

齋科與經法：宋元黃籙齋法研究*

張超然

摘要

道教齋儀雖然源起於南朝，整備於唐末五代，卻在宋元期間受到諸種新興地方法術傳統的影響，形成一種由古典儀式程序（齋科）與新興法術、文書格式（經法）結合而成的新範式。如此範式不僅重塑了道教科儀的演示形態，同時提供了新興法術傳統得以會通古典道教科儀的管道。除了作為演行齋儀的主流傳統——「靈寶大法」，其他新興法術傳統也多表現積極態度，根據自身教法，編纂相應齋法。分別於南宋前後期興起的玉堂大法與清微雷法，雖也如同其他法術傳統致力於驅邪、治病、祈雨、催生等地方社會所需儀式服務，卻未放棄與古典道教傳統之間的連繫。為了清楚掌握齋科與經法的結合方式，本文

張超然，政治大學中國文學博士，現任輔仁大學宗教學系副教授、《輔仁宗教研究》執行編輯，主要從事道教文獻與儀式研究。著有博士論文《系譜、教法及其整合：東晉南朝道教上清經派的基礎研究》（2008），以及〈專醮耐恩：近代道教民間信仰所提供的儀式服務〉（2018）、〈自我身分、倫理性格與社會象徵：道與法的根本差異與複合現象〉（2016）、〈唐宋道教齋儀中的「禮師存念」及其源流考論〉（2015）、〈援法入道：南宋靈寶傳度科儀研究〉（2014）、〈齋醮壇場與儀式變遷：以道教朝科為中心的討論〉（2014）等論文十數篇。

* 本文初稿發表於香港中文大學人文學科研究所比較古代文明研究中心主辦之「比較視野中的道教儀式」國際學術研討會（2015年12月7-9日），會中承蒙勞格文（John Lagerwey）教授評論指導；投稿本刊，亦得審查者提出許多寶貴修訂意見，特此誌謝！

從南宋時期編纂的幾部靈寶大法(尤其是金允中《上清靈寶大法》)入手,除了瞭解其中法術內涵,更著意於部分法術在齋科之中的運用情形。靈寶大法積極介入黃籙齋儀的演行所建立起來的道法結合模式,不僅重塑了道教法位體系,也為當時多種驅邪儀式開啟了進入道教體系的缺口。關於這一點,本文希望以路時中《玉堂大法》以及趙宜真重新整理的清微文獻作為例子,說明這些地方驅邪傳統如何基於自身教法,積極發展相應齋法,以之介入古典齋儀的演行詮釋,最終通過為逐漸形式化的經籙體系提供具體法術內涵的方式進入道教。

關鍵詞：道教、黃籙齋、靈寶大法、玉堂、清微

COPYRIGHTED MATERIAL OF
THE CHINESE UNIVERSITY OF HONG KONG PRESS

死經書，活功訣。
——蘆洲顯妙壇朱竝燦道長

一、前言

自從施舟人 (Kristofer Schipper) 根據台南的儀式現象，提出「黑頭」與「紅頭」的儀式專家分類，或者「道」與「法」的雅俗之別，¹ 學界已能逐漸辨識廣義台灣道教儀式之中所存在的道教科儀與諸種驅邪儀式之間的分野及其複合情形。² 即便是道教科儀內部，學者也能細緻分辨融入其中的宋代驅邪法術成分。³

如此道、法結合的現象卻非始於今日。現今閩、台習見的驅邪儀式傳統至少可以追溯至南宋時期 (1127–1279)；⁴ 與此性質相近的驅邪儀式則自兩宋之際，便已在江南地方陸續出現，而與古典道教傳統有

¹ Kristofer Schipper, trans. Karen C. Duval, *The Taoist Body*, (Berkeley: University of California Press, 1944), 48–60; Kristofer Schipper, “Vernacular and Classical Ritual in Taoism,” *The Journal of Asian Studies*, 45, no. 1 (1985), 21–57. 關於紅頭、黑頭儀式分類的反省，可參勞格文 (John Lagerwey) 著，譚偉倫譯：〈詞彙的問題——我們應如何討論中國宗教〉，《法國漢學》，第7輯 (宗教史專號) (北京：中華書局，2002)，頁260–270；林振源：〈閩南客家地區的道教儀式：三朝醮個案〉，《民俗曲藝》，第158期 (2007)，頁198–200。

² 如劉枝萬、李豐楙、林振源對台灣北部「道法二門」的討論。參見劉枝萬：〈台灣的道教〉，福井康順等監修，朱越利等譯：《道教》(上海：上海古籍出版社，1992)，第3卷，頁116–154；李豐楙：〈道法二門：台灣中、北部的道、法複合〉，譚偉倫主編：《宗教與中國社會研究叢書 (十四)：中國地方宗教儀式論集》(香港：香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心，2011)，頁147–180；林振源：〈正邪之辨、道法之合：台灣北部道法二門源流〉，謝世維主編：《經典道教與地方宗教》(台北：政大出版社，2014)，頁359–387。

³ 諸如勞格文、丸山宏已經分析出台南靈寶齋儀中的天心正法成分。參見 John Lagerwey, *Taoist Ritual in Chinese Society and History* (New York: Macmillan Publishing Company, 1987), 68–89；丸山宏：〈玉壇發表科儀考——台南道教的歷史的系譜を求めて〉，《道教儀禮文書の歴史的研究》(東京：汲古書院，2004)，頁249–288。林振源則已注意到台灣北部醮儀所包含的混元法成分。林振源：〈福建詔安的道教傳統與儀式分類〉，譚偉倫主編：《宗教與中國社會研究叢書 (十四)：中國地方宗教儀式論集》，頁302、318。

⁴ 葉明生：〈道教閩山派之研究 (一)——閩山派的源流與形成〉，《道韻》，第9輯 (2009)，頁149–184。

所互動。⁵關於宋代新興驅邪儀式傳統的研究，目前已經累積一定成果。⁶這類儀式多能獨立行使，未與古典道教齋醮科儀聯合施行。相較之下，約略同時興起的煉度儀式雖然也能獨立行使，卻多納入古典齋儀之中，成為後者必要的組成成分，形成道、法結合的另一模式。

除了必要的煉度儀式，宋代古典齋儀（尤其黃籙齋儀）若要具體落實，還須另外一套經法體系支持才能辦到。作為當時主流的經法體系，目前已知至少存在兩種不同傳承的「靈寶大法」。過去已有多位學者投入宋代黃籙齋儀或靈寶大法相關議題的討論，釐清了許多問題。諸如：松本浩一與黎志添比較了唐宋黃籙齋儀的異同，分析宋代齋儀結構以及其中新增的一系列針對亡魂所規劃的煉度儀節。⁷史孝君、劉屹、謝世維、陳文龍、祝逸雯則更集中討論煉度概念的源流，以及相關儀式實踐的形成與發展。⁸煉度儀式中的攝亡法術——神虎法，已有淺野春二一系列的研究成果。⁹而運用煉度儀式普遍救度無主孤魂的儀式則被稱為「普度」，松本浩一已經討論了宋元時期普度儀式的形成，

⁵ 松本浩一著，高致華譯：〈張天師與南宋的道教〉，高致華主編：《探尋民間諸神與信仰文化》（合肥：黃山書社，2006），頁69-86。

⁶ 關於這一方面的研究回顧，詳見謝一峰：〈南宋道教研究評述〉，《道教研究學報：宗教、歷史與社會》，第6期（2014），頁345-354；謝世維：〈導論〉，《經典道教與地方宗教》，頁2-22。

⁷ 松本浩一：《宋代的道教と民間信仰》（東京：汲古書院，2006），頁139-192；黎志添：〈南宋黃籙齋研究：以金允中「靈寶大法」為例〉，黎志添編著：《道教圖像、考古與儀式：宋代道教的演變與特色》（香港：中文大學出版社，2016），頁209-234。

⁸ 史孝君：〈論煉度儀〉，《中國道教》，第1期（2004），頁26-32；劉屹：〈死後成仙：晉唐至宋明道教的「煉度」主題〉，《唐研究》，第18卷（2012），頁225-247；謝世維：〈練形與鍊度：六朝道教經典當中的死後修練與亡者救度〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第83本，第4分冊（2012），頁739-777；陳文龍：〈王契真〈上清靈寶大法〉研究〉（濟南：齊魯書社，2015），頁275-321；祝逸雯：〈聚炁回靈，九轉生神：蔣叔輿《無上黃籙齋立成儀》中的鍊度儀〉，黎志添編著：《道教圖像、考古與儀式：宋代道教的演變與特色》，頁235-266。

⁹ 淺野春二：〈神虎法による召魂儀禮の性格——魂覓ぎ、嘯、招魂歌の観点から〉，《國學院中國學會報》，第54輯（2008），頁98-116；〈洞視法と神虎法：南宋期の靈寶齋の儀式書に見える修行法と召魂法とについて〉，《東方宗教》，第116號（2010），頁47-72；〈神虎法による召魂儀について——甯全真授、王契真纂《上清靈寶大法》資料として〉，《國學院中國學會報》，第52輯（2006），頁99-116；〈神虎堂中の陰陽二壇について（上）〉，《國學院中國學會報》，第55輯（2009），頁57-75。

同時整理了三種宋元科儀書中的普度文獻。¹⁰戴維斯(Edward L. Davis)、松本浩一與勞格文則比較了道教黃籙齋與佛教水陸齋的異同。¹¹

至於「靈寶大法」，酒井規史討論宋代新興「道法」時也將此法列入考慮，因其同樣具備多種「道法」共同擁有的特徵，而將其視為宋代諸種「道法」之一，只是其中收錄多種須與黃籙齋併用之儀式。¹²丸山宏、黎志添與陳文龍分別討論了南宋時期金允中與王契真編纂的兩種《上清靈寶大法》。¹³其中，丸山宏仔細考察了金允中及其作品的諸多細節，不僅盡可能地還原金氏所繼承或構想的儀式傳統，同時通過其對當時儀式活動的諸多批評，確立不同傳承的教法特色；黎志添同樣考察金允中的作品，但強調的是宋代靈寶大法的傳承者對於自身道教身份的建構意義；相較於此，陳文龍除了試圖復原此一傳統的基礎文獻（《天台四十九品》），更致力於建構天台東華靈寶連綿不絕的傳承譜系。只是如此具體明確的線性發展，恰恰是謝世維所質疑的。¹⁴

即便這個領域已經累積了一定成果，但古典黃籙齋科與宋代新興靈寶大法或煉度儀式之間究竟存在什麼樣的關係，仍未得到令人滿意的解答。因此本文希望在上述研究的基礎之上，繼續討論這個由古典儀式程序（齋科）與新興法術與文書格式（經法）結合而成的新範式，

¹⁰ 松本浩一：〈宋元時代的普渡文獻〉，譚偉倫主編：《宗教與中國社會研究叢書（十四）：中國地方宗教儀式論集》（香港：香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心，2011），頁659-694。

¹¹ Edward L. Davis, *Society and the Supernatural in Song China*, (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001), 227-241；松本浩一：〈宋代的水陸齋與黃籙齋〉，《第一屆道教仙道文化國際研討會論文集》（高雄：中山大學，2006），頁641-654；John Lagerwey, "The Water-And-Land and Yellow Register Fasts: A Comparison of Programs", 《宋代道教研究國際學術研討會論文集》（香港：香港中文大學，2011），頁114-125。

¹² 酒井規史：〈「道法」における禮儀書の傳授〉，《宋代道教における「道法」の研究》（東京：早稻田大學文學研究科博士論文，2011），頁100-114。

¹³ 丸山宏：〈金允中の道教儀禮學と南宋後半期の道教界〉，《道教儀禮文書の歴史的研究》（東京：汲古書院，2005），頁459-492；黎志添：〈南宋黃籙齋研究：以金允中「靈寶大法」為例〉，「宋代道教研究國際學術研討會」（香港中文大學道教文化研究中心主辦，2011年9月22日至23日），頁94-113；陳文龍：《王契真〈上清靈寶大法〉研究》。

¹⁴ 謝世維：〈宋元時期的「東華派」探討——系譜、聖傳與教法〉，《東吳中文學報》，第23期（2012），頁161-190。

並且希望通過對幾種宋元齋法——諸如靈寶大法、玉堂齋法、清微齋法的討論，說明如此範式不僅重塑了道教科儀的演示形態，同時提供了新興法術傳統得以會通古典道教科儀的管道。亦即，除了作為演行齋儀的主流傳統——「靈寶大法」，其他新興法術傳統也多表現積極態度，基於自身既有教法編纂相應齋法，用以舉建道教齋儀。

二、齋科與經法

宋代道教特別突顯《度人上品妙經》（以下簡稱《度人經》）在靈寶經中的地位。司馬虛（Michel Strickmann）將這樣現象歸諸於北宋末期神霄道士與徽宗共同努力的結果。¹⁵然而，《度人經》的推崇並不只見於北宋的神霄運動，或者應該說它所造成的影響並不局限於目前我們所理解的、單單用以驅邪、祈雨的神霄傳統，同時包括當時作為道教主流儀式類型的靈寶齋儀。¹⁶宋代齋儀實踐主要依據的「靈寶大法」即是基於《度人經》發展而成。金允中《上清靈寶大法》（CT1223，以下簡稱金氏《大法》）便以《度人經》為洞玄部經典（靈寶經）唯一兼具拯濟生死功用之作品，所謂：「蓋洞玄之部，品目繁多，詞章浩博，惟《度人》之一卷，備拯濟之深樞。內而鍊行修仙，可以登真度世；外而立功蕺事，可以福顯利幽。」（〈總序〉1b）或許正因如此，基於《度人經》發展而成的「靈寶大法」成為當時用以演行黃籙齋科的主要法術傳統。

同樣是在《大法·總序》，金允中明確指出宋代靈寶齋儀之中存在的兩種不同組成：

宋簡寂先生陸君修靜，分三洞之源，列四輔之目，述科定制，漸見端緒。至唐廣成先生杜君光庭，遂按經誥，修成《黃籙齋科》四十卷，由是科條大備，典格具彰，跨古越今，以成軌範。當其成書，露刺之

¹⁵ 《度人上品妙經》為東晉南朝興起江南的諸種靈寶經之一，宋代道教則在此基礎之上，發展出六十一卷的《靈寶無量度人上品妙經》（CT1），其中第1卷仍保留古代《度人上品妙經》的大部分內容。參見司馬虛著，劉屹譯：〈最長的道經〉，《法國漢學》，第7輯（北京：中華書局，2002），頁188-211。

¹⁶ 靈寶大法似與神霄運動有關。自視為神霄玉清真王降世的宋徽宗，其所御製序文之《靈寶無量度人上品妙經符圖》（CT147）即有「混洞赤文章」為昔天真皇人所授「靈寶大法」之說（2:3a）。唯神霄運動與靈寶大法之間關係，仍待進一步細究。

日，上符玄穹昭允之祥，天下後世罔敢越此。至如符篆、文移，則非《齋科》所載，行教之士，轉相傳授，於是纂聚中洞諸經符呪、訣目，集以成書，而實宗于《度人》之一卷。惟《經》（《度人經》）乃法中之本，而法乃《經》之用。法出於靈寶，而隸乎洞玄，故謂之「靈寶大法」。由是經典之內，凡可以開度亡爽，利祐生民，符書法術，莫不兼收並，燦然聯屬矣！（1b-2a）

亦即，自劉宋時期陸修靜（406-477）開始闡述道教齋科，及至晚唐杜光庭（850-933）編修完成的四十卷《黃籙齋科》，所確立的是齋儀的基本節目（科條）以及相關典章、條例（典格）。這一部分是古今演行齋儀所須依循的基本範式。除此之外，實際演行齋科之時，還須拜呈儀式文書，這些文書之上或是特定儀節所須使用的印信、符呪，卻未載錄於《齋科》之中，而由實際宣行教法之人私下傳授。其來源則是這些宣行教法之人根據《度人經》為主的洞玄靈寶經教發展而成，故又稱為「靈寶大法」。

如此一來，宋代齋儀便可分析出「齋科」與「經法」兩大組成。前者主要依循的是杜光庭《黃籙齋科》所代表的古典齋儀的基本形式；後者則是為了具體落實齋儀實踐，根據《度人經》發展而成的諸種符呪法訣與儀式文書。¹⁷一如金氏在表明自身傳承時所強調的：「其法，則主於《度人》一經；其齋，則遵廣成之科」（金氏《大法》17:23a），或是闡述「黃籙次序」時多次重申的：

蓋齋法出於靈寶，屬洞玄部也。自告齋始事，以至醮謝、散壇，則廣成《科》中，無不備具。……若奉行齋事，符書呪訣、闕奏文移，古科不載。自唐以後，則總于「靈寶大法」，而法之本文，又主以《度人上品》之一卷，是謂「上清靈寶大法」。（金氏《大法》16:2a）

允中按：廣成先生科式，自建壇散壇、九朝懺謝、轉經燃燈等事，各有成規，如申奏文檄、行用符法，卻乃於「靈寶大法」。（金氏《大法》16:16b）

¹⁷ 其他法術傳統後來所發展之齋法未必全然依據《度人經》，但仍可能宣稱其法術傳統來自特定經教系統。

如此將宋代靈寶齋儀區分兩種成分的見解不只見於金允中的作品。即便是受到金允中強烈批評的天台靈寶一派，作為其中代表作品之一的王契真《上清靈寶大法》(CT1221，以下簡稱王氏《大法》)同樣認為杜光庭撰集的四十卷《黃籙齋科》已有嚴整「科文」，始自「告齋」，終至「醮謝」、「散壇」，均已具備，但是「奉行齋事」的「符書呪訣、關奏文移」則是杜氏《黃籙齋科》沒有載錄的內容。唐代以後便以「靈寶大法」概括這一「奉行齋事」之法：

(唐代)中葉以後，廣成先生杜君光庭於是稽三十六部之經證，旁及古今之典籍，極力編校齋法大成。……於是撰集齋科四十卷，號曰《黃籙齋科》。然則壇壝典儀、朝修俯仰，莫不古今一途，而其科文嚴整，典式條暢，發明古則，昭示方來。齋法至此，不可有加矣。……齋法出於靈寶，屬洞玄部也。自告齋始事，以至醮謝、散壇，則廣成《科》中無不備具。……若奉行齋事，符書呪訣，關奏文移，在《科》不載。自唐以後，則總於「靈寶大法」。而法之本文，又主以《度人上品》之一卷，是謂「上清靈寶大法」，雖至徑簡，而蘊奧難窮。(王氏《大法》54:9a-10a)

如果根據目前所存杜光庭《太上黃籙齋儀》(CT507)，配合金允中當時所見版本，至少可以推知南宋時期所見杜氏《黃籙齋科》確實是以黃籙齋整體程序(《太上黃籙齋儀》第53卷〈齋壇讚唱儀軌〉)，以及其中所行各類儀式(行道儀、懺方儀、言功拜表儀、散壇設醮儀、投龍璧儀、轉經儀、禮燈儀)為主要內容，頂多兼及壇圖、鎮壇所用真文信物，以及投詞告齋、禁壇法事與相關法服規範，並未涉及儀式所用文書、符篆。¹⁸而杜氏《黃籙齋科》未載但是宋代黃籙齋儀必要組成的符篆、文移，卻成為「靈寶大法」的主要內容，因此王契真才會說杜氏《黃籙齋科》「悉有科儀，齋法出於靈寶。故所集來歷，則關涉經典甚眾，而行齋符法，合在此書。」(王氏《大法》54:10b)或者由於此法與《度人經》之間的緊密關聯，有時也被稱作「度人大法」。¹⁹

¹⁸ 周西波：《杜光庭道教儀範之研究》(台北：新文豐，2003)，頁111-116。

¹⁹ Lowell Skar, "Lingbao dafa," Fabrizio Pregadio, ed., *The Encyclopedia of Taoism*. (London, New York: Routledge, 2008), 671.

用以施行黃籙齋科的符法著作並不僅止於此。根據金允中的記述，當時多有這類作品，只是其中詳簡不一而已：

「靈寶大法」，近者編述多門：有百二十卷者，似乎過詳，未免三洞經典通取以入。其中福唐王升卿編作二十卷，頗為適中。……又有只編二十卷者，深為簡當，而初授科法之士，多患不知根源。舊有隨經編法者，乃依經中之儀，製而為用，乃是宗本。而世又指為「度人大法」，或稱《靈寶經》中為異途。（金氏《大法·總序》2b-3a）

這類作品即為當時靈寶傳度的核心內容。今日留存的相關著作，除了兩部《上清靈寶大法》，還有《靈寶無量度人上經大法》（CT219）與《靈寶玉鑑》（CT547）。至於南宋蔣叔輿的《無上黃籙大齋立成儀》（CT508）、元代林偉夫（1239-1302）《靈寶領教濟度金書》（CT466）以及明代周思得（1359-1451）的《上清靈寶濟度大成金書》²⁰，則是依照實際行儀需求所整理的單種或多種立成儀範，不應包括在內。

除了齋科與經法，南宋靈寶大法似乎也促成了一系列煉度儀式的出現。受到金氏推崇且具有龍虎山正一道教背景的蔣叔輿，²¹同樣認為宋代齋法不同於僅止「齋直、講誦」的古法「事體簡徑」，但是他所強調的卻是其中新增了多種儀法，致使「節目繁多」：

古法惟齋直、講誦，而不務它營，故事體簡徑；今世因崇建大齋，而參施眾法，故節目繁多。今古異宜，各有攸當，須尋根蒂，方識指歸：
 (1) 夫正齋請謝，宿啟散壇，本之經文（靈寶經）；(2) 頒宣符命、攝召鍊度，本之「靈寶法」；(3) 拜（疑缺「章」字）奏書、遷拔罪爽，本之「正一」。（《無上黃籙大齋立成儀》33:11a-b；引文中編號為筆者所加）

²⁰ [明]周思得：《上清靈寶濟度大成金書》，收錄於《藏外道書》（成都：巴蜀書社，1992），第16-17冊。

²¹ 蔣叔輿之齋法師承留用光，而留氏即龍虎山上清宮道士。關於留、蔣二人生平，參見梁斯韻：〈南宋黃籙齋儀的發展與變革——以蔣叔輿《無上黃籙大齋立成儀》研究為例〉（香港：香港中文大學哲學博士論文，2015），第2章；〈南宋道士留用光的生平、傳記資料與形象建構〉，《道教文化研究中心通訊》，第44期（2017）：頁1-5。

蔣氏在此清楚分辨古今齋法的差異，及其所依據的不同來源，亦即：古法齋儀本有的正式齋儀（正齋）與其中的啟請懺謝（請謝），以及分別作為預告與結束儀節的「宿啟」與「散壇」，都是根據靈寶經文所做的規劃；至於宋代新增的告符（頒宣符命）、攝召、鍊度諸儀節，則是根據「靈寶大法」發展的結果。除此之外，部分採用拜章奏書方式拯救亡者、令其脫離地獄的做法，則是依循正一的傳統。這一部分可能是龍虎山正一道教的齋法特色。

為了更好地說明儀式實踐的具體內容，蔣叔輿分從基本規範、儀式文書、符命誥文、口啟祝文、讚頌曲詞、程序節目、壇場聖位、儀式器物等方面，逐一說明構成南宋黃籙齋儀的諸種要素與內涵（參見附錄一：《無上黃籙大齋立成儀》目次結構分析）。其中，繼承自杜光庭黃籙齋儀的各種儀式類型收錄於今本《無上黃籙大齋立成儀》第16卷至第21卷的〈科儀門〉，分別是：〈古法宿啟建齋儀〉、〈古法三時行道儀〉、〈古法散壇言功儀〉、〈禁壇儀〉、〈禮燈儀〉、〈投龍壁儀〉、〈陞壇轉經儀〉。相較於此，同樣稱為〈科儀門〉的第22卷至第31卷，則是宋代新興的建壇與鍊度儀節，由於這一部分數量頗多，便不一一列舉。²²

此外，為了清楚闡明自身所承齋法的源流指歸，蔣氏特別設立「齋法修用」一門（第32–35卷），多方援引經證以及張萬福、杜光庭兩位唐代科教大師的意見，解釋、校訂古典齋科之中的各項儀節單元。此即〈序齋〉所言：

仍以〈齋法修用〉一門，總其綱領，訂其疑誤。各釋經文之所從出，隨事為之辨正。庶俾結齋之士，得所遵承，據文便可施用。雖非親遇太上，面授儀則，然經文曷著，足為章程。（《無上黃籙大齋立成儀》1:3b）

亦即，蔣氏所編黃籙大齋立成儀注雖然重視儀式程序，希望有序地展示古典科儀（第16–21卷）與新興科儀（第22–31卷）結合之後的實踐流程，但仍試圖援引經證與古師意見，闡明古典「齋法」可能的具體內

²² 其中第22卷的〈請恩設醮儀〉較具爭議，但據其標題之下所註，此儀乃屬「古儀不載」的部分，並非「晉唐舊法」。（8b）

容。除此之外，蔣氏也在作品之中列舉不同儀式所需文書（第3-15卷），彌補杜氏《黃籙齋科》的不足。可以想見，蔣氏同樣意識到了杜氏《齋科》在符篆、文書乃至齋法方面的不足，只是相較於金、王二氏，蔣叔輿受限於「立成儀注」的文體限制，而未大量引述基於「靈寶大法」發展而成的行齋之法。

三、靈寶大法

雖然蔣氏著作並非單純用以闡述「奉行齋事」的「靈寶大法」，但其所關注的告符、攝召、煉度等專為亡魂新設的儀節，卻與金、王二氏所謂「奉行齋事」的符篆、文移，都被視為立基於「靈寶大法」發展而成的新興內容。亦即，討論宋代「靈寶大法」便該同時包含這兩個部分，只是後來的發展明確將之區分為「齋法」、「煉度」兩個不同範疇。

如果要更明確地掌握「靈寶大法」的內涵，恐怕還得深入討論現存兩部直接以此法命題的同名著作。無論是根據金允中的說法或者檢視現存的同類作品，可以了解宋代流傳的「靈寶大法」應該具有共同的來源——所謂的「古法」或「古書」，²³而其核心內容即是所謂的「七經」、「八緯」：

靈寶大法古有「七經」、「八緯」，除天台之外，諸家編集皆不出此「七經」、「八緯」。（金氏《大法》8:17a）

自有靈寶大法以來，諸家編敎甚眾，其他雖互有得失，莫不以「七經」、「八緯」為之宗本，鍊行累功，登真度世，以致神機道妙，多隱其中。（金氏《大法》4:2b）

而此「七經」、「八緯」則是架構在「靈寶大法」的神學體系之中。如果根據金允中的理解，此法繼承東晉南朝古靈寶經的傳統，相信：

(1)「元始祖氣」為宇宙創始根源，此一祖氣結化形成「玉字」之後，持

²³ 近期許蔚亦已發現南宋淨明法亦屬此一靈寶法之分支，金允中、王契真之靈寶大法亦多與之互動。見氏著：〈作為靈寶法的淨明法——南宋淨明法的批判與接受兼談近世道教科幾個要素〉，王水照、朱剛主編：《新宋學》，第7輯（2018），頁379-422。

續生發、陶冶萬物；(2) 而此元始祖氣所結化的「玉字」，同時也自然生成諸種圖書（亦即《靈寶經》），這些神聖經典不僅包羅宇宙一切事物，同時也是推動天、地、人三個主要範疇運行的關鍵；(3) 人的身體同樣是由元始祖氣結化而成的「聖胎」，因此得以採鍊此氣作為丹藥，服氣成仙；(4) 修行靈寶之道（靈寶大法）的最高效益即是直接升天，其次則能長久存活，或者死後持續修行，終至成仙（尸解）。²⁴

根據這樣的神學體系，作為修行法門的「靈寶大法」便與玉字所化靈寶經文之間存在緊密關係。在此之中，另一成為爭議的問題即是這個最初由祖氣結化而成的「玉字」，究竟如何逐漸形成靈寶經教，從而傳譯下世。²⁵關於這個問題，以金允中為代表的中原靈寶與王契真為代表的天台靈寶之間部分意見相左，直接影響了「靈寶大法」在靈寶經教發展歷史上的定位。如果根據金氏的看法，以《度人經》為主的古代靈寶文獻只表明了靈寶經教形成的四個階段，所謂的「四譯成書」，亦即：(1) 「玉字」在赤明劫期首次彰顯；(2) 天真皇人以「正音」形式記錄「玉字」；(3) 太上道君據此「玉字」漸次撰成靈寶經群；(4) 西王母下教漢武帝時，以世俗文字改譯經文。²⁶在此之中，未曾論及「靈寶大法」。

相較之下，天台靈寶則在「四譯」的基礎之上增列第五階段，用以表明「靈寶大法」同樣來自這個靈寶經教形成過程的一個階段，即由「妙行真人撰集符書、大法修用；真定光真人、鬱羅翹真人、光妙音真人集三十六部尊經符圖，為中盟寶籙，以三十六部真經之文為『靈寶大法』。」（王氏《大法》1:8b；相同文字亦見《度人上經大法》2:2ab）這樣的意見受到金允中強烈的批評。²⁷可以說，如果金、王二人分別代表的中原靈寶與天台靈寶之間存在根本性差異的話，恐怕如何在靈

²⁴ 金氏《大法》1:2b-3a。金氏或靈寶大法的奉行者雖以此法繼承古靈寶經傳統，實際情形卻非如此，更應將其視為宋代驅邪法師借用古靈寶要素，面對當時宗教環境的新發展。

²⁵ 金氏《大法》1:4ab；王氏《大法》1:7a-9a。

²⁶ 金氏《大法》1:4b。

²⁷ 金氏《大法》：「而天台卻獨立一家之說，見其〈經緯儀範第十七品〉增作『五譯』，既偁妙行真人集符圖於中盟籙，又稱妙行真人（以）三洞經為『靈寶大法』。此則妄矣！」（1:5a）

寶經教發展史上定位「靈寶大法」即是其中關鍵。天台靈寶傳統正是基於如此想法，將靈寶大法推源於元始天尊所說、玉宸道君等至真大神所受，而為三洞尊經之「祖教」，²⁸而與金氏認為此法為中古之後「隨時定制」的見解有所不同。

紹興(1131-1162)之後，剡江以東多宗「天台四十九品」，不究前輩編集之本意，首於〈序〉中直云：「靈寶大法」者，三十六部尊經之首、九品仙真神靈之根；指法中編集之辭，俱是上帝口宣之語。殊不知符檄、齋修、醮設、書禁、驅治、祈請、鎮禳，悉是中古之後，因事立儀，隨時定制，輔翊元化，贊助靈風，非以為法出於後世而不可行。(金氏《大法·總序》3a-b)

無論對於「靈寶大法」的定位如何不同，以「七經」、「八緯」作為核心內容的這一點似乎沒有太多歧見。不同傳承的靈寶大法著作都曾列有「七經八緯」相關品卷。諸如金允中便在〈七經八緯品〉條列了十五條題旨：

①元始大定，神光湛然，七日七夜。②洞觀百靈，徹視十方。③玉札，洞視內解。④採鍊祖炁，生聖胎法身。〔訣未降〕⑤五行正炁內鍊。⑥黍米寶珠，神變積而成丹。〔訣夫(應作未)降〕⑦中理五炁，混合百神。〔訣未降〕已上謂之「七經」。(金氏《大法》4:1a, 引文編號為筆者所加)

①流精玉光，陰陽丹。〔訣未降〕②內包九鼎，外合九色，洞陽符大(應作「火」)²⁹開圖。〔訣未降〕③梵炁流行，合於太陽，流演十方。〔訣未降〕④三宮修誦。⑤洞照幽微。⑥五品陰功。⑦濟生陽德。⑧升度無間。已上謂之「八緯」。(金氏《大法》4:1ab, 中括號文字為原註，引文編號為筆者所加)

²⁸ 王氏《大法》：「『靈寶大法』者，貫通三洞，總備萬法，是無上大羅天元始天尊所說，玉宸道君、五老上帝、高真上聖、妙行真人、十方神王、至真大神所授，後聖玄元金闕李真天帝降世行教，化度凡間，得而聞之，乃三十六部尊經，總計萬八千篇。」(1:1ab)

²⁹ 《上清靈寶大法》，卷八，〈洞陽符火品〉兩次提及此條目，都稱「洞陽符火開圖」(頁7a, 7b)。

單單依據如此題旨，並不容易了解其中訣法，但若配合金氏在其後的分品說明，則能較為清楚地了解其中所指涉的內容。其中「七經」即謂：

- 一、元始大定，神光湛然，七日七夜：此為基礎的呼吸修行、存思入定之法；所謂「元始大定為法之機要，亦道之徑路」。(〈元始太定品〉8:1a-3a)
- 二、洞觀百靈，徹視十方：此指息定之後的出神徹視三界十方鬼神之法，同時也是通真達靈、朝神謁帝之法。(〈洞觀百靈品〉8:3b-4b)
- 三、玉札，洞視內解：此即服符(即指「玉札」)請炁以灌身形之法，對於洞觀徹視有所助益。(〈玉札靈章品〉6:1a-4a)
- 四、採鍊祖炁，生聖胎法身(訣未降)：此即採集鍛鍊身中祖炁之法，然無具體方法流傳。(〈採鍊祖炁品〉8:4b-5b)
- 五、五行正炁內鍊：此即施用「玉札四十九字」，以除妖治病之法。(〈五行正炁品〉6:15b-17b)
- 六、黍米寶珠，神變積而成丹(訣未降)：此即鍊氣結丹之法，然無具體方法流傳。(〈黍珠神變品〉8:15a-16a)
- 七、中理五炁，混合百神(訣未降)：此即混合五行之炁，結生身神之法。(〈五炁混合品〉8:9a-11a)

「八緯」則為：

- 一、流精玉光，陰陽丹(訣未降)：此即置器密室，引日光映水結丹之法。(〈流精玉光品〉8:11a-13a)
- 二、包九鼎，外合九色，洞陽符大開圖(訣未降)：此在闡明由身中臟腑組成的九色之鼎，以及六十甲子配卦之法，然無具體方法流傳。(〈洞陽符火品〉8:5b-9a)
- 三、梵炁流行，合於太陽，流演十方(訣未降)：此在闡明配合梵炁流行的呼吸修行之法，然無具體方法流傳。(〈梵炁流行品〉8:13a-15a)

- 四、三宮修誦：此即章醮之前的存思誦讀《度人經》之法。（〈三宮修誦品〉7:9a-13a；後註：「係第四緯」）³⁰
- 五、洞照幽微：此即取炁入鏡，以令邪鬼現形或占知未來之法。（〈洞照幽微品〉7:13a-15a；品題之下註曰：「此係八緯中第五緯。」）
- 六、五品陰功：此在說明靈寶壇式以及對應不同功能而設置五種壇中聖位與祭品。（〈五品陰功品〉11:8a-16b）
- 七、濟生陽德：此即醮祭北斗、延生度命之法。（〈濟生陽德品〉12:1a-7b；品題下註曰：「此八緯中第七條。」）
- 八、升度無間：此即破獄、召魂、水火煉度、制魔保舉、升度之法。（疑即〈速度亡魂訣〉7:15a-16b）

據此可知，所謂的「七經八緯」，其內容卻多屬內煉修行、驅邪治病與召魂煉度等法術，並非指涉具體經典。根據金允中的註明，十五條題旨之中共有六條「訣未降」。金氏在這一系列分品說明之末，也曾總結：「一十五條內，共有六條訣法未降，即〈採鍊祖炁〉、〈洞陽符法〉、〈五炁混合〉、〈流精玉光〉、〈梵炁流行〉、〈黍珠神變〉是也。」³¹如果檢視未降訣法的六條經緯題旨與分品說明，大致可以判斷多是鍊炁結丹的自身修持之法。

王契真的「靈寶太法」同樣也包括「七經」、「八緯」，³²只是他所列舉的十五條題旨卻與金氏有很大的出入。根據王氏〈經緯修用門〉所列，「七經」題旨分別為：

一則洞視百靈，吞服混元玉札、高玄內諱，行「元始內觀」之道。如不及行此，當行「內視中藏」法。二則參斗，割移死籍，注生南曹，所謂

³⁰ 具體的存思誦經之法，見〈誦持存思品〉，金氏《大法》，5:11a-16b。

³¹ 金氏《大法》8:17a。

³² 王氏《大法》，第1卷〈總敘〉中言：「『靈寶大法』者……眾道之宗，玄淵隱奧，與萬法一貫。且天真皇人有『八明』、『五譯』、『七經』、『八緯』、『十奧』、『四十七章』，總成一部，究其微妙，皆曲盡其理。夫『八明』者，以法天，開八聰以明其幽；『五譯』者，法五劫開化，生五行，是氣方成世書；『七經』者，汲引大道之徑路；『八緯』者，範圍教法之闡域；『十奧』者，是謂十玄；『四十七章』訓說始末紀綱，總成一部，盡闡玄奧之旨。」（1a-b）

北斗落死，南斗上生也。三則朝元。四則分神治事。五則仙曹建邸。
六則超度玄祖，寄治南宮。七則選應玄舉也。(王氏《大法》2:1a-b)

在這之中，除了第一經與金氏第二、三經有關，第二經「參斗」似與金氏第七緯「濟生陽德」同為祭斗之法，其餘未見於金氏七經、八緯。若據王氏其後分項說明，則此「七經」更像是在建立天台靈寶的受法、行法乃至獲致最終成就的相關規範與方法：

- 一、洞視百靈；吞服混元玉札、高玄內諱；元始內觀；內視中藏：
 1. 吞服混元玉札、高玄內諱：此為吞服「高玄內諱」(或稱「上真內諱隱名」，即「玉札」)，以求召真現形、追魂攝魄之法。(2:1b-22b)
 2. 元始內觀：此即吞服玉札之後，入靖內觀，存聚體內卦炁之法。(2:23a-25b)
 3. 洞視百靈：此即祝靈朝真之後，以鏡攝召鬼神示現之法(2:25b-33a)；末附〈速度亡魂訣〉(2:33a-34a)。
 4. 內視中藏：此即另種六甲之日吞服玉札，以求內視五藏、通神洞靈之法。(3:10b-11a)
- 二、參斗：此即參朝北斗，以求除落死籍、護命長生之法。(3:11a-13b)
- 三、朝元：此即每日入靖存思己形，點檢儀仗，昇天朝元之法。(3:13b-16b)
- 四、分神治事：此即每日朝元之後，存往治所，判領職務之法。(3:16b-17a)
- 五、仙曹建邸：此即規範受行大法之士，均於「天機都省」設有官邸，同時也須建立「靖局」，每日朝元之後，即入靖治事。(3:17a-18b)
- 六、超度玄祖：此即先前五經既備之後，以黃籙齋法超度祖先之法。(3:18b-19a)
- 七、選應玄舉：此即規範六經完成之後，即依「二十四階玉司」選擇相應品階，奏上三天，乞降經法。(3:18a-21b)

至於王氏「八緯」，則在闡明如何於己身三丹田宮（頭、心、腹）中存思元始天尊與自身形象，³³而與金氏說法大相逕庭。金氏對此亦有評論：「今台山上以修鍊存思分為『八緯』，與世傳略不相同。」³⁴相較於此，王氏增列的「十玄修用」還更接近金允中所列「七經」、「八緯」內容，諸如：「神光大定」、「黍珠入妙」、「中理五炁」、「陰丹陽丹」、「大行梵炁」。³⁵

根據金氏「七經八緯」或王氏「十玄修用」所涉及的内容，可知「靈寶大法」不單只是用以濟度亡者的經法，同時具備自身修用與驅邪治病的行持法門。關於這一點，恐怕無論哪個傳承都不會有太多異議。《度人上經大法》便認為自身經法「上有修真內鍊、骨肉同飛之道，中有長生度世尸解之法，下有昇祖度玄之教」（1:5b）。而金允中也具體指出其所編纂的部分篇章即為自身修用的法門，待及「內功」具足之後又可推己及人，為人「愈疾除邪」、「拔幽濟顯」：

允中自〈本法戒律〉啟（疑應作「起」），並依古書編次，至〈元綱流演品〉、〈朝元入靖品〉、〈誦持存思品〉、〈玉札靈章品〉、〈三晨芒耀品〉、〈五行正炁品〉、〈五芽內鍊品〉、〈三宮修誦品〉，皆行持之士修存服餌、致真召靈之本源也。內功既足，則外當及人，愈疾除邪，拔幽濟顯，為立功之先務。近人不知體格，乃為「靈寶大法」專至開度，復別補法階，以備祛治。豈知靈寶為中乘之要法，兼濟死生之徑途。（金氏《大法》7:16b-17a）

也就是說，「靈寶大法」不僅具足了：（1）呼吸吐納、存思入定之類的基礎行持法門（所謂「修存服餌」），以及（2）出神洞觀、召鬼現形之類通達鬼神的能力（致真召靈）；同時也有（3）運用服符、誦經、祭斗等方式，為人驅除邪祟、治療疾病的方法（愈疾除邪），當然，最重要的是（4）通過破獄、召魂、煉度、升度諸法，為人煉度亡魂（拔幽濟顯）。

如此一來，我們也能較為清楚理解甯本立的傳記言其受傳「東華丹玄秘旨」時，為何強調其「修持不息」之後即能「通真達靈，飛神謁

³³ 王氏《大法》3:22b-26b。

³⁴ 金氏《大法》4:2b-3a。

³⁵ 王氏《大法》4:1a-b。

帝」，傳記之中關於甯氏神異能力的描述也多著墨其能面奏上帝。³⁶同樣身為天台靈寶繼承人，林偉夫的傳記則譽其「趺坐、誦經」之後而得「神光大定」。³⁷而甯氏亦受楊希真輾轉傳授的《靈寶玄範四十九品》，以此結合先前所受「東華丹元玄旨」，而成「東華靈寶上道」或「上清靈寶大法」。³⁸故而傳記之中亦多言及甯本立或林偉夫能為朝廷、士庶興建齋醮之事，所謂「是後朝廷凡有醮禮，皆屬先生（甯本立）主典之」；「浙右諸處士庶，多率錢建齋醮，或度幽魂，或弭兵戈，或祈晴雨，動有玄報，不可殫紀」；或「（林偉夫）乃紹開東華之教，蔚為一代真師，以度生濟死為己任，建普度大會者不一書」。³⁹

四、靈寶齋法

靈寶大法並不完全等同濟度幽魂的靈寶齋法，後者只是前者的一個組成部分。如此一來，先前提及與黃籙齋科結合使用的「靈寶大法」，其內容便可更為明確地指涉是在「修存服餌」與「致真召靈」的行持基礎之上，進而運用其他經法、甚至配合齋科，以之濟度幽魂的那一部分。一如金允中所言：

靈寶古法，自奉持戒律，淨明本經，服炁存神，收光內鍊，然後救世拯物，輔正驅邪，建德立功，濟幽度沒。至此，則「齋法」當行，是充其所蘊以及天下者也。（金氏《大法》16:2b-3a）

根據這個原則，回頭檢視金氏「七經」、「八緯」的內容，至少其中幾個部分可能運用於齋法之中。首先，作為自身修持的基礎法門——「元始大定」（第一經）⁴⁰也同樣是齋法的基本行持，只是其目的更多在

³⁶ [元]林偉夫：《靈寶領教濟度金書·嗣教錄》，頁1b-2a。

³⁷ 同上註，頁8a。

³⁸ 過去或以「東華靈寶」即「天台靈寶」，此雖不誤，但據甯本立傳記，則此「東華靈寶」似指田靈虛所傳「東華丹元玄旨」與楊司命（楊希真）所傳《靈寶玄範四十九品》的結合。關於「東華靈寶」的討論，另見謝世維：〈宋元時期的「東華派」探討——系譜、聖傳與教法〉，《東吳中文學報》，第23期（2012），頁161-190。

³⁹ 林偉夫：《靈寶領教濟度金書·嗣教錄》，頁3b、4b、7b-8a。

⁴⁰ 根據〈元始大定品〉記述，此存思入定的方法為：「以耳對肩，以鼻對臍，收其六根，專意於目。初則非內非外，觀其神光；三日之外，於密室中見神光一點，孜

於追求大定之後的「洞觀徹視」(第二經)與「朝神謁帝」,所謂:「『元始大定』為法之機要,亦道之徑路,始於定炁存神,以致朝元登謁。」(金氏《大法》8:2a)或如〈洞觀百靈品〉所言:先行定法,七日之後,「定力有準,方行徹視」;或「息既定而神可出。目駐萬里之外,不顧面前之物。」(金氏《大法》8:3b)同在此品之中,則有「通真達靈」過程的詳細描述:

聚神如己之狀,端立泥丸之中,內外湛然,一毫不著。騰身直出頂門,覺身外生身,歷歷分明,神離軀中,如蟬脫殼,馳於空迥。取炁穹玄。謁列宿於天階,朝元尊於閭闔,眾真可觀,萬炁齊仙,終至於見玉清聖境。第此乃出神之妙,可以通真達靈。(〈洞觀百靈品〉,金氏《大法》8:4b)

而同樣被金氏歸為「內功」之一的〈三宮修誦品〉(第四緯)主要依循《度人經》的規劃,致力於存念誦經的方法。因其具備「祈雨禱晴、濟時拯物、遷升滯爽、普度幽魂」等多樣化功效,因此可能運用於齋法之中。⁴¹如後所見,金氏齋儀程序便有「對齋誦經」一節。

至於「外功」部分,第六經〈五品陰功品〉也是根據《度人經》修齋場合,規劃了齋壇形式以及適用不同場合的聖位安排方式。其中「師友命過」之時的追修齋壇,便直接延用黃籙齋壇,即第17卷〈壇圖幕式品〉所規劃的壇幕形式,那是以杜光庭壇式為基礎所作的調整,壇外增加了多種新興儀節所需空間。⁴²同樣屬於「外功」性質,可能運用於齋法之中的是第五緯「洞照幽微」與第八緯「升度無間」。前者旨在請降五方童子攝召亡魂(金氏《大法》第7卷〈洞照幽微品〉13a-b, 15a);後者則是通過一系列簡捷儀節——破獄、召魂、水火煉度、制魔保舉、升度,於「臨壇按治鬼邪」之時超度作祟亡魂,以達「存亡俱獲利濟」的效果。(〈速度亡魂訣〉,金氏《大法》7:15a-18b)這一部分

致定神;四日之外,漸明漸大;七日神光滿室,定中百物皆為未然;七七日外,定中見一切真靈鬼物,方入『洞觀徹視』之道也。」(金氏《大法》8:1b-2a);亦見《靈寶無量度人上經大法》8:3b;王氏《大法》4:8b。

⁴¹ 金氏《大法》7:9b。

⁴² 丸山宏:〈道壇と神々の歴史——現代台南道教の儀禮空間の成立〉,《道教儀禮文書の歴史的研究》,頁211-248。

很好地表現出「靈寶大法」與其他驅邪法術的關鍵差異。金允中曾經清楚地說明這一點：

近人不知體格，乃為靈寶大法專至開度，復別補法階，以備祛治。豈知靈寶為中乘之要法，兼濟死生之徑途，何事不關，無施不可。然顯幽一理，人鬼無殊。受詞之初，竊須審量事體，酌詳輕重。(1)或妖性精邪，橫侵生類，逆天無道，情在不原，固宜錄奏上玄，關開合屬，減形絕類，誠不為慘。(2)其有幽魂滯爽，抱恨銜冤；餓鬼窮魂，失依乏嗣。沉迷而超生無路，託附荏苒生民，陰炁襲人，灾痾或作。宜先究患身之形氣，以至受祟之根源，非市道魔禱姦偽之徒妄意揣量。故繼之以照召之法，考其實跡，鞠其姓名，毋信偽辭，必窮始末。如情在可憫，魂魄幽沉，合依古儀，用「速度亡魂」之法，存神靜志，默誦靈文，如式開度。然後焚化〈鄴山真形〉，或告行一二超度符命，差官將吏兵、合屬曹局，隨業受生，尤其盡善矣！（金氏《大法》7:16b-17b；引文編號與底線為作者所加）

此一運用於驅邪場合的攝亡考召與超度孤幽之法，無論是與獨立儀式的「祭煉」或是作為齋法之中系列儀節的「煉度」，都採用共同的度亡模式。

如此，作為「靈寶大法」核心的「七經」、「八緯」，實際上已經具足施建齋法的主要法訣。只是落實這些法訣的先決條件在於「元始大定」、「洞觀徹視」的基礎修持之上，而這並非尋常之人在短時間內便能獲致的能力：

如古者齋法，上品功用，則端嘿動天，存思格物，固非常人之可遽行。其餘齋法，通個達誠，章詞為首。後世增以文檄關申，實體世法而為之，以輔章文之所不及。（金氏《大法·總序》2a）

據此，「齋法」即謂持齋以之感通天地的方法。上等齋法單以存思便可達致功效，但尋常之人未經長期修持，無法達此境界，故須通過章詞來表達自身心意，甚至還要諸種模擬世間公文系統的新式文書的輔助才行。⁴³同樣的情形也見於齋法之中大量使用的印信符文，所謂：「功

⁴³ 丸山宏：《道教儀禮文書の歴史的研究》，頁166。

成而洞觀微視，行高而使鬼役神，亦不必廣置印篆矣！」（金氏《大法》10:10a）

金允中《上清靈寶大法》同時兼顧了這兩種不同資質的學習需求。雖然部分卷次看起來不是那麼整齊，但今本金氏《大法》仍可看出其中編輯結構（參見附錄二：金允中《上清靈寶大法》目次結構分析），包含以下五個範疇：（1）靈寶大法的戒律（第1卷）；（2）靈寶大法的體系與度人上經章釋（第1-4卷）；（3）靈寶大法的基本行持（第4-8卷）；（4）靈寶齋法與煉度（第9-41、44卷）；（5）靈寶大法的傳授儀軌（第42-43卷）。其中，作為「靈寶大法」核心內容的「七經八緯」雖在同名品目之中已經條列題旨，然其具體內容卻多集中在第4卷至第8卷所列諸品。

而自第9卷起，多屬靈寶齋法與煉度相關內容。這一部分除了七種未必屬於齋儀的獨立儀式，⁴⁴以及建齋資格與身分的相關要求，如建齋所須籙階法職——「靈寶中盟秘籙」、「靈寶大法」法職（〈籙階法職品〉第10卷）與靈寶大法專用五種印信（〈本法印篆品〉第10卷），其餘部分皆可視為廣義「齋法」。

如果按照〈黃籙次序品〉（第16卷）的描述，⁴⁵金氏黃籙齋儀程序大致可以表列如下：

1. 受詞啟告
2. 錄狀預奏
3. 對齋誦經
4. 搭壇揚旛
5. 正奏申牒
6. 建壇宿啟 | 拜章、告符
7. 第一日正齋行道 | 破獄、召魂、施食
8. 第二日正齋行道 | 普度（煉度、說戒、傳符、給籙、升度）

⁴⁴ 即謝過儀式（〈悔謝愆品〉第11卷）、醮斗儀式（〈濟生陽德品〉第12卷）、祭煉儀式（〈濟煉幽魂品〉第13卷）、驅邪儀式（〈祛妖拯厄品〉第14卷）、雜用符法（〈裂字為符品〉第15卷）、傳度醮儀（〈傳度對齋品〉第42-43卷）與策杖造法（〈受持策杖品〉第34卷）。

⁴⁵ 其中〈序齋〉簡述了黃籙齋儀程序（3a-5a），而〈修齋節次〉則相對詳細地記述齋儀流程（5a-17a）。

9. 第三日正齋行道 | 煉度、說戒、傳符、給籙、升度
10. 言功拜表
11. 散壇設醮⁴⁶
12. 投龍送簡

其中底線部分即杜光庭《黃籙齋科》既有儀節，其餘部分根據金氏意見，「不係廣成先生齋科內式，乃今世（南宋）所通行之儀」。這些新增黃籙齋儀節目又可區分為「發奏」與「煉度」兩大類。前者即「建壇宿啟」之前的諸種儀節（第1–5項），為宋代新興驅邪儀式的預告儀節；後者則是安排於建壇宿啟與正齋行道這四天的晚間，分別為主要超薦對象（正薦魂儀）與無主孤魂舉行的煉度儀式（第6–9項分隔線之後部分）。⁴⁷按照這樣的齋儀程序考察金氏《大法》的廣義齋法，其中涉及的面向包括：

1. 建齋之前的受詞儀式（〈修齋受詞品〉第16卷）
2. 建齋日期的選擇與相關禁忌（〈齋直禁忌品〉第9卷）
3. 齋壇及其周遭堂幕形制與壇中聖位安排方式（〈五品陰功品〉第11卷；〈齋壇幕式品〉第17卷）
4. 建壇之時必須備辦的安鎮信物、真文或儀式用品（〈鎮信威儀品〉第17卷、〈玉文真篆品〉第18卷）
5. 建齋之前的揚幡儀式（包含兩種靈幡形制）（〈颺幡科式品〉第17卷）
6. 建齋之前預先發送的諸種文書（奏、申、狀、牒、關等）範本（〈奏申文檄品〉第27–31卷）
7. 宿啟建壇之時啟謝壇前六幕的箋詞（〈六幕啟謝品〉第26卷）
8. 靈寶拜章儀式（〈上章科格品〉第25卷，此用飛神謁帝之法）
9. 昇度亡魂所用諸種符命誥文（〈昇度符誥品〉第32卷）

⁴⁶ 〈黃籙次序品·序齋〉原作「齋後拜〈言功朱表〉，告下三簡，降聖設醮謝恩。醮畢，還戒納職，解壇散席，送師、徹幕、投龍」，如此則是先設醮而後散壇。然同品之〈修齋節次〉或第39–40卷的〈散壇設醮品〉，則又依古法，先散壇再設醮。相關討論，詳見張超然：〈齋醮壇場與儀式變遷：以道教朝科為中心的討論〉，《華人宗教研究》，第4期（2014），頁1–41。

⁴⁷ 松本浩一曾經分析蔣叔輿《黃籙大齋立成儀》節次，此處分析多受該文啟發。見氏著：《宋代の道教と民間信仰》，頁142。

10. 正齋行道之前諸種預備儀式的啟祝奏告語詞(〈登齋科範品〉第19-20卷)
11. 正齋行道之時,各儀節所用符法秘訣(〈臨壇符法品〉第21-22卷)
12. 黃籙齋儀所用傳統文書(章、詞、表等)範本(〈章詞表牘品〉第23-24卷)
13. 一系列煉度亡魂之儀式(〈然燈破獄品〉第35卷、〈神虎攝召品〉第36卷、〈水火鍊度品〉第37卷、〈施食普度品〉第38卷、〈煉度〉第44卷)
14. 齋儀結束後祭謝真靈之聖位與醮儀(〈散壇設醮品〉第39-40卷)
15. 齋儀結束後的投簡醮儀(〈投龍送簡品〉第41卷)

廣義齋法幾乎遍及齋儀的所有程序,這些儀程又可依照功能區分為:(1)發奏;(2)傳統齋醮;(3)煉度三大範疇。其中發奏與煉度都是宋代新興儀節,實踐方式原本便具當時既定儀式性質,唯有傳統齋醮部分乃是延續杜光庭《齋科》而來,其中實踐方式便與宋代主流形式有所不同,必須增附「齋法」才與另外兩類趨於一致。因此,狹義地看,「齋法」僅指正式登齋行道所需符法秘訣,諸如金氏《大法》第21至22卷〈臨壇符法品〉便集中討論入戶、陞壇、三時存思、上香密咒、禮師、衛靈、發爐、命魔等「自然朝」儀節的施用法訣。如後所見,有意發展齋法的其他驅邪儀式傳統,其所提出的多是此一狹義齋法。

無論是狹義或廣義齋法,都是指其援用「靈寶大法」演行黃籙齋儀的符法秘訣。因此,行儀者必須同時具備「靈寶大法」以及黃籙齋儀所屬洞玄經籙——「靈寶中盟秘籙」(三洞之一)的傳承,以為建齋行法的資格要求。其中,「靈寶中盟秘籙」為南朝以來,受傳、行持靈寶經教(包括主持黃籙齋儀)的主要憑證,隋唐時期已然完備的道教法位體系之一;至於「靈寶大法」,則為宋代新興的驅邪儀式傳統,雖然該法不斷強調其與古代靈寶經教或「靈寶中盟秘籙」之間的延續或對應關係,⁴⁸但仍具足當時所有驅邪儀式的構成要素與行法模式而自成體

⁴⁸ 金氏《大法》第10卷〈籙階法職品〉:「洞玄部有『靈寶中盟秘籙』一階,紫虛、陽

系。⁴⁹然而，運用如此自成體系的驅邪儀式作為演行「齋科」的「經法」，卻也為其他具有共同性質的驅邪儀式傳統開啟了方便之門。

五、玉堂齋法與煉度

如同酒井規史所指出的，「靈寶大法」因與其他新興「道法」具有共同特徵，致使彼此之間形成交流的可能，⁵⁰甚至原本應由「靈寶大法」獨佔的「齋法」可能遭到取代。諸如金允中討論靈寶大法所用職印，即多批評當時同屬該法的天台傳承或者其他驅邪儀式傳統，以其自身印篆行齋發文：

天台乃於科教中為異，既行靈寶法，卻不用本職印奏牘，乃以「飛玄三炁玉章印」發之，靈寶古法中所無者也。諸家編集靈寶法甚重，自來不曾增入此印。天台於符告中，卻用「三天太上印」。(金氏《大法》10:6b)
又新行「青玄九司法」，亦古典所無之書，其間初立印篆尤眾。行持齋醮者，又取而雜諸靈寶以用之，非也！(金氏《大法》10:7b)

然而，金氏根據「靈寶諸法」所編纂的「祭鍊」之法，其行持資格卻未限定該法的受傳者，反而允許「天心正法」的儀式專家也能施用此一祭鍊，只須變換其中法將。⁵¹或許這與北斗醮的行持情形相似，同樣開

光次之，靈寶大法隸焉。佩籙而不行法者，止稱籙階。既行靈寶法，而齋法出於靈寶，未免應世接物，因事立儀，遂出法職，亦不得已而強立名色，應時行化者也。」(11a)又「有稱『靈寶中盟弟子』，又曰『行靈寶大法』，於天為不能曉而叮嚀之。『中盟』則靈寶籙，『南曹執法』為靈寶之職，其來甚久，高天上帝非不知也。佩是籙，補是職，則合行是事，無疑矣！」(14b)

⁴⁹ 酒井規史已經指出「靈寶大法」與「天心正法」等新興「道法」之間共同具備的特徵包括：(1) 關於起源的傳承：靈寶大法以元始天尊為祖師；(2) 設定天界機關：靈寶大法設定「靈寶大法司」，作為所有施行大法者所屬機關；(3) 獨立的神將體系：靈寶大法創造「萬事如意大將軍」之類的神將；(4) 獨立的傳授系統：靈寶大法之禮儀書亦載獨立的傳授儀式；(5) 各種不同的文本：諸如上述四種靈寶大法禮儀書，雖有許多共通處，也有許多不同的細節。見氏著：〈宋代道教における「道法」の研究〉，頁105-106。

⁵⁰ 酒井規史指出童初法已見援引靈寶法而來的道術。見酒井規史：〈宋代道教における「道法」の研究〉，頁104-110。

⁵¹ 金氏《大法》13:71b, 72b。

放不同法術傳承的專家都能舉建此醮，只是建醮之時須以自身法職與相應印信：

如受天心而行北斗醮，從本法合用「驅邪院印」；遷靈寶而行北斗醮，則用「靈寶大法司印」，有何不可？（金氏《大法》10:8a）

無論是金允中的批評或是容許，在在突顯在此之前其他儀式傳統積極介入古典道教齋醮科儀領域的情形。不過，這些似乎只是零星改換一些項目，而未明確建構一套異於靈寶大法的齋法體系。但是到了南宋路時中提倡的「玉堂大法」卻有不同做法。

路時中在世之時既以行術有驗活躍於上層社會，士庶之間也多流傳其施法救濟的故事。⁵²洪邁（1123–1202）《夷堅志》更已記錄其於驅邪行持之際，曾經建議事主舉行黃籙大醮，用以超薦作祟亡靈。⁵³路氏所行法術傳統乃是基於北宋天心正法進一步發展的結果。關於這一點，金允中已經指出：「紹興（1131–1162）之初，路真官再編天心法，則用法以定之者尤眾。」（金氏《大法》43:17a–b）路氏新編的法術傳統即稱「玉堂大法」，明代道藏收錄的《無上三天玉堂大法》（CT220，以下簡稱《玉堂大法》）保留了這個傳統的大致內容。其中亦言玉堂大法即以天心正法為祖教，為初階玉堂法師所行驅邪法術。⁵⁴

此外，路時中亦如天心正法，將其教法推源於正一天師，如其所言：「今玉堂大教之出世，原於正一天師。正則不邪，一則不二。」（《玉堂大法》26:1a**b**）或許正是路時中等天心或玉堂法師的努力，致使後來天心正法與正一經籙結合，成為三洞法籙之中的洞神一階。⁵⁵雖然如此，路氏當時恐怕更多是要建立一套新的教法體系，甚至是傳度此法的「宗壇」以及主持宗壇的「嗣師」。

⁵² 李志鴻：《道教天心正法研究》（北京：社會科學文獻出版社，2011），頁39–41。

⁵³ [宋]洪邁撰，何卓點校：《夷堅志·三志已》（北京：中華書局，1981），卷八，頁1362。

⁵⁴ 又《玉堂大法》：「昔遇仙師之日，携祖師教『天心法』以求口訣，遂歷歷說三光之秘傳、升堂之旨，則知『天心』乃『玉堂教』中驅邪之事。」（1:5b–6a）「初未稱師，惟可受本壇祖教《天心正法》十卷，以輔正教。」（2:6a）「師曰：玉堂乃天心祖法之內秘，萬法之所宗，三界所仰。」（26:1a）

⁵⁵ 張超然：〈援法入道：南宋靈寶傳度科儀研究〉，頁139。

結合「天心正法」，路氏將「玉堂大法」規劃成五等教階。⁵⁶依其規劃，初入宗壇即受十卷《天心正法》，成為「天心法師」。此一規劃恐怕也有將當時既已存在的天心法師納為潛在傳授對象的意圖。三年之間若無輕慢師道或學習懈怠的情況，這些初學的「天心法師」便可升上第二等級，正式學習七種玉堂教法。此時才算正式進入玉堂教階，因此又稱「初階七品」。

「初階七品」即指今本《玉堂大法》第26至28卷所列七品，⁵⁷旨在傳授：(1) 玉堂神職體系與此階修行規範（第26卷〈師旨直指品〉）；(2) 三種基本符式：三光符與日光、月光二符（第28卷〈三光祖符品〉）；(3) 作為個人修持的存服日月二炁、存思昇登日月，以及書符時存引日月二炁灌入符筆諸法（第27卷〈升降二景品〉）；(4) 諸種朝謁尊神場合的燒香、存思、啟奏要訣（第26卷〈朝真謁帝品〉）；(5) 具有不同功能的存呪北斗之法，諸如：辟邪、朝真、召將、存真、安鎮魂魄、制伏尸鬼等（第26卷〈出入斗罡品〉）；(6) 三種分別用於搜邪、治祟與食鬼的符法（第27卷〈驅除制伏品〉）；最後則是(7) 初階七品所能役使的將班及其召將呪語、存思要訣與基本規範（第28卷〈役召將兵品〉）。

對於路氏而言，此一階段亦在檢視受道者的資質與心志，作為其後能否嗣傳「大教」的判斷依據。⁵⁸根據〈師旨直指品〉所列二十條初階修行規範，此階玉堂法師主要致力於日常修行，但仍觸及百姓救濟之事。⁵⁹雖說如此，玉堂大法的基本行持——服氣步罡、書符服符、奏香默朝、驅伏邪祟，均已在此階段傳授完備。其中亦見後來演行齋法必要行持之法，諸如〈朝真謁帝品·有事祈請訣〉雖為平時祈請時，入靖存思自身頭部天尊，向其默禱啟祝的方法，但同時也可作為齋法中的「升堂入室妙訣」；而〈有齋醮時奏香〉亦為登齋「上十方香」時的存

⁵⁶ 《玉堂大法》26:1b-2a；李志鴻：《道教天心正法研究》，頁50-51。

⁵⁷ 李志鴻：《道教天心正法研究》，頁48。

⁵⁸ 《玉堂大法》27:4b。

⁵⁹ 〈師旨直指品〉所列初階修行規範主要是日常修行方面，如：遠離世事(1)、服氣步罡(2, 6, 7)、書符服符(9, 12)、奉持戒行(1, 10, 16, 20)、習誦經呪(3)、奏香默朝(3, 11)、拜表謝罪(8)、存真合道(6, 13)、出入存真(14)、夫婦有時(15)、事親以孝(17, 18)、和好宗親(19)。救濟百姓方面只有：驅除邪祟(4, 5)。括弧內數字即作者為二十條規範依序所做的編號。

思要訣；〈齋醮對越訣〉則為齋醮朝謁之時，存思身處九霄之上的方法。（《玉堂大法》26:7a-b, 10a）

此一初階法師若能在德行方面持續通過考核，便能再進二品，繼續學習急用告斗之法（第29卷〈祈真度厄品〉），以及斗壇形制與朝真之法（第30卷〈壇頂威儀品〉），並且配帶「玉壇正品印」，受傳《高奔玉經》，具足初階九品教法。一旦擁有十二年（一紀）九品教法資歷便能獲得傳授第四等玉堂教法——「無上宗旨二十四品」的資格，接受象徵玉堂教法分支之師（嗣教支師）的憑證與印信——《三奔寶籙》、「玉堂三景之印」、「玉景升堂之印」。⁶⁰這一階等所傳授的內容即是玉堂大法的核心部分。除了三十年才會傳授一人的玉堂宗壇當代嗣師（系代嗣師），⁶¹這些「嗣教支師」可以說是行持玉堂大法的主要成員。

根據今本《玉堂大法》第1至25卷所列二十四品，每位嗣教支師應該具備下列教法：

1. 戒律：〈真師戒律品〉（第2卷）
2. 修持：〈存真修證品〉、〈高奔內境品〉、〈昇斗奔辰品〉、〈太上制魔品〉（第3-5卷）
3. 基本行持：〈三五步罡品〉（第19卷）、〈役使將吏品〉（第21卷）
4. 厭禳、驅邪、逐疫：〈厭怪勝妖品〉、〈驅邪輔正品〉、〈幽獄追攝品〉、〈驅拔禳禳品〉（第8-10卷）、〈斬瘟斷疫〉（第13卷）、〈保制劫運品〉（第22卷）、〈斷除尸瘵品〉（第23卷）
5. 禮斗：〈延生度厄品〉、〈福壽增崇品〉（第11-12卷）
6. 齋法：〈建壇威儀品〉（第6卷）、〈通真達靈品〉（第7卷）
7. 煉度：〈慧光燭幽品〉、〈尋聲救苦品〉、〈濟度幽冥品〉、〈神虎追攝品〉、〈仙化成人品〉（第14-18卷）
8. 預修：〈生身受度品〉（第22卷）

除了共有的自身修持與驅邪逐疫的方法，玉堂大法較之先前天心正法明顯發展了禮斗、齋法與煉度儀式，同時也將原本適用死者的修

⁶⁰ 《玉堂大法》26:2a。

⁶¹ 如同龍虎山正一宗壇之歷代天師，玉堂宗壇的「系代嗣師」亦以劍（宣和斬邪劍）、印（降真制魔之印）作為繼任信物。《玉堂大法》26:2a。

齋煉度擴及生者。其中，嚴格定義下的玉堂齋法包括〈建壇威儀品〉與〈通真達靈品〉。前者主要記述齋壇佈置方式，尤其著重壇場設施的形制與建壇之時所用符呪，其中細節雖與靈寶齋壇有些出入，但三級壇層的基本形式與象徵仍然一致；後者則在記述玉堂齋法的基本儀節，更多著墨於上十方香、入戶昇壇、發爐、復爐、出戶等朝儀的化符、祝呪與存思之法。

煉度部分則集中在第14至18卷，主要使用符呪進行煉度，其中幾乎涉及煉度相關儀節，包括：(1) 燃燈破獄(慧光燭幽品)；(2) 告符(包括建齋之始預先告下的〈減罪〉、〈遷獄〉、〈停苦〉三符，以及後來告下的〈救苦〉、〈長生〉二符)(尋聲救苦品)；(3) 開通冥路、沐浴、天醫全形、監生蕩穢、普供法食(濟度幽冥品)；(4) 神虎二帥攝亡(神虎追攝品)；(5) 水火煉度、給付〈長生度命金籙〉(仙化成人品)。其中不乏當時流行的煉度儀式共有的基礎，如〈神虎玉札符文〉即因「世皆有之，更不具出」，但其施用法訣卻又不同，因此路氏才說：「若得此法，實與今世所行之法大不同矣！」(《玉堂大法》17:1b) 又如玉堂大法強調擅於掌握日月二炁，故行水火煉度並非難事，甚至認為靈寶大法所行南昌煉度，其水火亦自日月而出。(《玉堂大法》18:1b)

然而，玉堂齋法與靈寶齋法之間的根本區隔，似乎更多表現在修齋高功所憑藉的究竟是正一法籙還是靈寶法籙。根據金允中的說法，路時中所行玉堂齋醮的主要特徵在於以「正一法籙銜位」奉行靈寶齋醮：

路真官時中立玉堂醮法，以正一法籙銜位而行洞玄科品，乃越一階，而文移行用以天師與上帝同其輕重，是其大失也。天心法職、驅邪院印非出於偽撰，主行黃籙，因為未當，又大勝天台用詐妄法銜、雜偽印篆以行之也。(金氏《大法》10:19b)

這裡所謂的「正一法籙銜位」不只是其所受正一經籙，同時包括與此經籙相應的天心法職及其職印——「北極驅邪院印」。金氏認為，靈寶齋科應是三洞經教第二階位洞玄科品所屬儀式類別，並非初階洞神正一法籙道士所能施行，因此路氏以天心法職、印信，運用玉堂齋法

舉建黃籙齋醮即屬僭越。只是這樣的情形，比起使用不應存在的詐偽法職印信還能得到金氏的容忍。

與正一經籙結合的玉堂齋法，當然不只是在法職、印信方面與靈寶齋法有所不同。其間差異還見於其他方面，諸如：南宋流行於三清壇前請光之後才行分燈的做法，金氏同樣認為是「路真官玉堂齋法所用之格，洞神、正一之崇應行事悉以天師為主，與古齋靈寶本科不同」（金氏《大法》20:7b）；而於破獄之時，玉堂齋法因其所受「盟威法籙」，故以正一法師身分持劍破獄，非如曾受中盟、大洞籙的三洞法師或宗壇嗣師得以使用策杖破獄：

破獄之法，合以策杖扣獄扇。而所以用策杖者，三洞法師也；有持劍而破獄者，是正一法師也。……今本宗惟嗣師曾受中盟、大洞籙者，可用策杖；餘則盟威法籙，劍也。（《玉堂大法》15:8b-9a）

除此之外，齋後所設醮位數量或是設醮之後方才言功拜表、散壇徹席的做法，亦與靈寶齋法不同。而金氏都以其為正一科品奉行黃籙的結果。⁶²

然而，如此將玉堂齋法對應於正一經籙的情形是否即是路時中最初用意，仍然值得考慮。如果根據路氏在〈師旨直指品〉所論，各階大法的傳授對象並不限定宮觀道士，甚至還將無心向道、資質不佳的宮觀道士或「市井道流」排除在外。

行及一紀，驗得即非偏庶市井庸流，及不是與台皂隸、刻胥虐吏，及非是宮觀愚蠢竊食，方許傳付「無上宗旨二十四品」。……此傳不限名數，但係有官君子、儒墨俊士，皆可佩持，禁傳市井道流也。今世道流多是無告困極，四民不收，始投名進納黃冠，蓋非本心入道，恐輕賤玄文，遺失秘旨，罪罰不赦。（《玉堂大法》26:1b-2a）

⁶² 金氏《大法》：「路真官正一科、黃籙醮位亦一百六十分，蓋下此則不能盡故也」（39:4a）；「惟路真官以正一科品，奉行黃籙，卻是設醮之後方拜表、散壇，一併送師、徹席。正一之宗，所主不同，而路君之意，亦以古儀而定式也。」（40:27a-b）；Poul Andersen, “Wushang xuan yuan santian yutang dafa” 無上玄元三天玉堂大法, in Kristofer Schipper and Franciscus Verellen, eds., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, (Chicago: University of Chicago Press, 2004), 1072.

如此則路氏當時未必欲將玉堂大法對應正一經籙，併入洞玄法位，只是後來的發展並未按照他的規劃罷了。

六、玉宸齋法與鍊度

另一個稍晚在四川、福建一帶興起的地方驅邪儀式傳統——清微，同樣積極表現出與古典道教連繫的意圖。這個傳統所使用的策略之一、同時也是最令人印象深刻的特徵，即是將自身傳統視為古典道教流派的源頭及其會整的結果，所謂的「會道」。⁶³

簡單地說，清微的傳承者認為自身傳統源自道教最高尊神、位處於「清微天」的元始天尊宣說的教法，這個教法經過天尊的兩位弟子分別傳授，形成上清、靈寶、道德、正一四個道教主要傳承。⁶⁴晚唐時期，清微祖師——祖舒在廣西同時繼承了這四個傳承，並且開始傳緒這個重新匯集的清微之道。時至南宋末期，在四川繼承這個教法的黃舜申回到福建，開始書寫並廣泛傳播清微教法。史卡 (Lowell Skar) 曾經分析這個通過重新建構傳承用以確立自身傳統的策略，認為清微如此規劃自身傳承的用意之一，即是希望能夠全面涵蓋當時新興儀式傳統與古典道教傳統。⁶⁵

除了通過傳承譜系的建構，我們還可在下列兩個方面看到清微極力連繫道、法的努力。首先，清微雖然多所繼承先前諸多驅邪儀式傳統，但卻放棄當時流行的「真形」符式，改以傳統的真文符篆，並將自身所用符文，依照「符、章、經、道」的等級系統，與古典道教的天文、大梵祖炁連繫在一起。作為清微早期雷法著作，《清微神烈秘法》

⁶³ 多種不同派系的清微文獻都提及「會道」的概念與傳承譜系，其中最為著名的是陳采的《清微仙譜》。相關研究亦見李志鴻：〈試論清微派的「會道」與「歸元」〉，《世界宗教研究》，第3期（2005），頁116-125。

⁶⁴ 另有其他文獻或派系則主張四派為清微、靈寶、道德、正一，而沒有上清。

⁶⁵ 史卡認為清微確立自身傳統的策略包括：(1) 連結傳統經典中所出現的諸神；(2) 連結歷史上原本有所區隔的人間繼承者；(3) 將此連結所形成的傳承授受於較近時代所出現的集成者——祖舒；(4) 成文者直承於這個近代集成者——黃舜申。Lowell Skar 著，橫手裕譯：〈清微仙譜、雷法、神靈そして道原——中世の中國東南部における宗教的統合について〉，田中文雄、Terry F. Kleeman 編：《道教と共生思想——第3回日米道教研究會議論文集》（東京：大河書房，2009），頁139。

(CT222)所收〈雷奧秘論〉即謂：「『法』中雷符、玉章、天經，皆浩劫之初，梵炁自然結成於太空之中。」（《清微神烈秘法》1:1b）這便是典型的清微符篆概念。除此之外，元代清微道士編輯的大部頭驅邪法術集成——《道法會元》，一如書題所要表達的，同樣試圖將各派法術整併為一，上接其所宣稱的道法源頭。

上述第二項工作更多是由趙宜真及其後學一同努力的成果。這樣的工作源自趙氏當時面對的教法發展困境：宋元之際清微已經是一個遍布福建、浙江、江西、湖南、湖北等地的流行教法，⁶⁶然而不同等級的符篆與文書（符、章、經、道、簡策、詔令），卻因數量龐大，致使有意學習的人感到莫衷一是，而諸種雷法與鍊度、奏章之法雖也能夠習得，卻少有掌握要旨。一如趙氏所言：

清微正宗……至唐祖元君（祖舒），願重慈深，博學約取，總四派而為一，會萬法以歸元，部隸三十六部、七十二考召，至於鍊度、登齋章法，莫不詳備，而符、章、經、道、簡策、詔令，散漫諸階，動盈篋筭。參學之士，未得要領，汗漫無歸。……至於諸階雷奧與夫鍊度、奏章等法，雖間有得之者，亦鮮究其旨。（《道法會元》5:36b-37a）

顯然當時並不只有趙宜真對於這樣的問題感到困擾。現存明代道藏收錄的《清微元降大法》（CT223）也有大量這類符文與雷法文獻，只是較之趙氏相對整齊的規劃與詳細說明，前者的編輯更像只是隨意湊集手邊文件而已。

趙宜真在其著作之中，清楚說明面對這樣的困境所採取的處理方法：

宜真猥以菲材，叨承正派，暇日討論道法體用之旨，輒將師傳四派歸一宗譜、道樞、元降祕文列於篇首；其符、章、經、道、簡策、詔令，取其切於用者，各以類聚；其諸階雷奧，止取「三元神捷神烈天雷」；嶽鄴諸將之法，見於贊化，顯於當時者，各存其要；其鍊度、登齋章法，止以「玉宸」為主；而行持進止之訣，撮其機要，逐一條陳。仍記諸仙宗旨，叅序其間，編校成帙。甚至行移事節，各立限期，分三十品，著定檢文，以便發遣。（《道法會元》5:37-b）

⁶⁶ Lowell Skar：〈清微仙譜、雷法、神靈そして道〉，頁137。

顯然，趙宜真打算依照不同功能類型，重新編輯清微法典。根據他的編輯計畫，可知當時清微教法體系至少包括下列三大範疇：首先是總論，包括清微的傳承歷史（宗譜）、核心教法（道樞）與基本符文（元降秘文）。這一部分將安排於新編法典的篇首。其中「元降秘文」所涉及各類符文（符、章、經、道、簡策、詔令），則是依照實用原則按類編排。其次則是驅邪法術，包括雷法與酆獄法。趙氏在當時流行的諸種雷法之中選擇了「三元神捷神烈天雷」作為主要行使之法。⁶⁷至於當時流行的酆都、東獄諸法，則視其功效而保留其中精要部分。最後則是與齋法相關的登齋章奏與鍊度，一如趙氏自言，這一部分相對完整，他只是在諸種方法之中選用了「玉宸經法」。

趙氏此處的規劃，大致可在今本《道法會元》找到相應篇章。⁶⁸其中，止以「玉宸」為主的「登齋章法」與「鍊度」分別見於第13、14卷的〈玉宸登齋符篆品〉、〈玉宸登齋內旨〉，以及第15至23卷的一系列「玉宸經法鍊度」。所謂「玉宸」，即指玉宸大道君，亦為靈寶天尊。「玉宸經法」即此玉宸大道君所傳靈寶經法，所謂：「元始天王啟清微之妙道，玉宸上帝傳靈寶之經科」⁶⁹。其中，卷首收錄趙宜真自序的〈玉宸登齋內旨〉亦名「玉宸齋法章奏內旨」，⁷⁰主要討論如何以「玉宸經法」舉行齋儀之中的章奏儀式，而儀式所用諸種符文則依序收錄於前一卷的〈玉宸登齋符篆品〉。在序文之中，趙氏直陳其對當時流行的登齋之法過於繁複、喪失設立本意的批評，⁷¹但卻僅以章奏為例，希望通過展示具有「簡捷」特質的玉宸經法在齋儀之中所行的章奏程序，宣揚他的主張。⁷²

⁶⁷ 依照趙宜真自己的說明，這樣的選擇參考了當時湖北武當清微雷法的做法。《道法會元》5:37a-b。

⁶⁸ 如「宗譜」應即〈清微應運〉（第2卷）；「道樞」應即〈清微道法樞紐〉（第1卷）；「元降秘文」應即〈清微符章經道〉（第5卷）；「三元神捷神烈天雷」應即〈清微神烈秘法〉；「嶽酆諸將之法」應即第261-268卷；以玉宸為主的鍊度、登齋章法應即〈玉宸經法鍊度〉（第15-23卷）、〈玉宸登齋〉（第13-14卷）；「行持進止之訣」應即〈先天行持內旨〉（第4卷）。

⁶⁹ 《道法會元》19:6b。

⁷⁰ 同上註，14:2b。

⁷¹ 同上註，14:2a。

⁷² 同上註，14:2b。

如諸派奏章法中，有用一符，出一官，仍呼某官某服飾，存自某處某竅而出，前後禮念、存思、呪訣，不勝其繁。原其立法初意，只為下學道眼未明，放心不檢，故設此以拘其形骸，繫其念想，或可感格。奈何後學不究感通之理，竟爾自劃，但以宣科念呪、掐訣燒符、令色華音、馳心外想為務，徒以亂其神思，困其肢體。至朝奏之際，精神已昏散矣，尚何望其有所感格哉？豈知朝奏之法，其文在是，其實不在是也。今考玉宸齋法奏章內旨，獨為簡捷，因記師授進止節次，與夫吉凶朕兆，著為定式，以備遺忘。然求其要領，只在存思一項而已。（《道法會元》14:2a-b）

趙氏所記奏章「進止節次」錄於序文之後，稱之為〈通章次序〉。（《道法會元》14:3b-10a；其中儀程分析，參見附錄三）雖然趙氏批評當時諸派奏章之法多用禮念、存思、呪訣諸種法訣，實際上趙氏主張使用的玉宸齋法奏章同樣不乏宋代驅邪儀式既有的符呪、存思、步罡等技法，只是其中採行的是清微行持之法而已。諸如玉宸登齋所用符文全為真文符篆形式，而且多增啟告祖師所需的「信香符」，此亦清微符法的重要特色。

至於趙氏所強調的玉宸齋法「簡捷」要領——存思，更多表現出清微行持的特色。單以上述玉宸奏章而言，其中便多使用清微法師平時靜坐存鍊之法，諸如法師在外壇地戶之前，淨壇破穢，化現天境的法訣：「忘情內視，舉念營目三匝靈場，見金光充滿，天門金光下接，地戶雷光上沖，宛如始青天宮，無復人間景象」（《道法會元》14:4a），便是運用平時入室靜坐，以自身真炁連繫天門金光、地門雷光的方法：

每日清旦及遇間時，入靜室中焚香，跏趺端坐，握固，定息凝神。思帝師在上，官將吏兵洋洋左右，卻深入大定。待其時至，初覺天炁下降，次覺地炁上騰，二炁盤結，交會于中黃之府。外閉五戶，內視規中，有金書玉篆分明。良久，覺金光漸大，天門金光下接，地戶雷光上衝，兆立其中，頂天履地。（清微祈禱內旨·靜中坐鍊），《道法會元》8:1a)

而法師升入內壇三上香後，以身中真炁充斥天地、轉化壇場（所謂「展壇」）的法訣：「復靜念，回視規中真炁充滿，舉念上升，五戶俱發，目光一運，存真炁成一大圓象，周天匝地，光照十方」，同樣立基於平時「靜中坐鍊」的成果。即便「出官」儀節，清微法師雖然仍須依照傳統齋科「出官如法」，但其法訣一樣極具清微坐鍊特質：「注視規中，良久，倏忽運念，上升泥丸，萬神俱出，會于頂門五色雲霞之上。焚〈出官符〉，次依科出官。」（《道法會元》14:7a）對於趙宜真來說，這些平時即須勤加練習的法訣恐怕比起那些逐漸流於形式化的齋醮科範，更為直接地影響了儀式成效。一如他在討論祈禱儀式時所表達的那樣：「儻平居能加修德、辯惑之功，身中之造化明了，靜裡之工夫又到，至行壇之際，發號施令，倒取橫拈，莫非妙用。」（《道法會元》8:2b）

如此運用清微教法重新詮解既有齋儀實踐的情形，同樣見於煉度部分。較之玉宸齋法只有奏章部分，「玉宸鍊度」相對保存完整。目前收錄《道法會元》的相關內容至少包括：（1）各式鍊度符誥以及告符或鍊度用符（〈玉宸鍊度符法〉第15-16卷）；（2）請降各式鍊度符誥的儀式（〈玉宸鍊度·請符簡儀〉第19卷）；（3）召遣官將遞送符誥的儀式（〈清微發遣儀〉第18卷）；（4）正式鍊度之前必須預先申奏的各式文書與符誥文檢（〈玉宸鍊度文檢〉第22-23卷）；（5）破獄召魂儀式，以及針對產難所行的分胎破穢儀式（〈玉宸經鍊·返魂儀、分胎破穢儀〉第21卷）；（6）正式煉度儀式，包括：啟請、召將、建水火池、引亡朝參、授戒給籙、誦經（度人經）、天醫、沐浴、水火煉度、昇度（〈玉宸經法·鍊度儀〉第20卷）；以及（7）諸種鍊度儀節的法訣說明（〈玉宸鍊度內旨〉第17卷）。⁷³

其中，趙氏亦立〈玉宸經法鍊度內旨〉一卷，用以說明他對這一儀式實踐的見解。根據自序，趙氏編輯清微文獻之時曾遇同道前來討論水火鍊度問題，而他自己也有意在「兵劫喪亂」的當時推廣這樣的濟拔

⁷³ 關慧玲亦曾分析現存數卷玉宸鍊度文獻的內容，唯其分析尚有多處值得商議之處。見關慧玲：《道教清微派系統的研究》（香港：香港中文大學哲學碩士論文，1992），頁61。

之法。⁷⁴但趙氏同樣對於當時流行的諸種鍊度方法多所批評，尤其是其間內容紛雜、詳略不同：

於是有鍊度之法降授人間，今古流傳，幽明何澤。奈何閱世既久，流弊滋多，萬戶千門，紛然並起。水火之先後既殊，訣目之詳略弗一。或非此而是彼，或是此而非彼，後學無所就正，唯只甘心冥行而已。甚而敷揚浮泛，巧好聲容，馳逞文辭，致飾於外，務以悅人，以沽名利，而人亦有取於此而篤信之。（《道法會元》17:2a-b）

以鍊度所須法訣為例，其中便有詳略不一的情形。依照趙氏的理解，法訣的詳略只是因應學習者內煉程度所做的調整，而內在的靜煉、凝神聚氣（體）才是一切法訣（用）的基礎，後學之人如果無法明瞭此一「體用」之理，終究只會受到過於繁瑣或或過於簡略的法訣所誤。⁷⁵相較之下，趙氏提倡的「玉宸經鍊」則因同時兼顧體用，而無上述問題：「玉宸經鍊，繁衍悉除，唯務真實。外而諷揚經法，開悟幽冥；內而涵育精神，攝鍊魂魄。體用兼備，詳略得宜。」（《道法會元》17:3a）

此處所謂「內而涵育精神」除了強調平時的坐煉基礎，正式行壇之際也多採行靜中坐煉之法。諸如行壇之際須先靜坐入定，達到「人我兩忘，聲色俱泯，忘情絕念」的狀態，然後才能「從容詳緩，次第奉行」後續儀節（《道法會元》17:3b）；而在正式臨壇之時，「從地戶而入，至中，望天門，吸金光炁下映兆身，仍密運自己金光正炁，從中昇至兩眉間，以天目運金光出，繞三匝，靈場內外皆化光明」（《道法會元》17:8a）；或者存神啟告之時的「師閉目，絕念忘形，注視規中。久定，金光漸大，充溢內外。卻營目匝身成真人之狀，毫光上接霄漢。」（《道法會元》17:8b）

⁷⁴ 《道法會元》：「廬陵西林元極子袁大方昔嘗與余同門受法，繼而從余論道卒業，遂相與發其兩端，而會於一理。暇日又將法中符、章、經、道、簡策、詔令、諸階雷文，各以類聚，編次略成。適復有同志來究水火鍊度之說，因感兵劫之餘，喪亡何限，而宜真叨佩靈文，坐此逆境，既不得安身方便以廣濟拔之意，而又拒蔽來學，豈仁人之心哉？」（17:6a）

⁷⁵ 《道法會元》17:2b-3a。

至於面對另一具有爭議的問題——水火煉度，趙氏同樣援引內煉功法以為判斷：

其諸家之說，惟用心火腎水、離火坎水，皆指後天之水火，非先天之真水真火已。虛靖先生云：「心腎元非水火」；又云：「真陰真陽既不識，水可浴兮火可炙，靈光一點不分明，受度亡魂有何益。」真火者，坎中之陽也；真水者，離中之陰也。此之陰陽，得乾坤之中炁。（《道法會元》17:4a-b）

趙氏認為一般水火煉度所用心火、腎水或離火、坎水並非純粹的「真水」、「真火」，煉化效果有限。這一方面的看法主要是援用內丹學說，不僅重新詮釋了煉化亡魂的水火來源，同時也對水火煉度的先後次序提出個人見解：「然稽之紫陽丹訣：取將坎位心中實，點化離宮腹裡陰，是乃先進陽火，而後退陰符。故修煉之工，要不可不先火而後水也。」（《道法會元》17:5a）

如此援引內丹學說所做的煉度詮釋，則不可避免地引領儀式實踐朝向內在化發展，同時強調煉度之師個人的內在修為，及其與儀式效益之間的必然關聯，所謂：「運我身純陽之道炁，點化純陰之鬼魂；以我之陽鍊彼之陰」（《道法會元》17:5b）；或者「夫鍊師者，本為幽冥鬼神之模範。若模不模，範不範，於濟度之功何有哉？矧鬼神之於人，非可以聲色相通，惟可以心誠相感。若我悟他亦悟，我迷他亦迷。」（《道法會元》17:3b）

七、結語

過去，索安(Anna Seidel)對早期道教儀式(天師道章奏)所做的定義，已經指出那是一種由男女官吏(法師)根據普遍法典(科)，遵循固定模式(儀)，與神靈(三官)進行書面交流的行政程序。⁷⁶而劉枝萬對於當代台灣醮儀所做的界定，同樣提到其中必然的構成要件是：必須包

⁷⁶ 此中「法師」應指天師道「祭酒」，詳見索安(Anna Seidel)著，呂鵬志、陳平等譯：《西方道教研究編年史》(北京：中華書局，2002)，頁62-63。

括若干基本儀節，並按傳統步驟執行。⁷⁷如此道教科儀具有的固定模式與程式化特徵已經成為共識。

然而，如此觀察所涉及的層面大多止於道教儀式的表面形式，尤其是晉唐道教逐漸確立的齋醮科儀基本形式。根據宋代齋儀的組成分析，除了上述齋醮科儀的基本形式，具體齋儀實踐還需諸種符呪法訣、儀式文書的搭配使用，甚至包括針對亡者所行的煉度儀節。這一部分乃以「靈寶大法」為主流，成為當時演行黃籙齋儀的必要法術傳統。通過現存《上清靈寶大法》的分析，尤其是作為核心的「七經」、「八緯」，可以發現「靈寶大法」不僅具足了呼吸吐納、存思入定的基礎行持，以及出神洞觀、召鬼現形的技法，同時能夠以此為人驅除邪祟、治療疾病，而部分值得憐憫的作祟亡魂得以諸種煉度法術加以度化，達到存亡一同獲得救濟的效果。如此用以驅邪場合的攝亡考召與超度孤幽之法，基於共同的度亡模式，而可發展成獨立的「祭煉」儀式，或與齋科合併舉行，成為一系列的煉度儀節。

如此基於存思入定、致真召靈的內在行持，搭配其他經法用以演行齋科的部分可以稱之為「齋法」。一般修齋之人未必經歷長期修持，無法具備直接通真達靈的能力，因此需要通過章詞、甚至諸種新式文書的輔助，才能順利表達自身心意。這類儀式文書以及其中大量符篆的使用幾乎遍及齋儀的所有程序，包括宋代新興的系列儀節——發奏與煉度，以及延續自唐末齋科的古典儀節。我們將此視為廣義齋法。其中，發奏與煉度因其宋代既定儀式性質，唯有古典齋儀實踐與宋代主流形式不同，因此必須另外增附「齋法」，才能使其實踐與其他新興儀節趨於一致。此一專為正式修齋行道所設符法秘訣，或者集中討論其中朝儀（自然朝）或奏章儀式的法訣部分，則可視為狹義齋法。

兼具驅邪與度亡功能的靈寶大法，因與其他新興法術傳統之間共同特徵，而為彼此交流提供了可能的管道，甚至原本應由「靈寶大法」獨佔、用以演行黃籙齋儀的「齋法」也可能遭到取代。南宋初期路時中所規劃的玉堂大法以及元代趙宜真重新整理的清微法典，成了很好說明這個發展的案例。基於先前既有的法術基礎（天心正法），玉堂

⁷⁷ 劉枝萬：《台灣民間信仰論集》（台北：聯經，1983），頁1-24。

大法進一步發展出齋法與煉度儀式，甚至進一步與正一經籙結合，擴大了此一法位的儀式服務範圍。而在許多方面也都表現出積極意圖的清微傳統，自其興起初期便努力將自身法術連繫上古典道教的所有傳統。如此極具整合性質的發展方針，在其教法成功拓展之後便即面臨如何取捨大量文獻的困境。一向主張簡捷、重視內修的趙宜真，重新整理規劃清微法典之時，即以玉宸經法為基礎發展登齋奏章與煉度之法，其中也不乏趙氏將日常靜煉的行持法門運用於齋法中的例子。

如此運用自身法術傳統發展齋法，積極介入齋醮科儀詮釋與演行的例子不會只限於此處所舉的兩個案例。由靈寶大法所建立起來的「齋科與經法」或「道與法」的結合模式不僅重塑了道教法位體系，也為未來的法術傳統開啟了進入道教科儀體系的缺口。這樣的情形，不禁令人想起台灣道士經常掛在嘴邊的一句話：「死經書，活功訣。」如果考慮到「活功訣」指的是相對靈活而可因應處境變動改易的行法功訣，那麼上句「死經書」所指涉的恐怕便不只是穩固、僵化、不能任意變動的經典文字而已，同時也可包括那些歷經千年而未曾有所變動的齋醮科本吧。

附錄一：《無上黃籙大齋立成儀》目次結構分析

1. 齋儀規範：〈儀範門〉（第1–2卷）
2. 齋儀文書：
 - (1) 投壇預告文書：〈預告門〉（第3–4卷）
 - (2) 正式預告文書：〈正奏門〉、〈正申門〉、〈牒筭門〉（第5–8卷）
 - (3) 度亡章奏文書及其行事規範：〈章奏門〉（第9–10卷）
 - (4) 正式行道文書：〈表詞門〉、〈疏牘門〉、〈榜牒門〉（第11–13卷）
 - (5) 言功設醮文書：〈禮成奏謝門〉（第14卷）、〈醮謝請獻門〉（第15卷）
3. 科儀程序說明：
 - (1) 古典科儀：〈科儀門〉（第16–21卷）
 - (2) 新興法事：〈科儀門〉（第22–31卷）
4. 科儀節目解釋：〈齋法修用門〉（第32–35卷）
5. 科儀讚頌集成：〈修奉應用門〉（第36卷）
6. 科儀節次說明：〈讚道節次門〉（第37卷）
7. 壇幕聖位安排：〈聖真班次門〉（第38卷）
8. 齋儀旛燈圖解：〈圖式門〉（第39卷）
9. 齋儀所發符命、符誥範例：〈符命門〉、〈符告門〉（第40–45卷）
10. 科儀口啟祝文：〈白語次第門〉（第46–47卷）
11. 附薦所用文書：〈附壇追度門〉（第48卷）
12. 齋儀修奉資格與相關規範：〈齋直須知門〉（第49卷）
13. 壇場用物清單：〈雜問〉（第50卷）
14. 醮壇神位安排：〈神位門〉（第51–56卷）
15. 編輯說明與師承傳記：〈附錄〉（第57卷）

附錄二：金允中《上清靈寶大法》目次結構分析

1. 靈寶大法的戒律
 - (1) 本法戒律品 (第1卷)
 - (2) 七事區貫品 (第1卷)
 - (3) 四譯成書品 (第1卷)
 - (4) 經文序例品 (第1卷)
 - (5) 分章釋用品 (第2-3卷)
 - (6) 七經八緯品 (第4卷)
2. 靈寶大法的體系與度人上經章釋
 - (29) 悔過謝愆品 (第11卷)
 - (30) 五品陰功品 (第11卷)
八緯之六
 - (31) 濟生陽德品 (第12卷)
八緯之七
 - (32) 祭鍊幽魂品 (第13卷)
 - (33) 驅妖拯厄品 (第14卷)
 - (34) 裂字為符品 (第15卷)
 - (35) 黃籙次序品 (第16卷)
 - (36) 修齋受詞品 (第16卷)
 - (37) 颺旛科式品 (第17卷)
 - (38) 鎮信威儀品 (第17卷)
 - (39) 壇圖幕式品 (第17卷)
 - (40) 玉文真篆品 (第18卷)
 - (41) 登齋科範品 (第19-20卷)
 - (42) 臨壇符法品 (第21-22卷)
 - (43) 章詞表牘品 (第23-24卷)
 - (44) 上章科格品 (第25卷)
 - (45) 六幕啟謝品 (第26卷)
 - (46) 奏申文檄品 (第27-31卷)
 - (47) 升度符告品 (第32-33卷)
 - (48) 受持策杖品 (第34卷)
 - (49) 然燈破獄品 (第35卷)
 - (50) 神虎攝召品 (第36卷)
 - (51) 水火鍊度品 (第37卷)
 - (52) 煉度 (第44卷)
 - (53) 施食普度品 (第38卷)
 - (54) 散壇設醮品 (第39-40卷)
 - (55) 投龍送簡品 (第41卷)
3. 靈寶大法的基本行持
 - (7) 元綱流演品 (第4卷)
 - (8) 玄穹主宰品 (第4卷)
 - (9) 三界宮曹品 (第5卷)
 - (10) 朝元入靖品 (第5卷)
 - (11) 誦持存思品 (第5卷)
 - (12) 玉札靈章品 (第6卷) 七經之三
 - (13) 三晨芒耀品 (第6卷)
 - (14) 五行正炁品 (第6卷) 七經之五
 - (15) 五芽內鍊品 (第7卷)
 - (16) 三宮修誦品 (第7卷) 八緯之四
 - (17) 洞照幽徹品 (第7卷) 八緯之五
 - (18) 元始太定品 (第8卷) 七經之一
 - (19) 洞觀百靈品 (第8卷) 七經之二
 - (20) 採鍊祖炁品 (第8卷) 七經之四
 - (21) 洞陽符火品 (第8卷) 八緯之二
 - (22) 五炁混合品 (第8卷) 七經之七
 - (23) 流精玉光品 (第8卷) 八緯之一
 - (24) 梵炁流行品 (第8卷) 八緯之三
 - (25) 黍珠神變品 (第8卷) 七經之六
4. 靈寶齋法與煉度
 - (26) 齋直禁忌品 (第9卷)
 - (27) 本法印篆品 (第10卷)
 - (28) 籙階法職品 (第10卷)
5. 靈寶大法的傳授儀軌
 - (56) 傳度對齋品 (第42-43卷)

附錄三：趙宜真〈玉宸登齋內旨·通章次序〉 儀式程序分析

1. **啟師**：〔師堂〕灑淨（焚〈破穢符〉入水盂、呪水、淨穢）—啟師（焚〈通師信香符〉、密呪、醮師真與章官、通意請科）
2. **陞壇**：〔壇外〕灑淨、行香—〔都門〕飛符（化〈步罡符〉）—步罡—稽首陞壇—〔外壇〕旋行、上香—〔地戶〕入戶（焚〈淨壇符〉、飛「九破穢罡」、密呪、存思、蓋斗、焚〈入戶符〉、唸入戶呪）—〔中壇〕旋行—〔天門〕稽首陞壇
3. **通章**：〔內壇〕上十方香—〔天寶台前〕三上香、展壇三禮—禮師存念—衛靈（衛靈呪、焚〈衛靈符〉、合五方炁）—鳴法鼓—禮十方—焚符（〈三信香符〉）、三捻香、三念呪—焚符、發爐通意、存思—啟聖—存念、出官—開章呈御—宣章—封章—薰章、遣章—步罡、念呪、存思—納官（密呪、焚符）—復爐
4. **降壇**：〔內壇〕降壇（出天門）—〔中壇〕旋行—〔地戶〕出戶（〈出戶符〉、出戶呪）
5. **謝師**：〔師堂〕謝師（焚〈謝師信香符〉、密呪）

The Daoist Retreat Liturgy and Local Ritual Traditions: A Study of the Yellow Register Retreat during the Song and Yuan Periods

Chang Chao-jan

Abstract

The Daoist retreat ritual originated in the Southern Dynasties, achieving its full development only at the end of the Tang and during the Five Dynasties period. During the Song and Yuan Dynasties, it was influenced by newly arisen local exorcistic traditions, becoming a novel standard form that combined the classical ritual program (the retreat liturgy) with emerging ritual techniques and textual formats (the scriptural rituals). This format not only recast the performative aspect of the Daoist liturgy; it also provided a channel through which the new exorcistic traditions could communicate with the classical Daoist liturgy. Apart from the mainstream tradition for performing the Retreat ritual, the Great Ritual of the Numinous Jewel, other new ritual traditions also were active in this regard, compiling new Retreat rituals according to their own teachings. Although the Great Ritual of the Jade Hall and the Pure and Subtle Thunder Rites, which arose respectively during the early and late Southern Song, provided the ritual services that were the focus of other ritual traditions and that answered the needs of local society for expelling evil, curing illness, praying for rain, and encouraging births, they did not abandon connections to the classical Daoist tradition.

To attain a clear understanding of the way the Retreat ritual and the scriptural rituals were combined, this article takes up the Great Rituals of the Numinous Jewel compiled around the Southern Song period (especially the *Supreme Purity Great Rituals of the Numinous Jewel* by

Jin Yunzhong). In addition to attempting to better comprehend the ritual content of these works, this study focuses on the way some of these ritual techniques were employed in the Retreat ritual. The Great Rituals of the Numinous Jewel actively inserted itself into the union of Daoism and ritual that was established during the performance of the Yellow Register Retreat. This not only recast the Daoist system of ritual ranks, but also opened a door for multiple exorcistic traditions to enter Daoism. On this point, the current article will take Lu Shizhong's *Great Ritual of the Jade Hall* and the Pure and Subtle texts newly revised by Zhao Yizhen as examples to explain how these various rural exorcistic traditions, on the basis of their own teachings, developed a new ritual performance for the classical Retreat ritual, and ultimately provided a method for specific ritual techniques to enter the system of Daoist scriptures and registers that was gradually being formalized.

Keywords: Daoism, Yellow Register Retreat, Great Ritual of the Numinous Jewel, Great Ritual of the Jade Hall, Pure and Subtle Thunder Rites

COPYRIGHTED MATERIAL OF HONG KONG BIBLES
THE CHINESE UNIVERSITY OF HONG KONG PRESS