



四川大学

中国俗文化

研究所丛书

神话·民俗·性别·美学

——中国文化的
多面考察与深层识读

李祥林 | 著



中国社会科学出版社

四川大学

中国俗文化

研究所丛书

李祥林 | 著

神话·民俗·性别·美学
——中国文化的
多面考察与深层识读

中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

神话·民俗·性别·美学:中国文化的多面考察与深层识读/李祥林
著. —北京:中国社会科学出版社, 2015. 12
ISBN 978-7-5161-6783-0

I. ①神… II. ①李… III. ①中华文化—文集 IV. ①K203-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 283247 号

出 版 人 赵剑英
选题策划 郭晓鸿
责任编辑 慈明亮
责任校对 韩海超
责任印制 戴 宽

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>
发 行 部 010-84083685
门 市 部 010-84029450
经 销 新华书店及其他书店

印 刷 北京君升印刷有限公司
装 订 廊坊市广阳区广增装订厂
版 次 2015 年 12 月第 1 版
印 次 2015 年 12 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 22.25
插 页 2
字 数 356 千字
定 价 82.00 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营销中心联系调换
电话:010-84083683
版权所有 侵权必究

总 序

这套丛书是四川大学中国俗文化研究所部分同仁的学术论文自选集。

四川大学中国俗文化研究所成立于1999年6月，2000年9月被批准成为教育部人文社会科学重点研究基地，是“985工程”文化遗产与文化互动创新基地的主要依托机构，也是“211工程”重点学科建设项目的重要组成部分。研究所下设俗语言、俗文学、俗信仰、文化遗产与文化认同四个研究方向，涵盖文学、语言学、历史学、宗教学、民俗学、人类学等多个学科，现有专、兼职研究人员20余人。

多年来，所内研究人员已出版专著百余种；研究所成立以来，也已先后出版“俗文化研究”、“宋代佛教文学研究”等丛书，但学者们在专著之外发表的论文则散见各处，不利于翻检与参考。为此，我们决定出版这套丛书，以个人为单位，主要收集学者们著作之外已公开发表的单篇论文。入选者既有学界的领军人物，亦不乏青年才俊；研究内容以中国俗文化为主，也旁及其他一些领域；方法上既注重文献梳理，亦注重田野考察；行文或谨重严密，或议论生新；在一定程度上展示出了我所的治学特色与学术实力。

希望这套丛书能得到广大读者和学界同仁的关注与批评！

四川大学中国俗文化研究所

前 言

参加学术会议或面对媒体记者，常常有人问我是做什么研究的。这看起来简单的问题，在我回答起来容易也不容易，往往根据场合随机应之。在民俗学领域，我回答是做民俗学和文化人类学研究的，因为我已完成的课题有“民俗事象与族群生活——人类学视野中的羌族民间文化研究”，出版过立足田野的《城镇村寨和民俗符号——羌文化走访笔记》，目前在做的科研项目有女娲神话及信仰研究，带着文学人类学研究生，亦担任着中国艺术人类学学会常务理事等；在戏剧学领域，我回答是做戏剧研究的，因为我曾在某戏剧研究机构工作，出版过《中国戏曲的多维审视和当代思考》、《戏曲文化中的性别研究与原型分析》等多部专著，以致迄今仍有人以为我是仅仅研究戏剧的；在美学领域，我回答是做美学研究的，因为当年我读研究生时专业为文艺美学，毕业论文选题涉及中国美学理论，参与过《中国美学范畴辞典》的撰写，也出版过几本如《中国书画名家画语图解·顾恺之》之类的书，现在仍时不时写这方面文章。

除此之外，在性别研究方面，迄今仍有同道向我约稿，因为我是国内运用性别理论研究中国戏曲文化的较早倡导者和实践者；在杜甫研究方面，我围绕老杜诗歌发表过若干学术论文，前不久还有老朋友希望我继续参加学会的活动；在饮食文化方面，我算是一个“老饕”，多年田野行走中，寻访地方民间美食是我不衰的乐趣，且常常在课堂上把个人经历和感受讲给学生听，也为海内外报刊写过好些长短文章；在高校教学方面，我为研究生及本科生讲授的课程有“民俗学”、“民间文学”、“中国文化概论”、“戏剧审美心理研究”、“文学人类学专题研究”……跟有幸从学校到学校乃至终生在学校的人不同，我的求学与工作经历要曲折、复杂得多，这大概也是使我在治学中有多方面兴趣的原因吧。如今，回头看看自己走

过的道路，总结和梳理曾经撰写的东西，猛然觉得前述问题回答起来其实没那么复杂。倘若现在有人问我是做什么研究的，我想，或可简答四个字——“中国文化”。1978年读本科时我学的是外语，毕业后工作了数年，再入高校考上的是中文系文艺美学研究生，导师问我打算把三年的阅读重心放在何处，我回答“中国”。眼下这本书，即是我多年来从多层面和多角度考察以及解读中国文化的心得。

本书辑录我研究中国文化的论文28篇，分上、中、下三编排列，主题分别定为“神话与民俗”、“文化与性别”、“艺术与美学”。上编10篇文章，有的重新解读古老神话传说，有的深入考察民俗事象及民俗艺术；中编8篇文章，有的是对中国文化根源及特质的透视，有的是对戏曲艺术的独到析说；下编10篇文章，有的集中论述艺术美学中的形神理论，有的侧重反思中国美学及文论中的族群、性别问题，等等。辑入书中之文，文字做了订正，格式稍加调整，个别地方根据成书需要略有增减。这些文章，有近期撰写及发表的，有刊于20世纪90年代的，前后时间跨度较大，涉及文学艺术多种类和文化事象多方面，或以理性思辨为主，或以文献研读见长，或以田野考察取胜，皆追求言之有物，见从己出，是我就本土话题真诚思考的结果。总而言之，本书若能为从事相关研究的学界同仁提供某些参考，对我来说，也就很知足了。

同一学院的前辈王世德教授八十寿辰时，我曾撰写《穿行在美学与戏剧之间》一文，其中言及学者身份的多重性时说：王教授是美学家为大家熟悉，但他是戏剧研究家则知者不多。“由此想到当今愈演愈烈的学科人为划界的问题，其实，无论着眼具体对象的戏剧研究还是侧重理论思辨的美学研究，彼此间是多有学理相通之处的，我们大可不必目光拘囿、锁闭自己。对于一个学者来说，所谓自我身份的学科归属未必真正要紧；脚踏实地，放宽眼界，以钱锺书先生提倡的‘打通’精神从事自己感兴趣的课题研究，真正做出独具心得的成果来，才是最最重要的。”不妨将这段话转录在此，作为本书开篇之语的结尾吧。

目 录

前言	(1)
----------	-------

上编 神话与民俗

女娲神话的女权文化解读	(3)
“伯禹腹鲧”:孤雌生殖神话的换位阐释	(17)
哪吒神话和莲花母题	(28)
亡灵奠祭中的生命祈盼 ——“烧纸钱”民俗别解	(41)
语言民俗和戏曲创作	(50)
戏台·会馆·移民文化	(63)
“戏中餐”:中国目连文化的一个特例	(74)
亮相在民间美术中的戏曲身影	(82)
大禹崇拜在川西北羌族地区	(93)
川西北尔玛人祭神驱邪的民间仪式戏剧	(104)

中编 文化与性别

中国文化与审美的雌柔特质	(119)
对中国文化雌柔气质的发生学考察	(132)
《归藏》及其性别文化解读	(144)
戏剧和性别:中国艺术人类学的重要课题	(159)
舞台表演中跟女性相关的身体技术及其他者化	(175)
女花脸·阴阳共体·文化原型	(186)
明清女性接受视野中的《牡丹亭》	(203)

“雄化女性”、文化身份及其他

- 兼谈木兰故事的东西方演绎 (222)

下编 艺术与美学

写形·传神·体道

- 中国古典美学形神论述要 (235)
- 试析顾恺之“以形写神”的绘画美学观 (245)
- 论“离形得似”说对中国美学的影响 (254)
- 中国画的尚简精神 (265)
- 论唐代诗歌美学中的贵淡取向 (276)
- 论杜甫的书法美学思想 (285)
- “妙在似与不似之间”
- 论齐白石的艺术美学思想 (299)
- 多民族·小传统·形而下
- 对中国美学研究视野拓展的再思考 (312)
- 多民族视野中的彝族诗学与中国文论 (324)
- 徘徊在缺席和在场之间
- 中国文学批评史上的女性声音 (334)

上 编

神话与民俗

女娲神话的女权文化解读

女娲是华夏上古神话中的女神。对其身世之谜，时人见仁见智，猜读不一。笔者认为，解读女娲神话当立足女权文化视角，女娲是象征人类伟大母亲的女神，在华夏神谱中，她是一位先于诸神又高于诸神的始祖神。

探讨女娲之谜，不能不先从伏羲说起。因为，在数千年岁月中被染上强烈男权文化意识的现存中国神话体系里，男性的伏羲与女性的女娲是同被作为始祖神来崇拜的。伏羲、女娲以兄妹身份婚配而繁衍人类的故事在历史上非常流行，其实，这神话产生得很迟。二者之名虽然在先秦典籍中已见提及，但起初彼此似乎并无什么瓜葛。及至汉代，他们才被绘入帛画中或刻在砖石上，成为两个互有关联的人首蛇身的神话造型。这时，其关系或是兄妹（如《路史·后纪二》注引《风俗通》：“女娲，伏羲之妹。”）或是君臣（如《淮南子·览冥训》高诱注：“女娲，阴帝，佐宓戏（伏羲）治者也。”）。到了后来，二位方摇身一变为夫妻（如卢仝《与马异结交》诗：“女娲本是伏羲妇。”），并在唐末李冗《独异志》卷下留下了“昔宇宙初开之时”、“天下未有人民”而伏羲、女娲兄妹“议以为夫妻”的完整神话。显然，仅仅根据中国文化史上这一迟生的神话，如有的学者指出，顶多只能说明“女娲只是重新调整世界秩序或再生人类的神或超人”的“再生始祖”性质。^①但是，若单纯凭此晚出的神话就臆断中国上古神话体系中“缺乏始祖神话”，那也未必妥当，因为，能够为我们确立女娲作为人类大祖母之女神地位的，应该是在发生学意义上远比“伏羲、

① 谢选骏：《空寂的神殿——中国文化之源》，四川人民出版社1987年版，第122页。

女娲婚配生殖”神话更古老、更原始，也更接近初民社会生活真相的“女娲抟土造人”神话。

促使我们不得不先从伏羲切入探讨女娲之谜的另一个重要原因是目前学界有此观点：女娲是从伏羲分化而来的。何新的《诸神的起源——中国远古神话与历史》自1986年由生活·读书·新知三联书店推出后，在国内文化界是一部颇有影响的著作。该书是以日神中心（实际上是“菲勒斯”也就是男权中心）立论的，书中不仅详细考察和论证了伏羲、女娲分别作为日神和月神的身份，且在探索女娲真相时进一步指出：“女娲别名女希，与羲实际上同名”，羲即羲和即伏羲即黄帝即太阳神，由此名之相通便可悟出一个“淹昧千古的大谜”，即“月亮神女娥以及华夏民族的母神女娲，其实都是从太阳神‘羲’的名号中分化出来的”。为了强化这一论断，作者继而写道：“日神与月神相分化的神话，实际上可能还投射了古人的这样一种宇宙天文学观念——认为月亮是太阳的分化物。在汉代纬书中，称太阳为曜魄宝。而月亮则被称作‘附宝’（副宝）或‘灵附宝’。一正、一副，似乎可印证这一点。”^①

以上论述中使我们感兴趣的不是伏羲、女娲作为日神、月神的地位，而是他俩作为男性神和女性神的相互关系。对伏羲、女娲性别的认定，今天学界是没有多少争议的。对何氏所谓月神自日神分化而来也就是“从同一位太阳神（黄帝、伏羲）中又分化出男日神（羲）和女月神（娥）”的观点，我们却有些不同的看法。也许，在后世人类头脑中可以产生月亮是太阳的分化物的联想（科学证明，月光正是反射日光而来），但在几乎不具备什么宇宙天文学知识的原始初民那里，恐怕是很难出现这类神话的。常言道：“天道远，人道迩。”倘从“近取诸身”的角度看，初民从自身性别入手创造伏羲、女娲的神话并由此确认其关系和地位的可能性更大。将男神伏羲的神格置于女神女娲之上并认定后者自前者分身而来，这种观点恐怕只能诞生在父权中心取代母权中心的社会里，而在作为人类发展更早（最早）阶段的母系制时代，此观念得颠倒过来才合乎事实。也就是说，笔者认为，女娲又名女希而与羲和（伏羲）之名相通这一例证，亦可提供

^① 何新：《诸神的起源——中国远古神话与历史》，生活·读书·新知三联书店1986年版，第44—45页。

与何新相反的结论，其所透露的当是男神伏羲自女神女娲分化而来这更古老的原始神话信息。再说，有一事实为何氏不愿多谈，传说中的羲和乃帝俊之妻，本是女性，见《山海经·大荒南经》：“东海之外，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，生日。”这生日的羲和与生月的常羲（也是帝俊妻，见《大荒西经》），据郭沫若考证，当系“一事化为二事，一人化为二人”，也就是说，“其为一人之娥皇者则女娲传说，其为羲和、常羲二女者则为二女传说”^①。吴晗亦认为常羲即羲和，因从“常羲与羲和之羲字相同可知，由常羲衍为羲和。由羲和复衍为《大荒南经》之娥皇。和娥同音，古人名原无定字，由古老传说及地方神话再间接成为文字的记载，每每容易将一名衍为数名，或数名合成一人”^②。袁珂之言更直截了当：“作为大祖母的女神，则当统一在如《归藏·启筮》（《大荒南经》郭璞注引）所记的‘是主日月’的羲和身上才是”，或曰“生日生月的工作，最初或者只是一个叫做羲和的女神，和帝俊并没有直接关系，后来由母系社会到父系社会，传说演变，这个女神才化身为二，分别做了帝俊的妻子，各担负一项生日月的重要工作”^③。

二

或以为日、月二神是从男神伏羲（黄帝）分化而来，或以为日、月二神是从女神羲和（女娲）分化而来，孰是孰非呢？本文赞同后者，并认为两者异途同归地指向同一原型（archetype），前者所代表的神话实为后者所代表的神话的“置换变形”（displacement）。

女娲作为太古神话中的著名女神，毕生干了两桩惊天动地的大事，一是造人，二是补天。关于造人，古籍所载又有二说，一是女娲与男性神祇共同造人说，如《淮南子·说林训》云：“黄帝生阴阳，上骈生耳目，桑林生臂手，此女娲所以七十化也。”高诱注：“上骈、桑林皆神名。”这里尽管已隐含后世女娲与伏羲对偶生殖神话的滥觞，但它因折射出母系社会中以女性为中心的非血缘群婚信息（即女娲与诸神群婚生殖神话）而更具原始色彩。另一说则是女娲独立造人神话，见应劭《风俗通义》（《太平御

① 郭沫若：《中国古代社会研究》，人民出版社1964年版，第198页。

② 《吴晗史学论著选集》第1卷，人民出版社1984年版，第5页。

③ 袁珂：《中国神话通论》，巴蜀书社1993年版，第4、182页。

览》卷七八引)：“俗说天地开辟，未有人民，女娲抟黄土作人，剧务，力不暇供，乃引绳于泥中，举以为人。”值得注意的是，女娲造人在此神话中凭借的仅仅是黄土，而土所表征的也就是大地。大地生长出植物，人类社会母亲生养子女现象正与之相似，由于“类比”这神话思维的基本逻辑使然，“以地为阴性名词，图像作女人身”^①，并由此产生地母崇拜的现象在世界各地中普遍有见。事实上，女娲在国人的观念中正是作为“地母”偶像的原型。《论衡·顺鼓》记载汉代风俗：“久雨不霁，则攻社，祭女娲。”按“社”即桑社，是古人祈生殖、祭地母的标志。《礼记·郊特牲》：“社，祭土而主阴气也。”《淮南子·说山训》高诱注：“江淮谓母为社。”《抱朴子·释滞》则干脆一语道断：“女娲地出。”今之学者亦肯定，“女娲既是地出，就带着庄稼神兼土地神、泥土神的性质”^②。既然如此，“女娲抟土造人”神话的实质无非是说：女娲作为人类的大祖母，她仅仅依靠自身便生殖出了人类。至于《山海经·大荒西经》所载女娲之肠化生十神，又是一证。这里，既无作为对偶的伏羲，也无作为群偶的诸神，难怪《说文解字》释“娲”这“古之神圣女”时也直接肯定其是“化生万物者”。

神话是原始初民解释自然和社会现象的产物。从历史上有关女娲造人的种种神话中，显然可以梳理出如下演变轨迹：女娲独立生殖——女娲与诸神群婚生殖——伏羲与女娲对偶生殖。第一阶段上，女娲作为人类始祖的至上地位毋庸置疑，神话反映出母系社会生殖观念中女性被视为第一位也是唯一者的现实；第三阶段上，伏羲虽与女娲共同生养人类，但前者居主、后者居次则显而易见，神话反映着父权取代母权而成为社会主角的历史；第二阶段可谓第一、三阶段之间的过渡，此时女娲居主的地位虽未改变，但男性辅助女性参与人类生殖的作用开始被社会承认。而以上三个阶段，又恰好反映出先民对性与生育之间因果关系的认识从无知到有知的发展过程。当我们让目光穿过茫茫远古就会发现，在人类生殖文化史上，“阴阳构精，万物化生”作为生理事实是客观存在的，但作为心理观念却产生甚迟。原始文化研究的诸多事实证明，处于母系阶段的原始人，尽管在性成熟之前早就加入了杂乱的性生活（这是动物本能所致），但并不清楚性交

① 钱锺书：《管锥编》第1册，中华书局1979年版，第56页。

② 萧兵：《楚辞与神话》，江苏古籍出版社1986年版，第364页。

和妊娠这两种现象之间的内在因果关系。英国人类学家马林诺夫斯基即指出：“野蛮人很多是不知道性交会生出孩子来，吃饭是营养身体的。”^①法国学者列维-布留尔在《原始思维》中谈及原始土著总是把不妊的原因单方面归咎于女人时也写道：“这些土人知道性交的生理作用，但是他们并不认为怀孕实际上是取决于性交，所以他们连想也没有想到有时也应当把不受胎的原因归在受孕的参加者的另一方——男人身上。”^②当然，只有两性生理上成熟后的性交才会导致妊娠，但在原始人那里，性交行为的开始并不受制于两性成熟与否，所以，他们猜不透“阴阳构精”是因而“万物化生”为果这因果连环的人类生殖之谜。于是，生理上原本实际在场的男性，很长时间都被蒙昧的先民从观念上放逐在人类生殖王国之外。生殖观念上男性缺席必然伴随女性地位独尊，这是一枚硬币的两面。正如女子不孕被认定与男子无关一样，母亲生养子女在初民心目中也仅仅是女性自身独具的能力和行（因为他们凭肉眼只能直观地接收到子女从母体分娩而来这一表层信息）。因此，“神话所述的始祖群永远都是藉着妇人出现”，其怀孕生子往往又被臆想为“大自然开发”的结果，要么是裸露山洞被石刺伤，要么是水中浴身被鱼咬破，反正“神话所显示的，不是父亲的创造能力，乃是女祖自然的生育能力”^③。这种先于“两性对偶生殖”意识的“女性独体生殖”观念（也是人类最古老最原始的生殖观），恰恰是“女娲抟土造人”神话的精神内核。唯此，女娲作为人类大祖母之女神、“女娲抟土造人”作为始祖神话的地位当无可怀疑。

“玄牝之门，是谓天地根。”（《老子》第六章）道家哲学的这一命题，即是上古社会极具权威性和统摄力的“女性独体生殖”这原始生殖文化观念在后世的折射。母亲虽然是女性（阴），但她既能生儿（阳）又能生女（阴），这才是老子学说“一生二”的正解（关于“道生一”也就是“道生阴”，见下文）。这又多少使人想起古希腊人的一种观念：“阴阳人则是月亮生出来的，因为月亮自己也同时具备太阳和大地的性格。”^④母生子女或阴生阴阳观念，在崇尚女性的原始人心中，又具象化为“羲和生日生

① [英] 马林诺夫斯基：《文化论》，费孝通等译，中国民间文艺出版社1987年版，第29页。

② [法] 列维-布留尔：《原始思维》，丁由译，商务印书馆1987年版，第421页。

③ [英] 马林诺夫斯基：《两性社会学》，李安宅译，四川人民出版社1991年版，第96页。

④ [古希腊] 柏拉图：《文艺对话集》，朱光潜译，人民文学出版社1983年版，第238页。

月”的美丽神话。按照神话思维的规律，我们未尝不可把“羲和生日生月”视为“女娲抟土造人”的某种引申。（由此引申，又隐约可睹先民将女娲崇拜从人类大祖母推向宇宙缔造者所做的努力。只不过，这种崇拜演化由于父系社会取代母系社会而湮没无闻或未能成熟，随着后世神话中开天辟地的男神盘古登场，古老的女娲仅仅被定位成了“炼五色石”补天的女神，犹如她在男性皇权神话系统中只能是辅佐羲皇治理天下的“阴帝”一样。）母系社会中，生养子女的伟大神圣职能决定了女权的中心地位，那是女性作为社会主角的能力证明和理由所在。随着父系社会取代母系社会，作为传统的“母生子女”原型的置换变形又附会出了“父生子女”的种种神话。如《山海经·海内经》载“鲧复生禹”（屈原《天问》作“伯禹腹鲧”），复通腹，意思说大禹是从其父鲧的肚子里生出来的。《全上古三代秦汉三国六朝文》辑《归藏·启筮》云：“鲧殛死，三岁不腐；剖（剖）之以吴刀，是用出禹。”古希腊神话中，也有天父宙斯头颅劈开生出女神雅典娜的故事。显然，这是一个有跨文化意味的古老神话意象，它指证着人类历史上某种具有普遍性的文化事实。“母生子女”在母系氏族时代受到普遍尊敬，父系社会里尽管取代女性而居社会主角地位的男性并无自然赋予的怀孕分娩能力，但为了证明父亲也同母亲一样能干伟大以树立其权威，才编造出了父亲亦能生养子女的神话。这神话，今人看来或许荒诞可笑，但可能在先民心中却有着十分明确的实用功利目的。表面看，“父生子女”是对“母生子女”在观念上的逆反，实际上，前者只是后者在不同社会环境中的一种翻版。从母系转向父系时代的人们偏偏编造出这种神话而不是其他，一方面固然表现出长期受制于母权话语下的男权渴望自主自立的强烈意识，另一方面又说明了命定耳濡目染于母权文化语境里的人们一条腿虽已迈向观念的新天地，但另一条腿仍留在传统的门槛内。正如马克思所言：“人们自己创造自己的历史，但是他们并不是随心所欲地创造，并不是在他们自己选定的条件下创造，而是在直接碰到的、既定的、从过去承继下来的条件下创造。”^① 马林诺夫斯基关于原始土著“产翁”风俗的析说，亦有助于读者理解上述问题。按此习俗，妻子分娩后，丈夫要在产褥上表现种种生产的痛苦并遵守相关禁忌，妻子反而若无其事

^① 《马克思主义文艺论著选》，四川人民出版社1983年版，第82页。

地料理家务，并照顾起丈夫来。用中国老百姓的话说，可谓“女人生子，男人坐月”。马林诺夫斯基指出，该习俗实质上涉及一种“已消失的情境，就是从母权转变为父权的设想的阶段。在这阶段中‘产翁’是被认为靠了它象征的托辞来肯定父亲的地位”。通过这种丈夫仿效妻子生子的象征性仪式，原本从观念上被放逐在生殖王国外的父道方“赖传统而成立”^①。这种模仿，在母系制时代可能是被动的，在父权制时代则可能是主动的。从“产妇”到“产翁”，如马林诺夫斯基所言，是一种“生物需要的文化转变”；而从“产翁”风俗到“鲛腹生子”神话，又不难看出精神上的一脉相通。

行文至此，我们可以就中国古代生殖文化原型的演变作一小结：“双性对偶生殖”原型迟于“单性独体生殖”原型，而作为“单性独体生殖”原型的两种表现形式，“男性独体生殖”又晚于“女性独体生殖”。明乎此，对于我们正确认识女娲与伏羲的主从关系、准确把握华夏诸多神话中孰为真正的始祖神话，很有必要且大有裨益。

三

确认了女娲作为人类大祖母的女神地位，接下来不可避免的问题便是理性觉醒时代三闾大夫对天所发之问：“女娲有体，孰制匠之？”（屈原《天问》）女娲造人神话虽自汉代以来始见明确记载，但从屈大夫此问可以推知，该神话在先秦时期已见流行。不然，《天问》中涉及诸神事迹，何以唯独女娲偏偏问其“体”是由谁创造的呢？关于女娲来历，现存中国神话里乃告阙如，我们不妨借鉴西方神话作一些合理推测。这推测之所以可能，是因为各民族心理原本具有共通性，在受神话思维支配的先民原始世界里尤其如此。就神话思维的发生、发展而言，由于不同地区、不同种族生产力和智力水平的近似，因此在创造种种反映人的生活与意愿的原始神话时，完全有可能产生不谋而合的思维形态。正如1929年郭沫若在《中国古代社会·自序》里提醒的，“只要是一个人体，他的发展，无论是红黄黑白，大抵相通。由人所组成的社会也正是一样”。恩格斯在《爱尔兰

^① [英] 马林诺夫斯基：《文化论》，费孝通等译，中国民间文艺出版社1987年版，第34—35页。