

古代文学的 文化批评 与 学术反思

曾礼军 著

黑龙江人民出版社

古代文学的 文化批评与学术反思

曾礼军 著

黑龙江人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

古代文学的文化批评与学术反思 / 曾礼军著. — 哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 2016.3
ISBN 978-7-207-10687-2

I. ①古… II. ①曾… III. ①中国文学—古典文学研究 IV. ①I206.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 060015 号

责任编辑:孙国志

封面设计:张 涛

古代文学的文化批评与学术反思

曾礼军 著

出版发行 黑龙江人民出版社

通信地址 哈尔滨市南岗区宣庆小区1号楼

邮 编 150008

网 址 www.longpress.com

电子邮箱 hljrmcbs@yeah.net

印 刷 黑龙江艺德印刷有限责任公司

开 本 787 × 1092 1/16

印 张 13.75

字 数 250 千字

版 次 2016 年 4 月第 1 版 2016 年 4 月第 1 次印刷

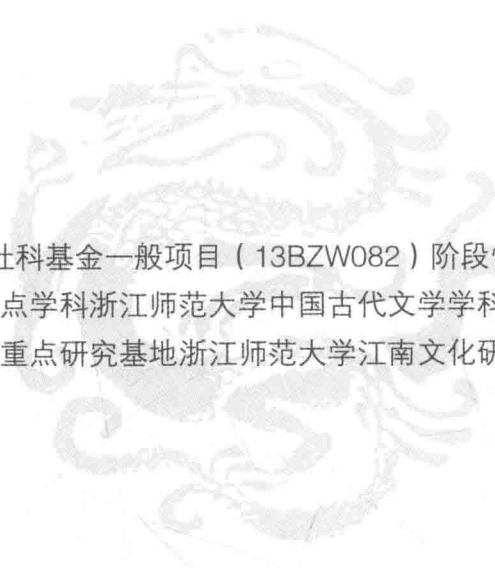
书 号 ISBN 978-7-207-10687-2

定 价 32.00 元

版权所有 侵权必究

举报电话:(0451)82308054

法律顾问:北京市大成律师事务所哈尔滨分所律师赵学利、赵景波



国家社科基金一般项目（13BZW082）阶段性成果

浙江省重点学科浙江师范大学中国古代文学学科研究成果

浙江省社会科学重点研究基地浙江师范大学江南文化研究中心研究成果



目 录

第一章 文学意象与宗教文化	(1)
第一节 古代志怪小说中圣数“七”的宗教意蕴	(1)
一、长生:圣数“七”的道教象征	(1)
二、度死:圣数“七”的佛教象征	(4)
三、联动:圣数“七”的宗教与民俗关系	(6)
四、北斗七星:圣数“七”的典型意象	(8)
第二节 古代小说中“离恨天”释意	(10)
一、“离恨天”的文献溯源	(10)
二、“离恨天”的意蕴指向	(15)
三、“离恨天”的文化成因	(18)
第三节 《红楼梦》中“离恨天”的建构	(22)
一、《红楼梦》“离恨天”的对象指称	(22)
二、《红楼梦》“离恨天”的文化意蕴	(26)
三、《红楼梦》“离恨天”的文学影响	(29)
第二章 文学题材与民俗文化	(33)
第一节 古代人神遇合故事的文化生成及观念新变	(33)
一、人神遇合故事的祭祀文化渊源	(34)
二、人神遇合故事的祭祀文化遗存	(37)
三、人神遇合故事的文化观念新变	(39)
四、余论	(41)

第二节 古代人鬼遇合故事的主题类型与文化蕴涵	(42)
一、人鬼遇合故事的主题类型	(42)
二、人鬼遇合故事的文化蕴涵	(45)
第三节 古代人怪遇合故事的文化蕴涵	(49)
一、人怪遇合故事的图腾文化渊源	(50)
二、人怪遇合故事的巫术文化本质	(52)
三、人怪遇合故事的性爱文化揭示	(55)
第三章 文学观念与教化文化	(58)
第一节 孔子的《诗》教观探微	(58)
一、“思无邪”:孔子《诗》教的内容	(58)
二、“兴观群怨”:孔子《诗》教的手段	(60)
三、“温柔敦厚”:孔子《诗》教的目的	(62)
第二节 杜甫“哭”诗的家国情怀	(64)
一、“哭”诗的思想内涵	(64)
二、“哭”诗的生成原因	(67)
第三节 唐代诗人对《史记·留侯世家》的思想接受	(68)
一、谋略:唐代诗人对《史记·留侯世家》接受之一	(68)
二、知遇:唐代诗人对《史记·留侯世家》接受之二	(70)
三、隐逸:唐代诗人对《史记·留侯世家》接受之三	(72)
四、四皓褒贬:唐代诗人对《史记·留侯世家》接受之四	(73)
第四节 从“性”“情”之变探赜冯梦龙的“情教”说	(75)
一、性本与情本	(76)
二、礼教:“性其情”	(79)
三、情教:“以情度情”	(81)
第五节 陈继儒《安得长者》的训谕导向与晚明士风	(83)
一、《安得长者言》的训谕导向	(84)
二、《安得长者言》的世风批评	(86)

第六节 《隋唐演义》与《长生殿》杨贵妃故事的遗民观念比较	(90)
一、唐玄宗与杨贵妃情感关系的不同书写	(91)
二、杨国忠与安禄山人物关系的不同处理	(93)
三、帝妃情事寄寓遗民情怀的不同表达	(95)
第四章 文体发展与通俗文化	(99)
第一节 冯梦龙俗文化影响下的小说文体意识	(99)
一、“文必通俗”:冯梦龙的小说表现形式意识	(99)
二、“事属理真”:冯梦龙的小说题材内容意识	(101)
三、“触性导情”:冯梦龙的小说接受效果意识	(102)
第二节 明代印刷出版业对明代小说发展的影响	(104)
一、明代印刷出版业的特点	(104)
二、明代出版业的繁荣对明代小说的影响	(107)
第三节 宋濂传记文的“小说化”与“史传化”错位融合及其 文体意义	(113)
一、宋濂传记文的“小说化”倾向	(114)
二、宋濂传记文的史传意识	(117)
三、宋濂传记文的文体意义	(119)
第五章 文人群体与地域文化	(124)
第一节 清代两浙文学世家的时空分布与文学建设	(124)
一、清代两浙文学世家的时空分布	(125)
二、清代两浙世家的文学建设	(131)
第二节 清代两浙诗人的量化统计与文化分析	(140)
一、清代两浙诗人的朝代统计与分析	(140)
二、清代两浙诗人的地域统计与分析	(144)
三、清代两浙闺秀诗人的统计与分析	(150)
第六章 文学研究的学术反思	(154)
第一节 重估建国十七年古代文学研究的社会学范式	(154)
一、社会学研究范式的学术建立	(155)

二、社会学研究范式的多重意义	(158)
三、社会学研究范式的当下反思	(161)
第二节 古代文学传播研究述评	(165)
一、古典诗词的传播研究	(165)
二、小说戏曲的传播研究	(168)
三、古代文学的域外传播研究	(170)
四、古代文学传播研究的反思	(171)
第三节 古代文学接受研究述评	(173)
一、古代文学接受的理论和宏观研究	(173)
二、古代文学接受的个案研究	(175)
三、古代文学接受研究的反思	(179)
第四节 古代文学世家研究的学术巡视与前瞻	(181)
一、学术历程与前沿理论	(181)
二、学术范式与主要成果	(184)
三、学术检讨与未来前瞻	(186)
第五节 古代女性文学研究的学术回顾与反思	(188)
一、古代女性文学研究的学术历程	(189)
二、古代女性文学研究的学术成果	(191)
三、古代女性文学研究的学术反思	(194)
第六节 “红学”六十年:学术范式的演变及启示	(197)
一、前期红学研究学术新范式的确立与蜕变	(197)
二、后期红学研究学术范式的多元化发展	(199)
三、大陆与台港红学研究学术范式的分合趋势	(204)
四、红学六十年学术范式演变的启示	(209)
参考文献	(214)

第一章 文学意象与宗教文化

第一节 古代志怪小说中圣数“七”的宗教意蕴

古希腊毕达哥拉斯学派认为:“‘数’乃万物之源。在自然诸原理中第一是‘数’理”,“万物皆可以数来说明。”^①中国自古就有重“数”的传统,“数”是传达言意的独特意象,不同之“数”往往具有不同的文化象征和蕴涵所指。宗教文化对于“数”的象征作用和文化传达尤为重视,其中圣数“七”就是一个突出的个案。本节以《太平广记》辑录的志怪小说为主体,对圣数“七”所指向的道教象征和佛教象征之异同性及民俗联动性进行深入探讨,并以北斗七星为个案探讨圣数“七”的意象典型。

一、长生:圣数“七”的道教象征

圣数“七”在道教的神仙小说中有着广泛的运用,这主要体现在三个方面:一是周期圣数,即“七日”(七天)往往是修道成仙最为关键的一个周期数。如卷六三《边洞玄》叙女道士边洞玄学道服饵四十年,在其八十四岁时,仙人(老人)给予她一些仙药汤饼,并告诉她说:“尔但服无疑,后七日必当羽化。”历经七天后,果然“乘紫云,竦身空中立,去地百余尺”,“冉冉而上”成为天仙。由尸解而仙也往往要历经“七日”。卷五八《魏夫人》叙魏华存“凡住世八十三年,以晋成帝咸和九年,岁在甲午,王君复与青童、东华君来降,授夫人成药二剂,……使顿服之,称疾不行。凡七日,太乙玄仙遣飙车来迎,夫人乃托剑化形而去,径入阳洛山中。”魏华存服食了二剂仙药后,经过七天的时间“乃

^① [希腊]亚里斯多德著,吴寿彭译:《形而上学》,商务印书馆1959年版,第12页。

托剑化形而去”，由尸解而成为神仙。

二是日期圣数，即“七日”（月之第七天），特别是正月七日和七月七日，往往是神仙活动频繁的日期。卷八《张道陵》叙张道陵预测将有得道成仙者“必以正月七日日中到，其说长短形状。至时果有赵升者，从东方来，生平未相见，其形貌一如陵所说。”赵升于正月七日这天出现，即应验了张道陵的预言，又体现了正月七日的宗教神秘性和神圣性。七月七日更是一个重要的宗教日期。卷三《汉武帝》：“七月七日，……到夜二更之后，忽见西南如白云起，郁然直来，迳趋宫廷，须臾转近，闻云中箫鼓之声，人马之响。半食顷，王母至也。”卷四《王子乔》：“王子乔者，周灵王太子也。……后求之于山，见桓良曰：‘告我家，七月七日待我于缑氏山头。’果乘白鹤，驻山岭。望之不到，举手谢时人，数日而去。”前一则叙神仙西王母在七月七日这一天下降于人间，后一则叙王子乔于七月七日这一天驾仙鹤升天而去。一为降仙，一为升仙，两个七月七日都是神仙活动的重要日期。

三是仪式圣数，即“七”往往是道教仪式活动的日期和周期数。卷六三《骊山姥》叙骊山老姆告诫李筌如何斋敬《黄帝阴符》经，曰：“每年七月七日写一本，藏名山石岩中，得加算。本命日诵七遍，益心机，加年寿，出三尸，下九虫，秘而重之，当传同好耳。”其他如卷三《汉武帝》：“元封元年，正月甲子，登嵩山，起道宫。帝斋七日，祠讫乃还。”卷四一《刘无名》：“真人指一岩室，使（刘无名）栖止其中，复令斋心七日，乃示其阳炉阴鼎，柔金炼化水玉之方，伏汞炼铅朱髓之诀。”这些都是从仪式上强调“七”的宗教神圣性。

由于神仙小说具有道教辅教性质，神仙小说中圣数“七”的突显实际上体现了道教对圣数“七”的认同和重视。如《云笈七签》卷三七《斋戒部》引《三元品戒经》曰：“正月七日，天地水三官检校之日，可修斋。”又引《圣纪》曰：“正月七日，名举迁赏会斋。七月七日，名庆生中会斋。十月五日，名建生大会斋。三官考核功过，依日斋戒，呈章赏会，可祈景福。”^①这是对正月七日和七月七日的日期圣数的重视。又如《云笈七签》卷六九《金丹部七》“第七返玄真绛霞砂篇”：“用纯阳火候伏之，七日为一转，即开之，出砂，和苦酒一合熟研，而却入鼎飞伏，七日为候。初起火用炭十三两，每转加炭一两，至三转每转加炭二两，便有五色轻鲜绛霞霜二两飞出，于鼎盖之上，连连如麦颗，即收之。和砂于钵

^① 《道藏》第22册，北京文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年联合出版，第260页。

中,用蒲州石胆半两,苦酒二合熟研,却入于鼎中飞伏,经七转,转转须开看,即入石胆、苦酒和研,方可入鼎中伏之,伏经七转四十九日足,其砂伏火毕矣。”^①这是对“一七”至“七七”的周期圣数的重视。

从神仙小说的文学叙事可以看出,道教圣数“七”与修仙、成仙或降仙等仙事活动密切相关,其本质意蕴是长生久视的宗教象征,是重生思想的宗教体现。而这种长生观念的宗教象征实际上是中国古代早期象数哲学,特别是生生不息的《易》道哲学思维宗教化的结果。《周易·复卦》曰:“反复其道,七日来复。”《周易》运用朴素的象数哲学思维对“七”数所体现的宇宙生命的本质法则进行了解释。《周易》共六十四卦,每卦有六爻。“卦象的六个爻位从初爻到上爻象征着事物从始点到终点的时间流变过程”,“从初爻数到上爻,其数恰好为六,数到六时,是卦的最上位”,“它表示事物发展的极限。再从上爻继续返回数到初爻,是卦的最下位,其数恰好为七。七表示事物从始点发展到极限,然后又返回到始点的周期数。”而“这个反复循环并不意味着回到原阶段的始点,而是标志着新阶段的开始”。因此,“七”是事物发展两个阶段之间的临界点,它不断地成为旧阶段的终点,又是新阶段的始点。这正是“生生之谓《易》”的《易》道哲学思维。^② 后世有据《周易·系辞上》“一阴一阳之谓道”,专以阴阳之气循环来解说“七日来复”者,如孔颖达正义曰:“阳气始剥尽,谓阳气始于剥尽之后,至阳气来复时,凡经七日。……五月一阴生,至十一月一阳生,凡七月。……天之阳气绝灭之后,不过七日,阳气复生,此乃天之自然之理。”所以,《史记·律书》曰:“阳数成于七。”《说文解字》亦云:“七,阳之正也。从一,微阴从中斜出也。”圣数“七”象征宇宙生命的形成和循环往复,并且是由阴阳激荡互动而成的。

生生不息的《易》道哲学思维经宗教化后就形成了道教圣数“七”的宗教指向。尽管道教圣数“七”对于“七复”《易》道哲学思维运用有一个不自觉地自觉的过程,但强调重生、贵生和长生的思想则是一以贯之的。因此,生命时间流的循环往复、延续不断就成了道教圣数“七”的意蕴指向,长生久视的宗教象征则是其言意所指。

① 《道藏》第22册,第485页。

② 束景南、刘金明:《〈周易〉“七日来复”与大衍之数》,《杭州大学学报》1998年第3期。

二、度死：圣数“七”的佛教象征

与道教“长生”思想观念相比，佛教圣数“七”则与“死亡”密切相关。佛教性质的志怪小说中，圣数“七”往往是生死之间的时间长度量数。

其一，由死复生历经“七日”（七天）。如卷一〇六《僧智灯》：“唐贞元中，荆州天崇寺僧智灯，常持《金刚经》。遇疾死，弟子启手犹热，不即入木。经七日却活，云：初见冥中若王者，以念经故，合掌降阶。因问讯曰：‘更容上人十年在世，勉出生死。’”僧智灯因常持《金刚经》的缘故而得以复生，由死复生所历经的时间是“七日”。这种历经“七日”死而复生的叙述模式大量存在于佛教类志怪小说中。如卷九九《惠凝》：“元魏时，洛中崇真寺有比丘惠凝死七日还活。”卷一〇九《李山龙》：“唐李山龙，冯翊人，左监门校尉。武德中，暴亡而心不冷，家人未忍殓殓，至七日而苏。”卷三七九《刘薛》：“晋太元九年，西河离石县有胡人刘薛者，暴疾亡，而心下犹暖，其家不敢殓殓，经七日而苏。”复生的目的就是宣扬崇教与信教。

其二，由生至死也往往要历经“七日”（七天）。如卷一一九《庾宏奴》叙文欣老母因误食家奴的髑髅屑，“即觉骨停喉中，经七日而卒。”卷二九五《宫亭庙》叙宫亭庙神与一沙门为昔日好友，沙门为其斋戒诵经，神像“遂化为蛇，身长数丈，垂头梁上，一心听经，目中血出。至七日七夜，蛇死，庙亦歇绝。”这种圣数“七”的叙事也是为了宣传佛教因果报应思想。

其三，复生“七日”而死。如卷三八一《孔恪》：“（阴）官谓恪曰：‘汝应先受罪，我更令汝归七日，可勤追福。’因遣人送出，遂苏。恪大集僧尼，行道忏悔，精勤苦行，自说其事。至七日，家人辞诀，俄而命终也。”孔恪复生“七日”是为了行道忏悔、追福超度自己，从而免去阴间受罪，早日往生他处。

此外，“七”也是佛教仪式圣数，与佛教斋戒超度等佛事活动密切相关。如卷一〇三《尼修行》叙比丘尼侍童伍五娘死后魂作呻吟声，问其原因乃是她生前在寺中食肉，又杀一螃蟹，因此“入刀林地狱，肉中见有折刀七枚”，要求其姊取其敛服“送送净土寺宝献师处，凭写《金刚般若经》”，“凡写七卷了，乃云：‘七刀并得出讫，今蒙福业助，即往托生。’”已入刀林地狱的伍五娘因生者为其写《金刚经》七卷而得以超度往生。

由上述志怪小说分析可知，与道教圣数“七”的重“生”指向不同，佛教圣数“七”更重“死”，以“死”来宣讲佛教因果报应思想，劝人敬佛向善。因此，佛

教圣数“七”具有度死往生的宗教象征意蕴。

佛教圣数“七”与“死亡”紧密相连,这是因为佛教在生死观念上主六道轮回思想。六道轮回思想认为根据因果报应原则,有情众生因其生前的未尽之业,在其死后都要据其生前之业在天、人、阿修罗、饿鬼、畜生和地狱等六道中进行轮回,善业者入善处,恶业者变饿鬼、畜生,或入地狱。而死亡正是六道轮回的途径和关捩,把众生的此生之“业”与彼岸之“果”紧密联系起来,从而使六道真正轮回起来。由于人死后有一段“中有”期(亦称“中阴”),这段中有期就是亡魂为六道轮回寻求生缘(托生)的时期。这段中有期恰好是以七日为一个月,共有七个七日的周期,为四十九日。《瑜伽师地论》卷一云:“此中有,若未得生缘,极七日住。有得生缘,即不决定。若极七日,未得生缘,死而复生,极七日住。如是展转,未得生缘,乃至七七日住,自此已后,决得生缘。又此中有七日死已,或即于此类生。若由余业可转,中有种子转者,便于余类中生。”^①经过这七七四十九天,人必得一生处。但是为了能够得生善处,人死后便有了七七斋的佛教追荐仪式。如前面所引《孔恪》死而复活七天“大集僧尼,行道忏悔”,其实就是一种斋荐的仪式。

除了“生”“死”指向相异外,圣数“七”的佛道区别还体现在空间轮回与时间延续的本质差异上。道教的长生思想是从时间延续上强调生命的永恒性,而佛教的轮回思想则是从空间轮回上强调生命的轮回转世。因此,佛经中圣数“七”在描绘佛教诸天时往往是从空间上来构建的。如《长阿含经》卷一八《世记经·阎浮提州品第一》曰:“须弥山有七宝阶道。其下阶道广六十由旬。挟道两边有七重宝墙、七重栏楯、七重罗网、七重行树。……其七重墙,墙有四门,门有栏楯。……又须弥山王中级阶道广四十由旬。挟道两边有七重宝墙,栏楯七重,罗网七重,行树七重,乃至无数众鸟相和而鸣,亦如下阶。上级阶道广二十由旬。挟道两边有七重宝墙,栏楯七重,罗网七重,行树七重,乃至无数众鸟相和而鸣,亦如中阶。”^②佛经不厌其烦地重复“七重”正体现了佛教圣数“七”所指向的空间观念。所以,志怪小说中佛教圣数“七”的宗教象征实则是指向空间轮回的往生观念,在业缘因果报应观念统摄下,现在、过去和未来的三世贯通转换成天、人、阿修罗、饿鬼、畜生和地狱等六道的空间轮回。

① 《大正新修大藏经》第30册,台北新文丰出版公司2001年版,第282页。

② 《大正新修大藏经》第1册,第114~115页。

佛教圣数“七”虽然有重“死”的宗教侧重,但本质上是另一种形式的“生”,即“往生”观念。只不过道教强调的是永恒的“生”,而佛教突出的是轮回的“生”。这是一种世俗化和本土化的佛教观念,体现了中国文化重生和贵生的思想。

三、联动:圣数“七”的宗教与民俗关系

圣数“七”生死指向的宗教象征与趋生避死的民俗文化具有联动性。一方面民俗文化观念影响和促进了宗教象征意蕴的形成,另一方面宗教象征意蕴的形成和固定又反作用于民俗文化观念的更新。

从民俗对宗教影响来看,圣数“七”的民俗文化主要体现在三个方面:人日民俗、生育民俗和保健民俗。

第一,人日民俗体现了远古时代的造人观念。南朝梁人宗懔《荆楚岁时记》曰:“正月七日为人日,以七种菜为羹。剪彩为人,或镂金箔为人,以贴屏风,亦戴之头鬓。又造华胜以相遗。登高赋诗。”隋杜公瞻注云:

按董勛《问礼俗》曰:“正月一日为鸡,二日为狗,三日为羊,四日为猪,五日为牛,六日为马,七日为人。正旦画鸡于门,七日贴人于帐。”今一日不杀鸡,二日不杀狗,三日不杀羊,四日不杀猪,五日不杀牛,六日不杀马,七日不行刑,亦此义也。^①

人日即是正月七日,此日食菜羹,剪彩人,造华胜,不行刑。这些都体现了对人的生命的尊重和关注。叶舒宪认为人日民俗实际上暗示了远古时期创世神话和造人神话的内涵。所谓创世神话和造人神话就是说创造主“第一天造鸡,第二天造狗,第三天造羊,第四天造猪,第五天造牛,第六天造马,第七天造人”,^②由此而完成了宇宙和人类的创造。因此,“七”是象征宇宙诞生和人类创造的周期数和宇宙数。

第二,生育民俗体现了古代对代际之间的生命承传的重视和祈盼。对于“七”与生育之间的关系,古人很早就开始探讨了,如《黄帝内经素问》以“七”

① 《汉魏六朝笔记小说大观》,上海古籍出版社1999年版,第1052~1053页。

② 叶舒宪:《中国神话哲学》,陕西人民出版社2005年版,第273页。

为周期来探讨女性的生理发展过程,从而得出最佳的生育时段在二七(十四岁)、三七(二十一岁)和四七(二十八岁)之间,到了七七,即四十九岁以后,则不宜生育了。

七月七日则是求子生育一个重要日期。《西京杂记》卷三曰:“七月七日,临百子池,作于阗乐。乐毕,以五色缕相羁,谓为相连爱。”^①所谓“临百子池”“连爱”等都是与祈子生育有关的内容。《风土记》云:“七月七日,其夜洒扫于庭,露施几筵,设果脯时果,散香粉,于河鼓织女乞富乞寿,无子乞子,唯得乞一,不得兼求,三年乃得言之,颇有受其祚者。”《荆楚岁时记》亦云:“是夕(七月七日),人家妇女结彩楼,穿七孔针。或以金银钿石为针,陈瓜果于庭中以乞巧,有喜子网于瓜上,则以为符应。”^②《太平御览》卷九四八引《梦书》曰:“梦见蜘蛛,忧怀任(通妊)妇人也。”喜子即蜘蛛,七月七日乞巧即喻有乞子之意。《岁时纪丽》曰:“七夕,俗以蜡作婴儿,浮水中以为戏,为妇人生子之祥,谓之化生。”因此,民俗中的七月七日最早很可能是一种祈子求嗣的节日。^③

第三,保健民俗体现了古人对健康长寿的追求。如《艺文类聚》卷八五引《龙鱼河图》曰:“岁暮夕,四更中,取二七豆子,二七麻子,家人头少许发,合麻子豆著井中,祝敕井吏,其家竟年不遭伤寒,辟五温鬼。”《太平御览》卷三〇引《杂五行书》云:“正月七日男吞赤豆七颗,女吞二七颗,竟年无病。”卷三一引《龙鱼河图》则云:“七月七日取赤豆男吞一七,女吞二七,令人毕岁无病。”这些保健民俗体现了古人对防病保健的追求和信仰。

概而言之,上述民俗文化都体现了一种重生的文化观念,这种重生观念与道教长生思想是一脉相承的。道教作为一种土生土长的宗教,大量吸收了包括民俗文化在内的本土文化观念,正是在重生民俗文化观念影响和促进下,通过《易》道思维的宗教化后,道教圣数“七”形成了长生久视的宗教意蕴指向,具有独特的宗教象征作用和意义。这种重生的民俗与宗教的联动性在志怪小说中也有所体现。如卷一九《郭子仪》叙郭子仪于七月七日向织女祈赐长寿:“子仪拜祝云:‘今七月七日,必是织女降临,愿赐长寿富贵。’女笑曰:‘大富贵,亦寿考。’”织女是女仙,郭子仪是凡人,七月七日本是一个修仙、成仙的日期,这里变成了凡人向仙人祈求长寿的特殊日期,是民俗观念与宗教文化融合

① 《汉魏六朝笔记小说大观》,上海古籍出版社1999年版,第97~98页。

② 《汉魏六朝笔记小说大观》,第1058页。

③ 参阅李道和《岁时民俗与古小说研究》上编第四章《七夕溯源》,天津古籍出版社2004年版。

的结果。

圣数“七”的宗教观念形成和固化后,又反作用于民俗文化的发展和更新。这主要体现在斋七丧礼的民俗上。魏晋以后,“斋七”丧事民俗大行民间。斋七又称七七斋,逢七则斋,从首七至七七。明郎瑛《七修类稿》卷一八“七七义”：“世以死者七日,为受罪之时,遂作佛事以解禳。”清屈大均《广东新语》卷九“作七”：“吾粤丧礼,亡之七日一祭,至七七而终。”斋七民俗主要受佛教影响,也有道教信仰的因素。对此,赵翼作过详细的解说：“俗以人死,每第七日为忌,至七七四十九日则卒哭。……七七之祭,实不始于唐。按《北史》胡国珍死,魏明帝为举哀(国珍,胡太后之父也,故死而太后为之行丧礼)。诏自始薨至七七,皆为设千僧斋,斋令七人出家。阉人孟粲死,灵太后于其七日设二百僧斋。北齐武成帝宠和士开,将幸晋阳,而士开母死,帝听其过七日后续发。又孙灵晖为南阳王绰师,绰死,每至七日,灵晖为请僧设斋。此则做七之明证,盖起于元魏、北齐也。按元魏时道士寇谦之教盛行,而道家炼丹拜斗,率以七七四十九日为断,遂推其法于送终,而有此七七之制耳。”^①斋七是给亡灵超度,这种观念主要来源于佛教信仰,也夹杂着道教观念。

“斋七”民俗文化观念虽然受到佛教观念的影响,但更强调趋生避死的意愿,更重视现世生命和健康的祈求。如卷一一二《张元》叙张元之祖父丧明,“遂请七僧,燃七层灯,七昼夜转读《药师经》”,“如此辛勤,至七日。其夜,梦有一翁,以金篦疗其祖目,谓元曰:‘勿忧悲也,三日后,祖目必瘥。’……三日,祖目果瘥。”多年失明的祖父终于重见天日。在佛教的祈福仪式下,突显了禳病重生的民俗观念,是民俗文化吸收佛教观念后的新质。

综上所述,圣数“七”的宗教象征与民俗观念具有互动性,早期主要体现在重生民俗观念对于长生道教思想的影响,后期主要体现在超度佛教思想对于避死民俗观念的再塑。

四、北斗七星:圣数“七”的典型意象

北斗七星是“七”数文化的一个典型意象。北斗最初是起观象授时的天文作用,《鹖冠子·环流》曰:“斗柄东指,天下皆春;斗柄南指,天下皆夏;斗柄西

^① 赵翼:《陔余丛考》卷三二,中华书局1963年版,第688~689页。

指,天下皆秋;斗柄北指,天下皆冬。”^①由于北斗非常接近北极星而被误认为是众星的中心,在天人感应思想影响下,北斗很早就被人们所信仰。如殷商卜辞即有祭祀北斗的内容,殷人视北斗有“主人主休咎与天下安危”的信仰作用。^②秦汉以后,这种信仰作用得到进一步加强。据《史记·封禅书》和《汉书·郊祀志下》记载,北斗已经开始被立庙祭祀,并突出了其政治教化作用。谶纬文化兴起后,北斗被视为具有预言政教休咎的政治作用。《汉书·艺文志》曰:“天文者,序二十八宿,步五星日月,以纪吉凶之象,圣王所以参政也。”《后汉书·天文志》中有大量北斗谶纬预言。同时,在一些纬书中,北斗信仰则由政教休咎的预决转向了寿天生死的主导。《老子中经》曰:“璇玑者,北斗君也,天之侯王也,主制万二千神,持人命籍。”^③《河图帝览嬉》曰:“斗七星,富贵之官也。其旁二星主爵禄。其中一星主寿夭。……斗主岁时丰歉。”^④此后,北斗就成为主生死寿夭之神,对道教、佛教的宗教文化影响甚大。

佛道文化的北斗信仰已有诸多研究,这里只强调一点,即宗教观念中的北斗信仰与圣数“七”的生死象征的文化蕴涵是一脉相承的。《太上玄灵北斗本命延生真经》曰:“北辰垂象而众星拱之,……有回死注生之功,有消灾度厄之力。”^⑤《北斗七星护摩秘要仪轨》曰:“北斗七星者,……以司善恶,而分祸福。……若有人能礼拜供养,长寿福贵;不信敬者,运命不久。”^⑥前者是道教信仰,后者是佛教信仰,而佛教中的北斗信仰是受道教影响所致。^⑦志怪小说中的北斗故事往往就是这种宗教观念的形象演绎。如卷七二《张山人》即叙张山人以北斗之法为人消灾延寿,躲过死厄。其法是:“截一柏木,长与身齐,致所卧处,以衣衾盖之;身别处一屋,以枣木作钉子七枝,钉地依北斗状,仍建辰位,身居第二星下伏。”卷九二《一行》叙僧一行捕捉北斗七星以救邻居的故事,小说中北斗七星化作七豕下凡来到人间,被僧一行捕获后以佛法困置在瓮中,因而不能回到天上。由此迫使唐玄宗大赦天下,从而救出邻居。由此可知,北斗七星也具生死意蕴的宗教象征,并且呈现出重生和贵生的观念。

① 黄怀信:《鹖冠子汇校集》,中华书局2004年版,第76页。

② 章鸿钊:《殷人祀北斗考》,章鸿钊著:《中国古历析疑》,科学出版社1958年版,第50~59页。

③ 张君房:《云笈七签》卷一八,《道藏》第22册,第135页。

④ [日]安居香山、中村璋八辑:《纬书集成》卷六,河北人民出版社1994年版,第1135页。

⑤ 《道藏》第11册,第347页。

⑥ 《大正新修大藏经》第21册,第424~425页。

⑦ 参阅萧登福《〈太上玄灵北斗本命延生真经〉探述》,《宗教学研究》1997年第3~4期。