

七夕五考

吴天明

(武汉大学 中文系, 湖北 武汉 430072)

摘要:七夕宗教文化现象无比繁杂而又影响甚巨,古今中外学者虽多有研究而始终不得要领。本文综合运用历史文献学和文化人类学的方法,比较全面地考证了这一宗教文化现象的来龙去脉,为相关宗教神话、天文历法、民族迁徙、民风民俗、文学艺术的研究开拓了新的道路。作者认为,中国几千年来无比繁杂的七夕宗教文化均当源于夏人的原始宗教和天文历法。原始夏历纪日,当兼顾月亮盈亏规律和夏人宗教信仰,而将一月四分为一七、二七、三七、四七,所余时日当另作月尾,以应女人行经之期。一七、二七,月呈死而复生状,象征先妣生命力、生殖力均得复活,且有无限生命神力,故古人祭之,意在假借月神女神两种生命神力;三七、四七,月呈将死状,象征先妣生殖力、生命力均渐死去,无力可借,故古人不祭。古人“七夕”祭祀先妣,意在祈祷活人“长生又长生”;又有“七七”丧葬礼,则欲祈祷死者复活,“长生再长生”,佛教只是附会了中国的这一原始宗教而已。古人“七夕”祭祀先妣后,青年男女无论婚否均可纵情野合,暂时恢复群婚时代的自由,但已婚男女只能一年一度才可放纵,平日则被严禁越轨,这才是牛郎织女神话的本像。西王母本称“西母”,亦称“希母遮”、“西摩”、“西膜”,本是西北羌戎的“母虎王”,其神话最晚从殷代开始传入中原,并最晚在汉代与牛郎织女神话交融。她在汉代以降的神职,是严禁牛郎织女平日相见,因此她实际上成了华夏诸族先妣神的通名。

关键词:七;七夕;七七丧葬;牛郎织女;西王母

中图分类号:G03

文献标识码:A

文章编号:1000-5439(2003)03-0075-11

几千年来,人们关于七夕宗教文化的记载十分繁杂,让人不得要领。这固然与时代久远,礼俗演化有关,也与佛教道教的附会有关,更与古老夏历的纪日方法早已失传,而与原始夏历密切相关的宗教信仰、礼仪风俗却又代代相传,使后人知其然不知其所以然的原因密切相关。

本文拟在最近100年来中外学者有关研究成果的基础上,采取“擒贼先擒王”的方法,首先根据夏人的原始宗教信仰和天文历法知识,推定原始夏历的纪日方法,找到几千年来七夕宗教文化中常常用“七”的原因,然后在此基础上,对七夕礼仪、七七丧葬礼仪、牛郎织女神话、西王母神话——作出考证,目的是为研究七夕宗教文化理出头绪,故以“七夕五考”为题。

一、七为圣数考

在中国的宗教文化里,“七”是一个非常神秘的数字。《诗经·小雅·大东》有“终日七襄”之语,毛传、郑笺、《诗集传》等索解纷纭,实际上均未得的解。《周易》、《左传》中也常有“七日”如何如何的记载,古今注家似乎尚未发现其特定含义。《艺文类聚·岁时部中》记载汉至唐代人日、正月十五、七夕、七月十五等许多与“七”有关的宗教文化的文字,学者专家索解纷纭,实际上也均未得的解。要洞悉中国几千年来无比繁杂的七夕宗教文化现象,首先就要理解这个“七”字。几千年来,古人

举行宗教活动的日期常常选在一七或二七,宗教礼仪用品的数量常常为一个或二个七件,说话写文章常常关合七字,所有这一切,都是为什么呢?

我们推想,这一切都应与原始夏历的纪日方法有关,而这一纪日方法的确定则又与夏人的天文观察心得和原始宗教信仰有关。日本学者和歌森太郎先生曾经推想:

古时,使用以月亮盈亏来计算日期的历法……

在那种情况下,给人印象最强烈的是满月,其次是最为幽微的朔日的月亮,再次是上弦、下弦。现在年中行事所取定的日期,多是十五日、一日、七八日或二十三日,就因为这天对于利用月亮计算日期的人们印象特别深刻。^[1]

这一推定虽以日本的祭月宗教礼仪为研究对象,但因日本列岛和朝鲜半岛基本上都照搬了中国古代的祭月宗教礼仪,所以他的意见对我们研究中国文化是有参考价值的。但他所推定的这种“一月四分之术”,似乎与“七”没有什么直接的关系。另一位日本学者小南一郎先生则推想:

七日特别受到重视,大概是继承了以“七”为圣数的古代萨满教传承。人日行事,一方面即应是承续了基于这种传承的“七”的咒术的。但在中国以“九”

收稿日期:2003-03-11

作者简介:吴天明(1956—),男,湖北省汉川市人,武汉大学教授,主要研究中国历史文化。

为圣数的卓越传统中,重视“七”的传承是如何被承续下来的,这是有必要另作专门讨论的复杂问题。

虽然他没有断定中国以“七”为圣数的传承一定来自流行于东北亚、欧洲、北美的原始宗教萨满教,但这一假说始终萦绕在他心中,所以他自己作注说:

在北亚的萨满教里,以“九”为圣教(“数”之误)的传承(原注:例如天由九层组成)和以“七”为圣数的传承混杂存在。七夕的传承与“七”这个数字紧密结合着,这从本文中引用的种种围绕七夕的行事亦可得知。……这与西北方的萨满教文化如何关联,是有待今后探讨的问题。但似不应忘记,在以“九”为圣教(“数”之误)的中国的卓越的文化传统中,重视“七”这个数字的传承也是一脉相承着的。^[2](P51)

他还说:

(在中国)祖灵归还传说和神女降临故事里,很容易见到萨满教的影子。^[2](P264)

中国的确有以“七”为圣数的宗教文化传统,但似与萨满教没有必然联系。根据林惠祥先生的研究,萨满教对中国的影响,仅限于满洲地区,^[3]而且林先生所见到的材料都是非常晚近的材料,其时中国以“七”为圣数的宗教文化传统早已形成,并且影响十分广泛。即使萨满教以“七”为圣数的宗教文化早在远古时代即已影响中国东北,但无论从地理位置、交通条件、东北远古与内地的交往等方面的情况来看,还是从东北远古各民族在中国远古诸族中的地位来看,中国以“七”为圣数的文化传承,都不可能来自萨满教。

由和歌森太郎先生推想的“一月四分之术”,我想到了王国维先生通过周代青铜铭文考证到的“一月四分之术”:

余览古器物铭,而得古之所以名日者凡四,曰初吉,曰既生霸,曰既望,曰既死霸,因悟古者盖分一月之日为四分:一曰初吉,谓自一日至七八日也;二曰既生霸,谓自八九日以至十四五日也;三曰既望,谓十五六日以后至二十二三日;四曰既死霸,谓自二十二三日以后至于晦也。八九日以降,月虽未晦,而未盛之明则生已久。二十二三日以降,月虽未晦,然始生之明固已死矣。盖月受日光之处,虽同此一而,然自地观之,则二十三日以后月无光之处,正八日以前月有光之处,此即后世上弦、下弦之由分。以始生之明既死,故谓之既死霸,此生霸死霸之确解,亦即古代一月四分之术也。^[4]

但王国维先生考证的这个“一月四分之术”,也似乎与“七”没有直接的关系。

根据考古学家对新石器时代文化遗存的研究,我国中西部广大地区的原始先民都有蛙神崇拜。赵国华先生在研究了仰韶先民的鱼纹之后说:

蛙纹(蟾蜍纹)是中国母系氏族社会文化遗存中的第二种基本纹样。它比鱼纹出现稍晚,分布更加广泛。东起河南省浉池县著名的仰韶村,河南陕县庙底沟,中经陕西省华阴县西关堡,临潼县姜寨,西至甘

肃马家窑,青海省乐都县柳湾,有众多数量的蛙纹彩陶出土。^[5]

这一广大的地区,新石器时代应该主要是夏人等羌戎的生活区域,因此蛙神文化应该主要是夏人等羌戎的创造。原始夏人为什么崇拜蛙神呢?赵国华先生持“生殖文化论”,因此他认为,鱼是女阴的象征,蛙是女腹的象征,二者繁殖力强,产子众多,所以古人崇拜。我以为,除此之外,还应有两个原因:其一,蛙为冷血动物,有冬眠习性,夏天才出地表,冬天便踪迹全无,如此循环往复。原始先民无知而又迷信,以为蛙具有死而复生的生命神力,把蛙当作神秘生命力的象征而加以崇拜。原始先民从花开花落、日升日落等无数的自然现象中受到启发,因此无不相信生死循环,^[6]蛙便是夏人选定的神秘生命力的象征物之一。其二,蛙腹瘪圆相续,不断循环,永无已时,比55岁以后即已绝经无法再生育的女子强无数倍,所以初民倾慕,认为蛙神还有死而复生的生殖神力。^①赵国华先生仅仅关注蛙腹与女腹的相似点,而且仅仅关注蛙产子多这一点,所以他认为蛙为女腹象征。而我认为,蛙(而不仅仅是蛙腹)是蓬勃而神秘生命力的象征,是整个夏族,当然主要是夏族女性(而不仅仅是女腹)不竭生命力的象征。^②

蛙神具有不竭的生命力,月神也一样。月圆月缺,盈亏相续,永无已时,具有死而复生的生命神力;月瘪月圆,循环往复,具有死而复生的生殖神力,这便是原始夏人将蛙神、月神、女神融为一体的根本原因。^③

我们虽然并不赞成赵国华先生仅从“生殖”,而且仅从一次繁殖很多后代这一点上立论,但他下述推想的主要文字,我们认为还是很有道理的:

天上的月亮夜夜变化,很是神秘,成了吸引人类细心观察的一个对象。远古人类发现,月亮由朔到望,又由望到朔,二十八天是一个变化周期。女性们又发现,自己的信水也是二十八天为一个周期。她们遂将信水与月亮联系起来,称之为“月水”、“月信”、“月经”。月亮的由亏到盈,再由圆到缺,还使女性先民进一步联想到自己怀胎后日渐膨起、分娩后重新平复的肚子。在远古先民将蛙(蟾蜍)作为女性子宫(肚子)的象征之后,他们力图对月亮的盈亏圆缺作出解释。于是,他们想象月亮是一只或者月亮中有一只肚腹浑圆又可以膨大缩小的神蛙(蟾蜍),主司生殖。因之,初民又崇拜月亮。这就是月亮神话的起源,这就是月中蟾蜍的来历。月亮神话是东起河南、西至青海这一地区远古先民的伟大创造,也许主要是夏人先民中女性的伟大创造。^[7](P205)

- ① 世界各国均以丧失生殖力为“死”,以生殖力的恢复为“死而复生”。
- ② 仰韶文化遗存中有人蛙一体纹,《抱朴子·释滞》:“女娲地出”,均其证。
- ③ 我在《中国神话研究》第七章“月亮神话”中,对蛙神、月神、女神三者的关系有详细讨论,兹不具论。

如果我们将赵国华先生关于原始夏人“二十八天一个周期”的推想,与王国维先生考证的“一月四分之术”结合起来看,就有理由对原始夏人的纪日方法作出如下推想:

第一,原始夏历不仅会充分考虑月亮本身的盈亏规律,而且会充分考虑月神为女神象征的宗教信仰问题,以及女人信水的来去规律,并尽可能通过妥协的方法,找到月亮盈亏规律、月经来去规律的结合点,在解决历法问题的同时,表达月神是女神先妣神的宗教主题。

第二,月亮每七八天发生一次转折性的变化,每月约为30天。原始夏人为了达到上述宗教、历法目的,遂将一月如此四分:七日、十四日、二十一日、二十八日,所余时间正应女人行经之期。“七”字的秘密应在这里。这就是说,原始夏人在宗教与科学之间找到了一个结合点,这是一个十分巧妙的结合点,这应该就是原始夏历的“一月四分之术”。王国维先生考证的那个“一月四分之术”,应是周代官方修正了原始夏历以后的方法,当然也是基本不考虑夏族人宗教信仰和宗教感情的一种纪日方法。

谁见过我们上文推想的这种古老夏历呢?谁见过这种将宗教信仰、宗教感情与月亮盈亏规律、女人行经规律调和起来的“一月四分之术”呢?从卜辞的情况来推测,夏人至少没有比较稳定成形的文字,因此不可能对上述纪日方法作出记载,但我们想:夏周原本同属西北羌戎^①,周人应很容易认同夏人的宗教文化。西周王国把自己所居住的地方叫“夏”,《左传》里常说,周武王分封东部的一些古老氏族时,曾命他们服事“诸夏”^②,也就是服事以周族为代表的中西部古老氏族,说明周人以“夏”自居,以自己为“夏”之正宗。周人还把西周王国的诗叫“雅”,实际上也是“夏”的意思。夏人的宗教文化如此为人倾慕,其古老的夏历不可能不留下任何痕迹。

如果夏人果真如上文所述“一月四分”,每个时段七天,凭着夏人宗教文化在远古的崇高地位,其在占卜、历法、语言、民俗、心理等方面,必然会留下一些证据。因为,一个传统、一种风俗的形成固然不易,但一旦形成,要彻底改变它也不是一件容易的事。例如人们获得火种早已易如反掌,但今人仍以“熄火”、“熄灯(火)”为死亡的象征,以“火好”、“火旺”为生命力旺盛的象征,这类观念和用语很可能源于上十万年原始先民极难得到火种,一旦失去火种就可能遭到灭顶之灾的时候。这类例子俯拾即是,不劳一一列举。

根据这样的推想,我们发现,在周代,尽管殷人官方以夏历十二月为正,周人官方以夏历十一月为正,但大多数诸侯国仍然用夏正。而且杨伯峻先生曾发现:“以《诗经》考之,民间之四时,皆夏时也。”^[3]这一方面是因为夏人的宗教文化传统影响深远,另一方面则是因为夏历方便农业,故《论语·卫灵公》载孔子云:“行夏之时”。我们还发现,在周汉两代都仍然普遍存在着习惯于以七天为一个时段的现象,如同今人习惯于以周、旬、月、季、年、世纪、千年为时段一样。这说明,尽管周代官方的“一月四分之术”早已不以七天为一个时段了,但在民间,在人们的习惯上,仍承夏制以七天为一个时段。下面略举几例,以证明这一推想。《周易·既济》:

六二,妇丧其茀,勿逐,七日得。《象》曰:“七日得”,以中道也。

“茀”是马车上的一种蔽饰,周代贵族女子出门,必拥蔽其面,而且乘车时马车要有蔽饰遮掩。这句话的意思是如果妇人丢失了“茀”,不用回头去追寻,过了七天,自然会失而复得。《周易·震》:

亿丧贝,跻于九陵,勿逐,七日得。

丢失了很多货贝,要赶快跑到高处避难,不要去寻找丢失的东西,过了七天,那些东西必然会失而复得。为什么古人有如此古怪的信仰,以至认为无论是男是女,无论丢了什么东西,过了七天,都自然会失而复得呢?按照上文我们推想的原始夏历的纪日方法,一七上弦,二七月望,三七下弦,四七将晦,月晦之后,又是一七上弦,二七月望,三七下弦,四七将晦,如此由生到死,由死到生,其自身生命力和繁殖力都是这么生死循环的。在这一循环过程中,每七天为一个时段,或者说,月神每七天发生一次转折性的变化,因此《周易·复》上说:

反复其道,七日来复。

《彖传》解释《复》卦说:“‘反复其道,七日来复’,天行也。”意思是说,返转回复有一定的规律,过了七天,必将回复转来,这就是“天”即大自然的运行规律。“反复其道,七日来复”原本只是夏人在迁就本氏族宗教信仰的情况下认定的月亮运转盈亏的循环规律,古人推而广之,让它成为“天”即整个大自然的循环规律;原本只是月神死生的循环规律,古人推而广之,让它成为世人财物得失的循环规律。《史记·天官书》:

月行中道,安宁和平。

月亮每七天发生一次转折性的变化,盈亏相续,生死循环,这才是天地间正常的情况,才是中正之道,“月行中道”,天下才能“安宁和平”。否则,天地宇宙就可能乱套,“安宁和平”就将失去,甚至世界末日也将来临。古代一旦发生月蚀等有违“中道”的现象,古人便惶恐不安地敲打一切可以敲响的东西,以拯救月神。一年之中,腊月三十的月色最为晦芒,有些偏离“中道”,所以古人要彻夜不眠,点上火把,以防不测,并举行“大雉”之礼,即扮作老虎等凶神,点上火把,驱赶躲在院内屋中阴暗的角落,企图害人的恶鬼,以张扬生命的神力,保护部落子民。待子民躲过这一劫,次日月亮又恢复“中道”,天下又“安宁和平”了,古人便互相祝贺。我相信这些便是春节礼俗的来源。

通过《周易》中的这几个案例,我们不仅可以看到周人仍习惯于以七天为一个时段,而且他们的心理、占卜、语言等等都深受夏人“一月四分之术”以及相关宗教思想的影响。

我们再举几个《左传》中的例子,以进一步证明我们的推想。《左传·襄公十年》载,晋军将领荀偃、士匄为了贪功,鼓动

① 《史记·周本纪》及周人史诗《生民》均称周人出自“姜嫄”,“姜”即“羌”也。今日史家亦认为周人本为西北羌戎。参尚钺主编:《中国历史纲要》,人民出版社,1954年,第9页。

② 如《左传·僖公二十二年》载封风姓任、宿、须句、颍臾四国于今山东境时,即令他们服事“诸夏”。

进攻偃阳国,主帅荀罃无奈,只得同意。不料偃阳城小而坚,久攻不下,二将欲退兵。荀罃大怒,命令二将说:“七日不克,必尔乎取之!”为什么主帅以五月七日为期呢?这恐怕与夏历一月四分,每个时段七天有关。据《左传·定公四年》记载,晋国的人民是夏族遗民,想必对夏人宗教和“一月四分之术”十分熟悉。在周代,晋国官方和民间都仍用夏时,主帅早已习惯了以七日、十四日……这样的方法来划分时段,所以盛怒之下,脱口而出。

《左传·昭公十八年》:“夏五月,火始昏见。丙子(五月七日),风。梓慎曰:‘是谓融风,火之始也,七日其火作乎?’……壬午(五月十四日),大甚,宋、卫、陈、郑皆火。”梓慎由火星在黄昏时出现,丙子日又刮风,而推定七天后要发生火灾。过了七天,宋卫陈郑四国果真发生火灾。是不是他有什么神功,有什么神喻呢?当然不是。“七日火作”,以“七日”为一个时段,只是一个习惯的思维方法和说法罢了。

《左传·僖公十年》载,晋献公太子申生被害死后,其魂魄于是年秋在曲沃碰到他生前的仆御狐突,申生说:“七日,新城西偏将有巫者见我焉。”《论衡·死伪篇》:“及期,狐突之新城西偏巫者之舍,复与申生相见。”事虽不经,礼犹可考:七月七日正是祖灵还归,接受香火的时间,所以巫者和狐突都可见到申生的鬼魂。根据《左传·僖公三十三年、文公二年》的记载我们可以知道,周人有在死者安葬后的第十四天(二七)为死者作灵牌(作主)的习俗。一七之日祖灵还家,二七之日为祖灵作主,这些都应与夏人的古老宗教和纪日方法有关。

汉人作文章,喜欢以“七”为题,如枚乘《七发》、傅毅《七激》、刘广世《七兴》、崔骃《七依》、李尤《七款》、桓麟《七说》、崔琦《七蠲》、刘梁《七举》、张衡《七辩》、崔瑗《七苏》、马融《七厉》之类。汉代去古不远,对三代有关“七”的习俗,应该还比较熟悉。所以我们认为,汉人拟题,是有意关合“七”,就像屈原《九章》、《九歌》有意以“九”为题一样,周人汉人可能将“七”这个具数变成了一个抽象的极数。汉末徐整《三五历纪》:“数起于一,立于三,成于五,盛于七,处于九”,^[9]即其证。这使我们想到了《诗经·小雅·大东》:

维天有汉,监亦有光。跂彼织女,终日七襄。虽则

七襄,不成报章。皖彼牵牛,不以服箱。

诗中已写到后世中国人十分熟悉的牛郎织女故事,二雅为西周诗,估计早在西周,民间就有这一故事流传。诗人借用这一故事讽刺西周王室对东方的宋、谭、萧、权等殷商遗民之国欺凌太甚,征役太过,赋敛太重,以至即使织女也织不了布,牛郎也种不了田。关于“七襄”,古今学者索解纷纭,我们认为,不如就拿汉人的《古诗十九首》来解释:

迢迢牵牛星,皎皎河汉女。纤纤擢素手,札札弄

机杼。终日不成章,泣涕零如雨。

所谓“终日七襄”,就是终日“札札弄机杼”的意思,那么“七”也是作了一个极数的。古人举行宗教活动,有意选在“七”日,有意关合“七”,即应常常与“七”是一个表示月神女神生命力很“盛”的极数有关。这一点,下文还会详细讨论。这中间的道理,应与古人以“三”、“五”、“九”为极数,用“三月

三”、“五月五”、“九月九”表示极数一样。《说文》解释“七”,只说它是个阳数,没讲清楚。丁山《数名古谊》:

“七”古通作“十”者,判物为二,自中切断之象也……考其初形,“七”即“切”字。……自借为“七”

数专名,不得不加“刀”于“七”,以为切断专字。

卜辞、金文中的“七”字,正作“十”形,正是古之“切”字。原始夏人“一月四分之术”,亦即“一月四切之术”也,“七”既作了古“切”字,又作了“七”数专名。^①

但是,为什么在周代的官方文献中很少有以“七”为圣数的记载呢?根据王国维先生的《生霸死霸考》我们知道,周代官方的历法早已不再迁就原始夏人的宗教信仰和宗教感情了,早已仅以天文科学为旨归了。但是,原始夏人的宗教信仰和以七天为一个时段,以“七”为圣数、极数的习惯,仍在民间广泛流传,甚至一直流传到如今。我们上文列举的那些以“七”为圣数的例子,都是人们在习惯的驱使下不经意间说出来的,所以周代官方的铭文、史传大都按官方历法来作记载,而几千年来中国民间仍按原始夏人的传统以“七”为圣数,这就使几千年来祭月宗教文化显得扑朔迷离,学者专家有许多猜想,而始终不得的解。

二、七夕宗教礼仪考

我们这里讲的七夕宗教礼仪,包括《艺文类聚·岁时部中》讲到的元正、人日、正月十五、七月七(七夕)、七月十五等所有与祭祀月神有关的宗教文化现象。《岁时部中》还讲到月晦时祭月,那实际上是数月,这一点,上文已经讲清楚,下文不再讨论。祭月宗教礼仪虽然十分复杂,但除了牛郎织女和西王母的问题我们将单独讨论外,实际上只包含四个问题:祭什么神,为什么祭神,祭祀的日期,以及对祭月的种种附会,下面我们将一一讨论。

1. 祭什么神。夏人本以蛙、月为其先妣神象征物,但随着文明的增长,夏人逐步淘汰了以蛙为先妣象征的过于朴野的成分,更多以月为先妣象征,因此夏人祭神,当然是祭月神,即祭其先妣神女媧(蛙)、嫦娥(蟾蜍)。但早在《诗经·小雅·大东》和汉人的《古诗十九首》(迢迢牵牛星)里,就似乎已有以织女为先妣神、牛郎为先祖神的情况。我们推想,织女当与女媧、嫦娥一样,都是夏人的先妣神。不过,女媧、嫦娥的象征物,似乎一直为蛙和月,而织女的象征物,则是月神旁边的织女星。至于牛郎,应是母权制末期父权制早期新出现的先祖神。

由于蛙、月、织女星都是原始夏人先妣神的象征物,所以他们祭月时,有时仍然祭月,有时又似乎在祭织女牛郎二星。我们的理解,在三大女神象征物中,蛙的资格最老,但又最朴野,当古人对蛙的了解增多以后,蛙又显得最缺乏神性,所以古人祭蛙最少。织女资格最浅,而且在华夏诸族更多以日为男神象征、月为女神象征的最近几千年中,织女并不是华夏

① 余儿时在湖北乡间听父老言,凡耳根裂开者,皆因手指月神故。这一说法应保留了两大古俗:以月为刀;杀人报功,割取左耳。附记于此,以供学者参考。

诸族先妣神的理想象征物,而且古人祭牛郎织女时,总是选在某个“七”日,显然本是为了祭月神。因此,我推定,古人无论是祭月还是祭牛郎织女二星,实际上都本因为祭月,因为月亮是他们选定的先妣神的理想象征物,与织女星相比,月亮与女性有更多相似点,而且十分神秘,又符合近几千年以日为父、以月为母的华夏宗教文化特征。

2. 祭月的目的。古人特别是原始人,都是地地道道的实用主义者,他们决不会为了一个并无实际作用的目的,而去虔诚地奉献什么牺牲,祭祀什么神灵。尽管如今从科学立场来看,他们的宗教活动是没有任何实际作用的,但他们却对自己的信仰坚定不疑:只要虔诚祭祀,自己和氏族一定会得到实际的利益。

古人祭月(含祭织女),女子未嫁者乞巧、乞夫婿,已嫁者乞子嗣,乞家人无病无灾,多数家庭乞谷物丰收。一言以蔽之,可曰“乞生”:纺织得巧,谷物丰收,则子民有吃有穿;乞得如意郎君,乞得子嗣,则氏族可得长生;氏族家人无病无灾,也直接有利于种的生存。古人特别是原始人,生活极简尚朴,提不出更高的要求,只求先妣保佑自己和种族都长生不死。

3. 祭月的日期。在我们所能见到的几千年来祭祀月神的宗教礼仪里,世人祭月总在朔日(主要是元旦)、一七、二七。在汉代以还的祭月资料中,常有在十五祭月的。根据我们上文对古老夏历纪日方法的推定,我们有理由相信,十五祭月只是对夏人二七祭月古俗的一个小小的修正。而且即使在普遍于十五祭月的汉代,也偶有二七祭月的古俗遗存。^①但在朔日、一七、二七之外祭月的,只有两种例外:其一是月蚀时救月,严格地说这不算祭祀。祭神总是有求于神,而月蚀时救月则不是。其二是和歌森太郎《年中行事》说日本有在二十二三日祭月的习俗。我们推想,这可能是因为日本人并未真正理解中国的祭月宗教文化所致,或者是中国月神宗教文化传到日本后发生的一个小小的“变异”。在中国几千年中,没有在三七、四七、月晦时祭月的,这是为什么呢?简单地讲,华夏诸族祭月,总是为了有求于先妣神,从她老人家那里沾点光,讨点好处,概括起来说,就是想假借她老人家的两种生命神力。一七、二七,月神呈复活状,具有很“盛”的超人的生命神力,可以假借,所以祭祀她;三七、四七,月神呈将死状,毫无神力可以假借,且自顾不暇,所以先民不祭。我们可以举两个证据证明这一推想。

《艺文类聚·岁时部·月晦》引《帝王世纪》:

尧有草,夹阶而生,每月朔生一莢,月半则生十

五莢。自十六日一莢落,至月晦而尽……一名历莢。

天下恐怕不会有这样的草,“尧有草”云云,恐系附会,没必要认真考究。我们感兴趣的是,这一神话中隐含的天文历法知识和宗教信仰。透过这一神话我们知道,古人认为,人间万物,甚至包括草,都要仰仗月神先妣神的生命神力而生,月生则草生,月死则草死,草尚且如此,何况万千子民?一月之中,“二七”(后修正为十五)之后,月神即开始死亡进程,到月晦而彻底死亡,月朔而复活,如此循环,永不停息。既然“二七”之后,月渐晦而将死,她尚且自顾不暇,怎么会有生命神力可以假

借?既无神力可假借,古人怎么会祭祀她呢?

嫦娥奔月神话,也很可以说明古人三七、四七不祭月的道理。汉张衡《灵宪》:

羿请不死之药于西王母,嫦娥窃之以奔月。将往,枚筮之于有黄。有黄占之,曰:“吉。翩翩归妹,独将西行。逢天晦芒,毋惊毋恐,后且大昌。”嫦娥遂托身于月,是为蟾蜍。^[10]

嫦娥奔月时,为什么又“惊”又“恐”,而去找女巫有黄占卜呢?因为这时月色晦芒,呈将死之状,如果她“托身于月”,岂不危险?所以她要请有黄占卜。有黄推定“后且大昌”,当然应包括月神的“大昌”和嫦娥的“大昌”,还应包括她们个体生命的“大昌”和她们生殖力即种族的“大昌”。有黄的卜辞当然不会来自什么神喻,而是远古华夏诸族先民共同的天文历法常识和宗教信仰:月虽“晦芒”将死,但死后必然复活。所以嫦娥听了有黄的话,飞到月中,成了蟾蜍。《左传·成公十六年》记载晋楚鄢陵大战史实,晋人分析了楚军必败的六条理由,其中一条便是,楚人晦日布阵,犯了“天忌”。晦日主死,月神自顾不暇,无力可借,楚人晦日布阵,焉有不败之理?这就是古人的信仰。

4. 对“七”的种种附会。从原始夏历和宗教信仰来看,“七”本来既意味着生(一七、二七),也意味着死(三七、四七)。但古人特别是原始人,都有凡事多往好的方向想的习惯,这便是各民族从古到今占卜算命总是吉兆多于凶兆的原因,也是《三五历纪》说“盛于七”的原因。因此,“七”便只有了“长生”的美意,而“七月七日”则有了“长生再长生”的美意了。古人祭月,原先未必多在“七夕”,可能由于后人不断附会,因此“七夕”祭月(含祭牛郎织女)便越来越有名,别的时间祭月却越来越淹没无闻了。

对“七”、“七月七日”表示“长生”、“长生再长生”的附会,我们还可以举出一些例子:

第一类,“七”、“七夕”与子孙的出生。《汉书》称汉武帝“七月七日生于漪兰殿”,^[11]《魏书·道武帝本纪》称道武帝“七月七日生于参合殿”。这类故事,巧合的可能性不大,附会的可能性不小,其宗教信仰当与古人以正月七日为“人日”,以祈祷种族繁盛、子民长生不死的信仰一样。

第二类,“一七”、“二七”与宗教礼仪用品数量。《艺文类聚·岁时部·人日》引《荆楚岁时记》:“正月七日为人日,以七种菜为羹,……像人人新年,形容改新。”《荆楚岁时记》又说:“七月七日为牵牛织女聚会之夜。是夕,家人妇女结彩楼,穿七孔针。”“七孔针”犹言七根针,非谓一针七孔也。《汉武帝内传》、《汉武故事》及《博物志》卷三均记载,西王母于七月七日夜会见汉武帝,并带了七枚仙桃与汉武帝分食。唐韩鄂《四时纂要·正月》载:“上会日,七日也^②,可斋戒早起,男吞赤小豆一七粒,女吞二七粒,一年不病。”同书《七月》:“七日,吞小豆,

① 如《宋书·礼志二》引汉刘桢《鲁都赋》:“素秋二七,天汉指隅,人胥拔除,国子水嬉。”即其例。

② 道教有所谓“三元”、“三会”,大多是对夏人原始宗教的附会。

男吞一七,女吞二七,岁无病。”“七”为极数,“七七”为极数之极数,宗教用品以“七”为数者,盖取得巧再得巧,无病再无病,长生再长生等意。

由于时代有古今,地域有南北,民族有夏夷,世人对“七”的附会远不只这些,但只要沿着上述思路去分析,就不会有什么解决不了的问题。

三、七七丧葬礼仪考

华夏诸族一七、二七祭月,当然是为了求生,而不是为了求死。但我们在研究相关宗教文化现象时,却常常发现有些宗教礼仪与死亡、丧葬搅在一起。对此,中外学者虽多有描述和讨论,而其间所隐含的古人的原始宗教信仰却始终未被揭示出来,因此有关研究工作实际上并未真正深入下去。

由于原始社会生产力水平很低,先民生存艰难,个体乃至氏族死亡的威胁无处不在,为了祈求生存,对抗死亡,他们形成了一整套后世文明人不太理解的生死观以及相关的丧葬礼仪:

第一,原始人看见日月星辰(隐没或亏缺)了可以重生,树木花草死(枯萎)了可以重生,蛙蛇等动物死(冬眠等)了也可以重生,因此他们相信,自己和氏族也是可以死而复生的。世界上没有任何一个原始氏族不信仰生死循环,没有任何一种原始宗教不宣扬生死循环,根本的原因,恐怕一是因为大自然的启发,二是因为原始先民如果没有这样的精神支柱,他们就几乎没有勇气生存下去,更没有动力创造光辉灿烂的文明。他们必须有一个这样的宗教信仰来支撑自己,对抗无数的死亡威胁。原始人的所谓自然崇拜、祖先崇拜等等,说到底还是生命崇拜、求生幻想,这才是人类文明的总根。

第二,日月星辰、花草树木、飞禽走兽等死而复生的经验,先民可以直接获得,但人类自己死而复生的经验,先民却不可能直接获得。于是,他们假借梦幻中的间接、虚幻的经验,“论证”了他们自己和氏族亦可死而复生的幻想。他们普遍相信,灵魂才是生命的真正所在,肉身不过是灵魂暂时的依附之物而已,肉身虽死,但只要妥善保护灵魂,那么,灵魂便可以重新找到依附之物,从而使生命获得复活。

第三,在原始社会,世界上有无数种族,无数的葬式,无数的葬礼,但其核心只有一个,帮助死者复活。在拙著《中国神话研究》第三章“复活神话”里,我曾指出,在旧石器时代末期,氏族尚未诞生或诞生之日尚浅,故全球先民葬式,常常头朝东方日出之地,这是盼望自己像太阳那样重新升起;到新石器时代,氏族产生既久,各族都有送子民回到“山”上即氏族墓地安葬的传统,根本的目的是要重新回到母腹之中去,让母亲再把自己生下来,从而使自己复活。最能反映原始人这一信仰的,是各种各样的“屈肢葬”,即在尸体尚有余温时,将其整理为胎儿在母腹中的形状,目的是方便死者重回母腹,让母亲再把他生下来,这样他便复活了。

第四,由于原始人无法获得死者复活的直接经验,所以他们对死者能否复活,实际上处在将信将疑状态,因此他们为葬礼确定了无数的禁忌,设置了繁杂的礼仪,目的都是为了保护死者复活。在中国的各种宗教礼仪中,葬礼从来就是最繁琐

的,原因就在这里。而七七丧葬礼仪,就要放在这样的大背景下来考察。

原始夏人有无七七丧葬礼仪,迄今我们尚无确证。但从上文所述一七之日祖灵还家,二七之日为祖灵作木主的周人习俗里,似乎已经可以看到后世七七丧葬习俗的影子。《北史》卷九九称东突厥:“死者停尸于帐,子孙及亲属男女各杀羊马陈于帐前祭之。绕帐走马七匝,诣帐门,以刀劈面,且哭,血泪俱流,如此者七度乃止。”东突厥在远古应与炎黄夏周诸族一样同属西北羌戎,且到中古时尚处在原始母系社会,应该较多地保存了远古西北羌戎的原始宗教文化。从东突厥葬礼有意关合“七”的情况来看,我们似乎也可以看到后世七七丧葬礼仪的影子。《魏书·胡国珍传》:“又诏自始薨至七七,皆为设千僧斋。”既称“千僧斋”,则应请“千僧”念经超度亡灵,而以“斋”饭招待“千僧”,说明葬礼中已经掺进了佛教的内容。明汤显祖《牡丹亭·遇母》:“空和他做七、做中元。”《儒林外史》第五回:“自此修斋、理七、开丧、出殡,用了四五千两银子。”《水浒传》中,武大郎被害,武松为亡兄做七七,曾在“断七”之日请来乡邻调查兄长死因。今日中国民间仍然普遍存在着七七丧葬风俗。所谓“七七”、“做七”、“理七”等等,都是指从死者去世之日算起,每七天大祭一次,如此七七四十九天,到第四十九天,再大祭一次,谓之“满七”或“断七”等,丧礼才算结束。古人这么做,当然是为祈祷死者亡魂复活。

我们在读古史时常发现,原始游牧民族常有日出拜日,月出拜月的习俗,礼仪可能十分简单,打个躬,作个揖,了不起跪拜一下,也就罢了。但原始农业、原始民居等出现以后,祭祀礼仪越来越复杂,如今我们读“三礼”,简直让人生厌。礼仪如此复杂,天天祭祀,恐难实行,故古人在一七、二七祭月,其他时间不祭。

同样的道理,有人死后,如果天天大祭,势必很烦,所以每七天大祭一次,平日只要家人略略祭祀一下,这样,氏族和家人才可以承受。至于以“七”为数,且有意关合“七七”,则显然源于原始夏人以“七”为“长生”,以“七七”为“长生又长生”的宗教信仰。

但是,最近2000年来,人为宗教特别是佛教对夏人的原始宗教多有附会,而今人又早已对夏人的原始宗教不甚了了,因此,学者们往往把七七丧葬礼仪的起源追溯到佛教那里去,并称之为“七七斋丧风俗”。如著名民俗学家、宗教学家高国藩先生说:

为什么要规定七日为忌日?因为佛教认为人生有六道流传,在一个人的死与生之间,另有一个“中阴生”之阶段,如童子之形,在阴间正寻求生缘,以七天为一期,如果七天完了,仍然没有寻求到生缘,则可以更续七天,到第七个七天为止,必生一处。所以在这七七四十九天之间,逢七必须进行超度、祭奠。^[12]

近年有报道说,楚史专家张正明先生发现,佛教早在战国时代就已传入中国。即使如此,中国早在原始社会,以“七”为圣数的宗教文化传统就已形成,并随着华夏文化圈的不断

扩大,而影响中国各地。古代印度、西亚虽有“尚七”的观念,^[7](P330)但有无“七七”之说,尚不清楚。如果有,应属巧合;如果无,就只能说明佛教传入中国后有意附会了华夏的原始宗教。华夏诸族尚以“三”、“五”、“九”为极数,因此特别重视“三月三”(上巳节)、“五月五”(端午节)、“九月九”(重阳节),由此,我们联想到“七月七”(七夕)、“七七”,而所有这些数目和节日,都由“阳数”构成,且都取无限长生之意。因此,高先生说“七七”葬俗源于佛教,恐怕是偶尔失察了。

四、牛郎织女考

牛郎织女神话,从《诗经·小雅·大东》一诗来看,或许早在西周就已在民间流传了,故谭国大夫拿这一故事抒发战败民族被西周王室欺凌的悲愤。汉代文人诗《古诗十九首》(迢迢牵牛星)云:“盈盈一水间,脉脉不得语”,则更多地表现二神含情脉脉,却空怀相思,平日不得相见。汉崔寔《四民月令》:

七月七日,曝经书,设酒脯时果,散香粉于庭上,祈请于河鼓、织女,言此二星神当会,守夜者咸怀私愿。

日本学者小南一郎先生说,汉魏两晋,多有七夕晒书、晒衣之类的记载,此时天气虽也适宜晒书晒衣,但这并不是惟一的原因。古人还有七夕挂出死者生前所穿衣服,以招亡灵还归,享受子孙烟火的习俗,因此他推定,七夕晒衣在宗教上的本义,是招祖灵还归享受烟火。^①这一推定很有道理。考察古来七夕风俗,先民无不相信是夜牛郎织女相会,并由此而产生了无数的文艺作品。古人向二神敬献香火,同时也祈祷二神满足子民的“私愿”,这些“私愿”无非是乞巧、乞夫婿、乞子嗣、乞无病无灾、乞谷物丰收等等。从二神的神职来看,他们应该是先妣神、先祖神。从古人特意选在七夕祭祀来看,他们又应该本是夏族的先妣神、先祖神。由于七夕宗教文化广泛传播,二神逐步成了华夏诸族先妣、先祖的通名,如今我国各地包括宝岛台湾都有在七月半前祭祀祖先的习惯,并相信七月半以后的祭祀远没有七月半以前的祭祀好。其间的原因,我们在考证三七、四七不祭月时已经讲得很清楚,恕不重复。

但我们认为,牛郎织女神话的内核,小南一郎先生并没有揭示出来,中国学术界也没有加以关注。

众所周知,自从人类结束群婚制进入对偶婚阶段以来,尤其在中国,生则同房,死则同穴,是所有夫妻的共同愿望。“不求同年同月同日生,但愿同年同月同日死”,“哪个若是先死去,奈何桥上等三年”,是无数青年男女爱情的誓言。老父老母极少同时去世,因此做儿女的选择墓地,大多同时为老父老母选择合葬墓地,待父母全都去世,将其安葬在一起,以满足父母“同穴”的遗愿。这些都是最近几千年华夏诸族的基本风俗。因此,可以概括起来说,先妣先祖无论是活着还是死后,无论是他们的肉身还是他们的灵魂,在最近几千年里,都是在一起的。既然牛郎织女本为原始夏人的先祖先妣,他们为什么平日不在一起,只能一年一度七夕相会呢?这使我产生如下联想:

第一,据杨学政先生研究,如今生活在滇川交界处泸沽

湖畔的藏族、摩梭人、普米族,现今尚处在原始母系社会。他们祭祀祖先,只知祭祀原始女神“巴丁喇木女神”,尚不知祭祀男性祖先。在原始母系社会,子民只知有母,不知有父,故其祖先神只有女神,尚无男神。所以泸沽湖畔三族子民都传说,他们的先妣神与周围众多的男山神结交情侣,过着无拘无束的性生活。他们虽然清楚哪些男山神是先妣的“阿注”,却并不把他们当作祖先神,并不祭祀他们。^[13]

第二,华夏诸族的男性始祖,都是所谓“感天而生”,如华胥氏感“大人迹”生伏羲,姜原感“巨人迹”生周弃,附宝感雷神生黄帝,女登感神龙生炎帝,女节感流星生白帝,女枢感瑶光生颡项,女志吞“神珠”而生大禹,简狄吞“玄鸟卵”而生殷契,女脩吞“玄鸟卵”而生大业,等等。我们认为,这些感生神话都产生于遥远的母系社会末期和父系社会早期,那些感天而生炎帝黄帝等男性始祖的女神,如华胥氏、附宝、女登、女节、女枢、简狄、姜原、女脩等等,应该都是母权制氏族的名字,而炎帝黄帝等等则都是男神的名字和父权制氏族的名字。^[14]那么,那些让附宝等女神生育炎黄诸帝的男神,他们与附宝等女神的关系,便不是后人理解的夫妻关系,而应该只是“阿注”关系。

如果我们把牛郎织女神话放在人类婚姻史上来作一番考察,我们便有理由相信,牛郎与织女,也不是后人理解的那种夫妻,那种先祖先妣,他们之间的关系,恐怕也只是“阿注”关系。原始夏人在进入文明社会以后,不能只像泸沽湖畔的藏、摩梭、普米人那样,只知有母,不知有父;只知祭先妣,不知祭先祖,他们知道本氏族的先妣神是谁,但还必须要追溯一个先祖神。他们还朦胧地记得,先妣先祖的关系,不是后世意义上的婚姻十分稳定的夫妻关系,只是一种“阿注”关系,所以他们的先祖先妣在人间并未一生“同室”,在死后当然也不会永远“同穴”。他们活着时只能偶然相见,死了以后也只能如此。

以上是牛郎织女神话的第一个内核:华夏远古时代的先妣与先祖,并非稳定的夫妻,只是“阿注”而已,因此他们活着不会终生“同室”,死后自然不会永远“同穴”,只能偶然相见而已。

第二个内核是,华夏青年男女在一年一度祭祀祖先之后,可以效仿远祖,纵情野合,重获群婚时代的自由。但只要特定的时间一过,除未婚男女仍然自由以外,参加狂欢的已婚男女必须乖乖地回到自己的家里,扮演自己做丈夫或妻子的角色,等到次年这个时候才可重新获得暂时的自由,如此循环往复。《诗经·鄘风·桑中》记载了周代青年男女私约“桑中”的情况,《左传·成公二年》亦称巫臣与夏姬私约为“桑中之喜”,这些都可以作为我们的佐证。

① [日]小南一郎著、孙昌武译:《中国的神话传说与古小说》,第四章第一节“七月七日——祖灵归还”,中华书局,1993年。本文上引《左传·僖公十年》载,晋献公太子申生灵魂还归之日即为七月七日,或许此类古俗早在三代时即已形成。

中国大部分地区都四季分明,当原始先民度过漫漫寒冬,纷纷从天然山洞、人工地穴中钻出来时,大地回春,和风吹拂,蝶舞蜂飞,充满勃勃生机。对所有的动物来说,丰足的食物即将到来,而且气温合适,正是繁殖后代的最好时节。此时,人类亦春情勃发,青年男女,纷纷“思春”。所以几乎所有的氏族,都有在春天祭祀先妣,祈祷先妣保佑子民一年顺遂的宗教礼仪,而祭祀完毕以后,有的甚至就在祭奠大礼上,青年男女便跳着颇为吸引异性的宗教舞蹈,纵情狂欢,恣意野合。夏族原本生活在如今河南及其以西广大地区,西部虽然春天来得稍晚,但不至于晚到夏历七月。我们推测,七夕祭祀牛郎织女,可能与古人在夏历秋七月举行“秋尝”大典酬谢祖先的礼俗有关,也可能是后人不断对“七”的长生意义进行附会的结果,古人特重“七月七”,如同他们特重“三月三”、“五月五”、“九月九”一样,都是不断附会的结果。因此,我们认为,原本生活在西部的夏族先民,必有春天祭祀先妣,其青年男女在此时放纵的习俗。只是当这一切为后人所知时,夏人的春祭先妣之礼已经淹没无闻,而华夏七夕祭先妣先祖之礼已经影响天下了。

原始氏族在祭祀先妣时,青年男女无论婚否均可纵情狂欢,恣意交媾,时间一过,则其中的已婚男女必须各自回家,就像牛郎织女那样,这样的人类学资料非常之多。如《贵州通志》、《苗俗记》、《瑶传》等书记载,一直到近代,苗瑶(古作瑶,下同)都有此类习俗:

花苗……每岁孟春,合男女于野,谓之“跳月”,择平壤地为月场,鲜衣艳妆,男吹芦笙,女振响铃,旋跃歌舞,谗浪终日。暮,挈所私而归,比晓乃散。

白苗……跳月之习与花苗同。

黑苗……跳月笙歌。又邻寨共建空房,名曰“马朗房”……古州男女亦皆以苟合始。

孟春合男女于野以择偶,名曰“跳月”,即“马朗房”……自正月初三至十三皆跳月之期……十三日跳毕,男吹芦笙于前,女牵带从之,绕场三匝,相携入丛菁间,先为野合,名曰“拉阳”,然必有娠而后得嫁,否则越岁复游牝于牧矣。

粤西……瑶……十月朔祭都贝大王,男女各成列,连袂相携而舞,为之踏歌。意相得,则男号鸣跳跃,负所爱去,奔入岩洞,插柳避人,遂为夫妇。

“坡会”之俗……在桂称为“坡会”,在黔称为“跳厂”,其会期多在“正月年节”、“二月二”、“三月三”、“四月八”、“八月中秋”、“九月重阳”等日,而春期为最多……蛮人妇女,于脱离“做后生”时代之后,其自由权顿缩小,惟于“坡会”之短促时间,仍得恢复其“做后生时代”之原有权力。^①

人类本有追求自由性生活的天性,但随着文明的发展,社会制度对这种天性的限制越来越严,为了解决这一尖锐矛盾,原始氏族逐步形成了一些特殊的礼俗,目的都是给社会这个“高压锅”装上一个“减压阀”,从而维持社会、家庭的稳定,其中最值得注意的有二:

一曰“妇贞而女淫”,即许多原始氏族都允许女子在正式出嫁前广交“阿注”,其丈夫在婚前当然也可以广交“阿注”或者嫖娼,但正式结婚以后,则严禁妻子与昔日的“阿注”来往,严禁所有越轨行为,否则妻子及其非婚姻性伙伴,按习惯法要受到严厉的处罚,直至被处死。

二曰允许已婚男女一年一度“放牛出栏”,就像牛郎织女七夕相会那样,但只要七夕一过,必须乖乖回家。只有那些未婚男女不仅在七夕之类的特定时间是自由的,平日也是自由的。先民为了给自己的放纵找一个依据,便说他们的祖先如牛郎织女之类也有此类生活,老的牛郎织女既可如此,小的牛郎织女当然可以仿效。

在华夏诸族中,像苗瑶那样的风俗,同样曾经普遍存在,只因时代久远,活的证据不容易找到,宗教神话的证据又“变形”得很厉害,我们要多费点力气而已。

宋玉《高唐》、《神女》二赋都说,楚王游云梦泽时,梦遇神女“荐枕席”,一番“云雨”之后,神女便告别而去,重回高唐。这一神话的内核,不过是说楚王乃至楚人在祭祀先妣时,暂时获得自由,得以野合,但时间一过,则必须各自回家而已。《艺文类聚·岁时部中·三月三日》引《韩诗》曰:“三月桃花水之时,郑国之俗,三月上巳,于溱洧两水之上,执兰招魂续魄,拂除不祥。”但在招来祖灵,拔除不祥之后,则应有《诗经·郑风·溱洧》所写的青年男女纵情欢乐甚至恣意野合之类的活动。四川广汉博物馆藏有几千年前的“桑间濮下”图,形式如连环画,内容便是描写先民在祭祀完先妣桑(先妣象征物)之后男女野合的场景。《诗经·召南·采蘋》写一女子在祭祀祖先的典礼上当“尸”,古代注家均称“无礼”,但为何“无礼”却未明言。郭沫若先生在《释祖妣》一文中,根据“尸”有陈意、卧意推定:“尸女即通淫之意。如《郑风》之《溱洧》、《邶风》之《桑中》,所咏者皆此事。”赵国华先生进一步指出:

祭祀中的核心内容是男女交媾。在祭祀进行中,男女交媾先以“桑林”之舞、“万舞”这类舞蹈的形式表现;祭祀结束时,则以群众性的男女野合来落实祈求生殖繁盛的愿望。但是,上古时“尸女”的存在,说明祭祀中的男女交媾有“群众性”的一种,还有“代表性”的一种。这“代表性”的一种,大约是在大庭广众之中堂而皇之地进行的。^[7](P228—229)

参加这些“群众性”、“代表性”活动的,除了未婚男女外,尚有已婚男女。不过,在活动结束以后,未婚男女仍然可以自由交往,已婚男女则必须像牛郎织女、高唐神女那样各自回家,只有次年的这个时候,他们才可以再次暂时恢复“做后生时代”的权力,依此类推。

五、西王母考

① 林惠祥:《中国民族史》下册,商务印书馆,1996年影印本,第208~231页。中外各族男女青年均有此类习俗,参见吴天明:《苗瑶先民的“马郎妇”现象》,《广西民族学院学报》(哲社版),2002年第6期。

西王母神话中有三个谜团至今无人揭开:西王母的神秘身份,西王母神话何时传入中原,西王母神话何时与牛郎织女神话交融以及为什么交融。现今学术界公认的关于西王母神话的最早记载,当推《山海经》、《西山经》:

又西三百五十里,曰玉山,是西王母所居也。西王母,其状如人,豹尾、虎齿而善啸,蓬发戴胜,是司天之属及五残。

《海内北经》:

西王母梯几而戴胜杖^①,其南有三青鸟,为西王母取食,在昆仑虚北。

《大荒西经》:

西海之南,流沙之滨,赤水之后,黑水之前,有大山,名曰昆仑之丘……其下有弱水之渊环之。其外有炎火之山,投物辄然。有人戴胜,虎齿,有豹尾,穴处,名曰西王母。

此外,《荀子·大略》说“禹学于西王母”,《大戴礼记·少间》说“昔舜以天德嗣尧……西王母来献其白琯”,焦延寿《易林》卷一说“稷为尧使,西见王母”,王充《论衡·无形篇》也说“禹与益会西王母”,虽然都把西王母与中原华夏的交往史追溯到舜禹之时,但因这些记载都仅见于晚周两汉著述,为审慎起见,学者们一般都不采信,而认为西王母神话传入中原开始于东周^②。

在讨论西王母神话何时传入中原以前,我们先就西王母神话的一些基本问题,特别是西王母的名称、神像、神职等作点讨论,以揭示西王母的神秘身份。这两大问题是搅在一起的,必须设法理出头绪。

第一,“西王母”是人名、族名、国名。上引《山海经》中的三段文字,都以“西王母”为人名。《荀子·大略》“禹学于西王母”注:“西王母,西羌之贤人”。《竹书纪年》说周穆王“西征昆仑邱,见西王母”,《尚书大传》、《大戴礼记·少间》、贾谊《新书·修政语》、焦延寿《易林》卷一等等,也均以“西王母”为人名。吴晗认为“西王母”是西戎之人。《荀子·大略》注称其为“西羌之贤人”。三代之时,中原华夏称西北诸游牧民族为“羌”,或“戎”,或“羌戎”,所以二说并不矛盾。《尔雅·释地》称“西王母”在中原之西,为“四荒”之一,《穆天子传》卷四称“西王母之邦”在“群玉山以西……三千里”,均以西王母为族名、国名。原始社会以人为族名、国名是很普遍的现象,如黄帝为轩辕,其子孙则为“轩辕国”。犬戎既为犬戎族始祖名,又是族名,还是“犬封国”国名,^③均其例。

第二,关于羌戎的问题。羌戎本是西北游牧民族的总称,其与中原华夏诸族的交往十分之早。华夏诸族中,炎黄夏周四族均本为羌戎。炎帝姓“姜”,当即“羌”。黄帝族和夏族,据新石器时代文化遗存来看,二族的文化遗存均在今河南及其以西广大地区,而这一带正是羌戎的地盘。武王灭纣后,虽以华夏正宗自居,但周人本为羌戎,即使在西周王国内,也几乎每一座高山上都早已有羌戎。^[15]西王母族应是在三代时仍生活在西北的一个羌戎氏族。

华夏族形成后,各个氏族之间形成了一个宗教文化相近

的利益集团,这从周武王分封诸侯的情况即可看出。李亚农先生在研究了古代土壤学之后发现,武王把自家兄弟子侄大多分封在肥沃的黄土层地带,把炎、黄、太昊、少昊、尧、舜、夏、商等华夏文化圈中的古老氏族大多分封在黄土冲积地带,而把羌戎蛮夷则统统赶到偏远贫瘠的地方和崇山峻岭之中。^[15]各个氏族总要寻找雨水丰沛更加富庶的土地,西北羌戎沿黄河长江东进,常常受到华夏的阻拦,因此他们中的许多支系便转向了雨水丰沛土地肥沃的西南。如今西南地区的彝、纳西、傈僳、土家、白、普米等民族,都本是西北羌戎的后裔。^[16]因此,我们可以假借这些民族的宗教文化资料,对西王母族作些研究工作。

第三,西王母的神像,为“豹尾,虎齿而善啸,蓬发戴胜”,估计是一个半为女人半为老虎的形象。炎黄夏周四族,本为羌戎。炎帝族是否以虎为图腾,尚无确证。1987年8月,考古工作者在河南濮阳西水坡仰韶文化遗址发掘出距今6400多年的用蚌壳做的“龙”和“虎”,说明黄帝族同时以龙、虎为图腾。夏族周族以虎为图腾,柏贵喜先生有详细考证。^[16]这说明西北羌戎多以虎为图腾。原始氏族各有自己的图腾,其先妣神先祖神的神像,亦往往为半人半自然物,如鱼族祖先多为“鱼人”,如“鲛”,左为鱼,右为人,即半人半鱼,后为“美人鱼”。鸟族祖先多为“鸟人”,如帝尧即鸟头人身。蛙族祖先多为“蛙人”,如仰韶文化遗存中即多有人蛙一体纹,“女娲”当即“蛙人”,等等,估计西王母应该是“虎人”。

远古羌戎及其遗裔,常有所谓的“雉祭”之礼,由女酋长扮作“雉”(母虎王),叫“雉人”,率领子民举行驱鬼仪式,以保护氏族活着的子民远离恶鬼,长生不死。在出殡时作“开路神”,以保护氏族死者的灵魂不受恶鬼打扰,顺利复活。据唐人王瓘《轩辕本纪》记载,黄帝次妃“嫫母”就是这样的“雉人”。《周礼·夏官》有“方相氏”,此即《后汉书·礼仪志》中所谓的“雉人”。西北羌戎在西南的遗裔,大多称虎也称自己的氏族为“雉”、“罗”、“猓”,或“罗罗”、“猓猓”等,其记录这一语音或相似语音的汉字,大概有三四十字之多。林惠祥先生在研究中国民族史时,曾辟专章介绍,^[17]可见这一族系在西南支系之复杂,后世人口之众多,信仰之古老。

以上材料可佐证西王母族的确为虎族,西王母神像的确为半为女人半为母虎的神像,还可说明《山海经》中称西王母主“五残”当即主杀戮恶鬼之意。

第四,西王母“蓬发戴胜”的问题,日本学者小南一郎先生曾根据汉人所画“胜”、“玉胜”、“金胜”,而证明“胜”为女子纺织用具,平时插在头发中,用时取下。^[2](P41—56)由此可推定,西王母族很早就有纺织业,西王母在羌戎神话中不仅

① “杖”,郝注以为是衍文。

② 辰伯(吴晗):《西王母与西戎——西王母与昆仑山之一》,见《清华周刊》,第36卷第6期。日本学者小南一郎亦主是说,见[日]小南一郎著、孙昌武译:《中国的神话传说与古小说》,中华书局,1993年,第57页。

③ 封、戎一声之转,当可假借。

是虎神、先妣神、主“五残”杀恶鬼之神,还是一位纺织神。西王母神话传入内地后,其虎神神职、先妣神神职被强化,“五残”神职被分别并入“方相氏”(保活人安全)、“开路神”(保死者灵魂安全),纺织神神职则被并给织女神了。她惟一保留的纺织神特色,便是从头上取下“胜”,在牛郎织女之间划了一条天河,以阻隔这对青年男女平时相见。

第五,关于“西王母”的名字。《山海经》、《竹书纪年》、《荀子·大略》、《尚书大传》、《大戴礼记·少间》、《淮南子·览冥训》、《壁形训》等,均称其为“西王母”。贾谊《新书·修政语》、焦延寿《易林》卷一、《后汉书·张衡传》引《思玄赋》等,则称“王母”。魏晋以降典籍,亦多称“西王母”、“王母”,但亦偶有称“西王”、“西母”者,如《隋书·虞绰传》引《大鸟铭》即称“西王”,晋傅玄《正都赋》即称“西母”。^[18]

在华夏文化圈中,“王”指始祖神兼创世神,三横表示天皇、地皇、人皇,一竖贯之,即表示创造天地人三皇者。我疑心,“西王母”的“王”字,是华夏族而且很可能是周人加上去的。周人特别喜欢称自己的领袖为“王”,而且在殷墟卜辞里,“西王母”称“西母”,在周人典籍里,才开始称她为“王”。

陈梦家先生早就发现,殷墟卜辞中有“西母”字样,因系孤证,无法证明“西母”是否为“西王母”,为审慎起见,他只能推定西王母神话从东周开始传入中原,因为西王母神话在《山海经》、《竹书纪年》等东周典籍中有确切记载。^[19]小南一郎先生也因相同原因,而作出了相同的结论。^[2](P24)我们如今可用羌戎遗裔的方言证明,殷人讲的“西母”就是周人讲的“西王母”。据柏贵喜先生研究,《周礼·夏官》中的“方相氏”,就是王雱《轩辕本纪》中的“嫫母”,也就是《后汉书·礼仪志》中的“傩人”。柏贵喜先生说:

嫫母又作姆嫫,嫫读作莫、摩或膜,是轩辕和周发源之古羌戎巫名的音读。《穆天子传》记载:西周时,穆王西行至羌戎域内的黑水、群玉之山、若山、文山等处,均由一个称之为“西膜”的女酋长进贡或献食。此“西膜”之“膜”同“嫫”,故西膜也是一个女巫。今日古羌戎遗裔彝族仍称女祭司和女奴隶主为“西摩”(又译作“西膜”)……故彝族“西摩”西周“西膜”与方相均同源于黄帝时之“姆嫫”。^[16]

《彝文丛刻》中有《帝王纪》,这是古代羌戎遗裔云南彝族最古老的口传历史。根据《帝王纪》,我们可知,彝族人认为人类的始祖神名叫“希母遮”。^[20]“希母遮”、“西摩”、“西膜”,应该就是卜辞中的“西母”。“西”字上古音“ya”,“羲、仪、娥”诸字亦然,故“常羲、常仪、尚仪、嫦娥”上古均当读若“蟾”,“西母、西膜、西摩”上古均当读若“母”,“母”为单音,双音则为“姆妈、嫫姆、妈妈”等等,这与今日小儿称母亲全然相同。羌戎不仅以此音读称母亲,也以此音读称自己氏族传说中的始祖神虎,和后世扮作老虎的先妣神以及氏族女酋长。^[13](P148)古人以“母、姆、某、媯、媒”等称先妣神及母亲,其崇拜梅树者亦以此音读指梅树,道理也在这里。世界各国无论古今,均以“妈”、“妈妈”的音读称母亲,远古先民也常以此音读称本氏族的图腾,盖因这一音读为小儿最早之发音,母亲为小儿最

早熟悉的人,而图腾本为先妣、母亲之象征。这些语言学资料表明,殷墟卜辞中的“西母”,就是晚周典籍中的“西王母”、“王母”。由此我们可以推定,西王母神话最晚从殷代开始传入中原,西王母的本像是西北羌戎的虎神兼先妣神,用羌戎遗裔、泸沽湖畔摩梭人的话来说,便是“喇美”,即“母虎王”,^[13](P143—144)她的子民们当然就是一些大大小小的“喇”、“罗”,也就是后来用作贬意的“小喽罗”。《山海经·海外北经》有“罗罗”,《西次三经》有“陆吾”,皆为“母虎王”的音读。古人祭神驱鬼有“傩人”,此即“母虎王”,其下尚有“十二兽”,此即“小喽罗”。语言学家为“喽罗”诸词溯源时,尚未真正找到源头。

以上我们揭示了西王母的本像为西北羌戎的“母虎王”,西王母神话最晚从殷代即已开始传入中原,那么,西王母神话何时与牛郎织女神话交融,为什么交融呢?

西王母神话当在殷代即已传入中原,牛郎织女神话当在西周即已在民间流传,但我们见到的两大神话交融的文字,却最早见于明清之际的载籍。所以范宁先生认为,西王母神话进入牛郎织女神话,始于明清之际。^[21]

小南一郎先生不同意范宁先生的意见,他根据汉人所画的“玉胜”图(王母头上有“胜”),而《荆楚岁时记》及其隋杜公瞻注均记载“七”日行事多有“胜”的情况,而推定两大神话交融最晚在六朝,很可能在汉代。^[2](P43—49)这一推定很有道理,我再补充一个证据,用汉代人的两幅画像石刻,可证明两大神话交融最晚在汉代。

第一幅是汉代画像石刻《嫦娥奔月》,^[22]图左为月神,月中有蟾蜍;月神下方有几颗星,就是古人讲的“跂”,后来变成了织女;图右为牵牛星,但尚无牛郎和老牛的形象;图中为嫦娥,人首龙身,正向图左的月中奔去。

第二幅也是汉代画像石刻,叫“牵牛织女星宿图”,出自河南安阳,^[2](P4图二)图左为月神,月中有玉兔,远古月中本无玉兔,汉人将“嫦娥”一神一分为二,一为“蟾”,一为“蜍”,“蜍”字上古与“兔”同音,故讹为兔;月神下方的“跂”星诸星中,已经有一个跪着的女子,她应该是织女星,这就是说,上有月神嫦娥(玉兔),下有织女星;图右的牛郎星,已经被刻画为牛郎牵着老牛的形象;原在牛郎星、织女星之间的奔月的嫦娥,则被画作头朝月神、织女星方向的虎神即西王母了。

牛郎、织女两个星座中间的群星,汉人或者想象为龙神嫦娥,或者想象为虎神即西王母神,这就是说,最晚在汉代,西王母就与嫦娥划上了等号,成为华夏诸族的先妣神了。

《山海经·西山经》虽然说过西王母“司天”,但并未具体说明她是天上的什么神,处在什么位置。因此,比较可靠的推断是,在汉代的时候,西王母神话与牛郎织女神话开始交融,而且西王母处在牛郎织女之间,阻隔了二神的交往,这里头似乎已经可以看到后世神话所说的西王母禁止牛郎织女平日相见的故事的踪迹了。

但我们仅仅证明西王母神话融入牛郎织女神话最晚开始于汉代,这是远远不够的,因为这不能说明两大神话交融

的真正原因。我们认为,应该从中国乃至人类的婚姻史上来讨论两大神话交融的原因。

人类在相当漫长的时间里,只有血缘团体,实行杂交,没有所谓的婚姻。后来虽然先后排除了异辈杂交和兄妹姊弟通婚,规定性伴侣必须属于不同的血缘团体,但仍然实行群婚制:甲族男子为乙族女子的共同丈夫,乙族男子为丙族女子的共同丈夫,依此类推,这样就产生了母系氏族。在母权制的晚期,由于男子不愿再把自己嫁给妻子,而使自己受制于妻族,不愿再让妻族成员继承自己创造的财富,而只想让自己的亲骨肉继承自己的遗产,他们便强行把自己的姐妹嫁出去,强行把妻子娶回来,这样便逐步出现了父权制,出现了偶婚。这一婚姻形式的最大特点,是丈夫要享有对妻子的独占权,至少在婚后不容许其他男人染指。但是,人类具有性爱自由的天性,先民非常怀念过去无拘无束的性生活,为了解决人类文明与人类天性的矛盾,许多氏族便想了一个折中的

办法,允许青年男女在每年春天祭祀先祿时放纵一天或几天,在这段时间里,青年男女无论婚否,都可以自由野合,纵情享乐。但只要过了这段时间,已婚者必须回到各自的家里,扮演自己做丈夫或妻子的角色,等到明年祭祀先祿时才可再放纵几天,如此这般,循环往复,直到当事人对性爱再无兴趣为止。牛郎织女神话实际上正是这样的一个神话,它所记录的生活内容本是华夏诸族青年男女七月七日夜祭祀先妣月神织女神时放纵野合的情境。这时人类已经大体脱离了群婚时代,因此,这种重温群婚自由的事,只能一年一度(亦有两度三度者)偶尔为之,为社会起一个“减压阀”的作用,所以西王母平时禁止青年男女相会野合,这便是两大神话交融的人类学、民族学、文艺学、民俗学原因。当王母扮演了严禁牛郎织女平日相见的角色以后,她就不再仅仅是西北羌戎的母虎王,还是华夏诸族先妣神的通名了。

参考文献:

- [1] (日)和歌森太郎. 年中行事[M]. 转引自(日)小南一郎. 中国的神话传说与古小说[M]. 孙昌武译. 北京:中华书局,1993.
- [2] (日)小南一郎. 中国的神话传说与古小说[M]. 孙昌武译. 北京:中华书局,1993.
- [3] 林惠祥. 中国民族史:上册[M]. 北京:商务印书馆,1996. 202.
- [4] 王国维. 生霸死霸考[A]. 观堂集林:第一册[M]. 北京:中华书局,1959.
- [5] 赵国华. 生殖崇拜文化论[M]. 北京:中国社会科学出版社,1990. 180.
- [6] 吴天明. 中国神话研究:第三章[M]. 北京:中央编译出版社,2003.
- [7] 赵国华. 生殖崇拜文化论[M]. 北京:中国社会科学出版社,1990.
- [8] 杨伯峻. 春秋左传注:第一册[M]. 北京:中华书局,1981. 6.
- [9] (唐)欧阳询. 艺文类聚·天部上·天引[C]. 上海:上海古籍出版社,1982.
- [10] 全上古三代秦汉三国六朝文·全后汉文辑[Z]. (清)严可均校辑. 北京:中华书局,1958.
- [11] (唐)欧阳询. 艺文类聚·岁时部中·七月七日引[C]. 宋刻本.
- [12] 高国藩. 中国民俗探微[M]. 南京:河海大学出版社,1990. 311.
- [13] 杨学政. 原始宗教论·原始二女神[M]. 昆明:云南人民出版社,1991.
- [14] 吴天明. 中国远古感生神话研究[J]. 江汉论坛,2001,(11).
- [15] 李亚农. 西周与东周:第二章[M]. 上海:上海人民出版社,1956.
- [16] 柏贵喜. 雉义新论——雉为虎的文化人类学构说[A]. 中国古代历史文化研究论集[C]. 武汉:华中师范大学出版社,2002.
- [17] 林惠祥. 中国民族史:下册第十五章[M]. 北京:商务印书馆,1996.
- [18] (唐)欧阳询. 艺文类聚:卷六一引[C]. 宋刻本.
- [19] 陈梦家. 古文字中之殷周祭祀[J]. 燕京学报,1936,(19).
- [20] 刘稚,秦裕. 宗教与民俗[M]. 昆明:云南人民出版社,1991. 150.
- [21] 范宁. 牛郎织女故事的演变[J]. 文学遗产,1984. 增刊第一辑.
- [22] 袁珂. 中国神话传说辞典[Z]. 上海:上海辞书出版社,1985.

(责任编辑 王 平)

Textual Researches into “Qixi” from Five Aspects

WU Tian-ming

(Department of Chinese Language and Literature Wuhan University, Wuhan Hubei 430072, China)

Abstract: Religious culture about “Qixi” is very complicated and has great influence. Although a lot of researches have been doing about it in modern and ancient times, in China or elsewhere, the researchers do not seize the essential points. By adopting the methods of historical documents and cultural anthropology, this paper makes an overall research into the whys and wherefores of “Qixi”, and opens up a path for study of related religion and mythology, astronomy and calendar system, immigration of people, folk customs and literature and art.

Key words: seven; “Qixi”; funeral on the seventh day of the seventh month; “the cowherd and the girl weaver”; Grand Old Lady of the West