

性别文化视域下的 神话叙事研究之一：女神论

刘 勤 ● 著

中国社会科学出版社

性别文化视域下的 神话叙事研究之一：女神论

刘 勤 ● 著



中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

性别文化视域下的神话叙事研究之一:女神论/刘勤著. —北京:
中国社会科学出版社, 2013. 1

ISBN 978 - 7 - 5161 - 1314 - 1

I. ①性… II. ①刘… III. ①神话—文学研究 IV. ①I106.7

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2012) 第 199764 号

出 版 人 赵剑英
责任编辑 孔继萍
特邀编辑 乔继堂
责任校对 韩海超
责任印制 王炳图

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 (邮编 100720)
网 址 <http://www.csspw.cn>
中文域名: 中国社科网 010 - 64070619
发 行 部 010 - 84083685
门 市 部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印 刷 北京奥隆印刷厂
装 订 北京市兴怀印刷厂
版 次 2013 年 1 月第 1 版
印 次 2013 年 1 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 22.5
插 页 2
字 数 380 千字
定 价 65.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社联系调换
电话: 010 - 64009791
版权所有 侵权必究

目 录

绪论 女神何为	(1)
第一章 女神研究的回顾及问题的提出	(6)
第一节 对中国女神研究的回顾	(6)
一 国外研究	(6)
二 国内研究	(11)
第二节 研究理论及方法	(22)
一 文化进化论	(22)
二 女性主义神话学	(23)
三 神话原型理论	(24)
四 三重证据法	(26)
五 文化要素分析法	(27)
第三节 关于“女神的失落”	(29)
一 “女神的失落”的提出	(29)
二 “女神的失落”的逻辑和失误	(30)
三 兼论“女神的复归”	(36)
第二章 女神降格论的理论前提	(39)
第一节 将“母系制”等同于“母权制”	(39)
一 “母系”不等于“母权”	(39)
二 “母权”的真实含义	(41)
第二节 将原始“大母神”作为基点	(44)

一	什么是“大母神”	(44)
二	“大母神”的“全能”	(45)
三	“大母神”与“大父神”	(47)
第三节	男权社会下的“男女对立”	(48)
一	二元关系下的男女关系	(48)
二	专制统治下的男女关系	(50)
第四节	狭义神话理论	(52)
一	狭义神话与广义神话之争	(52)
二	神话的本质	(55)
第三章	女娲降格辨	(62)
第一节	辨:女娲被盘古超越	(62)
一	盘古对女娲的复写依稀可见	(62)
二	盘古在民间信仰主流中不是开辟神	(67)
三	女娲和盘古本属于不同的神话体系	(68)
第二节	辨:女娲嫁给伏羲独立性丧失	(70)
一	女娲的神格独立于伏羲	(70)
二	女娲和伏羲的结合是松散的	(72)
三	蛇身的女娲是“龙蛇”至上时代的产物	(76)
第三节	辨:女娲独自造人到众神帮助造人	(81)
一	女娲与黄帝	(81)
二	女娲神格的提升	(83)
第四节	辨:“女娲祷祠神,祈而为女媒”	(85)
第五节	辨:女娲世俗化神格降低	(88)
第四章	西王母降格辨	(94)
第一节	辨:仙话是神话的“不肖之子”,西王母在 神话领域难以立足	(94)
第二节	辨:西王母嫁给东王公独立性丧失	(96)
一	东王公出现之时西王母业已完成神格塑造	(97)
二	东王公在形象塑造上没有形成自己的特点	(98)
三	西王母和东王公的结合	(99)

第三节 辨:西王母“恶”的一面在后世得到削弱, “大母神”地位丧失	(101)
一 再说“大母神”	(101)
二 西王母始终是“善”与“恶”的统一	(101)
第四节 辨:西王母美女化神格降低	(105)
第五节 辨:西王母世俗化神格降低	(109)
第五章 配偶神	(112)
第一节 由独立神分裂为配偶神	(117)
一 盘古	(117)
二 地神	(118)
三 葫芦	(121)
四 鲛	(122)
第二节 居于原初地位的配偶神	(125)
一 两性的隔绝	(125)
二 双性同体	(127)
三 女性与图腾神	(132)
四 兄妹婚神话	(135)
五 “一元”和“二元”之间	(136)
第三节 从配偶神到独立神	(139)
第四节 自然生殖与社会生殖	(143)
一 女性的自然生殖和男性的社会生殖	(143)
二 父权社会的感生神话	(144)
三 产翁习俗的深层意蕴:助产、攘夭并赋予婴儿 顽强生命力	(156)
第六章 母亲神	(169)
第一节 上古女神的缘起和皈依,继承和发展	(169)
一 上古女神的缘起和皈依	(169)
二 对上古女神生殖主题的继承和发展	(172)
第二节 感生之母	(176)
一 感生之母的三种形态	(176)

二	感生神话的稳定性	(178)
三	有父与无父	(181)
第三节	高禘女神	(189)
第四节	“女儿神”的母性化	(191)
第五节	上古女神在发展演变中保存了古神话内核	(193)
一	上古女神发展演变的复杂性	(194)
二	基本的神话内核得以保存	(196)
第六节	孝道中的“母”	(200)
第七章	女儿神	(205)
第一节	女儿神的演变轨迹	(205)
一	早期女儿神	(205)
二	洋洋大观的女儿神世界	(206)
第二节	爱、美、性与婚姻	(208)
第三节	美人祸国	(213)
第四节	女儿神的其他类型	(215)
一	复仇女神	(215)
二	智慧女神	(216)
第五节	母亲神的女儿化	(217)
第八章	女神及其象征	(223)
第一节	女神的象征	(227)
一	“自存者”的象征	(227)
二	女神正面特征的象征	(232)
三	女神负面特征的象征	(236)
第二节	人形女神和非人形女神	(239)
一	上古女神纷纷人形化	(240)
二	从人形神到异形神	(245)
第三节	高唐神女“巫儿说”商榷	(250)
一	神圣的显现	(250)
二	神圣的注入	(252)
三	对神灵的模仿	(257)
四	“无形”的外化	(262)

第九章 “大母神”解读:由鲲鹏神话论及鱼鸟互化

运动图式	(266)
第一节 鲲鹏神话的两个类型	(266)
第二节 鱼鸟神话的两个亚型	(269)
一 鱼鸟互化的承续性神话	(270)
二 鱼鸟独立的共存性神话	(277)
第三节 鱼鸟神话运动图式及其意义	(281)

第十章 影响女神价值评价的因素探讨 (287)

第一节 女神价值的一般评价	(287)
一 生产和生活中的作用	(287)
二 性别角色分化及强化	(289)
三 身份和等级分化	(292)
第二节 社会等级与神话层级	(295)
一 天神、地祇、人鬼	(295)
二 统治阶级的意志	(297)
三 民间女神信仰	(298)
四 儒、道、释、巫	(300)
第三节 心理意象的女神形象	(304)
一 无意识经验	(304)
二 女神的象征	(305)
三 文化无意识传播	(307)
四 传统习俗的惰性	(308)

结论及余论 处于关系中的女神 (311)

一 处于关系中的女神	(311)
二 再看“女神的失落”	(316)
三 余论	(318)

参考文献 (325)**后记** (347)

绪 论

女神何为

女神是以女人为参照的神话形象，是神化、圣化女性的多棱镜中所反射、折射出的形象。她忽远忽近，变化莫测^①。所谓“以女人为参照”，即以女性的生物属性或社会属性为参照。前者不仅包括丰乳、肥臀等女性外部形貌，也包括行经、受孕、分娩、哺乳、抚育等女性行为。后者包括容纳、产生、保护、慈爱、温柔、纯洁、邪恶、刚烈等社会属性。女性生物属性比较稳定，而社会属性则随人种、民族、文化、个体的不同而有很大差别。这些属性，有的所指比较具体，如丰乳、肥臀等外部形貌和行经、受孕、分娩、哺乳、抚育等行为；有的所指则比较抽象，如社会属性。当然，我们“以女人为参照”来定义女神，并非认为女神和女性之间存在着一种明白无误的对应关系^②。

在浩如烟海的中国古籍中，“女神”一词，只曾用来称谓过“天妃”。《元史》卷七十六记载：“凡名山大川、忠臣义士在祀典者，所在有司主之。惟南海女神灵惠夫人，至元中，以护海运有奇应加封‘天妃’神号，积至十字，庙曰灵慈。”^③此外，“女神”一词杳无踪迹，甚至连《辞源》都未收录；而“神女”一词，却频频见诸古籍。战国时期楚国宋玉便有脍炙人口的佳作《神女赋》，可见此词出现甚早。

所谓“神女”，往往意为“神之女”。如：黄帝之女女魃，炎帝之女精卫，赤帝之女瑶姬、鶆，帝喾之女紫姑、后帝，伏羲之女洛神，尧之女娥皇、女英，盘古之女妈祖，天帝之女湘君、湘夫人、女岐、七仙女、织女、

① 叶舒宪：《千面女神》，上海社会科学院出版社2004年版，自序第2—3页。

② 详见“余论·女神与女性的关系”。

③ （明）宋濂等撰：《元史》，中华书局1976年版，第1904页。

紫姑,等等。有学者据此认为,“神女”是父权社会一个被扭曲过的概念和形象,是女神失落的表现^①。这种看法虽有一定道理,但不能一概而论。因为,在某种程度上,这类“神之女”突破上古女神生殖崇拜樊篱,获得神格范围的扩大,是女神升格的显示^②。

除了“神女”,古籍中还有一类在称谓上冠以“母”名或者在含义上指涉“母亲”的女性神灵。比如我们耳熟能详的人类始祖母女娲、西王母;日月之母羲和、常羲;黄帝母有娇氏女附宝;少昊母、伏羲母华胥氏;神农母安登;禹母女狄;启母涂山氏女娇;契母简狄;后稷母姜嫄;汉高祖母刘媪,等等。此外,随着少数民族神话和民间神话的采集,我们知道了更多母亲神:彝族崇拜的处女母亲玛贺尼、女神蒲么列日;汉族、白族、壮族等少数民族均崇拜的龙母;土家族崇拜的生育祖神春巴帕帕;独龙族崇拜的天神嘎美和嘎莎;珞巴族崇拜的太阳之女冬尼、天女麦冬海依;朝鲜族崇拜的朱蒙母河伯女;满族崇拜的仙女佛库伦;哈尼族崇拜的感生之母塔婆然;壮族崇拜的创世神和感生之母姆六甲;佤族崇拜的人类第一个母亲妈农,等等(见表5—2)。有学者认为,这类神灵都是靠“裙带”关系位居神位的,不能与男神(她们的儿子)平起平坐^③。这种说法是值得商榷的,因为从人伦关系上讲,母亲相对于儿子始终处于尊位。^④

本书所谓“女神”,远远溢出了以上“神之女”和“母亲神”的范围。它指的是一切具有神性,或与神性相关,以女性为参照的神灵。她不仅包括一般意义上学界公认的女神、神女、仙女,也包括女妖、女鬼、花妖狐媚;它不仅包括上古女神,也包括后世产生的女神;它不仅包括女神“无形”的、抽象的神圣本质,也包括女神的种种象征物;它不仅包括作为实体存在的女神,如雕像、木偶、自然物、女人等,也包括作为意象存在的女神,即存在于人们想象中的女神形象。

虽然“女神”一词在浩如烟海的古籍中,除了曾用于“天妃”外,杳无踪迹,但是我们选择它,并非没有原因。我们以“女神”一词来定义本书的研究对象,一来,是为了与“神女”(实即“神之女”)加以区

① 雷华:《“神女”与“女神”——从上古神话看中、西女性意识的差异》,《四川师范学院学报》(哲学社会科学版)1996年第1期。

② 详见第七章“女儿神”。

③ 同上。

④ 详见第六章“母亲神”。

分；二来，也是有先例可循。

“新文化”时期，受郭沫若诗集《女神》的影响，当时文学尤其是翻译文学中，“女神”一词逐渐取代了“神女”一词。从诗集《女神》中所收录的诗歌《地球，我的母亲！》、《女神之再生》等来看，郭沫若的重心所在是母亲神的创世英雄色彩，这与当时的时代风格是一致的。

尽管我们运用的是广义概念，但对这些内涵和外延不同的“女神”并不是不加区分。例如，上古女神与后世女神在特征上有所不同。越是远古，越是质朴，神与人表现得越是近似，正所谓“人神杂糅”时期“民神不分”^①。高尔基在《苏联的文学》中说道：“在原始人的观念中，神并非一种抽象的概念，一种幻象的东西，而是持有某种劳动工具的十分现实的人物。神是某种手艺的能手，是人们的师傅和同行。”^②这种说法当然欠妥。这里的“民神不分”并不是指神和人相同、相等，而是说“神的表现”与人不分。由于生产力低下和私有财产的缺乏，上古观念中的神界没有森严的等级和严格的分层体系。所以上古女神往往看起来与人“杂糅”，具有“世俗性”和质朴风格。但随着社会的演进和宗教的发展，“绝地天通”^③在所难免，天神、地祇、人鬼遂三分天下。同时，随着专制中央集权的形成、稳固和强化，神灵纷纷政治化、谱系化和层级化。于是，后世女神便充满了强烈的政治、伦理和等级色彩。

随着神灵越来越被擢升于天庭或者深埋于地底、潜藏于幽玄，“人神杂糅”的理想宣告破产。随着“绝地天通”的到来，民神不杂。于是，人神相隔，不能交通。要沟通天地、人神需要“巫”这类特权阶层。其方法是“娱神”。“娱神”的方式有很多：贡品、杀戮、祈祷、舞蹈、游戏、性交、哭泣、致幻、修行、法术、符咒等。而“巫”最初与女性相

①（汉）孔安国撰，（唐）孔颖达疏：《尚书正义》，《十三经注疏》本，中华书局1982年版，第135—136页；上海师范大学古籍整理组校点：《国语》，上海古籍出版社1978年版，第559—560页。

② [苏] 马克西姆·高尔基：《论文学》，人民文学出版社1978年版，第99页。

③ [苏] 孔安国撰，（唐）孔颖达疏：《尚书正义》，《十三经注疏》本，中华书局1982年版，第135—136页；上海师范大学古籍整理组校点：《国语》，上海古籍出版社1978年版，第559—560页。

连,成为沟通神灵与下界的女神代言人,在古代宗教信仰中扮演着非常重要的角色。“巫”的性别选择为女性,不仅因为人类普遍经历过母系氏族社会这一历史阶段,也不仅因为要与神灵的性别(女神)相配比,而更因为人类将女性普遍的经验视为神圣。但是,“女巫”作为女神的代言人,与女神本身又有本质区别。甲骨文“巫”字有两种写法:一为“𠩺”(一期,合二六八),一为“𠩺”(一期,合二六八)^①,均为舞袖状。《说文》记载:“巫,祝也,女能事无形,以舞降神者也。像人两袂舞也。”段注云:“《周礼》女巫无数,旱暵则舞雩。许云:能以舞降神,故其字像舞袂。”^②《国语·楚语下》云:“在男曰覡^③,在女曰巫。”^④可见,“女巫”的出现总伴随着一定的仪式和神话,祭祀对象非常明显,是女神而不是女巫。女巫虽然可以“降神”,甚至可以短暂地与女神同一,但其终究只是女神暂时的代言人或象征体。因此,将“女巫”等同于女神的看法是有失偏颇的。^⑤

尽管女神在理论上可以具象化为任何事物,但神话史上总有些实体或意象在一定条件下有着比较稳定的女性性别指向,从而成为女神的经常象征体。比如,在中国文化中一度形成了以“鱼”表示女性、以“鸟”表示男性的象征体系,因此,“鱼鸟神话”所展示的就是女神与男神的故事^⑥。又如,混沌、宇宙卵、大洪水、仙葫芦、大地等,便是作为“容器”和“生产”的“大母神”的杰出象征。神话总是惯于揭示象征与实体之间的背离。比如,在实体上,大洪水指的是一种自然灾害,但在象征上,它指的是代表吞噬与毁灭的母神负面特征^⑦。

总之,笔者采用这个广义的“女神”概念,不仅是对神话学界如火

① “唐兰、郭沫若均以此字与《诅楚文》巫咸之巫字同,故释巫。见唐兰《古文字学导论》下编,郭沫若《殷契粹编考释》。”按其说可从。“诅楚文巫姜字作𠩺,又齐巫簠亦作𠩺。”徐中舒主编:《甲骨文字典》,四川辞书出版社1990年版,第496页。此外,李孝定、于省吾、陆思贤等学者也持此看法。

② (清)段玉裁注:《说文解字注》,上海古籍出版社2006年版,第201页。

③ 《说文》:“覡,能齐肃事神明者。”段注云:“巫、覡,皆巫也。”《说文解字注》,第201页。

④ 《国语》,上海古籍出版社1978年版,第559—560页。

⑤ 参见第八章第三节“高唐神女‘巫儿说’商榷”。

⑥ 参见第九章“‘大母神’解读:由鲲鹏神话论及鱼鸟互化运动图式”。

⑦ 详见第八章“女神及其象征”。

如茶的“广义神话理论”的支持，对文化人类学和深度心理学研究成果的采纳，更主要的是出于对神话特征的考虑。由于神话所固有的原始性、混融性、渗透性和象征性，实在难以将这些组成部分割舍开来，它们共同组成和演绎了女神世界。

第一章

女神研究的回顾及问题的提出

第一节 对中国女神研究的回顾

一 国外研究

叶舒宪先生于2005年发表长文《中国神话学百年回眸》，历数近百年来中外学者对中国神话的研究状况。其中，也涉及域外学者对中国女神的研究情况。比如，他列举了英国拉灵顿（C. Larrinton）博士主编的《女性主义的神话指南》，拉瑞·荷塔多（Larry W. Hurtado）主编的《宗教中的女神与现代争论》（收入了陈阿蓝 Alan k. l. Chan《中国宗教中的女神》一文），贝蒂娜·克纳普（Bettina L. Knapp）所著的《神话中的女性》和日本学者谷口义介论文《褒姒传说的形成》^①。这些研究，给我们提供了可资比较的人类学视野。将中国女神纳入世界神话进行比较研究，更能凸显其世界地位和自身特色。女性主义运动所产生的一系列解构思潮，不仅使女性主义视角和性别研究成为一种有效的研究范畴，也促使我们对“传统文化”进行从理论到实践的再审视成为可能。但是，由于他们对中国神话本身的属性、特征、民族性、性别关系和生存状态不熟悉，所以往往不能抓住中国神话的脉搏，也不能有效而深入地进行个案研究，更别说宏观研究了。

比如，女性主义神话学。其初衷充满了强烈的政治功利色彩^②，而

^① 叶舒宪：《中国神话学百年回眸》，《学术交流》2005年第1期。

^② 政治女性主义是现代女性主义最初的，也是最重要的一个阶段。参见〔美〕凯特·米利特《性的政治》，钟良明译，社会科学文献出版社1999年版，第2页。

并非立命于学术研究。“毋庸讳言，由于以往的社会和文学无不具有男性中心色彩，因此性别批评的提倡势必具有突出和强调女性立场、女性感受、女性视角的内涵。从性别的立场考察，以往人类文明进程中所发展起来的知识理论体系无疑具有轻视、忽略乃至抹杀女性视角、女性感受的主导倾向；所谓男女之别在社会生存中的意义，也绝不仅仅是生理学或生物学范畴的一种划分，而是具有特定的文化内涵。它事实上不只是标示着自然性别不同，而且同时意味着主从、上下、尊卑、内外等诸种关系的差序性定位。这种划分与差序渗透于历史和现实，包括文学领域。正是基于对人类历史与现实的如此把握，性别批评对文学的观照也便十分自然地融入了质疑、反拨两性关系传统格局的自觉意识。于是，当研究者从性别视角出发，从不同的侧面展开对文学的考察时，很自然地带有鲜明的政治文化批评色彩。”^①但是，性别研究和人类文明事实表明，一味政治批判，远不如社会和文化批判彻底和深广。同时，建立在这种激进政治运动上的女神研究，以及执笔者全为女性，在一定程度上固然有利于“女性话语”的抒发，但也容易走上矫枉过正的道路。女性主义所斥责的男性中心主义和厌女症偏见，也未必完全符合中国历史现实和文化真相。就女神研究效果而言，女性主义者也无法“找回真实的过去”，因为任何观念都是特定时空的产物，更何况“女神”与“女性”的价值评价也并不是简单的对应关系^②。

又如，华裔学者刘涛涛（Tao tao Liu）所撰《女性主义的神话指南》中的中国神话章节，从盘古讲起，述及黄帝、炎帝、颛顼、帝喾、尧、舜、禹等构成的神话帝系谱。该文强调了儒家思想的男权中心主义对神话性别的决定作用，看到了儒家对中国神话的历史化、政治化，但未看到在男性帝系谱上始终附着的母亲崇拜^③。他说：“神话中有头有脸的女性扮演的总是母亲和妻子的角色”^④，这看到了影响女神价值评价的“身份”因素——“妻子”和“母亲”，但将其认为是“没有地位和权利”的标志则是失当的。上古女神的产生和皈依就是母亲神灵，中国社会“孝道”

① 乔以钢：《性别：文学研究的一个有效范畴》，《文史哲》2007年第2期。

② 详见“余论·女神与女性的关系”。

③ 参见第五章第四节“父权社会的感生神话”。

④ 叶舒宪：《中国神话学百年回眸》，《学术交流》2005年第1期。

中的重母传统是母亲崇拜的坚实凭依;而“原始处女”(“圣处女”、“原人”、“自存者”)的解构,远在人类认识两性秘密之前的石器时代,就已由“男一女”推导的二元观念形成了配偶神。随着人类夫妻关系的确定,神话中又必然有妻神。妻子—丈夫,母亲—父亲,母亲—子女,都是互为发生的对待概念。如果说妻子和母亲身份表明女性的依附地位,那么丈夫和父亲身份也表明男性的依附地位^①。此外,在女性生命历程中,“妻子”和“母亲”这两种身份的地位,还受到出身、阶层、财产、婚居、组织结构和社群经济等要素的影响。^②

刘涛涛显然是一个狭义神话论者,所以他将孟姜女、观音和白娘子排斥在神话人物之外。这种观念无疑限制了女神研究的范围,局限了评价的客观性。他说“即使这三位神话女性(指女娲、嫦娥、织女)的故事也显得非常简略”^③,这个评价是不中肯的。相对于很多男神而言,女娲的神话记载相当丰富,而且相对完整。即便今天,女娲的崇拜遗迹也随处可见,其始母神地位无论在官方还是在民间都非常稳固。而嫦娥和织女作为后来兴起的女神,其神话记载是逐渐丰满起来的。至于孟姜女、观音和白娘子,也是后起的女神。作者将其归入“神话与民俗中的小人物”类,本身就带有很大的偏见,故而影响了对她们的正确评价。他说“排在前三位的依次是褒姒、妲己、狐狸精”^④,不知何据。同时,这三位女神体现的也不完全是作者所言的“女人祸水论”^⑤。这种对女性美和魅力的妖魔化表达,不仅是远古“大母神”负面特征的显现,也是男性心目中对女性迷恋的非正常表达(阿尼玛投射)。我们从《聊斋志异》中多姿多彩的情狐、义狐、天狐、贞狐与男子的情爱纠葛可见一斑。这些远胜过人间女子和男子的狐妖,既然饱含着人类美好的梦想,就不该是完全受贬斥的。

再如,陈阿蓝(音译 Alan K. L. Chan)《中国宗教中的女神》一文指出:“中国的传统文献资料并未提供一个女神崇拜的完整图景。重构每一

① 详见第二章第三节男权社会下的“男女对立”。

② 参见第十章“影响女神价值评价的因素探讨”。

③ 叶舒宪:《中国神话学百年回眸》,《学术交流》2005年第1期。

④ 同上。

⑤ 详见第七章第三节“美人祸国”。

位女神的由来将是十分困难的……这是因为，官方记录中的神话叙述总被历史化和道德化地处理，而保存这一记述传统的执笔人毫无例外皆为男性，他们对女神崇拜已没有什么同情。事实上，某些儒家学人还对此心存怨恨。”^① 她认为汉代以后，女娲的独立性丧失了，“然而，和伏羲在一起，女娲还能以‘配偶和助手’（Consort and Helper）的角色保持她在神灵世界的一席之地”^②。

的确，女神的重构工作是困难的，但不少学者仍迎难而上。早在 20 世纪，袁珂先生就致力于重构中国神话体系^③。无奈，因为中国神话固有的零散、片段、不成体系的特征^④，使得这种重构工作非常艰难，并且因带有极大的臆测性而降低了其学术价值。陈阿蓝也看到了中国神话的普遍历史化倾向和儒家思想对女神的伦理道德化影响。但是，将男性执笔者和儒家的改造视为纯粹恶意和负面的则有失于偏颇。实际上，“不语怪、力、乱、神”^⑤ 的儒家，将夫妻关系纳入社会政治体系，使得男女双性皆丧失了独立而具有了相当的依附性。固然，在高度父权制的社会背景之下，世界由一位女神独自创造的说法难以维系，但由一位男神独自创造的说法依然难以维系，在二元观念、皇权至上等观念的影响下，中国的男性神灵始终也没有上升到西方“上帝”的位置。同时，她指出的女娲对伏羲的依附性也不符合神话实际，我们从第三章第二节“辨：女娲嫁给伏羲独立性丧失”中可以看出女娲之于伏羲的独立地位伴随着女娲神话始终。

① 叶舒宪：《中国神话学百年回眸》，《学术交流》2005 年第 1 期。

② 同上。

③ 袁珂先生的著作《中国古代神话》（1950 年）是我国第一部较系统的汉民族古代神话构拟专著。此后，他出版了《中国神话选》、《中国传说故事》、《中国神话传说词典》、《中国民族神话词典》、《中华文化集粹丛书·神异篇》、《神话故事新编》等著作以及诸多论文，对构拟中国神话体系不遗余力。

④ 茅盾从地域角度将中国神话分为北、中、南三部分，提出：“现存的中国神话只是全体中之小部分，而且片断不复成系统；然此片断的材料亦非一地所产生，如上说，可分为北中南三部；或者此北中南三部的神话本来都是很美丽伟大，各自成为独立的系统，但不幸均以各种原因而毁灭，至今三者都存了断片，并且三者合起来而成的中国神话也还是不成系统，只是断片而已。”茅盾：《中国神话研究 ABC》，载《茅盾说神话》，上海古籍出版社 1999 年版，第 18 页。袁珂先生探讨了“中国神话只存零星片段的原因”。袁珂：《中国古代神话》，华夏出版社 2006 年版，第一章“导言”。

⑤ 程树德：《论语集释》，新编诸子集成本，中华书局 1990 年版，第 480 页。