

牛郎织女研究批评

国内的牛郎织女研究大约兴起于 20 世纪 20 年代。纵观 80 余年学术史 120 余篇论文，大多乏善可陈，其种种流弊，折射出整个人文学科研究中普遍存在的诸多问题。诸如不尊重前人劳动成果、二手三手材料的反复转用、不合逻辑的材料堆砌、牵强附会，乃至重复操作、以讹传讹，都在牛郎织女研究中表现得淋漓尽致。从目前的资源储备与研究范式看，至少在牛郎织女研究领域，传统的历时研究已经陷入困境，资料匮乏，明显不足以支持更深入细致的研究工作。因此，实地的田野调查与活形态的共时研究就有了别开生面的意义，这种意义不仅体现为新材料的进入，也体现为研究范式的转换。

[关键词]：学术史；学术批评；天鹅处女；非物质文化遗产；田野研究

[作者]：施爱东，1968 年生，江西信丰县人，中国社会科学院文学研究所副研究员。

学界对牛郎织女这一口头传统的归类比较复杂。几乎所有的民间文学教科书都把它列为中国的“四大传说”之一，也有学者使用广义的“故事”概念来指称，但是，大多数的目录索引却把相关研究成果归在“神话学”领域，而风俗研究则把它视为“岁时民俗”或“时间民俗”中的社区仪式或群体记忆。进入 21 世纪之后，许多地方文化工作者倾向于把牛郎织女口头传统看成文化事件，试图借助历史人类学方法把它落实到地方文化建设当中。

基于研究对象的复杂性，许多论文只好用“神话传说”“神话故事”“传说故事”这样一些互相矛盾的定性词来指称有关牛郎织女的口头传统。本文不拟武断地将它划入任何一种体裁或形式，只以“牛郎织女”作为这一口头传统的通称。

国外的牛郎织女研究开展得比较早。1886 年，法国人高延（J. J. M. de Groot）就在他的 *Les Fêtes Annuellement Célébrées à Emoué* 一书中对牛郎织女与七夕风俗展开过讨论^[1]。1917 年，长井金凤《天风姤原义（牵牛织女由来）》^[2]对牛郎织女进行了专题研究。国内的牛郎织女研究起步略晚，较早的有钟敬文 1925 年的《陆安传说·牛郎和织女》^[3]、1928 年的《七夕风俗考略》^[4]等，延至 2008 年，笔者检索到的相关论文 120 余篇（不含七夕风俗类专题），其中 1955 年范宁的《牛郎织女故事的演变》^[5]是文献资料梳理较为完备的一篇，而王孝廉始发于 1974 年的《牵牛织女的传说》^[6]、洪淑苓完成于 1987 年的硕士学位论文《牛郎织女研究》^[7]，则是集大成的研究专著。自此以降，多年不见高水平的研究成果。牛郎织女研究中表现出来的种种流弊，折射出国内人文科学研究中普遍存在的许多问题。

牛郎织女的起源与流变研究

1920年代以降，继顾颉刚层累造史观的提出，“演变”“演化”“演进”几乎成为知识考古话题中最热门的学术用语。起源与流变问题是20世纪牛郎织女研究中关注最多、历时最长的一项。

1929年，茅盾《中国神话研究ABC》把牛郎织女传说界定为“现所存最完整而且有趣味的星神话”，此书在简单的文献梳理之后，得出结论说：“可见牵牛与织女的故事是渐渐演化成的”，并且断定“在汉初此故事已经完备了”^[8]。茅盾的主要观点与日本学者出石诚彦发表于1928年的《牵牛织女说话の考察》^[9]基本一致。这一论断似乎从一开始就成为定论，尽管许多学者在此基础上进行了精细化作业，在断代问题上也与茅盾略有出入，但主要观点并未偏离这一论断。

茅盾在该书中罗列了许多涉及牵牛与织女的材料：“（一）《诗经·小雅·谷风之什·大东》；（二）古诗十九首里的《迢迢牵牛星》；（三）曹子建的《九咏》；（四）梁吴均的《续齐谐记》；（五）《风俗记》和《荆楚岁时记》；（六）《李后主诗》、《艺文类聚》所载民歌、宋张邦基《墨庄漫录》、周密《癸辛杂识》、白居易《六帖》等。”^[10]这些材料几乎全都成为后辈学者们反复引证的主要论据，甚至他对“织女又名黄姑”的论述，都被后辈学者反复征用，但是，绝大多数学者都未在文中提及“茅盾”二字。

其中被后人引证次数最多的是茅盾注明出自《荆楚岁时记》中的一段：

天河之东有织女，天帝之子也；年年织杼劳役，织成云锦天衣。天帝怜其独处，许嫁河西牵牛郎。嫁后遂废织。天帝怒，责令归河东，使一年一度相会。

有趣的是，钟敬文早在发表于1928年1月的《七夕风俗考略》^[11]中即已引述这个故事，注明出自《齐谐记》，并且指出：“某辞书，于七夕织女两条，都援引这故事，文字与此略同，而以为出自《荆楚岁时记》，我手头所有汉魏丛书本的《荆楚岁时记》，实无此段记载，未知其引用自何书。”

如果说钟敬文的这篇文章一般人很难找到，罗永麟始发于1958年的《试论〈牛郎织女〉》^[12]就很容易找到。罗永麟说：“近人玄珠的《中国神话研究ABC》、范宁的《牛郎织女故事的演变》以及初中《文学》第一册《教学参考书》都注明引自《荆楚岁时记》。但查该书《汉魏丛书》、《宝颜堂秘笈》和《四部备要》各版本，均无此段文字，是传抄之误，或别有所本（逸文），尚待考证。”

孙续恩认为这段文字乃出《佩文韵府》，并且认为“《佩文韵府》所引当是佚文”^[13]。我们且不说《佩文韵府》乃清代类书，核书不精、错讹杂出、删改亦多，难以为学术引证所据，就算可据引证，范宁引《荆楚岁时记》“佚文”最后一句为：“责令归河东，唯每年七月七日夜，渡河一会。”与茅盾所引不合，明显多出了“七月七日”的时间节点。但这并不妨碍后来的学者继续将这段文字作为考察牛郎织女的重要材料，而且

全都绕开矛盾、绕开《齐谐记》、绕开《佩文韵府》，言之凿凿注明出自《荆楚岁时记》。《荆楚岁时记》是一本常用古籍，即便如此，多数学者的研究工作亦如郑人买履，宁用二手材料，也不参考辑校本。

1979年汤池的短文《西汉石雕牵牛织女辨》[\[14\]](#)试图通过文献与实物的相互印证，说明现存于陕西长安县境内的“石爷”“石婆”雕像就是文献记载中的牵牛织女像。可是，两尊石像不仅雕刻风格不大一致，石质和风化程度也明显不同，甚至对于谁是石爷谁是石婆，学者们也没有统一的看法，要论证两尊石像就是汉代的牛郎织女，恐怕还有些难度。

从班固的《西都赋》、张衡的《西京赋》、潘岳的《西征赋》，以及成书于公元6世纪之前的《三辅黄图》可知，牵牛形象大约在班固时已经人格化，并有石像立于昆明池畔。但是，汤池仅仅依据《汉书·武帝纪》中一句“元狩三年……发谪吏穿昆明池”，加上后世文献中提到昆明池畔有牵牛织女像，就断定此像为元狩三年所立。也就是说，汤池已经预设了昆明池的周边设施在元狩三年到班固之间的近200年间没有任何增置，如此才能证明班固所见，即为武帝所建。

尽管汤池的结论是否可靠还有待进一步商榷，但并不妨碍这篇文章成为1980年代以来牛郎织女研究中引证率最高的论文。

值得注意的是，文献记载的石像是否留存至今，是否就是现存于长安县的两尊石雕，实在无关我们对于牛郎织女的起源研究。从文物考古的角度看，汤池的论文自有其意义，但从牛郎织女的故事发生学上看，汤池的论文丝毫无补于既有文献。石像是否留存与石像立于何时，两者没有任何逻辑关系。多数学者不能认识到这一点，对于论据的分辨能力不足，眉毛胡子一把抓，拿着鸡毛当令箭。

1985年孙续恩《关于“牛郎织女”神话故事的几个问题》[\[15\]](#)主要回答了三个问题：1、牛郎织女故事是怎样产生的？作者认为“是人与身外世界的自然力量和社会力量矛盾斗争的结果，是与原始宗教观念有密切关系的”。2、为什么选定七月七日为相会佳期？作者认为“七月七日是个吉庆日子、欢乐日子，适宜于相会的缘故”。3、为什么选定乌鹊填河？作者认为“乌鹊即喜鹊。它在古人乃至今人的心目中，是一种极笃于爱情、具有很好的建筑技能、而又能给人带来吉祥的鸟”，由于南人北人对乌鹊的看法不同，因此有了关于乌鹊好坏的不同异文。

前一个答案是个放之四海而皆准的空洞答案；后两个答案则像是围绕箭头画标靶，先预设了“七月七日”和“乌鹊搭桥”是因吉祥而设，然后围绕这两件事物找理由。这样找出来的答案显然不具备排他性，比如我可以问：“正月十五（或者其他任意一个宜嫁娶的日子）也是个吉庆日子、欢乐日子，也适宜于相会，为什么相会佳期没有安排在正月十五呢？”又或者我再问：“天鹅也是一种象征爱情和吉祥的鸟，飞得极高极远，为什么没有选定天鹅来填河呢？”按作者的逻辑，根本无法应对这样的质疑。

杨旭辉的《牛女故事中鹊桥、蜘蛛意象探析》[\[16\]](#)就孙续恩的第三个问题进行了更细密的发挥，杨文认为使鹊为桥是因为“鹊本身具有高超的建筑本领”，它的巢又大又好，有象征家庭的意义，鹊在古代还被视作相思之鸟，后来，“鹊和鹊巢成了家庭的保护神，人们也就自然会赋予它整合家庭的功能”。

但是，宣炳善的《牛郎织女传说的鹊桥母题与乌鸦信仰的南北融合》[\[17\]](#)提出了截然相反的看法。宣炳善认为乌鹊并不专指喜鹊，而是乌鸦与喜鹊的合称，“在宋代以前的北方，乌鸦的神圣地位是任何鸟类所不能匹敌的。汉代介入牛郎织女传说的鸟，是乌鸦，而不是喜鹊。”

宣炳善由乌鸦、喜鹊在南北方地位与功能的差异，推测牛郎织女是由北向南传播的：“因为北方人在宋代以前一直是讨厌喜鹊，喜欢乌鸦的，而南方人却是喜欢喜鹊而讨厌乌鸦的。当通过移民的途径，南北文化混合的时候，乌鸦和喜鹊也就混合在一起变成一起搭桥了，统称为‘乌鹊桥’，这当然是历史的将错就错的小细节，而后来就变成了‘鹊桥’。”

宣炳善关于牛郎织女“北南传播”的路线图对我们很有启发作用，但要借助由“乌鹊桥”到“鹊桥”的变化来描绘这条路线图，证据尚嫌不足。如果说“乌”代表北，“鹊”代表南，那么，从一开始，“乌鹊”（北南）就是一起出现的，并没有一个纯粹的“乌”（北）的时期。除非宣炳善能够向我们提供一批早于“乌鹊桥”出现的、纯粹叫做“乌桥”的文本，否则，就不能强把“鹊”的时期排在“乌”之后。

2006年王帝的《牛郎织女神话传说及其演变》[\[18\]](#)在许多方面沿袭了孙续恩的思路，认为牛郎织女在汉代定型“有它产生的社会现实原因”：首先是当时的社会背景所决定的；其次是融入了人民最普通的生活愿望。作者由此生发说，大量的“后世文学作品”甚至如《红楼梦》金陵十二钗的女性形象都受到织女形象的深深影响。不过，作者没能为自己的这一论断提供任何直接的证据。

在述及牛的作用时，作者只是说“从男耕女织这一生活生产方式可知，他们所处的自然经济时代劳动人民对牛的依赖与崇拜。正是出于这种原因，牛被赋予了神的意义，也就具有了神性与神力。”而对鹊桥的由来，作者主要从瑞鸟崇拜的角度来谈。对于“佳期相会缘何选定为七月初七”，则通过罗列几则有关七月七日的风俗材料，得出结论说：“以上几例显示：七月七日在汉魏晋时代已形成习俗，而且均是欢乐吉祥的日子。”

这些问题和观点，许多都是孙续恩在21年前《关于“牛郎织女”神话故事的几个问题》中已经谈及的，但是，王帝在他的“参考文献”中却只字未提及孙续恩的贡献。如果作者没读过孙续恩的论文，那就说明作者写作的前期准备不足，以至于重复劳动而不自知；如果作者读过孙续恩的论文而有意不提及，那就说明作者有待于加强学术规范的学习。

在牛郎织女的源流研究中，大量的论文只是简单重复前人已经做过的工作，如刘晓红《牛郎织女神话传说的演变》[\[19\]](#)，从材料到观点，基本上都是前人早已述及的，此文只是做一简单复述，甚至全文“参考文献”只标注王孝廉《中国的神话世界》。

姚宝瑄发表于1985年的《〈牛郎织女〉传说源于昆仑神话考》，材料丰富，用力颇深，可惜作者思想过于单纯，居然把不同时代、不同源地的书面文献与口头传说视为同质时空中的系统文件。作者预设了这些文献的“系统关系”，从中精心挑选了一些略略相关的叙述进行互证，以“织女”为中心构筑了一个错综复杂的、令人眼花缭乱的上古神话谱系。对于那些没有文献依据的命题，作者往往略去论证直接做出断语，如“天帝即黄帝，蓬莱仙人将黄帝请来作为中央天帝，后在民间演变为玉皇大帝”^[20]，只轻轻一句话，就把玉皇大帝定为黄帝了。此文看似旁征博引、纵横捭阖，但总体上给人以刻舟求剑的感觉。

1990年赵逵夫在《论牛郎织女故事的产生与主题》^[21]一文中认为，“牵牛、织女的最早命名，是指某一民族的祖先，或传说中有发明造作的人。我认为这两个星座名，同商先公王亥及秦民族的祖先女脩有关。”作者花了许多笔墨谈论有关王亥与女脩的各种文献，惟独没有拿出证据来说明王亥与女脩如何变成了牵牛与织女，最后只以一句“当牵牛、织女作为星名被越来越普遍地接受，它们本来的含义，它们最早所具有的纪念意义，便越来越淡漠”轻轻跳过，直接把王亥、女脩与牵牛、织女对应起来。

16年后，作者在《汉水、天汉、天水——论织女传说的形成》^[22]中抛弃了牵牛“王亥说”，认为“牵牛的原型来自周先民中发明了牛耕的杰出人物叔均。”而作者的论据只是“叔均发明牛耕，见于《山海经·大荒西经》《大荒北经》《海内经》。”这和作者上一篇论文仅仅依据“《世本·作篇》说：‘胙作服牛。’胙即王亥，是见之于甲骨文的殷先公。‘服牛’即可以驾耕服用的牛”立论一样，把“偶然联想”当成了“必然联系”。2007年，赵逵夫似乎又放弃了“叔均说”，认为“秦人东迁以后同周文化交融，这就造成了产生有关《牛郎织女》传说的社会与文化基础”^[23]。

先秦及汉代文献中，与牛郎织女直接相关的材料极少，但是，如果不考虑直接关系，可供联想和阐发的材料又极多。于是，每变换一个联想的角度，都能找出一批可供阐发的资料，得出不同的结论。

蒋明智《“牛郎织女”传说新探》^[24]从“西周时期的哲学思想、民俗风情、经济状况、婚姻形态和文学表现”等多个方面进行阐发，力证在西周时期就已经具备了让牛郎织女结合的各种必备条件，由此推断“西周时期，就流传着织女与牛郎结为夫妻的传说”。尽管作者对上述各方面都进行了非常精细的论证，但还是给人以南辕北辙之感。一千种“可能性”论证也无法代替一种“必然性”论证，具备了生长的土壤并不意味着这棵树的存在。除非作者能找到新的更直接的出土材料，否则这一观点就很难站稳脚跟。

侯佩锋《“牛郎织女”神话与汉代婚姻》^[25]认为，“牛郎织女神话在汉代的世俗演化，使这一神话传说从人物形象到故事情节再到情感内涵，都体现为一种向汉代民间世俗生活的演变。”全文比较简略，其核心论述也不够严密，比如作者借《岁时广记》卷二六引《荆楚岁时记》“尝见道书云：牵牛娶织女，取天帝二万钱下礼，久而不还，被驱在营室”，以说明“汉代嫁娶奢靡的社会风俗和择偶的种种要求在牛郎织女故事中都有所反映。”

牛郎织女研究中，引证《荆楚岁时记》的论文极多，但绝大多数学者都没有注意到《荆楚岁时记》有多种版本，更没有注意到《荆楚岁时记》载录的岁时故事均为隋初杜公瞻所注，而非宗懔原著。侯佩峰试图用隋初的牛女故事与汉代的婚姻习俗进行互证，这就颇有些关公战秦琼的味道。再退一步，即便隋初风俗与汉代风俗完全相同，“久而不还”也未必是“久而不能还”，也许是“久而不愿还”或者“久而拒不还”呢？因而也就难以用来说明“牛郎织女形象更成为汉代普通人寄托情感、消解痛苦的对象，从而使这一传说故事从真正意义上归属人民。”

牛郎织女的题材分析

题材分析是 1950 年代以来最常用的作家文学研究范式，移用在口头传统的研究中，也产生了大量的成果，但是，这一类成果基本乏善可陈。

赵景深曾经指出：“牛郎织女神话是劳动人民创造出来的。农民终年受地主压迫，娶不到妻子，只好在幻想中求得满足，于是就产生了《牛郎》、《董永》、《田螺姑娘》这一类的神话。”^[26]

田富军《牛郎织女故事与“仙女下嫁穷汉”原型新探》^[27]试图借助弗莱的“神话—原型批评理论”来解释赵景深所指出的这一类文学现象，“中国古代文学中有这样一类作品，它总是热衷于描写神仙鬼狐无条件地嫁给穷苦的农民、商人、知识分子之事。追根溯源，我们发现它们是由牛郎织女神话演进来的一个原型：仙女下嫁穷汉原型。它的最本质的特征是想象和幻想。”可是，作者始终没有提供任何证据说明“仙女下嫁穷汉原型”如何“由牛郎织女神话演进”。

作者借用了“原型”概念，却未能透彻地理解“原型”，非要给“仙女下嫁穷汉原型”寻找一个特定的神话源头，于是，生硬地把牛郎织女拉来凑数，武断地认为“仙女下嫁穷汉原型，就是由早期牛女神话朝着理想化的方向使内容程式化而来”。这种以“相似性”作为推源依据的思路显然存在问题，道理很明显：我用脚走路，你也用脚走路，难道只是因为我们的行为相似，加上我的年纪比你大，就能说明是我教会了你用脚走路吗？

而作者所能生出的感慨是：“由于中国的封建社会相当漫长，下层劳动人民或知识分子因为社会结构等原因，使他们的生活中一直存在着各种各样的苦难，即使上层社会的人，也有各种各样的不如意，在现实中这些困厄无法解除，欲望无法满足，他们便另辟蹊径，通过文学的形式，创造出仙女下嫁穷汉这样的艺术原型，达到灵魂的超越，这对于饱受煎熬的中国下层人民来说是非常重要的。”这样意思的话几乎适用于所有的文学作品。如果学术研究只是说一些谁都能说得出口、哪里都能贴得上的话，那还不如直接请一些经验丰富的“劳动人民”自己来谈谈他们的人生感悟好了。

胡安莲《牛郎织女神话传说的流变及其文化意义》^[28]在重述了牛郎织女故事流变之后，对所谓的“文化意蕴”进行了阐释，得出诸如此类具有“思想意义”的结论：“这种婚姻是‘不平等’的，织女出生于拥有神界和人间最高权利的家庭，为金枝玉叶，而牛郎则是一个一无所有的穷小子，所以门不当，户不对，且事先

并未征得王母、玉帝的同意，最后终被拆散。但二人最后终于可在七月七见面，反映出人间青年男女为争取自由、幸福的爱情不屈不挠的斗争精神，为这个神话传说本身抹上了一道亮光。”

稍有口头传统常识的学者都应知道，牛郎织女有无数异文，如果研究者掌握的异文数量和类型不够充足，强以个别文本作为分析对象，而又不能结合这一文本的具体语境，其分析往往以偏概全，或者无的放矢。我们只需更换几个文本，就可以得出与胡安莲所得完全相反的结论，比如下面这篇文章：

王雅清《论〈牛郎织女〉故事主题的演变》[\[29\]](#)，分析对象是“中原地区牛郎织女故事异文”，作者总结该异文有如下几个特点：一，牛郎娶妻完全是神的安排，牛郎事先并不知道自己将要和谁成亲；二，牛郎盗得仙衣，织女是迫于无奈才与牛郎结合；三，神牛教导牛郎把仙衣藏好，千万不能让织女知道，否则织女随时会飞走；四，牛郎织女已经生有一男一女，织女仍然向牛郎索要仙衣，牛郎不给，两人吵翻了，牛郎这才把仙衣交出，织女穿上仙衣飞去；五，牛郎骑牛皮快追上织女时，织女拔下头上金簪，划了两道天河阻止牛郎；六，牛郎用牛索掷向织女，织女也用织布梭掷牛郎，两人大打出手。

作者据此得出结论：“在牛郎织女故事产生的较为原始时期，即这个故事的原始形态中，主题不是反封建的而是反映了在农耕文明时代，人们的婚姻爱情及生活都必须服从于神的意志及魔法的力量，它反映了我国早期农业经济出现前后的生产关系及人们的原始宗教崇拜，这正是牛郎织女故事的最初主题。”作者的论据、论点基本来自张振犁的《中原古典神话流变论考》[\[30\]](#)，而文章的结论，只不过是把张振犁不敢明说的话说了出来。

可是，分析对象既然是“在中原地区采集到的《牵牛憨二》和《牛郎织女》等神话”，这明明就是活生生的现时代采集的口头文学作品，为什么偏偏要代表“原始时期”和“原始形态”，而不是代表现代社会呢？这不正是古人所谓的缘木求鱼吗？

屈育德通过分析江苏泗阳和苏州一带流传的异文，指出牛郎织女中确有“夫妻反目，关系破裂”[\[31\]](#)的故事类型。其中泗阳的一则异文甚至揭示织女之所以变心，是因为看到牛郎婚后累得又黑又瘦，认为配不上自己，因而主动向天帝提出要回天宫，当牛郎追赶上来时，她便拔下头上银钗，划了一道银河。洪淑苓也曾归纳了一种“夫妻反目式”故事类型，按河北束鹿的一则异文，牛郎到了天宫之后，“因不惯天宫生活，所以常和织女吵架”[\[32\]](#)，两人大打出手，互掷牛弓和织布梭，这才引发了王母娘娘划天河。可见，牛郎织女夫妻反目也是常见的故事类型，其婚姻悲剧未必是天帝或王母这些“剥削阶级”造成的，牛郎织女也未必有什么“鲜明的反封建色彩”。

赵卫东、王朝杰《牛郎织女传说与审美意象的外化》[\[33\]](#)认为“对于牛郎织女传说的研究，仅从史家观点和幻化形式入手，是偏颇和形而上学的，并使之失去了反封建意义。其‘鸟鹊添河’（按：作者文中反复出现的‘鸟鹊添河’疑为‘鸟鹊填河’之误）幻化形式乃是一定历史阶段审美主体审美意象外化的一种特殊形式。在审美角度阐释牛、女爱情故事及外在形式，具有更为直接和普遍的意义，并能感性地揭示其反封建主题。”

而此文立论的依据，是基于如下观念：“作为剥削阶级压迫下的劳动人民的情感，必将渗透着鲜明的反封建色彩。因此以情感为线索以审美意象的外化形式作为手段，以广大群众的审美意识为出发点，来重新探讨该传说的主题意义和形式，便成了通向研究深化的有效方法和途径。”

此文泛泛而谈，文句错讹也多，比如开篇第一句话：“牛郎织女之神话传说是一个在民间广为流传的比較完整、富有趣味而且反封建色彩颇浓的故事。”我们把这个句子的主谓宾划出来，就变成了：“神话传说是故事。”这种句子的出现既反映了作者语文能力的缺陷，更反映了作者对于民间文学基本概念的无知。而作者所持理念，既可用以分析说明牛郎织女，也可套用在其他许多文学作品中，论述不够具体，也缺乏针对性。

主题分析是作家文学研究中的常见范式，但在民间文学的研究中，这一研究范式就显得极为落伍。口头传统人物简单、情节单纯、爱憎分明的叙事特征，使得口头传统的主题分析往往流于单调的、二元对立的阶级分析。

我们知道，口头传统是一种带有随机性的个性化讲述，每一个讲述者的每一次讲述，都是一次创造性的发挥，都生产了一个独立的文本（异文）。正如我们前面分析到的，不同异文之间的主题思想甚至可能完全相反。倾向佛教的讲述人可以借《白蛇传》把道士描摹得如“终南山道士”般狼狈不堪，倾向道教的讲述人可以借《白蛇传》把和尚描写成如“法海禅师”般心狠手辣。

口头传统没有固定文本，也没有固定的讲述者，更不存在固定的讲述语境，不同身份、不同目的的讲述者人人都有资格用自己的方式讲述同一个故事，因而要为一个不断变幻的口头传统归纳出一个稳定的主题思想就无异于盲人摸象。

比如，大多数学者在对牛郎织女的主体分析中“认为王母娘娘破坏了牛郎织女幸福的生活，她是牛郎织女爱情婚姻悲剧的罪魁祸首，是面目狰狞的卫道士”，可是，据山东大学民俗研究所的调查，山东沂源一带的民众“普遍持相反的态度，他们并没有因王母娘娘划天河分隔牛郎织女而怨恨王母”[\[34\]](#)，沂源的王母娘娘更像一个为女儿幸福着想的慈爱母亲，她不仅没有气势汹汹，反而表现为温情脉脉。所以说，如果主题分析不能结合具体讲述者的具体身份和具体语境，就会显得很自作多情，也很容易流于简单粗暴。

如此，我们也很容易理解为什么关于牛郎织女的主体分析类文章很难发表于专业的学术期刊，而只能发表在一些边缘的地方性综合学术期刊上，因为地方性综合期刊的编辑大多欠缺专业的学术眼光，好蒙。

牛郎织女的类型与比较研究

比较总是基于类别（当然，出于不同的比较目的，“类”的内涵和外延是可伸缩的），因此，类型研究是比较研究的重要基础。只有基于某一共同的标准，具有同类特征的文本才具有可比的价值，否则，就只能牛和马比、猪和狗比，比出一堆毫无意义的结论。

目前学界普遍把牛郎织女划入“天鹅处女型故事”，这一工作起于钟敬文 1933 年发表的《中国的天鹅处女型故事》[\[35\]](#)。漆凌云曾在天鹅处女型故事的专项研究中将钟敬文的分类进行了细化，把牛郎织女归入到“得妻类天鹅处女型故事”的“沐浴系列”。作者共搜集了 45 则此类异文，认为“该型式是个典型的复合型故事，融入了我国自先秦以来流传的牛郎织女传说、毛衣女故事、两兄弟故事的形态结构，有的还把英雄和神女故事、藐视鬼屋里妖怪的勇士等故事复合进来。”[\[36\]](#)

但是，大多数学者因为不懂类型研究，因而也就无法理解钟敬文的工作，很少学者能够站在巨人的肩膀上向上攀爬，多数学者都是重起炉灶，盲目进行“比较”。有关牛郎织女的比较研究主要有两类：一是牛郎织女与本土其他作品的比较研究，二是牛郎织女与其他国家相近文本的比较研究。

1984 年谭学纯《天河恨 长城泪——〈牛郎织女〉〈孟姜女〉比较赏析》[\[37\]](#)着重从六个方面比较了《牛郎织女》和《孟姜女》：1，比较故事主人公性格，认为前者是追求型，而后者是反抗型的；2，比较两者思想意义，认为前者表现了人民群众对美好生活的向往，而后者表现了对封建暴政的抗争；3，比较故事结构，认为前者是牛郎与织女两条线分合交错发展，后者基本是一条线单向延伸；4，比较现实与超现实的关系，认为前者主要是超现实的幻想，后者主要是现实的叙述；5，比较美感，认为前者画面清新瑰丽，后者画面沉郁悲壮；6，比较源流，认为前者源于诗，后者源于史。

1980 年代的比较研究，多数还停留在想到什么就比较什么，完全没有“可比性”的学理思考。既不考虑比较的目的，也不考虑比较的基础。这让我想起中山大学中文系一位老师给学生上课，比较《林海雪原》与《红日》的差别，比较的结果是：1，题材不同；2，人物不同；3，事件不同……下面有个学生马上接下去说：4，封面不同；5，书名不同；6，字数不同；7，作者不同。单项的作品与作品之间的比较，往往会陷入这种个别偶然的差异性比较，这是大多数“比较文学”很难避免的误区。

1999 年李立的《从牛女神话、董女传说到天女故事》[\[38\]](#)通过历时比较，认为“牛女神话在汉代发展、演变过程中，以其为母体，呈现了数个阶段的变异式”，牛郎织女分别变身为董永与天女的传说、弦超知琼传说（《搜神记》）、毛衣女传说（《玄中记》《搜神记》），“每一次变异式发展，牛女神话作为母基因也便随之减少。每一次变异式发展，又无疑使一个与母体既有联系，又有区别的新的变体获得了生命”。

如果仅从李立所列的样本来讨论，这种归纳也颇有道理，但如果我们认真读过了钟敬文的《中国的天鹅处女型故事》，我们也许会意识到，李立所列举的只不过是大量人神恋“类型故事”中的几则具体个案而已，这一类型的故事在世界范围内不胜枚举。作者取用的样本数量不足，其结论的可靠性当然也得大打折扣。另外，即使样本数量充足，我们也不能把同类故事在时间上的先后关系简单地理解成一种“母子”传承关系。

邱福庆《中国爱情文学中的牛郎织女模式》[\[39\]](#)通过比较《孔雀东南飞》和《牛郎织女》，认为“这两个故事的结构模式是完全相同的：两情相悦—棒打鸳鸯—无奈相离—以另一种生命形态相聚。应该说，前

三个环节是人间情爱情景的实象铺叙，而后一环节则很典型地表现出了中国民族特有的情态方式。”作者归纳的“结构模式”具有很高的普遍性，可惜作者未能更细致地在“共同模式”与“具体结构”的比较中对这一模式进行深入挖掘，反而对此展开了“探原分析”。作者的探原分析主要借助了自己对社会、人生与文学的理解，对几个环节进行了文化学的简单阐释，作者试图通过这些阐释说明“《牛郎织女》的故事在汉末形成，是现实生活与原始思维模式相结合的产物。这个故事沉淀着三个重要因素：1、天命意识；2、圆形回归模式；3、男女社会地位成内在美质的倾斜性。《牛郎织女》所形成的这一模式对中国的爱情文学发生了重大影响，一直延续到《红楼梦》。”

作者不了解结构分析与探原分析是互不相容的两种研究范式，强把两者捏在一起，不仅割裂了上下文之间的内在逻辑关系，而且两者都难以深入，这是作者最大的失策。至于文末武断地认为牛郎织女影响或者延续到《红楼梦》，则更是典型的画蛇添足。

毛雨先在《试论牛郎织女神话》[\[40\]](#)中提出，我国存在着民间版和文人版这两种不同的牛郎织女神话，民间版更古老，影响也更大。通过对两种版本的比较，作者得出了社会地位、婚姻性质、悲剧原因、思想倾向四种不同。

作者所谓的民间版，主要源自袁珂《神话传说辞典》，而所谓的文人版，则主要源自殷芸《小说》。那么，同是署名文人的著作，作者凭什么认为袁珂代表了民间，殷芸却代表了文人呢？作者并没有予以论述。这种划分既没有事实依据，也没有理论依据，纯粹是作者的臆想。事实上，我们从郭俊红、郭贵荣撰写的《山东省沂源县牛郎织女传说文本及传承人调查报告》[\[41\]](#)中很清楚地看到，毛雨先所谓的“民间版”和“文人版”水乳交融地共存于沂源民众的口头传统之中。

陈兰娟《从牛郎和织女到丘比特(Cupid)和普赛克(Psyche)》[\[42\]](#)认为，东西方两个神话“牛郎和织女”以及“丘比特和普赛克”讲述的是同一种故事模式：凡人与神仙相爱。但是两者结局却是迥然不同：牛郎和织女永远被银河相隔两边，每年只能相会一次，而丘比特和普赛克却在众神的祝福中结婚，过着幸福的生活。“为什么相似的爱情模式会出现截然不同的结局？”对这类问题，比较者通常的作答模式是：从东西方爱情与婚姻观念、东西方家庭结构模式、东西方人神关系或者说等级观念的差异等三两个方面来展开讨论。

地方学者的知识考古

进入 21 世纪以来，出于各地申报“非物质文化遗产名录”的需要，许多地方文化工作者充当了地方文化资源的挖掘者和阐释者，他们纷纷撰文，乐于把自己家乡塑造为某一口头传统的发源地。

在 2007 年的“国家非物质文化遗产名录”申报工作中，据说山东沂源、河北邢台、山西和顺、陕西西安、江苏太仓、湖北襄阳、河南南阳等地都曾将牛郎织女列入申报计划。2008 年，山东沂源、山西和顺、陕西西安三地“牛郎织女传说”入选国家非物质文化遗产名录。

张振犁是较早对牛郎织女的地方性知识展开研究的，他在1991年出版的《中原古典神话流变论考》中提到，在南阳流传的牛郎织女有五个特点：1，牛郎名叫如意，是南阳城西桑林村人，他之所以得老牛相助，是因为早先救助过伏牛山的老黄牛；2，织女从天上来到人间，与牛郎成亲时，把天蚕种子带到了人间，还偷来织布机、织布梭，教会了南阳人养蚕、抽丝、织绸缎；3，织女和这一带老百姓很要好；4，他们生下的孩子，男的叫金哥，女的叫玉妹；5，人们想念牛女，每天晚上在茶豆架下向天上望。“这样，这则古老的神话故事由于在南阳生了根，所以才形成南阳一带每年七夕，男女青年都要在茶豆架下讲牛女故事的习俗。”[\[43\]](#)

尽管张振犁是个地方色彩很浓的学者，但他也只能点到为止，说明“这则古老的神话故事”“在南阳生了根”，不敢断言南阳就是牛郎织女的发源地。可是，后来的学者就不同了，许多学者竭尽所能要把牛郎织女说成“非我莫属”，试图把自己说成这一文化形态的惟一发源地。

1993年杨洪林《汉水、天汉文化考——兼论〈牛郎织女〉神话故事的源流》[\[44\]](#)明确提出牛郎织女源于汉水流域。作者牢牢紧扣的主要依据只是“牵牛星、织女星与天汉有着密切联系”，而“汉’字的本意是指汉水”。作者的结论是：炎帝神农氏“这位生于汉水流域随州厉山的农业创始人，逐渐地把农耕文明从汉水流域传播到东方，同时也把牛郎织女这样的民间神话故事一道儿输出过去”。作者不仅想象出一条传播路线，甚至连传播者都为古人设计好了。

持牛郎织女源于汉水流域的，代不乏人。杜汉华等《“牛郎织女”“七夕节”源考》[\[45\]](#)认为，“牛郎织女传说故事和七夕节起源于中国，这是没有多大争议的。日本名著《万叶集》中有许多咏牛郎织女的诗篇，日本人传说牛郎织女的故事就发生在日本福冈小钩市，这表现了日本人民对牛郎织女故事的热爱，因而把自己身边生活过的某些环境，自认为和牛郎织女生活的环境十分相象，就当成了牛郎织女故事发生的地方。这种态度，我们中国人也一样。近年来，河北省鹿泉市在当地的抱犊寨开发了牛郎织女景点；江苏太仓也将开发牛郎织女的景点，大抵都是源于同样的原因。”刚刚说完别人，作者一转头就把故事的发源地安到了襄阳和南阳，“牛郎织女传说故事和七夕节的主要发祥地是汉水流域的襄阳、南阳，其母体为‘郑交甫会汉水女神’和‘穿天节’。”而作者的论据大都是以联想的方式来凑合的，材料与结论之间并没有必然的逻辑关系。

为了强化这一“发现”，杜汉华再次撰写《“牛郎织女”流变考》[\[46\]](#)，“经考证表明牛郎织女传说孕育起源于汉水流域的襄阳、南阳。东汉末年、南北朝、唐宋和明清时期传说在这里不断发展演变并向中原和江南传播。”作者只是蜻蜓点水的用一句“经考证”起头，却始终没有告诉读者是谁、何时、如何考证。作者紧紧抓住的最坚实的论据也只是“汉水之名，最早叫‘汉’。天上的银河，就由汉水比附而来”。

银河又名天河、天汉、河汉、云汉、星汉，但到底是天上的银河以“汉”为名在先，还是地上的“汉水”得名在先，目前尚无定论。我们退一步说，就算“天汉”得名于“汉水”，这一“事实”能用来说明牛郎织女起源于汉水流域吗？

我们知道，早在《诗经》时代，用“汉”指代银河，就已经是古代先民的共同知识，成为各地共享的文化传统。如此，任何一个地域的古代先民都有可能利用这一既有的文化传统来建构新的文化传统。老百姓只不过借用天上银河做背景讲个故事，至于天上银河还有一个什么别名，这个别名又是如何得名，这与发明这故事的老百姓是哪里人又有什么逻辑关系呢？指望通过“河汉”得名来证明牛郎织女源于汉水流域，无异于缘木求鱼。

任振河《舜居妫汭是“牛郎织女”爱情故事的发源地》^[47]认为，织女是山西蒲州姑娘，是舜帝的孙女、王母娘娘的外孙女。蒲州姑娘织女与牛郎结为夫妻，是人神恋爱与天神斗争，大获全胜的美丽动人的爱情故事。此文打破时间界限、贯通天上人间，将神话传说与历史文献糅杂在一起，结合春秋战国的生活场景，加上作者自己的揣测，得出结论，认为“由于西汉统治者标榜孝道，主张以孝治天下，所以，儒家文人刘向等把牛郎织女反天命、争自由的爱情故事，篡改成为明显的带有劝人行孝的董永与田仙的说教，讹传误导人们两千余年之久。并对有悖于三纲、五常等封建伦理道德的牛郎织女爱情故事发源地多所隐蔽、篡改和删削，遂成千古之谜。经考证与研究，其发源地在山西蒲州——舜居妫汭。”

结语

现当代学者在牛郎织女研究中表现出来的种种问题，折射出人文科学研究中的诸多弊端，而重复描述与二手三手材料的反复转用，乃至以讹传讹，则显得尤为突出。在文献引证方面还有一个怪现象：对于部分前人研究成果，有些学者深受其影响，却不加引证，隐瞒自己“见过”；有些学者没有见到这些成果，却往往将二手、三手材料直接标注于文中，隐瞒自己“没见过”。

从目前的研究资料与研究范式来看，至少在牛郎织女研究领域，传统的历时研究已经走入穷途末路，多年未有高质量的学术论文发表。事实上，即使偶有个别新材料出土，也难以改变牛郎织女的历时研究中资料过少、文本过简的现实。

关于文本过简的问题，赵景深先生曾经指出，《牛郎织女》“与《梁祝》和《白蛇传》不同，它在小说戏曲方面极少影响。我们几乎找不到一种现存的元曲或明清杂剧传奇是写牛郎织女的。”^[48]牛郎织女流传极广，可由于未能在小说戏曲中通行^[49]，因而在文本种类和情节结构方面显得过于单调，可供讨论的余地太少。古人笔记多了了数语，述其梗概。如果没有足够数量的同类文本做比较分析，单凭少数几则笔记以及简单的故事梗概，研究工作难免捉襟见肘。

从学术研究的资源储备来看，目前可见的牛郎织女文献资料非常有限，对这些资料的大量重复阐释足以淹没任何零星的创造性意见。资料的匮乏明显不足以支持更深入细致的研究工作，正因如此，实地的田野研究与活形态共时研究就有了别开生面的意义。

2006年，山东大学民俗学研究所组织一批研究生对沂源牛郎官庄展开了详细的民俗调查，写出了《山东省沂源县燕崖乡牛郎官庄民俗调查报告》。该报告分析了该村11则牛郎织女异文，发现即使在同一村庄，

村民们对牛郎织女所持的态度、叙事方式与文本构成也大相径庭，具体分歧体现在 8 个方面：1，牛郎的身份；2，织女的身份；3，牛女相遇恋爱的原因；4，牛郎没有追上织女的原因；5，天河形成的原因；6，七夕见面与天河雨干涸的原因；7，当地人对王母娘娘的态度；8，讲述的文本形式。“人民群众在记忆这些民间口头故事的时候总是习惯记取其中最重要最精华的部分，然后再在这个精华部分的基础上扩充若干个小故事，使这个故事不断发展壮大，逐渐形成一个围绕本地生活习惯、联系本地群众生活的故事群。”[50]

更有趣的是，“当地的许多老人直接就把牛郎认定是自己的祖先，认为牛郎姓孙，叫孙守义，是本村人。村民的这种将传说中的人物定格为现实生活中某个具体人的做法，使传说故事更富于生活气息和真实感，从中我们可以看出传说就是通过奇情异事反映生活的本质，表达人们的美好愿望的实质。”[51]如果我们联系到河南鲁山县的调查报告，就会发现这是一个非常有意思的话题：鲁山有一种说法，“牛郎叫孙如意[52]，就是当地孙庄人，这一带还有牛郎洞和九女潭（九仙女洗澡的地方）等遗迹。”[53]另外，据一些游客调查，西安市长安区斗门镇也把牛郎叫做孙守义，甚至有一种说法认为“织女名叫玫芝，是玉皇大帝的女儿，排行第七，故又称七仙女”[54]。

虽然从这些有限的调查报告中我们还不能匆忙做出什么结论，但起码呈现出了一些新的学术生长点，而这些生长点的出现，离开了具体细致的田野研究是难以想象的。

如果我们能暂时搁置这一文化形态的起源、流变诸问题，直接切入到这一文化形态对于当下民众文化生活的意义，用既有的材料做能做的学问，也不失为一条可行的研究进路，而且可能是目前最好的选择。

作为民间文学的从业者，我们当然希望西安、鹿泉、太仓、襄阳、南阳、和顺等地都能把目光放在当代，切实地挖掘更多的口头传统资料，以利于后人更好地理解这一重要的民族文化形态，展开更深入的研究，而不是绞尽脑汁把自己强说成所谓牛郎织女的“起源地”“源发地”，尽干些不经推敲的无用功。

牛郎织女研究批评

施爱东（中国社会科学院文学研究所，北京，100732）

《文史哲》2008 年 04 期，全文约 20000 字。

牛郎织女传说的专题研究兴起于 1928 年钟敬文的《七夕风俗考略》以及日本学者出石诚彦的《牵牛织女说话の考察》。此后 80 年间，该专题的学术论文可检到 120 余篇，其中近 3/4 出现于 1980 年之后，这些论文大多同义反复、乏善可陈，其种种流弊，折射出整个人文学科研究中普遍存在的诸多问题。诸如不尊重前人劳动成果、重复操作同一主题，引文不核对原著、以讹传讹、滥发议论等等，都在牛郎织女研究中表现得淋漓尽致。

进入 21 世纪之后，非物质文化遗产的申报和认定工作逐渐升温，一些地方学者为了将牛郎织女传说的发源地落实到自己家乡，或断章取义、或曲解文献，或将虚拟想象当作现实关系反复强化，把学术研究当成了争取资源的工具。许多学术刊物的编辑，也缺乏对学术成果的认识能力。大量重复操作、低水平的学术论文，不仅没有促进人文学术的发展，反而严重地干扰了学术进程。

从目前的资源储备与研究范式看，至少在牛郎织女研究领域，传统的历时研究已经陷入困境，资料匮乏，明显不足以支持更深入细致的研究工作。因此，实地的田野调查与活形态的共时研究就有了别开生面的意义，这种意义不仅体现为新材料的进入，也体现为研究范式的转换。

注释：

[1] 参见出石诚彦：《牵牛织女说话の考察》注 33，日本早稻田大学文学部：《文学思想研究》第八，1928 年 11 月。此文收入作者《支那神话传说の研究》，东京：中央公论社，1943 年，第 111—138 页。《Les Fêtes Annuellement Célébrées à Emoui》一书可在 <http://classiques.uqac.ca/> 全文阅读。

[2] 长井金风：《天风姤原义（牵牛织女由来）》，京都文学会：《艺文》第 8 年第 4 号，日本鸡声堂书店，1917 年 4 月，第 21—25 页。

[3] 静闻：《北京大学研究所国学门周刊》第 1 卷 10 期，1925 年，第 18—20 页。

[4] 钟敬文：《七夕风俗考略》，广州：《中山大学语言历史研究所周刊》第 11、12 期合刊，1928 年 1 月，第 252—266 页。

[5] 范宁：《牛郎织女故事的演变》，《文学遗产增刊》第一辑，北京：作家出版社，1955 年，第 421—433 页。

[6] 王孝廉：《牵牛织女的传说》，台北：《幼狮月刊》46 卷 1 期，1974 年。此文收入作者《中国的神话与传说》，台北：联经出版事业公司，1977 年，第 165—225 页。

[7] 洪淑苓：《牛郎织女研究》，台北：台湾学生书局，1988 年。

[8] 茅盾：《茅盾说神话》，上海：上海古籍出版社，1999 年，第 83—84 页。

[9] 出石诚彦：《牵牛织女说话の考察》，《支那神话传说の研究》第 111—138 页。

[10] 赵景深：《民间文学丛谈》，长沙：湖南人民出版社，1982 年，第 57 页。

[11] 钟敬文：《七夕风俗考略》，《国立第一中山大学语言历史研究所周刊》第 11、12 期合刊，1928 年 1 月 16 日，第 253 页。

[12] 罗永麟：《试论〈牛郎织女〉》，《民间文学集刊》第二册，上海：上海文化出版社，1957 年。此文曾被收入罗永麟《论中国四大民间故事》（北京：中国民间文艺出版社，1986 年）等个人文集，以及《名家谈牛郎织女》（北京：文化艺术出版社，2006 年）等其它一些民间文学类论文集。

- [13] 孙续恩：《关于“牛郎织女”神话故事的几个问题》，《武汉大学学报》1985年03期，第27页。
- [14] 汤池：《西汉石雕牵牛织女辨》，《文物》1979年02期。
- [15] 孙续恩：《关于“牛郎织女”神话故事的几个问题》，《武汉大学学报》1985年03期。
- [16] 杨旭辉：《牛女故事中鹊桥、蜘蛛意象探析》，《镇江师专学报》1995年02期。
- [17] 宣炳善：《牛郎织女传说的鹊桥母题与乌鸦信仰的南北融合》，《“全国首届牛郎织女传说学术研讨会”论文提要》，中国民俗学会、山东大学民俗学研究所、沂源县人民政府编印，2007年8月13—16日。
- [18] 王帝：《牛郎织女神话传说及其演变》，《贵州文史丛刊》2006年01期。
- [19] 刘晓红：《牛郎织女神话传说的演变》，《徐州教育学院学报》2003年04期。
- [20] 姚宝璋：《“牛郎织女”传说源于昆仑神话考》，《民间文学论坛》1985年04期，第19—20页。
- [21] 赵逵夫：《论牛郎织女故事的产生与主题》，《西北师大学报》1990年第04期。
- [22] 赵逵夫：《汉水、天汉、天水——论织女传说的形成》，《天水师范学院学报》2006年06期。
- [23] 赵逵夫：《陇东、陇西的牛文化、乞巧风俗与“牛女”传说》，中山大学《文化遗产》创刊号，2007年11月，第96页。
- [24] 蒋明智：《牛郎织女传说新探》，中山大学《文化遗产》创刊号，2007年11月。
- [25] 侯佩锋：《“牛郎织女”神话与汉代婚姻》，《寻根》2005年01期。
- [26] 赵景深：《民间文学丛谈》，第59页。
- [27] 田富军：《牛郎织女故事与“仙女下嫁穷汉”原型新探》，《零陵学院学报》1998年02期。此文又发表于《濮阳教育学院学报》2001年02期。
- [28] 胡安莲：《牛郎织女神话传说的流变及其文化意义》，《许昌师专学报》2001年01期。
- [29] 王雅清：《论〈牛郎织女〉故事主题的演变》，《玉溪师范学院学报》1994年05期。
- [30] 张振犁：《中原古典神话流变论考》，上海：上海文艺出版社，1991年，第169—174页。
- [31] 屈育德：《神话·传说·民俗》，北京：中国文联出版公司，1988年，第285页。
- [32] 洪淑苓：《牛郎织女研究》，台北：台湾学生书局，1988年10月，第160页。
- [33] 赵卫东、王朝杰：《牛郎织女传说与审美意象的外化》，《洛阳工学院学报》2002年03期。
- [34] 任双霞、卢翱等：《山东省沂源县燕崖乡牛郎官庄民俗调查报告》，山东大学民俗学研究所、山东省沂源县文化局印制，2006年12月，第161页。
- [35] 钟敬文：《中国的天鹅处女型故事——献给西村真次和顾颉刚两先生》，杭州《民众教育季刊》第3卷第1号，1933年1月。收入《钟敬文文集·民间文艺学卷》，合肥：安徽教育出版社，2002年。

- [36] 漆凌云：《中国天鹅处女型故事研究》，北京师范大学博士学位论文，2005年9月，第35页。
- [37] 谭学纯：《天河恨 长城泪——〈牛郎织女〉、〈孟姜女〉比较赏析》，《江苏大学学报》1984年3期。
- [38] 李立：《从牛女神话、董女传说到天女故事——试论汉代牛神话的变异式发展》，《孝感师专学报》1999年05期。
- [39] 邱福庆：《中国爱情文学中的牛郎织女模式》，《龙岩师专学报》1999年04期。
- [40] 毛雨先：《试论牛郎织女神话》，《江西教育学院学报》2004年05期。
- [41] 郭俊红、郭贵荣：《山东省沂源县牛郎织女传说文本及传承人调查报告》，山东大学民俗学研究所、山东省沂源县文化局印，2007年6月。
- [42] 陈兰娟：《从牛郎和织女到丘比特(Cupid)和普赛克(Psyche)》，《太原城市职业技术学院学报》2006年01期。
- [43] 张振犁：《中原古典神话流变论考》，第15页。
- [44] 杨洪林：《汉水、天汉文化考——兼论〈牛郎织女〉神话故事的源流》，《武当学刊》1993年04期。
- [45] 杜汉华、汪碧涛、余海鹏：《“牛郎织女”“七夕节”源考》，《襄樊职业技术学院学报》2004年05期。
- [46] 杜汉华：《“牛郎织女”流变考》，《中州学刊》2005年07期。
- [47] 任振河：《舜居妫汭是“牛郎织女”爱情故事的发源地》，《太原理工大学学报》2006年03期。作者将此文略加修改，更名《蒲州是牛郎与织女爱情故事的发源地》发表于《文史月刊》2006年11期。
- [48] 赵景深：《民间文学丛谈》，第58页。
- [49] 欧阳飞云《牛郎织女故事之演变》及王孝廉《牵牛织女的传说》都曾提到明末太仪朱名世的《新刻全像牛郎织女传》，但从上述两文辑录的卷名来看，此书可能真如王孝廉所说，“是明末无聊文人的想象创作”，因而没能得以流行。此外还可参阅程有庆《谈北图所藏明版〈牛郎织女传〉》，《文献》1986年03期。
- [50] 任双霞、卢翱等：《山东省沂源县燕崖乡牛郎官庄民俗调查报告》，山东大学民俗学研究所、山东省沂源县文化局印，2006年12月，第159页。
- [51] 任双霞、卢翱等：《山东省沂源县燕崖乡牛郎官庄民俗调查报告》，第159页。
- [52] 据河南籍学者黄景春教授介绍，河南有一些地区也把牛郎叫做“孙守义”。
- [53] 张振犁：《中原古典神话流变论考》，第14页。
- [54] Huajian: 《七夕夜游织女庙》，<http://www.59766.com/Blog/UU35798/11064.htm>