



论“汉武故事”修辞性叙事的宗教意义

刘湘兰

摘要:“汉武故事”系列作品,在汉武帝求仙的历史背景下,将博物志、小说、神话及编年史各种文体形态杂糅,利用读者与作者在知识体系、价值判断和宗教信仰上的差异,制造出叙事张力,揭示汉武帝求仙的宗教意义。同时,“汉武故事”系列运用象征、排比、反讽等修辞手法,对汉武帝和西王母的形象进行改造,强调道教凌驾于世俗皇权之上的崇高地位,以此宣扬道教意识形态,提升道教的社会及宗教地位。

关键词:汉武故事;道教;修辞;叙事

大约在东汉前后期,形成了以汉武帝刘彻求仙活动为主题的系列小说,它们分别是《汉武帝别国洞冥记》(下文简称《洞冥记》)、《海内十洲记》、《汉武故事》及《汉武帝内传》^①。不少学者对这些小说进行了深入研究,代表性的论文有王青《〈汉武帝内传〉与六朝道经的关系》、《道教传经仪式与〈汉武帝内传〉》^②等;专著有小南一郎的《中国的神话传说与古小说》^③、王国良的《汉武洞冥记研究》^④、李丰楙的《六朝隋唐仙道类小说研究》^⑤和赵益的《六朝南方神仙道教与文学》^⑥等。这些论著从文学、宗教、民俗等角度剖析“汉武故事”系列,新见纷呈,精义迭出,给人以重要的启示。

本人在研究“汉武故事”的过程中发现,这些故事的建构糅合了编年史、小说、博物志、神话等文体要素;而在具体的叙述中,又采用了反讽、象征、排比等修辞手法。在英语中,修辞(rhetoric)“含有美学上的创造意义,是叙事的核心功能之一”^⑦。“把叙事当做修辞……即对一个特定叙事给以修辞性解读。”^⑧并且,“‘作为修辞的叙事’这个说法不仅仅意味着叙事使用修辞,或具有一个修辞维度。相反,它意味着叙事不仅仅是故事,而且也是行动,某人在某个场合出于某种目的对某人讲一个故事。”^⑨也就是说,作为修辞性的叙事,不仅包括故事本身,也包含作者、读者、叙述的动机、由这种动机带来的影响或者说是读者的接受,这就存在作者、读者与故事内容之间的相互联系。浦安迪说:“这里所谓的‘修辞’,广义地说,指的是作者如何运用一整套技巧,来调整和限定他与读者、与小说内容

① 这些作品的成书时代皆有争议。李剑国《唐前志怪小说史》(南开大学出版社1984年)对诸作品的成书年代皆有详细考证,读者可参。本文中相关作品的引文皆出自《汉魏六朝笔记小说大观》(上海古籍出版社1999年),另不出注。

② 王青:《〈汉武帝内传〉与六朝道经的关系》,载《文学研究》第1期,南京大学出版社1992年;《道教传经仪式与〈汉武帝内传〉》,载《宗教学研究》1992年第3、4期。

③ 小南一郎:《中国的神话传说与古小说》,中华书局2006年。

④ 王国良:《汉武洞冥记研究》,台北文史哲出版社1989年。

⑤ 李丰楙:《六朝隋唐仙道类小说研究》,学生书局1986年。

⑥ 赵益:《六朝南方神仙道教与文学》,上海古籍出版社2006年。

⑦ 浦安迪:《中国叙事学》,北京大学出版社1996年,第102页。

⑧ 詹姆斯·费伦:《作为修辞的叙事》,北京大学出版社2002年,第8页。

⑨ 《作为修辞的叙事》,第14页。

之间的三角关系。”^①因此，在前人研究的基础上，我们就可以运用更开放的观念来阐释“汉武故事”系列，对其叙事进行修辞性解读；追问作者的创作意图；从新的研究视角获得更深、更广的宗教思想的接受。

一、“汉武故事”系列的修辞性叙事概说

汉武故事系列中，《海内十洲记》与《洞冥记》是博物体道教小说。与其它博物体小说不同，《海内十洲记》与《洞冥记》有鲜明的叙事核心；有将那些杂乱的内容贯穿起来的线索。其叙事核心即是道教神仙胜景、殊方异域中的神异风物。两部作品皆以汉武帝求仙活动为线索，将驳杂的内容结成一个比较紧凑的整体。这种博物体裁的运用，体现了早期道教徒别有用心地借用博物体裁来宣扬道教教义的目的。我们可以这么理解，《海内十洲记》与《洞冥记》是借用博物体小说的情节结构来宣扬道教的意识形态。这意味着它们不是讲述一般的故事，而是讲述某种特殊类型的故事；而且，道教徒们只有把这些特殊的故事投放到特定的历史事件中去，才能凸显其特殊的意识形态。早期的道教徒们要宣扬道教教义，争取道教的社会地位。那么，历史上真实存在着的、规模巨大的汉武帝求仙活动，就是他们必然要加以利用的具有特殊意义的历史事件。

《海内十洲记》以排比的方式，罗列了人迹罕至、仙宫仙人群集的海上十洲的胜景及风物。该书叙述汉武帝听闻西王母谈到“八方巨海”中有祖洲、瀛洲、玄洲、炎洲、长洲、元洲、流洲、生洲、凤麟洲、聚窟洲，因此向东方朔询问这十洲的情况。东方朔本是天上谪仙，对十洲情况了如指掌，于是向汉武帝娓娓道来。在叙述中，间杂汉武帝对殊方异域的使者或神物表示怀疑、恐惧而最终丧失仙缘的小故事。以西海聚窟洲为例，此洲有“却死香”，能让人死而复活；又有看似弱小却比虎狼还可怕的猛兽。征和三年，西胡月支国的使者带了却死香及猛兽来见汉武帝，谁知武帝肉眼凡胎，不识真宝。于是，使者让猛兽发声，吓得武帝“登时颠蹶，掩耳震动，不能自止”。汉武帝由于害怕这种猛兽，又恨使者出言不逊，将其投入监狱。可是第二天，使者及猛兽皆不知去向。汉武帝又试燃却死香，三个月之内的死者闻到此香，果然皆得以起死回生。然而不久，此香也神秘失踪。第二年，武帝崩于五柞宫。作者论其事云：“向使厚待使者，帝崩之时，何缘不得灵香之用耶？自合命殒矣！”作者对汉武帝之死的议论，正自表明《海内十洲记》的作者并非东方朔，而是出于后世道教徒的伪托。

《海内十洲记》的文章结构极具用心。汉武帝求仙活动是框架，是大背景，是故事发生的源头；十洲风物则是核心，是《海内十洲记》的作者刻意描写的重中之重；而在描述十洲风物时杂入的小故事，则是补充、丰富、强调、验证十洲风物的神异。这种层层相承的文章结构，使道教徒的宣教目的一步深入，最后以汉武帝不识真宝、不重用东方朔而与仙界无缘、命丧黄泉的结局，向世人证明：即使是贵为帝王，在成仙之路上也必须遵从道教教义和法则，否则就将有不虞之故。在本节中，月支国使者指责汉武帝“亦乃非有道之君也。眼多视则贪色，口多言则犯难，身多动则淫贼，心多饰则奢侈”，正是东汉末年道教徒们对汉武帝的评价，也是汉武帝倾其国力求仙而不可得的最合理的解释。

在《海内十洲记》和《洞冥记》中，作者在博物体的基础上，努力营造出历史的真实性。《海内十洲记》时有表明历史真实的汉武帝年号；又刻意记载东方朔这一历史人物在汉武帝时期的真实境况，如文末说“朔谓滑稽，逆知预观帝心，故弄万乘，傲公侯，不可得而师友，不可得而喜怒，故武帝不能尽至理于此人”，就多与褚补《史记》所言事迹相合，可见作者确实是在刻意追求文本叙述的真实性，而他在这貌似历史的叙述中，又借用传闻、小说中的情节建构来表明其创作的主旨是宣扬道教的意识形态。

相对于《海内十洲记》，《洞冥记》的历史意味更为浓厚，作者以编年体的方式，记载了汉武帝的求仙活动和殊方异域的君主向汉武帝进贡的神奇物品。作者对西域的奇异之物津津乐道，不惜笔墨加以铺写。如卷二所载：

元封中……起神明台，上有九天道金床、象席，虎珀镇杂玉为簟。帝坐良久，设甜水之冰，以备洪濯酌。瑶琨碧酒，炮青豹之脯。果则有涂阴紫梨，琳国碧李。仙众与食之。

^①《中国叙事学》，第102页。

吠勒国贡文犀四头,状如水兕,角表有光,因名明犀。置暗中有光影,亦曰影犀。织以为罽,如锦绣之文。此国去长安九千里,在日南。人长七尺,被发至踵,乘犀象之车。乘象入海底取宝,宿于鲛人之舍,得泪珠。则鲛所泣之珠也,亦曰泣珠。

甜水去虞渊八十里,有甜溪,水味如蜜。东方朔游此水,得数斛以献帝,投水于井。井水常甜而寒,洗沐则肌理柔滑。

瑶琨,去玉门九万里,有碧草如麦。割之以酿酒,则味如醇酎,饮一合,三旬不醒。但饮甜水,随饮而醒。

涂山之背,梨大如升,或云斗。紫色,千年一花,亦曰紫轻梨。

琳国,去长安九千里。生玉叶李,色如碧玉,数十年一熟,味酸。昔韩终常饵此李,因名韩终李。

这段文字描述的是元封中汉武帝建神明台事,事皆见《史记·封禅书》及《汉书·郊祀志》。作者在这篇作品中糅合了博物志、编年史及小说诸文体要素,营造出历史的真实、小说的想象及博物志的客观性等效果。这种奇特的文章结构,当然是要刻意体现作者的创作意图。詹姆斯·费伦认为,“叙事进程是通过两种方式展开的:通过不稳定性,即人物与其环境之间或之内的不稳定关系,并通过张力,即叙述者与读者或作者与读者之间在知识、价值、判断、见解或信仰上的分歧。”^①《洞冥记》的作者正是运用编年体例,将小说、博物志、历史进行糅合,根据读者与作者在价值、知识体系和信仰上的分歧,制造出叙事张力,在叙述进程中,引导读者根据自己的价值判断来接受道教教义。博物志部分展现的是神仙世界的美好;小说描述的是修炼成仙的神奇历程;而历史则表明神仙确实存在。三者杂糅的艺术性虽嫌粗糙,但对于传播道教教义的作用来说却又不可小视。

二、反讽语意下的汉武帝形象

除文章结构的安排是作者为宣扬道教教义而有意为之之外,汉武故事系列中的人物关系的安排也颇有深意。下面我们就以《汉武帝内传》中汉武帝与西王母之间的关系来展现道教发展初期的神仙家思想,以窥探作者之所以如此塑造汉武帝形象的原因,并揭示道教与君主之间的另类关系。

从修辞性叙事理论的角度来看,“分析人物的模式包括了三个主要部分:1)含有三个组成因素的人物:模仿的(作为人的人物);主题的(作为观念的人物);综合的(作为艺术建构的人物)。2)这些因素之间的关系随着叙事的不同而不同。3)这些成分之间的关系是由叙事进程决定的。”^②在西方成熟的叙事文学作品中,对于人物形象的塑造艺术性很高。从修辞性叙事理论来看,模仿的、主题的和综合的因素可能会集中在某一个人物身上。随着叙事进程的发展,这些不同因素之间的关系也在不断变化,即最初以模仿人物而出现的角色,在最后却成了一个体现观念的人物。中国古代小说的叙事还处于幼稚期,对人物的刻画更显粗劣。尤其是唐前时期,小说中人物形象、性格的组成因素是单一的。如《汉武帝内传》中汉武帝是模仿的人物,即“作为人的人物”,是宗教故事对历史真实的模仿、扮演或改造;西王母、上元夫人是主题的人物,即是以一种观念而存在的人物;东方朔等人则是作为艺术建构的人物,在他们身上既体现了人性,更充满了神秘的仙气。这三类人物在整个故事中自始至终保持着各自的叙事功能。

在“汉武故事”系列小说中,汉武帝的形象在《汉武帝内传》中刻画得最为典型。历史上的汉武帝是一位雄才大略的帝王,这毋庸置疑。但是在《汉武帝内传》中,其形象却是极猥琐、极卑劣的,全无大汉天子的气象和风度。文章甫一开始,作者就描写汉武帝出生之异相,说“景帝梦一赤彘从云中下,直入崇芳阁。景帝觉而坐阁下,果有赤龙如雾,来蔽户牖”。言外之意,武帝前世本为“猪”,而后才生在帝王家成“龙”。占者姚翁则直言其将为“大妖”。此后的行文中,在西王母与上元夫人面前,汉武帝始终是一种卑微的、愚昧的形象。现将汉武帝的一系列言行罗列如下:

①《作为修辞的叙事》,第5页。

②《作为修辞的叙事》,第4~5页。

“帝乃下地叩头，自陈曰：‘彻受质不才，沉沦流俗，承禅先业，遂羁世界。政事多阙，兆民不和，风雨失节，五谷无实。德泽不建，寇盗四海，黔首劳毙，户口减半，当非其主，积罪丘山。’”

“帝跪曰：‘彻小丑贱生，枯骨之余，敢以不肖之躯而慕龙凤之年。……如以涉世千年救护死归之日，乞愿垂哀，诒赐彻元元。’”

王母意欲离去，“帝叩头，请留殷勤。王母乃止。”

“帝下席跪谢，曰：‘臣受性凶顽，生长乱浊，面墙不启，无由开达。然贪生畏死，奏灵敬神，今日受教，此乃天也。辄戢圣令，以为身范，是小丑之臣当获生活。唯垂哀护，愿赐元元。’”

“帝固请不已，叩头流血。”

那么，西王母与上元夫人又是怎么对待和评价贵为天子的汉武帝呢？请看下面的描写：

“王母出以示之，曰：‘此《五岳真形图》也。昨青城诸仙就我求请，当过以付之。乃三天太上所出，文秘禁极重。岂女秽质所宜佩乎？’”

“王母曰：‘……然女情恣体欲，淫乱过甚，杀伐非法，奢侈其性。恣则裂身之车，淫为破年之斧，杀则响对，奢则心烂，欲则神陨，聚秽命断。以子蕞尔之身，而宅灭形之残，盈尺之材，攻以百仞之害，欲此解脱三尸，全身永久，难可得也。’”

“夫人笑曰：‘五浊之人，耽洒荣利，嗜味淫色，固其常也。且彻以天子之贵，其乱目者倍于常人焉。’”

“上元夫人谓帝曰：‘女好道乎？闻数招方士，祭山岳，祠灵神，禱河川，亦为勤矣。而不获者，实有也。女胎性暴，胎性奢，胎性淫，胎性酷，胎性贼，五者恒舍于荣卫之中，五藏之内，虽锋芒良针，固难愈矣。……今阿母迁天尊之重，下降于螻蛄之窟，屈霄虚之灵而诣孤鸟之组。’”

结合汉武帝自轻自贱的表现，再加上西王母与上元夫人对其极其严厉的诋毁斥责，可知在《汉武帝内传》中存在这样一种核心思想，即世俗帝王与天上神仙是不能对等的。人间至高无上的帝王，此刻变成了一个小丑，被神仙们讽刺、挖苦甚至谩骂。在神仙面前，帝王本该有的尊严与权威荡然无存，这无疑是一个极大的具有讽刺意味的结构。而这样一种叙事所体现的思想理念，一直是早期道教或神仙家执著追求的地位与价值。《史记·封禅书》记载：

天子亲如五利之第。使者存问供给，相属于道。自大主将相以下，皆置酒其家，献遗之。

于是天子又刻玉印曰“天道将军”，使使衣羽衣，夜立白茅上，五利将军亦衣羽衣，夜立白茅上受印，以示不臣也。^①

汉武帝信任方士栾大，封他为五利将军后又派使者授“天道将军”印。授玉印的方式是奇特的。使者衣羽衣，夜立白茅上。五利将军也如法炮制，而不是如世俗人臣那样跪受封印。这样做的寓意很明显，即“以示不臣”。神仙家不乐于向帝王称臣，其地位至少是平等的。《神仙传》卷八《卫叔卿传》载，卫叔卿去见汉武帝，本是“为太上所遣，欲戒帝以灾厄之期，及救危厄之法，国祚可延”，但汉武帝却视之为臣属。卫叔卿大失所望，隐而不见。汉武帝为此付出惨重的代价。^②又葛洪《抱朴子·祛惑篇》载“淮南王刘安升天见上帝，而箕坐大言，自称寡人，遂见谪守天厕三年”^③，也以褻慢神仙而致罚。从以上文献可知，神仙与帝王的对立是鲜明的，神仙的地位远远高于人间的帝王。可以说，这种道教与世俗权力的对立一直存在于道教经典中。而《汉武帝内传》是以一种更为虚诞、更为强烈的方式，强调宗教信仰必然凌驾于世俗权力之上的观点。汉武帝也从一个尊贵的帝王，被贬为神仙家眼里的胎性暴、奢、淫、酷、贼的“下土浊民”。因此我们认为，汉武帝在这个故事里，只不过是一个符号，一个象征，一种反讽，它所要刻画的并不是汉武帝本身，而是他象征的世俗权力。作者正是借用其帝王身份，强调神仙至高无上的地位。这反映早期道教与统治者之间的一种绝对不谐和的关系。这正是汉武帝这一人物形象在《汉武帝

①《史记》，中华书局1959年，第1391页。

②胡守为：《神仙传校释》，中华书局2010年，第58页。

③王明：《抱朴子内篇校释》卷二十“祛惑”，中华书局1985年，第350页。

内传》中自始至终的叙事意义。

三、西王母的象征意义

《山海经·西山经》中西王母的形象是“其状如人，豹尾虎齿而善啸，蓬发戴胜，是司天之厉及五残”。^① 同书《大荒西经》对西王母的生活环境及形象也有相似记载：“西海之南，流沙之滨，赤水之后，黑水之前，有大山，名曰昆仑之丘……其下有弱水之渊环之。其外有炎火之山，投物辄燃，有人戴胜，虎齿，有豹尾，穴处，名曰西王母。”^② 神话中的西王母相貌极丑陋，似兽非人，而且管理“天之厉及五残”，即是“主知灾厉五行残杀之气”的神祇。^③

在《庄子·大宗师》里，西王母开始具有“不死”的能力。其文略曰：“西王母得之，坐乎少广，莫知其始，莫知其终。”^④ 这不知其始终的生存状态，正说明西王母是长生不死的。《淮南子·览冥训》云“羿请不死之药于西王母，姮娥窃以奔月。”可见此时的西王母不仅自己可以长生不死，她还手握不死之药，可以帮助别人长生不死。《穆天子传》里的西王母为西方一个诸侯，她身为“帝女”，彬彬有礼、体恤下民且富有才艺。在《汉武故事》中，西王母的形象模糊不清。我们只知道她“乘紫车，玉女夹驭，载七胜履玄琼凤文之舄”。而到了《汉武内传》中，西王母摇身一变，成了一位年约三十许、和蔼可亲的绝世美人，西王母形象的转变，标志着西王母已由神话之神转变为宗教之神。

两汉时期，西王母信仰已在民间广为流传。《汉书》及《后汉书》对西王母在民间的影响力多有记载。如汉哀帝建平四年出现了震动全国的“西王母”事件。《汉书·五行志》载其事云：

哀帝建平四年正月，民惊走，持粟或楸一枚，传相付与，曰行诏筹。道中相过逢多至千数，或被发徒跣，或夜折关，或逾墙入，或乘车骑奔驰，以置驿传行，经历郡国二十六，至京师。其夏，京师郡国民聚会里巷仞伯，设张博具，歌舞祠西王母。又传书曰：“母告百姓，佩此书者不死。不信我言，视门枢下，当有白发。”至秋止。^⑤

此事在《汉书·哀帝纪》中也有简略记载。民间发生大恐慌，百姓手持西王母的“行诏筹”四处奔走。所谓“行诏筹”，是被认为来自西王母的神秘“诏书”，即文中提到的“粟”或“楸”。粟，师古曰：“禾秆也。”楸，师古引如淳曰：“麻干也。”这场恐慌历二十六郡国而传至京师，长安的民众也集聚于里巷，张博具，以歌舞祭祀西王母。此时又有西王母的“传书”，说只要佩带此书，可免死。而不信西王母的家庭，其门枢下会有白发出现。这场恐慌从正月发生，至秋乃止。时间之长、地域之广、涉及民众之多，就宗教活动来讲，在史上是极其罕见的。可见西汉末年，西王母信仰已在民间形成，拥有了众多的信徒，而此时的西王母在众人的眼里则为一白发老母，她具有拯救人们度过灾难的神力。

在企求羽化登仙、长生不老的早期道教思想里，作为正神之首的西王母如果呈白发苍苍的老态，自然无法服众。司马相如《大人赋》就说：“低徊阴山翔以纡曲兮，吾乃今日睹西王母。皓然白首戴胜而穴处兮，亦幸有三足乌为之使。必长生若此而不死兮，虽济万世不足以喜。”^⑥ 如果只是长生不死，却要穴处，并老态毕现，这对于追求现实享乐的士大夫阶层而言，确实“虽济万世不足以喜”。虽然神话里的西王母是符合中国古老的神仙意象，然而“老而不死曰仙”，这对于道教徒而言，是亟须改造的地方。在不死的状态下永远保持青春的容貌，才是他们追求的理想状态。

道教徒要对“豹尾虎齿而善啸”的西王母重塑，这便是《汉武内传》中的西王母形象了。在《汉武内传》中，西王母仅仅保留了“善啸”的特点，她“啸命灵官，使驾龙严车欲去”。在西王母神话原型的基础上，道教徒发挥想象力，大肆改造，创造了一个以西王母为核心的神仙系统。如玉女王子登、董双成、许飞琼等，还有历史人物董仲舒、东方朔、李少君诸人，都是西王母神仙谱系里的组成部分。《汉武内传》

①袁珂：《山海经校注》，巴蜀书社1996年，第59页。

②《山海经校注》，第60页。

③《山海经校注》，第466页。

④郭庆藩：《庄子集释》，中华书局1961年，第247页。

⑤《汉书》，中华书局1962年，第1476页。

⑥《汉书》，第2596页。

中的上元夫人阿环，是道教徒凭空虚构的一个人物。据书中西王母介绍，上元夫人“是三天真皇之母，上元之官，统领十方玉女之名录者也”，来头很大，排场自然不会小。其文曰：

俄而当二时许，上元夫人至，来时亦闻云中箫鼓之声。既至，从官文武千余人，皆女子，年同十八九许，形容明逸，多服青衣，光彩耀目，真灵官也。夫人年可廿余，天姿清辉，灵眸绝朗，服赤霜之袍，云彩乱色，非锦非绣，不可名字。头作三角髻，余发散垂至腰，戴九灵夜光之冠，带六出火玉之佩，垂凤文琳华之绶，腰流黄挥精之剑。上殿向王母拜，王母坐而止之，呼同坐，北向。

夫人设厨，厨亦精珍，与王母所设者相似。王母敕帝曰：“此真元之母，尊贵之神，汝当起拜。”

上元夫人的排场让一个人间帝王也自愧弗如。她年轻貌美、地位尊贵、享尽繁华、长生不老。所有人世追求与向往的理想境界都集中在这两位女神身上。在她们身上，投射了道教徒修炼时追求的理想状态：既脱离了现世生老病死的羁绊，又能享受无穷的荣华富贵。尤其是西王母形象的演变，深刻体现了道教或神仙家的思想理念。而这样的人物，又承担了宣扬道教教义的功能。在《汉武帝内传》中，长篇累牍、枯燥乏味的道教教义正是通过西王母与上元夫人的口中源源不断地流出，使得这篇小说的道教意义得到了最大限度的体现。

《汉武帝内传》中的西王母与上元夫人只是一个象征、一种寓意，是道教徒们精心改造的属于观念中的人物。道教形成初期，为了向世人传播其教义，必然要建立自己的神仙谱系。因为抽象艰深的教义、残酷而又漫长的修炼过程，是难以激发起民众的信仰与兴趣的。只有虚构出能全面、直观地体现道教理想境界的神仙形象如西王母、上元夫人，来表现其理想境界之可羨、可求与可得，才能起到宣扬道教教义的作用。《汉武帝内传》作为一部小说而言，西王母与上元夫人的形象是干瘪的，了无生机的。之所以会有如此拙劣的叙事效果，归根结底，是作者的本意只是把她们作为宣教的工具，在她们身上寄寓了道教的理想与追求。她们只是道教观念的体现，是观念化的人物，正如王弼《周易略例·明象》所言，“触类可为其象，合意可为其征”。她们身上所有的事物都是象征着神仙世界的美好。作者不遗余力地对西王母和上元夫人的服饰、美貌、排场进行刻画，其目的不仅仅是要展示两位女仙的奢华，而是希望读者在欣赏这些华丽的文字时，会浮想联翩到道教的理想追求，甚至付出毕生的努力去实践这种追求，正可谓“形著于此，而义表于彼”。^①

综上所述，“汉武故事”系列作为道教小说，是早期道教徒为确立、提升其宗教地位而撰写的宣传资料。这些作品是在汉武帝求仙的真实历史背景下，将博物志、小说、神话、编年史各种文体因素糅合起来，根据读者与作者在知识体系、价值判断和宗教信仰上的差异，制造出叙事张力，由此揭示汉武帝求仙的宗教意义，引导读者根据自己的价值判断来接受道教教义。“汉武故事”系列的作者运用象征、排比、反讽等修辞方式，对汉武帝的历史形象进行改造，将其塑造成一位在神仙家眼中卑微无能的下土浊民；而西王母则从“豹尾虎齿而善啸”的怪物，进化到象征着道教理想境界的神仙领袖，由此强调道教信仰具有凌驾于世俗皇权之上的崇高地位。所有这一切的最终目标在于宣扬道教的意识形态，提升其社会地位。这正是“汉武故事”系列的终极宗教意义。

● 作者简介：刘湘兰，女，文学博士，中山大学中文系副教授；广东 广州 510275。

● 基金项目：教育部人文社会科学青年项目(07JC751021)；国家哲学社会科学基金重大项目(10&·ZD102)

● 责任编辑：何坤翁

^① 罗 愿：《尔雅翼》第20卷，《文渊阁四库全书》本。