

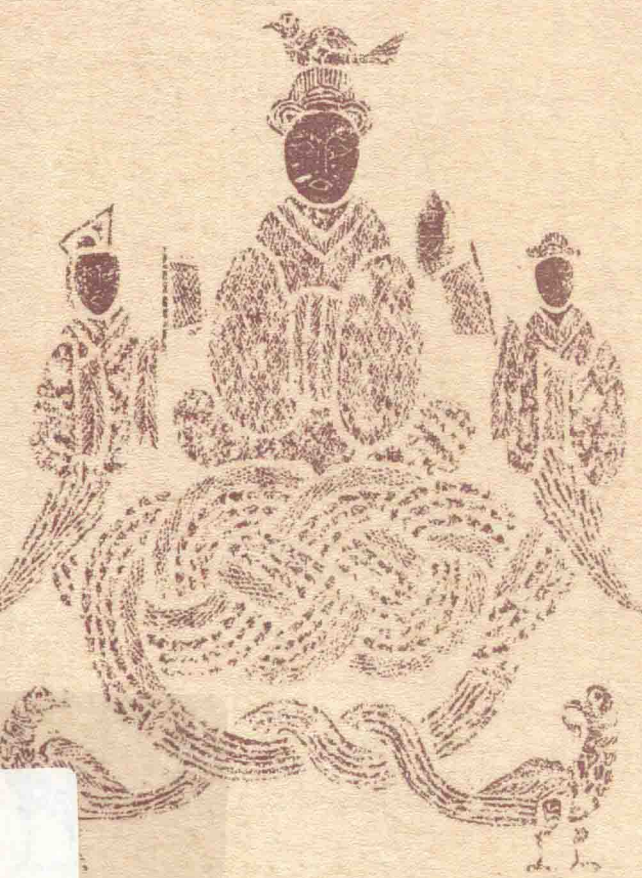
神话传说 与民族记忆

神话时代在社会大众群体的记忆中
是真实存在的，所有的怪异成分都被合理阐释
演绎为具有特定含义的故事

高有鹏 著



河南大学出版社



河南省高等学校哲学社会科学优秀学者资助项目(2013—yxxz—09)

河南省宣传文化系统“四个一批”资助项目《伟大复兴》

黄河文明传承与现代文明建设河南省协同创新中心项目

国家社科基金艺术学项目“中原民俗图绘研究”(项目编号:14BH090)阶段性成果

SHENHUA CHUANSHUO YU MINZU JIYI

神话传说与民族记忆

高有鹏 著

河南大学出版社

• 郑州 •

图书在版编目(CIP)数据

神话传说与民族记忆/高有鹏著. —郑州:河南大学一出版社,2014. 4
ISBN 978-7-5649-1501-8

I. ①神… II. ①高… III. ①神话—研究—中国 IV. ①B932. 2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 085076 号

责任编辑 胡 宁

责任校对 杨小曼

封面设计 吕佳莹

出版发行 河南大学出版社

地址:郑州市郑东新区商务外环中华大厦 2401 号 邮编:450046

电话:0371-86059712(高等教育出版分社)

0371-86059713(营销部)

网址:www.hupress.com

排 版 郑州市今日文教印制有限公司

印 刷 郑州市今日文教印制有限公司

版 次 2015 年 3 月第 1 版

印 次 2015 年 3 月第 1 次印刷

开 本 787mm×1092mm 1/16

印 张 19.5

字 数 371 千字

印 数 1—1000 册

定 价 39.00 元

(本书如有印装质量问题,请与河南大学出版社营销部联系调换)

序 言

20 世纪中国民间文学的个案或专题研究,成就最突出者首推神话。或曰,这与神话作为民族古老的记忆的特殊性有关。

“神话”作为一个词语,早在元明时期的笔记小说如汤显祖编《虞初志》^①中就已经出现,而作为一个现代人文学科概念,却是由蒋观云等人较早提出来的^②。具体探究神话概念的文化内涵及产生原因等学科意义者,是与蒋观云同称为“近世诗界三杰”的夏曾佑。夏曾佑称春秋以前的历史为“传疑时代”的历史,他说:“大凡人类初生,由野番以成部落,养生之事,次第而备,而其造文字,必在生事略备之后。其初,族之古事,但凭口舌之传,其后乃绘以为画,再后则画变为字。”^③此论述给人深刻的启发。早期研究神话的著述,成就突出者可数黄石的《神话研究》^④、谢六逸的《神话学 ABC》^⑤、茅盾的《中国神话研究初探》^⑥等。黄石在《神话研究》中介绍了西方的神话学理论和西方一些国家的神话作品,评价了神话研究中的隐喻学派、言语学派、人类学派,并对神话进行分类,这对中国神话学的建设有非常重要的意义。谢六逸的《神话学 ABC》主要是对西村真次、高木敏雄、克赖格等人的神话学著作进行编译介绍。他非常看重比较研究法,选取自然神话、人文神话、洪水神话、英雄神话四种类型,对中国和希腊等国的神话进行比较研究,对时人颇有启发。茅盾在《中国神话研究初探》中依据人类学派的神话学理论,把古希腊神话、北欧神话与中国古代神话结合在一起,进行比较研究。这部著作因为对中国神话进行了认真的整理与发掘,提出了许多独到的见解,被视为中国神话学的开山之作。在著作中,他不仅认为,神话是初民

① 见其中《任氏传》,清·扫叶山房石印本。

② 梁启超:《神话·历史养成之人物》,《新民丛报·谈丛》1903 年第 36 号。

③ 夏曾佑:《最新中学中国历史教科书》,第一册首印于光绪三十年即 1904 年,1933 年商务印书馆重印时改名为《中国古代史》。

④ 黄石:《神话研究》,开明书店 1926 年版。

⑤ 谢六逸:《神话学 ABC》,世界书局 1928 年版。

⑥ 茅盾:《中国神话研究初探》,世界书局 1928 年版。原书名为《中国神话研究 ABC》。



“知识的积累”，是先民们在原始信仰与求知欲、好奇心的结合下对宇宙所作的合理而真实的解释。他还认为，古代典籍中现存的中国神话是片断而不成体系的，可能出自北、中、南三个地域。他认同胡适提出的“古代的中国民族是一种朴实而不富于想象力的民族”的观点，考证出女娲神话、黄帝伐蚩尤神话等出自“颇乏天惠，其生也勤”的北方民族，《楚辞》中的神话是温带地区的中部民族的创造，以两粤为代表的南方民族则创造了盘古开天造地神话。作者还提出“中国神话的历史化、宗教化、审美化给神话的保存带来了损伤”，考证出《山海经》的成书年代，认为它是一部记载神话最丰富的典籍，同时，论述了盘古、女娲、夸父、蚩尤、伏羲、黄帝、帝俊等神话的结构及价值。继黄石、谢六逸、茅盾之后，在神话学上贡献较大的可数闻一多、芮逸夫和顾颉刚等人。闻一多的《神话与诗》^①把民族学、社会学、考古学等新的研究方法运用于神话研究和文学史研究之中，表现出文化视野中的多维视角，这部著作的出版标志着中国神话学研究进入了一个新的阶段。闻一多在20世纪40年代初先后写了《从人首蛇身像谈到龙与图腾》、《战争与洪水》、《汉苗的种族关系》和《伏羲与葫芦》等文章^②，他将神话研究与文化人类学的田野作业方法相结合，极大地开拓了神话研究的发展空间。闻一多的神话学思想常表现出热情大于理性的学术特色，如他对伏羲神话的考察、对屈原神话诗美的探析、对龙图腾的研究，都表现出强烈的学术激情。在《伏羲考》中，闻一多比较分析了49个民族的兄妹婚及洪水神话，指出造人与葫芦崇拜的核心意义，考证出伏羲、女娲就是葫芦，盘瓠就是葫芦，人的始祖就是葫芦。这种方法是很别致的，也是很有意义的。闻一多对龙图腾的研究情有独钟，他指出龙的主体形象是蛇，后来糅合了驼的头，马的鬃，鹿的角，狗的爪，鱼的鳞、须等，并指出在我国影响深远的五行观念的源头就是古代对五色龙的崇拜。芮逸夫的《苗族的洪水故事与伏羲女娲的传说》^③是实地调查后写出的长篇论文。这篇论文是20世纪30年代神话学与田野作业相结合的典范之作。在这里，芮逸夫所关注的仍是伏羲、女娲神话，与闻一多不同的是，他集中对湘西苗族中流传的洪水故事进行了母题分析。此外，芮逸夫还对少数民族地区进行实地考察，获取文献之外的神话数据，这种方法不仅让闻一多等学者把视野从古典文献转向考古资料和民间实录，有力地推动了神话学的发展，而且作为一种传承延续至今。以顾颉刚为代表、以疑古思想为核心的“古史辨”^④神话学派，标志着20世纪20年代至40年代我国史学领域考订史料的重要成就。其中涉

① 闻一多：《神话与诗》，开明书店1948年版。

② 这些文章在闻一多生前并未连缀成文，朱自清编《闻一多全集》时合编为《伏羲考》。

③ 芮逸夫：《苗族的洪水故事与伏羲女娲的传说》，中央研究院《人类学集刊》，1937年第1辑。

④ 古史辨说源于《古史辨》一书。《古史辨》煌煌七卷，在十余年间相继出版，其中第1册于1926年出版，第7册于1941年出版，共350篇文章。1981年上海古籍出版社重印成册。

及对古代神话的考订,这主要体现在《古史辨》第7册中。它分上、中、下三编,集中讨论了三皇五帝和秦汉间人造伪与辨伪问题,涉及文献中所有著名的神话人物,顾颉刚、杨宽、童书业、吕思勉、蒙文通等据此将这些所谓的“历史”还原为原始神话。顾颉刚以禹在周人心中的地位,尧舜在孔子时代的地位,黄帝神农在战国时的地位和三皇在秦、盘古在汉之后的地位为例,发现“时代愈后,传说的古史期愈长”和“时代愈后,传说中的中心人物愈放愈大”的文化发展规律,提出“层累地造成的中国古史”这一学说,强调考察历史要“看它最先是怎样的,以后逐步的变迁是是怎样的”,即在比较中辨析神话传说的生成和演变。这种学术方法开启了一代史学新风,从根本上剥开了“史”与“诗”的外衣,推倒了千百年间经史中的神像,区分出神话传说与史实,从而深化了神话学研究。这种方法的影响同样贯穿于整个二十世纪,如徐旭生、丁山、朱芳圃、孙作云、袁珂等学者努力建造中国神话研究的历史文化理论体系,在文献中将神话传说的幻影与史迹相剥离,其功莫大焉。此后,中国神话学的发展基本上是沿着两条路线进行探索的:一条是以闻一多为代表的、以田野作业为突破点的研究路线,其成就更突出;另一条就是以顾颉刚为代表的、以史学考辨为主的研究路线。田野作业在我国少数民族地区取得的成就非常大,如李子贤的《探寻一个尚未崩溃的神话王国》^①,作者把云南少数民族神话分为创世神话、人类起源神话、自然神话、洪水神话、文化发明神话、英雄神话、风俗神话、动植物神话和图腾神话九大类别,强调它们既是几种体系的融合,又受到了中原文化、南方文化和印度文化的具体影响,具有多样性的特征。长期以来,人们都以为中国神话除了典籍的零星记录之外,只是在边疆少数民族地区得到较为完整的保存,无独有偶,在中原地区也发现了同样完整的活形态的关于原始时代的神话传说,这就是中原地区谱系分明的古典神话。钟敬文把这一发现称作“我国神话研究者的福音,同时也是世界神话学者的一种奇遇”,是“文化史上的奇迹”。^② 神话研究越来越明显地呈现出一种大趋势,那就是综合研究,即以文献典籍为线索,以田野作业为突破,以多种学科知识为利器的综合性探索。神话研究的深入对于整个民间文学史的写作具有异乎寻常的意义,它有助于后来民间文学的正本清源。此外,以叶舒宪为代表的学者还把神话研究提高到文化哲学的范畴,^③这不仅有益于神话学体系的多元构成,而且有利于整个人文学科的发展,其意义在于昭示了神话研究的视野必须不断拓展,从某种程度上讲,多维的思路就是人文学科的出路。当然,神话研究不能随意嫁接移植,其基础性研究仍是不可忽视的一个环节。这

① 李子贤:《探寻一个尚未崩溃的神话王国》,云南人民出版社1991年版。

② 钟敬文:《中原古典神话流变论考》,上海文艺出版社1991年版。

③ 叶舒宪:《中国神话哲学》,中国社会科学出版社1992年版。



使人想起顾颉刚先生的《〈庄子〉和〈楚辞〉中昆仑和蓬莱两个神话系统的融合》^①。顾先生认为,昆仑神话发源于西部高原地区,一经流入东部,便在春秋时期燕吴齐越一带形成蓬莱神话至战国中后期,二者在各自流传发展之后形成了新的统一的神话世界。我们固然可以把这篇文章看作是《古史辨》的遗音,但更应该由此看到神话研究最重要的还是对文献典籍的熟练掌握,离开了这个基础,所谓的突破将是空中楼阁。目前,在神话的文献典籍整理上,袁珂等学者做出了可贵的贡献^②;但从总体上看,有一些青年学者在这一基础研究方面依然存在着明显的不足,其妄谈神话的学风及忽视神话学基本理论规范的现象仍普遍存在。

尽管神话传说的意义不仅仅在于民间文学范畴之内,但是,没有民间文学意义上的神话传说故事,这种文化现象可能就难以生存。神话具有民族性、地域性和时代性,其每一次传播都被赋予新的文化价值。神话传说的普遍性意义能够引起不同时代、不同群体的共鸣与认同,但是,其标志性意义从来都不是无根无蒂的。神话是特殊的历史,其历史文化意义是多方面的。神话时代在社会大众群体的记忆中是真实存在的,所有的怪异成分都被合理阐释、演绎为具有特定含义的故事。

所谓神话时代,是按照神话的具体内容所呈现出的社会性质相对划分的。无论这种时代是否在历史上真实存在过,神话对人类进步的足迹所形成的折射都是值得我们重视的。古人把神话时代的帝王概括为“三皇五帝”^③,而对三皇和五帝则又有不同的理解。今天,在我们明白了神话和历史的分野时,我们会很容易地避开历史化的误区,但前人划分的依据是我们不应该忽视的。当然,所谓的“三皇五帝”与我们所说的神话时代,是有着重要区别的。关于这一点,吕思勉的《中国民族史》、徐旭生的《中国古史的传说时代》等著作,都进行了详尽的讨论。本书中所提出的神话时代及其划分的方法,既有像吕思勉、徐旭生等学者依据古文献进行相应的神话内容分析,又有更为重要的田野作业(即科学考察所发现的意义显示)。基本上可以把整个中国神话时代划分为这样几个阶段:一是盘古时代。这是中国古典神话的开端,标志着天地的生成。二是女娲时代。它是关于人类诞生的文化阐释的体现,是随着社会的发展女性占据特殊地位的阶段,生育成为这一时期的母题内蕴。三是伏羲时代。它的主要内容是文化(文明)初创,包括渔猎文明的发生。四是炎帝神农时代。这是农耕

① 顾颉刚:《〈庄子〉和〈楚辞〉中昆仑和蓬莱两个神话系统的融合》,《中华文史论丛》1979年第2辑,上海古籍出版社1979年版。

② 袁珂:《中国古代神话》,中华书局1960年版。此具有开拓意义。另见陶阳、张振犁、马昌仪等学者的著述。但总体讲,中国古代神话的文献整理工作还有许多困难,尤其是少数民族中的历史文献。

③ “三皇五帝”的称谓始见于《吕氏春秋》。此前《孟子》、《荀子》中已有“三王五霸”之说,这不是原始神话,而是政治神话。但他们的出现是有历史文化根据的,具有文化英雄的痕迹。

文明的开创时代。五是黄帝时代。这是中国神话的一个重要转折时期,它一方面是原始文明的集大成,另一方面是第一次以无比辉煌的神性业绩构筑成庞大的神系集团,对中华民族的形成起到了至关重要的作用。六是颛顼帝喾时代。其神性业绩主要在于绝地天通,这一时代的文化内核是巫成为社会精神的支柱。七是尧舜时代。这是关于政治理想的神话时代,以禅让为核心。八是大禹时代。洪水神话成为大禹神性业绩的基本背景,同时,这一时代也意味着中国神话时代的终结。本书勾勒的中国神话时代,以古典文明为划分依据,并不排斥少数民族的神话时代与神话系统。关于这个问题,少数民族民间文学卷中将会有更充分的论述。因此,本书的论述并不意味着与中华民族的文化整体观念相悖,而是明确一点:各民族在历史进程中相互交融,各自创造了绚丽多彩的神话。古典文化中所展现的中国神话时代和神话系统,与各少数民族中的神话内容,都来自记忆中的口头描述。从许多少数民族的神话中,我们不仅可以清楚地看到各族人民的密切联系,而且也可以看到即使是汉民族的神话,也同样包融着许多非汉民族的文化成分。若没有多民族的交融与联系,就没有今天的中华民族。

神话传说故事是在历史文化发展的漫长时期中逐渐形成的。少数民族,特别是长期没有文字使用历史的少数民族,其口头流传的神话传说同样是中国古代神话传说体系的重要组成部分。文字的产生和发展是一个十分漫长的过程,神话传说的流传不能仅仅依靠文字,因为它有许多语言没有被文字保存下来。这是一个值得充分重视的问题。一个典型的证据就是在甲骨文中出现了王母的概念,没有出现伏羲、女娲之类的大神;甲骨文中出现了尧这个字,但并不是神话传说中的尧舜禹那个尧。那么,是否那个时代就没有关于伏羲女娲的神话传说故事的流传呢?甚至还可以提出这样的问题,我们见到的甲骨文就是那样全面吗?现在能够见到的甲骨文就一定能够代表那个时代吗?

神话传说实质是上古人民的想象,神话时代的实质同样是一《古史辨》神话种建构于想象的文化重构与述说。神话时代的存在是在传播中形成的,是历史的影子,而不是也不可能是历史直接、简单的对应物。

神话传说故事失去流传(口头与文字等形式)的介质,就很可能失去其文化生命力。《古史辨》神话学派的怀疑方式影响深远,是在用一般历史学的方法研究非常复杂而特殊的历史文化问题,所以在许多时候表现出无能为力。或者说,今天对于神话时代的划分,事实上就是依靠多种材料对我国神话传说故事体系的有机修复的尝试,是依据对于不同神话传说文化属性等内容所进行的一种组合。

目 录

上 卷

一 概 述	(3)
二 盘古时代	(8)
三 女娲时代	(11)
四 伏羲时代	(15)
五 炎帝神农时代	(18)
六 黄帝时代	(23)
(一) 战争神话	(25)
(二) 治世神话	(28)
(三) 发明创造神话	(30)
七 颛顼帝喾时代	(34)
八 尧舜时代	(37)
九 大禹时代	(45)

下 卷

一 《山海经》的神话群	(59)
(一) “帝”系神话群	(59)
(二) 黄帝神话群	(62)
(三) 颛顼神话群	(65)
(四) 大禹神话群	(66)
(五) 众神谱	(69)
二 《山海经》的神话文化类型	(76)
(一) 世界生成和部落起源神话	(76)



(二) 民族迁徙神话	(79)
(三) 战争神话	(80)
(四) 洪水神话	(82)
(五) 太阳神话	(83)
(六) 文化创造神话	(85)
(七) 英雄神话	(86)
(八) 山岳神话	(88)
(九) 海洋神话	(91)
(十) 巫术神话	(94)
三 关于《古史辨》神话学派与中国现代神话学问题	(98)
四 《路史》的民间文学价值	(117)
(一) 《路史·前纪》的思想特征	(118)
(二) 《路史·后纪》与中国神话传说的文化谱系	(123)
五 近代神话传说研究与民族文化问题	(136)
六 《民间故事》的意义	(147)
(一) “林兰现象”	(147)
(二) 《民间故事》的内容与类型	(156)
(三) 《民间故事》的故事史价值	(173)
七 关于中国现代学术发展中的少数民族民间文学问题	(198)

附 录

一 民族文化遗产与封建迷信的误读	(211)
二 面对传统,面对文化	(230)
三 清明文化	(237)
四 祖先崇拜与中国传统文化	(249)
五 中国文化的三个世界	(260)
六 11 世纪世界最繁华的都市——宋代的东京	(278)
七 二程思想的诞生	(290)
八 中国古代神话传说与民族记忆	(295)

上 卷



山鬼

一 概述

关于中国神话时代的基本划分,必须看到中华文明是一个相互联系的整体,不能割裂神话时代中神性主角与原始文明的密切联系,尤其不能以记录时代的早晚来判断神话的先后。如关于盘古时代的划分,神话中的盘古既不是实际存在的部落领袖,也不是具体的祖先神,只是一个想象中的文化共同体。盘古神话的记述在文献上的出现比其他神祇都要晚。三国时期吴国太常徐整最早在《三五历纪》和《五运历年纪》中提到了盘古神话,显然,盘古神话只是根据当时的流传状况被记述下来,而且它应该是在此之前很久就已经流传了的。同时,关于徐整的出身问题,也是理解盘古神话包括其发生地望即南来说或北来说的重要前提。追本溯源,徐氏一族出自涂山氏,其地望是在“昔三代皆居”的河洛地区,待武王伐纣时发生了非常重要的“殷民六族封鲁”事件,在殷民六族中就有徐氏,《左传·定公四年》中有此内容的相关描述。西周时期的徐氏,居住地主要在山东(历史上山东有三个徐州,一在今滕县官桥附近,一在东平舒县,一在曲阜以东)。周人多次伐徐,才使他们南迁至今江苏省所属的徐州,这成为徐氏族人主要聚居徐州的重要背景,直至公元前512年,发生了吴人灭徐的事件,徐氏族人再次大规模迁徙,一部分迁到越国,一部分仍居留在淮河中下游地区。到了公元前494年,距吴人灭徐已有18年,吴又打败了越国,发生了历史上著名的越王勾践卧薪尝胆的故事。越人的集中地在会稽,距吴人集中地姑苏较近,越人不敢轻举妄动,他们秘密联络,终于等到了复仇的机会。《左传·哀公十三年》有这样一段记述:

六月丙子,越子伐吴,为二隧。畴无余、讴阳自南方,先及郟。吴太子友、王子地、王孙弥庸、寿于姚自泓上观之。弥庸见姑蔑之旗,曰:“吾父之旗也,不可以见仇而弗杀也。”太子曰:“战而不克,将亡国,请待之。”弥庸不可,属徒五千,王子地助之。乙酉,战,弥庸获畴无余,(王子)地获讴阳。越子至,王子地守。丙戌,复战,大败吴师。获太子友、王孙弥庸、寿于姚。丁亥,入吴。

“姑蔑之旗”包含着一个非常重要的信息,即徐人参战。徐人为何参加这次复仇



女媧之腸十人

战争？这源自当年吴人灭徐时，一部分徐氏族入迁到越国，那么，很自然就有了越人与徐人联合抗吴的举动。从如今的考古发现来看，吴越地区的青铜器与吸收中原地区的技术有密切联系，而这种技术的传入正是与徐人分不开的。今天的吴越腹地浙江、江苏一带有徐偃王的许多传说，有些地方还建有徐偃王庙，徐氏成为有很大影响的族系。徐整作为吴人，当属偃王一系，其祖先当居中原，那么，他记述盘古神话就不排除中原遗民的口头记述成分，更何况徐整的著述名为《三五历纪》、《五运历年纪》，这些书名是很典型的源自北方的道家文化概念，与吴越文化相异，仅以徐整为“吴人”就断言盘古神话属于南方民族，显然是无力的。尤其是历史上太行山被称作五行山，“三才五行”学说发生在北方，是中原文化的重要概念，徐整为中原人后裔，记述北方遗民流传的盘古神话就是很自然的事情了。民族迁徙留给了我们很多的文化之谜。现在，不仅在中原地区发现大量盘古神话，在西北地区、华北地区的甘肃、陕西、山西、河北一带^①也发现许多盘古神话，这就说明盘古神话并非仅在南方民族中流传，在其他地区也同样存在。所以，结合上述材料，我们可以顺理成章地把盘古神话时代作为我国古典神话的第一个时代。关于女媧时代，我们可以看到，女媧在文献中较早的出处是《山海经》，而且记述颇为模糊，只有“有神十人，名曰女媧之腸，化为神，处栗广之野”一句，并没有体现出《楚辞·天问》中“女媧有体，孰制匠之”的造人意义。关于女媧抁土造人，最早是在汉代应劭《风俗通义》中被明确提出的。“女媧之腸”中“腸”的文化阐释，在这里就具有了特殊意义。肠(腸)字的最早写法由三部分构成，左侧的“月”、右上半侧的“臼”及右下

战争？这源自当年吴人灭徐时，一部分徐氏族入迁到越国，那么，很自然就有了越人与徐人联合抗吴的举动。从如今的考古发现来看，吴越地区的青铜器与吸收中原地区的技术有密切联系，而这种技术的传入正是与徐人分不开的。今天的吴越腹地浙江、江苏一带有徐偃王的许多传说，有些地方还建有徐偃王庙，徐氏成为有很大影响的族系。徐整作为吴人，当属偃王一系，其祖先当居中原，那么，他记述盘古神话就不排除中原遗民的口头记述成分，更何况徐整的著述名为《三五历纪》、《五运历年纪》，这些书名是很典型的源自北方的道家文化概念，与吴越文化相异，仅以徐整为“吴人”就断言盘古神话属于南方民族，显然是无力的。尤其是历史上太行山被称作五行山，“三才五行”学说发生在北方，是中原文化的重要概念，徐整为中原人后裔，记述北方遗民流传的盘古神话就是很自然的事情了。民族迁徙留给了我们很多的文化之谜。现在，不仅在中原地区发现大量盘古神话，在西北地区、华北地区的甘肃、陕西、山西、河北一带^①也发现许多盘古神话，这就说明盘古神话并非仅在南方民族中流传，在其他地区也同样存在。所以，结合上述材料，我们可以顺理成章地把盘古神话时代作为我国古典神话的第一个时代。关于女媧时代，我们可以看到，女媧在文献中较早的出处是《山海经》，而且记述颇为模糊，只有“有神十人，名曰女媧之腸，化为神，处栗广之野”一句，并没有体现出《楚辞·天问》中“女媧有体，孰制匠之”的造人意义。关于女媧抁土造人，最早是在汉代应劭《风俗通义》中被明确提出的。“女媧之腸”中“腸”的文化阐释，在这里就具有了特殊意义。肠(腸)字的最早写法由三部分构成，左侧的“月”、右上半侧的“臼”及右下

^① 从20世纪80年代所整理的《中国民族民间十部文艺集成志书》(包括《中国民间故事集成》、《中国歌谣集成》、《中国谚语集成》等)材料可知，我国民间文艺、民间文学的类型分布问题应该被重新认识。如盘古的神话传说故事分布神州大地，在陕西、甘肃、宁夏、新疆、青海、内蒙古等地区有不同类型的流传版本。这种现象是由多方面原因形成的。

半侧的“勿”，它们所显示的意义是以祭祀为主要内容的“尸生崇拜”。“月”的古义是指肉，包含着古代的牺牲制度以及生殖崇拜等含义。“易”则体现了猪或酒等祭品的指示意义，同样表明牺牲制度。由此可知，女娲之肠的意义与抔土造人的意义应该是相通的，其媒介就是在许多古老民族中间都曾经发生过的“尸生崇拜”，肠字中的“月”就是这种原始崇拜的意义显示的典型。更为重要的是，我们理解神话时代，不能忽视原始歌舞作为文化背景的存在。神话的存在意义不仅是为某种文化事项作阐释意义上的“文本”，而且是从整体上影响着人们文化生活行为的思维方式。在今天最为典型的表现，就是一些古庙会上民间百姓把这些远古大神作为他们的保护神或祖先、祖师进行虔诚的敬奉。

如《吕氏春秋·古乐篇》中就有对这种现象的综合描述：

昔葛天氏之乐，三人操牛尾投足以歌八阙：一曰载民，二曰玄鸟，三曰遂草木，四曰奋五谷，五曰敬天常，六曰达帝功，七曰依地德，八曰总禽兽之极。

原始神话的主角无疑是原始大神，而这些原始大神或者是氏族部落的首长，或者是人们通过总结自己的经验所想象出来的祖先，在每一尊神像的背后，都闪烁着远古人民智慧的光辉。正由于这种原因，本书才把整个中国神话时代划分为这样几个阶段。不同的神话时代在人们的精神世界所处的位置不同，所以，有每一个阶段里神性的构成也不尽相同。例如，黄帝时代之前，包括盘古神话、女娲神话、伏羲神话在内，一般是单体神性，即使有一个以上的，也被描述成兄妹婚姻中的夫妇，而到黄帝时代，这种局面就被打破了。实际上，这种局面在炎帝神农时代就已经出现，其内容是在炎黄战争中具体表现出来的。黄帝在中华民族的形成中具有非凡的意义，许多神性角色都以其为底本。一方面说明历史上以他为首的政治集团统一了诸多部落，另一方面说明在神话发展变化中存在着一个非常普遍的依附性规律。特别是后者，对于划分中国神话时代具有非常重要的意义，能把许多表面看似零乱无章的神性角色联系在一起，大致勾勒出了漫长的远古时代历史渐进的轨迹。理解这种内容，如果要用史学上考古论证的方法，则会束手无策。这就是列维·施特劳斯在《结构神话学》中所提到的“置换变形”原则——神话不仅存在于历史的隧洞中，它更多地属于人们的精神世界，是一个民族充满神圣感的信仰。

划分中国神话时代还必须弄清楚两个问题，具体而言，就是西王母神话等独立系统神话和洪水神话究竟处于哪两个时代。西王母神话原是一个相对独立的神系，它的出现应该与女娲神话相当，但在文献中所示的内容，较早的却是与黄帝时代有具体联系，即《瑞应图》中提到的“黄帝时西王母使乘白鹿，献白玉环之休符”。此后《新书·修政语上》提到尧“身涉流沙，西见王母，地封独山”，《竹书纪年》提到帝舜时



汉代西王母的画像

“西王母来朝”，《论衡·别通》提到“禹使益见西王母”。所有这些材料和周穆王西征昆仑见西王母及汉武帝见西王母的意义是一样的，都表明西王母在民间信仰中的具体影响。所以，在论述神话时代时，本书把西王母放在黄帝时代来论。这不仅是出于方便，而且确实是因为西王母作为一个相对独立的神话体系，它与黄帝时代的联系更为明显也更为密切。洪水神话是世界各民族历史上普遍流行的文化现象，一般都是把洪水作为上天对人类的惩罚，或把它作为人类再生的背景，为劫难之后的兄妹婚提供必要的依托环境。我国少数民族中的洪水神话格外丰富，在许多地方同葫芦崇拜联系在一起，而汉民族的洪水神话在民间口述中表现为伏羲兄妹或盘古兄妹，也有直接描述为兄妹婚的。古典文献许多相关神话传说中的记述却限于大禹神话，为大禹征服洪水、统一九州、铸鼎立国制造必要的环境。那么，洪水神话究竟是一个独立的神话时代还是存在于某一个神话时代之中？我们认为，这种灾难的记忆和描述，绝非仅仅限于某一个神话时代，它不是只发生一次，在更多的时候，它成为原始人异常恐慌的情结，甚至构成一个神话母题，具有久远的影响。在论述神话时代时，也就只能具体问题具体对待。在中华民族漫长的史前时代，神话曲折地映现出各个历史时期的不同特征。中国神话时代的划分是相对的，我们视野中的古典神话材料，大部分都可以在这里找到相应的时期，但由于中华民族独特而曲折的发展历史背景，本书所使用的材料多限于古文献和文物图案等，论述的神话时代也以汉民族为主。关于少数民族的神话，在一些章节中有专门论述。许多少数民族在社会发展中或者没有文字，或者文字出现很晚，这就给神话时代的划分造成了不便。对于这类情况，同样采用具体问题具体分析的态度。

中国古典神话时代可以划分为不同的阶段，从中可以看到中华民族进化和发展的踪影。