

《汉武帝内传》研究

王 青

《汉武帝内传》很明显是在《博物志》与《汉武故事》等记载的汉武会西王母故事的框架上加工完成的，但比较前两书中的西王母传说，它有如下几点变化：

1. 西王母的形象开始具体化。从《博物志》与《汉武故事》中我们均看不出西王母的具体形象，但在《汉武帝内传》中，王母乃是一个“可年卅许，修短得中，天姿掩蔼，容颜绝世”的美丽少妇。

2. 王母侍女的名称也具体化了，而且出场人物也更加丰富。在以前的传说中只是提到王母有玉女夹驭，王母使者也未知其名，但在《内传》中，我们知道，西王母的侍女有王子登、董双成、石公子、许飞琼、阮凌华、范成君、段安香、安法婴等人，并且出现了上元夫人、青童小君等其他仙真。

3. 诸仙真侍女的服饰较之《汉武故事》更加具体，更加华丽。

4. 尤其重要的是，增加了传授经籍的情节，这一部分成为全书的重点。

5. 增加了诗歌互答的内容。

这五个变化表明，《汉武帝内传》利用传统的西王母会汉武传说，已将它改造成为教团的传经神话。下面我们分别论述。

考西王母外形的人化,大约发生在西汉末年。在《山海经》中,西王母是以“蓬发带胜,豹尾虎齿而善啸”的狰狞面目出现的,在司马相如的《大人赋》中,它还是“皤然白首,戴胜而穴处”,伴有三足鸟,人的形象还不明显。在郑州出土的汉代画像砖中,有一幅断代为西汉晚期至东汉前期的西王母画像,画面山峰叠嶂,左侧山顶有一戴胜、着长衣,拱手踞坐的西王母,前面有一只持杵捣药的玉兔,背后是为西王母取食的三青鸟,下面是九尾狐,画中西王母的貌尾很明显^①。可见那时西王母还没有彻底人化。哀帝建平四年,全国性的祭祀西王母的活动过去之后,凉州刺史杜邺评论此事时说:“西王母,妇人之称。……白发,衰年之象,体尊性弱,难理易乱。”^②他认为祭祀西王母乃是母后、外戚当权的天谴征兆,这可能是西王母形象人化的重要开端。自此之后,西王母又从白发老母演变为中年美妇。这一转变是如何发生的呢?李剑国把西王母形象的美化,视作是宗教观念和审美观念变化的结果^③,但我还试图寻找一个更具体、更切实的原因。

从传世文献推测,西王母形象的人化其契机在于巫女的活动。灵媒的技能之一,就是声称自己能使用巫术使神灵附着己体,从而使师巫的心神或者整体成为神,他口中的语言也就是神的语言。如果巫师是女性,而所降之神又为女神,人们往往容易用女巫本人的形象去想象神灵的形象。西王母以白发老妇的面貌出现,一方面是其名称容易引起类似联想,另一方面,大概发起建平四年那场祭祀活动的巫师乃是一位老年妇女。《汉书·五行志》载,京师郡国人民祭祀西王母,以传书曰:“母告百姓,佩此书者不死。不信我言,视门枢下,当有白发。”这位传书告百姓的“母”,除了巫女,没有其他人可以代替。从白发老妇又变成中年妇女,可能与两晋时期自称王母的女真有关。又据记载,魏晋年间,还有一位名叫河北王母的女真有极为活跃的活动。《历世真仙体道通

鉴》卷三载：

女仙河北王母，盖有道者，莫知其年纪，惟见重白和一人。和字仲理，魏朝仙人也。和每拜王母，常坐而止之，语诸人言：“阿和是吾邻家儿，吾少所长者。”晋武之末，和别去，云被昆仑召，遂去不知所之。惠帝元康二年，相识人见和在华阴山中，乘虎，从王母四人，颜色更少，寄谢其亲，甚分明。

河北王母的事迹还见于《仙鉴》卷七：

帛举，字子高，尝入山采薪，见二白鹤飞下石上，即成二仙人，共语云：“顷合阴丹，就河北王母索九剑酒服之，至良。”子高闻仙人言，就访王母者，得九剑酒还，告仙人，乞阴丹服之，即翻然升虚，讫于云中掌云雨之任^④。

这位河北王母，原本只是姓王或夫姓为王的女真，其他如《真诰》中所记载中的王母，也是姓王或夫姓为王的女真，所以自称她女儿的女真也姓王。《真诰·运象》篇第二云：神女“意本疑是王母女，昨又来，定是也。南真说云是阿母第十三女王媚兰，字申林。”这位（或这些）王母经后世有意或无意的讹传，演变为西王母的可能性非常大。后世教徒有意无意的将其视之为西王母，以便自神其术。因此，西王母的美人形象极有可能是根据教团中一位主要女真来塑造的。

侍女名字的具体化，同样应该有教团成员的影子为蓝本，如其中的西王母侍女王子登，即为一实有其人的上清派教士。由于西王母侍女中出现了王褒，所以我倾向于认为《汉武帝内传》中的所有侍女都有现实中教徒的影子。这些侍女的名字我们在其他道教文献中均能找到，据《洞玄灵宝真灵位业图》记载，西王母侍女有如下几人：王上华、董双成、石公子、宛绝青、地（范）成君、郭密香、干若宾、李方明、张灵子。上元夫人侍女宋辟非。而段（支）安香、安法婴在《上清众经诸众圣秘》卷五《太上大道君传》中为太上大道君的仙童。《太上大道君传》云：

甲子之旬，壬申癸酉之年，当有一人先出于赤城江阳之山、东南之野。一人者，道士也。当披七色法衣，从六人执仗器，皆是仙童也，其一侍童安法昙，其二侍童支安香，其三侍童干智道，其四侍童康献师，其五仙童帛上越，其六仙童竺石宾。

王褒由一男姓道士变成西王母的侍女，安法昙、支安香也忽而仙童，忽而侍女，可见《汉武帝内传》中的诸侍女并非一定是女性，这从名字中也可体现出来。而他们很可能是教团中实有的信徒。

上元夫人在整个神话中并不是一个不可缺少的人物，在作品中，上元夫人的登场主要是为了引出传授灵飞六甲十二事这一情节，但这一职能完全可以由西王母或青童小君直接完成。较为合理的推测是：在当时的教团中，确实存在着一位与王母年辈、资历相等的女真。《太真玉帝四极明科经》卷一记载：

太玄都四极明科曰：受上元夫人之位，元君之号，不勤帝局，亏替王事；降适过礼，朝宴失节；轻泄天宝，降受不真，皆削真皇之录，退紫虚之位，置于中玄清微游散灵宫七百年，随勤进号。

《四极明科经》与《汉武帝内传》孰先孰后，殊难判断。如果《四极明科经》产生在前，那么，《汉武帝内传》只是利用早期的道教传说，上元夫人是一位古已有之的神话人物。但我认为应是《四极明科经》从《汉武帝内传》中获得的启发，所以才专设上元夫人这一职，并规定相关的惩罚条例，因为上元夫人这一位女仙除了在《汉武帝内传》及《茅君内传》中协助西王母传授道经之外，再没有其他事迹。很难想象一个道教早期神话人物经历会如此简单。青童小君，乃是上清派神话传说中的一位重要仙真，在上清经籍谱系的传授中往往离不开他。综上所述，我认为《汉武帝内传》中所增加的人物均本之于教团的教徒，最大的可能是茅山教团南渡以前的宗教活动。

为了说明这一点，我们首先可将《汉武帝内传》与上清派的

《茅君内传》、《真诰》中的记载比较一下，从中可以看出，前二传中的西王母、上元夫人和诸侍女与《真诰》中诸女真在言谈举止、服饰打扮上都异常相似。《汉武帝内传》是这样描绘西王母、上元夫人及侍女的服饰、仪容、神态的：

王母唯扶二侍女上殿，年可十六七，服青绫之袿，容眸流眄，神姿清发，真美人也。王母上殿，东向坐，著黄金袿襦，文彩鲜明，光仪淑穆，带灵飞大绶，腰分头之剑，头上大华结，戴太真晨婴之冠，履元璚凤文之舄，视之年可卅许，修短得中，天姿掩蔼，容颜绝世，真灵人也。

（上元夫人）年可廿馀，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，馀发散垂之至腰，戴九灵夜光之冠，带六出火玉之佩，垂凤文琳华之绶，腰流黄挥金之剑。

从官文武千馀人，皆女子，年同十八九许，形容明逸，多服青衣，光彩耀目。

《真诰·运象》篇描绘众女真及侍女的容貌时说：

紫微王夫人见降，又与一神女俱来，神女着云锦襦，上丹下青，文彩光鲜，腰中有绿绣带，带系十馀小铃。……左带玉佩，……衣服倏倏，有光照朗，室内如日中，映视云母形也。云发鬢鬢，整顿绝伦，作髻乃在顶中，又垂馀发至腰许，指着金环，白珠约臂，视之年可十三四许左右。左右又有两侍女。……二侍女可堪十七八许，整饰非常。神女及侍者颜容莹朗，鲜彻如玉，五香馥芬，如烧香婴气者也。

众女真以聊家常一样的方式来传经布道，尤接近于《汉武帝内传》中西王母与上元夫人的交谈。

《云笈七签》卷一百四所引《茅君内传》显然缺乏对西王母外部形象的描绘，但《无上秘要》卷二十有《道迹经》的一条佚文，学术界通常把这条佚文视为《茅君内传》的一部分^⑤。其中描绘西王母为茅盈作诸天妓乐，无论是行为举止、侍女名称还是韵文内

容都与《汉武帝内传》中有关描写类同。《汉武帝内传》云：

王母乃命侍女王子登弹八琅之璫，又命侍女董双成吹云和之笙，又命侍女石公子击昆庭之钟，又命侍女许飞琼鼓震灵之簧，侍女阮凌华拊五灵之石，侍女范成君击洞庭之磬，侍女段安香作九天之钧，于是众声澈朗，灵音骇空。又命侍女安法婴歌元灵之曲，其词曰：“大象虽寥廓，我把天地户，披云沉灵舆，倏忽适下土。……”

《道迹经》中的描写是：

西王母为茅盈作乐，命侍女王上华弹八琅之璫，又命侍女董双成吹云和之笙，又命侍女石公子击昆庭之金，又命侍女许飞琼鼓震灵之璜，又命侍女琬绝青拊吾陵之石，又命侍女范成君拍洞阴之磬，又命段安香作缠便之钧，于是众声彻合，灵音骇空。王母命侍女于善宾、李龙孙歌玄云之曲，其辞曰：“大象虽云寥，我把九天户。披云泛八景，倏忽适下土。……”

在西王母的对话及韵文描写上，《云笈七签》所引的《茅君内传》与《汉武帝内传》也有很多相同之处^⑥。所以我们完全有理由认为《汉武帝内传》、《茅君内传》、《真诰》所反映的是同一地区同一教派的传经风格。

其次，我们来看一看上清教团几位主要道士的早期经历，尤其是王褒，知道了他的早期经历就能反映出《内传》中教团的大致活动区域。《云笈七签》卷一百六引《清虚真人王君内传》云：

（王褒）后隐阳洛山中，感南极夫人、西城真人并降。南极夫人乃指西城曰：“君当为王子登师，子登亦佳弟子也。”

《云笈七签》卷四引《上清源统经目注序》亦云是西城真人授王褒上清经，王褒又在修武县授魏华存。《真诰》中以魏华存为首的上清教团渊源于王屋山附近的修武县，焦封桐等编的《修武县志》引颜鲁公《魏夫人仙坛碑铭》曰：

魏夫人，讳华存，字贤安，任城人，晋司徒剧阳文康公

舒之女也。……年二十四，强适太保掾南阳刘幼彦，生二子，璞、遐。幼彦后为修武县令，夫人心期幽灵，精诚苦尽，迨子息粗立，离隔室宇，清修百日。太极真人安度明、东方大神方诸青童、扶桑碧阿阳谷神王景林、小有仙女、清虚真人王褒来降。青童曰：“清虚，尔师也。”王君乃命侍女出《八素隐身大洞真经》、《高仙羽元》等书三十一卷，手授夫人。景林又授夫人《黄庭内景经》，徐别去。已而幼彦以暴疾殒世，值荒乱，夫人携细小径来东南。

收入《顾氏文房小说》的《南岳夫人传》其记载与此大体相同。由此可见，王褒最早的宗教活动是在阳洛山、西城，据《清虚真人王君内传》载，王褒之父曾任上党太守，王褒后来活动在修武一带，而且从此时开始，他的周围就出现了不少女真，其中有地位高于他的南极夫人、青童小君等人。

《茅君内传》中的主人公茅盈、茅固、茅衷的道术也渊源于这一地区，他们和王褒、魏华存在着共同的尊师——西城王君，而且有一个更高的祖师——王母。《云笈七签》卷一百四引《太元真人东岳司命真君传》（即《茅君内传》）云：

盈于恒山积六年，思念至道，诚感密应，寝兴妙论，通于神梦，仿佛见太玄玉女把玉札而谓之曰：“西城有王君，得真道可为君师，子奚不寻而受教乎？”……登岭陟峻，径到西城，斋戒三月，沐浴向望，遂超榛冒险，稽首灵域，卒见王君。后二十年，从王君西至龟山见王母。……

可见在三茅的学道经历中，王母同样起了很重要的作用。

西城原属汉中郡，这里为张鲁天师道的大本营，所以有着极为活跃的道教活动。曹操攻取汉中之后，曾对汉中进行了大规模的移民。《三国志·魏书·和洽传》云：

太祖克张鲁，洽陈便宜以时拔军徙民，可省置守之费。太祖未纳，其后竟徙民弃汉中。

同书《张既传》云：

（张既）从征张鲁，……鲁降，既说太祖拔汉中民数万户以实长安及三辅。

《杜袭传》云：

（杜袭）随太祖到汉中讨张鲁。太祖还，拜袭骠马都尉，督汉中军事。绥怀开导，百姓自乐出徙洛、邳者八万馀口。

《华阳国志》卷六《刘先主传》载：

建安二十四年，先主定汉中，斩夏侯渊。张郃率吏民内徙。

《正一法文天师教戒科经·大道家戒令》第十四说：

至义国殒颠，流移死者以万为数，伤人心表。

由此可见，自建安二十年十一月到建安二十四年五月汉中人民被迫北迁的至少有三次之多，数量也是非常巨大的，地点在长安、三辅、洛阳和邳下等，可能涉及大部分北方地区。显然，这些被徙的教民不会因此改变自己的宗教信仰，他们在当地有着极为活跃的宗教活动。《正一法文天师教戒科经·阳平治》第二十一说：“诸祭酒中，颇有旧人以不？从建安、黄初以来，诸主者祭酒人人称教，各作一治，不复按旧道法……”由此我们可以看出汉中奉道的百姓和祭酒主者在曹魏统治地区开展了立治传教活动。在魏明帝时期，由于明帝与张鲁之婿燕王宇关系密切，道教活动还有所高涨。杜光庭《历代崇道记》载：“魏明帝为武帝用先太后造观于王都，计一十三所度道士一百九人。”因此，这以后汉中北迁道徒的传教活动仍很活跃，这种活动显然延续到西晋时期。

王褒原在西城学道，后又于修武县传经，由此推测，王褒一家可能是从原西城地区迁徙过来的教民。据《茅君内传》的记载，茅衷后来就任西河太守，其经历与王褒类似。所以，我认为《内传》所反映的乃是上清教派的前身即其南渡以前的教团活动。

二

《汉武帝内传》中的第3、4、5点变化，反映了作者创作此书

的真正目的，即介绍经籍来源并神化经籍，这些变化均与此目的有关，并照抄了相应的道经，因此，我们可以将此书视作一个传经神话。下面我们来论述这一神话与道教传经仪式之间的关系。

一般说来，高级宗教往往是围绕一个中心文本而运转的^⑦，如《圣经》之于基督教，《古兰经》之于伊斯兰教，道教也不例外。东汉以后，掀起了一股编撰道经的热潮，各种方技巫术纷纷被道士形诸文字，并以此招徕信徒，培养信仰。至两晋年间，几乎每个教派都有几部重要的经籍被当作中心文本在传授，如上清派的《上清大洞真经》三十一卷，新天师道和楼观教派的《道德经》，灵宝派的《灵宝五符经》三卷等等。信徒一旦获准被传授经文，就意味着已被该教派所承认、所接纳，从而正式成为教派组织中的一员。所以，传经仪式往往同时又是入教仪式，在道教诸仪典中占有极为重要的地位^⑧。《传授经戒仪注诀》云：“传授之重，圣贤所崇，吉人君子，尊之必斋。”与此仪式相伴随的，则是丰富多彩的传经神话。本节着重讨论《汉武帝内传》与传经仪式之间的关系。

有关传经仪式的细节在各种道教科仪文献中互有出入，而且传授不同道经时其仪式也不完全一样，但总起来说，它包含了以下几个主要步骤：

a，斋戒、择日与立坛

首先，在传经前一段时间（长短视仪式的隆重程度而定）需要斋戒，保持身心的清洁。传经要选择合适的时日，据《洞玄灵宝道士受三洞经戒录择日历》云：“受六甲符，当以甲子日夜，五岳（大约指《五岳真形图》之类的道经）在月上建夜半。《三皇经》，则在夜半，不言日。”其次是立坛，坛的尺寸有规定。除此之外，传经时，信徒、传经人的服饰、授度所需物品、各人言辞及所处位置、朝向等等，均有严格规定。

b，密祝、发炉、存思

所谓密祝，是把将举行传经仪式的消息通过“四上功曹、龙

虎使者”之类告知天神，在征得神灵同意之后，主持者将自己身体中的神呼唤出来，此谓之“发炉”；然后存思，想象与神的交接。

c, 说戒、受经、盟誓

在这之后，由信徒卑辞恭礼乞受经文，传经的主神通过主持的道士陈说本教派的戒律，然后介绍经文渊源所自、内容功能及使用方法，并与信徒盟誓，要求信徒不得泄漏，如有违犯，将遭重谴。

d, 复炉、出道场

最后，道士将神灵唤回自己的身体内，此之谓“复炉”，整个仪式结束。

尽管仪式在细部尚有许多繁琐的规定，但其概略即是如此。在对传经仪式有一个大致的了解之后，我们再来考察传经神话。现代神话学理论的一大贡献就在于指明了神话与仪式之间的密切联系。列维·斯特劳斯(C·L·Strauss)说：“从兰到马林诺夫斯基，从德克海姆、列维·布留尔直到范德·里乌，凡对神话与宗教仪式相互关系感兴趣的社会学家和人类学家都认为这两者是互为重复的。这些思想家中，某些人认为每一则神话都是某一具体仪式在意识形态上的投射，投射的使命是为该神话提供基础；另一些则相反，把仪式看作是神话的一种戏剧化说明。不论最先出现的是神话还是仪式，这两者都是互相重复的；神话存在于概念层次，仪式存在于行动层次。无论属于何种情况，人们都可以认为，神话与仪式之间存在一种有序的一致性，也就是说，它们是同源的。”^⑨我认为，《汉武帝内传》是一个典型的传经神话，只要把它和传经仪式对比一下，就会发现，两者之间存在着列维·施特劳斯所说的“有序的一致性”。

《汉武帝内传》中的每一部分都与相应的仪式阶段有关，其起首云：墉宫玉女王子登，一日下凡，对汉武帝说：

“从今百日清斋，不闲人事，至七月七日王母暂来也。”

……帝于是登延灵之台，盛斋存道，其四方之事，权委于冢

宰焉。

很显然，这相当于传经仪式中的清斋与设坛。如果我们忽略时间上的差异，那么，由使者告知神灵下凡作神启这一情节，其功能实际上相应于传经仪式中密祝这一程序。接下去是王母下凡：

忽天西南如白云起，郁然直来，遥趋宫庭间。须臾转近，闻云中有箫鼓之声，人马之响。

在传经仪式之前，通常都要焚香、鸣鼓。《传授三洞经戒法录略说》中记载了金仙玉真二公主在景云二年受中监八帙时的仪式场面，据云：“传经之日，瑞云五色，香烟八引。”当时共用香一百二十斤，光香炉就有盘龙香炉、舞凤香炉、瑞叶香炉、祥花香炉等近十种，还有各种香合香奁，因此，“天西南如白云起”、“瑞云五色”之类的祥兆都是靠香烟来营造的。《传授经戒仪注诀》云：传经之前“鸣法鼓三十六通”，同时还伴有音乐。不过，王母下凡的仪仗排场，并不全部是现实中存在之事，更多的是道士发炉存思后想象的产物。《无上秘要》卷三十七《授道经五千文仪品》在谈及存思法时，引《隐注经》云：“存思法，先思左青龙、右白虎、前朱雀、后玄武，足下八卦神龟，三十六狮子伏在前，……各从千乘万骑卫之。”《汉武帝内传》描绘的场面与此基本相同，二者区别仅在于想象力的丰富与否：

我在上文说，传经之日，授经者的服饰打扮以及仪仗都有严格的规定，即便在这些细节上，《汉武帝内传》中的描写也完全符合道教的各项规定。《无上秘要》卷十九“众真仪驾”条引《洞真金录简文真一经》，其中规定了各品仙人出行时的仪仗：

元始天尊忽乘碧霞绿舆，……建九色之节，十绝灵幡，散华烧香，浮空而来。前导凤歌，后从天钧，狮子白鹄，啸歌邕邕。

同条引《洞真八素经》：

行玉清之道，出则诸天侍轩，给玉童玉女各三千人，建三七色节，驾紫云飞骈，十二琼轮。前导凤歌，后从天钧，六

师启路，飞龙翼轸，位则高仙，列图玉清。

而《汉武帝内传》中的西王母正是“乘紫云之輶，驾九色斑龙”降临的。

至于服饰，《无上秘要》卷十七“众圣冠服品”引《洞真三元玉检布经》，介绍了众女真在盛典中的冠服：

太素元君长女曰紫素元君，即元英君之母，头建太真晨婴之冠；三角结，馀发散之垂腰。上著紫锦袷襜，下著飞霜罗裙，交带灵飞大绶。

黄素元君，……头建太真晨婴之冠，三角结，馀发散之垂腰。上著黄锦袷襜，下著五色飞青锦裙，佩凤文琳华之绶，腰带流黄挥精之剑。

《内传》中王母、上元夫人的冠服与此一模一样，王母是：

着黄锦袷襜，文采鲜明，光仪淑穆，带灵飞大绶，腰分头之剑，头上大华结，戴太真晨婴之冠，履元璚凤文之舄……上元夫人的打扮是：

服赤霜之袍……头作三角髻，馀发散垂之至腰，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。

我们再来看西王母为汉武帝作诸天妓乐的描写，待到位置坐定：

（西王母）命侍女安法婴歌玄灵之曲，其辞曰：“大象虽寥廓，我把天地户。……”

《无上秘要》卷三十七引《传授五千文录仪》云：“存思之后，诸神到位，即作传经歌一首，歌词曰：“飘飘太虚岭，流景在上玄，终始无终劫，常保天地人。”

在《汉武帝内传》中，汉武帝在向西王母乞求《五岳真形图》及向上元夫人求取灵飞六甲十二事之前分别有这样的求经之辞：

帝下跪谢曰：臣受性凶顽，生长乱浊，面墙不启，无由开达。然贪生畏死，奉灵敬神，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。

帝跪曰：微小丑贱生，枯骨之餘，敢以不肖之軀而慕龙凤之年，欲以朝花之质希晦朔之期。虽乐远流，莫知以济，涂路坚塞，所要无寄。常恐一旦死于钻仰之难，取笑于世俗之夫。岂图今日遭遇光会，一睹圣姿，而精神飞扬，恍惚大梦。如以涉世千年，救护死归之日，乞愿垂哀诰，赐彻元元。

这种谦卑的求道之辞，在后世整理过的传经科典中形成了一定的程式，适应于一切身份的信徒，《无上秘要》卷三十七引《传授五千文录仪》中有如下的乞道之辞：

太岁甲乙某月甲乙朔某日甲乙，某郡县乡里清信弟子某甲，年若干。某等既耳目贪于声色，身心染于荣宠，常存有欲，无由自返。……某既肉人无识，窃好不已，专志颺颺，实希奉受。今具依明真科赍信誓心，诣某郡、某州、某县、某乡、某里三洞法师某岳先生某甲求受道德五千文，修行供养，永为身宝，断金为盟。违科犯约，幽牢长夜，不敢有言。

《传授经戒仪注诀》中有“诣师投辞法”，并拟就了“乞道辞”，其云：

积善之因，世崇玄化，得见三宝，踊跃欢欣，不揆下愚，远慕上学。窃慕道德五千文，渊奥遐邈，仰希稟受，以遂至心，谨依法赍信，清斋奉辞，伏愿法师赐垂成就，谨辞诣太上高玄大法师某先生门下，太岁某某月时日于某州郡县乡里。由此可见《汉武帝内传》所描绘的仪仗、服饰、言辞等等均符合传经仪式的规定。

按照传经仪式中的规定，经师传经之时，应该是：

……徐乃执经起立，仰天而祝，告誓神灵，以为玄科之约，当说受经者之姓名并启大神，陈授经之品目，为之科条铭策令，丽文传辞而陈之。祝毕，弟子再拜跪受，受毕又再拜^⑩。

以此对比一下上元夫人传授灵飞六甲十二事之时的场面：

上元夫人离席起立，手执八色玉笈，凤文之蕴，仰天向帝而祝曰：“九天浩洞，太上耀灵，神照元寂，清虚朗明。登虚者妙，守气者生。至念道臻，寂感真诚。役神形辱，安精年荣。授彻灵飞，及此六丁，左右招神，天光策精，可以步虚，可以隐形，长生久视，还白留青。我传有四万之纪，授彻传在四十之龄。违犯泄漏，祸必族倾。反是天真，必沉幽冥，尔其慎祸。敢告刘生，尔师主是青童小君，太上中黄道君之师真，元始天王之入室弟子也，姓延陵名阳，字庇华，形有婴孩之貌，故仙官以青真小童为号。其为器也，环朗洞照，圣周万变，元境幽鉴，才为真僊，游于扶广，权此始运，官观元圃，治仙职分，子存师君，从而所愿，不存所授，命必倾陨。”上元夫人说毕，乃一一手指所施用节度示帝。

以下开始分别介绍灵飞六甲十二事之经目及具体用法，与后世规定契合如一。

在传经仪式中，传经者与受经者之间必须有盟科之约。李丰楙说：“早期的古上清经经常循一固定的叙述模式：先说先天诸神授经及传授谱系，因而常需提及传授的年限及有关科禁。”^⑪实际上，提及传授年限的绝不只限于古上清经，《汉武帝内传》也不例外，在作品中，通过西王母之口，向汉武帝严格规定了传授的科禁戒仪：

王母曰：“此皆太灵群文，并三天太上所撰，或三皇天真所造校定，或九天文母真人赤童所出，此辈书符藏于紫陵之台，隐以灵坛之房，封以华琳之函，蕴于兰简之帛，约以北罗之素，印以太帝玉玺……诸学道未成者，受此书文，听四十年授一人，如无其人，八十年可顿授二人；得道者四百年授一人，无其人，八百年并授二人；得仙者四千年授一人，如无其人，八千年可顿授二人；得真者四万年授一人，如无其人，八万年顿授二人；升太上者四十万年授一人。传非其人，

是为泄天道；可授而不传，是为闭天宝；不计限而妄授者，是为轻天老；受而不敬，是为慢天藻。泄、闭、轻、慢四者，取死之刀斧，延祸之车乘也。泄之者身死道路，受土刑而骸裂；闭则目盲耳聋，于来生命凋枉而率殁，轻则钟祸于父母，诸元都而考罚；慢则暴终而堕恶道，生弃疾于后世。复有愈兹罪者，则宗断而族灭。……此皆道之科禁，今故相诫，不可不慎。

在道教经籍中，较集中地论述各种道经的传授科禁的有《太真玉帝四极明科经》，我在此也引录几条，以说明宣布科禁乃传经时必需的程序，此书卷三云：

丹景道精隐八术，太上玉晨受之于高圣，秘于上清金台玉室，玉童玉女各八百人侍卫烧香，传于太极真人、东华大神方诸青童。旧科：七千年一出，若有金名玉字于玄图合真之人，七百年内听得传八人。

同卷云：

《消魔智慧经》七卷，……太上大道君所受。……此文万劫一出，若有金名东华绿字上清者，七百年内听得三传。……违科犯盟，三犯，不得又仙，五犯七祖己身并被左右官考罚于刀山食火、二十四狱、三途五苦之中，万劫得充负石填河之役。……

传经仪式中还有一项重要的内容是传经者向受经者宣布本派戒仪。《无上秘要》卷三十五“授度斋辞宿启仪品”引《大戒经》，在介绍授经仪式时明确记载有此程序：“次师西面平坐说戒，诸众伏受。”戒律的内容则按照教派的不同各有其特点。《汉武帝内传》通过西王母、上元夫人对汉武帝的训斥与劝告，基本上完整地表达了该教派的戒仪及道德行为准则乃至养生之道：

女能贱荣乐卑，耽虚味道，自复佳耳。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，盈尺寸之材，攻以百仞之害，欲此解脱三尸，全身永久，难可得也。有似无翅之莺，愿鼓翼天地，朝生之虫，而乐春秋者哉。若能荡此众乱，拔秽易韵，保神炁以绛府，闭淫宫而开悟，静奢侈于寂室，爱众生而不危，守兹道戒，思乎灵味，务施惠和，练惜精气，弃却浮丽，令百竟速游，女若行斯之事，将岂无仿佛也。如其不尔，无为抱石而济长津矣。

这种戒仪、行为准则及养身之道究竟出于哪一教派，牵涉到对道教教理的全面研究，较为复杂，不过我觉得这种以节欲守一、养气安神为特点的教义较接近楼观教派和上清教派的观点。

为了完整地宣传教义，就必须让汉武帝除掉本教派所弃绝的大部分罪恶与瑕疵，可是一个拥有如此多的罪恶与瑕疵的人又怎么能成为道经的合适授予者呢？为了解决这一矛盾，作者便多次通过仙真之口，强调汉武帝的好道之心、求仙热情：

王子登语帝曰：“闻子轻四海之尊，寻道求生，降帝王之位而屡祷山岳，勤哉，有似可教者。”

王母曰：“女能贱荣乐卑，耽虚味道，自复佳耳。”

上元夫人谓帝曰：“……闻数招方士，祭山岳灵神，祷河川，亦为勤矣。”

按照道教规定，欲受法人有十相则可授与道经，按照《无上秘要》卷三十四“授度品”引《升玄内教经》，此十相分别是：一者，好求胜法，从善如流。二者，好近贤智，无疑行。三者，聪哲赏，别真伪。四者，谨慎，言不过行。五者，柔和，少无过恶。六者，能师胜己，无骄慢心。七者，敬师重教，如贫得宝。八者，能奉师长，不辞勤劳。九者，己于先师，有报复心。十者殷勤请受，昼夜不懈。强调汉武帝好道乐仙，就符合了十相中的第一与第十条，即“好求胜法，从善如流”和“殷勤请受，昼夜不懈”。

在《汉武帝内传》中，王母与上元夫人临去之前，互相歌唱吟答，然后升空而去：

时酒酣周宴，言请粗毕，上元夫人自弹云林之璫，鸣弦骇调，清音灵朗，玄风四发，乃歌步玄之曲辞曰：“昔涉玄真道，腾步登太霞，负笈造天关，借问太上家。……”王母又命侍女田四飞答歌曰：“晨登太霞宫，悒此八玉兰，夕入玄元阙，采蕊掇琅玕。”于是王母与上元夫人同乘而去，人马龙虎，威仪如初来时。

《无上秘要》卷三十八“授洞神三皇仪品”引《消魔经》云：在授经结束时，众神灵游诵一首而出。歌辞为：“学仙行为急，奉诫制情心，虚夷正炁居，仙圣自相寻。”《太上黄录斋仪》卷五十三记载，在转经仪式的末尾，有出户咒这一程序，由此我们可以看出《汉武帝内传》的每一部分都与传经仪式中的某一阶段相关。

通过以上比较，我想大家不会对《汉武帝内传》与传经仪式之间的同源性表示怀疑，需要指出的是，《汉武帝内传》所描写的传经仪式比后人所规定的科仪还要复杂一些，因为其中所传授的不仅是《五岳真形图》及灵飞六甲十二事这两种经符，它同时还传授了不形诸文字的口诀，主要内容是教派的服食之说。象这样经籍文本与口诀同时传授的情形在两晋时还较为普遍。葛洪《抱朴子·金丹》论及他在鲍靓处修道，终获金丹经籍时说：“余亲事之，乃于马迹山中，立坛盟受之，并诸口诀不书者。”可见鲍靓也是经籍文本与口诀一块儿传授的。在识字率有限的社会内，口头延传是传递传说的主要方式之一，它是文字延传的必要补充。实际上，即使口头延传在技术上成为多馀时，它仍将存在。在东晋时，文本经籍已大量出现，而且南方神仙道教的传授对象大部分属于贵族，此时仍需要口头延传，是因为这些珍贵的经籍文本流播不能太广，只有少数人才有资格获得经文。除了这些人之外，经文传说需要保密以获得神秘性，这样，少数人才能获得解释经文的特权。

由于《汉武帝内传》中包含着两次以上的传经过程，所以有些基本程序如定科禁、陈戒律等有所重复。明确了这一点，我们

就能理解为什么《汉武帝的内传》这样一部文字水平很高的作品，会给人以拖沓、繁复的感觉。

三

早期目录学著作几乎没有署明《汉武帝的内传》的作者是谁，明清以后，有人注意起《内传》的作者，并产生了各种异说，如班固说、葛洪说等等。日本学者小南一郎经过极为详尽细密的分析，令人信服地指出了《汉武帝的内传》与上清派道士之间的密切关系，但他没有指出具体撰人^⑫。李丰懋则进一步从王灵期的才学志向、师承渊源、造构经目及流传情形四个方面来论证《汉武帝的内传》乃是王灵期造构上清经时的产物^⑬。

我们已在上文证明过了，《内传》基本上可视为是一次传经仪式的实际记录，经籍符图在此传中占有极重要的地位，所以此文的作者一定属于同时拥有《五岳真形图》、“灵飞六甲十二事”等经籍的教派，而且作者应该熟知《消魔服食经》及《四极明科经》等^⑭。所以，我们先来看这些经籍符图的传授情形。

四

今本《道藏》所存《五岳真形图》共有三种：一为《洞玄灵宝五岳古本真形图》，二为《五岳真形序论》，三为《云笈七签》卷七九符图所载的《五岳真形图》。据台湾学者的研究，其中古本所出最早，最接近于原本，后两种大约出于《汉武帝的内传》之后。古本原题东方朔撰，系伪作无疑。《抱朴子》载有有关《五岳真形图》的材料，《登涉》篇云：“上士入山，持《三皇内文》及《五岳真形图》，所在召山神，乃按鬼录州社及山卿宅尉问之，则木石之怪，山川之精，不敢来试人。”《瑕览》篇曰：“余闻郑君言，道书之重者，莫过于《三皇内文》、《五岳真形图》也，能辟兵凶逆，人欲害之者，皆反受其殃。”《崇文总目》录有《五岳真形图》一卷，题为葛洪撰。由此看来，此符图乃葛洪得之于其师郑思远。而

按照《汉武帝内传》篇末所附的传授谱系（诸本均作《外传》，改动理由参见孙诒让《札迻》卷十一），《五岳真形图》的传授过程为西王母～汉武帝～董仲舒～乐巴～鲁女生～蒯子训～封君达～左元放～葛孝先。葛孝先为葛洪从祖。总而言之，葛洪应该是熟知《五岳真形图》的内容和传授的。

但是《抱朴子·瑕览》中记载了葛洪所见的所有道书经籍，却根本没有提及“灵飞六甲十二事”系统的任何一种经籍，也没有提及《消魔服食经》及《四极明科经》，可见葛洪对这一系统的经籍很不熟悉。而且，如果郭璞《游仙诗》中的“汉武非仙才”真如《四库提要》所言，乃承袭《内传》之语，那么，《内传》应产生在东晋初年以前，葛洪所作之说从时间上说也不太可能成立，所以，葛洪作《汉武帝内传》的可能性极小。

灵飞六甲十二事是指：1. 五帝六甲左右灵飞之符。2. 六丁通真遁虚玉女之录。3. 太阳六戊招神天光策精之书。4. 左乙混沌东蒙之文。5. 右庚素收撮杀之律。6. 壬癸六遁隐地八术之方。7. 丙丁入火九赤班文之符。8. 六辛入金致黄水月华之法。9. 六己石精金光藏影化形之方。10. 子午卯酉八禀十诀致六灵威仪。11. 辰戌丑未地真曲素之诀，长书紫书三五顺行。12. 寅申己亥紫度炎光内视中方。

考察这些经籍在两晋年间的传授，基本上是在上清派道士手中，如魏夫人、裴玄仁、周义山曾传授过其中的大部分道经。小南一朗曾列表对照了《汉武帝内传》、《紫阳真人内传》、《真诰》卷五、《上清大洞真经目》所记载的六甲灵飞等十二种道经，表明四者之间大同小异，联系到《汉武帝内传》与《真诰》、《道迹经》在文字风格上的接近^⑮，《汉武帝内传》的作者似应是上清派人士。然而，也尚存许多疑问，综括起来有以下三点：

第一，《汉武帝内传》的作者把上清派祖师级的仙真王子登贬为西王母侍女，作为一个正统的上清派道士，不应该连王褒的性别都搞不清楚。

第二，据《云笈七签》卷四引《上清源统经目注序》，上清经的传授谱系如下：

太元真人茅君讳盈，师西城王君受上清玉佩金珰二景璿玑之道，以汉宣帝地节四年三月升天。又玄州上卿苏君讳林，师涓子受上清三一之法，以汉神爵二年三月六日登天。又周君李君众仙各有所得，并相承经业，多不传世。汉孝平皇帝元始二年九月戊午，西城真人以上清经三十一卷于阳洛之山授清虚真人小有天王王褒，褒以晋成帝之时于汲郡修武县授紫虚元君南岳夫人魏华存。华存以咸和九年岁在甲午，乘飚轮而升天。去世之日，以经付其子道脱，又传杨先生讳羲。……而《汉武帝内传》篇末所附谱系与此截然不同，无一字提及上述诸人。

第三，陶弘景作为正统的上清派道士在编写《真诰》时无一字提及《汉武帝内传》，小南一郎对此的解释是陶弘景与《汉武帝内传》的作者在宗教观念上有质的不同，李丰懋的解释是陶弘景明知此传乃王灵期之流所伪造，所以不加评判^⑩，不管如何，总之，在梁以后的上清派经籍记载中就不见《汉武帝内传》的影子。元人刘大彬所编《茅山志》卷九有《道山册》一卷，附郑樵《道志·艺文略·茅山道书目》记载了茅山收藏的所有道经，均无《汉武帝内传》篇目，这也是颇为奇怪的现象。而且，在《汉武帝内传》中，把六甲灵飞之符当作一系列道经秘符的代表，可见作者对此经颇为重视，但在正统上清派道士的眼中，六甲灵飞之符只不过是中下等的技艺，他们在很多论述中都表示出这种倾向。这些都说明，《汉武帝内传》不是嫡系的上清派道士所作。

这些疑点，要求我们有一个可信的解释。我的看法是，道藏本的《汉武帝内传》并非作于一时一地，而是屡有增饰。其原始作者当是周义山之门徒，但此书后来在楼观道内传播，并经过了他们的加工与增饰。

为什么说《汉武帝内传》为周义山的门徒所作呢？因为《紫

《阳真人内传》所记录的道经从数目上说与《汉武帝内传》尤其接近，只是从第六事开始，后者的题目并没有用干支来表示，显示出较《汉武帝内传》较为朴素的面目，这表明《汉武帝内传》的作者是利用了周义山所传经籍加工而成，因此很自然的可以认为它的作者是周义山的门徒。而且周义山虽然是上清派重要道士，却非茅山教派的嫡系。茅山教派的嫡系乃是西城真人——王褒——魏华存——杨羲等人，因此，他的门徒的作品并不受茅山教团的重视。另外，现存的《汉武帝内传》版本有两种，一为《道藏》本，一为《广汉魏丛书本》，系从《太平广记》卷三录出，《五朝小说》、陶珽《说郛》、《增订汉魏丛书》、《龙威秘书》、《墨海金壶》、《无一是斋丛抄》、《旧小说》等皆收此本，较《道藏》本所遗极多。而《续谈助》卷四抄《汉武帝内传》六则，情事多有今本之所不载者^⑦。可见，《汉武帝内传》写成之后，经过了许多的增删。那么，谁是今《道藏》本的最后编定者呢？从种种迹象分析，《汉武帝内传》的流传与楼观教派有着密切的关系。下面我们来详细论述。

五

在今本《汉武外传》中，对其他方士都是直呼其名，如李少君、蒯子训、鲁女生等，可记到尹轨时，口气一变，尊之为“尹先生”：

东郭延年临去，先以神丹方、五帝灵飞秘要传尹先生。尹先生，讳轨，字公度，太原人也。

可见《外传》作者与尹轨的关系不同一般，乃是其门徒。据钱熙祚、孙诒让、余嘉锡等人的研究，古本中不存在《内传》与《外传》的区别，现被析为《外传》的几位仙真事迹早在唐前即附在《汉武内传》之后，并有可能就是《内传》原文^⑧。但从文体风格看，《外传》与《内传》殊为不类，这可能就是后人析之为二的根据所在。应该说，《外传》之文乃后人所增。另外，《续谈助》所

载《汉武帝内传》有王游岩跋语，《玉海》卷五十八引《中兴书目》也云淮南王、公孙卿、稷邱君等八事，乃唐终南元都道士王游岩所附。终南山乃尹轨创立的楼观道的大本营，上述证据表明《汉武帝内传》在唐前确实经楼观教徒的加工与增饰。

据《紫阳真人内传》，周义山在王屋山从王先生处受《黄素神方五帝六甲灵飞之书四十四诀》，在嵯冢山从上魏君得《太素传左混洞东蒙之录》及《右庚素文摄杀之律》，在陆浑山潜入伊水洞府从李先生得《隐地八术》，在岷山从阴先生得《九赤班符》，在太岷山从九老都君得《黄水月华四真法》，在委羽山从司马季主得《石精金光藏景化形法》，在峨眉山从宁先生受《太丹阴书八稟十诀》，在岐山从臧延甫受《忧乐典素诀辞》，在阳洛山从幼阳君受《丹字紫书三五顺行》，在鸟鼠山从墨翟子受《紫度炎光内视中方》，其所经历达大半个中国，但其主要来源乃是自今陕西省到四川省的中国西部圣山。有迹象表明，大本营西部终南山的楼观道也基本拥有这些经籍。

据《汉武外传》载，尹轨曾在东郭延年处受《神丹方》与《五帝灵飞秘要》，又据《终南山说经台历代真仙碑记》，他曾授经籍于楼观道重要道士梁湛：

晋惠帝永兴二年，遇太和真人降其庭，授日月黄华上经水石丹法，并授本起内传。三年丹成，身轻如羽，颜如童儿，目见地中，耳闻霄汉，以东晋太兴二年冲举。

按照《仙鉴》卷三十的说法所授的道经有：“炼气隐形之法，水石还丹之术，六甲符及采服日月黄华法”，这可能相当于“灵飞六甲十二事”中的第1，第9与第8事。

尹轨此人，《神仙传》卷九有其传记，所记载，尹轨为太原人，曾居楼观（在终南山）。晋永康二年十二月经过洛阳，预言明年当有兵起。又曾在陆浑山却虎，后到南阳太和山，升仙而去。《嵩县志》卷二十九《列传·流寓》条中载有尹轨事迹，这表明他曾在此处寄居。由此可知，尹轨为一名游方道士，曾周游各地，有机

会接触各地道经，他具有“灵飞六甲十二事”系统的一部分道经并不奇怪。另外，根据各仙传提到的，楼观道士拥有与“灵飞六甲十二事”有关的经籍有如下几种：宋伦从老君处获《灵飞六甲素奏丹符》(1)，尹文操有《丹字紫书三五顺行》(11)，王操遇太元玉女西灵子都授以《藏景录形之道》(9)，而陈宝炽、李顺兴等拥有《大洞真经》，其中可能包含了“灵飞六甲十二事”的大部分^{①9}。

楼观派道士也拥有《五岳真形图》。据《汉武外传》，《五岳真形图》由鲁女生传封君达。封君达也是楼观道士，专门为楼观道士列传的《终南山说经台历代真仙碑记》有他的传记：“真人名衡，字君达，陇西人……遇真人鲁君授以上道并《五岳真形图》。”

至尹轨的后人尹道全，已经同时拥有了“灵飞六甲十二事”的全部与《五岳真形图》这两种道经，且“灵飞六甲十二事”的篇目与《汉武帝内传》中所载完全一样。据《仙鉴》卷三十三载：

真人姓尹氏名道全，天水人也，修洞真还神之道，佩五帝六甲灵飞之符。天仙降而谓之曰：“飞升者，当有其材，而后成其道。昔汉武帝亲受金母灵飞十二事及《五岳真形图》，才得尸解，而不能使形骨俱飞。尔得一而有升天之望，岂非积功宿分所植邪？”道全曰：“浅学无闻，愿示十二事之目。”天真曰：“一者五帝六甲左右灵飞之符，二者太一混沌东蒙之文，三者丙丁入火九赤斑符，四者太阴六丁通真遁灵玉女之录，五者六戊太阴招真天光策精之书，六者六己石精金光藏景录形之诀，七者六庚素招摄役之律，八者六辛致黄水月法，九者壬癸六遁隐地八术，十者子午卯酉八稟十诀六虚威仪，十一者丑辰戌未地真曲素诀辞三五顺行，十二者寅巳申亥紫度炎光内视中方也。一者五岳山符，安镇方岳，檄召万灵太上真文也。二者五岳山蹠，神仙倒景，俯视山川之蹠，写其曲折蟠薄在地之势也。三者五岳山形，取其峰峦洞室之所在，神灵芝草之所生，高下丈尺，等级之数，东西南北里舍之限也。四者五岳山骨，取其骨体之所象，枝干之所分，上法星文，下

主人事之所起也。五者五岳山水穴贯之图，取其泉液之所出，金宝之所藏，地脉之所通而为之图也。……武帝虽得其法而不能专其戒，穷武玩兵，自毁其福，故不得与黄帝同功。今尔遇之，乃知文始之裔、太和之族，世有其人。……晋怀帝永嘉元年三月九日，有白云起于室中，三日不散，散而视之，已失真人所在，但闻香气袭人。

《仙鉴》所本，应为宋仁宗时廖伉的《南岳九真人传》，而廖伉之本又是根据道士欧阳道隆私藏《南岳九仙传》中“取旧碑为定”的仙传。所谓旧碑，当即《南岳小录》中九仙宫的碑记，前代九真人条说是“出九仙宫碑”，乃唐懿宗咸通十年孙覿所置，可代表晚唐的情形^②。有没有更早的承袭，不得而知，但即便所出迟至晚唐，我们仍可在其中看出某种端倪。

尹道全自称天水人，天水尹氏世代都是楼观道的主要成员，此传中的文始当指文始先生尹喜，太和指太和真人尹轨，可见尹道全是尹轨后人。这里，仙人降授的道经与《汉武帝内传》完全一致，语言也与《内传》基本相同，显见是模仿了《汉武帝内传》，但是在对《五岳真形图》的介绍上又有所增饰。由此可清楚地说明，楼观道成员确实拥有《汉武帝内传》，并且曾对其不断的加工增饰。

《汉武帝内传》中的服食之说基本取之于《消魔服食经》，小南一朗和李丰懋都作过对比论证，而《消魔服食经》是楼观道所拥有的重要经籍之一。《仙鉴》卷二十九《韦节传》云：韦节“谒（赵静通）法师受三洞灵方神方秘诀，……又行《黄庭内经》、《智慧消魔经》。”最后，李丰懋曾经证明过《汉武帝内传》与《四极明科经》的关系，而《四极明科经》同样也是楼观道所拥有的经籍，《仙鉴》卷二十《李顺兴传》提到李顺兴拥有《四极明科经》。

综上所述，有明确的记载表明，《汉武帝内传》在唐初曾在终南山亦即楼观道的大本营中流传，且由其中的道士写过跋语；《内传》所提到或受影响的经籍几乎都曾为楼观道道士所掌握，而且

作为尹氏家族后人的尹道全的门人熟知《汉武帝内传》一书，并模仿它创作了有关尹道全的仙传；这一切都证明了楼观道与此书关系十分密切，可能是它的最后编写者。至于楼观道是在什么时候拥有上清派人士所作的《汉武帝内传》的呢？最大的可能是在北魏的后期。这时期，上清派道士焦旷活动在华山等地，带去了很多经籍，可能包括《汉武帝内传》，自此之后，此书即在楼观道中流传，并经过了他们的增补。

注：

①《河南汉代画像砖》，图87，上海人民美术出版社，1985年。

②《汉书·五行志》下之上。

③见李剑国《唐前志怪小说史》第三章第三节，南开大学出版社1984年，p211。

④《仙鉴》作者在此条下有自注云：“魏晋间闻有帛和师河北王母，未审是此人否？”可见帛举极有可能是帛和之误。

⑤见李丰懋《六朝隋唐仙道类小说研究》，学生书局1986年，p28-29，下引同。

⑥详细对比可参见李丰懋《六朝隋唐仙道类小说研究·汉武内传研究》。

⑦高级宗教是一个内容含混不清的概念，不同的学者使用它时常常赋予不同的定义。我在此使用这个术语，仅仅是为了与无文字时期的原始宗教相区别。

⑧这种仪式在两晋道教教团中的存在是无庸置疑的，这不仅是因为后世道教科仪文献中有大量关于传经仪式的规定，更重要的是东晋道士有直接的记载，最为人熟知的证据见于葛洪《抱朴子·金丹》篇。

⑨《结构人类学》，陆晓禾、黄锡光等译，p70，文化艺术出版社，1989年。

⑩《无上秘要》卷三十四“授度品”引《洞真素黄四十四方经》。

⑪《六朝隋唐仙道类小说研究》，p69。

⑫见小南一郎《中国的神话传说与古小说·〈汉武帝内传〉的形成》，孙昌武译，中华书局1993年。

⑬见《六朝隋唐仙道类小说研究》，p76-85。

⑭小南一朗已经注意到《汉武帝内传》与《上清消魔经》的关系，见《中国的神话传说与古小说》p348 注文。李丰懋进一步对《消魔服食经》与《四极明科经》的关系进行了详细研究，见《六朝隋唐仙道类小说研究·汉武内传研究》。

⑮《汉武帝内传》与《道迹经》的接近不但表现在其中所引《茅君内传》中诸天妓乐的篇断，也表现在其中的服食之说上，小南一朗曾列表比较了两者的异同。见《中国的神话传说与古小说》，p346-347。

⑯见《中国的神话传说与古小说》p350-352 中的有关论述，李丰懋《六朝隋唐仙道类小说·汉武内传研究》。

⑰见李剑国《唐前志怪小说史》，p199。

⑱见钱熙祚《汉武帝内传校勘记序》，收入《守山阁丛书》；孙诒让《札迻》卷十一；余嘉锡《四库提要辨证》卷十八。

⑲分别见《古楼观紫云衍庆集》卷上，《仙鉴》卷八、卷九、卷三十。

⑳参见李丰懋《六朝隋唐仙道类小说研究》，p11。

作者工作单位：南京师范大学中文系

（本文责任编辑：冯惠民）