

历史学

## 论汉晋道教“静室”的性质和来源<sup>\*</sup>

王承文

【摘要】早期道教“静室”是一种非常重要的宗教性建筑设施，也是道教徒日常宗教生活的神圣空间，对道教仪式近2000年来的发展演变影响极为广泛和深远。日本道教学者吉川忠夫最早提出“静室”发源于西汉时期具有“请罪”性质的“请室”，后来则成为道教徒向神灵祈祷、忏悔以及实修某种道术的宗教性建筑物。本文认为道教“静室”并非渊源于西汉具有监狱性质的“请室”，而是由先秦至两汉儒家祭祀礼制中的“斋宫”、“斋室”和“静室”等发展而来的。二者之间最主要的相通之处，就是它们都是特定的专门进行斋戒活动的场所。而儒家祭祀斋戒制度所具有的人神交通性质以及相关斋戒规范等，都直接影响了汉晋天师道以及其他道派斋戒制度的形成。自汉代以后，由于儒家祭祀斋戒制度已被道教和汉传佛教所吸收借鉴，因而在相当长的历史时期内，“静室”在儒道释三教中都普遍存在。而弄清早期道教“静室”的性质和来源，对于探讨道教斋戒仪式的起源和发展演变具有重要意义。

【关键词】汉晋 道教 静室 来源 斋戒制度

〔中图分类号〕K234；K235〔文献标识码〕A〔文章编号〕1000-7326（2017）02-0109-15

早期道教“静室”是一种十分重要的宗教性建筑设施，也是道教徒日常宗教生活的神圣空间，对道教仪式近2000年来的发展演变影响极为广泛和深远。1987年，日本著名道教学者吉川忠夫发表了《静室考》一文，对早期道教“静室”的来源、结构和功能等进行了专门研究。他认为“静室”最早发源于西汉时期具有“请罪”性质的“请室”，后来则成为道教徒向神灵祈祷、忏悔以及实修某种道术的宗教性建筑物。<sup>〔1〕</sup>数十年来，该文无疑是道教“静室”研究最有开创性和代表性的论著，国际学术界对该文的征引非常广泛，笔者本人亦很受启发和教益。不过，我们经过研究认为，早期道教的“静室”并非渊源于西汉时期具有监狱性质的“请室”，而是由先秦至两汉儒家祭祀礼制中的“斋宫”、“斋室”和“静室”等宗教设施发展而来的。古代祭祀礼制中“斋宫”、“斋室”和“静室”等与道教“静室”最主要的相通之处，就是它们都是特定的专门进行斋戒活动的场所。而儒家祭祀斋戒制度所具有的人神交通性质以及相关斋戒规范等，都直接影响了汉晋天师道以及其他道派斋戒制度的形成。自汉代以后，由于儒家祭祀斋戒制度已被道教和汉传佛教所吸收借鉴，因而在相当长的历史时期内，“静室”实际上在儒道释三教

<sup>\*</sup> 本文系2013年教育部哲学社会科学研究后期资助重点项目“古灵宝经与中古道教经教体系研究”（13JHQ006）的阶段性成果。

作者简介 王承文，中山大学历史学系教授、博士生导师（广东 广州，510275）。

中都普遍存在。而弄清早期道教“静室”的性质和来源，对于我们探讨道教斋戒仪式的起源和发展演变具有重要意义。

### 一、早期天师道“静室”与汉代“请室”和“静室令”的差别

《三国志·张鲁传》注引三国时魏人鱼豢的《典略》，是现存最早的关于汉末天师道的记载之一。《典略》记载了汉末汉中天师道的教法及其“静室”，其文曰：

光和（178—183年）中，东方有张角，汉中有张修。……角为太平道，修为五斗米道。太平道者，师持九节杖为符祝，教病人叩头思过，因以符水饮之，得病或日浅而愈者，则云此人信道，其或不愈，则为不信道。修法略与角同，加施静室，使病者处其中思过。又使人为奸令祭酒，祭酒主以《老子》五千文，使都习，号为奸令。为鬼吏，主为病者请祷。请祷之法，书病人姓名，说服罪之意。作三通，其一上之天，著山上，其一埋之地，其一沉之水，谓之三官手书。使病者家出米五斗以为常，故号曰五斗米师。……及（张）鲁在汉中，因其民信行修业，遂增饰之。<sup>[2]</sup>

根据以上记载，“静室”是早期天师道进行治病和与神灵交通的重要场所。所谓“使病者处其中思过”，是指病人在静室中向神灵忏悔罪过。而天师道的“鬼吏”等神职人员，则在其中为病者主持“请祷”和“思过”等仪式。至于天师道用于向天、地、水神灵祈祷的“三官手书”，其投放也属于其相关仪式的组成部分。南朝初年成书的《太上太真科经》记载天师道称：“道民入化，家家各立靖室。”<sup>①</sup>“靖室”与“静室”含义相同。天师道要求所有奉道之家均建立“静室”。南朝道教宗师陆修静（406—477年）所撰《道门科略》亦称天师道：“奉道之家，靖室是致诚之所。”<sup>[3]</sup>根据这些记载，建立“静室”以作为宗教活动的专门场所，本身属于天师道最基本的制度规定。然而，“静室”却并非天师道所独有。例如，东晋中期的上清派也规定：“奉道之家，当精治静舍。”<sup>②</sup>其“静舍”与“静室”含义完全相同。除了天师道之外，比天师道更早的《太平经》以及汉魏六朝所有道派的典籍，实际上也都大量记载了“静室”或“静室”的其他名称，反映了“静室”在早期道教中所具有的普遍性和极端重要性。

“静室”作为早期道教一种具有重大意义的建筑设施，它究竟是怎样发展而来的呢？吉川忠夫根据东汉应劭等人的记载，认为道教“静室”最早的渊源，是西汉时期具有请罪性质的“请室”，他称“请室是忏悔自己罪过的‘请罪之室’，静室也是忏悔自己罪过的场所”；“汉代的请室和道教徒的静室在都是忏悔罪行的场所，这一点上有紧密的联系”。并且认为，“由于忏悔的罪行内容，从刑法上的改变为道德上的、宗教上的，由世俗的改变为神圣的，因此，虽同用静室一词，其内容则由世俗的转变成为神圣的，并增添了新的内涵”。因此，他认为通过“静室”的演变，可以进而“考察汉代社会和六朝社会之间变化的轨迹和烙印”。<sup>[4]</sup>我们认为将早期道教“静室”与汉代“请室”相联系的说法，还需要作进一步讨论。

#### （一）西汉囚禁大臣的监狱——“请室”与汉晋天师道“静室”的区别

汉文帝四年（公元前176年），绛侯周勃被免去丞相之职，回到了自己的封国，《史记·周勃世家》记载：“其后人有上书告勃欲反，下廷尉。廷尉下其事长安，逮捕勃治之。”<sup>[5]</sup>而《史记·袁盎传》则记载为“国人上书告以为反，征系请室”。这是目前所知汉代材料中唯一一次正式出现“请室”这一概念。刘宋裴驷所作《集解》称：

《汉书》作“请室”。应劭曰：“请室，请罪之室，若今钟下也。”如淳曰：“请室，狱也，若古刑于甸师氏也。”<sup>[6]</sup>

以上说明东汉班固、应劭以及曹魏时期如淳等人，都不同意《史记》中“请室”的说法，而是将囚禁周勃的场所称为“请室”。按《汉书·袁盎传》原文为：“及绛侯就国，人上书告以为反，征系请室，诸公

①[唐]朱法满：《要修科仪戒律钞》卷10引《太上太真科经》，《道藏》第6册，北京：文物出版社等，1987年，第967页。关于《太上太真科经》的年代，大渊忍尔考证其出世在420—425年之间（见大渊忍尔：《道教とその经典》，东京：创文社，1997年，第457页）。

②[梁]陶弘景：《真诰》卷7《甄命授第三》，《道藏》第20册，第531页；而宋代金允中《上清灵宝大法》卷5所引《真诰》则为“奉道之家，当精治靖舍”（见《道藏》第31册，第373页）。

莫敢为言，唯盎明绌侯无罪。”<sup>[7]</sup>而《汉书·司马迁传》还收录了司马迁著名的《报任安书》，其文称“绌侯（即周勃）诛诸吕，权倾五伯，囚于请室”。<sup>[8]</sup>说明囚禁周勃的场所本来就称为“请室”。而《史记》所记载的“征系请室”，很可能是其文本在流传过程中所形成的讹误。从西汉“请室”的性质和功能等各方面来看，我们认为“请室”与早期道教的“静室”之间并不存在直接关系。

首先，西汉“请室”作为一种专门囚禁大臣的监狱，与早期道教专门用于与神灵交通的宗教设施——“静室”，没有任何可以相通之处。应劭将“请室”称为“请罪之室”，而如淳则直接将“请室”解释为监狱，并将“请室”的渊源追溯至“古刑于甸师氏也”。因此，弄清古代“甸师氏”的性质和功能，对于我们讨论“请室”的来源很有帮助。

所谓甸师氏为周代官名，掌耕王之籍田和提供祭祀所用之物。甸师所属称甸人，或简称为甸。甸师氏还有一个特殊的职掌，即对犯有死罪的大臣和周王室成员执行死刑。《周礼》称：“凡有爵者，与王之同族，奉而适甸师氏，以待刑杀。”<sup>[9]</sup>周代国家为了达到以儆效尤的效果，其死刑一般都在公众瞩目的市中执行。然而，对于犯有死罪的大臣或王室成员，却交由甸师氏在隐蔽的地方处死。《周礼》又称：“凡王之同族有罪，不即市。”孔颖达疏曰：“必于甸师者，甸师掌耕耨王籍，其场上多屋，就隐处刑之……若不于市朝是不与也。天子之礼亦然。”<sup>[10]</sup>究其原因，一方面是周天子仍给予这些身份高贵的人特殊的礼遇，使其免于曝尸受辱；另一方面，也是为了避免给外人留下周王室内讧相互残杀的非议，因此，《礼记》称“刑于隐者，不与国人虑兄弟也”。<sup>[11]</sup>

西汉“请室”又称为“诏狱”。《汉书·文帝纪》记载：“绌侯周勃有罪，逮诣廷尉诏狱。”<sup>[12]</sup>所谓“诏狱”，是指根据皇帝敕命所成之狱。可见，《汉书·袁盎传》所说的囚禁周勃的“请室”，本身属于受皇帝敕命而成立的特别法庭。宋代章如愚注意到西汉时期监狱名称的繁多和紊乱，称“绌侯囚于请室，则请室亦皆狱也。是非纷纷而紊乱乎！”<sup>[13]</sup>而洪迈亦称：

汉以廷尉主刑狱，而中都它狱亦不一。宗正属官有左右都司空。鸿臚有别火令丞，郡邸狱。少府有若卢狱令，考工共工狱。执金吾有寺互、都船狱。又有上林诏狱，水司空掖受秘狱，暴室、请室、居室、徒官之名。《张汤传》苏林曰：“《汉仪注》狱二十六所。”《东汉志》云：“孝武帝所置，世祖皆省之。”东汉洎唐，虽鞠囚非一处，然不至如是其多。国朝但有大理及台狱。<sup>[14]</sup>

所谓“孝武帝所置，世祖皆省之”，是说西汉众多类型的监狱名称，大多是汉武帝时期所设置，但是，至东汉光武帝时都已被废除了。因此，“请室”作为监狱的本质使之不可能具有任何宗教色彩。

其次，从汉代“请室”名称的来源来看，仅仅源于西汉政治中“为尊者讳”的传统，并不真正具有“忏悔自己罪过”的涵义。为什么这种囚禁重犯的监狱被称为“请室”呢？颜师古注《汉书·袁盎传》称：“请室，狱也，解在《贾谊传》。”<sup>[15]</sup>意即汉代之所以将这种监狱称为“请室”的原因，在《汉书·贾谊传》中有专门的解释。根据《汉书·贾谊传》记载，汉文帝六年（公元前174年），贾谊上疏给汉文帝称：

故古者礼不及庶人，刑不至大夫，所以厉宠臣之节也。古者大臣有坐不廉而废者，不谓不廉，曰“簠簋不饰”；坐污秽淫乱男女亡别者，不曰污秽，曰“帷薄不修”；坐罢软不胜任者，不谓罢软，曰“下官不职”。故贵大臣定有其罪矣，犹未斥然正以諍之也，尚迁就而为之讳也。故其在大谴大何之域者，闻谴何则白冠搢纓，盘水加剑，造请室而请罪耳，上不执缚系引而行也。其中有中罪者，闻命而自弛，上不使人颈箠而加也。其有大罪者，闻命则北面再拜，跪而自裁，上不使捽抑而刑之也，曰：“子大夫自有过耳！吾遇子有礼矣。”遇之有礼，故群臣自意；婴以廉耻，故人矜节行。<sup>[16]</sup>

颜师古注称：

应劭曰：“请室，请罪之室。”苏林曰：“音絜清。胡公《汉官》车驾出有请室令在前先驱，此官有别狱也。”如淳曰：“水性平，若已有正罪，君以平法治之也。加剑，当以自刎也。或曰，杀牲者以盘水取颈血，故示若此也。”师古曰：“应、如二说皆是”。<sup>[17]</sup>

颜师古以上引用了三种有关“请室”涵义的说法，强调“应（劭）、如（淳）二说皆是”，实际上否

定了东汉末苏林将“请室”与“请室令”相联系的说法。然而，苏林的说法在后世却仍然产生了长远的影响。对此，我们将在后面作进一步说明。从周勃等被囚禁于“请室”的经历来看，西汉“请室”同早期天师道“静室”也无任何可以相通之处。西汉王朝虽然在名义上对这些重犯仍加以礼重，然而，却不代表对其重罪本身有任何宽贷的成分。周勃身为汉初开国功臣，尤其是在后来翦灭吕后家族势力，拥立汉文帝，厥功甚伟，司马迁称赞其“虽伊尹、周公，何以加哉”！然而，《史记·周勃世家》却记载其被囚禁后，“勃恐，不知置辞。吏稍侵辱之”。周勃谋反虽然属于被人诬陷，然而由于事关重大，王公大臣们都惟恐被牵连其中，仅有袁盎一人为其辨诬。及至汉文帝赦免周勃，复其爵邑，周勃感叹道：“吾尝将百万军，然安知狱吏之贵乎！”汉朝狱吏的严酷于此亦可见一斑。宋代王楙对此亦感叹称：“汉狱固酷，狱吏尤不恤。”<sup>[18]</sup>

由于被囚禁于“请室”的囚犯均属于谋反等极严重的罪行，其结果大多是自杀，或等待皇帝的诏令被处死，能够从“请室”中逃出生天的应属于极少数。根据《汉书·贾谊传》的记载，贾谊上书汉文帝后，“上深纳其言，养臣下有节。是后大臣有罪，皆自杀，不受刑”；<sup>[19]</sup>“是时九卿罪死即死，少被刑”。<sup>[20]</sup>清人赵翼称：“盖其时大臣多自贵重，不肯屈辱于狱吏故也。仲长统谓：贾谊感绌侯之困辱，因陈大臣廉耻之分，开自裁之端，自是以来，遂以成俗。”<sup>[21]</sup>朱彝尊亦称：“古者宰相有犯，坐请室，不过数日，自非大逆，或裁，或原，人主未尝不为引痛。”<sup>[22]</sup>可见，犯罪之人进入“请室”后，并不真正存在通过“忏悔自己罪过”以求得皇帝宽恕的可能。因而“请室”从本质上亦难以说是“忏悔自己罪过的‘请罪之室’”。

根据上面的讨论可知，汉代的“请室”其实只是西汉时期名目繁多监狱中的一种。囚禁于此的均属于犯有重罪的勋贵大臣，其结局一般是以自杀的方式结束自己的生命，或等待皇帝的诏令被处死。正因为如此，不宜将早期天师道进行宗教活动的“静室”与汉代“请室”相联系，也不宜以此来“考察汉代社会和六朝社会之间变化的轨迹和烙印”。

## （二）汉晋与皇帝巡行驻蹕有关的“静室令”及其与天师道“静室”的差别

吉川忠夫讨论西汉“请室”与早期道教“静室”的渊源关系，还提到汉代有一种专门负责皇帝出巡的“请室令”或“静室令”。对此，我们亦试作简要考察。在秦汉魏晋的宫廷中，均设置有一种专门掌管帝王出巡驻蹕的官职——“静室令”。东汉应劭《汉官仪》卷上称：

静室令、式道候，秦官也。静官令，车驾出，在前驱，静清所微车逆日，以示重慎也。式道左右凡三，惟车驾出，迎式道持麾王官，行之乃闭。<sup>[23]</sup>

“静室令”与“静官令”二者相同。东汉卫宏《汉旧仪》曰：“皇帝出殿则传蹕止人，先置索室，清宫而后往。”<sup>[24]</sup>“索室”指搜索于室中，“清宫”则是指清理宫室，以便让皇帝驻蹕。东汉安帝永初四年（110年），太尉张禹奏称：“臣闻王者动设先置，止则交戟，清道而后行，清室而后御，离宫不宿，所以重宿卫也。”唐李贤注称：“《前书》曰：‘旧典，天子行幸，所至必遣静室令先案行，清静殿中，以虞非常。’”<sup>[25]</sup>汉桓帝爱好“微行”，元嘉元年（151年），侍中杨秉亦上疏曰：“王者至尊，出入有常，警蹕而行，静室而止，自非郊庙之事，则銮旗不驾。”李贤又注称：“蹕，止行人也。静室谓先使清宫也。《前书音义》曰：汉有静室令也。”<sup>[26]</sup>所谓“静室，谓先使清宫也”，这里的“静”显然是一个动词，表示使之“清静”等，因此，与前面的“清宫”或“清室”涵义相同。魏文帝曹丕时，司空王朗上疏称：“夫帝王之居，外则饰周卫，内则重禁门，将行则设兵而后出幄，称警而后践墀，张弧而后登舆，清道而后牵引，遮列而后转毂，静室而后息驾，皆所以显至尊，务戒慎，垂法教也。”<sup>[27]</sup>“静室令”的主要职掌，就是保证皇帝所临幸宫室的绝对安全和清静。《三辅黄图》亦记载：“清道（令），谓天子将出，或有斋祠，先令道路扫洒清静；静室（令），天子出入警蹕，旧典行幸所至，必遣静室令，先按行清静殿中，以虞非常。”<sup>[28]</sup>可见，清道令主要负责皇帝出行道路的扫洒清静，而静室令则负责宫室的安全和清静。

然而，自东汉以来不少典籍在注解或征引《史记》、《汉书》时，往往将负责帝王出巡驻蹕的“静室

令”，与西汉具有监狱性质的“请室”相混淆。根据前引颜师古的注解，东汉末年的苏林称“胡公《汉官》车驾出有请室令在前先驱，此官有别狱也”。<sup>[29]</sup>所谓“胡公《汉官》”，是指东汉中期胡广为东汉初年王隆《小学汉官篇》一书所作的注，又称《汉官解诂》。可见，这种混淆的现象早在东汉中期就已经开始了。而苏林注解《汉书》就沿用了这种错误。至南朝刘昭为西晋司马彪所撰《后汉书·百官志》作补注，亦称：“有请室令，车驾出，在前请所幸，微车迎白，示重慎。中兴但以郎兼，事讫罢。”<sup>[30]</sup>这里的“请室令”应是“静室令”的讹误。

至于自东汉以来“静室令”与所谓“请室令”长期混淆的原因，在很大程度上源于两汉之际政治制度的剧烈变革。宋代王应麟称：“汉依秦官，简易随时。后颇改作，制度奢广。世祖中兴，并官省职，补复残缺，四海从风。”不过，王应麟自己在《玉海》之“汉请室令、静室令”条目中，恰恰就沿袭了这种错误。<sup>[31]</sup>明末方以智指出了历史典籍中所谓“请室令”记载的矛盾，认为《后汉书·百官志》有关“请室令”负责“车驾出，在前请所幸，微车迎白，示重慎”的记载，“乃傅会矣”。<sup>[32]</sup>总之，史籍中有关“请室令”的记载，应属于“静室令”的讹误。而作为秦汉魏晋宫廷官职的“静室令”，与早期天师道“静室”也无任何直接关系。正因为如此，我们应该寻找新的途经来探究汉晋道教“静室”的渊源。

## 二、先秦至魏晋祭祀斋戒制度与“斋宫”、“斋室”和“静室”的来源

我们认为汉晋天师道的“静室”，应该是以先秦秦汉祭祀礼制中专门用于斋戒的“斋宫”、“斋室”和“静室”等为基础发展而来的。在古代社会中，对神灵和祖先的祭祀，无论对于帝王，还是官员士大夫乃至普通民众，都属于极为普遍的宗教活动，因此，斋戒以及作为进行斋戒活动特定场所的“斋宫”、“斋室”和“静室”等，其实在先秦秦汉至六朝社会中也广泛存在。而早期道教斋戒制度也是在华夏本土宗教传统的基础上发展起来的。

### （一）古代祭祀礼制中皇帝用于斋戒的“斋宫”、“斋室”和“静室”

对祖先和神灵的祭祀在古代社会中具有最核心的地位。《左传》称“国之大事，在祀与戎”。《礼记·祭统》称“凡治人之道，莫急于礼。礼有五经，莫重于祭”；<sup>[33]</sup>又称“祭者，教之本也”。<sup>[34]</sup>祭祀的目的就是为了与神灵交通，向神灵祈求福佑和禳除灾疾。而斋戒则是祭祀神灵和与神灵交通不可或缺的前提，早期儒家典章对此都有极其严格的规定。《礼记·祭统》称：“齐者，精明之至也，然后可以交于神明也。”<sup>[35]</sup>《礼记·表記》称：“子曰：齐戒以事鬼神，择日月以见君，恐民之不敬也。”<sup>[36]</sup>唐代成伯珩所撰《礼记外传》亦曰：“凡大小祭祀，必先斋，敬事天神人鬼也。斋者，敬也。”<sup>[37]</sup>

古代有一种普遍的社会意识，就是认为人间一切疾病灾祸等往往都与人的罪过有关。因此，需要通过斋戒向掌握人间祸福的上天神灵忏悔罪过，以祈求上天神灵的宽恕。秦末宦官赵高专权，秦二世召太卜卦之，太卜曰：“陛下春秋郊祀，奉宗庙鬼神，斋戒不明，故至于此。可依盛德而明斋戒。”秦二世于是“乃入上林斋戒”。<sup>[38]</sup>至于疾病则尤其如此。东汉刘熙《释名》释“疫”为：“疫，役也，言有鬼行疾也。”<sup>[39]</sup>《墨子》称：“天子为善，天能赏之；天子为暴，天能罚之；天子有疾病祸祟，必斋戒沐浴，洁为酒醴粢盛，以祭祀天鬼，则天能除去之。”<sup>[40]</sup>这种通过祭祀祷告来祛祸治病的情况其实极为普遍。《后汉书·礼仪志》记载皇帝“不豫”即有病，除了太医令丞率领众医者治疗之外，还要求“太尉告请南郊，司徒、司空告请宗庙，告五岳、四渎、群祀，并祷求福。疾病，公卿复如礼”。<sup>[41]</sup>

“斋”往往被写作“齐”，代表祭祀之前要表达对神灵的虔诚肃敬。关于斋戒的时间，其大祀、中祀、小祀也各有不同。大祀前需要斋戒十日，这十日分为两个阶段，前七日称“散齐（斋）”，后三日称“致齐”。《礼记外传》称“大祀散斋七日，致斋三日，则十日斋矣”，“中祀七日，小祀三日”。<sup>[42]</sup>然而，从东汉开始，国家大、中、小祭祀前的斋戒时间都有所缩短。《后汉书·礼仪志上》称：“凡斋，天地七日，宗庙、山川五日，小祠三日。”<sup>[43]</sup>至于从东汉开始的祭祀斋戒在“散斋”和“致斋”日期上的分别，一般是：“凡大祀，散斋四日，致斋三日；中祀，散斋三日，致斋二日；小祀，散斋二日，致斋一日。”<sup>[44]</sup>

对于古代祭祀斋戒与“斋宫”、“斋室”或“静室”的关系，前人的关注和研究似乎还非常少。《礼记·

祭义》称：“致齐于内，散齐于外。”<sup>[45]</sup>就是说“散斋”不住“斋宫”，而“致斋”则必须住在“斋宫”里。散斋又叫“戒”，表示有所警戒。而致斋又叫“宿”，表示宿于“斋宫”，也就是要求祭祀者必须昼夜都要卧息在“斋宫”中。《周礼》有“戒及宿之日”的说法。唐代贾公彦疏曰：“戒谓散齐七日，宿谓致齐三日。”<sup>[46]</sup>在“散斋”阶段，可以外出，但要遵守不御、不作乐、不吊丧等规定。而“致斋”则必须在特定的场所——“斋宫”或“斋室”中进行。在“斋宫”中的“致斋”，本身属于公开大祭前最重要的阶段，往往真正体现为与神灵的交通，因此斋戒者必须更加严格地遵守戒规。《礼记外传》曰：“斋者，敬也。斋其心，思其貌，然后可以入庙。斋必变食，去其荤膻也。居必迁坐，易其常处也。故散斋于外，致斋于内。”<sup>[47]</sup>

关于祭祀前斋戒的规定，《礼记》、《仪礼》、《周礼》等典籍都有大量记载，其中尤以《礼记·祭统》对其阐发得最为详尽，其文曰：

及时将祭，君子乃齐，齐之为言齐也。齐不齐，以致齐者也。是以君子非有大事也，非有恭敬也，则不齐。不齐则于物无防也，嗜欲无止也。及其将齐也，防其邪物，讫其嗜欲，耳不听乐。故《记》曰：“齐者不乐”，言不敢散其志也。心不苟虑，必依于道；手足不苟动，必依于礼。是故君子之齐也，专致其精明之德也。故散齐七日以定之，致齐三日以齐之。定之之谓齐，齐者精明之至也，然后可以交于神明也。<sup>[48]</sup>

林素娟对此有专门的阐释，称：“祭祀主要目的在于沟通神明，斋戒为此前的身心净化工夫，希望通过斋戒能达到‘精明之至’的身心状态”，“于斋戒时，日常生活的居处、服饰、饮食亦皆将随之改变，摆脱俗世的身分与嗜欲，凡是足以影响此专注的神圣状态者，均被视为邪物，而受到摒弃。当外缘摒弃后，斋戒者进入神圣的时空状态，此时社会伦理名分等存在状态剥离。所谓致斋则是在散斋的基础上进一步专心致意地与受祭者产生连结，此时隔断社会时空，以期能进入神圣时空，心神与神明互渗交通”。<sup>[49]</sup>

从先秦秦汉直至明清各个朝代，帝王都要定期举行各种重要祭祀，而其“致斋”就是在各种特定的“斋宫”中进行的。战国初整理成书的《国语·周语上》记载籍田之礼称：“先时五日，誓告有协风至，王即齐宫。百官御事，各即其齐三日。”其中“斋宫”，三国时韦昭注称：“所斋之宫。”<sup>[50]</sup>因此，“斋宫”就是君主专门用于“致斋”的场所。《史记》记载秦朝末年，丞相赵高弑秦二世胡亥，欲立胡亥兄之子公子婴，赵高“令子婴斋，当庙见，受王玺”。在斋戒的第五日，子婴与其子二人谋曰：“（丞相）今使我斋见庙，此欲因庙中杀我。我称病不行，丞相必自来，来则杀之。”其后赵高果然前往，“子婴遂刺杀（赵）高于斋宫”。<sup>[51]</sup>这里的“斋宫”，应属于秦朝宗庙的附属建筑物，专门用于皇帝祭祀祖先之前的“致斋”。西汉五凤三年（公元前55年），汉宣帝举行郊祀大典，其诏令称：“朕飭躬斋戒，郊上帝，祠后土，神光并见，或兴于谷，烛耀斋宫，十有余刻，甘露降，神爵集，已诏有司告祠上帝宗庙。”<sup>[52]</sup>东汉明帝时周泽为太常，太常是朝廷专门掌管宗庙祭祀的官员，史载周泽“清絜循行，尽敬宗庙，尝卧疾斋宫，其妻哀泽老病，窥问所苦。泽大怒，以妻干犯斋禁，遂收送诏狱谢罪。当世疑其诡激。时人为之语曰：‘生世不谐，作太常妻，一岁三百六十日，三百五十九日斋。’”<sup>①</sup>而唐李贤注引应劭《汉官仪》，在“三百五十九日斋”之后，还有“一日不斋醉如泥”。周泽“尝卧疾”的“斋宫”，应属于东汉宗庙附属的“斋宫”。身为太常的周泽需要负责各种祭祀活动，一年之中几乎天天都要斋戒，因而几乎要常年禁酒。但是，在极少数不需要斋戒的日子却又喝得烂醉如泥。史籍中有关“斋宫”的记载极其丰富，我们检索《文渊阁四库全书》，其条目多达1236条。今天北京城内一些与古代重要宗教祭祀有关的场所，如故宫、天坛、地坛等等，实际上至今仍保留有其各自的“斋宫”。

在中国古代祭祀礼制中，“斋宫”在很多时候其实也可以称为“斋室”。《黄帝内经》大约成书于战国、秦汉时期，其《灵枢·禁服》记载黄帝向雷公传授医法真谛，其文记载：

①《后汉书》卷79下《儒林·周泽传》，第2579页；[汉]应劭《汉官仪》卷上略同（见《汉官六种》，第127页）。

黄帝曰：“善乎哉问也！此先师之所禁，坐私传之也，割臂歃血之盟也，子若欲得之，何不斋乎？”雷公再拜而起曰：“请闻命。”于是也，乃斋宿三日，而请曰：“敢问今日正阳，细子愿以受盟。”黄帝乃与俱入斋室，割臂歃血。黄帝亲祝，曰：“今日正阳，歃血传方。有敢背此言者，反受其殃。”

雷公再拜曰：“细子受之。”黄帝乃左握其手，右授之书，曰：“慎之！慎之！吾为子言之……。”<sup>[53]</sup>

所谓雷公“斋宿三日”，实际上就是“致斋”三天。而其用于“致斋”的“斋室”，与前面“斋宫”的涵义完全相同。至于黄帝和雷公在“斋室”中举行的各种斋戒程序，包括割臂歃血、对天盟誓、握手授书、诵念祝文等等，实际上就是早期的“斋仪”。汉魏六朝道教经典的传授、治病请祷以及一系列与神灵交通的活动都必须进行斋戒，其相关“斋仪”大多与此相关，而且也大多是在“斋室”或“静室”中完成的。<sup>[54]</sup>

汉代以前本来“宫”与“室”不分。至汉代尊崇皇权，才将二者区别开来。“宫”遂成为帝王所居之室的专称。<sup>①</sup>这一规定虽然极大地限制了普通人对“斋宫”一词的使用，然而，帝王斋戒所居的“斋宫”，却又在大量场合可以直接称为“斋室”。史书中这种例子也极其丰富。《唐六典》记载：“凡大祭祀，皇帝致斋，既朝，则请就斋室。”<sup>[55]</sup>《通典》记载“皇帝拜陵”礼仪，称“拜谒前一日，皇帝至行宫，诣斋室，仗卫如式”。<sup>[56]</sup>因此，皇帝的“致斋”也是在“斋室”中进行的。

古代祭祀礼制中的“斋宫”或“斋室”，在某些情况下其实也可以称为“静室”。北魏太武帝巡行至北魏旧都云中宫（今内蒙古和林格尔县），在宫中宴请诸将，然而又“别御静室”，召集中书监穆寿以及司徒崔浩、尚书李顺等于其中议事。<sup>[57]</sup>这里的“静室”，应属于北魏云中宫中专门用于皇帝“致斋”的“斋室”。开元十三年（725年），唐玄宗举行泰山封禅大典，中书令张说被任命为封禅使。张说所撰《大唐封禅坛颂》称：

是月来至于岱宗，祇被斋官，涤濯静室，凝神玄览，将歆太一。<sup>[58]</sup>

张说在此将帝王用于斋戒的“斋宫”与“静室”并举。而“祇被”与“涤濯”则都是指皇帝为了礼敬神灵而斋戒沐浴。

汉魏六朝至隋唐时期，道士专门用作斋戒和修道的“静室”，实际上在大量场合又被称作“斋室”。而“斋宫”和“斋室”之所以与“静室”意义相通，是因为在中国古代宗教文化中，斋戒的目的之一恰恰就是为了“守静”与“养静”。因为斋戒者惟有在“斋室”中守静与养静，才能真正肃净身心和竭诚致敬，也才能达到与神灵沟通。对此，我们将另有专文作进一步讨论。

以上我们主要以古代帝王的斋戒为重点，讨论了祭祀礼制中斋戒与宗教性建筑设施——“斋宫”或“斋室”的关系。而有关官员士大夫和民众的斋戒及其与“斋室”或“静室”的关系，我们亦需要作进一步讨论。

## （二）古代官方祭祀礼制中官员用于斋戒的“斋室”、“斋坊”或“斋所”

按照古代祭祀礼制规定，国家举行祭天等重大祭祀典礼，除了皇帝亲自斋戒之外，所有皇室成员、官员士大夫乃至普通民众等也都必须进行斋戒。前引《国语·周语上》有关籍田之礼，除了周天子必须至“斋宫”亲自“致斋”之外，还规定其“百官御事，各即其斋三日”。所谓“御事”，三国韦昭注曰：“御，治也”，意即参加籍田仪式的官员除了各自承担其相关职责之外，还要在特定的“斋室”中“致斋”三日。在不同的祭祀典礼中，各级官员“致斋”的地点也不尽相同。萧嵩等所编《大唐开元礼》和杜佑的《通典》，二书虽然均成书于唐代，但是，由于古代祭祀礼仪制度一般都具有高度的延续性，因而两书中与祭祀相关的叙述，大多是对历代相关制度的沿袭和总结。《大唐开元礼》记载：

凡大祀，斋官皆祀前七日平明，集尚书省受誓戒。其致斋日，三公于都省安置，所司铺设。其余官，皇城内有本司者，致斋于本司；无本司者，于太常郊社太庙斋坊安置，皆日出前到斋所。至

①[晋]郭璞注、[宋]邢昺疏：《尔雅注疏》卷5《释宫》：“宫谓之室，室谓之宫。”（《十三经注疏》，第2597页）宋代李诚奉敕撰：《营造法式》卷1《总释上·宫》引汉代应劭《风俗通义》称：“自古宫室一也。汉来尊者以为号，下乃避之也。”（《景印文渊阁四库全书》第673册，第403页）

祀前一日，各从斋所昼漏上水三刻向祀所。<sup>[59]</sup>

以上是说国家重大祭祀七日前的清晨，所有参与祭祀斋戒的官员都要到尚书省集中“受誓戒”。所谓“受誓戒”即标志着斋戒正式开始。先是四天的“散斋”，然后是三天的“致斋”。其“致斋”的地点，“三公”即太尉、司徒、司空是在都省（即尚书省）官署内所设置的“斋室”。至于其他的官员，凡是在京城之内有自己官署的，则“致斋于本司”；如无官署的，则“于太常、郊社、太庙斋坊安置”，即在这些专门的“斋坊”中进行“致斋”。这些官员在“致斋”开始之日的日出之前赶到“斋所”，进行“致斋”；至祭祀前一日，又在“昼漏上水三刻”这一时间，各“从斋所”赶往“祀所”。例如，国家在冬至节举行祀圆丘的大典，《通典》记载：

前祀七日，皇帝散斋四日于别殿；致斋三日，其二日于太极殿，一日于行宫……凡应祀之官，散斋四日，致斋三日。散斋皆于正寝。致斋二日于本司，一日于祀所。其无本司者，皆于祀所焉。近侍之官应从升者及从祀群官、诸方客使，各于本司、馆，清斋一宿。无本司，各于家正寝。诸祀官致斋之日……各习礼于斋所。<sup>[60]</sup>

“斋所”一词在国家祭祀礼仪中十分常见，一般都是对官员集体性斋戒中各种“致斋”场所的总称。在一些名山大泽比较固定的祭祀场所，国家一般都建有专门用于祭祀官员用于斋戒的“斋宫”或“斋室”。战国魏文侯（约公元前446—前396年在位）时，西门豹为邺令，当地原有为河神娶媳的习俗，《史记》记载：

巫行视小家女好者，云是当为河伯妇，即聘取。洗沐之，为治新缣绮縠衣，闲居斋戒，为治斋宫河上，张缦绶帷，女居其中。<sup>[61]</sup>

这是一条极具典型意义的资料。这里的“斋宫”，应属于官府所建专门用于河神祭祀的建筑物。而被巫师选中的“河伯妇”，在其被投入河中与河伯成亲之前，还必须先在“斋宫”中“闲居斋戒”，以此表达对河神的尊敬。所谓“闲居”，通常是指斋戒期间一种清静安宁的状态。东汉《西岳华山亭碑》记载汉灵帝光和元年（178年）冬，弘农太守樊毅奉诏祭祀华山，祭祀之前必须进行斋戒，然而，华山亭却因“斋室逼窄，郡县官属，法斋无处。尊卑错口，精诚不固。畏天之威，逢斯瘳怒，时雨不兴，甘澍弗□”。意即因为华山祭坛附近的“斋室”过于窄小，以致参与祭祀的官员无法按照礼制规定进行“致斋”，樊毅因此担忧上天震怒而降下天灾，于是命令县令胸忍先说重新加以修建，“故断度扃廓，立室异处”。<sup>[62]</sup>

1974年，内蒙古和林格尔东汉墓出土了壁画《宁城图》，在其所描述的东汉宁城县的官衙中，亦出现了“齐室”，实际上就是“斋室”。<sup>[63]</sup>此应与汉朝官方的祭祀斋戒活动有关。

自两汉以来，在由地方州县长官主持的各种祭祀斋戒活动中，尤以社稷祭祀最具有代表性。根据《通典》有关“诸州祭社稷”的记载，官员“散斋”和“致斋”的地点都有清楚的分别。其文称：

刺史散斋于别寝二日，致斋于厅事一日。亚献以下应祭之官，散斋二日各于正寝，致斋一日皆于坛所。诸从祭之官，各清斋于公馆一日。<sup>[64]</sup>

刺史用于“散斋”的所谓“别寝”，是指寝室以外的卧室；而用于“致斋”的“厅事”，在此则是指官署视事问案的厅堂，说明官署的厅堂也充当“致斋”所用的“斋室”。而县级官员的祭祀也同样如此。至于代表社会最基层的“诸里祭社稷”，祭前一日，“社正及诸社人应祭者各清斋一日于家正寝”。所谓“正寝者，谓人家前堂待宾之所”，<sup>[65]</sup>说明普通民众的厅堂或正屋，也被官方指定为进行“清斋”的场所。“清斋”与“致斋”的含义相同。

古代国家对于官员违反斋戒规定的行为，都有非常严厉而具体的惩罚措施。《汉书·功臣表》记载汉武帝二十一年（公元前120年），嗣侯萧胜“坐不斋，耐为隶臣”，唐代颜师古注称：“谓当侍祠而不斋也。”<sup>[66]</sup>即其因没有按照规定进行斋戒而被强制剃去鬓毛胡须，并被废为奴隶；《汉书·百官公卿表》又记载，汉武帝元狩三年（公元前120年），“卫尉充国坐斋不谨弃市”，<sup>[67]</sup>即因为斋戒时行为不检而被处死。唐律是对秦汉以来刑律的继承和进一步完善，《唐律疏议》对官员的斋戒有非常详细的规定，例如，其文称：



即入散斋，不宿正寝者，一宿笞五十；致斋，不宿本司者，一宿杖九十；一宿各加一等。中、小祀递减二等。《疏议》曰：依令：“大祀，散斋四日，致斋三日。中祀，散斋三日，致斋二日。小祀，散斋二日，致斋一日。”散斋之日，斋官昼理事如故，夜宿于家正寝。不宿正寝者，一宿笞五十，一宿加一等。其无正寝者，于当家之内余斋房内宿者，亦无罪。皆不得习秽恶之事。故《礼》云：“三日斋，一日用之，犹恐不敬。”致斋者，两宿宿本司，一宿宿祀所。无本司及本司在皇城外者，皆于郊社、太庙宿斋。若不宿者，一宿杖九十，一宿加一等。通上散斋，故云“各加一等”。中、小祀者，谓社稷、日月、星辰、岳镇、海渚、帝社等为中祀，司中、司命、风师、雨师、诸星、山林、川泽之属为小祀。从大祀以下犯者，中祀减大祀二等，小祀减中祀二等，故云“各递减二等”。<sup>[68]</sup>可见，古代国家为了保证祭祀礼仪中官员对神灵的虔诚和恭敬，也为了保证其祭祀活动所要达到的效果，其斋戒的规定一般都是直接以严密的刑罚条文作为支持的。

### （三）古代官员士大夫和民众私家用于斋戒的“斋室”或“静室”

在古代家族社会中，对祖先的祭祀具有极其重要的意义。东汉崔寔撰写《四民月令》的主要目的，是为其农庄子弟作参考。<sup>[69]</sup>该书记载了当时社会中一年四季的各种宗教活动，其中记载岁首的祖先祭祀曰：

正月之旦，是谓“正日”，躬率妻孥，絜祀祖祢。前期三日，家长及执事皆致斋。及祀日，进酒降神。毕，乃家室尊卑，无小无大，以次列坐于先祖之前，子、妇、孙、曾，各上椒酒于其家长，称觴举寿，欣欣如也。<sup>[70]</sup>

以上记载具有十分重要的史料价值，它说明《礼记》等儒家典章有关祭祀斋戒的规定，其实也通行于古代家族社会中。所谓“前期三日，家长及执事皆致斋”，是说在举行正式的祭祖仪式之前，家族首领和参与祭祀的相关家族成员首先要进行四天的“散斋”，然后再进行三天的“致斋”。斋戒日期亦与东汉国家大祀的规定完全相同。其“执事”的说法亦源于对参与国家祭祀官员的称呼。而家长及执事“致斋”的地点则必然是在“斋室”中。杜佑《通典》记载“诸侯大夫士宗庙”的祭祀，特引西晋贺循（260—319年）所撰《祭仪》称：

祭以首时及腊，首时者，四时之初月。岁凡五祭。将祭，前期十日散斋，不御、不乐、不吊。

前三日，沐浴改服，居于斋室，不交外事，不食荤辛，静志虚心，思亲之存。及祭，施位。<sup>[71]</sup>

所谓“前期十日散斋”，即正式祭祀前的第十日开始“散斋”。“散斋”期间还可以处理世俗事务，然而不得近房室，不能听音乐，不能参加丧事。从正式祭祀前第三日开始的“致斋”，要求沐浴更衣，“居于斋室”，彻底断绝与外界事务的联系，不食荤辛，静志虚心，每天追忆祖先生前的相貌。正如前引林素娟所说，“致斋”是在“散斋”的基础上进一步专心致意地与受祭者产生连结，此时隔断社会时空，以期能进入神圣时空，心神与神明互渗交通。

而“斋室”或“静室”也因此而成为一般官员士大夫私家住宅建筑最基本的组成部分之一。刘宋时崔凯所著《丧服节》称：“《礼》：人君宫室之制，为殷屋。殷屋，四夏屋也。卿大夫为夏屋，隔半，以北为正室，中半以南为堂。正室，斋室也。”<sup>[72]</sup>这里的“正室”就是指“斋室”，而其位置一般是在厅堂的后面。汉宣帝时，大司农田延年因贪赃事发，即将被讯问，《汉书》记载田延年“即闭阁独居齐舍，偏袒持刀东西步。数日，使者召延年诣廷尉。闻鼓声，自刎死”。<sup>[73]</sup>根据颜师古的注解，所谓“齐舍”就是“斋舍”，即专门用于斋戒的房屋。西晋时王沈撰有《释时论》一文，对当时的权贵豪门有激烈的批判，其文称：“京邑翼翼，群士千亿，奔集势门，求官买职，童仆窥其车乘，阍寺相其服饰，亲宾阴参于靖室，疏客徙倚于门侧。”<sup>[74]</sup>此“靖室”与“静室”相同。所谓“亲客阴参于靖室”，恰恰说明“靖室”往往属于官员士大夫私家住宅建筑物最隐秘的部分。晋人干宝《搜神记》记载，新蔡人王昭平，其“犊车在厅事上，夜无故自入斋室中，触壁而后出。又数闻呼噪攻击之声，四面而来。昭乃聚众，设弓弩战斗之备，指声弓弩俱发，而鬼应声接矢数枚，皆倒入土中”。<sup>[75]</sup>这里的“厅事”是指私人住宅的堂屋。而“斋室”则与厅堂相连接。王昭平家放置在厅堂中的牛车无故冲进“斋室”中，被认为是与鬼神争斗

有关。又据刘宋虞通之所撰《妬记》一书记载，东晋孝武帝泰元（376—396年）年间，有荀姓人，其妇庾氏性甚妬忌，“荀尝宿行，（庾氏）遂杀二儿。为屋不立斋室，唯有厅事。不作后壁，令在堂上，泠然望见外事”。<sup>[76]</sup>意即与一般官员士大夫住宅比较，荀氏之宅最独特之处是只有厅堂，而没有设立“斋室”。而荀氏之家之所以不设“斋室”的原因，是其妻庾氏因杀其二子，担忧其冤魂在“斋室”中出现。而以上这两则故事恰恰也说明，“斋室”作为与神灵交通的特定场所，也容易成为鬼神经常出没的地方。以上这些“斋室”或“静室”材料都与道教特别是天师道毫无关系，然而却都与祭祀和斋戒活动密不可分。

#### （四）小结

古代人们生活在对神灵世界的高度依赖和尊崇中，对神灵的祭祀活动极其普遍，而用于斋戒的“斋宫”、“斋室”或“静室”等建筑设施，本身都属于古代祭祀制度中不可或缺的组成部分。因此，汉晋天师道要求“道民入化，家家各立靖室”，既非早期天师道所独创也非天师道所独有的一种制度，而是建立在古代社会原有宗教传统的基础之上。至于天师道之所以特别强调“家家各立靖室”，其原因就在于其根本性教义思想和祈福、禳灾、治病、符箓等一系列宗教仪式，均建立在与神灵直接交通的基础之上，因此，其信徒必须遵守斋戒制度并拥有专门的“静室”或“斋室”。

### 三、汉晋道教“静室”和“斋室”与斋戒制度的关系

汉晋道教“静室”或“斋室”作为一种特定宗教建筑设施，其制度的渊源就是古代国家祭祀制度中的“斋宫”和“斋室”，而其最主要的功能就是斋戒。由于道教各种宗教仪式和修炼活动都离不开斋戒，因此，早期道教的静室和斋室也是各种斋戒仪式最重要的神圣空间。

#### （一）汉晋道教“静室”与斋戒制度的关系

自汉代以来，道教经典对于“静室”的斋戒功能及其与“斋戒”之间的关系论述甚多。我们试以其中一些最具有代表性的资料来说明。汉代《老子中经》大量论述了“八节斋”等定期斋戒和存思修炼的方法。所谓“八节斋”，是指每年在立春、春分、立夏、夏至、立秋、秋分、立冬、冬至八个节日所举行的斋戒。该书《第二十六神仙》称：“子欲为道，当先历藏，皆见其神”，“不出静室，辞庶俗，赴清虚，先斋戒，节饮食，乃依道而思之”。<sup>[77]</sup>所谓“历藏”是指道教的存思，又称存想，或存神等，即通过意念默想体内外诸神形象从而达到通神。以上是说存思修炼必须斋戒，而斋戒就要进入“静室”，与世俗隔绝，内心清虚，并且在饮食等方面严格遵守斋戒的相关规范。其《第五十三神仙》记载每年“秋分之日”的定期斋戒，又称：“先斋戒沐浴，至其日，入静室中，安心自定，先祝之。”<sup>[78]</sup>也是强调斋戒以及对神灵的祝颂等活动，必须是在“静室”内平心静气地进行。

陶弘景（456—536年）编纂的《登真隐诀》，汇集了东晋中期上清派人物所抄录的真人诰诀，反映早期上清派也非常重视斋戒制度。该书称：“道斋谓之守静，谓斋定其心，洁静其体，在乎澄神遣务，检隔内外心斋者也。”<sup>[79]</sup>又称：“上清每以吉日会五真，凡修道之人，当其吉日，思存吉事，心愿飞仙，立德施惠，振救穷乏，此太上之事也。当须斋戒，遣诸杂念，密处静室。”<sup>[80]</sup>所谓“以吉日会五真”，就是指在定期斋戒之日与神灵的交通，而斋戒就必须“遣诸杂念，密处静室”。六朝上清经《八道秘言》称：“欲行九真之法者，斋戒静室，至须专寂心祷，飞仙上登紫庭。”<sup>[81]</sup>六朝上清派撰写的《清灵真人裴君传》，记载汉代刘安之“饮食黄精，积二十余年，身轻，面有华光，数与君（即裴真人）俱斋静室中。以正月上旬，君沐浴斋于静室，至三月，奄有仙人乘白鹿，从玉童玉女各七人，从天中来下在庭中，他人莫之见。”<sup>[82]</sup>可见，早期上清派亦非常强调“斋戒”与“静室”和通神之间有着密不可分的关系。

古灵宝经《太上灵宝五符序》的形成过程跨越了汉魏两晋时代，该经有专门的“醮祝之仪”，其中就包括“清斋三日，祭于静室”。<sup>[83]</sup>“清斋”是道教斋戒的一种类型，其渊源是古代国家祭祀斋戒。“清斋”的形式与“致斋”基本相同，其区别主要是“清斋”没有“致斋”那样严格的时间限制。<sup>①</sup>该经强

①《新唐书·礼乐志》记载国家祭祀斋戒“其别有三，曰散斋，曰致斋，曰清斋”（北京：中华书局，1975年，第311页）。

调道教的“清斋”以及对神灵的礼拜仪式等，都需要在“静室”中进行。《太上洞玄灵宝智慧本愿大戒上品经》是东晋末年古灵宝经“新经”之一，该经称：“昔有贤明道士，斋于静室。”<sup>[84]</sup>可见其“静室”也是专门作斋戒之用。古灵宝经“新经”《上清太极隐注玉经宝诀》记载古灵宝经的传经仪式，称：“师与弟子先对清斋九日，或七日、五日、三日，斋竟，日中时受经也。当传经时，师北向，于静室内，左手请经，执此经，弟子右手擎受道誓信，约不妄泄流俗。”<sup>[85]</sup>可见，其传经仪式需要经过专门斋戒而且也是在“静室”内进行的。敦煌文书P.2454《仙人请问本行因缘众圣难经》亦为古灵宝经“新经”，该经称：“天师言月旦、十五日能斋于静室，读所受道经及诸仙道迹者，皆当为后圣之民。”<sup>①</sup>意即天师张道陵称，如果每月一日和十五日在“静室”内斋戒，并诵读相关道经，就能成为后圣金阙帝君名义下的“种民”。

我们还可列举一些年代相对较晚的道经，来进一步证明道教“静室”是专门斋戒和修炼降神的场所。南朝《玄览人鸟山经图》称太上曰：“凡能清斋三月，别于静室修行，仙人当降，自以此文字语人。受之密遵，速成真圣。道士佩之，役使万神。”<sup>②</sup>所谓“清斋三月”和“仙人当降”，其场所都离不开“静室”。唐代《黄帝九鼎神丹经诀》记载“黄帝玉台篇图符”的使用，称“更洁斋七日，安身静室，必五云神威降光照室，遍耀内外”。<sup>[86]</sup>所谓“洁斋”与斋戒含义相同，而“静室”就是洁斋和神灵降临的场所。宋代《无上黄箓大斋立成仪》称：“若其清斋，端默静室，凝神合炁，虚无游心澹漠，密朝大帝。”<sup>[87]</sup>其“清斋”、“凝神合炁”以及“密朝大帝”等，也都离不开“静室”。宋代郑思肖《太极祭炼内法》亦称：“凡书宝篆，当早于静室，斋戒默坐，行内炼法。”<sup>[88]</sup>意即道教书写符篆等事，应当先在“静室”内斋戒并修习内炼之法。

道教“靖室”、“靖舍”等与“静室”的含义完全相同。前引陆修静《道门科略》记载天师道，“奉道之家，靖室是致诚之所。其外别绝，不连他屋；其中清虚，不杂余物。开闭门户，不妄触突。洒扫精肃，常若神居。唯置香炉、香灯、章案、书刀四物而已。必其素净”，<sup>[89]</sup>所谓“致诚”是指向神灵表达诚心，其实就是指斋戒。陆修静对天师道斋戒所用“靖室”的内部构造和外部状态作了专门说明。北魏寇谦之（365—448年）所撰《老君音诵诫经》也记载：“老君曰：靖舍外，随地宽窄，别作一重篱障壁，东向门。靖主人入靖处，人及弟子尽在靖外。香火时法，靖主不得靖舍中饮食及著鞋屐，入靖坐起言语，最是求福大禁。恐凡人入靖有取，物尽皆束带。明慎奉行如律令。”<sup>[90]</sup>寇谦之和陆修静作为同时代的中国南北两位道教领袖，其相关记载都证明了这种天师道“靖舍”或“靖室”，属于建立在奉道者住宅庭院中并有其独立性的建筑设施。

## （二）早期道教的“斋室”与斋戒制度的关系

汉代《太平经》是现存最早的道教经典。在该书中，虽然“斋戒”一词出现不多，但是其大量内容其实均与斋戒制度有关。其《分别形容邪自消清身行法》即与早期道教通过“守一”修炼以治病禳灾有关。而“守一”等修炼即与斋戒所用的“斋室”密不可分。其文称：

或求度厄，其为之法，当作斋室，坚其门户，无人妄得入；日往自试，不精不安复出，勿强为之。如此往复，渐精熟即安。安不复欲出，口不欲语，视食饮，不欲闻人声。关炼积善，瞑目还睹形容，容象若居镜中，若窥清水之影也。<sup>③</sup>

《太平经》的“斋室”就是早期道教斋戒的场所。如前所述，在古代祭祀礼制中“斋室”极其常见。而以上资料则很详细地描绘了早期道教修炼者在“斋室”中斋戒的状态。这种“求度厄”的“斋室”，就是指专门用于斋戒的“静室”，而且其性质应当与前引汉末天师道“为病者请祷”的“静室”相同。所谓“度厄”，是指从人间的各种灾劫中解脱出来，包括治病和祈福消灾等等。《太平经》认为“守一”具

① 《太上洞玄灵宝本行因缘经》与此相同，《道藏》第24册，第673页。

② 《玄览人鸟山经图》，《道藏》第6册，第696页；[宋]张君房编、李永晟点校《云笈七签》卷80《符图》所引《元览人鸟山形图》，第1838页。

③ 王明编：《太平经合校》卷154—170《分别形容邪自消清身行法》，北京：中华书局，1960年，第723-724页。相关标点及解说参见杨寄林：《太平经译注》，北京：中华书局，2013年，第2432页。

有治病度厄的功能。早期道教的斋戒以及“度厄”等仪式，必须是在“静室”等这种特定的宗教设施中举行的。这种“斋室”具有高度封闭性，即所谓“坚其门户，无人妄得入”。要求修道者每天都到“斋室”内进行修炼。摒弃了一切外界诱惑，炼养身形，闭上眼睛往腹中可以观察到神灵的形象容貌，这些神灵的形象容貌就会像在镜中照出来一样，也像看到其在清水中的倒影。如果能够达到这样的程度，就算初步成功。

而《太平经》所提到的“斋室”就是早期道教仪式的神圣空间，其“存思”、“守一”、“守气”、“度厄”、“自责”、“首过”、“忏悔”、“治病”、“上章”等大量修炼以及与神灵交通的活动，都离不开“斋室”。学术界一般认为《西升经》成书于4世纪中期之前。<sup>①</sup>《老子西升经》记载老君对尹喜说：“先捐诸欲，勿令意逸。闲居静处，精思斋室。”<sup>[91]</sup>其“斋室”的宗教功能与《太平经》相同。《上清玉帝七圣玄纪回天九霄经》一卷，是东晋中期最早出世的一批上清派经典之一。<sup>[92]</sup>该经前后共6次提到了“斋室”，而其内容均与早期上清派的定期斋戒制度有关。例如，该经称高圣玉帝道君曰：

欲书白简玄纪之名，身登玉清上官之法，当以正月一日上合之时，沐浴清斋，平旦入室烧香，北向九拜，朝礼玉帝毕，北向平坐，叩齿九通，思斋室之内，有青云蓊郁，周匝一室，存五老仙伯在青云之中。<sup>[93]</sup>

即每年正月一日需要清斋沐浴，所谓“平旦入室烧香”，是指在凌晨进入“斋室”中烧香，进行礼拜、叩齿等斋戒仪节，尤其是通过“存思”这一仪节，使“斋室”中充满神秘的青云，使来自天界的五老仙伯亦现身在青云之中。可见，在“斋室”中的“清斋”是道教仪式不可或缺的内容，而“斋室”就是举行烧香、礼拜、存思等一系列“斋仪”的重要场所。南朝上清派《洞真太上太霄琅书》亦称“先斋而后行道”，“悉在斋室中，坐卧乃任意为之耳”。<sup>[94]</sup>所谓“先斋而后行道”，是指先进行斋戒，然后举行相关仪式。至于所谓“坐卧乃任意为之”，是指斋戒者在“斋室”中，其身体状态以端坐和安卧两种为主，可以任意选择。

东晋末年古灵宝经《太上无极大道自然真一五称符上经》记载，服用灵宝五称符，需要将“五称符著堂中中梁上，令人通神灵”，又“清除堂中为斋室，方二丈四尺”，“禁百邪不得入于内”。<sup>[95]</sup>可见，服符亦需要在“斋室”中斋戒。其“斋室”的长宽均为二丈四尺。《洞神八帝元变经》是六朝三皇派最重要的经典之一。该经称欲召八史通灵，役使鬼神，需要斋戒，“必以庚寅日人定时，在斋室之中”。又称：“术者当以庚寅日前三七日，来在斋室中，洁净香汤，七日一浴，不得色秽、酒肉、辛荤、嗔怒之类，并不得为。尤不用出斋室，浪与人言语，独在斋室，清静勤恪，专念神形，不得懈怠睡眠，以致骄慢。若能百日洁斋，术验弥速也。”<sup>[96]</sup>“庚寅日”是六朝三皇派的定期斋戒之日，修道者在“斋室”中除了需要遵守斋戒的所有规范之外，还要求“独在斋室”，“专念神形”，即存思神灵。唐代《正一修真略仪》称：“守真存气，躐纪升纲，勿犯五常，勿乱精神，勿秽触脏腑，勿履杂处，精思斋室，日日为常，无使间断，一年之应，便可以威制万魔，役使鬼吏。”<sup>[97]</sup>可见，“斋室”既是整洁神圣的斋戒修道场所，也是存思和交通鬼神的地方。

根据我们对汉晋道教经典的考察，道教“静室”除了“斋室”之外，实际上还有大量其他名称，包括：“香室”、“靖舍”、“静舍”、“静屋”、“空室”、“空舍”、“闲处”、“闲室”、“空闲之室”、“幽室”、“幽房”、“茅室”、“茅屋”、“道室”、“奉道之室”、“神室”、“寝室”、“别寝”、“寝静”、“寝静之室”、“别室”、“别靖”、“密室”、“秘室”、“隐室”、“愆室”、“清室”、“寂室”、“曲室”、“净室”、“绝室”、“潜室”、“精室”、“精舍”、“精庐”，等等。<sup>[98]</sup>以上这些名称的“静室”对道教各种斋戒仪式的发展也产生了重要而深刻的影响。另外，汉代《太平经》和《老子中经》都有很多“入室”的记载。这里的“入室”其实也是因为斋戒而进入“静室”

<sup>①</sup>Kristofer Schipper and Franciscus Verellen ed., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, The University of Chicago Press, 2004, p.685. 任继愈主编：《道藏提要》认为“葛洪《神仙传·老子传》提及《西升》，则是经当出晋代”（北京：中国社会科学出版社，1991年，第476页）。

的代名词。《正统道藏》所收道经大量使用了“入室”这一概念，而其中绝大多数都是指因为斋戒而进入“静室”或“斋室”中并进行相关仪式。而以上这些一方面说明了斋戒制度对于道教的极端重要性，另一方面也证明了道教斋戒活动的普遍性。正因为如此，我们认为如果不了解早期道教“静室”的性质及其来源，也就无法对早期道教斋戒仪式的起源和发展演变作出真正的说明。

#### 四、余论

吉川忠夫认为道教“静室”最早的渊源，是西汉时期具有请罪性质的“请室”。根据以上讨论，西汉时期具有监狱性质的“请室”与早期道教“静室”之间并不真正存在渊源关系。至于作为秦汉魏晋宫廷官职的“静室令”，与早期天师道“静室”也没有直接关系。道教“静室”的真正渊源是古代祭祀礼制中专门用于“致斋”和“清斋”的“斋宫”、“斋室”或“静室”等建筑设施。由于古代祭祀活动的普遍性，作为斋戒活动特定场所的“斋室”和“静室”等，在古代社会中广泛存在。而早期道教的斋戒制度包括其“静室”制度，就是直接以古代国家祭祀斋戒制度为基础而发展起来的。道教在其近 2000 年的发展过程中，几乎所有仪式活动都离不开斋戒，因此，历史上的道教各派都有其斋戒制度，斋戒活动也都极其普遍。而作为斋戒特定场所的宗教性建筑物——“静室”和“斋室”等，也大量而普遍地存在。

早期道教“静室”与古代国家祭祀制度中的“斋宫”、“斋室”或“静室”在本质上和宗教功能上的相通，主要体现在三个方面：一是在古代祭祀斋戒和早期道教斋戒中，“斋宫”、“斋室”和“静室”等建筑设施都属于专门用于“致斋”或“清斋”的特定场所，而且都具有在制度上不可或缺的意义。二是古代祭祀斋戒和早期道教斋戒都强调要达到与神灵的互渗交通，都有超凡入圣的需要。而“斋宫”、“斋室”和“静室”等都属于其斋戒过程中最重要的与神灵交通的神圣空间。三是自战国秦汉以来，随着阴阳五行观念、天人感应观念以及气等观念的流行，人的斋戒活动除了斋敬神灵之外，还具有与宇宙之中阴阳五行之气相连结的意义，因而祭祀制度中的“斋宫”、“斋室”或“静室”，都被赋予了“守静”、“养气”、“养性”等重要功能。而汉晋道教在“静室”中的“守静”、“守一”、“行气”以及大量其他修炼方式，其实也正是由此发展而来的。而这一点也正是早期道教“斋室”等建筑设施之所以称为“静室”的主要原因。至于汉晋道教在斋戒期间所要遵守的一系列规范和戒律等，也直接源于古代国家祭祀制度。

在古代祭祀制度所用“斋宫”、“斋室”的基础上，汉晋道教将“静室”或“斋室”进一步描述成一个神灵降临、驻守并对斋戒者进行监察的神圣空间。<sup>①</sup>而《太平经》和汉晋天师道以及其他所有道派与神灵交通的各种“斋仪”，其实都主要是在“静室”或“斋室”中进行的。陶弘景《登真隐诀》卷下《入静法》，其实就代表了早期上清派所施行的“斋仪”，而这些“斋仪”就是在汉魏天师道“入治朝静”等“斋仪”基础上形成的。《入静法》详细记载了“入静朝神”的仪式，又称：“凡旦夕拜静竟，亦又还经前，更烧香请乞众真，求长生所愿者，其余章奏请天帝君，请官治病，灭祸祈福，皆于静中矣。”<sup>[99]</sup>以上所谓“入静”的“静”，以及“皆于静中”的“静”，其实都是指斋戒所用的“静室”。而“拜静”或“朝静”，都是指在“静室”中对天师道神灵的礼拜。因此，《入静法》实际上就是指在“静室”中的“斋仪”。《登真隐诀》强调，道教信徒向神灵上章、祈祷与忏悔、请官治病、灭祸祈福等等，都是通过斋戒在特定的场所即“静室”中完成的。而本文开头所引《典略》有关早期天师道的神职人员“鬼吏”等，“主为病者请祷。请祷之法，书病人姓名，说服罪之意”。其在“静室”为病者主持请祷和思过等仪式的内容，即与此直接相关。

从早期道教“静室”的空间分布来看，吉川忠夫认为汉魏六朝道教“静室”的发展，存在着一个从“远离俗界的名山大泽无人之野和山林中”，到逐步向俗界“在家信徒之家”扩展的过程。<sup>[100]</sup>我们认为在这一时期，与修道者住宅相关的道教“静室”和山林中的“静室”同时存在。而这一点与古代国家祭祀礼制中“斋宫”或“斋室”等建筑设施的空间分布状态也是相同的。因为对于早期道教的信奉者来说，无

① [梁]陶弘景《登真隐诀》卷下有详尽的“入静法”和“汉中入治朝静法”。其“入静法”称：“入静户得唤外人，及他所言念，又入户出户，皆云漱口。寻此之旨，凡静中吏司，皆泰清官寮（僚），纠察严，殊多科制，若不如法，非但无感，亦即致咎祸害者矣”（《道藏》第6册，第619页）。

论是居家修道还是山林修道，只要有斋戒的行为，就必然有专门用于斋戒的“静室”。众所周知，南北朝隋唐道教“道馆”和“道观”的大量兴起，代表了中古道教组织形式和活动形式的重大变化。近数十年来，国内外学术界对此进行了大量研究。陈国符最早提出这一时期的“道馆”，是由传统山中隐居修道者所居住窟穴发展而来的，称：“是时山居修道者皆居山洞，即于其旁筑有馆舍。此即后世道馆之始。”<sup>[101]</sup>现在看来，这一观点也在一定程度上忽略了汉晋道教“静室”对“道馆”和“道观”的重要影响。从汉魏两晋南北朝大量道教资料看来，这一时期道教“山居修道者”的所谓“山居”，其实在很大程度上就是指居住在山林中的“静室”或“斋室”进行斋戒修道，并非都是指居住在“山洞”中。自南北朝隋唐以来，“静室”也一直是道教“道馆”和“道观”等建筑设施最核心的组成部分之一。至于早期道教“静室”与“道馆”和“道观”之间的关系，我们已有专文讨论。<sup>[102]</sup>

### [参考文献]

[1][4][100][日]吉川忠夫：《“静室”考》，《东方学报》59（1987），第125-162页；吉川忠夫撰、许洋主译：《静室考》，刘俊文主编：《日本学者研究中国史论著选译》第7卷《思想宗教》，北京：中华书局，1993年，第446-477、470、472、470-472页。

[2][27]《三国志》卷8，北京：中华书局，1959年，第264、409页。

[3][89]陆修静：《陆先生道门科略》，《道藏》第24册，第780页。

[5][6][20][38][51][61]《史记》，北京：中华书局，1959年，卷57第2072页、卷101第2738页、卷122第3135页、卷87第2562页、卷6第275页、卷126第3211页。

[7][8][12][15][16][17][19][29][66][67][73]《汉书》，北京：中华书局，1962年，卷49第2268页、卷62第2733页、卷4第121页、卷49第2268页、卷48第2257页、卷48第2259页、卷48第2260页、卷48第2259页、卷16第543页、卷19第776页、卷90第3666页。

[9][10][46][汉]郑玄注、[唐]贾公彦疏：《周礼注疏》卷36，[清]阮元校刻：《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年，第883、1409、817页。

[11][33][34][35][36][45][48][汉]郑玄注、[唐]孔颖达正义：《礼记正义》，[清]阮元校刻：《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年，第1409、1602、1604、1603、1638、1592、1603页。

[13][宋]章如愚：《群书考索后集》卷22《官制门·汉官》，《景印文渊阁四库全书》第937册，第300页。

[14][宋]洪迈撰、孔凡礼点校：《容斋随笔》之《容斋续笔》卷1《汉狱名》，北京：中华书局，2005年，第231页。

[18][宋]王楙：《野客丛书》卷12“汉狱吏不恤”条，《景印文渊阁四库全书》第852册，第644页。

[21][清]赵翼著、栾保群、吕宗力校点：《咳余丛考》卷16《大臣有罪多自杀》，石家庄：河北人民出版社，1990年，第288页。

[22][清]朱彝尊：《曝书亭集》卷64，《景印文渊阁四库全书》第1318册，第368页。

[23][清]孙星衍等辑、周天游点校：《汉官六种》，北京：中华书局，1990年，第145-146页。

[24][37][39][42][47][72][79][80][81][宋]李昉等编：《太平御览》，北京：中华书局，1960年，第3036、2403、3294、2403、2403、881、2976、2976、2977页。

[25][26][30][41][43]《后汉书》，北京：中华书局，1965年，第1499、1769-1770、3578、3141、3104页。

[28]何清谷校注：《三辅黄图》卷6，西安：三秦出版社，1998年，第366页。

[31][宋]王应麟：《玉海》卷126《官制·汉官拾遗》，南京：江苏古籍出版社，1987年，第2344页。

[32][清]方以智：《通雅》卷24，《景印文渊阁四库全书》，第857册，第499页。

[40][清]孙诒让撰、孙启治点校：《墨子闲诂》卷7《天志中》，北京：中华书局，2001年，第196页。

[44][59][唐]萧嵩等奉敕撰：《大唐开元礼》卷3《斋戒》，北京：民族出版社，2000年，第31页。

[49]林素娟：《饮食礼仪的身心过渡意涵及文化象征意义——以三〈礼〉斋戒、祭祖为核心进行探讨》，《中国文哲

研究集刊》，第32期，2008年3月，第177-178页。

[50]《国语·周语上》，《四部丛刊初编》，上海：商务印书馆，1926年。

[52][宋]徐天麟编：《西汉会要》卷29，北京：中华书局，1955年，第264页。

[53][宋]史崧校释：《黄帝素问灵枢集注》卷15，《道藏》第21册，第431页。

[54][85]《上清太极隐注玉经宝诀》，《道藏》第6册，第645页。

[55][唐]李林甫等撰、陈仲夫点校：《唐六典》卷8，北京：中华书局，1992年，第242页。

[56][60][64][65][71][唐]杜佑撰、王文锦等点校：《通典》卷116，北京：中华书局，1988年，第2962、2821-2822、3071、3081、1340页。

[57]《魏书》卷27《穆崇传》，北京：中华书局，1974年，第665页。

[58][唐]张说：《大唐封禅坛颂》，《文苑英华》卷773，北京：中华书局，1961年，第4070页。

[62][宋]洪迈：《隶释》卷2，北京：中华书局，1986年，第27页。

[63]罗哲文：《和林格尔汉墓壁画中所见的一些古建筑》，《文物》1974年第1期；内蒙古文物考古工作队：《和林格尔汉墓壁画》，北京：文物出版社，1978年；另参见[日]佐原康夫：《汉代都市机构の研究》，东京：汲古书院，2002年，第219页。

[68]刘俊文：《唐律疏议笺解》卷9《职制》，北京：中华书局，1996年，第727页。

[69][70][汉]崔寔撰、石声汉编：《四民月令校注》，北京：中华书局，1966年，第89-92、1页。

[74]房玄龄等撰：《晋书》卷92《王沈传》，北京：中华书局，1996年，第2383页。

[75][晋]干宝撰、李剑国辑校：《新辑搜神记》卷23，北京：中华书局，2007年，第386页。

[76][唐]欧阳询编：《艺文类聚》卷35，上海：上海古籍出版社，1982年，第615页。

[77][78]《太上老君中经》，《道藏》第27册，第149、155页。

[82][宋]张君房编、李永晟点校：《云笈七签》卷105《清灵真人裴君传》，第2268页。

[83]《太上灵宝五符序》卷下，《道藏》第6册，第336页。

[84]《太上洞玄灵宝智慧本愿大戒上品经》，《道藏》第6册，第159页。

[86]《黄帝九鼎神丹经诀》卷5，《道藏》第18册，第810页。

[87][宋]蒋叔舆编：《无上黄箓大斋立成仪》卷2，《道藏》第9册，第388页。

[88][宋]郑思肖：《太极内炼法》卷上，《道藏》第10册，第443页。

[90][北魏]寇谦之：《老君音诵诫经》，《道藏》第18册，第215页。

[91]《老子西升经》卷中《深妙章第十四》，《道藏》第11册，第501页。

[92] Kristofer Schipper and Franciscus Verellen ed., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, Chicago: The University of Chicago Press, 2004, p.178.

[93]《上清玉帝七圣玄纪回天九霄经》，《道藏》第34册，第64页。

[94]《洞真太上太霄琅书》卷10，《道藏》第33册，第697页。

[95]《太上无极大道自然真一五称符上经》卷下，《道藏》第11册，第637页。

[96]《洞神八帝元变经》，《道藏》第28册，第399页、第401页。

[97]《正一修真略仪》，《道藏》第32册，第179页。

[98][102]王承文：《汉晋道经所见“静室”各种名称及其与斋戒制度的关系》，《魏晋南北朝隋唐史资料》第34辑，上海：上海古籍出版社，2016年，第1-43页。

[99][梁]陶弘景：《登真隐诀》卷下，《道藏》第6册，第619页。

[101]陈国符：《道藏源流考》，北京：中华书局，1963年，第265页。

责任编辑：郭秀文