

May 2016

## The Influence of Shangqing Taoist Sect's Meditation Method on the Pre-Song-Dynasty Fictions

Qingchuan Wan

Follow this and additional works at: <https://tsla.researchcommons.org/journal>



Part of the [Chinese Studies Commons](#)

### Recommended Citation

Wan, Qingchuan. 2016. "The Influence of Shangqing Taoist Sect's Meditation Method on the Pre-Song-Dynasty Fictions." *Theoretical Studies in Literature and Art* 36, (3): pp.178-189.  
<https://tsla.researchcommons.org/journal/vol36/iss3/17>

This Research Article is brought to you for free and open access by Theoretical Studies in Literature and Art. It has been accepted for inclusion by an authorized editor of Theoretical Studies in Literature and Art.

# 论道教上清派存思术对宋前小说创作的影响

万晴川

**摘要:** 存思是道教上清派重要的修炼方法,与文学想象极为类似,有着鲜明的图像思维特征,对宋前道教小说的创作产生了重要影响。有的仙传小说是作者对着神仙画卷,存思玄思而创作的;有的神仙降凡传道小说是修道者渴望明师降凡传道,真诚感格,久而久之产生的幻觉;有的道教传记小说是将传主内视冥想的神秘体验故事化;有的仙凡恋小说是道教存思修炼或在梦中达到神人交会的高妙之境;有的地理博物小说,则是修道者通过存思、冥想,眼前出现的一派神仙境界。道教小说中有对神仙外貌、服饰、随从的细致描绘,也是道经中对存思之神描写的程序,可能都以道教图像为依据。道教存思大大拓展了中国古代文学的想象空间,对以后的道教小说及其通俗小说的创作都有深远的影响。

**关键词:** 道教; 存思; 小说

**作者简介:** 万晴川,原名万润保,浙江工业大学人文学院博士、教授,主要从事中国古代小说戏曲研究。电子邮箱: wrb1963@126.com 本文为2015年国家社科基金项目“道教图像与中国古代小说关系研究”[项目批准号: 15BZW106]前期成果。

**Title:** The Influence of Shangqing Taoist Sect's Meditation Method on the Pre-Song-Dynasty Fictions

**Abstract:** Shangqing Taoist Sect's meditation method of "thought-holding" was similar to literary imagination in that it was characterized by a pictorial thinking, and this method inserted deep influence on the Taoist fiction writing in the pre-Song Dynasty. Some authors writing about immortal beings sat in meditation in front of the portraiture and wrote their novels, and some authors wrote out of their mystic illusions resulted from long and intensive meditation, and some authors wrote out of supernatural inspirations. The descriptions about the geography, plants, the clothes and pageants of the immortals reflected the influence from the Taoist portraiture and the process of writing followed the process of Taoist meditation method. The paper concludes that Taoist meditative method greatly broadens the literary imagination in ancient Chinese literature and has profound influence on later Taoist fictions and popular novel writing.

**Keywords:** Taoism; Taoist Meditation method of Thought-Holding; Novel

**Author:** Wan Qingchuan, Ph. D., is a professor in the School of Humanities, Zhejiang University of Technology (Hangzhou 310023, China), with main research interests in ancient Chinese fiction and theatre. Email: wrb1963@126.com

存思,又叫存想、存神,唐司马承祯《天隐子》解释道:“存,谓存我之神;想,谓想我之身”(《道藏》21册700)。就是指道士在修炼时集中意念,观想身体内外诸神形象,以达到与神明沟通、祛病登仙等目的,其实就是修行者闭着眼睛、通过感官去“看”世界,并可以穿透一切时空的障碍,看到想看到的一切。即《登真隐诀》中卷“紫度炎光经

内视中方”中所云“精心为之,乃见万里外事也”(《道藏》第6册611)。《真诰》卷二紫阳真人诰语所云:“积精所感,万物尽应”(《真诰校注》49)。而且存思所呈现的映像,不仅是静止的、孤立的图像,而且会形成众多的、连续不断的故事图像。作为道教一种重要的修炼方法,存思术在汉代已流行于世,姜生、冯渝杰在《汉画所见存思术

考——兼论〈老子中经〉对汉画的文本化继承》一文中指出：在汉画中已有存思内炼之术，如汉碑中提到的“弦琴以歌太一，覃思以历丹田”（12—13），即通过存想而导气周流体内诸关的修习法门，至少在东汉社会中已较为普及。汉代讖纬中，也有关于体内神的描述，如《龙鱼河图》云：只要夜卧呼叫发神、耳神、目神、鼻神、齿神，“有患亦便呼之九过，恶鬼自却”（安居香山等 1153）。在《太平经》中，已有悬像存思修炼方法的记述，如卷十八至三十四中说：“悬象还，凶神往。夫人神乃生内，返游于外，游不以时，还为身害。即能追之以还，自治不败也。使空室内傍无人，画像随其藏色，与四时气相应，悬之窗光之中而思之。上有藏像，下有十乡，卧即念以近悬像，思之不止，五藏神能报二十四时气，五行神且来救助之，万疾皆愈”（罗炽 27）。意即人体内有神，但这些神喜欢出体外游玩，不及时回归，会对人体造成伤害。如果将体内神像悬挂于窗边，人卧于床上，对着神像存想，五藏神就会立即回来，人的所有疾病便霍然而愈。《太平经》卷之一百《东壁图》、卷之一百一《西壁图》、卷一百二《神人自序出书图服色诀》，都有关于面对神像冥思，治疗疾病的介绍。

上清派以奉持《上清大洞真经》而得名，始创于东晋中叶，至南朝由陶弘景最后完成，因陶弘景在茅山筑馆修道，搜集遗经，传授弟子，故上清派又称茅山派。上清派集道教存思之大成，其进入存思的手段有二：一是诵经。如上清派称之为“仙道之至经”的《上清大洞真经》，以歌诀形式叙述存神法，谓诵经者依次诵此三十九章，每日存思一神，神灵就会相继下降其身中之各“户”，即身体的一定部位。人身得此诸神镇守，即可“开生门”、“塞死户”，飞升成仙。二是入静。上清派把入静息虑看作是存思的前提，所以主张存思时摒除一切杂念，密处静室。存思的对象最初是人的体内神，后来扩展到体外神灵，包括日月、九宫五神、司命等。

道教的主要发源地巴蜀、荆楚、吴越三地，巫术都非常盛行。巫师通过邀神、娱神，以达到祈福、禳灾、慰鬼、驱鬼、招魂之目的。在祭祀过程中，巫同神交接，以性媚神、悦神，求其赐福。祭祀的对象若是女神，则用男巫；若是男神，则用女巫，试图以情爱操纵鬼神。巫作为人神之间的媒介，在出神的恍惚状态下，与神交接，为原始的宗教祭

仪中阴神下阳巫、阳巫接阴神的信仰习俗。道教在原始巫术的基础上发展而成。上清系的周子良，祖母姓杜，为大师巫，“故相染逮”；灵媒华侨乃“晋陵冠族，世事俗祷”；许迈本属事帛家之道，血食生民（《道藏》第20册 610、513）。因此，上清派的存思修炼方法吸纳了巫祭降神的传统。

修习者或对着绘制的神灵图像，集中精神斋戒冥思；或在诵读道经后，在心中激活有关神灵的描写，想象自己进入神仙的世界。“在强烈暗示情形下，经由存思仙真，乃在恍惚状态中产生见神的幻觉。而这种暗示来自彩色强烈的宗教性秘图或者辞藻华丽、刻画生动的文字叙述，从纬书中对于身神以及各种神祇的刻意描绘，演变为仙真中的仙真形象，无一不是中国本土宗教中巫师性格的一脉传承”（李丰楙 238）。而更有修炼经验的道士，只需凝神冥想，就能在心理再现种种有关神仙活动的“心理图像”。有时点上几支香，营造出神秘的氛围，存思者便能快速进入幻境。《存官诀》云：“入靖烧香，皆目想仿佛若见形仪，不可以空静寥然，无声响趋拜而退也”（张君房 264）。存思者本已进入一种梦幻迷离的状态，再加上服药、烧香、念咒等辅助活动，“在这种迷执的状态下，人常常会陷入幻觉，仿佛眼前真有什么平时常想的影像出现。这种幻影的出现并不是杂乱无序的，而是受某种潜在的欲望支配的，人们尽管不能有意地去把握它，指挥它，但它始终表现着人们意识深层所蕴积的动机与欲念。一个诚笃地相信道教又天天幻想挣脱生理与物理世界的锁链，盼望长生羽化的人，在长时间的苦苦想象下，这种幻觉很可能就在他‘存想思神’时不期而至”（葛兆光 140）。

由于存思着重强调凝神守一，内观虚静，在幻境中与神灵交接，与文学想象极为相似。吴崇明在《道教存思法与〈文心雕龙〉神思论的生成》中指出：“作为一种精神思维活动，道教‘存思’法具有驰骋想象的特点，文学‘神思论’的出现，与之密不可分。神思实际上就是把道教的存思方法运用到文学创作中，是文学中的存思。魏晋南北朝时文人化用存思方法进行创作的现象已很普遍，《文心雕龙·神思》篇的诞生，正是时代发展的必然结果”（98）。目前，学界对道教存思与文学的关系已有不少论述，但却似乎忽略了道教存思活动中的图像思维特征，而这正是它的主要特

征。在西方图像学中,“图像”一般是指“具象”的形式,而道教存思过程中,不但有具象的图像,还有心理的图像,两者有时交织在一起,共同对文学创作产生作用。

道士由于长期进行存思修炼,大脑中充斥着形形色色神灵形象,日夜萦绕心头,常常梦幻般地浮现,道士若用文字把这些幻境描绘出来,就成为一篇篇充满奇思妙想的文学作品。存思又与做梦有很多相似之处,存思可以促使梦境的生成,所谓日有所思,夜有所梦,因此,在很多文学作品中,存思是以梦的形式体现的。《真诰》就以日记形式记录东晋杨羲、许谧、许翊在升平三年至太和二年(359年—367年)间晚上或梦中与神仙交通的细节。《周氏冥通记》也是周子良与神灵“冥通”的记录,其实就是梦幻。总之,存思对文学创作产生了重要影响,对宋前道教小说的叙事影响尤为明显,本文就着重分析存思对宋前小说创作的影响。

## 一、图像存思与宋前道教小说

萧统《文选序》云:“图像则赞兴”(萧统 2),说明“赞”这种文体是附丽史传和画像而兴起的。朝廷为表彰那些忠臣烈士,图绘他们的相貌,配上赞语,所谓“画古烈士,重行书赞”(《汉宫典职》3)。如汉武帝于麒麟阁壁绘功臣像,汉宣帝绘霍光等十一功臣于阁上,汉明帝图画邓禹等二十八将于云台,北周在凌烟阁画功臣像,唐初沿袭之,画开国功臣于凌烟阁,太宗亲为之赞,褚遂良题阁,阎立本画。汉代画像盛行,产生深远的影响和后果,其中之一就是列图对于列传写作的影响,一些道教神仙图像和传记因而产生。饶宗颐《文选序〈画像则赞兴〉说(一)——列传与画赞》认为,道教神仙的传记,就是先有列仙的画像,后有道士或文人为列仙图写画赞,《神仙传》就是这样产生的(南洋大学《文物汇刊》创刊号)。不同于功臣像用来表彰功绩,道教神仙图像是“灵图”,主要用以帮助存思修炼。如《太平经》卷七十二中说:“四时五行之气来入人腹中,为人五藏精神,其色与天地四时色相应也。画之为人,使其三合,其王气色者盖其外,相气色次之,微气最居其内,使其领袖见之。先斋戒,居间善靖处,思之念之。作其人画像,长短自在。五人者,共居五尺素上为之。使其好善,男思男,女思女,其画像如此矣”(罗炽

510)。而且图像的颜色符合阴阳五行,悬挂且随四时移动,如《太平经》乙部卷三三的《悬象还神法》:“夫神生于内,春,青童子十;夏,赤童子十;秋,白童子十;冬,黑童子十;四季,黄童子十二。此男子藏神也,女神亦如此数。男思男,女思女,皆以一尺为法。画使好,令人爱之。不能乐禁,即魂神速还”(罗炽 510)。说明道教徒修习者很注重图像的艺术品质,只有生动形象的图像才能让人更好进入冥想状态。《老君存思图十八篇并叙》云:“妙相不可具图,应感变化无定。无定之定,定在心得;心得有由,由阶渐悟;悟发之初,先睹玉貌”(张君房 246—47)。存思先从图像、熟记容貌入手,修炼到一定程度后,只要心存默想,眼前圣真便“仿佛有形”,久之愈加清晰,“存思分明,令如对颜”(张君房 260)。由于“赞”是用来赞颂的,一般是简短的韵语;而配合神仙图像产生的小说,是道徒存思的产物,故以叙事为主。

所以,《列仙传》《神仙传》之类的神仙传记,很可能就是道徒面对神仙图像存思构想之后写下的赞和传。此外,日本学者内山知也又说,六朝时期,有些游仙主题被制成卷轴式的长幅画卷,初唐时期,这些古画依然残存,被作为临摹对象,有些小说就是配以此类仿古游仙图而出现的,如《游仙窟》(内山知也 137)。道士化文人为列仙图写赞或为游仙画配文,必定是观图凝思,驰骋想象,这种构思方式类似道教悬图存思,并影响后来的小说创作。如唐李玫《纂异记》中写江南人士子陈季卿屡试不中,滞留京城十载。一日访僧于青龙寺,不巧僧出未归,暂息于暖阁,偶遇神仙终南山翁。季卿望着东壁上的“寰瀛图”寻找江南路,感慨道:“若能自渭至河洛,泳于淮水,济于长江,到达于家,即使功名未就,也满足了。”终南山翁笑道:“不难不难。”于是让僧童折取阶前竹叶,做成叶舟,置于图中渭水之上,对季卿说:“您只要注目此舟,就能如愿,但到家后切勿久留。”季卿凝视小舟,恍然若登舟,自渭及河,沿途而下,一路上访游寺庙,做诗题辞。旬余至家,见妻子兄弟,题诗于书斋,然后仍登竹叶舟而返。待回到青龙寺,仿若如梦,僧尚未归,终南山翁已去,陈季卿回到旅馆。两个月后,陈妻从江南来京,说是季卿已经厌世,特意来寻访他,并称某月某日季卿曾回家,题诗犹在,陈季卿这才知道他回家之事不是做梦。后来季卿中进士后,辟谷不食,入终南山而



去。在这篇小说中,陈季卿为追逐功名,离乡十载,极度思念故乡和亲人,正是度化的好时机,因而终南山翁让他面壁注视“寰瀛图”,在存思中完成故里之游(李昉,第1册374-75)。又如于逖的《闻奇录》写唐进士赵颜于画工处得一软障美人图,赵颜对画工说:“世上从没见过如此漂亮的妇人,如何使她成为活人?我想娶她为妻。”画工说:“我的画都是神品,这幅画中的美人名曰‘真真’。你只要昼夜不停地呼叫她的名字,连续百日,她就会答应,她答话后以百家彩灰酒灌之,必活。”赵颜按照画工的话去做,画上美人真的成为活人,与赵颜为妻,后生一子。三年后,友人见之,谓为妖,赠赵颜神剑斩之。真真见剑泣曰:“妾南岳地仙也,无何为人画妾之形,君又呼妾名,既不夺君愿,君今疑妾,妾不可住。”说完,携其子上软障,呕出所饮百家彩灰酒,画面恢复如初,只是增加了一个孩子(李昉,第3册151-52)。在这个故事中,赵颜爱上画中美人,为之癫狂,因而进入幻梦状态,娶其为妻,满足了性幻想,所谓“画饼充饥”。元末长篇小说《三遂平妖传》第一回也受其启发,写胡员外从画师处买来一幅仙画,将画在密室挂起,夜深更静之时,烧一炉好香,点两枝烛,咳嗽一声,在棹子上弹三弹,礼请仙女下来吃茶。后来胡妻瞧见其夫暗中私会美女,一怒之下烧毁画卷,纸灰涌进其口中,自此有孕,后来生下小说中的女主角胡永儿。这些描写,其实也是心灵图景的现实化,胡员外家中巨富,但无儿无女,常为此烦恼,夫妻俩去宝篆官求子,因而得遇画师。因此,胡妻不能生育,内心遂产生强烈的生育儿女的愿望,因而面对画中美人,必定会出现或想与其生子或想有个这样的女儿的幻想。所以,这些描写都是具有心理依据的。

## 二、存思与神仙降凡传道

道教非常重视“明师”的作用,认为修道者能否遇到明师,决定修道的成败。道教内部规定,为了保密,道经多使用隐语写成。如《真诰》中就采用文字“离合”的方法写诗、以隐语标示年代、以隐语别名表示丹药和修炼术语等,《魏书·释老志》称“其书多有禁秘,非其徒也,不得辄观”(魏收,3048-3049)。因此,道经被认为是用“雷文云篆”书写、深奥难懂的天书,或干脆称“无字天

书”。高道传授道经,就是将符篆天文或无字天书“译出”或“注解”的过程(卿希泰等417)。故在授经时需要明师指点,口授要诀,否则不易索解。《太平经》中说:“故凡学者,乃须得明师,不得明师,失路矣。故师师相传,乃坚于金石,不以师传之,名为妄作,则致凶邪矣。真人慎之慎之!”“故古者上学圣贤,得明师名为更生,不得明师者,名为乱经。故贤圣皆事师乃能成,无有师,道不而独自生也”(罗焯496)。《抱朴子》中也曰:“未遇明师而求要道,未可得也”(《诸子集成》第8册26)。《西升经》引老子之语,从道经之精妙和变化无穷的角度,阐述得明师的必要性:“学不得明师,焉能解疑难?吾道如毫毛,谁当能明分?”(《道藏》第25册114)。《洞玄经》则引用太上玄一真人的话,说明尊师的重要性:“师者,宝也。为学无师道则不成,非师不度,非师不仙。故师我父也。子不爱师,道则不降魔,坏尔身,八景龙舆焉可得驭,太极玉阙焉可得登?”(《道藏》第25册114)。因此在仙传小说中,一般都有求师访道的情节描写。

这样,在道教修习者心中就形成渴望“遇明师”的情结,修习者希望通过存思感格神灵,降凡授道,久而久之,产生幻觉,仿佛见到神仙降临,传度道术。他们将这种宗教体验编造成道教新神话,以为实录,故事发生的时间、地点、人物均以史实为外表,不少传主都是当时存在的人物,与作者为亲密的师友关系。葛洪在《抱朴子内篇·杂应卷第十五》中讲到多种“不出帷幕而见天下”之法,其中一种是借助镜子存思的方法:

或用明镜九寸以上自照,有所思存,七日七夕则见神仙,或男或女,或老或少,一示之后,心中自知千里之外,方来之事也。明镜或用一,或用二,谓之日月镜。或用四,谓之四规镜。四规者,照之时,前后左右各施一也。用四规所见来神甚多。或纵目,或乘龙驾虎,冠服彩色,不与世同,皆有经图。欲修其道,当先暗诵所当致见诸神姓名位号,识其衣冠。(《诸子集成》第8册69)

署名为上清派创始人魏华存的《清虚真人王君内传》,写王褒入华山九年,存思感得太极真人

西梁子文降凡,授以道经,终成神仙。曾担任茅山派创始人杨羲灵媒的华侨作有《紫阳真人内传》,该传写周义山自幼好道,积德行善。中岳仙人苏林衣着褴褛,卖芒屨于陈留,义山知他非凡,慷慨济助。苏林为之感动,说出自己身份,授以杀虫方。义山行之,彻见肺腑,苏林又劝他巡游名山,寻访新师。义山在游历名山的途中,遇到衍门子、中黄老君、左右有无英君、黄老君等。义山拜求“上真要诀”,黄老君告以还视体内洞房中。义山内视时,发现自己体内也有与空山中同样装扮的无英君和白元君。经百余年的修炼后,义山白日升天,授紫阳真人之位。可见,这篇传记体小说其实是讲述周义山存思自己体内诸神的修炼过程,所谓无英君、黄老君等,都是人体的器官神。作者将传主内视冥想的神秘体验故事化。另外,还有陶弘景自称在弟子周子良自杀后,自己“试自往燕口山洞寻看”获得的《周氏冥通记》,当时呈散乱状,他按时间重新编排注释,然后加上自己撰写的周子良传记部分,编辑成书。所以这部书实际上是由陶、周师徒共同完成的,在文体上独具一格。《周氏冥通记》的日记部分记录天监十四年乙未(515)五月二十三夏至日至丙申(516)十月二十七日周子良去世前梦中与神仙沟通的情况,神仙询问了周子良有关家人疾病、生死轮回、修炼法术、请雨法事等众多问题。这些梦境的形成,与周子良的生活经历有密切的关系。他平时熟读《真诰》等道书,所以梦境中出现的神仙绝大部分与《真诰》中的相同。周子良生于士族之家,但“晚叶雕流,沦胥以瘁”(陶弘景1),父亲早亡,出生后送给姨妈抚养,年十二入道,后来构置密室,焚香修炼,二十岁时自杀身亡。因而,周子良的内心是孤独的,自杀可能早有预谋,因此梦中与神灵的对话,主要围绕着冥府准备招他去任职一事进行,神灵回答他的问题,都是他未离世前放不下的心事,如父亲的墓葬问题,北府丞告知其父不愿移葬,墓南头有一坎宜塞去。又如周子良喜欢裸睡,或许其心里担心亵渎神灵,于是梦中定录府范帅告诫他“作道士法,不宜露眠,不宜横挛屣,横挛屣则邪不畏人”(陶弘景23)。东晋时期上清派犹保留着民间巫教的性质,陶弘景努力使其摆脱巫教的影响;周家俗事帛家道,神灵虑其为俗神所犯,又再三戒约。等等。正因为他平日非常关心的事,所以会在存思时出现这些对话内容。

《汉武帝内传》则详细记载了西王母、上元夫人等神仙下降会见汉武帝,向汉武帝传授“延年之诀”“致神灵之法”“乘虚之数”“步元之术”等的经过。应该也是汉武帝存思修炼过程的故事化。小说开头写汉武帝好长生之术,以求神仙,因而感得王母七月七日降凡,指示要道。此外,《神仙传》中也有数则神灵降示传道的故事,如太上老君降张道陵、八公诣淮南王刘安、葛玄感太上老君与王方平、麻姑降蔡经,等等。总之,这些小说的都是修道者进行存思修炼时,感格圣真,于梦幻中领受神喻的产物。虽是梦幻,但人物形象前后清晰一致,故事情节始终衔接连续,且醒时均可得到“真实发生过”的证实,作者及传主对此都深信不疑,但对于今天的读者而言,这些都是修道者的心灵幻象。是修道者渴望遇到明师指点,日久悬想,直至眼前出现视觉化的神仙图像,这些视觉化的图像其实就是心理图像的投射。

神仙降临后,道教小说的作者接着以修道者的视觉对神仙进行不同角度的观察,然后介绍神仙的姓名、身份等,对其身长、服饰、随从等进行十分细腻的描绘,这也是道经中对存思之神描写的程序。如《真诰》卷一九写九华真妃第一次出场:

紫微王夫人见降,又与一神女俱来。神女著云锦襦,上丹下青,文彩光鲜。腰中有绿绣带,带系十余小铃,铃青色、黄色更相参差。左带玉佩,佩亦如世间佩,但几小耳。衣服倏倏有光,照朗室内,如日中映视云母形也。云发鬋鬋,整顿绝伦,作髻乃在顶中,又垂余发至腰许,指着金环,白珠约臂,视之年可十三四许。左右又有两侍女,其一侍女著朱衣,带青章囊,手中持一锦囊,囊长尺一二寸许,以盛书,书当有十许卷也,以白玉检检囊口,见刻检上字云:“玉清神虎内真紫元丹章”。其一侍女著青衣,捧白箱,以绛带束络之,白箱似象牙箱形也。二侍女年可堪十七八许,整饰非常。神女及侍者面容莹朗,鲜彻如玉,五香馥芬,如烧香婴气者也。初来入户,在紫微夫人后行。夫人既入户之始,仍见告曰:今日有贵客来,相诣论好也。于是某即起立。某不复答。紫清真妃坐良久,都不

言,妃手中先握三枚枣,色如干枣,而形长大,内无核,亦不作枣味,有似于梨味耳,妃先以一枚见与,次以一枚与紫微夫人,自留一枚,语令各食之。(陶弘景 571)

作者用大量笔墨描摹神女外貌,然后又以两侍女加以陪衬,目的就是要将人物形象生动地展现在读者眼前,人物的行为描写也极细致传神。如此精细的描绘,使神女栩栩如生,似乎真的存在。

又如《周氏冥通记》写北府丞的出场:

夏至日未中少许,天监十四年乙未岁五月二+三日乙丑也。在所住户南林眠。始觉,仍令善生下帘,于时住在西阿姨母廊中,善生是两姨弟,本姓朱,七岁时在永嘉病十余日,正尔就尽,隐居若为救治,仍舍给为道子。又眠未熟,忽见一人长可七尺,面小口鼻猛,眉多,少有须,青白色,年可四十许,著朱衣,赤帻,上载蝉垂,纓极长,紫革带广七寸许,带鞶囊,鞶囊作龙头。足著两头为,乌紫色,行时有声索索然。从者十二人。二人提裾,作两髻,髻如永嘉老姥髻。此髻法,宽根垂到额也。紫衫、青袴履缚,袴极缓。三人著紫袴,褶平巾帻,手各执筒,筒上有字不可识。又七人并白布袴,褶自履屐,悉有所执。一人挟坐席,一人把如意五色毛扇,一人把大卷书,一人持纸笔、大砚,砚黑色,笔犹如世上笔。一人捉伞,伞状如毛羽又似彩帛,斑驳可爱。伞形圆深,柄黑色极长。入屋后,倚檐前。其二人并持囊,囊大如小柱,似有文书。挟席人舒置书床上,席白色有光明,草缕如茆子,但织缕尤大耳。侍者六人,入户并倚子平床前。此人始入户,便皱面云:居太近。后仍就座,以臂隐书案,于时笔及约尺悉在案上,便自捉内格中,移格置北头。所住屋是西厢,有两间,去堂屋止三间步廊,子云太近,后恐是逼堂,而堂于时已被烧尽,未解近后之旨。住屋东向,北边安户,五尺眠床约西壁,即所昼

寝者。头首西,故得见外。又一五尺,安北壁,即子平住也。一方五尺,安窗下,施书按东向,砚本在按北头,笔格在南头,故移就砚而噉按安也。乃谓子良曰:我是此山府丞,嘉卿无愆,故来相造。(陶弘景 11-14)

《汉武帝内传》中对王母等神仙的仪驾和服饰也进行了铺张扬厉的描写:

至二唱之后,忽天西南如白云起,郁然直来,径趋官庭间。须臾转近,闻云中有箫鼓之声,人马之响。复半食顷,王母至也。县投殿前,有似鸟集。或驾龙虎,或乘狮子,或御白虎,或骑白麀,或控白鹤,或乘轩车,或乘天马,群仙数万,光耀庭宇。既至,从官不复知所在。唯见王母乘紫云之辇,驾九色斑龙,别有五十天仙,侧近鸾舆,皆身長一丈,同执彩毛之节,佩金刚灵玺,戴天真之冠,咸住殿前。王母唯扶二侍女上殿,年可十六七,服青绡之褂,容眸流眄,神姿清发,真美人也。王母上殿,东向坐,著黄锦袷,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,履元琼凤文之舄。视之可年卅许,修短得中,天姿掩蔼,容颜绝世,真灵人也。下车登床,帝拜跪,问寒温毕,立如也。(刘真伦 岳珍 143)

小说中对西王母与上元夫人下凡时的盛大场景和天姿仙容的刻画,为历代学者所瞩目,容易给人以直观、逼真的感受,提高故事的可信度,所以也是道教小说着力表现的地方。葛洪《神仙传·蔡经》篇中有关于神仙王方平和麻姑出场的大段描写,除了极力渲染仪仗的煊赫,它还使用了“先声夺人”的出场方式。

这些神仙人物外貌的描写,可能都以道教图像为依据,是六朝道教信仰中的流行图形。在上清派的道经中,对仙真形象的描写就相当细致生动,既极力美化神仙形象以吸引信众,又帮助存思者识别神仙的模样,对所存想的神产生具象的影像。对神仙的形貌和出场,道经常常是精雕细刻,

极尽渲染烘托之能事,使用富于想象力的华丽辞藻来反复描写存思对象的庄严、尊贵、美妙。如存思玄母,“身长六寸六分,着青宝神光锦绣霜罗九色之绶,头戴紫元玄黄宝冠,居九炁无极之上琼林七映丹房玉宝洞元之府九光乡上清里中,乘紫云飞精羽盖,从十二凤凰、三十六玉女,从东南来,下入甲身中,治面洞房之内。思父母化为青黄二气,宛转相杳,竟于头面之上”(张君房 165)。《真迹经》描述存想天皇地皇人皇,“存天皇君身长九寸,披青帔,着青锦裙,头戴九光宝冠,手执飞仙玉策,在左;人皇君身长九寸,披黄帔,着黄锦裙,头戴七色宝冠,手执上皇保命玉策,在右;地皇君身长九寸,披白锦帔,着素锦之裙,头戴三晨玉冠,手执元皇定录之策,在后。三皇真君,在兆左右。然后披卷行事”(《道藏》第25册 146)。道经对存思圣真形象进行细致、生动的刻画,一方面是为了帮助存思者对所存之神有具体直观的感受,另一方面是为了尽可能地美化神仙形象,吸引更多的人来信仰道教。正如法国学者玛蒂娜·乔丽所指出:“在图像中通常起主导作用的信息(或指代)功能,也可以扩展为认知功能,该功能能赋予它作为认识工具的维度,因为图像服务于观察世界本身,并服务于解释世界。衣服图像并不是现实的复制,而是一个长时间过程的结果,在这个过程中,轮番地使用过概括性再现和修正手段,这种认识功能又直接地与图像的审美功能连在一起了”(29)。这种有意识的描摹手段客观上为中国古代小说人物描写提供了一些技巧性的手法。神仙的名字、服饰的颜色、形象都有其象征意义,是一种肖像符号,表示神仙的不同等级,显示出上清派等级观的深刻影响。

《汉武帝内传》中对王母等神仙仪驾夸张性的描写,是依据《茅君内传》而改编或仿写的,这是道教小说对渲染神仙气势的惯用手法。如《神仙传·茅君传》写茅君的弟弟出仕为郡太守,赴任时,乡里数百人集会,举行送别宴会。当时茅君也在座,谓人曰:“余虽不作二千石,亦当有神灵之职,某月某日当之官。”宾客皆曰:“愿奉送。”茅君曰:“顾肯送,诚君甚厚意。但当空来,不须有所损费,吾当有以供待之。”

至期,宾客并至,大作宴会,皆青缣帐幄,下铺重白毡,奇饌异果,芬芳罗列,

妓女音乐,金石俱奏,声震天地,闻于数里。随从千余人,莫不醉饱。及迎官来,文官则朱衣素带数百人,武官则甲兵旌旗,器仗耀日,结营数里。茅君与父母亲族辞别,乃登羽盖车而去。麾幡蓊郁,骖虬驾虎,飞禽翔兽,跃覆其上,流云彩霞,霏霏绕其左右。去家十余里,忽然不见。(李昉,第1册 72)

通过对尘世官员和神仙官员赴任时声势、排场的对比,突出神仙世界超越世俗权势的富贵和威望。日本学者小南一郎说:“在现实体制中不得翻身的人们的愿望,主要通过若在神仙世界中自己就能晋升高位的形式表现出来”(242)。道教设立神仙官阶的目的,就是要让那些在现实世界中的失意者实现权势的梦想,仙官成为俗官的一种替代和补偿方式。

### 三、存思与仙凡艳遇故事

自魏晋以后大量出现的凡男艳遇仙女的故事,实际上也是道教成仙须遇明师观念的另一种演绎,因为在故事中,仙女其实就担当了指导凡男成仙的“明师”角色。

仙凡艳遇是古代文学中最常见的叙事母题。宋玉的《高唐赋》《神女赋》奠定了后世以梦境表达情思与性爱主题的人神遇合创作模式,其后如曹植之《洛神赋》、陈琳、王粲、江淹之《神女赋》、谢灵运之《江妃赋》等,不绝如缕。在道教神仙思想影响下,这类题材的文学作品更是大量产生。修炼者经过精诚修炼,想象女仙为己所感,下降凡尘,与自己结为伴侣,传经授道,度化自己成仙入道。作者在时空幻化中,构造人仙邂逅的浪漫传说,着意突出凡男与仙女的情好意象。

道教认为,存思修道到一定的境界,就会得到女仙降凡协助修道或玉女来侍的奖励。《太平经》中说:得道后,“其恶者悉除去,善者悉前助化,青衣玉女持奇方来赐人,是其明效也”(《太平经注译》974)。《抱朴子》在介绍服用各种仙丹和仙药的功用时,都强调有“仙人玉女”皆来侍之的效果(《诸子集成》第8册 21-25、44-45)。《神仙传》中也有此类描写,如赵瞿得道后,“见面上有二人,长三尺,乃美女也,甚端正,但小耳,戏

其鼻上。如此二女稍长大,至如人,不复在面上,出在前侧,常闻琴瑟之声,欣然欢乐”(李昉,第1册58)《朝出户存玉女第十二》云:“玉女者,是自然妙气应感成形。形质明净,清皎如玉,隐而有润,显又无邪。学者存真,阶渐升进,进退在形,出入在道。道气玄妙,纤毫必应,应引以次,从卑至尊。故白日则玉女守宫;夕夜则少女通事,济度危难,登道场也”(张君房249)。《紫书存思九天真女法》详细介绍存思玉女法云:

《紫书诀》言,凡修上真之道,常以九月九日、七月七日、三月三日,此日是九天真女合庆玉宫,游宴霄庭,敷陈纳灵之日。至其日,五香沐浴,清斋,隐处别室,不交人事,夜半露出,烧香北向。仰思九天真女,讳字,身長七寸七分,着七色耀玄罗袿、明光九色紫锦飞裙,头戴玄黄七称进贤之冠,居上上紫琼宫,玉景台七映府,金光乡无为里中。时乘紫霞飞盖、绿辔丹举,从上宫玉女三十六人,手把神芝五色华幡,御飞凤白鸾,游于九玄之上,青天之崖。思毕,心拜真女四拜,叩齿二十四通。仰祝曰:[……](张君房259-60)

“五斗米道”以房中术为人治病的做法虽在魏晋时受到批判,但并未彻底清除,只是进行了改装。上清经科律《四极明科》以儒家的仁、义、礼、智、信、德、道喻道教房术,如《仁经》为“男女婚嫁,恩爱交接,生子种人,永永无绝”(《道藏》第33册695)。《礼经》为“既当生长,壮不可恣,夫清妇贞,内外有别,尊卑相敬,和而有节”(《道藏》第33册695)。竭力在儒家道德规范中寻找玄素之道、容成御女术和涓彭之道的道德依据。刘宋时上清派《洞真太上说智慧消魔真经》虽抨击黄赤道等几种房术,但又推荐“知日偃月”的夫妻房术,以生育和养生成仙为目标。《上清黄书过度仪》传授通过祈禳斋醮房术解灾免祸法,不避讳道师过度异性弟子或男女多人共同过度,有些介绍很露骨,如裸体互视、互摩、相互跨越、连手导引、交气等(《道藏》第32册742-43)。陶弘景的《真诰》中每有言辞晦涩之处,都是借上清诸仙之口而言房中法。在《真诰》卷一《运象篇第一》

中,紫清真妃降凡,自荐要与杨羲“齐首偶观,携带交裙”,紫薇夫人在旁附和道:两人姻缘是“玄运冥分使之然耳”。南岳夫人怕杨羲有顾虑,授书劝曰:“冥期数感,玄运相适。应分来聘,新构因缘。此携真之善事也。盖示有偶对之名,定内外之职而已。不必苟循世中之弊秽,而行淫浊之下迹矣!偶灵妃以接景,聘贵真之少女。于尔亲交,亦大有进业之益得,而无伤绝之虑耳”(陶弘景37)。所谓“偶景”,其实质是“偶高灵而为双”,即凡男通过与仙女结合,以和合内外、阴阳、天地、幽明等一切对立又互根之二景为目标,达到纯真的仙道,是一种更高级的双修秘术,不是“黄赤之道”式肉体之爱,而是精神之恋的“上道”,或曰“隐书”。正如紫微夫人所指出:“夫黄书赤界,虽长生之秘要,实得生之下术也。……夫真人之偶景者,所贵存乎匹偶,相爱在于二景。虽名之为夫妇,不行夫妇之迹也。是用虚名以示视听耳。苟有黄赤存于胸中,真人亦不可得见,灵人亦不可得接,徒劬劳于执事,亦有劳于三官矣!”(陶弘景43)《真诰》中有不少仙女降真度授凡男的故事,如升平三年(359)愕绿华降羊权,兴宁三年(365)安郁嫫降杨羲,兴宁三年王媚兰降许谧,都是采用神女降真婚合的形式。总之,仙女之所以降凡,目的是为帮助凡人修道,而非满足其肉体之欲。

赵益说:道教“或由存思、或在梦中达到神人交会的高妙之境”,“因为从教理上说,有道者必须通过不断的锻炼方能达到仙品,这种锻炼的方向和正确方法则有待于接引,而虚幻的‘巫术’风格的人神交接仪式总是随着宗教义理化的加强而逐渐褪失的。因此,冥想与存思等所达到的间接的沟通便成为唯一的方法,人神交接的艰难性进一步增大”(146)。《搜神记·弦超》篇就是道教存思式的人神之恋。小说写魏济北郡从事掾弦超,嘉平中夕独宿,梦有神女来从之,自称天上玉女,姓成公,字智琼,早失父母。上帝哀其孤苦,令得下嫁。其后超“觉寤欤想,若存若亡,如此三四夕”。一日智琼来,驾辎辘车,从八婢。服罗绮之衣,姿颜容色,状若飞仙。自言年七十,视之如十五六。车上有壶榼,清白琉璃五具,饮啖奇异,饌具醴酒,与超共饮食。谓超曰:“我,天上玉女。见遣下嫁,故来从君。不谓君德,宿时感运,宜为夫妇。不能有益,亦不能为损。然往来常可得驾轻车,乘肥马,饮食常可得远味异膳,缯素常可得

充用不乏。然我神人,不为君生子,亦无妒忌之性,不害君婚姻之义。”遂为夫妇,经七八年,父母为超娶妇之后,两人分日而燕,分夕而寝,夜来晨去,倏忽若飞,唯超见之,他人不见。后来弦超向人泄露他们间的秘密,当晚玉女求去。超忧感积日,殆至委顿。去后积五年,超奉郡使至洛,在济北鱼山下邂逅智琼,披帷相见,悲喜交至,同乘至洛,克复旧好。至太康中犹在,但不日日往来(干宝 17-18)。

弦超是个下层吏员,未婚独宿,梦遇神女,结为夫妇。两人间的交往,他人都不见。后来张华据此写《神女赋》,又强调弦超自与神女交后,身体强健,雨行大泽中而不沾湿衣服。显然,这个故事是因为弦超孤眠独宿而产生的幻梦,在幻梦中,知琼被说成是早失父母的孤苦女子,这样两人就容易产生心理共鸣。在梦中,弦超不但满足了性欲,享受了繁华,而且强健了身体。因此,弦超的梦不但受到当时门阀制度的影响,与道教存思术也不无关联。

总之,上清道的“偶景术”既受到文学作品的影响,后来又对人神艳遇小说的兴盛推波助澜。人神恋小说,既反映世俗士子对神仙伴侣、神仙生活的企羡,又通过可以不被世俗礼教所局限、热情追求纯真爱情的女仙形象反映自己的情爱观。

#### 四、存思与神游仙境

存思术自身是在不断发展的,汉代以后又产生出一种存思自然山水的视觉训练主题。

《老君存思图十八篇并叙》云:存思“一切所观,观其妙色,色相为先,都境山林,城宫台殿,尊卑君臣,神仙次第,得道圣众,自然玉姿,英伟奇特,与我为俦,圆光如日,有炎如烟,周绕我体,如同金刚”(张君房 246-47)。这说明,存思术出现了以山水为背景的视觉图像。道教主张天人合一。元人李鹏飞《三元延寿参赞书》中说:“天地之间人为贵,然囿于形而莫知其所以贵也。头圆象天,足方象地,目象日月,毛发肉骨象山林土石,呼为风,呵为露,喜而景星庆云,怒而震霆迅雷,血液流润,而江河淮海。至於四肢之四时,五脏之五行,六腑之六律,若是者,吾身天地同流也。岂不贵乎?”(《道藏》第18册 528)。完全把人体生命与天地自然等量齐观。昆仑是神仙聚集的地方,

是世界的中心,因而道教也常把头部譬喻为昆仑。早在《黄庭外景经》中,就提到一种“子欲不死修昆仑”的存思之法,务成子和梁丘子的注都说“昆仑者,头也”。《上清黄庭内景经》中有首七言诗,讲的就是存思头部所遇到的景象:

若得三宫存玄丹,太一流珠安昆仑。  
重重楼阁十二环,自高自下皆真人。玉  
堂绛宇尽玄宫,璇玑玉衡色兰环。瞻望  
童子坐盘桓,问谁家子在我身。此人何  
去入泥丸,千千百百自相连。一一十十  
似重山,云仪玉华侠耳门。赤帝黄老与  
己魂,三真扶胥共房津。五斗焕明是七  
元,日月飞行六合间。帝乡天中地户端,  
面部魂神皆相存。(《上清黄庭内景经》  
若得章第十九)

初看诗很像是在描绘参观仙境的宏伟宫殿建筑,与神仙对话,但它其实描述的是头部诸宫及神灵形象,所谓“太一流珠”“重重楼阁”“玉堂绛宇”“璇玑玉衡”都隐喻了头部的某一相关部位,之所以《黄庭经》作者采取这样一种双关写作方式,还是由存思需要借用具体的、可感知的映像决定的。《抱朴子》中也记载郑隐告诉他的学生葛洪自己存思守一时看到的图景:

吾闻之于先师曰:一在北极大渊之  
中,前有明堂,后有绛宫;巍巍华盖,金楼  
穹隆;左罡右魁,激波扬空;玄芝被崖,朱  
草蒙珑;白玉嵯峨,日月垂光;历火过水,  
经玄涉黄;城阙交错,帷帐琳琅;龙虎列  
卫,神人在傍。(《诸子集成》第8册  
93)

如果不解释那些存思中的隐语,单是从字面来看,这段文字包括了人物、山水、建筑、草木、动物等,像一幅壮丽的山水画卷,给人强烈的视觉冲击力。

在《登真隐诀》另录有《紫度炎光经内视中方》,陶弘景在小字注释里绘声绘色讲出了山水是怎样映入眼帘的:

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。)又耳中亦恒闻金玉丝竹之音,此妙法也。初亦存闻之,后乃得实闻也。四方者,总其言耳,当先起一方,而内注视听,初为之,实无髣髴,久久诚自入妙。夫修道存思,事皆如此,岁月不积,诚思不深,理未知觉,不得以未即感验,便致废弃,钻石拜山,可谓有志。(《道藏》第6册 611)

陶注详细描述了内视的过程,从远处的山川城郭逐渐推远至万里之外的仙境。《洞真太上紫度炎光神玄变经》中的存思想象较之“紫度炎光经内视中方”更为广阔,它从东方近处的“山川城郭”,到九万里之外的山川、草木、禽兽、胡老以及东岳仙官,经过三年苦思然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”(《道藏》第33册 555)。因而又出现了《外国放品经》那样的宗教舆图。

还有一种“化坛”存思法。主持斋醮的高道,能化凡尘为神界,化己身为神灵本体,“坛场”变为神灵之境,这种使坛场具有灵性的法术称为“化坛”。斋醮化坛的目的是净坛解秽。敕坛由都讲师进行,他通过存想诸神来到坛前,破秽之后化为真炁,回归自己身中。正式建斋之前的开坛科仪也是通过存想来完成。高道存想所筑三层法坛,化为天界的玉京山,群仙聚集,盛况空前。如杜光庭《太上黄箓斋仪》云:

存见太上三尊,乘空下降,左右龙虎,千乘万骑,三界尊灵,群真侍卫,罗列在座,乃为弟子奏陈斋意。次思经师侍太上之右,心拜三过,愿师得仙道,我身升度。次思度师,愿念如初夜法。次思青云之气,匝满斋堂,青龙狮子,备守前

后,仙童玉女,天仙、地仙、飞仙,五方五帝兵马,匝覆斋主家大小之身。又思五脏五岳,如初夜法。(《道藏》第9册 181)

#### 《道门通教必用集》卷九:

正中午时,当思赤气从心而出,如云之升,匝绕坛殿,朱雀白鹤,备守前后,仙童玉女,天仙地仙,日月星宿,五帝兵马,监斋直事,三界官属,罗列左右,以云气覆弟子居宅大小之身。

入夜戌时,当思白气从肺而出,如云之升,匝绕坛殿,白虎麒麟,备守四方,仙童仙女,天仙地仙,日月星宿,五帝兵马,监斋直事,三界官属,罗列左右,以云气覆弟子居宅大小之身。(《道藏》第32册 49)

总之,在上清道派的经诰典籍里,他们运用这种具有艺术特质的存思之术虚构了许多仙居仙境。这些景象或瑰丽奇诡、色彩绚烂、云缭绕;或山青水秀、奇花异草、芳馨浓郁;或琼楼玉宇、金碧辉煌。它们无疑是艺术化、审美化、想象化、理想化的结果。

天上仙境以道教的三大尊神所居住的三清境最为理想:三清上境“或结气为楼阁堂殿,或聚云成台榭宫房,或处星辰日月之门,或居烟云霞霄之内”(《道藏》第24册 744-45)。神仙们住的天上玉京山,“山有七宝城,城有七宝宫,宫有七宝玄台,其山自然生七宝之树”(《道藏》第1册 161)。那里莺歌燕舞、鼓乐喧天:“钧天妙乐,随光旋转,自然振声,又复见鸾啸凤唱,飞舞应节,龙戏麟盘,翔舞天端。诸天宝花零乱散落,偏满道路”,“十方来众并乘五色琼轮,琅舆碧举,九色玄龙,十绝羽盖,麟舞凤唱,啸歌邕邕。灵妃散花,金童扬烟,赞谣洞章,浮空而来”(《道藏》第1册 161-62)。地上洞天福地则以西王母居住的昆仑山最著,那里“金台玉楼相鲜,如流精之网,光碧之堂,琼华之室,紫翠丹房。锦云烛目,朱霞九天”(《道藏》第11册 54)。西王母“天姿掩蔼,容颜绝世”,侍女亦“年可十六七,容眸流盼,神姿清发”,上元夫人也“天姿清辉,灵眸绝朗”(《道藏》

第5册47-57)。所有这些,当然都是存思者根据现实世界而虚构的(张泽洪21-26)。

修道者通过存思,眼前就能出现一派神仙境界。《真诰》卷五记神仙裴清灵讲述的一个故事:

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,授以金为方,遂以得道。犹是精感道应,使之然也,非此术之妙也。(陶弘景174)

陈铮的博士论文认为: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,道信徒们按照文字的指示,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。《拾遗记》最后一卷《诸名山》,就可能是王嘉那样的道教徒“守三一”“存思”道术活动的产物(33-34)。李丰楙则指出:小说《海内十洲记》乃道教舆图,将存思、冥思的修行方法引入十洲传说,而且特别突显三岛的新仙境观念,通过对真形图谛视、存思,因而产生飞行的神通术,为上清派的修行方法。作者王灵期等将此道术与夏禹治水神话、汉晋之际的乘蹻术结合,成为神秘的冥思真形说(264-317)。此外还组合了《五岳真形序论》及《四极明科经》等道经中的内容。此说甚是。《海内十洲记》记述东方朔向汉武帝讲述游历神仙之地的奇闻异事,极言仙界的美好、神幻。他自称“曾随师主履行,比至朱陵扶桑,蜃海冥夜之丘,纯阳之陵,始青之下,月宫之间,内游七丘,中旋十洲。践赤县而遨五岳,行陂泽而息名山。臣自少及今,周流六天,广陟天光,极于是矣”(刘真伦 岳珍132)。又说自己的老师谷希子乃太上真官。“昔授臣昆仑、钟山、蓬莱山,及神洲真形图。昔来人入汉,留以寄所知故人,此书又尤重于岳形图矣。昔也传授年限正同尔。陛下好道思微,甄心内向,天尊下降,并传授宝秘。臣朔区区,亦何嫌昔而不上所有哉!然术家幽同其事,道法秘,其

师术泄则事多疑。师显则妙理散,愿勿宣臣之意也。武帝欣闻至说,明年遂复从受诸真形图,常带之肘后。八节常朝拜灵书,以求度脱焉”(刘真伦 岳珍139-40)。显然,东方朔称与乃师是不可能形游九州岛的,应是对着其师留下的“昆仑、钟山、蓬莱山,及神洲真形图”存思,而神游九州岛,据幻想撰成《海内十洲记》。《汉武帝别国洞冥记》以汉武帝求仙和异域贡物为主要内容,据郭宪自序,“洞冥”为洞达神仙幽冥之意。所谓“洞冥”其实就是存思,可见也是存思的产物。

综上所述,存思作为一种道教上清派重要的修炼方法,以其图像思维的特征,幻想出无数美妙的神灵形象和奇异的神灵世界,对神仙形象的塑造、神仙世界的构建以及仙凡恋故事的书写模式等都产生了重大影响,拓展了中国古代文学的想象空间,对以后的道教小说及其通俗小说的创作都有深远的影响。

#### 引用作品[Works Cited]

- 陈铮:《身份的认定——六朝画家与道教》。南京:南京艺术学院博士论文,2012年。
- [Chen, Zheng. *Affirmation of Identity: Painters of the Six Dynasty and Taoism*. (Doctoral Dissertation). Nanjing: Nanjing Arts Institute, 2012.]
- 《诸子集成》第8册。上海:上海书店,1986年。
- 干宝:《搜神记》。上海:上海古籍出版社,1998年。
- [Gan Bao. *Immortals*. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 1998.]
- [*Collected Books of Masters*. Vol. 8. Shanghai: Shanghai Bookstore, 1986.]
- 葛兆光:《想象力的世界——道教与唐代文学》。北京:现代出版社,1990年。
- [Ge, Zhaoguang. *The World of Imagination: Taoism and the Tang Dynasty Literature*. Beijing: Modern Press, 1990.]
- 姜生 冯渝杰:“汉画所见存思术考——兼论《老子中经》对汉画的文本化继承”,《复旦学报》2(2015): 12-20。
- [Jiang, Sheng and Feng Yu-jie. “Investigation on the Meditative Methods as Seen in Han-Dynasty Funerary Art.” *Journal of Fudan University*, 2(2015): 12-20.]
- 玛蒂娜·乔丽:《图像分析》,怀宇翻译。天津:天津人民出版社,2012年。
- [Joly, Martine. *The Analysis of the Image*. Trans. Huai Yu. Tianjin: Tianjin People's Publishing House, 2012.]



- 小南一郎:《中国的神话传说与古小说》,孙昌武译。北京:中华书局,2006年。
- [Kominami, Ichiro. *Chinese Myths and Ancient Novels*. Trans. Sun Changwu. Beijing: Zhonghua Book Company, 2006.]
- 李丰楙:《仙境与游历:神仙世界的想象》。北京:中华书局,2010年。
- [Li, Fengmao. *Touring the Immortals' Land: Imagination about the World of the Immortals*. Beijing: Zhonghua Book Company, 2010.]
- 罗炽:《太平经注译》。重庆:西南师范大学出版社,1996年。
- [Luo, Chi. *Interpretive Annotations to Tai Ping Jing*. Chongqing: Southwestern Normal University Press, 1996.]
- 卿希泰 詹石窗:《中国道教思想史》第一卷。北京:人民出版社,2009年。
- [Qing, Xitai and Zhan Shichuang. *A History of Chinese Taoist Thought*. Vol. 1. Beijing: People's Publishing House, 2009.]
- 饶宗颐:“文选序《画像则赞兴》说(一)——列传与画赞”,南洋大学《文物汇刊》创刊号。
- [Rao, Zongyi. “On the ‘Preface to Portraiture’ in *Selections of Refined Literature*.” *Nanyang University Cultural Relics* (inaugural issue).]
- 陶弘景:《真诰校注》,吉川忠夫等编,朱越利译。北京:中国社会科学出版社,2006年。
- [Tao, Hongjing. *Critical Annotations to Zhen Gao*. Eds. Yoshikawa Tadao, et al. Trans. Zhu Yueli. Beijing: China Social Sciences Press, 2006.]
- 《道藏》。北京:文物出版社;上海:上海书店;天津:天津古籍出版社联合出版,1988年。
- [*Taoist Canon*. Beijing: Cultural Relics Publishing House; Shanghai: Shanghai Bookstore; Tianjin: Tianjin Ancient Books Publishing House, 1988.]
- 内山知也:《隋唐小说研究》,益西拉姆译。上海:复旦大学出版社,2010年。
- [Uchiyama, Chiya. *A Study of the Novels in the Sui and Tang Dynasties*. Shanghai: Fudan University Press, 2010.]
- 吴崇明:“道教存思术与《文心雕龙》神思论的生成”,《江西社会科学》2(2009): 97-101。
- [Wu, Chongming. “Taoist Meditation Method and the Concept of Mythic Thinking in *Literary Mind*.” *Jiangxi Social Sciences* 2(2009): 97-101.]
- 萧统:《文选》。北京:中华书局,1995年。
- [Xiao Tong. *Selections of Refined Literature*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1995.]
- 安居香山 中村璋八辑:《纬书集成》,吕宗力,栾保群等译。石家庄:河北人民出版社,1994年。
- [Yasui, Kōzan, and Nakamura Shohachi. *Collected Books of Oracles (Wei Shu Ji Cheng)*. Trans. Lyu Zongli and Luan Baoqun. Shijiazhuang: Hebei people's Publishing House, 1994.]
- 张君房:《云笈七签》,蒋力生校注。北京:华夏出版社,1996年。
- [Zhang, Junfang. *Seven Treatises of Yun Ji*. Annotated. Jiang Lisheng. Beijing: Huaxia Press, 1996.]
- 张泽洪:“道教斋醮科仪中的存想”,《中国道教》4(1999) 21-26。
- [Zhang, Zehong. “Thought-Holding in Taoist Rites.” *Chinese Taoism* 4(1999) 21-26.]
- 赵益:《六朝南方神仙道教与文学》。上海:上海古籍出版社,2006年。
- [Zhao, Yi. *The Southern Taoism in the Six-Dynasties and Literature*. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 2006.]

(责任编辑:程华平)