



《拾遗记》的文体建构与圣王崇拜的叙事超越

夏 雨

摘 要:《拾遗记》兼具地理博物体和杂史杂传体两种文体特征,形成了文体混用的特殊面貌。它的面世标志着志怪文体开始走向成熟。地理博物体志怪建构起四海咸服的狂热帝国想象及其核心——理想化的圣王形象,杂史杂传体则对帝王的扩张欲望进行冷峻的伦理批判,《拾遗记》将两种话语调和后纳入自己的文本秩序之中。第十卷颠覆了以圣王为中心的政治空间秩序,并将仙山的亘古长存与帝王短促的统治对比,形成一种深刻的反讽。通过这种文体混用,《拾遗记》在叙事伦理上实现了对圣王崇拜的反思与审美超越,其文体转变背后折射出中古时期社会风气与政治理想的深刻转型。

关键词:《拾遗记》;志怪;圣王;帝国想象;文体混用

中图分类号:I206

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2026)04-0101-08

《拾遗记》是南北朝时期的一部志怪小说集,由前秦方士王嘉撰写、南朝梁萧绮编录。它想象奇诡、文笔靡丽,堪称六朝志怪小说的代表作,其体例问题一直是学界讨论的重点,但直至今日仍难有定论^①。一方面,《拾遗记》统一和谐的风格,标志着它作为志怪文体在艺术上走向审美自觉;另一方面,其杂糅的体例特征又让研究者难以确定其文体归属,妨碍了志怪之“体”的内在确立。以往的研究多致力于为《拾遗记》的体例寻找一个稳妥的定位,却很少留意其看似混乱的体例蕴含的整体意图。事实上,《拾遗记》在体例上别具匠心,尤其是前九卷与第十卷在内容上的巨大差异,暗示着叙事伦理上的深刻转折。遗憾的是,在传统的研究中,这一断裂所蕴含的政治伦理议题往往被忽略,或仅被视为无伤大雅的文本裂痕。因此,本文将从《拾遗记》的篇体结构和文体特征入手,分析文本中寄寓的政治文化意图,即对受命于天的圣王观念的批判,并试图说明地理博物体志怪这一类型的衰微折射出怎样的时代风气转型。

一、一书而兼二体:《拾遗记》中的地理博物体与杂史杂传体

李剑国将唐前志怪文体分为地理博物体、杂史杂传体和杂记体三种,认为《拾遗记》按照国别朝代记叙,属杂史杂传体志怪,但“亦有地理博物之因素”^{[1]326}。王兴芬在此基础上进一步细化了《拾遗记》的体例特点:“《拾遗记》除第十卷为典型的地理博物体外,前九卷在体例上则兼具杂史杂传体与地理博物体的特征。”^[2]陈文新则干脆称之为“拾遗体”,认为它“是杂传、‘博物’体、‘搜神’体三者辞赋的藻饰之风濡染下结合而成的”^[3]。虽然分类不同,《拾遗记》体例上的杂糅特征却是学界的共识。这种杂糅并非编者无力整合材料的混乱,而是一种有意为之的文本建构。萧绮在序言中阐发其编纂原则:“文起羲、炎已来,事讫西晋之末,五运因循,十有四代。”“若其道业远者,则辞省朴素;世德近者,则文存靡丽。编言贯物,使宛然成章。数运

收稿日期:2025-11-06

作者简介:夏雨,女,中国人民大学文学院博士研究生(北京 100875),主要从事古代小说与政治文化史研究。

则与世推移,风政则因时回改。”^{[4]492}这表明他不仅在体制结构上沿用王嘉“五运因循”的意义框架,并且有意通过踵事增华的文辞强化作品的线性演进特点。萧绮完全领会并忠实地贯彻了王嘉蕴藏在文本中的结构性意图,但在这样严密的布局之中,《拾遗记》按时代编年的前九卷与记叙海外名山的第十卷却存在着极为明显的、自始至终未被弥合的断裂^②,这一断裂使其无法被归类于单一的文体类型。实际上,这一断裂对整全的文本秩序及其所象征的统一政治秩序形成了一种反讽。解读此断裂的线索,正在于两种被混用的文体本身所具有的、截然不同的叙事伦理与政治话语。

地理博物体志怪脱胎于《尚书·禹贡》《山海经》等春秋以来的地理博物书及汉代兴起的《春秋元命苞》《诗含神雾》《孝经援神契》等纬书,其核心叙事模式常围绕两类场景展开:一是四夷朝贡,远方使者向中心帝国的君主进献奇珍异宝,如“燃丘之国献比翼鸟,雌雄各一,以玉为樊”^{[4]506};二是君臣问答,君主就奇异现象询问文臣方士,后者阐释其政治意义或神奇效用,如汉武帝向东方朔“亲问十洲所在,所有之物名”^{[4]64}。这两种模式共同建构了一种以帝王为绝对中心、四方辐辏的政治空间想象。帝王的欲望被表现为一种静态的、等待被满足的“凝视”与“求知”,万物皆因其“圣德”感召而自来。这种文体通过对异物奇观的视觉化铺陈,营造了物质充盈、四海宾服的强盛帝国图景,其核心是一个受命于天、德泽广被的“圣王”偶像。汉武帝作为历史上集雄才大略与求仙狂热于一身的帝王,成为这类叙事中被神圣化的对象。地理博物体志怪在继承这些材料的同时,也将其中的空间秩序与权力凝视纳入自己的结构形式中。

杂史杂传体志怪则仿效史传的线性叙事与春秋笔法,关注人物(尤其是帝王)在时间中的道德行为、命运及其因果,与地理博物体罗列静态异物的叙事结构有着显著差异。例如,《汉武帝故事》和《洞冥记》同样记叙汉武帝求仙问道之事,间及奇物异闻,但前者中的事迹按照时间构成一个有意味的线性序列,汉武帝的人物性格、道德观点在这一序列中有所发展,由豪迈自负变为“每见群臣,自叹愚惑”,早年汲汲于神仙

事,晚年却悔恨不已:“朕即位已来,天下愁苦,所为狂悖,不可追悔。”^{[4]176}其间蕴含着鲜明的史家褒贬,是典型的杂史杂传体志怪。《洞冥记》所记虽大致按照时间序列,但作者的意图仅是罗列奇闻逸事,夸耀汉武帝为求仙而修筑的华美楼阁,尽情炫示汉帝国雄厚的物质实力,事迹之间并不存在有意义的内在联系与伦理评判。

上述比较足以证明,决定文体归属的关键在于文本的结构及其承载的叙事意图:地理博物体重在空间性的帝国景观展示,而杂史杂传体重在时间性的历史伦理叙事。《拾遗记》同时承袭了这两种文体的特点,其中《洞冥记》对《拾遗记》语言风格、叙事模式甚至名物内容上的影响非常明显。试看下面内容:

有明茎草,夜如金灯,折枝为炬,照见鬼物之形。仙人宁封常服此草,于夜瞑时,辄见腹光通外,亦名洞冥草……有梦草,似蒲,色红。昼缩入地,夜则出,亦名怀莫。怀其叶,则知梦之吉凶,立验也。^{[4]132}

有宵明草,夜视如列烛,昼则无光,自消灭也……有梦草,叶如蒲,茎如蓍,采之以占吉凶,万不遗一;又有闻遐草,服者耳聪,香如桂,茎如兰。其国献之,多不生实,叶多萎黄,诏并除焉。^{[4]530}

前者出自《洞冥记》,后者出自《拾遗记》,两段文字风格靡丽,都采用了空间铺陈的叙事结构,“宵明草”“梦草”等物的名称、功效都明显相似。然而在蹈袭之外,《拾遗记》杂糅文体这一新变对文本意蕴的改造,却尚未引起古今学界注意。它将《洞冥记》中那些悬浮的、服务于帝王好奇心的异物,安置于历史兴衰的时间流中,使其成为衡量帝王德行的标尺。由此,《拾遗记》的文体混用服务于一个更深层的主题:在追忆与展示汉帝国全盛期圣王理想的同时,引入历史维度,对附着于这一理想之上的帝王权力与帝国形象进行审视与批判。

二、强盛帝国想象:《拾遗记》中地理博物体的叙事动力

《拾遗记》前九卷充斥大量源自地理博物体传统的叙事。这些叙事所塑造的帝王与异物的

关系背后,承载着两汉特定政治文化催生出的集体性帝国想象与圣王崇拜,这是驱动此类文体创作的核心动力。前人总结这类题材的创作动机,一般以逢迎人主简单概括:“汉武之世,此风益炽。羽士阿迎人主,侈陈异域神仙。故十洲三岛,荒鄙异物,乃至吐纳丹鼎,飞升霞举之谈蜂起。”^[5]然而,两汉时并非只有君主好神仙长生之事,神仙信仰广泛渗透到贵族和平民阶层。《全后汉文》记有小吏唐公房携家眷升天事,表明求仙观念在当时有着广泛的社会基础。换言之,东汉以来的地理博物志怪文本中对仙药、帝王的津津乐道,含有类似于时代精神的质素,其实质就是一种恋物的强盛帝国想象,是在集体政治秩序崩溃的乱世中对“大一统”帝国的追忆与幻想,《拾遗记》也不例外。

(一)地理博物志怪中的恋物叙事与帝国理想

前文中提到的地理博物志怪中的两种标志性场景“贡纳”与“问答”,皆有其历史原型。“贡纳”场景直承《禹贡》《逸周书·王会解》所记载的“朝贡”仪式,并在汉武帝时期发展为对外的“贡纳”体系,建构起“四夷来朝”的天下秩序想象^[6]。在志怪小说中,这一制度被神异化、常态化,成为文本不自觉的内在结构。无论贡品是真实方物还是幻想奇珍,“贡献-接纳”的二元模式,都在不断确认并强化着以帝王为中心的绝对权力秩序。“问答”场景则映射了汉代方士待诏宫廷、以“秘书”备帝王顾问的历史。《西京赋》写道:“匪唯玩好,乃有秘书,小说九百,本自虞初。”^[7]³⁹⁸虞初是汉武帝时有名的方士。薛综注《西京赋》云:“持此秘术,储以自随,待上所求问,皆常具也。”^[7]³⁹⁹所谓秘书、秘术,无非方士的巫药卜祝之类。君主对远国遐方知识的渴求,与方士对神秘知识的垄断相结合,使得博物知识本身成为权力的一部分。这两种模式共同构成一种恋物的叙事意识形态:对物的无尽展示与凝视,象征着对无限支配权的渴望。

君主权对地理博物志怪的影响不仅表现在内容方面,君主的欲望形式也规定着这一文体内在的特征。帝王的凝视在此类文本中通常被描绘为一种静态的、被动的接收,造就这一文体滞重绮丽的风格。如《洞冥记》记载:“元鼎

五年,郅支国贡马肝石百斤。常以水银养之,内玉柜中,金泥封其上。国人长四尺,惟饵此石而已。半青半白,如今之马肝。”^[4]¹²⁷对异俗远民的介绍同样如此,突出其外形与姿态:“东方有人焉,男皆朱衣缟带元冠,女皆采衣,男女便转可爱,恒恭坐而不相犯,相誉而不相毁。”^[4]⁴⁹《拾遗记》前九卷多继承了这种风格:“旃涂国献凤雏,载以瑶华之车,饰以五色之玉,驾以赤象,至于京师。”^[4]⁵⁰⁵这里的帝王不必像奥德修斯那样主动掠夺,奇珍异宝、仙人方士便会因“圣德所招”自然而至,所以地理博物志怪不会拥有史诗那样激昂壮阔的风格。文体风格往往是历史内容的折射,在滞重绮丽的地理博物志怪背后,是汉儒政治理想对帝王专制权力的文饰与制约。

(二)想象的源头:汉武帝的圣王理想与儒生建构

历史上的汉武帝是一位武德充沛的君主,他曾为得到据说能沟通仙人的“天马”而征讨大宛国,这与地理博物志怪中端坐明堂的君主形象大相径庭。之所以如此,是因为后者融合了汉代以来儒家对圣王的美好想象。这种想象是一种有着双重影响的文化建构:儒生与帝王合作编织出的圣王理想既激发了汉武帝的雄心,也在制约着他空前强大的专制权力。

汉武帝在即位之初的诏册中,即描绘了一幅“复古更化”的宏伟蓝图:“盖闻五帝三王之道,改制作乐而天下洽和,百王同之……凡所为屑屑,夙兴夜寐,务法上古者,又将无补与?三代受命,其符安在?灾异之变,何缘而起?性命之情,或夭或寿,或仁或鄙,习闻其号,未烛厥理。伊欲风流而令行,刑轻而奸改,百姓和乐,政事宣昭,何修何饬而膏露降,百谷登,德润四海,泽臻草木,三光全,寒暑平,受天之祜,享鬼神之灵,德泽洋溢,施乎方外,延及群生?”^[8]²⁴⁹⁶⁻²⁴⁹⁷这番描述中,帝国的神圣统治在无限的空间展开,而统治这一无限帝国的君主当然是超凡脱俗的圣王。在这种语境中,汉武帝追求的成仙不死,已不再仅是其一己之私欲,而是与汉帝国达到全盛时的“复古更化”这一集体政治理想合二为一。起草诏册、亲手编织这种政治梦想的,正是受到武帝重用而登上政治舞台的儒生们。武帝一朝与“复古更化”有关的其他政治举措,

如封禅、改正朔、征四夷等,都已经在这一重要诏册中提及^[9]。其中受命于天、德泽遍布四海的圣王形象居于核心地位,它是统治者与儒生相互合作、相互妥协的产物。

在神仙信仰盛行的两汉,天人感应的观念占据着思想主流。自以为受命于天的王者追求长生,在当时很少受到非议。武帝时期开始出现黄帝神仙信仰,黄帝既是儒家所推崇的圣王,又是得道成仙的典范。武帝时在方士的渲染下,黄帝成为仙家的始祖,在封禅之后登龙而去。汉武帝将封禅视为复兴古礼的头等大事,但其未听从儒生安排而是起用方士,这正是为了效仿黄帝^[10]。汉儒们清楚武帝的用意,仍将泰山封禅视为“接千岁之统”的大事,并不谴责武帝沉溺仙道。由此可见,在“圣王”光环与“复古”大业的名义下,汉武帝追求长生的私人动机也获得了相当的谅解。

但是,儒家对帝王的野心也并非一味顺从。儒生董仲舒一方面以“受命之符”为帝王权威提供神学论证,另一方面也强调“臣闻天之所大奉使之王者,必有非人力所能致而自至者,此受命之符也”^{[8]2500}，“王者承天意以从事”^{[8]2502}，“天瑞应诚而至”^{[8]2500}。这实际上设定了一种帝王修德则天降祥瑞的被动感应模式,将君主置于“待天应”的被动位置,对其主动征敛与权力滥用构成一种文化制约。因此,地理博物体中那个端坐明堂、静候祥瑞的被动圣王形象,是儒家士人与帝王合作建构的政治理想在文学领域的体现。《拾遗记》记苾弘因媚上被杀事云:“时异方贡玉人、石镜,此石色白如月,照面如雪,谓之‘月镜’。有玉人,机戾自能转动。苾弘言于王曰:‘圣德所招也。’故周人以苾弘幸媚而杀之,流血成石,或言成碧,不见其尸。”^{[4]513}苾弘这套“圣德所招”的逻辑与董仲舒提到的“受命之符”并无二致,这成为地理博物体志怪这种文体热衷于陈列异物书写的内在观念。

东汉覆亡后的乱世中,地理博物体志怪仍保留着士人对强盛帝国及其大一统政治文化理想的深切追忆,成为承载士人文化乡愁的载体。然而,在温情的追忆中,无法展开彻底的反思,它静态的陈列形式也遮蔽了帝王权力的残酷掠夺。在地理博物体志怪中,君王的野心表

现为一种静止的好奇心、一种纯粹无害的求知意志。这种野心需要在时间的矢量中化为有目标、有过程、有后果的政治行动,然后叙述者才有对其进行伦理批判的基础:在地理博物体凝定的空间秩序中,需要引入历史时间。由此,《拾遗记》混用地理博物体与杂史杂传体,有其根本的必要性。

三、历史时间与伦理反思:《拾遗记》中的杂史杂传体

《拾遗记》中杂史杂传体和地理博物体志怪的结合,是文体发展的重要趋势,推动志怪走向深刻和复杂。二者的结合打破了地理博物体的帝国想象遮蔽,引入了严肃的道德伦理批判视角,但又不是对大一统理想的简单祛魅,作品的意义结构变得更加复杂。在史传体所提供的时间序列之中,读者能够以历史眼光平静地审视君主的欲望以及与其相联系的博物知识风气,这是单一的地理博物体志怪文体的意义框架所无法容纳的。

(一) 圣王传说的谱系化与《拾遗记》的政治理想

编者萧绮以“录”的形式添加在叙事后的历史评论,是杂史杂传体例的重要组成部分,也最直接地展示了作者的伦理反思立场。《拾遗记》中有“录”共37条,其中有19条谈论君德与国运,其余则涉及名物考据和一些更宽泛的道德对象。和其他地理博物体志怪一样,《拾遗记》也注重君主形象的表现与诠释,书中“燕昭王四事”“秦始皇五事”这样聚焦对象明确的子目即为明证。可见,君主形象确实是《拾遗记》的叙事重心,也是萧绮伦理批判的核心对象。

萧绮对君主的评价涉及才、德两方面,德主要指儒家常谈的谦约二字,比较引人注意的是他对君主才能的期盼:“自非神彻幽遐,体照冥远,驱驾群龙,穷观天域,详搜迥古,靡得俦焉?”^{[4]510}这里通过对周穆王的评价,刻画出一个统御仙凡的圣王形象,其视野囊括古今,权威遍及宇宙。《拾遗记》如此描写周穆王的行迹:“名山大川,肆登跻之极,殊乡异俗,莫不臆拜稽颡。东升巨人之台,西宴王母之堂,南渡鼉鼉之梁,北

经积羽之地。”^{[4]503}这显然是上文中提到的“圣德所招”静态模式的延续,只是增加了巡游天地的内容。周穆王并非特例,类似的神异化圣王形象在《拾遗记》中频繁出现。例如:“昔者人皇蛇身九首,肇自开辟。于时日月重轮,山明海静。自尔以来,为陵成谷,世历推移,难可计算。比于圣德,有逾前皇。礼义文物,于兹始作。”“(黄)帝乘云龙而游,殊乡绝域,至今望而祭焉。”“及颛顼居位,奇祥众祉,莫不总集,不稟正朔者,越山航海而皆至也。帝乃揖四方之灵,群后执珪以礼,百辟各有班序。”^{[4]493-496}

从木德的庖牺(伏羲)到金德的夏禹,《拾遗记》中圣王的次序按照五德相生的讖纬逻辑严密排列。与此类似,其中所记最早的异国贡献也是作为圣德符应出现的:“溟海之北,有勃鞞之国。人皆衣羽毛,无翼而飞……献黑玉之环,色如淳漆。贡玄驹千匹。帝以驾铁轮,骋劳殊乡绝域。其人依风泛黑河以旋其国也。”^{[4]496-497}这则材料收在“颛顼”目下,它频繁提及的玄黑色乃五色之一,对应五行之水,加之勃鞞国人泛黑河以往还,这显然是颛顼水德之瑞应,相较于董仲舒的“受命之符”说更加精细。由此可见,无论讖纬观念在志怪中怎样外化为多样、神秘的物象,其根底仍是汉儒的政治神学。

从卷一至卷三对伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹等上古圣王事迹的神话化记述中,萧绮提炼出“远古旷代,事异神同”的观点,意在构建一个纵贯古今、道统相继的连续圣王谱系。这就为三代之后的周穆王加入圣王行列提供了观念上的基础。在《拾遗记》中,以周穆王为代表的圣王形象既是可供后世君主学习的典范,又是作(编)者批评君主时的标准。综观萧绮录语可以发现,他对君王德行的批评依据来自两方面,一是道教为求长生的禁欲要求,二是儒家崇尚俭约的道德律令,二者目标虽不相同,但在批评君王的放纵欲望这点上却拥有一致立场。但是,这样的批评仍然是流于表面的。《拾遗记》最深刻的反思不在于萧绮“录”里的只言片语,而在于具体文本中历史君王形象与圣王的对比。

(二)对物的祛魅与对历史帝王的伦理批判

在《拾遗记》中,夏禹之前的圣王统治图景意味着完美的政治秩序想象,殷汤之下则进入

了历史时间。历史时间中帝王与物的关系基本上褪去了神圣的讖应色彩,而直接指向奢侈欲望的满足。此前地理博物体作品中塑造的圣王形象汉武帝,在《拾遗记》里被还原为历史人物,并因其求仙行为而遭到“好微行而尚剋伐,恢宫宇而广苑囿,永垂长生久视之法,失玄一守道之要”等空前激烈的批判。批评中有着鲜明的儒道调和的痕迹,萧绮并不否认求长生这一目标的合理性,认为“夫含灵挺质,罕不羨乎久视,祈以长生”^{[4]522};他关注的是追求长生的手段,认为武帝的行为奢侈逾礼,与成仙的要求背道而驰。他更将批评矛头指向历代帝王对物质的攫取:“二十三年,起‘昆昭’之台,亦名‘宣昭’。聚天下异木神工,得罅谷阴生之树。”^{[4]512}“始皇起云明台,穷四方之珍木,搜天下之巧工。”^{[4]521}“昔始皇为冢,敛天下瑰异,生殉工人,倾远方奇宝于冢中,为江海川渎及列山岳之形。”^{[4]526}

“聚”“穷”“敛”等动词的使用,撕破了圣德感召的温情面纱,揭示了帝国盛景背后横征暴敛、劳民伤财的掠夺本质。这些被帝王搜刮来的宝物,其精美程度虽远超三代之前的黑玉环、九穗禾等贡物,但在作者看来,它们不再是神圣的符应,而是引诱帝王败坏德性、破坏稳定政治秩序的外物:“鬼物随方而竞至,奇精自远而来臻,穷天区而尽地域,反五常而移四序。”^{[4]513}在《拾遗记》由“词省朴素”到“文存靡丽”的风格演进中,实际暗含着对当世政治秩序和君主行为的伦理批判,这与《洞冥记》对汉武帝“欲穷神仙之事”所持的欣赏与夸耀态度,形成了鲜明的对比。地理博物体传统中那个完美无缺、静止不动的“圣王”偶像,在历史时间的冲刷下,逐渐显露出虚幻性与时代局限性。

(三)《拾遗记》前九卷中圣王形象的保留

然而,前九卷所进行的这种“祛魅”与批判存在一个明显的限度。杂史杂传体的伦理鞭挞,主要针对前世帝王(如燕昭王、秦始皇、汉武帝等)奢侈暴虐的具体行为,而不曾正面挑战和否定以“受命于天”为核心的“圣王观念”本身。被萧绮明确纳入圣王谱系的周穆王,即便他肆心周行,远游万里,也因其被预设的“不惑于外”的神性而免受责备。

这表明,在前九卷文本构成的叙事场域内,

源于汉代儒家公羊学并与谶纬结合而成的“圣王”政治神学,依然是一个未被从根本上撼动的终极理想。于是,文本内部呈现出一种结构性张力:地理博物体书写激发对圣王及其帝国的追忆性崇拜,杂史杂传体叙及则对历史帝王具体行为进行伦理上的谴责与约束。这两种立场在文本中相持不下,互相撕扯,使文本的意义结构始终处于一种未完成的悬置状态——这一状态直到第十卷《名山记》的出现才被打破。

四、寓反讽于无限:《拾遗记》第十卷对圣王崇拜的超越

《拾遗记》的卓越之处在于,第十卷《名山记》通过一种颠覆性的叙事操作,有效化解了前九卷存在的内在张力,并最终在美学与哲学层面实现了对圣王崇拜的超越。它通过对地理博物体形式的创造性转化,构建了一个彻底摆脱帝王中心秩序、超越五运循环历史时间的永恒时空,从而实现了全书主题的最终升华。

与此前《山海经》《神异经》《海内十洲记》等经典地理博物体志怪相比,《拾遗记》第十卷在空间描写上有种明显的去中心化、无秩序感,使人耳目一新。《神异经》与《海内十洲记》明显都受到《山海经》的影响,将昆仑山视为道教神仙的居住之地,对它的描绘也较为相似。在《山海经》中,昆仑山是帝之下都,众水出焉,拥有明确方位^[11]。在《神异经》里,“昆仑之山有铜柱焉,其高入天,所谓天柱也……上有大鸟,名曰希有。南向。张左翼覆东王公,右翼覆西王母”^{[4]57},昆仑山与道教神仙的关系被进一步强化。《海内十洲记》则将昆仑山“天柱”的譬喻体系化:“此乃天地之根纽,万度之纲柄矣。是以太上名山鼎于五方,镇地理也;号天柱于珉城,象纲辅也。”^{[4]70} 昆仑山周围又辅有四角仙山,其上有“金台、玉楼,相鲜如流,精之阙光,碧玉之堂,琼华之室,紫翠丹房”^{[4]70}。这些精美整饬的词句直承汉赋,为西王母的仙居注入颇具世俗风格的帝都气象。

从《山海经》《神异经》到《海内十洲记》,其空间描述无论多么奇诡,都服务于一个等级化的、有中心的宇宙秩序想象。这些典型的地理

博物体志怪都将昆仑山相对于中原的方位及其与周边事物的空间关系交代得非常清楚,昆仑山既是世俗空间的中心,又作为天帝、西王母等神仙的居所,位于神圣秩序的顶峰,因而成为连接世俗与神圣空间的枢纽。但是,《拾遗记》中的昆仑山却未沿用道教构造严密的神话体系,在空间感受上与前作有着明显差异。

《拾遗记》之前所有文本中的昆仑山都拥有相对明确的地理位置,但《拾遗记》中的昆仑山及其他名山好似飘浮在没有空间秩序的虚空中:“昆仑山有昆陵之地,其高出日月之上。”“蓬莱山亦名防丘,亦名云来,高二万里,广七万里。”“方丈之山,一名峦雉。东有龙场,地方千里,玉瑶为林,玉色皆紫。”“员峤山,一名环丘。上有方湖,周回千里。”^{[4]558-561} 开篇即以山体自身尺度破空而来,彼此间的方位关系模糊不清,它们不再环绕某个中心,后人也无法依据《拾遗记》的记载去考证它们的实际所在,前九卷中不遗余力营造的真实感在第十卷的虚空中丧失殆尽。这种描写彻底消解了传统地理博物体赖以存在的、服务于帝国想象的空间秩序框架。

与此同时,佛教宇宙观与时间观的渗透,为第十卷注入了前所未有的浩渺时间感。其中,昆仑“山有九层,每层相去万里。有云色,从下望之,如城阙之象”^{[4]558}的九层立体结构,明显借鉴了佛教的“须弥山”观念;“千劫一竭,千劫水乃更生也”^{[4]558-559},则引入了“劫”这一远超人类历史纪年的时间尺度,后者同样来自佛教^[12]。《拾遗记》对其他名山的描绘也总是在远超人间尺度的时间中展开,这些名山也不再从亲近帝王的道教神仙那里获得神圣性,而是以其亘古无限的存在,给人以凡俗不可企及之感。如同样是描写蓬莱山,《海内十洲记》只是简单交代山上住着太上真人,《拾遗记》却不遗余力地渲染这一空间自身的神圣与永久:“南有鸟,名鸳鸯,形似雁,徘徊云间,栖息高岫,足不践地,生于石穴中,万岁一交则生雏,千岁衔毛学飞,以千万为群,推其毛长者高翥万里。”^{[4]559}

《拾遗记》最具匠心也最富反讽意味的叙事策略,体现在第十卷“方丈山”条的记载与编排上。书中记载,方丈山上产龙膏与照石,燕昭王二年,有海人来朝,为昭王献上这些异产,他以

龙膏为灯,舂石成泥,用来装扮通霞台,台旁有仙人赠予的恒春之树,燕昭王就在此台上与西王母作乐。“昭王之末,仙人贡焉,列国咸贺。王曰:‘寡人得恒春矣,何忧太清不至?’”^{[4]560}这一则从内容、体例看,都与被放入卷四中的“燕昭王”目下^③的一则轶闻颇为相似:员丘之穴产神蛾,“西王母与群仙游员丘之上,聚神蛾,以琼筐盛之,使玉童负筐,以游四极,来降燕庭,出此蛾以示昭王。王曰:‘今乞此蛾以合九转神丹!’王母弗与”^{[4]519}。这两则材料中含有诸多相似的要素,如仙山、异产、神仙西王母与燕昭王的交往等,方丈山一则中甚至也出现了“燕昭王二年”“昭王之末”这样明显的经传式时序标志。如果按照同类相从的原则,这条内容本可归入卷四“燕昭王”目下,与其他条目浑然一体。但是,当方丈山这则材料出现在第十卷时,叙事便以方丈山为中心,燕昭王这位历史君主及其所代表的人间权力则退居到陪衬的位置。燕昭王的历史时间与名山的神圣时间发生碰撞,便出现一种深刻的反讽意味:燕昭王得到了仙人的贡物,自以为可以到达仙人境界,然而其时已是昭王末年,是他生命和统治的尽头。这一前置的时间标志昭示着帝王长生幻想的破灭:与这些海外仙山存续的神圣时间相比,人间之时何其短暂,即便仙山与君王因为仙物偶然产生了交集,这种本质上的鸿沟也是无法逾越的。

因此,第十卷绝非全书可有可无的附录或材料的简单补遗,而是统摄全篇、画龙点睛的叙事伦理制高点。它把神圣的无限时空与王朝更替、演变的历史时空予以区隔,也将无限的神圣性从君主身上剥离。如果说前九卷的文本始终在崇拜神圣君王和批判无限君权这两种立场之间摇摆,那么第十卷以名山为中心建立起来的新的时空观念则摒弃了这种模棱两可的二元对峙结构:海外仙山被重新置于君主眼光无法企及之处,山上的仙人与异产亦由此从帝国无尽的渴求中解放出来:“人皆双瞳,修眉长耳,餐九天之正气,死而复生,于亿劫之内,见五岳再成尘。扶桑万岁一枯,其人视之如旦暮也。”^{[4]561}地理博物体在此也完成了内在的思想突破,它解构了帝国秩序,指向一种超越人间政治神学的永恒自然:长生久视的圣王想象、德泽布于四海

的帝国理想,在亘古不变的名山面前骤成梦幻泡影。

结 语

在《拾遗记》之后,热衷于在空间向度上展开想象的地理博物体志怪日渐式微,更为流行的是《异苑》《幽明录》这样接续《搜神记》内容与风格的杂记体志怪。虽然这些作品和《拾遗记》一样含有博物性质,但它们更体现出六朝新的知识趣味:日常生活中的鬼怪之事增加,探索广阔未知空间的兴趣、统领四海的政治野心逐渐淡去,广博的知识追求被幽玄的思想风气所取代。例如:“广陵有冢,相传是汉江都王建之墓也。常有村人行过,见地有数十具磨,取一具持归。墓即叩门求磨甚急,明旦送著故处。”^{[4]694}这种民间生活中的幽趣,是《拾遗记》所不具备的新质。

同时,杂记的“杂”也意味着去除君权中心后,文本空间秩序和意义规范的散乱。尽管杂记体中也不乏对奇异物产的记录,但这些物产的罗列已摆脱中心秩序的束缚,而呈现出更为错落随意的面貌。汉帝国强盛的政治文化所孕育出的包罗宇宙、支配万象的气概也在时间长河中被消磨殆尽,只残存在《拾遗记》最后一则录语中:“蓬莱、瀛洲、方丈,各有别名;昆吾神异,张騫亦云焉。睹华戎不同寒暑律人獮禽至其异气,云水草木,怪丽殊形,考之载籍,同其生类。非夫贵远体大,则笑其虚诞。俟诸宏博,验斯异焉。”^{[4]564}萧绮对殊方异物的强烈兴趣中,蕴含着对大一统政治文化理想的感伤追忆。这种历史情绪正说明支撑地理博物体志怪发展的政治动力已经衰竭,地理博物体走到了盛极而衰的历史节点。

在六朝时期,志怪被视为史家著述,主要是因为其写作往往包含着严肃的政治主张,地理博物体也好,杂史杂传体也罢,这两类志怪的创作者往往有意在碎片化的记叙中创造一种总体性的意义秩序,这种创作动因深刻影响着志怪的文本面貌。时过境迁,当志怪被置于20世纪以来文学史所创造的小说序列时,这些历史政治观念的重要性逐渐让位于虚构文本的审美价

值。将《拾遗记》简单地纳入现代“小说”概念框架下,仅以“虚构”“情节”“人物形象”等标准进行衡量,极易遮蔽其文体混用背后丰富的思想史、文化史意涵。《拾遗记》一旦被视为艺术上尚幼稚的“前小说”,那么它对地理博物体和杂史杂传体的创造性结合及其复杂的叙事伦理——这些实际上标志着其成熟的特征——都会被贬低为文体不规范的表现。

《拾遗记》的文体混用表明,文学形式的创新与思想表达的突破是相辅相成的。这需要我们回到其原本的知识生产与接受语境,细致剖析其文体结构所蕴含的叙事伦理张力与意识形态博弈。这样不仅有助于我们更全面地理解这部杰作本身的艺术成就与思想深度,也可以为我们洞察中古时期知识、信仰、政治权力与文学形式之间复杂的互动关系,提供一个极具代表性的案例。

注释

①志怪往往被现代学者视为小说发展的早期阶段,其体式特征并不像六朝诗文等成熟文类那样鲜明,因此讨论志怪文体归属的成果颇丰,在志怪内部建立次级体式分类系统的尝试却很有限,通行的文学史一般依据内容对志怪进行分类,如袁行霈编《中国文学史》将志怪按题材分为地理博物、鬼神怪异和佛法灵异三类。但这种分类方式遮蔽了不同作品内在的结构差异,因此基于知识史的文本结构考察、准文体的志怪分类建立虽然艰难,却仍然是必要的。②《拾遗记》的版本可分为两大系统:世德堂本与稗海本,一般是十卷本。根据林嵩的考证,世

德堂本《王子年拾遗记》是目前所见最早的刻本,根据宋本翻刻,大概是北宋仁宗年间的刊本;它“先列子目、后条目”的形制特征,也是唐人卷轴本的旧式,且有萧绮录语,与稗海本相比,它保留了更多文本原貌。但两种版本中的篇次结构和条目划分是一致的,说明这种断裂是文本原本就存在的。详参林嵩:《〈王子年拾遗记〉版本校理随札》,《中国典籍与文化论丛》(第二十二辑)2020年。③据世德堂本,该条目为“燕昭王”而非“燕昭王五事”。

参考文献

- [1]李剑国.唐前志怪小说史[M].北京:人民文学出版社,2019.
- [2]王兴芬.杂史杂传为体,地理博物为用:论《拾遗记》的文体特征[J].西北师大学报(社会科学版),2009(3):35-40.
- [3]陈文新.文言小说审美发展史[M].武汉:武汉大学出版社,2007:141.
- [4]上海古籍出版社.汉魏六朝笔记小说大观[M].王根林,等,校.上海:上海古籍出版社,1999.
- [5]李剑国.唐前志怪小说辑释[M].修订本.上海:上海古籍出版社,2011:4.
- [6]余英时.汉代贸易与扩张[M].邬文玲,等,译.上海:上海古籍出版社,2005:39.
- [7]高步瀛.文选李注义疏[M].北京:中华书局,1985.
- [8]班固.汉书[M].北京:中华书局,1964.
- [9]钱穆.秦汉史[M].北京:九州出版社,2015:91.
- [10]余英时.东汉生死观[M]//何俊.余英时英文论著汉译集.侯旭东,等,译.上海:上海古籍出版社,2005:34.
- [11]山海经[M].方韬,译注.北京:中华书局,2012:48.
- [12]普慧.佛教对中古文人思想观念的影响[J].文学遗产,2005(5):10-19.

The Stylistic Construction and the Transcendence of the Worship Narrative of Sage Kings in *Shiyi Ji*

Xia Yu

Abstract: *Shiyi Ji* integrates the stylistic features of both geographical-natural history and unofficial history and informal biography, creating a distinctive hybrid form. Its appearance marks the maturation of the zhiguai (supernatural tale) genre. The geographical-natural history framework constructs a fervent imperial vision of universal submission, centered on an idealized sage-king. In contrast, unofficial history and informal biography offer a sober ethical critique of imperial expansionist desires. *Shiyi Ji* reconciles these two discursive modes and incorporates them into its own textual order. The tenth volume subverts the sage-king-centered political spatial order and juxtaposes the eternal endurance of immortal mountains with the brevity of imperial rule to create a profound irony. Through this stylistic hybridity, *Shiyi Ji* achieves a narrative ethical transcendence of sage-king worship. This stylistic transformation reflects profound shifts in intellectual trends and political ideals during the medieval period.

Keywords: *Shiyi Ji*; zhiguai; sage-king; imperial imagination; stylistic hybridity

[责任编辑/漱玉]