

顾恺之的“心灵之眼”

陈 铮

(南京艺术学院美术学院 江苏南京 210013;

苏州大学艺术学院 江苏苏州 215123)

内容提要: Mind's Eye 指的是一种用心去“看”的能力,体现了古代中国人观看世界的独特思维模式。它普遍存在于中国古代文艺作品之中,并在顾恺之身上得到充分展示。《世说新语》中的一则故事透露,画家曾经在江津渡口那里“看到”了其实根本无法看到的江陵城。顾恺之的“心眼”可能与当时道教的存思术有关,该技术在4世纪下半叶是文人士大夫社交圈里非常流行的话题。无法断定顾恺之是否是道教徒,但他的“宗教经验”显然是受到了当时小说影响,而这些文本可能是道教徒存思修炼时的体验记录。

关键词: 顾恺之 存思 道教

中图分类号: K825.7;J120.9

文献标识码: A

“Mind's Eye”见于田晓菲一篇研究东晋文学的英语专论^[1],指的是一种用心去“看”的能力。不过,这种用心、而非用眼去观察世界的能力如此之普遍存在于中国古代文艺作品之中,却很难觅到一个与之完全匹配的古典术语,所以,笔者只能把它暂且译为“心灵之眼”,或简称为“心眼”。文中与“心眼”相对的是“Earthly Vision”,它形容一种普通的、正常的视觉能力,有凡胎肉眼之意,或译为“肉眼”。尽管田晓菲这篇文章的主题不属于艺术史研究范畴,但其中一段关于《画云台山记》的讨论还是占据了不小篇幅。她指出顾恺之的《云台山图》不是用“肉眼”而是用“心眼”看到的,这正好可以回答黄景进的提问——顾恺之是怎样看到云台山全景的^[2]?有意思的是,两位研究文学的学者与一般美术史学者的旨趣不太一样,他们对顾恺之所展示的惊人视野更感兴趣,并以探究《画云台山记》文本的历史语境作为研究的中心任务。也许,借鉴一下圈外人看问题的方式正是他山之石,比如,如果沿着田晓菲的思路进行下去,势必会引出这样一个疑问:为何顾恺之具有一种惊人的视觉能力,既能看到云台山的全景又能看到云台山的内部呢?但这个问题极容易被那些麻木的心灵以及不太敏锐的

思维定势所破坏,一句散点透视、移步换景之类的“结论”就足以终止任何方向的深入思考,然而只要推想到顾恺之可能根本就没有去过四川^[3],这些貌似科学的套话就显得极为无力。

一 望不到的江陵

下面的故事出自《世说新语》(以下简称《世说》),是顾恺之众多遗闻轶事中的一件。它大致发生在兴宁元年(363年)前后^[4],离刘义庆(403~444年)的生活时代并不算远。另外非常凑巧的是,临川王侍郎盛弘之所著《荆州记》的一段佚文表明,刘义庆后来建的一座楼即与此事相关,也就是说,这个故事是可信的。除此之外,兴宁元年离义熙八年(412年)亦很接近,这让笔者有理由引用《宋书》中一段义熙八年的文献作为研究这则故事的材料。当然,时间接近并不能说明小说与正史之间的界限就可以模糊,不过假如它们都发生在同一地点——江陵,那么下面的解说可能就不算牵强了。

桓征西治江陵城甚丽,会宾僚出江津望之,云:“若能目此城者有赏。”顾长康时为客在座,因(注:袁刻本作目)曰:“遥望层城,丹楼如霞。”桓即赏以二婢。((《言语》))^[5]

在这里,与“看”有关的动词出现了三次,其中

收稿日期 2011-10-08

作者简介 陈铮(1974~),男,南京艺术学院美术学院博士研究生、苏州大学艺术学院讲师,主要研究方向:中国美术史。

“望”字重复了两次，“目”一次。在明嘉靖十四年的袁褰嘉趣堂本^[6]、光绪十七年的王先谦思贤讲舍本那里^[7]，“因曰”又被写作“目曰”，而以这两个本子为校勘底本的余嘉锡《世说新语笺疏》和徐震堃《世说新语校笺》均延续明代人的写法。鉴于余、徐校本的巨大影响，这个故事更常见的写法是“目曰”而不是宋刻本的“因曰”，即在绝大多数场合下，它里面出现了两个“目”字。在近现代校勘本中只有沈宝砚、杨勇、朱铸禹还坚持了宋刻本的写法。不过，版本上的些许不同并没有对故事的解读产生什么实质差异，尽管有这么多与“看”有关的动词挤在这样一个五十个字构筑的狭小空间里，但并没有人认为故事的主题与观看有关，他们认为这里的“目”字不作字面意解。徐震堃注：“目，题品也，尔时常语”；杨勇注：“目，题目也，亦品题”；张万起注：“目，品评，评论”^[8]。应该说诸位学者的看法一致，这是目前唯一通行的解释，也正好揭示了为什么明嘉趣堂本敢于把“因曰”写作“目曰”的原因了，因为《世说》中确有作品评之意的“目曰”的写法，如：

山公举阮咸为吏部郎，目曰：“清真寡欲，万物不能移也。”（《赏誉》）

司马太傅为二王目曰：“孝伯亭亭直上，阿大罗罗清疏。”（《赏誉》）

如果不计较这样一个事实，即作为动词的“目”连续出现其实是有些犯行文忌讳的话，这种解释看起来似乎也没有什么不妥，可是一旦真的把这段文言文还原成现代语，就会有一点小麻烦。比如马瑞志（Richard B. Mather）的《世说》英译本便采取“忠实”原著——实则是袁刻本——的表述，同时采用了现行的笺注，把“目”字英译为 describe，并且让它机械地重复两次^[9]。当然，此处并非指责马的翻译，也非评判宋版的“因曰”与明版“目曰”哪个更符合刘义庆的原意，实际上，只要尝试着做全文翻译，旁观者就会发现明刻本的叙述有如叠床架屋，而宋刻本则顺畅多了。

假如没有“目曰”的先入为主——比如故事里那个“目曰”可能是袁褰，或是刻工看走眼的结果，那么回头再看看第一个“目”字，即“若能目此城者有赏”中的“目”，就未必是“题品”意思了，因为如果“目”做品评之意，那么“目+宾语”的格式似乎最适合放在《赏誉》部分，但它却是专门品评人物的一章。如：

世目李元礼：“谡谡如劲松下风。”（《赏誉》）

公孙度目郗原：“所谓云中白鹤，非燕雀之纲所能罗也。”（《赏誉》）

裴令公目夏侯太初：“肃肃如入廊庙中，不修敬而人自敬。”（《赏誉》）

王公目太尉：“岩岩清峙，壁立千仞。”（《赏誉》）

卞令目叔向：“朗朗如百间屋。”（《赏誉》）

以上较有代表性的品题均用比兴之体，起兴的对象均为人物，取喻的范围为自然物象。然而在江陵城外发生的“品题”就显得有些奇怪了。第一，“目”字后面的宾语是其它事物的——比如江陵城，仅此一例，并且出现在《言语》一章^[10]。白化文认为此则属于东汉以来“题目”发展的第四阶段，即“拿‘题目’人来开玩笑的阶段”，“带有玩笑性质”^[11]，可是他未能指出故事里到底埋伏着什么好笑的地方。萧艾则举此例说明“当时亦有移用于品题其它事物者”^[12]，但即便放宽尺度，疑惑还是存在。按照徐复观的观点，东晋的品藻风气如果用于人物之外，那也是因为自然风物被追加了某种人格品质，或者是玄学家在“第一自然”之中发现了“第二自然”的缘故^[13]，而一座人力搭建的城堡在当时是否会像山水松竹、或是“廊庙”、“百间屋”那样成为审美、进而评判的对象是令人怀疑的。第二，《言语》是刘义庆用来表现六朝文人语言犀利而情趣盎然的专辑，“题品”的解释让原本带有悬念的情节索然无味，每个人都会好奇为何顾恺之仅凭一句“遥望层城，丹楼如霞”的赞美之词就轻松赚得了两个婢女，读者不太知道这则故事是想表示征西将军桓温的慷慨大度^[14]，还是想说明这八个字暗藏玄机。委实说它们较为平庸，在审美感受上远不如顾恺之自己的那句“千岩竞秀，万壑争流，草木蒙笼其上，若云兴霞蔚”来得精彩生动，也不如“山崩溟海竭，鱼鸟将何依”那么真实感人。第三，所谓“层城”，即传说中的昆仑山，本为无可证实的虚幻之物，而“丹楼”之说亦颇为费解。酈道元倒是说过江陵城西有个栖（丹）霞楼，但盛弘之说它是刘义庆任临川王时所建^[15]，这就是说，先有故事后有楼而不是相反。或者我们可以大胆地推测，当顾恺之在江津眺望江陵城的时候，其实远处并没有一座高大的建筑可以让画家产生“丹楼如霞”的兴致。因此若以比兴之体论之，顾恺之的话亦不大合乎品题的规范，有些不知所云、答非所问的意思，而由此大获桓温的激赏就更让人一头雾水了。

笔者的看法是故事里的“目”字可暂取“看”的原意,即桓温的意思是“能够望见江陵城的人重重有赏”,而不是说“能够品评江陵城的人重重有赏”,要不然这则轶闻就相当无趣了。东晋士大夫最擅清谈,不可能桓温周围除了顾恺之以外,就没有其它随从具备这种基本的口头表达能力。然故事的奥妙之处在于,大家要真的以为桓温是在考验旁边人的视力,那又错了,悬赏其实就是一个刁钻的考题,它不会有答案,因为在江津那里其实根本就看不到江陵城,东晋末年一场偷袭江陵城的战役表明江津并不在江陵的视距之内。义熙八年刘裕命王镇恶袭取刘毅驻守的江陵城,当王镇恶的水军在离江陵二十里的豫章口登陆之后,其中一部分兵力去江津焚烧停泊在那里的刘毅水军船舰,而大部队继续向江陵进发,但在离江陵城五六里处阴谋暴露了:

未至城五六里,逢毅要将朱显之,与十许骑,步从者数十,欲出江津。问是何人,答云:“刘兖州至。”显之驰前问藩在所,答云:“在后。”显之既见军不见藩,而见军人担彭排战具,望见江津船舰已被烧,烟焰张天,而鼓严之声甚盛,知非藩上,便跃马驰去告毅:“外有大军,似从下上,垂已至城,江津船悉被火烧矣。”行令闭诸城门。(《宋书》卷四五)

这段材料中透露的一些重要信息可以帮助读者理清江陵与江津之间的地理关系:第一,刘毅部将朱显之自江陵去江津途中,也就是在城外五六里处才看到江津港口火情、听到豫章口的战鼓声,“烟焰张天”可见火势之大,但江陵守军却没有丝毫反应;第二,这时朱显之突然意识到了江津与江陵之间不可互见,所以急忙回驰报信;三,沈约说刘毅是在得到朱的警报之后才下令关闭城门,说明城里始终没有看到江津那里的战火硝烟;四,从王镇恶先烧江津然后突袭江陵的进军路线来看,亦证实了江津与江陵两地确实不能相望,要不然放火、敲鼓的行为十分愚蠢,等于提前让对手做好准备。偷袭不仅失去意义,还使孤军深入的己方陷于绝境,实际上王镇恶的部队并不占人数优势,而那时江陵城里还有刘毅的数千精锐^[16]。此例足可说明江陵与江津间有超出目力的距离。

既然如此,就可以断定363年的某一天,江津渡口的一帮人与50年后江陵守军实际上在不同方向遇上了同一问题:他们看不到江陵!现在读者就可以明白桓温的出题为何难以回答的原因

了,当时随从们自然面面相觑、哑口无言。故事的高潮是顾恺之的登场,很明显,在他吟出“遥望层城,丹楼如霞”一句前面,缺少的其实是一个表承接关系的连词,宋刻本作“因曰”符合故事逻辑,传神地表现出顾恺之的回答提问时的从容不迫,而明刻本的“目曰”则如老米煮饭,捏不成团。

上述论证是否还原出一段被历史尘埃湮没的真相,最有可能遭受质疑的地方有两处:第一,故事真的有那么复杂吗?其实魏晋时期的官员给下属搞些文字游戏,是司空见惯的事。桓温就有出谜的喜好,《排调》篇中他就曾经明知故问,借用中药远志根与叶不同的名称,揶揄谢安昔日东山高卧之举。第二,刘义庆自己并没有提到江陵与江津不能互视的问题。笔者认为:一方面这主要是《世说》的行文特点决定的,语言追求精炼简洁势必造成了缺少细节交代;另一方面《世说》完书地点若在江陵的话^[17],那么对于该书的最初一批读者江陵人来说,再强调附近的地理常识就没有必要了。事实上,刘义庆建栖(丹)霞楼的举措还是留下了些蛛丝马迹。根据他的手下盛弘之提供的线索,楼是刘义庆出任临川王时所建,这表明桓温会宾客出江津的故事在当地十分有名,但也透露了江陵城里其实并无与故事相配套的景点。毫无疑问,栖(丹)霞楼的名字取自顾恺之的“丹楼如霞”,不过,楼既然是后补的,则表明当年在江津的顾恺之其实什么也没有望到。另外从栖(丹)霞楼位置来看,刘义庆心里显然十分清楚故事的来龙去脉,因为楼并不是置在城里,而是靠近城西外面护城壕沟附近的一块江洲之上,这就更偏离了江津方向投过来的视线。既是如此,栖(丹)霞楼的营置时间与地点就有点耐人寻味了。

二 能够想象的眼睛

如果以上的考证能够站得住脚,说明顾恺之在江津那里其实看不到江陵城的话,那么接下来我们就可以试着开始讨论下一个更有趣的话题:顾恺之为什么能够看见别人看不见的东西?而桓温又凭什么轻易相信顾恺之的话呢?如果仅是一句奉承话就能把桓温糊弄过去,就未免小觑了这位被视作孙权、司马懿式的人物。其实桓温在设出谜面——“若能目此城者有赏”——的时候,谜底就已经在他的心里了。江陵是肯定看不到的,但此处的“目”字有双关之意:目,除作“品题”解外,还可以作“观看”之意。不过,在本故事中它更准确的释意应该是“目想”,即道教术语“心存目想”的简称,用今天的话讲就是“想

象”——尽管这有点勉强，所以前面故事中“目”字最准确的释意应是“目想”。

“心存目想”，简称“存想”，又叫“内视”，是一种具有养生与修仙功效、非常奇特的观看方式。这里眼睛被认为可以在心灵的指引下看到肉眼无法看到的世界，而目击到的画面并不被认为是空想或虚构的产物，它其实就是田晓菲所说的“心眼”。薛爱华(Edward H. Schafer)在解释这个道教术语的时候，采取的是音译，即ts'un(存)。他强调ts'un并不是“meditation”(冥想)可以容纳的，也不适合翻译成“visualize”(想象)，他用“actualize”来表示存想那种可以感知的实在以及物质化特征^[18]。贺碧来(Isabelle Robinet)在其专著《道教的冥想》中，用的是意译法，并在前面放一个限制词“Taoist”来区别道教的存想与其他宗教的冥想^[19]。因此，用心去“看”、用眼睛去“想”的观看之道并非严格意义上的审美活动，实际上是一种宗教行为，与文艺创作中的想象并不完全是一回事。

桓温与顾恺之的对话是不是在暗指这项道术呢？以下一则趣闻表明存想术在顾恺之时代已经成为文人士大夫社交圈里互相取乐调侃的话题。故事发生在范宁与张湛之间：前者是儒家思想的卫道士，对佛教亦存好感^[20]，但绝对不是道家与道教思想的拥护者，因为他发表过“王弼、何晏，二人之罪深于桀纣”的惊人言论，而对于儒学的过分推崇又让他与顶头上司王凝之——一名天师道的忠实信徒——产生了剧烈矛盾，因而罢官；后者就完全不一样了，他通晓道教养生之术，著有《养生要集》十卷与《延年秘录》十二卷。正因为如此，前者只得放下门户之见，屈尊向后者讨教如何治疗目痛的问题。更为滑稽的是，范宁的父亲范汪便是著名的医生^[21]，亦擅治疗眼疾，《医心方》卷五收录了八例《范汪方》治目方，其中就有一例以干姜、黄连配制的“治目赤痛方”^[22]。唐修《晋书》时缺此一笔，使得故事的幽默成分折去了不少。估计范宁对其父之医道也不会外行，但既投奔张湛而来，大约确是到了窘迫无奈的田地。于是，关于眼睛的话匣再次打开：

宁尝患目痛，就中书侍郎张湛求方。湛因嘲之曰：“古方宋阳里子少得其术以授鲁东门伯，鲁东门伯以授左丘明，遂世世相传。及汉杜子夏、郑康成、魏高堂隆、晋左太冲，凡此诸贤，并有目疾。得此方云：用损读书一，减思虑二，专内视三，简外观四，旦晚起五，夜早眠六。凡六物，熬以神火，下以气

徒，蕴于胸中七日，然后纳诸方寸，修之一时，近能数其目睫，远视尺捶之余。长服不已，洞见墙壁之外。非但明目，乃亦延年。”（《晋书》卷七五）

张湛明明知道范宁“崇儒抑俗”、又笃好释氏，却偏偏开出道家养生方，借机挖苦戏弄的意图表露无遗。不过，平心而论张湛抛售的方子不是捏造，他的口气像极了封君达，后者为曹操制定的养性法便是一连串的六句三字经^[23]。张湛的治疗方法就是道教养生修炼术——存想，其实方子倒也对症下药、标本兼治^[24]，而前面一串风马牛不相及的名单也不一定是张湛在信口胡诌，为了表明流传有序，这是六朝道经出世时一贯采取的办法^[25]。《晋书》未说范最后是否接受了张湛的意见，但可以想象此方一定让他十分难堪。

范宁向张湛讨药方之事应在380~388年之间^[26]，与桓温会宾客出江津的时间接近，这说明确有一套特殊的视觉训练术在4世纪后半期的士大夫之间流行。然即便证明了在江津那里确实看不到江陵城，证明了顾恺之时代确有一种奇异的观看方式存在，但又怎么确信目想江陵的故事就一定与道教存想术有关呢？在《登真隐诀》中卷有一个“紫度炎光经内视中方”，值得重视的是括号里陶弘景的小字夹注：

乃内视远听四方，令我耳目注百万里之外，久行之，亦自见万里之外事，精心为之，乃见万里外事也。（陶注：后云当先起一方，如此方方各存，都讫，更通存四方皆如闻见也。耳目初注东方，令见山川城郭，闻诸玄响，并依稀作像，觉我耳目视听遥掷远处，恍然忘形乃佳，亦应先从一里十里百里千里，渐渐以去也）。^[27]

陶弘景说有一种“紫度炎光经内视中方”是从东方开始存想，并且是以“山川城郭”为观看目标。需要提醒的是，成书于5世纪末的《真诰》收录该方时说它来自南真夫人魏华存的降授，那么这则诰语所处的大致时间段是在兴宁二年(364年)至太和五年(370年)之间^[28]。由此可知，在4世纪60年代确实有一种存想术，它的存想对象就是“城郭”！可见，桓温以眺望远处的江陵城为考题，来测试周围人的应变力，话里尽管有戏谑的成分，但极有可能真切地反映出了当时士大夫阶层的道教修炼状态。

至于顾恺之说他看到了“层城”，也绝对不是信口开河般地蒙骗桓温，他的说法是有些根据

的。《真诰》卷二有一则兴宁三年(365年)六月二十七日紫阳真人降给许谧的诰语:

积精所感,万物尽出。妙诚未匝,则形华不尽。形华不尽,则洞房之中,难即分明也。并昔受此法,常向西北存之耳。西北存如小为易见,可明示如此(陶注:西北为天地之爽,内照之玄门也)。^[29]

需要注意的是,这个存思法与“紫度炎光经内视中方”不一样,是要面对西北方向进行的,那么它能够看到什么图像呢?《真诰》卷五有一条据说是裴清灵授给二许的诰语,可以作为参照:

君曰:昔在庄伯微,汉时人也。少时好长生道,常以日入时,正西北向,闭目握固,想见昆仑,积二十一年。后服食入中山学道,犹存此法。当复十许年后,闭目乃奄见昆仑,存之不止,遂见仙人,授以金为之方,遂以得道。犹是精感道应,使之然也,非此术之妙也。^[30]

这是说面向西北的存思法经过三十多年的训练之后,闭上眼睛将会看见昆仑山,如果继续进行下去,还有仙人来授黄白之术。令人好奇的是这个幻觉中的昆仑究竟是何种场面,虽然两则诰语都没有显示更多细节,但蔡诞所吹嘘的昆仑之旅倒是让现代人一窥当时人们头脑里的昆仑究竟是何模样:

上有木禾,高四丈九尺,其穗盈车,有珠玉树沙棠琅玕碧瑰之树,玉李玉瓜玉桃,其实形如世闲桃李,但为光明洞彻而坚,须以玉井水洗之,便软而可食。每风起,珠玉之树,枝条花叶,互相扣击,自成五音,清哀动心……又见昆仑山上,一面辄有四百四十门,门广四里,内有五城十二楼,楼下有青龙白虎,蜿蜒长百余里,其中口牙皆如三百斛船,大蜂一丈,其毒煞象。又有神兽,名狮子辟邪、三鹿焦羊,铜头铁额、长牙凿齿之属……^[31]

蔡诞的“目击报告”听起来煞有其事,里面的内容却不都是无中生有。昆仑山上的玉树、玉井是在《山海经》文本上想象添加的,玉瓜可食以及玉树摇曳之声都是《拾遗记》中的说法,李丰楙还指出那些神兽的名字与今本《十洲记》“聚窟洲”中的极为类似^[32],而昆仑山上有“五城十二楼”的说法出自汉代人应劭之口。无疑,这些形容昆仑山的语言并不是胡编乱造,而是引经据典,颇有一番来历,为何葛洪嗤之以鼻的“浅薄之徒”蔡诞却能

蛊惑他人的缘故便不难理解了。这就是说,庄伯微在存想昆仑的时候应该有一些具体对象,它们极有可能就是蔡诞所说的那些东西。可见,顾恺之的“遥望层城”是套用道教存思术的语言。

同样,“丹楼如霞”也不能视作顾恺之的即兴之语,王嘉《拾遗记》中的昆仑山正好被渲染成一种朱红色调:

(昆仑山)从下望之,如城阙之象……亦有朱露,望之色如丹,着木石赭然,如朱雪洒焉……最下层有流精霄阙,直上四十丈。东有风云雨师阙。南有丹密云,望之如丹色,丹云四垂周密……北有珍林别出,折枝相扣,音声和韵……南有赤陂红波,千劫一竭,千劫水乃更生也。^[33]

《太平御览》卷一八五中还有一段题为《拾遗录》的引文,与经萧绮整理的今十卷本略有小异。它大概就是《隋书·经籍志》所著录的二卷本《拾遗录》,杨守敬认为该本是王嘉原书之残本^[34],果然这段文字与“丹楼如霞”的说法更加接近:

《拾遗录》曰:昆仑丹密云房,东西千步,望之如丹霞。^[35]

所谓昆仑山的“城阙之象”暗合“遥望层城”的表述,至于“朱露”、“朱雪”、“赤陂红波”、“望之如丹色”或“望之如丹霞”简直就是“丹楼如霞”之说的翻版。必须注意到这样一个变化:那就是在王嘉之前的昆仑神话中,昆仑山并没有一个明确而统一的色调,但《拾遗记》的描写就完全不一样了:昆仑山的南边不仅彤云密布、赤水滚滚,连山的整体也被“朱露”覆盖,这显然不是汉代人的视觉语言。

三 顾恺之的“宗教经验”

要是把“遥望层城,丹楼如霞”与《拾遗记》中这些相关文字并置起来合观,饶有兴味的地方就出来了:第一,它们叙述的其实是同一种视觉感受,比如远观的方式、目击的对象,尤其对昆仑朱红色调的夸张颇为一致;第二,王嘉要长于顾恺之,《晋书》说前者在石虎末年(349年)隐居于终南山,而此时后者才出生不久,换言之,顾恺之的“遥望层城,丹楼如霞”一语有可能受益于王嘉的《拾遗记》;第三,王嘉是个著名的楼观道教徒,门徒众多,《高僧传》、《晋书》说他“不食五谷,清虚服气”,《云笈七签》卷一一〇引《洞仙传》又说他“御六炁,守三一”,而“辟谷”、“服气”、“守三一”之类道术与“存思”有密不可分的关系^[36]。或许,借用威廉·詹姆士(William James)的话,《拾遗记》中的昆仑段落便是作者修炼时某种神秘宗教经

验(Religious Experience)的记录。郑隐曾提到过“守三一”看到的是北极大渊中的奇幻仙境,所谓“北极大渊”其实就是昆仑的别名。无独有偶,《云笈七签》卷一一〇《洞仙传》敬玄子传中还保留了一则珍贵的资料,讲的正是他修行“守三一”的感受:

敬玄子,修行中部之道,存道守三一。常歌曰:遥望昆仑山,下有三顷田。借问田者谁?赤子字元先。上生乌灵木,双阙侠两边。日月互相照,神路带中间。采药三微岭,饮漱华池泉。遨游十二楼,偃蹇步中原。意欲观绛宫,正值子丹眠……^[37]

特别需要注意的是第一句——“遥望昆仑山”,它说明昆仑也是“守三一”的存想对象,也再次说明顾恺之“遥望层城”的来源。这样看来,“遥望层城,丹楼如霞”的确带有浓厚的道术味道,并且这八个字极有可能是在王嘉、敬玄子之类道教徒的文学作品上加工成形的。我们知道顾恺之不止一次引用过道教徒的话,《启蒙记》中的“玉精”一条袭用的就是道书《白泽图》中的内容^[38],而《嵇康赞》引的就是鲍靓的话,后者是葛洪的岳父、著名的道教徒。

小南一郎认为《汉武帝内传》之类六朝小说是当时道教徒的修行指南,那么《拾遗记》也有可能属于同一种类型的文本。李剑国将该书归为“杂史体志怪小说”,但正如董乃斌所说:“王嘉所做的工作主要是记述而不是编造和创作,也就是说,《拾遗记》所载诸事,主要不是王嘉意想和杜撰出来的,而是他记录下来的。”^[39]刘苑如则透过艳异浮诡文风看到了是书的本质:“王嘉《拾遗记》中极尽夸饰之能事,详述帝王宫室之奢、嫔妃之众、园池之乐和征伐之残,在劝善惩恶的历史作用之外,这种不断重复恶迹的笔法,似乎更雷同于宗教仪式中罪的告解。我们是否可以大胆地假设:这些欲望的书写与其说是历史的记忆,道德的批判,不如说是宗教的修辞。”^[40]此言可谓一语中的,然董、刘二人的观点更适合运用在《拾遗记》的前九卷,最后一卷《诸名山》的情况要特殊些,该部分内容既不像是为文学创作而准备的,也不像是获自古代文献或是口头传说,更像是王嘉那样的道教徒“守三一”、“存思”道术活动的产物。这些神秘的精神体验被记录下来后便化为一张宣扬神仙世界的传单,吸引慕道者前来,然后作为一张存思仙境时必备的“导游图”被兜售给刚入门的信徒,按照文字的指示,经过长

期的磨练,那些门外汉的头脑里便慢慢生成画面并努力设想自己也身临其间。《正统道藏》正一部广字号有《洞真太上紫度炎光神玄变经》一卷,其中“招无洞视观天上法”似乎较之前面提到的“紫度炎光经内视中方”层次更高。它也是从东方开始存想,但目标却不是近处的“山川城郭”,而是九万里之外的山川、草木、禽兽、胡老以及东岳仙官,经过三年苦思后才能换到下一个方向,等到东南西北中五个方向都修行完毕,该道术最后达到的效果是:“静念存思天下四方万里之外,山林草木、禽兽人民、玄夷羌胡、伧老异类,皆来朝拜己身。”^[41]可以推知,如何存想九万里之外的风土人情一定会让新手们无所适从,这就需要《外国放品经》那样的宗教舆图来帮助了^[42],然此类道书的文字未免因为重复啰嗦而缺少形象化,而此时以《拾遗记》为代表的那些所谓志怪小说正好充当了绝佳的教学参考书。葛洪曾告诫说,神仙“皆有经图”,存思他们之前应当先“暗诵所当致见诸神姓名位号,识其衣冠”^[43],否则他们突然来了而修行的人又不认识神仙的模样,便产生惊惧,反而害己。这么说来,《汉武帝内传》作者对女仙服饰、容貌的细腻刻画可能对于初级道士就起到识别神仙的作用^[44],而对于那些冥游山川、穿梭洞府、接遇仙真的道教徒来说,更需要《拾遗记》、《十洲记》那样的旅行指南免得自己跑错了路、认错了人。因此现存的所谓某些志怪小说在六朝时期可能亦兼有道书的性质,《汉武帝内传》、《十洲记》被收入《道藏》便是证明。但是,这些文本难免又会为那些求仙访道活动中爱面子的受挫人士所利用,成了他们伪造履历的范本。其中最典型的例子是蔡诞、项曼都之流,他们之所以能骗得周围人的相信,究其原因就是失败者的谎言与得道者的真言实取自同一文本。事实上,连葛洪自己对这些招摇撞骗的言论都显得态度暧昧,因为正如李丰楙指出的那样:“河东斥仙人所吹嘘的,王充认为是道虚、葛洪则视为祛惑,但其历程:到天上先过紫府,以及天上宫庭的描述,则合乎神仙神话之说。”^[45]这句话自然是葛洪永远不能说出口的。

现在让我们再把视线拉回到顾恺之身上,看起来他读过王嘉的《拾遗记》,“遥望层城,丹楼如霞”即化自《诸名山》卷中的“昆仑山”,当桓温向周围人发出悬赏,让他们去看根本不可能看到的江陵城的时候,顾恺之的八个字就对上了暗号。令桓温意想不到的是顾恺之并没有直接回答他

的提问,而是暗示自己可以“看”到昆仑,言下之意区区之江陵城就更不在话下了。当然,我们无法断定顾恺之的话中有多大水分,然“遥望层城,丹楼如霞”与蔡诞、项曼都“返回人间”后作的宣传报告还是颇为相似。葛洪断定后两位人物所言“欺诳”的一个重要依据是他们没有师承,而顾恺之同样没有受度入道的记载,也就是说,这句话可能不是来自顾恺之修道的真实体验,极有可能是受到了某些讲述存思守一之道的通俗读物——比如《拾遗记》——的感染而临场发挥的。当然,与蔡诞、项曼都等人欺世盗名的性质不同,顾恺之的回答是投桓温所好的应景之作,但如果那些骗人的鬼话都能有不错的市场,“遥望层城,丹楼如霞”能够迷惑桓温就不足为奇了。最后,我推测设此谜面的桓温恐怕也是顾恺之的同道中人,周一良指出“桓氏奉道”^[46],如此说来,目想江陵的故事便更不能排除里面暗含着的道门内的隐语成分。

四 结论

笔者现在想回答本文开头提出的问题:为何顾恺之具有一种惊人的视觉能力,既能看到云台山的全景又能看到云台山的内部呢?当然,正如前面所言,顾恺之的“宗教经验”可能并不是来自切身体会,但应该注意到4世纪后半叶的画家们似乎开始有意识地参与宗教体验活动,并可能试图把这种体验表现在画面上。

文章末尾再举出一例,它被记录在沈括的《梦溪笔谈》之中,说的是陈用之向当时著名画家宋迪求教的故事。很不幸,它被俞剑华错误理解,名列八条“画论罪言”中的首位^[47]。不过,这里它理应得到严肃的对待,因为它几乎就是张湛与范宁故事的宋代版本。

往岁小密村陈用之善画,迪见其画山水,谓用之曰:“汝画信工,但少天趣。”用之深伏其言,曰:“常患其不及古人者,正在于此。”迪曰:“此不难耳,汝先当求一败墙,张绢素讫,倚之败墙之上,朝夕观之。观之既久,隔素见败墙之上,高平曲折,皆成山水之象。心存目想:高者为山,下者为水;坎者为谷,缺者为洞;显者为近,晦者为远。神领意造,恍然见其有人禽草木飞动往来之象,了然在目。则随意命笔,默以神会,自然境皆天就,不类人为,是谓活笔。”用之自此画格进。^[48]

故事的焦点其实不是众多美术史学者所说的“张

素败墙”,而是“心存目想”——这个地道的道教专业术语。宋迪所传授绘画秘诀,其实就是顾恺之的“心眼”。这种在道教影响下产生的观察与感知世界的方式,从顾恺之的时代开始起慢慢渗透进中国人的思维世界,并在宋代形成了最富民族特色的艺术创作语言。当那些古代山水画展示出独特视野的时候,现代观众惊奇地发现时间与空间的结构在里面被轻易压缩了。而与此形成鲜明对比的是,那些经过所谓西方“科学”绘画观念洗礼的现代艺术家或理论研究者由于不能理解古人的思维模式,创造出“散点透视”之类的术语,以为古人会像他们一样通过机械地移动身体来丈量山水。实际上,“心眼”是依靠心灵而不是身体来体悟大千世界的,它可以轻松穿越时空界限,停留在它想看到的任何位置。

[1] Tian Xiaofei, Seeing with the Mind's Eye: The Eastern Jin Discourse of Visualization and Imagination, *Asia Major*, Vol. 18, part 2, 2005.

[2] 黄景进:《重读〈净土宗三经〉与〈画山水序〉——试论净土、禅观与山水画、山水诗》,《中国文哲研究通讯》2006年第4期。

[3] 顾恺之入蜀最有力的证据是杜甫《题玄武禅师屋壁》一诗:“何年顾虎头,满壁画瀛洲,赤日石林气,青天江水流。锡飞常近鹤,杯度不惊鸥,似得庐山路,真随惠远游。”不过,杜甫在梓州所看到的山水壁画是否是360年前顾恺之的手笔,实难令人相信。根据杜甫的描述,壁画里显示了顾恺之时代不可能有的典故:比如“锡飞常近鹤”讲的是梁代宝志和尚与白鹤道人,“杯度不惊鸥”说的是刘宋僧人杯度,由此看来,诗的第一句“何年顾虎头,满壁画瀛洲”亦非实指,故没有资料能够证明顾恺之去过蜀地。

[4] 这里采用的是吴诗初:《从祭牙文谈顾恺之》(《大公报》艺林副刊,1964年5月31日)文中所考订的顾恺之生卒年(348~409年),并参照林树中著《顾恺之年表》,见林树中:《六朝艺术》附录,南京出版社2004年,第334~345页。

[5] 《世说新语》上卷,影印南宋绍兴八年董弁刻本,中华书局1962年,第44页b。

[6] 《世说新语》上卷上,四部丛刊景印明嘉趣堂刊本,商务印书馆1929年,第44页b。

[7] 《世说新语》上册,影印光绪十七年思贤讲舍刻本,上海古籍出版社1982年,第90页。

[8] 徐震堦:《世说新语校笺》上册,中华书局1984年,第80页;杨勇:《世说新语校笺》上册,正文书局2000年,第126页;张万起:《世说新语译注》,中华书局1998年,第

121页。

- [9] Richard B. Mather, *Shih-shuo Hsin-yü: A New Account of Tales of the World*, Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan, 2002, p.73.
- [10] 根据笔者的统计,目作“品题”意的案例,在《世说新语》中共计42处,其中《政事》1例,《赏誉》31例,《品藻》3例,《豪爽》2例,《容止》3例,《轻詆》2例。需要指出的是这42例皆以“目”字称谓人物,未见人以外的事物,换言之,如果江陵城当时可以作为品题的对象,实乃孤例。
- [11] 白化文:《〈世说新语〉札记》,见张忱石、傅璇琮、许逸民编《学林漫录》四集,中华书局1981年,第115页。
- [12] 萧艾:《〈世说〉探幽》,湖南出版社1992年,第84页。
- [13] 徐复观:《中国艺术精神》,春风文艺出版社1987年,第201页。
- [14] 程炎震:《世说新语笺证》,《国立武汉大学文哲季刊》1942年第7卷第2期。作者以为“桓征西”是桓豁,余嘉锡认为是桓温,今从余氏主张。
- [15] 《合校水经注》卷三四(思贤讲舍清光绪十八年,第14页b):城西有栖霞楼,俯临通陬,吐纳江流。《初学记》卷二四引盛弘之《荆州记》:“城西百余步,有栖霞楼,宋临川康王置。”(中华书局1962年,第573页)《太平御览》卷一七六引盛弘之《荆州记》曰:“荆州城西百余步有丹霞楼,临川康王之置。”(商务印书馆1935年,第6页b)又,卷六九引王韶之《始兴记》曰:“城西百余步有栖霞楼,临川王营置,清暑游焉。”
- [16] 《晋书》卷八五曰:“镇恶等攻陷外城,毅守内城,精锐尚数千人。”《宋书》卷四五亦称:“(江陵)大城内,毅凡有八队,带甲千余……金城内东从旧将,犹有六队千余人,西将及能细直吏快手,复有二千余人。”由此可见王镇恶如不利用地形、心理等战术,几无胜算之可能,亦证实江津之火必在江陵视线之外,否则他就是在玩火自焚了。
- [17] [日]川胜义雄:《六朝贵族制社会の研究》,岩波书店1982年,第343-344页。
- [18] Edward H. Schafer, *The Jade Woman of Greatest Mystery, History of Religions*, Vol.17, No.3/4, 1978.
- [19] Isabelle Robinet, *Taoist Meditation: The Mao-shan Tradition of Great Purity*, Trans. Julian F. Pas and Norman J. Girardot, Albany: State University of New York Press, 1993.
- [20] 《高僧传》卷六载范宁在任豫章太守时曾邀请过慧持前来讲经(中华书局1992年,第229~230页)。又,《世说·言语》载其四月初八请佛事,是知范宁笃信释氏之深。参阅[日]吉川忠夫:《六朝精神史研究》,同朋舍1984年,第140~143页。
- [21] 《太平御览》卷七二二引《晋书》曰:“范汪,字玄平,性仁爱,善医术,常以拯恤为事。凡有疾病,不限贵贱,皆为治之,十能愈其八九。撰方五百余卷,又一百七卷后人详用,多获其效。”然此段文字未见今本《晋书》,汤球以为出自臧荣绪《晋书》。参阅清·汤球:《九家旧晋书辑本》第2册,商务印书馆1936年,第171页。又,《隋书·经籍志》、《旧唐书·经籍志》、《新唐书·艺文志》均著录范汪所撰之药方,陶弘景《本草经序录》、孙思邈《千金要方》也提到《范汪方》,且评价甚高,可证《太平御览》所引之《晋书》言语不虚。
- [22] [日]丹波康赖:《医心方》上册,影印浅仓屋藏版,人民卫生出版社1955年,第129页下~130页上。
- [23] 《博物志》卷五曰:“皇甫隆遇青牛道士姓封名君达,其余养性法即可放用。大略云:‘体欲常少劳无过虚,食去肥浓,节酸咸,减思虑,损喜怒,除驰逐,慎房室。施泻,秋冬闭藏。’别篇,武帝行之有效。”范宁在校勘中指出该段文字中“食”乃衍文,参阅范宁:《博物志校证》,中华书局1980年,第62、67页。可以看出张湛方中的“六物”实际上是套用封君达的养性法,并针对病人的自身状况有所调整。
- [24] 《抱朴子内篇》卷一五载一“明目之道”,包括数种方子,其中既有与《范汪方》“治目赤痛方”相类的黄连等草药配方,也有与之不同的动物、矿物配方,但葛洪强调主要的还是“引三焦之升景,召大火于南离”的调息、存想之法。另据《真诰》卷九兴宁三年(365年)的降诰,知有不少“耳目不聪明者”曾通过杨羲向仙真求治,紫薇夫人所传之方亦不是药物,而是按摩为主,并结合叩齿、咽液、按摩和祝辞,这与葛洪所说的调息、存想的“明目之道”同属养生术。此外,《登真隐诀》下卷有《千二百官仪》用“请官”治疗目痛之法,这说明当时道教徒确有多种治目疾的方法,张湛所示之方以养生术代替常规医术,未必不是出自善意。参阅林富士:《中国早期道士的医疗活动及其医术考释:以汉魏晋南北朝时期的“传记”资料为主的初步探讨》,《中研院历史语言研究所集刊》2002年第73本第1分。
- [25] 龚鹏程指出道经有自然创生说与作者创作说之分,参阅龚鹏程:《文化符号学》,台湾学生书局1992年,第157~167页。最能体现道经“作者创作说”的例子可能就是灵宝经的出世传说了,为了强调灵宝经来历可靠,经书的序言部分捏造了一条天帝、大禹、阖闾、孔子、包山隐居之间的传递系统,让他们成为“活生生”的历史见证人。参阅 Stephen R. Bokenkamp, *The Peach Flower Font and the Grotto Passage, Journal of the American Oriental Society*, Vol.106, No.1, 1986。
- [26] 《宋书》卷九二曰:“佑祖湛,晋孝武时以才学为中书侍郎、光禄勋。”是知张湛在晋孝武帝时期(373~396年在位)任中书侍郎,又,范宁在建康任职的时间是380~388年,则范宁向张湛讨药方之事应在二人共同任中书侍郎职务时。参阅王晓毅:《张湛家世生平与所著〈列子注〉考》,《东岳论丛》2004年第6期。

- [27]《道藏》第6册,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年,第611页上、中。
- [28] Michel Stieckmann, *The Mao Shan Revelation: Taoism and the Chinese Aristocracy*, *T'oung Pao*, Vol.63, Livr.1, 1977.
- [29][30]《道藏》第20册,第498页中、517页下~518页上。
- [31][43]王明:《抱朴子内篇校释》,中华书局1980年,第320~321、249页。
- [32][45]李丰楙:《神仙三品说的原始及其衍变》,台湾政治大学中文系所编《汉学论文集》第2集,文史哲出版社1983年,第201、194页。
- [33]东晋·王嘉:《拾遗记》卷一〇,吴琯编《景明刻本古今逸史》第14册,商务印书馆1937年,第1页a~2页a。
- [34]清·杨守敬:《日本访书志》卷八,杨氏邻苏园清光绪二十三年,第3页a。
- [35]《太平御览》卷一八五,第3页b。
- [36]很难在“守一”与“存思”之间找到一个明确的界限,从原理上讲它们都要凝聚意念,配合“服气”均可摆脱对谷物的依赖。《抱朴子内篇》卷一八引《仙经》曰:“子欲长生,守一当明;思一至饥,一与之粮;思一至渴,一与之浆。”又曰:“守一存真,乃能通神;少欲约食,一乃留息”,是知葛洪所说的“守一”不仅可以辟谷,而且还要存思身神,故周绍贤说葛洪将“守一与存思合论,盖守一在乎专诚,存思亦在乎专诚也。”见周绍贤:《道家与神仙》,(台北)中华书局1982年,第167页,另可参阅萧登福:《道教“守一”修持法之源起及其演变》,《宗教学研究》2006年第1期。
- [37]《道藏》第22册,第749页下~750页上。
- [38]《太平御览》卷三五三引顾恺之(之)《启蒙记》(第2页a)曰:“玉精名委,似美女而青衣。见以桃戟刺之,以其名呼之,可得也。”该文字亦见《艺文类聚》卷八三《白泽图》引文中。关于《白泽图》与道教的关系,参阅李丰楙:《六朝精怪传说与道教法术思想》,静宜文理学院中国古典小说研究中心编《中国古典小说研究专集》第3集,联经出版事业公司1981年,第8~19页。
- [39]董乃斌:《神话仙化的纪程碑——王嘉〈拾遗记〉的道教意识》,葛晓音编《汉魏六朝文学与宗教》,上海古籍出版社2006年,第393页。
- [40]刘苑如:《欲望与尘世/境内蓬莱——〈拾遗记〉的中国图像》,李丰楙、刘苑如编《空间、地域与文化——中国文化空间的书写与阐释》上册,台北中国文哲研究所2002年,第276页。
- [41]《道藏》第33册,第555页中。
- [42]《外国放品经》即《上清外国放品青童内文》,两卷本收录于《道藏》第34册,第8页下~29页上。此书与六朝文学、特别是《十洲记》关系的讨论,见于李丰楙:《六朝隋唐仙道类小说研究》,台湾学生书局1986年,第123~185页;姜生、汤伟侠:《中国道教科学技术史·南北朝隋唐五代卷》,科学出版社2010年,第892~897页。
- [44][日]小南一郎:《中国的神话传说与古小说》,中华书局1993年,第297~298页。作者注意到《汉武帝内传》中西王母的服饰与《无上秘要》描写元始天王非常相似,认为如此特别详细地以服饰来区别诸神的姿态,与在心中清楚描绘出神的姿态的道教“存思”修炼有关系。另见李丰楙:《六朝隋唐仙道类小说研究》,第89页。作者亦认为该书中的降真笔法,并非仅是文字风格的夸饰,而是六朝道教信仰中流行的图形,作为崇拜的宗教绘画,也在集中精神的斋戒冥思经验中,具有引起幻境的暗示作用,乃属于宗教体验。
- [46]周一良:《魏晋南北朝史札记》,中华书局1985年,第10页。
- [48]俞剑华:《画论罪言》,《国画月刊》1936年第2期。
- [49]宋·沈括:《梦溪笔谈》卷一七,文物出版社1975年,第9~10页。

Mind's Eye of GU Kai-zhi

CHEN Zheng

(School of Fine Arts, Nanjing Arts Institute, Nanjing, Jiangsu 210013)

School of Art, Soochow University, Suzhou, Jiangsu 215123)

Abstract: The Mind's Eye refers to the ability to “see” by heart, reflecting a peculiar way of perceiving of the ancient Chinese people. It was extensively used in Chinese classical literature and art, and crystallized in GU Kai-zhi's art. A story in Shi-shuo Xin-yü shows that a painter could “see” a city absent in sight. GU's Mind's Eye may be connected with the Taoist cunsi (存思, meditation), a favorite of Chinese artists contemporary to him. No confirmed evidence to show if Gu was a Taoist or not, his “religious experience” of such, however, was likely a result of influences from his contemporary literature that might be the records of Taoists practising cunsi.

Key words: GU Kai-zhi; cunsi (meditation); Taoism

(本文终校:王 霞)