

马克思恩格斯神话观试探

张 铭 远

马克思恩格斯没有写过神话学方面的论著，甚至没有写过一篇专门论述神话的文章。他们的有关神话学的论述大都散见于哲学、政治经济学和社会发展史等方面的著作中，但即使在这些著作中，也很少直接论述神话，大都是在论述其它问题时涉及到神话问题。

但是，正因为这些断片的神话论散布在马克思恩格斯的各方面著作中，只要我们加以整理、分析、归纳、综合，就可以从中发现马克思恩格斯的神话观与他们哲学、政治经济学、社会发展史以及文艺学和美学方面的思想有着有机的联系，构成一个科学的整体。他们的神话观贯穿着辩证唯物主义和历史唯物主义的原则和精神，体现了唯物辩证法的方法论，不仅涉及到了神话学方面的各种问题，而且给神话研究指出了具有指导意义的观点、方法和方向。

马克思恩格斯的时代是欧洲神话学发端的时代，和马克思恩格斯同时代的有德国的自然神话学派和英国的泰勒的进化人类学派的神话学，他们都从不同的角度对神话的产生、演变进行了探讨。但自然神话学派把这个产生、演变的过程仅仅归结为自然和语言现象；泰勒虽然注意到了社会文化的原因，但最终还是从唯心论的心理因素上去解释神话的起源。马克思恩格斯虽然不是神话学专

门家，但在某种程度上他们却远比同时代的甚至其后的神话学家要高明得多。他们首先注意到了十九世纪六一七十年代兴起的原始社会史的民族学研究，成功地借鉴了美国民族学家摩尔根关于古代社会的研究，运用他们自己在“唯物主义的历史研究”中所得出的结论来阐述摩尔根的研究成果，在对原始社会组织的发展规律的论述中，科学地阐明了神话同社会的有机联系以及它的产生、发展、消亡的规律。这些方面的观察主要见于他们的两部原始社会发展史的著作——马克思的《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》和恩格斯的《家庭、私有制和国家的起源》。

在这两部著作中，马克思恩格斯给我们勾勒出这样一条神话发展的规律——神话随一定的社会组织的产生而产生；神话的产生、发展和消亡同社会组织的一定发展阶段相联系，并被社会组织的发展所制约。

马克思恩格斯认为，原始氏族是人类社会史上第一个社会组织，同时也是产生神与神话的母胎。原始社会的氏族组织是以血缘关系为基础和核心而构成的，因此，这种血缘关系使得原始初民都相信自己本氏族的所有成员起源于一个共同的祖先。由于他们对于人类自身生产的科学知识的贫乏，往往把祖先假想为一种超自然的形态，并往往将这种自然的形态表现为动植物和其它自然物。马克思年轻的时候就注意到了这一点，他曾说：“……原来动物教正是宗教的最彻底的形态^①”，也就是说是最原始的形态。对于这一

点，摩尔根通过他的研究已经表明，“有许多氏族都流行某些传说，认为他们的始祖是从动物或无生物变成男人或女人的。这种动物或无生物即成为他们氏族的徽志”^②。

正是由于氏族的祖先及其谱系的这种超自然的幻想性形态，使得当时的一些资产阶级学者如英国历史学家格罗特等百思不得其解。由于唯心主义的局限，他们无论如何也不能作出科学的概括，只好重复着本末倒置的结论，即不是氏族产生了神话，而是神话产生了氏族。对此，马克思明确指出：“由于血族的联系（尤其是一夫一妻制发生后）已经淹没，而过去的现实看来是反映在神话的幻想中，于是老实的庸人便作了而且还在继续作着一种结论，即幻想的谱系创造了氏族^③。”针对格罗特等人的这种历史唯心主义的观点，马克思特别强调：“格罗特先生应当进一步指出，虽然希腊人是从神话中引伸出他们的氏族的，但这些氏族比他们自己所造成的神话及其诸神和半神要古老些^④”。恩格斯在他的《家庭、私有制和国家的起源》一书中，也特别强调了马克思的这个观点。这个观点是以唯物史观为根据的，因为，作为社会存在的氏族组织是第一性的，作为社会意识的神话是第二性的，而决不是相反。

马克思恩格斯还认为，神话不仅基于一定的社会组织而产生，而且还随着社会组织的发展而发展，始终和一定的社会组织相适应。并且，这种发展的趋势是，随着社会组织的规模的扩大和集中，神话的规模和神的形象也趋于扩大集中和体系化。马克思恩格斯在这里所讲的神主要是反映祖先崇拜的神，这些神即表现于神话中，同时也出现于原始的祖先崇拜的宗教中。

恩格斯指出，当原始社会组织由氏族扩大为几个氏族组成的胞族组织时，于是“这种母亲氏族常常表示所有这些女儿氏族出自一个共同的祖先^⑤”，这种祖先当然同样表

现为神的形象。关于这一点，恩格斯引用了格罗特的《希腊史》中的记载，说：“赫卡泰胞族的所有同时代的成员，都承认在第十六亲属等级内有一个共同的神为其祖先^⑥”。最后，恩格斯总结道：“从古代雅利安人的传统的对自然的崇拜而来的全部希腊神话，其发展本身，实际上也是由氏族及胞族所制约并在它们内部进行的^⑦”。

同样如此，当着原始社会组织发展到更高一级的部落或部落联盟的时候，在氏族神胞族神的基础上便产生了相应的部落神。马克思在谈到《伊利亚特》中反映出来的部落联盟的军事民主制时指出：“……每一氏族都起源于一个神，而部落首长的氏族则起源于一个更‘显赫’的神。在这里就是起源于宙斯”。

恩格斯接着指出，当着原始社会组织发展到最高级阶段，民族（广义的）开始形成的时候，与之相适应，各个民族也都形成了自己民族的神，“这样在每一个民族中形成的神，都是民族的神，这些神的王国不超出它们守护的民族领域；在这个界限之外，就由别的神无可争辩地统治了”^⑧。这里，恩格斯不但看到了神话对于原始社会组织的依附关系，而且注意到了由于这种关系而决定的神话的民族特点。同样的观点，马克思也曾强调过：“……埃及神话决不能成为希腊艺术的土壤和母胎^⑨。”由于马克思恩格斯运用的是唯物辩证法的思想武器，所以他们在探讨一般规律的时候，总是同时注意到特殊和差异，辩证地处理一般和特殊的关系。而当时的自然神话学派将自然现象的作用任意夸大，稍后的进化人类学派也将万物有灵观的作用不适当地夸大，使之极端地一般化，从而抹煞了神话民族史的发展。同他们相比，马克思恩格斯的辩证的观点和方法要高明得多。

基于神话对于原始社会组织原始民族的

这种依附关系，恩格斯指出了原始神话消亡的社会原因之一就是，只要旧有的民族还存在，“这些神也就继续活在人们的观念中，这些民族没落了，这些神也就随着灭亡”。而由于每个原始社会组织都有自己相应的神的存在，所以马克思指出原始神的最后体制仍然是多神的。他说：“氏族和胞族把自己的……神话（多神的）体制留给希腊人注定要建立的新社会”。最后，恩格斯指出，与文明社会统一的国家组织的要求相适应，在原始的多神的神话和宗教的基础上，最后诞生了一神教。恩格斯在谈到基督教的神时，指出它“是以前许多部落和民族神集中起来的精华”。

正因为马克思和恩格斯运用历史唯物主义原则，从神话与原始社会组织的关系，从社会发展史的角度去看待神话的发展，因此，他们能够正确的运用被当时的某些资产阶级历史学者们所无法理解的神话资料，作为考察原始社会史的论据。例如，马克思在论证早已被人们遗忘的母权制时，就运用了希腊神话作为论据，并强调指出：“……上面所说的人物，虽然是神话中的人物，但这一点并不重要，因为传说确切反映了氏族制度；从而（这种婚姻）证实远古（希腊人中）存在着世系按女系推算的办法”。

二

十九世纪兴起的自然神话学派和泰勒的万物有灵论的神话学说在很长的时期内都忽视神话的社会功能。直到二十世纪初，一些民族学者、社会人类学者才注重了这方面的问题。实际上，马克思主义的两位奠基人早就对此做过论述。

如前所述，马克思恩格斯从神话与社会组织的关系中考察了神话的产生与发展，同时，他们还从这种关系中考察神话的社会作

用。他们阐明了神话通过神化血缘组织的亲缘关系，神化社会制度，神化社会组织的领导者，从而发挥了巩固原始社会组织的功能。这些观点充分体现了历史唯物主义的基本原则，即不仅社会存在决定社会意识，而且社会意识同时反作用于社会存在。

首先，马克思恩格斯认为，神话中的祖先崇拜部分具有一种维系社会组织的纽带作用。如前所述，在原始社会组织的每向前发展一步，与社会组织紧密相联的神话的表现形态都相应地发生了一些变化，然而，祖先崇拜的性质却始终保留着。这是原始社会组织的基本性质所决定的，以氏族为基本单位的原始社会组织的基本性质就是它们的血缘集团性。恩格斯指出：“唯有这种血缘亲属关系，它所联合起来的个人才成为一个氏族。”恩格斯在论述血缘婚姻对于氏族组织的作用时，明确指出了祖先崇拜对于维系氏族组织的特殊作用。他说：“凡由于普那路亚婚姻，以及依照这种婚姻中必然占统治地位的观念而构成的一个确定的女祖先——即氏族创立者的公认后代的人，都是这种氏族的成员”。正是由这种在氏族组织中“占统治地位的观念”产生了氏族祖先的神。正如摩尔根所表明的，每个氏族或更高级的原始组织都有自己的祖先和族源的神话。摩尔根在《古代社会》中曾引用过摩基人的神话。据摩基人说，他们的老祖母从西方带来九个人种，有沙种，鹿种，熊种等。她把这九个人种栽在今天村落所在的地方，变成了人。至今这些人还保持着人种的区别。并且，他们不但相信生前有人种的不同，还相信死后仍然变成鹿、熊等各自祖先的人种。正是基于这种特殊的社会组织的特殊要求而产生的祖先神及其神话，是识别和确立氏族组织的血缘关系的标志，是维系这种关系的纽带，对于氏族社会的社会组织的存在基础起到了极大的巩固作用。

恩格斯还注意到，神话对原始社会组织及其制度有着一种社会性的权威作用。恩格斯指出：部落氏族及其制度，都是神圣而不可侵犯的，这是因为，这些组织和制度“都是自然所赋予的最高权力”。原始人的以氏族为单位的组织，是原始社会生产（两种生产）经济、政治、军事、宗权、文化等的基本单位，具有高度的综合性的社会职能。这种社会功能在原始人看来是一种超自然人间的神圣力量。所以这种社会力量也和自然力一样被神化，成为一种具有神圣的支配力量的社会性权威。神话的这种社会作用，被后来的功能学派和其它社会人类学者、民族学者的研究反复表明。

恩格斯进一步注意到，在神话与神对于社会组织的权威性的作用中，社会组织的首领具有特殊身份。他指出：“在易洛魁人的每年六个宗教节日期间，各个氏族的首长和军事首领，由于他们的职位，都被列在‘信仰守护者’以内，而执行祭司的职能”。在谈到希腊部落联盟的军事首长制的巴赛勒斯时又指出：“巴赛勒斯除军事的权限以外，还有祭祀的和审判的权限；……但祭祀的权限是他作为部落和部落联盟的最高代表而被赋予的”。正如恩格斯所指出的，在原始社会组织中，政事、军事等公众事务往往和祭事结合在一起，而祭事本身就是政事。因此，社会组织的领导者往往也是祭事的组织者，他们在祭事上往往作为神和祖灵的代表出现，通过“神灵附体”口诵神话，被人们认为是神圣权利的化身，具有支配天象，左右植物的消长，制约人类的生死能力。于是，这些人也往往被神话化，作为一种超自然的社会力量，成为神的模特儿。这种情形也被后来的社会人类学、社会民族学的研究所证实。

这里，我们还应注意到，马克思恩格斯在两部社会史著作中谈到的神话，主要是与

原始社会组织密切关联的祖先神话。从他们的论述中可以看到，这种祖先神话与原始的祖先崇拜的宗教具有多方面的交叉关系。并且，反映祖先崇拜的神话与社会组织发生关系，往往也是通过宗教的形式。

马克思恩格斯还认为，神话与社会的关系以及神话的社会作用，不仅表现在它与社会组织的相互作用上，而且还表现在它与经济生产的关系上。他们指出，神话是生产力发展到一定阶段的产物，是一种特殊的意识形态，这又是他们提供给神话学的一条重要的历史唯物主义的原则。

当原始社会到了一定的时期，社会生产力有了某种程度的发展，这种发展使得人类从蒙昧状态下解放出来，从而激发了人们征服自然的强烈愿望。这时的人类已经由简单地适应自然而进化到加工改造自然的阶段。但同时社会生产力的发展程度又远远不能满足人们征服自然的实际需求。由于这种原因，同时又由于人类当时认识水平的低下，所以原始人类只能去寻求一种实际生产力之外的力量，即“超人间的力量”，来实现自己的愿望。正是在这种意义上，马克思说了那段著明的话：“任何神话都是用想象和借助于想象以征服自然力，支配自然力，把自然力加以形象化”。神话折光式地体现了原始人类征服自然改造自然的艰苦奋斗。因此无论神话的产生和存在的因素包括多少方面，劳动必定是它的重要源头和基础之一。

马克思还指出，神话的这种工具性能并不是永远存在的，它仅同生产力的一定发展阶段相联系。随着社会分工的发展，生产方式的进步，生产力水平的提高，人们在自然面前越来越居于主动的地位。“因而，随着这些自然力的实际上被支配，神话也就消失了”。马克思在谈到神话消亡的这条规律时，形象地说明了神话与社会生产力发

展的不平衡关系：“在罗伯茨公司面前，威尔坎又在哪里？在避雷针面前，丘比特又在哪里？在动产信用公司面前，海尔梅斯又在哪里？”^⑩在这种不平衡关系中，我们不仅看到社会生产力的发展，科学技术水平的提高，造成了原始神话的消亡。同时我们还受到这样的启示，因为神话以低下生产力为条件，所以在长期的奴隶社会和封建社会里，生产力虽然较以前发展了，但社会各阶层科技文化水平不平衡，加上自然力在许多方面还未被人们所支配，因此，还可能给某些旧有的神话的生存，甚至给某些新的神话的产生造成土壤。但神话这种特殊的幻想形式的原始“科技”性质毕竟是以原始生产力为基础的，当着基础崩溃的时候，它也就随之瓦解了，留下的只是极少数的“残留物”。正如列宁所指出的，“科学思维的萌芽同宗教神话之类的幻想有一种联系，而今天呢？同样，还是有这种联系，只是科学和神话间的比例却不不同了”^⑪。

三

众所周知，马克思和恩格斯两人关于神话的论述，以马克思在《政治经济学批判导言》（以下简称《导言》）中的有关论述最为集中，影响也最大。因此正确认识马克思的这些论述，对于建设马克思主义的神话学具有十分重要的意义。

马克思《导言》中有关神话的论述，是这篇文章的第四部分第六点的内容。第六点旨在阐明某些特定的社会意识形态与物质生产的一般发展的不平衡关系。在这种不平衡的发展中，马克思不仅提到了艺术，同时也提到了教育，并且特别强调了“法的关系怎样进入了不平衡的发展”的问题。但整个第四部分只是一些问题的纲目，较为详细的展开论述的，只有关于“物质生产的发展同艺

术生产的不平衡关系”的问题。

马克思为了阐明这种不平衡关系，用了希腊艺术（即希腊史诗与悲剧）与现代社会发展的关系作例子，而希腊神话是作为希腊艺术的前提被提出来的。马克思要说明的旨意在于因为希腊艺术是以希腊神话为前提条件的，所以，希腊艺术与现代社会的发展相矛盾，归根到底是因为希腊神话所根据的那种自然现象与社会观与社会的一般发展、与物质生产的一般发展相矛盾。（参见《马克思恩格斯选集》第二卷112~114页）。虽然马克思的主旨不在于论述神话本身，但他用神话作为例证的同时，也就把神话作为特定社会阶段的特殊意识形态，放在与社会的发展的及物质生产发展的不平衡关系中加以考察，从而精辟地概括了神话的性质、特点及其对于艺术史的发展的作用和影响。

马克思在《导言》中说神话是通过人们的幻想用一种“不自觉的艺术方式加工的自然和社会形式本身”在这里他既把神化作为一种艺术形式来看，同时又指出了它不同于一般艺术形式的特殊性，它是一种“不自觉的艺术方式”。这就是马克思的神话艺术观的基本原则。

马克思看到神话同于艺术的一面，强调指出希腊神话是“希腊艺术的武库”。这是因为他注意到神话的表现形式在于它的想象性。马克思所说的“想象”，实际上近于文学中所谓的“形象思维”的概念，他把这两个概念联系起来使用，指出了神话“用想象和借助于想象……把自然力加以形象化”，并且认为“在野蛮期的低级阶段……，想象，这一作用于人类发展如此之大的功能，开始于此时产生神话，传奇和传说等未记载的文学，……。”人类的认识能力经过了几百万年的漫长发展，逐步由对于外部自然的简单的机械的直接映像关系，发展到可以自由地想象客观世界。想象在人类认识史上

是一次飞跃，也是产生以幻想为基础的神话的重要动力。原始社会发展到野蛮期，人类从蒙昧中逐渐觉醒，“人类的高级属性开始发展起来。个人的尊言、雄辩、宗教的情感，正直、刚毅、勇敢，此时已成为品格的一般特质。但是，残酷、奸险和狂热也随之俱来”。人类在社会实践中不断认识到了自己逐渐成长起来的品格，并将这种品格推及于自然力，通过想象的方式，对象化为各种形象，因而产生了马克思恩格斯多次提到的“人格化”的神。

一般说来，因为神话利用了形像化的方法，采取故事的形式，所以把它和文学统一起来是比较容易理解的。因而，历史上最初探讨神话的人们大多用文学的眼光来看待神话。但是，马克思并没有局限于此。他又特别强调了这种原始艺术方式的“不自觉”性，以此把神话的想象与后世有意识的文学虚构从本质上区分开来。下面我们可以分三类来理解马克思所指出的神话是一种“不自觉的艺术方式”的观点。

首先，马克思恩格斯指出了神话的想象的特殊功能。如本文前二部分所述，马克思恩格斯指出了神话的多方面的性质和功能。归结他们的这些观点，我们看到，那些和原始社会组织紧密联系的神话，具有维系社会组织的内部关系，强化社会集团的连带性和增强社会集团的价值的功能。它使集团组织和制度神圣化，从而发挥了巩固现存社会秩序的作用；这些集团社会性的神话，还记录了原始社会组织的祖先、起源，以及谱系等内容。原始民族将这些记叙奉为神圣的历史；而那些“利用想象和借助于想象以征服自然力、支配自然力”以及解释说明自然力的神话，在某种意义上具有原始生产力的工具和科学的功能。另外，马克思还指出，神话是“通过人民的幻想用一种不自觉的艺术方式加工过的自然和社会本身”。也就是说，

神话在反映自然和社会的同时还包含着原始人类的自然观和社会观，因此具有原始的世界观的性质。正因为神话在原始的社会生活中发挥了多方面的功能，因此，马克思说：“……古代各族是在幻想中，神话中经历了自己的史前时期”。^①

其次，根据马克思恩格斯的唯物主义反映论，神话的想象特殊性还在于，它虽然表现为人的主观的幻想，但它并不是人们凭空制造的，而是受着客观世界力量的制约，是“支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间的力量的形式。”恩格斯在《反杜林论》中的这段话，虽然说的是宗教，但作为反映论的一般原理，对于我们认识神话想象也有着重要的启示。从这个原理出发，我们可以看到，神话的想象同样“首先是自然力量获得了这样的反映”，“不久社会力量也起了作用”，并且，这些反映对象的性质同样是“支配着人们日常生活的外部力量^②”。事实上，大量的神话学研究已表明，原始初民最为关心的是那些和自己的生存息息相关但同时又是不可理解不可支配的事物。例如十九世纪末的法国民族学家福楼拜缪斯在他的《原始民族的世界观》一书中指出，在低级神话阶段，人们并不注目于遥远的天体的进行，他们关心的范围不超越周围人们的命运。这个时代最令人烦恼的不是起源问题，而是末日、是死的问题^③。雷泽的巫术研究也表明了，原始民族最普遍的巫术就是直接关系到人类生活的食养经济的巫术。并且，对于那些可以理解和掌握的事物，人们从不使用巫术，巫术只用于对付这些无法支配的神秘力量。因此，当着那些“支配着人们日常生活的外部力量”迫使人们去认识和征服，而实际上又不可能真正认识和征服的时候，神话的幻想便应运而生了。

虽然神话在反映对象上与原始宗教有着相同之处，并在其他方面也有着许多联系，但根据马克思的神话思想，神话与宗教仍然具有根本的区别，这个区别就在于对待“支配着人们日常生活的外部力量”的态度。宗教（包括原始宗教）一般倾向于屈服和唯命是从，而神话却程度不同地表现为人的主观意志的抗争性。

第三、从这里我们看到马克思恩格斯认为，神话艺术方式的“不自觉”性还在于它的目的。原始人利用想象创造出神话，目的不在于欣赏、娱乐和消遣，而是在于“征服”和“支配”自然力。恩格斯指出在历史的初期，原始初民将自然力和社会力量人格化，但是他们并非用文学艺术的拟人化手法有意识地创作神话故事。他们的目的在于“用人格化的方法来同化自然力。”其结果是“这种人格化的欲望，到处创造了许多神”。^④因为这种功利目的，所以原始人类对待他们的神话的态度是认真地相信并带有不同程度的信仰情感的。因此苏联学者阿韦林采夫说，“艺术的幻想作为对事物的反映，终究不同于事物本身；然而在神话中，……形象确实是被想象为物化的……；正因为如此，有意识地运用隐喻借喻以及其他比喻手法和辞格，在神话中都是不可能的”。^⑤

以上我们从马克思恩格斯对于神话的社会功能，原始人类创造神话的动机，及其对于神话的需要和态度等三个方面理解马克思关于神话的艺术方式的“不自觉”性的思想。从这里我们可以深切体会到，当把神话作为一种原始的艺术形式看待时，马克思所指出的“不自觉的艺术方式”一语确是对神话艺术特质的极其精确地概括。并且，他还指出了神话的这种特殊的艺术性质正是由于产生它的那个特定的社会阶段所决定的。“成为希腊人的幻想基础，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”只能存在于一定的经济基础上。恩格斯也指出了这一点，他说：“这些关于自然界、关于人本身，关于灵魂、魔力等等的形形色色的虚假观念，大都只有否定性的经济基础；史前时期的低级经济发展有关于自然界的虚假观念作为自己的补充，但有时也作为条件，甚至作为原因”。^⑥在这里恩格斯指出了，作为神话想象的基础的史前意识，其存在基础是史前时期的低级经济，同时，二者还相互作用，互为依存条件。正是因为这个原因，马克思指出，一旦那种特定的物质基础发生变化，神话也从繁荣转向衰落。神话和古代艺术与社会物质基础的一般发展的不平衡关系，是马克思的艺术史观的一个重要观点。

马克思不但指出了神话是社会物质基础发展不发达阶段的产物，而且还指出了直至现代神话所以仍能以其“儿童式的天真”给人们以美的愉快，同样是因为那些未成熟的社会条件永远也不可能重演，正如人不能返老还童一样。正是在这个意义上，也只有在这个意义上，马克思才指出希腊艺术是一种“规范”和“高不可及的范本”。（这里应该说明的是，马克思所说的希腊艺术主要指希腊史诗和悲剧，但由于他把希腊神话作为“希腊艺术的武库”，因此，他对希腊艺术的高度评价，人们也常常连带着应用于神话。）

综上所述，马克思主义的两位创始人在他们的有关神话的论述中，给我们指出了神话研究的基本途径，提出多方面的指导原则和思想方法，并以他们自己的研究作出了优秀的表率，召唤着我们在他们奠定的基础上，去建设马克思主义神话学的大厦！

①《马克思致鲁格》：《马克思恩格斯论宗教》人民出版社，1955年版，第8页。

②摩尔根《古代社会》，杨东莼等译，商务印书馆，1977年版，第174页。

（下转140页）

神话中的人祖英雄所具备的这些艺术特色，对于后来的文学创作有着很深的影响，它开创了史传文学的先河。我国史传文学比较发达，与人祖英雄神话比较丰富有直接联系，有些人祖英雄如羿、鲧、禹被历史化之后，实际上就已经变成史传文学。

中国神话中的人祖英雄虽然没有象希腊神话那样形成神的系统，但这些人祖英雄都有比较完整的故事，有丰富的斗争内容，具有生动的饱满的艺术形象，由此也可以说明那种认为中国人不善于幻想，中国神话零碎片断的论点是不符合实际的。

制定当代法国比较文学理论和方针的主要人物之一马·法·基亚说：“一个典型并不是一个题材，应该通过各种人物，比较相似的人物去研究一种思想，一种感觉形式，一种生活方式，而不要把一些没有任何内在联系的伦理和理论集中到一个象俄底修斯和普洛米修斯这样抽象名字的一致性上。选择了望台和了望目标是同样重要的”^⑤。各民族的人祖英雄是比较相似的人物，通过对这类人物的研究，可以在史前文化这个广阔的领域里探索许多很有价值的问题。本文的探

索非常粗浅，甚至还可能有一些不当之处，很希望关心这一领域的专家们今后能够作出比较全面的探讨。

①见《勒俄特依》第42页。

②《帝王世纪》

③马克思：《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》第87页。

④《帝王世纪》

⑤《史记·股本纪》

⑥《帝王世纪》

⑦⑧《华阳国志·南中志》

⑨产翁制，又叫抱产制，妇女生育后立刻起来，把刚生的孩子放在床上然后走开，孤独地过上一段时间，丈夫则躺在床上大声嚎叫，表示孩子是他生的，因疼痛，接受亲朋和巫医的照顾。有这种习俗的民族很多，《马可波罗游记》中也记载了傣族古代也有这种习俗。

⑩见《苗族史诗》第176页

⑪《拾遗记》卷二，

⑫榜香由：苗族神话中的创世英雄，死后眼睛变成灯和火。

⑬谷佛：苗族神话中的补天英雄，

⑭详见四川民族出版社出版的《支那阿鲁》。

⑮马·法·基亚：《比较文学》第46页。

(上接117页)

③④ 马克思《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》，中国科学院历史研究所译，1965年版，第173—169页。

⑤⑥⑦ 恩格斯《家庭私有制和国家的起源》《马克思恩格斯选集》人民出版社1972年版第4卷第99—100页。以下所提《选集》均此版。

⑧ 恩格斯《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》第4卷第250页，

⑨ 马克思《政治经济学批判导言》，《马克思恩格斯选集》第二卷第113页。

⑩ 列宁《哲学笔记》，人民出版社1974年版。第275

页。

⑪ 马克思《黑格尔法哲学批判导言》，《马克思恩格斯选集》第1卷第6页。

⑫ 参见恩格斯《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第3卷第354，355页。

⑬ 参见大林太良《神话学入门》第一章，日文版，中央公论社1982年版。

⑭ 恩格斯《〈反杜林论〉准备材料》，《马克思恩格斯全集》中文版，第20卷第672页。

⑮ 阿韦林采夫《神话》《民间文艺集刊》上海文艺出版社1981年版第1集第367页。

⑯ 恩格斯《致康·施米特》，《马克思恩格斯选集》第4卷第484页。