

規模與取捨： 近世黃籙齋儀變遷與明初儀式改革*

張超然**

摘要

基於長期的調查成果，我們已能了解當代台南道士通過增減、替換不同儀節，提供大小規模不一的拔度齋儀，用以滿足不同地方社會階層的需求。只是，這並不是道教齋儀興起之初便已存在的做法，更多是為了因應兩宋時期齋儀規模異常擴增，以致明初官方有意介入道教儀式發展的結果。為了具體說明這個過程，本文以明初官方主導的道教儀式改革方案——《大明玄教立成齋醮儀範》為中心，考察宋明之際黃籙齋儀的變遷情形，尤其是不同規模的齋儀規劃，及其因應時間限制而做的儀節調整。簡單地說，明初官方介入道教儀式發展的主要考量在於經濟層面，希望能夠藉此有效抑制過度發展的拔度齋儀，但又同時希望提供一般家庭能夠負擔的齋儀項目，用以維持社會教化功能。當時受命管理道教的中央道官各自以其配合方式，程度不一地落實這樣的政策。其中，如何同時兼顧齋儀典型並對政策有所回應的處置之道，則與當代台南做法相近：當規模受限，無法維持典型齋儀結構時，儀式實踐將側重於亡者祭煉之上，作為架構齋儀的主要儀節則被漸次捨去。

關鍵字：道教、齋醮、功德、儀式規模、儀式改革

* 本文初稿發表於2018年7月16-18日由輔仁大學宗教學系、國立政治大學華人宗教研究中心合辦之「歷史與當代地方道教研究國際學術研討會」，期間多得與會學者提供寶貴意見。投稿本刊時，除得審查人多所勉勵，亦蒙指摘多項修訂意見。特此致謝！

** 輔仁大學宗教學系副教授。

一、前言

根據長期以來的調查，我們已經了解當代台南道教用以解救亡者的拔度功德儀式，存在大小不同的諸種規模。¹ 雖然我們對於這些不同規模的齋法來源，所知仍然有限，² 但其以三朝黃籙齋為基準，依照齋主需求（基於地方習慣與經濟能力）³ 漸次縮減節目，用以規劃不同規模的拔度齋儀的做法，卻是明顯可見的。

然而，如此通過刪減儀節來調整規模的做法，卻不是道教齋儀興起之初便已存在的機制。道教齋法源自晉末、宋初（約 397-437 左右）的靈寶齋，當時陸修靜（406-477）所規劃的多種靈寶齋儀，其間差異更多在於儀式功能與參與對象的不同，而非規模大小。⁴ 但這類齋儀已經粗具「建壇宿啟」、「正齋行道」、「散壇言功」的三階段結構。⁵ 唐末杜光庭（850-933）雖然擴大了原本作為度亡儀式的黃籙齋的適用範疇，⁶ 但其黃籙齋儀節次仍然依循南朝靈寶齋儀的三階段結構，唯於「言功拜表」之後增設「散壇設醮」，亦即：正齋前一夜舉行的「宿啟」；正齋當天的三時（清旦、中分、落景）「行

¹ 大淵忍爾，《中國人の宗教儀禮——道教篇》，頁 188-190；John Lagerwey, *Taoist Ritual in Chinese Society and History*, p. 173；淺野春二，《台灣における道教儀禮の研究》，頁 288-290；洪瑩發、林長正，《台南傳統道壇研究》，頁 123、130-131。

² 不同規模的齋儀不知是否源自不同種類的齋儀而有不同名稱，但根據當代道士的認知，似乎是與所誦念的懺文種類有關，如勞格文引述陳榮盛道長的說法：「如果這個齋需要念誦《冥王寶懺》，則亦稱之為『十轉回靈』。」見 John Lagerwey, *Taoist Ritual in Chinese Society and History*, p. 173；又勞格文（John Lagerwey）著，蔡林波譯，白照傑校譯，《中國社會和歷史中的道教儀式》，頁 218。

³ 一般而言，齋主的考量包括亡者年紀、身份、經濟能力，以及家族規模、地方習俗等。見洪瑩發、林長正，《台南傳統道壇研究》，頁 123。

⁴ 陸修靜《洞玄靈寶五感文》所規劃的九種「洞玄靈寶之齋」，其中與拔度有關的「黃籙齋」即「為同法拔九祖罪根」，而「明真齋」則是「學士自拔億曾萬祖九幽之魂」。(6a) 另可參見呂鵬志，〈靈寶六齋考〉，頁 85-125。

⁵ 呂鵬志，《唐前道教儀式史綱》，頁 143-160。

⁶ 周西波，《杜光庭道教儀範之研究》，頁 110-111。

道」、三時「轉經」、徹夜「禮燈」；以及正齋後一日的「言功拜表」與「散壇設醮」。⁷ 杜氏黃籙齋儀的基本「正齋行道」日數為三日，所謂「九時行道」，齋儀規模的調整則在「行道」日數的增減，⁸ 而非儀節的增刪或替換。

至於兩宋時期齋醮科儀（尤其是黃籙齋醮）的發展，則是在杜光庭黃籙齋儀的基礎之上，附加了一系列發奏與鍊度儀節，也在儀式實踐過程增加許多符呪法訣，並且因應新增的發奏、鍊度儀節，而在齋壇之外增列多種壇幕，以向這些新增神祇申發繁複的儀式文書。⁹ 兩宋時期新增的諸多儀節造成黃籙齋儀的規模異常擴大，使得這類原本是皇室貴族或達官高道才有能力舉建的齋儀，¹⁰ 愈發成為尋常百姓在喪葬期間無法負擔的儀式選項。雖說南宋時期黃籙齋醮已經普及到社會各個階層，¹¹ 但真正有能力獨立舉建這類齋醮科儀的仍然是達官富商，一般民眾則須通過共同舉辦或以「附度」的方式參與。¹²

⁷ 周西波，《杜光庭道教儀範之研究》，頁 179。

⁸ 杜光庭《金籙齋啓壇儀》：「夫行道日數，《經》云：春九日，秋七日，夏三日，冬五日，四季之日十二日。又云：多少日（應作「日」）適人所為，至於三日三夜，苦請丹心，亦感於諸天，深自可量節而行事。」（頁 5b-6a）

⁹ 松本浩一，《宋代的道教と民間信仰》，頁 142；丸山宏，《道教儀禮文書の歴史的研究》，頁 222-235；黎志添，〈南宋黃籙齋研究：以金允中「靈寶大法」為例〉，頁 210。

¹⁰ 劉祥光曾以《全唐文》收錄的齋文分析唐代黃籙齋儀的舉辦者除了皇室成員之外，主要是高道或官員及其家屬，或是中元節所舉行的集體性超度法會。見劉祥光，《宋代日常生活中的卜算與鬼怪》，頁 225；亦參劉枝萬，《台灣民間信仰論集》，頁 44-51。

¹¹ 松本浩一，《宋代的道教と民間信仰》，頁 193-223；Edward Davis, *Society and the Supernatural in Song China*, pp. 172-173；黎志添，〈南宋黃籙齋研究：以金允中「靈寶大法」為例〉，頁 215。

¹² 如《夷堅支甲》卷 5〈舒嫩四〉：道州寧遠縣民數人「共率邑里錢，就九疑觀建黃籙醮」。《夷堅支戊》卷 5〈任道元〉：「淳熙十三年上元之夕，北城居民相率建黃籙大醮於張君者庵內，請任（任道元，曾師歐陽文彬受鍊度、行天心法）為高功。」《夷堅三志己》卷 2〈天慶黃籙〉：「慶元四年二月十六日，饒州天慶觀設黃籙大醮，募人薦亡，每一位為錢千二百，預會者千人。」《夷堅三志辛》卷 5〈葉武仲母〉：「葉武仲母死經年，適樂平鍾德茂家啓九幽醮，許外人附度。葉買紙衣一通詣壇下，主醮者程國器為祝而焚之。」《夷堅三志任》卷 8〈集仙觀醮〉：「（德安府應城縣）縣民無不信悅，相率詣

面對這樣的情況，南宋時期便已出現多種因應之道。劉祥光考察宋代「送亡儀式」時，曾經討論當時較為「簡單」、「經濟」的做法，但多只是誦經或是由地方法師所提供的儀式服務，而非不同規模的黃籙齋儀。¹³ 這類法師儀式或即「靈寶大法」中的「速度亡魂法」，¹⁴ 或者是由一人即可簡易行持的祭煉儀式。¹⁵ 只是，這類因為黃籙齋儀的規模過於龐大，使得一般百姓無法負擔的情形，在明代之後有了明顯變化，其中轉變的關鍵可能與明初由太祖朱元璋主導的齋醮科儀改革有關。基於這樣的思考脈絡，本文即以明初齋醮科儀改革方案——《大明玄教立成齋醮儀範》為中心，考察宋明之際黃籙齋儀的變遷情形，尤其是不同規模的齋儀規劃，以及受到規模限制時如何調整儀式節目來因應時間的不足，其間儀節取捨的可能原因又是如何？然而在正式進入此一主題之前，想要先從引起我們思考這個問題的當代台南所行不同規模的拔度齋儀的討論開始，作為發展這個議題的基礎。

二、當代台南拔度齋儀規模

當代台南所行一般性質的拔度功德儀式，根據儀式文書如齋章、疏文上所使用的名稱，大致可以從「未滿半日」至「五日」等不同日數，區分出五種不同規模的拔度齋儀，包括：

1. 無上填庫拔度齋：未滿半日（俗稱「靈前繳」、「獨却仔」、「火光仔」、「返西方」）

之（集仙觀），請為民建黃籙大醮。」見洪邁撰，何卓點校，《夷堅志》，第2冊，頁746；第3冊，頁1090、1319、1422；第4冊，頁1528。

¹³ 劉祥光，《宋代日常生活中的卜算與鬼怪》，頁248-251。

¹⁴ 張超然，〈齋科與經法：宋元黃籙齋法研究〉，頁10-12。

¹⁵ 橫手裕，〈一人で行う亡魂救済——鄭思肖の太極祭煉内法〉，頁10-17；葉聰霽，《宋元時期道教「太極煉度」考探》，頁132-138。

2. 無上金書拔度齋：半日（俗稱「午夜」）
3. 無上九幽拔度齋：未滿一日（俗稱「空殼一朝」）
4. 無上十廻拔度齋：一日、一日半、二日、二日半（俗稱「在腹一朝」¹⁶、「一朝宿啟」、「二朝」、「二朝宿啟」）
5. 無上黃籙溥度齋：三日、五日（俗稱「三朝」、「五朝」）¹⁷

這樣的調查成果與早年大淵忍爾記錄台南陳榮盛道長標準型功德節目表大致相同。¹⁸ 只是，大淵教授所記「一天」規模稱作「金書拔度」，「一天半」規模則為「十廻拔度」，「二天」規模則稱「九幽拔度」，與後來學者的調查結果有些出入。¹⁹

我們目前仍未清楚理解這些不同的稱呼方式，所反映的究竟只是規模上的不同，還是同時涉及齋儀種類的差異。如果根據現今的調查成果，受訪者或調查者在說明或比較這些齋儀的差異時，主要著眼於日數規模，並且多是由簡至繁地漸次說明所增加的儀節或替換的經懺。如勞格文引用陳榮盛道長的說明，²⁰ 或是洪瑩發與林長正在台南所做的調查，都是以特定儀節的有無，來判斷不同規模的齋儀，例如：

1. 金書（午夜）：已有「放赦」、「打城」。
2. 九幽（一朝）：已有「午供」、「合符」。
3. 十廻（一朝宿啟）：使用《十王寶懺》。
4. 黃籙（二朝）：使用《九幽寶懺》。

¹⁶ 「在腹一朝」指扎實的一整天，即做滿二十四小時，故又稱「一晝夜」。此處稱「在腹一朝」為「十廻拔度齋」的是曾文溪以南的區域（俗稱「溪南」），曾文溪以北區域則仍稱「九幽拔度齋」。參見淺野春二，《台灣における道教儀禮の研究》，頁330-331。

¹⁷ 淺野春二，《台灣における道教儀禮の研究》，頁350；亦見洪瑩發、林長正，《台南傳統道壇研究》，頁123。

¹⁸ 大淵忍爾，《中國人の宗教儀禮——道教篇》，頁188-190。

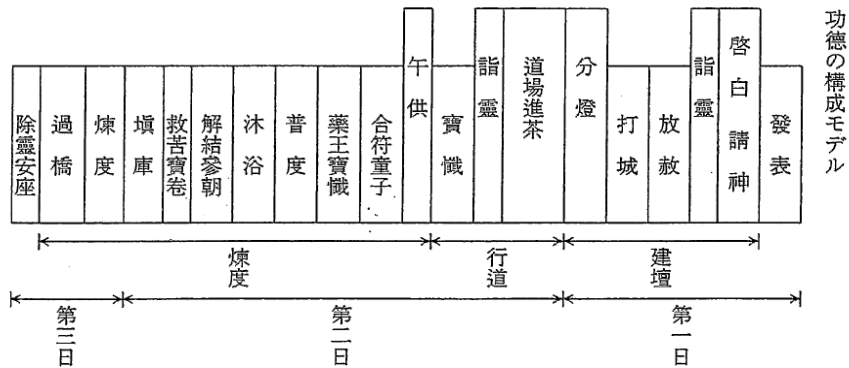
¹⁹ 淺野春二也已留意到這個問題。見氏著，《台灣における道教儀禮の研究》，頁342。

²⁰ John Lagerwey, *Taoist Ritual in Chinese Society and History*, p. 173.

5. 黃籙（三朝）：包含「進表」、「宿啟」。²¹

也就是說，以現今台南拔度齋儀之間的區別，更多來自規模的差異，而非種類的不同。然而，上述的對比方式確實容易分辨不同規模的齋儀之間的關鍵差異，卻不利於掌握當代台南道教黃籙齋儀的完整內容，並且考慮因應不同規模所做出的儀節取舍及其用意。為了方便針對上述提問進行比較分析，本文改為由繁而簡羅列大淵忍爾所記錄的不同規模的齋儀節目表，並以三天的黃籙齋為基準來為所有的儀節設定編號，以此標註不同規模的拔度齋儀節目。（詳見附錄四）

根據大淵忍爾所記錄的三天黃籙齋儀節目，大致可以了解當代台南黃籙齋的基本結構與特徵。施舟人（Kristofer Schipper）曾以四階段程序（開始—功德—煉度—結束）描述台南的功德儀式，同時也已留意其中保留的中古黃籙齋儀的主要結構層。²² 丸山宏即在此基礎上，重新分析台南黃籙齋儀結構：「建壇—行道—煉度」（如下圖）。²³



²¹ 洪瑩發、林長正，《台南傳統道壇研究》，頁 123、130-132。

²² Kristofer Schipper, “Mu-Lien Plays in Taoist Liturgical Context,” pp. 133-134. 山田明廣最近的研究，仍然依據施舟人的四階段程序分析台南齋儀結構。見氏著，《台灣道教における齋儀——その源流と展開》，頁 162-163。

²³ 丸山宏，《道教儀禮文書の歴史的研究》，頁 303-304、573、575-576。

如果考慮到中古黃籙齋儀原有的三階段結構，或許可以在丸山宏分析台南黃籙齋儀結構的基礎上增列「言功拜表」階段，²⁴ 以之分析大淵忍爾所記錄的黃籙齋儀，便可得到如下的儀節分布：

- I. 建壇宿啟：1-1 起鼓；1-2 靈寶發表；1-3 啟白；1-5 揚旛掛榜；1-7 開通冥路；1-9 放赦（三天赦書）；1-10 打城；1-11 分燈捲簾；2-5 放赦（九龍符命）；2-6 宿啟。
- II. 正齋行道（含經懺）：2-1 道場科；1-8、2-4 午供；3-1 重白；1-4 度人經三品；1-6 三元寶懺；2-2、3-2 九幽寶懺。
- III. 言功拜表：2-3 拜表。
- IV. 普度煉度：3-3 普度；3-4 合符童子；3-5 藥王寶懺；3-6 召魂沐浴；3-7 參朝給牒；3-8 解結；3-10 填庫、十月懷胎；3-11 煉度宗旨；3-13 過橋；3-14 謝壇、安位。

將這樣的齋儀節目程序與南宋黃籙齋儀的基本結構（詳見附錄一）²⁵進行比較，至少可以發現兩個主要差異：第一，台南黃籙齋儀簡化了「正齋行道」的部分，尤其是取消了早、午、晚三個朝科，似乎打算以「道場科」取代。只是，屬於「正齋行道」階段的三個朝科必須安排於「宿啟」之後，但「道場科」卻是在「宿啟」之前的「建壇」階段舉行。第二，針對孤幽的煉度（普度）以及針對正附薦亡魂的煉度則是集中在第三天，即在「拜表」之後，這與南宋時期於正齋第二、三日晚間完成孤幽與正附薦亡魂的煉度有所不同，卻接近當時浙東一帶流行的天臺靈寶做法，所謂：「浙中多別立一堂（鍊度堂），排列聖位，設醮後方行鍊度。」²⁶

²⁴ 除了大淵忍爾、施舟人的記錄外，淺野春二與洪瑩發、林長正所調查的二朝或三朝黃籙齋儀，也都有拜表科儀。見 Kristofer Schipper, "Mu-Lien Plays in Taoist Liturgical Context," p. 130；淺野春二，《台灣における道教儀禮の研究》，頁 374；洪瑩發、林長正，《台南傳統道壇研究》，頁 132。

²⁵ 松本浩一，《宋代の道教と民間信仰》，頁 142。

²⁶ 金允中，《上清靈寶大法》卷 17，頁 19a。

如果將齋儀規模縮至兩天，亦即所謂的「十迴拔度齋」（原作「九幽拔度齋」），其儀節安排只比三天的黃籙齋少了「2-5 放赦（九龍符命）」與「3-1 重白」而已，²⁷ 但卻多了「救苦寶卷」。或許正是因為如此，兩天規模的「十迴拔度齋」幾乎取代了三天的「黃籙齋」，或者有時兩天規模的齋儀也可稱為黃籙齋。如果規模縮減至一天半（仍稱「十迴拔度齋」），則其儀節便有顯著差異，包括：1) 由於行齋日數的減少，直接影響到的是三階段齋儀結構的破壞，在有限的時間內已經無法舉行齋前的「宿啟」與齋後的「拜表」，同時也省略了針對無主孤魂的「普度」以及與之相關的「揚幡掛榜」；2) 至於無法省略的「發表」，則是採用較為簡略的「九幽發表」；3) 但與煉度相關的一系列節目，則多得到保留；4) 具有識別意義的經懺，則由《九幽寶懺》改為《冥王寶懺》，所謂「十轉迴靈」，以符合「十迴拔度」之意。至於一天規模的「九幽拔度齋」，較之一天半的「十迴拔度齋」則更刪減了「分燈捲簾」；經懺方面則省去了《冥王寶懺》，原本分為三品的《度人經》也只轉誦上品而已。

根據以上分析，可以知道當代台南不同規模的齋儀之間，主要的差異表現在下列幾個方面：（一）部分儀節的省略：唯有規模較大（兩天以上）的「黃籙」或「十迴」，才能舉行「宿啟」與「拜表」，也才須「揚幡掛榜」與「普度」。²⁸（二）部分儀節的簡化：例如「發表」便依大小不同規模而有「靈寶發表」、「九幽發表」、「金書發表」的區別，另有更為簡略的《無上拔度發奏科儀》；而且不達一定的規模，「開通冥路科」也可由較為簡略的「路關科」替代；而「午夜」與「金書」規模的拔度齋，也僅轉誦上品《度人經》，其餘則是誦讀完整的三品《度人經》。（三）部分經懺的替換：一天半的「十迴拔度齋」禮誦《冥王寶懺》，二天以上的「十迴拔度齋」或「黃籙普度齋」則誦《九幽寶懺》。

²⁷ 大淵忍爾兩天規模的節目表應漏記了「1-7 開通冥路」，淺野春二調查的「十迴拔度齋二晝夜」則有此一節目。見氏著，《台灣における道教儀禮の研究》，頁346。

²⁸ 南宋時期多有省略「普度」的討論。見丸山宏，《道教儀禮文書の歴史的研究》，頁313-315。

過去我們對於這些不同規模齋儀的形成原因，大多是以市場需求的角度理解。一如南宋以來，道教齋醮科儀的變遷便已不是道教內部發展的問題而已，也多受到出資齋主的價值觀影響，²⁹如同金允中所批評的那樣：

近世建齋保安，則惟切切於一己，不及福國而康時；薦亡則惟汲汲於亡靈，而不意於普度。爲高功者，亦隨順齋主之意，切切乎慮齋福爲人所分。……若止於用趨時之章書，順媚齋主之詞旨，則此朱表大不宜用。兼高功素無及物之懷，及修齋之時，惕惕驚懼，惟恐稍拂齋主之意，慮其續有齋修則不復見招，趨承不暇，又安敢喘炁於齋主之前也。欲其辯析是非，敷陳正典，又其難矣！³⁰

但是如同出資齋主或地方儀式傳統對於齋醮科儀發展造成的影響，或許也須考慮國家宗教政策在這一方面可能造成的影響。

三、明初齋醮儀式改革方案

明太祖朱元璋（1368-1398 在位）即位之初，便即關注佛道二教在社會倫理規範上所能或所應發揮的作用：

朕觀釋、道之教，各有二徒。僧有「禪」，有「教」；道有「正一」，有「全真」。「禪」與「全真」，務以修身養性，獨爲自己；「教」與「正一」，專以超脫，特爲孝子慈親之設，益人倫，厚風俗，其功大矣哉！……其釋、道兩家，絕無繩愆糾繆之爲，世人從而不一者甚廣。官民之家，若有喪事，非僧非道難以殯送。若不用此二家殯送，

²⁹ 丸山宏，《道教儀禮文書の歴史的研究》，頁 313-315。

³⁰ 金允中，《上清靈寶大法》卷 23〈章詞表牘品〉，頁 24b-25a。

則父母爲子孫者是爲不慈，子爲父母是爲不孝，恥見隣里。³¹

但同時也對於當時道教齋醮儀式的發展情形有所批評。

今之教僧、教道，非理妄爲，廣設科儀，於理且不通，人情不近。其愚民無知者，妄從科儀。是有三、五、七日夜諷誦經文。經乃釋道化人爲善，戒人爲惡之言，猶國家之有律令。若誦經而使鬼魂聽之，以發揮其善念則可；若誦經而欲爲死者免罪，如犯刑憲，而讀律令，欲免其罪，是爲不可。蓋糜費家資，僧道蠢蠢之徒將以爲儀範之美，致使精神疲倦。觀其儀範之設，於中文訛字否，達者遂譏毀之。所以譏毀者，佛未請，三清未至，輒便望壁啓聞齋主之事。僧甚至日三遍對佛宣揚，道乃日三朝而敷奏，以此觀之，釋迦與老子非重聽而瞽目，故煩之於再三。若不如此，果何理耶？³²

根據這份在洪武七年（1374年）為奉敕編著的《大明玄教立成齋醮儀範》（CT467，以下簡稱《齋醮儀範》）所撰制的序文，明太祖對於當時佛道儀式的批評，除了科本文字或有訛誤的問題外，主要涉及下列兩個面向：（一）「廣設科儀」：這當然可能指涉的是宋元以來過度發展的儀式規模，對於明太祖來說，這樣的結果不僅是過度的鋪張浪費，同時也讓民眾「糜費家資」。（二）「非理妄爲」：由於儀式規模的過度發展，造成儀式邏輯的不合理或是存在相互衝突的象徵意涵，特別是在：1) 大量的誦經，以求免罪的做法，以及 2) 三朝行道時的重複啟白敷奏。

為了改善這樣的情形，明太祖積極採取了一些處置措施，要求禮部會同當時的僧官與道官，令其重新規劃各自科儀格式，方便普遍推廣，以令各地僧道一體遵守：

³¹ 朱元璋，〈御製玄教齋醮儀文序〉，《大明玄教立成齋醮儀》，頁 1a-b。

³² 朱元璋，〈御製玄教齋醮儀文序〉，《大明玄教立成齋醮儀》，頁 1b-2a。

勅禮部會僧道，定擬釋道科儀格式，遍行諸處，使釋道遵守。庶不糜費貧民，亦全僧道之精靈，豈不美哉！³³

如此重新擬定科儀規範與格式的用意即在節省儀式費用，同時希望能夠保全僧道儀式在社會倫理教化方面的精神與作用。

負責此次道門儀範的制訂者，至少包括宋宗真、趙允中、傅同虛、鄧仲修、周玄真在內的五名道士。³⁴ 他們多是當時住持或寓居於南京朝天宮的道士。³⁵ 其中，宋宗真原是南京報恩光孝觀的道士，由四十二代天師張正常(?-1377)任命提點該觀。洪武五年(1372)七月，宋氏接受敕命住持朝天宮。隔年上元日，便帶領弟子協助國家祭祀的籌備工作，後來甚至直接參與祭祀。³⁶ 或許正是因為宋宗真當時擔任朝天宮住持，又曾參與國家祭祀，因此《齋醮儀範》的制訂工作便由他主領其事。關於宋宗真在齋醮科儀方面的相關知識或師授傳承，根據宋濂的傳述，僅知他似乎專擅靈寶齋法，而且具有通靈能力，³⁷ 除此之外，再無相關資訊。

³³ 朱元璋，〈御製玄教齋醮儀文序〉，《大明玄教立成齋醮儀》，頁 2a。

³⁴ 宋宗真，《大明玄教立成齋醮儀範·序略》，頁 1b-2a。

³⁵ 朝天宮為明初設於首都南京的官方道觀，不僅作為奉敕入京覲見之道士暫居之所，也是協助國家祭祀以及文武百武習儀之所。朝天宮為南京城內最大道觀，統領城內所有大小道觀，洪武十五年所設置的中央道教管理機制「道錄司」，即設於朝天宮內，並多由朝天宮住持兼領該司職務，可以說是當時之全國道教中心。張廣保，〈明代的國家宮觀與國家祭典〉，《全真教的創立與歷史傳承》，頁 331-342；劉康樂，《明代道官制度與社會生活》，頁 45-54。

³⁶ 宋濂《文憲集》卷二十六〈贈浩然子敘引〉：「浩然子與余同姓，其名為宗真，遂以其稱『浩然』者為之字。學道於京城報恩光孝觀，得靈寶而能知鬼神之情狀。嗣天師知其賢，號為『體玄妙道純素法師』，提點觀事。會朝天宮虛席，中書以為言，上召見奉天殿，命太官賜饌，俾之住持。時洪武五年(1372)秋七月也。又明年(洪武六年，1373年)正月十五，儀曹奉常同傳旨諭之曰：『凡有事郊、社及山川百神，當令宗真帥其徒十人，前期炳芳香、潔豆籩以俟。』臨事之日，仍令宗真被法服與祭，浩然子拜命唯謹。」〔明〕宋濂撰，《文憲集》，收錄《景印文淵閣四庫全書》，第 1224 冊，頁 380。亦參張廣保，〈明代的國家宮觀與國家祭典〉，頁 338-339。

³⁷ 同上註。

鄧仲修與傅同虛則為龍虎山道士。洪武四年（1371）張正常奉詔擇徒赴闕，鄧仲修即在其列。除了奉詔寓居朝天宮，鄧氏亦多受任主持祠祀祝禱之事。³⁸ 洪武七年（1374），除與朝天宮住持宋宗真同修「祠祝科儀」（應即《齋醮儀範》）以「行于世」，也因受到太祖寵異而獲賜詩及《御注道德經》。³⁹ 傅同虛則是龍虎山大上清宮崇玄院道士，與張正常關係密切，曾代張氏向宋濂為《漢天師世家》請序。⁴⁰ 張宇初為傅同虛所作墓誌，言其九歲入山學習道業，「凡玄科、真典靡不該究」，其後又陸續師從吳性安、戴復齋，受傳「洞玄法」與「天章靈寶法」。⁴¹ 雖然我們無法確認這些道法與《齋醮儀範》之間的關聯，⁴² 但傅氏在科典方面的造詣應該頗受肯定，因此得以受任大上清宮「玄壇書記」之職，負責科典訂正工作；甚至在洪武六年（1373）應選赴京，留居朝天宮中協助祠祀之事，並「應制賦詩，講《道

³⁸ 宋濂《宋學士文集》卷63〈鄧鍊師神谷碑〉：「洪武四年，乃詔龍虎山嗣漢天師張公正常，擇其徒之可者，以名聞，詔至闕下，問以雷霆鬼神之事，於是鄧君仲脩等述感化之由以對。上說，賜坐錫燕，詔館之於朝天宮，祠禱之事多屬焉。……上甚寵異之，每召見與語。嘗賜以詩及《御注道德經》，命與住持朝天宮宋宗真脩祠祝科儀行于世。」見宋濂撰，《宋學士文集》，收錄《國學基本叢書四百種》，第304冊，頁1024。朱元璋登基之前，即曾命張正常選擇道法專精之法師赴闕，主持國家祠禱之事。《皇明思命世錄》卷2即收錄〈命選精道法師赴闕書〉：「吳王書致玄壇教主龍虎山張天師：予近自正月為國家之事，心所欠者，欲奏聞上帝，奈無人捧詞至于天庭，故差人詣天師門下，望天師以彼祖宗之靈，必當誠心，差精通道妙之師，捧詞達天，以申祈禱之情，即師之虔意也。書至，幸望令能者之師前來，再不多叙。」（頁5a）亦參張廣保，〈明代的國家宮觀與國家祭典〉，頁340-341。

³⁹ 見上註。

⁴⁰ 《漢天師世家》卷1收錄的宋濂〈序〉：「嗣漢四十二代天師張真人（張正常）以《世家》一卷，命上清道士傅同虛徵濂序其首簡。」（頁1a）又《漢天師世家》卷4收錄的張宇初〈後序〉：「昔侍先君，手舊編一帙，授高道傅同虛謁宋太史濂序其首，而未暇整緝以行。」（頁19a）

⁴¹ 張宇初〈故神樂觀仙官傅公墓誌〉：「入山之崇玄院，師仁齋馮公，習道業。既長，通經史，尤嗜符法。凡玄科真典，靡不該究。年十五，嗣洞玄法於性安吳公，事之敬謹，盡授其要。……復嗣天章靈寶法於復齋戴公。」見張宇初，《峴泉集》卷3，頁25a-b。

⁴² 其中，「天章靈寶法」或即「天臺靈寶法」之誤。而高振宏曾於會讀討論時，推測「洞玄法」或即《道法會元》卷147-153收錄的《洞玄玉樞雷霆大法》。

德經》，修較道門齋科行於世」。⁴³

周玄真（又名周玄初，1328-?）則是嘉興紫虛觀道士，師從茅山道士杜道堅的弟子李拱端，又師從曹桂孫受「靈寶大法」，再從步宗浩得五雷秘文，即傳承莫月鼎之神霄雷法，祈雨療疾方面頗具奇驗。⁴⁴ 周玄真與鄧仲修同為洪武四年奉詔入京的道士；洪武五年（1372）春，即應中書右丞相汪廣洋之命於冶城山建壇祈雨。⁴⁵ 洪武十二年（1379）神樂觀建成，周玄真即領該觀事，專門負責國家祭祀樂舞之事。⁴⁶

通過宋宗真的〈序略〉，可以知道這群儀範制訂者非常積極地回應明太祖對於齋醮科儀規模過於龐雜繁蕪的批評，如其所謂：

唱讚繁，則質實之弗專；晝夜多，則精誠之必懈。考之於禮樂制度，既或僭差；質之於天地神祇，寧無冒瀆。⁴⁷

⁴³ 張宇初〈故神樂觀仙官傅公墓誌〉：「是年，職宮之玄壇書記，凡科典訛謬者，咸正之。……洪武五年壬子，先君（張正常）入觀，有旨選高道侍祠，以張鐵鑛、黃象南留京。六年癸丑，公亦應是選，居朝天宮，數召對錫燕者再。嘗應制賦詩，講《道德經》，修較道門齋科行於世。」見張宇初，《峴泉集》卷3，頁25b-26a。

⁴⁴ 宋濂撰，《宋學士文集》卷13〈周尊師小傳〉，收錄王雲五主編，《國學基本叢書四百種》，第303冊，頁247-249。另見黃新華，〈明初道士周玄真略考〉，頁52-57；又張廣保，〈明代的國家宮觀與國家祭典〉，頁341-342。此外，明萬曆年間另有全真道士周玄貞，易與此明初道士周玄真混同。關於周玄貞，可以參見周郢，〈陶山護國永寧宮與萬曆宮闈——兼述新發現的周玄貞史料〉，頁48-50；張琰，〈明代高道周玄貞生平事迹考——以新發現的周法主墓表為中心〉，頁54-57；張方，〈全真道士周玄貞與萬曆皇帝〉，頁270-284。

⁴⁵ 錢謙益撰，《牧齋初學集》卷71〈萬尊師傳〉：「高皇帝即位，首崇正一封號，而周玄初、鄧仲修，咸得召見。此皆上述老子，下襲張陵，有功世教者也。」錢謙益著，錢曾箋注，錢仲聯標校，《牧齋初學集》，下冊，頁1602。

⁴⁶ 中央研究院歷史語言研究所校勘，《明太祖實錄》卷128，第三冊，頁2031。賀晏然，〈晚明南京道教格局的形成——以《金陵玄觀志》為中心的考察〉，頁81。

⁴⁷ 宋宗真，《大明玄教立成齋醮儀範·序略》，頁1ab。

以及

臣宋宗真……等欽奉聖旨，編定道門科儀，去繁就簡，立成定規進奏。臣宗真等性質凡昧，學識淺陋，不揆率易，謹編定儀式，錄藁進呈。倘經天監，出自聖裁，行之於幽顯之間，有所益利，實道門萬世之幸。⁴⁸

尤其此次所制訂的雖稱「齋醮儀範」，但實際項目只集中在「度亡」一類，而不及於祈禳或金籙祈安。⁴⁹ 這樣的安排恐怕也是為了回應太祖特別看重的「特為孝子慈親之設」的「超脫」、「殯送」之儀。而《齋醮儀範》內文特別稱此「度亡」儀式為「醮」，而不依照傳統稱之為「齋」，這樣的做法也值得留意，尤其是其中所列三種不同規模的度亡醮，也都確實保有「設醮」節目。（詳後）

此次制訂的《齋醮儀範》主要包括兩個部分：首先是簡列了三種不同規模的「建度亡醮」的「節次目錄」，分別是「三日」、「一晝夜」與「一日」等不同規模。（詳見附錄二）其次則是「建度亡醮三日節次」的具體內容。也就是說，最大規模的度亡醮有相對完整的記述，至於其他兩種較小規模的節次內容則被省略，那恐怕是因為可以依照三日節次刪節而成一晝夜或一日的規模，所以省略。

根據這些內容，可以知道當時所規劃（或規範）的具體方向與內容，包括：（一）最大規模的度亡醮仍為三日，但已規劃一晝夜與一日兩種較小規模，提供受限於經濟或其他條件無法舉建大規模度亡醮儀的家庭選用。（二）根據三度亡醮的儀節分析，可以知道該醮儀的不同階段主要發揮的功能在於：

⁴⁸ 宋宗真，《大明玄教立成齋醮儀範·序略》，頁 1b-2a。

⁴⁹ 丁煌早已指出「其書儀式尚簡，大抵以黃籙度亡為主，立一及三日亡醮（功德）之儀節程序。」然部分學者誤以為其所規範的是國家祭祀與齋醮科儀。見丁煌，〈台北藏明宣德本《上清靈寶濟度大成金書》初研〉，《漢唐道教論集》，頁 252；劉康樂，《明代道官制度與社會生活》，頁 17。

第一日：建壇、誦經、咒食（專薦）、攝亡（孤魂）。

第二日：誦經、禮懺、咒食（專薦）、施食（孤魂）。

第三日：煉度、設醮。

其中 1) 屬於「建壇」階段的節次為：「發直符」、「揚幡」、「安監壇（官將）」、「安監齋」、「靈前召請（專薦）」、「立寒林（孤幽）」；但未安排「宿啟」，唯留存「安鎮五方符」一節。2) 完全刪除了「正齋行道」階段的早、午、晚三朝，唯留一次「降神通意」（第三日）；卻保留了「誦經」與「禮懺」，但已精簡經懺的轉誦次數與內容。三日規模僅於第一、二日各「誦經」一次，第二日「禮懺」一次；一晝夜或一日規模僅於第一日「誦經」一次。其中，所誦經懺也有規範，所誦之經包括：《靈寶度人經》、《生神章經》、《救苦經》、《生天經》；禮懺部分則在《朝天懺》、《九幽懺》、《三官懺》之間選用。⁵⁰ 這些經懺的選擇，與其後張宇初《道門十規》的規劃相近。（詳後）3) 仍然注重專薦亡魂與孤幽之賑祭、煉度，包括：第一日與第二日的靈前咒食與孤魂施食；第三日針對專薦亡魂一系列的煉度儀節：「告符簡」、「關燈」、「召亡」、「沐浴」、「參禮」、「咒食」，以及針對孤幽的「設斛濟孤」。三種規模的度亡醮幾乎都具備這六個煉度節目。4) 刪除了「言功拜表」，但保留了齋後「設醮」，而且三種規模都有「設醮」儀節。或許正因如此，所以強調其為「度亡醮」。（三）三種不同規模的度亡醮，主要的差異在於誦經禮懺、咒食施食的次數而已，原本安排在第二天的儀節在較小規模的度亡醮全數省略。（四）此一「儀範」主要規範的是齋醮儀式的節目與程序，而未觸及「發奏」（發直符）、「齋法」與「煉度法」等具體道法內容。

總的來說，受到規模（日數）的限制，《齋醮儀範》不僅已經無法依循南宋時期逐漸發展完成的黃籙齋儀結構，其所規範的三日規模度亡醮儀也因為受到不同因素的干擾，顯得零亂而不規整，卻能確實回應明太祖的批評，包括：1) 通過規劃三種不同規模的度亡醮，以之約制過度發展的儀式

⁵⁰ 宋宗真等，《大明玄教立成齋醮儀範》，頁 3b、4a、8b-9a、12b。

規模，避免鋪張浪費；2) 小規模的度亡醮僅存一次誦經，唯於大規模度亡醮才有兩次誦經、一次禮懺，用以回應長時間重複誦經禮懺的批評；3) 完全刪除三朝行道儀節，唯存一次「降神通意」，避免重複啟白的情形；4) 針對亡魂所行煉度儀節已經成為這類儀式不可或缺的核心內容。

四、明初齋醮儀式改革成效

洪武八年（1375）四月頒布的《齋醮儀範》，⁵¹ 對於後來的齋儀發展似乎具有一定程度的影響。即便到了洪武二十四年（1391），明太祖還在強調：「道士設齋，亦不許拜奏青詞；為孝子慈孫演誦經典，報祖父母者，各遵頒降科儀，毋妄立條章，多索民財。」⁵² 這裡提及的「各遵頒降科儀」，如果不是直接指涉《齋醮儀範》，也應包括這部儀範在內。其中「不許拜奏青詞」，以及必須遵照儀範「演誦經典」，不可「多索民財」的規範，仍與《齋醮儀範》一致。後者所有可能拜奏青詞的儀節，如「宿啟」、「朝科」與「拜表」等，都已刪除；而能演誦的經典與次數，也都有所規範，以此預防設醮道士胡亂制訂條例規章，過多要素百姓錢財。

而洪武十三年（1380）襲位為四十三代天師的張宇初，應該也很清楚太祖對於整頓道教的意向與一些具體成果。即便是在永樂四年（1406）左右寫成的《道門十規·序》，仍然提到當年制訂《齋醮儀範》之事：「然吾道之盛，宋元已稱。特至我朝，欽蒙太祖高皇帝御注《道德上下經》，立成道門上範，清理道教，崇獎備至。」⁵³ 在這部有意重新形塑當時道教並且提出發展藍圖的《道門十規》之中，⁵⁴ 張宇初除了對齋法實踐有些基本規

⁵¹ 劉康樂，《明代道官制度與社會生活》，頁 17。

⁵² 中央研究院歷史語言研究所校勘，《明太祖實錄》卷 209，〈洪武二十四年六月二日〉，第四冊，頁 3110。

⁵³ 張宇初，《道門十規》，頁 1b。

⁵⁴ 楊士霽，《皇權與教權：明初道教的管理與規範——以張宇初《道門十規》為例》，頁 88-104。

範，同時也對明初道教儀式改革有所回應。

其中〈齋法行持〉一節至少提出下列幾項齋法實踐規範：1) 齋法行持應依循既有的規範，所謂：「世傳《三籙內文》、《(領教濟度)金書》、《(靈寶)玉鑑》、《道門定制》、《(黃籙大齋)立成儀》等書，已有定規」⁵⁵；2) 行持齋法者平時參學、修鍊，行持前的齋潔、盛服，以及行法時的精誠態度等方面均須遵守一定規範；⁵⁶ 3) 至於建齋資格、規模、設施、內容的規範，則言：「如三籙之設：金籙惟帝王可建，玉籙惟后妃可建，黃籙則士庶可建。大小各依分數，不可僭亂定規，一遵太祖皇帝《立成儀範》，恪守為則。」⁵⁷亦即，三十年前由太祖敕命編纂頒佈的《齋醮儀範》，仍然是張宇初用以規範當時道教齋醮科儀的主要依據之一。此外，張宇初對於當時道教經懺品級的看法，也與《齋醮儀範》所規範的經懺轉誦相應：

若元始說經，當以《度人上品》為諸經之首；靈寶說經，當以《定觀》、《內觀》為要；太上立教，當以《道德》、《日用》為規。內而修己，則《虛皇四十九章經》、《洞古》、《大通》、《生天》、《清靜》諸經最為捷要；外而濟世度幽，則《黃帝陰符經》、《玉樞》、《北斗》、《消災》、《救苦》、《五廚》、《生神》諸經，《玉樞》、《朝天》、《九幽》諸懺，是皆入道之梯航、修真之蹊徑。⁵⁸

其中《度人經》、《生天經》、《救苦經》、《生神經》，以及《朝天》、《九幽》兩懺（上述引文畫有底線者），即是《齋醮儀範》指定轉誦的幾部經懺。

⁵⁵ 張宇初《道門十規》，頁9b。

⁵⁶ 張宇初《道門十規》：「凡行持之士，必廣參博究，務明性命根宗，累積真功實行」；「凡遇行持，必須齋明盛服，潔己清心」；「先鍊諸己，後可度竈」；「必齋戒以通神明：外絕塵務，內鍊形神。非符籙簡札之事，不得妄與。凡陞壇朝叩之次，務積一誠。精思默存，為眾所模範。庶上可以感天地鬼神，下則不負幽冥之苦趣。」（頁9b）

⁵⁷ 張宇初，《道門十規》，頁10a。

⁵⁸ 張宇初，《道門十規·道門經錄》，頁5a-b。

而朱權（1378-1448）於正統九年（1444）左右成書的《天皇至道太清玉冊》（CT1483，以下簡稱《太清玉冊》），⁵⁹ 其中〈醮事儀範章〉的部分內容似乎也受到太祖朝儀式規範的影響。朱權編纂《太清玉冊》時經常援引其他文獻，並通過增刪改寫部分內容，以之適應當時的時代環境，或表達其對道教的理解。其中〈醮事儀範章〉除了一開始列有數種醮事名目外，主要內容即是轉錄南宋蔣叔輿《無上黃籙大齋立成儀》卷四十九〈齋直須知門·修奉規格〉而成的三十四條儀範，只有少數文字改動以及幾個條目的增刪而已。⁶⁰

其中醮事名目即是承襲南宋呂元素《道門定制》（CT1224）卷六所列〈齋品〉，⁶¹ 羅列了「太乙齋」、「九天齋」、「金籙齋」、「玉籙齋」、「黃籙大齋」等齋儀，並簡述其儀式功能。除此之外，還特別強調：「黃籙大齋，皆有品第，要當參考成法，勿得妄為之。其士庶所建，止可謂之『醮儀』。」⁶² 此處朱權特別強調士庶只能建「醮」，而將「齋」保留給國家貴族的看法，恐怕即與《齋醮儀範》之「度亡醮」的稱法一脈相承。至於三十四條儀範，其中則有一條未見於〈修奉規格〉，其言：

官民士庶之家設醮齋，止以一晝夜為則，亦有建三晝夜、七晝夜者，不無褻瀆，反為招譴。如官長尚不至於士庶之家經宿久留，況上帝高居九重，下臨凡俗，豈有經三七日晝夜而不返乎？今定醮例：凡修醮一日，先陳設，至期則以黎明肅啟，深夜解散，庶幾不致瀆聖

⁵⁹ 關於《天皇至道太清玉冊》的刊印與版本，參見 Bony Schachter, "Printing the Dao: Master Zhou Xuanzhen, The Editorial History of the *Jade Slips of Great Clarity* and Ming Quanzhen Identity."

⁶⁰ 《太清玉冊》刪除了〈修奉規格〉的最後三條，並對其中部分條文有些更動。參見蘇汝心，《明代道教類書：《天皇至道太清玉冊》的基礎研究》。

⁶¹ 呂太古《道門定制》卷 6〈齋品〉，頁 1a-2b。元代《清微齋法》卷上亦列有此「九品齋科」，但《太清玉冊》之文字更接近《道門定制》。

⁶² 朱權，《天皇至道太清玉冊》卷上〈醮事儀範章〉。

也。其科儀品格，載諸《玉宸玄範行移》等書，臨事取而觀之可也。⁶³

三十四條儀範中，僅此一條不是引自《無上黃籙大齋立成儀》，很可能是朱權為了規範當時醮事所做的增補，特別用以討論齋醮科儀的合宜規模。一如明太祖有意簡化齋醮科儀的意圖或是《齋醮儀範》奉敕編纂的目標之一，朱權同樣強調一般官民士庶家庭修醮的規模以一晝夜為原則。只是他這樣的規範並非出於經濟考量，而是來自人世經驗的類比，所謂「官長尚不至於士庶之家經宿久留」，如若強行久留，「不無褻瀆」之疑慮。為此，朱權建議在正式修醮日前可以先行陳設醮壇，當天清晨便可啟請，及至深夜才又解散壇場，結束醮事。如此即可於一晝夜的時限之內完成醮事，避免褻瀆神聖。

宣德八年（1433），《太清玉冊》成書前十一年，亦曾兼任朝天宮住持的周思得（1359-1451）刊行了《上清靈寶濟度大成金書》（以下簡稱《濟度大成金書》）。⁶⁴ 其中第二十四卷收錄了四種不同規模的「開度」節次：1)「開度正三晝夜總節次」；2)「平常三晝夜總節次」；3)「二晝夜總節次」；4)「一晝夜總節次」。（詳見附錄三）其中第一、二種同為「三晝夜」規模，只是前者包括「預日」在內，實際行儀日數可能為四日或完整的三晝夜（如同現今台灣南部所謂的「在腹」或「正」三朝）；而後者確實歷經三日，但可能未達三個晝夜的規模（現今台灣南部所謂的「空殼」三朝）。

如果根據附錄三的節目對照表，可以發現第二種「平常三晝夜」較之「開度正三晝夜」在「宿啟」之前多出了一系列的儀式節目。第三、四種則是基於第二種「三晝夜」，縮減為「二晝夜」與「一晝夜」的規模。乍看之下，第一、二種的差異頗大，但仔細比對，並參考《濟度大成金書》卷二

⁶³ 朱權，《天皇至道太清玉冊》卷上〈醮事儀範章〉。

⁶⁴ 收入胡道靜、陳耀庭等主編，《藏外道書》，第16-17冊。關於《上清靈寶濟度大成金書》的成書，參見丁煌，〈台北藏明宣德本《上清靈寶濟度大成金書》初研〉，頁249、268。

十四所記〈宿啟節次〉(其中包括這一系列儀節在內),可知「正三晝夜」所缺「宿啟」前之系列儀節,僅是略而未書而已;而「平常三晝夜」為了將其中部分儀節提早在午前舉行,故而列出這些節目;至於第三、四種規模則又因為可以簡省其中部分儀節,故也逐一列出。

「正三晝夜」的節次安排仍能維持南宋典型化黃籙齋儀的整齊節次(附錄一),即:

1. 預先發奏、建壇,誦經禮懺。
2. 第一日宿啟之後,即行破獄、召魂、沐浴、朝參、咒食,並接濟孤魂。
3. 第二日集中正齋行道、轉經,並於該夜舉行煉度。
4. 第三日即行散壇、設醮。

相較於此,「平常三晝夜」因未提早行儀,使得行道轉經與煉度設醮必須延後至第三日舉行,前兩日則集中於建壇宿啟與破獄、召魂、沐浴、咒食等節次。至於「二晝夜」,則與「平常三晝夜」的差異不大,僅僅簡省了「誦諸品經」一節。亦即,無論是「正三晝夜」、「平常三晝夜」或「二晝夜」的規模,《濟度大成金書》仍能維持南宋典型黃籙齋儀的基本結構,而未受到敕修《齋醮儀範》的過多影響。相較於此,「一晝夜」規模則完全刪除了三朝「行道」與「轉經」,以及與普度相關的「建寒林」與「接濟孤魂」,可以說是遵循太祖旨意或《齋醮儀範》所做的規劃。值得一提的是,如此三晝夜與二晝夜規模的節次差別不大,以及一晝夜規模不行普度的情形,也與今天台南不同規模的拔度齋間的差異相近。

刻意規劃不同規模的開度齋儀,並不是明代以前靈寶齋法既有的做法。即便是周思得編纂《濟度大成金書》時重要的參考著作——《靈寶領教濟度金書》(CT466,以下簡稱《領教濟度金書》)⁶⁵也沒有這樣的內容。林偉夫的《領教濟度金書》雖然成書於宋元之際,但今本卻已是經過後人

⁶⁵ 丁煌,〈台北藏明宣德本《上清靈寶濟度大成金書》初研〉,頁259、272-273。

大規模補增的結果。即便如此，今本卷二〈修奉節目品〉所列諸種度亡齋法（如下所列），雖也具有一至五日長短不等的齋期（因此而有「齋」與「道場」的區別：三日以上才稱「齋」，二日以下則稱「道場」），但是用以區別其間差異的，更多是這些齋法的適用對象、舉建場合，以及採行的煉度之法，而非齋法的規模。

1. 「開度黃籙齋五日節目」
2. 「明真齋三日節目」
3. 「遷拔道場二日節目」
4. 「九天生神齋三日節目」
5. 「青玄黃籙救苦妙齋三日節目」
6. 「血湖道場一日節目」
7. 「十回度人經法道場二日節目」
8. 「滅度五鍊生尸齋三日節目」
9. 「師友命過行道誦經道場」
10. 「度星滅罪齋三日節目」⁶⁶

其中，「血湖道場」主要針對產魂，「師友命過行道誦經道場」則是適用於同道，這是屬於適用對象的差異。⁶⁷「度星滅罪齋」則在解決連續性的死亡，所謂的「復連」，屬於適用場合的差異。⁶⁸至於「開度黃籙齋」所用的是「大九鍊」；「明真齋」使用的是「明真鍊度」；「九天生神齋」使用的是「九天帝鍊度」；「青玄黃籙救苦妙齋」使用的是「青玄煉度」；「十回度人經法道場」使用的是「十方靈寶天尊鍊度」，這些都是因為煉度方法的差異所形成的不同齋法。⁶⁹

也就是說，即便到了宋元之際成書的《領教濟度金書》，用以區別不同

⁶⁶ 林偉夫，《領教濟度金書》，卷2，頁2a-18b。

⁶⁷ 林偉夫，《領教濟度金書》，卷2，頁13a、16b。

⁶⁸ 林偉夫，《領教濟度金書》，卷2，頁17a。

⁶⁹ 林偉夫，《領教濟度金書》，卷1，頁28b-33b。

齋法的主要依據不在規模的差異，而是適用對象、場合或者鍊度方法的不同。如此區別齋法的方式，更多是延續南宋時期以不同齋品係由不同神靈主掌的觀念，這樣的觀念甚至可以追溯至傳為杜光庭所列的二十七等齋。⁷⁰

五、結語

過去丁煌曾經指出，明朝皇權自洪武初年起，中經永樂，至嘉靖、萬曆間，曾經持續倡導一種儀式改革運動，稱之為「明道教金籙儀制改革運動」，並以《齋醮儀範》與《大成金書》為此一運動之下的產物。⁷¹本文雖也關心這個時期的儀式改革運動，期待能對兩宋劇烈發展之後、乃至當代調查所能溯及的清代之間道教儀式的發展情形有所了解，但在目前僅能聚焦於洪武初年以《齋醮儀範》為中心的度亡齋醮儀式的改革方案，及其後續的相關影響。

這個議題的考察也奠基於當代台南道教拔度齋儀的調查成果，尤其是不同規模的齋儀種類及其節次內容。當代台南拔度齋儀仍以三朝黃籙齋為基準，通過刪減或替換若干儀節來調整齋儀規模，以之配合齋主需求。這樣的做法雖然普遍流行且為人所知，卻不是道教齋儀興起之初既已存在的運作方式。道教齋儀通過晉唐之際的持續發展，既已具備「建壇宿啟」、「正

⁷⁰ 呂元素《道門定制》卷 6〈齋品〉：「廣成先生曰：齋有二十七等，備在三洞經中，各有品題，標明所主。世所修奉，今著左方：太一齋〔十神太一主之〕：帝王修奉，展禮配天。九天齋〔九天生神帝主之〕：匡護國家，保制劫運。金籙齋〔上天天官主之〕：保佑帝王，安人鎮國。玉籙齋〔中元地官主之〕：保佑六宮，輔寧妃后。上以為帝王之齋，或大臣藩鎮為國祈禳，亦許修奉。黃籙齋〔下元水官主之〕：事關上元、中元二宮，普資家國，徧濟存亡，開度七祖，救拔三塗。盟真齋：宗廟遷拔，及臣下拔亡，皆可兼奉。洞淵齋〔以北帝為主〕：祛除疫癘，掃蕩邪氣。九幽齋：然燈破暗，解救亡魂。五鍊齋〔道士修行之人減度修設〕：減度遷神，安靈拔罪。正一齋〔傳度經籙，授法付道〕：傳神傳籙，崇正除邪。右十品齋法，皆有科儀。其餘一十七品，詳在廣成黃籙序事儀中。」《清微齋法》卷上〈齋品〉亦列有內容相近但較簡略的「九品齋科」(15b-16a)。而此齋品觀念則可追溯至《金籙大齋啓盟儀》(頁 2a-3a)。

⁷¹ 丁煌，〈台北藏明宣德本《上清靈寶濟度大成金書》初研〉，頁 255。

齋行道」、「言功設醮」三個階段的儀式結構。兩宋時期由於地方驅邪儀式傳統的強力影響，推動齋醮科儀的持續發展，尤其是「正齋行道」前後的一系列「發奏」與「煉度」儀節，以及節次位置較不明顯、數量較無限定的「誦經」儀節的大量增列，使得齋儀規模異常擴增。雖然當時也有相對經濟負擔較低的誦經或祭煉儀式的出現，但是一般民眾對黃籙齋儀仍有一定需求，而以共同舉齋的方式因應。

明初齋醮儀式改革方案則是官方政策介入道教發展的一個具體事例。主政者一方面基於經濟考量，希望能夠有效抑制持續發展而造成過度耗費資源的大規模齋醮儀式，同時又希望提供一般家庭能夠負擔的小規模儀式，以維持齋儀的社會教化功能。另一方面，為了控制祭天權利或是基於人世經驗的類比，朝奏玉帝、進呈章表的相關儀節也遭到限縮。這些儀式改革方案的提出大多不是出於道教內部發展的考量，而是基於皇權與世俗價值的維護立場。

受命於清整、管理道教的中央道官來自不同的地方傳統，他們各自以其配合方式，程度不一地落實著上述的宗教政策。奉命編纂《齋醮儀範》的南京朝天宮道士，由於直接面對太祖的要求，因此積極回應其敕命。身為皇室成員之一的朱權，雖然深刻了解道教傳統的發展歷史，同樣無法違背祖訓，須在其編著的儀式規範中回應國家政策。而受皇權任命管理天下道教事務的嗣位天師，也以重申一遵太祖儀範的方式宣示認同，但未提出具體儀式規劃。相較於此，同樣得到皇帝賞識的周思得仍然在一定規模之內（三晝夜或二晝夜）堅持典型化的黃籙齋儀結構，卻也積極配合政策，規劃了沒有「行道」、「轉經」、「普度」儀節的一日型小規模齋儀。如此同時兼顧典型並有所妥協的平衡方式則與當代台南相近，由於規模限制而無法維持齋儀結構時，則將儀式重心放在一系列的亡者祭煉之上，原本作為齋儀結構的重要儀節——宿啟、行道（朝科）、誦經、拜表、設醮則因規模限制而漸次捨去。

（本文於 2019 年 1 月 18 日收稿，5 月 23 日通過刊登）

附錄 1：南宋黃籙齋的基本結構

1. 告齋
2. 建壇
3. 預告
4. 正奏
5. 拜章；告符
6. 宿啟；召靈；沐浴；朝真；咒食
7. 行道；轉經；破獄
8. 行道；轉經；普度
9. 行道；轉經；鍊度；昇度
10. 言功拜表；告投三簡；散壇設醮

（加框者為杜光庭《太上黃籙齋儀》原有儀節；底線者為宋代新增發奏儀節；網底者為宋代新增煉度儀節。）

附錄 2：《大明玄教立成齋醮儀範》不同規模之度亡醮節次：

一、建度亡醮三日節次：

- 第一日：1-1 發直符；1-2 揚旛；1-3 安監壇；1-4 安監齋；1-5 敷座演經；1-6（專薦）靈前召請呪食；1-7 立寒林所。
 - 第二日：2-1 灑淨；2-2 法事；2-3 諷經（敷座演經）；2-4 禮懺；2-5（專薦）靈前呪食；2-6 孤魂施食。
 - 第三日：3-1 法事；3-2 淨壇；3-3 請師；3-4 降神通意；3-5 安鎮五方符；3-6 告符簡；3-7 關燈；3-8 召亡；3-9 沐浴更衣；3-10 參禮；3-11 咒食；3-12 濟孤（靈寶設斛科）；3-13 設醮（資度設醮三獻科）
- （標誌方框者為一晝夜節次；標誌網底者為一日節次）

二、建度亡醮一晝夜節次：

- 1-1 發直符；1-2 揚旛；1-3 安監壇；1-5 敷座演經；3-2 淨壇；3-3 請師；3-4 降神通意；3-6 告符簡；3-7 關燈；3-8 召亡；3-9 沐浴；3-10 參禮；3-11 咒食；3-12 設斛（濟孤）；3-13 設醮。

三、建度亡醮一日節次：

- 1-1 發直符；1-3 安監壇；1-5 誦經（敷座演經）；3-3 請師；3-4 降神通意；3-7 關燈；3-8 召亡；3-9 沐浴；3-10 參禮；3-11 咒食；3-12 設食（濟孤）；3-13 設醮。

附錄 3：《上清靈寶濟度大成金書》（卷 24）不同規模之度亡節次與對照表：

一、開度正三晝夜總節次：

- 預日：0-1 發文書；0-2 揚旛；0-3 建諸司神幕；0-4 建監廚幕；0-5 建寒林所。
- 第一日：〔早間〕1-1 建幕拜表；1-2 誦經禮懺；〔午後〕1-3 宿啟朝儀；〔夜間〕1-4 燃燈破獄；1-5 摧捫亡魂；1-6 沐浴更衣；1-7 朝參呪食；1-8 接濟孤爽，玄範暫停。
- 第二日：2-1 早朝行道；2-2 一上轉經；2-3 午朝行道；2-4 二上轉經；2-5 晚朝行道；〔夜間〕2-6 關燈、供王；2-7 宣靈前懺悔儀（童子）；2-8 煉度。
- 第三日：〔早間〕3-1 發請醮文書；3-2 散壇朝儀；3-3 誦諸品經誥；〔夜間〕3-4 依科設醮，送聖圓滿。

二、平常三晝夜總節次：

- 第一日：1-1 發文書；1-2 揚旛；1-3 建神幕；1-4 建寒林；1-5 建幕拜表；1-6 誦諸品經誥；〔夜間〕1-7 關九陽燈，接濟幽爽。

■ 第二日：〔早先〕2-1 啟師；2-2 捲簾；2-3 分燈；2-4 金玉；2-5 敕水；2-6 開啟；2-7 安鎮；2-8 行香；2-9 回靖；〔午後〕2-10 宿啟；2-11 告符；〔夜間〕2-12 關燈破獄；2-13 催召；2-14 沐浴；2-15 安靈呪食；2-16 接濟孤爽。

■ 第三日：3-1 早朝行道；3-2 一上轉經；3-3 午朝行道；3-4 二上轉經；3-5 晚朝行道；〔夜間〕3-6 煉度；3-7 設醮圓滿。

三、二晝夜總節次：（節次序號依「平常三晝夜總節次」）

■ 第一日：1-1 發文書；1-2 揚旛；1-3 建神幕；1-4 建寒林（或不用）；1-5 建幕；登壇；2-2 捲簾；2-3 分燈；2-4 金玉；2-5 敕水；2-6 開啟；2-7 安鎮（或就此拜表）；2-9 回師；〔晚景〕2-10 陞壇宿啟；〔夜間〕2-12 關燈；2-13 召亡；2-14 沐浴；2-15 呪食；2-16 濟接孤魂。

■ 第二日：3-1 早朝行道；3-2 一上轉經；3-3 午朝行道；3-4 二上轉經；3-5 晚朝行道；〔夜間〕2-12 關燈；供王；3-6 煉度（或祭煉）；3-7 設醮圓滿。

四、一晝夜總節次：（節次序號依「平常三晝夜總節次」）

■ 〔早間〕1-1 發文書；1-2 揚旛；建監壇；2-1 啟師；2-2 捲簾；2-4 金玉；2-5 敕水；2-6 開啟；2-7 安真文（或三朝，或一朝）；2-9 回靖；1-7 誦諸品經；〔午後〕2-10 啟師，入壇行香，入戶，衛靈，發爐，宣科運香，告符代謝，復爐，起鎮，送師回靖；〔夜間〕2-12 關燈；2-13 召亡；2-14 沐浴更衣；2-15 朝參呪食；3-6 煉度（或祭煉）；3-7 設醮圓滿。

| 正三晝夜 | 平常三晝夜 | 二晝夜 | 一晝夜 |
|-----------|---------|---------|---------|
| 0-1 發文書 | 1-1 發文書 | 1-1 發文書 | 1-1 發文書 |
| 0-2 揚旛 | 1-2 揚旛 | 1-2 揚旛 | 1-2 揚旛 |
| 0-3 建諸司神幕 | 1-3 建神幕 | 1-3 建神幕 | 1-3 建監壇 |
| 0-4 建監廚幕 | | | |

| | | | |
|----------|-----------|--------------|------------------|
| 0-5 建寒林所 | 1-4 建寒林 | 1-4 建寒林（或不用） | |
| 1-1 建幕拜表 | 1-5 建幕拜表 | 1-5 建幕 | |
| 1-2 誦經禮懺 | 1-6 誦諸品經誥 | | |
| | 1-7 關九陽燈 | | |
| | 2-1 啟師 | | 1-4 啟師 |
| | 2-2 捲簾 | 1-6 捲簾 | 1-5 捲簾 |
| | 2-3 分燈 | 1-7 分燈 | |
| | 2-4 金玉 | 1-8 金玉 | 1-6 金玉 |
| | 2-5 敕水 | 1-9 敕水 | 1-7 敕水 |
| | 2-6 開啟 | 1-10 開啟 | 1-8 開啟 |
| | 2-7 安鎮 | 1-11 安鎮 | 1-9 安真文 |
| | 2-8 行香 | | |
| | 2-9 回靖 | 1-12 回師 | 1-10 回靖 |
| | | | <u>1-11 誦諸品經</u> |
| 1-3 宿啟朝儀 | 2-10 宿啟 | 1-13 宿啟 | 1-12 宿啟 |
| | 2-11 告符 | | |
| 1-4 燃燈破獄 | 2-12 關燈破獄 | 1-14 關燈 | 1-13 關燈 |
| 1-5 摧捫亡魂 | 2-13 催召 | 1-15 召亡 | 1-14 召亡 |
| 1-6 沐浴更衣 | 2-14 沐浴 | 1-16 沐浴 | 1-15 沐浴 |
| 1-7 朝參呪食 | 2-15 安靈呪食 | 1-17 呪食 | 1-16 呪食 |
| 1-8 接濟孤爽 | 2-16 接濟孤爽 | 1-18 濟接孤魂 | |
| 2-1 早朝行道 | 3-1 早朝行道 | 2-1 早朝行道 | |
| 2-2 一上轉經 | 3-2 一上轉經 | 2-2 一上轉經 | |
| 2-3 午朝行道 | 3-3 午朝行道 | 2-3 午朝行道 | |

| | | | |
|------------|----------|-------------|-----------|
| 2-4 二上轉經 | 3-4 二上轉經 | 2-4 二上轉經 | |
| 2-5 晚朝行道 | 3-5 晚朝行道 | 2-5 晚朝行道 | |
| 2-6 關燈；供王 | | 2-6 關燈；供王 | |
| 2-7 宣靈前懺悔儀 | | | |
| 2-8 煉度 | 3-6 煉度 | 2-7 煉度（或祭煉） | 1-17 煉度 |
| 3-1 發請醮文書 | | | |
| 3-2 散壇朝儀 | | | |
| 3-3 誦諸品經誥 | | | |
| 3-4 依科設醮 | 3-7 設醮圓滿 | 2-8 設醮圓滿 | 1-18 設醮圓滿 |

附錄 4：當代台南陳榮盛道長不同規模之功德節目表⁷²

一、黃籙齋（三天）

- 第一日：1-1 起鼓；1-2 靈寶發表；1-3 啟白；1-4 度人經三品；1-5 揚旛掛榜；1-6 三元寶懺；1-7 開通冥路；1-8 午供；1-9 放赦（三天赦書）；1-10 打城；1-11 分燈捲簾。
- 第二日：2-1 道場科；2-2 九幽寶懺；2-3 拜表；2-4 午供；2-5 放赦（九龍符命）；2-6 宿啟。
- 第三日：3-1 重白；3-2 九幽寶懺；3-3 普度；3-4 合符童子；3-5 藥王寶懺；3-6 召魂沐浴；3-7 參朝給牒；3-8 解結；3-9 勸嫺；3-10 填庫、十月懷胎；3-11 煉度宗旨；3-12 行孝、目蓮救母、友生打虎；3-13 過橋；3-14 謝壇、安位。

二、九幽（應為「十廻」）拔度齋（二天，節次序號依黃籙齋）

- 第一日：1-1 起鼓；1-2 靈寶發表；1-3 啟白；1-4 度人經三品；1-6

⁷² 大淵忍爾，《中國人の宗教儀禮——道教篇》，頁 188-190。

三元寶懺；1-5 揚旛掛榜；2-2 九幽寶懺；1-8 午供；1-9 放赦；1-10 打城；1-11 分燈捲簾；2-6 宿啟。

- 第二日：2-1 道場科；3-2 九幽寶懺；2-3 拜表；2-4 午供；救苦寶卷；3-3 普度；3-4 合符童子；3-5 藥王寶懺；1-6 三元水懺；3-6 召魂沐浴；3-7 參朝給牒；3-8 解結；3-9 勸嫻；3-10 填庫、十月懷胎；3-11 煉度宗旨；3-12 行孝、目蓮救母、友生打虎；3-13 過橋；3-14 謝壇、安位。

三、十迴拔度齋（一天半，節次序號依黃籙齋）

- 第一日：1-1 起鼓；1-2 九幽發表；1-3 啟白；1-4 度人經三品；1-6 三元寶懺；1-7 開通冥路；1-9 放赦；1-10 打城；1-11 分燈捲簾。
- 第二日：2-1 道場科；十王寶懺；2-4 午供；救苦寶卷；3-3 普度；3-4 合符童子；3-5 藥師寶卷；1-6 三元寶懺；3-6 召魂沐浴；3-7 參朝給牒；3-8 解結；3-10 填庫；3-11 煉度宗旨；3-12 目蓮救母；3-13 過橋；3-14 謝壇、安位。

四、金書（應為「九幽」）拔度齋（一天，節次序號依黃籙齋）

- 1-1 起鼓；1-2 金書發表；1-3 啟白；1-4 度人經上品；1-7 開通冥路；1-6 三元寶懺；1-8 午供；1-9 放赦；3-5 藥師寶卷；救苦寶卷；1-10 打城；3-6 召魂沐浴；3-7 參朝給牒；3-8 解結；3-10 填庫；3-11 煉度宗旨；3-12 目蓮救母；3-13 過橋；3-14 謝壇、安位。

五、午夜（金書拔度齋，午後至半夜，節次序號依黃籙齋）

- 1-1 起鼓；1-3 啟白；1-4 度人經上品；1-9 放赦；1-10 打城；1-6 三元寶懺；3-6 召魂沐浴；3-7 參朝給牒；3-8 解結；3-10 填庫；3-11 煉度宗旨；3-12 目蓮救母；3-13 過橋；3-14 謝壇、安位。

引用書目

傳統文獻

道藏

- 《金籙大齋啟盟儀》(CT485)。
《清微齋法》(CT224)。
《道法會元》(CT1220)。
朱權,《天皇至道太清玉冊》(CT1483)。
呂元素,《道門定制》(CT1224)。
呂太古,《道門定制》(CT1224)。
宋宗真,《大明玄教立成齋醮儀》(CT467)。
杜光庭,《金籙齋啟壇儀》(CT483)。
林偉夫,《領教濟度金書》(CT466)。
金允中,《上清靈寶大法》(CT1223)。
張宇初,《道門十規》(CT1232)。
陸修靜,《洞玄靈寶五感文》(CT1278)。

中央研究院歷史語言研究所校勘,1962,《明太祖實錄》,台北:中央研究院歷史語言研究所。

宋濂撰,《文憲集》,1986,收於《景印文淵閣四庫全書》,第1224冊,台北:台灣商務印書館。

宋濂撰,《宋學士文集》,1968,收於王雲五主編,《國學基本叢書四百種》,第304冊,台北:台灣商務印書館。

洪邁撰,何卓點校,1981初版(2006重印),《夷堅志》,北京:中華書局。

張宇初,《峴泉集》,出版年不詳,收於王雲五主編,《四庫全書珍本·五集》,台北:台灣商務。

錢謙益著，錢曾箋注，錢仲聯標校，1985，《牧齋初學集》，上海：上海古籍出版社。

近人論著

丁 煌，2009，〈台北藏明宣德本《上清靈寶濟度大成金書》初研〉，《漢唐道教論集》，北京：中華書局，頁 246-280。

朱 鴻，1990，〈明太祖與僧道——兼論太祖的宗教政策〉，《國立台灣師範大學歷史學報》，第 18 期，頁 63-75。

呂鵬志，2008，《唐前道教儀式史綱》，北京：中華書局。

呂鵬志，2011，〈靈寶六齋考〉，《文史》，2011 年第 3 輯（總第 96 輯），頁 85-125

周 郢，2013，〈陶山護國永寧宮與萬曆宮闈——兼述新發現的周玄貞史料〉，《中國道教》，2013 年第 2 期，頁 48-50。

周西波，2003，《杜光庭道教儀範之研究》，台北：新文豐出版社。

洪瑩發、林長正，2014，《台南傳統道壇研究》，台南市：台南市文化局。

卿希泰，1999，〈明太祖朱元璋與道教〉，《江西社會科學》，1999 年第 1 期，頁 109-113。

張 方，2015，〈全真道士周玄貞與萬曆皇帝〉，趙衛東主編，《全真道研究·第四輯》，濟南：齊魯書社，頁 270-284。

張 琰，2015，〈明代高道周玄貞生平事迹考——以新發現的周法主墓表為中心〉，《中國道教》，2015 年第 2 期，頁 54-57。

張超然，2015，〈齋科與經法：宋元黃籙齋法研究〉，發表於「比較視野中的道教儀式」國際學術研討會，香港：香港中文大學比較古代文明研究中心，2015 年 12 月 7-9 日。

張廣保，2015，〈明代的國家宮觀與國家祭典〉，《全真教的創立與歷史傳承》，北京：中華書局，頁 328-357。

勞格文（John Lagerwey）著，蔡林波譯，白照傑校譯，2017，《中國社會和歷史中的道教儀式》，濟南：齊魯書社。

賀晏然，2017，〈晚明南京道教格局的形成——以《金陵玄觀志》為中心的考

- 察》，《道教研究學報：宗教、歷史與社會》，第 9 期，頁 77-102。
- 黃新華，2014，〈明初道士周玄真略考〉，《弘道》，2014 年第 1 期，頁 52-57。
- 楊士霈，2015，《皇權與教權：明初道教的管理與規範——以張宇初《道門十規》為例》，新北市：輔仁大學宗教學系碩士學位論文。
- 葉聰霈，2017，《宋元時期道教「太極煉度」考探》，新北市：輔仁大學宗教學系碩士學位論文。
- 劉永華，2008，〈明清時期的神樂觀與王朝禮儀：道教與王朝禮儀互動的一個側面〉，《世界宗教研究》，2008 年第 3 期，頁 32-42。
- 劉枝萬，1983，《台灣民間信仰論集》，台北：聯經出版社。
- 劉康樂，2017，《明代道官制度與社會生活》，北京：金城出版社。
- 劉祥光，2013，《宋代日常生活中的卜算與鬼怪》，台北：政大出版社。
- 黎志添，2016，〈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：香港中文大學，頁 209-234。
- 蘇汝忞，2019，《明代道教類書：《天皇至道太清玉冊》的基礎研究》，新北市：輔仁大學宗教學系碩士學位論文。
- 丸山宏，2004，《道教儀禮文書の歴史的研究》，東京：汲古書院。
- 大淵忍爾，2005，《中國人の宗教儀禮——道教篇》，東京：風響社。
- 山田明廣，2015，《台灣道教における齋儀——その源流と展開》，東京：大河書房。
- 松本浩一，2006，《宋代の道教と民間信仰》，東京：汲古書院。
- 淺野春二，2005，《台灣における道教儀禮の研究》，東京：笠間書院。
- 滋賀高義，1963，〈明の太祖と天師道について〉，《東方宗教》，第 22 號，頁 45-58。
- 滋賀高義，1963，〈明初の神樂觀と道教〉，《大谷學報》，43.2，頁 32-45。
- 滋賀高義，1977，〈明代神樂觀攷〉，《大谷學報》，57.2，頁 15-25。
- 橫手裕，2006，〈張宇初の齋法觀とその周辺——南昌派考察序説〉，小林正

美編・《道教の齋法儀礼の思想史的研究》，東京：知泉書館，頁 117-135。
横手裕，2008，〈一人で行う亡魂救済——鄭思肖の太極祭煉内法〉，《アジア
遊学》，第 110 號，頁 10-17。

Davis, Edward L. 2001. *Society and the Supernatural in Song China*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Lagerwey, John. 1987. *Taoist Ritual in Chinese Society and History*. New York: Macmillan Publishing Company.

Schachter, Bony. 2018. "Printing the Dao: Master Zhou Xuanzhen, The Editorial History of the *Jade Slips of Great Clarity* and Ming Quanzhen Identity." 《道教研究學報：宗教、歷史與社會》，第 10 期，頁 1-86。

Schipper, Kristofer. 1989. "Mu-Lien Plays in Taoist Liturgical Context." In Johnson David ed. *Ritual Opera, Operatic Ritual: "Mu-lien rescues his mother" in Chinese Popular Culture*. Berkeley: University of California, pp. 128-133.

Scale and Choice: The Transformation of Yellow Register Retreats (*huanglu zhai* 黃籙齋) in Early Modern Times and Ritual Reform in the Early Ming

Chang Chao-jan*

Abstract

Based on the results of long-term fieldwork investigations, we already understand that Daoists in contemporary Tainan 台南 offer *zhai* salvation rituals of varying scale, by adding, subtracting, and substituting different rites, and do so in order to satisfy the demands of different local social classes. However, this was not the existing method when *zhai* rituals first arose; many changes to the ritual took place in response to the exceptional expansion of the scope of *zhai* rituals during the Northern and Southern Song. The expansion was so extensive that officials intended to intervene in the consequences of this Daoist ritual development in the early Ming. In order to concretely explain this course of events, this paper takes a case of early Ming officials directing Daoist ritual reforms—*Ritual Protocols of the Great Ming for Daoist Retreats and Offerings* (*Da Ming xuanjiao licheng zhajiao yifan* 大明玄教立成齋醮儀範)—as its central focus to examine the changing circumstances of the Yellow Register Retreat between the Song and Ming, especially with regard to *zhai* ritual programs of different scale and the adjustments in rites in response to time limitations. Simply put, the primary consideration for early Ming officials' intervention in the development of Daoist ritual was economic factors, in the hope that they could effectively check the excessive growth of *zhai* salvation rituals. But at the same time, officials also hoped to offer ordinary households a way to bear the financial cost of the ritual, so as to preserve the ritual's capacity for social education.

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

At that time, the central Daoist officials appointed to supervise Daoist affairs had their respective coordinating methods and implemented policies to varying degrees. In this, how did Daoists of the Ming simultaneously balance *zhai* ritual models with a way to respond to the policies? In fact, their management of the situation was quite similar to practices in Tainan; when ritual scale is restricted, and there is no way to preserve the model ritual framework, ritual practices will emphasize the ceremonial salvific refinement of the dead, and those principal rites that serve as the framework of the *zhai* ritual are then excised one by one.

Keywords: Daoism, retreat (*zhai* 齋) and offering (*jiao* 醮) rituals, merit (*gongde* 功德) rites, ritual scale, ritual reform