

唐代道士吳筠的仙道思想¹

莊宏誼

輔仁大學宗教學系副教授

提要

「顯為儒，隱為道」乃是一般人對中國傳統知識份子的刻板印象。有唐一代，因科舉失敗，或宦途蹇剝，轉而入道，躋身高士而受帝王尊奉、信眾景仰者，屢見不鮮。既脫離塵世為道士，卻又難以忘懷帝王關愛的這些人，其生命的終極關懷為何？讀聖賢書，而求神仙不死之道，其間是否矛盾？抑或只是隱與顯的變化、不同階段的身份稱謂而已？

本文擬整理唐代道士吳筠（?-778）的修道思想，探討其生命觀，作為個人研究唐代仙學發展之一環。首先敘述吳筠的生平事蹟與著作，其次，探討其有關修煉成仙的生命觀，就其對於生命的形成、生命的價值、成仙的要件及修仙的次第與方法等四方面的觀點，加以分析敘述，探討其生命觀。

關鍵字：吳筠、道教的生命觀、神仙可學、形神可固

¹ 本文蒙行政院國科會專題研究計畫補助，編號：NSC94-2411-H-030-002，曾發表於 97 年 11 月 7-8 日，輔仁大學宗教學系主辦：「宗教的生命觀」學術研討會，蒙胡其德教授指正，及本刊匿名審查委員提供寶貴意見，特此致謝。

前言

「顯爲儒，隱爲道」乃是一般人對中國傳統知識份子的刻板印象。自漢武帝（西元前 140-前 87 年在位）獨尊儒術，罷黜百家之後，儒家經典成爲中國人讀書識字的標準教材。儒家的忠孝仁義觀念根深蒂固地影響每個讀書人。隋、唐以後，科舉考試成爲政府用人的主要管道。十年寒窗苦，一舉成名天下知，爲多數讀書人青少年時期的寫照。當科場揚名，官運順利則可發揮治國、平天下的理想，成爲儒家的聖賢。但榜上有名的，終究是少數。大多數人考場失敗之後，或講學於私塾，或農、工、商業。一部分則在屢次科舉不中，無法求取人間功名之後，轉而入道，志於神仙，求取天上功名。

有唐一代，因科舉失敗，或宦途蹇剝，轉而入道，躋身高士而受帝王尊奉、信眾景仰者，屢見不鮮。²因官場不順，由儒入道，卻又因有修道之名而受帝王尊奉居高官者，難免遭「終南捷徑」之譏。³既脫離塵世爲道士，卻又難以忘懷帝王關愛的這些人，其生命的終極關懷爲何？讀聖賢書，而求神仙不死之道，其間是否矛盾？抑或只是隱與顯的變化、不同階段的身份稱謂而已？

在世界諸宗教中，道教一向以修煉成仙，追求長生久視爲著。自先秦的老、莊等書中，已經提及導引、服食、吐納、辟穀等多種練形養氣的方法。到了東漢末年，張道陵（34-156）創立五斗米道以後，更增加了符籙、守一、存神、禹步、內觀等煉養方法。這些方法在唐代以後，漸漸整合爲內丹的體系。唐代幾位著名道士如孫思邈（約581-682）、張果（？-733）、司馬承禎（647-735）、吳筠（？-778）、呂洞賓（796-？）等，皆嘗試將道教龐雜的修煉法加以整理，期使修學者有次第可尋。他們除勤修煉養、身體力行外，還有著作流傳於世。內丹的修煉至金、元時期，

² 唐代曾參與科舉失敗而入道者，如：許栖巖、王向、許碯、吳筠、鄭遨、呂洞賓等。以上諸人元·趙道一，《歷世真仙體道通鑑》有傳，許栖巖見卷 33 第 8-12，王向卷 35 第 5-7，許碯卷 36 第 14-15，吳筠卷 37 第 9-10，鄭遨卷 43 第 5-7，呂洞賓卷 45 第 1-4。收入明編《正統道藏》第 8 冊（臺北：新文豐出版股份有限公司，1977 景印，以下均採此版本）。

³ 此乃盧藏用先是官場不順，隱居終南山，因聲名大噪而得唐玄宗重用。司馬承禎諷其隱居終南山爲得官之捷徑。見《新唐書·盧藏用》，卷 123，（臺北：鼎文書局，1985），頁 4374-4375。

幾乎已成為道教各派內修的通稱。無論以符籙見長的正一派、強調性「命雙修，全其真性」的全真道、主張忠孝的淨明道等，多以內丹作為其徒眾的修煉基礎，以「煉精化炁，煉炁化神，煉神還虛」為進階⁴，達到「形神相結，與道合真」的生命終極關懷。

本文擬整理唐代道士吳筠（?-778）的修道思想，探討其生命觀，作為個人研究唐代仙學發展之一環。目前學界已有多篇關於吳筠的研究成果，如黃君名的〈吳筠事跡初探〉⁵，探討吳筠的生平事蹟及著作；劉煥玲的〈吳筠的步虛詞〉⁶，除了敘述吳筠的生平、著作外，詳細分析吳筠的十首步虛詞的意涵。詹石窗〈吳筠師承考〉⁷一文，考證了吳筠的度師為潘師正（585-682），受正一之法於馮尊師。蔣寅撰〈吳筠：道士詩人與道教詩〉⁸，探討吳筠在詩詞上的創作。黃世中撰〈唐代道隱詩人群體與外道內儒現象—從盧藏用說到吳筠〉⁹認為吳筠是外儒內道，雖未能從科舉進身，卻從入道之徑為天子所重，非純粹的道教徒。尹志華的〈吳筠的生命哲學思想初探〉¹⁰，初步論述吳筠的修道成仙觀念。李剛撰〈解讀吳筠及其《心目論》〉¹¹一文，討論吳筠撰《心目論》的主旨，另〈論吳筠的道教哲學思想〉¹²一文，則從哲學的角度，探討吳筠的宇宙觀、修道方法及成仙思想。林海永「吳筠道教詩研究」¹³探討吳筠的

⁴ 元·李道純，《中和集》卷2，第4-6，《正統道藏》第7冊，頁198-199。

⁵ 黃君名，〈吳筠事跡初探〉，《道教學探索》第5期，（1991年12月），頁194-205。

⁶ 劉煥玲，〈吳筠的步虛詞〉，《道教學探索》第5期，（1991年12月），頁174-193。

⁷ 詹石窗，〈吳筠師承考〉，《中國道教》，第1期，（1994年），頁26-28。

⁸ 蔣寅，〈吳筠：道士詩人與道教詩〉，《寧波大學學報（人文科學版）》，第7卷第2期，（1994年），頁29-35。

⁹ 黃世中，〈唐代道隱詩人群體與外道內儒現象—從盧藏用說到吳筠〉，《中國韻文學刊》，（1995年），第2期，頁1-8。

¹⁰ 尹志華，〈吳筠的生命哲學思想初探〉，《宗教學研究·研究生論壇》，第2期，（1996年），頁87-90。

¹¹ 李剛，〈解讀吳筠及其《心目論》〉，《宗教學研究》，第3期，（1999年），頁6-11。

¹² 李剛，〈論吳筠的道教哲學思想〉，《中國哲學史》，第1期，（2000年），頁94-100。

¹³ 林海永，「吳筠道教詩研究」，南華大學文學研究所碩士論文，2003年。

文學造詣及所表現的神仙意境。羅明月的「吳筠的道教美學思想初探」¹⁴，由吳筠對道、貴生及逍遙的闡述中，討論其所展現出的美學思想。符莉的「黎元興與吳筠的道教思想之比較」¹⁵，整理了吳筠的宇宙生成論、人生論、修道思想及修養方法。

此外，許嘉甫¹⁶、王雪¹⁷、韋春喜、張影¹⁸等文，討論吳筠與李白（701-762）的交往情形。以上諸文對吳筠的生平、師承、交友及詩詞、哲學、修道思想有了基本的論述。本文即在此基礎上，首先敘述吳筠的生平事蹟與著作，其次，探討其有關修煉成仙的生命觀，分析其對「道」及修道要點與次第的見解。

一、吳筠的生平與著作

有關吳筠的傳記，最早者有權德輿（759-818）於唐德宗貞元十九年（803）擔任禮部侍郎時，受吳筠弟子邵冀玄之託，為《宗玄先生文集》書序¹⁹。之後，權德輿在憲宗元和五、六年（810-811）任禮部尚書時又撰《吳尊師傳》²⁰。此二傳記，雖都署名權德輿所撰，但其內容有差異。基本上，後晉劉昫的《舊唐書·隱逸·吳筠》²¹，主要根據《吳宗師傳》；宋歐陽修、宋祁《新唐書·隱逸·吳筠》²²的內容則近於《宗

¹⁴ 羅明月，「吳筠的道教美學思想初探」，四川大學公共管理學院碩士論文，2004 年。

¹⁵ 符莉，「黎元興與吳筠的道教思想之比較」，四川大學道教與宗教文化研究所碩士論文，2006 年。

¹⁶ 許嘉甫，〈吳筠荐李白說徵補〉，《臨沂師專學報》，第 17 卷第 4 期，（1995 年 8 月），頁 68-72。

¹⁷ 王雪，〈論吳筠的道學思想特色〉，《西北大學學報（哲學社會科學版）》，第 34 卷第 5 期，（2004 年 9 月），頁 133-136。

¹⁸ 韋春喜、張影，〈唐代道教詩人吳筠生平考述〉，《貴州大學學報（社會科學版）》，第 24 卷第 3 期，（2006 年 5 月），頁 112-114。

¹⁹ 唐·權德輿，《宗玄先生文集·序》，《正統道藏》第 39 冊，頁 774-775。

²⁰ 唐·權德輿，《吳尊師傳》，《正統道藏》第 39 冊，頁 820。權德輿傳見後晉·劉昫，《舊唐書》，卷 148，（台北：鼎文書局，1985 年），頁 4001-4005；宋·歐陽修、宋祁，《新唐書》，卷 165，（台北：鼎文書局，1985 年），頁 5076-5080。

²¹ 《舊唐書·隱逸·吳筠》，卷 192，頁 5129-5130。

²² 《新唐書·隱逸·吳筠》，卷 196，頁 5604-5605。

玄先生文集·序》。元趙道一撰《歷世真仙體道通鑑·吳筠》²³，以《宗玄先生文集·序》爲主，兼採其他三書。

吳筠的諸傳記中，學者已發現在籍貫、師承及其是否曾向朝廷推薦李白三方面有不同的說法。產生此差異的原因在於同是署名權德輿的兩版本，所記載內容有異。權德輿之所以撰《宗玄先生文集·序》，乃是受袁冀玄之託。權與袁冀玄有往來，對於其師吳筠的事蹟應有瞭解，且從內容來看，應是權德輿親自撰寫。而《吳宗師傳》雖然署稱是權德輿擔任禮部尚書、平章事時（約810-811）所作，但可能是屬下之筆，因此，兩篇內容頗有出入。本文以較早撰寫的《宗玄先生文集·序》爲主，簡介其生平與著作。

吳筠字貞節，華陰（今陝西省）人也。年十五篤志於道，與同術者隱于南陽倚帝山。...天寶初，玄纁鶴板，徵至京師。用希夷啟，脗合玄聖，請度為道士。宅居於嵩陽山，乃就馮尊師齊整受正一之法。初，梁貞白陶君以此道授昇玄王君，王君授體玄潘君，潘君授馮君。自陶君至于先生，凡五代矣。...

（天寶）十三年，召入大同殿。尋又詔居翰林。明皇在宥，天下順風祈嚮，乃獻玄綱三篇。優詔嘉納。志在遐舉，累章乞還，以禽魚自況，藪澤為樂。得請。未幾，盜汙三川，羽衣虛舟，泛然東下。棲匡廬，登會稽，浮淞河，息天柱。...

非道不言，言而可行。泊然以微妙卓爾而昭曠，合為四百五十篇，博大真人之言盡在是矣。大曆十三歲，歲直鶉首，止於宣城道觀，焚香返真於虛室之中。²⁴

文中強調吳筠自十五歲即篤志於道，而未提及「魯中儒士也。少通經，善屬文，

²³ 元·趙道一，《歷世真仙體道通鑑·吳筠》，卷 37，第 9-10，《正統道藏》第 8 冊，頁 632-633。

²⁴ 同註 18。

舉進士不第。」²⁵此為賢者隱，可佐證該文為權德輿親撰。吳筠的籍貫，有華陰或魯中二說，據許嘉甫考證，應為山東臨沂人，《吳尊師傳》及《舊唐書》的記載為是。²⁶吳筠少讀儒書，雖未中進士，轉而入道。但儒家的觀念對他影響極大，其以道教神仙之說著名，但常有闡揚儒教之論，黃世中認為其乃是「外道內儒」。²⁷

關於第一次進入朝廷的情形以及其入道的師承，據《宗玄先生文集·序》記載，吳筠在唐玄宗天寶初年（742）以《道德經》思想與玄宗對話，符合皇帝之心，乃請度為道士。而後宅居於今中嶽嵩山的嵩陽山（在河南）拜馮齊整為師，受正一之法，為南朝茅山道士陶弘景（456-536）一系的第五代傳人。所傳承的法脈，屬於上清道派茅山宗，依順序為：1.陶弘景—2.王遠知（527-647？）—3.潘師正（585-682）—4.馮齊整—5.吳筠。

另外，據《吳尊師傳》記載，吳筠舉進士不第以後，入嵩山，依潘師正為道士，傳正一法。據詹石窗考證推論以為，吳筠度為道士與學正一之法，當非出於同時，而師承亦不一。他的真正度師應是潘師正，受度的時間至遲在嗣聖元年（684年），而正一之法則是馮齊整傳授的。²⁸韋春喜、張影的說法，與詹氏相似。²⁹詹氏之說，仍有待商榷。道教文獻記載，潘師正奉師王遠知之命，居嵩陽修真，高宗（649-683在位）曾召見之，約卒於682年。吳筠死於大曆十三年（778）。若受度於潘師正，則吳筠受度為道士後，活了九十四歲。假設二十歲時，考進士不第之後，度為道士，則吳筠至少活了一百一十四歲。目前，關於吳筠師承，尚未有足以進一步判定的史料。但可肯定的是，吳筠師承潘師正、馮齊整一系，研習正一法。

吳筠第二次進入朝廷的時間，在天寶十三年（754）。據《宗玄先生文集·序》

²⁵ 《吳尊師傳》第1，《正統道藏》第39冊，頁820；《舊唐書·吳筠》，卷192，頁5129。

²⁶ 許嘉甫，〈吳筠荐李白說征補〉，《臨沂師專學報》，第17卷第4期，（1995年8月），頁68。

²⁷ 黃世中，〈唐代道隱詩人群體與外道內儒現象—從盧用藏說到吳筠〉，《中國韻文學刊》，第4期，（1995年），頁1-8。

²⁸ 詹石窗，〈吳筠師承考〉，《中國道教》，第1期，（1994年），頁26-28。

²⁹ 韋春喜、張影，〈唐代道教詩人吳筠生平考述〉，《貴州大學學報（社會科學版）》，第24卷第3期，（2006年5月），頁112-113。

的描述，唐玄宗召見吳筠於大同殿。不久，下詔使之居翰林的文官職務。當時吳筠獻《玄綱》三篇，詔書屢表嘉納之意。然而，他志在遐舉，累次上章，乞還故居。比較可能的是，返居原來的高陽山。不久，就遇上盜匪作亂於三川（今陝西省、四川省）。於是他泛舟東下匡廬（今廬山，位於江西省九江市南），登會稽山（在浙江省）；而後輾轉落腳於天柱山（在安徽省潛山、嶽西兩縣境內）。大曆十三年，他棲止於宣城（在安徽省）道觀。有一天，焚香，返真於虛室之中。³⁰關於其離開朝廷一事，《吳尊師傳》記載：天寶中（742-756），李林甫、楊國忠用事，綱紀日紊，吳筠預知天下將亂，還居嵩山。³¹《舊唐書》中吳筠傳的記載，與前述內容大致相同，唯補充「筠在翰林時，特承恩顧。由是為群僧所嫉，驃騎高力士素奉佛，嘗短筠於上（唐玄宗）前，筠不悅，乃求還山。」³²由此反映出當時吳筠的處境，除預知安祿山之亂（755-757）外，主要還是與宦官高力士和僧人起了衝突。

吳筠的著作，據權德輿《宗玄先生文集·序》記載，文章約有四百五十篇，除於天寶十三年（754）進《玄綱論》三篇外，吳筠的弟子邵冀玄在其死後二十五年（803），將御史丞王顏所整理的《吳筠文集》三十編，請權德輿作序後印行。今吳筠的作品，除了明編《正統道藏》中收錄《宗玄先生文集》三卷³³、《玄綱論》一卷後附《吳尊師傳》³⁴、《心目論》³⁵，以及依託其名作序於元和十三年（818）、署稱所著的《南統大君內丹九章經》之外，他的文章也收錄於周紹良總主編《全唐文新編》³⁶之卷925和926中，共二十八篇，然篇目與《正統道藏》略有出入。唐代文學以詩為著，吳筠是少數的道士詩人。在清聖祖御定《全唐詩》³⁷卷853中，約錄有吳

³⁰ 《宗玄先生文集·序》，《正統道藏》第39冊，頁774-775。

³¹ 《吳尊師傳》，《正統道藏》第39冊，頁820。

³² 《舊唐書·隱逸·吳筠》，卷192，頁5129-5130。

³³ 唐·吳筠，《宗玄先生文集》，《正統道藏》第39冊，頁774-806。

³⁴ 吳筠，《宗玄先生玄綱論》，《正統道藏》第39冊，後附《吳尊師傳》，頁808-820。

³⁵ 吳筠，《心目論》，《正統道藏》第38冊，頁638-639。

³⁶ 周紹良總主編，《全唐文新編》，卷925-926，長春市：吉林文史出版社，2000年。

³⁷ 清聖祖御定，《全唐詩》，卷853，臺北：文史哲出版社，1978年。

筠詩一百一十八首，外編補遺又十首。³⁸

根據佛教方面的記載，吳筠曾兩次受唐玄宗詔見，但時間和《宗玄先生文集·序》所載不同。宋代志磐撰《佛祖統紀》記載唐玄宗詔見的情形，說：「天寶四年（745）召中岳道士吳筠入見，問以道要。對曰：「深於道者，無如老子五千文。」復問「神仙治鍊之法」。對曰：「此野人事。積歲月以求之，非人主所宜留意。」時內侍高力士素侍佛，毀於上前。遂辭還茅山。筠以見斥，造論以毀釋氏。浙西觀察使陳少遊請法師神邕決之。邕約面論邪正。旗鼓纔臨，筠竟敗北。邕遂著《翻邪論》以攻餘黨。」³⁹元代念常集《佛祖歷代通載》亦記載此事，內容相似。⁴⁰

吳筠乃是唐代著名道教神仙理論家，詩文等著作頗豐。書寫的內容除了有關道教神仙之說外，亦充滿了儒家憂國憂民的情懷。蔣寅認為他是立足道家，貫通儒家。⁴¹黃世中則以為他是外道內儒。⁴²以下根據吳筠的作品，就其對於生命的形成、生命的價值、成仙的要件及修仙的次第與方法等四方面的觀點，加以分析敘述，探討其仙道思想。

二、吳筠的生命形成觀

「道」為道教的最高信仰對象。有關「道」的闡述，自老子《道德經》以來，歷代道士多有發揮。道教基本上認為萬物都是由「道」產生的，《道德經》四十二章載：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」⁴³

古人將人的生命二分為形與神。形即是指肉體，神即是指精神。形是神的居所，

³⁸ 有關吳筠的詩之研究，可參閱蔣寅，〈吳筠：道士詩人與道教詩〉、黃世中，〈唐代道隱詩人群體與外道內儒現象—從盧藏用說到吳筠〉、林海永，「吳筠道教詩研究」等。

³⁹ 宋·志磐，《佛祖統紀》，卷 40，見《大藏經》，第 49 冊，（臺北：新文豐出版公司，1994），頁 375。

⁴⁰ 元·念常，《佛祖歷代通載》，卷 17，見《大藏經》，第 49 冊，頁 596。

⁴¹ 蔣寅，〈吳筠：道士詩人與道教詩〉，《寧波大學學報（人文科學版）》，第 7 卷第 2 期，（1994 年），頁 31。

⁴² 黃世中，〈唐代道隱詩人群體與外道內儒現象—從盧藏用說到吳筠〉一文。

⁴³ 唐玄宗註，《唐玄宗御註道德真經》，卷 3，第 8，《正統道藏》第 19 冊，頁 615。

神是形的主宰。形神相合則生，相離則死。⁴⁴一般道教人士以為道既生萬物，人為萬物之一，當然也是由道所生。人是萬物中之最靈貴的。⁴⁵

吳筠對人生命起源的看法，亦以「道」為出發點。他在進呈於唐玄宗的《玄綱論》中，〈道德章第一〉開宗明義解釋：道是虛无、造化、神明和天地的本源，其大無外，其小無內，廣闊無端，杳冥無對。道虛无寂寥，沒有形質何聲音，萬物卻由之而生，五音也因之而成。其載：

道者，何也？虛无之系，造化之根，神明之本，天地之源。其大無外，其微無內，浩曠無端，杳冥無對。至幽靡察而大明垂光，至靜無心而品物有方。混漠無形，寂寥無聲。萬象以之生，五音以之成。⁴⁶

吳筠認為人與天地萬物，乃至神鬼都是道所生成。他說：「嘗試論之，天地人物、靈仙鬼神，非道無以生，非德無以成。」⁴⁷他以為，人的生命是先有父母精血受孕而有身，再加以道之一炁附之，有神居之。也就是說，人的生命是由父母精血、道炁和神明三者形成的，若能保有此三者，可與天地一樣長壽。在《宗玄先生文集》卷中，〈形神可固論·養形〉說：

夫人未有其兆，則天地清寧。剖道之一炁，承父母餘孕，因虛而生立有身也。有一附之，有神居之，有炁存之，此三者遞相成，可齊天地之壽，共日月而齊明。⁴⁸

人之所以喪亡，乃因不知守神、採炁和反精。在〈形神可固論·守神〉說：

⁴⁴ 如漢·司馬遷，《史記·太史公自序》，頁 3292。

⁴⁵ 如晉·葛洪，《抱朴子內篇·論仙》，卷 1 第 3，載：「有生最靈，莫過乎人。」在《正統道藏》第 47 冊，頁 643。

⁴⁶ 《宗玄先生玄綱論·道德章第一》，第 1，《正統道藏》第 39 冊，頁 808。

⁴⁷ 同上註。

⁴⁸ 《宗玄先生文集·形神可固論》，卷中，第 23，《正統道藏》39 冊，頁 790。

夫人之生成，分一炁而為身，稟一國之象，有炁存之，有神居之，然後安焉。身者，道之器也，知之修煉，謂之聖人。奈何人得神而不能守之，人得炁而不能採之，人得精而不能反之？己自投逝，何得怨天地而不祐。⁴⁹

三、吳筠的貴生與長生

自古以來，人們皆珍惜生命的可貴。長壽在《尚書·洪範》中被列為人間最幸福：壽、富、康寧、修好德及考終命等五事之首。⁵⁰道教仙學理論家葛洪說天地偉大的德行是生養萬物，生命是美好的。因此，道家最隱秘寶貴的莫過於長生的方法，不可以輕易傳授。《抱朴子內篇·勤求》載：「抱朴子曰：『天地之大德曰生。』生，好物者也。是以道家之所至秘而重者，莫過乎長生之方也。故血盟乃傳。」⁵¹神仙不死，乃是道士追求的理想。葛洪深信人可修煉成仙，著《抱朴子內篇》以倡其說。他認為人若能掌握正確的方法，用藥物滋養身體，用方術延長生命，使體內不生疾病，外在的禍患不能入侵，便能長生不老，且身體仍舊強健。《論仙》載：「若夫仙人以藥物養身，以術數延命，使內疾不生，外患不入，雖久視不死，而舊身不改。苟有其道，無以為難也。」⁵²

吳筠也深信神仙之說，以為人既然由道炁與神明居於父母所孕之身，理應可與天地同壽，和日月齊明。《形神可固論》：「夫人未有其兆，則天地清寧。剖道之一炁，承父母餘孕，因虛而生立有身也。有一附之，有神居之，有炁存之，此三者遞相成，可齊天地之壽，共日月而齊明。」⁵³然而人卻常因嗜慾過度而遭致喪亡。吳

⁴⁹ 同上書，卷中，第 24，《正統道藏》39 冊，頁 791。

⁵⁰ 清·孫星衍注，《尚書金古文注疏》，（臺北：台灣商務印書館，1967 年），〈洪範〉卷 12 下，第 3 冊，頁 14；《宗玄先生文集·神仙可學論》，卷中，第 9，《正統道藏》39 冊，頁 783。

⁵¹ 《抱朴子內篇·勤求》，卷 14，第 1，《正統道藏》47 冊，頁 717。

⁵² 《抱朴子內篇·論仙》，卷 2，第 4，《正統道藏》47 冊，頁 644。

⁵³ 《宗玄先生文集·形神可固論》，卷中，第 23，《正統道藏》39 冊，頁 790。

筠撰〈洗心賦〉說：「哀眾人淪胥以徂謝，吾方獨務於長生」。⁵⁴他在〈神仙可學論〉、〈形神可固論〉及《玄綱論》等作品宣揚神仙可學，生命可長生之說。他認為人稟道炁，模範天地，五臟六腑，百關四肢皆有神明居守。存神則生，廢之則死。有神則生，無神則死。文曰：「人之秉形，模範天地，五藏六府，百關四肢，皆神明所居。各有主守。存之則有，廢之則無。有則生，無則死。故去其死，取其生。」⁵⁵

但是觀察歷代以來，習仙而長生者至少，從俗而死者至多。吳筠以為其原因有二：一是大多數人所稟之氣不是不高，就是沈溺於物質享受，缺乏長生的志向，被世俗的聲名汨沒，嗜慾昏迷，而未努力於修煉成仙。二是，雖然稟氣莊嚴，但救世濟物的功德未備，仍受世間爵祿羈絆，不能真正安時處順，不受哀樂情緒影響，離登仙之路尚遠。《宗玄先生玄綱論·明取捨章》載：

歷代之君子罔有不知，而從俗者至多，習仙者至少，何也？愚應之曰：此有二理。一者，所稟之氣非高，即所希之志難廣，故溺於近務，望乎遠見。為聲名所汨，嗜慾所昏，終繫伏於世網，竟無蹈於真域。二者，雖稟氣蕭遐，神襟秀邁，而濟物之功未備，登仙之路猶遠。⁵⁶

道教提倡神仙之說者眾，但並未主張人人皆可修煉成仙。如葛洪認為人稟受天地之氣，結成胚胎，都有著相對應的星宿。一個人如果命中屬於生星，則他一定愛好仙道，求仙也定能成。如果命中屬於死星，那麼此人就不會相信仙道，也就不會修行仙術。《抱朴子內篇·塞難》載：「抱朴子曰：『命之脩短，實由所值。受氣結胎，各有星宿。天道無為，任物自然。無親無疎，無彼無此也。命屬生星，則其人必好仙道。好仙道者，求之亦必得也。命屬死星，則其人亦不信仙道，則亦不自修其事也。』」⁵⁷吳筠則以為人雖稟受道炁，但炁有陰陽之分。陽炁明而正，其粹為

⁵⁴ 《宗玄先生文集·洗心賦》，卷中，第5，《正統道藏》39冊，頁781。

⁵⁵ 《宗玄先生文集·神仙可學論》，卷中，第15，《正統道藏》39冊，頁786。

⁵⁶ 《宗玄先生玄綱論·明取捨章第三十二》，第22，《正統道藏》39冊，頁818。

⁵⁷ 《抱朴子內篇·塞難》，卷7，第1，《正統道藏》47冊，頁677。

真靈，陰炁晦而邪，其精為魔魅。所以人天生有三等，一者稟受陽炁真靈而生者為睿哲，二者承受陰炁魔魅者為頑兇，三者陰陽兩炁均合而生者為中人。睿哲者不教而自知，頑兇者雖教而不移其性。只有中人為善則和氣應，為不善則害氣集，可以施教。也就是說，中人以上才可能修煉成仙。《宗玄先生玄綱論·天稟章》載：

故稟陽靈生者為睿哲，資陰魅育者為頑兇。睿哲惠和，陽好生也；頑兇悖戾，陰好殺也。或善或否，二氣均合而生中人。三者各有所稟，而教安施乎？教之所施為中人爾。何者？睿哲不教而自知，頑兇雖教而不移。……夫中人為善則和氣應，為不善則害氣集。故積善有餘慶，積惡有餘殃。有慶有殃，教於是立。⁵⁸

吳筠熟讀儒書，也精通道教經典。其著作中引經據典，反覆申論人可以修煉成仙而達長生不死的方法，及論述大多數人卻無法長生的原因。就長生而言，吳筠並不反對儒家的經世之學，但感傷儒者或身為國家重臣，匡佐社稷，祿位崇高，而不知道有攝養的法術，使容貌年輕的方法。多見其形體枯槁，不終其壽。〈形神可固論〉載：「國之重臣，匡佐社稷，在於儒典。祿位彌高，不知有攝養之術，易形之道，反精之規，却補之妙。多見使形體枯槁，不終其壽，實可傷哉！」⁵⁹他以為道教有修仙長生之道，可以慶及王侯，福薦祖考，祚流子孫，比儒家與墨家所談忠孝仁愛更高明遠大。〈神仙可學論〉載：「儒墨所宗，忠孝慈愛；仙家所尚，則慶及王侯，福薦祖考，祚流子孫，其三者孰為大？」⁶⁰

四、吳筠的修仙法則

道教若從張道陵（23-156 年）算起，至吳筠已有六百多年。其間高道備出，有關煉養的作品已經有豐富的成果。由於道教的傳承特別重視師承，道士的書籍大多

⁵⁸ 《宗玄先生玄綱論·天稟章第四》，第 3-4，《正統道藏》39 冊，頁 809。

⁵⁹ 《宗玄先生文集·形神可固論》，卷中，第 20，《正統道藏》39 冊，頁 789。

⁶⁰ 《宗玄先生文集·神仙可學論》，卷中，第 16，《正統道藏》39 冊，頁 787。

輾轉相抄而來。吳筠飽讀經書，熟悉歷代高道的傳記作品。因此，就其著作而論，很難判定哪些是其創見。吳筠有系統論述修仙的作品，主要為《玄綱論》、〈神仙可學論〉和〈形神可固論〉。在〈形神可固論〉中，吳筠提出了守道、服炁、養形、守神及服食金丹等五種形神相固的方法。⁶¹

吳筠在天寶十三年（754年）六月十一日上唐玄宗〈進玄綱論表〉，說明當年他在深山巖穴修煉時，有感於道教修煉方法深奧難懂，三洞典籍保密難得，使得有志修煉者茫然無所根據。因而整理修煉要領，稱為玄綱。期望學者可以依此尋流歸源，闡明幽微而不泄漏要旨。⁶²

所言修煉綱領，共分三篇：

- 第一、上篇，闡明道德之義，凡九章，分別論述：道德、元氣、真精、天稟、性情、超動靜、同有無、化時俗及明本末等有關修煉的基本觀念。
- 第二、中篇，辯法教，凡十五章，敘述：神道設教、學則有序、陽勝則仙、虛明合元、以陽鍊陰、形動心靜、神清意平、行清心貞、真人為儔、仁明貞靜、立功改過、制惡興善、虛白其志、委心任運、虛凝靜息等實際修煉的方法。
- 第三、下篇，析凝滯，以問答形式，討論：會天理、畏神道、率性凝神、道反於俗、專精至道、長生可貴、道無棄物、明取捨、以有契無等容易令人質疑的問題。⁶³

（一）修學次序

《玄綱論》一書，全面性討論有關修煉的問題，其內容豐富，無法一一引述。其中值得注意的是，吳筠認為道雖無所不含，且從古以來師資相承，經法越來越廣博，人的精力無法兼行歷代聖師所傳的道法。博覽經書可以解疑祛惑，實際修習則應有次序。他主張學道由正一開始，之後再學洞神、靈寶，最後是洞真。《宗玄先

⁶¹ 《宗玄先生文集·形神可固論》，卷中，第20-26，《正統道藏》39冊，頁789-792。

⁶² 《宗玄先生玄綱論·進玄綱論表》，第1，《正統道藏》39冊，頁807。

⁶³ 同上書，《正統道藏》39冊，頁808-819。

生玄綱論·學則有序章》載：「道雖無方，學則有序。故始於正一，次於洞神，棲於靈寶，息於洞真。」⁶⁴南朝劉宋道士陸修靜（406-477）將當時所蒐集的道書，依照派別分爲：洞真，「上清經」系屬之；洞玄，「靈寶經」系屬之；洞神，「三皇經」系屬之。⁶⁵陸修靜傳孫游嶽、孫傳、陶弘景，陶傳王遠知，王傳潘師正，潘傳馮齊整，而吳筠從馮受正一之法。⁶⁶

吳筠撰有〈簡寂先生陸君碑〉，當熟知陸修靜以「三洞」編輯道書之用意。而以唐高宗提問，潘師正回答爲主要內容的《道門經法相承次序》⁶⁷，認爲三洞的次第：「第一洞真爲大乘，第二洞玄爲中乘，第三洞神爲小乘。」⁶⁸

吳筠的學道次第，顯然是承受師門的看法。三洞的先後次序所牽涉的教派興衰背景，非本文所能解決。然而，值得注意的是，吳筠強調此四種都是「以至靜爲宗，精思爲用，齋戒爲務，慈惠爲先」。至靜則神凝，精思則感徹，齋戒則真應，慈惠則功成。能如此便達到初仙的階段了。然後，在形體的鍛鍊上，吐納以鍊腑臟，導引以調和身體，飲瓊漿玉醴以潤骨。在精神的修爲上，研讀經書以怡神。這些都有師父傳授的要訣，依訣研究體會其奧妙，則氣液通暢，形神合同，自可成仙。⁶⁹

形神俱妙，爲道教長生的要件。吳筠提醒修煉者若是僅僅以噓吸吐納爲妙，屈伸導引爲要，服食藥餌爲事，廣雜的法術爲利，這只能說是養形而不知寶神。不知寶神的人，即使壽命延長，終究與神仙無緣。《宗玄先生玄綱論·學則有序章》載：「若獨以噓吸爲妙，屈伸爲要，藥餌爲事，雜術爲利者，可謂知養形，不知寶神矣！不知寶神者，假使壽同龜鶴，終無翼於神仙矣！」⁷⁰

⁶⁴ 《宗玄先生玄綱論·學則有序章第十一》，第 9，《正統道藏》第 39 冊，頁 812。

⁶⁵ 湯一介，《魏晉南北朝時期的道教》，（臺北：東大圖書公司，1991 年再版），頁 265-273。

⁶⁶ 參閱詹石窗，〈吳筠師承考〉，頁 27。

⁶⁷ 《道門經法相承次序》未署名作者，收錄於《正統道藏》41 冊，頁 733-763；朱越利認爲此書可能撰於唐高宗時，見氏著，《道藏分類解題》，（北京：華夏出版社，1996 年），頁 351。

⁶⁸ 《道門經法相承次序》，《正統道藏》第 41 冊，頁 733-734。

⁶⁹ 《宗玄先生玄綱論·學則有序章第十一》，第 9-10，《正統道藏》第 39 冊，頁 812。

⁷⁰ 同上註。

（二）仙道忌諱

吳筠獨務於長生，哀眾人淪於死亡。他鑑於世人未能窺見仙道妙門，而撰〈神仙可學論〉，以申述遠離仙道的七種情形：

一、雖知修煉，但重視的僅是性功而已，忽略了形的鍛鍊。不知形氣是性所居之府，形氣敗則性無所存。

二、積虛而生神，神用而孕氣。氣凝而漸著，累著而成形。形立神居，乃為人矣。世人不知招真以鍊形，形清則合於氣；含道以鍊氣，氣清則合於神。卻任神、氣流遁而死。

三、自以為存亡為一體，謬以能預知為悟真。認為形體敗散有一定的期限，期望魂魄於來生可用。因而討厭現有的形體，卻謀求來世。怎知人死後，遊魂遷移至其他形體，神與意識與前世不相干。不把握現有的形體鍛鍊，卻求死後再造。

四、以高官為得意，功名為不朽，耽於聲色，追求豐衣厚味。企圖為後世子孫謀財產。卻不知盛必衰，高必危，得必喪，盈必虧。

五、盛年之時，為情愛所役。斑白之後，有追求長生之心。雖開始修學，但身體已經傷殘，原有惡習未改。竊慕道之名，卻違背修真之實。時間漸漸過去，等到死期將至，則怨咎神明。

六、雖聞大丹可以羽化登仙，服食可以延年，遂汲汲於爐火草木，耗盡財產。不知燒鍊之要訣，只在末節下功夫，終無所成。

七、即使身棲道流，心卻溺於塵境。動則違反科禁，靜則無修習，外招清靜之譽，內蓄姦詐之謀。卻不知可以欺人，而不能調神。⁷¹

吳筠在論述此遠於仙道的七種情形，同時也批判了佛教追求來世的觀念，儒家熱中於官宦，即使道士身雖出家，心卻仍溺於塵境者，也是遠離仙道的。

（三）接近仙道之法則

吳筠在敘述遠離仙道的情形之後，也提出接近仙道的七種情況。

⁷¹ 《宗玄先生文集·神仙可學論》，卷中，第 11-13，《正統道藏》第 39 冊，頁 784-785。

一、性耽玄虛，情寡嗜好，不知榮華之可貴，不強自以為高，不見淫僻之可欲，不迷閑邪。至仁至靜，超跡塵滓，棲真物表。結交道友，以無為為事。

二、不慕榮華，知道聲色能伐性而不取，剪陰賊，樹陰德，懲忿窒慾。看破毀譽，身處林嶺，修習清真。

三、身居祿位之官場，心能遊於道德之鄉。奉上以忠，臨下以義。薄己厚人，仁慈恭和，廣施博愛。外雖處混濁，內能澄清心境，潛行密修，好生惡死。

四、安貧樂道，雖有經世之才，洞知古今之學，不受爵祿。確實以方外為尚，安然以攝生為要務。

五、稟受聰明，懷高超節氣。身領銳巧的部隊，所攻無敵，一戰而勝。然後，安身以靜，保神以和，致真以精。

六、懺悔過去的行爲，洗心自新。雖然壯年時未能修道，晚年以功補過，以正易邪。當過失補正，身處逆境不能移其情操，誼譁的環境不能擾亂其性。誠心專注於修道。

七、至忠至孝，至貞至廉。因忠孝貞廉而死者，死而不亡，亦能登入仙格。⁷²

吳筠認為不事榮華，結交道友，不受聲色影響，專心修道為尚；其次，身居官場，能以忠義處事，潛心修煉；其次，安貧樂道，身處方外；其次，能戰勝敵人，且能安身保神並致真；最後，雖中年未能保養身心，晚年補過，甚至，為忠孝貞廉而死者，也能登入仙位。

人若能避免遠於仙道的情形，處於近於仙道的行爲，則可以登神仙之境。瞭解元命之所在，知道正氣之所由，安於平靜，不求名利。怡養情性，吐故納新，並以良藥補身，使表裏兼濟，形神俱超。如此，雖未升天，已達神仙之境了。⁷³

⁷² 同上書，卷中，第 13-14，《正統道藏》第 39 冊，頁 785-786。

⁷³ 同上書，卷中，第 14，《正統道藏》第 39 冊，頁 786。

結論

吳筠生長於唐朝科舉考試盛行的時代，考場得意為大多數讀書人生命歷程邁向光明的一大步。相對地，失敗似乎就是人生走入黑暗的開始。然而，吳筠在舉進士不第之後，轉入道教，修習神仙之道，另闢嶄新的人生道路。他以修道及文章而顯名，唐玄宗於天寶四年（745年）及天寶十三年（754）兩次詔見。第一次吳筠以《道德經》為道之精要，回玄宗之問，且以為神仙之說非人主所宜留意；第二次詔見，得詔居翰林而成為官宦之一。不久，請辭，還居嵩山、遷茅山。因安祿山之亂（755-757），泛江東下至江西匡廬（廬山），遊歷浙江會稽、天台和安徽天柱等山。

綜觀吳筠的仙道思想，他以神仙長生為終極目標，但也未忘懷儒家經世濟民的雄志。在其認為可以成仙的情形中，也為身處官宦的儒者留下生機。若身居祿位，然能心遊道德之鄉者也可成仙。否則，雖然身棲道流，但若無法忘懷塵世的聲色誘惑者也難成仙。

吳筠以道士身份著名，是道士中少數善文學者。其作品以闡述神仙思想，道教理論居多。其詩詞留世者，如〈遊仙詩〉二十四首、〈步虛詞〉十首、〈高士詠〉五十首，在在顯露出其對古代仙人高士仰慕之情。但有關憂國憂民的感懷史事的詩作也不少，如〈覽古詩〉十四首即是。

道教史上，吳筠是繼葛洪之後，深信「形神可固，神仙可學」的重要道士之一。雖然，他在大曆十三年（778年）卒於安徽的宣城道觀，顯示其理念並未完成。他的著作觸及了道教理論和修煉方術的關鍵問題。特別是對於葛洪以來的仙學有所發揮。他重視人是靠體內的精、氣、神而生存的，要長生成仙，就要注意修煉精、氣、神。此種論點與宋元以後的內丹學相同。吳筠本人的著作並未使用內丹二字，但對內丹的發展應有其影響力。署名為其作品的《南統大君內丹九章經》，即是一例。

參考書目

一、明編《正統道藏》，臺北：新文豐出版股份有限公司，1977 景印。

《中和集》，元·李道純，洞真部，光字號，第 7 冊。

《心目論》，唐·吳筠，太玄部，去字號，第 38 冊。

- 《吳尊師傳》，唐·權德輿，太玄部，尊字號，第 39 冊。
《宗玄先生文集》，唐·權德輿，太玄部，尊字號，第 39 冊。
《宗玄先生玄綱論》，唐·吳筠，太玄部，尊字號，第 39 冊。
《抱朴子內篇》，晉·葛洪，太清部，痲一守字號，第 47 冊。
《唐玄宗御註道德真經》，唐玄宗註，洞神部，玉訣類，才字號，第 19 冊。
《道門經法相承次序》未署名作者，太平部，諸字號，41 冊。
《歷世真仙體道通鑑》，元·趙道一編，洞真部，鹹一潛字號，第 8 冊。

二、古代文獻

- 《史記》，漢·司馬遷，臺北：鼎文書局，1977。
《全唐文新編》，《全唐文新編》，長春市：吉林文史出版社，2000。
《全唐詩》，清聖祖御定，臺北：文史哲出版社，1978。
《佛祖統紀》，宋·志磐，見《大藏經》，第 49 冊，臺北：新文豐出版公司，1994。
《佛祖歷代通載》，元·念常，見《大藏經》，第 49 冊，臺北：新文豐出版公司，1994。
《尚書金古文注疏》，清·孫星衍注，臺北：台灣商務印書館，1967。
《新唐書》，宋·歐陽修、宋祁，臺北：鼎文書局，1985。
《舊唐書》，後晉·劉昫，臺北：鼎文書局，1985。

三、現代著作

（一）專書

- 朱越利，《道藏分類解題》，北京：華夏出版社，1996。
湯一介，《魏晉南北朝時期的道教》，臺北：東大圖書公司，1991 年再版。

（二）期刊、論文

- 尹志華，〈吳筠的生命哲學思想初探〉，《宗教學研究·研究生論壇》，1996 年，第 2 期，頁 87-90。
王雪，〈論吳筠的道學思想特色〉，《西北大學學報（哲學社會科學版）》，2004 年 9 月，第 34 卷第 5 期，頁 133-136。
李剛，〈解讀吳筠及其《心目論》〉，《宗教學研究》，1999 年，第 3 期，頁 6-11。
李剛，〈論吳筠的道教哲學思想〉，《中國哲學史》，2000 年，第 1 期，頁 94-100。

- 林海永，「吳筠道教詩研究」，南華大學文學研究所碩士論文，2003年。
- 韋春喜、張影，〈唐代道教詩人吳筠生平考述〉，《貴州大學學報（社會科學版）》，2006年5月，第24卷第3期，頁112-114。
- 符莉，「黎元興與吳筠的道教思想之比較」，四川大學道教與宗教文化研究所碩士論文，2006年。
- 許嘉甫，〈吳筠荐李白說徵補〉，《臨沂師專學報》，1995年8月，第17卷第4期，頁68-72。
- 黃世中，〈唐代道隱詩人群體與外道內儒現象—從盧藏用說到吳筠〉，《中國韻文學刊》，1995年，第2期，頁1-8。
- 黃君名，〈吳筠事跡初探〉，《道教學探索》第5期，1991年12月，頁194-205。
- 詹石窗，〈吳筠師承考〉，《中國道教》，1994年，第1期，頁26-28。
- 劉煥玲，〈吳筠的步虛詞〉，《道教學探索》第5期，1991年12月，頁174-193。
- 蔣寅，〈吳筠：道士詩人與道教詩〉，《寧波大學學報（人文科學版）》，第7卷第2期，1994年，頁29-35。
- 羅明月，「吳筠的道教美學思想初探」，四川大學公共管理學院碩士論文，2004年。

初稿收件：2009年05月21日

初審通過：2009年07月07日

二稿收件：2009年09月01日

二審通過：2009年09月02日

作者簡介

作者：莊宏誼

職稱：輔仁大學宗教學系副教授

最高學歷：法國高等社會科學研究院歷史與文化學博士

E-mail：023557@mail.fju.edu.tw

A Daoist Perspective on Life: The Daoist Wu Jun of the Tang Dynasty

CHUANG Hung-I

Professor, Department of Religious Studies, Fu Jen Catholic University

Abstract

‘Confucian when successful, otherwise Daoist’ is a common stereotype of traditional Chinese intellectuals. In the Tang Dynasty there were many cases in which men converted to Daoism after failure in imperial examinations or in their official career. They chose to become a priest to obtain the respect of the Emperor and the adoration of believers. What is the ultimate concern of people who had withdrawn from earthliness to become priests but still hankered after the attention of the Emperor? Is there a contradiction between reading sacred books and looking for the way of immortality? Is this only a shift between being visible or being hidden, two stages in a man’s journey through life?

This article collates the monastic ideas of the Tang Dynasty Daoist Wu Jun (?-778) and investigates his view of life, as a part of studies into the development of celestial learning in the Tang Dynasty. It first presents the life and writings of Wu Jun. Then, it explores his view of life and celestial learning. Its analysis focuses on four aspects: (1) the formation of life, (2) the value of life, (3) the requisites for becoming a god, and (4) the Daoist order of training and self-cultivation.

Keywords: Wu Jun, Daoist Perspective on Life, celestial learning, conservation of form and spirit