

十六國時期五胡君主的感生、異貌神話

錢國盈

嘉南藥理科技大學通識教育中心

摘要

本文探討十六國時期感生、異貌神話興盛的政治、文化背景，以及五胡君主感生、異貌神話的內容。本文主要分為三部分，首先探討感生、異貌神話興盛的政治背景。在華夏正統觀及嫡長繼承制的影響下，五胡的立國及不合乎嫡長繼承制而繼位的國君，其政權的合法性受到質疑，因此利用感生、異貌神話來強化其政權的合法性。其次探討感生、異貌神話興盛的文化背景。由於漢民族及五胡各族大都相信鬼神、天命之說，因此感生、異貌神話具有強化政權合法性的作用。最後分析感生、異貌神話的內容。十六國君主的感生神話的情節有三類，一是感神或物而成孕，二是懷孕或誕生時有吉徵，三是孕期長。異貌的內容主要有四類：一是鬚毛長美，二是手垂過膝，三是眼、耳、鼻、口等面相異於常人，四是身上有文字。

關鍵詞：十六國，五胡，感生，異貌

*通訊作者：嘉南藥理科技大學通識教育中心

Tel: +886-6-2664911

Fax: +886-6-3663882

E-mail: m214365@mail.chna.edu.tw

一、前言

所謂的十六國時期，始於西元三〇四年劉淵建立政權，終於西元四三九年北魏滅北涼。在這一百三十六年中，匈奴、鮮卑、羌、氐、羯及漢族先後建立了成漢、前趙、後趙、前涼、前燕、前秦、後秦、後燕、西秦、後涼、南涼、北涼、南燕、西涼、北燕、夏、冉魏等國。自北魏崔鴻撰《十六國春秋》，論述成漢、前趙、後趙、前涼、前燕、前秦、後秦、後燕、西秦、後涼、南涼、北涼、南燕、西涼、北燕、夏十六國之史後，後人即習以十六國稱呼此一時期。本文即以上述十六國中胡人所建諸國為探討範圍。

十六國中由胡人所建立的國家共有十三國，其中有十國記載著開國之君或繼體守文之君的感

生、異貌神話。此外，後秦，西秦，雖無開國君主之感生、異貌神話，仍有先祖或奠基者的感生神話。可知感生神話在十六國時期非常興盛。然而這時的感生神話，卻被研究者所忽略，專論歷代帝王政治神話的如：孫廣德先生的〈我國正史中的政治神話〉^(註1)，吳璋裕先生的《歷代興業帝王政治謎思之研究》^(註2)，皆未提及十六國時期的帝王感生神話。少見的幾篇研究，則著重在對五胡君主的感生神話與漢文化中的感生神話作對比之工作，透過二者感生、異貌神話內容的相同性，強調五胡君主承襲了漢人的感生、異貌神話，藉以證明胡人對漢文化的皈依，融合於漢族之中。此類文章有：田兆元先生的〈魏晉南北朝神話的內向認同與民族大融合〉

(註3)，胡祥琴先生的〈十六國時期的政治感生神話與民族融合〉(註4)，〈苻堅感生神話探源〉(註5)，〈劉淵感生神話的歷史形成〉(註6)

田、胡二位先生的文章或僅就某些感生內容做論述，或僅就單一人物或部分人物的感生、異貌神話作探源的工作，然缺乏對於五胡君主的感生、異貌神話內容作一全面性的探討。二位先生文章之重點在藉由胡、漢感生、異貌神話內容的相同性，證明胡人對漢文化的皈依，融合於漢族之中。因此，對於當時感生神話的盛行，亦僅略言其原因在於五胡君主的統治區為夷夏雜居且統治根基尚淺，是以欲藉感生、異貌神話以強化其政權力量。之所以藉感生、異貌神話強化政權力量，則因漢人對此習以為常，且少數民族亦本信鬼神(註7)，而未做深入的探討。

本文希冀透過文獻資料的蒐集與分析，對於五胡君主的感生、異貌神話的內容作一全面性的探討。同時對於五胡君主的感生、異貌神話興盛的政治及文化背景做深入的探討，以補前人研究不足之處。

二、感生、異貌神話產生的政治背景

十六國時期胡人立國之目的或有不同，有的具有一統天下，將自身側列於中國朝代更替統序正統的雄心壯志，有的只是在建立一偏安之政局(註8)。然而不論立國的規劃為何，都必須面對政權的合法性問題。感生、異貌神話屬於政治神話，主要功能在強調君權神授，以證明政權之合法性。君主政權合法性的問題越嚴重，則感生、異貌神話也就越興盛。政權之合法性，除了牽涉不同民族、國家之間的權力認同之外，亦牽涉到同一族群或國家之內的權力繼承之認同，此即繼位之君的合法性。十六國時期政權合法性的問題，不僅是胡、漢之間與胡、胡之間的權力認同問題，也牽涉到繼位之君的權力認同問題。

自春秋以來已逐漸形成戎狄不可為天子的華夏正統觀，如《左傳·成公十五年》載：「春秋內其國而外諸夏，內諸夏而外夷狄，強調華夷之差異。《公羊傳》中更明顯的提出：「不與夷狄之執中國」(《公羊傳·隱公七年》)，「不與夷狄之主中國」(《公羊傳·昭公二十三年》)到了十六國時期，此種觀念已深入漢族的觀念之中，戎狄不能為天子的華夏正統觀被直接提出來(註9)，當時漢人的言論中，多見戎狄不能為天子的相關言論。如劉琨寫給石勒的信中說：

自古以來誠無戎人而為帝王者，至於名臣建功業者，則有之矣。」(《晉書·載記第四·石勒上》)

王猛臨終前也對苻堅說：

晉雖僻陋吳越，乃正朔相承。親仁善鄰，國之寶也。臣沒之後，願不以晉為圖。(《晉書·載記第十四·苻堅下》)

甚至拒絕出仕於胡人政權。如慕容廆任命高瞻為將軍，高瞻以疾辭。然真正的理由是：

廆敬其姿器，數臨候之，撫其心曰君之疾在此，不在餘也……。君中州大族，冠冕之餘，宜痛心疾首，枕戈待旦柰何以華夷之異，有懷介然。且大禹出于西羌，文王生于東夷，但問志略何如耳，豈以殊俗不可降心乎，廆深不平之。(《晉書·載記第八·慕容廆》)

此一觀念不僅深植於漢人心中，當時胡族各族之權貴亦常見此一觀念。如：羌族酋豪姚弋仲常戒諸子曰：

吾本以晉室大亂，石氏待吾厚，故欲討其賊臣以報其德。今石氏已滅，中原無主，自古以來未有戎狄作天子者。我死，汝便歸晉，當竭盡臣節，無為不義之事(《晉書·載記第十六·姚弋仲》)

鮮卑慕容儁於群臣勸稱尊號時，答曰：

吾本幽漠射獵之鄉，被髮左衽之俗，曆數之籙寧有分邪！卿等苟相褒舉，以覬非望，實匪寡德所宜聞也。(《晉書·載記第十·

慕容儁》)

曆數即朝代更替之次序。「吾本幽漠射獵之鄉，被髮左衽之俗，曆數之籙寧有分邪！」即說明慕容儁自以戎狄而無資格為天子。

匈奴族靳準為前趙君主劉聰、劉粲之岳父，後來誅殺劉粲，控制平陽後，對安定人胡嵩說：

「自古無胡人為天子者，今以傳國璽付汝，還汝晉家。」，《晉書·載記第二·劉聰》)

氏族苻融為苻堅之弟，苻堅想要攻打東晉，融每諫曰：

且國家，戎族也，正朔會不歸人。江東雖不絕如縷，然天之所相，終不可滅。《晉書·載記第十四·苻堅下》)

「正朔」即是「正統」之意^(註10)。可知戎狄不能為天子是當時漢人及胡人所熟悉、接受的一種思想。因此五胡君主立國之合法性在華夏正統觀的影響之下，面對了更大的困難。劉淵所說的：「晉人未必同我。」《晉書·載記第一·劉元海》王彰對劉聰所說「且愚人係漢之心未專而思晉之懷猶盛」《十六國春秋輯補·前趙錄卷三劉聰》)正反映出漢人並不認同胡人政權之合法性。

為了擺脫華夏正統觀所帶來的立國合法性危機，五胡統治者另採擁有中原即擁有政權合法性的中原正統觀，以宣揚其政權的合法性^(註11)。如：前趙太史令康相對劉聰說：

漢既據中原，曆命所屬。《晉書·載記第二·劉聰》

「曆命」即曆數天命。以據中原為天命所屬，則擁有中原，即擁有政權的合法性。

後趙徐光曾對石勒說：

魏承漢運，為正朔帝王，劉備雖紹興巴蜀，亦不可謂漢不滅也。吳雖跨江東，豈有虧魏美？陛下既苞括二都，為中國帝王，彼司馬家兒復何異玄德，李氏亦猶孫權。符籙不在陛下，竟欲安歸？《晉書·載記第五·石勒下》

徐光列舉三國時魏、蜀、吳並立，魏據中原而為正統，說明東晉與成漢雖然與後趙並立，然因地域原

因，均同屬僭偽之列，而正統則在據有中原的後趙王朝^(註10)。

除了中原正統說之外，或採取依附漢族，追溯漢族血緣的方法以取得政權之合法性。如：劉淵說：

吾又漢氏之甥，約為兄弟，兄亡弟紹，不亦可乎？且可稱漢，追尊後主，以懷人望。
《晉書·載記第一·劉淵》)

當永興元年，劉淵僭即漢王位時，更下令曰：

昔我太祖高皇帝以神武應期，廓開大業。太宗孝文皇帝重以明德，升平漢道。世宗孝武皇帝拓土攘夷，地過唐日。中宗孝宣皇帝搜揚俊乂，多士盈朝。是我祖宗道邁三王，功高五帝……孤今猥為群公所推，紹修三祖之業。」(同上)

劉淵將漢代帝王稱呼為自己之祖宗，將自己變成了漢族劉氏的後裔。到了劉曜，雖然不再攀附劉漢，但仍追溯其華夏血統，劉曜光初二年下令曰：

蓋王者之興，必禘始祖，我皇家之先，出自夏後，居于北夷，世跨朔漠。《十六國春秋輯補·前趙錄卷六劉曜》)。

劉曜將其始祖追溯至夏，慕容鮮卑則將其始祖追溯至黃帝。《十六國春秋輯補·前燕錄卷一慕容廆》載：

慕容廆字弈落瓌，昌黎棘城鮮卑人也。昔高辛氏遊於海濱，留少子厭越以君北夷。邑於紫濛之野，世居遼左，號曰東胡。

《三國志·烏桓鮮卑東夷傳》裴松之注引《魏書》說：「鮮卑亦東胡之餘也，別保鮮卑山，因號焉。」鮮卑為東胡之後裔，東胡之先祖為高辛氏，高辛氏即黃帝之孫帝嚳，則鮮卑亦為漢族之後裔。另據《十六國春秋輯補·後秦錄卷一姚弋仲》所載：「姚弋仲南安赤亭羌人也，其先有虞氏之苗裔。」可知後秦羌人則以舜為始祖。

追溯漢族血緣，或許稍能解除華夏正統觀的束縛，然而此只代表自己具有擁有政權的候選資格，不代表即能擁有政權。以居中原為正統的觀念，亦非漢民族證明政權合法性的主要方法。漢民族的正

統觀主要是自周代以來所建立的天命觀。天命觀以天為至上神，主張君權是得之於此一至上神「天」之授命，天之授命則是以「德」為依據。「天命有德」的天命觀自周代發展至漢代已形成一包含以德受命，受命必有符瑞的體系。此亦為十六國時期的胡人所知，康相所言：「曆命」，姚興所言：「吾應天明命」即是天命觀的展現。胡族君主欲說服漢人及已受漢文化影響的胡人，建立其在漢人與胡人之中的政權的合法性，勢必不能忽略此一文化現象。是以當時也常見以德受命之說。如：

夫帝王豈有常哉，大禹出於西戎，文王生於東夷，顧惟德所授耳。（《晉書·載記第一·劉元海》）

帝王曆數豈有常哉，惟德之所授耳！（《晉書·載記第十四·苻堅下》）

南涼禿髮烏孤謂（呂光）使者曰：「帝王之起，豈有常哉！無道則滅，有德則昌，吾將順天人之望，為天下主」（《晉書·載記第二十六·禿髮烏孤》）

當時君主亦多努力實踐德治，故《晉書》中史臣對於五胡君主的評論是：「彼戎狄者，人面獸心……至於不遠儒風，虛襟正直，則昔賢所謂並仁義而盜之者。」（《晉書·載記第三·劉曜》）

以德受命，然而有德僅為受命之必要條件，並非受命之保證。否則，孔子有德而未能受命，即難以解釋。是以孟子說：「匹夫而有天下者，德必若舜禹，而又有天子薦之者。故仲尼不有天下，繼世而有天下。」（《孟子·萬章上》）受命者除了有德之外，尚須其他條件的配合。而最後的決定權，仍在上天之手「若夫成功則天也。」（《孟子·梁惠王下》）有「德」未必能保證天命在己，因此，何人為真正的真命天子，則必須有一個更具體而可被驗證的證據。此可被驗證的客觀證據，或是直接以文字說明何人稟受天命，此即是讖緯；或是以神蹟，如感生、異貌神話，透過生之神聖與形貌之異，證明其稟受天命。是以胡族君主，在追溯漢族血統，強調以德受命，居中原為正統之外，但仍大量製造感生、異貌神話。

除了立國稱君的必須說明其合法性之外，繼位之君之即位也有其一定的規定，當繼位之君不符繼位之規定，亦必須說明其繼位之合法性。十六國時期，五胡諸國已採取嫡長繼承制，如：鮮卑慕容儁寢疾時欲將王位授予其弟慕容垂，慕容垂則答以：「太子雖幼，天縱聰聖，必能勝殘刑措，不可以亂正統也。」（《晉書·載記第十·慕容儁》）此處的「正統」指的是帝位承繼合法性。由慕容垂的回答，可知鮮卑已採嫡長繼承制。成漢李雄立蕩子班為太子。雄有子十餘人，群臣咸欲立雄所生。雄曰：「本之基業，功由先帝。吾兄適統，丕祚所歸，恢懿明叡，殆天所命。」（《十六國春秋輯補·蜀錄二李雄》）後秦：「士眾愛敬之（姚襄），咸請為嗣。弋仲以襄非適，不許。」（《十六國春秋輯補·後秦錄卷一姚襄》）

在嫡長繼承制的繼位制度之下，對於不合乎嫡長繼承制而欲繼位稱帝者，乃產生了政權合法性的憂慮。如：

聰以北海王乂單后之子也以位讓之。乂與公卿泣涕固請，聰久而許之。曰：乂及群臣正以四海未定，禍難尚殷，貪孤年長，故耳。此國家之事，孤敢不祇從。今便欲遠遵魯隱，待乂年長，復子册辟。（《晉書·載記第二·劉聰》）

石勒薨，虎執弘使臨軒……弘大懼，讓位於季龍。季龍曰：「君薨而世子立，臣安敢亂之。」（《晉書·載記第五石勒下》）

（苻堅弒殺苻生）以偽位讓其兄法，法自以庶孽，不敢當。（《晉書·載記第十三·苻堅上》）

以位讓之，曰：「兄功高年長，宜承大統。願兄勿疑。」纂曰：「臣雖年長，陛下國家之冢嫡，不可以私愛而亂大倫。紹固以讓纂，纂不許之」（《十六國春秋輯補·後涼錄卷三》）

劉聰、石季龍、苻堅、呂纂心中實皆有稱帝之欲望，此由他們最後仍然即位稱帝，即可得知。之所以上演讓位，不許之戲，其真正原因實如《晉書·載記

第十三·苻堅上》所載：「堅及母苟氏並慮眾心未服，難居大位。」眾心所以未服，原因即在於非冢嫡而繼位，政權之合法性也受到了質疑。

嫡長繼承制雖為當時所採用的繼位制度，然而在混亂的政局之下，如何維繫國家之安全，亦是重要的思考點，是以慕容儁寢疾時欲將王位授予其弟慕容垂，後秦眾臣請以姚襄為嗣。可知，即使是合乎嫡長繼承制，但其繼位在當時也可能受到一定的挑戰。感生、異貌神話具有強調君權神授，以證明政權之合法性的功能，因此不論是不合嫡長繼承制，或雖合乎嫡長繼承制，但其繼位仍受到一定的挑戰者，皆可藉由感生、異貌神話以證明其繼位之合法性。此亦是造成當時感生、異貌神話興盛的政治背景之一。

三、感生、異貌神話興盛的文化背景

西方神話學家卡西勒曾說：「在神話想像中，總是暗含有一種相信的活動。沒有對它的物件的實在性的相信，神話就會失去它的根基。」^(註12)神話要使人相信，便必須把神話結合在為相當多數的人所接受、相信，以至於視為當然或白明的真理的思想或觀念中^(註13)感生、異貌神話的編造目的，在藉由君權神授以證明政權之合法性，以取得被統治的服從。要能發揮上述功用，其前提是在於當時人們相信鬼神天命之說。君權神授與感生、異貌神話，為漢民族所熟悉，然而十六國時期政權的合法性還牽涉到胡與胡之間的權力認同。因此，五胡各族是否具有君權神授，感生、異貌神話的思想、文化背景，亦是必須說明的問題。

有關五胡各族的原始信仰，我們可以從史書的記載中一窺究竟。史書中明載各族之鬼神信仰者有：

「歲正月，諸長小會單于庭，祠。五月，大會龍城，祭其先、天地、鬼神。」（《史記·匈奴列傳》）

「匈奴俗，歲有三龍祠，常以正月、五月、

九月戊日祭天神。」（《後漢書·南匈奴列傳》）

「蠻夷氏羌雖無君臣之序，亦有決疑之卜。或以金石，或以草木，國不同俗。然皆可以戰伐攻擊，推兵求勝，各信其神，以知來事。」《史記·龜策列傳》

漢末，張魯居漢中，以鬼道教百姓，竇人敬信巫覡，多往奉之。（《晉書·載記第二十李特》）

龍驤孫伏都、劉銖等結羯士三千，伏於胡天，意欲誅（冉）閔等^(註14)。（《晉書·載記第七石季龍下》）

由上述資料可知，匈奴、氐、羌、羯原本就有濃厚的鬼神信仰。慕容鮮卑的原始信仰，史籍雖未直接記載，但由相關史料之連結，亦可推知其具鬼神信仰者。如：《三國志·烏桓鮮卑東夷傳》裴松之注引《魏書》說：「鮮卑……其言語習俗與烏桓同。」烏桓之習俗則是：「敬鬼神，祠天地日月星辰山川，及先大人有健名者。」又依《晉書·禿髮烏孤載記》所載：「禿髮烏孤，河西鮮卑人也。其先與後魏同出，八世祖匹孤率其部自塞北遷于河西。」匹孤是拓跋鮮卑始祖力微的長兄。^(註15)拓跋鮮卑的信仰，依《魏書·序紀第一》所載是：「始祖神元皇帝諱力微立……三十九，遷於定襄之盛樂。夏四月，祭天，諸部君長皆來助祭，唯白部大人觀望不至，于是微而戮之，遠近肅然，莫不震懼。」可知鮮卑的舊習俗中即有濃厚的鬼神信仰。

除了鬼神信仰之外，甚至已有君權神授的天子觀念及神化國君之感生神話，如：《漢書·卷九十四上匈奴傳》載：

單于姓孛鞞氏，其國稱之曰「撐犁孤塗單于」。匈奴謂天為「撐犁」，謂子為「孤塗」，單于者，廣大之貌也，言其象天單于然也。匈奴稱天為「撐犁」，稱子為「孤塗」則「撐犁孤塗」即天子之意。由上引《後漢書·卷八十九南匈奴列傳》所載可知匈奴具有天神觀念。天為神，單于為天子，此即君權神授觀念之展現。

《後漢書·卷八十七西羌傳》載：「從爰劍種

五世至研，研最豪健，自後以研為種號。十三世至燒當，復豪健。」另據《晉書·載記第十六·姚弋仲》載：「燒當雄於洮罕之間，七世孫填虞……虞九世孫遷那率種人內附……那玄孫柯迴……迴生弋仲。」可知後秦姚氏為無弋爰劍之後代。《後漢書·卷八七西羌傳》記載無弋爰劍之事蹟有：

羌無弋爰劍者，秦厲公時為秦所拘執，以為奴隸。不知爰劍何戎之別種也。後得亡歸，而秦人追之急，藏于巖穴中得免，羌人云爰劍初藏穴中，秦人焚之，有景象如虎，為其蔽火，得以不死。…諸羌見爰劍被焚不死，怪其神，共畏事之，推以為豪。

羌人因無弋爰劍被焚時出現神蹟而大難不死，共畏事之，推為酋豪，此與《史記》所載高祖斬大蛇，老嫗夜哭赤帝子斬白帝子，因此「諸從者日益畏之。」（《史記·卷八高祖本紀》）的神話內容雖不相同，然而其背後的思想是相同的，皆是受天命者必有瑞應的思想的展現。

依《晉書·載記第二十·李特》所載：「李特字玄休，巴西宕渠人，其先廩君之苗裔也。」可知蜀李氏的先祖為廩君。另據《漢書·卷八十六西南夷列傳》所載：

巴郡南蠻郡，本有五姓。巴氏，樊氏，暉氏，相氏，鄭氏。皆出於武落鍾離山。其山有赤黑二穴，巴氏之子生於赤穴，四姓之子皆生黑穴。未有君長，俱事鬼神，乃共擲劍於石穴，約能中者，奉以為君。巴氏子務相乃獨中之，眾皆歎。又令各乘土船，約能浮者，當以為君。餘姓悉沈，唯務相獨浮。因共立之，是為廩君。

擲劍於石穴而獨中之，尚可以運氣好或技巧好來解釋，至於土船而能浮，則只能用神助來做解釋了。實則不論是擲劍於石穴而獨中，或是土船而能浮，皆只是為廩君披上神助的色彩，以強化其君權神授的性質。

據《三國志·烏桓鮮卑東夷傳》裴松之注引《魏書》所載：「(檀石槐)乃分其地為中東西三部……從右北平以西至上谷為中部，十餘邑，其大

人曰柯最、闕居、慕容等，為大帥。」可知慕容鮮卑本為檀石槐所統治的部落聯盟之一。另據《後漢書·卷九十烏桓鮮卑傳》所載：

鮮卑檀石槐者，其父投鹿侯，初從匈奴軍三年，其妻在家生子。投鹿侯歸，怪欲殺之。妻言嘗晝行聞雷震，仰天視而雹入其口，因吞之，遂妊身，十月而產，此子必有奇異，且宜長視。投鹿侯不聽，遂棄之。妻私語家令收養焉，名檀石槐。

身為鮮卑部落聯盟領導者的檀石槐是其母吞冰雹而感生的，可知在漢代鮮卑已具有感生神話。

據蕭方等著《三十國春秋》所載：

南涼禿髮烏孤七世祖壽闡之在孕也，母夢一老父，被髮左衽，乘白馬，謂曰：爾夫雖西移，終當東歸。至京，必生貴男，長為人主。言終，胎動而寤，後因寢生壽闡被中。

禿髮烏孤七世祖壽闡受雖非其母感神而生，然而在孕期中，有老父入夢預言其長為人主，此亦屬常見的感生神話情節。

《晉書·載記第二十五·乞伏國仁》記載：

乞伏國仁，隴西鮮卑人也，在昔有如弗斯、出連、叱廬三部，自漠北南出大陰山，遇一巨蟲於路，狀若神龜，大如陵阜，乃殺馬而祭之，祝曰。若善神也，便開路，惡神也，遂塞不通。俄而不見，乃有一小兒在焉。時又有乞伏部有老父無子者，請養為子，眾咸許之。老父欣然自以有所依憑，字之曰紇干。紇干者，夏言依倚也。年十歲，驍勇善騎射，彎弓五百斤。四部服其威武，推為統主，號之曰乞伏可汗託鐸莫何。託鐸者，言非神非人之稱也。

乞伏紇干為乞伏國仁的五世祖，由載記之記載，可知紇干是若神龜之巨蟲的化身，非男女交合而生。

鬼神，天命之說至十六國時期，仍為五胡之人所深信。如：

桓玄遣使來聘，請辛恭靖、何澹之。(姚)興留恭靖而遣澹之，謂曰：「桓玄不推計曆

運，將圖篡逆，天未忘晉，必將有義舉，以吾觀之，終當傾覆。」（《晉書·載記第十七·姚興上》）

蒙遜聞劉裕滅姚泓……顧謂左右曰：「古之行師，不犯歲鎮所在。姚氏舜後，軒轅之苗裔也。今鎮星在軒轅，而裕滅之，亦不能久守關中。」（《晉書·載記第二十九·沮渠蒙遜》）

熾磐謂其群臣曰：「今宋雖奄有江南，夏人雄據關中，皆不足與也。獨魏主奕世英武，賢能為用。」且讖云，「恆代之北當有真人」，吾將舉國而事之。」（《資治通鑑卷一百一十九，宋紀一》）

雄母羅氏死，雄信巫覡者之言、多有忌諱，至欲不葬。（《晉書·載記第二十一·李雄》）

桓玄篡位，姚興認為桓玄之篡位終將失敗，而其所根據之理由並非出自於對桓玄軍力的分析，而是以「桓玄不推計曆運，將圖篡逆，天未忘晉，必將有義舉。」為根據。沮渠蒙遜推斷劉裕不能久守關中，亦非以兵力評估，而是以星占學上的「古之行師，不犯歲鎮所在」及分野說為依據。西秦王乞伏熾磐甚至以讖緯決定其依附之對象。不論是曆運，星占，讖緯、巫覡之言，都是傳統的鬼神天命思想。

除了君主相信天命之外，大臣與平民百姓亦有相信天命者。《晉書·載記第二十二·呂纂》記載：

纂司馬楊統謂其從兄桓曰：「郭馨明善天文，起兵其當有以。京城之外非復朝廷之有，纂今還都，復何所補。統請除纂，勒兵推兄為盟主，西襲呂弘，據張掖以號令諸郡，亦千載一時也。」

楊統勸其從兄楊桓除呂纂，除了「京城之外非復朝廷之有」這一現實局勢之外，另一原因在於明善天文的郭馨此時起兵叛變，可知楊統亦深信天命之存在。不僅楊統因郭馨起兵而勸其從兄楊桓除呂纂，「百姓聞馨起兵，咸以聖人起事，事無不成。故相率從之如不及。」（《十六國春秋輯補·後涼錄卷三呂纂》）可知後涼之百姓也深信天命。

當時人除了相信天命之外，亦將天命與祥瑞相連繫，《晉書·載記第十·慕容儁》記載：

及冉閔殺石祗，僭稱大號，遣其使人常焯聘於儁。儁引之觀下，使其記室封裕詰之曰：「冉閔養息常才，負恩篡逆，有何祥應而僭稱大號？」焯曰：「天之所興，其致不同，狼鳥紀于三王，麟龍表于漢魏，寡君應天馭曆，能無祥乎！」

「有何祥應而僭稱大號？」正反映了十六國時期仍然認為擁有祥瑞者，才擁有天命，具有政權建立的合法性。

四、感生、異貌的神話內容及其特色

感生本指婦女非由男女交合而成孕，其受孕可能是因與神或他物之交合、接觸、感通，或是因吞食某物而成孕。所感之對象亦多為神或具神聖屬性之事物，用以宣揚血源之神聖性。之後感生神話也做了修正，從感物成孕擴展為懷孕或誕生時有瑞徵。^{（註16）}

五胡君主感生神話的情節有三類，一是感神或物而成孕，二是懷孕或誕生時有日、光、氣等吉徵，三是孕期長。

（一）感神或物而成孕：十六國之感生成孕的所感對象有神、日、蛇三種，感生方式則有吞食與交感兩種。因母親與神交感而成孕者有苻堅，《晉書·載記第十三·苻堅上》記載：

苻堅字永固，一名文玉，雄之子也……其母苟氏嘗游漳水，祈子於西門豹祠，其夜夢與神交，因而有孕，十二月而生堅焉。

夢與神交而受孕的神話可能是脫胎於劉邦的神話，《史記·卷八高祖本紀》上說：「劉媪嘗息大澤之陂，夢與神遇。是時雷電晦冥，太公往視，則見蛟龍于其上。已而有身，遂產高祖。」由「夢與神遇」轉而為夢與神交，在漢人的帝王感生話之中，已有夢與神交而成孕的記載，如《河圖·著命》載：「太妊夢長人感己，生文王。」，所謂的「長人」即是

神人^(註17)。夢長人感己即是夢與神交。

因母親與蛇交感而成孕者有李雄，《晉書·載記第二十一·李雄》記載：

李雄字仲儁，特第三子也。母羅氏，夢雙虹自門升天，一虹中斷，既而生蕩。後羅氏因汲水，忽然如寐，又夢大蛇繞其身，遂有孕，十四月而生雄。

古人認為蛇與龍相似，如《論衡·講瑞》中說：「龍或時似蛇，蛇或時似龍」。因此，蛇也做為天子之象徵，與帝王相連繫。如《史記·卷八高祖本紀》記載：「有一老嫗夜哭，曰：『吾子，白帝子也，化為蛇，當道。今為赤帝子斬之。』」又晉皇甫謐《帝王世紀》載：「太皞帝庖犧氏，風姓也，母曰華胥。燧人之世，有大人之跡出于雷澤之中，華胥履之，生庖犧于成紀。蛇身人首，有聖德，為百王先。」李雄是其母夢感大蛇而成孕的，是亦具有神聖血緣，其為君亦具有合法性。

苻堅、李雄是透過交感的方式而成孕，劉淵則是其母吞日而成孕。《晉書·載記第一·劉元海》載：

豹妻呼延氏，魏嘉平中祈子於龍門，俄而有一大魚，頂有二角，軒髻躍鱗而至祭所，久之乃去。巫覡皆異之，曰：「此嘉祥也」其夜夢旦所見魚變為人，左手把一物，大如半雞子，光景非常，授呼延氏，曰：「此是日精，服之生貴子。」……自是三月而生元海

由於太陽與國君有其相同之屬性，因此太陽與國君乃可相比附。以太陽比附國君，在先秦時期即已形成，如《韓非子·內儲說上》說：「夫日兼燭天下，一物不能當也；人君兼燭一國，一人不能擁也，故將見人主者夢見日。」至漢初已將國君之誕生與日相連繫。《史記·卷四十九外戚世家第十九》載：「王美人夢日入其懷。以告太子，太子曰：『此貴徵也』未生而孝文帝崩，孝景帝即位，王夫人生男。」王夫人所生之男即後來之漢武帝。劉淵乃其母祈子之後，夢服日精而成孕，則劉淵乃日精所降生，具有人君之身分。

(二) 懷孕或誕生時有日、光、氣等吉徵：懷孕或誕生時的吉徵與日有關的有劉聰及慕容德。

聰之在孕也，張氏夢日入懷，寤而以告，元海曰：「此吉徵也，慎勿言」十五月而生聰焉，夜有白光之異。《晉書·載記第二·劉聰》

慕容德字玄明，皝之少子也。母公孫氏夢日入臍中，晝寢而生德。《晉書·載記第二十七·慕容德》

劉聰及慕容德皆有母夢日入懷的吉徵，此與感日精而生是相同的，都是借日為君象來說明自己具有天子之身分。當時之人亦有此種主張《十六國春秋輯補·南燕錄一·慕容德》載：「(慕容)皝每對宮人言：婦人妊娠，夢日入懷，必生天子。」

劉聰除了有母夢日入懷的吉徵之外，誕生時尚有白光之吉徵。除劉聰之外，石勒、慕容儁、苻堅、呂光等人誕生時也有光、氣之吉徵。

勒生時赤光滿室，白氣自天屬於中庭，見者咸異之。《晉書·載記第四·石勒上》慕容儁字宣英，皝之第二子也。小字賀賴跋。十三月而生，有神光之異。《十六國春秋輯補·前燕錄四·慕容儁》

(荀氏)十二月而生堅焉。有神光自天燭其庭。《晉書·載記第十三·苻堅上》

(呂)光生于枋頭，夜有神光之異，故以光為名。《晉書·載記第二十二·呂光》

以光、氣做為吉徵，以象徵帝王不凡身分，源自於漢代氣化宇宙論的星氣感生說^(註18)王充《論衡·吉驗篇》說：「凡人稟資命於天，必有吉驗見於地。見於地，故有天命也。驗見非一，或以人物，或以禎祥，或以光氣。」又說：「蓋天命當興，聖王當出，前後氣驗，照察明著。繼體守文，因據前基，稟天光氣，驗不足言。」東漢光武帝劉秀已以光做為其神聖身分的吉徵，《東觀漢記·紀一·世祖光武皇帝》載：「建平元年十二月甲子夜，上(劉秀)生時，有赤光，室中盡明。」

(三) 孕期長

人類正常的孕期不超過十個月，由上面所引述資料可知，劉淵、劉聰、李雄、慕容儁、苻堅等五人，皆已超過十個月。五人之中，劉聰孕期最長，有十五個月，苻堅的孕期最短，但也有十二個月。將孕期超長與帝王相結合最遲在漢代已經出現。

《河圖·稽命徵》：「附寶見大電光繞北斗，權星炤郊野，感而孕。二十月而生黃帝軒轅於壽邱，龍顏有聖德」《尚書·中候握河紀》：「赤龍感之孕，十四月而生堯於丹陵。」，《漢書·外戚列傳》說拳夫人進為婕妤，居鉤弋宮，大有寵，太始三年生昭帝，號鉤弋子。妊身十四月乃生，上曰：聞昔堯十四月而生，今鉤弋亦然。乃命其所生門曰堯母門。

《論衡·吉驗篇》亦載：「傳言黃帝妊二十月而生」，對於黃帝妊二十月而生，王充的解答是：「性與人異，故在母之身留多十月」。帝王之所以會有超長的孕期，乃因其「性與人異」，則孕期長正顯示其身分之神聖性。

天子為天之子，是以有其神性的標誌。天子之神性標誌除了上面所說的感神或物而成孕，懷孕或誕生時有吉徵與孕期長之外，就是他們特殊的容貌。《論衡·吉驗篇》說：「王者一受命，內以為性，外以為體。體者，面輔骨法，生而稟之……稟富貴之命，生而有表見於面，故許負、姑布子卿輒見其驗，生有高大之命，其時身有尊貴之奇。古公知之，見四乳之怪也。」《白虎通疏證卷七·聖人》也說：「聖人皆有異表。」不同的異表也有其所象徵的意義，《淮南子·脩務訓》說：「若夫堯眉八彩，九竅通洞，而公正無私，一言而萬民齊；舜重瞳子，是謂重明，作事成法，出言成章；禹耳參漏，是謂大通，興利除害，疏河決江；文王四乳，是謂大仁，天下所歸，百姓所親；皋陶馬喙，是謂至信，決獄明白，察於人情。」緯書中甚至將帝王的異表與天上的星宿相對應，《春秋元命苞》載：「黃帝龍顏，得天庭陽。上法中宿，取象文昌。載天履陰，秉數制剛。堯眉八彩，是謂通明。曆象日月，璿輦玉衡。舜重瞳子，是為慈原。上應攝提，下應三元。禹耳三漏，是謂大通。湯臂四肘，是謂神剛。象月推移，以綏四方。文王四乳，是謂含良。蓋法酒旗，

布恩舒惠。武王駢齒，是為剛強，取象參房，誅害以從天心。」帝王的異相與天上的星宿對應，這實際上與感生一體兩面，都在說帝王承天而生，申明王者受命於天的道理。^(註19)異貌為帝王之象徵，亦頗為十六國之人所相信，如：「有劉化者，道術士也，每謂人曰：『關隴之士皆當南移，李氏子中惟仲儁（案即李雄）有奇表，終為人主。』」（《十六國春秋輯補·蜀錄卷二李雄》）前趙劉曜「自以形質異眾，恐不容於世，隱迹於管涔山」（《晉書·載記第三·劉曜》）形質異眾，不容於世的背後原因，即是因為異貌為帝王之象徵，對當時君主造成威脅。

十六國時期五胡君主多人具有異貌，如：

（劉淵）左手文有其名……猿臂善射，膂力過人。姿儀魁偉，身長八尺四寸，鬚長三尺餘，當心有赤毫毛三根，長三尺六寸（《晉書·載記第一·劉元海》）。

（劉聰）形體非常，左耳有一白毫，長二尺餘，甚光澤（《晉書·載記第二·劉聰》）。身長九尺三寸，垂手過膝，生而眉白，目有赤光，鬚髯不過百餘根，而皆長五尺（《晉書·載記第三·劉曜》）。

有一父老謂勒曰：「君龍角髮際上四道已成，當貴為人主」（《十六國春秋輯補卷十一，石勒》）

慕容廆……幼而魁岸，美姿貌，身長八尺，雄傑有大度（《晉書·載記第八·慕容廆》）。

慕容皝……龍顏版齒，身長七尺八寸（《晉書·載記第九·慕容皝》）。

慕容儁身長八尺二寸，姿貌魁偉（《晉書·載記第十·慕容儁》），

（苻堅）背有赤文，隱起成字，曰：「草付臣又土王咸陽」臂垂過膝，目有紫光（《晉書·載記第十三·苻堅上》）。

襄字景國，弋仲之第五子也。年十七，身長八尺五寸，臂垂過膝（《晉書·載記第十六·姚襄》）

雄身長八尺三寸，美容貌。相工相之曰：「此

君將貴，其相有四：目如重雲，鼻如龜龍，口方如器，耳如相望。法爲大貴，位過三公。」（《十六國春秋輯補卷七十七蜀》）

（呂光）身長八尺四寸，目重瞳子，左肘有肉印（《晉書·載記第二十二·呂光》）。慕容垂字道明，皝之第五子也。少岐疑有器度，身長七尺七寸，手垂過膝。（《晉書·載記第二十三·慕容垂》）。

慕容德年未弱冠，身長八尺二寸，姿貌雄偉，額有日角偃月重文（《晉書·載記第二十七·慕容德》）。

（慕容）超身長八尺，腰帶九圍，精彩秀發，容止可觀（《晉書·載記第二十八·慕容德》）（赫連）勃勃身長八尺五寸，腰帶十圍，性辯慧，美風儀。（姚）興見而奇之，深加禮敬，（《晉書·載記第三·劉曜》）

赫連昌，一名折，勃勃之第三子。身長八尺，魁岸美姿貌。（《十六國春秋輯補卷六》

除了上述諸人之外，僅記載其有異貌，而未詳細記錄其特徵的有：石季龍「貌奇有壯骨」（《晉書·載記第六·石季龍》）。慕容儁「骨相不恒」及長，身長八尺二寸，姿貌魁偉，（《晉書·載記第十·慕容儁》）。

上述史籍所載的異貌主要有四類：一是鬚毛長美；二是手垂過膝；三是眼、耳、鼻、口等面相異於常人；四是身上有文字。

（一）鬚毛長美：具有這類特徵的有劉淵，劉聰與劉曜，自先秦時期開始，已將鬚髯視爲男子壯美形象的標誌，《詩·齊風·盧令》：「盧重環，其人美且鬣。盧重鋤，其人美且偲。」甚至被視爲是帝王的神聖象徵^{（註20）}，《左傳，昭公二十六年》：「至于靈王，生而有鬚，王甚神聖」，漢代劉邦及劉秀亦有相同之特徵，《史記·高祖本紀》說：「（高祖）隆準而龍顏，美須髯。身長七尺三寸」，《後漢書·卷一上光武帝紀》說：「（光武）身長七尺三寸，美須眉，大口，隆準，日角。」到了兩晉時期，仍延續此一觀念，《晉書·元帝紀》載嵇紹對晉元帝的評論爲：「郎邪王毛骨非常，殆非人臣之象也。」

劉淵，劉聰與劉曜三人具有特殊的鬚髯，當然也是用來說明其非人臣。

（二）手垂過膝：具有這類特徵的有劉淵、劉聰、苻堅、姚襄、慕容垂。手垂過膝在漢代的緯書中已做爲聖人異表之一，《春秋演孔圖》描述的孔子形象爲：「面如蒙俱，手垂過膝。」有關手臂異於常人之記載，除了手長過膝之外，尚有多肘的說法，《禮緯》「湯臂三肘，是謂柳翼，攘去不義，萬民蕃息。」常人手臂只有一肘，湯有三肘，則湯的手臂應比常人較長。湯臂三肘具有攘去不義，萬民蕃息之作用，則臂長自有象徵帝王之作用。臂長之所以具有帝王之象徵，可能與臂長而有力有關。如李廣「爲人長，猿臂，其善射亦天性也。」（《史記·李將軍列傳第四十九》）到了魏晉時期，手垂過膝已成爲帝王身分之象徵，如《三國志·蜀書先主傳》載：「（先主）身長七尺五寸，垂手下膝」，《晉書·武帝記》所載武帝的形貌是：「髮委地，手過膝，此非人臣之象。」十六國時期仍然推崇具有此一形貌特徵之人，後秦姚萇自認其有四項不如姚襄，其中之一是：「（襄）身長八尺五寸，臂垂過膝」《晉書·姚萇載記》劉聰、苻堅、姚襄、慕容垂四人的臂垂過膝之形貌，正是其非人臣之證明。

（三）眼、耳、鼻、口等面相異於常人：具有這類特徵的有劉曜、苻堅、李雄、呂光、慕容皝、慕容德。眼、耳、鼻、口等面相異表做爲帝王之表徵，在十六國之前已頗爲盛行，如黃帝「河目龍額，日角龍顏」（《孝經援神契》），帝嚳「駢齒」（《白虎通·聖人》），舜「重瞳子」（同上）禹「虎鼻、河目、駢齒、鳥喙」（《尚書帝命驗》），劉秀「大口、隆準、日角」（《後漢書·帝紀一》）劉備「顧自見其耳」（《三國志·蜀志》）孫權「方頤大口，目有精光」（《三國志·吳志》裴松之引《江表傳》）晉元帝「日角、龍準、龍顏、目有精曜」（《晉書·帝紀六》）上述諸人皆爲一統天下或偏安一方之君主。十六國君主的面相異貌亦不離上述範圍，眼部之異貌亦從眼有精光、重瞳子等眼部特徵著手，如：劉曜「目有赤光」、苻堅目有紫光、李雄「目如重雲」、呂光「目重瞳子」。額頭之異貌則從高額或額骨突

起等額部特徵著手，如慕容皝的「龍顏版齒」、慕容德的「額有日角偃月重文」。耳、鼻、口方面則亦從口大，鼻像獸鼻、招風耳等特徵著手，如李雄「鼻如龜龍，口方如器，耳如相望。」。

(四) 身上有文字：具有這類特徵的有劉淵與苻堅。身上有文字，且與受命相關，在《左傳》之中已有相關的記載。《左傳·昭公元年》載：「當武王邑姜方震大叔，夢帝謂己：『余命爾子曰虞，將與之唐……及生，有文在手，曰：虞。遂以命之。即成王滅唐而封大叔焉。』」發展到了漢代的緯書，則將對像延伸到國君的身上，且身上之文字也表明其當為君主之身分。如：《孝經援神契》載：「舜龍顏重瞳，大口，手握褒。」宋均注：「握褒，手中有褒字，喻從勞苦起，受褒飾，至大祚也。」至大祚即擁有君位。《河圖握拒起》載：「黃帝名軒轅……胸文黃帝子。」胸文黃帝子表明黃帝為上天五帝中的黃帝之子。劉淵的情節同於有文在手，並以之為名的唐叔虞。相較於劉淵的手有文，苻堅背上之文「草付臣又土王咸陽」則是利用拆字法，更直接了當的表明苻堅王咸陽，即苻堅當為天子。

透過上述史料的蒐集與分析，可知十六國時期感生、異貌神話頗為盛行，同時亦可以歸納出幾個特點

(一) 具有感生神話的也都具有異貌神話。婦女因感生而受孕，不論其受孕是因與神或他物之交合、接觸、感通，或是因吞食某物而成孕。皆難以徵驗於他人。透過具有神聖屬性的異貌，則可做為感生之徵驗，「只看異表，凡人不知其感生的過程，則不足以凸顯出其神聖性及高貴性。」^(註21)感生、異貌二者可說具有表裡相合之作用。是以五胡君主中，具有感生神話的也都具有異貌神話。

(二) 因感而成孕的方式都是透過夢感的方式。五胡君主中受孕的方法包含與神交、大蛇纏身、吞日等三種，而其過程都發生於夢中。古人認為夢是靈魂離開肉體之後的遭遇，因此夢境並非是虛妄的，上天可透過夢境來對人間做預示。客觀世界裡的一切物形、時間、空間之限制，在夢中也完全失去限制作用，客觀世界裡的不可能，在夢裡都成為可能。

因此，夢感既可失感生的血源神聖性，藉由夢感也可避免現實生活中，感生如何可能及徵驗之問題。

(三) 臂長的異貌之例增加。手垂過膝的長臂異貌，漢代的緯書裡只有商湯及孔子二例。正史中所載的漢代之前的開國之君或繼位之君，皆無臂長的記載。五胡君主中，臂長之例即有劉淵、劉曜、苻堅、姚襄、慕容垂。可知五胡君主較喜用臂長之異貌。此應與時代因素有關。稍早於十六國的三國與西晉時期，皆有以臂長為君主異貌特徵的例子，如：劉備「身長七尺，垂手下膝」(《三國志·蜀書·先主傳第二》)，晉武帝司馬炎「髮委地，手過膝」(《晉書·武帝紀》)。臂長的異貌之例增加，可能與佛教思想有關，魏晉時期所翻譯的佛教經典如《太子瑞應本起經》、《普曜經》中載世尊有三十二大人相，其中之一即是修臂。隨者佛教的流行，因此多以垂手過膝做為帝王之象徵^(註22)。

(四) 受漢族感生、異貌神話的影響：透過神話情節的對比，五胡君主之感生、異貌神話的情節，皆可於漢族之感生、異貌神話中找到相同或相似的情節。唯情節上的相似並無法斷定二者為承襲之關係。如：漢族崇拜、祭祀太陽，《史記·匈奴列傳》亦載：「單于朝出營拜日之始生。」則崇拜太陽也是匈奴傳統之信仰。因此夢日入懷可能是承襲漢族之感生神話而來，也可能是匈奴傳統信仰與漢族感生神話的結合^(註23)。唯五胡各族的傳統文化中並無識緯文化，因此苻堅的背上有「草付臣又土王咸陽」之文，此處的異貌我們可以肯定的說，必定是承襲自漢族之感生、異貌神話。

五、結論

如何證明政權的合法性，對於開國之君或是繼位之君來說，都是一件重要的事。蓋擁有政權之合法性，才能取得統治的權利，獲得他人的服從。十六國時期五胡與漢族雜處於江北，政權合法性的問題，不單純只是同一民族內的立國與繼位政權合法性問題，而是牽涉更廣的胡、漢之間與胡、胡之間的權力認同問題。加以華夏正統觀的影響，對於

五胡政權來說，其取得政權的合法性，面對更大的阻力。

由於鬼神、天命思想，不僅為漢人所熟悉，也為五胡各族所熟悉，五胡君主乃紛紛利用感生、異貌神話來證明自己擁有天命，宣揚其政權之合法性，是以十六國時期五胡君主的感生、異貌神話頗為興盛。

十六國時期，由於五胡諸族徙居中原已久，受到漢文化的影響亦深，因此當時感生、異貌神話的情節亦受到漢族感生、異貌神話情節的影響。然而隨者文化元素的不同，當時感生、異貌神話的情節亦有其較為獨特之處，如由於佛教的盛行，因而臂長的異貌之例有明顯的增加。

註釋

註 1、孫廣德，〈我國正史中的政治神話〉，收錄於《政治神話論》，臺灣商務印書館，1990，頁 218~288。

註 2、吳璋裕，《歷代「興業帝王」政治謎思之研究》，國立中山大學中山學術研究所碩士論文，1985

註 3、田兆元，〈魏晉南北朝神話的內向認同與民族大融合〉，收錄於《神話與中國社會》，上海人民出版社，1998，頁 329~352。

註 4、胡祥琴，〈十六國時期的政治感生神話與民族融合〉，《西北第二民族學院學報（哲學社會科學版）》，2007 年第 6 期。頁 13~17。

註 5、胡祥琴，〈苻堅感生神話探源〉，《貴州民族研究》，2006 年第 1 期。頁 67~72。

註 6、胡祥琴，〈劉淵感生神話的歷史形成〉，《民族研究》，2006 年第 1 期，頁 87~89。

註 7、田兆元，〈魏晉南北朝神話的內向認同與民族大融合〉，頁 334。

註 8、如後趙石勒說：「吳蜀未平，司馬家猶不絕於丹陽，恐後人之將以吾為不應符籙，每一思之，不覺見於形色」（《晉書·載記第五·石勒下》）可知後趙石勒具有將自身側列於中國朝代更替統序正統的雄心壯志。成漢李雄說：「吾過為士大夫所

推，然本無心於帝王也。……雄以中原喪亂，乃頻遣使朝貢，與晉穆帝分天下」（《晉書·載記第二十一·李雄》）可知李雄無建立統一王朝之野心。

註 9、參見胡克森，〈論中國古代正統觀的演變與中華民族融合之關係〉，《史學理論研究》，1999 年第 4 期，頁 53。唯胡克森先生將此正統觀稱之為「漢民族正統觀」。陳侍宗先生亦主張「自古未有戎狄作天子」，是歷代以來首次出現的新句子。《所謂「十六國」歷史的再閱讀：以戎狄可否作天子之問為開端》，私立東海大學歷史研究所碩士論文，1987 年，頁 7。

註 10、依照賈小軍先生的統計，魏晉南北朝時期，「正統」的觀念在史書中多以「正朔」一詞來代表。《有關魏晉南北朝政治格局中幾個問題的探討》，西北師範大學碩士論文，2005 年，頁 53。

註 11、依彭丰文先生的統計，五胡中參與正統之爭的 12 個政權中有 10 個政權統治過中原，他們自稱「皇帝」、「天王」的名號，絕大多數是在剛剛占據中原之後，可知中原正統觀在當時多為胡人所採用。〈試論十六國時期胡人正統觀的嬗變〉，《民族研究》，2010 年第 6 期，頁 72。

註 12、卡西勒(Ernst Cassirer)著，甘陽譯《人論》，台北縣，桂冠出版，2005 年，頁 96。

註 13、孫廣德，《政治神話論》，頁 122。

註 14、依唐長孺先生之考證，胡天是指西域之神。《魏晉南北朝史論叢，魏晉雜胡考》，北京，生活·讀書·新知三聯出版社，1955，頁 419。

註 15、依汪福寶先生之考辨，禿髮烏孤本做拓跋烏孤。北魏時將其改為禿髮。〈禿髮、拓跋分姓目的辨析〉，收錄於《魏晉南北朝史論文集》，中國魏晉南北朝史學會編，齊魯書社出版發行，1991 年 5 月。

註 16、有關感生說之修正原因及方式，鄭振鐸曾舉龍感生說的神話加以說明，讀者可參閱。《鄭振鐸全集第三卷·玄鳥篇》，河北，花山文藝出版社，1998 年，頁 604~623。本文所謂感生神話的修正，即採用其觀點。

註 17、以長人代指神靈，依楊建軍先生之說，是

因為：「從先秦以來，人們以身長為美，緯書以是將神靈設想為身長者。」〈遠古帝王及三王感生神話考〉，《西北民族研究》2000年第2期，頁182。以長人代指神靈，可能是漢人的常見觀念。王充亦將天神與長人結合，如：姜嫄履大人之跡，王充的解釋是：「今謂大人天神，故其跡巨。」（《論衡·奇怪》）

註18、參見林素娟〈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》，2010年4月，第28期，頁50。

註19、參見曾德雄〈讖緯中的帝王世系及受命〉，《文史哲》2006年第1期，頁42。

註20、鬚鬚之所以被視為帝王之象徵，是因為鬚鬚象征男性力量，故被作為男性才能突出與權力的象征。詳細的解說請參見：劉志偉《英雄文化與魏晉文學》，蘭州大學出版社，2004年，頁99。此處的論述即參考其說而成。

註21、參見吳悅禎，《讖緯化孔子神聖形象的建構》，輔仁大學中國文學研究所博士論文。2005年，頁212。

註22、以上有關臂長與佛教之關係，參見季羨林〈三國兩晉南北朝正史與印度傳說〉，收錄於《季羨林文集第八卷：比較文學與民間文學》，江西教育出版社，1996年12月，頁66-75。然而季羨林認為此一形貌的描述在「中國古籍中絕無跡象可循」（頁69），則有待商榷，蓋如正文所引，在漢代緯書《春秋演孔圖》中已出現以手垂過膝的做為聖人異表。

註23、參見田兆元〈魏晉南北朝神話的內向認同與民族大融合〉，頁332。

參考文獻

- 孫廣德，《政治神話論》，臺灣商務印書館，1990年。
- 吳璋裕，《歷代「興業帝王」政治謎思之研究》，國立中山大學中山學術研究所碩士論文，1985年。
- 田兆元，《神話與中國社會》，上海人民出版社，1998年。
- 胡祥琴，〈十六國時期的政治感生神話與民族融合〉，《西北第二民族學院學報（哲學社會科學版）》，2007年第6期。
- 胡祥琴，〈苻堅感生神話探源〉，《貴州民族研究》，2006年第1期。
- 胡祥琴，〈劉淵感生神話的歷史形成〉，《民族研究》，2006年第1期。
- 阮元校勘，《十三經注疏本》，大化書局，1982年。
- 房玄齡等撰，《晉書》，中華書局，1993年。
- 胡克森，〈論中國古代正統觀的演變與中華民族融合之關係〉，《史學理論研究》，1999年第4期。
- 陳侍宗，《所謂「十六國」歷史的再閱讀：以戎狄可否作天子之問為開端》，私立東海大學歷史研究所碩士論文，1987年。
- 司馬光，《資治通鑑》，華世出版社，1987年。
- 賈小軍《有關魏晉南北朝政治格局中幾個問題的探討》，西北師範大學碩士論文，2005年。
- 彭丰文，〈試論十六國時期胡人正統觀的嬗變〉，《民族研究》，2010年第6期。
- 湯球，《十六國春秋輯本》，鼎文書局，1987年。
- 陳壽，《三國志》，洪氏出版社，1984年。
- 卡西勒(Ernst Cassirer)著，甘陽譯《人論》，桂冠出版，2005年。
- 司馬遷，《史記》，中華書局，1994年。
- 范曄，《後漢書》，樂天出版社，1974年。
- 唐長孺，《魏晉南北朝史論叢，魏晉雜胡考》，北京，生活·讀書·新知三聯出版社，1955年。
- 汪福寶〈禿髮、拓跋分姓目的辨析〉，收錄於《魏晉南北朝史論文集》中國魏晉南北朝史學會編，齊魯書社出版發行，1991年。
- 魏收，《魏書》，中華書局，1987年。
- 班固，《漢書》，鼎文書局，1986年。
- 湯球，《三十國春秋輯本》，中華書局，1985

- 年。
24. 鄭振鐸《鄭振鐸全集·第三卷》，花山文藝出版社，1998年。
 25. 《緯書集成》，上海古籍出版社，1994年。
 26. 黃暉，《論衡校釋》，臺灣商務印書館，1983年。
 27. 楊建軍〈遠古帝王及三王感生神話考〉，《西北民族研究》2000年第2期，
 28. 王先慎，《韓非子集解》，世界書局，1983年。
 29. 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》，2010年4月，第28期
 30. 陳立，《白虎通疏證》，中華書局，1997年。
 31. 劉安撰，高誘注《淮南子》，中華書局，1993年。
 32. 曾德雄，〈讖緯中的帝王世系及受命〉，《文史哲》2006年第1期。
 33. 劉志偉，《英雄文化與魏晉文學》，蘭州大學出版社，2004年。
 34. 吳悅禎，《讖緯化孔子神盛形象的建構》，輔仁大學中國文學研究所博士論文。2005年。
 35. 季羨林，《季羨林文集第八卷：比較文學與民間文學》，江西教育出版社，1996年。

Myths of Supernatural Birth and Extraordinary Appearance of the Five Hu Monarchs in the Sixteen-country Period

Kuo Ying Chien

The Center for General Education
Chia-Nan University of Pharmacy and Science, Tainan, Taiwan 71710, R.O.C.

ABSTRACT

This thesis focuses on the myths of Supernatural Birth and Extraordinary Appearance of the Five Hu monarchs, and the political and cultural background, in the Sixteen-country Period. This thesis is divided into three parts. The first part is the introduction about the myths of Supernatural Birth and Extraordinary Appearance, and the political background that enhances their popularity. With the influence of the Chinese Orthodox and the Eldest Son Inheritance System, whenever the legitimacy of any Five Hu regime is questioned, the myths of Supernatural Birth and Extraordinary Appearance can strengthen the legitimacy of regimes. The second part is the cultural background of myths of Supernatural Birth and Extraordinary Appearance. Han tribes and Five Hu tribes both believe in Gods, ghosts and the supernatural power, these kinds of political myths definitely can strengthen the legitimacy of regimes. Finally, the third part is the analysis of the myths of Supernatural Birth and Extraordinary Appearance. The myths of Supernatural Birth can be categorized into three types: first, pregnancy because of dreaming about Gods or other Supernatural Power; second, lucky signs at the very moment of birth; third, unusual lengthy period of pregnancy. The myths of Supernatural Birth can be categorized into four types: first, long, beautiful beards and hairs; second, long arms that could be lower than the knees; third, extraordinary eyes, noses, mouths or other extraordinary body parts; fourth, special words on the body at birth.

Keywords: the Period of Sixteen-country, Five Hu, Supernatural Birth, Extraordinary Appearance

*Correspondence: The Center for General Education, Chia-Nan University of Pharmacy and Science,
Tainan, Taiwan 71710, R.O.C.
Tel: +886-6-2664911
Fax: +886-6-3663882
E-mail: m214365@mail.chna.edu.tw