

《史记》中的民间信仰 与汉初思想

郭院林

(北京大学 中文系, 北京 100871)

提要:《史记》多载民间传闻,此与作者欲多角度解释历史有关。司马迁多次进行民间调查,从而在他的思想中不仅有上层精英思想,而且有民间信仰的成分。《史记》中的民间信仰形式多样,涉及社会各个方面。本文主要以司马迁的史官传统与思想复杂性、汉高祖布衣出身而造感生神话、汉武帝封禅与民间信仰的多层次性三方面对民间信仰进行探讨,从而试图揭示汉初的一些思想观念与民间信仰的密切关系。

主题词:民间信仰 司马迁 汉高祖 感生神话 汉武帝 封禅

《史记》多载民间传闻,故予人以“好奇”印象。班固于《司马迁传赞》中讥讽司马迁“是非颇谬于古人,论大道则先黄、老而后六经。序游侠则退处士而进奸雄,述货殖则崇势利而羞贱贫,此其所蔽也”。扬雄《法言·君子篇》说:“多爱不忍,子长也。仲尼多爱,爱义也。子长多爱,爱奇也。”近人李长之肯定司马迁一生好奇^{〔1〕}。当代学者亦偶尔论及这一问题^{〔2〕}。但古今学者对此未能从民间信仰层面进行深入研究,多留意于上层精英的儒家与道家思想,亦不免凝滞。这些素材与当时的社会背景有什么关系?究竟是作者纯粹“好奇”还是作者反映时人思维特点的实录?必须承认,《史记》对民间传闻的大量记录,使得几千年后,我们还可以从中透视西汉时代及汉以前中国的民间文化状况,同时可以了解到民间的精神世界。

民间信仰作为世代传承的民间文化,规范着民众的思维与行为。若撇开了民间信仰,就难以揭示他们的思维与行为趋向,不能全面地反映他们的一生。民间信仰传承久远,主要来源于原始宗教。巫是其重要形式,产自原始宗教盛行的氏族部落社会。早在殷代,巫觋风行,以甲骨占卜正是巫觋活动的表现。从周至汉约 700 余年,上自宫廷,下至闾巷,几乎都由巫觋支配行事,执掌宫室祭祀,执行国事卜算,参与占候预言,以舞降神通神,以术驱邪禳灾,验测水旱丰歉,医治伤痛疾病,无所不能。汉之后,随佛道教兴起,巫风受皇朝制约,但在民

〔1〕 参阅李长之:《司马迁之人格与风格》,北京三联书店,1984 年版。

〔2〕 今人论述这一现象时往往从司马迁的道家思想出发,如:王萍的《略论司马迁的道家思想》(《齐鲁学刊》2000 年第 4 期)。或者经常与民间文学联系起来,如:屈杏春的《〈史记〉与民间文学的关系论》(《山东电大校报》2001 年第 2 期)。有些学者在《史记》是否有神学目的上进行争论,如:张筠的《〈史记〉神学目的论质疑》(《康定民族师范高等专科学校学报》2002 年第 4 期)。大多数论者没有注意到这是司马迁父子作史的一个民间信仰背景。徐晓青、邓文琪的《〈史记〉与汉代民俗》(《聊城师范学院学报》2001 年第 5 期)分析了司马迁对民俗的调查,但是其重点在民俗调查而很少涉及民间信仰的文化影响。

间依然沿袭流行^{〔3〕}。许倬云认为:殷商王权本有神性,祭司即是政治领袖。殷商遗留下来不少熟谙礼仪的“殷士”,为新朝服务,担任各种礼仪工作;安排礼仪之外,也可能负责书写及保管档案,作册与史官的关系。这些知识分子由政治权力手中,切割了一个新的领域——知识与意识型态的领域^{〔4〕}。在一定意义上说,史官与民间信仰具有很大的亲缘关系,民间信仰的轨迹隐约可以在历史记述中找到。

一、司马迁的民间调查与《史记》中的民间信仰

司马迁撰写《史记》的文献资料来源有:《诗经》、《尚书》、《世本》、《战国策》、《楚汉春秋》、《易经》、《礼》、《春秋》、《左传》、《吕氏春秋》、《禹本纪》、《庄子》、《孟子》、《离骚》等。日本人泷川资言考证《史记》资材来源有 76 种典籍^{〔5〕}。司马迁的史料来源绝对不仅是当时现有的文献材料,而更多的来自他亲自进行的民间调查。有关《史记》从中录取民间传闻资料,尚有待于学者详加考证。这些民间材料很好的反映了当时的民间信仰问题,也就更能全面地展示当时的社会实际。《史记》中有关天命神怪的具体记载有 270 处之多,其中包括:1、自然异常现象,含灾异与祥瑞,常与社会政事相联系,从人事中寻找天象异常的原因;2、鬼怪的记载;3、梦兆;4、死生有命;5、因果报应 6、谶纬;7、感生神话;8、相面术,等等。刘知几在《史通·六家篇》中说:“自五经刊行,百家竞列,事迹错糅,前后乖舛。至迁乃鸠集国史,采访家人,上起黄帝,下穷汉武;纪传以统君臣,书表以谱年爵:合百三十卷,因鲁史旧名,目之曰《史记》。”刘知几注意到了司马迁的民间调查。

《太史公自序》云:“二十而游江、淮,上会稽,探禹穴,窥九疑,浮沅、湘。北涉汶、泗,讲业齐、鲁之都,观夫子遗风,乡射邹峄;困蕃、薛、彭城,过梁、楚以归。”《五帝本纪》中太史公曰:“余尝西至空桐,北过涿鹿,东渐于海,南浮江、淮矣。”《河渠书》:“余南登庐山,观禹疏九江。”《淮阴侯列传》:“吾如淮阴,淮阴人为余言……余视其母冢,良然。”这里就有民间墓地风水之说。《樊酈滕灌列传》:“吾适丰沛,问其遗老,观故萧、曹、樊哙、滕公之家……”二十之宦学、漫游,司马迁通过实地调查,目验与耳闻结合,文献与考古并用,为日后写作《史记》提供了可靠的第一手的历史资料和民间传闻资料。《太史公自序》所述的 20 岁漫游之后,“迁仕为郎中,奉使西征巴、蜀以南,略邛、昆明,还报命”。他考察、体会到西南的民族风情、风俗、习尚和爱好,为他以后写《司马相如列传》、《西南夷列传》和《货殖列传》提供了直接的历史资料和风俗、民间传闻资料。司马迁仕为郎中之后,开始经常侍从武帝行幸。《孝景本纪》:元鼎“四年冬十月,(武帝)行幸雍……行自夏阳,东幸汾阴。十一月甲子,立后土祠于汾阴月佳上。礼毕,行幸荥阳。还至洛阳”;元鼎“五年冬十月,(武帝)行幸雍,祠五田寺。遂逾陇,登空同,西临祖厉河而还。”《报任少卿书》:“仆又薄从上雍”,也即指侍从事。侍从武帝,使司马迁有机会到他二十岁漫游和以后奉使时未到过的地方,从而有机会了解当地的民情、民俗,并调查当地的民间传闻。汉武帝初次的封禅,司马谈“且卒”没有赶上,司马迁见父河、洛之间后,

〔3〕 参阅乌丙安:《中国民间信仰》,上海人民出版社,1996 年版。

〔4〕 参阅许倬云:《中国古代社会与国家之关系的变动》,《文物季刊》1996 年第 2 期。

〔5〕 参阅泷川资言:《史记会注考证》,东京东京大学东洋文化研究所,1957~1960 年版。

很快赶上了武帝封禅的东行。

司马迁著述重视一手的实地调查,西南到四川、云南,南到湖南、湖北、江西、浙江、江苏,东到山东曲阜、泰山,西北到过甘肃,北到察哈尔,登过长城。司马迁的足迹遍及全国,游历的时间长达16年之久,所到之处大都是历史风云席卷过的地方。司马迁的调查是有目的的,那就是为了“欲以究天人之际,通古今之变,成一家之言”,而“考之行事”“网罗天下放失之旧闻”(《报任安书》)的举动。司马迁将“古书史记”和民间口头流传的历史故事、轶闻搜罗殆尽,并经日后的筛选加工,融入其作品《史记》中。司马迁原始察终,整齐史故,其《史记》蕴含宗黄大一统思想。司马迁这样做不仅是同情下层人民,而是出于史官严肃的责任感与寻求贯通历史线索的使命感。

作为史书,《史记》记载了大量的神话、传说和民间故事、谚语、俗语,几乎包容了所有的民间文学样式。但这并不能说“作为文学作品,《史记》并不是简单的记载和收录,而是创造性地运用到文学创作中,这当是这部历史和文学著作取得成功的重要经验之一,也是司马迁对于我国史学史和文学史、民俗学史的重要贡献之一”〔6〕。当时作者的目的是在为自己的史学著作寻求一个合理的解释,这个解释理论就包括当时还具有很大影响的民间信仰,因为作者相信民间信仰作为文化的底层基因具有很大的渗透力。虽然客观上保存了一些民间文学,但与其牵强的说《史记》对民间文学具有很大贡献,不如说他破坏了很多民间文学。因为从文学上这样解释只是看到了其中的一些表面现象,而与作者目的恰恰是背离的。我们可以从《五帝本纪》的取材与剪裁看出这一点。《五帝本纪》依从《五帝德》和《尚书》成文。司马迁曾漫游天下,以近乎科学的实证精神考察了《五帝德》传述的五帝系统并非妄说。《五帝本纪》赞语曰:“孔子所传宰予问《五帝德》及《帝系姓》,儒者或不传。……至长老皆各往往称黄帝、尧、舜之处,风教固殊焉,总之不离古文者近是。予观《春秋》、《国语》,其发明《五帝德》、《帝系姓》章矣,顾弟弗深考,其所表见皆不虚。”因此,司马迁虽秉承孔子的征信态度,认为可信的历史始于尧舜,但他的历史系统却依“儒者或不传”的《五帝德》始于黄帝,其中虽有托始的现实政治动机,但也尤能见出他“通古今之变”的理想。《史记》对五帝的描述依从《五帝德》,只是在文字上略有点窜和删削。如《五帝德》述黄帝去其“黄帝黼黻衣,大带,黼裳,乘龙扈云”;述颡顼去其“乘龙而至四海”;述帝誉则去其“春夏乘龙,秋冬乘马,黄黼黻衣”。上述诸句均因其不“雅驯”而被史公削而去之。而见于《封禅书》的黄帝采首山铜铸鼎升天的神话材料和见于《孔子世家》的禹杀防风氏的神话材料,司马迁同样未采入《五帝本纪》。由此看来,司马迁于《五帝本纪》材料的选择是谨慎的,大量流播于民间的五帝感生神话,《五帝本纪》均未采入。所以可以看出司马迁著《史记》对于民间故事并不是从文学角度入手的,他对于民间故事的采择是从民间信仰出发的。也就是说,他选择具有代表性的观念性的说法入文,从而构成他的完整的历史诠释体系。

就《史记》本身看来,司马迁确实怀有道德的因果报应观念。这种观念自战国末期以来颇为流行,史公受其影响,成为史学中宗教精神的另一形态。徐复观先生认为,这是司马迁人文精神中所保留的宗教性不能不受到的限制,并对此进行了分析说:“中国古代,是通过史

〔6〕 屈春春《〈史记〉与民间文学的关系论》,《山东电大学报》2001年第2期。

官而将宗教过渡到人文。但在人文中,亦即在史学中,依然保持有宗教的因素,最主要的是代替神对人间,特别是对统治者,作善恶最后的审判,以树立政治、社会、人生行为的义法。这种意思,史公在《十二诸侯年表序》及《自序》中已说得很清楚,这也是他的历史良心的文化上的根源。”〔7〕《史记》中一些民间传闻材料说明,民间信仰认为:历代王朝的建立都是出于上天的旨意,都是受命而王;上帝鬼神的存在;天象与人事应验不爽。据此可知,虽然不能据此说司马迁虔诚地相信上帝鬼神的存在,但当时的民间认为天是有意志的,它决定王权的兴替、国势的隆衰,决定人世间的一切,任何人力都无法改变。班彪的《王命论》也说:“神器有命,不可以智力求。”这种思想根源于对先秦鬼神灵异观念的继承。《吕氏春秋·应同》说:“凡帝王之将兴也,天必见祥乎下民。”此外,司马迁曾师从大儒董仲舒学《公羊春秋》,董仲舒的“天人感应”学说及春秋大一统思想,对《史记》创作影响甚巨。同时,司马迁身为“太史令”,是史官。古代巫史不分,史官的一项重要职责是掌管天文、历法、祭祀、占卜、祥瑞、灾异等。所以,中国古代的史官以学贯天人、鉴古知今而著称。他们往往通过预言天命,借上帝鬼神以论人事。而这些观念与当时的民间信仰是一致的。

二、祖灵崇拜与高祖感生神话

祖灵崇拜在中国民间生活中占据特殊重要的位置。以血缘世系为纽带的氏族、家族的发展和家族生命周期的更迭、延续,使祖先观念与灵魂观念牢牢结合。祖先崇拜的发展不都表现为只对神话传说中的人祖的崇拜,而是对本族源世系的几代祖先的整体崇拜。正是这种代代相承的祖先世系形成了十分牢固的不间断的祖先崇拜。

关于人类的起源,先民以为有一个超自然的神明即“天帝”主宰着自然与社会,传说中的远古时代的“三皇五帝”已被神化,在《山海经》、《诗经》中都有记载。司马迁借鉴了古史典籍及民间传说,在《史记》中对“五帝”进行了细致的描绘:“黄帝者……生而神灵,弱而能言,动而徇齐,长而敦敏,成而聪明”……“帝尧者,放勋。其仁如天,其知如神。就之如日,望之如云,富而不骄,贵而不舒。”这里所用语言虽然与后世墓志一样空洞,但是司马迁在《史记·五帝本纪》中作了这样一个解释:从黄帝到舜禹,都是同姓,一脉相承,只是为了彰显各人的美德改了国号而已。这种观点完全符合大一统的需要,可谓顺应时势之举。《五帝本纪》载黄帝、颛顼、帝喾几代帝王都是受命而王,并顺应天地鬼神秩序而治理国家。同时还有一个重要信息那就是:作为“天子”当然与凡人不同,他们具有不寻常的血统,他们或出生怪异,或具超人的智慧,总被一种神话色彩弥漫着:“三人行浴,见玄鸟堕其卵,简狄取而吞之,因孕生契。”(《殷本纪》)“周生稷,名弃。……姜原出野,见巨人迹,心忻然说,欲践之,践之而身动如孕者,居期而生子,以为不祥,弃之隘巷,牛马过者皆辟不践;徒置之林中,适会山林多人,迁之;而弃渠中冰上,飞鸟以其翼覆荐之。姜原以为神,遂收养之,因名曰弃。”(《周本纪》)“秦之先,帝之苗裔孙曰女修。女修织,玄鸟陨卵。女修吞之,生子大业。”(《秦本纪》)不管这些材料来源如何,有一点至少可以肯定,那就是这些观念在当时的民间是颇为流行的观念。“百家言黄帝”,但却并不典雅可信,连士绅们也说不清楚。面对纷繁复杂的传说资料,司马

〔7〕 徐复观《两汉思想史》第三卷,华东师范大学出版社,2001年版,第257页。

迁既没有一概否定,也没有照单全收,而是本着“厥协六经异传,整齐百家杂语”的原则“拾遗补艺”,博采众长,择其雅者加以利用。司马迁的目标是想构筑一个完整的历史,所以将神话历史化了。梁启超对此评价甚高,他说:“略以现存之几部古史观之,大抵为片段的杂记,或顺按年月纂录。其自出机杼,加以一番组织先定全书规模,然后驾馭去取各种资料者,盖未之前有;有之,自迁书始。”^{〔8〕}但有一点必须明白,那就是这些观念恰恰是司马迁作了民间调查后经过自己的思考结果,也就是说,祖灵崇拜与感生神话在当时是一个颇为流行的民间信仰。

《高祖本纪》写刘媪“梦神”,太公“见蛟龙”之后,继续加以神化:“高祖为人,隆准而龙颜,美须髯,左股有七十二黑子”;“醉卧,武负、王媪见其上常有龙,怪之”;吕公相刘邦当贵。嫁女予之;“高祖为亭长时”,有一谒浆老父相吕后及二子皆当贵,相刘邦“贵不可言”;刘邦纵徒后,“被酒斩蛇”,“一老姬夜哭”,有“赤帝子斩白帝子”之说;“东南有天子气”应在刘邦身上;刘邦“隐于芒碭山泽岩石之间”,“所居上常有云气”。《项羽本纪》范增曰:“吾令人望其气,皆为龙虎,成五彩,此天子气也。”《天官书》刘邦西入咸阳则“五星聚于东井”,应劭解释说:“五星所在,其下当有圣人以义取天下。”这些都是对刘邦“感龙而生”、“受命称帝”的进一步神化^{〔9〕}。感生说不是无根据的神话,而是古老图腾崇拜在汉人观念中隐约的反应。这里涉及到民间信仰的望气、感生、梦占、预言、相面等各方面,由此可以看出刘邦身世神话经过了很长时间的酝酿,不仅有上层领导者策略的表现,而且确实有民间的创造。

刘邦作为第一个平民皇帝,在当时民间信仰祖灵崇拜与“天命观”面前,肯定是难以为人接受的。当初大家起义在一定程度上不是看中他的“天命”,而是为着自己的私利而来,正如陈平所说:“然大王能饶人以爵邑,士之顽钝嗜利无耻者亦多归汉。”(《陈丞相世家》)当时的民众还是相信“王侯将相应有种”,而并不存在陈涉所怀疑的观念(“王侯将相宁有种乎”)。他被推举为义军领袖,也可以从陈婴不敢为王看出,大家是因为害怕秦朝的酷刑而把他推举出来的。陈涉、吴广举事前“乃丹书帛曰:‘陈胜王’,置所罾鱼腹中,卒买鱼烹食,得鱼腹中书,固以怪之矣!又间令吴广之次所旁丛祠中,夜篝火,狐鸣呼曰:‘大楚兴,陈胜王’”(《陈涉世家》)。这两段传奇故事,既表现了陈胜、吴广的足智多谋,又反映了当时人们的“天命”观念。刘邦举义时原为泗水亭长、乡间小吏,不能通晓邹衍五德转移说原旨,胡乱编造赤帝子斩白帝(少昊)子的故事,以糊弄天下,为自己的反秦起义编织神圣光环。刘邦此举果然奏效,义军将士咸视刘邦为代秦而兴的真命天子,备加敬畏效力。

在当时的历史条件下,陈胜、刘邦等人“造神”也是十分必要的,他们都出身贫贱,而自古“无土不王”。《项羽本纪》载陈婴就是因为没有显赫的世系,才不敢为王。而刘邦“起于微细”,一介布衣,即没有项羽“世世为楚将”的骄人身世,又缺乏六国诸侯王的贵族华胃,所以,为了寻找为王作帝的理论根据,以说明自己得天下的正统性与合法性,便自我神化,杜撰“龙种”传说,以示“应天受命”,有神灵护佑,借此威服百姓,防止他人萌生觊觎皇位之心。在鬼

〔8〕 参阅梁启超《梁启超国学讲录二种》,中国社会科学出版社,1976年版。

〔9〕 张文德的《试论“龙文化”与刘邦的“造神”依据》(《徐州教育学院学报》第17卷第4期)一文从龙崇拜角度论述了龙文化与刘邦造神运动的关系,但他没有分别作者记述与作者观念的区别,认为“司马迁虔诚的相信上帝鬼神的存在”,这就混淆了民间意识与作者理念

神崇拜、巫风甚炽的秦汉之际,这一招还真灵验。

随着两汉谶纬神学的兴起,历史人物神话化的倾向昌炽一时。汉统治者假天命以推行自己的人欲,为了证明自己是天命攸归,于是竭力为自己寻找高贵的血统和神圣的来源,从而把自己变成上帝在人间的代理人,以建立其在愚昧人民中之最高的尊严与信仰。随即神化刘邦以宠神其祖的趋势就此蔓延开来。在这样的历史氛围中,原始神话被当作公式套用在刘邦身上。刘邦感生神话是对刘邦政治上偶然性的幸运所做的必然性的解释。刘邦及其谋士借神化刘邦的“龙种”身世以威众,便有了深厚的人类学积淀和数千年的社会民俗心理基础。

这里有一个问题需要解释,那就是司马迁对刘邦感生神话的态度。有人著文认为这是司马迁“以清醒的历史意识揭露刘邦灵魂的委琐”,“对那些所谓的理所当然的解释的反讽”^[10]。其实这未免有以今度古之嫌。司马迁生活的时代是一个造神的时代,他不可能像我们现代人一样理性。他在民间信仰与现实生活之间都是采取“实录”的方法,而且依据原则是“信以传信,疑以传疑”。这在《三代世表》中褚先生答张夫子的话语里可以看出:“张夫子问褚先生曰:《诗》言契、后稷皆无父而生。今案诸侯传记咸言有父,父皆黄帝子也,得无与《诗》谬乎?褚先生曰:不然。……一言有父,一言无父,信以传信,疑以传疑,故两言之。”司马迁取感生神话之说是把民间传说材料作为文献历史的一个补充。而且刘氏感生神话经历了一个不断变更的过程。邓乐群先生在《秦汉时期炎黄崇拜的神人转换》一文中详细论述了刘邦编造炎帝子,糊弄天下。而入关后又予以更改,认为自己得水德之瑞。而后来到武帝时关于“火德”、“土德”以及“水德”的符命之争,历经周折,终以土德论获胜告终。^[11]西汉初年的符命更改颇具儿戏成分,但它反映了汉初民众渴望现行政权对自己统治的正统性给予一个说法,统治者在正统上又不能立足之时,常常在民间信仰之中寻找依据。

三、汉武帝的封禅与民间信仰的多元性

汉代的统治最初由军事的征服到政治礼治的完善,进而到思想的统一稳定,历时约百余年。在一定意义上来说,思想的确立反而更为费力。秦汉之际重建宗教神学,贾谊、公孙弘改制的夭折,汉武帝经过十六年的改制(建元元年前140年到太初元年前104年)才基本完成。这一点陈桐生已经论述到了。^[12]汉武帝重视注重教化、讲求事功的儒学,遂采纳董仲舒建议,罢黜百家,独尊儒术。儒学从此取代黄老思想,成为汉代主流统治思想,并延续中国封建社会达二千年之久。然而,汉代的儒术已杂糅了道、法、墨、名等诸子之学,冶百家之术于一炉。黄老之学虽然在汉武帝时代退出政治舞台,但民间信仰却以更为广泛的形式传播与影响到政治,其中黄帝崇拜被汉武帝推向高潮。

《史记·封禅书》和《孝武本纪》中对此有大量的记载。汉武帝初年,汾阴巫锦掘地获一

[10] 张筠:《〈史记〉神学目的论质疑》,《康定民族师范高等专科学校学报》2002年第4期。张筠的《从对汉高祖神话材料的处理看司马迁的历史观》(《康定民族师范高等专科学校学报》2001年第2期)认为司马迁“对这些神话材料的处理别具匠心,其中正显示着司马迁对汉家历史的冷峻审视和深邃思考”。

[11] 邓乐群:《秦汉时期炎黄崇拜的神人转换》,《北京大学学报》2002年第6期。

[12] 陈桐生:《汉家改制与〈史记〉》(《唐都学刊》1997年第一期)着重分析了汉家改制与《史记》的关系及其对于司马迁父子的影响。《〈史记·封禅书〉的几个理论问题》(《陕西师大学报》1995年第三期)谈了受命改制、天命深微、死亡和德治四大理论,然后分析了司马迁面临理论与实际,理想与现实所产生的苦闷与矛盾心理。

古鼎。群臣视汾阳鼎出为大汉一统、天子“受命而帝”的天降祥瑞。是年秋天，汉武帝郊祭于雍，齐人公孙卿叩帝，他推算黄帝得宝鼎神策与武帝获鼎时令相同，武帝乃“得天之纪，周而复始”。公孙卿并假托申功遗札，献黄帝神策。公孙卿建议汉武帝效法黄帝，封禅泰山，“上封则能仙登天矣”。此外，他还向汉武帝讲述了黄帝乘龙升天的故事。武帝听后深信不疑，喟然叹曰：“嗟吁！吾诚得如黄帝，吾视去妻子如脱蹠耳。”年十一月“辛巳朔旦冬至，昧爽”，汉武帝郊祭太一帝（汉人认为五帝系太一帝之佐），祭旗服饰皆尚黄。汉武帝自获汾阴古鼎和公孙卿所献“黄帝神策”后，为祈求长生永命、羽化登仙，颇热衷于封禅大典，曾五次亲登泰山，主持封禅典礼。太初元年，汉武帝采纳臣僚建议，认为黄帝主土德，位居中央，“五行莫贵于土”，“五行莫贵于黄”，定汉以“土德”受命，“以正月为岁首，而色上黄”，改年号为太初元年。

在这一系列的颇带荒谬的造神运动中，我们可以看到民间信仰的多元性，亦即多层复合信仰。在三代所形成的天神与祖先的二元崇拜一直为中国传统宗教所奉行，即便是中国传统的天神崇拜，或说上帝崇拜中，也不是一个不变的上帝来承担主宰者。《山海经》中的山神都是各据一方，并没有一个处于塔尖的最高的统摄一切的神。这反映了古代中国民间信仰的多元化。多神崇拜反应出的中国文化所具有的宽容、并存和融通性。上帝崇拜发展到先秦两汉，由于受着当时占统治地位的阴阳五行观的影响，一种渗透着四方五行思想的五帝崇拜应运而起，赤白黄青黑五帝按不同方位排列着。中国宗教的多神崇拜的特点，不惟表现在祭天地、敬祖宗等献祭崇拜中，而且表现为源远流长、杂而繁多的巫术信仰的盛行和充斥。中国从来没有形成一个真正统一的教团，从来都是根据实际需要而进行调整的。

司马迁说：“今天子初即位，尤敬鬼神之祀。”当时没有统一的信仰，“上念诸儒及方士言封禅人人殊，不经，难实行。”（《孝武本纪》）因此在他的周围有来自各个地方的巫祝从事鬼神的祭祀：越国、吴国的巫祝。越人信鬼，后来汉武帝连越祠鸡卜也用上了。他们或施灵术，或行祈祷，表演各种各样的巫术方技。汉武帝被这些巫术欺骗，相信巫者并予以重用。然而，虽给他们高位和荣誉，但不久他们的骗术被识破后，或被驱逐，或被杀头，于是又有新的巫者代替他们。《史记·封禅书》对此反复发生的事情作了详细的记载。在这些民间信仰中，有对自然物、自然力的崇拜，比如天地日月，雷电风雨；对幻想物的崇拜，比如神鬼精灵；对附会以超自然力的人物的崇拜，比如神仙圣巫；对幻想的超自然力的崇拜，灵魂与巫术。在《孝武本纪》后司马迁总结道：“今上封禅，其后十二岁而还，遍于五岳、四渎矣。”可见范围之广，祭神之多。

四、其他民间信仰：占卜、相面、巫术与禁忌

占卜是中国民间巫术中最普遍的常用的预测验算吉凶祸福的方法和手段。古代设有专司占卜的官职，为朝政国事占卜，分为“太卜”、“卜师”、“卜人”许多等级。民间的占卜活动主要利用生活中所见的多种征兆和测算数象定吉凶。《史记》记载梦占约有30次之多，有武丁梦得圣人，始皇梦与海人战，等等，而且很多似乎都有预兆作用。

《史记》中记录大量相面事约有8处，还有应用非常广泛的卜筮，而且无不验。《佞幸列传》记载：“上（文帝）使善相者相邓通，曰：‘当贫饿死。’文帝曰：‘能富通者在我也，何谓贫乎？’”于是“赐邓通蜀严道铜山，得自铸钱。邓氏钱布天下，其富如此”。而后，邓通“竟不得

名一钱，寄死人家”。《卫将军骠骑列传》相卫青：“贵人也，官至封侯。”而后果封为长平侯。《史记》关于命相记载前后都应验，也就是说，一切盛衰成败，祸福吉凶都是命中天定的。关于卜筮更是如此。《龟策列传》中说道：“自古圣王，将建国受命，兴动事业，何尝不宝卜筮以助善？……王者决定诸疑，参以卜筮，断以蓍龟，不易之道也。”“君子谓夫轻卜筮无神明者，悖背人道……明有而不专之道也。”文帝尚未立时，初“犹与未定，卜之兆，卦兆得大横，占曰：‘大横庚庚，余为天王，夏启以光。’”（《孝文本纪》）后果立为皇帝。其他先汉之前诸如毕万、田敬仲完、赵盾等卜，无不应验。

此外还有星气，尤其在《天官书》中对天运、天变、天数的阐释更为详尽，司马迁认为人事是天象的映照，天象可以支配人事。

在中国各民族信仰中，有五方面的禁忌是信仰的大忌：一是对天、地、日、月、星辰、风雨、雷电、虹霞、水、火、山、石等大自然物象，一概禁止亵渎玷污；二是氏族灵物；三是活动场所；四是年月日的避忌；五是不祥物人事。黄道吉日至今为民间所重视。其中相似的记载有对天的禁忌触犯而遭报应的就是武乙和宋君偃。“武乙无道，为偶人，谓之天神，与之博，令人为行，天神不胜乃僇辱之，为革囊盛血，仰而射之，命曰射天。武乙猎于河渭之间，暴雷，武乙震死。”（《殷本纪》）宋君偃也是犯了相同的禁忌，“盛血以韦囊县而射之，命曰射天，淫于酒妇人，群臣谏者辄射之。于是诸侯皆曰：‘桀宋。’宋其复为纣所为，不可不诛，告齐伐宋。王偃立四十七年，齐愍王与魏楚伐宋，杀王偃，遂灭宋而三分其地。”（《宋微子世家》）

五、结语

正如乌丙安所说，独具特色的中国民间信仰是“中国多民族文化史发展的固有的基石或根源，是中国多民族民间文化史的活泼生动的百科全书”^{〔13〕}。中国民间信仰，从古至今从没有享受过官方认可的“宗教自由”的权利而受到礼遇。但是他们却从来也没有失去他们固有的自发、自然、自在的本色。这些民间信仰从来都作为暗流潜藏于中国文化底层。充分了解底层的东西往往更容易把握整体。

《史记》的撰述不仅记录了当时的精英文化，而且对于民众文化也给予了极大的关注。司马迁的史官传统意识与他对历史阐释的理论体系构筑使得他多方位思考，民间信仰可以作为他历史解释的一种。汉高祖的造神与汉武帝的封禅，都是民间信仰的典型反映。汉初思想与民间信仰密切相关，黄老之术在一定程度可以说就是部分民间信仰的上升。

我们从民间信仰出发，可以解决很多《史记》矛盾与不合情理的记录以及作者的心理彷徨。分析司马迁不能仅仅以唯物与唯心或者理性与迷信的标准评价，他的经历与学识以及当时的民间信仰让他对很多事情有多个解释，或者说没有确定的定论。因为汉初的精英文化与民间文化还是具有混容性的。由此可以看出，《史记》中的思想与其单从儒家或道家等当时显学进行研究，不如扩大到当时的民间信仰层面进行研究更为合理。

郭院林，男，北京大学中文系中国古典文学专业2004级博士生。

〔13〕 乌丙安：《中国民间信仰》，上海人民出版社，1996年版，第13页。