

拾遺記



古小說叢刊

拾遺記

〔晉〕王嘉撰〔梁〕蕭綺錄
齊治平校注

中華書局

拾遺記

[晉] 王 嘉 撰

[梁] 蕭 綺 錄

齊 治 平 校 注

*

中 華 書 局 出 版

(北京王府井大街36號)

新華書店北京發行所發行

北京第二新華印刷廠印刷

*

787×1092 毫米 1/32·8⁷/₈ 印張·139 千字

1981年6月第1版 1981年6月北京第1次印刷

印數 00,001—47,000 冊

統一書號：10018·474 定價：0.83 元

前 言

漢魏六朝的小說，不外志怪和雜錄兩類，而尤以志怪書爲大宗。從小說的發展上看來，這是很自然的。在漢以前，已經有《山海經》和《穆天子傳》的出現。前者專記八荒異物，可以說是中國古代神話的一個粗略的結集。後者則是關於周穆王駕八駿西征的故事。漢魏六朝的志怪書就是從這兩個流派蕃衍而來。承接《山海經》一派的，如《神異經》、《十洲記》之類；承接《穆天子傳》一派的，如《漢武故事》、《神仙傳》之類。當然這也只是一個大體上的劃分，其中雜糅牽混，是不能涇渭分明的，譬如王嘉的《拾遺記》固然「專說伏羲以來異事」，可是最後又有《諸名山》一卷，就是兼綜兩派的一部作品。

《拾遺記》據蕭綺的序說是王嘉所作，因經亂散佚，經過他的蒐集編訂而成的。但檢隋、唐志著錄，又有分歧：題作《拾遺錄》的，二卷或三卷，標明王嘉撰；題作《王子年拾遺記》的十卷，標明蕭綺撰或錄。因此這部書的卷數和作者便都發生了問題，甚至引起了偽造的嫌疑。明胡應麟《少室山房筆叢》說：「《拾遺記》稱王嘉子年、蕭綺傳錄，蓋卽綺撰而託之王嘉……又《名山紀》亦贗作，今不傳。」這個說法，直到現在還有人承用，但實際考察起來，是站不住

脚的。首先，從文筆辭采方面看，拾遺記正文雖然也相當靡麗，「詞條豔發」，但和蕭綺的錄比起來，畢竟還顯得質樸些，駢儷氣息也不像蕭錄那麼濃厚。所以就連蕭綺也還說它「記事存樸」，說它「迂闊」、「繁冗」。至於蕭錄則是地道的駢文，在句法組織上已開初唐風氣。二者在形式方面是有所區別的。

更重要的是內容方面。王嘉是方士，蕭綺是文人，我們儘可以說王嘉是富有文采的方士，蕭綺是相信神怪的文人，但二人的身分畢竟不同，觀點也自然兩樣。比如在正文中侈談一些神仙怪異之事，正是方士誇誕的本色，意在宣傳迷信；而在錄語中則往往引用一些儒家的教條，來進行評論和說教。因此正文與錄語所表現的思想常相牴牾。最顯著的例子是卷三周靈王部分的錄語中批評他「受制於奢，玩神於亂，波蕩正教，爲之媮薄」。更說他「溺此仙道，棄彼儒教」。這正好說明王嘉和蕭綺思想的分野：一個是站在儒家方面，一個是站在道家方面，雖然一個是雜牌子的儒家（也談怪、力、亂、神），一個是變了質的道家（已非清淨無爲之旨），但從這兩句話看來，還是有一定界線的。在其他方面，蕭錄對於正文也有辨難，如卷六漢宣帝條講了很多奇異的植物，而蕭錄則云：「宣帝之世，有嘉穀玄稷之祥，亦不說今之所生，……抑亦王子所稱，非近俗所食。詮其名，華而不實」。又卷八糜竺條說竺家人收鴛鴦數千頭，養於池渠中以厭火，而錄却以爲鴛鴦當是「方諸」之訛，並且加以駁難說：「羽毛之

類，非可禦烈火，於義則爲乖，於事則違類。」周羣條記白猿化爲老翁與羣問答，而錄却說：「白猿之祥，有類越人問劍之言，其事迂誕，若是而非也。」像這些地方，《記》、《錄》互異，違悞顯然，如果二者出於一手，都是蕭綺所造，那又何必出爾反爾，自相矛盾呢？考蕭綺偽造之說，起於胡應麟，胡氏以前，從無異議。胡氏雖以博洽著稱，但他對《拾遺記》實未嘗致力，因此他竟說「《名山記》亦贗作，今不傳。」實則所謂《名山記》就是《拾遺記》的第十卷，明明載在《文獻通考》和陳氏《書錄解題》，胡氏竟并此未嘗寓目，而妄下雌黃，因此我們可以肯定蕭綺偽撰之說是不能成立的「一」。

蕭綺偽撰之外，又有虞羲偽撰之說，其說出於唐張柬之《跋洞冥記》，見於宋晁載之《續談助》所引。據姚振宗《隋書經籍志考證》，疑義卽南齊虞羲。考羲字士光，一字子陽，會稽餘姚人，盛有才藻，其詩奇句清拔，爲謝朓所嗟誦，見《南史》·王僧儒傳及鍾嶸《詩品》。則虞羲乃一詩人，不見得有興趣去撰著《拾遺記》這樣的雜史或小說。其次，虞羲撰《拾遺記》從來不見著錄，而且古書以「拾遺」爲名的很多，虞羲即使曾撰《拾遺記》，也不見得就是這部《拾遺記》。所以虞羲偽造之說和蕭綺偽造之說一樣，都是單文孤證，不可信從。何況虞羲、虞羲究竟是否一人，也還是個問題。

因此，在沒有確鑿證據可以證明《拾遺記》是別人偽造的以前，我們還是應該相信王嘉

撰、蕭綺錄的說法，因為這是隋唐以來大多數人一直公認的。

王嘉，《晉書》卷九十五有傳，除《拾遺記》以外，他還撰有《牽三歌讖》一卷，並曾撰集關於「禹步」的文章「三」。蕭綺無考，我疑心他是梁朝的宗室貴族，按照我國姓名排行的習慣，和蕭統、蕭綜、蕭綱等是同輩，看他在自序裏提到書籍散亡之狀說：「宮室榛蕪，書藏堙毀，……皇圖帝冊，殆無一存。」開口不離「宮室」「皇帝」，也頗像一個貴族的口吻，與一般說「書闕有間」「載籍殘缺」迥乎不同。而且史稱梁武帝諸子並好學能文，他本人又對陰陽緯候卜筮占決之書頗有研究，蕭綺若為梁武帝晚輩，也很可能世其家學，受其影響，所以在《拾遺記》的《錄》裏談到緯書表現得非常內行。但這些只是就常情推測，聊供參考而已。

《拾遺記》共十卷，前九卷起庖犧迄東晉，末一卷則記崑崙等九個仙山。其中關於古史的部分很多是荒唐怪誕的神話，而漢魏以下也有許多道聽塗說的傳聞，為正史所不載。這就是為什麼隋唐志把它列入雜史而《宋史·藝文志》則把它列入小說家的原因。蓋就形式上看，這部書從三皇五帝一直敘述到後趙石虎，不但有帝王的名號，而且有年代有事蹟，煞像一部史書。然而若就內容來考察，則這所謂「事蹟」却「十不一真」，「證以史傳皆不合」，是只能看做故事，作為談資，而不能信其為史實的。因此《宋史》的作者捨形式而究內容，在圖書分類上，顯然較前為進步。

這種從迷信到科學，從落後到進步的觀點，是在人類知識逐漸增長的基礎上才產生的。而許多現代人認爲荒唐無稽的事情，古人却往往信以爲真，他們對歷史和神話傳說常常不能分別。譬如《左傳》是一部歷史書，但其中的記載有許多是怪誕不經的，只能認爲神怪小說的材料，所謂「左氏浮誇」，就正指出了這一點。其後《史記》的《封禪書》、《漢書》及各史的《五行志》等也都記錄了災祥怪異的事蹟，無論作者自己信與不信，它們還是被作爲資料保存了下來。到了魏晉以後，由於社會文化各方面的影響，摭拾傳聞，造作雜史的風氣更盛極一時。在王嘉《拾遺記》以前，據《隋志》著錄，有韋昭《洞記》四卷、皇甫謐《帝王世紀》十卷（以上兩書還有臧榮緒、何茂林的續作）、來奧《帝王本紀》十卷、吉文甫《五代略》一卷（兩《唐志》俱作十卷），這些書都是從庖犧敍至漢魏，和《拾遺記》前九卷體例大約相同，特別是《十五代略》一書，和《拾遺記》之「文起羲、炎以來，事訖西晉之末，五運因循，十有四代」者更爲符合。按《拾遺記》所記也是十五代之事，蕭《序》所以說「十有四代」，大概是以秦爲閏位，不計在內。這些書今天都已亡佚，但根據輯本、佚文和章宗源、姚振宗等的考證，其內容性質大抵也和《拾遺記》相差不多。從這裏我們可以看出當時雜史撰著之盛，也不難測知《拾遺記》在體裁上和故事來源上和這些雜史一定有其因襲的關係。

《拾遺記》的另一個藍本是《別國洞冥記》。《四庫提要》說：「嘉書蓋做郭憲《洞冥記》而

作。」這是完全正確的。我們試拿兩書互勘，不但可以發現其文章風格近似，甚至篇章結構、故事情節、事物名稱也頗多模擬的痕跡，如《洞冥記》：

天漢二年，帝昇蒼龍閣，思仙術，召諸方士言遠國遐方之事。唯東方朔下席操筆跪而進。帝曰：「大夫爲朕言乎？」朔曰：「臣遊北極，至種火之山，……」

《拾遺記》：

四年，王居正寢，召其臣甘肅曰：「寡人志於仙道，欲學長生久視之法，可得遂乎？」肅曰：「臣遊昆臺之山，……」

這兩段的開頭是多麼相像啊！應該指出，這樣的開頭套語在《拾遺記》中還數見不鮮。特別是《洞冥記》那一段下面提到的明莖草（亦名照魅草）、夢草、鳳葵草、五味草、龍爪薤等等，更和《拾遺記》卷六漢宣帝地節元年條所提到的宵明草、夢草、鳳冠粟、遊龍粟等異物無論在名稱和作用方面都有很多相同，只是後者名色種類更爲繁多，踵事增華，變本加厲罷了。蕭綺在錄裏懷疑這些奇異的植物不見經傳，以爲「王子所稱，非近俗所食」，實則這些異物的名色，正是從《洞冥記》襲取而來的。此外，《洞冥》有生金樹，《拾遺》就有嗽金鳥；《洞冥》有花蹄牛，《拾遺》就有駢蹄牛；《洞冥》有可釀醇酒的「碧草如麥」，《拾遺》就有可造九醞酒的指星麥，看起來都似有意模倣，而並非自然巧合。

概括地說，雜錄和志怪是《拾遺記》的內容，《帝王世紀》和《洞冥記》等書是《拾遺記》的前驅和藍本。

自東漢王朝崩潰以後，魏、蜀、吳三個集團形成了鼎足割據的局面。在連年混戰中，生產力遭到嚴重的破壞，人民除了大量地被屠殺以外，還經受着疾疫災荒的襲擊，顛沛流離，生活幾乎陷入絕境。西晉建立後，統一的局面沒有維持多久，就爆發了「八王之亂」，緊接着是各少數民族入侵，晉室南遷，在尖銳的階級矛盾之外，又加上了尖銳的民族矛盾。人們處在這樣的社會中，無論是統治階級的士族還是一般平民，都有朝不保夕的危險。因此逃避現實、追求麻醉的出世思想便很自然地萌生於心靈深處。魯迅先生在《中國小說的歷史變遷》中指出：「從漢末到六朝爲篡奪時代，四海騷然，人多抱厭世主義；加以佛道二教盛行一時，皆講超脫現世，晉人先受其影響，於是有一派人去修仙，想飛昇，所以喜服藥；有一派人欲永遊醉鄉，不問世事，所以好飲酒。」修仙的成爲方士，飲酒的成爲名士。名士們的揮塵談玄，既在上層社會蔚爲風氣，方士們的「張皇鬼神，稱道靈異」，也一定會在中下階層中得到市場。馴至名士方士化，方士名士化，二者合流，共同致力於鬼神靈異的傳播渲染，於是志怪小說便盛行起來。王嘉正是在這樣社會氛圍中生活的一個人物，《拾遺記》也正是在這樣社會氛圍中產生的一部小說。

反轉過來，這樣社會的面貌在《拾遺記》中也是得到了反映的，特別在後幾卷中反映得更為明顯。首先是關於統治集團的內部矛盾。如卷九紀晉時事，通過金薏草化為楊樹的怪異，反映了「三楊」擅權的史實。這正是西晉亂亡的起點。歷史事實是：司馬昭給晉武帝聘弘農郡華陰縣楊氏女（楊艷）為妻，企圖藉以提高自己的門第。楊皇后生惠帝，是一個十足的白痴，晉武帝屢次要廢掉他，別立皇太子，楊皇后和大臣們却提出「立嫡以長不以賢」的古訓，加以阻止。楊皇后將死，又要求晉武帝不得立妾為妻，正式聘娶他的從妹楊芷為皇后，晉武帝也聽從了。楊芷做皇后後，她的父親楊駿超升為車騎將軍，楊氏聲勢壓倒一切。本來晉武帝有意造成楊氏勢力，希望它做為士族的代表，與皇族勢力合成輔佐帝室的兩翼。可是事實和他的希望恰恰相反，楊氏力謀利用晉惠帝的昏愚，恢復東漢皇太后臨朝稱制、外戚擅權的舊例。因此在晉武帝臨死時遺詔召汝南王司馬亮與楊駿共同輔政，楊皇后却與楊駿合謀，別造詔書，令楊駿一人輔政，大權獨攬。《拾遺記》以金薏草變為楊樹的怪異，象徵政權自司馬氏轉入楊氏手中的事實，是很巧妙的。後來晉惠帝妻賈皇后殺楊駿，逼死楊皇后，族滅楊氏，並殺楊氏徒黨數千人，引起「八王之亂」，都以此為導火線（三）。《拾遺記》敘晉時事以金薏草開頭，推原禍始，也是很有意義的。

統治者的貪財、荒淫、奢侈、放蕩，在《拾遺記》中也有很好的描述和揭露。如漢靈帝起

裸遊館，魏文帝大肆鋪張地迎薛靈芸，孫亮爲四姬合「四氣香」，以及郭家的「瓊厨金穴」，石虎的「燠龍溫池」和「清嬉浴室」。尤其以奢侈出名也爲作者所極力描寫的是石崇：「石氏之富，方比王家，驕侈當世，珍寶奇異，視如瓦礫，積如糞土。」這些吸血鬼們把民脂民膏榨取來供自己揮霍，把良家子女掠奪來供自己淫樂，這也正是晉代奢侈、荒淫的真實反映。據歷史記載，二七三年，晉武帝曾選中級以上文武官員家的處女人宮，次年又選下級文武官員和普通士族家處女五千人入宮，滅吳後，選取吳宮女五千人，總計晉宮中有女子一萬人以上。晉武帝提倡荒淫，士族自然從風而靡。同時他也是奢侈的提倡者，王愷和石崇鬥富，晉武帝助王愷，仍不能取勝，這是人所熟知的故事。以一個皇帝竟然幫助臣下爭奢鬪侈，可以想見奢風的盛行。統治者這樣過着驕奢淫逸的生活，人民自然要受殘酷的剝削、壓迫。當時傅玄上的疏說：「侈汰之害，甚於天災。」這句話是千真萬確的。因爲天災還有一定的限度，奢侈造成的人禍則沒有止境。薛靈芸唾壺中的紅淚，是魏晉時代被侮辱被損害的少女的血淚的結晶，也是當時所有老百姓的血淚的結晶。

這樣的經濟關係，這樣的政治社會生活，自然會影響到它的上層建築——文化、習俗、思想各方面。干寶《晉紀總論》指出：「朝寡純德之士，鄉乏不二之老，風俗淫僻，恥尚失所，學者以莊、老爲宗而黜《六經》，談者以虛薄爲辯而賤名檢，行身者以放濁爲通而狹節信，……」

其倚杖虛曠，依阿無心者，皆名重海內。」這一段話真實而又深刻地揭露了晉代上層人物的思想作風。有名的「竹林七賢」就是崇尚虛無、放蕩縱慾的代表。當時殺奪的政治情況使虛無思想得到發展的條件，士族制度使放蕩行爲得到恣肆的保證，他們更抬出老、莊，偽造《列子》來作爲縱慾的理論根據。《列子·楊朱篇》認爲人有賢愚貴賤，但都難免一死，從而提出「且趣當生，奚遑死後」的主張。張湛注說：「任情極性，窮歡盡娛，雖近期促年，且得盡當生之樂也。」又說：「惜名拘禮，內懷於矜懼憂苦以至死者，長年遐期，非所貴也。」基於這種人生觀，所以劉伶縱酒，至荷鍤相隨；阮咸效尤，竟與猪共飲。這種情況，在《拾遺記》張華造九醞酒一段裏用兩句歌辭作了極爲生動的概括，就是：「寧得醇酒消腸，不與日月齊光。」意思是：「言耽此美酒，以悅一時，何用保守靈而取長久？」試看這是多麼深刻地揭示了當時士族那種空虛腐朽的精神世界啊！

士族們所追求的是縱情享受、醉生夢死，而人民所渴望的則是和平的環境與安定的生活。《拾遺記》卷五所記泥離國使臣的話：「自鑽火變腥以來，父老而慈，子壽而孝。自軒皇以來，屑屑焉以相誅暴，浮靡騷動，淫於禮，亂於樂；世德澆訛，淳風墜矣。」這樣兩兩對比，一安一亂，人民擁護什麼，反對什麼，希望什麼，憎惡什麼，顯然是極爲分明的。

人民所嚮往的是「孝讓之國」、「無老純孝之國」那樣的樂土，所追求的是「力勤十頃，能致

嘉穎」那樣的勞動和豐收。可是這種安居樂業的環境在現實社會中是不存在的，面對的只是殘民以逞的統治階級，身受的只是迫害與壓榨，因而也就不能遏制滿腔的怨恨與詛咒，如卷五怨碑條記秦時治驪山之墳，生埋工人，工人未死，「於塚內琢石爲龍鳳仙人之像及作碑文辭讚，……辭多怨酷之言」。便明白地寫出了對橫暴無理的統治者的抗議，它的人民性是很鮮明的。

值得探討的是魏晉小說既以志怪爲主，所寫的一般是超現實的題材，何以也能反映一定的社會現實，表達出人民的情感和願望呢？我們的答案是：這些作品固然是出自文人或方士之手，但是這些故事的來源却大都是民間的一些傳說，作者不過盡了搜集和寫定的義務，所以原來故事的思想內容往往自然流露而不可掩。縱使作者主觀上未必有反映現實、表達民意的意圖，而在客觀上却或多或少地起了這樣的作用，這是不難理解的。就《拾遺記》而論，當然也是如此。而它的作者王嘉又是曾經多年隱居山野的，對於人民的生活與思想感情自會有一定的了解和體會。他以一個方士的身分來寫書，因而在寫到他的前輩方士的時候，常常有近似「自我表現」的情況，從而使我們可以間接了解他的思想。如史稱王嘉「不食五穀，不衣美麗」，而他筆下的子韋也是一個「不服寶衣，不甘奇食」的「野人」，正可看作是他自己的影子。同時也和那些殘民以逞的貴族們所過的奢侈生活，形成強烈的對照。因

而子韋對宋景公說的「德之不均，亂將及矣，修德以來人，則天應之祥，人美其化」云云，我們也可以看做是王嘉自己的言論，代表着他自己的看法。至於另外一個方士甘需對燕昭王說：「今大王以妖容惑目，美味爽口，列女成羣，迷心動慮，……而欲却老雲遊，何異操圭爵以量滄海，執毫釐而迴日月，其可得乎？」這又很可以看做是對晉代那些一面縱欲、一面求仙的貴族們的一種諷刺，也是具有現實意義的。從這些地方看來，王嘉並不是一般的職業迷信家，而是一個有相當見解的人物。

蕭綺的錄也表現了一些進步的思想。他提倡節約，反對奢侈，一再抨擊帝王的大興土木、生活糜爛、殉死厚葬、勞民傷財等等罪行，這是值得我們肯定的。至於他說「興亡之道，匪推之曆數，亦由才力而致」，這就又不是像王嘉那樣的方士所能見到的了。

關於《拾遺記》的思想內容，過去的封建學者都以爲它詞旨荒誕，甚至以爲「誣罔不道」。只有清末譚獻說：「今三復乃見作者之用心。奢虐之朝，陽九之運，述往事以譏切時王，所謂陳古以刺今也。篇中於忠諫之辭，興亡之迹，三致意焉。蕭綺附錄，大義軌於正道，是非不謬於聖人者已。」這個評價確是有見於「作者之用心」的，雖然它還未能超脫封建時代的見解，但比起那些完全抹殺《拾遺記》的思想性，或者只重辭藻、不管內容的評論來，實在高明得多。

《拾遺記》也反映了我們的祖先和大自然的鬥爭，生產力的發展，以及關於科學技術

的某些幻想。由於我國歷史悠久，許多最古老的傳說往往就產生在我們這裏：燧人氏的鑽木取火，伏羲的畫卦造字，神農的教民稼穡，這些古史傳說，都見於比《拾遺記》更早的古書記載，這裏無須再說了。鄧拓同志曾指出本書所載唐堯時出現的「貫月槎」或「挂星槎」，就是最古的關於宇宙航行的傳說，這在航天技術突飛猛進的今天，不能不引起我們的注意和極大的興趣。他說在王嘉的筆下使我們看到，「似乎在遠古時代，真的有這麼一條船，經常在四海上出現。但是，它並非只在海面漂浮的船隻，而是每十二年繞天一周，不斷地環繞航行的。更重要的是，古人已經設想到這條船能夠到月球上去，到其他星星上去，所以把它叫做貫月槎和挂星槎。」他還說明，這個傳說的產生以我國為最早，不僅是因為記載它的《拾遺記》是出現於公元四世紀的一部古書，而且因為它竟然是關於堯的傳說（四）。受了這段話的啓發，我們聯想到這種類似科學幻想的傳說，在這部書裏還有不少。如本書卷四記載，秦始皇時，「有宛渠國之民，乘螺舟而至。舟形似螺，沉行海底，而水不浸入。一名淪波舟。」試看這和潛水艇是多麼相似啊！潛水艇到今天已發展為以核為動力了，但它的基本性能還是「沉行海底，而水不浸入」；而且「潛水」、「淪波」，只就名稱來看，在詞義上也是那樣的吻合！其他如帝顓頊的「曳影之劍，騰空而舒，若四方有兵（戰爭），此劍則飛起指其方，則剋伐。」這和今天的導彈又何其類似！後世劍俠小說中的飛劍，指揮如意，似乎更加神奇，但只用於個

人或派別之間的格鬥，在作用和意義上來說，反而較此減退了。又如周靈王時的「玉人」，「皆有機械，自能轉動。謂之『機妍』」。這又很像今天機器人的雛形；而「機妍」這個美妙的名稱，更使「機器人」三字相形見絀！當然，這些在王嘉那時，僅僅是幻想；但是，列寧曾鄭重說過：「否認幻想也在最精確的科學中起作用，那是荒謬的（五）」因為幻想不僅是藝術創作的基礎之一，而且也為科學活動所必需。人們都知道假設在科學中的作用，而任何假設都包含有很多科學的幻想成分。幻想對技術方面的啓示作用尤為明顯，許多卓越的技術發明，早在它們出現以前，就被幻想小說家預言過和大略地描述過。從「貫月槎」到宇宙飛船，從「淪波舟」到核潛艇，從「機妍」到機器人，不正生動地說明了這個事實嗎？雖然《拾遺記》還够不上「科學幻想小說」的水平，但它表現出來的豐富的想像力，還是十分益人神智的。

以上談了《拾遺記》的一個方面，也就是它的精華部分。它當然也有缺點，糟粕也很多。首先，和其他志怪小說一樣，它包含着很大的迷信成分，侈談陰陽五行，受命而帝，旁及因果報應，以明神道不誣。有時又對統治者的豪華生活，極力鋪寫，並抱着一種旁觀欣賞的態度；雖偶有批判，也殊令人有「勸百諷一」之感。好在這些迷信落後的東西，一望而知，以我們今天的思想水平，是不會有人相信，更不會受其迷惑的。正如馬克思所指出的：「任何神話都是用想像和借想像以征服自然力，支配自然力，把自然力加以形象化；因而隨着這些自