

立志為帝王師—寇謙之的宗教理想與實踐

莊宏誼

輔仁大學宗教學系副教授

提要

長生成仙乃多數修道者的理想，貴為帝王師則是一般知識份子的目標，此二者與道教仙學名家葛洪的認知是相違背的。寇謙之成功地結合了長生與富貴的追求。其在現實政治上，貴為帝王師，改革舊有天師道的弊端，使道教成為國教；在宗教信仰上，自稱得太上老君的玄孫李譜文收為義子，得與群仙為友。其事蹟值得探究。

本文除了緒論和結論之外，以三節分別探討寇謙之的修道歷程、宗教理想及其宗教實踐。在宗教理想方面，分神仙譜系、成仙之道兩項討論。在宗教實踐方面，則依整頓教團組織、廢除租米錢稅制度、反對男女合氣之術、增訂戒律、提倡禮教、改進宗教儀式等五項討論。

關鍵字：寇謙之、新天師道、老君音誦誡經

¹ 本文口頭發表於 2010 年 5 月 1-2 日，輔仁大學主辦，第四屆兩岸宗教學術論壇：「宗教實踐與社會」，原先題目為「得仙或為帝王師—寇謙之的宗教理想與實踐」，經本學報匿名審稿人，提供許多寶貴意見，並建議改為現有題目，特此致謝。

前言

長生與富貴是中國人追求的「五福」之一²。長生成仙乃多數修道者的理想，貴為帝王之師，則是一般知識份子的目標，此二者與道教仙學名家晉·葛洪（284-363？）的認知是相違背的。所著《抱朴子內篇·論仙》載：「夫求長生，修至道，訣在於志，不在於富貴也。苟非其人，則高位厚貨，乃所以為重累耳。」³此語意指，修道長生的秘訣在於志向，與高位厚貨之富貴不可兼得。但求諸北魏嵩山道士寇謙之（365-448）的事蹟，卻與葛洪主張大不相同，其在現實世界的宗教實踐，貴為帝王師，改革了舊有天師道的弊端；在修道的宗教理想中，則榮獲太上老君青睞，得授天師之位，又得太上老君玄孫牧土上師收為義子，與群仙為友。寇謙之的一生中，成功地結合了一般人長生與富貴的追求以及修道者的宗教理想與實踐，其事蹟值得探究。

東漢順帝（131-144 在位）時，張道陵（34-156）在鶴鳴山（今四川省成都市大邑縣北）創立教團，稱為五斗米道。張道陵稱太上老君授予他「天師」職位，世代相傳，因此，又稱天師道。⁴至其孫張魯（?-216），在巴蜀、漢中一帶（今四川省）建立了前後約三十年的政教合一的政權。到了東漢獻帝建安二十年（215），曹操（155-220）率兵攻打漢中，張魯投降。曹操雖然優遇張魯，封他為閬中侯，拜為鎮南將軍，他的五個兒子也一一被分封為侯。但為了防止張氏家族造反，曹操命令張氏遷移到鄴城（河南省安陽市附近），天師道的信徒也跟著大量的北遷。該教勢力因此達到中原地區。張魯於次年（216）死於鄴城，天師道失去了領導中心，但是天師道的祭酒們仍繼續吸收徒眾，使得天師道的發展由南至北，在整個中國蔓延擴散開來。⁵

² 清·孫星衍，《尚書今古文注疏·洪範》卷 12 載：「五福：一曰壽，二曰富，三曰康寧，四曰攸好德，五曰考終命。」（北京：中華書局，1985），頁 236。

³ 晉·葛洪，《抱朴子內篇》，卷 2 第 7，《正統道藏》，47 冊（台北：新文豐出版公司，1977），頁 645。

⁴ 有關天師道之研究，見莊宏誼，《明代道教正一派》（台北：台灣學生書局，1986）。另見：張繼禹，《天師道史略》（北京：華文出版社，1990）。

⁵ 湯一介，《魏晉南北朝時期的道教》（台北：東大圖書公司，1991），頁 133-140。

從西元二世紀中葉到五世紀中葉，共三百多年間，中國境內民族互相長期征戰，經歷西晉、東晉、五胡十六國以至南北朝。西元四世紀初，漢人成立的晉朝王室因互相爭權而引發內戰，史稱「八王之亂」。中原動亂之際，北方游牧民族趁機興起，西元 311 年，晉懷帝被匈奴劉聰俘虜，318 年司馬睿在建康（今南京）即位，成立東晉。中國也陷入南北分裂時期。在政權不斷更替，社會動亂不安的時代，有些人假借天師道的名義發展自己的勢力，起兵反抗當時的政權；有些人並不懂得道家，卻因家族的關係擔任祭酒，授人符籙，詐取錢財，敗壞天師道本身的風氣。再加上在此一時期，佛教的高僧輩出和經典陸續傳入中國，吸收了大量的信徒。不論南方的漢人政權或北方的胡人統治，《北史》形容佛教的興盛有如太陽，儒家像星星，而道教就像月亮⁶。也就是說，在蓬勃發展的佛教勢力下，中國本土的儒、道二教，相形見绌。無論是南方或北方的道教，已到了不得不改革其組織與教義以圖謀發展的階段。⁷

寇謙之是當時北方道教的領袖，出身北方士族大姓，年輕時修習五斗米道，後從成公興至華山修道。之後，宣稱太上老君授予天師之位，出山行道，輔佐北魏太武帝（423-452 在位）。為了適應統治者鮮卑拓跋氏和漢人門閥士族的需要，他對漢代張道陵、張衡、張魯祖孫三代所創建的天師道的教義進行改革，清整教團組織，史稱其教團為新天師道。並且實現了道教與政權的結合，使道教第一次成為北魏政權之國教，將道教的發展推至一高峰。他的道教改革活動略早於南方著名道士陸修靜（406-477），在道教發展史上佔有重要地位。

近代學界有關寇謙之的研究從陳寅恪（1890-1969）的〈天師道與濱海地域之關係〉⁸及〈崔浩與寇謙之〉⁹二文開始，至今已有豐富的成果，關注的角度也較為全面。如以道書《老君音誦誡經》為主，探討寇謙之的改革活動者，有楊聯陞撰，〈老

⁶ 《北史》，卷 33，頁 1234；另見《隋書》卷 77，頁 1754。

⁷ 此一時期的道教發展，見卿希泰，《中國道教史（第一卷）》（成都：四川人民出版社，1988）頁 399-568。

⁸ 陳寅恪，〈天師道與濱海地域之關係〉，見《金明館叢稿初編》（台北：里仁書局，1981），頁 1-40。

⁹ 陳寅恪，〈崔浩與寇謙之〉，見《金明館叢稿初編》（台北：里仁書局，1981），頁 107-140。

君音誦誡經校釋：略論南北朝時代的道教清整運動》¹⁰；從正史探討佛教而涉及道教寇謙之事蹟者有日人塚本善隆著，林保堯譯的《魏書釋老志研究》¹¹；從北朝道教發展，探討寇謙之的歷史定位者，有 Richard B. Mather, “K’ou Ch’ien-chih and the Taoist Theocracy at the Northern Wei Court, 425-451”¹²、連志峰撰〈論新舊天師道一談寇謙之與張道陵〉¹³、湯其領撰〈北朝道教論略〉¹⁴、雷麗萍著，「寇謙之的道教改革及其歷史地位」¹⁵；論述寇謙之將道教由反抗政府成爲國家宗教者，有日本學者砂山稔著，〈李弘から寇謙之へ：西曆四、五世紀における宗教的反亂と國家宗教〉¹⁶；探討寇謙之的宗教改革與政治關係者，有曾達輝撰，〈寇謙之的降神及政治意圖〉¹⁷、劉惠琴著，〈引儒入道——寇謙之對北方天師道的改造〉¹⁸、楊惠敏與龔國麗合著，〈南北朝的道教改革與政治〉¹⁹、張澤洪著，〈北魏道士寇謙之的新道

¹⁰ 楊聯陞，〈老君音誦誡經校釋：略論南北朝時代的道教清整運動〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第28本上冊，1956年12月，頁17-54。

¹¹ 塚本善隆著，林保堯譯，《魏書釋老志研究》（新竹：覺風佛教藝術文化基金會，2007）。

¹² Richard B. Mather, “K’ou Ch’ien-chih and the Taoist Theocracy at the Northern Wei Court, 425-451”, in Holmes Welch & Anna Seidel, ed., *Facets of Taoism* (New Haven: Yale University Press, 1979), pp.103-122. 翻譯見：高慧芳、吳美姬譯，〈西元四二五至四五一年北魏宮廷中的寇謙之與道教神權統治〉，《道教學探索》第2號（1989.12），頁375-399。

¹³ 連志峰，〈論新舊天師道一談寇謙之與張道陵〉，《史苑》，56期，1996年1月，頁51-64。

¹⁴ 湯其領，〈北朝道教論略〉，《洛陽工學院學報（社會科學版）》，19卷4期，2001年12月，頁23-27。

¹⁵ 雷麗萍，「寇謙之的道教改革及其歷史地位」，中央民族大學哲學與宗教學系，碩士學位論文，2005年5月。

¹⁶ 砂山稔，〈李弘から寇謙之へ：西曆四、五世紀における宗教的反亂と國家宗教〉，《東洋學集刊》第26期，1971年，頁1-21。

¹⁷ 曾達輝，〈寇謙之的降神及政治意圖〉，《清華學報》，新28卷4期，1998年12月，頁413-459。

¹⁸ 劉惠琴，〈引儒入道——寇謙之對北方天師道的改造〉，《敦煌學輯刊》，新28卷4期，1998年12月，頁413-459。

¹⁹ 楊惠敏、龔國麗，〈南北朝的道教改革與政治〉，《宜賓學院學報》，2000年，第1期，頁108-113。

教論析)²⁰、謝路軍著，〈寇謙之援儒入道思想述評)²¹；探討寇謙之的神仙思想者，有日本學者尾崎正治著，〈寇謙之の神仙思想：神瑞二年（415）までを中心して）²²；以寇謙之及全真道為例，探討道教新教派的產生及其興衰的政治因素者，有鄭素春著，〈略論道教史上新教派興衰的政治因素：以新天師道和全真道為例）²³；將寇謙之的道教改革與其他道士比較者，有劉偉航著，〈寇謙之與陶弘景道教改革比較研究）²⁴與陶弘景的道教討論寇謙之與道教音樂發展者，有王小盾著，〈早期道教的音樂與儀軌）²⁵蒲亨強著，〈道樂史上南陸北寇的評價問題）²⁶、蒲亨強與關孟華合著，〈《老君戒經》及《老君音誦誡經》中的道樂史料研究）²⁷；寇謙之在北魏太武帝滅佛的角色者，有王勇著，〈太武帝大規模「滅法」原因初探）²⁸；討論寇謙之與南北朝時期道教宮觀發展，有胡銳著，〈論南北朝時期道教宮觀之發展與特點）²⁹。本人也曾於1999年應臺灣商務印書館之邀，為吾師王壽南先生主編《中

²⁰ 張澤洪，〈北魏道士寇謙之的新道教論析〉，《四川大學學報（哲學社會科學版）》，2005年，第3期，頁41-47。

²¹ 謝路軍，〈寇謙之援儒入道思想述評〉，《中央民族大學學報（哲學社會科學版）》，2005年，第2期，頁107-110。

²² 尾崎正治，〈寇謙之の神仙思想：神瑞二年（415）までを中心して〉，《東方宗教》，54期，1971年，頁53-69。

²³ 鄭素春，〈略論道教史上新教派興衰的政治因素：以新天師道和全真道為例〉，收入張家麟編，《亞洲政教關係》（台北縣永和市：韋伯文化國際出版有限公司，2004年），頁207-238。

²⁴ 劉偉航，〈寇謙之與陶弘景道教改革比較研究〉，《許昌師專學報（社會科學版）》，1997年，第1期，頁69-75。

²⁵ 王小盾，〈早期道教的音樂與儀軌〉，《南昌職業技術師範學院學報》，1994年，第2期，頁14-23。

²⁶ 蒲亨強，〈道樂史上南陸北寇的評價問題〉，《宗教學研究》，2002年，第3期，頁7-12及135。

²⁷ 蒲亨強、關孟華，〈《老君戒經》及《老君音誦誡經》中的道樂史料研究〉，《宗教學研究》，2007年，第1期，頁18-21。

²⁸ 王勇，〈太武帝大規模「滅法」原因初探〉，《雁北師範學院學報》，2004年8月，第3期，頁74-76。

²⁹ 胡銳，〈論南北朝時期道教宮觀之發展與特點〉，《宗教學研究》，2003年，第2期，頁104-107。

國歷代思想家》（更新版第6冊），撰寫〈寇謙之〉一文，分傳略、對道教的改革及其所建立的新天師道教義三項，略述他在道教史上的貢獻。³⁰此外，一些論文主題非以寇謙之為主，但內容涉及者仍多，不一一列舉。

就上列所學著作而言，幾乎涵蓋了有關寇謙之的事蹟與歷史評價。本論文之撰述，在前人多樣的立論角度上，嘗試整合現有的研究成果、修訂部分觀點；在資料上則廣泛利用正史和參考引用《道藏》，著眼於探討寇謙之成仙的理想及其宗教實踐的方式。

一、寇謙之的修道歷程

寇謙之（365-448），原名謙，字輔真。他的祖籍為上谷昌平（今屬北京），後遷居馮翊萬年（今陝西臨潼），自稱寇恂（?-35）³¹的十三世孫，是那時候北方的豪族大姓。他出生在中國四分五裂，社會動蕩不安的時代。父親寇脩之，字延期，曾任前秦苻堅統治下的東萊（今屬山東省）太守。兄長寇讚，字奉國，在東晉劉裕（420-422）滅掉秦姚泓（417）後，投奔在代北的拓跋氏政權，魏明元帝（410-423）任命之為河南郡太守，又升南雍州刺史。³²寇謙之自幼喜好仙道，修習張魯所傳五斗米道的法術，服食餌藥，歷年無效。後來遇見仙人「成公興」，引他遁入華山、嵩山修道，直到北魏太武帝泰常八年（423）才下山。現代學者陳寅恪〈天師道與濱海地域之關係〉及〈崔浩與寇謙之〉二文的研究，寇氏為秦雍大族，世奉天師道。寇謙之的修道，無疑地是受到家庭環境的影響。³³

關於寇謙之的身世、修道、遇神人授書及成道後輔佐北魏太武帝為帝王之師的

³⁰ 莊宏誼，〈寇謙之〉，見王壽南主編，《中國歷代思想家》（台北：臺灣商務印書館，1999年4月更新版，初版1979年6月）第6冊，頁279-314。

³¹ 寇恂，字子翼，上谷昌平人也，世為著姓。東漢光武帝時，拜為河內太守，卒諡威侯。《後漢書·鄧寇列傳》卷16，頁620-626。

³² 《北史·寇讚》卷27，頁990-991。載曰：「寇讚，字奉國，上谷人也，因難徙馮翊萬年。……姚泓滅，秦、雍千餘家推讚為主，歸魏，拜河南郡守。」

³³ 陳寅恪，〈天師道與濱海地域之關係〉及〈崔浩與寇謙之〉收在《金明館叢稿初編》（台北：里仁書局，1981），頁1-40及107-140。

經歷，在《魏書·釋老志》³⁴中有一篇長達兩千六百餘言的完整描述。在道教方面，他的傳記則收於北宋張君房編《雲笈七籤》卷 110³⁵，南宋陳葆光編《三洞群仙錄》卷 2³⁶，以及元代趙道一編《歷世真仙體道通鑑》卷 29³⁷。以上三種皆不如《魏書·釋老志》詳細。從《魏書·釋老志》可見：寇謙之從小就喜好仙道，有絕俗之志。他修習天師張魯所傳五斗米道的法術，並且服食餌藥，但似乎沒有得到很好的成果。他修道生涯的轉捩點，是在遇到仙人成公興以後。由於寇謙之潛心慕道，他的虔誠感動了天上的神，而命成公興下凡，引導他入山修煉。但是成公興爲了接引寇謙之入道，曾經歷一段曲折的故事。

成公興自天界下降人間後，先是在寇謙之的從母即姨媽家當長工。一天，寇謙之拜訪姨媽，看見成公興身體強壯，工作效率很好，因此把成公興要回家，叫他開墾家裏南邊的田地。寇謙之經常在一棵樹下演算曆數，成公興看他演算的情形。寇謙之不以爲然地告誡他，要專心耕作。然而每當寇謙之演算的時候，成公興還是忍不住放下工作，過來觀看。有一次，寇謙之演算七曜³⁸，有些地方不瞭解，而惘然若失。成公興問他爲什麼悶悶不樂？寇謙之回答：他學習算術已多年，最近推算周髀³⁹不合，因此而感到慚愧。成公興於是叫寇謙之按照他的指示，一下子便推算出來了。從此，寇謙之對成公興刮目相看，希望能拜成公興爲師。雖然，寇謙之請求成公興收他爲徒弟，但是成公興卻堅持不肯，反而要求寇謙之收他爲弟子。從此以後，寇謙之與成公興便由主與僕，改爲表面是師長實際是弟子的奇特關係。不久，成公興對寇謙之說：「先生有意學道，是不是能與公興隱遁？」寇謙之非常高興地答應了。於是，成公興令寇謙之沐浴齋戒三天，一塊兒遁入華山。他令寇謙之居住

³⁴ 北齊·魏收，《魏書》，卷 114（台北：鼎文書局，1983），頁 3048-3054。

³⁵ 北宋·張君房編，《雲笈七籤》，卷 110 第 18，《正統道藏》（台北：新文豐出版社，1977）第 38 冊，頁 380。

³⁶ 南宋·陳葆光，《三洞群仙錄》，卷 2 第 1-2，《正統道藏》第 54 冊，頁 380。

³⁷ 元·趙道一，《歷世真仙體道通鑑》，卷 29 第 1-3，《正統道藏》第 8 冊，頁 560-561。

³⁸ 一種天文學上的推算方法。

³⁹ 演算天文曆數之書，今傳有《周髀算經》。

在一石室內，自己出去採藥給與寇謙之。寇謙之吃了藥後，從此不再感到飢餓。⁴⁰

道教諸書對於寇謙之的修道情形的記載，詳略不一。其中《歷世真仙體道通鑑》與《魏書·釋老志》相近：

（寇謙之）至十八歲乃傾心慕道，幽感上達。有仙人成公興備於謙之從母家，因易之，使墾田。一日，於林下算周髀不合。公興因教之，應手而成。謙之乃嘆賞。有頃，忽謂謙之曰：法師有意學道，可相與為隱乎？遂與之遊華山。常採藥食謙之，自此不復飢。⁴¹

寇謙之居華山一段時間，成公興又帶寇謙之進入高山修煉。山上有三重石室，寇謙之住在第二重。數年之後，有一天，成公興告訴寇謙之說，他要外出，將會有人送藥過來，叫寇謙之拿到藥就吃下，不可懷疑。一會兒，果然有人送藥來，都是些毒蟲惡臭的東西。寇謙之看了非常噁心恐懼地逃走了。成公興回來問寇謙之有關送藥的事，當他知道寇謙之並未吃藥，歎息曰：「先生未便得仙，政可為帝王師耳。」⁴²成公興服事寇謙之七年後尸解，寇謙之則繼續留在高山，專心誠意地修煉，不敢懈怠。⁴³

《魏書·釋老志》及道教傳記的記載，顯然添加了些神話誇誕的描述。仙人成公興是寇謙之的修煉成道的關鍵人物。他們筆下的成公興極為神奇，在他死的時候，有童子二人前來，一持法服，一持鉢及錫杖，成公興起立著衣，持鉢，執杖離去。另有記載說，成公興因為天上的館舍被火焚燬七間，因而坐罪，被貶謫至人間服事寇謙之七年，彌補其罪過後仙去。⁴⁴關於他的事蹟，清朝史學家錢大昕以為即是《魏書》卷91〈殷紹傳〉中出現的「游遁大儒成公興」，曾教授殷紹九章算術，字廣明，

⁴⁰ 《魏書》，卷114，頁3049-3050。

⁴¹ 《歷世真仙體道通鑑》，卷29第1，《正統道藏》第8冊，頁560。

⁴² 《魏書》卷114，頁3050。另外，《歷世真仙體道通鑑》卷29載：「法師未易得仙，但可為王者師。」《正統道藏》第8冊，頁560。

⁴³ 《魏書·釋老志》卷114，頁3050。

⁴⁴ 《魏書·釋老志》卷114，頁3050；《歷世真仙體道通鑑》卷29，《正統道藏》第8冊，頁560。

膠東（今山東省膠州市）人。⁴⁵陳寅恪認爲錢大昕的看法是合理的，並補充說明成公興是佛教徒，擅長於印度醫學和算學。寇謙之向成公興學道，乃是吸收外來文化以補充舊有道教的不足。⁴⁶寇謙之修道的華山、嵩山分別在今陝西和河南省境，都是道教的名山勝地，自二世紀的東漢魏晉以來不斷有著名道士入山修道，如前秦道士王嘉（300-386？）在淝水之戰後，移居嵩山。⁴⁷寇謙之早年入華山、嵩山修煉神仙方術，應是可信的事實。

寇謙之在嵩山苦修多年，自稱兩次得遇神仙並授與他天書。⁴⁸第一次，在北魏明元帝神瑞二年（415），寇謙之五十一歲時。太上老君親自降臨嵩山，告訴他說：

往辛亥年，嵩岳鎮靈集仙宮主，表天曹，稱自天師張陵去世以來，地上曠誠，修善之人，無所師授。嵩岳道士上谷寇謙之，立身直理，行合自然，才任軌範，首處師位，吾故來觀汝，授汝天師之位，賜汝雲中音誦新科之誠二十卷。

並且，要他宣揚此經典，清整道教，除去三張僞法。此外，又命十二個人授他服氣、導引的口訣與方法。⁴⁹第二次，在泰常八年（423），寇謙之五十九歲時，太上老君的玄孫牧土上師李譜文降臨嵩岳，賜給他太真太保寶九州真師、治鬼師、治民師和繼天師等四錄，又授《天中三真太文錄》，也號稱《錄圖真經》，共六十餘卷，用以劾召百神，傳授弟子。並告訴他：

付汝奉持，輔佐北方泰平真君，出天宮靜輪之法。能興造克就，則起真仙矣。又地上生民，末劫垂及，其中行教甚難。但令男女立壇宇，朝夕禮拜，若家有嚴君，功及上世。其中能修身練藥，學長生之術，即為真君種民。⁵⁰

關於《雲中音誦新科之誠》和《錄圖真經》兩種經書的由來，《隋書·經籍志》

⁴⁵ 清·錢大昕，《廿二史考異》卷30（北京：中華書局，1985），頁590；成公興事蹟見《魏書·列傳術藝》卷91，頁1955。

⁴⁶ 陳寅恪，〈崔浩與寇謙之〉，見氏著《金明館叢稿初編》，頁111-112。

⁴⁷ 元·趙道一，《歷世真仙體道通鑑·王嘉》卷28第4-5，《正統道藏》第8冊，頁553。

⁴⁸ 曾達輝，〈寇謙之的降神及政治意圖〉，《清華學報》新28卷4期，1998年12月，頁413-459。

⁴⁹ 《魏書·釋老志》卷114，頁3050-3051。

⁵⁰ 同上註。

也有類似的記載：嵩山道士寇謙之，自云嘗遇真人成公興，後遇太上老君，授其為天師，並得賜《雲中音誦科誡》二十卷。之後，又遇神人李譜文，說是太上老君的玄孫，傳給他《錄圖真經》，六十餘卷，用以劾召百神。⁵¹然而，這兩部書至今都已散失。現代學者湯一介在《魏晉南北朝時期的道教》，認為《雲中音誦新科之誡》的成書，是寇謙之自己所編著，而假借太上老君的名義傳授給他的。⁵²

雖然《魏書·釋老志》記載仙人成公興因寇謙之不信任其師，不敢吃毒蟲臭惡之物，而預言他沒有仙緣，只能當帝王師。葛洪在《抱朴子·論仙》中，認為仙與俗人的看法是不同的。⁵³毒蟲臭惡之物為俗人所憎，反之，也可能是由俗成仙的考驗。⁵⁴寇謙之選擇逃避毒蟲臭惡之物的同時，也表明了其修道的志趣所在。

寇謙之心目中的泰平真君是北魏太武帝拓跋燾（423-452 在位）。寇謙之早有成為帝王師的志願，但一直拖延到晚年五十九歲才出山，這是由於當時政治局勢的關係。正當寇謙之青壯年的時候，他所居住的關中（今陝西省）、嵩、洛一帶（今河南省）為後秦政權統治。自後秦文桓帝姚興（393-416 在位）迎接佛教高僧鳩摩羅什（334-413？）進入關中以後，朝廷一直大力提倡佛教，對道教不感興趣。416年，姚興死後，東晉劉裕（420-422 在位）大舉北伐，很快滅掉後秦，並在此後數年中控制著嵩、洛地區。劉裕本人是靠鎮壓南方五斗米道孫恩、盧循的造反而發跡的新軍閥，對道教心存疑懼，因而也不是寇謙之理想的輔佐對象。姚秦滅亡後，寇謙之的哥哥寇讚投奔拓跋魏政權，升至南雍州刺史。有可能是因這一層的關係，寇謙之選擇了拓跋氏統治者來實現他成為帝王師的志願。

南朝宋武帝劉裕新死（於422年），魏明元帝渡河南下，佔領了嵩、洛一帶。明元帝死於423年，同年，太武帝拓跋燾即位。據說，就在這一年，寇謙之接受了天命，要輔佐北方泰平真君。於是在次年（424），帶著神書前往在平城（今山西大同市）之北魏朝廷宣揚使命，但最初不獲採信。太武帝使居仙人博士張曜的家，司

⁵¹ 《隋書·經籍四》（台北：鼎文書局，1983）卷35，頁1093。

⁵² 湯一介，《魏晉南北朝時期的道教》（台北：東大圖書股份有限公司，1991），頁231。

⁵³ 《抱朴子內篇·論仙》卷2第4，《正統道藏》第47冊，頁644。

⁵⁴ 有關食污穢之物而成仙的故事，見陳器文，〈道教神仙故事中的「食穢」魔考〉，《百色學院學報》，第21卷6期，2008年12月，頁6-13。

徒崔浩（381-450）前往師事寇謙之，學習法術，並上疏於太武帝，大力推薦，說：「今清德隱仙，不召而至。斯誠陛下侔蹤軒黃，應天之符也。豈可以世俗常談，而忽上靈之命。⁵⁵」崔浩和寇謙之皆為天師道世家⁵⁶，而兩人間的合作，使寇謙之成為宣告上天靈命的象徵。

崔浩（381-450），字伯淵，出身清河（今河北省）崔氏，為漢末以來北方的第一高門第。父親崔宏歷事北魏初道武、明元、太武三帝。崔浩從小喜愛文學，博覽經史，精研義理，極端地以儒家正統自居，尤其不信佛法，說：「何為事此胡神！」他以擅長於陰陽術數，深受明元帝信任，經常為之考定疑惑，密謀軍國大事。但是他的政治理想「整齊人倫，分明姓族」，主要是以門第取士，遭鮮卑權勢貴族的反對。當寇謙之至朝廷，引起崔浩的矚目而拜之為師。寇謙之明白，如要推展道教，有必要仰賴儒術，因此謙卑地對崔浩說：「吾行道隱居，不營世務，忽受神中之訣，當兼修儒教，輔助泰平真君，繼千載之絕統。而學不稽古，臨事闇昧。卿為吾撰列王者治典，并論其大要。」

崔浩乃著書二十多篇，記述從上古太初到秦漢以來中國歷代政治變遷的事蹟。⁵⁷從兩人的關係來看，有相互師禮學習之意。換句話說，雖然史書記載崔浩拜寇謙之為師，其實是崔浩推崇之，以推薦之於朝廷的一種手法。

北魏統治者以異族入主中原，內心深怕漢族起兵反抗，因此鮮卑皇室自稱是黃帝的後代。崔浩深切瞭解太武帝的心理，所以在上疏時，著重宣傳寇謙之得到神仙傳授《錄圖真經》，今入京宣道，乃是符合天命，象徵皇帝乃軒轅黃帝的後代，受命一統天下。太武帝讀過疏文後，於是派遣使者供奉玉、帛、牲牢，祭拜嵩山，迎山中四十多位寇謙之的弟子至京師。從此寇謙之展開了參與政治，成為帝王軍師的

⁵⁵ 《魏書·釋老志》卷 114，頁 3025-3055。

⁵⁶ 陳寅恪考證，以寇謙自幼學習五斗米道之術，以及崔浩之母為盧循之姑母，因此判斷崔浩與天師道盧循為中表兄弟，其家世相傳信仰為天師道。見其撰，〈天師道與濱海地域之關係〉，頁 14-15。

⁵⁷ 《魏書》卷 35，頁 807-828；《北史》卷 21，頁 772-790；亦見《資治通鑑》卷 119，頁 3761-3762。

抱負，多次參贊機要。⁵⁸寇謙之為太武帝祈福於中岳嵩山（440），據載，其精誠感通天地，太上老君冥授太武帝以「太平真君」之號，及賜帝冠服並授予符籙。遂改年號為「太平真君」元年。兩年後，寇謙之再奏云：「皇帝以真君統治天下，興建靜輪天宮，乃自古以來的盛事。應當登壇接受符書，以表彰聖德。」太武帝遂親自登壇受籙，此後的北魏帝王即位，都進行此一盛大的宗教儀式。446 年，崔浩的建議太武帝滅佛，而寇謙之反對。記載說：太武帝發現長安僧人私藏武器，而且與貴室女子淫亂，大為震怒。崔浩於是進言誅殺僧人，焚燬佛像。寇謙之預言地說：「你因為此事將要在晚年受戮，誅滅門戶。」四年後（450）崔浩被誅，年七十⁵⁹。不過，崔浩被誅的原因非為反佛，而是因為在 450 年拓跋燾南寇汝、潁時，崔浩密有意圖，與柳光世等河北義士合謀推翻異族統治，事泄，被誅。⁶⁰寇謙之死於太平真君九年（448），先崔浩兩年而卒，享壽八十三。他輔佐太武帝達二十四年，是新天師道最為昌盛的時期。

二、寇謙之的宗教理想

多數學者認為，道教的最高信奉對象為「道」，但誠如《道德經》第一章所描述：「道可道，非常道；名可名，非常名。無名天地之始，有名萬物之母。故常無欲以觀其妙，常有欲以觀其徼。此兩者同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，眾妙之門。」⁶¹早期五斗米道所信奉的「太上老君」乃是道所凝聚而成的。《老子想爾注》載：「一者道也，……一散形為氣，聚形為太上老君。」⁶²「道」的本質非一般信徒可以理解，因此，神與仙幾乎等同於道，為道教徒具體的修道目標。魏晉南北朝乃道教神仙學說的成熟期，胡孚琛甚至以「神仙道教」稱之。⁶³

⁵⁸ 《魏書·釋老志》卷 114，頁 3052-3053；《魏書·崔浩傳》卷 35，頁 815-818。

⁵⁹ 《魏書·釋老志》卷 114，頁 3035。滅佛一事，亦見《資治通鑑》卷 124，頁 3923-3924。

⁶⁰ 《宋書·柳元景傳》，卷 77，頁 1991。崔浩與寇謙之的關係及其被誅事件始末，見：鄭素春撰，〈略論道教史上新教派興衰的政治因素：以新天師道和全真道為例〉，頁 225-227。

⁶¹ 漢河上公章句，《道德真經註》卷 1，第 1-2，《正統道藏》第 20 冊，頁 123-124。

⁶² 顧寶田、張忠利注譯，《老子想爾注》（台北：三民書局，1997），頁 37-38。

⁶³ 胡孚琛，《魏晉神仙道教》（北京：人民出版社，1989），頁 67-76。

雖然，寇謙之在高山修道的時候，成公興以其不敢食毒蟲臭惡之物，而感嘆他不能成仙，只可在政治上發展，爲帝王師。但寇謙之對神仙之說也有著墨。他對神仙的觀念主要載於牧土上師李譜文所授的《錄圖真經》六十卷，可惜今天已經完全散佚。只能根據《魏書·釋老志》所轉述的內容分析如下：

（一）神仙譜系

在原來五斗米道所崇奉的大神有「太清玄元無上三天無極大道」、「太上老君」，同時也祭拜天、地、水三官等天官鬼神，具有原始宗教多神信仰的特點。⁶⁴在信奉的諸位神鬼中，彼此之間並沒有明確的等級和從屬關係。對諸神所居住的上天世界的描述也比較簡單。而《錄圖真經》對所信仰的對象—神仙則有較詳細的敘述。

它明確的指出上界有三十六重天，每一重天各有一宮，宮中都有一神主持，這些神的地位以「無極至尊」爲最高，其次是「大至真尊」、次是「天覆地載陰陽真尊」。再次爲「洪正真尊」，他姓趙名道隱，在西元前十八世紀到十二世紀的殷商時代得道，是牧土上師李譜文的老師。牧土上師李譜文之後有赤松子、王喬及韓終、張安世、劉根、張陵（即張道陵）等修煉成仙者。⁶⁵

再者，寇謙之也把佛教的祖師釋迦牟尼拉入道教三十六天的諸神譜系中。《魏書·釋老志》載，經云：「佛者，是從前在西胡得道的人，住在第三十二天爲延真宮主。他修煉苦行非常勇猛，所以他的弟子都剃光頭髮，穿著染色的衣服，斷絕男女之欲。」⁶⁶在介紹新天師道所信奉的諸神時，寇謙之並沒有遺漏了他自己。他說牧土上師認他爲義子，命令他遷入牧土天宮的內宮與群仙結交爲友，他領有太真太寶九州真師、治鬼師、治民師和繼天師四銜，並得授「天中三真太文錄」，又稱「錄圖真經」，可用來劾召百神、傳授弟子。文錄中他的神仙弟子有五個等級，第一是陰陽太官，第二是正府真官，第三是正房真官，第四是宿宮散官，第五爲並進錄主。⁶⁷換句話說，寇謙之本人已名列仙班，可以劾召百神，成爲一輔佐帝王、教化萬民

⁶⁴ 卿希泰，《中國道教史（第一卷）》，頁 163-164。

⁶⁵ 《魏書·釋老志》卷 114，頁 3052。

⁶⁶ 同上註。

⁶⁷ 《魏書·釋老志》卷 114，頁 3051-3052。

的活神仙。

寇謙之提出的神仙譜系和五斗米道的信仰完全不同，諸天尊、神仙間的等級和從屬關係更加明確。他所信奉的神仙也和南方的葛洪、及稍後的陶弘景（456-536）的《洞玄靈寶真靈位業圖》⁶⁸中提及的神仙不一樣。這說明當時道教各派各有自己的信仰，個人信奉個人的神仙，互不干涉。各教派所信奉的神仙彼此間的關係尚未統合，這種現象固然是由於道教還在發展階段，各派不斷有新的神仙出現。但這也是地上的政權分裂，中國處於諸國割據的反映。

寇謙之把歷史上的隱修者也列為神仙，使道教神仙的來源擴大，數量大為增加。這和陶弘景把許多歷史人物搬入他的《真靈位業圖》一樣，有異曲同功之妙。《真靈位業圖》把神仙分成七個等級，寇謙之將神仙劃分階級，同時指明了天宮神仙地位的高下。這顯然是受了當時門第觀念社會劃分階級的影響。《錄圖真經》對信徒如何祭拜諸神的壇位、禮拜、衣冠、儀式等等作了各有差異的規定，但這些規定今已經無法詳知，僅僅知道是與世禮相仿的。

（二）成仙之道

「長生不死，肉體飛昇」是道教的重要理念。早期的道教不講靈魂不死，更沒有輪迴的觀念。原本道教和佛教對人的生命看法是不同的，也因此而產生了關於形、神問題的論辯。在南北朝時期「形神論」是佛、道兩教重要的辯論主題。佛教認為人的生命是痛苦的，而痛苦的根源在於「有生」，人有生則有形和神，即精神和肉體是結合在一起的。佛教徒主張人的死亡是形與神分離，形會死但精神卻是不滅的，隨著又與新的形相結合，又成為一新生命。生命就是這樣不斷地輪迴。人要脫離苦海，只有神與形分離，不再輪迴，精神永歸寂滅，修成菩薩、佛，才能真正解脫。⁶⁹

道教徒追求永生，主張帶著肉體成仙；也就是說人的精神和肉體永遠結合在一起的長生不死。修煉到精神和肉體不死，則精神可永居肉體而長生。形、神相合的時候是人是仙，如果形神分離，則是靈是鬼。

佛、道二教皆主張人必須自我修行才能成佛、成仙。但由於在人的生死問題上，

⁶⁸ 梁·陶弘景，《洞玄靈寶真靈位業圖》，《正統道藏》第5冊，頁19-33。

⁶⁹ 陳兵，〈魏晉佛教的神不滅論〉，《內明》，266期，1994年5月，頁27-30。

佛、道兩教的看法不同，因而在修煉的方法上也就有了差異。佛教認爲涅槃寂靜才是人的根本解脫，所以追求寂滅，超脫輪迴。在修煉上講究見性，強調自覺、覺他、覺行圓滿爲達到涅槃境界的方法。道教主張肉體飛昇，名列仙班，所以追求永生。在修煉上重視煉形，強調生理的鍛鍊，珍惜人體的精、氣、神，以求返老還童，及身登入仙境。

寇謙之把道教的養生成仙的思想和佛教的輪迴觀念結合在一起，提出了新天師道的成仙之路。道教主張煉形，本來注重今世的修煉，但寇謙之把輪迴觀念引入道教，認爲人的前世所作所爲對今世的修煉頗有影響。如《太上老君戒經》說：「本得無失，既失而得，亦無所失。」⁷⁰也就是說，人在上輩子已經受過戒，這輩子雖然沒有受戒，但因上輩子的關係，不會失去此戒。寇謙之的主張使信徒對修道成仙多了一分希望，即這輩子的修煉即使成不了仙，但功夫不會白費，可以累積到下輩子。使道教由今世成仙，增多了累世成仙的理想。

成仙是道教徒重要的目標，對於如何成仙，各門各派有不同的方法。在《莊子》一書中提到的方法有注重導引的，有注重呼吸吐納的，如《莊子·刻意》載：「吹呬呼吸，吐故納新，熊經鳥申，爲壽而已矣。此導引之士，養形之人，彭祖壽考者之所好也。」⁷¹從莊子到寇謙之經歷了約七百多年，這七百多年間追求長生不死的大有人在，對於成仙的方法更是眾說紛紜。寇謙之並不反對傳統的方法，但是他以爲世間所傳的經書藥方多詐僞舛錯，難有功效。要得長生，必須由仙人賜予神藥，傳授服氣等修煉方法，才能昇仙度世。想要修學長生的人，應當共同研讀《誦誡》，建立齋會，上香禮拜，等到齋功煉成，感動神明之後，便可以長生。《老君音誦誡經》載：

長生至道，仙聖相傳。口訣授要，不載於文籍。自非齋功，念定通神，何能招致乘風駕龍，仙官臨顧，接而昇騰。服食草藥石藥，服而得力之者，此則仙人奏表上聞，遣仙人玉童玉女來下臨。天官神藥，參入分數。一草一人得力，一石一人得力。服氣方法，亦俱等同。今世人豈能達此理乎？

⁷⁰ 《太上老君戒經》第9，《正統道藏》第30冊，頁521。

⁷¹ 晉·郭象注，唐·成玄英疏，《南華真經註疏》卷17第2，《正統道藏》第27冊，頁839。

不降仙人，何能登太清之階乎？而案藥服之，正可得除病壽終，攘毒氣，瘟疫所不能中傷。畢一世之年，可兼穀養性，建功齋靖，解過除罪。諸欲修學長生之人，好共尋諸誦誡，建功香火，齋練功成，感徹之後，長生可剋。⁷²

寇謙之強調成仙需得仙人下降傳授方法與賜神藥，此正可理解其勸太武帝建造靜輪天宮，必須達不會聽到雞鳴狗吠的高度，乃是爲了方便天神下降，與神交接。⁷³ 而其在《老君音誦誡經》中批判葛洪，認爲其未明成仙之道，卻蒙蔽世人。經文記載：

抱朴子者，未明蓋世。掬合前賢諸家經方，造經勸仙。內外卷首言仙之可得，可開悟。人心承前，多有遺經。亦復不妄造出意，不犯改經詐說之罪。造經勸仙，功過自保。補後，身當得仙人之階。諸有修道之人，勿復承按前人偽書經律。今世人習讀美經典可益得身，朝當富貴，爲子孫資蔭耳，無有長生登仙之階。欲求生道，爲可先讀五千文，最是要明。⁷⁴

從前引文觀之，該文說明《抱朴子》一書乃是收集前人的著作，加以妄自改造，實有改經詐說的罪過。但其勸說世人修鍊仙道有功，功過相抵之後，仍得晉登仙人。修習長生之道，不要讀偽書，在未得仙人傳授之前，可先讀《道德經》。

三、寇謙之的宗教實踐

歷史上稱寇謙之所改革的道教爲「新天師道」，相對地，稱他自少年即修習的天師道張魯之術爲「舊道教」。舊有的道教之所以需要改革，一方面是因教團流傳已久，本身產生了些弊端，在教法及紀律上需要加以調整；另一方面則是張角、孫恩等人利用道教起兵，對原來的統治者不利。寇謙之爲了實現他成爲帝王師的理想，對於改革的內容除了清楚舊道教不合理的現象外，也因應新統治者的需求而加以修訂。有關寇謙之改革道教的資料以《魏書·釋老志》較詳細，《正統道藏》中如《混

⁷² 《老君音誦誡經》第14，《正統道藏》第30冊，頁538。

⁷³ 《魏書·釋老志》卷114，頁3053。

⁷⁴ 《老君音誦誡經》第14，《正統道藏》第30冊，頁538。

元聖記》⁷⁵、《猶龍傳》⁷⁶也有記載，但內容乃出自於《魏書》。因此，我們探討寇謙之對道教的改革內容，以《魏書·釋老志》、《老君音誦誡經》等為主要材料，並參考有關史書的記載。他改革舊道教以建立新道教的基本內容，可分成下列五點：

（一）整頓教團組織

在天師道教團組織中，「天師」是天師道領袖的稱號。舊有天師道的天師一職，是創教主張道陵宣稱太上老君授予的，張道陵死後將天師一職由他的子子孫孫世代相傳。寇謙之也和張道陵一樣聲稱是由太上老君授予的繼天師職位，並且強調自從張道陵去世後，地上就缺乏天師。他之所以得授此職，乃是由於他本人立身直理，行為合乎自然，才能足以勝任是職。換句話說，太上老君授予他天師一職，是擢用賢能，而不是父子相傳的。他反對天師世襲，他不承認張道陵的兒子張衡、孫子張魯的天師地位。這對他自己的天師地位的合理性，提出了有力的說明。

「祭酒」則是天師道各級幹部的名號，本來是漢末張角黃巾起義和張魯政權所使用的名稱，張魯在漢中成立政權後，以祭酒代替州官來治理人民。舊天師道的祭酒也是世代相襲的。自從張魯去世以後，天師道雖然繼續在各地區發展，但缺乏強有力的領導，致使教團組織渙散，科律廢弛。這種現象的發生固然有多種因素，其中祭酒制度的敗壞是重要原因。寇謙之在《老君音誦誡經》中，大力攻擊這個制度。他認為祭酒採世襲制度，難免愚闇相傳，甚至使一些不肖之徒也擔任要職。有些道官祭酒既不懂道法，卻又自署治籙符契。而這些祭酒所授署的治籙符契本身就不合道法，卻利用它們恐嚇或欺騙信眾，搜取財物。因此，他認為應當廢除祭酒世襲的制度，按照唯賢是授的原則來選拔人才。⁷⁷又規定道官祭酒的職責之一是進善舉賢，傳授弟子，授人職治、誡籙和符契。道官吸收一位賢善的弟子，可以消除十年的罪過，求仙速達；相反地，傳授一位佞惡的弟子，會因此而得罪十年，求仙求福終不可得。信眾要求成為弟子者，道官應當觀察他的性情，加以考驗三年，確認他能精

⁷⁵ 宋·謝守灝編，《混元聖紀》卷7第35-42，《正統道藏》第30冊，頁110-113。

⁷⁶ 宋·賈善翔編，《猶龍傳》卷5第9-10，《正統道藏》第30冊，頁246-247。

⁷⁷ 《老君音誦誡經》第2，《正統道藏》第30冊，頁532。

進善行，心志不退轉，才可授籙誠，納為弟子。⁷⁸

「治」是張道陵、張衡、張魯在漢中（今四川省）傳教的據點。原先設有二十四治，以符合一年中的二十四節氣。後來因教團勢力的擴大，另增加四治，共為二十八治，以應天上的二十八星宿。但習慣上仍稱二十四治。⁷⁹寇謙之也宣布廢除三張原來在巴蜀設置的二十四治，治的名號不再承用。不過，後世仍見到用「治」稱天師道的傳教場所，可見寇謙之的命令並未徹底執行。

（二）廢除租米錢稅制度

東漢末年以來，許多人如：張角、李弘、盧循、孫恩等，皆利用道教來組織群眾，反抗官府的統治。這些人之所以能起兵與政府相抗，得力於道教向教民收取租米錢稅。天師道規定信眾入道時，須繳納五斗米，教民請求治病也須繳些租米財物。教團擁有豐富的稅收，在經濟上自然不虞匱乏。⁸⁰然就統治者而言，徵收租稅本為官府的特權。天師道向信徒收租米錢稅，乃是大逆不道的行為，與他們的利益嚴重衝突。因此，統治者當然反對教團向信徒收稅之事。魏晉南北朝以來，佛道兩教的爭辯日益擴大，佛教人士也站在統治者的立場針對此事極力攻擊道教。當時名僧釋玄光撰寫〈辯惑論〉批評道教時，把向人民課稅列為道教的六種極惡之一。⁸¹釋道安在〈二教論〉中，也以為向民課輸是「張氏妄說」。⁸²

張魯以後，不少不肖的祭酒利用職權向信徒濫求租稅，敗壞教團風氣。寇謙之在廢止祭酒世襲的同時，宣佈祭酒私自收租米錢稅，是三張偽法，依照太上老君授給他的新經誠，必須除去。從此以後，道官祭酒傳授治籙符契，為信眾治病、消災祈福時，不可收取財帛。只須由信徒民戶每年捐獻紙三十張，筆一枝、墨一挺，以答謝道官為其治表章，求神救度的功德。如果有道官濁心不除，不遵從正教，仍向

⁷⁸ 《老君音誦誠經》第20-21，《正統道藏》第30冊，頁541-542。

⁷⁹ 有關二十四治的研究，見王純五，《天師道二十四治考》（成都：四川大學出版社，1996）。

⁸⁰ 卿希泰《中國道教史（第一卷）》（成都：四川人民出版社，1988），頁146-147。

⁸¹ 釋玄光，〈辯惑論〉載：（五斗米教）「制民課輸，欺巧之極第二」，見梁釋僧祐編，《弘明集》卷8，《大藏經》第52冊（台北：新文豐出版公司，1994），頁49。

⁸² 釋道安，〈二教論〉，見唐釋道宣編，《廣弘明集》卷8，《大藏經》第52冊，頁140。

信徒濫收財物，那麼信眾就可以改而跟從新科正法的道官。⁸³寇謙之這種措施不僅是合乎統治者的立場，在實際上也能更正道官索財的不良風氣，減輕道民的經濟負擔，有助於教團正常的發展。

（三）反對男女合氣之術

道教人士修習的男女合氣之術，又稱爲「房中術」或「黃赤之道」⁸⁴，本是一種講求節制性欲，留下善人種子的優生法，也是有益於身體健康的養生法。早期道教的修煉方術中有偏重房中一派，並非三張的天師道所獨有。葛洪（283-343）認爲房中術有助於養生，但不能依此而成仙。他在《抱朴子·釋滯》中以修煉成仙的觀點批評有些道士，只知道男女交接之術，而不作金丹之大藥，是非常愚蠢的行爲。⁸⁵寇謙之反對男女合氣之術的理由，則著重在社會風氣的維持。由於有些道士假借房中之名，將男女合氣的養生法變成淫穢之術，使房中術失去了節欲寶精的積極意義，而淪喪成傷風敗俗的東西。某些道官妄傳張道陵所授黃赤房中之術，授人夫妻，淫風大行，損辱道教。因此，寇謙之決定廢除男女合氣之術，禁止男女官籙生修習黃赤之道，改修清異之法。《老君音誦誡經》說：「吾誦誡斷改黃赤，更修清異之法，與道同功。其男女官籙生佩契黃赤者，從今誡之。」⁸⁶關於清異之法的內容，誡經中並未詳細說明。

（四）增訂戒律、提倡禮教

西元第三世紀，漢獻帝建安二十（215）年，曹操（155-220）親自統率大軍攻入漢中。張魯率其家族部眾投降，受到曹操寬厚的待遇。曹操令張氏遷居長安（今陝西省），大批的道民也相繼北遷到長安、洛陽（今河南省）等地。⁸⁷天師道的活

⁸³ 《老君音誦誡經》第6，《正統道藏》第30冊，頁534。

⁸⁴ 有關天師道黃赤之道，見張超然，〈入道與行道：趙昇一系天師教團的黃赤教法〉，《台灣宗教研究》第3卷1期，2004年9月，頁49-87。

⁸⁵ 葛洪，《抱朴子內篇·釋滯》卷8第2-4，《正統道藏》第47冊，頁682-683。有關早期道教房中術的研究，見林富士，〈略論早期道教與房中術的關係〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第70本2分，2001年6月，頁233-300。

⁸⁶ 《老君音誦誡經》第18，《正統道藏》第30冊，頁540。

⁸⁷ 晉·陳壽，《三國志·魏書·武帝紀》卷1（台北：鼎文書局，1981），頁45-48；《三國志·

動範圍也因而遷移北方。張魯去世後，教團失去了統一的領導，出現組織渙散、科戒廢弛的現象。曹魏末年，張魯的後代發布〈大道家令戒〉，企圖整頓這種散亂的情形，以恢復三張舊制，然而效果不彰。⁸⁸寇謙之的清理道教，除了廢除上述所說不合理的世襲和租米錢稅制度，以及敗壞社會風氣的男女合氣之術外，也增加了新的戒律和齋儀，使信徒行事有所遵循。

寇謙之的新道教專以禮度為首。他為維護教團的紀律，吸收了許多儒家的禮法，主張父慈、子孝、臣忠。關於道官與道民應守的種種誠律，有詳細的規定。其中值得注意的是，寇謙之以政治上官員間、官與民的禮儀來要求道官與道民。例如：一般道民對道師的尊奉要和老百姓事奉官一樣，對道師自稱道民。受治籙誡的弟子朝拜他的師長要如生員拜見官員的禮法等。《老君音誦誡經》載：「老君曰：道民奉戶師如生民事官等，言則稱道民。……其受治籙誡之人，弟子朝拜之，喻如禮生官，位吏禮法等同。」⁸⁹

在眾多的誠律中，寇謙之嚴厲反對以下犯上的作亂行動。他的所謂以下犯上的作亂，就是人民興起的反政府行動。兩晉以來，在全國各地區發生過無數次假借李弘⁹⁰、劉舉名義領導起兵反抗政府的事件。寇謙之認為這對太上老君是極大的褻瀆，是大逆不道的行為。當今世人奸惡，只做壞事，修善的人少，互相詐偽，誣解道教經典，惑亂愚民。這些奸惡之人但說老君應當治理天下，李弘應該出現，使得天下不安，叛逆者日益增多。每年都有人稱名李弘出來作亂，自設官府國號，蟻聚人眾，壞亂土地。假稱劉舉的人很多，號稱為李弘的也不少。因此，太上老君非常嗔怒。《老君音誦誡經》載：

世間詐偽，攻錯經道，惑亂愚民。但言老君當治，李弘應出。天下縱橫，
叛逆者眾，稱名李弘，歲歲有之。……稱官設號，蟻聚人眾，壞亂土地。

魏書·張魯傳》卷8，頁263-265。另見卿希泰，《中國道教史（第一卷）》，頁233-237。

⁸⁸ 〈大道家令戒〉見於《正一法文天師教戒科經》第12-19，《正統道藏》第30冊，頁570-574。任繼愈主編，《中國道教史》（上海：人民出版社，1990），頁48-51。

⁸⁹ 《老君音誦誡經》第9，《正統道藏》第30冊，頁536。

⁹⁰ 有關假借李弘之名起兵反抗政府之事，見謝宜蓉，〈真君下凡與宗教動亂—以李弘事件為例〉，《道教學探索》第10期，1997年9月，頁168-180。

稱劉舉者甚多，稱李弘者亦復不少。吾大嗔怒。念此惡人，以我作辭者，乃爾多乎！⁹¹

此外，寇謙之譴責這些作亂者都是一群誑詐萬端、惑亂萬民、不慈、不孝、不忠的愚人和惡人，與太上老君完全不相干。並且，用鄙視的口氣罵他們是「下俗臭肉」，「奴狗魍魎」。《老君音誦誡經》載：「愚人誑詐無端，人人欲作不臣，聚集逋逃罪逆之人，及以奴僕隸皂之間，詐稱李弘。我身寧可入此下俗臭肉、奴狗魍魎之中，作此惡逆者哉？」⁹²

可知，寇謙之的戒律內容除了有宗教上的修行的準則外，也包含了符合統治者所要的尊君禮法。

（五）改進宗教儀式

道教在西元二世紀成立的初期，已經有簡略的宗教儀式，例如：五斗米道的請禱之法：信徒有病或有過錯，就由祭酒把這個人的名字寫在紙上，並說明他的病狀或他已經認錯改過。共寫三份，把一份送到天上，即高山上；一份埋在地下；另外一份沉入水裏。也就是把書信傳達天、地、水三神祇：「三官」，以祈求免禍得福。這種儀式稱爲「三官手書」⁹³，它的優點是簡單，方便於一般平民使用。西元四世紀的東晉以後，佛教的經典大量翻譯進中土，佛教的宗教儀式也跟著廣爲流傳。與佛教儀式相比之下，道教的儀式顯然過於簡略。而且，寇謙之傳道的對象是帝王，適用於平民的三官手書，不見得符合王公貴族的需要，因此寇謙之參考佛教的儀式，爲道教增訂了一套較繁雜完備的齋醮儀範。

寇謙之非常重視齋醮儀範，他認爲單是修鍊服餌、辟穀、導引等方術，只能夠有治療病痛、排除毒氣、避免瘟疫的傷害得到善終的功效，但是不能獲得長生。要得長生，必須誦經禮拜。想要修學長生的人，要好好地在誦誡下功夫，建立齋

⁹¹ 《老君音誦誡經》第4，《正統道藏》第30冊，頁533。

⁹² 《老君音誦誡經》第5-6，《正統道藏》第30冊，頁534。

⁹³ 有關三官手書之研究，見黎志添，〈天地水三官信仰與早期天師道治病解罪儀式〉，《台灣宗教研究》第2卷1期，2002年12月，頁1-30；胡其德，〈三官信仰與三元齋〉，2008年保生文化祭《道教神祇學術研討會論文集》，台北保安宮主辦，2008年6月14日，頁23-35。

功香火，等齋功練成後，感動天地，便可以長生。《老君音誦誡經》載：「諸欲修學長生之人，好共尋諸誦誡，建功香火，齋練功成，感徹之後，長生可剋。」⁹⁴又說：男女道官努力在誦誡修建齋功香火，離仙道就不遠了。又載：「男女官努力修齋，尋諸誦誡，香火建功，仙道不遠。」⁹⁵

針對誦經、守誡與修建齋功香火，寇謙之訂定了一系列的齋醮儀式，如道官授籙的齋儀、道官道民求願的齋儀、道民犯律解度的齋儀、為人治病的齋儀、為亡人超度的齋儀、舉行三會的儀式等。茲整理列舉其中數項敘述如下：

1. 道官授籙的儀式

無論男女，如果看了「誦誡科律」，而覺悟到應該信奉道教，便可以向已經入道的人請上章表明自己願意受戒奉道。《老君音誦誡經》載：「諸男女官見吾誦誡科律，心自開悟。可請會民同友，以吾誡律著按上，作單章表奏受誡。」⁹⁶在舉行受戒的儀式時，首先向「誡經」行八拜之禮，然後站在誡經前面。接著由參加儀式的師友，捧著誡經用一種特別的稱為「八胤樂」的音調朗誦。然後由受道者伏在地上朗誦誡經的內容，誦完之後再行八拜之禮，就算完成了入道儀式。如果不會用八胤樂朗誦的話，也可以直接朗讀經文。《老君音誦誡經》載：「道官籙生初受誡律之時，向誡經八拜，正立經前。若師若友，執經作八胤樂音誦。受者伏誦經意，卷後訖後，八拜止。若不解音誦者，但直誦而已。」⁹⁷

由於寇謙之以「八胤樂」作為誦經的音調，有些道教學者如任繼愈以為道教在齋儀上奏樂，大概始於此。⁹⁸ 蒲亨強反對寇謙之為道教音樂創始者的說法，但仍同意寇氏借助音樂之特殊功能來加強其新法科誡的威力和普及。⁹⁹

⁹⁴ 《老君音誦誡經》第14，《正統道藏》第30冊，頁538。

⁹⁵ 《老君音誦誡經》第19，《正統道藏》第30冊，頁541。

⁹⁶ 《老君音誦誡經》第1，《正統道藏》第30冊，頁532。

⁹⁷ 《老君音誦誡經》第1，《正統道藏》第30冊，頁532。

⁹⁸ 持此說者，如任繼愈主編，《中國道教史》，頁206。

⁹⁹ 蒲亨強、關孟華，《〈老君戒經〉及〈老君音誦誡經〉中的道樂史料研究》，《宗教學研究》，2007年第1期，頁18-21。

2. 求願所舉行的儀式

一般而言，信徒求願的儀式可分為二種，一是廚會求願，一是燒香求願。¹⁰⁰所謂「廚會求願」就是舉行一種齋會來祈求消災降福，通常是在求願者的家裏舉行。廚會分成上、中、下三種，上齋舉行齋會七日，中齋三日，下齋一夜一日。廚會的具體方式是，不吃五辛、生菜、肉類等葷食，素飯菜，一天食米三升。斷絕房事，勤修善行，廚會開始時，首先向香火行八拜之禮，其次說明求願的內容以及舉行這次廚會的目的等等。然後請德高望重的人坐在首位，把做好的飯菜送上。《老君音誦誡經》載：

廚會之上齋七日，中齋三日，下齋先宿一日。齋法素飯菜，一日食米三升，斷房事、五辛生菜，諸肉盡斷。勤修善行，不出由行，不經喪穢、新產。欲就會時，向香火八拜。使大德精進之人在坐首。¹⁰¹

一般共有三道菜飯，第一道小菜，供下酒用，第二道是酒，第三道是飯，酒的數量以五升為限。《老君音誦誡經》載：「廚會之法，應下三槃，初小食，中酒，後飯。今世人多不能三下槃，但酒為前，五升為限。」¹⁰²

所謂「燒香求願」是信徒個人在家中靖舍舉行的求願儀式。靖舍又叫靖室。道教徒在家修道，常設置一清淨的房間，作為修煉場所。燒香求願者到靖舍內，首先站在東面向上天懇切地燒上三柱香，行拜禮八次，脫帽叩頭九次，捏自己臉頰三次。其次，把自己祈求的事情加以說明，請求罪過得除，長生延年。然後，上香求願使自己的三宗、五祖、七世父母以及死去的親人，可以免離苦難，得在安樂之處。接著再上香求願全家大小平安幸福。祈求一願便上一次香。在齋日，可於六個不同的時辰上香，非齋日則早晚二次。《老君音誦誡經》載：

道官籙生男女民燒香求願法：入靖，東向，懇三上香，訖，八拜。便脫巾帽，九叩頭，三搏頰，滿三，訖。啟言男官甲乙，今日時燒香，願言上啟。

¹⁰⁰ 湯一介，〈為道教建立比較完備的教規教儀的思想家寇謙之〉，《魏晉南北朝時期的道教》，頁 254-255。

¹⁰¹ 《老君音誦誡經》第 7，《正統道藏》第 30 冊，頁 535。

¹⁰² 《老君音誦誡經》第 8，《正統道藏》第 30 冊，頁 535。

便以手捻香著爐中，口並言願甲乙以年七以來，過罪得除，長生延年。復上香，願言某乙三宗、五祖、七世父母前亡後死，免離苦難，得在安樂之處。後上香，言願門內大小口數端等，無他利害……十上、二十上、三十上隨願。齋日，六時燒香。寅、午、戌、亥、子、丑是六時。非齋日，朝暮。¹⁰³

3. 道民犯律的解度儀式

道民因不謹慎而犯法或其他過錯時，先要計算應當罰多少錢，將這些錢給受害人，以作為補償。然後舉行廚會，由道官上呈表章於天庭，請求神明免除他的罪過。舉行法會時，先由犯罪者在眾人面前向香火八拜，叩頭九次，打自己臉頰三十六下，這樣拜、叩頭、打臉頰共三遍；接著再拜，並用手捻香放入香爐中，同時說明自己因無知而犯過錯，請求赦免，並願出錢作廚會，請眾人證明，以後不敢再犯。¹⁰⁴

4. 為人治病的儀式

道民家中有人生病，可以請道官到家裏來。道官先讓道民在靖舍中點燃香火，道民在靖舍外面西向散髮叩頭，將病者所犯的過錯全部寫在章奏上，向神懺悔，不可隱藏任何罪過。之後，把病情寫在紙上，求神寬恕，使所患的疾病痊癒。道官也上章奏，替道民請求神的寬赦。如果病情沒有好轉，則需再按照一定的程序舉行懺悔和廚會。¹⁰⁵

5. 為亡人舉行超度的儀式

道官或道民死亡時，須在七天之內辦完喪事。家人要為死者散布他生前的財物而舉行齋會，供人吃食。參加的人數可多可少，也可請非道民參與。齋會結束之後，如欲再為亡者設齋會，可隨自己的能力而舉行。《老君音誦誡經》載：「道官道民有死亡，七日後解穢。家人為亡人散生時財物作會。隨人多少，可參請俗民。無苦

¹⁰³ 《老君音誦誡經》第 11，《正統道藏》第 30 冊，頁 537。

¹⁰⁴ 《老君音誦誡經》第 16-17，《正統道藏》第 30 冊，頁 539-540；湯一介，〈為道教建立比較完備的教規教儀的思想家寇謙之〉，《魏晉南北朝時期的道教》，頁 256。

¹⁰⁵ 《老君音誦誡經》第 16，《正統道藏》第 30 冊，頁 539；湯一介，〈為道教建立比較完備的教規教儀的思想家寇謙之〉，《魏晉南北朝時期的道教》，頁 256。

為亡人過度設會。功滿三，復欲設會，隨意能備可作。若不能備無苦，勤香火。」¹⁰⁶

設齋會燒香時，道官一人在靖壇的正東向，司儀和喪事主人也東向，各行八拜、九叩頭、以及捏臉頰九下，共三遍而止。如果參加的人很多的話，也可以坐著，等行禮時再起來叩頭。喪事主人口中稱本人官號姓字，向天上的大神無極大道 啓，以手捻香插入香爐，同時嘴裏發願為死者解罪免過。其他客人也依次上香。當一切儀式舉行完畢後，靖舍主人要上章奏為喪事主人求願祈福。客人離去時向靖舍八拜。《老君音誦誠經》載：

為亡人設會燒香時，道官一人靖壇中正東向，籙生及主人亦東向，各八拜、九叩頭、九擗頰，三滿三過止。各皆再拜懇。若人多者，亦可坐禮拜，叩頭。主稱官號姓字，上啟無極大道，以手捻香三上著爐中，口並言為亡者甲乙解罪過，燒香願言。餘人以次到壇前，懇上香如法。盡，各各訖，靖主上章，餘人當席拜，主人東向，叩頭、上章訖，設會解坐，訖，靖主入靖啟事，為主人求願收福言。當時主人東向叩頭，坐罷出時，客向靖八拜而歸家焉。¹⁰⁷

6. 舉行三會的儀式

道教傳統上一年有三元會，即上元、中元和下元三會。¹⁰⁸在這三會節日裏教徒要舉行上章言功、受度法籙等活動。寇謙之規定，在三會日道民要到他們所屬的「治」，即教區，舉行集體的齋會。大家在道官的靖舍前面，各就各位，排好隊伍，正立在南面，面向北方，送上祈禱詞時，並且八拜、九叩頭、捏九次自己的臉頰，然後伏地再拜，送祈禱詞的儀式便告完成，於是大家向道官祝賀。《老君音誦誠經》載：「三會日道民就師治，初上章籍時，於靖前南正北向，行立定位，各八拜、九叩頭、九擗頰，再拜，伏地，請章籍。訖，然後朝賀師。」¹⁰⁹

¹⁰⁶ 《老君音誦誠經》第 15，《正統道藏》第 30 冊，頁 539。

¹⁰⁷ 《老君音誦誠經》第 15-16，《正統道藏》第 30 冊，頁 539。

¹⁰⁸ 有關三元日的研究，見胡其德，〈三官信仰與三元齋〉一文。

¹⁰⁹ 《老君音誦誠經》第 11-12，《正統道藏》第 30 冊，頁 537。

結論

寇謙之憑藉著北魏拓跋氏政權的力量，改革張道陵所創立的天師道。北魏帝王登道壇受籙，以象徵其即位之符合天命，道教因而成爲國教。這是寇謙之的宗教實踐成績，也是其在道教發展史上的成就。然而，「新天師道」隨著他的死亡，也跟著沒落。他生前向太武帝奏建的靜輪天宮，太子拓跋晃（428-451）曾表示工程浩大，所費財力不貲，力勸太武帝停止此宮的修建或移建於東山上。太武帝也知道興建靜輪天宮，耗損財力過鉅，但因崔浩及寇謙之的關係，仍同意繼續興建。

《魏書·釋老志》記載太平真君九年（448）寇謙之將死之前，已經預先告知弟子，在他死後他們將不再受帝王的重用，而且靜輪天宮也不克完成。果然，道教每況愈下，其壇祠在孝文帝太和十五年（491）受詔命遷出京師至南郊，給五十戶，以供齋祀之用。祠名稱崇虛寺，召選諸州隱士名額九十人守之。此制沿襲到東魏孝靜帝武定六年（548）被廢除。¹¹⁰相對地，佛教在北魏文成帝即位的興定元年（452）得以恢復。此後七、八十年間扶搖直上，計僧尼人數增加到二百萬，寺三萬多座。¹¹¹

就宗教理想而言，寇謙之結合佛教因果輪迴的說法與道教長生不死的理念，提出了更寬廣的成仙之道，鼓勵信徒即使今生不能得道升天，仍可以累積功德到來生繼續修煉成仙。他主張常誦經守戒，齋功禮拜，誠以感動神仙下降，授予修道方法，賜予神藥便可長生。其變革後的道教不僅能適合一般的平民的需要，同時也吸引了士大夫階層，使道教的信仰層面更加擴大。就宗教實踐而言，寇謙之對道教的組織與教義內容的改革影響深遠。他不僅廢除了舊有道教不合理的現象，豐富了道教的齋醮科儀，規範新的誠律。雖然，其教團在他死後逐漸沒落，但他奠定了道教成爲國教的格局，這是寇謙之在道教史上最大的貢獻。

¹¹⁰ 《魏書·釋老志》卷114，頁3053-3055。

¹¹¹ 《魏書·釋老志》卷114，頁3035-3048。

參考文獻

一、古代文獻

- 《三洞群仙錄》，南宋陳葆光編，《正統道藏》，54冊，台北：新文豐出版社，1977。
- 《三國志》，晉陳壽，台北：鼎文書局，1981。
- 《廿二史考異》，清錢大昕，北京：中華書局，1985。
- 《太上老君戒經》，《正統道藏》，30冊，台北：新文豐出版公司，1977。
- 《正一法天文師教戒科經》，《正統道藏》，30冊，台北：新文豐出版公司，1977。
- 《弘明集》，梁釋僧祐編，《大藏經》，52冊，台北：新文豐出版公司，1994。
- 《老子想爾注》，顧寶田、張忠利注譯，台北：三民書局，1997。
- 《老君音誦誡經》，《正統道藏》，30冊，台北：新文豐出版公司，1977。
- 《抱朴子內篇》，晉葛洪，《正統道藏》，47冊，台北：新文豐出版公司，1977。
- 《尚書今古文注疏》，清孫星衍，北京：中華書局，1985。
- 《洞玄靈寶真靈位業圖》，梁陶弘景，《正統道藏》，5冊，台北：新文豐出版公司，1977。
- 《南華真經註疏》，晉郭象注，唐成玄英疏，《正統道藏》，27冊，台北：新文豐出版公司，1977。
- 《混元聖紀》，宋謝守灝編，《正統道藏》，30冊，台北：新文豐出版公司，1977。
- 《雲笈七籤》，北宋張君房編，《正統道藏》，38冊，台北：新文豐出版社，1977。
- 《隋書》，唐魏徵，台北：鼎文書局，1983。
- 《猶龍傳》，宋賈善翔編，《正統道藏》，30冊，台北：新文豐出版公司，1977。
- 《廣弘明集》，唐釋道宣編，《大藏經》，52冊，台北：新文豐出版公司，1994。
- 《道德真經註》，漢河上公章句，《正統道藏》，20冊，台北：新文豐出版公司，1977。
- 《歷世真仙體道通鑑》，元趙道一編，《正統道藏》，8冊，台北：新文豐出版社，1977。
- 《魏書》，北齊魏收，台北：鼎文書局，1983。

二、專書

- 王純五，《天師道二十四治考》，成都：四川大學出版社，1996。
- 胡孚琛，《魏晉神仙道教》，北京：人民出版社，1989。
- 卿希泰，《中國道教史（第一卷）》，成都：四川人民出版社，1988。
- 莊宏誼，《明代道教正一派》，台北：台灣學生書局，1986。
- 張繼禹，《天師道史略》，北京：華文出版社，1990。
- 湯一介，《魏晉南北朝時期的道教》，台北：東大圖書公司，1991。
- 塚本善隆著，林保堯譯，《魏書釋老志研究》，新竹：覺風佛教藝術文化基金會，2007。

三、期刊及學位論文

- 王小盾，〈早期道教的音樂與儀軌〉，《南昌職業技術師範學院學報》，1994年，第2期。
- 王勇，〈太武帝大規模「滅法」原因初探〉，《雁北師範學院學報》，2004年8月，第3期。
- 尾崎正治，〈寇謙之の神仙思想：神瑞二年（415）までを中心して〉，《東方宗教》，54期，1971年。
- 林富士，〈略論早期道教與房中術的關係〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第70本2分，2001年6月。
- 砂山稔，〈李弘から寇謙之へ：西曆四、五世紀における宗教的反亂と國家宗教〉，《東洋學集刊》第26期，1971年。
- 胡其德，〈三官信仰與三元齋〉，2008年保生文化祭《道教神祇學術研討會論文集》，台北保安宮主辦，2008年6月14日。
- 胡銳，〈論南北朝時期道教宮觀之發展與特點〉，《宗教學研究》，2003年，第2期。
- 陳兵，〈魏晉佛教的神不滅論〉，《內明》，266期，1994年5月。
- 陳寅恪，〈天師道與濱海地域之關係〉，見《金明館叢稿初編》，頁1-40，台北：里仁書局，1981。

- 陳寅恪，〈崔浩與寇謙之〉收在《金明館叢稿初編》，頁 107-140，台北：里仁書局，1981。
- 陳器文，〈道教神仙故事中的「食穢」魔考〉，《百色學院學報》，第 21 卷 6 期，2008 年 12 月。
- 連志峰，〈論新舊天師道—談寇謙之與張道陵〉，《史苑》，56 期，1996 年 1 月。
- 張超然，〈入道與行道：趙昇一系天師教團的黃赤教法〉，《台灣宗教研究》第 3 卷 1 期，2004 年 9 月。
- 張澤洪，〈北魏道士寇謙之的新道教論析〉，《四川大學學報（哲學社會科學版）》，2005 年，第 3 期。
- 湯其領，〈北朝道教論略〉，《洛陽工學院學報（社會科學版）》，19 卷 4 期，2001 年 12 月。
- 曾達輝，〈寇謙之的降神及政治意圖〉，《清華學報》，新 28 卷 4 期，1998 年 12 月。
- 楊惠敏、龔國麗，〈南北朝的道教改革與政治〉，《宜賓學院學報》，2000 年，第 1 期。
- 楊聯陞，〈老君音誦誡經校釋：略論南北朝時代的道教清整運動〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 28 本上冊，1956 年 12 月。
- 雷麗萍，「寇謙之的道教改革及其歷史地位」，中央民族大學哲學與宗教學系，碩士學位論文，2005 年 5 月。
- 蒲亨強，〈道樂史上南陸北寇的評價問題〉，《宗教學研究》，2002 年，第 3 期。
- 蒲亨強、關孟華，〈《老君戒經》及《老君音誦誡經》中的道樂史料研究〉，《宗教學研究》，2007 年，第 1 期。
- 黎志添，〈天地水三官信仰與早期天師道治病解罪儀式〉，《台灣宗教研究》第 2 卷 1 期，2002 年 12 月。
- 鄭素春，〈略論道教史上新教派興衰的政治因素：以新天師道和全真道爲例〉，收入張家麟編，《亞洲政教關係》，台北縣永和市：韋伯文化國際出版有限公司，2004 年。
- 劉惠琴，〈引儒入道——寇謙之對北方天師道的改造〉，《敦煌學輯刊》，新 28

50《輔仁宗教研究》第二十一期（2010年秋）

卷4期，1998年12月，頁413-459。

劉偉航，〈寇謙之與陶弘景道教改革比較研究〉，《許昌師專學報（社會科學版）》，1997年，第1期。

謝宜蓉，〈真君下凡與宗教動亂—以李弘事件為例〉，《道教學探索》第10期，1997年9月。

謝路軍，〈寇謙之援儒入道思想述評〉，《中央民族大學學報（哲學社會科學版）》，2005年，第2期。

初稿收件：2010年05月28日

初審通過：2010年06月22日

二稿收件：2010年07月08日

二審通過：2010年07月20日

作者簡介

作者：莊宏誼（Chuang Hung-I）

職稱：輔仁大學宗教學系副教授

最高學歷：法國高等社會科學院歷史與文化博士

E-mail：piyunjs@yahoo.com.tw

A Dedicated Teacher of the Emperor: The Religious Ideals and Practice of Kou Qianzhi

CHUANG Hung-I

Associate Professor, Department of Religious Studies, Fu Jen Catholic University

Abstract

Being immortal is the ideal of most Daoist ascetics, while being honoured as the emperor's mentor is the goal for intellectuals in general. Yet neither goal was sought by the famous Daoist philosopher Ge Hong 葛洪. However, Kou Qianzhi 寇謙之 fulfilled both goals successfully pursuing longevity and attaining prestige. As the mentor of the emperor he reformed abuses in the traditional Way of the Celestial Masters 天師道, so that Daoism was established as the state religion. In religion he claimed to be the adopted son of Li Puwen 李譜文, the great-great-grandson of the deified Laozi 太上老君, and associated with many Daoist immortals as his friends. His deeds are worthy to be explored thoroughly.

The main body of the article is divided into three parts discussing Kou's asceticism, his religious ideals and religious practice respectively. On his religious ideals, the genealogy of gods and goddess and approaches to immortality are investigated. In religious practice, the discussion is separated into five aspects: his reorganization of the Daoist ascetical community, the abolition of taxes in rice and money, his disapproval of the method of sexual union, his revision and addition of disciplines, advocacy of etiquette, and reformation of religious rituals.

Keywords: Kou Qianzhi, Way of the Celestial Masters, Laojun yinsong jiejing (Sutra of the disciplines chanted by Lord Lao)