜饲养业是以农业为基础的。至于后来，更不用说了。以殷代为例，当时人们嗜酒成风，传称纣王竟有“酒池”；贵族举行祭祀，有时甚至用上百卣的酒祭奠，用三四百只牛羊为牺牲：足见农业、牧业的繁盛。并且，社会又“**发生了第二次劳动大分工**——手工业与农业分离了”②。手工业品的品种、数量日益增加，又愈加精美了。陶器、铜器的产量之多、质量之好，尤其突出，可在一定程度上满足人们的需求。这样，人们基本上是靠自己的再生产过活了，吃的、穿的、用的，绝大多数是自己种植出来的谷类、菜类与培育出来的家禽、家畜，生产出来的布帛、衣裳，制造出来的耒耜、鼎罐……，而天然产物已非重要成分了。大自然对人类的统治动荡起来，人类进一步驾驭了大自然。

同时，社会生活日趋复杂，社会矛盾日益增多，社会斗争日渐剧烈。社会关系迅速地变革着：生产资料由氏族公有而大家庭

① 《家庭、私有制和国家的起源》第26页，人民出版社，1972年版。

② 同上第157页。

占有，终于成了个人的私有财产，“个体家庭便成为社会的经济单位了”①；氏族长、部落长与部族长由公推而世袭，由公仆而贵人，由生产资料、生活资料的保管者、分配者而垄断者，最后蜕变为历史上第一个统治者——奴隶主，社会由母系氏族制而父系氏族制，接着转入了奴隶制，统一的社会分裂了，出现两个对立的阶级——奴隶主与奴隶；氏族的平等互助、团结友爱的共同生活，先为对于权位、财产的争夺所破坏，后更被尖锐的阶级斗争所代替。再则，“人口也急剧地增殖起来，稠密地住在不大的地域内”②，如那时豫北洹河沿岸七公里的地段内即有十九处村落。氏族日多，部落日众，一方面，生产、交换的发展使她们纷纷结成部落联盟，部落联盟日益扩大，并随着私有制的形成逐渐转化为国家；另方面，各个部落联盟特别是各个国家，为了争夺土地、奴隶与财富，经常地进行战争。此外，社会生产分工的发展与交换的扩大，导致了“从事单纯体力劳动的群众同管理劳动，经营商业和掌管国事以及后来从事艺术和科学的少数特权分子之间的大分工”③。人们的文化生活丰富起来，文化活动的作用越来越重要。总之，社会的生活与斗争成了人们活动的中心。

这种形势，迫使人们的最大的注意力不得不从大自然转向社会，从生产斗争转向社会的生活、斗争。是的，此时的人们还得与大自然展开紧张的、顽强的战斗，大自然还是他们颇大的威胁势力，他们还远没有在各方面成为大自然的主人，还在相当程度上“靠天吃饭”，不能不对大自然有所敬畏；不过，他们对大自然终究可以稍微放心，无需乎每时每刻都倾尽全力去对付大自然了。《礼记·郊特牲》记述：“古之君子，使之，必报之，迎猫为其食田鼠也，迎虎为其食田豕也，迎而祭之也，祭坊与水庸事也。曰：“土反其泽，水归其壑，昆虫毋作，草木归其泽！’”人们固然祭祀万物，求其庇佑，但又用命令式的口吻对它们祈

① 《家庭、私有制和国家的起源》第158页，人民出版社，1972年版。
② 同上，第26页。
③ 《反杜林论》第410页，人民出版社，1972年版。

使，可见他们对大自然并不极其担心了。而纷纭、繁复的社会生活，错综复杂的社会矛盾，尖锐、剧烈的社会斗争，却是人们已往很少经历过的，许许多多的社会现象对于他们都是新奇的。它们与人们休戚相关，可人们又不很了解它们，总觉得它们神秘。人们被它们弄得迷惘昏眩，既在它们面前深表惊诧、敬畏，又渴望认识、掌握它们。这就需要人们集中精力来对付它们。并且，由于生产斗争这时已与社会斗争密切地交织在一起，人们对生产斗争的注意，总与对社会斗争的注意联结在一起。因此，社会性神话就被人们当作主要的东西来创作了，人们企求利用社会性神话，达到支配社会的目的。恩格斯说："可是很快的在自然力量之外，出现了社会的力量——与人相对立的社会力量，这种社会力量，在人看来，也是和自然力量同样的奇异，并且最初也是同样的无从索解，它也像自然的力量一样，以同样的表面上的自然的必然性，支配于人之上。最初仅仅反映自然界神秘力量的幻想型式（按指神），现在又获得了社会的属性，而成为历史力量的代表者。"① 他正说明了上述情形。

从自然社会性神话阶段过渡到社会性神话阶段，是与图腾崇拜的消失、祖先崇拜的极盛相吻合的。在新石器时代晚期，图腾崇拜步向了死亡。从此，人们虽然还崇拜自然现象，但大多不再尊奉之为图腾了，而只保存了若干图腾崇拜的痕迹。在人们的思想中，祖先神享有了最大的权威。到奴隶社会，最高奴隶主的祖先神，更升为了至高无上的上帝，统帅着宇宙的一切。他们是人们祭祀的最主要的对象："有虞氏禘黄帝而祖颛顼，郊尧而宗舜；夏后氏禘黄帝而祖颛顼，郊鲧而宗禹；商人禘舜而祖契，郊冥而宗汤……。"（《国语·鲁语上》）这些，可以印证当时神话创作的最重要的典型形象是人神了，最重要的题材是社会的生活、斗争了。

当然，这时期不是没有自然性神话、自然社会性神话的创

① 《反杜林论》第410页，人民出版社，1972年版。

作。有是有的，人与大自然的关系，特别是人与大自然的斗争，仍要求表现。不过，自然性神话的创作已经很少；自然社会性神话的创作也不多，它失去了主角的地位，退为配角了。

总而言之，当上古人民缺乏力量去深入认识与有力制服大自然的时候，大自然独立地在他们的主观能动性之外活动着，他们是大自然的“盲目的必然性的奴隶”（列宁语），于是，神话主要表现的是自然现象；当上古人民的力量增强，开始初步地了解与战胜大自然的时候，大自然受到了他们的若干加工与改造，他们在一定范围内成了“自然界的主人”（列宁语），于是，神话主要表现的是人（英雄之神）与大自然的斗争；当上古人民卷入了社会生活的漩涡，神奇而威严的社会力量君临于他们面前的时候，他们力求明白与掌握社会动态，于是，神话主要表现的是社会的生活、斗争了。

上古神话发展的历程大体如是。自然性神话阶段是上古神话的幼少年期，其时的神话一般是简单的，略带夸张，稍有怪异性，大致类似下面的作品：

有人名曰犬戎。……白犬有牝牡，是为犬戎，肉食。（《山海经·大荒北经》）

有兽焉，其状如羊而四角，名曰土蝼，是食人。（同上《西山经》）

它们的思想内容单一，只有个别的故事情节，人物形象也平板。人物主要的是自然神，人神仅占次要地位；一部分不分性别或者雌雄同体，一部分是女性；多数的状貌就像“白犬”，是某种物或物的“影相”，少数的状貌则如“土蝼”，有些微夸张（德国南部拉塞尔山洞遗存的两万年前的一个妇女雕像，巨腹豪乳丰臀，手持牛角，亦然）；大多人物的行为就像“土蝼”食人，是某种自然物的本性的表现，某些则如“白犬”生人，融入了别种自然物或人的功能，显得怪异一点（莱·特洛亚·费莱尔洞中壁画上的一个人物，牛首、人身、牛尾、人足，在弹奏一张“音乐之弓”，亦然）。

自然社会性神话阶段是上古神话的青壮年期，其时的神话比较充实了，相当夸张、神异，大致上类似于《女娲造人》等。它们的许多作品，思想内容较为浑厚，故事情节较为复杂，人物形象较为凸出。人物主要的是人神，——特别是英雄之神，自然神等仅占次要地位；大部分为女性，一部分为男性；其状貌大都是综合性的，多数是人与物的综合体，如“人首蛇身”之类，少数是物与物的综合体，如“牛首蛇尾”的蜚（《山海经·中山经》）等；其行为大都是超人的、超自然的。

社会性神话阶段是上古神话的中老年期，其时的神话更丰满了，同样相当夸张、神异，大致上类似于《鲧禹治水》等。它们的许多作品，思想内容深广，故事情节丰富，人物形象立体化。人物中的人神——特别是英雄之神更多，自然神的地位进一步削弱了；大部分为男性（原来的女神纷纷转化为男神，新塑造的神一般是男的），一部分为女性（多是以前的女神保持了其身分者，个别的是新塑造的）；其状貌部分是综合性的，大部分是人样的；其行为同样大都是超人的、超自然的，不过其神性有所减弱，人性有所增强。此外，这时期的神话逐步结合为系列、系统之作，而前两时期的神话是各自分散的、独立的。

到社会性神话阶段的末期，即上古时代的末期，上古神话便衰微了。其时，人们的生产、斗争、生活与思维都前进了一步，因而上古神话的创作日益减少，并随着上古人民的流逝而停止产生。承继上古人民的后世人民，一则继续传道着上古神话，且在传道中进行某些加工，使之赋有新的活力；二则把一些上古神话改编成历史传说、幻想故事等；三则自己创作出新的神话；这些是后话了。

至此，上古神话发展的概貌大致呈现于我们面前了。

要补充指出的是，由于神话的口头创作的性质，流传到后来的第一阶段、第二阶段与第三阶段的作品，都不完全是它们始作时的模样了。它们都在不停地发展，日益改变着、充实着自己。所以，我们现在所看到的上古神话，已基本上没有纯第一阶段的作

品、纯第二阶段的作品，而大都是整个上古时代的作品了；——经过后人传道、加工的作品，则连上古时代的面貌也有所改变，其中或多或少地掺入了后人的血液。

第三节　单个神话与系列神话的发展

由整体观之，神话经过了三个时期的发展，上古神话经过了三个阶段的发展；由局部观之，每个神话、每系列神话都有其发展。这里，我们各举一例，以见一斑。

先看单个神话，——射日神话。射日神话是我国南方上古人民所始作的，现在苗、瑶、侗、壮、彝、羌、哈尼、布朗、拉祜、黎、仡佬、纳西、布依、傈僳、土家、高山等族还传道着它，就表明了这一点。约莫到战国时期，随着南方人们的进一步向北推进与北方人们的进一步向南推进，彼此交流、融合，射日神话逐渐流播于黄河流域，黄河流域人们将射日的情节归诸其除害之神——羿，成了羿除百艰神话的一部分。自秦汉起，射日神话又伴着汉族与长城以北的兄弟民族的交往，传播塞外。于是，蒙古族、赫哲族乃至东西伯利亚的果尔特人，也有了射日神话。

射日神话表现的主要是人们抗击旱灾的斗争。本来，酷旱历来有之；但在原始渔猎经济时期，人们靠捕杀动物以及采集植物为生，酷旱不足为灾，不能危及人们的生存。到原始农业社会，酷旱就开始成灾了；因而，人们便创作了射日神话。所有的射日神话，几乎都着重地描述了众日并出，“焦禾稼，杀草木，而民无所食”的情景，即其证明。

各族的射日英雄，名字不同：苗族是杨亚，瑶族是格怀，侗族是青水麻客，壮族是特康，彝族是格滋，黎族是大力神，羌族是某能人，哈尼族是俄普浦罗，布朗族是顾米亚，拉祜族是扎弩扎别，仡佬族是老者者与老公公，纳西族是桑吉达布鲁，布依族是翁戛，傈僳族是一对兄妹，独龙族是某猎人，土家族是卵玉，

高山族是某祖先……。甚至同一族的不同人们所传的也有出入，如苗族又言冒扎射日，瑶族又言侯野、密洛陀的儿子射日，彝族又言吉智高卢、尼支呷洛射日……。尽管如此，所有射日神话的主题思想大体一样，情节结构也差不多。这种大同小异的情况，显示出它们源于一个中心。看来，最初当是某个部落始创了射日神话。嗣后，其苗裔繁殖出了好些部落，她们日益壮大，并与其他部落交融，有的形成了苗族，有的形成了瑶族，有的形成了侗族……，各族分别传述着它。同时，与她们邻近的部落、民族受其影响，也纷纷讲述它。在传播的过程中，各人无疑要对它进行若干加工。这样，射日神话便呈现出许多异文了。

射日的主人公，其前身必定是图腾，后来成了狩猎之神、射手之神，并以此充当了祖先神。高山族的某祖先，仡佬族的老者者与老公公，独龙族的某猎人，与各族的主人公均为卓异的射手，他们即显示了这一事实。同时，在母系氏族公社时，射日的主人公还可能是女性的，这由傈僳族的一对兄妹，由瑶族《射月亮》的主角之一是尼娥，可以窥测到其影子。一般而言，母系氏族社会中的英雄之神，多为女性。至父系氏族社会，英雄之神才多转化为男性的了。

当射日神话诞生时，它只是人们与自然界敌人斗争的夸饰。试看瑶族《射太阳》：

> 从前，十个太阳齐出，晒死了庄稼和很多人。射箭能手格怀决心去射太阳，告别怀孕的妻子，走向东方，三年越过了三万架高山、三万个平原、三万座森林、三万条大河，打死了三万只猛兽、三万条毒蛇，走到了最东边的山上。经过两年半的战斗，他射下了八个太阳。余下的躲了起来，天地又黑又冷，人们也无法过活。格怀请公鸡去喊太阳出来，公鸡先要了一把米吃，一碗酒喝，吃得饱饱的，喝得醉红了脸，又要一顶红冠戴。格怀用红纸剪了一顶七峰冠，给它戴上。公鸡才对着太阳躲藏的地方，喔喔喔地连叫三声。两个太阳听见后，以为再没有危险，出来了。但还是太热，格怀又把

一个太阳射下了海。从此，剩下的太阳永远不敢作恶，总是规规矩矩地运行。公鸡的红冠、红脸与每天吃一把米、早晨喔喔啼叫，也是这么来的。

它里面渗有后人修饰的成分（像“三万”、“红纸”之类），但大体上保持了其原始性。其中的太阳是自己出来捣乱的，格怀也仅仅是跟它们斗。这样的描述，是原始社会的折射人类与大自然奋斗的神话的特点。那时没有阶级、国家，自然神是独立、自在的；那时没有阶级斗争，人类与大自然的斗争是单纯的：这便决定了上述特点。

到阶级社会，奴隶主、封建主统治着世界，残酷地压迫人民。人民被迫奋起，坚决、有力地反抗他们。阶级斗争贯穿于各个领域，民间口头创作也不例外。因而，折射人类与大自然斗争的神话，就赋有了新的特点，即斗争自然界敌人与斗争社会敌人，二者交织在一起。射日神话也如此：

玉皇大帝放出十二个太阳，晒得大地一片干枯，一百二十姓人晒死了二十姓。卵玉这位神箭手，非常恼火，爬上高高的马桑树去射太阳，接二连三地射下了十个。眉毛草生怕他把太阳射光，弄得天地一团漆黑，急忙跳到他眼睛上面，遮住他的视线，使他停止下来。剩下太阳两兄妹，卵玉叫那哥哥晚上走，改名为月亮，并放出许多星星给他作伴，免得他孤单；叫那妹妹白天走，还是称太阳，并给她一包神针，刺人眼睛，免得人们看她，使她不好意思。（土家族《太阳和月亮的来历》）

在此，太阳是玉皇大帝派来害人的。而玉皇大帝，自不待言，是凶残暴虐的统治者的化身。由是，卵玉不但是跟自然界敌人斗争的英雄，而且是跟社会敌人斗争的英雄；他射下众多的太阳，不但是对大自然的沉重打击，而且是给统治者的无情惩罚。这样的射日神话，凝聚了生产斗争与阶级斗争的内容，既继承了又发展了以往的射日神话，较之更有意义。

面对这样的射日神话，统治者当然不会满意。他们竭力企图

掩盖自己的丑恶嘴脸，把自己乔装打扮成救世主。所以，他们将射日神话加以歪曲、改变，说什么是某个上帝命令某神去射日的，如：

> 尧时十日并出，草木焦枯。尧命羿仰射十日，中其九日，日中九乌皆死，堕其羽翼，故留其一日也。（《天问》王注引古本《淮南子》）

如此一来，射日的功劳首先归之于帝王了。不言而喻，这是对统治者的美化。统治者是惯于采取偷天换日的手段，贪天之功以为己有的；他们也惯于歪曲民间作品的面目，使之替他们效劳。不过，他们往往枉费心机，大多数人民并不理睬他们那一套，仍然传称着自己的射日神话。

射日神话的发展大略如此。它代表着一种情况——一个神话，在发展中出现了许多异文，它们赋有不同的民族、地方与历史的色彩。另一种情况是，一个神话，愈发展愈庞大。它可以用蒙古族的《乌恩除害》作代表：

> 猎人哈斯的儿子乌恩，小时就力气很大。有天和好友宝音去玩，他抓住一条扑来的大蛇，大蛇化成了宝剑；宝音得到了一片草叶，说是一个老头送的，可以救灾救难。回到家里，乌恩听说父亲被一只飞虎叼走了，连忙去追。在路上休息打盹时，被飞虎叼住，他一剑刺死了飞虎。自己坠落在一张蜘蛛网上，有只大蜘蛛爬来吃他。一位老人走来把蜘蛛射死了，收他为徒。他苦学三年，练好武艺，下山除害。一路上，杀死一条大蛇，救出了被蛇缠住的大汉；上帝派来害人的火龙，也被他砍掉了脑袋。遇到山洪暴发，他下水救了一百多人，自己也昏死过去；醒来时，他发现自己躺在船上，与母亲、同乡在一起，原来是宝音用草叶搭救了大家。突然一条妖龙袭来，乌恩一箭射死了它。回到家中，他带领人们恢复生产。不久，天上出来十二个太阳，人们热得难以生活。他用铁臂神弓和穿云箭，一连射下了九个。上帝大怒，派几个大神抬座大山来压他，他把山扛在左肩上，又射落一个太

阳；上帝要几个大神再抬座大山压他，他右肩扛着，继续把一个太阳射落了。剩下的太阳请求留下它来照亮世界，他这才住手。上帝又移来一座大山，将他压住。人们纷纷涌来挖山抢救，上帝撒下许多瘟虫，使人们接二连三地病倒，死去，被迫回家。这时，压着乌恩的山长出一种草，人们吃了它，病就好了。人们知道这草是乌恩变的，更加怀念、敬仰他。

这个神话，包括了战胜猛兽虫蛇之灾、火灾、水灾、旱灾、瘟疫之灾与上帝之害等几个部分。大概在渔猎社会，某些人创作了乌恩翦除猛兽虫蛇神话；嗣后，人们将征服火灾神话、征服水灾神话、征服瘟疫之灾神话逐一融入乌恩的形象里，阶级社会的人们还将跟上帝斗争的神话也汇集到他身上；到射日神话由南方传至北方后，人们又将射日之事也粘附于他：由是，他便成了全面除害的大神，其神话成了全体上古人民与自然敌人，社会敌人奋战的一部精约而形象的史诗，内容深广，幻想瑰伟，人物高大，情节精采。

乌恩除害神话与射日神话两个代表作，伴随着社会前进的步伐，一合、一分，更其丰富多彩，现出了单个神话发展的一般情景。

同一性质的很多单个神话，构成系列神话。系列神话与单个神话的发展一样，是不单纯的。其中，创世神话可作典型。

创世神话形成于原始社会末期至阶级社会早期。它有许多种，各族的创世神话不完全一样，甚至一个族的创世神话也有若干异文。《新大英百科全书》将它分为五种结构类型：一、由最高的造物所主宰的创世；二、通过生成的创世；三、由世界父母主宰的创世；四、宇宙蛋的创世；五、由陆地潜水者主宰的创世（见其《创世神话与学论》部分）。日本学者高木敏雄在其《比较神话学》中，则按其反映的地理特征，分创世神话为两类：海洋型，大陆型；大陆型又分为两个亚型：化生型、卵生（天地分离）型。我国陶阳与牟钟秀的《中国创世神话》所分又略有不

同，为自生型、胎生型、蛋生型、开辟型、创造型、变成型六类。而我们综观所有创世神话，它当包括始创宇宙神话与重造宇宙神话两大部分，每个部分又可分几类。

从发展来看，毫无疑问，始创宇宙神话形成于前，重造宇宙神话形成于后。

始创宇宙神话，按其内容，可分成五类：生育宇宙神话，化生宇宙神话，创制宇宙神话，宇宙自成神话，复合造世神话。从发展来看，它们是依次出现的。

最先出现的，是生育宇宙神话。初民经常看见动物生育动物、人生育人的现象，因此早就作有图腾神话，又作有神（人）与物结合生人神话、人神生人神话。在他们探索宇宙万物起源时，他们自然会想象宇宙万物是某神物或某神人生育的，创作出生育宇宙神话。

生育宇宙神话以其主人公的不同，而有两种：一种为神物生育宇宙神话——

> 大鸿雁生天，日月亮晶晶，星斗金晃晃，雾罩白茫茫，阴雨逐渐有。卧婆猪生地，高山遍地有，鲜花遍地开，江河遍地流，大地万物生。（彝族《天生地产》）

这种神话当产生于父系氏族社会初期，其中的神物大都是图腾的后身。那时，人们已由图腾崇拜转向祖先崇拜，但由于图腾长时期为前人所高度尊崇，影响还不小，加上人们还是充满原始思维，不能区分人与物、生物与非生物，所以，神话的作者们仍以图腾的后身为生育宇宙的主角。生育宇宙万物的神物作为图腾的后身，自不同于图腾，它不再是某一氏族的始祖，而是宇宙万物的养育者，比起图腾来要高出许多倍了。

另一种为神人生育宇宙神话，说宇宙万物的生育者是某神人，如罗迪（苗族《金银歌》）、翁戛（布依族《古老歌》）等。其中，女神（如罗迪）当出现于前，男神（如翁戛）当出现于后。这种神话里的神人，一般的也是由图腾转化而来，但不仅已扬弃了图腾的身分，像前一种神话中的神物那样，而且已经扬

弃了自然物的容貌，完全以人的面目出现了。这意味着，它的产生当后于前一种神话，其时，社会已前进了一步，图腾的影响已进一步减弱，于是，人们不再到原先的图腾物那里寻找世界的源头，而从人的本身来求得世界起源的答案了，只是在传统的影响下，把原先的图腾物拿来，改造成崭新的角色。较之神物生育宇宙神话，神人生育宇宙神话要高一个层次：倘说，前者突出的是大自然的作用，那么，后者突出的则是人的作用，透示了人类的力量的增强。

在流传过程中，两种神话融合有时在一起，便有了下面似的说法：云做爸爸，雾做妈妈，生下乐啼、科啼；乐啼又生天，科啼又生地（苗族《开天辟地》）。这样的作品，其主人公既有神人，又有神物；但其着眼点，主要的还在神人身上，神人在生天地中起着直接的作用。因而，它们仍然属于神人生育宇宙神话，只是比一般的神人生育宇宙神话要复杂一点。

步生育宇宙神话之后，化生宇宙神话出现了。现实中存在着物物相化的现象，如蛹化成蛾，蛆化成苍蝇，蝌蚪化成青蛙……。这本是同一种东西的变化，不过在不了解事物真相的人们看来，却是一种东西变成了另一种东西。这自可引发上古人民的幻想，——宇宙万物是某神物或某神人变化而成的。如此的幻想，其难度要大于生育宇宙的幻想，因为物物相化的现象，较之人类、动物生育的现象，既要鲜见一些，又要奇秘一些。执此之故，化生宇宙神话要晚于生育宇宙神话。

化生宇宙神话，有的以神物为主角，是为神物化生宇宙神话，如珞巴族的《三个神牛》；有的以神人为主角，是为神人化生宇宙神话，如白族的《木十伟》：

> 巨人木十伟死了，左眼变太阳，右眼变月亮，小牙变星辰，大牙变石头，眉毛变竹子，头发变森林，耳朵变顺耳风，鼻子变笔架山，小肠变小河，肝变湖泊，肺变海洋，肚脐变大理海子，心变启明星，脂肪变云，手脚变禽兽，四肢变四座大山，筋脉变道路……。

前一种神话，其神物的前身均为图腾，这表明它系承接神物生育宇宙神话而来，创作于前。后一种神话，则不用说，是承接神人生育宇宙神话而来的，创作于后。无论由生育宇宙的神物发展为化生宇宙的神物，或者由生育宇宙的神人发展为化生宇宙的神人，都很方便而自然。生育，是生物的本能；变化成另一种东西，非生物的本能。将后者加工成化生宇宙神话，不言而喻，其创作水平是要高于将前者加工成生育宇宙神话的。

紧接着化生宇宙神话的，是创制宇宙神话。人类从诞生之日起，便一直创制着自己的生活、斗争所迫切需要的东西。但在漫长的岁月中，上古人民的创造力并不大，只是一件一件东西地创制着，只是憧憬着创制出一件一件的东西，而想也不会去想一次性地创制出世界万物的事情。待到他们的创造力与创制物增长到一定程度时，他们方会想象世界万物是某某生育的、某某化生的；创造力与创造物再上一层楼后，他们才又在前面神话的基础上，生发出世界万物是某某创制的想象，即创作出创制宇宙神话。

创制宇宙神话有三种。开初的一种与神物生育宇宙神话、神物化生宇宙神话一脉相承，为神用物造宇宙神话。其物，先是神物，如哈尼族的“龙牛”；后是生物（动植物）、如彝族的虎、布朗族的犀牛；再后是非生物，如土家族的五色岩石、泥土，汉族的浑沌：“古未有天地之时，惟像无形，窈窈冥冥，芒芒漠闪，洞灌鸿洞，莫知其门。有二神混生，经营天地，孔乎莫知其所终极，滔乎莫知其所止息。于是，乃别为阴阳，离为八极，刚柔相成，万物乃形，煩气为虫，精气为人。”（《淮南子·精神训》）所用之物，一类比一类现实，——生物固然比神物要现实些，非生物也比生物要现实些：宇宙在其初，是纯粹非生物性的，上古人民所看到的天地间的多数东西也是非生物。这显示出，作者对客观世界的认识愈来愈实际了，愈来愈有科学性了。而愈实际、愈有科学性的神话，往往产生得愈后；因为，上古人民的幻想是朝着两个方向发展的：宏观上日益超越现实，微观上日益接近现实。由前一方向，神话从幻想某一事物的起源发展到

幻想世界万物的起源；由后一方向，神话从描述神物发展到描述凡物，从描述物神发展到描述人神。两个方向，表面相悖，实质上都是上古人民的生产能力与思维能力发展的表现，是同一株树开放的花朵。

继起的一种为神用物与人造宇宙神话。例如：瑶族传称密洛陀在师傅死后，用他的雨帽造成了天空，躯体四肢造成了撑天柱（《密洛陀》）。这种神话一方面继承神用物造宇宙神话，另方面又增加了人的成分，不用说是表现了人类的力量的增长的。

随着人类的力量的继续增长，神用人造宇宙神话出现了。如印度人传称：阿德摩先造一人，再用他制出了万物："此人有口，始有言，有言乃有火；此人有鼻，始有息，有息乃有风；此人有目，始有视，有视乃有日；此人有耳，始有听，有听乃有空；此人有皮肤，始有毛发，有毛发乃有植物；此人有心，始有念，有念乃有月；此人有脐，始有出气，有出气乃有死；此人有阴阳，始有精，有精乃有水。"（《厄泰梨雅·优婆尼沙昙》）在这种神话里，物退出了制造宇宙的舞台，完全让人（神人）在那里表演了。如此地表现人对创制宇宙的作用，当然是人类的力量更加强劲的结果，是人类更加凌驾于大自然的结果。

创制宇宙的神，有女神，如：

> 子年里，伢俣(意为俣婆婆)开天。她开天，抓住两块，猛一掰，天地分开。手一擎，举天向上，脚一踢，去七万丈。她会算，她也会想：拿铜棍，来撑天肚；拿铁棍，来支地心；用鳖骨，撑天四边，支地四角。鳖骨撑，天稳笃笃，地稳笃笃，如岩山千年不崩，万年不落。（水族《开天立地》）

有男女神（如苦聪人的阿罗、阿娜），有男神(如顾米亚)，有群神（如哈尼族的十遮、书则、波卑、波牛、烟沙等）。不用说，女神在先，男女神继之，男神又继之，群神则在其间。

创制宇宙神话承接化生宇宙神话，登上了一个新的阶梯，但它仍与化生宇宙神话、生育宇宙神话一道，共处于"外因论"的境界中，即都是描述宇宙的形成得助于外力——某某神物或神

人。“外因论”缺乏科学性，是一种客观唯心主义的观点，远不能真正地解决宇宙起源的问题。后来，随着生产水平、思维水平的继续提高，上古人民不满足于过去的创世神话，又创作出了崭新的创世神话——宇宙自成神话，如：

> 天地未形，冯冯翼翼，洞洞漏漏，故曰太昭。道始于虚霏，虚霏生宇宙，宇宙生气，气有涯垠，清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地。清妙之合专易，重浊之凝竭难，故天先成而地后定。天地之袭精为阴阳，阴阳之专精为四时，四时之散精为万物。积阳之热气生火，火气之精者为日；积阴之寒气为水，水气之精者为月；日月之淫者为星辰。天受日月星辰，地受水潦尘埃。（《淮南子·天文训》）

除开汉族，其它很多民族均有类似之作。它们即人们经常称道的混沌神话，体现了“自因论”的哲学观，与近代宇宙学中的大爆炸宇宙学说（认为宇宙形成于某种物质的一次大爆炸）相近，具有一定的科学性。上古人民之所以能有这样的幻想，除了前面说过的原因外，还与下面的情况有关：他们常常见到，雾气充满天地之间，气体轻而上浮，雨水重而下降；蛋为乳胶之状，许多东西（鸟、鱼、虫等）由蛋化生，蛋内似乎包含了万物，而半截蛋壳又似穹天；泥水搅拌之时，混然一团，澄清之时则泥重沉在下面，水轻浮在上面……。这些，是会诱发他们萌生混沌神话的幻想的。

前面几类作品，在流传中有的融合成了复合造世神话，如彝族的《天地的起源》，既说“雾露里有地，雾露里有天，雾露变气育万物，万物生长天地间”，又说神仙之王涅依俣佐颇派众神制造天地万物。它们的情节不一，但都具有不同程度的复合性。较之单一的创世神话，它们自要复杂一些。

至此，由生育宇宙神话，而化生宇宙神话，而创制宇宙神话，而宇宙自成神话，而复合造世神话，一步一步地发展起来，构成了一个系列——始创宇宙神话。

宇宙创造好了，事情该完结了吧？不。大地上不时出现地

震、火山爆发、山崩等现象，水灾、旱灾、火灾等也经常发生，致使村镇毁灭，人畜伤亡，田野为墟。天上不断掉下陨石，有时甚至造成巨大灾害，像著名的西伯利亚大陨石那样。这些，使得上古人民有如杞人似的，不由不思考：宇宙可有崩陷之虞？后人犹以为："土石自天，星陨如雨，或夜明逾昼，或越裂崩陀，则天有时而毁矣。"（《路史·前纪三》）。上古人民更不用说，会有此种想法了。因此，他们承继始创宇宙神话，又创作出了重造宇宙神话。重造宇宙神话并不一定是在全部始创神话之后产生的，不过，总是先有某些始创宇宙神话，方有重造宇宙神话的。

重造宇宙神话，一般是将宇宙崩陷之因归之于种种灾祸，尤其是洪水之灾。这是可以理解的：对于上古人民来说，种种灾祸的危害性很大；而对于原始农业社会来说，"五害之属，水最为大"（《管子·水地》），它们，每每给予某些氏族、部落甚至于部族、国家以毁灭性的打击，那简直像是到了宇宙末日似的。

灾祸是什么性质的？有两种说法：一种说是自然灾害，一种说是社会祸害，即天灾、人祸。

说是天灾的，乃战胜天灾重造宇宙神话。它又有不同的描述，——有的描述天灾是某个或某些凶恶的自然神所为。傣族《英叭》言，七个太阳神一道出来，燃起大火，烧了十万年，烧到七层天上，烧光了一切；英叭把火吹熄，又下大雨消除热气，重整了天地。这是典型的原始思维的具象化。在具有原始思维的人们看来，无论什么灾害，全系凶恶的超自然力在那里捣乱。这样的作品，可称之为战胜神降天灾重造宇宙神话。

有的则描述天灾是自然发生的：

> 从前有一次，天突然下大雨，洪水把天地全冲垮了。张果老和李果老分别重造了天地，张果老还叫来十二个太阳把地晒干。草木也晒枯了，一只青蛙沿着高大的马桑树，爬上天去吞食了十一个太阳。张果老用棒子打弯马桑树，使青蛙吞不到了，才剩下一个太阳照耀天地（土家族《造天制地》）

土家族原有始创宇宙神话，说张果老用五色岩石造天、李果

老用泥土造地，这个重造宇宙神话是其续篇。在此，大雨由天而降，这是常见的自然现象，在神话里得到了反映，反映是比较实际的，不像上面神话那样虚幻。这样的作品，可称之为战胜自发天灾重造宇宙神话。它的诞生，晚于战胜神降天灾重造宇宙神话，因为它是思想比较现实的人们的创作。

战胜天灾重造宇宙神话，着眼于人类跟大自然的矛盾。它折射了大自然对上古人民的严重威胁，水灾、旱灾等带给上古人民的巨大危害，更折射了上古人民对大自然的有力抗击，跟水灾、旱灾等的顽强斗争，表达了上古人民克服自然灾害、控制大自然的愿望。它形成的时候，人类与大自然的矛盾居于社会的中心地位。

后来，从原始社会转化为阶级社会时起，到阶级社会，人类与大自然的矛盾的地位降低了，人类自己的矛盾居于社会的中心地位了，后一矛盾且常常贯穿着前一矛盾。于是，人们进而创作了战胜人祸重造宇宙神话。它描述某个社会神导致了灾难：苗族《金银歌》说虫蛀王打仗，碰断了撑天柱，弄得天塌地陷；藏族《女娲娘娘补天》说水神与火神战斗，火神把撑天的大山撞倒了，天地就崩坏了。虫蛀王、火神等表面上是自然神，实际上是社会神，社会神常由自然神进化而来，所以常保留着自然神的身分。有的如楚人的康回神话中的康回，则更进了一步，纯为社会神了。他们的争战，是原始社会转向阶级社会时期尤其是阶级社会的战争的投影。那时的战争，规模越来越扩大，性质越来越残酷，危害越来越严重，有若亚述王巴尼拔攻占埃兰国之后声称的："我把国王的妻子、女儿和家属、统治者、战士和所有的居民、所有的家属都带走，带到我的故乡亚述加以奴役。我在一个月的时间内就把埃兰王国从大地上消灭掉。我使这个国家的山地和草原上没有人的声息，没有马匹、母牛和母绵羊的足迹"，"我连他们城市的余烬都运到了亚述"，"我好像用狂风暴雨的袭击笼罩了整个埃兰国"①。这种战祸，对于失败的部落、部

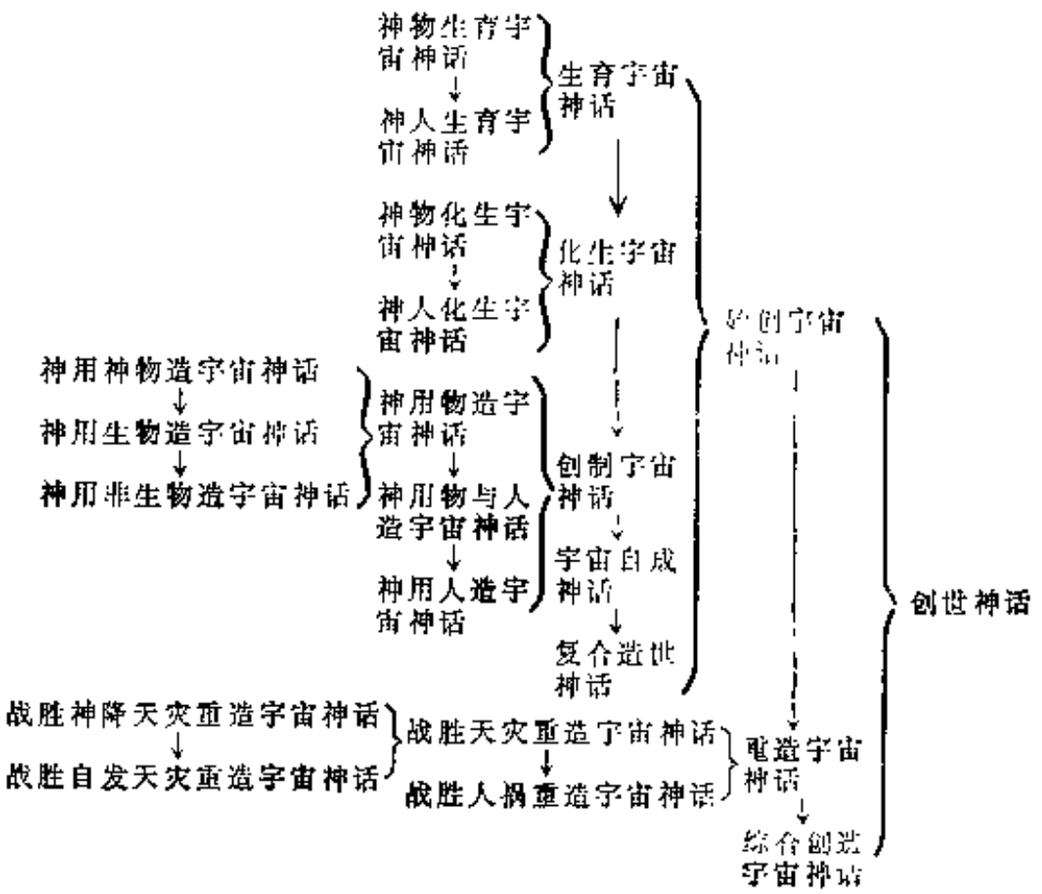
①引自阿·尼·格拉德舍夫斯基《古代东方史》第261页，三联书店，1956年版。

族、国家的人们，就像天崩地陷一般。因此，他们将战祸融入了重造宇宙神话。

这样，战胜天灾重造宇宙神话与战胜人祸重造宇宙神话，构成了又一个系列——重造宇宙神话。

始创宇宙神话与重造宇宙神话，有的又融合成了综合创造宇宙神话。如土家族的《张果老和李果老》，就把他们始创宇宙的故事与重造宇宙的故事合二为一了。壮族的《德生造世》，描述盘古开天辟地，德生把月亮星星挂在天上，在大地上犁出川河，引天河水下来；玉帝大怒，打天开河堤，放水淹德生，泡满了天地；绍金用彩霞堵塞天河缺口，德生用箭射退天水；两人又为人间创业，德生造犁耙、耕土地、建房屋、制织布机，绍金播种子、教纺织……。这种神话，毫无疑问，是形成得最晚的，是创世神话的殿军，也是创世神话的总结。

始创宇宙神话，重造宇宙神话，与综合创造宇宙神话，前后相接，合成一个系统，便是创世神话。它有如下图所示：



需要说明的是：其一、各个阶段的创世神话，是就其原生态而言的。而神话在流传中不断增删修改，逐渐变换着容颜。所以，我们今天见到的创世神话，往往不是其原生态了，而是呈现着复杂的面貌，凝聚着几个阶段的内容，有的还有后人的加工，如苗族的《开天辟地歌》等。其二、整个创世神话系统，是综合各族的创世神话而成的，并不是每一族的创世神话都经历了各个发展阶段，都有上述的种种作品。不过，各族创世神话的发展都是沿着这样的路线的。

创世神话作为系列神话的代表，向我们显示出：一切系列神话，都是伴随着社会发展的步伐，按照自己的机制，而逐渐发展起来的。

第四节　神话的系统、体系与流派的形成

神话在发展过程中，逐步形成了系统、体系与流派。

神话系统，是由一族的许多不同性质的神话围绕着一两个核心人物而组成的，换言之，是跟一族的主神相关的许多不同性质的神话的综合体。

神话系统开始形成于原始社会末期。那时候，部落纷纷组成部族，受部族长的统一领导；由此，在各部落的众多神灵的基础上，出现了部族的主神。那时候，人们的综合能力因生产能力、生活能力的提高而提高了，能够创作综合性的作品。在这种情况下，发生了两方面的现象，——一方面，某些部落神的故事，转移到了主神的身上，成了主神的故事；另一方面，某些部落神粘附到了主神的门下，其神话也与主神有关了。因而，便出现了神话系统。到阶级社会，随着统治阶级的统治社会，帝王的主宰一切，产生了天帝，他管辖着整个神国，所有的神都成了他的部属；于是，关于他们的神话，均在不同程度上与天帝相联，有的

还变作了天帝的神话。这样，神话系统便逐渐形成了。

各国、各族的神话系统各异：有些民族、国家，在奴隶社会已基本形成、统一，其全部或大部分神话便合成了一个系统；有些民族、国家，是奴隶社会以后形成、统一的，其神话则常有好几个系统；还有些国家，存在着不少民族，则其神话系统更多。

如果说，希腊的神话系统属于前一种情况，那么，我国的神话系统则既有属于前一种情况的，也有属于后两种情况的。我国的神话系统很多，这里自不可能也没有必要去一一说它，且让我们看看帝俊系统吧：

帝俊生中容。中容人食兽、木实，使四鸟——豹、虎、熊、罴。（《山海经·大荒东经》）

帝俊生晏龙。晏龙生司幽。司幽生思士，不妻；思女，不夫；食黍食兽，是使四鸟。（同上）

帝俊生帝鸿。帝鸿生白民。白民，销姓，黍食，使四鸟——虎、豹、熊、罴。（同上）

帝俊生黑齿，姜姓，黍食，使四鸟。（同上）

有五采之鸟，相乡弃沙，惟帝俊下友。帝下两坛，采鸟是使。（同上）

帝俊妻娥皇，生此三身之国，姚姓，黍食，使四鸟。（《山海经·大荒南经》）

有人食兽，曰季釐。帝俊生季釐，故曰季釐之国。（同上）

羲和者，帝俊之妻，生十日。（同上）

有西周之国，姬姓，食谷。有人方耕，名曰叔均。帝俊生后稷，稷降以百谷。稷之弟曰台玺，生叔均。叔均是代其父及稷播百谷，始作耕。（《山海经·大荒西经》）

帝俊妻常羲，生月十有二。（同上）

卫于山，丘方圆三百里，丘南帝俊竹林在焉，大可为舟。（《山海经·大荒北经》）

帝俊生禺号，禺号生淫梁，淫梁生番禺，是始为舟。番

禺生奚仲，奚仲生吉光，吉光是始以木为车。（同上《海内经》）

帝俊赐羿彤弓素矰，以扶下国，羿是始去恤下地之百艰。（同上）

帝俊有子八人，是始为歌舞。（同上）

帝俊生三身。三身生义均，义均是始为巧倕，是始作下民百巧。（同上）

俊亦作夋，是殷族之神，由图腾而祖先神而上帝的。所以在卜辞中多写成鸟首人身——“  ”，殷人常常祭祀他，向他问卜，求他保祐，如：

贞𠂤年于夋，九牛。（罗振玉藏拓本）

癸巳，贞于高祖夋。（同上）

壬申贞，求禾于夋。（《殷虚书契后编》，1，22，4）

殷族在原始社会末期已是一个强盛的部落联盟，将图腾之一的俊改为了祖先神，使一些别的神话归属于他；当殷族进入奴隶社会后，俊更上升为天帝，归属于他的神话就更多了，从而构成了一个较大的神话系统。它可作华夏族的神话系统的代表。

其他民族的神话系统，则可用瑶族的支波怀波——密洛陀系统代表之：

支波怀波用风造密洛陀，肢体化为天柱四极。

密洛陀因风受孕，生九子（或十二对男女神），创造天地万物与人类。

布洛西，密洛陀的丈夫，创世辅神，赶山造河。

阿波，密洛陀长子，创世辅神，造山、杀虎。

布农，密洛陀次子，创世辅神，开路、取蜂蜜。

布洛，密洛陀三子，创世辅神，取树种。

哈昂，密洛陀四子，创世辅神，违反母命，为母所囚。

梭量，密洛陀五子，创世辅神，打猎。

孔翁，密洛陀六子，创世辅神。

六班，密洛陀七子，创世辅神。

古牙育，密洛陀八子，创世辅神。

桃牙也，密洛陀九子，创世辅神。

弥洛央，密洛陀的九媳，埋葬密洛陀。

约雅约多，密洛陀部下，创世辅神，造树种。

雅友雅月，密洛陀部下，创世辅神，寻树种、司植树。

布挑牙，密洛陀部下，创世辅神，树神。

长亨，密洛陀部下，创世辅神，山神。

罗班，密洛陀部下，创世辅神，水神。

阿登，密洛陀部下，创世辅神，造山，十二姓大神之一。

密着龙女，密洛陀部下，创世辅神，造河。

西衣，密洛陀部下，创世辅神，造虎熊，管山。

昌郎一，密洛陀部下，创世辅神，火神，射日。

昌郎宜，密洛陀部下，创世辅神，铁神，射日。

伟多伟联，密洛陀部下，创世辅神，医神。

花连阿山，密洛陀部下，创世辅神，哺乳神，十二姓大神之一。

咪令，密洛陀部下，创世辅神，哺乳神。

台祥，密洛陀部下，送精魂归天，十二姓大神之一。

三布，密洛陀部下，送精魂归天，十二姓大神之一。

韦布从，密洛陀部下，送精魂归天，十二姓大神之一。

鲜当波，密洛陀部下，送精魂归天，十二姓大神之一。

汪登尚，密洛陀部下，送精魂归天，十二姓大神之一。

劳卜贵，密洛陀部下，送精魂归天，十二姓大神之一。

蒙多外，密洛陀用蜂蜡所造，布努人的男始祖。

罗拉宜，密洛陀用蜂蜡所造，布努人的女始祖。

密木香尚，密洛陀用蜂蜡所造，祖神。①

这是由风图腾神话逐渐发展而成的。由它们，可以透视到一

①引自洪玮《瑶族神话类析与猜想》，《神话新探》第426—450页，贵州人民出版社，1986年版。

般的神话系统的情景。构造神话系统的方法主要有三：一是利用亲属关系，让许多神成为主神的亲属；二是利用部属关系，让许多神成为主神的部属；三是利用创造关系，让许多神成为主神的创造物。这样构成的神话系统，有如滚雪球似的，越滚越大，有的直至把一族的绝大部分或全部神话滚成一团，才告结束。

“系统是由许多相互联系、相互作用的要素按一定的结构方式组成的复合体；是在一定的环境中可以表现为一定的外在功能和序的有机整体。”① 所以，神话系统比较紧密。

神话体系则比较松散。神话体系是很多族的跟一两个人物或一个地域（山川湖海等）相关的许多不同性质的神话的综合体，围绕着人物的可称之为人物神话体系，围绕着地域的可称之为地域神话体系。

人物神话体系是这样形成的：某族塑造了一两个人物形象，创作了若干关于他们的神话；后来，该族发展、壮大了，分化成了好些族，她们各自创作了若干关于那一两个人物的神话；同时，伴随着她们的日益扩大的影响，那一两个人物名著遐迩，其他一些族也创作了若干关于他们的神话，这许多神话便组合成了一个人物神话体系。

因此，每一个人物神话体系都是很多族的共同作品。它里面的神话，彼此主要以主人公为联系点，此外不一定存在着有机的联系；但其作者们，则一般属于相亲、相邻之族。

我国的人物神话体系不少，最突出的为龙体系、凤凰体系与女娲伏羲体系、槃瓠盘古体系等。

龙体系，原是崇信马类、蛇类以及蜥蜴类为图腾之族的苗裔的产物，——龙就是以马类图腾、蛇类图腾以及蜥蜴类图腾作主干面塑造出来的神物。它们之中，著名的有黄帝部族、夏部族、匈奴部族等，这些部族大致居住于黄河上中游一带。到后来，由于龙的影响日益广泛，我国大多数民族都崇信之，龙体系几乎扩

①文导《系统科学与文学》第40页，辽宁大学出版社，1986年版。

及到了全国的范围，还扩及到了其他一些国家，成了我国乃至世界上最大的神话体系。

凤凰体系，原是崇信鸟类为图腾之族的苗裔的产物，——凤凰就是以雉类图腾、鹰类图腾作主干而塑造出来的神物。它们之中，著名的有殷部族、羿部族等，这些部族大致居住于黄河中下游一带。到后来，由于凤凰的影响日益广泛，我国许多民族都崇信之，凤凰体系扩及到了全国大部分地区，还扩及到了其他一些国家，成了仅次于龙体系的神话体系。

女娲伏羲体系与槃瓠盘古体系，原先分别是崇信蛇类、犬类为图腾之族的苗裔的产物，——女娲最早就是蛇图腾、槃瓠最早就是犬图腾。它们之中，著名的有苗族、壮族与瑶族、畲族等，这些部族大致居住在长江、珠江、闽江流域。到后来，由于女娲伏羲与槃瓠盘古的影响日益广泛，我国南方好些民族与汉族都崇信之，女娲伏羲体系与槃瓠盘古体系也扩及到了很多地区，还扩及到了印度支那一些民族中。

地域神话体系是这样形成的：某地域的很多族，分别创作了若干跟它相关的神话（描述它的故事与发生在它上面或周围的故事）；以后，伴随着它们的日益扩大的影响，那地域远近闻名，其他一些族也创作了若干跟它相关的神话，这许多神话便组合成了一个地域神话体系。

因此，每一个地域神话体系都是很多族的共同作品。它里面的神话，彼此主要以地域为联系点，此外不一定存在着有机的联系；但其作者们，则一般属于相亲相邻之族。

我国的地域神话体系也不少，最突出的为昆仑体系、蓬莱体系、黄河体系、长江体系、喜马拉雅山体系等。在此，我们只介绍一下昆仑体系：

> 昆仑之丘，是实惟帝之下都，神陆吾司之。（《山海经·西山经》）
>
> 钟山，其子曰鼓，其状如人面而龙身，是与钦䲹杀葆江于昆仑之阳。（同上《西山经》）

羿与凿齿战于寿华之野，羿射杀之在昆仑虚东。（同上《海外南经》）

昆仑南渊深三百仞。开明兽身大类虎而九首，皆人面，东向立昆仑上。（同上《海内西经》）

昆仑之虚，方八百里，高万仞。上有木禾，长五寻，大五围。面有九井，以玉为槛。面有九门，门有开明兽守之。百神之所在。（同上《海内西经》）

蛮，其为人虎文，胫有管。在穷奇东。一曰：状如人。昆仑虚北所有。（同上《海内北经》）

帝尧台、帝喾台、帝丹朱台、帝舜台，台四方，在昆仑东北。（同上《海内北经》）

西海之南，流沙之滨，赤水之后，黑水之前，有大山，名曰昆仑之丘。有神——人面虎身，有文有尾，皆白——处之。其下有弱水之渊环之。其外有炎火之山，投物辄然。有人，戴胜，虎齿，有豹尾，穴处，名曰西王母。此山万物尽有。（同上《大荒西经》）

禹湮洪水，杀相鲧，其血腥臭，不可生谷，其地多水，不可居也。禹湮之，三仞三沮，乃以为池，群帝因是以为台。在昆仑之北。（同上《大荒北经》）

（河伯）登昆仑兮四望，心飞扬兮浩荡。（《楚辞·九歌·河伯》）

以上，仅是见于先秦典籍的，此外还有许多，不具录。昆仑山一带，很早以前就是我国好些族的基地；它们的苗裔，有的仍留在原地，有的东迁至黄河中游，有的南迁至川、滇，有的西迁至中亚，有的北迁至高加索、西伯利亚；也有别的族，由其他地方迁往昆仑山一带。因此，对昆仑山耳闻目睹的人很多，与昆仑山关联的神话也就很多。

由昆仑体系与龙体系等，可见神话体系之一“斑”。凡是人物、地域的影响愈大的，其体系便愈大；反之，则愈小，甚至于形不成体系。

无论是神话系统，还是神话体系，都常有交叉的时候：这个神话系统与那个神话系统交叉，这个人物神话体系与那个人物神话体系交叉、这个地域神话体系与那个地域神话体系交叉。这是十分自然的，因为作者也好，神话也好，常在交融。当然，发生交叉现象的神话系统、神话体系，一般是相邻的。

神话系统与神话体系的具体情况不同，但有一点相同，即都富于开放性。它们不拒绝任何有关的神话的参加，随时都在吸收有关的神话加入其阵营。所以，它们总是愈来愈庞大、愈丰满的。

神话系统，各族、各国大都有之，除了某些近代或现代还处于相当原始的状态之族以外。神话体系，更普遍存在于各族之间。神话流派则不然了，只有地域广大、人口众多之国、之族才有之，一般的民族、国家则没有。

神话流派是由风格近似的神话自发地结合成的，而不像后世的文学流派那样，——它有的是自觉或比较自觉地结合成的，也有的是不自觉地结合成的。

我国有神话流派，其中主要的是两派：北派（以黄河流域一带的神话为主），与南派（以长江流域一带的神话为主）。黄河流域一带与长江流域一带，自然环境不大一样，社会发展不大一样，人们的生活、风貌也不大一样。因此，其神话的风格不大一样。而黄河流域一带的各方面的情况有其相似性，长江流域一带的各方面的情况同样有其相似性；因此，各自的神话有各自的相似的风格。由是，便呈现出两大神话流派了。

两两相比，北派神话的风格是浪漫色彩较淡，南派神话的风格是浪漫色彩较浓。

这，从它们的同类作品可以见到，如：

关于洪水的神话，北派的描述是："昔上古龙门未开，吕梁未发，河出孟门，大溢横流，无有丘陵、沃衍、平原、高阜，尽皆灭之，名曰鸿水。"（《吕氏春秋·开春论·贵因》）而南派的描述是，洪水上薄天门，倾天陷地。

关于除旱的神话，北派的描述是逐魃（见后），而南派的描述是射日。

关于战争的神话，北派的描述是流血百里、流血漂杵之类，而南派的描述是天崩地塌。

等等，显示出南派的浪漫色彩是浓于北派的。从南派多有而北派少有开天辟地神话，更可看出这一点。

南北神话流派的不同风格开启了南北文学流派不同风格的先河。后世的杰出浪漫主义作家，多为南方人，诸如屈原、李白、吴承恩、郭沫若等，而少为北方人；由是，南方作品的浪漫主义成分要多于北方作品。

综上所述，神话的系统、体系与流派，都是在历史的长河中，沿着其自己的航道，发展而成的。

第五节　神话发展的特点

“一切运动形式的每一个实在的非臆造的发展过程内，都是不同质的。我们的研究工作必须着重这一点，而且必须从这一点开始。”① 对于神话的发展，我们必须研讨其独具的“质”，即其特点。

前面所说的整个神话的发展的三个时期，上古神话的发展的三个阶段，单个神话、系列神话的发展情况，神话的系统、体系与流派的形成情况，都已展示了神话发展的一些独特之处。这里，略予概述与补充。

就全部神话而言，其发展，除了由不自觉神话而半自觉神话而自觉神话这个规律外，还有下面几个规律：

一是主人公日益由物化而人化、由合性化而异性化、由女性化而男性化。上古神话的主人公，有物性的，有人性的，开头是

① 《毛泽东选集》第285页，人民出版社1964年版。

物性的占支配地位，后来则是人性的占支配地位。其物性的人物，先来源于物，如麒麟来源于鹿类，以后来源于物与人，如精卫既来自海鸟，又来自人；先为物状，后为物、人混合状，如“人面马身”的山神（见《山海经·西山经》），再后为人状，如河伯使者（见《神异经·西荒经》）；先是主司物的，如风神司风，后又兼司起人事来，如飞鱼“可以御兵”（《山海经·中山经》）。其人性的人物，先为人、物混合状，后为人状，如西王母；人、物混合状的人物，先以物首人躯的为多，后以人首物躯的为多，如《山海经》中的人、物混合状的人物86个，有64个是人首物躯的，物首人躯的仅有5个；其物，绝大部分为动物，又大部分为野生动物，如上述人物里的物，野生动物60个，家禽家畜26个。这无疑是由于野生动物占动物的绝大多数，由于动物既是渔猎、畜牧生产的主要对象，又是与人类最相似的自然物。至于人物状貌由物状而人、物混合状而人状，则是由于：人日益战胜了大自然，日益扬己抑物。人、物混合状的形成还与下列情况分不开：在狩猎时，人们常戴角披皮伪装动物，以便引诱、迷惑它们；在祭祀图腾时，人们常装扮成图腾物，以娱神媚神；在制造东西时，人们常把材料分解，重新组合；这些，便培植了人们构造人、物混合状的人物的心理与能力。同时，上古神话的主人公，原先常为合性人物（雌雄合一、男女合一），像许多神禽神兽神鱼神蛇那样：“有鱼焉，其状如鲤，而六足鸟尾，名曰鲋鲋之鱼，其名自叫。”（《山海经·东山经》）以后则常为异性人物（雌雄异体、男女异体），如凤凰，由合性的发展为异性的“雄曰凤，雌曰皇（凰）”（《诗·大雅·卷阿》毛传）。其异性人物，又逐渐由女性的一统天下，进而以女性为主、男性为辅，再进而以男性为主、女性为辅，许多作品更成了男性的一统天下。后世神话的主人公，无论是不自觉神话的，还是半自觉神话的，还是自觉神话的，都以人性的主人公坐首席，物性的主人公坐次席；而且，其物性的人物，有很多实际上是人性的人物，如《织女助董永》中的织女、《柳毅传》中的龙，都是如此；同时，男性主人

公占有优势。

二是内容日益由自然化而社会化。上古神话的内容，有自然现象的活动，有人跟大自然的斗争，有社会的生活、斗争，开头主要是自然现象的活动，后来则主要是人跟大自然的斗争与社会的生活、斗争了。后世神话的内容，除了少量的自然现象的活动外，绝大部分都是社会化的——包括人跟大自然的斗争与社会的生活、斗争，即使表面上写的是自然性主人公之间的矛盾、纠葛，那也是社会化了的，像《柳毅传》中洞庭龙一家与泾河龙一家的斗争，即完全是人间斗争的投影。

三是情节日益由粗野化而文明化。上古神话的情节，开头多是粗野的，如自然物生育人之类，后来则逐渐文明起来。后世神话的情节，也有粗野的，但大都存在于不自觉神话中；半自觉神话中的粗野情节就很少了，其大多数情节是文明的；自觉神话更几乎都是文明的情节了。我们看《织女助董永》、《柳毅传》，便看不到粗野的情节；看《白娘子永镇雷峰塔》（《警世通言》），也只能看到个别粗野的情节（现在流行的《白蛇传》，更毫无粗野的情节出现了）。

四是幻想由微弱而宏大而渐弱。上古神话的幻想，开头是微弱的，只是将物人化、将万物灵化、神化；后来日益增强，直至创世神话，宏大到了极点；此后又逐渐减弱，其趋势一直延续到后世神话，不过比起早期的幻想来，还是要强得多，如康回神话、《西游记》所表现的那样。

五是速度十分缓慢。不自觉神话时期达数万年之久，才过渡到半自觉神话时期；半自觉神话时期逾千年，才过渡到自觉神话时期。上古神话的自然性神话阶段也历经了数万年，才转入自然社会性神话阶段；自然社会性神话阶段历经了几千上万年，才转入社会性神话阶段。女神统治了上古神话四、五万年，才让位给男神。平等的、独立的神们活动于旧石器时代晚期至新石器时代晚期的漫长岁月里，至原始社会与阶级社会之交才开始从属于某位主神。等等，都见出了神话的发展速度十分缓慢，远远落后于其

他许多文学形式的发展。

其所以这样，当然有其原因。如果说，前面四条规律，与由不自觉神话而半自觉神话而自觉神话的规律一样，主要是由于人们的生产、斗争、生活的能力在不断提高，思维能力、创作能力在不断增强，社会在不断前进；那么，后一条规律，则主要是由于古代人们的能力的提高速度缓慢，古代社会的前进速度缓慢（上古时代长达四、五万年，我国奴隶社会后期的周朝到封建社会中期的隋朝也有一千六七百年），以及思想意识具有延续性的特点（当社会变化了时，旧社会的思想意识还会延续到新社会中去）。

就口头神话而言，除了上述的规律外，还有下面两个规律：

其一、变异性。口头神话是集体的口头创作，在群众的口头上不断地流传，也就不断地变化着。每经过一个人的口，都会受到他的一些影响；每经过一个时代，都会打上它的一些烙印；每经过一个地方，都会染上它的一些色彩。这既是一种社会文化现象，又是一种心理现象，即要受到人类记忆这种心理规律的支配。美国学者巴特莱特曾于1932年做过一次实验：他给学生读一篇印第安人的故事，连读两遍，过15分钟，再记下他们的回忆复述，由此发现：1.故事的重大线索保留了，而细节有的遗落了，整个故事缩短了；2.故事的表述方式，换成了复述者惯用的说法；3.故事变得更加连贯了，更加合理了，成了适合于美国人口味的故事。这样，每个复述者所说的故事，不尽相同，与原来的故事的出入更大。因此，不同时期的不同地方的不同的人所讲述的同一神话，没有完全一样的，他们无一不会对它进行加工，添油加醋，或者有意无意地去掉一些成分；即使同一个人在不同场合讲述同一神话，也会有所不同；从而，它时时、处处都在变化之中。试比较烛龙神话与烛阴神话：

> 钟山之神，名曰烛阴，视为昼，瞑为夜，吹为冬，呼为夏，不饮、不食、不息，息为风，身长千里。在无脊之东。其为物，人面、蛇身，赤色，居钟山下。（《山海经·海外

北经》）

西北海之外，赤水之北，有章尾山。有神，人面、蛇身而赤，直目正乘，其瞑乃晦，其视乃明，不食、不寝、不息，风雨是谒，是烛九阴，是谓烛龙。（同上《大荒北经》）

它们本是同一神话，而传道者不同，就有所变化了。每个神话，只要它活在人们的口耳之间，它便没有固定的时候，而始终在变异着。像女娲补天神话，直到现在还在人们的口头上流传，也就还在发生变异：

火神与水神打架，败了，把顶天的布州山撞倒在天河上，压得天河水漏下来，淹没了大地。人们请女娲补天，她用泥巴、木头，都没有补好。大虾鱼咬下脚来送给女娲，女娲连忙撕下裙子布贴在它的两边，然后用它的两只长脚撑住东边天、两只短脚撑住西边天，天东高西低，太阳往西落。她又上高山、下海底采来五彩石，熔炼后用石汁补好了天。剩下的石头用来填地，由北往南填，石头不够就没有填最南边了，所以大地北高南低，最南边是大海。（云南藏族《女娲娘娘补天》）

中天山上中山镇镇首，有儿子共工、祝融、气人与闺女女娲。共工凶恶，会喷水，人称“水神”；祝融奇形怪状，能吐火，人称“火神”。一天，他们抢天鹅蛋吃，共工与祝融打起架来。共工喷水，洪水遍地；祝融吐火，烈火漫天，烧红了天地，烧干了洪水。共工打不赢，向西逃去，头把顶天柱不周山撞倒了，西天塌下来，西方堆满石头，成了山陵，洪水向东流成了大海。女娲眼看百姓受苦，四处找来五彩石，熔炼后把西边天补好了。（河南《杞人忧天》）

一南一北，所传即不一。

变异性的表现多种多样。美国学者汤普森与阿尔奈在其《民间故事概论》中，列举了民间故事变异的十五种情况：

1.忘掉一个细节，尤其是次要的细节；

2.增补一个细节，大多取自另外故事的一个情节单元，也有新作的，常增补于开头、结尾中；

3.两个或更多的故事串成一个故事；

4.常用三迭式增殖细节；

5.重复原来只有一次的事件，或对它进行类推；

6.把一般事物特殊化（如一只鸟换成一只麻雀），或把特殊事物一般化（如一只麻雀换成一只鸟）；

7.用另一故事的材料来替换原故事中的材料，特别在结尾时如此；

8.变换角色，常是对应的角色互换，如聪明的狐狸与愚蠢的熊交换位置；

9.动物故事的拟人化；

10.在人的故事中用动物代替人；

11.动物与精灵、妖魔互换；

12.讲述者用第一人称替换第三人称，尽管他不是故事中的角色；

13.故事中的一个变化引起另一个变化，以便与整个故事吻合。

14.讲述者用他熟悉的事物取代他不熟悉的事物；

15.讲述者当时的时代特点取代古老的过时的特点①。

这些，是常见的。要一一列举的话，那还有好些。但没有必要那样，重要的是总结其规律。就口头神话而言，其变异性的主要表现是：

（一）融合。随着氏族的结成胞族，胞族的结成部落，部落的结成部族，部族的结成民族，与公社的转化为国家，以及各族的交往，神话常常多融合为少：各个氏族的同类神话融合为胞族的，各个胞族的同类神话融合为部落的，……一路融合下去，同类神话便逐渐由多而少了。如火神，原先很多，后来经过不断的

①见该书英文版第436页。

的融合，只剩下一些部族、民族的火神了。融合有几种情况：

小融合为大：同一性质的神话的情节融合到一个神话中去，其情节便日益扩大，其人物形象便日益增大。像大禹治水神话，最初是某一治水神话描述对某条河流的治理情景的，嗣后连续吸收其他治水神话，扩大而为描述对黄河流域各水的治理情景，再扩大而为描述对全国许多河川的治理情景了，大禹也就由一个小流域人们的治水英雄，上升成一个大流域人们的治水英雄，复上升成许多流域人们的治水英雄了。

简融合为全：一个简单的形象融入其他成分后，日渐全面。如麒麟，初时只是一个鹿图腾，到以后成了羊头、麋身、马背、鹿蹄、牛尾、鱼鳞的形象。

分散融合为一体：若干分散的不同内容的神话融合为一个神话。伏羲神话即其例，它融合了创造人类神话、再生人类神话、春神神话，以及很多事物的发明神话，——“钻木取火”（《太平御览》七八引《河图》），“为罔罟”（《易·系辞下》），选五谷（《孔丛子·连丛子下》），“服牛乘马”（《路史·后纪一》），“冶金成器”（《绎史》三引《三坟》），“名物虫鸟兽之名”（《太平御览》九一四引《序命历》），“化蚕”、“作布”（《路史·后纪五》罗注引《皇图要览》与《白氏贴》），“制杵臼”（《新论》），为币（《路史·后纪一》），“尝味百药，而制九针”（《太平御览》七二一引《帝王世纪》），“作琴”（《文选·长笛赋》），“为瑟”、“为埙”（《拾遗记》一），“造书契”（《尚书》孔序），“作九九之数”（《管子·轻重戊》），“作甲子”、“立周天历度”（《路史·后纪一》罗注引《历书序》、《随志》），“作易、八卦”（《史记·太史公自序》），作篮（《艺文类聚》七五引《古史考》），为人伦（《文选·东都赋》），“制嫁娶”（《书钞》四四引《古史考》），“正姓氏”（《路史·后纪一》），作法度（《法言·问道》）……。

独立融合为系统：这已见于前面关于神话系统的论述。

通过融合，许多神话愈来愈丰美。

（二）分化。随着一个族的苗裔分散到远处去生活，成为赋

有特色的群落，甚至成为单独的部族、民族，该族的某些母题神话，即分化为许多子题神话。如我国的“洪水滔天·人类再生”神话，原是南方某族之作，后来分别为南方很多民族所传道，化成了很多异文，仅笔者收集到的就有一两百种。

同时，某些人物形象流传于立场对立的人们之中，常会分化成两个截然相反的人物形象。有的立场对立的人们是敌对之族，他们对于关系到他们双方的不同利益的人物形象，观点相左，便传道各异。如我国上古的东夷集团、南蛮集团（包括百越、苗楚、巴蜀）、西戎集团跟华夏集团，除了经常性的和平共处、友好交往，也不时冲突战斗、互相敌视。基于后一方面，东夷集团颂扬的英雄之神羿与蚩尤，南蛮集团颂扬的英雄之神三苗，西戎集团颂扬的英雄之神共工，在华夏集团那里，却被传成了祸国殃民的罪魁祸首。有的立场对立的人们是敌对的阶级，他们对于关系到他们双方的不同利益的人物形象，也观点相左，传道各异。如鲧，在人民的心目中是英雄之神，在统治者那里却成了叛道之徒。这样，我们现在看到的，就有两个羿、两个蚩尤、两个三苗、两个共工、两个鲧，一正一反。

与人物的分化相伴，其某些情节随之而分化。如“共工治河”（《竹书纪年》），有的却说他“壅防百川，堕高堙庳，以害天下”（《国语·周语下》），大相径庭。这种情况是自然的。

（三）增删。人们在传道神话时，往往给它增加若干自己所想象的成分。试看瑶族《密洛陀造人》：

> 密洛陀看见天下没有人，就用泥土造人。但没有造成，只造出了水缸；又用米饭、芭芒叶、南瓜、红薯造人，却成了酒、蝗虫、猴子。她想，要造出人，必须选个好地方。于是，派猪去找，它只顾拱土找蚯蚓吃，饱了就回来了，被密洛陀一棍子打聋了耳朵；又派野猪去，它只顾拱土找红薯、木薯吃，被密洛陀用开水烫脱了皮；派狗熊去，它只顾吃蚂蚁，被密洛陀泼了一身蓝靛水；派麝獐去，它只顾吃青草，

被密洛陀用燃烧着的柴火打得肚皮上起了一个泡；派啄木鸟去，它只顾找虫吃，被密洛陀用花背带打在背上，背着花背带飞走了；派长尾鸡去，它只顾找野丝瓜吃，被密洛陀用箭射在尾巴上，带着箭飞走了；派乌鸦去，它只顾找被烧死的东西吃，熏得一身漆黑，被密洛陀塞了一颗石子在嘴里，只能"哇哇"乱叫；最后派老鹰去，才找到了一个地方，温暖如春，花开满山。密洛陀到那里去，提了一窝蜜蜂，白天炼三次，夜晚炼三次，再装进箱子里。过了九个月，打开箱子，出来许多娃仔。她把他们喂养大，他们分到各地去，到处有了人烟。

这个神话，开头大概是描述密洛陀派某个动物找到某个地方，用某种东西造出了人；以后，越增越多，便成了上述的样子。

人们在传道神话时，又往往删去其中若干成分。有的是无意识的，只因忘记，就漏掉了。有的是有意识的，传道者觉得原有的东西不好，就剔除了。

（四）改换。对所传道的神话，人们每每改换其中的一些成分。改换的原因，有不自觉的。如"不周山"，或写成同音字"布州山"；"烛龙"，由于它"烛九阴"，传成"烛阴"；苗族的射日英雄杨亚，音讹而传成阳雀、挪亚；布依族的射日英雄翁戛，也音讹而传成勒戛。这样的现象不少。

又有自觉的原因。如南方的射日神话流传到北方，北方人民把射日英雄或换成羿，或换成乌蒙；康回神话由南方流传到北方，康回被北方人民换成了共工；北方的大禹治水神话流传到南方，南方人民把大禹所开凿的黄河三门峡或换成长江三峡，或换成钱塘江峡谷；神农神话由北方流传到南方，神农所发现的黍稷被南方人民换成了稻谷。总之，神话的传道者用自己所熟悉的人物、地方、事物等，换掉自己所不熟悉的人物、地方、事物等。这是一种常见的情况。另一种常见的情况是，神话的传道者用自己满意的东西换掉自己不满意的东西。像"兄妹结婚"神话，后来有的人觉得兄妹结婚不好，遂用没有关系的一男一女换掉了兄妹（瑶族的

《水仙姑与小伙子》，傣人的《阿真山之子与波龙山之女》，彝族的《曲布居木与恩梯古兹》，傈僳族的《天神之女与西沙》，纳西族的《从忍利恩与天女》，普米族的《山神女与老三》，德昂族的《天女与小伙子》，苦聪人的《妇女烧神树》，等等都如此）。又如“神（人）与物结合生人”神话，那物最早是通常之物；它为后人所不满，被改成奇异之物；奇异之物又为后人所不满，被改成人化之物。

融合、分化、增删、改换，都显现了口头神话的变异性。这样的变异，主要是在思想、内容、人物、情节方面。此外，还有语词方面的变异，即讲述思想、内容、人物、情节相同的某个神话的人们，由于各自的情况不同，其所用的词语有所不同；即使同一个人在不同的场合讲述同一个神话，其所用的词语也常有不同。

唯其如此，所以我们所见到的载于典籍的一切口头神话，所听到的传于口耳之间的一切神话，都不是纯粹的原作了。

其二、传承性。作为集体的口头创作，口头神话在人们的口耳之间相传时，一方面不断变异着，另方面又有相对稳定的传承性。传承性表现在：

每个传述者都会承袭原有神话的许多东西，保留其基本骨架。基本骨架，主要是母题。所谓母题，“指的是一个主题、人物、故事情节、或字句样式，其一再出现于某文学作品里，成为利于统一整个作品的有意义线索；也可能是一个意象或原型，由于其一再出现，使整个作品有一脉络，而加强美学吸引力；也可能成为作品里代表某种含义的符号”①。其核心为主题思想与功能——同一的行动。母题是传承中的遗传因子，最具有稳定性的东西。传述者讲唱某个神话时，尽管他有所加工，但始终不离其谱，总保留着其主题思想与功能；否则，便会受到熟悉该神话的听众的纠正。汤普森指出，民间故事的传承存在着一种“自我修

①美国李达三《比较文学研究之新方向》，台北版第391页。

正律”，即在流传中既保存着故事的基本面貌，也改变了故事的次要东西，既为熟悉它的人们所认可，也可使讲唱者在一些地方发挥其创造性。神话的传承同样遵循着这一规律。试看“洪水滔天·人类再生”神话，不管传述者如何加工修改，但其洪水滔天、人类再生的部分，始终如一。“射日神话”亦然：若干个太阳齐出而酿成旱灾、某位英雄射日抗旱这一主要内容、情况，基本上保持不变，尽管其他的成分变化无常。某些特殊的神话，更要求传述者“照本宣科”，不能走样。如阿昌族巫师赵安贤有次给一个采访者讲唱《遮米麻和遮帕麻》，遗漏了一点，第二天又找到他，郑重其事地给补上。这种神话的传承性更强，变异性更少。

每个创作者也会承袭以前神话的一些东西，以创作新的神话。这有两种情况：一种是形式方面的——创作者在其作品中，承袭以前神话在长时期里形成的比较固定的格式、手法。如故事的开头，用“以前……”、“古时候……”等格式；中间，穿插一定的韵语；结尾，加上一定的语句，“某某事物就是这么来的”之类。描述时，用重迭法，将相似或相同的情节重迭若干遍（以三遍居多）。

再一种是内容方面的，——创作者在其作品中，承袭以前神话的人物，用他作主人公。如禹，因治水而闻名，后来以主人公的身分出现在《禹征三苗》神话里。有时，创作者在其作品中，承袭以前神话的情节，用它作故事的组成部分。像动物脱羽毛（或皮、壳等）化人的情节，就常被用于不同的作品中。也有时候，创作者在其作品中，承袭以前神话的观念。崇拜妇女的观念即其例，从男权社会的神话里可以经常看到它。

唯其如此，所以古代的神话流传至今，能够保持其基本面貌与生命力。

口头神话的发展，以其变异性、承袭性面不全同于书面神话的发展。书面神话也有某些变异、承袭，但不普遍，不成其为规律。

口头神话的变异性、承袭性，开启了一切民间口头创作的发展规律。不过，每一种口头文学的变异性、承袭性不完全一样，各有特色。

第五章

神话的种类

万物是复杂的，每一种事物也是复杂的。但不论是万物，还是一种事物，都可以分类，也需要分类。之所以可以，是因为一类有一类的特点；之所以需要，是因为通过分类能够更好地认识各类的特点。

分类，可根据不同事物的情况与不同的要求，从不同的角度出发：或着眼于内容，或着眼于形式，或着眼于性质，或着眼于功用，或着眼于时间，或着眼于地域，或着眼于民族，或着眼于国家，或着眼于阶级，或着眼于行业……。但不管如何分法，首先，分类必须依据事物的主要特点；其次，所分之类必须具有普遍性，即适用于该事物的全部或者大部；第三，所分之类必须尽量防止相互混杂。因此，分类是相当困难的事情，需要对事物进行全面、系统、深入的研究，才能分得比较科学。

给社会事物分类更加困难，给意识形态分类尤其困难，给口头文学分类特别困难，因为社会事物常常交叉，意识形态的交叉更多，不断变异的口头文学的交叉尤多。执此之故，分类问题从来是神话学上的一个老大难问题。

尽管这样，神话学家们还是迎难而上，作了很多努力，用多种方法进行了分类。有的分得多，如斯宾塞分为21类：1.创作神话，2.人类起源神话，3.洪水神话，4.报答神话，5.惩罚神话，6.太阳神话，7.月亮神话，8.英雄神话，9.动物神话，10.习俗与祭仪神话，11.冥神神话，12.神的诞生神话，13.火神话，14.星辰神话，15.死亡神话，16.死者食物神话，17.禁忌神话，18.化身神话，19.善恶两元论神话，20.生活用具起源神话，21.灵

魂神话。加特纳分为12类：1.自然界的定期变象、季令的更迁神话，2.其他自然界的事物神话，3.非常的或不规则的自然现象神话，4.宇宙起源神话，5.诸神起源神话，6.动物与人类的由来神话，7.人类变形神话，8.英雄、家族与民族神话，9.社会制度与发明神话，10.死后生命、死者居所神话，11.魔怪神话，12.历史变故神话。有的分得少，或分为合理的神话与不合理的神话两类，或分为自然神话与哲学神话两类，或分为解释的神话、唯美的神话两类，或分为科学的神话与历史的神话两类，或分为野蛮民族的神话、开化民族的神话两类，或分为解释性的神话、斗争性的神话两类，或分为自然神话、人文神话两类。有的介乎其间，如林惠祥分为8类：1.开辟神话，2.自然神话，3.神怪神话，4.死亡灵魂及其冥界神话，5.动植物神话，6.风俗神话，7.历史神话，8.英雄或传奇神话。茅盾分为6类：1.开天辟地神话，2.日月风雨及其他自然现象的神话，3.万物来源神话，4.记述神或民族的武功的神话，5.幽冥世界神话，6.人物变形神话。黄石分为5类：1.哲学的神话，2.科学的神话，3.宗教的神话，4.社会的神话，5.历史的神话。等等不一。

许多神话学家的分类，都有其可取之处。但是，其中也存在着一些问题：其一、有所混淆。如斯宾塞的创造神话与生活用具起源神话便是如此，——实际上不少生活用具起源神话，亦即创造神话；茅盾的开天辟地神话与万物来源神话也如此，——实际上开天辟地神话中常常包含了万物来源的内容。其二、不够合适。如合理的神话与不合理的神话的划分便是如此，——实际上由上古人民观之，所有神话都是合理的，而由今人观之，绝大部分神话都是不合理的，怎能这样去给神话分类？其三、角度不一。如斯宾塞，时而按内容分（像创造神话），时而按人物分（像英雄神话）。其四、杂乱无章。如动物与人类的由来神话，把本质不一的动物由来神话与人类由来神话混杂在一起了。其五、过于笼统。如人文神话，囊括了除自然神话之外的一切神话，就太笼统了。其六、有所缺欠，未能把某些神话，如综合性

神话，概括进去。总之，是欠科学性。

我们认为，对神话的类别可作多元的划分，不必拘于一格。但任何一种划分法，都要力求科学性。

这里，我们只着眼于内容，对神话进行分类。按内容分类，是分类学上最重要、最基本的方法，所以我们采用它。在这样做的时候，为了力求科学性，我们特别注意两点：一是大小类结合，——大类覆盖面宽，不易混淆，但失之于浮泛，笼统粗放；小类比较具体，细致精密，但失之于琐碎，难免交叉；大小结合，则可兼二者之长，防二者之短。二是对内容纷繁的作品，视其情况而定，——一般是根据其最主要的内容的性质来确定其类别，如果几个内容并重，则将它列入综合类。

高尔基曾说："一般讲来，神话乃是自然现象，与自然的斗争以及社会生活在广大的艺术概括中的反映。"① 的确是这样。据此，我们将神话分成三种——自然性神话、自然社会性神话与社会性神话，再加上一种——综合性神话，共四种。种里面再分大类，大类里面又分类，类里面又分小类。小类里面还可再分，不过留待具体论述各类神话的时候再说。

一、自然性神话——以描述自然现象为主的神话。它主要是描述自然现象的性能（性质、特点、功能等）、源起与情景等的。至于表面上以自然物、神为主角，实际上用他们象征人，描述他们的其他活动（如生产斗争、社会生活之类）的神话，则不能算作自然性神话，而应归到其他类中去。它可分为五大类：

（一）生物神话——以描述生物的性能、源起等为主的神话。它可分为两类：

1.动物神话——以描述动物的性能、源起等为主的神话。

2.植物神话——以描述植物的性能、源起等为主的神话。

（二）地理神话——以描述自然地理的各种现象的性能、源起等为主的神话。它可分为4类：

---

① 《高尔基文学论文选》第320页，人民文学出版社，1958年版。

1.山岭神话——以描述山岭的源起、性能等为主的神话。

2.河海神话——以描述江河湖海的源起、性能等为主的神话。

3.矿物神话——以描述矿物的性能、源起等为主的神话。

4.火山地震神话——以描述火山、地震的性能、源起等为主的神话。

（三）气象神话——以描述气象的性能、源起等为主的神话。它可分为4类：

1.风神话——以描述风的性能、源起等为主的神话。

2.云雨神话——以描述云雨的性能、源起等为主的神话。

3.雷电神话——以描述雷电的性能、源起等为主的神话。

4.霜雪神话——以描述霜雪冰雹的性能、源起为主的神话。

（四）天文神话——以描述天文现象的性能、源起等为主的神话。它可分为7类：

1.太阳神话——以描述太阳的性能、源起等为主的神话。

2.月亮神话（太阴神话）——以描述月亮的性能、源起为主的神话。

3.日月食神话——以描述日月食的源起为主的神话。

4.星辰神话——以描述星辰的性能、源起等为主的神话。

5.三光神话——以描述日月星辰三光的关系等为主的神话。

6.虹霓神话——以描述虹霓的性能、源起等为主的神话。

7.岁时神话——以描述岁时（年月四季）的性能、源起等为主的神话。

（五）宇宙神话——以描述宇宙的性能、源起等为主的神话。它可分为5类：

1.创世神话——以描述宇宙万物的综合创造为主的神话。或称之为开辟神话。有的将个别事物的起源神话归属此类，不妥，因为那样太宽泛了。此类可分为3小类：

①始创宇宙神话——描述宇宙万物始创情景的神话（包括生育宇宙神话——描述神物或神人生育宇宙万物的神话，化生宇宙

神话——描述神物或神人化生宇宙万物的神话，创造宇宙神话——描述神用物或人制造宇宙万物的神话，宇宙自成神话——描述宇宙万物自我形成的神话，复合造世神话——几类始创宇宙神话的复合体）。

②重造宇宙神话——描述宇宙万物重造情景的神话（包括战胜天灾重造宇宙神话——描述天灾毁坏宇宙、神人重造宇宙的神话，战胜人祸重造宇宙神话——描述人祸毁坏宇宙、神人重造宇宙的神话）。

③综合创造宇宙神话——描述始创与重造宇宙万物的神话。

2.天庭神话——以描述天庭情景为主的神话。

3.大地神话——以描述大地情景为主的神话。

4.四方神话——以描述四方情景为主的神话。

5.幽都神话——以描述幽都情景为主的神话。或称之为冥府神话。

6.登天入地与隔绝三界神话——以描述登天入地的情景与解释三界隔绝的原因为主的神话。

二、自然社会性神话——以描述人类（英雄之神为其代表）与大自然的斗争为主的神话。它可分为两大类：

（一）生产神话——以描述生产为主的神话。它所表现的是人类对大自然的进攻，所以也可称之为进攻大自然神话。它可分为3类：

1.工具神话——以描述工具的创制为主的神话。它可分为5小类：

①掌火神话——以描述掌握火为主的神话。火对于上古人民，首先是强有力的工具，用以对付禽兽、烧荒垦地、烤煮食物，所以放在工具神话类。

②弓矢神话——以描述创制弓箭为主的神话。

③渔具神话——以描述创制渔具为主的神话。

④农具神话——以描述创制农具为主的神话。

⑤交通工具神话——以描述创制交通工具为主的神话。

2.经营神话——以描述经济领域的开拓为主的神话。它可分为 9 小类：

①采集神话——以描述开拓采集业为主的神话。

②渔猎神话——以描述开拓渔猎业为主的神话。

③畜牧神话——以描述开拓畜牧业为主的神话。

④农业神话——以描述开拓农业为主的神话。

⑤林业神话——以描述开拓林业为主的神话。

⑥手工业神话——以描述开拓手工业为主的神话。

⑦建筑神话——以描述开拓建筑业为主的神话。

⑧商旅神话——以描述开拓商旅业为主的神话。

⑨宝物神话——以描述产宝、寻宝、取宝为主的神话。

3.复合生产神话——描述工具创制与经济领域开拓的神话。它可以说是生产神话的一种概括。

（二）除害神话——以描述灭除自然灾害为主的神话。它所表现的是人类对大自然的防御，所以也可称之为防御大自然神话。有的神话只描述了自然灾害为虐的情景，没有描述灭除自然灾害的情景，那就不属于此类，而属于自然性神话。这一类可分为14类：

1.剪除凶恶动物神话——以描述剪除凶恶动物为主的神话。

2.灭火神话——以描述消灭火灾为主的神话。

3.防风神话——以描述防止风灾为主的神话。

4.御寒神话——以描述抵御寒冻为主的神话。

5.斗石神话——以描述跟石灾斗争为主的神话。

6.治水神话——以描述治理水灾为主的神话。它可分为两小类：

①制溺神话——以描述制溺人之水为主的神话。

②平洪神话——以描述平定洪水为主的神话。

7.抗旱神话——以描述抗击旱灾为主的神话。它可分为 3 小类：

①克旱妖神话——以描述克服一般旱妖为主的神话。

②制日月神话——以描述制服造成旱灾的日月为主的神话。

③引水除旱神话——以描述引水除旱为主的神话。

8.医病神话——以描述发明医药、医治疾病、斗争疫神、博取长寿为主的神话。

9.搏雷神话——以描述跟雷神搏斗为主的神话。

10.镇鬼神话——以描述镇压鬼物为主的神话。

11.扫魔神话——以描述扫荡身分不明的妖魔为主的神话。所谓身分不明的妖魔，是指它们不像其他自然神那样明确，而是比较笼统的。

12.修补天地神话——以描述修补崩塌的天地为主的神话。

13.其他除害神话——以描述其他除害斗争为主的神话。

14.复合除害神话——以描述灭除几种自然灾害为主的神话。它可以说是除害神话的一种概括。

三、社会性神话——以描述社会的生活、斗争为主的神话。它可分为4大类：

（一）人类诞生神话——以描述人类的诞生为主的神话。它可分为4类：

1.人类初生神话——以描述人类的初生为主的神话。它可分为3小类：

①生人神话——以描述生育人类为主的神话。它可分为三个类型：

A、图腾神话——以描述图腾生人为主的神话。

B、神（人）与物结合生人神话——以描述神（人）与物结合生人为主的神话。

C、人神生人神话——以描述人神生人为主的神话。

②造人神话——以描述人神造人为主的神话。

③出人、降人与变人神话——以描述洞穴或大地出人、天上降人与物变人为主的神话。

2.人类再生神话——以描述灾祸毁灭人类、人类再生为主的神话。人多称之为洪水神话，但不够确切，因为一来此类神话的

基本点不在描述洪水灾害，而在描述人类再生，二来此类神话所描述的天灾，除了洪水，还有大旱等，我们故不取之。

3.人类生理特征神话——以描述人类生理特征的来由为主的神话。

4.复合人类诞生神话——以描述人类数次繁生为主的神话。它可以说是人类诞生神话的一种概括。

（二）婚恋神话——以描述恋爱、婚姻为主的神话。它可分为两类：

1.恋爱神话——以描述恋爱为主的神话。

2.婚姻神话——以描述婚姻为主的神话。

（三）文化神话——以描述文化现象为主的神话。它可分为9类：

1.文艺神话——以描述文艺的创作、活动等为主的神话。它可分为3小类：

①歌舞音乐神话——以描述歌舞音乐的创作、表演为主的神话。

②美术神话——以描述美术的创作为主的神话。

③复合文艺神话——以描述种种文艺的创作、活动为主的神话。

2.巫觋神话——以描述巫觋的创始、活动为主的神话。有的称之为宗教神话，但一则宗教的范畴太广，二则易与宗教故事混淆，故为我们所不取。

3.科技神话——以描述科技的创造、活动等为主的神话。这类神话表现了人类与大自然的斗争，具现了生产斗争的成果，所以也可以归之于生产神话；不过，它所描述的又是文化现象，因此还是放在文化神话中。

4.文字神话——以描述文字的发明、解释没有文字的原因等为主的神话。

5.体育神话——以描述体育的创始、活动为主的神话。

6.才智神话——以描述才智为主的神话。

7.风习神话——以描述风俗习惯的创始为主的神话。

8.礼制神话——以描述礼仪制度的创始为主的神话。

9.命运神话——以描述命运为主的神话。命运观点是一种意识，一种文化现象，故列于此。

（四）群体神话——以描述群体的情况、关系等为主的神话。可分为6类：

1.族史神话——以描述族（包括氏族、部落、部族、民族）史为主的神话。

2.村镇神话——以描述村镇主神为主的神话。

3.百族神话——以描述各族、各国的情景为主的神话。

4.争斗神话——以描述群体内部、群体之间的争斗为主的神话。

5.战争神话——以描述战争为主的神话。

6.阶级斗争神话——以描述阶级斗争为主的神话。

四、综合性神话——兼具两三种神话成分的神话。它可说是整个神话的一种概括。它必须是在流传中已形成整体的作品；如果关于某个人物的若干神话是分别流传的，那就应作若干神话看待，而不应视之为一个综合性神话。

综上所述，略如下表（见下页）：

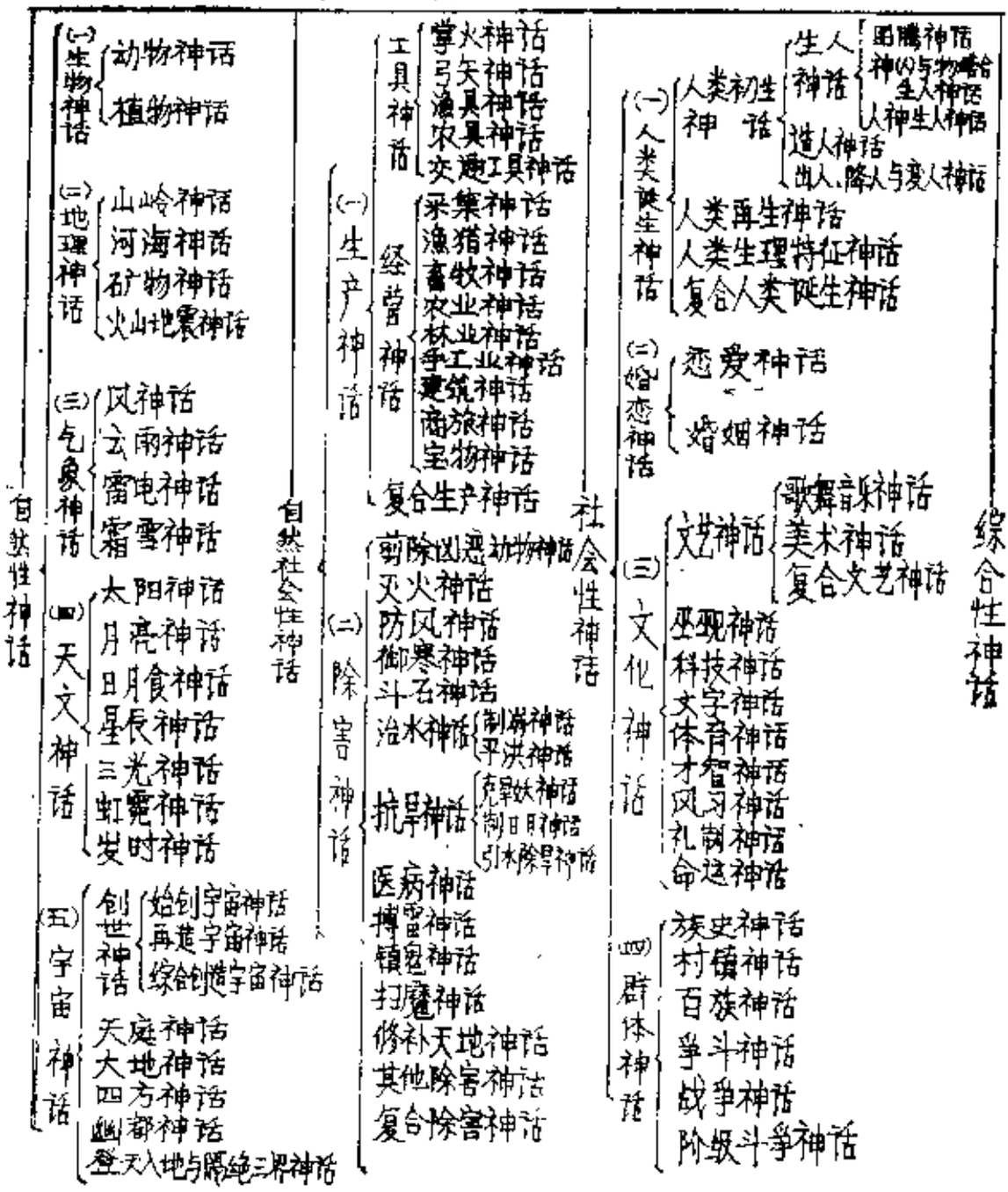
这些种类，可将所有神话囊括无遗。

事物的种类是客观存在，对事物种类的划分则是主观意识。当主观意识符合客观存在时，所划种类就是正确的；当主观意识不符合客观存在时，所划种类则是不正确的。我们的分类，是尽可能使之与神话的实际相符的。

当然，每一种类不都是纯一的，有的可能杂有其他种类的成分。不过，“在复杂的事物的发展过程中，有许多的矛盾存在，其中必有一种是主要的矛盾，由于它的存在和发展，规定或影响着其他矛盾的存在和发展”①。我们抓住每个神话中的主要矛

① 《毛泽东选集》第295页。

神话种类表


综合性神话
(一)人类诞生神话
人类初生神话
生人神话
图腾神话
神(们)与动物结合生人神话
人神生人神话
造人神话
出人、降人与变人神话
人类再生神话
人类生理特征神话
复合人类诞生神话
(二)婚恋神话
恋爱神话
婚姻神话
(三)文化神话
文艺神话
歌舞音乐神话
美术神话
复合文艺神话
巫现神话
科技神话
文字神话
体育神话
才智神话
风习神话
礼制神话
命运神话
(四)群体神话
族史神话
村镇神话
百族神话
斗争神话
战争神话
阶级斗争神话
社会性神话
(一)生产神话
工具神话
掌火神话
弓矢神话
渔具神话
农具神话
交通工具神话
经营神话
采集神话
渔猎神话
畜牧神话
农业神话
林业神话
手工业神话
建筑神话
商旅神话
宝物神话
复合生产神话
(二)除害神话
剪除凶恶动物神话
灭火神话
防风神话
御寒神话
斗石神话
治水神话
制岸神话
平洪神话
抗旱神话
克旱妖神话
制日日神话
引水除旱神话
医病神话
搏雷神话
镇鬼神话
打魔神话
修补天地神话
其他除害神话
复合除害神话
自然社会性神话
自然性神话
(一)生物神话
动物神话
植物神话
(二)地理神话
山岭神话
河海神话
矿物神话
火山地震神话
(三)气象神话
风神话
云雨神话
雷电神话
霜雪神话
(四)天文神话
太阳神话
月亮神话
日月食神话
星辰神话
三光神话
虹霓神话
发时神话
(五)宇宙神话
创世神话
始创宇宙神话
再造宇宙神话
综合创造宇宙神话
天庭神话
大地神话
四方神话
幽都神话
登天入地与隔绝三界神话

盾，藉以确定其种类，即行了。

对各种神话的排列，我们一方面以类相从，另方面还考虑了各种神话产生的先后，——一般的是在不同一层次中，尽可能把先产生的排在前面，后产生的排在后面。这样，既便于横观，又便于纵览。

第六章

上古神话的传播、保存与遗佚

第一节　上古神话的传播

上古人民创作出神话后，神话就传播开来。

上古神话的传播，有两种方式：一种是口头传播。在没有文字的时候，神话是全靠口头传播的。在文字创造出不久、还十分简单的时候，神话也全靠口头传播。自文字较为发达的时候起，口头传播则不是神话传播的唯一方式，而只是一种主要的方式了。

另一种是书面传播。有了较为发达的文字后，人们把一些神话录载于典籍中，它们便通过书而传播起来。就现有资料来看，世界上最早借书面而传播的神话，是公元前三千年的古巴比伦神话，她有《埃努玛·埃利什》、《伊什塔尔下降冥府》等书。其他，埃及有《亡灵书》，印度有《吠陀本集》、《往世书》，希腊有《神谱》，罗马有《变形记》，希伯莱有《旧约》，波斯有《阿维塔斯》（知识经典），北欧有《埃达》、《萨加》，日本有《古事记》、《日本书纪》。我国殷代卜辞所记的神话，则是我国最早借书面而传播的神话。

在口头传播与书面传播两种方式中，口头传播是基本的，书面传播为次。由口头传播的神话，处于不断的变异之中；由书面传播的神话，则固定不变。口头传播的范围较小，要受诸多限制；书面传播的范围却很大，可把神话传给一切通晓文字的人。

传播上古神话的人，一是酋长。在原始社会，他们是神话的

最主要的传播者。当时的人们，视神话为通神的玄妙事物；而酋长，从旧石器时代晚期到新石器时代中期，一直是一身三任的人物，既为世俗的领袖，又为通神的巫觋，还为歌手，既掌握着现实的权力，又掌握着神权，所以，神话一般只能由他们讲述、吟唱；后来，他们也有权力、有责任讲述、吟唱某些神话。老酋长传位给新酋长时，要传授特定的神话。

二是巫觋。他们在新石器晚期与阶级社会前期，是神话的主要的传播者。那时候，社会的生活、斗争日益繁杂，适应其需求，专门的巫觋出现了。他们的任务，就是通神，如《说文》说的："巫，祝也，女能事无形，以舞降神者也。""觋，能斋肃事神明也。在男曰觋，在女曰巫。"讲述神话，便成了他们的工作之一。某些神话，只有他们有权力讲述、吟唱——后世犹有这种情况，如苗族的含有神话的《焚巾曲》，必须由巫师演唱。在许多后进的民族中，巫觋是最高级的知识分子，"科学院院士"与"文学院院士"，最有能力讲述、吟唱某些长篇神话。像彝族的《查姆》，长达万行，由"毕摩"诵唱；纳颇族的《木脑斋瓦》（《历史之歌》），也有万行之多，由"斋瓦"诵唱；拉祜族的《牡帕密帕》（《创世纪》），同样是由"慕拔"诵唱的。老巫觋传职给新巫觋时，也要传授某些特定的神话。其传授，有一定的仪式。以苗族的情况为例：徒弟先拜师，送给师傅若干钱与糯谷穗，作为酬礼。师傅选定农历正月初三至十五之间的一个"吉日"（如水獭日、天鹅日。苗族古代曾实行以84天为一周期的历法，每一天都有一个名称，寓含一定的意思。在水獭日、天鹅日开授，学者能像水獭似的精灵，天鹅似的高飞远望），举行开授仪式，先祭歌神定拉（把一只木升盛满米、放上若干钱币、插上香火，放在屋里寄托人的灵魂的中柱旁边），师傅把煮熟的公鸡或鸭子按徒弟人数切成几块，放入土钵，每块插根筷子，用白纸蒙住，用糯谷草捆好，只露出筷子头，置于木升旁边，再从中柱上取下授歌用的竹片或竹枝（传称歌神从天堂下凡，不愿住在岩洞草棚里。人们就请他住在白银黄金屋——竹筒里，那竹膜是

银、竹皮是金。所以唱歌、授歌时要用竹片、竹枝吟），道：

智慧歌神，
智慧歌神，
请你传歌，
乞你授艺。
传给我们才人人聪明，
授给子孙才代代不遗。

你像银子那样圣洁，
今天我们就拿银子敬你；
你像金子那样珍贵，
今天我们就拿金子敬你。
智慧歌神，
请你传歌，
让我们人人诵唱。
智慧歌神，
乞你授艺，
让子孙代代不遗。①

然后要徒弟各持一根筷子，揭开纸盖，吃下鸡肉，谁得了鸡头谁就当大徒弟。接着授歌，徒弟每学一句，就从事先堆在面前的竹片或竹枝里拿一根，学好后再放下。每天传授，至三月底止。以后再传授两年，到期没有学好就算了。授歌必须在室内。类似的仪式，后来的说唱艺人也常常举行。由是，许多神话代代传承下来。

三是一般群众。他们不能讲述特别的神话，只能讲述普通的神话。他们常在休息时间给大家讲述，如美国著名小说家爱德华·摩根·福斯特所说的："故事在远古时代就已经出现，可以追溯到新石器时代，以至旧石器时代。从当时尼安得塔尔人的头骨

①引自过竹《苗族神话研究》第26页，广西人民出版社，1989年版。

形状，便可判断他已听讲故事了。当时的听众是一群围着篝火在听得入神、连打呵欠的原始人。这些被大毛象或犀牛弄得精疲力竭的人，只有故事的悬宕才能使他们不致入睡。因为讲故事者老在用深沉的声调提出：以后又发生了什么事呢？”①

这种情景，普遍地见于上古各族中。美国专门研究印第安人口头文学的学者罗尔德·拉姆齐曾生动描述他们讲故事的场面：

“在寒冬的夜晚，俄勒冈北疆的哥伦比亚河两岸，可以见到这样的情景：棚屋的外面，大雪随风而降，使独木舟、捕鱼台、晒物架以及沿哥伦比亚河东西延伸和伸张到内陆南方的小径上都铺上了银装。在棚屋的里面，火堆中散发出辛辣的烟味，隐隐地还可以闻到食物的味道；这些食物都是入冬之前采集捕获到的，然后晒干，熏烤，再贮藏在棚屋的角落里或挂在顶柱上。这里是一派严冬的景象，人们无法做别的事，只好呆在家里避寒。这个季节正是讲故事的时光，也就是述说远古时代的凯欧蒂（小狼）、小浣熊和萨金格兰兰首领又返回人间的时刻。到了夏季，人们便外出采集食物，如果夏季也呆在屋里讲故事，他们就会被响尾蛇咬伤或把嘴巴扭歪。但是，此刻正是众人围坐在一起听传说故事的时候。等过一会儿，一个老奶奶走进棚屋，蹲在火堆旁边，她大口地吐唾液，围坐的人们都皱起了眉头。老妇人又吐了一口，……直盯着火堆，开始讲了起来；外面的风雪使她的声音显得很弱。‘凯欧蒂又要显灵了，当他来到大河（哥伦比亚河）口的时候……’”。②

这是具有代表性的。讲故事的多是年长的妇女或男子，他们记忆力强，能记住自己听过的许多故事；他们富于口才，能活灵活现地讲述自己熟悉的故事。他们也一代一代地传承，不过是家族传承（父母传、子女承）或社会传承（讲述人传、一般听众承），而不是像酋长、巫觋那样职位传承（前一职位的人传、后一职位的人承）。通过他们的口，不少神话传播开来。

① 《小说面面观》第23页，花城出版社1981年版。

② 《美国俄勒冈州印第安神话传说·前言》。

四是说唱艺人。阶级社会早期，随着生活、斗争的发展，社会分工进一步扩大，有了说唱艺人。他们或者以说唱为职业，专门给统治者说唱；或者以说唱为兼职，有时为群众说唱。说唱的内容很多，而神话是其重要部分。很多神话，是由他们传播的。他们的传承，是师徒传承（师傅传、徒弟承）。

五是史官、史家等。阶级社会早期，某些国家，如殷朝，设有史官；没有史官的某些国家，如希腊，有史家。他们的责任，是记载君王的言行、朝廷的作为、国家的大事、社会的治乱等等，有时也记载若干神话，以供统治阶级的需要，因而在一定程度上传播了神话。

史官等的传播为书面传播，而酋长等的传播，为口头传播。一般而言，口头传播比较详细活泼，但常有拖泥带水之病；书面传播，比较简洁明快，但常有压缩省略之疵。二者各有所长，各有所短。

传播神话时，史官、史家与一般群众，毋需乎举行什么仪式；酋长、巫觋、说唱艺人，则常要先请神。解放后，兰克先生到云南梁河县阿昌族那里考察，请巫师赵安贤演唱神话《遮帕麻和遮米麻》，看到：

“他先用干净的陶罐子从山里取回泉水，洗过手、脸后，换上新衣，在神桌的两头点上两盏‘长明灯’，而后在神桌前坐定，微闭双眼，口中念念有词，所念之意是请示住在遥远的地方的神——遮帕麻和遮米麻，问他们是否同意让他在不是死人的时候（平时只能在送葬时演唱），给远方来的信得过的外族客人演唱造天织地、创造万物的故事。当他念完这简短的咒语时，他似乎已经熟睡了。不多时，只见他抬起双手，长叹一声，几乎摔倒。……他那饱经沧桑和长年在田间劳动而变得黑红的脸色，一时间变得煞白。他慢慢地睁开眼睛，向我点头说：‘神已经同意了！’这才向东端坐，开始演唱神话史诗。”①

藏族演唱《格萨尔王传》的“仲卡”，在演唱前，要悬挂格

① 《原始的宗教和神话》，《民间文艺集刊》第4期。

萨尔王及其13位妃子、30位大将的画像，点酥油灯，供"净水"，烧香料，拨动念珠念经，祈请格萨尔王或其一位妃子、一位大将降临。由此，可以想见。这是因为在酋长、巫觋、说唱艺人他们的心目中，神话是神圣的，某些神话更是神圣得很。时期越早，先请神后讲唱神话的情况越多；时期越晚，先请神后讲唱神话的情况就越来越少，但始终存在着。

上古时代传播神话的场合，主要是在宗教性的活动中。人们祭神时，往往要由巫觋讲唱神话。《山海经》的《山经》每记述完一经山岭的情景、神灵、神话，都要说明祭祀之礼，如：

> 凡誰山之首，自招摇之山，以至箕尾之山，凡十山，二千九百五十里。其神状皆鸟身而龙首。其祠之礼：毛（按指祭神的牺牲）用一璋玉瘗，糈用稌米，一璧，稻米、白菅为席。（《南山经》）

这透露出，有关神话是在祭祀中讲述的。《楚辞·九歌》，除第一首《东皇太一》为迎神曲、第十一首《礼魂》为送神曲之外，其余九首每首歌唱一神，分别用于祭祀该神之时，这更表明讲唱神话是一些祭祀活动的组成部分。后世犹有这种情况，如广西瑶族祭祖时，年长的师公（巫师）带领大家拜祭后，便在庄严的气氛中开唱神话《盘古书》。上古人民把神话看作通神的工具，自要在通神的宗教活动里讲唱它了。

在政治性的活动中，人们也有时讲唱神话。史载古巴比伦每当王位与国家更迭时，新王接位与新国家建立的第一个新年仪式，其项目之一是由专门的人口诵创世神话。由此，不难想见，当部落、部族的领导人交替的时候，当举行"人民大会"、"公民会议"、酋长会议等的时候，是容或有讲唱神话的节目的。

在逢年过节、婚丧喜事与成年礼等活动中，讲唱神话常是少不了的。如澳洲土人举行成年礼时，由长老向成年者传授神话。数十年前尚处于奴隶社会的彝族，有的地方每逢年节、结婚、丧葬、新房落成、庄稼开收时，都请毕摩（巫师）唱神话《查姆》。于兹可见一斑。

在日常生活中，讲唱神话之事也有之。白天歇工、晚上休息时是讲唱神话的机会，去劳动的路上可讲唱神话，管教孩子时更需讲唱神话……。如："澳洲土人的儿子刚一会走路，父亲就带他去打猎和捕鱼，教导他，讲给他种种的传说。"①

讲唱神话，不论在什么时候，都是严肃的事情。因此，讲唱神话往往有一些禁忌。苗族就有这样的规定：《洪水滔天歌》不能在户内唱，只能在户外唱；《蝴蝶妈妈》不能由小孩唱，只能由大人唱，又只能在一定的场合唱，不能在平时唱。许多族的巫师、歌手，都禁止在手脸不干净时讲唱神话。这是可以理解的：对待神圣的神话，自不能马虎、随便。

通过种种传播者在种种场合用种种方式传播，上古神话流向四面八方。但在上古时代，各族的神话一般只在本族中流传。由于各族的神话分别是各族通神的工具，所以，一方面只对本族人讲唱自己的神话，而不向外族人讲唱，另方面不准外族的神话在本族流传，而把它们拒之于门外。现在某些民族，还不向外族人讲唱自己的某些神话，如有特殊需要，必须事先祷请有关神灵同意，才能讲唱；同时也不讲唱外族的神话：这可资佐证。恩格斯曾指出："各民族这样创造出来的神，都是本民族的神，神的王国不会越出它们所保佑的民族领域，出了界线，便由别的神不容争议地主宰着。"② 神话同样有这种情况。

到后世，上古神话突破本族的局限，逐渐传播到了其他族。如在周朝（包括春秋战国）时，华夏有关神农、后稷、黄帝、颛顼、帝喾、尧、舜、鲧、禹、益、启、羿、河伯等等的神话传到了南方，南方有关女娲、康回、湘君、湘夫人、瑶姬、祝融等等的神话传到了北方。秦汉以降，我国的许多神话，还传至朝鲜、日本、东南亚、尼泊尔等地，现在更传向全世界。希腊神话，则早就传遍了欧洲，传向了世界各地。

传播的范围，构成了神话圈。神话圈有口头神话圈与书面神

①普列汉诺夫《论艺术》第83页，三联书店，1964年版。

②《马克思恩格斯论宗教》第33页，人民出版社1962年版。

话圈之别。口头神话圈较小，有的局限于一个母族的范围内，有的局限于一个子族的范围内，有的局限于一个民族的部族、部落、氏族的范围内，有的局限于相邻、相互影响的几个民族的范围内，有的局限于一个地区的范围内……。书面神话圈可就大了，能够无远弗届。不过，就民间文学而言，口头流传之圈才是其本体，书面流传之圈不过是其影响。

口头神话圈可分为单个神话之圈与一种神话之圈。单个神话之圈是某一个神话流传的范围，它比较小，如巫山神话就只流传于巫山一带的人们之中。一种神话之圈是某一种神话流传的范围，它比较大，如射日神话就流传于许多民族之中。这里，需要注意的是：一种神话之圈是由具有血缘关系或近邻关系的、描述同一题材的若干神话构成的；那些虽然是描述同一题材但却没有血缘关系、近邻关系的神话，不在其列。像洪水神话，世界各地均有之，可它们不是始作于一个族、发源于一个中心，如某些“传播学派”的学者所说的，而是始作于好些族、发源于好些个中心；所以，它们不成其为一种神话圈，其中存在着好几种神话圈，如我国南方与东南亚很多民族的洪水神话是一种神话圈，希腊、罗马的洪水神话又是一种神话圈。

口头神话圈随着民族的繁盛、衰微而扩大、缩小。一个民族越繁盛，人口越多，支派越众，地域越广，影响越大，其口头神话圈就越大，有若汉族的神话；反之，则越小，有若许多少数民族的神话。所以，从口头神话圈可以返观民族的情况。

缩小，是口头神话圈的一种变动情况，它主要发生在衰微的民族中，在其他地方是少见的。口头神话圈的另一种变动情况是扩大，则比较常见。扩大的途径有好几条：一条是分散，——某一母族分化成了若干个子族，其某些神话便分散到了各子族中，像洪水神话似的。一条是推广，——某族统治了另一族，便把自己的某些神话推广到了另一族，如殷族为周族所统治，它即接受了周族推广来的后稷神话。一条是交汇，——当某两个族或几个族融合为一个族时，彼此的神话便相互交汇起来，为大家所传

播。如华夏族与蜀楚吴越诸族融合后，都传道着女娲神话。一条是渗入，——当某族被另一族所统治时，其某些神话便渗入到了另一族，像殷人的凤凰神话渗入周人中似的。一条是流进，——相邻之族互相影响，其某些神话流进了对方的领域，如汉族的大禹治水神话流到了云贵一些少数民族中，南方民族的射日神话通过汉族流到了北方民族中。等等。

通过种种途径，许多神话圈日益扩大。这些神话，大都是其题材与人们的关系相当广泛之作。可以说，凡是题材与人们的关系越广泛的神话，其圈就越大，因为关注它的人越多。如治水、抗旱，关系到很多族，描述它们的神话便流传甚广。同时，精彩的神话，由于为人们所普遍欣赏，其圈也大，越精彩，圈就越大。至于不精彩的神话，或者其题材所关系的人为数较少的神话，其圈就小，且难于扩大，因为关注、欣赏它们的人不多。图腾神话即如此：它只关系到一个氏族、一个胞族，所以，每一个图腾神话都只在一个氏族、一个胞族及其苗裔中传播。

口头神话圈不断扩大、缩小，因而经常处于变动之中。但它也有相对的稳定性：某些神话圈固定在某些人中间，如图腾神话；某些神话圈固定在某些地域里，如大多数的山岭神话、河海神话只流播于某山某水的周围。

第二节　中国上古神话的保存

上古神话是上古人民的生活、斗争的概括，思想、感情的结晶，品德、才智的升华，是上古时代的百科全书与艺术瑰宝，具有强大的生命力。因此，不仅它广泛地流播于上古时代，而且它的许多作品广泛地流传于后世，一直保存下来了。

我国上古神话保存至今的，为数甚多。保存的方式有二：

一为口头保存。就解放前没有本族文字的民族而言，在口头上传道上古神话，是保存上古神话的唯一方式；它们的许多上古

神话，始终活在群众的口头上。就解放前已有本族文字的民族而言，在口头上传道上古神话，也是上古神话保存的主要方式；它们的许多上古神话，同样始终活在群众的口头上。解放后，民间文艺界的很多同志从群众的口头上，特别是从少族民族的群众的口头上，收集了大量的上古神话。近几年来，为编《中国民间故事集成》而深入进行普查的很多同志，从各族群众的口头上收集到的上古神话，其数量更大得惊人。可见，现在仍然保存在群众口头上的上古神话是相当多的，真可谓汗牛充栋，不可胜计。

在口头上保存上古神话的，是三种人：一种是民间巫师。不少民间巫师既是“宗教家”，又是“歌唱家”、“故事家”。由于宗教活动的需要，他们掌握了丰富的神话，并在一定的仪式中讲述之、歌唱之。永宁纳西族每年十二月二十五日祭祖时，达巴（巫师）先念经、讲族史（神话），再敬请祖先归来。壮族群众做道场，巫师必唱创世神话《布碌陀》。佤族在“作砍牛尾巴鬼”的活动里，要由巫师讲述神话《司岗里》。景颇族的全民性祭典——“目脑”（又称“总戈”）的一个重要内容，是巫师演唱神话《穆脑斋瓦》。苗族的巫师在重大的祭祀活动中所念唱的巫词，有不少神话。这样，就把许多神话保存下来了。如阿昌族神话《遮帕麻与遮米麻》说的：“这个故事是天公遮帕麻亲口告诉我们阿昌的活袍（巫师），再由活袍世世代代口传下来。”

一种是民间艺人。他们富有文艺才干与惊人的记忆力（如藏族演唱史诗《格萨尔》的“仲卡”扎巴、玉美等人，能够记住几十万行、几百万字的诗章），记得大量的神话，常于茶余饭后、午间晚上的休息时间，红白喜事与节日里，或者专场演出中，给大家讲述、演唱。像宋代说书家之一的小说家，所讲内容有灵怪，其中即有神话的。不少神话赖他们之力，得以保存。希腊神话的保存，就与民间艺人“荷马”分不开，他们的史诗《伊利亚特》、《奥德赛》中有许多神话。我国虽没有荷马这种名声昭著的民间艺人，但无数民间艺人保存神话之功仍是不可抹煞的。

再是一般群众。他们都听到过一些神话，有时也讲神话给别

人听。拿一个人来说，在保存神话上的作用并不大；可他们人数众多，你保存一个，他保存一个，合起来所保存的神话就相当多了。在民间故事普查中所采集到的神话，大都出于他们之口，由此可见。

口头上保存的上古神话，占今存上古神话的大部分，值得高度重视。

二为书面保存。今存上古神话的一部分，保存在古籍中。在这一点上，汉族的情况最为突出。其次，如彝族的彝文古籍中，纳西族《东巴经》（计有1400种）、傣族的贝叶经中，都保存有大量神话。保存有上古神话的汉族古籍，数以千计，较多的是下面五种著作：

其一、宗教性著作

宗教与上古神话密切相连，有异有同。所以，宗教性著作常把一些上古神话采录于其中。著者的主观意图，是想让上古神话为宗教服务；而在客观上，他们则作了保存上古神话的好事。

保存上古神话最多的宗教性著作，首推《山海经》。关于它的性质、编著者与编著时间，历来众说纷纭。现在很多学者都赞同鲁迅的说法："所载祠神之物多用糈（精米），与巫术合，盖古之巫书也。"① 我们亦然。袁珂先生说它大概是从战国初年到汉代初年的人所作的，我们也基本赞同，只是认为它可能开始编于春秋时期。西汉末年刘秀（即刘歆，？——23年）"校《山海经》凡三十二篇，今定为一十八篇"（《上〈山海经〉表》）；东晋初年郭璞（276——324年）目睹它"虽暂显于汉而寻亦寝废。其山川名号，所在多有舛谬，与今不同，师训莫传，遂将湮灭。……故为之创传，疏其壅阂，辟其芜秽，领其玄致，标其洞涉"（《注〈山海经〉叙》）；从此，它成为定本。它本来有图画，图文并行，陶渊明还曾"流观〈山海图〉"（《读〈山海经〉十三首之一），但以后图画丧失了，后人又补画过，清吴任臣《山海经广

① 《中国小说史略》第9页，人民文学出版社，1973年版。

注》即有《图》五卷，不过都是后人的想象了。春秋至汉初的巫祝与其前辈一样，经常为人祭神、降神。在祭神、降神的活动中，他们常要讲唱神话，如现在云南某些少数民族的巫师们说的："祭什么神，讲什么话（指神话）；送什么鬼，念什么咒。"因而，他们必须熟记从前辈那里继承来的许多神话，所谓"巫以记神事"①。为此，他们需要本子学习与传授弟子。《山海经》就是他们用以学习与传授的本子，正像"话本"是"说话人"的本子一样。由是，它保存了丰富的神话资料，尤以自然性神话特别是动物神话为夥，百族神话也不少，其神话数量之多，为古籍之冠。不妨说，它是一部神话集。

除了《山海经》，《归藏》、《琐语》、《神异经》、《十洲记》、《洞冥记》、《列仙传》、《墉城集仙录》、《云笈七签》、《列仙全传》等，也存有若干上古神话。《归藏》是先秦的卜筮用书，早已亡佚，今存辑本。《琐语》又名《古文琐语》，是先秦"诸国卜梦妖怪相书也"（《晋书·束晳传》），秦汉时遗亡，晋武帝"太康二年（281年），汲郡（在今河南汲县一带）人不准盗发魏襄王（前318年——前296年在位）墓"（同前），出之。《神异经》曾为东汉灵帝时服虔引用过②，可见它是服氏之前的人所作。但它与《十洲记》一样，旧题东方朔作，则是托名了。两书大概都出自汉代方士之手。《洞冥记》又名《汉武洞冥记》，为两汉之交的郭宪编著，他家"世述道书"（《洞冥记序》），自己爱好方术，遂编著了本书。《列仙传》旧题刘向作，虽不一定，但作者为汉代人是无疑的，因东汉王逸注《楚辞》时，常引用它。《墉城集仙录》是唐末道士杜光庭编撰的，序称其旨乃在"记古今女子得道升仙之事"。《云笈七签》由宋真宗时张君房撮取道书精要，编辑而成。《列仙全传》为明代书贾汪云鹏所刊印。

---

①鲁迅《汉文学史纲要》第3页，人民文学出版社，1958年版。

②《左传·文公十八年》孔颖达正义曰："服虔案：'《神异经》云，狍𩦋，状似虎，长二尺，人面、虎足、猪牙，尾长丈八尺，能斗不退'。"

其二、历史著作

神话不是史实，但折射了史实。历史家们纂写史书时，就往往撷取上古神话为史料。不过，他们不像宗教人士那样每每把原来的神话整个搬来，而是像司马迁似的，“择其言尤雅者”（《史记·五帝本纪》），选取其中一部分，或者将神话略作加工，使之像史实的样子。尽管如此，他们还是在一定程度上保存了一些上古神话。

历史著作可分两类——“正史”与“野史”。“正史”的作者多正统思想，行动也不那么自由，所以它们保存的上古神话较少。其中稍多的有《尚书》、《左传》、《国语》、《史记》等。《尚书》是“记言”之史，其《尧典》篇是根据上古神话写成的，《禹贡》也用有上古神话的材料。《史记》的《五帝本纪》同样是以上古神话为本的。《左传》、《国语》则常引用上古神话。

“野史”的作者，正统的思想少一些，行动的自由多一些。因此，茅盾说：“能够不大失却神话的本来面目而加以保存的，是一些‘野史’的作者。”① 像汉朝赵晔的《吴越春秋》（曾为晋杨方所删削，成《吴越春秋削繁》），袁康、吴平的《越绝书》，三国蜀谯周的《蜀王本纪》（旧题杨雄作，误），吴·徐整的《三五历纪》，宋·罗泌的《路史》及其子罗苹之注，清马骕的《绎史》等，都存有上古神话于其中，《路史》尤丰。

其三、文学著作

文学家知识丰富，思想活跃，每每采摘上古神话为题材，以创作出浪漫的篇章，或运用上古神话的人物形象、故事情节来增益作品之美。所以，在他们的作品中，常可看到上古神话。屈赋里的上古神话是最多的了，《九歌》的《湘君》、《湘夫人》、《少司命》、《东君》、《河伯》、《山鬼》是神话诗，《天问》173个问题的大部分是有关上古神话的，《离骚》、《招魂》等也用了上古神话。可以说，屈赋是一个神话宝库，它的保存上古神话之功仅次

① 《神话研究》第143页，百花文艺出版社，1981年版。

于《山海经》。其他，诸如《诗经》、诸子寓言、《古诗十九首》、宋玉、曹植等人的作品，《古小说钩沉》（鲁迅辑）中的多种小说，明周游的《开辟衍绎通俗志传》，都有上古神话在其中的。可见，文学家在保存上古神话上，厥功不小。当然，我国文学家不逮希腊文学家，有如鲁迅指出的："然自古以来，终不闻有荟萃融铸为巨制，如希腊史诗者，第用为诗文藻饰，而于小说中常见其迹象而已。"①

其四、思想理论著作

思想家们才识卓越，博古通今，对于上古神话非常熟悉。有的相信上古神话，不时用以说明问题，如《墨子》。有的欣赏上古神话，在说明问题时喜欢引以为据，如《淮南子》、《列子》。有的把上古神话当作史实来用，如《孟子》、《管子》、《尸子》、《田俅子》、《随巢子》、《韩非子》、《吕氏春秋》等。有的借用上古神话的人物形象，点染成文，如《庄子》。有的不相信上古神话，以之作批判对象，如《论衡》。而无论哪种情况，都或多或少保存了上古神话，——道家之作务虚，所保存的数量多一点，儒家之作务实，所保存的数量少一点。

其五、杂著

这类著作繁多，虽然每一本保存的上古神话很少，但汇集起来却也不少。它们之中，有：

辞书——《尔雅》、《说文》（许慎撰）；

谶纬书——《诗含神雾》、《河图稽命征》、《春秋元命苞》、《礼记威仪》、《龙鱼河图》、《遁甲开山图》，它们都是汉代人所作，早已散佚，后有辑书行世；

地理书——《河图括地象》（简称《括地图》，汉代人作，已佚，有辑本），《辛氏三秦记》（汉代人作，已佚，有辑本），《荆州记》（南朝宋盛弘之作，已佚，有辑本），《水经注》（北魏郦道元撰），《括地志》（唐李泰撰，已佚，有辑本），《太

① 《中国小说史略》第12页，人民文学出版社，1973年版。

平寰宇记》（宋乐史撰），《舆地记胜》（宋王象之撰）；

风俗书——《风俗通义》（汉应劭撰）、《荆楚岁时记》（南朝梁宗懔撰）；

记异志怪书——《博物志》（晋张华撰）、《搜神记》（晋干宝撰）、《拾遗记》（晋王嘉撰）、《异苑》（南朝宋刘敬叔撰）、《述异记》（南朝梁任昉撰）、《酉阳杂俎》（唐段成式撰）、《独异志》（唐李冗撰）、《搜神记》（八卷本，唐人撰）、《录异记》（唐杜光庭撰）；

杂记书——《华阳国志》（晋常璩撰）、《古今注》（晋崔豹撰）、《朝野佥载》（唐张鹭撰）、《瑚玉集》（唐人撰）、《中华古今注》（唐马缟撰）、《吴船录》（宋范成大撰）、《事物纪原》（宋高承撰）；

类书——《艺文类聚》（唐欧阳询编）、《太平御览》（宋李昉等编）、《太平广记》（宋李昉等编）、《潜确类书》（明陈仁锡编）。

等等，不胜枚举。

汉族之外，其他少数民族也有些上古神话保存在他们的古籍之中，如蒙古族的《蒙古秘史》、藏族的《西藏王统记》、白族的《白古通纪》、纳西族的《东巴经》等；还有的上古神话则保存在汉族的某些古籍中，如《山海经》、《汉书》、《后汉书》等。

以上古籍，有的著作得较晚。但不能因此忽视它们所录载的上古神话的价值，因为许多上古神话是一直在民间流传着的，各个时期的人都可能记录它们。茅盾说得对："这些直至晚近尚流传于人民口头的神话，被同时代的文人采了去著录于书，在年代上看，固然是晚出，但其为真正的神话，却是不可诬的。"① 现在我们不是正在大规模地收集流传于民间的上古神话，并把它们著录于书吗！

古籍中所保存的上古神话，一般都比较零碎、简略，因为它

① 《神话研究》第89页，百花文艺出版社，1981年版。

们的作者多是从自己的需要出发运用上古神话的，而不是从宣扬上古神话着眼予以录载的。口头上保存的上古神话则大都比较完整、丰满，因为讲唱者一般是从宣扬上古神话出发的，而且常常一边讲唱，一边对原有故事进行着加工。

六十年前，茅盾曾有言："就中国现存的古籍而搜集中国神话，我们不能不说中国民族确曾产生过伟大美丽的神话。"① 如今，再就我国现在口头保存的异常丰美的上古神话来看，我们更不能不说，我国确曾产生过伟大美丽的神话。是的，我国上古神话的伟大美丽，较之蜚声世界的希腊神话，不仅毫无逊色，而且有以过之。过去与现在那种认为我国上古神话不发达的看法，是毫无根据，站不住脚的。

第三节　中国上古神话的遗佚

任何著作，在长期流传的过程中，都可能有遗佚。劳动人民的口头创作——民间文学作品，不仅有遗佚的可能，而且必然会遗佚，不仅必然会遗佚，而且遗佚的现象相当严重。

民间文学作品的遗佚，有两个原因：一个是内部的原因。民间文学作品在口头上创作，在口头上流传，这使它永远处于不断的增、删、改、遗之中。增、改，使它日益丰美；但改又与删、遗一道，使它日益遗佚。删、改，是有意识的，传述者觉得原来的内容不够好，予以删除、改掉；遗，是无意识的，讲述者忘记了原来的内容，遗漏掉了。不管是删是改，还是遗漏，都导致了作品的遗佚。可以说，这是自然性的遗佚。一般而言，在这种遗佚中丧失的作品，往往是落后于时代的，或者是不太精彩的。当然，也有少数进步的、精彩的作品，被偶然地遗落了。

另一个是外部的原因。这有四种情况：一为民族（包括部

① 《神话研究》第128页，百花文艺出版社，1981年版。

族）性的原因——当一个民族形成得较晚的时候，或者发育不完全的时候，会使其口头作品遭到损失；当一个民族吞并了另一个民族的时候，会把被吞并者的一部分口头作品排斥掉，把另一部分口头作品改头换面。二为阶级性的原因——统治阶级的某些人敌视、藐视劳动人民的作品，加以抹煞；某些人则利用劳动人民的作品，加以修改，以适应其需要。三为制度性的原因——社会制度发生变化，会损伤一些民间文学作品。四为文化性的原因——有些著作家看重劳动人民的作品，或者对它们好奇，采作创作的素材，予以加工，以致其原貌有所丧失。由于这些原因而遗佚的作品，不少较有意义，像反抗统治阶级之作，反抗异族侵略者之作。

上述两个原因，对于我国上古神话的遗佚来说，同样存在。自然，每一种民间文学遗佚的具体情况并不完全一样，每一个民族的口头作品遗佚的具体情况也不完全一样。就汉族的上古神话而言，其遗佚的外部原因，主要的是：

（一）基本上生活于内陆平原、丘陵地带的周人长期统治着华夏，大大削弱了神话。大家知道，地理环境对于人们的生理、心理、思想意识、性格感情、文艺创作等，都有很大的影响。一般而言，滨海之族、山岭之族较之内陆平原、丘陵之族，其幻想要发达些，其神话要丰茂些。原因在于，比起内陆平原、丘陵来，汪洋大海与崇山峻岭，更加难以征服，更加神秘莫测，更令上古人民敬畏，更能诱发上古人民的想象。执此之故，我国上古时代的滨海之族——东夷与山岭之族——南蛮、西戎，就有相当发达的幻想、十分丰茂的神话，关于羲和、羿、女娲、盘古、昆仑等的神话即充分地表明了这一点。但周族则不然了，它基本上生活于内陆平原、丘陵地带——姜水流域至黄河中游，所以，比较讲究现实，对于幻想世界的追求不很强烈。胡适曾说“古代的中国民族是一种朴实而不富于想象力的民族”①，那无疑是片面之

① 《白话文学史》第75页，岳麓书社，1986年版。

谈；但如果专指周族，那倒是符合其实际的。这由下面的情况，可以分明地看到：以周公为代表的统治者，一方面崇尚天帝、天命，宣扬“天祐下民，作之君，作之师”（《尚书·泰誓》）；声称周取代殷是由天帝决定的：“惟时怙冒，闻于上帝，帝休，天乃大命文王，殪戎殷，诞受厥命”（《尚书·康诰》）；吹嘘天子是天帝之子：“有王虽小，元子哉”（《尚书·召诰》）。另方面，更强调人与人事：“天视自我民视，天听自我民听。”（《尚书·泰誓》）“民之所欲，天必从之。”（《左传·襄公三十一年》引《泰誓》）“皇天无亲，惟德是辅。”（《尚书·蔡仲之命》）甚至认为“天不可信”（《尚书·君奭》），“当以民监”（《尚书·酒诰》）。因而，力主“敬德保民”（《尚书·召诰》），“明德慎罚”（《尚书·康诰》）。民众对于天帝、神灵，虽也崇信，却不那么虔诚，有时认为人事并不全由他们决定，而是决定于人们自己：“下民之孽，匪降自天；噂沓背憎，职竞由人。”（《诗经·小雅·十月之交》）；虽也敬畏，却不那么驯服，有时敢于指责“昊天不平”（《诗经·小雅·节南山》），咒骂“昊天疾威”（《诗经·小雅·小旻》），“昊天不惠”（《诗经·小雅·节南山》）。这种情况，与殷人迥异：殷人异常迷信神鬼，认定神鬼既支配着大自然的一切，又支配着社会的一切，什么事情都占卜，请神鬼指示，对神鬼百依百顺、毕恭毕敬。正如《礼记·表记》指出的：“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼。……周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之，近人而忠焉。”因此，周族自己创作的神话不太多，又不注意收集、整理。试看它的诗歌总集——《诗经》，其中没有一篇是专门歌唱神话的，与相当时期的希腊诗歌充满神话的情况比较起来，不可同日而语。从它流传下来的著名神话，只有《后稷始创农业》一篇，而且《诗经》里描述它的《生民》还已传说化了。由此，可见一斑。同时，它作为继夏族、殷族而起的华夏的统治者，竭力摒弃乃至摧折受其统治的其他族的神话。像殷族的许多神话，就被它夷灭了：见于卜辞的四方神、四方风神等，在周人的典籍中

毫无踪影；连地位崇高、赫赫有名的帝俊（夋），也消失了几百年，才又出现于《山海经》里，但其神话已经残缺不全。南方楚、越等族的神话，则大多被它排斥在外，只有个别的得到了它的记载，还是片鳞只甲的，如祝融神话。这样，在周族八百年的统治下，上古神话损失严重。

二、封建制度较早地取代奴隶制度，给神话带来了危运。上古神话到奴隶社会后期，逐渐让位给半自觉的神话，但其余威犹存；同时，奴隶社会后期的生产关系基本如旧，人们的生产水平与思想水平只略高于前期，对上古神话不甚摈逐。所以，在奴隶社会后期，上古神话损失不大；奴隶社会后期愈长，上古神话的损失愈小。希腊、罗马、印度与我国彝族的情况即是如此：古希腊直至公元前四世纪为马其顿所吞并时，还是奴隶社会；继起的罗马，其奴隶制到公元四、五世纪，才被封建制所代替；印度的奴隶社会，也是绵延至公元五世纪，方退出历史舞台；彝族更到二十世纪五十年代，还在奴隶制的统治下；因而，它们的上古神话都保存得较为完整或相当完整。汉族则不然了：早在公元前五、四世纪，春秋战国之交，封建社会便取代了奴隶社会。新的生产关系——封建所有制推动着生产向前。这种形势，加上阶级斗争的日益尖锐、剧烈，奴隶及其他人民对奴隶主的反抗日益强烈、有力，终于导致了奴隶社会的崩溃、封建社会的勃兴。在此基础上，重人事而轻神鬼的思想更其浓厚、更其普遍，人们常说："民，神之主也。是以圣王先成民而后致力于神。"（《左传·桓公六年》）"神，聪明正直而壹者也，依人而行。"（同上庄公三十二年）"祸福无门，惟人所召。"（同上襄公二十三年）有的还否定巫觋，只肯定人力："修城郭，贬食省用，务穡劝分，此其务也，巫尪何为！"（《左传·僖公二十一年》）有的把水看作世界的根源："水者，何也？万物之本原也，诸生之宗室也。"（《管子·水地》）这是朴素的唯物观，恩格斯曾指出，"它在它自己发展的最初阶段便十分自然地把自然现象无限多样性的统一看作自明的东西，并且就在某个一定的有形体的东

西中，在一个特殊的东西中去寻找这个统一，如塔利斯在水里去寻找一样”①。老子提出“道”为宇宙之母：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆。可以为天下母。吾不知其名，字之曰‘道’，强名之曰‘大’。”（《老子》二十五章）荀子则认为：“天地合而万物生，阴阳接而变化起”（《荀子·礼论》）；宇宙有其本身的规律，“天有常道矣，地有常数矣”（《荀子·天论》）；“列星随旋，日月递炤，四时代御，阴阳大化，风雨博施，万物各得其和以生，各得其养以成，不见其事而见其功，夫是之谓‘神’。皆知其所以成，莫知其无形，夫是之谓‘天’”（同前），此外别无神；神鬼不过是错觉造成的假象，“凡人之有鬼也，必以其感忽之间疑玄之时正之，此人之所以无有而有无之时也”（《荀子·解蔽》），只有无知的人才迷信它们，“百姓以为神”（《荀子·天论》）。他们不了解神话，将神话与一般的神鬼迷信等同视之，不仅不收集、整理它，反而反对、扬弃、删改它。这便使上古神话遭到了劫难。如：“子贡曰：‘古者黄帝四面，信乎？’孔子曰：‘黄帝取合己者四人，使治四方，不计而耦，不约而成，此之谓‘四面’。”（《太平御览》七九引《尸子》）如此一来，好些神话就消失了。

三、民族统一较晚，没有形成完整的神话系统，使神话受到了损失。神话系统是逐渐形成，愈益扩大、完整的，当它形成时，它能促进神话的丰美，——人们看到中间有矛盾的地方，便予以修改、弥补、调协，有不足的地方，便予以补充、增益，从而使之更加充实、整饬、完善；在它形成后，它有助于神话的稳定、保存，——各个神话互相联系着，不容易遗落。希腊神话的丰美与保存，就得力于它的系统完整不少：早在荷马时代（前11——前8世纪），希腊人便已基本上作为一个整体在活动了，他们的城邦以斯巴达、雅典为首，经常联合行动，他们有共同的宗教、文字、文学、艺术、风习等；由是，他们中间出了像荷马与

① 《自然辩证法》第151页，人民出版社，1959年版。

《神谱》的作者那样的人物，把分散、零碎的神话综合在一起，再增作若干神话，构成一个庞大的、完整的系统，神话也就更其丰茂、美盛了；以后，希腊神话再也没有多少遗亡，一直保留下来了。即使马其顿人、罗马人等相继长期地侵占过希腊，罗马人还把许多希腊神话改头换面，作为他们的神话，希腊神话也没有湮没。汉族的神话却没有这么幸运。作为中华民族的主体的汉族，直到秦汉时期才基本形成。在此以前，各部族不断地融合着，规模较大的有四次：第一次是黄帝族兼并炎帝等族，第二次是夏朝兼并各族，第三次是殷朝兼并各族，第四次是周朝兼并各族；这样，逐步形成了华夏族。但华夏族并没有能够真正地统一起来，殷、周之交诸侯八百，至战国时犹有许多个国家，彼此分治，互相争斗，曾无已时。因此，各部族的神话，只在本部族的范围内结成小系统，而无法汇集起来，结成一个庞大的、完整的系统。这样，一方面妨碍了上古神话进一步的充实、整饬与完善，另方面不能很好地保全许多神话，以免它们遗落。到秦汉时期汉族基本形成时，上古神话的时代早已过去，再也无法建立起庞大的、完整的神话系统。司马迁适应汉族一统与汉朝一统的需要，利用神话材料构造了一个五帝三王系统，可惜它只是一个历史传说系统了。

四、宗教化、历史化、文学化与哲理化，不同程度地损害了神话。宗教人士，历史家、思想家与文学家运用或利用神话，一方面起了保存神话的作用，另方面则使神话宗教化、历史化、文学化与哲理化，给神话带来了损害。

最先把神话宗教化的是巫觋。虽然，他们一般是将一个个的神话拿来，为己所用，对神话原貌的损害不大；但在少数情况下，他们按自己的需要篡改神话，也给神话造成了损害。如神话描述："鲧殛死，三岁不腐，付之以吴刀，是用出禹。"（《初学记》二二引《归藏·启筮》）巫觋则把这一情节改为巫使鲧复活（《见《楚辞·天问》）。如果没有《归藏》的记载，人们所看到的就只有巫话了。继巫觋而起的方士道士，超巫觋而过之。

他们很少照搬神话，常常是将神话改头换面，像西王母神话：

玉山，是西王母所居也。西王母，其状如人，豹尾虎齿而善啸，蓬发戴胜，是司天之厉及五残。（《山海经·西山经》）

有人，戴胜，虎齿，有豹尾，穴处，名曰西王母。（同上《大荒西经》）

到方士手中，变成了下面的仙话：

西王母者，九灵太妙龟山金母也，一号太虚九光龟台金母元君，乃西华之至妙，洞阴之极尊。在昔道气凝寂，湛体无为，将欲启迪玄功，化生万物，先以东华至真之气，化而生木公。木公生于碧海之上，芬灵之墟，以主阳和之气，理于东方，亦号曰东王公焉。又以西华至妙之气，化而生金母。金母生于神州伊川，厥姓侯氏，生而飞翔，次主元毓神玄奥于眇莽之中，分大道醇精之气，结气成形，与东王公共理二气，而育养天地、陶钧万物矣。柔顺之本，为极阴之元，位配西方，母养群品，天上天下，三界十方，女子之登仙者、得道者，咸所隶焉。所居宫阙，在龟山、春山西那之都，昆仑之圃，阆风之苑，有城千里，玉楼十二，琼华之阙，光碧之堂，九层玄室，紫翠丹房，左带瑶池，右环翠水。其山之下，弱水九重，洪涛万丈。非飚车羽轮，不可到也。所谓玉阙暨天，绿台承宵，青琳之宇，朱紫之房，连琳绣帐，明月四朗。戴华胜，佩虎璋；左侍仙女，右侍羽童；宝盖杳映，羽掺暧庭。轩砌之下，植以白环之树，丹刚之林，空青万条，瑶干千寻，无风而神籁自韵，琅琅然皆九奏八会之音也。……元始天王授以方天元统龟山九光之箓，使制召万灵，统括真圣，监盟证信，总诸天之羽仪。天尊上圣，朝晏之会，考校之所，王母皆临诀。上清宝经，三洞玉书，凡有授度，咸所关预也。（《太平广记》五六引《集仙录》）

简直面目全非了。这对神话原貌的损害是严重的。出现在方士之

后的佛教徒，由于为时已晚，对神话的窜改不多，不过也有之。如龙，被他们乔妆打扮成了龙王——“有无量诸大龙王，……莫不勤力兴云布云，令诸众生热恼消灭”（《华严经》），以后龙王就大行于世。又如幽都神话：

土伯九约，其角觺觺些；敦脄血拇，逐人驱驱些；参目虎首，其身若牛些；此皆甘人……。（《楚辞·招魂》）

被他们用地狱佛话所取代：

十殿阎王：第一殿秦广王，司人间生死，幽冥吉凶。第二殿楚江王，司掌活大地狱。第三殿宋帝王，司掌黑绳大地狱。第四殿五官王，司掌合大地狱。第五殿阎罗王，司掌叫唤大地狱。第六殿卞城王，司掌大叫唤大地狱。第七殿泰山王，司掌热恼地狱。第八殿都市王，司掌大热恼大地狱。第九殿平等王，司掌鄣都城铁网阿鼻地狱。第十殿转轮王，专司各殿解到鬼魂，分别善恶，核定等级，发四大部洲投生，先令押交孟婆神，酹忘台下，灌迷魂汤，使忘前生之事。（见《阎王经》）

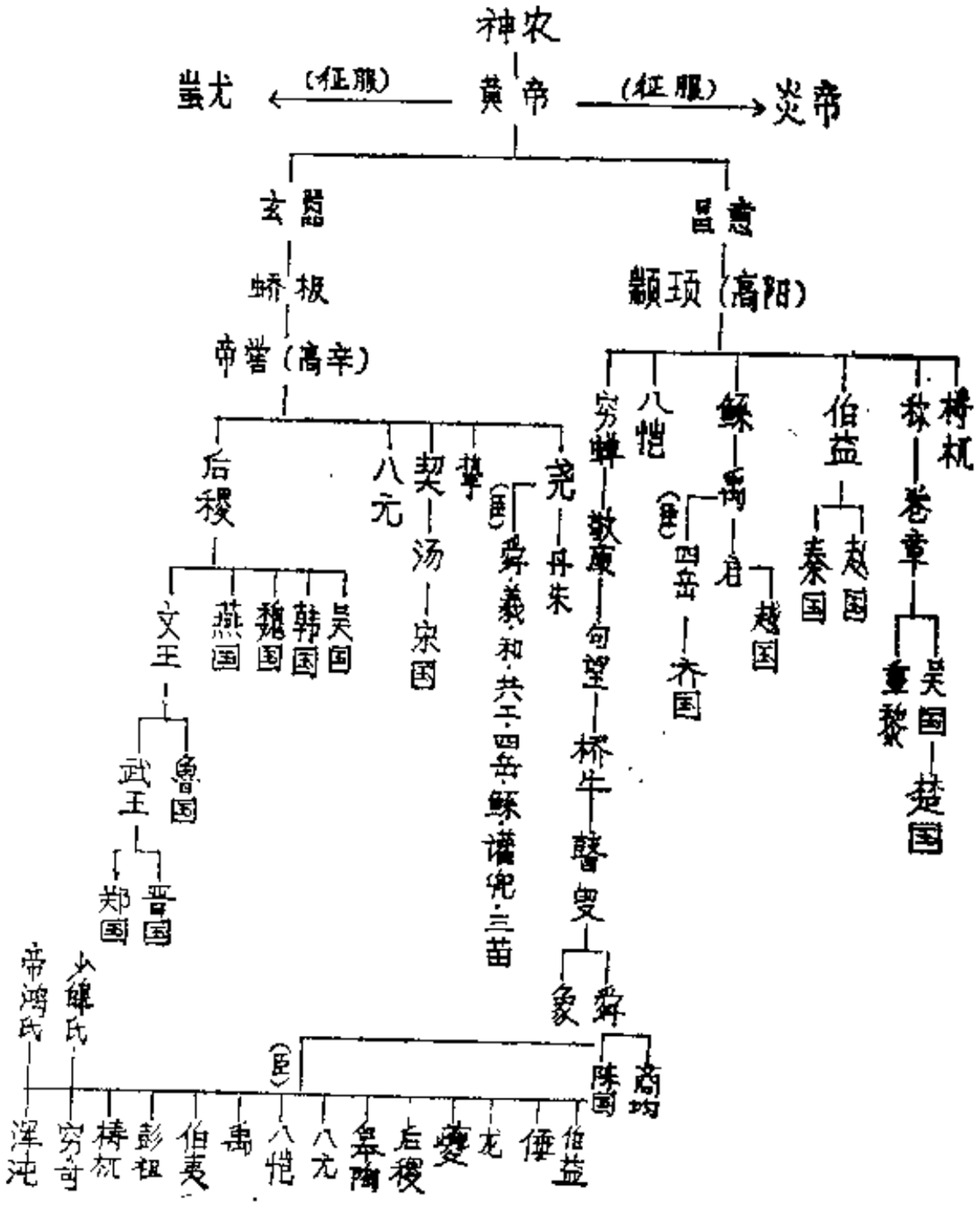
从此人们只传后者，不传前者了。由此，可见其危害性。

神话的宗教化最早，在上古时代已经发生。接着，是神话的历史化——将神话改成为史实。始作俑者，是周朝人，特别是春秋战国时人。随着社会的前进，他们的神鬼思想越来越轻，现实思想越来越重，每每把神话改为史实，像孔子似的：

哀公问于孔子曰：“吾闻夔一足，信乎？”曰：“夔，人也，何故一足？彼其无他异，而独通于声。尧曰：‘夔一而足矣。’使为乐正。故君子曰：夔有一，足。非一足也。”（《韩非子·外储说左下》）

到司马迁作《史记》，把许多著名的神话人物汇集起来，组成一个地上王国，代代相承，有如下页表：

后来，唐司马贞作《补三皇本纪》，进一步将“三皇”也拉入了历史的范围。宋罗泌《路史》记三皇至夏桀之事，刘恕《通鉴外纪》记伏羲至战国周威烈王二十二年之事，清马骕《绎史》记太


神农
黄帝
(征服)
蚩尤
(征服)
炎帝
玄嚣
蟜极
帝喾(高辛)
昌意
颛顼(高阳)
后稷
八元
契—汤—宋国
挚
尧—丹朱
(臣)舜·羲·和·共工·四岳·鲧·谯明·三苗
穷蝉—敬康—句望—桥牛—瞽叟—舜
鲧—禹—启
(臣)四岳—齐国
八恺
伯益—秦国
越国
秩—老童—重黎
吴国—楚国
祝机
文王—鲁国
武王—晋国
郑国
燕国
魏国
韩国
吴国
越国
少皞氏
帝鸿氏
(臣)
象
舜
陈国
商均
浑沌
穷奇
梼杌
彭祖
伯夷
禹
八恺
八元
皋陶
后稷
夔
龙
倕
伯益

古至秦末之事，更集其大成，完成了神话历史化的事情。整个的神话历史化的规模，超过了神话宗教化，对神话的损害也更大。神话历史化是社会发展的必然现象，但士大夫们致力于它，则是因为它符合统治阶级的利益。他们一方面，使那些神威无比、功勋显赫的英雄之神——上古人民的化身，如神农、黄帝、尧、舜、禹、益等等，变成帝王将相——统治阶级的头领，从而一箭双雕：一则向民众显示贵族们是“创世主”、“救世主”，证明贵族们是“天生特异”的，“天命所归”的，以使民众崇敬、服从统治阶级；二则让民众再也看不到其英雄形象，不能从其英雄形象身上去汲取智慧、力量，以削弱民众对统治阶级的反抗。另方面，他们使那些凶恶之神——上古人民的敌人的倒影，如穷奇、饕餮等等，与那些胆敢反对上帝（统治阶级的象征）的英雄之神——被压迫者的升华，如鲧、康回等等，化作叛臣贼子，一一加以严惩，从而一石数鸟：既转移被压迫者的斗争目标，诱使他们集中火力于“叛臣贼子”，免得他们的矛头指向整个统治阶级；又抹煞被压迫者的斗争榜样，使得他们无法很好地向英雄之神学习，更有力地反抗统治阶级；既诬蔑了被压迫者的旗手是“祸国殃民”之徒，又对被压迫者发出了恫吓，——不要造统治阶级之反，否则必遭殄灭。

周朝特别是春秋战国还开始了神话的文学化。文学家们在创作中运用上古神话时，每加修改，以表现其意旨。如《夏战有扈》神话，被《吕氏春秋·季春纪·先己》改成了寓言：

> 夏后相（一作伯启）与有扈战于甘泽，而不胜。六卿请复之。夏后相曰：“不可！吾地不浅，吾民不寡，战而不胜，是吾德薄而教不善也。”于是乎处不重席，食不二味，琴瑟不张，钟鼓不修，子女不饰，亲亲长长，尊贤使能。期年，而有扈氏服。

以此喻指：“故欲胜人者，必先自胜；欲论人者，必先自论；欲知人者，必先自知。”如此一来，神话的本来面目失去了不少。战国之后，这种情况仍时有发生，像瑶姬神话就曾遭到

《高唐赋》作者的改易。

神话的哲理化开端于春秋战国。那时候，奴隶社会的崩溃与封建社会的兴起引起了百家争鸣。诸子纷纷开门授徒、著书立说。为了使人们笃信他们的主张，他们常常托古立言，因为他们深知："世俗以为自古而传之者为重，以今之作者为轻，淡于所见，甘于所闻。"（《新语·术事》）"自古而传之者"，当然首推上古神话。上古神话中有众多人物，可以各取所需，随手借来；且大家熟知上古神话中的人物，借之可以更有效地叫人信服。这正像《淮南子·修务训》说的："世俗之人，多尊古而贱今。故为道者，必托之神农、黄帝，而后能入说。"于是，好些神话为诸子所修改，成了宣扬他们思想的材料。如《虞舜服象》神话，在孟子弟子万章的口中，一变而为下面的故事：

> 父母使舜完廪，捐阶，瞽瞍焚廪。使浚井，出，从而揜之。象曰："谟盖都君咸我绩，牛羊父母，仓廪父母，干戈朕，琴朕，弤朕，二嫂使治朕栖。"象往入舜宫，舜在牀琴。象曰："郁陶思君尔。"忸怩。舜曰："惟兹臣庶，汝其于予治。"（《孟子·万章上》）

其中，只留下了神话的一点影子。这样地把神话哲理化，以先秦诸子为甚，两汉以降就少了。

神话的宗教化、历史化、文学化、哲理化的具体情况不同，但它们都是神话的损害者。

上述四个外因，加上内因，致使汉族上古神话遗佚了很多，而保存在古籍中的，大多是断简残篇的了。

就其他少数民族的上古神话而言，其遗佚的外部原因，也较复杂：有异族统治者特别是汉族统治者的排斥、修改，如：

> 黄帝生苗龙，苗龙生融吾，融吾生弄明，弄明生白犬，白犬有牝牡，是为犬戎，肉食。有赤兽，马状无首，名曰戎宣王尸。（《山海经·大荒北经》）

这个戎族神话，被华夏族粘附到了黄帝的门下，又删落了戎宣王尸何以无首等情节，使残阙不全了。在汉族上大夫的著作

里，所记载的少数民族神话，是少而又少的，完整的更是微乎其微。有宗教化，像藏族，佛教早就侵入了它的生活，渗入了它的神话，使一些神话蒙受了其害，如："洪水淹没了喜马拉雅山一带。观音菩萨转世成为一个人，用神斧劈开高山，消了洪水，出现了大草原、高原。他变成猕猴，和女鬼扎生魔结婚，生了六个儿子。扎生魔施法变出六个姑娘，嫁给儿子。观世音又用粮食哺育他们，他们的尾巴慢慢消失，逐渐变成了人。"（《人的由来》）其中加进了佛教的成分，而神话的若干成分则丧失了。门巴族、傣族等的一些神话，同样也遭到了佛教化。纳西族的神话，更受到了东巴教的浸蚀。又有历史化，如满族的感生神话《佛库伦》，即遭受了统治者的加工，某些情节化成了史实。还有本族统治者的排斥，试看《蒙古秘史》（《元朝秘史》），就很少录载神话。等等不一。

不论是汉族上古神话，还是少数民族上古神话，遗佚都使它们遭受了沉重的损失。现在摆在我们面前的一个重大任务，就是要尽其可能，广泛、深入地收集各族的上古神话，加以记载、整理、保存，让它们——我们的远古祖先遗留下来的巨大、宝贵的财富，不再大量遗佚，而发挥出其应有的作用。

第七章

中国上古自然性神话

人类与大自然关系异常密切。大自然是人类的母亲，生育了人类，又抚养着人类；同时是人类的敌人，伤害着人类。因此，人类对大自然怀有复杂的思想感情：敬之，爱之，畏之，恨之，渴求认识之，希望驾驭之。这种种思想感情，表现在许多意识形态上，而上古自然性神话是其中之一。

世界各民族都有上古自然性神话。但流传至今的上古自然性神话，从现有的材料来看，以我国的最为丰美。

第一节　生物神话

作为生物之一，人类跟其他生物——动物、植物、微生物，有着不可分割的联系。其他生物，向人类提供了绝大部分的食物，也带给了人类很多的祸害。在人类的心目中，它们一方面是吉祥之物，另方面是凶险之物。人类始终关注着它们，想方设法加以了解、支配，以得其利而避其害。上古人民更是如此，生物神话即其表现。

一　动物神话

生物神话的主要部分，为动物神话，它也创作得最早。原因在于，当神话刚产生的时候，上古人民正处于旧石器时代晚期、渔猎经济时期，主要靠动物为生，主要敌人也是动物；以后，动物还是上古人民的重要的生活资料来源，与危险的敌人。另外，

动物有与人相近的地方，如会动，会发声音，有感情，有身体与面孔等；动物有较人占优势的地方如鸟能飞，鱼能游，爬虫能脱皮，虫能避居地内等；同时再加上动物是人与自然界的中间系结，常在体力、机警、诡诈等方面超越于人……凡此种种，都使动物在原始人的世界观里占到特等的地位。这也是动物神话繁盛的一个原因。

动物神话有二：一是动物性能神话，以描述动物、动物神的性能为主；一是动物源起神话，以描述动物的源起为主。

上古人民最初所关心的，是自然物的性能，因为自然物的性能直接关系着他们的利害。执此之故，自然物性能神话首先诞生，动物性能神话亦然。

动物性能神话所描述的动物性能，或为善良的，或为凶恶的，或为善恶兼具的。

善良的动物给人以福。其表现，是动物降福神话。所降之福，开头源于动物的本能，如：

> 有兽焉，其状如犬而豹文，其角如牛，其名曰狡，其音如吠犬，见则其国大穰。（《山海经·西山经》）
>
> 窫窳，状如鼠而鸟翼，其音如羊，可以御兵。（同上《北山经》）

动物能供给人们丰美的食物，有的动物（如犬、马）能帮助人们打击敌人。这经过理想化，便成了“狡”为人们带来丰裕生活、“窫窳”助人们抗御入侵军队的神话。这种作品，比较现实，所需的想象力较小，当出现于前；其中，起自然作用的狡类又早于起社会作用的窫类，因为抗击社会敌人晚于获取自然资料。而不论早晚，均寄托了上古人民对动物、动物神灵的期望，正如怒族的《猎人之歌》唱道的：

> ……我们还需要很多的野兽，
> 今天特地为你（兽神）而祭祀。
> 要你再带来你的伙伴，
> 都给我们带来吧，

都给我们领来吧，
不要到别处去，
要到我们这里来。

怒族猎人每次猎获大动物之后，都要把动物头挂在屋外的篱笆上，并给它挂上一串妇女佩戴的珠子、一只鸡，奠酒唱歌，祭祀女兽神，也满含着对打猎满载而归的憧憬。

嗣后，随着想象力的增强，人们创作出了另一种作品，其中的动物，超越其本能，给人以祐助，如："有兽焉，其状如龟，而白身赤首，名曰鳐，是可以御火。"（《山海经·中山经》）

御火之类，非动物的本能，而是上古人民寄予动物的幻想。后人继之，传称"火中有鼠，重千斤，毛长二尺余，细如丝。但居火中洞赤，时时出外而毛白。以水逐而沃之，即死，取其毛绩纺，织以为布用之。若有垢浣，以火烧之则净"（《神异经·南荒经》）。

狡与鳐等，代表了一切于人有利的动物。对它们，上古人民是亲近之、敬重之的。苦聪人就视自己喂养的狗为家庭成员，即使食物很少时，也总要分给它们一份。珞巴族人每次上山打猎，都要祭祷司兽之神，杀鸡宰猪狗，请巫师念咒。独龙族也祷告：

司兽之神啊，
请听我们的祷告吧！
我们把酒和面做的野兽献上，
请你收下吧！
我们是来撵山打猎的，
我们用这些东西和你换取野兽，
"虎"换虎，"熊"换熊，"野牛"换野牛，
一点也不会叫你吃亏的呀！
求求你快些把野兽放出来，
如果天神因为失去了野兽而怪罪于你，
你就用荞麦面做的野兽去赔偿，

同时把我们的衣服毯子当兽皮拿上！①

满族宁安吴姓氏族尊鹿神为鹿奶奶，专门祭祀她，叫“跳鹿神”。尼泊尔人每年四、五月间过“鱼王节”，祭祀鱼王，祈求甘雨、丰收。

汉族有的地方崇拜青蛙神：

杭州崇奉青蛙神甚虔。祠中青蛙神座，高仅数寸，大不盈掌。凡神之游人家，在杭州必具鼓乐送之归，富者加以演剧。人家视神之色以卜休咎，大抵黑则主凶，碧则主吉。恒一日数变，谓之换袍云。（《集说诠真》引《印雪轩随笔》）

壮族则于农历正月初一至十五过“蚂怪（青蛙）节”：初一清早，人们到处寻找青蛙。谁第一个找到就预示他一年的运气最好，立即鸣炮报喜。主持节日的主祭人与其他人纷纷走到他面前，他把青蛙呈献给主祭人。主祭人用精制的小棺装好青蛙，放在花篓里，让四个人抬着游村过寨。每到一户，该户就送些糕、粽等，到游完时主祭人再分给大家，表征福寿。然后，将小棺放在村边的亭子里，烧香点烛，由青年男女“守孝”，通宵达旦唱“蚂怪歌”，给它娱乐。过几天，人们高举画着日月、动物、粮食等的旗帜，为青蛙举行葬礼，先挖出去年埋葬的青蛙的骨头，视其颜色预卜当年收成（黄色为丰收，黑色为歉收，灰色为常年），再埋好这只青蛙，把旗帜插在其坟堆周围。最后，大家欢快歌唱，形成“蚂怪歌圩”，数天才告结束。之所以如此，是由于传称青蛙为雷王的儿子与派到人间的使者，人们需要雨时告诉它，它向天空鸣叫，雷王就下雨；有次，青蛙到一家吊念死人，那家子听不懂它的话，用开水把它烫死了；从此，无人传信，雷王不下雨，天下大旱；人们得到创世始祖布禄陀、妹六甲的指点，埋葬青蛙，为它戴孝；雷王这才饶恕了人们，又给雨水了。由此可见一斑。

凶恶的动物，给人以祸。其表现，是动物降祸神话。所降之

①引自《中国民族民间文学》上册第170页，中央民族出版社，1987年版。

祸，开头也源于动物的本能，如：

有兽焉，其状如牛，苍身，其音如婴儿，是食人，其名曰犀渠。（《山海经·中山经》）

这自是凶猛动物吃人的反映，正如苗族的《开亲歌》所唱的："我们这地方，老鹰真凶狂，把人们吃光，荒凉了地方！"① 后起之作，其动物就超越本能，危害人们了，如：

是有大蛇，赤首白身，其音如牛，见则其邑大旱。（《山海经·北山经》）

有赤犬，名曰天犬，其所下者有兵。（同上《大荒西经》）

带来自然灾害的大蛇同样早于带来社会祸害的天犬，但它们都是幻想的产物，是于人有害的动物的夸饰。对它们，上古人民是十分畏惧的。试听古傣人的《叫人歌》：

听啊，大家听着。听啊，男人和女人。听啊，老人和小孩。我正在把你们呼叫。走在山里的人，坐在石上的人，爬在树上的人，蹲在河边的人，快快离开那里，快快回到洞里。太阳已落山了，天就要黑了，老虎就要出来了，正在啊唔啊唔地吼叫，猴子已经归窝了，雀鸟已经归巢了，野狗睁亮眼睛，见人就追着嚎叫。别再贪吃野果，别再贪着野菜，我正在呼叫你们，快快回转来！（《傣族古歌谣》）

畏惧之感，充溢其中。基于畏惧，上古人民又异常崇敬它们，像古高丽人那样："没有一个高丽人要杀一条蛇，无论他如何的穷苦饥饿，他总要与蟠居于他家中的蛇同享他的晚餐。"② 或像高山族派宛人那样：对毒蛇"龟壳花"不敢杀害，有的酋长家中还特备一间小房，作它住宿之所。现在世界上许多地方的人崇蛇，即是上古的流风遗韵。

善恶兼具的动物，既给人以福，又给人以祸。其表现，是动物降福祸神话。它与人们用动物作占卜的风习一致：

①引自贵州《民间文学资料》第59集。

② 恩格斯《劳动在从猿到人转变过程中的作用》第3页，人民出版社1955年版。

巫者以十日诣山中，布糟麦，咒呼群鸟。俄有鸟来如鸡状，剖视之，有谷者岁丰，否则有灾。名曰鸟卜。（《新唐书·西域·东女国传》）

古印度人也常常如此，所以其“撒库纳”鸟，意为“一种占卜的鸟”。动物能预示吉凶，引伸之，即可带来福祸了。

动物降福祸神话，由于人们喜福而厌祸的心理，往往发展为以描述降福为主之作，甚至完全变成描述降福之作。其代表，是龙神话、凤凰神话与麒麟神话。它们是我国乃至世界上最杰出的动物神话。

龙的始作者是西戎的龙族，所谓“龙来氐、羌”（《殷虚文字缀合》，626、630），即表明了这一点，——我国古代只有它以“龙”名族，于兹可见。龙族的苗裔，有的留在西北，与其他一些族融合成氐、羌等族；有的迁往蒙古一带，与其他一些族融合成匈奴等族；有的迁往黄河中下游，与其他一些族融合成夏、大嵏等族；有的迁往川、滇一带，与其他一些族融合成巴、蜀等族；而夏族等又向长江中下游发展，蜀族等又向滇、黔发展：这样，龙的形象被带到了各地。加上百越人、楚人等崇蛇。（《说文》言“南蛮蛇种”，现在苏、浙、闽、赣、湘、粤、桂尚有崇蛇之俗），容易接受龙的形象，由是龙便流播于全国了。

龙族中的氏族，有崇蛇类为图腾的，有崇蜥蜴类为图腾的，有崇马类为图腾的，它们地位显要。因而，在其图腾的基础上，形成了龙的形象，以作为全族的重要神祇。由此，龙的形状最初便是马首、蛇身、蜥蜴足。不久前在河南濮阳西水坡出土的五六千年前用蚌壳组成的龙，迄今为止最早的完整的龙像，即是如此①。它有时简化为马首、蛇身。直到殷代、战国、汉朝，龙的形状的基干还是这样，像甲骨文一些“龙”字、战国的“龙、凤与贵妇”帛画②、汉朝的“马首蛇尾”画（《论衡·龙虚》）所表现的。随着龙的流播，各地人们不断对它进行加工，它的形状日

①见《文物》1988年第3期。

②见《楚文物展览图录》。

益变化、繁复：或给它加上猪的成分，为“猪龙”（内蒙翁牛特旗红山文化遗址出土的五千多年前的龙形玉器为猪首蛇身）；或给它加上鱼鳞，为“蛟龙”（《离骚》洪补注引《广雅》）；或给它加上牛角、鹿角，为“虬龙”（同前）；或给它加上鳄鱼的成分，为“鼍龙”（《本草纲目》）；或给它加上鸟翼，为“应龙”（《天问》王注），等等不一。到唐宋时，它就成了“鹿角、牛耳、驼首、兔目、蛇颈、蜃腹、鱼鳞、虎掌、鹰爪”（《涌幢小品》卷三十一）的样子，有如我们今天所看见的。

作为龙族的神祇，龙只有一个。但是后来，由于上述的原因，又由于人们把龙看成是实在的动物，龙就有好些种了，除了猪龙等等之外，还有螣蛇（《荀子·劝学》），蚗龙（《史记·龟策列传》附褚先生言集解引古本《淮南子》），螭龙（《离骚》洪补注引《广雅》），蜃（《说文》），虬（《说文》），虯（《尚书大传·洪范五行传》郑注），蟠龙（《初学记》三十引《南越志》），蝌蚪龙（白族）等等。

龙的职能，由去原始时期不久的殷人求它止雨（《卜辞通纂别录二》：“壬寅卜，贞若兹不雨，帝隹兹邑龙，不若。”）看来，由源远流长的后人向它求雨的风俗看来，早先当是主司雨水的。想必龙族塑造龙的形象时，已开始进入农业社会；对于农业来说，水是命脉，有收无收在于水；而龙是“水物”（《左传·昭公二十九年》）（这与许多蛇能游水，蛇有水蛇、泥蛇，马能游水，有的蜥蜴能游水等有关），于是被崇为雨水之神。以后，因为雨水与云、雾、雷关联，人们又描述龙能“乘云”、“游雾”、“鸣雷”；因为雨水云雾富于变化，蛇类、蜥蜴类、马类等各具特性，人们又进而描述龙神通广大、变化多端：可大可小，可上可下，可显可隐，能寿命长，能镇毒兽，能透金石，能出炎火，几几乎无所不能，以致或称“天道之用，莫神于龙”（《陈子昂集·麈尾赋》）。不过，司理雨水终究是龙的主要职能。

雨水对于人们，有利有害。因此，龙性有善有恶。西水坡的蚌壳龙，与另一只蚌壳虎，分列死者的右、左，护佑着他；“龙、

凤与贵妇”帛画中的龙与凤，分列贵妇上面的右、左（上古时以右为上），护佑着她：即表现了龙的善的一面。下一类的神话亦然：

住在两岔河的龙，看到湖南、贵州的苗胞相隔高峻的腊尔山，来往不便，就派两个女儿、五个儿子，用角穿山，把贵州的苏玛河和湖南的两岔河连接起来了。（苗族《龙角洞》）

甲骨文、金文的许多龙字从“辛”（头上长着“𠂇”、“𠂇”之状），表征着凶狠、刑杀；俗说“龙年不顺”，“龙多四靠，不旱就涝”，“龙王爷亮相——张牙舞爪”：即表现了龙的恶的一面。下一类的神话亦然：

人和龙同父异母。父亲分人住在陆地上、龙住在海里，天、地每人一半，自己留了颗夜明珠作传家宝，规定为人和龙共同所有。但龙在父亲死后霸占了夜明珠，还霸占了九十九份天、地，又几年不下雨。人请大鹏把它抓住，大鹏罚它住在远离人世的黑山岩间。以后，它再也不敢来捣乱了。（纳西族《大鹏斗孽龙》）

但善的一面始终是龙的主要方面，所以人们推崇：

有鳞之虫三百六十，而蛟龙为之长。（《大戴礼·易本命》）

天神之贵者，莫贵于青龙。（《淮南子·天文训》）

古人以龙比拟圣贤，我们自称“龙的传人”，盖源于此。封建统治者也因此以龙神化帝王。在民间故事中，则大多请龙当正面人物，少数时候让龙当反面角色。氐、羌等族及其支裔的白族等还基于龙源自图腾，传道着“神龙生夷”之说。苗族则传称：从前湘西腊尔山没有人类，只有一条神龙住在洞里。一天，好些猴子到洞里玩，被它喷了口气，变成了人，即山上苗家的祖先。所以，苗家异常敬龙：竖屋要把屋竖成龙口形，并请巫师安龙位——在堂屋中挖个凼，放个坛子，装碗水盖上，让龙安坐其中；每年三月看“龙场”——到龙住的河边看龙，从谷雨那天算起，逢辰日去看一次，连看三次，载歌载舞，热闹非常；老人去世安

葬时，要请龙护佑他；姑娘们的刺绣上、银饰上常有龙的形象，以求吉祥。

龙是首屈一指的动物之神，其次要算凤凰。凤凰的始作者是殷族，由它尊简翟——“大野鸡”为她祖母（《史记·殷本纪》“殷契母曰简狄（翟）”），可知。殷族是华夏族的骨干之一，它建立的殷朝曾统治黄河中下游六百来年，影响深广，因而凤凰的形象传遍神州。

殷族是由好些崇奉鸟类为图腾的氏族组成的。她们之中，重要的有雉类图腾族、鹰类图腾族。由是，以她们的图腾为主干，塑造出了全族的显要神祇凤凰。凤凰的形状也就“如翟”（《山海经·西山经》），“戴蛇”、“戴盾”（《山海经·海内西经》），“其翼若干”（《荀子·解蔽》引逸诗）了。至秦汉时，它发展为《说文》描写的样子：“鸿前麐（麟）后，鹳颡鸳思（腮），龙文虎背，燕颔鸡喙，五色备举。”此后还略有变化，形成我们现在看到的状貌。

凤凰与龙一样，在后世也由原先的一个发展到多种，有鸾（《山海经·大荒西经》），有鹓（《尔雅·释鸟》），有鹭鹭（《说文》），有鹭（《楚辞·离骚》王注），有鹓鸰（《山海经·南山经》郭注），有鹣（《涌幢小品》三十一）……，但人们通常称道的仍是凤凰。

像鸟类似的，凤凰有善良的一面，“游必择地，饥不妄食”（《诗·大雅·卷阿》正义引《白虎通》佚文），“非梧桐不栖，非竹实不食”（《诗·大雅·卷阿》集传），“见则天下安宁”（《山海经·南山经》）。所以，有下面似的神话：

> 仫佬山里有口泉，一只金凤凰常常吸着泉水去给人们灌溉田土，人们年年丰收。有条黑龙万分眼红，钻进泉里堵死泉眼。金凤凰吸不到水，田土都干死了。刮风下雨时，黑龙又钻出来，掀起洪水，吞没田土，冲毁房屋，淹死人畜。金凤凰拔下两根羽毛，化成利剑，跳下水去，跟黑龙搏斗，被龙咬伤了手臂，但也斩断了龙的尾巴。金凤凰中毒死去，化

成了“凤凰山”。黑龙没有死，藏在“鬼龙潭”里，常在春夏时节出来兴风作浪。（仫佬族《凤凰山和鬼龙潭》）

水族还有《金凤凰》歌：

尧人山，美好风光。
飞来了，金色凤凰。
金凤凰，飞过水寨。
撒下了，珍珠琳琅。
杉树林，似绿海洋。
从尧山，直到都江。
这就是，凤凰羽毛。
谁再美，也难比上。
都柳江，奔流浩荡。
它送来，明珠万山。
这就是，凤凰羽毛。
照亮了，水寨山乡。
月亮山，水家地方。
处处飞，金色凤凰。①

凤凰复有凶恶的一面，如殷代的“凤抓人首”玉雕所展示的，后世的《三根金头发》故事（《中国民间故事选》）也说凤凰经常来损害庄稼。不过，鸟类于人害少利多，而人们总是趋利避害，由是凤凰的凶恶之性日益消失，善良之性日益突出，成了百鸟之长（《大戴礼·易本命》），“鸟之圣者”（《论衡·讲瑞》），吉祥的化身，美满姻缘的表征。布依族人歌唱它：“一只飞到天空上，指派月亮放金光；一只飞到海中去，统管海洋和大江；一只心想凡间人，一翅飞来站梁上，一面点头一面叫，主家富贵与天长。”②这可代表一般人们的心态。

次于凤凰的为麒麟。它的始作者当是周族，因为周族最早用麟比喻“公族”（《诗·周南·麟之趾》），称“麟者，仁兽

①引自贵州《民间文学资料》第46集。

②引自田兵主编《布依族文学史》，广西民族出版社，1983年版。

也，有王者则至，无王者则不至”（《公羊传·哀公十四年》）。作为华夏族的一个主力军，周族长期活动于黄河上游，并长期统治着黄河中下游，有着深广的影响，麒麟也就名闻遐迩。不过，周朝晚于商朝，商朝晚于夏朝，所以就流传之广、影响之大而言，麒麟不及凤凰，凤凰不及龙。

周族的核心是鹿图腾氏族，因而麒麟是以鹿类为主要模特儿的，其状“若麃”（《史记·孝武本纪》）、“如麢”（《论衡·讲瑞》）。在鹿类的基干上，逐渐加上其他一些兽类的成分，麒麟便以“麋身、牛尾、马足、黄色、圆蹄、一角、角端有肉”（《汉书·武帝本纪》师古注）的形貌，出现在人们面前。

麒麟有如鹿类，以善良为主，“不践生草，不履生虫”（《诗·麟之趾》毛传），“年谷丰稔，实资实助”（《通典·礼·皇帝腊日褅百神于南郊》引《祭麟文》）。故水族的《水麒麟的故事》传称：

> 被龙王囚禁的一条小妖龙，有天逃到了麒麟主管的河里，称王称霸，残害水族。麒麟跟它搏斗，它口喷水柱，淹没了两岸的人畜田舍。麒麟去搭救人们，劳累过度，被小妖龙乘机咬破了颈脖。麒麟撞死了小妖龙，自己也因流血过多，不幸牺牲，变成了石麒麟。

麒麟也如鹿类，有凶悍之时，故有人说它是“狼蹄”（《史记·司马相如列传》索隐）、“狼头”（《太平御览》八九九引《孝经右契》），“麒麟斗而日月食”（《淮南子·天文训》）。后来，它的凶悍泯灭了，而以善良名世。人们尊它为兽类之长（《大戴礼·易本命》），“太平之符”（《左传·哀公十四年》正义）。

动物对于人，没有绝对的善或恶，在上古人民的心目中尤其如此；同时，由上古人民看来，不论动物大小强弱，都能保护或伤害人。沙捞越的达雅克人，有时做一个泥鳄鱼，立在田里，供上祭品，祈请它吞食害虫，凶恶的鳄鱼在此便成了善的；苏丹的努巴山区人认为挪动一种小黑鸟巢中的幼雏，它会刮起狂风损坏

庄稼，善良的小黑鸟在此便成了恶的。由此，上古人民对种种动物，都有敬畏之情。只是，有的动物以恶为主，上古人民对它们畏多于敬。如我国北方有祭虫王之俗，农历六月二十五日为祭日，人们焚香顶礼，极其虔诚。巴西的印第安人一般不敢打雪豹，有时它掉入了陷阱，把它杀掉后，妇女们用各色羽毛装饰它的尸体，给它腿上戴上镯子，哭它，向它祷请："我求你不要向我的孩子报仇，因为你被捉被杀是由于你自己的无知。欺骗你的并不是我们，是你自己。我们的丈夫只是设陷阱捕捉能吃的动物；他们从来没有想到把你也捉在里面了。所以，不要让你的魂魄去请你的伙伴为你的死向我们的孩子报仇！"① 有的动物以善为主，上古人民对它们敬多于畏。如古欧洲人尊鹳鹳为"鸟王"、"天鸡娘娘"等，平常禁止打搅、伤害它，"每年一次，用特定的仪式把可敬的动物杀掉，死前或刚死之后就拿着它挨家巡礼，使每个敬拜它的人都得到一份灵性，人们认为这种灵性是从已死或将死的神身上传出来的"。② 这样，兼具善恶而以善为主的龙、凤凰、麒麟等，较之其他的动物神，更为人们所敬畏特别是崇敬，其神话也就更为人们所乐道，传播得更广泛、更久远。印度神话里的大鹏鸟，也是如此。

继动物性能神话而起的动物源起神话，它有的是描述动物的来源的，为动物来源神话；有的是描述动物特征的缘起的，为动物特征缘起神话；有的是描述动物的来源与动物特征的缘起的，为动物源起复合神话。

动物来源神话，或为神与人变动物神话，说某种、某些动物系某神、某人所变，如：

> 阿佤山的班洪部落有两姐妹——叶茸和安并，美丽能干，被头领卖给另一个部落的头领为奴。她们不想去，死在路上，变成乳白色大鸟，飞回了故乡。眼见故乡大旱，它们吸饮万株草上的露珠，流出眼泪，化成泉水。人们叫它"鸟

①弗雷泽《金枝》第760页，中国民间文艺出版社，1987年版。
②同上，第769页。

泪泉”。（佤族《鸟泪泉》）

其中也有泉水来源的情节，但主要是描述鸟的来源的，还是应该算作动物来源神话。又如，布依族传称力戛的手指变成了飞鸟，脚趾变成了走兽。在上古人民的意识里，人与物相同相通，所以通行着变形原则，人可以变为物，物可以化成人。神与人变动物神话即由此而生，它也开了神与人变物故事的先河。动物来源神话又或为神造动物神话，说某种、某些动物系某神所造，如景颇族传称宁贯娃用泥土造出了鸟、鱼、虎、豹、象、鹿、麂、猴、羊、兔、猫、狗、马、猪、鸡、鸭等；有的传称女娲“一日为鸡，二日为狗，三日为羊，四日为猪，五日为牛，六日为马”（《荆楚岁时记》按引《问礼俗》）。一般而言，神变动物神话比神造动物神话要产生得早一些，因为造东西比变东西所需的能力要大一些。

动物特征缘起神话，或为一种动物特征缘起神话，如：

> 很早以前，人和月亮死了都能复生。有天，阿巴达尼要啄木鸟去通知：人死了再回来，月亮死了不要再回来。啄木鸟说反了，阿巴达尼就夹扁了它的头，割掉了它的舌头。从此，啄木鸟头扁嘴长，只能“布布——嘘”地叫，人死了也不能复生。（珞巴族《啄木鸟》）

或为多种动物特征缘起神话，如：

> 古时候，鲸鲨之类放肆吞食弱小水族，搞得它们快要灭种了。海龙王召开大会，警告了鲸鲨之类，又赐给弱小水族护身武器，给墨鱼一袋墨，鲔鱼一条鞭，螃蟹一对钳，鲨鱼一把剑，鲎鱼八只长脚……。珑琍鱼游得慢，迟到了，龙王打了它一巴掌，把它的嘴巴打歪了。（京族《海龙王开大会》）

多种动物特征缘起神话，一般是由一种动物特征神话发展起来的。同时，《海龙王开大会》这类具有社会斗争成分之作，较之《啄木鸟》一类作品，创作得要晚。但无论早晚，也无论一种、多种，动物特征缘起神话都是着眼于每种动物的最突出的特征

的。注意并认识事物的特征，是分辨事物的基础，也是人类共有的能力。而上古人民，一方面由于生活、斗争的迫切需要，一方面由于形象思维强于抽象思维，较之后人，更加注重事物的特征尤其是表面特征，对事物的表面特征的了解相当清楚。斯宾塞与纪林说澳大利亚“土人不但能分清每种动物和每种鸟的足印，而且在查看了什么兽穴以后，能立刻按照最新足印的走向告诉你这里有没有动物……。土人能认出他的每个熟人的足迹”①。查理窪也说：“他们拥有一种能知道是否有人走过某个地方的惊人能力。他们能在矮草地上，在硬土地上，甚至在石头上发现足印，而且按照足印的形状，按照它们的走向，按照它们彼此间的距离，分辨出各种部族的人的足迹，而且分辨出是男是女。”② 动物特征缘起神话，与其他的自然物特征缘起神话，便是上古人民注重事物的一种结果，与他们相当了解事物的表面特征的一种表现，——自然特征缘起神话大都是着眼于其表面特征的。茅盾指出：“原始人或现代的野蛮民族，以为一切有生物、无生物都是同一性质，所不同者只是他们外面的形状。他们以为鸟兽、草木、土石，也和人类一样能思想，能感觉，有情绪，会发脾气的。而鸟兽、草木、土石之成为各自的外形，也一定有原因的；他们加以种种解释。……他们给每一种动物一个故事，说明他们的来源和形状。”③ 所以，自然物特征缘起神话很多。美国民俗学者柯克士言：“神话作者的一种不穷不竭的情节乃是对于人与动物以及一般自然现象的形式上的特质的幻想的解释。”④ 的确如此。

动物源起复合神话由动物来源神话与动物特征缘起神话融合而成，如：

天上的青龙、白脸花猫和男神吕司革布、女神吕司革母

---

①引自《原始思维》第104页，商务印书馆，1981年版。
②引自《原始思维》第106页，商务印书馆，1981年版。
③《神话研究》第54页，百花文艺出版社，1981年版。
④引自郑振铎译《民俗学浅说》，商务印书馆，1935年版。

为了设立一个兽王，就变出一个火红的形象，请天神安上头，地神包上皮，太阳神安上肺，月亮神安上肝，石头神安上骨头，土神用土做好肌肉，水神用水做好血，铁神安上铁心，星宿神安上眼睛，大鹏神安上爪子，风神给气力，青龙神给声音，白牦牛安上胆，豺狗安上耳朵，做成了一只老虎。后来，老虎给乌鸦吃兽肉，乌鸦就给它腮巴上、耳朵上、脸上、后脑上、脊梁上、手膀上、两肋上、腰上、额上、后腿上、尾巴上、眼睛上都画上了斑纹，使它威风凛凛。许多动物羡慕它、仿效它，如黄马蜂学了它的斑纹，马学了它的叫声，青蛙学了它的爪子……。（纳西族《虎的来历》）

这类作品，内容较丰富，大都独立存在。而动物来源神话、动物特征缘起神话，内容较简单，因而独立性较弱，往往融入了其他神话，像创世神话、人类诞生神话等之中。

动物源起神话不同于那样的作品，——它们着重表现的是人们的生活、斗争，只将某些动物或某些动物的特征说成是其结果、其余波，因而它们属于自然社会性的故事或社会性的故事，不能作为动物神话。其他自然物的源起神话也是如此。这是需要注意区别的。

其他自然物的源起神话也好，动物源起神话也好，它们所说的根由，无疑是非科学的。上古人民囿于神秘化的思维，对一切事物的源起的现实原因、自然原因，不感兴趣；而囿于低下的能力，他们也无法认识事物源起的现实原因、自然原因。由是，他们给任何事物的源起“都凭空添上神秘的原因”（列维—布留尔）。尽管如此，但动物源起神话与其他自然物的源起神话，还是强烈地表现了上古人民探求科学的精神，值得肯定。

二　植物神话

植物神话是生物神话的次要部分，其数量远比动物神话为少。这有两方面原因：其一、尽管人类在最初的两三百万年当中，

主要依赖采食植物的果根花叶过日子，但那时尚无神话；到神话出现时，人类已基本上过着渔猎生活了。以后又以农牧业为主，一般的植物始终未能成为人们关注的中心。其二、植物的活动性不强，对人的危害性也不大，较难引起人们的敬畏情感、激起人们的创作冲动。

虽然如此，但植物还是人类的生存、发展所必不可少的东西。它的一些方面，像枯而复荣、长寿永年、高大等等，也为人所不如、所景仰，某些植物则能毒害人、畜。因而，上古人民对植物仍相当敬畏、崇拜。到哈尼族那里去，可以看到村村寨寨都有“竜树”或“竜林”，人们敬畏它们，禁止妇女进入树林里，不准到树林里放牧，每年农历二、三月举行“祭竜”活动，有的村寨还于每月逢龙之日都“祭竜”，祭日大家不能出工；祭时由“莫匹”（巫师）唱祭竜歌、诵咒经，参加者虔诚致敬。苗族村寨口上有神树林，无人敢去砍伐，即使拾捡其中的枯木朽枝，也要先向树神祭奠，祈求允许。非洲奴隶海岸的多哥人对有神居住的树木十分敬重，给它围上一圈棕榈树叶，常常献祭家禽（有时还以人为牺牲），不准损伤它；对无神居住的树木也不能随意砍伐，要砍伐先得献祭。尼泊尔尼瓦尔族的姑娘，在十二岁前要“嫁”给一种果实“贝尔果”，正式举行“婚礼”，然后把它珍藏起来，以求将来能够嫁个好丈夫。古日耳曼人的法律规定，谁剥了树皮，就把他的肚脐挖出来钉在剥去树皮的地方，再赶着他绕着树走，直至肠子全都绕在树上为止。印度旁遮普邦康格拉山区一个村庄的人们，每年用一个童女献祭给一株老雪松，挨户轮流。英文庙宇temple 一词，原意为树木。由此可见一斑。现在许多国家、城市，尊某种花为国花，尊某种树为市树，或用某种植物作国旗、国徽上的图像，即是上古人民崇拜植物的余风。所以，上古人民仍作有若干植物神话。

植物神话，有描述某种植物的性能的：

东方荒外有豫章焉。此树生九州，其高千丈，围百尺。本上三百丈，木如（始）有条枝，敷张如帐，上有玄狐黑

狼。枝主一州，南北并列，面向西南。有力士操斧伐之，以占九州吉凶。斫之复生，其州有福；创者州伯有病，积岁不复者其州（伯）灭亡。（《神异经·东荒经》）

这是植物性能神话。由植物的实际作用于人，上古人民便想象植物、植物神对人有超自然的作用。希腊神话说宙斯之妻勒托生双胞胎阿波罗与阿尔忒弥斯之前，拥抱棕榈树、橄榄树、月桂树，因为这样可以顺利分娩。新西兰毛利人图霍部族传称，树木能使妇女多生子女，不孕的妇女拥抱神树，就会怀孕。埃塞俄比亚南部的盖拉族人认为神树能够佑助他们丰收，每每成双成对地手持木杖、青绿的玉蜀黍或青草，围着神树跳舞祈求。缅甸沙盖茵地区蒙尼莪村人，常向一株最大的罗望子树祭祀求雨，祷告完后由三位年长妇女，穿戴齐整，围着它唱求雨之歌。这些，均是其表现。又：

有木，青叶紫茎，玄华黄实，名曰建木，百仞无枝，有九欘，下有九枸，其实如麻，如叶如芒。大暭爰过，黄帝所为。（《山海经·海内经》）

黄帝所栽的建木，大暭通过它上下于天，它可谓高到极点，极为奇异了，能与古高丽人、鲜卑人、契丹人、突厥人、乌梁海人、雅库特人、蒙古人、满人的“上与天通”的“神杆”（《黑龙江志稿》卷六），比肩并美。高丽人等对“神杆”相当敬重，借它以祭天；《清稗类钞·时令类》载，宫廷“春秋立杆大祭，豫于延庆州山，取径五寸、长二丈之松，梢留枝叶九节，制为神杆，立于圆殿前石上，悬神旌挂楮……”可想而知，建木在创作它的人们那里，也会深受敬重的。

有的则描述植物神的性能：

女夷，主春夏长养之神，即花神也。（《月令广义·岁令一》）

本来，早先是一花一神、一木一神、一草一神，以后渐渐出现了总管百花、百木、百草之神。女夷，即是一个总花神。总花神较之一花之神，职责重、地位高，因而深受人们敬重。某些地

方纪念其生日："二月十二日，为花朝，花神生日，各花卉俱赏红"，或"剪彩系花树为幡"（《铸鼎余闻》卷四引《昆山新阳合志》与《镇洋县志》）。某些人还传称司花女救助种花人、惩处为非作歹之徒（见《醒世恒言·灌园叟晚逢仙女》）。

有描述某种植物的特征的缘起的：

天上有个妖怪攻打太阳神。太阳神打不过，变成一条小虫，躲在马齿苋叶片底下，逃脱了妖怪的追击。后来，太阳神让马齿苋晒不死，以报答它的救命之恩。（汉族《马齿苋何解晒不死》）

这是植物特征缘起神话。与动物特征缘起神话一样，其所描述之物都是现实的。而动物性能神话所描述之物全是超现实的，植物性能神话所描述之物也有些是超现实的。其所以有此区别，大概是因为动植物的特征不容臆想，动植物的性能却可加夸饰。

有描述植物来源的：

初造人，有英台公。／英台公，拿种来撒。／大山坡，撒三斗几；／小山坡，撒种几升。／山坡后，枫树柏树。

山坡前，柏树枫树。／青杠树，枫树杭树。／召梁山，撒秤杆树。／风一吹，撒成松林。／松树绵，锯来盖房。

剩杂树，砍来烧火。／而今是，梅树梨树。／初造人，有立和汤。／立和汤，栽竹种树。／栽竹子，才得盖房。（水族《撒种栽树》）

人很有才干，把天上的十个太阳射下了九个，把天的洞眼也补好了。神仙感到害怕，请玉帝往下灌洪水，淹没了大地。四十九天后，洪水才退，草木被冲光了，人也死了多半。剩下的人请动物去玉帝的花园里偷草木种子。燕子偷来了杉树种，人请它住在屋里。蛤蟆偷来了麻种，以后就喜欢呆在麻蔸下。狗偷坐神仙的船过海上天，滚了一身谷子，又偷坐神仙的船回来，神仙发现后把它踢到海里，它游上岸后死了，只尾巴尖上的谷子留了下来，所以谷子像狗尾巴，狗给

人看家，人吃饭时先喂狗。其他许多动物也偷来了一些种子。人们把草木种子种在各地，不久到处一片绿油油。神仙没法，只有摇脑壳叹气。（侗族《动物偷种子》）

这是植物来源神话。前者解释了植物的最初来源，后者表现了植物的再生；前者言植物是神开始播种的，后者把植物再生的功劳归之于动物；前者只写植物，后者附带解释了某些动物的特征：它们可作植物来源神话的代表。植物来源神话与植物特征缘起神话一道，组成了植物源起神话。它的创作，当晚于植物性能神话。

植物复合神话形成得更晚，它产生于植物性能神话与植物源起神话的基础上，既描述了植物的性能，又描述了植物的源起，像：

姑媱之山，帝女死焉。其名曰女尸，化为蓇蓉草。其叶胥成，其华黄，其实如菟丘，服之媚于人。（《山海经·中山经》）①

天仙罗阿麻，在太阳山、月亮山和地面山中间，栽了棵梭罗树，万年不死，开花四朵，里面有日月星辰、雨水风云，动物、粮食全靠它生存。（彝族《梭罗树》）

古老的时候，人们遇到晚上没有月亮就烧柴禾照亮干活，眼睛都熬红肿了，有的还瞎了。一个老头子的大女儿到遥远的登云山去，找一位经常上月玩耍的老爹，请他要月亮夜夜都出来。老爹说，月亮有时必须到海里洗脸，以保持光亮，不能满足人们的要求；如果有人变成油树，榨出油来给人们点灯就好了。她表示愿意，吃下老爹给的油珠子，变成了桐子树。因她没有回去，她的妹妹接着上登云山来了，又变成了茶子树。她的弟弟继续来，又变成了松树。最后，老头子来

①参见《中国上古神话》第93页，上海文艺出版社，1988年版。

了，也愿意变油树。老爹说没有油珠子了，采些桐子树、茶子树、松树的种子给他，让他带回去种上。不久，遍山遍岭长满了三种油树，人们有油点灯了。月神很高兴，派七仙姑接老头子上了月亮，把登云山的三棵油树也移到了月亮里。（侗族《三棵油树》）

蓍草、梭罗树纯属虚构，桐子树、茶子树、松树则实有其物，正代表了此类神话的两种情况。

动物与植物之外的微生物，尽管品种繁多、数量巨大，但上古人民既不见其形，也不知其性，所以没有创作出关于它的神话。文艺源于现实生活与人们对现实生活的感受，在此得到了一个有力的反证。

第二节　地理神话

人类生息于大地之上。上古人民天天在山林原野、河川湖海活动，或追捕禽兽，或捕捞鱼鳖，或打柴砍树，或耕耘种收，或砸石琢玉，或采矿炼铜，或逃离火山，或躲避地震，或步行驾车，或游泳划船……。地理是他们的摇篮，又是他们的坟墓，与他们利害攸关，在他们的思想意识里占有十分重要的地位。因此，地理是他们热衷创作的题材，地理神话也就为数不少。

一　山岭神话

在渔猎经济时期，人们靠山吃山，靠水吃水。山区、丘陵区的人们，成天在山上岭间打猎谋生。后来，当他们主要从事农牧业生产时，他们也离开不了山岭。人们得了山岭许多的益处，也蒙受了山岭的一些害处。其结晶，是山岭性能神话。

山岭性能神话，由于山岭给予上古人民的益处是主要的，所以以描述吉祥山神之作为多。他们有的像和山之神泰逢，为人们刮风下雨；“和山，……吉神泰逢司之。其状如人而虎尾。是好

居于贲山之阳。出入有光。泰逢神动天地气也。”（《山海经·中山经》）（郭注：“言其有灵爽能兴云雨也。”）有的像巫山神女瑶姬：“巫山神女瑶姬经常为人民兴利除害。一次，她看见十二条龙刮狂风、下暴雨，害得百姓叫苦连天，就把它们全打死了。大禹治水，打不通三峡；瑶姬派了六个神仙，帮他打通了，宣泄了洪水。瑶姬又驱逐了虎豹，派神鸟迎送船只，播种药材，保护人们的安全、健康。”（《神女峰》）有的像女真人的长白山神——白山主，充当着人们的保护神。

描述凶恶山神的神话也有之，像：

光山，……神计蒙处之，其状人身而龙首，恒游于漳渊，出入必有飘风骤雨。（《山海经·中山经》）

恒山有天神焉，其状如牛，而八足、二首、马尾，其音如勃皇，见则其邑有兵。（同上《西山经》）

它们折射了山岭危害人们的方面。以风雨害人的计蒙当早于以兵害人的恒山神，但不管早晚，其凶恶则一。

还有描述为善作恶的山神的神话，反映了山岭的两面性。如泰山神“掌天下人民之生死”（《梦粱录》卷二），可让人生，又可叫人死。泰山神本系东夷族之神，但后来上升成了华夏族、汉族最重要的山神，“为山岳之至尊”（《水浒传》第七十四回），甚至“乃万神之领袖”（同前）。其原因除了《中国上古神话》所说的①，还在于：东夷的主要苗裔殷族及其建立的殷朝，势力巨大；殷人的后代孔子创立的儒家推崇泰山；东夷的子孙刘邦所开创的汉朝对泰山也相当崇敬；其影响所及，泰山神便唯我独尊了，连他的女儿泰山娘娘也备受尊崇，传称她使妇女多子，保佑着儿童。

另外，有这样的神话：

昆仑之丘，是实惟帝之下都，神陆吾司之。其神状虎身而九尾，人面而虎爪。是神也，司天之九部及帝之囿时。（《山

①见该书第85页，上海文艺出版社，1988年版。

海经·西山经》）

它侧重于凸现山岭的作用、地位，隐含着山岭跟人们的利害关系，如管理禽兽的飞兽之神，可以多赐给人们禽兽，也可以不让人们猎取禽兽。无怪乎上古猎人乃至现在一些地方的猎人，打猎前都要向山神祭祷了。

上古人民先是关注山岭的性能，然后想要了解山岭的源起。山岭源起神话便是他们了解的一个结果。它可分为山岭来源神话与山岭特征缘起神话。前者如：

> 虞舜南游，骑着一匹大黄马。行至九疑山下，黄马非常疲困。虞舜把它拴在一个石头上，让它在那里等候，自己继续往前走去。黄马左等不到，右等不到。后来听说虞舜杀死了九条为非作歹的孽龙，自己也负伤死去，黄马伤心哀悼，变成了一座石山，拴它的石头也变成了一个大墩。人们称山为黄马砌、墩为拴马墩，永远记着黄马。（汉族《黄马砌的来历》）

这说明了一座山的来源。还有的则说明了一些山的来源，像汉族的《五郎山和七姑山》①。后者如：

> 衡山和昌山是两姐妹，姐姐温顺，妹妹暴躁。一天，妹妹跟姐姐争吵起来，要和她比个高低。两个人就往上长：姐姐慢慢稳稳地长高长大，妹妹急急忙忙地直长，很快长到了南天门。守门天将报告玉皇，玉皇叫雷官把妹妹打矮一截。从此，昌山就比衡山矮了。（汉族《衡山和昌山》）

这说明了两座山的特征的缘起。有的则说明了几座山的特征的缘起，像：

> 开天辟地的时候，呼伦湖旁边一座高山挡着天神出进的道路。有位天神十分恼火，用剑把它拦腰砍成了三节。不久，它又合拢了，还不断往上长，顶峰刺塌了天宫。那位天神又把它砍成三节，把上面一节搬到湖里，搬中间一节时累

①见《常德县民间故事》（资料本）。

死了。其他的神赶来，把中间一节山搬到东边，把下面一节山搬到西边。这样，成了三座山，一座尖顶，两座平顶。（鄂温克族《天神砍山》）

由山岭性能神话与山岭源起神话汇合成了山岭复合神话，如：

贵州三都都柳江两岸的一对山妖相爱，常在晚上聚会，堵塞江水，造成水灾。有次，他们正要会面，一个神仙打了女山妖脸上一巴掌，又施法把他们永远固定在两岸，人称碍口山。那巴掌印现在还留在山岩上。（水族《碍口山》）

它既表现了碍口山阻水成灾的性能，又说明了其特征的缘起。

山岭特征缘起神话所描述的山岭，都是富于特征的，缺少特征或特征不显著的山岭不会成为它描述的对象；山岭来源神话所描述的山岭都具有突出的地方，平淡无奇的山岭不会成为它描述的对象。山岭性能神话则不然，一切山岭都可纳入它描述的范围，因为山山有性能，山山有神灵，统统受到上古人民的崇拜，所谓“山不在高，有仙则名”。唯其如此，所以山岭性能神话特多，山岭源起神话较少。

上古人民崇拜山岭，其原因除了山岭直接关系着他们的利害外。还有两条：一、山岭高于平地，又奇秘于平地。于是，在没有天的观念之前，上古人民把很多神都安置在山上，高大的山岭所安置的神灵尤其多，如：

帝尧台、帝喾台、帝丹朱台、帝舜台，各二台，台四方，在昆仑东北。（《山海经·海内北经》）

鼓钟之山，帝台之所以觞百神也。（同上《中山经》）

在有了天的观念之后，上古人民还有安置群神于高山大岭的习惯，如藏族称岗次布钦峰是众神之山，昆仑山充当着“帝之下都”，希腊奥林波斯山为宙斯神族之所。二．有了天的观念，上古人民又因山之高摩苍天，视之为通天之路，如苗族《哈迈》描述的：

娘带着哈迈上天去了，

沿着登天的道路去了，
从砍柴的永祖夺山，
经过放羊的永当拜岭，
登上最高的马鞍峰，
来到白云天上。

这更增加了山的神秘性。

对山岭的崇拜，上古人民是非常虔诚的。他们不仅祭祀自己当时居住的山岭，而且往往继续祭祀祖先住过的山岭。古突厥人、乌梁海人、阿尔泰人、古尔吉斯人、哈萨克人、蒙古人等都设置“敖包”——在山上用石块堆成的假山与在平原上用泥土堆成的假山，象征着祖先住过的山岭，按时献牲，祈求它“抚养我们吧，保护我们吧”，平常路过它时都要放上一点马毛或布片，作为许愿的礼品。昆仑山之所以在华夏族的心目中也享有崇高的地位，与华夏族的一些支族，如夏族，原先居住于它的上面、周围，是有密切关联的。上古人民去山上狩猎时，更总是要事先拜祭山神，祈请帮助，有如蒙古族人的祷词：

高大的苍天，
广阔的大海，
富饶美丽的山岭啊！
山南奔跑着鹿、貂、猞猁，
山北隐藏着虎、狼、狐狸，
山岩上有走动的金钱豹，
山林里有跳跃的银灰鼠，
把这些野物赐给我吧，
胡瑞，胡瑞，胡瑞！①

希求之情，溢于言表。

后世统治者则为了巩固其统治，大封特封重要的山神，如：

唐开元十三年，封东岳为天齐王，南岳为司天王，西岳

①引自《中国民族民间文学》第467页，中央民族学院出版社1987年版。“胡瑞”，呼唤的衬词，含有“快来吧”的韵气。

为金天王，北岳为安天王，中岳为中天王，礼秩加三公一等。（《铸鼎余闻》卷一）

（元）至元二十八年春二月，加上东岳为天齐大生仁圣帝，南岳司天大化昭圣帝，西岳金天大利顺圣帝，北岳安天大贞玄圣帝，中岳中天大圣崇圣帝。（《元史·祭祀志五》）

封号越来越高，但距离人民也就愈来愈远了。而人民，仍按自己的方式，崇敬山神。白族定农历4月23——25日为“绕山林会”，歌舞祭山神，祈求丰年。尼泊尔人定灯节（十月末或十一月初）的第四天为敬山节，用牛粪在家中堆一小山，放上用牛粪做的糕点、青草、水果，插上树枝，在旁边布灯焚香，祝愿山林丰美，造福于人。

与山岭相邻的平原，同样是上古人民的“衣食父母”，而且对上古人民更加有利。但奇怪的是，我们从来没有发现过一则平原神话。不过，说起来也不奇怪：越容易认识、掌握的东西，对于上古人民越缺乏神秘性、威胁性，上古人民越不敬畏、崇拜它们，关于它们的神话也就创作得越少。平原正是这样，所以平原神话创作不多，流传不久，到现在就付之阙如了。

二　河海神话

水与空气、阳光，是人类生存所系的三大物质。除饮用外，水还向人类提供鱼虾之利，运输之便，灌溉之益，沐浴之乐等。对于人类，水是够重要的了。当然，水淹没田园，溺死人畜，冲毁村镇，害处也不小。由是，水的仓库——溪泉河川湖海为上古人民所高度重视，关于它们的神话相当丰盛。

河海神话的大部分为河海性能神话。其中，有表现水神造福于人的，如黄河神宵明、烛光照耀方圆千百里：

舜妻登比氏生宵明、烛光，处河大泽。二女之灵能照此所方百里。（《山海经·海内北经》

有表现水神降祸于人的，如阳侯兴风作浪：

阳侯，古之诸侯，有罪，自投江，其神为大波。（《楚

辞·九章·哀郢》洪补注引应劭言）

有表现水神造福降祸于人的，如黄河神冰夷既“润泽万国”（《东华录》），又“风波覆舟”（《北游录·纪程》）。也有表现水神的威力的：

二华之山，本一山也，当河。河水过之，而曲行。河神巨灵，以手擘开其上，以足蹈离其下，中分为两，以利河流。（《搜神记》卷十三）

巨灵充分显示了水的风貌：

……大不可极，深不可测；修极于无穷，远渝于无涯；息耗减益，通于不訾；上天则为雨露，下地则为润泽；万物弗得不生，百事不得不成；大包群生，而无好憎，泽及蚊蟯，而不求报；富赡天下而不既，德施百姓而不费；行而不可得穷极也，微而不可得把握也；击之无创，刺之不伤，斩之不断，焚之不燃；滭溺流遁，错缪相纷，而不可离散；利贯金石，强济天下；动溶无形之域，而翱翔忽区之上；遊回川谷之间，而滔腾大荒之野……。（《淮南子·原道训》）

由此，再来看下面的情况，就不难理解了：越南人管国家叫“诺”，意即水。古印度人歌唱恒河，“净化大地和大地所养育的一切”①。古希腊人立誓，常指斯提克斯河（恨河）为证。古埃及人在每年尼罗河泛滥时，要选一美女抛入河里，作为献礼。我国佤族某些村寨，年年祭祀水神，为期六天，十分隆重。

河海性能神话见出了上古人民对河海等的深切感受，河海源起神话则显现了他们对河海等的主观探求。他们或探求某些水流的来源：

少女金沙江听说东海王子在找她，就下决心到东海去。玉龙山老人陪伴着她。走到云南丽江，老人睡着了，一睡就是几十万年。少女从他的腿缝间钻过去，一直流到东海，和王子结成了美满的姻缘。在她身后，留下了一条大江，人叫

① 《摩诃婆罗多的故事》第298页，中国青年出版社1959年版。

“金沙江”。（纳西族《金沙江和玉龙山》）

或探求某些水流的特征的缘起：

西藏上门隅的三条河——娘江曲、达旺曲和普龙曲结为兄弟，分头往南走，约好在堵松相会，谁先到谁当大哥。娘江曲开头慢慢地走，弯来折去，到处游逛。一个罗刹女告诉他，达旺曲、普龙曲在三天前已到了堵松。他急忙直奔堵松，但达旺曲、普龙曲过了三天才来。于是，娘江曲成了大哥。他经过的地方，先弯后直。（门巴族《三兄弟河》）

此外，有的神话描述了海洋的情景：

开天辟地时，造了十二层海，下海要走十二天。第一层是虾子管的地方，它怕大鱼吃。第二层住着石蚌，它怕人们捉。第三层游着鲤鱼，十分欢快。第四层有海螺的家，美丽牢固。第五层里，龙王女儿在唱歌。第六层住着龙王，他常骑着海马出宫，红胡子龙开路，黑胡子龙随后；红胡子龙、黑胡子龙还审案办案，斩杀为非作歹的龙。第七层是犀牛住地，它常在石柱上磨角，谁惹它就刺谁。第八层有水鸭、水鹅，哪里好它们住哪里，哪里不好它们就逃。第九层，龙王在那里造井造水，送给人们吃和灌田。第十层，龙王女儿在绣花，晒花被、花绸。第十一层有三十八条路、四十八条街，龙匆匆忙忙赶场做生意。第十二层是海底，广大无边，千万根石柱撑着大地。（布依族《十二层海》）

其中，交织着海洋里与人世间的情景，交织着对海洋与人间的情景的想象，既是一个海洋世界，又是一个人间世界，奇妙引人。这种神话，是别具风貌的。它让龙王充当海神，自是受了龙神话的影响的结果。汉族也如此，有四海龙王之说：东海龙王敖广，南海龙王敖润，西海龙王敖钦，北海龙王敖顺（《历代神仙通鉴》卷一五）。他们取代了禺虢等老海神的地位，使之湮没无闻了。

在全部河海神话中，以表现川河的为最多，表现泉、泽、湖、海的均不及之。其所以如此，当是由于上古人民大都生活于

川河之滨，川河对于他们尤其重要。试看殷人，他们祭祷的水神主要是川河之神，除了黄河神外，还有洹河、滴河、渭河、漯河、淯河等：

戊子贞，其𡆥于洹泉大三牢，宜𡆥。（甲903）

𡆥年于滴。（库133）

戊午卜，𡆥于渭三𡆥，埋三牢，于一玉。（辅仁20）

𡆥于漯。（乙200＋427）

𡆥于𣲘（淯）水，亩犬。（乙1577）

当然，别的水神，也是祭祷的对象，如《礼记·月令》说的，仲冬之月，“天子命有司，祈四海、大川、名源、渊泽、井泉”；不过，泉泽湖海之神在上古人民心目中的地位，赶不上川河之神。后人也最重视河川特别是大川之神，如唐天宝六年，封河为灵源公，济为清源公，江为广源公，淮为长源公（《唐会要》），宋康定二年，进而封他们皆为王（《宋朝会要》）。

三　矿物神话

人类的生活，离不开矿物。上古人民在漫长的岁月里，就曾用石头制作工具、武器，用玉石制作饰物、礼品，用铜矿石炼造铜器，等等。当然，石头也给上古人民的生活造成过许多困难。这投影到神话上，凝聚成了矿物神话。

矿物神话以矿物性能神话为先导。

崦山，……丹水出焉，西流泛于稷泽。其中多白玉，是有玉膏，其源沸沸汤汤，黄帝是食是飨。是生玄玉。玉膏所出，以灌丹木。丹木五岁，五色乃清，五味乃馨。黄帝乃取崦山之玉荣，而投之钟山之阳。瑾瑜之玉为良，坚栗精密，浊泽而有光；五色发作，以和柔刚；天地鬼神，是食是飨；君子服之，以御不祥。（《山海经·西山经》）

这一神话描述了玉石，还描述了石油——玉膏。我国的玉石的蕴藏量十分丰富，石油亦然，西部是石油蕴藏量巨大的地方之一。我国上古人民不但是上古世界唯一发现、加工、使用玉石的

人，而且是上古世界唯一发现、利用石油的人。这则神话，也是世界上唯一折射玉石、石油的性能的神话，弥足珍贵。

继起者，是矿物源起神话：

太阳神派只黑狗下凡，它跑到哪里，哪里就刮起热风。后生古仓去追打它，得了三根毛，带在身上，十分暖和，还可以避雨。一个官家知道了，派兵来抢。古仓把狗毛埋在地里，不给官兵。后来，他去挖狗毛，不见了，只挖出了一些乌黑发亮的石头。他把石头放在火笼里，石头燃了起来。大家纷纷去挖，用来烧火，并起名叫煤。原来，它是太阳神赐给人们的。（水族《三根神狗毛》）

湖南宜山岭上有两个石笋，互相比高，直往上长，超过了宜山岭。宜山岭公公向雷公告状，雷公把它们打掉了一节。它们再也不能长了，永远是半截的样子。（汉族《两个石笋》）

前者是矿物来源神话，后者是矿物特征缘起神话。我国煤藏异常丰富，又是最早采煤来作燃料的国家。作为煤的最早的发现者与使用者，我们的先民用《三根神狗毛》之类的神话铭刻了自己的成就。《三根神狗毛》的作者水族居住于以煤多著称的贵州，自能创作出它来；它之所以把煤与狗联系在一起，跟作者崇狗有关，还可能跟狗的毛皮十分暖和有关；至于它说煤系太阳神所赐，显然是由于煤发热发光跟太阳相类，——这点，还不自觉地透示出了一个事实，即地上的一切的火、一切的热能，全是太阳的派生物，这是很可贵的，尽管作者们对此并无理性认识。矿物源起神话的数量，较之矿物性能神话要多，特别是岩石源起神话更多，其原因大概是，矿物的性能比较简单，而矿物特别是岩石到处都有。

矿物多在山岭。因此有的矿物神话与山岭神话结合为一。下面的作品便是的：

哥白天神来到云南路南，看到人们生活困苦，就回去赶

一群石头、挑一担大米，还使一头小骡子走在前面，想堵住长湖，让山岭变成平坝，好种粮食。晚上路过一个撒尼老妈妈家，她被滚着的石头吓坏了，想要公鸡的叫声喊回到外面去了的姑娘，连忙敲打鸡笼。公鸡一叫，吓得石头走不动了，站在那里成了石林。哥自气得打了它们一鞭，在它们的腰上留下了鞭痕。小骡子也吓得变成了山。哥自使劲跨一步，扁担闪断了，两筐米成了双肩山。（彝族《石林的来历》）

这个神话以表现石头为主，仍属矿物神话。

总的来说，矿物神话为数不多，这无疑是由于矿物既没有山岭那样的神秘莫测，又没有河海那样的变化多端，不仅不能像山岭河海似地威胁上古人民，而且容易被上古人民支配。

尽管如此，上古人民还是始终崇拜矿物特别是石头的，某些族尤其这样，影响十分深远。像羌族的白石崇拜、阿昌族的大石崇拜就异常盛行。阿昌族甚至尊奉石神“哼戛”为最高之神，每个村寨都竖有石柱，上放一块石板，作为它的表征，按时祭祀。它们还传称，石神每每解救其危难：

猛仰传五、六世，至猛猎，有女名奴六。……是时，蒲蛮（按即布朗族）有底弄者，长蛇山，与猛猎有隙，袭而杀之，尽灭其族。独奴六得脱，嫁夷早姓。……底弄寻奴六夫妻不得，焚其居，夷人四处搜之。夫因妻产饥甚，出射禽，搜者得之，并获奴六。底弄恨甚，俱烧毙之。奴六被擒时，弃子空树腹中。次日，早姓之姐来探吉凶经过，耳畔闻啼声，知其为早家子，抱归乳之，名曰早慨。慨稍长，知识异俗，问姑母曰：“人皆有父母，我独无乎？”姑母告以故，慨痛哭。当是时，慨年十二，力能搏虎，走可追禽，又能上直木，与人较弩射，悬海巴（海贝也）中其心，置刀中其刃。一日，见底弄过山凹，其子在后，慨持弩带刀斜行追之，出其不意，杀其子。底弄闻声，回与慨敌。走山林中，底弄追之。慨方惧其及也，遇一叟出骡示慨曰：“速骑去，

否则及矣！”慨乃跨而走。底弄见骑，愈怒，急追之，望之则近，及之不得，穷日力昏不得见，乃回。慨遇一老妇，问此何处。曰：“鹿山也（在江头，隔蛇山六、七里）。汝宜速回，此时底弄谅投村人矣。”言毕不见。慨喜，乃骑骡回，迅如风，夜未半，已抵家。方下足至地，骡化为石。慨拜曰：“天赐也！”其石在丹戛，夷人至今祭之。（《云龙记往·阿昌传》）

或者传称石头帮其大忙，如羌族叙事诗《羌戈大战》，言羌族一支流徙到青海、四川间的补朵山，遭到敌人围困；始祖母天女木姐用三块白石变成三座大雪山，阻住敌人，使羌人顺利南下，定居热兹、日补坝一带；又受到戈基人的侵扰，羌人用石头对付戈基人的白雪团，打败了他们。满族也尊奉神石：每个家族都要到山上去请一块“神石”来家，去时由“萨木达”（巫师）打着手鼓、唱着神辞引导，空着爬犁或车子（不准坐人），选好“神石”后用清水潦三下，再抬至爬犁上，由“萨木达”导引至家，主人恭候门前，跪迎院内，举行仪式，将“神石”安放在“神杆”下面，定时祭祀。赫哲族、高山族同样供奉“神石”，高山族尊称它为“石头公”，赫哲族的“神石”还有两块，尊称它们为“石头公公”、“石头奶奶”。汉族则有用石禳灾祈福之俗：“今人家正门适当巷陌桥道之冲，则立一小石将军或植一小石碑，镌其上曰‘石敢当’，以厌禳之。”（陶宗仪《辍耕录》卷十七）“兴化军有‘石敢当碑’，……其文曰：‘石敢当，镇百鬼，压灾殃；官利福，百姓康；风教盛，礼乐张。’”（俞樾《茶香室续钞》卷十九引宋王象之《舆地碑目记》）

四　火山地震神话

倘说，山岭、河海、矿物对于人类利大于害，那末，火山、地震对于人类则害大于利了。而对于上古人民来说，火山、地震给予他们的感受，更只有百害而无一利。每当火山爆发、地震发生，遇之者非死即伤，非逃即亡。在火山、地震面前，他们是极

其恐惧的。这促使他们创作出了火山地震神话。

在我国，地震比较频繁，火山则很少爆发。因此，常见的是地震神话，好些民族都有之，如：

大地由一条大鳌鱼托着。它常想逃跑，一动就发生地震，给人们造成灾难。所以顾米亚派一只金鸡看守它，只要它动，就啄它的眼睛，使它不敢乱动。但金鸡有时太疲倦了，闭闭眼睛，鳌鱼就乘机动起来。人们赶快撒米，唤醒金鸡，把鳌鱼镇住。（布朗族《金鸡守鳌鱼》）

类似的说法相当普遍，因为上古许多人都相信大地浮在水上，而水里活动着大鱼，让它来背托大地是很自然的；也因为背着东西晃动晃动，是常见的事情，由它易于生发鱼动地震的想象。此外还有别的说法，像：

地面上一个世界，地里面一个世界。地里面的人常常通过地洞登上地面买东西。一次，他们买了一袋蜜蜂回去，打开袋子，蜜蜂到处乱飞，刺得人们脸青鼻肿。他们以为地上人在捉弄他们，十分愤怒，不时抱着支撑地面的柱子，尽力摇晃。地面就不时震动，房屋、树木常被震倒，人畜伤亡不计其数。（高山族《蜜蜂和地震》）

这样的作品创作得较晚，当在有了市场经济之后。不过，柱子支撑地面的说法由来自有，源于早先的柱子支撑大地的神话。

看了上述地震神话，人们不禁毛骨悚然。《浮士德》中的希腊地震之神赛斯摩斯自豪地夸耀：

完全是我一个人的功劳，
人们想来也都会知道：
假使我不曾摇撼，
世界哪里会这样美貌？——
那儿骈列着那些高山，
耸立在圣洁的苍穹里面，
假使不是我把它们向上推赶，
哪能会美丽得和图画一般？

当时我在夜阴和混沌，
那些最高的祖先面前，
我是非常矫健，
和迭丹们结伴，
像抛球一样，
抛出北梁和渥萨二山。
我们以少年的血气只顾蛮干，
直至生了厌烦，
终于在巴尔那索斯山上，
顽皮地放上了两个山巅，
俨如像两顶的小帽尖尖。

这是上古人民所无法领略的。他们心目中的地震之神，那完全不是善良之辈，更不是有功之臣。

还有的地震神话，不描述地震的危害，只说明地震的源起：

有只山羊常在石边上擦痒，弄得大地震动起来。两个老人想去打死它，但没打不到手。所以，地震时常发生。（高山族《山羊和地震》）

这是比较原始的说法，充满着自然性。晚出的说法就加进了社会的内容：

俞大娘病重，她儿子从梦中得到一位老人的指点，到中和峰下的红龙井里摘了点玉白菜叶子回来，给她治好了病。大富豪贾家藻知道了，也去摘，想摘下一片白玉叶，搞得大地都震动了。守卫的红蛟龙大怒，扯死了他。但是，大地还不时震动。（白族《玉白菜》）

在这里，社会事物成了自然事物之因。

单纯的地震源起神话有之，单纯的地震性能神话则至今没有发现。也许是由于，地震的性能离不开其源起，表现地震的性能就必须说明其源起，所以，上古人民没有创作过单纯的地震性能神话。

火山神话流传下来的很少，文献上只有一点简单记载：

炎火之山，投物辄然。（《山海经·大荒西经》）

有火山国，其山虽霖雨，火常然。（同上郭注）

记载尽管简单，却是世界上对火山的最早的记载之一。由它，不难想见火山的火势之猛烈，及其对人们的威胁。

第三节　气象神话

人类时时刻刻生活在各种气象条件之下。良好的气象，促进人们的生产，帮助人们的斗争，方便人们的生活；恶劣的气象，则阻碍人们的生产，干扰人们的斗争，妨害人们的生活。对于依赖气象的程度很高的上古人民，这种情况更加突出。不难想象，他们是相当敬畏、崇拜气象的，是盛传着气象神话的。

一　风神话

传称："昔者舜弹五弦之琴，造《南风》之诗，其诗曰：'南风之熏兮，可以解吾民之愠兮；南风之时兮，可以阜吾民之财兮！"（《孔子家语·辩乐》）哈尼族的《十二月歌》则唱道："三月来到了，哈尼家杀牛宰羊祭龙神。牛头献龙神，龙神洒下丰收雨；羊头献风神，风神吹和风，风调雨顺夺丰收。"①看来，上古人民对风的好处感受挺深。对风的坏处，他们同样有切肤之感，如殷人常祭风神以求避祸——"风不佳祸"（《铁云藏龟》188.1），或由巫磔犬以止大风——"𡍮（宁）风，北，巫犬"（《明续》45）。具现于神话中，就有这样的作品：

穷奇，状如虎，有翼。食人从首始，所食被发。（《山海经·海内北经》）

穷奇，广莫风之所生也。

穷奇之兽，厥形甚丑；驰逐妖邪，莫不奔走，是以一

①引自《云南少数民族文学论集》第1集第306页。

名，号曰神狗。（《山海经图赞》）

风神穷奇一方面食人，一方面逐妖，于人有坏有好，可作风神的代表。

有的风神话，主要描述风的由来，如：

喜欢帮助人的小伙子阿夺，有次打死一只大老鼠，救了被它追捕的小花蛇。小花蛇说自己是红河龙王的小儿子，请他到龙宫去。龙王感谢他，让他挑选自己最喜欢的一件宝贝回去。他听从小龙的指点，要了龙王头上的宝珠，——那是管天管地的阿皮梭莫赐给龙王的镇宫宝贝，凭它能听懂动物的话，看到地上要发生的事。龙王嘱咐他千万不能走漏凭着宝贝听到、看到的事情，走漏了就活不成了。一天，他突然听见雀鸟说要山崩地裂，又从宝珠看到了那可怕的情景，就告诉大家赶快往安全的地方搬迁。大家得救了，但他变成了清风，随着宝珠飞走了。从这以后，地上才有了风。（哈尼族《风的来历》）

其中，也含有风的性能：阿夺所化的风为清风，想必是好的，正像他舍己救人是好的一样。

还有的风神话，既说明了风的由来，又表现了风的作用：

造地的九个大神给大地留了一个窟窿，方便风吹进来，使草木、庄稼长枝发芽，让人不致闷气。但人们等了九百九十九年，也不见风来，没法生活，就去查看，发现一个美丽的姑娘睡在窟窿上，鼻孔里出着大气。大家高兴地把她喊起来，她就刮起了风。从此，风姑娘春天带着东风、唱着山歌走来："我要吹醒沉睡的大地、地里的禾苗，吹得竹林出笋子，杨柳发新条，大家忙播种，山水全青了。"夏天带着南风、唱着山歌走来："我吹着禾苗长，云彩飘，瓜豆熟，百花开，青草笑。"秋天带着西风、唱着山歌走来："我吹得稻谷熟，牛羊肥，万里无云彩，情歌和叶吹。"冬天带着北风、唱着山歌走来："我飘来满天雪，冻死害人鬼。"但是有时候，她发起疯来，会掀走屋楼，鼓起大火烧焦青山，谁

也拿她没办法。（哈尼族《风姑娘》）

这个神话已经过了后人的加工，不过大体上保存了上古风貌。

穷奇神话等，可谓风性能神话；《风的来历》等，可谓风源起神话；《风姑娘》等，可谓风复合神话。这种情况，与其他许多自然性神话相类；只是在风源起神话里，没有风特征缘起神话，因为一般人们除了感受风的大小、好坏外，看不到风的什么特征。一般而言，凡是缺欠特征的自然现象，或者上古人民见不着其特征的自然现象，均无其特征缘起神话。

二　云雨神话

对及时甘霖，上古人民欢迎之；对淫雨暴雨，上古人民厌恶之。对跟雨相伴的云，他们或欢迎之，热情地歌唱："卿云烂兮，糺缦缦兮！"（《尚书大传·虞夏》）或厌恶之。而不论是厌恶还是欢迎，都贯串着对云雨的崇拜。这些，都见之于云雨神话。

著名的雨神话，有雨师妾掌雨：

> 雨师妾，……其为人黑，两手各操一蛇，左耳有青蛇，右耳有赤蛇。一曰：……为人黑身人面，各操一龟。（《山海经·海外东经》）

她的样子相当符合下雨时的情景：浓云密布，天昏地暗；雨打水面，龟鳖浮现；蛇也有时冒雨出行。除此之外，她的样子也是上古某些风俗的反映：有的像非洲基那喀玛人妇女似的，拔去细如手指的银枪蛇的毒牙，把它的尾巴扎成小圈，垫上衬条，系上细线，穿在耳垂上，以此为美；有的像墨西哥印第安人妇女似的，把一种小蜥蜴捆扎起来，插在发髻中，以此为吉祥；有的像澳洲土人似的，在少女成年时，将她全身脱光，由长老握一蛇在她的外阴部比试一阵；有的像印度人，经常操蛇而玩。其他一些神，像东海之神禺虢"珥两黄蛇，践两黄蛇"（《山海经·大荒东经》），夸父"珥两黄蛇，把两黄蛇"（《山海经·大荒北

经》），均与此有关。古埃及法老或女王的塑像头上每每伸着一蛇，也是这样。

著名的云神话，有云中君驾云：

灵连蜷兮既留，烂昭昭兮未央。蹇将憺兮寿宫，与日月兮齐光。龙驾兮帝服，聊翱翔兮周章。灵皇皇兮既降，猋远举兮云中。览冀州兮有余，横四海兮焉穷？（《楚辞·九歌·云中君》）

这个神话对云神的描述，充分显现了她的崇高地位与广大神通：她能够一览冀州，可以横绝四海；她能够比太阳、配月亮，可以穿帝服、坐龙车。

哈尼族的《白龙姑娘》则说明了云雾的由来：

美丽的白龙姑娘住在红河边上的虾洞里，天天到河中洗澡。经她洗过身子的水，灌溉着两岸的庄稼，年年丰收。一次，怪魔黑沙看见了正在洗澡的白龙姑娘，带领一群魔鬼去抢她。白龙姑娘指挥虾兵蟹将，杀败了它们。河水被血染红了，再不能洗澡、灌溉。白龙姑娘让龙王给她一股清泉洗澡，泉水流进河中，河水又清澈可用了。为了防止魔鬼偷看，白龙姑娘每天早晨洗澡时，把纱巾抛上树林，变成薄雾，把衣裙挂上山梁，变成云海。洗完后，她穿起衣裙，围上纱巾，云雾就消失了。

这个神话，也透示了云雾对人的好处。它可弥补云中君驾云之不足：它是云源起神话，而云中君驾云则是云性能神话。

云雨神话与风神话一样，流传至今的很少，与风雨对人类的巨大作用极不相称。其故何在？原来，在上古人民那里，能刮风下雨的神，不只是风神、雨神，而有很多，像山狸、闻麟等动物神“见则天下大风”①，龙、河伯使者等能下雨，山神计蒙、烛龙等能“风雨是竭（兴）”②，巫山神女、雷神等能为云雨……。这样，风神、雨神就被冲淡了，其故事创作得少了，流传得也少了。

---

①《山海经·北山经》。

②《山海经·大荒北经》及《中山经》。

三　雷电神话

雷电，比起风雨霜雪来，对人的危害性是最小的了。——雷电打死人畜的情况很少，雷火烧毁房屋、森林的情况也很少。但是，雷电神话，在气象神话中，却是最多的。探其原因，与两方面有关：一方面，雷电的威力极大，雷声惊天动地，电光骇目惊心，令人闻而生畏、见而生惧；另方面，雷电常常伴雨而来，而雨水关系人们很大。这两“大”，促成了雷电之神的崇高。正如费尔巴哈指出的：“甚至在开化民族中，最高的神明也是足以激起人最大怖畏的自然现象之人格化者，就是迅雷疾电之神。有些民族除了‘雷’一字以外，没有其它字眼来表示神。……连天才的希腊人也干脆地把最高之神叫做雷神。那个Thôr或Donar，即雷神，在古代日耳曼人，至少北方日耳曼人，以及芬兰人和列多尼人中，也是最老的最尊的最受普遍崇拜的神。”① 雷电神话也就相当繁茂了。

雷电神话中为首的是雷电性能神话：

霹雳、烈缺，吐火、施鞭。（《文选·羽猎赋》）

雷君出装，隐隐西行，霖雨不止，流为江河。（《太平御览》卷十引《易林变占》）

丰隆乘云。（《楚辞·离骚》）

丰隆洒雪，交错纷飞。（《艺文类聚》卷二引《雪赋》）

每雷震，多为捉龙。龙有过者，谪作蛇、鱼。（《太平广记》卷三九五引《唐人小录·王忠政》）

雷电之神，有的是合而为一的，有的是分而为二的。他们开头只是打雷（所谓施鞭发声）、闪电（所谓吐火）。后因雷电与云雨关系密切，人们又让雷神主司起云雨来。苗族《季节歌》也称：“雷公来打鼓，震天震地响。大雨下来了，大田水汪汪。”② 又因雪与雨同属气象、同由天降，雷神进而兼管雪了。水族同样

① 《宗教本质讲演录》第30页，商务印书馆，1939年版。

② 《中国少数民族文学作品选》第四分册，上海文艺出版社1981年版。

有此看法：1984年5月2日、3日，广西三都县拉海一带遭受了百年罕见的雹灾，许多人说往年下冰雹时下得少，是因为雷神在管着它，今年不知道雷神跑到哪里去了，冰雹才这么大。再进一步，人们把惩处妖魔鬼怪的希望寄托于雷电之神。壮族也传称，雷公一手拿锤一手拿凿，脚踏铜鼓，与手拿照妖镜的妹妹雷腊娘子一起镇妖除害。这种想象，与下面的情况有关：被雷电击毁的大树、房屋等里面，常有蛇、蜈蚣、蚁巢、蜂窝之类。同时，被雷电打死的人当中，总有的是坏人；于是，人们又想象雷电之神是坏人的惩处者。水族传称：有位老大娘历尽艰辛抚养大遗孤，不幸双目失明，儿子媳妇嫌弃她，用尿当水给她喝，雷神立即把他两人烧死了。壮族也传称：一个人贪心不足，要砍大家珍视的木棉树，雷神就把他抓上月亮，罚他砍那棵永远砍不倒的月桂树。这类故事所在多有，“坏良心，外天理，雷打火烧”之类的话也到处流传。这样，雷电之神不仅赋有自然性，而且赋有社会性了。在其自然性、社会性中，善良成分是主要的。所以，人们异常崇敬雷神，殷人尊之为“帝雷”（《邺中片羽》下，41.3）；壮族称“天上最大的是雷公”；水族在春雷第一次鸣响时，往往全寨聚会，敲锣打鼓，唱歌跳舞，以表庆贺，妇女们常在背带上绣上雷神形象以求孩子健壮。外国好些民族也如此，如：“在古代日耳曼人那里，至少在北方日耳曼人那里，Thôr原雷神，同时也是‘降福于人的善良守护神’，是‘农业的保护者，和善的、爱人的神’。”① 雷电之神也有恶的成分，壮族的一些洪水神话就说洪水是雷神发动的，有的射日神话说雷神把十二个铜鼓即太阳挂在天上，造成了大旱。所以，人们又异常畏惧雷神，如：“唐罗州之南二百里，至雷州，为海康郡，……其事雷畏雷甚谨，每具酒肴奠焉。”（《太平广记》卷三九四《陈义》）不过，雷电之神善多恶少，人们对他们敬多于畏。有的故事且描述人与雷神互相帮助：

① 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷第531页，三联书店，1962年版。

叶迁韶者，信州人也。幼年樵采，避雨于大树下，忽见雷公为树枝所夹，奋飞不得，树枝雷霹后却合。迁韶为取石楔开枝间，然后得去。仍愧谢之，曰："约来日却至此可也。"如其言，明日复至树下，雷公亦来，以墨篆一卷与之，曰："此行之，可以致雷雨，祛疾苦，立功救人也。我兄弟五人，要雷声，唤雷大、雷二，必即相应。然雷五性刚暴，无危急之事，不可唤之。"自是行符致雨，咸有殊效。尝于吉州市中醉，太守擒而责之，欲加凌辱。迁韶于阶下大呼雷五一声，时方早，日光猛炽，便震霹一声，人皆颠沛。（《神仙感应传》）

在这种场合中，雷神与人竟是患难相济的朋友了。

电神，则由于或者充当雷神的助手，或者与雷神合而为一，一般不太显赫。只在个别民族那里，他的地位很高，如古罗马的伊特鲁里亚人尊他为仅次于最高的遮面神的大神。

与雷电性能神话相继的是雷电源起神话：

哈鲁木和哈尼亚是兄妹。哈尼亚很漂亮，哈鲁木要求同她结婚，她不答应。为了隐蔽自己，哈尼亚常常摆动浓发，天空就乌云滚滚，雷声隆隆；有时，她用头发上的长针刺击追赶她的哈木鲁，就发出了闪电。（珞巴族《雷鸣和闪电》）

雷王、闪王两兄弟经常打架，父母很不满意。有次，父亲要雷王去采云来给他洗脸，乘机用金子把他钉在空中；母亲要闪王去砍树来盖屋，树倒下来夹住了他的脖子，母亲用盘子把他罩在空中。但他两人还是骂架，雷王边骂边吐口水，就成了雷雨；闪王边骂边吐火焰，就成了闪电。星星是钉雷王的钉子，月亮是罩闪王的盘子。（苗族《雷王和闪王》）

前者说雷电源于一神，后者说雷电源于两神。也有分别说的：

雷泽中有雷神，龙身而人头，鼓其腹（则雷）。（《山海经·海内东经》）

童女掣电策。（《艺文类聚》卷二引傅玄《杂言诗》）

这些代表了各种不同的说法。说法虽不同，但其联想的出发点则相同：对雷都是从其声音出发进行联想的，对电都是从其火光出发进行联想的，因为雷的表现就是声音，电的表现就是火光。

还有雷电复合神话，合性能、源起于一体：

有户人家种了很多冬瓜，主妇经常把冬瓜籽倒在沟里。雷公以为她倒的是白米饭，把她打死了。后来，雷公发现自己错了，就奏请玉帝封她的鬼魂为电母娘娘，专拿镜子照射。以后，雷公要惩罚坏人恶物时，都先请电母娘娘照耀清楚，免得打错。所以，人们总是先看见闪电后听见打雷。（汉族《雷公和电母》）

这里的雷神为男性，电神为女性，前面有女雷神（水族的雷神称“母头雷”，也是女的）、男电神，说法不一。不过，雷声较之电光，更其威猛凌厉，震慑人心，因此，设想雷神为男神的居多。而与之配对，电神就多为女性了：

今人称电神曰电母，古人则称电父。（《十驾斋养新录》卷一七）

今俗又塑电神像，其容如女，貌端雅，两手各执镜，号曰电母秀天君。（《集说诠真》）

《雷公和电母》还设想位尊势猛的雷神竟然会犯错误，犯了错误又能改过弥补，这是饶有意趣的。当然，这样的设想，出自于稍后的人们。

四　霜雪神话

世界上大部分地方有霜雪。对于这些地方的人们，霜雪有其利——滋润土地，冻杀害虫；有其弊——冻坏庄稼、牲畜，妨害生活、斗争，冰雹尤其害人。因而，霜雪之神在上古神坛上有其一席之地，霜雪神话亦然。

霜雪利弊兼而有之，但今存霜雪神话不见其利，只见其弊，

如："湛蓝美丽的虚空里，花花星群在会商，想派出严霜为部队，摧毁田中的稻米粮。"① 其中的霜雪之神与日本的雪女一样：她常在大雪天出现在迷路人面前，说"让我给你引路吧，拉着我的手"；一拉，人就冻死了。

以上是霜雪性能神话的代表作。下面则是霜雪源起神话的代表作：

> 又有雪之精，是一匹白骡子，身上抖下一根毛，下一丈雪。却有个神仙洪崖先生管着，用葫芦儿盛着白骡子。……饮得酒醉，把葫芦塞得不牢，走了白骡子，却在番人界内退毛。洪崖先生因失了白骡子，下了一阵雪。（《古今小说·张古老种瓜娶文女》）

这是后起之作，让雪精由雪神管理着。先前之作，像"青女乃出，以降霜雪"（《淮南子·天文训》）那样，霜雪就是由一个霜雪之神下的。

第四节　天文神话

自然现象之中，距离人类最远而对人类影响很大的，是天象——日月星辰虹霓，它们又是最神秘、最壮丽、最吸引人的。上古人民深切地感受到了这一点，同时对天象也有一定的理性认识，如他们的历法所表现的那样。他们的感受与理性认识，一并结晶于天文神话中。

一　太阳神话

天象里面，对人类作用最大的是太阳。上古人民对太阳赐予世界的光明与暖热，是充分感受到了的。同时，从地球上看去，太阳是天象的中心，是宇宙中最为光辉灿烂的天体。由此，上古

---

①见《格萨尔》第4集第581页。

各族人民，没有不异常崇拜太阳的。阿兹特克人常用人心与人心之血祭祀太阳神。波斯玛撒该塔伊人在诸神中只崇拜太阳。我国古人也曾认为，“天之神莫大于日”，他们“祭诸神之时，日居诸神之首”（《礼记·郊特牲》孔疏）。楚人还尊太阳神为祖先，伟大诗人屈原即自豪地说他是“帝高阳（太阳神）之苗裔”（《离骚》），楚之名也取自太阳：楚字金文作“㸚”，意为太阳升于森林。俊、太嚎、少皞、朱蒙等太阳神，也被他们所属之族奉为了祖先神。所以，太阳神话居于天文神话之首。

出现于我们面前的，先是太阳性能神话：

> 汤谷上有扶桑，十日所浴。在黑齿北。居水中，有大木，九日居下枝，一日居上枝。（《山海经·海外东经》）
>
> 大荒之中，……汤谷上有扶木。一日方至，一日方出，皆载于乌。（同上《大荒东经》）
>
> 暾将出兮东方，照吾槛兮扶桑。抚余马兮安驱？夜皎皎兮既明。驾龙辀兮乘雷，载云旗兮委蛇。长太息兮将上，心低徊兮顾怀。……青云衣兮白霓裳，举长矢兮射天狼。操余弧兮反沦降，援北斗兮酌桂浆。撰余辔兮高驰翔，杳冥冥兮以东行！（《楚辞·九歌·东君》）

说太阳住在海中大树上，与说太阳住在山中大树上一样，都是生发于日出时的景象，不过前者系海滨人们的想象，后者则系内陆人们的想象。说太阳乘乌飞行，是因为能在天上飞行的只有鸟，此外，还与某些上古人民崇拜乌鸦有关：乌鸦嗅觉灵敏，善于发现动物尸体，它们聚集于某地，上古的狩猎者可以跟随它们找到一些肉食品。乌鸦有子女反哺父母的特性，所谓“嗷嗷林乌，反哺于子”，受到人们的赞誉。乌鸦大多为黑色，而一些族（像彝族等）崇尚黑色。因此，有的族尊乌鸦为神。纳西族叫乌鸦为“勒于”，视之为神差，每家的坟场附近都有专门给它祭食的地方。彝族也常祭祀乌鸦，追悼亡人的“冷斋”更要给乌鸦祭食。彝族还传称，滔天洪水到来之前，乌鸦给人们报了信，让大家有所准备，使得人类没有绝种；后来，人们没有火，又请乌鸦

去天神那里要；天神不给，令左右痛打它，它躲在锅底下，染得一身漆黑；天神女儿把击石取火的秘密告诉它，它带给了人类；它还常常帮助人们寻找食物。哈尼族则传称，乌鸦能预报死亡、灾祸，知道老虎行踪。苗族也传称，乌鸦的眼睛，一只能看阳，一只能看阴。这些情况，再加上乌鸦有早晨鸣叫早、傍晚归林晚的习性，每每与朝晖夕阳相伴，于是萌生了太阳乘鸟的想象。玛雅人则传称日神为乌鸦所变。太阳乘马坐车的想象，那就源于上古人民乘马坐车的事实，并与某些上古人民崇拜马类有关：夏族曾崇白马为图腾，殷时的马方（部落）也崇马类为图腾，即其例子。所以，苗族同样传称：

太阳骑着乌马，
太阳骑着黑驴，
响铃挂在胸口。
响铃声声响，
公鸡喔喔啼。
公鸡喊了五六遍，
太阳升上五六坳，
太阳升到山顶上，
冲冲墒墒都照亮。①

这在外国也有之，并影响到后世的习俗，如德国利普斯所指出的："在较发达文化中马充作太阳神的乘骑，这种信仰就是印度以马为牺牲的来源。在德国的汉诺威仍然流行的一种古代宗教的仪式，可归之于同样观念。在圣诞节时期，一个强壮的年轻的居民骑一匹白马沿街走过，向住户收集礼物，他就是太阳神的现身，以接受礼物代表古代的牺牲。10月26日圣·史梯芬(St.Stephen)的骑者越过许多欧洲人的田地，向回来的太阳要求在即将到来的收获中赐予丰收，是出于同样的来源。许多国家圣诞游行中，在基督儿时化身前面或后面的圣诞老人只不过是古老的太阳神。"②

---

①引自《丹寨苗族民间文学资料》（内部资料）第1集第11页。

②《事物的起源》第367页，四川民族出版社，1982年版。

除了乌与马，乘载太阳的神物还有别的，如埃及人说太阳乘鹰，拉祜族则言：

太阳很勤快，每天从东到西走一遍，看看人间万物。天气冷时，他就骑马快跑，聪明的马专找近路走，所以跑得一天比一天快；天气热时，太阳就骑猪慢跑，愚笨的猪净走远路，所以跑得一天比一天慢。（《太阳的故事》）

不论乘载什么，都是说太阳靠外物运行。另一种说法不同，说太阳自己运行（见后）；不过，这种说法不太流行，大概是因为人们并看不到太阳自己怎么走。说太阳从东方上来，从西方下去，再往东行，这是想象太阳环绕着地球。古埃及人也如此，不过他们的太阳是乘船而行的。这种想象当然是不科学的，但上古人民能够这样，那可不简单，——要知道，直至十六世纪哥白尼提出“日心说”（即“地动说”）之前，人们仍是相信“地心说”的。

上述神话展现了太阳的生活，还有的神话侧重于展现太阳的作用：

有个老爷爷得了病，晒太阳时被晒死了。他孙子伊斯麻去找太阳的阿娘说理，路上遇到个用木犁耕地的，请他问太阳的阿娘有什么办法可提高效率；遇到个牧羊人，请他问太阳的阿娘有什么办法解决羊毛太长的问题。一只长毛羊驮着伊斯麻飞到了太阳的家，太阳的阿娘代他问太阳。太阳说：“以后我请云彩阿姐伴随，太热时让她多下雨，免得晒死庄稼。”“那老爷爷是昏死，用泉水浸他的额头，他就会醒过来。”“在木犁上安上铁铧尖，再用两条牛拉，就省力了。”“每年用剪刀剪两次羊毛，羊毛还可以做衣服。”等等，然后，太阳下海洗澡去了。伊斯麻回到家里，救活了爷爷，又把太阳的话告诉了大家。用铁铧犁、剪羊毛的方法从此流传开来。（回族《太阳的回答》）

由此见出，太阳于人有利有害，但利大于害。所以，人们主要是颂扬它，像傣族的《祝福歌》所唱的：“天下最珍贵的是太

阳。”（《傣族古歌谣》）祈求它，像印第安人在早晚迎送太阳的仪式上祷告的：“神灵啊，我们生命的主宰！指挥好人惠佑我们，禁止恶人做坏事。啊，大神灵！当你掩藏于西方时，保护我们避开仇敌。啊，大神灵！不要在幽暗的西方睡得太久，快回来给我们光明、温暖。”① 祝愿它，像婆罗门教徒每天早晨礼拜太阳时吟诵的：“光明热烈的太阳，照耀着宇宙，愿我们永远看到你，愿你永生！”② 推崇它，像古埃及人尊它为大地万物的创造者：“你的创造可真多啊！你按着自己的心意（那时候还只有你一个人），创造了住着人的大地，各种大大小小的生物，所有生存在地上用腿行走的生物，所有生活在空气中用翼飞翔的生物，以及异邦国家叙利亚、努比亚和埃及的土地。你使人各得其所。你制造了人类所需要的一切，他的财物和遗产，你创造了各种不同语言、不同面貌，以及不同肤色的人……。”③ 祭祀它，像印加人似的：每年6月21日举行“太阳祭”，把骆马投入湖中，献给太阳；或像我国古人似的：“二月朔日，……相传为太阳真君生辰，太阳宫等处修崇醮事，人家向日焚香叩拜，供夹糖糕，如糕轮状，上签面作小鸡，或戳鸡形于糕上，谓之太阳糕。”（《北平风俗类征·岁时》引《京都风俗志》）

太阳源起神话，有生育说：

> 东南海之外，甘水之间，有羲和之国。有女子名曰羲和，方浴日于甘渊。羲和者，帝俊之妻，生十日。（《山海经·大荒南经》）

珞巴族则传称，天和地结婚，生了九个太阳。这种说法相当普遍，日本的日神、希腊的日神也是父母生的。另有化生说、制造说、自生说等，但它们大都是把太阳和月亮的源起一道描述的，留待下面再说。上古人民称太阳为父母所生，这正如美国学者魏勒在其《性崇拜》一书中指出的，是把万物都看成赋有人性，具有性别，通过与人类生子女类似的过程来产生它们的物种

①②引自吴翔渔《太阳的故事》。

③引自沙利·安什林《宗教的起源》第123页，三联书店，1964年版。

和别的物种。他们让羲和管理着太阳，其想法是与南美印加人一个“王子”类似的：“这个印加王子问：既然太阳的威力是无上的，为何又受了什么纪律的束缚，总是每天走那单调的老路，却不会上上下下去跑一趟？于是这位王子的结论便成了：这是一定有一个东西比太阳还要伟大，能够管束太阳；便是至高无上的神。”① 羲和作为妇女，充当着这样的神，不言而喻，是充分地突现了妇女在母系氏族社会中的崇高地位的。

还有的太阳神话是复合性的：

太阳原是东家子，金家门下外甥孙。太阳三百六十面，七十二脚走纷纷。春月行来八万里，阳雀树头来催春；夏月行来九万里，长江海水暖烘烘；秋月行来四千里，叔伯知秋催老君；冬月行来两千里，浓雾白雪冷丝丝。（苗族《盘古歌》）

其中，既有太阳的源起，又有太阳的性能。它特别点明太阳的舅舅家，当与父系氏族社会以降盛行的舅权制有关：由子母系氏族社会的深远影响，舅舅在父系氏族社会以降的一些社会中，享有很高的地位，壮族甚至推崇“天上雷公大，地上舅公大”；因而，舅舅便在神话中留下了其身影。

二　月亮神话

上古人民在凝望月亮的时候创作出了月亮神话。

流传至今的月亮神话，完整的主要的是月亮源起神话。它或描述整个月亮的来源：

有女子方浴月。帝俊妻常羲，生月十有二，此始浴之。（《山海经·大荒西经》）

或描述月亮特征的缘起：

创造万物的姜央屡次欺骗他母亲。他妈妈火了，故意要他去砍一株大树来做寿木。树倒下时，把他卡死了，他的灵魂按照二姐的话飞上了月亮。月亮上的影子就是他，脖子卡

①引自茅盾《神话研究》第44页，百花文艺出版社，1981年版。

在树杈上。（《苗族《月亮上的人和树》）

月亮的特征十分明显，受到上古人民的格外注意。新疆的一幅原始石壁画，上面画着月亮的种种形态——一弯蛾眉的新月、上弦月、满月、下弦月、残月，满月中有七条细纹线，由一个中心向四面辐射，表现月球第谷大环山中心辐射出的光脉（亮线），可见上古人民观察月亮的仔细。月亮特征缘起神话也具现了他们对月亮的仔细观察。他们的观察结果相同，即月亮有圆缺、月亮上有阴影；但他们的联想，却由于各人的情况不一，而各不一样。不过，尽管五花八门，一般都是说月亮上有什么人、什么物，那人、那物都是作者们所熟悉的，有的且富有神秘色彩。姜央即如此。又如说月中有“蟾蜍”，它既是上古人民熟知之物，对于上古人民又分外神秘：它富于变化性，经过多次变化才由蝌蚪变成；它水陆两栖，往来自如；它在夏夜鸣叫不休；它冬眠于地下、洞中，春天复苏；它的皮与浆液有毒，食之使人迷幻、狂躁；——它名“蟾”，意为“多言之虫”（詹詹，多言也），一方面是由于它善鸣，另方面则由于它能使人胡言乱语（所谓“谵言”）。由此，上古人民视它为神物。如赫哲族故事《蛤蟆儿》说有个老头的儿子是蛤蟆，他被人剁成两截，儿子绕着他尸体转几转，把尸体对在一起，他就活了；鄂伦春人传称，一个人遭到雷击，他用蛙、龟等防御，被打死后与蛙等都变成了神；萨满教有的巫师，请蟾蜍充当前往地狱索魂的角色。后人也传，“蟾蜍头生角，得而食之，寿千岁”（《玄中记》）。加上蟾蜍变体生长、冬眠春甦的特性，与月亮的盈亏，“信死信生，进退有常”（《鹖冠子·泰鸿》），互相类似，于是上古人民把它送上了月亮。太平洋沿岸许多族的神话都是如此，像 Salish 印第安人言：

> 一只狼爱上了一只蟾蜍，蟾蜍躲避它。它请求月亮照亮道路，帮它找到了蟾蜍。它正要拥抱蟾蜍，蟾蜍一下就跳到了月亮上，永远留在了那里。①

---

① 引自Gertrude与J. Jobes《宇宙空间》第41页，纽约1964年版。

月亮特征缘起神话多视月亮本身为物，它们当晚出于视月亮本身为神的月亮特征缘起神话，这与视月亮本身为物的月亮来源神话，晚出于视月亮本身为神的月亮来源神话一样。唯其如此，后人一般都视月亮本身为物，或是大地，月神住在上面，像嫦娥那样；或是水："夫月者，水也。"（《论衡·说日》）

有的月亮源起神话也展示了月亮的作用，如：

> 一个妖精吃了一个姑娘，又去追她姐姐。那姐姐躲在桂花树上，向月亮奶奶求救。月亮奶奶放下银链子，把她和树都拉到了月亮上。妖精也想上去，月亮奶奶放下草绳给它，拉到半空，割断绳子，它摔死了，碎骨头成了马牙石。现在大家看到月亮上的斑点，就是那姐姐和桂树的身影。（白族《月里桂树》）

> 有个媳妇老受婆婆的折磨。月神非常同情她，当她去挑水时，把她送上了月亮。她扯了株柳树带去，栽在月亮上。从此，月亮上有了阴影。（赫哲族《月亮的故事》）

前者是纯自然性的，后者含有社会性成分。但在它们里面，月神都是个大大的好神。由于月亮对人毫无坏处，只有益处，所以在人们的心目中，月神大都是正面形象。傣族称赞"光明的月亮公子最公正"①。古埃及人推崇月神为智慧与文字、计算之神，称之为"知识的保管者"、"语言的统治者"、"书的国王"。古希腊人请月神主司婚姻，保佑人们姻缘美满。祭祷月神之风，到处盛行，妇女特别是姑娘尤其虔诚，每每"开帘见新月，便即下阶拜"（唐李端《拜新月》）。

由此，可以想象得到，单纯的月亮性能神话原先一定有之，只是后来大多遗佚了。藏族称"十五的月亮多么吉祥"②，周朝人叫阴历初一至初七、八为"初吉"，都很重视月亮的性能，自然上古人民会创作单纯的月亮性能神话了。

---

①引自《民间文学》1961年等4期《朗鲸布》。

②引自《金沙江藏族歌谣选》第51页。

马林诺夫斯基指出："原始人十分关心自然现象，……原始人要将月底的各个方面或日绕中天那样虽然有规律而有改变的轨道加以表现加以解释，于是创作了象征的人格化的诗。"① 这种诗，就是月亮神话、太阳神话。月亮神话、太阳神话还表现了上古人民的这样的意识：他们把神灵的所在地和住处放在天上，因为人们看见夜和月亮在天空中转动——月亮、白天、黑夜，和黑夜的古老的令人敬畏的星座，还有那些在夜间飘泊的空中的火把，和飞动的火焰、云、雨、太阳、风、雪、闪电、雹雨，急促的雷鸣，和吓人的巨大的空虚的吼声。（卢克莱修《物性论》）

三　日月神话

太阳与月亮，一个统治着白昼的空间，一个统治着夜晚的空间，此升彼落，昼夜交替。这，容易使人把它们联系在一起。因而，日月神话，许多族都有所创作。并且，日月在一起，能组成更加生动的故事，所以，日月神话比起单一的太阳神话、月亮神话来，数量更多，内容更深广，情节更丰美。

日月神话多为源起神话。其中的来源神话，有的说日月是某神的眼睛化的或是自生的（大都见于创世神话中），有的说日月是某神造的：

> 古时没有太阳，又没有月亮。补杰仿照葫芦，用黄泥造了11个太阳、一个月亮，白天、晚上都明亮了。太阳是热的，白天就热；月亮是冷的，晚上就冷。（布依族《补杰造日月》）

说眼睛所化也好，说仿葫芦制造也好，都是由事物相类而生发的联想。苗族神话说宝公等照水圈的样子造了十二对日月，亦然。有的说法比较别致：

> 原先天上有一个太阳，每年出来一半时间。天下半年白天，半年黑夜，人们生活困难。一个人把太阳分成两半，一

① 《巫术科学宗教与神话》第81页，中国民间文艺出版社，1986年版。

半留作太阳，一半作月亮，轮流在白天、夜晚出来。人们的生活从此方便了。（高山族《分太阳》）

这与澳洲土人说天上先有月亮，他以后造了太阳，异曲同工。不管是太阳分作月亮，也不管是月亮造太阳，都见出了二者关系之密切。太阳分出月亮之说，还跟现代的一种科学假设——太阳及其行星、卫星等都是在太阳形成时由太阳溅出的火球形成的，有不谋而合之处。

其中的特征缘起神话，很多都着眼于日月光线的强弱，如：

有对兄妹相约：两人同时洗澡，先洗完的做太阳，后洗完的做月亮。妹妹想争先，随便洗了一下，还没穿衣服，就拿起绣花针、七色线上了天。但怕人看见，她就用针刺人的眼睛。她以为早晨人还没有起床，傍晚人已睡觉，就不用针刺，所以这个时候人能看她。她常常后悔，伤心流泪，泪水成了雨露。哥哥洗完澡，穿好衣服出来，已经晚了，只好做了月亮。他不怕人看，光线就不晃人眼睛。（汉族《兄妹争先做日月》）

除了源起神话，揽源起与性能于一身的日月复合神话也较多：

从前没有日月，天地昏黑、寒冷，人们难过日子。齐马鲁巴罗和达普娜夫妇牺牲自己，化作青烟飞升蓝天，分别做了日月。他俩你升我落，我升你落，再也没有团聚，但给了人们永久的光明、温暖。（高山族《升天》）

玉帝有一个红圆宝、一个白圆宝，滚一下它们，凡间就有太阳、月亮。但他花天酒地，很少滚圆宝。虎威神将劝了劝他，他下令用酸草根水把圆宝煮得不再发光，再把圆宝和虎威神将压在镇龙岩下。当万、蓉莲夫妇在梦中得到虎威神将的指点，各剜出一只眼睛，用各自的血泡红，再用它们砸开镇龙岩，救出虎威神将，又分别吞下红、白圆宝。他们自己烧化了，但圆宝飞上天去，又成了太阳、月亮，使人们过上了好生活。（布依族《当万和蓉莲》）

它们都解释了日月的来由，都突出了日月的作用，又都贯穿着英雄献身为人民的崇高精神。后者还交织着人们与自然敌人、社会敌人的斗争，较之前者更进了一层。有当万、蓉莲与齐马鲁巴罗、达普娜这样的日月神，人们自可得到保佑了。无怪乎布依族的《六月六》描述某地虫灾为虐，得某、得茂夫妻去向太阳、月亮求援，太阳、月亮就帮助他们消灭了虫灾。宋代诗人苏舜钦有诗吟道："日月行上天，下照万物根。向之生荣背则死，故为万物生死门。"（《永叔石月屏图》）由日月神话，可以体察到这一点。

整个日月神话，以设想日月为骨肉（夫妻、兄弟、兄妹、姐妹等）的居多。这不用说，是决定于日月的密切关系的。

四　日月食神话

日食、月食这两种自然现象，使缺乏科学知识的人惊诧莫名。后代的士大夫常以它们来预示政治黑暗、社会混乱，所谓："日月告凶，不用其行。四国无政，不用其良！"（《诗·小雅·十月之交》）由此可以推想，上古人民对日月食一定是异常惊恐的。惊恐之余，遂有日月食神话之作。

日月食神话中有日月食源起神话，但没有日月食性能神话，而另有寻救日月神话。

日月食源起神话一般是说妖物魔鬼吞食日月：

> 天上有个黑暗国，国王常派猛犬去盗日月。但是，日太热，月太冷，猛犬只能啣一下又放开，盗不去。它啣的时候，就发生日月食。（朝鲜族《猛犬盗日月》）

有的略有变化，如：

> 魔王嘎拉珠为了长生，九十九次去偷喝天河水。玉帝派大将额尔敦尼玛去追捕它，它为太阳、月亮所挡，被额尔敦尼玛砍掉了脑袋。但它又长出了九个脑袋，专干坏事。它恨太阳、月亮，常去吞食，可又消化不了，只得每次都吐出来。后来太阳、月亮筑起高墙，看见魔王来了，就关紧四门，这

时光线射不出，发生全食；有时只关两张门，就发生偏食。（蒙古族《日食和月蚀》）

这种想象，是由于日月食时，日月逐渐缩小的样子，好像在被什么东西吞吃似的。基于此，故日月食称“食”，又称“蚀”——虫食物也。有的想象，着眼于全食，整个日月不见，好像被什么东西弄走了，便描述为某个妖物魔鬼弄走了日月。

此外，有少数日月食神话，别出心裁，将日月想象成反面角色：

一个身生癞皮的男子，有次打死一条蛇，砍断放在锅里，突然看见另一条蛇啣着草擦那蛇肉，那蛇就活过来走了。他用那草擦好了癞皮，又救了很多人。一天，他不在家，有人来求治病，他妻子拿出草来，被太阳抢走了。他种下一棵百节参天树，带着狗沿着树到天上去找，要妻子每天早晚用泉水浇树。狗跳上了天，他妻子以为他也上去了，改用淘米水浇。树烂了根，倒了下来，他摔死了。狗很气愤，就去追咬太阳，想夺回仙草。咬一次，成了一次日食。太阳设法喂饱它，哄它睡觉，才得安宁一段时间。可它一醒来，又咬。（白族《天狗追仙草》）

猎人阿立和哥哥阿翁，被一个老头子扇到了天边。他两人冲破险阻回家，路过大江，有条蛟龙答应背他们过去。阿翁先过，在江中被它吃掉了。阿立给它套上辔头才过，又用锤子打它，迫使它吐出了阿翁，并用宝药把阿翁救活了。两人带着宝药回到家中，常用它救人。有天晚上晾宝药，被月亮偷走了。他们造了架天梯，带着猎狗上天去找月亮，嘱咐妻子每天用开水浇梯脚。时间久了，妻子懒起来，用冷水浇，梯脚起了虫。两兄弟爬近月亮，猎狗跳了上去，他们来不及上，天梯就倒了，摔下地来死去。猎狗为了报仇，经常咬月亮，但月亮每次用宝药一搽就好了。所以，月亮常蚀常圆。（哈尼族《天狗吃月亮》）

汉族、佤族、傈僳族等也有类似之作。它们是已有偷盗抢劫现

象的社会的作品。抢劫活动多在白天，偷盗活动多在晚上，有的人便把它们分别与日月联在一起了。此类作品，融汇着自然现象、跟自然的斗争、社会矛盾（反偷盗抢劫、反懒惰），比较复杂，自有其特殊意义。不过，它们与太阳、月亮的美好形象不协调，所以不太流行。

日月如果真的被妖物魔鬼吞食了、弄走了，那么，就会像哈萨克族神话《三个姑娘》所描述的："从此，阿勒泰山下，便永远地坠入了黑暗。万物也随着失去了生命力：田野的庄稼枯死了，……满山遍野的牛羊死亡了，……无边的果木丛林变成了干柴枯枝……。从此，死亡的阴云笼罩着哈萨克人民。"① 这可不得了！上古人民当然要想方设法寻救日月。于是，有寻救日月神话之作：

> 太阳照得大地亮堂堂，庄稼长满田，草木遍山岭，人们都饱暖。地底下的吃人恶魔商朱被阳光一射，就会看不见、走不动，所以最恨太阳，有次偷偷地用长棍把太阳打下了地，弄得天地一片黑暗，乘机大吃人们。广和扪兄妹分别带领男人、女人，造了架天梯，搓了根长绳，系上铃子。广拿着绳子一头上天去找挂太阳的金钩，扪拿着绳子一头在地上找太阳，约定找到了就摇铃。扪在肯亚山脚摸着了太阳，用绳子套住，摇起铃来；商朱听到后，把她吃了，心掉在地上，又用污水把太阳淋冷。广在西方摸着了金钩，用绳子套住，带着绳头下来，和大家把太阳拉上天去。他自己也上去，把太阳放在炉子里炼红，那声音成为雷鸣、火焰成为闪电、火星成为星星。太阳又亮起来，商朱被大家打死了，人们又有了好日子过。广怕太阳烧断绳子，再掉下来，就留在天上，每当太阳落地就把它拉上去，这样形成了昼夜。扪的心被太阳照射，长成了朝阳花。（侗族《救太阳》）

月亮娘娘和她的白兔被一只狐狸精卷进洞去，搞得晚上

① 《中国民间故事选》第2集第362页，作家出版社1958年版。

漆黑一团。玛霞在山上发现了被锁着的白兔，把它放走了；又砍掉了狐狸精的一只耳朵，但自己被它施法变成了小花蛇，捆在洞里。白兔告诉她丈夫刚都，驮着刚都去找到她，并带着他们去请山神给了颗龙珠。玛霞吃了龙珠，化作花龙，驮着丈夫去打狐狸精。她吐出火珠，烧掉狐狸精的毛，白兔用砂子撒得狐狸精睁不开眼，刚都一斧把变成秃头老鹰的狐狸精劈死了。月亮娘娘回到天上，但不敢出来。刚都、玛霞就同她一起住在月亮上，保护着她。（壮族《救月亮》）

日月竟然需要人救助，人竟然也能救助日月，这高度地夸饰了人的巨大力量，强烈地表达了上古人民支配大自然的理想。他们不但想通过神话达到其目的，而且付诸行动：当日月食发生时，就纷纷高声呼喊，敲打锣鼓，挥舞武器，燃烧大火，以驱逐妖物魔鬼，从它们的口中爪下抢救日月；“救”出之后，欢声动地，载歌载舞，庆祝胜利。这种风俗，后人继之，除了百姓，帝王后妃等也慎重其事：

汉制，天子救日蚀，素服，避正殿，陈五鼓五兵，以朱丝禁社，内外严警。太史登灵台，候日月有变，便伐鼓；太仆赞，祝史陈辞以责之。闻鼓音，侍臣皆著赤帻，带剑入侍，三台令史以上皆持剑，立其户前，卫尉驱驰绕禁察守备。日复常，皆罢。（《通典·礼·天子合朔伐鼓》）

月蚀，后自提鼓阶前，把槌击鼓者三。中良人、诸御者、宫人皆击拆救之。月已蚀，后乃入，斋服缟素，三日不从乐，以应其祥。（《太平御览》卷四引《荆州占》）

……十一月里，钦天监奏准本月十五日月蚀，行文天下救护。（《警世通言·金令史美婢酬秀童》）

在这样的迷信活动里，是寓含着驾驭大自然的积极理想的。

附带说一点：月上有兔之说比较普遍，我国有之，印度有之，印第安人也有之，——墨西哥印第安人传称：天上原先有两

个太阳，群神觉得不好，商量怎么办；突然，一个天神抓着只兔子摔向一个太阳，给它的脸上留下了伤痕；它失去了部分光芒，变成了月亮。这可能与兔子的下列特点有关：它怀孕个把月（29天左右）生育，与月亮的圆缺周期一致；它总在晚上产子，与夜月相应。这种情况，容易诱使人们把兔子与月亮联系在一起。不独上古人民，后人也每每如此，如说：

兔，吐也。明月之精，视月而生，故目明视。（《埤雅》）

中秋月明，则是秋必多兔。野人或言兔无雄者，望月而孕。（《春渚记闻》）

现在北方好些地方还称月神为兔王爷。

五　星辰神话

星辰没有日月那样显赫，也没有日月那样作用巨大。但是，群星灿烂，把夜空装扮得十分美丽，尤其是北斗星座、猎户星座、大辰星座与金星（启明星、长庚星）、火星、木星(岁星)、织女星等，格外明亮，更增添了夜空之美；它们闪烁在遥远的宇宙深处，显得特别神秘；它们随着时间的变化而出没、移动，与人们的生活、生产相对应，容易使人觉得它们跟人事息息相关。这样，上古人民就注意它们，崇拜它们，创作出了关于它们的神话。不过，它们到底对人们没有直接的、明显的作用，又那么辽远，上古人民对它们的感受较迟，也不深；所以，它们的神话产生得较晚，数量也不多，有的还基本上变成了自然社会性神话与社会性神话，流传到现在的就很少了。

在为数很少的星辰神话中，较著名的是司命神话：

广开兮天门，纷吾乘兮玄云。令飘风兮先驱，使涷雨兮洒尘。……纷总总兮九州，何寿夭兮？在予！……灵衣兮被被，玉佩兮陆离。壹阴兮壹阳，众莫知兮余所为。（《楚辞·九歌·大司命》）

司命星神不同于命运之神，他只主管人们的生死寿夭。生死

寿夭对于人们来说，是头等大事，谁也想活得健康，活得长久。因此，司命星神备受崇敬。与司命星神相类的有南斗、北斗等：

南斗注生，北斗注死。（《孤中随笔》）

后世且有故事传称：

管辂至平原，见颜超貌主夭亡。颜父乃求辂延命。辂曰："子归，觅清酒一榼，鹿脯一斤。卯日，刈麦地南大桑树下，有二人围棋。次，但酌酒置脯，饮尽更斟，以尽为度。若问汝，汝但拜之，勿言。必合有人救汝。"颜依言而往，果见二人围棋。颜置脯斟酒于前。其人贪戏，但饮酒食脯，不顾。数巡，北边坐者忽见颜在，叱曰："何故在此？"颜唯拜之。南边坐者语曰："适来饮他酒脯，能无情乎？"北坐者曰："文书已定。"南坐者曰："借文书看之。"见超寿只十九岁，乃取笔挑上，语曰："救汝至九十年活。"颜拜而回。管语颜曰："大助子，且喜得增寿。北边坐人是北斗，南边坐人是南斗。南斗注生，北斗注死。凡人受胎，皆从南斗过北斗。凡有祈求，皆向北斗。（《搜神记》卷三）

或传"北斗之神有雌雄，雄左行，雌右行"（《淮南子·天文训》）。北斗是夜空中最辉煌的星座之一，而且既是夜间指示方向的极好标志，又是时辰、季节变化的极好标志，大大地方便于人们。所以，上古人民请其神来主司寿命。后来，更推崇他为黄帝——"黄帝名轩辕，北斗神也"（《重修纬书集成》卷六《河图始开图》），赋予他更大的职责：

北斗七星，所谓旋、玑、玉衡，以齐七政，分阴阳，建四时，均五行，移节度，定诸纪，皆系于斗。（《史记·天官书》）

斗七星，富贵之官也。其旁二星，主爵禄；其中一星，主寿夭；斗主岁时丰歉。。（《重修纬书集成》卷六《河图帝览嬉》）

南斗也是比较显著的星座，连类而及，便被人们请来与北斗相配了。北斗南斗神话比司命神话在后世流传更广，影响更大，

这大概是因为前者为华夏族之作、后者为楚族之作，也因为北斗、南斗的光辉胜于司命星。

司命神话一类作品，为星辰性能神话。下一类作品为星辰源起神话：

一对老两口，招了个上门女婿。女婿是“吃山”长大的，只会打猎，不会干打鱼活计。有天，他竖的晾鱼架歪歪斜斜，老爷子火了，顺手拿起把斧子要砍他。他赶紧跑，老爷子猛追，丈母娘生怕出事，跟在后面呼喊。突然一阵大风，把他们连同晾鱼架、都旋上了天，成了北斗七星，——那颗最亮的是老爷子，它肩膀上的小星是斧子，紧挨它的是丈母娘，最前面的那颗是女婿，不太方正的四颗是晾鱼架。（赫哲族《北斗》）

把星辰说成是地上的人与物变的，这是最流行的说法，各族神话皆然，如傈僳族的《鸡窝星的传说》、独龙族的《三星座》等。故《说文》释“星”：“万物之精，上为列星。”后人也每每这样传称，如：“夫道，……傅说得之，以相武丁，奄有天下，乘东维，骑箕尾，而比于列星。”（《庄子·大宗师》）但后人还进了一步，又说人为星辰所降生，如“俗言东方朔太白星精”（《风俗通义·正失》）。由是，人与物——→星辰，星辰——→人，双向流动。个中原因，除了人、物同一的原始意识外，可能地上的人、物与星星都很多也是一个，——俗话说“天上一颗星，地上一个人”，即其旁证。

星辰复合神话也有之，如：

有娘儿俩，儿子乌沙哈特对母亲非常孝敬。一次，母亲病了，必须吃天河里的鱼才能治好。乌沙哈特请萨满（巫师）施法送他上天，打了鱼后，守护天河的老爷爷送他回了家。母亲吃了鱼，一下子就好了。后来，她老病复发，来不及医治就死了。乌沙哈特感到在地上打鱼打得少，生活不好，又请萨满施法送他上天，到天河里去打鱼。那老爷爷看重他，让他守护天河，自己骑着天鹅到深山里养老去了。他就是天

河边上那颗最亮的星，他打鱼坐的小快马子（一种渔舟）就是排成尖头大肚形状的那几颗亮星，旁边的小星就是那桨。（赫哲族《天河》）

星辰的性能与源起在此都有所表现。它渗入了社会性意识——彰扬孝敬父母的思想行动，但还没有完全社会化，其主人公乌沙哈特的主要任务仍是自然性的。它的作者赫哲族住在三江沿岸，以渔猎为生，其神话就深深地打上了渔猎的烙印。可与它比美的是朝鲜族的《三胎星》：

有次，两条凶恶的黑龙吞吃了太阳，弄得万物和人类都面临绝境。一位母亲叫三个孪生儿子前去，杀死了一条黑龙，打得一条黑龙逃入潭底，救出了太阳。母亲担心那条黑龙又出来吞食太阳，就要他们别挂念自己，飞上天去永远保护太阳。他们成了星星，人叫“三胎星”。

母亲与其三个儿子的精神，都很感人。这种精神是社会性的，而他们的作为则基本上是自然性的。

星辰神话与其他一些天文神话，使天文现象与人间相关联，开启了“天人感应观”的先河。后人尤其是士大夫们常以天文现象预兆人事，如：

有星孛入于北斗。周内史叔服曰：“不出七年，宋、齐、晋之君皆将死乱。”（《左传·文公十四年》）

国有枪星，其君必辱；国有彗星，必有流血浮丘之战，彗之所出，必服天下之仇。（《管子·轻重丁》）

荧惑……司无道之国，为乱为贼，为疾为丧，为饥为兵，出入无常，辩变其色，时见时匿。镇星……当居而弗居，其国亡土；未当居而居之，其国益地岁熟。……太白……当出而不出，未当入而入，天下偃兵；当入而不入，当出而不出，天下兴兵。辰星……一时不出，其时不和；四时不出，天下大饥。（《淮南子·天文训》）

西非黑人也视流星为凶兆，说它一出现就要发生战争。著名哲学家黑格尔则把葡萄的丰收归功于彗星的出现。这些，显然都

受到过上古神话的影响。

六　三光神话

星辰与日月一道上列苍穹，合称“三光”，给人以它们有关系的印象。因而，生发了三光神话。

三光神话或着眼于日月星辰的共同的源起：

天地开辟时没有日月星辰，大地漆黑、冰冷。天帝的小女儿接连三次请天帝让大地亮堂、暖和、繁荣起来，天帝都不答应。她下到长白山，在大地上巡游，想方设法。但是没有其他法子，她就挖出自己的眼睛，抛上天去，成了日月，又把挂在脖子上的一串玉珠抛上去，成了星星。她再也不能走了，永远站在那里，化成了日月峰。（满族《日月峰》）

麻子岩底当地方官，每逢关门节要上天去拜访天王，玩几个月，不顾人民。有时敌人来了，他也躲到天上去，等人民赶走敌人后才下来。一次，敌人又来侵犯，他弟弟岩尖带领大家打退了敌人，大家选岩尖为地方官。他领着天兵来打，被人民用火烧死了，变成了太阳，打死的天兵化成了蚊子、苍蝇、蚂蟥。七、八月时太阳特别热，蚊子等特别多，是因为他们死不甘心。岩尖让人民过上了好生活，死后变成了月亮，发着凉快的光辉。人民纪念他，在他的坟墓周围插满了鲜花。鲜花后来化成了星星，常跟月亮一道出来。（傣族《太阳、月亮和星星》）

前者是纯自然性的，又以妇女为主人公，无疑是创作得较早的。天帝的小女儿的自我牺牲精神，跟前面一些神一样，感人肺腑。后者已含有社会斗争的成分，又以男子为主人公，无疑是创作得较晚的。人民的鲜明爱憎，体现于其中。它们可称之为日月星辰共同源起神话。

有的是日月星辰关系神话，着眼于日月星辰的关系：

太阳父亲和月亮母亲生了许多星星。太阳每天清早要吃

掉不少孩子，流的鲜血成了朝霞。没有被吃的星星，赶忙躲起来。月亮每个月有十多天生孩子，她浑圆时是孕期，生完孩子就又扁又弯了。她很爱孩子，总带着他们玩，他们快乐、调皮，不断眨眼。但他们想到被吃的命运，常常悲哀落泪，泪水成了露珠。（壮族《日月星星》）

无独有偶，马来半岛的敏体拉（Mintira）族也有类似说法："太阳和月亮都是女人。星星们都是他们的孩子。在先太阳的孩子是很多很多的。两个女人约好了吃自己的儿女……。太阳把自己的儿女全部吃完了，但月亮却藏着她的孩子们不曾吃。太阳知道了这件事，非常发怒，追逐月亮，要捉她来杀死她。有时，太阳咬了月亮一口，那就是月蚀了"①。美国加里福尼亚印第安劈乌忒（Pinte）人的说法更相近：太阳、月亮夫妇的孩子是星星；太阳常抓孩子当饭吃，肚里装满了星星，所以，格外明亮；星星在他出来时都躲开了，到他睡觉时才敢出来；太阳钻进洞里睡觉，月亮恨他怕他，就从洞的另一头跑出去；月亮热爱孩子，但无法保护他们，每个月都伤心得撒些灰在面孔上，脸色灰蒙，等灰渐渐脱落面孔才白净起来；星星跟着母亲，得到安慰，都快乐地闪光、跳舞。天南海北的人们想象如此相类，除了由于自然景观相同外，还由于上古时代曾有食人之风，如恩格斯指出的："由于食物来源经常没有保证，在这个阶段上大概发生了食人之风，这种风气，后来保持颇久。"② 克鲁泡特金还进一步指出："待到后来，食人风气渐渐失其必然性；末了就变成了迷信中的东西。有些人认为吃了敌人的肉以后，便能够由此获得勇气。更迟一些时候，他们只食敌人的眼睛和心脏。用意则与上述的相同。但是我们要知道有些蒙昧人社会中，非但有教士，同时神学也已发达。教士们便造出种种吸饮人血的恶神和牺牲人类的方法：特别以阻止神怒为藉口，请人牺牲生命。在这样的宗教盛行之后，食

①茅盾《神话研究》第50、51页，百花文艺出版社，1981年版。

②《家庭、私有制和国家的起源》第20页，人民出版社，1972年版。

人的风气可说是作恶到了极点。”① 地上的人吃人，天上的太阳也就吃星星了。

费尔巴哈说：“未开化的自然人还不但教自然有人的动机、性癖和情欲，甚至把自然物体看作真正的人。所以奥瑞诺科(Orenoko)地方的印第安人把日月星辰都当作人——他们说：‘这些天上的东西，都是像我们这样的人’——，巴达哥尼亚人(Patagonier)把群星都看作过去的印第安人，格陵兰人把日月星辰当作‘他们的那些因为一个特殊机会而升到天上的祖先们’。所以古代的墨西哥人也相信他们奉之为神的太阳和月亮有一个时期曾经是人。”② 在我国上古神话中，同样可以看到这种情况。

七　虹霓神话

虹霓在天文现象中，最为美丽，又最长大，非常引人注意。所以，上古人民也作有虹霓神话，只是为数不多。

为数不多的虹霓神话，其种类还是齐全的。有虹霓性能神话，——尽管我们现在还没有收集到它们，但它们的存在是无疑的：由甲骨文“虹，自北饮于河”（《殷虚书契菁华》，4），“𣎴不佳祸”（《殷契佚存》，387）等记载，由“东虹晴，西虹雨，南虹北虹涨大水”的俗谚，可想而知。佤族崇虹（“阿庸”）为水神，每年首先祭它，祈求雨水适宜，也表明了这一点。虹霓每于雨前雨后出现，其两端常与水相接；因此，在上古人民的心目中，虹霓之神多是主司晴雨的。晴雨关系人们的利害，由是，虹霓之神进而能福人祸人了。高山族番社人且传称，虹是他们的祖先布他那哇伊所化，守护着他们。

有虹霓源起神话：

> 美丽的水姑娘飞上了天，妈妈思念她。她就在每年春天化成彩虹，回家看望，一头吃妈妈腌的酸辣菜，一头喝爸爸的龙井水。（苗族《彩虹姐姐回娘家》）

① 《互助论》第124页，文化生活出版社，1946年版。

② 《宗教的本质》第27页，三联书店，1962年版。

美丽的姑娘与美丽的虹霓，恰好相称。她高踞天上，却不忘情于人间。这见出上古人民的幻想，不管如何奇谲，但万变不离其宗，总是与客观现实密切关联的。

有虹霓复合神话：

天上依勒克本神看见人间经常发生旱灾、水灾，变成一个美少年下凡，抽一下大陀螺，把田地平整了，抽两下，冒出了清水，帮助人们夺得了丰收。人们感谢他，举行歌舞晚会。他爱上身穿五彩达戈纹衣裳、能歌会舞的美丽姑娘，和她结了婚。他不能带妻子一道上天，就先上去，变成一架天梯，要妻子沿天梯往天上爬，但中途不能叹气。妻子舍不得家乡，叹了口气，天梯断了，掉下了地。他悲哭不已，身上闪耀出彩虹，像妻子的衣服。从此，他掌管雨水，为人间造福。（高山族《彩虹》）

有一年伏天，连绵阴雨，人们无法打鱼。一个老头，曾经杀死只猛虎，救了个女子，那女子送条五彩腰带给他，说可以帮他克服灾难。他就把腰带扔上天去，马上雨停天晴，腰带变成了彩虹。（赫哲族《彩虹》）

彩虹恰似五彩腰带，说五彩腰带变成彩虹，想象自然。这里的彩虹，也起着主司晴雨的作用。

傈僳族的《彩虹》，则是勒沙姑娘在创世过程中牺牲自己而变成了彩虹，同样很美。

虹霓神话与日月星辰神话一样，既将物神化，又每每将神还原为物。天象与人相距遥远，上古人民根本看不到它们的物质面目，而却能视之为物，难能可贵。

八　岁时神话

月亮绕地球运行，地球带着月亮绕太阳运行，太阳带着其家族绕银河中心运行，银河也带着其家族绕某个核心运行……。这样，大地上就有了昼夜、季节、年岁。人类的生活、斗争，都要受它们的制约，都必须与它们相适应，力量越加微薄的人们便越

加如此。正是在这种情况下，上古人民作有岁时神话。它包括白昼神话、夜晚神话、四季神话与年岁神话等。

我国至今没有发现白昼神话，夜晚神话则有之，如：

有神人二八，连臂，为帝司夜于此野。……其为人小颊赤肩。尽十六人。（《山海经·海外南经》）

对于夜晚，上古人民是心怀忧惧的，因为一则夜晚比白昼更神秘，二则夜晚比白昼更危险。无怪乎他们要请一些神灵来司理夜晚，以便保护他们平安无事了。如果他们遭遇了不测之祸，那他们也会归咎于夜神，像下面的神话所表现的：

夜行游女，一曰天帝女，一名钓星，夜飞昼隐如鬼神。衣毛为飞鸟，脱毛为妇人。无子，喜取人子。胸前有乳。凡人饴小孩，不可露处；小儿衣亦不可露晒：毛落衣中，当为鸟祟，或以血点其衣为志。或言产死者所化。（《酉阳杂俎·广动植之一》）

夜行游女为天帝女，可能是由为帝司夜的女神发展而来的。她“衣毛为飞鸟，脱毛为妇人”，则与天鹅处女型故事的主人公相类。作为害人的夜神的代表，她有相当的凶险性，——取人子女，对人们来说，是最可畏惧、痛恶的。另外，有床神（床公、床婆），人们每每“酌水祀床公”（杨循吉《除夕杂咏》），“荐茶酒糕果于寝室，以祀床神，云祈终岁安寝……以酒祀床母，而以茶祀床公，谓母嗜酒，公癖茶，谓之‘男茶女酒’”（《清嘉录》），祭祀时间或为除夕，或为农历正月十六。有睡神：

古有善睡者，其神名曰宜槐。（《涌幢小品》十六）

吴莱久病嗜睡，曾作《竄宜槐辞》。他们也当属于夜神之列，既有祐人的一面，又有祟人的一面。

四季神话流传下来的没有夏季、秋季、冬季的，只有春季的：

（春）其神句芒。（《礼记·月令》）

东方句芒，鸟身、人面，乘两龙。（《山海经·海外东经》）

春季百鸟翔鸣，雨水连绵，因而句芒之状为鸟身乘龙。春季草木繁茂，万物新生，因而句芒又身兼木神、寿神之职。他的作用愈来愈大，所受的崇敬也就愈来愈多，人们“祀为贵神，社稷五祀，是尊是奉”（《左传·昭公二十九年》）。还有这样的风俗：

> 立春之仪：前一日，顺天府尹往西直门外一里，地名春场，迎春牛、芒神，入府署中，搭芦棚二，东西各南向，东设芒神，西设春牛，形象彩色，皆按干支。准令男女纵观。至立春时，官吏皂役鼓乐送回春场。以顺天道众役打焚，故谓之“打春”。（《北平风俗类征·岁时》引《京都风俗志》）

它流行于各地，连历书上也每每画有迎春牛、芒神之图。

年岁神话，有名的是：

> 共工生后土，后土生噎鸣，噎鸣生岁十有二。（《山海经·海内经》）

十二岁神，或称“太岁”：

> 太岁者，主宰一岁之尊神。（《月令广义·岁令二》）

他们是岁星（木星）的升华。古人认为岁星十二年运行一周天，遂按它的视运动路径，把天空自北向西、向南、向东（所谓右旋）划分为十二段，叫十二次，它每经过一次即为一年。这是一种观测方法，后也用于十二月与二十四节气的划分。另一种观测方法相反，把天空自北向东、向南、向西（所谓左旋）划分为子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥十二个区域，叫十二辰，主要用以记录一天的十二个时辰，与一年内恒星特别是北斗的方位变化。两种方法各有用途，实质一样，但背道而驰。于是有人加以协调，假想出一个与岁星运行速度相同、方向相反的太岁，循十二辰运行，每年进入一辰。由此，太岁便司理着年岁了。年岁支配着人们，谁也不能反其道而行之。因而，人们异常尊崇太岁，所谓“天神之贵者，莫贵于青龙(即太岁)”（《淮南子·天文训》）；又异常害怕太岁，如《破除迷信全书》说的：“社会中所最怕的，要以太岁为最；一提到太岁二

字，人就以为比老虎还要厉害。平时对于难惹的人，也称他是太岁；对于长的容貌凶恶的人，也说他是像太岁一般。都迷信太岁是轻易不敢触犯的，因为一不小心，慢待了太岁，他立刻就要给个眼色看看，不是叫个人长病，就是弄的家庭不安，所以怕太岁真算是怕到十二分的。”（卷10）

如果说，前面的夜晚神话、春季神话是岁时性能神话，那么，后面的年岁神话则是岁时源起神话。但它们都是单一神话。如前述烛阴神话便是复合神话，它后来传成：“北方有钟山焉，山上有石首如人首，左目为日，右目为月；开左目为昼，开右目为夜；开口为春夏，闭口为秋冬。”（《太平御览》卷三八引《玄中记》）烛阴是由山神发展而来的。他不仅制造了昼夜，而且制造了冬夏。昼夜四时都由他主司，他可谓不凡了。但他流行不广，名声不大，地位不高，这可能是由于他系北方部族之作，进入华夏区域的时期较晚的缘故。

第五节　宇宙神话

生物神话——天文神话，是分述各种自然现象的。在它们的基础上，产生了概述大自然的神话，即宇宙神话。由此，宇宙神话比起其他自然性神话来，创作要晚得多，规模要宏大得多。

一　创世神话

创世（开辟）神话形成的时期，众说纷纭。有的说："不论任何发展阶段上的民族，一定有代表他们宇宙观的开天辟地的神话。南非洲的布西曼族不知道耕种，也不知道火食，然而也有开天辟地的神话，说是一只大蚱蜢名Cagn的，创造了天地和万物。Cagn还有妻，名为Coti。"① 有的则说："只有当人类进入农业时代以后，创世神话才可能产生。"② 但他们的说法都有问题。就前者而言：布西曼族尽管不知道耕种、火食，可她的Cagn已有妻子，显示她已步入一夫一妻制社会，即原始社会末期了。我们不能只看到她不知道耕种，就以为她还处于旧石器时代或新石器时代早期，正如不能只看到她不知道火食，就以为她还是类人猿群一样。同时，近代与现代仍然处于新石器时代晚期以前的社会之族，没有什么真正的创世神话。这表明，并非任何发展阶段上的民族都作有创世神话的。就后者而言：不久前或至今仍过着原始渔猎生活之族，有的拥有创世神话。这表明，并非只有进入农业时代之族，才可能创作出创世神话的。

据我们看来，创世神话当形成于原始社会末期至阶级社会早期，前此是不可能的。理由是：

第一、创世神话是广泛的综合性之作。大自天地，小至虫豸，上自日月星辰，下至川谷湖海，乃至阴曹地府，宇宙间的森

①茅盾《神话研究》第163页，百花文艺出版社，1981年版。

②谭桂兰《试论创世神话产生的时代》，《民间文学论坛》1985年第3期。

罗万象（包括实在的事物与想象的事物）的起源，创世神话统统熔之于一炉，其综合性广泛之至。这就需要它的作者具有相当丰富的阅历与相当巨大的概括能力。而旧石器时代晚期至新石器时代中期的初民，是氏族性的、部落性的，只在一个氏族、一个部落的范围内生活着。一个氏族也好，一个部落也好，其阅历很有限。他们的生产水平与思想水平相当低下，其概括能力也相当低下。他们只有某种程度的类的概念，而没有整个宇宙的概念。所以，他们创作的神话，绝大多数是单项性的；少数的虽是综合性之作，但范围有限，一般是连类而及。至于广泛的综合性神话——创世神话，他们是创作不出来的。

第二、创世神话又是高度的统一性之作。它将世界上的林林总总的万物的创造，全归之于一物、一神或数物、数神，其统一性很高。这便需要它的作者所生活的社会具有相当统一、相当有力的领导者。而这样的社会，不是旧石器时代晚期至新石器时代中期的母系氏族社会。母系氏族社会虽以妇女为其领导，但妇女的领导地位是由血缘关系自然而然地形成的，是由婚姻状态（对偶婚）自然而然的决定的。妇女的领导作用也是习惯地发挥的，一个氏族在老祖母的率领下，基本上无为而治。同时，由氏族结成的部落是婚姻性的、松散的联盟，平时各氏族分开独立生活，必要时才聚集一起进行活动；部落长由各氏族长推选，或由主要的氏族头领世袭，对各氏族平常并不实施领导，必要时才行使领导权力。无论氏族长，还是部落长，他们的权力都很有限。在这种情况下，那时的神话中的种种事物，分属于种种的神灵，他们各司其职，各自为政；人们不会塑造出一物、一神或数物、数神，让他（它）们统一创造、生发出各种东西，即不会创作出创世神话。

第三、创世神话复是丰茂的创造性之作。上古人民的主要的创造与大自然的主要的创造，大都凝结于它里而了。这便需要它的作者具有相当强大的创造力与相当众多的创造物。而旧石器时代晚期至新石器时代中期的初民，他们的生产力不高，认识力也

不高。不要说一个氏族，即使一个部落，她的创造力与创造物都很有限。因此，他们的创物神话不多，只有描述本氏族、本部落的若干创造的作品。这些作品，大都是描述某一种东西的创造的，个别的虽然描述某神创造了几种东西，可也只有那么几种而已，并且彼此密切相关。他们不可能有囊括一切的创世神话之作。

第四、创世神话还是具有奇伟的幻想之作。它鼓起矫健的六翮，直薄宇宙之上，翱翔六合之中，鸟瞰万类，统摄群生，其幻想之奇伟臻于极点。这便需要它的作者的想象力相当强劲。而新石器时代晚期之前的初民，限于客观、主观的条件，其想象力还比较弱小。他们一般是想象某一事物或某一类事物的由来，而不能想象所有事物的由来；他们一般是想象自己所见所作（包括梦中、病幻中所见所作）的事物的情景，而不能想象自己所不见所不作的事物的情景，如宇宙的形成之类。对于他们来说，创世神话是想象不出来的。

这些说明，旧石器时代晚期至新石器时代中期不可能是产生创世神话的土壤，那时的人们不可能是创世神话的作者。

到新石器时代晚期至阶级社会早期，情况便不同了。此时，较之以前的社会，人们的生产力、创造力有了显著的进展。伴随而来的是，人们的生活、斗争的领域扩大了，先是部落逐渐结成了部落联盟（部族），部落联盟活动于辽阔的地带。如印第安人易洛魁部落联盟，在十七世纪被发现时，处于新石器时代晚期，其领土掩有现在美国的纽约州、宾夕法尼亚州与俄亥俄州的大部分、安列厘阿湖以北的坎拿大诸地。后出现了国家，其疆域也不小。如殷朝占有黄河中下游，南至长江，北抵幽燕。社会的统一性增加了，部落长除了一个选举产生的以外，还有一个世袭的，两人共同领导着部落；部落联盟则由部落长会议掌握最高权力，各部落必须遵守它一致通过的公共法令，必须服从它选举出来的部落联盟长；国王更大权在握，统治着全社会。人们的思想能力（想象能力、概括能力等）增强了，有了“昊天”、“大地”等

广大的概念，能够遐想宇宙的来龙去脉之类的渺无际涯的问题。人们创造的东西也丰盛了，进入文明社会所必需的基本东西（较发达的渔猎农牧业、陶器铜器等手工业与文字之类）都已具备或初步具备。同时，前人创造的种种事物，想象的种种现象，创作的种种神话，给当时的人们提供了繁茂的材料，供他们去综合利用，进行再创作。这样，他们才编撰出了全面性的神话，塑造出了全面性的大神，构造出了全面性的东西。创世神话便由此呱呱坠地，金声玉振，响彻环宇。

创世神话形成了原始社会末期至阶级社会早期，由它本身也可得到证明。创世神话视世界万物为物，这种朴素的唯物观是原始社会末期的人们才有的，他们的前辈只把世界万物看作是神灵。再者，创世神话中的创世之神，绝大部分为男性。显然，这是原始社会末期的父系氏族社会与阶级社会的男权主义的一种折射。此前的母系氏族社会，其神话的主人公，绝大部分是女性的。

综上所述，足见我们的判断之不诬。

创世神话是自然性神话发展到最高阶段的产物。而它自己，也有其发展过程。对此，前面已有说明，这里不再赘述，只补充两点。

其一

创世神话中，名声最著的是盘古神话。其异文很多，挑选几则于下：

……盘古，垂死化身：气成风云，声为雷霆，左眼为日，右眼为月，四肢五体为四极五岳，血液为江河，筋脉为地里，肌肉为田土，发髭为星辰，皮毛为草木，齿骨为金石，精髓为珠玉，汗流为雨泽，身之诸虫因风所感，化为黎甿。（《绎史》卷一引《五运历年记》）

昔时上古天地不分，世界混沌，乾坤不正，无日月阴阳，不分黑白昼夜，是时勿生。五彩云生下盘古圣皇，凿开

天地，造阴阳，置人民。死后，左眼化作太阳日，右眼化作月太阴，岭山茅草是头发，深潭鱼鳖是心肝，牙齿化成金银宝，红血化成江水津，身肉化成瓦共土，身骨化作大石身，手足化成山树木，手儿脚甲化星辰。（瑶族《盘古王开天地》）

盘古开天地，造山坡河流，划洲来住人，造海来蓄水。盘古开天地，分山地平原，开辟三岔路，四处有路通。盘古开天地，造日月星辰，因为有盘古，人才得光明。（壮族《盘古开天地》）

天地混沌如鸡子，盘古生其中，万八千岁。天地开辟，阳清为天，阴浊为地。盘古在其中，一日九变，神于天，圣于地。天日高一丈，地日厚一丈，盘古日长一丈；如此万八千岁，天数极高，地数极深，盘古极长。（《艺文类聚》卷一引《三五历记》）

盘古、盘生兄弟开天辟地，盘古编天，盘生编地。天编的少，地编的多，把地收拢来就出现了皱纹，即山川平地。后来，他们钓了一条红鱼，原来是龙王三儿子。龙王大发洪水，毁灭了天下。他们杀掉龙王，龙王变成了虹。盘古又来变天，西南方的天不满就用云补；盘生又来变地，东北方的地不满就用水补；地大天小，又把地缩小；天不稳，用四座大山做顶天柱，地不稳，用四个鳌鱼做支地柱。（白族《开天辟地》）

这几篇，见于不同时期的记载，但显示了盘古神话发展的轨迹。盘古化生宇宙神话创作得最早。次之是盘古创制、化生宇宙神话，它是化生宇宙神话的直接发展，加上了创制的成分。次之是盘古创制宇宙神话，汉族现在也还在口头上传道着，如湖南益阳县有人讲说：很早以前是一片浑沌，到处死寂、黑暗、闷热；

盘古实在忍受不住了，抄起一块又黑又亮的像斧头的石片，一阵猛砍，刮起一股狂风，把那些雾雾朦朦的东西刮上天去，慢慢成了云霞，把那些昏昏沉沉的东西刮下地来，慢慢成了土地；从此，天地分开了，万物和人都长出来了。① 古书上也有所记载：

> 天地合团，……就像个大西瓜，合得团团圆圆的，包罗万物在内。计一万零八百年，凡一切诸物，皆溶化其中矣。止有金木水火土五者混于其内，硬者如瓜子，软者如瓜瓤，内有青黄赤白黑五色，亦溶化其中。合闭已久，苦于不得开，却得一个盘古氏，左手执凿，右手执斧，犹如剖瓜相似，劈为两半。上半渐高为天，含青黄赤白黑，为五色祥云；下半渐低为地，亦含青黄赤白黑，为五色石泥。硬者带去上天，人观之为星，地下为石。星石总是一物，若不信，今有星落地下，若人掘而观之，皆同地下之石。然天上亦有泉水，泉水无积处，流来人间，而注大海。（《开辟衍绎》附录《盘仙天地判说》）

这虽见于明代文籍，然而是源自民间的。次之是宇宙、盘古自成神话。最后是盘古盘生两创宇宙神话（属综合创造宇宙神话）。它们合成盘古神话，比较完整，可作创世神话的杰出代表，而盘古则可说是最伟大的创世之神。因此，汉、苗、瑶、毛难、壮、侗、彝、白等族都盛传盘古神话，它还远播于斯里兰卡，——《明史》卷三二六《锡兰传》载："侧有大山，高出云汉，有巨人足迹，入石，深二丈、长八尺，云是盘古遗迹。"瑶族、苗族等还尊奉盘古为始祖。

其二

整个创世神话，其形成的时间十分久长，其囊括的范围十分广泛，因而其包含的意蕴十分丰厚。

它是自然性神话的一个总结。上古人民对种种自然现象的探求与认识，大都概括于其中了。特别是，他们处于人类的孩提时

---

①见《益阳县民间故事集》（资料本）。

代，却能探索、解释科学上最巨大、最奇秘、最玄妙的问题——宇宙源起问题，实在可贵之至，令人不胜惊叹！

它又是一部形象的上古社会发展简史。由火的运用到铜的冶炼，由采集经济到农业经济，由防御凶禽猛兽到抗击水灾旱灾，由原始群到小家庭，由群婚到一夫一妻，由原始共产主义制度到阶级制度，由部落战斗到阶级斗争，……上古社会与各族的各个方面发展的情景，多浓缩于它里面。从这个角度言之，它可说是史诗，尽管它不完全同于史诗。

它突现了上古人民劳动、斗争的精神与成果。上古人民在长期的生产、斗争中，创造了自己所需求的种种东西；它们在创世神话中，一一得到了展现。上古人民的这一切创造，主要是通过辛勤的劳动与英勇的斗争实现的。创世神话突出地显示了这一点，因而与后世宗教家杜撰的上帝（或宗教主）创世故事有着根本区别。

它更强烈地抒发了上古人民的宏伟理想。他们不满足于自己的实际情况，而渴求力大无穷，征服宇宙，创造万物。这充分具现于创世神话中。你瞧：

> 剖帕是好汉，打从东方来，举斧猛一砍，天地两分开。……把公和样公，把婆和廖婆，他们巴掌大，他们臂力强。把天拍三拍，把地捏三捏，天才这样大，地才这样宽。……府方老人家，脚杆有九节，手臂有八双，能吃九篓鱼，能吃九槽粑，嘴巴咬死马，腰杆硬如钢，来把天一顶，来把地一踩，天才升上去，地才降下来，风才来回吹，鸟才自由飞，雨才往下降，树才往上长，人在地上住，不再弯腰杆。……养优本领大，养优来造山，高的压它矮，弯的拉它直。……修狃力气大，头上长对角，一撬山岭崩，再撬地陷落，大水滚滚流，到处有江河。……姜央生最晚，姜央算最小，造狗来撵山，造鸡来报晓，造牛来拉犁，造田来种稻，才生下你我，做活养老小。（苗族《开天辟地歌》）

剖帕等等，其力量何等强大，其创造何等丰伟，简直到了令

人难以想象的、无穷无限的境界！

它还表现了上古人民的复杂的世界观、方法论。它有时把宇宙万物的创造归因于神，以为宇宙万物一创造出来就是作者当时看到的样子，这是唯心的、形而上学的观点。它有时又把宇宙万物的形成看成是物质的自然变化的结果：

三生九，九生万物，万物有“真”有“假”、有“实”有“虚”。真和实配合，产生了太阳；假和虚配合，产生了月亮。太阳光变化，产生绿松石；绿松石变化，产生一团白气；白气变化，产生美妙的声音；美妙的声音变化，产生依格窝格善神。月亮光变化，产生黑宝石；黑宝石变化，产生一团黑气；黑气变化，产生噪耳的声音；噪耳的声音变化，产生依古丁那恶神。（纳西族《创世纪》）

天地间的事，地动是第一。地转到金海旁边，太阳出来啦；地转到蓝海旁边，月亮出来啦；地转到绿海旁边，星星出来啦。万物在动中生，万物在动中演变。不动嘛不生，不动嘛不长。（彝族《查姆》）

这是唯物的、辩证的观点。

总之，如果说上古神话是百科全书式之作，那么，整个创世神话则可说是具体而微的百科全书。

二　天庭神话

对于天，上古人民在很长的时期内没有什么观念；直至原始社会末期，他们才想象天与大地一样，是一个实体，也才创作了天庭神话。

天庭神话，见之于古书的是零碎的，连缀之如下：

天圆而无端。（《淮南子·兵略训》）

天有九重。（同上《天文训》）

天有九野，九千九百九十九隅。（同上）

天有八山为柱。（《楚辞·天问》王注）

（天）运之以斗。（《淮南子·天文训》）

（天）有维纲系缀。（《楚辞·天问》王注）

九天之际，曰九垠。（同上洪补注）

诸天之宫，广、长二十四万里，面开百门，门广万里。（《弘明集·正诬论》）

神之大者，曰昊天上帝。（《太平御览》卷二引《五经通义》）

帝降食受又（授祐）。（《殷虚文字乙编》，5296）

上帝板板，下民卒瘅。（《诗·大雅·板》）

帝五臣。（《殷契粹编》）

虎豹九关，啄害下人些。一夫九首，拔木九千些。豺狼纵目，往来侁侁些。县人以娱，投之深渊些。（《楚辞·招魂》）

这种想象，一方面是生发于视觉中的自然景况：向四周望去，天如圆盖，罩在地上，十分广大，由高山撑着；向上望去，天高杳无极，星横斗转。另方面，它生发于人间的景况：屋舍俨然，宫殿耸立，君王统治社会，作威作福，贵族横行霸道，为非作歹。此外，猛兽逞凶为恶，也给这种想象提供了背景。天上世界，总是离不开地上世界的。

现在，还有天庭神话流传于民间。它们或者描述天空特征的由来：

盘古开天地，开得平平坦坦。他的两个子孙争夺天下，打起架来。大的把天撞得到处裂开，落下的碎石砸得地上坑坑洼洼。人们看着天，惊慌不安。一位女神脱下蓝围裙，把天包了起来。人们再看天，又平又蓝，都安心了。（苗族《天为什么又平又蓝》）

这是继创世神话、修补天地神话而起之作，巧妙地解释了天又平又蓝的原因，并彰扬了关心百姓的女神。较之科学的解释——厚厚的大气层包围着地球，从地上看天空，呈现蓝色，要有趣得多，而这正是非科学的神话的诱人魅力之一。

或者描述天庭的情景：

第一层天上雾茫茫，变成云彩一片片。第二层上飞着一朵朵棉花。第三层上鸭子挤成堆，天鹅唱着歌。第四层上彩虹造雨和打井，洒给人间种庄稼。第五层上住天帝，门扇雕着龙凤和花朵，天兵不准靠近门。第六层上流银河，银河边上出好米，仙女卖粮摆成行。第七层上有七姊妹，个个长得像花朵，织着绫罗，晒着花绸。第八层上塘很多，纷纷哗哗把雨泼。第九层上长着化香树和马桑树，树上住着乌鸦鸟，常给人间报瘟疫。第十层上雷公管下雨。第十一层上有天狗吃月亮，吃去半边月亮，天下黑一半。第十二层上太阳比火烫，照得天下都通亮。（布依族《十二层天》）

这里的天有十二层，较之前面的九重天要多。但无论是“九”，还是“十二”，都为虚数，泛指极多，可以极状天之高杳。天上的情景，融汇着天上的东西与人间的事物，是现实的，又是臆想的。

《十二层天》等，都表现了上古人民探索昊天奥秘的精神，有如下面的故事：

古时候，人们望天像圆锅盖着大地，说天一定有边。大家抢着去寻找，一位年轻的孕妇争到了任务。她朝东方走去，在路上生了个男孩，带着儿子继续赶路，克服了无数的危难，老死在路上。儿子决心走完母亲没有走完的路，坚持前行，终于走到了天边。他也老得不能回家了，变成了一颗明亮的星星。（壮族《妈勒（母子）寻天边》）

上古人民就是这样，一代一代地、永远不断地跋涉在探索大自然的艰危道路上。

三　大地神话

上古人民住在地上，但在很长的时期中，只有具体的山川原谷的概念，而没有广泛的大地的概念，也就没有大地神话。大地神话之果是在他们有了大地概念之后，方才结下的，此时原始社会已步入末期了。

大地神话留下来的，也是零碎的：

地方。（《大戴礼·曾子天圆》）

地有九州。（《鹖冠子·泰录》）

水载地。（《晋书·天文志》）

共工氏之霸九有也，其子曰后土，能平九土，故祀以为社。（《国语·鲁语上》）

共工氏有子曰句龙，为后土。后土为社。（《左传·昭公二十九年》）

地祇，提出万物者也。（《说文》）

这些主要是由大地的景况所生发的想象。

大地之神的称呼“后土”，意即“土母”、“地母”，——“后”字的本义，是表征母亲生子，引申之表示女神、母神，以后称君主、天子元妃为“后”也由此而来。所以，大地之神最初只是女性的。这主要的是由于大地生养万物之故，如《易·说卦》所言：“坤也者，地也，万物皆致养焉。”“坤，地也，故称呼母。”同时，也与母系氏族社会的影响分不开。执此之故，有的地方，如“江淮谓母为社”（《淮南子·说山训》高注）。“汾阳后土祠，为妇人塑像”（《古今图书集成·神异典》卷五四）。“扬州后土夫人祠，塑像后土为妇人像”（《琅邪代醉编》）。许多人传称：“三月十六日，后土娘娘诞。”（《诸神诞辰》）一些皇帝也以皇太后、皇后配飨后土，如汉光武中元元年，以薄太后配飨。至于男性大地之神——社公，是出现子社母之后的。其称呼见子文籍，最早是《后汉书·费长房传》“驱使社公”，相当晚了。不过，他后来居上。

后土的形象不一，有的早先主要为树木之状。这由立社以木，可想而知：

社，夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗。（《论语·八佾》。集解引孔氏说：“凡建邦立社，各以其土所宜之木。”）

昔者虞、夏、商、周三代之圣王，其始建国营都日，……必择木之修茂者立以为蕞位（丛社）。（《墨子·明鬼》）

原因在于，树木是直接生自大地的生物。用它的形状作为后土的基本形状，自然而然。有的早先主要为龙蛇之状，如句龙即是，——《贞松堂集》古遗文卷十一载内公钟句：



罗振玉跋曰："此即旋虫也。"丁山则认为："其实旋虫即是句龙。……钟句既作龙形，自可名为'句龙'了。"① 由此可见。这与句龙所属之族共工氏为龙的传人之一有关。以后、句龙与其他大地之神就日益人化，直至完全成了人的形象。

身为大地之神，后土与绝大多数自然神有善有恶不同，而总是护祐人们。所以，人们往往推选那些英雄的或正直的人士去作社神，如：

> 禹劳天下而死为社。（《淮南子·氾论训》）
>
> 俗言土地灵则虎豹不入境，又言乡村之老而公直者死为之。（《名山县志》卷九引《觉轩杂录》）

同时基于大地的异常重要，后土的地位十分崇高。因此，她（他）被尊为一些大神，如噎鸣、岁神、夸父等的祖先。民间广泛地祭祀他们，像：

> （二月）二日为土地真君生辰，城内外土地神庙，香火不绝，游人亦众，又有放花盒灯香供献以酬神者。（《北平风俗类征·岁时》引《京都风俗志》）

除了专祭，还有其他之祭，如"吴俗墓祭，亦祀后土神于地"（《铸鼎余闻》卷三）；又如喝酒前，用手指先沾点酒向上弹一下以祭天，再沾点酒向下弹一下以祭地。到处有崇奉他们的

① 《中国古代宗教与神话考》第31页，龙门联合书店，1961年版。

庙宇，很多地方家家户户在厅堂正面设有他们的牌位，经常传道他们扶危济困的故事，如：

江南司农少卿崔万安，分务广陵，尝病苦脾泄，困甚。其家人祷于后土祠。是夕，万安梦一妇人，珠珥珠履，衣五重，皆编贝玉为之，谓万安曰："此病可治，今以一方相与。"如其言服之，遂愈。（《稽神录》卷一）

连帝王也每每加以祭祀、封赠：汉武帝"立后土祠于汾阴睢上。上亲望拜，如上帝礼"（《汉书·郊祀志上》）。宋徽宗"上徽号曰'承天效法厚德光大后土皇地祇'"（《宋史·礼志七》）。鲜卑族还以后土——拓跋为氏：鲜卑语，"后"为"跋"，"土"为"拓"。

大地之神与其他自然神一样，开始很多，每个部落、部族均有之，随着部落、部族的合并与原始公社的转化为国家，日渐减少。但其他自然神的减少的方式主要是融合或自我消失，而大地之神则除此之外，还有灭亡，——那些被吞并的部落、部族，被覆灭的国家，其大地之神遭到了扼杀，如《公羊传》说的："亡国之社，盖掩之，掩其上而柴其下。"（哀公四年）这是由于，大地之神所主司的，实际上只是一个部落、部族、国家的领土，因而成了一个部落、部族、国家的代表；他所代表的部落、部族、国家消亡了，他也就不见容于战胜的部落、部族、国家了。

四　四方神话

人们的活动，与方位分不开，不是往这个方向去打猎，就是往那个方向去捕鱼，不是在这个方位上放牧，就是在那个方位上耕种。与人们密切相关的日月星辰，总是从一定的方向升降；风雨，总是来自这一方或那一方；邻族，总是居于四面八方……因此，人类一开始，就具有方向感，——不只是人类，许多动物也如此。但是，人类具有明确的四方观念，却是相当晚近的事情。四方，不像苍天那样看得见，更不像大地那样摸得着，而是比较抽象的，只能用其他的具体事物予以标志，如《说文》言：

東，……从日在木中。

南，草木至南方有枝任也。

西，鸟在巢上，象形；日在西方而鸟栖，故因此以为东西之西。

北，乖也，从二人相背。

所以，四方神话也出现得迟。

世界上，数我国的四方神话最多。可惜，流传下来的只有点滴材料：

太皞治东方。（《越绝书·计倪内经》）

南方曰夔。（《殷契拾掇》第二编，158）

少昊治西方。（《越绝书·计倪内经》）

帝于北方曰元。（《殷虚文字掇合》，261）

等等。关于它们，除了拙作《中国上古神话》说过的外，要补充的是下面几点。

太皞，原为东夷的日神。由皞从白，白也；又从日。《说文》："皞，皓、旰也。""皓，日出。""旰，晚也。"可见其日神的身分。他常从建木上下于天：

有木，青叶紫茎，玄华黄实，名曰建木，百仞无枝，有九欘，下有九枸，其实如麻，其叶如芒。大皞爰过，黄帝所为。（山海经·海内经》）

建木在都广，众帝所自上下，日中无景，呼而无响，盖天地之中也。（《淮南子·地形训》）

与太阳居于扶桑之说相仿，也可资佐证。皞一作昊，金文写为㬎，即山东连云港将军崖等处的原始岩画中的"太阳人神"，——盖山林说："大多数的神像，头上光芒四射的灵光，颇似太阳光，有的简直像一个金光万道的太阳形象，只是中心部分有人的五官，这种形象兼用了人和太阳的形象，即太阳的人格化和人的太阳化，将两者巧妙地糅合在一起了。"① 这更是有力的证明。

---

① 《内蒙古贺兰山北部的人面形岩画》，《中央民族学院学报》1982年第2期。

后来，因为太阳始终升于东方，人们便请太皞当了东方之神。由此，有人称“东方皞天”（《楚辞·天问》王注）。至汉代，一些士大夫将太皞与伏羲混同为一，说“大皞作罔罟以网鱼，取牺牲，故天下号为庖牺氏”（《汉书·律历志》）。后来的学者多受其蔽，以至现在还有人信之。其实，他们是风马牛不相及的。

少皞（昊）早先也曾为东夷的日神。郭沫若等言：“传说太皞是风姓，应同九夷中的风夷有更直接的关系。”少皞“最初可能是从太皞氏分出来的。在古代文字中‘风’即‘凤’，风夷也就是‘凤’夷。从一个凤鸟氏族分为两个，一个属太皞，另一个属少皞。夷人中这两支，一支在江淮流域，另一支北上到黄河下游，后来大部分融化为华夏族”①。而我则认为：少皞名挚（鸷），最早当系鸷鸟族的图腾；以后被尊为该族的人祖，如郯子所称的“我高祖少皞挚”（《左传·昭公十七年》）；进而又被推为该族的日神，像印加人的君主被尊作“活着的太阳”一样。后来，风夷与鸷鸟夷融合，而“风夷在夷人氏族部落中居于首要地位，因而太皞又是所有夷人想象中的祖先”②，同时被人们崇为大太阳，少皞则成了小太阳，有的人还让他去主司太阳的反影：

> 长留之山，其神白帝少昊居之。其兽皆文尾，其鸟皆文首，是多文玉石。实惟员神磈氏之宫。是神也，主司反景。（《山海经·西山经》）

员神即圆神即少皞，因太阳浑圆，故称。由此发展下去，少皞便作起西方之神来。有这样辉煌的历史，所以少皞充当了许多大神的祖先：

> 少皞氏有四叔：曰重，曰该，曰修，曰熙，实能金木及水。使重为句芒，该为蓐收，修及熙为玄冥，世不失职，遂济穷桑。（《左传·昭公二十九年》）
>
> 东海之外大壑，少昊之国。少昊孺帝颛顼于此，弃其琴瑟。（《山海经·大荒东经》）

---

① 《中国史稿》第一册第112页，人民出版社1976年版。

② 同上第113页。

少皞生般，般是始为弓矢。（同上《海内经》）

秦国人也因少皞司理西方而祭之：

秦襄公始列为诸侯，居西垂，自以为主少皞之神，作西畤，祠白帝，其牲用骍驹、黄牛、羝羊各一云。（《史记·封禅书》）

四方之神，主要是主司风雨、丰收的，因而受到了高度的崇敬，古人经常祭之：

甲申，卜，宁贞，𡆥于东，三豕、三羊、㚔犬，卯黄牛。（《殷虚文字续编》，1，53，1）

济济跄跄，絜尔牛羊，以往烝尝，或剥或亨，或肆或将。祝祭于祊（方），祀事孔明。（《诗·小雅·楚茨》）

天子祭四方，诸侯方祀。（《礼记·典礼下》）

季夏之月，令民无不咸出其力，以共四方之神。季秋之月，命主祠祭禽于四方。（同上《月令》）

从上至下，十分广泛，相当隆重、热烈。

五　幽都神话

天地四方六合之间，是万物活动的领域。但万物死后变成的鬼，生活于什么地方呢？按上古人民的思维逻辑，鬼与活着的万物一样生活着，只是在另外一个世界里。那世界，我国上古人民有的称之为幽都。

幽都在哪里？各族的回答不一。我国的幽都神话的回答主要有两种，——一种是在山上：

北海之内，有山，名曰幽都之山，黑水出焉。其上有玄鸟、玄蛇、玄豹、玄虎、玄狐蓬尾。（《山海经·海内经》。郭注："言丘上人、物尽黑。"）

乌桓人则说是赤山，其俗："肥养一犬，……使护死者神灵归赤山。"（《通典·边防·乌桓》）后人则或说是泰（岱）山，"中国人死者魂神归岱山"（同前）。这种说法，生发于山陵地带的人们的天葬风俗：他们把死者放到山中树上去，使之在

那里安家落户。

另一种是在地下：

昆仑山北，地转下三千六百里，有八玄幽都，方二十万里。（《博物志》卷一《地》）

这种说法，生发于人们的土葬风俗。土葬之风流行最广，所以这种神话最为普遍。

两种幽都各在一处，可它们都充满黑暗、凶险、异怪：

鬼国，……为物人面而一目。（《山海经·海内北经》）

土伯九约，其角觺觺些；敦脄血拇，逐人驱驱些；参目虎首，其身若牛些；此皆甘人……。（《楚辞·招魂》）

地下幽冥，故称幽都。（同上王注）

一切幽都莫不如此。原因在于：死亡是可怕的事情；人间的统治者非常凶狠残暴；鬼的世界，在上古人民的想象中，不见天日，十分奇异。

幽都原是一切鬼之所在。从原始社会末期起，随着人群的分化为统治者与被统治者，鬼也起了分化：一般的人鬼仍是鬼，英雄的、领袖的与某些王侯将相的鬼上升成了神。这些神，除了管理鬼的依然住在幽都外，大多迁居到了神国——神山、神水或者天宫，如前面一些神话所表现的。其他族的神话的描述也每每如此："利华德群岛（按在南美洲北岸）的土著居民认为，他们的领袖和某些秘密团体的成员，在死后进入所谓'散发出芬芳香味的罗胡图'的天国，而部族的普遍成员在死后则进入所谓'令人作呕的罗胡图'。在马贵斯群岛和巴乌莫图群岛的土人说，地下世界是预先指定给平民的，而天上的幸福国土则是给领袖和战士的。……温哥华群岛（按在加拿大西岸）上阿特希人相信，天上有一个欢乐的国土，是给他们的领袖和其他一些英勇牺牲的战士准备的，而部族中组成社会等级的最低阶层的人，则要进入地下，在那里他们只会看到一些破落的茅屋和贫瘠的狩猎地区。"①

①沙利·安什林《宗教的起源》第101、102页，三联书店，1964年版。

六　登天入地与隔绝三界神话

高无底止的苍天，远远地望去，与高山大树相接，与大地相连。而人们通过登山、爬树、上梯等，可以升至高处。人们还看见，雄鹰大雁等常常飞薄云霄。由是，上古人民想象出了登天神话。

汉族的登天神话有：

华山、青水之东，有山名曰肇山。有人名曰柏高，柏高上下于此，至于天。（《山海经·海内经》）

柏高之名，看来是由“高柏”而来：高高的柏树，上摩青天，像它一样的人自可登天了。

柏高与苗族的哈迈一样，是由山登天的。布依族的一些人则是由梯登天的：

人们要想上天堂，去看天堂是咋样。打架楼梯长又长，一步一步爬上天，来到第一层，看见太阳出来照四方，星星出来荫太阳，天鹅、天鸭——白云漂游向远方。登上第二层，片片果园真不少，桃李开花飞蛾绕；天仙来把花被晒，红红绿绿挂满天。登上第三层，到处云层迭云层，千奇百怪样样有，人很矮小不像凡间人。登上第四层，五彩祥云两边分，原来天龙在造塘和井。登上第五层，看见雷公女儿在织布，天将、仙女不让进宫门。登上第六层，七仙女在裁衣裳，随手一抖成彩云；随手一抖成对大飞蛾，飞来飞去买大米。登上第七层，银河边上有仙宫，七仙女织布闹盈盈。登上第八层，这里有很多鱼塘、水井、芭芒林，人们摆着红绿绸。登上第九层，看见一片化香林，马桑树上天鸦闹尘尘，天仙忙着晒衣裙。登上第十层，踏着彩云铺的天梯往上走，碰见雷公发怒打雷和下雨。登上十一层，只见玉皇稳坐在宫庭，皇宫不远是月宫，嫦娥跳舞又唱歌，有人在砍梭罗树，砍出口子又合拢。登上十二层，又见太阳和星星。十二层天都上完，下界去告诉凡间人。（《爬天歌》）

如果说，《柏高上天》记载简略；那么，《爬天歌》便比较详尽。它表明，“人们”爬上天去，为的是了解天上的景象。那景象，基本上是美好的，正表露了上古人民对美好世界的向往与追求。它代表了登天神话的基本倾向，这与现代的科学家作宇宙航行是一致的，柏高等可说是人类最早的宇航家。

上古人民在理想中登上了天，在现实中却离不开地。天地到底是隔绝的，他们不得不为之叹惋。叹惋之余，乃有隔绝天地神话之作。

隔绝天地神话，按隔绝天地的原因来看，有几种。其一，说物不满意于人而隔绝天地：

> 在古老的时代，地上的人常从连接天地的九道土台上天去。有次，嘎姆朋去天上，一群大蚂蚁要他的绑腿。他说它们身小腿细，不给。它们就把九道土台扒倒了，断绝了天地的通道。嘎姆朋下不了地，要地上的人搭梯子、种棕树竹子等，接他下去。但梯子、棕树等都挨不到天，他只得留在天上，变成了天鬼，请地上的人送吃喝的东西给他。大家就在过年节时，剽牛祭他，免得他发怒降灾。（独龙族《大蚂蚁分天地》）

一切自然物，无论大小，对于上古人民来说，都有强过他们之处。因此，不能轻视它们。否则，便会遭到它们的伤害。《大蚂蚁分天地》即表明了这一点。

其二、说神不满意于人而隔绝天地：

> 包谷檬檬刺原先很高，人们经常沿着它上天。小娃娃们在天上到处屙尿屙屎，大人们借了天上的锅瓢碗盏不洗干净就还。天神很不高兴，就不准包谷檬檬刺长高。以后，人们再也上不了天了。（佤佬族《包谷檬檬刺》）

这是对人的生活小节的不满，批评了人的不良的生活作风，见出人不如神。

> 古者民神不杂。……及少康之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。……祸灾荐臻，莫尽其气。颛顼受之，乃命

南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。（《国语·楚语下》）

这是对人世的混乱的不满，打上了阶级社会的烙印。由此观之，前一神话显然早于后一神话，尽管后一神话的记载早于前一神话。

其三、说人不满意天地相近而隔绝天地：

古时，天地相隔三尺三寸三分，人们成天弓着身子，生活、做事都不方便，纷纷抱怨。力戛就带领大家，齐心合力，把天撑了三丈多高。他觉得还不够，用手往上一撑，天被撑上去了九万九千九百九十九丈，地被蹬下去了九万九千九百九十九丈。他怕天再塌下来，拔下牙齿当钉子，把天钉住，——那星星就是钉天的钉子。天高了，地低了，人们的日子好过了。（布依族《力戛撑天》）

人类的伟大力量与上古人民支配大自然的决心、理想，在这里得到了充分的表现与强烈的渲染。能够创作出这样的神话的人们，至少已生活于原始社会末期了。它表面上与登天神话相反，其实质是一致的。

地之上为天，地之下，则除了幽都之外，某些人还想象有一个处所，居住着某种人，地上的人也常去那里。但事实上，却没有人见过、去过那里。为什么？有神话作了回答：

人间原先和地下相通。那里的人很矮小，人下去玩时老捉弄人家。地下的人不高兴，派人守住唯一的路口，不让地上的人进去。有个孕妇硬要进，被推倒在地，变成了大石头，把路口堵死了，人就再也下不去了。但人挖深井的时候，常听到地下的人喊不要再挖了，挖到他们的屋顶上了。地下的牛发痒擦石头，地上也会震动。（高山族《人间和地下》）

第六节　上古自然性神话的特点

神话的种类很多，每一种每一类都有自己的特点，值得我们研究，我们也应该一一了解之。但限于篇幅，我们在本书中无法一一进行专门的论述，只能对几大种神话的特点单独作些概述，其它的就在各节中结合具体作品谈谈。

让我们先看看上古自然性神话的主要特点。

恩格斯曾指出："一个部落或民族生活于其中的特定条件和自然产物，都被搬进了宗教。"① 在上古神话中，同样可以看到这种情况。从种种自然性神话，我们看到，它主要描述了上古人民生活于其中的种种自然现象，其范围十分广阔：小至虫豸，大至宇宙，近至身边，远至九天，无一不得到了记叙；自然现象的来由与去向、形状与性质、活动与作用，无一不有所刻画；上古人民对形形色色自然现象的感知、认识与感情，也无一不表现于其中。整个自然性神话，不啻是上古人民的自然观的一部总集。它既展示了整个上古人类的共同的自然观，又展示了我们的上古祖先的独具的自然观，诸如西部高山耸立，东南濒临大洋，北方冰天雪地，南方蟒蛇遍野，黄河、长江横贯神州，草原、沙漠铺展西北……。

自然性神话具现了大自然与上古人民的密切关系。马克思说："人类越是比动物宏阔，那么，他借以生活的非有机自然的范围也越加广阔。如同植物、动物、石块、空气、阳光等等理论地形成人类意识的一部分，一方面作为自然科学底对象，一方面作为艺术底对象——这是人类为了享受和消化必须首先准备的，他的精神的非有机的自然，精神的生活资料——这样，这些东西也实践地形成人类生活和人类活动的一部分。"② 自然性神话与动物画一样，是人类把大自然当作艺术对象的最早表现，并分明

① 《马克思恩格斯全集》第27卷第63页。

② 《1844年经济学——哲学手稿》第57页，人民出版社1979年版。

地见出了大自然是人类生活和人类活动的一部分。大自然一方面是人们生存的首要条件，另方面又是人们生存的严重威胁，一方面是生育抚养人们的母亲，另方面又是残杀压迫人们的敌人。这集中地体现在自然神灵的形象上，他们要么善，要么恶，要么时善时恶，此外再无别的性格，其善折射了大自然的前一方面，其恶则折射了大自然的后一方面；同时集中地体现在自然性神话的内容里，它们有的描叙自然现象于人有利，有的描叙自然现象于人有害，有的描叙人化物、灵化物、神化物如何造福于人，有的描叙人化物、灵化物、神化物如何降祸于人，其利与福折射了大自然的前一方面，其害与祸则折射了大自然的后一方面。

大自然关系上古人民的安危极大，可他们受制于低下的生产能力、思维能力，不能科学地认识大自然，不能有力地征服大自然，因而把大自然人化，敬畏之、崇拜之。费尔巴哈在《宗教的本质》中说："人本来并不把自己从自然分开，因此也不把自然从自己分开；所以他把一个自然对象在他自己身上所激起的那些感觉，直接看成了对象本身的一些性态。……无怪乎人也就直率地、故意地把自然弄成一个宗教的、祈祷的对象，亦即弄成一个可以凭人的心情、人的祈祷和侍奉而决定的对象了。"上古人民更其如此。自然性神话即具现了上古人民敬畏、崇拜大自然之情。在自然性神话里，主人公主要是自然神灵。他们力量非凡，凌驾于宇宙之上，掌握着自然现象，支配着人类的生活、命运；人类为自然神灵所创造，蒙受自然神灵的恩泽，遭到自然神灵的危害，由自然神灵体现其理想。自然神灵统治着自然性神话，统治着世界，统治着人们，意味着大自然是上古人民的主宰，他们是敬之畏之崇之拜之的。

自然崇拜，是上古人民屈从于大自然的强大力量的表现。但是，"人的崇拜对象，包括动物在内，所表现的价值，正是人加于自己，加于自己的生命的那个价值"①，自然崇拜也透示了上

① 《马克思恩格斯选集》第三卷第541页。

古人民加于自己的价值，那就是他们控制大自然的理想。他们没有在神秘的自然现象面前垂首闭目，而力求了解它，尽管其了解常常错误；他们没有在凶猛的自然现象面前逃跑投降，而渴望驾驭它，尽管其渴望每每蹉跌。“人类的大敌乃是自然，所以人，理性的生灵，就应该集中自己的理性底的一切力量成为统一而完整的能力，以之对抗自然力，目的在于征服自然力。”① 上古人民就是这样，他们希冀充当大自然的主人。让所有自然神灵逐渐人化即其鲜明的显示。这种理想，归根结底，是企求生活美好，如凤凰带来“天下安宁”之类所展示的，——这种展示方式是我国上古人民的独创，直捷地、强烈地表达了他们的理想。上古人民之所以创作自然性神话，其目的就在于假借它们以控制大自然，实现美好的生活。

自然性神话还在一定程度上折射了上古人民的社会生活。在人类的生活中，自然界与社会从来是有机地结合在一起的，而不是完全割裂、对立的。所以，从自然性神话中，可以透视到上古渔猎经济、农牧经济的影子，原始公社制度、阶级社会的痕迹，集体群居、婚姻家庭的情状，女性祖先崇拜、男性祖先崇拜的烙印……。

这些，见出自然性神话是繁复的。

繁复的自然性神话有其发展的过程。它的各类作品，并非同时产生，而是有先有后。孰先孰后呢？一般的是由其所描述的事物而定：

近者先，远者后。上古人民是彻头彻尾的功利主义者，其一切思想、活动都着眼于切身利害。初时，他们所突出地感受到、体察到的利害关系最直接、最明显的事物，是身边的动物、植物、矿物（石头）、山岭、河湖、风雨、霜雪、阳光等等，所以他们特别注意这些事物，也就致力于创作关于这些事物的神话。正如马克思、恩格斯在《德意志意识形态》中说的：“原始思维

①高尔基《俄国文学史》第492—483页，新文艺出版社1953年版。

局限于最近的、感觉所及的环境，即人们能够思索的仅是他们直接感受到的东西或现象。”随着生产能力与思维能力的提高，他们愈来愈关注与自己的利害关系不明显的、遥远的事物，如星虹之类，于是开始创作出有关这些事物的神话。

小者先，大者后。早先的时候，上古人民的生活、斗争领域小，眼界小，驾驭事物的能力小，想象力也小。因此，他们的自然性神话，所描述的事情是范围小的事情，如神禽神兽食人之类。至上古人民的生活斗争领域、眼界，驾驭事物的能力与想象力不断扩大时，他们便将范围愈来愈大的事情纳入了自然性神话，如神禽神兽给一邑、一国、天下带来祸福之类。

实者先，虚者后。上古人民是浪漫主义者，时时刻刻在幻想。但是，限于低下的实践能力，“意识起初只是对周围的可感知的环境的一种意识，是对处于开始意识到自身的个人以外的其他人和其他物的狭隘联系的一种意识”①。因此，上古人民的幻想开头是紧紧围绕着其周围的可感知的实际事物翱翔的；以后，他们的实践能力、思维能力与日俱增，其幻想便逐步飞向虚泛的事物。由是，最早的自然性神话是描述人化物食人之类的作品，渐渐才有了描述自然神赐福降祸之类的作品，最后方有描述创造宇宙万物的作品。

性能先，源起、情景后。对于自然现象，上古人民首要关注的是它们的性能，即它们如何有利或有害于人，因此最先予以表现。逐渐地，他们才注视自然现象的源起、情景等，用神话加以刻画。

以上是从自然性神话所描述的事物即题材来看。从自然性神话所表现的自然现象来看，它也是发展的，即逐渐由人化物发展为灵化物、神化物（物神），再发展为神物（神主司之物）。

上古人民最初没有神灵观念，只有人化物的意识。因而，那时出现在自然性神话中的自然现象，都是人化物。它们像人似地

①恩格斯《费尔巴哈论》，人民出版社，1954年版。

说话、行动，不过比人高强，比现实的物奇异。

继之，生产水平与思想水平提高了的上古人民有了神灵观念，将自然现象神灵化了。于是，出现在自然性神话中的自然现象，许多成了物神，即通称的自然神。他们具有超人、超物的本领，远胜于人化物了。

嗣后，基于生产水平与思想水平的进一步提高，上古人民又不再把自然现象本身当作神灵，而把它看成是由自然神所主司之物，即神物。由此，出现在自然性神话中的自然现象，往往为物，有神在主司着它，如雷电为雷神拥有的东西，河川为水神所居住的处所，日月为神灵所栖身的地方。

再从自然性神话的主人公——自然神灵来看，他们同样在发展，由自然性日益趋向社会性。当人们的力量微弱，大自然完全统治着他们时，他们对大自然全身心地顶礼膜拜，而不崇拜人类本身，自然神灵在他们的意识里是纯自然性的；当人们愈来愈壮大、愈来愈战胜大自然时，他们对大自然的崇拜程度愈来愈降低，对人类本身愈来愈崇拜（崇拜祖先是其具象化），自然神灵在他们的意识里就愈来愈社会化。这是一个普遍性的规律，宗教中的自然神如此，神话中的自然神也如此。在自然性神话中，具体表现为：

自然神灵的来源由物趋向于物与人。自然神灵在其始，都是从物来的，有若龙、凤、麟那样。渐渐地，他们改从物与人来了，有若河神冯夷、日神钟郎、月神蓝娘那样。人成了自然神灵的一个源头，表明上古人民的意识起了一个巨大的变化，即开始把人放在跟自然物基本平等的地位上了，那种让自然物高踞于人之上的日子开始过去了。

自然神灵的状貌由物状趋向人、物混合状，再趋向人状。在自然神灵来源于物时，其状貌完全为物状。最早的是常物状，即以自然物的本貌出现在人们面前，如：

> 玄龟，其状如龟，而鸟首、虺尾，其名曰旋龟，其音如判木，佩之不聋，可以为底。（《山海经·南山经》）

旋龟之状尽管不常见，但现实中也有之，近年来我国一些地方便发现过鹰嘴龟、蛇尾龟、蟹鳌龟、鸟首蛇尾蜥蜴脚之龟、背上呈蛇形之龟等。创作这种自然神灵的人们，是开始创作神话的人们，他们立足于十分低下的生产基础上，形象思维贫乏，只能按现实之物进行描画，其人物状貌便是常物状了。试看他们创作的图腾形象，也都是常物，是他们天天见到的飞禽、走兽、游鱼、爬虫、树木、花草之类。在生产力有所提高、形象思维有所丰富后，人们塑造的自然神灵，便是异物状了，像“其状如鸡，而三首、六目、六足、三翼”的鹿蜀（《山海经·南山经》），“其状如羊，九尾、四耳，其目在背”的猼訑（同前）。这类自然神灵的状貌由现实之物的状貌综合、夸饰而成，相当奇异，表现了作者们的较强的想象能力、概括能力。当然，他们开头也不是毫无所本，而是受过畸形动物（如两首羊、六足牛）的启发的；但他们并没有照搬畸形动物的状貌，还是进行了若干加工。不过，尽管如此，这类自然神的状貌仍未脱离物的本色。

到自然神灵来源于物与人时，其状貌就变成人、物混合状了。打开《山海经》，扑面而来的众多山神都是如此：有的龙身人面（《南次三经》），有的人而马身（《西次二经》），有的人面牛身，四足一臂，操杖而行（同前），有的羊身人面（《西次三经》），有的人面蛇身（《北次二经》），有的人身龙首（《东山首经》），有的兽身人面戴角（《东次二经》），有的人身羊角（《东次三经》），有的人面鸟身（《中次二经》），有的豕身人面（《中次七经》），等等不一。人的成分融入自然神灵的状貌，使自然神灵面目一新。这是自然神灵的一种雅化，一种进化。

后来，自然神灵更为雅化与进化，其状貌完全是人状了，有如河伯使者、雷电神哈尼亚等似的。至此，自然神灵在形体上，便已超脱了物的范畴。

如果说，物状的自然神灵意味着自然崇拜垄断着人们的头脑，那么，人、物混合状的自然神灵则意味着自然崇拜与祖先崇

拜同时统治着人们的头脑，人状的自然神灵更意味着在人们的头脑中祖先崇拜占着上风。在自然崇拜独据垄断权时，人们以物状为美，羡慕物状，其神便都是物状；在祖先崇拜开始分享统治权时，人们开始以人状为美，肯定人状，其神便有人状的成分；在祖先崇拜享有主要的地位时，人们更以人状为美，尊崇人状，其神便多为人状了。

自然神灵的职能由物本位趋向人本位。每一位自然神灵，都有其职能。其职能，原先是物本位的，即只主司着物，发挥着物的作用。开头，什么物的神灵便主司着什么物，发挥着什么物的作用，相当单纯。如水神主司水，凶恶的发水害人，善良的用水利人。这种情况，是由于早期的人们生活、斗争单纯，思想也单纯，只能从某物的本身出发，去想象它的神灵。往后，人们的生活、斗争复杂些了，思想也复杂些了，可以连类而及地进行想象，于是其自然神灵便复杂起来。有的不仅主司着本身之物，发挥着其作用，而且主司相邻之物，发挥其作用了，像雷神，他除了主司雷、发挥雷的作用，还主司与雷关联的云、雨、雪等，发挥着云、雨、雪等的作用。有的还进而主司由原物引申之物，发挥其作用了，像泰山神，即主司起由山岭关乎人们生活而引申出的人们生死来。有的更主司与原物毫无关联之物，发挥其作用了，像星辰主司人们的生命。但无论主司之物与发挥的作用如何复杂化，还是以物为本位的。

物本位的自然神灵的职能是人们专诚崇拜自然的结果。从人们开始崇拜祖先（人类）起，自然神灵的职能中便逐渐增加了人本位的成分——主司人事，发挥人事的作用。如很多动物神灵都是这样：或能招致刀兵之灾，或能带来亡国之祸，或能御兵，或能使天下太平。种种人事，本与自然神无关，与自然神灵无关；将它们加之于自然神灵，是扩大了自然神灵的威力，提高了自然神灵的地位。但这并不意味着，人们对自然的崇拜增强了；恰恰相反，这是人们减弱对自然的崇拜，增强对人类的崇拜的结果与表现。

上述种种，都表明了自然神灵的自然性日益减少，社会性日益增多。

末了，从自然性神话的艺术性来看，它的发展也很大。最早的自然性神话——某些动物神话，是艺术上最幼稚的神话之一：它们的故事情节十分简略，人物形象十分单薄，类似下面之作：

罗罗（鸟），是食人。（《山海经·西山经》）

这类作品，没有多少艺术之美可言。当时的人们刚刚开始艺术创作，创作的能力低下，只能创作出这样的作品。但最晚的自然性神话——许多创世神话，却是艺术上最成熟的神话：它们的故事情节非常丰富，人物形象非常丰满，充溢着艺术之美。创世神话的作者已是上古时代末期的人们，有着万千年的艺术创作的传统，其创作能力达到了上古时代的最高峰，自能创作出艺术水平最高的神话；而创世神话的形体，又给他们提供了充分发挥艺术才能的广阔天地：由是，创世神话成了上古神话中的最大的硕果之一。由最幼稚，到最成熟，其跨度之大，为上古神话之冠。

这些，都显现了自然性神话的发展。

就内涵面言，就艺术而言，自然性神话是不断发展的。而就数量而言，自然性神话则是不断减少的。在自然性神话阶段，自然性神话最多，此后便越来越少，如我们在谈上古神话的发展所说过的那样。

自然性神话之美，主要是阳刚。其表现，为威猛与狞厉——或若创世之神那样威猛，或若凶兽之神那样狞厉，或若龙凤那样既威猛又狞厉。大自然本身就是这样的。

第八章

中国上古自然社会性神话

有这么个故事："南海小虞山有鬼母，能产天地鬼，一产十鬼，朝产之，暮食之。"（《述异记》）大自然与人类的关系正是如此：她时时刻刻生育着人类，又时时刻刻吞噬着人类。因而，人类一方面仰仗着大自然，一方面坚持着与大自然斗争。上古人民更是这样。通过斗争，上古人民茁壮地成长起来。于是，他们对于自然现象，不完全地一味敬畏；对于自然神灵，不完全地消极崇拜；他们也不满足于隐约地表示征服大自然的愿望。他们日益看重、肯定自己，力求支配、征服大自然，遂通过自然社会性神话，对自己战胜大自然的斗争情景、胜利成果大加赞美，并强烈地抒发自己驾驭大自然的宏伟理想。

第一节　生产神话

上古人民对大自然的斗争，首先是进攻性的生产斗争。生产斗争促成了人类的诞生，保证了人类的生存，推动了人类的前进。上古人民就凭借着生产斗争，顽强地活下来了，并越来越强大。生产斗争折射到上古神话的屏幕上，即形成了生产神话的动人心弦的图景。生产神话是上古人民一部奇妙的生产斗争史，一个有力的生产斗争武器，教育、鼓舞他们一往无前地冲击大自然，打开大自然的宝库，成为大自然的主宰。

进攻大自然博得的胜利，主要有两个方面：其一、发明、创造工具与科学技术，掌握自然力；其二、开拓生产领域，获取生活

资料。两个方面紧密地联系在一起，但各是同一事物的不同侧面。所以，生产神话也大致可分为两个部分，即工具神话与经营神话。它们有交叉之处，也有独特之点。工具的发明、创造，首先发轫，导致生产领域的不断扩展。一般情况大抵如此，故先有工具神话，经营神话次之。

一　工具神话

生产斗争的第一步，是制造与使用工具。人类是从开始制造与使用工具那天起，脱离动物，成为人类的。也可以说，人类是制造与使用工具的动物。工具与具有一定的劳动技能、生产经验、科技知识的劳动者构成生产力，是生产力发展水平的物质标志。"……工具意味着人所特有的活动，意味着人对自然界的有改造意义的作用，意味着生产。"① 工具愈多样、愈精良，生产力就愈高，生产就愈发达，人类的力量就愈强大，生活就愈富足。所以，上古人民用许多工具神话，来歌唱自己对工具的发明、创造与使用。

上古人民发明、创造、使用的工具很多。但不少工具相当简单，作用不大，不足以引起人们的注意、惊异、赞叹，人们一般不会创作关于它们的神话。只有比较复杂、作用较大的工具，人们才会注意它们，深表惊异、赞叹，也才会用神话予以描述、彰扬。因此，流传至今的工具神话，主要是描述、彰扬重要工具的发明、创造、使用之作。

（一）掌火神话

在进攻大自然中，人类最早掌握的最重要的自然力是火。火，虽是自然物，并不是人类发明、创造的，但人类手中之火却是他们的一种强大的工具，按人类的意旨为之效劳，迥非单纯的

①恩格斯《自然辩证法》第15页，人民出版社，1959年版。

自然力了。所以，掌火神话，不属于自然性神话，而属于自然社会性神话，属于工具神话。

上古人民开始不会生火，只是取自然火用。所以，最初的掌火神话，是取火神话，反映他们如何从自然火那里取来火种。它先是描述动物为人取火的动物取火神话：

布农人住在阿里山的洞穴里，穿兽皮，吃生东西，生活困苦。神鸟黑必士给他们衔来火种，点燃草丛，使他们得到了光明和温暖。后来，他们就学会了用火，并知道用草叶堆储存火种。（高山族《神鸟传火》）

这是动物主动取火给人，表现了动物强于人、人依赖动物的原始意识，当产生得最早。继之是人(神)派动物取火：

莫伟创造了人，要人去向雷神达赛求教生火的办法。人派猫头鹰去，它偷吃了达赛家的老鼠干巴，被达赛撵走了。又派萤火虫去，它偷吃了达赛家的水酒，也被达赛撵走了。再派蚱蜢去，它很守规矩，和达赛交上了朋友。达赛告诉它，把干藤子放在石头上敲，火就出来了。它转告人，人就晓得生火了。（佤族《求火》）

在此，人是动物的主使者了，但人还得依靠动物。这既透示了人对动物的征服，又还存有人不及动物的意识。

继动物取火神话之后，随着人的力量与自信心的增强，出现了英雄取火神话：

世间没有火，人们全吃生的冷的。一次，火山爆发，大火烧死了很多禽兽，人们吃了觉得挺好。大家知道了火的好处，就派阿当去寻找火种。他到处寻找，翻过了七十七座大坡，渡过了七十七条大河，穿过了七十七个森林，都找不到。燕子要求他同意以后让它们住在屋内，告诉他火种在西边天脚的火焰山里。他要野马乘他去，野马要他以后给它盖马圈、喂青草。到了火焰山，他照野马的指点，先引出石洞里把守雷公斧的恶龙，再进洞去取了雷公斧，迫使恶龙告诉他火种藏在雷公斧背上的暗盒里。他带着雷公斧，骑马回到了

家乡。从此，人们知道了用火，野马也变成了家马。为了纪念阿当，人们常在裤带上挂个火镰包，里面装着火镰——雷公斧和火石——火种。（回族《阿当寻火种》）

阿当虽得到了动物的帮助，但主要是靠自己的德才取得了火种。这不用说，是对人自己的力量的肯定，较之动物取火神话迈进了一步。

阿当取火，是明取。更多的英雄，则是盗取：

很早时候，天下没有火。人们吃生东西，晚上摸黑，冷天挨冻。阿扎的阿爸去向魔怪取火种——它头上的眉心灯，被它化成了石头。阿扎带着阿妈送的竹片刀和寨里最老的阿波送的一葫芦水，继续前去。阿妈为了免得他牵挂，吞下最毒的孔雀屎死了。他一路上杀死了许多猛兽，在一个被魔怪化成白鹿的少女引导下，到了魔洞，从睡着的魔怪枕头下摸出少女的心，交给少女，少女化烟飞走了。他刚从魔怪头上取下眉心灯，魔怪醒了，把他抓住。他吞下眉心灯，跟魔怪搏斗；葫芦打碎了，水流在一块石头上，那石头恰巧是他父亲变的，化成一团烟雾，遮住魔怪的眼睛，帮他打倒魔怪，裹着他飞向家乡。魔怪用尽最后的法力，使眉心灯在他胸膛里燃烧。他回到家乡，用竹片刀划破胸膛，滚出一团火，就死去了。人们有了火，纪念他，叫火做“阿扎”。（哈尼族《阿扎》）

这类作品，所在多有，希腊就有名闻遐迩的普罗米修斯盗火神话。揆其原因，大约是由于，“火的维持，火的传引，在最早时必认为是很可怕、危险和困难的事。”① 曾经有多少人，在取火、存火、用火中，遭到了危险：有的被火烧伤，有的被火烧死，还有的住所被火烧坏。而盗取，比起明取来，更能突出其可怕、危险和困难。当然，明取也有艰危性，所以不论是取火的英雄阿当，还是取火的动物考约伊西鸟，其道路都不是平坦的。

---

① 英国贝尔纳《历史上的科学》第36页。

自然火并非随时随地有取。所以，取了火，必须小心保存火种，以便再用。这是十分重要而困难的事情，一般都由族长或家长负责。如苦聪人搬迁时，家长捧着火种走在前面，遇到风雨就把火种揣在怀里，即使烧伤了皮肤也在所不顾。除了尽心尽意外，还往往借助于巫术。影响所及，后来的一些“圣火”，如罗马灶神面前的火，人们都用仪式加以维护。但有的氏族，由于偶然的原因，熄了火种，长时间内找不到火，因而苦不堪言，甚至于灭绝了。这种情况，便导致了下面一类神话——重取火种神话的产生：

一场洪水淹没了大地，人们匆忙逃上山岭，丢了火种，无法生活。大家派考约伊西鸟到别处取火，它飞得很慢，衔着火种回来时，在半路上火已烧到了嘴巴，烫得它把火种吐掉了。大家又派飞得快的乌胡古鸟去，它不久叼着火种回来了。所以人们后来让乌胡古鸟随意在稻田里吃谷子，又只让考约伊西鸟在田边捡人们丢弃的零散谷子吃。（高山族《鸟儿取火》）

北方有个魔王，因为世上的火使它不能随意做坏事，就把火统统收到洞里锁起来，派飞龙、飞虎守护着。人们叫苦连天。天神高辛的三女儿给三儿子雷豹一把金叉、一团棉花、一只布袋子，要他下凡去把火夺回来。雷豹在雷公老爷爷的指点下，找到风神、雨神的女儿云仙子，一起走到魔洞。两人用棉花团吸尽飞龙吐出的毒水，用布袋收尽飞虎喷出的瘴气，把它们刺死了。雷豹和魔王搏斗，云仙子变成青烟，弄得它眼睛模糊，雷豹叉倒它，逼它交出了火。云仙子把魔王锁进洞里，使它再也不能胡作非为了。（畲族《夺火记》）

前者借助于动物，重新取得了火种，是承接着动物取火神话；后者则承接着英雄取火神话，让英雄充当着重取火种的主人公。考约伊西鸟的遭受挫折，与雷豹、云仙子的英勇机智的奋战，正折射了人们重取火种的艰危。

由动物取火到英雄重取火种，构成了取火神话。英国学者柴尔德曾指出："火的控制，大约是人类自其环境的束缚中解放出来的第一大步。有余烬温暖着，人类乃能度过寒夜，从而乃能深入温带甚至北极地带。火焰在夜间，可以给他亮光，使他能搜探居穴的隐蔽处所。火还可以吓退旁的野兽。生吃了会不消化的东西，一经烧熟，就成了可吃的了。至此，人类的运动，就不再受范围有限气候的束缚了；其活动，也毋须完全受日光的支配了。但掌握了火，人类就控制着一个强大的物质力量，控制着一个显著的化学变化了。……而且，运用力量，必然会向控制者发生反作用。……就在添火和熄火、移火和用火上，人类便与其他动物的行为分手，完成了一个革命性的脱离。他在确定他的人性，创造他自己。"① 由此，不难了解取火神话的价值。

在长期的制造木石工具的劳动中，上古人民经常看到火花迸溅。由此受到启发，他们慢慢地学会了摩擦生火，有如高山族的故事《摩擦取火》所描述的：

> 一次，有个柴夫在深山里砍柴，突然看到狂风吹来，把一些树木刮倒，枝干撞击，发出了火焰。他拣起两节树枝，用力摩擦，也迸出了火星。从此，人们掌握了摩擦生火的技术。

基于此，上古人民进一步创作出了生火神话。

生火神话开头也是说，动物或自然神启发、帮助、告诉人们生出了火：

> 有燧明国，不识四时昼夜。……国有火树，名燧木，屈盘万顷，云雾出于中间。折枝相钻，则火出矣。后世圣人变腥臊之味，游日月之外，以食救万物，乃至南垂。目此树表，有鸟若鹆，以口啄树，粲然火出。圣人感焉，因取小枝以钻火，号燧人氏。（《太平御览》卷869引王子年《拾遗记》）

人们原先是吃生的。后来山上起火，烧死了野兽，人们

① 《远古文化史》第44、45页，中华书局，1958年版。

开始熟食，并留下了火种。一次，大雨把火种淋熄了。人们找不到火种，派小鸟上天去问雷公。雷公说，用藤子在木头上拉，就会擦出火来。人们这才学会了生火。（佤族《生火》）

生火本是上古人民自己劳动的成果，但他们在其始，总是习惯于把功劳归之于自然物与自然神灵。迟后，他们方收回功劳，赋予人神：

炎帝作，钻燧生火，以熟荤臊。民食之，无兹腊之病，而天下化之。（《管子·轻重戊》）

布依族的《勒灵（意为像小猴的娃崽、猿人，是创造大神布灵用其心造出来的）造火》也描述：

野果吃多了，胃口就不好；生肉吃多了，嘴腻肚不饱。河里捞鱼虾，鱼虾吃生的，只要吃多顿，心里也烦腻。勒灵心聪明，他在拿主意，抓腮又搔耳，不住眨眼睛。勒灵和大家，同把办法想，拿定了主意，他就把话讲："我们来造火，造火来煮肉，造火来煮鱼，把鱼肉煮熟。熟肉味道好，熟肉味道香，吃了心不腻，吃了把身养。大家记得不？我们射弓弩，箭头碰岩石，碰出火一堵。我们拣石块，用石块来磨，用石块来碰，用石块来搓。只要磨久了，一定会出火；只要碰着实，一定会出火；只要用力搓，一定会出火。"大家听了话，就去拣石块，拿来"咔嚓"敲，碰出火花来。火花四处飞，点着了干柴，干柴"呼呼"烧，火光映山岩。大家见了火，欢喜跳起来。大家上山去，砍来青栩树，放在火里烧，火苗"呼呼呼"。看看柴燃尽，刨灰把火壅，等到第二天，火子还在红。……从前的时候，人人吃生肉，肤色不好看，脸皮白普普。自从有了火，个个吃熟肉，肤色最好看，脸皮红朴朴。

勒灵虽然还有动物的影迹，但基本上是人神了。他造火的神话，比较全面地展现了上古人民打石生火的情景，与火对人的生活、健康的重要意义，不失为生火神话的优秀代表。

无论是敲石生火也好，拉藤生火也好，钻燧生火也好，摩擦树枝生火也好，都是很不容易的事情。以致现在有的人不相信用原始工具钻木可以生出火来，直至他们看到某些山民的表演，才信以为真。摩擦生火的技术很高，意义更大，正像恩格斯指出的："在实践上发现机械运动可以转化为热是很古的事情，古到可以把这种发现看作人类历史的开端。……无论蒸汽机在社会世界上完成怎样伟大的、解放的变革，……蒸汽机的发明，毫无疑义地，决没有像摩擦生火的发明那样大的解放的意义，因为摩擦所生之火，首先使人能够支配某种自然力，而最终与自然界相脱离。"① 无怪乎上古人民要用神话大加宣扬了；又无怪乎景颇族只用竹木摩擦生发的火去烧地耕种，以为那样才能丰收，一些民族的"圣火"、"灵火"也只能是摩擦生发的火。

取火神话与生火神话有时融合起来，成为下面这样的作品：

青年托阿聪明勇敢，武艺超群，天神阿不凯恩都哩召他上天管理天火库。他吃了熟食美味，觉得很好，就努力学习用火的方法和做熟食的技术，想传给人间。一次，他随阿不凯恩都哩下凡巡查，偷了一葫芦火种，私自留下来，告诉人们怎样用火、熟食，人们十分高兴。有只田鼠想上天，爬上高山大喊托阿偷火。阿不凯恩都哩知道了，派天兵收回了火种，把托阿抓去，绑起来倒挂在天树尖上，要田鼠掌管天火库。黑喜鹊、白喜鹊去找托阿，托阿要它们到南山去偷粒红果给他。白喜鹊故意引开看守红果树的老雕，被它吃了。黑喜鹊乘机叼走一粒红果，送给托阿。托阿吃了，松脱了天绳，还能隐形。他又去偷了一葫芦天火下凡，和大家偷偷地在山洞里使用。阿不凯恩都哩听了田鼠、老雕的报告，又令天兵收回了火种，把托阿扔在呼尔汉河里，用烧化的石头把河盖住。黑喜鹊在小鲫鱼的指点下，找到了托阿，托阿要它去天桥岭求老铁牛。老铁牛用角戳开石板，救出托阿，并带他去找阿不

① 《反杜林论》第83、137页，人民出版社，1972年版。

凯恩都哩讲理。阿不凯恩都哩害怕力大无穷的老铁牛，答应留托阿在天上石灵山打石头。托阿又偷了一葫芦天火，把火装在石头里，再把葫芦送回去，使田鼠发觉不了。他乘着往人间送石头给阿不凯恩都哩修行宫的机会，把装火的石头带给了人们。人们一打石头，就能生出火来，又用上了火。阿不凯恩都哩不知人们从哪里弄的火种，也就算了。人们过上了好生活，但托阿永远在天上做打石头的苦工。（满族《托阿恩都哩（火神）》）

这是复合掌火神话。较之“哲学日历上最崇高的圣者和殉道者”普罗米修斯盗火神话①，这个神话更加内容丰美，情节生动；较之普罗米修斯，托阿也有过之而无不及。

火对于人类，是无价之宝。“民非水火不生活”（《孟子·尽心上》），“天非此火不能生物，人非此火不能自生”（《物理小识》卷一）。华盛顿曾赞颂：

火：一切发现中的最伟大的发现
使人类能够生存于不同的气候之中
造出很多的食品并迫使
自然的力量为他们工作②

上古人民也深切地感受到了这一点，就用神话予以表现：

雷公、人、老虎和金龙四兄弟争管天下。神仙叫他们都住在一间草屋里，说哪个能把其他三个赶出屋，就算他的本事大，天下就叫他管。雷公打炸雷、扯火闪，金龙刮狂风、下暴雨，老虎大声吼、甩尾巴，都不行。人用火石打出火，烧着草屋，烧得雷公飞上天，老虎跑上山，金龙潜入海。神仙见了，就把管天下的大权交给了人。（水族《四兄弟争天下》）

的确，火有力地帮助人类战胜了许多自然敌人，日益成为自然界的主人。这类神话可叫用火神话，它与取火神话、生火神话、复合掌火神话共同组成了掌火神话。

①马克思《博士论文》第3页。
②引自美国海斯等《世界史》第18页，三联书店1975年版。

火如此重要，自然地，火与火神都会受到人们的高度敬重。在古波斯人那里，“火之重要，殆不亚于太阳，因为它也传播光明，所以也被视为最圣洁最清洁的因素。在某一节经典中，火竟被称为阿胡拉—马兹达（按为太阳神）之子。一切的火，从厨房中的火到庄严的祭坛上的火，都被视为神圣；而须注意看顾，勿使火受污辱。”① 鄂伦春人每次饮食前，都要向火里扔一些食物，或倒一杯酒，以作供奉；严禁向火倒水，或烤肉时用刀子去叉。祭灶之俗，更遍及世界，我国且有《敬灶全书》，昭示其事，如说：

> ……种火之母，能上通天界，下统五行，达于神明，观乎二气。在天则为天帝，在人间乃为司命。又为北斗七元使者，主人寿命长短、富贵贫贱，掌人职禄。又为五帝灶君，管人住宅十二时辰，普知人间之事，每月朔旦，记人造诸善恶，及其功德，录其轻重，夜半奏上天尊，定其簿书，悉是此母也。（《灶王经》）

连帝王也将祭灶列为“七祀”之一（见《礼记·祭法》）或“五祀”之一（见《月令》）。还有的地方实行火葬，以便让死者的“灵魂因乘火上天而得永生”②，——方士道家称“上士举形升虚谓之天仙”（《抱朴子·论仙》），盖由此发展而来；或在墓中点火，让火护佑死者。傣族、彝族等每年举行火把节，以示敬火。几内亚人盛行跳火舞，亦然。鄂温克人则于每年十二月二十三日举行“火神节”，届时宰杀肥羊，把羊头与羊胸口上最好的肉放在火里烤着，敬献火神。蒙古族除了腊月二十三祭火外，结婚时、迁居时也祭火。印度教婆罗门在结婚时，要举行拜火仪式，燃一火堆，向它抛些大米，新郎新娘绕它转七转，既请火神赐予幸福，又请火神作证，焚死日后违背婚约者。

（二）弓矢神话

掌火之后多少年，上古人民创制了弓矢。如果说，火是伟大

①美国麦高文《中亚古国史》第95页。

②《闻一多全集》（一）第156页，开明书店，1948年版。

的自然力；那么，弓矢则是伟大的人工力。弓矢的创制，是上古人民对大自然的进攻所博得的又一光辉业绩，标志着人类支配大自然的能力提高到了空前的水平。弓矢对于上古人民的渔猎生活，作用巨大："因为有了弓矢，猎物便成了经常的食物，而打猎也就成了正常的劳动部门之一。"而且，"弓矢对于蒙昧时代，正如铁器对于野蛮时代及枪炮对于文明时代一样，乃是决定性的武器。"① 因此，弓矢神话广泛流行于许多民族中。

我国"在弓弩的制造上则似乎比其他任何地方都早"②，所以弓矢神话不少。可惜大都只留下了点滴材料，如：

少皞生般，般是始作弓矢（《山海经·海内经》）。

般是太阳神少皞之子，与希腊的日神兼弓箭神阿波罗相类，地位是相当崇高的。他属于东夷。另一个作矢之神夷牟（见《世本》）大概也是的，——他的名字冠以"夷"，可见；而由"牟"通"蛑"来看，他当是由虫神发展而来的，或是赋有虫状的。东夷是始创弓箭之族，又以善作弓箭、善射著称，故其一些部落均有弓箭之神，除了般等，还有名声昭著的羿。

文献上的弓矢神话简略，幸好口头上尚有之：

> 勒灵出世后，地上乱纷纷，豺狼豹子多，经常伤害人。世上人也多，吃的是野果，穿的是树叶，时时都挨饿。勒灵心聪明，勒灵最能干，他来教大家，制弓制利箭。岩桑树最绵，砍来做弯弓，任随怎样扳，它都往回蹦。上山扯葛藤，拿来做弓弦，砍来小金竹，削尖做利箭。弓箭造好了，勒灵眯眯笑，搔腮眨眼睛，向大家说道："我们吃野果，总是受饥饿。老豹实在凶，豺狼实在恶，咬世间的人，吃了一个又一个。我们用弓箭，射豹射狐狸，吃它们的肉，穿他们的皮。"自从那以后，世间有利箭，利箭射豺狼，人们得安然。可惜箭太小，只能射老豹，若是遇大熊，无法把它来射倒。勒灵和大家，又把主意出，砍下青桐树，拿来做硬弩。硬弩力量

① 恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》第22、23页，人民出版社，1972年版。

② 美国李约瑟《中国科学技术史》第1卷第1分册第201页，科学出版社1975年版。

大，安在岩旮旯，大熊来踩着，弹条就引发，“嗖”的一声响，老熊就被杀。弓弩弹力硬，安在老箐林，野猪来碰到，叫它难逃生。自从那时起，世上有弓弩，不怕恶老熊，不怕凶野猪。遇到小野物，就用利箭射；遇到大野物，就用硬弩射。（布依族《造弓造弩》）

这比较详细，概述了从发明弓箭到改进弓箭的全过程，并展现了弓弩的巨大作用。在勒灵身上，凝结了一部上古弓弩史。

还有个神话：

好猎手阿宾肯日经常打到鸟兽，从没有被野兽伤害过。但大家都是用的木棍、石头，很多人难得打到手，还经常被野兽咬伤、吃掉。他决定想个好办法。有天，他看见一只老鼠咬断一根竹子走了，一只鸟飞来把竹子啄成两半后飞走了，一只猴子跳来把两半竹片分成宽的竹扁、细的竹条，也走了。他想来想去，把竹扁弄弯，系上绳子，做成了弓，又把竹条磨尖，做成了箭。他把弓箭分给大家，大家就不怕野兽了，打到的鸟兽也多了。兽神贡波茶布和畜神东贝永布大为恼火，要害死他。一天，他们故意放头白野猪出去，让他打死。他割下白野猪的脑袋，挂在胸前。不料猪脑袋掉下来，獠牙打折了他的腿，他就死了。（珞巴族《阿宾肯日造弓箭》）

由此，可以想见，创制弓箭与使用弓箭，都不是一帆风顺的，要遭受许多挫折；创制弓箭的人，都聪明机智，具有集体主义精神。

阿宾肯日与般等是男神。而据满族的弓神多龙格格为妇女，鄂温克的故事《三姐弟》说姐姐给弟弟做了弓箭，则弓神最早当是女神。因为弓箭很可能是妇女首创的，即使不是，也会归功于渔猎时期——母系氏族社会的领导者妇女。传说非洲曾有一个妇女部落，人人善射，为了便于射箭，把右乳房都割去了，这也可资佐证。

弓箭之神集中了创制、改进弓箭者的优秀的品质才干，为人

类作出了伟大的贡献，自然为人们所敬仰。如满族尼马察家族每年秋天都隆重祭祀弓神，祭时在供桌上摆好糕点、米酒、野鸭与弓箭，由专门侍奉弓神的萨玛主祭，全族人伏首于地，祭完才能站起。

（三）渔具神话

弓箭主要用于狩猎，也可用于捕鱼。但捕鱼，还有专门的工具。开头，初民只是用手捉鱼，或用石头、木棍打鱼，效率很低。积长期的经验，他们逐渐创制了种种专门的捕鱼工具，大大地提高了效果。这样，他们也就创作了渔具神话。

由于我国上古人民很少以捕鱼为主要生产，以鱼类为主要食品，所以渔具神话不多。其中，壮族的《布碌陀教人打鱼》是佼佼者：

> 古时候，河里鱼很多，人可以随便捉来吃。以后，鱼乖了，藏起来，人很难捉到手。创世神布碌陀告诉大家筑起拦河坝，在出水口下面用木头架起鱼帘。鱼随水流下，好多都被鱼帘装住了，人们又经常吃上了鱼。

鱼帘是壮族先民的发明，她把功劳归诸了布碌陀。

汉族先民发明了网罟，她则把功劳归诸了芒等："芒作网"（《世本》）。

网罟最初是用芒草等做原料编织成的，于是有的作者将它们神化为网罟之神。编织网罟，历来是妇女干的活；因此，芒等很可能是女神。侗族先民也曾发明网罟，也有其网罟神话：

> 侗人的第三代祖先铜罗、萨可，看见蜘蛛织网，就扯麻搓线，织出了世间头张网。他们用网套捕鱼兽，比以前强多了。（《铜罗、萨可织网》）

铜罗、萨可仿效蜘蛛发明网罟，这是有一定根据的，所以汉族的另一个网罟之神名叫蛛蝀（《吕氏春秋·孟冬纪·异用》）。我国的网罟创制者相当多，黑龙江齐齐哈尔市昂昂溪、吉林长蛇山、陕西扶风、南京锁金村、福建光泽县、广东崖县等地的新石

器时代遗址上，均出土过束有石坠或陶坠的渔网，于兹可见。他们的勋绩也全都凝结于苎等身上了。

恩格斯说："最古的工具究竟是些什么东西呢？是打猎和捕鱼的工具，而前者同时又是武器。但是打猎和捕鱼的前提是从只吃植物转变到同时也吃肉，而这又是进化到人的重要的一步。"① 描述打猎工具、捕鱼工具的创制的神话，正是人类由动物进化到人的重要一步的标志之一。

（四）农具神话

在渔猎经济时期，上古人民捕鱼打猎，加上采集植物花叶果根，先前基本上可以生活下去；后来，随着人口的日益增加、鸟兽的日益减少，食物日益不足起来。严峻的现实迫使他们努力寻找新的食物来源，其结果是农业的产生。自此，农业逐渐成了古代大多数社会的经济命脉，所谓"农，天下之大业也"（《盐铁论·水旱》）。

农业生产需要许多特殊的工具。上古人民一步一步地创制了它们，随之就一个一个地创作了农具神话。

> 神农氏作，斲木为耜，揉木为耒，耒耨之利，以利天下。（《易·系辞下》）
>
> 神农……作陶冶斤斧，为耜鉏耨，以垦草莽。然后五谷兴，以助菜蔬实。（《艺文类聚》卷九一引《周书》）

此即农具神话之一。上古人民的农具，初时是木质、石质、蚌质的，到青铜器时代才有了铜质的。这些，概括于神农作农具的神话中了。

除了死的农具，上古人民还培训出了活的农具，那便是牛。自从用牛耕地，牛就成了最重要的农具，俗称"农家宝"，因而有牛耕神话：

> 稷之孙曰叔均，是始作牛耕。（《山海经·海内经》）

---

① 《自然辩证法》第142页，人民出版社，1959年版。

上古人民是怎样用起牛来的？当然是经过挑选、训练的，正如有的神话描述的那样：

人们拉犁杖耕地，累得要死，许多男人拉断了脊骨，女人拉折了腰。布勒想用动物代人拉犁，先去捉了条青龙来。青龙力大无比，不听使唤，挣脱了他手中的金绳，震落了他手中的金鞭，飞走了。他又去捉了条野牛来，野牛也蛮横得很，拖着犁杖乱跑，甩掉了银绳、银鼻圈和犁杖，逃走了。以后，他捉了条黄牛来，黄牛很温顺，拉着犁，把地耕得好好的。人们再也不用辛苦拉犁了。（土族《为什么用黄牛耕地》）

玉帝要青牛精传令凡人："一天三打扮，三天一餐饭。"青牛精半天不动，玉帝下令把它从天上掀下去。它摔断了上巴牙齿，又昏昏沉沉，把话传成"一天三餐饭，三天一打扮"，害得凡人为了解决吃饭问题，十分劳累、伤心。玉帝更恼火，罚它去给凡人拖犁拉耙。它不服气，大声叫嚷，震得天皮子、地皮子抖动。玉帝派个神仙，用条白帕子捆住它的颈脖。从此，牛就只能"嗯、嗯"地叫了，颈上也有了条白圈。（土家族《青牛精遭处罚》）

前者表现了挑选中的斗争，后者则表现了训练中的斗争。青牛精不服玉帝指挥，玉帝强迫它干活，这寓含着人类通过顽强的斗争才征服了牛的事实。牛被人驯化后，变得相当老实。所以，另有神话描述：

天地开辟后，地上什么也没有。玉帝想派神下凡撒种子，七分五谷种、三分草木种。热心的牛星主动要求去，但他有个毛病，不论办什么事都要先睡一觉。他醒来，迷迷糊糊，把草木种撒了七分地方，五谷种只撒了三分地方，弄得后来的人缺食少吃。玉帝问他该怎么办，他表示自己做错的事自己来收场，愿给人去耕地，自己吃草也行，让人打骂、杀吃也行。以后，牛就这样了，它还怕睡觉误事，躺着时特

别小心，总嚼着东西。（苗族《牛星》）

牛星热心而误事，将功补过，不但可以原谅，而且值得肯定了。《牛星》还把牛的其他一些特点，附带作了解释，使作品的内容更加丰富、生动。不过，把辛勤劳苦、于人有功的牛说成是贪睡误事而挨罚者，未免过意不去。因此，另有说法：

很古的时候，人们用木棒撬地种庄稼，又慢又累。有个人捉了只岩羊来养，又做了架木犁，使羊拉犁耕地，好得多了。大家纷纷向他学习。后来，人多了，粮食不够吃，玉皇大帝要画眉鸟告诉大家："三天吃一顿，一顿吃三口肉（打野兽吃）、一口饭。"画眉鸟误传成"一天吃三顿，一顿吃三口饭、一口肉"。这样，粮食更不够，人们只好赶着岩羊拚命多犁地。牛看见岩羊力气小，太辛苦，很可怜它，就代它干起活来。牛犁得又快又好，人们都有粮食吃了。（白族《为什么用牛犁地》）

这类作品，是表彰牛的，符合人们重牛的思想感情，所以流传更广。有的还把牛塑造成了反对统治者的形象：

天下大旱，庄稼失收，可是玉皇大帝还派天牛下凡，催缴租粮。天牛看见人们吃野菜树皮，十分同情，不但不催大家缴粮，还布云下雨，亲自拉犁，帮助耕种。玉帝大怒，罚它做哑巴，给它鼻子上穿根绳子，打下凡间。它从此给人干活，使庄稼年年丰收。人们对它很感谢，每年正月初一到十五，家家户户烧高香、打糍粑，村村寨寨跳"逗春牛舞"（一人扮耕者、一人扮牛，扮牛者要仿牛"吃水"、"过坎"、"斗角"、"洗角"、"搓蹄"等），祭祀它。（侗族《逗春牛》）

在此，牛不仅是生产劳动模范，而且是社会斗争英雄了。牛耕是上古农业的最大的科技成就之一，也是机械化农具出现之前的效益最大的农技。而牛，也是值得人们敬重的。因而敬牛之俗，遍及世界。毛难族有"分龙节"（夏至前后），祭牛是其中的一项活动。壮族以四月初八为牛王生日，届时好好地招待牛。

仡佬族于十月初一举行“牛王节”，亦然：那天，让牛休息，杀鸡买肉、做粑粑、备米酒，给它做寿，把粑粑挂在它角上，牵它到水边照影子，再喂粑粑给它吃，有的地方还给它披红挂彩，大放鞭炮。在《旧约》里，牛是耶和华（上帝）指定的他在人世的象征。“上帝”一词，斯堪的纳语作gud，哥特语作guth，日耳曼语作gott，英语作god，伊朗语作gaw，它们均源自梵语go——公牛。

马克思指出，农业劳动“是使其他一切劳动部门所以能够独立化的自然基础”（《剩余价值学说史》第一卷）。恩格斯指出，“农业是整个古代世界的决定性的生产部门”（《家庭、私有制和国家的起源》）。由此，可见农具的重要，也可见农具神话的意义。

（五）交通工具神话

生产工具里面，有一种比较特殊，即交通工具。它们主要用于间接的生产——运输，有时也用于直接的生产，还用于生活。因它们基本上属于生产工具的性质，所以关于它们的神话也放在生产工具神话里面。

最早的交通工具，是舟船。它始造于渔猎时期，那时也就有了舟船神话。以后舟船不断改进，舟船神话便不断充实起来。下面之作是其代表：

> 共鼓、货狄共作舟。（《太平御览》卷七六九引《世本》）
>
> 共鼓见窾木可以浮水而渡，即刳木为舟。（《世本》张注）
>
> 化狐见鱼尾画水而游，乃刳木为楫以行舟。（同上）

货狄即化狐——“货”的古字为“化”，“狐”笔误而成“狄”。他与共鼓合伙创制、改进舟船，正是上古人民集体创制、改进舟船的表征。舟船的前身是浮木、浮竹、浮葫芦等，还不会造舟船的人们抱着它们渡水。它们不算舟船，但给了人们以启发，中空面可以坐人载物的木头给人们的启发更大，促进人们发明了舟船。开头，人们随便用根竹子、木棍撑舟、划船，逐渐

加以改良，才造出了楫橹等。楫橹等的创制，无疑是应用过仿生学，所以高山族的神话也说：

有个猎人追鹿追到水边，见鹿游水走了，干瞪眼，没有办法。后来，他看到一只老鼠蹲在浮着的树枝上，用尾巴划水前行。他就砍下一根木头，挖条深槽，又用一根树枝作桨，造成了独木船。有了船，人们就可以在水上来来去去了。（《猎人造船》）

舟船是水上交通工具。陆上的交通工具是驴马、车辆等。人们在一般的原野山岭中可以自由行走，对交通工具的需要，在很长的时期里不那么迫切；直到生产、生活发展到一定阶段，人们才急需交通工具。执此之故，陆上交通工具的出现晚于水上交通工具。

陆上交通工具最先是驴马等，因为乘骑驯养的驴马等比较容易。投射到神话上，便有乘马神话：

乘杜作乘马。（《荀子·解蔽》）

杜，木名，即杜梨、甘棠。据此，乘杜可能是由杜梨图腾转化而来的乘马之神。又，杜为古国（部落）名，也称蕩杜、唐杜，传说是陶唐氏之后，至春秋初方被秦宁公所灭（见《路史·国名纪丁》），故址在今陕西西安市东南。据此，乘杜可能原是杜族的乘马之神。杜族与我国西北很多族一样，养驴马很早，善于乘马，作有乘马神话是自然之事。

用驴马驮东西，减轻了人们的劳动，也比人们挑抬顶戴要多，但还是相当有限；乘马飞驰，比人行走奔跑要快得多，不过只能骑一两人。这种情况，不能满足生产、生活日益增长的需求。于是，到原始社会末期，上古人民创制了车辆。车辆是古代最先进、最有力的交通工具，也常用作战斗武器。上古人民重视它，以车辆神话记录了创建它的杰出成就。

川谷交错，风化未通，九州隔绝，未有舟车之用，以济深致远。于是奚仲乃挠曲为轮，因直为辖，驾马服牛，……以代人力。（《新语·道基》）

这一神话，见出上古车辆初用人力拉，后用畜力拉，初简单，后复杂，越来越进步，作用也就越来越大。后世的种种车辆，都是继承、发展上古车辆而来的。

二　经营神话

上古人民在为自己的生存、发展而英勇、机智地进攻大自然的斗争中，不断地创造着生产工具，同时不断地开拓着生产领域，向生产的广度与深度进军。经营神话记录了他们这种进军的足迹。较之创制生产工具，开拓生产领域更其艰难困苦，更其危险；因此，较之工具神话，经营神话更其丰富充实，更其动人心魄。

（一）采集神话

人类最早的主要的生产领域，是采集草木的花叶果根茎皮等。后来，花叶果根茎皮等始终是人类所需的生产、生活资料。所以，最早的经营神话是采集神话，它也长期地流传着。

下面，就是一个采集神话：

> 男神阿热、女神阿咪用黄泥、白泥造了许多人，可是他们没有吃的、穿的、住的。阿热、阿咪拿露水给人喝，摘黄泡果给人吃，剥树皮、石皮给人穿。人们爬到树上住，扯叶子来垫，又自己摘果子，打伙分着吃。（阿细人《吃果子和穿树皮》）

这大致地折射了采集经济生活的情状。人类的直接祖先类人猿是靠采集度日的，它们把采集方式传给了人类。虽然类人猿的采集不是生产，与人类的采集生产有质的区别，但它们仍然是人类的老师。不过《吃果子和穿树皮》没有把老师的光荣给予类人猿，而给予了神。

采集神话现存的极少。个中原因，当在于采集生产比较容易、安全，缺乏刺激性；在子采集生产在神话生存时期是次要

的，不太受到重视。这使上古人民很少创作采集神话，也很少传道它们。

（二）渔猎神话

在主要凭藉采集生产过了多少万年之后，人类日益感到了人口增多、资源减少的双重压力。严峻的形势，迫使人类不得不开辟新的生产领域。而随着棍棒、石刀、弓箭之类的“最早的工具”（恩格斯语）的创制，上古人民便开创了新的经济——渔猎经济，并在几十万年中都主要以动物为生。动物与植物一样是大自然的产物，但它们之成为人们的食品，则是上古人民向大自然进攻的结果，《列子》说得对：“生取可食者食之，岂天本为人生之！”（《说符》）渔猎神话也由此诞生。

渔猎神话有三类。一类是描述渔猎神告诉与帮助人们打猎捕鱼：

> 高黎贡山上有个女猎神，爱上了一个猎人。结婚时，她要猎人把一根剥了皮的麻杆子插到屋后去，晚上刺到了一只大麂子，用麂子肉招待了客人。以后，她常常清早上山打野兽，又告诉了猎人许多捕猎飞禽走兽的办法，还生了个儿子。一家人幸福地生活了几年，她为了管理山上的动物，一个人回到山上去了。但她还是经常暗暗地帮助丈夫打猎、回家看望儿子。后来的猎人尊她两口子为祖先，祷请她赐给自己丰富的猎物。（怒族《女猎神》）

这类神话让神来充当猎人的老师与恩人，尽管上古猎人本是凭藉自己的力量、智慧从事生产的。由于渔猎社会是妇女统治的天下，所以渔猎神往往为女性，尽管打猎多是男人的事情。

渔猎神是渔民猎人的升华，但有时兼具自然性，所以偶而又以反面性的形象出现在神话里：

> 在天神还没有教会人们种植谷物的时候，人们靠捕捉鸟兽过日子。人们用支起的石板压雀鸟，用扣子吊兔子、狸猫，用陷阱逮老熊、野猪。但猎神威惹、威嘎、威波说鸟兽

都是他们养的，经常阻挠人们，放走鸟兽。人们打死他们骑的岩羊、鹿子、马鹿，把他们捉住，跟他们讲理，吵了很久。最后，大神烟沙判定：背朝天的动物，人都可以捉来吃；不过要杀白公鸡献给猎神，作为报酬。因此，人们每次撵山时，都要祭祷猎神："今天我们来撵山，骑岩羊的威惹神啊，你不要给我们的扑箕放空！今天我们来撵山，骑鹿子的威嘎神啊，你不要给我们的扣子下空！今天我们来撵山，骑马鹿的威波神啊，你不要给我们的陷阱落空！"猎神要人们不要带铜刀、铜矛、铜箭上山，说他们害怕那些东西又亮又快。人们因烟沙没有发话，就不听猎神的，猎神也没有办法。（哈尼族《猎神》）

在这类神话中，渔猎神起了妨碍人们渔猎的作用。何以会如此呢？大概这样的渔猎神原先是动物神，负有管理、保护动物的职责；他们发展成为渔猎神时，一方面要满足猎人渔民的愿望，另方面又还没有完全摆脱动物神的性质。对他们，猎人渔民们既进行一定的斗争，又进行一定的笼络，以求顺顺利利地获取更多的动物。这种神话表现了上古人民一定的主体意识。

当上古人民进一步增强了力量与自我意识的时候，他们便使自己直接升华为神。于是有了另一类渔猎神话：

舜渔于雷泽之中。（《尚书大传·尧典》）

舜……服象。（《楚辞·天问》洪补）

这个作品尽管只留下了简略的材料，但仍可聊备一格。由它，可以想见上古猎人渔民打猎捕渔的紧张、激烈的情景，有如拉祜族史诗《牡帕密帕》描述的："九百人追赶豹子，足足追了三年。豹子已经老了，赶到水塘打死了豹子。九百人投出了标枪，九百支标枪戳到豹子身上，豹子倒在地上，豹子的鲜血像河水一样流淌。"对舜这样的渔猎神，上古人民更加崇敬，许多后人亦然：满族吴扎拉族人在狩猎前都要祭祀猎神鄂多哩玛发，供上弓箭、羊，猪等。云南大理县周城等白族尊猎神为本主，于每年农历正月十四到十六举行本主节，耍龙、耍狮、娶虎、唱戏，

十分热闹。

（三）畜牧神话

上古人民征服动物的最高成就，是把若干动物驯化为家禽家畜。他们狩猎时，捕捉了好些禽兽，暂时吃不完，就把若干禽兽尤其是幼禽小兽圈养起来，留作后用。日深月久，某些禽兽渐渐驯服起来，成了家禽家畜。由是，畜牧业形成了，有的部落、部族以畜牧业为主要的经济，大多数则以畜牧业为辅助经济。而不论什么部落、部族，只要她拥有畜牧业，她也就作有畜牧神话。

畜牧神话主要是描述神赐给人们禽畜，帮助人们驯服禽畜：

人从天上下到凡间，天神老祖要马、牛、鸡、狗、猪等也下凡帮人做事：马驮东西，牛犁田，鸡打更，狗守家。马撒野，牛不服管，老祖要人给马戴上嚼子、给牛穿上鼻子。猪光想吃，不愿干活，老祖让它给人做菜。狗和鸡觉得自己力量小，做事少，狗甘愿每顿只吃一点饭，不够就吃屎，鸡甘愿每天只吃一点米，不够就吃虫。（佤佬族《禽畜的来由》）

把野生动物驯化为家禽家畜，这是好多代人努力的结果。而神话，把它凝结于老祖等身上了。

还有的畜牧神话，描述畜牧之神驯养禽畜的情景：

大费……调驯鸟兽，鸟兽多驯服，是为柏翳……主畜，畜多息。（《史记·秦本纪》）

上古人民与后世人民一样，喂养禽畜，就想禽畜又多又好；而要禽畜又多又好，就得有技术、有办法。我国上古人民喂养禽畜的技能，在上古世界中名列前茅，殷朝畜牧业的发达在当时举世无双。《大费主畜》即留下了他们的辉煌业绩。

家禽家畜对于上古人民、对于人类的价值很大，正如摩尔根说的："家畜可以用作食用，可以交换其他物品，可以用来赎回俘虏，支付罚金，以及用作仪典上的牺牲。还有一层，因为家畜在其数量上可以无限地繁殖，所以家畜的占有，对于人类心灵启

示了最早的一种财产观念。”① 畜牧是生产上的巨大进步，而且，“野马、牛、羊、驴、猪——它们的驯养〔对进步〕是强有力的推动；当它们成群地繁殖时，它们就成了不断进步的泉源。”② 难怪蒙古族要崇奉畜牧之神为最古老的尊神、天帝的化身，把他画在牛角上面，供奉在门旁边。

（四）农业神话

在上古时代，最发达的生产事业是农业，对人类历史意义最大的生产事业也是农业。农业经济时期，人口最多，神话的创作者也最多。后来的社会，又大多是紧承上古农业社会的。因此，上古农民创作的神话最丰富，其中的农业神话也是生产神话里最为丰富的，仅笔者收集到的就不下百数。

丰富的农业神话，以探求农业的起源之作为多，又大都是探求五谷的起源的。在现实生活里，本来，农业、五谷是这么来的：

> 冬去春来。秋天，草实落地，野果入土，经过寒冬，待到春天，又都发芽萌生了。斯金金巴巴娜达明（天地的女儿）是个细心人，她看在眼里，记在心里。以后，她也把采集来的野果实收存了一些，播到地下，不多一些时候，也发芽萌生了。夏去秋来，她和丈夫金尼麦包（天地的儿子）有了收获了。就这样，他们学会了种庄稼，发明了农业。（珞巴族《农业的发明》）

但经过幻想化，就大异其趣了，有的成了动物取谷种神话，把五谷起源之功完全归之于动物，或主要归之于动物：

> 很古以前，人们靠采野果、打禽兽、捉鱼虾过活，日子越来越难过。听说隔了四十九条天河的天国那里有五谷，人们去不了，只能叹气。狗就去了，游过天河，在天国的晒种子场上打滚，一身沾满了谷种；但回来时被河水冲掉了很多，只有翘出水面的尾巴上留了一些。人们得到了谷种，开始了

① 《古代社会》第638页，商务印书馆，1977年版。

②马克思《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》第56页，人民出版社，1978年版。

种植，长出来的穗子都像狗尾巴。以后，狗还到天国去了好多次，带了好多种种子回来。人们越种越多，用五谷当主食，生活越来越好。所以，人们爱狗，好好地喂养它。吃新米时首先让它吃，过年时也先让它吃肉吃饭。（《土家族《狗取谷种》）

类似的说法，广泛地流传于我国南方各族与东南亚、印度、印尼、菲律宾等地一些民族中间，形成了世界上最大的一个农业神话圈。此外，也有的说白鸽（黎族）、蚂蟥（布朗族）、老鼠（毛难族）、斑鸠（藏族）、蛇（佤族）等等为人取来了谷种。何以会如此呢？一般而言，它们最早分别是某一氏族的图腾，后来，因该氏族在部落或部族中占有显要地位，而成为部落或部族的重要神祇；由是，在该部落或部族创作农业神话时，它们便被请来充当主要角色了。不仅农业神话中起重大作用的动物是这样来的，而且其他自然社会性神话中起重大作用的动物也往往是这样来的。此外，想象动物是获取谷种的主角，还与下面的情况有关：许多鸟类吃食谷物，常在庄稼地里觅食；有的家畜是人的得力助手。如狗，这种人类最早豢养的动物，无论是在白天随人打猎时，还是在晚上为人看守门户时，都给了人不少的助益。所以，人们一贯器重狗。上古波斯人甚至认为，世界赖狗而存在，没有狗，狼就会毁尽一切财富。其后代还曾规定，待狗要优先于待人，谁看到狗都必须用最好的食物喂它；遇到带仔的母狗无家可归，当地长官必须予以喂养，否则要遭到毁伤肢体的刑罚；凡是杀死有用的公狗或者怀孕的母狗的人，都要判处死罪。尼泊尔人至今每年要过“狗节”，给狗精心打扮，喂好东西给它吃。自然，创作农业神话的某些人，会请狗出场挑重担了。他们，最早可能是我国南方的先民。我国南方为稻谷的原产地之一，当地人是“稻谷之父”，开创了稻谷文化。随着稻谷文化的流播于南部亚洲，他们创作的犬取谷种神话便在亚洲南部各地不胫而走了。

把五谷起源记录在动物的功劳簿上，这是初时的作法。后来的动物再取谷种的神话，也仿效着它：

地上的人很聪明，把十个太阳射下了九个，把天捅了个洞眼又补上。天神害怕了，玉皇大帝下令往地上灌洪水，淹没了大地。洪水退后，活下来的一些人没有吃的，要燕子等去大海那边的玉帝花园里偷些五谷种子来。燕子先飞去，只偷来了杉树种；人们种了杉树，用它盖房子，也请燕子住在屋里。蛤蟆接着坐黄叶去，偷了苎麻种来；人们种上后，用它做衣服，蛤蟆也喜欢呆在苎麻蔸下。狗偷偷地坐着看守御花园的神仙的船去，在晒谷子的簟上打滚，沾了一身谷子，又坐船回来，但在找东西吃时被神仙发现，踢下了海。它拼命翘起尾巴，游过海来，上了岸就饿死了。人们找到狗，把它尾巴上沾着的谷子种起来，又有了粮食。以后，人们给狗饭吃，表示感谢；狗给人看守家园，免得谷种丢失。（侗族《动物偷种子》）

再取谷种的动物，与初取谷种的动物一样，都有其特长。人们创作时，总是根据不同的情况，选择那些禀赋着适当特长的动物，去完成某一任务的。

继动物取谷种神话而起的作品，为神予谷种神话：

很早时候，人们吃山芋等，不好吃。一次，卡那普去深山里挖山芋，走进了一个洞里。里面的神仙塔母麦给他烤粟饼吃，味道又香又甜。他请求神仙给他种子，神仙把粟、豆等都给了他。人们吃上了粮食，年年举行“粟祭”，感谢塔母麦。（高山族《塔母麦给谷种》）

天神掌握着七十七种谷物，但是不给人间种子。人们用山芋野果充饥，生活很苦。天神的女儿同情人们，偷了一袋谷种下凡，教人们栽种。天神发现了，把她抓回去，吊打了一顿，关在牢里。她想方设法逃下了凡间，还偷了另外七十六种种子给人们，又教人们纺纱织布做衣服。人们都有了饭吃，有了衣穿。天神知道后，罚女儿为狗，永远留在人间。人们不忘记她，每年开始收割时举办“尝新米节”，让家里的狗

吃第一碗新米饭。（哈尼族《尝新米》）

卡那普是五谷神；五谷从地下长上来，人们便想象他住在洞里。天神是自然神，所以不让人得到谷种。其女儿则是由狗转化而来的人神，她既有自然性，更有社会性。她屡受折磨，透露出：人类在发现、栽种、吃食五谷的漫长过程中，历经了无数的危难；她为了人类而坚持斗争，则体现了上古人民的崇高品质。

神后来又被异人所取代，成了异人取谷种神话：

人们光吃兽肉树皮，日子难过。茫耶带着大家的心愿，去西边天脚神洞里取谷种。他越过重重山林，战胜万千野兽，又在梦中得到一个老人的指点、送的马和狗。他骑马带狗前行，从一棵大白树上的斑鸠蛋里取出一片钥匙，从树洞里掏出一柄宝剑，从一条石牛肚里拿出一副弓箭，从石岩缝里寻到一柄扇子，用箭射平了红水河的汹涌波浪，用扇子扇灭了火山的火，到了那神洞里。在狗的协助下，他杀掉了拦阻的红脸神、黑脸神、白虎和大神雀，用钥匙打开洞底的石库，取出了谷种。往回走时，他又扇火、射水，累死了，只叫狗把谷种带回了家乡。家乡的人们开始了耕种。过上了好日子，永远纪念着茫耶和狗，每年吃新米时先拿给狗吃。（布依族《茫耶寻谷种》）

在这类神话里，动物（犬、马等）退到了次要地位，神（梦中老人）也退到了次要地位，为主的是异人——上古人民的直接的升华了。这种发展，不用说，是上古人民的力量逐步增强的结果。

五谷起源神话占有农业起源神话的大部分，这是可以理解的，因为谷类是农业的基本产品。由谷类，派生出了一个重要的副产品——酒。于是，酒起源神话也加入了农业起源神话的行列。其一是：

仪狄作酒。（《吕氏春秋·审分览·勿躬》）

它太简略，令人无法知其究竟。由下面的传说：

帝女令仪狄作酒而美，进之禹。禹饮而甘之，遂疏仪

狄，绝旨酒，曰："后世必有以酒亡其国者。"（《战国策·魏策》）

可以窥见，仪狄所作的酒，味道美好，足以诱人上瘾。另一个是：

古者少康初作箕帚、秫酒。少康，杜康也。（《说文》）

杜康造酒，因名酒曰"杜康"。（《瑯嬛记》卷中引《谢氏诗源》）

少康比仪狄更进了一步，开始选取更适宜于酿酒的谷物——秫（带粘性的高粱）来造酒了，其酒无疑更加美好。还有一个是：

有次，洪水淹没了独龙江两岸的人们，只一个上山打猎的人保住了性命。天神为了让人传宗接代，派迪兰下凡和猎人结为夫妻，并送她一只金竹筒，要她到家后才打开。她在路上打开了，筒里的蜜蜂统统飞了出来，变出了岩蜂。后来，她用竹筒装水，水很香甜。猎人用它酿酒，酒也香甜得很。竹筒酿酒法，就这样传开了。（独龙族《竹筒酿酒》）

如果说，仪狄是酒的创制者，杜康是新酒料的开发者，那么，猎人则是酿酒新法的发明者：他们正可全面代表上古酒的开创者，关于他们的神话也就可作酒起源神话的全面代表。

酒，适当饮之，使人舒畅，促人健康，可以治病（故"醫"字从"酉"），也可以增人勇气。而喝醉了，能让人忘却烦恼，所谓"一醉解千愁"，"何以解忧？惟有杜康"（曹操《短歌行》）；还能"交接神鬼"——神志不清，醉眼朦胧，恍若见到神鬼，与之来往。因此，上古社会的许多人喜欢饮酒，殷人更嗜酒成风；酒是重要的祭品，巫觋更往往以醉酒为通神的一种手段。后世亦然。由是，酒神话在农业神话中占有了特殊的一席，杜康的大名至今犹盛传于世。我国为世界上曲酒的发源地，与啤酒的发源地埃及、葡萄酒的发源地希腊鼎足而三。我国的酒神话也就与她们的酒神话一样，在世界酒神话中占有十分重要的一席。

塔母麦等等代表着上古农民，其神话可说是农神神话。此外有谷神，代表着谷物，也有关于他们的神话——谷神神话：

谷神是个小胡子老头，常到收割了的庄稼地里，用木棒点谷杆，谷杆就长出了谷子。所以谷子摘了又有，怎么也摘不完。有次，一个小媳妇看见了他，不认得，以为他在捣鬼，害得自己忙不赢，骂了他一顿，还放小狗赶他走。他火了，不再来了，谷子一年就只有一次收成了。人们想他再来，摘谷子时不准带狗子、大声讲话和吹口哨。（土家族《谷神》）

这类作品的创作，是比较早的。其谷神，是人化自然（经过人类加工的自然物）之神，不同于纯粹自然之神，而含有社会的成分。但其作者意识不到五谷中的人力因素，把丰收的希望全寄托在谷神身上。这也难怪：五谷从种到收，要经过好几个月的时间，其间情况变化多端，人力难以完全控制，上古农民只好一方面拜倒在自己的化身——农神脚下，另方面又在谷神面前顿首致意了。

谷神与农神经常分开着，有时则合而为一，构成新的神话。试看：

稷者，百谷之神也。（《太平御览》卷五三二引《礼记外传》）

稷降播种，农殖嘉谷。（《尚书·吕刑》）

古者……田野不修，民食不足。后稷乃教之辟地垦草，粪土种谷，令百姓家给人足。（《淮南子·人间训》）

后稷作稼穑，死而为稷。（《淮南子·氾论训》）

后稷为天地主。（《通典·礼·郊天下》引《孝经纬》）

后稷由谷神而农神而异人，复由异人而谷神而天地主神，打了一个圈。其神话的名声仅次于神农神话，如今也还流传在甘肃、陕西、山西等地。我国黄河流域是粟的种植起源中心，后稷即其表征。

上述神话中的农神、谷神，有女的，有男的。而第一批农神，当是女神。因为，农业是妇女发明的，农业早期的主要经营者也是妇女，加上当时是母系氏族社会，自然而然地，农神必是妇女的化身了。后来，社会变成了男权世界，大多数地方的农业劳动主力

基本上是男子，男农神也就崭露头角了。不过，女神与妇女始终享有相当的地位：在距离上古时代几千年的今天，依然到处可以看到女农神的倩影；云南有的民族，收割时总是让妇女先开镰，然后男子才动手，吃新米饭时也是让妇女先吃三餐，然后男子才进食；爪哇岛上的同稻米有关的许多事情，像种稻、做饭，都由妇女做，男子均不得插手。

上古农民为人类做出了伟大贡献，五谷对人类的贡献也不小。因此，各地农民都有崇拜农神、谷神之风。如黔东南苗族，一年四季，对农神、谷神的祭祷不断，——开春撒秧（播种），祷告谷神："谷子姑娘啊，你在家睡很久了，现在鸟儿叫了，花也开了，你该出来了！我撒你三把在前面，你要长得很好；我撒你三把在后面，你也要长得很好。露水养你的叶子，泥土养你的根，你会长得很好的"；开秧门（开始插秧），活路头（带头插秧者）用糯米饭和鱼先敬秧田，再抬到要插的田里去敬谷神："我家母亲请来了（谷子）姑娘，到我家田边，插在田里头；这地方很好，姑娘可以安心在这里，今天有白刺米保护你，虫不会吃你，鬼怪不会来害你，你会长得很好"；薅秧，活路头也要给谷神供糯米饭；五月插完秧，过"粽粑节"，用竹木棍子穿些粽粑叶插在每丘田的水口上，作为送给谷神的锦缎衣裳；禾如果长得不好，就用小狗、鸭、酒等到田边敬祭，请谷神来保苗，并把狗骨鸭毛与四方竹、白刺等捆成一束，插在田中，以招来谷神，驱逐鬼怪；开始收割时，举行"吃新节"，用新米敬谷神；收割完毕，活路头用鸡、鱼、酒、糯米饭等祭谷神："九月来到了，十月来到了，谷粒全归仓，谷魂请归仓"①；此外，人们认为人的一生都有谷神在保护，所以妇女怀孕时，生小孩时，小孩满月时，人生病时，盖新房时，……都要请鬼师念咒，挂米线（稻禾），或放碗米，或吊一袋米、谷子，以求谷神保佑，连人死了埋葬，也要由鬼师撒谷子引路、撒谷子在墓坑里，以求谷神引导死者升天、庇护死者。

① 以上引自潘定智《丹寨苗族的谷神崇拜》，《民间文学论坛》1989年第3期。

由此可见一斑。

除了以上的作品，农业神话中还有一个比较特殊的类型：农作物特征神话。

农作物各有其特征。它们是如何形成的？上古人民通过神话作了回答，如：

荞麦和小麦同时在春天播种，争先恐后。小麦打了荞麦三个耳光，打得它由圆形变成了三角形；荞麦一头撞去，把小麦身上撞出了一条坑。五谷大神说小麦不该先动手，罚它冬播夏收，在野外过年；对荞麦，让它继续春播夏收，也可秋播秋收。（汉族《荞麦和小麦》）

灵山一带，有通天河灌溉，小麦穗又长又多，年年丰收，人站在麦堆上可以摸到月亮、星星。大家都说："灵山灵山，天堂人间。"但是，人们浪费起来，随便让禽畜糟踏粮食。玉帝知道了，收掉了通天河。没有水，人们收不到粮食，后悔不已，向玉帝悔过。玉帝才又给人一些水种地，但叫小麦只长一根短穗了。（汉族《小麦短穗》）

无谓的争斗，是原始社会的人们所反对的；浪费，则为整个上古人民所不容。他们借此来解释农作物的特征的缘由，便使农作物特征神话不仅具有认识自然的意义，而且具有一定的社会意义。农作物，不是第一自然界的产物，而是第二自然界的产物；因此，表现其特征的神话，不同于植物神话。

整个农业神话，丰富多彩，恰与农业在上古社会的重要地位相应。

（五）林业神话

农业社会之前，陆地上到处长满了森林，人们除了砍点树木做用具、烧火之外，对森林没有什么破坏，也毋需乎去维护森林、种植树木。到上古农业社会，人们焚烧草木，开垦田地，大片大片的森林遭到了毁灭。随着人口的日益增长，毁林的现象日

益严重。这逐渐严重地破坏了生态平衡，影响了人们的生活。有鉴于此，人们开始注意维护森林，种植树木了，即开创了林业。林业神话也就应运而生。

林业神话主要是描述植树造林的：

> 一位神仙看见大塘一带树木稀少，人们住着茅棚，生活困苦，就带着树苗下凡，变成一个老头，告诉大家植树造林。他还带了一张仙桌，放在山顶，累了就坐在上面休息。等人们学会了植树造林，他才返回天上。仙桌，他忘记了带去，变成了一块石头，人称桌子岩。（土家族《神仙教人种树》）

其中的神仙，自是对植树造林的重要性先知先觉的人士的升华。就是在他们的倡导、带领下，上古人民逐步种起树来的。上古人民的种树规模当然很小，一般只是在屋旁村旁种些树木；但其意义，却不可小视，——关乎人类生存的林业，即创自他们之手。因此，记录他们的开创林业之功的林业神话，尽管数量不多，也需得到应有的重视。

（六）手工业神话

自上古社会迈入农业经济时代，“以农业为主的综合经济的发展和社会生活水平的提高，给原始手工业的发展提供了条件，也向原始手工业提出了越来越多的需要。一些原始手工业相应地发展起来。”① 手工业的门类愈来愈多，有石器业、木器业、陶器业、玉器业、骨器业、冶金业、编织业、服装业等等；分工愈来愈细；产品品种愈来愈繁，质量愈来愈高。我国上古的手工业的发达，更是名列世界榜首。

手工业的繁荣带来了手工业神话的繁荣。不过，流传至今的手工业神话，主要是服装神话、陶器神话、冶金神话，其他很少，甚至于没有，诚为憾事。好在服装业、陶器业、冶金业的成

①郭沫若主编《中国史稿》第一册第59页，人民出版社1976年版。

就足以代表手工业，其神话也如此。

服装神话在手工业神话中是最多的，因为服装是生产、使用最多的手工业品。但服装的创制较晚，在很长的时期里，人类“不知衣服”（《庄子·盗跖》），赤身裸体过日子，——直至今天，在太平洋一些岛屿上，在非洲，在南美洲，都还有一些赤身部落。渐渐，人类用草叶兽皮蔽体了。为什么如此？有神话说：

> 雷公九兄弟，力气巨大，脾气暴躁，打起铜鼓来惊天动地，搞得人们不得安宁。人们派个男人上天去，请玉帝叫雷公轻点打鼓。雷公说鼓是用金皮蒙的，打轻了不响。那人要他们用别的皮蒙鼓，他们生气地说只有用人皮才行。玉帝随便答应了，雷公就常抓人去剥皮蒙鼓。一次，人们想了个办法：大家都扮成麻脸、身上搞些伤疤，对雷公说皮烂了，蒙不了鼓，要雷公用牛皮蒙。后来，大家怕雷公识破，披上草叶兽皮，盖住身体，慢慢地兴起穿衣服来了。（布依族《人穿衣服的由来》）

草叶兽皮，是衣服的滥觞。先民之所以披草叶兽皮，完全是为了保护自己，而不是像某些学者说的，为了遮羞，或为了装饰。《人穿衣服的由来》即透示了这点。

草叶与自然的兽皮，还不能算作真正的衣服。真正的衣服，开始于皮制服装，它是经过了剪裁缝缀的。它初出现于什么时候，不得而知，但至迟到山顶洞人，已经有了，——他们制造了骨针，即是为着缝制皮衣的。它不像后世的暖毛轻裘，而是相当笨重、粗劣的，可较之草叶与自然的兽皮之类，要好得多了。它大有功德于人，就得到了神话的反映。不过，描述它的创制的神话，在我国还没有出现。只有下一作品：

> 胡曹作衣。（《世本》）

可以把皮制服装包括在内。此外：

> 南荒外有火山，其中生不尽之木，昼夜火燃，得暴风不猛，猛雨不灭。……不尽木火中有鼠，重千斤，毛长二尺

余，细如丝。但居火中洞赤，时时出外而毛白。以水逐而沃之即死。取其毛绩，纺织以为布。用之若有垢浣，以火烧之则净。（《神异经·南荒经》）

这一故事，是皮制服装神话的遗响。

继皮制服装而起的麻制服装，则有神话流传下来：

伯余之初作衣也，缕麻索缕，手经指挂，其成犹网罗。（《淮南子·氾论训》）

麻制服装尽管开头像网罗一般，可比起皮制服装来，还是进了一步，更不用说后来日益精致的麻制服装了。说伯余“缕麻索缕”，做成网罗似的衣服，还透露出了一个信息，即麻制衣服是由网罗转化而来的：人们先织造网罗捕捉动物，由此得到启发，才用麻线织制起衣服来。傣族神话说，蜘蛛教人织布。那也可能：人类是经常向动物学习的。

麻类衣服满足了上古时代的人们的基本穿着需要，大多数民族就此心满意足了。我中华民族却不然，而是继续前行，创制了丝绸衣服，如丝制服装神话所表现的。它的一种是描述蚕神的蚕神神话，如：

蚕神给上帝守门，看见人间缺衣少食，怂恿上帝的脚力牛神下凡帮助人们。牛神不敢私自行动，蚕神要他伏在自己头上，带他下去。牛神给人耕田，蚕神吐丝给人做衣。蚕本来比牛大几十倍，吐出的丝比麻绳还要粗，不便于纺织；他就变小变小，一直变到现在这般大。他头上有四点黑印，那是牛神留下的脚迹。（汉族《蚕神、牛神下凡》）

说蚕来自天上，恰是蚕为自然之虫的反映，所以古“蠶”字的异体“蚕”，意为“天虫”。天然之蚕，吐丝较少；经过人们的培育，品种良化，丝的产量日多。由是，有描述人化之蚕的神话：

欧丝之野，在大踵东，一女子跪，据树欧丝。（《山海经·海外北经》）

蚕神的人化，开头是使蚕变成人，像呕丝女子、马头娘等似

的。进一步，则说蚕是人变的，有的还赋予了社会矛盾，如苗族《大年初一的姑娘菜》说，有个姑娘被强盗杀死，变成了蚕，给人们吐丝做衣。以后，更有一种神话描述养蚕治丝之神：

西陵氏之女嫘祖，为黄帝元妃，始教民育蚕，治丝茧以供衣服。后世祀为先蚕。（《通鉴外纪》卷一）

这就更加突出了人的作用。由于无论是养蚕治丝，还是剥麻纺织，还是用皮缝衣，都是妇女的活计，所以嫘祖等都为女神。丝绸衣服，不仅在上古时代，而且在今天，均是高级服装，对于美化人们的生活，厥功甚伟。因此，关于它们的神话弥足珍贵，嫘祖等也为世人景仰，人们纷纷传道着其遗迹，如：

雷（嫘）祖从（黄）帝南游，死于衡山，遂葬之。今岣嶁有雷祖峰，上有雷祖之墓，谓之先蚕冢。其峰下曰西陵路，盖西陵氏始蚕，后人祀之为先蚕也。（《南岳志》引《湘衡稽古》）

祭祀她们之俗，绵延不绝：

周制，仲春，天官内宰诏后帅内外命妇，始蚕于北郊。后妃斋戒，享先蚕而躬桑，以劝蚕事。（《通典·礼六》）

我国古代的衣料，除了毛皮麻丝，还有棉花。但棉花是宋元时期才传入我国的，以前没有。所以，许多民族只有皮制服装神话、麻制服装神话、丝制服装神话，而没有棉制服装神话。不过，有的发展缓慢之族，自种植棉花后，也作有棉制服装神话：

人人挂树叶，人人裹树皮。勒灵对人讲："山上有种花，叶子真大张，叶片圆又圆，真像大巴掌。拿花慢慢捻，丝丝细又长，结实不易断，好比蜘蛛网。大家快去采，大家快去拣，拣来野花花，姑娘就捻线，线子挽成团，就把布来织。这花有韧性，就叫它做棉。"大家上山去，采摘野棉花。姑娘捻成线，后生做木架，棉线牵成排，横竖岔着拉。年轻姑娘们，穿梭编织忙，织出匹匹布，布匹白生生。剪下白棉花，做成百褶裙，姑娘穿在身，脸上笑盈盈。剪下白棉布，做成对襟衣，后生穿在身，嘴上笑嘻嘻。（布依族《造棉》）

传入我国的棉花，早已不是野生的，而是种植的。但《造棉》描述人们开始用的是野棉花，却符合当初的情景，富有原始风味。它描述人们穿上了衣服时十分高兴，也是切实的。

上古人民的植物料衣服，在其始都是本色的，后来才染成了种种颜色。染布神话即其表现：

人人穿的一个样，人人穿的一个色。男的穿白衣，女的穿白裙，白色不经脏，脏了难得洗。勒灵对人讲："鲜花色好看，我们穿的衣，也要像花朵，各色各样的，穿起才美丽。山上有种草，名字叫蓝靛。草倒水凼里，水变蓝茵茵。去采来蓝靛，泡在水缸里，等水变绿色，就来染布匹。"姑娘们勤快，采来蓝靛草，用石碓舂绒，拿木棒来捣，泡了整九天，蓝靛全烂了。靛水染布匹，拿到河里清。蓝靛放得多，布匹颜色深；蓝靛放得少，布匹颜色淡。布匹颜色多，缝各种衣衫，做各种褶裙，人人喜欢穿。（《布依族《造靛》）

这表明，染布先起于实用。人们是为了防脏少洗，才染起布来的，所以色布以青布、蓝布为早、为多，——它们难于弄脏、易于洗净。渐渐地，人们又从美的角度出发，进行染布了，布的颜色便日益增多，五彩缤纷，层出不穷。同时，《造靛》还概括了采蓝、制靛、染布的过程、技术、经验，不啻是一篇形象的科技说明书。

陶器神话有：

昆吾作陶。（《世本》）

昆吾氏作瓦，以代茅茨之始。（同上张按引《古史考》）

大荒之中，有龙山，日月所入。有三泽水，名曰三淖，昆吾之所食也。（《山海经·大荒西经》）

制陶业肇始于新石器时代早期。"那时最有特色的一项新兴手工业要算制陶业，也是氏族制度形成后的一项重要成就。"① 代表这一成就的昆吾自要相当奇异了，说他居住于太阳、月亮所入之

①郭沫若主编《中国史稿》第一册第60页，人民出版社，1976年版。

龙山即表现了他的奇异。但神话的作者没有单纯突出他，而说他还有师傅，由："又有白水山，白水出焉，而生白渊，昆吾之师所浴也。"（《山海经·大荒南经》）可知他是从过师的。这种作法，常见于神话中，表露了创作者们的一种意识，——人的才智，并非天生就有，而是得自于学习的。去古未远的孔子，便继承了它，表示："我非生而知之者，好古，敏以求之者也。"（《论语·述而》）当然，神话中也有天生聪明的意识，孔子也有"生而知之者上也，学而知之者次也"（同前《季氏》）的看法。

昆吾而外，作陶之神还有大名鼎鼎的尧。只是尧作陶的材料荡然无存，仅仅留下了一点痕迹。而传称他为上古圣君的材料，越出越多，因为后人纷纷假借他的声望以立言。这种情况，同样见于其他许多大神身上，是神话的传说化、历史化的表现之一。

又有宁封：

> 宁封子，黄帝时人也，世传为黄帝陶正。有异人过之，为其掌火，能出五色烟，久则以教封子。封子积火自烧，而随烟气上下。视其灰烬，犹有其骨。时人共葬之宁北山中，故谓之宁封子。（《搜神记》卷一）

宁封在其始，当是陶器创制者的化身，如至今仍在流传的故事所表明的：

> 黄帝时洪水泛滥，人们住在山洞里，下山取水，没有东西可盛，就用湿泥捏成器皿盛水，但容易烂。宁封有天用火烧烤野兽，从火中得到了一块硬泥巴，受到启发，就开始烧制起陶器来。一次，他登上窑顶，窑突然坍塌，他掉下去烧死了，灵魂随着烟气，升上了天空。①

说被火烧硬的泥巴引起了陶器的发明，是很实际的。随着陶器生产的不断改进，出现了彩陶。由是，宁封进一步成了陶器改进者、彩陶创制者的化身，其师傅亦然，所谓他们能烧出"五色烟"即其表征。创制陶器，生产陶器，都相当艰难，有时还要付

---

①见袁珂、周明编《中国神话资料萃编》第82页，四川社科院出版社1985年版。

出生命的代价，宁封被烧死就反映了其艰危的情况。他为人类作出了巨大的牺牲，值得崇敬，所以人们推他为黄帝陶正，有的且说黄帝曾向他问道①。方士则把他拉入了仙人的队伍，载于《列仙传》。

冶金神话有冶铜神话：

> 葛卢之山发而出水，金从之，蚩尤受而制之，以为剑、铠、矛、戟……；雍狐之山发而出水，金从之，蚩尤受而制之，以为雍孤之戟、芮戈……。（《管子·地数》）

> 禹铸九鼎，五者以应阳法，四者以象阴数。使工师以雌金为阴鼎，以雄金为阳鼎。鼎中常满，以占气象之休否。（《拾遗记》卷二）

木器、石器、骨器、蚌器、陶器等，都是直接采用自然物质制作的。它们各有所长，但更有所短。有鉴于此，上古人民经过万千年的寻找、试验，终于在原始社会末期创制出了铜器，后来有的还创制了铁器。冶金业是上古手工业的最大成就，其产品在很多方面都优于木器等等，大大地提高了人们的力量，并促使社会跨上了更高的阶段："制造铜器时采矿、冶炼、锻打、制模、熔铸等一系列工艺过程，远比其他生产技术要复杂得多，劳动时间也长，必然要有一部分人专门从事这项生产，因而又大大促进了手工业的分工，扩大了奴隶制的领域。并且由于铜矿的发现有限，一般氏族部落都需要外来的原料。这种原料的交换或其他途径，从一开始便为富有的大家长和氏族部落首领所垄断，从他们中间产生了最早的奴隶主。"② 蚩尤制铜（金）神话与禹铸九鼎神话把开创冶金之功，记在原始社会末期与奴隶社会初期的大神的名下，正与上述情况相应。描述九鼎具有奇妙作用，则正突现了铜器的优越性。铜器可作工具，可作武器，可作生活器皿，还可作礼器，这些也由神话展示出来了。我国铜器的策源地之一为

---

① 《吴船录》卷上："姓宁，名封，与黄帝同时，帝从之问龙跻飞行之道。"

② 郭沫若主编《中国史稿》第一册第103页，人民出版社，1976年版。

黄河中下游，以黄河下游的九黎族之神蚩尤与黄河中游的夏族之神禹作铜器的创制者，即折射了此一事实。

黄河中下游之族不但发明了冶制铜器的技术，而且到殷朝时开始了金银的冶制。至周代，冶制金银的生产日渐扩展，连比较偏僻的荆楚、云贵川也有之："荆州之地、丽水（在长江上游）之中生金。人多窃采金。"（《韩非子·内储说上》）受其影响，时处原始社会末期的苗族乃有金银神话之作：

> 顾禄在尕南梁种下金银。休纽喊大家用炭烧山，落出金子、银子墨黑黑。诺婆婆把灰药撒在它们脸上，又用硼砂水把它们洗亮了。它们吃诺婆婆的奶，很快长大了。金子嫁给榜香由的腱毛变的荸荠菜。生个孩子叫金花；银子嫁给榜香由的牙齿变的硼砂，生个孩子叫项圈。后来，金银往东方走了，天空降下的天火给它们照路。养友说大家会受穷受苦，要大家去截住。黎郎喊狗去追，金银怕得沉入了深渊，水獭刨开山岩给它们住，河水用绿水苔给它们做帐子，鹅卵石敲鼓让它们踩鼓（舞名）。包公公、送公公要螃蟹去挖金银，送给它一块石板睡觉；山岩垮下一块，压断了它的脚，用水接好了。又要老鼠去刨，找到了金银。用龙身拦住，把金银围上了沙坝。养友上天砍树，友恭的爹用木头造了船，送公公织好箩筐，大家把金银抬到船上，养友和妻子划船，休纽劈开山峡让船通过，送公公赶走拦路的龙，有个人做弓射死来吃金银的老鹰，才把金银运回了西方家里。（《金银歌》）

这个神话后来融汇到了创世神话中。它折射了苗族先民采掘、熔炼、运输金银的情景，表达了他们渴求克服穷苦、生活美好的理想。金银在它里面，以人化的面目出现，别有风趣。

西周时，华夏人民还开创了冶铁业。迟后，它波及到了仍然停留在原始社会与早期阶级社会的少数民族中，并在那里萌发了冶铁神话：

> 玉龙雪山上滚下来一些铁，大人、毕摩都不认得，工匠的徒弟说可以用它打工具。工匠请菩萨来拉风箱，雷神来打

铁，打了两次打不成。徒弟先后杀了一只白鸡、一只白羊、一条白牛招待大家，大家才先后打出了一把火镰、一把锄头、一把砍刀。工匠把它们送给放牛娃阿火鲁普。他和伙伴们用火镰打出的火烧山，用刀砍草木，用锄头挖地，种下苦荞、蔓菁，修盖房子，又用刀杀野兽。人开始有了苦荞吃、房子住，不怕野兽了，牛马猪也都有了蔓菁吃。以后，菩萨走了，雷神飞上黑云里去了，工匠和徒弟死了。人们忘不了他们，年年杀白鸡、白羊、白牛祭祀。（彝族《打铁》）

这显现出：人们最早看到的矿石，是因山崩水冲等原因而裸露在山野上的（"葛卢之山发而出水，金从之"的说法也表明了这一点）。在很长的时期中，人们并不认识它们。可能由于山火、烧制陶器的火偶然把矿石烧熔了，流出了金银铜铁，人们偶然发现它们可以铸造东西，这才开始了冶金事业。但冶制器具，并非轻而易举的事情，而是经过了许多次的失败，方告成功的。金银铜铁等大大增强了人们的力量，促进了生产，改善了人们的生活。人们永远纪念冶金事业的开发者，是自然的事情。

服装神话、陶器神话、冶金神话之外，还有这样的神话：

雍父作杵、臼。（《世本》）

雍父作碓。（同上张按引《物原》）

杵、臼之利，万民以济。（《易·系辞下》）

杵是木器，碓是石器，臼有木的、有石的，都作舂米用。关于它们的神话，创作于农业社会，可说是木器神话（除了舟车神话）、石器神话的代表。石器与一般的木器是上古时代制作最早、使用最久最广、数量最多的器具，但其神话流传到后世的却很少。为什么会这样？也许是因为石器与一般的木器的制作工艺比较简易，其神秘性较少，所以人们很少创作、传道表现它们的神话。在这种情况下，雍父神话能够留下其痕迹，可谓幸事。雍为古代九州之一，在今陕甘一带，是我国农业的一个发源地。据此，雍父当系雍州地区的人们塑造的形象。

又有采盐神话：

人们先前不晓得用盐调味。有次，老牧人的女儿谷女发现牛群争着喝一股山泉水，她尝了尝，觉得有味道，就带回回去煮菜。大家都爱吃，煮菜时都用那泉水。后来，她被野猪拱下山崖死了，玉帝封她做卤主盐神母。她不愿在天上享清福，下凡去教人开矿煮盐。人们感谢她，在她死的那天，四月初八日，举行迎神赛会。（白族《盐神的故事》）

盐的发现，纯属偶然，——有的人喝了盐泉水，有的人舔了盐矿石，有的人吃了沾盐水的菜……，一次、两次、多次，人们才得知盐的价值。在长期服用自然盐之后，人们又渐渐知道提炼盐了。盐不仅增加了许多食物的美味，而且给了人们必要的营养成分，特别是能增强劳动者的体力。自然，人们要深情地缅怀发现盐的人们与开始提炼盐的人们。这些，都具现于《盐神的故事》里。

（七）建筑神话

人类是由类人猿发展而来的，类人猿主要生活于树上，所以人类开始也以树木为居所。树上不能很好地遮风蔽雨，同时，初民基本上在地上活动，上下树木很不方便，因而他们逐渐迁居到了洞穴里。不过，他们有时为了防止猛兽的袭击，也上树去住，“构木为巢”。“巢”自然十分简陋，无非是下面垫些枝叶、上面架些枝叶而已，但它乃最早的人造居所，有其历史性的意义。后来，初民又在地上营建了居所，有窑洞，有半地穴式的房子，有完全的地面建筑，有干栏式的屋舍，等等。到奴隶社会，进一步出现了宏丽的宫殿。从筑巢到建宫，构成了上古的建筑业。修筑道路桥梁，也属于其中：上古人民为着克服交通障碍，修了许多道路，创制了种种桥梁，藤桥、竹桥、木桥、石桥，不一而足。它们大大地方便了交通，有利于生产、生活。

建筑业升华为建筑神话——房屋神话与路桥神话。如：

高元作室。（《吕氏春秋·审分览·勿躬》）

古者民泽处复穴，冬日则不胜霜雪雾露，夏日则不胜暑

蛰蜃蝘。圣人乃作，为之筑土构木，以为宫室，上栋下宇，以蔽风雨，以避寒暑，而百姓安之。（《淮南子·氾论训》）

这是房屋神话，为北方人之作。其主人公高元，按“高，崇也，象台观高之形”，“元，始也”（《说文》），意即始作房屋之神。南方人的房屋神话则有：

古人没有房屋，像石头一样躺在山路旁，像柴枝一样横在草丛里，像猴子一样住在山洞中。有个老头子，用木头在树蔸间搭起架子，盖上草叶，建造了第一座房屋。但它不牢靠，不耐久。布碌陀就想办法造出了木屋，比茅草房好多了。他告诉人们怎么盖木屋，还到处帮助人家盖。但他自己照样住在岩洞里，一天夜里，被掉落的岩石压死了。（壮族《建房造屋》）

这个神话把始作房屋的光荣给人，把改进房屋的光荣给神，别具一格。其人为阅历丰富的老人，符合现实；其神为创世大神，见出房屋神在上古人民的心目中享有相当高的地位，——本来嘛，住为人类生活的四大要素（衣食住行）之一，是受到高度重视的。布碌陀先人后己，为民牺牲，这样的神，堪称楷模。

高元等是造屋之神，另处还有护屋之神。护屋之神，一为中霤。中霤本是土屋的天窗，也指房屋的中央，后用作宅神之称。二为门神。早先说他们是神荼、郁垒，后人以武士成庆与唐大将秦琼、尉迟恭等充当之：

殿门画成庆，短衣、大裤、长剑。此门神之始也。（《汉书·广川王去疾传》）

门神，俗画秦叔宝、尉迟敬德之像……。（《集说诠真》引《清嘉录》）

门神彩画五色，多写温、岳之神之像。（同上引《吴县志》）

等等不一。但其作用则一，即赐福驱邪，护佑屋主，与中霤同样。由是，人们无不祭之：

王为群姓立七祀：曰司命，曰中霤，曰国门，曰国行，

曰泰厉，曰户，曰灶。（《礼记·祭法》）

正月十五日，作膏粥以祠门户。（《初学记》卷四引《玉烛宝典》）

今州里风俗，望日祭门户。其法：先以杨枝插于左右门上，随杨枝所指，仍以酒脯饮食及豆粥、糕糜插箸而祭之。（《荆楚岁时记》）

有中霤、门神保卫，古人以为就可以高枕无忧，不怕“人在家中坐，祸从天上来”了。中霤、门神如此重要，但其神话却未见流传下来。

路桥神话不见于古籍。民间流传的却为数不少，很多民族均有之。如：

湖南春陵河水深流急，两岸人们无法来往。一对神仙兄妹决定一个架一座桥，看谁早完成。两人在晚上架，妹妹乖巧，过了半夜就走到哥哥附近作公鸡叫，引得周围的公鸡都叫了起来，再赶回去把桥架好了。哥哥刚把一座石山赶到河边，听到公鸡叫，以为天快亮了，只好回家去，留下了一座石壁。妹妹赢了，人称她架的桥做“仙人桥”，那石壁在的地方叫“石壁下”。（汉族《仙人桥和石壁下》）

这是桥梁神话。类似的说法，各地都可听到。把事情放在晚上，与古人的神鬼常在夜晚、暗中活动的观念分不开，且增添了神秘性。让妹妹（或弟弟）得胜，这是民间故事常用的手法，源于人们喜爱幼小者的心理。把人造的桥梁归功于神仙，见出其鬼斧神工。把天然的石壁说成为神仙的遗迹，这种附会常见于民间故事里，源于人们对奇特自然物惊叹的心理。

石柱、石娇看见大云山、三面山一带无路可走，人们困难，就下凡来修路。刚把土路修好，要铺石头时，玉帝怪罪他们私自下界为凡人做事，派雷公电母把他们打死，砍去脑壳。他们的尸体分别化成了石柱峰、石娇石（又叫雷打石），血化成了泉水。（汉族《石柱和石娇》）

这是道路神话。无论是架桥，还是修路，都是艰危的事情，

需要付出血汗的代价，需要有心人、有志者去做。《石柱和石娇》正鲜明地具现了这种情况。

（八）商旅神话

在原始社会末期，基于生产的发展，农业与手工业的分离，农业与畜牧业的分离，以直接交换为目的的商品生产萌发了，商业产生了，市场形成了，从事贸易的行旅出现了，商旅神话也破土而出。它是经营神话的殿军。

商旅神话中的商业神话有：

祝融作市。（《吕氏春秋·审分览·勿躬》）

神农……教人日中为市，交易而退，各得其所。（《三皇本纪》）

祝融本是火神，把商业的发明权归诸于他，是由于他的盛名所致，正如把货币的发明权归诸伏羲（见《路史·后纪一》）一样；同时，可能与市场跟火分不开有关。神农本是农神，称他教人为市，与商业生发于农业社会相应，正如称黄帝“立市朝”（《文选·东都赋》）与商业生发于原始社会末期相应一样；同时，与他们负有盛名也分不开。原始市场，定期交易，上午集、下午散，互通有无，皆大欢喜，这种情况得到了神农教人为市神话的反映。

行旅神话有：

共工之子曰修，好远游，舟车所至，足迹所达，靡不穷览，故祀以为祖神。（《风俗通义·祀典》引《礼传》）

修可说是最早的旅行家，又是最大的旅行家，广泛、高度地概括了上古的一切行旅。他虽是共工族的行旅之神，却可作为各族的行旅之神的杰出代表。其名为“修”（长也，远也，善也，美好也），固宜。人们祀之，以求一路平安，也固宜。后来，由于共工族为华夏族所兼并，共工从正面形象转化成了反面人物，一些人觉得让修为行旅之神并不适宜，遂以他神代之：

（黄）帝周游行时，元妃嫘祖死于道，帝祭之以为祖

神。（《轩辕本纪》）

昔黄帝之子累祖，好远游而死于道，故后人以为行神也。（《集说诠真》）

前者是由嫘祖之盛名而生的附会，后者是因嫘祖本系丝绸之神而另换人名的。但它们依然见出了行旅之神享有相当的地位。所以，后世的统治者也规定，祭祀行旅之神为帝王的“七祀”之一、诸侯的“五祀”之一、大夫的“三祀”之一、士的“二祀”之一（见《礼记·祭法》），“以求道路之福”（《四民月令》）。

（九）宝物神话

凡是于人有用的物品，对人都是可宝贵的；尤其是人们自己创制的有用物品，更加珍贵。它们一升华，就成了奇异的宝物。人们每每在幻想中获取宝物，以表达自己增强才智力量、增加财富的愿望，抒发自己博得美好生活的理想。宝物神话是其表现。

宝物神话，有的是寻宝神话，描述寻求主人公没有的宝物：

舜在九疑山紫霞岩里留下了一个百宝箱。要得到它，需问山上的石婆婆。石匠、铁匠、樵夫、渔夫先后去问她，都问了九天九夜，她才说，必须找到定海钢打成的、九龙木做把子的开山凿，由祖传九十九代的石匠开山，取来冲天烛，才能得到百宝箱。他们每个人都只有一个方面，没有办法。后来，他们聚在一起了，渔夫从一个万丈深潭里取来定海钢，樵夫从一座高入云天的石峰上取来九龙木，铁匠做成开山凿，祖传九十九代的石匠用它凿开石岩，找到了冲天烛。大家争功，都想要冲天烛，去请石婆婆评理。石婆婆说四个人都有功，冲天烛应该归大家。但等他们回去时，冲天烛已化成了石峰。大家后悔不已，结拜成兄弟，表示今后不再纷争了。（汉族《冲天烛》）

如果说，现实中的有用物品，都不容易到手；那么，要得到宝物，就更其困难了。找宝的人，务必思想好、品德好、技术好，既能突破外部的艰难险阻，又能克服本身的弱点缺陷，才有

希望如愿以偿；否则，是不行的。所有的寻求宝物的故事，无不贯串着这一点。作为寻宝故事之源，寻宝神话开了这个头。由是，它一方面，表现了上古人民的勇于进取的精神，另方面，又显现了他们的人生哲学。前者给人以鼓励，后者给人以教益。

有的是夺宝神话，描述夺回主人公原有的宝物，如：

人和龙同父异母。分家时，天地万物都分成两份，人和龙各一份，人住在陆地上，龙住在海里。只有一颗夜明珠没有分，父亲说归人和龙共同所有。父亲死后，龙把夜明珠占为私有，藏在海底，还夺走人的九十九份天地，派蟒蛇、秃雕、青蛙等来害人。人请天上的大鹏帮助，并告诉它说每逢初五、十五清早，龙从海底出来玩耍。大鹏在初五清早，站在东山尖上等龙；但龙一探头，发现了它的影子，就赶紧缩了回去。十五清早，大鹏暗暗地站在西山顶的丛林里，等龙一露面，就扑过去把它抓来，绑在神树上，责骂一顿，下令它住到远离人世的黑山岩里去，不准再出来捣乱。人感谢大鹏，把夜明珠送给了它。（纳西族《大鹏斗孽龙》）

这是夺宝神话。夺宝，先是向自然敌人夺取，折射了人类向大自然索取财富的情景；继之是向自然敌人与社会敌人夺取，折射了人类跟自然敌人、社会敌人的斗争；后来是向社会敌人夺取，折射了被压迫者反对掠夺者的情景。《大鹏斗孽龙》属于中间一类（该作品尚有其他神话成分），其孽龙兼有自然敌人与社会敌人的成分。它受过印度神话的影响，与印度的大鹏神话相近。

也有的描述宝物的产生：

滥水……多鳌鱼之鱼，其状如覆铫，鸟首而鱼翼鱼尾，音如磬石之声，是生珠玉。（《山海经·西山经》）

这是产宝神话。它表现了上古人民对宝物产生的认识，指点着他们去寻取宝物。

宝物无论是生产出来，还是寻找到手，还是抢夺回来，都是要用的。但单独的用宝神话，却没有。原因在于，宝物不是用于人

与大自然的斗争中，就是用于社会斗争中；而描述前者、后者之作，分属于别类神话；所以，用宝总是作为其他神话的部分情节，而不能构成独立的作品。尽管如此，用宝的情节还是值得重视，因为它在它所依存的故事里，每每起着重大的、关键的作用——决定胜负的作用。上古人民赋予宝物这种作用，实质上是张扬他们自己的才智、力量，因为宝物不过是他们的才智、力量的外化罢了。

三　复合生产神话

生产工具与生产经营关系密切。一定的经营常需用一定的工具，一定的工具常促进着一定的经营，某些工具的创造者同时是经营领域的开拓者。对这种情况的折射，成了复合生产神话。

复合生产神话有复合农业生产神话。如神农神话描述了农业的起源、农具的创制等：

> 神农氏，……人身牛首，长于姜水。（《艺文类聚》卷十一引《帝王世纪》）
>
> 古者民茹草饮水，采树木之果，食蠃蛖之肉，时多疾病毒伤之害。于是，神农乃教民播种五谷，相土地，宜燥湿、肥墝、高下，尝百草之滋味、水泉之甘苦，令民知所辟就。当此之时，一日而遇七十毒。（《淮南子·修务训》）
>
> 有丹雀衔九穗禾，其坠地者，帝（神农）乃拾之，以植于田。（《拾遗记》）
>
> 天雨粟，神农耕而种之。（《艺文类聚》卷十一引《周书》）
>
> 神农氏揉木为耒，教民耕耨，民始食谷，谷始播种，耕田以为上，凿地以为井。（《论衡·感虚》）

这是我国最著名的复合农业生产神话，其主人公神农集动物、神与异人于一身，其情节兼有动物助人、天神助人与不怕牺牲、坚持奋斗等，还兼有农业的由来与农业生产情况等，相当全面，尽管细节不够详细。现在一些地方，仍流传着神农神话，像：

天上长着稻谷，神仙只顾自己享用，不准凡人引种。人们打野兽、采野果吃，日子过得十分艰苦。神农到处找谷物，尝尽了百草。他肚子透明，能够看到食物在腹中的变化，一发现有毒，就吐出来。但他找来尝去，始终得不到如意的谷物。听说天上有，他就要狗去偷。狗洗了一个澡，往天上的晒谷坪一滚，粘了很多谷子，跑下地来。守天门的神将发现了，报告西王母。西王母从头上拍出簪子，丢在狗的前面，成了一条大河。狗游水过河，把尾巴翘得高高的，保住了上面的谷子。人们把谷子种在地里，它只在尾巴上结穗，不再像以前那样全身长谷了。天帝派天将下凡察看，天将有良心，回报说凡间的稻谷都变成了草，并送一株稗草给天帝看。天帝就说，让这草晒不死、浸不死吧！稗草从此总是长在稻子中间，农民怎么除也除不干净。（汉族《谷子是怎样来到人间的》）

这虽有后人加工的成分（如西王母），可基本上保持了原始的面貌，可补文献之不足。

至此，生产神话即进攻大自然神话的图景，基本上呈现于我们面前了。《淮南子》说过："故民迫于难，则求其便，因其患，则造其备。人各以其所知，去其所害，就其所利"（《氾论训》）。高尔基也指出，文化都是人从自我保护的本能里发生出来的。都是人在反对自然界这个"后母"的斗争过程里的劳动所创造出来的，都是人想要用自己的意志、理想的力量去创造"第二个自然界"的结果。进攻大自然神话也是这样创作出来的。其中的主人公，是上古人民创造"第二个自然界"的各个阶段、各个领域、各个战役的英杰们的象征，有如高尔基揭示的："在原始人的观念中，神并非一种抽象的概念，一种幻想的东西，而是一种用某种劳动工具武装着的十分现实的人物。神是某种手艺的能手，是人们的教师和同事。"① 他们对教育、鼓舞上古人民向生产

① 《高尔基文学论文选》第322页，人民文学出版社，1958年版。

的深度与广度进军，具有很大的作用。他们一个接一个地涌现，表征着上古人民生产斗争的一次接一次的胜利，上古社会的一步接一步的前进。从而，整个进攻大自然神话便组编成了一部独具特色的上古生产斗争发展史。

第二节　除害神话

上古人民一方面进行生产斗争，另方面开展除害斗争，抗击自然敌人的侵袭，捍卫自己的生命财产。除害斗争很多，又异常艰危，于是结出了除害神话的硕果。

除害神话有单项的，有复合的。单项除害神话早于复合除害神话，后者是由前者汇聚而成的，其内容要广泛得多。但单项除害神话，就数量而言，要大大超过复合除害神话。它们是随着社会的进程逐一出现的。

一　翦除凶恶动物神话

凶恶动物是人类最早、最危险的自然敌人，与它们的斗争，是采集经济时期与渔猎经济时期最主要的斗争，也是后来人们抗击大自然的斗争之一。当以果叶根块为基本的生活资料时，上古人民对于凶恶动物，基本上采取着防卫的态势；到以肉类为基本的生活资料时，则是以攻击为主、防卫为辅了，即在猎捕它们的同时，抵御它们的侵害。但不论哪种情况，斗争都是剧烈的，有时甚至是你死我活的。不过，上古人民还是赢得了这场斗争，使凶恶动物不再成为巨敌。从翦除凶恶动物神话，即可看到这种趋势。

开始的时候，上古人民力不足以有效地抵抗凶恶动物的侵袭，便吁请神灵予以援救：

北方有兽焉，其状如狮子、食人，吹人则病，名曰猣。恒近人村里，入人屋舍。百姓患苦。天帝徙之北方荒中。

（《神异经·中荒经》）

在这类神话中，“百姓”面临凶恶动物，软弱无力，被动挨打，依赖神灵才得以免害。他们，正是早期人类的投影。但这类神话，较之动物神话还是进了一步：虽流露出了对凶恶动物的恐惧，可不完全崇拜之了，而是想战胜之；它们的主人公比起保护人们的动物之神，也有了质的不同：不是动物的折射，而是人的升华。

上古人民在跟凶恶动物的斗争中日益强大起来，逐渐能够给予它们以有力的打击了。于是，创作出了新的一类神话。如：

酋长多龙格格多才多艺。有一年，飞来一群力大无穷的妖鹏，到处吃人，两眼喷火，大翅刮风，箭射不死。多龙带领大家跟它们搏斗，打不过，躲进洞里，生活困难。她去请神箭手阿不泰来助战，阿不泰用万年柳造成的弓、铁松和金刚石造成的箭，射死了多只妖鹏，但被其他妖鹏啄死了。在白喜鹊的指点下，多龙由老人都隆阿带领，找到长白山神用石头盖住的神泉，撬开了石头。都隆阿累死了，多龙喝了泉水，长出翅膀，随白喜鹊去向长白山神学武艺。长白山神送给她一张镇山弓、九支射妖箭——它每支射出去能化成百支。她再次去斗妖鹏，用八支箭把妖鹏全射死了。她留下一支箭给大家，要大家好好练习弓箭，就飞到长白山神那里去了。长白山神封她为多龙妈妈恩都哩，人们尊奉她为弓箭神。（满族《多龙格格》）

这类神话展现了跟凶恶动物角斗的艰危性，更着重突出了人本身的巨大力量与坚强意志。其英雄虽得到了自然神——长白山神与图腾的化身——白喜鹊的帮助，但主要的还是靠充分发挥自己的主观能动性，才博得了最后的胜利。因此，这类作品远胜于天神徙迁一类作品了。

二　灭火神话

火是人类的大救星，可也是人类的一颗灾星。上古人民最早

面临的自然灾害之一是火灾，他们对付火灾之方，一般是防止，防止不了就逃走，避之犹恐不及；但也有斗争，他们幻想着战而胜之。其斗争，其幻想，发而为灭火神话。

我国的灭火神话，今存的以畲族的《天眼重开》为优：

> 西方双龙山上两条九角龙大喷乌烟，遮天盖地，接着要吐火生蛋，使天下变成火海。人们死的死，病的病，勇团的母亲也死了。勇团决心去降伏九角龙，凤凰化作老爷爷来指点他到凤凰山凤凰殿去取大门槛。他用锯子、斧头都不行，就用牙齿把门槛咬下来，烧化成了一柄双头宝剑。凤凰又化作老婆婆，给他一双草鞋、一条头发做的五彩腰带。他穿上草鞋，飞快到了双龙山，蹚过滚烫的鲜血溪，打死了阻拦的乌鸦精、九头火炼蛇和吐出千万只九里蜂、喷出无数支毒箭、伸出钳人桠枝舌的蛤蟆王，走进九角龙的洞穴。凤凰又化作姑娘妮囡，用金钗变成丈九长的双头宝锤，来帮助他。两人突破火墙，找着了正在喷火的九角龙，把它们杀死了，又扫清了乌烟，重开了天眼。后来，两人结了婚，住在天上，保佑着人们。

这个神话比较别致，没有直接描述火灾本身，而着力刻画大火的滚滚浓烟所造成的恶果，令人想见大火的严重的危害性。勇团英勇奋战，正表现了全社会的成员狠斗火灾的情景。他的胜利，除了凭借自己的德才外，一方面得力于自然神——凤凰，另方面得力于宝物——双头剑与草鞋。自然神的帮助，常常是英雄之神成功的一个重要条件，这不用说，与上古人民的自然崇拜有关；宝物的作用，也常常是英雄之神成功的一个重要条件，这则是上古人民肯定自己的聪明才智、发明创造的表现。

在现实中，火灾是上古人民难以消灭的。而在神话《天眼重开》里，英雄们却彻底消灭了火灾。这样的作品，对于上古人民的灭火斗争，无疑有其鼓舞作用。下面的作品亦然：

> 玉皇大帝看见凡间城镇热闹繁荣，非常嫉妒，命令火神在正月十五晚上把它们烧掉。一位能人算出火神姑娘十三日

下凡，要父母们去向她求情。火神要人们自己想办法。能人又知道火神喜欢吃汤圆，有个叫元宵的姑娘会做，要她带领大家做汤圆献给火神。火神答应帮忙。能人要大家在十五晚上都点上灯，挂在门口，使城镇现出一片火海。火神报告玉皇大帝，说她已放了火。玉皇大帝向下看去，果然火光冲天，满心高兴。由此，人们开始年年过元宵节了。（汉族《元宵节的由来》）

人们主要凭借自己的智慧消弭了火灾，这就会促使人们去想方设法，与火灾斗争。民间故事每每一方面让神鬼凌驾于人，另方面又让人支配神鬼，这正体现了人无力与有力的两个方面。

三　防风神话

上古人民最早遇到的又一自然灾害为风灾。他们的简陋房屋，常被狂风刮倒；他们的庄稼，常被狂风刮伏；他们的牛羊，常被狂风刮散；他们有时还在狂风刮倒的房屋、树木下负伤、丧生。因此，防风成了他们的一个任务，防风神话成了除害神话中的一员。

对于风灾，上古人民开头是毫无办法的，只能在想象中加以克服，如下面的神话所表现的：

台风精鼓动翅膀，刮起飓风，下起暴雨，掀坏了房屋，冲垮了田园，刮走了人、畜，只剩下打菲、打维兄弟。他们决心打败台风精，到处设法。在一位神仙的帮助下，他们用弓箭射断台风精的一只翅膀，把它赶跑了。后来，台风精有时还偷偷地飞来捣乱，但它只有一只翅膀，刮的风就小得多了。（黎族《台风的故事》）

上古人民在现实中，看到鸟翼能够鼓风，遂想象风魔是用翅膀刮起大风的。既然如此，打击风魔的有效方法，就是折断它的翅膀了。这样的想象，有其根据，有其逻辑性。又：

风怪阿万九兄弟，吹树树倒，吹屋屋垮，吹岩岩崩，吹

坡坡塌，弄得天昏地暗，人们无法过活。阿利把他们都捉起来，关在屋里。两个风怪从老鼠咬穿的洞里钻出来，又乱刮风。阿利觉得没有风也不行，就和风怪们订好条规，要他们在二三月间刮风，五六月时听到人们打嗽哨也刮风，都不要刮得很大。风怪们答应了，阿利就放了他们。（佤佬族《阿利捉风》）

把风捉起来关住，这一想象挺新奇。上古人民常把禽兽捉起来关住，于是对风如法炮制了。但风终究是关不住的，狂风终究是征服不了的，这就使神话的作者们又设想出了订立条规的招数，希望风也像他们遵守共同的条规一样，不再胡作非为。

经过长年累月的观察与实践，上古人民得知：自己虽然不能让狂风不刮，但却可以通过加固房屋、栽种树木等手段，在一定程度上抗击狂风，减少风灾。于是，有下一类神话之作：

风魔用巨大无比的芭蕉扇，到处乱扇，刮坏房屋、庄稼。翁戛告诉大家，用石头砌屋，到处栽起大树。风魔刮不动房屋，又被大树撕破了芭蕉扇，再也不能逞狂了。（布依族《治风魔》）

人能用扇子扇风，风魔自然也是用扇子扇起风的了。人用的扇子小，风也小；风大，自然是大扇扇起来的了。完整的扇子扇起的风大些，破烂的扇子扇起的风小些；只要弄破风魔的大扇，风自然会小得多了。这些想法，不用说，是合情合理的。而用石屋大树阻挡风势，更完全是现实的。栽树防风，还是人类最早的保护环境的有效方法；描述它的神话，则是人类最早的环保文学作品，也是文学史上首批绿色文化作品之一。

四　御寒神话

在地球上的大部分地方，都有寒冷气候，都有冰雪。它们常给人们的生活、生产带来不便，有时还造成灾害：冻死人，冻死牲畜，冻死庄稼。上古人民曾想了许多办法御寒：多穿衣服，住进

洞穴、房屋，烧火取暖，等等。这些办法，能够对付一般的寒风冷雪，对于严寒暴雪就不够了。于是，上古人民又借御寒神话之力，来助其御寒。

我国的御寒神话，多为北部、西部先民之作。裕固族的《莫拉》是其代表：

> 祁连山的一个大冰洞里的大雪妖，经常兴妖作怪，十天半月地下大雪，把许多牲畜都冻死了。莫拉去找太阳神讨宝来降服雪妖，有老牧人、老阿奶、猎人和牧羊姑娘，分别送给他日行万里马、避水衣、神箭和赶羊鞭。他骑马飞奔，在百灵鸟的指点下，用赶羊鞭打开了刀刃崖，用神箭射死了黑虎精，穿上避水衣冲下了海里。又用神箭射死了守卫太阳宫的神鹰。他用拳头擂门，三天三夜，感动了太阳神。太阳神要守门神女放他进去，给他一个神火宝葫芦，又让神女传授咒语给他。他学了很多遍，记住了“放宝咒”，但“收宝咒”只记了个大概，就急着往回走。过了好几年，马累死了，他走到了家里。他找到冰洞，念起“放宝咒”，葫芦喷出火球，飞进洞里，烧死了雪妖。但火一直不熄，他不会念“收宝咒”，又生怕大火烧毁森林草原，就跳进火里，压住葫芦口。火扑灭了，可他被炼成了一座红石山。红石山永远热烘烘的，融化着周围的冰雪，使牧草肥美，人畜两旺。
>
> （裕固族《莫拉》）

用火融化冰雪、驱除寒冷，这在上古人民是常事。但要战胜雪妖，彻底根除严寒之灾，用一般的火就不行了，而必须靠“神火”。阳光可说是“神火”，它也的确能够晒融大量冰雪。由此，莫拉便代表上古人民，求助于太阳了。不过，神只给予一定的帮助，事情还得人们自己去做。所以，老牧人、老阿奶、猎人、牧羊姑娘都动员了起来，莫拉更全力以赴，献出了自己的生命。他们共同奋战，谱写了一曲御寒之歌。

五　斗石神话

石头，这种人类经常用来制造工具、器皿的东西，有时也妨害人类：险峻的石峰影响人们打猎、打柴，滚下的山石打坏人、畜、屋舍，连绵的石山妨碍人们耕种。执此之故，上古人民对石头有所斗争，且有描述其斗争的神话。

斗石神话，大都出自石山区先民之手，如：

> 天神创造天地万物的时候，因为石头是大地的骨干，就让它们随意生长、行动；因为人可以繁荣大地，就让他们长寿、发达。后来，人和石头都越来越多，人凿石头开田地、炼铜铁，石头滚入田地，砸伤人、畜、庄稼，双方冲突不止，大受损伤，闹得大地荒凉起来。天神下来调解，聪明的人向他哭诉石头的残暴，不会讲话的石头只噘着嘴。天神骂石头太残忍，不许它再生长、走动，即使被人打得粉碎时也只能呆着；但对人的寿命也限制在百年以内，免得人太多，毁坏更多的石头。（彝族《人类和石头的斗争》）

在此，见出了石头对人的妨碍、危害。凡是生活于石山区的人们，对此是会有深切的感受的。不过，石头的危害性并不十分严重，所以神话对它的描述比较实在，夸张不大。神话的夸张，并非一味渲染，像“夸张狂”似的，而是因对象而异的。《人类和石头的斗争》说人靠聪明战胜了石头，这很有意思。的确，人类就是凭借自己的聪明，征服着自然界的。

六　治水神话

水之为害，开始于人类诞生之时，以后愈演愈烈，成了人类的大灾；跟水的斗争，也开始于人类诞生之时，以后愈来愈激烈，成了人类与大自然的主要斗争之一。

水害有两种：一种是常水溺人，一种是洪水肆虐。上古人民

平常时要防溺，异常时要防洪。表现到治水神话里，便有制溺神话与平洪神话。

（一）制溺神话

制溺神话，名声昭著者莫过于精卫填海：

发鸠之山，其上多柘木。有鸟焉，其状如乌，文首、白喙、赤足，名曰精卫，其鸣自诘。是炎帝之少女，名曰女娃。女娃游于东海，溺而不返。故为精卫，常衔西山之木石，以堙于东海。（《山海经·北山经》）

对于水的溺人，上古人民只有小心提防，除此别无多少良策。但他们不甘于此，而期望永远消除溺人之祸，精卫填海便是他们的期望的形象化。在这个神话里，“美丽的形态与不幸的命运，娇小的身材与坚毅的性格，天真的行动与顽强的斗志，集中于精卫的形象里，织成了一幕撼人心弦的悲壮剧。”① 她的“我欲平东海，身沉心不改。大海无平息，我心没断绝”（顾炎武）的无比坚强的决心，“朝在树头暮海里，飞多羽折时坠水”（王建）的不屈不挠的行为，“高山未尽海未平，愿我身心死还生”（王建）的远大志向，“情知木石无云补，待见桑田几变更”（王安石）的无穷希望，使一切人们都为之感泣、敬佩。女娃是牺牲了，然而，精卫是胜利者。它凌驾于沧海之上，恰如一首藏族民歌所歌唱的：“海不是很小的，是一片汪洋大海；水鸟是很小的，它在海上自由飞翔。”（《金沙江藏族歌谣选》）无垠的大海无可奈何精卫，微小的精卫却自由地飞翔其上，任意地打击它了。可以说，精卫填海，是上古人民对大自然的态度的最好表征。因此，精卫的光辉形象千古不朽地广泛流传着，人们热烈赞美她是志鸟，是誓鸟，一想起她就倍增斗争的勇气与决心。人们永远纪念着她，如：

伞盖山西北三十里曰发鸠山。山下有泉，泉上有庙，浊

① 《中国上古神话》第351页，上海文艺出版社，1988年版。

漳水之源也。庙有像，神女三人，女侍手擎白鸠。俗言漳水欲涨，则白鸠先见。盖以精卫之事而傅会之也。（《山海经·北山经》吴《广注》引《律学新说》）

由女娃化精卫的情节观之，她当是由鸟图腾转化来的。许多与大自然斗争的英雄，其前身均为图腾。这是由于，图腾作为氏族的祖先，声望很高，影响很大，当后人塑造英雄形象时，它们很容易成为素材。

由女娃溺于东海的情节观之，其神话的始作者当是东夷。东夷之族多崇鸟为图腾，正与女娃化作精卫相应；海上多海鸟，也给女娃化鸟提供了材料。后来，精卫填海传至华夏族，女娃便被说成是炎帝之女了。

常水溺人，对人的危害并不异常严重，防溺也不是人对水的主要斗争，因而制水溺人神话不多。

（二）平洪神话

人类面临的水害，最主要的是洪水。洪水对于农业社会，特别是对于上古农业社会，危害最大；与洪水奋战，是农业社会特别是上古农业社会最重大、最艰危的除害斗争之一。所以，平洪神话十分丰美，是世界性之作。有的学者把洪水开始为灾的时期说为冰期，但实际上，在第四冰期的最后一期，人类还过着渔猎生活，可以随着冰水区域的逐渐扩展而逐渐迁居山岭，照样打猎捕鱼为生，不会有水灾之感；只有到原始农业社会，人们基本上在河湖之滨生产、生活，洪水才会成为巨大灾害。有的学者认为，曾有一次巨大灾变，招致了全球水灾，生发了全球洪水神话；但事实上，那种灾变并不存在，只是由于在漫长的上古农业时期中，各地农民经常遭到水灾，不少氏族、部落与村寨、市镇还被洪水夷灭了，各地才萌生了洪水神话，洪水滔天神话也才得以形成，同时产生了平洪神话，折射世世代代人们的抗洪斗争。

平洪神话有好几个类型。一个类型将洪水的罪过归咎于凶恶的自然神，尤其是水神：

一条黄龙生下无数小白龙，每到春天三月，就化成股股洪水，吞没人畜，淹死庄稼，冲走屋舍。翁戛发现每个山凼里都锁住了些小白龙，就发动大家在山口、山槽上筑坝作凼。但第二年，黄龙带领小白龙们横冲直撞，把山凼都冲垮了。翁戛吸取教训，又领着大家把坝筑得又厚又牢，并在洼地上挖了许多条沟。这样，小白龙纷纷被锁住，黄龙势单力薄，只得逃往东海，洪水再也没有了。（布依族《锁孽龙》）

大理海子里的大黑龙经常兴风作浪，冲淹百姓。人们又怕又恨，没有办法。有个姑娘吃了个绿桃，怀孕生了个男孩，凤凰飞来保护，蟒蛇前来喂奶。男孩很快长大了，说要去治服大黑龙，请大家给他准备好一些东西。然后，他戴上铜龙头，手脚套上铁爪子，口里衔刀，背上缚刀，两手拿刀，要人们先丢草龙下海，并在他下海后，看见黄水翻腾就丢面包子，看见黑水翻腾就丢铁包子。大黑龙一见草龙，与它搏斗起来。孩子接着下去，化成黄龙，跟大黑龙拼搏。他有面包子吃，越斗越勇；大黑龙吃了铁包子，越斗越没劲。他乘大黑龙找东西吃时，钻进它肚里，用刀捅它。它告饶求命，黄龙挖掉它一只眼睛，钻了出来。它夹着尾巴逃到远方去了，洪水消退下去，人们安居乐业了。黄龙没有再变成人回来，永远镇守着大理海子。（白族《小黄龙和大黑龙》）

前一作品解决水患之方比较现实，后一作品就完全是通过幻想来征服水患的，各有其代表性。白龙有献身精神，有勇有谋，翁戛则主要以智取胜，他们也都能代表治水的英雄们。这个类型的作品比较多。

另一类型的作品的数量同样比较多，它们同样把洪水的起因说作是凶恶的自然神（多为水神）在捣乱，但又把跟自然神的斗争与社会斗争交织起来：

岷江上游的恶龙常在夏天谷子快黄熟时，大发洪水赶跑人们，吃掉他们的牛羊、庄稼，然后跑回深山睡觉。它妹妹

正直善良，有年偷偷地把封锁岷江的群山打开一道缺口，泄掉洪水。恶龙大怒，将她关在五虎山的铁笼里，派五虎监视；又堵好缺口，继续害人。青年猎人杜宇得到一位老翁的指点与竹杖，找到恶龙斗争。恶龙吞掉他，他在肚内用竹杖打得恶龙昏死过去，爬了出来。他上山打死五虎，解救了龙妹，龙妹又开山泄水。人民拥戴他做了国君，他与龙妹结了婚。他的一个臣子与养伤的恶龙共同谋害他，诱他上山去，把他关进铁笼。他愤恨地死去，化作小鸟飞回家。那坏家伙已篡了王位，幽禁龙妹，逼她为妻。她忽然看见小鸟绕她悲啼，疑心是她丈夫，就要小鸟飞上她的头。小鸟果然如此，她无比伤痛死去，灵魂也化作小鸟，与那小鸟双双飞走。从此，它们每到春天农忙季节，就来催人们耕作。人们叫它们做杜宇、杜鹃，又叫催耕鸟、催工鸟。（汉族《杜宇和龙妹》）

这个神话，鞭挞了凶险的自然神——恶龙，又谴责了社会上居心不良的歹徒，歌颂了勇敢、朴实的社会英雄，又赞美了善良、美好的自然神——龙妹。杜宇、龙妹为人民作了牺牲，仍为人民奋斗不已，使人们永远感泣、崇敬。

杜鹃暮春至，哀哀叫其间。我见常再拜，重是古帝魂。（杜甫《杜鹃诗》）

杜宇竟何冤，年年叫蜀门。至今衔积恨，终古吊残魂。（杜牧《杜鹃》）

老杜、小杜之作，正代表了人们的态度。关于这个神话，古籍上有两种说法：

时巫山蜀地，雍江洪水，望帝使鳖冷凿巫山，治水有功。望帝自以德薄，乃委国鳖冷，号曰开明，遂自亡去，化为子规。故蜀人闻名，曰："我望帝也。"（《华阳国志·蜀志》）

望帝使鳖令治水，而淫其妻。令还，帝惭，遂化为子规。（《十三洲志》）

但不论前者，还是后者，都不能使人为之感泣、崇敬，远不如《杜宇和龙妹》的富于情趣。看来，《华阳国志》与《十三洲志》的记载，其忠实于原有神话的程度，还赶不上现在仍流传于口头上的《杜宇和龙妹》，尽管《杜宇和龙妹》也已经过了后人的若干加工，可基本上保持了原有神话的风貌。

再一个类型的作品，说凶恶的社会神是洪水灾害的罪魁祸首：

西北荒有人焉，人面、朱发、蛇身、人手足，而食五谷，禽兽愚顽，名曰共工。（《神异经·西北荒经》）

共工振滔洪水，以薄空桑。龙门未开，吕梁未发，江淮通流，四海溟涬。民皆上丘陵，赴树木。（《淮南子·本经训》）

共工之臣相繇，九首蛇身，自环，食于九土。其所歍所尼，即为源泽，不辛乃苦，百兽莫能处。（《山海经·大荒北经》）

黄帝生骆明，骆明生白马，白马是为鯀。（《山海经·海内经》）

洪水滔天，鯀窃帝之息壤以湮洪水，不待帝命。帝令祝融杀鯀于羽郊。鯀复（腹）生禹。（《山海经·海内经》）

禹有功，抑下鸿，辟除民害逐共工。（《荀子·成相》）

禹湮洪水，杀相繇。其血腥臭，不可生谷，其地多水，不可居也。禹湮之，三仞三沮，乃以为池。群帝因是以为台。在昆仑之北，有岳之山，寻竹生焉。（《山海经·大荒北经》）

禹治水时，有应龙以尾画地，导水所注当决者，因而治之也。（《楚辞·天问》王注）

禹伤父功不成，循江泝河，尽济甄淮。乃劳身焦思，七年闻乐不听，过门不入，冠挂不顾，履遗不蹑。（《吴越春秋·越王无余外传》）

禹三十未娶，恐时之暮，失其制度，乃辞云："吾娶

也，必有应矣。”乃有白狐九尾，造于禹。……禹因娶涂山，谓之女娇。娶辛、壬、癸、甲，禹行。（《吴越春秋·越王无余外传》）

涂山氏……至嵩高山下，化为石，方生启。禹曰：“归我子！”石破北方而启生。（《汉书·武帝纪》颜注引古本《淮南子》）

伯禹念前之非度，厘改制量，象物天地，比类百则，仪之于民，而度之于群生，……高高下下，疏川导滞，钟水丰物，封崇九山，决汩九川，陂鄣九泽，丰殖九薮，汩越九原，宅居九隩，合通四海。故天无伏阴，地无散阳，水无沉气，火无灾燀，神无闲行，民无淫心，时无逆数，物无害生。（《国语·周语下》）

禹平水土，主名山川。（《尚书·吕刑》）

这是我国乃至世界上最卓异的治水神话。它所描述的平定洪水的斗争，是长期而广阔的、尖锐而艰危的、曲折而复杂的，全面、系统、深入地折射了上古人民与水灾的奋战，形象地总结、肯定了他们珍贵的治水经验——堕堵与疏导相结合，尤其鲜明地展示了他们根除水灾的憧憬。它把洪水的发动者描述为凶恶的社会神，并围绕着治水这一主线，展开了次要的斗争，——鲧与上帝的对抗、涂山氏与禹的矛盾等，从而又折射了上古人民的紧张、剧烈的社会斗争。通过双重斗争，塑造了两个光芒四射的典型人物——鲧和禹，其身上闪耀着上古人民卓越德才的五彩缤纷的火花。特别是禹的形象，完美无缺，直可辉映日月。禹高度地集中了上古人民尤其是原始共产主义社会的人民的优点，上升到了前所未至的境界，几乎是全世界上古神话中的英雄之神难以企及的。无怪乎杰出诗人郭沫若要这样地颂扬他：“他那刚毅的精神，好像是近代的劳工。你伟大的开拓者啊，你永远是人类的夸耀！”（《郭沫若文集》第一卷《洪水时代》）

以上三个类型的作品，都说洪水是凶神恶煞的罪恶行径。这表明，它们创作得较早，在那时人们的意识里，任何灾害都不是

自然性的，而是凶神恶煞作祟的结果。

较后的人们，思想就比较实在了，遂创作了下面两个类型的平洪神话。其一，说洪水之灾是天下大雨所致：

有一年，天下大雨，连绵不绝，洪水淹没了大地，人们有的淹死了，有的逃上了高山。创世神布碌陀带领幸存的人开凿红河，引水入海。他用赶山鞭把小山赶向两边，用撬山棍把大山搬开。天帝看见他们太辛苦，送给他们一头神牛、一把神犁。布碌陀驾着神牛犁地开河，速度很快，犁头折断了，神牛也累死了。他换上犁头，挑选一批精壮男子来拉，终于打通了河道，消除了洪水。不过，人拉犁时用力不均，时慢时快，时深时浅，浅的地方成了河滩。（壮族《开红河》）

的确，洪水是来自大雨的。对此，《开红河》的描述比较现实。但它对开河的描述，就十分夸张了：开凿河川是上古人民无能为力的，他们只能开凿一般的沟渠。由沟渠的开凿，由河川的流水，上古人民想象到，开河泄水是平洪之方；因而在好些平洪神话里，都有开凿河川的情节。开凿河川，迥非易事，于是上古人民赋予开凿者以各种奇物宝器，助他们成功。当然，成功之路并不平坦，所以开河平洪的过程中，常有曲折。这样的描述，于高度的夸张里给人以真实感。

其二，说没有河川或河川狭小，宣泄不了洪水，酿成了水灾：

东南隅大荒之中，有朴父焉。夫妇并高千里，腹围自辅。天初立时，使其夫妇导开百川。懒不用意，谪之，并立东南，男露其势，女露其牝，不饮不食，不畏寒暑，唯饮天露。（《神异经·东南荒经》）

这是把洪水横溢的原因归之于没有河川。治理之方，当然是“导开百川”了。可朴父夫妇懒惰，辜负了上古人民的重托，他们便予以责罚。罚懒可以促勤，从而实现上古人民平定洪水的愿望。又如：

时巫山狭，而蜀水不流。望帝使鳖令凿巫峡通水，蜀得陆处。（《水经注·江水》）

这是把洪水横溢的原因归之于河川狭小。治理之方当然是“凿巫峡通水”了。鳖令完成了此任，便受到崇敬、怀念。后人传称：

灵山峰多杂树。昔蜀王鳖灵帝登此，因名灵山。（《汉唐地理书钞》辑《周地图记》）

鳖令如此，而朴父夫妇如彼，泾渭分明，体现了人民喜勤恶懒之情。朴父夫妇面临的没有河川的情况，纯系推想，并无根据；鳖令面临的河川狭小的情况，则存在于现实之中，有其实际性：两个神话虽属同类，但有所不同。

以上两个类型的作品，都把洪水的原因说成是自然性的。它们创作得较晚，数量也不多。

七　抗旱神话

上古农业社会的人们，除开屡遭水灾，还屡遭旱灾。旱灾对农业的危害程度，可与水灾相比。对牧业，旱灾更是最主要的危害。跟旱灾的斗争，是上古农牧民的严重斗争之一。所以，抗旱神话可与治水神话媲美。

由上古农牧民观之，旱灾的成因有三：一是一般的旱妖作祟，一是日月捣乱，一是缺水。因此，抗旱神话有除旱妖神话，制日月神话，与引水除旱神话。

（一）除旱妖神话

上古农牧民起初丝毫不了解旱灾的缘由，以为是什么旱妖在作祟。既然如此，解除旱灾之方，就是除掉旱妖了。除旱妖神话即由此而来：

天女曰魃，……所居不雨。叔均言之帝，后置之赤水之北。叔均乃为田祖。魃时亡之。所欲逐之者，令曰：“神北

行！”先除水道，决通沟渎。（《山海经·大荒北经》）

南方有人，长二、三尺，袒身，而目在顶上，走行如风，名曰魃。所之国大旱。一名格子。善行市朝众中。遇之者投著厕中，乃死，旱灾消。……或曰：生捕得杀之，祸去福来。（《神异经·南荒经》）

两个作品，一北一南，正可作代表。魃为女性，是早期农牧业社会中妇女掌权的反映，那时与渔猎时期一样，不但正面神灵多为女性，反面神灵也多为女性的。人们既借助神的力量把她流放到远方去，又自己出马勒令潜入内地的她滚回去，这特别突出地表现了上古人民的自信力，他们相信自己的命令飞灵，在下令之前，便修好沟渠，以备雨水畅流。叔均由于逐魃有功，遂成了农神，这表明抗旱对于农业是至关重要的。对魃，人们更全靠自己的力量去给予致命的打击。能有这样的想法的人，当然是后于前一神话的作者的。关于魃，后世或传：

惟山上旱魃名格，为害尤甚。似人而长，头顶有一目，能吃龙，雨师皆畏之。见云起，仰首吹嘘，云即散，而日愈烈，人不能制。（《续子不语》三《旱魃有三种》）

这将魃描述成厉害无比与神、人畏之的恶煞，其精神远逊于前面的神话了。

汉族之外，少数民族也有除旱妖神话：

龙王鲁帕斯腊统管水神，以为天下数自己最厉害，随心所欲，想下雨就下，不想下雨就不下。有次，他几年不下雨，弄得大地干裂，草木枯死，禽兽、人和山神都渴得要死。天神松基努突西派美男独次神去劝他下雨，他不理睬。又派神鸟月其嘎儿去，它翅膀坚硬，喙爪尖利，把鲁帕斯腊从海里抓出来，提到三层天上，再摔下大海。海水四溅，飞到各地成了井泉河湖。鲁帕斯腊再也不敢逞强，规规矩矩地按时下雨，干旱消除了。（纳西族《月其嘎儿》）

火焰山的旱精浑身能吸水，经常晚上出来，把河水、井

水全都喝光，搞得庄稼失收。翁戛带领大家，做了许多藤套，安在路口，去套旱精，但都被它踩断了；又用三根藤拧成一股做成套子，也不行。后来，用九根藤一股地挽好套子，把旱精套住了。大家把它打死，烧成灰，撒在田里做肥。翁戛又带领大家多挖水井、水坑，再也不怕旱灾了。

（布依族《捉旱精》）

前者说掌雨之神不下雨，造成旱灾；后者说主旱之神吸干水，造成旱灾；前者请英雄强迫掌雨之神下雨，后者请英雄消灭主旱之神：这是两种普遍的说法，前者尤为常见。上古人民眼见天久不下雨，旱灾才会出现，或者眼见地上的水干涸了，旱灾就发生了，于是想象是掌雨之神或主旱之神在捣鬼，而要跟他们斗争。

无论是逐魃也好，还是捕鼸也好，无论是斗龙王也好，还是捉旱精也好，都是不可能的事情，都无法解决旱灾问题。但是，“人总是利用他的想象力（幻想）来满足那些现实不能满足的愿望”①，上古人民更加如此，逐魃、捕鼸、斗龙王、捉旱精等就满足了他们在现实中不能满足的愿望。当然，他们并不完全沉溺在幻想中，而是时时刻刻都在进行实际斗争，以满足自己的愿望。挖水井、水坑，“决通沟渎”，便是上古人民的实际的抗旱行动，也是他们抗旱的有效经验。

（二）制日月神话

魃、鼸、龙王、旱精之类，均属子虚乌有，谁也没有见过它们。人们所能看到的，是骄阳为虐，酿成大旱。而谁为非作歹，就与谁斗争，不管他是谁，这是上古人民坚定不移的观点、态度。由是，他们想制日除旱；连类而及，有时把月亮也牵扯在内。这样，制日月神话问世了。

制日月神话为数不少，大体上有三个类型。一是吞（咬）日（月）型：

① 《弗洛伊德论创造力与无意识》第44页，中国展望出版社，1987年版。

十二个太阳齐出，把大地晒得一片干枯。一只青蛙沿着马桑树爬上天去，吞食了十一个太阳。张果老怕它把太阳吞完，打弯了马桑树，后来马桑树就长不高了。青蛙吞不到，这才留下了一个太阳，大地不再旱热了。（土家族《吞太阳》）

其中的青蛙，不用说是图腾的后身。现实里的青蛙能吞食虫豸，幻想里的青蛙自能吞食太阳了。现实里的马桑树不高，把它说成是神弄弯的结果，增添了幻想的真实感。

这种吞（咬）日神话也有变种——吞（咬）日月：

天下大雨，洪水滔天，只有一对兄妹带着一些动物，乘坐葫芦，逃得了性命。雨停后，天上出来五个太阳、五个月亮，晒干了洪水，但兄妹和动物也热得受不了。山猪要去咬掉太阳、月亮，请兄妹以后给它稻谷吃。兄妹答应了，要它只咬掉四个太阳、月亮。它把四个太阳吃掉了，四个月亮咬碎成了星星。当时没有稻谷，兄妹就要它将来看见哪里有稻谷就到哪里吃。（黎族《咬日月》）

月亮本与旱灾无关，咬它显然是由日月连类而及的。《咬日月》中的山猪，其前身也是图腾。现实里的山猪（野猪）能咬吃东西，幻想里的山猪自能咬吃日月了；但幻想里的山猪，依然保持了现实里的山猪吃食稻谷的本性，——神物也好，物神也好，总是与物性分不开的，不管如何夸饰它们。

二是捉日（月）型：

大荒之中，有山，名曰成都，戴天。有人珥两黄蛇，把两黄蛇，名曰夸父。后土生信，信生夸父。（《山海经·大荒北经》）

夸父与日逐走，入日，渴，欲得饮。饮于河、渭，河、渭不足；北饮大泽，未至，道渴而死。弃其杖，化为邓林。（同上《海外北经》）

夸父是由图腾而猎神而农业神而除旱之神的。当太阳肆意逞凶，旱热害人时，他飞奔前去把太阳抓住；尽管他因缺水，干渴

而死，但仍用手杖化成“弥广数千里”的森林(《列子·汤问》)，消除了旱热。其才能可佩，其精神可敬，其事迹可泣。不过，对夸父的不幸牺牲，人们惋惜不已。人们希望他能继续活着，于是或传：

> 七个太阳不断出来，到处干旱酷热，人们活不下去。二郎就去追捕太阳，接二连三地抓住了六个，统统压在大山底下。他又去捉剩下的一个太阳，在路上休息时，倒出鞋里的石子，成了一座山。那个太阳躲在水叶菜底下啼哭，二郎饶了他，要他规规矩矩地运行。旱热解除了，人民生活安定了，太阳也让水叶菜晒不死。（汉族《二郎捉太阳》）

这显然是由《夸父追日》发展而来的，弥补了它留下的遗憾。一般而言，我国上古人民并不忌讳悲壮的结局，后人却喜欢以大团圆告终。这也许是由于，上古人民的处境十分艰危，对不幸死亡习以为常；而后人，随着生活的越来越改善，越来越希望得到美好的结果。对《夸父追日》，一些学者另有看法。如茅盾说它“也许是与神争霸的象征”①，袁珂说它“应当看做是古代劳动人民对光明和真理的寻求，或者说，是与大自然竞胜、征服大自然的那种雄心壮志”②，杨公骥说它“是‘地之子’‘和时间竞走’，对知识和真理的追求”③，龚维英说它是“远古时代一次日食在神话领域内的反映”④，高国藩说夸父“要观察太阳，认识太阳，战胜太阳，进而掌握太阳”⑤，王孝廉说它“在神话原始意义上都是说明了太阳与黑夜之争（亦即水火神之争），而作为光明神太阳胜利的神话象征”⑥，肖兵说“夸父追日的神话很可能便是歌颂人类的伟大代表‘入日’猎取火和光明的悲壮行动”⑦，等

---

① 《神话研究》第177页，百花文艺出版社，1981年版。
② 《古神话选释》第148页，人民文学出版社，1982年版。
③ 《中国文学》第1分册第41页，古籍人民出版社，1957年版。
④ 《“夸父追日”神话新释》，《天津社会科学》1983年第5期。
⑤ 《夸父追日略谈》，《南京大学学报》1980年第1期。
⑥ 《夸父考》。
⑦ 《艺术起源与人的能动性》，《文艺研究》1982年第6期。

等。他们各有其理由，但都未能进行全面的考察，不免失之于偏颇，值得商榷。

捉日神话有其变种：

阿不凯恩都哩造了人类，又派四徒弟造太阳。四徒弟怕光和热不够，造了九个，要它们轮班出来，谁发的光最亮、热最多就奖赏谁，但没有给它们排好班次。它们争先恐后出来，把大地晒坏了。长白山主的大儿子三音贝于因喝醉酒碰洒了祭天的米酒坛子，被阿不凯恩都哩罚下凡，出生在一个猎户家里。他很快长得又高又大，力大无穷。看见人们要晒死渴死，他去砍太阳，但被晒得起泡发烧。长白山主要他到天池的神水中去洗，泡全好了；又给他一条五彩天绳、一葫芦天池神泉水，要他去找九江八河水、百里长万丈深的沟和五岭三山土。他遇到八条巨蟒，能运来九江八河水；找到了百里万丈沟；土地神也答应给他五岭三山土。他喝了天池神泉水和九江八河水，不怕热、不怕渴，用箭把五彩天绳射上去，一连套下了六个太阳，埋在百里万丈沟里，用五岭三山土压住。剩下的一个太阳拼命反抗，长白山主带领水兵赶来下雨，几万只喜鹊、乌鸦飞来，叼起五彩天绳把它套住了。阿不凯恩都哩封三音贝子为值日恩都哩，专门管理太阳，它一发怪脾气就用五彩天绳套住它，所以它周围有时出现一个彩环。另一个太阳，阿不凯恩都哩收回了它的热，叫它晚上出来，成了月亮。还有一个太阳，逃到别的地方去了。（满族《三音贝子套太阳》）

这与《二郎捉太阳》差不多，只是情节更丰富了。

三是射日（月）型。较之前两个类型，这个类型的作品要多得多。其中，最多的是射日：

十二个太阳同起同落，晒死了禾苗草木，人们没有办法生活。神箭手勒戛爬上山顶，用弓箭射太阳，但射不到。一个老爷爷驾云前来，要他到遥远的南方去找一棵大榕树，爬上去喊“榕树榕树快长高”，榕树会把他送上半天云里，就

可以射落太阳了。他一路上经过狂风岭，被风刮起的石头打得一身肿；经过火烧山，被火烤得一身起了泡；经过檬刺坡，被檬刺扎得一身血眼。三十天后到了大榕树那里，照老爷爷的话做。他站在半天云高的榕树上，一连射下了十个太阳。剩下的太阳，一个逃进了云层，一个逃下了天河。天地一团漆黑，动物不能找食，植物不能生长，人不能干活。大家选黄牛去喊太阳，它声音又大又贷，太阳不敢出来。又选公鸡去喊，但它的声音传不到天上。老爷爷又来指点它，它往东走了七天七夜，到达大海边，一只鸭子背着它过了海，它站在大红岩上，拍三下翅膀，喊了三声。云层里的太阳先出来了，天河里的太阳后出来，但是已经被水泡冷洗白，赶不上太阳，变成了月亮。人们感谢公鸡，给它白米吃，又送一把木梳给它，它别反了，木梳变成了鸡冠。公鸡感谢鸭子，就叫妻子帮它抱蛋。（布依族《勒戛射太阳》）

这个神话，可代表众多的射日神话。它们各有自己的特异之处，但基本格式大体如此。勒戛为民除害的思想，克服困苦的精神，巨大的力量，精妙的射技，也可作所有射日英雄的代表，尽管他们还各有各的特点。说英雄们用弓箭射日，源于弓箭是上古社会最强大的武器的事实；说公鸡喊太阳、吃白米、戴梳子，母鸡为鸭子抱蛋，等等，都生发于它们的特性；说老爷爷作指点，则起于经验丰富的老人在社会中的重要作用；由此，这些说法能强化神话的真实性。喊“榕树榕树快长高”之类，则是巫术的反映。

射日神话的变种更多。有打日的：

天上有七个太阳同时照射，人们生活不下去，田勾在坟墓里也受不了。大家请星星叫纲通去打太阳，他用枪打，没有打下。田勾要他到海里去向老益买枪。他买回来再打，就打下了六个，把它们埋了；又打伤了一个，它不敢出来了。大家请田勾叫太阳的亲戚皇帝鸡去请它，并治好了它的伤，它才出来。（苗族《纲通打太阳》）

用枪打日，无疑是近代化的。近代最强大的武器是枪炮，人们便让英雄用起枪来。民间故事总是随着时代的发展而有所变化的，神话自不例外。用枪是《纲通打太阳》的新颖之处，说太阳晒得坟墓里的鬼都受不了，则是它的别致之处，更加突出了太阳的酷热难当；说要太阳的亲戚皇帝鸡去请它，也相当别致，充满了人间情味。

有射日月的：

顾米亚开辟好了天地，人们愉快地生活着。但太阳九姊妹和月亮十弟兄跟他作对，一块出来，晒熔了石头、草木、庄稼、螃蟹的头、鱼的舌、蛇的脚、蛙的尾。人们活不下去。顾米亚历尽辛苦，爬上最高的山，不顾炎热，射落了八个太阳、九个月亮，鲜血染红了土地、树叶、花和白鹇的脚。一个月亮吓出了冷汗，从此不再发热。它跟一个太阳躲起来，天地一片暗冷，人们也无法过日子。顾米亚派燕子去打听，得知它们在一个石洞里，就要公鸡、野猪带领鸟兽，由燕子引路、萤火虫照明，去叫它们出来；只有怕苦的黑头鸪染红屁股，说拉肚子，白头鸪染白头发，说爹妈死了，没去。但太阳、月亮不敢出，公鸡保证它们的安全，说它天天都叫它们，并劈开一个木疙瘩，一半给它们，一半戴在自己头上，作为信物。它们才一个白天出、一个晚上出。顾米亚的女儿照料它们，她早晨是小姑娘，晌午是媳妇，晚上是老婆婆，拿金汁喂太阳、银汁喂月亮。大地上又有了生命、欢乐和希望。（布依族《顾米亚射日》）

但把月亮与旱热连在一起，终究与实际不相符合。因此，或言：

白天九个太阳齐出，热得要死；晚上七个月亮齐出，冷得要命。大力士桑吉达布鲁乘着大鹏，上天去质问玉帝，玉帝不理。他抱着天宫大柱，摇得宫殿动荡，吓得玉帝告饶，给他一张神弓、十四支神箭。他射下八个太阳，落下来变成了草坪；射下六个月亮，落下来变成了海子。人们才得安乐。

但不久又闹起旱灾来，他又去找玉帝，一脚踢去，靴子飞了，变成个大葫芦，倾倒起大雨来，解除了旱灾。他下到地上，靴子落在他头上了。从此，人们尊称他为靴顶力士。（纳西族《靴顶力士》）

这样，把月亮跟冷连在一起，比较符合实际了，不过有点出格，使作品不再是纯粹抗旱性质的了。

有打（钻）日月的：

七个太阳、七个月亮一同出来，草木禾苗全烧焦，大河小河全无水，男女、禽兽死了不少。阿膺用通天竹，把六个太阳、六个月亮打下了东海。剩下的太阳、月亮躲了起来，人们生活不下去，先后派牛、羊、猪去请，不行。派公鸡去，它一直叫唤，挣红了冠、脸和脖子，叫得到处回响。太阳、月亮觉得不好再躲，就分别在白天、晚上出来了。（仡佬族《公鸡叫太阳》）

彝族《格兹钻日月》则说格兹用钻子把多余的日月钻掉了。但不论是什么钻子，也不论是通天竹，都不及弓箭的威力，所以钻日月、打日月之说流传不广。

有射月的：

天上原先只有一个太阳，后来出来一个热火烘烘的月亮，把人和禾苗都烤得不得了。尼娥要丈夫雅拉去射月亮，射不到手。一个老人告诉他用虎筋弓、鹿角箭射。尼娥用头发织成大网，和雅拉一道，捕住南山大虎、北山高鹿，做好了弓箭。雅拉一连射了一百次，射掉了月亮的棱角，棱角散成了星星。尼娥又织了一张大锦，锦上织有她的像和白羊、白兔、金桂花、草地、桂花树、房屋等，雅拉把它射上去蒙住月亮，月亮变凉了。锦上的尼娥像招尼娥上去，合成了一个；尼娥垂下辫子，把雅拉拉了上去；白羊、白兔也活起来了。从此，月亮上有了他们和一些东西。（瑶族《射月亮》）

把旱热单独归咎于月亮，这是出人意表的，也完全超出了月亮的实情，因而只有少数人传道。

射日(月)神话,我国南方许多民族均有之,表明它的发源地为我国南方。后来,随着南北文化的交流,它逐渐传入了北方。又随着中华文化的辐射,它北传至东西伯利亚,——果尔特人说三日并出,一位英雄用箭射落了两个;西传至中亚,——阿姆河流域奈内族说三日并出,一个巫师用箭射落了边上的两个;东传至美洲,——美国"加利福尼亚州的沙士太印第安族(Shastas),他们普遍传说,昔日有十个太阳,日间轮流照耀,又有十个月亮,晚上轮流出来。后来太阳由于不再忍让而同时并出。十个月亮,晚上亦不再忍让,而同时并升。弄到白天极度的热,世人和生物受了焦灼灾殃,晚上极度的寒,世人和生物受了冻馁之害,狗酋达(Coyota)看见人民悲惨,于心不忍,马上出来射杀了九个太阳和九个月亮,然后社会民生,得以恢复常态"①。由是,形成了一个庞大的射日(月)神话圈。

吞(咬)日(月)、捉日与射日(月)等三个类型神话,视太阳为旱灾的主要肇事者,这要比除旱妖神话实际多了。但制日月与逐魃、捕鼸一样,是虚幻的。就制日月的主人公而言,吞(咬)日(月)的是神物,捉日与射日(月)的是英雄,因而前者当出现于后者之前。就制日月的方式而言,捉是发挥人的机体的力量,射是发挥人的机体与武器的力量,因而前者也当出现于后者之前。

(三)引水除旱神话

除旱妖,搏日月,纯系幻想,都不是实际克服旱灾之方。实际克服旱灾之方,是引水灌溉。引水除旱神话即其反映。

引水的方法,是打井开塘、筑坝挖渠等。反映它们的引水除旱神话,有的描述主人公遭到了失败:

天仙牙花散的丫环阿蜜聪明美丽,说媒的很多,阿蜜都不答应。牙花散十分气恼,罚她下凡。她看见雄寨一带缺水

---

①徐松石《华人发现美洲考》上册第184页,香港1981年版。

干旱，人们要到蛮远的地方去挑水，就决定在雪花河里筑坝拦水。她用尺子把石头赶到河里，坝一层层地升高了。河下游黑龙潭里的青龙嘎响很恼火，前来破坏。阿蜜用绣花线变成绳子，把嘎响绑在绣花针变成的铁柱上。嘎响的老朋友冰雹精来救它，被阿蜜用纳鞋针戳破肚皮，泄气跑了。过了一阵子，冰雹精又来捣乱，把一个怪物丢到河里，呜呜作响。阿蜜用项圈套住它，把它压在石底下，再跳下水去除怪物。怪物爆炸了，把石坝炸开了一个大窟窿，嘎响乘机挣脱绳子，钻穿石岩逃走了。大水往下冲，阿蜜被淹没了。石坝没有筑完，成了一座桥，人称“仙人桥”。阿蜜想到人们的苦难，常在夜里悲哭，泪水掉在河里，所以浪花雪白；她又化成彩虹，常在河上出现，向天上的亲人指点自己死难的地方。（水族《仙人桥》）

这种作品见出了引水除旱的艰危：在打井开塘、筑坝挖渠中，都常发生伤亡事故。阿蜜代表了万千因兴修水利而牺牲的人们，实现了他们把自己的生命献给抗旱事业的精神。

有的描述主人公得到了胜利：

宁古塔一带没有水，到处干旱。天神阿不凯恩都哩派巡天大神恩图色阿下凡，开江凿湖。恩图色阿用天火锻造锹镐，要看守天火库的打把力看好炉火。打把力原是妖精，偷懒睡觉，被他打了一顿。他亲自动手，造好锹镐，开了个大湖，又去引长白山顶的天池水。打把力请天神让他去协助恩图色阿，但用天火烧熔石山把湖盖住，再向天神诬告恩图色阿害人。天神责备恩图色阿，要他在十五天内造好两湖一江，他只得又造。打把力又去诬告，被天神识破了。天神故意升打把力为巡天大神，罚恩图色阿看守天火库，私下告诉他真相，给他四个火葫芦，声言它能烧毁天地。打把力勾结魔王耶鲁里，偷走火葫芦，想焚死天神，夺取天堂；不料大火烧向他们自己，魔王逃回地府，打把力被恩图色阿用罩妖网收了。恩图色阿继续开江凿湖，造出了牡丹江、镜泊湖。人们有了

水，不再怕干旱了。（满族《恩图色阿》）

开江凿湖，非上古人民之可能；但挖沟造塘，却是他们做得到的，这经幻想之光一照射，就映现出了恩图色阿的功业。与好些抗旱神话一样，《恩图色阿》也织进了社会斗争；社会斗争，更丰富了它们的内容，增加了它们的意义。

打井开塘、筑坝挖渠等，是上古农牧民自己干的事情。此外，他们还想从神那里弄来水：

有一年，天下大旱。阿凤梦见主管人类祸福的牙花散神告诉她，从后园的一根高大竹子可以爬上天去，就决定到天河里去舀些水下来。她爬了九天九夜，克服了日晒风吹饥饿等困难，到了天上，找到雨神。雨神答应让她取点水，她用花围折成瓢子，舀了三瓢倒下人间。她还想再舀，雨神说那会发大水，她才罢手，顺着竹子梭了下来。后人纪念她，叫那竹子为“凤尾竹”。（水族《凤尾竹》）

这虽是求之于雨神，不过人还是花了力气的。

从除旱妖神话到搏日月神话，到引水除旱神话，各有其特色。前二者完全是幻想之花，后者有其现实性，故前二者的创作当较后者为早。搏日月的幻想比起除旱妖的幻想要宏大，故除旱妖的创作当较搏日月为早。它们始作的时间不一，描述不一，但共同折射了上古农牧业社会的旱灾的严重情景，所谓“汤之时八年七旱”（《庄子·秋水》）；具现了上古农牧民不畏大旱，敢于跟它斗争的情景，所谓“良农不为水旱不耕”《（荀子·修身》），更抒发了他们根绝旱灾的理想。

八　医病神话

疾疫之灾，与凶恶动物之灾、水灾、旱灾，并列为上古时代的四大灾害。那时，生活水平低，医疗技术差，疾疫是猖狂之至的。死亡的恐怖，求生的意志，发展的愿望，促使上古人民奋起抗击疾疫的侵袭。医病神话是他们抗击疾疫的具象化。

上古人民抗击疾疫的手段，首先是请神求巫逐疫：

方相氏，掌蒙熊皮，黄金四目，玄衣朱裳，执戈扬盾。（《周礼·夏官司马下》）

方相秉钺，……桃弧棘矢，所发无臬，飞砾雨散，剛獝必毙。煌火驰而星流，驱赤疫于四裔。……于是阴阳交和，庶物时育。（《文选·东京赋》）

这是逐疫神话。对上古人民来说，“疾病从来就没有自然原因，他们是Praeter naturam(在自然以外）寻找疾病的原因，亦即在那个与看得见的世界并存着的看不见的世界里去寻找疫病的原因”。照他们想来，疾疫都是妖魔鬼怪在作祟。“因此，不管得了什么病，第一步就是去求巫医、萨满、术士、祓魔师”等等“拥有与神秘力量和鬼魂交往的能力并有足够的威力来战胜和驱走它们的人”①，他们穿戴特殊的服饰，手操特殊的法器，施行巫术，请正神降临，把邪物赶走。方相，即是神与巫的结合体。

逐疫是用强力，另外还可以用计策骗走疫神：

玉皇大帝对瑶人忘记祭神很不满意，要疟神和痧神去害他们，过了年再回。许多人打摆子、发痧死了，许多人病得做不了事。有天，盘老大在石榴树上摘石榴吃，听到疟神、痧神在树下说他们过了年走，但搞不清哪天过年。他回去告诉大家，大家就在六月初六土地公公生日时，杀鸡宰猪、唱歌走人家，装作过年。疟神、痧神不相信，说过年有萝卜、要落雪。盘老大听到了他们的话，就和大家刮葫芦瓜当萝卜，到处撒石灰做雪。疟神、痧神见后，问去了。从那时起，瑶人每年都过两次年。（瑶族《六月六过年》）

这个神话表现了人民的智慧。人民经常如此：一方面迷信神鬼强于人，一方面又相信自己有力量、有才智战胜神鬼。前者是弱小的结果，后者是不甘屈服的表现。

疾疫来了，把它赶走、骗走，固然是好；但如果想方设法使

---

①列维—布留尔《原始思维》第256、257页，商务印书馆，1981年版。

它不来，那就更好了。于是，上古人民设想：

> 玉皇大帝听说湾桥一带人心不好，下令大黑天神去撒瘟药，叫他们统统夭亡。大黑天神遇见一个女人，背着丈夫前妻的孩子、牵着自己的孩子走路，觉得她很好，要她在门前栽棵小松树、门头上挂双新草鞋，消灾免难。她告诉了其他人。晚上，大黑天神去撒瘟药时，看见家家户户门口有松树、草鞋，知道是那位妇女告诉大家做的，十分感动，就自己把瘟药吞了。玉皇大帝得知后，派蛇神去救他。蛇神召来许多蛇，吸他身上的毒，但已经救不活，倒给他身上留下了百孔千疤。人们感激他，尊他为本主。（白族《大黑天神》）

汉族的傩神（傩愿菩萨）也如此。这是吞瘟神话。有了大黑天神等甘愿为民牺牲的神消去瘟药，人们自可平安无事了。不过，还得人们行善修好，自己动手，这就把决定的力量又交给了人，肯定了人在战胜疾疫中的作用，——民间故事往往通过这种双向流动：

$$\text{人} \underset{\text{要求}}{\overset{\text{求助}}{\rightleftharpoons}} \text{神}$$

来透示人的价值。栽松树、挂草鞋之类，也是巫术的表现。无论是逐疫、骗疫神，还是吞瘟，都贯串着一种积极精神，较之一味归诸天命与祭祷，要强多了。像下面的故事所表现的：

> 昔隋文帝开皇十一年六月内，有五力士现于凌空三五丈，于身披五色袍，各执一物：一人执勺子并罐子，一人执皮袋并剑，一人执扇，一人执锤，一人执火壶。帝问太史居仁曰："此何神？生何灾福也？"张居仁奏曰："此是五方力士，在天上为五鬼，在地为五瘟，名曰五瘟，春瘟张文伯、夏瘟刘元达、秋瘟赵公明、冬瘟钟士贵、总管中瘟史文业。如现之者，主国民有瘟疫之疾，此为天行时病也。"帝曰："何以治之而得免矣？"张居仁曰："此行病者，乃天之降疾，无法而治之。"于是其年国人病死者甚众。是时帝乃立

祠，于六月二十七日诏封五方力士为将军：青袍力士封为显圣将军，红袍力士封为显应将军，白袍力士封为感应将军，黑袍力士封为感成将军，黄袍力士封为感威将军。隋、唐皆用五月五日祭之。（《三教源流搜神大全》）

这纯为消极的迷信，远不如神话了。神话与宗教迷信之别，在此也可看到。

上古人民尽管寄希望于神于巫，可在实践中，日渐感觉到，光靠他们并不能完全治好疾病，要治好疾病还得吃药。就是巫师，对此也有觉察，在用巫术治病时也采药给病人吃。由是，医药发明了，作医神话产生了：

巫彭作医。（《世本》）

最早发明医药的是巫觋，整个上古时代的医生都由巫觋兼任。故医字或写作“毉”，人们常说“巫医”（《论语·于路》“人而无恒，不可以作巫医”）。因而，“作医”的光荣落在了巫彭身上。这“巫彭”，由于巫医早先为女性，后来才有男性，所以当是先女后男的。

采药神话也随之出现了：

神农氏……尝昧草、水，宣药疗疾，救夭伤人命。……著《本草》四卷。（《太平御览》卷721引《帝王世纪》）

神农尝草，殆死者数十。（《弘明集·理惑论》）

这是最著名的采药神话，但过于简略，好在至今民间仍有流传，可补其阙①。苗族的《神医侍司懿》也还活在口头上，比较详细：

神医侍司懿能治百病，使人延年益寿。有次，他上天去采不病不死的药，三十天后回来，地上已过去了三十年，他妻子儿女和许多人都害瘟疫死了。他又上天去，请太上老君传授起死回生的药。太上老君报告玉当玉母，玉当玉母不准，太上老君就设法害他。他听信太上老君的话，去月亮上

①见《中国上古神话》第455页，上海文艺出版社，1988年版。

砍檀香树取药，总是砍不倒，就用颈子去比树的创口，结果被卡住了。——现在他还在那里挣扎呢，要等他出来，人间才会有长生不老和起死回生的药。

这个神话已渗入了后世的成分（如长生不老、太上老君），但大致与神农尝药一样。侍司懿也跟神农似的，付出了沉重的代价。他们两个，一死一活受罪，都凸现了采药的艰危情景。而神农，不但不惧艰危，而且甘之如饴，其献身于民的精神十分崇高，我国人民崇之为“药王”（《古今图书集成·神异典》卷四八引《畿辅通志》），祀他的庙宇所在多有，像南宋时杭州的惠应庙，规模宏大，香火很盛；到处传称着他采药的“遗迹”，如湖北的神农架山；不少医书均冠以他的名字，如《神农本草》等。

同时出现了异药神话。有描述健身药物的：

有兽焉，其状如禺而白耳，伏行人走，其名曰狌狌。食之善走。（《山海经·南山经》）

有鸟焉，其状如鸡，而三首、六目、六足、三翼，其名曰鹘鸼。食之无卧。（同上《南山经》）

吃了这类奇妙药物，身体强健，不畏疾病。有描述预防药物的：

赤鱬，其状如鱼而人面，其音如鸳鸯。食之不疥。（同上《南山经》）

有鸟焉，其状如乌，三首、六尾而善笑，名曰鹘鹠。服之使人不厌，又可以御凶。（同上《西山经》）

用了这类奇妙药物，可以预防疾病，保护身体健康。有描述治病药物的：

何罗之鱼，一首而十身，其音如吠犬。食之已痈。（同上《北山经》）

有鸟焉，其状如乌，人面，名曰鹥鹊，宵飞而昼伏。食之已喝。（同上《北山经》）

吃了这类奇妙药，病痛消除，身体康复。有描述防病治病药物的：

玄龟，其状如龟而鸟首、鹏尾，其名曰旋龟，其音如判

木，佩之不聋，可以为底。（《山海经·南山经》）

还有描述健身治病药物的：

有鸟焉，其状如乌，首白而身青、足黄，是名曰鹦鹉，其鸣自呼，食之不饥，可以已寓。（同上《北山经》）

上述异药，都是上古人民用之有效的实际药物的升华。还有的异药，则完全出于他们的想象，如：

飞鱼，其状如豚而赤文，服之不畏雷，可以御兵。（同上《中山经》）

种种异药，充分显示了上古人民的药物知识水平。它们所标志的药物，开启了中药的先河。

治疗神话也与之俱生。如：

有兄妹两个，靠打猎捕鱼过日子。一天，哥哥捉到一条鱼，看见它流泪不止，就放了它。它原来是龙王的儿子，龙王要他给哥哥送了一匹神马。有次，哥哥骑着神马去打猎，被一只鹿撞死了。神马把哥哥驮回家，要妹妹穿上哥哥的衣服，骑着它去到三星池旁，偷走正在洗澡的三仙女的驾云宝衣，要三仙女嫁给她。三仙女爱上了她，带她上天去向自己的父母求婚。父母要她把门坎踩断，用箭射烂三十步外的鸡蛋、射穿百步远的针眼。她在三仙女的暗中帮助下，都做到了，三仙女父母答应了她的请求。她带着三仙女回家，让三仙女慢慢走，说自己先回去打扫房屋。她脱下衣服给哥哥穿上，等三仙女来了，就说她哥哥死了。三仙女看见自己心爱的人死去，连忙给他吃了一粒仙丹，把他救活了。他们结了婚，生活幸福。三仙女还常用仙丹救治病人，后来分别成了治天花的娥搁读鸽娘娘神、治麻疹的呢沏坤娘娘神、治伤寒和热病的娥仙娘娘神。（鄂伦春族《三女神》）

上古医生，“在一些场合中，他们的技艺之精使研究者叹为奇观；在另一些场合中，他们的实际方法又是十分简陋的”①；

①列维—布留尔《原始思维》第265页，商务印书馆，1981年版。

他们用的药物都经过了巫术的作用，成为具有神秘力量的药物。这些，都可由《三仙女》等窥视到。

逐疫神话与吞瘟神话，全然出之于幻想，是对疾疫完全无力对付的人们之作；作医神话、采药神话、异药神话与治疗神话，出之于幻想与实际，是对疾疫稍有能力对付的人们之作。

整个医药神话，由于医与巫之不分，散发着巫医的气息。巫医，就其巫术的手段而言，毫无实际效果，不过有一定的心理安慰作用，对治病不无好处；就其用药治病而言，有其科学性，尽管往往不能对症下药；就其品质而言，他们是历史上第一批专为他人服务的人（其他的人，在为他人服务的同时也为自己服务了），虽然后来有所变样；就其精神而言，“肯定没有人比野蛮人的巫师们具有更激烈的追求真理的动机”，因为，“他们应该通晓一切有助于人与自然艰苦斗争所需的知识，一切可以减轻人们的痛苦并延长其生命的知识”①。唯其如此，“因而，我们尽管可以正当地不接受巫师的过分自负，并谴责他们对人类的欺骗，但作为总体来看，当初出现由这类人组成的阶层，确曾对人类产生过不可估量的好处。他们不仅是内外科医生的直接前辈，也是自然科学各个分支的科学家和发明家的直接前辈。正是他们开始了那在以后时代由其后继者们创造出如此辉煌而有益的成果的工作”②。唯其如此，巫医在原始时代享有崇高的地位，如：“在北美，部落里的巫医是被人们尊崇为权贵的。……他们被全体人民视为国家的圣人”③。唯其如此，医药神话对巫医的彰扬，有其意义。

九　搏雷神话

阴雨打雷之时，常有人、畜触雷电死亡，有房屋、树木被雷电

①弗雷泽《金枝》第94页，中国民间文艺出版社，1987年版。
②同上，第95页。
③同上，第134页。

击毁、被雷火烧坏；雷又常与云雨相伴，春夏大雨之时，雷鸣更加惊天动地。这就使上古人民感觉到，雷神有凶恶害人的一面。他们也就想要与雷神搏斗，制服雷神。其想法，具现为搏雷神话。

搏雷神话描述雷神作恶，情状不一。有些人传称：

雷公欠了人们的钱不还，还发大火，烧光了庄稼，烧黑了山野，弄得人们没有粮食吃，许多人饿死了。艾苏想抓住雷公，按照母亲的指点，在草房上铺满青苔，在房子周围挖条深沟，再引雷公下来。雷公来时，从屋顶上滑倒在沟里，被艾苏用钳子夹住了。艾苏要他还帐，他只好给艾苏一根拐杖，说用拐杖的上头扇人人就死，用下头扇能使死人复活。后来，艾苏常用拐杖除害救人。（壮族《艾苏捉雷公》）

雷火能够引起山林大火，给人们带来巨大的损失，这是《艾苏捉雷公》的创作背景。加上社会上的赖帐现象，便构成了它里面的斗争。

有些则言：

上江地方的李坡长了一棵李树，结了一个李子。谁得到它，谁就有福。常常遭受水灾、旱灾的人们，都想去取。但雷公不准，要么把去取的人炸死，要么派蜈蚣精咬死咬伤去取的人。宋兰姑娘武艺高强，又心地善良，常省下口粮，给屋后松林里的金鸡喂食。她不忍心乡亲受苦受难，独自去取李子。金鸡帮助她，啄瞎了蜈蚣精的眼睛，她砍死了蜈蚣精；她被炸雷震昏，金鸡用草药把她救醒。她跟雷公搏斗，砍断了雷公的手脚翅膀，取回了李子。雷公报告天神，带领天兵天将来打她，她飞上天去和他们打，那轰隆的声音是雷公在叫，那火闪是她的雪花刀在飞舞。人们过着好日子，永远记得宋兰在和雷公斗争。（水族《宋兰姑娘》）

这种想象，大概生发于下面的情况：人们播种收获，摘取果实，有时遭到了雷雨的阻挠；有的庄稼果木，遭到了雷雨的损坏。

也有些说：

雷公邀朋友打占上天做客，擂动大鼓，问他天下的百姓怕不怕，他说不过是震耳罢了。打占回请雷公来家做客，用红白藤条和豹尾抽打地面，迸出火星，问他怕不怕；他心里怕，但口头说不怕。第二天，雷公乘打占犁田去了，偷走了藤条、豹尾。打占去追，在南天门砍掉了雷公的左脚。管门神放进雷公，把门关上。打占进不去，把雷公的脚带回家里，用刀子剁。他剁一刀，雷公就痛得打一阵鼓、抽一阵藤条和豹尾，天上就发生雷鸣电闪。（黎族《打占和雷公》）

这里，将雷神刻画成了一个小人的样子，予以惩罚，与雷神惩罚坏人的神话正好相反。

几个神话不全相同，但都用着同一公式：人胜雷败。而在实际上，却总是雷胜人败的。对毫无可能取胜的事情，也务求胜利，这是上古人民的异常执著的思想。对此，你尽可以说是唯意志论；然而，你不能不佩服他们的宏愿。

搏雷神话多为南方先民之作，自然，这是由于南方雷雨特多、危害性较大的缘故。

十　镇鬼神话

从凶恶动物之害到雷害，都是上古人民实际遭受过的灾害。除了它们，上古人民还想象有鬼害，所谓“鬼，……阴气贼害”（《说文》）。鬼是人造的，可人又怕它；光怕也不行，又想制服它：这种矛盾的心理，鲜明地体现在镇鬼神话里。

镇鬼神话所表现的镇鬼手段有多种。如：

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。（《论衡·订鬼》引古本《山海经》）

鬼门，万鬼所聚也，天帝使神人守之。……（恶鬼）以

苇索缚之，射以桃弧，投虎食也。（《史记·五帝本纪》集解引古本《山海经》）

神荼、郁垒的镇鬼手段是“执以苇索”、“射以桃弧”。它们是巫术手段的投影。上古人民常用苇搓成绳索，捆绑东西，也就以为它能镇鬼。至于桃树，“易植而子繁”（李时珍《本草纲目·果部》第29卷），其果常为上古人民采食，有的氏族尊之为图腾（后世的桃姓，当是其苗裔），而图腾是氏族的保护者，用其物制造的弓矢自可镇鬼佑人了。按，崇桃之类的风气，楚地特盛。先秦时楚君重桃弧棘矢：“唯是桃弧棘矢，以共御王事。”（《左传·昭公十二年》）“……累世盖以桃弓棘矢而备邻国也。”（《吴越春秋·勾践外传》）楚裔刘汉也重桃：“桃杖以赐公卿、将军、特侯、诸侯。”（《后汉书·礼仪中》）民俗：正月一日，“饮桃汤”，“造桃板著户，谓之仙木”，“帖画鸡，或斫镂五采及土鸡于户上，悬苇索于其上，插桃符其傍，百鬼畏之”（《荆楚岁时记》）。办红白喜事，有时蒸饭菜久不上气，厨子便用桃条敲打蒸笼、灶台以驱邪；平常煮肉不烂，人们也如此。巫医常用桃实、桃仁、桃毛、桃花、桃叶、桃茎、桃胶、桃树皮、桃树根等为药，辟邪逐鬼。端公（巫师）的法器多用桃，如桃条、桃板、桃剑、桃棍、桃弓、桃印、桃令牌、桃酒、桃汤、桃人、桃符……。盖房子，要用桃弓柳箭射四方。男孩子，常带桃弓柳箭，以防鬼魅。据此，神荼、郁垒神话当始作于楚人。

跟神荼、郁垒不同的是尺郭：

> 东南方有人焉，周行天下。身长七丈，腹围如其长，头戴鸡父魃头，朱衣缟带，以赤蛇绕头，尾合于头。不饮不食，朝吞恶鬼三千，暮吞八百。此人以鬼为饭，以露为浆。名曰尺郭，一名食邪，道师云吞邪鬼，一名赤鬼父。今世有黄父鬼。（《神异经·东南荒经》）

尺郭的镇鬼手段是吞食，但他的装束也是巫觋的投影。上古人民就是借重巫觋镇压恶鬼的。后人也每每如此，不过还常请方士、道士、和尚、尼姑等等做法事，另外自己也行动，如“挂鸡

于户，悬苇炭于其上，树桃其旁，而鬼畏之”（《太平御览》卷二九引庄周言）；“正月初一，以小槛盛驴头肉，食之，曰‘嚼鬼’”（《北平风俗类征·岁时》引《芜史》），——这些都是神荼、尺郭的遗风。

与神荼、尺郭等镇鬼者相类的神人，少数民族的神话中同样有之：

> 鬼形形色色，有头朝地、脚朝天的丑鬼，有天上掉下的鼻涕变成的老虎鬼，有吃鸡的鹞子鬼，有钻进染布缸的蚂蚁鬼，还有伤骨、伤腰、伤头、软身的鬼，水灾、旱灾鬼，头昏鬼，麻风鬼，眼泪鬼，鼻涕鬼，野猫鬼……统统害人。天神全把它们赶跑了，或者丢进了满是蜈蚣的岩洞里。（苗族《天神赶鬼》）

> 阿巴达尼的朋友阿巴达洛掉到了地底下宁崩鬼住的地方，宁崩鬼要他看孩子。孩子一哭，宁崩鬼就从他身上剥下一块肉喂孩子，剥得他只剩下一个骨架子。达尼下去救他，用箭射死了许多宁崩鬼。一个老宁崩鬼用木梭拼命打达尼，一只乌鸦要他砍倒一片竹子，引老宁崩鬼追赶。老宁崩鬼被竹桩刺死了，达尼砍下它的头，它的头变成宁崩鸟飞走了。达尼把达洛的尸骨带回家里，过了五天喊他，他又活了。（珞巴族《达尼打宁崩鬼》）

一打一赶，各异其趣，而殊途同归，都打败了恶鬼。其精神，与前面的作品是一致的。

镇鬼神话是我国文学史上第一批不怕鬼的故事。读了或听了它们，人们一定会感到，鬼并不可怕。这对于从鬼的阴影下解脱人们，大有好处。

十一　扫魔神话

上古人民所想象的虚幻之害，除鬼之外，还有身分不明的魔。

它可能是某种自然敌人的化身，可能是某种社会敌人的化身，也可能是某种自然敌人与社会敌人的共同化身。但无论它是什么，上古人民都要扫荡之，如扫魔神话所表明的。

扫魔神话中的魔，有广泛地害人的，对它要扫荡之：

> 天女第七代沙饶里宇今姆从左腋下生出了丁巴什罗，魔鬼们都怕得流泪。女魔司命麻左固松麻装着来看望，把什罗抢走，放在大铜锅里煮了三天三夜。她打开盖子看时，什罗乘着烟气飞上了天。在天上，什罗学好了法术。魔鬼到处害人，人们请什罗下凡。什罗带着天神送的法宝和天兵天将，攻打魔鬼。魔王毒苴巴漏扛着一座黑山前来，被什罗压死在山下，许多魔鬼也被打死、吓死了。女魔假装跟什罗结婚，什罗施法，用九根麻绳捆住她，放在铜锅里，用九丛棘刺烧火，把她煮化了。从此，魔鬼就很少了。（纳西族《丁巴什罗除魔》）

上古人民跟我们不同。“在他的想象里，这个世界还是充满了那些被清醒的哲学早已抛弃的奇装异服的怪物，无论他是醒着还是在睡梦中，仙人和精怪、鬼魂和妖魔总在他周围翔舞。它们盯着他的足迹，扰乱他的感官，进入他的身体，用上千种异想天开的为非作歹的方法，困扰他、欺骗他、折磨他。一般说来，他对他遇到的灾害、受到的损失、经历的痛苦，不是看成敌人施行魔法，就看成精灵泄恨、生气或作祟。……他真是说不出来地渴望摆脱它们，有时逼得他没有办法，忍无可忍，凶狠地转过脸来，反对他的迫害者，极力把它们这一整批都从他的土地上赶走，把它们蜂拥的一大群清除掉，使他至少在一段时间内能够呼吸得更自由一些，能够办他的事，不受侵扰。因此，原始人努力清除他们的一切烦恼，其形式则是大规模地驱除或赶走妖魔鬼怪。他们认为只要他们能摆脱这些可恶的折磨鬼，他们就能重新生活幸福而清白，伊甸的故事和远古诗情画意的黄金时代又会变成真正的现实。”① 扫魔神话与镇鬼神话的意蕴即在于此。

---

①弗雷泽《金枝》第783页，中国民间文艺出版社，1987年版。

十二　修补天地神话

火山爆发，地震土陷，山塌坡滑，给了上古人民以大地不稳的感受；星陨石落，银河横贯，给了上古人民以苍天崩裂的印象。天地是他们赖以生存的环境，他们当然不会听任天地崩塌，而要予以修补。修补天地神话由是而来。

修补天地神话，或描述补天：

南山的大乌龙和北海的大乌龙两兄弟，争吃蜜桃打架，碰破了天皮，脑壳也碰破了。热天，大雨从天缝里冲下来；冷天，冰雹从天缝里落下来，人们生活困难。由石头里生出来的桑哥哥想去把天补好，爹爹要他去请住在赖弄山大树上鸟巢里的绿胡子老头指点。绿胡子老头给他一双绿草鞋穿，要他去求乌溜山的老熊王嫁个女儿给他。他到乌溜山下跺脚，震得山动个不停。老熊王只好叫大女儿绿姑娘嫁给他，但绿姑娘怕苦，不愿跟他去补天，他不要。他又去找绿胡子老头，绿胡子老头给他一双青手套戴，他把乌溜山推得一摇一摆，老熊王叫二女儿青姑娘嫁给他，青姑娘也怕苦，他也不要。他再去找绿胡子老头，绿胡子老头给他一顶白羊毛帽戴，他用头碰得山快倒塌，老熊王叫三女儿白姑娘嫁给他。白姑娘给他一把金钳、一个羊皮袋，要他去取南山乌龙的牙齿做钉子，取北海乌龙的角做锤子。他头、手、脚一起动，搞得山摇海晃，迫使乌龙把牙、角给他。白姑娘和他各披一件白羊毛氅、骑一只绵羊，飞上天去，用白头巾贴严天缝，用龙角锤钉上龙牙钉，把天补好了。两人继续转游，准备随时修复天缝。人们管那白头巾叫银河，管那龙牙钉叫星星。

（苗族《桑哥哥和白姑娘》）

这是视天为物的人们之作。由他们想来，器物有破裂，天也不例外；瓢罐的裂缝漏东西，雨雹也就是从天缝里漏下来的了。由他们看去，那银河好像白头巾，那星星好像钉子，那白云好像

白鹭、白羊。由此，他们再探究天裂的原因，补天的办法，把人们打架争东西的现象和钉补的手段赋予神祇。如此一来，补天神话便基本构成了。再加上对人们的用品（帽子、手套、草鞋等）的渲染，对勤劳、懒惰的表彰、批评，对老人智慧的肯定，对自然力量的贬抑，内容愈来愈丰富，情节愈来愈生动。

或描述补天补地：

> 有个凶神，把天地都撞坏了。一对兄妹打算把天地补好，妹妹负责补天，哥哥负责补地，看谁先完工。哥哥想，妹妹是女儿家，力气不大，睡一觉再说。妹妹做事认真、勤快，到处捡来五色石子，把天补得一展平。哥哥睡了七天七夜才醒来，看见妹妹快完工了，急忙用棒子乱捶，把地补得高高低低，还是落在了后面。（土家族《补天补地》）

把大地高低、天空平坦的原因，归之于修补天地，与归之于创造天地一样，跟上古人民的经验分不开：他们所造所补的东西，有好有差，有平整有凹凸。自满的哥哥与勤快的妹妹，这种人也常见于现实中。男权社会的民间故事与深受民间影响的作品（如《水浒传》、《杨家将》等），在描述兄妹、姐弟、夫妻、父女（媳）时，喜欢让女胜男，其原因在于：一、母权社会的深远影响；二、男权社会的人们的逆反心理——对妇女的压迫深重，对这种压迫的反感强烈，在现实中男统治女，在作品中便使女凌驾男；三、社会地位低下的妇女表现突出，富有传奇色彩，更加引人入胜；四、少数妇女才干超群，为巾帼英雄形象提供了现实基础。这种情况滥觞于父系氏族的神话，《补天补地》即其例子。

修补天地神话与再造宇宙神话关系密切。它们是同时期的产物，生发于同样的宇宙观，只是有的独立而为修补天地神话，有的融入创世神话而为再造宇宙神话。

十三　其它除害神话

除了上述种种灾害，还有其它一些灾害，上古人民也得与之

斗争，也有神话予以表现。

收雾神话即其中之一：

> 漫天大雾整年整月地笼罩大地，遮天盖日，人们无法生产、生活。有只鸟向人们叫唤："要想云雾开，除非杨姓来。"大家派几个人到处去找，最后从百山找来个小孩杨天应。人们不相信他，他偏下决心去找雾源。那只鸟呼喊他："要想云雾开，天应跟我来。"他跟着鸟走到一个悬崖下，鸟要他砍下悬崖上的通天树——马桑木，又要他去撬地铺盖。他按照鸟的指点，找到地铺盖，用马桑木撬开，露出个深不见底的黑洞。雾都往洞里飞去，天现日见，大地一片光明。人们又能外出干活了，生活也好了。（侗族《收雾》）

雾，有时是妨碍人们的生产、斗争与生活的：每当大雾弥天，人们外出做什么都不方便。南方的人们，对此有所感受，因此作有收雾神话，以表达自己克服雾害的愿望，弥补自己无法除雾的缺陷。

收雾神话之外，别的如除雾神话等至今未见，我们就留待今后见了再说。

十四　复合除害神话

前面的除害神话，都是单项除害神话，表现某一方面的除害斗争。在它们的基础上，逐步形成了复合除害神话，表现许多方面的除害斗争。如果说，单项除害神话不是一时、一地、一人所作，而是多时、多地、多人所作，那么，复合除害神话就更其如此了，它是由若干单项除害神话融合而成的。

单项除害神话为数众多，复合除害神话数量较少。但好些单项除害神话，由于内容单薄，不太著名；而复合除害神话，由于内容丰茂，一般的都名声昭著。

复合除害神话，有以表现全面驾控自然灾害为主的管制百害神话：

玉山，是西王母所居也。西王母其状如人，豹尾、虎齿而善啸，蓬发戴胜，是司天之厉及五残。（《山海经·西山经》）

西王母是最有名的神话人物之一，如鲁迅说的，《山海经》“其最为世间所知，常引为故实者，有昆仑山与西王母”①。她原为西戎某族的图腾（虎或豹），后发展为猎神，进而发展为管制百害之神。“厉，犹灾也”（《左传·襄公三十一年注》），“五残”，五花八门残害人们的东西也，有西王母管制着它们，就不能随意为非作歹了，人们就可以高枕无忧了。所以，人们使她的形象成为强大动物与人的综合体；并称之为“王”，——王者斧也（王字在甲骨文中最早作“𠂤”，像锋刃朝下之斧；《三代吉金文存》所载《小臣系卣》铭文的王字作“𡈼”，更是斧头的样子），意为她能如斧那样斩杀一切害物；又尊之为“母”，——“盖男子之美称莫过于父，女子之美称莫过于母”（《观堂集林·女字说》），意为她能像母亲似地保护庶民。茅盾说西王母先是“一位凶神”②，这与她的名字不符，值得商榷。有的学者根据某些材料，说西王母属于鸟图腾之族，可能先是以鸟为图腾的东夷人之神，后来随着西迁的东夷某族传到了西部，这虽不失为一说，但终嫌过于牵强，因为即使西王母原系鸟图腾，也很难就断定她本来属于东夷族，——要知道，奉鸟作图腾的氏族，四面八方皆有之，不只是东夷。附带提一下，在神话研究与上古社会的研究中，常可看到这种情况：肯定东夷都奉鸟类作图腾，南蛮都奉蛇类作图腾，西戎北狄都奉兽类作图腾，于是一见奉鸟类、蛇类、兽类作图腾之族，就把她归属于东夷、南蛮、西戎与北狄。这种一刀截的作法，与实际大相径庭，实不可取。

管制百害神话少见，多见的是灭除百害神话，以表现消灭种种自然灾害为主。《女娲除百害》是其卓异的篇章：

往古之时，四极废，九州裂，天不兼覆，地不周载；火

① 《中国小说史略》第9页，人民文学出版社，1973年版。

② 《神话研究》第156页，百花文艺出版社，1981年版。

爁焱而不灭，水浩洋而不息；猛兽食颛民，鸷鸟攫老弱。于是，女娲炼五色石以补苍天，断鳌足以立四极，杀黑龙以济冀州，积芦灰以止淫水。苍天补，四极正，淫水涸，冀州平，狡虫死，颛民生，背方州，抱圆天。……当此之时，禽兽虫蛇，无不匿其爪牙，藏其螫毒，无有攫噬之心。考其功烈，上际九天，下契黄垆，名声被后世，光晖熏万物。乘雷车，服应龙，骖青虬，援绝瑞，席萝图，络黄云，前白螭，后奔蛇，浮游消摇，道鬼神，登九天。（《淮南子·览冥训》）

这是由女娲补天神话发展而成的。女娲补天神话现在还流传于民间：

火神与水神打架，打败了，一生气就撞布州山。山倒在天河上，水漏下来，淹没了大地。一条怪龙乘机下地吃人，人们请女娲援救。女娲跟怪龙打了三天三夜，打败了它。接着，女娲补起天来，先后用泥巴、木头补，都不行。大虾鱼要女娲用它的脚，女娲不愿意。它就咬下脚来，送给女娲。女娲撕下四块裙布，贴在它的两边，给它治理伤口。然后，女娲用它两只长脚顶住东边天，两只短脚顶住西边天，天东边高西边低，所以太阳往西落；又上大山、下海底，找了许多五彩石，炼好后补天，把天补好了。剩余的，用来填地，由北往南填，最后五彩石不够了，南边没有填，所以大地北高南低。（藏族《女娲娘娘补天》）

它脍炙人口，人们这个给它加进翦灭凶恶动物的斗争，那个给它添上灭火的斗争，这个给它加进治水的斗争，那个给它添上防地震的斗争。它便扩充成了除百害神话。女娲除百害概括了上古人民实际遭到的与想象中的许多严重自然灾害，并把它们渲染到了很大以至极大的程度；更概括了上古人民对实际遭到的与想象中的许多严重自然灾害的斗争，并把他们的力量与胜利夸张到了很大以至极大的程度。因此，女娲除百害神话是整个上古人民与自然灾害战斗的总结，是全部防御大自然神话的总结。它形成得比较晚（早期阶级社会），也就比较成熟。它的创作者主要是南

方的上古人民。是他们，最先塑造了始祖神女娲（见后）；是他们，作有鳖鱼托地的神话；是他们，最广泛地传道着天崩、补天之说：这些都是见证。到后世，女娲神话传入北方，便加入了北方的若干成分（如冀州等）。

《女娲除百害》见于古籍，还有不少复合除害神话至今仍活在口头上，如：

> 九个太阳、七个月亮同出，把人们晒死了，只剩下波嫩库阿一个人。她和一只岩鹰交媾，生下吉智高卢。吉智高卢小时就力气很大，捉过豹子骑，打死过害人的猛虎。长大后，他爬上顶天的麻桑树梢，用弓箭射下了八个太阳、六个月亮。剩下的一个太阳也被射瞎了眼睛，就射出无数金针刺人，叫人不敢迎看它；一个月亮吓破了胆，只敢在晚上出来。雷公又常来作乱，打死牲畜。吉智高卢头顶几层铁锅，手拿铜镬，准备捉雷公。雷公下来打他，脚踩在铁锅上，滑落在铜镬里，被他抓住了。他要雷公不再捣乱，并且采药给人治病，才放了雷公。（彝族《吉智高卢》）

吉智高卢大约是由鹰图腾演进而来的除害英雄。人们把除凶恶动物之害，除大旱之害，除雷电之害，逐一归之于他，他便成为复合除害神话中的伟神了。

管制百害神话是"先发制人"，在自然敌人还没有逞凶时就制服它；灭除百害神话是"后发制人"，在自然敌人已经猖獗时消灭它。两者的出发点不同，目的则是一个——战胜自然敌人，捍卫人类的生存、发展。

至此，除害神话即防御大自然神话的图景，基本上呈现于我们面前了。它全面而生动地折射了上古人民遭受到的种种自然灾害，与他们跟种种自然灾害的斗争。通过它，我们一方面看到，上古时代的自然灾害实在是异常的多，异常的历害，上古人民经常被自然灾害弄得十分危困，所谓"饥荒，天下之常也"（《新书·无蓄》），另方面，我们更看到，上古人民没有被纷至沓来、严酷之至的自然灾害所压服，而是奋力与之拼搏，在一定程

度上战胜了它们，尤其是充满了根除它们的理想。上古人民的除害愿望，在现实中得不到满足；但是，“未能满足的愿望，是幻想产生的动力；每个幻想包含着一个愿望的实现，并且使令人不满意的现实好转”①。除害神话就促使着上古人民不满意的现实转向好的方面。《五卷书》的作者们曾经唱道：

谁要是活像一堆毅力和勇气，再加上果敢与灵巧，
谁要是把汪洋大海看得跟牛蹄水洼那样低贱渺小，
谁要是把众山之王看得跟蚂蚁的土垤的顶一样的高，
幸运女神自己就会到他那里去，她绝不会把懦夫去找。

上古人民正是这样的英雄，他们藐视种种自然灾害，凭借自己的德才，敢于和善于跟自然灾害搏斗，从而争取到了幸福。而防御大自然神话中的主人公们，即是上古人民在抗击大自然的各个阶段、各个领域、各个战役里的旗手们的升华，是他们所理想的英雄们的结晶。

第三节　上古自然社会性神话的特点

自然社会性神话的概况表明，它主要是反映上古人民与大自然斗争的种种情景的。人类与大自然的关系，是既依附于它，更跟它斗争。大自然固然是人类的母亲，但它对自己的孩子毫无慈爱之心、怜悯之意、照顾之行，相反，它紧闭着自己的宝库，不让人类轻易地取得其中的东西；它还经常袭击人类，夺取人类的生命、财产。人生人死，人存人亡，对它都一样，它毫无所谓。人类时时刻刻都得与大自然进行斗争，丝毫不能放松，不能停顿，否则就随时有败亡之虞，上古人民尤其如此。所以，具现这一斗争的自然社会性神话，在全部上古神话中是最富于斗争性的，——它的每一篇作品都充满了斗争，无论是生产神话，还是除害

① 《弗洛伊德论创造力与无意识》，第44页，中国展望出版社，1987年版。

神话，无论是工具神话，还是经营神话，……毫无例外；它的每一个主人公都自始至终从事着斗争，无论是创造工具之神，还是开拓生产领域之神，无论是治水抗旱之神，还是制鬼伏魔之神，……毫无例外。整个自然社会性神话，组合成了一部歌唱上古人民同大自然斗争的壮丽的史诗。

这部史诗充分地折射了上古人民同大自然斗争的主要成就。马克思说："一切神话，都是在想象中并通过想象去征服、支配和形成自然力。"① 这句话，最适用于自然社会性神话，它就表现了上古人民力求征服、支配和形成自然力的丰硕成果。从中，可以分明地看到，上古人民一步紧一步地向大自然逼进，占领了一个阵地，又占领了一个阵地：掌握了火，又创制了弓箭，驯服了禽兽，又种植了五谷，开创了陶器，又始制了铜器，建筑了房屋，又制作了衣服……。从中，可以看到，上古人民一次接一次地打退了大自然的袭击：战胜了凶恶动物，又克服了大旱洪水，击败了风雪，又抵制了疾病……。从中，还可以看到，上古人民在进攻、防御大自然的过程中，新创了一些有效的斗争方法，总结了一些宝贵的斗争经验，诸如选种、施肥、中耕、杀虫、筑堤、挖河、打井、栽树、吃药、针灸……。这一切，形象地说明了，"人类的历史，就是不断地从必然王国向自由王国发展的历史"②，上古人民于"第一个自然界"之外，新创了"第二个自然界"，在大自然的必然王国里建立了一个自由王国；有力地表现了，"人强胜天"（《汲冢周书·文傳解》），上古人民日益强大起来，在一定程度上成了大自然的主人。

这部史诗鲜明地展示了上古社会的进步。恩格斯指出："人之思维之最本质的和最密切的基础，却恰恰是人所引起的自然界的变化，而非单纯是自然界本身；人的智力是按照人如何学会改变自然而发展的。"③ 是的，上古人民就在不断地改造大自然的

---

① 《政治经济学批判》第172页，人民出版社，1957年版。

② 周恩来在三届人大作的《政府工作报告》引毛泽东语。

③ 《自然辩证法》第192页，人民出版社，1959年版。

过程中，不断地发展了自己。由自然社会性神话，看得出上古人民的知识一天比一天扩大了，才能一天比一天增加了，思想一天比一天提高了，意志一天比一天坚强了。同时，上古人民在不断地改造大自然的过程中，不断地促进了社会。由自然社会性神话，看得出上古社会一步一步地向前发展了，从石器时代进入了青铜器时代，从渔猎经济时期进入了农牧经济时期，从原始公社进入了阶级社会。

这部史诗形象地揭橥了上古社会进步的根源在于劳动。《管子·八观》言："天下之所生，生于用力；用力之所生，生于劳身。"的确，人类的一切，是劳动（包括体力劳动与脑力劳动）创造的，人类的世界，是劳动促进的。这在自然社会性神话中显示得清清楚楚。每一件新工具的创造，靠的是劳动；每一个新经济领域的开拓，靠的是劳动；每一样新用品的制作，靠的是劳动；每一个自然敌人的打败，也靠的是劳动。总之，每一步的前进，都是靠的劳动。

这部史诗明确地表达了上古人民征服大自然的远大理想。高尔基谈到神话的基本意义时，说："归结起来是：古代劳动者们渴望减轻自己的劳动，提高它的效果，防御四脚和两脚的敌人，以及用语言的力量，即用'诅咒'和'咒语'的手段来影响自发的、害人的自然现象。"① 自然社会性神话正是这样的。但犹不止此。上古人民通过自然社会性神话，渴求掌握种种自然力量，创制种种生产、生活用品，控制种种自然灾害，一句话，渴求完全征服自然，根本改善生活。他们既不屈服于现实斗争中的屡屡失败，又不满足于现实斗争中的频频胜利；失败时仰目注视着前面，胜利时更昂首遥望着远方，自始至终向往着那样的未来——人做整个大自然的统治者。

这部史诗热情地赞扬了上古人民的思想品德与聪明才智。上古人民十分勤劳，能够不辞辛苦，成年累月地勤奋劳作；他们勇

① 《高尔基文学论文选》第321页，人民文学出版社，1958年版。

敢顽强，能够不怕困难、不避艰险地与大自然搏斗；他们品质高尚，能够公而忘私，献身集体；他们精神坚韧，能够胜不骄，败不馁，一直向前；他们积极开创，能够创制种种生产工具，改进斗争方法。……这一切，都凝聚于自然社会性神话的英雄模范们的形象中。

由此观之，说自然社会性神话是壮丽史诗，洵非虚誉溢美。

在自然社会性神话中，主角是英雄模范。他们的行动构成了自然社会性神话，决定着自然社会性神话的性质、面貌，主宰着自然社会性神话中的主要矛盾。他们，有的是以异物的身分出现的，如吞咬日月的山猪，其数量较少；有的是以神灵的身分出现的，如西王母，其数量较多；有的是以异人的身分出现的，如射日的勒戛，其数量也较多。一般地说来，把异物当作英雄模范的作者们的思想意识的原始性，要浓于把神灵当作英雄模范的作者们的思想意识，把神灵当作英雄模范的作者们的思想意识的原始性，又要浓于把异人当作英雄模范的作者们的思想意识；反过来，把异人当作英雄模范的作者们对人的价值、作用的重视、肯定，要强于把神灵当作英雄模范的作者们、把神灵当作英雄模范的作者们对人的价值、作用的重视，又要强于把异物当作英雄模范的作者们。由此可以推知，在同类的作品里，以异物为主人公之作当早于以神灵为主人公之作，以神灵为主人公之作又当早于以异人为主人公之作。

以不同身分出现的英雄模范，其状貌，有纯粹物状的，异物身分的英雄模范都如此；有人、物结合状的，部分神灵身分的英雄模范与部分异人身分的英雄模范如此；有纯粹人状的，部分神灵身分的英雄模范与部分异人身分的英雄模范如此。在同类神话里，物状的英雄模范出现得最早，人、物结合状的英雄模范次之，人状的英雄模范又次之；因为，物状的英雄模范所渗透的原始意识最强，人、物结合状的英雄模范所渗透的原始意识弱些，人状的英雄模范所渗透的原始意识更弱。

英雄模范们，就其来源而言，各种各样：或者是由自然物发

展而成的，如稷——农神；这种人物所开创的东西是由自然物经过人们培植、驯养、加工而演变来的，所从事的事情是与自然物有联系的，所以如此。或者是由自然神发展而成的，如土神——陶神；这种人物所开创的东西、所从事的事情与自然神密切相关（有的是自然神来自的东西，有的是自然神掌握的东西，有的是征服自然神所主司的东西，等等），所以如此。或者是由图腾发展而成的，如鲧；图腾作为人的最早的“祖先”，影响深远，所以在图腾崇拜衰微之时，还常常被人们请来充当崭新的正面角色。或者是新塑造的，如嫘祖；自然物、自然神、图腾并不能完全满足自然社会性神话的需求，所以还得新塑一些人物。

英雄模范的来源不一，但就其根本而言，都是上古人民特别是他们的优秀人物的化身。以异物面目出现的英雄模范是这样，以神灵面目出现的英雄模范是这样，以异人面目出现的英雄模范更是这样。他们的名字尽管是单数的，但其内涵则是复数的，正如拉法格所说，“野蛮的民族常常使用单数的名字来表示许多人的整个总和”，因此，“不要把亚当的名字看成是一个人的专有名字，而应当看作是一个甚至几个野蛮的氏族部落的名字”①。同时，英雄模范的斗争，共同表征着人类与大自然的两个方面的斗争：一个方面是进攻大自然，从大自然那里取得自己所需要的种种东西；一个方面是抗击大自然，防止大自然的袭击、伤害，保护自己的生命财产。所以，他们尽管为数众多，各色各样，但归纳起来就是两种：一种是进攻大自然的英雄模范，一种是抗击大自然的英雄模范。两种英雄模范各有特色：前一种富有进取性、开创性，从不满足于现状，从不停留在原地，总是连续不断地向前行进，探求新的天地，创造新的东西，开拓新的事业；后一种充溢着英勇、顽强的精神，不畏惧任何强大的敌人，敢于与之拼搏鏖战，不计较挫折失败，始终坚持奋斗到底。但他们具有共同点，即为人民兴利除弊，为集体甘于献身。他们都是上古人

①引自《思想战线》1982年第2期朱宜初《论神话的产生》。

民的升华，装备着上古人民的武器，充满着上古人民的力量，凝结着上古人民的品行，饱含着上古人民的才智，概括着上古人民的业绩，洋溢着上古人民的理想，因而成了上古人民的旗手，引导着上古人民向生产的广度、深度进军，激励着上古人民向大自然不停地冲击。在上古人民的心目中，他们又是保护神，护佑着上古人民胜利地前进。他们的形象一般都比较凸出，有不少的还异常丰满，而不管哪一个，都放射着耀目的光芒，有的更简直是灿烂的太阳，辉映寰宇，像大禹那样。上古人民对他们崇拜之至，在神话里常把他们推上崇高的地位，向他们表示无限的敬意。这种英雄崇拜，较之自然崇拜，跨进了一大步：它标志着上古人民的力量的增强，人类的价值的提高；它可以促使人们以英雄模范为榜样，向英雄模范学习，更有力地进攻大自然，更有效地抗击大自然。

在斗争里，英雄模范经常得到三种人物的帮助：一是动植矿物。动植矿物本来有胜过人的地方，有帮助人的时候，在上古人民的心目中又富有神秘性，有的还是图腾；因而自然社会性神话的作者，每每请它们出马，助英雄模范一臂之力。二是自然神。自然神对于上古人民来说，是威力巨大的，且绝大部分自然神有善的一面；因而，他们往往成了英雄模范的援助者。三是老人——老妇、老翁。老祖母是母系氏族的领导者，老祖父是父系氏族、家族的领导者，老人是社会中阅历最多、经验最丰富的人，是其他社会成员的教育者；由是老人备受上古人民的敬重，“老年受尊敬是出现在人类社会里的第一种特权；它是野蛮人部落中的唯一的特权”①。因而他们常常出来，给英雄模范以指点、辅佐。三种人物的帮助还反映了一个事实，即现实里的一切英雄模范的勋绩，都不是任何一个人所能建树的，而是集体奋战的结果；揭示了一个真理，即“一个篱笆三个桩，一个好汉三个帮”，“众人拾柴火焰高”。这个事实是上古人民耳闻目睹的，

①拉法格《思想起源论》第74页，三联书店，1963年版。

这个真理是上古人民亲身感受的，他们便呈现之于一些自然社会性神话里了。

英雄模范的斗争，除了针对大自然之外，还不时面向社会。有的一手跟自然敌人斗，另一手又在跟社会敌人斗；有的既要战胜自然敌人，又要克服人们的不良思想行为。其所以如此，是因为生产斗争总是与社会矛盾、社会斗争关联着的，社会矛盾、社会斗争始终影响着生产斗争。这种情况，随着上古社会的发展，愈来愈突出，到原始社会末期尤其是阶级社会，二者就更加难分难解。上古人民要取得生产斗争的胜利，必须解决社会矛盾，赢得社会斗争；否则，某些社会势力就会使他们的生产斗争遭到挫折乃至失败。自然社会性神话把一定的社会矛盾、社会斗争网罗进来，完全符合现实生活，并增添了其丰美性。

英雄模范从事斗争的方法、手段、工具、武器等，大都是现实的，——多数为上古人民自己的发明、创造，少数为自然界里的东西。作者们将它们加以夸张，赋予它们奇异的力量，它们便成了英雄模范运用的东西，英雄模范由此得到强化。有的则是非现实的，完全出于作者们的虚构，——其中常见的是巫术，上古人民迷信巫术万能，做事多要求助于巫术，其英雄模范便往往应用巫术了；变形为物也常见，上古人民以为人与物可以互变，而物具有超人的力量，其英雄模范便每每变形为物了。非现实的虚构更是夸张，更能强化英雄模范。

对英雄模范的斗争过程的描述，自然社会性神话有两种方式：其一、一帆风顺式，即描述英雄模范顺顺当当地开展着斗争，没有遇到什么困苦，没有蒙受什么艰危。这种描述与实际情形不相吻合，只是强烈地表达了上古人民急于成功的愿望，他们生活在苦难中，巴不得一下子就登上天堂。其二、一波三折式，即描述英雄模范曲曲折折地进行着斗争，困难重重，险象丛生，山重水复，柳暗花明。这种描述切合实际情况，力量微薄的上古人民比起后人来，其斗争所经历的波折还要多得多。前一种是主观的，能以作者们的情绪感染人，但缺乏震撼人心的力量；后一

种是客观的，惊心动魄、感人至深。

对英雄模范的斗争结果的描述，则有四种：一种为大功告成。上古人民虽比大自然要弱小万千倍，可终究一步一步地打败了大自然，更渴望完全凌驾于大自然之上，所以特别喜欢表现英雄模范的胜利，大功告成的自然社会性神话也就特多。它们带给人们喜悦，能振奋人心。一种为胜败参半。上古人民在跟大自然的斗争中取得了某些胜利，然而付出了生命的代价，集体是成功了，值得欢庆、高兴，个体却败亡了，值得痛惜、颂扬，所以有时候表现英雄模范献身于斗争、胜败参半的自然社会性神话也就有之。它们使人们可歌可泣，能促人奋进。一种为败而犹斗。上古人民对大自然的斗争，经常失败，但他们从来不因失败而放弃斗争，相反，总是坚韧不拔地斗争到底，所以也喜欢表现英雄模范的不屈不挠的精神，败而犹斗的自然社会性神话也就比较多。它们给人们以悲壮的感受，能激励斗志。一种为虽败犹荣。上古人民败于大自然是常事，并不以此为辱，不过也不希望失败，所以有时候表现英雄模范竭力奋斗，败不得已，虽败犹荣的自然社会性神话也就有之。它们留给人们叹惋，能予人勉励。

自然社会性神话的情节，一般比较丰茂、生动，摄人魂魄。生产斗争也好，除害斗争也好，都不是简单的，而是复杂的，不是平直的，而是起伏的，不是容易的，而是艰危的。折射它们的大多作品，较之自然性神话的大多作品，其情节自要丰茂一些、生动一些。

同自然性神话一样，自然社会性神话以阳刚之美为主，不过其表现多为壮烈。不论是进攻大自然，还是抗击大自然，都是壮举：英雄模范们力求开创世界上从来没有的事物，可谓壮矣；力求消灭形形色色的害人东西，也可谓壮矣；不畏惧任何凶险的自然敌人，可谓壮矣；不害怕牺牲个人的利益甚至生命，也可谓壮矣。而牺牲了生命的英雄模范，像上古人民似的，不屈不挠地坚持斗争到底，不达目的，誓不甘休，又可谓烈矣。

第九章

中国上古社会性神话

人是社会性的动物。人类从诞生的那天起，就一直过着社会生活，处在社会的矛盾、斗争之中。社会的生活、矛盾、斗争，纷纭复杂，变化多端，像万花筒似的，常常弄得人们头昏眼花；社会的规律，强大有力，支配着人们的命运，每每使得人们晕头转向。对于它们，人们往往无法了解，不能驾驭。上古人民尤其如此，尽管他们是社会的生活、矛盾、斗争的生发者，但社会的生活、矛盾、斗争却是他们的主司者。他们深深感到社会的生活、矛盾、斗争神秘莫测，并为之惊诧莫名、敬畏丛生。可他们又渴望探求社会的生活、矛盾、斗争的奥妙、控制它们，做自己的主人。如果说，未知而想知的“自然秩序曾使野蛮人的异常丰富的想象力发生动摇和激动起来”①，从而开放了自然性神话与自然社会性神话之花；那么，未知而想知的社会秩序，同样使上古人民的异常丰富的想象力发生动摇和激动起来，从而开放了社会性神话之花。

第一节　人类诞生神话

社会是从人类诞生时开始构成的，社会性神话则是由人类诞生神话开其端的。人类是社会关系的总和，而不是单纯的生物。所以，人类诞生神话属于社会性神话，而不属于自然性神话。

①拉法格《思想起源论》第203页，三联书店1963年版。

人类同时进行着两种生产：繁殖人的生产与获取物资的生产。后者为着前者，促进着前者；前者促进着后者；二者密不可分。但是，上古人民对两种生产都不甚了解。而现实的需要，又促使上古人民去了解它们。不了解而求了解后者，其结果为生产神话；不了解而求了解前者，其结果为人类诞生神话。

人类诞生神话是世界神话中最普遍、最繁荣的作品之一。没有哪一个族不异常关心自己的繁殖，也就没有哪一个族不着意创作人类诞生神话。它的数量多，门类也多，其大者有人类初生神话（包括生人神话、造人神话、出人神话、变人神话）、人类再生神话与复合人类诞生神话。它们是依次出现的。

一　人类初生神话

人类诞生神话，首先是描述人类初生之事的，即首先为人类初生神话。它回答的问题是，某族人从何而来与人类从何而来。回答不同，便构成了不同的人类初生神话。

（一）生人神话

弗雷泽曾指出，初民，“他们深入地思考了与他们有切身关系的问题，对这些问题，进行推理，得出的结论与我们的结论虽然常常相差很远，但我们不应该否定他们对人类生存的某些基本问题也长期地耐心地思考过。”① 的确如此。对关乎他们自己的人类诞生问题，他们就作过长期的、耐心的思考。思考得出的第一个答案，是生人神话。

上古人民目睹自己是母亲生的，许多动物是雌禽雌兽雌虫生的，因而认为人最初也是生出来的。但是，究竟是谁生的呢？回答就不同了。不同的回答，形成了不同的生人神话。

1.图腾神话

---

① 《金枝》第741、742页，中国民间文艺出版社，1987年版。

对于人最初是由谁生的这个问题，最初的回答是自然物。这样回答的人们，其所以如此，是因为自然物强于他们，他们崇拜自然物；因为他们对人与自然物等同视之，了无区别。其自然物中，以动物为多，这是由于，他们那时正过着渔猎生活，与动物的关系至为密切，而动物又与人最为类似。

自然物生人这种观点，导致了图腾崇拜。“图腾崇拜的特点就是相信人们某一血缘体和动物（按，应为自然物）的某一种类型之间存在着血缘关系。”① “图腾”（totem），这印第安人阿尔工金部落的用语，意即“他的亲族”。图腾崇拜的内涵主要包括以下四点：其一、同一图腾的子孙是为一族，她以图腾为名称、为标帜，其成员身上、用品上常常刻画图腾形象；其二、族人对图腾十分尊崇、敬畏，奉之为保护神，定期祭祀；其三、族人达到规定的年龄，举行图腾入社仪式；其四、族人与图腾物互为亲人，彼此受到“共同祖先”的约束。图腾崇拜的原由，主要在于：初期的氏族（母系氏族）一方面需要在生产、生活上得到某种自然物的祐助（如提供食物、不伤害人等），另方面需要在思想意识上借助某种自然物来肯定、强化本族的血缘关系。与图腾崇拜相应，图腾神话产生了。

图腾神话的开篇为无性单图腾神话，描述某一没有性别的自然物诞生了某族：

> 有夜郎国。夜郎者，初有女子浣于遁水，有三节大竹流入竹间，闻其中有号声，剖竹视之，得一男儿，归而养之。及长，有才武，自立为夜郎侯，以竹为姓。（《后汉书·南蛮西南夷列传》）

“夜郎侯”云者为后人的加工，我们且不管它。且说竹生子，这是地道的无性单图腾神话，是植物生人神话之一，可作其代表。动物生人神话的无性单图腾神话则可以下面的神话作代表：

> 殷姓子姓，祖以玄鸟子生也。（《白虎通·姓名篇》引

① 《普列汉诺夫哲学著作选集》第2卷第38页，三联书店，1962年版。

《尚书刑德考》）

这玄鸟，指简翟——大野鸡。郭沫若说它“是生殖器的象征，鸟直到现在都是生殖器的别名，卵是睾丸的别名”①，这是用后来的观念所作的解释，并不符合其原貌。其原貌，只是一个无性图腾物。无性图腾物，雌雄同体，并不意味着其作者完全分辨不清动物的雌雄，而是深受族内婚影响的结果：族内婚曾盛行过几十万年，无性图腾物的作者虽已过着族外婚生活，但其潜意识还打有族内婚的烙印，因而其图腾以无性的面目出现了。

随着族内婚影响的日益消退，长期过着族外婚生活的人们开始崇奉有性物为图腾，遂创作了有性单图腾神话：

白犬有牝牡，是为犬戎，肉食。（《山海经·大荒北经》）

这种作品，描述某一有性别的自然物诞生了某族，它们是雌雄异体的。

不论是无性单图腾，还是有性单图腾，都是氏族崇拜的对象，也都是氏族的名字。关于它们的神话，组成了单图腾神话，都十分简单，只是说某族生自某物，没有多少情节。

单图腾为氏族的创作。当几个氏族结成胞族、部落的时候，胞族、部落便创作出了双图腾神话与多图腾神话：

远古时期，地上有只葫芦，大得能够顶起五指山。天神要一只穿山甲给它打个洞，从洞里生出了一对兄妹和一对对雌雄禽畜。兄妹结亲，生下子孙，后来成了黎族。（黎族《葫芦生人》）

两只燕子飞到日月潭，各从水里衔出一颗五彩鹅卵石，掉下来裂成两半，分别走出一个姑娘、一个小伙子。两人结婚，生育出了高山族。（高山族《祖先的传说》）

当初元朝的人祖，是天生一个苍色的狼与一个惨白色的

① 《沫若文集》第16卷第17页，人民文学出版社，1957年版。

鹿相配了，同渡过腾吉斯名字的水来，到于斡难名字的河源头不儿罕名字的山前住着，产了一个人，名字唤作巴塔赤罕。（《元朝秘史》）

第一、三个是双图腾（葫芦与穿山甲、狼与鹿）神话，第二个是多图腾（两只燕子、两个鹅卵石）神话。葫芦氏族与穿山甲氏族、燕子氏族与鹅卵石氏族、狼氏族与鹿氏族，在各自的胞族里，占着主要地位，她们的单图腾神话遂融合成双图腾神话、多图腾神话，作为胞族的表征了。胞族是实行对偶婚制的，穿山甲给葫芦打洞、燕子衔鹅卵石、姑娘配小伙子、狼配鹿，正是一个氏族的兄弟与另一个氏族的姐妹结婚的折射与反映。但以往的血缘婚还残留在胞族的记忆中，所以《葫芦生人》里仍有兄妹结婚的情节。《祖先的传说》创作得较后，就说是不同来源的男女婚配了。至于《狼鹿相配》，更渗入了后来男权社会的意识，说狼与鹿生下的只是一个男人，由他充当着"人祖"，而女人则没有份。

不管是单图腾，或者是双图腾、多图腾，原先都是自我存在的，无所由来。到原始社会末期及阶级社会，人们先有了"天"的观念，后更有了"天帝"的观念，于是使图腾成了"天命"的：

天命玄鸟，降而生商。（《诗·商颂·玄鸟》）

《葫芦生人》里的穿山甲也受命于天神。在"天命"观的支配下，一些图腾神话成了天命图腾神话。

图腾物都是实有之物，而且是与上古人民利害攸关之物，或者是上古人民认为关乎他们的利害之物。如葫芦，据考古资料，早在万年以前，我国南方初民就以之为食物、用之为器皿了，它又像孕妇之腹，它裂开出籽像妇女分娩，它的籽多可以表征多子多福；因而，许多氏族纷纷尊崇它为图腾。但现实的自然物与人，终究不同。所以，由进了一步的人们看来，"图腾集团的祖先们根本不是与现存动物完全相像的动物，但是他们在自己身上却同时神秘地包含了动物的和人的本性"①。一个哥伦比亚印第

①列维—布留尔《原始思维》第88页，商务印书馆，1981年版。

安东蒲逊族人曾对问他是不是把水獭看成自己的亲属的调查者解释："他们虽然相信他们的远祖是水獭，但他们并不认为是像现在生存的那种水獭。作为他们的远祖的水獭是一些水獭人，而不是动物，它们拥有把男人和女人的模样儿变成水獭的模样儿的能力。古时的一切动物都是这样的，它们不是普通的动物，的确不是的；它们也是人，它们可以凭自己的心意披上或者脱掉兽皮或动物的其他什么天然被覆而变成人样或者动物模样……。"① 在这样的思想基础上，大约在新石器时代早期，生发出了神物生人神话：

> 一只金凤凰吃了一颗白玛瑙，生下一个白蛋。过了三十天，蛋壳裂开，出来个男孩阿郎。他，就是畲族的始祖。
>
> （畲族《祖宗的来由》）

凤凰之类，不是图腾，而是由图腾物升华而成的神物。它们来自图腾，因此描述它们生人的神话仍可归属于图腾神话，只是比较特殊一些、奇异一些，也比较雅一些。让神物充当始祖，对于进了一步的人们来说，不再像常物始祖那样扞格不入，而能接受了。

图腾神话与图腾崇拜这对孪生姊妹，是蒙昧意识的结晶，是人类屈从于大自然的结果。但是，作为最早的神话之一，图腾神话也有其价值与作用：首先，它表明，"人类是从水、森林、野兽中产生的，总之，是由大自然的力量创造出来的"②；这较之后世宗教的谎言"上帝是人类的创造者"，要优胜千百倍。其次，它透示出了人类由低级生物逐步进化而成的事实，尽管它的作者对此像对大自然创造人类的事实一样，毫无所知。第三、它见出了其作者已有综合的类的概念，因为图腾不是某一单个的自然物，而是某一种自然物的全体的概括。第四、它在一定程度上排斥了族内婚，促进了族外婚，大有利于人类的健康发展。有的崇拜图腾之族并不禁止族内婚，如傈僳族、怒族直到近代仍流行

---

①列维—布留尔《原始思维》第88页，商务印书馆，1981年版。

②高尔基《论文学》（续篇）第434页，人民文学出版社，1979年版。

族内婚，同一祖父母的子孙，除了兄弟姐妹外，都可以结婚，且认为这是“亲上加亲”的美事。但多数崇拜图腾之族禁止族内婚，其图腾神话、图腾崇拜使本族成员自觉尊守禁令。第五、它维护、加强着本族的团结。不久前，白族的一些氏族的成员无论在什么地方，只要知道彼此是同一图腾的后裔，就亲如兄弟，互相帮助，由此更可想见上古的情景了，那时，图腾是团结氏族的旗帜，图腾神话是团结氏族的纽带。第六、它饱含着强烈的理想，即渴望图腾护佑，致福祛祸。普米族《狗咬妖怪》言，一次，妖怪来吃人，图腾狗把妖怪咬死了。这类故事，就具现了祈求图腾护佑的美好愿望。第七、它有保护生态环境的作用。许多崇奉动物图腾之族不杀食其图腾动物，许多崇奉植物图腾之族不砍用其图腾植物。如云南彝族山苏人的马樱花树氏族，从不砍马樱花树来用、来烧，连马樱花也只有老人采摘回家祭供，其他人从不采摘。“马达加斯加的许多部落都自认是鳄鱼的后代，因此，无论就那方面说，他们都把这种满身鳞甲的爬虫看成一个人，一位兄弟。”他们从来不杀鳄鱼，“如果有一头鳄鱼竟然忘乎所以，吞食自己的人类亲属，部落的首领就率领全族的人到水边去，要罪犯的家族把他交出来审判。……于是放好钓饵，投入河里或湖里。第二天，那个犯罪的兄弟或其家族中的一员被捉住拖上岸来，严加审讯，细数他的罪行，然后宣布死刑立即执行。于是，正义得伸张，法律的尊严得到充分的维护，对死去的鳄鱼哭悼一番，像亲属一样予以埋葬；并在它的尸体上堆起一个坟包，用一块石头标志它的头部的所在。”① 这样，就保护了生态环境。当然，也有的族随便杀食其图腾动物、砍用其图腾植物，但对它们，着意希望其多生多长，这也有助于它们的繁茂。最后，它体现了人类自己的价值，因为，“人的崇拜对象，包括动物在内，所表现的价值，正是人加于自己，加于自己的生命的那个价值”②。

①弗雷泽《金枝》第744页。

②《马克思恩格斯全集》第3卷第541页。

正因为如此，图腾的影响十分深远。时至今日，不少族还传道着其图腾神话，还存在着其图腾的遗响。彝族马樱树族人，有的用马樱木雕刻祖先像；有的于过节时在祭品上插上马樱花；有的在农历3月13日举行花山节，供马樱树祭祖；有的给小孩取名时先祭马樱枝，以求吉祥；有的在节日里把马樱花插在头上、屋门上、厩门上、牛羊头上、米柜上，求得人口平安、牛羊兴旺、粮食满仓；有的给心爱的对象头上插上马樱花，互订终身；妇女们更喜欢在衣饰上绣马樱花。至于在过去，图腾及其神话的影响就更大，愈往前愈大。图腾神话之后的很多神话，无论是自然性的，自然社会性的，也无论是社会性的，其主人公常系图腾的后身。

弗雷泽曾说："原始人按照自己的形象创造了自己的神。"① 这种说法，观之图腾神话与许多自然神，并不全面。全面的说法应当是：上古人民按照自己的形象与自然物的形象创造了他们的神。

2.神（人）与物结合生人神话

图腾神话跟图腾崇拜一道，在旧石器时代晚期非常盛行。到新石器时代早期，上古人民的生产能力与思维能力都提高了，对大自然的支配增强了。随之，在他们的脑海里，人的地位不断上升，大自然的地位不断下降。他们开始了对人的崇拜，而不再完全崇拜大自然了。图腾崇拜逐渐为祖先崇拜所取代，图腾神话也就逐渐让位给神（人）与物结合生人神话。

这种演进过程，由下面的神话可以鲜明地看到：

很久以前，有几个神蛋分别飘落到不同的地方：第一个飘落到鸡王那里，由鸡孵出了瓜戛棚（人名，下同）；第二个飘落到野牛王那里，投胎在母牛肚中，生出了古拉贡；第三个飘落到龙王那里，由龙孵出了戛撒把；第四个飘落到一条河里，被一个妇女捞起，在她手中裂开，跳出了古德玛。

① 《金枝》第384页，中国民间文艺出版社，1987年版。

（傣族《阿銮的来历》）

其第一个是单图腾（禽类）神话，第二个是双图腾（野牛与禽类）神话，第三个是神物生人神话，第四个便是神（人）与物结合生人神话了。

神（人）与物结合生人神话由图腾神话发展而来，而其本身也在发展着。开其端者，为神（人）与物婚配生人神话。这种神话，又有其发展过程。它先是神（人）与常物婚配生人神话：

> 匈奴单于生二女，姿容甚美，国人皆以为神。单于曰："我有此女，安可配人！将以与天。"乃于国北无人之地筑高台，置二女其上，曰："请天自迎之。"经三年，其母欲迎之。单于曰："不可，未彻之间耳。"复一年，乃有一老狼昼夜守台嗥呼，因穿台下为空穴，经时不去。其小女曰："吾父处我于此，欲以与天；而今狼来，或是神物，天使之然。"将下就之。其姊大惊曰："此是畜生，无乃辱父母！"妹不从，下为狼妻，而产子，后遂滋繁成国。（《北史·高车传》）

> 其国先于西海之上，为邻国所灭，男女无少长，尽杀之。存一儿，年且十岁，以其小，不忍杀之，乃刖足断臂，弃于大泽中。有牝狼每衔肉至于儿处所，此儿因食之，得以不死。其后遂与狼交，狼有孕焉，负于西海之东，止于山上。其山在高昌西北，有洞穴，狼入其中，遇得平壤茂草，地方二百余里。后狼生十男，长大，外托妻孕。其后各为一姓，阿史那即其一也。（《通典·边防·突厥上》）

这两个神话虽有后人加工的成分在内，但还是基本上保留了原始风味，与鄂温克族《鄂温克人的起源》说一个猎人与一只母熊结婚繁衍出鄂温克人，相差无几。这类作品中间的狼、熊等都是通常的自然物（大都为动物），其前身都是图腾。其作者还在图腾的影子的笼罩下，对人与物还不能很好地区别。可是，他们已经意识到，人的始祖不全是自然物，而还有人，——初为女人，

后为男人。用人作始祖之一，比起全用自然物作始祖，要雅些了，能使他们感到满意。

不过，稍后的人们，对神（人）与常物婚配生人神话又不够满意，因为它里面的常物是他们难于接受的。他们便把常物夸张成异物，作出了神（人）与异物婚配生人神话：

> 高辛氏，有老妇人，居于王宫，得耳疾，历时。医为挑治，出顶虫，大如茧。妇人去后，置以瓠簋，覆之以盘。俄尔顶虫乃化为犬，其文五色。因名盘瓠，遂畜之。时戎吴强盛，数侵边境，遣将征讨，不能擒胜。乃募天下有能得戎吴将军首者，赐金千斤，封邑万户，又赐以少女。后盘瓠衔得一头，将造王阙。王诊视之，即是戎吴。为之奈何？群臣皆曰："盘瓠是畜，不可官秩，又不可妻，虽有功，无施也。"少女闻之，启王曰："大王既以我许天下矣，盘瓠衔首而来，为国除害，此天命使然，岂狗之智力哉！王者重言，伯者重信，不可以女子微躯，而负明约于天下，——国之祸也！"王惧而从之，令少女从盘瓠。盘瓠将女上南山，草木茂盛，无人行迹。于是女解去衣裳，为仆竖之结，著独力之衣，随盘瓠升山，入谷，止于石室之中。王悲思之，遣往觅视，天辄风雨，岭震，云晦，往者莫至。盖经三年，产六男、六女。盘瓠死，后自相配偶，因为夫妇。（《搜神记》卷一四）

撇开后世加工的成分，这个神话的原始风貌依稀可见。其中的盘瓠，即槃瓠，本是葫芦，是葫芦图腾，在这里，作了由妇女耳中之虫变成的犬，又能杀敌立功，相当奇异。尽管它还保存了图腾物的面目，还以狗的身分出现，但已迥非常物了。让这种异物来充当始祖之一，雅于常物充当始祖，适应了稍后人们的口味。

更后的人们则不然，他们感到神（人）与异物婚配也不够雅驯。他们不像他们的弱小的祖先，只以"物化人"为荣——使人赋有物态，以求得到自然物的力量、护佑。他们比祖先要强大了，开始小视自然物而看重人，以人为荣。于是，他们使物人形

化起来，创作了神（人）与人形物婚配生人神话：

天上楼星和女星，下到人间土王家，分别变成他的黄狗和女儿。女儿生了恶疮，土王召募医生，表示愿把女儿嫁给治好她的人。黄狗用舔的办法把她治好了，土王就让它带她到岩洞里去住。它白天是狗，晚上变成人，和妻子生了十个儿子。后来，有次大儿子带它去打猎，它因年老体衰、不幸摔死了。母亲把真情告诉儿子们，他们十分悲痛，去埋葬了父亲。以后，他们去朝山拜神，路过九泉河，九个大的喝了河水，话都变了样，只有老满没有变。老满的子孙成了汉族，其他兄弟的子孙成了九个族。（佐佬族《十兄弟》）

有个猎人，一次射死一只恶狼，救了一只狐狸。狐狸常到他住的“仙人柱”里来，脱去皮变成姑娘，给他做好家务，又穿上皮恢复原形走了。他不知道是谁在帮忙，只感到奇怪。一天，狐狸姑娘累得睡着了，被猎人发现。猎人藏过的她皮，她再也不能恢复原形，和猎人结了婚。他们生了十个儿子，后代是鄂温克人。（鄂温克《狐狸姑娘和猎人》）

天帝恒派小儿子恒雄下凡，主管人间的三百六十余事。同住在一个洞里的一只熊、一只虎，求恒雄把它们变成人。恒雄叫一个天神送给它们一枚灵芝、二十枚大蒜，要它们在一百天内避着太阳吃掉。虎吃了几天就不吃了，熊坚持吃完，变成了女子。恒雄同熊女结婚，生下的子孙成了朝鲜族。（朝鲜族《恒雄和熊女》）

其中的狗半人形化，狐狸与熊更全人形化了。这样，它们——他们就逐渐脱离了自然物的形态，而为其作者所乐于接受了。如果说，狐狸姑娘是自己主动变人、做事的，既表现了物的力量，又散发着母系氏族的气息；那么，熊女则是男神使之变人的，男神既体现了人的力量，又渗透了父系氏族的意识。所以，《狐狸姑娘和猎人》之类作品当先于《恒雄和熊女》之类作品，

描述物半人形化的作品，又先于描述物全人形化的作品；不过，《十兄弟》所描述的若干族起源的情节，则后于描述一族起源的作品。

由神（人）与常物婚配生人神话，而神（人）与异物婚配生人神话，而神（人）与人形物婚配生人神话，完成了神（人）与物婚配生人神话的发展。它大不同于图腾神话了，由人作主导，其物退居次席，并日渐趋向人形化。

但神（人）与物婚配生人神话中，图腾的身影仍相当鲜明，即使人形物，其前身也是图腾。对此，继续前进的人们深感不快。他们努力使图腾的身影淡化，结果就有了物感生神话。最初是实象感生神话，描述自然物的局部机体感神（人）生人：

> 恩古伦、正古伦、佛古伦三姐妹从天上下到长白山东边布勒瑚里湖洗澡。洗完穿衣的时候，佛古伦看见一只神鹊放了一个鲜红果子在她衣服上，就拿起来吃了。她马上怀了孕，升不了天，让姐姐先上去了。不久，她生了个男孩，叫他布库里雍顺，把情况告诉他，给他一只船，要他乘船走，自己上了天。后来，布库里雍顺开创了满洲，作了满族的始祖。（满族《佛古伦》）

在这类作品中，决定性的是人，自然物只是次要的了；而且，自然物主要由其局部机体（如果子）发挥着生人的作用；而且，其作用只是感染性的。这就跟神（人）与物婚配生人神话迥然有异。

实象感生神话所表现的物的感染作用，具体、明豁而实际。因此，它为生产水平、思想水平更高一层的人们所不容，他们乃使物的感染作用趋向抽象、隐晦、神秘：

> 北夷索离国王出行，其侍儿于后娠身。王还，欲杀之。侍儿曰："前见天上有气，大如鸡子，来降我，因以有身。"王囚之，后遂生男。王令置于豕牢，豕以口气嘘之，不死；复徙于马兰，马亦如之。王以为神，乃听母收养，名曰东明。东明长而善射，王忌其猛，复欲杀之。东明奔走，东至掩滈

水，以弓击水，鱼鳖皆聚浮水上。东明乘之得渡，因至夫余而王之焉。（《后汉书·东夷传》）

这类作品是虚象感生神话，描述空灵浮泛的自然物感生人。《侍儿生东明》虽有后来的成分在内，但依稀保存了虚象感生神话的轮廓，见出物的感人作用不那么具体、明豁而实际了。

可是，实象作用也好，虚象作用也好，其自然物还是实在的，它们的感人生人所构成的，是实物感生神话。对此，后来的人们又不很感兴趣了，而用虚幻的神物取代实物：

哀牢夷者，其先有妇人名沙壹，居于牢山。尝捕鱼水中，触沉木，若有感，因怀孕。十月，产子男十人。后沉木化为龙，出水上，沙壹忽闻龙语曰："若为我生于，今悉何在？"九于见龙惊走，独小子不能去，背龙而坐，龙因舐之。其母鸟语，谓"背"为"九"，谓"坐"为"隆"，因名子曰九隆。及后长大，诸兄以九隆为父所舐而黠，遂共推以为王。后牢山下有一夫一妇，复生十女子。九隆兄弟皆娶以为妻，后渐相滋长。种人皆刻画其身，象龙文，衣皆著尾。九隆死，世世相继。（《后汉书·西南夷传》）

沙壹，据《华阳国志·南中志》，当作"沙壶"。刘尧汉言，"所谓'沙壶'的'沙'是指果实成熟，'壶'是葫芦；'沙壶'就是成熟了的葫芦"①。果其然，则沙壶最早当是一个葫芦图腾，后来才演化成了"妇人"的，其神话也就演化成了神物感生神话。龙一类的神物，要比实物奇异得多，可让后来的人们得到心灵上的满足。

各种感生神话均有其特殊之处，但它们在一些方面是共同的：其一、它们的主人公均为"处女母亲"。显然，这是原始人群的血缘婚的遗响，更是母系氏族社会的对偶婚的反映，——在实行血缘婚与对偶婚的社会中，人们都知母不知父，处于对偶婚社会的感生神话的作者便把没有丈夫的"处女母亲"作为主人公

① 《论中华葫芦文化》，《民间文学论坛》1987年第3期。

了。其二、它们的作者尽管都过着夫妻生活，可由于夫妻生活使妇女受孕的次数很少，有的妇女还从不怀孕，由于生理知识的缺乏，并不了解夫妻生活与妇女生育的必然联系，而“认为生育是由于图腾入居妇女体内”。① 澳大利亚阿兰达部落的人们就说，他们的图腾到处漂泊，在好些地方留下了童胎，妇女走近那地方，童胎便会进入她身体里面，使她怀孕。感生神话中的物，原先就都是图腾，或者是图腾物的升华。

感生神话继承与发展了神（人）与物婚配生人神话，两者合成神（人）与物结合生人神话。神（人）与物结合生人神话是由图腾神话发展而来的，一方面，它还受有图腾的影响，不但其中的物源自图腾，而且其中的神（人）有的也是图腾的异化，如东明本为日图腾；另方面，它还让物或显或隐地充当着人的始祖，其作者对物与人等同视之，有如下面的情形：马来半岛的色曼人妇女常常同时抱着小孩、小猴喂奶；南美一些印第安妇女则往往一边用这个奶子奶小孩、一边用那个奶子奶小狗；东非一个部落举行婚礼时每每正式邀请猢狲们赴宴，她们都将物作人看待，不分彼此。

但是，神（人）与物结合生人神话“在传统的范围内打破传统”②，比图腾神话进步多了。它突出的是人，越来越强调人是人的主要祖先，表征着人类不再完全受控于大自然，而开始自己掌握自己的命运了。这是上古人民由渔猎生活迈入农牧生活的结果，——农牧民主要凭借自己创造的五谷菜蔬、家禽家畜度日，而不像过去的猎人渔民那样完全依赖大自然生长的动植物过活了。所突出的人祖，先主要的是女人，后主要的是男人，这透示出母系氏族社会逐渐转向父系氏族社会。不管女性祖先，还是男性祖先，都是与外物结合的，这是族外婚的一种折射，有利于巩固族外婚制，从而有利于人类的健壮成长。凡此种种，都不无意义。

---

①苏联柯斯文《原始文化》第171页。

②《马克思恩格斯选集》第4卷第52页。

3.神（人）生人神话

从新石器时代中期起，上古人民进一步提高了其生产水平、思维水平，进一步战胜了大自然，进一步意识到人的始祖是人，从而基本上扬弃了图腾崇拜，专注于祖先崇拜，从而把自然物排除于生人神话之外，新创了神（人）生人神话。

神（人）生人神话是紧接物感生神话而起的，所以在其始，是神感生神话：

> 厥初生民，时维姜嫄。生民如何？克禋克祀，以弗无子。履帝武敏歆，攸介攸止，载震载夙，载生载育，时维后稷。（诗·大雅·生民》）

这是由大地之神生育农神的神话改变而成的生人神话，为周族之作。“每个氏族都起源于一个神，而部落酋长的氏族则起源于一个‘更显赫’的神。”① 所以，周族拉大地之神来作其始祖。这个神话后来发展成了传说，如《生民》所描述的。我们略去其传说部分，只说其神话部分。姜嫄踩了神的足迹，便感而生子，其背景与物感生神话基本上一样；但她是在祭祀活动中有所感的，还反映了下面的风俗：在某些宗教活动里、节日里或特定的时间里，男女可以自由欢会，所谓“中春三月，令会男女。于是时也，奔者不禁。若无故而不用令者罚之。司男女之无夫家者而会之”（《周礼·地官·媒氏》），这是群婚制对后来社会的影响所致。另外，原始猎人由于追捕禽兽的需要，非常重视辨认它们的足迹；他们也用自己的手印足迹作符号以表示自己的存在、自己对东西的占有，如卡西尔说的，“占有一个物或人——占有一片土地或同一个女人订婚——的最初方法，就是靠一个禁忌符号来标志他们”② （现在某些订婚者互交“手记”，某些人用手指印代表自己，即其遗风）；有的动物（如恐龙）足迹化石，有的类似人类足迹的石坑，具有神秘性：由此，形成了手印足迹崇拜，如有些岩画所表现的：“（狼山）岩画中的手掌印、人脚印

① 《马克思恩格斯选集》第4卷第103页。

② 《人论》第138页，上海译文出版社，1987年版。

和各种牲畜的蹄印也很多，有些蹄印刻成一串，似乎行走痕迹。凿刻手印脚迹，也许是一种古老的习俗，其他地区的岩画中蹄印也很多。”① 它并影响于恋爱婚姻、生儿育女之俗，像大洋洲的一些土著妇女故意去踩某人的影子、足迹，以期自己未来的孩子得到他的某种特质；南斯拉夫一些姑娘故意去踩意中人的足迹，以求博得他的爱情。这种风习，也反映到了《姜嫄生民》里。特别是，它一类的神感生神话，与物感生神话有质的不同：在它们里面，感神（人）而生人的是人神，而不是物；物已完全丧失了其地位，而把始祖的光荣全部送给人神了。因此，它们不再属于神（人）与物结合生人神话，而属于神（人）生人神话了。同时，它们里面的“处女母亲”，除了有先前的对偶婚社会的妇女的留影，有当时的妇女婚恋生活的写照之外，还“获得了另外的意义而用来表示‘没有男人协作的母亲’：约诺感到很骄傲，因为她没有靠男人而怀孕生了曼斯和赫巴”②，即灌注了当时妇女的自豪感，在母系氏族社会转向父系氏族社会时炫耀了妇女的力量，表现了妇女对新降临的父系氏族社会的抗击。

神感生神话模仿着物感生神话。对此，后一辈的妇女们不满足。她们想更加凸出妇女的完整作用，乃有以下的女神生人神话之作：

> 在太阳出来的地方，有个老太太，乳房很大很大。她生育了人，人间的小孩也都是她给的。（鄂伦春族《老太太生人》）

这样的老太太，与神感生神话里的“处女母亲”一样，是母系氏族社会的妇女特别是氏族之长的老祖母的画像。她根本不要借助任何其他力量，独自就生育了人，比“处女母亲”有过之而无不及。这反映了面临崩溃的母系氏族社会的主人们的心态：她们在男子的威胁愈来愈严重的时候，宣布自己是孩子的唯一的生育者，借以强化自己的阵地，遏制男权的攻势。以后，当妇女们

---

①盖山林《内蒙阴山山脉狼山地区岩画》，《文物》1980年第6期。

②拉法格《宗教和资本》第39页，三联书店，1963年版。

的其他领域丧失殆尽的时候，她们又假借这种神话，在自己最具优势的生儿育女方面筑起最后的防线，以维护其剩余的权益。所以，响彻女神生人神话的，乃是上古时代失败着的妇女们的狂热呐喊声。

当然，她们的狂热呐喊是徒劳的。女人并不能独自生育子女，母系氏族社会被父系氏族社会取代的潮流也无法逆转。因此，新一辈的人们面对现实，而有更新之作——兄妹婚生人神话：

昔宇宙初开之时，有女娲兄妹二人，在昆仑山，而天下未有人民。议以为夫妻，又自羞耻。兄即与其妹上昆仑山，咒曰："天若遣我二人为夫妻，而烟悉合；若不，使烟散。"于烟即合。其妹即来就兄，乃结草为扇，以障其面。（《独异志》下）

这类作品，一般都把它们看作人类再生神话的组成部分。其实，它们本是独立的，以后才加入了人类再生神话。另有同样的作品可证，如：

昔高阳氏有同产而为夫妇，帝放之此野，相抱而死。神鸟以不死草覆之，七年，男女皆活，同颈二头、四手，是为蒙双民。（《博物志》卷二）

"在原始时代，姊妹曾作过妻子，而**这是合乎道德的**。"① 这给后来《女娲兄妹生人》的作者们留下了潜意识。他们生活的时期，也有少数兄妹结婚的现象，——甚至以后还有之，如埃及法老与南美印加国王为了保护其"高贵血统"的纯正，常娶姐妹为妻；至于兄妹通奸之事，各个时期都有所发生（春秋齐襄公与文姜便是典型）；这些，也给了他们以影响。因而，他们在创作更新的生人神话时，用上了兄妹结婚的情节。但是，他们所处的时代已不允许兄妹结婚，所以他们便编造了神把兄妹流放的情节，或借巫术（如咒烟合散）之类的手段予以文饰，用结草障面之类的说法来显示时人的道德观。《女娲兄妹生人》不是让兄来

① 见恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》第四版自注引马克思言。

就妹，而让妹来就兄，则仍是妇女的影响所致。兄妹婚生人神话虽不符合作者们当时的婚姻观，可是透示出当时是一男一女结婚了，见出他们对男女结合生育小孩的事实有所体察了。作者们通过它，还可强调本族的血缘关系，从而加强本族的团结；突出本族血统的纯正，从而防止本族的杂化。

兄妹婚生人神话比神感生神话要具象化，然而毕竟不合时宜。其后，人们便以神人婚（神与人结婚）生人神话代之。它有考验型的，其基本情节为：某男神的女儿爱上凡间某小伙子，带他去向父亲请婚。男神不答应，故意用些危难事情卡（或害）小伙子。神女暗中帮助情人克服了危难、做好了事情。男神只好同意，并送些东西给他们。他们繁生了某族。下一作品即其代表：

> 天神木比塔的三女儿木姐珠下凡牧羊，和青年斗安珠爱上了。斗安珠跟她上天，请木比塔同意他俩成亲。木比塔先要他接住自己丢下的滚木、石头，他满口答应，依照木姐珠的计策，躲在凌冰槽下，让木石滚完后再出来，刚好接住下来察看的木比塔，说他已接完了木石。木比塔再要他一天砍完九沟火地，木姐珠请山神帮助完成了任务。木比塔又要他一天把九沟火地烧完，他烧完了，但自己倒在火海里；木姐珠请龙王下雨浇灭了火，救出他来，要他回人间用药水治好伤。他重上天去，木比塔还要他一天种下九斗九升九合油菜籽，再一天把油菜籽全收回来；他在山神等的帮助下，种下去了，又收回来了，但还差一点。他去找，得知群鸽吃了油菜籽，不射它们，它们感谢他，自己撞死了，让他从嗉袋里取出了菜籽。木比塔无话可说了，同意斗安珠和木姐珠结婚，并与众神送给他们许多粮食种子、草木种子、禽畜、衣服。他们下到人间，生育了羌族。（羌族《木姐珠和斗安珠》）

这是由神（人）与物婚配生人神话进化而来的，斗安珠原是一只猴子，后发展成为人形猴，再发展成为此处的青年。这类神话形成于母系氏族社会转向父系氏族之时，因此，一方面突出了木姐珠的主动与才智，另方面又表现了斗安珠的德才，并让他得

胁，带着妻子返家。而木比塔对斗安珠的一再刁难，则是母系家族考验入赘男子（考验婚）的折射，——考验多种多样，为的是挑选好劳力，帮助家族搞好生产生活，如诺威尔所记述的："在英属圭亚那（Guiana）的阿剌瓦克人中，候选的女婿必得证明他的射术，要他从驶行的船上射中啄木鸟的窠，还得证明他的勇力，要能在指定时间之内清除一块田并且捕蟹满若干篮。这些事情底里的深意自然是试验这位候补者有无养家活口的能力。"① 这对于生产艰难、生活困苦的上古社会，是必要的，所以候选女婿也乐意接受考验。在考验中，姑娘站在自己看中的夫婿一边，私下给他帮忙，而反对家长，这既是恋人的常情，更曲折地反映了妇女"具有世界历史意义的失败"，女子对男子的顺从，男子对社会的主宰。说家长是男的，也是对男权的张扬。

除了考验型的，还有强留型的，其基本情节为：某人发现了某神女，设法留住了她，与她结婚生子，繁生了某族，最后她返回了神界。下一作品即其代表：

> 一位猎人追赶野兽，登上纳德山颠，发现湖里有群天女在洗澡。他用皮套索套住一个，其他的飞走了。他和天女结了婚，生下一个男孩。天女不能长住人间，用摇篮把孩子挂在树上，派只黄鸟给他唱歌，然后悲痛地回天上去了。孩子后来成了绰罗斯人的祖先。（蒙古族《天女之惠》）

其中的天女，当渊源于黄鸟图腾。弗雷泽指出："后来人类思想进步，倾向于剥去古代动物和植物之神所披的动植物外形，只剩下它们被赋予的人的属性（关于动、植物神这一概念的核心）作为最后仅有的遗迹。换言之，动植物之神日趋于纯粹的人形化。当他们完全或几乎完全人形化了的时候，他们同自己从中发展出来的那些当初曾是神的动物和植物，仍然保有模糊的和难以理解的关系。……我们可以猜想：如果哪位神被说成是吃某一特殊动物的神，那么，这个动物原来就是这位神本身。"② 同样，

① 《初民社会》第28—29页。

② 《金枝》第568页，中国民间文艺出版社，1987年版。

如果哪种自然物帮助哪个神(人)，哪种自然物受哪个神(人)的驱使，哪种自然物是哪个神(人)的标志……，那么，前者往往是后者的前身。不过，后者已经脱胎换骨，迥非前者了。作为神，天女等与人结婚，其后面有嫁女给神以求吉去凶的风俗。这种风俗曾盛行于上古各地，我国有之，如：

丁巳卜，其寮于河，牢，沉璧。(《殷虚书契后编》上，23、4)

外族也有之，如秘鲁有的印第安人常把漂亮的姑娘送给石神为妻，她一辈子不能结婚，人们奉她宛若神明。猎人捉天女为妻与天女回天，其后面则有抢婚与逃婚的风俗，有如彝族：结婚时，男方在晚上派几个人送礼物去女方迎亲，女方小姑娘们泼水拦阻，再主、客对歌饮酒；又派几个青年“鲜姆”(意为抢媳妇的人)潜入女方门口钉拴马桩，女方小姑娘们对他们拳打脚踢、丢石头、泼冷水、又撕又抓，他们不能还手，只能边送酒请罪、边钉桩子，钉好就算胜利，双方罢手。次日，男方接新娘回去，由新娘兄弟、表兄弟等送亲，于晚上入家。同房时，新娘要反抗新郎，抓破他的脸，他不仅不能回击，而且引以为荣。十多天后，新娘返回娘家，住一二年。男家再次迎娶，她才长住夫家。这种风俗，透示了刚刚登上历史舞台的父系氏族社会的男子对女子的压迫与让步，女子对男子的抗击与服从。由此表明，强留型神人婚生人神话作于父系氏族社会。两个不同血统的男女成亲所显现的一夫一妻制，也证明了这一点。

强留型神人婚生人神话新于考验型神人婚生人神话，它们组成的神人婚生人神话又新于兄妹婚生人神话，切合它们产生的时期。

当时间继续向前奔驰的时候，男嫁女娶制流逝了，女嫁男娶制稳固了，男女间的斗争缓和了。适应新的形势，又出现了两类生人神话。一类是神婚生人神话：

男神阿波苦拉扬乘风降落在东海波拉图岛，与上面的女神塔里布拉扬一道游玩、居住。有次，他们看见两只神鸟交

尾，就模仿起来。他们的子孙，是阿美斯人。（高山族《神鸟的启示》）

在此，男神是主动着，标志着男权的凌驾于社会、婚姻之上；但男女双方融洽，既没有考验，也没有强迫，则透露出，男于用宽容的态度来安抚女方，以求宁静、和好，于孙兴旺发达。当然，这种神婚，与人们让神们结婚、庆祝神们结婚，以便神们高兴，帮助人们的做法有关。如孟加拉的奥昂人，在每年婆罗桑树开花的季节里，都要庆祝大地女神同太阳神结婚的喜事：祭司与男人到神林里去祭祀太阳神，男人把象征太阳神的祭司背回村里，女人迎接他们到祭司家，祭司与象征大地女神的妻子举行婚礼，表示太阳神与大地女神的结婚。然后，大家吃喝歌舞，纵情淫欲。其目的，是感动大地女神，赐予人们丰产。

另一类是男神生人神话：

最早开的花，就蒂结盘古。降生他一人，孤独无双。上没开天，下未立地，没有三光（日月星）。第一生天皇，第二生五帝，三生太姜，四生太甲。四个兄弟，是一个爹生，穿着兽皮服装。从此人世间，寨寨人丁兴旺。（水族《盘古生人》）

这是对女神生人神话的回敬。过去，当妇女统治一切的时候，她们曾把男子排斥于生人神话之外；现在，当男人统治一切的时候，他们也把妇女排斥于生人神话之外，此所谓“一报还一报”也。男子倡导“产翁制”，亦然：

越俗，其妻或诞于，经三日便澡身于溪河。返，具糜以饷婿。婿拥衾抱雏，坐于寝榻，称为产翁。（《南楚新闻》）

妇女产子，洗后裹以襁褓。产妇立起工作，产妇之夫则抱子卧床四十日。卧床期间，受诸亲友贺。（《马可孛罗游记》）

这种奇怪风俗的由来，正如《人类宗教的演变》的作者克林格尔说的：“我认为库瓦达（按即产翁制）是父权制代替母权制那个时代的残余。孩子是属于母亲的，因为孩子是母亲生的，而

且有许多对于所有的人来说都是显而易见的特征，把这一点表现了出来。随着习惯的改变，就产生了在父亲和孩子之间也建立起母亲和孩子结合一起的那种联系的愿望。……假使父亲没有母亲所具有的那些生育现象和那些外部特征，他就没法获得母亲以前所具有的那种对孩子的权力(它表现为许多明显而有形的特征)。因此，他必须做出一副似乎是生了孩子的样子；这种富有表情地生育表演就是库瓦达，而表演者则是父亲，其目的是使父亲成为一家之长，并使他获得对孩子的权力。”① 这也是男神生人神话产生的原因。人们往往喜欢走极端，于兹可见。

整个神（人）生人神话从人类始祖的崇高席位上拉下了自然物，仅仅有时让它们在生人的过程中起一定的作用，而让神（人）独踞于人类始祖的崇高席位上，向他们顶礼膜拜，这是人类力量具有历史意义的飞跃的一种表现。由它们标志的时代起，人类就开始由最看重大自然转向最看重人类了。

从图腾神话到神（人）生人神话，一脉相承，长江后浪推前浪，而始终贯穿着一点，即人总是生出来的。在现实中，人是生出来的，许多动物是生出来的，上古人民对此耳濡目染，自然会作这样的描述。所以，我们以生人神话名之。它是整个人类诞生神话的最大的子系统，其丰茂为人类诞生神话之冠。

（二）造人神话

在旧石器时代晚期与新石器时代早期，上古人民在创作神话的同时，创作了美术——绘画与雕塑。所画与所雕、所塑的，大部分是物特别是动物，小部分是人——主要是妇女，像著名的法国洛赛尔地方出土的“持角杯的维纳斯”，乌克兰出土的“科斯丹克维纳斯”，捷克和斯洛伐克多雷尼·维斯托尼斯出土的长毛象象牙雕妇女头像等。到新石器时代中期，陶器生产开始之后，上古人民又塑造了陶人、陶动物，有的陶人几乎与真人一般大

①引自安什林《宗教的起源》，三联书店，1964年版。

小，如我国辽宁喀左东山嘴出土的裸女像。无论是岩画、象牙雕，还是陶塑，其人物形象均赋有神秘性，其作者是为了致福祛祸而画、而雕、而塑的。在这种情况的影响下，新石器时代中期即母系氏族社会晚期的一些部落创作了造人神话。

初作造人神话的人们还生活在母系氏族社会晚期，故其作品为女神造人神话：

> 天地开辟，未有人民。女娲抟黄土作人，剧务，力不暇供，乃引绳纽泥中，举以为人。（《太平御览》卷78引《风俗通》）

这是最有名的女神造人神话。主人公女娲是由蛇图腾演进而来的，故其形状为“人头蛇身”（《楚辞·天问》王注）。蛇图腾氏族在她所属的部落中，地位显要；因此，她们创作新的人类诞生神话时，一再用它的后身当主角。女娲作为造人之神，声望崇高；所以，后来人们又请她当了“化万物”（《说文》）之神，除百害之神（见前）。不过女娲的种种神话大多是分散流传的，还没有融合成综合性神话。女娲以女神的身分“抟黄土作人”，甭说是当时妇女从事陶器生产的反映。由于人是女娲用土始作的，无怪乎后世有人呼小孩子为“娃娃”了，“吴楚之间谓女子曰娃”了（《说文》）。

当母系氏族社会转向父系氏族社会的时候，人们进而创作了男女神造人神话：

> 最初，只有胡玉人、胡玉姐兄妹。他们用泥土捏了许多人，有的高有的矮，有的俊有的丑，有男的也有女的。泥人不久都活起来了，两兄妹又教他们磕头、知礼。从此，世界上有了人类。（汉族《胡玉人与胡玉姐》）

> 早先，唯独伏羲、女娲夫妇生活在世上。老两口孤单得很，就想造些泥人来热闹热闹。他们造了很多，晒在外面。突然天要下雨，他们赶紧往屋里搬，来不赢就用扫把扫。不少泥人折断了手脚，或扎瞎了眼睛，或刺破了脸皮……。后

来，泥人变成了真人，走向了全世界。由于从泥人变来，所以人身上老有洗不尽的尘垢。很多残废的人，是由那些受到损伤的泥人变的。（汉族《伏羲、女娲造人》）

男女神，有的以兄妹关系出现，流露出血缘婚或对偶婚的遗响，当出现得早一些；有的以夫妇关系出现，是一夫一妻婚的投影，当出现得晚一些。还有的以朋友关系出现，有的以无关系的人物出现，数量较少，当是前两种关系的变体。而不管什么关系，男女神共同造人，既反映了男子上升到与妇女平起坐的地位、男子与妇女共同生产陶器的情况，又与子女是男女共同产物的事实相切近。跟女娲一道造人的伏羲，原先是一个葫芦图腾（后人说它“蛇身人首”——《艺文类聚》卷11引《帝王世纪》，是受女娲的形状的影响所致）。伏羲葫芦图腾族与女娲蛇图腾族同为部落的骨干，因而它的后身也被新人类诞生神话拉来作主人公。伏羲成了造人大神之一以后，声誉日隆，人们便进而尊崇他为育长万物的“春皇”（《拾遗记》卷一），社会万物的创造者，“为百王先”（《汉书·律历志下》）。但这些已是后话。

到父系氏族社会刚刚确立、急需巩固时，男神造人神话出现了：

很早以前，天下都是男人。一个叫岩胆的，有天晚上睡不着，用树枝削了个人，垫在头下作枕头。他一觉醒来，发现木人变成了美丽的姑娘，挺喜欢她，就和她结成了夫妻。他们生儿育女，繁衍出了布朗族。（布朗族《布朗族的来历》）

这种作品，其社会背景与男神生人神话相同。对此，妇女自不满意，于是有这样的神话：

一个巧匠在森林里造木人，造得和真人一样，自以为很聪明，想考考老婆。有天，儿子来送饭，喊一声爹，木人和巧匠一齐答应。儿子不知道把饭给谁吃好，只好提回家去。妈妈告诉儿子，他爹爹鼻子上有汗珠。儿子再去，认出了爹爹。巧匠得知是老婆教的，大吃一惊。他又拿一根两头同样

大小的木棍，要儿子请妈妈标出哪头是树根。她用线拴着木棍中间，把它吊起来，在下坠的一头打上记号，要儿子交给爹爹。巧匠一看，心想女人真聪明，就点火把木人烧掉。木人纷纷逃跑，在沟边的烧黑了，后来成了住在沟边的瑶人；在半山腰的烧得不厉害，后来成了住在山腰的侬人；在山顶上的有的烧了几个地方，有的没有烧着，后来分别成了住在山顶的花苗、白苗。（壮族《巧匠造木人》）

它表现出妇女的才干超过了男人，尽管人是男人造的。这是对男人造人、生人神话的机智的回击。其用树木削人的情节，则还映现了上古人民雕制木偶、木面具的景象。几千年前的上古木雕早已朽烂；但近代许多原始部族的木雕神像，如巴布亚新几内亚塞皮克河流域的土人的生鲶鱼女神等，仍可让我们领略上古人民的木雕技艺。上古木雕匠人能雕出人像，神自能造出木人了。

至阶级社会，上帝造人神话应运而生：

天地开辟时，天皇厄莎搓下身上的垢腻，造成了人。人身上总有垢腻，就是这个原因。（拉祜族《天皇造人》）

在阶级社会里，统治者把自己打扮成“民之父母”，视百姓为“子民”。这种观念渗透到造人神话中，就使上帝成了人类的创造者。

由女神造人而男女神造人而男神造人而上帝造人，构成了人类诞生神话的又一个重要的子系统——造人神话。较之生人神话，它的形成要晚得多。生人神话赋有自然性，展示人类是自然地生出来的；造人神话则具有自为性，表现人类是创造出来的。如果说，生人神话蕴含着生理学的意义；那么，造人神话就闪耀着社会学的光芒，是歌唱人类劳动创造世界的辉煌诗篇。

造人神话里，神用以造人的材料不一。大多是泥土。此外，有树木、石头、鸟、雪、蜂蜡、布、脑浆、垢腻等，后世还有纸。它们大都可以用来雕塑人、物，所以才充当了造人的材料。如石雕，与木雕一样，为上古人民所常作。被称为世界十大无法解释的奇迹之一——复活节岛的巨人石像群，数量达六百多，最

高的达二十一米，最重的达四十吨，它们即是上古人民的石雕代表作。现实中有石雕人物，神话中自会有用石造人的故事。

造人神话多是描述整个人类的起源的，描述一族或数族的起源之作较少。而生人神话，其开篇的图腾神话都是族源神话，其续篇也以族源神话居多。这是由于，生人神话的作者的生活领域较窄，眼界较小；而造人神话的作者的生活领域较广，眼界较大。

（三）出人、降人与变人神话

生人神话与造人神话是主要的人类诞生神话。它们而外，还有出人神话、降人神话与变人神话。

出人神话包括两个类型。一个是洞穴出人神话：

昔武落钟离山崩，有石穴二所，其一赤如丹，其一黑如漆。有人出于赤穴者，名曰务相，姓巴氏。有出于黑穴者，凡四姓：曰暉氏、樊氏、柏氏、郑氏。五姓俱出，皆争为神。于是相与以剑刺穴屋，能著者以为廪君。四姓莫著，而务相之剑悬焉。又以土为船，雕画之而浮水中，曰："若其船浮存者，以为廪君。"务相船又独浮。于是遂称廪君，乘其土船，将其徒卒，当夷水而下，至于盐阳。盐阳水神女子止廪君曰："此鱼盐所有，地又广大，与君俱生，可止无行。"廪君曰："我当为君求廪地，不能止也。"盐神应从廪君宿，旦辄去为飞虫，诸神皆从其飞，蔽日昼昏。廪君欲杀之不可，别又不知天地东西。如此者十日，廪君乃以青缕遗盐神曰："婴此，即宜之，与汝俱生；弗宜，将去汝。"盐神受而婴之。廪君立砀石之上，望膺有青缕者，跪而射之，中盐神。盐神死，群神与俱飞者皆去，天乃开朗。廪君复乘土船，下及夷城，夷城石岸曲，泉水亦曲。廪君望如穴状，叹曰："我新从穴中出，今又入此，奈何！"岸即为崩，广三丈余，而阶陛相乘，廪君登之。岸上有平石，方一丈、长五尺，廪君休其上，投策计算，皆著石焉，因立城其

旁而居之。其后，种类遂繁。（《晋书·李特载记》）

这个作品杂有其他内容，诸如氏族或部落的争长、兼并，部落的迁徙，巫术的运用（著剑、浮船等），经济生活的由渔猎转向农业（廪君乘船，是渔猎的表征；廪君之称，则是农业的表征——廪者粮仓也、粮食也）；但其主干是表现人出于山洞，因而还是洞穴出人神话。作者之所以有此想象，与人类的穴居经历分不开，也与母系氏族社会的女祖先崇拜、女阴崇拜分不开；那赤穴、黑穴，既是所居洞穴的摄影，又是女阴的折射。

洞穴出人神话当始作于母系氏族社会晚期。另一类型——大地出人神话亦然。

女娲地出。（《抱朴子·释滞》）

上古人民目睹万物生长于大地之上，植物由地上长出，农作物靠土地生长，遂有人自地出的遐想。地出的人，第一个是女人，这样的说法无疑是出于母系氏族社会的人们的口。他们把人类诞生与大地联系在一起，还与他们的一种观念、习俗有关："原始人认为两性关系对于植物具有感应影响，从而有些人把性行为作为促使土地丰产的手段。"① 如中美洲的印第安帕帕尔人，祭司要人们在第一批种子下土时性交；爪哇土人，在稻子扬花结穗的季节里，夫妇至田间看望，并就地野合。这样，大地长农作物与人类性交生儿女钩连起来，可以促发大地出人的想象。

出人神话之后，有降人神话，描述人是从天而降的：

地上没有人。有次，刮狂风，下暴雨，天上五弟兄也漏下来了。天神在鼓凳上写明：老大是阿佤人；老二为一对双胞胎，分别是布朗人、拉祜人；老三是汉人；老四是傣人。打这时起，地上有了人。（布朗族《人是从天上漏下来的》）

这种作品，出自具有天庭观念的人们之手。在他们的想象里，地上人能够上天，天上人也就能够落到地上来了。而有时，龙卷风把人刮至半空再落下来，这种事实既可启发人们去想象出

①弗雷泽《金枝》第209页，中国民间文艺出版社，1987年版。

降人神话，又可促使人们相信降人神话。降人与出人，其方向正好相反；但其后面，同样都有现实的背景。

晚于降人神话的是变人神话：

> 起初，有两种猴子：白毛长尾巴的和红毛短尾巴的。一天，红毛短尾巴猴拔下自己的毛，放在岩石上，用石头敲，迸出火来。它们用火烧热东西吃，渐渐毛褪去了，尾巴缩掉了，变成了人。（珞巴族《猴子变人》）

在走兽中，与人类最相似的，莫过于猿猴。这便诱使某些人尊猿猴为图腾，某些人构思出了《猴子变人》之类的神话。而猴子与人最显著的不同之一，是猴子生食、人熟食，由是他们把用火说作了猴子变人的关键。他们对人类由猿猴进化而来的事实全然不知，但却在自己的作品中透露了它，这是难能可贵的。当然，他们这样的人，其思想意识已比较现实，其时代是比较晚的。

出人神话、降人神话与变人神话，创作时期不一，但都是自然性的人类初生神话。这有异于造人神话，而与生人神话相同。

二　人类再生神话

人类诞生之后，曾遭遇过无数次的自然灾害。上古人民深受其苦，许多氏族、部落被毁灭了，许多氏族、部落死里逃生。这种情景，投射在一些除害神话里，也由人类再生神话反映出来了。

人类再生神话大都说某一自然灾害吞噬了人类，孑遗的一两人重新繁殖了人类。是什么自然灾害呢？说法主要有三种：洪水、大旱与动物灾。说洪水的，是为洪水型人类再生神话；说大旱的，是为大旱型人类再生神话；说动物灾的，是为动物灾型人类再生神话。

洪水型人类再生神话，或说劫后余生的人为兄妹，他俩结婚，人类得以再生。这种作品，是把兄妹婚生人神话与洪水神话

粘合而成的，可称之为兄妹婚人类再生神话。它先表现的，是人类与大自然的斗争：

龟婆生蛋，孵出松恩、松桑。他俩结婚，生下王龙、王蛇、王虎、王雷、丈良、丈美、王素等十二个子女。王龙、王蛇、王虎、王雷(雷婆)和王素比赛，王素锯木冒出火，烧得王龙跳下河、王蛇钻进洞、王虎跑上山、王雷躲上天。王雷烧伤了脚，气得接连打烂了王素的九栋房屋。王素又建一座铁屋，在屋顶上装上陷板、铺上青苔。王雷又来打时，掉在铁屋里，被王素关住。有天，王素外出，要丈良、丈美兄妹看守王雷。王雷哄丈美给她水喝，有了力气，冲破铁屋，拔下一颗牙齿给丈美，要丈美遇到下雨时种，就飞走了。不久，王雷连下大雨，洪水遍地。丈美种下牙齿，很快长出个大瓜，和丈良带着一些蛇、蜂钻进瓜里，随水漂流。他们漂到王雷家，要她退水，她不干。丈良用箭射中王雷的眼睛，蛇缠住她的脚，蜂叮她的脑袋、膀子。她只好放出十二个太阳，把洪水晒干了。丈良、丈美嫌太热，请长腰蜂砍掉十个太阳，留下两个分别照耀白天、晚上。岩鹰要他两人成亲，传下人种。两人从山顶上滚下磨盘，三次都合在一起，知道是天意，就作了夫妻。九个月后，丈美生下一个肉团，怕是鬼怪在捣乱，和丈良把它剁碎丢掉。过了几天，片片碎肉都变成了人，有的是汉族，有的是侗族，有的是苗族，有的是瑶族……。（侗族《侗族祖先哪里来》）

这个作品，通过王素与王雷等的斗争，又通过丈良、丈美与王雷、太阳的斗争，既折射了上古人民不断打败自然敌人，保存与发展了自己的情景，更表达了他们彻底征服大自然以求自己繁荣昌盛的理想。

继之，增加了社会矛盾的成分。有的描述人类或某些人心肠不好，招致了惩罚，只有心肠好的兄妹得到了保全：

伏羲四兄妹和母亲一道生活。伏羲和四妹心地善良，两个哥哥残暴凶凶，好吃懒做。一次，两个哥哥想吃雷公肉，

用水藻铺在屋顶上，把母亲捆住放在碓坎里，声言要舂死她，想引诱雷公下来。专打坏人的雷公果然来打他们，不料从屋顶上滑翻在地，被他们抓住，关在谷仓里。他们要伏羲和妹妹看管雷公，自己去买配料，准备杀雷公吃。雷公请伏羲兄妹给口水喝，他们可怜他，给他舔洗碗的水瓜渣。他吞下去，力量倍增，冲出了谷仓；然后给他们一颗门牙，要他们种下，等它长出葫芦瓜时，把瓜挖空，每天放些锅巴饭到里面去。雷公飞走了，伏羲的哥哥回来不见了雷公，把伏羲和妹妹打了一顿，赶走了。伏羲兄妹找个地方住下，按雷公的话去做。不久，雷公下起大雨，洪水淹没了大地。伏羲兄妹钻进葫芦里，漂浮到天上。玉帝这才叫雷公停止下雨，退了洪水。天下没有别人了，金龟要伏羲兄妹结婚。妹妹提出，她绕天山跑，哥哥追上了才嫁给哥哥。哥哥老追不上，金龟要他掉转头跑，才追上了。两人成亲后，妹妹生下肉团，伏羲把它砸碎，乱撒在地上。不料他第二天起来看时，到处都有了人。（仫佬族《伏羲兄妹的传说》）

这类作品表现了社会中的善与恶的斗争，彰善而贬恶。与它相类，有的描述人类或某些人得罪了天神，两兄妹则帮助了天神，天神用洪水报复前者，而保护后者以资感谢：

玉帝派雷公下凡巡查，下雨淋湿了张天师。张天师大骂，雷公与他讲理，被他抓住关在仓里。张天师交代儿女伏羲兄妹看住雷公，自己外出了。伏羲兄妹同情雷公，放走了他。他用牙齿变个大葫芦送给他们，要他们遇到灾难时躲进去。后来，雷公下暴雨淹死了人类，只有伏羲兄妹坐着葫芦逃了生。雷公劝他们结为夫妻，延续人类，他们不同意。去问竹子，竹子说可以；妹妹急得把它砍成几节，说它能接起来成活，就同意；竹子真的接起来活了，只留下了节疤。再问乌龟，乌龟说可以，伏羲急得把它的壳砍得满是斑纹。又经过滚磨盘相合，他们才答应了。婚后，妹妹怀孕五年，生下一团肉瘤。玉帝派盘古告诉他们，剁碎肉瘤，撒往四方。碎肉

变成了各族各姓的人。他们又造了火和一些用具给大家，人间又繁荣兴旺起来了。（瑶族《伏羲兄妹》）

这类作品表达了人们的报恩复仇思想。善恶、恩仇，从人类社会形成时起就存在着了；但彰善贬恶、报恩复仇的事情，到原始社会末期才盛行。当时的人们，彰善、报恩是一般性的，贬恶、复仇却异常厉害。这些，折射到人类再生神话里，使之具有了新的内涵。还有的描述天神争战，用洪水作武器，殃及人类：

南方的松昌和北方的诺强比赛创物。松昌造了草木、禽兽、粮食、军营……，诺强除了这些还造了姐弟两人。松昌到诺强处察看，因穿衣太少、带的粮食不够，冻饿死了。他的九个儿子以为是诺强害死他的，去抢诺强的牛马粮食，被诺强用洪水淹死了。其他人也死光了，只有那两姐弟照诺强的吩咐，坐在木鼓里漂流。诺强派豪猪刺穿水闸，退了洪水，两姐弟得救了。老爷爷董腊顺收留了他们，要他们做夫妻。他们不干，老爷爷要他们敲野芭蕉和唐辣（像芋头一样的植物根块），水浆溅得他们全身发痒，打熬不住，他们只好遮着脸成了亲。不久，姐姐梦见腰间夹了个草烟盒，知道怀了孕，很不好意思，想去寻死；但看到许多草都成双成对，又打消了死的念头。她生了孩子，成天哭闹，被老爷爷砍碎丢了。老爷爷把孩子的肚脏煮成了稀粥给两姐弟吃，又把情况告诉了他们。他们去看，只见每一块肉都变成了人。姐姐叫那些人做孩子，那些人说她吃了他们的肚脏，不承认她是母亲，纷纷走了。他们后来成了各族的祖先，姐姐气死了，一个魂上天成了天鬼，一个魂入地成了地鬼。（景颇族《人类始祖》）

这类作品除了反映水灾外，还反映了原始社会末期特别是阶级社会的战祸。那时作战，当然不可能用水攻，但战祸的惨烈，与水灾相类，所以神话的作者便将它们粘合在一起来。

往后，更突出了人民对统治者的斗争：

雷公只知吃喝睡觉，不顾凡间苦难，久不下雨，旱得草

木、动物全都干死了，人们生活非常困苦。长着顺风耳、千里眼的布杰上天去把雷公抓来，关在笼子里。第二天他打猎去了，叫儿女伏哥、羲妹不给雷公水喝。雷公眨眼闪光，说是他变的宝贝，愿给他们玩，哄得他们撒尿给他喝。他恢复了元气，冲出笼子，给了他们一颗葫芦籽，要他们种下去，九年后结下大葫芦，遇到洪水就往葫芦里钻。他回到天上，睡了九天即地上九年，向玉帝、众神报告他的遭遇。他们生怕布杰和凡人来整他们，要雷公倒下天池水，整死人类。布杰又上天去，要用火钳夹死雷公，吓得玉帝急忙求情，保证叫雷公以后按庄稼需要下雨。可是洪水已冒上了天，布杰要玉帝退去洪水。玉帝派神去，但谁也不敢答应。布杰抢过玉帝的龙头打杵，潜下水去，捅了八十一个洞，头扎在一个石缝里，不幸牺牲了，手脚变成撑天柱，撑着东边天。洪水从洞里流光了，人类也淹完了，只剩下坐葫芦逃得了性命的伏哥、羲妹。太白金星劝他们成亲，他们反对。他要他们一个抛针、一个抛线，线穿进了针眼；一个在南山滚一扇磨，一个在东山滚一扇磨，磨合在一起了；又绕山跑，使两人撞在一块了。他们只好同意。半年后羲妹生下个肉砣，把它砍烂丢掉，都变成了人，按肉块所在的地方分为各姓。伏哥、羲妹要他们记住，太白星君只同意兄妹成一回亲，以后不行，同姓也不能开亲。（布依族《洪水滔天》）

这类作品里的雷公等，既是自然敌人的投影，更是反动统治者的化身；而布杰等，既是跟大自然奋斗的豪杰，更是跟社会敌人奋斗的英雄。布杰他们，为了人民，英勇机智地与双重敌人搏斗，用宝贵的生命博得了辉煌的胜利，具现了上古人民的德才与勋业，其光辉形象千古不朽。因此，这类作品的意义，为人类再生神话之冠。

以上三个类型的作品，标志着兄妹婚人类再生神话的三个发展阶段。它们前后相继，可谓正宗。另外，还有好些变体，不过其基干大致一样。

整个兄妹婚人类再生神话，其兄妹结婚情节的运用，主要是为了突现洪水灾害的惨重性，见出人类为着战胜大自然，保存与发展自己，不惜采取任何可能的手段。而对血缘婚，它根本上是排斥的。故大多数作品都有兄妹反对结亲、经过占卜才勉强同意的情节，都描述兄妹生下的是怪胎。有的作品，如布依族《洪水滔天》还特地申明，只能在万不得已的情况下结一回亲，后不为例。赫哲族的《姐弟俩》描述洪水过后，姐姐骗弟弟说两人不同姓，结了婚，生了孩子；一只鸟对他们唱“不好哇，不好哇”；姐姐又羞又愧，跳河自杀了；从此，再也没有姐弟、兄妹成亲的事儿了。景颇族的《木脑斋瓦》则说，兄妹的子女定下了兄弟姐妹不婚、同姓不婚的规矩，“姑爷种”氏族的男子可讨“丈人种”氏族的女子，“丈人种”氏族的男子不能讨“姑爷种”氏族的女子，“血水不能倒流”。这与兄妹婚生人神话有所不同：它大都是对血缘婚的客观反映，很少表现出排斥血缘婚的意识。正因为如此，所以有的民族还把兄妹婚再生人类神话当作宣传外婚制的教材与禁止内婚制的法律根据。

洪水型以兄妹婚人类再生神话为主。此外，还有母子婚、父女婚人类再生神话，它们是更早的血缘婚的遗响。它们与兄妹婚人类再生神话一道，组成了血亲婚人类再生神话。

除了血亲婚人类再生神话，又有非亲婚人类再生神话。如一般男女婚人类再生神话：

> 古时有棵神树，越长越高大，把天空、太阳全遮住了。一个妇女用火把它烧光了，但从树根处冒出一股洪水，淹没了人类。有一男一女，逃脱了灾难。他俩结婚，人类才又发达起来。（苦聪人《洪水的故事》）

这种作品，是鉴于兄妹婚人类再生神话与当时人们的风习格格不入，而新创作的，所以用非亲属关系的男女取代了兄妹。

另一种作品亦然，那就是神人婚人类再生神话。如：

> 利恩五兄弟和六姐妹结婚，污秽了天地星辰。群神大怒，搞得山崩海腾。利恩的兄弟姐妹都死了，他向一个天神

求救。天神要他用白蹄牛的皮做个革囊，带些谷种禽畜躲进去。其他天神发现了他，又用雷劈。他得到皮囊保护，没有丧命。几个月后平安了，他钻出皮囊，种上五谷，喂养禽畜，猎捕动物，一个人过日子。他感到孤单，找救他的天神诉苦，天神要他去娶美双星岩的善良横眼天女做妻子。他嫌善良天女不美，娶了美丽狡猾的竖眼天女，生下的都是怪胎——松、栗、蛇、蛙、熊、猪、猴、鸡等。他只好再去找善良天女，越过刀桥到她家里，得到她父亲知劳天神的同意，娶她回来。善良天女生了三个儿子，不会说话，父亲要她夫妇祭天。儿子才会说话了，老大说藏话，老二说么些（纳西）话，老三说民家(白族)话。后来，他们分别成了藏族、纳西族、白族的祖先。（纳西族《人祖利恩》，即《创世纪》）

这是跟兄妹婚人类再生神话唱对台戏之作，充满了强烈的反血缘婚意识，尽管是由前者脱胎而来的。

还有的神人婚人类再生神话，不像兄妹婚人类再生神话似地上承兄妹婚生人神话，而上承神人婚生人神话：

天神恩梯古兹年年派差使要地上人完粮纳税。一次，差使变作黑牛玩，被曲布家的牛斗死了，恩梯古兹要下大雨淹死地上人。阿格耶苦下凡，故意使曲布惹依、惹烈、伍午兄弟犁好的地复原；惹依要杀他，惹烈要打他，伍午说问清楚再讲。他把情况告诉他们，要他们分别准备一个铁柜、铜柜、木柜，装上粮食、禽畜、用具，等洪水来时，坐进去逃生。惹依坐铁柜，惹烈坐铜柜，都沉水死了。伍午坐木柜漂流，救了老鼠等动物，逃了生。他请恩梯古兹嫁个女儿给他，恩梯古兹不同意。乌鸦带着蛇、老鼠、蜂上天去，蛇咬伤恩梯古兹妻子的脚，蜂刺伤他女儿的前额，老鼠咬烂他的祖灵、天书，逼得他请伍午去治疗。青蛙给伍午三包药，教他如何治。他爱上恩梯古兹的三女，用麝香、樱桃叶治好恩梯古兹的妻子、女儿，用老鼠屎补好祖灵后，带三女下来。恩梯古兹送些金银、绸缎、动物给他们，要跟随他们的人别打口哨。

到了地上，有个人吹了下口哨，金银就变成了山岩，动物跑到森林里去成了野兽。伍午结婚时请客，忘记请蚂蚁、布色虫，它们气得咬断撑天柱，隔断了天地。伍午夫妻生了三个男孩，不会说话。先后派狐狸、麂子、野鸡、山鹞、乌鸦、兔子、鹌鹑、蜘蛛去问恩梯古兹，狐狸被打花了脸，麂子被开水烫皱了鼻梁，野鸡被打得血流满脸，山鹞被红漆泼红了嘴，乌鸦被黑漆泼得一身黑，兔子被砍破了嘴，鹌鹑被扯断了尾巴，蜘蛛被砍成三节丢掉。过了几天，恩梯古兹病了，知道是报应，只好给蜘蛛找回了头和肚子，找不到腰就答应让它用网捕虫吃，病才好了。黄雀又去打听，得知了秘密，但被扯掉了一半尾巴，才逃回去告诉伍午。伍午烧起竹子，爆开时溅到儿子们身上，烫得他们直叫唤。他们的叫声不同，后来成了三种话，他们也作了藏、汉、彝族的祖先。（彝族《洪水潮天》）

它吸取神人婚生人神话的一些成分，又吸取动物神话的一些成分，加上洪水神话，重新创作，独具风采。

非亲婚人类再生神话为数很少。它们摈弃了血亲婚，但其基本精神仍继承了血亲婚人类再生神话。

在人类再生神话中，洪水型之作最为丰茂。除开它，另有大旱型之作：

九个太阳齐出，把大地烧焦了。人类全都死光，只两兄妹躲在一棵敬神的大柏树上，没有丧生。他们没有办法，结为夫妻，重新繁衍了后代。（羌族《兄妹结亲》）

这是由某些含有旱灾内容的洪水型人类再生神话（如前面的《侗族祖先哪里来》），派生出来的。

有的洪水型人类再生神话的旱灾内容，为某些人所强化，作品遂成了大旱洪水型人类再生神话：

巨人兄弟保根多、保根本分别住在地上、天上。保根本的七个太阳朋友晒得大地焦枯。保根多把六个太阳的眼睛打瞎了，它们再也不敢露面。保根本为朋友报仇，来打哥哥，

被他抓住关在铁笼里。保根本乘哥哥去西天，变成公鸡，哄得侄子女伏哥、羲妹给他水喝，冲出笼子，恢复原形，拔下一颗牙齿给他们，要他们去种，长出大葫芦来做玩具。然后，他飞回天上，扒开天河岸，泻下大水，淹没了大地。伏哥、羲妹坐葫芦逃得了性命，其他人全死了。保根多回来，用千丈大树戳了许多洞，消了洪水，去找弟弟算帐。保根本向他求饶，和他一起堵好了天河。两人在天上当了雷神，哥哥管着弟弟，按人间需要打雷下雨。伏哥、羲妹结了婚，生下五个儿子，分别成了布依、汉、彝、藏、苗族的祖先。（布依族《洪水朝天》）

在这种神话里，大旱是人类毁灭的起因，洪水是直接毁灭人类的灾害。

此外，还有动物灾型之作：

鸟兽把天下的人都吃光了，只一个地方还藏着两兄弟，另一个地方还藏着两姐妹。两兄弟杀死了要吃他们的老虎，遇到两姐妹，帮她们杀死了吃人的大鹰。他们结为夫妻，天下才又有了人。（苗族《两兄弟和两姐妹》）

这是把剪除凶恶动物神话纳入人类再生神话而构成的。

有上帝为害型之作：

人越来越多，地上住不了，闹得天上不得安宁。玉皇大帝非常恼火，派天兵天将下凡，把人类斩尽杀绝。只有两姐弟，躲在马齿苋里，保住了性命。后来，玉皇大帝觉得还是需要有人，就传令那两姐弟结婚。姐姐提出要弟弟绕山追上她、滚石磨相合，才答应。神仙让弟弟追上了她、石磨相合了，她以为是乌龟搞的鬼，把龟背打烂了，又在龟背上屙了一泡尿，后来乌龟就有了骚气，壳上有斑痕。姐弟成亲后，生了好多儿子，凡间又热闹起来。他俩不好意思住在凡间，请玉皇大帝封作太阳神、月亮神。太阳姐姐害羞，用绣花针刺看她的人的眼睛。她感谢马齿苋，总不把它晒死。（汉族《太阳和月亮》）

这类作品当形成于阶级社会，渗入了阶级斗争的成分。

等等。大旱型、大旱洪水型、动物灾型、上帝为害型……，其作品都很少，不过可以聊备一格，以见人类再生神话在流传中的变异，与种种自然敌人、社会敌人对上古人民的严重的危害性。

综观全部人类再生神话，它当始作于新石器时代晚期，而折射了漫长时代的情景。

人类再生神话虽是世界性之作，全世界许多地方都有之，但大多流行于多雨地区与沿海地区，如我国南方；其他地区的人类再生神话不多，而且一般是由多雨地区、沿海地区传入的，如我国河南一带流传的《乌龟和女娲、伏羲》。同时，它基本上是洪水型的，其他型不过是变体。这种情况说明了一点，即它是由水灾而生发的，实质上乃抗水灾之作。水之为害，人类诞生时就有了。但对以采集、渔猎、畜牧为业的人们，并不足以成为巨灾，所以从他们那里，我们至今没有发现原生态的“洪水滔天，人类再生”神话。只有对以农耕为业的人们，洪水才成了巨灾。上古农民，完全依傍江河生产、生活，更饱受了水灾之苦，不少氏族、部落与村寨、市镇还遭到了洪水的吞没。而对于生活世界相当狭小的他们，一个氏族、部落与村寨、市镇的毁灭，就几乎等于全世界、全人类的毁灭。抗击水灾，是他们跟大自然的最主要的斗争。因此，他们先创作了很多治水神话；到新石器时代晚期，他们又承接人类诞生神话，创作了人类再生神话，——一些民族的神话就是描述人类诞生之后接着描述人类再生的。由人类再生神话本身，可以看到，它的男女主人公，大都过着农业生活，又统统实行着一夫一妻制，有小家庭，有父亲作他们的家长：这些，正是新石器时代晚期的情况的反映。我国的人类再生神话，则始作于那个时候的南方农民，女娲——伏羲族。南方的所有民族，至今仍流传着人类再生神话，别的地区很少；它们的主人公，多说是女娲、伏羲，别的主人公均为个别作品所传：由此可证。女娲——伏羲族是上古南方一个显要的族，其神话随着

她的不断发展，她与邻族的不断交流，逐渐扩及南方各地，并流播到了北方。

人类再生神话尽管产生于新石器时代晚期，可一方面，它受有以往时代的影响，另方面，它流传到以后的时代，继续有所加工。因此，各个时代的一些东西都投影于它上面：自然物帮助主人公，与用自然物作占卜，是自然崇拜的影子；葫芦等自然物为图腾的后身，是图腾崇拜的影子；用烟火作占卜，是火崇拜的影子；用磨石等作占卜，是器物崇拜的影子；老婆婆帮助主人公、促进婚事，是女祖先崇拜的影子；老公公帮助主人公、促进婚事，是男祖先崇拜的影子；占卜，是宗教的影子；种牙齿生葫芦之类，是巫术的影子；天神争战，是人们争战的影子；天神收租，是阶级压榨的影子；几个儿子分作几族与几族同源，是民族分化、交融的影子……。这样，人类再生神话的内涵就异彩纷呈了。

贯串人类再生神话的基调，是人类的顽强的生命力与坚韧不拔的斗争。它的主人公，最主要的是人即上古人民。他们无论自然敌人、社会敌人如何猖獗，无论自己如何惨败，始终没有被压倒、被消灭；相反，他们最后战胜了一切敌人，重新发展、壮大了；他们更满怀理想，争取着更加灿烂的未来。可以说，人类再生神话是一曲高唱人类斗争、胜利之歌。

三　人类生理特征神话

人类出自动物，与动物有共同的生理特征；但人类又高于动物，更有不同于动物的生理特征。对于自己的殊异的生理特征，上古人民相当重视，并逐渐为之感到骄傲。由是，他们渴求了解其由来，并形之于人类生理特征神话。

人类的一个重要的生理特征，是有发达的大脑。它使人聪明，成为万物之灵。何以会如此？有神话说：

古时，人比动物弱小，常受欺侮。有次，一位三只眼的巨神向大家说，谁觉得自己不聪明他就帮谁修改脑筋，让谁

最聪明。牛认为自己力气最大，马认为自己能跑会踢，狗认为自己能嗅会咬，鸡认为自己能飞，……个个说自己聪明。只有人承认自己愚蠢，巨神就给他吃了颗金丹。人一天比一天聪明了，动物感到害怕，联合起来围攻人。人挖口陷井，抓住了牛，给它穿上鼻子，要它拉犁耕地；用绳索打套子，扣住了马，给它戴上笼头，要它拉车、供人骑；做个笼子，关住了狗，要它看家；用套子捉住了鸡，要公鸡早上喊太阳出来、母鸡下蛋。人靠聪明的脑筋，战胜了动物。（苗族《人变聪明》）

人的发达大脑与聪明才智，自然不是神赐、天生的，而是生产、斗争与生活锻炼的结果。但《人变聪明》描述人凭借自己的聪明，作了动物的征服者，则是实际情况：人不如猛兽有力，不如禽鸟能飞，不如鱼虾善游，不如蚯蚓会钻……，而人却胜过了它们，就是由于人大脑发达、聪明能干。

能说话，有语言，是人类的另一个重要的生理特征。“语言是从劳动中并和劳动一起产生出来的”；“首先是劳动，然后是语言和劳动一起，成了两个最主要的推动力，在它们的影响下，猿的脑髓就逐渐地变成人的脑髓”①；迟后，语言一直在人类的生产、斗争、生活中发挥着重大作用。那么，人为什么有语言、能讲话，而动物没有语言、不能讲话？

从前生物都会说话，天王觉得不好，想只让一种生物说话。他命令生物，某日到某地集合，各选一种水喝，谁喝了说话的水就继续说话，其他的不行。生物们争先恐后，都想喝到说话的水。青蛙走得很慢，人就抱着它走。它是最聪明的，感谢厚道的人，要人喝旧木碗里的水。人让它喝，它谢绝了，抢先喝了漂亮木碗里的水。其他生物都跟着它喝，人只好把旧木碗里的水喝了。这样，只有人能说话了。人把青蛙放在自己田里，让它选吃粮食，表示感谢；但它不吃粮食，专

① 《马克思恩格斯选集》第三卷第511、512页。

捉害虫吃，吃了就唱歌，人更喜欢它了。（彝族《天神的哑水》）

这回答了上述问题。其回答固然不科学，但贯串于其中的彰扬厚道的精神，却值得肯定。在民间文学作品里，总是推崇厚道之类的善良品质，让善人得到好处的。这是人民的特别是劳动人民的一种美学观。

《天神的哑水》一类作品，说的是人类语言的起源。另一类作品，则还说了民族语言的起源：

> 人不会说话，天神要大家向其他东西学习。有的学乌鸦叫，成了苗族；有的学喜鹊叫，成了汉族；有的学流水声，成了水族。（苗族《人学说话》）

我国的这一类作品，大多都融入了人类再生神话，如彝族《洪水潮天的故事》言，伍午与天神恩梯古兹的女儿结婚所生的三个儿子不会说话，伍午烧竹子，竹于爆开，炸痛了他们，大儿子喊“沙拉麻呷则”，二儿子喊“哎哟”，三儿子喊“阿支格”，后来分别成了藏话、汉话、彝话，有了三个族。纳西族《创世纪》言，利恩与天神子劳阿普的女儿衬红褒白结婚所生的三个儿子不会说话，祭了天后，看见一匹马吃芜菁，大儿子喊“打你羽毛妙”，二儿子喊“软你阿肯开”，三儿于喊“买你苴果愚”，后来分别成了藏话、纳西话、白族话，有了三个族。之所以如此，是由于我国民族众多，在不断的分化、融合的过程中，一个人类再生神话、一个语言起源神话，常常成了几个族的作品。在单一民族的神话中，如希腊神话中，便没有这种现象。

“语言的起源问题，在任何时候都对人类心灵有着不可思议的诱惑力。人类在蒙昧初开之际就已经对此感到惊奇。”① 语言起源神话是表现人类对语言起源的惊奇感的最早作品。其他一些民族（如埃及人、巴比伦人、印度人等）的语言起源神话，大都持语言神授观。我国的语言起源神话，对语言的来由，则有“好心好报说”（《天神的哑水》）、“摹声说”（《人学说话》）、“巫术说”

---

①美国恩斯特·卡西尔《人论》，第151页，上海译文出版社，1987年版。

(《创世纪》)、"惊叹说"(《洪水潮天的故事》)等，既丰富得多，又突出了人本身的作用。由语言起源神话，可以觉察到，上古人民对语言的重大价值是颇有感受的。它还开启了语言起源学说，后世的劳动说、游戏说、本能说、交际说、手势说、俗约说、图画说、摹声说、感叹说等等语言起源理论，有的取自于它，有的是它的发展。对于民族学，它也有其意义，即显示出民族的形成与语言的使用具有密切的关系。

在人类中，男女的生理特征也不完全一样。如男人有喉头，女人没有。这到底是怎么回事呢？

> 玉帝用泥土造了一男一女，看他两人饿了，就向王母娘娘讨了两个仙桃给他两人吃。女人文文静静，慢慢地吃，把仙桃吃完了。男人粗粗鲁鲁，抓起仙桃往口里一丢，就放肆吞，结果仙桃卡在喉咙里，久而久之，成了喉头。(汉族《男人为什么有喉头》)

原来是这样！这种解释，与阿昌族说地母摘下喉头当梭于、扯下脸毛做线来编织大地，从此妇女没有喉头、胡须，是相类的，都相当天真有趣，并与上古人民的生活切近。

人类的寿命也是人类的重要的生理特征之一。人类的寿命长于一些动物，而短于某些动物。其所以如此，据说是：

> 玉帝给大家封年寿。说人吃饭、不做事，封给人二十岁，人嫌少了。说牛吃草、犁田，封给牛四十岁，牛嫌多了，只要二十岁，人请求把多余的给他。说马吃谷吃糠、拉车，封给马五十岁，马只要三十岁，多余的人也要了。说狗吃屎、看门，封给狗二十岁，狗只要十岁，人又要了多余的。说鸡报时辰、自己找东西吃，封给鸡十岁，鸡只要五岁，多余的也给了人。这样，人就能活七十五岁：二十岁以前百事不管，接着四十年做牛做马，勤俭持家，六十、七十看家守屋，最后只能动动嘴巴。(汉族《人要年寿》)

人原先不会死，只脱皮，每次脱皮都很痛苦。有次，玉

帝看见人痛得满地打滚，自言自语地说："还不如让人老死。"蛇听到了，请玉帝让它脱皮，玉帝同意了。后来，蛇也感到痛苦，认为是人把它害了，经常咬人；人又后悔了，认为蛇害得他短寿，就立下"见蛇不打三分罪"的誓言，遇蛇就打。（汉族《人短寿》）

两个神话，用不同的方式，说明了人寿长短的缘故，并说明了其他一些动物的某些生理特征的来由。

种种人类生理特征神话表现了上古人民对自己的认识，有的还显示了他们对自己的肯定，值得注意。

人类的生理特征与人类的诞生是分不开的。因此，人类生理特征神话作为一个特别的类型，列于人类诞生神话之中。

四　复合人类诞生神话

有的人类诞生神话，既有初生的内容，又有再生的内容，还有人类生理特征的内容，具有复合性。

复合人类诞生神话不多，仡佬族的《四曹人》可作其代表：

从古到今四曹人。头一曹人是天神用泥巴捏的，吃草叶果子度日，全身长着毛，男的用竹筒遮羞，女的用木片遮羞，后来大多被天风吹化了，留下的传下了第二曹人。第二曹人很坏，乱打乱来，没有人管教，被天神派来的两男两女杀光了。那两男两女因乱打牛打狗吃，天神不让他们回去，就互相结婚，生下了第三曹人。有两兄妹，一天遇见个老公公来讨饭，没有饭了，就要杀鸡给他吃。他说他们心好，告诉他们快涨大水了，要他们到时候分别钻到葫芦和空梧桐木里去，腋下夹一个鸡蛋，等孵出鸡时再出来。他们照老公公的话做，出来后大水已消了，世上只剩下他们两个。妹妹挂在悬崖上，岩鹰把她背到平地上她哥哥那里。他们割了腋下的一点肉给它吃，所以后来人腋下都有个窝；还让它以后抓小鸡。哥哥提出同妹妹成婚，妹妹不同意。经过滚石磨、滚簸

箕、丢线穿针等，两人才作了夫妻。生下一个肉团，他们把它砍碎撒掉。那些肉块，变成了很多人，就是第四曹人。

它的基本思想是：人类是不断发展、变化的，在体质上、在生活上、在能力上、在品德上，都不断由坏向好发展、变化。这种思想是可贵的，尽管其具体描述不尽切合实际。

类此的复合人类诞生神话各有自己的风貌，但其基本思想与《四曹人》大体相同，试看：

格滋天神撒下一把雪，成了第一代的独脚人。他们只有一尺二寸长，独自一人不会走，两人搂脖走如飞，吃的是泥土沙子，被太阳、月亮晒死了。格滋再撒下一把雪，成了第二代人。他们一丈三尺长，用树叶做衣裤，吃果子，住山洞，一睡几百年，也被九个太阳晒死了。格滋又撒下一把雪，成了第三代的直眼人。格滋给他们撒下五谷种，天上老龙用火镰打火给他们，他们日子好过了。但他们心不好，整天吃饭睡觉不干活，还用粮食打埂子、糊墙壁。格滋派武姆勒娃下凡把第三代人换掉，武姆勒娃想找个好人种，留下传人烟。他变成老熊，把学博若的五个儿子犁的地又翻过来，被他们用扣子套住。四个儿子要打他杀他，小儿子把他放了。他告诉他们快发大水了，要四个大的分别准备好金、银、铜、铁柜；给小的三粒葫芦籽，要他种下去，三天后可摘个大葫芦，遇到洪水就带着妹妹钻进去。大的杀了老熊，熊血淌成河，熊头流下东海，塞住了出水洞，暴雨下个不停，大水淹完了世界。大的坐柜子逃生，都淹死了，小的和妹妹乘着葫芦漂流。格滋到处寻问人种，葫芦蜂说见了就叮死他，被格滋打断了腰子；松树说见了就戳死他，被格滋打开了岔；罗汉松说见了就让他遮风蔽雨，格滋赏它长得多；蜜蜂说见了就请他吃糖，格滋赏它住人家；柳树说看见了葫芦，格滋赏它易栽活；乌龟说葫芦在海里，格滋赏它一座房子随身带。找到了葫芦，格滋要两兄妹成亲传人烟，他们不赞成；要他们滚的石磨和簸箕重合了，他们还不同意。后来，

哥哥在属狗的那一天到河头洗身子，妹妹在属猪的那一天到河尾捧水喝，一月一次，喝了九次。妹妹怀孕生了个葫芦，丢到河里，流入了海底。格滋叫野猪拱开海埂，獭猫打洞，黄鳝钻海底，淌干了水；又叫兔鹰抓住葫芦，虾子把葫芦顶上沙滩，抬到南京应天府。格滋用锥子戳开葫芦，出来汉、傣、彝、傈僳、苗、藏、白、回等九族人，人烟又兴旺了。（彝族《人类的起源》）

在这里，人类也是在进化着的。上古人民之所以有此种思想，与他们在漫长的岁月里，经历了无数次的兴衰，目睹了人类的日益进展，是分不开的。

复合人类诞生神话在数量上很少，在内容上却比较繁茂。举凡采集经济、渔猎经济、农业经济，族内婚、族外婚、对偶婚、一夫一妻婚，自然崇拜、图腾崇拜、祖先崇拜，风灾、水灾、旱灾，饮食、居住、衣服、习俗，善、恶、争斗、互助，等等，都凝结于其中。这是自然的，因为它是在人类初生神话、人类再生神话与人类生理特征神话的基础上形成的，是其高度的概括。

拉法格指出："在生命中和在自然中都存在着许多谜，这些谜常常占据着人的脑力。一当人们开始思想，他们就试图来解答，并且尽其所能和按照他们的知识所允许的限度内解答了它们。原始人的这些解答许多次都不得不是错误的，却变成了无可争辩的真理，作了思想的结构的基础，要拆毁它，需要几百年。"① 是的，上古人民尽其所能和按照他们的知识所允许的限度内，提出并解答了人类诞生问题。他们的解答大多错误，但影响深远；他们提出的问题，则始终诱发着后人去进行探索。

① 《思想起源论》第121页，三联书店，1963年版。

第二节　婚恋神话

两性关系，是人类从动物那里带来的最早的关系之一。动物的两性关系是自然性的交配，人类的两性关系则是社会性的婚姻，或者更准确地说，是赋有自然性的社会性婚姻。

某些动物的两性关系含有感情因素，有如选择对象、从一而终的天鹅等所表现的那样。人类的两性关系则普遍具有感情成分，喜爱者交之，厌恶者拒之。不过，其感情并不一定是爱情。在乱婚时期，“那时部落内部盛行毫无限制的性交关系，因此，每个女子属于每个男子，同样，每个男子也属于每个女子”①，男女之间是谈不上爱情的。群婚时期的情况亦然。直至对偶婚时期，即个体婚萌生的时期，一个女子在许多丈夫中有一个主夫，一个男子在许多妻子中有一个主妻，爱情才开始萌芽，但彼此还不能称为爱夫、爱妻。要到一夫一妻制时期，方有真正的爱情。此后，爱情就一直是男女间的重要东西了，甚至有人认为“生命诚可贵，爱情价更高”。

婚姻是人类赖以生存、发展的内部机制，对于人类极端重要；而恋爱，从对偶婚时期开始，日益成为通向美满婚姻的要道。因此，它们得到了婚恋神话的很好反映。

一　恋爱神话

本来，从历史上来说，婚姻形成于前，恋爱发生于后。但自从有了恋爱，恋爱先于结婚。所以，我们先看恋爱神话。

恋爱与结婚有密切关系。不过，二者终究是不同的阶段，而且有的男女恋爱了却没有结婚，有的男女结婚了却没有恋爱过。

---

① 《马克思恩格斯选集》第四卷第26页。

这样，恋爱神话有时可与结婚神话合为婚姻神话，有时可以独立存在。

许多民族的上古神话都有爱神，且其地位相当高。如亚述人的爱神伊斯坦为万神之首，希腊的爱神爱若斯是诞生得最早的神。对爱神，她们十分崇敬。希腊人曾这样颂扬："爱神是一个伟大的神，在人与神中都是最神奇的"，"爱神在所有的神中是福气最大的，……因为他在神们之中是最美而且是善的。"① 我国的上古爱神，至今还没有发现。但专门的恋爱神话却有之。

《少司命》即表现了某神对少司命的单恋：

秋兰兮麋芜，罗生兮堂下，绿叶兮素华，芳菲菲兮袭予。夫人兮自有美子，荪何以兮愁苦？秋兰兮青青，绿叶兮紫茎。满堂兮美人，忽独与余兮目成。入不言兮出不辞，乘回风兮载云旗。悲莫悲兮生别离，乐莫乐兮新相知！荷衣兮蕙带，倏而来兮忽而逝。夕宿兮帝郊，君谁须兮云之际？与女沐兮咸池，晞女发兮阳之阿。望美人兮未来，临风怳兮浩歌："孔盖兮翠旍，登九天兮抚彗星。竦长剑兮拥幼艾，荪独宜兮为民正！"（《楚辞·九歌》）

某神热恋着、追求着美妙的少司命，而少司命对他毫无所感。为此，他时而兴奋，时而伤神，时而怀疑，时而猜测，时而叹惋，时而歌唱，真是神魂颠倒，如醉如痴。这种情景，是常见于单恋的男女之中的。

有的男女，不是单恋，而是互恋。互恋的男女，或为了避人耳目，或为了绕过"礼法"，经常采取幽会的形式，以表衷情。幽会是双方约好了的，但偶而因种种原因，一方不能如约，使另一方焦急地等待。这等待之情，由《山鬼》充分、细腻地表现出来了：

若有人兮山之阿，被薜荔兮带女罗。既含睇兮又宜笑，"子慕予兮善窈窕。"乘赤豹兮从文貍，辛夷车兮结桂旗。

① 《柏拉图文艺对话集》第206、207、228页。人民文学出版社，1963年版。

被石兰兮带杜衡，折芳馨兮遗所思。“余处幽篁兮终不见天，路险难兮独后来。”表独立兮山之上，云容容兮而在下。杳冥冥兮羌昼晦，东风飘兮神灵雨。留灵修兮憺忘归，“岁既晏兮孰华予？”采三秀兮于山间，石磊磊兮葛蔓蔓。怨公子兮怅忘归，“君思我兮不得闲。”山中人兮芳杜若，饮石泉兮荫松柏，“君思我兮然疑作。”雷填填兮雨冥冥，猿啾啾兮狖夜鸣。风飒飒兮木萧萧，思公子兮徒离忧。（《楚辞·九歌》）

山鬼——女山神与情人约会于山野，臣料当她精心打扮、高兴地赶到约会地点时，情人连影子也没有看到，而且左等右等都不见来。这使她心潮起伏，一方面热切盼望，一方面疑虑丛生，至为感人。最后，“曲终人不见”，给人留下无穷的想象。山鬼之所以选择山野与情人幽会，除了与其身分相符之外，还受有野婚的影响。野婚，即男女彼此看中后，到山林里去过夫妻生活。它是外婚制的初级形态，后来衰微了，但其影响却久久没有消失。如云南宁蒗县西川的普米族，未婚、已婚的男女每年都要带着衣服、食品、用具到山上去隐秘地生活几天，重温野婚的风习。苗族的“闹冲”与“游方”，瑶族的“放牛出栏”，黎族的“放寮”，佤族的“玩小姑娘”，仫佬族的“后生节”，布依族的“坐姑娘”，彝族的“吃烟草”，阿细人的“跳月”，等等活动，都不同程度地保有野婚的遗风。汉族亦有之，如《诗经·召南·草虫》就是描述一对情人在“南山”幽会之事的。

恋爱神话很少。究其原因，可能与下面的情况有关：恋爱常以结婚告终，描述恋爱与描述结婚往往结合在一起，成为了婚姻神话。

在恋爱神话里，与婚姻神话等一样，每每可以看到，主人公以自然神的面目出现。但他们在实质上，完全是人神。因此，我们不要视他们为自然神，也不要把关于他们的神话看作自然性神话。

人类的爱情史走过了三大步：最早是性爱，以女悦男、男悦

女为主；继之是情爱，男、女只爱自己所喜欢的女、男；后来又有理爱，按照一定的理念（如勤劳、善良、忠孝、革命、爱国等）爱上对方。上古时代既有性爱、情爱，也有理爱，所以其恋爱神话也有表现性爱、情爱、理爱之作。

二　婚姻神话

婚姻，对于男女来说，都是重要的事情，特别是对于实行一夫一妻制的男女，更是终身大事。自然，男女都会重视它，而且在上古社会，时代愈晚，对它的重视愈甚。

重视婚姻的男女，无不希望彼此顺利结合。有的婚姻神话即具现了这种希望：

> 美丽的洱海龙王的小女儿红河然密到他郎赶街，和英俊的小伙子藤条江相爱了，两人约好去赶河口街。红河然密先走，到了河口街，久久不见藤条江，伤心地哭了。藤条江后走，想抄近路，用刀劈山砍岭，急急忙忙往前赶，——所以藤条江水激流速，经过的地方全成了悬崖峭壁。藤条江找到了红河然密，向她赔礼道歉。两人一道走向大海，在那里成了家。（哈尼族《红河和藤条江》）

希望结婚顺利，但这并不意味着上古的男女们相互毫无选择。他们还是你选我、我择你的，红河然密就选的藤条江英俊，藤条江就择的红河密然的美丽。俊美，是男女选择对象的最早的标准，也是永久性的标准——上古男女如此，后世男女亦然。此外，还有别的标准，如勤劳：

> 月亮和太阳两姐妹非常好客，大地天天到她们家里去。大地爱上了她们，但娶谁为妻呢，捉摸不定。足足考虑了二十年，大地才觉得月亮虽然美丽，但很懒惰，太阳虽不标致，但很勤劳，就和太阳成了亲。月亮害臊了，不敢大白天出来，只好到晚上才露面。（黎族《大地娶妻》）

原始社会末期以前的人们，尽管能劳动者个个劳动，可也有

勤快与不够勤快之分；从原始社会末期起，开始有了不劳而食的特权人物，也开始出现了懒汉。因此，勤劳与俊美同样是男女选择对象的最早的、永久性的标准。《大地娶妻》正是勤劳标准的表现。如果说，表现俊美标准的神话给人以愉悦；那么，表现勤劳标准的神话则给人以教益。

一夫一妻制之前的男女婚姻，决定于他们自己。两人中意则合，不中意则离，一般不受外部干扰。但相互之间，也有矛盾，正如永宁纳西族《黑底干木》所表现的：

> 干木山（狮子山）女神黑底干木非常漂亮，交了很多阿注（婚友）。长期阿注瓦如卜拉山神对临时阿注则枝山神不满，有次把他的鸟（生殖器）砍下来了，干木山下一座长长的山陵就是那鸟。黑底干木最爱四川的托波山神，托波山神经常乘着五色云彩来和她相会，所以干木山上常有云彩。周围的山神，她的阿注们，怕她走掉，用银链子把她拴住，那就是干木山腰的一道白岩。

这是结合纳西族摩梭人的“阿注”婚的情况与干木山的特点，而创作的婚姻神话，反映了婚友们的矛盾。

从实行一夫一妻制之后，外部对男女婚姻的干扰便日益多起来。干扰主要来自两方面：家长与社会统治者。

家长的干扰，或是由于男女自己之过：

> 天河之东有美丽女人，乃天帝之女，机杼女工，年年劳役，织成云雾绡缣之衣，辛苦无欢悦，容貌不暇整理。天帝怜其独处，嫁与河西牵牛之夫婿。自后竟废织絍之功，贪欢不归。帝怒，责归河东，但使一年一度相会。（《瑯琊代醉篇》卷一《织女》条引《述异记》）

这是牛郎织女神话的较早的说法之一。织女因勤劳而得到了美满姻缘，又因贪欢废织而受到父亲的处罚。父亲的态度表现了人民特别是劳动人民奖勤罚懒的观点，尽管他对子女的处罚未免过分。

与牛郎织女神话相类的家长干扰基本上值得肯定，另一类家

长干扰则必须否定了，如：

有一年大旱，人们在柏树下祭神求雨，阿波按照树神在梦里的指点，带领大家到九千里路远的龙角泉里挑来九担水，拌上每人的九滴血，浇灌马桑树。树长上了天，他顺着树上天去向仙大王要水和种子。仙大王把他关了起来，他唱歌解愁。仙大王的九姑娘爱上了他，故意掉下一串珠宝，让他拾到手。他拾了珠宝，还给九姑娘，并把情况告诉她。九姑娘见他老实善良，更喜欢他，请八个姐姐帮助。大家派鸟去偷了些仙大王晒的五谷菜蔬种子，九姑娘用酒灌醉看守天门的主花傲大仙，带着种子跟阿波下了凡。两人成了亲，把种子给大家种，生活越过越好。仙大王知道后，要八个女儿去揪回九姑娘来。九姑娘不肯回，带她们游山玩水，每人吐口痰成了九泉九溪，给人们灌溉，再送她们上天去。仙大王又派天兵天将把九姑娘抓去，关在屋里，并叫雷公劈倒了马桑树。阿波用九姑娘留下的仙锄把一座座山拉来，垒成月亮山，攀着山上天去，仙大王又要雷公把山劈崩。九姑娘每到晚上，打开地窖板向下看，寻找阿波，但永远看不到了。那地窖板就成了月亮，月亮里的影子就是九姑娘。（水族《月亮山》）

这里的仙大王，是专制家长的化身。他们往往不考虑子女的心愿，只着眼于社会地位的高下，力求门当户对。表面上，他们也在为子女的幸福着想；实际上，他们是在维护家族的利益，而使子女遭到了不幸。家长制对子女的统治，制造了许多悲剧。九姑娘与阿波的悲剧即其投影。阿波尽管是个好小伙子，但他是凡人，地位低下；所以，地位很高的仙大王不管女儿如何钟情子阿波，竭力拆散他们的姻缘。仙大王把永远的痛苦强加给青年男女，冷酷无情，正暴露了家长制的弊端；九姑娘与阿波的悲惨命运激起人们的同情，他们的顽强斗争博得人们的赞赏，这能促使人们去反对家长制对婚姻的束缚，去填塞隔绝有情男女的社会地位的鸿沟。

专制家长的干扰是严重的。更严重的干扰，来自凶恶的社会统治者。他们常常破坏钟情男女的姻缘，像邪么似的：

山神达戈爱上美丽的女山神沃诺色嫫，追求了万千次，她才答应。达戈高兴地摇响金铃，山谷中出现了一百零八面宝镜——湖泊，送给她梳妆。妖魔邪么偷走金铃，把她抢走了。达戈多次去夺，都失败了。后来在众山神支持下，他请来万山之祖扎伊扎盖，把邪么压在大山底下。达戈和沃诺色嫫重新团聚了，从此永远生活在一起。（彝族《达戈和沃诺色嫫》）

邪么是凶恶的社会统治者的代表。他们，先是原始社会末期的为非作歹的酋长，后是阶级社会横行霸道的贵族。对美丽的下层妇女，他们每每巧取豪夺，以满足其淫欲，有如邪么一般。他们当然要遭到人民的反对，《达戈和沃诺色嫫》即折射了人民对凶恶的社会统治者的斗争，表达了人民打击凶恶的社会统治者的理想。即使无法打击凶恶的社会统治者，也要执着地表现忠贞的爱情：

王母娘娘的牧羊女阿容爱上勤劳善良的后生阿杉，偷偷地下来和他做了夫妻。王母得知后，派黑老鸹叫阿容回去受罚，阿容拒绝了。王母就亲自用捆仙索把阿容提向半空，又打一声炸雷劈开拉揽山，把阿杉埋在里面。阿容扑到山上，伤心痛哭，变成棵榕树，王母再拉也拉不动了。王母丢下捆仙索，变成一条大江，把榕树和拉揽山隔开。榕树长得高高的，永远望着山，又把根从江底伸过去，要抚摸山底下的阿杉。人们称它做望郎榕。（水族《望郎榕》）

王母这样的统治者，够凶残的。阿容、阿杉这样的被统治者，奈何他们不得，但尽管牺牲了，仍要厮守在一起。这是人民的理想的升华。

无论专制家长怎样阻挠，凶恶的社会统治者怎样破坏，也无论道路上长有什么荆棘，河流中转着什么漩涡，钟情的男女始终朝着如意的婚姻奋进。有的如愿以偿，尽情地在爱河中游乐：

与女遊兮九河，冲风起兮扬波。乘水车兮荷盖，驾两龙兮骖螭。登昆仑兮四望，心飞扬兮浩荡。日将暮兮怅忘归，惟极浦兮寤怀。鱼鳞屋兮龙堂，紫贝阙兮朱宫。灵何为兮水中？乘白黿兮逐文鱼，与女游兮河之渚，流澌纷兮将来下。子交手兮东行，送美人兮南浦。波滔滔兮来迎，鱼隣隣兮媵予。'（《楚辞·九歌·河伯》）

洛妃与河伯结为伉俪，欢聚共游，极尽夫妻之乐，也给人们以美的享受，从而鼓励人们去为幸福的婚姻而奋斗。

但和美的夫妻生活中，也有矛盾。如名著《楚辞》中的《湘君》《湘夫人》二则神话所描述的即其典型：湘君和湘夫人这两位湘水之神，平常分居两地，定期相聚。但这次两人急于见面，你去找我，我去找你，结果错过了良机，引起了误会。相互寻找，固然见出了强烈的爱情，误会也是强烈爱情的表现。两则作品都只写了主人公之间的偶然矛盾，没有写矛盾的结局，可结局隐寓其中：他们必将很快相逢。

在《湘君》与《湘夫人》中，湘君去湘夫人那里，与河伯去洛妃那里一样，既显现了男子对女子的追求，又透露了走访婚的风习：在走访婚制下，男方晚上到女方家里去过夜，白天回到自己家里，双方只有性关系，子女属于女方。

以上的婚姻神话，都是表现婚姻的具体情景的，自成一个类型。还有一个类型的婚姻神话，是表现婚姻及其制度的由来的：

女娲……为女婚姻，置行媒，自此始。（《风俗通义》）

女娲娘娘造了许多人，告诉他们和野物一样爬骚，生儿育女。大家一学就会了，只有盘人太高了，没有女的和他配。女娲没法，只好自己和他做了夫妻。盘人尝到了滋味，只想找女的玩。女娲就定了个规矩，一个男人只准找一个女人，不准乱搞。（汉族《女娲和盘人》）

人们从葫芦里出来，个个一模一样，男女随便作夫妻。

天帝困仕戛觉得不好，用八口锅子炼人，使人人不同，父和子、母和女有了区别。但妇女会满天飞，晚上爱去哪里就去哪里。男子向困仕戛诉说，困仕戛要他们给妇女套上腰箍。妇女再也不能飞，由男子串姑娘了。（德昂族《妇女戴腰箍》）

前者见于古籍，后二者至今仍流在口头上。前二者把婚姻及其制度的由来归诸女娲，自是由于女娲是著名人祖的缘故；后者说天帝起着决定性作用，则是因为他是部落长、部族长以及后来统治者的化身。《妇女戴腰箍》与《女娲和盘人》还显现了婚姻制的发展。婚姻制，最早是乱婚（杂婚），任何男女，只要互相愿意，便可发生关系。继之是群婚——包括血缘婚（同辈血缘婚），除了父母辈与子女辈之外，同辈的兄弟姐妹都可结合；伙婚，一群亲的、从的、表的及再从、再表的兄弟和自己姐妹以外的一群女子，或者一群亲的、从的、表的及再从、再表的姐妹和自己兄弟以外的一群男子，彼此通婚，兄弟共妻、姐妹共夫，女子、男子之间互为“亲密的伙伴”。继之是对偶婚，一个氏族的兄弟或男人与另一个氏族的姐妹或女人结合，共妻共夫，其中一个为主妻、主夫。继之是一夫一妻婚（专偶婚）。它们一种比一种进步，对人类的发展愈来愈有利。这些，从盘人随便找女人到只能找一个女人，可以略微窥视到。

恋爱婚姻神话多种多样，但都贯串着上古人民对美好爱情的追求与向往。美好的爱情，意味着幸福，正像古希腊人说的，爱神“是人类最幸福的来源”。追求与向往爱情，即是追求与向往幸福。因此，恋爱婚姻神话还显示了上古人民争取幸福的斗争。

上古人民创作恋爱婚姻神话，除了要表现自己的恋爱婚姻生活，自己对美好爱情的追求与向往，自己争取幸福的斗争之外，还怀有下面的意图：让神们得到良缘，欢乐愉快，从而促使他们乐于赐福给人们。这与一般的情歌，是不同的。

第三节　文化神话

文化，有广义的、狭义的，广义的文化泛指人类创造的物质文明与精神文明，狭义的文化特指精神文明，包括语言、文艺、科技、文字、宗教、哲学、风习、伦理、制度等等。这里所说的文化，意为后者。

“一切称为文化的，都是从自我保护的本能里发生出来的，都是人在反对自然界的‘后母’的斗争过程里的劳动所创造出来的；文化——这是人想要用自己的意志，自己的理智的力量去创造‘第二个自然界’的结果。”① 同时，文化也是人在社会的生活、斗争中创造出来的，是人想要创造社会的结果。最早表现这种结果的一种作品，是文化神话。

一　文艺神话

文化神话的早期作品之一，为文艺神话。上古文艺，包括歌舞音乐、美术与神话、史诗、传说、童话等。但专门反映神话等的创作情况的神话，迄今没有发现。只有综合反映文艺的创作情况的神话与专门反映歌舞音乐、美术的创作情况的神话，一直流传着。

（一）歌舞音乐神话

上古的歌舞音乐，是在旧石器时代晚期诞生的。它开始浑然一体，后来逐渐分开，各自独立。因此，关于它们的神话，合为一类。

歌舞音乐神话，有的是描述歌舞音乐的源起的。当歌舞音乐

---

①高尔基语，引自《瞿秋白文集》第1747页，人民文学出版社，1958年版。

浑然一体的时候，神话综合地描述它们的源起：

帝俊有子八人，是始为歌舞。（《山海经·海内经》）

有榣山，其上有人，号曰太子长琴。颛顼生老童，老童生祝融，祝融生太子长琴，是处榣山，好作乐风。（《山海经·大荒西经》）

前者是殷人之作，后者大约是楚人之作。帝俊八子始为歌舞，正表明了歌舞音乐开头是上古人民集体创作出来的。太子长琴始作乐风，则表明以后的歌舞音乐有了个人之作。

当歌舞音乐分开独立的时候，神话分别地描述它们的源起，——或描述歌曲的源起：

西南海之外，赤水之南，流沙之西，有人珥两青蛇，乘两龙，名曰夏后开。开上三嫔于天，得《九辩》与《九歌》以下。此天穆之野，高二千仞，开焉得始歌《九招》。（《山海经·大荒西经》）

帝颛顼生自若水，实处空桑，乃登为帝，惟天之合，正风乃行，其音若熙熙、凄凄、锵锵。帝颛顼好其音，乃令飞龙作效八风之音，命之曰《承云》。……乃令鲧先为乐倡，鲧乃偃寝，以其尾鼓其腹，其音英英。（《吕氏春秋·仲夏纪·古乐》）

飞龙仿风声而作《承云》，反映了下一事实：某些歌曲，是上古人民模仿自然声韵而创作出来的，或者是受自然声韵的启发而创作出来的。下面的神话亦然：

有吃又有穿，人人都喜欢，只是做活时，腰痛腿脚酸。勒灵就来讲："雀鸟叫声昂，这是在唱歌，只要歌声起，春水翻浪波，山山树发芽，树树开花朵，山听山欢喜，人听人欢乐。我们学雀鸟，快把歌来造，多造几种歌，多造几种调，做活唱起歌，就不会疲劳。"有的造长歌，就叫做排调；有的造短歌，就叫做散调。白天做活路，手累腰杆酸，晚上唱首排排歌，力气又增添。双手在做活，口里在唱歌，活路做得快，不觉做了几大坡。唱歌解劳累，唱歌解心焦。

处处都是歌，人人都欢乐。（布依族《造歌》）

它还形象地展现出，歌乐起源于劳动、生活的需要，具有促进劳动、愉悦精神的作用。上古人民自己创作了歌曲，但由于对美妙的歌曲深感神秘，而归之于神授，如夏启得歌所表现的。这种观念，后世也可以见到，像弗雷泽说的："甚至在我们今天，有一个大宗教作家，他自己对音乐的诱惑力很敏感，他曾经说过，乐曲有极大力量能使血液燃烧、心腔溶化，它们不可能只是空洞的声音而已；绝非如此，它们来自某个更高的天体，是永久和谐的感情的洋溢，是天使的声音，是圣人唱的圣母玛利亚的赞美歌。"①

或描述乐器的源起：

无句作磬。（《世本》）

埙，暴新公所造。（同前）

苏成公造篪，吹孔有嘴如酸枣。（同前）

随作笙，长四寸，十二簧，象凤之声。正月之音也，物生，故谓之笙。（《风俗通义·声音》）

帝俊生晏龙，晏龙是为琴、瑟。（《山海经·海内经》）

啄木鸟啄树，声音很好听，听起心舒服。勒灵对人讲："我们上山去，砍一根大树，截下一节来，把树心挖空，再在树两头，用兽皮来蒙，拿竹钉来钉，用葛藤来箍，敲起笃笃笃，就叫它木鼓。"自从那以后，勒灵造了鼓，姑娘唱着歌，踩鼓点跳舞。世间有了歌，世上有了鼓，五谷得丰收，人人得幸福。只唱歌打鼓，觉得还单调，大家找勒灵，勒灵自言道："天上有月亮，地上有水凼，泉水从高岩，股股往下淌，叮咚泉水声，好像在歌唱。照这个模样，来造一把琴，拿来配歌鼓，大家定喜欢。"砍来白杨树，解板把琴做，仿照着明月，琴盘做得圆。狮子毛最长，扯来做

① 《金枝》第487页，中国民间文艺出版社，1987年版。

琴弦。这琴像月亮，就叫它月琴。人们有忧愁，就弹琴解闷。筛竹骨节长，飞来七只蜂，钻了七个孔，风吹“呜呜”叫。勒灵叫大家，砍来了筛竹，每节钻七孔，有风它就叫，无风就哑然，只因没有哨。勒灵要大家，割下他喉管，安在竹节上，口吹它就昂，学习蜜蜂七姊妹，叫它姊妹箫。箫声映满山，人人听了喜欢，后生吹箫笛，和姑娘浪哨，结伴成夫妻，同把幸福造。（布依族《造鼓造箫》）

这样，从低级的土石乐器，到高级的丝弦乐器，一一创制出来了。它们，也大都是仿自然之作。同时，与乐歌一样，它们是为着生活而创制出来的。

或描述乐器乐律的源起：

黄帝使伶伦自大夏之西、昆仑之阴，取竹于嶰谷，生其窍厚均者，断两节而吹之，以为黄钟之管，制十二筒，以听凤之鸣，——其雄鸣为六，雌鸣亦为六，天地之风气正，而十二律之。五声于是乎生，八音于是乎出。声者，宫、商、角、徵、羽；音者，土曰埙，匏曰笙，革曰鼓，竹曰管，丝曰弦，石曰磬，金曰钟，木曰柷。（《风俗通义·声音》）

乐器与乐律关系密切，所以有时得到了同一神话的描述。由关于乐器的神话可以看到，举凡上古人民在生产、生活中所用的材料，几乎都可用来造乐器。这表明，乐器乐律与生产、生活是密不可分的。分别地描述歌舞音乐的源起的神话，与综合地描述歌舞音乐的源起的神话，有不同之处：后者所描述的歌舞音乐是整个的，前者所描述的歌舞音乐则是个别的；后者所表现的是歌舞音乐的诞生，前者所表现的则是某些歌舞音乐的创作。

有的歌舞音乐神话，描述了某些歌舞音乐的源起与作用：

昔朱襄氏之治天下也，多风而阳气畜积，万物散解，果实不成。故士达作为五弦瑟，以来阴气，以定群生。（《吕氏春秋·仲夏纪·古乐》）

昔陶唐氏之始，阴多滞伏而湛积，水道壅塞，不行其原，民气郁阏而滞著，筋骨瑟缩不达，故作为舞以宣导之。

（《吕氏春秋·仲夏纪·古乐》）

夔乃效山林谿谷之音以歌，乃以麋鞈置缶而鼓之，乃拊石击石，以象上帝玉磬之音，以致舞百兽。（同上）

由此可见，上古人民完全是为着生活、生产斗争与社会斗争而创作歌舞音乐的，歌舞音乐大有利于他们的生活、生产斗争与社会斗争，他们并希冀歌舞音乐发挥超自然的作用，帮助他们征服大自然、支配社会、美化生活。

歌舞音乐的作用巨大，其始作者、演奏者自可成为斗争的英雄了。有的歌舞音乐神话即描述了他们的斗争：

早先人们不会唱山歌。盘老爷爷捡到一个天鹅蛋，放在怀里，焐出了天鹅小娘。她很会唱山歌，教大家都唱了起来。领主潘尖来抢她，她和盘老爷爷拼命反抗，被打死了。她变成天鹅，用火烧死了潘尖。后来她飞上天去，成了歌神。（畲族《天鹅小娘》）

天鹅小娘，由其出身观之，当是由图腾转化来的，正如鲧、伶伦、夔等许多歌舞音乐之神一样。她不仅是歌曲的创始者，而且是反对统治者压迫的勇士。天才的歌手在人民中有着广泛的影响，往往成为社会斗争的中坚人物，如刘三姐那样，《天鹅小娘》便折射了这一情况。下一神话同样如此：

小红妹被一条恶龙抓去，恶龙强迫她做妻子，她死也不肯，被罚做苦工，天天凿岩石。她娘后来吃了粒杨梅，怀孕生了个儿子，取名杨梅仔。杨梅仔长大后，一只老鸦把他姐姐受害的事情告诉了他，他就去杀龙救姐。路上，他搬掉一块妨碍人们走路的大石头，捡到一把金芦笙。他走到恶龙洞，吹起芦笙，恶龙不由自主地跳起舞来。他引着恶龙跳到一个深潭里，累得死去了，救出了姐姐。姐弟俩用龙皮、龙骨盖房子，用龙角做犁头，和娘一起过上了好生活。（瑶族《金芦笙》）

恶龙既是自然敌人的化身，又是社会敌人的投影。杨梅仔凭藉芦笙的奇异力量消灭了它，博得了幸福，足见上古人民是如何地看重歌舞音乐与其创作者、演奏者的现实作用，更如何地寄厚

望于歌舞音乐与其创作者、演奏者了。芦笙在瑶族人民心目中具有奇异力量，还与下面的情况有关：他们崇奉的祖先之一的女娲，传称曾“作笙簧”（《世本》）；芦笙出自祖先之手，当然不同凡响了。这类神话还有如纳西族的《玉湖金筝》，也是借金筝之音降伏了魔怪，把筝奉之为神。

还有的歌舞音乐神话是描述擅长歌舞音乐的“艺术家”的：

> 天山……有神焉，其状如黄囊，赤如丹火，六足四翼，浑敦无面目，是识歌舞，实为帝江也。（《山海经·西山经》）
>
> 昔者瓠巴鼓瑟而流鱼出听。（《荀子·劝学》）

在歌舞音乐纯属群众性的活动的时期，已有善于歌舞音乐的人作活动的带头者、中坚分子。到原始社会末期与阶级社会，出现了专门从事歌舞音乐的艺术家。他们是社会进一步分工的产物，是适应新的生活、斗争的需要而出现的，有如傣族故事《诺戛朗端与赞哈》所表现的那样：

> 美丽的玉嫩姑娘和全村人喜爱一只歌声美妙的诺戛朗端鸟。王子召龙交想娶她，被她拒绝了，就射死了鸟。青年们都很愤怒、哀痛，她用歌声安慰他们。从此，她成了第一个“赞哈”（专业歌手）。

无论是群众活动中善于歌舞音乐的人，还是专门的艺术家，都深受人们喜爱，是不可缺少的人物，正像傣族人们歌唱的：“唱歌使人快乐，唱歌使人欢喜。没有赞哈的歌声，在我们的生活中，就像吃菜没有盐巴，吃饭没有糯米。”① 因此，上古人民用神话彰扬了他们的才艺。

歌舞音乐神话大多把歌舞音乐的创作、表演归之于神，这是符合上古人民的思想的——《奥德赛》中的一位游唱诗人就说：“上帝把一切歌曲放在我心里。”同时，这也符合上古时代表演歌舞音乐的一些情景：在宗教性的场合中，由巫觋唱歌跳舞奏乐，巫是最早的歌舞音乐家，故“巫”字，“象人两袖舞形”，

---

①引自《云南少数民族文学论集》第一集第344页。

巫者“女能事无形以舞降神者也”（《说文》）。

整个歌舞音乐神话展示了上古歌舞音乐的发展轨迹。它们由三位一体而一分为三，由简单而复杂，由粗陋而精良，由单一而多样化，由群众化而专业化。这种发展，不言而喻，是伴随着社会的发展的。因而，它又倒过来，反映了社会的发展，如由木类磬类到埙类到铜类，由皮鼓类到琴瑟类，由业余艺术活动者到专职艺术家，即反映出了社会的由木石器制造到陶器制造到铜器制造，由渔猎经济到农业经济，由原始公社制到阶级制。

（二）美术神话

与歌舞音乐并列为上古时代两大艺术的是美术。上古美术包括两种：绘画与雕塑。

绘画与歌舞音乐一同诞生于旧石器时代晚期，表现它的神话也相当早。我国的绘画神话有一些，最著名的是：

> 画嫘，舜妹也。画始于嫘，故曰画嫘。（《画史会要》）
>
> 史皇，黄帝之臣也。始善图画，创制垂法，体象天地，功侔造化。（《历代名画记》）

这两个神话尽管简略，但有丰富的内涵。它们表明：上古有许多女画家，也有许多男画家，而不像后世，画坛几乎为男人所垄断；绘画是对天地万物的形象的临摹、加工，是源于现实的；在上古人民的观念中，绘画的作用是超自然的，正如柴尔德指出的那样：“山洞艺术具有一种魔术的目的。一种艺术作品，究竟是一种创造行为。……依照科学出现以前的脑筋的逻辑，这么一种创造，在外界必定也会有一个尝得着的、而且也看得见的相当物件。艺术家在黑洞中画一只野牛的事，既然如此确凿；则在外边的草原上，有一只供他的同人宰食的活野牛之事，也必会同样确凿。为保证成功起见，艺术家往往（但很少）把他的野牛画成被一根投枪贯穿了的样子，正如他所希望的那样。”①

---

① 《远古文化史》第56页，中华书局，1958年版。

雕塑在旧石器时代晚期也产生了，不过稍后于绘画。但雕塑神话流传至今的，却远不如绘画神话之多。我国上古的雕塑神话，现在能看到的更只有一个：

昔夏之方有德也，远方图物，贡金九牧，铸鼎象物，百物而为之备，使民知神、奸。故民入川泽、山林，不逢不若，螭魅罔两，莫能逢之。用能协于上下，以承天休。（《左传·宣公三年》）

这是描述铜塑之作，但其精神可以代表木雕、石雕、牙雕、骨雕、泥塑等等神话，见出种种雕塑都是“象物”的，都是为了“以承天休”，即得到神灵护佑的。

今存的美术神话，为数很少。可是，这并不意味着上古美术很不发达。近代与现代所发现的上古的许多洞穴画、岩画、陶画与各种各样的雕塑作品，近代与现代的一些原始部族的形形色色的绘画、雕塑，都呈现出了上古美术相当发达的景象。今存的美术神话，不过让人看到了它的一斑而已。

（三）复合文艺神话

上古的歌舞音乐，不仅它们有时交结在一起，而且它们与神话、史诗也常交结在一起：许多神话、史诗是唱的，有时还有乐器伴奏；有的舞蹈表演神话、史诗，伴之以乐器。所以，有复合文艺神话，总括地描述多种文艺形式的源起、作用等。

哈尼族的《三姊妹》是其代表作：

从前，人们不会唱歌、跳舞、讲故事，除了干活，没有别的消遣，非常苦闷。仙女采尼蓉嫫内告诉三姊妹，只要找到一枝金色的花，就会唱歌、跳舞、讲故事。她们到处找，找不到。后来天神摩咪、地神木翁指点她们，在一块草地上找到了金色的花。她们各摘一朵戴上，睡了一觉醒来，就都会唱歌、跳舞、讲故事了。她们把花栽在哀牢山上，第二年满山遍野开出了金色的花。人们纷纷摘花戴，统统唱起歌来，跳起舞来，讲起故事来。从此，人人十分快活。

这个神话对歌舞、故事的作用的描述是现实的，对它们的源起的描述则是超现实的，正表现了上古文艺的两面性，——在人们的主观上，它是超现实的，而在客观上，它却是现实的。

列维—斯特劳斯曾对原始艺术下过一个定义："艺术存在于科学知识和神话思想或巫术思想的半途之中。"① 换言之，原始艺术具有现实性与超现实性。整个上古文艺亦然。这鲜明地体现于文艺神话中。

文艺神话表明，上古文艺源于现实，又服务于现实。它的源于现实，与后世文艺一样；它的服务于现实，则比后世文艺更强。

二　巫觋神话

旧石器时代晚期，上古人民在创造文艺的同时，又创造了准宗教（法术、巫术）与宗教。"巫术与宗教不仅是教义或哲学，不仅是思想方面的一块知识，乃是一种特殊行为状态，一种以理性、情感、意志等为基础的实用态度；巫术与宗教既是行为状态，又是信仰系统；既是社会现像，又是个人经验。"② 它们对上古人民的影响很大，也反映到了神话里。从事它们的主要人物是业余的与专业的巫觋，所以关于它们的神话可称之为巫觋神话。

巫觋神话有主要表现巫术、宗教的源起的：

> 阿巴达尼有四只眼睛，前面两只，后面两只，后面的是对付妖魔的。他娶了太阳的女儿冬尼海依，冬尼海依有天要他去太阳那里。他先去魔鬼给波伦布的家，看望另一个妻子——给波伦布的妹妹格辛雅明。格辛雅明知道哥哥早就想害死他，嘱咐他当心，给他一片生姜带在身上。给波伦布邀他去跳吊索，他没听格辛雅明要他少跳的话，尽情多跳。给波

---

①《野蛮人的思想》，伦敦1976年版第22页。

②马林诺夫斯基《巫术科学宗教与神话》第9页，中国民间文艺出版社，1986年版。

伦布砍断吊索，把他摔在地上，后眼摔掉了，腿也摔伤了。他把生姜贴在伤口上，给波伦布不敢来吸他的血，只带走了他的后眼。给波伦布不怕他了，放妖魔鬼怪出来到处害人。他没有别的法子，就宰杀禽畜，请“麦巴”（巫师）念咒。这样，有了巫术、祭祀。（珞巴族《阿巴达尼失掉后眼》）

巫术、宗教的确是如此来的：上古人民缺乏实际的力量（阿巴达尼的后眼）去战胜敌对的大自然（魔鬼），于是转而求助于超自然力（巫术、宗教）。

但超自然力并不存在，巫术、宗教并不灵验。尽管如此，上古人民还是迷信它们。某些人还作有故事解释它们不完全灵验的缘故：

有两姐妹，姐姐嫁给一个狗头官，妹妹去看她。她要妹妹见了姐夫莫笑，万一忍不住笑，就拿一把筷子跑，在姐夫追上时丢下一根筷子。妹妹看见姐夫舔吃东西的样子，笑了。姐夫要咬她，她抓起筷子跑出门去，又一根一根地丢。姐夫见了筷子，一根一根地捡回家，追不上妹妹。妹妹丢完了筷子，跑不动了，请打荞子的老大妈救她。老大妈用竹箩把她罩住，再压上几块土。姐夫追不到手，回去卜卦，卦书说“（她）在天下面，地下面”。他想，哪有这种事，一气之下，把卦书烧了。所以，后人卜卦就不太准了。（白族《狗头官烧卦书》）

这当然是强为之说。不过，要讲巫术、宗教对上古人民毫无意义，那也太过分了。马林诺夫斯基指出：“巫术根据人底自信力：只要知道方法，便能直接控制自然。在这一点上，巫术近于科学。宗教是在某事上自己招认无力可施，使人超过巫术阶段，以后再与科学并行存在。”① 弗雷泽也指出：“无论在任何地方，只要交感巫术是以其地道的、纯粹的形式出现，它就认定：在自然界一个事件总是必然地和不可避免地接着另一事件发生，并不

① 《巫术科学宗教与神话》第4页，中国民间文艺出版社，1986年版。

需要任何神灵或人的干预。这样一来，它的基本概念就与现代科学的基本概念相一致了。……于是，巫术同科学一样都在人们的头脑中产生了强烈的吸引力，强有力地刺激着对于知识的追求。它们用对于未来的无限美好的憧憬，去引诱那疲倦了的探索者、困乏了的追求者，让他穿越对当今现实感到失望的荒野。巫术和科学将他带到极高极高的山峰之巅，在那里，越过他脚下的滚滚浓雾和层层乌云，可以看到天国之都的美景，它虽然遥远，但却沐浴在理想的光辉之中，放射着超凡的灿烂光华！”① 是的，因而巫觋神话也有其意义，并非只是为迷信、宗教张目。

三　科技神话

人类伊始，就掌握了一定的生产技术、科学知识。但把科技理性化，却是相当晚的事情，不会早于旧石器时代晚期。表现理性科技的神话更晚一些。

在科技神话中，以数学神话为先，因为数学是最早的理性科技。数学神话主要有两类：一类描述数学的创始：

隶首作数。（《世本》）

按“隶”，“狐子也”（《广韵》），或言“兽，似鼠”（同前），或言“鼠名”（《五音集韵》）。据此，隶首当是由图腾演化而来的数学之神，且透示出数学起源于渔猎生活的计数需求，——隶首者，开始计算获物头数之人也（首，首先，又可作量词用）。另一类继之，描述数学的运用：

帝令竖亥步，自东极至于西极，五亿十选九千八百步。竖亥右手把算，左手指青丘北。（《山海经·海外东经》）

禹乃使太章步，自东极至于西极，二亿三万三千五百里七十五步。（《淮南子·地形训》）

竖为童仆之称，意指劳动者；而数学，的确是上古劳动者所

① 《金枝》第75、76页，中国民间文艺出版社，1987年版。

首创并首先应用的，暨亥即是他们的杰出代表。暨亥与上古人民的另一杰出代表太章，竟然准确地测量了四极的距离，实在了不起。这尽管是想象，但能想象到这个地步，还是难能可贵的。

继数学而起的天文学，初步形成于农业社会。上古农民不像猎人渔民那样自由活动，而必须严格地遵照季节进行生产，按时耕耘、播种、收割。这就迫使他们对天象、气候、时间等开展理性的思考与探索，力求主动地、自觉地顺应、掌握季节的变化，而不再只是被动地、盲目地应付季节的转换。由此，他们开创了天文学，并创作了天文学神话。早一些的天文学源起神话常把主要功劳归诸动物或物神，如：

> 人们不晓得季节，越过越胡涂，什么时候插秧、过年都搞不清。阿罗听说布谷鸟会分四季、报日子，去请天神的女儿娥玛告诉布谷鸟在什么地方。娥玛说布谷鸟关在天上一间房子里，要他去找天神阿牛拿钥匙，再带他上天去了。第二年，布谷鸟飞来了，给人们分了四季，告诉大家二月耕田播种，三月栽秧，四月除草，五月牧牛，六月过一次年，七月收谷。人们过上了好生活，阿罗和娥玛在天上过着好日子。（哈尼族《阿罗找布谷鸟》）

这一方面，是受图腾崇拜、自然崇拜的影响所致；另方面，与上古人民对物候的体察有关。迟一些的天文学神话——司时神话，则把掌握时间的权交给人神了：

> 大荒之中，有山名曰月山，天枢也。吴姬天门，日月所入。有神，人面无臂，两足反属于头上，名曰噎。……处于西极，以行日月星辰之行次。（《山海经·大荒西经》）

噎这样的神，与单纯的日神、月神、星辰之神不同，是统一管理日月星辰的运行，即主司时间的。有了他们，季节正常，上古人民对农业丰收的理想自可实现了，——上古人民就是按照其理想塑造出了他们的形象的。同样，上古人民还塑造了制历之神：

> 容成作调历。（《世本》）
>
> 典历象三辰，以授民事，主闰定时，以成岁功。（《后

汉书·律历志下》）

这是制历神话。容成以其历法，保证着上古人民的“成岁功”的理想的实现。但较之噱，容成要实在些：历法是上古人民创造了的东西，实际地指导着他们的生产、生活，不像“行日月星辰之行次”那样虚无缥缈。下面的神们亦然：

天神彭麻鲊、阿先由彭、罗娶阮那彭创立了历法：一天分十六个时辰，一年分三季——一至四月为冷季，五至八月为热季，九至十二月为雨季。但历法不太准确，人们的生产、生活都不方便。勐洪山王子叭山沙系上木翅膀，飞到天上去，请他们修正历法。他们关门拒绝，叭山沙头撞天门，流血身亡。天神努巴努彭受了感动，把历法修改好了。叭山沙的血落到了地上，他又托梦给父亲，说明了情况，并规定六月过年。人们听他的话，过年时还泼水，洗去他的血污，纪念他的功劳。（傣族《叭山沙上天》）

历法的创立与修订，都是上古人民的所作所为，他们的升华成了彭麻酢、努巴努彭等。创立历法也好，修订历法也好，均非一人之力，而是集体之功；说几个神创立、修订历法，即是其反映。无论是创立，还是修订，都是异常困难的事情；这折射到神话里，便是叭山沙的牺牲了。他把鲜血献给了人民，自是值得人民永远缅怀的。我国的历法，在世界上独树一帜，除了大多为阴阳历外，有的还以十二种动物配十二地支，俗称十二生肖：子鼠、丑牛、寅虎、卯兔、辰龙、巳蛇、午马、未羊、申猴、酉鸡、戌狗、亥猪。为什么这样？也有神话解释：

人们不晓得计算年月的方法，去请玉帝帮忙。玉帝决定十二年为一圈，每年取个动物名字，按顺序往下数。动物纷纷涌来了，都想挂个名。玉帝不好办，就闭上眼睛乱摸，摸到的就算。十二种动物被摸到了，但又争先恐后。老鼠提议，大家明天再来，按来的先后排队。第二天，牛醒得最早，跑在最前面。不料老鼠躲在它背上，乘它不注意，跳在它前头。玉帝于是排老鼠第一、牛第二，其他的一一排在后

面了。（汉族《十二生肖的来历》）

事情当然不是这样，而是动物、图腾对上古人民影响的结果。十二种动物中，只有龙为乌有之物，这是由于龙的巨大影响所致。其他，实有动物，大多为禽畜，其原因不用说是在于禽畜与人的关系最为密切。虎、蛇、猴各占一席地位，与它们关乎人类的利害分不开。至于猫，因为我国上古人民没有豢养它，它是汉朝时才由外国传入我国的，所以在生肖中没有份。由是，后来有的人对生肖神话作了修改，如：

> 玉帝决定在自己生日那天，举行动物渡河比赛，选出先渡过河的十二种动物，作为十二个年份的名字，方便人们计算年月。那天，老实的牛一大早就叫醒老鼠和猫，让它们坐在自己背上，一道渡河。牛游在最前面，快到岸时，自私狡猾的老鼠把猫推下了水，自己一跳上了岸，得了第一名。猫挣扎着上得岸来，已经落在了许多动物的后面。结果，玉帝排定老鼠第一、牛第二……。猫名落孙山，恨死了老鼠，看见它就抓着吃，老鼠也就最怕猫。（汉族《十二生肖的故事》）

猫在后人的家庭中有其地位，后人便为它在生肖中没有地位而鸣不平了。

美国科学史家梅森说："科学主要有两个历史根源，首先是技术传统，它将实际经验与技能一代代传下来，使之不断发展。其次是精神传统，它把人类的理想和思想传下来并发扬光大。如果我们根据石器时代人类的工具发展的连贯性以及他们的葬仪和洞内壁画来看，可以说这种传统在文明出现以前就已经存在了。"①科技神话也表明了这点。科技神话记录了上古人民的许多科技成果，并与那些科技成果一道，有力地否定了一些学者的观点，他们认为上古人民毫无抽象能力、推理能力，对最粗浅的自然规律也难想象或了解；而充分地证明："无论怎样原始的民族，都有……科

① 《自然科学史》第1页，上海人民出版社，1977年版。

学态度与科学”，“在他们底固有文化范围以内，既有好古的人热烈地关心于神话、故事、风俗节日、族类谱系与古代事迹，更有研究自然的人，坚忍地观察着，能在动物的生命里条分缕析，不管海洋或森林，都能找出系统”。①

四　文字神话

人类在漫长的岁月里，完全靠语言表达、交流思想。但语言有很大的局限性：它无法保存思想，也无法使距离稍远的人交流思想。为了弥补它的局限，人类创造了“绳语”——用绳结记载事物，“物语”——用东西表征事物，“画语”——用图画表现事物。可它们的缺陷仍然很大，如不能记述复杂的事物，有的欠明确，等等。因此，上古人民在图画的基础上创造了文字。由是，有了文字神话。文字的出现后于科技，文字神话也就后于科技神话。

文字神话有三个类型。其一是文字起源神话。它包括神授文字神话（我国没有单独之作，外国有之）与创造文字神话，如：

> 仓颉天生，德于大圣，四目灵光。（《世本》张注引汉代《苍颉庙碑》）
>
> 苍帝……穷天地之变，仰观奎星圆曲之势，俯察龟文、鸟羽、山川、指掌，而创文字。（同前引《春秋元命苞》）
>
> 昔者仓颉作书，而天雨粟，鬼夜哭。（《淮南子·本经训》）

这是我国最为人们称道的创造文字神话，凸现了创造文字者的聪明才智，表明了最初的文字是仿照客观事物的形象的，突出了文字的巨大力量。与仓颉造字相类，纳西族有圣人劳迪般独造东巴文字的神话。

其二是失落文字神话，如：

---

① 《巫术科学宗教与神话》第3、18页，中国民间文艺出版社，1986年版。

字书是智慧神的嘴巴和眼睛，天上、地上、海里的事全记在上面，由贝玛（巫师）保管。有次全族搬家，过河时，河神派波浪神来抢字书。头人要贝玛把字书咬在嘴里，腾出手来跟他们打。贝玛打得有气无力，把字书吞到肚子里去了。波浪神灌他一肚子水，想强迫他吐出字书，哪晓得字书被水泡化了。这样一来，哈尼族再没有字书了，只有贝玛能把字书的内容教给大家，使大家聪明。（哈尼族《贝玛吞字书》）

这种作品，是无文字之族所作。她们看到有的族有文字，而本族没有，于是以神话解释之。其神话，自作于创造文字神话之后，但也从反面透示了文字的重要性。

其三是复合文字神话，如：

天神厄莎给九个人发了文字：发给汉人的文字刻在竹片上，后来移到了纸上；发给傣族的文字刻在贝叶上；发给佤族的文字刻在牛皮上；发给拉祜人的文字放在粑粑里……。九个人回去，拉祜人在路上饿了，就吃掉了粑粑。结果，拉祜人没有文字，什么事情都只能记在心里。（拉祜族《厄莎发文字》）

佤族也有类似的神话。有的民族的神话说，人把向神学来的字写在牛皮上，半路肚子饿，把牛皮煮吃了，所以失去了文字，可能同出一源。它们是在前两个类型的作品的基础上形成的，既说明了某些族文字的由来，又说明了某些族没有文字的原因。

论其作用来说，文字的创造比文艺、科技等的创造，更为重大。对文字的功能，上古人民是深有体察的，佤族《司岗里的传说》就说："文字要牢牢记住，今后各在一方，全靠文字联络。"无怪乎他们要用文字神话铭记文字创造者的勋劳了。

五　才智神话

许多文化神话，与许多生产神话一样，都着意突现主人公的

才智。这是十分自然的，因为一切发明创造，都是人类的才智的结晶。上古人民，就每个人而言，其才智是比较低下的；但就整体而言，其才智却相当可观。他们更希望自己富有才智，能够更多地认识事物、创制东西。基于此，他们有才智神话之作。

我国的才智神话，较著者为：

> 西南大荒中有人，长一丈，腹围九尺，践龟蛇，戴朱鸟，右手凭白虎。知河海水斗斛，识山石多少，知天下鸟兽语言、土地上人民所道，知百谷可食，识草木咸苦。名曰圣，一名哲，一名贤，一名无不达。凡人见而拜之，令人神智。此人为天下圣人也。一名先通。（《神异经·西南荒经》）

先通，可说是上古所有文化创造者的升华。他的形象，看来是以巫觋为模特儿的：在上古时代，巫觋是最有文化的人，是人们心目中最为聪明的人，自然而然会成为智慧之神的原材料。

才智神话是上古人民为了满足现实不能满足的愿望，使令人不满意的现实好转，而创作的。他们寄希望于才智之神，所以，先通“凡人见而拜之，令人神智”了。

六　风习神话

风俗习惯是一种特殊的文化现象。它起源于人们的生产、斗争和生活，又服务于人们的生产、斗争和生活。它与神话的关系密切：有的风俗习惯来自神话，有的风俗习惯用神话解释。凡是以描述其他内容为主、带有风俗习惯之作，属于其他种类的神话；凡是以解释风俗习惯的来由为主之作，则是风习神话。

风俗习惯多种多样：有经济性的（又包括物质生产、交易运输、消费生活等），有社会性的（又包括家族亲族、乡邻社会、个人生活仪礼、婚姻等），有信仰性的（又包括自然崇拜、祖先崇拜、宗教迷信、岁时节日等），有游艺性的（又包括文艺、体育、游戏等）。因此，风习神话也五彩缤纷。不过，由于许多风俗习惯都附属于其他神话中，纯粹的风习神话为数不多。

饮食风习神话

“饮食、男女，人之大欲”，饮食是人类的本能、天性。“民以食为天”，对于饮食，人们是高度重视的。但在漫长的年月里，人类的饮食处于自然饮食状态，即找到食物，不经加工就吃。自用火加工食物起，人类的饮食进入了调制饮食状态。自然饮食状态不属于文化创造，调制饮食状态就具有文化的性质了。饮食风习神话即是表现调制饮食状态的。

饮食的调制，包括食物的选择、搭配、制造、调理，饮食的方法、礼制、习惯，等等。饮食风习神话说明了它们的缘起，如：

> 女娲补天后，用泥巴做了一对夫妻。他们快过年时，做了很多年粑送给女娲。女娲收了一点，说天还有缝，要他们到正月二十日煎余下的粑子吃，可以把天缝补上。他们忘记了，结果风雨不调，年成失收。以后，他们就每年都煎粑补天了。（汉族《煎粑补天》）

这对年粑的缘起，作了解释，是根据年糕的的特点，受女娲补天神话影响而创作出来的：年糕性粘，粘性之物可以贴补东西，由是与补天联系起来。

服饰风习神话

服饰与饮食不同：它的开始，晚于饮食很久；它一开始就是一种文化创造，属于文化之列。衣服的作用，首要的是保护身体，这在很长的时期中还是唯一的；大约从旧石器时代晚期起，衣服有了另一种作用，即美观；后来，二者就紧密地结合在一起了。饰物，开头只是起美观作用。在人类分化为等级、阶层、阶级后，服饰还有表征地位、礼制等作用。

服饰风习，包括服饰的选料、制作、样式、穿戴等等。服饰风习神话对它们的起源，进行了解释，如：

> 有次人们跳芦笙，三个龙女也穿着绣鱼鳞花的衣服来参加了，姑娘们都喜欢她们的衣服漂亮。她们走后，阿辛是高同决心向她们学习，每天到河边去等。一个老奶奶要阿辛拉

着她的衣角、闭上眼睛，带着阿幸到了龙宫。阿幸向龙女学了三天三夜，龙女把绣花的本事都传给了她。她回家后，教姑娘们绣花。大家都穿上了漂亮的绣花衣服，叫它做“乌鳞”（鱼鳞纹的衣服）。（苗族《乌鳞的来历》）

这个神话，着重表现了衣服的美观作用，尤其突出了妇女们的爱美性格，——较之男人，她们是更加爱美、爱打扮自己的；同时，见出精美衣服的制作，不是简单容易的事情，而是颇费心力的。

居住风习神话

居住，与吃、穿并为人类的三大生活要素。它与饮食一样，开头是自然状态的，人们找自然的掩蔽所（如洞穴）安身，算不了文化。经过了很长一段时间，人类才创制了文化性的住宅，巢、窑、棚、屋、宫、殿等等。

居住风习，包括房屋的建筑、形式、安排，建房的仪式、禁忌，居住的地点、方式等等。它们的来由，有的得到了居住风习神话的解释，如：

神龙的女儿跟苗家的阿莽结了婚。玉帝生怕苗家得到神灵，搞得天上不安宁，命令神龙发水淹掉苗家。神龙不忍心，揭下一片鳞，化成鸟儿，飞去告诉苗家：“快迁——快迁，水淹——水淹”。龙女走到森林里，现出原形，用尾巴扫倒一片杉树，给大家造船；但她再不能变成人身，只好告别丈夫走了。阿莽和大家造了许多船，坐船随洪水漂流，漂到高山上，就定居在那里了。为了感谢龙女的恩德，苗家让女的当家，还在每年涨水时举行赛龙船活动。（苗族《苗家为什么居高山》）

苗族本来基本上居住于江汉黄淮之间，因受华夏集团的逼迫，逐渐退往长江上游、长江以南地带，后遭汉族统治者的压迫，更日益迁居两湖两广川黔山区。这种情况，折射在《苗家为什么居高山》里了：所谓玉帝怕苗家搅扰天庭、下令予以淹灭，即隐含着三苗集团与华夏集团争雄，华夏集团攻打三苗集团的事实，以后

还把汉族统治者压迫苗族的事实也寓含于其中了。

婚姻风习神话

“食、色，性也。”男女婚姻，为人的本性。当人类还像动物似地完全按本性行事，实行乱婚时，那姻婚还没有进入文化的境地。从同辈血缘婚开始，婚姻就逐渐理性化、科学化，即文化化了。

婚姻风习，包括婚姻的制度，结婚的方式、礼仪，新郎新娘的穿戴、言行等等。解释它们的来源的神话即婚姻风习神话，如：

> 开天辟地的英雄宁贯瓦爱上了龙王的女儿布仁扎仙，布仁扎仙生怕自己身上有腥味、地上太脏。他就盖了一座新房，用百种花草扎了一座彩桥。接亲时，龙王舍不得让女儿走，女儿也舍不得父母。宁贯瓦趁龙王收礼物时，抢着布仁扎仙就走了。布仁扎仙走过彩桥，身上的腥味没有了，充满了香气。结婚后，夫妻过着美满的生活。从此，有了男方抢亲和新娘过草桥的规矩，新娘还要穿上佩饰银泡的盛装，表示龙鳞。（景颇族《抢亲和过草桥》）

抢婚起于掠夺婚，那是氏族、部落为了解决妇女不足的问题，去掠夺邻近氏族、部落的妇女为妻的强制婚姻形式。以后，掠夺婚因野蛮而被废弃，但人们基于保持婚姻的特殊性、热闹性的心理，依然搞假抢婚。《抢亲和过草桥》隐约地透示了真假抢婚的情景。

节日风习神话

节日，按其内容，大致可分为五类：农事节日、祭祀节日、纪念节日、庆贺节日、社交游乐节日。其形式也很多，主要的有文体活动、祭祀活动、巫术活动等。其内容与形式结合在一起，使它具有强大的魅力，能强烈地吸引群众。

上古人民有不少节日。他们喜爱、欢庆节日的程度，较之后人，有过之而无不及。对每个节日及其活动特征的由来，他们还每每作有神话予以说明，那便是节日风习神话。

节日风习神话相当丰茂。关于主要节日的神话可作其代表。

过年神话——过年是最流行、最热闹的节日，许多民族均有之。她们也各有解释过年的神话，有的还不只一个。这里略举两例：

怪鸟、猛虎、大蛇和年等，到处吃人。年最厉害，只要张嘴吸气，就把人、物吸进了肚里。一个神仙找到年，说要选兽王，看选怪鸟、猛虎、大蛇要不要得。年说它们有什么本事，把它们全吃了。这时，神仙拿出块红布一晃，年最怕红色，就爬在地上，让神仙抓走了。人们欢呼“过年了，过年了”，意思是度过了年的危险。从此，大家过起年来，吃年饭，贴红纸，道“恭喜”，热热闹闹，庆祝幸运。（汉族《过年》）

这是汉族的过年神话之一，表现了人们对凶恶动物的胜利，当萌生于渔猎生活时期。

十六层天的一层天，有个魔王，无恶不作，抢了十一个姑娘做妻子，又把人间的一个公主婻粽布抢来。他刀枪不入，不怕水火，谁也奈何他不了。一次，婻粽布乘他酒醉，套出了他的生命秘密，在他熟睡时，拔下他一根头发，往他脖子上一勒。他的头掉了，但滚到哪里，哪里起火。婻粽布就和那十一个妻子轮流抱着他的头，轮换时用水冲掉身上的血污。人们感谢她们，过年（傣历六月，汉族清明节后十一、二天）时相互泼水，表示纪念，并求吉祥。（傣族《泼水节》）

这是南方一些民族的泼水节神话之一。它本是表现人对自然敌人的胜利的（见阿昌族《泼水节的来历》），到阶级社会便改为表现人民对统治者的胜利了。

端午节神话——端午节在我国也很流行，新加坡、越南、朝鲜、日本等国也过端午节。它原是上古农民的一种祈求雨水适度的活动：农历五月，南方插完中稻不久，正是薅田除草时候，需要天晴，农谚所谓“端午晴干，农人喜欢”，“端午有雨坏谷心”；北方正插田，“五月初五过端阳，吃完粽子忙插秧”，需

要雨水；于是，人们求雨水之神（主要是龙）不下雨，或者下雨，贡献祭品给他们，划龙船娱乐他们，等等。后来，又增加了其他内容于其中。这样，解释它的神话也就不一。如：

有个神仙下凡来看人们如何。他穿着烂衣，向一家人讨饭吃，那家妇女喊狗咬他。他写了一行字在墙上："五月初五，天火呼呼。人心不好，全村焦土！"转身不见了。人们埋怨那妇女，四处逃命。到初五那天，神仙带着火瓶来了，看见一个老太太背着大的孩子、带着小的孩子过河，得知小的孩子是她儿子、大的孩子是孤儿，觉得她很善良，不忍心烧她的房子，要她在门上挂一把红绸捆着的艾蒿。她告诉大家，大家都照她的话做。不久，团团火球飞来了，但一遇到红绸和艾蒿，就又飞走了。所以人们以后五月五日过节，都挂红绸、艾蒿。（《朝鲜族《五月初五挂艾蒿》）

至于端午节与屈原联系起来，那是后来的事情了。

火把节神话——我国南方一些民族都过火把节。火把节起源于一个母族，开头当只有一个神话；以后她的子族与受她影响之族不一，有关神话就不一了。但所有火把节神话，基本上是三个类型。一个类型贯串着人类与大自然的斗争：

勐糯山上住着一个恶魔、一个善神。恶魔天天要吃人的眼睛，善神用田螺代替人的眼睛给它吃。六月二十四日这天，善神没有找到田螺，送只羊给恶魔；但羊没有角，就给它用蜂蜡做了一对，点上火。恶魔看见两个火把朝它奔来，吓得躲进洞里，不敢露面，死在里面了。人们知道后，每年都过火把节，在门口点起火把，还举着火把到山野田间转游。（拉祜族《火把节》）

由此可见，火把节起于防御凶恶动物的需要：早先，当人们居住于洞穴、草棚的时候，常在晚上烧火，防止凶恶动物的袭击；久而久之，形成了火把节。另一个类型贯串着人类与自然敌人、社会敌人的斗争：

玉帝看见人间好过天堂，非常忌恨，命令火神把人间烧

光。火神不忍心烧，谎报说已经烧了。玉帝发现他在扯谎，处死了他。他的血掉下人间，被一个人看到了，用红布包起放在庙里。血变成个小娃娃，在六月二十四日那天告诉大家，连点三晚火把。玉帝看见到处火光冲天，以为人间起了火，统统烧完了，就算了。为了感谢火神，人们过起了火把节。（纳西族《火把节》）

这是继承前者而来的。其中的玉帝，既是自然敌人，又是社会敌人，与普米族火把节神话中的“天官”一样。人们胜了他，意味着既胜了火灾，又胜了统治者。还有个类型，则贯串着社会斗争：

凶恶的敌人来进攻撒梅人。撒梅王带领大家，打退了敌人。后来因寡不敌众，撒梅王被敌人杀了。但他又长出一个头来，跟敌人斗，连续几次都是这样。敌人打听到他的秘密，砍下他的头，用尖刀草扎的扫帚在他脖子上扫三下，他就再也长不出头了。人们每逢他遇害的日子——六月二十四日，举行火把节，点上火把，四处寻找他的精灵。（彝族撒梅人《火把节》）

这是继承前者而来的，进一步改变了火把节的性质。

中秋节神话——中秋节也是我国人民的一个重大节日。关于它的神话，有的说：

十个太阳齐出，晒得大地冒烟，海水干枯，百姓难活。后羿射下了九个，命令剩下的一个按时起落。以后，他娶了嫦娥。嫦娥心地善良，常把丈夫射来的猎物接济乡亲。有个神仙敬佩后羿，送他一包长生不老药。他不愿意自己一个人升天，把药交给嫦娥收藏。八月十五日，他打猎去了，徒弟逢蒙逼迫嫦娥交药。嫦娥没有办法，只好把药吃了，飞上了月亮。后羿回来，去追月亮，他进三步月亮就退三步，怎么也追不上。后羿怀念妻子，用她爱吃的东西祭她，其中的饼子像月叫月饼。以后，人们都这样做，并把这天定为中秋节，作为思念亲人的节日。（汉族《中秋节》）

这是后起之作。早先，中秋节当与月亮崇拜有关。所以，后人尤其是妇女，常于中秋节晚上，拜月求福。至于以八月十五为祭月节，则可能是由于：一方面秋高气爽，“月到中秋分外明”；另方面，秋收不久，人们正需休整、庆祝，并祈来年丰收。

上述神话，让我们窥见了节日风习神话之豹。它们表明，节日并非单纯的吃喝玩乐，而是蕴含着深刻的意义的。正因为这样，它才能诱使广大群众，自觉自愿、兴高采烈地参加；也正因为这样，它就不仅有娱乐群众、美化群众生活的作用，而且有陶冶人们的精神，团结、教育、鼓舞人们的作用。

游艺风习神话

游艺与人类俱生：某些高级动物有游戏，由此可以想见，刚由类人猿脱胎而来的人也是常做游戏的。不过，猿人、古人的游戏，是本能的表现，说不上是文化。至新人，不仅有本能的游戏，而且有着意进行的文体活动，游艺便步入了文化的苑囿了。

游艺的风习包括游艺的内容、形式、技巧，游艺器具的制作、演奏、游艺服饰的穿戴等等。游艺风习神话对它们的来由作了解释，如：

> 人们杀猪吃，猪不服，请天神厄莎每年把人吊起来一次。厄莎要人自己吊。人们想了一个办法：过小年时打秋千玩。厄莎和猪以为人真的吊起来了，都挺满意。（拉祜族《为什么打秋千》）

游艺五花八门，但究其目的，不外乎是三方面——娱乐、锻炼与对付神魔鬼怪，而归结一点，在于促进人们的身心与生活、斗争。为此目的，人们创造了形形色色的游艺形式。大多形式的创造，都是偶然的：如有人偶然坐在悬空的藤条上晃荡，觉得挺惬意，其他人仿照之，渐渐地便创造了打秋千的形式。后来，某些人用神异的故事加以解释，有关的神话即出来了。

综观风习神话，它们都是结合上古人民的生活、生产、斗争，对风俗习惯的来由进行解释的。因此，它们的意义不仅在于让人了解风俗习惯的来由，而且在于使人了解了上古人民的许多

生活、生产、斗争的情景，感受了上古人民的美好的品德、才智、理想、精神，并从中得到教益。

七　礼制神话

伦理、制度，人类一诞生就有了。不过，在相当长的时期中，伦理、制度是自发的。从有意识地排除乱婚制、实行群婚制开始，人类日渐自觉地规定伦理、制度了。当伦理、制度是自发的时候，它们就对人类有所作用；到伦理、制度成为自觉的时候，它们对人类的作用便更加大了。伦理、制度是使人类有别于动物的东西之一，伦理、制度愈自觉、作用愈大，人类离动物便愈远。

在上古人民规定伦理、制度的自觉性增强到相当强度之后，他们即用礼制神话予以表现。但我国的礼制神话未能得到很好的记载，现在只能看到点滴材料：

庖牺……立礼教以导文。（《拾遗记》卷一）

黄帝始礼文法度，兴事创业。（《尚书大传·略说》）

庖牺是图腾、始祖神，黄帝是由图腾发展而来的英雄之神、主神，把伦理、制度的始创权归之于他们，是合情合理的。

个别礼制神话，则还流传于民间：

早先，神仙都没有头头，各做各的事，想怎么做就怎么做，一人一套，好多事情做不好。大家想选个玉皇大帝，由他带领大家做事，议定每人面前放盆清水，再闭上眼睛作法，谁的盆里长出莲花就让谁当。张百万想当，偷偷地看了一眼，见某神的盆里长出了莲花，连忙施法把它移到自己盆里来。这样，他当上了玉皇大帝。某神心里知道，叹息说："今后，世上奸盗不息了！"玉皇大帝也很担心，和神仙们制定了一些天规，谁违犯就处罚谁。后来，人间也有了皇帝、法纪和违法乱纪的人。（汉族《选玉帝》）

基于生存的需要，某些动物群体有其头领。人类更要有头

领，以适应生产、斗争与生活的需求。上古的氏族、家族头领，是自然形成的；部落、部族头领，则是由有关人员推选富于德才者担任；奴隶主等统治者，主要靠巧取豪夺上台。同时，在原始社会末期之前，除了族与族之间偶然发生抢劫、争斗行为外，一族内部几乎没有什么为非作歹的现象；后来，随着私有制的出现，作奸行盗的事情便屡见不鲜、愈来愈多了，人们必须与之斗争，用法纪加以约束。这些，都不同程度地折射到了《选玉帝》中。

总之，人类从脱离动物界的那天起，便愈来愈有文化，愈来愈文明；文化是人类创造的，又反过来促进着人类的发展。这，得到了文化神话的充分而鲜明的折射。

第四节　群体神话

人类是个母群体，她有许多子群体，诸如氏族、部落、部族、民族、国家、阶层、阶级、团体，不一而足。各个子群体之间，存在着种种关系。每一个子群体，又都有自己的特点。这些特点、关系，投射到神话的荧光屏上，便显现出了形形色色的群体神话。

一　族史神话

最早的人类群体是原始人群。继之，逐渐出现了氏族、部落、部族、民族等，每一个族都有其发展史。作为群体性特强的上古人民，对于本族的历史，是十分重视的。在没有文字的时候，他们口耳相传，有了文字以后，他们笔墨相传，始终力求让族人熟知本族的历史。但他们所传的族史，并不全是实录，有的通过了幻想的三棱镜的折射，即成了族史神话。

族史神话，各族几乎都有。但有的融入了别的神话，如创世神话、综合性神话等，所以，流传至今的独立的族史神话却不太多。这里先看一例：

凤凰山上的金凤凰吃了颗白玛瑙，生下个蛋，出来个娃娃。百鸟给他取名阿郎，哺养他，教他——白鹤教他走路，鹦鹉教他唱歌，山鸡教他爬山，鹭鸶教他划船……。他学好了本领，开始独立谋生。他走了很久，到达天龙岭，打死一条大蟒，得到宝剑、纯钢斧头、锄头各一把，和一匹骏马。他骑马到虎背山，用斧头劈死了一只老虎。龙王大女儿嫒连爱上了他，跟他回到凤凰山。两人结为夫妻，连生三个儿子：老大生下来时正好打雷，姓雷；老二睡在篮子里，姓篮；老三落地时听见钟响，姓钟。嫒连要娘家的三个侄女来做媳妇，一家人兴旺发达，开田地，喂禽畜，把凤凰山建设得好生繁荣。县官知道后，派兵来抢粮。阿郎、嫒连带领全家抵抗，嫒连鼓起龙潭水，淹死了许多官兵。官兵又来偷袭，填了龙潭，射死了阿郎、嫒连，但还是被打退了。子孙们埋葬了祖公祖婆，重整了家园。后来，全族越来越壮大了。为了纪念祖公祖婆，过年过节都要祭祀他们；祭祀时要敲锣、洒水，因为祖公曾打锣召集子孙打击敌人，祖婆曾用水打退了敌人。（畲族《祖宗的故事》）

这个作品着重描述开山祖宗的情况，展示他们的神异，彰扬他们的精神，歌颂他们的功德，其中还存有图腾崇拜、自然崇拜的影响。族史神话，一般都是如此。

族史神话向族人展示了本族的渊源，显现了本族的优秀传统，充满着族意识，贯串着爱族的精神，并表达了族的富强理想，对族人无异于一部形象的教材，教育大家继承、发扬祖宗的德才、功业，向着美好的未来奋进。

二　村镇神话

人类是群居的。弱于自然敌人的情况、生存的需要，决定了人类的群体性，群体性又决定了人类的群居的生活方式。在氏族社会，一个氏族、一个家族居于一个村寨中，后来的村寨也基本

上是家族聚居之所。从原始社会末期起，有的村寨发展成了市镇，成了部族、国家的政治、经济、文化中心，其中聚集着四面八方的人们。不管是单一的村寨，还是复合的市镇，均有其共同的活动、利益。在此基础上，便形成了村镇神话。

村镇神话大都描述村镇的保护神如何为本村镇降福祛祸的。

在人和禽兽还没有分开的年代，野兽常来伤害人畜。老熊更凶恶，强迫人们每天送一个人给它吃。野猫告诉人们摸它的鼻梁骨，它不知道“摸鼻梁骨”有多厉害，头也不敢回地逃到山林里去了，从此只会往前跑、不会回头看。人们每天送一只鸡给野猫吃，这到后来也成了一个沉重的负担。护寨神化成老人，告诉人们每年选个属龙的日子静坐，使野猫肚子疼得要死。有个新媳妇不懂规矩，在那天梳了下头、搞了点菜。野猫就又活过来了，但只敢偷鸡吃了。人们感谢寨神，年年在冬末春初的龙日祭他。（哈尼族《祭护寨神》）

村镇之神护佑着村镇，厥功甚伟，自会得到人们的崇敬。其茁裔城隍神犹然，如一故事所表现的：

（慕容俨）镇郢城。始入，便为梁大都督侯瑱、任约率水陆军奄至城下，于上流鹦鹉洲上造获洪竟数里，以塞船路。城中先有神祠一所，俗号城隍神，公私每有祈祷。于是顺士卒之心，乃相率祈请，冀获冥祐。须臾，冲风猋起，惊涛涌激，漂断获洪。（《北齐书·慕容俨传》）

无怪乎封建统治者常予封赠了，像明太祖大封京都及天下城隍，京师（在今南京市）城隍封“承天鉴国司民升福明灵王”；又令天下府州县立城隍庙，其制高广各与官署正衙相同（见《续文献通考·群礼考三》）。白族称村镇神为本主，至今仍经常祭之，以求吉祥安康，人畜兴旺，风调雨顺，五谷丰登。

三　百族神话

上古的每一个氏族、部落、部族、国家，都不是孤立地存在

的，其周围都生活着若干氏族、部落、部族、国家。她与她们有着各种各样的关系，她们给予她以各种各样的影响。她对她们有所了解，但其了解，近者比较多，愈远则愈少，有的只是风闻一星半点而已。尽管她由于客观、主观条件有限，难以清楚地了解她们，可她还是渴望对她们了解得更多，并根据了解到的材料，想象她们的情景。这些，便化成了百族神话。

百族神话，有的主要是某些族的实际情况的折射，如：

周饶国，……其为人短小，冠带。（《山海经·海外南经》）

大人国，……为人大，坐而削船。（同上《海外东经》）

白民国，在龙鱼北，白身被发。（同上《海外西经》）

又有黑人，虎首、鸟足，两手持蛇，方啗之。（同上《海内经》）

女子国……，两女子居，水周之。（同上《海外西经》）

丈夫国……，其为人衣冠带剑。（同上《海外西经》）

黑齿国……，为人黑齿，食稻啖蛇，一赤一青，在其旁。（同上《海外东经》）

君子国……衣冠带剑，食兽，使二大虎在旁，其人好让不争。（同上）

身材矮小之族，身材高大之族，欧洲的白种人，非洲的黑种人，女部落，男部落，有染齿习惯之族，有原始共产主义风尚之族，分别构成了上述各国。她们基本上是上古人民实际地观察、了解某些族的面貌的结果。

有的主要是对某些族的想象的表现，如：

羽民国……，其为人长头，身生羽。（《山海经·海外南经》）

厌火国……兽身、黑色，生火出其口中。（同上《海外南经》）

三首国……，其为人一身三首。（同上《海外南经》）

有互人之国。炎帝之孙名曰灵恝。灵恝生互人，是能上

下于天。（同上《大荒西经》）

这些描述，虽然有点根据，像羽民国以穿皮毛之族为模特儿，但基本上为想象之辞，侧重于表达作者的理想，——能有更多的器官，能有更好的本领，以便更有力地斗争，博取更好的生活。

有的兼具前面两种情景，如：

大荒之中，有人名曰驩头。鲧妻士敬，士敬子曰炎融，生驩头。驩头人面、鸟喙、有翼，食海中鱼，杖翼以行。维宜芑苣，穋杨是食。有驩头之国。（《山海经·大荒南经》）

有司幽之国。帝俊生晏龙，晏龙生司幽，司幽生思士，不妻；思女，不夫。食黍、食兽，是使四鸟。（同上《大荒东经》）

司幽之国的男子“不妻”、女子“不夫”，是初民在某些时候男女分居、禁止发生关系的风俗的写照；而役使“四鸟（豹、虎、熊、罴）”，则是征服禽兽的憧憬的具象化。驩头之国吃食穋杨海鱼，与司幽之国吃食黍兽一样，是实际的；而“杖翼以行”，则是理想的。

上述几个类型的神话为一类，都是表现的正面形象，流露出一族亲近、敬佩、羡慕其他族的感情。另一类所表现的，则是反面形象，流露出一族畏惧、厌恶、反对其他族的感情：

（东方）长人千仞，惟魂是索些。（《楚辞·招魂》）

西南方有人焉，身多毛，多上戴豕，贪如狼恶，好自积财，而不食人谷，强者夺老，弱者畏群而击单，名曰猲狚。（《神异经·西南荒经》）

那个族攻打、抢劫、杀害这个族，在这个族的心目中，她就像“长人”、“猲狚”那样，异常凶险了。据郭璞言，猲狚，即狍鸮：

有兽焉，其状如羊身而人面，其目在腋下，虎齿、人爪，其音如婴儿，名曰狍鸮，是食人。（《山海经·北山经》）

果其然，那猲狚就是由凶恶的动物神转化而来的。史家则把他

历史化了：

缙云氏有不才子，贪于饮食，冒于货贿，侵欲崇侈，不可盈厌，聚敛积实，不知纪极，不分孤寡，不恤穷匮。天下之民，以比三凶，谓之饕餮。（《左传·文公十八年》）

而由此，可以反推出饕餮国人是侵掠者的投影。对他们的畏惧、厌恶、反对之情，从反面表明，上古人民希望天下没有凶险之族，好让自己安居乐业。

从百族神话见出，上古各族跟其他许多族有过接触、交往。不但渔猎之族、游牧之族不断迁徙，有时甚至从亚洲迁徙到了美洲、欧洲、非洲，而且农业之族也经常迁徙，如殷朝多次迁都；在迁徙中，她们会遇到不少别的族，与之来往。同时，在定居中，她们也常与邻近各族打交道。正因为如此，她们才有百族神话之作。

出现在百族神话中之国，大都赋有不同程度的奇异性。这是颇自然的：一方面，作者对其他族的了解不可能很多，每每是道听而途说之；另方面，在作者的神秘意识的作用下，即使他们所见的情形也会奇异化，更不用说他们所闻的情状了。记得笔者小时候在闭塞的山乡，听大人们认真地说，日本鬼子直着脚走路；大家还纷纷议论，直着脚怎么能行走。由此不难想见，在上古人民那里，异族异国是免不了要奇异的了。

百族神话展示出，在我国先民生活的领域内与周围，曾生息着多种多样之族。她们的人种不一，面貌各异，生产、生活不同，风俗、习惯有别，制度也不一样，可谓百花齐放。

四　争斗神话

上古的氏族、胞族、部落、部族、家族等的内部都有矛盾，她们之间的矛盾更多。有的矛盾表现为争斗：因争猎物而斗，因争山林而斗，因争田野而斗，因争财产而斗，因争食品而斗，因争妻子、丈夫而斗……。争斗所结下的神话之果，是争斗神话。

有些争斗神话，描述的是“亲人”之间的争斗：

天和地生了很多孩子，其中有个哥哥叫阿巴达尼，弟弟叫阿巴达洛。一次，达尼用糌粑放在石板夹子底下作饵，压死了许多老鼠、松鼠，要晒成肉干，请达洛来帮忙；又贪他家的肥猪吃，告诉他是用猪肉作饵的。达洛也想弄到老鼠、松鼠，杀掉猪，把肉放在石板夹子底下；肉被达尼偷了，一只老鼠也没有压住。达尼一家吃肉吃得油光满面，告诉达洛说是用开水泡成这个样子的。达洛把老婆、孩子放在开水桶里盖住，三天后变成了蛆。洛尼赶着鸡来把蛆吃掉了，吃得肥肥的。达洛恼了火，做了一个木槽，说是用来睡觉的，请达尼躺进去试一试，把他钉在里面，吊在一座桥下。松鼠恨他，咬断绳子，木槽掉在河里，被水冲走了。他的妻子、儿子听到他的喊声，才把他救了出来。（珞巴族《阿巴达尼和阿巴达洛》）

传称阿巴达尼是珞巴族的祖先，阿巴达洛是藏族的祖先。据此，他们“兄弟”的争斗，既反映了族人之间争夺食物之类的矛盾，又反映了族与族之间争夺食物之类的矛盾。食物是上古人民谋取的最主要的东西，围绕着它所发生的争斗是经常性的。这种争斗，也可作“亲人”间其他争斗的代表。

有些争斗神话，描述的是“非亲人”之间的争斗：

天上的大力士斯热阿比找地上的大力士阿提拉八比赛摔跤。阿提拉八要母亲招待他吃铁块，自己出去了。斯热阿比咬不动铁块，以为阿提拉八比他力气大，赶紧走了。阿提拉八知道斯热阿比不会强过他，去追斯热阿比。两人比了好久，阿提拉八把斯热阿比摔死了。天菩萨大怒，派大批虫下来吃人们的庄稼。阿提拉八带领大家点起火把，烧死了虫。后来，人们过起了火把节。（彝族《阿提拉八和斯热阿比比武》）

这可以说是两族之间的血亲复仇的折射。

争斗神话，无论是描述“亲人”间的争斗，还是描述“非亲人”间的争斗，大都限于较小的范围与规模。这是可以理解的，

——一般的争斗，总是小范围的、小规模的，不会很大。同时，由于一般的争斗对整体的关系并不重大，且缺乏摄人心魄的力量，所以，人们不大用它作创作题材，关于它的神话也就很少，且不怎么紧张动人。

五　战争神话

在原始社会末期之前，各部落、部族，基本上是和平相处、友好往来的。她们相互之间，虽有矛盾，但争斗不多，更没有什么战争。从原始社会末期起，随着私有制取代原始共产主义制，战争开始了，且愈来愈频繁、愈剧烈。对于一个部落、部族、国家来说，战争都是命运攸关的头等大事，常常决定她们的强弱、兴衰、存亡。战争的紧张、激烈、复杂，使它震撼人心；战争的结果，关系到双方的所有人员的利害，使人铭记难忘。因此，战争神话尽管产生较晚，却相当丰美。

战争，有时发生在兄弟部落、部族、国家之间。某些战争神话即其反映：

> 昔高辛氏有二子，伯曰阏伯，季曰实沈，居于旷林，不相能也，日寻干戈，以相征讨。后帝不臧，迁阏伯于商丘，主辰，商人是因，故辰为商星；迁实沈于大夏，主参，唐人是因，以服事夏、商。（《左传·昭公元年》）

阏伯、实沈均为高辛氏之子，表明他们所代表之族是有血缘关系的亲族。上古时代的人们对血缘关系十分重视，但这并不能完全消弭、杜绝亲族之间的利害冲突，她们有的时候难免以兵戎相见。所以，阏伯、实沈就互相“征讨”了。其原因，由他们“居于旷林”看来，当系争夺土地山林。其后果，不用说，对双方都是不利的，因而遭到人民的反对，人民便请上帝出面，把他们放逐到相反的地方，隔绝起来了。

更多的战争，发生在非亲部落、部族、国家之间。某些战争神话即其反映：

夫兵者，所以禁暴讨乱也。……共工为水害，故颛顼诛之。（《淮南子·本经训》）

帝喾平共工之乱，作鼗、鼓、控、揭、埙、篪。（《事物纪原》卷二引《通历》）

尧……又举兵而诛共工于幽州之都。（《韩非子·外储说左上》）

（舜）流共工于幽州。（《尚书·尧典》）

这些，折射了华夏之族与西北共工之族的战争。

尧……窜三苗于三危。（《淮南子·修务训》）

舜……杀三苗于三危。（《孟子·万章上》）

昔者三苗大乱，天命殛之。日妖宵出，雨血三朝，龙生于庙，犬哭于市，夏冰，地坼及泉，五谷变化，民乃大震。高阳乃命禹于玄宫。禹亲把天之瑞命，以征有苗。雷电勃震，有神人面兽身，奉珪以待。益矢有苗之将，苗师大乱，后乃遂几。禹既已克有三苗，焉历为山川，别物上下，卿制四极，而神民不违，天下乃静。（《墨子·非攻下》）

这些，折射了华夏之族与南方三苗之族的战争。

有人无首，操戈盾立，各曰夏耕之尸。故成汤伐夏桀于章山，克之，斩耕厥前。耕既立，无首，走厥咎，乃降于巫山。（《山海经·大荒西经》）

这折射了华夏的夏族与东夷的商族的战争。地处中原的华夏族，与东南西北诸族长期角逐于长江、黄河流域，多次进行战争。结果，华夏族取得了胜利，殷族则在战胜夏族之后融入了华夏族。后来西戎之一的周族又战胜殷族而融入了华夏族。颛顼等与共工之战，尧等与三苗之战，成汤与夏桀之战，是华夏族与四方诸族的战争的集中投影。

此外，其他的部落、部族、国家之间也时有战争，也有神话予以描述。如：

居那若保神山东边有日月，一片光明，善神米利东主住着；西边没有日月，一片黑暗，恶神米利术主住着。术主派

能者把日月偷去，拴在柱子上。东主令银鼠、金蛙设法弄回了日月，派儿子阿璐在边界上防守。术主要儿子安生米委骗阿璐去给他开天辟地，想暗害阿璐。阿璐溜了回来，在边界上安上铡刀，把来偷日月的安生米委铡死了。东主把安生米委埋在九层土下，叫乌鸦等在上面开渠引水，不让他的鬼魂翻身。乌鸦偷懒，被东主打飞了，就去告诉术主。术主操练兵马，打算报仇。东主派蜜蜂、鲤鱼去打听，术主抓住它们，割掉了舌头。东主又派白风、白云去，了解了情况，准备迎敌。术主大将肯子丹由进犯阿璐镇守的白海，阿璐掀起巨浪，打败了他。肯子丹由建议术主用美人计，术主令女儿耿拉茨嫫去诱来阿璐，把他关起来；然后大举偷袭，占领了东国，乱烧乱杀，抢走了所有财物。东主带领残余部下，逃上了天。术主摘不下东主施法安装的日月，要女儿假意跟阿璐结婚，想套出秘密。阿璐始终不说，耿拉茨嫫倒真的爱上了他，生了两个孩子。术主大怒，处死了阿璐，但女儿也自杀死了。不久，东主回到国中，只见一片焦土，老幼悲哭，青壮年充满愤恨。他即组织兵马，又请来天兵，还请精通法术的萨利委登当军师、神通广大的优麻作大将，回击术主。经过血战，东主杀了术主，消灭了西国，把西国的天地也翻转了过来。此后，东国过着安定、幸福的日子。（纳西族《东术争战记》）

这则神话记载于古老的象形文《东巴经》中，所以比较丰满，大致上仍保持了上古神话的面貌。它所折射的，是纳西族与另一族的战争，可作南方战争神话的代表，正如前面那些作品可作北方战争神话的代表一样。

“战争——从有私有财产和有阶级以来就开始了的、用以解决阶级和阶级、民族和民族、国家和国家、政治集团和政治集团之间、在一定发展阶段上的矛盾的一种最高的斗争形式。”① 战争

① 《毛泽东选集》第155页。

神话在文学史上第一次再现了这种最高的斗争形式，值得重视。

更值得重视的是：战争神话尽管各种各样，但有一个共同倾向，即肯定正义战争，否定非正义战争。“历史上的战争，只有正义的和非正义的两类。”① 非正义战争违反广大人民的利益，为广大人民所反对；正义战争维护广大人民的利益，为广大人民所拥护。战争神话鲜明地具现了上古人民的态度。它们总是把敌人描述成为入侵者、掠夺者、作乱者、无道者，揭露他们的凶恶、狠毒、狡诈、暴虐；总是把己方描述成为防御者、抗击者、平乱者、受害者，彰扬己方的英勇、顽强、机智、慈善。同时，战争神话尽管表面上是在着意渲染金戈铁马，赫赫战功，可实际上是在致力表达和平、安宁的理想。它们总是使猖獗一时的敌人以惨败告终，让己方获得最后胜利，天下太平。唯其如此，所以，战争神话成了上古人民进行正义战争、消灭不义战争的武器。他们用战争神话来教育、激励群众，奋起与侵夺者、作乱者浴血鏖战，有勇有谋地打击侵夺者、作乱者，根除战争的祸源，杜绝战争的发生，使世界永远沐浴着和煦、温暖的春风与明亮、柔和的阳光。

我国上古各族、各国，通过两条途径——友好交往与争斗作战，逐步融合或结合起来。这为后来汉族与其他兄弟民族的形成、中华民族的统一，打下了良好的基础。从这个角度来说，不但表现友好交往的神话，就是争斗神话、战争神话，也是有其积极意义的。

六　阶级斗争神话

在阶级社会里，除了经常发生族与族、国与国的战争外，每一族、每一国中都充满着尖锐复杂的阶级斗争。它成了社会生活、斗争的中心，并与生产斗争一道，作为主要的力量，推动着社会

① 《毛泽东选集》第158页。

前进。阶级社会的每一个人，都深受它的影响，为它所制约，并自觉与不自觉地卷入其中，不同程度地成为它的参与者。阶级斗争神话既是上古阶级斗争的结晶，又是上古人民参与阶级斗争的表现，且是上古人民进行阶级斗争的武器。

阶级斗争的表现不一，阶级斗争神话也就不一。有刑狱神话：

皋陶造狱，法律存也。（《急就章》）

觟䚉者，一角之羊也，性知有罪。皋陶治狱，其罪疑者，令羊触之；有罪则触，无罪则不触。斯盖天生一角圣兽，助狱为验。故皋陶敬羊，起坐祝之。（《论衡·是应》）

皋陶既是始作刑狱之神，又是清官之神。如果说，始作刑狱，重在揭示统治阶级运用刑狱来加强对人民的统治；那么，清官则重在表达人民的清正政治的理想。这种理想。始终在阶级社会中闪耀着光辉。后人传称：

昔者齐庄君之臣，有所谓王里国、中里徼者。此二子者，讼三年，而狱不断。齐君由谦杀之，恐不辜；犹谦释之，恐失有罪。乃使之人共一羊，盟齐之神社，二子许诺。于是泏洫，挹羊而漉其血。读王里国之辞，既已终矣。读中里徼之辞，未半也，羊起而触之，折其脚祧神之，而槁之，殪之盟所。（《墨子·明鬼下》）

这与要执法官员戴觟䚉（獬豸）冠、州县狱立皋陶庙一样，都是憧憬着官府判案公正廉明的。后代的所有清官形象，其身上都流动着皋陶的血液，灌注着人民的美好政治愿望。

有表现个别被压迫者跟个别压迫者的斗争的：

蜪犬龙首，居弱水中，在狌狌知人名之西。其状如龙首，食人。（《山海经·海内南经》）

弇兹之臣曰危，危与弇兹杀蜪犬。帝乃梏之疏属之山，桎其右足，反缚两手与发，系之山上木。在开题西北。（同上《海内西经》）

开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相，夹蜪

窫窳之尸，皆操不死之药以距之。窫窳者，蛇身人面，贰负臣所杀也。（同上）

鲁迅《狂人日记》中的狂人，“翻开历史一查，这历史没有年代，歪歪斜斜的每页上都写着‘仁义道德’几个字。……仔细看了半夜，才从字缝里看出字来，满本都写着两个字是‘吃人’！”的确，一部阶级社会史，就是一部“人吃人史”。压迫者对被压迫者，敲骨吸髓，食肉寝皮，无所不至其极。窫窳食人，即是其写照。但哪里有压迫，哪里就有反抗。身为“臣（奴隶）”的危，便代表被压迫者，给了压迫者以致命的一击。尽管天帝像地上的压迫者残酷镇压反抗者一样，无情地折磨着危，并派群巫想方设法营救窫窳，像地上的压迫者狼狈为奸一样，但并不能愈合压迫者遭受的重创，也不能抹煞反抗者的斗争精神。

还有表现被压迫阶级跟压迫阶级的斗争的：

刑天与帝至此争神，帝断其首，葬之常羊之山。乃以乳为目，以脐为口，操干戚以舞。（《山海经·海外西经》）

昔者共工与颛顼争为帝，怒而触不周之山，天柱折，地维缺。天倾西北，故日月星辰移焉；地不满东南，故水潦尘埃归焉。（《淮南子·天文训》）

前者为北方人民之作，后者始作于南方人民，经过了北方人民的加工。刑天、共工与天帝虽然都以个人的面目出现，但他们所争者是神位、帝位，即最高的统治权；因此，他们都是本阶级的表征，在为本阶级的根本利益而战。刑天、共工代表着被统治阶级，他们武装起义，是要推倒统治阶级；天帝则代表着统治阶级，血腥镇压反抗，竭力维护自己的地位、特权。统治阶级凭藉其有利条件，每每血洗了起义群众，正像天帝杀害了刑天似的。可起义人民，一则给了旧世界以沉重的打击，二则不甘于失败，始终奋斗不已，三则向往着开创新天地，有如刑天、共工似的。上古时代的人民起义从未获得最后胜利，但歌唱它的刑天反帝、共工倾天陷地神话却永放光芒，刑天、共工的伟大形象也千古不朽。

刑天与共工都渴望推翻统治阶级。这种远大的理想，在口传至今的某些阶级斗争神话里仍然充溢着。试看：

古时人有两种：天上人自认为至上至尊，鄙视地上人；地上人就对天上人冷冷淡淡。天上人想让地上人知道自己厉害，到他的草屋顶上烧火煮饭，草屋也不燃。地上人不卖账，用罩鸡的竹笼子舀水给天上人，滴水不漏，也叫他看看自己的本事。天上人要地上人把黑犁头变成白的，地上人用犁头犁了一晌午地，犁头磨得又白又亮；地上人要天上人把黑栗炭变成白的，天上人怎么也弄不白，反搞得手都黑了。天上人要地上人扳直绵羊角，地上人用火把角烤软，就扳直了；地上人要天上人弄大葫芦的腰，天上人毫无办法。天上人变成蚊子来吸地上人的血，躲在葫芦里；地上人识破了他，把葫芦扔进了火塘里。自那以后，再没有天上人了。（彝族《天上人和地上人》）

所谓“天上人”，实质上是统治阶级；所谓“地上人”，实质上是被统治阶级。“天上人”逞强、吸血，意味着统治阶级对被统治阶级的压迫、剥削；“地上人”的斗争，意味着被统治阶级对统治阶级的反抗，并寓含着永远消灭统治阶级的宿愿。由《天上人和地上人》，不难想见彝族奴隶社会（它至解放初期才被彻底革除）的阶级斗争情景，奴隶及其他人民的追求。再看：

多娘的头人牛直最爱吃人，每天要吃七个男人、七个女人。他的儿子杰罗把他射死了，大家推杰罗当头人。杰罗立下了不准吃人的规矩，人们的日子才好过起来。他的妹子杰姒也坏得很，把他赶走了。他到不兴吃人的好地方贝那，和头人的姑娘结了婚，过着幸福生活。杰姒花天酒地，吃光了家产，到他家讨饭，被他撵走了。杰姒偷走了天神送给贝那头人的波颇杖，路上要插秧的姑娘背水给她喝，姑娘要她自己背，她就咒田里长草。她到龙潭喝水，掉进潭里淹死了。插在地上的波颇杖，很快长成了遮天树王，把日月都遮住了。天下一片黑暗，人们无法过活。七十七个族都来砍树，但边

砍边长。有个单身汉睡在树下，听见鬼说用糖鸡屎抹刀口，用藤子勒树腰，可以砍倒树。他告诉大家，大家照他的话做。木渣落到河里，变成了鱼虾；果子落到田里，变成了田螺；树枝落到水里，变成了鳜鳝；树叶落到昆明，昆明出了种一担收万担的富翁。树倒下来时，树尖挂断在月亮上，成了梭罗大树。鹦鹉说树打死人它就喜欢了，一半人去追赶射它，没有去追的人被树压死了。剩下三十多族得到了光明，感谢鹦鹉，嫁姑娘讨媳妇时都要用一只鸟献给神。（哈尼族《遮天树王》）

吃人的牛直与歹毒的杰娘是压榨者的典型，“遮天树王”则是黑暗统治的表征；杰罗射死牛直、禁止吃人，众人砍倒“遮天树王”，争得幸福、光明，既展现了被压榨人民的现实的抗争，又表达了被压榨人民打倒统治阶级的渴望。

此外，有的阶级斗争神话暴露了统治阶级内部的冲突：

钟山，其子曰鼓，其状如人面而龙身。是与钦鸡杀葆江于昆仑之阳，帝乃戮之钟山之东曰嶓崖。钦鸡化为大鹗，其状如雕而黑文白首，赤喙面虎爪，其音如晨鹄，见则有大兵；鼓亦化为鹗鸟，其状如鸮，赤足而直喙，黄文而白首，其音如鹄，见则其邑大旱。（《山海经·西山经》）

葆江为上帝所同情、支持，见出他是统治阶级中的一员；鼓与钦鸡死后给人们带来兵祸旱灾，见出他两人也是统治阶级中的人物。他们互相残杀，是统治者你死我活地争权夺利的反映。对他们的丑态、罪行的暴露，有助于人民认识统治者的嘴脸，有利于人民对统治阶级的斗争。

阶级斗争神话，只产生于阶级社会中，时期已晚，数量不多，加上统治阶级的肆意扼杀，流传下来的更少。但它作为上古被压迫人民的武器，在当时的阶级斗争中曾发挥了巨大的作用。

第五节　上古社会性神话的特点

从概况中，不难发现，社会性神话主要展现了上古人民的种种社会生活、斗争的情状，是谱写上古的社会生活、斗争的乐章。

乐章展现出了上古社会的生活、斗争的面貌。如果说，上古社会的经济生产的面貌主要是在自然社会性神话中得到了显现的；那么，上古社会的生活、斗争的面貌则主要是在社会性神话中得到了显现的。婚姻生活，氏族生活，家庭生活，文化生活，与内部的争斗，外部的战争，阶级的斗争，都投影在社会性神话上面，让人们看得一清二楚。由此人们可以得知，上古人民是如何生活，如何进行社会斗争的。

乐章显示出了上古社会的进程。在婚姻制度方面，由乱婚制发展到了群婚制，再发展到了对偶婚制，最后发展到了一夫一妻制；在社会制度方面，由母系氏族制发展到了父系氏族制，又发展到了国家制；在群体方面，由氏族发展到了胞族，再发展到了部落，再发展到了部族，最后发展到了阶级；在文化方面，由歌乐舞三位一体发展到了三者分立独存，由结绳发展到了文字。这种进程，深深地刻印在社会性神话上面，见出上古社会在往前行走，虽然步履艰难缓慢，但毫不停顿。

乐章演奏出了上古人民在社会生活、斗争中博得的重大胜利。他们自己创造了自己，创立了社会，壮大了自己，促进了社会。他们生产了多种文化财富，丰富了自己的生活，也推动了社会的前进。他们克服了内部的矛盾，战败了外部的敌人，日益成长。

乐章弹唱出了上古人民对美好未来的向往。他们希冀本族人丁兴旺，力量强大。他们期求夫妻姻缘美满，生活幸福。他们盼望有愈来愈丰富、愈精妙的文化，来美化自己的生活。他们渴求

根除不义战争，打倒压迫者，社会太平无事，民众安居乐业。他们亟想增强本身的本领，去更有力地征服客观世界，满足主观需要。

乐章更歌颂了上古人民的德才。他们充满创造性，始创了许多社会事物。他们富有斗争精神，勇于与形形色色的社会敌人血战到底。他们秉赋着美好的天性：爱好和平，要求平等，厌恶掠夺，反对压榨。他们具有崇高的品质：爱憎分明而强烈，——热爱本族、本国，憎恨敌人；能为人民的利益而挺身奋斗，不怕困难，不惜牺牲，坚持到底，不得胜利誓不甘休。

这样，社会性神话充分表明，社会是人类世界的轴心，人是社会的主角，人民是历史的创造者。

社会性神话的主人公是人神与异人。尽管某些主人公，如图腾神话中的图腾，神（人）与物结合生人神话中的物神，文艺神话中传授人们文艺的物神，是以自然物的面目出现的，但他们在实质上还是人。这是十分自然的事，因为无论是社会生活也好，还是社会斗争也好，无论是人类本身的生产也好，还是人类的文化生产也好，全都是属于人的；同时，大多社会性神话产生较晚，其作者已较看重人类本身了。真正的自然神，在社会性神话里也有之，不过他们都是配角，充当着人神与异人的助手。其他的自然物亦然。

除了图腾神话，其他社会性神话的主人公常是图腾的后身。与图腾神话一脉相承的别的人类诞生神话的主人公固然每每如此，文化神话、群体神话的一些主人公也如此。原因在于，图腾神话是最早的社会性神话，图腾是最早的社会神，且又是祖先神，影响巨大。另外的主人公，或是请自然神来担任的，如婚姻恋爱神话里的河伯、山鬼、湘君、湘夫人等，不过他们实际上已不是自然神，而是人神了，其所以让他们保留着自然神的面貌，是因为自然神的影响在发生作用；或是由有关联的事物转化的，如牛皮为制鼓原料，夔便成为乐神；或是根据神话内容新创的，如鼗首等。

人类诞生神话的主人公都是祖先神。别的主人公也往往被尊为祖先神，因为他们勋劳卓著，深受人们敬重，有的其前身还是图腾。由此，社会性神话充满着图腾崇拜与祖先崇拜。图腾崇拜与祖先崇拜都是上古宗教的组成部分，都有其局限性，——前者拜倒在自然物面前，是人类力量软弱的表现，后者拜倒在死去的人面前，是活人力量软弱的表现；前者束缚着人类，妨碍其高度发挥其主观能动性，后者束缚着活人，妨碍其高度发挥其主观能动性。尽管如此，它们还是有其积极意义，即在不同的程度上，起着维护、巩固、加强氏族、部落、部族、家族的血缘纽带与团结的作用，祖先崇拜且意味着上古人民对本身价值、对人类价值的看重与肯定。

某些社会性神话的人物，打有部落斗争、阶级斗争的烙印。有的有两个形象，——在这个族里他是英雄豪杰，在那个族里他却是歹徒恶棍，如蚩尤。有的有双重身分，上帝即如此，统治者拥戴他为天下万物之主，人民则既承认他为天下万物之主，又常把他刻划成罪魁祸首。前一种现象，源于部族、国家之间的斗争；后一种现象，源于阶级之间的斗争。不同的部族、国家，不同的阶级，利害不同，观点不同，对同一个人物就时有不同的处理。

充当社会性神话的主人公的人神与异人，大部分由于出现较晚的缘故，多为人状；少数的为人、物结合状，则是由于受着自然崇拜、图腾崇拜的影响所致。

社会性神话的主人公所从事的社会斗争，有时交织着人类与大自然的斗争。社会与大自然是联系在一起的，无法截然分开，社会斗争总是在大自然的范围内开展，因面自然会有这种情况。

主人公的斗争、生活，其过程既有顺利的，也有曲折的，其结局则以完满者为多。这一方面，与以下情况分不开：社会性神话所描述的事物，大都为已经出现的事物，换言之，它刻画的主要是成功的果实；另方面，上古人民最向往的是凯旋，最希望看到的是美满，这种思想感情就常给生活、斗争的结果套上了绚丽的

光环。

社会性神话的情节，视不同情形而定：其早期作品，如图腾神话，情节简略；其晚期作品，如战争神话，情节往往相当丰美；其缺少斗争之作，如某些文化神话，情节单薄；其充满斗争之作，如人类再生神话，情节往往相当繁茂。斗争构成情节，斗争多情节就多；晚期作品的作者具有较强的创作能力，可以构思出更多更好的情节；这是不言而喻的。

就美而言，社会性神话兼具阳刚之美与阴柔之美，二者平分秋色。有的作品，像恋爱神话，其美在阴柔；有的作品，像阶级斗争神话，其美在阳刚；有的作品，像某些人类再生神话，其美既在阳刚，又在阴柔。社会的生活、斗争，就是充溢着阳刚、阴柔之美的。

第十章

中国上古综合性神话

综合性神话是在自然性神话、自然社会性神话与社会性神话的基础上形成的。因此，它出现的时期较晚，当是上古时代的末期。解放初期犹处于原始社会的鄂伦春族、鄂温克族、苦聪人（拉祜族）等，还没有综合性神话，即表明了这一点。

进入了上古时代末期之族，也不一定有综合性神话，我国的好些族就没有。其中的原因多种多样，一时也难以考察清楚，这里且不去说它。

拥有综合性神话之族，通常是一族只有一个。这是因为，综合性神话具有巨大的包容性，能够容纳各种各样的神话，有一个就够了。当然，它流传在不同的人们中间，会出现异文。当不同的人们形成不同的支族时，异文还会由大同小异发展到小同大异的地步，几乎形成不同的综合性神话。如彝族的《创世和造物》与其支族阿细人的《最古的时候》，只有少数情节相同或相似（如补天、补地、换几代人、太阳晒死人、洪水朝天等），其他都不一样。它们与彝族的《创造万物的巨人尼支呷洛》，更只有个别地方相同或相似，——后者也说曾有六个太阳，尼支呷洛射落了五个；由是，后者可说是另一个综合性神话了。但这种情况，相当罕见。

执此之故，综合性神话是不多的，远不及其他三种神话。

但为数不多的综合性神话并不单一化，还是复杂的，有不同的类型。

有的综合性神话只兼具两种神话的内容，——或兼具自然性神话与自然社会性神话的内容，如壮族的《布碌陀》；

远古时只有一块大石，后来它裂成两片，一片上升为住雷公的天，一片下落为住人类的地。天地相隔很近，太阳热，雷公吼，人们难过日子。布碌陀用神斧砍倒一株老铁木，带领大家用老铁木把天地撑远。但天小地大，他把地抓拢缩小，凸起了山岭，天盖得着地了。他又给万物安名定姓，规定禾苗不能光长叶不抽穗，猪不能生独仔，蛇不能横大路，母鸡不能啼夜、不能到别的鸡窝孵蛋，老虎不能生多仔、不能到田里糟蹋禾苗，牛不能拱主人，兔子可以四十天生一窝，母牛可以一年发情一次，人可以随时同房、可以一日三餐……。他先取自然火种给人，教人烧火取暖、煮熟东西吃；以后人们的火种被雨浇灭了，他用神斧砍大榕树，迸出火来给人们，并教人在屋里架起灶堂烧火，防止了火灾。有一年下大雨，洪水淹没了大地，他率领大家用赶山鞭、撬山棍开山挖河，天帝也送给他们一头神牛、一把神犁，犁出河道，消掉了洪水。他要人们派斑鸠、山鸡、老鼠过海到案州去取粮种，久久不见它们回来，就去把它们抓住，迫使它们吐出吃进肚里的粮种，带回来给大家种植；并告诉大家用骨头灰肥田，用苦楝叶泡田杀虫；又用黄泥做身体、枫木做脚、奶果做奶、弯木做头、野芭蕉杆做肠、风化石做肝、红泥做肉、葵扇做耳朵、千层皮树做角、苏木泡水做血，造出了牛，给人耕种，在牛发瘟时用草药、灵芝草治疗。他从一个老人那里学了冶铜造刀斧的技术，告诉人们用铜刀铜斧代替石器，砍木做鱼帘捕鱼。蟒蛇妨害人们生产，他用葛麻藤圈把它套住，让大家打死吃掉。鹰鹞抓鸡，他用弓箭射它们；鸡跑到山林里不回来，他用网子捕住了它们；公鸡不帮母鸡喂养鸡子，他一巴掌把公鸡的脸打红了。他还教人用树木盖房子住。但他自己一直住在山洞里，一天晚上掉下一块石头，他被压死了。

布朗族的《顾米亚》、阿昌族的《遮帕麻与遮米麻》等，都属于此类。不过，它们都不完全一样：《布碌陀》侧重于生产方面的内容，创世、除害方面的内容较少；《顾米亚》侧重于除害

（射日）方面的内容，创世方面的内容较少，没有生产方面的内容；《遮帕麻与遮米麻》侧重于创世、除害方面的内容，生产方面的内容则付之阙如。这类作品，一般由自然性神话发展而成。

或兼具自然性神话与社会性神话的内容，如纳西族的《创世纪》，由《开天辟地》、《洪水翻天》、《天上烽火》、《迁徙人间》四部分组成，略谓：

天地混沌不分，男神米利东阿普、女神勒金色阿仔布置万物。三生九，九生万物，万物有真、假、实、虚，真和实配合生太阳，假和虚配合生月亮。阳光生绿松石，绿松石生白气，白气生美音，美音生依格窝格善神；月光生黑宝石，黑宝石生黑气，黑气生噪音，噪音生依古丁那恶神。依格窝格变出滴白露，化作白蛋，孵出白鸡恩余恩曼，生下九对白蛋，孵出天神、地神、开天九兄弟、辟地七姐妹；依古丁那变出滴黑露，化作黑蛋，孵出黑鸡负金安南，生下九对黑蛋，孵出九种魔鬼。九兄弟、七姐妹开辟天地，在中央、四方竖起五根柱子撑着天，天不圆满用绿松石补，地不平坦用黄金铺。恩余恩曼生下最后一对蛋，出来一条野牛，东神、色神用斧砍它，它叫得天地摇晃。精、撮、阳、斯等造出居那若偓山撑天镇地，又用三座高山顶住它，派大力士守着它。山下产生美好的白气，好声好气混合产生白露水，变成三片海洋，产出海蛋，孵出恨矢恨仍。传至第九代，有从忍利恩兄弟六人、姐妹六人，互相成亲。金古、夸古犁田犁到天神住的地方，天神子劳阿普决定大发洪水灭绝人类。东神、色神派野猪去翻乎利恩兄弟犁过的地，金古、夸古打他们，利恩慰问他们。他们要利恩做个牛皮囊，装进五谷、家禽、用具、火镰，用铁链拴在柏树、杉树上；要金古等做个猪皮囊，外面挂着种种东西，用竹索拴在松树、栗树上；来洪水时，分别躲进去。雷轰断了松树、栗树，金古等被洪水淹死了；柏树是天的舅舅，雷不轰它，杉树是地的舅舅，地不震它，利恩得救了。东神造了九套木人给利恩，要他过九天再去看；他过了

三天就去看，木人没有变成人。阿普的女儿衬红褒白厌恶已经许配的凶神可兴可洛，下凡找好伴侣，看上了利恩，化成白鹤悄悄飞到他家，脱下羽衣恢复原形，给他做饭。利恩发现了，藏过羽衣，留她居住，她说必须先去天上要万物种子。她带利恩到家里，把事情告诉阿普。阿普要利恩爬过九座利刃梯，他手脚上没有血迹刀痕，请阿普嫁女儿给他。阿普要他一昼夜砍完九十九座森林，再一昼夜把它们烧光，再一昼夜给九十九片地播上种籽，再一昼夜把种籽全拣回来。衬红给他出主意，白蝴蝶、黑蚂蚁给他帮忙，他按时完成了任务。有三粒种籽被斑鸠、蚂蚁吃了，利忍射中斑鸠脖子，用马尾拴住蚂蚁腰杆，取出了种籽，从此斑鸠颈上有了花纹、蚂蚁腰杆细。阿普又带他去打岩羊、捕鱼，想害死他；他听从衬红的叮嘱，机智地躲脱了。阿普还要他去挤三滴虎奶来，他也设法弄到了。阿普把女儿都变成动物，要他认出衬红；衬红变成蛇，抬头看他，他认出了。阿普只好同意他们结婚，给了他们九种禽畜、十颗粮种，他们又偷了一点蔓菁籽、一只猫。他们在秋天的一个晚上，打着火把，带着东西下凡。可洛拦路打劫，他们在东神、色神的帮助下，用鹿角、獐坐骨把他赶跑了。不久，衬红生下三个男孩，但过了三年都不会讲话。利恩派蝙蝠乘着大雕上天去问阿普，阿普不告诉它，它偷听到了阿普说出的秘方，被阿普打断了两个手指、打扁了鼻梁。它回来告诉利恩，利恩用两枝黄栗树、一枝柏树祭天，儿子就会说了，老大说藏族话，老二说纳西族话，老三说白族话。他们的子孙，成了三个族。

白族的《盘古盘生》、瑶族的《密洛陀》、景颇族的《人类始祖》等，都属于此类。自然，它们也各有特色：《创世纪》的创世部分与人类再生部分，二者并重；《密洛陀》以造人部分为主，创世部分为次；《盘古盘生》侧重在人类再生部分，《人类始祖》则侧重在战争部分与人类再生部分，其创世部分的分量较轻。这类作品，一般也由自然性神话发展而成。

或兼具自然社会性神话与社会性神话的内容，如巧倕神话：

帝俊生三身，三身生义均，义均是始为巧倕，是始为下民百巧。（《山海经·海内经》）

倕作弓。（《荀子·解蔽》）

巧倕作舟。（《墨子·非儒下》）

垂作耒耜。（《世本》）

垂作耨。（同上）

垂作铫。（同上）

帝喾命有倕作为鼙、鼓、钟、磬、苓、管、埙、篪、鞉、椎钟。（《吕氏春秋·仲夏纪·古乐》）

古者倕为规矩准绳，使天下效焉。（《太平御览》卷752引《尸子》）

巧倕既创制了许多生产工具，又创制了许多文化用品，还发明了许多制作方法、技术。其神话是由生产神话发展而成的。

羿神话亦然，不过更其复杂。羿开始是弓弩之神、射手之神、猎人之神：

古者，羿作弓。（《墨子·非儒下》）

羿，古之善射者也。调和其弓矢而坚守之，其操弓也，审其高下，有必中之道，故能多发而多中。（《管子·形势解》）

海内昆仑之虚，在西北，帝之下都。昆仑之虚，方八百里，高万仞。……在八隅之岩，赤水之际。非仁羿莫能上冈之岩。（《山海经·海内经》）

逐渐，由于猎人、射手是生产斗争中的主力，弓弩是与敌人战斗的威力最大的武器，羿发展成了剪除自然灾害之神：

（羿）杀猰貐。（《淮南子·本经训》）

有物贪婪，号为封豕，荐食无厌，肆其残毁。羿乃饮羽，献音倣技。（《山海经图赞》）

羿屠巴蛇于洞庭。其骨若陵，因曰巴陵也。（《路史·后纪十》罗注引《江源记》）

风伯坏人屋舍，羿射中其膝。（《淮南子·氾论训》高注）

河伯溺杀人，羿射其左目。（《楚辞·天问》洪补注引古本《淮南子》）

（羿）杀九婴于凶水之上。（《淮南子·本经训》）

尧时十日并出，草木焦枯。尧命羿仰射十日，中其九日，日中九乌皆死，堕其羽翼，故留其一日也。（《天问》王注引古本《淮南子》）

羿打击了凶恶的动物、风神、水神、日神等等，不愧为与自然敌人斗争的英雄。进一步，羿又成了与社会敌人斗争的英雄：

凿齿民，吐一齿出口下，长三尺。（《淮南子·地形训》高注）

凿齿，齿长五尺，似凿，亦食人。（《文选·长杨赋》李注）

羿与凿齿战于寿华之野，羿射杀之在昆仑虚东。羿持弓矢；凿齿持盾，一曰戈。（《山海经·海外南经》）

凿齿原是猛兽，后转化为恶徒——社会敌人的代表。羿射杀他，便具有社会斗争的性质。跟自然敌人斗争，和跟社会敌人斗争，有着同一性，所以，羿由与自然敌人斗争的英雄进而为与社会敌人斗争的英雄，十分自然。这样，羿便作了全面除害的大神：

帝俊赐羿彤弓素矰，以扶下国。羿是始去恤下地之百艰。（《山海经·海内经》）

尧之时，十日并出，焦禾稼，杀草木，而民无所食。猰貐、凿齿、九婴、大风、封豨、修蛇，皆为民害。尧乃使羿诛凿齿于畴华之野，杀九婴于凶水之上，缴大风于青丘之泽，上射十日而下杀猰貐，断修蛇于洞庭，擒封豨于桑林。……于是天下广狭、险易、远近，始有道里。（《淮南子·本经训》）

如此全面的除害大神，在上古神话中，可谓凤毛麟角，无怪

乎羿要名声昭著了。但后来，他却发生了蜕变，遭到了妻子的反对：

羿淫游以佚畋兮，又好射夫封狐。（《楚辞·离骚》）

羿请不死之药于西王母，姮娥窃以奔月。怅然有丧，无以续之。（《淮南子·览冥训》）

这里的羿，不再是人民的英雄，而是统治者的化身了。其所以有此剧变，是因为羿原系东夷有穷族之神，以后有穷族为敌人华夏的夏族所吞并，夏族便把他改成反面角色了。夏族是华夏族的骨干，曾统治中原一带数百年，影响深远，反面的羿就不胫而走，家喻户晓了。于是，有人让他与嫦娥结合，一道扮演了嫦娥奔月故事。嫦娥作为人民的代表，给了羿以沉重的一击，因而受到了人民的广泛称道，脍炙人口。人民还使羿遭受了另一个豪杰的致命重创：

逢蒙作射。（《世本》）

羿归自田，……家臣逢蒙射而杀之。（《楚辞·离骚》王注）

棓，木杖，以桃木为之，（逢蒙）以击杀羿。由是以来，鬼畏桃也。（《淮南子·诠言训》许注）

逢蒙本是另一个弓箭之神，与羿了无瓜葛。有心之人把他拉来当了羿的奴仆，作了羿的惩处者，从而折射了奴隶社会奴隶及其他人民反抗奴隶主的斗争，抒发了奴隶及其他人民推翻奴隶主统治的理想。不过，羿以往的英雄形象还有影响，特别是有穷族的苗裔对他依然崇敬，因此，一些人不忍看到他的悲惨下场，而推崇他：

羿除天下之害，死而为宗布。（《淮南子·氾论训》）

羿继续为打击灾害之神，终于保全了其美名。至今，好些地方还传道着他的功绩，如：

很久以前，地上没有山河，天上有十一个太阳，晒得大地滚烫。羿力大无穷，用半辈子造了一副弓箭，又用十多年练成了百发百中的功夫，然后射下了十个太阳，落在地上成

了火山。他还要射，她母亲怕没有太阳，人们活不下去，急得跺脚，踩得地面坑坑洼洼，成了高山河海；又拉他一下，他射偏了，射穿了瑶池的堤坝。后来女娲补了又补，堤坝还是漏水，成了雨。（汉族《后羿射日》）

远古时候，十个太阳轮流出来。它们厌烦了这种日子，就一道出来了。大地烤得枯焦，人们的血都快晒干了。天上的神箭手羿同情凡人，把九个太阳射下海底去了。剩下的一个太阳躲在马齿苋底下，天下又黑又冷；过了几天，它才露出脸来探看，天下才光亮、暖和起来。羿不再射了，太阳感谢马齿苋，总不晒死它。（侗族《晒不死的马齿苋》）

对他的勋劳，人民还是永志不忘的。而对嫦娥，一些人则颇有微辞：

羿请不死之药于西王母，羿妻姮娥窃之奔月，托身于月，是为蟾蜍。（《初学记》卷一引古本《淮南子》）

嫦娥窃药出人间，藏在蟾宫不放还。后羿遍寻无觅处，谁知天上亦容奸！（袁郊《月》）

在此，嫦娥成了奸人，被罚作了癞蛤蟆。这是从夫权思想出发的：由夫权主义者观之，嫦娥的行为是对丈夫的背叛，是不能容许的，必须予以惩处。但如此贬斥嫦娥，与月亮的美好形象格格不入，因而得不到广大人民的赞同，其故事也就流传不广。这些，是后话了。

兼具两种神话内容的综合性神话为数较多。它之外，有兼具三种神话内容的综合性神话。阿细人的《最古的时候》可作其代表：

最古的时候，有两张云彩，轻云在鼠年飞上去成了天，重云在牛年落下去成了地。阿底在四方竖起柱子，把天撑高，又在四方分别放上四包金银铜铁宝，把天压稳。团团的地铺在三个大鱼背上，鱼没有喂饱时、被鸡啄眼睛时都会动，造成地震。银龙叫阿托用银链子拴住鱼，才不动了。小风用九

把土、九片石安成了山岭。阿格在虎年安好太阳，纳巴在兔年安好月亮，阿耐在龙年安好星星，涅妲在蛇年安好云彩。金姑娘用金棍子把土山撵团、石山撵尖。金小伙用金板锄、金钉耙把石头分成路子、条条。金龙用金水洗亮太阳，银龙用银水洗亮月亮，铜龙用铜水洗亮星星，锡龙用锡水洗平云彩。忒别厄、尼别厄攀着云彩上天，向天官爷爷、娘娘求来草木种子，撒在地上。雨姑娘拉赫兹骑着黄龙，风小伙赫梭吹来云彩，打雷下雨，种子发了芽。赫梭吹风，树木长出了枝叶。朵热铺天，留下日月星云的路没有铺。乃尾白铺地，留下脚后跟宽的地方和土洞口、石洞口没有铺。用黑云做布、黄云丝做线、长尾星做针，把天补好；用黄草做布、地瓜藤做线、尖刀草做针，把地补好。阿沙用太阳做秤锤、月亮做秤盘、银河做秤杆、星星做秤花，称出天七万斤。阿兹用大山做秤锤、陷塘做秤盘、大路做秤杆、灰石做秤花，称出地九万斤。男神阿热、女神阿咪在虎年用白泥做女人野娃、黄泥做男人阿达米，吹口气，晒干，两人活了。两人养儿育女，成了蚂蚁瞎子一代人。阿热、阿咪给人们喝露水，吃果子，穿树皮、石皮。人们先住树上，后住石洞。用石头、木棒打野兽，吃肉穿皮；看见雷火钻进老树，用树枝撬老树生火，煮东西吃；造风箱炼铁，打刀叉抵抗野兽，打镰锄盘庄稼；用绿虫丝织布。有一年，出来七个太阳，把人全晒死了，只剩下迟多阿力列、迟多阿力勒夫妇。他们躲在石洞里；世界另一方的阿拉把六个太阳埋在土里，他们才活下来，繁殖出蚂蚱直眼睛一代人。有年发大火，把人全烧死了，只剩下吉罗涅底泼、吉罗涅底摩夫妇；雨王希威、风王拉威落下大雨，扑灭了火，他们才活下来，生了四男四女，即蟋蟀横眼睛一代。兄妹们去开荒，金龙变成老人使地又恢复原样，老大、老二、老三要吊打他，老四不同意。他告诉他们会洪水朝天，要老大、老二、老三分别做银、铜、锡柜，把火、饭放在柜外面，要老四做木柜，把火、饭、禽、畜放在柜里面，等洪水来时坐进

去。金龙、银龙派龙下大雨，把老大等都淹死了。四弟、四妹坐木柜漂到天上，金龙、银龙给他们金叉、银叉，他们用叉戳地打洞，退了洪水。金龙要他们结婚，他们不愿意，经过滚石磨相合、滚筛子簸箕相合、抛线穿针、烧火合烟，他们才成了亲。他们种下燕子啣来的瓜子，结下一个瓜，从瓜里出来了万物和筷子横眼睛一代人。这代人分三十天为一日、十二月为一年，向蜜蜂学会了盘庄稼。尼吉莫麻列、尼吉莫麻娜使老虎吃太阳，只剩下它妻子；尼吉兹阿波、尼吉兹阿娜使白狗吃月亮，只剩下它儿子；尼吉沙宰列使蜂王吃星星，只剩下启明星；尼吉沙宰娜使水升到空中搞乱云彩，只剩下一条云。天官爷爷、娘娘要人们祭龙、安龙山，他们再拿红云、黄云、白云在太阳、月亮、星星、云彩那里转，使太阳、月亮、星星又亮了，云彩又平了，人们又可干活了。

赫梭把花树、草种吹上月亮，月亮上长出了两棵花树、两株草。西尾家四兄弟用竹竿戳穿金龙、银龙的种子柜，落下了种子。乃图坡唱歌，虫台汝的六子、六女记下来，到处去唱，人们都学会了。大家做犁耙、粪箕，男人用牛犁地，女人播种。牛发瘟，金龙、银龙要人们敬牛神，牛就好了。大家盖起了房子。先兹送来了春天。大家在年头祭年神；月头祭月神；二月祭畜牧神；三月祭龙神；四月祭山神；五月祭主管人间口头纠纷的谡神；六月过火把节，点起火把烧死虫子、病灾，又叫魂回家，养出好儿女；七月祭祖；八月祭叶神；九月祭地神；十月祭石神；冬月祭树神；腊月祭天神。神保佑人们，生活美满。

这是南方先民之作，是一步步地丰满起来的。北方先民所作的黄帝神话，同样如此。它有自然性神话的成分：

黄帝，古天神也，始造人之时，化生阴阳。（《淮南子·说林训》高注）

阴阳交感，震为雷，激为电，和为雨，怒为风，乱为

雾，凝为霜，散为露，聚为云，气立为虹、霓，离为背、鬠，分为抱珥；此十四变皆轩辕主之。（《太平御览》卷六引《天文录》）

在这里，黄帝是气象之神、天文之神、创世之神。有自然社会性神话的成分：

黄帝作，钻燧生火，以熟荤臊。民食之，无兹腹之病，而天下化之。（《管子·轻重戊》）

黄帝……刳木为舟，刻木为楫，舟楫之利以济不通，致远以利天下。……服牛乘马，引重致远，以利天下。（《周易·系辞下》）

轩辕氏，作于空桑之北，绍物开智，见转风之蓬不已者，于是作制乘车，桓轮璞较，横木为轩，直木为辕，以尊太上，故号曰轩辕氏。（《路史·前纪七》）

黄帝……莳五种，抚万民。……时播百谷草木，淳化鸟兽虫蛾。（《史记·五帝本纪》）

黄帝始作陶。（《路史·后纪三》罗注引《黄帝内经》）

黄帝采首山之铜，始为铸刀。（《事物纪原》卷九引《洞冥记》）

黄帝始制冠冕，垂衣裳，上栋下宇以避风雨。（《风俗通义·皇霸》）

黄帝……断木为杵，掘地为臼，臼、杵之利，万民以济。（《周易·系辞上》）

（黄）帝乃修神农所尝百草性味，以理疾者，作《内外经》。又有《雷公述炮灸方》，定药性之善恶。（《云笈七签》卷一百《轩辕本纪》）

在这里，黄帝是火神、舟神、车神、农神、畜牧神、陶神、冶金神、服装神、建筑神、医药神。有社会性神话的成分：

黄帝始制嫁娶。（《世本》张注）

昔者黄帝以其缓急作五声，以政五钟。（《管子·五行》）

星官之书，自黄帝始。（《后汉书·天文志上》）

黄帝……始造书契。（《拾遗记》卷一）

黄帝始……礼文法度，兴事创业。（《尚书大传·略说》）

（黄）帝取伏羲之卦象，法而用之；据神农所重方十四卦之义，帝乃作八卦之说，谓之《八索》，求其重卦之义也。（《云笈七签》卷一百《轩辕本纪》）

兵法始于皇帝。（《事物纪原》卷九引《吴子序》）

炎帝欲侵陵诸侯。诸侯咸归轩辕。轩辕……教熊、罴、貔貅、貙、虎，以与炎帝战于阪泉之野，三战然后得其志。（《史记·五帝本纪》）

有人衣青衣，名曰黄帝女魃。蚩尤作兵伐黄帝，黄帝乃令应龙攻之冀州之野，应龙畜水。蚩尤请风伯、雨师，纵大风雨。黄帝乃下天女曰魃，雨止，遂杀蚩尤。魃不得复上，所居不雨。（《山海经·大荒北经》）

在这里，黄帝是婚姻之神、文艺之神、科技之神、文字之神、礼制之神、巫祝之神、战争之神。由是，黄帝成了全面的大神，其神话成了全面性的综合性神话。苗族的《古歌》、瑶族的《密洛陀》、傈僳族的《天、地、人的形成》等，都属于此类。它们同样有所差异：《古歌》包括制天造地、射日射月、找种犁地、蝶母生子、弟兄分居、洪水滔天、举族西迁等，《密洛陀》包括造天地万物、种树盖房、造人等，《天、地、人的形成》包括木布帕造大地猕猴、猕猴生人、洪水泛滥、射日月、兄妹配偶等，有的丰富些，有的简略些，有的突出这部分，有的突出那部分。

按常情常理推之，兼具两种神话内容的综合性神话可能形成于前，兼具三种神话内容的综合性神话可能形成于后，因为事物总是由简而繁、前简后繁的；兼具两种神话内容的综合性神话中，又可能是兼具自然性神话、自然社会性神话者形成于前，兼具自然性神话、社会性神话内容者与兼具自然社会性神话、社会性神话者形成于后，因为社会性神话之作多晚于自然社会性神

话。当然，情况不会完全如此，有的兼具自然性神话、自然社会性神话者可能晚于兼具自然性神话、社会性神话者，有的兼具三种神话内容者可能早于兼具两种神话内容者。

某些综合性神话，像《最古的时候》、《古歌》等，其人物很多，没有贯串全故事的主角；某些综合性神话，像《布碌陀》、《遮帕麻与遮米麻》等，以一两个人物为主人公。前者的加工程度要低些，基本上是把许多神话拼装在一起；后者的加工程度要高些，是把许多神话熔铸为一体。可见，相比起来，前者的形成过程较短，后者的形成过程较长；或者说，后者的形成迟于前者。

大多综合性神话，都有创世的成分。这便透示出了一个事实，即：综合性神话是以创世神话为核心而发展起来的。其所以这样，是由于创世神话也赋有综合性，把它再一扩充，就自然成了综合性神话。创世神话是原始社会后期以降的产物，由此也可见出，综合性神话的产生之晚。

除了创世的成分，我国南方的综合性神话大都有射日、洪水朝天的情节。其原因显然在于，射日神话、洪水神话是南方很多族的重要作品。这显示出，各族的综合性神话一般是将该族的重要神话融汇在内的，重要的神话构成了其主体，至于次要神话则可有可无、可多可少了。

综合性神话是多个神话特别是一些重要神话的概括，因而是整个上古神话中最为丰美的。它的内容最丰富，举凡上古人民对种种自然现象的认识、解释，他们的种种发明、创造，他们跟自然敌人、社会敌人的斗争，他们的自身生产与物质生产，他们的生活、风习，他们的意识、理想……，都凝结于其中。它的情节最丰茂，——试看《最古的时候》，足见一斑。它的充当主人公的人物形象最丰满，布碌陀即其例。因此，综合性神话可说是整个上古神话的一部总结。

第十一章

中国上古神话的思想内容

上古神话的思想内容，由前几章的论述中，已可见其大概。不过，前面都是分述，有的方面并未涉及。这里，我们作些综述与补充。

第一节　上古时代的百科全书

历来对上古神话，多作纯粹的文学看待。我国解放后的民间文艺界，更其如此。实际上，那是相当片面的，大大地妨碍了对上古神话的整理、研究与认识。

群众与许多学者不同。在他们的心目中，上古神话并非纯文学，而是为很多单科书本所不及的百科全书，正如壮族《布碌陀》唱道的："百张好树叶，难凑花一朵；千百本厚书，不比《布碌陀》。"事实也是如此。上古神话是上古人民对世界万物的认识的结晶，他们把自己对世界万物的种种认识，正确的与错误的，肤浅的与深刻的，全都融汇在神话中了；又是上古人民认识世界万物的工具，他们借助于神话，把世界万物的各种情状告诉大家；且是上古人民掌握世界万物的武器，——"对原始人来说，了解神话，也就是了解事物的起源及掌握和驾驭它的方法，不仅深入理解事物的奥妙，而且还可能使之再现；认识无生物、植物、动物等产生的原因，对原始人来说，等于是获得用魔法掌握它们并使之再现的能力。"因此，"原始人的神话包括了他们

全部文化”①，成了上古时代的百科全书。

同时，通过上古神话，后人不只可以了解上古时代的一个方面，而能够了解上古时代的一切；不仅可以知道上古人民所看到、想到的世界万物的情状，而且能够发现为他们所描述但为他们所不认识的许多东西。从这个角度言之，上古神话也是上古时代的百科全书。

这部百科全书，林林总总，森罗万象。计其大者，有下列46科：

（1）动物学

马林诺夫斯基指出：“初民能够观察，能够思考，而且具有知识系统——纵然粗始，但颇正确。”“倘若科学是一套规则与概念，以经验为根据，以逻辑的推理作起点，包括在物质的成就与固定的传统里面，用某种社会组织以相延续——倘若科学是这样，则最低的蛮野社会也是毫无疑义地具有科学底起点，不管是怎样粗始的起点。”② 信然。而神话，即形象地具现了上古人民的知识系统、上古社会的科学的起点，可说是形象化的科学巨著。

在这一科学巨著里，动物学是最早的学科之一。动物学研究动物的发生、遗传、进化、生态、形态、性质、生理、分类及其与人类的关系等等。它们，在神话里有所表现。如：

> 男神吕司革布、女神吕司革母等想使山林中有个威武的兽王，就化出一个火红的东西，让天神给它头，地神给它皮，太阳神给它肺，月神给它肝，石神给它骨头，土神给它肌肉，水神给它血，铁神给它心，星神给它眼睛，大鹏神给它爪子，风神给它气力，青龙神给它声音，白牦牛给它胆，豺狗给它耳朵，成了只老虎。老虎把吃剩的鸟兽肉给乌鸦吃，乌鸦给它全身画上黑斑。这样，老虎威风凛凛，震吓百

①罗马尼亚亚·泰纳谢《文化与宗教》第10、13页，中国社会科学出版社，1984年版。

②《巫术科学宗教与神话》第17、18页，中国民间文艺出版社，1986年版。

兽了。（纳西族《虎的来历》）

这个神话表现出：动物的形体是一步步地进化而成的；某些动物之间，存在着互相依存的关系；老虎雄长百兽。有的则显现出：某些动物是害人的，或吃人，或螫人，或毒人；某些动物于人有利，供人吃食，助人长寿；某些动物既有利于人，又有害于人。

（2）植物学

植物学研究植物的发生、遗传、进化、生态、形态、性质、生理、分类及其与人类的关系等等。它们，表现在一些神话中。如：

> 很早以前，田地里只长庄稼，没有草。人们播了种，没有事干，常从天梯爬上天去玩，吵得玉帝不得安宁。玉帝令杂草神撒下一把草籽，地上到处长起了草。但人们扯完了田地里的草，还上天玩耍。有次，一位女神化成老婆婆，下来查看人心，向一个锄草的妇女讨水喝，那妇女不肯。她说“好哇”，转身飞走了。那妇女回头一看，刚锄过的地又长出了新草，怎么锄也不行。人们叫那草做回头青，经常忙着锄它，很少有空了。玉帝又叫一个天神撤去了天梯，人们再也不能上天玩了。（汉族《回头青的来历》）

这说明了回头青的难死易生的特点。有的神话则让人看到：某些植物供给人食品，使人吃了“不饥”、“释劳”、健壮、美丽；某些植物可以喂牲畜，使之强健；某些植物有毒；有的植物可作染料、油料。

（3）地理学

地理学研究人类生活的地理环境。而由某些神话，人们可以得知：我国西北多崇山峻岭，东南是汪洋大海，西方有“流沙千里”，南方有溶洞暗河。有的地方多奇特物产：

> 猨翼之山，其中多怪兽，水多怪鱼，多白玉，多蟜虫，多怪蛇，多怪木，不可以上。（《山海经·南山经》）

（4）海洋学

海洋学研究海洋的种种情况。布依族的《十二层海》，即把海洋的一些情况展现在人们的面前了。又："西海有海童，乘白马，出则天下大水。"（《文选·吴都赋》李注引古本《神异经》）透露出海洋时为水患，淹人田园。

（5）矿物学

矿物学研究矿物的形成、变化、形态、性质、分布等等。从水族《三根神狗毛》，人们可以得到一个信息：煤是由可燃物质变成的。从玉膏神话，人们则可以得到另一个信息：我国西部出产石油。新疆出玉，四川产盐，有的地方多金银铜铁锡汞，有的地方存在着奇石怪岩，这些信息，也可从某些神话中得到。

（6）气象学

气象学研究各种气象的形成、性质、变化、分布、作用等等。我们看一些神话，知道风霜雨雾或益人、或害人，雷电时常威胁人、畜的生命；也知道我国南方多雨：

> 应龙已杀蚩尤，又杀夸父，乃去南方处之，故南方多雨。（《山海经·大荒北经》）

北方多旱，又"增冰峨峨，飞雪千里"（《楚辞·招魂》），十分寒冷。

（7）物候学

物候学研究生物的活动现象与气候、季节变化的关系。下面的神话正是物候学的材料：

> 有兽焉，其状如彘，黄身、白头、白尾，名曰闻獜，见则天下大风。（《山海经·中山经》）
>
> 有鸟焉，其状如鸮而人面，雌身犬尾，其名自号也，见则其邑大旱。（同上《西山经》）
>
> 有兽焉，其状如彘而人面，黄身而赤尾，其名曰合窳，其音如婴儿。是兽也，食人，亦食虫蛇，见则天下大水。（同上《东山经》）

（8）天文学

天文学研究天体的形态、结构、运动、演化、位置、分布、

作用与对天体的测量等。某些神话向人们显示出：日月是一种物质。太阳是万物生命的源泉，给世界以光明、温暖；太阳中有黑子，太阳外不时出现假日；太阳时刻在循环运转；在极地观看太阳，往往“一日方至，一日方出”；太阳在极地每每长时间不见，以至长夜漫漫，寒冷异常；在赤道一带，阳光直射，酷热难当，照人无影：

有寿麻之国。南岳娶州山女，名曰女虔。女虔生季格，季格生寿麻。寿麻正立无景（影），疾呼无响。爰有大暑，不可以往。（《山海经·大荒西经》）

月亮上面有山，给世界以光明，但本身冰凉。日蚀、月蚀不时发生，蚀后日月复原。某些星辰与日月有一定的关系。虹霓跟雨水相关。时间借日月来计算——我国以十日为一旬，十二月为一年，十二年为一纪。时刻可用暨木为表，测日月之影来确定：

西海之外，大荒之中，有方山者，上有青树，名曰柜格之松，日月所出入也。（《山海经·大荒西经》）

柜格之松即是木表的化身。

（9）宇宙学

宇宙学研究宇宙的结构、起源、演化与物质在宇宙中的分布、运动等等。创世神话等即告诉了人们，宇宙是由物质形成的，某种物质在一次或数次大变化中化成了宇宙，宇宙处于不断的变化中。有的如哈尼族的《天、地、人的传说》，言世界由雾变成，这是一种“宇宙星云说”。有的如盘古神话，言浑沌分为天地，天地日高、日厚，一万八千年后“天数极高，地数极深”，这是一种“宇宙膨胀说”。有的如纳西族《创世纪》，言天地未分之前，“石头在爆炸，树木在走动，混沌未分的天地，摇晃又震荡”，这是一种“宇宙爆炸说”。近代、现代几种宇宙学说，均可于神话中见其踪迹。还有：天宇其高无极，其大无极，大地也很大；天体有时崩坏，地球有时塌陷。

（10）热学

热学研究热能的发生、运动、应用等等。它们展示在一些神

话中：大地上的热能来自太阳。钻木、敲燧之类的摩擦能够生热发火，干木枯草可以引火。火的作用很大，给人以光明、温暖，供人烤煮食物，为人驱赶凶恶动物，帮人烧荒种地、制陶炼铜，铸鼎造剑；但火对人也有危害。你看：

祝融亦能明显天地之光明，以生柔嘉材者也。（《国语·郑语》）

炎帝……于是修火之利，范金排货，以利国用，因时变燥，以抑时疾，以炮以燔，以为醴酪。（《路史·后纪三》）

这里不是可以见到火的巨大功能吗！

（11）力学

力学研究物体机械运动的规律、应用等等。一些神话显现出：不同的物体生发不同的力，不同的力推动不同的东西，如弓有弹力，能够射箭；水有浮力，能够载舟。强大的力量，其作用就大，反之就小，如强弓硬箭，射程很远：

十二个太阳齐出，大地一片干枯。巨人侯野上山选株大树，做成最大最硬的弓箭，射下了十一个太阳。（壮族《侯野射太阳》）

（12）机械学

机械学研究机械的制造、应用等等。这在下一类神话里有较详细的描述：

奚仲之为车器也，方圆曲直，皆中规矩钩绳；故机旋相得，用之牢利，成器坚固。（《管子·形势解》）

奚仲为车正，具物以时，六材皆良。（《太平御览》卷773引《续汉书·舆服志》）

有沟名盘车，相传是奚仲试车之所。（《太平广记》卷479引《玉堂闲话·水蛙》）

从选取优良材料，到精心制作，到认真试验，一一有之。

（13）仿生学

仿生学研究各种生物系统所具有的功能原理、作用机理，仿效它们制造出工具、用品等等。神话中的一些东西，便是仿生之

物，如共鼓仿空木为舟，化狐仿鱼尾为楫，伶伦仿鸟声为乐。

（14）水产学

水产学研究各种水产的开发、加工等等。布碌陀教人架鱼帘捕鱼，选出鲤鱼、草鱼、鲮鱼等放入池塘喂养，用火熏鱼；芒作网捕鱼：这些神话，即水产学的结晶。

（15）畜牧学

畜牧学研究家畜的饲养、管理、繁殖、利用等等。“伯益知禽兽”（《汉书·地理志》），他就是畜牧学的开山祖师。又：

> 舜帝来到湘江上游梅花坪，只见山青水秀，好喂牲畜，就抓起一把河沙撒去，变成一群羊羔。人们有了羊，生活更好了。（汉族《梅花坪羊羔的由来》）

他也是畜牧学的开拓者。

（16）农学

农学研究农业生产的理论与实践等等。它得到了神话的记载，如神农神话里，即有农业起源，有耕种灌溉，有农具制造，有虫害防治，——农学的主要部分大都有了。

（17）林学

林学研究造林、育林、护林、森林采伐更新、林业机具的应用与改良、森林经营管理、木材采运、林产品加工等等。这见于林业神话等中，像：

> 舜到九疑山，看见当地茶叶不好，就教人管理茶林、采茶、烘茶。茶叶质量高了，地方出了名，人们都感谢舜。（汉族《舜教人制茶》）

（18）水利学

水利学研究对水的利用、对水害的防治等。治水神话可谓是水利学的开端，如：

> 滔滔洪水，无所止极。伯鲧乃以息石、息壤以填洪水。（《山海经·海内经》郭注引《归藏·启筮》）
>
> 四渎未通，洪水为害。禹乃决江疏河，通之四渎，致之

于海。大小相引，高下相受，百川顺流，各归其所。然后人民得去高陵，处平土。（《新语·道基》）

其中的堵塞、疏导之法，是防治水害的宝贵经验，至今仍行之有效。另一些神话：

伯益作井，而龙登玄云，神栖昆仑。（《淮南子·本经训》）

也可谓是水利学的开端。

（19）育种学

育种学研究农作物、禽畜的选种、培植种子等等。这可由下面一类神话窥视到一斑：

人们原先靠吃野果、禽兽过日子，后来野果、禽兽少了，大家都发愁。听说天上有五谷种子，人们请蝴蝶王去取，答应日后让它的子孙吸五谷花蜜。蝴蝶王把五谷种装在翅膀上飞回来，到仙山洞喝水，拍翅膀时震掉了五谷种，翅膀上只留下了印子。人们又请蚂蚁王去取，答应日后让它的子孙吃迟播的种子和掉在地上的饭。蚂蚁取回了五谷种，人们把它们种好，开始有粮食吃了。（苗族《取五谷种》）

（20）食品学

食品学研究食品的作用、加工等等。有的神话就此作了记述：

神农……乃命赤冀创耜铁为杵臼，……（作）裨灶井灶，以济万民，燔烹剖鲜，以蒸以炙，民始播食而不胜。（《路史·后纪三》）

米饭的制作、利民，历历在目。

（21）服装学

服装学研究服装的材料、制造、作用等等。这见之子：

造人的男神阿热、女神阿咪，剥树皮、石“皮”给人当衣服穿。后来，又用绿树上的绿虫抽出的丝织成布，做成衣服。（阿细人《阿细的先基》）

也见之于其他的服装神话。

（22）建筑学

建筑学研究建筑物的设计、建造等。《阿细的先基》描述：

没有房屋嘛，大家找地基。男人去砍树，女人去割草，盖房竖柱子。蒿枝砍来四棵，三棵做大梁，一棵做小梁，两边搭椽子，两边打地脚，两边做土基。黄泥巴糊墙，蕨鸡草盖屋顶。房子盖好了，房子有三间。筷子横眼睛这一代人，有了住的地方；大瓜中跑出的牛羊，也有了住的地方。

（23）制陶学

制陶学研究陶器的制造、应用等等。这不仅表现在制陶神话中，而且也表现在用土造人神话中，——泥土不仅可烧制成日用器皿、建筑材料，而且可烧制成陶俑之类的艺术品。

（24）冶金学

冶金学研究冶金的工艺、技术、设备、产品等等。苗族的《金银歌》等折射了生产金银及其用品的景象，壮族《铜鼓的故事》再现了铸造铜鼓的过程：

晚上，毒虫恶兽、妖魔鬼怪到处害人。开天辟地的保洛陀带领人们用三彩泥做成模子，在模子里刻些图案，把孔雀石炼熔后倒在模子里，做成了一个铜鼓。他告诉人们，打铜鼓可以消灭毒虫恶兽、妖魔鬼怪，从铜鼓上的图案可以学到打猎、耕种、纺织等各种本领。人们仿造了许多铜鼓，生活安乐了。

（25）化学

化学研究物质的组成、结构、性质、变化规律等。在皮革揉制中，在陶器烧制中，在酒醴酿造中，在布料染色中，在铜铁冶炼中，都有化学作用。其化学作用，也隐含于有关的神话里。

（26）商业学

商业学研究商业活动的情况、规律等等。它在商旅神话中有所反映：

伏羲……聚天下之铜，仰观俯视，以为棘币。（《路史·后纪一》）

这反映了商业的一个方面——制造货币，以作交易。

（27）医药学

医药学研究疾病的发生、发展、变化，防治、消灭疾病的技术、药物等等。医病神话是其具象化。仅见于《山海经》的医病神话中的疾病便有46种——迷、瘕、聋、肿、蛊、疥、痔、腊、臞、心病、疠、胕、瘿、狂、瘴、眯、疣、疽、痈、厌、底、寓、糜、腜、风、嗌痛、瘌、骚、喝、腹痛、衙、痴、呕、溃、疫、疟、瞽、白癣、癫、痤、垫、喉、厥、瘘、昧、皮张等，包括内科、外科、五官科等；医治的方法也有好些种，——有口服、有佩带、有针灸、有洗浴、有滋补、有预防，还有褥席、气功：

有兽焉，其状如狗，名曰谿边，席其皮者不蛊。（《西山经》）

有继无民。继无民任姓，无骨子，食气、鱼。（《大荒北经》）

“食气”即用气功治病强身的折射。用于医疗的药物更多，达66种，计动物药62种——育沛、玄龟、鲑、九尾狐、鸳鸯、虎蛟、臧羊、鹪渠、肥遗、狌狌、鹿蜀、獙豸、鹘鸼、灌灌、赤鱬、蠪蛧、谿边、栎、数斯、文鳐鱼、谨、鹪鹩、当扈、冉遗鱼、滑鱼、鮆鱼、何罗鱼、鳛鳛鱼、耳鼠、鸩、鹘、鳡鱼、鮨鱼、鲨鱼、鸳鹛、蠪、人鱼、鹏鹏、领胡、鮯父鱼、鸪鹕、箴鱼、珠蟞鱼、鳣鱼、茈鱼、鳙、豪鱼、飞鱼、蛮蚳、鳙、赤文飞鱼、鴸鱼、鸨鹅、修辟鱼、三足龟、鲛鱼、鳣鱼、鳍鱼、青耕、獜、三足鳖、象骨，植物药2种——蓇草、栾，矿物药1种——帝台之棋，水1种——帝台之浆。又有巫医14人——巫咸、巫即、巫朌、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗、巫凡、巫相、巫阳、巫履。此外，有带来疾病的絜钩、蜚、跂踵、狼等。光《山海经》的医病神话，就可说是一部上古医药大全。

（28）数学

数学研究世界的空间形式、数量关系等等。数学神话即数学

的结晶。

（29）经济学

经济学研究各种经济关系、经济活动规律等等。生产神话等显示出：经济活动有其规律，如每一种新产品的出现，都基于人们的需求，需要一定的条件；在经济活动中，人们结成一定的关系，这关系又影响着经济活动。像苗族的《金银歌》，描述许多神们一道创造了天地，即是初民的集体生产的表现。

（30）人类学

人类学研究人类的体质特征、类型及其变化规律，人种的形成、分布及其相互关系等等。人类诞生神话、百族神话关于人由猴子所变，黑种人、白种人、黄种人（《山海经·海外南经》“䜌国……其为人黄，能操弓射蛇”），大人国、小人国、深目国（同前《海外北经》“有人方食鱼，名曰深目之国，朐姓，食鱼”）等的描述，即有人类学在其中。

（31）民族学

民族学研究氏族、部落、部族、民族的形成、发展、分化、融合、消亡等等。人类诞生神话、族史神话、百族神话等提供了这方面的许多情况。《山海经》里就记述了74“国”的情况：结匈（胸）国，羽民国，讙头国，三苗国，䜌国，三首国，焦侥国，长臂国，三身国，奇肱国，丈夫国，巫咸国，女子国，轩辕国，白民国，长股国，深目国，博父国，拘缨国，跂踵国，大人国，君子国，黑齿国，玄股国，毛民国，劳民国，雕题国，枭阳国，氐人国，钉灵国，犬封国，戎国，少昊国，靖人国，劳国，司幽国，摇民国，中容国，女和月母国，季禺国，卵民国，季釐国，蜮民国，颛顼国，张弘国，讙头国，羲和国，菌人国，西周国，先民国，北狄国，寿麻国，互人国，叔歜国，北齐国，儋耳国，犬戎国，继无民，中輻国，盐长国，巴国，氐民，厌火国，贯匈国，交胫国，歧舌国，一臂国，无臀国，一目国，柔利国，聂耳国，无肠国，牛黎国，其中很多具有民族学的内涵。

（32）社会学

社会学研究人类的社会生活、社会形态的情状、结构及其发展的过程、规律等等。而上古社会的种种生活、形态，诸如渔猎生活、畜牧生活、农业生活，原始群社会、氏族社会、阶级社会，民主制、君主制……，无一不表现于神话里。试看一个场面：

帝曰："咨，四岳！汤汤洪水方割，荡荡怀陵襄陵，浩浩滔天。下民其咨，有能俾乂？"佥曰："於！鲧哉！"……帝曰："往，钦哉！"（《尚书·尧典》）

这是原始民主制的写照：遇到大事，酋长须与大家商量，充分征求意见，才作决定。

（33）历史学

历史学研究人类发展的过程与其规律。在上古人民的心目中，神话就是历史书。如阿昌族《遮帕麻与遮米麻》的《序歌》，称它是"我们阿昌的历史"；彝族《查姆》的《序歌》，称它是"彝家的起源"、"彝家的古根"，其《勒俄特依》，意为"历史真象"；苗族称其综合性神话为"古史歌"。事实上，上古人民的历史是完全记述在神话里的，他们对历史的看法也表达于神话中。

（34）民俗学

民俗学研究民俗的形态、产生、发展、变化、作用等。它们除了展示在风习神话、百族神话之中外，还展示在其他一些神话里，如有的日月蚀神话记述了救日月活动的情景，高山族的人类诞生神话说明了妇女文面的由来：

有一块巨石裂开了，出来一对兄妹。两人长大后，妹妹想跟哥哥结婚，怕他不肯，就说有个漂亮的姑娘，要他去一个山洞里找。妹妹先到山洞里去，用炭在脸上画些花纹，哥哥认不出她来，和她做了夫妻。哥哥以后才知道，但只好算了。子孙们为了纪念这件事，让姑娘们结婚前文面。（《姑娘为什么文面》）

这种说明并不符合事实，因为文面文身都起于对图腾动物的模仿；但文面之俗，保存于其中了。

(35) 伦理学

伦理学研究伦理道德的形态、起源、发展、作用及人们的伦理观等等。礼制神话中的一些作品即其具象化。由其他神话，也可见到一二。如：

从忍利恩有五兄弟、六姐妹，找不到别的男女，就互相结了婚。他们的秽气冲天，天神十分恼怒，降下灾祸。先是日月无光，山谷哭泣，接着天吼地叫，山崩地裂，洪水横流，把人们都淹死了，仅仅从忍利恩逃了生。（纳西族《人类迁徙记》）

在这里，否定了乱伦现象，表明人们力主非血缘婚。

(36) 婚姻学

婚姻学研究婚姻的形态及其发生、发展、意义，与人们的婚姻观等等。上古社会的很多种婚姻，像乱婚、血缘婚、伙婚、对偶婚、专偶婚、掠夺婚、服役婚、共妻婚、阿注婚、自愿婚、包办婚、买卖婚、媒妁婚……，与上古人民对种种婚姻的看法，都在神话中留下了其踪影。如羌族的《斗安珠和木姐珠》，其斗安珠与木姐珠恋爱的情节是自愿婚的反映，他们的婚事由木姐珠的父亲木比塔拍板决定的情节是包办婚的反映，木比塔几次考验斗安珠的情节是服役婚的反映，木比塔与其他天神送给他们丰厚的礼物是买卖婚的反映。

(37) 文艺学

文艺学研究各种文艺的形态及其萌生、发展、消亡、作用与人们的文艺观等等。文艺神话等显示出：文艺的形式、器材随着社会的前进而日益多样化、日益由低级向高级发展；文艺作品是现实的反映，来源于生活、生产、斗争，又服务于生活、生产、斗争。下面的神话：

蚩尤铜头啖石，飞空走险。（黄帝）以旄牛皮为鼓，九击止之。尤不能飞走，遂杀之。（《山海经·大荒北经》吴注引《广成子传》）

蚩尤氏帅魑魅以与黄帝战于涿鹿。帝令吹角作龙吟以御

之。（《通典·乐典》）

其中透露出了击鼓、吹角的现实的根源与作用。

（38）语言文字学

语言文字学研究语言文字的各种问题。其中有的问题，见之于文字神话、人类诞生神话等。如：

仓颉之作书，盖依类象形，故谓之文。（《说文·叙》）

仓颉作书，与事相连。（《论衡·奇怪》）

汉字的一些特点便在其中。

（39）宗教学

宗教学研究宗教的产生、发展、变化、消失、性质、形态、作用等等。由于上古神话与宗教关系密切，上古宗教的许多情况都可从神话中得知，如自然崇拜、图腾崇拜、祖先崇拜、男女生殖器崇拜、上帝崇拜……。上古神话在后世的流传中，也不时受到宗教的影响，所以后世宗教的一些情况也可从神话中得知。如傣族《阿銮的由来》说，由神蛋里跳出的古德玛，修行五百五十代，成为佛祖；另一个神蛋经过两千五百年后，会生出最后的佛祖——召阿力米地亚，那时整个世界将毁灭：这便表明了作者对佛教的创始与灭亡的看法。

（40）心理学

心理学研究人类心理的形式、规律，人的情感、认识、意志等心理过程与能力、性格等心理特征。神话正是上古人民的心理的表露，而且在上古的种种意识形态里，神话最充分地表露出了上古人民的心理状态。他们的想象、联觉、联想、梦想、幻想、好奇、爱故事、喜追根探源、满足于表面现象、迷信、混同人与物、崇拜不了解的事物……，无一不在神话中表露无余。

（41）逻辑学

逻辑学研究人类的思维形式及其规律，概念、判断、推理及其相互联系的规则，逻辑方法——比较、分析、综合、归纳、演绎、抽象、概括，等等。它们，在上古神话中能够窥视到。神话

表明：上古人民的思维，并非像某些学者所说的那样毫无逻辑性，而是有逻辑性的；也并非像列维—布留尔所说的那样全是“原逻辑思维”，与后人的逻辑思维根本不同，而是与后人的逻辑思维既有相同之处，也有相异之处。拿高山族的《射日的故事》来说吧：

> 太阳出来半年、落下半年，世界上半年白天、半年黑夜。人们生活困苦，想把太阳分成两半，每天有一半照白天、一半照黑夜。三个青年背着婴儿去射太阳，一路上边走边栽桔子树。他们老死了，长大的儿子继续前进，走到了太阳出没的山岔里。一个站在前头、两个站在后头射，太阳被射得溅出了热血，把前头的烫死了、后头的烫伤了。烫伤的两个往回走，路上吃桔子止渴充饥，到家时已老了。但太阳已分成两半，一半还是太阳、一半成了月亮，天天白天有太阳照、晚上有月亮照，人们再不受过去那种苦难了。

其中有神秘性的逻辑思维，即原逻辑思维；又有现实性的逻辑思维，即一般的逻辑思维，——如说距火热的太阳近一点的人受重创，远一点的人受轻创，这中间的推理便与后人的推理一样是现实的。

（42）政治学

政治学研究国家的起源、发展、消亡、本质、作用、制度、结构与阶级斗争等等。对上古时代的阶级社会的政治，神话有所体现。阶级斗争神话，其本身便是政治神话。另外，还有些神话是政治性的，如“黄帝始分土建国。”（《路史·后纪一》罗注）记述了国家的开创。

（43）军事学

军事学研究战争的性质、规律，战争的战略、战术、方针、原则，军队的组织、编制、动员、训练、教育、管理、纪律、装备等等。战争神话显现出：战争有正义与非正义之别，正义的一方总要打败非正义的一方；在战争中，人是决定性的，武器装备起着至关重要的作用，战略、战术影响着胜负，联盟是致胜之要

着……。从以下神话，不难想见上述军事原理：

蚩尤作乱，黄帝始制弧矢。（《事物纪原》卷九引《员半千射决》）

黄帝……征师诸侯，使力牧、神皇直讨蚩尤氏。（《艺文类聚》卷11引《帝王世纪》）

黄帝振兵，教熊、罴、貔貅、貙、虎，制阵法，设五旗、五鼓。（《通志略·器服略第二·旌旗》）

黄帝与蚩尤战于涿鹿之野，蚩尤作大雾，弥三日，军人皆惑。黄帝乃令风后法斗机作指南车，以别四方，遂擒蚩尤。（《太平御览》卷15引《志林》）

（44）系统学

系统学研究系统的组成、发展、变化及系统内各个部分的相互关系等等。“系统是处于一定相互联系中的与环境发生关系的各组成部分的总体。”① 由系统论看来，“世界不是一成不变的事物的集合体，而是过程的集合体”②。这具现于宇宙神话中。宇宙神话视宇宙为某一东西变化而成的集合体，由几个相关的部分组成的整体，像哈萨克族《迦萨甘创世》所描述的：

混沌中先前只有迦萨甘，他后来把世界分成天空层、地面层和地下层，三层越长越大，天空层、地下层还各长成七层。

可以说，在上古人民的心目中，宇宙是一个母系统，它包含着三个子系统——天、地与地下，彼此紧密地联系着。

（45）美学

美学研究现实中的美、人的审美观与人按照美的规律进行创作的一般原则、方法等等。上古人民的种种美学观——自然美学观、社会美学观与艺术美学观，及构造神话美的原则、方法，都由神话鲜明地展现出来了。如有的神话说：

世界原是一团雾。雾变成海，海里生出一条大鱼。鱼往

①贝塔朗菲《一般系统论》，《自然科学哲学问题丛刊》1979年第1、2期。

②《马克思恩格斯选集》第4卷第239—240页。

上甩右鳍变成天，往下甩左鳍变成地，摆动身子从背脊里送出七对神，一对人。神们认真地把天犁耙得光滑滑的，犁耙地时马虎，弄得地高高低低，形成了山岭河海。人结婚，女的全身上下怀孕，生了虎、鹰、龙、人。龙送给母亲三竹筒东西，她让一个筒里的金银铜铁钻入了地下，一个筒里的五谷、草木长在地上，一个筒里的飞禽走兽活动在山野里，又用一条牛款待神们。神们用牛的眼光变成电，皮变成雷，泪变成露，鼻涕变成雨，气变成云，血变成彩霞，眼睛变成日月，牙齿变成星星，腿变成顶天柱。人越来越多，安居乐业。一次，神们争管天地，烟沙和沙拉炼出九个火球，把天地烧得通红；其他神连忙泼水，把火球浇灭了，但也淹没了大地。水退后，只剩下佐罗、佐卑兄妹。他们找不到其他人，就做了一些泥人，但都活不起来。阿直神要他们结婚，他们不答应，分别吹着哩噜、巴乌（乐器名）去找人。两人听了巴乌、哩噜的声音，动了情，阿直又给他们心里种下爱，他们再经过抛树叶、扔木刻、滚磨盘相合的占卜，结成了夫妻，传下了人种。（哈尼族《天、地、人的传说》）

其中，既含有自然美学观（天地之美），又含有社会美学观（伦理之美），还含有艺术美学观（乐声之美），连通过矛盾使故事显得美的原则、方法也含于其中了。

（46）哲学

哲学是关于世界观的学说，是人们对于整个世界的根本观点的体系，自然知识、社会知识的概括、总结。上古神话是上古人民的形象的哲学观。他们的唯心主义观、唯物主义观、辩证观、形而上学观，均形象地表达于神话里，有如彝族的《天地变化史》（《勒俄特依》的一部分）所描述的：

天地还未分明时，洪水还未消退时，一日反面变，变化极反常，一日正面变，变化似正常。混沌演出水是一，浑水满盈盈是二，水色变金黄是三，星光闪闪亮是四，亮中偶发声是五，发声后一段是六，停顿后又变是七，变化来势猛是

八，下方全毁灭是九，万物全殒尽是十，此为天地变化史。

……（神仙）把天撬上去，把地掀下来，四方开了四裂缝。

说神仙撬天掀地，这是唯心的；说宇宙源自混沌，这则是唯物的；说天地是变成的，这是辩证观点；说天地变成后就定了型，这则是形而上学观点。

……

综上所述，足见上古神话包罗万象，宛如“一个深不可测的海洋”（诗人弥尔顿语），唯其如此，上古神话才具有多功能性；也唯其如此，后人无论研究什么科学史，常要上溯到上古神话中去。

第二节　上古人民的折射与颂歌

上古神话虽是一部百科全书，但其各方面的内容并非平均等量的，而是有主有次、有重有轻。它的主要的思想内容，是上古人民的折射与颂歌。这，表现在以下几个方面：

第一、全面地折射了上古人民的种种生活，简要地勾勒了上古社会的真实图景。

打开全部上古神话，我们可以清晰地、充分地看到：上古人民最早主要地从事着采集生产，接着主要地从事着渔猎生产，以后又主要地从事着农牧业生产；他们由基本上靠植物的果实根叶为生，到基本上靠动物的肉骨皮毛为生，再到基本上靠农牧产品为生。

与此同时，上古社会先是原始群与血缘公社，继之是母系氏族社会，进而是父系氏族社会，最后是阶级社会。上古人民在原始公有制下过了漫长的岁月，末了步入了私有制，从平等的境地陷入了受压迫剥削的火坑。

相适应的是，上古人民的婚姻，开始时流行乱婚，嗣后实行群婚，再过渡到对偶婚，后来确立了一夫一妻制。人们长期地只

知母不知父，慢慢地才既知母又知父了。

跟上述情况密切相关，上古社会初时以原始人群为单位，渐渐以氏族为单位了，氏族又结合而为胞族，胞族结合而为部落，部落结合而为部族（部落联盟），终于出现了国家。

贯串于上古社会的，是上古人民的各个方面的实践活动。他们先后制造了木质、石质与铜质工具，运用它们与形形色色的自然敌人、社会敌人角逐，向自然与社会的广度、深度进军，并抗击六合之内的一切敌对势力的袭击。

伴随而来的精神活动，多种多样。上古人民自旧石器时代晚期起，崇拜五花八门的自然现象、崇拜图腾，逐步转向崇拜祖先、崇拜人神。他们一 -地创作出了歌舞、绘画、雕塑与神话、史诗、传说等，用以满足自己的需求。他们形成了愈来愈多、愈复杂的伦理道德观念与风俗习惯，并以之指导自己的行动。

……可以说，上古人民与上古社会的一切，统统在上古神话中留下了其影象，虽然简要，却很全面。而且，虽然上古神话用来拍摄的镜头是神幻的，可拍摄出来的上古社会、上古人民的影象，具有真实性。所以高尔基曾说，神话创作就其基础而言，是现实主义的。这不足奇怪，因为真实的社会生活是上古神话的唯一的源泉，上古神话的作者们是社会生活的主人，是从社会生活出发进行创作的；离开了真实的社会生活，上古神话便会失去生命。由是，上古神话不啻是上古社会生活的长卷历史画图。

总之，真实的社会生活是上古神话的根本核心。

第二、突出地再现了上古社会的重大斗争，生动地显示了上古人民的伟大胜利。

上古神话所反映的是全部上古社会生活，但主要的是其中的斗争，特别是重大的斗争。上古人民是劳动者、战斗者，生活在艰难困苦的环境中，创作神话的目的完全是为了帮助自己的劳动、战斗，提高自己的生活。所以，他们绝不会脱离斗争的迫切需要，去大力描述那些普通琐碎的事物；更没有什么闲情逸致，去着意刻划那些毫无意义的东西。他们必然要从现实斗争里，撷

取那些与自己利害攸关的重大题材，作为主要的创作内容。这样，出现在上古神话里的斗争，不是支配、征服自然现象，就是发明、创造各种事物；不是与自然敌人的殊死搏斗，就是与社会敌人的浴血奋战；不是密切关系到上古人民的当前生活，就是密切关系到上古人民的未来前途；不是大大地影响着上古人民的生命财产，就是大大地影响着上古人民的精神生活。上古神话犹如庞大的聚光镜，集中了上古人民的重大斗争，予以突出的表现。

通过对斗争特别是重大斗争的描述，上古神话显示了上古人民的胜利。他们与自然敌人的战斗，尽管遭受过无数次的失败，最后还是高奏凯歌了；他们与社会敌人的拼搏，尽管遇到过数不清的挫折，终究还是取得了累累战果。上古神话对上古人民的败衄，并不掩饰，总是如实地甚至夸张地加以反映；但它着重表现的，始终是他们的胜利，它每每以其胜利掩过其失败。上古神话描述斗争的出发点与归宿点，都在肯定上古人民的胜利。这胜利，大多是伟大的胜利。它们要么是控制难以控制而又影响巨大的自然现象，要么是创制不易创制而又意义深远的社会事物，要么是克服威胁性甚大的敌人，要么是发明作用力很强的东西。它们无一不有力地促进了上古人民的生活、斗争，推动了上古社会的发展、进化，并大大地影响着后世人民的生活、斗争与后世社会的发展、进化。不仅从上古的角度来看，而且从后世的角度来看，它们每一个都堪称伟大。

这样，上古神话便透示出了上古社会发展的基本规律。各种生产斗争、社会斗争交织构成了上古社会的脊梁，上古社会随着生产斗争、社会斗争的发展、变化而发展、变化。上古人民的生产斗争、社会斗争，是上古社会前进的动力。

对于上古社会的前进、对于上古人民的斗争和胜利，上古神话的作者们尽情地给予了歌颂。他们不是斗争的消极旁观者，而是斗争的积极参加者，不是胜利的间接记录者，而是胜利的直接创造者；因此，他们不会淡淡地叙述其斗争与胜利，总是情不自禁地要加以讴歌的。上古神话实乃热烈地歌唱上古社会的重大斗

争的史诗，衷心地赞美上古人民的伟大胜利的凯歌。

总之，重大的斗争与伟大的胜利是上古神话的主要内容。

第三、充分地表达了上古人民的前进志向，强烈地抒发了上古人民的美好理想。

上古社会是日益发展的社会，上古人民是不断前进的人民。他们满怀着雄心壮志，开拓了一个又一个的领域，征服了一件又一件的事物，创造了一项又一项的东西。他们永远睁开着明亮的眼睛，瞻望着辽阔的前方。无论在任何艰危的条件下，遭到任何惨重的失败和牺牲，他们也没有悲观地掉转头去，朝后观望；无论取得了什么光辉的成就，沉浸在什么胜利的欢乐之中，他们也没有心满意足，停滞下来。他们总是坚持不懈地一步一个脚印地向前走去。他们经常从困难中发现光明的出路，在成功的基础上开辟崭新的大道，以通向未来。这种前进的志向，在上古神话中是表达得十分充分的。

上古人民怀抱着前进的志向，归根结底是要实现美好的理想。一个社会没有理想，那是没落的社会；一群人们没有理想，那是腐朽的人们。上古人民身为世界的创造者，时刻迸射着理想的火花。他们虽然力量不够强大，却渴望着完全地战胜禽兽，牢牢地掌握山水，有效地控制日月，自如地驾驭风雨，彻底地根除自然灾害，致命地打击社会敌人；他们虽然知识不够丰富，却渴望着拥有超人的才智，精通一切的事物，发明完善的东西，创立奇异的功勋。他们深受自然与社会的压迫，遂向往做自然与社会的主人；他们生活得异常困苦，遂向往丰衣足食的幸福。正是在这种美好理想的灿烂光芒的照耀下，上古人民不断前进了。而上古神话，即洋溢着他们的美好理想。

这样，上古神话便是上古人民的前进志向的升华与美好理想的结晶，从而展示了上古人民的精神，并作了大力的颂扬。它的作者们，是上古人民的一分子，能够直抒上古人民的胸臆，淋漓酣畅，而无代人表情、朦胧矫揉之病；也一定要着力渲染上古人民的憧憬，尽其绚丽，而无为人立言，轻描淡写之疵。

总之，前进的志向与美好的理想是上古神话的基本精神。

第四、多方地表现了上古人民的优秀才能，形象地展示了上古人民的崇高品德。

上古神话塑造了一系列的英雄形象。他们，无论是巨灵、羲和，或者是盘古、女娲，无论是祝融、巧倕，或者是神农、后稷，无论是夸父、精卫，或者是羿、禹，无论是黄帝、颛顼、或者是刑天、康回，无论是鲧亥、仓颉，或者是夏启、伯夔，无论是布禄陀，或者是密洛陀，无论是扎努扎别，或者是顾米亚……，都是上古人民的化身，都集中了上古人民的才能。

上古人民的才能是优秀的。他们发明弓固然不平凡，掌握火又何尝平凡；开拓农业固然不简单，驯服禽兽又何尝简单；制造文字历数固然了不起，创作歌舞音乐又何尝不是了不起；战胜洪水猛兽固然不容易，粉碎压迫剥削又何尝不是不容易！上古人民尽管处于人类的幼年阶段，就个体而言，其才能是寻常的，就集体而言，其才能却是优秀的。这，凸出在上古神话中的英雄形象上了。

上古人民的才能又是多方而的。他们能够打击禽兽，防御水旱；他们创造了不少工具，发明了许多武器；他们会渔猎，会种植；他们仰能观天象，俯能察地理；他们有力量击败掠夺者，有本领战胜压迫者；他们可以歌舞，可以弹唱；他们能计算，会创作；他们积累了若干斗争经验，掌握了好些生活知识……。在上古时代，只有他们才是全能的。他们的一切才能，都由上古神话的英雄形象体现出来了。

同时，上古神话中的英雄形象，概括了上古人民的种种崇高的品德。

他们是勤劳勇敢的。他们勤奋地劳动着，勇敢地战斗着，不怕辛苦，不畏强敌，不贪安逸，不计危困。严峻的困难当前，他们敢于迎击；凶恶的敌人来临，他们敢于反抗。他们凭借劳动的双手，去克服形形色色的危困；他们仰仗顽强的精神，去摧毁各种各样的敌人。在他们的字典里，没有懒散、怠惰、怯懦、退缩

一类的词语。神农与乌恩就是这一方面的杰出代表。

他们是赤胆忠心的。为了大众的幸福，他们能够率先挺身而出，承担起最艰巨、最危险的任务；为了集体的利益，他们能够不顾个人安危，坚守在最前沿、最不测的阵地。只要于人民有好处，他们可以献出生命，义不反顾；只要于子孙有福泽，他们可以全力以赴，一往无前。鲧、禹与阿扎，就是这方面的卓越楷模。

他们是乐观坚定的。大自然对他们的压迫是够沉重、凶狠的了，社会敌人对他们的迫害是够残酷、厉害的了；但他们既没有后退，更没有屈膝。他们遭遇过的失败是不可胜数的，他们承受过的打击是难以计算的；但他们既没有丧失信心，更没有陷入绝望。他们始终乐观、坚定地争取最后的胜利，奔向光明的未来。任何严峻的困难吓不跑他们，只有他们去扫荡严峻的困难；任何凶恶的势力打不倒他们，只有他们去消灭凶恶的势力。悲观主义与他们是格格不入的，投降主义与他们是水火不相容的。精卫、夸父、刑天、当万与蓉莲就是这方面的突出典型。

他们是积极上进的。没有的东西，他们就动手创造；不好的东西，他们就加以改进。他们对没有认识的现象，争取认识；他们对没有掌握的事物，力图掌握。认识、掌握了一种后，他们又去认识、掌握另一种，决不停止；创造、改进了一项后，他们又去创造、改进另一项，决不满足。他们永远一步一步地前进，一尺一尺地提高，从来没有滞留的时候，从来没有向下的惰性。巧倕、先通就是这方面的鲜明旗帜。

他们是爱憎分明的。在他们的心目中，凡是危害人民利益的，就是敌人；凡是维护人民利益的，就是英雄：一丝不苟，半点不混。对英雄，他们敬爱，而且敬之至崇，爱之至深，定要尽情歌颂、竭力尊荣而后已；对敌人，他们憎恨，并且憎之至极、恨之入骨，誓必痛加贬斥、彻底翦灭而后快。他们的标准明确，感情强烈。这贯串在几乎每一神话里。

上古人民就是这样的人民。他们正是发挥了自己的优秀才

能，发扬了自己的崇高品德，才创造了世界、才打败了敌人，才推进了社会，才开辟了前途。他们不愧是历史的主人。对此，上古神话的作者们毫无保留地表示了赞美。他们是在赞美自己的集体，态度自然极其热情；他们是在赞美自己的英雄，情绪自然异常炽烈。所以，上古神话是赞扬上古人民的才能的颂歌，是表彰上古人民的品德的金榜。

由是，从上古神话可以透视到一个历史的真理，——人民是历史的主人。上古神话的作者们虽然不可能明确地认识历史的真理，如同他们不可能明确地认识社会发展的基本规律一样；但是，他们身为社会的主体，身为生产斗争、社会斗争的战士，是会感受到历史的真理与社会发展的基本规律的，是会在自己的作品中不自觉地显露出它们的。

总之，优秀、崇高的人民是上古神话的首要主角。

第十二章

中国上古神话的艺术风貌

在上古神话的百科性中，文艺性为其最主要的性质之一。后人，一般的也是从文艺的角度看待、欣赏上古神话的。因此，我们有必要单独地探讨上古神话的艺术问题。

文艺作品的思想内容，不是自我存在的。它要通过一定的创作方法与艺术技巧，表现在一定的艺术形式里。所以，一部文艺作品的成就如何，一个艺术家、作家的作品的成就如何，一个时代的文艺作品的成就如何，既要看它的思想内容怎样，又要看它的艺术怎样。对上古神话，同样如此。

我国上古神话的思想内容异常丰美，其艺术也相当优美。在思想内容上，它具有独特的风彩；在艺术上，它同样具有特异的风貌。

我国上古神话的特异的艺术风貌，主要具现于三个方面：一曰卓异的创作方法，二曰优异的创作技巧，三曰殊异的美。

第一节　卓异的创作方法

创作方法（艺术方法）是作家、艺术家反映与表现现实的基本的原则、方法。每一作品，都是作家、艺术家运用一定的创作方法创作而成的。其创作方法，有相同于其他作品之处，也有相异于其他作品之点。

上古神话的创作方法，基本上是浪漫主义。高尔基曾经指出："神话乃是一种虚构。……如果在既定的现实中所抽出的意

义上面再加上——依据假想的逻辑加以推想——所愿望的、所可能的东西，这样来补充形象，那么我们就有了浪漫主义，这种浪漫主义是神话的基础。”① 至确。不过，上古神话的浪漫主义，主要的不是消极浪漫主义，而是积极浪漫主义。

积极浪漫主义与其他创作方法，都是一个历史的概念。从上古神话到现在的某些作品，积极浪漫主义经过了许多变化，有了长足的进展。一方面，积极浪漫主义具有一般的、根本的性质，它贯串在各个时代、各个时期、各个作家与各个作品的积极浪漫主义里；另方面，各个时代、各个时期、各个作家与各个作品的积极浪漫主义，各有其特色。在研究每个时代、每个时期、每个作家与每个作品的积极浪漫主义时，我们既要从积极浪漫主义的一般的、根本的性质——共性出发，更要注意到每一积极浪漫主义的特色——个性。只有这样，才能真正地了解每个时代、每个时期、每个作家与每个作品的积极浪漫主义。

那么，上古神话的积极浪漫主义具有哪些特点呢？

一、宏伟而幼稚的积极幻想

每一种创作方法，均通过一定的途径去再现现实生活。如果说，现实主义是“如实”地再现现实生活的话，那浪漫主义则是“理想”地再现现实生活的。“如实”的情况有所不同，就有不同的现实主义；“理想”的情况有所不同，也就有不同的浪漫主义。上古神话不是以一般的理想去再现现实生活的，而是以虚幻的理想——幻想去再现现实生活的；因而，其浪漫主义有异于前一种浪漫主义。上古人民从事着壮阔艰巨的斗争，生活于艰难竭蹶之中，渴望认识与驾驭客观世界，创造美好的境遇；然而，限于条件，力不从心，无法深刻地认识与有力地驾驭客观世界，使自己的境遇美好异常。因此，他们在创造神话时，不但不能也不想去如实地描述现实，而且对现实也不作一般的理想的描述，他们只是运用幻想的三棱镜把现实的面目折射出来。这样，展现在上古

① 《高尔基文学论文选》第337页，人民文学出版社，1958年版。

神话中的世界万物，基本上是上古人民在主观的想象里所幻化出来的样子，而非其实际的形象。

上古神话用以折射客观世界的主观幻想，其主流是积极的。响彻于幻想中的声音，主要是号召人们向前：像羲和那样去控制日月，像巨灵那样去开辟山岭，像大禹那样去根治洪水，像鸟蒙那样去消灭百害，像后稷那样去夺取丰收，像女娲那样去开创万物，像巧倕那样去发明东西，像刑天那样去进行斗争，像康回那样去改天换地……。它没有诱导人们在残酷的现实面前退却，回到那更加原始的过去岁月里，或者逃避现实，仅仅用感伤、叹息来抚慰枯萎的心灵；恰恰相反，它总是有力地鼓舞人们正视现实，英勇搏斗，跨越艰危的目前，举首遥望那灿烂的前景，迈步向前。这一点，有别于消极浪漫主义的幻想，后者是让人们悲观失望，拉着人们退后屈服的。

上古神话的积极的幻想，在性质上与一般的积极浪漫主义的幻想是一致的。但它又不完全同于它们，而是既宏伟复幼稚的。

说它宏伟，如前几章所展现的，那是够宏伟的了！且不说盘古等开创天地万物之类宏伟之至，即便仓颉等造文字之类，也是十分宏伟的。高尔基说："……原始人的想象的、假想的、然而已经工艺化了的思想是眼光远大的，这种思想竟致不亚于我们现代的假想，例如，利用地球环绕地轴的转动力来消除北极的冰块。"① 是的，但我们还可以进一步说，上古神话的幻想，比起现代人的幻想来，其宏伟还有过之而无不及。上古神话的作者们，生活在地上，却不甘于只踮起脚来瞻望前方，瞭望到不远之处便算了；也不满足于登上高山之颠，仅仅环视着千百里内外便罢了；他们是鼓起强劲的六翮，奋飞到了宇宙之上，临睨着天地。

说它幼稚，那也幼稚得惊人。上古神话的作者们，竟以为神用泥巴就可以造出人类，这与小孩子捏好泥人后，把泥人当作真人一样对待，岂不是差不多吗？他们竟以为用弓箭就能够射下太

① 《高尔基文学论文选》第321页，人民文学出版社，1958年版。

阳，这与小孩子手拿竹筒，视之为导弹，岂不是很相近吗？在小孩子的心目中，凡百事物，都与人一般；在上古神话作者的心目中，也是如此。上古神话的幻想，在在显出了幼稚性。这是自然的：上古人民本来是人类的儿童，他们受客观条件与主观能力的制约，无法进行科学的幻想，只能根据自己的有限见闻与微薄知识，随心所欲地幻想一番，而不考虑到它是否有可能性。

上古神话的幻想那样地宏伟，又这样地幼稚，看起来是矛盾的，实质上是相反相成的，——正因为上古人民稚气十足，其幻想才会突破一切樊篱，驰骋于天表，无所底止；而这样漫无边际、无所不能地幻想，又使其自己显得幼稚了。宏伟与幼稚有机地结合在一起，就呈现了一般的积极浪漫主义的幻想所没有的色彩。

要之，可以说，宏伟而幼稚的积极幻想，是上古神话的积极浪漫主义的灵魂。

二、神奇而朴素的人物形象

文艺对生活的反映，凭借着形象。一切创作方法，其中心环节都是构造形象。而不同的体裁，所要求的形象不同；这不同的形象，又见出了其创作方法的不同特色。就故事体的文艺作品而言，它需要人物形象为其主脑，无论它是现实主义之作，或者是浪漫主义之作，皆然。不过，现实主义之作是按照客观的人物的本来面目塑造人物形象的，其人物形象是客观的人物的忠实概括，虽比客观的人物提高了，却与他们相去不远，客观的人物可望之也可及之；浪漫主义之作则不然了，它是按照作者的主观的愿望塑造人物形象的，其人物形象是作者的主观愿望的直接表现，虽未脱离客观的人物，却远远地超过了他们，客观的人物可望之而不可及之。这是浪漫主义与现实主义表现在故事体的文艺作品中的一个重要区别。

浪漫主义的故事体的文艺作品，其人物形象有上述的一致性；但不同的作品的人物形象，还有相异之处。上古神话的人物形象，以其神奇性与朴素性而别具一格。

上古神话所表达的，既是宏伟的幻想，一般的人物形象便不足以体现之，必须有更加浪漫的人物形象才行。于是，上古人民依据其神灵观念，塑造出了神奇的人物形象。他们是客观的人、物的幻化，高高地飘浮在客观的人、物上面，较之一般浪漫的人物形象，更为虚无缥缈，远非客观的人、物所能企望的了。

神奇的人物形象，主要是神魔鬼怪，神话即主要由他们的活动所构成。他们在上古人民的刻划下，一个个都神奇异常：他们的形状是奇形怪状，系现实中的人与物的综合与铺张；他们的才能是奇才异能，系现实中的自然力量与社会力量的融汇与夸饰；他们的环境是奇方怪地，系用抽自现实的幻丝织成的；他们的作为是奇行异事，系自然活动与社会活动的幻化。

这样的人物形象，恰能充分地满足那宏伟的幻想的要求。而幻想的幼稚性，则有人物形象的朴素性与之相适应。上古神话的人物形象，一般没有纷繁的言语行动。他们所作所为，多是一种事情，少有几种事情的；或者多是一桩事情，少有几桩事情的。他们一般更没有复杂的思想感情，人们只见他们在那里一个劲地活动，很少见到他们瞻前顾后，左思右想，时喜时怒，或哀或乐……。同时，他们干什么事情，往往是容易的，一下两下便做完了；即使个别的遇有波折，那波折也比较简单。这种朴素性，如果拿后世某些积极浪漫主义作品的人物形象来比较，即愈加分明：如民间创作《大唐三藏取经诗话》中的猴行者，其言语行动多么纷繁，其思想感情多么复杂，其斗争过程多么曲折，更不用说《西游记》中的孙悟空了。上古神话没有任何人物形象是这样的。它不需要这样的人物形象，因为幼稚的幻想，有了朴素的人物形象就足够体现了；它也不可能有这样的人物形象，因为上古人民自己即是朴素的，只能塑造出朴素的人物形象。至于流传至今的少数上古神话的人物形象，已经并不怎么朴素，那是由于受到了后人的加工。

上古神话的积极浪漫主义，就是以其神奇的、朴素的人物形象，而与其他浪漫主义作品的人物形象有别。

要之，可以说，神奇而朴素的人物形象，是上古神话的积极

浪漫主义的躯体。

三、磅礴而单纯的英雄气概

各种创作方法，从各自的指导思想出发，适应着各自的艺术形象的要求，赋有各自的情调：有的高亢，有的浑厚，有的低沉……，等等不一。上古神话的积极浪漫主义，基于其宏伟而幼稚的积极幻想，神奇而朴素的人物形象，充满着磅礴的、单纯的英雄气概。

占着上古神话的主要地位的是正面人物。他们大部分既集中了上古人民的才能、品德，又概括了上古人民的意志、决心，更饱含了上古人民的愿望、理想，都是英雄。而且，这些英雄，不是普通的英雄，而是气势磅礴——气贯天地、势吞环宇的英雄。

他们立志创造出举世无匹的奇迹。瞧：神龙驾驭了变化莫测的雨水；羿隆掌握了威震四方的箭霆；伯益开掘了水井，那足以使得“龙登玄云，神栖昆冈”；后夔始作了音乐，那能够招致“百兽率舞，凤皇来仪”；生火“专家”祝融，就可以“光照四海”；天文“学者”噎，就有力量“行日月星辰之行次”……。世界上本有的事物，英雄们要一一地控制之，并且，一定要是完完全全的控制；世界上没有的东西，英雄们要一一地创造之，并且，务使其创造成为空前乃至绝后的伟绩。的确，他们具有开创一切的创造者的气概。

他们立志消灭掉任何强悍的巨敌。流金烁石的九个太阳，泛滥大地的共工、相柳，统治宇宙的皇天上帝，作雾降旱的蚩尤兄弟，等等都够强悍的了；可英雄们，或射落之，或诛杀之，或斗争之，或荡除之。无论怎样的敌人当前，英雄们毫无惧色，敢于挺身向前，与之鏖战，打击他们；无论怎样的困难横道，英雄们绝不绕行，一直昂首前进，与之较量，冲破它们。六合之间，没有谁能够阻挡英雄们奔向远方。的确，英雄们具有战胜万魔的战斗者的气概。

在战斗中，在创造中，他们倘若遭到了挫折，甚至丧失了生命，那么，他们的战斗、创造的行动，仍会继续下去，不达目

的，绝不中止。精卫是这样，夸父是这样，鲧是这样，刑天也是这样。他们没有放下武器的时候，没有真正死亡的时候，而是永生地战斗着、创造着。俯首低首，弯腰伏地，对于他们，都是不可想象的事情。的确，他们具有顶天立地的硬骨头的气概。

可见，英雄们的气概是磅礴宇宙的。但同时，又是单纯的。上古人民有着“实心眼儿”，满心想着的只是要创造天地万物，征服世间一切，复满以为凭他们知道、掌握与想象的东西，便可达到目的；至于创造天地万物、征服世间一切的主观条件、客观可能性与繁难过程，很少在他们考虑之列。必然地，他们贯注在英雄形象里的气概，有单纯的一面。你看：巨灵竟然要用“手荡足踏”去打开高山，盘古竟然要以自己的躯体去化出百类，精卫竟然要独个儿衔木石去填平东海，女娲竟然要“积芦灰以止淫水”，这一类，难道不十分单纯吗！

单纯到这等程度，复磅礴到那种地步的英雄气概，是其他的积极浪漫主义的作家、作品所没有的，而为上古人民的神话所独具。

要之，可以说，磅礴而单纯的英雄气概，是上古神话的积极浪漫主义的基调。

四、巨大而简约的怪异夸张

创作方法包含有某些创作手段在内。为各种创作方法始终需要的、最重要的创作手段，是夸张。文艺离不开夸张，甚至不妨说，没有任何一点夸张，就谈不上文艺。不管是现实主义也好，或者浪漫主义也好，皆须运用夸张。区别在于，创作方法不一样，其夸张也不完全一样。现实主义的夸张，基本上是对客观生活的虚构与集中，它遵照着事物发展的逻辑；浪漫主义的夸张，则基本上是对客观生活的臆想与扩大，它依循着作者主观的想象。在浪漫主义中，上古神话的积极浪漫主义又独树一帜，它采取的夸张乃是巨大的、简约的怪异夸张。

宏伟的幻想、神奇的形象、磅礴的气概，莫不要求夸张一定得是巨大的，不能是平常的；上古人民的壮阔的斗争，则给巨大的

夸张提供了雄厚的基础。所以，许多神话都夸张之至：形容神高，有如东方某神，高达千仞；形容物长，有如灵山之蛇，长九万里；描绘旱灾之烈，是“十日并出”；描绘水灾之大，是“洪水滔天”；渲染英雄的力量，可使天崩地陷；渲染贤人的智慧，能知天下万物……。这种夸张，在开天辟地之类的神话中，更是臻于极顶。任谁听了或读了上古神话，都不会不惊服于上古人民的夸张的大胆，不会不赞叹上古人民的想象力的强大。

当惊服不已，赞叹不绝时，人们也会感觉到，上古神话的夸张又相当简约。它的作者们在进行夸张时，多是侧重于一个方面：或者顺着物势力加延伸，如说大就尽量使之大，说高就尽量使之高；或者按照简单的逻辑予以推想，如一个太阳还造成了旱灾，大旱就说是许多个太阳在捣乱了；或者依据某种表面现象大加铺张，如日月与眼睛有相似之处，就说盘古的双目化成了日月。少数作品作了两三个方面的夸张，也是如此。上古人民的思想意识有简约的一面，其夸张自然也会染有这样的色彩了。这样的简约，也正适合于幻想的幼稚、形象的朴素与气概的单纯，且在一定程度上取决于它们。

巨大而简约的夸张，当然显得怪异，远远地超乎常情常理之外。现实中的人物、事物，都从来不可能有上古神话所夸张的那个样子。即使后来的浪漫主义之作的夸张，一般也没有上古神话的夸张那么怪异的。

如是的巨大、简约的怪异夸张，在别的浪漫主义之作中是非常罕见的。

要之，可以说，巨大而简约的怪异夸张，是上古神话的积极浪漫主义的羽翼。

综上所述，宏伟而幼稚的积极幻想，神奇而朴素的人物形象，磅礴而单纯的英雄气概，巨大而简约的怪异夸张，有机地交织成了上古神话的积极浪漫主义。它们是互相关联、彼此配合的。缺少了哪一点，都会影响上古神话的积极浪漫主义的完整性。

上古神话的积极浪漫主义，可简称上古积极浪漫主义。对于

上古时代而言，它是一种卓异的、先进的创作方法。正是由于运用了它，上古人民才创作出了美妙、迷人的神话，上古神话的广阔、深刻的思想内容才得以生动、充分地展现出来。

上古积极浪漫主义，正像其他的创作方法是一定社会的产物，并与作者的思想、气质密切相关一样，是决定于上古社会与上古人民的。上古社会是一个开拓性的社会，上古人民是开拓性的人民；但上古社会又是人类社会的草创阶段，上古人民处于人类的童年时期；因此，上古积极浪漫主义便呈现出前述的特异面貌了。

第二节　优异的创作技巧

上古神话的艺术性，有如其他的佳作，既由其卓异的创作方法表现出来，又由其优异的创作技巧表现出来。

杜勃罗留波夫谈到俄罗斯民间创作时，曾说："仔细地分析我们的歌曲、民间故事等等，就不会不发现，人民在里面创造了某些特殊的表现方法，这种方法或多或少是现在常被使用的。"①当我们仔细分析我国上古神话时，我们同样会发现，上古人民创造了、运用了一些特殊的表现方法——优异的艺术技巧，它们使得上古神话更加鲜明生动，感染力更强。

先看其塑造人物形象的艺术技巧。上古神话塑造了不胜枚举的人物形象。他们许多是一般性的，也有不少是典型。为了使人物形象特别是典型形象充实丰满，栩栩如生，上古神话的作者们这样地进行了塑造：

其一、尽量将人或物的某些方面的特性高度集中，熔铸到人物形象中去，使之成为充分的典型形象。如自然界的一切，大至日月星辰，小至草木虫豸，都是自我生成的，这种自我生成的力

①引自《苏联民间文学论文集》第179页，作家出版社，1958年版。

量无穷无尽；而人类又富有创造力，不断地创造着世界：这些，全部地概括起来，赋予某些神，他们便成了开天辟地创万物的旷绝古今的宏伟人物。创制社会百物的大神亦然，他们的形象中，融有创制这种东西的人们的才智，又融有创制那些东西的人们的才智，融有这一代人的开创性，又融有那一代人的开创性。从大禹身上，我们可以看到上古社会一切忠诚为民的人们的影子，一切勤劳勇敢的人们的影子，一切抗洪救灾的人们的影子，一切公而忘私的人们的影子。而上古社会所有侵凌者、压迫者的凶横、暴虐、狡谲、险恶，都具现于蚩尤的面目里。……上古神话的成功的典型人物，莫不是这样塑造出来的，因而能充分地显示出他们所代表的人或物的面貌。它能做到这一点，主要的是因为它的作者众多，每一个人物形象都受到了无数人的加工，他们把自己拥有的，或自己所见所闻的他人或他物拥有的，以及自己与他人所渴望有的，统统灌注于人物形象中了。这是民间文学创作的一个显著特点，也是它的巨大优势所在，是一般的个人创作所难比拟的。所以，古今中外所有溢光流彩、脍炙人口的典型人物形象，大多是民间之作，或是在民间创作的基础上提炼而成的，像诸葛亮、曹操、孙悟空、堂·吉诃德等等。

其二、力求人物形象特别是典型形象个性化，以使他们富有生命力。大家知道，各类人物形象都有其共性，但共性寓于个性之中，通过个性而表现出来，没有个性就见不出共性；同时，人物形象的个性必须明朗、突出，否则，人物形象就是苍白无力的，不过是抽象的共性的图解而已，根本站不起来。上古人民虽然不可能有这种理性的认识，但在生活中，他们感受得到，每一个人都有其个性，每一事物都有其特色；虽然，上古人民尤其是原始社会的人民，其个性一般地不太分明，但也有棱角朗然的，而且随着社会的发展，一般人的个性愈来愈凸现了。因此，尽管上古神话中的部分人物形象缺少明显的个性，可部分人物形象特别是典型形象的个性，像浮雕般地凸出，令人触目难忘。这些人物各自具现着一类人物的共性，又各自赋有鲜明的个性。如：

龙、凤与麒麟均集中了某些动物的特质，但龙以威猛多变见长，凤兼有威猛与善良，麒麟则以善良为主；鲧与禹皆凝结了上古人民的斗争精神，而鲧鲠直，禹勤劳；精卫与夸父均饱含着上古人民的战斗意志，可精卫柔韧，夸父刚勇；共工与蚩尤皆概括了社会敌人的凶恶，然共工粗横，蚩尤狡谲……。这样，他们“每个人都是典型，但同时又是一定的单个人，正如黑格尔所说的，是一个‘这个’”①。唯其如此，他们充满了生机，数千载而下，犹使人觉得生气盎然。

其三、把人物形象摆在跟人民发生巨大利害关系的地位上，以突现他们的本质。上古神话中的人物，要么严重地危害着人民，——吞吃呀，曝晒呀，淹没呀，为祟呀，残杀呀，掠夺呀……；要么有力地帮助着人民，——打败禽兽，解除水旱，消灭疾病，驾驭天象，发明工具，创造文化，抗击压迫，战胜掠夺……。危害人民者，坏；帮助人民者，好；有的时而帮助人民，时而危害人民，则时而是好的，时而是坏的。于是，人物形象的本质，一下子便清清楚楚地披露出来了，给人以十分明晰的印象。本质模糊的人物形象，在上古神活中是没有的。

其四、将人物形象特别是典型人物经常放在尖锐的斗争中，以显示他们的才品。上古神话所描述的斗争，常是你死我活的斗争：不是夷羿射死猛兽长蛇，就是猛兽长蛇吃掉夷羿；不是大禹治平洪水，就是洪水淹没大禹；不是黄帝消灭蚩尤，就是蚩尤吞并黄帝；不是刑天打败上帝，就是上帝斩杀刑天，等等，非此即彼，没有调和的余地。有的斗争，尽管不是你死我活的，也是严重的：无论是巨灵的开山，羲和的驭日，或者神农的开拓农业，夏启的窃取歌舞，都需要付出很大的精力，克服巨大的困危。正是在这种斗争的激流里，人物竭力发挥其全部的能力，各显神通，互比高下；又充分表现其内在的品质，或善良美好，或凶恶乖戾，或赤胆忠心，或顽劣野蛮，或英勇顽强，或阴险横暴。从

① 《马克思、恩格斯论文艺和美学》第796页，文化艺术出版社，1982年版。

而，他们的才品全面地表露出来了，历历在目。

其五、让人物形象每每进行重大的活动，以浮现他们的风貌。上古神活充满了行动性，其人物形象始终在行动着，只是在行动着，没有停息的时候，也没有光是内心思索的时候。并且，他们的活动多是重大的，要么在降给人们以福泽，要么在带给人们以灾祸，要么在创造某一件东西，要么在苦战某一个敌人，要么在控制意义深远的事物，要么在干影响巨大的事情。从连续不断的重大活动中，人物形象的风貌朗然如画了。

其六、给人物形象有时安排一定的环境，以托出他们的身姿。环境是人们活动的舞台，在这舞台上人们表演自己的一切。人物形象亦然。上古神活在一些情况下，没有把人物形象的环境刻划出来；但在另一些情况下，为人物刻划了环境，有的还是相当典型的。如关于洪水的神话，那下淹大地而上触天庭的滔滔洪水，既概括了前后万千年的洪水之灾的情景，又渲染了一次泛滥百千里的洪水之灾的场面，触目惊心。在这种环境里，人物形象立体化地屹立在人们的眼前了。

这些个手法，都是值得称道的。凭借着它们，上古神话把许多人物形象塑造得有血有肉，呼之欲出，使他们成了我国文学史上第一批成功的人物形象，其中若干个还是不朽的典型形象。

上古神活是一种故事。在构作故事方面，它也有令人赞赏的艺术技巧，那就是：

情节简要，线索单一——绝大部分的神话的情节，都不纷繁：有的不过一两个；有的略多一点，四五个；个别更多的，也无非是十来个而已。只有少数综合性神话的情节，比较多。并且，无论什么情节，其过程一般是简炼的，不作太多的铺陈。作品的线索也不复杂，多是一条线索贯穿首尾，有两条线索的（像鲧、禹治水那样）极为少见。这样，故事就十分明快，能让听众一目了然，听得明白，记得牢固。

矛盾突出，波浪时生——上古神话很少描述平平淡淡的矛盾，更不把矛盾描述得松松散散，而是集中地刻划尖锐的矛盾。

矛盾的发展，有的是平铺直叙、一帆风顺的，但也有的曲曲折折、起伏不平、一张一弛、或开或阖，避免直通到底，一泻无余。某些篇幅较长的作品，如《苗族史诗》之类的综合性神话，或如《鲧、禹治水》、《东、术争战记》、《种籽的起源》（藏族）等等，都是这样，试看《种籽的起源》：

有九兄弟，靠打猎为生。小弟弟懂鸟语，一次给一只喜鹊肉吃，喜鹊告诉他会出九个太阳，要他杀条奶子牛，埋在深坑里，上盖九层荆棘、九层石板，再带上獐子、马、蚂蚁、槌子，藏到牛肚里去。他告诉哥哥们，他们不信，他就照喜鹊的话做。他渐渐觉得热起来，用槌子打个洞，先后叫獐子、马、蚂蚁钻出去看，太阳越来越多，獐子被烧掉了长毛，马的大部分长毛也烧掉了，蚂蚁烧得腰子快断了，它们以后也就成了这个样子。过了七天，又只有一个太阳了，他才出来，看见到处一片枯焦，没有人没有水，就走到天边的天泉去找。一只朱色鸟要他把金指环吊在泉边的树上，请求来挑水时取环戴上的天神三女做妻子。三女带他上天，要他经过云、月亮、太阳时不要喊压得痛、太冷、太热。他忍不住喊了，就往下掉，每次都搭帮三女牵住。天神先骂女儿带他上天，经过天后劝解，才表示，要他一天砍开种四斗青稞籽的火地，再一天耕好，再一天把油菜籽种下去，再一天收回种籽。三女请十一个头、千眼千手的比亚司东神帮助他完成了任务，一只吃了三粒油菜籽的鸽子也被他射下，取出了油菜籽。天神见他能干，把三女嫁给了他，但要他穿破一双穿不破的狗皮靴才能回去。替天神烧炭的老人告诉他在木炭走一万转，把靴子穿破了。天神见女儿愿跟丈夫下凡，大怒，只给他们一粒油菜籽、圆根种籽，又只准她光着身子去告别母亲、姐妹，防止她带东西走。她藏了一粒青稞、麦子在口里，一粒豌豆在鼻孔里，一粒荞子在指甲里，又用两粒葫豆当耳环，告别出来。天神把他们赶下凡去，不准再上天。他们种地度日，生活越来越好。三女用麦粉、酥油、蜂蜜做成

饼子，请乌鸦送给父母姐妹。天后问怎么吃，见乌鸦说不出，就去烤，把饼烤化了。天神以为女儿欺哄他，叫油菜籽变苦、圆根变得又硬又臭。天后关心女儿，写张祝他们不怕风吹雨打的条子，要乌鸦带给他们。乌鸦在路上啄牛粪吃，把条子掉在树上，从此树不怕风雨，人到它底下去躲风雨。天神又放老鼠、天雀子下去吃庄稼，天后只好放下猫、鹞鹰去捕鼠雀。天神没法，只得不管了，偶尔生气，打雷下雨。真可谓一步三转、一波三折。

较长的作品如此，某些篇幅短小的作品也如此。你看夸父追日，着力描述夸父与太阳的矛盾，矛盾异常剧烈；夸父赶上了太阳，眼见成功在望，不料干渴而死；但死后不甘罢休，化生出邓林，抵制了太阳的毒热。这种作法，可以紧紧吸住听众之心，步步引人入胜。

出乎意外，迹近情理——出现在上古神话中的矛盾、情节，往往离奇得很，不在听众的预料、想象之中，甚至是难以揣测到的；但又在一定程度上，与情理相近。随便举个例子来说吧：彝族《天神的哑水》描述天王只想让一种生物会说话，人抱青蛙一道走，青蛙让人喝说话的水，喝了哑水的青蛙再不能说话，青蛙舍不得吃稻谷而只吃害虫，这些都出人意料；但现实中，确实只有人能说话，吃了哑药的人会丧失说话能力，青蛙只吃虫不吃谷，上古社会尤其是原始社会的人民充满了舍己助人的精神。此类矛盾、情节，可使听众一方面深感兴趣，另方面颇感真实。

循环递进，对比烘托——某些神话连用几个类似的情节（一般为三个），或者循环递进，或者对比烘托，或者双蜂并立，或者花开数枝，或者兼而有之，以表现事情、人物。如《桑哥哥和白姑娘》（见前），即有循环递进、对比烘托的情节。又如：

一只大水鹰飞来，遮了半边天，吸干水走了；一条大火龙游来，遮了半边天，吸光火走了。天下一片黑暗，人们没火没水，活不下去。钟郎、蓝娘夫妻决心去把水火找回来。钟郎往东去找火，遇到个病倒在路旁的老爷爷，给老爷爷尔

西吃，老爷爷告诉他，必须到火热的金水湖里浸一天一夜，才能降服火龙。他忍受了火热，炼成了金身，抓住火龙，把火龙的鳞甲揭下来，抛上天去成了星星。火龙只得吐出火来，又载着他去找妻子。蓝娘往西去找水，遇到个病倒在路旁的老婆婆，给老婆婆东西吃，老婆婆告诉她，必须到冰冷的银水湖里浸一天一夜，才能降服水鹰。她忍受了冰冷，炼成了银身，抓住水鹰，把水鹰的羽毛扯下来，落在地上成了雪花。水鹰只得吐出水来，又载着她去找丈夫。两人找来找去，始终见不着面。三公主知道了，叫钟郎当日神，蓝娘当月神，安排他们定时相会。（畲族《金水湖和银水湖》）

其中即有双蜂并立、花开两枝的情节。这种民间故事里常见的手法，有便于记忆、加深印象、突现人物、韵味深长之效。

以上的艺术技巧，将故事编排得明白晓畅，生动活泼，饶有意趣，使上古神话成了我国文学史上第一批精彩的故事，其中若干个还具有永久的魔力。

上古神话的种种的优秀的艺术技巧，不是凭空生发出来的，而植根于上古时代、上古人民的土壤里，并与上古神话的性质、特点、作用有着密切的关系。上古人民有其性格；他们总是从自己的切身利害出发去看待、评价事物的；他们时常生活于尖锐的斗争中；他们的活动有许多是重大的；他们在一定的环境中生活着、战斗着；他们意识单纯；他们行进在矛盾重重的曲折道路上；他们往往遇到料想不到的事情；他们的周围常有截然相反的人物：由是，他们方能创造出有关的艺术技巧来。这些艺术技巧，正适应了上古神话的要求。

优秀的艺术技巧，与先进的创作方法结合在一起，形成了上古神话的特具的艺术风格：出神入化，朴实有力。也许，可以用龙的形象，作为上古神话的艺术风格的表征。

这样的风格、创作方法与技巧，具现了上古神话的相当高的艺术性。

第三节　殊异的美

运用特异的创作方法、优异的创作技巧创作出来上古神话，按上古人民的特殊的美学观创作出来的上古神话，其美自有殊异之处。

上古神话的殊异的美，简括言之，是奇伟而粗犷的崇高美与神幻而天真的阳刚美。

步入上古神话所安排的环境，你仰视，是高峻得难以窥测的“九重天”、“十二层天”；环顾，是辽阔得无边无际的“九野”；远眺那巍巍昆仑，“增（层）城九重”，高数万里；遥观那茫茫归墟，“无底之谷”，水深至极……。你周围的许多景物，都奇伟得令你瞠目结舌，惊诧莫名。身处其中，你心中不由不涌起美感的潮水。这奇伟的环境，一方面，是大自然所提供的，天地山川，处处有奇伟；但另方面，更是上古神话的作者们所雕琢的，——他们按其需要，按其对世界的认识，按其美学观，对奇伟的天地山川着意加工，使之更加显得奇伟了：“无底之谷”的归墟较之沧海，“九重”、“十二层”的天庭较之苍穹，不是还要奇伟得多吗！

但上古神话雕琢出奇伟的环境，目的主要不在于让人们去观赏它，而在于为奇伟的人物布置合适的场所，让他们能够大展身手，展现其奇伟的形象。一定的人物需要一定的环境，一定的环境烘托出一定的人物。在上古神话的奇伟环境中，涌现了无数的奇伟人物。他们大部分是正面的形象，并且多是英雄，多是顶天立地的英雄。有的英雄，其形体就是异常庞大的，像盘古、木十伟等，高齐天地。可更主要的是，英雄们普遍具有奇才异能：或掌管着大自然的种种事物，——日月星辰，风雨云雷，山川草木，鸟兽虫蛇，生命疾病等等，甚至天堂地狱、魑魅魍魉之类实际上不存在的事物，也无不在他们的管辖之下；或始创了宇宙间

的样样东西，——衣裳房屋，弓矢舟车，农业牧业，陶器铜器，文字武器，科学文艺，巫医刑狱等等，乃至昊天大地，统统是由他们创造出来的；或战胜了形形色色的敌人，——凶禽猛兽，大旱洪水，暴风地震，瘟疫死亡，压迫者掠夺者等等，以至上帝、土伯，全都败于他们之手。英雄们还禀赋着许多高贵品质：他们英勇无畏，不论怎样强大的敌人，都敢与之奋战，始终一往无前，绝不退缩，有如乌恩，终其一生，消灭了不少的恶魔怪物；他们坚韧不拔，即使遭受了挫折，丧失了生命，也仍然坚持斗争到底，不达目的，绝不休止，有如神农、夸父；他们赤胆忠心，为了大众的幸福，甘于履艰临危，有如鲧、禹，力图治平洪水，一个不顾杀身之祸，去偷窃上帝的“息壤”，一个不计自己的安乐，三过家门而不入。这些，处处显示了英雄们的奇伟。他们，源于巨大无比的自然力量。宇宙的形成，日月的运行，风暴雨骤，山排海啮……，震撼着上古人民的心灵，经过上古人民的形象化，便一一成了奇伟的英雄。同时，他们源自上古人民的集体。就个体而言，上古劳动者的才能低下微小，品质上也有这样那样的缺点；可就集体而言，上古劳动者是具有优秀的品质、突出的才能的，为着氏族、部落、部族等的生存、发展，辛勤劳动，勇敢战斗，流血流汗，前仆后继，不断前进，打败了一个又一个的强敌，创制了一样又一样的东西，开拓了一块又一块的领地，——这些，由神话广泛地概括起来，并加以高度的夸张，赋予英雄们，他们便奇伟之至，巍然屹立于寰宇之中。

奇伟的英雄，常常从事着奇伟的斗争。只有奇伟的斗争，才使他们成为奇伟的英雄。所以，上古神话的作者们，把自然界的剧烈矛盾（如地震山崩、火山爆发之类），人类跟大自然的激烈搏斗，社会的尖锐冲突，集中起来，尽可能地予以夸饰，构成奇伟的斗争，作为英雄们的行动，从而凸现了他们的奇伟形象。巨灵劈山开河，夷羿射日除旱，张果老李果老开辟宇宙，共工触倾天地……，无不惊天动地，奇伟之至。就是那种规模微小的斗争，由于以强有力的形式表现出来，亦奇伟可观，像“精卫填海”似的。

通过奇伟人物的奇伟斗争，上古神话表达了奇伟的理想。上古神话与其说是折射现实之作，倒不如说是抒发理想之作。上古人民灌注在神话里的理想，奇伟之至。他们理想着像盘古那样，“神于天，圣于地”；像女娲那样，补天除害；像羲和那样，驾驭太阳；像迦萨甘（哈萨克族）那样，创造天地万物。其理想之奇伟，的确达到了使后人难以想象的、无以复加的境界，足以极大地鼓励人们昂然向上。正是奇伟的理想之光，照亮了奇伟的人物、奇伟的斗争，也照亮了奇伟的环境。

总之，上古神话各方面的奇伟之美交织成了一颗奇伟的明珠，在奇伟理想的辉耀下，摄人耳目，美不胜收。

与此同时，上古神话又以其粗犷之美撼人心弦。奇伟之美，有的是单独存在的，有的是与秀丽之美并存的，有的是与粗犷之美同在的。在上古神话里，奇伟之美则常与粗犷之美有机地结合在一起。无论其环境，或者其人物，无论其斗争，或者其理想，均每每充满着粗犷之气。那“十日代出，流金烁石”的东方，“虎豹九关”、豺狼往来的天庭，……莫不染有粗犷的色彩。那豹尾虎齿、蓬发戴胜的西王母，参日虎首、其身若牛的土伯，……莫不显出粗犷的样子。

> 决战开始了。优麻磕磕牙齿，天空响起巨雷，术地像筛糠一样发抖；优麻把尾巴竖三下，高峰刮起大风卷向术地；优麻把发怒的胡子像森林一样散开，术地好像在打摆子。天兵像潮水般涌去，把术兵像羊群一样赶着。刀剑像星星闪耀，长矛像白浪滔滔，箭簇像落雪下雨，杀鬼像砍瓜切菜。金头的神狮咬死了黑龙，宝绿色的穿山甲咬通了黑虎，白脸豹咬死了铁头黑狗，金孔雀啄起黑蛇乱甩，红虎的巴掌按住黑鬼使它射不成箭，神射手射死红甲黑妖魔，砍天刀斩断黑旋风，白铁锯子锯死了尖角黑牦牛。天兵天将像大风扫落叶，把术地九堡九寨一扫而光。骑水獭的天将斩了蛙头鬼，骑白狮的天将斩了马头鬼，骑神雕的天将斩了鸡头鬼，骑大熊的天将斩了牦头鬼，骑白狼的天将斩了羊头鬼，骑豹子的天将

斩了狗头鬼，骑白虎的天将斩了鹿头鬼。东的白风白云压住术的黑风黑云，东的金翅鸟啄死术的黑翅鹞，东的白铁斧砍尽术的铜棘铁桩，东的白梭镖戳通术的毒水池。米利东派灵巧的白猿猴，把黑魔的魁首米利术和耿拉纳嫫拿住了，肯子丹由、那日左补也无法逃命。杀尽术家鬼兵，烧了术家的营寨，把术家的黑地冲毁，把术家的黑水戳断，把术家的火种灭绝！割下术主的头做石碑，取下术主的骨头做号角。术天割下来做地，术地翻上来做天，黑暗无法再逞狂了。（纳西族《东术争战记》）

这战争的场面，何其粗犷乃尔！食邪吞鬼的景象，也够粗犷的。那开天辟地的理想同样饱含着粗犷的风味：

一只巨大的犀牛和云雾作伴，在广大的天空中漫游。顾米亚把它杀掉，用它的皮做天，腿做撑天柱，肉做地，眼睛做星星，骨头做石头，血做水，毛做草木，骨髓做动物，脑浆做人……。（布朗族《顾米亚》）

粗犷不同于蛮野：蛮野是落后的乃至反动的东西的一种表现形式，并无美之可言，只给人以恐怖、恶心之感；粗犷则是进步的或者革命的事物的一种表现形式，放射着美的光彩，给人以精神上的愉悦。

这种奇伟而粗犷之美，属于通常所说的“崇高美”。崇高美有物质性的、有意识性的、有物质与意识合一性的，又有自然性的、有社会性的、有艺术性的，它们彼此有一致之处，复有差别。艺术性的崇高美，它实质上是社会的雄伟、壮阔、艰巨、剧烈的斗争的高度结晶，是人们的伟大力量、坚强行为、高尚思想、昂扬精神的集中表现，是历史的、必然的前进趋势与发展规律的能动反映。它在不同的艺术作品中有不同的体现，而体现在上古神话中，便是奇伟而粗犷式的崇高美。

上古神话除了有震撼人心的奇伟而粗犷的崇高美，还有非常迷人的神幻而天真的阳刚之美。

上古神话是一个神幻的国度。它的“众庶”，大都不是存在

于客观世界上的人物，而是存在于主观意识中的人物，不是现实的人物，而是神幻的人物。他们多系社会上的人与自然界的物幻化而成的神异形象。看他们的形状吧：往往是“四目六手”、“八首十尾”，或是“马足人身而四角”、“人面牛身而一臂”……，一个个至为神幻。构成他们形状的每一个“零件”，皆为现实所有，可他们的整个形状却常为现实所无，是用幻想的炉火熔铸而成的。看他们的工具、武器吧：有能射下太阳的弓箭，有可自己不断增长的息壤，有穿着它可以飞奔的鞋子，有戴着它能够撞倒山的白羊皮帽，有登天之梯建木，有装载太阳的车子……，一件件神幻非凡。它们的原型来自人类创造的东西，或者自然生长的东西，它们的本领则经过了人们的幻笔的渲染。再看看他们的所作所为吧：有的是人类行动的夸饰，像仓颉发明文字，迫使“天雨粟，鬼夜哭”；有的是自然现象的活动的拟人化，像日神司日，水神施水；有的是人类的行动与自然现象的活动的升华，像蚩尤驱使风伯、雨师，黄帝驱使应龙、旱魃；有的是由人们的生活、斗争的一点生发、夸张起来的，像人们用弓箭射禽兽——羿用弓箭射日；有的是对某些类似事物的比附、联想、夸大的结果，像木十伟身化万物。诸如此类，都有一定的客观根据，但又都满含着主观的幻想。因而，上古神话的主人公，大部分是在现实的土壤上开放的神幻之花，叫人惊诧不已。

神幻的人物，自不会生活在平常的境地上，而是生活在神幻的境地上的，正如警幻仙姑一样，居住于离恨天之上、灌愁海之中的放春山遣香洞太虚幻境。上古神话的主人公所安居、活动的场所，要么是虚无缥缈的天宫，要么是暗昧杳冥的幽都，要么是扶桑似的异木，要么是吴姬天门般的奇洞，要么是深邃的河海之底，要么是玄秘的山岭之颠。它们有的是存在于大地之上的，不过通过幻想的加工，已蒙上了神异的面纱，有若昆仑山似的；有的是宇宙间任何地方也没有的，但并非完全超脱于世界的空中楼阁，而像海市蜃楼，是自然界、人世间的一种折射，只是不像海市蜃楼那样单纯地折射现实，而是通过了人们的幻想的三棱镜

的，有若幽都一般。

神幻的境地上所发生的事情，神幻的人物所做的事情，同样是神幻的，也一定是神幻的，——只有神幻的事情，才符合神幻的人物的身分，才与神幻的境地相协调。但它们的情况不一：某些事情是现实中从来没有发生过，也永远不会发生，仅仅发生于神话的作者们的幻想之中，如生育宇宙；某些事情，则是神话作者的当时不可能发生，纯系他们的假想，只有到很久的将来，才可能有类似现象发生的，如飞上月亮；还有些事情，是上古社会的现实中发生过的，但却不完全是现实事情的本来面目，而经过了神话作者的幻化，如上古人民运用堙堵、疏导等方法治理洪水，前仆后继地跟水灾斗争，这样的事实一经幻化，便成了鲧、禹治水。

贯穿着神幻的人物在神幻的境地所作的神幻事情，是神幻的希望。希望山林河海之神保证人们渔猎丰收，希望风雨之神使风调雨顺，希望龙凤麒麟带给人们太平盛世，希望除害之神帮助人们剪灭种种灾害，希望图腾、祖宗护佑其子孙，希望战神为人们铲除侵夺者，……这一切或大或小、或远或近的希望，全是美好的希望，然而就上古时代而言，又全是幻想。一部上古神话，可说就是幻想的结晶。幻想，当然神异得很了。但它既非痴人说梦，也非疯子狂言，其本质是上古人民的积极的、远大的理想，且立足于上古人民生活与斗争的深厚土壤上。因此，它不像假大空的谎言那样，苍白无劲，而具有特别鼓舞人的奇妙力量。

总之，上古神话充满了神幻之美，种种神幻之美凝成一个神幻的硕果，饱含着神幻希望的甜汁，甘人齿舌。

上古神话处处神幻，复处处天真。它犹如一群烂漫的童稚讲述的故事，其所构思的一切，莫不天真之至。日月竟然与人一样，有父母亲，有兄弟姐妹，每当他们劳动一天之后，母亲还给他们洗澡。女娲等竟然像陶匠制造陶器似的，用泥土捏出了人类。苍天好比房屋，是用几根柱子撑起的；大地有若舟船，是浮在水上的。……此类想象，多么的天真！尤其是，神话的作者们对他们

所想象的一切，并不认为有半点虚假的成分，而完全觉得是绝对真实的，这就更加显得天真了。“真者，所以受于天也，自然不可易也。”（《庄子·渔父》）神话的天真，发自上古人民的“天性”，即是由他们的客观条件所决定，由他们的思想意识所导致的。因此，它尽管显得幼稚，却不是成年人的愚蠢式的幼稚，令人可笑，也不是成年人的矫揉造作式的幼稚，令人作呕；而是儿童的伶俐的、自然的幼稚，令人可爱。唯其儿童般的天真，上古神话才给人以别有风趣的“愉快又美好”的感受。

天真与神幻水乳交融，相得益彰。而它们又主要贯串着阳刚之气：不管是自然神主司自然现象，还是开辟神创造宇宙，不管是生产神开拓生产，还是除害神消除灾害，不管是战神横扫敌人，还是造反神抗击上帝，都是如此；大多男神如此，不少女神，如羲和、常羲、西王母、精卫、女娲、蓐收、白姑娘、遮米麻等等，也如此。

神幻而天真的阳刚之美，与奇伟而粗犷的崇高之美一道，构成了上古神话的殊异的美貌。

这种美貌，于上古神话是主要的。此外，上古神话也有优美，像一些恋爱、婚姻神话与文艺神话所表现的那样。不过，那是次要的，而且优美之中还每每点缀着粗犷、阳刚的色彩，如山鬼去与情人幽会时“乘赤豹兮从文貍”，兄妹结婚后把生下的肉团剁碎撒掉。

殊异的美与特异的创作方法、优异的创作技巧，表现了上古人民的相当强的艺术能力，使上古神话达到了相当高的艺术水平。考林乌德曾说：“我们发现那些根本不可能对科学和哲学有什么高深见解的儿童却不断地表示了一种高度的艺术能力，有些很小的儿童都能比他们的长者更好地即兴作诗或歌唱……。而同样情况也适合于野蛮人和原始部族。”① 是的，而这并不奇怪，因为儿童、原始部族的形象思维远胜于其抽象思维。这也表明，

① 《艺术哲学论文集》，布卢明顿版第56页。

艺术的“一定的繁盛时期决不是同社会的一般发展成比例的，因而也决不是同仿佛是社会组织的骨骼的物质基础的一般发展成比例的”①。

① 《马克思恩格斯选集》第2卷第112、113页。

第十三章

中国上古神话的特点

每一个民族的神话，每一个国家的神话，都有相同于其他民族、国家的神话之处，同时也有相异于其他民族、国家的神话之点。这相异之点，即其特点。我国看一族、一国的神话，对它与其他民族、国家的神话的共同处要看到，对它的特点更要看到。

我国上古神话由于丰美异常，特点很多。这里，我们无法一一缕述，只说其主要的吧。

第一节　原生态神话为主、次生态神话为辅

就形态而言，世界上现存的上古神话不外乎两种：一种为原生态神话，即创作于原始社会、保存了或基本保存了原始风貌的神话；一种为次生态神话，即创作于原始社会而经过了后人再创作的神话与早期阶级社会创作的神话。

我国幅员辽阔、民族众多。在漫长的时期中，各族没有统一，各族的发展乃至同一族内各部族的发展很不平衡。拿汉族来说：当构成她的一个重要部族——夏部族大约在公元前22世纪进入奴隶社会时，其他部族仍继续过着原始生活；过了约五百年，殷部族才进入奴隶社会；又过了约六百年，周部族才进入奴隶社会；吴越部族、荆楚部族、巴蜀部族等进入奴隶社会的时间更晚；至于统一形成为汉族，那已是秦汉时的事情。拿其他少数民族来说，其发展尤其缓慢：有的如蒙古族，至南宋时才建立起奴

隶制国家；有的如彝族，解放初期还处于奴隶社会；有的如鄂温克、鄂伦春、黎、高山、珞巴、傈僳、佤、景颇、布朗、怒、德昂、独龙、仡佬、基诺、普米等族，至二十世纪中叶犹没有脱离原始状态，或者还保有一定的原始成分。同时，我国是一个大陆性的国度，东面、南面环绕着大洋，西南方、西方、西北方环绕着高山，北面则是气候严寒、人烟稀少的寒带地区，在上古时代与外界交往不便。由是，我国是一个独立的人类发源区，我国的文化也是自我生发的，构成了独立起源的文化圈，第一代的文明。我国的上古文化极少受到外面的影响，而始终沿着自己的轨道向前行进。因此，我国今存的上古神话，基本上为原生态神话——创作于原始社会、大体保持了原始风貌的神话。其表现是：

一、自然性神话多，自然社会性神话多，族源神话多。

在旧石器时代晚期，人们所创作的神话，主要是自然性神话。在新石器时代，自然性神话续有所作。由此，自然性神话在原生态神话中的份量不小。我国现存的自然性神话就相当多，种种自然性神话无所不有，有的数量十分可观。如动物神话，仅见于《山海经》的便达一百多个；创世神话，今天还有成百的在各族人民口头上传道着。

在新石器时代早、中期，人们作有许多自然社会性神话，此前此后也有自然社会性神话产生。因而在原生态神话里，自然社会性神话也不少。我国的上古神话正是如此，它现在仍然拥有各种自然社会性神话，而且好些种的自然社会性神话，如农业神话、抗旱神话，为数甚多。

原始社会的每个氏族、胞族、部落、部族，都有自己的族源神话（包括图腾神话与其他一些人类诞生神话），所以族源神话是原生态神话的一个繁茂的分支。从我国上古神话中，即可看到这一点。不仅少数民族至今依然流传着族源神话，而且汉族也保存了一些族源神话。

可以说，我国自然性神话、自然社会性神话、族源神话之多，是独步于世界的。

二、神灵富于自然性。

先看自然神吧。原生态神话的神灵，以自然神灵为最多，因为在初民的心目中，每种自然物都有其神灵。我国上古神话遗留至今的自然神灵，犹是一个庞大的队伍，光《山海经》里的山神就多达四五百个。在原生态神话的描述中，自然神灵一般都出身于自然物，由自然物所化。我国上古神话的自然神灵就大部分保留了这种身分，像《山海经》里的动物神，没有一个不如此，以致其神话的创作者、传述者，还称之为鸟、兽、鱼、蛇、龟等：

有鸟焉，状如鹑而赤身白首，其名曰窃脂，可以御火。（《山海经·中山经》）

有兽焉，其状如貍而赤豪，其音如榴榴，名曰孟槐，可以御凶。（同上《北山经》）

鯥鱼，状如鲤鲡而长距，足白而对，食者无蛊疾，可以御兵。（同上《中山经》）

化蛇，其状如人面而豺身，鸟翼而蛇身，其音如叱呼，见则其邑大水。（同上《中山经》）

玄龟，其状如龟而鸟首虺尾，其名曰旋龟，其音如判木，佩之不聋，可以为底。（同上《南山经》）

这是自然而然的，因为自然神灵本是自然物的升华。我国上古神话的大部分自然神灵，均保留了这种出身。

活动于原生态神话里的自然神灵，开头多以自然物的面貌出现，或为常物状，像窃脂似的，或为异物状，像龙龟似的；后来，多以人、物混合的面貌出现，像化蛇似的。我国上古神话中的自然神灵，正是如此。以《山海经·山经》所记的352位山神为例，其75个是物状——龙首鸟身、龙首马身、鸟首龙身、蛇身八足蛇尾等等，277个是人、物混合状——人面龙身、人而马身、人面羊身、人面蛇身、人面兽身、人面鸟身、人面豕身、人面牛身、人面兽身戴觡、羊角人身、龙首人身等等。

原生态自然神灵的职能是完全与自然物相联的。这种情况，在我国上古神话里非常普遍：有的是什么自然物的神灵便发挥着

什么自然物的作用，如猛兽之神灵与猛兽一样吃人；有的是什么自然物的神灵便主司着什么自然物，如山神主司山，水神主司水等等。这两类神灵出现得早，是初民思想单纯、缺乏联想力的时候的产物。当思想复杂化、联想力增强了的时候，初民就塑造出了另一类自然神灵，让他们不仅主司他们所出身的自然物，而且主司与该自然物相关、相邻的自然物，如莱山之神又为飞兽之神（《山海经·西山经》），因山里生活着禽兽；进而还让他们主司由该自然物引申出来的自然物，如：

风师者，箕星也。箕主簸扬，能致风气。（《风俗通义·祀典》）

簸箕起风，便引申出箕星“能致风气”了；更进一步，还让他们主司与该自然物无关的自然物，如：

薄鱼，其状如鲤鱼而一目，其音如欧，见则天下大旱。（《山海经·东山经》）

但无论如何，总是以自然物为本位的。

由上可见，我国上古神话的自然神灵充满了自然性。

我国上古神话的社会神灵也多赋有浓厚的自然性。他们往往具有自然物的状貌，或全身为物，如种种图腾、与神（人）结合生人之物；或部分为物，如女娲人首蛇身。有的还是由自然神灵发展、转化而来的，如鲧原为马神。他们都出自虔诚崇拜自然的初民之口。

我国上古神话中的神灵这样富于自然性，正具现了原生态神话的本色。而今天我们见到的希腊、罗马神话，是少有这种神灵的。

三、幻想巨大。

高尔基说“原始人的想象的、假想的、然而已经工艺化了的思想是眼光远大的”。的确如此。所以，原生态神话充溢着巨大的幻想。这在我国上古神话中表现得非常突出。

瞧某些人物的形象吧：他们的身躯高大无比，如盘古。又如龙伯大人：

（归墟）其中有五山焉：一曰岱舆，二曰员峤，三曰方壶，四曰瀛洲，五曰蓬莱。其山高下周旋三万里，其顶平处九千里，山之中间相去七万里，以为邻居焉。……而五山之根无所连著，常随潮波上下往还，不得暂峙焉。……帝恐流于西极，失群仙圣之居，乃命禺彊使巨鳌十五，举首而戴之，迭为三番，六万岁一交焉。五山始峙而不动。而龙伯之国有大人，举足不盈数步而暨五山之所，一钓而连六鳌。合负而趋，归其国，灼其甲以数。于是岱舆、员峤二山流于北极，沉于大海，仙圣之播迁者巨亿计。（《列子·汤问》）

这大人，也是够高大的。他们的力量强大无比，如张龙王、李龙王：

张龙王制造了天，李龙王制造了地。地比天宽些，张龙王把天扯宽，一扯就破了。女娲连忙炼石，把天补起来。天还盖不住地，张龙王、李龙王把地抱起来一簸，地小了，但起了很多皱折，形成了山岭河海。（佤佬族《天与地》）

独自把天撑高的力戛，比起北欧的撑着苍天的四个侏儒，其力量也要强大得多。他们的智慧聪敏无比，如巧倕。他们的功业辉煌无比，如女娲。

瞧某些理想吧：它们宏大之至，——那弓箭，能够致"百艰"于死地；那文字，可以役使天地鬼神；那音乐，足以"定群生"；大禹治水，永远消灭了水患；羿射日，彻底根除了旱灾；女娲除百害，全而安定了天地万民……这种种理想，可说都臻于极点，难以伦比了。

再瞧对某些事物的夸张吧：

天下突然发了一场大洪水，把天地都冲垮了。（土家族《造天制地》）

这洪水，大得无以复加了。

昆仑山有昆陵之地，其高出日月之上。（《拾遗记》）

这山，高得莫与伦比了。

渤海之东，不知几亿万里，有大壑焉，实惟无底之谷，

其下无底，名曰归墟。（《列子·汤问》）

这壑，深得无法测量了。

这样的幻想，可谓巨大至极。有这样巨大幻想的初民，不是旧石器时代的人，也不是新石器早中期的人，而是新石器时代晚期的人。他们尽管都处于童年，然而是不同年龄的儿童。儿童心理学告诉我们，儿童的幻想是随着年龄的增长，而沿着一条由低至高、再由高至低的曲线向前推移的：婴儿浑浑噩噩，没有什么幻想；“小儿童”有了一定的幻想力，但不大；“中儿童”最富于幻想；“大儿童”的幻想减少，而现实的想象增多。整个人类也如此。旧石器时代晚期至新石器时代早中期的初民，是“小儿童”，只能幻想出一般的东西。新石器时代晚期的初民是“中儿童”，便能够纵情随意、海阔天空地幻想了。早期阶级社会的人们，则是“大儿童”，其幻想趋于低落。“荷马时代”的希腊人即是“大儿童”，所以其神话的幻想比不上原生态神话。它里面没有盘古、迦萨甘、巧倕、女娲式的人物，它的想射太阳的赫剌克勒斯不及射日的羿等，它对洪水的夸张，也逊于我国的洪水神话：

> 雷霆轰击，大雨从天而降。河川涌涌在空旷的草原，泛滥在田地，并冲倒小树，庙堂和家宅。顷刻间，水陆莫辨，一切都是大海，无边无际。在福喀斯的陆地上，仍然有着一座山，它的山峰高出于洪水之上。那是帕耳那索斯山。（见《希腊的神话和传说·皮拉和丢卡利翁》）

四、分散化。

在原始社会，还没有形成民族，而只形成了部落、部族（部落联盟），她们都是比较松散的联合体，其中的氏族、部落相互联系不太紧密；又还没有出现至高无上、统管一切的君王，而只有权力有限、地位较高的部落长、部族长。那时，也没有人对她们的神话进行统一的整理。因此，原生态神话是相当分散的，各氏族有各氏族的神话，各部落有各部落的神话，各部族有各部族的神话，往往互不相干。即使一个部落、一个部族的神话，也只

有一部分结成了系统，大部分处于散漫状态。

以同一作品而言，常常分为许多异文。例如人类再生神话，汉、苗、瑶、侗、壮、彝、黎、羌、水、畲、藏、佤、京、怒、白、仫佬、景颇、普米、德昂、哈尼、布朗、拉祜、布依、土家、仡佬、独龙、纳西、毛难、珞巴、傈僳、高山、基诺族以及僮人等均有之，且不止一种。射日神话，许多族也都有，有的还有多种说法，如苗族或传诺亚射日，或传桑扎射日，或传杨亚射日，或传冒扎射日，或传纲通射日，布依族所传的射日英雄，有王姜、勒戛、年王、翁戛、伏羲兄妹，等等不一。如果深入各族民间去进一步收集，那一定会更多。《黄帝战蚩尤》神话，或言黄帝与赤帝联手，“执蚩尤，杀之中冀”（《逸周书·尝麦解》）；或言“榆罔与黄帝合谋，击杀蚩尤”（《庄子·盗跖》释文）；或言黄帝派应龙杀蚩尤（见《山海经·大荒北经》）；或言黄帝使魃杀蚩尤（同前）；或言黄帝“以旄牛皮为鼓，九击而止之，尤不能飞走，遂杀之”（同前吴泾引《广成子传》）；或言“黄帝乃令风后法斗机作指南车，以制四方，遂擒蚩尤”（《太平御览》卷15引《志林》）；或言黄帝收蚩尤，“因使之主兵，以制四方”（《艺文类聚》卷十一引《龙鱼河图》），或言“黄帝得蚩尤而明于天道，遂置以为六相之首”（《管子·四时》）。

以系统而言，大量神话没有结成系统，只有部分神话结成了系统，但系统小而多。如汉族神话，即分为帝俊系统，炎帝——神农系统，黄帝系统，颛顼系统，帝喾系统，帝尧系统，帝舜系统，鲧——禹系统，共工系统，羿系统，祝融系统，蚩尤系统等等。其他，有朝鲜族的坛君系统，满族的佛古伦系统，蒙古族的乌恩系统，壮族的布碌陀系统，瑶族的支波怀波系统，密洛陀系统，畲族的高辛系统，珞巴族的阿巴达尼系统，彝族的尼支呷洛系统，傣族的英叭系统，纳西族的米利东阿普系统、丁巴什罗系统，黎族的黎母系统，土家族的张果老—李果老系统，布朗族的顾米亚系统，阿昌族的遮帕麻—遮米麻系统，羌族的木比塔系统，白族的阿布贴—阿约贴系统，哈尼族的直塔—塔婆系统，傈

傈族的木布帕系统，拉祜族的扎努扎别系统，景颇族的宁贯娃系统，怒族的腊普—亚妞系统，独龙族的嘎美—嘎莎系统，基诺族的玛黑—玛妞系统，苗族的雄讲系统，布依族的布杰系统，仡佬族的阿力—达勒系统，藏族的猕猴系统，哈萨克族的迦萨甘系统……。

这种分散化的现象，是罕见于希腊神话，甚至不见于希腊神话（如小而多的系统）的。

五、女神特别是地位崇高的女神众多。

从旧石器时代晚期到新石器时代中期，几万年间，都是母系氏族社会，由妇女领导一切。其影响，在原始社会末期、阶级社会早期，仍然很大。如我国北方至西伯利亚的许多民族，虽已进入父系氏族社会或阶级社会，但其萨满（巫觋），还是全部或大部由老年妇女担任；男萨满，也必须女装——有的平常时要戴女式发髻，穿女式服饰、做针线活、用女嗓讲话，有的则于跳神时如此，还在胸前挂上象征妇女乳房的东西。彝族用十二兽历法，正月为虎月，每三年的虎月的第一个虎日，邻近各村联合举行大祭，率领十二“兽神”跳舞的巫师必须是女巫。在这种情况下，人们必然崇拜妇女，并将她们神化，让女神充当着神界的主人公。因此，原生态神话的主人公多女神，多地位崇高的女神。我国上古神话即以女神多、地位崇高的女神多而独步于世：瑶姬、洛妃、江妃、湘夫人、雷母、电母、雨师妾、羲和、常羲、姜嫄、嫘祖、精卫、西王母、女娲、简翟、织女、少司命、佛古伦、妈勒（壮族）、密洛陀、黎母（黎族）、斯金金巴巴娜达明、木姐珠、阿约帖（白族）、宁贯娃、遮米麻、亚妞、嘎莎、玛妞、蓉莲、竹娥、扎花（水族）、达勒、妞香（回）、勒金瑟、衬红褒白（纳西）……真是数不胜数。

返观希腊神话，其一般女神，其地位崇高的女神，数量都远不如我国，它更没有女娲、密洛陀这样伟大无比的女神。

以上五个方面，显现了原生态神话的风貌。

当然，我国也有次生态神话。有的原生态神话，受到后人较多

的加工，改头换面了，如：

冯夷以八月上庚日渡河溺死，天帝署为河伯。（《楚辞·九歌·河伯》洪补注）

西海水上，有神乘白马朱鬣，白衣玄冠，从十二童子，驰马西海水上，如飞如风，名曰河伯使者。或时上岸，马迹所及，水至其处。所之之国，雨水滂沱。暮则还河。（《神异经·西荒经》）

河伯与河伯使者，已基本上人化了，其神话已成了次生态神话。还有的神话，如《皋陶作刑狱》、《刑天反帝》、《铜鼓的起源》（壮族）等，本身就是次生态神话，是早期阶级社会的作品。不过，次生态神话在我国上古神话中为数不多，只占次要地位。

第二节　浓郁的民族色彩

民族色彩，是每一个民族的优秀文艺作品的秉性。一部作品的优秀程度如何，在相当程度上要看其民族色彩的浓淡程度如何。民族色彩越浓郁，作品就越优秀，就越有世界意义；缺乏民族色彩的作品，是谈不上什么优秀的，谈不上有什么世界意义的；至于“邯郸学步”之作，完全丢掉本族的特色，一味盲从、模仿外族，那就更无优秀之可言，更无世界意义之可言了。

我国的上古神话，作为我国与世界上的卓异的作品，充溢着我中华民族的特色。

一、多彩多姿。

我国上古部落、部族林立，为数之多冠诸全球。今天苏联、加拿大的疆土大于我国，但在上古时代，生息于它们之上的部落、部族，却大大少于生息于我国今天疆土上的部落、部族，因为它们的大部分地方严寒酷冷，不利于人们的生活，而我国的大部分地方优于它们。其它国家，疆土比我国小，它们的上古部落、部族也比我国少。众多的部落、部族，千差万别。就一个部

落、部族来说，有很大的局限性；但她们合在一起，构成一个庞大的整体，便相当的齐备了。

由是，我国上古社会发育完全，经历了上古时代的各个历史阶段——曙石器时代、旧石器时代、新石器时代、青铜器时代，原始人群社会、母系氏族社会、父系氏族社会、阶级社会。

我国上古人民从事过上古时代的各种各样的斗争，——采食草木根叶花果，猎捕禽兽鱼鳖虫豸，驯养家禽家畜，开拓农业，创立手工业，经营商业，开创运输业；抗击禽兽虫蛇之害，防御风火霜雪之祸，抵抗洪水大旱之灾，克制火山地震之危，治疗疾病瘟疫之毒；抵御异族、外国侵凌，反抗统治阶级压迫，打击偷摸窃盗，揭露自私自利，批判懒散怠惰，鞭挞凶残骄奢……

我国上古人民创造、掌握了上古时代的形形色色的工具武器、生活用品与科技文化，——火弓舟车，陶器铜器，刀矛甲胄，耒耜耦犁，纺机桔槔，衣裳冠履，房屋桥梁，杵臼盆罐，釜甑鼎鼐，歌舞音乐，绘画雕塑，文学文字，天文数学，医药卜筮……。

我国上古人民有过上古时代的五花八门的生活方式、风俗习惯、伦理道德。组织形式，——乱婚、群婚、对偶婚、一夫一妻婚、阿注婚、掠夺婚、服役婚、交换婚、表亲婚、转房婚、招养婚、自主婚、包办婚、谈爱、野合、哭嫁、不落夫家，图腾崇拜、自然崇拜、祖先崇拜、生殖器崇拜、英雄崇拜、上帝崇拜，泛神教、一神教，雕题黑齿、文身拔牙、穿耳戴角、披皮佩爪、吃人食尸、救日救月、驱疫打鬼、焚巫逐魃、祭龙求雨、歌舞娱神、风葬土葬、火葬水葬、天葬殉葬、悬棺葬洞葬，端午节划龙舟、七月七乞巧、补天节煎饼、上巳节游乐、火把节转山、泼水节沐浴，氏族、胞族、部落、部族、家族、家庭、国家……。

我国上古人民活动的领域非常辽阔，——东南临大海，西达中亚，北抵北极圈。其间，地貌复杂，有高原山区，丘陵平原，峻岭莽林，草原沙漠，大川巨湖，广泽深谷，凡世界上有的，我国都有；气候不一，有亚热带、温带、寒带、淫雨酷旱、和风甘霖、飓飓冰雹，风光多姿，有东方的烟波浩淼、天水一色，南方

的青山绿水、翠林幽壑，西方的瀚海阑干、层峦迭嶂，北方的万里雪飘、茫茫草野，以及石峰嶙峋，洞宫杳邃，瀑布飞泻，冰川高悬；物产丰饶，有珍禽异兽，奇花怪木，珠宝金玉，美味佳肴……。

我国上古人民与外部的联系广泛，交往过的有棕种人、白种人、黑种人、黄种人、长人族、侏儒族，他们的面貌形体多种多样，生活方式不同，风俗习惯迥异。

这一切的一切，非一般的民族、国家所能及。它们投影到上古神话里，就使得它异常多姿多彩。其表现是：

以种类而言，举凡其他民族、国家有的神话，我国除了个别的（如命运神话）外，无不有之。而我国的一些神话，如蚕桑神话、射日神话、补天神话等，却为其他民族、国家所无。

以数量而言，今存的还很多，可谓不胜枚举。有的神话，像动物神话、人类诞生神话、百族神话等，现有的数量在全世界是首屈一指的。

以体系而言，我国的神话不像大多数民族、国家的神话那样单一，而有好些个体系，如龙体系、昆仑体系等，每个体系都有其异姿。

以流派而言，也有几个流派，如南派、北派。它们各具风格：南派的幻想性较之北派要强烈，北派的现实性较之南派要浓厚。这在别的民族、国家中是罕见的。

同时，各族的神话还各有自己的风貌：主要从事打猎的鄂温克族的神话多与打猎相关，主要从事渔猎的赫哲族的神话多与渔猎相关，主要从事畜牧的蒙古族的神话多与畜牧相关，主要从事农业的壮族的神话多与农业相关；地方炎热的南方各族多射日神话，居住黄河流域的华夏各族多治水神话；岭南一带多暴雨炸雷，壮族等的洪水神话常以雷神为罪魁；江河流域多河水泛滥，汉族等的洪水神话常以水神为祸首；山神在山区民族的神话中地位崇高，海神在滨海民族的神话中声望显赫；东夷各族多以鸟类为图腾，西戎各族多以兽类为图腾；葫芦与狗对南方一些民族的

神话作用重大，昆仑与蓬莱对北方一些民族的神话位置显要……

因此，走进我国上古神话的苑圃，看到的是百花齐放、众芳纷呈、万紫千红、争丽斗妍的景象。这在其他许多国家的神话里，是难以观赏到的。

二、交融趋同。

我国的众多民族，长期生活在共同的地域里，关系密切。一方面，许多族生发于同一个源头，——从远一点来说，绝大部分是“元谋人”、“蓝田人、“北京人”的苗裔；从近一点说，好些族是“东夷”、“西戎”、“南蛮”、“北狄”与华夏族的子孙。另方面，好些族融合成了一个族，像汉族，就是由华夏族及“东夷”、“西戎”、“南蛮”、“北狄”的一部分融合而成的。三方面，各族经常来往，互相影响。因面，中华民族形成了一个统一的整体。这就使得我国上古神话呈现出交融趋同的风貌。

某些族所创作的神话、所塑造的人物形象，所描绘的地方，常为其他族所吸收，成了他们的神话的有机部分。如龙，这一龙族所始作的动物神、水神、保护神，在绝大多数民族的神话里都充当着角色。殷族所始作的凤凰，同样如此。西戎的神山昆仑，后来也被华夏族奉为了神山。女娲、伏羲神话，槃瓠、盘古神话，创于女娲族、槃瓠族之手，而广泛流传在许多族的口头上。射日神话，洪水滔天、人类再生神话，传遍很多地方，而源于南方某一族。这种情况，比比皆是。

不少人类诞生神话，描述某祖先繁生了一些族，如下表：

族	神　　话	始　　祖	子　　孙
壮	巧匠造木人	木　　匠	壮、瑶、苗
瑶	伏羲兄妹	伏羲兄妹	汉、壮、瑶、苗
土家	兄妹开亲	伏羲兄妹	各　　族
黎	螃 蟹 精	兄　　妹	黎、苗、汉
高山	高山族和汉族的来源	男　　人	高山、汉
水	诰 俄 牙	兄　　妹	水、汉、苗
阿昌	遮帕麻和遮米麻	天公、地母	九　　族
彝	洪水潮天	伍午、天神三女	藏、汉、彝
哈尼	兄妹传人类	兄　　妹	哈尼、彝、汉、傣、瑶
傈僳	洪　　水	兄　　妹	各　　族
佤	七 兄 弟	父　　母	汉、白、彝、傣、傈僳、拉祜、佤
纳西	人祖利恩	利恩、天神女	藏、么些、民家
景颇	人类始祖	姐　　弟	各　　族
怒	洪水滔天	兄　　妹	汉、白、傈僳、怒
独龙	洪水滔天	波、南兄妹	九　　族
基诺	玛黑、玛妞和葫芦里的人	玛黑、玛妞兄妹	布朗、基诺、傣
苗	神 葫 芦	恩、媚兄妹	汉、侗、苗
布依	迪进、迪颖造人烟	迪进、迪颖兄妹	布依、汉、苗

在这些神话的作者们的心目中，他们所属之族与其他一些族原是同胞，血肉相连的。

这种交融趋同性，对于中华民族的统一，起着重大的作用。

万千年来，尽管各族之间存在着矛盾、斗争，有时还分成一些国家，但我国始终没有像欧洲、非洲、美洲那样，分崩离析，而总是分久必合，以一个国家的伟大形象屹立于世，这与各族的交融趋同是分不开的。

三、斗争精神特别强劲、悲壮。

人们常说，我国得天独厚，自然条件优越。其实不尽然。历史学家阿·汤恩比曾指出："关于黄河下游的古代中国文明的起源，我们发现人类在这里所要应付的自然环境的挑战要比两河流域和尼罗河流域严重得多。人们把它变成古代中国文明摇篮地方的这一片原野，除了有沼泽、丛林和洪水的灾难之外，还有更大得多的气候上的灾难，它不断地在夏季的酷热和冬季的严寒之间变换。"① 此外，东边南边有大海，南边西边有高山，西边还有茫茫沙漠。的确，在世界四大文明发祥地中，我国的自然条件是最差的。同时，我国上古时代的社会斗争也比较复杂、尖锐，像黄河流域的部族、国家之间的战争就连绵不断，卜辞中曾记载殷人与几十个族打过仗。这种态势，使我国上古人民养成了特别强劲、悲壮的斗争精神。他们强劲地、壮烈地进行生产斗争、社会斗争，任何凶恶的敌人也打不倒他们，他们始终坚持跟一切敌人搏斗；任何严酷的困难也挡不住他们，他们坚定不移地排除一切困难；任何惨重的失败也压不垮他们，他们总是勇往直前。这些，都具现于上古神话中。

先看强劲的斗争精神吧。自然性神话，通常只是描述自然现象的源起、性能，不表现什么斗争；即使表现斗争，那也是一般性的。而我国的自然性神话，常有斗争的情节，且其斗争每每强劲有力。巨灵开山导河，即其例证。

> 天公遮帕麻造了一个太阳、一个月亮，又抓下左右乳房，变成太阳山、太阴山，把太阳、月亮放在山上，从此男人没有乳房。地母遮米麻摘下喉头当梭子，拔下脸毛织大

① 《历史研究》，索麦维尔节本上册第82页。

地，流下的鲜血成了大海，从此女人没有喉头、胡须。（阿昌族《遮帕麻和遮米麻》）

遮帕麻、遮米麻的斗争精神的强劲，也是撼人心弦的。

折射人类与大自然斗争的神话自充满了斗争性。可我国的此类作品，其斗争性尤为强劲。试比较希腊的普罗米修斯盗火神话与我国的雷豹取火神话，雷豹斗争的强劲便远远超过了普罗米修斯。再拿洪水神话来说，外国一般的都是描述孑存的一对男女如何逃过了劫难，暴雨洪水是自然消失的，或是上帝使之停止、退落的，如：

普罗米修斯预告儿子丢卡利翁将有洪水到来，并给他造了一只小船。当洪水漫地时，他与妻子皮拉坐船浮到了帕尔那索斯山上。宙斯看见大地成为无边的海洋，人类只剩下了两个最善良、最信神的，就下令北风驱散了黑云，又令海神波塞冬退去了洪水，让大地复原了。（见《希腊的神话和传说·皮拉和丢卡利翁》）

我国除了有相类之作外，还有好些突出主人公的斗争之作，如前面说过的一些作品那样。又如：

雷王向凡人收租，分别要他们交庄稼的上部、下部、全部。卜伯分别种芋头、稻谷、包谷，雷王都只收到了叶秆，气得下令不给人间送雨水。卜伯带着大家到天河去，扒开雷王关好的闸门，放水下来。雷王就把天升高，只留巴赤山上的日月树作天梯。卜伯找雷王的兄弟龙王借水，他不肯；卜伯要大家拔他的胡子，他痛得只好放了点水，逃到深海里去了。卜伯沿着天梯爬到天上，捉住雷王，说他不给雨就杀掉他，逼得他发誓保证下雨，才回到地上。雷王翻悔，叫雷将砍掉日月树，又给他磨斧。卜伯知道雷王会来闹事，把水草豆藜铺满屋顶，用纱树皮扎好晒棚。雷王冲下来打卜伯，从屋顶滑倒在晒棚上，又滑下了地，被卜伯一家人用鱼网、鸡笼罩住，关在谷仓里。卜伯想杀掉雷王给大家吃，到街上去买盐，要儿女伏依兄妹不给他水喝。雷王伸舌吐火，逗伏依

兄妹玩，哄他们给他喝了点蓝靛水，有了力气，挣破了谷仓，拔下颗牙齿给他们，要他们种下，就飞走了。他们种下牙齿，很快长出了个大葫芦。雷王挖开天河堤，水灌人间，龙王也涨水，洪水淹到了天蓬底下。卜伯站在倒置的伞上，去抓雷王，砍断了雷王的脚。雷王、龙王连忙退水，把卜伯摔死了，他的心迸到天上成了启明星。伏依兄妹坐葫芦逃了生，但其他人都死光了。金龟、竹子劝他们结婚，他们不同意。启明星要他们各在一个山头上烧火，看见两股烟合在一起，就可成亲。烟合了，他们做了夫妻，生下肉团，砍碎撒掉，变成了许多人。后来，雷王装了一副鸡脚，再也不敢下凡惹祸了；龙王只剩了两根胡须，他的子孙鲤鱼等的胡须也只有两根了；人们见金龟，竹子有先见之明，用龟壳、竹根打卦问卜。（壮族《卜伯的故事》）

这种作品，其斗争性为《皮拉和丢卡利翁》所不及。至于搏日月神话、补天地神话等等那样强劲的斗争，外国神话中就更没有了。

我国描述社会斗争的某些神话，如《倾天陷地》，其斗争的强劲，也是不见于其他国家的神话的。

再看悲壮的斗争精神吧。正面的一方，为着正义的事业，与反面的一方斗争，因限于客观、主观的条件面败亡，但终不屈服，此为悲壮。而充溢于我国上古神话中的斗争精神的悲壮，为全球之冠。这凸现在：主人公生前英勇斗争，牺牲后仍斗争不已。

有的如女娃，生前劈浪斩波，牺牲后化作精卫鸟，永远口衔木石以填沧海。

有的如夸父，生前追捕太阳，牺牲后其杖化作邓林，永远抗击着太阳的炎热。

有的如鲧，生前抵御洪水，牺牲后其尸体孕育出了禹，禹完成了他未竟之业。

有的如刑天，生前反抗上帝，牺牲后其无首躯体依然抗争。

他们或是巾帼英雄，或是须眉豪杰；或是与自然敌人斗争，

或是与社会敌人斗争，或是既与自然敌人斗争，又与社会敌人斗争；或是本身继续斗，或是化身斗，或是凭借遗物斗，或是生出接班人斗……，情况不同，但其斗争精神的特别悲壮则一。类似他们的英豪，我国各族多有之，像蒙古族的乌恩，壮族的卜伯，彝族的三个姑娘（《三女找太阳》），哈尼族的阿扎，布依族的当万、蓉连，裕固族的莫拉，布依族的布杰，拉祜族的扎努扎别（《扎努扎别》），瑶族的大圣……

他们一个个至为悲壮。这样悲壮的人物形象，从其他国家的神话不易看到。

特别强劲、悲壮的斗争精神，赋予了我国上古神话以特别的力量，使之特别动人心魄。

上述三个方面，显示了我国上古神话的浓郁的民族色彩。其他的民族色彩，也还有之，以其次要，恕不具论了。它们是我们上古祖先们的环境、生活、斗争与思想、心理、性格等等的特点的表现。由此，我国上古神话卓立于世界上古神话之林，永远放射着耀人心目的异彩。

第十四章

中国上古神话的局限性

对于民间文学，古今中外的剥削阶级中的大多数人是持否定态度的，藐视之，仇视之，排斥之，压制之，歪曲之，删改之，讥嘲之，诬蔑之，不一而足。解放后，我国仍有人如此。

但在解放后的学术界中，主要的倾向是全盘肯定民间文学。对民间文学的局限性，大都看作禁区，不敢涉足；对民间文学的缺陷，大都视而不见，知而不说。其所以如此，是由于有极左的政治观与文艺观，——极左的政治观一味对劳动人民大唱颂歌，而闭眼不看劳动人民的缺点，对敢于指摘劳动人民的缺点的人大扣其反人民的帽子，残酷打击；影响所致，极左的文艺观就只是竭力赞美民间文学了。

当然，不论是全盘否定民间文学，还是全盘肯定民间文学，都是形而上学的、片面的、错误的，不符合民间文学的实际情况。民间文学，作为劳动人民的生活、斗争与思想、感情的结晶，作为劳动人民的寓教于乐的文艺形式，其主流是好的，其意义是巨大的，其美学价值是相当高的。但“金无赤足，人无完人”，任何事物都有其不足，十全十美的事物是从来没有的，也不可能有的。民间文学自不例外。因此，正确的态度应当是辩证地、全面地、实事求是地看待民间文学，首先充分地看到其成就，同时也如实地看到其瑕疵。

按照这种态度，我们已经充分地显示了我国上古神话之美，在此就揭一揭其短吧。恩格斯谈到印第安人时，曾指出：“他们的神话迄今还远没有批判地加以研究。”① 对我国上古神话也是

① 《马克思恩格斯选集》第4卷第88页。

这样。所以，且让我们作一番批判的研究。

当我们用批判的眼光来审视我国上古神话时，不难发现，它是存在着不小的局限性的。

其一，贯穿着唯心的世界观。

大家知道，世界是物质的，由一定的物质产生了精神。所以，物质是第一性的，精神是第二性的；物质决定着精神，精神不能离开物质而存在；物质不灭，精神则是可灭的；世界统一于其物质性。这里唯物主义观点。

唯心主义观点则相反，主张精神是世界的本原，世界是精神的产物；精神第一性，物质第二性；精神决定着物质，能够离开物质而存在；精神是不灭的；世界统一于其精神性。

上古神话，不少是唯心主义世界观的具象化。

拉法格曾揭示："原始人是极端的唯心主义者，因为他们把一切都神灵化了。"① 这最充分不过地表现在上古神话中。

上古神话是神灵的世界，以神灵为其最主要的主人公。神灵活动于大部分的神话中，其活动构成了大部分神话。由此，上古神话昭示人们：神灵是真实的存在，宇宙间无处不有之；他们超脱于物质，自由自在地行动着；在人们的周围，时时刻刻有着他们的身影；对他们，必须坚信无疑。

上古神话更让神灵统治着世界，不仅主宰着大自然的一切，而且主宰着人类的一切。大自然也好，人类也好，都有神灵驾临其上。神灵给人们赐福，向人们降祸，为人们开创事物，替人们战胜敌人。由此，上古神话告诉人们：对于神灵，必须虔诚崇拜，不可随便触犯。

可见，上古人民基于其神灵观念，创作出了许多神话，又用神话巩固着、强化着其神灵观念。而且，神话凭借其形象、生动、通俗等长处，在巩固强化神灵观念方面，作用特别大。这样，神话便成了张扬唯心世界观的有力工具。

---

① 《思想起源论》第120页，三联书店，1963年版。

唯心世界观，就其效应而言，并非绝对的坏，在某些情况下是好的。例如，它对于上古人民创作丰美的神话，即起了积极作用；要是没有它，上古人民也就不会给世界留下摄人心魄、美不胜收的神话了。尽管这样，但唯心世界观终究是非真实的、非科学的，是错误的、荒谬的。

作为唯心世界观的表现的神灵观念，同样如此。虽然上古人民把自己的一切都赋予了神灵，使许多神灵成了自己的化身，自己的“教师和同事”，自己的理想的升华，并从他们那里，得到了很多教育，受到了很大鼓舞；可是，归根结底，正如列宁说的：“‘人民’关于神和替神行道的概念，完全同‘人民’关于沙皇、妖怪、揪妻子头发的‘概念’一样，都是‘人民’的愚蠢、闭塞、无知。”① 神灵是自然压迫、社会压迫的产物，反过来又维护着自然压迫、社会压迫。

因此，上古神话对神灵观念、唯心世界观的宣扬，是具有消极性的。无怪乎唯物主义者王充，要在其著作中对一些神话大张挞伐了。

其二、包含有唯心的历史观。

与唯物、唯心的世界观相应，历史观也有两种。历史唯物主义认为：社会历史的发展有其客观规律，它主要是由人民群众的生活、斗争所推动的，是由社会内部矛盾——生产力与生产关系的矛盾、经济基础与上层建筑的矛盾、阶级的矛盾等所推动的；物质生活的生产方式决定着社会生活、精神生活的一般过程；社会存在决定着社会意识，社会意识反作用于社会存在。这是科学的。

与之相反，历史唯心主义则否定社会历史发展所固有的客观规律，否定人民群众在历史上的决定作用，而认为社会意识决定着社会存在，把人们的思想动机、卓越人物的意志与德才或某种超自然的神秘力量看成社会历史发展的根本原因。这是反科学的。

---

① 《列宁论文学与艺术》第440页，人民文学出版社，1983年版。

上古神话中，就有历史唯心主义的表现。

表现得最明显的地方，是描述超自然的神秘力量——神灵支配着社会：人类是由他们生育的、创造的，他们又每每毁灭人类；婚姻是由他们决定的、操办的；法制是由他们制定的、施行的；工具、武器是由他们始创的、使用的；生产领域是由他们开拓的、经营的；文化是由他们开创的、兴办的；战争是由他们发动的、结束的；斗争是由他们挑起的、进行的……。人类社会的一切，都决定于他们的意旨、活动。

次之，是强调命运的力量。在希腊神话里有命运女神摩伊赖、堤刻等，在罗马神话里也有命运女神帕耳开、法图谟等，他们具有不可抗拒的力量，不仅凡人无法摆脱她们的控制，即使神灵也得服从她们的决定，俄狄浦斯杀父娶母的故事即其例子。在我国神话里虽没有掌握命运之神，但也有命运注定之事。如再生人类神话中的兄妹结婚，就往往被描述为命运注定的，——布依族《捉雷公》中的老鹰对天瑞兄妹说："你们不结婚，人烟怎能起？你们不成亲，人类要灭绝。天命已决定，怎好去违抗。不信就去试，各自抬磨盘，分头上两山，同时往下滚，合上就结婚。"结果合拢了，"天意得听从，天瑞兄妹结婚了"。

再次，是突出个人的作用。翻开神话，往往看到：创制工具、武器的，是某一个神；开辟生产门路的，是某一个神；发明文字的，是某一个神；始作歌舞的，是某一个神；初建制度的，是某一个神；克服自然灾害的，是某一个神；战胜入侵敌人的，是某一个神……。尽管每一个神的后面都站着许多人，每一个神都是集体的代表，但很多神话并没有把许多人、把集体表现出来，而只是宣扬一个神的力量，这便给人以个人决定着社会事物的印象，让人感觉到，没有超群的个人、卓越的英雄，就什么也没有。本来，上古人民是富于集体性的，但限于客观、主观的条件，他们却难于理智地认识集体的力量，而常常倾向于夸大个别的领导者、出类拔萃者的才干。

这些表现，对于传播唯心的社会观，发挥了一定的作用，因

而是不好的。

其三、充满着浓厚的宗教迷信意识。

上古人民一如印第安人，“印第安人就其野蛮人的特性说，乃是一个宗教的民族”（马克思语）。对于产生了宗教的上古社会来说，“宗教是这个世界的总的理论，是它的包罗万象的纲领，它的唯灵论的荣誉问题，它的热情，它的道德上的核准，它的庄严补充，它借以安慰和辩护的普遍根据。”① 那时的人们，满脑瓜子的宗教迷信意识，正如列维—布留尔说的，“那个在原始人的集体表象中得到其表现的思维乃是彻头彻尾宗教的思维”②。与宗教密切相关、有异也有同的上古神话，自有浓厚的宗教迷信意识充满于其中了。

自然性神话体现着自然崇拜。有的还直接表现了对自然神的祭拜，如独龙族《大蚂蚁分天地》说嘎姆朋成了天鬼，没有吃的、喝的，喊地上的人们送给他，人们就决定过“卡雀哇”（年节）时，剽牛祭他，以免他发怒，降下灾祸。其他神话里也常含有自然崇拜的意识，因为，“一般说，全部希腊神话是从其本身所带来的古代雅利安人对自然的崇拜中发展而来的”③，我国上古神话同样发轫于对自然的崇拜。常见的主人公求助于自然物、自然神的情节，即其表现。马克思曾指出，“身为自然主宰的人竟向猴子哈努曼和牝牛撒巴拉虔诚叩头”，这种“野蛮的崇拜自然的迷信”，“下贱可耻”④。

图腾神话体现着图腾崇拜。图腾崇拜在别的神话中也时有表露，如让图腾或者其后身充当人的救助者，向它顶礼膜拜：

> 早先，地上人吃野果野菜充饥。后来人越来越多，野果野菜不够了。但天上人怕地上人太多，会打上天去，不让谷种落下地来。地上人只好派只九尾狗去偷。它钻入晒谷场，粘

① 《马克思恩格斯选集》第1卷第1页。

② 《原始思维》第434页，商务印书馆，1981年版。

③ 《马克思恩格斯选集》第88页。

④ 《马克思恩格斯文选》（两卷集）第一卷第328页，人民出版社1953年版。

了一身的谷子往回跑，被看守的人发现了，砍掉了八条尾巴。地上人种下一条狗尾巴上的谷种，从此有了粮食。为了报答狗，人们把它养在家里，给它白米饭吃。狗只有一条尾巴。谷穗像狗尾，也是这么来的。（壮族《谷种和狗尾巴》）

许多自然社会性神话、社会性神话体现着祖先崇拜。有的还直接表现了对祖先神的祭拜，如基诺族《祭祖的由来》说：古时，滔天洪水毁灭了世界，人类只有玛黑、玛妞兄妹坐着木鼓逃得了性命。两人不得已，只好结了婚。他们栽种了一些农作物，有棵葫芦结下一个葫芦瓜。一天，他们听见葫芦里有说话声，就用烧红的小刀去刺穿葫芦。但不论小刀刺到哪里，哪里都传出“不要刺我”的声音。他们不好怎么办，忽然听到一个老奶奶的说话声：“我叫额额，你们往我肚脐上刺吧，不然大家都出不来啦！”他们从葫芦瓜底部的肚脐上刺了个洞，从洞口爬出了几个人。这些人后来繁衍子孙，分别成了汉族、傣族、基诺族等。基诺族不忘额额老奶奶的恩德，尊她为祖先，每当秋收吃新米的时候，过年过节的时候，杀禽畜吃的时候，在地里干活吃晌午饭的时候，到山里打猎野餐的时候，在家里吃饭的时候，家家户户的家长都要先抓一撮饭菜放在一边，恭敬地呼喊：“阿匹（老奶奶）额额，请你来，请你来！”再呼请其他的祖先，让他们先享用，自己再吃。

一些神话体现着鬼魂崇拜、上帝崇拜、地域神崇拜等。如独龙族《猎人射太阳》说：远古时候，两个太阳并出，晒枯了草木，晒死了小孩。有个猎人射瞎了一个太阳的眼睛，使它变成了月亮；另一个太阳躲起来，经过公鸡的敦请，它才又露面，与月亮交替在白天、夜晚出现。从此，人们安居乐业。猎人死后，灵魂上了月亮。人们感谢他，常常祭祀。又如傣族的若干神话，是描述寨神（地域神之一）的。

此外，灵物、巫术出现在一些神话里。如鲧堙洪水的息壤，黄帝败蚩尤的旄牛皮鼓，都是灵物。纳西族《东术争战记》描述善神米利东主抗击恶神米利术主的侵袭，把前来偷窃太阳、月亮

的米利术主之子安生米委恻死后，埋在九层土下，上面开渠引水，不让他的鬼魂翻身。这种埋法，就是一种巫术。

宗教人员出现在一些神话里。如彝族《创造万物的巨人尼支呷洛》描述：

> 尼支呷洛创造了万物，但很多事情都稀奇古怪：父亲在孩子生下后就死了，蚊子、蚂蚁等高大如山，草木根子朝天长，河水倒流……。妈妈要尼支呷洛派人上天去请毕摩（巫师）比恩阿子来念经，尼支呷洛先后派麂子、野鸡、乌鸦、山鹞去，都碰了钉子。蜘蛛自告奋勇，爬至天上，在比恩阿子屋里布满蛛丝网。比恩阿子一个喷嚏把它冲成三节，头、肚、腰分别落在山中、草原上、河里，但他的弟子眼睛上全沾满蛛丝，痛得厉害。他只好派蜜蜂、狗、水獭去找回蜘蛛的头、肚、腰，腰没有找到，就把头、肚合在一起。蜘蛛活了过来，表示愿意治好比恩阿子的弟子，但要他下去帮助尼支呷洛。他不得已，去地上念经，使很多事情都正常起来了。

汉族神话言鲧窃天帝的息壤以堵洪水，天帝令祝融杀了他，巫却使他复活了。纳西族《丁巴什罗》更描述丁巴什罗战胜了魔鬼，成了东巴教的教主。

征兆、占卜等也出现在一些神话里。如：

> 有兽焉，其状如豚，有距，其音如狗吠，其名曰illegible力，见则其县多大功。（《山海经·南山经》）
>
> 爰有青鸟、黄鹙、青乌、黄乌，其所集者其国亡。（同上《大荒西经》）

这些神话表露出了征兆。再生人类神话中用滚石磨、烧烟火、穿针线等方式来观测天意是否允许兄妹结婚，则是实行占卜的。

上述各个方面，均可见出，宗教迷信是渗透了上古神话的。别林斯基在《论希腊艺术的一般特征》中说："艺术从来不是独立—孤立地发展的，相反地，它的发展总是同其它意识领域相联系着。在各民族的婴儿时代，艺术或多或少地总是表现了宗教思

想。”① 上古神话就更其如此了。所以，马克思、恩格斯关于宗教、神话的某些论述，运用着同一个“神”的概念，如《费尔巴哈论》中的一段话：“原始的宗教表象，大概是一切有血统关系的民族集团所共有的；这些集团分离之后，便在各民族中随其所遭遇的生活条件不同而独特地发展起来。而且这一思想过程，在一系列民族集团中，主要在亚利安族（所谓印度欧罗巴族）中，已经由比较神话学详细地论证明白了。各民族这样创造出来的神，都是本民族的神，神的王国不会越出它们所保佑的民族领域，出了界线，便由别的神不容争议地主宰着。”其中的“神”，既指宗教的神，也指神话的神。

宗教具有两面性：一方面，“宗教里的苦难既是现实的苦难的表现，又是对这种现实的苦难的抗议”②，它在特殊的情况下可被人民用来加强斗争，像某些农民革命领袖打它的旗号那样；但另一方面，主要的方面，“宗教是人民的鸦片”③，既被人民自己用来麻醉自己，又被剥削阶级用来毒害人民。一方而，宗教在一些仪式上讲唱某些神话，有助于神话的传播；另方而，宗教常常篡改神话，以适应自己的要求，严重地损害了神话。因此，神话为宗教张目，是有坏的影响的。至于迷信，完全是荒谬的，为它张目就影响更坏了。

其四、具有主观的思想方法。

思想方法有客观的，能从事物的实际出发，作出符合事物本貌的判断；有主观的，脱离事物的实际，一厢情愿地臆断，不符合事物本貌。任何人的思想方法，都有客观的，也都有主观的，上古人民亦然。不过，上古人民为其低下的生产水平所拘囿，尤多主观的思想方法。这在上古神话中，到处可见。

最突出的，自是神灵化。就世界观而言，神灵化是唯心的；就思想方法面言，神灵化则是主观的。在客观世界中，并没有什么神灵，也不可能有什么神灵。神灵，正如王充指出的，“皆存

①引自《美术史文选》第29页，人民美术出版社，1982年版。

②③《马克思恩格斯选集》第1卷第2页。

想虚致”（《论衡·订鬼》），即都是主观主义的产物。所以，用神灵为主人公的所有上古神话，无一不是用主观的思想方法创作出来的。当然，上古神话也就渗透着主观的思想方法了。

上古神话中的主观的思想方法，还见诸泛推化。泛推化，全然不顾必需的条件，不顾客观的情况，一味主观地推想，其结果就远离了、违反了实际。如山区的人们目睹日月从山后升降，便推想日月住在山中；海滨的人们目睹日月从海上升降，便推想日月住在海里；还有的人目睹太阳从树林里升降，便推想太阳住在树上；他们都只局限于现象，而不究其实在。许多创世神话的作者们，说某神物或某神人的眼睛化成了日月，毛发化成了草木，血液化成了江河，骨头化成了山石……；有的则说，天像屋顶一样，用高山作柱支撑着，有时柱倒天崩……；他们都只局限于表面上的相似，而不管其本质上的相异。这样的泛推化，实在主观得很。

不少神话，不计矛盾。如有的描述人物死了，又以某种方式活着；对于它们来说，“人要不是活的，就是死的，非死非活的人没有”的情况是不存在的，换句话说，“矛盾律”是在所不计的。这种思想方法，不用说是主观的。

也有的神话，把事物描述为一成不变、始终一样的样子。如布依族《人和动物是怎么产生的》，说天神们有的造人，有的造牛马，有的造猫狗，……从此，大地上出现了人和种种动物；现在人有高有矮，就是因为天神们当初造人用的树木有长有短。彝族《开天辟地》说，典尼用铜柱撑开了天地，又用铜扫把将天扫得高高的，使天成蓝色、地成黄色；八哥向玉皇大帝要了三把草、三把花种、三把松树种、三把蕨菜籽、三把竹子种、三把杂树种与水，撒在大地上，大地上就有了这些东西，还在林草中长出了麻雀、鹦哥、野鸡、塞鸡、猴子与熊等等动物；现在的天地万物，就这么来的。这些，自是形而上学的、主观的想法。

主观的思想方法，有利于想象的驰骋、幻想的飞扬，对于神话的创作大有裨益。可是，由它得出的结论总是错误的，所以它

能导致人们错误地认识事物。上古神话正是这样，它告知人们的绝大部分知识，都不符合客观实际，无论是自然知识，生产知识，还是社会知识，哲学知识，莫不如此。上古神话曾被当时的人们与后世充溢原始思维的人们视为千真万确的实录，尊为行动指南的经典，其主观的思想方法的不良影响是更大的。

其五、用了消极浪漫主义的创作方法与简陋的艺术手法。

上古神话的创作方法，主要是积极浪漫主义，但也有消极浪漫主义。某些神话，单纯渲染大自然的凶狠：

有兽焉，其名曰马腹，其状如人面、虎身，其音如婴儿，是食人。（《山海经·中山经》）

有鸟焉，其状如鹤，一足，赤文青质而白喙，名曰毕方，其鸣自叫也，见则其邑有讹火。（同上《西山经》）

是有大蛇，赤首白身，其音如牛。见则其邑大旱。（同上《北山经》）

其中，充满了对大自然的畏惧。某些神话，强调屈从于天命。某些神话，宣扬宗教迷信。某些神话，流露着“天人感应观”：

鹈鹕，其状如鸳鸯而人足，其鸣自讣，见则其国多大功。（《山海经·东山经》）

有兽焉，其状如貍，而白首、虎爪，名曰梁渠。见则其国有大兵。（同上《中山经》）

有兽焉，其状如人面而彘鬣，穴居而冬蛰，其名曰猾褢，其音如斲木。见则县有大繇。（同上《南山经》）

等等，都是消极浪漫主义的。

同时，上古人民一方面创作能力有所不足，另方面又没有把神话当作艺术品，精雕细刻，常常是只求它表现了事物、表达了自己的思想感情，就满足了。因此，他们创作神话的若干艺术手法是简陋的，以致人物形象单薄，故事情节简单。前面所举的几则动物神话，即其例子。又如：

古时候有个妇女，在森林里看见一棵神树越长越大，把太阳、天空全遮住了。她用箭射，用刀砍，都不顶用，最后

用火把神树烧光了。但树根处冒出一股洪水，淹没了世界。洪水退后，剩下的一男一女又生儿育女了。大家分田时，苦聪人没有分到手，所以生活在树林里。（苦聪人《人类起源》）

从前天上有九个太阳，天天是白天，没有休息，大地如火烧，热得难受。一位能人用箭射落了八个太阳，地上才有了白天黑夜，天气才凉快了，人才有了睡觉的时间。天神又赏人们一顿午饭吃，后来“赏午”说成了“晌午”。（羌族《射太阳》）

这样的作品，艺术性是比较差的。

上古神话的局限性，主要就在上述五个方面。它们尽管是白璧上的微瑕，但终究影响了白璧的美学价值，不能忽视。

第十五章

中国上古神话的影响

“一定的文化（当作观念形态的文化）是一定社会的政治和经济的反映，又给予伟大影响和作用于一定社会的政治和经济。”① 作为观念形态的文化之一种的民间文学，对当时的社会有着巨大的作用，对后世的社会有着深远的影响，因为它是劳动人民的生活、斗争的结晶，劳动人民的思想、感情的具现，劳动人民用以战斗的武器。我国上古神话，身为民间文学的源头，在我国乃至人类的历史上、文化史上与文学史上，放射着永恒的光芒，不仅广泛深刻地影响着我国的上古社会，而且给予了我国后世的社会以强大的影响，而且对世界上其他一些民族与国家的影响也不小。

第一节　对上古社会的影响

上古神话属于全体上古人民。上古人民集体地创作了上古神话，又纷纷地传播着上古神话。上古神话凝结了上古人民的一切，所以，“对全体人民来说，都同样地亲近、明了，都同样地可亲可爱”。② 无疑地，上古神话对上古人民的影响，是极其深广的。

上古人民通过种种途径，运用种种方法，随时随地传道着神

① 《毛泽东选集》第642页。

② 车尔尼雪夫斯基之言，引自《苏联民间文学论文集》第152页，作家出版社，1958年版。

话。他们或者像楚人《九歌》所展示的那样，在进行宗教活动的时候，虔诚地说唱神话故事；或者像壮族一样，定期过节日，赶歌圩，载歌载舞，歌手们热情地歌唱神话故事；或者像佤族一样，每年第一次吃新米时，大家集合在一起，听老年人叙述神话故事；或者像安达曼群岛的明科比人一样，在每次生产、战斗结束后，一道歌舞，由能说会唱的歌手歌咏神话故事；或者像非洲的某些黑人部落一样，当青少年成熟时，举行“成丁礼”，请首领们传授神话故事；或者像澳洲土人一样，孩子们一学会奔跑，父亲便带着他们去劳动，并讲神话故事给他们听；或者像南美洲的印第安人一样，老酋长禅位给新酋长时，把记载事物的结绳移交给他，并讲授其中记录的内容，包括神话故事在内。……在这样广泛流传的过程中，上古神话的影响遂发生着、增长着。

上古人民认为神话的作用是神秘的、直接的，能够以其神秘的力量直接帮助他们的生活、斗争。当然，这是不可能的事情。上古神话与其他文艺体裁相同，实际上起的是艺术的作用；不过，它对于上古人民而言，是百科全书式的文艺作品，其作用要广大一些。

上古神话对上古人民发生的，首先是美感作用。他们虽然在主观上没有自觉地将神话当作艺术品，传播神话不是为的得到美感享受，但神话终究是艺术，并且是优秀的艺术品，所以，他们一接触到神话，便不自觉地首先沉浸到它的美的氛围中去了。他们全神贯注地、兴致勃勃地倾听着歌唱者的歌唱，或讲述者的讲述，随着人物形象的活动，随着故事情节的发展，感情不停地波动着：时而爱，时而恨；时而笑，时而哭；时而惊异，时而赞叹；时而惋惜，时而悲伤；时而兴奋，时而沉寂；时而紧张，时而轻松；时而愤怒，时而忧愁；时而舒坦，时而不悦……。歌唱者或讲述者，犹如手拿一支玉牙，拨动着神话的琴弦，引起了听众的强烈的共鸣。上古人民由神话获得了丰富的美感，它陶冶着上古人民的灵魂。

通过美感作用，上古神话遂对上古人民起着教育作用、认识

作用与鼓舞作用等。

上古神话的英雄们，给上古人民树立了光辉的榜样。它教育上古人民要像布碌陀等那样，怀抱远大的理想，志雄心壮，时时刻刻打算去征服世界，开拓幸福的未来；要像巧倕等那样，富有积极的创造性，不断地发明种种东西，制造出自己所需要的一切；要像刑天等那样，具有坚强的斗争性，英勇无畏地与敌人搏斗，不屈不挠，不馁不降，一往无前，义无反顾；要像鲧等那样，赋有忠诚的品质，忠心耿耿地为人民的利益而奋斗，不计个人，不惜牺牲；要像精卫等那样，充满乐观的精神，在任何艰难危困的境遇中，都信心坚定，态度昂扬，奋发有为，夺取胜利；要像大禹等那样，发扬勤劳的作风，树立忘我的思想，不怕艰苦，不顾身家，给人民解难造福；要像夷羿那样，爱憎分明，无情地惩罚敌人，有力地捍卫人民……。神话中的英雄们，在所有方面对上古人民都有教育意义。而神话中的恶魔们，则给上古人民充当了反面角色，从相反的各个方面对他们进行着教育，教育他们去厌恶、唾弃、蔑视、仇视与打击一切罪恶的势力、一切丑恶的勾当与一切不良的行为，教育他们不要做任何危害、不利于人民的事情。神话的其他一些内容，对上古人民也有所教育，像景颇族用洪水神话教育人们“同姓不婚”。这正如马林诺夫斯基指出的，神话发挥着“维护社会道德规范”的功能，“以叙述荒古时代的事情，来规范现代生活，以荒古的事情，充当某些现行制度的依据”①。

上古神话所反映的广阔的现实，所总结的多样化的知识，为上古人民提供了一部万象毕陈的硕大的教科书，帮助他们去认识人类本身与客观世界。它描述出来的自然现象，在一定程度上有助于他们对大自然的认识，诸如：在我国，东南有汪洋大海，西北有高山大漠，南方酷热而多雨，北方冷冽而常旱，千河万川由西北流向东南，日月星辰从东南飞往西北；哪些自然现象有益于

①引自《民间文学论坛》1987年第2期第29页。

人，哪些自然现象有害于人，哪些自然现象既有益于人、又有害于人……。它刻划出来的社会现象，在一定程度上有助于他们对社会的认识，诸如：历史上有过渔猎生活、畜牧生活，有过茹毛饮血、穴居巢住的时候，有过兄妹结婚、妇女领导的年代，有过集体的劳动与分配、部落的联合与战争；侵略者是野蛮的掠夺者，统治者是残暴的压迫者，劳动者是坚强的反抗者；四邻有过着种种生活方式的氏族、部落、部族，她们或友好、或敌对，或有时友好、有时敌对；远方有黑人，有白人，有高个人、有矮个人，他们形状不同，装饰各异……。它所记录下来的斗争经验，在一定程度上有助于他们对斗争方法的认识，诸如：运用弓箭可以更有效地捕杀禽兽，开掘水井可以较有力地防御旱灾，堙堵、疏导能够治理洪水，使用药物能够医疗疾病，树木有防风的作用，金鼓有震慑敌人的效果；农业生产要遵循季节，打击敌人要讲究策略……。费尔巴哈曾指出："人通过神认识自己。人关于神的知识就是人类关于自身的知识。"① 我们还可补充一句：人关于神的知识也是人类关于客观世界的知识，人也通过神认识客观世界。

上古神话又以英雄们的榜样，以多样化的知识，以所记载的无数胜利，鼓舞着上古人民。它告诉他们，对强大的敌人，只要敢于斗争，善于斗争，就有征服的可能；对巨大的困难，只要坚持奋战，不屈不挠，就有克服的时候。它昭示他们，脚踏实地，不断迈进，便可开拓崭新的领域；开动脑筋，苦心钻研，便能创制新奇的东西。它激励他们，遇到危困时，不后退，必须牺牲时，不胆怯。它强化着他们的生活意志，振奋着他们的战斗精神。它促使他们去创造世界、改造世界，去争取胜利、博得幸福。

这样的教育作用、认识作用与鼓舞作用，是上古神话对上古社会、上古人民的主要的影响。

上古神话还影响了上古社会、上古人民的其他方面。举其大

①引自恩格斯《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》第98页，人民出版社，1972年版。

者，有：

艺术方面——上古社会的歌舞、绘画、雕塑等，都有以神话为题材或从神话中吸取题材的，如神话歌，图腾舞，洞穴绘画中的神的形象，女神雕像等。陶器、铜器、玉器之类，常以神话人物为装饰或为表现对象，如陶器上的龙纹，铜器上的龙、凤、饕餮形象，玉器上的龙凤形象。史诗、传说更直接继承着神话，其中许多人物形象都是神话人物形象的演进，如女娲、伏羲、祝融、羿、神农、后稷、黄帝、颛顼、尧、舜、鲧、禹、夔、皋陶等著名的神，都在史诗、传说中扮演着重要角色。

科学方面——上古社会的种种科学，都利用过神话提供的某些材料。以文字学为例，甲骨文的一些字，是在上古神话的影响下造成的。有的整个字象神之形："  （虹蜺之神）……各有两首"（《山海经·海外东经》），状为两首之虫，写作"  "；畜牧之神亥为鸟首人身，写作"  "；蜀崇奉蚕神，写作"  "。有的字部分象神之形："日中有三足乌"（《论衡·说日》），日写作"  "；禹为龙体，字从"虫"（  ）；羿原为鸟图腾，字从"羽"（  ）。有的象形、会意结合的字，其部分结构来自神话："  ，古文凤，象形，凤飞，群鸟从以万数"（《说文》）；昔写作"  "，因从前洪水遮天蔽日。再以历史学为例：神话中的人物、故事，都被上古人民视为历史人物、历史事件。在他们的心目中，神话就是史书。

生活方面——上古社会的若干风俗习惯，如尊崇充当图腾的自然物，祭祀神祇，呐喊、射箭、打鼓、敲锣以救助日月蚀时的日月，文身以象图腾，过某些节日，等等，都是在神话的熏染下形成的。这在好些神话里也有所说明：瑶族《伏羲兄妹》说神农教

会人们种五谷，人们便于每年种完庄稼时，做花米饭，宰猪杀鸡祭祀他；普米族《洪水滔天》说龙子青蛙救了普米族的祖先，所以大家不打青蛙，常祭龙神；德昂族《水牛与人》说天神派水牛给人带来了种子，又帮助人犁地，故人们不杀水牛，也不卖水牛，水牛死了就加以埋葬，每年收新谷时先给水牛吃，人再吃；苗族《阿陪枭木》说爸龙、德龙兄妹渡过洪水浩劫，结婚重新繁殖了人类，子孙们便年年于秋收后挑笼纪念他们，不生儿育女的夫妻每每祈求他们。

总而言之，上古神话对上古社会的影响甚巨，大大地强化了上古人民的生活、斗争。它的影响，是上古时代的其他艺术所不能及的。歌舞也好，绘画也好，雕塑也好，别的工艺品也好，或者史诗、传说也好，受其内容、形式或时间的限制，对上古社会发生的影响，都远没有神话大。神话不愧是上古人民的最伟大的艺术。

作为民间文艺的一种形式，上古神话对上古社会的影响，较之后世历代的民间文艺的每一种形式对当代的影响，也要大得多。因为，后世的民间文艺，形式很多，神话、史诗、传说、寓言、童话、故事、笑话、说书、评弹、山歌、小戏……，不胜枚举，它们均非百科全书式之作，后世人民也往往不专门用哪一种民间文艺作主要武器，而是十八般武器样样都用，自然，每一种民间文艺的作用便相对地减少了；而不像上古神话是上古人民的百科全书，最重要的文艺形式，最重要的精神武器，得以既集中又广泛地发生作用。

上古神话对上古社会的影响是大的，但也并非广大无边。事实上，由于内容上、艺术上的简朴，它的美感作用与教育作用、认识作用、鼓舞作用，它的其它影响，均有一定的限度。同时，上古神话对上古社会的影响基本上是积极的，但也有消极之处，那便是：巩固着他们的唯心观、迷信思想，维护着他们对自然、祖先的崇拜，从而妨碍着他们的生活、斗争。此外，原始社会的人民不能区别神话与宗教，一方面让宗教渗入了神话，另方面使

神话为宗教服务，这在早期阶级社会的人民犹然；而奴隶主、封建主则有意识地一方面以宗教篡改神话，另方面利用神话作宗教的工具。这虽不是神话本身的问题，可其不良的影响，我们也应当看到。

第二节　对后世的影响

恩格斯有次谈到原始社会时，曾说："这是'太古时代'，无论如何总是历史的时代，它对于一切将来的时代，都将有巨大的兴趣，因为它建立了全部以后更高发展的基础，因为它的出发点，是人从动物分离出来，而它的内容，则是将来集体人类所不能再遇到的那些困难的克服。"① 原始社会如此，整个上古时代也如此。作为人类历史的第一个时代与迄今最长的一个时代，上古时代对于后世具有很大的影响。上古人民最杰出的艺术——神话，自然也不例外。

上古神话以其相当高的思想性、艺术性，广泛、深入地影响着后世。它不仅始终对世世代代的后人保有美感作用，保有教育作用、认识作用与鼓舞作用，而且渗入了后人的生活、斗争的许多领域。归纳起来，大体有三个方面：

（一）对人民的思想、精神的影响。

上古神话所折射、所歌唱的上古人民在跟自然敌人、社会敌人斗争中取得的辉煌胜利，上古神话所表现、所颂扬的上古人民的宏伟的远大理想、磅礴的英雄气概，加强着后世人民战胜一切敌人的意志与信念，鼓舞着他们去建功立业。后世人民通过上古神话，看到自己的上古祖先们，在那样一穷二白的环境中，在那样艰难危困的条件下，犹英姿飒爽，抱负不凡，勋绩彪炳，泽及万代，自然地会更进一步地树雄心，立大志，信心百倍，奋勇

① 《反杜林论》第139页，人民出版社，1972年版。

前进，干出超过前人的壮丽事业。后世人民长期不衰地祭祀着上古神话中的英雄们，即表明了这一点。祭祀，不单纯是迷信，而含有深意。王充曾经指出，祭祀的意义之一是，“报功以勉力”（《论衡·祭意》），具言之，就是：英雄们有功于后人，后人用祭祀去报答他们，并以英雄们的功勋来勉励自己，积极努力，创造胜似英雄们的伟大勋业。后世人民又常常用上古神话的英雄们的形象来比喻自己，从而激励自己去进行轰轰烈烈的斗争，去建树可歌可泣的功绩。如：元朝红巾军大书于旗上的口号是，“龙飞九五，重开大宋之天”。太平天国杰出的领袖洪秀全在一首表志诗中写道：“展爪却嫌云路小，腾身何怕汉程偏；风雷鼓舞三千浪，《易》象飞龙定在天！”清末著名的农民起义军——黑旗军中流行着下面的民歌：“蛟龙浅水困沙滩，时思江河得自闲；春到风云能变化，反转乾坤日月还！”“一朵莲花在手中，莲花肚内有青龙，一口吞入大清国，吐出明珠万里红！”这些都是鼓励自己像龙一般，飞腾太空，施展威力，推翻统治者，创建新河山。傣族战士每每表示，要“拿出龙一样的精神来”，打击敌人。壮族青年邓老五在1910年起义反洋教失胜后，在刑场上唱道：“十七十八好威风，睡在地上像条龙；为了人民刀下死，人头落地当吹风！”他同样是以龙自喻自勉。福建传说中的好汉陈三郎，也立誓要像龙为人民带来福利似地，竭力开创出地上天堂。

上古神话所刻划、所赞美的上古人民的崇高的道德品质，教育着后世人民，更好地生活，更好地劳动，更好地战斗。后世人民通过上古神话，了解到自己的上古祖先们，在那样早的时候，即具有许许多多的优秀品德，自然地会倾心向他们学习，继承、发扬他们的一切美德，为提高生产力，为消灭自然的、社会的敌人，为美化生活，而奋斗到底。这充分地表现在后世人民对上古神话的英雄们不断热情地颂扬中。如：屈原曾称赞“鲧婞直而不豫”；陶渊明曾称赞夸父“功成在身后”，刑天“猛志固常在”；顾炎武曾称赞精卫“身沉心不改”；称赞大禹的更多，——“禹亲自操橐耜，而九杂天下之川，腓无胈，胫无毛，沐甚雨，栉疾风，置

万国”（《庄子·天下》），“禹八年在外，三过其门而不入”（《孟子·滕文公上》），“禹傅土，平天下，躬亲为民行劳苦”（《荀子·成相》），“（禹）思天下有不得其所者，若己推而纳之沟中，……平治水土，教民稼穑，其任天下如此其重也，岂云食禄以养妻子而已乎”（《盐铁论·刺权》），“（禹）他那刚毅的精神，好像是近代的劳工”（郭沫若《洪水时代》）……。他们都是把上古神话的英雄们作为楷模来夸奖的，要大家学习英雄们的榜样；他们中的一些人，更步其踵武，为国为民，与自然敌人、反动统治者或邪恶的社会势力展开了英勇的斗争。

上古神话表现的其他一些思想意识，对后世人民也有鼓舞、教育作用。如：“自古以来，每当羌寨岁时祭祀，或婚丧大事，全寨男女长幼聚集一场，倾听那头戴金丝猴毛帽、身披豹皮、下着本色麻布裙的巫师，伴着羊皮鼓等乐器，且歌且舞，吟唱本民族的历史，借以教育后代，增强民族意识。其中必有一段《木姐珠与冉必娃》”。① 《木姐珠与冉必娃》这类族源神话，都是能强化人们的民族意识的。

由上可见，上古神话对后世人民的思想、精神的影响，是相当大的。无怪乎后世人民常常举行活动，以纪念上古神话的英雄：

淮南人相传，禹以六月六日生。是日，数万人会山上。（苏轼《上巳日与二子适、过游涂山、荆山记所见诗》自注）

宋以前以正月二十三日为天穿节。相传云：女娲氏以是日补天。俗以煎饼置屋上，名曰“补天穿”。（《词品》五）

并到处传道着他们的“遗迹”，以缅怀其功烈。

（二）对文学艺术的影响。

假使说，“民间创作是人类艺术文化发展的历史基础”②；那么，上古神话就是人类艺术文化发展的历史基础的第一块巨石。上古神话，正如鲁迅说的，乃“美术所由起”，“文章之渊源”③。

①引自上海文艺出版社《民间文艺季刊》1986年第1期第152页。

②《苏联大百科全书·民间创作》，见《民间文学》1955年8月。

③《鲁迅全集》第8卷第11页，人民文学出版社1956年版。

因此，后世的几乎全部的文学艺术，都蒙受了上古神话的影响。

第一、上古神话所表露的上古作者们的积极的创作态度，为后世的文学家、艺术家树立了出色的榜样。上古作者们是紧紧地站在现实的基础上进行创作的，正视现实，而从不逃避现实；是作为人民的一分子、人民的喉舌而出现的，跟人民同呼吸、共命运，喜人民之喜，忧人民之忧，为着人民的利益而创作，而从不脱离人民，违背人民的意愿与利益；是着力地反映人民的生活、斗争，表达人民的思想、感情，塑造人民的形象的，而从不漠视人民的一切；是将神话作为人民的锐利武器，使之服务于人民的生活、斗争的，而从不视它为消遣品，让它超然于人民的生活、斗争之外；是力求运用创作去促进历史，加速旧事物的灭亡与新事物的诞生的，而从不企图以创作去阻止历史的车轮，维护旧事物、压制新事物……。这种态度，是正确的。尽管上古作者们并没有自觉地认识到要如此，但身为人民的歌手，他们本能地采取了这样的态度。后世所有进步的文学家、艺术家，从《诗经》中许多民歌的作者到现代许多民间文艺的作者，从第一个卓越的爱国诗人屈原，到无产阶级的伟大作家鲁迅，没有一个没有学习上古神话的作者们的创作态度，加以发扬光大。屈原用他的战斗的诗篇，强烈地表现了楚国人民的深厚的爱国主义情感，对腐朽统治者的愤恨，与对美好的政治局面的向往，有力地抨击了昏君奸臣的祸国殃民的罪行，为国为民而奋战到死。鲁迅把自己的杰作当作人民的匕首和投枪，以之重创了帝国主义、北洋军阀、国民党反动派及其形形色色的走狗，为人民杀开一条生路。在他们的严肃的创作态度中，难道不鲜明地透示了上古神话的作者们的影响吗！难怪屈原那么喜爱上古神话，鲁迅对上古神话那么激赏了。

第二、上古神话所描述的丰富多彩的内容，供给了后世的文学家、艺术家许多饶有意趣的题材，让他们去点染、生发，创作出崭新的篇章。

拿民间文学来说，历代的劳动人民根据上古神话的题材，创作了很多神话、传说、故事等。如汉族的《二郎赶太阳》、《神

女峰》、《禹治晋阳湖》、《禹王爷和长白山》、《普安老祖补天》，纳西族的《禹劈玉龙山》，白族的《万鸟吊凤凰》，苗族的《雷公放麒麟》……。如果一一罗列出来，那将是很厚很厚的一本书。

拿文人文学来说，历代不少优秀的文学家，都运用过上古神话的题材。如：屈原采撷上古神话的一些情节，写出了千古奇文《天问》、《招魂》的部分内容，与清新的《九歌》等，他似乎是在上古神话的海洋中游泳，尽可能多地摄取了上古神话的养料来滋补自己。陶渊明以某些上古神话为歌咏内容，作了有名的《读〈山海经〉》组诗。杜甫出入四川的若干诗作，把大禹的事迹当成了吟唱对象。李汝珍在《镜花缘》中，剪裁、铺排了好些上古神话。至现代，我国新文学的奠基者——鲁迅，也熔炼上古神话，创作了优秀的小说《补天》、《理水》；另一位奠基者——郭沫若，其光辉诗篇《女神》中也撷取了上古神话的成分。这个简略的单子，是富有代表性的。

拿艺术来说，历代的种种艺术，都曾以上古神话的题材为内容。如歌舞，楚国人民祭祀湘君、湘夫人等时所歌所舞的，即关于他们的神话故事；两汉魏晋南北朝时，“冀州有乐名《蚩尤戏》，其民两两三三，头戴牛角而相觝”（《述异记》），就是扮演的蚩尤争战之事；长期以来流行于各族的龙舞，表现的是龙的飞腾变化；藏族的凤凰舞、麒麟舞分别表演着凤凰、麒麟的状态……。如戏剧，宋代的傀儡戏，有描述巨灵神的；近代的川剧，有演出大禹治水的……。如绘画，早在先秦之时，就盛行画上古神话的故事了，楚国的“先王之庙及公卿祠堂，图画天地山川神灵琦玮僪佹及古圣贤怪物行事”（《天问》王注），那时遗存至今的一幅帛画，画着凤凰与龙保卫妇女的情景；魏晋南北朝时有《山海经图》，画了精卫填海、刑天舞干戚等等；近世的三门峡大禹庙内，画有大禹治水的壁画……。如说唱，宋代的说书有《神农大说药》之节目……。如杂耍，由汉到隋流行的鱼龙百戏，其中有表演龙之变化的……。如工艺品，有雕刻大禹治水

的，有刺绣夷羿射日的，有烧制女娲造人的，有塑造扶桑九日的，有编织百鸟朝凤的……。真是洋洋大观，难以缕述。

第三、上古神话所塑造的各种人物特别是典型人物，为后世的文学家、艺术家提供了大量的鲜明生动的形象，让他们去进行再创造，创作出自己的作品。

民间作家们经常地、普遍地把上古神话的人物形象，改作自己作品的主人公。以龙为例，它在许许多多的民间故事里，都充当了要角，有时是人民的化身（如汉族《望娘滩》、羌族《干海子》），有时是统治者的象征（如汉族《张羽煮海》、傈僳族《鲍鱼》），有的是人民的朋友（如汉族《铁金刚》、蒙古族《猎人海力布》），有时是人民的敌人（如汉族《高亮赶水》）……。凤凰也每每以主角的身分出现在民间作家的作品里，如在汉族《凤仙与龙爪》中，他是人民争取爱情幸福的协助者；在汉族《三根金头发》中，他开始是人民利益的危害者，后来转变成了人民幸福的赐与者；在汉族《三个儿子》中，他是帮助人民防旱的战友；在藏族《葫豆雀与凤凰蛋》中，他是人民的讽刺对象……。此外，麒麟、河伯、洛妃、巫山神女等等，都往往以新的面貌，参加着民间故事中的活动。

文人作家们也经常地、普遍地吸收上古神话的人物形象，予以加工，使之成为自己作品中的一分子。屈原的《离骚》，穿插着风伯、雨师、雷公、云神、宓妃、有娀神女、龙、凤等很多神；宋玉的《神女赋》，以巫山神女为重要角色；曹植的《洛神赋》，描绘了洛嫔；李白的《远别离》，吟咏着湘妃；李朝威的《柳毅传书》，活动着龙王；吴承恩的《西游记》，更请了不少上古神话之神来当配角。

文学方面如此，艺术方面亦然：

绘画上，历代都有无名的或有名的画家，图写上古神话的人物形象。晋代大画家顾恺之画过洛神。隋唐的绢画有画伏羲、女娲的。龙尤其为画家们所喜爱，善于画龙的画家在绘画史上层出不穷，如三国吴的曹不兴，南朝梁的张僧繇，北齐的杨子华，唐

朝的孙位、刘洞微、冯绍正、苗龙，五代的李煜、孔嵩，宋朝的董羽、荀信、侯宗古、董源、吴进、吴怀，元朝的杨月涧、王庭钰、周耕云、肖得周、张羽材，明朝的张德辉、周是修、龙上人，清朝的黄山寿……。凤凰同样地不时入画，且有以善画凤凰著称于世的画家，如唐朝郎余令与清朝严绳孙、王侃、孙悟、雷摺等。古赛两国也有善画龙凤者。

雕塑上，历代都有无名的或有名的雕塑家，雕塑上古神话的人物形象。秦始皇时，有人雕塑过巨大的石麒麟。汉朝著名的武梁祠中，石壁上雕刻有龙、天吴、海神、雷神、千仞长人、西王母、大禹、蚩尤等。从汉以降，许多墓中壁上，常刻有“四灵”，其中一为苍龙，一为朱雀（凤凰）。北宋有名的吉祥塔（在今福建省吉田）中刻有龙、麒麟。清代遐迩闻名的九龙壁，塑造了九条彩龙，又有蟠龙华表、龙陛等。古大夏国阳平公也造过石麟。

戏剧上，宋元以来，舞台上经常有上古神话的人物形象出现，他们执行着新的任务。如《洞庭湖柳毅传书》杂剧，龙为其主人公，雷公、电母为其配角；《桃花扇》则请雷神出马，劈死了奸贼马士英。

建筑上，由周朝到现代，人们普遍地用上古神话的人物形象作着装饰。如：越国范蠡建城，“西北立龙飞翼之楼，以象天门”（《吴越春秋·勾践归国外传》）；楚国房屋之桷，往往刻作龙形；汉时，宫殿柱梁“刻作龙蛇，萦绕其间，鳞甲分明”（《西京杂记》），或点缀着铜铁铸造的龙、凤、飞廉等。迄至明清，这一传统更加发扬光大。我们试往北京故宫或颐和园等处一游，龙、凤、麒麟等装饰比比皆是。蒙古族、傣族等的建筑，也每每装饰有龙、凤、麒麟等。

工艺上，历代的工艺品，无论是实用品，或者是装饰品，或者是玩具，无论是陶器、铜器、金器、银器、玉器、骨器、瓷器，或者是布品、纸品、竹品、木品、漆品、草品，……几乎没有一种不采用过上古神话的人物形象。见诸于历史记载的比较著名的工艺品，楚有九龙钟，秦有金凤钗，汉有蛟龙玉匣、八凤

镜、七龙五凤常蒲灯、龙凤竹帘、青龙锦、藻龙绣，三国吴有云霞龙凤之锦、金蠃屏风，东晋有凤头草履，南朝齐有玉麒麟、梁有玉龙，隋有五色立凤朱锦袜鞠，唐有双凤唧绶镜、彩霞金粉龙凤纸、龙凤灯，五代有银铅胎膝双凤碟，宋有专织金穿花凤锦、专织金麒麟锦、凤玉钗、泥金银绘龙凤纸，明有外九龙花里云龙海水盘、外凤穿花里升降戏龙碟，清有蟠龙墨、龙凤碗、凤冠、铜龙，……举不胜举。又，藏族有龙凤图案服，苗族有飞龙、舞凤、游麟绣，侗族有龙凤锦……。如果我们去参观故宫博物馆，或各地的工艺品展览会，便会深深地感到，上古神话的人物形象渗入了工艺品的所有领域。

第四、上古神话所开创的创作方法——积极浪漫主义，给后世的文学家、艺术家开辟了一条道路，引导他们往前走去，终于走成了广阔的大道。

紧跟着上古神话的是民间创作。历代的歌谣、神话、史诗、传说、寓言、故事，唐之变文，宋之说书，元代以降的草台戏剧、通俗小说，以至现代的评弹说唱，莫不继承、发扬了上古神话的积极浪漫主义。由《诗经》的《硕鼠》，经过汉朝的《董永与织女》，魏晋南北朝的《干将莫邪》、《宋定伯捉鬼》，宋代的《大唐三藏取经诗话》，明清的《白蛇传》，到现代的革命传说《许县长的故事》等，从撒尼人的《阿诗玛》，壮族的《刘三姐》，到傣族的《娥并与桑洛》，蒙古族的《嘎达梅林》……，形成了一股积极浪漫主义的洪流，而洪流的滥觞，就是上古神话。

文人创作同样踵接着上古神话的脚步。屈原很好地学习了上古神话的积极浪漫主义，迈进了一大步。他用浓郁的奇异色彩绘出了自己的作品：上天阙，下地府，游灵山，访深渊，画河伯，描山鬼，状云神，叙东君，出神入化，千姿百态。其中，充满了明君良政的美好理想，爱国爱民的伟大精神，愤世嫉俗的强烈感情，打击邪恶的坚定意志，不畏迫害的顽强性格，斗争到底的优秀品德。他的作品，成为了我国封建社会文学史上的第一座积极

浪漫主义的高峰。李白继屈原之后，凭借他那治国治民的远大抱负，蔑视权贵的坚决态度，同情人民的深厚情感，蓬勃奔放的轩昂气势，天马行空的挥洒笔锋，雄壮豪放的艺术风格，构成了他的不朽的诗篇。他登上了积极浪漫主义的新高峰。后来，吴承恩也攀上了积极浪漫主义的新高峰。他的《西游记》，挥斥八极，纵横六合，翻江倒海，闹天乱地，恍惚离奇，璀璨瑰丽，洋溢着消灭吃人势力的宏伟愿望与英雄气概。到现代，郭沫若异峰突起，他的诗章，猛烈地燃烧着扫除封建势力、驱逐帝国主义、争取民主解放与追求国家独立之火，急剧地跳动着坚决打倒黑暗势力、彻底破坏陈腐传统与努力实现人民理想的革命心脏，有着火山爆发般的激情，大胆、新奇的想象，与奔腾澎湃的气势。从屈原到郭沫若，承继着上古神话，形成了另一股积极浪漫主义的洪流。它与民间创作的积极浪漫主义洪流汇合在一起，成了我国后世文学的一大主流（另一大主流是现实主义），浩浩荡荡，奔向人类文明的大海。

在文学方面是这样，在艺术方面也是这样。以绘画为例：描绘上古神话的人物形象或故事的画家，总是运用着积极浪漫主义创作方法，如唐代孙位画龙，踊跃飞腾，笔墨奔放，气象雄浑，千状万态；宋代刘斧并要求："画龙贵目生威武，朱须激水，鳞甲藏烟，爪牙快利，点其睛，则当飞去，于水则起云雷，尽其妙也。"（《青琐高议后集》一）描绘其他事物的画家也有以积极浪漫主义为创作方法的。再看戏剧：元代李好古的《张羽煮海》，彰扬了人对海中龙王的胜利斗争；明代汤显祖的《牡丹亭》，表现炽热的爱情既能使人死去，又能使人复生；清代的《雷峰塔传奇》，通过蛇精白娘子的遭遇，歌唱了人民对爱情、幸福的大胆追求，对封建势力的英勇反抗，有力地抨击了扼杀人民的爱情、幸福的反动统治者。它们代表了戏剧创作上的积极浪漫主义流派。这些，都继承、发扬了上古神话的积极浪漫主义，由此可见一斑。

第五、上古神话的体裁，开了后世许多文艺形式的先河，对

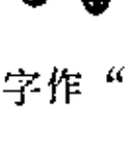
后世的文学家、艺术家创作出多种多样的文艺形式，起了一定的作用。上古神话，倘若撇开其他的特点不谈，那可以说是这样一种体裁：描述人物故事。这样的体裁，受到了后世的文学家、艺术家的高度重视。他们由此生发开去，创造了后世神话、叙事诗、小说、寓言、说话、故事、戏曲等等新颖的形式。它们各有各的特点，但也有一个共同之处，即描述人物故事。就其共同之处而言，显然是与上古神话一脉相传的。它们之中，后世神话跟上古神话的关系最为密切，这在前面我们已说过了。叙事诗同上古神话也有密切的关系，——上古神话往往以叙事诗的形式出现，后世的叙事诗即是它的直接发展。小说、故事同样可以说，是上古神话的直接演进：试看最初的小说、故事，如先秦的神鬼小说、汉魏六朝的志怪，便尚未完全脱离上古神话的窠臼。寓言、说话、戏曲等，虽和上古神话没有直接的血缘关系，其所蒙受的上古神话的间接影响，仍有明显的蛛丝马迹可寻。当然，不管是后世神话、叙事诗，还是小说、故事，不管是寓言，还是说话、戏曲，其产生都有自己的社会原因，并非决定于上古神话；不过，无可否认，这些文艺体裁的最早的祖先是上古神话。

此外，上古神话的一些艺术技巧，也为后世的文学家、艺术家所继承、发扬了。我们或听或读或看后世的叙述性的故事作品，都会感觉到，它们在塑造人物形象方面，在构造故事情节方面，无不汲取了上古神话的经验。正是在上古神话的基础上，后世文艺不断提高，逐渐形成了一套优异的创作技巧：白描，人物性格立体化，充满行动性，故事性强等。它们成为了富有民族特色的艺术传统的一部分。

上述种种，见出了上古神话对后世文学艺术的影响之大。通过这种影响，上古神话又进一步影响了后世人民的思想、精神。

（三）对其他方面的影响。

上古神话影响了后世的语言文字。后人根据神话，造了一些字：音乐之神伶伦为笙的化身，故“仑”字籀文作“  ”，

篆文作“  ”；雷神司雨，其状“累累如连鼓之形”（《论衡·雷虚》），乘车而行，故金文“雷”字作“  ”；神“鹿，所以触不直者去之”（《说文》），故篆文“法”字作“  ”，从“鹿”从“去”，复从“水”（“平之如水”——《说文》）；大地之神嫄，其字之所以从“女”从“原”，是因为她系女神，而原者广平之地也（《诗·大雅·公刘》笺）；蚕神嫘，其字之所以从“女”从“累”，是因为她系女神，而缧者绳索也；恶鬼之一魖，其字之所以从“鬼”从“虚”，是因为它系“耗鬼”（《说文》），而虚者虚耗也。“洪”从“共”、“江”从“工”，源于洪水之神共工，“红”从“工”，亦然。一些词的意义，也滥觞于上古神话：颛顼是上帝，因此，“颛者专也，顼者正也，能专正天人之道”（《白虎通·号》）；蚩尤的一个形象为凶恶的侵掠之神，因此，“蚩，悖也”（《方言》），“蚩，乱也”（《广雅·释诂》）；尧是伟大的神，因此，“尧，高也”（《说文》）；叔均是杰出的始耕之神，因此，“均田，始除田也”（《夏小正》传），“畇畇，垦辟貌”（《诗·小雅·信南山》传）；胡曹是卓越的作衣之神，因此，“楚人名布为曹”（《淮南子·说林训》高注）；方相是凶猛的驱疫逐鬼之神，因此，“方相，犹言放想，可畏怖之貌”（《周礼·夏官司马》郑注）。在运用上，人们常将上古神话的一些人物、物品，当作名词使用，以表征某人、某物，如说太阳是羲和、金乌，称月亮为望舒、纤阿、玉兔、金兔、圆兔、银蟾、金蟾、玉蟾、蟾宫，号大林作邓林，呼良马作龙驹，尊诸葛亮为卧龙、庞统为凤雏。人们又常将上古神话的一些人物、物品，直接作为某人、某物的名字、绰号，如：玉麒麟（卢俊义），入云龙（公孙胜），禹余粮（茆），洛神珠（苦蔵子），龙眼，凤子（蛱蝶），过树龙（蛇），屈龙（鸿），

乌龙（犬），龙头（清朝第一套邮票），水龙头，龙辅（珠玉），丹凤、凤翔、回鸾（舞蹈），凤凰来仪、凤求鸾、赤凤凰来、归凤、双凤离鸾、凤归云（乐曲）。人们还常把上古神话的一些人物、物品用作事物的名称的组成部分，如：树木花草有龙须草、龙脑香树、龙爪花、龙舌草、木龙树、龙舌兰、龙牙花、龙鳞、游龙栗、西王母桃、湘妃竹、凤尾草、凤凰树、凤冠栗、凤仙花，动物有凤尾鱼、凤蝶、龙鱼，器物有龙舟、青龙剑、龙纱、青龙偃月刀、龙泉剑、龙幡、凤钗、凤冠、凤凰琴、金风香、鸾铃、麒麟幡、瑞麟香、麒麟墨、麟角笔，字体有龙爪书、龙虎篆、凤鱼篆、麒麟篆、龙篆、凤鱼隶、龙虎隶、龙隶、龙书、龙草书，乐曲有《龙笛曲》、《凤抹商》、《湘妃曲》、《湘妃怨》。人们并根据上古神话的一些人物形象，铸造了许许多多的词语，以描写种种现象，如：状人物行动之矫健是龙飞凤舞，写城镇形势之雄伟为龙蟠虎踞，形容东西之稀罕是凤毛麟角，描绘食品之珍异为龙心凤肝，比况美好姻缘是凤凰于飞，称赞恩爱夫妻为鸾凤和鸣，道佳婿是乘龙快婿，叙热闹为车水马龙，讲完整是配套成龙，谓内部矛盾为“大水冲了龙王庙”，说生动是活龙活现，表生气为生龙活虎，另外，像攀龙附凤、龙战虎争、鱼龙变化、麟起龙翥、群龙无首、一条龙大协作、画龙不成反类狗，……简直汗牛充栋。又往往借用上古神话的人物形象来作比喻，如：“蛟龙，水虫之神者也，乘于水，则神立，失于水，则神废”，是喻“人主，天下之有威者也，得民则威立，失民则威废”的（《管子·形势解》）；“巧倕不斲兮，孰察其拨正”（《楚辞·九章·怀沙》），是喻君子不见用，众人无法知其贤能的；“鸾鸟凤凰，日以远兮”（同上《涉江》），是喻贤人被逐的；“弓矢不调则羿不能中微”，是喻“士民不亲附，则汤、武不能以必胜”的（《荀子·议兵》）；“禹不能名，高不能计”（《文选·子虚赋》），是喻万物繁多的；“凤兮凤兮归故乡，游遨四海求其皇”（《艺文类聚》四三引司马相如《琴歌》），是喻求爱的；“封豕其土，奚齮其民，凿齿之徒，相与磨牙而争之”（《文

选·长扬赋》），是喻统治者的残暴压榨的；“泥蟠而天飞者，应龙之神也”，是喻“时暗而文章者，君子之真也”的（班固《答宾戏》）；“日月于是乎出，象扶桑与濛汜”（《文选·西京赋》），是喻潮水之浩淼的；“鸟无世凤凰，兽无种麒麟”，是喻“人无祖圣贤，物无常嘉珍”的（《论衡·自纪》）；“虽有大章，豎亥之足，而所常履者，未若所不履之多”（《抱朴子·论仙》），是喻土地广大的；“豺狼当道，则麒麟遐遁”，是喻“奸伪荣显，则英杰潜逝”的（同上《审举》）；“霍如羿射九日落，矫如群帝骖龙翔”（杜甫《观公孙大娘弟子舞剑器行》），是喻舞剑之矫捷的；“方尝勾践胆，已补女娲天”（汪藻《乙酉乱后寄常州使君侄》），是喻击退敌人的；“咸池洗日当青天”（《王庭珪《和周秀实〈田家行〉》），是喻民族中兴的；“一个似摔破雷车霹雳鬼，一个似擘开华岳巨灵神”（尚仲贤《尉迟恭单鞭夺槊》），是喻勇将的；“临溪双洛浦，对月两嫦娥”（《警世通言·俞仲举题诗遇上皇》），是喻美女的……。再如：“美丽的姑娘呀，你是跳出深潭的龙女，你是飞出密林的凤凰”（苗族《哈迈》）；“英勇的古卡呵，聪明的依里呵，像一双凤凰，飞在天空里”（壮族《百鸟衣》）；“金凤凰筑巢的地方，金色的龙驹降生的地方，金龙宝殿建筑的地方，是高小姐诞生的地方”（蒙古族《昭乌达民歌集》）；“天上碧空一苍龙，吟啸之声震环宇，……岭国神将达尔盼，一怒就把敌阵摧”（藏族《格萨尔》）；“有情有意我两个，好似凤凰一对飞”（《白族民歌集》）。等等不一。的确，语言文字里面是饱含了上古神话的因子的。

上古神话影响了后世的科学。历史学家们，通过上古神话进一步了解上古社会的情景，上古神话帮助了他们对上古史的研究与编写。如：司马迁的《史记·五帝本纪》，曾系统地借鉴过上古神话；罗泌的《路史》，更是在上古神话的基础上写成的。哲学家们，曾纷纷借用上古神话的人物形象，以宣传他们的观点。如伏羲、神农、黄帝、颛顼、尧、舜、禹等，分别作了先秦诸子

百家的思想的体现者，共工、鲧、羿、蚩尤、三苗等则成了他们的针砭对象。天文学家们，参照上古神话，给星辰取了若干名字，如天狼、天狗、司命、轩辕、封豕、蚩尤之旗、苍龙、青龙……。水利学家们，汲取了上古神话所总结的上古人民治水的经验、教训，针对不同情况，制订了不少正确有效的治水方案，李冰父子即其中的佼佼者。其他，像张衡作候风地动仪，外有八龙，口啣铜丸；李兰作漏刻，“以铜为渴乌，以引器中水于银龙口中吐之”（《初学记》25引李兰《漏刻法》）。地理上，有的地方得名于上古神话的人物之名：麒麟山（北京），凤凰山（延安），鸣凤岭（昆明），凤凰河（苏北），凤凰县（湖南），云龙山（云南），龙王湖（拉萨），龙泉县（浙江），黑龙江（东北），龙凤矿（抚顺），西王母椅蒲山（四川），西王母瑶池（冈底斯山），女娲山（太行山），祝融峰（衡山），夸父山（河南），神农原（山西），神农架山（湖北），稷神山（山西），禹山（河南），禹城（山东），禹王村（山西），防风山（浙江），仓颉城（河南），轩辕谷（陕西），盘古山（广东），盘古堡（湖南）……；有的地方得名于上古神话的人物之事：女娲石、百谷岭（神农）、谷城（神农）、白垩山（黄帝）、禹迹山、禹期山、禹功矶、禹会村、禹断江、会稽（禹）、覆舟山（禹）、多功峡（禹）、多功山（禹）、斩龙台（禹）、荐碓山（禹）；振履堆（夸父）、盘车（奚仲）、伏夷山（伏羲）、伏牛台（伏羲）……。

上古神话影响了后世的风习。如祭祀：

> 大宗伯之职，掌建邦之天神人鬼地示之礼，……以吉礼祀邦国之鬼神示，以禋祀祀昊天上帝，以实柴祀日月星辰，以槱燎祀司中、司命、飌师、雨神，以血祭祭社稷、五祀、五岳，以貍沈祭山林川泽，以疈辜祭四方百物，以肆献祼享先王，……以玉作六器，以礼天地四方。（《周礼·春官宗伯上》）

其中不少是上古神话中的神鬼。节日，有的因上古神话而形成：

正月七日为人日，以七种菜为羹。剪彩为人，或镂金薄为人，以贴屏风，亦戴之头鬓。又造华胜以相遗，登高赋诗。（《荆梦岁时记》）

七月七日，为牵牛、织女聚会之夜。……是夕，妇人结彩缕，穿七孔针，或以金、银、输石为针，陈瓜果于庭中以乞巧。有喜子网于瓜上，则以为符应。（同上）

十二月八日为腊日。……村人并击细腰鼓，戴胡头，及作金刚力士以逐疫。（同上）

人日、乞巧节、腊日分别起于造人神话、牛郎织女神话、逐疫神话。普米族的“转小节”、纳西族的“泼灰节”、傣族的“泼水节”、白族的“三月街”以及一些民族的“尝新节”，也由上古神话而来。有的节日里的某些活动，生发于上古神话：

正月一日，……帖画鸡，或斫镂五采及土鸡于户上，悬苇索于其上，插桃符其旁，百鬼畏之。岁旦，绘二神披甲持钺，贴于户之左右，左神荼，右郁垒，谓之门神。（同上）

正月朔日，……贴青龙于左壁，谓之行春。（《西湖游览志余》）

共工氏有不才子，以冬至日死，为人厉，畏赤豆。故作赤豆粥以禳之。（《初学记》卷四引《岁时记》）

每值正朔，（瑶）家人负狗环行炉灶三匝，然后举家男女向狗膜拜。是日就餐，必扣槽蹲地而食，以为尽礼。（《岭表记蛮》）

天神佑索派小女儿勾索造了万物和人。人们没有东西玩，贾（杉木）、凶（竹子）两兄弟去向天神要玩的东西。天神责备勾索考虑不周，勾索就砍下六个手指、一支手臂，做成一把芦笙，痛死了。天神十分悲痛，把芦笙交给贾、凶，说“这是你们的母亲，你们凡事要经过她，她会给你们幸福”。所以，人们过节时、举行庆典时，都要吹芦笙。（苗族《吹芦笙的由来》）

其中的活动，即分别源自神荼郁垒神话、龙神活、厉神神话、

狗图腾神话与芦笙神话。还有人纪念上古神话中的人物：

每岁十二月十三，祝融诞辰，粤人击一鼓以娱神，宛如雷行于天。（《出使日记》卷三）

京师百司胥吏，每至秋必醵钱为赛神会……。盖以苍颉选字，故胥吏祀之。（《石林燕语辨》卷五）

傜之始祖，父犬而母人。或曰：女为高辛氏公主，生子四。及长，挈犬出猎，犬老惫不能工作，子怒推诸河，死焉。及归，其母问犬，子以告。母大恸，以实语子。子亟赴河，负犬尸还。犬时口流鲜血，沿子胸部而下。子哀之，自后缝衣必纫红线两条，交叉于胸，所以为纪念也。（《苗荒小纪》）

有一年洪水朝天，淹没了大地。姑娘阿鲁，梦见神仙说，谁吃了一棵夹竹桃上的最大最亮的那朵有毒的花，变成天牛，就可救出苦难中的人们。她吃了，成了天牛，在水里游来游去，把人们都送上了金山，然后恢复了原形。后来遇到大旱，她又变作天牛，用角撬地，撬出了九十九口泉，消除了旱灾。从此，她始终做牛，帮人们耕地。为了纪念她，妇女都包“牛角帕”。（布依族《包“牛角帕”的由来》）

有人学习上古神话中的人物：

禹娶涂山氏女，不以私害公。自辛及甲四日，复往治水。故江、淮之俗，以辛、壬、癸、甲为嫁日也。（《楚辞·天问》洪补注）

昔姒治水土，而巫步多禹。（《法言·重黎》）

有人求助于上古神话中的人物：

临战时，……或戴却刀符、祝融之符，可避刀兵。（《抱朴子·杂应》）

春，大旱，关东民传行西王母筹，经历郡国，西入关，至京师。（《汉书·哀帝纪》）

有的模仿上古神话中的人物：

古时，世界上只有水、天、太阳。后来，从水里浮出一

个戴白尖顶帽、穿白衣裙的女人，把手汗搓成了地球，用泥土造出了人。妇女们模仿她，都像她那样穿戴。（基诺族《妇女穿戴白衣帽的由来》）

等等。无论到哪个民族那里去，你都可以看到神话的影子在她们的风俗习惯中飘来荡去。

有的模仿上古神话中的事情：

纳罗引勾用水拌泥，捏了一些人，放到窑里去烧，烧了一百零八把火，一百零八个时辰。拿出来后，他用手指轻轻敲他们的天灵盖，敲了三百六十个时辰，女娃才哭了、男娃才笑了。后人就照此给新生婴儿举办“满月”，轻敲他的天灵盖。（苗族《为什么做“满月”》）

上古神话影响了后世的政治。有的劳动人民用上古神话的某些人物形象作手段，进行起义活动，如唐高宗时，刘龙子作一金龙，以羊肠盛蜜水置子其中，由龙口吐之，以治人病，借此发动群众，举行起义。儒家将黄帝、尧、舜、禹和后稷、伯益等，树为圣君贤相的样板，希望统治者向他们学习，治国安民。

由上可见，上古神话对后世其他方面也有不小的影响。通过这种影响，上古神话又对后世人民的思想、精神有所影响。

上述三个方面的影响，的确是深广的。它们殊途同归，即分别在不同程度上推进了后世人民的生活、斗争。

上古神话其所以能够如此。根本原因在于，它是上古人民的心血结晶、卓异艺术，凝聚着他们的一切。而上古人民的一切，是后世人民的一切的上流，两者息息相通、流向相同。所以，上古神话能够引起后世人民的强烈共鸣，后世人民乐于到上古神话那里去寻求美感，接受教育，取得启示，借鉴经验。人民的艺术是永远属于人民的。

自然，我们不能过分夸大了上古神话对后世人民的影响。并且，应当看到，上古神话中的消极成分，对后世人民也是有不良影响的，那些唯心、迷信的东西即供给了后世一些人以材料，使他们更加信鬼神、信迷信了。

末了，要指出一点：后世人民继承着上古神话，而后世的剥削阶级则常常损害着上古神话。它作为骑在劳动人民头上的阶级来说（不是就个别人物而言），站在劳动人民的对立面；因此，它对上古人民的艺术——神话，不是排斥、抹煞，便是歪曲、阉割，既企图阻止劳动人民继承上古神话，以削弱其斗争，又阴谋利用上古神话，进行反宣传，以巩固它对劳动人民的统治。这在前面我们已经揭露过了，在此不妨再补充一个显著例子：

龙，帝之象。（《史记·秦始皇本纪》）

皇帝号称是真龙天子，他戴的是龙冠，穿的是龙袍，坐的是龙椅，乘的是龙辇，住的是真龙殿，打的是龙旗……，无处不用龙去神化他，以使人们五体投地、敬畏备至地拜倒在他的脚下。故后世人民要很好地继承上古神话，必须跟剥削阶级展开斗争；不斗争，不仅不能很好地继承上古神话，反而会受到剥削阶级的思想的毒害。后世人民正是在不断地与剥削阶级进行斗争的过程中，继承着上古神话的。

第三节　对其他国家的影响

伟大的中华民族是世界上文化发达得最早的民族集体之一，是世界上人口最多的民族集体，对世界从来有着不可估量的影响。她与亚洲许多民族、国家的关系相当密切。尤其自战国秦汉以来，她对越南、缅甸、新加坡、蒙古、朝鲜、日本，在经济上、政治上、文化上以至生活上，影响甚巨：新加坡主要是由华人组建的，蒙古曾长期是我国的一分子，缅甸、越南、朝鲜曾是我国的藩属，越南、朝鲜还长期采用过汉字作文字，均曾全面、系统地承受过汉族的典籍，并融入了我国人民的好些风习。日本的远古祖先，据说出自我国南方百越；我国秦始皇派往“仙岛”求仙的徐福，据一些学者考证，当了日本的开国天皇——神武天皇，他与其部下三千童男女与百工，带去了我国的先进的文化，

形成了日本的“弥生式文化”，取代了其原始的“绳纹文化”；以后，日本多次派遣人员（如“遣唐使”等）来我国，我国也常有人赴日本；因而日本也曾采用汉字作文字，全面、系统地吸收了我国文化。我国对老挝、柬埔寨、泰国、马来西亚、菲律宾、印度尼西亚、斯里兰卡、孟加拉、印度、巴基斯坦、不丹、锡金、尼泊尔、阿富汗等等，对西伯利亚的一些民族，在很多方面皆有所影响。对世界上其他一些民族、国家，中华民族也有若干影响。因此，我国上古神话的影响遍及了许多地方。

我国的上古神话，不少在新加坡、越南、蒙古、朝鲜、日本流传着，——稍翻一翻她们的典籍，听一听她们的口头作品，就可以看到从龙、凤、麒麟到盘古，从祝融、夷羿到大禹，从女娲、黄帝到刑天等等神话的故事，越南人并认为自己是神农的后裔；有的也在老挝、柬埔寨、缅甸、泰国、马来西亚、菲律宾、印尼等国流传着，——不仅当地的华人，而且当地的土著，均有讲述我国上古神话的。

我国上古神话的人物形象，特别是龙、凤、麒麟，更广泛地为许多国家的人民所借用。

他们或者借之以为文学作品中的角色。有的当主人公，如越南的《鲤鱼化龙》、《伞圆山的传说》、《神水瓶》，朝鲜的《幸运的兔子》、《水母》，日本的《胜利者肯帮助》、《宝壶》、《琵琶池》，缅甸的《三个龙蛋》，泰国的《摩奴罗夫人》，等等故事中的龙，与越南的《兄弟分家》中的凤凰。有的是主人公的前身，如朝鲜《春香传》中的春香是洛神转世，李梦龙是飞龙投生。有的是主人公的助手，如在越南的《徐寿的传说》里，赤龙、金麒麟是神祇的坐骑。

他们或者借之以为美术作品的题材。绘画方面，如：朝鲜公元前一二百年的彩色壁画，有画苍龙、朱雀的，其李朝时期的名画家石敬且善于画龙；日本的画家也有擅长画龙的，像十七世纪之探幽、近代之雅邪——他有一幅名画叫《龙虎图》，又其十七世纪的著名建筑本愿寺书院的天幔上，画有龙、凤等；龙、凤、麒

麟在越南的年画中颇为常见。雕塑方面，如：尼泊尔人的大门上每每雕着龙，其著名的庙宇——奈耶达祂拉的门口立有石麒麟；缅甸的曼特勒山上的上山走廊门前，也站着一对高大的麒麟石像；日本七、八世纪的一座有名的佛像，其台基上刻有青龙、朱雀，十一世纪的杰出建筑物——凤凰堂，屋顶两端各立着一只铜凤；越南安阳王建造的黑龙城，其宫殿石柱上均雕刻着龙；甚至于南美洲玛雅城于公元525年造的祭坛，其石柱上也刻有龙的形象。

他们或者借之以为歌舞戏曲的内容。朝鲜高丽国的太祖曾经大设“八音会”，演百戏歌舞，内有人扮演龙、凤；其恭愍王时的音乐有《水龙吟》；新罗国有《东京曲》，唱的是麟现、凤鸣；其李朝有《麟趾歌》。越南水上木偶戏，有《龙斗欢》的节目。

他们或者借之以为工艺品的图案。越南、蒙古、朝鲜、日本等的种种工艺品，都有以龙、凤、麒麟等作图案的，如：日本十四五世纪的名刀俱利加罗龙，其刀柄上刻有龙；日本古代的卓越工艺品华原磬，其架子是用的双龙合环；越南有龙冠、凤冠、绣凤鞋、凤凰绣衣、金龙戒子；朝鲜有衮龙服、凤冠、裨绣鸾衫、龙凤衣橱；蒙古有龙、凤、麒麟服饰。又，印尼有雕龙锣架。

此外，在一些国家的语言里，可以见到我国上古神话的因素。日本俗谚有“不与龙斗，焉得龙珠”；朝鲜常以“洛浦仙人”、“巫山神女”比喻美女，以“生龙活虎”形容生气勃勃；越南有时描述敌人是封豕、修蛇，常称日为金乌、月为玉兔，呼佳婿是乘龙快婿；蒙古有时以龙吟形容歌声。

在一些国家的物名里，可以见到我国上古神话的痕迹。如：越南有升龙城（今河内）、黑龙城、凤凰山；泰国通称山脉为龙脉；朝鲜有蛟龙山、麒麟吐月岭；日本有凤凰堂；古巴首都哈瓦那有龙街。

在一些国家的风俗里，也可以见到我国上古神话的影子。如：越南、柬埔寨、老挝、缅甸、泰国、菲律宾、马来西亚、朝鲜、日本、澳大利亚、新西兰、新加坡等常划龙舟；越南、朝鲜常舞

龙灯；缅甸以龙代表星期六；泰国人建房屋掘柱穴时，要请舆家判定其时龙首、龙背、龙腹、龙尾朝向何方，以掘向龙腹为吉祥；老挝的赛龙族、赛听族过宋干节时，以浸着花瓣的香水倒进龙管内，让香水由龙嘴滴到佛像上，名为浴佛；日本、朝鲜、蒙古、越南过年贴门神，日本还于除夕扮方相氏逐鬼；越南、蒙古、日本、朝鲜妇女每于七夕乞巧；朝鲜过端午节时贴赤符于门，以祓除不祥，符文有“蚩尤之神，铜头铁额”之句。

通过以上诸方面，许多民族，国家的人民从我国上古神话得到了一定的教育与鼓舞。他们或者以其宏伟的理想来鼓舞自己，或者以其英雄的榜样来勉励自己，或者以其美好的形象来寄托自己的的希望。试看朝鲜的杰作《春香传》与越南的名著《金云翘传》，它们的主人公在争取幸福生活，反对封建压迫的斗争中，有的曾以精卫填海自誓，有的曾用大禹治水自勉，都下定决心要成为“凤侣鸾俦”，不达目的，绝不休止。他们是富于代表性的。两部书的作者，一是劳动人民，一是文人士子，也正可代表各国的人民在思想上、精神上所受到的我国上古神话的影响。再看越南人民的伟大领袖胡志明的一首诗：

> 囚人出去或为国，患过头时始见忠。人有忧愁优点大，笼开竹闩出真龙。（《狱中日记·拆字》）

以龙象征自己，意味着自己要像龙那样，冲破牢笼高飞，夺取革命的胜利。这更具有代表性了。

综上所述，表明我国上古神话对世界上很多民族、国家的影响是深广的。

世界各国人民，能够接纳、传播我国上古神话，并继承、发扬其精神，甭说，是因为他们同我国人民有类似的生活、斗争，有相通的思想、感情，是因为我国上古神话乃人民的真正优秀的艺术，而真正优秀的艺术，从来是属于全世界人民的。

执此之故，世界各国的剥削阶级，对我国上古神话的态度就不一样。它们往往力加排斥，排斥不了时，便转而利用。例如，统治者们多以龙、凤、麒麟作为自己的象征；越南、缅甸、朝鲜

的帝王均自称是真龙转世；泰国的僧侣号为龙；龙服、凤冠之类，是越南、朝鲜的帝后们的礼服；泰国贵族往往使用绘龙的棺材；尼泊尔、越南、蒙古、朝鲜、日本的寺庙常饰有龙、凤、麒麟之像；朝鲜每以龙、凤名寺（像皇龙寺、凤凰寺、龙门寺、黄龙寺等），日本亦然（像龙安寺、天龙寺、龙翔寺、青龙寺等）；朝鲜、越南的皇帝往往以龙、凤、麟给年号命名，以标榜其圣明；缅甸11世纪以前盛行的阿利教，倡导祭龙；越南吹嘘李南帝（公元541年——547年在位）乘龙升天；朝鲜高丽王也宣称其十七世祖曾由黄龙迎上天去。剥削阶级妄图以龙等来显示自己的“神圣”，驱使人民服从其统治。这是与人民截然相反的。

在此，需补充说明的是，有的学者将欧洲、非洲等一些民间文艺中的“龙”，视同我国的龙，那是不对的，因为那些“龙”只是被译者译作“龙”而已，与我国的龙，形象迥异。我们既不能说它们的作者也塑造过龙，也不能把那些“龙”看作是我国上古神话的影响所致。

我国的上古神话，过去已深广地影响了许多民族、国家。今后，随着我国的日益富强，国际地位日益提高，国际作用日益增大，我国上古神话的影响将更加深广，将在世界舞台上更加大放异彩。这是我国人民对人类的巨大贡献之一，值得我国人民自豪。

第十六章

中国上古神话对现代社会的作用

我国上古神话，不单对上古社会，对后来的几个社会，对其他的民族、国家，已经产生过深广的影响，并且在今天的社会主义社会里，也有其影响。虽然它是万千前的古老艺术了，但它依然葆其美妙的青春，对我们的社会主义建设起着积极作用。

上古神话以其迷人的美，至今犹深深地感染着我们。就和成年人回想起自己童年时期的一些动人的事情，常常会感到高兴一样，我们听讲或阅读上古神话时，也会觉得："它是人类历史婴儿期的回音，回忆起来既愉快又美好"。① 我们都有类似鲁迅的经验："倘一和孩子接近，便会踏进久经忘却了的孩子世界的边缘去，想到月亮会怎样跟着人走，星星究竟是怎样嵌在天空中。"② ——听讲或阅读上古神话，同样会得到这种美感享受。可以说，这样的美感，是其他艺术所难以引起的，只有童话能与上古神话相比。

我们由上古神话得到"愉快又美好"的感受时，也通过它，对上古人民的历史有进一步的认识。高尔基指出："如果不知道人民的口头创作，那就不可能懂得劳动人民的真正的历史。"③ 倘说，高尔基的话在一般的情况下是正确的，那么，在涉及上古社会时，就更加是正确的了。因为，上古社会遗留下来的东西很少，两千多年前的孔丘已在慨叹材料之不足，我们自然也感到材料缺乏。在这种情况下，我们假使不知道上古人民的口头创作

---

①车尔尼雪夫斯基之言，引自《苏联民间文学论文集》第157页。

②《鲁讯全集》第六卷28页。

③《高尔基文学论文选》第336页，人民文学出版社1958年版。

——神话，怎么可能懂得上古人民的真正的历史呢！上古神话不是历史书，可又是上古社会的最好的历史书。它向我们形象地展现了上古人民的一切，帮助我们不只认识了他们的面貌，面且窥视到了他们的灵魂。唯其如此，我们的历史学家们在研究上古时代时，都很重视上古神话。

在进一步认识上古人民的历史的基础上，我们可得到不少教益。上古神话所展示的上古人民的美德，值得我们很好地继承、发扬。毛泽东说："我们民族历来有一种艰苦奋斗的作风，我们要把它发扬起来。"① 上古人民的艰苦奋斗作风，我们就应该加以发扬光大。其他，诸如上古人民的创造精神、斗争精神、牺牲精神、集体精神、乐观精神等，对我们来说，都值得发扬光大的。同时，上古神话所表现的上古人民的斗争经验，值得我们很好地借鉴、汲取。陈毅曾指出，治水需要"鲧禹结合，蓄放并兼"②，——这即显明的例子。

上古神话也以上古人民的远大理想给我们以鼓舞。现在，我们的共产主义理想是空前壮丽的，是上古人民所难企及的。但这并不表明，上古人民的远大理想，对我们就毫无价值了。事实上，当看到我们的远古祖先，在那样早的年代，条件那样恶劣，还憧憬着征服自然、作社会的主人，我们更会勇气倍增，干劲愈大，信心更强，为实现共产主义而奋斗。

以上是首要的。其次，上古神话给我们的文学艺术提供了一定的题材与人物形象，并在创作方法、艺术技巧上，为文学家、艺术家提供了一定的经验。我们的文艺家积极继承着上古神话。他们或从上古神话取来素材，创作出了新颖的作品。如：诗人李冰写了长诗《巫山神女》，上海实验歌剧院编演了舞剧《后羿》，上海艺术灯彩厂制作了彩灯《群鸟朝凤》，某些音乐家谱写了民族管弦合奏曲《百鸟朝凤》，天津画家在新火车站大厅顶上绘了大型画《精卫填海》，许多工艺品都有以上古神话的故事为题

① 《在延安庆祝五一国际劳动节大会上的讲话》，《新中华报》1939年5月10日。
② 《游密云水库》，《人民日报》1959年9月8日。

材的。

他们或从上古神话借来人物形象，创出作了别致的作品。如：某些舞蹈家曾编演一套龙舞，通过龙的欢腾疾飞，充分表现了我国人民的跃进姿态，因而在国际上获得了金质奖章。有的画家曾画出国画《龙凤呈祥》，以颂扬社会主义建设的宏伟成就，受到了群众的赞赏。很多工艺美术家曾创作了《凤穿牡丹》、《丹凤朝阳》、《彩凤双飞》、《游龙戏凤》、《盘龙》、《舞凤》、《游麟》……种种样式的工艺品，深为人们喜爱。艺术家们如此，文学家们也没有落后。毛泽东在其杰作里，便曾借用巫山神女来衬托出社会主义建设的“宏图”（《水调歌头·游泳》）。

他们或借鉴上古神话的创作方法，使自己的创作方法更加完美。以革命现实主义与革命浪漫主义结合的创作方法而言，它是社会主义革命与社会主义建设的产物，又是全部文学艺术的优秀创作方法的发展，它便从上古神话的积极浪漫主义中摄取了营养。这在毛泽东的诗词中表现得十分鲜明。试看《蝶恋花·答李淑一》，其中凝结着壮烈的革命斗争，充溢着绚丽的人民理想，呈现着悲壮的英雄气慨，人物形象奇特生动，夸张奇异清新，不是流有上古神话的积极浪漫主义的血液吗！

他们或得益于上古神话的艺术技巧，使自己的艺术技巧更臻完善。高尔基说：“童话故事能够帮助有力地发展作家的幻想，迫使他们重视虚构对于艺术的意义。”① 童话如此，上古神话更其如此，它的神异虚构，对于我们的文学家、艺术家着意地借助于虚构，来塑造形象、反映生活、表现意境，是有启发的。高尔基又说：“在我们企图用拟人法表现自然现象的时候，还没有任何东西可以代替它，而口头文学正是作为拟人化，形象思维的惊人的技巧的标志而为我们所需要的。”② 口头文学之源头的上古神话，其将人物化与将物人化的方法，确为我们的文学家、艺术家所需要。上古神话的其他艺术技巧，亦然。

---

①引自《民间文艺新论集·高尔基与民间文学》，中国民间文艺出版社1985年版。

②引自《苏联民间文学论文集》，作家出版社1958年版。

他们或者运用上古神话的形象，作为兴比，给作品增添特殊的风味。读读下面的诗歌吧："千条龙，万条龙，首尾衔接上高峰，张口吐出江海水，满山遍野响淙淙。天干也要吃饱饭，乾坤掌在人手中！"（《红旗歌谣》）"山上百鸟朝凤凰，葵花朵朵向太阳，万条江河归大海，心心向着共产党。"（《内蒙古歌谣》鄂温克族民歌）它们即其例。

第三，上古神话为许多门科学史提供了丰富的上古材料，方便科学史家们去研究许多门科学的发生、发展等等问题，以促进现代的科学。上古的科学，既活在近代、现代仍处于上古时期的民族的生活中，遗存在历史、考古的资料里，又保留在上古神话内。作为上古时代的百科全书，上古神话含有上古时代的种种科学。所以，许多科学史家们纷纷翻阅它，获得了不少宝贵的东西。这对于现代的科学，具有一定的推动作用。如其中的仿生学，启发着某些科学家、工程技术人员去研究、制造新的仿生机械；药物学，启发着某些科技人员去开发新的药物；文艺学，可充实某些文艺家的学说；美学，有助于某些美学家建立其体系……。

上述一切，充分见出了上古神话在今天的现实意义。

上古神话在我们社会里的景况，与过去有所不同了。一方面，它受到了我们党和政府的高度重视，党和政府领导、组织、发动群众与专业工作者，积极地发掘着它，清除历代剥削阶级堆在它头上的污垢，让它灼灼其华。另方面，党教导大家批判地继承上古神话，突出并汲取其精华，指出并摒弃其糟粕，肯定其价值，看到其局限。这样，上古神话得以更好地发挥其作用。

结 束 语

本书到此算是写完了，但就神话学言之，只能说暂告一段落。

回顾我们游涉过的地方，可真不少，看到的东西可真繁多，然而，神话与中国神话的世界太辽阔了，我们仅仅游了它的一个部分。我们之所得，还是十分微薄的，有的且可能是透过有色眼镜看到的，不一定符合客观实际。尽管如此，我们仍然相当高兴，因为我们终究略有收获。

我们了解了上古时代与上古人民，认识了上古神话的性质、特点、品种，知道了上古神话的起源、发展、变化的原因、情况、规律。我们更鸟瞰了我国上古神话的风貌，看到了它的丰美身姿、发展变化、成就局限、优点特色、影响作用。

由此，我们深深感觉到，神话是一座高耸云天、蕴藏极丰的宝山，值得我们竭尽全力、永远不断地去开采。我们更深深感觉到，我国上古神话，在神话世界中，以及在我国文学史上、世界文学史上，以其突出的丰美、巨大的成就，享有崇高的地位。它值得我们喜爱，值得我们珍视。我们应当更好地发掘它、整理它、研究它，更好地继承它、发扬它。我们要让我们的远古祖先用血汗培植出来的这一丛又硕大又绚丽的奇花异葩，永久开放在祖国的大地上，永久开放在世界人民的心中。

封面页
书名页
版权页
前言
目录
正文