

# 漢代感生神話所傳達的宇宙觀 及其在政教上的意義

林素娟\*

## 摘要

本篇文章探討漢代感生神話的所反映的宇宙觀及其在政教上的運用與影響。

全文主要分為四個部分，第一部分探討漢代感生神話的特色及其與原始思維的關係。第二部分，探討感生神話中的宇宙觀及宇宙圖式。漢代在對應宇宙論及法天定制的想法下，北斗及星神信仰十分凸顯，並發展出五帝降氣感生始祖與眾庶之說。以此解釋個人稟氣、性情、命運，並深切影響產育觀及政治上的受命說。

第三部分透過聖王特異的體貌及神異事蹟，進一步說明其與宇宙觀、稟氣之關係。

最後探討漢代感生說產生的文化與政治背景，及感生說在政治上的運用和影響。

關鍵詞：感生、宇宙觀、北斗、星神、氣、五帝

---

\* 國立成功大學中國文學系副教授。

# The Cosmology and Political Meaning of the Tele-Fertility Myths in Han Dynasty

Lin Su-Chuan

Associate Professor, Department of Chinese Literature,  
National Cheng Kung University

## Abstract

This thesis discusses the cosmology of tele-fertility myths in Han Dynasty and the application and influence in politics. It divided into four parts. At the first part, it debates the character and the relationship between original thinking of the tele-fertility myths in Han Dynasty. Second, it discusses the cosmology and world charts in the tele-fertility myths. In Han Dynasty, people believe in the Plough and gods of stars very much beneath the thinking of the corresponding cosmological and the thinking of “the legal system was imitated from heaven”. Through the thinking, the statement of “five emperors gave birth to people’s ancestors and their brothers” was brought forth. The statement can explain the cause of human’s genius, temper, and destiny. It also deeply affects the raising view and statement of divine right in politics. The third part, it shows the relationship between sacred king’s specific appearance and miraculous deeds with cosmology and genius. Finally, it discusses the cultural and political background of the tele-fertility myths in Han Dynasty, and the application and influence in politics.

**Keywords: Tele-Fertility, Cosmology, The Plough, Gods of Stars, Chi(氣), Five emperors**

# 漢代感生神話所傳達的宇宙觀 及其在政教上的意義

林素娟

感生是神話中即已出現的題材，反應了原始思維方式與特色<sup>1</sup>。先秦時期流傳了契與后稷的感生神話，傳達出對於族羣生命的思索。但在國家權力集中、歷史意識發展後，陸續又出現當朝統治者的感生神話，以及對於古史流傳的感生神話進行再詮釋和傳頌，則不只是神話世界觀的展現而已。往往是透過國家神話的建構進行集體記憶和認同的形塑，並為統治權力的合理性進行其基礎的論證和背書<sup>2</sup>。漢代即是典型的例子。漢代有系統的對傳說聖王及秦漢諸帝王感生事跡進行傳述，如《史記》不但對商、周始祖感生神話進行傳述，還對秦代以及漢代諸帝王的感生事蹟進行記載。至緯書時，許多先秦時未見感生傳說的聖王被有系統的納入感生的系譜中，並配合五行、五德終始、五色等進行詮釋和建構，形成完整的體系<sup>3</sup>。諸多感生傳說中，

<sup>1</sup> 此處所用之「原始思維」之說乃採自列維·布留爾（Levy Bruhl）所論初民之思考方式與世界觀之論說。值得注意的是，「原始思維」並非專指原始人之思維，原始人之原邏輯思維亦非指原始人沒有理智，不具邏輯性，只是原始人的思維以原邏輯思維為其重要基礎。布魯爾亦提及神秘性思維並非專屬於原始人，即使現代人亦仍存在著神秘性思維，因此不應將原始與現代置於二元脈絡中進行分別。詳參列維·布留爾（Levy Bruhl）著，丁由譯：《原始思維》，（北京：商務印書館，1997）。

<sup>2</sup> 不同文化、時代、地域、階級……者，往往對歷史有不同的記憶與詮釋，反之共同體往往努力建構其集體記憶，使其族群成員能共存於集體氛圍之中，達成認同與情感的連續。漢代時什麼樣共同的文化處境，以及政治的氛圍，使得統治者與士人對於感生神話有著十分的關注？而此種共同的文化、政治氛圍又具有何種意義和影響？這是本文所關注的課題。有關集體記憶與記憶的型塑，詳參哈布瓦赫（Maurice Halbwachs）著，畢然、郭金華譯：《論集體記憶》（上海：上海人民出版社，2002）。

<sup>3</sup> 本文中使用的「詮釋」的概念，實來啟發於史學受到詮釋學影響，而對歷史敘事進行的反省。如海登·懷特（Hayden White）之《後現代歷史敘事學》對於歷史的敘事及詮釋所進行的反思。海登·懷特指出：「所有歷史敘事都包含著不可簡約的和無法抹掉的闡釋因素」，一個歷史敘事「同時既是作為一種闡釋的一種再現，又是作為對敘事中反映的整個過程加以解釋的一種闡釋」（《後現代歷史敘事學》，〈歷史中的闡釋〉，頁 63）。在此視域的基礎上，我們理解漢人傳頌先秦既有之感生神話時，實已融入了漢人的存在經驗和文化脈絡，甚至在解讀和傳頌的同時也在回應和理解其時空背景下所面對的存在和政教等課題；甚至是複雜的權力脈絡。此牽涉作者於本文開頭處提及的「集體記憶」

又以盛行於西漢末年到東漢時期的緯書記載最為詳密。在傳述的過程中，呈現出有別於前代的鮮明特色；除了承繼原始思維的精神外，又在秦漢以後的文化及政治背景下，有新的意義與發展。緯書的傳述外，漢代的經師對感生表達了高度的關切，在經籍注疏、經學議題的論辨中頗為顯題；其中又以星氣感生之說最為突顯。在氣化宇宙論背景下流傳的星氣感生觀，不同於其前的太極及陰陽二氣的創生模式，傳達出時人對於宇宙圖式的觀點，並透過神聖圖式的模仿和再現，使得世俗世界得以聖化，同時使得統治者的權力亦被聖化。漢代士人對於感生事蹟進行的建構及對古史感生傳說的重新詮釋，不只反映了當時的宇宙觀，還影響著產育觀、才性論、對於聖人形象的思考；在政治上星氣感生說結合五德終始諸說，對帝王之受命與權力的象徵具有重要的意義與影響。

漢代感生說在濃烈的天文關懷下發展，不論是記載感生說頗為詳細的《史記》，或是對古史聖王感生系譜進行傳述的緯書，天文崇拜的背景均極濃烈。檢視已有的研究成果中，探討漢代讖緯及感生的著作雖多，但多從政治的角度著眼，<sup>4</sup>本文認為政治及政權的取得和鞏固雖然是漢代感生說的重要焦點，但感生說的影響遠非政治所能局限。已有的研究成果對於漢代天文星學的背景及其與原始思維、漢代亟欲神

(collective memory) 等問題，漢人以什麼形象「記憶」傳說中的感生神話，有其存在的文化脈絡，此時「記憶」的本身，已進入了詮釋的歷程，並含有對既有歷史的重新建構和敘事。同樣，古史傳說中的感生神話，於漢人的宇宙觀及政教的需要下，或許顯得不夠充盡和零星，因此有必要進行諸神聖帝王系譜的建構，以使帝王的感生系譜能完整且符應漢代的宇宙觀和政教需要，此時之建構當然亦包含著對於歷史的詮釋。作者所以用「詮釋」、「建構」、「記憶」等詞語，實是希望對於歷史敘事的文化及權力的脈絡有所自覺和開顯。因此在行文中亦不時留意彰顯感生神話所傳達的「宇宙觀」及其「政教」等文化脈絡。有關海登·懷特對歷史敘事之反省，詳參海登·懷特 (Hayden White) 著，陳永國、張萬娟譯：《後現代歷史敘事學》(北京：中國社會科學出版社，2003)。

<sup>4</sup> 探討緯書及經學和政治關係的專書及論文不少，如黃復山：《東漢讖緯學新探》(臺北：臺灣學生書局，2000)，此書對於《白虎通》、《公羊傳注疏》與讖緯的關係進行詳細考證和說明；並對《河圖》、《洛書》與「經讖」關係進行探討。尤其近年來在學位論文中頗有成果。如陳郁芬：《東漢讖緯與政治》(1977年臺灣大學中文系碩士論文)、洪春音：《緯書與兩漢經學關係之研究》(2002年東海大學中文系博士論文)、吳士輝：《讖緯與兩漢經學、政治相關之研究》(2005年逢甲大學中文系碩士論文)、陳明恩：《東漢讖緯學研究》(2005年臺師大中文系博士論文)均探討緯書與兩漢經學及政治的關係，可作本論文論述的參考背景。

聖化的王權、漢代的才性論、產育觀、經學上的論辨，進行深入論述者仍然有限<sup>5</sup>。探討漢代感生說時，北斗的尊崇以及星精降氣感生的說法十分凸顯，緯書中、漢代的經師、士人對此多所著墨，並以之建立其宇宙論。基於此，本文將對影響漢代感生說至深的星精降氣之說法進行分析；並進一步探討早在先秦時期即已流傳，並具有重要的象徵地位的北斗神話如何呈現為漢代盛行的北斗布精、星精降氣的感生說。而此種感生說在漢代對於才性的觀點、聖人的形貌能力、產育以及政治上的受命論均造成重大影響。以產育禁忌來看，人由星精降氣而生之說，呈现在民俗中的是對於行房受孕時的星象、天時、地利、人和等諸多狀態的關切，由此而生種種趨避之禁忌與方術。對於統治階級來說，如何透過北斗布氣、星精感生之說，論証自身具有神聖血統，為受命君主，是關注的焦點。以此而有種種的對古史的解讀與當代帝王出身的政治神話之建構。漢代對前代聖王的形象、事蹟所進行再次的建構和詮釋，使得感生說不同於原始傳說而帶有鮮明漢代文化的特色。更值得注意的是：在星精降氣、氣化感生說影響下，胎兒一旦受氣，稟賦和才性、形骨即已被決定，於是對於聖人形象的理解，以及觀人論相上亦呈現鮮明特色。聖人的形象（如孔子）亦在此間發生變化，影響十分深遠。以上種種面向，呈現出漢代感生說與宇宙論、才性論、以及政治上的受命說和神聖血統說緊密綰結，再經過天人感應、陰陽五行、五德終始、受命說……等洗禮，成為漢化政教上的特殊景觀。

<sup>5</sup> 學者的研究論文已對讖緯之思維特色，以及宇宙生成論和分野說進行探討，如殷善培：《讖緯思想研究》、《讖緯中的宇宙秩序》（《中國學術思想研究輯刊》初編，第21、22冊，臺北：花木蘭出版社，2008）。又有提及漢代感生神話的特色，如王淑雍：《漢代緯書中感生神話之研究》（2002年臺師大在職專班碩士）對緯書中的神話質素進行了頗多分析，雖亦觸及於星精感生的文獻，然而並未以之作為論述的軸線，而對其進行有系統的論述。王志攀：《緯書裡的孔子》（1996年東海大學中文系碩士論文）探討緯書中的孔子及孔門弟子形象在思想史中的意義。朱玉周：《漢代讖緯天論研究》（山東大學博士論文，2007年）雖然著眼於宇宙生成的形上論述，但對於星氣感生部分並未深入著墨；對於星象災異部分則有較多討論。以上各論文均與本文有一定程度的關聯，但對於本文特別著墨於在漢代造成深遠影響的星精佈氣、星氣感生之說所形成的宇宙圖式，及於心性論、經學上、政治層面、產育、觀人論相……的深刻影響，則多未以之作為論述重點；即使偶有相關文獻觸及，亦未有集中的討論及深入的解析。

## 一、漢代感生神話的特色及其與原始思維的關係

感生的方式有多種，如夢感、氣感，目睹、吞食、身體的部分發生接觸，神交，而不須經由男女交接而感生皆為其類。緯書所述感生事跡，雖承繼原始思維連續的宇宙觀，對於氣化等部分多所著墨，同時對前代已有的感生事跡如商、周女始祖的感生事件加以繼承外，對於遠古聖王的感生則加以系統化的建構。更重要的是對於前代聖王的感生事跡中，天文、星象的信仰佔了極重要的位置。此種現象可以和政治上天官、北斗在統治者施政上的重要份量，以及經學上士人努力辯析建構星氣感生說合而觀之。以下先從緯書所流傳的感生傳說進行分析，以便進一步探討漢代感生思維的性質與特色。

### （一）與天文、星氣感生密切相關的聖王群像

根據流傳的緯書文獻中，因天象、日月星辰之氣而感生的情形很多，尤其是感於星精所生的記載，份量最多而值得關注。緯書的聖王如黃帝、少昊、顓頊、堯、舜、禹的出生均與星精感生密切相關；而漢代追述的聖王孔子、孔門人物亦往往與星精及天文之象關係密切。此種現象並非偶然，漢代流傳聖王感生事蹟，大多數在戰國以前頗難尋得線索，即使存在，形象上與戰國以後的記載頗有出入。而星精感生之說往往配合五行、五德終始、三統等漢代盛行諸說，可以推斷漢代流傳的聖王感生自星精之說，實是秦漢以後有系統的建構使然。先以具有重要象徵意義的黃帝來看，緯書的記載中黃帝的感生有透過雷、電、虹、星等多種說法，而感生自北斗之精的說法特別凸顯：

黃帝名軒，北斗黃神之精，母地祇之女附寶，之郊野，大電繞斗，樞星耀，感附寶，生軒，胸文曰：黃帝子。

附寶見大雷光繞北斗，權星炤郊野，感而孕。二十五月而生黃帝軒轅於壽邱，龍顏有聖德，劾百神朝，而使應龍攻蚩尤，戰虎豹熊羆四獸之力，以女魃止

淫雨<sup>6</sup>。

引文中黃帝的感生事蹟與樞星、權星關係密切，樞與權星分別位於北斗七星中的第一星及第四星。<sup>7</sup>第一星為始，第四星為「中」，均能象徵黃帝為始祖而居中的神聖地位。而北斗被認為居天體之中而不動，其它眾星環繞而行，具有「中」的象徵，而「中」在神話中具有神聖的特質，其與天上、地上、地下相會通。<sup>8</sup>正因為「中」具有神聖的特質，因此往往成為統治權力的象徵，如《論語·為政篇》孔子論述統治者之德性，應如「北辰」居中而眾星共之。而建國須找地中，期能得到生生之源的灌溉，使國力繁衍不絕<sup>9</sup>。漢代以後，對北斗之神聖化有增無減，北斗成為神聖的

<sup>6</sup> 安居香山、中村璋八輯：《緯書集成》（河北：河北人民出版社，1994），《河圖始開圖》，頁1105、《河圖稽命稽徵》，頁1179-1180。以下所引緯書文獻，若未特別標明，則均出自《緯書集成》，故若於正文中註出緯書名，則不再特別立註說明。

<sup>7</sup> 《春秋合誠圖》，頁769：「斗第一星名樞……四名權。」

<sup>8</sup> 伊利亞德（Mircea Eliade）所謂的「中」之神聖空間，具有與世俗空間區隔的斷裂點（interruptions）或突破點（breaks）。透過中心的發現與投射，以建構神聖世界。也因此「真實世界總位於中心和正中央」，「因而得以連繫宇宙的三層面」（《聖與俗》，頁92）。如聖地或聖殿座落於世界的中心上、宇宙山位居於中心，是連接天與地的宇宙軸。而天上、大地、地下在中心得以貫通（《宇宙與歷史——永恒回歸的神話》，頁10-11）。伊利亞德不只一次透過世界神話為例，指出宇宙之中軸所直指會通之北極星具有中心的神聖象徵，如：「北極星證明它面對著天堂的中心」（《聖與俗》，頁88）、並且又舉：印度聖山立於世界中心，「其上北極星閃耀」、烏拉—阿爾泰民族位於中心聖山上的建築「其峰頂綴繫著北極」（《宇宙與歷史——永恒回歸的神話》，頁9）。或提及聖殿、城市也有神聖的原型，此神聖的「模型不僅先於地上的建築，它還處於永恒的理想（上天）境域之中」，也正因此聖殿之建造往往可在天上星座上找到原型。（《宇宙與歷史——永恒回歸的神話》，頁5）。而人間神聖性實是透過重複諸神創世的典範性行為得以保障，因此原初的神話，是根源性的典範。透過一次又一次對諸神典範性行為的再現儀式，使得宇宙之生命力及神聖性得以保存。以伊利亞德學說來看，先秦至漢代禮書及典籍記載之土中、地中、社，乃至於王廷宮殿具有「中心」之神聖象徵，同時為天、地、地下三界的交會處；並與世俗世界進行區隔。聖地、聖殿位於「中心」的神聖地，會通於天上之中，如用漢人天宮的宇宙圖式理解，則北辰居其所而「眾星拱之」，同時對應於人間之帝廷。王者宮廷之神聖性實乃複製神聖之「原型」，其與北辰相應而得其神聖的保障，並於人間秩序獲得了神聖的存在根源。詳參伊利亞德（Mircea Eliade）著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》（臺北：桂冠圖書公司，2001）。耶律亞德（Mircea Eliade）著，楊儒賓譯：《宇宙與歷史——永恒回歸的神話》（臺北：聯經出版事業有限公司，2006）。

<sup>9</sup> 為人所熟知《周禮·地官·大司徒》、《尚書·召詔》、《逸周書·作雒》均提及建國須擇地中，擇地中的過程須透過法器通天，以擇定神聖的時空，儀式過程充滿神聖性。陳奇猷：《呂氏春秋校釋》（臺北：華正書局，2004），卷17〈慎勢〉，頁1108指出：「古之王者擇天下之中而立國，擇國之中而立宮，擇宮之中而立廟。」國、宮、廟是國、家生命力延續的重要象徵，也是最重要的祭祀場所，因

化育與權力的中心。緯書中黃帝受北斗星精而生的傳說，當是在原始思維中濃厚「中」的神聖性背景下而衍生，並與漢代盛行的北斗布氣之說有密切的關係（詳下文）。但值得注意的是，緯書中不只承繼原始信仰的部份，還摻雜許多後世的思想融匯其中，所摻入的部分，往往受到所屬時代社會、政治、文化的影響，透露出許多可堪玩味的訊息。如第一條引文中提及的黃帝為「北斗黃神之精」，以北斗星為黃神，「黃」在五行配置下屬土、屬中，一方面點出此說與五行關係密切，另一方面說明了北斗居中的特質；同時亦反映出漢代人稟星精而生的想法。

除了黃帝外，少昊、顓頊、堯、舜、禹……等亦均有感星氣而生的記載，如《河圖稽命徵》記載白帝朱宣為大星氣感而生、顓頊為「瑤光之星，如虹貫月」所感生。瑤星為北斗中的第七星，其職掌主五行之中之金，而緯書中之感生說往往採五行相生之法<sup>10</sup>，故感生屬水德的禹者，當為屬金德的瑤光星。<sup>11</sup>又如緯書記載堯之出生與星精、龍精均關係密切，《春秋合誠圖》：

堯母慶都，有名於世，蓋大帝之女，生于斗維之野，常在三河之南，天大雷電，有血流潤大石之中，生慶都。長大形象大帝，當有黃雲覆蓋之，蔑食不飢。及年二十，寄伊長孺家，出觀三河之首，常若有神隨之者。有赤龍負圖出，慶都讀之：「赤受天運」，下有圖，人衣赤光，面八彩，鬢鬚，長七尺二寸，兌上豐下，足履翼翼，署曰：「赤帝起誠天下寶」奄然陰風雨，赤龍與慶都合婚，有娠，龍消不見。既乳，視堯貌如圖表。及堯有知，慶都以圖予堯。

此則引文傳達出許多值得注意的訊息：首先，堯的母親慶都的出生就具有神話的色彩，乃是由天地大雷電的精氣所感，由石中而生。「石」是聚合天地精氣的象徵，亦與母神、生育、豐產密切相關。（詳後文）慶都不論出生方式、身形以及行事均有異象。第二：赤龍一說，以及赤龍負圖而出，其上記載「赤受天運」，這顯然是受到河圖、洛書的傳說、以及盛行在漢代的五德終始說的影響，因為堯屬火，故足

此層層居於「中」之聖地。

<sup>10</sup> 有關此部分可參考班固著，顏師古注：《漢書》（臺北：鼎文書局，1979），卷 21 下〈律歷志〉。又可參考顧頡剛：《中國上古史研究講義》（臺北：洪葉文化事業有限公司，1994），頁 178-280。

<sup>11</sup> 有關此部分可以參考王淑雍：《漢代緯書中感生神話之研究》，頁 110。

履火位宿之翼星。三、堯由於出生不凡，因此在面貌上亦具有異象。四、圖中人足履翼星，這與漢人特重星象的傳統有密切關係（詳後文）。緯書中此種聖王感龍精而生的傳說，點出了漢人認為得天命的聖王應具有神聖血統的想法。流傳極普遍的漢高祖劉邦的神秘出生亦與此有關，因為漢代被視為堯後，同屬火德，其感生的方式亦與堯之出生相重合。至於舜，緯書記載其感樞精而生，因漢人觀念中，舜與黃帝同屬土德，故其與黃帝同感樞星而生<sup>12</sup>。再如禹之出生為修紀感星精而生。<sup>13</sup>甚至連伏羲，《孝經鉤命決》中指出其出生為：「華胥履跡」，與周女始祖姜嫄異曲同工，注云：「跡，靈威仰之跡也。」靈威仰為太微五帝之一，而太微五帝又與星神信仰密切相關，再次與星精感生產生關聯。除了與星精感生密切關聯外，五德終始與五行生剋的想法亦如影隨行，《春秋·感精符》中提及：「蒼帝之始二十八世。滅蒼者翼也，滅翼者斗，滅斗者參，滅參者虛，滅虛者房。」將二十八宿分為東西南北中五方、五色，且採相生之法。而注指出：

堯，翼之星精，在南方，其色赤。舜，斗之星精，在中央，其色黃。禹，參之星精，在西方，其色白。湯，虛之星精，在北方，其色黑。文王，房星之精，在東方，其色青。五星之精。

此注可說為漢代聖王感生進行了整理，所感生之星精或許與前引緯書其他篇章略有出入，然而更見系統化。漢代感生說與星精、五德終始說、五行、五色等密切關係，昭然可見。

## （二）天文物象、巨人、神聖動物、石等感生

漢代感生說雖已被揉雜許多秦漢以後方士與儒生之主張，然而其間所傳達原始思維的連續型宇宙觀仍然十分鮮明。前述感於星精而生，雖然也在連續一體氣化的背景下，但已有極多部分受到秦漢後思潮所改造。事實上不只是星，宇宙中的雷、

<sup>12</sup> 《尚書帝命驗》，頁 369。此部分王淑雍：《漢代緯書中感生神話之研究》前揭書，頁 120 有相關論述，可作為參考。

<sup>13</sup> 《尚書帝命驗》，頁 369：「山行見流星，意感栗然，生姒戎文禹。」《河圖稽命徵》，頁 1180：「修己見流星，意感生帝戎，文禹一名文命。」

電、虹、風、氣、神聖動物、石等均為聖王感生之來源。緯書中於此部分有豐富的呈現。如黃帝除了感生於北斗星精外，亦感生於雷與虹<sup>14</sup>。《河圖著明》記：「握登見大虹，意生黃帝」。《春秋·合誠圖》亦記軒轅為「主雷雨之神」。而宋均則將軒轅視為「軒轅星」認為是：「象電主雷，謂帝以雷精起。」將軒轅與星與雷均拉上關係。此外，緯書中還常記載顓頊、舜、禹、湯、文王……感生於虹、流星、風、白氣……等記載，如：「女登見大虹，意感，生舜於姚墟」、「大禹之興，黑風會紀」、「扶都見白氣貫月，意感，生黑帝子湯。」<sup>15</sup>不論是雷、電、虹、風、氣在原始思維中充滿了自然神秘的力量與象徵，因此常成為聖人感生說的焦點。但黑風、白氣、黑帝等又經浸染而增加了秦漢以後政治與文化上的諸多元素。

緯書中亦記載古聖王透過動、植物、礦石而感生的，其中又以神聖物龍最多，如前文提及堯為龍精所感生即為重要例子。感於龍精而生在先秦時即有文獻記載，然而值得注意的是，此種出生的不凡，雖即決定了其稟氣的不凡，但仍透露出強烈的性別差異：以男子來說，往往被視為具有神聖血統、天賦異稟的得天命者；但以婦女來說，則往往被視為難以控制的妖異力量。早在漢代以前即流傳周代亡國女褒姒為童妾感龍精而生的傳說，《國語·鄭語》追述褒姒的出生乃因前朝所遺而藏於櫝中的龍漦。周厲王發而觀之，於是「漦流于庭」，無法可除，只好使婦人「不韜而謀之」，龍漦「化為玄黿，以入于王府，府之童妾未既齷而遭之，既笄而孕，當宣王時而生。不夫而育，故懼而棄之」<sup>16</sup>。龍漦被視為具有危險性的神秘力量，女體亦被視為充滿力量的存在，尤其未經男女性事的童女，更被視為厭勝的重要方術。<sup>17</sup>褒姒感龍漦而生，出生亦歷經險難和異象，足見其稟性不凡。然而以其為婦女，

<sup>14</sup> 有關黃帝之文化英雄及其性質，可詳參楊儒賓，〈刑一法、治煉與不朽：金的原型象徵〉，《清華學報》。

<sup>15</sup> 以上引文出自《河圖著明》，頁 1189、《詩含神霧》，頁 462。

<sup>16</sup> 上海師範大學古籍整理組校點：《國語》（臺北：里仁書局，1981），卷 16〈鄭語〉，頁 519，記童妾遭龍漦而懷孕，而「龍漦」，據韋昭注：「漦，龍所吐沫，龍之精氣也。」

<sup>17</sup> 神聖與污穢往往一體兩面，具有模稜兩可的性質，女體與龍漦均被視為神秘力量的象徵，因此以女體厭勝龍漦。女體的厭勝術並不少見，詳參蔣竹山：〈女體與戰爭——明清厭砲之術「陰門陣」再探〉，《新史學》10:3（1999.09），頁 159-187。李建民：《方術醫學歷史》，（臺北：南天出版社，2000）。

此種不凡的力量反而被視為難以控制的隱憂和災難。<sup>18</sup>

除了感於龍精而生外，傳說中由石而感生者亦不罕見。禹及禹子啓的出生傳說均與石有關。如文獻記載：「禹生於石」，禹子啓亦感石而生，甚至啓母塗山氏女亦具有變形為石的特質。<sup>19</sup>石在許多文化中都賦予神秘的力量，可以象徵大母神、大地之臍、大地上的宮殿，它除了可以祓除不祥，祈求豐收與求雨，還可以用為藥石，更重要的是，它同時具有母神的兩種能力——生出與收回等性質。石頭具有很強的生殖能力，並且也是死後的歸所，因此許多民族均有拜石頭以求子的習俗。<sup>20</sup>在此背景下，由石而感生亦可尋得其線索。

古書記載中伏羲、后稷均為履大人跡而生：

華胥於雷澤，履大人蹟，而生伏羲於成紀。

周后稷，名弃。其母有邠氏女，曰姜原。姜原為帝嚳元妃。姜原出野，見巨人跡，心忻然說，欲踐之，踐之而身動如孕者。居期而生子，以為不祥，弃之隘巷。<sup>21</sup>

除此而外，有關文王出生的記載也有與長人相關的，如《詩含神霧》：「太任夢長人，感己生文王」。「大人」為別於一般凡人的神人，不僅在體形上有別於常人，

<sup>18</sup> 非凡之出生往往象徵稟氣不凡，此種不凡呈現非同平常的神聖與不祥兩極論述，如堯母慶都感雷電之精而生，但為重要的女始祖，與此處褒姒之不祥有極大的差異。有關於此部分可參考拙作《美好與醜惡的文化論述——先秦兩漢觀人與政教中的禮儀、性別與身體觀》（臺北：學生書局，2009），第三章對於女體美惡之看法。

<sup>19</sup> 劉文典：《淮南鴻烈集解》（北京：中華書局，1989），卷 19，〈修務訓〉，頁 643，及高誘注：「禹母脩己感石而生禹」。《漢書》，卷 6〈武帝紀〉，頁 190。顏師古注，洪興祖撰，白化文等點校：《楚辭補注》（臺北：藝文印書館，1983），頁 164-165。

<sup>20</sup> 玉石於神話中具有生殖、農耕、祈雨、醫藥……等豐富意涵，如米爾恰·伊利亞德（Mircea Eliade）著，晏可佳、姚蓓琴譯：《神聖的存在：比較宗教的范型》（桂林：廣西師範大學出版社，2008），第六章〈神石：顯現、符號和形式〉，頁 209-210，提及石頭所具有的豐產作用。埃利希·諾伊曼（Erich Neumann）著，李以洪譯：《大母神：原型分析》（北京：東方出版社，1998），頁 269，對母神與石的關係有十分詳細的論述。又可參考王孝廉：〈石頭的古代信仰與神話傳說〉，《中國的神話與傳說》（臺北：聯經出版事業有限公司，1994），頁 41-101。孫作雲：〈中國古代靈石崇拜〉，《中國古代神話傳說研究》（河南：河南大學出版社，2003），頁 664-681。

<sup>21</sup> 以上引文詳參《河圖稽命徵》，頁 1179。《史記》，卷 4〈周本紀〉，頁 111。又羅泌：《路史》（臺北：臺灣商務印書館，1979），卷 18，後紀九〈疏僂紀·高辛氏〉，頁 1，記帝嚳高辛氏「父僂極，取陣豐氏曰稷，履大跡而傷生嚳。」則後代亦有帝嚳履跡而感生的傳說。

甚至有學者認為此類感生神話乃是族群圖騰崇拜以求子的儀式展現<sup>22</sup>。漢人認為天賦異稟者亦往往在體形上與眾不同，與其部分接觸而受孕，仍是原始思維中交感巫術、互滲律的運用。

除了感生之來源極被重視，感生之地亦充滿了神聖的象徵意涵。而古聖先王的出生事蹟常與桑林、空桑之聖地有關，如《呂氏春秋》記載顓頊生于空桑。《春秋元命包》記姜嫄遊扶桑而生稷，甚至《春秋演孔圖》記載孔子出生亦與空桑有關。<sup>23</sup>又如《楚辭·天問》記伊尹生於空桑之木，王逸注云：

伊尹母妊身，夢神女告之曰：「白竈生龜，巫去無顧。」居無幾何，白竈中有生龜，母去東走，顧視其邑，盡為大水，母因溺死，化為空桑之木。水乾之後，有小兒啼水涯，人取養之。既長大，有殊才，有莘惡伊尹從木中出，因以送女也。<sup>24</sup>

桑樹具有通天的特質，社地所立通天之木，桑樹即是其中最重要的一種，宋社桑林即以此得名。<sup>25</sup>由於社地與「生」關係密切，而桑林、桑中與性和生殖亦具有密切關係<sup>26</sup>，如《詩經·桑中》講男女冶遊之事、《左傳》中稱男女私奔之情事為「桑中之喜」、《楚辭·天問》指禹和塗山氏女私通於台桑、《漢書·地理志》提及桑間為男女「亟聚會，聲色生焉」之所<sup>27</sup>……在在可以看出：桑樹、桑林與通天和男女之事的密切關係。反映出被感於空桑聖地者的神聖血統，及豐富「生」的意象。

以上所述聖王感生的來源與過程往往與強烈的生殖意象密切相關。如雷、電、

<sup>22</sup> 如孫作雲以「大人之迹」為熊跡，並認為周為熊圖騰的緣故。詳參〈周先祖以熊為圖騰考〉，《詩經與周代社會研究》（北京：中華書局，1966），頁 1-21。

<sup>23</sup> 《呂氏春秋校釋》，卷五〈古樂〉，頁 285：「帝顓頊生自若水，實處空桑」。《春秋元命包》，頁 593、《春秋演孔圖》，頁 577。

<sup>24</sup> 《楚辭補注》，卷 3〈天問〉，頁 108。

<sup>25</sup> 張光直於〈商代的巫與巫術〉一文中提及原始宗教中桑樹所具有的通天特質，並指出：「桑林所以為聖地，自然因為它有通天的桑樹。」詳參《中國青銅時代》第二集（臺北：聯經出版事業有限公司，1990），〈商代的巫與巫術〉，頁 55、又陳炳良：《神話、禮儀、文學》（臺北：聯經出版事業有限公司，1985），〈中國古代神話新釋兩則〉，頁 6-7，亦對桑樹通天的性質有所說明。

<sup>26</sup> 聞一多著，朱自清等編輯：《聞一多全集》（一）（臺北：里仁書局，2000）〈高唐神女傳說之分析〉，頁 81-116。

<sup>27</sup> 詳參孔穎達：《春秋左傳正義》（臺北：藝文，2001，以下簡稱《左傳》），卷 25〈成公二年〉，頁 428。《楚辭補注》，卷 3〈天問〉，頁 97。《漢書》，卷 28 下〈地理志〉，頁 1665。

虹等與雨水具有密切關係，而在古代祭祀與巫術中，雨水與生命繁育之水密不可分，求雨關係農畜、人類等宇宙生命之繁育，重要性不言而喻。至於風與氣在重視氣化的思想背景下，成為感生說的重要焦點亦可理解。如商代甲骨文中即有祭四方風者，它與氣的流動關係密切，而氣化的觀念又與原始之生命觀息息相關<sup>28</sup>。由緯書來看古聖王之感生，如象徵「中」的北斗、與雨水豐產相關的自然神、與氣化密切相關的風與氣，均具有強烈「生」之意涵。神聖帝王感生於與生命繁育密切相關的宇宙力量，除了透露出時人對生命來源的思考外，還透顯出神聖帝王與生命繁育的密切關係。

### （三）感生傳說中的原始思維與轉化

前文所分析的感生傳說明顯可見原始思維中互滲律及交感巫術的運用。所謂互滲律，根據法國學者列維－布留爾《原始思維》指出：原始人認識的宇宙是處於神秘的互滲之下，萬物並非獨立存在，而是在無限複雜的交互影響下，受到許多神秘力量的互滲和牽連。<sup>29</sup> 卡西勒亦指出原始思維的特色在於生命為連續整體，無法透過理性作涇渭分明的切割<sup>30</sup>。在此無窮無盡的力量之網中，可以透過交感巫術中的接觸巫術和模擬巫術與力量進行溝通。於此存在氛圍中，部分即意味著全體，身體的部分接觸即意味著生命的全體接觸和互滲。同時透過模擬巫術的運用，情境的模擬將可互滲和催生預期的結果。<sup>31</sup> 由古聖王感生的記載來看，仍保留了濃厚的原始思維中交感巫術、互滲律的運用。感生的方式有透過身體的部分接觸、足履，或吞服得之，甚至不透過身體接觸，而透過夢境、意念即可達到氣之互滲和交感。

在聖王感生的傳說中，感生來源十分豐富，有透過石、薏苡、風、星……而感生的，感生的方式亦呈現多樣。以圖騰崇拜的角度來看，在原始思維中，萬物總是

<sup>28</sup> 在莊子的思想中宇宙實乃一氣之所化，而此種氣化觀其基礎根源於原始思維。詳參張亨：〈莊子哲學與神話思想——道家思想溯源〉，收入《思文之際論集：儒道思想的現代詮釋》（臺北：允晨出版社，1997），頁 101-149。楊儒賓：〈道家的原始樂園思想〉，《漢學研究》，1996 年 3 月。

<sup>29</sup> 列維·布留爾（Levy Bruhl）著，丁由譯：《原始思維》，（北京：商務印書館，1997），頁 69-83。

<sup>30</sup> 卡西勒（Ernst Cassirer）：《論人》（臺北：桂冠圖書公司，1994），第七章〈神話與宗教〉，頁 121-122。

<sup>31</sup> 有關交感巫術，詳參弗雷澤（J. G. Frazer）著，汪培基譯：《金枝——巫術與宗教之研究》（臺北：久大、桂冠圖書公司聯合出版，2002），頁 21-73。《原始思維》，〈互滲律〉，頁 62-98。

處於開放的交互影響下，一個事物的性質取決於其與環境互滲的狀態而定，個別的靈魂的想法還是較晚出的<sup>32</sup>。今人所謂的靈魂觀，在原始思維中是與群體、圖騰、夢……的神秘互滲的結果。萬物充滿靈性（物力或瑪納 mana），與萬物的互滲、連結是最被關心的。在一體感的基礎下，往往也伴隨著圖騰（totem）信仰，族群與圖騰物關係十分密切。在前述感生的神話中，與神聖動物如鳥、熊等感生傳說，很可能亦與圖騰崇拜的信仰有關。<sup>33</sup>

感生思維還與氣化、變形等神話思維相關。卡西勒在解釋原始思維的一體感與變形時指出：「各不同領域間的界線並不是不可逾越的柵欄，而是流動不定的」<sup>34</sup>。張光直亦將中國的文明發展稱為連續型的文明，以和西方破裂型的文明區隔<sup>35</sup>。人的存在和萬物的存在是一個整體、連續、相互影響的關係下，物我之間不是對象化的關係，沒有不可逾越的鴻溝，一體感為物與物之間可以互相轉化提供了基礎。<sup>36</sup>莊子更在此基礎上透過「氣」的觀念，將原始思維加以提升和轉化，儒家的天人合一想法也以其為源頭和基礎<sup>37</sup>。

<sup>32</sup> 《原始思維》，頁 97。

<sup>33</sup> 孫作雲認為感生的神話可以還原出初民的圖騰信仰，周族以熊為圖騰，舜族以鳳鳥為圖騰，均在感生神話中有所表現。詳參〈周先祖以熊為圖騰考〉前揭文。學者有關鳥圖騰、熊圖騰、龍圖騰等與感生神話關係的論述極多，但亦有學者認為所謂「天命玄鳥，降而生商」的神話，玄鳥只應理解為執行天命的使者，並不從圖騰信仰角度進行理解，詳參王孝廉：《中國的神話世界》上編（臺北：時報出版社，1987），頁 91-93。又可參考鍾宗憲：《中國神話的基礎研究》（臺北：洪葉文化事業有限公司，2006），頁 299-344，對於眾多學者所主張感生與圖騰的關係則有所分析與檢討。

<sup>34</sup> 《論人》，第七章〈神話與宗教〉，頁 121-122。

<sup>35</sup> 《中國青銅時代》第二集（臺北：聯經出版事業有限公司，1990），〈連續與破裂：一個文明起源新說的草稿〉，頁 131-143。

<sup>36</sup> 一體的觀念呈現最為強烈的就是認為人與物、物與物之間可以相互轉化，呈現在人與動物上往往是「知心的動物朋友」和「動物夥伴」的關係。在巫術及祭儀上，「薩滿和其他參與者又戴上這些動物的皮、面具和其他特徵來象徵向他們的動物對方的轉形。」變形的想法展現在文學、藝術上則是人化異類，或是人獸一體的器物。詳參張光直：《中國青銅時代》第二集〈連續與破裂：一個文明起源新說的草稿〉，頁 136。有關變形的相關論述，可參考樂蘅軍：〈中國原始變形神話試探〉，《古典小說散論》（臺北：純文學出版社，1984），頁 1-38。李豐楙：〈先秦變化神話的結構性意義——一個常與非常觀點的考察〉，《中國文哲研究集刊》第 4 期（1994 年 3 月），頁 287-318。徐志平：〈「人化異類」故事從先秦神話到唐代傳奇之間的流轉〉，《臺大中文學報》，第 6 期（1994 年 6 月），頁 357-389。

<sup>37</sup> 張亨在〈「天人合一觀」的原始及其轉化〉，收入《思文之際論集：儒道思想的現代詮釋》，頁 249-284，

正因為早期的聖王與自然處於一體和諧的狀態中，自然的力量能夠透過聖人的身體而呈現，用象徵性的語言表達就是其身體形象的特殊性，以對比於文明發展後統治者所強調禮教威儀的身體形象。漢代感生神話中將聖王的身體與神聖動物的結合，如「龍形」、「鳥喙」、「虎鼻」、「牛首」、「龜脊」、「虎掌」……，即反映了對神聖無分、圓滿無虧狀態的崇拜。既可反應聖王的稟氣不凡，而此種不凡還連結了神聖的宇宙力量。<sup>38</sup>

古史中具有濃烈原始及神話意涵的感生說，在漢代時遺風仍存，並在此精神上進行承繼與轉化。漢代以氣化宇宙論、天人感應為基礎，並融合了諸多數術，陰陽五行、五德終始……的宇宙圖式，於政治文化等層面具有重要意義，而與原始思維中素樸的體驗生命一體的連續性有所差異。二者雖有所差異，但此種差異並非完全的斷裂與異變，先秦的感生神話在連續宇宙觀下，強調人與宇宙自然、神聖動物的連續性與一體感，此種連續性與一體感至漢代精神仍存，漢代的天人感應之說，實也建基在此連續性的精神上。也正因此漢代感生神話仍存在不少原始思維精神的遺續，如前所述緯書中亦記載諸多聖王透過動、植物、礦石、風、星……的感生傳說，或將聖王、賢者的身體與神聖動物的結合等例子。並也在此神聖的連續性中建構統治者所具有的特殊力量與神聖性。當然既說是遺續，此種遺續與記憶置於漢代的文化脈絡中亦會產生相關文化脈絡的詮釋，其詮釋脈絡與原始圖騰崇拜已有所不同，而摻雜了漢代神聖稟氣等思想，並將之置於漢代的政教背景中進行詮釋和建構。

---

指出儒、道、易傳、中庸、陰陽家等思想均應溯源自初民的物我一體感，這可以說是中國天人合思想和信仰的源頭和基礎。

<sup>38</sup> 克莉斯蒂娃 (Julia Kristeva) 認為文明發展的過程中，對於渾沌、母性往往呈現既愛又恨的二種心理，尤其在意識發展的奮鬥中，往往將原始之渾沌與母性象徵賤斥為恐怖的力量，此種恐怖的形象往往又帶有極深的來自原鄉的呼喚和魅惑力量，成為既具召喚性又具危險性的不潔的他者形象。有關賤斥心理詳參克莉斯蒂娃著，彭仁郁譯：《恐怖的力量》（臺北：桂冠圖書公司，2003）。被黃帝所敗的蚩尤因此以「獸身人語」（《史記》，卷1〈五帝本紀·黃帝〉，頁4，正義引《帝王世紀》）的形象出現。即反映出在文明的發展過程中，含藏無盡生命力的渾沌被賤斥為不可控制的負面力量。而黃帝與蚩尤的戰爭，象徵著由渾沌與自然過渡到人文化成的過程，有關於此歷程詳參賴錫三：〈道家的神話哲學之系統詮釋——意識的「起源、發展」與「回歸、圓融」〉，《清華學報》新34卷第2期（2004年12月），頁327-382。

## 二、漢代氣化宇宙論下的星氣感生說

### (一) 星神信仰的神聖性及五帝感生始祖說

#### 1、法天定制-星神信仰所反映的神聖意涵

漢代感生說有別於前代的最大特色在於凸顯了天文崇拜及星神信仰的部分，前面論及緯書感生說時已能見其端。星象中最為人關注的北辰信仰，早在先秦已然存在。《尚書》〈舜典〉：「在璿璣玉衡，以齊七政」、《論語·為政》：「譬如北辰，居其所而眾星共之」，均顯示北辰具有的神聖性，以及在政教上具有高度的象徵性<sup>39</sup>。北斗信仰在時序、曆法、戰爭上多所運用，如《夏小正》：正月時「斗柄縣在下」、「六月初昏，斗柄正在上」<sup>40</sup>反映以北斗確定季節及紀曆過程。再如《淮南子·天文》將北斗與十二辰相配，以計量年月日時，與二十八宿相配，斗乘二十八宿的格局是式盤早期形態，亦反映出北斗在古代數術中的關鍵地位<sup>41</sup>。至於其他

<sup>39</sup> 孔穎達：《尚書正義》（臺北：藝文印書館，2001），卷3〈虞書·舜典〉，頁35：「在璿璣玉衡，以齊七政」，注謂「璿」指「美玉」，璣衡指「王者正天文之器」，而七政指「日月五星」。此段指舜透過天文儀器而齊七政。而《史記》，卷27〈天官書〉，頁1291提及：「北斗七星，所謂『旋、璣、玉衡以齊七政』」，明白點出北斗七星與旋、璣、玉衡的關係。學者認為應訓解為：「觀測北斗星的第二星名旋，第三星名璣，第五星名玉衡來考正日月五星和歲時季節。」詳參韓兆琦編著：《史記箋証》（南昌：江西人民出版社，2004），〈天官書〉，頁1864。然而，學者雖認為「璇璣玉衡即指北斗七星」，但亦點出了北斗七星之星名及排序的混亂現象，可詳參殷善培：《讖緯中的宇宙秩序》，前揭書，頁71-72。

<sup>40</sup> 王聘珍：《大戴禮記解詁》（北京：中華書局，1998），〈夏小正〉，頁29、40。

<sup>41</sup> 陶磊：《〈淮南子·天文〉研究——從數術史的角度》（山東：齊魯書社，2003），頁44-49、58-62。以出土文獻來看，荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998）〈成之聞之〉引佚《書》《大禹》：「余才宅天心」，又劉文典，《淮南鴻烈集解》（安徽大學、雲南大學聯合出版，1998），卷二十〈泰族訓〉一再出現「天心」一詞，其中最具代表性者為：「是以天心吐噏者也，故一動其本而百枝皆應，若春雨之灌萬物也，渾然而流，沛然而施，無地而不澍，無物而不生」，天心具有生化萬物之功。其他典籍如《文子》、《太平經》等亦皆使用「天心」一詞。然則何謂「天心」？學者認為指：「北斗天極為中心的蓋天宇宙模式」，並認為：「天心北斗是晚周以降南方黃老之學的一個重要術語，既包括黃老之學對宇宙論的觀念，又包含以天象附會君王治道的神秘主義的政治哲學。」同時認為此種宇宙論影響深遠，君王統治的合法性由此天心而得其保障。詳參韋兵：《斗極觀與晚周秦漢的黃老之學——兼論楚簡「天心」》（四川大學歷史文化學院碩士論文，2003），頁5。若此推論不誤，更能鮮明呈現戰國至秦漢時的宇宙觀中北斗之重要地位。對於北斗生化潤澤之功，

星辰，於水旱災異，乃至於疾病，往往成爲祈請的對象，如《左傳·昭公元年》提及晉侯有疾，卜人認爲是實沈、臺駘爲祟，實沈與闕伯相傳言爲高辛氏二子，後「闕伯于商丘主辰」、「實沈于大夏主參」，「商人是因故辰爲商星」，而參星又因「成王滅唐而封大叔焉，故參爲晉星」。辰星與參星成爲重要的國祀對象。<sup>42</sup>又如《周禮·大宗伯》所謂「以實柴祀日月星辰」，以使風雨調和、人事順遂，亦爲其例。

在漢代如《史記》〈天官書〉對於天官的信仰、占驗及其與政治的關係，有十分詳細的解說。透過恒星、木火土金水五星及日、月、妖星、雲氣、八風……等占卜吉凶。人事之收成豐欠、凶荒憂喪、用兵、國之興衰、能否得天下……均可於星占中得之。〈天官書〉又舉歷史之重大事件的天象，證明星象與人事的密切關係。認爲國之吉凶、統治者之行事、天命的徵兆「未有不先形見而應隨之者也」。在此宇宙觀下，統治者應「日變修德，月變省刑，星變結合」、透過修德、修政、修教、修禳，使得日月星辰的運行與曆法、天命、吉凶、政治密切結合。

在天文的崇拜中，北斗及眾星的神明化，及其與五帝的關係在漢代逐漸鮮明。在《馬王堆漢墓帛書》〈五星占〉中將五星與五行、五方帝配合，如「東方木，其帝大浩，其丞句芒，其神上爲歲星。」<sup>43</sup>五星明顯被神化。五方帝與星神結合，影響著人間的吉凶禍福，成爲觀政與教化上重要的依據。有關星神的崇拜於《史記·天官書》更爲鮮明，人間朝廷的官職及人事均模仿與再現星官運行的法則：

中宮天極星，其一明者，太一常居也；旁三星三公，或曰子屬。後句四星，末大星正妃，餘三星後官之屬也。環之匡衛十二星，藩臣。皆曰紫宮。<sup>44</sup>

斗為帝車，運于中央，臨制四鄉，分陰陽，建四時，均五行，移節度。定諸紀，皆繫上于斗。

---

以及其與宇宙運行之韻律、帝王政治權力的保障均有重要意義。至於北斗與十二辰的關係，以及在觀象授時上的功能，詳參陳遵媯：《中國天文學史》第二冊（臺北：明文書局，1985），頁 5-184。李零：《中國方術考》（北京：東方出版社，2001），〈式與中國古代的宇宙模式〉，頁 89-176。或可參考梅政清：《中國上古天文學之社會文化意涵》（國立成功大學歷史研究所碩士論文，2003）。

<sup>42</sup> 《左傳》，卷 41〈昭公元年〉，頁 705-706。

<sup>43</sup> 陳久金：《帛書及古典天文史料注析與研究》（臺北：萬卷樓圖書公司，2001），頁 102-147。

<sup>44</sup> 《史記》，卷 27，〈天官書〉，頁 1289。

星座有尊卑，與人間官曹列位相對應，故以天官名之。此處的太一指天極星神，「實是通常所說的帝星」<sup>45</sup>。太一由於居「中」被視為最尊貴之神祇，亦因居「中」，成為主宰著宇宙秩序的運行的象徵，為曆法、政教上的樞紐。<sup>46</sup>除了尊太一外，又依據五行與五星的顏色相配，如歲星屬木，主春，所應星宿為東方蒼龍。其餘依夏、季夏、秋、冬，依序類推。《漢書·天文志》又將五常（仁禮信義智）、五事（貌視心言聽）與之對應，如春時歲星對應為東方、木、五常之仁、五事之貌，如果「仁虧貌失，逆春令，傷木氣」於是罰則見於歲星。<sup>47</sup>於是五行、五季、五方、五色、五帝乃至於倫理德目及儀行的五常、五事均密切結合。

在祭祀制度上，太一的尊崇地位，在武帝時已被確立。漢武帝時亳人謬忌奏祠大一方，認為：「天神貴者太一，太一佐曰五帝」。武帝於是「令祠官寬舒等具太一祠壇」，並將「五帝壇環居其下，各如其方，帝西南，除八通鬼道。」確立了北斗居中，五帝環居其下，黃帝本應居中，但為避其中的太一壇，於是居於西南側<sup>48</sup>。太一神壇、五帝神壇以外的四方空地則祭享群神的從者。太一神的至尊地位、與五帝的從屬關係被確定。

太一神作為天廷的至尊神，與其他星神的關係被確定後，人間之帝廷亦當法天設制，成為神聖秩序的再現。漢初開國，為建立來自於天命的神聖權威，不論建築、官職、衣飾……均與天象及神聖數字相應。在對應宙論（Correlative Cosmology）的宇宙觀下，對應天官、應合陰陽、象數、五行、干支、生理……的數術系統，保障

<sup>45</sup> 《帛書及古典天文史料注析與研究》，頁 169。

<sup>46</sup> 《史記·天官書》將太一視為至尊星神特別凸顯，此與先秦常將太一視為形上之道體不同。此中的不同，凸顯出太一星神所具有的創造能動性與御制四方的特質；其佈氣圖式，以及對萬物稟性的論述亦頗有不同。有關太極及太一崇拜等宇宙論述，如李零指出太一有多義的豐富性：是哲學概念、總理陰陽的天神、具有星象學的含義、人神，反映了式法的圖式。李零認為太一在先秦時已經「兼有星、神和終極物三重含義的概念」，不採錢寶琮及顧頡剛等層累演變之說。筆者為即使先秦已有星象上的崇拜現象，但有系統的使太一與北辰及宇宙氣化結合，並與五帝構組為複雜的宇宙圖式，仍應屬漢代之特色。相關論文詳參錢寶琮：《太一考》，《燕京學報》，12（1932）。顧頡剛：〈三皇考〉，《顧頡剛古史論文集》第三冊（北京：中華書局，1996），頁 108-125。李零：〈太一崇拜考古研究〉、〈三一考〉，《中國方術續考》（北京：東方出版社，2001），頁 207-238、239-252。葛兆光：〈眾妙之門——北極與太一、道、大極〉，《中國文化》3（1990年12月），頁 46-65。

<sup>47</sup> 《漢書》，卷 26〈天文志〉，頁 1280。

<sup>48</sup> 《史記》，卷 12〈孝武本紀〉，頁 456、469。亦可參考《史記》，卷 28〈封禪書〉，頁 1394-1395。

了人間秩序的神聖性。如長安城的設計，可能仿效天象星斗<sup>49</sup>；皇帝所居之王廷，上應天廷之北斗。<sup>50</sup>離宮甘泉宮「乃上比於帝室紫宮」<sup>51</sup>。除了宮廷建築透過再現天廷，以保障皇權的神聖性。人間官廷之官制亦當與帝廷對應，前文提及《史記·天官書》所傳達的法天思想，即是最顯著的例子。此思想在漢代頗流行，董仲舒在《春秋繁露》中特別立〈官制象天〉一篇<sup>52</sup>、《論衡·紀妖》亦提及當時觀念，「天官百二十，與地之王者無以異也」<sup>53</sup>，因此地之王者應當「官屬備見，法象天官，稟取制度」……均為此種尊天氛圍的展現。除了天官與人間帝廷對應的主張盛行外，人間的行事往往與天文相對應，以成就其神聖性。《鹽鐵論·論菑》指出：「星列於天，而人象其行，常星猶公卿也，眾星猶萬民也」<sup>54</sup>。以人之存在「象」列星之存在，二者彼此相感相應；在天人感應的背景下又常和災異說相結合。因此星象的變化甚至會導引成政治的鬥爭，漢相翟方進因熒惑守心的星象而被迫自殺即是一例。<sup>55</sup>太一神的重要地位還可在祭祠及信仰中窺出大概。不論歲時節令、重大祭典，乃至於兵革之事，均祭太一及五帝。如武帝時伐南越前先「告禱太一」，並且「以牡荆畫幡日月北斗登龍，以象太一三星，為太一鋒，命曰：「靈旗」」<sup>56</sup>。此種將北斗星神與兵革密切相關的風氣，至漢末仍然留存。王莽末年，義軍打進長安宣平門，大火已燒及永明殿，王莽「施席隨斗柄而坐，曰：「天生德于予，漢兵其如予

49 張閔聲校：《校正三輔黃圖》（臺北：世界書局，1963，以下簡稱《三輔黃圖》），卷1〈漢長安故城〉，頁7：「城南為南斗形，北為北斗形。至今人呼漢京城為斗城是也。」南斗星為二十八宿之一，與北斗星相對應，即《史記》，卷27〈天官書〉，頁1291所謂：「衡殷南斗」。漢代建城狀類天官星斗之形，並複製再現天官星斗之圖式，以彰顯人間的帝廷透過再現天廷而得其神聖權力。在城之中心的王宮，則上應北斗，凸顯北斗的神聖特質。

50 天廷以北極為中心，其結構與人間之帝廷相應，詳參《史記》，卷27〈天官書〉，頁1289-1290。

51 《漢書》，卷87上〈揚雄傳〉，頁3535。

52 蘇輿：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，2007），卷7〈官制象天〉，頁213-219。

53 黃暉：《論衡校釋》（北京：中華書局，2006），卷22〈紀妖〉，頁916。

54 王利器：《鹽鐵論校注》（北京：中華書局，1996），卷9〈論菑〉，頁556-557。

55 宰相翟方進自殺乃因天象對帝王不利，而成為政治鬥爭下的犧牲者。詳參張嘉鳳、黃一農著：〈中國古代天文對政治的影響——以漢相翟方進自殺為例〉，《清華學報》，新20卷第2期（1990年12月），頁361-378。黃一農著：〈星占、事應與偽造天象——以「熒惑守心」為例〉，《自然科學史研究》第10卷第2期（1991），頁120-132。

56 《史記》，卷12〈孝武本紀〉，頁471。

何？」<sup>57</sup>亦是鮮活的例子。而劉歆發動對王莽的軍事叛變時，堅持必須「待太白星出」，才能行動，亦可看出星占在當時士人中極受尊崇，具有極大的影響力。<sup>58</sup>再如《尚書》之篇目分合之間，其數未一，但據《漢書·藝文志》所錄《尚書》大小夏侯經、章句、解故均取二十九卷之數<sup>59</sup>，所以持篇卷數為「二十九」之說，主要因為：「法北斗七宿也。四七二十八篇，其一曰斗矣，故二十九」<sup>60</sup>透過法天之數，以增益《書》經之神聖性。人間的曆法、建築、官制、施政均法星象而行，以此確定了其政權的神聖性，同時也使得人事符應神聖的宇宙規則，成為神聖的再現。

## 2、星氣的感生說下的宇宙論圖式

僅管北斗信仰起源頗早，但將其神化並以五帝為其從屬，引生出創生的動能，以解釋宇宙及人之生成演化，則已遲至漢代。事實上西漢京房在解釋《易·繫辭》：「大衍之數五十，其用四十九」時，已認為：「五十者謂十日、十二辰、二十八宿也」，凸顯出了星宿的重要性。但對於不用之「一」的解釋是：「其一不用者，天之生氣，將欲以虛來實，故用四十九焉。」<sup>61</sup>尚未提及北辰降氣之說。東漢經師在注經時除了延續元氣化生萬物的傳統外<sup>62</sup>，更值得注意的是，還對於星象與感生的關係特別注意，並且提出王者始祖感生自五帝降氣的說法，而此五帝與星辰密切相關。在緯書中有大量篇章提及北辰透過五帝佈氣，而東漢學者往往將佈氣的源頭歸結於北辰。如馬融在解釋〈繫辭〉時明白指出：「易有太極，謂北辰也……北辰居中不動，其餘四十九，轉運而用也。」<sup>63</sup>，以北辰來理解太極，為宇宙運行之本體。

<sup>57</sup> 《漢書》，卷 99 下〈王莽傳〉，頁 4190。

<sup>58</sup> 全上，頁 4184。

<sup>59</sup> 《漢書》，卷 30〈藝文志〉，頁 1705。

<sup>60</sup> 《論衡校釋》，卷 28〈正說〉，頁 1127。

<sup>61</sup> 孔穎達：《周易正義》（臺北：藝文印書館，2001），卷 7《繫辭·上》，頁 152，孔疏引。

<sup>62</sup> 東漢經師有不少提及《易》的創生模式之論述，透過陰陽之氣的和同而化生天地、四時、萬物，但關於太極的宇宙圖式及生化之功，學者論述已多，此處不再贅述。可詳參湯用彤：〈王弼大衍義略釋〉，《魏晉玄學論稿》，收於《魏晉思想》（臺北：里仁書局，1984），頁 63-73。

<sup>63</sup> 《周易正義》，卷 7《繫辭·上》，頁 152，孔疏引。

又如虞翻以太一釋太極，又以北辰釋太一，太一即北辰之神名，有生化之功。<sup>64</sup>

以北辰為主氣之神為漢代宇宙論中時常出現之論述。鄭玄解釋《易緯乾鑿度》時，即特別點明宇宙之構成、生化過程中北辰太一所具有的重要地位：

太一者，北辰之神名也，居其所曰太一，常行於八卦日辰之間，曰天一、或曰太一，出入所遊，息於紫宮之內外，其星因以為名焉。……太一下行八卦之宮，每四乃還於中央，中央者北神之所居。<sup>65</sup>

宇宙之構成、生化以北辰太一為本體，透過與諸星象間的關係，主宰著宇宙的運行與人間的禍福。此類論述頗多，如《詩·含神霧》提及：「七政天斗上，一星天位，二主地，三主火，四主水，五主土，六主木，七主金。」<sup>66</sup>此時北斗七星已成為主掌天地及五行運行的力量。緯書中還時常將天帝詮解成北辰，北辰布氣之說亦十分凸顯。如《春秋元命包》：

天生大列，為中宮大極星，星其一明者，大一常居。傍兩星巨辰子位，故為北辰，以起節度。亦為紫微宮，紫之言此也，宮之中，天神圖法，陰陽開閉，皆在此中。<sup>67</sup>

《春秋保乾圖》：

陽起於一，天帝為北辰。氣成於三，以立五神。三五展轉，機以動運，故三百歲斗曆改憲也。

北辰居天廷之中，而眾星拱之，故有帝王之象；並且融合了神話「中」的概念，而具有神聖的化育之象徵，成為宇宙規律的根源。緯書中極多此類記載，如《文耀鉤》指北辰為「大一之先」，具有「合元氣，以斗布常」的特質。因此又號為「天皇大

<sup>64</sup> 李道平：《周易集解纂疏》（北京：中華書局，2006），卷8〈繫辭上〉，頁600-601，「易有太極，是生兩儀」，疏引。

<sup>65</sup> 《易緯乾鑿度·卷下》，頁32。另詳參湯用彤〈王弼大衍義略釋〉，前揭文，對漢代宇宙觀和玄學本體論的比較分析。

<sup>66</sup> 《詩含神霧》，頁465。

<sup>67</sup> 《周禮》，卷18〈春官·大宗伯〉，頁271，賈疏引《元命包》：「紫之言中此宮之中，天神圖法，陰陽開閉，皆在此中」，頁286 浦鏜校勘，謂為當作：「紫之言此，宮之言中」，賈疏所引《元命包》誤脫四字，可以此校正安居香山本《緯書集成》之誤謬。此條文字之校勘，為審查人所特別提醒，謹此致謝。

帝」。《春秋保乾圖》認為「陽起於一」，而此「一」指天帝北辰。《春秋合誠圖》指北辰之「天皇大帝」能「含元秉陽，舒精吐光」、「制御四方」<sup>68</sup>。宇宙之生化透過北辰之佈精而被理解。

北辰生化之功透過五帝佈氣。緯書中有大量關於星宿降氣的記載，如《河圖》、《河圖表記》、《河圖聖治符》、《春秋文耀鉤》、《春秋運斗樞》……處處呈現星象與人間禍福的關係，並對於五帝降氣的宇宙圖式有詳細說明：

中宮大帝，其精北極星，含元出氣，流精生一也。

太微之座，五帝之廷，蒼則靈威仰，白則白招矩，黃則含樞紐，赤則赤熛怒，黑則協光紀。黑帝之精，潤以紀衡；赤帝之精，燥以明量；黃帝之精，安以主度；白帝之精，軌以正矩；蒼帝之精，以開玄竅。五帝降精，萬情以導。凡王者皆用正歲之日，正月祭之，蓋特尊焉。夫太微者，大妙之謂，用以序星辰，揆日月，定歲時，齊七政，開陰陽，審權量，發萬物，舉興廢，布小大，施長短。故五帝居之，以試天地四方之邪正而起滅之。……故危者能安，興者能亡，皆五帝降精而使之反復其世道焉。<sup>69</sup>

五帝所行，同道異位，皆循斗樞機衡之分，遵七政之紀、九星之法。<sup>70</sup>

人主含天光，據璣衡，齊七政，操八極。故明君聖人道得正，則日月光明，五星有度。<sup>71</sup>

《春秋合誠圖》指出「五帝托精于太微，降精于列星」、「五帝之精周於列宿」。五帝流布之氣的根源在北辰，以北辰為主氣之神。五帝透過北辰之布氣，通過五宮及五星相應，主宰五行之氣的運行<sup>72</sup>。五帝降精，使得萬物皆得其生，成為萬物興

<sup>68</sup> 以上引文詳參《春秋元命包》，頁 649、《春秋文耀鉤》，頁 662、《春秋合誠圖》，頁 767、《春秋保乾圖》，頁 890。

<sup>69</sup> 《春秋文耀鉤》，頁 662、668。

<sup>70</sup> 《春秋運斗樞》，頁 710。

<sup>71</sup> 《春秋感精符》，頁 737。

<sup>72</sup> 劉向撰，向宗魯校註：《說苑校註》（北京：中華書局，2000）〈辨物〉，頁 443 已提出：「天之五星，運氣於五行」之說，緯書中則更進一步說明五帝與四象的關係，如《春秋文耀鉤》，頁 662 提及：「東宮蒼帝，其精為青龍……」有關此部分細部分析詳參盧鳴東：〈論鄭玄「五帝降氣」說的星象根據〉，《國文學報》第 32 期（2002 年 12 月），頁 55-86。

廢的力量。有關星精降氣而司掌宇宙運行的想法，在緯書中不時出現，再舉《龍魚河圖》為例：

天歲星主德慶，其精下為大社之神。天太白星主兵凶，其精下為兩師之神。  
天熒惑星主司非，其精下為風伯之神。天辰星之氣司災，其精下為先農之神。  
天鎮星主得土之慶，其精下為靈星之神。

認為掌理人間自然及農業韻律的重要神祇如社神、雨神、風神、農神等均為星精所降。而《河圖玉版》更配合方位及五行以標幟五星掌理人間慶喜、兵革、災荒……等諸事宜。<sup>73</sup>甚至人體之五臟亦上應星精，如「肝者木之精，蒼龍之位也」、「心者火之精，上為張星」、「肺者金之精」、「腎者水之精，上為虛危」、「脾者土之精，上為北斗」。透過五臟之特質，如「目主洞察，肝辨喜怒」對應星精之特質「蒼龍之精主生」<sup>74</sup>，而得出五臟所主、所應對的星宿。

也正因為北辰為五帝佈氣之根源，祭告北辰往往成為領受天命的象徵。統治者當「推天時」、「順斗極」<sup>75</sup>，又如緯書中記載孔子為素王，制作《孝經》以領受天意。《孝經》制成後即令七十二弟子「向北辰磬折」、同時著絳單衣「向北辰而拜」。祭北辰之時，出現異象：「玄霜涌北極紫宮、開北門，召亢星北落司命」，證成了孔子能知元命，擁有天命。<sup>76</sup>此記載不但點出了北辰所具有的象徵地位、孔子地位與形象，同時也點出了《孝經》於漢代政教上的重要地位。北斗不只能布氣主生，同時亦能主殺，為國家、個人繫命稟氣之源頭。東漢時即流傳：「東南為天斗綱，斗所指向，推四時，皆王受命。西北屬地，為斗魁，所繫者死絕氣」之說<sup>77</sup>。於是國運及生命是否延續，往往祈請北斗。<sup>78</sup>

<sup>73</sup> 《河圖玉版》，頁 1148：「歲星位在東方，主慶喜之事，主屋宇梁棟」，其餘依此類推。

<sup>74</sup> 《春秋元命包》，頁 626。

<sup>75</sup> 《漢書》，卷 87 下〈揚雄傳〉，頁 3559、《後漢書》，卷 80 上，〈杜篤〉，頁 2596。

<sup>76</sup> 《孝經援神契》，頁 993、《孝經中契》，頁 995。

<sup>77</sup> 王明，《太平經合校》（北京：中華書局，1992），卷 69〈天讖支干相配法〉，頁 272。斗柄主生、斗魁主殺之說，又見於《後漢書》〈天文〉，頁 3220：「北斗魁主殺」之說。

<sup>78</sup> 國運是否延續，祈請北斗已如上述。至於生命之延續祈請北斗，如《後漢書》，卷 80 下〈趙壹〉，頁 2628，提及生命乃「收之於斗極，還之於司命」。因此如《三國志》，卷 54〈吳書·呂蒙傳〉，頁 1279，記載呂蒙病重，孫權命道士「於星辰下為之請命」。此風直至後代不息，如《魏書》，卷 85

## 3、五帝降氣感生始祖

星精佈氣以成萬物的思想流傳頗廣，東漢經師往往亦受其薰染。其中又以鄭玄所說最值得關注，鄭玄既以北辰為布氣之體，又將上帝、天等概念亦皆納入此系統進行解釋。如鄭玄在註解《禮記》〈月令·孟春〉：「是月也，天子乃以元日祈穀于上帝」，鄭玄認為「上帝」乃指「太微之帝」。同樣是〈月令〉記載：仲夏時「大雩帝，用盛樂」，鄭玄認為是：「為壇南郊之旁，雩五精之帝，配以先帝」<sup>79</sup>。何謂「五精之帝」？乃指太微垣中的五帝星精。其間關係應從鄭玄對於天的理解來看，鄭玄對「天」的注解貫注於其三禮注中，於《周禮》注中，鄭玄對於天、昊天、上帝、五帝等多所著墨，以昊天上帝為一總稱，而其發用之德乃在五帝中呈現。昊天指北辰耀魄寶，於冬至祭於圓丘；五帝指太微五帝，於夏正郊天，二者實有不同。如鄭玄注〈春官·大宗伯〉：「以蒼璧禮天」時，將天比為「天皇大帝在北極者也」<sup>80</sup>。而於〈春官·典瑞〉：「四圭有邸以祀天，旅上帝」，鄭玄認為此處祭天乃指「夏正郊天」，所祭者為五帝。<sup>81</sup>又如鄭玄在注《禮記·月令》：「以共皇天上帝」時，將皇天與上帝二者分開，理解為：「皇天，北辰耀魄寶，冬至所祭于圓丘也。上帝，太微五帝」<sup>82</sup>。《周禮》、《禮記》等文本中並未對所祭之「天」作進一步的說明和分別，然而鄭玄卻將天與上帝等概念分開，天指天皇大帝，乃是漢時極尊崇的北辰，而上帝乃是太微垣中的五帝星精。二者在祭祀上所供奉之祭品與所祭的時間均不相同。有關五帝的性質，與昊天的關係為何？孔穎達解釋鄭意：

上帝，太微之帝者，《春秋緯》文：紫微宮為大帝，大微為天庭，中有五帝座……祈穀郊天之時，各祭所感之帝。般人則祭汁光紀、周人則祭靈威仰，

〈崔浩〉，頁 812，提及崔浩父病重，崔浩於是「剪爪截髮，夜在庭中仰禱斗極，為父請命」，亦為其例。道教北斗七星延命之術亦可見北斗主生殺之特質，詳參陳寅恪：〈天師道與濱海地域之關係〉，收於《陳寅恪先生論集》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1971），頁 280-281。

<sup>79</sup> 孔穎達：《禮記注疏》（臺北：藝文印書館，2001，以下簡稱《禮記》），卷 16〈月令·仲夏〉，頁 316。

<sup>80</sup> 賈公彥：《周禮注疏》（臺北：藝文印書館，2001，以下簡稱《周禮》），卷 18〈春官·大宗伯〉，頁 281。

<sup>81</sup> 《周禮》，卷 20〈典瑞〉，頁 314。

<sup>82</sup> 《禮記》，卷 16〈月令〉，頁 319。

以其不定，故摠云大微之帝。<sup>83</sup>

五帝之名蒼、赤、黃、白、黑爲東、南、中、西、北的五方之色<sup>84</sup>，並配合五時與受制之說。緯書將五帝視爲天庭大微宮中的五星神，由於「王者之先祖皆感大微五帝之精以生」<sup>85</sup>，因此祈穀祭天之時，所祭乃是各朝代帝王始祖所感生之帝，並以人間五人神配祭<sup>86</sup>。如祭蒼、赤、黃、白、黑五帝，分別以太昊、炎帝、黃帝、少昊、顓頊配祭。<sup>87</sup>殷人被視爲由黑帝汁光紀所感生，因此祭天時特別祭黑帝；至於周人則由蒼帝靈威仰而感生，故祭蒼帝。黑帝於五行中屬水、蒼帝屬木，水生木，所用正是五德終始中相生一說。

在鄭玄總合緯書等說法的注解下<sup>88</sup>，早期天的觀念被北辰所取代，緯書中將之稱爲耀魄寶，而大微垣中的五帝，以星象結合神明，成爲人間帝王的感生帝，又被稱爲上帝。透過星氣的感生保障了人間帝王的神聖血統，以及權力的神聖性和合法性；同時前代聖王亦被從星精感生角度有系統的進行追記。這在緯書可見其端，如《春秋保乾圖》指出天子稟受天地之氣，因此「精神與天地通，血氣含五帝精」。前文已指出緯書視黃帝、少昊、顓頊、堯、舜、禹、湯、文王均感星精而生，鄭玄還進一步認爲殷、周始祖亦皆感星精而生。不只如此，遠古三皇、五帝稟氣不同：「德合北辰者稱皇，感五帝座星者稱帝」，反映了經師對於歷史演變規律以及何者爲正統的思索；而北辰與五帝星仍居關鍵地位<sup>89</sup>。

<sup>83</sup> 《禮記》，卷 14〈月令·孟春〉，頁 287。

<sup>84</sup> 《史記》，〈封禪書〉，謂高祖初入關時，其時已有白、青、黃、赤之祠，高祖又立黑帝祠。此爲五時，黑帝爲北時。又提及高祖「令祠官寬舒等具太一祠壇……五帝壇環居其下，各如其方。」

<sup>85</sup> 《禮記》，卷 34〈大傳〉，鄭注，頁 616。

<sup>86</sup> 如《禮記》，卷 33〈喪服小紀〉，鄭注，頁 592：「始祖感天神靈而生，祭天則以祖配之。」

<sup>87</sup> 《周禮》，卷 19〈春官·小宗伯〉，頁 290：「兆五帝於四郊」，鄭注。

<sup>88</sup> 鄭玄的五帝之說在當時並非沒有論爭，鄭司農、賈逵、馬融、王肅等對於昊天 and 五帝的理解和鄭玄不同。其中爭議如天究竟是一或是六、郊天時間究竟如鄭玄所說祭昊天在冬至圜丘，祭上帝在夏至南郊分爲二郊，亦或如王肅所說天只是一，郊祭亦只是一；而五帝實是五人帝，「皆黃帝之子孫，各改號代變而以五行爲次焉」。又如鄭玄之感生說亦點出漢代經師討論聖王有人父、無人父的相關爭議。六天等相關爭議詳參《禮記》，卷 25〈郊特牲〉，頁 480-481、卷 46〈祭法〉，頁 796。孔穎達疏解。另可參考楊晉龍：〈神統與聖統——鄭玄王肅「感生說」異解探義〉，《中國文哲研究集刊》，第 3 期（1993 年 3 月），頁 487-526。

<sup>89</sup> 《尚書中候敕省圖》，頁 440。有關三皇傳說之譜系，及其中反映的數術及歷史觀，詳參顧頡剛：〈三

## (二) 星氣感生眾庶與用氣為性、性成命定

### 1、眾庶皆稟星精而生

漢代既流傳萬物依元氣而生，而此元氣乃由北斗主氣，五帝星降氣所致。在聖王由星氣感生的認知背景下，有所謂的本命星或感生帝的想法。並逐漸賦予列星不同的特質，發展成芸芸眾生皆為星氣感生，具有特殊稟賦的人乃是由特殊質性的星所感生，而平民眾庶則感生自不知名的小星。如《春秋演孔圖》提及：「正氣為帝，間氣為臣，宮商為姓，秀氣為人」，注解認為所謂正氣指靈威仰、赤熒怒等五帝之氣，而間氣則指：「不苞一行，各受一星以生」的情況，並舉「蕭何感昂精，樊噲感狼精，周勃感亢精」為例。得到靈威仰之氣者，在形體上呈顯為「蒼龍之形」；得赤熒怒之氣者，則為「火人得朱之形」。看出此處以稟得星氣的不同來解釋人的稟氣各異，以及形體上的差異（而形體的差異在此被視為稟氣的具象）。又如王充所謂：

天有百官，有眾星，天施氣而眾星布精，天所施氣，眾星之氣在其中矣。人稟氣而生，含氣而長，得貴則貴，得賤則賤。貴或秩有高下，富或貲有多少，皆星位尊卑小大之所授也。故天有百官，天有眾星，地有萬民、五帝三王之精。<sup>90</sup>

以稟氣不同，解釋人生而貴賤、尊卑的不同。許慎認為：「萬物之精，上為列星」<sup>91</sup>、張衡亦強調上至天子下至庶民、萬民皆稟星氣而生，如〈靈憲〉：

星也者，體生于地，精成于天，列居錯峙，各有迥屬。紫宮為皇極之居，大微為五帝之庭……在野象物，在朝象官，在人事象事，于是備矣。

眾星列布，其以神著，有五列焉，是有三十五名。一居中央，謂之北斗，動變定占，實司王命。四布于方各七，為二十八宿，日月運行，歷示吉凶，五緯經次，用告禍福，則天心于是見矣。中外之官，常明者百有二十四，可名者三百二十，為星二千五百，而海人之占未存焉。微星之數，蓋萬一千五百

皇考》，《顧頡剛古史論文集》，頁 1-253，有極豐富而詳細的論析。

<sup>90</sup> 《論衡校釋》，卷 2〈命義篇〉，頁 48-49。

<sup>91</sup> 許慎，《說文解字》，七篇上〈星〉，頁 315。

二十，庶類蠢蠢，咸得係命。<sup>92</sup>

在此想法下，人之精氣得於星辰之降氣，不論統治者或芸芸眾庶皆由星精布氣而感生。前文已提及北斗為布氣之源頭，故主生殺，而北斗之布氣又透眾星宿而體現，故人稟氣於星宿，死後亦有托精於星之說。如《楚辭·遠遊》即謂：「奇傳說之托辰星兮」，洪興祖認為是：「傳說死後其精著於房尾也」<sup>93</sup>，但《楚辭》以之為奇，可見此說在戰國南方仍不流傳。《淮南子·覽冥訓》提及王良、造父之善御時並未提及星精之說，但至高誘則認為：「死而托精于天駟星，天文有王良星是也。」<sup>94</sup>星成為死後托精之所。而東漢王充甚至認為，人之受氣生子，若能稟王良、造父星精而生即具備善御的特質，星精成為解釋生命的流佈及回歸說的基礎。

## 2、星精佈氣與性成命定

以北辰為主氣之神，同時透過五帝等諸星降氣而生萬物的說法，萬物之稟氣由不同星精所降，由此而說稟氣之差異。此與《易·繫辭》透過太極與二氣之運行以化生萬物，萬物皆陰陽二氣和同所化生，二者看似相似，實有明顯不同；尤其在感生說解釋稟氣與性情之不同時，此種差異更為明顯。星精佈氣感生之說對於漢代性情、才性的觀點發生不小的影響。先秦時期即有性善、性惡之說；精彩的孟告論性亦對性之善惡進行論辯。至西漢初年以今文學著稱的董仲舒以陰陽論性情，在人副天數等思想背景下，以性為陽，以情為陰，在陽善陰惡的想法下，推論出性善情惡，應當「輟其情以應天」<sup>95</sup>，也在此推論下理解性與情所呈現仁貪不同的表現。因此對情欲採取較為消極、負面的態度。<sup>96</sup>又有從動靜、內外等角度論性情，如〈樂記〉：「人生而靜，天之性也，感於物而動，性之欲也」得出性靜而情欲動的結果，與道

<sup>92</sup> 《全後漢文》，卷 55〈張衡·靈憲〉，頁 776-777，收於嚴可均校輯，《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1999）。

<sup>93</sup> 《楚辭補注》卷 5〈遠遊〉，頁 164。

<sup>94</sup> 《淮南鴻烈集解》，卷 6〈覽冥訓〉，頁 203。

<sup>95</sup> 《春秋繁露義證》，卷 10〈深察名號〉，頁 296、299。

<sup>96</sup> 承此路數者如陳立：《白虎通疏證》（北京：中華書局，1994），卷 8〈性情〉，頁 381 強調：「性者，陽之施，情者，陰之化」，在倡導性善情惡的背景下，落於實踐，則是以禮教禁制情欲，乃至於影響魏晉時聖人是否有情之論述。詳參湯用彤：〈王弼聖人有情義釋〉，《魏晉文學論稿》，頁 75-86。

家從動靜論性情相類，面對情的態度亦隨之而異。<sup>97</sup>

董仲舒在強調教化的背景下指出：「天地之所生，謂之性情，性情相與爲一暝」、「今萬民之性，有其質而未能覺，譬如暝者待覺，教之然後善」、「性待教而爲善」<sup>98</sup>。但此教化所鍾，在於中民，因爲聖人及斗筭之人其性出生時已被決定，無法透過教化移轉。董仲舒於漢代儒術之推廣以及政教上具有舉足輕重的地位，此主張一方面反映漢代對性情的重要看法，另一方面亦將影響政教之推行。董仲舒對於聖人爲何不經教化而成的基礎未能清楚說明，但在漢代星精布氣的宇宙圖式下，則得到了進一步的發揮。王充《論衡》即將人性區別爲上、中、下三等，不論性與命在受氣時已經決定。如〈命義篇〉：

凡人受命，在父母施氣之時，已得吉凶矣……命在初生，骨表著見。今言隨操行而至，此命在末，不在本也。則富貴貧賤，皆在初稟之時，不在長大之後隨操行而至也。<sup>99</sup>

人一旦出生稟氣厚薄即有不同，而此稟氣的厚薄與性的善惡和賢愚有密切的關係（「氣有少多，故性有賢愚」），此即是「用氣爲性，性成命定」的觀點<sup>100</sup>。稟氣厚薄，又決定了性、命與體（骨相），所以說是「內以爲性，外以爲體。體者，面輔骨法，生而稟之」<sup>101</sup>，性、命、骨相既已決定，與此同時壽命長短、稟性強弱亦被決定<sup>102</sup>。也因此一個人是否領有天命早在出生時，甚至受孕時已經決定了，並顯現在骨體、形貌、吉驗中，透過是否有「禎祥」、「光氣」，或「察骨體之法」<sup>103</sup>，即可見出天意。王符亦特別強調相法，認爲人的身體、形貌皆有象類，「以著性命

<sup>97</sup> 此種說法推論出性靜情動、性陰情陽，與董仲舒之說正相反，對於情的態度亦隨之而不同。影響所及，魏晉時王弼承道家精神，採體用論，而論証聖人有情，性與情爲體用關係，即體即用，體用一如，而不再否定情之價值。詳參湯用彤：〈王弼聖人有情義釋〉，《魏晉玄學論稿》，頁 75-86。漢人在性善情惡爲大宗的思想背景下，對情採取消極的態度，有別於先秦時期。

<sup>98</sup> 《春秋繁露義證》，卷 10〈深察名號〉，頁 297-300。

<sup>99</sup> 《論衡校釋》，卷 2〈命義〉，頁 50-52。

<sup>100</sup> 《論衡校釋》，卷 2〈率性篇〉，頁 80-81、卷 2〈無形篇〉，頁 59。

<sup>101</sup> 《論衡校釋》，卷 3〈初稟篇〉，頁 126。

<sup>102</sup> 《論衡校釋》，卷 2〈命義篇〉，頁 46-47。

<sup>103</sup> 《論衡校釋》，卷 2〈吉驗篇〉，頁 84、卷 3〈骨相篇〉，頁 120。

之期，顯貴賤之表」、「體法爲祿相表，氣色爲吉凶候」，對於相法在容體、行止間的呈現進行細膩的分析。<sup>104</sup>此種思想氛圍到後代道教中仍然流傳，如道教重要著作《抱朴子》論及命與吉凶時，強調受氣時所值之星宿：

命之修短，實由所值，受氣結胎，各有星宿。……判其所稟，移易予奪，非天所能。<sup>105</sup>

至《劉子》時而越形完整：

人之命相，賢愚貴賤，脩短吉凶。制氣結胎受生之時，其真妙者，或感五行三光，或感龍跡氣夢。降生凡庶，亦稟天命，皆屬星辰。其值吉宿，則吉；值凶宿，則凶。受氣之始，相、命既定，既鬼神不能改移，而聖智不能迴也。

<sup>106</sup>

所承繼的仍是漢代星氣感生之說，人之才性、賢愚在受胎一刻，得於列宿之精時，已被決定。星氣感生自然導引出命定論：「凡人稟性也，清濁貪廉，各有操行，猶草木異質，不可復變易也」的結論。至於聖人則非因教化（不教而自善者），非關學習，因其特異稟賦，自然而成。<sup>107</sup>其形骨亦在受氣時已經決定，也因為如此，影響了東漢至魏晉的觀人、相人之術，以及聖人形象等諸多層面。

### （三）星氣感生說影響下的產育觀

漢人陰陽說性，以氣論性，認知的聖人形象有別於前代的道德意涵：聖人天生而成，不經教化，亦無法經由教化。<sup>108</sup>不只聖人，即使一般眾庶，亦由星精布氣而生，在星氣感生說下，一般平民百姓的才性，智與愚、壽與夭、貴與賤亦皆與稟氣

<sup>104</sup> 汪繼培箋：《潛夫論箋校正》（北京：中華書局，1997），卷 6〈相列〉，頁 308、310。

<sup>105</sup> 葛洪：《抱朴子》（臺北：世界書局，1956），內篇，卷 7〈塞難〉，頁 29。

<sup>106</sup> 傅亞庶：《劉子校釋》（北京：中華書局，1998），卷 5〈命相〉，頁 241。

<sup>107</sup> 詳參《論衡校釋》，卷 1〈命祿篇〉，頁 26、卷 10〈非韓篇〉，頁 438。

<sup>108</sup> 此開啓後代聖人是否可學可至的論辯，先秦儒家謂人人皆可爲堯舜，至漢代時在星精降氣，因稟氣而命定的想法下，聖人不可學，不能至。此說影響極深，魏晉南北朝時仍承此脈絡理解聖人，而有謝靈運〈辨宗論〉討論此問題，點出了聖人可至而不可學的思考。至宋明理學時聖人是否可學、可至仍是論辯的焦點。詳參〈謝靈運辨宗論書後〉，《魏晉玄學論稿》，頁 117-124。

之厚薄相關，而稟氣之厚薄與受氣時的星象密切相關<sup>109</sup>。如王充不但認為人由星氣所感生，而且人之富貴貧賤，所稟賦的才、德均與所感生之星習習相關。人的富貴貧賤決定於「天施氣，眾星布精」之時，受氣時的天象貴，則此貴氣成為人稟氣的基礎，反之亦然。所以說「凡人受命，在父母施氣之時，已得吉凶矣」<sup>110</sup>，人的性情、才能稟賦亦是如此。如天上有王梁造父之星，若人能稟得其氣，則天性就已具足「巧於御」的特質。<sup>111</sup>但星象並非孤立存在，而與整個自然之氣的流轉運行相感相應——其實便是自然氣化的呈現。因此在天人感應背景下，對於受氣時之宇宙整體之時與氣的和諧與否極為關注。<sup>112</sup>受到星氣感生說的影響，庶民百姓雖不因強調神聖血統而建構種種神異的出生神話，但落實於男女和氣時，則表現為對何種星象當道的重視。並對與整個宇宙的狀態、父母當時的心性，身體都十分關懷。<sup>113</sup>期望

<sup>109</sup> 早在先秦即關注出生時所值之星辰，如《睡虎地秦墓竹簡·日書》，記載了以二十八星宿占生子的情形，如甲種〈星篇〉，乙種〈官篇〉，對於每個星宿當道時受孕所生下的孩子性格與命運有所推斷，可以作為生育時辰的指導原則。詳參劉樂賢：《睡虎地秦簡日書研究》（臺北：文津出版社，1994）。又如丹波康賴撰，趙明山等注釋：《醫心方》（瀋陽：遼寧科學技術出版社，1996），卷 24〈相子生屬月宿法〉，頁 953 引《產經》對於各星宿所值之時辰而生育之子，在性格、形貌、命運上有細膩描述。

<sup>110</sup> 《論衡校釋》，卷 2〈命義篇〉，頁 50。

<sup>111</sup> 《論衡校釋》，卷 2〈命義篇〉，頁 48-49。

<sup>112</sup> 在漢人的宇宙觀中，自然宇宙從來不是一個獨立於人之外的客觀存在，而與人事息息相關，因此人事行動必須與宇宙的韻律相配合。行房受孕是生命的開始，當然要格外注意大宇宙的感應和變化。在受氣時，自然環境消極上不能有災變或異象，如打雷、山崩、地震、日月蝕等，若有此徵兆則會影響到胎兒之受氣，使其在性情和身體大受影響。在此想法下，若初生胎兒的形體殘缺或性情狂悖，通常被認為是在受氣時「氣遭胎傷」、「遭得惡物象」所導致。《論衡校釋》，卷 2〈命義篇〉，頁 53-54。因此如《禮記》〈月令〉特別記載春季雷將發聲時，必須禁止行房。其他如發生天變如日月蝕、大旱等現象，更要削減嗜，禁止行房，以免影響胎兒性情。詳參《禮記》，卷 15〈月令〉，頁 300、318。

<sup>113</sup> 這包括生理和心理兩方面。父母本身的身心狀態會影響胎兒所受之氣的厚薄，《馬王堆漢墓帛書·胎產書》認為在孕育初期胎兒的存在還處於氣的流動狀態，能見物而化，其後此種流動之氣才逐漸凝固成為「肉身」。日人石田秀實就以流動的身體和場所的身體來說明身體的基礎其實是來自於氣的流行。父母稟氣的豐沛與否深深影響著胎兒所受之氣的強弱，而父母之氣的狀態又受到他們自身稟氣與生理、心理諸多方面的影響。詳參馬繼興：《馬王堆古醫書考釋》（湖南，科學技術出版社，1992），頁 781-803。石田秀實著，楊宇譯：《氣·流動的身體》（臺北：武陵出版公司，1996）。醫書中對於身體之補養多所著墨，有關求育及產育時身體之補養，詳參李貞德：〈漢唐之間求子醫方試探——兼論婦科濫觴與性別論述〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第 68 本，第 2 分（1997 年 6 月），頁 283-367。

透過種種積極的努力和消極的避忌可以生下稟氣醇厚、骨相高貴、性情良善的孩子。充滿神秘色彩的感生說，落實於眾庶的生活日用中延續了氣化感生的傳統以及天人感應的背景，對產育觀與種種趨避行為發生影響。

### 三、對前代聖、王體貌異相及神異事蹟的記憶與重述

漢人認為「聖人不因人氣，稟精於天」<sup>114</sup>，在感生說的背景下，一旦受氣，性與命便已決定，骨相亦已賦形。若稟氣相類，則「性體法相固自相似」，此說為相術之法提供了基礎。相與體貌成為天命的端倪和預兆，因此重視觀相，視觀相為掌握天命、才性、天機的手段。漢代經師認為聖王所以為聖王在其稟氣上即與常人不同，故對聖王相貌、體態與行蹟多方加以神化。古史傳說人物的神化，在漢代以前的歷史記載中已經存在<sup>115</sup>，漢人更在前人神話思維的基礎上，配合漢代特有的思想背景結合星神信仰、五德終始……大量而有系統的將古聖先王進行再神化。尤其是黃帝「本稟貴命，故其子孫皆為帝王」<sup>116</sup>，成為漢代士人建構神聖血統的核心。因此歷書、星官之書假托自黃帝始，而符命之事亦往往以黃帝為核心。<sup>117</sup>緯書有黃帝妊二十五月而生的記載，王充亦提及此傳說，而得出：「生而神靈」、「性與人異」，「在母之身留多十月；命當為帝，故能教物，物為之使」的結論<sup>118</sup>。其他如《春秋繁露·三代改制篇》、《淮南子·修務篇》高誘注解均已提及禹與契二人出生時坼

<sup>114</sup> 《論衡校釋》，卷3〈奇怪篇〉，頁156。

<sup>115</sup> 戰國時期即已有「體貌異相」的諸多記載，可參考拙作：《美好與醜惡的文化論述——先秦兩漢觀人與政教中的禮儀、性別與身體觀》，前揭書。

<sup>116</sup> 《論衡校釋》，卷3〈奇怪篇〉，頁165。

<sup>117</sup> 如《史記》，卷26〈曆書〉，頁1256太史公謂：「黃帝考訂星曆，建立五行、正閏餘」，又如《後漢書》〈天文志〉，頁3214：提及「星官之書自黃帝始」。在此氛圍下，王莽以黃帝等符命「誑耀百姓，銷解盜賊」，時人有「爭為符命封侯」的現象。黃帝成為帝王神聖血統與受命的源頭。詳參《漢書》，卷99中、卷99下〈王莽傳〉，頁4122、頁4154。

<sup>118</sup> 《論衡校釋》，卷2〈吉驗篇〉，頁84。

於胸和發於背的記載<sup>119</sup>。王充還提到當時的流行：「禹契逆生，闔母背而出」的傳說，並且認為始祖出生方式影響後來子孫的命運，可見此說在漢代頗流傳。透過出生方式的特殊，強調聖人不同於一般因情欲而生的凡人。聖王稟賦既異於常人，則在骨相、形貌上亦會有異象。緯書中此類的記載俯拾皆是，而且往往充滿神異的色彩，如：

禹耳三漏，是謂大通，興利除害，決河疏江。皋陶馬喙，是為至誠，決獄明白，察於人情。湯臂三肘，是為柳翼，攘去不義，萬民蕃息。文王四乳，是謂至仁，天下所歸，百姓所親。武王望羊，是為攝揚，盱目陳兵，天下富昌。周公背僂，是為強俊，成就周道，輔於幼主。孔子反宇，是謂尼甫，立德澤，所與藏元通流。<sup>120</sup>

帝嚳駢齒，上法日參，秉度成紀，以理陰陽。<sup>121</sup>

禹身長九尺，有只虎鼻河目，駢齒鳥喙，耳三漏，戴成鈐，裹玉斗，玉盱履己。<sup>122</sup>

以上所引緯書所記的聖王異相還只是其中部分，相關記載極多，在此不一一列舉。緯書記載了極多有關受命的徵兆，是漢代文化背景下的產物。而引文中帝嚳駢齒，宋均解為「齒星位」，亦從星神崇拜的角度進行理解。

不只是古代聖王出生及形貌被賦予神異的色彩，更重要的是在漢人心目中的孔子形象與先秦儒家有很大的差距<sup>123</sup>。漢人認為孔子之所以為聖人，其稟氣根本與凡人不同，徵諸神聖出生、相貌與特殊能力可以明確地看出，如《春秋演孔圖》：

孔子母徵在，游大澤之陂，睡夢黑帝使，請已往夢交。語：「女乳必于空桑

<sup>119</sup> 《春秋繁露義證》，卷 7〈三代改制質文〉，頁 212。《淮南鴻烈集解》，卷 19〈修務訓〉，頁 659，高誘注。

<sup>120</sup> 《禮緯》，頁 531。

<sup>121</sup> 《河圖握矩記》，頁 1144。

<sup>122</sup> 《尚書帝命驗》，頁 369。

<sup>123</sup> 先秦時固然已某些程度將孔子聖化，認為孔子有異能、體貌不凡、「天將以夫子為木鐸」。孔子雖亦不時有天命感，但又將神聖之質性、德性與天命的關係進行轉化。綿密將孔子聖化，並與受命等諸說結合，還待戰國末年至漢代漸次搏合。有關孔子的神聖形象及先秦時人對其贊嘆，詳參朱曉海，〈孔子的一個早期形象〉，《清華學報》32：1（2002.6），頁 1-30。

之中」，覺則若感，生丘于空桑之中。

此則記載與前文已分析的聖王感生神話如出一轍，明顯承用原始神話如：中、桑林、夢等元素<sup>124</sup>，同時又增添漢代政治環境下所建構的政治神話，如孔子感黑帝而生為黑帝子<sup>125</sup>，透過感生方式而具有神聖血統。正因為孔子具有不同凡人的稟氣，因此在體貌上亦異於凡人，緯書中對此大量記載，文獻很多，茲舉《春秋演孔圖》為例：

孔子長十尺，海口尼首，方面，月角日準，河目龍顙，斗唇昌顏，均頤輔喉，齟齒龍形，龜脊虎掌，胼協修肱，參膺圩項，山臍林背，翼臂注頭，阜腴堤眉，地定谷竅，雷聲澤腹，修上趨下，末僂後耳，面如蒙俱，手垂過膝，耳垂珠庭，眉十二采，目六十四理，立如鳳峙，坐如龍蹲，手握天文，如履度字，望之如朴，就之如升，視若營四海，躬履謙讓。腰大十圍，胸應矩，舌理七重，鈞文在掌。胸文曰：「制作定世符運」。

此中所反映的孔子形象與先秦時期所強調的道德形象，差距不可以道里計。孔子非但為長人、巨人，其身形往往具備法天文的特質，又符應神秘數字，尤其與星密切相關，可以說其存在便是神聖天地法則的表現。不只是緯書，《論衡·書虛篇》中記載當時流傳的孔子形象有千里眼的異能，能目視千里但卻不會精氣外馳，其精氣取之不盡、用之不竭。反觀顏淵因不是聖人的稟氣，所以當勉強窮極目力之時，即損傷了本身的精氣，以致造成早夭的結果。<sup>126</sup>另外，漢時又傳言：「文王飲酒千鍾，孔子百觚」、甚至死後所葬之地發生「泗水為之卻流」，論證其後代當封。可見時人傳說中的孔子不論出生、性情、體貌皆充滿了神異的色彩。

不只是孔子，即如孟子，亦有感於神人的傳說<sup>127</sup>。在在都可以看出時人認為聖

<sup>124</sup> 扶桑乃為宇宙樹，具有中軸的通天特質，且與日之新生等生命意象密切相關，聖人生於空桑之地，乃象徵其具有通天及生創宇宙之理則、豐沛而生生不息生命力等神聖特質。有關宇宙樹的通天象徵，以及其於儒、道典範人格之承繼與轉化，詳參楊儒賓，〈太極與正直——木的通天象徵〉，《臺大中文學報》，第22期（2005年6月），頁59-98。

<sup>125</sup> 孔子為黑帝子之說，涵有五德替代的觀點於其間，按五德之傳，從所不勝的原則，如《史記》，卷6〈秦始皇本紀〉，頁237指出：「始皇推終始五德之傳，以為周得火德，秦代周德，從所不勝，方今水德之始……皆上黑」，孔子既繼周後而起，故被視為屬水德而尚黑。

<sup>126</sup> 《論衡校釋》，卷4〈書虛篇〉，頁170-171。

<sup>127</sup> 《春秋演孔圖》，頁580。

人不但在出生方式、相貌、乃至能力上均不同於一般人。聖人稟氣的不同呈現在身體上即是骨相的特殊，發為能力，則有種種神奇的傳說，聖人是天生的，用王充的話來說即是「性成命定」的。順此脈絡發展，孔門弟子的形象亦發生變化，個個頭角崢嶸，甚至相貌光怪陸離：「澹臺滅明歧掌，是謂正直」、「樊遲山額，有若月衡，反宇陷額，是謂和喜」、「顏淵山庭日角，曾子珠衡犀角」、「子貢山庭，斗繞口」，注並以異相推斷「子貢至孝，顏淵至仁」。<sup>128</sup>

孔子的神化與漢代統治者權力的取得及受命說密切相關，具有高度的政治性。緯書中不斷提及孔子為漢制法，如前引《春秋演孔圖》提及孔子於胸有文為；「制作定世符運」，又如「邱水精，治法為赤制功」、「墨孔生，為赤制」<sup>129</sup>。孔子為漢制法，保障了漢王朝政權的合法性。其中又強調「為赤制」，以五德終始等受命之理來看，漢有水德、土德、火德之說，而火德之說盛於西漢末期，東漢光武之興即被強調受赤帝符，此處為赤制法，不但凸顯出此類緯書的盛行背景，同時還點出緯書中聖王一尤其是孔子，感生及神異事蹟背後為漢政權背書的強烈政治意圖。這種思潮在漢代頗為普遍，甚至連頗具懷疑精神的王充亦主張「《春秋》，漢之經，孔子制作，垂遺于漢。」<sup>130</sup>在此背景下，尊孔、神化孔子，即是加強漢王室受命的合理性和確定性。漢代即在此背景下，對於前代聖王進行再詮釋，而此種詮釋在思想史上發生極深遠的影響。

#### 四、感生說在政治上的運用與影響

感生之說到了漢代以後常在政治上被運用，透過北斗、五帝之施氣而使聖王得

<sup>128</sup> 《論語摘輔象》，頁 1072-1073。

<sup>129</sup> 《春秋演孔圖》，頁 576、579、《春秋感精符》，頁 743。

<sup>130</sup> 《論衡校釋》，卷 12〈程材〉，頁 542-543。除此而外，漢代士人尤其東漢，亦多言及孔子為漢制法，如《後漢書》，卷 29〈鄧暉〉，頁 1025 鄧暉曾上書王莽提及：「漢歷久長，孔為赤制」、卷 30 上〈蘇竟〉，頁 1043 提及：「孔丘秘經，為漢赤制」、卷 40 下〈班固傳〉，頁 1384，提及「孔猷先命，聖孚也」，李賢注：「言孔丘之圖，先命漢家當須封禪，此聖人之信也。」

受天命，塑造帝王天賦異稟的神異形像。能否證明得到天命，往往與異徵祥瑞所帶來的象徵身份有密切的關係；與此相反，災異則往往成爲帝王失德及失天命的象徵，同時又轉而爲對皇權制約的手段。<sup>131</sup>在漢代對於異徵祥瑞以映証受命之說十分流傳，甚至轉爲爭取政權的工具和手段。緯書中提及帝王受命之徵，頗能反映當時的思想，如《春秋演孔圖》：

天子皆五帝精，寶各有題序，次運相據起，必有神靈符紀，諸神扶助，使開階立遂，王者常置圖籙坐旁以自正。

受命之帝王爲五帝星精降氣而感生，稟性不凡，受到諸神扶助，同時有符紀、圖籙、吉徵，並往往透過分野、五德終始……等說法，以論証受命的神聖性。這幾乎是漢代感生說所共有的特色。

以分野說來看，透過星占觀察日月星辰的變化，人間的諸侯封國、郡縣分佈亦呈現於星象中，從而能根據某個星座的狀態及其對應的諸侯國或郡縣而分辨出吉凶發生的地區及其性質<sup>132</sup>。緯書認爲周之興起，乃在於「五星聚於房」，而房星乃是「蒼神之精」預示著屬木的周朝將興。與此同理漢高祖劉邦受命主要徵兆在「五星聚于東井」，《漢書》〈天文志〉更指出「東井秦地，漢王入秦，五星從歲星聚，當以義取天下」<sup>133</sup>。歲星所在常成爲斷定是否得天命的象徵，而歲星出現於各諸侯國之分野，則象徵政權移轉所在。除了分野之說，感生說又配合五德終始論、三統說以解釋政權的遞遷，論証正統，深刻影響施政<sup>134</sup>。

<sup>131</sup> 余英時對於漢代知識分子如何透過史學傳統、災異、家法等制約皇權有極細密的分析，詳參《中國知識階層史論——古代篇》（臺北：聯經出版事業有限公司，1980）。

<sup>132</sup> 有關分野之說，詳參《周禮》，卷 26〈春官·保章氏〉，頁 405-406。陳遵媯：《中國天文學史》，頁 177-184、陳久金：《中國星座神話》（臺北：臺灣古籍出版社，2005），頁 319-339。馮時：《中國天文考古學》（北京：社會科學出版社，2001），〈分野體系的建立與發展〉，頁 76-80。陳建樑：〈《左傳》鄭、服分野說攷辨〉，《漢學研究》第 13 卷第 2 期（1995 年 12 月），頁 15-35。

<sup>133</sup> 《漢書》，卷 26〈天文志〉，頁 1301。

<sup>134</sup> 三統相關論述詳參《漢書》，卷 21〈律曆志〉，頁 984-985。此部分可參考陳明恩：《東漢讖緯學研究》，前揭書，頁 285-365。在五德終始說下，政權之取得是否被承認，亦成爲關注重點。以相生之法，劉歆認爲共工，非其序，故只能稱伯，不能爲王；與此類似的還有秦代，均不得進入相生之序。又以相克之法，張蒼主張漢屬水德，亦是不承認秦王朝的正統性。詳參《漢書》，卷 21 下〈律曆志·世經〉，頁 1011。至於王莽篡漢，用正統論的角度來批評則是紫色繩繫、餘分閏位，《漢書》，卷 99

漢人不只對古聖王的傳說進行整理，同時也在其間增益了不少成份，對於漢代的帝王亦努力地凸顯其神異形象。如漢高祖乃是感蛟龍而生的，《史記·高祖本紀》中記載高祖母親「夢與神遇」、「蛟龍于其上，已而有身」，同篇中其他段落也一直在強調高祖的龍種異象。<sup>135</sup>同時也記載高祖在體貌與性情上的特殊：「隆準而龍顏」、「美須髯」、「左股有七十二黑子」，性情則具備「仁而愛人」、「喜施」、「豁如」等特質。<sup>136</sup>七十二與五行運行密切相關，是宇宙運行的神秘之數<sup>137</sup>。緯書更鋪排：「代漢者，龍顏珠額」、「帝劉季，日角，戴北斗，胸龜背龍，身長七尺八寸，明聖而寬仁，好任主」、「赤帝體爲朱鳥，其表龍顏，多黑子」<sup>138</sup>，進一步論証其出生與北斗的關係，以及特殊的體貌、才華，點出漢爲同是赤龍感生的帝堯之神聖血脈。有關帝王感生及受命的記載《漢書》〈敘傳〉最具代表性，將其在政治神話上運用到淋漓盡致。由於強調神聖血統與體貌異表，因此帝王除了利用感生神話外，往往追溯遠古聖王爲血統之來源，如《漢書·敘傳》歸結高祖得天命的徵兆有五，首先就是神聖血統：「帝堯之苗裔」，歸結出因出生不凡，故「多靈有異於眾」，證成了「天授非人力」的結果。<sup>139</sup>

除了高祖之外，《史記》亦記載文帝、武帝的感生神話：漢文帝爲母親夢「蒼

---

下〈王莽傳〉，頁 4194-4195，注引服虔說。有關此議題之研究成果，另可詳參饒宗頤：《中國史學上之正統論》（臺北：宗青圖書公司，1979）。楊權：《新五德理論與兩漢政治——「堯後火德」說考論》（北京：中華書局，2006）。

<sup>135</sup> 有關緯書中所記帝王感生與漢代政治及帝王神權建立的關係，日本學者安居香山有精闢的分析，詳參，〈感生帝說の展開と緯書思想〉，《日本中國學會報》第二十集（1968年），頁 63-78。

<sup>136</sup> 《史記》，卷 8〈高祖本紀〉，頁 342。

<sup>137</sup> 聞一多著，朱自清等編輯：《聞一多全集》（臺北：里仁書局，2000）〈七十二〉，頁 207-220。

<sup>138</sup> 以上引文出自《詩含神霧》，頁 463、《河圖稽命徵》，頁 1179、《春秋合誠圖》，頁 765。《河圖稽命徵》之文不甚清晰，《後漢書》，卷 40 上〈班固傳〉，頁 1337，注引《河圖》：「帝劉季，日角戴勝，斗匈龍股，長七尺八寸，昌光出軫，五星聚井，期之興，天授圖，地出道，予張兵鈐劉季起。」可以進行互參。審查人並提供《藝文類聚》引《河圖提劉》作：「帝季，日角戴勝，斗胸龜背龍股，長七尺八寸，明聖寬仁，好任主軫。」較此則清晰可讀，謹此致謝。詳參《藝文類聚》（二）（臺北：新興書局，1973），卷 12〈漢高帝〉，頁 360。

<sup>139</sup> 《漢書》，卷一百上〈敘傳〉，頁 4212。班彪〈王命論〉以及傅幹〈王命敘〉亦在此背景下一再強調天命神授，不可以智力。詳參嚴可均校輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1999）《全後漢文》卷 23 班彪〈王命論〉、卷 81 傅幹〈王命敘〉，頁 599-601、910-911。

龍據吾腹」感應而生的，漢武帝則是母親「夢日入懷」而生的<sup>140</sup>。《史記》將漢代高祖、文帝、武帝等重要帝王均賦予了感生神話，可見為帝王建構神秘出身在漢代時有其重要性。統治階級運用感生傳說以使自身的出生神秘化，營造出天命神授、神聖血統的形象；而此種神聖的出生保障了政權與統治的合法性與神聖性。

以經學的角度來看，漢代經學受到統治階級所重視，在政教上影響深遠<sup>141</sup>。因此經學與統治階層及統治術的關係即是一個值得關注的問題。此間還有今古文之爭的背景，以及今古文學在不同時代所呈現的不同面貌等因素，因此關係複雜，難以簡化區分。<sup>142</sup>但以感生神話來說，今文學者將聖王出生神異化，同時強調聖人無父；而古文學者的聖人形象則較素樸，主張聖人有父。然而遠古聖王無父之說尚可因時間之間隔遙遠，而在古史神話化的過程中被接受。漢代所著力於神化的當朝統治者，如漢高祖劉邦之出生，則是「眼見為憑」之事，如何附會無父而感生於天之神話？學者的論辯與理解頗為曲折，孔穎達疏解許慎《五經異義》及鄭玄《駁五經異義》之說，頗可見其脈絡：

《異義》：《詩》齊、魯、韓、《春秋公羊》說聖人皆無父，感天而生。左

<sup>140</sup> 《史記》，卷 49〈外戚世家〉，頁 1971、1975。

<sup>141</sup> 如董仲舒精於《公羊》學，使《公羊》學在漢代極富勢力，作春秋決獄二百三十二事，使得《春秋》學在當時甚至具有法典的性質。詳參《後漢書》，卷 38〈應劭〉，頁 1612。

<sup>142</sup> 如《公羊學》於早期董仲舒及其弟子時，對於聖王治世有濃厚的嚮往，同時對於節制王權亦有相應的努力；董仲舒節制王權的努力，於《春秋繁露》時時可見。又如宣帝時的蓋寬饒甚至提出「五帝官天下，三王家天下，官以傳賢人，家以傳子孫，若四時之運，功成者去，不得其人則不居其位」（《漢書》，卷 77〈蓋寬饒傳〉，頁 3247）主張禪讓，最後因直言得罪當道而自殺。此與刻板印象中今文學者掌握了較多學術及政治資源，因此必須對統治階層及統治術在自覺與不自覺中有較多的「同理心」，以「分憂解勞」於統治者，致使今文學在詮釋上有將聖王神異化的傾向並不相同。至於古文經學者，如賈逵為求《左傳》能得其重用，於是上書強調：「左氏與圖讖合者」、「五經家皆無以證圖讖明劉氏為堯後者，而左氏獨有明文。」認為重用左氏之學可以達成統治者「崇君父、卑臣子、彊幹弱枝」之願望。（《後漢書》，卷 36〈賈逵傳〉，頁 1237）。此發言除了政治利益的考量外，亦可從其調和今古文經學的努力來進行理解。（有關此部分詳參《讖緯思想研究》前揭書，頁 174。）再次可以看出襲用《公羊》學好言災異，而為統治階層進行潤色，而古文經較為平實等說法，仍有過於化約之弊。由賈逵欲透過與圖讖的關聯而抬高《左傳》的價值之舉措來看，圖讖深得當時統治者的青睞，因此今古文學者往往須透過與讖緯的關聯以親近、甚至掌握較多學術及政治資源。有關此一問題的思考，可參考王葆玟：《今古文經學新論》（北京：社會科學出版社，1997）。並感謝審查人的提點。

氏說聖人皆有父。謹案：〈堯典〉「以親九族」，即堯母慶都感赤龍而生堯，堯安得九族而親之？禮識云唐五窟，知不感生而生。玄之聞也，諸言感生得無父，有父則不感生，此皆偏見之說。……劉媪是漢太上皇之妻，感赤龍而生高祖，是非有父，感神而生者也。且夫蒲盧之氣，嫗煦桑蟲成為己子，況乎天氣因人之精，就而神之，反不使子賢聖乎？是則然矣，又何多怪？如鄭此言，天氣因人之精使之聖，則天氣不獨生人，此姜嫄得無人道而生子者，言非一端也。彼以古今異說，言感生則不得有父，有父則不得感生，偏執一見，理未弘通，故鄭引蒲盧為喻，以證有父得感生耳。<sup>143</sup>

由許慎《五經異義》來看，當時今文學者如《詩》齊、魯、韓三家，以及《公羊》學者，主張感生說。而古文學者如《左傳》則不持感生說。許慎並引聖人皆有親族，有祖廟，而論證聖人皆有父，非因感生而生。持感生說的學者，在異說的質疑中提出了聖王雖有父，但仍感生於天帝之氣的說法，因為：「稷、契等雖感天氣，母實有夫，則亦為有父，繼父為親，故稱譽之胄。唐堯之親九族、立五窟亦猶此也。」那麼劉媪雖然有丈夫，但仍可宣稱劉邦乃是受氣於天帝，以此化解可能帶來的質疑和尷尬。

## 五、結論

感生神話在先秦時即已出現，但十分零星，敘述亦極簡略。至漢代以後，如《史記》對於商周及秦漢帝王均有感生神話的記敘。緯書盛行後，遠古聖王被系統的編排進感生的系譜中。與先秦相較，漢代感生神話不只數量上變多，並架構出帝王的傳承，同時在感生事件的記述上亦豐富許多，揉雜入許多秦漢以後的思想及宇宙觀。眾多感生記載呈現十分豐富的訊息，一方面是原始思維的遺續，另一方面則反映出漢代文化及政治背景下的詮釋與再造。其中最值得注意的是，感生神話流露極為濃烈的天文崇拜氛圍，最凸顯的特色是在氣化宇宙論的背景下解釋星精感生的說法。

<sup>143</sup> 《毛詩》，卷 17 之 1〈大雅·生民之什〉，頁 590，孔疏。

此說法對比於先秦時有關道的形上思考，以及陰陽二氣化生萬物有明顯的不同。漢代的感生說在原始思維互滲律及交感巫術的基礎上進行了重大的改造，凸顯了北斗及五帝佈氣與感生等說法，推衍出用氣爲性、性成命定的主張，對於才性問題、聖人的形象、帝王的受命、乃至於庶民階層的產育觀均發生重大影響。可以說漢代感生神話奠基於濃烈的天文崇拜背景，以此傳達出神聖世界的圖式，並透過此神聖圖式，使之成爲人間的統治者、聖賢的權力及德性的基礎。於是人間之建築、曆法、官制、服飾、禮容乃至於聖人的德性、形象皆因法天，而得其神聖性。

細部對於漢代感生神話分析，可以發現幾個重要特色：首先是大量記載遠古聖王感星精而生的神聖事蹟，如黃帝、伏羲、少昊、堯、舜、禹、湯、文王之出生皆與星皆有密切關係。其中尤以北斗最被關注，乃因北斗具有濃烈「中」的象徵，在神話及象徵中地位顯豁。進一步來看，感生於北斗七星中之何星亦具有象徵意涵，如黃帝之感生有北斗之權星及樞星之精二種說法，權星於北斗七星中第一星，樞星居中，象徵黃帝既是初始，又具有「中」的神聖地位。而顓頊感於北斗第七星瑤光而生，瑤光屬五行中之金，正配合漢代政權移轉採相生說之背景。緯書中甚至將二十八宿分爲東西南北中五方、五色，並採相生之法，論述遠古聖王皆五星之精感生，配合五德終始解釋政權遞擅。可以看出一方面是原始思維及天文崇拜的延續；另一方面是漢代論述政治及權力遞擅規律的背景。其次，不論是感應神聖自然星辰、天象、神聖動物、植物、礦物、神人，均與豐沛的「生」之力量有密切的關係，如北斗居於中，是建都、立社、國之命脈的根基，也是統治的神聖權力的來源。漢代以後流傳的北斗布精、星精受氣等說法亦是在此基礎上進行發展。其他如虹、雷電、龍均與農業雨水有密切的關係、石爲大母神的化身，就連神聖地「空桑」亦與社、男女治遊的生育聖地密切相關。神聖帝王感生自具有濃烈「生」之意象，除了表明其所具有的神秘能力和屬性外，亦與其權力被認可和取得有密切關係。再者，細部就的感生神話的記述與內容來看，明顯可見互滲律及交感巫術的運用，仍以原始神話思維爲基礎。而感生來源的神聖動植物，也可能與圖騰崇拜有關。感生思維中聖王形象還往往呈現人獸同體、甚或變形的狀況，這除了與神聖動物的思維相關外，亦與連續型文明的氣化觀及一體感有密切關係。值得注意的是，男女神異的感生事

蹟往往因性別不同呈現兩極評價。若為男子，因其天賦異稟往往成為聖王及族羣英雄。若為女子，特異的稟賦往往引起對神秘力量的恐懼，以及對現有政治權威的挑戰，因此往往以負面力量、妖異、禍水等形象呈現。

漢代感生神話除了保有原始思維的特色外，更重要的是在氣化宇宙觀的背景下，對天文的崇拜與法天思想。具有代表性的《史記》〈天官書〉對於天官的信仰、占驗及其與政治的關係，有十分詳細的解說。其中最為人所注意的是將太一的創造透過天文崇拜的角度進行理解。太一居「中」被尊為最尊貴之神祇，為主宰著宇宙秩序的運行的象徵，成為曆法、政教上的樞紐；而眾星的神明化及北斗與五帝的關係亦被凸顯。逐漸形成與五行、五季、五方、五色、五帝、五常、五事密切結合的圖式。尤其北斗的至尊地位，在歲時節令、重大祭典，天命論述、乃至於兵革之事等情境下均被凸顯。人間之時、空、行事，均因法天而得其神聖性。

在以「中」、至尊、星神來理解太一的背景下，先秦時思索宇宙根源具有道的性質的太極、太一，被轉為宇宙施氣本體的北辰。東漢學者在詮釋《繫辭》時往往以北辰來理解太極，如馬融以北辰來理解太極，視為宇宙運行之本體。虞翻以太一釋太極，認為太一即北辰之神名，有生化之功。學者甚至主張北辰為主氣之神，透過五帝等諸星降氣而化生萬物。於是宇宙之構成、生化以北辰太一為本體，透過與諸星象間的關係，主宰著天地及五行的運行以及人間的禍福；陰陽之氣的流佈、開闢根源於此。以北辰釋太極、太一與漢代濃烈的天文崇拜氛圍，以及企圖透過對天官的模仿，保障人間的神聖性，並以此解釋天命、性情等背景有關。

經師說法最具代表性的要屬鄭玄，在此系統下，對於上帝、天等概念亦皆納入此中進行解釋。鄭玄以昊天上帝為一總稱，而其發用之德乃在五帝中呈現。昊天指北辰耀魄寶，於冬至祭於圜丘，陰陽之氣的流佈、開闢根源於此。五帝指太微垣中五星神，於夏正郊天，被認為是人間帝王的感生帝。於是祈穀祭天之時，所祭乃是各朝代始祖所感生之帝，並以始祖配祭。透過星氣的感生說保障了人間帝王的神聖血統，以及權力的神聖性。

在星氣感生之說盛行下，以星氣來解釋生命稟氣，人由星精佈氣而生，死後亦托精於星；甚至人之五臟亦為星精所主。人間眾庶由星氣所化生，只不過具有特殊

稟賦的人乃是特殊性質的星所感生，而平民眾庶則感生自不知名的小星，即所謂「正氣爲帝，間氣爲臣，宮商爲姓，秀氣爲人」，得不同星氣者在形體及性情上會有不同的形象與呈顯。若稟氣相類，則「性體法相固自相似」，以此解釋形貌與性情的差異並爲相術之法提供了基礎。此說對於聖人形象、觀人、相人以及性情與教化、論命、論吉凶等問題上均發生重要影響。人既稟精於眾星布氣，因此一旦出生稟氣厚薄即有不同。稟氣的厚薄與性的善惡和賢愚、命的壽夭、才與德有密切的關係，也就推演出性成命定的結果。此說與先秦時論性、論教化多所差異。在西漢初董仲舒因陰陽而論性而導出性善情惡的背景，多強調禮教對情之節制和調遂，然而當聖人成爲天賦異稟的存在時，不待學而成。在星精布氣而感生說盛行的氛圍下，聖人的形象即不純從道德之實踐面向著眼，強調的不再是學，不再是人人皆可爲堯舜，而是聖人的神異形貌與事蹟。此亦開啓後來聖人有情無情？聖人是否可學可至？等論爭。聖人既不可至、不待學而成，同時才性在星精降氣時已被決定，引申的結果即是對產育時所值天象的重視。除了要求大小宇宙的和諧外，還希望進一步講究某些星相當道，以使胎兒稟氣不凡，具有不凡的性情和才華。將關注點移至受氣時的天象、星象、人和、特殊的時與地。受氣後則重視胎氣的保護和長養。強調產育避忌，希望能感應天帝之氣，而「用氣爲性」。

充滿神秘色彩的感生說，從統治者的角度來看則著眼於政治神話的建構。聖王的始祖既稟星精而生，則能承繼神聖血統，在體貌行跡上亦皆有別於常人，具有受命的符驗。而聖王神聖血統及天賦異稟形象的強調，在政治上被多所著墨與發揮，成爲統治神話的塑造及政權取得的重要途徑。於是漢代帝王個個被賦予了不凡的出生和體貌，《史記》將漢代高祖、文帝、武帝等重要帝王均賦予了感生神話；今文經學者更強調聖人無父，感天而生的說法，並曲折解釋漢代帝王雖有父，但仍感生於天帝之氣的說法。受命之帝王爲五帝星精降氣而感生，其受命還又透過符紀、圖籙、吉徵……而被證明，同時又透過分野說、五德終始等說法，這幾乎成了漢代流傳感生說所共有的特色……種種說法往往成爲政治上權力取得和鬥爭的重要手段。

漢人在建構統治者的感生神話同時，對於古史聖王及聖人形象多所建構和詮釋。古史聖王成爲天賦異稟且體貌神異者，不但感生於天，同時孕期特長，在出生

方式上也不同於凡人；相貌上更是常常體於天文。尤其對於孔子形象，多方加以神異化，成為體天地運行之理的象徵；同時也因其體天地之文，而將其神聖具象化。孔子的神化一方面傳達出漢人對於聖人理解，另一方面則與漢代統治權力的神聖化、受命說密切相關，具有高度的政治性。更在漢代經學盛行的背景下，學者為累積和攏斷較多的學術與政治資源，對於聖人的形象的神異處進行詮釋，以為統治權力進行潤色。孔子在此氛圍下被塑造成出生、體貌不凡的神異存在，與前述聖王之改造如出一轍。更重要的是孔子為漢制法，保障了漢王朝政權的合法性。於是尊孔、神化孔子，即是加強漢王室受命的合理性和確定性。漢代即在此背景下，對於前代聖王進行再詮釋，而此種詮釋在思想史上發生極深遠的影響。充滿原始思維色彩的感生說，於是一轉為國家神話的製造，在政教上被大加推行，型塑著漢代人的集體記憶與想像。而在此神聖化的大業中，法天、尊崇星官實為此神聖工程的基礎。

## 徵引書目

- 丁四新：《郭店楚墓竹簡思想研究》，北京：東方出版社，2000。
- 上海師範大學古籍整理組校點：《國語》，臺北：里仁書局，1981。
- 孔穎達：《毛詩正義》，臺北：藝文印書館，2001
- \_\_\_\_\_：《尚書正義》，臺北：藝文印書館，2001。
- \_\_\_\_\_：《周易正義》，臺北：藝文印書館，2001。
- \_\_\_\_\_：《春秋左傳正義》，臺北：藝文印書館，2001。
- \_\_\_\_\_：《禮記注疏》，臺北：藝文印書館，2001。
- 王利器：《鹽鐵論校注》，北京：中華書局，1996。
- 王志攀：《緯書裡的孔子》，1996年東海大學中文系碩士論文。
- 王孝廉：《中國的神話世界》上編，臺北：時報出版社，1987。
- \_\_\_\_\_：《中國的神話與傳說》，臺北：聯經出版事業有限公司，1994。
- 王淑雍：《漢代緯書中感生神話之研究》，2002年臺師大在職專班碩士。
- 王聘珍：《大戴禮記解詁》，北京：中華書局，1998。
- 王葆玆：《今古文經學新論》，北京：社會科學出版社，1997。
- 丹波康賴撰，趙明山等注釋：《醫心方》，瀋陽：遼寧科學技術出版社，1996。
- 司馬遷著，司馬貞索隱、張守節正義、裴駰集解：《史記三家注》，臺北：鼎文書局，1979。
- 朱玉周：《漢代讖緯天論研究》，2007年，山東大學博士論文。
- 卡西勒（Ernst Cassirer）：《論人》，臺北：桂冠圖書公司，1994。
- 弗雷澤（J. G. Frazer）著，汪培基譯：《金枝——巫術與宗教之研究》，臺北：久大、桂冠圖書公司聯合出版，2002。
- 石田秀實著，楊宇譯：《氣·流動的身體》，臺北：武陵出版公司，1996。
- 列維·布留爾（Levy Bruhl）著，丁由譯：《原始思維》，北京：商務印書館，1997。
- 安居香山：〈感生帝說の展開と緯書思想〉，《日本中國學會報》第二十集，1968年，頁63-78。

- 安居香山、中村璋八輯：《緯書集成》，河北：河北人民出版社，1994。
- 呂凱：《鄭玄之讖緯學》，臺北：臺灣商務印書館，1982。
- 吳士輝：《讖緯與兩漢經學、政治相關之研究》，2005年逢甲大學中文系碩士論文。
- 何星亮：《中國圖騰文化》，北京：中國社會科學出版社，1996。
- 李道平：《周易集解纂疏》，北京：中華書局，2006。
- 李建民：《方術醫學歷史》，臺北：南天出版社，2000。
- 李豐楙：〈先秦變化神話的結構性意義——一個常與非常觀點的考察〉，《中國文哲研究集刊》第4期，1994年3月，頁287-318。
- 李零：〈太一崇拜考古研究〉、〈三一考〉，《中國方術續考》，北京：東方出版社，2001，頁207-238、239-252。
- 李貞德：〈漢唐之間求子醫方試探——兼論婦科濫觴與性別論述〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第68本，第2分，1997年6月，頁283-367。
- 克莉斯蒂娃 (Julia Kristeva) 著，彭仁郁譯：《恐怖的力量》，臺北：桂冠圖書公司，2003。
- 汪繼培箋：《潛夫論箋校正》，北京：中華書局，1997。
- 余英時：《中國知識階層史論——古代篇》，臺北：聯經出版事業有限公司，1980。
- 伊利亞德 (Mircea Eliade) 著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》，臺北：桂冠圖書公司，2001。
- \_\_\_\_\_，楊儒賓譯：《宇宙與歷史——永恆回歸的神話》，臺北：聯經出版事業有限公司，2006。
- \_\_\_\_\_，晏可佳、姚蓓琴譯：《神聖的存在：比較宗教的范型》，桂林：廣西師範大學出版社，2008。
- 哈布瓦赫 (Maurice Halbwachs) 著，畢然、郭金華譯：《論集體記憶》，上海：上海人民出版社，2002。
- 洪春音：《緯書與兩漢經學關係之研究》，2002年東海大學中文系博士論文。
- 殷善培：《讖緯思想研究》、《讖緯中的宇宙秩序》，《中國學術思想研究輯刊》初編，第21、22冊，臺北：花木蘭出版社，2008。

- 埃利希·諾伊曼 (Erich Neumann) 著，李以洪譯：《大母神：原型分析》，北京：東方出版社，1998。
- 孫作雲：《中國古代神話傳說研究》，河南：河南大學出版社，2003。
- \_\_\_\_\_：《詩經與周代社會研究》，北京：中華書局，1966。
- 徐志平：〈「人化異類」故事從先秦神話到唐代傳奇之間的流轉〉，《臺大中文學報》，第6期，1994年6月，頁357-389。
- 馬繼興：《馬王堆古醫書考釋》，湖南，科學技術出版社，1992。
- 海登·懷特 (Hayden White) 著，陳永國、張萬娟譯：《後現代歷史敘事學》，北京：中國社會科學出版社，2003。
- 張嘉鳳、黃一農著：〈中國古代天文對政治的影響——以漢相翟方進自殺為例〉，《清華學報》，新20卷第2期，1990年12月，頁361-378。
- 張光直《中國青銅時代》第二集，臺北：聯經出版事業有限公司，1990。
- 張亨：〈莊子哲學與神話思想——道家思想溯源〉，收入《思文之際論集：儒道思想的現代詮釋》，臺北：允晨出版社，1997，頁101-149。
- \_\_\_\_\_：〈「天人合一」觀的原始及其轉化〉，收入《思文之際論集：儒道思想的現代詮釋》，頁249-284。
- 張闓聲校：《校正三輔黃圖》，臺北：世界書局，1963。
- 黃復山：《東漢讖緯學新探》，臺北：學生書局，2000。
- 黃暉：《論衡校釋》，北京：中華書局，2006。
- 黃一農著：〈星占、事應與偽造天象——以「熒惑守心」為例〉，《自然科學史研究》第10卷第2期，1991，頁120-132。
- 傅亞庶：《劉子校釋》，北京：中華書局，1998。
- 馮時：《中國天文考古學》，北京：社會科學出版社，2001。
- 賈公彥：《周禮注疏》，臺北：藝文印書館，2001。
- 楊權：《新五德理論與兩漢政治——「堯後火德」說考論》，北京：中華書局，2006。
- 楊晉龍：〈神統與聖統——鄭玄王肅「感生說」異解探義〉，《中國文哲研究集刊》，第3期，1993年3月，頁487-526。

- 楊儒賓：〈道家的原始樂園思想〉，《漢學研究》，1996年3月。
- 湯用彤：〈王弼大衍義略釋〉，《魏晉玄學論稿》，收於《魏晉思想》，臺北：里仁書局，1984，頁63-73。
- 趙曄：《吳越春秋》，上海：上海書店，1989。
- 聞一多著，朱自清等編輯：《聞一多全集》，臺北：里仁書局，2000。
- 趙中偉：〈性自命出，命自天降——上海戰國竹簡〈性情論〉與郭店竹簡〈性自命出〉之人性論剖析〉，《輔仁學誌·人文藝術之部》第二十九期，頁45-69。
- 葛洪：《抱朴子》，臺北：世界書局，1956。
- 葛兆光：〈眾妙之門——北極與太一、道、大極〉，《中國文化》3，1990年12月，頁46-65。
- 劉文典：《淮南鴻烈集解》，北京：中華書局，1989。
- 劉向撰，向宗魯校註：《說苑校註》，北京：中華書局，2000。
- 劉樂賢：《睡虎地秦簡日書研究》，臺北：文津出版社，1994。
- 郭沂：《郭店竹簡與先秦學術思想》，上海：上海教育出版社，2001。
- 歐陽詢：《藝文類聚》（二），臺北：新興書局，1973。
- 樂蘅軍：〈中國原始變形神話試探〉，《古典小說散論》，臺北：純文學出版社，1984，頁1-38。
- 賴錫三：〈道家的神話哲學之系統詮釋——意識的「起源、發展」與「回歸、圓融」〉，《清華學報》新34卷第2期，2004年12月，頁327-382。
- 陶磊：《《淮南子·天文》研究——從數術史的角度》，山東：齊魯書社，2003。
- 陳立：《白虎通疏證》，北京：中華書局，1994。
- 陳久金：《帛書及古典天文史料注析與研究》，臺北：萬卷樓圖書公司，2001。
- \_\_\_\_\_：《中國星座神話》，臺北：臺灣古籍出版社，2005。
- 陳奇猷：《呂氏春秋校釋》，臺北：華正書局，2004。
- 陳明恩：《東漢讖緯學研究》，2005年臺師大中文系博士論文。
- 陳炳良：《神話、禮儀、文學》，臺北：聯經出版事業有限公司，1985。
- 陳郁芬：《東漢讖緯與政治》，1977年臺灣大學中文系碩士論文。

- 陳建樑：〈《左傳》鄭、服分野說攷辨〉，《漢學研究》第 13 卷第 2 期，1995 年 12 月，頁 15-35。
- 陳遵媯：《中國天文學史》，臺北：明文書局，1985。
- 錢寶琮：《太一考》，《燕京學報》，12，1932。
- 盧鳴東：〈論鄭玄「五帝降氣」說的星象根據〉，《國文學報》第 32 期，2002 年 12 月，頁 55-86。
- 潘小慧：〈上博與郭店簡《性自命出》篇中「情」的意義與價值〉，《輔仁學誌·人文藝術之部》第 29 期，頁 129-145。
- 蔣竹山：〈女體與戰爭——明清厭砲之術「陰門陣」再探〉，《新史學》10:3，1999 年 9 月，頁 159-187。
- 韓兆琦編著：《史記箋証》，南昌：江西人民出版社，2004。
- 鍾宗憲：《中國神話的基礎研究》，臺北：洪葉文化事業有限公司，2006。
- 顏師古注：《漢書》，臺北：鼎文書局，1979。
- 顏師古注，洪興祖撰，白化文等點校：《楚辭補注》，臺北：藝文印書館，1983。
- 羅泌：《路史》，臺北：臺灣商務印書館，1979。
- 嚴可均校輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》，北京：中華書局，1999。
- 饒宗頤：《中國史學上之正統論》，臺北：宗青圖書公司，1979。
- 顧頡剛：〈三皇考〉，《顧頡剛古史論文集》第三冊，北京：中華書局，1996，頁 108-125。
- \_\_\_\_\_：《中國上古史研究講義》，臺北：洪葉文化事業有限公司，1994。
- 蘇輿：《春秋繁露義證》，北京：中華書局，2007。

