

從〈大雅·生民〉到〈高祖本紀〉感生神話的文化思維

魏義紘³⁴⁹

摘要

本文探討〈大雅·生民〉以降的感生神話，到漢代的繼承與口傳變異，在漢高祖一統天下後發生的政治作用。

全文分為：前言描述中國文化將神話系譜過渡為事實認知，以之為思考徑路的模式，為本文申論基準點。隨後第一部分述〈大雅·生民〉中后稷降生的神話事蹟與政教方面神話意義。

第二部分述《史記》恨怨褒貶之興寄脈絡，再談司馬遷繼承重黎氏的使命觀，架構出太史公對於天命本位觀念的基本認同。

第三、四部分，以史籍所載的漢高祖私德缺失，與神話所加諸的政治光彩對比賢君聖王的矛盾差異，彰顯神話對政治的服務傾向。最後論述從〈大雅·生民〉到《史記》的感生神話思維承繼與變異及文本的抒情成分，於感生神話題材在文學發展上的後出轉精。

關鍵字：〈大雅·生民〉、感生神話、〈高祖本紀〉、中國神話、政治。

³⁴⁹ 國立中山大學，中國文學系碩士班二年級在學生。



一、前言

關於「人類始源」中國神話說法眾多，到了後世，先有宋代一系列的疑古、辨偽思潮；至清代崔述《考信錄》以降，更開啟日本「東洋學」也就是當時的「中國學」研究，大掀日本「東洋疑古風潮」，學者趙惠瑜於其博士論文《晚清以來的中國神話研究（1903-1941）》所言：

中日近世學術史上的辨偽理論有頗為相似的發展過程，其中共同憑藉的資源是崔述的學說……然而，不可忽視的是，中國的辨偽史學發展到胡適、顧詒剛，自有其內在的理路，儘管它遲於日本十餘年。不過可以斷定的是，在中國現代辨偽史學的醞釀過程中，日本學者對崔述學說的重視，至少給還未讀過崔述著作的胡適和顧詒剛一種暗示，那就是崔述的不可忽視。³⁵⁰

起初崔述提出種種疑古之惑時未掀起浩大波瀾，然東洋疑古風潮傳入中國後，則有以顧詒剛、錢玄同、胡適等諸多學者受之影響，開始意識到其中精要與弊處，進而承繼、遍地開花。

於此考證辨偽思潮前，中國對上古時代的理解為洪水四溢、蠻荒拓土、由混沌而開天闢地，人物則是三皇、五帝，種種一系列「神話性敘事」發展到後代，甚至被後人系譜性地建構起脈絡，而以現今理性直觀卻難免荒唐；但這些壯麗偉大的故事，在中國已經雜揉發展成具有相當規模的「實存脈絡」，正如馬凌諾：（Bronislaw Malinowski）《巫術、科學、宗教與神話》一書所言：

神話是陳述荒古的實體而仍活在現代的生活者，可因前例而給某種事物以根據，可使人有古來的榜樣而有道德價值、社會制度、與巫術信仰。所以神話不只是個敘述，也不是一種科學，也不是一門藝術或歷史，也不是過說的故事；它所盡的特殊使命，乃與傳統的性質、文化的延續，老年與幼年的關係、人類對過去的態度等等密切相關。簡單的說，神話的功能，乃在將傳統溯到荒古發源事件更高、更美、更超自然的實體，而使它更有力量、更有價值、更有聲望。……神話是隨時重生的，每一項歷史變遷都創一個神話，可是神話只是間接的與歷

³⁵⁰ 趙惠瑜：《晚清以來的中國神話研究（1903-1941）》（臺北：東吳大學中文研究所博士論文，2016年），頁65。



史事實有關。神話是活的信仰所有的恆常副產品，因為活的信仰需要奇蹟。也是社會現狀的副產品，因為社會現狀要求先例。也是道德規律的副產品，因為道德規律需要讚許。³⁵¹

神話變向地成為了一種虛幻遠古歷史的復活載體，達到了擬虛為實的效果，既滿足了信仰、宗教對於奇蹟的條件，又滿足了人們對於道德渴求的想像、社會順從的種種先例，甚至可以因為政治或帝王、史家的實際需求而獨家配置。

在古人的認知之中，神話與史實界線模糊難辨（或說在古人眼中神話就是史實，沒有所謂的「神話」概念），甚至深信種種被後人稱為「累增、地造」的神話謬事，進一步發展成中國人潛移默化、刻在骨子裡深刻的身份認同，舉如今人耳熟能詳的「龍的傳人」、「炎黃子孫」等一系關於身份、種族、根源的說法，一定程度的被信以為真、更以之為榮。

自春秋末諸子奮興，人文發達，漸漸地轉向把神話中的古神都「人化」了，³⁵²從思想史角度來看，諸子百家出現以前，比這些更之前、尚未有思想體系的時代，遠古先民們思想是混沌的，對世界的認識，多透過神話來解釋，然而神話的口傳性質一直到信使記載，都具有「持續性『接著說』」的特性，在胡適先生對考古辨偽的研究中，歸結出其要點——史事的漸漸演進：「由簡單變為複雜，由陋野變為雅馴，由地方的變為全國的，由神變為人，由神話變為史事，由寓言變為事實。」³⁵³故筆者嘗試在上述脈絡底下來看〈大雅·生民〉一篇的感生神話，乃至擴展到《史記》中的劉邦誕生與其相關事蹟記載，以闡述其天賦使命性的勝利。

二、〈大雅·生民〉中的感生神話析論

《詩經》關於神話故事的記載不算太多，其中一篇便為〈大雅·生民〉一文，其詩載乎先民誕生之初，何以有先民？何以有三代聖王之始？——先有姜嫄，後生后稷；關於后稷之誕，於〈生民〉首章言之：「克禋克祀，以弗無子」³⁵⁴後「履帝武敏歆，攸介攸止」³⁵⁵而生后稷，意即祈求祭天使其得子，免於無子之不祥，其後姜嫄踏上帝之足跡得以悅然，隨後便有「載震載夙。載生載育，

³⁵¹ 馬林諾夫斯基著，李安宅譯：《巫術、科學、宗教與神話》，（北京：新華，1986年），頁127-128。

³⁵² 顧詒剛：〈答劉胡二先生書〉，《古史辨·第一冊》，（海口：海南出版社，2005年），頁100-101。

³⁵³ 胡適：〈古史討論的讀後感〉，《古史辨·第一冊》，（海口：海南出版社，2005年），頁192。

³⁵⁴ 俞培林：《詩經正詁》，（臺北：三民書局，2021年），頁545。

³⁵⁵ 俞培林：《詩經正詁》，頁545。



時維后稷」³⁵⁶記載關於后稷在姜嫄孕育期間的胎況，照理而言婦女之首胎應痛苦難耐，然在姜嫄孕育的故事中不見其艱十分吉順，震、夙交疊仍順利產子，故後銜「誕彌厥月，先生如達。不拆不副，無菑無害。以赫厥靈。上帝不寧，不康禋祀，居然生子」³⁵⁷現今醫療科技發達的狀況下，女性頭胎生產，以自然產的方式生產，難免有母體破裂、撕裂之苦，而姜嫄生后稷母子均安外，不受破裂之苦，故《詩經詮釋》言該文意為「安也」二句言上帝安樂姜嫄之禋祀，使之安然妊娠而生子也。³⁵⁸在實際生產狀況下，不免會意識到隨後母子順產後還有一系列生理問題的處理（如：臍帶處理、臨盆後護理等），在姜嫄產后稷的相關記載中並無特別描繪，多以「神靈佑護、頭胎順利、安產」等過程為前文記旨，而在「履帝武敏歆」³⁵⁹懷子後，便有符合了所謂神話性敘事的特徵。威廉·巴斯科姆於〈口頭傳承的形式：散體敘事〉，對神話故事敘述的特徵有言：

在彼時人們的信仰觀念、信實觀念來看以之為真、故事的生發時間條件為遙遠的過去、發生的處境地域可能是不同世界或是很早、更早之前的世界，而整體故事具有一定的神聖性，主角為非人類。³⁶⁰

〈大雅·生民〉一文對於上述幾點符合「神話」性質的記載，較需釋義的應為「神聖性與非人類」兩點，對於神聖性的解釋，在姜嫄踏過上帝足跡後而孕得后稷一點便可見之、第二點則是以實際人類生理學角度檢視，人類不可能在違反生理條件而行踏過某一路徑、足跡後得孕甚至產子，故由「履帝武敏歆」至「居然生子」該段落敘述，已符合神話學學者威廉·巴斯科姆所定義之「神話」性質。

第三、四章更是神奇，后稷生而後棄，三棄三還，哺乳期受牛羊姿養，再置於林中有樵夫所救，終棄於寒冰受大鳥庇護，大鳥離去方見啼哭；在現今理性直觀上，方可先得知寫此詩文者，應是得「口述」傳播知而後記的成分居高，否則作為一旁觀者，一系列記述而不介入是有所疑慮、癥結的，再者置於林而鳥獸孳養與棄於冰大鳥庇護，直至大鳥離去始見啼哭都是與現今直觀經驗、常理相去甚遠；況乎平安長大到能夠自明覓食之法、耕作之方、創祭禮之先例，

³⁵⁶ 俞培林：《詩經正詁》，頁 545。

³⁵⁷ 俞培林：《詩經正詁》，頁 545。

³⁵⁸ 俞培林：《詩經正詁》，頁 547。

³⁵⁹ 俞培林：《詩經正詁》，頁 545。

³⁶⁰ 威廉·巴斯科姆：〈口頭傳承的形式：散體敘事〉，收錄於（美）阿蘭·鄧迪斯：《西方神話學讀本》，（桂林：廣西師範大學，2006 年），頁 13。



是受何人啟發？又或是保留出生記憶？皆與人類歷史文明發展的理性直觀有巨大出入。

嘗試解釋上述詩文故事的神話性前，可理解為先人不具有當今客觀科學知識以前，多按照自己的猜測、想像給信仰化且由虛轉實，再經由口傳的傳播路徑，最終導致眾口鑠金的狀況，亦因此架構出一套心靈依託體系，使心理層面去符應與之相對的外在世界（遠古環境不如近代，而多為苦難、不便），故神話對於先民而言，是真實且神聖的歷史，通過講述這些神話故事，使得作為群居動物的人們更有凝聚力、更有活力的面對外在世界。

而神話作為民間文學的題材之一，除了具有不斷流傳的集體性、口傳性、傳承性、本土性外，一大重點更在如活水一般具「變異性」的特色，這種變異性到了後代，有如唐代變文源於講經文的承繼開展，講經文先是僧徒在寺院中講經義時，通俗化的底本（俗講、傳講）為了避免無聊，故此以說、唱的方式講述（符文人味調，招達官貴人）都有其背後所欲達到的政治目的（如：傳教、宣揚政治目的等），故筆者試於此脈絡下嘗試解讀〈大雅·生民〉到《史記》中感生神話的文化思維，論述高祖勝利的史實與神話相融的政治目的。

三、《史記》中的神話使命觀點

時至今日，尚有不少華人如前文所述，以炎黃子孫、龍的傳人等神話色彩的文化流變觀念為美，甚至以之為實；遑論於兩漢時期尚屬神話與史實尚未完全斷裂開來的時期，關於神話到了春秋後期被「人格化」的舉動，使得人、神兩觀念互滲，神話的使命觀也一定程度地受到展延。人們在觀念尚未啟蒙的年代，不斷地追溯自己的本根或世系（然而諸多家族血脈的系譜記載，在後世的日本東洋學者、宋代疑古學者、清代考據學家等等，都有不少考據而推翻，認為是層累地造，或者是後世不斷加上的成分居多，致使後代子孫以之為信）³⁶¹並奉以為真，在亂世浮生中有了一定的精神依託、使命感。

細觀〈太史公自序〉，可知太史公除父親司馬談遺命外，仍以為己有著成《史記》之天賦使命，鑑於下文：

³⁶¹ 故此，傅斯年於〈周東封與殷遺民〉載道：「戰國學者將一切神話故事充分的倫理化、理智化，於是不同時代、不同地方之宗神，合為一個人文的『全神堂』」。全文收錄至《傅斯年全集》第三冊，（臺北：聯經，1980年），頁167。



昔在顓頊，命南正重以司天，北正黎以司地。唐虞之際，紹重黎之後，使復興之，至于夏商，故重黎氏世序天地。其在周，程伯休甫其後也。當周宣王時，失其守而為司馬氏。³⁶²

太史公強調以著史為己任、以正史官職為己職的部分，在〈太史公自序中〉追本朔源至司馬氏之氏系源流——「重黎氏」，而於三王時代已掌管天文、地理；故〈楚世家〉亦有記載：「重黎為帝嚳高辛居火正，甚有功，能光融天下，帝嚳命曰祝融」。其職應「光融天下」，³⁶³照明、導正世路。然為「史」者，如《說文》所載：「記事者也。从又持中」。乃右手執中，不偏不倚的記載（所謂右手執中，乃有「扶正」之主動性意義，導正世間歪斜處），透過原典可見太史公使命與鑄成《史記》之必然原因後，再看其完成《史記》之後，恨、怨的發潰。

學者阮芝生在〈司馬遷之心——〈報任少卿書〉析論〉指出：

依中國傳統「讀書知人」、「知人論世」的觀念，讀《史記》者應先讀懂〈自序〉與〈報書〉，方能深入理解史公的人格或心靈世界，並大有助於吾人對《史記》一書的了解。³⁶⁴

故讀《史記》者，務須以〈太史公自序〉為基礎，理解太史公何以著《史記》之必然性與使命所在，進而到完成《史記》後，對於恨、怨的發潰，而發潰徵由始觀〈報任少卿書〉，以「函於糞土之中而不辭者，恨私心有所不盡，鄙陋沒世，而文采不表於後也」³⁶⁵為開端，一文可見宮刑受日夜所受他人即地獄般的眼光苟活於世，即如一身浸於糞土之中，久而難脫；更以孔子、屈原等人為慰，自詡其一家之言已成，又言「此人皆意有所鬱結」³⁶⁶與「重為鄉黨所笑，以污辱先人，亦何面目覆上父母之丘墓乎？」³⁶⁷一吐多年屈辱與恨怨，然上述所言乃「已成之」而吾人後學所見之心態，在著書過程則觀之以〈伯夷列傳〉

³⁶² 〔漢〕司馬遷撰，〔唐〕裴駟集解，〔唐〕司馬貞索引，〔唐〕張守節正義：《史記三家注》，（臺北：七略，2003年），頁1348。

³⁶³ 〔漢〕司馬遷：《史記三家注》，頁669。

³⁶⁴ 阮芝生：〈司馬遷之心——〈報任少卿書〉析論〉，《臺大歷史學報》第26期，（2000年12月），頁152。

³⁶⁵ 阮芝生：〈司馬遷之心——〈報任少卿書〉析論〉，頁156。

³⁶⁶ 阮芝生：〈司馬遷之心——〈報任少卿書〉析論〉，頁156。

³⁶⁷ 阮芝生：〈司馬遷之心——〈報任少卿書〉析論〉頁156。於此，〈伍子胥列傳〉中亦有言：「恨府召我，以求生而不往，後不能雪恥，中為天下笑耳……忠孝不能兩全」。筆者以為該段，亦可解為太史公之身影投射，宮刑之後求生不能、求死不得，更成天下人之笑柄，再者《史記》未完，若亡之則忠孝皆未兩全。



尤顯之。

〈伯夷列傳〉為列傳第一，撇除本紀、世家等之相較而言有「心證」空間，由作者編排入傳的安排權責所在，故筆者試以該篇內文作於太史公落筆所著敘，試析〈伯夷列傳〉中太史公自身投影與著史過程中心態轉變，對於歷史事實沒有太多詳細析解而使文章見之，似「論」而不似「傳」，章學誠於《丙辰札記》言：

篇末隱然以七十列傳，竊比夫子之表幽顯微，傳雖以伯夷名篇，而文實兼七十篇之發凡起例，亦非好為，是敘議之夾行也。³⁶⁸

其中言之以夫子春秋筆法中之「幽、顯、微」方式寄託核心義理，而細觀〈伯夷列傳〉之「求仁得仁，又何怨乎」、³⁶⁹「怨邪非邪」？³⁷⁰此二句，佐以上文所述之〈太史公自序〉、〈報任少卿書〉之認知基點，見太史公對於身份使命認同觀與宮刑後的屈辱發贖，無論是否為「天道無親常與善人」又或太史公自身是否有怨？在《史記》已成時便是求仁得仁，有怨無怨已然不再是生命中的重心。

就筆者上述之架構，基礎地建立完太史公立論著述的必然性，一大要點建立於作為火正之官、重黎之後的身份認同，即太史公之天命觀念確立，而以之為抱負使命，即便函於糞土之中，仍有其成一家之言完成的使命，可見太史公對於上古神話之天賦官職、天降大任的看法頗為採信，更以之實踐，再以此觀點深究於〈高祖本紀〉不難見其為政治服務之意味一二。

四、《史記》中漢高祖的道德缺失與神話粉飾

在三代時期，「帝」或「天命」的觀念，深植於士大夫階層，甚至巫覡制度仍盛，未完全斷開，故《詩經》中更有「天命玄鳥」³⁷¹、「履帝武敏歆」³⁷²等字詞，都強調了「天命」的本位優先，到了《史記》中來看漢高祖的身世、戰果，不免可嗅出一二；故如〈高祖本紀〉之中對於漢高祖劉邦的出生記載為

³⁶⁸ [清]章學誠：《丙辰札記》，清·劉世行輯，嚴一萍選：《叢書集成續編》，（臺北：藝文印書館，1970年），聚學宣叢書第七函，頁67。

³⁶⁹ [漢]司馬遷：《史記三家注》，頁851-852。

³⁷⁰ [漢]司馬遷：《史記三家注》，頁851-852。

³⁷¹ 俞培林：《詩經正詁》，頁710。

³⁷² 俞培林：《詩經正詁》，頁545。



下：

高祖，沛豐邑中陽裏人，姓劉氏，字季。父曰太公，母曰劉媪。其先劉媪嘗息大澤之陂，夢與神遇。是時雷電晦冥，太公往視，則見蛟龍於其上。已而有身，遂產高祖。³⁷³

在〈高祖本紀中〉劉邦的出生似於姜嫄產后稷的狀況，略有差別的在於高祖母是與神龍有發生性行為才產下高祖的，然在《史記》一書當中，尚有不少這種神話屬性的案例出現，本文以〈高祖本紀〉為例說明。梅婕〈《詩經》中感生神話的文化解讀〉一文寫道：

帝王誕生時都會發生奇異現象，或有特殊的光或雲，或凡人與神人、神龍結合而生，這些都是《詩經》感生神話的演變。殷周始祖的誕生方式塑造了帝王的降生模式，歷代各帝王的誕生形式則是感生神話的演化。³⁷⁴

而《史記》中關於高祖記載又如：「左股有七十二黑子」³⁷⁵與「王媪見其上常有龍」、³⁷⁶「秦始皇帝常曰：『東南有天子氣』」、³⁷⁷「隆準而龍顏」³⁷⁸都是超越現實經驗世界的現象，僅以七十二黑子略有可能，又何以「七十二」為落筆著墨之字？在中國歷史上「七十二」一數與諸多神話、傳說、星象、節氣等等均有關聯，如孔門七十二弟子、七十二侯、七十二地煞……等皆是之，然尤太史公高度推崇孔子，又曉孔門七十二弟子，故筆者以為，該七十二有其特定含義，應為虛數而非實述，為增添其神話、傳說色彩或神聖性而記之，正如學者林素娟〈漢代感生神話所傳達的宇宙觀及其在政教上的意義〉一文中所言：

七十二與五行運行密切相關，是宇宙運行的神秘之數。³⁷⁹

甚至發展到後代，劉邦繼承正統的論述也在五行相關研究上可見端倪，〈高祖

³⁷³ 〔漢〕司馬遷：《史記三家注》，頁 162。

³⁷⁴ 梅婕：〈《詩經》中感生神話的文化解讀〉，《西安石油大學學報（社會科學版）》第 2 期，（2014 年 4 月），頁 85。

³⁷⁵ 〔漢〕司馬遷：《史記三家注》，頁 162。

³⁷⁶ 〔漢〕司馬遷：《史記三家注》，頁 162。

³⁷⁷ 〔漢〕司馬遷：《史記三家注》，頁 149。

³⁷⁸ 〔漢〕司馬遷：《史記三家注》，頁 162。

³⁷⁹ 林素娟：〈漢代感生神話所傳達的宇宙觀及其在政教上的意義〉，《成大中文學報》第 28 期，（2010 年 4 月），頁 70。



本紀〉中可見高祖斬白蛇的記載，³⁸⁰在五行說當中，水克火、火克金、金克木、木克土、土克水等說詞，除〈高祖本紀〉中有其母與蛟龍而誕的故事外，在〈項羽本紀〉中亦可見：「吾令人望其氣，皆為龍虎，成五采，此天子氣也。」³⁸¹都說明了漢高祖生而加諸天命的觀點，而更以「蛟龍」作為意向象徵，在中國古代中龍帝鳳后的概念是相當普遍的，而正如中國地造古史的傳統一般，漢高祖的身世虛實與否，先不論真實性，其神話色彩亦可能在西漢年間就產生神話具有活動性的特質——「變異」。

然在《史記》一書中，對人物的記述形象通常為顯明、立體的，甚至包含太史公個人褒貶興寄，對於劉邦的述寫，似乎與三代、周公之時的聖王有所出入，正如楊自評〈評析《史記》論劉邦的功業與歷史定位〉所言：

若依據聖人君子嚴格的道德標準來評論，則明顯見出劉邦在道德方面的不足，而其他方面特質亦無法照見。若純從事功價值來評斷，因劉邦是成功者，很容易舉出致勝原因；然而因劉邦本身不若曹操、李世民才氣逼人，形象鮮明，後世解釋者易流於從劉邦得三傑相助，僥倖成功來解釋。深入考察太史公對劉邦的評論，一方面認為劉邦既無商湯、周文王的道德修養，亦無秦始皇過人的膽識，甚至以「無賴」來表現劉邦不居小節，缺乏人文素養的性格及作為。³⁸²

可見先人及後代學者，對於劉邦之私德評論並不讚揚，雖論其功業給予肯定，然則綜合形象而觀之，與三代聖王實是出入甚大，誠如在〈楚元王世家〉有「嫂厭叔，叔與客來，嫂詳為羹盡，櫟釜，賓客以故去。已而視釜中尚有羹，高祖由此怨其嫂。及高祖為帝，封昆弟，而伯子獨不得封」³⁸³見其幼時承膝嫂下，時常與其友人返家共食，嫂不得其擾而假以吃食不足以示驅趕，然高祖懷之在心，後掌權獨不封其侄，乃因其懷恨幼時之事，以該事見高祖之氣度不寬與心胸之窄，寄人籬下無所感外，攜伴結友護外人而不重家，與世人所冀之三代帝王形象大有出入。

³⁸⁰ 高祖被酒，夜徑澤中，令一人行前。行前者還報曰：「前有大蛇當徑，願還。」高祖醉，曰：「壯士行，何畏！」乃前，拔劍擊斬蛇。蛇遂分為兩，徑開。行數里，醉，因臥。後人來至蛇所，有一老嫗夜哭。人問何哭，嫗曰：「人殺吾子，故哭之。」人曰：「嫗子何為見殺？」嫗曰：「吾，白帝子也，化為蛇，當道，今為赤帝子斬之，故哭。」人乃以嫗為不誠，欲告之，嫗因忽不見。後人至，高祖覺。後人告高祖，高祖乃心獨喜，自負。諸從者日益畏之。。

³⁸¹ 〔漢〕司馬遷：《史記三家注》，頁 149。

³⁸² 楊自評：〈評析《史記》論劉邦的功業與歷史定位〉，《師大學報（人文與社會類）》第 53 期，（2008 年 1 月），頁 44。

³⁸³ 〔漢〕司馬遷：《史記三家注》，頁 792。



再者，其不仁與殺伐果斷見於〈項羽本紀〉先有「漢王急，推墮孝惠、魯元車下，滕公常下收載之，如是者三。」³⁸⁴因逃離荒錯，狼狽推子女落馬，該舉數次，使其臣子停頓收之後行；再有「吾與項羽俱北面受命懷王，曰『約為兄弟』，吾翁即若翁，必欲烹而翁，則幸分我一桮羹」³⁸⁵之奸猾、無賴與不仁狠辣之貌；而〈高祖本紀〉中亦有以「始大人常以臣無賴，不能治產業，不如仲力。今某之業所就孰與仲多？」³⁸⁶見氓性未改，尊為皇位仍不敬於太公，以上述文例皆可見劉邦本根性的品德與為人，並非帝王將相應有之風。

基於上述，遑論史實經過究竟如何，哪怕劉邦僥倖於楚漢相爭之中獲勝抑或是項羽一失足而蹴古恨都非為重點，在文本記載與神話、傳說口傳的面相上看來，從漢朝開國至西漢太史公時，一眾官者文人以為，在楚漢相爭中，哪怕項羽不似〈項羽本紀〉開篇所言不盡學兵法，抑或非剛愎自用之人，在見劉邦彩雲天子氣與為蛟龍之後這兩點之上，項羽的失敗已成為必然；況乎出生平凡、家世混亂與項梁家教有損，在「誕生」這一點，已與劉邦大相逕庭，即便後有帝王將相常有的傳說「雙瞳」——即太史公文末論贊所言之：「太史公曰：吾聞之周生曰『舜目蓋重瞳子』，又聞項羽亦重瞳子。羽豈其苗裔邪？何興之暴也！」³⁸⁷使後人所想之擁雙瞳者，尚有南朝李後主，結果亦為悲涼；又或說，項羽之雙瞳命數難比較龍，能成一方西楚霸王已是最甚，況乎高祖身帶龍氣為蛟龍之後、一斬白蛇的格局；而如孫廣德：《政治神話論》所言：「這些神話的主角，有的是君主、有的是后妃、有的是宗室、有的是叛亂者……大都與政治有關」，³⁸⁸筆者以為此段敘述，搭上神話後設地造的論點切入，劉邦若為史實之正，那麼項羽也就成了變端，這種神話式的衝突鋪陳，是為太史公文學筆法的一種體現，增加了全文的可讀性與神秘色彩。

在史實方面，楚漢相爭之中終以劉邦為勝者，然在口傳歷史的過程中必定有「變異性」產生，故此賢與不賢的種種舉措皆有一定比例的保留，在這樣一個歷史事實層面上加上古人「天命觀」的承繼、想像，以將其得帝位的過程、發展「合理化、符應化」，以加固人們對於自身血脈的身份認同。這個部分誠如疑古辨偽學派中，顧詒剛先生所提出的「層累地造成中國古史觀」³⁸⁹中的其

³⁸⁴ 〔漢〕司馬遷：《史記三家注》，頁 153。

³⁸⁵ 〔漢〕司馬遷：《史記三家注》，頁 155。

³⁸⁶ 〔漢〕司馬遷：《史記三家注》，頁 177。

³⁸⁷ 〔漢〕司馬遷：《史記三家注》，頁 159。

³⁸⁸ 孫廣德：《政治神話論》，（臺北：臺灣商務，1990年），頁 219。

³⁸⁹ 顧詒剛先生於〈與錢玄同先生論古史書〉記載到層累地造的中國古史觀之三點：其一為「時代愈後，傳說的古史期愈長」如：周代人心目中最古的人是禹，到孔子時有堯、舜，再到戰國時有黃帝、神農，到秦有三皇，到漢以後有盤古等；其二為「時代愈後，傳說的中心人物愈放愈大」如舜在孔子時只是一



中一要點即：「時代愈後，傳說的中心人物愈放愈大」如舜，在孔子只是一個「無為而治」的聖君，到〈堯典〉就成了一個孝子的模範，³⁹⁰同樣地漢高祖的形象到了後人提及，附加上的標籤成了「開國、高祖、戰功赫赫、蛟龍之後」等偏為正面意義標籤，而不以三代聖王之冀與之相比，這都是神話與傳說為之鍍造的一層美好形象。

在史官或文人所見事與願違後（即史實層面漢高祖的勝利），加諸神話色彩的粉飾，方以符合、順應古人以為劉邦戰勝之必然，是不可逆之果，僅此才能順人心、服古人，以不致文、武、周公之聖賢得民、治國之信念扭曲，多因高祖身帶天命，不可違抗；此種案例亦如三皇五帝中神農氏的神話，於《玉函山房輯佚書·春秋緯·元命苞》言其為：「少典妃安登，游於華陽，有神龍首，感之於常羊（陽）生神農」³⁹¹《宋書·符瑞志》：「有神龍首，感女登於常陽山，生炎帝神農」³⁹²皆可見，龍與帝之相互關係，有一定連結與象徵性意義，於此遑論三皇五帝層累地造之先後順序，到了更後面的時代才出現這些「新興、古人地造」而出的帝王，但在誕生與神話、傳說色彩上，皆有一定程度的粉飾塗抹，以至人們藉之鞏固生而為人的內心信仰與平衡，故孫廣德《政治神話論》有言：「神話是人們在不滿意的政治情況下，一種政治願望的表現，就是以願望的表現為神話的起源」，³⁹³也就在這史實與文武百官、庶民百姓的寄望中，以神話的粉飾來取得一個巧妙的期望平衡。

而在〈大雅·生民〉中的后稷與《史記》中對於漢高祖的記載，在此有異曲同工之妙，正如金榮權〈先秦時代的宗族觀念是神話歷史化的重要契機〉一文評〈大雅·生民〉中的后稷所言：

周人所追述的重點不在於其女性先祖姜嫄，而是后稷。姜嫄因「履帝武」而懷孕並生下后稷，採用的是中國文化常用的感生神話。與商人一樣，它確立了后稷「帝子」的身份，以后稷降生後不平凡的經歷，證明了其神性特徵。³⁹⁴

個「無為而治」的聖君，到〈堯典〉就成了孝子模範；第三，在這些神話事例的層累地造現象上，我們雖不能知道某一件事的真確的狀況，但可以知道某一件事在傳說中最早的狀況，如：我們不能知道東周時的真實史事發展，也至少能知道戰國時的東周史（觀），即可知一時期之先人對於前人的歷史觀念為何。

³⁹⁰ 顧詒剛：〈答劉胡二先生書〉，《古史辨·第一冊》，（海口：海南出版社，2005年），頁60。

³⁹¹ 尹榮方：〈刑天神話與上古農業祭禮〉，《中文自學指導（今之現代中文學刊）》第1期，（1998年1月），頁32。

³⁹² 尹榮方：〈刑天神話與上古農業祭禮〉，頁33。

³⁹³ 孫廣德：《政治神話論》，（臺北：臺灣商務，1990年），頁111。

³⁹⁴ 金榮權：〈先秦時代的宗族觀念是神話歷史化的重要契機〉，《中州學刊》第2期，（2007年3月），



古人常以建構出祖先與上帝的關係，以說服自己乃至文武百官、百姓、後代子民，確立了宗族地位後更強調統治天下、得政權的合法性，這種作法如同〈堯曰〉所言是為一種「興滅國，繼絕世，舉逸民，天下之民歸心焉」³⁹⁵的舉措。

五、《史記》的抒情特質——神話為政治而服務

〈太史公自序〉言己欲：「禮樂損益，律歷改易，兵權山川鬼神，天人之際，承敝通變……以拾遺補闕，成一家之言」，³⁹⁶在此「究天人之際、通古今之變、成一家之言。」的論調基礎上，已可不受限於傳統教育對於《史記》套上史部的「（主）歷史紀實的史書」桎梏，方能更深悟太史公落筆之妙。故學者林聰舜〈司馬遷修史志業中潛存的緊張性——正統與異端的兩面性及其消融〉一文言之：

司馬遷修《史記》，具有發揚經學的王道理想，特別是繼承孔子修《春秋》的抱負，此一以《史記》作為第二部《春秋》，或「以史為經」的經學企圖，在「獨尊儒術」逐步成為帝國政策的武帝時期（141B.C-87B.C.在位），呈現其極強的正統性。我們甚至可以把《史記》放到西漢思想家以經學義理為漢帝國建立理想秩序脈絡中，視為當時主流學術思想的一環。³⁹⁷

如此來看《史記》之核心意義不全在於歷史著述，而是透過立言的方式化為不朽，且於《漢書》時尚未具備明確獨立史類的概念，史學的意識也還未完全抬頭，經史概念尚未分割完全，而梁啟超《中國歷史研究法》中亦言：

既如《史記》記載史事，司馬遷當初稱他《太史公書》，自以為成一家之言，若依規例，自然應歸子部。³⁹⁸

太史公在《史記》一書編撰之中，有高成分的透過各種隱微書寫筆法，一方面提高了全書的可讀性之外，更達到了個人情感的寄託，如本文所列舉之漢高祖的品格缺失，面對漢高祖勝利的史實應證，太史公透過種種對神話的詮釋、堆

頁 193。

³⁹⁵ 楊樹達：《楊樹達文集之十六——論語疏證》，（上海：上海古籍出版社，1986年），頁 508。

³⁹⁶ [漢]司馬遷：《史記三家注》，頁 1362。

³⁹⁷ 林聰舜：〈司馬遷修史志業中潛存的緊張性——正統與異端的兩面性及其消融〉，《成大中文學報》第四十五期（2014年6月），頁 68。

³⁹⁸ 梁啟超：《中國歷史研究法》，（成都：人民，2018年），頁 325。



疊，在保留記實的成分外，又達到個人情感寄託，而這些有跡可循書寫方式，都透露了神話為史家所用、為現實政治而服務，同時又達到了為己而抒情的特質。

魯迅《中國小說史略》：

中國本信巫，秦漢以來，神仙之說盛行，漢末又大暢巫風，而鬼道愈熾；會小乘佛教亦入中土，漸見流傳。凡此，皆張皇鬼神，稱道靈異。

399

秦漢以降人們對於第三世界、天命、鬼神、巫覡等等多種制度、風俗，皆是深入骨髓、浸染無感且習以為常的，即便繼三代後，大一統的漢代來臨，開國皇帝漢高祖之私德細觀遠不如文、武、周公，百年之後加諸在漢高祖身上的神話色彩，也一直在為政治服務、也為說服文人、說服百姓服務，哪怕時至今日，吾輩學子們研讀相關書論，提及《詩經》中的后稷、提及高祖劉邦，皆有一個預設立場的既定印象存在，是「履帝武敏歆」、⁴⁰⁰是「見蛟龍於其上。已而有身」⁴⁰¹而誕的。

然則常之於不常，層層累地而成的神話色彩，瀰漫在已故千百年的古人身上，自然會使諸多記載的文本更有「可讀性」與「說服成分」於其中，而自〈大雅·生民〉以降，沿襲至西漢太史公筆下的漢高祖，這種感生神話的流變；已然是為了國家統治、權力集中的延異與再製，透過這種史官記載而架構出當代乃至後世的普遍性的認同，為皇位的統治權利賦予中國文化源遠流長的習慣加深鞏固、背書。

即如王充所言，漢人以為「聖人之生，不因人氣，更稟精於天」⁴⁰²也就是命定觀念的形成，在受氣之後的性、命便有了定論，在《漢書·天文志》中關於高祖的記載便有言：「東井秦地，漢王入秦，五星從歲星聚，當以義取天下」⁴⁰³見前後文並無敘述其功績與德性與否，僅因其星宿而有命定之天命觀出現，從星聚後的邏輯思維一躍到取天下之必然，以此說服得權政的正統思維，而在《漢書》中亦有該種得天命而得位的必然性描述，如今人所耳熟能詳之「蓋在

³⁹⁹ 魯迅：《中國小說史略》，（北京：東方，1996年），頁28。

⁴⁰⁰ 俞培林：《詩經正詁》，頁545。

⁴⁰¹ 〔漢〕司馬遷：《史記三家注》，頁162。

⁴⁰² 楊寶忠：《論衡校箋》，（石家莊：河北教育，1999年），頁111。

⁴⁰³ 林素娟：〈漢代感生神話所傳達的宇宙觀及其在政教上的意義〉，《成大中文學報》第28期（2010年4月），頁69。



高祖，其興也有五：一曰帝堯之苗裔，二曰體貌多奇異，三曰神武有徵應……」⁴⁰⁴便是之。

古人由於認知的侷限及器物文明發展與現代毫無可比性的關係，多會貴始重元（起初的后稷、開漢朝的高祖）對帝王將相賦予想像上的揚頌，故關於〈大雅·生民〉一文清代學者牛運震評之為：「極神怪事，卻以樸拙傳之，莊雅典奧，絕大手筆」，各章中相互關聯卻又富有神話氣息與生活場景的交融，在抒情面向上創造出綺麗而神秘、朦朧的面紗，先是誕生之神格化與樸素的場景交融，後有姜嫄不知所棄，再承接數次莫名救贖，在故事發展中形成一抑一揚的錯落美感；在描繪色彩上論，上半章神話色彩濃厚，下半章多生活環境所可觸及，如「天境、人間」來回的鋪陳方式，而非單單停留於神話天境或平凡人間；起初由后稷在姜嫄體內的震夙，到記載主角后稷一系列舉措，看似平凡卻與后稷年紀、見識難以相合的顯明對比，不但加強了故事的可讀性，亦在樸素面向上加諸神話傳說的朦朧面紗。全文用字不以綺麗為風，而以平樸字句描述后稷出生後情景，三棄三收暗示其即便命運多舛仍天命在身的必然特徵，在有意無意間渲染讀者周人的思想與信仰，看似不起波瀾，細品則似如湧泉活水。

再觀看《史記》對高祖的描繪，階段性啟蒙到了西漢時期，全文鋪陳、敘述不論在〈高祖本紀〉抑或〈項羽本紀〉中，都達到了新的高度，甚至在多篇文章中雖見太史公描述史事或記載史實，卻多處可見其情思寄託，故魯迅言《太史公書》乃為一「史家之絕唱，無韻之離騷」⁴⁰⁵可見筆勁深厚而恨怨興寄之濃烈；對於高祖一統大業的面向上，一定程度的承襲了《詩經》中感生神話的緣來，亦發揮了神話口傳、變異的特性，在〈項羽本紀〉中見到太史公個人之恨怨興寄，⁴⁰⁶一定程度的展現了文學史源遠流長的發展中，文學題材的後出轉精與敘寫或變異發展。

六、結語

中國文化透過詩歌、史書等所記載、流傳後世的帝王，在天命描述方面與誕生過程常是有跡可循，如本文所舉后稷、漢高祖、神農氏等例皆是，在得天

⁴⁰⁴ 〔漢〕班固：《漢書》第十二冊，〈卷一百上·敘傳第七十上〉，（集成原著共十二冊），（北京：中華書局，1962年），頁4211。

⁴⁰⁵ 魯迅：《漢文學史綱要》，收錄於：《魯迅全集·第九卷》，（北京：人民文學，2005年），頁435。

⁴⁰⁶ 如：《史記·項羽本紀》中陳嬰母一句：「今暴得大名，不祥」不逢時之鋒芒太露，必有不祥，與李陵之禍時百官靜默，太史公無懼諫言一般，全因鋒芒太露，招致極刑，終不得善果；實亦透過陳嬰母一老婦之隱微寫作手法，敘寫了自己的興寄。



下的結果論上，層累地造的「加上」了合理性與神話色彩、神秘屬性，使得掌權結果被描繪成必然性的合理發展，也在此一必然性基調上受黎民百姓認可，遑論帝王私德如何敗壞或不仁、狡詐，都能盡數被其它美好的神話標籤所覆蓋，更使後人受神話口傳性特徵的渲染，一定程度地遮蔽了神話粉飾之外的事實認知，而不易察覺的以為事件發展乃至帝王德性、權利取得的過程正當性與否，在誕生之「先」的基礎前提下，通常在文本中於外觀、相貌有更多的「加上說」描述，如劉邦之「七十二黑子」、⁴⁰⁷或是鬚髯若神的「美鬚髯」；⁴⁰⁸又或是項羽之重瞳、神農氏之屬火德而有之「赤面」等特徵，這些與「常」相異之「不常」將統治者的人格上抬了一個層級，強調了掌權的正統性與高度的政治意義。

這種文人、史官，順理成章的成為朝廷受命的「國家神話製造局」，而流傳後世千載，成了前輩學者與吾輩學子閱讀古籍文本的第一記憶或第一印象，若不深加思考或鑽研便易以之為信，甚至以種種神話記述的故事性徵象作為古代帝王之所以掌權成為帝王的基準點，則未免荒謬了。

誠如拉魯斯所言：「當問題複雜的非人所能解釋時，人們只有承認超人途徑的神秘解釋」⁴⁰⁹如此觀之，漢高祖的私德缺失，透過神話色彩的平衡補足，進而促使滿朝文武、黎民百姓對之投射崇拜眼光與敬畏其不常的神聖性，乃至深信且依附以其為聖王的結果，便是史官筆下運用神話的政治化動作，與文人地造、加上說的以神話為政治而服務的成功展現。

⁴⁰⁷ 〔漢〕司馬遷：《史記三家注》，頁 162。

⁴⁰⁸ 〔漢〕司馬遷：《史記三家注》，頁 162。

⁴⁰⁹ 孫廣德：《政治神話論》，（臺北：臺灣商務，1990 年），頁 137。



參考文獻

一、古籍

1. 〔漢〕司馬遷撰，〔唐〕裴駙集解，〔唐〕司馬貞索引，〔唐〕張守節正義：《史記三家注》上下二冊，臺北：七略，2003年。
2. 〔漢〕班固：《漢書》第十二冊，〈卷一百上·敘傳第七十上〉，（集成原著共十二冊），北京：中華書局，1962年。
3. 〔清〕章學誠：《丙辰札記》，清·劉世行輯，嚴一萍選：《叢書集成續編》，臺北：藝文印書館，1970年。

二、近現代專書

1. 馬林諾夫斯基著，李安宅譯：《巫術、科學、宗教與神話》，北京：新華，1986年。
2. 胡適：〈古史討論的讀後感〉，收錄於：《古史辨·第一冊》，海口：海南出版社，2005年。
3. 威廉·巴斯科姆：〈口頭傳承的形式：散體敘事〉，收錄於（美）阿蘭·鄧迪斯：《西方神話學讀本》，桂林：廣西師範大學，2006年。
4. 俞培林：《詩經正詁》，臺北：三民書局，2021年。
5. 孫廣德：《政治神話論》，臺北：臺灣商務，1990年。
6. 傅斯年：《傅斯年全集》，臺北：聯經，1980年。
7. 楊樹達：《楊樹達文集之十六——論語疏證》上海：上海古籍，1986年。
8. 魯迅：《中國小說史略》，北京：東方，1996年。
9. 魯迅：《漢文學史綱要》，收錄於：《魯迅全集·第九卷》，北京：人民文學，2005年。
10. 楊寶忠：《論衡校箋》，石家莊：河北教育，1999年。
11. 顧詒剛：〈答劉胡二先生書〉，收錄於：《古史辨·第一冊》，海口：海南出版社，2005年。
12. 梁啟超：《中國歷史研究法》，成都：人民，2018年。
- 13.

三、論文

（一）、學位論文

1. 趙惠瑜：《晚清以來的中國神話研究（1903-1941）》，臺北：東吳大學中文研究所博士論文，2016年。

（二）、期刊論文

1. 尹榮方：〈刑天神話與上古農業祭禮〉，《中文自學指導（今之現代中



- 文學刊)》第1期,1998年1月,頁31-35。
2. 阮芝生:〈司馬遷之心—〈報任少卿書〉析論〉,《臺大歷史學報》第26期,2000年12月,頁151-205。
 3. 金榮權:〈先秦時代的宗族觀念是神話歷史化的重要契機〉,《中州學刊》第2期,2007年3月,頁192-196。
 4. 楊自評:〈評析《史記》論劉邦的功業與歷史定位〉,《師大學報(人文與社會類)》第63期,2008年1月,頁29-48。
 5. 林素娟:〈漢代感生神話所傳達的宇宙觀及其在政教上的意義〉,《成大中文學報》第28期,2010年4月,頁35-81。
 6. 梅婕:〈《詩經》中感生神話的文化解讀〉,《西安石油大學學報(社會科學版)》第2期,2014年4月,頁84-87。
 7. 林聰舜:〈司馬遷修史志業中潛存的緊張性——正統與異端的兩面性及其消融〉,《成大中文學報》第四十五期,2014年6月,頁63-93。

