

鄭思肖《太極祭鍊內法》研究 ——在法師身中完成的濟度儀式

祝 逸 雯*

摘 要

鄭思肖（1241-1318）的《太極祭鍊內法》是一部頗受學界關注的祭鍊文本，因為它凸顯了個人的內丹修煉對於道教公共儀式的滲透。但是，鄭思肖本人卻並非是一位受過經籙的道士，他甚至認為祭鍊內法的功效要遠遠大於黃籙大齋。本論文以鄭思肖《太極祭鍊內法》為主要研究對象，首先，分析其文本源流及儀式特徵，例如他對內鍊、靜坐、心、誠等概念的重視，這或許也可看作是理學思想對道教儀式的影響。《太極祭鍊內法》體現了儒士不僅從事道教修煉以療疾養生，更可度亡。其部分觀點又為之後的道教齋儀文獻吸收，如明代的《靈寶文檢大成》、《上清靈寶濟度大成金書》，以及清代的《太極祭鍊科》。另外，本文通過參照金允中《上清靈寶大法》卷 13〈祭鍊幽魂品〉、《道法會元》卷 210〈丹陽祭鍊內旨〉等多部祭鍊文獻，認為與《太極祭鍊內法》不同，金允中的靈寶祭鍊與〈丹陽祭鍊內旨〉共同體現了作為道教儀式特徵之一的官僚主義程序的穩定性，並對〈丹陽祭鍊內旨〉與《太極祭鍊內法》的關係作了進一步的分析。

關鍵詞：鄭思肖、太極祭鍊內法、祭鍊法、道教儀式、度亡

2015 年 4 月 24 日收稿，2016 年 7 月 26 日修訂完成，2016 年 11 月 17 日通過刊登。

* 作者係香港中文大學文化及宗教研究系博士，任職於上海宗教文化研究中心。

一、前言

在進入《太極祭鍊內法》的研究之前，本文需要先釐清以下和道教度亡儀式有關的概念：黃籙齋、鍊度和祭鍊。在一套完整的黃籙齋儀中，鍊度只是其中的一個儀節，通常於齋儀的最後兩晚，分別為附薦與正薦亡魂舉行。大型黃籙齋儀中的鍊度儀式，就像其他的道教科儀一樣，有自己獨特的壇場布置，需要召請神靈、將吏、功曹使者，行儀道士有相應的存想行持，招訣焚符，念呪步罡，一整套儀式的完成需要不少人力、物力。「祭鍊」則包括破獄、沐浴、施食、鍊度等環節，這些儀式在大型黃籙齋中通常都是分成幾日進行的。祭鍊儀式可以脫離黃籙齋的語境，由法師獨自並一次過完成，達到普度的目的，但簡捷很多。其提倡者甚至認為「若論大齋醮，雖有科目之不同，其實則敷衍而為之，然作用工夫，恐不如是精密微妙也」，¹其功效可遠遠大於黃籙大齋。鮑菊隱（Judith M. Boltz）認為其中的原因在於：「公共儀式的有效性完全建立在了法師個人的存想能力之上，因為外部儀式被複製在了法師自身的內部聖殿之中。」²這種法師內鍊亡魂的做法是當時道教內丹對傳統道教儀式滲透的表現之一：一來，法師的內丹修煉成為救度成效的基礎，二來，如同內丹中的人體被當作鼎爐一樣，法師的身體也被想像為一個小宇宙，九幽酆都、朱陵火府等重要場所皆被內化。³

明《道藏》中有多部祭鍊儀式，至少包括：金允中《上清靈寶大法》卷 13〈祭鍊幽魂品〉、《靈寶大鍊內旨行持機要》、《靈寶無量度人上經大法》（以

1 元·鄭思肖編著，《太極祭鍊內法》，《道藏》第 10 冊（北京：文物出版社，上海：上海書店，天津：天津古籍出版社，1998），頁 466 中。以下引用《太極祭鍊內法》皆據此版本，僅在引文後註明卷數及頁碼，不另註。

2 Judith M. Boltz, "Opening the Gates of Purgatory: A Twelfth-century Taoist Meditation Technique for the Salvation of Lost Souls," in M. Strickmann, ed., *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, *Mélanges Chinois et Bouddhiques* 21 (Bruxelles: Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1983), vol. 2, pp. 487-511.

3 在《道藏》中有一些在腎部標明「酆都」字樣的內丹修煉圖，例如蕭應叟《元始無量度人上品妙經內義》（1226）中的〈體象陰陽升降圖〉，李駘《黃帝八十一難經纂圖句解》（1269 年序）中的〈內境側面圖〉。

下簡稱《上經大法》）卷 57〈元始靈寶自然九天生化超度陰煉祕訣〉、鄭思肖《太極祭鍊內法》、《道法會元》卷 210〈丹陽祭鍊內旨〉和《道法會元》卷 34〈清微龍天通明內鍊祕旨〉等。其中，《太極祭鍊內法》一直受到學者的關注，鄭氏對「水火鍊度」的解釋經常被人引用，但是很少有研究將它放在祭鍊文獻傳統中去考察。因此，本論文除了對《太極祭鍊內法》本身進行解讀之外，還將對一些具有代表性的宋元祭鍊文獻作初步的介紹，一方面展示出由於祭鍊文本編寫者身分的不同，《太極祭鍊內法》與其他祭鍊文獻之間的差異；另一方面，也會涉及作為祭鍊文獻的它們與黃籙齋儀中鍊度儀式的不同之處，以及祭鍊文獻傳統內部的差別。

二、深入靜定的真祭鍊——鄭思肖《太極祭鍊內法》研究

（一）鄭思肖與《太極祭鍊內法》簡介

鄭思肖，號所南，字憶翁，原籍福建連江，出生於臨安（今杭州）。十四歲時，隨父親遷家吳門（今蘇州），自此定居姑蘇。宋末，鄭思肖只是一名普通的太學上舍生，未有任何官職，入元為遺民，隱痛遁世，不求聞達。他在儒、釋、道，書畫、詩詞、天文、地理、文字學等方面，都有較深的造詣。⁴

鄭思肖稱自己「自幼歲，世其儒；近中年，闖於仙；入晚境，遊於禪」，⁵曾著《釋氏施食心法》、《施食布施支說》幾二萬言。⁶他本人也有施食之舉，鄭元祐有一段題鄭思肖墨蘭圖的文字道出了此點：「蜀道□□□岡嘗云：先生

4 關於鄭思肖的生平及其文學作品的分析，可見陳福康，《井中奇書新考》（上海：上海外語教育出版社，2015）；楊麗圭，「鄭思肖研究及其詩箋注」（臺北：中國文化學院中國文學研究所碩士論文，1977）。另有連江縣鄭思肖文化研究會編，《鄭思肖文化研究文集》（北京：中國文聯出版社，2008）。

5 鄭思肖，〈三教記序〉，收入氏著，《所南文集》第 9 冊（《知不足齋叢書》，臺北：興中書局，1964），頁 5703 上。

6 《太極祭鍊內法》卷下，《道藏》第 10 冊，頁 472 上。可惜，這兩部書可能未能流傳下來。另外，清·錢謙益，《絳雲樓書目》卷 4「道書類」錄有「鄭所南《脩真全書》」一條，見《絳雲樓書目》（《續修四庫全書》第 920 冊，上海：上海古籍出版社，1995），頁 399 下。

自制祭鬼法，每夜用其法以祭鬼，其響答皆可讎。」⁷收入於《道藏》的《太極祭鍊內法》得到多位元、明高道的讚賞，第四十三代天師張宇初更在該書序中稱：「得丹陽之要者，莫詳於所南鄭先生內法議略，深切著明，誠所謂發仙公未發之蘊也。」（〈序〉，頁 439 下）「理貫三教」的鄭思肖卻並非一位道士，他認為自己仍是一位儒生，三十六歲科舉既斷之後，「又三十一年，終不能忘其為儒也」。⁸

鄭思肖並非一位死守書齋的儒士，他「三十年來，幅巾藜杖，獨行獨往，獨坐獨臥，獨吟獨醉，獨往獨來古闔閭城。每一至於萬壽、承天、虎丘諸禪刹之間，必喟然嘆曰：『我生也晚，惜乎不見古尊宿法席隆盛之時。』」⁹ 同時，他也遊訪十方道院雲堂，批評當時道院不真心辦道的情况，又以其夙誓真心，吐露了所參得的道家精蘊：「決不可身外求道，道不在於身外；決不可心外求道，道不在於心外」，必須要「絕其思慮」，「冥身心於空」，「藏乾坤於玄」，則身中之先天陽精，自然通於全身，交貫周流，「凝而為長生不死純陽之寶」。¹⁰ 這些論述與《太極祭鍊內法》的內鍊宗旨是一致的。

現存道藏本《太極祭鍊內法》共三卷，上卷為〈內法〉正文，中卷與下卷為釋疑解答的〈議略〉，其中〈議略〉部分成書於 1270 年。正文前收錄了五則序言，分別出自明張宇初（1406）、至樂道人徐善政（1347）、吳人張遜（1347）、西蜀道士侯以正（1347）、鄭思肖（1291）之手；五則後跋分別由鄭思肖（1270、1276、1291）、沈之我（1291）書寫。這些內容豐富的序跋，為我們提供了《太極祭鍊內法》寫作及流傳的情況。鄭思肖曾提到：「我祭鍊內法正文，昔月山高君大發所傳」，（卷下，頁 467 下）這位高大發雖暫無可

7 轉引自陳福康，《井中奇書新考》，頁 18。他推測，鄭元祐（1292-1364）不僅與鄭思肖同姓，且一生居住過的地方也相同，因此兩人有見面的可能性。

8 鄭思肖，〈早年遊學泮宮記〉，《所南文集》，頁 5703 下。

9 鄭思肖，〈十方禪刹僧堂記〉，《所南文集》，頁 5707。

10 鄭思肖，〈十方道院雲堂記〉，《所南文集》，頁 5705 上-5707 上。詹石窗與釋道林認為，這篇〈十方道院雲堂記〉中對道門建築物的描述帶有金丹內功表徵的底蘊，鄭思肖應當具有很深的內丹學造詣。見詹石窗、釋道林，〈所南礪志寄醉鄉——論鄭思肖詩歌的道教意蘊與藝術境界〉，《湖南大學學報（社會科學版）》20.4(2006.7): 20-24。鄭思肖的另一篇長文〈送吳山人遠遊觀地理序〉更明顯表現出了其修煉造詣，見《所南文集》，頁 5682 上-5702 下。

考，但《祭鍊內法》的後繼者卻大有人在，如在後跋中提到的心吾馬行之¹¹與沈之我。馬行之得傳祭鍊內法及議略於 1276 年；而沈之我則得傳於 1291 年，他又請鄭思肖親身一一解釋議略中的內容，促成鄭「爲之增訂」。之後直至元至正年間（1341-1368），《祭鍊內法》在吳地多有刊本流傳，舊板不幸燬於火，1347 年，蘇州玄明道院王道珪（圭）募資重梓，畫竹名家張遜應邀撰寫序言。《祭鍊內法》在吳地的聲譽不減，張宇初爲該書在明永樂四年（1406）的刊刻作序。

除道藏本以外，北京國家圖書館還藏有一部明初傳啓宗刻本《鄭所南先生太極祭鍊內法一卷祭煉議略一卷》（微縮膠卷號：7181），書末在沈之我跋語之後，刻有「至大戊申（1308）缺牛何悟真募緣鋟梓」與「雲石男傳啓宗重刊」的字樣，這說明傳啓宗刊本所依據的至大底本要早於道藏本所依據的至正本。¹² 粗粗比對兩部《祭鍊內法》的文字，可以發現傳啓宗刻本比道藏本更完整，以下僅列舉部分如表一：

表一

道藏本	傳啓宗刻本
如欲法界廣大周遍，普及一切幽魂，當默念普請文，稱法位臣姓名，一心奉請云云。	如欲法界廣大周遍，普及一切幽魂，當默念普請文，稱法位臣姓名，一心奉請云云。 未有法位者，則稱奉道弟子，目姓名，一心奉請云云。
欲簡易者，乃依上法。普請文見于後。	欲簡易者，仍依上法。普請文見于後。
至此，竟忘其類之形。	至此，竟忘其為 異類 之形。
身有皆着仙衣。	身有 光明 ，皆着仙衣。
太一天尊放大光明，一呪燭其處，徑直下破血湖為蓮花池。	太一天尊放大光明， 徧照一切處 ，徑直下破血湖為蓮花池。

另外，北京大學圖書館藏有明抄本《鄭所南先生祭煉議略一卷祭煉秘說一卷》

11 《蘇州元妙觀志》記有：「宋景濂、莫月鼎傳弟子，得其傳者，吳下張雷師、王繼華、金靜隱、馬心吾。」清·顧沅輯，《蘇州元妙觀志》，收入《中國道觀志叢刊》第 11 冊（南京：江蘇古籍出版社，2000），頁 70。

12 最後還有一段未署名的感言：「或問，前敘云：人死，魂升魄降，及其變，則淪□於昏冥之中，受諸苦惱，何也？冷蟾子曰：□言淪滯而不能生降者，止緣平日妻妾恩枷，兒孫愛鎖，名利恩仇，固結如膠，生前則念□妄心，死後則□□無路，可不哀哉，可不畏哉！」以及若干印章：「壽金□□」、「萊山」、「靜風」等。

一冊（微縮膠卷號：SJ988），祭煉秘說尾闕；浙江圖書館藏有清抄本《太極祭煉內法議略三卷》2冊（索書號：4604），存卷中、下。結合以上資訊，《祭鍊內法》至少存在過以下版本：1270-1276年鄭思肖原刻本、1291年沈之我增訂刻本、1308年何悟真至大刻本、1347年王道珪至正刻本、1406年袁靜和永樂刻本、明初傅啓宗刻本，以及若干手抄殘本。

有關《太極祭鍊內法》的儀式程序及其特點，已有初步的研究成果，¹³而本研究將試圖從內鍊法、道不外乎身心和其他祭鍊法等三個角度，探究鄭思肖《祭鍊內法》中的細節及其與其他宋元祭鍊文本的關係，展現出一個「百家爭鳴」的宋元科儀舞臺。

（二）內鍊法

個人獨行的《祭鍊內法》需要行儀者進入物我兩忘的深入靜定，而這種功夫建立在平日的「內鍊」之上：

入室端坐，澄心靜慮，息調炁定，寂然良久。方存我下丹田真炁如火，如大紅玉丸，左右九轉，甚是分明。良久，自覺玉池水滿，即腎水上升之外候也。其真火一丸，始升上絳宮心府，號曰南昌上宮，亦號曰朱陵火府，流火之庭，即發炎炎流金之火，存想己身盡為火所焚。良久，鍊形如嬰兒狀，端坐絳宮中，己身復完如故。嬰兒漸登十二層樓上，金闕玉房之中，乃頂門泥丸宮，嬰兒即化成天尊聖像，端坐宮中，左手執碧玉盃，右手執空青枝，號曰：太一救苦天尊，極要分明。（卷上，頁442下-443上）

這是一種建基於內丹修煉上的變神方法，¹⁴我們可以將它與《靈寶玉鑑》卷39中的「洞陽丹鍊飛神八景之道」相比較，不同之處在於《祭鍊內法》有口中生水作用，之後變身為救苦天尊，而後者無此作用，並且變身為「帝一

13 (日)橫手裕，〈一人で行う亡魂救済——鄭思肖の太極祭鍊內法〉，《アジア遊学》110 (2008): 10-17；中文版可參見其會議論文，〈「真祭鍊」之路——鄭思肖的祭鍊法與救度〉，發表於「懺悔與書寫：國際學術研討會」（臺北：中央研究院中國文哲研究所、法鼓佛教學院主辦，2008.12.4-6）。方強，「鄭所南《太極祭煉內法》研究」（上海：華東師範大學哲學系哲學碩士論文，2010）。

14 賀碧來 (Isabelle Robinet) 認為《太極祭鍊內法》是一部將內丹技術與詞彙融入存想儀式的範本，見 Isabelle Robinet, *Taoism: Growth of a Religion*, trans. Phyllis Brooks (Stanford, CA: Stanford University Press, 1997), p. 183.

君」：¹⁵

每日六陽時，入室端坐，叩齒三通，閉息靜坐，存下丹田火如彈丸，左右各九轉，升絳宮，漸升十二重樓，登玉房泥丸宮，化為一天尊，左手執日，右手執月，號「大洞帝一」。¹⁶

兩種內鍊有近似之處，但《太極祭鍊內法》更要存想己身為火所焚，鍊形為嬰兒，代表著聖胎的產生，更有雷法中變神的意味。¹⁷ 宋元時期，神霄雷法對於蘇州道教極有影響，從《續吳郡志》及《蘇州玄妙觀志》中，我們可以看到神霄一系由宋至清在蘇州的傳承：莫月鼎（1226-1293）→王繼華→張善淵（fl.1280-1294）→步宗浩→周玄真，另一系為天蓬法的傳承：潘雷鑑→黃道淵→陳惟中→陶希仁→楊處靜。¹⁸ 這些道法傳統將內丹修煉與變神召將法術相結合，對鄭思肖的內鍊之法或許多少都有一些影響，他在序言中也表現出了對各種雷法的熟稔程度，列舉了它們的不同名稱。並且，得傳《太極祭鍊內法》的馬行之即是莫月鼎的弟子。

此外，鄭思肖還提及：「本內鍊法，與戴君淨煇祭鍊刊本『洞陽內鍊之法』相同，彼特欠運口中水生之妙耳。」（卷中，頁 450 上）據此，《靈寶玉鑑》的「洞陽丹鍊飛神八景之道」與戴淨煇的「洞陽內鍊之法」或許有關。從中我們還可見到鄭思肖十分強調「水火交媾」（心火下降，腎水上升，相交於下丹田），「玉池水生」（口中充滿黃華真水）的作用，嚥下玉池之水，則可以帶

15 趙昕毅（Chao Shin-yi）認為，結合了內丹修煉的宋代道教身中神的概念與中古道教身中神的最大差別，在於前者是自身元神通過存思所變，並且可以因應儀式需要而變成相應的神祇，但後者是天生內在（innate）的。見其論文，“Summoning the Thunder Generals: Internal Alchemy in the Thunder Rites,” in Livia Kohn and Robin R. Wang, eds., *Internal Alchemy: Self, Society, and the Quest for Immortality* (Magdalena, NM: Three Pines Press, 2009), pp. 111-113.

16 《靈寶玉鑑》，卷 39，《道藏》第 10 冊，頁 408 中。

17 相關研究可參見劉仲宇，〈召役神將的教義基礎——從神將系統看道教信仰的獨特性〉，收入氏著，《攀援集》（成都：巴蜀書社，2011），頁 246-252；Chao Shin-yi, “Summoning the Thunder Generals: Internal Alchemy in the Thunder Rites”; Mark R. E. Meulenbeld, “Civilized Demons: Ming Thunder Gods from Ritual to Literature” (Ph.D. diss., Princeton University, 2007), pp. 146-163.

18 明·李翊，《續吳郡志》（《中國方志叢書·華中地方》第 445 號，臺北：成文出版社，1983）。另可參見趙亮、賁信常、張鳳林，《蘇州道教史略》（北京：華文出版社，1996）。

動水火循環，其實這兩種作用貫穿了《祭鍊內法》中所有的行持，包括內鍊法、書生天寶籙、書丹陽符篆，他提出：「祭鍊不得火降水升造化，餘皆末事。火降水升，眞祭鍊之要論。」（卷中，頁 449 下）¹⁹ 這也反映了內丹修煉對《祭鍊內法》的深刻影響。

上述兩種內鍊法還有一個值得注意的共同點：閉息。屬於天台靈寶傳統的〈九天陰煉祕訣〉（《上經大法》卷 57）或是《靈寶大鍊內旨行持機要》在存想前都會先吸入九天之炁，鄭思肖卻認為：

若曰吸天門炁、三清祖炁、十方生炁、東方青炁、西方白炁，及想金光百千萬道降注兆身之類，至如遽然存想太一天尊、朱陵火府、天河東井者，皆外事也。有取合炁者，如噓出肝炁，存想與東方青炁來相接，吸之仍噓出者，謂取天地至靈之炁，合自己至靈之炁。凡此之類，皆謂之合炁，以內炁而合外炁，是亦外事，豈若運我身中真造化耶？（卷中，頁 448 中）

吸外炁合內炁的做法，對於鄭思肖而言是一種拘泥於外事的表現，但在宋元靈寶大法經典中，卻是自我修煉時的一種常態，如吸收五方之炁與五臟之炁相合，或者是吸收日精月華浸潤全身。日本學者的研究指出，內丹思想從內容上來說是在行氣的基礎上發展起來的，並且是一種內氣循環理論的直接發展，與呼吸失去了結合關係。²⁰ 若以此爲據，兩種內鍊法都表現出了內丹修煉術對道教齋儀的影響。值得注意的是，上述對於合炁的批評還可見於《道法會元》卷 1〈清微道法樞紐〉：「師曰：世有閉目存想某神自某方來，有按摩搐縮，運內炁與外炁合者。噫，皆妄矣！」²¹

19 白玉蟾在注《玄珠歌》時也曾經提出：「心火腎水，一時不交，便生疾病。火無水則燥，水無火則濫。一升一降，水火均調，方神炁混合。」（《道法會元》，卷 70，《道藏》第 29 冊，頁 238 下）鄭思肖在《祭鍊內法》中多次引用白玉蟾之語，兩者的論述多有契合之處。而白玉蟾也傳有「太上紫樞玉晨洞陽飛梵煉度大法一階」，可見〈表奏法壇傳度首過謝恩朱章〉，收入於宋·白玉蟾撰，彭鶴林編，《白玉蟾全集》下冊（臺北：自由出版社，1990），頁 1198。

20 可參見（日）坂內榮夫著，谷麗萍、董沁園譯，伊永文校，〈《鍾呂傳道集》與內丹思想〉，收入吳光正主編，《八仙文化與八仙文學的現代闡釋——二十世紀國際八仙論叢》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2006），頁 210-228；（日）加藤千惠，〈《老子中經》與內丹思想的起源〉，《宗教學研究》1997.4(1997.12): 40-47。

21 《道法會元》，卷 1，《道藏》第 28 冊，頁 675 上。

（三）道不外乎身與心——深入靜定的「真祭鍊」

鄭思肖反對諸如合炁、申奏等外事而注重「身中真造化」。與天台靈寶一樣，他認為「太一天尊，即是自己元神」，「自己天尊何勞仰望，自己老君何勞外覓」；（卷中，頁 448 下）祭鍊可以全在身中完成，身體的各個部位與天宮、地獄、朱陵火府、十二河源等相對應。行持者至夜深，於孤靜無人之處，打坐內鍊之後，仍想太一救苦天尊坐泥丸宮中，放無邊光明，下破雙臂之下的酆都獄，一切罪魂出離地獄；再進入「丹陽符」²²水池所化的無邊汪洋中沐浴完形；太一天尊灑甘露，默念〈靈書中篇〉，變食廣大，衆魂皆得餐享，悉得飽滿；存想腎水心火交媾，玉池（即口中）生出黃華之水冶煉幽魂，絳宮（即心）發燦爛流金之火，冶煉幽魂，一一化爲嬰兒；聽受三皈九戒，給付「生天寶籙」；²³存想心中火鈴飛出，透出頂門，衆魂皆乘蓮花，隨火鈴光上昇；²⁴最後行持者須回目向下內觀，則萬化寂然。按其儀式程序來看，這就是一場於身中運用造化的黃籙齋儀。

「靜坐」是鄭思肖內鍊法的一個特點，因此他將此法稱爲「坐鍊法」。（卷

22 丹陽符是整個儀式中唯一使用的符命，也見錄於其他宋元靈寶鍊度儀式的水鍊環節中，但是在《太極祭鍊內法》中只用於沐浴。鄭本中的丹陽符應該來自於戴淨燭的祭鍊法，出自《青要書金根眾經》。金允中曾經批評過浙東天台的「黃炁陽精符」，上清靈寶古法內不載，唯獨世稱仙翁祭鍊者才有，因此金的祭鍊法不用「丹陽鍊度符」。另外，張宇初將鄭思肖祭鍊法歸入丹陽鍊度一系。橫手裕曾根據張宇初的解釋，試圖從《道藏》中尋找鍊度諸派的有關資料，他認為「靈寶」、「南昌」、「丹陽」三者指的究竟是一種齋法和祭鍊的方法，或是有傳承的流派，還是不太明確的。參見（日）橫手裕，〈張宇初の齋法觀とその周邊——南昌派考察序說〉，收入（日）小林正美編，《道教の齋法儀禮の思想史的研究》（東京：知泉書館，2006），頁 117-136。

23 鄭思肖在《太極祭鍊內法》卷中列舉了「生天寶籙」的多種形式，可見頁 450 中-452 下。王契真《上清靈寶大法》卷 44 中收錄的「太上敕赦生天寶籙」中稱：「又一法，凡普度眾魂，及六道孤魂，……，依太極仙翁祭煉法行。」（《道藏》第 31 冊，頁 103 上）可見太極仙翁祭鍊法中的寶籙頗有影響。關於道藏中多種「生天寶籙」的比較研究及考古發現，可參看張勛燎，〈四川、重慶發現的明清「太上生天寶籙」遺跡考〉，收入黎志添編著，《道教圖像、考古與儀式——宋代道教的演變與特色》（香港：香港中文大學出版社，2016），頁 57-122。

24 鄭思肖認為運己一點靈光化為火鈴，幽魂隨之生天的昇度之法「與默朝上帝法實同一理，所以異乎其他祭鍊法」。（卷中，頁 449 下）

中，頁 448 中）²⁵ 行持當日，先書「丹陽符」、「生天寶籙」，夜晚焚符與寶籙畢，才開始打坐，「非行持畢，不可再動身也」，（卷上，頁 444 上）因為「靜坐，則耳目俱清，身心俱忘，神炁俱爽，內外俱空，泯於深定，湛然至一」。（卷下，頁 462 下）入靜的程度決定了該法的施行效果，入靜愈深，則所現的太一天尊聖像更高大光明，所現祭鍊之境也會更廣大，飲食更為香潔，幽冥所得救濟愈深。（卷下，頁 463 中-下）鄭思肖還將這種入靜定的境界與靈寶大法「七經」²⁶ 之一的「神光大定」之妙相並論：「雖於深玄中，決不可隨一切法、一切境、一切想，向外馳走，常密密以心潛於心，乃靈寶法神光大定之妙也。幽魂入此境而享祭受鍊，豈不異於享尋常之祭鍊？」（卷下，頁 463 上）

而上述祭鍊中所現的境界全都是行持者一「心」²⁷ 所化，若深坐久定，即使不設飯水，不書符籙，甚至不作用，不存想，只密密念：「願頒大赦十方極深地獄普召五道幽魂受自然沐浴甘露天饌法水水火鍊度九真妙戒寶籙生天」只四十字，²⁸ 祭鍊已畢。這種「泯於一，則歸于造化之根」的天然祭鍊才是「真祭鍊」，²⁹ 其效果遠遠大於「役於衆，則遊乎紛華之場」的「人為祭鍊」，即大齋醮。與此相應，無需大齋醮中所必須的籙位、法職、奏申等條件，即可行祭鍊法。從這裏，我們看到鄭思肖所倡導的祭鍊內法與道教齋醮儀式之間在一定程度上的對峙，但鄭氏也承認兩者在儀式節次上有共通性。他還提到了以祭鍊法治鬼神的效驗，這是一種不忍殺伐鬼神的慈悲之心。鄭思肖

25 鄭思肖的「靜坐」與儒釋道各自提倡的「靜坐」有何異同，或許也是一個可以繼續探討的課題。

26 「七經八緯」是宋元靈寶大法經典中圍繞《度人經》而敷衍出的綱領性訣法條目，金允中稱靈寶之道，因經立教，都不出於七經八緯。

27 鄭對「心」的強調，歷來為研究者所重視。劉師培在《讀道藏記》中已指出：「蓋以此法為鍊心之用。……北宋之後，道家之書漸顯直指本心之理，北有七真諸語錄，南有鄭氏之書，派別雖異，其意或相近也。」（寧武南氏校印本，頁 28）再如陳福康辯論《心史》非偽書的一條證據就牽涉了《太極祭鍊內法》，他認為該書不僅融攝釋氏之學，然其所重，仍在儒家常說的「心」、「誠」，這些論述與《心史》完全相通。此觀點也可見於楊麗圭，「鄭思肖研究及其詩箋注」，頁 92-93。

28 但上文只三十九字。

29 橫手裕根據「裂破言語情識巢臼」一語，指出「真祭鍊」與禪宗之間的相通之處。見其論文，〈「真祭鍊之路」——鄭思肖的祭鍊法與救度〉，頁 7-8。

的「心」讓人不禁想起陸九淵的名言：「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。」

正如宋代儒醫以儒家思想「精誠」重新詮釋禁咒內容及其理論基礎一樣，³⁰ 道教濟度之法似乎也在經歷相似的過程，經鄭思肖等儒士之手，「心」、「誠」等宋代理學概念被突出強調。如道教儀式書《清微齋法》中有這樣的評論：「道家之行持，即儒家格物之學也。蓋行持以正心誠意為主，心不正，則不足以感物，意不誠，則不足以通神。」³¹ 在道法行持過程中，誠是一切感應的基礎。廖咸惠的研究向我們說明了：「宋代士人和庶民大眾一樣，都相信死後世界的存在，以及個人在死後必然經歷一個滌罪的過程」，因此，士大夫會支持或參與由各種儀式專家舉行的度亡儀式。³² 但是，我們看到諸如鄭思肖這樣的儒士也會親身實踐度亡儀式，為《太極祭鍊內法》寫序的張遜也自稱曾學習該書，《夷堅志》中也有士人施食的故事（詳見後文）。³³ 由此，通過這些概念的引入，對儒士而言，他們獲得了行法的基礎，無需道教的法職籙戒，只要專一精誠，憑藉一心，即可度亡；同時，對道教度亡儀式而言，對法師個人的要求大大提高，不可只靠外在的符籙咒訣。

（三）其他祭鍊法

在〈議略〉中，鄭思肖列舉了不少其他水火鍊度的形式，多涉及內秘，而他最批評的是外取日晶月華者。³⁴ 我們無法將這些例子與宋元鍊度文獻一

30 范家偉，〈唐宋時代禁咒療法解釋的轉變——從《千金翼方》到《聖濟總錄》〉，收入黎明釗等編，《史學傳薪：社會、學術、文化的探索》（香港：中華書局，2005），頁249-267。

31 《清微齋法》，卷上，《道藏》第4冊，頁286中。

32 Liao Hsien-huei (廖咸惠), "Visualizing the Afterlife: The Song Elite's Obsession with Death, the Underworld, and Salvation," *Chinese Studies* 漢學研究 20.1(2002.6): 399-440.

33 橫手裕認為文人開始施行祭鍊之法，是與當時道書流通的程度、內丹術的普及化、個人可以自由隨時修行神仙道的時代特徵相聯繫的，可參其論文，〈一人で行う亡魂救濟——鄭思肖の太極祭鍊內法〉。

34 例如《道法會元》卷151〈洞玄玉樞雷霆大法〉中有「祭鍊亡爽」一節，即是分別取日晶、月華入「火池鍊質符」、「水池蕩形符」，存想為火池、水池，指揮將吏領孤魂入池鍊度。該祭鍊法的符命別具一格，不同於他本；並有赴東嶽受生案隨品受生之說，這也是鄭思肖所批評的說法。

一對應起來，但其中有一些名稱屢見於黃籙齋中的鍊度儀式，如「擲火萬里符」、「十二河源符」、「水九鍊」、「火九鍊」等。不僅水火鍊度的形式多種多樣，各種祭鍊刊本也是不勝枚舉，如：

龍虎刊潘法師本，亦議論未粹，然皆非入泰定而祭鍊也。余見閭皂張君等刊本者六七。如**玉陽宮刊本**，則薩真人之派，王（玉）陽寶誥，亦有數樣相傳，既遠，殊失祕旨。又有混元祭鍊，亦多樣。又有飛鍊，又有炁鍊，亦數樣，至於閉炁行鍊者最謬。此內鍊法乃是神鍊，大勝於炁鍊。**清微法中有紫陽祭鍊，玉陽祭鍊等法**，其丹陽符、變食呪、水火鍊度呪、五行炁并諸符，與正一諸本祭鍊法，絕不相同。他本祭鍊法，或名為《祭鬼鍊度經》，或名**經法**，³⁵皆後人重其名稱耳。至於扣訪傳授本，不知其幾，一不同，莫不目之為葛仙公鍊度法。（卷下，頁 467 上-中）

在鄭思肖所提到的祭鍊刊本中，玉陽宮刊本可能與收錄於《道法會元》卷 208-209 的〈太極玉陽神鍊³⁶大法〉、〈玉陽祭鍊文檢品〉有關。不僅名稱中帶有「玉陽」二字，並且其文檢中有〈申薩祖師〉，上申「祖師玉陽啓教大慈救苦薩君真人」，³⁷與鄭思肖所講的「薩真人之派」一致。³⁸〈玉陽神鍊大法〉中並未給出祭鍊儀式的具體做法，只錄有「召（將）符」、「通玄符」、「丹³⁹陽神鍊玉符」（見圖一）、「變食呪」、「泰靈火都玉陽宮生神寶籙」（見圖二），以及相關文檢。⁴⁰

35 《靈寶領教濟度金書》卷 130〈經法煉度儀〉以「經法」為名，但並非一種獨行的祭鍊法，而是度星齋中所用的鍊度儀式。其以經法為名的原因，或許在於水火鍊度之後，念誦《度人經》的主體部分：三十二天隱語及三界魔王章，請降三十二天之炁為亡魂清淨欲根業塵，過度三界，度命登真。（《道藏》第 7 冊，頁 598 上-609 中）

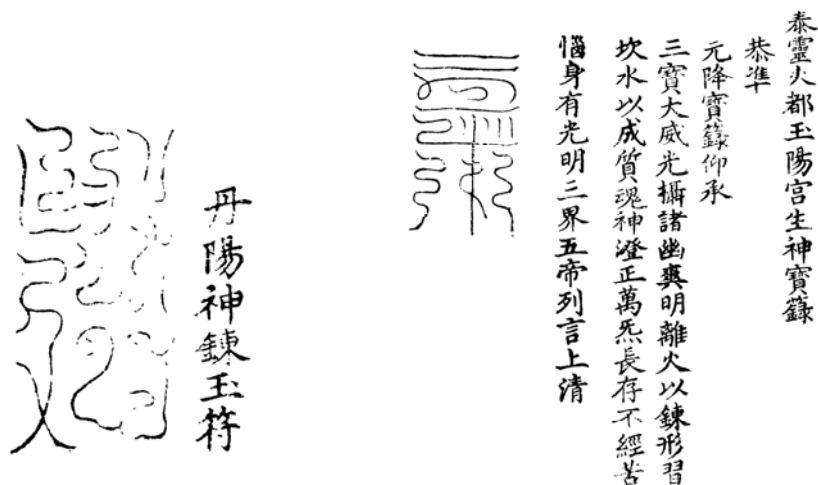
36 〈太極玉陽神鍊大法〉開首即解釋了「神鍊」：「所謂神鍊者，神能集神，炁能會炁，神炁會合，以神鍊炁，以炁養神，謂之神鍊。」《道法會元》，卷 208，《道藏》第 30 冊，頁 307 中。

37 《道法會元》，卷 209，《道藏》第 30 冊，頁 310 上-中。

38 有關薩守堅的雷法理論與濟幽救苦的神格，及其與神霄派、全真道的關係，可參見李豐楙，〈薩守堅、王靈官的雷法與濟幽——從宋到明的考察〉，收入氏著，《許遜與薩守堅——鄧志謨道教小說研究》（臺北：臺灣學生書局，1997），頁 253-286。

39 疑是「玉」字的誤寫。

40 這些文檢包括：〈奏慈尊〉、〈箋三官〉、〈箋三省〉、〈申薩祖師〉、〈申水府〉、〈申東嶽〉、〈牒地祇追攝〉、〈齋奏遞關〉。



圖一

圖二

我們可以從以上符籙推斷，這套神鍊大法與鄭思肖的祭鍊內法完全出於不同的道法系統，是一套不用水火鍊度，也不用丹陽符的祭鍊法。鄭思肖將自己的內鍊法也歸入「神鍊」的行列，但兩種神鍊的關係，以及神鍊與「炁鍊」、「飛鍊」等的關係，目前仍不清楚。⁴¹

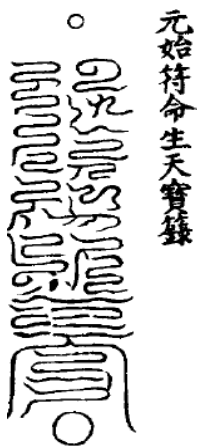
在上述引文中，鄭思肖還提到了清微祭鍊，但所謂的「紫陽祭鍊」與「玉陽祭鍊」都無法在《道藏》中找到，《道法會元》卷 34〈清微龍天通明內鍊祕旨〉卻是一部清微祭鍊法：「候日暮，於閑靜處，或法靖中，望空設一卓，左置香爐，右置水盂，前頓飯盒，師正坐。從容詳緩，行鍊度法。」⁴² 正如鄭思肖指出的，清微祭鍊中的符命咒語不同於他本，如生天寶籙、⁴³ 丹陽符、

41 《藏外道書》（成都：巴蜀書社，1992-1994）中收錄了一部《太極仙翁神鍊玄科》（第 17 冊，頁 699-714），有寫於明嘉靖三十七年（1558）的序言，為「清微明真大夫玉玄劉仙師」於 1557 年傳承自秉一陶真人的祭鍊之法。該神鍊的作用是靠行周天火候，鍛煉鬼神真性，返本還元，與鄭思肖《太極祭鍊內法》完全不同。其中所用的「生神寶籙」與玉陽神鍊的寶籙相同，「沐浴符」即鄭思肖《太極祭鍊內法》、靈寶大法中的「丹陽符」，但其他符命、咒語又有明顯的清微法痕跡。並且，一些行持中還區分了施行者是否是「行道教者」或「有職籙者」，值得今後進一步研究。

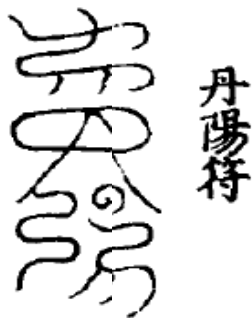
42 《道法會元》，卷 34，《道藏》第 28 冊，頁 873 中。

43 「清微法中，寶籙、丹陽符，全無作用咒語，其符別是一樣天篆。」（卷中，頁 453 中）

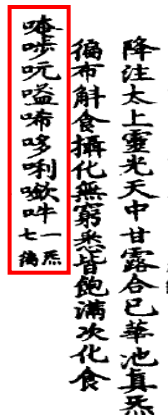
變食呪、⁴⁴ 水火鍊度呪（見圖三至六）：



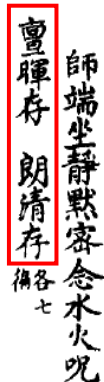
圖三



圖四



圖五



圖六

從以上徵引的符咒可以見到，這又是一種完全不同於靈寶及玉陽的祭鍊傳統。⁴⁵

鄭思肖祭鍊之法的獨特之處在於，他以一介儒士的身分編集道教科儀，雖然程序上仍然繼承了靈寶儀式的結構，卻以一種幾乎完全內在化的形式呈現出來，這樣的祭鍊文獻在《道藏》中是少見的。無論是靈寶大法中的祭鍊文獻，還是尊薩祖為祖師的玉陽祭鍊，或擁有自己獨特符命系統的清微祭鍊文本，都仍然遵循著一套道教科儀獨有的官僚主義程序，需要神祇的臨場監督和神將功曹的協助，⁴⁶ 下文中將主要以金允中《上清靈寶大法》和王玄

44 「今變食皆用郁羅□之呪，又有用三摩三摩之呪者，又有數樣變食呪，如『清微玉陽祭鍊』變食呪曰：唵□步□元唼□奇哆唎□欽吽。」（卷下，頁 459 上）

45 清微法中，除了上述祭鍊法以外，《道法會元》中還收錄了「玉宸經鍊法」（卷 15-21、23）和「上清龍天通明鍊度大法」（卷 32-33），兩者皆以大齋為背景。

46 關於道教科儀官僚主義模式的研究，可參考 Kristofer M. Schipper, "Vernacular and Classical Ritual in Taoism," *Journal of Asian Studies* 65(1985): 21-51; "The Written Memorial in Taoist Ceremonies," in Arthur P. Wolf, ed., *Religion and Ritual in Chinese Society* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1974), pp. 309-324; (美) 韓明士 (Robert Hymes) 著，皮慶生譯，《道與庶道——宋代以來的道教、民間信仰和神靈模式》（南京：江蘇人民出版社，2007）。

真〈丹陽祭鍊內旨〉來說明這一點。

三、其他宋元祭鍊文獻

(一) 宋元靈寶大法傳統中的祭鍊

金允中《上清靈寶大法》卷 13〈祭鍊幽魂品〉極可能是第一部明確記載祭鍊之法的儀式書。金允中稱，一旦奏聞上帝，關告冥司，欲發願祭鍊孤魂，「唯在精專久而已」，「或遇三元、八節、四赦、庚申、甲子、生辰、旦望，上七等日，爲之者，甚佳」，若欲持久，則可以「不拘日分，隨時修爲」；並且，每次行用時，可以「不用奏申文移，貴其簡易」，而「大建斛食，普度沉魂」之科，非此例也。祭鍊之法不僅施行時間靈活，對恪守法職經籙須相應原則的金允中而言，「諸法中受天心正法以下，皆可通行」。⁴⁷

若要行祭鍊之法，須在清晨齋戒後，1. 預行口奏，白將吏，書符篆四道：「太上生天寶籙」、「請真火符」、「請真水符」、「酆都山真形符」；2. 至靜夜，於空廂處，安斛食，不用燈燭，只備香爐、淨水、燈燭於稍遠處的桌子上；3. 祝香啓聖；4. 變神召將；5. 用真文五道變食，存五方生炁下注斛食；⁴⁸ 6. 法師行攝召；7. 施食；8. 火鍊，存身中絳宮赤炁騰出，徧滿身外，注入爐中，化成真火，存符使引魂入鍊；9. 水鍊，存下田黑炁騰出，徧滿身外，注入盂中，化成真水，存將吏引魂入鍊；10. 皈依三寶，演說九真妙戒；11. 焚燎，存孤魂皆成仙姿妙體，騰空散而去；12. 謝聖。

上述祭鍊儀式雖然簡潔，但仍保留了啓聖、變神、召將、變食、攝召、施食、水火鍊、三皈依、宣戒、焚燎、謝聖等黃籙齋儀的基本框架，並有書符、焚符、存想等內秘作用。最後，金允中還提出一套捷徑科法，只包括祝

47 宋·金允中編，《上清靈寶大法》，《道藏》第 31 冊，頁 412 中-下。嚴謹的金允中隨後指出由於行法者所受法職的不同，行儀過程中有一些需要相應改變的地方，如「靈寶大法司」要改為「北極驅邪院」，祝香詞中的「神虎將吏」改為「太玄本際童子、六甲開道使者、統兵助法神將吏兵」。

48 金允中補充解釋：「或不行靈寶法，則用變食符代真文用之，每方微聲誦中篇一徧。」（《上清靈寶大法》，卷 13，《道藏》第 31 冊，頁 415 上）變食符收錄於同卷中（《道藏》第 31 冊，頁 414 中）。

香、呪食，每逢夜晚就呪施，不必啓奏。這種施食祭鬼的簡便方法，或許在宋元非常流行，⁴⁹ 且不限於道士使用，如《夷堅志》〈陳良器〉中所記錄的好施食者的故事：

陳良器，好施食。紹興十一年（1141），子燿為婺州武義尉，迎之官，嘗同至郡，忘攜食盤。行次，夜夢舊友夏、呂二人者來曰：「連日門下奉候不見，不知乃在此。」覺而言之，方審其故，亟就邸中施焉。⁵⁰

故事中的陳良器並非道士，卻行施食之法，⁵¹ 其亡友亦為受益者。或許陳良器堅持日日施食，才會使得二友連日等候。金允中曾建議「不拘日分，隨時修為」，就是為了莫讓鬼有「俟望待哺之期」，自己則產生「失期不滿之念」。⁵²

另外兩部值得注意的文獻是《靈寶大鍊內旨行持機要》及《上經大法》卷 57 〈元始靈寶自然九天生化超度陰煉祕訣〉，⁵³ 「內旨」與「祕訣」的題名暗示著它們與公共儀式文本的區別，破獄、攝召、沐浴、施食、火鍊、生天，一切都靠法師的存想，在身中完成。從儀式程序來看，它們符合祭鍊儀式的特徵，有祭也有鍊，不用文移奏申，簡捷易行，也顯然是金允中所批評的泥於身中作用的天台靈寶儀式。⁵⁴ 不同的是，其中未提及高功需要使用符命、

49 另見《道法會元》卷 207 〈太極葛仙翁施食法〉，這也是一種施食度魂的日行之法，包括了上啓、變食、變神、破獄、解冤、醫治、沐浴、施食、生天等步驟，但其後附有的「施食議略」也稱之為「祭鍊之法」。《道藏》中另收一部獨立的施食文本：《靈寶施食法》，其中多有梵呪，上啓的神祇中有「一元無上救苦薩君真人」，多為十三世紀後的文獻。

50 宋·洪邁撰，何卓點校，《夷堅志》第 1 冊（北京：中華書局，2008），〈陳良器〉，頁 38。

51 我們還不清楚他所施行的是道教施食，還是佛教施食，但之後並無鍊度。《夷堅志》補卷 17 還有崔伯陽施食的故事，與佛教有關；見《夷堅志》第 4 冊，頁 1709-1710。

52 《上清靈寶大法》，卷 13，《道藏》第 31 冊，頁 412 下。

53 鮑菊隱已對它們作過釋讀，可參見 Judith M. Boltz, "Opening the Gates of Purgatory: A Twelfth-century Taoist Meditation Technique for the Salvation of Lost Souls," pp. 487-511.

54 鮑菊隱將這兩個文本置於宋徽宗大興神霄運動的背景下進行對比和解讀，認為它們與神霄派有關。而勞格文早已對此提出質疑，認為《上經大法》可能是由甯全真的弟子撰寫，屬於靈寶法的天台傳統，他也提到《立成儀》卷 24 〈九幽神燈儀〉中有提及「依內鍊大旨本章行持」，見 Kristofer Schipper and Franciscus Verellen, eds., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* (Chicago: The University of Chicago

念呪掐訣等作用，只需靜坐存想，即可完成儀式；沒有水鍊，只有沐浴。

與黃籙齋中的鍊度儀式相比，法師獨立完成的祭鍊儀式精簡了不少，即便如此，這仍是一場需要神祇監督，將吏功曹協助的儀式。即使如《內旨行持機要》這樣秘密閉口行持的儀式，也需要存想三十二天千真萬聖浮空而來，北帝、冥官獄吏列班，長生大君、司馬大神等監督鍊度。而《太極祭鍊內法》則更為極端，不僅是個人獨行的祭鍊儀式，更是深入靜定狀態的坐鍊儀式，無需存想，無需合炁，這才是真正的祭鍊。

（二）元〈丹陽祭鍊內旨〉

收入於《道法會元》卷 210 的〈丹陽祭鍊內旨〉，由蘇州道士王玄真編集於元至正丙申年（1356）。⁵⁵ 根據張雨（1276-1342）撰寫的後序，⁵⁶ 王玄真師事「大痴黃先生于錢唐西湖南山之曲」，可見他所傳得的是黃公望（1269-1354）一系的內丹修煉之術。⁵⁷

Press, 2004), pp. 1037-1038。

55 龍彼得 (Piet Van der Loon) 指出這是整部《道法會元》中出現的最晚年分，而這部〈丹陽祭鍊內旨〉則是其中僅有的全真道作品，見其論文，"A Taoist Collection of the Fourteenth Century," in W. Bauer, ed., *Studia Sino-Mongolica: Festschrift für Herbert Franke* (Wiesbaden: Franz Steiner, 1979), p. 401。另可參見 *The Taoist Canon*, p. 1111。稱其為全真作品的證據也許出自張雨後序的首句：「學全真道人王玄真，字無偽，號體玄，蘇人也」，以及王玄真師事的黃公望是全真道士。但就「內旨」本身的內容來看，目前並未看出有全真道的痕跡。

56 該序所署年分為至正丙申（1356），與張雨的生卒年分衝突，施舟人 (Kristofer Schipper) 指出該序或是署錯了年分，或是偽造。《The Taoist Canon》，p. 1111。張雨另有《玄品錄》收入《道藏》中。有關張雨的研究，可參看孫克寬，〈元代的一個文學道士：張雨〉，收錄於氏著，《寒原道論》（臺北：聯經出版公司，1977），頁 285-311；孫靜如，〈元代張雨書法藝術與道教關係之研究〉（臺北：臺灣大學藝術史研究所碩士論文，2000）。

57 黃公望師承金蓬頭（月巖），目前《道藏》中存有三部與他們相關的內丹著作：《紙舟先生全真直指》、《抱一子三峰老人丹訣》、《抱一函三秘訣》。相關介紹可參看 *The Taoist Canon*, pp. 1172-1173, 1186-1187，三部作品都被認為是全真道作品。有關黃公望與道教的關係及其與張雨等道士的交往活動，還可參看王巧林，〈論黃公望的全真修煉及著述貢獻〉，《吉林師範大學學報（社會科學版）》2012.3: 23-25、97；余輝，〈黃公望其人其道〉，收入張希清、趙一新、徐文光主編，《黃公望與〈富春山居圖〉研究》（北京：文物出版社，2011），頁 152-162；高榮盛，〈全真家數 禪和口鼓——道士畫家黃公望瑣議（道教篇）〉，《黃公望與〈富春山居圖〉研究》，頁 188-214；趙晶，〈黃

〈丹陽祭鍊內旨〉是王玄真參照「雷鑑講師潘君，三洞法師戴君，所南鍊師鄭君所著善本，及諸師友授受玄微，芟蕪繁蕪，採摭要妙，足成一卷。」⁵⁸上文提過，潘雷鑑是蘇州傳承天蓬法一系的道士，可惜目前還未見到天蓬祭鍊法的文本，因此暫時無法推斷〈丹陽祭鍊內旨〉對天蓬祭鍊法的參照程度。

「三洞法師戴君」極可能就是鄭思肖也提及過的戴淨煇，文本中至少有兩處可作佐證。首先，〈丹陽祭鍊內旨〉以「丹陽內鍊飛神八景之道」為內鍊法，其作用非常接近《靈寶玉鑑》所收錄的「洞陽丹鍊飛神八景之道」，同樣欠缺口中生水妙用；而在之前的分析中，我們已推斷《靈寶玉鑑》的內鍊法與戴君祭鍊刊本「洞陽內鍊之法」有關，因此，〈丹陽祭鍊內旨〉極有可能採用的是戴淨煇的內鍊法。其次，在說明「丹陽符」的來源時，王玄真的解釋（見圖七）與鄭思肖所引用的戴君祭鍊附錄所云（見圖八）是極為相似的：

玄真曰丹陽符一名黃炁陽精洞明靈符
出青要紫書金根衆經上卷本為修真之
士鍊形濯質符十後仙翁用以鍊鬼十二初無散形
一炁成符今用印文亦以黃筆潤過乃善
矣

圖七

理又云丹陽符本名黃炁陽精洞明靈符出
道藏上清部宙宇函青紫要書金根衆經上
卷本為修真之士鍊形濯質後仙公以祭鬼
大道一炁混成初無散形今取藏本為正三

圖八

作為〈丹陽祭鍊內旨〉的第三部參考資料，《太極祭鍊內法》中的不少見解都

公望「全真家數」考》，《黃公望與〈富春山居圖〉研究》，頁 215-222；陳韻如，〈黃公望的書畫交遊活動與其雪圖風格初探〉，《中正大學中文學術年刊》2(2010): 193-220；許宜蘭，〈黃公望與道教〉，《長春理工大學學報(高教版)》2010.2: 163-164。

58 《道法會元》，卷 210，《道藏》第 30 冊，頁 312 下。

爲之所吸收，如「端坐靜默，萬慮俱忘，身心澄寂，行丹陽內鍊」；⁵⁹「鍊度已徹，方可起身，勿令間斷」，「專以我先深潛靜定，鍊毓陽神，然後密運至誠，祭鍊陰鬼，當合二者，通爲一片精密功夫也」；⁶⁰變食之時，不可性急，須寬緩，「不在食之多少，器之大小，在乎一念精誠，用心廣大者也」；⁶¹需具備仁人之用心，若有邪祟作釁，可以先用文檄追攝到壇，先行祭鍊超度生天，若抗拒不從，方行究治；⁶²關於增品受生的問題，則認爲經過祭鍊後的幽魂可即刻登天，而無需「復經東嶽諸案，方得轉生」。⁶³而在施行祭鍊之法的過程中，兩者有明顯的不同，茲列如表二，呈現其中的主要差別：

表二

	〈丹陽祭鍊內旨〉	《太極祭鍊內法》
內鍊法	丹陽內鍊飛神八景之道。	多口中生水妙用，存想己身為火所焚。
書生天寶籙	密奏太一後，存太一慈尊敕下靈官，捧寶匣，乘寶光，降下案前，啓匣出籙，與吾所造籙合而為一。 ⁶⁴	無此存想。
書丹陽符	取黃庭中的中黃之炁吹于符上。	取頂上月中五色流精紫光之炁吹符上，又取五行相生真炁併吹符上。
所發文書	初發誠心，奏太一、申太極仙翁、牒城隍、牒當境、關遞奏功曹使者；祭鍊當日，牒五道將軍。	初法誠心，狀奏太一天尊、申太極左仙公；先一日，牒城隍。
破獄	作「五嶽訣」，念「破獄呪」。訣擎起於目前，如日光之狀，後過額，放訣，存金光大如車輪，遍照十	無訣呪。 只存想太一救苦天尊放無邊光明，從泥丸宮直破雙腎之下的酆都

59 《道法會元》，卷 210，《道藏》第 30 冊，頁 320 下。

60 《道法會元》，卷 210，《道藏》第 30 冊，頁 321 上。

61 《道法會元》，卷 210，《道藏》第 30 冊，頁 315 上。

62 《道法會元》，卷 210，《道藏》第 30 冊，頁 321 中。

63 《道法會元》，卷 210，《道藏》第 30 冊，頁 316 上。我們要注意的是靈寶鍊度儀式所持的是「隨品受生」之說，即雖然經過鍊度，但並非所有亡魂都可以立即重生天庭，有的甚至還提出須經三官勘檢三世罪簿。

64 該段存想亦可見於金允中《上清靈寶大法》，卷 13，《上經大法》，卷 55，《靈寶玉鑑》，卷 25；而後兩書更存想天上南斗六星與寶籙六星合。

	方。存太一天尊放無邊光明。	獄。
召魂	召六道。 ⁶⁵ 卻不可想作自鬼戶而來。	召五道。 存想十方無邊無數一切鬼魂，盡從鬼門上來。
沐浴	焚「丹陽符」，投沐浴池，存為大海浩浩蕩蕩，祥風和氣，念「丹陽大呪」。	「丹陽符」已於坐鍊之前焚畢，此處只是存想水池化成無邊汪洋大水，一切幽魂各得五行生炁，完形沐浴，默念「丹陽大呪」。
變食	默念「元始靈書中篇」、玉皇寶號、太一睿號；或念「太一天尊降甘露」。(「五帝甘露法食祕旨」) ⁶⁶	默呪：「太一天尊降甘露」，默念「靈書中篇」。
水鍊	先存黃庭中有白月，朗如秋夜，注意良久，身心泰然，運過夾脊，徑上泥丸，月色愈明，無異白日；自然甘津滿口，徐徐嚥下，納于黃庭。次存大地為黃華真水。 ⁶⁷	存想月輪升上泥丸後，正在東井八星之間，始作用黃華之水。水鍊內事須當作用月，並且必在月經東井之時，東井河源與太陰水母二精相感，天河之源才會激成黃華之水。
火鍊	存黃庭中真炁昇上絳宮，光明烜赫，如大日輪，自然徧體，如火之熱，化為金光一團，充滿世界。 ⁶⁸	存想兩腎中間一點真炁，須臾如大紅日輪，注視良久，水火交媾，玉池水升，其日輪升於絳宮，發出燦爛流金之火。
生天	存南斗垂光下接壇前金光，化而為一金光，混混飛騰而起，以絳宮火鈴一提，徑上太虛。	存心中火鈴飛出， ⁶⁹ 透出頂門，眾魂如嬰兒，皆乘蓮花，仰隨火鍊光上升。

65 王玄真解釋：「不必存想天仙道，但證明鍊度，所以別本止稱五道。」《道法會元》，卷 210，《道藏》第 30 冊，頁 313 下。

66 該祕旨錄於儀式程序之後（《道法會元》，卷 210，《道藏》第 30 冊，頁 317 下），變食呪運用了三天內諱、真言、五帝隱名、六司玄機、七星妙旨、九天祕號，上啓五方五帝道君降真炁，化天廚為香飯。此呪還見於薩祖的「太極玉陽神鍊」（《道法會元》，卷 208，《道藏》第 30 冊，頁 308 上）及《太極仙翁神鍊玄科》（《藏外道書》第 17 冊，頁 707 上）。

67 王玄真的水鍊作用，似乎是強調意歸黃庭，正如以真火烹鍊丹鼎，熏蒸百脈神水華池，才是下降黃華真氣（《道法會元》，卷 210，《道藏》第 30 冊，頁 315 上），不同於鄭思尚的水鍊作用。

68 〈丹陽祭鍊內旨〉在水鍊、火鍊中都未強調水火交媾、玉池水生的作用。

69 鄭思尚不存南斗垂光。〈清微龍天通明內旨〉（《道法會元》，卷 34，《道藏》第 28 冊，頁 875 下）和《太極仙翁神鍊玄科》（《藏外道書》第 17 冊，頁 709 上）都會在亡魂生天時，剔南斗一座。

通過對行持細節的比較，我們可以看到〈丹陽祭鍊內旨〉與《太極祭鍊內法》在存想作用上的差別並非是一種可以忽略的程度，前者對後者的吸收多且僅體現在更宏觀的原則上，如對一心精誠、端坐靜默的強調等等，而非具體的行持操作上，因此筆者並不認同後者是前者參考的主要原型（chief model）。⁷⁰此外，與前文所列舉的靈寶大法中的祭鍊一樣，〈丹陽祭鍊內旨〉並沒有抹去道教儀式的官僚主義特色。

四、結 語

本文以鄭思肖所編寫的《太極祭鍊內法》為主要研究對象，並結合其他宋元祭鍊文獻，如金允中的《上清靈寶大法》與王玄真的〈丹陽祭鍊內旨〉，進行對比。我們看到，後兩者共同體現了作為道教儀式特徵的官僚主義程序的穩定性，《太極祭鍊內法》與〈丹陽祭鍊內旨〉又同時凸顯了個人的內丹修煉對於道教公共儀式的滲透。

學者們對於宋儒的研究早已突破了「子不語鬼神」的框架，開始注意他們與各個宗教傳統之間的互動關係，⁷¹而鄭思肖的《太極祭鍊內法》更是其中一個很好的範例，它體現了儒士不但從事道教修煉以療疾養生，更可度亡，並融入了三教兼修的特色，其作品不但為道教界所接受，又反過來被之後的道教齋儀文獻所吸收。例如，北京大學圖書館所藏的《靈寶文檢大成》六卷（微縮膠卷號：SJ252）⁷²和周思德《上清靈寶濟度大成金書》，前者卷 2 與

70 Kristofer Schipper and Franciscus Verellen, eds., *The Taoist Canon*, p. 1004.

71 相關研究，可參見 Judith M. Boltz, “Not by the Seal of Office Alone: New Weapons in the Battle with the Supernatural,” in Patricia Ebrey and Peter Gregory, eds., *Religion and Society in T'ang and Sung China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1993), pp. 241-305; Farzeen Baldrian-Hussein, “Alchemy and Self-cultivation in Literary Circles of the Northern Song Dynasty: Su Shi (1037-1101) and His Techniques of Survival,” *Cahiers d'Extrême-Asie* 9(1996-1997): 15-53; Liao Hsien-huei (廖咸惠), 〈祈求神啟——宋代科舉考生的崇拜行為與民間信仰〉, 《新史學》15.4(2004.12): 41-92; “Exploring Weal and Woe: The Song Elite's Mantic Beliefs and Practices,” *T'oung Pao* 91.4-5(2005): 347-395; “Encountering Evil: Ghosts and Demonic Forces in the Lives of the Song Elite,” *Journal of Song-Yuan Studies* 37(2007): 89-134.

72 北京大學圖書館目錄中著錄該書為《靈寶文檢大成》，元·白道凝編，元刊本，六冊

後者卷 24 中的許多內容都與《太極祭鍊內法》中的文字幾乎相同。其中涉及了許多存想作用，但《靈寶文檢大成》仍是在描述一個黃籙大齋的背景下引用的，因此也在個別文字上做了適當的修正。直至清代，由浙江湖州金蓋山純陽觀（古梅花觀）⁷³ 刊刻的《太極祭鍊科》⁷⁴ 中也收錄了署名「鄭所南先生著 撥雲道人費陽熙節錄」的「太極祭鍊語略」，這是費陽熙從《太極祭鍊內法》卷下〈議略〉中節錄出的評論。而整部《太極祭鍊科》所記錄的度亡儀式仍是一套在壇場內完成的公共儀式，而並非法師獨立完成的儀式。上述齋儀文獻在行儀方面，仍然堅持道教科儀的穩定結構，卻在法師存思內修等方面，明顯借鑒了鄭思肖的觀點，足見法師個人修為在明清道教度亡儀式中的作用仍然重要。

一函，但在其序言中提到了明代浙江金華道士金玄銘鍊師，或疑其為明刊本，並且其中並非僅收錄文檢材料，也有許多黃籙齋儀的內容，其正文開首署名：「靈寶文檢道法大成爽明玉書法淵秘寶一卷，神霄玉府心印雷吏白道凝編集，神霄心印門下嗣教弟子崇印增校。」該書與明·周思得所編的《上清靈寶濟度大成金書》（收錄於《藏外道書》第 16-17 冊）、《重刊道藏輯要》（1906）也有密切關係，可參見 Yuria Mori（森由利亞），「Being Local through Ritual: Quanzhen Appropriation of Zhengyi Liturgy in the Chongkan Daozang jiyao,」 in Xun Liu and Vincent Goossaert, eds., *Quanzhen Daoists in Chinese Society and Culture, 1500-2010* (Berkeley: University of California, 2013), pp. 171-207；〈重刊『道藏輯要』と清朝四川地域の宗教〉，收入《中國古籍流通学の確立——流通する古籍・流通する文化》（東京：雄山閣，2007），頁 339-401；尹志華，〈清代道士陳復慧、陳復烜編纂、校勘的道教科儀書略述〉，《中國道教》2010.5: 43-46。

73 關於純陽觀及其道脈的研究，可參看王宗昱，〈吳興全真道史料〉，收入 Poul Andersen and Florian C. Reiter, eds., *Scriptures, Schools and Forms of Practice in Daoism: A Berlin Symposium* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2005), pp. 215-232；（法）高萬桑（Vincent Goossaert）撰，吳亞魁譯，〈金蓋山網絡——近現代江南的全真居士組織〉，收入趙衛東編，《全真道研究》第 1 輯（濟南：齊魯書社，2011），頁 319-339；王宗耀編著，《湖州金蓋山古梅花觀志》（湖州道教系列內部叢書，2003）。

74 上海圖書館藏有兩部《太極祭鍊科》：其一為清光緒七年（1881）刊刻，由王來因作跋的版本（索書號：線普 555603），封面題為：「太極普度祭煉玄科 集雲軒法音部」；另一為清光緒十三年（1887）刊刻，由周復善作跋的版本（索書號：線普長 96890），扉頁題：「光緒丁亥年孟冬月重刊浙湖金蓋山書隱瘦藏版。」兩部經書同源於費撥雲授、周來學述的《太極祭鍊》。高萬桑在〈金蓋山網絡〉一文中認為金蓋山網絡所使用的科儀：《太極煉科》是江南正一道士演習的主要煉度科儀，即由婁近垣編撰的《太極靈寶祭煉科儀》（頁 328，註釋 5），此說恐怕有誤。

《太極祭鍊內法》的研究價值絕不囿於其本身，它也對我們了解宋元祭鍊文獻傳統提供了很好的參照。比如，我們還從《太極祭鍊內法》中接觸到了玉陽祭鍊與清微祭鍊，與靈寶祭鍊相比，三者屬於完全不同的祭鍊之法，但清微祭鍊仍然採用了靈寶祭鍊的結構，重於水火鍊度。相較於鄭思肖在〈議略〉中所列舉的多種鍊度方法及祭鍊刊本而言，我們能在《道藏》中所找到的資料實在是九牛一毛，而散落於《道藏》之外的滄海遺珠，如上文所提到的《太極仙翁神鍊玄科》仍有待發掘。

引用書目

一、傳統文獻

宋·金允中編，《上清靈寶大法》，《道藏》第 31 冊，北京：文物出版社，上海：上海書店，天津：天津古籍出版社，1998。

宋·甯全真授，王契真纂，《上清靈寶大法》，《道藏》第 30-31 冊。

宋·白玉蟾撰，彭鶴林編，《白玉蟾全集》，臺北：自由出版社，1990。

宋·洪邁撰，何卓點校，《夷堅志》，北京：中華書局，2008。

(宋元)《靈寶無量度人上經大法》，《道藏》第 3 冊。

(宋元)《靈寶玉鑑》，《道藏》第 10 冊。

(宋元)《靈寶大鍊內旨行持機要》，《道藏》第 6 冊。

宋·甯全真授，元·林靈真編，《靈寶領教濟度金書》，《道藏》第 7-8 冊。

元·鄭思肖編著，《太極祭鍊內法》，《道藏》第 10 冊。

元·鄭思肖，《所南文集》第 9 冊，《知不足齋叢書》，臺北：興中書局，1964。

明·李翊，《續吳郡志》，《中國方志叢書·華中地方》第 445 號，臺北：成文出版社，1983。

明·周思得，《上清靈寶濟度大成金書》，《藏外道書》第 16-17 冊，成都：巴蜀書社，1992-1994。

明·傅啟宗刻，元·鄭思肖編著，《太極祭鍊內法》，北京：國家圖書館藏。

明·《太極仙翁神鍊玄科》，《藏外道書》第 17 冊，成都：巴蜀書社，1992-1994。

明·《鄭所南先生祭煉議略一卷祭煉秘說一卷》，北京：北京大學圖書館藏，明抄本。

明·《靈寶文檢大成》，北京：北京大學圖書館所藏。

清·錢謙益，《絳雲樓書目》，《續修四庫全書》第 920 冊，上海：上海古籍出版社，1995。

清·顧沅輯，《蘇州元妙觀志》，《中國道觀志叢刊》第 11 冊，南京：江蘇古籍出版社，2000。

清·費撥雲授，周來學述，《太極祭鍊科》上海：上海圖書館藏，清光緒七年（1881）刻本與清光緒十三年（1887）刻本。

《靈寶施食法》，《道藏》第 34 冊。

《道法會元》，《道藏》第 28-30 冊。

劉師培，《讀道藏記》，寧武南氏校印本。

二、近人論著

尹志華 2010 〈清代道士陳復慧、陳復烜編纂、校勘的道教科儀書略述〉，《中國道教》2010.5: 43-46。

方 強 2010 「鄭所南《太極祭煉內法》研究」，上海：華東師範大學哲學系哲學碩士論文。

王巧林 2012 〈論黃公望的全真修煉及著述貢獻〉，《吉林師範大學學報（社會科學版）》2012.3: 23-25、97。

王宗昱 2005 〈吳興全真道史料〉，Poul Andersen and Florian C. Reiter, eds., *Scriptures, Schools and Forms of Practice in Daoism: A Berlin Symposium*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, pp. 215-232.

王宗耀編著 2003 《湖州金蓋山古梅花觀志》，湖州道教系列內部叢書。

（日）加藤千惠 1997 〈《老子中經》與內丹思想的起源〉，《宗教學研究》1997.4（1997.12）: 40-47。

余 輝 2011 〈黃公望其人其道〉，收入張希清、趙一新、徐文光主編，《黃公望與〈富春山居圖〉研究》，北京：文物出版社，頁 152-162。

（日）坂內榮夫著，谷麗萍、董沁園譯，伊永文校 2006 〈《鐘呂傳道集》與內丹思想〉，收入吳光正主編，《八仙文化與八仙文學的現代闡釋——二十世紀國際八仙論叢》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，頁 210-228。

李豐楙 1997 〈薩守堅、王靈官的雷法與濟幽——從宋到明的考察〉，收入氏著，《許遜與薩守堅——鄧志謨道教小說研究》，臺北：臺灣學生書局，頁 253-286。

范家偉 2005 〈唐宋時代禁咒療法解釋的轉變——從《千金翼方》到《聖濟總錄》〉，收入黎明釗等編，《史學傳薪：社會、學術、文化的探索》，香港：中華書局，頁 249-267。

孫克寬 1977 〈元代的一個文學道士：張雨〉，收入氏著，《寒原道論》，臺北：聯經出版公司，頁 285-311。

孫靜如 2000 「元代張雨書法藝術與道教關係之研究」，臺北：臺灣大學藝術史研

究所碩士論文。

(法) 高萬桑 (Vincent Goossaert) 撰, 吳亞魁譯 2011 〈金蓋山網絡——近現代江南的全真居士組織〉, 收入趙衛東編, 《全真道研究》第 1 輯, 濟南: 齊魯書社, 頁 319-339。

高榮盛 2011 〈全真家數 禪和口鼓——道士畫家黃公望瑣議 (道教篇)〉, 收入《黃公望與〈富春山居圖〉研究》, 北京: 文物出版社, 頁 188-214。

張勛燎 2011 〈四川、重慶發現的明清「太上生天寶籙」遺跡考〉, 收入黎志添編著, 《道教圖像、考古與儀式——宋代道教的演變與特色》, 香港: 香港中文大學出版社, 頁 57-122。

許宜蘭 2010 〈黃公望與道教〉, 《長春理工大學學報 (高教版)》2010.2: 163-164。

連江縣鄭思肖文化研究會編 2008 《鄭思肖文化研究文集》, 北京: 中國文聯出版社。

陳福康 2015 《井中奇書新考》, 上海: 上海外語教育出版社。

陳韻如 2010 〈黃公望的書畫交遊活動與其雪圖風格初探〉, 《中正大學中文學術年刊》2: 193-220。

(日) 森由利亞 2007 〈重刊『道藏輯要』と清朝四川地域の宗教〉, 收入《中國古籍流通学の確立——流通する古籍・流通する文化》, 東京: 雄山閣, 頁 339-401。

楊麗圭 1977 「鄭思肖研究及其詩箋注」, 臺北: 中國文化學院中國文學研究所碩士論文。

詹石窗、釋道林 2006 〈所南礪志寄醉鄉——論鄭思肖詩歌的道教意蘊與藝術境界〉, 《湖南大學學報 (社會科學版)》20.4(2006.7): 20-24。

(日) 鈴木健郎 2004 〈白玉蟾の雷法説〉, 《東方宗教》103: 21-40。

廖咸惠 2004 〈祈求神啟——宋代科舉考生的崇拜行為與民間信仰〉, 《新史學》15.4(2004.12): 41-92。

趙亮、賁信常、張鳳林 1996 《蘇州道教史略》, 北京: 華文出版社。

趙 晶 2011 〈黃公望「全真家數」考〉, 收入《黃公望與〈富春山居圖〉研究》, 北京: 文物出版社, 頁 215-222。

劉仲宇 2011 〈召役神將的教義基礎——從神將系統看道教信仰的獨特性〉, 收入氏著, 《攀援集》, 成都: 巴蜀書社, 頁 246-252。

(日) 橫手裕 2008 〈「真祭鍊」之路——鄭思肖的祭鍊法與救度〉, 「懺悔與書寫: 國際學術研討會」論文, 臺北: 中央研究院中國文哲研究所、法鼓佛教學院主辦, 2008.12.4-6。

(日) 橫手裕 1996 〈白玉蟾と南宋江南道教〉, 《東方學報》68: 77-182。

- (日) 横手裕 2006 〈張宇初の齋法觀とその周邊——南昌派考察序説〉, 收入(日) 小林正美編, 《道教の齋法儀禮の思想史的研究》, 東京: 知泉書館, 頁 117-136。
- (日) 横手裕 2008 〈一人で行う亡魂救済——鄭思肖の太極祭鍊内法〉, 《アジア遊学》110: 10-17。
- (美) 韓明士(Robert Hymes) 著, 皮慶生譯 2007 《道與庶道——宋代以來的道教、民間信仰和神靈模式》, 南京: 江蘇人民出版社。
- Baldrian-Hussein, Farzeen. 1996-1997. "Alchemy and Self-cultivation in Literary Circles of the Northern Song Dynasty: Su Shi (1037-1101) and His Techniques of Survival." *Cahiers d'Extrême-Asie* 9: 15-53.
- Boltz, Judith M.(鮑菊隱). 1983. "Opening the Gates of Purgatory: A Twelfth-century Taoist Meditation Technique for the Salvation of Lost Souls." In M. Strickmann, ed., *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*. Mélanges Chinois et Bouddhiques 21. Bruxelles: Institut Belge des Hautes Études Chinoises, vol. 2, pp. 487-511.
- Boltz, Judith M. 1993. "Not by the Seal of Office Alone: New Weapons in the Battle with the Supernatural." In Patricia Ebrey and Peter Gregory, eds., *Religion and Society in T'ang and Sung China*. Honolulu: University of Hawai'i Press, pp. 241-305.
- Chao, Shin-yi(趙昕毅). 2009. "Summoning the Thunder Generals: Internal Alchemy in the Thunder Rites." In Livia Kohn and Robin R. Wang, eds., *Internal Alchemy: Self, Society, and the Quest for Immortality*. Magdalena, NM: Three Pines Press, pp. 104-120.
- Liao, Hsien-huei(廖咸惠). 2002. "Visualizing the Afterlife: The Song Elite's Obsession with Death, the Underworld, and Salvation." *Chinese Studies 漢學研究* 20.1(2002.6): 399-440.
- Liao, Hsien-huei. 2005. "Exploring Weal and Woe: The Song Elite's Mantic Beliefs and Practices." *T'oung Pao* 91.4-5: 347-395.
- Liao, Hsien-huei. 2007. "Encountering Evil: Ghosts and Demonic Forces in the Lives of the Song Elite." *Journal of Song-Yuan Studies* 37: 89-134.
- Van der Loon, Piet. 1979. "A Taoist Collection of the Fourteenth Century." In W. Bauer, ed., *Studia Sino-Mongolica: Festschrift für Herbert Franke*. Wiesbaden: Franz Steiner, pp. 401-405.
- Meulenbeld, Mark R. E. 2007. "Civilized Demons: Ming Thunder Gods from Ritual to Literature." Ph.D. diss., Princeton University.

- Mori, Yuria (森由利亞). 2013. "Being Local through Ritual: Quanzhen Appropriation of Zhengyi Liturgy in the *Chongkan Daozang jiyao*." In Xun Liu and Vincent Goossaert, eds., *Quanzhen Daoists in Chinese Society and Culture, 1500-2010*. Berkeley: University of California, pp. 171-207.
- Robinet, Isabelle. 1997. *Taoism: Growth of a Religion*. Trans. Phyllis Brooks. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Schipper, Kristofer. 1974. "The Written Memorial in Taoist Ceremonies." In Arthur P. Wolf, ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford, CA: Stanford University Press, pp. 309-324.
- Schipper, Kristofer. 1985. "Vernacular and Classical Ritual in Taoism." *Journal of Asian Studies* 65: 21-51.
- Schipper, Kristofer and Franciscus Verellen, eds. 2004. *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*. Chicago: The University of Chicago Press.

A Preliminary Study on the *Taiji Jilian Neifa*

Zhu Yiwen*

Abstract

The *Taiji jilian neifa* (太極祭鍊內法 Inner Method of the Great Ultimate for Oblatory Refinement), written by Zheng Sixiao 鄭思肖(1241-1318), has attracted wide scholarly attention as a ritual text that reflects the penetration of inner alchemy practice into public salvation rituals. This paper analyzes the origins of Zheng's text, drawing out some key concepts that are features of his method, such as inner sublimation, sitting quietly, mind, and sincerity, to show the possible influence of Neo-Confucianism on Daoist rituals. Zheng's ideas have found their way into the ritual compendia of the Ming-Qing dynasties, such as *Lingbao wenjian dacheng* 靈寶文檢大成, *Shangqing lingbao jidu dacheng jinshu* 上清靈寶濟度大成金書, and *Taiji jilian ke* 太極祭鍊科. In addition, through detailed analysis of the ritual manuals that flourished in the Song-Yuan dynasties, this paper demonstrates the sharp differences between the ritual texts compiled by a non-Daoist, Zheng Sixiao, and those by Daoists such as Jin Yunzhong 金允中 and Wang Xuanzhen 王玄真.

Keywords: Zheng Sixiao 鄭思肖, *Taiji jilian neifa* 太極祭鍊內法, method of sacrificing and sublimating, Daoist ritual, salvation ritual

* Zhu Yiwen obtained her Ph.D. from the Department of Cultural and Religious Studies at the Chinese University of Hong Kong. She now works at the Center for the Studies of Religion and Culture, Shanghai.