

## 中韓“牽牛織女”神話的關聯性研究

閻君祿\*

### <目次>

I. 緒言	IV. 中韓“牽牛織女”神話的關聯性研究
II. 中韓“牽牛織女”神話比較研究的現狀	1. 中國牛女神話作為文學原型的傳播與影響
III. 中韓“牽牛織女”神話的類型分析與流傳情況	2. 韓國七夕文學所見牛女神話的傳播與接受
1. 中國牛女神話的類型分析	V. 結語
2. 韓國牛女神話的流傳情況	

### I. 緒言

牛郎織女的故事在中國家喻戶曉，被稱為中國四大民間傳說之一<sup>1)</sup>，眾所周知，這則故事源於“牽牛織女”神話<sup>2)</sup>，與中國傳統的農耕文明有密切聯

\* 홍익대학교 중국어학부 조교수

- 1) 賀學君《中國四大傳說》，“牛郎織女故事與梁祝故事、孟姜女故事和白蛇傳故事並列為四大民間傳說”，浙江教育出版社1989年版。
- 2) 牛郎織女(以下簡稱“牛女”)歷來有諸多叫法，有稱牛女神話者，有稱牛女傳說者，也有稱牛女故事者。關於“神話”、“傳說”和“故事”的異同，前人已多有討論，但是涉及到具體名稱的使用，仍顯混亂。大致而言，三者存在一種時間上的先後關係，正如魯迅《中國小說史略》所說：“昔者初民，見天地萬物，變異不常，其諸現象，又出於人力所能以上，則自造眾說以解釋之，今謂之神話。……迨神話演進，則為中樞者漸近於人性，凡所敘述，今謂之傳說。”(浙江文藝出版社，2000，第8頁)而所謂民間故事者，時間最為晚近，範圍也較神話與傳說為更廣，不過本文的目的在於中韓牛女題材的比較研究，而韓國的“牽牛織女”接近於中國牛女神話的早期形式，也就是說雖然在中國牛女神話已經幾經演變，因此我們可以根據

繫，并在此基礎上產生了“七夕”節日以及相關的“乞巧”等民間行爲，後來這一神話經過民間的流傳和文人的加工，產生了一種牛女愛情的模式，成爲凡人與仙女結合的原型，對後世產生了持久的影響，而到近代又加入“兄弟分家”和“羽衣仙女”的情節，世俗化爲婚姻與家庭的題材，愛情主題被削弱，但仍保留痕跡，於是在今日中國，“牽牛織女”神話呈現爲一種高度複雜的存在形式，其中既包括幾經演變而來的當代“分家型”人間牛女故事，也包含直接繼承牛女神話而來的早期形式；韓國的“牽牛織女”故事，大多被歸爲“傳來童話”一類，與中國牛女故事在神話和傳說階段的早期形態非常接近，因此筆者將這些故事文本一律命名爲牛女神話，不僅僅是爲了敘述上的方便，也是基於二者相似的文本特徵。下文筆者將會對中國大量的牛女神話文本進行分類，從類型上可以看出，韓國的牛女神話與中國的“天上牛女神話”高度相似，屬於同一系統，而與當今中國占主流的“分家型人間牛女神話”屬於不同歷史時期的文本，因此我們的比較研究本質上是一種影響研究，或者說關聯性研究，因爲中韓這兩個神話屬於“同質異文”，本文所要探討和比較的，正是二者之間的內在聯繫。另外，韓國還有一個“仙女與樵夫”的故事，近代以來流傳也相當廣泛<sup>3)</sup>，講述的是樵夫與仙女結合的故事，屬於人神結合的“神聖婚”類型，又以“樵夫與仙女”、“金剛山仙女羽衣”和“樵夫變身雄雞譚”之名在民間流傳，產生大量異文，總量與中國的牛女神話異文相近。韓國的“牽牛織女”與“樵夫仙女”，二者一直獨立存在，由於文獻資料的缺乏，我們無法判斷出二者有無聯繫，但是從文本上看，它們都有“竊衣得妻”的母題，又都屬於人

---

演變過程和時間先後，分別命名爲牛女神話、牛女傳說和牛女故事，但是我們用來比較的對象主要是這一題材的早期形式，所以文中一律稱爲“牛女神話”，不過我們在指稱它的當代文本時，仍然使用“牛女神話故事”的名稱。需要指出的是，這裡我們所說的牛女神話是包含了從古到今的各種牛女故事題材的，而且爲了使研究更加全面，我們是在掌握了大量牛女神話故事異文的基礎上開始這項工作的。

- 3) 据배원룡(裴源龍)《나무꾼과 선녀 설화 연구(樵夫與仙女說話研究)》(집문당, 1993), 樵女故事在韩国古代文献资料中并没有被发现, 记载這則故事的最早资料是1913年由정덕봉口传、정인섭记录的材料, 裴源龍在這本書中共搜集樵女故事異文145則, 規模相當龐大。

神結合的範疇，學界歷來將二者一同作為天鵝處女型故事的亞型，而且樵女故事中有異文明確指出仙女為織女，玉皇大帝也有出現，所以這個“樵夫與仙女”故事應該是受到了中國牛女神話的影響，從故事的完整性來看，它才可以說是韓國本土化的牛郎織女故事，關於韓國樵女故事與中國牛女故事的比較，筆者將另做討論，限於篇幅，這裡只討論中韓兩國的“牽牛織女”神話。

## II. 中韓“牽牛織女”神話比較研究的現狀

在中國，“牽牛織女”神話的研究存在兩種模式，一種是牛女神話故事的獨立研究，一種是將牛女神話故事作為“天鵝處女型故事”的亞型進行研究，而後者的模式始於鍾敬文先生1933年的研究<sup>4)</sup>，他將中國的牛女神話故事放在世界民間故事的範圍內，開創了對牛女神話進行宏觀研究的先河，因此要談“牽牛織女”神話的研究現狀，離不開天鵝處女型故事的研究。天鵝處女型故事在全世界有廣泛的分佈，鍾敬文收集當時中國所能見到的此類文本，分為牛郎織女型、七星仙女型和難題型三種，他首先提出中國的天鵝處女型故事從文獻上可以上溯到干寶的《搜神記》，《搜神記》中的“豫章新喻縣男子”條和唐代敦煌文獻中題名為“句道興”的《搜神記》中“田昆侖”的故事就是其源頭，之後這兩條材料被大量引用，成為牛女神話演變過程中的關鍵線索。其後的研究雖然愈加深入，但主要集中在第一種模式，如考察牛女神話的起源和發生、考證牽牛織女的原型以及與牛女神話有關的民俗研究等等，基於廣闊視野下的比較研究直到上世紀九十年代才開始。金文學(1994)<sup>5)</sup>對中國、韓國和日本天鵝處女傳說的譜系進行了研究，力圖分析天鵝處女型故事從中國到韓國和日本的傳播途徑，提出中國“北方文化”和“南方文化”觀念，認

4) 鍾敬文，〈中國的天鵝處女型故事—獻給西村真次和顧頡剛兩先生〉，杭州《民眾教育季刊》第3卷第1號，1933年1月。

5) 金文學，〈中國日本韓國天鵝處女傳說譜系比較研究〉，《社會文學輯刊》1994年第6期(總第九十五期)。

爲這一故事中“難題型”和“七星始祖型”的南方派經東南亞傳至西日本和奄美諸島，形成日本天鵝處女型故事的難題型，而中國北方的這一故事經朝鮮半島進入日本，形成日本天鵝處女型故事的七夕型。中國北方派的故事經中國東北地區進入朝鮮半島，加上來自蒙古的影響，七夕型因子變弱，演變爲具有韓國民族特性的“樵夫與仙女”故事。于長敏(1998)<sup>6)</sup>對中國和日本的牛女神話進行了比較研究，他從“原型”的角度上探討了日本牛女神話所對應的中國文化因素。

在韓國，對“牽牛織女”神話進行獨立研究的論文也不多見，更多的研究成果也是集中在與牛女神話同屬天鵝處女型故事亞型的樵女故事上面。孫晉泰(1954)<sup>7)</sup>最先從世界範圍內分佈的“天鵝處女型故事”視野下對“樵夫與仙女”故事做了研究，將韓國、中國、蒙古和西伯利亞地區的資料進行了考察，是比較研究的先行者，他特別關注仙女昇天時衝破屋頂的細節，認爲與蒙古資料中仙女順著屋後煙囪昇天的情節近似，因此推斷它與蒙古資料屬於同一系統。權英哲(1969)<sup>8)</sup>將樵女故事分爲五類，進行了細密的內部比較，認爲它源於古代印度的Apsaras神話，發生在印度西北部的Gandhara地區，屬於泛靈圖騰的宗教文化，並推斷了傳入韓國的路徑。성기열(1982)<sup>9)</sup>認爲樵女故事實屬於“鳥女傳說”，起源於北方民族，經過中國受到道教影響，傳至韓國再傳向日本。之後比較研究進入相對沉寂的時期，本世紀以來才重新抬頭。辛源琪(2004)<sup>10)</sup>對中韓兩國的牛女神話進行了專門研究，重點討論了敘事結構和空間，但是由於只選取了兩個經過整理的文本，根本沒有考慮到這則神話的

6) 于長敏, 〈日本牛郎織女傳說與中國原型的比較〉, 《民間文化》1998年02期, 此文又刊於《日本學論壇》1999年02期。

7) 손진태, 《한국민족설화의 연구》, 서울: 을유문화사, 1954, 193쪽.

8) 권영철, 〈금강산선녀 설화 연구〉, 《효성여대 연구논문집제1집》, 대구: 효성여자대학, 1969, 165쪽.

9) 성기열, 〈민담“선녀와 나무꾼”의 한일 비교〉, 《인문과학연구소 논문집8》, 인천: 인하대학교 인문과학연구소, 1982.

10) 신원기, 〈한·중“견우직녀설화(牽牛織女說話)”의 비교 연구〉, 《韓·中민간설화 비교연구》, 보고서, 2006.

大量異文，作者用來比較的對象是韓國的“牽牛織女”神話和中國的“兄弟分家型人間牛女神話”，上文說過，它們屬於同質異文，即它們都是同一系統的不同歷史時期的異文文本，結構上只是大同小異，而且核心敘事都出於牛女神話的早期形式<sup>11)</sup>，二者比較的意義不在於找出多少區別，而是應該弄清楚中韓這兩則神話的歷史聯繫，筆者的研究正是以此為出發點的。노영근(2009)<sup>12)</sup>也對與牛女神話同屬天鵝處女型故事亞型的韓國樵女故事進行了研究，他分析了中國、韓國、日本和蒙古的資料，推斷韓國的樵女故事是以蒙古為起點，傳至中國，經過敘事的變異，又傳到韓國和日本。作者指出，比較研究如果只是單純地比較異同、片面強調地域文化優越性的話，那就失去意義了，比較研究的指向應該是在普遍性的框架之下尋找各自的特性，尋找同一敘事之下各民族內在思維體系的不同。趙珊珊(2010)<sup>13)</sup>將中韓牛女神話分成了三類，即牽牛織女神話(A型)、仙女與樵夫神話(B型)和牛郎織女神話(A+B型)，分別探討了兩國的流傳情況，文章首次梳理了中韓兩國這一神話的分佈情況，比較全面，但是她將歷時性(縱向)的資料與共時性(橫向)的放在一起進行分類，顯然是不妥的，歷時的資料要進行歷史性研究，溯本求源，重點揭示由神話到傳說再到民間故事的演變過程；共時的資料要進行橫向研究，找出各種異文之間共同特徵和規律。作者已經見到了《中國牛郎織女傳說(民間文學卷)》和裴源龍的《樵夫與仙女說話研究》，分類卻並不徹底，比較研究也只是限於類型分析，真正的比較還有待於闡述的深入。

筆者在閱讀大量歷史文獻、收集異文文本和總結前人研究成果的基礎上，試圖對中韓兩國的牛女神話做一次全新的探討。筆者主張，對於牛女神話這樣具有代表性的民族神話故事，必須區分歷時性資料和共時性資料，前者是指關於此類故事的歷史文獻記載，包括史書、古代的神話傳說集、有關

11) 上世紀20年代鍾敬文已經採錄過這個故事，見《陸安傳說》，《北京大學研究所國學門週刊》第1卷第10期，1925年。

12) 노영근, 〈설화의 유형 분류와 비교 연구 試論—“선녀와 나무꾼” 유형을 중심으로〉, 《溫知論叢》第24輯。

13) 趙珊珊, 〈“선녀결연 설화”의 유형과 전승 양상—中·韓 “견우와 직녀”와 “나무꾼과 선녀”를 중심으로〉, 《비교문학》제51집(2010년6월)。

民俗節日的書籍以及同類題材的詩、詞、小說和戲曲等等，後者指的是今日搜集編撰的民間故事集成式的書籍。我們的研究必須立足於共時性資料之上，結合故事所賴以產生的民風民俗和心理機制，對故事的性質、文化意蘊、關鍵要素、核心情節和結構情節等方面展開討論，在此基礎之上，才能進行比較研究，而且對於中韓兩國這樣在文化上有著影響關係的情況，比較研究就不能只局限在找異同，而是應該挖掘二者之間的歷史聯繫，既要看到小異而大同，又要看到似同而實異，並且對此做出合理的解釋。

### Ⅲ. 中韓“牽牛織女”神話的類型分析與流傳情況

#### 1. 中國牛女神話的類型分析

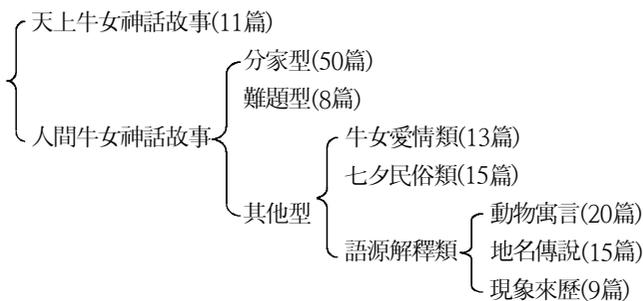
從鍾敬文開始研究中國的天鵝處女型故事開始，中國牛女神話故事的收集就一直在進行，經過幾代學者的共同努力，從點到面，逐步完善。早期學者論文中被徵引的牛女神話不成系統，且比較分散，主要在漢族地區流傳；建國以後，南方少數民族的相關題材被納入採集範圍，被陸續寫進各民族的民間文學資料，為中國境內漢族與其他民族牛女神話的比較研究提供了可能<sup>14)</sup>。在台灣，洪淑苓(1988)<sup>15)</sup>《牛郎織女研究》共收集了27個牛女神話故事，流傳地區從中國的北方到南方共十四個地區，在當時屬於比較齊備的了。其後的搜集工作愈加細密，漆凌雲(2005)<sup>16)</sup>對中國的天鵝處女型故事進行了綜合性的研究，對前輩學者的分類進行了細化，將牛女神話故事歸入“得妻類天鵝處女型故事”中的“沐浴系列”，共搜集到了45則此類異文。直到《中國牛郎織女傳說》五卷本的出現，牛女神話故事的搜集才達到了一個集大成

14) 參見隆豔《牛郎織女傳說情節的豐富變異性——“天牛郎配夫妻”與南方少數民族有關傳說的比較》，載於《西北民族研究》2008年第2期。

15) 洪淑苓，《牛郎織女研究》，台北：學生書局，1988年。見施愛東主編，《中國牛郎織女傳說(研究卷)》，廣西師範大學出版社，2008年，第154頁。

16) 漆凌雲，《中國天鵝處女型故事研究》，北京師範大學2005年博士論文。

的階段，其中“民間文學卷”作為牛女故事題材的民間文學作品集，將1949年以前至今的牛女神話故事做了窮盡式的收集，分為“正傳”和“別傳”兩類，前者是包含有牛女神話故事核心情節的文本，共85篇，後者是牛女神話故事的多向度延伸，共57篇，前後兩類共142篇，除去其中流傳於韓國的一篇，共收141篇，這應該是目前中國境內關於牛女神話故事的最詳盡的一個本子了，事實上，如果只是把是否具備牛女神話故事核心情節作為區別“正傳”和“別傳”標準的話，該書的劃分也不是很清楚，如從55號到64號<sup>17)</sup>的神話故事，很明顯只是有關喜鵲來歷或者鵲橋解釋的延伸性情節，並不具備完整的“兄弟分家、竊衣得妻、織女昇天、七七相會”等情節，應該歸入“別傳”。不過既然“別傳”也是“正傳”的延伸，咱們就得承認在別傳之前，肯定是有牛女神話故事正傳的，只不過故事的講述者沒有提及而已，這樣看來，不管是正傳還是別傳，對分類來講是沒有什麼影響的，將這141篇故事作為整體來進行分類，完全沒有問題。筆者要做的工作是將這些資料按照故事的性質和功能進行分類，提煉出各種類型的核心情節，找出其來源和出處，並對游離於主要類型之外的異文進行適當的說明，最終確定能和韓國“牽牛織女”神話進行比較的点，從而實現對中韓牛女神話的深入比較研究。經過排比分析各種異文，筆者將中國牛女神話故事進行了如下分類：



17) 號碼是筆者根據該書記載的先後順序依次予以編定的，從55號到65號故事，見該書第186頁到201頁。

筆者首先將這141篇資料分爲兩大類，一類命名爲“天上牛女神話故事”，一類命名爲“人間牛女神話故事”，前者其實就是歷史文獻中記載的“牽牛織女”神話在現代的遺留，後者才是現在中國廣爲人知的牛郎織女神話故事。跟後者相比，前者雖然只有11篇，仍然是一個不可忽視的存在，一方面它是中國原發性神話，具有典型的民族特色，由神話到傳說再到今天的民間故事，都能在那裏找到展開的關鍵要素；另一方面它是後者的前身，以它爲基礎，經過變形，加入兄弟分家、竊衣得妻等情節後才形成現代的牛女神話故事，二者是不同歷史時期沉澱到今天的文本，體現了牛女神話故事在中國流傳和分佈的廣泛性和複雜性。筆者將前者命名爲“天上牛女神話故事”，是因爲其主角牽牛和織女都是天上的神仙，故事的展開主要在天上，雖然也有牽牛或織女下凡的情節，大都不脫離天上的背景，故事的骨架還是繼承了文獻中的記載，內容如下：

- ① 織女爲天帝(或天河老人)之女或者孫女，能織雲錦，日日機杼，非常辛苦；牛郎在天河邊種田，勤勞善良。
- ② 天帝可憐他們獨處(或覺得他們可愛)，准許他們結婚。
- ③ 二人婚後只顧貪歡，荒廢工作，天帝大怒，將他們隔於天河兩岸。
- ④ 後來經過王母娘娘(或太上老君)求情，天帝允許他們(或者由於喜鵲或烏鴉傳錯話而導致)每年七月七日渡過鵲橋相會一次。

這類神話故事具有三個辨識性的特徵：一是牛女的身份是天上的神仙；二是牛女婚後貪歡荒廢工作；三是牛女七七相會。而這三個特徵與歷史的記載正相符合，顯然是文獻記錄在今天的遺留，牛女神話在魏晉時期完成以後，其基本框架一直沒有發生實質性改變，直到清末。我們知道牛女神話由來已久<sup>18)</sup>，從《詩經·小雅·大東》開始，《四民月令》、《風土記》和《荊

18) 現代意義上的牛女神話故事，其最終完成當然是非常晚近的事情了，歷史上的牛女神話究竟起於何時，學界有各種看法，鍾敬文(1925)據《淮南子》“七夕烏鵲填河成橋渡織女”的記載說牛女傳說在漢朝已經形成；范寧(1955)認爲“牛郎織女故事的產生可能在西漢，但完成卻在漢末魏晉之間”；王孝廉(1974)把牛女故事的形

楚歲時記》等民間關於節令時俗的書籍都有記載，但是有完整故事情節的，還是要到南朝梁殷芸的《小說》，上面所說的“天上牛女神話故事”與《小說》的情節內容十分相似，因此我們才說它是文獻記載的完整再現。殷芸《小說》內容如下：

天河之東有織女，天帝之子也。年年機杼勞役，織成雲錦天衣，容貌不暇整。帝憐其獨處，許嫁河西牽牛郎，嫁後遂廢織紵，天帝怒，責令歸河東，但使一年一度相會<sup>19)</sup>。

我們來回顧一下牛女神話到民間傳說再到今日牛女故事的發展過程，儘管下面的敘述會涉及到各種文學體裁，但是我們知道民間的口頭文學與文人的書面文學一直是互動發展的，無論是牛女神話、傳說，還是民間故事，都不可能獨立於正統文學之外，他們之間是互相影響的關係，因此梳理牛女神話演變的脈絡，有利於我們了解這一神話的核心情節和關鍵要素，從而能夠更好地把握它的主題和性質。自殷芸《小說》問世以來，牛女神話一直延續它的框架，沒有實質性突破，明代萬歷年間朱名世將殷芸《小說》的情節加以擴充，又參以《續齊諧記》、《博物志》中牛女次生神話的記載，敷演成一部小說，名為《新刻全像牛郎織女傳》，將“牛女婚後貪歡、隔於天河兩

成分為胚胎、雛形和具體化三個階段，結論是“可以推想牽牛織女傳說的具體形成當是在建安以後到南北朝之間(約226—563)”；趙達夫(1990)對牛女故事中牛女渡河相會的情節、烏鵲引渡的情節以及七夕節日形成的時期做了推定，認為“我們認為牛郎織女故事的主要情節及情感基調在東漢末年已經形成”；可是由於出土文獻的發現，牽牛織女被認定為夫婦、其婚姻主題生成的時間被大大提前，根據1975年出土的湖北雲夢縣睡虎地秦簡《日書》的兩條記載，“丁丑、己丑取(娶)妻，不吉。戊申、己酉，牽牛以取(娶)織女，不果，三棄”，“戊申、己酉，牽牛以取(娶)織女而不果，不出三歲，棄若亡。”牽牛和織女至遲在戰國時期就已經由神話中的星辰人格化為現實中的夫婦，並且牛女的婚姻已經被認定為悲劇了。參見劉宗迪(2006)、蔣明智(2007)、李立(2008)、王朝陽(2011)等論文。

19) 這則故事據說見於《齊諧記》、《荆楚歲時記》、《述異記》，但是這些書流傳下來的版本中都沒有記載。今天可靠的材料僅見於明馮應龍《月令廣義·七月令》所引殷芸《小說》，《月令廣義》今見《四庫全書存目叢書》史部第164冊，齊魯書社，1997年，第784頁。

岸”的情節發揮到極致，尤重描寫織女嫁後廢織、牛女耽於淫樂，具有典型的時代特色。其後洪昇的傳奇戲劇《長生殿》“密誓”一折、鄒山的小說《雙星圖》等作品，或借七夕乞巧寫李楊之愛情，或皆牛女故事抒家國之痛，都可視過渡時期的作品，直到清末民初無名氏的小說《牛郎織女》<sup>20</sup>的出現，才標誌著現代意義上的牛女故事正式登場，值得注意的是，這部小說所呈現的牛女故事，與今天廣為人知的牛女故事還不完全一致，而是天上牛女神話和人間牛女故事的結合，敘事空間是從天上到人間又到天界的回歸模式，並且首次出現了“竊衣得妻(毛衣女)”的情節和“兩兄弟型(受到嫂子虐待)”的萌芽，體現了“牽牛織女貪歡誤工”的傳統牛女神話題材向現代意義上牛女故事的轉變，而《牛郎織女傳說(民間文學卷)》中採錄的11篇“天上牛女故事”，其出於這些明清牛女題材小說的痕跡非常明顯，例如吉林省九台市流傳的“七夕的傳說”<sup>21</sup>，與清末民初無名氏的《牛郎織女》小說內容非常接近，可以說它是現代版的“天上牛女故事”，同時又有“金童下界，投生牛郎”的情節要素，充分說明了殷芸《小說》中牛女神話的情節在今天並沒有完全消失，作為文獻記載的遺留，我們當然得把它單獨列為一類，以示與今天占主體地位的人間牛女神話故事相區別。

無名氏《牛郎織女》體現了從傳統牛女神話向現代牛女故事的過渡，它的初始性特徵非常明顯，敘事空間以天上為原點，牛女的分合強調二人的感情，故事的轉振點在牛女婚後貪歡，但是它已經有了“窺浴竊衣”和“兩兄弟型”的情節，可以說是對從上古到明清牛女題材文學創作的繼承和發展。在文學史上，因為這一題材的穩定性，對於文學創作而言，牛女神話已經形成了一

20) 據路工《明清平話小說選》，無名氏《牛郎織女》為上海大觀書局石印本，刻印時間為1910年左右，主要內容為：玉帝身邊的金童因事前往王母宮中，與織女一見鍾情，以心相許。此事為王母所知，將金童貶下人間，投生到河南洛陽牛員外家，自幼受到嫂子虐待，幸得金牛星相助，返回天庭，趁織女洗浴時盜取仙衣，牛女得成眷屬，其後二人耽情誤職，天帝將他們分居於天河兩岸，後經求情，才得以在每年七夕相見。參見周玉嫻《元明清時期牛郎織女文學的傳承與嬗變》，首都師範大學2009年碩士學位論文。

21) 原載《吉林省民間文學集成·九台故事卷》，見陳泳超主編，《中國牛郎織女傳說(民間文學卷)》，廣西師範大學出版社，2008年，第235～236頁。

種原型。然而無論詩歌還是小說，畢竟都屬於文人的創作，對於一般民眾而言，它還是曲高和寡，民眾需要跟自己生活接近的作品，只有能夠反映尋常百姓生活和情感，才能夠得到接受和廣泛流傳，從殷芸《小說》到《新刻全像牛郎織女傳》到無名氏的《牛郎織女》再到今天的11篇“天上牛女神話故事”，其所以未能廣為人知，就是這個原因。而為廣大民眾所喜愛和接受的，無疑是由民眾自己創作而被記錄下來的作品，這就是筆者命名的“人間牛女神話故事”，也就是今天占主流的牛郎織女故事，《民間文學卷》共收此類故事130篇，數量相當龐大，如上圖所示，筆者將其分為三類，即分家型、難題型和其他型。

難題型牛女神話故事主要在中國的少數民族地區流傳，核心敘事更接近韓國的樵女故事，其他類型內容非常龐雜，與韓國的牛女神話並無對應，出於下文比較研究的需要，這裡只分析分家型人間牛女神話故事，其主要情節為：

- A兄弟分家：牛郎從小父母去世，跟著哥嫂生活。嫂子經常虐待牛郎，牛郎無奈提出分家，在老牛指點下，只要老牛和破車。
- B竊衣得妻：老牛告訴牛郎七個仙女到湖中洗澡，偷走最小仙女的衣服，與她成婚。牛郎織女婚後男耕女織，生兒育女，生活幸福。
- C織女昇天：王母娘娘捉拿織女回天，牛郎帶上孩子穿上牛皮去追織女。
- D七七相會：王母娘娘金簪劃下天河，將她們隔於兩岸，允許他們七月七日見面，喜鵲搭橋，牛女渡河相會。

這一類型主要分佈在漢族地區，包含四個基本故事情節，即兄弟分家、竊衣得妻、織女昇天和七七相會。七七相會是所有牛女神話的核心情節，筆者將其命名為分家型，是因為兄弟分家的情節屬於後來加入的，又是跟難題型和其他型牛女神話故事的區別性特征。兄弟分家是傳統宗法制度下社會運行的重要方式，七七相會或者星宿神話反映的是傳統農業社會對於天象星占之學的倚重，竊衣得妻和織女昇天表現的人神之戀的手段和結果，這三種情節對應的恰恰是中國牛女神話的三種主題，我們將兄弟分家情節設為A，竊衣

得妻和織女昇天是共現的，有竊衣得妻必有織女昇天，我們合二爲一，設爲B，七七相會(或者星宿神話)情節設爲C，有的還有“乞巧”等民俗，雖然不屬於故事情節，但是由牛女傳說延伸出來的部分，在有些地方，與故事本體有機結合在一起，我們設爲D。130篇人間牛女故事中，含有A類情節的有33篇，含有B類情節的有39篇，含有C類情節的有38篇，D類比較少，只有5篇，因爲下面的其他類型中專門設了一個“七夕民俗”類，因此D類可以不計在內。依據ABC情節的三種分法取一個最大值，算得分家型故事共有50篇。

這50篇故事，除去2篇流傳地區未詳以外，剩下的48篇中，有38篇出自北方，10篇出自南方，可以看出分家型的牛女故事主要在北方流傳<sup>22)</sup>，特別是中原地區，河南、河北、山東、山西四省竟有20篇之多，近代這些地方牛女題材的戲曲作品<sup>23)</sup>中，前面兄弟分家情節所占的篇幅甚至超過後面三個情節之和，故事的性質已經完全轉變爲家庭題材，矛盾衝突也集中在分家這一情節上面，這一部分的比重明顯誇大了，反映了民眾對傳統牛女題材的接受傾向。“牽牛織女”屬於星宿神話，觀天授時在傳統的農業社會尤爲重要，加之小農經濟社會男耕女織的理想模式，古人很自然地用人間的耕牛和女桑比附天河兩岸隔河相望的兩顆星辰，這便是牽牛織女星辰命名的由來。因爲“盈盈一水間，脈脈不得語”，後人又把他們想像成爲聚散分離的夫妻，演繹成一幕人間的悲喜劇。只不過牛女題材在文人筆下，其抒情性得到更大程度的發揮，牛女神話儼然成了愛情的象徵，這從今人對於七夕的誤解這一點就能看

22) 從一些歷史文獻資料中也能看出這點，首先牛女神話肯定是產生於牛耕爲主的中原地區，這裏歷史上也是養蠶織布的重要發源地，如河南南陽地區。其次北方出土的一些歷史文物也能提供佐證，如陝西省長安縣出土的西漢石雕牽牛織女像，河南洛陽發現的西漢晚期壁畫墓中的牽牛織女星宿圖，都能證明牛女神話在當時的北方地區已經深入人心。參見湯池〈西漢石雕牽牛織女辨〉，《文物》1979年02期。

23) 近代有關牛女題材的地方戲曲中，有京劇、豫劇、梆子、秦腔、呂劇、曲劇、評劇等劇種，也多以北方戲爲主，南方的越劇、粵劇等劇種只占少數。題目多爲《牛郎織女》或《天河配》，豫劇《天河配》的十場戲中，分家情節占了六場，特別是老舅主持分家的場面被大加渲染，這從作爲豫劇傳統劇碼的《天河配》又名《老舅分家》這一點上也能看得出來。參見豫劇《天河配》，邱慧螢主編，《中國牛郎織女傳說(俗文學卷)》，廣西師範大學出版社，2008年，第30~75頁。

得出來。可是一般民眾卻一次次將文人的想像拉回到現實，牛女的愛情回歸到婚姻生活，天上的神話落地成爲人間煙火，這應該就是我們在對牛女神話做歷時性回顧時得到的啟示。

## 2. 韓國“牽牛織女”神話的流傳情況

以上所說，韓國既有與“天上牛女神話故事”屬於同一系統的“牽牛織女”神話，又有與“人間牛女神話故事”共同屬於天鵝處女型故事亞型的“樵夫仙女”故事，是一種雙故事模式<sup>24)</sup>。在韓國，“牽牛織女”神話或稱爲“烏鵲橋”，被認爲是“傳來童話”，相當於中國所說的“民間故事”一類，由來已久，流傳亦廣；“樵夫與仙女”故事，被歸入傳統的“說話”一類，相當於中國“傳說”的概念，流傳範圍更廣，民間認知度更高，因它是“天鵝處女型故事”在韓國的本地化，具有典型的韓民族特色。“牽牛織女”神話本爲韓國所無，純從中國流入，其內容一如上面筆者所說的“天上牛女神話故事”，是受七夕文化影響<sup>25)</sup>的結果，核心情節包括：牽牛織女皆爲天上星辰，但是身份地位不同；牽牛織女婚後貪歡誤工；天帝怒，將他們隔於天河兩岸，許其七月七日相會；烏鵲搭橋，同時伴有乞巧風俗的記錄。不過因爲本非韓民族固有歲時風俗，所謂“乞巧”僅流於形式。現將韓國牛女神話內容簡述如下：

- ① 織女是玉皇上帝的女兒(或孫女)，聰明漂亮，善於織錦；牽牛是天國的牧童(或放牛郎)，喜歡放牛。
- ② 玉帝將織女許配牽牛。

24) 김명교 엮음, 《어른이 되어 다시 읽는 전래 동화》(은금나라, 2004), 開頭兩篇就是“견우와 직녀(牽牛與織女)”(見該書第12頁~17頁)和“나무꾼과 선녀(樵夫與仙女)”(見該書第28頁~43頁),可見即便是在“전래동화”一類，韓國一般都將它們視爲彼此獨立、並行發展的兩個故事。

25) “칠월 칠석은 원래 우리나라에 없던 풍속으로 철저하게 중국의 것을 들여와서 그 내용을 답습한 것으로 보인다.”(七夕在韓國成爲“七月七夕”，原非韓國固有習俗，純從中國傳入，故其習俗內容亦蹈襲中國)，參見《韓國歲時風俗資料集成·三國高麗時代編》，國立民俗博物館，2003年，第470頁。

- ③ 牽牛織女婚後貪歡誤工，玉帝大怒，將牽牛流於天河西邊(東邊、南極)，將織女放於天河東邊(西邊、北極)，允許他們每年七月七日相會一次。
- ④ 天河寬而險，牛女無法見面，極為痛苦，落地為雨，形成洪水。烏鵲聞之，上天搭橋，避免了人間災害，而頭上羽毛因之脫落<sup>26)</sup>。

由此看出，韓國的“牽牛織女”神話與中國的“天上牛女神話故事”如出一轍，情節幾乎完全一致，很難讓我們相信它們不是出於同一系統，因它們不具有異質因素，所以即便是比較研究，也不能做相異性比較，它們之間的關聯性倒是可以探究一番。中國的牛女神話傳入韓半島的較早記錄是在北韓出土的德興里古墳壁畫，繪畫內容為騎馬射鵲和七夕傳說<sup>27)</sup>，根據文字記錄，古墓建於高句麗廣開土王永樂十八年(西元409年)，相當於中國東晉安帝義熙五年，而魏晉六朝之際正是牛女神話定型的關鍵時期，載有“天上牛女故事”的《齊諧記》、《續齊諧記》、《荆楚歲時記》和《小說》均產生於這一時期，這個故事隨文獻進入韓半島，抑或是經過口傳路徑傳到韓半島，雖不得而知，但是德興里壁畫的出土說明，至遲在東晉之際牛女神話已經登陸韓半島了。另外流傳於北韓的一則牛女神話故事也可以和出土文獻相印證：

- ① 天河東岸北端的公主，愛上南端的女王之子，二人婚後美滿幸福。
- ② 北端天帝思念女兒，命天使把她搶了回來，公主想念丈夫，整天啼哭。
- ③ 公主夢見天使指示他們會面，可是天帝從中作梗，把皇宮移到西岸。

26) 根據沈宜麟著、崔仁鶴譯《조선동화대집(朝鮮童話大集)》(민속원, 2009)第65~66頁所載“오작교(烏鵲橋)”故事, 김명교 역음, 《어른이 되어 다시 읽는 전래동화》(은금나라, 2004)第12~17頁所載“견우와 직녀(牽牛與織女)”故事, 《신가정(新家庭)》1935.(양)8월호所載“七夕의 傳說”, (轉引自《韓國歲時風俗資料集成·新聞雜誌編1876~1945》, 國立民俗博物館, 2003, 第424~425頁)內容綜合整理而成。

27) 據《朝鮮畫報》1979年第1期“德興里古墳壁畫”：正中為兩條微變的平行雙線條，作相反的S形，為天河；左側一人牽牛，旁有“牽牛之像”四字；右側一女子，其後一犬，尾卷起，抬頭看女子，女子前上方有“織女之像”四字，其中“織女”二字殘損嚴重，較模糊。……織女頭戴桂冠，裝束高雅，貴族氣息很濃。牛郎也是峨冠博帶，長袍及腳，絕非平民。

④ 從此公主夫婦只能互相遠望痛哭，淚水變成雨水落到大地之。(28)

這應該是“牽牛織女”神話故事在北韓的異文，說它和德興里壁畫相互引證是因為這裏的牽牛和織女身份都相當高貴，有著明顯的貴族化特徵，並且他們沉浸於情愛之中，愛情主題令人印象深刻，這與後世出現的牛女神話故事的婚姻主題還是有一定差距的。中國學界先前在討論這些故事的主題時，認為《小說》中記錄的牛女神話經過了文人的增飾甚至是歪曲，說是牽牛織女貪歡誤工在先，玉帝懲罰在後，七七相會是給他們的絕對寬恕，玉帝形象被美化了<sup>29)</sup>。這種解釋未免拘泥於階級鬥爭化的觀點，文人增飾是肯定的，民間流傳的口頭文學作品不經過文人之手也到不了今天，說是美化了統治者卻倒未必。筆者認為，“天上牛女神話故事”反映了凡人得遇女神的潛意識，是文人對於女神想像的外在表現，它所倡導的是情愛至上，而天帝對於牛女的懲罰也不是什麼統治階級對於愛情和自由的破壞，而是代表一種現實力量對於潛在欲望的阻止。另外，這個故事文本也是文人記錄和民間口傳兩種話語體系衝突與妥協的結果，即牛女神話到傳說再到民間故事，故事內核保持不變的原因在於民間存在一種關於七夕的行爲基礎，如全國各地有關乞巧的風俗，它使得民間信仰落實於實踐，具有可操作性，因此游離於文人話語體系之外，成爲牛女神話傳承的物質基礎。這一故事經由文獻或其他途徑傳到韓半島，牛女情愛主題原封保留，比如，牛女貪歡惹天帝發怒的細節，從中國到韓國，沒有任何改變；但是作爲牛女神話傳播的行爲基礎，七夕因子由於文化的隔膜，到了韓國當地已經減弱，成爲了韓國古代文人筆下一種象徵性符號和背景點綴。

28) 賀學君，〈牛郎織女在國外〉，《名家談牛郎織女》，文化藝術出版社，2006年，第87頁。

29) 袁珂，《中國神話史》，上海文藝出版社，1988年，第318頁。

#### IV. 中韓“牽牛織女”神話的關聯性研究

本文的研究是在對中韓牛女神話故事的類型分析基礎之上進行的，特別是中國的牛女神話故事，本文根據《中國牛郎織女傳說(民間文學卷)》所收集的大量文本，進行了重新分類，明確了各種類型的主題和性質，研究發現，中國的“天上牛女神話故事”和韓國的“牽牛織女”神話故事實屬同類，文本上的差異微乎其微，二者之間更多的是一種影響關係，天上牛女神話故事傳入之後，韓國對其接受的面貌如何，內在的傳承機制和動力如何，都將是討論的重點，因此相對於共時層面文本的比較分析，歷時性的關聯研究更為重要。

##### 1. 中國牛女神話作為文學原型的傳播與影響

牛郎織女的神話故事在今天的中國流傳如此廣泛，而關於它的完整記載卻都是隻言片語，比較完整的只是《齊諧記》、《荆楚歲時記》等書中的記載，還都是佚文，可靠又完整的記錄就更是只有殷芸的《小說》了，這當然不能否定它存在的真實性，只是說在現代牛女神話故事登場之前，文人決定了它的主題取向和存在方式，在文人想像和民間信仰之間，文人主導了話語權，因此，筆者將天上牛女神話的主題解讀為“凡人對於女神的幻想”，牛女婚後貪歡誤工的情節其實是奉行“情愛至上”的結果，裏面毫無疑問加入了文人的想像，這從宋代以前牛女神話題材的詩詞中就能看出來，這些詩詞大都以描寫牛女愛情為主題，或借牛女傳說表達相思離別的情緒，尤以魏晉南北朝為甚。

〈古詩十九首〉第十首：

迢迢牽牛星，皎皎河漢女。……盈盈一水間，脈脈不得語。

傅玄〈擬四愁詩〉：

牽牛織女期在秋，山高水深路無由。

陸機〈擬迢迢牽牛星〉：

牽牛西北回，織女東南顧。……怨彼河無梁，悲此年歲暮。

王鑒〈七夕觀織女〉：

牽牛悲殊館，織女悼離家。

蘇彥〈七月七日詠織女〉：

織女思北汜，牽牛歎南陽。……悵悵一宵促，遲遲別日長。

南朝齊梁之際，將織女貴族化漸成趨勢，或把七夕相會看作風流韻事，或藉以描寫貴族女性不凡的氣度，表現一種企羨心理，或借寫乞巧描摹仕女的嬌美富豔，將它變成了豔詩題材的一種。而下面的幾則材料，通常被學者用來推斷牛女傳說形成的時間，但是在筆者看來，它們恰恰反映了文人對於織女神的想像和戀慕。

劉安《淮南子》卷二〈俶真訓〉篇：

若夫真人，則動溶於至虛，而遊於滅亡之野。……臣雷公，役誇父，妾宓妃，妻織女，天地之間何足以留其志！

王逸《楚辭·九思第八·哀歲》：

就傳說兮騎龍，與織女兮合婚<sup>30</sup>。

這些材料通常都會被解釋為超凡脫俗的遊仙思想，要麼被理解為詞賦家借寫男女之情以寓君臣之義，而恰恰忽略了詩人文士們的心理訴求，那就是對女神的幻想和追求，而織女就是女神原型之一。這些材料並不是孤立的，梳理文獻會發現古代文士追求女神的精神脈絡，從屈原〈離騷〉追求“香草美人”開始，到宋玉的〈高唐賦〉、〈神女賦〉，再到曹植的〈洛神賦〉，無一不是把女神的美描繪到了極致，幻想著能與她交合狂歡，然而高唐神女尚可親近，神女已然不可冒犯了，到了曹植，就只能悵然而返，空做“洛神之陳想”了。〈離騷〉乃是楚地民歌改作，巫山雲雨也在楚地之內，楚人信鬼崇巫，民風接

30) [宋]洪興祖，《楚辭補注》，中華書局，1983年，第326頁。

近原始，故而狂野奔放；而中原文化成熟較早，趨於理性功利，女神崇拜雖然人皆有之，但在“發乎情，止乎禮義”的北方，就不得不有所規避和收斂了，因此以上所引，既有“盈盈水間、脈脈不語”的含蓄，又有“妾宓妃、妻織女”的直白，表現出欲望與禮法的衝突與妥協，而無論是中古文獻記載的牽牛織女神話，還是流傳至今的天上牛女神話故事，其一脈相承的“牛女貪歡，天帝大怒”不正是這種衝突與妥協在神話故事中的反映嗎？而且文人想像與民間信仰也不是截然可分的，民間的女神崇拜也是由來已久，廣為流傳的“漢水女神”就是典型。從《詩經·周南·漢廣》中“漢有遊女，不可求思”所表現的企慕情景開始，到《韓詩外傳》中孔子見到漢江女子亦心有所動，再到鄭交甫遇神女，她們那種“可望不可求、可遇不可求”的神秘性都被極力發揮，最終成爲一種文學原型。

江妃二女者，不知何所人也。出遊於江漢之湄，逢鄭交甫。見而悅之，不知其神人也。……(二女)遂手解佩與交甫。交甫悅受，而懷之中當心。趨去數十步，視佩，空懷無佩。顧二女，忽然不見。靈妃豔逸，時見江湄。麗服微步，流盼生姿。交甫遇之，憑情言私。鳴佩虛擲，絕影焉追？<sup>31)</sup>

“鄭交甫遇神女”被曹植《洛神賦》引爲典故，所以至遲在曹魏以前就已出現，這個故事又是發生在楚地漢江，有人引此以證牛女神話發源就在此地<sup>32)</sup>，並非沒有道理，但是這個故事的意義還在於當時的民間也存在女神崇拜和信仰，因爲這個故事的主角雖然是鄭交甫，但是女神的驕傲、矜持和高貴都出自平民之口，此後的傳說也折射出平民女性的智慧、品性和做派，以至於曹植在描寫洛水之神時，有了重要的參照。至此，文人想像和民間信仰互相參照、彼此啟發所形成的共謀並沒有停止，出自平民之口，假之文士之手，凡人與女神的遇見在歷代都有上演，而且愈演愈烈，竟至於織女耐不住天宮寂寞、私自下凡與書生苟合了<sup>33)</sup>，所以當我們看到朱名世《牛郎織女

31) (舊題)劉向，《列仙傳》，中華書局，1985年影印本，卷上，第20~21頁。

32) 杜漢華，〈牛郎織女流變考〉，《中州學刊》2005年第4期。

傳》中牛女貪歡以至淫亂的情節時，就不以為奇了，這固然是與明代中葉思想解放、情色文學抬頭的時代背景有關，但又何嘗不是文人對於女神的精神迷戀、渴望狂歡以至於感情氾濫的結果呢？只不過此時文人的想像失去了理性的控制，只剩下欲望的狂歡了，也最終背離了民間的信仰，導致“天上牛女神話故事”越來越成為文人信馬由韁的書寫文本，變成了一個封閉的敘事空間；另一方面，明清之際，平民文學的抬頭，平民意識的深入，逐漸產生了普通民眾自己主導的文本，直到清末真正有了煙火氣的“人間牛女神話故事”的誕生。

其實進入宋代以後，關於牛女神話的反思就已開始，彼時理學興盛，批判精神盛行，宋人喜做翻案詩，宋人特有的思辨精神和理性思維，使他們大膽質疑前朝，重新評判歷史。神奇夢幻的牛女神話自然也在他們的評判之列。彼時固然也有張耒〈七夕歌〉之類鋪陳天上牛女故事、對牛女愛情給予同情的詩篇，但是宋代七夕詩歌的轉變與創新卻都是翻案詩，這些詩歌或批判牛女耽情淫亂，或指出乞巧的荒誕，或質疑牛女故事本身的真實性，或對七夕風情民俗給予戲謔，具體如下：

梅堯臣〈七夕詠懷〉：

織女無羞恥，年年嫁牽牛。牽牛苦娶婦，娶婦不解留。來往一夕光，奕奕河漢秋。輕傳人世巧，未知何時休。

司馬光〈和公達過潘樓觀七夕市〉：

織女雖七襄，不能成報章。無巧可乞汝，世人空自狂。

魏了翁〈七夕南定樓飲同官〉：

……何年人號天女孫，使把牛郎擬夫婦。不知此是天關梁，河漢之津有常度。晦明伏見莫非教，肯為文人給嘲侮。

即便是在朱名世的小說產生的明代，也有一股思潮是繼承了宋人的批判

33) 陳翰《異聞集》有“姚氏三子娶織女、須女、婺女”的故事，見《類說》卷二十八（《太平廣記》卷六五引作《神仙感遇傳》）；《太平廣記》卷六十八有“太原郭翰與織女夜合”之事，出自張薦《靈怪集》。

精神，將牛女神話批得一無是處，企圖否定它的存在，如白話小說《靈光閣織女表誣詞》<sup>34)</sup>，取材於瞿佑《剪燈新話》中的〈鑒湖夜泛記〉，借織女之口親自否定牛女婚姻的真實性，用意明顯，用心良苦，而且這種思潮一直延續到近代，可以說從客觀上加速了天上牛女故事的解體。

## 2. 韓國七夕文學所見牛女神話的傳播與接受

上面說到，韓國的“牽牛織女”神話系從中國傳入，所以與中國歷史上記載的牛女神話以及今天尚在流傳的“天上牛女神話故事”屬於同一系統，只是代表不同歷史時期的文本而已，而在今天的韓國，由於文獻資料上記載的口頭文學作品的缺乏，我們無法象研究中國牛女神話那樣勾勒出韓國牛女神話演變的過程，不過藉助韓國歷史上的書面文學作品，仍然可以掌握牛女神話在傳入之後的流傳和接受情況。

韓國歷代文人作品中所表現的牛女神話題材，主要集中在對七夕節日、民間乞巧和牛女愛情的看法上，可以總稱為“七夕文學”。特別是朝鮮時期文人對“牽牛織女”神話的認識，與宋代文人所作的七夕翻案詩有著驚人的相似，可以說他們大體上繼承了宋人對這一神話故事的否定與批判。在朝鮮時期歲時風俗的資料中，關於中國七夕神話的評判都是延續了批判性的思維。

尹善道，《孤山遺稿》卷6，別集 策〈對名節策〉：

烏鵲填河，淮南怪誕之說；瓜果乞巧，柳州憤激之文<sup>35)</sup>。

李珥，《栗谷先生全書拾遺》，卷5，雜著2，〈節序策〉：

世稱七夕，北斗佳人，將嬪於河鼓，此亦可信歟？……牛女之會，出於桂陽妖誕之說，成於柳州乞巧之文，張文潛又從而和之，一人傳虛，萬口傳實。噫，彼星辰之耿耿者，氣之虛凝者也，安有男女之可議也？其果

34) 徐朔方等，《古本小說集成·警世選言》，上海古籍出版社，1991年 影印本，第1~27頁。

35) 《韓國歲時風俗資料集成·朝鮮前期文集編》，國立民俗博物館，2004年，第21頁。

孰知而孰言之耶?不可知而知, 則謂之妄知; 不可言而言, 則謂之妄言, 妄知妄言, 君子所不道也<sup>36)</sup>。

李植, 《澤堂先生別集》卷1, 國書〈答倭人問目〉:

古今雜說以七月七日爲天孫會河鼓之夜, 故中國民俗有乞巧賣磨竭樂之事, 其言其事皆不經, 我國則無之<sup>37)</sup>。

尹善道斥《淮南子》怪誕<sup>38)</sup>, 尚有情可原, 然而柳宗元之文, 只不過借乞巧述其志, 未必真是反對民間乞巧的風俗, 都被尹善道拿來作爲批判牛女神話的論據, 可見其偏見之深。李珣則是站在理學家立場之上, 斥牛女神話爲妄言, 所引“桂陽成武丁”<sup>39)</sup>之事, 爲牛女次生神話, 出自志怪之書, 這些書在理學家看來, 本就荒誕無稽, 不足成說, 本著孔子“不語怪力亂神”的精神, 自然視其爲不經之說。然而從今日民俗學之立場來看, 神話傳說保留上古之遺俗, 反映先民之生活, 爲後世學者提供正史所不載之材料, 自有其價值。宋人之後, 以及朝鮮文士, 用絕對真實性的原則來看這些神話傳說, 不過是求全責備的憤激之言, 然而卻代表了時評的主流。當然最早在高麗時期, 對中國的牛女神話, 也未必全持過激立場, 七夕對高麗的官員而言, 畢竟是歲時名節, 他們不但可以享受到休假的好處<sup>40)</sup>, 還能得到物質的實惠。

李穡《牧隱先生文集》卷13, 〈受祿歌〉:

紀綱國血脈, 俸祿民膏脂。東方立法有所受, 正七七頒恩私。泰山可搖

36) 同上書, 第37頁。

37) 同上書, 第46頁。

38) 尹善道所說“烏鵲填河”之文, 今本《淮南子》無, 見《歲時廣記》卷二十六引, 參見[宋]陳元靚《歲時廣記》, 中華書局, 1985年, 第二冊第297頁。

39) 《文選》謝惠連〈七月七日夜詠牛女詩〉注李善引《齊諧記》: “桂陽成武丁有仙道, 常在人間, 忽謂其弟曰: ‘七月七日, 織女渡河, 諸仙悉還宮; 吾向已被召, 不得停, 與爾別矣。’弟問: ‘織女何事渡河? 兄何當還?’答曰: ‘織女暫詣牽牛, 吾去後三千年當還耳。’明日, 失武所在。世人至今猶云七月七日織女嫁牽牛。”然唐韓鄂《歲華紀麗》、歐陽詢《藝文類聚》皆謂此條出自梁吳均《續齊諧記》。

40) 見《高麗史》卷84, 志38, 刑法, 公式, “官吏給暇”條。

判不移，群臣仰給無愆期。倉官按藉考次第，八列庭下堆如坻。大家豪奴競攘臂，負出倉門星火馳。車攻牛健共叫噪，助以鉦鼓聲相隨<sup>41)</sup>。

因此，更多的時候他們是以一種局外人的態度，享受七夕節假日帶來的悠閒，或者如宋人一般，在他者的立場之上表達對七夕相關風俗的戲謔。

李穀《稼亭先生文集》卷之十六 律詩〈七夕小酌〉：

平生足跡等雲浮。萬裏相逢信有由。天上風流牛女夕。人間佳麗帝王州。笑談款款尊如海。簾幕深深雨送秋。乞巧曝衣非我事。且憑詩句遣閑愁<sup>42)</sup>。

北韓出土的德興里壁畫說明牛女神話至遲在南北朝時期就已經傳入韓半島，而此時牛女神話主體已經定型，牽牛織女的天上身份、烏鵲搭橋的情節<sup>43)</sup>和七夕乞巧的風俗也已具備。不但如此，連牛女次生神話都已產生，如“桂陽成武丁”的故事、張騫乘槎見牛女的故事等等，皆出自《搜神記》、《齊諧記》、《博物志》等志怪小說，而這些小說早在高麗時期就已經傳入<sup>44)</sup>，因此牛女神話很可能是隨著這批文獻傳入半島的，而且傳入的都是牛女神話的早期形態，上面提到的殷芸《小說》記載的牛女神話，到今日韓國流傳的“牽牛織女”神話，並未發生重大變異，不像中國，除“天上牛女神話故事”等少數異文以外，牛女神話完全轉變為人間的牛女故事。那麼韓國的牛女神話能夠保持原有內容的原因是什麼呢？

神話傳播的考察與研究，一般存在三個層面，即民間信仰、節日風俗和口傳模式<sup>45)</sup>。民間信仰是神話傳承的內在動因，節日風俗屬於神話傳播的行

41) 《韓國歲時風俗資料集成·三國高麗時代編》，國立民俗博物館，2003年，第249頁。

42) 同上書，第250頁。

43) 范寧認為，《淮南子》或《風俗通》之佚文皆不可靠，最早的鵲橋記載，應以梁庾肩吾的〈七夕詩〉為最可靠：倩語雕陵鵲，填河未可飛。

44) 根據文獻記錄，高麗宣宗八年(1091)以前中國志怪小說類的代表作品《搜神記》就已經傳入韓國，見《高麗史》“世家10 宣宗8年 丙午條”。

為基礎，口傳模式又是傳說的表層形式，因此判斷一種神話傳播的廣度與深度，應從這三個層面來審視。中國的牛女故事起源於星系神話，而中國又是傳統的農業社會，農業耕種依賴天文氣象，因此中國古代的天文曆法是社會制度的重要組成部分，牽牛和織女屬於二十八星宿中的北方七宿，牛宿下又有河鼓三星與織女三星，古人觀天文知地理，所以牽牛和織女的形象本是天上的星辰，後來被賦予人格，用來跟人間的放牛郎和紡織女做比附，從《夏小正》開始，《史記·天官書》、《晉書·天文志》和古代的占卜之書對牽牛織女二星都有明確記載，古代又習慣以天象來排列人間的宮闈橋樑等建築，今天出土的牛郎織女畫像既反映了古代人的星辰崇拜和信仰，又是當時實際生活的再現，如有人考證出牛郎原型為上古王亥與叔均，織女原型為女桑之神<sup>46</sup>，即便是找不出這兩個原型的明確對應，牛郎和織女作為中國傳統男耕女織社會的主角，其含義也是毋庸置疑的，因此有關七夕的節日風俗就是在這種信仰的基礎上產生的。

在上古，牛是用來祭祀的，因此，《史記·天官書》說“牽牛為犧牲”，後來才用於牛耕，牛宿中的河鼓三星，又主軍鼓關梁，然而今天七夕活動中關於牛的風俗已經少見<sup>47</sup>，現在七夕的主要風俗就是乞巧，是古代勞動婦女對提高紡織技術與能力的期待，也寄寓了她們對美好生活的渴望。當然這也是從古而來，《史記·天官書》言織女為天帝外孫，《史記正義》又言其“主布帛裁制嫁娶”，因此後來的歲時風俗類書籍將其功能發展為乞巧。

七月七日為牽牛織女聚會之夜，是夕，人家婦女結彩穿縷，穿七孔針，或以金、銀、鑰石為針，陳幾筵、酒、脯、瓜果、菜於庭中，以乞巧，有喜子網於瓜上，則以為符應。<sup>48</sup>

45) 邢莉，〈民間制度視野下的“牛郎織女”傳承—從織女形象與習俗談起〉，《民俗研究》2008年第4期。

46) 王孝廉，〈牽牛織女的傳說〉，台北《幼獅月刊》46卷1期，1974年。

47) 在中國黔東、湘西地區還存有用牛來祭祀以及吃牛的古老民俗，載《中國民間故事集成·貴州卷·松桃苗族自治縣資料本》，又見陳泳超主編，《中國牛郎織女傳說(民間文學卷)》，廣西師範大學出版社，2008年，第171~174頁。

七月初七日，其夜灑掃於庭，露施几筵，設酒脯時菓，散香粉於筵上，以祀河鼓、織女，言此二星辰當會。守夜者咸懷私願，或云見天漢中有奕奕白氣，有光耀五色，以此爲征應，見者便拜，而願乞富乞壽，無子乞子，惟得乞一，不得兼求，三年乃得言之，頗有受其祚者。<sup>49)</sup>

今天中國各地七夕這天除了延續古代的乞巧風俗以外，七夕民俗也是各式各樣、五花八門。有的地方製作七夕食物，有的地方女子洗頭等等，不一而足。可是在韓國，這一民俗由於沒有文獻的支持，也沒有風俗的保留，七夕只是作爲中國的一個傳統節日被傳了進來，並未實現本土化。上文說過，牛女神話在魏晉南北朝時期已傳入韓半島，可是關於七夕的記載要到高麗後期才出現。

壬申，七夕，王與公主祭牽牛織女於內庭<sup>50)</sup>。  
(《高麗史》卷38，世家38，恭愍王2年7月 壬申日)

自高麗始，七夕之時，作爲國家歲時儀禮，每年都要舉行秋祭，僅此而已。到朝鮮時期，國家也只是在七夕這天舉行簡單的茶禮，與正月元日、仲春、仲秋等節日相比，還遠遠談不上國家大典。在朝鮮時期文人的記載之中，要麼重複中國文獻中關於牛女神話和七夕風俗的記載，要麼承接高麗文人的餘緒，將乞巧等民俗斥爲不經之談，當然趁節日之際，舉行詩會，感時傷懷，唱和酬作還是有的，並且留下了很多作品。

李健命 《寒圃齋集》卷之一 詩〈七夕〉：

天上二星會，人間一葉飄。爭看蛛綴果，誰遣鵲成橋。異事無徵信，佳辰慰寂寥。停杯吾欲問，河漢正迢迢<sup>51)</sup>。

48) [梁]宗懷，宋金龍校注，《荆楚歲時記》，山西人民出版社，1987年，第55頁。

49) [晉]周處《風土記》，見《太平御覽·時序部十六》卷三十一，《四部叢刊》子部三編《太平御覽》第2冊。這裏周處點出了乞巧者同一行爲下各自不同的動機，頗值得玩味。

50) 《韓國歲時風俗資料集成·三國高麗時代編》，國立民俗博物館，2003年，第249頁。

李夏坤《頭陀草》冊八詩〈七夕有感〉：

天上何所有，星辰森成行。蒼蒼積氣中，群精耀光芒。古人強立名，厥義誰能詳。牛女亦偶爾，位著正相望。世俗妄傳會，醜誣固萬方。七月七日夕，烏鵲填天潢。歡娛輟鳴梭，會合儼明粧。洗車霏雨澤，乞巧薦酒漿。此事誠荒誕，傳說幾千霜。愚者信不疑，賢者騁詞章。人生稟血氣，牝牡自天常。靈星本非人，寧復感陰陽。此理甚昭著，孰爲侮上蒼。天人感應際，但可占災祥。我今作此詩，聊以破荒唐<sup>52)</sup>。

其實，韓國的主要歲時風俗大多在傳入的同時是伴隨著理學的影響的，因此傳入以後經歷了很多變異過程，從以上詩篇中也可看出關於七夕文化的影響到朝鮮後期日益減弱，這種傾向到近代日趨明顯，有人統計過從韓末到光復之前發行的報刊雜誌上面記載的韓國歲時風俗<sup>53)</sup>，筆者從中發現關於七夕的記錄只有8條，占1.8%，刊登的相關照片只有1張，分析指出，當時對於七夕的報導僅限於對牛女神話的由來進行簡單的介紹，因此可以說七夕的節日民俗在韓國近代幾近消失。那麼牛女神話在當代韓國的處境又如何呢？筆者翻檢韓國《口碑文學大系》的索引，以“牽牛和織女”爲名的口傳說話，一篇也沒找到。

以上從民間信仰、歲時風俗和口傳模式三個方面分析了牛女神話在中韓兩國的傳承情況。中國方面，牛女神話雖然由來已久，但是文人主導了傳承的話語權，在星系神話的基礎上將牛女二星人格化，藉由女神崇拜的傳統，主要刻畫牛女之間的愛情，後期則出現了渲染牛女情愛至上的情節，使得這一神話故事與民眾期待脫節，背離了一般平民祈福乞巧的初衷，造成了牛女神話走向封閉的敘事空間，今天的“天上牛女神話故事”雖然還在流傳，但是與在今日占主流的分家型“人間牛女神話故事”相比，已經嚴重萎縮，就是這

51) 《韓國歲時風俗資料集成·朝鮮後期文集編》，國立民俗博物館，2005年，第374頁。

52) 同上書，第384頁。

53) 강정원, 〈근대 신문 및 잡지에 나타난 세시풍속〉, 見《韓國歲時風俗資料集成·新聞雜誌編1876~1945》, 國立民俗博物館，2003年，第617~643頁。

個道理。韓國方面，牛女神話從傳入之時，便受到了理學思辨精神的挑戰，同時又因缺乏民間習俗的支持，因此牛女神話在近代影響甚微，尤其是節日民俗方面，今天在韓國名為“牽牛織女”的傳來童話，雖然也有流傳，但是與中國牛女神話的原始內涵，已經相去甚遠，這是由於牛女神話所植根的文化土壤似同而實異的結果。

## V. 結語

本文運用歷時和共時的方法對牛郎織女故事進行了綜合的、立體的研究。在共時方面，本文依據新近出版的《中國牛郎織女傳說·民間文學卷》等資料，對現今的牛郎織女故事做了一次全面的分類整理工作，在資料的掌握上面基本上做了窮盡式的處理，這是比較研究的前提，因為只有掌握了比較對象的性質和主題，才能找出比較的點，做出有意義的價值判斷。筆者的分類如同文中所示，主要根據故事的發生空間和歷史傳承特點將現有資料分為“天上牛女神話故事”和“人間牛女神話故事”，儘管後者占主流，前者卻不可忽視，因為韓國流傳的版本正與前者近似，或者說它們是一個歷史性文本，二者之間的區別只在歷史的時間軸上有意義。而在中國占主流的人間牛女神話故事，與韓國本土化的牛女故事，也就是樵夫與仙女的故事，二者的比較也更有意義，限於篇幅，只能另作他文研究。

在歷時層面，筆者在廣泛借鑒前人研究成果的基礎上，對牛女神話演變的脈絡做了全面的梳理，發現這個文本是民間傳承和文人想象共同運作的結果。牽牛織女本是天上星辰，星宿神話是農耕社會的信仰基礎，古人觀天敬時，賦予牽牛織女星以神格，古代的天文曆法和星占之書又規定了牛女星神各自的功能，逐漸形成了七夕傳說，建立了民間乞巧等行為機制，所以牛女神話歸根到底起於星宿神話以及由此形成的節日民俗。由天象自身的特徵，引發了文人雅士的想象，牛女被想象為夫妻或戀人，尤其是織女，加入到文人仰慕和崇拜的女神序列，於是神格蛻變為人性，人性產生人情，牛女愛情

遂成爲固定模式，開始具有了原型的特徵，對後代文學產生出持久的影響，形成文學作品中“唯情”的傳統，其經典文本就是以南朝殷芸《小說》爲代表的文獻資料，在那裡牽牛織女貪歡誤工，受到玉帝懲罰，被隔於天河兩岸，相望又相離，至此不但牛女愛情的母題已經形成，七夕、鵲橋也凝結爲意象，成爲文學中永恆的主題，而且從牛女神話的演變來看，這一模式一直持續到清末民初，才形成了具有現代意義的蛻變。

隨著中原文化的輻射，牛女神話傳至韓半島，並表現出明顯的文獻傳承特徵，故事形態和結構未發生實質性改變，牽牛織女、七夕鵲橋抽象成文學符號，類似文學中的典故被反復提及和使用，古老的牛女神話母題沒有生根發芽，因爲無論是民間信仰還是行爲基礎，牛女神話都被打上了農耕文明的烙印，帶有明顯的中原文化特徵，與韓民族的生產方式、生活習慣、民風民俗未能實現有效的對接，有關七夕節日的民風民俗只是在文人口中流傳，在民間的影響微乎其微，七夕的文化因子日益萎縮。又加之傳入之後理學思辨精神的興起，對於本民族以外的神話一律目之以怪誕之說，牛女神話在韓半島受到前所未有的挑戰，牛女神話的傳播路線日益精英化，也漸漸失去了說服力，延至近代，相比其他歲時節日，七夕節日已經流於一種形式，這可以看作是中原神話在韓國傳播的消極一例。當然這也並不意味著牛女神話在韓國完全消失，今天以“牽牛織女”爲名的神話故事被歸爲傳來童話一類，依然有著較高的流傳度，這是因爲中國文化的七夕因子雖然已經弱化，但是牛女愛情和鵲橋相會的意象在韓國文人中間已經深入人心，作爲書面文學形式傳承的文本，它在韓國依然有著一定的群眾基礎。

### <References>

- Zong Lin, collated and annotated by Song Jinlong, *Jingchu Shuishiji*(*A Record of seasonal customs about Jingchu*), Shanxi People Press, 1987.

- Yuan Ke, *Zhongguo Shenhuashi(The History of Chinese Mythology)*, Shanghai : Shanghai Wenyi Press, 1988.
- Zhong Jingwen, *Zhong Jingwen Xueshulunzhu Zixuanji(Zhong Jingwen's Anthology)*, Beijing:Capital Normal University Press1994.
- Feng Yingjing, *Yueling Guangyi(A Guidebook to the Lunar Month), Sikuquanshu Cunmu Congshu(a series of contents in Sikuquanshu)*, Historical Classics, Book 164, Qilu Press, 1997.
- Tao Wei, ed. *Mingjia Tan Niulang Zhinü(Masters' Remarks on Cowhand and Weaver Maid)*, Culture & Art Press, 2006.
- Ye Tao, ed. *Zhongguo Niulang Zhinü Chuanshuo(The Legend of the Cowhand and Weaver Maid in China)(five volumes)*, Guangxi Normal university Press, 2008.
- Son Jintae, *the Complete Works of Son Jintae*, Thaeaksa Press, 1981.
- The Collection of Korean Oral Literature*, The Academy of Korean Studies, 1978.
- Pai Won Ryong, *A Study of the Folklores of the Wood Cutter and the Heavenly Maiden*, Jipmoondang Press, 1993.
- Collection of Materials for Korean Seasonal Customs, the National Folk Museum of Korea, 2004.
- Shim Eui-rin, *Choseon Donghwa Daejip(Grand Books of Choseon Fairy Tale)*, Minsokwon Press, 2009.
- Zhong Jingwen, *The Swan Maiden Tale of China*, Hangzhou: Mass Education Quarterly, No.1,Vol.3, Jan.1933.
- Fan Ning, *The Evolution of the legend of the Cowhand and Weaver Maid, Literary Heritage Supplement, Vol.1*, Beijing: The Writers Publishing House, 1955.
- Wang Xiaolian, *The Legend of the Cowherd and the Girl Weaver*, Taipei Youth monthly, No.1, Vol.46, 1974.

## &lt; Abstract &gt;

This article made a relevance study of the Cowhand(Qianniu) and Weaver Maid(Zhinü)'s myth between China and Korea with a synchronic and diachronic method. In the synchronic viewpoint, the thorough classifications are given according to a recently published collection on the Cowhand and Weaver Maid's myth in China. Depending on the space where the myth happens and characteristic of the heritage, this secondary data collection has been divided into two types, one is the myth of the Cowhand and Weaver Maid in heaven, the other is on earth. The latter is the mainstream of current myth about Qianniu and Zhinü, but the former must not be overlooked, because it is similar to the myth of Qianniu and Zhinü in Korea, this paper will make a relevance research on the two texts. When the myth of Qianniu and Zhinü reached the Korean Peninsula, it was challenged from Neo-Confucianism, the culture characteristic of Qixi festival was therefore seriously undermined, this story only circulated among the intellectual at that time, appearing a trend of intellectual idealism. Gradually it was becoming a formality, but Qianniu and Zhinü's love story and the plot that the couple could meet on the Milky Way only once a year, has lodged itself in the public mind and still in effect today.

Key Words : 牽牛織女(The myth of Qianniu and Zhinü),  
分類(Classification), 主題(Motif), 關聯性研究(A relevance  
study), 七夕節(Qixi festival)

