

10-2000

中國上古的女神

Shuxian YE

Kangyi SUN

Follow this and additional works at: https://commons.ln.edu.hk/ljcs_1999

 Part of the [Chinese Studies Commons](#)

Recommended Citation

葉舒憲，孫康宜 (2000)。中國上古的女神。《嶺南學報》，新第二期，1-16。檢自：
http://commons.ln.edu.hk/ljcs_1999/vol2/iss1/1

This 專論 is brought to you for free and open access by the Centre for Humanities Research 人文學科研究中心 at Digital Commons @ Lingnan University. It has been accepted for inclusion in 嶺南學報 Lingnan Journal of Chinese Studies (1999-2006) by an authorized editor of Digital Commons @ Lingnan University.

中國上古的女神

葉舒憲

孫康宜

中國社會科學院

耶魯大學

一、女神再發現的世紀

如果把文字系統(書寫)的有無作為劃分文明與原始的尺度，可以得出一個明顯的事實：世界上已知的幾乎所有「文明」都是父權制的。根據二十世紀早期蓬勃興起的女性主義性別透視，所有父權制文明都表現出對女性存在和女性權利的貶低。這一方面體現為社會現實中男女不平等的普遍存在，另一方面透過語言文字折射為社會意識形態中被改造的女性聲音和女性形象。在「男人造語言」這一驚人的現代學術大發現刺激之下，女性主義學者帶着對「性別政治」(sexual politics)的充份自覺，開始從各個角度批評父權制文明以來男性中心的種種語言積習和文化表達，試圖揭開男性化意識形態的帷幕，重新尋找和發現真實的女性形象，傾聽真切的女性聲音。由於這種世界性的文化批判運動是在積壓了數千年之後第一次引爆的「性別衝突」之戰，它不僅史無前例，而且驚心動魄(由階級衝突、民族衝突所導致的戰爭已司空見慣)，用「文化革命」來稱呼它似乎並不誇張。如果說自十九世紀至二十世紀前葉，這場戰爭還祇是西方社會中發生的局部戰役，那麼二十世紀後半葉它便是波及全球的「世界大戰」了。

從學術研究領域看，女神的研究作為這場「世界大戰」的主戰場之一，可謂戰績輝煌。各種文字文本中的女神形象的研究，規模龐大¹¹，但更加引人注目的還有文字文本以外的女神形象的再發掘與再闡釋。隨着於人類學、

¹¹ 如Carolyn Larrinton, ed., *The Feminist Companion to Mythology* (London: Pandora Press, 1992); Sandra Billington and Miranda Green, ed., *The Concept of Goddess* (London; New York: Routledge, 1996).

考古學、民俗學等學科的發展，成千上萬沉睡在漫漫黃塵之下的古老的女神偶像得以重新展現在世人面前。其範圍之廣大，數量之可觀，年代之久遠，足以顯示出一種比父權制宗教的男神崇拜要悠久得多的女神宗教的普遍存在。從這一意義上看，我們有理由把二十世紀稱作「女神再發現的世紀」。這一再發現的深遠影響早已超出了女性主義文學研究的學院領域，甚至已成為反思宗教史和思想史，乃至文化進化與文明起源等重大課題的契機與新起點。從史通默(Merlin Stone)的《上帝為女性時》^[2]，到洛佩茲－考沃(P.E. Lopez-Corvo)的《上帝是女人》^[3]，這些著作的名稱確可說明女神再發現給基督教文明帶來的衝擊是多麼具有根本性和根源性。

如果承接上一世紀末尾尼采(Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900)關於「上帝已死」的告白，那麼可以說在二十世紀末葉關於「女性上帝」的揭示與爭論似乎是對尼采告白的一種積極回應。儘管這種回應對患有厭女症的尼采本人而言完全是始料不及的^[4]。然而，由此而彰顯的歷史的弔詭卻十分耐人尋味。

回顧十九世紀的神話學研究，不難發現那基本上是男性獨佔的研究領域。即使曾撼動歐洲思想界的「母權論」倡導者巴霍芬(Johann Jakob Bachofen, 1815-1887)自己也是男性。女性神話學家的全面缺席如同女性哲學家的寥若晨星，正是男性中心文化的性別角色所規定下來的。到了二十世紀後半期，這種情形得到根本的改觀。走進當今西方社會任何一間稍具規模的書店，在整架整架的「婦女研究」(Women Studies)出版物中，關於女神研究的新書不在少數，而此類著述的作者泰半皆為女性。其中如吉巴塔絲(Marija Gimbutas, 1921-)、艾絲勒(Raine Eisler)、奧弗拉赫蒂(Wendy Doniger O' Flaherty)等人，她們的著作豐富而且學術水準高，已經爭取得與同男性神話學家並駕的顯赫地位。

倘若在女神研究方面舉出兩個世紀以來影響力最大的學者，那麼在十九世紀似乎非巴霍芬莫屬，而二十世紀之內也許要首推美籍女教授吉巴塔絲。

巴霍芬原為瑞典古典學者。1861年發表德文版《母權論》(*Das Mutterrecht*)一書，副題為《古代世界的母權特性與宗教之研究》(*eine Untersuchung uber die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer*

^[2] Merlin Stone, *When God was a Woman* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1976).

^[3] Rafael E. Lopez-Corvo, *God is a Woman* (Northvale, N.J.: Jason Aronson, 1997).

^[4] 尼采的厭女症告白同他的上帝死亡告白一樣有名：「去見女人別忘記帶鞭子」。

religipsen und rechtlichen Natur)，其開篇寫道：

至今為止的考古學家對母權未置一詞。這個詞是新的，而家庭的狀況尚不可知。這個題目極有吸引力，同時也帶來很大的困難。最基本的工作有待於展開，因為母權興盛的那個文化時代從未有過嚴肅的研究。這樣我們正在進入一片處女地。

巴霍芬提出，在人類社會建立父權制之前，曾經普遍存在着一個母權制階段。他把這個階段看作是人類歷史的第一個時期。那時不僅沒有出現威嚴的父親形象，就連孩子的父親是誰都無法確定，正如中國古書中所說的「知母不知父」的狀態。在家庭和社會上，母親的權威至高無尚，繼嗣和財產的傳承均按照母系來進行。巴霍芬建構其理論體系的主要材料是古典神話，他善於從性別衝突的角度去重新解說希臘神話，追尋母權制向父權制過渡轉化的跡象。比如說，把德墨忒耳(Demeter)女神看作神話第一階段的代表，大地母親是主宰宇宙間生命創造的本源；把阿弗洛狄忒(Aphrodite)女神看作神話第二階段的代表，女性在追求性愛活動上仍然具有充份的自主性；隨後的第三階段以男神與太陽和天空的認同為標誌，大地成了同天空的陽性力量相對立的傳統因素。巴霍芬把這個階段稱作阿波羅階段(Apollonian Stage)，陽具與太陽成為一體，女性生殖力遭到貶低。狄奧尼索斯(Dionysus)還祇是讓父性凌駕於母性之上，阿波羅則已將一切女性束縛擺脫乾淨。巴霍芬的見解早在女性主義這個名稱出現之前就把性別政治的分析方式帶進學界。母權時代雖然不可逆轉地被父權社會所取代，卻在思想文化史上留下了遙遠的懷戀和追憶，為反抗和批判現存制度提供了現成的對立面。美國神話學家坎伯(Joseph Campbell, 1904-1987)指出，二十世紀的藝術家、心理學家和文學家重新發現巴霍芬的著作，並不是偶然的，因為他解說神話象徵的高超技巧使他遠遠超出同時代的其他神話學家(如布爾芬奇[Thomas Bulfinch, 1796-1867])之上¹⁵¹。

然而二十世紀以來的人類學主流在大量原始民族中的田野作業資料面前，非但未能確證「母權制」的普遍性，甚至連這個在十九世紀後期為學者們津津樂道的詞¹⁶¹，也遭棄而不用。特別是到了二十世紀後期，人類學界反

¹⁵¹ Joseph Campbell, *Myth, Religion, and Mother Right* (Princeton: Princeton University Press, 1967), Introduction, p.xxv.

¹⁶¹ 如摩根(Henry Morgan, 1818-1881)《古代社會》和恩格斯(Friedrich Engels, 1820-1895)《家庭、私有制和國家的起源》一類人類學經典文獻中，母權制理論佔有顯赫地位。

思古典進化論的謬誤與消極影響，巴霍芬倡儀的由母權到父權的普遍模式也未能幸免，《母權論》被視為「一部社會達爾文主義之書」。英國人類學者庫柏(Adam Kuper)於1988年出版的《原始社會的創建》一書，把「母權」概念與「群婚」、「圖騰」等概念一起列為具有誤導性的虛構概念，陳述人類學主流如何識別和否定了這些為假想中的「原始社會」提供基礎的概念^[7]。

儘管職業人類學家閉口不提巴霍芬及其母權論，但這並不妨礙大批的女性主義學者、文史研究者繼續從他的概念和性別分析視角中獲得力量和靈感。在巴霍芬看來，父權制取代母權制，正像母權制取代亂婚制，是一種歷史的進步。對女性主義來說，母權制的存在才是真正令人向往的黃金時代，而父權制的出現則代表着文化高潮的結束和衰落。若干非西方國家的學術界也對母權說表現出濃厚的興趣，相關的論述多不勝舉。與女神研究相關的有日本學者佐喜真興英(1893-1925)、林道義(1937-)、吉田敦彥(1934-)等^[8]。

二十世紀女神研究的最重要學者吉巴塔絲，生前為加州大學洛杉磯分校文化史博物館主任。她以一位職業考古學家的身份畢生從事歐洲考古研究，著有《古歐洲的女神和男神：6500-3500 B.C.》，《女神文明：古歐洲的世界》、《女神的語言》、《活的女神》等一系列圖文並茂的巨著^[9]。她在這些著述中率先提出與父權制文明相區別的「古歐洲」(Old Europe)和「女神文明」(The Civilization of the Goddesses)等概念，從時空分佈上確認該文明存在的界限與傳播軌跡，復原眾多的女神偶像及其史前藝術表現的象徵系統，並試圖破譯這種「女神的語言」所傳達的宗教信息和文化信息，描述女神文明對後世歐洲各主要民族神話和信仰的作用方式和遺留形態。

^[7] Adam Kuper, *The Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion* (London; New York: Routledge, 1988), pp.35-41, 243-244.

^[8] 佐喜真興英，《女人政治考》，收入《佐喜真興英全集》(東京：新泉社，1982年)；林道義，《尊與巫女的神話學》(東京：名著刊行會，1990年)；吉田敦彥，〈神話學的試展望——世界神話與日本神話〉，第一節「最古的神話主人公是大地母」，收入松村一男等編，《比較神話學的展望》(東京：青土社，1996年)，頁9-13。

^[9] Marija Gimbutas, *The Goddesses and Gods of Old Europe, 6500-3500 BC Myths and Cult Images* (Berkeley: University of California, 1982); *The Civilization of the Goddesses* (San Francisco: Harper Press, 1991); *The Language of the Goddess: Unearthing the Hidden Symbols of Western Civilization* (San Francisco: Harper & Row, 1989); *The Living Goddesses* (Berkeley: University of California Press, 1999).

1999年才出版的遺著《活的女神》，是她一生研究的總結。她嘗試將從考古遺物中復原的女神信仰同其在父權文明中的殘存現象有機地結合起來，使被遮蔽和遭遺忘的「女神的語言」同「男人造的語言」同樣成為我們建構現代知識的基石。

吉巴塔絲的研究，並沒有直接採用女性主義激進的文化批判立場。從考古學家式的客觀實證的職業習慣開始入手，她的著述顯現出一種從已死去的女神到活着的(living)女神的清晰方向。這當然會給非學院派的女性主義者提供非常有益的作戰武器^[10]。七十年代中期史通默借鑒考古學新發現，提出她的「上帝為女性時」假說時，她所要證明的祇是在猶太教—基督教的父性上帝之前，人們曾經普遍信奉女性的至上神；而20年之後的考沃已經對此表示不滿：難道上帝祇在遙遠的過去曾是女性嗎？為甚麼現在就不是呢？「我以為向過去尋找答案，如同模仿男性一樣悲慘。我們當下的時間是現代的，明天將會是原始的，因為我們常常複製歷史」^[11]。考沃就這樣把史通默的「上帝曾為女性」改成了「上帝是女性」，期待着女神文明的重新降臨。

另一位女性宗教學者卡莫迪(Denise Lardner Carmody, 1935-)繼《婦女與世界宗教》一書之後，在80年代又出版《最古的神靈——遠古宗教之今昔》^[12]，將女神宗教從史前考古領域中引申到現存的原始民族，並討論了這些處在前文字階段的民族及其信仰實踐與生態環境之間的互動關係。卡莫迪還從非洲土著、澳洲和美洲原住民的儀式中歸納出共同的生命循環的自然主題，並由此提出反思以男性為主導的現代技術文明對自然的破壞之課題。卡莫迪的「遠古宗教」說成為近年來興盛的「生態女性主義」(ecofeminism)在神話和宗教研究方面的代表。

二、女神研究：從西方到中國

對於具有三千年學術傳統的中國來說，神話學還是一門相當陌生的外來學問。由儒家聖人制定的「不語怪力亂神」的戒條使一切幻想性的和想像力的產物都難免遭到現實理性和官方意識形態的壓制和排斥。儘管二十世紀

^[10] Susan T. Hollis, Linda Pershing, and M. Jane Young ed., *Feminist Theory and the Study of Folklore* (Urbana: University of Illinois Press, 1993).

^[11] Rafael E. Lopez-Corvo, *God is a Woman*, p.xvii.

^[12] Denise Lardner Carmody, *The Oldest God: Archaic Religion Yesterday and Today* (Nashville: Abingdon Press, 1981).

初，已有少數留學日本的中國知識分子以日文中的「神話」一詞為中介將西文中myth的概念引進中國學界，但「神話」並沒有像「民主」和「科學」這些舶來語匯那樣引起持久的熱烈反響。倒是幾位深信神話為文學母胎的文學家，對這樣一門新學科表現出較大的興趣^[13]。神話學借助於他們的筆耕和聲望，總算唐而皇之地進入了中國現代大學的講堂，使「子不語」之禁忌在二千五百年之後終於廢棄。



學者以古希臘羅馬、北歐、印度，和日本神話為借鏡，開始從中國古代的歷史和傳說中辨認出男神和

西藏拉薩佛寺壁畫中的龍女神（桑吉札西攝）

女神。於是，「三皇五帝」、「盤古開天」、「后羿射日」、「鯀禹治水」等均還原為漢民族的古神話。一些有志之士傾畢生之精力，搜集、整理、研究這些散落在古籍之中的神話，還有些學者深入民間和少數民族中去記錄、采集尚存活在口耳傳承之中的神話，數十年來積累了相當可觀的素材，但神話學中的女神研究，尚顯冷清。除了文獻中的女媧、西王母、嫦娥三位女神較受關注外，聞一多(1899-1946)、陳夢家(1911-1966)還撰文討論高唐神女和高媒神^[14]，但研究女神的中文專著卻直到二十世紀末期方才出現^[15]。

在西方女性主義「文化革命」浪潮的衝擊下，80年代以來日漸開放的中國學界也掀起了小小的餘波。由於受到考古學發現的刺激，女神研究與再發現的熱情也在學術界蔓延開來了。1984至1986年，在北京出版的考古學權威刊物《文物》連續發表了遼寧喀左縣東山嘴新石器遺址女神陶像和遼寧牛河梁紅山文化女神廟與積石冢群的報告，使五千年前東亞居民所崇奉的女

^[13] 如茅盾(沈雁冰，1896-1981)、魯迅(周樹人，1881-1936)、周作人(1885-1967)、聞一多等，參看葉舒憲，〈神話學的興起及其東漸〉，《人文雜誌》(西安)，1996年3期(1996年5月)，頁111-116、126。

^[14] 見聞一多，〈高唐神女傳說的分析〉，《清華學報》，10卷4期(1935年10月)，頁837-865；11卷1期(1936年1月)，頁275-277。又陳夢家，〈商代的神話與巫術〉，《燕京學報》，20期(1936年12月)，頁485-576。

^[15] 冀維英，《女神的失落》(開封：河南大學出版社，1993年)；葉舒憲，《高唐神女與維納斯》(北京：中國社會科學出版社，1997年)；楊利慧，《女媧的信仰與神話》(北京：中國社會科學出版社，1998年)。

性偶像破天荒第一次呈現在現代人眼前^[16]。這些巨腹肥臀的裸體造型使那種認為史前女神宗教祇是歐洲的現象，與中華文化傳統無關的本土主義偏見不攻自破。由此而引發出的靈感和啟悟效應是難以估量的^[17]。十餘年來發表的研究女神的論著，數量超過以往的八十多年。雖然這些當代出版物顯得良莠不齊，泥沙俱下，但可以預見，在經過一定時間的沉澱之後，中國女神研究可以後來居上，迎來更加繁榮和成熟的局面。

考古學在中國同在西方國家一樣，都是少數專業人士經過特殊訓練才能勝任的。絕大部分的人文研究者除了借鑒已有的考古成果外，並不能直接從事挖掘工作。然而，以漢語為母語的人文學者擁有一種其他文化所沒有的象形文字的資源，這就使中國女神的當代再發現工作有可能超越純粹的考古學資料的局限，拓展成一種文本解讀、文字考源、實物與民俗相參照比較的綜合性研究方法。借用福柯(Michel Foucault, 1924-1984)的術語，或許可以把這種重新進入歷史的方法看作是廣義的「知識考古學」。

從漢字的原始造型表象入手，探求觀念意義的由來，是一種既有趣又難免要冒風險的「考古」嘗試。祇有充份利用文獻記載、出土文物，和域外神話民俗之類的綜合證據，才可能儘量少一些誤入歧途的風險。反過來看，由漢字表象和漢語文獻所提供的神話素材對於文化人類學的普遍理論和模式假說也具有一種驗證和參照的價值。

下面就讓我們進入中國上古女神的再發現的「知識考古」之旅，對若干相關的基本概念語詞、神格譜系做一種系統化梳理的嘗試。

三、重構中國上古女神的象徵體系

中國上古文獻中所能見到的女神為數很少，而有相當完整的敘述故事的女神就更是寥寥無幾。除了女媧、西王母，和嫦娥之外，先秦典籍中很難找到有關其他女神的敘述。日本學者森三樹三郎(1909-)在四十年代完成的《支那古代神話》，首章為「諸神列傳」，結果能講出有相當完滿的「列傳」的古神共有十六位。其中的女性神靈僅女媧和西王母有幸入選^[18]。這個十六

[16] 遼寧文物考古研究所，〈遼寧牛河梁紅山文化「女神廟」與積石冢群發掘簡報〉，《文物》，1986年8期(1986年8月)，頁1-17。

[17] 關於史前及殷商時期女性社會地位的爭論，關於是否存在母系社會的討論，較新的綜述性文章，可參看David N. Keightley, "At the Beginning: The Status of Women in Neolithic and Shang China," *Nan Nü: Men, Women and Gender in Early and Imperial China*, 1:1 (March 1999), pp.1-63.

[18] 森三樹三郎，《支那古代神話》(京都：大雅堂，1944年)，頁9-136。

分之二的比例不僅較古希臘十二主神中五位女神的性別均衡現象要顯得過於懸殊，就是同文明歷史晚得多的近鄰日本神話高天原諸神相比，也顯得不成比例。為甚麼古今人口眾多的中國漢族祇有少得如此可憐的女神故事呢？

從性別學視角考察中國神話，首先就會碰到這個問題。莫非是這裏的父權制控制要比其他古文明更加嚴重，或者是華夏先民的神話想像本來就偏重於男性？面對新出土的五千年前的女神廟和女神像，我們無論如何也難以得出這樣簡單的結論。

眾所週知，中國與其他古文明相比，漢民族神話並不算發達，既沒有荷馬史詩也沒有《舊約》聖典那樣足以保存和傳承古神話的重要媒介。見諸上古文本記載的神話因而簡略散碎，有如散亂的珍珠難以成串為一整體。男神的故事尚且如此，遑論女神。不過，晚近的神話學與人類學研究表明，古老的神話與儀式密切相關，往往構成神話講述儀式的內容，儀式表演神話人物的相互對應關係¹⁹¹。根據這種線索，我們還可追索出若干中國上古所崇奉的儀式女神，如見之於古文字和文獻的社、高禖，見於甲骨卜辭的毳、東母、面母、西母。雖然有關她們的敘述故事皆未流傳於世，但可以肯定她們上承史前的生殖母神崇拜，下啟女媧、西王母，和嫦娥等女神信仰，形成典型的農耕文化自生的本土宗教傳承系統——以大地母神為核心的以生育、死亡和再生為主題的象徵系統。無論是殷周以降的社與高禖的官方祭典，還是以民間巫術—薩滿信仰為源頭的道家思想，都可視為此種母神象徵系統在後代父權制文明確立和強化之後的殘餘形式和遙遠回響。

沿着由考古實物(史前母神偶像)、甲骨卜辭(東母、西母、面母等)、古文字、文本文獻所構成的這樣一條從公元前三千年到公



日本繩文時代出土偶像(文物照片)

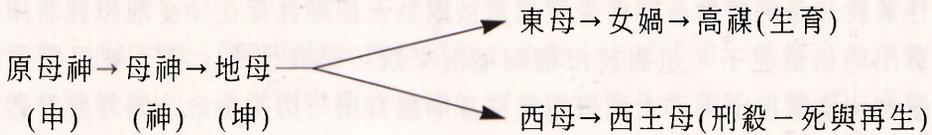


廣西扶風出土新石器時代女神殘像(攝自電視新聞錄影帶)

¹⁹¹ 參看 Robert A. Segal, ed., *The Myth and Ritual Theory* (Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 1998).

元前三世紀的連貫線索，現有的中國上古女神發生、發展、斷裂、殘存的大致過程即可得到較為系統的梳理。前文提出的傳世的女神神話為甚麼格外稀少的疑問也可以從女神崇拜與祭禮的衰微及其抽象化過程得到解釋。

中國上古女神發生演變示意圖



根據筆者的分析，漢族文獻中所說的「神」這個關鍵概念，若從探本求源的意義上看，本來就指雌性之孕育能力，也就是生命再生之能力。參證迄今在遼寧、河北、陝西等地相繼出土的華夏文化中最早的一批神像皆為女性的事實，我們可以把史通默「上帝曾為女性」的命題延伸過來，重新構擬華夏父權文明到來以前的「神為女性」的時代。

「神」字從「示」從「申」，金文「申」寫作、，古代學者多解釋「申」為雷電之形，訛傳日久，積重難返。以域外的同類符號為參照，可測知「申」字表象代表生命循環不已之意，這在古代訓詁中有非常充份的證據。《尚書》、《詩經》、《荀子》的注文，《爾雅》、《廣韻》等辭書均訓「申」為「重」，也就是今語所說的重複，即生命再生產的意思。《詩》「大雅」〈大明〉：「大任有身」。毛傳：「身，重也」。可知「申」與「身」音義兼通。甚麼是「重」的確切意指呢？漢儒鄭玄(127-200)一語道破天機：「重謂懷孕也」。

懷孕又如何說是「重」內呢？唐人又不太明白了。於是孔穎達(574-648)再用更通俗的說法疏解道：「以身中復有一身，故言重」。清代小學家郝懿行(1755-1825)在《爾雅義疏》中又舉出大量書證，確認申、身、神三字在古代「皆假借通用」。如果我們再加上與申、神的概念密切相關的「坤」這個《周易》中專用於大地母神之抽象概括的詞，「神本為女性」的命題就越發呼之欲出了^[20]。

紐曼(Erich Neumann, 1905-1960)承繼分析心理學家容格(Carl Gustav Jung, 1875-1961)的原型理論，將宗教史學上所稱的「原母神」或

^[20] 參看葉舒憲，《高唐神女與維納斯》，第二章第四節，「申·坤·神·身——從地母象徵系統看『神』概念的發生」，頁77-87。

「大母神」作為人類心理中普遍的女性原型之投射；並且根據神話、儀式、傳說和夢中的反復出現意象的系統分析，得出該原型的中心象徵系統，概括為「女性=軀體=容器=世界」的公式，結合各族神話中的地母形象加以討論和驗證。

紐曼指出：在母權制的女性性(the matriarchal feminine)佔支配地位的地方，我們常常發現生育嬰兒的象徵，一種保存着未分化的特徵的陰陽兩性兼於一身的象徵。即使生育之水被視為一種陽性存在，從地母容器深處生育出的仍是兒子。這對於母權制境況來說，是典型的。兒子被原母神所支配^[21]。他還指出：「大地母親從自身中誕育出一切的生命，她理所當然地是所有植物的母親。全世界的豐殖儀式和神話都建立在這個原型背景之上。構成這種植物象徵體系的核心是樹木」^[22]。這使我們想起中國上古的大地母神被抽象化為「社」以後，社樹就成為祭拜的象徵物。

既然「神」本為女性，可是漢族文獻中為何還要說「女神」和「神女」呢？

正是因為父權制文明的偏見把「神」的聖化符號從女性那裏奪了過來，愈到後來愈是據為己有，「神」本來的生命再生產之意逐漸剝落和淡化。這一個詞好像成了男性的專利，所以後人不得不用「女神」、「神女」來指稱男神為主的神明世界中個別的女性存在^[23]。這種情況正像「巫」本來專指女性，可是在父權文明日益強化之後變成性別不明的指稱，所以又產生出「女巫」這樣疊床架屋的性別用語一樣。如果考慮到專指男性巫師的「覘」字是在「巫」的概念之後才產生的，那麼不是可以想見一個祇有女性充當巫師一薩滿的遠古時代嗎？

這樣，與「神本為女性」的命題相呼應，專門負責溝通神明與人類之關係，以通神和降神為職能的巫者亦為女性或女扮男裝的「中性」這樣的現象就不難理解了^[24]。

^[21] Eric Neumann, *The Great Mother: An Analysis of the Archetype*, translated from German by R. Manheim (Princeton: Princeton University Press, 1955), p. 48.

^[22] Eric Neumann, *The Great Mother*, pp.48-49.

^[23] 後代文學想像中女神和神女數量大增，這與男性詩人白日夢幻想需求密切相關，參看孫康宜，《陳子龍柳如是詩詞情緣》（李爽學譯；臺北：允晨文化事業有限公司，1992年），頁179；增訂版（西安：陝西師範大學出版社，1998年），頁120；Edward H. Schafer, *The Divine Woman* (Berkeley: University of California Press, 1973), pp.7-54.

^[24] 參看葉舒憲，《閻割與狂狷》（上海：上海文藝出版社，1999年），第四章第四節，「壹與中性之神」，頁131。

瞭解了中國上古文化中「神」概念的性別轉換過程，再來看另外一個神聖崇拜的對象「帝」概念的起源和演化，就可以清楚地看出二者的類似經歷。古代文獻中講到「帝」兼有天神與人帝的雙重語義。《山海經》中的「帝俊」，〈天問〉中簡稱「帝」，與卜辭中常見的天神「帝」一脈相承，顯然要早於指人間稱帝的王者。人王稱「帝」不過是為了假借天帝之權威，證明君權神授之理。帝俊有妻子羲和，顯然已是男性天神。但是「帝」這個字形，甲骨寫作、，金文寫作、，現代學者多以為是祭桌上供奉三角形之表象，而這種三角形則是女性生殖器的象徵。所以「帝」的概念由來為古人的女陰崇拜^[25]。這當然也屬於母神生育功能神聖化的產物。漢語中還有一個代表大地母親之陰戶的「地」字，《說文解字》訓「也」字為「女陰也」。「地」與「帝」也是同音假借的關係，語義上的關聯也就可想而知，馬衡(1881-1955)便釋「帝」為「地」。

根據甲骨和金文中「帝」字的造型，現代古文字學家們提出了一些相關的解說。如王國維(1877-1927)、吳大澂(1835-1902)等認為指「花蒂」，由植物的繁育象徵生命之本根。姜亮夫(1902-1990)則由花蒂而引申至人的胚胎，「帝是花蒂，猶人之始生曰胎」^[26]。夏淥從花蒂說又引向母性與生殖崇拜說：

帝為蒂初文，本有花蒂、瓜果蒂和植物根蒂的含義，連人的下部也叫「男根」或「根蒂」。

「帝」釋「后」也，古籍中多稱「后帝」、「先后」，都是以其母性生育的德性得名的^[27]。

日本學者鐵井慶紀(1930-1989)撰有〈「帝」字についての一試論〉一文，提出的觀點與以上所述大體相類^[28]。

道家之哲人老子在《道德經》第四章提出「象帝」一名，給古今的注釋家帶來頗多的爭議：

^[25] 郭沫若，〈釋祖妣〉，《郭沫若全集：考古編》(北京：科學出版社，1982年)，卷1，頁19-64；衛聚賢，《古史研究》(上海：商務印書館，1937年)，第2集上冊，頁143。

^[26] 姜亮夫，《古文字學》(杭州：浙江人民出版社，1984年)，頁82。

^[27] 夏淥，〈中華民族的根——釋「帝」字的形義來源〉，《武漢大學學報》(社會科學)，1982年2期(1982年3月)，頁42-46，83。

^[28] 鐵井慶紀，〈「帝」字についての一試論〉，收入池田末利編，《中國神話の文化人類學的研究》(東京：平河出版社，1990年)，頁208-226。

道沖而用之有(又)弗盈也。淵呵似萬物之宗。挫其銳，解其紛；和其光，同其塵。湛呵似或存。吾不知其誰之子也，象帝之先。¹²⁹¹

蕭兵(1933-)引證《周禮》中的「象人」指用來送葬的草人，推論「象帝」就是一種帝像或神像，某種神秘崇高事物的模型或象徵——不管它是圖騰神、祖先神、自然神，抑或「生殖器」之神，其性質和作用都像後代的神偶或祖宗牌位。如果「帝」是生殖器、生殖神，或女祖先神，並且是「人形」或「人格化」的，那麼「象帝」大體上該是石器時代遺址發現的母神像那個樣子，有如遼寧紅山文化新石器時代祭祀遺址所見的裸體女神¹³⁰¹。現在若以歐洲考古學方面的符號研究相印證，那麼不論是代表帝之象的三角形，還是花蒂，顯然同屬於女神宗教的象徵語言中的常用語匯。

吉巴塔絲所著《女神的語言》第12章題為「女陰與生育」(Vulva and Birth)，其中講到貫穿於舊石器時代後期的裸體女像通常突出表現的是陰部三角區(pubic triangles)或肥厚的女陰(swollen vulvas)，歷時之久，從公元前二萬五千年一直到公元前一萬年。在這漫長積累過程中，形形色色的三角形刻劃圖案及其變形已經成為不言自明的女性生殖力象徵。隨後在原始農業文化中產生的女陰中引出生物的刻劃母題也同樣不絕如縷地延續到文明史的前夕。「許多國家到這個世紀還因襲着古歐洲諸多文化群體在六千到五千年間的表現模式：刻劃在女陰之中的種子或植物。這些國家的農婦們朝着生長中的亞麻露出陰部，並且說道：『請長得和我的陰部一樣高吧！』馬爾他的民間信仰認為祇要放在水裏的乾枯植物(西番蓮)開了花，母親便要產下她的孩子」¹³¹¹。在此，「帝」字初形究竟代表的是女陰還是花蒂的爭論可告一段落。開花和生育在初民的信仰中是同一種母性生殖力作用的結果。生命的再生產觀念的神聖化，可以說既是古歐洲女神宗教的核心，也是古亞洲農耕文化中根深蒂固的信仰基石。

「在蘇美爾人最早的文字出現之前數千年，古歐洲人用象徵刻劃和抽象符號來裝飾神廟、雕像、陶器、人形，和其他儀式用具。這些符號最初可能代表着實際物體，如用三角形和箭頭(↓)代表女陰，用彎曲的平行線代表流水」¹³²¹。假如這種推斷不錯的話，「神」和「帝」一類概念的出現就必然同

¹²⁹¹ 許抗生，《帛書老子注釋與研究》(武漢：湖北人民出版社，1985年)，頁79。

¹³⁰¹ 蕭兵、葉舒憲，《老子的文化解讀》(武漢：湖北人民出版社，1994年)，頁618。

¹³¹¹ Marija Gimbutas, *The Language of Goddesses*, p. 102.

¹³²¹ Marija Gimbutas, *The Living Goddesses*, p. 44.

前文字社會中流傳已久的神秘符號或神聖意象相關聯。父權制文明的建立和強化使這些符號和意象逐漸喪失本義和原有的威嚴，伴隨着母神崇拜祭儀的衰落和變形，以女性生殖力為核心信念的女神宗教難免要向崇奉男神與男性上帝的新宗教轉化。在巴比倫創世史詩《艾利什》(Enuma Elish)中，原始母神被改造成與男性創世主為敵的混沌海怪；在古希臘神話中，象徵女陰和女性生殖能量的芭博(Baubo)女神也被妖魔化，並屢遭變形，幾乎難以辨識其本來面目。

反觀中國文化中的情況，我們看到，在父權制的人王確立社會政治制定之後，借用「帝」之名使自己的統治聖化，「帝」字與女性生殖力相聯繫的本來意義就逐漸被男性中心文化所遮蓋。由於人間帝王皆有后妃作為配偶，天神的「帝」們也就搭配上了帝后或帝妻。羲和之於帝俊，螺祖之於黃帝，女媧之於伏羲，皆為此類實例。耳濡目染之下，後人印象中的「帝」好像天經地義是男性了。我們從炎帝姜姓、黃帝姬姓的線索判斷，這兩個從「女」旁的字似乎足以暗示中華兩位民族始祖神皆為女性。

聞一多在三十年代著有〈五帝為女性說〉文稿，雖未刊行，但通過古史辨派的間接介紹，黃帝等遠古帝王曾為女性的觀點對於學界已不是很陌生。晚近學人不斷有相關的論述問世，如說「黃帝即是后土，……以土象徵母，所謂人生于土，即是人生于母」¹³³¹。又如說：黃帝即黃地，今言黃土地，乃是對生養華夏文明的黃土生態的神化，證據是《史記》〈五帝本紀〉索隱所稱：「有土德之瑞，土色黃，故稱黃帝」。還有學者從天文上尋找證據。如《史記》〈天官書〉說：「軒轅，黃龍體，前大星，女主象」。「黃帝，主德，女主象也」。由此推論黃帝似為母系社會所崇拜的女性領袖¹³⁴¹。還有一種看法乾脆把始祖黃帝認同為大女陰，也是



甘肅卦台山伏羲廟女媧塑像

¹³³¹ 黨晴梵，《先秦思想史論略》(西安：陝西人民出版社，1959年)，頁294。

¹³⁴¹ 鄭慧生，《上古華夏婦女與婚姻》(鄭州：河南人民出版社，1988年)，頁71-76。

生殖崇拜的女英雄。理由是《大戴禮》〈帝系〉等古書中一再講到的「黃帝產玄囂」和「黃帝產昌意」等事蹟。《說文》釋「產」為「生」，今言生育^[35]。凡此種種，不一而足。筆者以為，論證黃帝生育功能較為有力的說法出自《淮南子》〈說林訓〉的如下一段：

黃帝生陰陽，上駢生耳目，桑林生臂手，此女媧所以七十化也。

把黃帝在造人事業中的貢獻看成是大女神女媧的「七十化」化生工程的一個組成部分，這就較確鑿地說明了黃帝同女媧一樣以「生」為能事，而絕不像希伯來上帝之「造」。

四、女神的變性與抽象化

從以上的討論中可以看出，中國上古本來擁有源遠流長的女神崇拜傳統。在古代文獻中超自然存在的主要命名體系中，暗含着一個被遺忘已久的母性生育崇拜的象徵系統。由於漢字書寫條件的限制，關於女神的神話故事大多不見諸記載而失傳，倒是作為語言活化石的漢字表象中保留了較豐富的女神信仰時代的信息，這有待於從多學科的角度去做進一步的發掘與重構。

下面將要探討的是，女性神靈如何被父權制文化的意識形態所扭曲和改裝，或消隱，或逆轉為男性神，或被抽象化為儀式化的符號、哲理化的乾枯概念，逐漸喪失本來面貌。

首先，從女神變性的規則要素看，男性中心社會不大容忍無匹配或匹配不明確的女神形象的獨立存在。「神」和「帝」所代表的超自然的女性存在的觀念當然不見容於以男性帝王為最高權力崇拜的社會意識形態。此類概念由原來的陰性轉變成中性或陽性也就勢在必然。由「神」、「帝」所代表的超自然存在一旦變為與現實中的男性帝王相對應的男性存在，諸如黃帝、炎帝之類本無配偶的偶像，也就完全化成了男性祖先神。

上述轉變過程可以從殷周之際的祭祀禮儀的變化中略見一斑。在殷卜辭中，我們看到祭祀先祖與祭祀先妣是同樣得到時人重視的。可是在周代文獻所見的官方儀禮中，眾先妣的身影已漸漸隱退而去，男性祖先則升格為核心性的崇拜對象。卜辭中的東母、面母等或隱形不見，或變性，到漢代祇剩下

^[35] 龔維英，〈由女陰崇拜探溯黃帝的原型〉，《江漢論壇》，1988年12期(1988年)，頁58-62。

與西王母配對的東王公了。東母變成東王公的實例，最清楚地體現着女神變性的邏輯。其他如女性水神夸父，女性地母神「社」，也都遵循着同樣的父權文化的邏輯轉變成男性^[36]。所不同的是，前者尚伴隨着若干敘述完整的故事情節，後者僅剩下抽象的概念和儀式。《禮記》〈郊特牲〉正義引《五經異議》云：

今人謂社神為社公。

「社公」之稱呼的出現表明人們對於「地母」的觀念已經淡化。以至於原有的mother earth轉化成father earth；再發展到後代，輩份愈加升高，乾脆成了「土地爺」(grandfather earth)!

連中國上古神話中的第一位大女神女媧看來也差一點難逃改變性別的命運。丁山(1901-1952)所著《中國古代宗教與神話考》講到：

在秦漢以前的記載裏，(女媧)忽為舜妃，忽為禹妃忽為炎帝少女，忽為炎帝母親，忽為老童之妻，這還不離其宗，知道女媧本是女性；等到螭極、螭牛的名詞發明出來，她就化身為男子了。^[37]

我們以為，作為螭牛的女性化女媧之所以未能徹底取代女性女媧神的地位，關鍵在於原始獨身女神的配偶化過程——使她成為某一位男性神的妻子。這就是下面要探討的第二方面。

其次，從女神不變性的規則要素看，現存古籍中仍然保持女性身份且有敘述故事的三位主要的女神，無一例外皆是有了男性配偶才得以在父權制文化中佔有一席之地。女媧在以上引文中做了多少回妻與妃都不重要，重要的是她終於同大神伏羲結為原配。所謂「伏羲女媧造人煙」的流行說法已經把這位原初的孤雌繁殖的獨身母神置換成了類似於夏娃的偷情者，以兄妹婚的亂倫形式實現華夏子民的傳衍。漢代以降的圖像資料中常常可以見到伏羲女媧交尾圖，就這樣把「女媧本是伏羲婦」的後代偽作當成了千古流傳的真相。

至於西王母如何因為作了東王公的「配對」而保持其女性身份不變，嫦娥如何因為作了神話英雄后羿的妻子而保持其月宮仙子的美妙傳說，無需多論。人們已經可以舉一反三，有所領悟。

^[36]參看葉舒憲，《中國神話哲學》(北京：中國社會科學出版社，1992年)，頁133。

日本學者谷口義介以為大地母神的觀念背景在上古歷史寫作和民間想像中均有基型的作用。他比較了周人的始祖傳說(姜嫄和后稷)和亡國傳說(褒姒)中的母題和象徵，認為兩者都是以地母神為觀念背景的。后稷和褒姒的降生故事都屬於「棄兒」類型，表明嬰兒為土地生命力產物的原始信念。但從姜嫄到褒姒，地母形象已經從嘉祥美慧的女神變成令人恐懼的禍國美人，這是父權制確立之後的男尊女卑觀念和女人禍水觀念作用下的結果^[38]。

總結本節的論述，中國遠古女神宗教時代的女神形象大都未能按其原有面貌保存於後世。文獻記載和圖像資料中的女神乃是遠古女神群體中僅存的個別遺留形式。能夠僥倖進入父權制文明書寫系統的女神之所以還能保持其原有性別而未變，關鍵在於充當了後起的男性神的配偶。更多的女神不是被變為中性或男性，就是被抽象化為儀式符號。

^[37] 丁山，《中國古代宗教與神話考》(上海：龍門聯合書局，1961年)，頁243。

^[38] 谷口義介，〈褒姒說話の形成——中國古代における大地母神の殘影〉，《熊本短大論集》，37卷3期(1987年2月)，頁1-15。