

[黄景春]汉武帝：从历史人物到小说形象

作者：[黄景春](#) | [中国民俗学网](#) 发布日期：2009-10-24 | 点击数：4798

[内容提要] 汉武帝是中国历史上的伟大帝王，史书记载和民间传说都很多。与史书记载突出他的军国大事不同，民间传说主要讲述他求仙和婚姻家庭方面的逸闻趣事。道士小说对民间传说加以改造，把他塑造成因放纵嗜欲而求仙失败的典型人物。汉武帝形象转变是汉魏时期盛行的天人感应说、神仙信仰以及道教对传说合目的改造等多种原因造成的。汉武帝由历史人物到传说人物再到小说人物的形象转变过程在文学史上具有一定代表性。

[关键词] 汉武帝；历史人物；传说人物；小说形象

Abstract: Emperor Han Wudi is great monarch in the Chinese history, who is much concerned about both by history and by legend. While the history focuses on his ability to govern the country and command the military, the legend emphasizes his anecdotes in the aspects of being immortal and domestic marriage. As a typical character in the Taoist fiction, he is described as the "failure in being immortal because of lustfulness", which embodies the adaption of the legend. This change of Emperor Han Wudi's figure is due to the multiple causes in the Han and Wei dynasties, such as telepathy, faith in gods as well as adaption by Taoism. The transformation of Emperor Han Wudi from the historical character through the legendary hero to the fictional figure is representative in the history of literature.

Key words: Emperor Han Wudi; Historical character; legendary character;
fictional figure

汉武帝是中国历史上最具雄才大略的帝王之一，《史记》、《汉书》对他的事迹记载很多，《资治通鉴》也用六卷篇幅叙说他一生的功业和事迹。在民间话语中，汉武帝事迹被有选择地加以渲染，并涂上了神秘的色彩。在志怪小说中，他的军国大事被虚化，而他的求仙和婚恋方面的故事得到强化，并增强了他身上的仙化色彩。在道士小说中，汉武帝又被改造成一个学仙者的反面典型，变成了暴虐嗜欲、毫无仙才的“庸主”。从历史记载到民间叙事再到道士小说，汉武帝的形象发生了巨大变化。这种变化是怎样发生的？什么力量推动了这种转变？这是本文试图探究的两个主要问题。

历史记载中的汉武帝：追求长生的一代雄主

汉武帝刘彻生于汉景帝元年，十六岁即位，七十岁去世，在位长达 54 年之久，大约占西汉王朝历史的四分之一。汉武帝即位之初，西汉经过 60 多年休养生息，社会太平，国库充足，人民生活安定。继承这样的太平王朝，再加上汉武帝聪慧过人，本应该开创出一个民富国强的盛世局面。他登基之后，确实在很多方面大有作为。可是，令人遗憾的是，汉武帝统治半个多世纪之后，这个王朝虽然拓疆几千里，内部却出现了民不聊生、盗寇群起的末世景象。这就让汉武帝成为一个颇有争议的人物。

虽然司马迁所著《今上本纪》不传于世，但在《史记》的其他篇章中，还有班固所著的《汉书》中，对汉武帝的记载仍很丰富。需要指出的是，历史记载并不是客观实录，世界上也难以找到一部完全客观实录的历史著作。尤其是像《史记》这样文学色彩浓重的史著，所记载的汉武帝是司马迁认识和理解的汉武帝，已经带上了史家的个人情感色彩。如果以为司马迁与汉武帝是同时代人而认为他的记载就客观准确，进而断定《史记》中呈现的汉武帝就是那个真实的历史人物，肯定是有问题的。汉武帝去世之后，

关于他的传说更多，东汉初年班固著《汉书》时就采纳了一些传说材料，所以距离真实的汉武帝也有一段距离。到北宋司马光编著《资治通鉴》，除了采录《史记》、《汉书》的史料，还采用了后世小说的一些说法，距离那个真实的汉武帝就更远了。尽管如此，我们要了解汉武帝这个历史人物，还是不得不借助于这些历史记载，因为相比其他描述，它们仍是最接近历史原貌的史料。下面拟从三个方面来认识这位令后人毁誉交加的帝王。

首先，从政治才能看，汉武帝是一位具有雄才大略的伟大帝王。他即位之后就选举贤良方正直言极谏之士，亲自策问古今治国之道；独尊儒术，设明堂，计议巡狩天下、改易历法、变换服色等事。后来又确立五经博士、孝廉等制度。他实行推恩令，削弱各地诸侯王，消除了多年来一直威胁帝国统一的心腹大患。在对外政策上，从元光六年他开始反击匈奴，改变了几个世纪以来中国对匈奴在战略上的被动防守局面，并在元狩四年取得了一场决定性胜利，迫使匈奴单于退到大漠以北，较长时间不敢骚扰边界。他派遣张骞等人出使西域，遣楼船讨平南越，还派李广利讨伐远在西域的大宛。在经济上，他专营天下盐铁，作平准之法，聚敛天下财富以为兵马、宫室之用。然而，由于连年用兵，兼之大兴土木，导致国库空虚，于是“入粟补官，及罪人赎罪” [1] 1441，又造成吏治败坏和司法不公；他还任用酷吏，肆意杀戮大臣；他又加重赋税，增加人民生活负担。尤其是按人头征收“口钱”，不少家庭养不起孩子，生下孩子就杀掉了。“巫蛊之祸”发生后，晚年的汉武帝开始反省以前不恤民力、肆意征伐的行为，然而，此时从长安到边鄙已经民怨沸腾，他即位之初的国富民殷景象早已不复存在了。

其次，从宗教信仰方面看，汉武帝长期崇信方士，希望通过他们寻找神仙并获得长生不死。《史记·封禅书》说汉武帝“初即位，尤敬鬼神之祀”。他崇信方士李少君，祠灶致物，炼化黄金。李少君病死，汉武帝以为少君没有死，是仙化升天了。他又祷祀神君，用神君的巫术治病。他听信方士谬忌“天神贵者太一”之说，祠祭太一。方士少翁献鬼神方术，他加封少翁为文成将军。方士栾大说可招致神仙，数月之间获得封侯、封将军、娶公主的殊荣，身佩六印，贵震天下。少翁、栾大虽先后因欺诈被杀，然而燕齐方士歆羡他们曾经拥有的富贵，纷纷上书自称有不死方术、能招致神仙。公孙卿说仙人好楼居，汉武帝就下令

在长安作蜚廉桂观，在甘泉宫作益延寿观，等待神仙降临。又作承露盘以求获得仙药，作通天台等待神仙来降。由于多年求仙无验，汉武帝虽已厌倦方士，犹然“羈縻不绝，冀遇其真” [1] 1404。他晚年伐大宛以求天马，也有期冀乘天马登昆仑山寻西王母的用意。直到去世的前两年，“上行幸东莱，临大海，欲浮海求神山。群臣谏，上弗听；而大风晦冥，海水沸涌。上留十余日，不得御楼船，乃还。” [2] 258 汉武帝这次回到长安之后才对求仙有所反省。纵观汉武帝一生，神仙不死之术始终是他的强烈爱好和热切追求，而作为统治大国的帝王，他本应理性地加以自抑，将自己的爱好与国家事务区分开来；然而他没有这样做，而是任由个人喜好干扰国家公共事务，甚至左右国家的对外政策。 [3] 30

第三，在家庭婚姻生活方面，汉武帝既有儿女情长，又显示出了专制帝王的残忍。汉武帝像历代皇帝一样把国事当作家务来处理，对自己的家庭和亲族成员眷顾有加。他即位后就加封舅舅田蚡为武安侯，田胜为周阳侯，后来还任用田蚡为丞相。“当是时，丞相入奏事，语移日，所言皆听。荐人或起家至二千石，权移主上。上乃曰：‘君除吏已尽未？吾亦欲除吏。’” [1] 2844 虽然对田蚡不耐烦，却仍然事事听信并偏袒他。汉武帝初登基就独尊儒术、延揽儒士，这与“喜黄老之言”的太皇太后（窦氏）形成矛盾，太皇太后将他任用的赵绾、王臧杀了，还废了他新建的明堂。他初即位就立陈阿娇为皇后，皇后之母窦太主求请无厌，皇后无子又嫉妒成性，宠爱浸衰，她们母女都颇有怨言。这样的家庭关系对新即位不久的汉武帝非常不利，弄不好就可能被废黜。皇太后（王氏）对他说：“汝新即位，大臣未服，先为明堂，太皇太后已怒。今又忤长主，必重得罪。妇人性易悦耳，宜深慎之！” [2] 195 于是汉武帝对太皇太后一再退让，对窦太主、陈皇后重加恩礼。直到太皇太后去世，自己皇位牢固，他才废掉陈皇后，但对窦太主仍多有垂念。这显示他在处理家庭亲族关系方面能应付自如，游刃有余。在跟卫子夫、王夫人、李夫人等几个后妃的爱情上，则又可以看到他柔情似水的一面。汉武帝宠幸一个女子，总是爱屋及乌，连同这个女子的亲属也得到宠信，卫青、李广利因此成为统领千军的统帅。然而，在处置戾太子刘据、卫皇后和赵婕妤（钩弋夫人）时，汉武帝又表现出了一个专制帝王的残忍无情。为了皇权的巩固和个人意志的贯穿，他毫无亲情可言。家庭亲情、爱情婚姻都在皇权面前黯然失色了。

汉武帝在位期间实行了影响深远的“罢黜百家，独尊儒术”的政策，儒家思想从此占据我国思想文化的主流地位。儒家思想的核心是“仁”，可汉武帝本人的很多作为并不符合“仁”。孔子说“克己复礼为仁”[4]，而汉武帝的缺点就是不能“克己”，他的所作所为与“仁政”理想去甚远，有些做法简直就是暴政。班固对他的评价是：

孝武初立，卓然罢黜百家，表章《六经》。遂时咨海内，举其俊茂，与之立功。兴太学，修郊祀，改正朔，定历数，协音律，作诗乐，建封禅，礼百神……。如武帝之雄材大略，不改文、景之恭俭以济斯民，虽《诗》、《书》所称，何有加焉！[5] 212

班固对汉武帝的功业评价很高，但也指出他缺乏乃父乃祖的“恭俭”。班固认为，如果汉武帝以恭俭的态度善待百姓，他所建树的功业，即便跟《诗》、《书》中称赞的圣人相比也毫不逊色。汉武帝拥有太多政治的和人生的欲望，当他不“克己”地释放这些欲望时，就显得非常放纵自己。事实上，这种“放纵”构成了他的人格特征。“放纵”让他全力以赴地去实现雄心抱负，从而成就他的伟大功业；但“放纵”也让在暴虐嗜欲的道路上越走越远，给他的帝国造成了很大破坏，也给百姓生活带来许多苦难。

二、民间传说中的汉武帝：喜好求仙的风流天子

汉武帝作为一个叱咤风云的历史人物，关于他的传说有很多，有的在他去世前就产生了，有的出现在他去世以后，而有的则晚至东汉乃至魏晋时期才出现。这些传说经过文人记录而文本化，今天看到的这些文本，在文学研究中称之为小说，可以分为志人小说、志怪小说、杂史小说等。汉武帝传说主要保留在《说苑》、《新序》、《汉武故事》、《风俗通义》、《西京杂记》、《博物志》、《搜神记》、《世说新语》、《洞冥记》、《拾遗记》、《幽明录》、《异苑》、《小说》等小说中。这些传说的文本化过程不排除有个别方士的参与，但并不像有的研究者所说的都是方士的创作。当时文学创作尚处于不自觉阶段，这些小说与今天作家基于生活感受的创作有很大不同，只是对民间传说的搜集、记录、剪裁和加工，或多或少地加入了记录者自己的主观见解，也许还做了雅化上的处理，带有某些斧凿的痕迹。就作者的情况

而言，现在所知的为数不多的几位可信的作者，像刘向、应劭、干宝、刘义庆、殷芸等人，虽然他们的知识和观念受到了神仙方术的影响，但他们大都算不上方士，而是满腹经纶的学者。只有王嘉身上的方士色彩较浓，经常被称作方士，或许算是一个例外。因此，有的研究者断定这些作品是方士的创作，称之为“方士小说” [6]，是一种不可靠的说法。

由于这些传说离开汉武帝的历史年代越来越远，与那个时代的张力关系也就逐渐淡化了；传说对历史的倚重越来越少，玄幻的成分也就越来越多。不断增衍是我国古代传说的共同特点，古人早已注意到这一特点，宋代郑樵曾说：“又如稗官之流，其理只在唇舌间，而其事亦有记载。虞舜之父，杞梁之妻，于经传所言者，数十言耳，彼则演成万千言。” [7] 传说作为民众口传的历史，在增衍过程中不仅改变某些情节，也注入很多细节，民众以此表达自己的理想和愿望，因而传说总是打上老百姓的感情烙印，“能够比较朴素地表现出群众的爱憎好恶之感” [8] 40。从内容上来说，在汉武帝传说中，“人们关心的也往往不再是他们的军国大事，而是他们的逸闻趣事、宫闱秘史、儿女情长。” [9] 魏晋以后汉武帝传说并不突出他的卓越政治才能，他的雄才大略和军国大事都被虚化了，人们讲述的中心话题是他寻找神仙和恋爱婚姻方面的趣事。这方面的历史记载往往很少、很简略或者根本就没有记载，但经过民众的叙说和附会之后，内容非常丰富，情节也曲折动人。譬如，关于汉武帝的童年生活，金屋藏娇非常有趣，但不见于任何正史。《史记》对汉武帝童年的记载付之阙如，《汉书》也只有两句话：“年四岁立为胶东王，七岁为皇太子。” [5] 155 《汉武故事》却演绎出生动的故事：

数岁，长公主嫖抱置膝上，问曰：“儿欲得妇不？”胶东王（刘彻）曰：“欲得妇。”长主指左右长御百余人，皆云不用。末指其女问曰：“阿娇好不？”于是乃笑对曰：“好！若得阿娇作妇，当作金屋贮之也。”长主大悦。 [10] 284

这个故事也许曾有其事，但更可能是长公主在汉景帝面前夸奖刘彻、促成他与阿娇的婚姻时编造的，也不排除其他宫人编造出来的可能性；后来传入民间，长时间为人们所津津乐道。

由于时间久远，在传说中，历史事件的排列顺序以及人物关系都会有所颠倒或错位，发生在一个人身上的事情，可能会转移到另外一个人的身上。这是传说与历史记载不同的地方。历史记载是不允许出现这样的混乱的；传说传承于众人口耳之间，只要大家都这样讲述，就可以成立，而众人讲述也注定会发生某些人物转移和情节变异的现象。关于汉武帝为王夫人招魂的传说，就转移到李夫人身上，情节也不断丰富。

《史记·封禅书》载：“上有所幸王夫人，夫人卒，少翁以方盖夜致王夫人及灶鬼之貌云，天子自帷中望见焉。” [1] 1387 《汉书·外戚传》载：“赵之王夫人、中山李夫人有宠，皆蚤卒。” [5] 3950 李夫人比王夫人的史载更多，在民间也有更多的传说，招魂情节逐渐转移。在《汉武故事》中被招魂的人就变成了李夫人：“会上所幸李夫人死，少翁云能致其神；乃夜张帐，明烛，令上居他帐中，遥见李夫人，不得就视也。” [11] 214—215 在后来的民间叙事中都讲述为李夫人招魂，不说为王夫人招魂。这个传说流传很广，越到后来发生的变异也越多，到干宝《搜神记》卷二中，招魂的少翁变成了李少翁，招魂的过程是：“（李）夫人卒后，帝思念不已。方士齐人李少翁，言能致其神。乃夜施帷帐，明灯烛，而令帝居他帐，遥望之。见美女居帐中，如李夫人之状，还幄坐而步，又不得就视。帝愈益悲感，为作诗曰：‘是耶？非耶？立而望之，偏何冉冉其来迟？’” [12] 25 在王嘉《拾遗记》中，招魂的方士又转变为李少君，招魂方法也有了潜英之石雕凿人像为凭藉：

（汉武帝）诏李少君与之语曰：“朕思李夫人，其可得见乎？”少君曰：“可遥见，不可同于帷幄。”帝曰：“一见足矣，可致之。”少君曰：“暗海有潜英之石，其色青，轻如毛羽，寒盛则石温，暑盛则石冷。刻之为人像，神悟不异真人。使此石像往，则夫人至矣。此石人能传译人言语，有声无气，故知神异也。”帝曰：“此石像可得否？”少君曰：“愿得楼船百艘，巨力千人，能浮水登木者，皆使明于道术，赍不死之药。”乃至暗海，经十年而还。昔之去人，或升云不归，或托形假死，获反者四五人。得此石，即命工人依先图刻作夫人形。刻成，置于轻纱幙里，宛若生时。帝大悦，问少君曰：“可得近乎？”少君曰：“譬如中宵忽梦，而昼可得近观乎？此石毒，宜远望，不可近逼也。勿轻万乘之尊，惑此精魅之物！”帝乃从其谏。见夫人毕，少君使舂此石为丸，服之，不复思梦。乃筑灵梦台，岁时祀之。 [13]

这段华靡的文字与民间口头语言风格不类，应是王嘉恣意逞才大加润色的结果，也许是他故意渲染远方异物和招魂之术的神秘性而有意对招魂过程详细描述，但故事的基本情节仍然是汉武帝思念李夫人，让方士招她的神魂。这个传说还有其他变形，如《洞冥记》载：“有梦草，似蒲，色红。……帝思李夫人之容，不可得，（东方）朔乃献一枝，帝怀之，夜果梦夫人。因改曰怀梦草。” [14] 132 在汉武帝其他传说中，也有类似的变异。传说都依托于一定的史实，但是在传承的过程中与史实日渐疏离，人物和情节的颠倒和错位日益增多，同时在传说中不断注入民众的情感、信仰和神秘观念，衍生出新的情节。我们今天来考察这样一个变化过程，可以发现传说演变的时候民众如何透过自己无意识的加工来改造历史人物；同时，我们也可以发现这种改造是在怎样的情感态度和宗教观念的导引下完成的。

汉武帝优宠方士、寻求神仙不死药的传说是后世民间传说最为集中的一个主题。汉武帝跟秦始皇一样是寻找神仙不死药的代表人物，在后来的传说中，他的求仙活动比秦始皇更多地为人所讲述。历史上他求仙一无所获，这是众所周知的；可是在民间叙事中情况并不是这样糟糕，他的求仙活动得到了神仙的回应：他祭祀名山大川得到了神仙的嘉奖，他患病得到了巫神的治疗，西王母曾降临他的宫室并赏赐仙桃，东方朔则被描述成谪仙人隐伏在他身边。但是，他的求仙还是被拒绝了。汉武帝传说加进了很多玄怪成分，但仍有对史实依托不违之处。

汉武帝优宠方士的传说也非常多。跟他交往较多的方士先后有薄忌、李少君、少翁、栾大、公孙卿等，还有神君（女巫）、越巫、楚巫、胡巫之类。在民间传说中，他对方士巫祝的宠爱超过了大臣，他甚至令巫祝诅咒犯颜进谏的大臣。《风俗通义》载：“武帝时迷于鬼神，尤信越巫，董仲舒数以为言。武帝欲验其道，令巫诅仲舒，仲舒朝服南面，咏诵经论，不能伤害，而巫者忽死。” [15] 巫者以术伤人，属于黑巫术。民间多有利用黑巫术害人的传说，而汉武帝竟以“验其术”为由让越巫诅咒董仲舒，应该说是很不道德的做法。不过，董仲舒言行正当，所诵儒家经论在民间观念中也具有辟邪的性质，所以他安然无恙，而越巫自遭其殃。王符《潜夫论·巫列》云：“夫妖不胜德，邪不伐正，天之经也。” [16] 在这个批评汉武帝优宠方士的故事里，“巫者忽死”的结局显示了汉代民间已经形成了“邪不伐正”的思想观念，而

且精英人士对这种观念也是认可的。有意思的是，汉武帝竟是这次越巫施行邪术的主谋，由此可见民众对汉武帝的总体态度。

栾大是汉武帝面前最大言不惭的方士，史书对他的记载也比较多。栾大最令人称奇的一件事是他下棋时能让棋子自相击打。《史记·封禅书》载：“上使验小方，斗棋，棋自相触击。” [1] 1390 在民间口头流传的过程中，棋与旗同音，后来就说成“斗旗”。《汉武故事》云：“栾大有术，尝于殿前树旂数百枚，大令旂自相击，翻翻竟庭中，去地十余丈，观者皆骇。” [11] 220 旂通“旗”，即旗。由于流传过程中的讹谬，棋盘上的棋子相击演变成殿前的旗帜自相搏击，而且夸大其词说旗帜有数百枚，相击时翻腾起，离开地面达十多丈之高。棋子自相触击，用磁铁做棋子就可以做到了。唐代司马贞在给《史记》做索隐时，引用《万毕术》云：“取鸡血杂磨鍼铁杵，和磁石棋头，置局上，即自相触击也。” [1] 1390 然而在传说中栾大可以使数百面旗帜腾跃相击，就极大地夸饰了他的方术，其现场效果是“观者皆骇”。对栾大方术的叙述，掺入了民众的神秘观念和神奇想象。

在众多的汉武帝寻求神仙不死药的传说中，神仙降临汉宫与汉武帝相会是最大的亮点。在汉武帝的宫掖中，西王母、巨灵神，还有其他仙女，都曾经光临。《博物志》卷八云：

汉武帝好仙道，祭祀名山大泽以求神仙之道。时西王母遣使乘白鹿告帝当来，乃供帐九华殿以待之。七月七日夜漏七刻，王母乘紫云车而至，……。帝东面西向，王母索七桃，大如弹丸，以五枚与帝，母食二枚。帝食桃辄以核著膝前，母曰：“取此核将何为？”帝曰：“此桃甘美，欲种之。”母笑曰：“此桃三千年一生实。”……时东方朔窃从殿南厢朱鸟牖中窥母，母顾之，谓帝曰：“此窥牖小儿，尝三来盗吾此桃。” [14] 220

西王母降临九华殿，与汉武帝相向而坐，以仙桃相赐。这是一个长期为世人所津津乐道的传说，后代诗词也多有吟诵。《汉武故事》所载与《博物志》有所不同，汉武帝曾向西王母当面索要不死药，但西王

母说：“太上之药，有中华紫蜜、云山朱蜜、玉液金浆，其次药有五云之浆、风实云子、玄霜绛雪，上握兰园之金精，下摘圆丘之紫柰，帝滞情不遣，欲心尚多，不死之药未可致也。” [11] 222 西王母认为汉武帝“欲心尚多”，拒绝了他的请求。也就是说，将来他潜心修道，消除欲心，才可以得到不死药。然而，他并没有接受西王母的告诫，后来他征伐异域，杀戮方士，西王母派遣使者责备他道：“求仙信耶？欲见神人而先杀戮，吾与帝绝矣！” [11] 223 在传说中，是汉武帝的贪欲之心和残暴本性断绝了自己的求仙之路。王嘉曾对汉武帝求仙评价道：“夫仙者，尚冲静以忘形体，守寂寞而祛器务。武帝好微行而尚克伐，恢宫宇而广苑囿，永乖长生久视之法……，盖犹嬖惑之宠过炽，累心之结未祛。欲竦身云霓之表，与天地而齐毕，由（犹）系风晷，其可阶乎？” [13] 125 这段话是魏晋时期的人说出来的，反映了时人对汉武帝大力优宠方士、热衷寻仙却一无所获的一种理解。

在汉武帝求仙传说中，经常出现东方朔这个仙化人物。历史上的东方朔诙谐滑稽，长期“官不过侍郎，位不过执戟”，虽然也曾为太中大夫，但总的来说官位不高，但他生前死后都有很多传说。司马迁的《史记》并没有给东方朔立传，褚少孙补著的《滑稽列传》有他的事迹，但其中已掺杂一些传说故事。《汉书·东方朔传》云：“刘向言少时数问长老贤人通于事及朔时者，皆曰朔口谐倡辩，不能持论，喜为庸人诵说，故令后世多传闻者。而杨雄亦以为朔言不纯师，行不纯德，其流风遗书蔑如也。” [5] 2876 不过，东方朔是汉武帝“征天下举方正贤良文学材力之士”时公车上书的人才，他的基本学问和思想倾向是儒家的。基于儒士的立场，东方朔对汉武帝求仙不参与、更不煽惑。然而，在两汉魏晋民间传说当中，东方朔开始被描述成仙人，他与汉武帝的关系逐渐被扭曲，他的地位逐渐被抬高，而汉武帝的权威则逐渐被忽视。《列仙传》最早系统地记录东方朔的传说，说他在吴中做塾师数十年，汉武帝、昭帝、宣帝时他一直在朝中为侍郎，前后超过一百年，后来他将官帽放在官舍，随风飘然而去，“后见于会稽，卖药五湖，智者疑其岁星精也”。 [17] 14 还有多部书说：东方朔在世十八年，天上不见岁星，东方朔死后，岁星复现。《风俗通义》云：“俗言东方朔太白星精，黄帝时为风后，尧时为务成子，周时为老聃，在越为范蠡，在齐为鸱夷子皮，言其神圣能兴王霸之业，变化无常。”岁星即木星，太白星即金星，两者都是天空中最明亮的

行星，不管用哪一颗来比附东方朔，都是对他的神秘性的高度肯定。在传说中，东方朔知异物，识精怪，未卜而知，未见而识；而汉武帝则见闻寡陋，昏聩多欲，对异物、精怪、神仙见而不识，主要依靠东方朔帮他辨认和处置。于是，东方朔与汉武帝之间的关系发生了变化，虽然表面上他仍是汉武帝的臣子，实际上却成了汉武帝的精神导师。如《西京杂记》卷二载：

武帝欲杀乳母，乳母告急于东方朔。朔曰：“帝忍而愎，旁人言之，益死之速耳。汝临去，但屡顾我，我当设奇以激之。”乳母如言。朔在帝侧曰：“汝宜速去，帝今已大，岂念汝乳哺时恩邪？”帝怆然，遂舍之。 [14] 86

汉武帝欲杀乳母，本来表现得刻薄寡恩，这里东方朔一句“岂念汝乳哺时恩邪”，看似责备乳母，实则责备汉武帝，批评他忘恩负义。汉武帝怆然而生恻隐之心，随即放弃了杀乳母的念头。看上去东方朔是在帮助汉武帝处理事务，实则暗藏了对汉武帝的行为引导和道德训诫。这时他也不再是一般的臣子，而具有帝王师的特征。“为帝王师”本来是儒家人士特有的政治追求，但汉代神仙方士大都熟悉儒家经典，他们也以“为帝王师”作为人生目标，并把这样的人生追求纳入到道教思想体系之中。东汉出现的《太平经》多次谈到“为帝王师”，如：“上士为帝王之师辅。” [18] 665 “其时臣智悉过其君，能为帝王师，其教若父，故师父事之，是则道德过其君之则也。” [18] 435 由于东方朔在民间传说中地位被无限拔高，他自然也被当作帝王师了。但他又是一位神仙化了的帝王师，不仅在行为和道德上引导汉武帝，而且总是能帮助汉武帝处理来自灵异世界的怪物，以显示他博物多识、洞达幽冥的超自然品格。如：

汉武见物如牛肝，入地不动，问东方朔，朔曰：“此积愁之气，惟酒可以忘忧，今即以酒灌之，即消。”

[11] 147

汉武帝时，尝有独足鹤。人皆不知，以为怪异。东方朔奏曰：“此山海经所谓毕方鸟也。”验之果是。

[19] 1474

东方朔被神仙化之后，他谏阻汉武帝寻找神仙不死药的传说仍在流传。他总是巧设寓言，让汉武帝醒悟仙人都是不存在的，方士神仙之说都是虚妄之词，最后促使了汉武帝罢退方士。如《汉武故事》载：

栾大曰：“神尚清静。”上于是于宫外起神明殿九间。……上恒斋其中，而神犹不至，于是设诸伪使鬼语作神命云：“应迎神，严装入海。”上不敢去，东方朔乃言大之无状，上亦发怒，收大，腰斩之。[11]

221

东方朔的反神仙、反方士言行在多篇小说中都有描写。因为他对汉武帝具有独特的影响力，所以总能给方士造成挫败。很明显，在不同的小说中，存在着相互矛盾的情节。历史上的东方朔具有儒士品格，从没有支持汉武帝求仙、寻找不死药，后来民间传说把他神仙化，于是他就成为神仙的化身。在两汉魏晋南北朝时期，那个作为历史原型的滑稽儒士东方朔与民间传说中的仙人东方朔是一齐出现的，于是就出现了不同小说当中人物言行的相互冲突，同时也出现了仙人谏阻求仙、不死者谏阻寻找不死药的矛盾情节。

关于汉武帝之死，包括他生病、去世、死后也有不少传说。《汉武故事》说他死后“葬茂陵，芳香之气异常，积于坟埏之间，如大雾”；他生前的嫔妃，“婕妤以下二百余人，上幸之如平生”；还有他在市上出售随葬物品，训诫茂陵令，各地立孝武庙也先后发生神异现象。[11] 227—228 于是就出现汉武帝尸解成仙的说法。这种说法在后来道士编撰的《汉武帝内传》中得到一定的发挥。

三、道士小说中的汉武帝：一代庸主非仙才

东晋南朝时期，也是道教的灵宝派、上清派形成和发展的时期。此时道教吸引一批具有较高文化水平的知识分子加入，成为道教的新鲜血液和最富有活力的成员。他们中间有的人富有弘道精神，自觉地改造和利用民间传说服务于教理教义的表达。葛洪的《神仙传》、佚名作者的《汉武帝内传》、《十洲记》等道士小说属于志怪小说的一个特殊品种，但它对前期志怪小说的继承、改造十分明显：汉武帝传说的情节框架得到保留，人物特色也基本保留下来，但它主要围绕神仙实有、仙可学致的主题展开情节。

民间传说长期流行，所表达的一些想法会转化为宗教观念，一些神奇人物也会转化为信仰对象，这是普遍存在的现象。“从传说到信仰的过程，是口头叙事影响人们行为、口承文学积淀为民俗心理的过程。……从传说到信仰的文化运动既有民众不自觉的创作，又有上层文化‘精英’的合目的改造，既是自身演化规律的展示，又是民众心灵情感依托的必然结果。” [20] 民间传说被道士拿来宣扬神仙思想不存在什么障碍，因为我国土生土长的道教与民间信仰、民间传说之间的关系十分密切。日本道教学者窪德忠把中国民间信仰称作“民俗道教”或“民俗宗教”，他认为“成立道教”与“民俗道教”之间并没有明确界限。

[21] 道教不仅在产生之初利用民间传说和民间信仰，在东晋道教上层化之后，其神仙信仰和法术仪式仍然融合大量民间传说和民间信仰的内容。当然，道士小说流行之后，也会反过来对民间传说产生一定的影响，二者之间的交流渗透是相互的而不是单向的。道士小说大多是对既有神仙传说的继承和改造，道士利用这些传说的题材、人物、情节，加入了道教的某些主张，所以道士小说中充满了道教的神仙思想，是所谓“辅道之书”。实际上，我们今天从文学性上着眼视之为小说的这些作品，在道教内部一向是被当作经籍的。譬如葛洪《神仙传》，贯穿着对神仙实有、仙可学致的宣扬，也包含对学仙方法、途径的指点。

《神仙传》没有为汉武帝立传，但汉武帝被描述了5次之多。请看《神仙传》对汉武帝的描写：

篇名	主要情节	表达的思想
卷二“卫叔卿”	卫叔卿得仙后降临汉宫，武帝以臣民待之，卫叔卿离去。武帝遣卫度世上山寻找，卫叔卿拒绝下山。	神仙可学，但不得怠慢仙人，强梁自贵。

卷六“淮南王”	汉武帝听说淮南王刘安成仙，也广招方士，求度世之药，不得。后从西王母处得尸解之道。	神仙可学，但需遇到明师。
卷六“李少君”	李少君炼丹，因武帝不能绝奢侈，远声色，杀伐不止，喜怒不除，神丹未成。武帝悔求少君之不勤。	神仙可学，但不得嗜欲滥杀，求仙不勤。
卷八“巫炎”	巫炎服饵水银，白日升天。武帝获巫炎仙法，不能尽用，得寿胜于其他皇帝，不能成仙。	神仙可学，但需尽用仙法。
卷十“王兴”	汉武帝上嵩山，九疑仙人教他服食菖蒲，武帝不能坚持。王兴听说此法，采服不止，得长生。	神仙可学，但需持之以恒。

关于神仙是不是可以学得，道教思想史上是有争论的。《太平经》主张人不断学习和修炼可以成仙成神：“夫人愚学而成贤，贤学不止成圣，圣学不止成道，道学不止成仙，仙学不止成真，真学不止成神，皆积学不止所致也。” [18] 725 而嵇康《养生论》则认为神仙“似特受异气，禀之自然，非积学所能致也”。 [22] 葛洪对嵇康的观点持否定态度，他认为服药求仙也好，仿效龟鹤以求延年益寿也好，都不是禀之自然，而是后天努力的结果，前贤所记仙人千余人“相传皆有师奉服食” [23] 46，都不是生下来就知仙道的。《神仙传》通过改造汉武帝传说，以生动的故事阐述神仙实有、仙可学致的思想。其卷三载：

王兴者，阳城人也，居壶谷中，乃凡民也。不知书，无学道意。汉武上嵩山，登大愚石室，起道宫，使董仲舒、东方朔等，斋洁思神。至夜，忽见有仙人，长二丈，耳出头巅，垂下至肩。武帝礼而问之，仙人曰：“吾九疑之神也，闻中岳石上菖蒲，一寸九节，可以服之长生，故来采耳。”忽然失神人所在。帝

顾侍臣曰：“彼非复学道服食者，必中岳之神以喻朕耳。”为之采菖蒲服之。经二年，帝觉闷不快，遂止。时从官多服，然莫能持久。唯王兴闻仙人教武帝服菖蒲，乃采服之不息，遂得长生。邻里老少，皆云世世见之。竟不知所之。 [19] 70

这个传记除了对王兴基本情况的介绍之外，主要叙述九疑仙人教汉武帝服食菖蒲，而汉武帝不能持之以恒，因此他没能获得长生。王兴本来无心学道，却因坚持服食菖蒲，后来竟得长生。这里首先肯定了神仙的真实存在，然后通过王兴得长生，表明神仙可学的思想。汉武帝在服食菖蒲过程中出现“烦闷”而不能坚持到底，是他求长生失败的直接原因。

在葛洪看来，神仙不仅实有，其地位还远在人间帝王之上，帝王若以倨傲姿态对待仙人，仙人就会对帝王还以拒斥之态。《神仙传》卷二说，卫叔卿得仙后，曾降临汉武帝殿前，自称“我中山卫叔卿也”，汉武帝说，既然是中山人，就是我的臣民。卫叔卿看到汉武帝擅权自贵就立即消失了。汉武帝十分后悔，派遣使者到华山招请卫叔卿。卫叔卿说自己本来是受太上策遣去告诉汉武帝灾厄之期和救厄之法的，“帝强梁自贵，不识道真，反欲臣我，不足告语，是以弃去。” [17] 12 他谴责了汉武帝狂妄自大的行为，拒绝再去拜访汉武帝，也使汉武帝失去一次得到不死之方的机会。葛洪利用卫叔卿的故事来宣扬神仙超越世俗皇权。这种超越不是葛洪的发明，甚至不是道教产生后才有的观点，早在战国时期的神仙观念中就存在这种神仙对包括帝王在内的所有凡人的超越。早期神仙对人间帝王不感兴趣，而人间帝王却对神仙殷殷以求，这在关于西王母的传说（如《穆天子传》）中也有所表现。葛洪在《神仙传》中所表达的神仙对帝王的超越，在《汉武帝内传》当中得到的体现最为集中。

《汉武帝内传》（以下简称《内传》）现在一般认为是东晋以后上清派道士所编撰，它利用汉武帝传说的框架，插入西王母七月七日夜降汉宫会见汉武帝的故事，细致描写了西王母、上元夫人向汉武帝传授符图的场面，演绎成一篇超过万字的“志怪小说”。然而他描写之细腻翔实，更类似于唐传奇而不是魏晋志怪。对于《内传》的文本结构，小南一郎分析说：作品大体是由两种文体构成的，第一种是对事件不加

文饰地客观记述，构成西王母访问汉武帝的契机和所授经典佚失的始末；第二种文体用经过修饰的用语和文章形式描写七月七日西王母和上元夫人教诲汉武帝并传授经典的场面。他说：

这样，《汉武帝内传》由性质相异的两种文体所构成。第一种文体用来记述这个传说事件的经过等框架；与之相对应，利用第二种文体，仿佛话剧那样构成了作为传说核心的七月七日夜女神们和武帝相会的故事。[24] 266

小南一郎还进一步研究了两种文体的材料来源。就第一种文体而言，《内传》积极使用了包括《史记》的《孝武本纪》、《封禅书》和《汉书》的《武帝纪》、《郊祀志》等文献材料。形诸文字的传说材料也在编撰者的取材范围。第二种文体，小南一郎对比陶弘景《真诰》对女神降临场面和女神衣饰、外貌、器物的描写之后认为：

《汉武帝内传》里七月七日夜西王母、上元夫人和汉武帝相会的场面在记述时使用了特殊的文体，而那种特殊的文体与《真诰》里记录的神仙言行与行动的描写是极其类似的。[24] 325

另外，上元夫人降临汉宫的场面，与《神仙传》中对麻姑降临蔡经家的场面及其形貌举止也都比较接近。《内传》的编撰者借鉴（或者说抄录）了前人描写神仙的成果，对七月七日发生在汉宫中的这场以汉武帝为主人公的“戏剧”进行了详细叙述。有的研究者还把这场想像中的戏剧称作“传经神话”，有人说“《汉武帝内传》主体，实际上就是对这一出想像中进行的戏剧的记录本”[25] 214，后一种说法可能更容易得到认同。

《内传》虽然也像《汉武故事》一样从刘彻的降生前写起，但它很快就过渡到他即位后，“好神仙之道，常祷祈名山大川五岳以求神仙”[10] 289。接下来是描写西王母、上元夫人降临汉宫的“第二种文

体”，详细描述汉武帝乞得神仙图符的过程，这也是《内传》的主体。开头先写西王母的侍女王子登从墉宫飞来，传递王母将至的讯息。到七月七日那天，汉武帝打扫宫掖，“燔百和之香，张云锦之帷，然九光之灯” [10] 289，备下葡萄美酒、香果佳肴，身着盛装，恭候西王母的到来。到夜里二更之后，西王母在数千仙官玉女的陪侍下降临。对于降临汉宫的目的，王母说：“此子勤心已久，而不遇良师，遂欲毁其正志，当疑天下必无仙人。是故发我闾宫，暂舍尘浊，既欲坚其仙志，又欲令向化不惑也。” [10] 292 就是为了向汉武帝表明神仙实有，坚定他求仙学道的意志。

《内传》用大约百分之八十的篇幅写西王母、上元夫人等向汉武帝讲述仙道科禁，传授五岳真形图、六甲左右灵飞致神之符等十二事的过程。为了得到仙法，汉武帝极尽哀求乞讨之能事。然而，西王母对他的评价是：“形慢神秘，脑血淫漏，五藏不淳，关胃彭勃，骨无津液，脉浮反升，肉多精少，瞳子不夷，三尸狡乱，玄白失时。虽当语之以至道，殆恐非仙才也。” [10] 291 上元夫人说他“胎性暴，胎性奢，胎性淫，胎性酷，胎性贼” [10] 292。听到这样的消极评价，汉武帝唯恐二位仙人不授给他仙法图符，一再自称臣、浊民，下跪叩头，乞求不已：

帝下席跪谢曰：“臣受性凶顽，生长浊世，面墙不启，无由开达。贪生畏死，奉灵敬神。今日受教，此乃天也。彻戢圣令以为身范，是小丑之臣当获生活，唯垂哀护，愿赐。” [10] 292

汉武帝先后 6 次向王子登、王母、上元夫人下跪，5 次给王母、上元夫人叩头，其中为了让上元夫人向他传授六甲左右灵飞致神之符，更是叩头流血。后来，在王母的促成下，上元夫人通过清真小童向汉武帝传授了六甲左右灵飞致神之符，王母向他传授了五岳真形图。然后，上元夫人和王母侍女田四飞先后放声唱歌，赞美神仙世界美好。天亮前，西王母、上元夫人等乘云气离开。可是，由于汉武帝得到真仙传授的真形图、灵飞符之后不遵科禁，不事修行，肆欲乱志，于是天火烧毁柏梁台，图符皆失，后来驾崩五柞宫。《内传》继承了《汉武帝故事》对汉武帝死后灵异事迹的描述，认为他可能通过尸解“得仙之下者”了。

《内传》极力宣扬神仙实有，仙道可学，然而汉武帝并非仙才，而是一位庸主，他求仙失败完全是个人嗜欲滥杀造成的。这是小说表达的主要思想。道士通过编撰《内传》，借助对仙真降临汉宫的描写阐明道教旨意和修仙要诀，指明修炼大道的门径，也为进入道门者树立一个放纵嗜欲而求仙终将一无所获的反面典型。可以说，《内传》“辅道之书”的性质十分明显。

对于汉武帝一生求仙而不得，葛洪在《抱朴子内篇》中曾有所解释。他说：

仙法欲静寂无为，忘其形骸，而人君撞千石之锤，伐雷霆之鼓……。仙法欲令爱逮蠢蠕，不害含气，而人君有赫斯之怒，芟夷之诛，黄钺一挥，齐斧暂授，则伏尸千里，流血滂沱……。仙法欲止绝臭腥，休粮清肠，而人君烹肥宰脬，屠割群生……。仙法欲溥爱八荒，视人如己，而人君兼弱攻昧，取乱推亡，辟地拓疆，混人社稷……。秦皇使十室之中，思乱者九。汉武使天下嗷然，户口减半。祝其有益，诅亦有损。结草知德，则虚祭必怨。众烦攻其膏肓，人鬼齐其毒恨。彼二主徒有好仙之名，而无修道之实，所知浅事，不能悉行。要妙深秘，又不得闻。又不得有道之士，为合成仙药以与之，不得长生，无所怪也。[23] 17

-18

这段话揭示了做帝王与求神仙的内在矛盾。这种矛盾不只体现在秦皇汉武等个别帝王身上，对于所有“人君”都是通用的。帝王自恃特权而逞强嗜欲与神仙任道无为而清静寡欲的生活方式存在着根本性对立和冲突，因而汉武帝求仙失败甚至可以说是一种必然的结果。《内传》的精彩之处在于通过塑造汉武帝这个人物典型表达《抱朴子内篇》所论述的思想，即神仙实有、神仙可学的思想，而文学形象比枯燥的理论对民众的影响力总是更大也更深入。

四、汉武帝形象转变的文化原因

雄才大略的汉武帝经过民间叙说和道士改造后转变为一代庸主，这不是偶然现象，也不仅是文学现象，而是一种具有普遍社会意义的文化现象。汉魏时期的思想文化，尤其是民间文化的发展走向，是发生这种转变的主要原因。

汉魏时期我国上古神话和原始宗教的文化氛围仍然比较浓厚，民间还在讲述古老的神话，信奉古老的神灵，举行古老的仪式，今天我们研究上古神话和原始宗教主要依赖汉魏时期文人留下来的文献。与此同时，在方士的鼓吹下神仙信仰日渐流行开来，宗教文化在稳定发展中酝酿着某种突破。这种突破的标志就是东汉末年太平道和五斗米道的出现，从此道教登上中国文化的舞台。当然，汉魏时期也是一个人文思想大发展的时代，汉武帝设置五经博士，又在各地设立学校，以儒家经典为主要教材的教育体系在全国建立起来，很多平民子弟获得了到学校接受教育的机会。汉平帝元始五年征天下通晓逸经、古记、天文、历算、小学、五经者，一下子就“至者数千人” [5] 359。到东汉，学校教育更加发达，班固说当时“四海之内，学校如林，庠序盈门”。 [26] 汉顺帝在洛阳扩建太学，据《后汉书·儒林传》载：“更修黉宇，凡所结构二百四十房，千八百五十室……自是游学增盛，至三万余生。” [27] 2547 受教育群体扩大意味着凭借知识和技能谋生的“士”的队伍不断壮大，这些知识分子没有固定的经济基础，“虽然在精神上能驰骋于自由的王国，在现实生活上却反而失去了基本的保障”。 [28] 他们有的人出身贫贱，成长于社会底层，但学成之后就有机会跻身于皇族权贵之间。知识分子游移于社会各阶层，在“大传统”与“小传统”的交流当中发挥重要作用。我国民间文化与精英文化之间的鸿沟并不明显，所以，汉代官方信奉的天人感应学说在民间中也同样流行，并对汉武帝传说发生较大影响。

天人感应说是推动汉武帝形象转变的第一个重要原因。关于汉武帝的出生，《史记》没有任何记载，《汉书·外戚传》也只有王夫人梦日入怀后来生男简单记载。但是民间流传着王夫人“感日而生”武帝、汉高祖托梦授名的传说。《汉武故事》载：“汉景皇帝王皇后内太子宫，得幸，有妊，梦日入其怀。帝又梦高祖谓己曰：‘王夫人生子，可名为彘。’及生男，因名焉。是为武帝。” [11] 212 《内传》对王夫人妊前赤龙盘旋宫殿、卜者姚翁预言、景帝梦神女授日、王夫人有妊十四月而生子、景帝赐名以及汉武帝

幼年聪慧等大加渲染，感生情节更加生动。感生神话上古时期就有，如简狄吞燕卵而生契，姜嫄履大人迹而生稷，都是部族图腾崇拜和宗教信仰的反映，跟王夫人感日而生汉武帝有很大不同。日被视为帝王的化身，王夫人有妊而梦日入怀，喻示所怀之子是上天所遣，是上天对人间秩序的一种安排，将来必继承皇统。汉代这种感生传说屡见不鲜，汉高祖刘邦就被描述成其母感蛟龙后生出的奇子。老子、东方朔也都是感孕而生，生而神奇。在东汉纬书中，传说中的三皇五帝都被附会出感生“神话”，或者感于神龙，或者感于白光，或者感于大星。从这样的文化背景来看，在汉武帝身上产生出感生神话是自然而然的事情。

天人感应说对汉武帝微行猎艳的传说也发生了影响。《幽明录》载：

汉武帝常微行过人家，家有婢国色，帝悦之，因留宿，夜与婢口。有书生亦家宿，善天文，忽见客星移掩帝座甚逼，书生大惊跃，连呼咄咄，不觉声高；乃见一男子，操刀将欲入户，闻书生声急，谓为己故，遂蹙缩走，客星应时即退。帝闻其声，异而召问之，书生具说所见，乃悟曰：“此人是婢婿，将欲肆其凶于朕。”乃召羽林，语主人曰：“朕，天子也。”于是擒奴伏诛，厚赐书生。 [11] 146

汉武帝淫其妻而杀其婿，表现得不仅贪色而且残暴。不过，这个故事的重点不是谴责汉武帝的贪色与残暴，而是揭示帝星、客星与帝行、客行之间的紧密关联，书生可以通过观察天上帝星、客星的相对位置而侦知皇帝的处境。帝星俗称紫微星，古代天象学用来象征皇帝；客星即天空中新出现的星，指突然出现的陌生人。按照天人感应的说法，天上有客星迫近帝星，就意味着人间皇帝遭受侵犯。《后汉书·逸民列传》载：“（光武帝）复引（严）光入，论道旧故，相对累日……因共偃卧，（严）光以足加帝腹上。明日太史奏：客星犯御坐甚急。帝笑曰：‘朕故人严子陵共卧耳。’” [27] 2764 严光与汉光武同床而卧时，把腿脚放到光武帝的腹部，太史就在天上观察到“客星犯御坐甚急”。这样的思想观念渗透到民间话语系统之后，驱动汉武帝传说生发出新的情节。

天人感应说对汉武帝传说的渗透，有的是经过文人“曲解”而生成的，如汉武帝时汾阴出土周鼎，吾丘寿王就以“天祚有德而宝鼎自出” [5] 2798 加以解释。但是，传说是民间文化的产物，有不少是对民间信仰的阐释，诸如汉武帝登中岳则有山呼万岁 [5] 190，祀太畤则有神如月光照长安城上空 [11] 216，有奇女子出现则“青紫气自地属天” [11] 225，斋戒不洁则天星主祭祀者出现以示警告 [12] 44，这些故事都带有鲜明的民间信仰色彩，都应源自民间想象而非某个文人的编造。

汉魏时期神仙思想盛行是汉武帝形象转变的第二个重要原因。汉武帝喜好神仙，对神仙不死之术孜孜以求，终其一生优宠方士神巫无数，这些“事迹”本来就是神仙思想流行的产物，在民间讲述中很容易跟其他神仙传说黏附起来。黏附性是民间传说的一个重要特征，可是并不是所有的黏附都是成功的，“只有当某个幻想性故事的内容与其将要黏附的对象有着内在的联系，这种黏附才会有生命力。” [8] 46 神仙传说与汉武帝这位历史上的求仙者有着很多内在关联，因而黏附得非常成功。譬如汉魏时期流传很多仙女降临的故事，其中有不少黏附在汉武帝身上。汉武帝色欲旺盛，“能三日不食，不能一日无妇人” [10] 287，传说他的宫中不仅嫔妃众多，还经常有女仙出没，巨灵化作女子居住在宫中并得到爱悦。 [14] 136 玉女仙颜对汉武帝的诱惑是难以抗拒的，《幽明录》载：“汉武帝在甘泉宫，有玉女降，常与帝围棋相娱。女风姿端正，帝密悦，乃欲逼之，女因唾帝面而去，遂病疮经年。” [11] 147 汉武帝色欲攻心竟然对玉女垂涎乃至下手，因而遭到玉女的惩罚。这是一个很有意味的情节，汉武帝与玉女，一个庸俗猥琐充满邪念，一个玉洁冰清不失活泼，在对比中显现出仙凡之间的巨大差异。

受神仙思想影响，汉武帝的最终结局被扭曲才有尸解之说。尸解说汉代已经出现，《太平经》中多次提及尸解：“死而复生，尸解者耳” [18] 298；“尸解之人，百万之人乃出一人耳” [18] 596。汉武帝死葬茂陵，《汉武故事》却描述他死后常御嫔妃、出售梓宫物品、训诫茂陵令、显灵孝武帝、赏赐将作丞等灵异事迹，表明他死而有灵，实际上是尸解成仙了。《内传》引《九都龙真经》云：“得仙之下者，皆先死。过太阴中，炼尸骸，度地户，然后乃得尸解去耳。” [10] 297 尸解是对学仙者死亡的一种掩饰，

汉武帝尸解成仙则是对他一辈子求仙而却归于死亡的一种仙化解释。这种解释是与民间文学一贯的乐观主义格调相一致的。

道教对汉武帝传说的加工和利用是汉武帝形象转变的第三个重要原因。道士的撰述为汉武帝形象做了最后定型。道教神仙学说经过《太平经》、《抱朴子内篇》的论述，在理论化、系统化方面取得了长足进步。魏晋时期道教正处于不断发展的上升时期，然而，两汉以来，儒生、佛教徒都以秦皇汉武求仙的失败作为世上没有神仙的证据，对道教神仙说加以驳斥。对于道教来说，必需清楚地回答秦皇汉武求仙为什么失败这样的严峻追问，否则传教事业将面临巨大阻力。道教采取的策略是把汉武帝求仙失败的责任推诿给他本人，而西王母曾亲临汉宫对他进行考察并施以援手，最后发现他放纵嗜欲之性难改，终于将他拒之门外。《列仙传》和《神仙传》有很多学仙成功的例子，汉武帝求仙失败被道士当作是一个例外。道教以此解释汉武帝求仙的失败，也就成功地解决了困扰道士们的一个难题。美国人类学家哈维兰说：“（在宗教中）失败总会发生，但它们是能够得到解释的。……在任何情况下，人们一般总是强调胜利多于失败，于是很久以后，许多失败就遗忘了，而传奇故事很可能仍只讲述那些关于超自然力量之效力的惊人事例。”

[29] 可以肯定的是，求仙活动一次也不会成功，但通过对传说中的神异事物和现象进行解释证明神仙实有却可以一再成功。一次成功的解释可以消除人们对无数次求仙失败的记忆，于是每一次这样的解释都成为强化神仙信仰的契机，无数这样的契机环环相扣，构成了神仙信仰不断传承和扩布的全部历史。道士撰述的《神仙传》、《汉武帝内传》、《十洲记》等作品突出强调汉武帝身上的缺点，就是告诉人们他的失败是他自身的原因造成的，而不是世界上没有神仙或者神仙可期而不可求。这样的解释对道教发展非常有利。也正是这样的解释策略塑造了汉武帝求仙失败者的典型形象。

五、汉武帝形象转变的文学意义

历史记载的汉武帝是认识对象，文学作品中的汉武帝是审美对象，前者经过民众讲述和文人加工转变为后者，而后者总是以前者为原型的。不过，《史记》、《汉书》中也有民间传说，《汉武故事》、《搜神记》、《神仙传》中也有历史资料，汉魏时期的历史记载与文学作品之间并没有严格界限，今天的研究者根据自己的研究目的在两种材料的取舍上会有所偏重。

汉武帝传说众多，汉魏志怪小说对他的描述也特别多，人们不禁要问：人们为什么总是讲说汉武帝？王瑶认为方士著述小说式的作品是为了神化自己的“技术”，至于他们特别多取汉武帝说事，“正如儒家称道尧舜一样，方士、后来的小说家，也需要举出一个帝王来做为因信仰方士而能够太平兴国的标准例子，……最合标准的人物，便莫过于汉武帝了。”[30] 小南一郎也认为方士和百戏艺人几乎是合一的，他说：“随着武帝登用方士而得以进入宫廷的艺人，子子孙孙对于完善技艺制度的君主武帝特别感到亲近，并把许多故事集中到武帝身上。”[24] 159 这两种说法都把汉武帝传说特别多的原因解释成方士有目的——树立宠信方士的正面典型或者方士表达亲近之情——创造出来的。但是，纵观汉魏六朝小说发现，把汉武帝作为“信仰方士而能够太平兴国”的故事一个都没有，也没有传说突出他明君圣主的形象，反而有较多对汉武帝的指责和贬低，对他暴虐的品格也丝毫不加隐讳。如果说得到汉武帝青睐的方士及其子孙们对他感到特别亲近，是要表达感激之心，那么为什么传说中的汉武帝不仅失去了聪慧过人的禀赋，而且总是被描述成放纵嗜欲、杀伐不休的模样呢？显然，上述两种解释都是不能让人信服的。虽然我们不排除方士和小说家、艺人对汉武帝传说的产生以及在这些传说的辑录、增饰过程发挥过较大作用，但汉武帝传说在民间大量产生和流传，以及汉武帝基本面目的改变，其根本原因不是方士的创作，而是包括普通百姓和精英分子在内的广大民众的知识、信仰和情感态度共同推动的结果。

汉武帝作为一个大有作为的帝王，其功业可谓彪炳千秋，但是他也给人民造成了很多苦难。同时或者稍后的人们讲述到汉武帝的往事时候，在情感态度上不可避免地会对他有所指责和批评，司马迁《史记》多处流露出这样的批评，到汉宣帝时，朝廷要为汉武帝立庙乐，儒生夏侯胜就说，汉武帝“亡德泽于民，不宜为立庙乐”[5] 3156。这种情感态度在民间同样存在，而且随民间传说世代传递。虽然时代越久远汉

武帝与讲述者之间情感上的张力关系越淡漠，但是汉武帝在后来的民间叙事当中转变为帝王的化身，人们通过讲述他的故事表达对自己所处时代的态度，抒发个人的怨悱之情，于是很多帝王的故事都集中到汉武帝身上，他也就成为民间传说中的“箭垛子式”人物。“所谓‘箭垛子式’，就是指人们把一些同类故事集中地安在一个人物身上（就像千万支箭射在一个靶的上）的现象。”[8] 43 神仙化的汉武帝传说，其实也吸纳了不少其他帝王求仙的故事，汇聚了众人的想象，从而成就了他在民间文学中“箭垛子式”人物的地位。作为“箭垛子式”人物，他的传说众多，就难免出现众说纷纭的事迹和彼此矛盾的言行，因而在各种传说中形象斑驳复杂，难以统一。传说中的这种复杂的汉武帝形象，有历史原型的成分，也有传说的成分，也有记录者发挥想象的成分；作为历史人物的汉武帝与民间口头讲述的汉武帝，以及不同时代、不同阶层当中所述说的汉武帝，是有较大不同的。汉魏小说当中的汉武帝就其产生而言是历时态的过程，但对于今天的读者而言却是共时态展现的，一些言行冲突、情节矛盾、命运差异由此呈现出来，从而造成了汉武帝斑驳复杂的形象。

将汉武帝从传说中的“箭垛子式”人物转变为典型人物是由《内传》最后完成的。道士小说是对民间传说的加工和增饰，其主题也是对民间传说表达观点的继承和发挥。李剑国说：“作品通过武帝给求仙者树立了一个反面样板，启示世之求仙者光有求仙之心求仙之行远远不够，重要的是去欲修心。这个道理是道教的基本思想，是被反复强调着的。”[31] 由于道教对汉武帝传说进行合目的改造是宣传其教理教义的一种手段，道士小说是这种宣传的一个有机组成部分，这类小说比起同时期的志人小说、志怪小说对民间传说的加工、改造和增饰要多得多，对人物的描写也要细腻翔实的多。《内传》有上万字的篇幅，相对于经常只有几十或几百字的志人、志怪来说简直可以称作“长篇小说”了。道士小说对汉武帝的典型化是以宣扬道教神仙学说为主要目的的，所以着力突出汉武帝身上那些不成仙的缺点，并围绕这些缺点展开情节，《内传》中西王母的教诲和上元夫人的斥责都是针对他的缺点而来的；此后的汉武帝没有克服自己的缺点，仍然放纵嗜欲，杀伐不休，因此求仙也以失败而告终，他也以一个求仙失败者的面目被定格于文学人物画廊之中。

像汉武帝这样著名的历史人物，在民间传说中是“箭垛子式”人物，经过文人的加工、改造和重塑而成为典型人物，这在文学发展史上并非特例，而是一种普遍的现象。典型人物的转化过程留下了大量的文学史料，“史料是建构文学史的基础”[32]，通过钩稽探微寻觅典型人物的演进轨迹，是文学史研究的任务之一。如果放开眼界我们就可以发现，还有很多历史人物，如曹操、刘备、关羽、诸葛亮、唐明皇、赵匡胤、杨家将、包公、岳飞等，也都先是民间文学中的“箭垛子式”人物，后来经过平话、话本、戏曲或章回小说的加工塑造而走典型化之路，成为文学史上的典型人物。这是非常值得重视的文学现象。当然，汉武帝的典型化是在六朝后期的道士小说中完成的，隋唐以后汉武帝不再是民众讲述的重点，文人创作也很少触及到他，所以他也较早地定格于《汉武帝内传》的描述之中了。

参考文献：

- [1] 司马迁. 史记 [M]. 北京：中华书局，1959.
- [2] 司马光. 资治通鉴 [M]. 北京：中华书局，2007.
- [3] 余英时著，侯旭东译. 东汉生死观 [M]. 上海：上海古籍出版社，2005.
- [4] 杨伯峻. 论语译注 [M]. 北京：中华书局，1980： 123.
- [5] 班固. 汉书 [M]. 北京：中华书局，1962.
- [6] 黄勇. 方士小说向道士小说的嬗变——以小说中的汉武帝形象的演变为例 [J]. 新疆大学学报： 社科版，2004，（1）： 115—117
- [7] 郑樵. 通志略·乐略 [M]. 上海：上海古籍出版社，1990： 357.
- [8] 程蕃. 中国民间传说 [M]. 杭州：浙江教育出版社，1995.
- [9] 黄景春. 民间传说 [M]. 北京：中国社会出版社，2006： 26.
- [10] 文渊阁四库全书（第 1042 册） [Z]. 台北：商务印书馆（影印本）， 1986.
- [11] 鲁迅. 古小说钩沉 [M]. 济南：齐鲁书社，1997.

- [12] 汪绍楹. 搜神记 [M]. 北京: 中华书局, 1979.
- [13] 齐治平. 拾遗记 [M]. 北京: 中华书局, 1979: 116—117.
- [14] 上海古籍出版社编. 汉魏六朝笔记小说大观 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 1999.
- [15] 应劭著, 吴树平校释. 风俗通义校释 [M]. 天津: 天津人民出版社, 1980: 350.
- [16] 王符. 潜夫论 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 1999: 357
- [17] 刘向, 葛洪. 列仙传 神仙传 [M]. 上海: 上海古籍出版社 (影印本), 1990.
- [18] 王明. 太平经合校 [M]. 北京: 中华书局, 1960.
- [19] 李昉. 太平广记 [M]. 北京: 中华书局, 1961.
- [20] 林继富. 神圣的叙事——民间传说与民间信仰互动研究 [J]. 华中师范大学学报: 人文社科版, 2003, (6): 11—17
- [21] 溲德忠著, 萧坤华译. 道教入门 [M]. 成都: 四川人民出版社, 1996: 71—72.
- [22] 殷翔、郭全芝注. 嵇康集注 [M]. 合肥: 黄山书社 1986: 145.
- [23] 王明. 抱朴子内篇校释 [M]. 北京: 中华书局, 1985.
- [24] 小南一郎著, 孙昌武译. 中国的神话传说与古小说 [M]. 北京: 中华书局, 2006.
- [25] 赵益. 六朝南方神仙道教与文学 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 2006.
- [26] 费振刚等. 全汉赋 [C]. 北京: 北京大学出版社, 1993: 331.
- [27] 范晔. 后汉书 [M]. 北京: 中华书局, 1965.
- [28] 余英时. 道统与正统之间——中国知识分子的原始型态 [M]. 士与中国文化. 上海: 上海人民出版社, 2003: 96.
- [29] A·哈维兰著, 瞿铁鹏、张钰译. 文化人类学 [M]. 上海: 上海社会科学院出版社. 2006: 397.
- [30] 王瑶. 小说与方术 [C] 中古文学史论集. 北京: 北京大学出版社, 1998: 120.

[31] 李剑国、陈洪. 中国小说通史·先唐卷 [M]. 北京: 高等教育出版社 2007: 111.

[32] 董乃斌. 文学史学的创建和文艺学的离合 [J]. 上海大学学报: 社科版, 2007, (5):

本文发表于《上海大学学报》(社会科学版) 2009 年第 4 期。