

《東華漢學》第 17 期；49-80 頁  
東華大學中國語文學系 華文文學系  
2013 年 6 月

## 《漢武故事》成書時代新探\*

賴信宏\*\*

### 【摘要】

《漢武故事》的作者與成書時代，歷來眾說紛紜。作者雖無法論定，但成書時代根據內證已有眉目，自李劍國、劉文忠論證後，大抵為人接受者有二：漢成帝說、曹魏說。本文試圖透過資料來源的檢視，指出《鉤沉》本《漢武故事》誤輯、失輯的問題，並在此基礎上，針對才器異同、防年殺繼母、為異父昆弟服、高祖配天、方士道術等訊息，考索其相應的時代，並參照《博物志》所記鉤勒該書編纂的知識條件，據此論定唐宋以來《漢武故事》的面貌，應經過曹魏士人的編纂。

**關鍵詞：**漢武故事、成書時代、曹魏、博物志、知識傳播

---

\* 本文在謝明勳先生《古小說鉤沉》的整理計畫中成形，論文寫就後蒙康韻梅先生與三位匿名審查人不吝指正與建議，使本文漸趨完善，特此感謝。

\*\* 國立臺灣大學中國文學系博士生

## 一、《漢武故事》成書時代檢討

《漢武故事》的成書時代與撰作者，歷來眾說紛紜，早期的說法有二種：其一為班固（32-92），最早見於《三輔黃圖》卷五徵引作「班固《漢武故事》」，歷代著錄亦有記作「班固」，但已有不少人懷疑這個說法的真確性。<sup>1</sup>其二為王儉（452-489），主要根據晁載之《續談助》引張柬之〈洞冥記跋〉的說法，指出「王儉造《漢武故事》」，這個說法在古人間普遍被接受，但卻與葛洪（284-363）已見《漢武故事》的情況相矛盾。<sup>2</sup>近來另有葛洪造《漢武故事》之說，余嘉錫（1884-1955）認為此書和葛洪偽托劉歆（?-23）撰《西京雜記》的情況相似，推斷二書皆葛洪所造，小南一郎也持類似的看法。<sup>3</sup>當時小說作者著錄的情況，誠如魯迅（1881-1936）所言：「文人好逞狡獪，或欲誇示異書，方士則意在自神其教，故往往托古籍以衒人；晉以後人之托漢，亦猶漢人之依託黃帝、伊尹矣。」<sup>4</sup>偽托撰人的情況並不罕見，從這些托偽的名單也無法確定作者的歸屬，因此，根據撰者推斷寫作時代已不可行。時至今日，李劍國（1943-）、劉文忠已將上述諸說推翻，自不待辨。<sup>5</sup>以往根

<sup>1</sup> 如《崇文總目》、《郡齋讀書志》、《宋史·藝文志》，晁公武與司馬光《通鑑》皆質疑過班固說。

<sup>2</sup> 如胡應麟、周中孚皆有此議，參李劍國，《唐前志怪小說史》（北京：人民文學出版社，2011），頁218。近人李豐楙、陳兆禎亦採此說，參李著，《六朝隋唐仙道類小說研究》（臺北：臺灣學生書局，1986），頁92；陳著，《漢武故事漢武內傳漢武洞冥記研究》（臺北：輔仁大學中文所碩士論文，1969），頁3-4。

<sup>3</sup> 參余嘉錫，《四庫提要辯證》（北京：中華書局，1980），卷十八，頁1129-1130。日·小南一郎；孫昌武譯，《中國的神話傳說與古小說》（臺北：中華書局，2006），頁150-151。

<sup>4</sup> 參魯迅，〈中國小說史略〉，收入《魯迅小說史論文集》（臺北：里仁書局，1998），頁35。

<sup>5</sup> 李劍國、劉文忠諸人已針對二說批駁，其說甚當。參李劍國，《唐前志怪小說史》，頁218-220。劉文忠，〈《漢武故事》寫作時代新考〉，原發表

據歷代著錄與相關文獻還原作者、時代，主要採取外證的辦法，然而由於文獻不足徵，已難以論斷。不過，從內證來看，對於成書時代的考辨仍有補充的空間。現今為人接受的主要有二種：

- 一、漢成帝說，主此說者以李劍國為代表，其論據以《說郛》本所錄「惟一女子長陵徐氏，號儀君，善傳朔術。至今上元延中，已百三十七歲矣。」為據，判定「今上」為漢成帝。輔以潘岳〈西征賦〉曾用《漢武故事》兩個典故，更論列「浮屠」與「六七之厄」的讖語等相關論據，認為今本曾為曹魏人增益。類似意見者有師靖昭、劉化晶、穆曉華等人。<sup>6</sup>
- 二、曹魏說，此以劉文忠為代表，其論據以「六七之厄」推斷上限為漢靈帝永平元年（184）黃巾之亂起時。另讖語「代漢者，當塗高也」，暗喻代漢者為魏，理應在曹魏篡漢的意圖成形之時，方有可能，因此論定作者應為親曹派文人。這和李劍國說並不牴觸，只是劉氏將成書定位在建安末年，沒有增補之說。意見相近的有朱東潤（1896-1988）、王瑤（1914-1989）、王國良、王守亮等人。<sup>7</sup>

---

於《中華文史論叢》1984年第2期，後收入氏著，《中古文學與文論研究》（北京：學苑出版社，2000），頁40-47。

<sup>6</sup> 參李劍國，《唐前志怪小說史》，頁220-222。李劍國在1984年初版已論定此說，經2005、2011年二次修訂，增添若干條目的辨偽並吸收新的研究成果，承認該書曾受曹魏人增補，調整原先的看法。其後師靖昭、劉化晶、穆曉華，或徵引李劍國的說法，或直接肯定增補之說，參師靖昭，《漢武故事研究》（鄭州：鄭州大學中國古典文獻學碩士論文，2006.5），頁9。劉化晶，〈《漢武故事》的作者與成書時代考〉，收入《瀋陽師範大學學報（社會科學版）》2006年第2期（總第134期），頁66。穆曉華，〈《漢武故事》作者考辨及漢武帝故事的文獻整理〉，收入《重慶與世界》2010年第27卷第11期，頁84。又有李占鋒、黃大宏者，結論略同，僅補充作者身分為當時方士，參氏著，〈《漢武故事》的作者考述〉，收錄於《襄樊職業技術學院學報》，第8卷第4期（2009.7），頁122-125。

<sup>7</sup> 朱東潤於四十年代就曾以「六七之厄」為據，論定成書在魏晉之時，參氏著，《八代傳敘文學述論》（上海：復旦大學出版社，2006），頁49。王國良論定年代時即徵引劉文忠之文為證，參《漢武洞冥記研究》（臺北：文史哲出版社，1989），頁1並頁29註1。王守亮論據與劉文忠相似，只是認定非親曹派文人，而是對漢代有留戀的人所作，時間斷在獻帝時，與

二說皆言之有據，結論也不盡然矛盾。古書或在流傳中為後人增益，或由後人偽托古人發言，<sup>8</sup>皆是當時曾見的情況。兩者的論點都指出該書已包含曹魏時期的訊息，但面對書中自陳「今上元延」之說，究竟應該如何鑑別這些內容，仍有待商榷。因此，本文試圖跳脫成書的總體觀照，而從局部來探索這些資料的時代訊息，逐一確認其內容所涉時代關聯，以檢視前說的可能性。

## 二、《漢武故事》的資料來源

今《漢武故事》主要有節本與輯本二種：節本包括《說郛》以及其後的一卷本為同一系統，此外尚有《續談助》、《類說》所收錄之節本，計三種；輯本主要是根據古注、類書配合節本加以輯錄，目前主要有兩種：洪頤煊（1765-1833）所輯《經典輯林》本、魯迅所輯《古小說鉤沉》本。其中《鉤沉》本已吸收《續談助》節本輯錄，是目前見到較為完整的本子，但仍有若干缺失。《說郛》、《類說》當時可能未見或其他原因，故未加採用。<sup>9</sup>此外，還有誤輯、失輯等問題，需要釐清。如第27、28則誤收《洞冥記》之文，第31、32則部分與第50則出自《漢武帝

---

劉同。參王守亮，〈《漢武故事》作者與成書時代辨析〉，收錄於《山東師範大學學報（人文社會科學版）》，2008年第53卷第5期（總第220期），頁136-139。

<sup>8</sup> 偽托撰作在魏晉時期並不是單一的情況，參王瑤，〈中古文學史論〉（北京：北京大學出版社，1998），〈擬古與作偽〉，頁168-170。小南一郎大膽推測這是與《西京雜記》一分為二的結果，參《中國的神話傳說與古小說》，頁151。

<sup>9</sup> 前野直彬指出魯迅輯錄《古小說鉤沉》大概在1910年左右，而《說郛》至1927年才由張宗祥根據多種抄本整理刊刻，故不得利用。但《鉤沉》所輯殷芸《小說》即採《說郛》一書，且在1925年《中國小說史略》刊印時已參考一卷本，指出「今存一卷，記武帝生於猗蘭殿至崩葬茂陵雜事，且下及成帝時。」（同注4，頁27）為何輯錄時未採，原因不明。至於曾慥《類說》不見《鉤沉》引錄，疑是當時未見。參氏著，前田一惠譯，〈評「古小說鉤沉」——兼論有關六朝小說資料〉，收入王秋桂編，《中國文學論著譯叢》（臺北：臺灣學生書局，1985），頁128-129。

內傳》，第51則出《西京雜記》、第52則出《北里志》。另有《書鈔》、《廣記》、《西漢年紀》所引佚文未曾輯錄，<sup>10</sup>可見《鉤沉》本仍有若干需要補正之處。從《鉤沉》本訂補其失輯、誤輯之缺失，兼據《中興館閣書目》所言：「雜記武帝舊事及神怪之說，末略載宣帝事。」<sup>11</sup>論定其內容下限，排除《鉤沉》本所見平、哀帝的條目，在既有的輯本基礎上增加新出的條目，《漢武故事》的面貌已大抵可還原。

魯迅輯錄《鉤沉》原則上皆以時代來排序，但《漢武故事》由於前有節本為根據，因此，排序並非全然按照時間的次序，而是依據《續談助》和《御覽》卷88的節文次第所編排，故輯文應仍保留原來的編次。在資料方面，李、劉二氏所論的關鍵內容節錄自不同來源，從輯佚的立場，應把同事合併為一貫的整體，然有鑑於輯本資料來源的複雜性，能否將這些片段連貫為有機的整體，仍有待商榷。因此不妨把上述資料依來源區分，以重新思考這些訊息的時代歸屬及其意義。茲羅列如下：

1. 「至今上元延中」一則，魯迅未輯，僅見於《說郛》本。
2. 「浮屠」一則，《鉤沉》本第18則，僅見於《續談助》卷3。
3. 「六七之厄」一則，《鉤沉》本第45則，見《書鈔》卷106、《御覽》卷88、《玉海》卷29引。

「至今上元延中」下引丞相翟方進（?-7BC.）事，可確定時代相應於成帝。<sup>12</sup>「浮屠」一則，從《魏略·西戎傳》記「昔漢哀帝元壽元年（2BC.），博士弟子景盧受大月氏王使伊存口受浮屠經。」是最早佛教傳入的記載。其後，漢明帝時楚王英崇拜黃老、浮屠，則其時已在王室間傳播。至於書中所云神君「畫法」與浮屠相近，所記「人事多，鬼事

<sup>10</sup> 關於誤輯處，除《洞冥記》、《廣記》、《類說》等李劍國、王國良曾論及，其餘皆筆者自行輯考，另撰一文，茲不贅言。參李著，《唐前志怪小說史》，頁225；王著，《漢武洞冥記研究》，頁22。

<sup>11</sup> 出宋·王應麟，《玉海》（揚州：廣陵書社，據清光緒九年浙江書局刊本影印，2003），卷五一，頁966。

<sup>12</sup> 元延（12-9BC.）為成帝年號，翟方進為丞相在永始二年（15BC.）到綏和二年（7BC.），符合歷史記載。

少」，言其教「欲人為善、責施與、不殺生」，則與《四十二章經》流傳有關，殆最早可能溯及東漢明帝時。<sup>13</sup>而書中「休屠王金人」一事，《魏書·釋老志》以為是「佛教流通之漸」的證據，舊說多言金人是「祭天神主」，其後或以金人為佛像，最早見於漢末笮融與三國時張晏所記，足可說明這些訊息的晚出，非前漢人所記。<sup>14</sup>「六七之厄」，下言「六七四十二，代漢者當塗高也。」「當塗高」一語，《後漢書》中公孫述(?-36)、袁術(?-199)亦有用此讖語者，袁術以為「白云名、字應之」，意指「術」及「公路」與「塗」相應，猶未特指曹魏，可見此讖語出現甚早，不必然為曹魏時所造。然由420年推之，這段文字必出東漢末後。<sup>15</sup>由此可略知諸事的對應關係。

上述三條文字出於不同的載錄來源，設若將三書區分成三個版本來檢視，則《書鈔》記錄最早，《續談助》次之，《說郛》最後。但判定時代最早的證據在《說郛》，《書鈔》則偏後。意味著至少在唐初之時，《漢武故事》已經包含了漢末建安時期的相關訊息，足以說明今本有關曹魏時期的訊息來源甚早。若進一步就編輯者所附加的特定訊息加以辨析，將有助於釐清《漢武故事》的成書時代。

<sup>13</sup> 參《三國志》(臺北：鼎文書局，1980)，卷三十，頁858；《後漢書》(臺北：鼎文書局，1981)，卷四二，頁1428。根據湯用彤對漢代佛道的歸納，即包含宅心仁慈、好施、戒殺，其教應出《四十二章經》傳播後。《四十二章經》為經鈔，蓋摘經句而錄，雖難定其書年代，根據諸書引錄，足知在東漢桓帝以前已流傳。參湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，《中國現代學術經典·湯用彤卷》(石家莊：河北教育出版社，1996)，頁26-28、73-76。

<sup>14</sup> 參湯用彤，同前註，頁10-13。

<sup>15</sup> 參《後漢書》，卷十三，〈公孫述傳〉、卷七五，〈袁術傳〉，頁538、2439。《三國志》記此讖語，其中李雲、周舒、杜瓊諸人意見皆指曹魏。參《三國志》，頁62、1020、1022。

### 三、《漢武故事》成書時代辨析

從上述關鍵記載顯示，這些矛盾出自不同文獻來源，但書中包含的時代訊息實不僅於此。在《漢武故事》中，對時代細節的處理並非反映在具體事件上，更多是透露於人物對話中。如書中記武帝吟〈秋風辭〉後，曾向群臣云：「漢有六七之厄，法應再受命，宗室子孫，誰當應此者？六七四十二，代漢者，當塗高也。」<sup>16</sup>正是透過對話安插。《故事》所載諸多事件雖曾見於《史記》、《漢書》，<sup>17</sup>但人物的對話卻往往在原有的事件之外增加了新的細節，或改動發言人的名字，導向特定的主題，<sup>18</sup>編輯者的作意正發揮在人物話語的更動中。武帝這段話既不見於正史，足見相關話語本是作者所記錄的特定訊息，若能進一步檢視這些訊息的特殊傾向，將更能發掘其書所含的時代氛圍。

#### （一）才器異同議

才器論題與漢魏時期對人才的關懷有關，當時劉邵《人物志》從〈九徵〉論及區辨人才的依據，下及〈流業〉區分人流之業有十二材，因其材而有其人臣之任。〈材理〉辨析人才偏向所應符應之理，〈材能〉則

<sup>16</sup> 《漢武故事》第 45 則，《古小說鉤沉》，《魯迅輯錄古籍叢刊》（北京：人民文學出版社，1999），頁 440。

<sup>17</sup> 如第 1 則王皇后、栗姬之事，見於《史記·外戚世家》；第 18~27 則所記方士諸事，多與《史記·封禪書》重見，細節略有不同，陳兆禎，《漢武故事漢武內傳漢武洞冥記研究》（臺北：輔仁大學中文所碩士論文，1969）論之甚詳，頁 36-50。

<sup>18</sup> 如第 5 則董仲舒云：「星搖民，人勞之妖也。」在《漢書·天文志》中本是候星人語；第 42 則鉤弋夫人云：「宮中多巫蠱氣，必傷聖體，幸慎之。」本取自江充（出《漢書》）或胡巫檀何（出《通鑑》）之語，試圖利用人物的形象，陳說災異的跡象與臨終的預言。第 22 則，《通鑑考異》云：「《史記》、《漢書》皆云『或對』；《漢武故事》云『公孫卿對』，今取之。」知史傳不載說者為誰，《漢武故事》始附益公孫卿之名。參《資治通鑑》（臺北：洪氏出版社，1980），頁 677。

區分才性與能力的對應關係，能力的討論涉及到人才是否能實行的問題。<sup>19</sup>《漢武故事》亦曾涉及人才的評論，第16則云：

上笑曰：「夫才為世出，何時無才，且所謂才者，猶可用之器也。才不應務，是器不中用也。不能盡才以處事，與無才同也，不殺何施？」<sup>20</sup>

又《三國志·盧毓傳》云：

（盧）毓於人及選舉，先舉性行，而後言才。黃門李豐嘗以問毓，毓曰：「才所以為善也，故大才成大善，小才成小善。今稱之有才而不能為善，是才不中器也。」<sup>21</sup>

上述二則雖然是針對具體的課題而發，實際上也涉及到對於人才與器用的辨析，武帝之言忽略才性的本質問題，而直接從施用的效果立論，將才定義為「可用之器」，因此認定「不能盡才以處事，與無才同也」，以為無用即無才，以用推及體，試觀「與無才同」知其未否定質性的存在，但質性並非武帝關注的核心，而重本體之發用，頗具有體用思辨的理路。<sup>22</sup>反觀盧毓一段則是反向論證，先肯定才與善的正相關，然後辨明才性與施用不相應的矛盾，指出體用的離合關係。蓋才、器之論著重於思考人才本質與致用的關係，「才性四本」論原是魏晉人物所熱衷的話題，李豐更是其中「論異」的代表人物。<sup>23</sup>李豐與盧毓所談論的議題雖與武帝不同，但武帝對於才、器、用的辨析，足可反映漢魏時期人物品評的思路。<sup>24</sup>

<sup>19</sup> 以上參李崇智校箋，《人物志校箋》（成都：巴蜀書社，2001），頁15-125。

<sup>20</sup> 《漢武故事》第16則，《古小說鉤沉》，頁428。

<sup>21</sup> 出《三國志》（臺北：鼎文書局，1992），《魏書》，卷二二，〈盧毓傳〉，頁650。

<sup>22</sup> 袁準〈才性論〉曾論斷：「性言其質·才名其用。」是知才性之辨亦涉及體用思辨。參《藝文類聚》（上海：上海古籍出版社，1999），頁386。

<sup>23</sup> 參余嘉錫箋疏，《世說新語箋疏》（上海：上海古籍出版社，1993），〈文學〉劉孝標注引《魏志》，頁195。

<sup>24</sup> 劉苑如對此也有類似的觀察，參氏著，〈六朝志怪漢武系列的編／寫系譜〉，收入《朝向生活世界的文學詮釋：六朝宗教敘述的身體實踐與空間書寫》（臺北：新文豐出版社，2010），頁383。

## (二) 「防年殺繼母」議

《漢武故事》中有若干記錄涉及武帝早慧之處，如長主問阿嬌婚姻事、防年殺繼母事，與《西漢年紀》所引佚文載武帝好儒書與名法之術。這些關於武帝即位前的傳聞，多屬於正史之外的記錄。《鉤沉》本第3則曾載防年殺其繼母一事，即是武帝好名法的實例，茲引錄如下：

廷尉上：「囚防年繼母陳氏殺年父，年因殺陳，依律殺母大逆論。」帝疑之，詔問太子，太子對曰：「夫繼母如母，明其不及母也，緣父之愛，故謂之母爾。今繼母無狀，手殺其父，則下手之日，母恩絕矣，宜與殺人者同，不宜大逆論。」帝從之，年棄市，議者稱善。時太子年十四歲，帝益以奇之。<sup>25</sup>

該事記廷尉上言防年殺繼母之疑難，原擬以殺母「大逆」判之。<sup>26</sup>景帝有疑，故詔問太子，武帝依據親屬的本末關係，認為子與繼母的關係本源於「父之愛」。因此，應考量母子的親疏來量刑，既以「母恩絕矣」，故量刑應等同於「殺人」。據《二年律令·賊律》云：「子賊殺傷父母，奴婢賊殺傷主、主父母妻子，皆梟其首市」又「賊殺人、鬪而殺人，棄市。」「子牧殺父母，毆泰父母、假大母、主母、後母，及父母告子不孝，皆棄市。」<sup>27</sup>是知，殺母者梟首，一般殺人或謀殺尊長未遂者棄市。

<sup>25</sup> 引文采《說郛》本參《御覽》卷八八、《西漢年紀》卷九校錄。另本事見《通典》，卷一六六，〈刑法〉，不注出處。

<sup>26</sup> 據《漢書·刑法志》高祖七年規定「獄之疑者，吏或不敢決」，可透過縣、道官、二千石、廷尉層層上報，至皇帝須「傳所當比律以聞」，廷尉所奏正循此令，參《漢書》（臺北：鼎文書局，1981），卷二三，頁1108。「大逆」一般指謀反，在《唐律疏議》列有十惡，弑父母不稱「大逆」，稱「惡逆」。參唐·長孫無忌等撰，《唐律疏議》（台北：弘文館出版社，1986），卷一，頁8。

<sup>27</sup> 參張家山247號漢墓竹簡整理小組編著，《張家山漢墓竹簡》（北京：文物出版社，2006），頁11、13。《二年律令》所載乃漢初律令，制定在呂后二年（186BC.）前。案：賊與牧有別，《左傳》昭公十四年：「殺人不忌為賊。」晉·張斐注律釋曰：「無變斬擊謂之賊。」《秦簡·法律答問》載：「『臣妾牧殺主。』可（何）謂牧？欲賊殺主，未殺而得，為牧。」

漢律死刑依據輕重有四級：磔、梟首、腰斬、棄市，其中「棄市」最輕，相當於絞殺示眾。<sup>28</sup>但這樣的意見並非孤例，在《孔叢子·連叢子下》也有類似的記載：

梁人取後妻，後妻殺夫，其子又殺之。季彥返魯，過梁。梁相曰：「此子當以大逆論。《禮》：『繼母如母。』是殺母也。」季彥曰：「言如母，則與親母不等，欲以義督之也。昔文姜與殺魯桓，《春秋》去其姜氏。《傳》曰：『不稱姜氏，絕不為親，禮也。』絕不為親，即凡人爾。且夫手殺重於知情，知情猶不得為親，則此下手之時，母名絕矣。方知古義，是子宜以非司寇而擅殺當之，不得為殺母而論以逆也。」梁相從之。<sup>29</sup>

二段記載在案例的條件與論述的方式都相近，並不是單純的巧合。據《晉書·刑法志》記曹魏下詔改定刑制，傍采漢律，定為魏法。其序記魏所改「賊律」諸條，包括：「正殺繼母，與親母同，防繼假之隙也。」<sup>30</sup>也就是漢舊律殺繼母與親母有差，故須正之。然試觀梁人與防年二事，殺繼母本來的理據是《禮》：「繼母如母」，也就是本以「大逆」論之，既本來相同，則與改律之意相悖。可能的原因是舊律對此沒有明確的規範，<sup>31</sup>抑或其律則本是「繼母同親母」，所以依常例量刑就是「大逆」，只是上述案例附加了繼母殺父的前提，屬於特例。疑案的出現，顯示當時對於子殺繼母未及對例外情況明確規範，因此以「繼母如母」為據來判斷。但曹魏始規範「殺繼母，與親母同」之律，可見二事記載的背景，是在承認該律法的前提下，討論規範的例外情況，是知此論應與曹魏新律的制定有關。

可知無動機故意殺人者為賊，意圖殺人前為人逮捕則為牧。參劉淑蓮，〈論我國古代刑法中的罪過〉，收入《中外法學》1997年第五期，頁67。

<sup>28</sup> 參李均明，〈張家山漢簡所見刑罰等序及相關問題〉，《簡牘法制論稿》（桂林：廣西師範大學出版社，2011），頁30-33。

<sup>29</sup> 參傅亞庶校釋，《孔叢子校釋》（北京：中華書局，2011），頁478。

<sup>30</sup> 參唐·房玄齡等撰，《晉書》（臺北：鼎文書局，1980），頁923-926。

<sup>31</sup> 除前述《二年律令》未規範外，唐律中殺繼母罪依《禮》的服制量刑，參《唐律疏議》卷十七，頁327。

疑獄的討論在漢代頗多，如《春秋決獄》記載子誤毆父之事，依律毆父當梟首，而論者以為「君子原心，赦而不誅」。<sup>32</sup>這樣的記錄除了突顯法律的變通性，亦可突出人物對於法律的應變智慧。防年殺母一事，正史不載，最早記錄在《通典·刑法典》中，未見唐前典籍引錄。《漢武故事》記錄此說，可能與《孔叢子》的編者共享相同的知識背景。《孔叢子》一書據孫少華所考，內容由孔氏子孫陸續編寫的，大概在21世孫時編訂。文中所引「季彥」為孔子第20世孫，〈連叢子〉載其卒於漢安帝延光3年（124年），記錄的年代應在其後。至於《孔叢子》的流傳，則在王肅（195-256）之後。<sup>33</sup>從上述線索看來，這則資料最早只能在漢末出現，對應到《漢武故事》的成書時代，適巧形成對照。這些相似的故事可能經過編纂者採錄當代知識加以編造，更替人物嫁接在漢武帝之上，因此，所記內容相應於曹魏時代的知識氛圍。

### （三）「異父昆弟無服」議

上節防年殺母，透過親疏本末的觀念，解決量刑的問題，其徵引的論據即包括《禮》書，類似議題在禮制中反映地更為顯著。在《西漢年紀》徵引佚文「兒寬諫」一事中，曾論及「為異父昆弟服」一事，云：

初王太后親田蚡而疏蓋侯，衛皇后冒母姓，天下化之，皆愛母黨而不愛父族。同母異父兄弟則相穆，同父異母即如路人，上又以太后故，愛修成君（原注：皇太后微時為金王孫生女，在民間，帝賜湯沐邑，號修成君。）賞賜過於長公主，兒寬諫曰：「夫禽獸知母而不知父，至於匈奴亦然，此悖亂之道也。皇后外家比有此事，天下化之，陛下又隨而效之。臣懼風俗大壞，傷絕天理，弗起而救之。臣恐四夷有輕中國之心，願陛下察之。」上迺下詔

<sup>32</sup> 參《太平御覽》（北京：中華書局，1966），卷六四〇引董仲舒《決獄》，頁2868。

<sup>33</sup> 孫少華，《〈孔叢子〉研究》（北京：中國社會科學出版社，2011），頁62-69。

曰：「《禮》：『異父昆弟無服，異母昆弟朞。』何者？本末異，明所愛者一也。今或為異父昆弟功朞，而弗為同父昆弟服，疏其所親，親其所疏，豈天地之性，聖人制禮之意哉！自今有不為異母昆弟服者，坐之。」<sup>34</sup>

該事主要原於竇太后母族過於張揚，致有越禮而行者。於是兒寬（?-103BC.）建言，宜明確父族優於母族的禮制，據以壓制母族猖獗的情況。因此，武帝裁斷「《禮》：『異父昆弟無服，異母昆弟朞。』」以別親疏之意。

「異父昆弟」的服喪問題，最初記載在《禮記·檀弓》，《通典》云：〈檀弓〉云：「公叔朱有同母異父之昆弟死，問於子游。子游曰：『其大功乎！』狄儀有同母異父之昆弟死，問於子夏。子夏曰：『我未之前聞也。魯人則為之齊縗。』狄儀行齊縗。今之齊縗，狄儀之問也。」

子游條注：

鄭玄曰：「親者屬，大功者是。」

王肅云：「母嫁則外祖父母無服，所謂『絕族無施服』也。唯母之身有服，所謂親者屬也。異父同母昆弟不應有服，此謂與繼父同居，為繼父周，故為其子大功也。禮無明文，是以子游疑而答也。」

盧植曰：「子游為近是也。」

子夏條注：

盧植曰：「未聞有服也，齊縗非也。游、夏不親問夫子，是以疑也。禮家推之，以為當在小功，以母親極於小功。」<sup>35</sup>

<sup>34</sup> 宋·王益之，王根林點校，《西漢年紀》（鄭州：中州古籍出版社，1993），卷十五引《漢武故事》，頁279-280。

<sup>35</sup> 參唐·杜佑，王文錦點校，《通典》（北京：中華書局，1988），卷九一，頁2494-2495。

上述所記子游、子夏二例，根據鄭玄（127-200）的意見，認為子游的推斷大致可行。然而王肅認為「母嫁則外祖父母無服，所謂絕族無施服也。」一般以母族異姓，服喪降於父族，故王肅曾云：「為外祖父母小功，此以異姓而有服者。」<sup>36</sup>母嫁且異姓便成絕族，故而斷定「異父同母昆弟不應有服」。父卒母嫁情況下，或云「為父後則不服」，或言應服周，但上文以「親者屬也」而有服，屬於當時的特殊看法。<sup>37</sup>王肅認定子游這段話應是同居前提下所作的解釋，故沒有辨析例外情況下應服喪的時間長短。《故事》原文並未涉及同居與否的問題，無法知悉兒寬論述的前提為何。若僅就此一禮制例外的情況來看，諸儒多依循子游的意見，至於子夏的意見只有少數人曾採用。<sup>38</sup>對此，盧植（?-192）提出另一種的看法，認為從禮的通則推斷，其服喪應從小功。

在魏明帝景初中（237-239），尚書祠部曾問及此事，當時太常曹毗轉述博士趙怡的意見，認為應循鄭注所言的「大功九月」，而高堂隆（?-237）認為「外兄弟異族無屬，疏於外家遠矣，故於禮序不得有服。」但他同時考慮到同居的情況，「若以同居從同爨服，無緣章云『大功』，乃重於外祖父母，此實先賢之過也。」<sup>39</sup>即便是同居，也應該殺於外祖父母下，不得過於小功，和盧植持類似的看法。可知高堂隆在考慮禮之通則下也認為不應服喪，僅在同居的前提下，可服小功或其下的喪期。

前述所論，似乎顯示當時對此議題仍沒有一定的規範可循，然根據《漢武故事》所記，漢武帝已下詔論定，其後人徵引沿革，似應涉及武帝所論，而諸人所論不及，疑兒寬所言本是後人所加，故論者不及。此論正與魏人所論相應，意味著在非同居的情況下，當時持不服喪的看

<sup>36</sup> 參《通典》，卷六九，〈異姓為後議〉，頁 1915-1916。

<sup>37</sup> 〈父卒為嫁母服〉引石渠議韋玄成議，以「父卒母嫁」無服、「父卒，妻稚子幼，與之適人」則服周，譙周以為「據繼母嫁猶服周，以親母可知」，王肅意見與譙周略同。參《通典》，卷八九，頁 2455。

<sup>38</sup> 如《通典》所記晉淳于睿的意見，即以「異居大功，同居齊縗」調和子游、子夏之說，然僅此一例。

<sup>39</sup> 出唐·杜佑，《通典》，卷九一，頁 2496。

法。但這是否為歷代禮制的通則，顯然並非如此。根據《通典》所記，曹魏之後的晉·淳于睿、宋·庾蔚之、齊·張融（444-497），在不涉同居的前提，皆以為應遵從《禮記·檀弓》中子游的說法。<sup>40</sup>足見「異父昆弟無服」並非士人間普遍的看法，且曹魏以前無慣例可循。根據《晉書·禮志》錄太康元年（280）摯虞（250-300）為禮之損益上表，云：「子游謂異父昆弟大功，而子夏謂之齊衰，及孔子沒而門人疑於所服。」又云：「可依準王景侯（肅）所撰《喪服變除》，使類統明正，以斷疑爭。」當時對禮文有疑，則按王肅加以判斷，可知「異父昆弟無服」可能曾在曹魏到西晉的短暫時期施行，故晉後諸人所議皆與王肅異。<sup>41</sup>參照防年殺繼母事與《孔叢子》內容的對應關係，《孔叢子》最早徵引於王肅《聖證論》，因此，《故事》所記可能是曹魏時期特定群體的共同看法，特別是與王肅相關共享相同知識的當代人。

#### （四）高祖配天議

關於明堂的制度歷代屢有變遷，有漢一代皆祀五帝，或配祖，或配考，漢代之祀明堂始於漢武帝，據《史記·封禪書》所記：

濟南人公玉帶上黃帝時明堂圖。……上令奉高作明堂汶上，如帶圖。及五年脩封，則祠太一、五帝於明堂上坐，令高皇帝祠坐對之。祠后土於下房，以二十太牢。天子從昆侖道入，始拜明堂如郊禮。<sup>42</sup>

知漢武帝始設明堂，依公玉帶之圖而建，作汶上明堂，儀制同於郊禮。其中包括主神太一與五帝，旁祠有高祖，另別房祠后土。《漢書》曾多次記錄明堂祭祀之事：

（元封五年，106BC.）甲子，祠高祖于明堂，以配上帝。

<sup>40</sup> 唐·杜佑，《通典》，頁2496。

<sup>41</sup> 參《晉書》，卷十九，頁582。

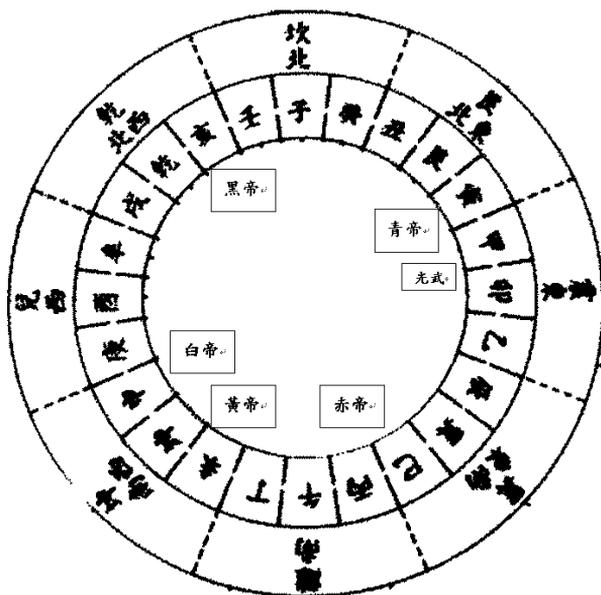
<sup>42</sup> 參《史記》（臺北：鼎文書局，1981），卷二八，頁1401。同見於《漢書·郊祀志》，頁1243。

(太初元年，104BC.) 十一月甲子朔旦，冬至，祀上帝于明堂。

(天漢三年三月，98 BC.) 三月，行幸泰山，修封，祀明堂，因受計。

(太始四年三月，93 BC.) 壬午，祀高祖于明堂，以配上帝，因受計。癸未，祀孝景皇帝于明堂。

(征和四年三月，89BC.) 庚寅，祀于明堂。<sup>43</sup>



從上述的記載所見，明堂的功能包括祀上帝、祀高祖、祠景帝、受計等事，說明高祖是配上帝而祀，所以汶上明堂的坐次方位是「太一、五帝於明堂上坐」，而「高皇帝祠坐對之」。《漢書》注引服虔曰：「漢是時未以高祖配天，故言對。光武以來乃配之。」服虔以為「對」的方位非「配天」的位置，認定當時未配天，但根據司馬彪(?-306)《續漢書·祭祀志中》所記：「永平二年(59)正月辛未，初祀五帝於明堂，光武帝配。五帝坐位堂上，各處其方。黃帝在未，皆如南郊之位。光武帝位

<sup>43</sup> 參《漢書》，卷六，頁196、199、204、207、210。

在青帝之南少退，西面。」<sup>44</sup>知五帝各有其方位，<sup>45</sup>光武帝位在「青帝之南少退」，而「青帝位在甲寅」，甲寅位在今東北東，在其南少退而西面，介於青帝與赤帝丙巳之間。以光武帝少退而與諸帝並列成其配位，與相對不同。仍是配五帝而言，並未有配天，是知服虔所說並非指配「天」，仍是配上帝。分歧在於方位非配位，故不言配，這一制度在東漢時期相沿不易。《漢武故事》曾記祀高祖於明堂事，云：

上自封禪後，夢高祖坐明堂，羣臣亦夢想，於是祀高祖於明堂，以配天，還作高靈館。<sup>46</sup>

不言配上帝，而言配天。是否意味著二者有相同的意指，但參服虔所說與漢平帝元始四年（4）記：「四年春正月，郊祀高祖以配天，宗祀孝文以配上帝。」<sup>47</sup>高祖配天所言在郊祀，而服虔以為光武後方配天，所言「配天」，實指「配上帝」。<sup>48</sup>這些祠祀的根據來自周制，按《史記·封禪書》所記：「周公既相成王，郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂以配上帝。」《漢書·郊祀志》同記，顏師古注曰：「郊祀，祀於郊也。后稷，周之始祖也。宗，尊也。文王，周始受命之王。上帝，太微五帝也。」<sup>49</sup>蓋郊祀以血緣之祖配天，宗祀配以權力受命之尊王，分別對應於南郊與明堂之制。西漢王莽（45BC.-23）曾引《孝經》云：「孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天，則周公其人也。」<sup>50</sup>以為「王者尊其考，欲以配天，緣考之意，欲尊祖，推而上之，遂及始祖。是以周公郊祀后稷

<sup>44</sup> 參《後漢書》，頁 3181。范曄《後漢書》無志，劉昭取司馬彪《續漢書》諸志補。

<sup>45</sup> 《續漢書·祭祀志上》載南郊之位云：「其外壇上為五帝位。青帝位在甲寅之地，赤帝位在丙巳之地，黃帝位在丁未之地，白帝位在庚申之地，黑帝位在壬亥之地。」《後漢書》，頁 3159。

<sup>46</sup> 《古小說鉤沉》，頁 436-437。「高靈館」原作「高陵館」，應與《鉤沉》第 36 則所記同，此據《長安志》卷四改。

<sup>47</sup> 參《漢書》，卷十二，頁 356。

<sup>48</sup> 馬端臨也認為「然高皇帝之所並祠者，泰一、五帝不過天神之貴者，則非配天也。」參《文獻通考》（臺北：臺灣商務印書館，1987），頁 628。

<sup>49</sup> 參《史記》，卷二八，頁 1357；《漢書》，卷二五，〈郊祀志上〉，頁 1193。

<sup>50</sup> 參《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，據清嘉慶二十年江西南昌府學開雕本影印，1965 年）《孝經》，〈聖治章〉第九，頁 65。

以配天，宗祀文王於明堂以配上帝。」議復南北郊之祀。<sup>51</sup>蓋以祖配天之說，可能源出於《孝經》，故以始祖配天郊祀，所以高祖配天，在西漢時期並無爭議，但不曾用於明堂。東漢蘇林以為「漢起不因緣堯，與殷周異宜，而舊制以高帝配。」<sup>52</sup>光武依從此議，因此，東漢時期南郊之祀以高祖配食，亦為定制。因此爭議並非在郊祀，而在於明堂制度中的高祖配天。

從史傳的記載看來，配上帝的祖宗雖有高祖、文帝之別，但配天和配上帝的儀制是有明確區分的。只是稱呼確曾出現淆亂，《禮記注疏·郊特牲》引正義云：

案：《聖證論》以「天體無二，郊即圓丘，圓丘即郊。」鄭氏以為「天有六天，丘、郊各異。」今具載鄭義兼以王氏難。鄭氏謂天有六天，天為至極之尊，其體祇應是一；而鄭氏以為六者指其尊，極清虛之體，其實是一。……據其在上之體謂之天，天為體稱，故《說文》云：「天，顛也。因其生育之功謂之帝，帝為德稱也，故《毛詩傳》云：「審諦如帝。」……又五帝亦稱上帝，故《孝經》曰：「嚴父莫大於配天，則周公其人也。」下即云：「宗祀文王於明堂，以配上帝。」帝若非天，何得云嚴父配天也。而賈逵、馬融、王肅之等以五帝非天。唯用《家語》之文，謂大皞、炎帝、黃帝五人帝之屬，其義非也。<sup>53</sup>

漢、魏之際，五帝、上帝、天三者是否等同，鄭玄與王肅、賈逵、馬融諸人多有不同，蓋鄭玄以為天與帝同，孔穎達（574-648）贊同此說，並徵引諸多經典相證，而《史記集解》亦引鄭玄注曰：「上帝者，天之別名也。神無二主，故異其處，避后稷也。」<sup>54</sup>以為上帝為天之別名，二者無別。而《孔子家語》曰：

<sup>51</sup> 參《漢書》，卷二五，〈郊祀志下〉，頁 1264。

<sup>52</sup> 參《後漢書》，頁 3160。

<sup>53</sup> 參《十三經注疏·禮記注疏》，頁 480。

<sup>54</sup> 參《史記》，卷二八，頁 1357。

凡五正者，五行之官名，五行佐成上帝而稱五帝，太皞之屬配焉，亦云帝，從其號。

王肅注：

天至尊，物不可以同其號，亦兼稱上帝。上天以其五行佐成天事，謂之五帝，以地有五行而其精神在上，故亦為帝。五帝，黃帝之屬，故亦稱帝，亦從天。五帝之號故王者，雖號稱帝，而不或曰天帝。<sup>55</sup>

王肅是明確反對《家語》中五帝為五行之神之說，認為其說「為妖怪妄言」。<sup>56</sup>既是否定前說，那麼王肅自要圓融天可稱上帝的說法，故謂「亦兼稱上帝」此與鄭玄同。不同的是，王肅以為五帝與天截然有別，不但「不可以同其號」，而且五帝僅是「從天」的佐助。但如果二者本是同名異實，配天與配上帝便沒有區別，這樣的說法有悖於史傳中以配天為郊祀的看法，王肅特別將五帝與天區分開來，正是在調和天、五帝皆可與上帝通稱，而天卻不可與五帝通稱的矛盾。因此《漢武故事》所云「祀高祖於明堂，以配天」，就不僅只是配天或配上帝的指涉問題，背後可能存在著天與上帝異號同指的看法。這一爭議在西晉明朗化，晉泰始二年（266）群臣議郊禮，指出「五帝即天，隨時王而殊號耳。名雖有五，其實一神。」<sup>57</sup>但不久之後即為毀棄，太康十年（289）詔曰：「望非地，則明堂上帝不得為天也。往者眾議除明堂五帝位，考之禮文不正。」<sup>58</sup>可見高祖配天的記載，並不單純是誤記漢武帝的儀制，而是存在著鄭、王二學相互競衡的知識角力。

<sup>55</sup> 參《孔子家語》（臺北：世界書局，1991），頁59。

<sup>56</sup> 同前註，「其神謂之五帝」下王肅注。

<sup>57</sup> 《晉書》，卷十九，〈禮志上〉，頁583。

<sup>58</sup> 同前註，頁584。

摯虞議云：「漢魏故事，明堂祀五帝之神。新禮：五帝即上帝，即天帝也。」<sup>59</sup>明確指出晉代新禮與漢魏的差異，就在對五帝是否等同天帝的認定。《晉書·禮志》描述漢晉間的沿革，云：

魏文帝即位，用漢明堂而未有配。明帝太和元年，始宗祀文帝於明堂，齊王亦行其禮。晉初以文帝配，後復以宣帝，尋復還以文帝配，其餘無所變革。是則郊與明堂，同配異配，參差不同矣。<sup>60</sup>

受到《孝經》的影響，魏代明堂宗祀以近考而非遠祖，因此當時制度不配高祖，而配明帝之父文帝。晉沿其制，武帝初以其父文帝配，後改宣帝配，因以宣帝為權力之始，如同漢時配高祖之制，但如此則與郊祀同配，故其後又以文帝配，回復南郊與明堂異配，故言「參差不同」。蓋魏晉之際明堂皆配近考，制度本與漢武帝時有異，因此，「高祖配天」爭議處並非以近考或遠祖配天，而是著重在配天與配上帝的爭議，因而導致晉代先從鄭說，後從王說。從上述資料可見，服虔是最早以「配天」稱呼明堂配祀的儀制，《世說》記載服虔所注傳意多與鄭玄同，<sup>61</sup>可能二人持有相似的學術立場，是知《漢武故事》所記「配天」正符應於鄭玄一派。《漢武故事》這種悖於史傳的記載，應是漢末到西晉知識爭論下的產物。

### （五）方士道術議

從《漢武故事》所含的方仙術思想來看，仍保存較早期的內涵，所載方術主要為求仙、服食與房中之術。其中儀君就是房中術傳播者，其術至成帝時為有司所禁，而所載方士如李少君、少翁、欒大、公孫卿諸人，多與史傳重出，但這些人的下場多為武帝斬殺，其術亦難以徵驗。最後，武帝自悔求仙，且「自歎愚惑，天下豈有仙人，盡妖妄耳。節食

<sup>59</sup> 《晉書》，卷十九，〈禮志上〉，頁 588。

<sup>60</sup> 同前註，頁 586-587。

<sup>61</sup> 《世說新語箋疏》，〈文學〉第 2 則，頁 192。

服藥，故差可少病。」<sup>62</sup>這是武帝「服食辟穀，希復幸女子矣」後的自白，自道求仙以來勞耗少功的領悟。值得注意的是，這是一段部分否定的陳述，雖認為妄求海上仙山屬虛妄無功之事，但仍承認「服食辟穀」是有效的。這正與東漢以來士人對養生的重視有關，服食辟穀與房中術的來源甚早，在戰國末期便已開始發展，歷經兩漢相承不衰。<sup>63</sup>在《史記·孝武本紀》就記載了李少君「以祠竈、穀道、卻老方見上」，<sup>64</sup>然其時仍有諸多方仙術並行。如《史記·封禪書》所記的欒大、公孫卿諸人即以燕、齊的形解銷化、入海求仙方為主，另成一派。《漢武故事》所記燕、齊方士本諸《史記·封禪書》，因此對於形解銷化、入海求仙方之事持懷疑的態度，這不僅是司馬遷的個人意見，也是東漢士人共同看法。

曹植（192-232）本不信方術，在〈辯道論〉開篇即駁斥求仙之說，甚至在接引諸多方士於魏後，自道「自家王與太子及余兄弟，咸以為調笑，不信之矣。」<sup>65</sup>然而曹植在歷經鄒儉、左慈之術的見證後，認為辟穀之術「不必益壽，可以療疾，而不憚饑饉焉！」房中之術「差可終命。然自非有志至精，莫能行也。」雖仍存疑，卻也並未全然否定二人之術。同時稍早的仲長統（179-219）《昌言》有云：「和神氣，懲思慮，避風濕，節飲食，適嗜欲，此壽考之方也。」<sup>66</sup>當時對於養生並不排斥，對於鬼神、修仙之事則多持反對意見，如「有禱祈之禮史

<sup>62</sup> 《古小說鉤沉》，頁 441。武帝確曾自悔已過，但本是針對李廣利征伐匈奴失敗之事。時在征和四年（89BC.），在派任田千秋為丞相前後，與《漢武故事》所記時間相符，足見編纂者嫁接武帝對征伐的自懺，成為求仙的悔悟之言。參《漢書》，卷九六下，〈西域傳〉，頁 3912-3914。

<sup>63</sup> 參金晟煥，《黃老道探源》（北京：中國社會科學出版社，2008），頁 233-273。

<sup>64</sup> 《史記》，頁 453。

<sup>65</sup> 見魏·曹植，趙幼文校注，《曹植集校注》（臺北：明文書局，1985），頁 187。

<sup>66</sup> 出仲長統，《昌言》，嚴可均編，《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1991），卷八九，頁 952。又云：「行氣可以不飢不病，吾始者未之信也，至于為之者盡乃然矣。」可知仲長統對養生有所體認，且認為可以信任。

巫之事者……其本而為姦邪之階。于是淫厲亂神之禮興焉，俯張變怪之言起焉，丹書厭勝之物作焉，故常俗忌諱可笑事。時世之所遂往，而通人所深疾也。」<sup>67</sup>對於當時淫祀祈求、厭勝避忌之事，頗不以為然。<sup>68</sup>正與神君「畫法」的內容「人事多，鬼事少」相應，可見當時士人所接受的方士，已經從鬼神的祈求轉向人事的實踐，特別如房中、服食可目驗操作的方術，為部分士人所接受，<sup>69</sup>而《故事》所載正反映當時士人對方士的態度。

《漢武故事》對於方術的態度，與漢魏之際對辟穀、房中之術的流行適相一致，從《漢武帝外傳》的記載，可略見其端倪。<sup>70</sup>《外傳》所記的名單，和當時聚集魏代宮廷的方士多有重複，而該書所記人物的時間下限，正在黃初之時，恰逢魏代。根據《博物志》所載，魏王所集方士名，包含魯女生、薊子訓、封君達、東郭延年諸人，「皆能斷穀不食，分形隱沒，出入不由門戶。」<sup>71</sup>這一記錄應該更貼近諸方士原來的樣貌，其中除服食辟穀為諸人所共有外，又多人通曉房中術，其〈辯方士〉引仲長統云：「甘始、左元放、東郭延年，行容成御婦人法。」<sup>72</sup>諸人所

<sup>67</sup> 仲長統，《昌言》，嚴可均編，《全上古三代秦漢三國六朝文》，卷八九，頁 952。

<sup>68</sup> 當時如應劭，《風俗通義·怪神》、王符，《潛夫論·巫列》皆有所批評。

<sup>69</sup> 東漢重養生之風，錢鍾書、余英時已有所論，參錢著，《管錐編》（北京：中華書局，1986），頁 1031-1032。余著，侯旭東等譯，《東漢生死觀》（上海：上海古籍出版社，2005），頁 50-63。容肇祖，〈說魏晉之方士〉亦略及之，但論當時士大夫尊信方術，未區分養生術其他道術的差異。參《魏晉的自然主義》（臺北：臺灣商務印書館，1980）附錄，頁 134-138。但當時也有反對者，如王充《論衡》〈道虛〉就駁斥二說的虛妄。

<sup>70</sup> 根據王青所云，《外傳》包含《五嶽真形圖》、「靈飛六甲十二事」兩條傳承譜系，經典傳承的記錄應是晚出無疑。《漢武故事》所載不及二術，二術傳承的強調，自《漢武內傳》方始完備，故其傳承譜系之構造應在《內傳》之後。王青，《漢朝的本土宗教與神話》（臺北：洪葉文化，1998），頁 344。

<sup>71</sup> 出晉·張華；范寧校證，《博物志》（臺北：金楓出版社，1999），卷五，頁 106-107。

<sup>72</sup> 同前註，頁 111。

長既與《故事》所載相吻合，也頗為魏武帝信受。<sup>73</sup>其中房中、服食辟穀正是書中漢武帝晚年信受的方術，對照書中對方術的態度，包含否定對神道的企求，回歸養生長壽的訴求，充分反映東漢以來方士道術的氛圍。而《漢武帝外傳》本附益於《漢武內傳》之後，多採《十洲記》與《漢武故事》內容而成，其中人物多同於《博物志》所記曹魏時期的方士，這一名單雖然晚出，<sup>74</sup>但對照《後漢書·方士列傳》所記諸人，東漢早期流行的方術多是善圖讖、劾鬼神、白日昇仙與幻術之屬，房中術雖然流傳甚早，但東漢末期才是其重要的發展時期，特別是環繞在曹氏父子身邊的方士群。《漢武故事》重視容成術，並記漢武帝「常自言能三日不食，不能一時無婦人，善行導養術，故體常壯悅」，特別強調房中術的效用，足見《漢武故事》編纂者有意突出房中術的重要性，而容成術是在曹魏時期方士群的影響下才開始廣泛傳播，<sup>75</sup>《漢武故事》可能正是在此背景下編纂而成。

#### 四、《漢武故事》成書與知識傳播

故事一目在史志著錄歸屬於「故事」或「舊事」類，《隋志》「舊事篇」下著錄24部，多魏晉以後人所編，《漢武故事》列其首。<sup>76</sup>這類著作本記錄品式章程以供後世遵循，從《三國志》裴注引《魏武故事》仍可看到若干令式的記錄，目前輯存的《漢武故事》雖已鮮見相關內容，

<sup>73</sup> 同前註，頁 106。李零曾據《神仙傳》稽考此方士名冊，大致亦以服食、房中為最多，參〈戰國秦漢方士流派考〉，《中國方術續考》（北京：東方出版社，2000），頁 117-128。

<sup>74</sup> 余嘉錫指出《漢武內傳》唐前本附有八事，其後又為人增補，因而形成今傳的《道藏》本。參《四庫提要辨證》（北京：中華書局，1980），卷十八，頁 1131-1135。

<sup>75</sup> 關於房中術的流派與東漢至曹魏的發展，參李零，〈東漢魏晉南北朝房中經典流傳考〉，收入《中國方術續考》，頁 350-361。

<sup>76</sup> 參《隋書》（臺北：鼎文書局，1980），卷三三，〈經籍志二〉，頁 966-967。

但就前述所及，可略窺該書可能曾經具有「品式章程」之用。漢末到魏晉時期有許多人曾為《漢書》注釋，<sup>77</sup>《漢書》是當時士人間流傳甚廣之書，所記內容亦為人所熟悉。《漢武故事》有諸多記載同見於《史記》、《漢書》二書，但亦有獨見於《漢書》者，如甲乙之帳、宣帝立孝武廟諸祥瑞事。<sup>78</sup>因此，《漢武故事》可能是本於《漢書》而擴充。張華(232-300)也是長於《漢書》的士人，《世說》曾記王衍(256-311)稱許「張茂先論《史》、《漢》，靡靡可聽。」<sup>79</sup>足知撰寫《博物志》的張華，也是熟悉《史》、《漢》的名家，因此，《博物志》所記與《漢武故事》多有重疊，可能與此相關。如《漢武內傳》所記以王母降為核心的故事，同見於《漢武故事》與《博物志》二書，可見三書之間有著密切的傳承關係。<sup>80</sup>張華《博物志》所記甚廣，反映西晉初期各種知識的傳播。根據唐久龍所論，該書明確徵引和因襲前書的資料，合計涉及60幾種書，<sup>81</sup>這些書籍反映當時特殊的傳播環境，在此試圖借助《博物志》為參照點，觀察《漢武故事》編纂當時的知識氛圍。

<sup>77</sup> 參日·吉川忠夫；王啟發譯，《六朝精神史研究》（南京：江蘇人民出版社，2010），頁253-255。

<sup>78</sup> 參《漢書》，卷六五〈東方朔傳〉、卷九六〈西域傳下〉贊語，頁2858、3928。案：〈西域傳贊〉據徐松所考乃班彪所作，參王先謙注，《漢書補注》，據清光緒刻本，卷九六，頁39b。

<sup>79</sup> 參《世說新語箋疏》〈文學〉第23則，頁85。劉峻注引《晉陽秋》云：「華博覽洽聞，無不貫綜。世祖嘗問漢事，及建章千門萬戶。華畫地成圖，應對如流，張安世不能過也。」此事後採入《晉書》，參《晉書》，卷三六，〈張華傳〉，頁1070。

<sup>80</sup> 小南一郎認為《漢武故事》與《博物志》同一時期，《漢武內傳》則是道教中上清派運動的結果，參小南一郎，《中國的神話傳說與古小說》，頁34；李豐楙則認為《博物志》為早期仙說，《漢武內傳》道教化的始創說，《漢武故事》、《漢武洞冥記》，屬於《內傳》影響下的產物，參李豐楙，《六朝隋唐仙道類小說研究》，頁86。王青在探討西王母故事時，亦曾將二書並列，但王青認為《古今逸史》本是原本，類書所錄晚出，為六朝人增補，蓋不明《古今逸史》本出自《說郛》節本，故有此判斷。參《漢朝的本土宗教與神話》，頁270-272。

<sup>81</sup> 唐久龍，《博物志校釋》（臺北：臺灣學生書局，1980），頁5-8。

## （一）雷同傳聞

《漢武故事》與《博物志》同載者，計有三事：

- 一、卷8，王母降武帝事，參《鉤沉》本第32則。
- 二、卷8，東方朔飲不死藥事，參《鉤沉》本第29則。
- 三、卷9，歲星降為東方朔事，參《鉤沉》本第33則。<sup>82</sup>

由於《漢武故事》自來難定成書時代，因此，二書孰先孰後亦難以斷定。但從細節比對，可見《博物志》所記內容介於《漢武故事》、《漢武內傳》之間，其中青氣如雲、青鳥夾侍、分桃與東方朔牖中窺母諸記載，近《漢武故事》；遣使告帝當來、九華殿、九微燈與坐次方位，近《漢武內傳》。<sup>83</sup>王母言東方朔偷桃事，則見於《漢武故事》第30則所錄，《漢武內傳》所記則綜合《漢武故事》第32則與《博物志》所記。另外，有些細節可能出自早期的記載，屬於獨立的內容，如使者乘白鹿的描述，即來自《瑞應圖》的記載。<sup>84</sup>從三者互涉的情況與其獨特的細節，足見《博物志》的王母降武帝故事的可能是一特殊版本。

其書卷8記東方朔飲不死藥事，《漢武故事》與之相較看起來像節錄的片段，少了「君山有道，與吳包山潛通，上有美酒數斗，得飲者不死。」一段，多「欒賓」之名。此傳聞應該是有共同來源。至於歲星降為東方朔事，《博物志》引《神仙傳》，不見於今本，云：「說上據辰尾為宿，歲星降為東方朔。傳說死後有此宿，東方生無歲星。」<sup>85</sup>此事又見曹植〈辯道論〉云：

<sup>82</sup> 參《博物志校注》，頁158、169。

<sup>83</sup> 「遣使告帝當來」一事，《鉤沉》本《漢武故事》輯有此條，然此條獨見《御覽》卷三一引「又曰」，接於《漢武故事》下，此條同於《類聚》卷八十、《初學記》卷二五，而二書都引作《漢武帝內傳》，知為魯迅誤輯。

<sup>84</sup> 參小南一郎，《中國的神話傳說與古小說》，頁35。

<sup>85</sup> 同前註，頁169。

夫神仙之書、道家之言，乃云：傳說上為辰尾宿；歲星降下為東方朔；淮南王安誅於淮南，而謂之獲道輕舉；鉤弋死於雲陽，而謂之尸逝柩空。其為虛妄甚矣哉！<sup>86</sup>

這些出自於「神仙之書、道家之言」的傳說，既同見於《漢武故事》，應是其時已有相關之記錄，其前《論衡》、《風俗通義》皆記有類似事件。<sup>87</sup>所記事跡既與史傳所載不合，足見所記來源並非來自史書，反而多出自於傳聞或道書。《博物志》將後二事抄錄在〈辨方士〉之下，可見張華的知識來源，正源自〈辨道論〉。這意味著張華許多知識來自於典籍，而這些典籍的傳播促成了《漢武故事》的成書。

## （二）雷同觀念

在知識流播下，很可能出現觀念的雷同，如《博物志》所記老子云：「萬民皆付西王母，唯王、聖人、真人、仙人、道人之命上屬九天君耳。」<sup>88</sup>《漢武故事》中也有類似的記載：

薄忌奏：「祠太一用一太牢，為壇開八通鬼道，令太祝立其祠長安東南。」……上以問東方朔：「此何神也？」曰：「此司命

<sup>86</sup> 見魏·曹植，《曹植集校注》，頁187。

<sup>87</sup> 前二事的傳聞，又可見於《論衡》〈道虛〉、《風俗通義》〈正失〉，只是〈正失〉所載東方朔為「太白星精」，且未及傳說之說，〈道虛〉則僅及度世，不言為歲星。歲星的傳聞，最早見於《列仙傳》，又載《廣記》卷六引《洞冥記》及《朔別傳》。據熊明所考，該事不見於《洞冥記》，當《朔別傳》之文，另《御覽》卷二二《洞冥記》佚文則另作「太白星」，與《論衡》同。參漢·王充著；黃暉校釋，《論衡校釋》（北京：中華書局，1990），頁317、332；漢·應劭；王利器校注，《風俗通義校注》（臺北：明文書局，1988），頁108；熊明，〈《東方朔傳》考論〉，收入《鞍山師範學院學報》，2003年2月，第5卷第1期，頁14。案：舊有傳說星，《莊子·大宗師》云：「傳說得之，以相武丁，奄有天下，乘東維，騎箕尾，而比於列星」。疏引司馬云：「傳說，殷相也。武丁，殷王高宗也。東維，箕斗之間，天漢津之東維也。」《星經》曰：「傳說一星在尾上，言其乘東維，騎箕尾之間也。」但與木星異。參郭慶藩，《莊子集釋》（北京：中華書局，1995），頁247。

<sup>88</sup> 《博物志校注》，頁168。

之神，總鬼錄（筆者案：原作「神」，據《續談助》改）者也。」  
上曰：「祠之，能令益壽乎？」對曰：「皇者壽命懸於天，司命  
無能為也。」<sup>89</sup>

薄忌之奏本諸《史記·封禪書》，東方朔所言則不見史傳，應為編者所  
增益。壽命職司的歸屬，本是信仰的一環。張華記錄此語，意味著當時  
的觀念，百姓的壽命由西王母所掌握，<sup>90</sup>而王與特殊的修道之人，隸屬另  
由「九天君」所掌。九天在漢初即為巫所祠祀，僅列舉神祇，不明其  
職司。<sup>91</sup>據《太平經》〈九天消先王災法〉所記，聖人、真人、仙人、道  
人皆為理天九人的一環，其功效在於「此九人俱守道，承負萬世先王之  
災悉消去矣。」疑受到早期道教的影響，然所記九人涉及民與奴婢，二  
者應屬西王母之下與前述不合，且不及王者，蓋帝王在《太平經》中有  
其特殊的地位，所云「九氣和合，九人同心，故能致上皇太平。」所以  
帝王在其體系中，屬於九種人同心輔助的對象，最終達致太平的目的。<sup>92</sup>  
張華所記與《太平經》也不同，可能另有所本。<sup>93</sup>對照東方朔所言，太一

<sup>89</sup> 《古小說鉤沉》第14則，頁427。

<sup>90</sup> 目前的墓券經常涉及東王公、西王母，屬於掌管墓葬土地的地下職司，與  
民眾密切相關，但只流行於湖北、江西一帶。參李豐楙，〈王母、王公與  
崑崙、東華：六朝上清經派的方位神話〉，收入《仙境與游歷：神仙世界的  
想像》（北京：中華書局，2010），頁116-120。

<sup>91</sup> 《史記》記有「九天巫，祠九天。」《索隱》引《淮南子》、《太玄》皆  
有九天之名，但不及職司。參《史記》，卷二八，〈封禪書〉，頁1378-1379。

<sup>92</sup> 《太平經》記「承負者，天有三部，帝王三萬歲相流，臣承負三千歲，民  
三百歲，皆承負相及。」以承負說彰顯身分地位的差異，本是歷世積累  
的結果，天師傳太平之經即在解除承負戾氣。另有九人遞進之說，以良民善  
人力學成賢、成聖，最終成「委縣神人」或「與皇天同形」，參王明校，  
《太平經合校》（北京：中華書局，1985），頁88-91、222。

<sup>93</sup> 《太平經》雖不及九天君，但多有記天君者，云「天君者則委氣，故名天  
君，尊無上。」屬於理天九人之一，對應於「無形委氣之神人」。《太平  
經》卷一一〇〈大功益年書出歲月戒〉云：「是諸神共知，延者有命，錄  
籍有真，未生豫著其人歲月日時在長壽之曹，年數且升，乃施名各通，在  
北極真人主之。」又云：「惟上古得道之人，亦自法度。未生有錄籍，錄  
籍在長壽之文，須年月日當昇之時，傳在中極。中極一名崑崙，輒部主者  
往錄其人姓名，不得有脫。」知長壽之曹錄籍對象為有道之人，未生之前  
已有簿籍，當昇仙之時，轉錄姓名於中極。中極所錄姓名，另有北極真人

本掌握鬼錄與人的壽命，但王者的壽命並不在其管轄之內。<sup>94</sup>董仲舒曾指出「王者必受命而後王」，以為王者受命於天，不受於人。因此，王者因為地位特殊，確有稟受天命的特殊性。<sup>95</sup>在漢魏易代的時期，常有以真人作為天命所歸的主體，受命的王者也以真人自許，可能已隱含著王者具有神性的觀念。<sup>96</sup>當時雖有許多掌生人壽命之神，<sup>97</sup>但分工的概念可能沒有這麼明確。至於命懸於天的觀念可溯及《論衡》「人命懸於天」，但王充側重在闡述「禍福死生，不在遭逢吉祥、觸犯凶忌」的一般通則，並沒有區分身分歸屬的差異。<sup>98</sup>這種壽命職司的歸屬與身分分類的觀念，在當時似乎沒有統一的說法，《漢武故事》所記隱含著皇者與一般人不同隸屬的觀念，可能是相較於《博物志》更為素樸的看法。

### （三）共同知識

知識的傳播並不只限於傳聞、觀念，在《博物志》中所記殊方異物知識亦頗豐富。在《漢武故事》中，也透過華麗宮殿、豐富奇物的

主之。天君，掌神人簿籍，類天上主司，上有層級如政府設治。疑張華所記有本於此。又《太平經》另有九君，卷一一四〈九君太上親訣〉：「九皇之上則九君。九君者，則太上之親也。各有所行，恩貸布施，諸神從者，諸神敬其所為，靡有不就者也。」如其所記，則屬諸神之一，與此無涉。參《太平經合校》，頁 531-532、594。

<sup>94</sup> 關於太一神在漢代的演變，劉屹考之甚詳，參氏著，《敬天與崇道——中國經教道教形成的思想史背景》（北京：中華書局，2005），頁 147-199。

<sup>95</sup> 參清·蘇輿，《春秋繁露義證》（北京：中華書局，2007），卷七，〈三代改制質文〉，頁 185。

<sup>96</sup> 參日·吉川忠夫著；王啟發譯，《六朝精神史研究》，頁 66-85。

<sup>97</sup> 當時流行的有司過之神、灶神、司命、黃神、泰山等神祇，參余英時，《東漢生死觀》，頁 63-73。蒲慕州，《追尋一己之福——中國古代的信仰世界》（上海：上海古籍出版社，2007），頁 181-184。至於《太平經》所言「人命有短長，……壽算增減，轉相付授。故言四時、五行、日月、星宿皆持命，善者增加，惡者自退去，計過大小，自有法常。」所言諸神皆可計過持命，由〈九天消先王災法〉所記，其日、月、四時、五行又分別為大神人、真人、仙人、大道人所理，所記在諸說之外，參《太平經合校》，頁 552、88。

<sup>98</sup> 參黃暉校釋，《論衡校釋》（北京：中華書局，1990），卷二四，〈辨崇篇〉，頁 1009。

敘述營造出特有的異物想像，應是取資當時的異物傳說，如《鉤沉》本第36則：

又作神明臺、井幹樓，高五十餘丈，皆作懸閣，輦道相屬焉。其後又為酒池肉林，聚天下四方奇異鳥獸於其中，鳥獸能言能歌舞，或奇形異態，不可稱載。其旁別造奇華殿，四海夷狄器服珍寶充之，琉璃、珠玉、火浣布、切玉刀不可稱數，巨象、大雀、師子、駿馬充塞苑廊，自古已來所未見者必備。<sup>99</sup>

這段記載包含三個主要建築：神明臺、井幹樓、奇華殿，文中所記主要融合《史記·封禪書》的「神明臺、井幹樓」、《史記·大宛列傳》的「酒池肉林」以及《漢書·西域傳贊》中對「四方奇異鳥獸」的記載。但「鳥獸能言能歌舞」以及「琉璃、珠玉、火浣布、切玉刀不可稱數」，並不見於史傳所記，應為編者所增。其中「鳥獸能言」在《拾遺記》曾記宣帝地節二年（68BC.）含塗國異物，有「鳥獸皆能言語」，且埋於地中可死而復生。<sup>100</sup>但還未及能歌舞之事，可能只是對殊方異物的想像，偶有雷同。琉璃、珠玉在漢代典籍多有記載，屬於稀有的貴重之物，而火浣布、切玉刀則屬於擁有特殊功能的異物，此二物根據記載應是在漢末之後，方有可能出現。

火浣布的記載，最早見於《三國志》景初三年（239）二月，西域重譯獻火浣布。裴松之注、《御覽》卷820〈火浣布〉下徵引甚多。其中《搜神記》記曹丕《典論》曾以為「火性酷烈，無含生之氣」，論其無稽。《傅子》則記「漢桓帝時，大將軍梁冀以火浣布為單衣。」<sup>101</sup>由此推論，「火浣布」的出現大概在漢末之際，曹魏時仍鮮有見者。至於切玉刀，或作割玉刀，最早記載於《龍魚圖說》與曹丕《典論》、曹植〈辨道論〉，<sup>102</sup>根據《聖證論》所記梁冀不僅有火浣布，同時擁有切玉

<sup>99</sup> 《古小說鉤沉》，頁437-438。

<sup>100</sup> 出王嘉，齊治平校注，《拾遺記校注》（北京：中華書局，1981），頁134。

<sup>101</sup> 參《三國志》，卷四〈三少帝紀〉裴注引《異物志》、《傅子》、《搜神記》、東方朔《神異經》，頁117-118；《太平御覽》，頁3651-3652。

<sup>102</sup> 參《緯書集成》（石家莊：河北教育出版社，1994）下冊，頁1155；嚴可

刀，出現時間應與火浣布略同。<sup>103</sup>西晉皇甫謐《帝王世紀》、郭璞《山海經》注亦載其事。<sup>104</sup>另外有二物並提者，包括曹丕《典論》、王肅《聖證論》、《孔叢子》、《列子·湯問》、《博物志》、《抱朴子·論仙》、《搜神記》、《十洲記》。其中《博物志》、《孔叢子》皆曾徵引《周書》所記，《列子·湯問》、《孔叢子》、《十洲記》所錄皆周穆王事，可能屬於同一系列的傳聞；《聖證論》、《搜神記》、《抱朴子·論仙》皆述曹丕不信二物之事，另屬一系。<sup>105</sup>張華在《博物志》卷7多採《列子》〈湯問〉、〈黃帝〉，<sup>106</sup>且與《孔叢子》同見《周書》，足見當時知識共享的氛圍。其書不僅囊括典籍的上古傳說、殊方異物，也容納當代對禮儀與經典的議論，如卷六〈典禮考〉記載了後漢至曹魏眾所論爭的肉刑論，〈文籍考〉記蔡邕論斷〈月令〉作者為周公的意見，〈服飾考〉描述東漢到曹魏的服飾的遷革。<sup>107</sup>由此推之，《漢武故事》的編纂者掌握了刑法、禮儀、方術等知識，便不令人意外。

這些典籍剛好集中魏、晉之交，足知二物的傳聞普遍流傳在當時的知識份子間，《漢武故事》的編纂者亦必是熟知此事之人。《博物志》所錄信仰、知識與《漢武故事》的吻合，並非偶然。〈古詩十九首〉所

---

均編，《全三國文》，卷八、十八，頁 1099、1152。《龍魚圖說》，根據陳槃解題，大概編纂於漢代，參氏著，《古識緯研討及其書錄解題》（臺北：國立編譯館，1991），頁 415-423。

<sup>103</sup> 參《藝文類聚》，卷六十，頁 1083。

<sup>104</sup> 參《御覽》，卷七四引《帝王世紀》；袁珂，《山海經校注》（上海：上海古籍出版社，1980），頁 122。

<sup>105</sup> 《列子·湯問》亦提及曹丕不信之事，而稱「皇子」，據楊伯峻考，皇子即曹丕。參楊伯峻集釋，《列子集釋》（北京：中華書局，1979），頁 190。

<sup>106</sup> 范寧《博物志校注》記在卷七，唐久龍以士禮居刊本考釋，錄於卷五。參唐久龍，《博物志考釋》，頁 61-65。

<sup>107</sup> 分別見《博物志校注》，卷六，頁 125、123、126。肉刑之議，在《通典》卷一六八〈肉刑議〉、《晉書·刑法志》、《藝文類聚》卷五四〈刑法部〉中載錄甚詳；〈服飾考〉中「魏武帝造白帟」，《御覽》卷六八八引《傅子》曰：「漢末魏太祖以天下凶荒，資財乏匱，擬古皮弁裁縑帟以為帟，合乎簡易隨時之義，以色別貴賤，于今施行。可謂軍容，非國容也。」是知張華所記有其時代依據，非僅雜鈔典籍而已。

記的燕、趙多美女、<sup>108</sup>東方朔「變易姓名」的變化觀，與其後葛洪《神仙傳》所記漢武求仙的相關傳聞，<sup>109</sup>皆表現出與《漢武故事》類似的觀念與知識，這不僅是輾轉鈔錄的關係，而是其時的知識氛圍與信仰、觀念共享的結果。與張華同時的文人，如阮籍（210-263）〈詠懷詩〉：「失勢在須臾，帶劍上吾邱。」潘岳（247-300）〈西征賦〉：「厭紫極之閑敞，甘微行以遊盤。長傲賓於柏谷，妻靚貌而獻餐。」<sup>110</sup>皆已徵引《漢武故事》的典故，可能在當時《漢武故事》已有流傳。對照前述諸節所論，曹植〈辨道論〉、《聖證論》、《孔叢子》等典籍與《漢武故事》內容的密切關聯，反映了當時知識流傳的情況，足資證明編者曾利用當代知識纂成《漢武故事》。

## 五、結論

歷代著錄多將《漢武故事》歸諸舊事或故事一目，惟《四庫全書》歸諸「小說家類」。事實上，《漢武故事》本身即包含著故事與神仙方術二大部分，《隋書·經籍志》著錄於「舊事」類之首，正因其書中載

<sup>108</sup> 《漢武故事》記「起明光宮·發燕、趙美女二千人充之。」同於〈古詩十九首〉所記：「燕、趙多佳人，美者顏如玉。」蓋當時以為燕、趙多美女，或有齊、趙之說，晉·張華〈輕薄篇〉：「美女興齊、趙，妍唱出西巴。」其後遂相沿成習見語。如晉·傅玄〈吳楚歌〉：「燕人美兮趙女佳。」梁·蕭子顯〈代美人篇〉：「佳人淇水出，豔趙復傾燕。」梁·柳惲〈贈吳均〉曰：「邯鄲饒美女，豔色含春芳。」梁·劉孝綽〈古意送沈宏〉：「燕、趙多佳麗，白日照紅粧。」梁·蕭繹〈燕歌行〉：「燕、趙佳人本自多。」參《先秦漢魏晉南北朝詩》（北京：中華書局，1983），頁 611、1675、1816、1837、2035。

<sup>109</sup> 劉屹對漢晉間道家變化觀的討論，指出老子變易姓名或變形易貌而代代出為聖師的情況，與此相似，相應於漢末時期的變化觀，參氏著，《敬天與崇道——中國經道教形成的思想史背景》，頁 390-409；小南一郎在從《神仙傳》所記的武帝形象分析，認為這是反映了知識階層的神仙觀點，參氏著，《中國的神話傳說與古小說》，頁 211-216。

<sup>110</sup> 分別參《阮籍集校注》（北京：中華書局，1987），卷下，〈詠懷〉其六十六，頁 373；《文選》（上海：上海古籍出版社，1986），卷十，頁 452。

有若干「品式章程」，足以為後世「百司庶府」參酌。<sup>111</sup>但《漢武故事》顯然並非依照歷史事實所記錄，特別在制度上多出入於漢末至西晉的爭議，這也足以說明，其書命名為「故事」之由，實有深意，並不只限於方仙術的流行與對於養生服食的信受。書中所論當時弑殺繼母、異父昆弟服喪、明堂配天等議題，與曹魏至西晉的儀制訂立息息相關，足見編纂者應是當時掌握特定知識的士人，透過「故事」為媒介表達特定的學術立場。這些爭論都曾透過王肅所主張或傳播，一方面顯示這一爭論來自鄭、王二學的立場差異，另一方面，顯示編者身分可能與王肅周圍的群體有關。

另外，從《博物志》所記的東方朔、漢武帝傳聞與當時的殊方異物知識，反映當時傳聞、信仰觀念與知識的共享性，足見《漢武故事》的形成，應是曹魏到西晉之交特有的知識氛圍下的成果。雖仍無從判定「今上元延」之說，是出於偽托的撰作者，抑或曾為後人所增補。不過，從諸多訊息摘錄自《書鈔》卷106、《御覽》卷88、《續談助》、《說郛》、《西漢年紀》等書，足見這些來源皆已有曹魏時人編纂的痕跡，上述文獻應有共同的編纂來源，並決定了唐宋以來《漢武故事》的面貌。因此，《漢武故事》的面貌至少在唐宋以後已經趨於穩定，延續到陶宗儀編輯《說郛》時，與五卷本的流傳時期相始終。今日輯錄成果所反映的正是宋代五卷本的面貌，由以上考述，可發現唐宋傳本隱含著曹魏時期的編纂者。

<sup>111</sup> 參《隋書》，卷三三，〈經籍志二〉，頁966-967。

---

## New Explorations of the Publication Era for the “Tales of the Emperor Wu of Han”

Xin-Hung Lai\*

### Abstract

There have been divergent views on the author and the publication era of the “Tales of the Emperor Wu of Han” (abbreviated as the Tales). Although scholars reach no conclusion about the real identity of the Tales’ author for the time being, its internal evidence offers the clues about its publication era. In general, two views on the publication era are currently accepted according to the evidence and arguments provided by Li Jianguo and Liu Wenzhong: the publication era is during the reign of the Emperor Cheng of Han or the era of Caowei. This paper examines relevant literature and points out the problems of false and misses editing in the Gouchen version of the Tales. Furthermore, this paper investigates the corresponding era of the information about comparisons between capacities and between usages of utensils, Fangnian killed his stepmother, mourning for the half-brother after his death, worship the gods with Gaozu, and Taoist priests and magic arts. Finally, this paper concludes that the presentation of the Tales since the Tang and Song Dynasties has been revised by the scholars in the era of Caowei by referring to the knowledge conditions of the Tales described in the Bowuzhi written by Zhang Hua in the Jing Dynasty.

**Keywords:** Tales the Emperor Wu of Han, publication era, Caowei, Bowuzhi, dissemination of knowledge

---

\* Ph.D. Student, Department of Chinese Literature, National Taiwan University