

東亞道文化國際學術研討會

主辦：北京大學宗教文化研究院新宗教研究中心

北京大學日本文化研究所

協辦：韓國 大巡宗教文化研究所

場所：北京大學校 百周年紀念館

2010年11月8日~9日

宿所 / 學會場 地圖



宿所	北京錫華商務酒店, 北京市海峽區西苑操場15號, (010)62646688
學會場	北京大學百周年紀念講堂二樓 202 會議室
朝食/ 昼食	北京大學勺園七號樓中餐廳
出版紀念會及晚宴	北京大學博雅國際會議中心 (Lake View Hotel)

- 目錄 -

會議日程	6
------------	---

主題講演

“道”與東方文化(發言提綱) / 樓宇烈	15
“도”와 동방문화(발표개요) / 로우위리에	17
江華島的塹城壇与道教儀禮 / 徐永大	21
강화도 참성단과 도교의례 / 서영대	35
神道与日本文化-从明治初期的宗教政策来看 / 小川原正道	51
神道と日本文化--明治初期の宗教政策を中心に / 小川原正道	61
신도와 일본 문화 -명치초기의 종교정책을 중심으로- / 오가와하라 마사미치	73

論文發表

学习《典经》笔记 / 王宗昱	87
『전경』 기록 연구 / 왕종위	93
道教的道与伦理的理解- 以《抱朴子：内篇》和《神仙传》为研究中心 / 柳聖旻	101
도교의 도와 윤리에 대한 이해-『抱朴子: 내편』과 『神仙傳』을 중심으로 / 류성민	117
道文化在东亚传播并与当地融和的价值和意义 / 袁志鸿	141
東亞 지역에서의 道文化 전파와 현지 융합의 가치 및 의의 / 위엔즈홍	147
全秉薰生平与《天符经》注释的仙道思想 / 林采佑	157

全秉薰의 생애와 《天符經》 注釋의 仙道 사상 / 임채우	171
近世神道史 / 西岗和彦	191
近世の神道史 / 西岗和彦	199
근세의 신도사(神道史)-천황을 재 발견한 神의 道에 대하여 / 니시오카 가즈히코	209
江浙民间的《庚申经》与庚申会 / 汪桂平	221
江浙 민간의 <庚申經>과 庚申會 / 왕궈이핑	239
大巡真理会《典经》的考察-以各版本概要及宗统为中心 / 李京源 · 高南植	263
대순진리회 『전경』에 관한 고찰-각 편별 개요와 종통을 중심으로-/ 이경원 · 고남식	275
《典经》阴阳与道教内丹阴阳比较研究 / 霍克功	291
『전경』 陰陽과 도교 내단 陰陽의 비교 연구 / 후어커공	311
大巡真理会地上神仙思想的特性-与传统神仙思想的比较 / 车瑄根	337
대순진리회 지상신선 사상의 특징-전통 신선사상과의 비교를 중심으로 / 차선근	355
道教在韩国·朝鲜继承·展开的一考察 / 川上新二	381
道教の韓国·朝鮮における継承・展開についての一考察 / 川上新二	385
한국(조선)에 있어서 도교의 계승 · 전개에 대한 고찰 / 가와카미 신지	391
内丹学的形成问题 / 强 昱	397
내단학의 형성문제 / 창위	403
大巡真理会与道教之信仰体系的比较 / 朴马利阿	413
대순진리회와 도교의 신앙체계에 관한 비교 / 박마리아	427

会议日程

日期	时间	内 容
11/7 星期日	18:00~20:00	欢迎晚宴 / 北京杭州新开元大酒店
11/8 星期一	07:00~08:30	早餐 / 北京大学勺园七号楼中餐厅
	08:30~09:00	代表注册 / 北京大学百周年纪念讲堂二楼 202 会议室
	09:00~09:30	开幕式 ：主持人 金 勋(北京大学宗教文化研究院 副院长) <ul style="list-style-type: none"> • 楼宇烈 教授 致辞(北京大学宗教文化研究院 名誉院长) • 柳聖旻 教授 致辞(韩国宗教学会 会長) • 小川原正道 教授 致辞(日本庆应义塾大学 教授)
	09:30~10:00	纪念摄影 / 北京大学百周年纪念大讲堂门前
	10:00~12:00	主题讲演 ：主持人 姜敦求·王宗昱 / 每人 30 分，含翻译 <ul style="list-style-type: none"> • 楼宇烈(北京大学哲学系 教授) 题目：道与东方文化 • 徐永大(韩国 仁荷大学 史学科 教授) 题目：江華島的塹城壇与道教儀禮 • 小川原正道(日本 庆应义塾大学 教授) 题目：神道与日本文化-从明治初期的宗教政策来看
	12:00~13:10	午餐 / 北京大学勺园七号楼一层中餐厅
	13:30~15:00	论文发表 ：主持人 西冈和彦·强 昱 / 每人 30 分，含翻译 <ul style="list-style-type: none"> • 王宗昱(北京大学宗教文化研究院道教研究中心主任) 题目：学习《典经》笔记 • 柳聖旻(韩国 韩神大学宗教文化学科 教授) 题目：道教的道与伦理的理解-以《抱朴子：内篇》和《神仙传》为研究中心 • 袁志鸿(北京东岳庙道长) 题目：道文化在东亚传播并与当地融和的价值和意义 ——在“东亚道文化国际学术研讨会”上的发言
	15:00~15:10	茶歇
15:10~17:10	论文发表 ：主持人 霍克功·柳聖旻 / 每人 30 分，含翻译 <ul style="list-style-type: none"> • 林采佑(韩国 国际脑教育综合大学院 国学科 副教授) 题目：全秉薰生平与《天符经》注释的仙道思想 • 西冈和彦(日本国学院大学神道文化学部 准教授) 题目：近世神道史 	

		<ul style="list-style-type: none"> 汪桂平(中国社会科学院世界宗教研究所 副研究员) 题目：江浙民间的《庚申经》与庚申会 李京源·高南植(韩国 大真大学 大巡宗学科 教授) 题目：关于大巡真理会《典经》的考察-以各版本概要及宗统为中心
	18:00~20:00	出版纪念会及晚宴 / 北京大学博雅国际会议中心(Lake View Hotel)
11/9 星期二	07:00~08:30	早餐 / 北京大学勺园七号楼中餐厅
	08:30~10:00	论文发表：主持人 尹龙福·川上新二 / 每人 30 分，含翻译 <ul style="list-style-type: none"> 霍克功(宗教文化出版社编辑部主任) 题目：《典经》阴阳与道教内丹阴阳比较研究 车瑄根(韩国大巡宗教文化研究所 研究员) 题目：大巡真理会地上神仙思想的特性一与传统神仙思想的比较 川上新二(驹泽大学 講師) 题目：道教在韩国·朝鲜的继承和发展的考察
	10:00~10:10	茶歇
	10:10~11:10	论文发表：主持人 汪桂平·金京一 / 每人 30 分，含翻译 <ul style="list-style-type: none"> 强 昱(北京师范大学哲学与社会学学院 教授) 题目：内丹学的形成问题 朴马利阿(韩国大巡宗教文化研究所 研究员) 题目：大巡真理会与道教之信仰体系的比较
	11:10~12:00	综合讨论及闭幕式：主持人 徐永大(韩国 仁荷大學校 史學科 教授) 综合讨论：11:10~11:40 / 闭幕式：11:40~12:00 总结发言： <ul style="list-style-type: none"> 楼宇烈 教授(北京大学哲学系) 姜敦求 教授(韩国 韩国学中央研究院) 小川原正道 教授(日本 庆应义塾大学)
	12:00~13:00	午餐 / 北京大学勺园七号楼一层中餐厅
	13:00~	访问考察(韩日参加会议的代表) 13:00 北京大学勺园七号楼门前出发 / 地点:天坛、白云观、东岳庙
	18:00~20:00	欢送宴会 / 全聚德烤鸭店(清华园店)
11/10 星期三	07:20~08:00	早餐 / 锡华内千晴屋

会議日程

期日	時間	内容
11/7 (日)	18:00～20:00	歓迎会 / 北京 杭州新開元酒店
11/8 (月)	07:00～08:30	朝食 / 北京大学勺園七号棟一階中華レストラン
	08:30～09:00	受付 / 北京大学百週年記念講堂二階 202 会議室
	09:00～09:30	开幕式 : 司会 金 勳(北京大学宗教文化研究院副院長) <ul style="list-style-type: none"> • 楼宇烈 教授 ご挨拶(北京大学宗教文化研究院名誉院長) • 柳聖旻 教授 ご挨拶(韓国宗教学会会長) • 小川原正道 教授 ご挨拶(日本慶応義塾大学教授)
	09:30～10:00	記念撮影 / 北京大学百週年記念講堂前
	10:00～12:00	基調講演 : 司会 姜敦求・王宗昱 / 一人 30 分、通訳含め <ul style="list-style-type: none"> • 楼宇烈(北京大学哲学系 教授) テーマ: 「道」と東方文化 • 徐永大(韓国仁荷大学史学系 教授) テーマ: 江華島の塹城壇与と道教儀礼 • 小川原正道(日本 慶応義塾大学 教授) テーマ: 神道と日本文化--明治初期の宗教政策から
	12:00～13:10	昼食 / 北京大学勺園七号棟一階中華レストラン
	13:30～15:00	論文発表 : 司会 西岗和彦・強 昱 / 一人 30 分、通訳含め <ul style="list-style-type: none"> • 王宗昱(北京大学宗教文化研究院道教文化研究センター主任) テーマ: 『典経』手記 • 柳聖旻(韓国韓神大学宗教文化学科 教授) テーマ: 道教の「道」と倫理の解釈 - 『抱朴子:内編』と『神仙伝』を中心に • 袁志鸿(北京東岳廟道長) テーマ: 東アジアにおける道文化交流及びローカリゼーションの価値と意義
	15:00～15:10	ティー・ブレイク
15:10～17:10	論文発表 : 司会 霍克功・柳聖旻 / 一人 30 分、通訳含め <ul style="list-style-type: none"> • 林采佑(韓国国際脳教育総合大学院 国学科 準教授) テーマ: 全秉薰の生涯と『天符経』注釈の仙道思想 • 西岗和彦(日本国学院大学神道文化学部 準教授) テーマ: 近世の神道史-天皇を再発見した「神の道」について 	

		<ul style="list-style-type: none"> 汪桂平(中国社会科学院世界宗教研究所 副研究員) テーマ：江浙(江蘇省と浙江省)民間の『庚申経』と庚申会 李京源・高南植(韓国大真大学大巡宗学科 教授) テーマ：大巡真理会『典経』に関する一考察「各バージョンの概要と宗統を中心に
	18:00~20:00	出版記念会及び宴会 / 北京大学博雅国際会議センター(Lake View Hotel)
11/9 (火)	07:00~08:30	朝食 / 北京大学勺園七号棟一階中華レストラン
	08:30~10:00	論文発表 : 司会 尹龍福・川上新二 / 一人 30分、通訳含め <ul style="list-style-type: none"> 霍克功(宗教文化出版社編集部主任) テーマ：『典経』陰陽と道教内丹陰陽の比較研究 車瑄根(韓国大巡宗教文化研究所 研究員) テーマ：大巡真理会地上神思想の特徴-伝統神仙思想との比較中心 川上新二(駒沢大学 講師) テーマ：道教の韓国・朝鮮における継承・展開についての一考察
	10:00~10:10	ティー・ブレイク
	10:10~11:10	論文発表 : 司会 汪桂平・金京一 / 一人 30分、通訳含め <ul style="list-style-type: none"> 強 昱(北京師範大学哲学社会学学院 教授) テーマ：内丹学の形成問題 朴馬利阿(韓国大巡宗教文化研究所 研究員) テーマ：大巡真理会と道教信仰体系の比較
	11:10~12:00	ディスカッションと閉幕式 : 司会 徐永大(韓国 仁荷大 史学科 教授) ディスカッション : 11:10~11:40 / 閉幕式 : 11:40~12:00 ご挨拶 : • 楼宇烈 教授(北京大学哲学系) • 姜敦求 教授(韓国学中央研究院) • 小川原正道 教授(日本慶応義塾大学)
	12:00~13:00	昼食 / 北京大学勺園七号棟一階中華レストラン
	13:00~	見学 / 13:00 北京大学勺園七号棟前出発 見学場所：天壇公園、東岳廟、白雲觀
	18:00~20:00	送別会 / 全聚德烤鸭店(清华园店)
11/10 (水)	07:20~08:00	朝食 / 千晴屋(ホテル内)

일정표

날짜	시 간	내 용
11/7 (日)	18:00~20:00	환영회 / 北京杭州新开元大酒店
	07:00~08:30	조찬 / 북경대학 샤오위엔(勺园) 7 호 건물 1 층 식당
	08:30~09:00	등록 / 북경대학 백주년기념강당 2 층 202 호 회의실
	09:00~09:30	개막식 : 사회자 김훈(북경대학 종교문화연구원 부원장) <ul style="list-style-type: none"> • 로우위리에 교수 축사(북경대학 종교문화연구원 명예원장) • 류성민 교수 축사(한국종교학회 회장) • 오가와하라 마사미치 교수 축사(일본 慶應義塾대학 교수)
	09:30~10:00	기념 촬영 / 북경대학 백주년기념강당 앞
	10:00~12:00	주제 강연 : 사회자 강돈구 · 왕종위 / 각 발표 30 분(통역 포함) <ul style="list-style-type: none"> • 로우위리에(북경대학 철학과 교수) 제목: 도와 동방문화 • 서영대(한국 인하대학 사학과 교수) 제목: 강화도 참성단과 도교의례 • 오가와하라 마사미치(일본 慶應義塾대학 교수) 제목: 신도와 일본 문화-명치초기의 종교정책에서-
11/8 (月)	12:00~13:10	오찬 / 북경대학 샤오위엔(勺园) 7 호 건물 1 층 식당
	13:30~15:00	논문 발표 : 사회자 니시오카 가즈히코 · 창위 / 각 발표 30 분(통역 포함) <ul style="list-style-type: none"> • 왕종위(북경대학 종교문화연구원 도교연구센터 주임) 제목: 『전경(典經)』에 대하여 • 류성민(한국 한신대학종교문화학과 교수) 제목: 도교의 道와 倫理에 대한 이해 - 『抱朴子: 내편』과 『神仙傳』을 중심으로 • 위엔즈홍(北京 東岳廟 道長) 제목: 東亞 지역에서의 道文化 전파와 현지 융합의 가치 및 의의
	15:00~15:10	Tea Time
	15:10~17:10	논문 발표 : 사회자 후어커공 · 류성민 / 각 발표 30 분(통역 포함) <ul style="list-style-type: none"> • 임채우(한국 국제뇌교육종합대학원 국학과 조교수) 제목: 全秉薰의 생애와 《天符經》 注釋의 仙道 사상 • 니시오카 가즈히코(일본 국학원대학 신도문화학부 준교수) 제목: 근세의 신도사(神道史)-천황을 재발견한 神의 道에 대하여- • 왕궈이핑(중국 사회과학원 세계종교문화연구소 부연구원)

		<p>제목: 江浙 민간의 <庚申經>과 庚申會</p> <ul style="list-style-type: none"> • 이경원(대진대학교 교수) · 고남식(대진대학교 조교수) <p>제목: 대순진리회 『전경』에 관한 고찰</p> <p>-각 편별 개요와 종통을 중심으로-</p>
	18:00~20:00	<p>출판 기념회 및 만찬</p> <p>/ 북경대학 博雅(보야)국제회의센터 (Lake View Hotel 內)</p>
11/9 (火)	07:00~08:30	조찬 / 북경대학 샤오위엔(勺園) 7 호 건물 1 층 식당
	08:30~10:00	<p>논문 발표 : 사회자 윤용복 · 가와카미 신지 / 각 발표 30 분(통역 포함)</p> <ul style="list-style-type: none"> • 후어커공(종교문화출판사 편집부 주임) <p>제목: 『전경』 陰陽과 도교 내단 陰陽의 비교 연구</p> <ul style="list-style-type: none"> • 차선근(한국 대순종교문화연구소 연구원) <p>제목: 대순진리회 지상신선 사상의 특징</p> <p>-전통 신선사상과의 비교를 중심으로</p> <ul style="list-style-type: none"> • 가와카미 신지(일본 駒沢대학 강사) <p>제목: 한국(조선)에 있어서 도교의 계승 · 전개에 대한 고찰</p>
	10:00~10:10	Tea Time
	10:10~11:10	<p>논문 발표 : 사회자 왕궈이핑 · 김경일 / 각 발표 30 분(통역 포함)</p> <ul style="list-style-type: none"> • 창위(북경사범대학 철학 · 사회학 학원 교수) <p>제목: 내단학의 형성문제</p> <ul style="list-style-type: none"> • 박마리아(한국 대순종교문화연구소 연구원) <p>제목: 대순진리회와 도교의 신앙체계에 관한 비교</p>
	11:10~12:00	<p>종합 토론 및 폐막식</p> <p>사회자: 서영대(한국 인하대학교 사학과 교수)</p> <p>종합토론: 11:10 ~ 11:40 / 폐막식: 11:40 ~ 12:00</p> <p>폐막인사: • 로우위리에 교수(북경대학 철학과)</p> <ul style="list-style-type: none"> • 강돈구 교수(한국학중앙연구원 종교학과) • 오가와하라 마사미치 교수(일본 慶應義塾대학)
	12:00~13:00	오찬 / 북경대학 샤오위엔(勺園) 7 호 건물 1 층 식당
	13:00~17:50	<p>답사(한일 회의 참가자)</p> <p>13 시, 북경대학 샤오위엔(勺園) 7 호 건물 앞에서 출발</p> <p>답사 장소 : 천단, 백운관, 동악묘</p>
	18:00~20:00	환송 연회 / 첸쥬덕 칭화위엔점(全聚德烤鸭店 清华园店)
11/10 (水)	07:20~08:00	조찬 / 석화(锡华)호텔 천청옥(千晴屋)

主題講演

“道”与东方文化（发言提纲）

楼宇烈

一、“道”在东方文化中，具有特殊的意义，至高无上的地位。在中国传统文化中，从某种意义上来说，称她是一种“道”文化也不为过分。中国传统文化的任务以“传道”、“明道”、“行道”为旨归，而其人生境界则以“求道”、“悟道”、“证道”为根本。以至于各种技艺也都以载“道”为内涵，以达“道”为究竟。这种情况在韩国、日本传统文化中也基本相同。

二、“道”的概念十分复杂，有不同领域、不同层次、不同含义的“道”。在中国传统文化中，“道”最初的字面意思是“道路”，如《说文》说：“道，所行道也。”此外，还常用于“讲述”、“言说”等意思。而由“道路”之义，引申为“道”是万物所共同经由之路，万事所必需遵循之路（规律）。如《庄子·渔父》中说：“道者，万物之所由也，庶物失之者死，得之者生，为事逆之则败，顺之则成。故道之所在，圣人尊之。”《韩非子·主道》中也说：“道者，万物之始，是非之纪也。”又说：“凡道之情，不制不形，柔弱随时，与理相应。万物得之以死，得之以生；万事得之以败，得之以成。”（《韩非子·解老》）朱熹《中庸》注说：“道者，日用事物当行之理。”

三、“道”有“天道”、“地道”、“人道”之分。如《易·说卦》中说：“是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。”然总起来则是一整体的“道”，所谓“道者体常而尽变，一隅不足以举之。”（《荀子·解蔽》）亦即《易·系辞上》说的：“一阴一阳之谓道。”中国传统文化中强调的“天人合一”，也就是“天道”与“人道”的“合一”（内在的一体性）。如《中庸》中说：“诚者天之道，诚之者人之道。”“唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣”即说明了此种“合一”。“道”的运行规则是“反”，即所谓“反者道之动。”（《老子·四十》）“天地之道，极则反，盈则损。”（《淮南子·泰族训》）“道”的应用原则是柔弱，即所谓“弱者道之用。”（《老子·四十》）“坚强者死之徒，柔弱者生之徒”，“强大处下，柔弱处上。”（《老子·七十六》）“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜，……弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知、莫能行。”（《老子·七十八》）

四、《中庸》说：“道也者，不可须臾离也，可离非道也。”在中国儒家心目中的圣人就是通乎“大道”的人。如《荀子·哀公》中记述说：“哀公曰：‘善！敢问何如斯可谓大圣矣？’孔子对曰：‘所谓大圣者，知通乎大道，应变而不穷，辨乎万物之情性者也。’”孔子就是这样一位“圣人”《韩非子·五蠹》中就说：“仲尼，天下圣人也，修行明道以游海内”。在孔子心目中，理想的人应该是：“笃信好学，守死善道。”（《论语·泰伯》）为人的原则应该是：“君子谋道不谋食。……君子忧道不忧贫。”（《论语·卫灵公》）学道的作用是：“君子学道则爱人；小人学道则易使也。”（《论语·阳货》）要把一切学问建立在“道”的基础之上：“志于道，据于德，依于仁，游于艺”（《论语·述而》）道如得不到推行：“道不行，乘桴浮于海。”（《论语·公冶长》）所以，孔子认为：“朝闻道，夕死可矣！”（《论语·里仁》）

五、《论语·卫灵公》说：“人能弘道，非道弘人。”《荀子·致仕》中也说：“无君子则道不举”。这是说，道是要由人去弘扬的，也就是说要由人去践行的。《荀子·修身》篇讲：“道虽迩，不行不至；事虽小，不为不成。”又说：“不闻不若闻之，闻之不若见之，见之不若知之，知之不若行之。学至于行之而止矣。”（《荀子·儒效》）《中庸》强调要：“博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之。”朱熹也说：“学之之博，未若知之之要，知之之要，未若行之之实。”（《朱子语类》卷十三）

六、日本的“剑道”、“棋道”、“茶道”、“花道”等也都是通过具体的技艺来体现和实践一种理念，达到一种境界（“道”）。韩国一些新兴民族宗教，也以追求一种“道”，实践一种“道”以为自己的立教宗旨。如“大巡真理会”创教人朴牛堂曾明确宣称该教的“宗旨为阴阳合德、神人调化、解冤相生、道通真境。”而所谓的“道”，如他所说的，“宇宙大元真理即为道。”具体所指，就是“解冤相生、报恩相生两大真理”。该教的目的是要使“此两大真理深入人心，身体力行。”因为，“道，惟人才能修炼领悟。”在教内大家以“道人”相称，以“修道”为该教信条的“四纲领”之一。要修道人过“自省的修道生活”，“以心修炼，身体力行，使身心达到统一。”要求信道者在个人修养和家庭生活中去落实实践“解怨相生”和“感恩相生”两大真理。从而实现“以家庭和睦、社会和谐、人类和平，实现世界和平”的“大巡真理”。（以上引文均出《大巡指针》）为此，“大巡真理会”除了在“道人”中推行“布德（“广布道德”）、教化、修道工夫”等宗教信仰活动外，更是积极参与各项社会公共事务和公益事业。如，慈善、福祉、教育等。“大巡真理会”积极参与社会公共事务和公益事业，使教团充满了生气和活力，对社会做出了多方面的贡献。这种从心灵关怀到生活关怀的密切关联，是当今社会宗教发展的一个新趋势，值得我们关注和认真研究。

“도”와 동방문화 (발표 개요)

로우위리에(楼宇烈) 北京大学宗教文化研究院 名誉院长

1. "도"는 동방문화 중에 특수한 의의를 지니고 있으며 지고무상한 위치를 지니고 있다. 중국 전통문화 중의 의의에서 고려해 보면 동방문화는 곧 道文化라 해도 결코 지나친 말이 아닐 것이다. 중국 전통문화는 "傳道", "明道", 그리고 "行道"로 귀결되며, 도에 있어서의 인생의 의미는 곧 "求道(도를 구하는 것)" "悟道(도를 깨닫는 것)" 그리고 "證道(도를 증명하는 것)" 를 근본으로 경지에 다다르는 것이다. 각종의 기예 또한 모두 도의 함의를 포함하고 있으며 "도"의 경지에 도달함을 목적으로 한다. 이러한 상황은 한국과 일본의 전통 문화에서 대체로 동일한 의미를 갖는다.

2. ‘도’의 개념은 매우 복잡하고 각기 다른 영역과 계층에서 서로 다른 뜻을 갖는다. 중국의 전통 문화에서 ‘도’가 갖는 문자상의 의미는 곧 ‘길’이다. 『설문해자』에서는 “도는 곧 사람이 걷는 길이다. 이 외에도 강술이나 언설 등의 뜻으로 쓰인다” 라고 기록되어 있다. ‘도로’의 의미를 확장해서 보면 만물이 공통으로 경유하는 길이라 할 수 있으며, 만사를 행함에 있어 필수적으로 지켜야 할 길(규율)이라 할 수 있다. 『莊子·漁父』편을 보게 되면 “道者, 萬物之所由也, 庶物失之者死, 得之者生, 爲事逆之則敗, 順之則成. 故道之所在, 聖人尊之. (도는 만물의 시작이며 만물이 도를 잃게 되면 죽게 되고 만물이 도를 얻게 되면 곧 생존할 수 있게 된다. 그러므로 성인들은 언제나 도가 있는 곳을 찾게 되는 것이다. 역행하게 되면 패하게 되고 순리대로 일을 행하면 성공하게 된다)”라 되어 있다. 『韓非子·主道』편에서는 또한 이렇게 말한다. “道者, 萬物之始, 是非之紀也. (도는 만물의 시작이며 시비와 선악을 정하는 기준이다)” 또한 이르기를 “凡道之情, 不制不形, 柔弱隨時, 與理相應. 萬物得之以死, 得之以生; 萬事得之以敗, 得之以成(도는 만들 수도 없고 형체도 없으며 그 형체가 매우 자유로우며 理와 상응한다. 그러므로 만물이 도를 얻어 죽기도 하고 생하기도 하며, 도를 얻어 만사가 실패하기도 하고 성공하기도 한다.” (『韓非子·解老』)라 하였다. 주희는 또한 『中庸』의 주석에서 말하길 “道者, 日用事物當行之理(도는 곧 일용백물의 이치이다)”라고 하였다.

3. 도는 '천도', '지도' 그리고 '인도'로 나뉜다. 『易·說卦』에서는 “是以立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔則剛，立人之道曰仁與義 (하늘을 세우는 도를 가리켜 음과 양이라 하며, 땅을 세우는 도를 가리켜 부드러움과 강함이라 하며, 사람을 세우는 도를 가리켜 仁과 義라 한다)”라 하였다. 도를 전체적으로 설명한다면 “道者體常而盡變，一隅不足以舉之 (대체로 도라고 하는 것은 항구 불변하는 것을 본체로 하여 변화 무궁한 작용을 다하는 것)” (『荀子·解蔽』), 이라고 하였다. 이 외에도 『易·繫辭上』에서는 말하기를 “一陰一陽之謂道 (일음일양을 도라 한다)”라 하였다. 중국 전통 문화 중에서는 '천인합일'을 매우 강조하는데 이는 곧 '천도'와 '인도'의 합일(내재적 일체성)을 말한다. 『중용』에서는 “誠者天之道，誠之者人之道. (정성이란 하늘의 도요, 정성되게 하는 것은 사람의 도라)”하였다. 또한 “唯天下至誠，爲能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣 (오직 천하의 지극한 성실함이어야만 능히 그 '성'을 다할 수 있으며, 능히 사람의 성을 다할 수 있고, 사람의 성을 다할 수 있으면 능히 만물의 성을 다할 수 있으며, 만물의 성을 다할 수 있으면 능히 하늘과 땅의 화육을 도울 수 있다. 하늘과 땅의 화육을 도울 수 있으면 하늘과 땅과 더불어 함께 할 수 있게 된다)”라 하여 하늘과 인간의 합일에 대해 말하였다. '도'의 운행 규칙은 '반(反)'인 데 이것이 소위 말하는 “反者道之動 (반(反)하는 것은 도가 움직이는 내재적 원동력이다)”(노자 40)라는 뜻이다. “天地之道，極則反，盈則損. (천지의 섭리는 극에 이르면 반(反)하며 가득 차면 이지러진다)” (『회남자 태족훈』)라 하였는데 '도'의 응용 원칙은 곧 유약이며, “弱者道之用 (유약은 도의 운동 법칙의 구체적 운용이다)” (노자 40) 그러므로 “堅强者死之徒，柔弱生之徒 (강한 것은 망하고 죽게 되는 부류에 속하게 되며 유약한 것은 생명에 속하는 부류가 된다)” 또한 “強大處下，柔弱處上. (강대한 것은 아래에 거하며 유약한 것은 위에 거하게 된다)” (노자 76) 노자는 또한 “天下莫柔弱于水，而攻堅強者莫之能勝，……弱之勝強，柔之勝剛，天下莫不知、莫能行. (천지 만물 중에 물보다 더 유약한 것은 없다. 그러나 아무리 강한 것이라 할지라도 물을 이길 수는 없다.....부드러움은 강한 것을 이기고 약한 것도 강한 것을 이긴다. 천하가 이를 모르지 않으나 능히 그것을 행할 수 있는 자가 없다)” (노자 78)라 하였다.

4. 중용에서는 이렇게 말한다: “道也者，不可須臾離也，可離非道也. (도라는 것은 잠시라도 떨어질 수 없는 것이니 만약 떨어지게 된다면 도가 아니다)” 중국 유가 사람들은 성인은 모두 '대도'에 통한 자라 여겼다. 예를 들면 『荀子·哀公』에서는 이렇게 말한다 : “哀公曰：‘善！敢問何如斯可謂大聖矣’ 孔子對曰：‘所謂大聖者，知通乎大道，應變而不窮，

辨乎萬物之情性者也.’ (애공이 가로되 '좋구나! 감히 성인이 무엇인가를 묻고자 합니다'" 공자가 이에 답하기를 "대성인이란 대도에 통하고 변화가 무궁하며 만물의 성정을 분별할 줄 아는 자를 말합니다."라 하였다. 공자는 바로 이러한 '성인'이라 할 수 있는데 『韓非子·五蠹』 편에서는 또한 이렇게 말하였다. : “仲尼, 天下聖人也, 修行明道以游海內 (중니는 천하의 성인이다. 수행으로 도를 밝히며 천하를 주유한다)”. 공자의 마음에 있어 이상적인 인간은 마땅히: “篤信好學, 守死善道. (참되게 믿고 학문을 즐기며 선의 도를 굳게 지키는 자이다)” (『論語·泰伯』) 또한 공자는 사람 된 원칙을 논하는데 있어 : “君子謀道不謀食. … 君子憂道不憂貧. (군자는 도를 도모하되 먹는 것을 도모하지 않으며...군자는 도를 근심하되 가난함을 근심하지 않는다)” (『論語·衛靈公』)라 하였다. 공자는 또한 도를 공부함으로써 얻는 작용으로 “君子學道則愛人; 小人學道則易使也. (군자가 도를 공부하게 되면 사람을 사랑하게 되고...소인이 도를 공부하면 다스리기 편하게 된다)” (『論語·陽貨』)라 하였다. 공자는 곧 "모든 학문이 도의 기초위에서 이루어진다"고 하였으며, “志于道, 據於德, 依於仁, 游於藝 (도에 뜻을 세우고 덕을 지키며 인을 의지하며 예에 노닌다)” (『論語·述而』)라 하였다. 또한 공자는 도를 얻어 널리 발전시키기 어려움을 “道不行, 乘桴浮于海. (도가 행하여 지지 않으니 뗏목을 타고 바다를 건널까 한다)” (『論語·公冶長』) 라는 말로 표현하였다. 그러므로 공자는 “朝聞道, 夕死可矣! (아침에 도를 들으면 저녁에 죽어도 좋다)”고 말했던 것이다. (『論語·里仁』)

5. 『論語·衛靈公』에서는 다음과 같이 말하고 있다. “人能弘道, 非道弘人. (사람이 도를 크게 할 수 있는 것이지 도가 사람을 크게 할 수 있는 것은 아니다)” 『荀子·致仕』에서는 또한 이렇게 말하고 있다. : “無君子則道不舉 (군자가 없으면 도가 행해지지 않는다)”. 이는 도가 사람에게 의해 알려지고 발전되는 것이며 또한 사람이 실천해야 되는 것이라는 것을 의미한다. 『荀子·修身』편에서는 “道雖邇, 不行不至; 事雖小, 不爲不成. (아무리 가까운 길이라도 가지 않으면 도달할 수 없으며, 아무리 작은 일이라도 하지 않으면 이루어지지 않는다)”라 하였으며, 또한 : “不聞不若聞之, 聞之不若見之, 見之不若知之, 知之不若行之. 學至于行之而止矣. (듣지 않는 것은 듣는 것만 못하고, 듣는 것은 보는 것만 못하고, 보는 것은 아는 것만 못하고, 아는 것은 행하는 것만 못하다)”라 하였다. (《荀子·儒效》) 중용에서는 “博學之, 審問之, 慎思之, 明辨之, 篤行之. (널리 배우며, 자세하게 물으며, 신중하게 생각하며, 명확하게 판단하며, 독실하게 행해야 할 것)”을 강조하였다. 또한 주희는 “學之之博, 未若知之之要, 知之之要, 未若行之之實. (널리 배움은 요점을 아는 것만 못하고 요점을 아는 것은 성실하게 실천하는 것만 못하다)”라 하였다) (《朱子語類》권

13)

6. 일본의 '검도', '기도', '다도', '화도' 등은 모두 구체적인 기예로써 일종의 이념을 표현하고 실천하여 도의 경지에 이르고자 한다. 한국의 신흥민족종교 또한 '도'를 추구하며 '도'를 실천하는 것을 자신들의 立教宗旨로 삼고 있다. 예를 들면 대순진리회의 창시자인 박우당은 '음양합덕 신인조화 해원상생 도통진경'을 대순진리회의 종지임을 명확히 밝힌 바 있다. 대순진리회에서의 도란 바로 우주대원진리의 도를 말하는 것인데, 구체적으로 말하면 해원상생, 보은상생의 양대 진리를 말하는 것이다. 대순진리회는 이로써 “해원상생, 보은상생의 양대 진리가 마음에 배고 몸으로 행하도록”할 것을 촉구한다. 왜냐하면, 도는 결국 사람이 수행을 통해 깨닫는 것이기 때문이다. 대순진리회에서는 교단 내의 사람들을 가리켜 '도인'이라 부르며, '수도'를 대순진리회 신조인 '4강령'의 하나로 말하고 있다. 대순진리회의 수도인들은 “자성의 수도 생활”을 하며 “마음으로 닦고 몸으로 행하여 심신이 일치되도록” 노력하고 있다. 또한 대순진리회에서는 수도인들이 개인적 수양은 물론 가정 내에서도 '해원상생'과 '보은상생'의 양대 진리를 실천하도록 하여, “가정화목 . 사회화합 . 인류화평으로 세계평화를 이룩하는” '대순진리'를 실현하도록 한다. (이상의 인용문은 모두 대순지침에 근거함). 이를 위해 대순진리회의 수도인들은 '포덕' '교화' '수도 공부' 등의 종교 신앙 활동 외에도 다양한 사회의 공공사업과 공익사업에 적극적으로 참여하고 있으며, 이로써 교단 내에 생기와 활력을 부여함은 물론 사회 각 방면에 많은 공헌을 하고자 한다. 이렇게 심령과 생활을 연계하여 생각하는 것은 현대사회에서 발전을 이루는 종교의 행동 방향이므로 우리가 이에 대해 관심을 갖고 연구를 진행함은 매우 의의 있는 일이라 할 것이다.

江华岛“塹城坛”与道教仪礼

徐永大（韩国仁荷大学）

- 一. 序言
- 二. 塹城坛的形态
- 三. 为道教仪式的塹城坛仪式
- 四. 作为国家祭祀的塹城坛仪式
- 五. 塹城坛的定期祭祀和临时祭祀
- 六. 塹城坛仪式的变迁

一、序言

对韩国道教的研究虽说开展的很广泛，但也有未涉足之部分。可以说对官方道教和大众道教，这两类韩国道教的研究都有不足之处。就官方道教来说，只对中央一级的官方道教有所研究，而对地方一级的官方道教几乎没有研究。这种现象对人们理解韩国官方道教乃至整个韩国道教来说都是不可取的研究态度。

江华岛的塹城坛仪式是最具代表性的地方性官方道教仪式。因此为进一步理解韩国道教史我们有必要对塹城坛仪式进行研究。李能和（1869-1943）早在《朝鲜道教史》¹中就已关注了塹城坛与道教的相互关联性问题，但李能和只是列举了相关资料。之后就再没有人对此进行过深入研究。因此，我想借此机会就塹城坛与道教的相互关联性进行进一步考察。望这篇文章能增进人们对韩国道教史的理解。

二、塹城坛的形态

要想了解塹城坛与道教的相互关联性，我们首先要知道塹城坛是什么地方，以及它的形

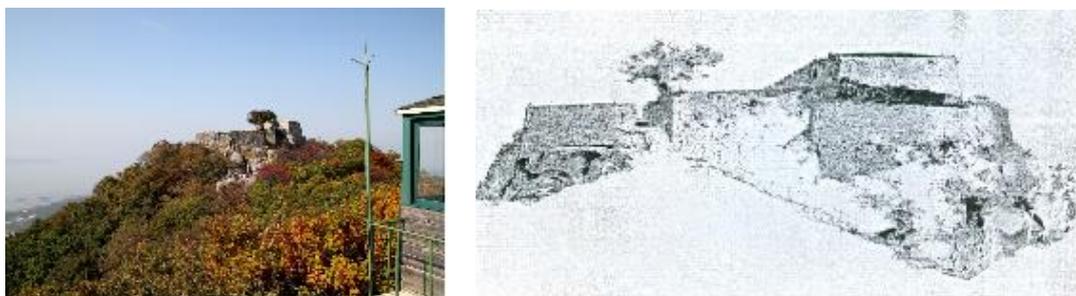
¹ 李能和，《朝鲜道教史》第19章〈摩利山壇祭天〉。

态等。

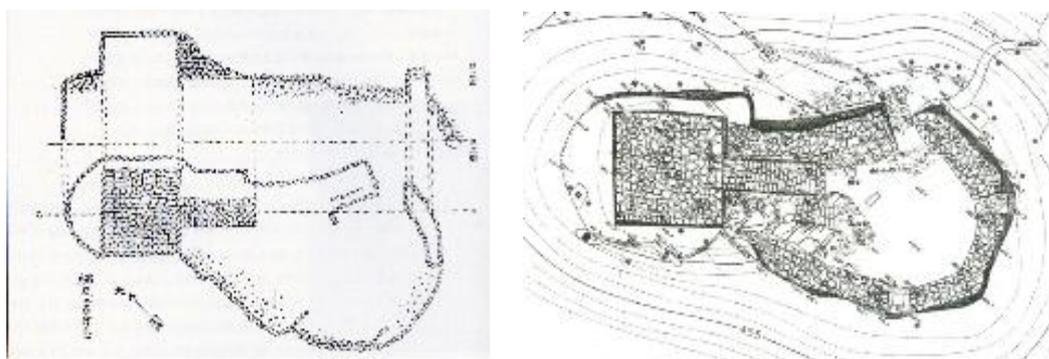
塹城坛位于江华岛南部的摩尼山（又称摩利山，海拔 469 米）第二高峰之上。据传是韩国的开国始祖檀君祭天的地方²。也正因为此韩国非常重视塹城坛的历史意义，把它列为历史遗迹第 136 号进行保护。

如果真是檀君祭天的地方，那塹城坛的建造时期就应该是古朝鲜时期（公元前 2333 年—公元前 108 年）。檀君是否真的建造了塹城坛却无史料可以佐证。但是从高丽时期的文献记录中我们可以找到塹城坛存在的明确证据。史料中有国王于 1264 年（高丽元宗 5 年）在摩利山塹城亲自进行醮祭的记录³。因此可以肯定的是塹城坛建于 1264 年之前。

也就是说至今还保留着的塹城坛已有最少 700 余年的历史。从现存的形态来看⁴，塹城坛建在了摩尼山顶的自然岩石之上，并且未使用任何粘合剂，只是将经过加工的石块堆积而成（〈图 1〉）。整体面积为 5593 m²，分为前庭部分和祭坛部分（〈图 2〉）。



〈图 1〉 塹城坛远景



〈图 2〉 塹城坛平面图（左为 1911 年实测图，右为 2004 年实测图）

前庭部分相当于祭坛的前院，它被低矮的围墙（高约为 1.6 米，宽为 1.2~2 米）围

² 《高麗史》卷 56，地理志 1，江華縣；摩利山 在府南 山頂有塹星壇 世傳檀君祭天壇。

《世宗實錄》地理志，江華都護府；摩利山、在府南，山頂有塹星壇，壘石築之，壇高十尺，上方下圓。壇上四面，各六尺六寸，下廣各十五尺。世傳朝鮮檀君祭天石壇。

《陽村先生文集》卷 29，青詞類，〈塹城醮青詞〉：切念摩利之山。檀君攸祀。

³ 《高麗史》卷 26，世家 26；元宗五年六月庚戌 移御妙智寺 又親醮于磨利山塹城。

⁴ 塹城坛的现状可参考如下报告书：江华郡，《摩尼山塹城坛精密测量调查报告书》，2004 年；韩国建设质量研究院，《塹城坛精密安全测算报告书》，江华郡，2007 年。

着。围墙的东侧、东南侧、南侧各有一个缺口，其中东侧缺口为进入塹城坛的入口。（〈图 3〉左）

祭坛部分整体高 6.3 米左右，分为下坛和上坛两个部分（〈图 4〉）。下坛呈圆形，直径为 4.5 米；上坛呈方形，各边分别为 6.28 米、6.53 米、6.55 米、6.95 米。上坛面向东南方。作为祭坛正面，上坛的东南方共有 24 级台阶。（〈图 3〉右）



〈图 3〉 塹城坛的前庭部分和祭坛部分上坛



〈图 4〉 塹城坛的上坛与下坛

塹城坛现在的形态中有多少是它最初的原形呢？这点是很难确定的。首先，至今为止塹城坛有过多次改建。由于塹城坛未使用任何粘合剂，只是将大小合适的加工过的石头堆砌而成，所以经常会倒塌，人们也不得不随时重修。其中有记载可以确认的是，1639 年（仁祖 17 年）、1717 年（肃宗 43 年）有过改建⁵，1925 年大倧教试图重修 1920 年左右被一些教众所破坏的塹城坛⁶，1949 年檀君圣蹟护维会着手重修塹城坛⁷，2009 年 5 月塹城坛的复原工程开工。（〈图 5〉）因此在经历过数次改建后，塹城坛的形态没有变化是不可能的。

⁵ 《仁祖实录》卷 39，仁祖 17 年 8 月 壬子(29 日) 復修江華摩尼山祭壇。

崔錫恒，《損窩遺稿》〈塹城壇改築記，丁酉〉。

⁶ 『東亞日報』1920 年 9 月 15 日〈哭塹城壇廢墟〉以及『東亞日報』1925 年 4 月 11 日〈大倧教將着手修築瞻星壇〉。

⁷ 『東亞日報』1950 年 6 月 4 日〈檀君聖蹟護維事業 开工〉。



〈图 5〉2009 年 5 月进行塹城坛复原工程时看到的祭坛内部

我们不难注意到有关塹城坛规模的记录各个时期也是不同的。最高记载塹城坛的《世宗实录》〈地理志〉(1454 年即端宗 2 年完成)中写到“坛高十尺，上方下圆，坛上四面，各六尺六寸，下广各十五尺”。但在 18 世纪所编撰(1757 年-1765 年)的《輿地圖書》〈江華府〉中记载着“高十尺，四面各七尺六寸，下圆各十五尺”。很明显这两个文献所记载的祭坛边长是不同的。此外李种徽(1731-1797)则说坛高 17 尺⁸。这种差异有可能是在转载前面文献之记载时出现的错误，也有可能是另有根据的记载。如果是后者，那么塹城坛在反复修建的过程中它的形态和规模是有过相当大的变化的。

但是《世宗实录》〈地理志〉中称塹城坛的形态是上方下圆，在这点上之后时期的记载也是和它没有差异的。还有现在所保留遗迹也是坛基为圆形，祭坛为方形。因此可以推断塹城坛虽然经过数次改建形态有所变化，但上方下圆的基本结构一直没有变化。

祭坛是人类与神圣沟通的通道，所以不是随意而建的，一般都包含着宇宙学的含义。例如，北京的天坛以圆形和单数，地坛则以方形和双数为基本形态，这正是适用祭坛建造所要遵循的天圆地方和天阳地阴的宇宙观的结果。如果是这样，那塹城坛上方下圆的形态也很有可能蕴含着某种含义。不过这篇文章既然意在探讨塹城坛的仪式问题，那这一问题只有在以后的机会再却深究。

三. 作为道教仪式的塹城坛仪式

如前所述，我们可以确定塹城坛仪式在 1264 年举行过的事实。记载这一事实的史料是 A，且 A-②的记述比 A-①更详尽。如下：

A-① 元宗 五年六月庚戌 移御妙智寺 又親醮于磨利山塹城(《高麗史》卷 26, 世家 26)

⁸ 《修山集》卷 12, 〈東史, 神事志〉.

② 元宗 五年 蒙古徵王入朝 (白)勝賢又因金俊 奏曰 若於摩利山塹城 親醮 又於三郎城神泥洞 造假闕 親設大佛頂五星道場 則未八月 必有應而可寢親朝 三韓變爲震旦 大國來朝矣 王信之 命勝賢及內侍大將軍趙文柱 國子祭主金坵 將軍宋松禮等 舁假闕(《高麗史》卷 123, 列傳 36, 嬖行 白勝賢)

据此资料记载,高丽第 24 代王元宗(在位时间:1259-1274 年)接到蒙古让其入朝的要求,但王不想去蒙古。正在这时术士白胜贤宣称,如果高丽王能亲自到摩利山塹城举行醮祭等,不仅可以不用去蒙古,而且高丽也能变成震旦,也必有大国来朝。这里震旦是佛经中出现的一种表现,是梵语 Cina-Sthana 的音译,是指中国⁹。也就是说白胜贤主张的是韩国将变为世界之中心。因此,元宗到摩利山塹城亲自举行了醮祭。

但这并不是说塹城坛仪式就始于 1264 年。没有记载并不等于不存在。虽然不能断定 1264 年之前就已在塹城坛举行过仪式,但在这里值得注意的是塹城坛的仪式被称之为醮。在这之后高丽时期有关塹城坛仪式的记载都将此称为醮。

B-① (慶復興; ?-1380)官至右代言 嘗受命醮摩利山塹城 聞空中若有呼 慶代言不幸短命者 再還謂友人曰 吾不久 於世矣 未幾 果卒(《高麗史》卷 111, 列傳 24, 慶復興)

② 辛禡五年三月辛未 遣使醮摩利山(《高麗史》卷 63, 禮志 5, 吉禮小祀, 雜祀)

在 B-2 中虽然没有塹城坛的表述,但根据 A-①、②和 B-①中在摩利山举行醮祭的地方是塹城坛事实,将此看成是有关塹城坛仪式的记述也应该是没有问题的。

但在史料 A 和 B 的出处《高丽史》中却有这样的记载:“國家故事往往遍祭天地及境內山川于闕庭 謂之醮”¹⁰。不过这一定义并不适用于塹城坛的醮祭。因为塹城坛不在闕庭之中。而且醮在使用时具有多种含义¹¹。因此要知道塹城坛醮的含义与《高丽史》中醮的含义不同的。

为了解高丽时期塹城坛醮是一个什么样的仪式,有必要引用李穡(1328-1396 年)的“摩尼山纪行”诗句¹²。这首诗是李穡于 1362 年(恭愍王 11 年)¹³左右游览摩尼山时所作的,他去摩尼山的目的正是为了塹城坛仪式¹⁴。据此诗句李穡到达江华岛之后居住于斋宫中。斋宫是主管塹城坛仪式的祭官斋宿之所,也是存储祭祀所需物品的建筑。可以推测李穡在进行塹城坛仪式之前在斋宫守斋戒。斋戒后李穡登上塹城坛举行了仪式。由“香升星爲低”¹⁵、

⁹ 李丙燾,〈震檀辯〉《震檀學報》1, (震檀學會, 1934) pp. 167-174。

¹⁰ 《高麗史》卷 63, 禮志 5, 吉禮小祀, 雜祀。

¹¹ 許慎,《說文解字》(黎明文化事業公司, 1974, p. 755)“醮 冠娶禮 祭也”; 早在東漢時代醮的使用就有两种含义, ①冠禮与婚禮的一个步骤, ②祭祀。

¹² 〈摩尼山紀行〉收录于《牧隱詩稿》卷 4 中。

¹³ 高麗至李氏朝鮮初期塹城坛的祭官一般由密直司的代言来担任, 而 1362 年正值李穡担任代言官职之时。

¹⁴ 《牧隱詩稿》卷 4, 〈摩尼山紀行, 次韻齋宮二首〉“何似塹城修望秩 坐令人享大平年”。

¹⁵ 《牧隱詩稿》卷 4, 〈摩尼山紀行, 次韻山上作〉。

“萬丈玄壇夜氣清”¹⁶等诗句推断举行仪式时间应为夜里。这点从他下塹城坛时有人拿着火把迎接他的事实也可以得到佐证。¹⁷

由“章入氣初肅”¹⁸、“綠章才奏澹忘情”¹⁹的诗句推测仪式中要奉上绿章。绿章又称青词，是在青藤纸上用朱砂书写的祭文²⁰。事实上曾用于塹城坛仪式的青词有流传至今的。权近（1352-1409年）写于1388年左右的“塹城醮青词”就属这类²¹。也就是说塹城坛仪式被称为醮，仪式中要奉上青词，且在夜里举行。

青词是始于唐代的道教祭文。《隋书》卷35〈经籍志4〉中对于道教仪式醮有如下说明：“夜中於星辰之下 陳設酒脯餅餌幣物 歷祀天皇太一 祀五星列宿 爲書如上上章之儀奏之名之爲醮”。也就是说作为道教仪式醮是在星星闪烁的夜里举行。从而我们可以肯定塹城坛仪式是道教仪式中的醮²²。

朝鲜时期也一直延续着的塹城坛仪式同样也是道教仪式。这一事实可以通过下面的记载得到确定。

C-① 我國家有昭格署磨尼山塹城醮之類 乃道家之一事也(徐巨正;《筆苑雜記》卷2)²³

-② 明宗 14年(1559) 7월 癸酉(4日) 禮曹啓曰 “ . . . 摩利山則其祭儀式 異於他名山之祀 專委道家掌之”(《明宗實錄》卷25)

-③ 明宗 14年 7월 甲戌(5日) 政院啓曰 “ . . . 但此祭(=摩利山祈雨祭)儀式 異於他名山之祭 專委道家掌之”(《明宗實錄》卷25)

以上记载可充分证明在塹城坛举行了道教仪式的这一事实，而且其他记载可以佐证这一点。

第一，朝鲜时期将塹城坛仪式称之为塹城醮，这表明塹城坛仪式就是醮祭。

D-① 成宗 15年(1484) 11月 乙巳(22日) 先是 行護軍崔灝元以塹城醮行香使 往摩利山還啓 . . . 提調許琮議 本署三界醮祭 內外壇并三百五十一位 行香使則內壇及外壇西偏 奠茶湯酒 獻官則外壇東偏 奠茶湯酒 其來已久 塹城醮禮 亦依此例爲之(《成宗實錄》卷172)

-② 中宗 11년(1516) 10月 己巳(21日) (掌令孔)瑞麟曰 “ . . . 且昭格署磨尼山塹醮祭 其不得已可爲者乎 臣未知也”(《中宗實錄》卷26)

-③ 明宗 9年(1554) 7月 丙辰(18日) 傳曰 “ . . . 前日 昭格署及摩利山塹城醮祈雨祭 觀世爲之事 傳教矣 近日內斯速爲之”(《明宗實錄》권17)²⁴

¹⁶ 《牧隱詩稿》卷4, 〈摩尼山紀行, 曉發齋宮〉。

¹⁷ 《牧隱詩稿》卷4, 〈摩尼山紀行, 下山詠松明〉 “殷勤山下人 候我登危巔 伍伍與什什 手把松明燃”。

¹⁸ 《牧隱詩稿》卷4, 〈摩尼山紀行, 次韻山上作〉。

¹⁹ 《牧隱詩稿》卷4, 〈摩尼山紀行, 曉發齋宮〉。

²⁰ 任宗權, 《道教章表符印文化研究》(宗教文化出版社, 2006) pp. 108-110.

²¹ 《陽村集》卷29。《陽村集》卷1, 根据〈陽村先生年譜〉權近于1388年担任过密直司左代言一职。

²² 1018年(显宗9年)以来在高丽境内频频举行醮祭。由醮祭的名称三界神醮、三清醮、本名星宿醮、太一醮等推测在高丽醮同样是指道教仪式。

²³ 《大東野乘》3中收录。

正因为有在堑城坛举行醮祭，所以有些史料中将堑城坛称之为摩利山醮坛²⁵或者堑城醮坛²⁶。

第二，堑城坛供奉了道教诸神。对于堑城坛祭祀对象的记载，有说是玉皇上帝的²⁷，有说是玉皇上帝和老子、二十八宿、阎罗的²⁸，有说是上帝4位和外坛91位的²⁹，也有说是四上帝位和星官90余位的³⁰。上帝4位（四上帝位）是指道教中所讲的四御，即昊天金阙至尊玉皇大帝、中天紫微北极大皇大帝、句陈上宫南极天皇大帝、承天效法后土皇地祇。他们被认为是辅佐道教最高神三清，并与三清一起支配着天地万物的神³¹。星官是指星宿神。在供奉玉皇上帝（玉皇大帝）和星宿神这点上是一致的，但在供奉老子和阎罗的记载方面有所出入，而且在星宿神的数量上也有些差异。

这种差异是否意味着随着时代变迁所供奉的神发生了变化，还是由于记载过程中出现遗漏或错误所导致的，这点确实无从查实。但可以确定的是这些神都是道教神。阎罗虽说是源自佛教的神，但在中国道教中已有将阎罗供奉为信仰对象的先例³²，而且在朝鲜时期唯一的道教官厅昭格署也供奉了阎罗大王³³。因此不能仅凭供奉阎罗这一点，就说堑城坛仪式的对象并不是道教神。

堑城醮时，将神的名字写在纸榜（纸神位）上供奉。祭祀完后将纸神位焚烧掉³⁴。中央的道教官厅昭格署同时使用画像和牌位。即供奉着太一殿的星宿神和三清殿的玉皇上帝、太上老君、普化天尊、梓潼帝君（文昌帝君）等上位神的神像，同时使用牌位供奉着四海龙王、神将、冥府十王等。³⁵即便如此，可在堑城坛使用纸神位很有可能是因为他野外，属于情况较为特殊。

堑城醮时，将祭祀对象诸神分别供奉于上坛和下坛。即在祭坛之上搭起帐篷，上坛供奉4上帝位，下坛供奉90余位星官。³⁶现在的问题就是如何确定上坛和下坛的具体位置及范围。因为仅凭现存的堑城坛遗迹是很那确定上坛和下坛的位置及范围的。但有记载称往返上坛

²⁴ 以下记载随没有出现仪式场所为堑城坛的表述，但应该也是关于堑城坛仪式的。

明宗14年(1559)7月癸酉(4日)禮曹啓曰“……摩利山則其祭儀式異於他名山之祀專委道家掌之而令獻官代押”(《明宗實錄》卷25)。

²⁵ 《世宗實錄》卷55，世宗14年3月戊寅。

²⁶ 《成宗實錄》卷172，成宗15年(1484)11月乙巳。

²⁷ 《中宗實錄》卷14，中宗6年(1511)6月癸未(5日)。

²⁸ 《中宗實錄》卷26，中宗11年(1516)12月庚申(14日)。

²⁹ 《成宗實錄》卷172，成宗15年(1484)11月乙巳(22日)。

³⁰ 李衡祥(1653-1733)隐居江华岛时(1696年)所写《江都志》卷上〈祠壇〉。

³¹ 馬書田；《道教諸神》(團結出版社，1996)pp.12-17。

³² 窪德忠；《道教諸神》(四川人民出版社，1989)pp.163~167

³³ 《中宗實錄》卷13，中宗6年5月丙寅；《明宗實錄》卷5，明宗2年5月丙子。

成倪，《慵齋叢話》卷2(《大東野乘》)，昭格署中供奉了冥府十王，而冥府十王中第五位为阎罗大王，因此可以判断昭格署是供奉了阎罗的。

³⁴ 李衡祥，《江都志》卷上〈祠壇〉：“設帳於壇上且無木主只以紙榜書四上帝位號下壇設星官九十餘位祭畢焚之”。

³⁵ 成倪，《慵齋叢話》卷2。

³⁶ 《成宗實錄》卷172，成宗15年(1484)11月乙巳(22日)；李衡祥，《江都志》卷上〈祠壇〉。

与下坛比较累³⁷，由此可推断上坛与下坛之间有相当远的距离，也有可能下坛在现有塹城坛遗迹区域外的某个地方。

第三，塹城坛仪式时所奉祭文称之为青词。朝鲜时期用于供奉塹城坛的祭文流传至今的有数篇。例如，卞季良(1369-1430)的〈摩利山塹城醮禮三獻青詞〉(《東文選》卷 115:《春亭集》追補)，李珥(1536-1584)的〈摩尼山塹城醮三獻青詞〉(《文苑黼黻》卷 20)与〈塹城醮三獻青詞〉(《續修增補江都誌》卷上 補遺)，朴承任(1517-1586)的〈摩利山祈雨塹城醮三獻青詞〉(《嘯阜集》續集 卷 4)，具鳳齡(1526-1586)的〈摩利山塹城醮三獻青詞〉(《栢潭集》卷 7)等等。之所以将塹城坛的祭文称之为青词，是因为塹城坛仪式属于道教的醮祭。李珥(儒家)拒绝了宣祖(在位时间: 1567-1608)让其为塹城坛醮祭写青词的命令。这也从侧面表明塹城坛青词是为道教仪式而准备的。³⁸

第四，塹城坛的仪式由昭格署来负责管理。即在塹城坛仪式举行前 40 天，昭格署的官员就开始准备祭酒和陈设。³⁹昭格署是朝鲜王朝唯一的道教官厅。⁴⁰因而由昭格署来干预管理的事实表明塹城坛仪式是一个道教仪式。

第五，祭祀时贡品没有使用肉类，而全部为素食。⁴¹据记载塹城坛仪式时供奉了茶、汤、酒。⁴²结合使用素食进行祭祀的情况看，汤里也应该没有肉类。醮的特征之一就是仪式时不使用肉类。唐代杜光庭(850-933)在《黄籙散壇醮儀》中提到“以為牲牲血食謂之祭，蔬菓精珍謂之醮”。这从宋代开始已成定论，并一直延续到明清时期没有变化。⁴³这种传统朝鲜王朝也一直遵循着。世宗 2 年(1420 年)宗庙大享的祭日与三界大醮日期重合，致使围绕要不要宰杀牲畜的问题，展开了激烈的争论，这也反应了这种传统存在的⁴⁴。因为宗庙祭祀时要供奉牲畜，而三界大醮时不能杀生，所以发生了争论。由此可知，塹城坛在举行道教仪式时坚持着醮斋。也就是说，塹城坛仪式中只供奉素食的做法来源于道教传统。

第六，如高丽时期一样，朝鲜王朝时期的塹城坛仪式也在夜间举行。传递这一信息的记载有：全舜弼(1514-1581)《先祖江華先生日記》。《先祖江華先生日記》是全舜弼于 1574-1577 间担任江华岛留守时所写的日记，其中有 1575 年(宣祖 8 年)9 月参加塹城坛仪式的相关记录。

³⁷ 《成宗實錄》卷 172, 成宗 15 年(1484)1 月 乙巳(22 日); “行香使若上壇奠訖 復奠下壇 登降之際 力不能支”。

³⁸ 《栗谷先生全書》卷 3, 〈疏筭一, 辭命製摩尼山醮青詞筭〉。

³⁹ 李衡祥, 《江都志》卷上 〈祠壇〉; “春秋行祭時 昭格署官員 前期四十日下來 釀酒”。

⁴⁰ 对昭格署有如下研究可参考:

李鍾殷, 〈昭格署相关历史资料的檢討〉(韓國道教思想研究會 編, 《道教与韓國文化》, 亞細亞文化社, 1988)

李秉杰, 〈昭格署的革罷論議与士林派〉(《嶠南史學》1, 1985)

劉炳來, 〈对朝鮮朝昭格殿的淵源与位置研究〉《韓國思想与文化》32, 韓國思想文化學會, 2006.

⁴¹ 李衡祥, 《江都志》卷上 〈祠壇〉; “以素饌行之 此涉於道家事 而非名山等例也”。

⁴² 《成宗實錄》卷 172, 成宗 15 年 11 月 乙巳。

⁴³ 劉枝萬, 〈醮祭釋義〉《臺灣民間信仰論集》(聯經出版事業公司, 1983) p. 14-15.

⁴⁴ 《世宗實錄》卷 7, 世宗 2 年 正月 甲寅。

E. 乙亥(宣祖 8, 1575) 九月 午飯後 各以肩輿上山 山路甚險峻 自齋室至塹城 幾十里許 如向層霄步步躊躇 心懷然矣 到祭壇行祭 則夜已二更量矣 又乘肩輿 舉火而下 到齋室 則困苦無比 夜已半矣

据此史料，全舜弼午饭后乘坐肩輿（轿子），登上塹城坛举行了仪式，此时为 2 更（下午 9-11 点）；仪式结束后，又举着火把下山。由此可知塹城坛仪式是在夜间而且是在前半夜举行的。因为塹城坛仪式在夜里举行，才能肯定它是道教仪式。朝鲜时期国家性的祭祀（儒学）一般都在丑时（凌晨 1 点）开始。⁴⁵但是醮祭等道教仪式原则上在“夜中于星辰之下”（同前《隋书》〈经籍志〉）举行。仪式举行时间在夜间虽不能说是表明塹城坛仪式为道教仪式的充分条件，但至少应是必要条件。虽然同是在夜间举行，但塹城坛仪式是在一天快要结束的时刻举行，而儒学的国家性祭祀则是在一天刚刚开始的时刻举行，这是两者很大的差别。总而言之，可以说塹城坛仪式是一种道教仪式。

第七，塹城坛仪式时，不使用基本祭器之一的簠与簋，这也是因为它是道教仪式的缘故。⁴⁶

从以上 7 点可以推断，从高丽时期至朝鲜王朝时期，塹城坛仪式一直是以道教仪式举行的。

四、作为国家祭祀的塹城坛仪式

值得注意的是塹城坛仪式也是国家祭祀之一。所谓国家祭祀传统表述是祀典，原则上由国王的名义举行的仪式。国家祭祀的对象根据时代和朝代的不同有差异，但都以很多神为祭祀对象。因此国王不可能参与和主管对所有神的祭祀仪式。因此有国王亲自主祭仪式的亲祀，而更多情况下由官吏代替国王举行祭祀，即有司摄事形式。即便是有司摄事的也被称为国家祭祀，是因为用于仪式的香和祝文是国王亲自提供给祭官，以表明祭祀权的委任，而且祝文中也明确表述国王是主祭。

高丽元宗到塹城坛亲醮这一事实可以说明塹城坛仪式也是国家祭祀。但无论是在高丽时期或是朝鲜时期史料，都没有确凿的证据表明国王亲临塹城坛主管过仪式。

尽管如此，塹城坛仪式之所以能被称为国家祭祀，是因为有以下几点理由。第一，塹城醮青词中，有明确表明主祭是国王的情况。

⁴⁵ 参考《國朝五禮儀》中收录的吉禮〈行禮〉部分。

⁴⁶ 《成宗實錄》卷 172, 成宗 15 年(1484) 11 月 乙巳(22 日)。

F-① 自聖祖爲民立極 俾續舊以垂休 暨後王避狄遷都 亦賴茲而保本 故我家守之不墜 而小子承之益虔 夫何倭寇之狗偷 以致我民之魚爛 雖遠疆之受侮 尚所表聞 況厥邑之被侵 胡然忍視 豈明威之不驗 實不德之無量 是難他求 唯在自責(權近,《陽村集》卷 29,〈塹城醮青詞〉)

-② 春不雨 夏仍不雨 行見生類之盡殲 麥大無 禾又大無 實是前代之罕有 以予一人之有罪 (朴承任,《嘯臯集》續集 卷 4 〈摩利山祈雨塹城醮三獻青詞〉)

在 F-①中提到继先王之后一直努力治国,但由于倭寇的侵略,致使民众生活艰辛,此为小子的错误,这里小子就是禑王(在位时间:1374-1388)。还有在 F-②中提到由于旱灾,致使农作物颗粒无收,此予一人之罪,这里予一人由朴承任(1517-1586)的生活年代推测应为明宗(在位时间:1545-1567)或宣祖。因此史料 F 的青词应是权近和朴承任替国王写的,并且此时的塹城醮虽说并不是国王亲祭,但是以国王的名义举行的仪式。

塹城坛仪式是国家祭祀这一点也可通过国家的官吏被派来担任祭官的事实得到确定。祭官的派遣有史可查的是始于高丽时期。高丽时期正三品密直司代言被派来做祭官。⁴⁷但是祭官的构成等具体内容是不详的。

为塹城醮派遣祭官一直延续到朝鲜时期。朝鲜时期祭官有行香使(香使),与此有关的记载有如下史料。

G-①世宗 10 年(1428)11 月壬戌(14 日) 傳旨禮曹 自今靈寶道場·三界大醮·神殺醮及塹城醮 行香使 勿遣代言 以二品以上差定(《世宗實錄》卷 42,)

-② 成宗 3 年(1472) 4 月 戊辰(日) 禮曹啓 今京畿旱 請送香祝幣于本道 就道內名山大川 祈雨 又遣香使 祈雨于摩利山塹城 從之(《成宗實錄》17)

-③成宗 15 年(1484)11 月乙巳(22 日) 先是 行護軍崔灝元以塹城醮行香使 往摩利山還啓 (《成宗實錄》卷 172)

-④中宗 11 年 12 月庚申(14 日) 御書講 … 領事金應箕曰 … 曩者臣三爲摩尼山香使 (中宗實錄》卷 26)

其中 G-①是将主管塹城醮等的行香使的资格有原来的三品提高为二品的记载,也就是说很重视行香使的任务。G-②和③是记载了行香使的具体派遣事实。

但祭官不仅仅是行香使一人。传递这种信息的史料是全舜弼的《先祖江华先生日记》。

	行香使	獻官	執事	典祀官
1574 年(宣祖 7 年) 5 月	原川君 (宗室 李徽?)	忠勳經歷(從 4 品) 權恒		昭格署參奉 (从 9 品) 李長胤

⁴⁷ B-①中的慶復興与後日成为朝鲜王朝太宗的李芳遠(1367-1422)(《新增東國輿地勝覽》卷 12, 江華都護府, 祠壇)。

1574年(宣祖7年) 9月	僉知中樞府使 (正3品) 李欽禮	金浦縣令(正5品) 南宮芷 積城縣監(從5品) 韓浣		北部參奉 閔守道
1575年(宣祖8年) 9月	僉知 (中樞府使) 趙逮	江華留守(正2品) 全舜弼		李長胤
1576年(宣祖9年) 2月		長湍府使(從3品) 孫軾	開城都事	麻田郡守 (正4品) 裴克誠
1576年(宣祖9年) 4月	青原都正 (正3品)	? 權恒		? 申鈞
1576年(宣祖9年) 9月	坡州牧使 (正3品) 梁喜	通津縣監(從5品) 梁喜		通禮院引儀 (從6品) 尹景祉
1577年(宣祖10年) 3月	廣州牧使 (從2品) 李大伸		摩尼山執事	李長胤

〈表 1〉：《先祖江华先生日记》中出现的堑城坛祭官

根据〈表 1〉祭官除行香使外还有献官、执事、典祀官。这样一来行香使就相当于祭官的团长。行香使有时从京官中派遣，有时从地方官中选派，品级一般是在从二品到正三品之间。G-①中虽说于 1428 年（世宗 10 年）将行香使的品级提高为二品，但从〈表 1〉明显可以看出正三品的比二品多。也就是说将行香使的品级提高为二品的规定好像是没有得到很好的执行。

献官是帮助行香使执典一些一时的官员⁴⁸。还有如〈表 1〉所示，献官主要是从江华周边的地方官中选定派遣的。有时江华留守也会担任献官⁴⁹。至于执事和典祀官的职能没有明确记载，但从典祀官在举行堑城坛仪式之前经常来往于堑城与江华留守府之间的这点可以看出他是负责仪式的准备和实际工作的。

⁴⁸ 1484 年(成宗 15 年)在讨论堑城坛祭官的职能分工时，昭格署提调許琮提议堑城坛下坛的祭祀由献官负责，这一建议得到了采纳(《成宗實錄》卷 172, 成宗 15 年 11 月乙巳)。由此可以推测，献官应该是负责了部分仪式。

⁴⁹ 有关江華留守担任献官的问题曾于 1484 年(成宗 15 年)引发一段争论(《成宗實錄》卷 172, 成宗 15 年(1484) 11 月乙巳(22 日))，但从江華留守全舜弼被任命为献官这一事实看，在这之后没有成为问题。

祭官们从国家领取祭祀所需的香和祝文后向塹城坛出发，并事先发公告通知江华府预计到达日期。当然这时的祝文应该是青词。儒学国家祭祀的祝文里为表明主祭人是国王，会由国王亲笔签上名字。与此相反，塹城坛祭祀时国王可以不签字。这也体现了儒学祭祀与道教仪式的差异。

塹城坛是举行国家祭祀活动的场所，国家为了筹措祭祀经费，会给予祭田。1377年崔英曾建议将摩尼山塹城和官吏俸禄之外的江华和校洞的其他土地的所产之粮作为军粮使用⁵⁰，从这一事实推测早在高丽时期就应该有祭田。高丽时期的祭田规模无从考究，但朝鲜时期是给予了10余亩土地。

可以说塹城坛仪式即是道教仪式，同时也是国家祭祀，这是我们值得关注的问题之一。

五、塹城坛的定期祭祀和临时祭祀

塹城坛仪式有定期祭祀和临时祭祀两种。定期祭祀是每年的规定时间举行的仪式。如，李衡祥在《江都志》中所记载的每年春秋举行的仪式就属于这类。也就是说在塹城坛定期祭祀每年于春秋两季各举行一次即每年举行了两次。

临时祭祀是发生了特殊事情时，为了解决和克服它而不定期举行的。如，为击退外来侵略祈愿，干旱时为祈雨，发生变故之时举行解怪祭等就属于这类。其中塹城坛临时祭祀一般大多为祈雨祭。

有关摩尼山祈雨祭文的资料有以下几种。《二樂堂集》（朴興居, 1380-1438），祭文，「摩尼山祈雨文」；《疎齋集》（李頤命, 1658-1722）卷 18，祭文，「摩尼山祈雨祭文」；《守虛齋遺稿》（洪啓迪, 1680-1722, 江华留守）卷 6，祭文，「摩尼山祈雨祭文」；《竹下集》（金燧, 1723-1790, 江华留守）卷 20，祭文，「祈雨祭文浮」、[壬寅 在沁都時]；《梧墅集》（朴永元, 1791-1854）册 13，祝文[巾衍錄]、「江華摩尼山祈雨祭祝文」。

如果说临时祭祀是为实现特定目的而举行的，那定期祭祀又会是为了什么呢？对此虽没有具体表述，但不难看出是为国家的稳定和繁荣而祈愿的。高丽晚期李穡曾说塹城坛祭祀是为祈愿永享太平盛世，这正是这种国家意愿的反应。

塹城坛内有专门做祭祀准备和提供祭官食宿的设施祭宫。在韩国华道面文山里山 64-2 处（地名）有祭宫的遗迹，人们称之为天斋庵址。从江华府出发的祭官们会到祭宫住一夜。住在祭宫期间祭官们要慎重言行、清净身心。也就是要斋戒一日。

⁵⁰ 《高麗史》82, 兵志 2, 屯田。

江華島 塹城壇과 道教儀禮

徐永大(仁荷大)

- I. 序言
- II. 참성단의 形態
- III. 道교의례로서의 참성단 의례
- IV. 국가제사로서의 참성단 의례
- V. 참성단에서의 定期祭와 臨時祭
- VI. 참성단 의례의 변천

I. 序言

한국의 도교에 대해서는 그간 많은 연구가 있었지만, 아직도 未盡한 부분이 많다. 한국의 도교를 관방도교와 민중도교로 나누어볼 수 있다면 관방도교는 관방도교대로, 민중도교는 민중도교대로 연구가 부족하다. 이 중 관방도교의 경우, 중앙의 관방도교에 대해서는 그나마 연구 성과가 있지만, 지방의 관방도교에 대해서는 연구가 거의 없다. 이러한 현상은 한국의 관방도교는 물론, 한국 도교 전반에 대한 이해를 위해서도 바람직하지 않다.

지방의 관방도교라면, 江華島의 참성단 의례가 대표적이다. 따라서 한국 도교사 이해의 저변 확대라는 의미에서도 참성단 의례에 대한 연구가 필요하다. 塹城壇과 도교의 관련성에 대해서는 일찍이 李能和(1869~1943)가 《朝鮮道敎史》에서 주목한 바 있다.¹ 그러나 李能和는 관련 사료를 제시하는데 그쳤으며, 이후 이 문제를 심화시킨 연구는 이루어지지 않고 있다. 그래서 여기서는 塹城壇과 도교의 관련성을 살펴보고자 한다. 이것이 한국도교사 이해의 폭을 넓히는 데 일조할 수 있다면 다행이겠다.

¹ 李能和, 《朝鮮道敎史》第 19 章 <摩利山壇祭天>.

II 塹城壇의 形態

참성단과 도교의 관련성을 이해하기 위해서는 먼저 참성단이 어떤 곳이며, 형태는 어떠한지를 언급해 둘 필요가 있다.

참성단은 강화도 남부에 위치한 摩尼山(일명 摩利山: 469m)에서 두 번째로 높은 봉우리 위에 있으며, 한국의 개국시조 단군이 하늘에 제사하던 곳으로 전하고 있다.² 그래서 한국에서는 참성단의 역사적 의미를 중시하여 史蹟 136호로 지정하여 보호하고 있다.

단군이 제천하던 곳이라면 참성단의 축조 시기는 고조선 때가 된다. 그러나 단군이 과연 塹城壇을 축조했는지는 미상이다. 그렇지만 고려시대부터는 참성단의 존재를 알려주는 확실한 기록이 등장한다. 1264년(高麗 元宗 5) 摩利山 塹城에서 국왕이 親히 醮祭를 거행했다는 기록이 그것이다.³ 따라서 참성단이 1264년 이전에 축조되었던 것은 확실하다.

이렇듯 참성단은 최소한 700년 이상의 역사를 가지고 있지만, 지금도 남아있다. 현재 남아있는 형태를 보면,⁴ 참성단은 마니산 頂上의 自然巖盤 위에 접착제를 사용하지 않고 다듬은 돌을 쌓아서 축조한 것이다(<圖 1>). 전체 면적은 5,593㎡로, 前庭部와 祭壇部로 나누어볼 수 있다.<圖 2>



<圖 1> 塹城壇의 遠景

² 《高麗史》卷 56, 地理志 1, 江華縣: 摩利山 在府南 山頂有塹星壇 世傳檀君祭天壇.

《世宗實錄》地理志, 江華都護府: 摩利山、在府南, 山頂有塹星壇, 壘石築之, 壇高十尺, 上方下圓. 壇上四面, 各六尺六寸, 下廣各十五尺. 世傳朝鮮檀君祭天石壇,

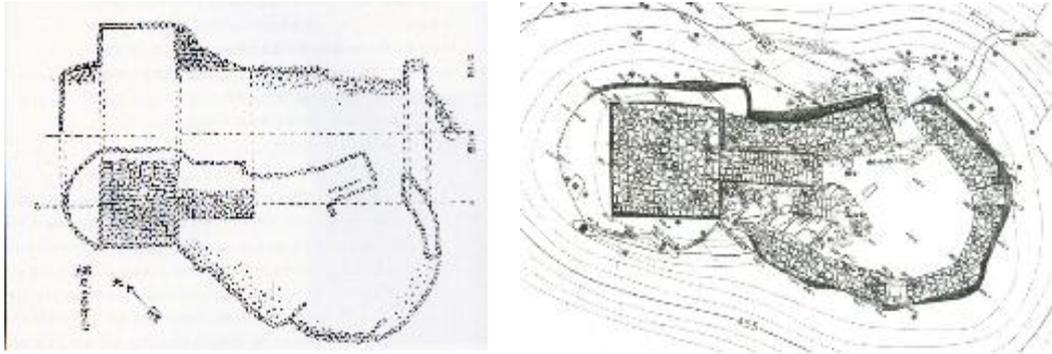
《陽村先生文集》卷 29, 青詞類, <槩城醮青詞>: 切念摩利之山. 檀君攸祀.

³ 《高麗史》卷 26, 世家 26: 元宗五年六月庚戌 移御妙智寺 又親醮于磨利山塹城.

⁴ 참성단의 現狀에 대해서는 다음 보고서 참조

강화군, 《마니산 참성단 정밀실측조사보고서》2004.

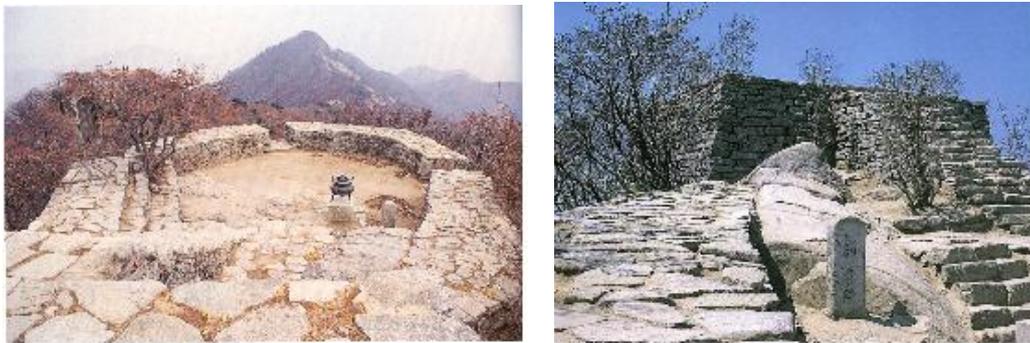
韓國建設品質研究院, 《참성단 정밀안전진단 용역보고서》강화군, 2007.



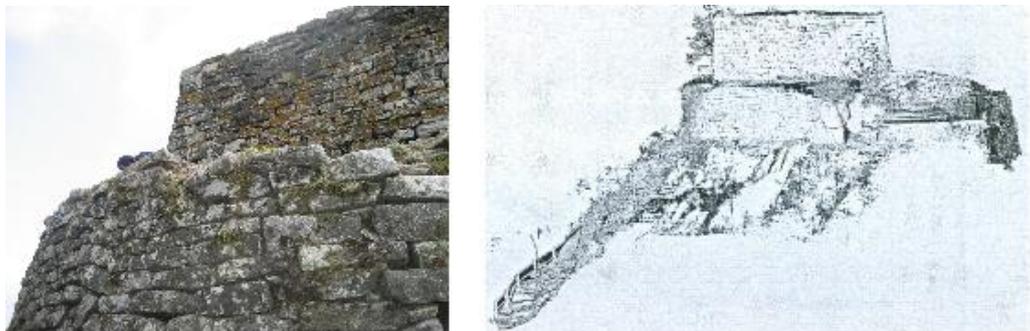
<圖 2> 塹城壇 平面圖(左 1911年 實測圖, 右 2004年 實測圖)

전정부는 제단의 앞마당에 해당하는 부분인데 야트막한 담장(높이 약 1.6m, 폭 1.2~2m)으로 둘러싸여 있다. 담장은 동쪽·동남쪽·남쪽 3군데 1개씩의 開口部가 있는데, 이 중 동쪽의 개구부는 참성단 안으로 들어가는 출입구이다.(<圖 3> 左)

제단부는 전체 높이가 6.3m이고, 下壇과 上壇으로 이루어져 있다(<圖 4>). 이 중 하단은 원형으로 지름은 4.5m 정도이며, 상단은 方形인데 1변은 각각 6.28m·6.53m·6.55m·6.95m이다. 상단은 동남쪽을 향하고 있으며, 정면에 해당하는 상단의 동남쪽에는 제단으로 올라가는 계단이 있는데, 계단은 모두 24段이다.(<圖 3> 右)



<圖 3> 塹城壇 前庭部와 祭壇部 上壇



<圖 4> 塹城壇의 上壇과 下壇

그러나 이와 같은 형태가 塹城壇의 원형을 얼마나 간직하고 있는지는 의문이다. 우선 지금까지 참성단의 개축이 여러 차례 있었기 때문이다. 塹城壇은 아무런 接着劑를 사용하지 않고 적당한 크기로 다듬은 돌을 쌓아 만든 것이다. 그래서 무너지는 일이 자주 있었으며, 이로 말미암아 수시로 개축이 있었다. 이 중 기록을 통해 확인되는 것만 하더라도, 조선시대의 경우 1639년(仁祖 17)·1717년(肅宗 43) 개축이 있었으며,⁵ 근대 이후에도 1920년 무렵 일부 敎人에 의해 파괴된 塹城壇을 1925년 대종교에서 수축하려는 사실,⁶ 1949년 檀君聖蹟護維會에서 塹城壇 중수에 착수한 사실 등이⁷ 있었다. 뿐만 아니라 최근에는 2009년 5월 해체 복원공사가 있었다(<圖 5>). 그렇다면 개축에도 불구하고 塹城壇의 변형은 없었다고 하기는 어려울 것 같다.



<圖 5> 2009년 5월 해체 복원공사 때의 제단 내부 모습

또 참성단의 규모에 대한 기록이 시대에 따라 달라진다는 점도 유의할 필요가 있다. 塹城壇에 관한 最古의 기록 가운데 하나인 《世宗實錄》<地理志>(1454=端宗 2년 완성)에서 塹城壇은 “壇高十尺 上方下圓 壇上四面 各六尺六寸 下廣各十五尺”이라 했다. 그런데 18세기에 나온 1757(英祖 33)~1765년(英祖 41)에 편찬된 《輿地圖書》<江華府>에서는 “高十尺 四面各七尺六寸 下圓各十五척”이라 하여 제단의 한 변의 길이를 다르게 전한다. 그런가 하면 李種徽(1731~1797)는 壇의 높이를 17尺이라 했다.⁸ 이러한 차이는 앞선 기록을 轉寫하는 과정에서 생긴 오류일 수도 있지만, 무언가 근거가 있을 가능성도 있다. 그렇다면 참성단은 개축을 되풀이하는 과정에서 형태나 규모에 있어 상당한 변형이 있었다고 할 수 있다.

⁵ 《仁祖實錄》 권 39, 仁祖 17년 8월 壬子(29일) 復修江華摩尼山祭壇.

⁶ 『東亞日報』 1920년 9월 15일 <哭塹城壇廢墟> 및 『東亞日報』 1925년 4월 11일 <瞻星壇 修築-大倮敎에서 不日間 着手>.

⁷ 『東亞日報』 1950년 6월 4일 <檀君聖蹟護維事業 着工>.

⁸ 《修山集》 권 12, <東史, 神事志>.

그런데 《世宗實錄》〈地理志〉에서는 塹城壇의 형태를 上方下圓이라 했고, 이 점에 있어서는 후대의 기록도 차이가 없다. 그리고 지금도 아래의 基壇은 원형이고 제단은 方形이다. 따라서 塹城壇은 여러 차례 개축을 통해 어느 정도 변형이 이루어지기도 했겠지만, 上方下圓이란 기본 구조는 그대로 유지되고 있다고 보는 것이 옳을 것 같다.

제단은 神聖과 통하는 通路인 만큼 되는대로 만드는 것이 아니라, 우주론적 의미를 담고 있는 경우가 많다. 예컨대 현재 중국 北京에 남아있는 天壇이 원형과 흡수를, 地壇이 방형과 짝수를 기본으로 하고 있는 것도 제단을 축조함에 있어 天圓地方과 天陽地陰이란 우주관을 적용한 결과이다. 그렇다고 한다면 참성단의 上方下圓 형태에도 무슨 의미가 담겨있을 公算이 크다. 그러나 여기서는 참성단 의례가 과제인 만큼, 이것은 후일의 문제로 남겨두기로 한다.

Ⅲ. 道教儀禮로서의 塹城壇 儀禮

앞서 언급한 바와 같이 塹城壇에서 의례가 거행된 사실은 1264년(元宗 5)부터 확인된다. 이러한 사실을 전하는 것이 사료 A인데, A-②는 A-①을 보다 자세히 언급한 것이다.

A-① 元宗 五年六月庚戌 移御妙智寺 又親醮于磨利山塹城(《高麗史》卷 26, 世家 26)

② 元宗 五年 蒙古徵王入朝 (白)勝賢又因金俊 奏曰 若於摩利山塹城 親醮 又於三郎城 神泥洞 造假闕 親設大佛頂五星道場 則未八月 必有應而可寢親朝 三韓變爲震旦 大國來朝矣 王信之 命勝賢及內侍大將軍趙文柱 國子祭主金坵 將軍宋松禮等 扈假闕(《高麗史》卷 123, 列傳 36, 嬖行 白勝賢)

이에 의하면 고려 제24대 원종(재위 1259~1274)은 몽고로부터 入朝 요구를 받고 이를 회피하고자 하는데, 이때 術士 白勝賢이 마리산 參성에서 친히 초제 등을 지내면 몽고에 입조하지 않아도 될 뿐만 아니라 고려가 震旦으로 변하고 대국이 내조를 할 것이라 했다. 진단은 불경에 등장하는 표현으로, Sanskrit어 Cina-Sthana의 음역이며, 중국을 가리킨다고 한다.⁹ 따라서 백승현의 주장은 우리가 세계의 중심이 된다는 것이다. 그래서 원종은 마리산 塹城에서 親醮를 했다는 것이다.

⁹ 李丙燾, <震檀辯> 《震檀學報》1, (震檀學會, 1934) pp.167~174.

그렇다고 해서 참성단 의례가 1264년부터 시작되었다고 할 수는 없다. 기록이 없다고 해서 그런 사실마저 없었다고 단정할 수는 없기 때문이다. 따라서 1264년 이전에도 참성단에서 의례가 거행되었는지는 알 수 없지만, 여기서 주목되는 것은 참성단 의례를 醮라고 한 점이다. 또 이후 고려시대의 참성단 의례에 관한 기록들도 모두 이것을 醮라 했다.

B-① (慶復興: ?~1380)官至右代言 嘗受命醮摩利山塹城 聞空中若有呼 慶代言不幸短命者 再還謂友人曰 吾不久 於世矣 未幾 果卒(《高麗史》卷 111, 列傳 24, 慶復興)

-② 辛禍五年三月辛未 遣使醮摩利山(《高麗史》卷 63, 禮志 5, 吉禮小祀, 雜祀).

이 중 B-②에는 참성단이란 표현이 없지만, A-①·②와 B-①에서 보는 바와 같이 摩利山에서 醮를 한 곳은 참성단이므로, 이것 역시 참성단 의례에 관한 기사로 보아도 문제는 없을 것 같다.

그런데 사료 A·B를 수록한 《고려사》에서는 “國家故事 往往遍祭天地及境內山川于闕庭 謂之醮”라 했다.¹⁰ 그러나 이러한 정의가 참성단 醮에는 적용되지 않는다. 참성단은 闕庭에 있는 것이 아니기 때문이다. 또 醮는 다양한 의미로 사용된다고 한다.¹¹ 따라서 참성단 醮가 의미하는 바는 《고려사》와 달리 생각해야 한다.

고려시대 참성단 醮가 어떤 의례인지를 이해하기 위해서는 李穡(1328~1396)의 <摩尼山紀行>이란 詩를 살펴볼 필요가 있다.¹² 이 시는 李穡이 1362년(공민왕 11) 무렵¹³ 마니산을 기행 하면서 지은 것인데, 그가 마니산에 간 목적은 참성단 의례를 위해서였다.¹⁴ 이에 의하면 李穡은 강화도에 도착하여 일단 齋宮에 머문다. 齋宮은 참성단 의례를 주관하는 祭官의 齋宿이나 의례에 필요한 祭需의 장만을 위한 건물이다. 그러므로 재궁에서 이색은 참성단 의례에 앞서 齋戒를 했다고 추측된다. 齋戒 後, 李穡은 참성단으로 올라가 의례를 거행했다. 그런데 의례의 시간은 “香升星爲低”¹⁵ “萬丈玄壇夜氣清”¹⁶이란 표현으로 미루어 夜間이다. 또 참성단에서 내려올 때 사람들이 횃불을 들고 마중을 나왔다는 것도 이

¹⁰ 《高麗史》卷 63, 禮志 5, 吉禮小祀, 雜祀.

¹¹ 許慎의 《說文解字》(黎明文化事業公司, 1974, p.755)에서 “醮 冠娶禮 祭也”라고 한 바, 東漢時代에 이미 醮는 ①冠禮와 婚禮의 한 절차, ②祭祀라는 두 가지 의미로 사용되고 있었음을 알 수 있다.

¹² <摩尼山紀行>은 《牧隱詩稿》 권 4에 수록되어 있다.

¹³ 高麗~朝鮮 初까지 참성단의 祭官으로는 密直司 代言이 주로 派遣되었는데, 李穡이 代言이란 관직에 있었던 것은 1362년이다.

¹⁴ 《牧隱詩稿》卷 4, <摩尼山紀行, 次韻齋宮二首> “何似塹城修望秩 坐令人享大平年.”

¹⁵ 《牧隱詩稿》卷 4, <摩尼山紀行, 次韻山上作>.

¹⁶ 《牧隱詩稿》卷 4, <摩尼山紀行, 曉發齋宮>.

러한 사실을 뒷받침한다.¹⁷

또 “章入氣初肅”¹⁸ “綠章才奏澹忘情”¹⁹이란 詩句로 미루어 의례 때는 綠章을 올렸던 것 같다. 綠章은 靑詞라고도 하는데, 靑詞는 淸藤紙라는 종이에 朱書를 한 祭文이다.²⁰ 그리고 실제 참성단 의례에 사용된 靑詞가 전하고 있으니, 權近(1352~1409)이 1388년(禡王 14) 무렵에 지은 <塹城醮靑詞>가 그것이다.²¹ 이처럼 참성단 의례는 醮로 불리었으며, 靑詞를 올리면서 밤중에 거행되었다.

청사는 唐代부터 시작된 도교의 祭文이다. 또 《隋書》권 35 <經籍志 4>에서는 도교의례로서의 醮에 대해 다음과 같이 설명했다. “夜中於星辰之下 陳設酒脯麩餌幣物 歷祀天皇 太一 祀五星列宿 爲書如上上章之儀奏之 名之爲醮.” 다시 말해 도교의례로서의 醮는 밤중에 별 아래에서 지낸다고 했다. 따라서 참성단 의례는 도교의례로서의 醮임이 확실하다.²²

참성단 의례는 조선시대에도 계속되며, 그것이 역시 도교의례였다. 이러한 사실은 다음과 같은 기록들을 통해 확인할 수 있다.

C-① 我國家有昭格署磨尼山塹城醮之類 乃道家之一事也(徐巨正:《筆苑雜記》卷 2)23

-② 明宗 14年(1559) 7월 癸酉(4日) 禮曹啓曰 “… 摩利山則其祭儀式 異於他名山之祀 專委道家掌之”(《明宗實錄》卷 25)

-③ 明宗 14年 7월 甲戌(5日) 政院啓曰 “… 但此祭(=摩利山祈雨祭)儀式 異於他名山之祭 專委道家掌之”(《明宗實錄》卷 25)

이상의 기록들만으로도 참성단에서 도교의례가 거행되었다는 사실은 확실하지만, 다른 기록들을 통해서도 이를 뒷받침할 수 있다.

첫째, 조선시대에는 참성단 의례를 塹城醮라 했는데, 이것은 참성단 의례가 醮祭였음을 말한다.

¹⁷ 《牧隱詩稿》卷 4, <摩尼山紀行, 下山詠松明> “殷勤山下人 候我登危巔 伍伍與什什 手把松明燃.”

¹⁸ 《牧隱詩稿》卷 4, <摩尼山紀行, 次韻山上作>.

¹⁹ 《牧隱詩稿》卷 4, <摩尼山紀行, 曉發齋宮>.

²⁰ 任宗權, 《道教章表符印文化研究》(宗教文化出版社, 2006) pp.108~110.

²¹ 《陽村集》卷 29.

《陽村集》卷 1, <陽村先生年譜>權近在 密直司 左代言을 歷任한 것은 1388 년이다.

²² 1018 년(顯宗 9) 이래로 고려 일대를 통하여 醮祭가 빈번히 거행되었는데, 醮祭의 명칭이 三界神醮、三清醮、本名星宿醮、太一醮 등인 점으로 미루어, 고려에서도 醮는 도교의례를 가리켰다고 생각된다.

²³ 《大東野乘》3 所收.

D-① 成宗 15年(1484) 11月 乙巳(22일) 先是 行護軍崔灝元以塹城醮行香使 往摩利山還啓 … 提調許琮議 本署三界醮祭 內外壇并三百五十一位 行香使則內壇及外壇西偏 奠茶湯酒 獻官則外壇東偏 奠茶湯酒 其來已久 塹城醮禮 亦依此例爲之(《成宗實錄》卷 172)

-② 中宗 11년(1516) 10月 己巳(21日) (掌令孔)瑞麟曰 “… 且昭格署摩尼山醮祭 其不得已可爲者乎 臣未知也”(《中宗實錄》卷 26).

-③ 明宗 9年(1554) 7月 丙辰(18日) 傳曰 “… 前日 昭格署及摩利山塹城醮祈雨祭 觀世爲之事 傳教矣 近日內斯速爲之”(《明宗實錄》권 17).²⁴

이렇듯 참성단에서는 초제가 거행되었기 때문에, 참성단을 일컬어 摩利山醮壇²⁵ 또는 塹城醮壇²⁶이라고도 했던 것이다.

둘째, 참성단에서는 도교 神格들이 모셔졌다. 참성단의 제사대상에 대해서는 玉皇上帝라는 기록,²⁷ 玉皇上帝와 그 配位로서 老子·二十八宿·閻羅이라는 기록,²⁸ 上帝 4位와 外壇91位라는 기록,²⁹ 四上帝位와 星官 90餘位라는 기록이 있다.³⁰ 上帝 4位(4上帝位)란 도교에서 말하는 四御를 가리키는 것 같다. 四御란 昊天金闕至尊玉皇大帝 · 中天紫微北極大皇帝 · 句陳上宮南極天皇大帝 · 承天效法后土皇地祇가 그것인데, 이들은 도교의 최고신인 三清을 보좌하며, 三清과 더불어 천지만물을 지배하는 신으로 여겨지는 신들이다.³¹ 또 星官이란 별의 신들을 가리킨다. 따라서 玉皇上帝(玉皇大帝)와 星神이 모셔졌다는 점은 일치하지만, 老子나 閻羅는 기록에 따라 出入이 있으며, 星神의 경우에도 수자에 차이가 있다.

이러한 차이가 시대에 따라 모시는 신이 달랐음을 의미하는 것인지, 기록의 漏落이나 錯誤에서 비롯된 것인지는 알 수 없다. 그러나 이들 신이 도교의 신격들임은 확실하다. 문제는 閻羅가 불교에서 유래한 신이라는 점인데, 염라는 중국 도교에서 이미 신앙대상으로

²⁴ 다음 기록에는 의례의 장소가 참성단이란 표현은 없지만, 이것 역시 참성단 의례에 관한 것이라 생각된다. 明宗 14年(1559) 7月 癸酉(4일) 禮曹啓曰 “… 摩利山則其祭儀式 異於他名山之祀 專委道家掌之 而令獻官代押”(《明宗實錄》권 25).

²⁵ 《世宗實錄》권 55, 世宗 14年 3月 戊寅.

²⁶ 《成宗實錄》卷 172, 成宗 15年(1484) 11월 乙巳

²⁷ 《中宗實錄》卷 14, 中宗 6년(1511) 6월 癸未(5일).

²⁸ 《中宗實錄》卷 26, 中宗 11년(1516) 12월 庚申(14일).

²⁹ 《成宗實錄》卷 172, 成宗 15년(1484) 11월 乙巳(22일).

³⁰ 李衡祥(1653~1733)이 강화도에 隱居하면서 1696년(肅宗 22)에 지은 《江都志》卷上 <祠壇>.

³¹ 馬書田; 《道教諸神》(團結出版社, 1996) pp.12~17.

삼은 바 있고,³² 또 조선시대의 유일한 道敎官廳인 昭格署에서도 염라대왕을 모셨다.³³ 따라서 염라가 포함된다고 해서, 참성단 의례의 대상을 도교 신으로 보는 데는 지장이 없다.

塹城醮 때, 신들은 紙榜에 이름을 써서 모셨으며, 제사를 마치면 지방은 모두 불살라 버렸다.³⁴ 중앙의 도교 관청인 昭格署의 경우, 像과 位牌를 병용했다. 즉 太一殿의 星宿神들과 三清殿의 玉皇上帝·太上老君·普化天尊·梓潼帝君(文昌帝君) 등 上位 신들은 神像을 奉安했으며, 四海龍王·神將·冥府十王 등은 位牌를 사용하여 모셨다.³⁵ 그럼에도 불구하고 塹城壇에서 지방을 사용한 것은 이곳이 野外라는 특수한 사정 때문이 아닌가 한다.

또 塹城醮 때 제사대상의 신들은 上壇과 下壇에 나누어 모셨다. 즉 제단 위에 천막을 치고, 上壇에는 4上帝位를, 下壇(外壇)에는 星官 90여 위를 모셨다고 한다.³⁶ 그렇다면 상단과 하단이 무엇을 가리키는지가 문제인데, 현재의 참성단 모습에서 상단과 하단을 비정하기가 쉽지 않다. 그런데 상단과 하단을 오르내리는 일이 힘들다는 기록이 있다.³⁷ 그렇다면 상단과 하단의 거리는 상당하다고 하겠으며, 하단은 현재의 참성단 구내가 아닌 다른 곳에 있었을 가능성도 있다.

셋째, 참성단 의례 때 신에게 올리는 제문은 靑詞라 했다. 참성단에 올리는 조선시대 제문은 현재 여러 편이 남아있다. 卞季良(1369~1430)의 <摩利山塹城醮禮三獻靑詞>(《東文選》卷 115:《春亭集》追補), 李珣(1536~1584)의 <摩尼山塹城醮三獻靑詞>(《文苑黼黻》卷 20) 및 <塹城醮三獻靑詞>(《續修增補江都誌》卷上 補遺), 朴承任(1517~1586)의 <摩利山祈雨塹城醮三獻靑詞>(《嘯臯集》續集 卷 4), 具鳳齡(1526~1586)의 <摩利山塹城醮三獻靑詞>(《栢潭集》卷 7) 등이 그것이다. 참성단의 제문을 특별히 靑詞라 한 것은 참성단 의례가 도교의 醮祭이기 때문이다. 李珣가 宣祖(在位 1567~1608)의 명령에도 불구하고 참성단 醮祭를 위한 靑詞 제작을 거부한 일이 있었는데, 이것도 참성단 청사가 도교의례를 위한 것이기 때문이었다.³⁸

넷째, 참성단 의례에 대해 昭格署에서 관여를 했다. 즉 塹城壇 의례를 거행하기 40일

³² 窪德忠: 《道敎諸神》(四川人民出版社, 1989) pp.163~167.

³³ 《中宗實錄》권 13, 中宗 6년 5월 丙寅.

《明宗實錄》권 5, 明宗 2년 5월 丙子.

成倪의《慵齋叢話》卷 2(《大東野乘》所收)에 의하면, 昭格署에서 冥府十王을 모셨다고 하는데, 冥府十王 중 5 번째가 염라대왕이므로, 소격서에서 염라를 모셨음을 알 수 있다.

³⁴ 李衡祥, 《江都志》卷 上 <祠壇>: “設帳於壇上 且無木主 只以紙榜書四上帝位號 下壇設星官九十餘位 祭畢焚之.”

³⁵ 成倪, 《慵齋叢話》卷 2.

³⁶ 《成宗實錄》卷 172, 成宗 15년(1484) 11월 乙巳(22 일).

李衡祥, 《江都志》卷 上 <祠壇>.

³⁷ 《成宗實錄》卷 172, 成宗 15년(1484) 11월 乙巳(22 일): “行香使若上壇奠訖 復奠下壇 登降之際 力不能支.”

³⁸ 《栗谷先生全書》卷 3, <疏筭一, 辭命製摩尼山醮靑詞筭>.

전에 소격서 官員이 내려와 술을 빚었고, 陳設에도 관여했다는 것이다.³⁹ 昭格署는 조선왕 조 유일의 도교관청이다.⁴⁰ 따라서 소격서에서 간여했다는 것은 참성단 의례가 도교의례였음을 말하는 것이다.

다섯째, 肉類를 사용하지 않고, 素饌으로 제사했다.⁴¹ 塹城壇 의례 때는 茶·湯·酒를 바쳤다는 기록이 있다.⁴² 그렇지만 素饌으로 제사했다는 점으로 미루어 湯에도 肉類는 들어가지 않았다고 할 수 있다. 醮의 특징의 하나로 儀禮時 육류를 사용하지 않는다는 것은 唐代 杜光庭(850~933)이《黃籙散壇醮儀》에서 “以爲牲牲血食謂之祭 蔬菓精珍謂之醮”라 한 이래, 宋代에는 定論이 되었고, 明清代에도 변함이 없었다고 한다.⁴³ 이러한 전통은 조선왕조에서도 그대로 지켜졌다. 世宗 2년(1420) 宗廟大享의 날짜가 三界大醮와 겹침에 따라 짐승을 잡아야 할 것인지 말 것인지를 두고 논란이 있었다는 것도 이러한 사실을 반영한다.⁴⁴ 종묘 제사 때는 犧牲을 바쳐야 하지만, 三界大醮 때는 짐승을 잡아서 안되기 때문에 문제가 발생한 것이다. 따라서 塹城壇에서는 도교의례 중에서도 醮齋가 거행되었음을 알 수 있다. 따라서 참성단 의례에서 素饌만을 바친 것은 도교 전통에서 起因하는 것이라 할 수 있겠다.

여섯째, 참성단 의례는 고려시대와 마찬가지로 밤중에 거행되었다. 이러한 사실을 전하는 것이 全舜弼(1514~1581)의《先祖江華先生日記》이다.《先祖江華先生日記》는 全舜弼이 1574~1577년까지 江華留守로 재직하는 동안 기록한 日記인데, 이 중에는 1575년(宣祖 8) 9월 참성단 의례에 참가한 기록이 있다.

E. 乙亥(宣祖 8, 1575) 九月 午飯後 各以肩輿上山 山路甚險峻 自齋室至塹城 幾十里許 如向層霄步步躊躇 心懷然矣 到祭壇行祭 則夜已二更量矣 又乘肩輿 舉火而下 到齋室 則困苦無比 夜已半矣

이에 의하면 全舜弼은 점심식사 후 肩輿를 타고 참성단에 올라 의례를 거행했는데 이

³⁹ 李衡祥, 《江都志》卷上 <祠壇>: “春秋行祭時 昭格署官員 前期四十日下來 釀酒.”

⁴⁰ 昭格署에 대해서는 다음과 같은 연구가 있다.

李鍾殷, <昭格署관계 역사자료 檢討>(韓國道教思想研究會 編,《道教와 韓國文化》, 亞細亞文化社, 1988)

李秉然, <昭格署의 革罷論議와 士林派>(《嶠南史學》)1, 1985)

劉炳來, <朝鮮朝 昭格殿의 淵源과 址에 관한 연구>(《韓國思想과 文化》)32, 韓國思想文化學會, 2006.

⁴¹ 李衡祥, 《江都志》卷上 <祠壇>: “以素饌行之 此涉於道家事 而非名山等例也.”

⁴² 《成宗實錄》 권 172, 成宗 15年 11월 乙巳.

⁴³ 劉枝萬, <醮祭釋義> 《臺灣民間信仰論集》(聯經出版事業公司, 1983) p.14~15.

⁴⁴ 《世宗實錄》 권 7, 世宗 2年 正月 甲寅.

때가 2更(오후 9~11시)였고, 의례를 마친 후 햇불을 들고 下山했다고 한다. 따라서 이를 통해 참성단 의례는 야간에 행해졌음을 알 수 있다. 야간에 거행했다고 해서 참성단 의례가 곧 도교의례라고 할 수 없을지 모르겠다. 조선시대의 국가제사도 丑時(새벽 1시)부터 시작하는 경우가 많기 때문이다.⁴⁵ 그렇지만 醮祭는 도교의례는 “夜中於星辰之下”(前引《隋書》<經籍志>)에서 거행하는 것이 원칙인 만큼, 의례의 시간이 야간이라는 점은 참성단 의례가 도교의례임을 뒷받침하는 충분조건까지는 아니라 하더라도, 필요조건은 된다. 또 같은 야간이라 하더라도 하루가 끝나는 시점에서 거행되었다는 사실도 참성단 의례가 하루가 시작되는 시점에서 거행된 유교적 국가제사와는 성격을 달리한다는 점, 다시 말해 도교의례라는 점을 말해주는 것이 아닌가 한다.

일곱째, 참성단 의례 때는 祭器의 기본이라 할 수 있는 簠와 簋를 사용하지 않았는데, 이는 도교의례이기 때문이라고 한다.⁴⁶

이상과 같은 점들로 미루어, 참성단 의례는 고려시대부터 조선시대까지 도교의례로서 거행했다고 할 수 있겠다.

IV. 國家祭祀로서의 塹城壇 儀禮

참성단 의례에서 또 하나 주목할 사실은 그것이 국가제사의 하나였다는 점이다. 국가제사란 전통적 표현으로 祀典이라 하며, 원칙적으로 國王의 名義로 지내는 의례를 말한다. 국가제사의 대상은 시대나 왕조에 따라 차이가 있지만, 많은 신들을 대상으로 한다. 따라서 수많은 신들에 대한 제사에 國王이 모두 참여하여 의례를 주관할 수는 없다. 그래서 국왕이 직접 의례를 主祭하는 親祀도 있지만, 대부분은 관리가 국왕을 대신하여 거행하는, 다시 말해 有司攝事로 행해진다. 그럼에도 불구하고 有司攝事까지 국가제사라 하는 것은 의례에 사용하는 香과 祝文을 국왕이 직접 제관에게 내려줌으로서 祭祀權의 위임을 분명히 한다는 점, 또 축문의 冒頭에서 국왕이 祭主임을 명시한다는 점에서이다.

참성단 의례가 국가제사라는 사실은 고려 원종이 참성단에서 親醮한 점으로 미루어 짐작할 수 있다. 그러나 고려시대나 조선시대를 막론하고 국왕이 직접 참성단 의례를 주관한 사실은 확인되지 않는다.

⁴⁵ 《國朝五禮儀》에 수록된 吉禮들의 <行禮> 部分 참조.

⁴⁶ 《成宗實錄》卷 172, 成宗 15년(1484) 11월 乙巳(22일).

그럼에도 불구하고 참성단 의례를 국가제사라 할 수 있는 것은 첫째, 塹城醮 靑詞에서 제주가 국왕임을 밝힌 경우들이 있기 때문이다.

F-① 自聖祖爲民立極 俾續舊以垂休 暨後王避狄遷都 亦賴茲而保本 故我家守之不墜 而小子承之益虔 夫何倭寇之狗偷 以致我民之魚爛 雖遠疆之受侮 尚所表聞 況厥邑之被侵 胡然忍視 豈明威之不驗 實不德之無量 是難他求 唯在白責(權近,《陽村集》卷 29, <塹城醮靑詞>)

-② 春不雨 夏仍不雨 行見生類之盡殲 麥大無 禾又大無 實是前代之罕有 以予一人之有罪 (朴承任,《嘯臯集》續集 卷 4 <摩利山祈雨塹城醮三獻靑詞>)

먼저 F-①에는 先王들의 뒤를 이어 노력했지만 왜구의 침입에 시달리고 있는 것은 小子的 잘못이라 했는데, 이때 소자는 禡王(재위 1374~1388)이다. 그리고 F-②에서 旱魃이 들어 흉년이 된 것은 予一人의 죄 때문이라 했는데, 朴承任(1517~1586)의 生沒年代로 미루어 明宗(在位 1545~1567)이나 宣祖일 것이다. 그렇다면 사료 F의 靑詞들은 각각 權近과 朴承任이 국왕을 대신하여 지은 것이라 하겠으며, 또 이때의 塹城醮는 비록 국왕이 親祭한 것은 아니지만 국왕의 명의로 올린 의례라 할 수 있다.

참성단 의례가 국가제사라는 점은 국가의 관리가 제관으로 파견되었다는 사실을 통해서도 짐작할 수 있다. 제관 파견의 사실은 고려시대부터 확인되는데, 고려시대에는 正3品職인 密直司 代言이 제관으로 파견되었다.⁴⁷ 그러나 제관의 구성 등 구체적인 내용은 未詳이다.

塹城醮를 위한 제관의 파견은 조선시대에도 계속되었다. 조선시대의 제관으로는 우선 行香使(香使)가 있으며, 이에 관한 기록으로는 다음과 같은 것들이 있다.

G-① 世宗 10년(1428) 11月 壬戌(14일) 傳旨禮曹 自今靈寶道場、三界大醮、神殺醮及塹城醮行香使 勿遣代言 以二品以上差定(《世宗實錄》권 42)

-② 成宗 3年(1472) 4月 戊辰(2일) 禮曹啓 今京畿旱 請送香祝幣于本道 就道內名山大川 祈雨 又遣香使 祈雨于摩利山塹城 從之(《成宗實錄》17)

-③ 成宗 15년(1484) 11月 乙巳(22일) 先是 行護軍崔灝元以塹城醮行香使 往摩利山還啓 (《成宗實錄》卷 172)

-④ 中宗 11年 12月 庚申(14일) 御晝講...領事金應箕曰 … 曩者臣三爲摩尼山香使(《中宗實錄》卷 26)

⁴⁷ B-①의 慶復興과 後日 朝鮮王朝의 太宗이 된 李芳遠(1367~1422)(《新增東國輿地勝覽》卷 12, 江華都護府, 祠壇).

이 중 G-①은 塹城醮 등의 행향사의 자격을 3품의 대언에서 2품 이상으로 올리도록 한 것인데, 행향사의 임무를 그만큼 중시했다는 의미이다. G-②와 ③은 구체적으로 행향사가 파견되었음을 전하는 기사이다.

그러나 제관은 행향사만이 아니었다. 이러한 사실을 전하는 것이 全舜弼의 《先祖江華先生日記》이다.

	行香使	獻官	執事	典祀官
1574년(선조7) 5월	原川君(宗室 李徽?)	忠勳經歷(從4品) 權恒		昭格署參奉 (종9品) 李長胤
1574년(선조7) 9월	僉知中樞府使(正3品) 李欽禮	金浦縣令(正5品) 南宮芷 積城縣監(從5品) 韓浣		北部參奉 閔守道
1575년(선조8) 9월	僉知(中樞府使) 趙述	江華留守(正2品) 全舜弼		李長胤
1576년(선조9) 2월		長湍府使(從3品) 孫軾	開城都事	麻田郡守(正4品) 裴克誠
1576년(선조9) 4월	靑原都正(正3品)	? 權恒		? 申祐
1576년(선조9) 9월	坡州牧使(正3品) 梁喜	通津縣監(從5品) 梁喜		通禮院引儀 (從6品) 尹景祉
1577년(선조10) 3월	廣州牧使(從2品) 李大伸		摩尼山執事	李長胤

<표 1>《先祖江華先生日記》에 보이는 참성단 제관

<표 1>에 의하면 제관에는 行香使 이외에 獻官·執事·典祀官도 있었다. 그렇다고 할 때 행향사는 제관의 단장격이었다고 하겠다. 행향사로는 京官이 파견된 경우도 있고, 지방관이 파견된 경우도 있는데, 품계는 종2품에서 정3품 사이이다. G-①에 의하면 1428년(세

종 10) 행향사의 品階를 2품 이상으로 올리기로 했지만, <표 1>을 보면 2품 보다는 정3품이 많다. 따라서 2품 이상으로 올리기로 한 규정은 제대로 지켜지지 않은 것 같다.

헌관은 行香使를 도와서 의례의 일부를 집전했던 것 같다.⁴⁸ 그리고 <표 1>에 의하면, 헌관으로는 주로 江華 주변의 지방관이 差定되었으며, 경우에 따라서는 江華留守가 헌관을 담당하기도 했다.⁴⁹ 執事와 典祀官의 역할이 무엇인지는 확실하지 않지만, 전사관의 경우 참성단 의례를 앞두고 강화유수부에 수시로 내왕한 것으로 미루어, 의례의 준비와 실무를 담당했던 것 같다.

제관들은 국가로부터 제사에 사용할 향과 축문을 받아 塹城壇으로 향하며, 도착 날짜를 미리 공문으로 강화부에 통지한다. 물론 이때 축문은 靑詞일 것이다. 그러나 유교적 국가제사의 축문에는 국왕이 主祭者임을 나타내는 표시로 국왕의 署名[親押]이 들어가는데 반해, 참성단 제사에는 싸인[親押]이 들어가지 않아도 되었다. 이것 역시 유교제사와 도교 의례의 차이를 반영한다.

이렇듯 塹城壇은 국가 제사가 행해지는 장소였으므로, 국가에서는 제사 경비의 조달을 위해 祭田을 지급하였다. 1377년(우왕 3)에 최영이 마니산 참성의 제전과 관리의 녹봉을 제외한 강화와 교동의 다른 토지의 소출은 군량으로 사용하자는 건의를 하고 있었던 사실로 미루어,⁵⁰ 이것은 고려 시대에도 이미 지급되어 있었던 것이라 할 수 있다. 그리고 고려 시대 제전의 규모는 알 수 없으나, 조선 시대에는 10餘畝가 지급되었다고 한다.

이렇듯 참성단 의례는 도교의례인 동시에 국가제사였다는 점도 주목해볼만한 사실이라 하겠다.

V. 塹城壇에서의 定期祭와 臨時祭

참성단 의례로는 정기제와 임시제가 있다. 정기제는 매년 정해진 시점에서 거행하는 의례인데, 李衡祥의 《江都志》에서 매년 春秋로 거행했다는 의례가 바로 그것이다. 그렇다

⁴⁸ 1484년(성종 15) 참성단 제관들의 역할 분담을 논의할 때, 소격서 提調 許琮이 참성단 下壇 제사는 헌관에게 맡기자 했고, 이 건의가 채택되었다는 점으로 미루어(《成宗實錄》卷 172, 成宗 15년 11월 乙巳), 헌관이 의례의 일부를 담당했음을 짐작할 수 있다.

⁴⁹ 江華留守가 헌관을 맡는 점에 대해서는 1484년(成宗 15) 일시 논란이 있었지만(《成宗實錄》卷 172, 成宗 15년(1484) 11월 乙巳(22일)) 江華留守 全舜弼이 헌관으로 차정된 점으로 미루어 이후에는 문제가 되지 않은 것 같다.

⁵⁰ 《高麗史》82, 兵志 2, 屯田.

면 참성단에서의 정기제는 매년 봄과 가을에 각각 한 차례씩, 년 2회 거행되었다는 것이다.

임시제는 특별한 일이 있을 때, 이를 해결하거나 극복하기 위해 치러졌다. 외침의 격퇴나 가뭄 때 비를 비는 의례, 변괴의 祈禳(=解怪祭) 같은 것이 그것이다. 그중에서도 참성단 임시제의 대다수를 차지하는 것은 祈雨祭이다.

마리산 기우제문으로는 다음의 자료들이 확인된다. 《二樂堂集》(朴興居, 1380~1438), 祭文, 「摩尼山祈雨文」; 《疎齋集》(李頤命, 1658~1722) 권18, 祭文, 「摩尼山祈雨祭文」; 《守虛齋遺稿》(洪啓迪, 1680~1722, 강화유수) 권6, 祭文, 「摩尼山祈雨祭文」; 《竹下集》(金煜, 1723~1790, 강화유수) 권20, 祭文, 「祈雨祭文浮」[壬寅 在沁都時]; 《梧墅集》(朴永元, 1791~1854) 책13, 축문[巾衍錄], 「江華摩尼山祈雨祭祝文」.

임시제가 특별한 목적을 가지고 거행되는 것이라면, 정기적 제사는 무엇을 위한 것이었을까? 이에 대해서는 구체적 언급이 없지만, 국가의 안정과 번영을 기워냈을 것임은 충분히 짐작할 수 있다. 고려 말 李穡이 塹城壇 제사는 태평성대를 누리게 하기 위한 것이라고 한 것은 바로 이러한 사실을 반영한다.

塹城壇에는 제사 준비와 제관의 숙식을 위한 시설로 齋宮이 있었다. 華道面 文山里 산64-2에 그 터가 남아있는데, 天齋庵址라고도 한다. 강화부를 출발한 제관들은 재궁으로 와서 함께 1박을 한다. 재궁에 머물 동안 제관들은 언행을 삼가며 심신을 깨끗이 한다. 이른 바 齋戒를 하는 것이다.

VI. 塹城壇 의례의 변천

참성단 의례는 국가제사인 동시에 도교의례였음은 앞에서 살펴본 바와 같다. 그런데 조선왕조는 유교를 신봉하는 국가이다. 따라서 조선시대 지배층들은 참성초를 못마땅해 했고, 그 결과 임진왜란을 전후하여 참성초는 중단되게 된다. 그러나 1638년(인조 16) 禮曹와 江華留守 金蠶國(1572~1657)의 건의에 따라 塹城壇 제사는 다시 부활한다.

이후 塹城壇 의례는 유교식으로 바뀌다가 마침내 그것마저 소멸되고 만다. 그 시기는 정확히 알 수 없지만, 1908년 무렵을 전후가 아닌가 한다. 이 시기 일제의 침략으로 국가의 존립 자체가 위협을 당하면서, 국가의 권위를 상징하는 국가제사도 대폭 축소되거나 폐지되었기 때문이다.

그렇지만 해방이 되면서 참성단 의례는 다시 한 번 부활하며, 그것이 오늘날까지 이어지고 있다. 현대의 참성단 의례는 단군의 탄생일인 동시에 건국일로 여겨지는 10월 3일에 開天節 기념행사의 일환으로 치러지고 있다. 이것을 현재는 開天大祭라 하는데, 개천대제를 주관하는 것은 강화군이며, 의례는 유교식이면서 전국체육대회를 밝히는 聖火 채화가 주요한 부분을 이루고 있다.⁵¹ 즉 현대의 참성단 의례는 참성단 의례는 전통시대의 그것과 사뭇 다르다.

우선 날짜가 다르다. 전통시대에는 봄·가을 각각 한번씩이었으나, 현재는 10월 3일이다. 또 전통시대에는 국가제사였으나, 현재는 郡 차원의 행사이다. 그리고 전통시대에는 도교의례였으나, 현재는 유교식에 가깝다.



<圖 6> 2010년의 참성단 開天大祭

지금까지 강화도 참성단에 대해 의례 문제를 중심으로 살펴보았다. 그러나 이것 역시 미진한 부분이 많다. 예컨대 제단과 의례의 관계, 참성단 의례의 구체적인 절차 복원 등이 그것이다. 이렇듯 부족한 부분이 많은 글이므로, 叱正을 바란다.

⁵¹ 개천절 기념행사를 참성단에 거행한 것은 1946년이 처음이며, 1949년에는 국가의 공식적 개천절 행사가 참성단에서 치러졌다. 그리고 참성단에서의 성화 채화는 1955년 제 36회 전국체육대회부터 시작되었다.

神道与日本文化—从明治初期的宗教政策来看

小川原正道（庆应义塾大学/日本）

1. 序言
2. 神佛分离与废佛毁释
3. 民众教化政策与文化统制
4. 结语

1. 序言

本稿欲从笔者专攻的明治期的宗教政策这个观点出发对神道给日本文化带来的影响进行考察。众所周知，宣布了王政复古的日本政府进入明治时期后马上明确表示采取“祭政一致”的政策，并制定复兴神祇官，重视神道、神社，教化民众的政策，其影响波及到了佛教的镇压活动和各种艺术文化活动。可以说日本传统文化的破坏乃至变容是建立在神道、神社优待政策的基础上的。明治政府在明治一开始就实际践行了重视神道、分离神佛，并对国民进行神道理念的教化活动的政策，但这种政策在明治十年初却遭遇了挫折。本稿主要将重点放在明治初期展开的宗教政策上，对于神道、神社优待政策以及民众教化政策是如何改变日本传统文化的问题做一些考察。

首先，对从幕末到新政府建立为止的宗教政策做一下概观。1867年10月，德川幕府第十五代将军德川庆喜将政权返还朝廷。12月，朝廷颁布了王政复古的大号令。其中，宣布“诸事回归神武创业伊始”进行统治。复古回归到“神武创业”也就是“初代天皇神武天皇的创业时代”这句条文，是由岩仓具视的智囊、国学者玉松操提议加进来的，其指导思想是“神武天皇祭祀天神地祇和皇灵，在众神灵威的帮助下进行国家建设”的这种认识。次年1月17日，新政府制定“七科”作为最初的官制，分管国内、国外的事务，却在其中最高的位置上设置了承担神祇、祭祀等工作的神祇科。这个神祇科在次月变为神祇事务局，另外在3月份，在“神武创业”的基础上，诸事一新，恢复了祭政一致的制度，并下令出台复兴神祇官，以及将神社、神官归为神祇官附属的通告。为了付诸实施，在发布通告的次日，明治天皇向天神地祇宣誓了明治政府的统治纲领——五条御誓文。在7月的官制改革中，神祇官

被排到高于统管行政的太政官的位置上。

神祇官原本是在古代律令制的体制下成立的官司，据说始于 7 世纪的天武、持统朝时期，担当神祇、朝廷的祭司，由花山天皇的后裔白川家世袭，但在 15 世纪中叶衰落。在明治时期就任神祇科首任事务总督的白川资训复活了神祇官制度。要求复兴神祇官和祭政一致的呼声在以幕末期的后期水户学和国学为基础的尊王思想和国体思想中就已孕育，但实际到了 1866 年至次年才具体实施，倡导神祇官复兴的复古神道派的国学者和神道家们向岩仓具视说明了其必要性。上述的玉松操也是其中一人。大致分类的话，玉松操和矢野玄道等国学者与岩仓和萨摩藩关系比较近，而受到大国隆正影响的津和野藩的福羽美静、龟井兹监等人则与近邻长州藩更为密切，这两个藩和岩仓主张倒幕、并掌握了建立新政府的主导权，成为提高这些国学者和神道家地位的主要原因。从结果来看，他们主张的神祇官复兴成为了现实。作为新政府来说，从克服“认为萨长是通过夺取天皇来建立新政权并实现倒幕”的这种当时的普遍认识和强化自身正当性的目的出发，获得基于神祇官和祭政一致的神圣权威在政治上也是极其重要的事情。这种神道、国学者一方与政权一方的联系以及利害关系的互补就是以神祇官复兴、祭政一致的形式被具体体现的。

2. 神佛分离与废佛毁释

在由神祇官、神社的祭祀所支撑的政权运营上，首先力图克服的是从古代以来一直延续的神佛习合。根据末木文美士的观点，神佛习合指的是在①迷惑的神需要佛的救济，②神守护佛，③在佛教的影响下创出新的神，④神是佛教为救济众生而改变形态现身的结果，这四种情况中任一种的前提下，神道信仰和佛教信仰融合协调的结果，据说思想根源来自中国。

不管怎样，由于这种习合不断发展，产生了从习合状态中提取佛教要素来显现神道要素的要求。1868 年，以权现等佛教用语作为神的名号以及将佛教作为神体的做法被禁止，神社中的梵钟、佛具被撤走，在神社任职的社僧都被命令还俗、改仕神社或离开。担任神职的家庭被通告要求进行神道式的葬礼。天皇等皇族的灵从平安时代以来都是被供奉在置于宫中黑户的牌位上，葬礼也是按照佛教的形式举行的，如今葬礼被改为神道的形式，牌位也被撤走了。另一方面，无檀、无住的寺院被废止，引进氏子调制，废除宗门人别帐。由此，江户时代实行的寺院统管下的户籍管理转为了由神社统管。

其间，以废佛型神道思想流行的地区和信奉者掌握统治权的地区为中心，发生了所谓的废佛毁释。津和野、富山、鹿儿岛、隐岐、佐渡、松本等地是代表，在这些地区积极开展起葬礼的神葬祭化和寺院、佛像的破坏，寺院的统合、废除。虽然明治政府接到佛教方面的抗议，禁止地方政府根据自己的判断来进行废佛毁释，但之后废佛毁释在一段时间内并没有停止。在这个过程中，日本的很多佛教建筑、艺术品等重要文化遗产都遭到了破坏。

一般来说，江户时代的大神社有被称为社僧的僧侣身份的人以及神职身份的人，地位较高的是前者，神职都要听从僧侣的指挥。这种地位由于政府的神道优待政策发生了逆转，因此神职中出现了以此为契机强行实施废佛毁释的人。可以说是一种不满的爆发。其中一个例子便是被供奉为比叡山延历寺镇守神的日吉山王社。戊辰战争爆发后的 1868 年 4 月，武装的神职部队神威队涌至日吉社，闯入神域后，找出被作为神体供奉的佛像和佛具、经典等，或大肆破坏，或烧毁丢弃。这次被烧弃的佛像、佛具、经典达到 124 件，因为也有像大般若经这样全 600 卷被算作一件的情况，所以实际的损失非常大。据说担任队长的人甚至用弓箭射中佛像的面部取乐。此外，石清水八幡宫、筑前管崎八幡宫、信浓諏訪神社也遭受了巨大的损失。

在奈良的兴福寺，伽蓝和佛具全部被处理，藏有佛舍利的五重塔也以 25 日元的价格被卖掉。这个时代巡警的月薪大概是 10 日元，25 日元按照现在的价钱来算差不多相当于 10 万日元左右。不管怎样，通过此事可见当时对文化遗产的评价之低，以及蔑视佛教的风潮。据说买主想要烧掉这些东西，由于附近的居民害怕遭到延烧提出反对，才得以留存了下来。出发点不是文化遗产的保护、佛教的保存，而是害怕遭受延烧。如果当时烧掉的话，象征现在的古都奈良的国宝、兴福寺五重塔也不会存在了。

另外再来看一看废佛毁释的例子。例如上述的津和野藩，真宗、禅宗比较普及，藩中也实施重视国学、神道的教育。以此为背景，在神佛分离令发出之前的 1867 年，断然进行了社寺改正，实施社寺的整理、废除合并。在真宗方面，除寺院住持以外都被禁止讲法，讲法的对象也受到了限制。葬礼由佛教式改为神道式，规定祖灵祭祀样式和葬礼仪式，藩主以下的武士都改为神葬祭，并强制领地内的全体民众效仿。

在幕府领有（松江藩领地）的隐岐，由于国学、神道思想普及，1868 年，尊皇攘夷派的正义党革除郡代的职务后，便实行佛教排挤，次年 3 月以后，陆续破坏寺院、佛像、佛具、佛坛，僧侣被迫还俗或罢职。岛内的信仰中心、源福寺的本尊大日如来的头部被斩落，佛像经典也被破坏。全体岛民被强迫按血印，发誓皈依神道。

在幕府领有的佐渡岛，也进行了激烈的废佛毁释。戊辰战争后，判事奥平谦甫一就任，便下令将岛内的 539 处寺院合并为 80 处，宣布禁止讲佛法，僧侣和寺院都变为了无用的存在，并以军事力量和朝廷的权威为后盾，一举实施废佛政策。奥平本人也烧毁佛像、佛具，逃走的僧侣向本山申请，向朝廷提交了请愿书。本来，新政府没有打算进行程度如此严重的废佛毁释，因此宣布不得进行单方面的废佛，1870 年接到抗议富山县废佛毁释的东西两本愿寺的请愿后，新政府便禁止了地方政府根据自己的判断进行废佛毁释（佐渡无视这个命令，继续进行了寺院的废除合并）。

富山以真宗门徒众多而闻名，但 1870 年与采取神道国教主义立场的广泽真臣关系密切的林太仲就任大参事后，通过藩政改革的实施，以收集制造铁炮所需的五金器具为名，进行了废佛毁释。由此，领内的 313 处寺院被削减到仅剩八处，僧侣和民众纷纷陷入了恐慌。如

前所述，在对此提出抗议的两本愿寺的请愿下，政府宣布了禁止废佛毁释。

此外，松本、萨摩、土佐、平户、延冈藩等地也进行了激烈的废佛毁释。在延冈所在的宫崎县，428处寺院被废止合并，松本所在的长野县247处寺院被废止合并，此外在首都圈的埼玉县，574处寺院被废止合并。在藩主没有皈依佛教的萨摩，佛教仅被视为不参与生产的游手好闲者，藩内的全部1066处寺院按照藩的方针被破坏。这些破坏后的痕迹一直到了近年还在被确认中，1970年代初，在搭建新房屋的施工时，发掘出了很多观音和佛像，但这些佛像都没有头部。这些佛像都是由当地的人们供奉的，被称为“没有头的观音堂”。

作为使废佛毁释“成功”或“失败”的主要原因，安丸良夫首先举出了朝廷的权威。也就是说，各个地区标榜着作为新的政治权力的朝廷权威实施废佛毁释，借口朝廷的意志向民众灌输国学的废佛思想。第二个重要原因是，废佛毁释主要是在隐岐、佐渡、萨摩等消息闭塞的偏远之地，以及本居、平田派系的国学者和继承水户学系统的神道家的影响较强的地区实施的。同时，进入明治期后，文明开化的风潮盛行，佛教是引起迷惑的原因，神道才是开化的方向标等观念相当普及，这些舆论也被认为与废佛毁释的正当化不无关联。从这个意义出发，村田安穗称废佛毁释是“文明开化期的旧物破坏的风潮中的一种过性的冲动性破坏现象”。另一方面，在富山、佐渡、松本等地，真宗的僧侣、门徒始终抵抗废佛政策，因此促使政府发布了废佛毁释禁止令。废佛毁释将民众的宗教生活一元化为了神道式的葬礼和祖先信仰，废除了除此以外的东西，招致了民众的信仰心和道义心衰退的结果。

不过，不管怎样，从本稿所关心的问题来看，不得不说遭到破坏的文化遗产一去不复返，在这仅仅几年的时间内失去了太多的东西。笔者所属的庆应义塾大学创始者福泽谕吉于1878年在东京的芝古董店买入了一尊长五尺左右的铜制佛像，这大概也是从废佛毁释中留存下来的。福泽在诗中曾写到，照此下去这尊佛像也会在近期溶化为金属。即使到了1878年还是处于这样的状况，失去的文化财产的规模无法估计。这年5月，福泽在《民间杂志》发表题为“国家装饰之事”的论文，主张不应对神佛加以区别对待，批判了神佛分离，对因废佛毁释的缘故，“日本国内的各处名胜旧址，无一不蒙受此祸”，社寺的风景遭到破坏的事实而惋惜。然后又指出，最近听不到神佛分离令的消息了，但是这却是因为社寺被破坏殆尽，再也没必要提倡这种政策的缘故。在此基础上，他又指出日光、芝、上野的德川庙堂是享誉世界的建筑，却没有得到足够的保护而遭受损坏，称这“不仅让日本国失去了一件装饰，有损国家的形象，还恰恰是象征国人怠惰的证明”，这些都是“日本人共有的建筑”，对此进行保存是“人民的责任”。实际上，福泽也对次年结成的日光山一带的旨在保护堂塔伽蓝的组织“保晃会”的活动提供了支援，但以德川家康为祭神的日光东照宫等日光山一体的社寺也由于神佛分离政策被分割为二社一寺，1617年，埋葬德川家康的奥社宝塔之后被迁移到群馬县的长乐寺，也在废佛毁释的时期被卖掉并拆除了。福泽在《学问之独立》（1882年）一书中，指责神佛分离政策带来的结果只是“使僧侣的生活陷入苦境，伤害了信者的心，破坏全国神社佛阁的胜景美观，导致了今日之煞风景的局面”，并不止一次地批判这个

政策破坏了日本的传统文化遗产。

3. 民众教化政策与文化统制

明治政府在 1869 年 7 月，为了“宣扬唯神之道”，宣布“命宣教使布教天下”，试图通过宣教使的布教活动来推进国民教化，防范由于开国政策而有可能渗透、扩大的基督教。这就是通过神职实行的国民教化活动的开始。但是，由于布教的内容不甚明确，并且还没有进行废藩置县，很难实行中央集权式的政策，在地方的藩领内，没有建立充分的准备体制，教化政策停滞不前，因此没有取得多少实效，结果，神祇官被降格为神祇省。

这样一来，作为政府一方，在重视神道，推进佛教冷遇政策和布教政策的同时，不得不面对佛教一方对废佛毁释的反抗以及教化活动的停滞等现实。另外作为佛教一方，由于失去了在江户时代所享受的地位，转而受到破坏和合并废止的打击，因此开始向政府寻求保护。从此出现了佛教通过参加政府的教化政策来重新谋求自身地位的新动向。

1872 年，继神祇官之后负责宗教行政的神祇省被废止，新设立了教部省，作为教化理念发布三条教则，设置教导职作为教化的担当者，除神官之外，僧侣也开始担任这个职位。这意味着佛教开始参与到民众教化中来。三条教则由“第一条 遵从敬神爱国的主旨”、“第二条 明确天理人道”、“第三条 拥戴皇上，遵守朝旨”组成，也被称为三条教宪。以法令形式制定，可以说是正式的教化理念。教化的理念在之后又新加了十一兼题（神德皇恩、人魂不死、天神造化、显幽分界、爱国、神祭、镇魂、君臣、父子、夫妇、大祓之说）和十七兼题（皇国国体、皇政一新、道不可变、制可随时、人异禽兽、不可不教、不可不学、万国交际、权力义务、役心役形、政体各种、文明开化、立法沿革、国法民法、富国强兵、租税赋役、产物制物），这些都由教导职来宣讲，并通过各种解说书普及。

作为民众教化的手段最受瞩目的是文化政策。也就是说，教部省注重音乐、能、歌舞伎、文学等文化给民众带来的影响力，以将这些“利用”在教化上作为目的，对其进行了统制。1872 年 3 月，政府将艺能归为教部省管辖，8 月在教部省第十五号达令中，指明能、狂言、音曲、歌舞伎“与人心风俗大为有关”，下令①在演剧中禁止模仿历代天皇的表演，②演剧要专门以劝善惩恶为主要内容，不得流于淫风丑态，③风俗营业者举止要符合身份，规范行为。也就是下令文化实践活动要建立在三条教则的基础上。

在首都东京（当时叫作东京府），在此之前的同年 4 月，实施了同样的文化统制。《新闻杂志》第 40 号（1872 年 4 月）报道称，“此番召守田勘弥及狂言师河竹新七樱田治助至第一大区政府，言演剧的原意本应以劝惩为主，毋庸置疑。尔后应废止狂言绮语等，譬如羽柴秀吉、真柴秀吉…其余所有不可违反事实，未必一定要以规矩为是，以洒落为非。淫哇滑稽者亦多有教，应好生提醒此类人，此外也须向两座的作者传达此旨，特做教诲。”，由此可见狂言师等人被召至官署，被告诫在演剧上要以劝善惩恶为主旨，内容应符合事实。另外，东京府在 5 月 17 日的第六号达令中公布“对音乐歌舞之类陆续进行调查，现今市街所

存能舞、歌舞伎及其他各种艺能的头领或掌门等人，须到教部省接受调查，相关业者尽早熟知”（「布令通書 明治五年第三冊從五月至七月」内閣文库藏），开始了真正的监管。关于文化活动，对其主办者预先通告了实施调查的计划，实际上从次日开始便展开了大规模的调查，同月 25 日发行的《东京日日新闻》记录称，“此番听闻音乐歌舞之类，奉教部省管辖之命，自本月十八日起，将芝居（戏剧）三座的太夫元（主办人）狂言作者义太夫节丰后新内的家元（掌门人）或琴与调的当事人唤至该省，分别亂问（问罪）业道之仪（内容）。”可见从 18 日开始，戏棚子的义太夫节的表演者和狂言师、作家等都被唤至教部省，接受了调查。另外，据《新闻辑录》第 30 号（1872 年 5 月）记载，5 月 17 日猿岩町歌舞伎的原表演者一人，18 日通俗小说作者樱田左交等 16 人，19 日通俗小说作者假名垣鲁文等 7 人，20 日胡胡弓伊豆本元句当等 7 人分别接受了调查。调查对象从戏作（通俗小说）、歌舞伎、能、义太夫到平家琵琶、讲谈，涉及很多领域。6 月 3 日，教部省召唤猿若三座的座长，要求提交演出剧本，开始了事前检阅。另外，在这个第 6 号达令发布的当日，教部省向东京府要求提交关于雅乐、剧场、音曲、讲谈的调查文件，东京府也马上做出了回应。由此可知双方协同起来实施文化统制，东京府先于教部省实施的文化统制恐怕也是在教部省的指示下，或者是在双方商议的基础上进行的。

在这种管制下，也出现了一些人“转变”自己的写作风格，开始创作符合教部省意图的、也就是以三条教则为主旨的作品。《西洋道中膝栗毛》等作品的作者，当时的人气通俗小说家假名垣鲁文便是其中之一，他早在（明治）5 年 6 月便提交建白书称“戏作（通俗小说）的内容以虚为主，以实为客，或借用事迹名著，或替换篡改正史，支那的罗贯中、李笠翁等人的小说，我源氏（物语）狭衣（物语）以及其他物语便属此类…其弊害终会使人误导，因此（本人）尔后将一改过去的作风，按照三条（教则）的主旨进行创作，经商议决定。”（《新闻杂志》1872 年 6 月、第 52 号），认为戏作（通俗小说）多为虚构之物，给人们带来的弊害较大，便一改过去的写作风格，明确表示“按照三条（教则）的主旨进行创作”。实际上，假名垣于同月发表作品《大洋新话蛸入道鱼说教》，以龙宫王向鱼训导文明开化必要性的形式，在刊物上展开“君民一和，保护国家，开化智觉，广布知识，进展正盛”的说教。次年 7 月，以没时间聆听说教的人为对象，刊行了包含“敬神爱国的俗解”、“天理人道的俗解”等内容的《三则教的捷径》。说明了以天照大神为神，将夫妇、朋友、父母和孩子等关系视为“天理”而遵守，遵守作为天皇命令的朝旨，以及身为众神创立的国家的子民应该敬神等内容。当时，主导教部省政策的三岛通庸是萨摩出身的狂热敬神者，也是在萨摩推进废佛毁释的一人。三岛看中了假名垣，1873 年 2 月，向神奈川县提出让假名垣到教部省任职，写作文章。作为这一结果产生的便是刚才提到的《三则教的捷径》。本来，戏作这个用语指的是一系列近世小说，当初是由知识分子执笔创作，但从 19 世纪初期开始，曲亭马琴、十返舍一九、式亭三马、为永春水等专职作家纷纷登场，创作了读本、滑稽本、人情本，普及到了一般的读者当中。假名垣也和这个系谱有关，可以说是近世戏作（通

俗小说)者最后一代中的一人,后来随着西欧的文学观和创作风格的引进,戏作变为创作,作者变为作家,小说界走上了近代化的道路。假名垣自身在以后也变为了新闻记者,但应该说他的政策性作品是在从戏作向小说发展过程中的日本文学文化的夹缝中绽开的一朵变异的花。

另外,迎合这种政策的倾向不仅存在于戏作者中,似乎演剧也是一样。1872年7月的《新闻杂志》第54号记载道,“此番,根据教则三条的主旨,在猿若二丁目芝居(戏剧)中,上演了大盐平八郎的节目。有人说,这次的戏剧是教部省命令下的御用表演,果真如何未可知”,可知根据三条教则的规定,上演了大盐平八郎的狂言。顾名思义,这是一场教部省命令下的“御用表演”。在水户也曾上演了歌舞伎“义经千本樱”,但结果其中出现了亵渎安德天皇的场面,这触犯了上述的教部省第15号达令,于是表演被中止。这指的是作为平家灭亡的代表性场面而闻名的安德天皇投水自尽的场面,后来在东京和大阪的上演也被暂停了一段时间。此外还尝试了以劝善惩恶为内容的演剧,接到教部省达令,在京都上演了描写一边操持家业一边教育贫穷孩子的场面的节目。

另外,上述的文化统制的教部省达令颁布之后的当年9月20日,东京府发布“府下剧场之仪,除三芝居(演剧)之外,迄今为止一直无税经营,此番规定税银,颁发许可执照。以前一直经营过来的剧场均可提出申请,但从今以后无许可之人不得上演剧目”(前掲「布令通書 明治五年第四冊從八月至九月」)的达令,实行对府下的剧场运营课税的许可制,制定了没有获得许可的人不得营业的方针。之前只从一部分剧场收取冥加金(营业税),如今变为全体一律课税。由此,剧场被迫增加了新规许可取得金2日元、月税50钱的负担,但管制的效果似乎确实有所提高。在次年7月的时间点上,当时的有力报纸《邮便报知新闻》(7月2日号)登载了“剧场狂言等节目在教部省的检查下,变为了专门以劝惩的内容为主”的这种“御用表演”横行的状况。当然,事情并不完全是按照教部省的计划进展的。另一家有力报纸《东京日日新闻》(1874年1月31日号)反而却收到了称“小说演戏场所之类过去隶属教部省,以劝善惩恶为主要内容,成为有助风化的一环。然而却动辄便生妄诞,有害于世”的这种对依然存在有乱风纪的演剧上演的现象进行指责的投稿,但歌舞伎和狂言等日本的传统艺能已经处于了国民精神的统合政策的动员之下却是事实。

这种教部省的统制后来以“不敬罪”(在1880年公布的旧刑法中被明文化。“对天皇、太皇太后、皇太后、皇后、皇太子或皇太孙有不敬行为者处三个月以上五年以下有期徒刑”等规定。昭和22年废止)的形式被继承。

4. 结语

教部省的民众教化政策由于教导职说教内容的混乱,作为推进主体的教导职的培养、说

教、祭祀实施机关的大教院的资金不足和认识不够，以及比起政府的教化更优先教育的政策的采用等原因而受到打击，另外，又遭到了在西欧学习政教分离、信教自由理念后回国的净土真宗的僧侣以及与理念产生共鸣的木户孝允、伊藤博文等长州阀政治家的严厉批判和废止运动而受挫，明治 8 年大教院被废止，明治 10 年教部省本身也被废止，政府宣布信教自由，宗教行政交由内务省管理，民众教化政策宣告破产。以后，利用神社进行的民众教化直到太平洋战争爆发的前一年即 1940 年开设神祇院为止一直处于中断状态。

但是，如上所述，虽然时期很短，但由于重视神道、神佛分离、国民教化政策的开展，很多日本的传统文化遗产遭受破坏而消失，同时，很多传统的文化艺能也不得不改变了存在形式。能和歌舞伎、小说等文化形式，或是回归传统，或是适应近代化的浪潮而形成了现代的传统艺能和文学界，但被破坏烧毁的文化遗产再也无法重现。因此不应该忘记当中存在的激进的宗教思想和运动。

另外，废佛毁释和文化统制的背后还存在着主张废佛的神道、国学思想，近世的神佛上下关系，以及通过提高对天皇及其祖先神的崇敬心来统合国民精神的政策课题，但同时传统文化被如此轻易破坏乃至改变的背后，也反映出了心醉于明治期后急剧流入的西洋文化，结果对日本的传统不屑一顾的国民倾向。这种倾向特别在外国人看来是非常奇特怪异的。关于 1880 年代的日本人的风潮，福斯特·R·杜勒斯曾这样写道：“文明开化的日本人歇斯底里般地陶醉于西洋文明，却忽视了本国的传统。…他们无视神社、佛阁，对过去的绘画和雕刻也没表现出什么兴趣。失去土地和特权后一贫如洗的大名和武士的所有物落入了几乎不了解其真正价值的中间商手中。青铜像被重铸为生铁块，极其贵重的艺术品被漫不经心地放置在一边并遗忘。有从堆放于废弃的社寺周围的瓦砾中挖出的一千年前的纪念物，也有偶然从废弃的垃圾场中拯救出的价值不可估量的佛像”（福斯特·R·杜勒斯/辰巳光世译《武士与美国佬》读卖新闻社、1969 年）

买入兴福寺五重塔的人和芝的古董店正是这些“中间商”，福泽也是“拯救”了这些文物的一员。是不是可以说神道优待政策破坏了佛教文化，国民教化政策改变了艺能文化，开国政策助长了二者呢？在福泽慨叹传统文化遭受破坏的 1878 年，担忧在心醉西洋的风潮下舍弃传统文化于不顾的日本国民的现状，论述日本美术固有价值并将其介绍给国内外的美国学者欧尼斯特·芬诺罗萨来到了日本。

参考文献

- ・石河幹明『福沢諭吉伝』第四卷（岩波書店、一九三二年）
- ・小川原正道「宗教行政史」（笠原英彦編『日本行政史』慶應義塾大学出版会、二〇一〇年）
- ・小川原正道『大教院の研究—明治初期宗教行政の展開と挫折』（慶應義塾大学出版会、二〇〇四年）
- ・興津要『仮名垣魯文』（有隣新書、一九九三年）
- ・興津要『転換期の文学—江戸から明治へ』（早稲田大学出版部、一九六四年）
- ・倉田喜弘校注『日本近代思想体系一八 芸能』（岩波書店、一九八八年）
- ・小西敏正「日光東照宮とその材料」（『建築試験情報』二〇〇七年八月号）
- ・ジェームス・E・ケテラー／岡田正彦訳『邪教／殉教の明治—廃仏棄釈と近代仏教』（ペリカン社、二〇〇六年）
- ・末木文美士『日本宗教史』（岩波新書、二〇〇六年）
- ・高橋誠一郎「福沢諭吉と文化財保護」（『大和文華』第三七号、一九六二年）
- ・谷川穰『明治前期の教育・教化・仏教』（思文閣出版、二〇〇八年）
- ・富田正文『福沢諭吉の漢詩三五講』（福沢諭吉協会、一九九四年）
- ・フォスター・R・ダレス／辰巳光世訳『さむらいとヤンキー：日米交渉秘史』（読売新聞社、一九六九年）

- ・村田安穂『神仏分離の地方的展開』（吉川弘文館、一九九九年）
- ・安丸良夫『神々の明治維新—神仏分離と廃仏毀釈』（岩波新書、一九七九年）
- ・慶應義塾編『福沢諭吉書簡集』第三卷（岩波書店、二〇〇一年）
- ・慶應義塾編『福沢諭吉全集』第四卷・第五卷・第二〇卷（岩波書店、一九七〇・七一年）
- ・東京都編『東京市史稿』市街編・第五三卷（東京都、一九六三年）
- ・『大百科全書』（小学館）

神道と日本文化—明治初期の宗教政策から

小川原正道（慶應義塾大学／日本）

- 1、はじめに
- 2、神仏分離と廃仏毀釈
- 3、民衆教化政策と文化統制
- 4、おわりに

1、はじめに

本稿では、神道が日本文化に与えた影響について、筆者の専攻する明治期の宗教政策という観点から、考察を加えてみたい。周知の通り、王政復古を宣言した日本政府は明治に入ってすぐに「祭政一致」を採用することを明言し、神祇官を復興、神道・神社を重視して民衆を教化する政策を採用し、それは仏教に対する弾圧や、各種芸能文化活動にまで影響が及んでいった。神道・神社優遇政策による日本の伝統文化の破壊ないし変容、ということができよう。明治政府は、神道を重視して神仏を分離し、さらに国民に神道的理念の教化活動を行う政策を明治ゼロ年代において実践したが、それは明治十年初頭において挫折した。そこで本稿では、主にこの明治初期に展開された宗教政策に焦点を当て、その神道・神社優遇政策、民衆教化政策がいかに関与したのかについて、若干の考察を加えたいと思う。

まず、幕末から新政府樹立にかけての宗教政策について概観しておこう。一八六七年十月に徳川幕府第十五代将軍徳川慶喜が政権を朝廷に返上し、十二月、朝廷は、王政復古大号令を渙発した。ここでは、「諸事神武創業ノ始ニ原キ」統治を行うことが宣言されたが、この「神武創業」、すなわち初代天皇である神武天皇の創業の時代に復古するという文言は、岩倉具視のブレンであった国学者・玉松操の提言によって挿入されたもので、神武天皇が天神地祇や皇霊を祀り、神々の靈威に助けられて国家建設を行ったといった認識に裏付けられたものであった。翌年一月十七日、新政府は最初の官制として「七科」を定め、内国、外国などの事務を分掌したが、その筆頭には神祇・祭祀などを担う神祇科が置かれることとなった。この神祇科は、翌月には神祇事務局となり、さらに三月には、

「神武創業」に基づいて諸事一新し、祭政一致の制度を回復したとして、神祇官の復興、さらに神社・神官の神祇官附属を命じる布告が出された。これを実践すべく、布告の翌日には明治政府の統治綱領である五箇条の誓文を、明治天皇が天神地祇に対して誓った。神祇官は七月の官制改革において、行政を統括する太政官の上位に位置付けられることとなる。

神祇官は、もともと古代律令制のもとで成立した官司であり、七世紀の天武・持統朝頃に成立したといわれており、神祇、朝廷の祭司などを担当しており、花山天皇の後裔である白川家が世襲していたが、十五世紀中ごろに衰退したといわれている。これを明治になって復活させ、最初の神祇科の事務総督のひとりには、白川資訓が就任した。神祇官の復興や祭政一致をもとめる声は、幕末期における後期水戸学や国学に基礎をおいた尊王思想や国体思想の中で生まれていたが、実際には一八六六年から翌年にかけて具体化されたといわれており、神祇官復興を唱える復古神道派の国学者や神道家は、岩倉具視に接近して、その必要性を説いていった。先述の玉松操も、そのひとりである。大まかに分類すれば、玉松操や矢野玄道といった国学者は岩倉や薩摩藩とつながっており、大国隆正の影響を受けた津和野藩の福羽美静、亀井茲監などは、隣藩である長州藩とのつながりが強く、この両藩や岩倉が倒幕から新政府樹立の主導権を握ったことが、彼ら国学者や神道家の地位を向上させる要因になった。その結果として、彼らの主張していた神祇官復興が、現実のものとなったわけである。新政府としても、薩長による天皇奪取による新政権樹立と倒幕、という当時の一般的な冷たい視線を克服し、その正当性を強化するためにも、神祇官や祭政一致による神聖的権威を獲得することは、政治的に、きわめて重要な事柄であった。こうした神道・国学者側と、政権側とのつながりと利害関係の補完が、神祇官復興、祭政一致という形で具現化していくことになる。

2、神仏分離と廃仏毀釈

神祇官・神社による祭祀によって支えられた政権運営を行っていくにあたり、まず克服が目指されたのは、古代以来継続していた神仏習合であった。末木文美士氏によれば、神仏習合とは、①迷える神が仏の救済を必要とする考え方、②神が仏を守護するといった考え方、③仏教の影響下で新しい神が創出される場合、④神は仏が衆生を救済するために姿を変えて現れたものだという考え方、のいずれかによって神道信仰と仏教信仰とが融合調和したものであり、もともとは中国に発想のものがあつたという。

いずれにせよ、こうした習合が進行していたため、習合状態から仏教的要素を抽出し、神道的要素を顕在化させることが求められることとなった。一八六八年、権現などの

仏語を神号とすることや仏像を神体とすることが禁止され、神社から梵鐘・仏具などを撤去、神社に仕えていた社僧は還俗や神社への奉仕、あるいは退去を迫られた。神職の家族は、神道式の葬儀を行うよう布告されている。天皇など皇族の霊は平安時代以来、宮中のお黒戸に置かれた位牌によって祀られ、その葬儀も仏式で行われていたが、葬儀は神式に改められ、位牌も撤去された。その一方で、無檀・無住寺院は廃止され、氏子調制が導入されて宗門人別帳は廃止された。これにより、江戸時代におこなわれていた寺院による戸籍管理は、神社へと移行することとなる。

こうしたなかで、廃仏的な神道思想が流布していた地域や、その信奉者が統治権を握った地域を中心として、いわゆる廃仏毀釈が発生することになる。津和野、富山、鹿児島、隠岐、佐渡、松本などが代表的で、これらの地域では、積極的に葬儀の神葬祭化や寺院・仏像等の破壊、寺院の統廃合が進められた。明治政府は仏教側の抗議を受けて地方庁の判断で廃仏毀釈を行うことを禁止したが、それ以降も廃仏毀釈はしばらく収まらなかった。この過程で、日本の重要な文化遺産である多くの仏教建築・美術品が失われることになる。

一般的に、江戸時代は大きな神社には社僧と呼ばれる僧侶身分のものと、神職身分のものがいたが、上位にあるのは前者で、神職は常に僧侶に従わねばならなかった。それが、政府の神道優遇政策によって地位が逆転したため、神職の中にはこれを機会として強引に廃仏毀釈を断行するものがあらわれてくる。いわば不満の爆発であった。その一例が、比叡山延暦寺の鎮守神として祀られてきた日吉山王社である。戊辰戦争勃発後の一八六八年四月、武装した神職の部隊・神威隊が日吉社に押しかけ、土足で神域に押し入ると、神体として祭られていた仏像や、仏具、経典の類を取り出して破壊し、焼き捨てた。この際に焼き捨てられた仏像、仏具、経典は一二四点にのぼるが、大般若経全六百巻が一点に数えられている場合もあり、実際の被害は甚大なものであった。隊長だった人物は仏像の顔面を弓で打ち当てて喜んでいと伝えられている。このほか、石清水八幡宮、筑前管崎八幡宮、信濃諏訪神社などが大きな打撃を受けた。

奈良の興福寺では、伽藍や仏具などの一切が処分され、仏舍利を収めている五重塔も二十五円で売却された。巡査の月給が十円という時代であり、いまの価値では数十万円程度、ということだろうか。いずれにせよ、いかにも低い文化遺産に対する評価であり、当時の仏教蔑視の風潮がうかがわれる。買主は焼却してしまおうとしたが、付近の住民が類焼を恐れて反対し、そのために残されることになった、といわれている。文化遺産の保護、仏教の保存ではなく、類焼の恐れ、というのも象徴的である。もしこのとき焼かれていれば、現在の古都・奈良を象徴する国宝・興福寺五重の塔は現存していない。

このほかの廃仏棄釈の例をみてみよう。たとえば先述の津和野藩は、一般には真宗、禅宗が普及していたが、藩では国学、神道重視の教育を実践していた。これを背景とし

て、神仏分離令に先駆ける一八六七年、社寺改正が断行され社寺の整理・廃合が実施されて、真宗については寺院住職以外は法談を禁止され、その対象も制限された。葬儀が仏教から神道式へと転換され、祖霊祭祀様式や葬送儀礼などを提示して、武士は藩主以下、神葬祭へと転換し、全領民にも強制されていった。

幕府領（松江藩預地）の隠岐では、国学、神道思想が普及していたこともあり、一八六八年に尊皇攘夷派の正義党が郡代を追放すると、仏教排撃を実行することとなり、翌年三月以降、次々と寺院、仏像、仏具、仏壇などを破壊、僧侶は還俗または追放された。島の信仰の中心となっていた源福寺の本尊・大日如来の首が落とされ、仏像經典は破壊された。全島民は血判状を提出し、神道に帰依することを誓願させられている。

やはり幕領で島の佐渡でも、激しい廃仏棄釈が行われた。戊辰戦争後、判事奥平謙甫が着任すると、党内の寺五三九か寺を八〇寺とするよう寺院統合を命じ、説教の禁止なども布告、僧侶も寺院も無駄な存在として、軍事力と朝廷の権威を背景に一举に廃仏を実施しようと努めた。奥平自ら仏像、仏具を焼き払い、脱走した僧侶が本山に願い出て朝廷へ請願書が提出されることになる。もともと新政府はここまでの廃仏など企図していなかったため、一方的な廃仏を行わないよう布達し、一八七〇年には富山藩の廃仏毀釈に抗議した東西両本願寺の請願受け、新政府は地方庁の判断で廃仏毀釈を行うことを禁止した（佐渡ではこれを無視し、寺院の廃合を継続した）。

その富山は、真宗門徒が多いことで知られるが、一八七〇年に林太仲が大参事に就任すると、神道国教主義的立場をとる広沢真臣と近かったこともあり、藩政改革の実施によって、鉄砲製造のための金具収集を名目として廃仏毀釈を実施した。これにより、領内にあった三一三の寺はわずかは八つにまで減らされ、僧侶と民衆を恐怖に突き落とした。これに抗議した両本願寺の請願によって廃仏棄釈禁止が布達されたことは、すでに述べたとおりである。

このほか、松本、薩摩、土佐、平戸、延岡藩などで激しい廃仏毀釈が実施された。延岡のある宮崎県では、四二八か寺が廃合、松本を含む長野県では二四七か寺が廃合、このほか首都圏では埼玉県で五七四か寺が廃合となっている。藩主が仏教に帰依しなかった薩摩では、仏教は非生産的な穀つぶしとしかみなされず、藩内の一〇六六の全寺院が、藩の方針によって壊滅した。こうした痕跡は近年になっても確認されており、一九七〇年代はじめには、新築家屋の建築工事の際にいくつもの観音や仏像などが発掘されたが、その仏像はみな頭部がなかった。これらの仏像は地元のひとびとによって祀られ、「首なし観音堂」と呼ばれている。

安丸良夫氏は、廃仏毀釈を「成功」あるいは「失敗」せしめた要因として、第一に、朝廷の権威を挙げている。すなわち、各地域では、新たな政治権力である朝廷の権威をふりかざして廃仏毀釈が実施され、民衆に対しては朝廷の意志とって国学的廃仏思想を実

践した。第二に重要な点として、隠岐、佐渡、薩摩など、周囲から情報が隔絶した僻遠の地で、かつ本居・平田系の国学者や、水戸学の系譜を引く神道家などの影響力が強いところで実施された。また、明治に入ると文明開化の風潮が広まり、仏教は迷いの種であり、神道こそが開化の道しるべである、といった観念がかなり一般的に広まっていたともいわれており、こうした世論もまた廃仏毀釈の正当化につながったと思われる。こうした意味で、村田安徳氏は廃仏棄釈を「文明開化期の旧物破壊の風潮の中での一過性の衝動的破壊現象」と述べている。一方、富山、佐渡、松本などで一貫して真宗僧・門徒が廃仏政策に抵抗し、これによって廃仏毀釈禁止令が布達されるにいたった。廃仏毀釈は、民衆の宗教生活を神道式の葬儀と祖霊祭祀に一元化し、それ以外を廃除するものであり、民衆の信仰心や道義心の衰退を衰退させる結果を招いた。

ただ、いずれにせよ、本稿の関心からみると、破壊された文化遺産は還ってこず、このわずか数年の間に失われたものはあまりにも大きいといわざるを得ない。筆者の勤務先である慶應義塾大学を創設した福沢諭吉は、一八七八年に東京・芝の骨董屋で五尺ほどの銅製の仏像を購入したが、これも廃仏棄釈の結果流れてきたものであろう。福沢は、このままでは近いうちに金属に溶かされるどころだったと詩に読んでいるが、一八七八年になってさえそのような状況で、失われた文化財の規模は計り知れない。福沢はこの年五月、『民間雑誌』に「国の装飾の事」と題する論文を掲載し、神仏は区別すべきものではないとして神仏分離を非難し、廃仏棄釈によって「日本国内の名所旧跡、至る所として此禍を蒙らざるものなし」と、社寺の風景が損なわれたことを嘆いた。そして神仏分離令は最近聞かれなくなったが、それは社寺を破壊し尽くして、そうした政策を主張する必要がなくなったためだろう、と指摘している。そのうえで、とりわけ日光、芝、上野の徳川の廟所については世界に誇れる建築であるにもかかわらず、保護策が十分でないとして、このままでは破損してしまい、それは「日本国の為に一個の装飾を失い、国の外見を損するのみならず、恰も国人の怠惰を表するの証跡たるべし」と述べ、これらは「日本人公共の建築」であるとして、これを保存するのは「人民の責任」と説いた。実際、福沢は翌年に結成された日光山一帯の堂塔伽藍保護のための組織、「保晃会」の活動を支援しているが、徳川家康を祭神とする日光東照宮をはじめとする日光山一体の社寺も神仏分離政策によって二社一寺に分割されており、一六一七年に徳川家康を埋葬した奥社宝塔は、その後群馬県の長楽寺に移築され、やはり廃仏棄釈の折に売却・解体されている。福沢は神仏分離政策がもたらした結果として、「僧侶の生活を苦しめ信者の心を痛ましめ、全国神社仏閣の勝景美観を破壊して今日の殺風景を致したるのみ」と『学問之独立』（一八八二年）において糾弾するなど、繰り返しこの政策が日本の伝統文化遺産を破壊したことを非難し続けることになる。

3. 民衆教化政策と文化統制

明治政府は一八六九年七月、「惟神の道を宣揚」するために「宣教使に命し天下に布教」することを布告し、宣教使による布教活動によって国民教化を推進し、開国政策によってその流入・拡大が懸念されていたキリスト教の防御を目指すこととなった。神職による国民教化活動の開始であった。しかし、布教する内容が不明確である上に、まだ廃藩置県が行われていないため、中央集権的政策は実施が困難で、実際に地方の藩などでは十分な準備体制を整えられず戸惑ったために教化の実績は上がらず、結局、神祇官は神祇省に格下げされることになる。

こうして、政府側としては、神道を重視を目指して仏教冷遇政策や布教政策を推し進めつつも、廃仏毀釈に対する仏教側の反発や教化活動の停滞という現実と直面し、一方仏教側としては、江戸時代に享受していた地位を失い、むしろ破壊や統廃合の打撃を受けたことで、政府による保護を求める構図になった。ここに、政府の教化政策に仏教が参加することで、これを立て直すという次の展開がみられることになる。

一八七二年、神祇官の後を受けて宗教行政を担当していた神祇省が廃止され、新たに教部省が設置、教化理念として三条教則を發布し、教化の担い手として教導職が設置されて神官に加えて、僧侶などがこれに任じられることとなる。民衆教化への仏教の参加であった。三条教則とは、「第一条 敬神愛国ノ旨ヲ体スヘキ事」「第二条 天理人道ヲ明ニスヘキ事」「第三条 皇上ヲ奉戴シ朝旨ヲ遵守セシムヘキ事」からなるもので、三条の教憲とも呼ばれる。法令によって定められた、いわば公式的教化理念であった。教化の理念には、その後、十一兼題（神徳皇恩、人魂不死、天神造化、顕幽分界、愛国、神祭、鎮魂、君臣、父子、夫婦、大祓ノ説）と十七兼題（皇国国体、皇政一新、道不可変、制可随時、人異禽獸、不可不教、不可不学、万国交際、権利義務、役心役形、政体各種、文明開化、立法沿革、国法民法、富国強兵、租税賦役、産物製物）が加えられ、これらが教導職による説教や、さまざまな解説書などを通して普及していくことになる。

民衆教化の手段として注目されたのが、文化政策であった。すなわち、教部省は音楽、能、歌舞伎、文学といった文化が民衆に与える影響の大きさに注目し、これを教化に「利用」することを目的として、その統制を行っていったのである。一八七二年三月、政府は芸能を教部省の管轄とし、八月には教部省第一五号達において、能、狂言、音曲、歌舞伎の類は「人心風俗ニ関スル所不少」としたうえで、①演劇では歴代天皇を模倣するものを禁じる、②演劇は専ら勸善懲悪を旨とし、淫風醜態に流れないように心がける、③風俗営業者は身分相応に行儀を慎む、という三点を命じた。三条教則を踏まえた文化の実践を命じたわけである。

首都・東京（当時は東京府）では、これに先駆けて、同年四月の段階で同様の文化統制を実施していた。『新聞雑誌』第四〇号（一八七二年四月）は、「今般第一大区役所へ守田勘弥及ヒ狂言師河竹新七桜田治助ヲ呼出サレ抑演劇ノ儀ハ勸懲ヲ旨トスヘキハ勿論ナカラ爾後全ク狂言綺語ト云フ言ヲ廢スヘシ譬ハ羽柴秀吉真柴秀吉トス……其余都テ事實ニ反ス可カラス強チ堅キヲ是トシテ洒落ヲ非トスルニモアラス淫哇滑稽ニモ又教ナルヘキアレハ能ク是等ヲ注意シ外両座ノ作者ヘモ伝達アルヘキ旨ヲ説諭アリタル由」と報じており、狂言師などが役所に呼びだされ、演劇について勸善懲悪を趣旨とし、事実 に即した内容とするよう説諭されていた様子 がうかがえる。さらに東京府は五月十七日、第六号達として、「音楽歌舞ノ類追々取調候ニ付テハ即今市街ニ相存候能舞歌舞妓其他各芸ノ瓜頭或ハ家元等教部省ニ於テ取調候儀モ可有之ニ付其筋業之者兼テ相心得事」（「布令通書 明治五年第三冊從五月至七月」内閣文庫蔵）と布達し、取締を本格的に開始した。文化活動について、その主催者に対し取り調べを実施していくことを予告したもののだが、実際にこの翌日から大規模な取り調べが展開されており、同月二十五日付『東京日々新聞』は、「今般音楽歌舞の類教部省管轄の命ありて本月十八日より芝居三座の太夫元狂言作者義太夫節豊後新内の家元或ハ琴と調の当人追同省へ御呼出し相成候夫々業道の儀御糺問相成し由と聞けり……」と伝えている。教部省で十八日から芝居小屋の義太夫節の語り手や狂言師、作家などが呼び出されて取り調べを受けているのがうかがえる。また、『新聞輯録』第三〇号（一八七二年五月）によると、五月十七日に猿岩町歌舞伎の元座一人、十八日に戯作者櫻田左交など十六人、十九日に戯作者仮名垣魯文など七人、二十日に胡弓伊豆本元句当など七人が、それぞれ取調を受けた。対象は戯作、歌舞伎、能、義太夫から、平家琵琶、講談まで実に多岐にわたっていた。六月三日には教部省が猿若三座の座元を召喚して仕組台帳の提出を求め、事前検閲を開始した。なお、この第六号達発布の日に教部省は東京府に対して、雅楽・劇場・音曲・講談などに関する調査書類を提出するよう要請しており、東京府もすぐに応じている。両者が連携して文化統制を実施していたことわかり、東京府が教部省に先駆けて文化統制を実施していったのも、おそらく教部省からの指示、あるいは両者の打ち合わせに基づくものと思われる。

こうした取締を受けて、自らの作風を「転向」して、教部省の意図にかなった、いわば三条教則を旨とする作品を描こうとする者も現れてくる。『西洋道中膝栗毛』などの著者として知られ、当時の人気戯作者であった仮名垣魯文もその一人で、早くも五年六月に、自ら「戯作ノ儀ハ虚ヲ主トシ実ヲ客トシ或ハ事跡名籍ヲ暇用シ或ハ正史ヲ換骨奪体シ支那ノ羅漢中李笠翁等ノ小説我源氏狭衣他何物語ト唱フル物則是ナリ……其ノ弊ツイニ人ヲ過ツニ至ルベシ依テ爾後従来ノ作風ヲ一変シ乍恐教則三条ノ御趣旨ニモトツキ著作可仕ト商議決定仕候」（『新聞雑誌』一八七二年六月、第五二号）との建白書を提出し、戯作は嘘を伝えているものが多く、その人々に与える弊害が大きいとして、従来 の作風を一変

して「三条ノ御趣旨ニモトツキ著作」することを表明している。実際、仮名垣は同月に『大洋新話蛸入道魚説教』なる作品を発表し、竜宮王が魚に文明開化の必要性を訓示するという形で、「君民一和して国を護り、知覚をひらき、知識を広め、従事に進歩の最中と聞けり」などと紙上での説教を展開した。翌年七月には、説教を聞く暇のないものを対象として、「敬神愛国の俗解」「天理人道の俗解」などを記した『三則教の捷徑』も刊行している。天照大神を神とし、夫婦や朋友、親子などの関係を「天理」として守り、天皇の命令である朝旨を順守すること、そして神々の作った国の民として神を敬うこと、などが説かれていた。当時、教部省の政策をリードしていた三島通庸は、薩摩出身の熱心な敬神家であり、薩摩での廃仏毀釈を推進したひとりであった。この三島が眼をつけたのが仮名垣であり、一八七三年二月、神奈川県に仮名垣を教部省へ一時出仕させて文章を作成させてたいとまで申し入れている。この結果生み出されたのが、先述の『三則教の捷徑』であった。もともと戯作とは、近世小説の一群をさす用語で、当初は知識人が筆を採っていたが、一九世紀初頭頃から曲亭馬琴、十返舎一九、式亭三馬、為永春水といった専門的作家が登場するようになり、読本、滑稽本、人情本が作りだされて、一般の読者に普及していった。仮名垣もその系譜につらなる、いわば近世戯作者の最終世代の一人だったが、やがて西欧の文学観と作風が輸入されるにしたがって戯作は創作に、作者は作家にと、小説界も近代化の道を進んでいった。仮名垣自身は以後、新聞記者として活躍していくが、彼の政策的作品は、戯作から小説へと発展していく日本の文学文化のはざまに咲いた一輪のいびつな花、ともいえようか。

なお、こうした政策に迎合する傾向は戯作者のみでなく、演劇なども同様だったようである。一八七二年七月の『新聞雑誌』第五四号は、「今般教則三条ノ御趣意ニ基ツキ猿若二丁目芝居ニ於テ大塩平八郎ノ演技ヲ執行セル由或人ノ説ニ此度ノ演技ハ教部省ヨリ仰セ付ラレタル御用芝居ナリト果シテ如何カ知ラス」と、三条教則に基づいた大塩平八郎の狂言が行われていたことを伝えている。文字通り、教部省より仰せつけられた「御用芝居」であった。水戸で歌舞伎「義経千本桜」を上演したところ、そこに安徳天皇を冒瀆する場面があるとして、これが先述の教部省第一五号達に触れるものとして、演技を停止された。平家壊滅の象徴的場面として知られる安徳天皇入水の場面を指しているが、これは東京や大阪でもしばらく上演されないことになったという。勸善懲悪を旨とする演劇も試みられ、教部省達を受けて、京都では家業をしながら貧しい子供を教育する場面を描いた芝居が興行された。

さらに、前述の文化統制の教部省達が出された後の年九月二十日、東京府は、「府下劇場之儀三芝居之外是迄無税興行致シ来候処今般税銀相定免許鑑札可相渡候条是迄興行致シ来候者ト雖モ更ニ願出可申事但自今免許無之モノハ興行不相成事」（前掲「布令通書明治五年第四冊從八月至九月」）とする達を發して、府下の劇場運営を税金を課す免許制

とし、免許のない者には営業を認めない方針を示した。それまでは一部の劇場から冥加金を受け取ってきたものを、一律全体に課税したものである。これにより劇場は新規免許取得金二円、月税五十銭などの負担を強いられることとなったが、規制の効果は挙げたようである。翌年七月の時点では、当時の有力紙である『郵便報知新聞』（七月二日付）が「劇場狂言の仕組等の教部省に於て検査せられ専ら勸懲の意を主とするの山なれ」と、「御用芝居」が横行していた様子を伝えている。もちろん、すべてが教部省の思い通り進んだわけではなく、やはり有力紙の『東京日々新聞』（一八七四年一月三十一日付）には、「小説演戯場ノ類ハ曾テ教部ニ属セラレ勸善懲悪ヲ旨トシ風教ヲ助クルノ一端トセラレタリ然ルニ動モスレハ妄誕ニシテ世ニ害アルコトアリ」として、逆に未だ風紀を乱すような演劇が行われていることを難じる投書が寄せられているが、歌舞伎や狂言といった日本の伝統芸能が、国民精神の統合という政策に動員されていったのは、事実であった。

こうした教部省の統制は、その後の「不敬罪」（一八八〇年公布の旧刑法で明文化。「天皇、太皇太后、皇太后、皇后、皇太子又ハ皇太孫ニ対し不敬ノ行為アリタル者ハ三月以上五年以下ノ懲役ニ処ス」などと規定するもの。昭和二二年に廃止）へと継承されていくことになる。

4. おわりに

教部省の民衆教化政策は、教導職による説教内容の混乱や、その推進主体となった教導職育成・説教・祭祀実施機関である大教院の資金不足や不認知、さらには政府の教化よりも教育を優先する政策の採用などによって打撃を受け、さらに、西欧で政教分離・信教自由の理念を学んで帰国した浄土真宗の僧侶がやはり理念に共鳴する木戸孝允、伊藤博文などの長州閥政治家による厳しい批判と廃止運動に遭って挫折し、明治八年に大教院が廃止、明治十年には教部省自体も廃止され、政府は信教自由を布告、宗教行政は内務省に移管され、民衆教化政策はとん挫することとなった。以後、神社を活用した民衆教化は、太平洋戦争勃発の前年、一九四〇年の神祇院開設まで中断されることになる。

しかし、上述の通り、わずかな期間だが神道重視・神仏分離・国民教化政策が展開されたことによって、多くの日本の伝統的な文化遺産が破壊されて姿を消し、また、多くの伝統的文化芸能が姿を変えることを余儀なくされた。能や歌舞伎、小説などは、あるいは伝統を取り戻し、あるいは近代化の波を取り入れて現代の伝統芸能や文学界を形成するに至るが、破壊され焼却された文化遺産は戻ってはこない。そこにラディカルな宗教的思想・運動の影があることを、忘れてはならないであろう。

なお、こうした廃仏棄釈や文化統制の背景には、廃仏的な神道・国学思想や、近世に

おける神仏の上下関係、そして天皇やその祖先神に対する崇敬心向上による国民精神の統合といった政策課題が存していたが、同時に、これほどまでに軽々と伝統文化が破壊ないし変容されてしまった背景には、明治に入って急激に西洋文化が流入してこれに心酔し、その結果日本の伝統文化を顧みなくなる、といった国民の傾向も反映していたと思われる。そうした傾向は、とりわけ外国人からみると異様なものだったようである。フォスター・R・ダレスは一八八〇年代の日本人の風潮について、次のように記している。

「文明開化の日本人は西洋文物にヒステリックなまでに陶醉し、自国の伝統に背を向けてしまった。…かれらは神社・仏閣を無視し、過去の絵画や彫刻にはほとんど興味を示さなかった。土地と特権を失って貧乏になった大名や武士の持ち物は、真の価値をほとんど理解しない仲買人の手に落ちた。青銅の像は鋳つぶされて地金となり、きわめて高価な美術品が無頓着に放置され、忘れ去られた。一千年も前の記念物が、すたれた社寺のまわりに積んであった瓦礫の中から掘り出されたし、はかり知れない値打ちの仏像が、まったく偶然に、放ったらかしのゴミ捨て場から救い出されたこともあった」（フォスター・R・ダレス／辰巳光世訳『さむらいとヤンキー』読売新聞社、一九六九年）

興福寺の五重塔を買い入れた人物や芝の骨董屋は、まさにこの「仲買人」であり、福沢などは「救い出」したひとりであったろう。神道優遇政策は仏教文化を破壊させ、国民教化政策は芸能文化を変容させ、開国政策は、その両者を助長した、といえようか。西洋心酔の風潮によって伝統文化を捨てて顧みない日本国民の現状を憂い、日本美術固有の価値を論じて、それを内外に伝えた米国人学者アーネスト・フェノロサが来日したのは、福沢が伝統文化の破壊を嘆いたとの同じ、一八七八年のことであった。

参考文献

- ・石河幹明『福沢諭吉伝』第四卷（岩波書店、一九三二年）
- ・小川原正道「宗教行政史」（笠原英彦編『日本行政史』慶應義塾大学出版会、二〇一〇年）
- ・小川原正道『大教院の研究—明治初期宗教行政の展開と挫折』（慶應義塾大学出版会、二〇〇四年）
- ・興津要『仮名垣魯文』（有隣新書、一九九三年）
- ・興津要『転換期の文学—江戸から明治へ』（早稲田大学出版部、一九六四年）
- ・倉田喜弘校注『日本近代思想体系一八 芸能』（岩波書店、一九八八年）
- ・小西敏正「日光東照宮とその材料」（『建築試験情報』二〇〇七年八月号）
- ・ジェームス・E・ケテラー／岡田正彦訳『邪教／殉教の明治—廃仏棄釈と近代仏教』（ペリかん社、二〇〇六年）
- ・末木文美士『日本宗教史』（岩波新書、二〇〇六年）
- ・高橋誠一郎「福沢諭吉と文化財保護」（『大和文華』第三七号、一九六二年）
- ・谷川穰『明治前期の教育・教化・仏教』（思文閣出版、二〇〇八年）
- ・富田正文『福沢諭吉の漢詩三五講』（福沢諭吉協会、一九九四年）
- ・フォスター・R・ダレス／辰巳光世訳『さむらいとヤンキー：日米交渉秘史』（読売新聞社、一九六九年）
- ・村田安穂『神仏分離の地方的展開』（吉川弘文館、一九九九年）
- ・安丸良夫『神々の明治維新—神仏分離と廃仏毀釈』（岩波新書、一九七九年）
- ・慶應義塾編『福沢諭吉書簡集』第三卷（岩波書店、二〇〇一年）
- ・慶應義塾編『福沢諭吉全集』第四卷・第五卷・第二〇卷（岩波書店、一九七〇・七一年）
- ・東京都編『東京市史稿』市街編・第五三卷（東京都、一九六三年）
- ・『大百科全書』（小学館）

신도와 일본문화 - 명치초기의 종교정책에서

오가와하라 마사미치(小川原正道, 게이오대학)

1. 머리말
2. 神佛분리와 廢佛毀釋
3. 민중교화정책과 문화통제
4. 맺음말

1. 머리말

본고에서는 신도가 일본문화에 끼친 영향에 대해 필자의 전공인 ‘명치시대 종교정책’의 관점에서 고찰을 해 보고자 한다. 주지하는 대로 왕정복고(王制復古)를 선언한 일본정부는 명치에 이르러 곧 제정일치(祭政一致) 공언하였고, 신기관(神祇官)을 부흥시켰으며, 신도·신사(神道·神社)를 중시하고 민중을 교화하는 정책을 채용하였는데, 그것은 불교에 대한 탄압으로 이어지고 각종 예능 문화활동에까지 영향을 미치게 되었다. 결국 신도·신사 우대정책을 통해 일본의 전통문화는 파괴 내지 변용되었다.

명치정부는 신도(神道)를 중시하여 신불(神佛)을 분리시켰고, 신도적 이념에 입각한 국민에 대한 교화정책을 명치원년부터 실행하였지만 명치 10년 초기에 이르러 좌절되었다. 이에 본고는 주로 명치초기에 전개된 종교정책에 초점을 맞추어, 신도·신사 우대정책과 민중교화 정책이 얼마나 일본 전통문화에 변용을 가져왔는가에 대해 알아보고자 한다.

우선 막말(幕末)에서 신정부 설립기까지의 종교정책에 대해 개관한다. 1867년 10월에 도쿠가와막부 15대 장군 도쿠가와요시노부(徳川慶喜)가 정권을 조정에 반납하였다. 12월 조정은 왕정복고대명령(王政復古大号令)을 내렸으며, 「諸事神武創業ノ始ニ原キ」통치를 행할 것을 선언하였다. 즉 초대천왕인 신무천왕(神武天皇)의 창업시대로 복귀하겠다는 것이었다. 그 문구는 이와쿠라(岩倉具視: 당시 정치가)의 브레인이었던 국학자 玉松操에 의해 제안된 것으로, 신무천황이 天神地祇와 황령(皇靈)에 제사지내고, 여러 신들의 도움

을 받아 국가를 건설했다는 인식에 근거한 것이었다. 다음해 1월 17일 신정부는 최초의 관제로서 七科를 설치하고 국내외의 사무를 관장했는데, 신기·제사(神祇·祭祀) 등을 책임지는 신기과(神祇科)가 조직의 첫번 째에 위치하였다. 이 신기과는 다음달에는 神祇事務局으로 되었고, 3월에는 신무창업(神武創業)에 기초하여 諸事를 일신하였으며, 제정일치제를 회복시키는 일환으로 신기관(神祇官)을 부흥시키고 신사·신관(神社·神官)을 神祇官에 부속시키는 포고령을 발표했다. 포고한 다음날에는 명치정부의 통치강령인 五箇条誓文을 명치천황이 天神地祇에 서약하였다. 신기관(神祇官)은 7월의 관제개혁시 행정을 통괄하는 태정관(太政官)보다 상위의 위치가 되었다.

神祇官은 본래 고대율령제에 그 기초를 두고 있는 관직으로 7세기 천무지통조(天武持統朝)의 시기에 성립되었다. 神祇와 朝廷의 祭司등을 담당하였고 하나야마천왕(花山天皇)의 후계자인 白川家に 의해 세습되어 왔으나 15세기 중반에는 쇠퇴하였다고 한다. 이것을 명치시대에 부활시켜 최초의 신기과의 사무총감(事務總督)에 白川資訓이 취임 하였다. 신기관의 부흥과 제정일치를 바라는 목소리는 막말기(幕末期)의 후기미토학(後期水戸学)와 국학에 기초를 둔 존왕사상(尊王思想)과 국체사상(国体思想) 속에서 생겨났지만, 실제로는 1866년에서 다음 년도에 걸쳐 구체화 되었다고 하며 神祇官의 부흥을 주창한 복고신도파(復古神道派)의 国學者와 神道家들은 이와쿠라(岩倉具視: 당시 정치가)에게 접근해서 그 필요성을 설명하였다. 앞에서 서술한 玉松操도 그 중의 한 명이다. 크게 분류한다면, 玉松操와 矢野玄道같은 국학자는 이와쿠라(岩倉具視)와 사츠마번(薩摩藩)과 연결되어 있었고, 大國隆正의 영향을 받은 츠와노번(津和野藩)의 福羽美静, 龜井茲監 등은 이웃하는 조슈번(長州藩)과의 연계과 강했다. 이 두 번(藩)과 이와쿠라(岩倉具視)가 막부(幕府) 소멸후부터 신정부설립의 주도권을 가졌기 때문에, 이들 国學者나 神道家의 지위를 향상시키는 요인이 되었다. 그 결과 그들이 주장한 神祇官 부흥이 현실이 된 것이다. 신정부로서도 薩長(薩摩藩과 長州藩: 사츠마번과 조슈번)의 天皇奪取에 의한 신정부설립과 막부 소멸에 대해 당시 일반대중이 보내던 차가운 시선을 극복하기 위해서라도 神祇官과 祭政一致에 의한 神聖的 권위를 획득하는 것은 정치적으로 극히 중요한 사항이었다. 이러한 신도·국학자측과 정권측과의 연결과 이해관계의 보완이 신기관 부흥과 제정일치라는 형태로 구체화되어 갔다.

2. 神佛분리와 廢佛毀釋

神祇官·神社가 지내는 제사에 의해 지탱되는 정권운영을 해나가기 위해, 우선 극복을 해야했던 것은 고대이래 지속되었던 신불습합(神佛習合)이었다. 스에키후미히코(末木文美士)씨에 따르면 신불습합이란 1)떠도는 신은 부처의 구제를 필요로 한다는 생각 2)신이 부처를 수호한다는 생각 3)불교의 영향아래 새로운 신이 창출되는 경우 4)신은 부처가 중생을 구제하기 위해 모습을 바꾸어 나타난 존재라는 생각 등의 요인으로 인해 신도신앙(神道信仰)와 불교신앙(佛敎信仰)이 융합 조화된 것으로 원래는 중국에 기원을 두고 있는 것이라 한다.

어차피 이러한 습합현상은 현실이었기 때문에 습합상태로부터 불교적요소를 추출해 내어 신도적 요소를 두드러지게 만드는 작업이 요구되었다. 1868년 權化 등의 불교용어를 神号로, 佛像을 神體로 사용하는 것이 금지되었고, 신사로부터 梵鐘·佛具 등을 철거하였으며, 神社에 봉양하고 있던 승려들은 환속(還俗)해서 신사에 봉양(奉仕)을 하든지 아니면 퇴거를 당하게 되었다. 또 神職의 가족은 神道式 葬禮를 행하게 하는 포고가 발령되었다. 천황등 황족의 명령은 헤이안시대 이래 궁중의 御黒戸에 안치된 위폐에 기도하고 그 장례도 불교식으로 행하였지만, 장례가 신도식으로 개정되었으며 위폐도 철폐 되었다. 한편 무단·무주사원(無檀·無住寺院)도 폐지되었으며, 씨자조제(氏子調制)가 도입되어 舊호적 격이었던 종문인별장(宗門人別帳)은 철폐되었다. 이것에 의해 江戸시대부터 행하여진 사원에 의한 호적관리가 神社로 이동되었다.

이런 와중에 廢佛的인 神道사상이 유포된 지역과, 그 신봉자가 통치권을 가진 지역을 중심으로 이른바 廢佛毀釋이 발생하였다. 쓰와노(津和野), 토야마(富山), 카고시마(鹿兒島), 오키(隱岐), 사도(佐渡), 마츠모토(松本)등이 대표적으로, 이 지역에서는 적극적으로 장례의식의 神道化와 사원·불상 등의 파괴, 사원의 통폐합이 진행되었다. 명치정부는 불교측의 항의를 받고 지방관청의 판단으로 廢佛毀釋을 하는 것을 금지하였지만 그 이후에도 廢佛毀釋은 멈춰지지 않았다. 이 과정에서 일본의 중요한 문화유산인 많은 불교건축물과 미술품이 멸실되었다.

일반적으로 江戸시대는 큰 神社에 사승(社僧)이라고 불리운 승려와 神職이 함께 있었는데, 승려가 신분상 상위에 있었기 때문에 신직은 社僧을 따를 수 밖에 없었다. 이것이 정부의 신도우대 정책에 의해 지위가 역전되었으므로 신직 중에는 이것을 기회로 삼아 막무가내로 廢佛毀釋을 행하는 자도 나타나게 되었다. 이른바 불만의 폭발이었다. 그 일례가 히에이잔연력사(比叡山延曆寺)의 鎮守神으로 모셔진 히요시산노우사(日吉山王社)이다. 무진전쟁(戊辰戰爭) 발발 이후인 1868년 4월 무장을 한 神職의 부대(神威隊)가 히요시사(日吉

社)에 쳐들어가 맨발로 신성한 영역에 들어가 불상과 불구, 경전 등을 파괴하고 불태워 버렸다. 이때에 불태워 버려진 仏像, 仏具, 教典은 124 점에 달하지만, 大般若經 전집 600 권이 한 점으로 계산된 경우에서 보듯이 실제의 피해는 막대한 것이었다. 대장이었던 인물은 불상의 얼굴에 활을 쏘며 기뻐했다고 전해진다. 그밖에 石清水八幡宮, 筑前箱崎八幡宮, 信濃諏訪神社 등이 큰 타격을 입었다.

奈良의 興福寺에서는 伽藍, 佛具등이 전부 처분되었고 佛舍利를 수납했던 五重塔도 25 엔에 매각되었다. 순사의 월급이 10 엔이었던 시대였기 때문에 지금의 가치로서는 수십 만 엔 정도 일 것이다. 이처럼 낮은 문화유산에 대한 평가는 당시의 불교 경시의 풍조를 잘 나타내 주고 있다. 매수자는 불태워 버릴려고 하였지만 부근의 주민이 자기 집에 불길 이 옮겨 붙을까봐 반대를 하였기 때문에 남겨졌다고 한다. 문화유산의 보호, 불교의 보존 이 아닌 類焼때문이었다는 점이 상징적이다. 만약 이때 불태워버려졌다면 현재 古都 나라(奈良)를 상징하는 국보 興福寺五重塔은 존재하지 않을 것이다.

또 다른 廢佛毀釋의 예를 보자. 전술한 쓰와노번(津和野藩)은 비록 일반 대중에게 真宗, 禪宗이 보급되어 있었지만, 藩에서는 국학, 神道重視의 교육을 행하였다. 이것을 배경으로 하여 가장 먼저 신불분리령(神佛分離令)이 내려진 1867 년, 사사개정(社寺改正)이 단행되어 社寺의 정리와 통폐합이 실시되었고, 真宗에 대해서는 寺院住職 이외에는 法談이 금지되었고 법담의 대상도 제한되었다. 장례도 불교로부터 神道식으로 전환되고 先靈祭祀樣式과 葬送儀禮 등이 제시되었다. 武士는 藩主이하 神道葬祭로 전환시키고 全領民에게도 강제되었다.

幕府領 오키(隱岐)에서는 국학, 신도사상이 보급되어 있기도 했고, 1868 년에 尊王攘夷파의 正義黨이 郡代(관직이름)를 추방하며 불교배격(佛敎排擊)을 실행하게 되어 다음해 3 월 이후 차례차례로 사원, 불상, 불구, 불단 등을 파괴해 나갔고 승려는 환속 혹은 추방하였다. 섬의 신앙에 중심이 되어 있던 源福寺의 本尊, 大日如來의 목이 날아가고 불상·경전은 파괴되었다. 모든 섬주민은 血判狀를 제출하여 신도로의 귀의를 서약하게 되었다.

역시 幕領인 사도(佐渡)에서도 격렬한 廢佛毀釋이 행하여졌다. 무진전쟁(戊辰戰爭)후 판사 奥平謙甫이 부임하여 섬에 있는 539 개의 절을 80 개로 줄이는 寺院統合을 명하고 설법을 금지하였으며, 승려와 사원을 필요없는 존재로 간주하여 군사력과 조정의 권위를 배경으로 하여 일거에 폐불을 실시하려고 하였다. 奥平은 손수 佛像과 佛具를 불태웠고, 탈주한 승려가 本山에 신청해서 조정에 청원서를 제출하게 되었다. 원래 신정부는 이러한 폐불정책 등을 의도하고 있지 않았기 때문에 일방적인 폐불정책을 행하지 않도록 지시하였고, 1870 년에는 토야마번(富山藩)의 廢佛毀釋에 항의 했던 東本願寺와 西本願寺의 청

원을 받아들여 지방청의 판단으로 廢佛毀釋을 행하는 것을 금지시켰다. (사도에서는 이것을 무시하고 사원의 통폐합을 지속하였다.)

토야마(富山)는 眞宗신자가 많다고 알려졌지만 1870년에 林太伸이 大參事로 취임하자 神道國敎主義적 입장을 가진 広沢眞臣과의 친분도 있고, 철포제작을 위한 금속류의 수집 필요성 때문에 廢佛毀釋을 실시했다. 이에 의해 영내에 있던 313 개의 절이 불과 8 곳으로 줄어들어 승려와 민중을 공포로 밀어 넣었다. 이에 항의한 양본원사의 청원에 의해 廢佛毀釋금지가 선포된 것은 이미 전술한 대로이다.

그밖에 마츠모토, 사츠마, 토사, 히라도, 노베오카藩 등에서 廢佛毀釋이 실시되었다. 노베오카에 있는 미야자키현에서는 428 개의 절이 폐합, 마츠모토를 포함한 나가노현에서 247 개의 절이 폐합, 그밖에 수도권에서는 사이타마현에서 574 개의 절이 폐합되었다. 번주가 불교로 귀의하지 않았던 사츠마에서는 불교가 비생산적인 밥벌레 정도로밖에 인식되지 않아 번내 1066 개의 쏠사찰이 번의 방침에 의해 괴멸되었다. 이러한 흔적은 최근에 이르러서도 확인되고 있고, 1970 년도에 들어와서는 신축가옥 건축공사를 할때에 몇개의 관음과 불상증이 발견 되기도 했는데 전부 머리부분이 없었다. 이 불상들은 현지주민의 의해 모셔졌는데 ‘목없는 관음당’이라고 불리고 있다.

安丸良夫씨는 廢佛毀釋의 성공 또는 실패의 요인으로서 첫번 째로 조정의 권위를 들고 있다. 즉 각 지역에서는 새로운 정치권력인 조정의 권위를 내세워 廢佛毀釋이 실시되고 민중에 대해서는 조정의 의지라고 하며 국학적 폐불사상을 실천하였다. 두번 째로 중요한 점은 오키, 사도, 사츠마 등 주위로부터 정보가 단절된 지역으로서 本居·平田系 국학자와 水戸學의 系譜를 이끄는 신도가문의 영향력이 강한 곳에서 실시되었다. 또 명치에 들어서는 문명개화의 풍조가 퍼져서 불교는 미혹한 것이고 신도야말로 개화의 길잡이라고 하는 관념이 상당히 일반적으로 퍼져 있었는데, 이러한 여론도 廢佛毀釋의 정당화에 몹을 하였다고 생각된다. 이러한 의미에서 村田安穂씨는 廢佛毀釋을 ‘문명개화기 舊物파괴의 풍조 속에서의 일과성이고 충동적인 파괴현상’이라고 서술하고 있다. 한편 토야마, 사도, 마츠모토등에서는 일관적으로 진종계 승려와 문도들이 폐불정책에 저항하여 廢佛毀釋 금지령이 하달되었다. 廢佛毀釋은 민중의 종교 생활을 신도식 장례의식과 조상숭배의례로 일원화하고 그것 이외는 배제하는 것으로 민중의 信仰心과 道義心을 쇠퇴시키는 결과를 초래하였다.

본고의 관심사항을 바탕으로 들여다 볼 때, 파괴된 문화 유산은 다시 돌아올 수 없으니, 불과 수 년의 기간 동안에 없어져 버린 것이 너무 지대하다고 말하지 않을 수 없다. 필자의 근무지인 케이오 대학을 창설한 후쿠자와 유키씨는 1878년에 동경 시바의 골동품

상에서 5 척 정도의 동제불상을 구입하였는데, 이것도 廢佛毀釋의 결과인 것이다. 후쿠자와는 그대로 두었으면 가까운 시일내에 금속에 녹아 없어져 버렸을 것이라고 詩에 적고 있지만, 廢佛毀釋로 인해 이미 잃어버린 문화재의 규모는 짐작조차 할 수가 없는 것이었다. 후쿠자와는 그해 5월 『민간잡지』에 「나라를 장식 하는 것」이라는 논문을 게재하여 神佛을 구별해야 하는 것은 아니라고 하며 신불분리를 비난했으며, 廢佛毀釋에 의해 「일본 국내의 명소 고적, 어디에서라도 이 禍를 받지 않은 곳이 없다」라고 社寺의 풍경이 훼손된 것을 한탄하였다. 그리고 신불분리령을 최근에는 듣지 못하는데, 그것은 이미 社寺를 다 파괴하였으므로 그러한 정책을 주장할 필요성이 없어졌기 때문이라는 것을 지적하였다. 그리고 특히 日光, 芝, 上野의 토쿠가와 사당에 대해서는, 세계에 자랑할만한 건축임에도 불구하고 보호책이 충분하지 않다고 하고, 이대로는 파손되어 버려 「일본에게는 장식 하나를 잃어버리고 나라의 외견을 훼손시키는 일이 될 뿐만 아니라, 국민의 게으름을 표시하는 증거가 될 것」이라고 말하며, 이것들은 「일본인 공공의 건축」으로서 이것을 보존하는 것은 인민의 책임이라고 설득하였다. 실제로 후쿠자와는 다음 년도에 결성된 日光山 일대의 堂塔伽藍 보호를 위한 조직 「保晁會」 활동을 지원 하였는데, 토쿠가와 이에야스를 祭神으로 하는 日光東照宮을 비롯하여 日光山 一体의 社寺도 신불분리 정책에 의해 2社 1寺로 분할되어 있고, 1617년 토쿠가와 이에야스를 매장한 奥社宝塔은 그 후 군마현 長樂寺에 移築되었고 이 역시 廢佛毀釋의 시기에 매각, 해체되었다. 후쿠자와는 신불분리정책이 가져온 결과란 「승려의 생활을 어렵게 하고 신자의 마음을 아프게 하였으며, 전국 神佛閣의 勝景美觀을 파괴하여 오늘의 살풍경에 이르게 되었을 뿐」이라고 「學問之獨立(1882)」에서 규탄하는 등 반복하여 이 정책이 일본의 전통문화유산을 파괴한 것에 대해 비난하였다.

3. 민중교화정책과 문화통제

명치정부는 1869년 7월 「惟神의 道를 宣揚」하기 위해 「宣敎使에 명해 천하에 布敎」할 것을 포고하였고, 宣敎使에 의한 포교활동으로 국민교화를 추진하는 한편 개국정책으로 인해 그 유입, 확대가 우려되기 시작한 기독교에 대한 방어도 추구하였다. 神職에 의한 국민교화활동의 개시였다. 그러나 포교하는 내용의 불명확함과 더불어 아직 폐번치현(廢藩置縣)이 실시되지 않았기 때문에 중앙집권적 정책은 실시가 곤란한 상황이었으며, 실제 지

방의 蕃登지에서는 충분히 준비체제가 갖추어지지 않아 망설였기에 교화의 실적은 오르지 않았고, 결국 神祇官은 神祇省으로 격하되었다.

이렇게 정부측에서는 神道를 重視를 목적으로 하여 불교냉대정책과 (神道)포교정책을 추진하였으나, 廢佛毀釋에 대해서 불교측의 반발과 교화활동의 정제라는 현실에 직면하게 되었다. 한편 불교측은 에도시대부터 누리오던 지위를 잃고 오히려 파괴과 통폐합의 타격을 받았던 것으로 인해 정부에 의한 보호를 바라는 처지가 되었다. 이에 정부의 교화정책에 불교가 참가함으로써 이 같은 상황을 재정비하는 계기가 만들어졌다.

1872년, 神祇官의 뒤를 이어 종교행정을 담당하던 神祇省이 폐지되고, 새롭게 教部省이 설치되어 교화이념으로 三條教則을 발표하였다. 교화의 담당자인 教導職이 새로 설치되어 神官과 함께 활동하게 되었는데, 승려등이 이 직을 맡게 되었다. 즉 민중교화에 불교가 참가한 것이다. 삼조교칙이란 「제 1 조 敬神愛國ノ旨ヲ体スヘキ事」, 「제 2 조 天理人道ヲ明ニスヘキ事」, 「제 3 조 皇上ヲ奉戴シ朝旨ヲ遵守セシムヘキ事」로 삼조의 教憲이라고도 불려진다. 법령에 의해 정해진 이른바 공식적인 교화 이념이다. 교화이념에는 그후 十一兼題(神德皇恩, 人魂不死, 天神造化, 顯幽分界, 愛國, 神祭, 鎮魂, 君臣, 父子, 夫婦, 大祓의說)와 十七兼題(皇國國體, 皇政一新, 道不可變, 制可隨時, 人異禽獸, 不可不教, 不可不學, 萬國交際, 權利義務, 役心役形, 政體各種, 文明開化, 立法沿革, 國法民法, 富國強兵, 租稅賦役, 產物製物)가 더해졌고, 이것들은 教導職에 의한 설교와 여러가지 해설서 등을 통해 보급되었다.

민중교화의 수단으로서 주목된 것이 문화정책이다. 즉 教部省은 음악, 能, 가부키, 문학과 같은 文化가 민중에게 주는 영향이 큰 것에 주목하여 이것을 교화에 이용할 목적으로 통제를 하였다. 1872년 3월 정부는 예능을 교부성의 관할로 하고, 8월에는 교부성 제 15호 통달에서, 能, 狂言, 音曲, 가부키(歌舞伎)類는 「人心風俗에 관계되는 바가 적지 않다」고 하고, 또 “1)연극에서는 역대 천황을 묘사하는 것을 금지한다. 2)연극은 오로지 권선징악을 취지로 하고, 淫風醜態에 흐르지 않도록 유의한다. 3)風俗영업자는 신분상응하게 예의범절에 조심한다.”는 3건을 명하였다. 삼조교칙에 입각한 문화의 실천을 명한 것이다.

수도 동경에서는 이것에 앞서 동년 4월부터 문화통제를 실시하였다. 『신문잡지(新聞雜誌)』 제 40호는 「今般第一大区役所へ守田勘弥及ヒ狂言師河竹新七桜田治助ヲ呼出サレ抑演劇ノ儀ハ勸懲ヲ旨トスヘキハ勿論ナカラ爾後全ク狂言綺語ト云フ言ヲ廢スヘシ譬ハ羽柴秀吉眞柴秀吉トス…其都テ事實ニ反ス可カラス強チ堅キヲ是トシテ洒落ヲ非トスルニモアラス淫哇滑稽ニモ又教ナルヘキアレハ能ク是等ヲ注意シ外兩座ノ作者ヘモ傳達アルヘキ旨ヲ説諭

アリタル由」라고 보도하여 狂言師 등이 관공서에 불려가 연극에 대해 권선징악을 주제로 할 것이며 사실과 부합되는 내용이 되도록 할 것을 훈계들은 정황을 보여주고 있다. 게다가 동경부는 5월 17일 제 6호 통달로서 「音樂歌舞ノ類追々取調候ニ付テハ即今市街ニ相存候能舞歌舞妓其他各芸ノ瓜頭或ハ家元等教部省ニ於テ取調候儀モ可有之ニ付其筋業之者兼テ相心得事」(「布令通書 明治五年第三冊從五月至七月」内閣文庫藏)를 포고하여 단속을 본격화 하였다. 문화활동에 대해서 그 주최자에 대한 조사를 실시하는 것을 예고한 것이었는데, 실제로 그 다음날부터 대규모의 조사가 전개되었고, 동월 25일 「동경일일신문(東京日々新聞)」은 「今般音樂歌舞ノ類教部省管轄の命ありて本月十八日より芝居三座の太夫元狂言作者義太夫節豊後新内の家元或ハ琴と調の当人追同省へ御呼出し相成候夫々業道の儀御糺問相成し由と聞けり……」라고 전하고 있어 18일부터 연극 ‘오두막의 義太夫節’의 이야기꾼과 狂言師, 작가 등이 교부성에 불려나와 조사를 받게 되었다는 사실을 알 수 있다. 또 「新聞輯録」 제 30호(1872년 5월)에 따르면 5월 17일에 猿岩町歌舞伎의 흥행주 1명, 18일에 戲作者 櫻田左交 등 16명, 19일에 戲作者 仮名垣魯文 등 일곱 명, 20일에 胡弓伊豆本元句当 등 7명이 각각 취조를 받았다. 대상은 戲作, 가부키, 能, 義太夫에서 平家琵琶, 講談에 이르기까지 실로 다방면에 걸쳐져 있었다. 6월 3일에는 교부성(教部省)이 猿若三座의 座元(흥행주)을 소환하여 연극 대본의 제출을 요구하며 사전검열을 시작하였다. 또, 제 6호 통달이 발표된 날에 교부성은 동경부에 대해 雅樂, 劇場, 音曲, 講談등에 관한 조사서류를 제출할 것을 요구하였고, 동경부도 즉시 이에 응하였다. 이렇게 양자가 제휴하여 문화통제를 실시했던 것을 보면, 동경부가 교부성에 앞서 문화통제를 실시했던 것도 필시 교부성으로부터의 지시 내지는 사전 협의에 따른 것이었다고 생각된다.

이러한 통제속에서 자신의 作風을 전향하여 교부성의 의도에 딱 맞춘, 이른바 삼조교칙(三條教則)을 취지로 한 작품을 만든 사람도 나타났다. 「西洋道中膝栗毛」 등의 저자로 알려진 당시 인기작가인 仮名垣魯文도 그 한 사람으로, 이미 6월에 「戲作ノ儀ハ虚ヲ主トシ実ヲ客トシ或ハ事跡名籍ヲ暇用シ或ハ正史ヲ換骨奪体シ支那ノ羅漢中李笠翁等ノ小説我源氏狭衣他何物語ト唱フル物則是ナリ…其ノ弊ツイニ人ヲ過ツニ至ルベシ依テ爾後從來ノ作風ヲ一變シ乍恐教則三條ノ御趣旨ニモトツキ著作可仕ト商議決定仕候」(『新聞雜誌』一八七二年六月, 第五二號)라는 건백서(建白書: 건의)를 제출하여, 戲作(에도시대의 통속오락소설)은 거짓말을 전하는 것이 많아 사람들에게 끼치는 폐해가 크므로 종래의 作風을 완전히 바꾸어 「三條의 趣旨에 근거한 著作」을 할 것을 표명하고 있다. 실제 仮名垣은 같은달 「大洋新話蝸入道魚説教」라는 작품을 발표하여, 용궁왕(竜宮王)이 물고기에게 문명개화의 필요성을 훈시하는 형태로 「君民一和して国を護り、知覚をひ

らき、知識を広め、従事に進歩の最中と聞けり」라는 紙上설교를 전개하였다. 다음 해 7 월에는 설교를 들을 시간이 없는 사람들을 대상으로 「敬神愛國의 俗解」「天理人道の 俗解」등을 기술한 『三則教의 捷徑』도 간행하였다. 天照大神을 신으로 하고, 부부와 친구 사이, 부모자식 등의 관계를 「천리(天理)」로 여겨 잘 지키고, 천황의 명령인 朝旨를 준수할 것, 그리고 신들이 만든 국가의 백성으로서 신을 공경할 것 등이 설해져 있다. 당시 교부성의 정책을 리드하고 있던 三島通庸은 사츠마 출신의 열렬한 敬神家로 사츠마에서 廢佛毀釋을 추진했던 사람 중 한 명이었다. 이 三島通庸가 점 찍은 사람이 仮名垣魯文으로 1873 년 2 월 카나가와현(神奈川縣) 仮名垣魯文을 교부성에 일시 출사시켜 문장을 작성시키고 싶다고 까지 제안하였다. 그 결과 만들어진 것이 앞에서 말한 『三則教의 捷徑』이다. 원래 戲作은 근세소설의 한 무리를 지칭하는 용어로 처음에는 지식인에 의해 쓰여졌지만, 19 세기 초반부터 曲亭馬琴, 十返舎一九, 式亭三馬, 為永春水 등의 전문적 작가가 등장하게 되어 독본(読本), 골계본(滑稽本), 인정본(人情本)를 만들어 일반 독자에게 보급하였다. 仮名垣魯文도 그 系譜를 잇는 이른바 근세戲作者의 최종세대 중 한사람이었지만 서구의 문학과 作風이 수입됨에 따라 戲作은 創作으로, 作者는 作家로 바뀌었으며, 소설계도 근대화의 길을 걸어갔다. 仮名垣魯文 자신은 이후 신문기자로써 활약하였지만, 그의 정치적 작품은, 戲作에서 소설로 발전해 가는 일본 문학 문화의 틈바구니에 피어난 한 송이 일그러진 꽃이라고도 말할 수 있지 않을까.

또 이러한 정책에 영합하는 경향은 戲作者뿐만 아니라 연극에서도 마찬가지였다. 1872 년 7 월 『신문잡지(新聞雜誌)』 제 54 호는 「今般教則三条ノ御趣意ニ基ツキ猿若二丁目芝居ニ於テ大塩平八郎ノ演技ヲ執行セル由或人ノ説ニ此度ノ演技ハ教部省ヨリ仰セ付ラレタル御用芝居ナリト果シテ如何カ知ラス」라고 하여 삼조교칙에 근거한 大塩平八郎의 狂言(일본 전통예능의 하나)이 공연되었다고 전하고 있다. 문자 그대로 교부성으로부터 분부를 받은 「御用芝居(어용연극)」이었다. 水戸에서 가부키 「義経千本桜」를 상영할때 거기에 安徳天皇을 모독(冒瀆)하는 장면이 있었는데 이것이 앞에서 말한 교부성 제 15 통달에 저촉되어 연기가 중지되었다. 平家壞滅의 상징적 장면인 安徳天皇이 바다에 뛰어드는 장면을 지적한 것으로, 이것은 동경(東京)이나 오오사카(大阪)에서도 일시적으로 상영금지가 되었다. 권선징악을 추구하는 演劇도 시도 되었는데, 교토에서는 교부성의 지시로, 가업을 해나가면서 가난한 아이들을 교육하는 내용의 연극을 흥행하기도 했다.

게다가 앞에서 서술한 교부성으로부터 문화통제의 통달이 내려진 해, 9 월 20 일에 동경부는 「府下劇場之儀三芝居之外是迄無稅興行致シ 来候処今般稅銀相定免許鑑札可相渡候条是迄興行致シ 来候者ト 雖モ更ニ願出可申事但自今免許無之モノハ興行不相成事」(前掲「布令通

書 明治五年第四冊從八月至九月)라는 통달에 의해, 동경부의 극장운영을 세금을 부과하는 면허제로 할 것이며 면허가 없는 사람에게서는 영업을 허가하지 않는다는 방침을 발표하였다. 그전까지는 일부극장에서만 세금을 받아왔던 것을 일률적으로 전체에 과세한 것이다. 이것에 의해 극장은 신규면허취득금 2 엔, 월세 50 전등의 부담을 지게 되었는데 규제 의 효과는 있었던 듯하다. 다음해 7 월에는 당시에 유력지인 『우편보지신문(郵便報知新聞)』(7 月 2 日)이 「劇場狂言の仕組等の教部省に於て検査せられ専ら勸懲の意を主とするの山なれ」라고 「御用芝居(어용연극)」이 횡행하는 상황을 전하고 있다. 물론 모두가 교부성의 생각대로 진행된 것은 아니었다. 역시 유력지인 『동경일일신문(東京日々新聞)』(1874 年 1 月 31 日)에는 「小説演戯場ノ類ハ曾テ教部ニ屬セラレ勸善懲惡ヲ旨トシ風教ヲ助クルノ一端トセラレタリ然ルニ動モスレハ妄誕ニシテ世ニ害アルコトアリ」라고 하여, 역으로 아직도 풍기를 문란하게 하는 연극이 행해지고 있는 것을 비난하는 투서가 몰려든다고 보도하고 있다. 하지만 가부키와 狂言이라고 하는 일본의 전통예능이 국민정신을 통합하는 정책에 동원된 것은 사실이었다.

이러한 교부성의 통제는 그 후 「불경죄(不敬罪)」로 그 맥을 이어갔다. (1880 년 공포한 구형법으로 명문화 된 법. 「天皇、太皇太后、皇太后、皇后、皇太子又ハ皇太孫ニ對シ不敬ノ行為アリタル者ハ三月以上五年以下ノ懲役ニ処ス」 1947 년 폐지)

4. 맺음말

教部省의 민중교화정책은 教導職들이 설교하는 내용이 혼란스러웠고, 교도직 육성 · 설교 · 제사 실시를 담당하는 교화정책의 추진 주체였던 大教院의 자금 부족과 이해 부족, 거기에 교화보다 교육을 우선하는 정부의 정책 채용 등에 의해 타격을 받았고, 또 서구의 政教分離, 信教自由의 이념을 배워 귀국한 정토진종의 승려와 역시 같은 생각을 가진 木戸孝允, 伊藤博文 등의 조슈벌정치가(長州閥政治家)에 의한 거센 비판과 폐지 운동에 좌절하여 명치 8 년에 대교원이 폐지, 명치 10 년에는 교부성 자체도 폐지되었고, 정부는 信教自由를 포고하고, 종교행정은 내무성으로 이관되어 민중교화 정책은 좌절되었다. 이후 神社를 활용한 민중교화는 태평양전쟁 발발 전 해인 1940 년에 神祇院이 개설되기까지 중단되었다.

그러나 위에서 서술한 대로, 불과 얼마되지 않는 기간 동안의 神道重視, 神佛分離, 국

민교화정책의 전개로 인해 많은 일본의 전통적인 문화 유산이 파괴되어 종적을 감추고 많은 전통문화예능의 모습이 바뀌게 되었다. 能와 가부키, 소설 등은 혹은 전통을 되돌리기도 하고 혹은 근대화의 물결을 받아들여 현대의 전통예능과 문학계를 형성시키기도 했으나, 파괴되고 불타버린 문화유산은 돌아오지 않는다. 급진적인 종교적 사상, 운동의 부정적인 면을 잊어서는 안된다.

또한 이러한 廢佛毀釋과 문화통제의 배경에는 폐불적인 神道, 國學思想과 근세에 있어 神佛의 상하관계 그리고 천황과 그 조상신에 대한 숭배심 향상에 의한 국민정신의 통합이라고 하는 정책 과제가 존재하지만 동시에 그 정도까지 쉽사리 전통문화가 파괴 내지는 변용된 배경에는 명치에 들어서 급격히 서양문화가 유입되고 그것에 심취한 결과 일본 전통문화를 홀대하게 된 국민적 경향도 반영되었다고 생각된다. 그러한 경향은 특히 외국인의 시선에서는 이상한 것이었던 모양이다. 포스터 다레스(Foster R. Dulles)는 1880 년대 일본인의 풍조에 대해 다음과 같이 기록하고 있다. 「문명 개화의 일본인은 서양문물에 병적일 정도로 도취하여 자국의 전통에 등을 돌려버렸다. … 그들은 神社·佛閣을 무시하며 과거의 그림과 조각에는 거의 흥미를 보이지 않았다. 토지와 특권을 잃어버려 빈곤해진 다이묘와 무사들의 소장품은 가치를 모르는 중개인의 손에 떨어졌다. 청동의 불상은 녹여져 地金이 되었고 엄청난 고가의 미술품 방치되어 잊혀졌다. 천 년도 넘은 기념물이 폐허가 된 절 주변에 널려져 있던 기와 더미에서 나오기도 하고, 가치를 측정할 수 없는 불상이, 정말 우연히, 쓰레기장에서 구출되는 경우도 있었다.」

흥복사(興福寺) 五重塔을 사들인 인물과 시바의 골동품상(芝の骨董屋)은 그야말로 「중개인」들일 뿐이고, 후쿠자와(福沢)같은 사람이 「구출한」 한 사람일 것이다. 신도우대정책은 불교문화를 파괴시키고 국민교화정책은 예능문화를 변용시켰으며, 개국정책이 이를 조장하였다고 말할수 있을까? 서양심취 풍조에 의해 전통문화를 버린 일본국민의 현상태를 걱정하고, 일본미술고유의 가치를 논하며, 그것을 내외에 전달했던 미국인학자 아네스토웬노로사가 방일했던 것은 후쿠자와가 전통문화의 파괴를 한탄했던 시기와 같은 1878년의 일이었다.

参考文献

- ・石河幹明『福沢諭吉伝』第四卷（岩波書店、一九三二年）
- ・小川原正道「宗教行政史」（笠原英彦編『日本行政史』慶應義塾大学出版会、二〇一〇年）
- ・小川原正道『大教院の研究—明治初期宗教行政の展開と挫折』（慶應義塾大学出版会、二〇〇四年）
- ・興津要『仮名垣魯文』（有隣新書、一九九三年）
- ・興津要『転換期の文学—江戸から明治へ』（早稲田大学出版部、一九六四年）
- ・倉田喜弘校注『日本近代思想体系—八 芸能』（岩波書店、一九八八年）
- ・小西敏正「日光東照宮とその材料」（『建築試験情報』二〇〇七年八月号）
- ・ジェームス・E・ケテラー／岡田正彦訳『邪教／殉教の明治—廃仏棄釈と近代仏教』（ペリカン社、二〇〇六年）
- ・末木文美士『日本宗教史』（岩波新書、二〇〇六年）
- ・高橋誠一郎「福沢諭吉と文化財保護」（『大和文華』第三七号、一九六二年）
- ・谷川穰『明治前期の教育・教化・仏教』（思文閣出版、二〇〇八年）
- ・富田正文『福沢諭吉の漢詩三五講』（福沢諭吉協会、一九九四年）
- ・フォスター・R・ダレス／辰巳光世訳『さむらいとヤンキー：日米交渉秘史』（読売新聞社、一九六九年）
- ・村田安穂『神仏分離の地方的展開』（吉川弘文館、一九九九年）
- ・安丸良夫『神々の明治維新—神仏分離と廃仏毀釈』（岩波新書、一九七九年）
- ・慶應義塾編『福沢諭吉書簡集』第三卷（岩波書店、二〇〇一年）
- ・慶應義塾編『福沢諭吉全集』第四卷・第五卷・第二〇卷（岩波書店、一九七〇・七一年）
- ・東京都編『東京市史稿』市街編・第五三卷（東京都、一九六三年）
- ・『大百科全書』（小学館）

論文發表

学习《典经》笔记

王宗昱(北京大学校)

《典经》记载说道主在戊辰年传道时使用了许多咒语，不过只流传下来少部分。其中有《九灵三精咒》，咒文如下：

天有贪狼、巨文、禄存、文曲、廉贞、武曲、破军、左辅、右弼九星。人有天生、武灵、玄珠、定中、子丹、雷雷、丹元、太灵、灵童九灵。天有虚精、六淳、曲生三台，人有太光、爽灵、幽精三精。天人为一，星灵不移，相随人间，守护吾身，上照下应，道气团圆，延命长生，福禄无边，与天同德，与日同明，与时顺序，与物会合，江山不老，九州渊源，上天入地，无不通明，观形察色，无不通知，远报近报，祸福影应，如谷有声，如形随影，我兮神兮，感应感应，一如所愿。吾奉九天应元雷声普化天尊玉清真王律令。¹

这段咒语看上去是从中间开始的，就是“天人为一”后面那段话。前面都是开列神明的名号。我最近翻查了一些材料，看到中国流传的道教内外的文献记载有和上列名目不同的文字。罗列如下，请大家参考。

《典经》咒语的第一段名号是北斗星的。在正统道藏里有《太上玄灵北斗本命延生经注》，注解的作者是唐末五代道士傅洞真。这部经典的末尾有一段咒语里的名号很接近《典经》咒语

北斗九星，玉真仙灵。贪狼巨门，保臣长生。禄存文曲，使臣聪明。廉贞武曲，卫臣安宁。破军辅弼，护臣身形。……九皇覆护，飞升紫庭。²

我们看咒语嵌入的北斗九星名称有一处和《典经》不同，分别叫做“巨门”和“巨文”。为什么会有不同呢？或许是传本不同，或许是口音不同。我在《开元占经》里看到北斗七星的排列和我们这段咒语的顺序不同，而且“廉贞”写作“廉第”。我没有翻查更多材料确定是否廉第这个说法也有根据。不过，至少它和我们这里的记录是不同的。顺序的不同也更说明他们的来源不同。《典经》的信仰是以九天应元雷声普化天尊这个主神为核心的。这个神明至早是北宋中期才出现的，而《太上玄灵北斗本命延生经》的注解年代要更早。我选这篇经典是因为它偏向北斗九星说，和其他前后同时的经典偏向七星说不同。我在《云笈

¹ 见《典经》，第221页。

² 见《中华道藏》，第6册，第675页。

七签》里搜索到一段《北斗延生咒》，说到这些名号。这段咒语如下：

北斗七元，七灵玉名。贪狼巨门，保臣长生。禄存文曲，护臣生魂。廉贞武曲，卫臣生门。破军辅弼，保臣长生。除却灾厄，绝去邪精。落下死籍，注上生名。脱免三灾，拔散九横。至真摄鬼，羣魔摧倾。学道修真，愿臣早成。七元守卫，身飞紫庭。³

这段咒语在《云笈七签》里据说引自《北极七元紫庭秘诀》，一名北帝七元延生真经。查《崇文总目》有“紫庭秘诀一卷”。经典的标题和内容都突出北斗七星，和偏向九星说不同，尽管“破军辅弼”实际上是指第八、九颗星。《云笈七签》这段咒语的前面还有一段咒语：

三台至诚，虚精六淳，曲生之名。愿臣高迁，列官天庭，心意开爽，耳目聪明。三魂永久，七魄不倾。

《云笈七签》援引的《紫庭秘诀》把北斗七星和三台联系在一起。这种思想在《太上玄灵北斗本命延生经注》里也有，只是和《紫庭秘诀》的上下文不同⁴。

《典经》这段咒语开头就说到天上的九星，是要对应说人身体内还有九灵，并且可能更强调九灵。咒语说到的“九灵”和“三精”也可以在中国的经典里找到对应的名称，也出现差异，值得我们注意。我在《九天应元雷声普化天尊玉枢宝经》里找到了这些名称。经典里说：

天尊言：身有九灵，何不召之？一曰天生，二曰无英，三曰玄珠，四曰正中，五曰子丹，六曰回回，七曰丹元，八曰太渊，九曰灵童，召之则吉。身中三精，何不呼之？一曰台光，二曰爽灵，三曰幽精，呼之则庆。五心烦懣，六脉抢攘⁵，四肢失宁，百节告急，宜诵此经。⁶

对照《典经》，所谓九灵居然有五个名称有差异，三精也有一个不同。因为是咒语，所以文字的不同可能有口音的原因。不过我想找出这九灵在道教历史上的来源。《九天应元雷声普化天尊玉枢宝经》在正统道藏里还有注释本。注释里进一步说明了这九灵的含义：

九灵者，人身中之本神也。天生者，玄牝也。无英者，婴儿也。玄珠者，谷神也。正中者，泥丸。夫人子丹者，灵台神也。回回者，贵券神也。丹元者，心神也。太渊者，肾宫列女，水府神也。灵童者，主制五脏神也。

³ 见《中华道藏》，第28册，第221页。

⁴ 见《中华道藏》第6册第641页。

⁵ 据《白孔六帖》解释，抢攘指不安。

⁶ 《中华道藏》第31册第298页。

注释里提到泥丸、心神和五脏神。这说明九灵是和南北朝时代的流行的以《黄庭经》代表的看重身体内部神明的有很大关系了，只是我还有不明白的地方。不仅天生、回回、贵券神这样的名目我没有找到来历和含义，而且其他我似乎熟悉的身体内部的神也有重复现象。

唐代道士司马承祯《养性延命录》用玄牝解释口鼻：“玄，天也，天于人为鼻。牝，地也。地于人为口。”还说：“鼻口之门，乃是天地之元气所从往来也。”唐朝的梁丘子注解《黄庭经》“保灌玉庐以自偿”一句时也说：“玉庐，鼻庐也，言三虫既亡，真气和洽，出入玄牝，绵绵不绝。”这说明在唐朝是有道士把鼻子和嘴解释成玄牝的。我也认为这个九灵的第一个名目大约是说人的鼻子或者嘴，因为接下去说的是泥丸。说明这个名录是从头部开始数说起的。我援引的《九天应元雷声普化天尊玉枢宝经集注》这段注释的标点是根据《中华道藏》本的。我没有找到夫人子丹的说法，倒是从《黄庭经》里找到一句“泥丸夫人当中立”。我认为这段注释里也应该说的是泥丸夫人而不是夫人子丹。至于子丹这个名称，在比《黄庭经》还早的《老子中经》里是指修道人。灵台、丹元在《黄庭经》里都指心。《黄庭经》说：“心部之宫莲含华，下有童子丹元家。”梁丘子注释说：“心神丹元，字守灵，神在心内。”《黄庭经》又说：“灵台盘固永不衰”，梁丘子注释说：“心为灵台，言有神灵君之。静则守一，动则存神。体安不衰竭矣。”可见灵台是心的另一个常用名称。在《老子中经》里讲到太渊是人的肚脐部位：“脐者，人之命也。一名中极，一名太渊。”葛洪《抱朴子内篇》也有“北极太渊”的说法。《老子中经》第五十一章说：“心为虚，肾为元。虚气以清，上为天。元气以宁，下为地，入于太渊。故虚气生为呼，元气生为嘘。心为日，肾为月，脾为斗。心气下，肾气上，合即为一，布行四支不休息。”《老子中经》第十九章也有类似肾宫列女的说法，但是比较模糊，所以我不敢断定。我认为《老子中经》说的太渊应该是两肾之间所谓气海的部位。不能肯定说是肾。《黄庭经》里有诗句说：“火兵符图备灵关”，梁丘子解释引用《卫灵神咒》云：“南方丹天，三气流光，荧星转烛，洞照太阳。上有赤精，开明灵童，总御火兵，备守三宫（三丹田）。”这个咒语历史很早，可以追溯到陆修静的《太上洞玄灵宝授度仪》。这个咒语本身是否有镇守三丹田的意思我不能肯定。但是梁丘子的使用肯定是有这个意思的。在《九天应元雷声普化天尊玉枢宝经集注》里原来灵童镇守三丹田的意义扩大成镇守五脏神。

《九天应元雷声普化天尊玉枢宝经》里面说到的台光等三个神历史很久远。正统道藏里有《皇天上清金阙帝君灵书紫文上经》是早期的上清经典，里面有拘三魂之法。它说人身体里有三魂神，名叫爽灵、胎光、幽精。他们会在每月的三日、十三日、二十三日这三天离开人的身体，游荡的时候会遇到麻烦回不到身体，于是道教就有法术让人拘留三魂不要让他们外出。这些手续里有呼唤三魂的名字和念咒语。我们看到这个经典里写作胎光，而不是台光或太光。所以我也不能肯定哪个是正确的。

我们现在看《九天应元雷声普化天尊玉枢宝经》里这些身体里的神明没有和天象联系，

而《典经》里是联系在一起的。在《灵宝无量度人上品大法》第 68 卷里有一个符，下面写道：三台真人台光爽灵幽精⁷。这部经典应该是成书比较晚的。清代的《道藏辑要》里也收入一部注释本《玉枢经》，在这段咒语的注释里记录了另外的版本的咒语，但是只有九精的咒语，也没有提到这些星宿的名称。当然这只是九精信仰的一个传本而已。这样的传本肯定有很多不同。我无法确定《典经》咒语的年代，这需要不断搜寻中国和韩国的史料。

为了这次会议，我读了李能和《朝鲜道教史》的一部分。因为不了解朝鲜历史，总是不能建立起对朝鲜道教的知识。李能和认为宋徽宗大观四年（1110）派遣两名道士来朝鲜传习道书，这才算是“高丽有道教之始”，以前从中国传来的道教文化“其行事杂于佛教的思想，不可谓之纯全道教”⁸。现在道教学界认为九天应元雷声普化天尊这个神明的出现在在北宋时期。这只是个推测，因为这个神是从神霄玉清王演化来的。神霄玉清王是宋徽宗时代被抬举到最高的。但是，《宋史》记载的林灵素吹捧宋徽宗的故事里没有提到九天应元雷声普化天尊。当然，我们应该看到宋徽宗派遣道士到朝鲜肯定使朝鲜的道教最初的历史受到当时中国官方推崇的道派的影响。《朝鲜道教史》里提到徐居正（1420-1488）的《四佳集》里有昭格署（九天应元）雷声普化天尊祈雨青词。李能和还引用同时稍晚的成侃（1439-1504）的《慵斋丛话》：

大抵昭格署皆凭中朝道家之事。太一殿祀七星诸宿，其像皆被发女容也。三清殿祀玉皇上帝、太上老君、普化天尊、梓潼帝君等十余位，皆男子像也。祈余诸坛设四海龙王神将冥府十王水府诸神。题名版者，无虑数百矣⁹。

昭格署的前身是李朝初期合并了前朝几个神殿而成的。李能和认为它是朝鲜唯一的道观。到李朝世祖十二年（1466），改称昭格署¹⁰。我们看朝鲜的道教受到中国朝廷宗教倾向的影响。我还没有找到办法还原出明朝初期官方祭祀的神谱，大约要到弘治年间（1488-1505）倪岳和张九功上奏批评官家祭祀太滥的文章里才知道不太完整的神谱¹¹。

我引用的《九天应元雷声普化天尊玉枢宝经》也传到了朝鲜。《朝鲜道教史》专门谈到这部经典的流传。他说有官方和民间两个渠道。官方的渠道是说成宗（1457-1494 年在位）初年（1472 年）颁布的“经国大典礼典取材条有道流读玉枢经之文”。民间的渠道是

宁边郡妙香山普贤寺开刊玉枢经首，绘刻四十四神像。经文有海琼白真人注、祖天师张真君义、五雷使者张天君释、纯阳帝君赞。经末附有各种符篆。最终书有雍正十一年癸丑孟夏宁

⁷ 见《中华道藏》，第35册，第406页。

⁸ 李能和辑述、李钟殷译注：《朝鲜道教史》，第389页，普成文化社出版。

⁹ 《朝鲜道教史》，第417页。

¹⁰ 《朝鲜道教史》第403页。

¹¹ 见《明史》第50卷和倪岳《青溪漫稿》第11卷。

边妙香山普贤寺开刊云云等记录¹²。

核对正统道藏就知道妙香山佛寺刻板的这本玉枢经就是我在前面引用的《九天应元雷声普化天尊玉枢宝经集注》。我不会搜寻朝鲜的传世图书目录，不知道最早的存世记录。

¹²《朝鲜道教史》第465页。

『전경(典經)』에 대하여

왕종위(王宗昱), 북경대학교

『전경』에는 道主가 戊辰년에 전도할 당시 많은 주문에 대해 언급하였다고 기재하였다. 그러나 그 중 일부분만이 오늘날까지 전해내려 오는데, 그 중 “九炁三精咒”의 주문은 아래와 같다.

天有貪狼、巨文、祿存、文曲、廉貞、武曲、破軍、左輔、右弼九星。人有天生、武靈、玄珠、定中、子丹、雷雷、丹元、太靈、靈童九靈。天有虛精、六淳、曲生三台，人有太光、爽靈、幽精三精。天人為一，星靈不移，相隨人間，守護吾身，上照下應，道氣團圓，延命長生，福祿無邊，與天同德，與日同明，與時順序，與物會合，江山不老，九州淵源，上天入地，無不通明，觀形察色，無不通知，遠報近報，禍福影應，如穀有聲，如形隨影，我兮神兮，感應感應，一如所願。吾奉九天應元雷聲普化天尊玉清真王律令。¹

필자가 보기에 이 주문의 시작은 중간 부분인 “天人為一”의 뒷 부분부터라는 느낌이 든다. 앞부분은 神明들의 명칭을 열거한 것이다. 근자에 관련 자료를 찾아본 결과 중국에서 전해 내려오는 도교 내·외부의 문헌에 기재된 내용 중에 위 주문에 명시된 명칭들과 문자를 달리하는 명칭들이 있음을 발견하게 되었다. 아래에서는 이와 관련하여 내용을 논술할 것인데 여러분들이 참고하시기 바란다.

『전경』내 기록된 주문의 첫 번째 구절은 北斗七星의 명칭이다. 이와 관련하여 『正統道藏』 내에는 “太上玄靈北斗本命延生經注”가 있으며, 이를 주석한 작가는 唐末五代의 道士인 傅洞真인데, 이 경전의 마지막 부분에 기재되어 있는 주문의 내용은 『전경』의 주문과 아주 흡사하다.

北斗九星，玉真仙靈。貪狼巨門，保臣長生。祿存文曲，使臣聰明。廉貞武曲，衛臣安寧。破軍輔弼，護臣身形。…… 九皇覆護，飛升紫庭。²

¹ 『전경』(중문판), 221쪽.

² 『中華道藏』 제6권, 675쪽.

이를 통해 보면, 주문에 기재된 北斗七星의 명칭 중 한 부분이 『전경』과 다르다는 것을 발견할 수 있는데 그것은 바로 “巨门”과 “巨文”이다. 왜 다른 것일까? 전해오는 문서의 내용이 다를 수도 있고 발음상에 차이가 있을 수도 있다. 필자는 “開元占經” 중에 北斗七星의 배열이 본 주문의 배열과 다르다는 것을 발견하였고 또한 “廉貞”이 “廉第”으로 기재되어 있음을 발견하였다. 필자가 廉第라 적은 근거를 확인하기 위하여 많은 자료를 찾아본 것은 아니지만, 적어도 “開元占經”과 『전경』의 기록이 다를 수 있다. 또한 순서가 다르다는 것은 기원이 다르다는 것을 설명한다. 『전경』을 통해 엿볼 수 있는 신앙의 내용은 九天應元雷聲普化天尊이란 主神을 핵심으로 한 것이다. 이 神明은 北宋중기에 최초로 출현하였다. 그러나 “太上玄靈北斗本命延生經”의 주석 년대는 이보다 더 이르다. 필자가 굳이 이 경전을 예로 든 것은 기타 비슷한 시기의 경전이 칠성설에 편향한 것과는 달리 본 경전이 북두구성설에 가깝기 때문이다.

北斗七元，七靈玉名。貪狼巨門，保臣長生。祿存文曲，護臣生魂。廉貞武曲，衛臣生門。破軍輔弼，保臣長生。除卻災厄，絕去邪精。落下死籍，注上生名。脫免三災，拔散九橫。至真攝鬼，羣魔摧傾。學道修真，願臣早成。七元守衛，身飛紫庭。³

「云笈七籤」에서 이 주문은 “北極七元紫庭秘訣”의 “北帝七元延生真經”에서 인용하였다고 기재하였는데, 崇文의 총 목록 중에 “紫庭秘訣” 제 1 권 이라고 기록되어 있다. 비록 “破軍輔弼”은 실제로 여덟, 아홉 번 째 성좌이지만 경전의 제목과 내용은 모두 北斗七星을 특별히 강조하였으며, 구성설에 편향된 바와 차이가 있다. 「云笈七籤」중 주문이 시작되기 전에 또 하나의 주문이 있다:

三台至誠，虛精六淳，曲生之名。願臣高遷，列官天庭，心意開爽，耳目聰明。三魂永久，七魄不傾。

「云笈七籤」에서 인용한 “紫庭秘訣”은 北斗七星과 三台를 함께 연계하였다. 이러한思想은 “太上玄靈北斗本命延生經注”에서도 볼 수 있는데, 다만 “紫庭秘訣”의 아래, 위 문장 내용과 다를 뿐이다.⁴

『전경』중의 주문은 시작부분부터 하늘에 있는 九星에 대하여 언급하였는데 이에 상

³ 『中华道藏』 제28권, 221쪽.

⁴ 『中华道藏』 제6권, 641쪽.

응하여 인간 체내에도 九靈이 있다고 하였으며 오히려 九星보다 九靈을 더욱 강조한 듯도 하다. 중국의 경전을 살펴보면 『전경』 주문에서 언급한 “九靈”, “三精”과 대응되는 명칭을 찾아볼 수 있으며 서로 간의 차이점도 존재하므로 주의 깊게 살펴볼 필요가 있다. 필자는 “九天应元雷声普化天尊玉枢宝经”에서 九靈과 三精에 관련된 내용들을 발견하였는데 경전의 내용은 아래와 같다.

天尊言：身有九靈，何不召之？，一曰天生，二曰無英，三曰玄珠，四曰正中，五曰子丹，六曰回回，七曰丹元，八曰太淵，九曰靈童，召之則吉。身中三精，何不呼之？，一曰台光，二曰爽靈，三曰幽精，呼之則慶。五心煩懣，六脈搶攘⁵，四肢失寧，百節告急，宜誦此經。⁶

천존께서 말씀하시되 몸 가운데에 아홉 가지 영을 어찌 부르지 못할 것인가라고 하시니. 첫째는 천생이며, 둘째는 무영이요, 셋째는 현주, 넷째는 정중이라 하며, 다섯째는 자단, 여섯째는 회회라고 하며, 일곱째는 단원, 여덟째는 태연이라 하고, 아홉째는 영동이라고 하니 부르면 길할 것이다. 몸 가운데 삼정을 어찌 부르지 않을 것인가 하시니, 첫째는 태광이라 부르고, 둘째는 상령이라 하며, 세 번째는 유정이라 하니 부르면 경사가 있을 것이다. 다섯 가지 마음이 번거로워 답답하거나 여섯 가지의 맥이 몹시 어지러우며 사지가 편안함을 잃고 백 마디가 불편하다면 마땅히 이 경을 독송하라.

『전경』과 비교할 때 이른바 九靈은 다섯 개의 명칭에서 차이가 보이며 三精의 명칭에도 차이점이 하나 있다. 주문이기에 발음에서의 차이가 문자로 기록될 때 이러한 결과를 초래할 수도 있을 것이다. 그러나 필자로서는 도교 역사에서 九靈의 근원을 찾고 싶었다. 正統道藏에 “九天应元雷声普化天尊玉枢宝经”의 주석본이 있는데 주석에서는 九靈의 함의에 대해 더욱 심도 있는 설명을 하고 있다:

九靈者，人身中之本神也。天生者，玄牝也。無英者，嬰兒也。玄珠者，穀神也。正中者，泥丸。夫人子丹者，靈台神也。回回者，貴券神也。丹元者，心神也。太淵者，腎宮列女，水府神也。靈童者，主制五臟神也。

구령은 사람 몸 가운데의 근본 신기이다. 천생은 만물을 낳게 하는 일이며, 무영은 젖먹이의 유아이며, 현주는 현묘한 도이며, 정중은 한 가운데를 말하는데 여자의 핵 자단은 영을 모신 곳이며 남자의 핵은 곧 단전을 말하며 회회는 신기를 쉬게 하여 받는다. 단원은 마음이며 정신이다. 태연은 신궁과 자궁과 음낭이며 영동은 오장을 다스리는 신기이다.

⁵ <白孔六帖> 해석에 근거. 搶攘은 불안.

⁶ 『中华道藏』 제31권, 298쪽.

주석에서는 泥丸, 心神과 五脏神에 대하여 언급하였다. 이는 九竅이 南北朝 시대에 『黄庭经』을 필두로 유행했던 신체 내부 신명을 중요시하던 풍조와 매우 큰 연관이 있음을 설명한다. 그러나 필자는 여전히 의문점을 느끼지 않을 수 없다. 왜냐하면 天生, 回回, 贵券神, 이러한 신들의 내력과 함의를 모두 찾아내지 못했을 뿐만 아니라, 스스로 익숙하다고 생각했던 기타 신체 내부의 신들의 의미가 중복되는 현상이 존재함을 발견했기 때문이다. 唐代的 道士인 司马承祯의 “养性延命录”에서는 玄牝으로 口과 鼻를 해석하였다: “玄, 天也, 天于人为鼻。牝, 地也。地於人为口。”(玄은 곧 하늘이다. 사람에게 있어서의 하늘은 코이다. 牝은 땅이다. 사람의 몸에 있어 땅은 곧 입이다.)이라 하였으며, 또한 “鼻口之门, 乃是天地之元气所从往来也。”(코를 통해 천지의 원기가 왕래한다)이라 하였다. 唐나라 때의 梁丘子도 『黄庭经』의 “保灌玉庐以自偿”이란 구절을 주석할 때 “玉庐, 鼻庐也, 言三虫既亡, 真气和洽, 出入玄牝, 绵绵不绝”(玉庐는 곧 콧구멍이다. 몸 속의 삼시충이 소멸되고 진기가 조화로우니 천지의 근원이 다하지 않음과 같이 끊임이 없도다.) 라고 하였다. 이는 唐나라 때 입과 코를 玄牝으로 해석한 道士가 있었음을 설명한다. 필자 또한 九竅 중의 첫 번째는 대체적으로 코 혹은 입을 말한다고 생각한다. 왜냐하면 다음으로는 泥丸이 있기 때문인데, 이는 명칭들이 곧 사람의 머리 부분을 시작으로 열거된 것임을 설명한다. 필자가 인용한 “九天应元雷声普化天尊玉枢宝经集注” 부분의 주석의 구두점은 “中华道藏”본에 근거한 것이다. 필자는 여기서 夫人子丹이란 말을 찾지 못했으나 『黄庭经』에서 “泥丸夫人当中立”라는 구절을 발견하게 되었다. 이런 연고로 「九天应元雷声普化天尊玉枢宝经集注」에서 말하고자 하는 것은 夫人子丹이 아니라 泥丸夫人이라고 생각된다. 子丹이란 명칭은 「黄庭经」보다 더 빠른 시기에 출현한 「老子中经」에서 修道人을 가리키는 말이다. 靈台 와 丹元은 「黄庭经」에서 모두 心을 가리킨다. 「黄庭经」에서는 “心部之宫莲含华, 下有童子丹元家”(심장의 성질은 마치 연화가 열리지 않음과 같으니 내장의 신은 곧 단원에 있다.)라고 말하였다. 梁丘子是 이에 대해 “心神丹元, 字守灵, 神在心内”(심신단원이란 곧 영을 보호함이니 신은 곧 마음에 있다)라고 주석하였다. 「黄庭经」은 또한 “灵台盘固永不衰”(영대가 견고하면 쇠하지 않는다)라고 하였는데 梁丘子是 “心为灵台, 言有神灵君之。静则守一, 动则存神。体安不衰竭矣”(마음은 영대라 하여 신령이 영대를 주재한다. 정할 때 지키고 동할 때 신을 보존하면 몸이 편안함에 들어 쇠락함이 없다.)라 주석하였다. 여기서 靈台는 心을 가리키는 또 다른 자주 사용되는 명사임을 알 수 있다. 「老子中经」에서 太渊은 사람의 배꼽 부위라고 하였다: “脐者, 人之命也。一名中极, 一名太渊。”(배꼽은 사람의 명과도 같다. 배꼽을 일컬어 중극이라 하기도 하며 태연이라 하기도 한다) 葛洪의

「抱朴子内篇」에도 “北极太渊”이란 말을 발견할 수 있다. 「老子中经」의 제 51 장에서는 “心为虚，肾为元。虚气以清，上为天。元气以宁，下为地，入於太渊。故虚气生为呼，元气生为嘘。心为日，肾为月，脾为门。心气下，肾气上，合即为一，布行四支不休息”(마음은 허이고 신장은 곧 원이다. 마음이 맑음에 이르면 하늘이라 하고 원기가 편안함에 들면 땅이라 하니 곧 태연에 들게 된다. 허기가 생하면 呼라 하고 원기가 생하면 嘘이라 하니라. 마음은 해이고 신장은 달이며 비장은 곧 두이다. 심기는 아래로 가고 신기는 위로 올라 하나가 되면 사지의 운행이 쉬임이 없음과도 같이 된다.)고 하였다. 「老子中经」의 제 19 장에도 肾宫列女와 흡사한 말이 있지만 비교적 모호하여 선불리 판단하기 어렵다. 필자는 「老子中经」에서 말하는 太渊은 두 肾사이의 气海라 불리는 部位이라고 생각한다. 그러므로 꼭 肾이라고 단정지어 말할 수 없다고 생각된다. 「黄庭经」에 “火兵符图备灵矣”란 구절이 있다. 梁丘子是 이를 “고령神咒”를 인용하여 해석하였다. “고령神咒”는 곧 “南方丹天，三气流光，熒星轉燭，洞照太陽。上有赤精，開明靈童，總禦火兵，備守三宮(三丹田).”인데 주문의 역사는 매우 일러서 陆修靜의 “太上洞玄灵宝授度仪”까지 거슬러 올라간다. 이 주문 자체에 三丹田을 고수하려는 뜻이 있는지를 확인할 수 없지만 梁丘子가 언급한 중에 분명 이러한 뜻이 담겨져 있다. 즉 “九天应元雷声普化天尊玉枢宝经集注”에서 원래 灵童镇守三丹田의 뜻이 확대된 것이 镇守五脏神이다.

「九天应元雷声普化天尊玉枢宝经」에서 台光 등 세 신의 역사는 매우 오래 되었다. 正统道藏에 있는 “皇天上清金阙帝君灵书紫文上经”은 조기의 上清경전이다. 이 안에는 拘三魂之法가 수록되어 있는데 인간의 몸 안에는 三魂神이 있어 그 이름을 각각 爽灵, 胎光, 幽精으로 했다는 것이다. 이들은 매 달 3일, 13일과 23일에 사람의 몸을 떠나 떠돌아 다니는데 곤란에 부딪치면 몸으로 돌아오지 못하게 된다. 하여 道教에서는 三魂을 인간 몸체에서 못 떠나게 할 수 있는 法术이 있었다. 이에 三魂의 이름을 부르고 주문을 외우는 절차가 있다. 이 주문에는 台光 혹은 太光이라 쓰지 않고 胎光이라 되어 있으므로 필자 또한 어느 것이 정확한 것인지를 판정하기 어렵다.

「九天应元雷声普化天尊玉枢宝经」은 몸체 내에 있는 神明들을 天象과 연계시키지 않았지만 『典经』에서는 연계시켰다. “灵宝无量度人上品大法”의 제 68 권에는 符가 하나 있는데 아래에 三台真人台光爽灵幽精⁷라 씌여져 있다. 이 경전은 아마 비교적 늦게 책으로 편성된 것일 것이다. 清代의 “道藏辑要”에는 주석본 “玉枢经”이 수록되어 있는데 이 주문의 주석부분에는 다른 판본의 주문이 기록되어 있고 단지 九精의 주문만 있을 뿐 星宿의 명

⁷ 『中华道藏』 제35권, 406쪽.

칭에 대해서는 언급하지 않았다. 물론 이는 九精신앙과 관련되어 전해오는 하나의 책자일 뿐이다. 이렇게 전해 오는 책자들은 서로 상이한 면이 많아 『전경』 중 주문의 연대를 확정하기 어렵다. 『전경』의 주문 연대를 확정하기 위해서는 더욱 많은 중국과 한국의 史料를 지속적으로 찾아보아야 한다고 생각된다.

이번 회의를 준비하면서 필자는 이능화의 『朝鮮道敎史』의 일부 내용을 읽어 보았다. 그러나 필자가 조선 역사에 대하여 이해하는 바가 짧아 조선도교에 대한 지식을 정리한다는 것이 매우 어려웠다. 李能和는 宋徽宗大觀四年(1110)년에 두 명의 道士가 조선에 도서를 전하였으며 이때야말로 “고려에 도가 전해진 시기”라 인식하며 그 전에 중국에서 전수된 도교문화는 “其行事雜于佛敎的思想，不可謂之純全道敎”(불교와 혼재된 도교사상이며 순수한 도교라 하기 어렵다)⁸이라 하였다. 현 도교학계에서는 九天應元雷聲普化天尊이란 신명은 北宋시기에 출현했다고 여기고 있다. 이 신은 神霄玉清王으로부터 변화한 것이라 하지만 이 또한 추측에 불과하다. 神霄玉清王은 宋徽宗 시대에 가장 높이 추앙 받았으며, “宋史”에 기재된 林靈素가 宋徽宗에 아첨하는 고사 중에는 九天應元雷聲普化天尊이 언급되지 않았다. 그러나 물론 宋徽宗은 조선에 道士를 파견한 바 있으며, 이로써 조선 도교초기의 역사는 당시 중국 당나라에서 숭상하는 道派의 영향을 받았음을 알 수 있다. 『朝鮮道敎史』에 언급한 바에 의하면 徐居正(1420-1488)의 『四佳集』에는 昭格署의 (九天應元)雷聲普化天尊祈雨靑詞에 관한 내용이 기록되어 있다. 이능화는 또한 동일한 시대에 조금 늦게 성편된 成侃(1439-1504)의 『慵齋叢話』를 인용하였다.

大抵昭格署皆憑中朝道家之事。太一殿祀七星諸宿，其像皆被發女容也。三清殿祀玉皇上帝、太上老君、普化天尊、梓潼帝君等十餘位，皆男子像也。祈余諸壇設四海龍王神將冥府十王水府諸神。題名版者，無慮數百矣⁹。

“대저 소격서라 함은 도교와 관련한 국가관서로서 도가의 일을 담당한다. 태일전에서는 칠성에 제사 지내고 신상은 곧 머리를 풀어 내린 여자들의 모습이다. 삼청전에서는 옥황상제 태상노군 보화천존 재동제군 등 10 여명의 제군에게 제사를 드리는데 이는 모두 남신들의 상이다. 내외의 제단에서는 사해용왕신과 명부십왕제신, 수부제신들에게 제사를 올리는데 이 외에도 수백 개의 신위가 있다.”

昭格署의 前身은 李朝 초기에 전 왕조에 있던 몇 개의 神殿을 합병한 것이다. 李能和

⁸ 李能和 집술, 李鍾殷 역주, 『朝鮮道敎史』, 389쪽, 普成文化社 출판.

⁹ 『朝鮮道敎史』, 제417쪽.

는 이를 조선 유일한 道觀이라 생각했다. 李朝世祖十二年(1466년)에 昭格署라 명칭을 바꿨다.¹⁰ 이를 볼 때, 조선의 도교가 중국 조정의 종교적 영향을 받았음을 알 수 있다. 필자는 아직 明朝초기 조정에서 제사를 지낼 때 사용하던 神譜를 확인 할 방법을 찾지 못했다. 대체적으로 弘治年間(1488-1505)에 倪岳과 張九功이 조정이 제사를 지내는데 너무 낭비가 심하다고 비평하는 상소문을 통해 불안정한 神譜를 찾게 되었다.¹¹

필자가 인용한 “九天应元雷声普化天尊玉枢宝经”은 조선에 전파된 바 있다. 『朝鮮道敎史』에서는 특별히 개별적으로 이 경전의 전래에 대하여 언급하였다. 경전이 전래된 경로는 크게 조정과 민간의 두 가지 경로를 들 수 있다. 조정을 통해 전래된 경전은 成宗(1457-1494년 재위) 초년(1472년)에 반포한 “經國大典禮典取材条有道流讀玉樞經之文”이다. 또 다른 민간의 경로를 통해 전래된 경전 관련 내용은 아래와 같다.

甯邊郡妙香山普賢寺開刊玉樞經首，繪刻四十四神像。經文有海瓊白真人注、祖天師張真君義、五雷使者張天君釋、純陽帝君贊。經末附有各種符篆。最終書有雍正十一年癸醜孟夏甯邊妙香山普賢寺開刊云云等記錄。¹²

영변군 묘향산 보현사에서 발간한 옥추경의 앞면에는 44 신상이 비단에 각인되어 있다. 경문은 해경백 진인이 주를 달았으며 조천사 장진군이 뜻을 달고 오뇌사자장천사가 해석하였으며 순양제군이 찬(논평)하였다. 경문의 말미에 각종 부적을 첨부하였다. 경문의 맨 뒷장에 肅宗 11년 계축년 여름에 영변군 묘향산에서 발간하였다 등의 기록이 있다”.

묘향산 佛寺에서 각본한 玉樞經이 바로 내가 앞부분에서 인용한 “九天应元雷声普化天尊玉枢宝经集注”이라는 사실을 正統道藏과 비교하여 보면 알 수 있다. 필자는 조선시대의 고서목록을 찾을 줄 모르기에 현존하고 있는 최초의 기록을 알 수 없다는 것을 매우 유감스럽게 생각한다.

¹⁰ 『朝鮮道敎史』, 403쪽.

¹¹ 『明史』제50권과 倪岳 『靑溪漫稿』, 제11권.

¹² 『朝鮮道敎史』, 465쪽.

道教的道与伦理的理解： 以《抱朴子：内篇》和《神仙传》为研究中心

柳圣旻（韩信大学宗教文化专业）

1. 序论
2. 宗教伦理的正当化结构和《抱朴子：内篇》的伦理
3. 《抱朴子：内篇》的伦理规范与其正当化结构
4. 《神仙传》的伦理规范与其正当化结构
5. 《抱朴子：内篇》和《神仙传》的伦理性特征
6. 结论

1. 序论

本文以早期道教的代表性经典《抱朴子：内篇》¹和《神仙传》²为研究中心，研究目的在于阐明道教的道与伦理的关系以及探究其伦理性特征。众所周知，《抱朴子》是葛洪（283-363）所著的道教主要经典，而《神仙传》是他为了补充完善《抱朴子》所著的。《抱朴子》的作者葛洪被誉为是将战国以后、直至东汉末期的众多道教理论系统的总结的集大成者，而《抱朴子》便是他的代表性著作。《抱朴子》不仅是对后世道教影响最深的道教经典之一，对道教思想，尤其是在理解神仙思想的核心理论方面得到了广泛的重视。在伦理上得到的重视更使其成为后世无数劝善书的借鉴的原型，从这一点上，在理解道教的道与伦理的关系时，以其作为典据的话，应该不会缺乏说服力。《神仙传》是葛洪为了证明神仙的存在，将已知的神仙的事迹整理而成的传记。《神仙传》共十卷，分别记述了 84 位神仙的事迹，在记述了那些位列仙班的人们的品行的同时，更包含了伦理的内容，对于理解道教的伦理应该会有所助益。

但是本文并不是想靠这两本书来理解道教的“道”，更不是想用它来认识道教的伦理大纲。因为想要理解道教的“道”，需要借鉴更多的经典和著作。对于理解道教的伦理也是如此。笔者所关心的是道与伦理之间的关系，即如何揭示确定两者关系的方法论基础。就是阐

¹ 本文参考的是王明，《抱朴子内篇校释（增订本）》，北京：中华书局出版，1985。

² 本文参考的是葛洪撰，林东锡译注，《神仙传》，东西文化社，2009。

明道教的伦理与道教的道中所包含的宗教理念之间的关系，再进一步通过方法论的方法考察道教的伦理是否能被当今的这个宗教多元化社会所接受。也就是说以宗教伦理学的观点来探究道教伦理所包含的意义。

大体上宗教伦理学 (religious ethics) 认同宗教和道德之间存在相关性。宗教伦理学这门学科是在二十世纪后半段才出现在学术界的。对于宗教和伦理 (或是道德)，他们尝试进行新的理解——也就是强调宗教与道德的相关性。宗教伦理学接受了宗教学将宗教作为学问的对象——客观的比较、理解的对象，这一观点。所以宗教伦理学对于宗教自身的优劣、真伪或者是宗教理念和教义的有效性等并不在意。而且对于宗教制定的伦理性规定或道德性戒律等规范性决定持排斥态度。重要的是各宗教已经在其宗教理念中将伦理性教诲合理化了。所以宗教伦理学学者们主要着眼于探究在各宗教中如何将道德规范正当化 (justification)，也就是说探究其合理化的逻辑性是宗教伦理学的方法论指向。³

但是笔者不仅想要探究道教将各种伦理性规范正当化的逻辑，而且探究这些规范是否适用于当今社会。即使在本文中所围绕的这两本经典——不管是在历史上，还是在当下；不仅在道教领域里，甚至在日常生活中都成为了最重要的伦理规范和道德指引，但是也不能无视其时间和空间上的局限性，更何况其中还包含着一些存在现实有效性疑虑的规定。更何况在当今这个宗教多元化社会中特定宗教的伦理规范在逻辑上是很难正当化的。笔者将这一问题归纳到宗教伦理学里方法论的问题当中。⁴并不是在宗教理念或教义中找寻伦理规范正当化的逻辑，而是在宗教理念和教义中寻找将现实中可以被接纳的，有效的宗教伦理规范正当化的方法。将伦理规范——在一个社会里被认为是正确的、并且被接受的，通过特定的宗教理念寻找其正当化的逻辑。至少使得这些伦理规范在现实层面上具有了实践的必要性和可能性，同时也为其拓宽了与其他宗教实现共同发展的空间基础。就像用宗教的理念来评判安乐死和脑死亡等问题的对错时，宗教间、宗派间或者宗教人士间也无法得出规范的伦理性结论一样。但是安乐死的支持者和反对者都同样重视的就是“病人的生活质量”，而且在判定脑死亡的争论中也很少有人对器官移植的伦理正当性提出异议。所以笔者认为可以通过对生命伦理问题的争论者们达成共识的改善病人生活质量的方案（例如缓解治疗、善终服务、器官移植等）赋予伦理价值，并让各宗教提出可以正当化上述行为的理念和教义，以此来引出宗教伦理学的正当性逻辑。

以宗教伦理学的方法论基础为依据，这篇文章首先想引用大卫·利特 (David Little) 和萨姆纳·特维斯 (Sumner·B·Twiss) 提出的宗教伦理的正当性结构理论来应用和分析《抱朴子：内篇》和《神仙传》中所蕴含的重要的道德规范，并以此分析为基础来揭示道教

³ 一般将这样的宗教伦理学与“规范性宗教伦理学” (normative religious ethics) 相区别，称之为“描述性宗教伦理学” (descriptive religious ethics)，在比较许多宗教时，也称其为“比较宗教伦理学” (comparative religious ethics)。参考 David Chidester, *Patterns of Action: Religion and Ethics in a Comparative Perspective*, Belmont, California: Wadsworth Publishing Co., 1987, pp. xi-xiv.

⁴ 参考本人拙稿，《宗教与道德的关系：宗教伦理学方法论的基础》，韩国宗教学会，《宗教研究》第二十四期 (2001年秋)，pp. 111-139。

的规范在当今社会也具有现实合理性。

2. 宗教伦理的正当化结构和《抱朴子：内篇》的伦理

一般来说，宗教伦理是通过宗教理念和教义来实现其正当化（justification）的。何种行为在道德上是正当的，通过宗教理念来解释进行这种行为的理由。大卫·利特（David Little）和萨姆纳·特维斯（Sumner·B·Twiss）用下面三个阶段来区分和解释宗教伦理在现实中被正当化的结构。⁵第一阶段是认为某种行为规律中包含的行动方针（action-guide⁶）应该应用于具体情况的情况适用（situational application）阶段。在这一阶段中需要考虑行为的性质与行为者的条件。第二阶段是有效化（validation）阶段，也就是为某种行为是否能成为规范确立依据的阶段。这里包括两种方法，即以行为的结果来评判其对错的目的论方法和无论行为对错以其必要性来评判的义务论方法。第三阶段是拥护（vindication）阶段。即使是可以通过义务和目的使其正当化的行为，也还是需要形而上学依据或宗教理念使其义务和目的本身能够被顺利的接受。所以拥护也可以说是一种元伦理学。利特和特维斯将这种拥护分为合议的呼吁、认识论呼吁、一般的人类-宇宙论呼吁。

但是利特和特维斯的正当化结构为了比较各宗教的伦理将已经详细区分的三个阶段进行分类，进而用更加复杂的分类方式使其系统化，最终让这一结构变得非常复杂。将情况适用分为以行为的性质为主和以行为者的条件为主；将正当化分为义务论的情况和目的论的情况；将拥护分为协商后的呼吁、认识论呼吁和一般的人类-宇宙论呼吁。再进一步，将各个类型进行更加细致的分类。例如将义务论的正当化分为权威性的和形式性的；正当化的形式（modes）分为直接演绎形式、解释形式、选择形式。如此细致的分类就是为了在正当化的系统性结构下比较各宗教伦理的特征。⁷

笔者认为在本文中作为典据的《抱朴子：内篇》在提供了无数的行动方针的同时，还制定了包含这些行动方针的基本规范。不仅提供了使其基本规范有效化的宗教理念或形而上学的依据，并为其有效化与大部分行为的结果建立了联系，以此作为一种拥护的形式。因此笔者想要把利特和特维斯的正当化结构进行一定的修改使其符合《抱朴子：内篇》的正当化结构。首先列举和整理书中具体出现的伦理规范（行动方针）和其规范所适用的具体情况。然

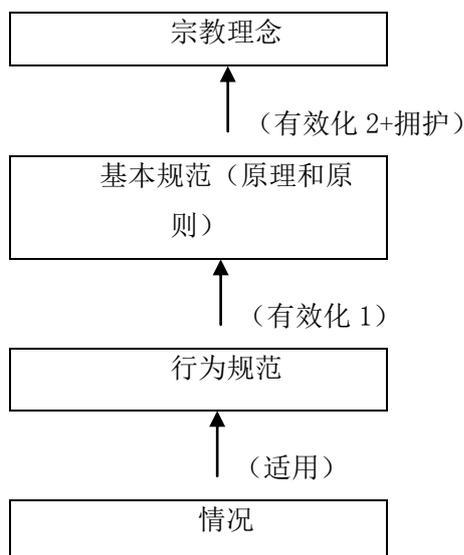
⁵ 在这里援用了 David Little 和 Sumner B. Twiss 提出的宗教伦理中的实践性正当化结构(structure of practical justification in religious ethics)。笔者想将他们提出的这一结构 通过情况适用(situational application)-伦理性原则与规律(principles and Rules)-基本规范(basic norms)-拥护(vindication)的结构来简单化，然后用于本文。参考 David Little & Sumner B. Twiss, *Comparative Religious Ethics: A New Method*(New York: Harper & Row, 1978), pp. 96ff。

⁶ Little 和 Twiss 为了强调道德(morality)的一般性目的常常使用行动方针(action-guide)这一概念，即指导和专业化充满道德的生活中的行为与态度的规律、原则、命令、建议等。正是由于这些已被正当化和推荐的事实，才称其为“道德性行为方针”。Ibid., pp. 28-32.

⁷ 参考 Ibid., p. 99 的 Figure 6。

后提供使这些伦理规范有效化的基本规范并分析基于宗教理念的拥护。以上尝试可以归纳为以下的正当化结构。

〈图表一〉 道教伦理的正当化结构



〈图表一〉表明《抱朴子：内篇》中多样的行为规范适用于具体的情况，包含于当时被广泛接受的主要规范而具有了有效性，并依据宗教理念而实现了其正当化结构。因为任何无法适用于实践中的规范都不具有太大的意义，所以能够适用于具体情况是实现其正当化的第一个过程。葛洪创作《抱朴子》时，正处于魏晋时期，这个时期正如同战国时代一样混乱。因为汉朝灭亡后形成了三国分立，而三国后又出现了诸国争霸的局面。尤其是葛洪出生时的西晋王朝极度腐败、叛乱不断，而他主要活动的东晋王朝又处于诸国割据、兴亡交替、战乱不断的极度混乱中。当时官吏腐败、士人隐居、百姓饱受贫穷与疾病之苦、道德沦丧、邪术和欺诈之风在社会上大行其道。⁸所以《抱朴子：内篇》中所提出的行为规范至少适用于当时包括其行为者的条件和行为性质的所有情况。

具体的行为规范为了强化其规范性和实践的正当性，一般会包含于伦理性原理，即基本规范。而《抱朴子：内篇》中的很多行为规范也可归纳为几个重要的基本规范。这些基本规范包括忠、孝、和、顺、仁、信，并被当时的儒家等其他宗教所广泛接受，而葛洪也很有可能受其影响。⁹也就是说，葛洪首先进行的是利特和特维斯所提出的合议的呼吁（consensus appeal）。

⁸ 李锡明，《〈抱朴子外篇〉中出现的葛洪的社会·政治思想》，《道教文化研究》，第十九期（2003.11），pp. 320-321。

⁹ 王治心，《中国宗教思想史》，全明熔译，理论与实践，1988，pp. 103-104；书同前页，pp. 322-325。

但是葛洪认为，如果不进行实现这些基本规范的行为的话，任何方术都不会有用，更不可能长生。¹⁰所以最终使基于基本规范的行为规范有效化的是长生不老和得道成仙。为了长生不老和得道成仙，所以必须遵守道德规范，而其正当化结构是由认为可以长生不老和确实存在神仙的宗教理念来实现其系统化的。同时通过对玄、道、气、一等究极存在的认识论来展开长生不老的具体方法论。对于善行与恶行的认识论理念，即通过为了得道成仙不但要多行善，而且恶行会折寿，必须多行善以抵消恶行的理念来形成对其道德规范的拥护。所以《抱朴子：内篇》的正当化结构才会具有《图表一》中的体系。下面就让我们根据具体的规范和其正当化逻辑来深入探讨《抱朴子：内篇》中的伦理规范和正当化结构吧。

3. 《抱朴子：内篇》的伦理规范与其正当化结构

《抱朴子：内篇》是神仙思想的理论和实际的集大成之作。所以将神仙思想的本体论、神仙唯实论等理论与丹药及各种仙药的药效和制造法、呼吸法、房中术、导引法、各种方术等实际整理其中，而事实上，并没有将道教的伦理系统的提出。但是就如同前面所指出的那样，笔者认为在《抱朴子：内篇》中是可以找到符合宗教伦理的正当化结构的体系的。因为通过《抱朴子：内篇》里零散的言及到的伦理规范和其必须被实践的逻辑，从中可以找到其正当化结构。

首先，让我们整理一下《抱朴子：内篇》里被具体提到的伦理规范。《抱朴子：内篇》里提到的伦理规范大体上可以分为言及行为者个人的伦理性态度的（A）、言及对待他人的伦理性行为和态度的（B）言及对待自然的伦理性态度的。将其主要章节按照以上类别整理如下。

〈表一〉《抱朴子：内篇》主要伦理规范的分

类别	伦理性规范	出处	备注
A	“欲得恬愉澹泊，涤除嗜欲，内视反听，尸居无心”	论仙	
C	“止绝臭腥，休粮清肠”	论仙	
B	“欲博爱八荒，视人如己”	论仙	
B	“以救人危，使免祸，护人疾病，令不枉死”	对俗	
B	“慈心於物，恕己及人，仁逮昆虫，乐人之吉，悯人之苦，贝	微旨	

¹⁰ 《抱朴子：内篇》，《对俗》：“欲求仙者，要当以忠孝和顺仁信为本，若德行不修，而但务方术，皆不得長生也。”

+ C	周人之急，救人之穷，手不伤生，口不劝祸，见人之得如己之得，见人之失如己之失，不自贵，不自誉，不嫉妒胜己，不佞谄阴贼”		
A + B + C	“若乃憎善好杀，口是心非，背向异辞，反戾直正，虐害其下，欺罔其上，叛其所事，受恩不感，弄法受赂，纵曲枉直，废公为私，刑加无辜，破人之家，收人之宝，害人之身，取人之位，侵克贤者，诛戮降伏，谤讪仙圣，伤残道士，弹射飞鸟，刳胎破卵，春夏燎猎，骂詈神灵，教人为恶，蔽人之善，危人自安，佻人自功，坏人佳事，夺人所爱，离人骨肉，辱人求胜，取人长钱，还人短陌，决放水火，以术害人，迫胁兀王弱，以恶易好，强取强求，掳掠致富，不公不平，淫佚倾邪，凌孤暴寡，拾遗取施，欺给诬诈，好说人私，持人短长，牵天援地，咒诅求直，假借不还，换贷不偿，求欲无已，憎拒忠信，不顺上命，不敬所师，笑人作善，败人苗稼，损人器物，以穷人用，以不清洁饮饲他人，轻秤小斗，狭幅短度，以伪杂真，采取奸利，诱人取物，越井跨灶，晦歌朔哭。”	微旨	在本文中谈到了关于这些行为的罪状。

《抱朴子：内篇》中的这些规范或戒律，在个人的伦理性态度方面重视无欲、淡薄的纯粹心境；在社会伦理方面一把自己和他人等同视之的黄金律为基础，而不伤害或残杀任何生物的对生命的尊重与敬畏则被是为其自然生命伦理的根本。

让我们用上文提到的正当化结构来分析这些规范吧。首先，因为这些规范是适用于当时的具体情况，所以可以认为它们会符合情况适用要求。根据其行为的性质¹¹分为杀生、杀人、偷盗、抢劫、施暴、蒙骗、诽谤、欺诈等被禁止的行为和慈善、慈悲、博爱、关怀、救济、保护、宽恕等被提倡的行为。事实上，这些行为不论古今中外都是可以适用的，当然也是句句在理的。能最好的体现出这些规范中所提到的行为性质的是其行为的对象。《抱朴子：内篇》中所提到的行为的对象一般是处于痛苦中的人，即病人、无辜的人、孤儿、寡妇、俘虏（投降的人）、穷人等社会的弱者、动物（尤其是怀孕的动物和卵）和事物。这一点充分体现了《抱朴子：内篇》对所提到的弱势群体的关怀。在这些规范中并没有具体的写出这些行为是以什么方式、在什么情况下做出的，这是因为在当时这些都是众所周知的。¹²在考虑行为者的条件，即行为者的态度、趋向、动机、长短处时，一般会提及有无贪欲等趋向、视他人如自己的态度和尊重生命的动机。而尤其在禁止规范（罪）方面，主要是以富人

¹¹ 即进行何种行为、其对象是谁、采取何种方法、处于何种情况等就是行为的具体性质。David Little & Sumner B. Twiss, op. cit., pp. 99-100。

¹² 《抱朴子：内篇》在谈到这些规范时援用了很多已有的典籍以及指出大部分的道都在戒律中被提及，这也暗示了这些规范是众所周知的事实。

和官吏等社会优势群体为其行为对象的。也就是说，被禁止的对象是利用金钱和权力来作恶的。所以书中经常会涉及到关于金钱和权力的问题。¹³这一点可以理解为葛洪不仅致力于完善他的神仙思想体系，同时也深入地观察了当时的社会问题和政治问题。¹⁴而我认为，尤其是在继《抱朴子：内篇》之后的《抱朴子：外篇》中很好的体现了这一点。¹⁵

在《抱朴子：内篇》中这些规范可以整理和归纳于前面提到的几个重要的基本规范。即很多规范可以被归纳为忠、孝、和、顺、仁、信等基本规范，也可以被看做是视他人如自己的黄金律。作为具体行动方针的规范可以用共同包含于其中的原理来解释，也正是如此才能在不同的情况下，作为不同的规范来使用。

但是《抱朴子：内篇》中的基本规范和具体规范是通过同样的脉络来实现正当化的。即应该遵守所有规范是用“作为长生不老和得道成仙的条件”来解释其有效性（validation）的。认为只有遵守了这些规范才能长生不老和得道成仙，这一点符合目的论的方法。这样的有效性通过主张不死成仙取决于行为者的意志来进行完善。¹⁶也就是将强调人的意志和遵守伦理规范结合在一起。对于可以学习成仙之法的主张与强调老师在学习过程中的重要性之间的关系，我们也可以用同样的方法去理解。在《抱朴子：内篇》中强调了不依靠自己的意志，只想要通过进献财物与祭品等外在的努力来抵消自身道德上的罪过和治愈因罪而生的疾病是徒劳的。这正是书中批判当时宗教礼仪的理论。书中认为人可以通过自己的意志长生不老，得道成仙，而这就需要遵守道德规范。

当然遵守道德规范只是不死成仙的必要条件，而非充分条件。为了不死成仙还需要服用金丹之类的仙丹、补精的房中术和行气的呼吸法，而这些可以根据其效果的质和量来细分。此外还包括许多方法。甚至神仙也按其等级分为天仙、地仙、尸解仙，即所谓的“神仙三品设”。但是不论想要修成何种神仙，在修炼成仙之法之前都必须遵守道德规范。这是《抱朴子：内篇》的一贯主张。

人欲地仙，当立三百善；欲天仙，立千二百善。若有千一百九十九善，而忽复中行一恶，则尽失前善，乃当复更起善数耳。

积善事未满，虽服仙药，亦无益也。

¹³ 《抱朴子：内篇》中解释说因国王、官吏以及将军所引起的残杀和他们所最求的奢侈与享乐是同成仙的道德规范相背道而驰的。代表性的句子如下。《论仙》：“而人君撞千石之钟，伐雷霆之鼓，砰磕嘈口献，惊魂荡心，百技万变，丧精塞耳，飞轻走迅，钓潜弋高。仙法欲令爱速蠢蠕，不害含气，而人君有赫斯之怒，芟夷之诛，黄钺一挥，齐斧暂授，则伏尸千里，流血滂沱，斩断之刑，不絶於市。仙法欲止绝臭腥，休粮清肠，而人君烹肥宰月盾，屠割群生，八珍百和，方丈于前，煎熬勺药，旨嘉厌饫。”

¹⁴ 大渊忍尔主张对于将善行的列举引向“仙道”的社会化上的尝试，而这一尝试后来发展为《太上感应篇》或者《功过格》等民众道德的核心。大渊忍尔，《浮论：神仙术》，洼德忠·西顺藏篇，《中国宗教史》，赵成乙译，Hanul Academy, 1996, p. 81.

¹⁵ 李锡明，参考同上一页。李容周甚至说道：“也可以说《外篇》是为了完善《内篇》的观点，正当化其主张才著述的。”李容周，《生命与长生：抱朴子葛洪的道教思想》，理学社，2009, pp. 88-89.

¹⁶ 《抱朴子：内篇》，《论仙》：“夫求长生，修至道，诀在于志，不在于富贵也”

《抱朴子：内篇》中强调行善事得道成仙必不可少的必要条件。但是只有在相信人能够长生不老和得道成仙的前提下才会去满足这些必要条件，所以就会有“相信”这个拥护阶段。相信（确信）神仙的存在，相信可以得道成仙才会想要成为神仙，并为此实践其必要的道德规范。

《抱朴子：内篇》在证明神仙的存在时，显得比较牵强。他认为“虽有至明，而有形者不可毕见焉；虽稟极聪，而有声者不可尽闻焉；虽有大章·竖亥之足，而所常履者，未若所不履之多；虽有禹·益·齐谐之智，而所尝识者，未若所不识之众也。万物云云，何所不有，况列仙之人，盈乎竹素矣，不死之道，喝为无之？”¹⁷更何况人类的认识还存在很多的错误和不充分的地方，所以单凭这些认识来否定神仙的存在是愚蠢的。《抱朴子：内篇》的作者葛洪之所以会编撰《神仙传》，是为了回答弟子关于是否存在神仙的疑问。通过搜集和整理有关神仙的记录，以此证明神仙是存在的。¹⁸

但是《抱朴子：内篇》的主要内容比起证明存在神仙本身更倾向于确信神仙的存在和可以佐证这一确信的关于“玄”、“道”、“气”的理论。这些理论被称为神仙思想的本体论，而葛洪对其进行了综合以及系统化。葛洪在《抱朴子：内篇》的第一卷《畅玄》和第九卷《道意》中，将道教的究极存在（Ultimate Reality）——“道”，解释为“玄”。¹⁹葛洪认为“玄”是宇宙最原始的根源，变化自如，无所不至，所以是不能被解释和理解的超凡的存在。不管是否具备人格化的特征，“玄”都是如同神一般的存在。所以这样的存在不能成为理解和论证的对象，而只能是信奉的对象。“玄”就如同是形而上学的前提，只有相信其存在，其相关的逻辑性展开也才能被接受。

《抱朴子：内篇》是根据“玄”孕育着究及根源“一”，“一”又孕育了万物，这个逻辑来展开叙述的。所以万物都包含了“一”这一生命的根源，并以“气”的形式表现出来。

《抱朴子：内篇》的核心内容就是通过练“气”来达到守“一”，从而实现还原究极根源，藏蓄生命根源，达到永生不灭的境界。同时，书中还提出了许多修炼“气”的具体方法。

无论是“玄”、“道”、“一”，还是“气”，归根结底都是一种形而上学的前提和宗教的象征。²⁰这些都只是为了表现其宗教理念，而挑选的词汇。因此费力去证明它们的真伪是毫无意义的。就像基督教中上帝创造了世界，耶稣是上帝之子，耶稣用他的死来救赎了人类的理念一样，这些用语只是宗教理念的语言表述。葛洪就是这么去相信，并提出了很多修炼成仙的具体方法。他所提出的长生不老之术，也就是修炼成仙之术，与其说具有逻辑合理性和科学性，倒不如说是实现宗教理念的宗教修行方法和宗教经验的实践。

但是正如先前所提到的那样，想得道成仙不仅要按宗教理念进行修行，还要行善积德，

¹⁷ 引自《抱朴子：内篇》，《论仙》。

¹⁸ 葛洪撰，林东锡译注，《神仙传》，东西文化社，2009，pp. 42-43。

¹⁹ 玄被解释为表现道教的究极存在——道的玄妙属性。道如果是对于究极存在的创造性生命力和宇宙的秩序的称呼的话，玄则是对于其创造性生命力所蕴含的神秘的层面或者是创造的神秘的层面的称呼，而其中强调的是其色彩上的差异。一般来说，道教对于玄与道是以相同的意义来使用的。参考郑在书，《长生的神话与思想：对于山海经、抱朴子、神仙传的探究》，诚信社，1994，p. 38；，李容周 书同前页，p. 174。

²⁰ 参考 李容周，书同前页，p. 172。

以及书中体现的相信善行和恶行会对宗教修行产生直接影响。而这正是本文关心的。尤其是恶行被认为是缩短寿命和引起疾病与死亡的元凶，从而在书中被视为禁忌。《抱朴子：内篇》中用“三尸”的存在来解释了这一主张。

又言身中有三尸，三尸之为物，虽无形而实魂灵鬼神之属也。欲使人早死，此尸当得作鬼，自放纵游行，享人祭酹。是以每到庚申之日，辄上天白司命，道人所为过失。又月晦之夜，灶神亦上天白人罪状。大者夺纪。纪者，三百日也。小者夺算。算者，三日也。

随事轻重，司命夺其算纪，算尽则死。但有恶心而无恶迹者夺算，若恶事而损於人者夺纪。

葛洪说到这种言论在很多经书中都有所提及，“吾亦未能审此事之有无也”，但是他却仍然主张善行是可以抵消因恶行而犯下的罪过的。他在《抱朴子：内篇》中提到“其有曾行诸恶事，後自改悔者，若曾枉煞人，则当思救济应死之人以解之。若妄取人财物，则当思施与贫困以解之。若以罪加人，则当思荐达贤人以解之。皆一倍於所为，则可便受吉利，转祸为福之道也。能尽不犯之，则必延年益寿，学道速成也”。²¹因此我们可以知道其中所谈到的是基于绝对的因果报应。

对这些伦理规范的拥护也是以宗教理念为前提的。“司命”或者“三尸”的存在与因果报应都是宗教信仰的问题，并不具有客观性、逻辑性以及可证性。但是其伦理规范是人人都是可以践行的，且只要存在宗教理念其义务性就能得到保障。

4. 《神仙传》的伦理规范与其正当化结构

如上所述，《神仙传》是葛洪为了证明神仙的存在，通过搜集和整理流传下来的关于神仙的记录而成的。虽然大部分关于神仙的记录为传说形式，其中多数却缺乏一贯的叙事结构，内容所占分量也不尽相同。但其中归纳为得仙传说（成仙传说）的可以包含主人公的背景、成仙的过程、能力的展现、最终归属等四个构成要素。²²就如同在上文中整理《抱朴子：内篇》一样，以下我们仅以伦理性内容为中心，按照神仙的品质（A：个人伦理）、对他人的态度（B：社会伦理）、对自然的态度（C：自然伦理）来对《神仙传》中的主要伦理规范进行整理与分类。²³

²¹ 《抱朴子：内篇》，《微旨》。

²² 郑在书，书同前页，pp. 144-147。

²³ 根据葛洪撰，林东锡译注，《神仙传》，东西文化社，2009整理而成。

〈表二〉《神仙传》主要伦理规范的分类

类别	出处	内容
B	第一卷 彭祖	“致遗珍玩，前后数万，彭祖皆受之以恤贫贱，略无所留”
A	第二卷 皇初平	“年十五而使牧羊，有道士见其良谨，使将至金华山石室中”
A	第三卷 沈羲	“学道于蜀中，但能消灾治病，救济百姓，而不知服食药物...羲有功于民，心不忘道，从少已来，履行无过”
A+C	第三卷 陈安世	“为灌叔平客，禀性慈仁。行见鸟兽，下道避之，不欲惊动；不践生虫，未尝杀物”
B	第三卷 李阿	“常乞于成都市，而所得随复以拯贫穷者”
B	第五卷 阴长生	“长生归，合丹但服其半，即不升天，乃大作黄金数十万斤，布施天下穷乏，不问识与不识者”
B	第五卷 张道陵	“神丹已成，若服之，当冲天为真人，然未有大功于世，须为国家除害兴利，以济民庶，然后服丹即轻举，臣事三境，庶无愧焉”
A	第五卷 李少君	“而陛下不能绝奢侈，远声色，杀伐不止，喜怒不除，万里有不归之鬼，市朝有流血之刑。神丹大道，未可得成”
B	第六卷 东陵圣母	“远近立庙祠之，民所奉事，祷祈立效。常有一青鸟在祭所，人有失物者，乞问所在，青鸟即集盗物人之上，路不拾遗。岁月稍久，亦不复尔。至今海陵海中，不得为奸盗之事，大者即风波没溺、虎狼杀之，小者即病伤也”
B	第七卷 帛和	“乃作神丹，服半剂，延年无极，以半剂作黄金五十斤，救惠贫病也”
B	第九卷 壶公	“得钱日收数万，而随施与市道贫乏饥冻者，所留者甚少”
B	第九卷 尹轨	“...揽之，皆成银，以与之曰：‘吾念汝贫困，不能营业，故以相与，慎勿言也’...”
B	第十卷 董奉	“又君异居山间，为人治病，不取钱物，使人重病愈者...君异以其所得粮谷赈救贫穷，供给行旅，岁消三千斛，尚余甚多”

通过〈表二〉我们能够知道，《神仙传》也和《抱朴子：内篇》一样，在其中谈及到了成仙之人的品性和对他人与自然地态度。通过对因“善良”、“从少已来，履行无过”、“慈仁”等原因成仙之人，以及与其相反的不能成仙者都是沉迷于“奢侈和声色”之人的描述来

指出神仙的品性在道德上都是值得推崇的。同时他还强调神仙会通过救助那些贫穷、不幸、处于困境中的人，治疗生病受伤的人等方式用行动来帮助他人。不仅如此，神仙还具有“未尝杀物”的尊重生命的态度。也就是说在《抱朴子：内篇》中提出的只有遵守必要的道德性行为规范之人才成仙的理论，在《神仙传》中用事例一一展现了出来。

所以《神仙传》中的伦理规范与《抱朴子：内篇》中的伦理规范一样，可以用同样的方式适用于正当化结构。以具有较完整叙事结构的《陈安世》和《阴长生》为例来对此进行整理吧。就和谈及到的大部分神仙一样，在描述陈安世与阴长生时也是先交代一下他们所生活的时代和家庭背景，然后再对他们的品性进行说明。陈安世是“为灌叔平客，禀性慈仁。行见禽兽，常下道避之，不欲惊之。不践生虫。未尝杀物。”²⁴，而阴长生也是“少生富贵之门，而不好荣贵”，“便执奴仆之役，亲运履之劳”，对于自己的师父马明生一向“执礼弥肃”。²⁵也就是说，陈安世与阴长生是真实的生于某一个时代，某一个家族中的人，并且他们都具有乐于行善的品性。这意味着他们的道德行为符合具体情况。即他们的道德行为是在特定的时空中形成的（行为的性质），而他们就是可以进行这些行为的人（行为者的条件）。

他们的具体行为是不危害鸟类、野兽以及昆虫，更不残杀他们（陈安世），救济穷困的人（阴长生）等都遵守了《抱朴子：内篇》中提出的规范。虽然很多行为规范都没有被提及，但是从两人都遵守它们的描述中可以看出葛洪对于这些规范的推崇之意。除此之外通过〈表二〉我们也可以知道《神仙传》中提出了很多行为规范，如：关心穷苦之人、施医赠药、救助处于困境之人等。对于陈安世是一个从不说谎话（顺）和遵守信用（信）的人的描述显示了其对于基本的伦理规范也是非常忠实的。而阴长生也被描述成了一个对于有困难的人不论相识与否都会施予援手的仁爱之人（仁）。

在《神仙传》中将这些道德规范正当化（有效化和拥护）的根本方法就是得道成仙。陈安世是“道成，白日（成仙）升天。”，阴长生是“于平都山东白日（成仙）升天而去”。²⁶他们不仅自己得到成仙，还向自己的主人叔平传授道法助其成仙（陈安世的情况），或将记载修仙之法的书传给后人（阴长生的情况）。

不仅是陈安世和阴长生，《神仙传》中出现的所有神仙和他们施展的众多道术与《抱朴子：内篇》中关于存在神仙的证明和对于得道成仙的坚信都是宗教信仰的问题。他们本身并不具有科学性、逻辑性以及可证性。但这也不意味他们的道德行为是无意义的。因为在事实上，这对于任何人都是有可能的。

尤其是《神仙传》中的人物都是实际存在的，但是其中大部分都没有被提及身份，所以这也隐约告诉我们成仙之人并不是因为其特殊的身份。在被提及身份的人当中，王族不过两人（彭祖与淮南王），许多人虽然生于贵族之家却过着平民的生活（沈建、魏伯阳、阴长生

²⁴ 葛洪撰，林东锡译注，书同前页，p. 127。

²⁵ 书同上，p. 211。

²⁶ 书同前页，pp. 129, 212。升天就意味着得道成仙。（《抱朴子：内篇》，《论仙》）。

等），此外还包括下人或奴隶（陈安世、李八百等）、平民（身为丈人的白石生、牧羊的皇初平、烧炭的严青、务农的太山老父等）、病人（身染麻风病的赵瞿）等。通过这些人物形象《神仙传》不仅反映了《抱朴子：内篇》关于“得仙道者多貧賤之士，非勢位之人。”²⁷的立场，还强调了书中所推荐的善行是任何人都能做到的。

总而言之，《神仙传》将神仙的存在与任何人都可以成仙的宗教理念以对于道德规范的正当化逻辑来提出，同时还强调神仙们的善行在现实生活中是有效的。所以我们可以将其理解为是一部鼓励所有人都去实践这些道德规范的著作。

5. 《抱朴子：内篇》和《神仙传》中的伦理性特征

通过前两章我们了解了《抱朴子：内篇》和《神仙传》的伦理性正当化结构。在两书中通过提出很多伦理规范和遵守这些规范的理由，即相信神仙的存在、相信可以得道成仙、相信像“道、玄、一”这样的究极存在和其原理、相信罪（恶行）与善行可以相互抵消的理论等来形成了其有效性和拥护。这些有效性和拥护是无法判断其真伪与优劣的形而上学的存在，即宗教性理念。相信这些理念的人就必定会遵守其提出的规范，这是毋庸置疑的。

就如同前面所说的那样《抱朴子：内篇》和《神仙传》中的道德规范是大部分人都可以实践的，直到今天这些规范在许多宗教中仍受到广泛的重视。这些规范虽然在其正当化的内容（宗教理念的内容）上有所出入，但是几乎在所有宗教典籍中都有所体现，不仅通过各个宗教的理念实现了正当化，而且大部分被规定为了宗教戒律。也就是说这些规范大部分都可以用其他宗教的理念实现其正当化，所以知道这些规范被推荐的事实和理解其突出的特征尤其重要。通过上文提到的《抱朴子：内篇》和《神仙传》中的伦理规范我们可以总结出以下几个特征。

第一，我们可以从《抱朴子：内篇》和《神仙传》中提出的规范包含了个人的伦理性态度、对他人的道德性行为以及对自然的态度这一点了解其特征。²⁸这些规范虽然源于人和自然（宇宙）生于“道、玄、一”的本体论理念，但是要特别指出其意义更在于把对伦理的解释延伸了自然界这一点上。这一点在道教典籍中经常出现，最近又被作为道教的伦理特征受到广泛的重视。²⁹即使不相信道教所说的究极存在，也不相信可以得道成仙，以尊重自然和敬畏生命为根本的道教理论在今天也值得我们去深思和去探讨其实践的必要性。

²⁷ 《抱朴子：内篇》，《论仙》。

²⁸ 以下参考葛兆光，《道教与中国文化：道教的宇宙论·礼仪和方术·神之间的谱系》，东文社，1993，pp. 152。在其中将自然、社会以及人类视为一个巨大的统一的系统结构解释为古代中国人的思维方式。

²⁹ 与此相关的近期的文章有金兑勇，《道教的生命伦理》，《道教文化研究》，第二十八期（2008.4），pp. 127-164；金胜惠，《神仙思想：道教环境伦理的基础》，《道教文化研究》，第二十二期（2005.4），pp. 253-276；崔五木，《老子〈道德经〉中为了治愈生命的伦理思想》，《道教文化研究》，第二十八期（2008.4），pp. 165-185；尹灿远，《对于早期道教中出现的“自然”观念的探究》，《道教文化研究》，第十三期（1999.4），pp. 213-245等。

第二，是对人类意志的强调。³⁰认为可以用人的意志去得道成仙也就是认为可以用人的意志去行善积德，即满足得道成仙的最基础的必要条件。通过行善不仅可以延长因罪而缩短的寿命，还可以转祸为福的信念来强化个人的意志是其突出的特征。所以书中也屡次强调不能通过用财力和权利去利用别人和祭拜神明来得道成仙或者抵消罪过。

第三，是对社会弱势群体的关怀。书中反复提到不管是成仙的人还是想成仙的人都对穷人、病人、蒙冤之人、处于困境之人、孤儿、寡妇等弱者行过善。这与书中对富人和掌权者的批判形成了鲜明的对比。甚至说到那些成仙的人大部分都是贫贱之人，而非富贵之人。葛洪通过“像自己一样贫穷和平凡的人也无法实践成仙之法，更何况像秦始皇和汉武帝那样沉浸在享乐与欲望之中的帝王怎么能得道成仙呢？”的反问，来阐明了社会上的弱者更容易成仙的观点。³¹从这一点上也可以看出葛洪对社会弱势群体的关心和照顾。

第四，本书中的内容反映了当时的具体现实。特别是从〈表一〉中《抱朴子：内篇》的《微旨》里所罗列的各项罪行中可以看出这些规范都是通过对现实的敏锐观察和判断形成的。不仅包含慈悲之心和视他人如自己的黄金律等概括性的基本规范，还包含个人的道德品质（个人伦理）、对他人的道德品质（社会伦理）和对自然的道德品质（自然伦理）等具体规范。因此《抱朴子》才能成为后世《劝善书》的范本，才能影响《功过格》这样的文献。因为行动规范在考虑行为者的条件和行为性质的情况下首先必须满足现实可操作性才能实现其正当化，所以《抱朴子：内篇》的规范是符合这种正当化要求的规范。³²

最后，是对道德行为的彻底性和纯粹性的强调。也就是说“故善不在大，恶不在小也。虽不作恶事，而口及所行之事，及责求布施之报，便复失此一事之善，但不尽失耳。又云，积善事未满，虽服仙药，亦无益也。若不服仙药，并行好事，虽未便得仙，亦可无卒死之祸矣。”³³比如，想要成为天仙就必须做 1200 件善行，但是如果在做了第 1199 件善行之后却做了一件恶行的话，前面的善行就会变得无效，想要成天仙就必须从零做起。这就很好的强调了道德行为的彻底性。

所以可以把《抱朴子：内篇》和《神仙传》的伦理特征总结为，是包含了个人，社会和自然地伦理、强调人的意志和重视对社会弱势群体的关怀的伦理和提出可以实现的规范后要求人们去彻底，纯粹地遵守的伦理。

6. 结论

³⁰ 这被解释为被称作对于人类尊重自律性的原则的道教生命伦理原则。参考金兑勇，书同前页，p. 128

³¹ 《抱朴子：内篇》，《论仙》：“仙法欲止绝臭腥，休粮清肠，而人君烹肥宰月盾，屠割群生，八珍百和，方丈于前，煎熬勺药，旨嘉厌饫。”

³² 行善可以被视为自抱朴子以来成为了神仙思想的重要传统。与其说强调行善是为了支持神仙思想，还不说是通过援用神仙思想推演出行善的必要性来更为贴切。对于这一主张我们可以用同样的思路来进行理解。金洛必，《朝鲜后期民间图书的伦理思想》，《韩国文化》，第十二期（1991.11），pp. 436-437

³³ 《抱朴子：内篇》，《对俗》

《抱朴子：内篇》和《神仙传》都是为了证明神仙的存在和证明通过学习可以得道成仙而撰写的。即利用“道、玄、一”等究极存在来阐述了得道成仙的原理，并根据许多论据和作者自己的见解与经验提出了很多具体的方法。但是事实上这些理论都是形而上学的存在，一种宗教理念。即使这些理论本身有一定的逻辑性并提供了一些论据，但是也不能说是一种要“证明”的问题，而还应该是一种去“信仰”的问题。神仙是否存在，是否可以得道成仙，还有“道”是否存在都不是有关科学证明和逻辑性认识的问题，而是一种去相信的对象。所以两本著作中的“道”和“伦理”的关系可以说是宗教理念（信仰）和宗教实践的关系。

每个人都向往长生不老并得到永远的幸福，所以我们可以把“相信神仙存在和想要得道成仙”看作是这种向往的表现。但是我们不应该仅仅把它看作是无法实现的幻想，或者是不现实的白日梦，我们应该把它看作是一种信念。这种向往会对人们的现实生活产生影响，因为对成为神仙的向往表现为一种信念，而这种想要得道成仙的信念强调和要求人们去遵守具体的伦理规范。

站在这个立场上再仔细回味两本著作时可以看出，认为书中只反映了人类的，特别是富人和掌权者想要无限延长生命的奢望³⁴，或者贬低为只反映了统治阶级的意识³⁵是不恰当的。反而更应该把人们想要得道成仙的努力看作是一种不断自我完善和不断实现自我的追求³⁶。因为宗教理念是对超现实世界的理念，可以帮助人们去重新认识现实并改变现状。而笔者认为这就是在《抱朴子：内篇》和《神仙传》中以对当时社会的深入观察为基础，揭露罪恶、提出道德规范并强调遵守这些道德规范是得道成仙最基本的条件的的原因。

另一方面，不论是过去还是现在都存在着很多不赞同两本著作中所提出的宗教理念的人和拥有其他宗教理念的人。当然两本著作中所提出的道德规范也有一些现在已经不适用或不需要的规范。所以用两本著作中的某个特定宗教理念去判断当今社会中存在的伦理问题有欠妥当³⁷，甚至有可能曲解这两本著作中提出的宗教理念。

但是，从前面列举的两本著作的各项道德规范中可以知道，它们与其他宗教所宣扬的道德规范存在着很多交集，即共同点。而关于目前备受关注的自然问题的伦理，其适用性更是受到了广泛的重视。尤其是《抱朴子：内篇》和《神仙传》中的道德规范是在深入观察当时的社会现实的基础上提出的，而当时的现实情况与当今的现实情况又存在着许多相对应的部分，所以我们不难从中找出适用于当今世界的道德规范。因此若我们能够把当今社会中需要

³⁴ 参考陈昭铭，《中国古代神仙思想探析》，台湾国立新竹教育大学编，《语文学报》，第十三期（2006.12），pp. 199-213。

³⁵ 参考任继愈主编，《中国道教史》，上海：上海人民出版社，1990，pp. 99；参考李养正，《道教概说》，北京：中华书局，1989，p. 67

³⁶ 郑在书，书同前页，pp. 181, 201-201

³⁷ 例如根据道教的宗教理念将道教对于尊重生命的原则正当化来判断道教反对所有的中止妊娠（堕胎）与某些安乐死的这一结论就是不恰当的。参考金泰勇，《道教的生命伦理》，《道教文化研究》，第二十八期（2008.4），pp. 127-164

的道德规范用不同的宗教理念去正当化并付诸实践的话，我们必定也能够在这个宗教多元化社会里实践这两本著作中的大部分宗教规范。

参考文献

- 葛兆光,《道教与中国文化:道教的宇宙论·礼仪和方术·神之间的谱系》,东文社,1993。
- 金洛必,《朝鲜后期民间书籍中的伦理思想》,《韩国文化》,第十二期(1991.11),pp.427—444。
- 金胜惠,《神仙思想:道教环境伦理的基础》,《道教文化研究》,第二十二期(2005.4),pp.253—276。
- 金兑勇,《道教的生命伦理》,《道教文化研究》,第二十八期(2008.4),pp.127—164。
- 柳圣旻,《宗教与道德的关系:宗教伦理学方法论的基础》,韩国宗教学会,《宗教研究》,第二十四期(2001年秋),pp.111—139。
- 洼德忠·西顺藏篇,《中国宗教史》,赵成乙(조성을音译)译,Hanul Academy,1996。
- 王明编,《太平经合校(全二册)》,北京:中华书局出版,1960。
- 王明,《抱朴子内篇校释(增订本)》,北京:中华书局出版,1985。
- 王治心,《中国宗教思想史》,全明勇译,理论和实践,1988。
- 尹灿远,《对于早期道教中出现的‘自然’观念的探究》,《道教文化研究》,第十三期(1999.4),pp.213—245。
- 李锡明,《〈抱朴子外篇〉中出现的葛洪的社会·政治思想》,《道教文化研究》,第十九期(2003.11),pp.315—343。
- 李容周,《生命与长生:抱朴子葛洪的道教思想》,理学社,2009。
- 李溱熔,《道教学者对于老子的理解:以葛洪的〈抱朴子内篇〉和〈神仙传〉为研究中心》,《道教文化研究》,第二十八期(2008.4),pp.219—241。
- 李养正,《道教概说》,北京:中华书局,1989。
- 任继愈主编,《中国道教史》,上海:上海人民出版社,1990。
- 郑在书,《长生的神话与思想:对于山海经、抱朴子、神仙传的探究》,诚信社,1994。
- 陈昭铭,《中国古代神仙思想探析》,台湾国立新竹教育大学编,《语文学报》,第十三期(2006.12),pp.199—213。
- 崔五木,《老子〈道德经〉中为了治愈生命的伦理思想》,《道教文化研究》,第二十八期(2008.4),pp.165—185。
- Holmes Welch, Anna Seidel 编著,《道教的世界:哲学、科学以及宗教》,尹灿源(윤찬원音译)译,社会评论,2001。
- Little, David & Twiss, B. Sumner, Comparative Religious Ethics: A New Method, New York: Harper & Row, 1978.
- Chidester, David Patterns of Action: Religion and Ethics in a Comparative Perspective, Belmont, California: Wadsworth Publishing Co., 1987.

도교의 道와 倫理에 대한 이해

- 『抱朴子: 내편』과 『神仙傳』을 중심으로 -

류성민(한신대학교 종교문화학과)

1. 들어가는 말
2. 종교윤리의 정당화 구조와 『포박자: 내편』의 윤리
3. 『포박자: 내편』의 윤리 규범과 그 정당화 구조
4. 『신선전』의 윤리 규범과 그 정당화 구조
5. 『포박자: 내편』과 『신선전』의 윤리적 특징
6. 맺는 말

1. 들어가는 말

이 글은 초기 도교의 대표적 경전인 『포박자: 내편』¹과 『신선전』²을 중심으로 도교의 도와 윤리의 관계를 밝히고 그 윤리적 특징을 규명하는데 목적이 있다. 주지하다시피 『포박자』는 갈홍(葛洪, 283-363)이 저술한 도교의 주요 경전이고, 『신선전』은 그가 『포박자』를 보완하고자 하는 의도로 편찬한 것이다. 『포박자』의 저자 갈홍은 전국 시대 이후부터 후한 말까지의 여러 도교 이론을 종합하고 집대성하여 체계화한 인물로 평가되고 있고, 『포박자』는 그 대표적 결과물이다. 또한 『포박자』는 도교의 주요 경전으로서 후대 도교에 가장 많은 영향을 끼친 것의 하나이며 도교사상, 특히 신선사상의 근간을 이해할 수 있다는 점에서 중시되어 왔다. 더군다나 그것은 수많은 후대 권선서(勸善書)의 전형이 되었을 만큼 윤리적으로도 관심이 집중되었으며, 그러한 점에서 도교의 ‘도’(道)와 윤리의 관계를 이해하는 데에도 전거로 삼기에 부족함이 없다고 판단된다. 『신선전』은 신선의 존재를 증명하고자 하는 의도에서 갈홍이 기존의 신선에 대한 기록을 모은 일종의 전기(傳記)로서 84명의 신선을 10권으로 나누어 편찬한 것인데, 신선이 된 사람들의 성품과 그들의 행적을 기록하는 가운데 윤리적인 내용이 포함되어 있어 도교의 윤리를 이해하는데 도움이 된

¹ 이 글에서는 王明, 『抱朴子內篇校釋(增訂本)』, 北京: 中華書局出版, 1985 를 주로 참조하였다.

² 이 글에서는 葛洪 撰, 林東錫 譯註, 『神仙傳』, 동서문화사, 2009 를 주로 참조하였다.

다고 본다.

그런데 이 글에서는 이 두 권의 책으로 도교의 ‘도’에 대한 이해를 하고자 하는 것도 아니며 도교 윤리의 대강을 파악하자는 것도 아니다. 도교의 ‘도’에 대한 이해는 훨씬 더 많은 경전들과 저작을 참작해야 하며 도교의 윤리를 이해하는 것도 마찬가지이다. 필자가 관심하는 것은 도와 윤리의 관계로서 양자의 관계 설정을 위한 방법론적 토대를 제시하고자 하는 것이다. 곧 도교의 윤리가 도교의 도에 대한 종교적 신념과 관계가 있음을 밝히고자 하는 것이며, 더 나아가 도교의 윤리가 오늘날의 종교다원사회에서 어떻게 수용될 수 있는지를 방법론적으로 고찰하려는 것이다. 말하자면 종교윤리학의 관점에서 도교의 윤리가 지닌 의미를 천착하려는 것이다.

대체로 종교윤리학(religious ethics)에서는 종교와 도덕의 상관성을 긍정하고 있다. 종교윤리학이라는 학문 분야가 20세기 후반에 학계에 등장했고, 종교와 윤리(혹은 도덕)에 대한 새로운 이해를 시도했으며, 그러한 이해를 바탕으로 종교와 도덕의 상관성을 강조하고 있다. 종교를 학문의 대상으로, 객관적으로 비교하고 이해하는 대상으로 삼은 종교학의 관점을 종교윤리학에서도 받아들였다. 그렇기 때문에 종교윤리학에서도 종교의 우열이나 진위 혹은 종교적 신념과 교리의 타당성 자체에 관심하지 않는다. 또한 종교들에서 제시하는 윤리적 규정 혹은 도덕적 계율에 대해서도 그러한 규범적 판단을 배제하고 있다. 중요한 점은 각 종교들에서 윤리적 가르침을 그 종교의 신념에서 정당화하고 있다는 것이다. 그렇기 때문에 종교윤리학자들은 각 종교들에서 도덕규범들이 어떻게 정당화(justification)되고 있는지를 규명하는 데 주안을 두고 있으며, 곧 정당화의 논리를 찾는 것이 종교윤리학의 방법론적 지향이다.³

그러나 필자는 도교에서 여러 윤리적 규범들이 정당화되고 있는 논리를 규명하는 것뿐만 아니라 그러한 규범들이 오늘의 상황에서 적용될 수 있는가 하는 문제제기를 하려고 한다. 비록 이 글에서 다루고 있는 두 경전이 역사적으로나 현재에서도 도교 교단들에서는 물론이고 일상적인 삶에서 중요한 도덕적 지침이 되는 윤리적 규범들을 제시하고 있을 지라도, 그 시공적 제한을 무시할 수 없을 뿐만 아니라 현실적 타당성이 의문시되는 규정들을 포함하고 있다. 더군다나 오늘과 같은 다종교 사회에서 특정 종교의 윤리 규범이 논리적으로 정당화되기 힘들다. 필자는 이러한 문제를 종교윤리학 방법론의 문제로 수렴하

³ 일반적으로 이러한 종교윤리학을 “규범적 종교윤리학”(normative religious ethics)과 구별하여 “기술적 종교윤리학”(descriptive religious ethics)으로 지칭하며, 여러 종교를 비교할 때는 비교종교윤리학(comparative religious ethics)으로 부르기도 한다. David Chidester, *Patterns of Action: Religion and Ethics in a Comparative Perspective*, Belmont, California: Wadsworth Publishing Co., 1987, pp. xi-xiv 참조.

려고 한다.⁴ 곧 종교적 신념이나 교리에서부터 윤리적 규범의 정당화 논리를 찾는 것이 아니라 현실적으로 수용가능하고 타당한 종교윤리적 규범을 종교적 신념과 교리에서 정당화할 수 있는 방법을 찾는 것이다. 적어도 한 사회에서 타당하다고 인정되고 그 규범성이 수용되고 있는 윤리 규범들을 특정의 종교적 신념을 통해 정당화되는 논리를 찾음으로써 그 현실적 실천 필요성과 가능성을 드러냄과 동시에 다른 종교들과 공동의 장을 마련할 수 있는 기반을 넓힐 수 있다는 것이다. 예컨대 안락사와 뇌사와 같은 생명윤리의 주제들에서 종교적 신념을 근거로 하는 찬반논의에서는 종교 별로 혹은 종파나 종교인 별로도 규범적인 윤리적 판단을 이끌어낼 수 없다. 그러나 안락사의 찬반론자들이 모두 중시하는 것은 ‘환자의 삶의 질’이고, 뇌사 인정의 찬반 논의에서도 장기이식의 윤리적 정당성에는 별로 이의가 제기되지 않는다. 따라서 이러한 생명윤리 문제의 찬반론자들이 공통적으로 긍정적 평가를 하고 있는 환자의 삶의 질의 개선 방안(예를 들면 완화치료나 호스피스 활동, 장기이식)에 윤리적 가치를 부여하고, 그것을 각 종교에서 정당화할 수 있는 신념과 교리를 제시하는 방법으로 종교윤리학의 정당화 논리를 이끌어 내야 한다는 것이 필자의 견해이다.

이러한 종교윤리학의 방법론적 기초를 근거로 이 글에서는 먼저 데이비드 리틀(David Little)과 섬너 트위스(Sumner B. Twiss)가 제시한 종교윤리의 정당화 구조를 원용하여 『포박자: 내편』과 『신선전』에 나타나는 중요한 도덕규범들을 적용, 분석하고, 그러한 분석을 바탕으로 오늘날에도 도교의 규범들이 현실적 적합성을 지닐 수 있다는 점을 밝히고자 한다.

2. 종교윤리의 정당화 구조와 『포박자: 내편』의 윤리

일반적으로 종교윤리는 종교적 신념과 교리를 통해 정당화(justification) 된다. 어떤 행위가 도덕적으로 정당하고 그렇기 때문에 그 행위를 해야 한다는 이유가 종교적 신념을 통해 설명된다. 데이비드 리틀(David Little)과 섬너 트위스(Sumner B. Twiss)는 종교윤리가 실제로 정당화되는 구조를 다음과 같이 세 단계로 구분하여 설명하고 있다.⁵ 첫 번째는

⁴ 졸고, “종교와 도덕의 관계: 종교윤리학방법론의 기초”, 한국종교학회, 『종교연구』 제 24 집(2001년 가을), pp. 111-139 참조.

⁵ 여기서는 David Little 과 Sumner B. Twiss 가 제시한 종교윤리에서의 실천적 정당화 구조(structure of practical justification in religious ethics)를 원용하고자 한다. 그들이 제시한 이 구조를 상황적용(situational

어떤 행위 규율 속에 포함된 행동지침(action-guide⁶)은 구체적인 상황에 적용되어야 한다는 점에서 상황 적용(situational application)의 단계가 있다고 본다. 이 단계에서는 행위의 성격과 행위자의 조건이 고려된다. 다음 단계는 타당화(validation)의 단계로 어떤 행위가 규범으로 받아들여질 수 있는 근거를 확립하는 과정이다. 이는 어떤 행위의 옳고 그름을 그 행위의 결과에 비추어 결정하는 목적론적 방법과 그 행위의 옳고 그름과 관계 없이 그 행동을 해야 하는 의무론적 방법으로 대별된다. 세 번째 단계는 옹호(vindication)의 단계로, 비록 의무와 목적으로 정당화될 수 있는 행위라 하더라도 그 의무와 목적 자체를 타당하게 받아들일 수 있는 형이상학적 근거 혹은 종교적 신념이 필요하다는 것이다. 따라서 옹호는 일종의 메타윤리적인 것이라 할 수 있다. 리틀과 트위스는 이 옹호를 합의에 의한 호소, 인식론적 호소, 일반적인 인간적-우주론적 호소로 구분한다.

그런데 리틀과 트위스의 정당화 구조는 여러 종교의 윤리를 비교하기 위한 것으로 세 단계의 세부적 구분을 유형화하고 다시 더 구체적으로 유형화하는 방식으로 체계화함으로써 매우 복잡한 구조로 확대시키고 있다. 상황적용에 있어서 행위의 성격에 주안을 두는 것과 행위자의 조건에 주안을 두는 것으로 유형화되고, 정당화는 의무론적인 것과 목적론적인 것으로 유형화되며, 옹호는 합의적 호소와 인식론적 호소와 일반적인 인간적-우주론적 호소로 유형화된다. 더 나아가 각각의 유형은 더 세부적으로 유형화되는데, 예컨대 의무론적 정당화를 권위적인 것과 형식적인 것으로 구분하고, 정당화의 양태(modes)를 직접적 연역의 양태, 해석의 양태, 선택의 양태로 구분하는 것이다. 이러한 세분된 유형화는 정당화의 체계적 구조에 비추어 여러 종교 윤리의 특징을 비교하기 위한 것이다.⁷

필자는 이 글에서 전거로 택한 『포박자: 내편』에서는 무수한 행동지침들이 천거되어 있고, 그것들을 포괄하는 기본적 규범들이 설정되어 있으며, 그 기본적 규범들을 타당화하는 종교적 신념 혹은 형이상학적 근거가 제시되어 있을 뿐만 아니라 그 타당화를 대부분 행위의 결과와 연계시킴으로써 그것을 옹호하는 식으로 되어 있음을 확인했다. 따라서 리틀과 트위스의 정당화 구조를 이 『포박자: 내편』의 정당화 구조에 맞게 수정하고자 한다. 우선 구체적으로 제시된 윤리 규범(행동지침)과 그러한 규범들이 적용되는 구체적인 상황

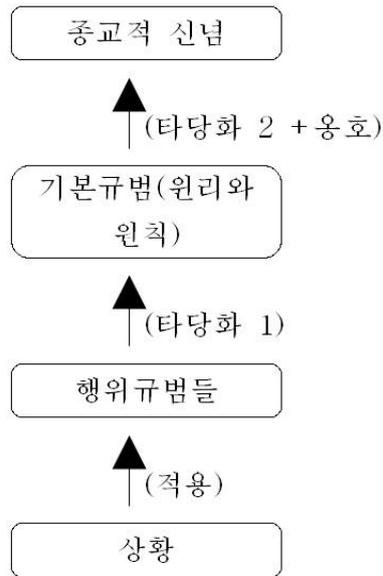
application)-윤리적 원칙과 규율(principles and Rules)-기본적 규범들(basic norms)-옹호(vindication)의 구조로 단순화하여 적용하고자 한다. David Little & Sumner B. Twiss, *Comparative Religious Ethics: A New Method*(New York: Harper & Row, 1978), pp. 96 를 참조.

⁶ Little 와 Twiss 는 도덕(morality)의 일반적인 목적을 강조하기 위해 행동지침(action-guide)이라는 개념을 사용하고 있는데, 곧 도덕적인 삶 속에서의 행위와 태도들을 특화하고 지도하는 규율, 원칙, 명령, 충고 등을 모두 포괄하는 것이다. 말하자면 그러한 것들이 정당화되고 천거되고 있다는 사실에서 도덕적 행위 지침이라고 지칭한 것이다. Ibid., pp. 28-32.

⁷ Ibid., p. 99 의 Figure 6 참조.

을 제시하고 정리하고자 한다. 다음으로는 그러한 윤리 규범들을 타당화하는 기본규범을 제시하고 종교적 신념에 근거한 옹호를 분석하고자 한다. 이러한 시도는 다음과 정당화 구조로 정리될 수 있다.

<도표 1> 도교윤리의 정당화 구조



<도표 1>은 『포박자: 내편』의 다양한 행위규범들이 구체적인 상황에서 적용되고, 널리 수용된 당대의 주요 규범들로 수렴되면서 타당화가 이루어지며, 종교적 신념에 의해 정당화(타당화와 옹호)가 이루어지는 구조를 밝힌 것이다. 어떤 규범들도 그것이 실천되는 상황이 고려되지 않으면 별로 의미가 없기 때문에 상황의 적용이 가장 일차적인 정당화의 과정이라 할 수 있다. 갈홍이 『포박자』를 저술하던 때는 위진 시대로, 한나라가 망한 후 삼국으로 분열되었고 다시 여러 국가로 나뉜 전국시대와 같은 혼란기였다. 특히 갈홍이 태어난 서진(西晉) 왕조는 매우 부패하여 반란이 잦았으며, 그가 주로 활동하던 동진 왕조 당시에는 중국이 다시 여러 국가로 분열되어 흥망을 거듭하는 전란이 지속되는 등 극도의 혼란기였다. 관리들은 부패하고 선비들은 은거하였고, 백성들은 가난과 질병에 시달렸으며, 윤리와 도덕은 무시되고 사술(邪術)과 거짓으로 사람들을 갈취하는 풍조가 만연되어 있었다.⁸ 『포박자: 내편』은 그러한 시대적 상황을 반영하고 있다. 다음 절에서 거론된 구체적

⁸ 이석명, “『抱朴子外編』에 나타난 葛洪의 사회, 정치사상”, 『도교문화연구』, 제 19 집(2003. 11), pp. 320-321.

인 죄목들은 당대의 현실이라고 할 수 있다. 따라서 『포박자: 내편』에서 제시된 행위 규범들은 적어도 당대에는 그 행위자의 조건과 행위의 성격을 모두 포괄하는 상황 적용이 가능한 것들이다.

구체적인 행동규범들은 그것의 규범성을 강화하고 그 실천적 정당화를 위해 윤리적 원리, 곧 기본적인 규범들로 수렴되는데, 『포박자: 내편』에서도 많은 행위규범들이 몇 가지 중요한 기본규범으로 정리된다. 곧 충(忠), 효(孝), 화(和), 순(順), 인(仁), 신(信)이 바로 그러한 것들이다. 이러한 것들은 당시 유가 등 다른 종교들에게도 널리 수용된 것들이었고 갈홍이 그 영향을 받은 것으로 여겨지기도 한다.⁹ 말하자면 갈홍은 일차적으로 리틀과 트위스가 말한 합의적 호소(consensus appeal)를 하고 있는 것이다.

그런데 갈홍은, 이러한 기본적 규범들을 구체적으로 실현하는 덕행을 하지 않으면 어떤 방술도 소용이 없고 장생할 수 없다고 한다.¹⁰ 결국 기본규범에 근거한 행동규범을 궁극적으로 타당화하는 것은 불로장생과 신선이 되는 것이다. 불로장생하고 신선이 되기 위해서는 도덕규범을 준수해야 한다는 것이며, 불로장생의 가능성과 신선의 존재에 대한 확신이라는 종교적 신념을 통해 정당화 구조가 체계화되는 것이다. 동시에 현(玄)과 도(道), 기(氣, 일(一) 등 궁극적 실재에 대한 인식론을 통해 불로장생의 구체적 방법론이 전개되며, 선행과 악행에 대한 인과론적 신념, 곧 신선이 되기 위해서는 선행을 해야 할 뿐만 아니라 악행이 수명을 단축하고 선행을 통해 악행을 상쇄할 수 있다는 신념을 통해 도덕규범들에 대한 옹호로 이어지면서 『포박자: 내편』의 정당화 구조는 <도표 1>과 같은 체계를 갖추게 된다. 이러한 『포박자: 내편』의 윤리규범과 그 정당화 구조를 구체적인 규범들과 그에 대한 정당화 논리에 따라 자세히 살펴보자.

3. 『포박자: 내편』의 윤리 규범과 그 정당화 구조

『포박자: 내편』은 신선사상의 이론과 실재를 집대성한 것으로, 신선사상의 본체론, 신선실재론 등의 이론과, 단약 및 각종 선약의 효험과 제조법, 호흡법, 방중술, 도인법, 각종 방술 등의 실재를 정리한 것이기 때문에 사실상 도교의 윤리를 체계적으로 제시하지는 않는다. 그러나 『포박자: 내편』에서 앞에서 지적한 바와 같이 종교윤리의 정당화 구조에 적

⁹ 王治心, 『중국종교사상사』, 전명용 역, 이론과 실천, 1988, pp. 103-104; 위의 글, pp. 322-325 참조.

¹⁰ 『포박자: 내편』, 『對俗』: “欲求仙者, 要當以忠孝和順仁信爲本, 若德行不修, 而但務方術, 皆不得長生也.”

용할 수 있는 체계를 찾을 수 있다고 본다. 『포박자: 내편』에 산재되어 있는 윤리적 규범에 대한 언급과 그것들을 실천해야 하는 논리를 통해 그 정당화 구조를 찾을 수 있기 때문이다.

우선 『포박자: 내편』에 제시된 구체적으로 제시된 윤리규범들을 정리하여 보자. 『포박자: 내편』에서 제시된 윤리규범들은 대체로 행위자 개인의 윤리적 태도를 언급한 것(A), 타인에 대한 윤리적 행위와 태도를 언급한 것(B), 그리고 자연에 대한 윤리적 태도를 언급한 것(C)으로 구별할 수 있다. 주요한 구절들을 이 구분에 따라 정리하면 다음과 같다.

<표 1> 『포박자 내편』의 주요 윤리 규범 구분

구분	윤리적 규범	출전	비고
A	이익을 탐내지 말고 담백한 마음으로 욕심을 몰아내고 외계에 대한 이목을 안으로 집중시키며...무심한 경지에 이르러야 한다. ¹¹	論仙	
C	꿈틀거리는 벌레라도 사랑으로 감싸고 생명 있는 것을 죽여서는 안 된다. ¹²	論仙	
B	널리 천하를 사랑하며 남을 자기 몸처럼 생각하는 마음이 필요하다. ¹³	論仙	
B	남의 위급함을 구해주고 화를 면하게 하며 남의 질병을 간호해주고, 억울하게 죽음을 당하지 않도록 하라. ¹⁴	對俗	
B + C	자비로운 마음으로 만물을 대하라. 자기를 용서하듯 남을 용서하라. 하찮은 곤충이라도 어질게 대하라. 다른 사람의 기쁨을 좋게 여기고 다른 사람의 고통을 애석해하라. 위급한 사람을 도와주고, 빈궁한 사람을 구제하라. 살아있는 것을 상하게 하지 말라. 화를 내게 하는 말을 하지 말라. 다른 사람이 이익을 얻으면 자기가 이익을 얻은 것으로 여기고, 다른 사람이 잃은 것이 있으면 자기가 잃은 것으로 여기라. 자신을 귀하여 여기거나 명예롭게 생각하지 말고, 자	微旨	

¹¹ “欲得恬愉澹泊，滌除嗜欲，內視反聽，屍居無心”

¹² “止絕臭腥，休糧清腸”

¹³ “欲博愛八荒，視人如己”

¹⁴ “以救人危，使免禍，護人疾病，令不枉死”

	기를 이기는 사람을 질시하지 말며 아첨하거나 중상해서는 안 된다. ¹⁵		
A + B + C	<p>선을 미워하고 살생을 선호하지 말라. 말하는 것과 마음이 같지 않아 뒤로 가서 다른 말을 하는 등 표리가 부동해서 는 안 된다. 일을 함에 있어서 배반해서는 안 된다. 은혜를 입고 감사하지 않아서는 안 된다. 법을 농락하고 뇌물을 받아서는 안 된다. 옳지 못한 것을 쫓고 바른 것을 왜곡하지 말라. 공적인 것을 저버리고 사적인 것을 취해서는 안 된다. 무고한 사람에게 벌을 주어서는 안 된다. 남의 집안을 파괴해서는 안 된다. 다른 사람의 보물을 취해서는 안 된다. 남을 해쳐서는 안 된다. 다른 사람의 지위를 빼앗아서는 안 된다. 현자(賢者)를 모욕하지 말라. 다른 사람의 신체를 상해하지 말라. 행복한 사람을 주살하지 말라. 신선을 비방하지 말라 도사를 상해하지 말라. 날짐승을 화살로 맞혀 죽이지 말라. 새끼를 뱀 짐승을 죽이지 말고 알을 깨뜨리지 말라. 봄과 여름에 불을 놓아 짐승을 잡지 말라. 신령을 비방하지 말라. 악행을 하도록 사람을 교사하지 말라. 사람들이 선행을 하지 못하게 하지 말라. 자신의 안전을 위해 다른 사람을 위험에 빠뜨리지 말라. 다른 사람의 공(功)을 빼앗아 자기의 공으로 만들지 말라. 사람들이 좋아하는 것을 훼방하지 말라. 사람들이 아끼는 것을 빼앗지 말라. 골육지간을 이간하지 말라. 남을 욕보이면서 이기려 하지 말라. 많은 돈을 받고 적게 되값아 착취하지 말라. 물을 막고 불을 놓지 말라. 잔재주로 사람을 해치지 말라. 약한 자를 협박하여 나쁜 것을 좋은 것으로 바꾸지 말라. 강제로 요구하여 빼앗지 말라. 약탈로서 치부를 하지 말라. 불공정하고 불공평하지 말라. 음란하고 사악하지 말라. 고아를 멸시하지 말고 과부를 희롱하지 말라. 남의 유실물을 가지지 말라. 남이 바친 물건을 사취하지 말라. 남을 사기꾼으로 몰지 말라. 다른 사람의 사생활을 즐겨 말하지 말라. 다른 사람의 단점을 들추어내지 말라. 하늘과 땅의 신에게 빌어 남을 저주하지 말고 자신만 옳다고 여기지 말라. 빌린 것을 갚지 않으려 하지 말라. 물건을 바꾸면서 자기 것은 내놓지 않으려 하지 말라...충고를 거부하지 말고 신뢰를 저버리지</p>	微旨	본문에는 이러한 행위를 하는 죄로 언급되어 있다.

¹⁵ “慈心於物，恕己及人，仁逮昆蟲，樂人之吉，憫人之苦，貝周人之急，救人之窮，手不傷生，口不勸禍，見人之得如己之得，見人之失如己之失，不自貴，不自譽，不嫉妒勝己，不佞諂陰賊”

	<p>말라. 옷 사람의 명령에 순종하라. 스승에게 불경하지 말라. 다른 사람이 선행하는 것을 비웃지 말라. 남의 농사를 망치지 말라. 다른 사람의 물건을 부수지 말라. 곤궁한 사람을 이용하지 말라. 불결한 음식을 먹게 하지 말라. 저울을 속이거나 물량을 줄이고 가짜와 진짜를 섞어 부당한 이익을 취하지 말라. 다른 사람을 미혹하여 물건을 갈취하지 말라. 우물을 넘나들지 말고 함부로 부역에 들어가지 말라. 슬픈 날에 노래를 부르지 말고 좋은 날에 울지 말라.¹⁶</p>		
--	---	--	--

『포박자: 내편』의 이러한 규범 혹은 계율에서 개인의 윤리적 태도에서는 욕심이 없고 담백하고 순수한 마음이 중시되고, 사회적 윤리에서는 다른 사람을 자신과 동등하게 여기는 황금률을 바탕으로 하고 있으며, 모든 생물들을 해하거나 죽이지 말라는 생명에 대한 존중과 경외가 자연에 대한 생명윤리의 근간으로 제시되어 있다.

이러한 규범들을 앞서 언급한 정당화의 구조에 따라 분석해보자. 우선 이러한 규범들이 당대의 구체적인 상황에 적용되는 것들이라는 점에서 상황적용이 가능하다고 할 수 있다. 행위의 성격¹⁷을 보면, 주로 살생, 살인, 도둑, 강탈, 폭행, 속임, 비방, 협잡 등등 금지해야 할 행위들과, 자선, 자비, 사랑, 배려, 구제, 보호, 용서 등 천거되는 긍정적 행위들이 망라되어 있다. 사실상 이러한 행위들은 동서고금을 막론하고 적용이 가능한 것이며, 구구절절 타당한 규범이라 할 수 있다. 이 규범들에서 거론된 행위의 성격을 가장 잘 드러내는 것은 그 대상이라 할 수 있다. 곧 고통에 처한 사람, 병자, 무고한 사람, 고아, 과부, 포로(항복한 사람), 가난한 사람 등등 사회적 약자와 동물(특히 새끼를 뱀 짐승과 알)과 사물 등이 행위의 대상이라는 점에서 『포박자: 내편』에 나타난 약자에 대한 깊은 관심을 읽을 수 있다. 어떠한 방식으로 어떤 상황에서 이러한 행위들이 이루어지고 있는가 하는 것은 이러한 규범들에 구체화되어 있지 않다. 이는 당시 그것들이 주지되어 있었기 때

¹⁶ 若乃憎善好殺，口是心非，背向異辭，反戾直正，虐害其下，欺罔其上，叛其所事，受恩不感，弄法受賂，縱曲枉直，廢公爲私，刑加無辜，破人之家，收人之寶，害人之身，取人之位，侵克賢者，誅戮降伏，謗訕仙聖，傷殘道士，彈射飛鳥，剖胎破卵，春夏燎獵，罵詈神靈，教人爲惡，蔽人之善，危人自安，佻人自功，壞人佳事，奪人所愛，離人骨肉，辱人求勝，取人長錢，還人短陌，決放水火，以術害人，迫脅兀王弱，以惡易好，強取強求，擄掠致富，不公不平，淫佚傾邪，凌孤暴寡，拾遺取施，欺給誑詐，好說人私，持人短長，牽天援地，咒詛求直，假借不還，換貸不償，求欲無已，憎拒忠信，不順上命，不敬所師，笑人作善，敗人苗稼，損人器物，以窮人用，以不清潔飲餉他人，輕稱小斗，狹幅短度，以偽雜真，采取姦利，誘人取物，越井跨竈，晦歌朔哭。

¹⁷ 곧 어떤 행위가 행해지는가, 누구에게 행해지는가, 어떤 방법으로 행해지는가, 어떤 상황에서 행해지는가 하는 것이 행위의 구체적인 성격이라 할 수 있다. David Little & Sumner B. Twiss, *op. cit.*, pp. 99-100.

문이라 할 수 있다.¹⁸ 행위자의 조건, 곧 행위자의 태도, 성향, 동기, 장단점 등을 고려해 보면, 기본적으로는 욕심의 유무와 같은 성향, 다른 사람을 자신과 같이 여기는 태도, 그리고 생명에 대한 존중의 동기 등이 주로 언급되며, 특히 금지 규범(죄)과 관련해서는 주로 부자와 관리 등 당대의 사회적 강자를 그 대상으로 하고 있다. 곧 재력과 권력으로 범할 수 있는 악행이 주로 금지의 대상이 된 것이라 할 수 있다. 그렇기 때문에 재력과 권력으로 인한 문제를 자주 언급하고 있다.¹⁹ 이는 갈홍이 신선사상을 체계화하려는 것에만 관심을 가진 것이 아니라 당대의 사회적이고 정치적인 여러 문제들에 깊이 관심을 갖고 있었다는 것으로 이해할 수 있고,²⁰ 특히 『포박자: 내편』에 이은 『포박자: 외편』은 그러한 그의 관심을 잘 드러내고 있다고 본다.²¹

『포박자: 내편』에서는 이러한 규범들이 이미 지적한 몇 가지 중요한 기본 규범들로 수렴, 정리된다. 곧 많은 규범들이 충(忠), 효(孝), 화(和), 순(順), 인(仁), 신(信)으로 정리되고, 다시 남을 자신과 같이 여기는 황금률로도 제시된다. 구체적인 행동지침으로서의 규범들은 그것들에 공동으로 내포된 원리로 해석되고, 그렇게 함으로써 또 다른 상황에서 또 다른 규범으로 제시될 수 있는 것이다.

그런데 『포박자: 내편』에서는 기본적 규범들과 구체적 규범들이 같은 맥락에서 정당화가 이루어지고 있다. 곧 모든 규범들을 지켜야 하는 타당화(validation)를 “불로장생하여 신선이 되기 위한 조건”으로 설명하고 있다. 이러한 규범을 지켜야 불로장생할 수 있고 신선이 될 수 있다는 것이며, 그러한 점에서 목적론적 방법을 적용한 것이다. 이러한 타당화는 불로장생과 신선이 되는 것(不死成仙)을 행위자 자신의 의지에 달려 있다는 주장을 통해서 보완된다.²² 곧 인간의 자유의지에 대한 강조가 윤리적 규범을 지켜야 하는 이유와 결부되어 있다. 신선이 되는 법을 배울 수 있다는 주장과 그 배움에서 스승의 중요

¹⁸ 『포박자: 내편』에서 이러한 규범들을 언급할 때는 기존의 경전들을 인용하거나 대부분의 도가 계율에서 말하고 있는 것이라고 지적함으로써 그것들이 널리 알려진 것이라는 사실을 암시하고 있다.

¹⁹ 『포박자: 내편』에서는 왕과 관리, 장군들에 의한 참살과 그들의 사치와 향락은 신선이 되는 도덕규범과 배치되는 것으로 설명되고 있다. 대표적인 구절은 다음과 같다. 「論仙」: 而人君撞千石之鍾, 伐雷霆之鼓, 硃磬嘈口獻, 驚魂蕩心, 百技萬變, 喪精塞耳, 飛輕走迅, 釣潛弋高. 仙法欲令愛逮蠹蟻, 不害含氣, 而人君有赫斯之怒, 芟夷之誅, 黃鉞一揮, 齊斧暫授, 則伏屍千里, 流血滂沱, 斬斷之刑, 不絕於市. 仙法欲止絕臭腥, 休糧清腸, 而人君烹肥宰月盾, 屠割群生, 八珍百和, 方丈於前, 煎熬勺藥, 旨嘉厭飫.

²⁰ 大淵忍爾는 선행에 대한 열거를 “仙道”의 사회화 시도“로 언급하면서 그러한 시도가 그 후 『太上感應篇』이나 『功過格』으로 발전하여 민중도덕의 근간을 이루었다고 주장한다. 大淵忍爾, <부론: 신선술>, 窪德忠. 西順藏 편, 『중국종교사』, 조성을 역, 한울아카데미, 1996, p. 81.

²¹ 이석명, 위의 글 참조. 이용주는 심지어 “『내편』이 관점을 완성하기 위해, 『내편』의 주장을 정당화하기 위해 『외편』을 저술했다고 말할 수 있다.”고 까지 말하고 있다. 이용주, 『생명과 불사: 포박자 갈홍의 도교 사상』, 이학사, 2009, pp. 88-89.

²² 『포박자: 내편』, 「論仙」: “夫求長生, 修至道, 訣在於志, 不在於富貴也”.

성을 강조한 것도 같은 맥락에서 이해할 수 있다. 또한 『포박자: 내편』에서 당대의 종교적 의례를 비판하는 논리는 자기 의지에 의하지 않고 재물이나 희생물로 도덕적인 죄를 없애고 죄로 인한 병을 치유하고자 하는 의타적인 노력의 무용함을 강조하는 것이었다. 인간은 스스로의 의지로 불로장생이 가능하고 신선이 될 수 있는데, 그렇게 되기 위해서는 도덕적 규범들을 준수해야 한다는 것이다.

물론 도덕적 규범들의 준수가 불사성선의 필요조건일 뿐 충분조건은 아니다. 불사성선을 위해서는 금단(金丹)과 같은 많은 선약(仙藥)을 복용하는 것이나 보정(補精)을 위한 방중술, 행기(行氣)를 위한 호흡법 등이 필요하고, 그 각각의 것들이 그 효과의 질과 양에 따라 세분되고 그 외의 방법들도 무수히 많다. 심지어 신선도 이른바 신선삼품설(神仙三品設)로 지칭되는 천선(天仙), 지선(地仙), 시해선(尸解仙)의 세 등급으로 구분되어 된다. 그렇지만 어떤 신선이 되고자 하는지 간에 그러한 신선이 되는 방법들을 시행하기에 앞서 도덕규범들을 준수해야 한다는 것이 『포박자: 내편』의 일관된 주장이다.

지선(地仙)이 되고자 하면 300가지 선행을 해야 하고, 천선(天仙)이 되고자 하면 1,200가지 선행을 해야 한다. 만일 1,199개의 선행을 했는데, 부주의하거나 소홀하여 한 가지 악행을 하면 이전의 선행은 모두 사라지고 다시 선행의 수를 셈해야 한다.²³

선행을 한 것이 충분하지 않으면 비록 선약(仙藥)을 복용해도 무익하다.²⁴

『포박자: 내편』에서는 이와 같이 선행이 신선이 되기 위한 필수불가결한 필요조건임을 강조하고 있다. 그런데 인간이 불로장생하고 신선이 될 수 있다고 믿어야만 그렇게 되기 위한 필요조건들을 충족하도록 할 것이기 때문에 믿음이라는 옹호의 단계가 있어야 한다. 곧 신선의 존재에 대한 믿음(확신), 신선이 될 수 있다는 믿음(확신)이 있어야 신선이 되고자 할 것이며, 그래야 그 필요조건인 도덕규범들을 실천할 수 있기 때문이다.

『포박자: 내편』에서 신선의 존재에 대한 증명은 다소 어설프다. 곧 인간이 보고 듣고 평생 동안 경험하는 것도 한계가 있어 모르는 것이 많을 뿐만 아니라 신선에 대한 수많은

²³ 『포박자: 내편』, 「對俗」: “人欲地仙, 當立三百善; 欲天仙, 立千二百善. 若有千一百九十九善, 而忽復中行一惡, 則盡失前善, 乃當復更起善數耳”.

²⁴ 『포박자: 내편』, 「對俗」: “積善事未滿, 雖服仙藥, 亦無益也”

기록이 있다는 것 자체가 신선이 있다는 증거라는 것이다.²⁵ 더군다나 인간의 상식조차 잘 못된 것도 있고 충분하지 못하기 때문에 상식으로 신선의 존재를 부정하는 것도 어리석은 일이라고 한다. 『포박자: 내편』의 저자인 갈홍이 『신선전』(神仙傳)을 펴낸 것도 신선이 있느냐는 제자의 물음에 답하기 위해 신선에 관한 기록을 모아 정리하여 신선이 있음을 밝히기 위한 것이었다.²⁶

그러나 『포박자: 내편』은 신선의 존재 자체를 증명하는 것보다는 신선이 될 수 있다는 확신과 그러한 확신을 방증하는 현(玄) 혹은 도(道)와 기(氣)에 대한 논의가 주된 내용이다. 이러한 논의는 신선사상의 본체론(本體論)으로 지칭되고, 갈홍에 의해 종합되고 체계화 되었다고 본다. 갈홍은 『포박자: 내편』의 제1권 「창현」(暢玄)과 제9권 「도의」(道意)에서 도교의 궁극적 실재(Ultimate Reality)라고 할 수 있는 도를 현으로 설명하고 있다.²⁷ 갈홍이 말하는 현은 우주의 원초적 근원이고 변화자재(變化自在)하며 무소부지(無所不至)하기 때문에 설명 불가능하고 이해할 수 없는 초월적 존재이다. 인격적이든 비인격적이든 지간에 마치 신과 같은 실재가 현이다. 따라서 그러한 실재는 이해와 논증의 대상이 아니라 믿음의 대상이 될 수밖에 없다. 현은 일종의 형이상학적 전제와 마찬가지로 그 실재를 믿을 수 있어야 그에 따른 논리적 전개도 수용 가능한 것이다.

『포박자: 내편』에서는 현이 궁극적 근원인 하나(一)를 잉태하고 있고 그것에서 만물이 생겨난다는 식으로 논리를 전개하고 있다. 따라서 모든 만물에는 그 하나로부터 연유된 생명의 근원이 있고 그것은 기(氣)로 표현된다. 기를 수련하여 원래의 하나를 지켜내는 것(守一)은 궁극적 근원으로 환원하는 것이고 생명의 근원을 간직하게 되는 것이며 영생불사의 길이 된다는 것(신선이 된다는 것)이 『포박자: 내편』의 핵심 내용이고, 그 기를 수련하기 위한 구체적 방법을 제시하고 있는 것이다.

결국 현이든 도든 일이든 기든 간에 모두 일종의 형이상학적 전제이며, 종교적인 상징적 표현이다.²⁸ 그것들은 종교적 신념을 표현하기 위해 차용된 언어일 뿐이며, 그렇기

²⁵ 『포박자: 내편』, 「論仙」: “雖有至明, 而有形者不可畢見焉; 雖稟極聰, 而有聲者不可盡聞焉; 雖有大章·豎亥之足, 而所常履者, 未若所不履之多; 雖有禹·益·齊諧之智, 而所嘗識者, 未若所不識之衆也. 萬物雲雲, 何所不有, 況列仙之人, 盈乎竹素矣. 不死之道, 曷爲無之?”

²⁶ 葛洪 撰, 林東錫 譯註, 『神仙傳』, 동서문화사, 2009, pp. 42-43.

²⁷ 玄은 도교의 궁극적 실재인 道의 오묘한 속성을 표현한 것으로 설명되기도 하고, 도가 궁극적 실재의 창조적 생명력과 우주적 질서라는 측면에서 부른 것이라면 현은 그 창조적 생명력에 담긴 신비한 측면 혹은 창조의 신비란 측면에서 부른 것이라 할 수 있다고 하여 그 뉘앙스의 차이를 강조하기도 한다. 도교에서는 일반적으로 현과 도를 같은 의미로 사용한다. 정재서, 『불사의 신화와 사상: 산해경, 포박자, 열선전, 신선전에 대한 탐구』, 믿음사, 1994, p. 38; 이용주, 앞의 책, p. 174 참조.

²⁸ 이용주, 앞의 책, p.172 이하 참조.

때문에 그 존재의 진위를 증명하려는 것은 무의미하다. 마치 하나님께서 세상 만물을 창조했고, 예수는 하나님의 아들이며, 그의 죽음으로 모든 사람의 죄를 대속했다는 것이 기독교의 신념과 마찬가지로 그러한 용어들은 종교적 신념을 언어로 표현한 것이다. 갈홍은 그렇게 믿었고 그러한 믿음을 바탕으로 신선이 되기 위한 구체적인 방법을 제시했던 것이다. 그가 제시한 불로장생의 방법, 곧 신선이 되기 위한 방법도 논리적으로나 과학적으로 증명 가능한 것이라기보다는 종교적 신념을 현실적으로 실현하는 종교적 수행 방법이며, 종교적 경험의 실천적 표현으로 보아야 할 것이다.

그런데 이 글에서 관심을 갖는 것은, 앞서 언급한 것과 같이 신선이 되기 위해서는 종교적 신념에 따른 수행뿐만 아니라 선행을 하여 덕을 쌓아야 한다는 것이며, 더 나아가 덕행이나 악행이 종교적 수행에 직접적인 영향을 준다는 또 다른 믿음이 결부되어 있다는 것이다. 특히 악행은 생명의 단축과 질병과 죽음의 원인으로 설명됨으로써 강하게 경계되고 있다. 『포박자: 내편』에서는 이러한 주장이 삼시(三尸)의 존재로 설명되고 있다.

또 말하길, 인간의 몸에는 삼시(三尸)라는 물체가 있다. 그것은 비록 형체도 없지만 실제로는 혼령이나 귀신에 속한 것이다. 그것은 사람을 빨리 죽게 하려고 하는 것인데...경신일이 될 때마나 하늘로 올라가 사명(司命)에게 사람이 범한 죄를 고발한다. 또한 그믐날 밤에는 조왕신이 하늘로 올라가 사람들의 죄상을 모두 고발한다. 죄가 큰 자에는 기(紀)을 빼는데 기는 300일이다. 죄가 작은 자에게는 산(算)을 빼았는데 산은 3일이다.²⁹

죄지은 일의 경중에 따라 사명은 그 기와 산을 빼았는데, 산이 다하면 죽는 것이다. 그러나 악한 마음은 있으나 악행을 하지 않은 사람에게는 산을 빼앗고, 만약 악행을 하여 다른 사람에게 해를 준 사람에게는 기를 빼앗는다.³⁰

갈홍은 이러한 언급이 여러 경서(經書)에 모두 있고 자신이 아직은 그러한 일들의 유무에 대해서는 깊이 연구할 수는 없다(吾亦未能審此事之有無也)고 하면서도 악행으로 인한 죄를 선행을 통해 상쇄할 수 있다는 주장을 하고 있다. 살인을 한 사람이 잘못을 뉘우치고 죽을 수밖에 없는 사람을 구함으로써, 남의 재물을 갈취했지만 잘못을 알게 되면 가난한 사람에게 베풀어 줌으로써 그러한 죄가 없어졌다고 할 수 있고, 범한 죄의 두 배로 선

²⁹ 『포박자: 내편』, 「微旨」: 又言身中有三屍, 三屍之爲物, 雖無形而實魂靈鬼神之屬也. 欲使人早死, 此屍當得作鬼, 自放縱游行, 享人祭醑. 是以每到庚申之日, 輒上天白司命, 道人所爲過失. 又月晦之夜, 竈神亦上天白人罪狀. 大者奪紀. 紀者, 三百日也. 小者奪算. 算者, 三日也.

³⁰ 『포박자: 내편』, 「微旨」: 隨事輕重, 司命奪其算紀, 算盡則死. 但有惡心而無惡迹者奪算, 若惡事而損於人者奪紀.

행을 하면 오히려 화(禍)가 복(福)으로 바뀔 뿐만 아니라 도를 배우는 것도 더 빨라질 수 있다고 한다.³¹ 말하자면 철저한 인과응보 윤리가 이러한 언급에 적용되고 있음을 알 수 있다.

이러한 윤리적 규범들에 대한 옹호도 역시 종교적 신념을 전제하고 있다. 사명이나 삼시의 존재나 인과응보도 모두 종교적 신앙의 문제이지 객관적이고 논리적이며 증명 가능한 것이 아니기 때문이다. 그렇지만, 그 윤리규범들은 누구나 실행이 가능한 것이며, 종교적 신념이 있다면 그 당위성은 보증될 수 있을 것이다.

4. 『신선전』의 윤리 규범과 그 정당화 구조

앞서 언급했듯이 『신선전』은 갈홍이 신선이 있다는 것을 증명하기 위해 신선에 대한 기존의 전승 기록을 수집, 편찬한 것이다. 대부분 신선에 대한 내용이 설화(說話) 형식으로 되어 있으나 일관된 서사적 구조를 갖추지 못한 것들이 다수이고, 그 각각의 분량도 크게 차이가 나지만, 득선설화(得仙說話)로 구분되는 것들은 주인공의 배경, 득선의 과정, 능력의 발휘, 최후의 귀속 등 4가지 구성요소로 구분할 수도 있다.³² 그러나 여기서는 윤리적 내용만을 중심으로 『포박자: 내편』을 정리한 것과 마찬가지로 우선 신선의 성품(A: 개인윤리), 타인에 대한 태도(B: 사회윤리), 자연에 대한 태도(C: 자연윤리)로 구분하여 주요 윤리규범을 정리하고자 한다.³³

<표 2> 『신선전』의 주요 윤리 규범 구분

구분	출처	내용
B	제1권 팽조(彭祖)	왕이 팽조에게 진귀한 모물과 완상품을 주었지만 그는 그것을 모두 가난하고 불쌍한 사람들에게 나누어 주었다. ³⁴

³¹ 『포박자: 내편』, 「微旨」: 其有曾行諸惡事, 後自改悔者, 若曾枉煞人, 則當思救濟應死之人以解之. 若妄取人財物, 則當思施與貧困以解之. 若以罪加人, 則當思薦達賢人以解之. 皆一倍於所爲, 則可使受吉利, 轉禍爲福之道也. 能盡不犯之, 則必延年益壽, 學道速成也.

³² 정재서, 앞의 책, pp. 144-147.

³³ 葛洪 撰, 林東錫 譯註, 『神仙傳』, 동서문화사, 2009 를 토대로 정리한 것임.

³⁴ “致遺珍玩, 前後數萬, 彭祖皆受之以恤貧賤, 略無所留”

A	제2권 황초평(皇初平)	어떤 도사가 황초평에게 신선도를 터득하게 한 것은 그의 선량함 때문이다. ³⁵
A	제3권 심희(沈羲)	심희는 단지 재앙을 소멸하고 병을 치료하여 백성을 구제하는데에만 능할 뿐 약물을 복식하는 방법은 알지 못했다. 그는 어린 시절부터 어떤 허물된 일도 한 적이 없다. ³⁶
A + C	제3권 진안세(陳安世)	진안세는 품성이 인자하여 새나 짐승을 보아도 길에서 내려 피하여 놀라지 않도록 배려하는 자였다. 게다가 살아 있는 벌레도 밟지 아니하며 어떤 생물도 죽여 본 적이 없이 나이 30이 되었다. ³⁷
B	제3권 이아(李阿)	이아는 성도 시내에서 구걸을 할 때 구걸한 것을 곧바로 가난하고 궁한 자를 구제하는데 써버렸다. ³⁸
B	제5권 음장생(陰長生)	음장생은 단약을 만들었으나 반만 먹고 승천을 그만 두었다. 그리고 황금 수십 만 근을 만들어 천하의 궁핍한 자들, 아는 사람이건 알지 못하는 사람이건 가리지 않고 나누어 주었다. ³⁹
B	제5권 장도릉(張道陵)	장도릉은 신단을 만드는데 성공했으나 하늘로 올라가지 않았는데, 그 이유는 국가의 재앙을 제거하고 백성과 서민을 구제하여 공덕을 남기기 위해서였다. ⁴⁰
A	제5권 이소군(李少君)	이소군은 무제에게 신단의 대도를 이루지 못할 것이라고 하면서 그 이유를, 사치와 성색 등이라고 함. ⁴¹
B	제6권 동응성모(東陵聖母)	마을 사람들은 성모가 하늘로 사라진 후에 사당을 지어 받들어 모시면서 기도하였고, 그곳에서는 간악한 도적이 없었다. 그곳에서 큰 도둑질을 하면 풍파가 그를 익사시키거나 호랑이와 이리가 물어 죽였고, 작은 도둑질을 하면 병에 걸리거나 상처를 입는다. ⁴²
B	제7권	백화는 신단을 만들어 반만 복용하여 나이를 연장, 끝없이 살

³⁵ “年十五而使牧羊，有道士見其良謹，使將至金華山石室中”

³⁶ “學道於蜀中，但能消災治病，救濟百姓，而不知服食藥物...羲有功於民，心不忘道，從少已來，履行無過”

³⁷ “為灌叔平客，稟性慈仁。行見鳥獸，下道避之，不欲驚動；不踐生蟲，未嘗殺物”

³⁸ “常乞於成都市，而所得隨復以拯貧窮者”

³⁹ “長生歸，合丹但服其半，即不升天，乃大作黃金數十萬斤，佈施天下窮乏，不問識與不識者”

⁴⁰ “神丹已成，若服之，當沖天為真人，然未有大功於世，須為國家除害興利，以濟民庶，然後服丹即輕舉，臣事三境，庶無愧焉”

⁴¹ “而陛下不能絕奢侈，遠聲色，殺伐不止，喜怒不除，萬里有不歸之鬼，市朝有流血之刑。神丹大道，未可得成”

⁴² “遠近立廟祠之，民所奉事，禱祈立效。常有一青鳥在祭所，人有失物者，乞問所在，青鳥即集盜物人之上，路不拾遺。歲月稍久，亦不復爾。至今海陵海中，不得為奸盜之事，大者即風波沒溺、虎狼殺之，小者即病傷也”

	백화(帛和)	게 되었고, 나머지 반으로는 황금 50근을 조제하여 가난하고 병든 자를 구제하는데 사용했다. ⁴³
B	제9권 호공(壺公)	호공은 약을 팔아 수만 금의 돈을 거두었는데, 그 때에 맞추어 시중의 가난하고 춥고 배고픈 자에게 이를 베풀었으며 자신을 위해 남겨두는 것은 아주 적었다. ⁴⁴
B	제9권 윤궤(尹軌)	윤궤는 약을 만들어 병들은 사람들을 구제하였고, 가난하고 곤경에 빠진 사람들을 위해 황금과 은을 만들어 주었다. ⁴⁵
B	제10권 동봉(董奉)	동봉은 사람들의 병을 고쳐주고 그 값으로 돈이나 물건을 전혀 받지 않았다. 동봉은 가난한 자를 구제하였고, 떠돌고 고생하는 자들을 도와주었다. ⁴⁶

<표 2>에서 확인할 수 있듯이, 『신선전』에서도 『포박자: 내편』에서와 마찬가지로 신선이 된 사람의 성품과 신선들이 타인이나 자연에 대한 태도가 언급되어 있다. “선량”하다든지 “어린 시절부터 허물이 된 일을 한 적이 없다”든지 혹은 “인자함” 등으로 신선이 된 사람의 성품을 언급하는 반면 신선이 되지 못한 자는 “사치와 성색”을 일삼는 자로 언급함으로써 신선의 성품이 도덕적으로 바람직했음을 지적하고 있다. 또한 신선은 가난하고 불쌍하며 곤궁에 빠진 사람들을 돕고 병든 자를 치료해 주었다고 함으로써 타인들에게도 도덕적으로 행동했음을 강조한다. 더군다나 신선이 “어떤 생물로 죽여 본 적이 없다”고 함으로써 생명에 대한 존중의 태도가 있음을 지적하기도 했다. 말하자면 갈홍은 『포박자: 내편』에서 신선이 되기 위해 필요한 도덕적 행동규범들을 지킨 사람들이 신선이 되었다는 것을 『신선전』에서 사례로써 보여준 것이라 할 수 있다.

따라서 『신선전』의 윤리규범들도 『포박자: 내편』의 윤리규범과 동일한 방식으로 정당화 구조에 적용할 수 있다. 비교적 완결된 서사구조를 갖춘 「진안세」(陳安世)와 「음장생」(陰長生)을 예로 들어 정리하면 다음과 같다. 대부분의 신선에 대한 언급에서와 마찬가지로 진안세와 음장생에 대해서 그가 살았던 시대와 집안이 언급된 다음 그들의 성품에 설명되고 있다. 진안세는 “품성이 인자하여 새나 짐승을 보아도 길에서 내려 피하여 놀라지 않도록 배려하는 자였다. 게다가 살아 있는 벌레도 밟지 아니하며 어떤 생물로 죽여본 적

⁴³ “乃作神丹，服半劑，延年無極，以半劑作黃金五十斤，救惠貧病也”

⁴⁴ “得錢日收數萬，而隨施與市道貧乏饑凍者，所留者甚少”

⁴⁵ “…攬之，皆成銀，以與之曰：「吾念汝貧困，不能營業，故以相與，慎勿言也」…”

⁴⁶ “又君異居山間，為人治病，不取錢物，使人重病癒者…君異以其所得糧谷賑救貧窮，供給行旅，歲消三千斛，尚餘甚多”

이 없이 나이 30세가 되었다.”⁴⁷ 음장생은 “부귀한 가문에서 태어났으나 영예로운 지위에는 관심이 없었고”, “노비가 할 일을 하고 신발을 옮겨주는 일을 자청할 정도”였으며 스승인 마명생을 “공경과 예의”로 모시는 자였다.⁴⁸ 말하자면 진안세와 음장생은 실제로 어떤 시대에 어떤 가문의 사람으로 살았고, 선행을 할 수 있는 성품의 소유자였다는 것이다. 이는 그들의 도덕적 행위가 구체적인 상황에 적용될 수 있음을 뜻한다. 곧 그들의 도덕적 행위는 특정의 시공에서 이루어진 것이며(행위의 성격) 그들은 그러한 행위를 할 수 있던 사람(행위자의 조건)이라는 것이다.

그들의 구체적인 행위는 새나 짐승, 벌레조차 해를 끼치거나 죽이지 않은 것(진안세), 궁핍한 사람들을 구제한 것(음장생) 등으로 『포박자: 내편』에서 제시하고 있는 규범들을 지킨 것으로 되어 있다. 비록 여러 행동규범들이 제시되어 있지 않으나 두 사람이 모두 그 규범을 지킨 것으로 언급되어 있어 그것들을 천거하고 있음을 알 수 있다. <표 2>에서 확인할 수 있듯이 『신선전』에서는 그 외에도 가난한 사람에 대한 자선, 병의 치료, 곤궁한 사람의 구제 등 다양한 행위 규범들이 제시되어 있다. 또한 진안세는 거짓말을 못하는 순전함(順)과 약속한 것을 지키는 신실함(信)이 있는 사람으로 묘사되어 기본적인 윤리규범에도 충실함을 드러내고 있고, 음장생도 아는 사람이나 모르는 사람을 가리지 않고 모든 궁핍한 사람들을 구제하는 어진 성품(仁)의 소유자로 묘사되어 있다.

『신선전』에서 이러한 도덕규범을 정당화(타당화와 옹호)하는 근본적인 방법은 신선이 되는 것이다. 진안세는 “도가 이루어지자 대낮에 (신선이 되어) 승천하였고”, 음장생도 “평도산에서 (신선이 되어) 대낮에 승천하였다.”⁴⁹ 더군다나 그들은 자신만 신선이 된 것이 아니라 자신이 식객으로 있었던 집의 주인 숙평에게 도를 전수하여 신선이 되게 했고(진안세의 경우), 신선이 될 수 있는 방법을 기술한 책을 후대에 전했다(음장생의 경우).

진안세와 음장생 뿐만 아니라 『신선전』에 거론된 모든 신선들의 존재와 신선으로서의 그들의 수많은 도술(道術)은 『포박자: 내편』의 신선 존재 증명과 신선이 될 수 있다는 확신과 마찬가지로 종교적 신앙의 문제이다. 그것을 과학적으로 확인할 수 있는 것도 아니고 논리로써 증명할 수 있는 것도 아니다. 그렇다고 그들이 행한 도덕적 행위가 무의미한 것은 아니다. 그것은 사실상 누구에게나 가능한 것이기 때문이다.

특히 『신선전』에서 다루고 있는 인물들이 모두 실존했던 사람들이지만 대다수가 그 신분이 거론되어 있지 않아 신선이 되는데 특별한 신분적 조건이 없다는 것을 은연 중 드

⁴⁷ 葛洪 撰, 林東錫 譯註, 앞의 책, p. 127.

⁴⁸ 위의 책, p. 211.

⁴⁹ 위의 책, pp. 129, 212. 승천했다는 것은 천선(天仙)이 되었다는 것이다(『포박자: 내편』, 「論仙」).

러내고 있다고 할 수 있으며, 신분이 거론된 사람들도 왕족은 2명(彭祖와 淮南王)에 불과하고, 귀족 집안임에도 불구하고 평민으로 산 사람이 많을 뿐만 아니라(沈建, 魏伯陽, 陰長生 등), 하인이나 노예(陳安世, 李八百 등), 평민(丈人인 白石生, 양치기 皇初平, 숲쟁이 嚴靑, 농부인 太山老父 등), 병자(나병환자인 趙瞿) 등도 있다. 이러한 인물상을 통해서도 『신선전』은 시선이 된 사람들은 대부분 빈천한 사람들이고 고위에 있는 사람은 별로 없다고 말한 『포박자: 내편』의 입장⁵⁰을 반영하고 있을 뿐만 아니라 천거되는 선행은 누구나 할 수 있는 것이란 점도 드러내고 있다고 할 수 있다.

요컨대 『신선전』은 신선의 존재와 누구나 신선이 될 수 있다는 종교적 신념을 도덕규범들에 대한 정당화의 논리로 제시하고, 구체적인 삶의 현실에서 신선들이 행한 선행을 드러냄으로써 누구나 실천 가능한 도덕규범의 실천을 고무하고 있는 저술로 이해할 수 있는 것이다.

5. 『포박자: 내편』과 『신선전』의 윤리적 특징

앞의 두 절에 걸쳐 『포박자: 내편』과 『신선전』의 윤리적 정당화 구조를 살펴보았다. 이 책들에서 수많은 윤리 규범들이 제시되어 있고, 그것을 준수해야 하는 이유, 곧 윤리적 정당화는 신선의 존재에 대한 확신, 신선이 될 수 있다는 확신, 도-현-일(道-玄-一)과 같은 궁극적 실재의 존재와 그 원리에 대한 믿음, 죄(악행)이 선행에 의해 상쇄될 수 있다는 신념 등을 통한 타당화와 옹호로 이루어져 있다. 그러한 타당화와 옹호는 그 진위와 우열을 판단할 수 없는 형이상학적 전제이자 종교적 신념이다. 그러한 신념을 가진 사람들은 마땅히 제시된 규범들을 준수해야 할 것이며 그럴 수밖에 없을 것이다.

그러나 앞에서 밝혔듯이 『포박자: 내편』과 『신선전』에서 거론되는 도덕규범들은 대부분 누구나 실천 가능한 것이며 당대뿐만 아니라 오늘날에도 여러 종교들에서도 널리 중시되는 것들이다. 그러한 규범들을 거의 모든 경전들에서도, 비록 그 정당화의 내용(종교적 신념의 내용)은 다를지라도, 각각의 종교적 신념을 통해 정당화되고 있을 뿐만 아니라 종교적 계율로 규정된 것들이 대부분이다. 말하자면 그러한 규범들이 대부분 다른 종교적 신념에 의해서도 정당화될 수 있다는 것이다. 그렇기 때문에 그러한 규범들이 천거되고 있다는 사실과, 그것들의 두드러진 특징을 이해하는 것이 중요하다고 본다. 앞서 거론한

⁵⁰『포박자: 내편』, 『論仙』: “得仙道者多貧賤之士, 非勢位之人.”

이 두 책의 윤리규범들을 통해 다음과 같은 특징을 지적할 수 있다고 본다.

우선 『포박자: 내편』과 『신선전』에서 제시된 규범들은 개인의 윤리적 태도와 타인에 대한 도덕적 행위 및 자연에 대한 태도가 모두 거론되었다는 점에서 그 특징을 지적할 수 있다.⁵¹ 이는 인간과 자연(우주)이 모두 궁극적 실재인 도-현-일에서 연유되었다는 본체론적인 신념에 근거한 것이지만, 윤리의 의미를 자연에까지 확대하고 있다는 점에서 그 의의를 지적할 수 있다. 이는 도교 경전들에서도 두루 나타나며, 도교의 윤리적 특징으로 최근 관심이 고조되고 있다.⁵² 도교에서 말하는 궁극적 실재에 대한 신념이 없더라도, 신선이 될 수 있다는 확신이 없더라도 인간 이외의 자연에 대한 존중과 생명에의 외경을 근간으로 하는 도교적 윤리는 오늘날 우리가 깊이 성찰하고 그 규범들의 실천을 고려할 필요가 있다고 본다.

둘째는 인간의 의지에 대한 강조이다.⁵³ 신선이 되는 것조차 개인의 의지에 의해 가능하다는 주장은 신선이 되기 위한 기초적인 필요조건으로서의 선행과 공덕을 쌓은 일은 당연히 개인의 의지로 가능하다고 보는 것이다. 더군다나 죄를 지어 단축되는 수명도 선행을 통해 상쇄할 수 있을 뿐만 아니라 화를 복으로 전화할 수 있다는 신념을 통해 그 의지를 강화할 수 있다는 점에서 두드러진 특징이라고 할 수 있다. 그렇기 때문에 재력이나 권력으로 다른 사람을 이용하거나 신에게 제물을 바치는 것으로는 신선이 될 수 없고 죄를 없앨 수도 없다는 것이 누누이 강조되고 있다.

셋째는 사회적 약자들에 대한 특별한 배려이다. 신선이 되고자 하는 사람도 신선이 된 사람도 가난한 사람, 병에 걸린 사람, 억울한 일을 당한 사람, 곤경에 처한 사람, 고아, 과부 등등 사회적 약자들에 선행을 베풀었다는 것이 반복적으로 언급되어 있다. 또한 부자나 권력자에 대한 비난이 선행의 강조와 대비되어 나타나고 있다. 심지어 앞서 언급한 것과 같이 신선이 된 사람들은 대부분 빈천한 사람들이며 고귀한 사람들은 별로 없다고까지 말하고 있다. 갈홍은 자신과 같이 가난하고 평범한 사람조차 신선이 되는 방법을 알고 있어도 그 실행하기가 어려운데, 하물며 온갖 즐길 것과 욕망이 많은 진시황제와 한무제

⁵¹ 葛兆光, 『道敎와 中國文化: 道敎의 宇宙論, 儀禮와 方術, 神들의 계보』, 동문선, 1993, pp. 152 이하 참조. 여기서는 자연과 사회와 인간을 하나의 계통적이고 통일된 거대한 구조로 보는 것이 고대 중국인의 사유방식으로 설명되어 있다.

⁵² 이와 관련된 최근의 글로는, 김태용, “도교의 생명윤리”, 『도교문화연구』, 제 28 집(2008. 4), pp. 127-164; 김승혜, “신선사상: 도교 환경윤리의 기초”, 『도교문화연구』, 제 22 집(2005. 4), pp. 253-276; 최오목, “노자 『도덕경』에서 생명 치유를 위한 윤리사상”, 『도교문화연구』, 제 28 집(2008. 4), pp. 165-185; 윤찬원, “초기 도교에 나타난 ‘自然’ 관념에 대한 고찰”, 『도교문화연구』, 제 13 집(1999. 4), pp. 213-245 등이 있다.

⁵³ 이는 인간의 자율성 존중의 원칙이라는 도교의 생명윤리원칙으로 설명되기도 한다. 김태용, 앞의 글, p. 128 참조.

와 같은 제왕이 신선이 된다는 것이 얼마나 어렵겠느냐고 반문함으로써 오히려 사회적 약자가 신선이 되기 쉽다는 견해를 밝히고 있다.⁵⁴ 그만큼 사회적 약자들에 대한 관심과 배려가 큼을 알 수 있다.

넷째로는 이 책들에서 제시되고 있는 규범들이 당대의 현실을 반영한 매우 구체적인 내용으로 되어 있다는 것이다. 특히 앞의 <표 1>에서 정리한 『포박자: 내편』의 「미지」(微旨)에서 죄로 언급된 것들에서 볼 수 있듯이, 그러한 규범들이 모두 현실에 대한 예리한 관찰과 판단에 근거한 것들이라 할 수 있다. 자비로운 마음과 타인을 자신과 같이 여기는 황금을 등 원론적이고 기본적인 규범뿐만 아니라 개인의 도덕적 성품(개인윤리)과 타인들에 대한 것(사회윤리), 자연에 대한 것(자연윤리) 등을 모두 포괄하는 구체적인 규범들이 망라되어 있다. 이러한 이유에서 『포박자』가 후대 권선서(勸善書)의 전형이 될 수 있었고, 『공과격』과 같은 문헌들에도 영향을 미칠 수 있었다고 할 수 있다. 행동규범들은 가장 일차적으로 그것을 행하는 자의 조건과 행위의 성격을 고려하여 현실적으로 적용 가능해야 규범으로서의 정당화가 이루어질 수 있다는 점에서 『포박자: 내편』의 규범들은 그러한 정당화가 가능한 규범들이라 할 수 있다.⁵⁵

마지막으로 도덕적 행위의 철저성과 순수성을 강조하고 있는 점을 지적할 수 있다. 아무리 큰 선행이라 하더라도 해야 하고 아무리 작은 작은 악행이라도 해서는 안 되며, 선행을 말하거나 그에 대한 보수를 받으면 선행 자체가 무효가 된다는 것⁵⁶이다. 앞서 언급했듯이, 천선(天仙)이 되려면 1,200가지 선행을 해야 하는데, 1,199개의 선행을 한 후 한 가지 악행을 하면 그 때까지의 선행은 무효가 되고 처음부터 다시 셈해야 한다는 것도 그러한 도덕적 행위의 철저성을 중시한 것이라 할 수 있다.

요컨대 『포박자: 내편』과 『신선전』의 윤리는 개인과 사회와 자연을 포괄하는 윤리로서, 인간의 의지를 강조하면서 사회적 약자에 대한 배려를 중시하고, 실현 가능한 구체적인 규범들을 제시한 다음 순수하고 철저하게 그것들을 지키게 하고 있다는 것으로 그 특징을 정리할 수 있다.

⁵⁴『포박자: 내편』, 「論仙」: “仙法欲止絶臭腥, 休糧清腸, 而人君烹肥宰月盾, 屠割群生, 八珍百和, 方丈於前, 煎熬勻藥, 旨嘉厭飫.”

⁵⁵ 선행의 실천이 포박자 이래 신선사상의 중요한 전통을 이루었다고 보면서 신선사상을 뒷받침하기 위해 선행 실천을 강조했기보다는 선행실천의 필요성을 연역하기 위해 신선사상을 원용한 성격이 강하다는 주장도 이와 같은 맥락에서 이해할 수 있다. 김락필, “조선 후기 민간도서의 윤리사상”, 『한국문화』, 제 12 집(1991. 11), pp. 436-437.

⁵⁶『포박자: 내편』, 「對俗」: “故善不在大, 惡不在小也. 雖不作惡事, 而口及所行之事, 及責求布施之報, 便復失此一事之善, 但不盡失耳. 又雲, 積善事未滿, 雖服仙藥, 亦無益也. 若不服仙藥, 并行好事, 雖未便得仙, 亦可無卒死之禍矣.”

6. 맺는 말

『포박자: 내편』과 『신선전』은 신선의 존재를 증명하고 배움으로 신선이 될 수 있다는 것을 규명하고자 하는 의도로 저술된 것이다. 도(道)-현(玄)-일(一) 등 전통적인 궁극적 실재에 대한 신념에 의거하여 신선이 되는 원리를 밝히고 수많은 전거와 저자 자신의 견해 및 경험을 바탕으로 구체적인 방법을 제시한 것이다. 그런데 사실상 그러한 모든 논의는 일종의 형이상학적 전제이며 종교적 신념이다. 비록 나름대로의 논리와 전거를 제시했다고 하더라도 ‘증명’의 문제라기보다는 ‘신앙’의 문제이다. 신선이 있다는 것도 신선이 될 수 있다는 것도, 그리고 도의 실재도 모두 과학적 증명이나 논리적 인식의 문제가 아니라 믿음의 대상일 뿐이다. 따라서 이 두 저술에서 ‘도’와 ‘윤리’의 관계는 종교적 신념(신앙)과 실천의 관계라고 할 수 있다.

누구나 장생불사의 소망이 있고 영원한 행복에의 지향이 있기에 신선의 존재와 신선이 될 수 있다는 믿음은 그러한 소망과 지향의 표현으로 볼 수 있다. 그러나 그러한 표현은 이를 수 없는 소망을 그리는 환상도 아니고 비현실적인 헛된 꿈도 아닌, 믿음이 표현으로 보아야 할 것이다. 왜냐하면, 그러한 소망과 지향이 현실적인 삶에 영향을 미치기 때문이다. 곧 믿음으로 표현된 신선에의 소망과 지향이 구체적인 윤리 규범들의 준수를 강조하는 것으로 나타나기 때문이다.

이러한 입장에서 보면, 이 두 저술을 세상에서의 삶을 무한히 연장하려는 인간적인, 특히 부유하고 권력을 지닌 인간의 마음이 반영된 것으로만 본다든지,⁵⁷ 지배계급의 의식을 반영하였다고 폄하하는 것⁵⁸도 적절하지 않다고 본다. 오히려 신선이 되고자 하는 노력을 자기완성과 자기실현의 치열한 추구로 보는 것⁵⁹이 더 타당할 것이다. 종교적 신념은 현실을 초월하는 세계에 대한 신념으로 현실을 새롭게 이해함으로써 현실을 변화시키는 힘이 될 수 있다고 보기 때문이다. 이것이 『포박자: 내편』과 『신선전』에서 당대의 현실에 대한 깊은 성찰을 바탕으로 죄를 고발하고 도덕규범을 열거하면서 그것들을 실천하는 것이 신선이 되기 위한 가장 기본적인 조건들로 제시한 이유라고 본다.

한편, 예나 지금이나 이 두 저술에서 제시하는 종교적 신념을 공유하지 않은 사람들

⁵⁷ 陳昭銘, “中國古代神仙思想探析”, 台灣 國立新竹教育大學 編, 「語文學報」, 第十三期(2006. 12), pp. 199-213 참조.

⁵⁸ 任繼愈 主編, 『中國道教史』, 上海: 上海人民出版社, 1990, pp. 91 이하; 李養正, 『道教概說』, 北京: 中華書局, 1989, p. 67 이하 참조.

⁵⁹ 정재서, 앞의 책, pp. 181, 201-201.

도 많고 다른 종교적 신념을 가진 사람들도 많다. 또한 그것들에서 천거하는 도덕규범들이 오늘의 현실에 적합하지 않거나 불필요한 것도 있다. 그렇기 때문에 이 두 저술이나 어떤 특성의 종교적 신념에 의거하여 오늘날의 윤리적 문제들에 대한 가치 판단을 하는 것도 적절치 못하다.⁶⁰ 심지어 이 두 저술에서 제시하는 종교적 신념마저도 다르게 이해할 수 있는 여지도 있다.

그렇지만 앞서 열거한 이 두 저술의 도덕규범들에서 확인할 수 있듯이 다른 종교적 신념들에서 천거되는 도덕규범들 중에도 그것들과 공통되는 것들이 적지 않다. 자연에 대한 윤리규범과 같이 오늘의 현실에서 그 적실성이 더 중시되는 것들조차 있다. 특히 그러한 도덕규범들이 당대의 현실에 대한 예리하고 정확한 분석을 바탕으로 했다는 점에서, 그리고 당대의 현실과 오늘의 현실 사이에 상응되는 면도 적지 않다는 점에서 오늘의 현실에 적합한 것도 얼마든지 찾을 수 있다. 따라서 오늘날 우리의 현실에서 요구되는 도덕규범들을 서로 다른 종교적 신념으로 정당화하고 그것들을 함께 실천할 수 있다면, 오늘날의 다종교 상황에서도 이 두 저술에 담긴 도덕규범들은 대부분 그 실천 목록에 포함될 수 있을 것이다.

⁶⁰ 예컨대 도교의 생명에 대한 존중 원칙을 도교의 종교적 신념에 의해 정당화함으로써 도교는 모든 임신중절(낙태)와 어떠한 종류의 안락사도 반대한다고 결론을 내리는 것은 적절치 못하다. 김태용, “도교의 생명윤리”, 『도교문화연구』, 제 28 집(2008. 4), pp. 127-164 참조.

참고문헌

- 葛兆光, 『道敎와 中國文化: 道敎의 宇宙論.儀禮와 方術.神들의 계보』, 동문선, 1993.
- 김락필, “조선 후기 민간도서의 윤리사상”, 『한국문화』, 제12집(1991. 11), pp. 427-444.
- 김승혜, “신선사상: 도교 환경윤리의 기초”, 『도교문화연구』, 제22집(2005. 4), pp. 253-276.
- 김태용, “도교의 생명윤리”, 『도교문화연구』, 제28집(2008. 4), pp. 127-164.
- 류성민, “종교와 도덕의 관계: 종교윤리학방법론의 기초”, 한국종교학회, 『종교연구』, 제24집(2001년 가을), pp. 111-139.
- 窪德忠.西順藏 편, 『중국종교사』, 조성을 역, 한올아카데미, 1996.
- 王明 編, 『太平經合校(全二冊)』, 北京: 中華書局出版, 1960.
- 王明, 『抱朴子內篇校釋(增訂本)』, 北京: 中華書局出版, 1985.
- 王治心, 『중국종교사상사』, 전명용 역, 이론과 실천, 1988.
- 윤찬원, “초기 도교에 나타난 ‘自然’ 관념에 대한 고찰”, 『도교문화연구』, 제13집(1999. 4), pp. 213-24.
- 이석명, “『抱朴子外編』에 나타난 葛洪의 사회.정치사상”, 『도교문화연구』, 제19집(2003. 11), pp. 315- 343.
- 이용주, 『생명과 불사: 포박자 갈홍의 도교 사상』, 이학사, 2009.
- 이진용, “도교학자의 老子이해 : 葛洪의 『포박자내편』과 『신선전』을 중심으로”, 『도교문화연구』, 제28집(2008. 4), pp. 219-241.
- 李養正, 『道敎概說』, 北京: 中華書局, 1989.
- 任繼愈 主編, 『中國道敎史』, 上海: 上海人民出版社, 1990.
- 정재서, 『불사의 신화와 사상: 산해경, 포박자, 열선전, 신선전에 대한 탐구』, 믿음사, 1994.
- 陳昭銘, “中國古代神仙思想探析”, 台灣 國立新竹教育大學 編, 『語文學報』, 第十三期(2006. 12), pp. 199-213.
- 최오목, “노자 『도덕경』에서 생명 치유를 위한 윤리사상”, 『도교문화연구』, 제28집(2008. 4), pp. 165-185.
- 홈스 웰치, 안나 자이텔 편저, 『도교의 세계: 철학, 과학, 그리고 종교』, 윤찬원 역, 사회평론, 2001.
- Little, David & Twiss, Sumner B., *Comparative Religious Ethics: A New Method*, New York: Harper & Row, 1978.
- Chidester, David *Patterns of Action: Religion and Ethics in a Comparative Perspective*, Belmont, California: Wadsworth Publishing Co., 1987.

道文化在东亚传播并与当地融和的价值和意义

——在“东亚道文化国际学术研讨会”上的发言

袁志鸿

东亚道文化是一个整体
东亚道文化中道教文化和信仰的标记
日本神道教与中国传统文化有着渊源的联系
道教文化在朝韩有直接的传播、影响
道文化在东亚区域传播的积极价值和深远意义

非常感谢金勋先生联系我、感谢北京大学宗教文化研究院世界新宗教研究中心对我的函邀！首先要说清楚：我是一个道教徒、一个道教正一派道士，在学术上没有高的水平。“东亚”：包括中国、朝韩、日本等国家，大家在一起就象一个家庭，和谐和睦就有美好幸福的生活；在古代生活在这个区域睿智的祖先们，一定早有这种共识和认同，所以从整体上我们还是应该承认、主张和谐共荣、中国传统固有的“道文化”，在东亚区域的国家中传播非常广泛，过程中与当地社会的民风民俗积极融和，从而促进了当地社会的发展和文化的繁荣进步，这是客观的历史事实。但是我因为没有亲自去过日本、韩国和朝鲜，对朝、韩和日本宗教文化也没有专门进行深入的研究、了解和认识，所以在我更认为：召开“东亚道文化国际学术研讨会”很有意义，因为这个“研讨会”最起码能使我们在交流中，更深刻地学习、了解“道”文化、在东亚区域传播融和的知识和学问。这不仅对我这个道教人士有必要，而且对推动东亚道文化精神的展示和研究有价值，有助于促进东亚区域社会对道文化传播并与当地融和的认识，这很有意义！所以我甚感荣幸获邀，很高兴前来参加。因为对这次活动的重视，我请去过韩国和日本的专家学者朋友，给我提供阅读资料，以增加感性的认识。主持人让我发言，但我认识浅薄，如有错误，敬请批评指正！

东亚道文化是一个整体 首先我认识到的是：中国传统文化在东亚传播非常广泛，起初我们许多人只知道朝韩社会民众，对中国传统节日的喜爱！其实又何止于朝、韩国社会民众喜欢中国的传统节日，据专家学者的考证日本人也是一样：日本人也喜欢中国传统的春节、端午（五月初五）、中秋（八月十五）等节日。中国的传统节日在东亚朝韩、日本等国家，

普遍受到重视，受到尊重，大家都喜欢过中国传统节日，甚至认为这些节日就是本民族的传统，这就很明显地表现了中国传统文化的影响和魅力。在我看来，其实这很简单：东亚文化本来就是一个整体，中国传统文化在历史的过程中，某种程度、某种意义、就是东亚区域社会文化的一种共识，比如节日文化。尤其是朝韩、日本与中国，历史上对中国传统文化就有深度的学习和了解，比如盛唐王朝时期的联系就很紧密；而中国传统文化就是“儒释道”为主干的文化。关于“道”，儒说：“道不行，乘桴浮于海。”（1）释入中土，也以“道”解佛意，称诵经礼拜的行持为“修道”，称“闲宴修道之处，谓之道场。”（2）而道教文化应该是“道文化”的主体，因为老子《道德经》最主要是讲“道”，这是道教的基本经典。首先“道文化”是一个整体，因此“东亚道文化是一个整体”，我以为这种认识并不矛盾、并不过份。在这个地球村上，亚洲部份，并且大家又有缘同在东亚的区域，古代、古人、祖先、神圣文化的渊源，历史传承的情缘，也不知何时早已就自然地将大家固化在这同一个区域的形态之中，虽然东亚为四、五个国家组合，但文化的传播和影响如细雨润物，自然而然就将大家聚合为一个整体了。并且，朝韩、日本与中国，历史上大家都同为农耕国家的社会性质，都有对土地依赖的心理情愫，在宗教的企求和信仰上，都企求神灵关照我们在拥有的土地上、物产充盈，畜牧有利、而不受侵害；企求天神护佑四季、风调雨顺，使我们付出的生产劳动、五谷丰登；从而使社会稳定、人民和睦和谐，国泰民安；总之，就是希望自然大神时刻关照我们人类！这是东亚整体的、社会民众共同拥有的文化心理。勿庸讳言，我们中华民族传统文化为之发挥了积极的价值，作出了宝贵的贡献！这其中道教是中国传统固有的宗教形式，是传统文化的三大支柱之一，在传播“道文化”的过程中，其价值和作用自然显而易见，作为一个道教界人士因之而自豪！

东亚道文化中道教文化和信仰的标记 考证道教有些“神灵”的信仰：道教信仰的神圣中，从一开始就是天地的形像，主管天界的神圣，道教称天帝、上帝、玉帝；主管大地的神圣，道教称地祇；上帝就是天父，地祇就是地母，受人类无上之尊敬。（3）主管日宫之神称：“太阳帝君，日宫之精”（4）；认为其有：“主照临六合，舒和万汇”之功能。（5）主管月宫之神称：“太阴皇君，月宫之精”；（6）认为其有：“主肃静八荒，明明辉盛”之功能。（7）主管山的大神，就有主宰大地一切的神能，其神为“五岳”名山之神，宋代称帝，全称“东岳天齐仁圣帝，南岳司天昭圣帝，西岳金天顺圣帝，北岳安天元圣帝，中岳中天崇圣帝”；（8）主管水“四渎”神圣，全称“江渎广源王，河渎灵源王，淮渎长源王，济渎清源王”；（9）主管风的神圣称：“风伯神，-----（因）其象在天，能兴风”；（10）主管雨的神圣称：“雨师者-----（因）其象在天，能兴雨”；（11）主管致“雷”的神灵，称据“八方之荒，有石鼓，其径千里，撞之，其音即雷也，天以此为喜怒之威”；（12）主管“电”的神圣称：电母，是俗称闪电娘娘的神灵。这些信仰内容，是朝韩和日本的宗教中，也不可能回避的神灵信仰内容。东亚道文化的整体性，这不会仅仅是我今

天的认识，而应该是东亚古人祖先的共信和共识。据称朝韩王建（897-943）在 918 年建高丽王朝前，道教就在域中传播，王氏高丽统治 474 年之间，据说历代国王都崇信道教，斋醮活动甚至由国家举行，醮祭处就设在“福源宫（院）”、还有“太清观”等处。虽然日本有学者认为：“到现在为止，学术界一致认为道教组织及道士都未曾东渡到日本过，”（13）但是中国传统道教许多神灵的起源都非常悠久，以上所列道教的神圣在日本人的宗教信仰中也有很高位置，就连日本“神道教”的“神道”二字，也是出于道家经典《易经、观、彖》之中。《彖》曰：“观天之神道，而四时不忒；圣人以神道设教，而天下服矣。”

日本神道教与中国传统文化有着渊源的联系 事实就是如此：日本与我国隔海相望，但传统中国历史文化元素，对其的影响就是客观的事实。这不仅是秦始皇时徐福入海东渡求仙对日本社会的影响，据我国著名的学者任继愈先生说：“道教对日本影响就很大。日本的神道教与日本天皇及朝廷的制度，有不少道教的影子。”（14）日本著名学者福永光司先生也认为：“日本古代制度和宗教思想里的‘天皇’、‘真人’等称号，‘镜’、‘剑’这种神器，皇室所尊重的‘紫’色，‘现人神（表现为人的神，即天皇）’的思想，大祓的祝词和四方拜的仪式以及‘神道’这一名词等等，都与道教教理学有关。”（15）1985 年我在江苏茅山从道，有缘接待过福永光司先生，当时他是日本京都大学人文研究所的所长，带着一个十余位学者的团队，由上海社科院的学者陪着来江苏茅山。原计划我只陪同福永光司先生一行在茅山的考察和座谈的全程；但完成茅山全程任务后，兴趣盎然的福永光司先生言犹未尽，最后在大家一致的意见下，我还是被邀随同前往镇江，到他们住宿的镇江金山宾馆，继续交流座谈。那次我们涉及的内容是：道教关于宫观建筑选址方式，对日本京都古城建筑格局的影响。当时我受大家的鼓励，在黑板上画茅山部份道观平面格局，以及讲解道教建筑因山造势，注重前照后靠，以及山势左青龙、右白虎的观照；这时福永光司先生也有了兴趣，他走到黑板前，首先熟练地在黑板上画出京都古城的格局，并振奋地作了许多解说，虽然当时他的原话记不清了，但总的意思（大概）就是：京都古城东南西北四门，深刻地符合道教关于东青龙、西白虎、南朱雀、北玄武的规制。有文章载文说：“大约在 7 世纪，中国道教的神仙长生思想和方术就已经传到了日本。”成书于公元 720 年的《日本书纪》，记载有很多神仙传说和尸解仙故事；到奈良、平安时期，中国道教的经典、神仙长生信仰、科仪方术等方面的内容，大量地传入日本，对当时日本的社会政治、思想信仰、民风民俗都产生了重大影响；从平安时代起，道教“守庚申”信仰在京都就很流行，道教辟谷、服饵、追求长生的神仙信仰一度在日本也很流行，以桃木驱邪的方式也为日本国民所奉行。（16）另外，秦始皇时代徐福东渡的文化，不仅许多的中国学者在研究，许多日本的学者也在研究，这些都足以说明中国传统文化、或换言之“道文化”，对日本文化的影响还是非常地深刻。

道教文化在朝韩有直接的传播、影响 朝韩与我国山水相连，中国传统固有的道教文化

在朝韩社会的传播、影响和衍生，对历史社会的文明进步产生了积极效果和价值。朝韩初始的神话是由“檀君”开国，“上帝之子”桓雄与熊女通婚，于檀树下生子，名王俭号檀君，朝韩由此开始神话和历史过程；这是朝韩“三国时代”（17）之前，是中国已经处在前汉的时期，主要的远古神话时代已成为过去，文字信史年代在中国早已形成，而朝韩“三国时代”檀君开国的故事，与中华民族祖先的神话有异曲同工之妙。还是朝韩新罗学者崔致远（18）在《鸾郎碑序》中说得好：“国有玄妙之道，曰风流。设教之源，备详《仙史》。实乃包含‘三教’，接化群生。且如入则孝于家，出则忠于国，鲁司寇之旨也；处无为之事，行不言之教，周柱史之宗也；诸恶莫作，诸（众）善奉行，竺乾太子之化也。”实际上，“竺乾太子所化”的内容，是道书《太上感应篇》的要旨，这说明道文化在朝韩古人崔致远的心目中已经根深蒂固了。道书《续仙传》和《历世真仙体道通鉴》中都记载有唐宣宗大中（847-859）新罗金可记，称其为“宾贡进士”、学道修仙的轶事：据说金可记“迥有中华之风，俄擢第，进居终南山子午谷中，怀隐逸之趣，手植奇花异果极多，尝焚香静坐，若有思念，又诵‘道德’及诸仙经不辍，后三年思归本国，航海去。复来，衣道服，却入终南，务行阴德，人有所求无阻者，精勤为事，不可谐也。”在大中十一年（857）十二月，金可记上表说：“臣奉玉皇诏，为英文台侍郎，明年（858）二月二十五日当上升。”唐宣宗听说这种异事很重视，赐宫女四人，香药金彩，并派中使二人专门为其服务。据称届时金可记果然仙举而去。（19）韩国学者说：“韩国以神仙为素材的古代小说和神话，以及以道教为背景的故事非常多。山神信仰、玉皇大帝信仰、七星信仰、龙王信仰等宗教现象，至今在韩国社会各地仍有发现。”（20）这些情况无不证明道教文化，对朝韩社会影响之深刻。

道文化在东亚区域传播的积极价值和深远意义 有学者研究认为：“朝鲜主要是斋醮祭祀道教，日本主要是实用道教。”（21）虽然这其中有其固有的道理，但我看一些资料并思考认为：也不能这样简单绝对地认识。“斋醮祭祀”虽然是形式上的表现，但必然有思想意识指导，而这必然是以客观现实的价值为考虑；并且朝韩接受道文化既有思想认识的层面，更多还应该是实用的价值。朝韩社会民众都注重养生、中医等这些实用的内容方面，这些在朝韩很盛行、很受重视，就连“韩剧”中都有体现。在日本对道文化除了中医、中药、问病这些实用具体的事情之外，对于七月十五中元节，十月十五下元节等道教的节日，这些看似形式表面的方式，社会民众中也是很受重视。我觉得主要的还是要认识到：道文化内涵在东亚各国的传播、衍生，自然地与当地民族文化融合，而呈现丰富多样的文化特征，对东亚文明的发展进步，肯定地有着积极的价值和深远的意义。从朝韩而言，就拿当年唐代进士新罗人金可记学道修仙的事迹，今天还没有结束，而是继续结着新的果实：一方面是在当年金可记修仙证道的终南山子午谷，陕西省道教协会修复了“金仙观”，为追思祭祀和研究“金仙”的事实和历史搭建起了平台；另一方面是韩国现在成立有“金仙学会”，该“学会”与当代中国道教界保持着良好的友谊、联系和交往；并且中韩道教文化积极研究者们，仍然对“金仙”事迹兴趣浓厚，他们还共同在终南山楼观台下树碑勒石，宣誓他们：传承金仙精

神，弘扬道教文化的共同意念。而在日本则有着许多研究道教的学者，我不仅上世纪八十年代、在江苏茅山接待过、日本研究道教的学者福永光司先生一行；九十年代初在北京，还结识了日本在中国北京求学的横手 裕先生，他回日本后起初是“千叶大学、文学部副教授”，他也是研究宗教的学者，经常写一些道教研究的文章。2005 年前他常给我写信，并寄赠他的著作或他参与撰写的著作，如：他撰写的《刘明瑞与赵避尘》，《禅与道教 ——柳华阳的场合——》；以及他参与撰写的《世间像、人间像的变迁》这部著作，在其中撰写的是第四部分，关于“中国人性论概说”的内容；《宗教的闇》这部著作，他在其中撰写了第二部分第四篇文章《道教的修行法与内丹法》的内容；他还参与翻译了禅宗著作三卷本《碧岩录》等等。

日本众议院议员、前公安大臣、村田吉隆先生 09 年 10 月 24 日上午，参访我们北京东岳庙时说：“温家宝总理 07 年在日本国会众议院演讲时曾说：‘中日两国人民友好的根基，如同泰山和富士山一样不可动摇！’”他回国后，亲自协助日本静岗县的前县知事石川嘉延，与山东泰安市，结成泰山与富士山为姐妹山的友好关系，今年泰山登山节期间他们之间已经进行了第二次活动。提这次我主持的北京东岳庙宇接待过程的一个情况，是想表明我自己的一种想法，就是：我们对“东亚道文化”的研究，主要还是要促进交流交往，寻求相互间和睦和谐的文化精神，发展友谊，推动认同，要“世界和谐”，首先要能够和谐东亚。感谢“研讨会”组织者邀请我！祝“研讨会”取得丰硕成果！

涉及文献资料：

- (1)、见《论语、公冶长》；
- (2)、见僧肇注《维摩经》；
- (3)、南宋《道门定制》卷二注：“后土即朝庭祀皇地祇于方止是也。王者所尊，合上帝为：天父、地母也。”；
- (4)、《灵宝无量度人上经大法》卷五八；
- (5)、《太上洞真五星秘授经》；
- (6)、《灵宝无量度人上经大法》卷五八；
- (7)、《太上洞真五星秘授经》；
- (8)、《上清灵宝大法》卷三十九；
- (9)、《上清灵宝大法》卷三十九；
- (10)、东汉蔡邕《独断》；
- (11)、(同上)东汉蔡邕语；
- (12)、《太平御览》卷一三引东方朔《神异记》；
- (13)、(日)蜂屋邦夫《日本道教研究的现状》；
- (14)、任继愈《道家与道教》；
- (15)、(日)蜂屋邦夫《日本道教研究的现状》；
- (16)、网络文章《中国道教与日本神道教》；
- (17)、公元一世纪到七世纪是朝韩的“三国时代”，这一时期高句丽(前 37-668)、百济(前 18-660)、新罗(前 57-935)，公元七世纪时新罗统一了“三国”；
- (18)、新罗学者崔致远，869 年来中国学习，5 年后进士及第，877 年任宣州溧水县尉，881 年任淮南节度使从事，后唐僖宗授都统巡官承务郎侍御史内供奉职，884 年以唐使身份归国，新罗王授予侍读兼翰林学士、守兵部侍郎知瑞书监，894 年向真圣王献《时务策》十余条，官至阿餐；
- (19)、见《道藏》三家本第五册 81 页；
- (20)、柳雪峰译(韩)林采佑著《韩国道教的历史和问题》；
- (21)、见潘畅和《中朝日道教思想之比较》。

東亞지역에서의 道文化 전파와 현지 융합의 가치 및 의의

袁志鴻 (위엔즈홍)

동아시아 道文化는 하나의 전일체이다
동아시아 道文化에서의 道教文化和 신앙 대상의 표기에 대하여
일본 新道教와 중국 전통문화의 깊은 인연
한국/북한에서의 도교문화의 직접적인 전파와 영향
동아시아 지역에서 道文化의 전파가 갖는 가치와 의의

김훈 선생님, 그리고 북경대학교 종교문화연구원 세계신종교연구중심의 요청에 감사드립니다. 우선 명확히 하고 싶은 것은, 저는 道教徒이고 道教를 숭상하는 道教 正一派 도사이며 학술적으로 높은 수준을 구비하지 못했다는 점입니다.

“東亞(동아시아)”란 중국, 한국/북한, 일본 등의 국가를 가리킵니다. 동아시아는 예로부터 한 가족과도 같이 함께 지내왔고, 화합하고 화목할 때에는 행복한 생활을 누릴 수 있었습니다. 고대 이 지역에서 생활했었던 슬기로운 先人들은 일찍부터 이와 같은 인식을 가지고 있었을 것입니다. 그러므로 우리도 和諧共榮을 주장해야 한다고 생각합니다. 중국 고유의 전통적인 “道文化”는 동아시아 지역의 여러 국가에 매우 광범위하게 전파되었고, 이는 현지 사회의 민풍, 습속과 긴밀히 융합되어 현지 사회의 발전과 문화의 번영을 추진시킨 것은 객관적인 역사적 사실입니다. 하지만 아쉽게도 저는 일본, 한국과 북한에 가본 적이 없어서 그들의 종교문화에 대해 깊은 연구를 하지 못하였습니다. 이런 점에서 저는 “동아시아문화 국제학술 연구 세미나”가 더욱 큰 의의를 가지고 있다고 생각합니다. 왜냐하면 본 세미나는 우리에게 상호 교류의 기회를 제공하여 “道” 문화에 대해 더 깊이 학습하고 이해할 수 있는 기회를 부여함은 물론 동아시아 지역에 道文化를 전파하고 道文化가 현지에 융합되는 문제와 관련한 지식과 학문을 터득할 수 있는 기회를 제공해 줄 수 있기 때문입니다. 이는 저와 같은 道教 인사에게 있어 매우 중요한 일일 뿐만 아니라, 동아시아 道文化의 정신을 펼치고 연구함에 있어서도 매우 가치가 있는 일이며, 또한 동아시아 지역에서의 道文化 전파와 현지에서의 융합과 관련한 인식적 측면에서도 상당한 의

의가 있습니다. 하여 저는 이번 세미나에 참석할 수 있음을 더 없는 영광으로 생각합니다. 저는 이번 세미나를 위하여 한국이나 일본에 다녀 온 여러 학자에게 관련자료를 부탁하여 감성적인 인식을 높이고자 했습니다. 학문에 대한 저의 인식이 천박하여 아래 발표에 있어 부적절한 내용이 있다면 많은 지적과 가르침을 부탁 드립니다.

동아시아 道文化는 하나의 전일체이다

우선 제가 알게 된 것은 동아시아에서의 중국 전통문화의 광범위한 전파입니다. 많은 사람들은 한국/북한 사회에서만 중국의 전통 명절을 애호하는 것으로 알고 있습니다. 사실은 북한과 한국뿐이 아니라 일본인들도 중국의 전통적인 설날, 단오절(五月初五), 추석(八月十五) 등 명절에 대해 깊은 관심을 가지고 있습니다. 중국의 전통적인 명절은 동아시아의 한국/북한, 일본 등 국가들의 보편적인 중시와 존중을 받고 있으며, 동아시아 각국은 중국의 전통적인 명절을 지낼 뿐만 아니라 심지어 이런 전통적인 명절을 자기 본 민족의 전통으로 간주하고 있는데, 이는 중국 전통문화의 영향력과 매력을 잘 보여주는 사례라 하겠습니다.

제가 보기에 이런 현상은 아주 간단한 것으로서 동아시아 문화는 원래부터 하나이고, 역사 과정에서의 어느 한 측면 또는 어떤 의의에서 볼 때, 중국 전통 문화는 동아시아 사회 문화가 공동으로 인식하는 부분이라고 볼 수 있습니다. 이에 대한 예로서 명절문화를 살펴 보면 한국/북한, 일본, 중국 등 나라는 역사적으로 중국 전통문화에 대해 깊은 연구와 진행해 왔고 전통문화에 대해 많은 이해를 하고 있는데, 특히 盛唐시기에 서로 간의 내왕이 아주 밀접하였습니다.

중국의 전통문화는 “儒釋道”를 토대로 하는 문화입니다. “道”에 대하여, 儒家에서는 “道不行, 乘桴浮于海”(만약 나의 주장이 통하지 않는다면 나는 바다 건너로 가리라) 라고 하였는데, (1)석가의 법이 중국에 유입됨으로써 “道”로써 佛意를 해석하여 誦經禮拜함을 “修道”라 하고 조용히 修道하는 장소를 “道場”이라 합니다. (2)도교문화는 응당 “道文化”의 주체가 되어야 하는데 그것은 바로 老子的 《道德經》에서 가장 많이 주장하는 것이 “道”이며 이는 道敎의 기본 경전이기 때문입니다. “道文化”는 하나의 전일체를 이루기에 “동아시아 문화도 하나의 전일체입니다.”

저는 이런 인식이 전혀 모순되거나 과하다고 생각되지 않습니다. 우리는 지구촌(아세아) 또는 동아시아에 함께 있으며 古代, 古人, 조상, 神聖文化의 근원과 역사 전승의 인연

등은 언제 어느 때부터인가 자연스럽게 우리를 동일한 지역의 한 형태로 고정시켰습니다. 비록 동아시아는 4~5 개의 국가로 구성되었지만 문화의 전파와 영향은 만물을 키워주는 가랑비처럼 모두를 자연스럽게 하나의 전일체로 집합시켰습니다. 또한 한국/북한, 일본과 중국은 역사적으로 모두 農耕國家의 사회성을 지니고 있기에 토지에 의존하는 심리적인 감정이 있으므로 종교적인 요구와 신앙에서는, 우리의 토지에서 풍부한 물산이 생산되고 목축업에 잘 되고 피해를 보는 일이 없기를 神靈에게 고합니다. 또한 天神에 빌어 일년 사계절 좋은 날씨가 지속되어 정성 어린 생산노동이 풍부한 수확을 거둘 수 있도록 기원하고, 사회가 안정되고 대중이 和睦和諧하며 나라가 평화롭고 백성들의 생활이 안정되는 즉 自然의 大神이 시시각각 우리 인류를 보살펴 줄 것을 기원합니다. 이는 동아시아 사회 민중의 전반적인 文化心理인 바, 이에 대해 우리 중화민족의 전통문화는 스스로의 가치를 발휘하였고 많은 공헌을 한 바 있습니다.

道敎는 중국 전통문화 고유의 종교 형식이며 전통문화의 3 대 지주 중의 하나로서, “道文化”의 전파 과정에서 그 가치와 역할은 쉽게 찾아 볼 수 있습니다. 저는 道敎界 人士의 한 사람으로서 이 점을 매우 자랑스럽게 생각합니다.

동아시아 道文化에서의 道敎文化和 신앙 대상의 표기에 대하여.

도교 중의 일부 “神靈” 신앙에 대한 고증 : 도교 신앙에 있어서는 처음부터 天地의 형상이고 天界를 관리하는 神聖을 天帝、上帝、玉帝라고 합니다. 大地를 관리하는 神聖을 道敎에서는 地祇라 하고, 上帝를 天父라 하며 地祇는 地母로서 인간의 무한한 존경을 받습니다. (3)日宮을 주관하는 神은 “太音帝君, 日宮之精”이라 하는데 (4)이 신은 “六음을 비추고 만물, 만사를 평안하게 하는 것을 주관”한다고 합니다. (5)月宮을 주관하는 神은 “太陰皇君, 月宮之精”이라 하는데 (6)이 신은 “팔방을 조용하고 평안하게 하고 輝盛을 환하게 밝히는 업을 주관”한다고 합니다. (7)山을 주관하는 大神은 大地 일체를 주재할 수 있는 능력이 있어 그 神을 名山인 “五岳”의 신으로 하는데 宋代에는 帝王을 호칭함에 있어 그 前稱을 “東岳天齊仁聖帝, 南岳司天昭聖帝, 西岳金天順聖帝, 北岳安天元聖帝, 中岳中天崇聖帝”이라 하였습니다. (8)물을 주관하는 “四瀆” 神聖의 완전한 칭호는 “江瀆廣源王, 河瀆靈源王, 淮瀆長源王, 濟瀆清源王”이라 하며, (9)바람을 주관하는 神聖은 풍백이라 하는데 “풍백신이 하늘에 있어 능히 바람을 일으킬”수 있으며 (10)비를 주관하는 神聖은 雨師라 하는데 우사가 하늘에 있어 능히 비를 내릴 수”있으며 (11)우리를 주관하는 神靈은 “팔방에

石鼓가 있고 그 반경이 千里가 되어 울리면 그音が 우뢰이거늘 天은 이로써 喜怒의 위엄을 보여 주고 있으며”(12)“電”을 주관하는 神聖은 電母로서 일반적으로 번개왕모의 神靈으로 간주됩니다. 이런 信仰 내용은 한국/북한, 일본의 宗教 중에서 회피할 수 없는 神靈 신앙 내용입니다.

동아시아 道文化의 정체성은 오늘날 저만의 인식이 아니라, 先人들 또한 저와 동일한 인식을 가졌습니다. 전하는 말에 의하면 한국/북한(高麗:897~943)의 왕건이 918년에 고려 왕조를 건국하기 전에 道敎는 그 지역에 전파되었다고 하며, 왕씨가 고려를 통치하던 474년간 역대 국왕들도 道敎를 숭상하였다고 하며 심지어 나라 명의로 재초활동을 거행하였고, 행사장소는 “福源宮(院)”, “太淸觀” 등 여러 곳이었다고 합니다.

비록 일본의 어느 학자는 “지금까지 학술계에서는 道敎 조직과 道士가 일본에 건너온 적이 없다”는 데 의견들이 일치하고 있다고 주장하지만, (13)중국 전통 도교에 있어서의 많은 神靈들의 기원을 살펴 보면 오랜 역사가 있습니다. 또한 상술했던 道敎 神聖은 일본인의 종교 신앙에서도 매우 높은 위치를 보유하고 있고, 일본 “神道敎”의 “神道” 두 글자마저도 도교의《易經, 觀, 象》에서 나온 것이니, 《象》에는 “하늘의 神道を 관측하니 四時가 어긋남이 없고, 聖人은 神道로서 敎育하여 天下를 복종시켰다(觀天之神道, 而四時不忒; 聖人以神道設敎, 而天下服矣).”는 내용이 기록되어 있습니다.

일본 新道敎와 중국 전통문화의 깊은 인연

일본과 중국은 바다를 두고 있지만, 일본이 전통적인 중국 역사문화의 영향을 받고 있는 것은 객관적 사실입니다. 이런 영향은 秦始皇 시기에 徐福이 신선의 법을 찾기 위해 東으로 바다를 건너 간 사실에만 국한되지 않고 있으며, 우리 나라의 걸출한 학자 任繼愈 선생님은 “도교는 일본에 큰 영향을 끼쳤다. 일본 神道敎와 일본 天皇 및 朝廷의 제도에서 적지 않은 도교의 그림자를 찾아 볼 수 있다”고 하였습니다. (14)일본의 걸출한 학자 福永光司 선생님도 “일본 고대 제도와 종교사상 중의 ‘天皇’, ‘真人’ 등의 칭호, 그리고 ‘鏡’, ‘劍’ 등 神器, 황실의 존중을 받는 자색, ‘現人神(신이 인간의 형상으로 나타남, 즉 天皇)’의 사상 및 큰 곳에 있어서의 축사와 사방에 배례하는 의식, 그리고 ‘신도’라는 명칭 등은 모두 道敎의 敎理學과 관계된다”고 주장하였습니다.

(15)1985년 제가 江蘇성 茅山에서 道를 닦을 때, 福永光司 선생님과 인연을 맺게 되었습니다. 그때 그는 일본 京都大學 人文研究所의 所長이었는데 당시 上海사회과학연구원

학자의 안내로 10 여 명으로 구성된 학자 팀을 이끌고 江蘇省 茅山에 왔었습니다. 당초의 계획상 저는 福永光司 선생님 일행이 모산에서 고찰과 좌담회를 진행하는 동안 전 과정을 그들과 함께 하도록 되어 있었는데, 茅山에서의 임무를 마친 후 福永光司 선생님은 여전히 흥미진진한 분위기에 젖어 있었고 전체 일행들의 동의로 저는 그들 일행과 함께 鎮江으로 가게 되었으며 金山호텔에서 계속 교류를 진행하였습니다.

그 때 언급한 내용이 바로 道教의 宮觀 建築 부지 선정이 일본 京都 古城 建築 구조에 끼친 영향이었습니다. 일행들의 격려에 힘입어 저는 흑판에 茅山 道觀의 일부 평면구조를 그리고, 道教 建築이 산세로 위용을 갖추었음은 물론 전후의 배경과 마주 보는 지세를 중시하고, 산세에 따라 좌청룡 우백호의 형세를 이루고 있음을 해석하였습니다. 이 때 福永光司은 깊은 흥미를 보이시며, 칠판에 京都 古城의 구조를 그리고 열성적인 해석을 하였습니다. 비록 그 당시 선생님의 해설이 잘 기억나지는 않지만 대략적인 의미는 京都 古城의 東, 南, 西, 北 4 개의 門은 道教의 東靑龍, 西白虎, 南朱雀, 北玄武의 규칙에 확연하게 부합된다는 것입니다.

전하는 바에 의하면 “중국의 도교 神仙 長生思想과 방술은 약 7 세기 경에 이미 일본에 전해졌다”고 합니다. 기원 720 년에 완성된 《日本書紀》에는 神仙의 전설과 屍解仙의 이야기들이 적혀 있습니다. 奈良과 平安시기, 중국 도교의 경전, 神仙長生の 신앙, 科儀方術 등 내용은 대량으로 일본으로 전해져 일본의 사회정치, 종교사상, 민풍민속에 큰 영향을 끼쳤습니다. 平安시기부터, 도교의 “守庚申” 신앙은 京都에서 널리 유행되었고, 도교의 避谷, 服餌, 長生을 추구하는 신선신앙도 한동안 일본에서 아주 유행하였으며, 복숭아 나무로 귀신을 물리치는 방식도 일본 국민들이 신봉하게 되었습니다.

(16)또한 秦始皇시기 徐福의 東渡文化에 대하여 많은 중국 학자들이 연구를 진행하는가 하면, 많은 일본 학자들도 이에 대한 연구를 하고 있는데, 이는 중국의 전통문화 즉 “道文化”가 일본 문화에 끼친 영향이 얼마나 깊고 넓은가를 잘 설명해 주고 있습니다.

한국/북한에서의 도교문화의 직접적인 전파와 영향

한국/북한과 우리 나라는 산과 물이 닿아 있으며, 중국 전통의 道敎文化가 한국/북한 사회에 전파되고, 영향을 끼치고, 파생되어 나감으로써 역사 사회의 문명발전에도 많은 효과와 가치를 창출하였습니다. 한국/북한 초기의 神話는 “檀君開國”으로부터 시작되는데, “하늘의 아들” 桓雄과 熊女가 통혼하여 박달나무 아래에서 아들을 낳아 이름을 王儉이라

하고 호를 檀君으로 하였습니다. 이 시기가 한국/북한으로서는 “三國시기” (17)前이었습니 다. 그 때의 중국은 이미 前漢 시기였으므로 원시의 神話時代를 거쳐 문자로 역사를 기록 하는 방식이 이미 형성되어 있었는데, 한국/북한 “삼국사기”의 檀君開國 이야기와 중화 민족 先人들의 신화는 방식을 달리 했을 뿐 이야기의 근본이 동일한 감을 느끼게 하는 미 묘한 점이 있습니다.

한국/북한 신라의 학자 崔致遠(18)은 《駕郎碑序》에서 “우리나라에 현묘한 도가 있으 니, 이는 풍류(風流)라. 교를 베풀어 낸 근원은 국선의 역사에 갖추어 적혀 있거니와, 실상 은 세 교를 포함하여 모든 창생들을 교화하니, 들어와 어버이에게 효도하고, 나가서 나라 에 충성함 같은 바는 공자의 가르침이요, 허식이 없이 처하고 말없는 교를 행함을 말함은 노자의 종지요, 모든 악한 짓을 짓지 말고 모든 착한 일을 행하라 함은 부처의 교화니 라.”라고 밝힌 바가 있습니다. 사실, “부처의 교화”란 내용은 《太上感應篇》의 요지로서, 이는 중국의 道文化가 한국/북한 古人 최치원의 마음속에 이미 깊숙이 뿌리 박혀 있다는 것을 설명합니다. 도서 《續仙傳》과 《歷世眞仙體道通鑒》은 唐宣宗 大中(847~859 년)시기 신라의 金可記에 대한 내용을 기록하였는데, 이는“賓貢進士”로 불리며 신선의 도를 공부 하던 金可記의 사실적 이야기를 기록한 것입니다. 金可記에 대해 전해져 내려오는 글을 보면 아래와 같습니다.

“거동과 언사에 중화의 품격이 있었는데 어느 날 급제하는 영광을 얻었네. 종남산 자 오곡에 들어가 조용한 날들에 젖었는데, 많은 기화요초를 심고 향을 피우고 조용히 명상 에 잠겼었네. 만약 사념이 있을 때는 도덕경이나 선경을 읽었네. 삼 년이 지난 후에 본국 으로 돌아가고자 바다를 건넜는데 다시 돌아와서 도복을 입고 종남산에 들어 음덕수행을 하였노라. 사람이 구하는 바가 있으면 거절하는 법이 없고 항상 정성스럽고 부지런하여 사람들이 그를 따라가기 힘들었네.”

大中 11년(857년) 12월, 金可記는 “신은 옥황상제의 조서를 받자와 英文臺의 시랑이 되어 내년 2월 25일에 하늘로 올라가야 하옵니다”라고 上書하였다고 하며, 唐宣宗은 이 기이한 일을 중요시하여 궁녀 4명, 향약과 금을 새긴 그릇을 하사하고 궁중의 환관 2인 을 파견하여 金可記를 보좌토록 하였다고 합니다. 이에 金可記는 과연 神仙이 되어 사라 졌다고 합니다. (19) 한국 학자에 의하면 “한국에는 神仙을 소재로 한 고대 小說과 神話, 도교를 바탕으로 만든 이야기가 아주 많습니다. 山神信仰, 玉皇大帝信仰, 七星信仰, 龍王 信仰 등 종교현상은 아직도 한국 사회의 여러 측면에서 그 그림자를 찾아 볼 수 있습니다. (20)이런 현상들은 도교문화가 한국/북한 사회에 대해 많은 영향을 끼쳤음을 충분히 잘 보여주고 있습니다.

동아시아 지역에서 道文化의 전파가 갖는 가치와 의의

일부 학자들은 “남한/북한은 주로 재초제사 도교이고 일본은 주로 실용도교”라고 주장합니다. (21)비록 이 말도 일리가 있기는 하지만, 일부 자료를 검토한 결과 그렇게 간단히 결론을 내릴 수 없다고 생각합니다.

“齋醮祭祀”는 비록 형식상의 표현이지만 여기에는 필연적으로 사상 의식의 근거가 있을 것이며, 이는 객관적 현실가치를 고려하는 것으로부터 발원되었을 것입니다. 또한 한국/북한이 道文化를 받아들여지게 된 것은 사상 인식의 측면이 있지만, 이보다 더 중요한 사실은 실용적 가치입니다. 한국/북한 국민들은 모두 養生, 中醫 등 실용적인 내용들을 중요시하고 이런 부분들은 한국/북한에서 아주 유행되고 있으며, 이는 “韓劇(한국 드라마)”에서도 그 예를 찾아볼 수 있습니다.

일본에서의 道文化는 中醫, 中藥, 問病 등 실용적인 것 외에도, 도교의 명절, 예를 들면 中元節(7월 15일), 下元節(10월 15일) 등 형식적인 측면에서도 사회 민중들의 중시를 받고 있습니다.

동아시아 각국에서 道文化가 함유하는 바와 그 전파 및 파생은 자연적으로 현지 민족 문화와 융합되어 다양한 문화 특징을 나타내고 있는데, 이는 동아시아 문명의 발전과 진보에 많은 가치와 심원한 의의를 부여하고 있습니다. 한국/북한의 예를 들어 본다면, 唐代 進士 신라인 金可記가 신선의 도를 공부했던 사실은 오늘에 이르기까지 지속적으로 발전하여 새로운 결실을 맺고 있습니다. 즉 陝西省 도교협회에서는 당시 金可記가 수도한 종남산 자오곡에 “金仙觀”을 건립하여 “金仙”을 추모하는 동시에 그의 행적과 역사적 사실을 연구할 수 있는 경로를 구축하였습니다. 또 다른 한편으로 한국에서는 “金仙學會”를 설립하여 현대 중국 도교 학자들과 來往을 유지하며 우의를 다지고 있으며, 中韓 도교문화를 적극적으로 연구하는 학자들은 “金仙”의 사적에 대해 깊은 관심을 갖고 終南山樓 觀臺 아래 비석을 세우고 “金仙의 정신을 이어 받아 도교문화의 共同意念을 널리 알리자”고 결심한 바 있습니다.

일본에서도 많은 도교학자들이 있습니다. 지난 세기 80년대, 제가 江蘇성 茅山에서 福永光司 선생님을 비롯한 일본 도교 연구자 일행을 접대하였고, 90년대 초에는 북경에서 수학한 적이 있으셨던 橫手 裕 선생님을 알게 되었습니다. 橫手 裕 선생님은 귀국 후 처음에는 “千葉大學, 文學部 助教授”로 있었습니다. 이 분도 역시 종교를 연구하는 학자이어서 일련의 道教 연구 논문을 썼었습니다. 2005년 전까지, 선생님은 자주 저한테 편지를

쓰면서 그의 저서 또는 자신이 참여한 저작을 보내 주었습니다. 예를 들어 그가 집필한 《劉明瑞與趙避塵》, 《禪與道教-柳華陽의 場合》과 그가 참여한 공동 저작물 《世間像, 人間像의 變遷》 중의 제 4 부분 “中國人性論概說”; 《宗教의 闡》 제 2 부분 제 4 장 《道教의 修行과 丹法》의 내용; 그리고 禪宗 관련 번역 참여 작품 《碧岩錄》 三卷 등이 있습니다.

일본 중의원 의원이자 전 공안대신인 村田吉隆 선생님은 2009 년 10 월 24 일 오전에 우리 나라 북경 동악묘를 참관하면서 “溫家寶 총리가 2007 년 일본 국회중의원회에서 ‘中日 양국 인민의 우호의 바탕은 마치 태산과 후지산처럼 흔들릴 수 없다.’”고 말했습니다. 귀국 후 그는 일본 靜岡縣의 前 縣知事 石川嘉延을 도와 山東省 태안시와 함께 태산과 후지산이 ‘자매의 산’으로 우의를 맺게 하였고, 금년 태산 등산 축제기간에는 제 2 차 행사를 진행하였습니다. 제가 책임을 맡았던 이번 北京東岳廟宇의 접대 과정을 이 자리에서 언급하는 것은 “동아시아 道文化”에 관한 우리의 연구는 서로의 교류와 來往을 추진하고 상호간의 조화로운 문화정신을 발굴하여 우의를 증대시키는 것이라 생각하기 때문입니다. 또한 “세계를 조화롭게 하자”면, 우선 먼저 동아시아의 조화로운 발전을 실현해야 한다는 것을 표명하고자 하는 것입니다. 본 학술대회에 초청해 주심을 감사 드리며, 본 학술대회가 많은 결실을 거두기를 축원합니다.

참고문헌

1. 《論語, 公冶長》
2. 僧肇注의 《維摩經》
3. 南宋 《道門定制》 卷二注 : “後土 즉 朝廷祀皇地祇于方止是也. 王者所尊, 合上帝는 天父, 地母也.”
4. 《靈寶無量度人上經大法》 卷五八
5. 《太上洞真五星秘授經》
6. 《靈寶無量度人上經大法》 卷五八
7. 《太上洞真五星秘授經》
8. 《上清靈寶大法》卷三十九
9. 《上清靈寶大法》卷三十九
10. 東漢 蔡邕《獨斷》
11. (同上) 東漢 蔡邕語
12. 《太平御覽》卷一三 東方朔 《神異記》
13. (日)蜂屋邦夫 《일본 도교연구의 현황》
14. 任繼愈 《道家와 道教》
15. (日)蜂屋邦夫 《일본 도교연구의 현황》
16. 《중국 도교와 일본 神道教》(인터넷 문장)
17. 기원 1 세기로부터 7 세기, 한국/북한의 “三國時代”. 고구려(前 37 년-668 년), 백제(前 18 년-660 년), 신라(前 57 년-935 년). 기원 7 세기 신라가 “三國”을 통일함.
18. 新羅시기 학자 崔致遠, 869 년 中國에 건너와 학습하였으며 5 년후 進士 급제, 877 년 宣州 溧水顯尉에 상임, 881 년 淮南節度使에 상임후 唐僖宗때 都統巡官 承務郎侍御史內 奉職, 884 년 唐使의 신분으로 귀국하여 新羅王이 侍讀 겸 翰林學士, 守兵部侍郎 知瑞書監을 수여, 894 년 眞聖王에게 《實務策》 10 여 條를 헌납하고 官은 阿餐까지 오름.
19. 《道藏》三家本 第五冊 81 쪽
20. 柳雪峰 譯(韓) 林采佑 著 《韓國 도교의 역사와 문제》
21. 潘暢和 《中朝日 道教思想 比較》

全秉薰生平与《天符经》注释的 仙道思想

林采佑¹

- I. 绪论
- II. 全秉薰生平
 - 1. 在朝鲜的活动
 - 2. 在中国的活动
- III. 全秉薰的《天符经》观
 - 1. 《天符经》的发现与传播过程
 - 2. 全秉薰对《天符经》的解读
- IV. 《天符经》注释的先进性

【中文摘要】

1916年，朝鲜桂延寿发现天符经数年后，仍然未能对其作出解读，正在中国活动的全秉薰得知此事后，在1920年编纂完成了最早的天符经注释。全秉薰的思想体系是融合了儒家思想、佛教乃至西方哲学的庞大思想体系，他将其命名为“精神哲学”，而天符经成为他最终的思想依据。全秉薰对天符经注释的出现，从根本上开启了对天符经研究的源头，使天符经得到广泛传播。特别是他以仙道观解读天符经这一点，对于后人对天符经的理解产生了巨大的影响。此外，他在著作《精神哲学通编》中收录了天符经注释，通过此书在全球领导人和图书馆等地的传播，使得朝鲜以外的中国、美国、欧洲等都认识到天符经的存在及其宝贵价值，具备重要的历史性意义。

关键词：桂延寿，崔致远，精神哲学通编，檀君，道教

¹ 韩国国际脑教育综合大学院国学课助教

I. 绪论

1916年9月上旬，桂延寿（?-1920）在平安北道宁边郡妙香山无意中发现了天符经。他发现天符经后，制作了一份拓本，并于1917年赠送给在首尔的檀君教堂，自此天符经才为世人所知²。根据桂延寿写给檀君教堂的信件可以得知，他虽然知道自己发现的是天符经，但却无所解读其内容，数月之中颇为苦恼。此外，他还得知在首尔有团体开展了檀君宗教运动，所以才将这部天符经赠予檀君教堂，至此天符经方为世人所知。

然而，檀君教自从1917年正月从桂延寿处获得天符经后，数年间似乎并未采取任何措施。此后，1918年，檀君教堂将天符经转交从北京归来的全秉薰，而他于1920年在其著作《精神哲学通编》中，将之公布于众。全秉薰当时以道士身份在北京活动，颇有名气。他得到天符经后，进行了一年多的研究，后将它刊发在自己著书的开篇。由此天符经的原文与注释首次公开于世。

天符经原文虽然极短，仅有81个字，但因观点不同，注释也各有差异，并无定论。全秉薰做出的最初注释对于此后对天符经的理解和研究产生了极大的影响，而且对于天符经自被发现初期起便从仙道修炼的观点进行解读也有极大意义。

II. 全秉薰生平

1. 在朝鲜的活动

全秉薰（1858-1927）于哲宗9年，即1857年7月6日子时出生于平安东道三登县（即现平安北道江东郡）鹤楼里³村。⁴他自小体弱多病，20余岁便父母双亡。年方11岁，他投入华西李恒老（1792-1868）门中，在曾为关西名儒、居住在平安北道太川的云庵朴文一（1822-1892）门下学习儒学。他的师长朴文一是当时极有风骨的一位道学者。虽然时常往来于首尔，却从不与权贵交好，1866年丙寅洋扰时，曾孤身一人与兴宣大院君共忧国事，1882年辽东战争初起之时，便在故乡建设社仓，制备兵器等待时机，共同起事的崔益铉等人与他交情深厚，公认其人堪称世人道德之楷模。全秉薰致力于挽救师长朴文一这种刚正的风骨逐渐消失的大韩帝国的国运，而他本人也受到老师极其深远的影响。

² 大宗教总本司，《大宗教要鉴》，1983。及参照《韩国民族文化大百科》“天符经”条目

³ 参照拙作，《通过全氏门中资料对全秉薰生平的考证研究—以生卒年代与出生地为中心—》，《道教文化研究》（韩国道教文化学会）22辑，2005

⁴ 全秉薰字曙宇，号成庵，有时亦用云醉堂或玄牝道人等号。全秉薰籍贯为罗城全氏全卿第23代孙，祖父为全翼厦（1763-1806），伯父全基之。父全璟（1806-1878），母完山李氏。身为高句丽节臣，与杜门洞72人中的全五伦为远亲。《全氏总谱》卷六，39页及《全氏总谱总录》44-45页，全氏大同宗约所，韩英文化社，1931

全秉薰进入官场后的交游关系在《全氏总谱总录（全成庵夫子实行随录）》中有详细记载。其中还记载着全秉薰的官场生涯始于金弘集（1842-1896）的推荐，记录有他以违背大义为由而拒绝参与依存国外势力而发动的甲申政变的内容，以及他曾向时任左议政一职的赵秉世（1827-1905）建议，研究柳声远（1622-1733）所著的《礪溪隧錄》，并应以之作为对日渐衰落的国家进行现实改革的指导思想，但最终并未得以实施。

1898年，他向高宗呈上了包含有社会改革内容和依据的《百选美芹》，主张建立新国家，选拔人才，以及培植二十万兵力等。因此，在大韩帝国光武3年，以42岁之龄成为中枢院议官，担任全南及黄海两道的均田使。后来又因坚持独立而遭受五次弹劾，贬谪为荒凉的北间岛观察使署理，所至之处均有所政绩。⁵

还有关于全秉薰在1905年得知签署乙巳条约的赵秉世、闵泳焕（1861-1905）等殉国的消息时恸哭失声的内容⁶，以及他对于主张斥邪政策的申应朝（1804-1899）⁷、病逝于异国他乡的独立运动者李相高（1870-1917）和曾在骊州纠集义兵后自杀身亡的李圣烈（1865-?）等人的惋惜之情。根据这些记录，可以确认他与当时的忧国忧民之士有所交往，并心存同感，而通过这些也可以推测出他当时的抗日时局观念和爱国主义思想。

2. 在中国的活动

全秉薰痛陈意图吞并朝鲜的乙巳条约的不当性以及促使朝鲜独立的奏章呈上后，反而遭致贬谪，在纯宗即位当年（1907年）他五十岁时，辞去官职，于1907年乘船越过黄海流亡至中国。1907年经上海到达金陵（今南京）。在此地，像徽子流亡到周朝一样，他受到了统制使徐绍楨和两广总督张人骏的隆重欢迎。⁸然后他去往广东深入研究周易参同契，这一年的春天，他因深感无法独立领会仙道的深意，终于动身去往广东省增城县的道家名山罗浮山，向道教大师古空蟾学习玄牝的真意。即使如此，疑惑仍未解开，于是亲自研究《道藏》、历经十年的修行后，终于在还甲之年感觉玄关中精神充沛而得道，这才重返于世。他还将自己领悟的道从秘而不宣的道学发展为神仙学，并将它命名为精神哲学，编纂了《精神哲学通编》与《道真粹言》。⁹

他与当时在北京的学术界、官场、军界有巨大影响的统治阶层和开化思想家们交往密切，广收弟子，研究西方思想与学术。在当时，他不仅与对中国近代思想史有着深远影响的

⁵ 全氏大同宗约所《全氏总谱》卷六，39页

⁶ 参照《全氏总谱总录》，45页

⁷ 申应朝（1804-1899）：朝鲜后期文臣，历任江原道观察使、吏曹判书等职，1882年担任判府事期间，身处倭洋一体论的大环境，而主张排斥邪学和洋术、反对与西方势力间建交及通商的斥邪政策。壬午兵乱后被任命为右议政但辞而不受，后升为左议政，退任之后又进入耆老所。著有《桂田集》。参照《韩国民族文化大百科全书》，精神文化研究院，熊津出版社，1991。

⁸ 引用《全氏总谱》卷六，39页

⁹ 引用《全氏总谱总录》，44-45页。此处可参照拙作《全秉薰〈道真粹言〉与昞星〈仙佛家真修语录〉的关系之相关研究》，《哲学研究》，夏季刊73号，2006

康有为（1828-1927）、严复（1851-1921）、王树枬（1852-1936）等人思想一致，还被当时的总统袁世凯（1859-1917）和黎元洪推崇为有道圣人，更与张绍曾（1869-1928）等将相大臣交往甚密。后来，曾在他门下学习的中国门生和当代名士都推崇他为中国人所敬仰的三十九圣哲之一。¹⁰

他通过研究《道藏》和道教修炼，达到了可以直接凝神出神的境界，当时北京著名的官僚、学者及文人们都与他来往甚密，更有不少中国弟子，甚至有记录表明当时的将相们也有很多投入了他的门下。他还在北京创办学馆，将《礼书礼服周公礼治条例》《黄帝邱井量法》呈献给袁世凯政府。袁世凯的儿子袁克定曾亲自对他以礼相待，并聘任他为老师，极力称赞曰朝鲜竟有像全秉薰这样的大儒学者，请他对自己进行教导。¹¹

关于他与众多名流交游的资料，在《精神哲学通编》中有 16 位中国近代思想界的主要人物对全秉薰进行评论的文章《略附诸家评言序》，以及 1925 年全秉薰弟子朝鲜成均馆博士金平植所编辑的、称颂在中国时期的全秉薰的中国知识分子的评论集《诸家题评集》，其中都有详细的描述。前述这些对他作出评价的人物中，有很多开化思想家或直接、间接接触过西方思想的人物，通过与这些人的交往，对于全秉薰理解西方思想和鼓吹开化思想产生了极大的影响。

而与此同时，他与当时朝鲜的全氏家族仍有联络，积极参与家族事务。从义王李堉为《全氏大同谱》所做的序言《全氏大同谱序》中可以看出，全秉薰周旋于当时的中国名士之间，为《全氏大同谱》序言的编写立下了大功。从中可以推测得知，当时滞留于北京的全秉薰，对于全氏家族的事务仍然非常关注并给予帮助。

全秉薰不仅与全氏家族保持着紧密的联系，在编制族谱时送上了自己的贺辞和中国名士所做的序言，全秉薰的儿子全载亿（1883-1954）也积极参与家族事务，成为全氏大同宗约会主任¹²，对于全氏家族具有非常积极的意义。笔者通过与其后人的调查访谈发现，当时全秉薰带着孙子全仁杓（全载亿的二儿子）在北京就学。此事可由《全氏大同谱》中全仁杓记载的北京大学文学史得到证实。¹³由此可以推测，他在晚年仍然非常关注家族和家庭事务，与朝鲜方面也保持着紧密的联系。

比起在朝鲜的岁月，全秉薰在中国似乎更加光芒四射，中国人对于他做出了极高的评价。中国人称颂他为中国历代 39 圣贤中的圣哲和兼具 26 种道的圣哲。当时的总统黎元洪更曾经称赞全秉薰的祖父是隐逸高真，父亲是慈善大家。

全秉薰于 1927 年 9 月 14 日逝世，终年 71 岁，他的遗体被运送回朝鲜，安葬在平安南道平原郡顺安面北仓里良坐原。儿子是曾任全罗南道康津郡守的全载亿。据笔者了解，全载

¹⁰ 参照《全氏总谱》卷六，39页 及《全氏总谱总录》46-47页

¹¹ 参考《全氏总谱总录》，45页

¹² 参照《全氏宗史要览》，166页

¹³ 此事笔者在2004年1月20日与曾孙女全方子的访谈中得以确认。参照全氏大同宗约所，《全氏大同谱》卷五（罗州贯），1991年，386页

亿有斗杓、仁杓等四个儿子，其中斗杓的长子被绑架到北朝鲜而音讯全无¹⁴，其他的后代都存活于世。¹⁵

III. 全秉薰的天符经观

1. 天符经的发现与传播过程

天符经虽然原文极短，但其中却包含着檀君的哲学与思想，作为民族圣典而流传于世。但是，这部天符经的流传过程却多少有些复杂。最早是 1916 年 9 月上旬，在平安北道宁边郡妙香山由桂延寿（？-1920）发现的，他在幽深的山谷中的绝壁上发现了这篇文章，认出这便是传说中的《天符经》，并复制了一份拓本。¹⁶然后 4 个月后，1917 年正月，这份拓本辗转到了首尔檀君教堂，以寻求对经文的解释并将它公布于世，这份在妙香山石壁上的刻字可称为是原著¹⁷。数千年前的古文就这样惊现于世，围绕它的真伪问题也展开了争议，其中争议的核心问题即妙香山石壁存在与否的问题，至今已无法确认。¹⁸

尽管如此，对于桂延寿发现天符经时的情况，他在写给檀君教堂的信中是这样描述的。

僕嘗聞之師 東方開荒之祖 檀君 神人，持天符三印 自天降世 德化大行于今四千餘年。事在鴻濛 未知三印為何物 如何寶物 而天符即設教之經也。尚今遺傳處 人若得而誦之即災厄化為吉祥 不良化為仁善 久久成道則子孫繁昌 壽富連綿 必得仙果 但愚昧者 藏之一本 可免災禍矣云而僕銘在心中 求之不得矣。浚乃鍊成爲工 採藥爲業 雲遊名山十許年矣 昨秋入太白山 信步窮源 行到人跡不到之處 澗上石壁 若有古刻。手掃苔蘚 字劃分明果是天符神經。雙眼忽明 拜跪經讀 一以喜檀君天祖之寶經 一以喜孤雲先生之奇蹟。心中充然 若有所得 始覺吾師不發虛言 乃百步疊石 記其道路 歸携紙墨 更入山中 非復前日經過處。東尋西覓 暗禱山靈 三宿而始得 時九月九日也。纔搭一本 字甚模糊 更欲搭之 雲霧忽起。乃間關而返山寺 終夜解釋 不得要領。自顧少短學識 老滅聰明 無復研之道 但口誦而已矣。適有自京來人 說到京城 有檀君教云耳。聞心欣然 意欲躬往 足跡 齟齬 未得遂意 荏苒發春 路逢歸京人 茲以搭本 獻上 望須解釋經旨 開喻 衆生則衆生 必受福祿 教運 從此發興矣리니 竊爲貴教賀之。又聞檀世예 有神誌氏古文字 傳來于高麗云 竊惟求之 若得之 更當付呈爲計 然得之則幸矣 若不得而不送 勿以無信 垂諒焉。爲祝誠心修道 丁巳正月初十日 香山遊客·桂延壽再拜。

¹⁴ 参照《全氏大同谱》卷五（罗州贯），125-126页及386页

¹⁵ 以上引用自拙作，《通过全氏门中资料对全秉薰生平的考证研究》

¹⁶ 参照桂延寿当时写给檀君教堂的信件《桂延寿書搭天符经原本于妙香山石壁送来时书》

¹⁷ 参照大宗教总本司，《大宗教要鉴》，1983，及《韩国民族文化大百科》“天符经”条

¹⁸ 赵南浩，朝鲜的《天符经》研究，天符经中·韩学术大会报，国际脑教育综合大学院 国学研究院，2007.12.8

上文的信件中，详细的描述了发现天符经其时的状况。首先是发现的时间，一般普遍认为是9月9日，但根据上述内容可以发现，初次发现石壁之后，又携带纸墨返回，在3天的时间内拓印了拓本后离开，因此使得初次发现天符经的时间变为9月6日。其次，仔细阅读桂延寿的信件就可以了解他将天符经转送给檀君教堂的原因。也即“终夜解释，不得要领”，直到来年春天，仍然未能寻得研究之道。如此辗转反侧不得解答的时候，听说了在首尔有檀君教堂，但又无法将天符经原文展示给他们，不得已只能通过信件将拓本转交。所以说道“望须解释经旨，开喻众生，则众生必受福禄，教运发兴矣”，可见他对于得到崔致远的天符经一事极为兴奋，但经过数月努力仍然无法解读之后，无奈之下才将其转送到首尔。

除此之外，还有几点疑问。他如何得知刻在石壁上的文字便是檀君的天符经呢？而且又如何得知是崔致远所刻呢？这两点疑问尽管在信件中并没有相关的内容，但依据师长们的教诲，似乎可以对其作出解释。

桂延寿的发现使得这部名为天符经的经文流传于世。根据1979年公布于世的《桓檀古记》中的《太白逸史》记载，经文自天帝的桓国时代起便以口头相传的方式流传，桓雄的倍达时代时，以鹿图文将之记录下来，到了檀君王俭的朝鲜时代，又以篆文记录之。到了新罗末期，大学者崔致远在长白山的石碑上发现了经文，于是把它以汉字的形式转刻到妙香山石壁之上。²⁰

问题是自崔致远后千余年间都未能为世人所发现的经文，就这样突然出现，在当时引起了极大的争议。除了自桂延寿处流传而出的版本之外，天符经还有在《太白逸史》中收录的版本，以及距今最近的高丽末年杜门洞72贤之一的闵安富所著的《农隐遗集》中也发现了所谓的甲骨文天符经。而后两种的真伪目前仍然存在着争议。

另一方面，1918年末，集全秉薰思想之大成的《精神哲学通编》原稿已经完成，他即将出版自己的著作。值此之际，来自首尔的尹孝定（1858-1939）向他转交了檀君天符经。他对于檀君天符经的入手始末是这样描述的。

东贤仙眞催致远 曰檀君天符经八十一字 神志篆²¹。见于古碑 解其字 敬刻白山²²。（秉薰）
谨按 崔公爲唐进士 而还韩成仙者。此经 至昨年丁巳 始出韩西寧边郡白山 有一道人桂延寿 採药白山 穷入山根 石壁见得此字 照写云耳。余既编成精神哲学 方谋付印之际 忽得此经。

¹⁹ 《桂延寿書搭天符经原本于妙香山石壁送来时书》

²⁰ 《太白逸史》《苏涂经典本训》，天符经 天帝桓国口传之书也。桓雄大圣尊 天降后 命神誌赫德 以鹿图文记之 崔孤云致远 亦尝见神誌篆古碑 更復作帖 而传于世者也。引自宋镐洙，《檀君思想与民族运动》，《檀君理解与资料》，首尔大学出版部，2001，361-392页

²¹ 古代汉字字体的一种。是隶书之前的字体，殷周时代镌刻在龟甲或兽骨之上的是甲骨文，殷周时代镌刻在青铜器上的是铭文，写得较为缭乱的篆文是草书，汉代的篆文为汉篆，唐代为唐篆，在古朝鲜的新罗·高丽·朝鲜使用的是东方篆。

²² 即如今的妙香山

(老儒尹孝定来交。) 诚天赐之神异也²³

从如上所引用的文章中可以发现，1918年（距发现11个月之后），尹孝定在全秉薰《精神哲学通编》完稿之际，将这部《天符经》转交给他。尹孝定是在大韩帝国末期积极开展救国运动的人物。他因参加当时的国债报偿运动而遭到日本侵略者的追捕，逃避追捕期间去往北京。²⁴然而他去往北京寻找全秉薰的所为，似乎另有所图。他虽然曾是以檀君教大宣师的身份活动的檀君教干部，但据推测他是隐瞒身份携带天符经去往北京，将它转交给当时在中国北京声名显著的道士全秉薰的。²⁵现在已无法得知当时的檀君教除了全秉薰之外，是否还曾将天符经转交给其他学者。无论如何，从全秉薰只以“老儒”来称呼尹孝定来看，他并不了解其身为檀君教干部的真实身份。

总之，1920年在北京出版的《精神哲学通编》中所述的全秉薰注释，就是最早的天符经注释版本，也是第一次向世人公开发表的天符经版本。他的天符经注释以《檀君天符经注解绪言》为名，收录于北京精神哲学社刊发的《精神哲学通编》之首。

在上述引文中，全秉薰记录道“崔致远曰檀君天符经八十一字 神志篆 见于古碑 解其字 敬刻白山”，此句出处为何已不可考。²⁶虽然最近出现的《太白逸史《苏涂经典本训》》包含有与上文基本一致的内容，²⁷全秉薰到底是从这部《太白逸史》中得知此事，还是由尹孝定处得知则无法推测。

全秉薰最初从尹孝定处得到天符经时，便认为它是具有重大意义的、凝结了韩国固有思想的哲学书籍。全秉薰为了对它进行深入的研究，甚至将凝聚自己毕生心血的著作《精神哲学通编》的出版推迟了一年。特别的是，他从易经和仙道的角度来理解天符经。反复阅读天符经，他产生了如下的感慨。

余既编成精神哲学 方某付印之际 忽得此经（老儒尹孝定来交）诚天赐之神异也。世以阴符爲黄帝经。然（朱子有批评）余则不敢深信 惟此天符则包括天人 道尽兼圣确是我檀君圣祖存神之眞传²⁸ 无疑也。然文义渊极超絶而精微 诚难透解也。潜思数日而一旦豁然²⁹

²³ 《精神哲学通编》《东韩神檀君天符经（注解绪言）》，东贤仙眞崔致远曰檀君天符经八十一字 神志篆 见于古碑 解其字 敬刻白山²³。（秉薰）谨按 崔公爲唐进士 而还韩成仙者。此经 至昨年丁巳 始出韩西寧边郡白山有一道人桂延寿 采药白山 穷入山根 石壁见得此字 照写云耳。余既编成精神哲学 方谋付印之际 忽得此经。（老儒尹孝定来交。）诚天赐之神异也

²⁴ 尹孝定：1858（哲宗9年）~1939。朝鲜末期爱国志士。籍贯坡平。号云庭，生于京畿道杨州。

²⁵ 引自 佐佐充昭，《韩末日治时代檀君信仰运动的展开》，首尔大学博士论文，2003，188-189页

²⁶ 最近发现的郑燠谟亲编版中记载道“檀君天符经八十一字 崔致远解神志篆”，看来与全秉薰所提及的语句较为类似。这两份资料的先后关系与成书问题仍有深入研究的必要。参照알소리1号和<http://bookcamp21.com>

²⁷ 天符经 天帝桓国口传之书也。桓雄大圣尊 天降后 命神誌赫德 以鹿图文记之 崔孤云致远 亦尝见神誌篆古碑 更復作帖 而传于世者也。然至本朝 专意儒书 更不与玮衣相闻而欲存者 其亦恨哉。以故 特表而出之 以示后来

²⁸ 即兼具道家与儒家圣人之道的意思

²⁹ 余既编成精神哲学 方某付印之际 忽得此经（老儒尹孝定来交）诚天赐之神异也。世以阴符爲黄帝经。然（朱子有批评）余则不敢深信 惟此天符则包括天人 道尽兼圣确是我檀君圣祖存神之眞传²⁹ 无疑也。然文义渊极超絶而精微 诚难透解也。潜思数日而一旦豁然

全秉薰初次接触到天符经时，便感慨说这是上天恩赐的因缘。并很有信心地认为与和中国的老子道德经并称为道家重要典籍的黄帝阴符经相比，天符经中包含着更加纯粹的道。另一方面，他也坦承经文的内容极其深奥，解读有一定难度。据此推测，尹孝定仅仅是将天符经原文和它的来龙去脉转达给了全秉薰，关于它的内容却没有做出任何说明。并且，从他一定要找到当时在北京活动的全秉薰这一点，也可以推测出当时的檀君教堂对于经文的内容也完全无法做出任何解读这个结论。或许，当时檀君教堂也隐含着想要通过与中国高层人士交游广泛的全秉薰来广泛宣传天符经的深意。由此可以推断出尹孝定或许是特意来北京拜访以道士身份声名远播的全秉薰的。

2. 全秉薰对天符经的解读

1) 对檀君天符经的基本认知

在己未年（1919年）冬至日所书的天符经注释前后，可以看出他对檀君和天符经与众不同的基本认知。首先来看一下他的檀君观。

呜乎 至神兼圣 何其如是哉！粤在四千二百五十二年十月叁日 有神人降于太白山檀木下 国人立以为君 可谓民主开基。是爲檀君 即东韩创立之君师也。其长生至德 治邦之神化兼圣 悠久无疆者 与中国黄帝之兼圣历史同 而经文则符合河图洛书 并老子身易之法³⁰ 愈约愈精 人爲小天地之理 瞭然明白。兼以运用坎离 以成仙证圣，经世宰物之至教 逼尽俱涵也³¹

全秉薰将檀君与黄帝相提并论，高度称颂他是兼具周易的河图洛书和老子思想、又掌握成仙之道的圣君。他又将百姓拥立桓雄一事解读为民主政治的奠基，与当时对中国社会影响极大的西欧民主主义相比较，做出了新颖而特别的解读。由此看来，他并没有像当时其他保守的韩国学者一样，固守古典主义，而是对于新的时代浪潮有着鲜明的认识。

更为特别的是，对于天符经，他称颂其为成为道家神仙和儒家圣人秘诀的“圣经”。

凡圣经 罔非因天道以明人事 修身济世 而参赞化育爲至，然岂有若此经之只八十一字 能兼致仙圣 而与天地相终始者乎³²

³⁰ 全秉薰的天符经经文注释中提到“然要当讲解以运用身易之法 内有益矣 所谓水火之交 金木之会者也”，指的或许也是促使水火与金木的五行调和产生变化之道，又或者是指由自身开始，实践阴阳之道的涵义

³¹ 呜乎 至神兼圣 何其如是哉！粤在四千二百五十二年十月叁日 有神人降于太白山檀木下 国人立以为君 可谓民主开基。是爲檀君 即东韩创立之君师也。其长生至德 治邦之神化兼圣 悠久无疆者 与中国黄帝之兼圣历史同 而经文则符合河图洛书 并老子身易之法 愈约愈精 人爲小天地之理 瞭然明白。兼以运用坎离 以成仙证圣，经世宰物之至教 逼尽俱涵也

³² 凡圣经 罔非因天道以明人事 修身济世 而参赞化育爲至，然岂有若此经之只八十一字 能兼致仙圣 而与天地相终始者乎

此处的仙指的是道教的神仙，圣则是儒家的圣人。因此天符经中包含着名人事、修身济世乃至化育天地万物的内容，可谓至高无上的经典之作。

(小子)之谨註者如是 而罔敢自是 至愿宇内圣哲者君子 明正以公理裁教耳。愚料我檀祖素天降之兼圣 则其遗经于世者 不教示以兼圣之至理哉？³³

自己公开发表天符经注释的理由，并非是为了炫耀学识或才智，而是为了将包涵着檀君经典的极致义理公之于世，还望众位学者哲人能够对自己主观的见解加以评论和指点。所以，他对天符经做出注解，比起固步自封坚守己见，更希望得到学者们的指点，从而将天符经中所蕴含的兼圣义理传达给全世界，忠实的反映了他弘益人间的理念。

2) 注释天符经的意义

对于自己注释天符经的目的，全秉薰做出了如下说明。

(小子)僭敢註解 以作精神学首篇 乌乎 将普度环球于胎仙 世跻极樂之治者 其必在此乎 然则此非世界一身 一家之天书者耶 初无国界之可言 而天将以此书 钧化万世 必矣 求之宇内 中外古今书籍 宁有是否 然此经适此时 泊夫(小子)敬受而发挥 以贖宇内同胞 諒非(小子)道成救世之生平痴愿 结成脑癡者 (所居崇奉 上帝 檀 黄 老 孔 佛 王仁 康德 八圣而香祝) 圣祖在天之灵 而特别降祐者耶³⁴

全秉薰将天符经称作“世界一身、一家之天书”，指出通过天符经可以实现“普度环球于胎仙，世跻极樂之治”。通过以救助全人类为目标，从极上乘的角度展示了天符经的理念。

首先，让我们从全秉薰注释的角度对天符经全文进行断句和解释，结果如下文所述。

一始無始
一析三
極無盡
本天一一

³³ (小子)之谨註者如是 而罔敢自是 至愿宇内圣哲者君子 明正以公理裁教耳。愚料我檀祖素天降之兼圣 则其遗经于世者 不教示以兼圣之至理哉？

³⁴ (小子)僭敢註解 以作精神学首篇 乌乎 将普度环球于胎仙 世跻极樂之治者 其必在此乎 然则此非世界一身 一家之天书者耶 初无国界之可言 而天将以此书 钧化万世 必矣 求之宇内 中外古今书籍 宁有是否 然此经适此时 泊夫(小子)敬受而发挥 以贖宇内同胞 諒非(小子)道成救世之生平痴愿 结成脑癡者 (所居崇奉 上帝 檀 黄 老 孔 佛 王仁 康德 八圣而香祝) 圣祖在天之灵 而特别降祐者耶

地一二
人一三
一積十鉅
無匱化三
天二三
地二三
人二三
大三合六
生七八九
運三四
成環
五七一妙延
万迕³⁵万來用變不動本
本心本太陽昂明
人中天地一一終
無終一

一以无端的无极为源头，
一始为道，道生三才，
极（即无极、太极）为无穷无尽。
天为太极之一，构成根本而生一水，
地为太极之一，构成根本而生二火，
人亦太极之一，构成根本而生三才。
一累积而成十之数，
无穷化三。
天亦有二与三，
地亦有二与三，
人亦有二与三，大三（成为阳）与阴（6）相合，
而生七火、八木与九金。
持续运转三木四金，
则五土、七火和一水得以巧妙延续，
即便万事万物纷至沓来，
（产生与现象相符的）变化，但本质不会被动摇。
本心以太阳为根本，仰慕其光明，
人乃天与地之中心，与其一一（即与天地）同终。

³⁵ 对于这个“迕”字，李讚九曾发表过如下见解。他比较天符经的不同版本发现，“全秉薰将它写作”迕”字，这是迕字的古体。如果这种现象始于桂延寿的话，那么可见石壁之上所镌刻的就是”迕”字。由于太白逸史中并没有此字……可以推断出全秉薰的天符经正是桂延寿的”妙香山石壁版”。”提出了版本的差异问题。 参照李讚九，《从易学和东学的观点看天符经》，韩国新宗教学会，《新宗教研究》，2003

无终即为一。

综合参考全秉薰注释，则天符经原文之断句和解读大致如此。如今看来，这份解读算不上新奇，但在当时来说，作为对天符经的最早解读，可谓意义重大。

解读天符经如此困难的原因大致有两条。其一就是形式问题。天符经原文并非遵从一般的汉语文法，也无法按照四言或五言、七言的规律来断句，因此阅读起来颇有困难。其二则是内容上的问题。以从 1 到 10 的数理哲学为主角，特别是 1、2、3 的数字反复出现，其中蕴含着与单纯的阴阳五行论相异而又难以解读的数理哲学。

尽管如此，克服了这些难题，对天符经做出最早的断句与解读，即便只从自身的角度来讲，也具有极大的意义。时至今日，在韩国通用的天符经断句方式与之基本一致，这件事本身本身就是全秉薰的天符经注释对韩国社会产生了巨大影响的证明。

IV. 《天符经》注释的导向性

如上文所述，形式上和内容上的两个原因使得解读天符经极为不易。再者，关于天符经，目前韩国超过百余种的不同版本发表，从这一事实也可以看出，有各种可能的观点可以对其加以解读。对天符经的前半部分，全秉薰以河图洛书的数理易学来解读，对后半部分，则出现了以数理哲学为基础的仙道修炼法的相关内容。

试以天符经中“运三四成环”这一条来看全秉薰的注释。

(小子)谨註运用人身中叁木之日 四金之月者 乃道家顛倒五行之术也 叁木生火 火爲离 离火中之水 谓以真水(所谓龍从火里出者) 四金生水 水爲坎 坎水中之火 谓以真火(虎向水中生者) 此真水火 以意升降(后升前降 曰子午升降) 久久成丹 成仙 故运叁四也 盖(左升右降 右升左降曰 卯酉运用) 运则以真意运行 环即丹之象 而无端 故曰成环也 然环之中 即玄关不可不知(玄关说详下)。³⁶

从全秉薰的说明来看，这一句是解释真水和真火的结合。所谓真水与真火的结合，简单来说，就是水升火降的原理，也是被称为水火既济的道教修炼之核心方法论。此外，从他对“生七八九(生七火、八木和九金)”一句的注释来看，便是以五行数理和河图洛书来解释

³⁶ (小子)谨註运用人身中叁木之日 四金之月者 乃道家顛倒五行之术也 叁木生火 火爲离 离火中之水 谓以真水(所谓龍从火里出者) 四金生水 水爲坎 坎水中之火 谓以真火(虎向水中生者) 此真水火 以意升降(后升前降 曰子午升降) 久久成丹 成仙 故运叁四也 盖(左升右降 右升左降曰 卯酉运用) 运则以真意运行 环即丹之象 而无端 故曰成环也 然环之中 即玄关不可不知(玄关说详下)。

水火交媾和金木会和的原理，³⁷以及把“五七一妙延（五木、七火和一水得以巧妙延续）”解读为三家相见等，都是运用了道教的核心修炼法来对天符经的真意加以说明。³⁸

然而全秉薰注释的意义并不止于与中国道家的理论相结合的解读。如上文中也曾提到过的，他说道“只有这部天符经才包含着天与人、道与圣（即兼备道家与儒家之道）”，“（小子）僭敢注解，以作精神学首篇。呜呼！将普度环球于胎仙，世跻极乐之治者，其必在此乎。然则此非世界一身、一家之天书者耶？”他相信天符经可以成为足以拯救全世界的“圣经”。这便是发现了檀君的先进性足以指导全人类的普遍价值，并想将其传播到全世界。

再者，前文中全秉薰关于运用头脑的句子也很醒目。再来看他对“心本太阳昂名”一句的注释。

人之本心 即太極乾金 太陽之神氣 凝晶於腦中而靈明者也。³⁹

解释了人的本心是太极、乾卦与金气的本质，太阳的精气是在头脑中凝结而成的。这既不同于韩医学所认为的、意念存在于心脏之中的观点，也与道教所主张的还精补脑相异。⁴⁰特别是强调了大脑的作用这一点，与包涵着韩国古代思想的经典著作《三一神诰》之《神训》中所说的“降在尔脑”的思想是相通的，这种思想可谓十分引人瞩目。

依据流传至今的记录来看，仅有全秉薰在朝鲜时学习儒家思想的记录，却并无道教与仙道修炼的内容。而流亡至中国后，则有记录表明其入罗浮山 10 年进行道家修炼，特别是根据笔者所发掘的他的著作《道真粹言》来看，他受到全真教龙斗门的古空蟾道士的极大影响。由此看来，全秉薰的道家思想受到中国道教的极大影响。但是，也有记录表明，他身在朝鲜的年轻时代，也曾寄居于山间，⁴¹据此或许可以猜测，他在这期间也可能曾接触过韩国固有的仙道思想⁴²。

与既有哲学有着迥然不同思想体系的天符经刚刚被发现并流传于世时，朝鲜的知识分子、特别是偏于性理学的儒学家们感到极大的恐慌。在这样的环境中，出身于朝鲜儒学家、又流亡中国专注于道教修炼的全秉薰反而毅然决然地投入了天符经的研究，并充满自信地将其中蕴含的思想当做人类福音向全世界进行宣传。最终全秉薰完成了对天符经最早的注释。

³⁷（小子）謹註叁才交媾而坎六之水 生东八之木 本生南七之火 火生中土 土生西九之金 四象五行生物之道 完全生成立而理气 独其全于人之五臟（肾水智心火禮之说详下）此与河图洛书 五行顺逆之序 同一其用 然要当讲解以运用身易之法 内有益矣 所谓水火之交 金木之会者也 人有灵明知觉故 自行彝则 兼能修长性命 遂古人之良能也（以上训明叁才生成之理）

³⁸ 五乃土之生数 七爲火之成数 一是水之生数 道家云 以叁家相见者也 妙则神用妙凝结之意 以真意（土生）运用火（七）水（一）水火升降如 上而成道 衍则出神 生子 生 孙我之神气 充塞天地 上下与天地同流之谓也

³⁹人之本心 即太極乾金 太陽之神氣 凝晶於腦中而靈明者也

⁴⁰宋 王钦若等撰，册府元龟 卷八百七十六，「总録部」方术，容成公者能善补导之事取精于玄牝 其要谷神不脱 守生养气者也。髮白復黑 齿落復生 御妇人之术谓握固不泻还精补脑也

⁴¹ 参照《全氏总谱总录》，全氏大同宗约所，1931，45页

⁴² 关于韩国固有的仙道思想，可参照拙作《韩国仙道与中国道教 - 两种概念的普遍性与特殊性》，《道教文化》，29辑，2008.11

关于全秉薰的天符经思想，金洛必认为，在“天符经”中寻找韩国思想的源泉时，促进了民族主体意识的觉醒。⁴³即便他在中国活动而又向往着全世界，但从后发现的檀君“天符经”中领悟出自己早已颇有成就的道之境界和理念，并把它推崇为韩国思想的本质基础的事实，仍然意味着它们清晰地存在于他所固有的韩国思想脉络之上。如此说来，他完全可以被高度评价为兼具中国道教思想和韩国仙道理论的道教思想家。

从天符经的角度来看，全秉薰注释的出现，从本质上掀起了研究天符经的浪潮，推动了天符经的广泛传播。更有甚者，他将数百卷《精神哲学通编》赠送给全世界领导人和海外图书馆等地，使得朝鲜以外的中国、美国、欧洲等全世界都认识到天符经的存在及其宝贵价值，具有重要的历史性意义。

总的来说，全秉薰做出了最早的天符经注释，以先进的思想加以解读，可以说对后人理解天符经产生了巨大的影响。在他的注释中，既继承了将周易和炼丹统合为一体的周易参同契思想，又将河图洛书和阴阳五行数理相结合来解读天符经。全秉薰不断发展的思想，既以天符经为基础，又结合了儒家思想和佛教甚至西方哲学，构成了他伟大的思想体系。他将自己的思想命名为“精神哲学”，而其最终的依据便是天符经。此外，他以天符经为基础，实现了韩国仙道思想的体系化，展示了道教思想的全新面貌，以近代日益没落的道为媒介，促进了中韩两国间的亲善友好，向全世界展示了理解道的全新视野。⁴⁴

⁴³ 引自金洛必，《曙宇全秉薰的道教思想》，133页

⁴⁴ 以上论文收录于《仙道文化》5集（韩国，国际脑教育综合大学院，2008.11），拙作已修订补完。

参考文献

- 一峰，《仙佛家真修语录》，民昌文化社，1989
- 《全氏宗约汇报》，全氏大同宗约所，1918
- 《全氏总谱总录》，全氏大同宗约所，1931
- 《全氏宗史要览》，全氏中央宗亲会，2002
- 《全氏大同谱》（罗城波 第五卷），全氏大同宗约所，1991
- 《精神哲学通编（全）》，明文堂，1983
- 尹昌大，《暑宇 全秉薰之精神哲学通编翻译研究》，圆光大学东洋学学院硕士论文，2003
- 金洛必，《曙宇 全秉薰的道教思想》，《道教文化研究》21辑，2004
- 林采佑，《通过全氏门中资料对全秉薰生平的考证研究—以生卒年代与出生地为中心—》，《道教文化研究》（韩国道教文化学会）22辑，2005
- 林采佑，《全秉薰的未公开资料》，《东洋哲学》，2006
- 林采佑，《全秉薰〈道真粹言〉与昡星〈仙佛家真修语录〉的关系之相关研究》，《哲学研究》，夏季刊 73号，2006
- 大宗教总本司，《大宗教要鉴》，1983
- 李讚九，《从易学和东学的观点看天符经》，韩国新宗教学会，《新宗教研究》，2003
- 桂延寿，《天符经要解 跋》，《大倍达民族史（三）》，高丽家
- 佐佐充昭，《韩末日治时代檀君信仰运动的展开》，首尔大学博士论文，2003
- 宋镐洙，《檀君思想与民族运动》，《檀君理解与资料》，首尔大学出版部，2001
- 赵南浩，朝鲜的《天符经》研究，天符经中·韩学术大会报，国际脑教育总和大学院国学研究院，2007.12.8
- 《韩国民族文化大百科》，精神文化研究院，熊津出版社，1991

全秉薰의 생애와 《天符經》 注釋의 仙道 사상

임채우¹

- I. 서론
- II. 전병훈의 생애
 - 1. 조선에서의 활동
 - 2. 중국에서의 활동
- III. 전병훈의 천부경관
 - 1. 천부경의 발견과 전달과정
 - 2. 전병훈의 천부경 해석
- IV 천부경 주석의 선도적 성격

【국문요약】

1916년 조선의 桂延壽에 의해서 발견된 天符經은 몇 년 동안 해석되지 못한 채 있다가, 중국에서 활동하고 있던 全秉薰에게 전달됨으로써, 전병훈에 의해서 1920년 최초로 天符經 註解가 나오게 되었다. 전병훈은 유교와 불교 나아가 서양철학까지 종합한 거대한 사상체계를 구성했는데, 자신의 사상을 ‘精神哲學’이라고 명명하면서 그 최종의 근거를 천부경에 두었다. 천부경이란 관점에서 볼 때 처음으로 전병훈의 주석이 등장함으로써 본격적으로 천부경 연구가 시작되었고 천부경이 널리 보급될 수 있었다. 특히 그가 仙道적 관점에서 천부경을 해석했다는 점에서 이후 천부경 이해에 큰 영향을 끼쳤다고 할 수 있다. 또한 천부경주석을 수록한 그의 『精神哲學通編』을 전세계의 지도자와 도서관 등지에 보냄으로써, 조선뿐 아니라 중국이나 미국 유럽 등 세상에 천부경의 존재와 가치를 널리 알린 역할을 담당했던 중요한 역사적 의미를 지닌다.

【주제어】 계연수, 최치원, 정신철학통편, 단군, 도교.

¹ 韓國 國際腦教育綜合大學院 國學科 助教授.

I. 서론

天符經은 1916년 9월 초순 平安北道 寧邊郡 妙香山에서 桂延壽(?-1920)에 의해서 우연히 발견되었다. 그는 천부경을 발견하고 한 벌을 탁본하여 1917년 서울에 있는 檀君敎堂으로 전달하므로써 세상에 알려지게 되었다.² 계연수가 단군교당에 보낸 편지의 내용을 검토해보면 그가 발견한 글이 천부경인 것을 알고는 있었지만 그 내용을 해독하지 못해서 수개월을 고심했던 것으로 추정된다. 그러다가 서울에 檀君宗教運動을 펼치는 단체가 있다는 말을 전해 듣고 단군교당에 이 천부경을 보냄으로써 비로소 세상에 전해지게 되었다.

그러나 단군교에서도 1917년 정월에 계연수로부터 전해받은 천부경에 대해 수 년 동안 아무런 조치가 없었던 것으로 보인다. 그러다가 1918년에 단군교당으로부터 북경에서 활동하던 전병훈에게 다시 전달되었고, 1920년에 그의 저서 『정신철학통편』에 의해서 천부경이 세상에 공개되었다. 전병훈은 당시 북경에서 활동하던 道士로서 큰 명성을 얻고 있었다. 그는 전해 받은 천부경에 대해 1년여를 연구해서 그의 저술 맨 첫머리에 실어서 발간하였다. 이로써 천부경의 원문과 함께 그 주석이 처음으로 세상에 공개되었다.

천부경의 원문은 81자로서 극히 짧은 글이지만 관점에 따라 해석이 달라서 일치된 정설은 없다. 전병훈의 최초의 주석은 그 이후 천부경 이해와 연구에 커다란 영향을 미쳤고, 또 천부경 발견 초기에서부터 선도수련의 관점에서 해석을 했다는 점에서 큰 의미를 지닌다.

II. 전병훈의 생애

1. 조선에서의 활동

全秉薰(1857-1927)은 哲宗9년 1857년 7월 6일 子時에 平安東道 三登縣(現 平安北道 江東郡에 해당) 鶴樓里³ 마을에서 태어났다.⁴ 그는 어려서는 병이 많았다고 하며, 20여 세

² 大倣敎總本司, 『大倣敎要鑑』, 1983. 및 『韓國民族文化大百科』 '천부경' 조 참조.

³ 졸고, 「全氏門中資料를 통해 본 전병훈의 생애에 대한 고증 연구 - 생존연대와 출생지를 중심으로 -」, 『道敎文化研究』(韓國道敎文化學會) 22 집 2005. 참조.

⁴ 전병훈의 字는 曙宇 호는 成菴 혹은 云醉堂이며 玄牝道人 이라는 호칭을 쓰기도 했다. 전병훈의 本貫은 羅城 全씨 全卿의 23 세 손으로 全翼廈(1763-1806)가 그의 祖父가 되고 伯父는 全基之이다. 父는 全璟(1806-1878)

에 부모를 모두 여의었다. 11살이 되어서는 華西 李恒老(1792-1868)의 문인이면서 關西지방의 名儒였던 平安北道 太川에 사는 雲菴 朴文一(1822-1892) 문하에서 유학을 수학하였다. 그의 스승인 박문일은 당시 기개 있는 道學者였던 것 같다. 자주 서울에 출입하였으나 권문에 발을 들여놓지 않았다거나, 1866년 丙寅洋擾 때는 단독으로 興宣大院君과 더불어 나라 일을 걱정했다거나, 1882년 遼東에 전쟁의 기미가 있자, 고향에 社倉을 설치하게 하고 병기를 갖추어 동태를 살폈다거나, 같이 화서의 문인이었던 崔益鉉 등과 교분이 두터웠다고 하는 점등은 모두 그의 성품을 보여주는 사례라고 할 수 있다. 스승 박문일의 이런 강직한 기개는 스러져가는 大韓帝國의 국운을 회복시키고자 노력하던 전병훈에게도 영향을 주었을 것으로 보인다.

관직에 진출한 후부터의 교유관계는 『全氏總譜總錄』 「全成菴夫子實行隨錄」에 잘 나타나 있다. 여기에 전병훈이 관직 생활을 하면서 金弘集(1842-1896)으로부터 벼슬을 추천 받았으나, 외세의 힘에 의존한 甲申政變이 대의를 저버렸다는 이유로 固辭하였다는 내용이 실려 있고, 당시 左議政 등을 지냈던 趙秉世(1827-1905)에게 柳馨遠(1622-1733)의 『礪溪隧錄』을 연구하여 기울어 가는 나라의 현실개혁에 학문적 지표로 삼아야 한다고 건의하였으나 시행이 되지는 않았다.

1898년에는 高宗에게 사회개혁의 내용과 근거를 담은 『百選美芹』을 올리고 나라를 바로 세우고 인재를 등용할 것과 이십만 병력을 양성할 것도 주장하였다. 바로 이어 大韓帝國 光武 3년 (1899) 42세에 中樞院議官이 되고, 全南과 黃海의 兩道 均田使를 역임하였다. 이어 독립을 지키자는 일로 다섯 차례나 上訴하다가 벽지인 北間島 觀察使署理로 좌천되었으나, 가는 곳마다 모두 치적을 남겼다고 한다.⁵

또 전병훈이 1905년 乙巳條約 체결로 趙秉世 閔泳煥(1861-1905) 등이 순국했다는 소식을 접하고 통곡하였다는 내용과⁶ 斥邪정책을 주장한 申應朝(1804-1899)⁷와, 독립운동을 하다 異域에서 병사한 李相高(1870-1917) 및 驪州에서 義兵을 규합하다 자결한 李聖烈(1865-?)에 대해서도 안타까운 감정들을 표현하고 있다. 이런 기록에 의해 그는 당시의 憂國之士들과도 친분이 있었거나 공감대를 갖고 있던 사실을 확인할 수 있으니, 이를 통

이며, 母는 完山 李氏이다. 高麗末의 節臣이면서 杜門洞 72 인 중의 한 사람인 全五倫이 傍祖가 된다. 『全氏總譜』 卷之六, 39 쪽 및 『全氏總譜總錄』 44-45 쪽, 全氏大同宗約所. 韓英文化社. 1931.

⁵ 전씨대동종약소. 『全氏總譜』 卷之六. 39 쪽.

⁶ 『全氏總譜總錄』, 45 쪽 참조.

⁷ 申應朝(1804-1899): 조선후기의 문신으로 江原道 觀察使, 吏曹判書를 거쳐 1882년 判府事로 있으면서 倭洋一體의 처지에 서서 邪學과 洋術을 배격하였고 서양세력과의 修交 및 通商을 제한하려는 斥邪 정책을 주장하였다. 壬午軍亂 이후 右議政에 임명되었으나 出仕하지 않았고, 뒤에 左議政에 올랐으며 퇴임한 후에는 耆老所에 들어갔다. 저서로는 『桂田集』이 있다. 『韓國民族文化大百科事典』, 精神文化研究院, 熊津出版社, 1991 참조.

해 당시 그의 抗日的 時局觀과 애국주의 사상을 추측해 볼 수 있다.

2. 중국에서의 활동

전병훈은 조선을 집어삼키려는 乙巳條約의 부당성과 조선의 독립을 촉구하는 상소를 올리다가 오히려 좌천을 당하게 되자 純宗이 즉위하던 해(1907년) 50세 때에 관직을 사임하고 1907년 배로 黃海를 건너 중국으로 망명길에 오르게 된다. 1907년 上海를 거쳐 金陵(지금의 남경)에 도착하였다. 여기에서는 그는 통제사 徐紹楨과 兩廣總督 張人駿으로부터 徵子가 周나라에 망명했던 것처럼 용송하게 대접받았다고 한다.⁸ 그는 이어 廣東에 가서 『周易參同契』를 깊이 연구하였는데, 그해 봄에는 仙道의 깊은 뜻을 혼자서 해득하지 못하여, 마침내 廣東省 增城縣에 있는 道家의 名山인 羅浮山으로 들어가 眞師 古空蟾 선생을 만나 玄牝의 참뜻을 배웠다. 그래도 의문이 풀리지 않자, 몸소 □道藏□을 연구하고 십 년 동안 實驗한 결과 비로소 還甲의 나이에 정신이 玄關으로 응결되는 道를 체득하고 세상에 나왔다. 그는 또한 자신이 체득한 도를 秘傳으로 전해 내려오는 道學 내지 神仙學이라고 하였고, 이를 精神哲學이라고 명명하면서 『精神哲學通編』 및 『道眞粹言』을 편찬하였다.⁹

그는 당시 북경에서 학계·관계·군계에서 큰 영향력을 행사하던 통치계층 및 개화 사상가들과 관계를 가지면서 제자들을 길러내고 서양사상과 학술에 관하여 연구했다. 이 때 당시 중국의 근대사상사에 큰 영향을 끼쳤던 康有爲(1858-1927)·嚴復(1851-1921)·王樹楠(1852-1936)과 같은 사상가뿐만 아니라, 당시의 總統 袁世凱(1859-1917)나 黎元洪에게서 도를 깨친 聖人으로서 추앙 받았고 張紹曾(1869-1928)과 같은 將相들과도 교류하였다. 후에 그에게서 배운 중국 문하생들과 당대의 명사들이 중국인들이 추앙하던 三十九인의 聖哲을 지닌 분으로서 추앙하였다.¹⁰

그는 『道藏』 연구와 도교수련을 통해 직접 凝神 出神의 경지에 이른 뒤에 수도 북경에서 당대의 저명한 관료나 학자 및 문인들과도 활발하게 교류하면서 중국인 제자들을 길러냈는데, 당대의 將相들이 그의 문하에 많이 있었다고 기록되어있다. 또 북경에 學館을 설립하고 <禮書禮服周公禮治條例>, <黃帝邱井量法> 등을 원세개 정부에 禮呈하였다. 원세개의 아들 袁克定은 친히 예를 갖추어 그를 초빙하였으며, 조선에 전병훈같은 대유학자가

⁸ 『全氏總譜』 卷之六, 39 쪽 인용.

⁹ 『全氏總譜總錄』, 44-45 쪽 인용. 이에 대해서는 줄고, 「全秉薰의 『道眞粹言』과 暘星의 『仙佛家眞修語錄』의 관계에 관한 연구」, 『철학연구』, 여름호 73 집, 2006. 참조.

¹⁰ 『全氏總譜』 卷之六, 39 쪽 및 『全氏總譜總錄』 46-47 쪽 참조.

있음을 극찬하면서 가르침을 청하였다고 한다.¹¹

중국인 인사들과의 교류관계에 관한 자료는 『精神哲學通編』에 16인의 중국근대사상계의 주요 인물들이 전병훈을 평한 글이 실려있는 「略附諸家評言序」와, 1925년에 전병훈의 제자인 조선 成均館 博士 金平植이 그 당시 중국에서 전병훈을 칭송하는 중국 지성인들의 평言集을 편집하여 만든 『諸家題評集』에 잘 나타나있다. 이상에서 평言을 써준 인물들에는 개화사상가 이거나 서양사상을 직·간접으로 접한 인물들이 많이 있는데, 이들과의 교류를 통해서 전병훈에게 서양사상을 이해하고 개화사상을 고취시키는데 크게 영향을 끼친 것으로 보인다.

또 이 당시에 그는 고국의 全氏門中과 연락하며 문중사업에 적극적으로 참여했다. 『全氏大同譜』의 序文을 쓴 義王 李堉의 <全氏大同譜序>에 보면, 당대 중국의 저명한 名士들에게 전씨대동보의 서문을 쓰도록 주선해준 전병훈의 공로를 기록하고 있다. 이를 보면 북경에 체류하던 전병훈이 먼 거리에도 불구하고 조선 전씨문중의 일에 상당히 관심을 갖고 도왔던 것으로 추정된다.

이같이 전씨 문중과 긴밀한 연락을 주고받으면서, 문중의 족보 및 자료집 편찬에 자신이 축사를 쓰기도 하고 또 중국의 명사들에게 서문을 받아서 보내주었을 뿐 아니라, 전병훈의 아들 全載億(1883-1954)이 全氏大同宗約會 主任으로 참여하게 한 것¹² 역시 문중에 대한 적극성을 보여주는 예이다. 또 필자가 후손과의 인터뷰를 통해 조사한 바로 이 당시에 전병훈은 손자 全仁杓(전재억의 둘째 아들)를 북경으로 데리고 가서 공부를 시켰다고 한다. 이는 『전씨대동보』에 전인표가 北京大 文學史로 기재되어 있는 사실을 통해 확인할 수 있다.¹³ 그의 말년에는 이런 문중사업과 집안일에도 관심을 가지고 조선에 자주 연락했던 것으로 추정된다.

아무튼 그는 조선에서보다 오히려 중국에서 전병훈은 빛나는 활동을 했고, 중국인들로부터 대단한 칭송을 받았다. 중국 사람들은 그를 중국의 역대 39聖賢들의 聖哲과 26가지의 道를 겸한 聖哲로 칭송하였다. 또 당시의 대총통 黎元洪은 전병훈의 조부를 隱逸高眞으로 父를 慈善大家라 칭송하였다.

전병훈은 1927년 9월 14일 71세의 일기로 생애를 마치고 묘는 고국으로 돌아가 平安南道 平原君 順安面 北倉里 良坐原에 안장되었다. 그의 아들로 全羅南道 康津 郡守를 지

¹¹ 『全氏總譜總錄』, 45 쪽 참조.

¹² 『全氏宗史要覽』, 166 쪽 참조.

¹³ 이 사실은 필자가 2004년 1월 20일 曾孫女 全方子와의 인터뷰를 통해서 확인했다. 전씨대동종약소, 『全氏大同譜』 卷之五(羅州貫), 1991년, 386 쪽 참조.

낸 全載億이 있다. 이후로 필자가 확인한 바로는 전재역으로부터 斗杓, 仁杓 등의 4男을 두었는데, 두표의 장남이 北韓에 拉北되어 연락이 두절되었고¹⁴ 그 외의 후손들이 생존하고 있다.¹⁵

Ⅲ. 전병훈의 天符經觀

1. 천부경의 발견과 전달과정

天符經은 짧은 단문이지만 단군의 심오한 철학과 사상을 담은 민족의 성전으로 존송 되어온 글이다. 그런데 이 천부경의 전수내력은 다소 복잡하다. 일단 平安北道 寧邊郡 妙香山에서 1916년 9월 초순 桂延壽(?-1920)가 깊은 계곡의 석벽에서 이 글을 발견하여 이것이 <天符經>임을 알고 한 벌을 탁본하였다.¹⁶ 그리고 4개월이 지난 뒤에 1917년 정월에 이 탁본을 서울 단군교당으로 전해주고 해석을 의뢰하면서 세상에 알려지게 되었으니, 이 묘향산 석벽의 刻字가 원전이라고 할 수 있다.¹⁷ 이로써 수천 년 전의 옛 글이 갑자기 세상에 전해짐으로써 그 眞僞여부를 두고 여러 가지 논란이 일어났으나, 논의의 핵심에 있는 묘향산 석벽의 존재 여부는 현재로서는 알아 볼 수 없는 실정이다.¹⁸

아무튼 계연수는 천부경을 발견할 당시의 정황을 단군교당에 보낸 편지에서 다음과 같이 적고 있다.

僕嘗聞之師 東方開荒之祖 檀君 神人, 持天符三印 自天降世 德化大行于今四千餘年. 事在鴻濛 未知三印爲何物 如何寶物 而天符即設教之經也. 尙今遺傳處 人若得而誦之即災厄化爲吉祥 不良化爲仁善 久久成道則子孫繁昌 壽富連綿 必得仙果 但愚昧者 藏之一本 可免災禍矣云而僕銘在心中 求之不得矣. 浚乃鍊成爲工 採藥爲業 雲遊名山十許年矣 昨秋入太白山 信步窮源 行到人跡不到之處 澗上石壁 若有古刻. 手掃苔蘚 字劃分明果是天符神經. 雙眼忽明 拜跪經讀 一以喜檀君天祖之寶經 一以喜孤雲先生之奇蹟. 心中充然 若有所得 始覺吾師不發虛言 乃百步疊石 記其道路 歸携紙墨 更入山中 非復前日經過處. 東尋西覓 暗禱山靈 三宿而始得 時九月九日

¹⁴ 『전씨대동보』 卷之五(羅州貫), 125-126 및 386 쪽 참조.

¹⁵ 이상은 拙稿, 「전씨문중자료를 통해본 전병훈의 생애에 대한 고증 연구」, 인용.

¹⁶ 계연수가 당시 단군교당에 보낸 書信文 <桂延壽書搭天符經原本於妙香山石壁送來時書> 참조.

¹⁷ 大倣教總本司, 『大倣教要鑑』, 1983. 및 『韓國民族文化大百科』 ‘天符經’條 참조.

¹⁸ 趙南浩, 北韓의 『천부경』 연구, 天符經韓.中 學術大會報, 國際腦教育綜合大學院·國學研究院, 2007.12.8.

也. 纔搭一本 字甚模糊 更欲搭之 雲霧忽起. 乃間關而返山寺 終夜解釋 不得要領. 自顧少短學識 老減聰明 無復研之道 但口誦而已矣. 適有自京來人 說到京城에 有檀君教云耳라. 聞心欣然 하여 意欲躬往이나 足跡이 齟齬하여 未得遂意하고 荏苒發春이라 路逢歸京人하여 茲以搭本을 獻上하오니 望須解釋經旨하여 開喻 衆生則衆生이 必受福祿하고 教運이 從此發興矣리니 竊爲 貴教賀之라. 又聞檀世에 有神誌氏古文字하여 傳來于高麗云하니 竊惟求之하여 若得之면 更當 付呈爲計나 然得之則幸矣요 若不得而不送이라도 勿以無信 垂諒焉. 爲祝誠心修道 丁巳正月初十日 香山遊客·桂延壽再拜.

檀君教堂 道下¹⁹

위 편지의 내용에는 발견 당시의 정황이 자세하게 기록되어 있다. 먼저 발견일자는 보통 9월 9일로 알려져 있으나, 이 내용에 의거해보면 첫 발견 이후 紙墨을 가지고 다시 찾은 지 3일만에 탁본을 떼었다고 했으니, 첫 발견 일은 9월 6일이 되는 셈이다. 또 계연수의 편지를 잘 읽어보면 그가 단군교당에 천부경을 보낸 이유를 알 수 있다. 즉 그는 “밤이 새도록 풀어 보았으나 그 요령을 얻지 못하였다”고 하면서 다음해 봄이 될 때까지 다시 연구할 길을 찾지 못했다고 했다. 그렇게 스스로 해득을 하지 못해서 애를 태우고 있던 중에 서울에 단군교가 있다고 하는 말을 듣고는 직접 가서 이 글에 대해 알아보려고 했으나 부득이 人便에 편지를 보내 拓本을 보냈다는 것이다. 그러면서 “이 글 뜻을 잘 풀어 중생을 열어 가르치면 그들이 반드시 福祿을 받고 教運이 이로부터 일어날 것이다”라고 해서, 최치원의 천부경을 얻은 것을 대단히 기뻐했지만 수 개월 동안 노력했음에도 뜻을 해득하지 못해서 서울에 보낸 것으로 적고 있다.

또 몇 가지 의문점도 남는다. 그는 석벽에 새겨진 글을 보고 단군의 천부경이라는 사실을 어떻게 알았을까? 그리고 최치원이 새긴 글이란 점을 어떻게 알았을까? 이 두 가지 점은 아마도 편지의 내용 속에는 설명되어 있지 않지만, 스승의 가르침을 통해서 이미 들었던 내용일 것이라고 추정할 수 밖에 없을 것 같다.

계연수의 발견으로써 천부경이란 글이 세상에 전해지게 되었다. 1979년 세상에 공개된 『桓檀古記』 중의 『太白逸史』의 기록에 의하면 天帝의 桓國시대로부터 口傳으로 전해오다가, 桓雄의 倍達시대에는 鹿圖文으로 적었으며 이것이 다시 檀君王儉의 朝鮮 시대에는 篆文으로 기록되었다고 한다. 그러던 것이 新羅末의 碩學 崔致遠에 의해서 백두산의 돌비

¹⁹ <桂延壽書搭天符經原本於妙香山石壁送來時書>

석에서 발견되어 묘향산의 石壁에 漢字로 옮겨져 새겨졌다고 한다.²⁰

문제는 최치원 이래로 천여 년 간을 알려지지 않았던 글이 세상에 갑자기 등장하게 되었다는 점에서 당시 많은 논란이 일었던 것으로 보인다. 천부경은 계연수로부터 전해진 판본 외에도, 『태백일사』에도 수록되어있으며 최근에는 고려 말 杜門洞 72賢중의 한 사람인 閔安富의 저술인 『農隱遺集』 속에서 발견되었다고 하는 소위 갑골문 천부경이 있다. 뒤의 두 가지 판본 모두 그 진위 여부를 두고 논란이 있다.

한편 전병훈은 1918년 말에 그의 사상을 집대성한 대작 『정신철학통편』의 원고를 완성하고 나서, 자신의 저서를 출판을 하려고 하고 있었다. 마침 이 무렵 서울에서 온 尹孝定(1858-1939)이 그에게 단군 천부경을 전달한다. 그는 단군천부경의 입수경위를 다음과 같이 밝힌다.

동방의 어진 仙眞 崔致遠이 말하기를, “檀君 『天符經』 81자는 神志가 쓴 篆文²¹으로 되어 있는데 옛 비석에서 발견되었다. 내가 그 글자를 해석해서 삼가 白山²²에 새겨두었다”고 했다. 내가 조심스럽게 살펴보니 최치원은 당나라에 가서 進士가 되었다가 한국에 돌아와서 신선이 된 분이다. 이 經文이 작년 丁巳년에 와서 처음으로 한국의 서쪽 寧邊 백산에서 나왔는데 약초를 캐던 道人 桂延壽(?-1920)라는 분이 백산의 약을 캐기 위해 깊은 골짜기 石壁에서 이 글자를 발견하고 베꼈다고 한다. 나는 이미 『精神哲學』의 편집을 완성하고 막 인쇄에 맡기려고 할 때 우연히 『천부경』을 구득하였으니 (연로한 유학자 윤효정이 와서 주었다) 참으로 하늘이 주신 기이한 일이었다.²³

위 인용문에서 보면 1918년 (11월경이라고 함) 尹孝定이 전병훈의 『정신철학통편』이 탈고될 무렵 「천부경」을 전해준 것으로 밝히고 있다. 윤효정은 한말의 애국지사로 적극적인 구국운동을 전개했던 인물이다. 그는 당시 國債報償運動을 벌이다가 일제의 추적을 피

²⁰ 『태백일사』 「蘇塗經典本訓」, 天符經 天帝桓國口傳之書也. 桓雄大聖尊 天降後 命神誌赫德 以鹿圖文記之 崔孤雲致遠 亦嘗見神誌篆古碑 更復作帖 而傳於世者也. 宋鎬洙, 「檀君사상과 민족운동」, 『단군 그 이해와 자료』, 서울대학교출판부, 2001. 361-362 쪽 인용.

²¹ 漢字 고대 서체의 한가지. 隸書 이전에 있는 서체로 殷周시대에 龜甲과 獸骨에 새겨진 甲骨文, 은주시대의 청동기에 새겨진 銘文, 빨리 쓰는 전서인 초서, 한대의 전서인 漢篆, 당대의 전서인 唐篆, 그리고 고조선으로부터 신라·고려·조선에 걸친 東方篆이 있다.

²² 지금의 묘향산에 해당한다.

²³ 『정신철학통편』 「東韓神聖檀君天符經(註解緒言)」, “東賢仙眞崔致遠 曰檀君天符經八十一字 神志篆. 見於古碑 解其字 敬刻白山. (秉薰)謹按 崔公爲唐進士 而還韓成仙者. 此經 至昨年丁巳 始出韓西寧邊郡白山 有一道人桂延壽 採藥白山 窮入山根 石壁見得此字 照寫云耳. 余既編成精神哲學 方謀付印之際 忽得此經.(老儒尹孝定來交.) 誠天賜之神異也.

해 숨어지내던 무렵에 북경에 찾아갔던 것으로 보인다.²⁴ 그런데 그가 북경으로 전병훈을 찾아간 데에는 숨은 의도가 있었던 것으로 보인다. 그는 檀君敎의 大宣師로 활동한 단군교의 간부였지만, 자신의 신분을 숨긴채 천부경을 가지고 중국 북경에서 명성을 떨치던 道士 전병훈을 찾아가서 주었던 것으로 추정된다.²⁵ 당시에 단군교에서 전병훈 이외에도 다른 학자들에게도 천부경을 전달했는지는 알 수 없다. 아무튼 전병훈은 그를 다만 ‘연로한 유학자’라고만 지칭하고 있는 것으로 보면, 그가 본래 단군교의 간부였다는 사실을 몰랐던 것으로 보인다.

아무튼 북경에서 1920년 발간한 『정신철학통편』에 실린 全秉薰의 주석이 최초의 천부경 주석본이자, 세상에 처음으로 공표된 천부경 본이다. 그의 천부경 주석은 <檀君天符經 註解緒言>이란 이름으로 북경 정신철학사에서 간행된 『정신철학통편』의 맨 앞에 실려 있다.

위 인용문에서 전병훈은 ‘천부경 81자는 神志의 篆書로 최치원이 묘향산에 새겨두었다’(催致遠 曰檀君天符經八十一字 神志篆. 見於古碑 解其字 敬刻白山)고 하는 최치원의 말을 기록하고 있는데, 이 말의 출전이 어디인지 밝혀져있지 않다.²⁶ 근자에 등장한 『태백일사』 「蘇塗經典本訓」에 위와 거의 동일한 내용을 담고 있는 구절이 나오기는 하지만,²⁷ 당시에 전병훈이 이 『태백일사』를 보았거나, 윤효정이 말로 전해준 것이 아닐까 추정한다.

전병훈은 윤효정으로부터 천부경을 전해받고는 처음부터 대단히 중요한 의미를 지닌 한국 고유사상이 응결된 철학서로 받아들였던 것으로 보인다. 전병훈은 자신의 필생의 역작 『정신철학통편』의 발행을 그 다음 해로 미루어가면서까지, 이에 대해 깊이 연구하였다. 특히 그는 천부경에 대해 易學과 仙道의 관점에서 천부경을 이해하였다. 그는 천부경을 읽고 나서 그 감상을 다음과 같이 술회하고 있다.

내가 이미 『精神哲學』을 다 완성하고 막 인쇄에 맡기려고 하였을 때 우연히 이 경을 얻었으니 참으로 하늘이 주신 기이한 일 이었다. 세상에서는 『陰符經』을 가지고 黃帝의 經이라고 한다. 그러나 (原註: 송나라 朱子는 이에 대해 비평을 하였다) 나는 감히 깊이 믿지 않

²⁴ 尹孝定: 1858(철종 9)~1939. 조선 말기의 애국지사. 본관은 파평(坡平). 호는 운정(雲庭). 京畿道 楊州 출신.

²⁵ 佐佐充昭, 「한말 일제시대 단군신앙운동의 전개」, 서울대학교대학원 박사논문, 2003, 188-189 쪽 인용.

²⁶ 최근 발견된 정훈모 친필본에 ‘檀君天符經八十一字 崔致遠解神志篆’이라고 적혀있어서, 전병훈의 언급과 비슷한 구절이 보인다. 이 두 자료의 선후관계와 출전 문제에 대해서는 더 연구가 필요하다. 알소리 1 호 및 <http://bookcamp21.com> 참조.

²⁷ 天符經 天帝桓國口傳之書也. 桓雄大聖尊 天降後 命神誌赫德 以鹿圖文記之 崔孤雲致遠 亦嘗見神誌篆古碑 更復作帖 而傳於世者也. 然至本朝 專意儒書 更不與瑋衣相聞而欲存者 其亦恨哉. 以故 特表而出之 以示後來.

으며 오직 이 『天符經』만이 하늘과 사람을 포괄하고 道가 聖을 모두 겸하였다고 본다.²⁸ 분명코 이것은 우리 檀君聖祖의 神을 담고 있는 眞傳임을 믿어 의심하지 않는다. 그러나 글의 뜻이 극히 깊고도 뛰어나며 정미로와서 참으로 해석하기가 어려웠다.²⁹

전병훈은 처음 천부경을 접하고 나서는 하늘이 주신 기이한 인연이라고 감탄하였다. 또 중국에서 노자 도덕경과 함께 도가의 중요 경전으로 일컬어지는 黃帝의 陰符經보다도 단군의 천부경이 도를 담은 참된 글이라는 신념을 갖고 있었음을 보여준다. 한편 글의 뜻이 심오하지만 해석하기 어려웠다는 점도 고백하고 있다. 이로 미뤄볼 때 윤효정이 전병훈에게 전해준 것은 천부경의 원문과 그 傳來 經緯뿐이지, 그 내용에 대해서는 설명하지 못했던 것으로 보인다. 또한 군이 북경에서 활동하던 전병훈을 찾아간 것으로 볼 때, 당시 檀君敎堂에서는 그 의미를 제대로 해득을 못하고 있었던 사정을 추측할 수 있다. 혹은 당시 중국의 지도층인사들과 교분을 나누던 전병훈을 통해서 천부경을 널리 선전하려는 단군교당의 숨은 의도가 있었을 수도 있다. 그래서 윤효정이 아마 당시 북경에서 도사로서 명성을 날리던 전병훈을 일부러 찾아왔던 것으로 추정된다.

2. 전병훈의 천부경 해석

1) 단군 천부경에 대한 기본 인식

기미년(1919년) 동짓달에 쓴 그의 주석 앞뒤에는 별도의 글이 달려있어서 그의 단군과 천부경에 대한 기본 인식을 볼 수 있다. 먼저 그의 단군관을 보자.

아아! 지극히 신령하면서도 兼聖함이 어찌 이와 같을 수가 있겠는가? 지난 4252년 전 10월 3일 神人이 태백산 檀木 아래로 내려오니, 나라 사람들이 웅립하여 임금으로 삼았으니 '民主'의 터전을 열었다고 이를 수 있다. 이 분이 檀君이요, 곧 동방 우리나라를 창립하신 군주이며 스승이시다. 그의 長生과 지극한 덕으로 나라를 다스리는 신령한 교화와 聖을 겸함이 悠久해서 끝없음은 중국 黃帝가 兼聖한 것과 역사를 같이하고, 經文은 河圖 洛書와 부

²⁸ 즉 도가로서 유가의 성인의 도까지 겸했다는 뜻인 듯 하다.

²⁹ 余既編成精神哲學 方某付印之際 忽得此經 (老儒尹孝定來交) 誠天賜之神異也. 世以陰符爲黃帝經. 然(朱子有批評)余則不敢深信 惟此天符則包括天人 道盡兼聖確是我檀君聖祖存神之眞傳 無疑也. 然文義淵極超絶而精微 誠難透解也. 潛思數日而一旦豁然.

합하며, 老子的 身易의 法을³⁰ 겸하고 있어서 간략하면서도 더욱 정밀하여, 사람이 하나의 작은 천지가 되는 이치가 환히 알기 쉽게 명백하게 밝혀 놓았다. 겸하여 주역의 坎離 괘를 運用해서 仙을 이루고 聖을 증명하였으니 세상을 다스리고 사물을 주재하는 지극한 가르침이 거의 다 갖추어져 있다.³¹

전병훈은 단군을 황제와 비교하며 주역의 하도 낙서와 노자 사상을 겸하고 있으며 또한 신선을 이루는 도를 갖고 있었던 성왕으로 높이 숭앙하고 있다. 특히 그는 백성들이 桓雄을 옹립한 일을 민주정치의 터전이 된 것으로 당시 중국사회에서 관심을 기울이던 서구의 민주주의와 비교해서 새롭게 해석하고 있는 점은 특이하다. 이로써 볼 때 그는 당시의 다른 보수적인 한학자들처럼 복고주의에 머물지 않고, 새로운 시대의 흐름에 분명한 인식을 갖고 있었던 것으로 보인다.

특히 그는 천부경에 대해 도교의 신선과 유교의 성인을 함께 이루는 요결을 담고 있는 聖經으로 숭봉하고 있다.

무릇 성인의 經은 天道에 따라서 人事를 밝히고 자신을 닦고 세상을 구제하여 천지의 만물을 化育함에 동참하는 것으로 지극함을 삼지 않음이 없으니, 이 經의 팔십 일자가 능히 仙과 聖을 겸해서 이루어 천지와 始終을 함께 할 수가 있다!³²

여기에서의 仙이란 도교의 신선을 말하고 聖이란 유교의 성인을 의미한다. 그래서 천부경은 천도와 인사를 밝히고 수기치인을 이루며 천지 만물을 모두 화육하는 내용을 담은 지고의 경전이라고 보았다.

소자가 이와 같이 주석을 쓴 것은 감히 자신이 옳다고 하는 것이 아니라, 정말로 바라는 것은 세상 안의 聖哲과 여러 군자들이 공정한 이치로 밝게 바로잡아 가르쳐 주는 것이다. 생각해 보건대 檀君 할아버지께서는 본디 하늘이 내리신 兼聖인즉 세상에 내려주신 경전이

³⁰ 전병훈의 천부경 경문 주석에서 “然要當講解以運用身易之法 內有益矣 所謂水火之交 金木之會者也”라고 했으니, 아마도 수화와 금목 등 오행의 기운을 잘 조화시켜 변화를 이루는 도를 지칭한 듯하다. 혹은 가까이 자기 자신에서부터 음양의 도를 실천하고 있음을 가리킨 말인 듯하다.

³¹ 嗚乎 至神兼聖 何其如是哉! 粵在四千二百五十二年十月三日 有神人降于太白山檀木下 國人立以爲君 可謂民主開基. 是爲檀君 卽東韓創立之君師也. 其長生至德 治邦之神化兼聖 悠久無疆者 與中國黃帝之兼聖歷史同 而經文則符合河圖洛書 并老子身易之法 愈約愈精 人爲小天地之理 瞭然明白. 兼以運用坎離 以成仙證聖, 經世宰物之至教 遍盡俱涵也.

³² 凡聖經 罔非因天道以明人事 修身濟世 而參贊化育爲至. 然豈有若此經之只八十一字 能兼致仙聖 而與天地相終始者乎!

어찌 겸성의 지극한 이치로써 가르치시지 아니하였겠는가?³³

자신이 천부경 주석을 공표하는 이유는 자신의 학식이나 총명함을 자랑하기 위함이 아니라 단군의 경전에 담긴 지극한 이치를 공개하려는 것이요, 또한 여러 학자들이 자신의 주관적 견해를 바로잡아 주기를 바라는 마음에서라고 밝히고 있다. 그래서 그는 천부경을 주석하면서 시종여일하게 자신의 견해를 내세우기 보다는 여러 학자들의 질정을 받아서 천부경에 담긴 兼聖의 이치를 온 세계에 전하려 한다는 弘益人間的 이념을 충실히 보여주고 있다.

2) 천부경 해석의 의의

전병훈은 자신이 천부경에 주석을 다는 목적을 다음과 같이 말한다.

小자가 분에 넘치게 감히 註解를 달아서 精神學의 첫머리 편으로 하니, 아! 장차 전 지구를 신선이 되도록 두루 제도하고 極樂의 정치로 세상을 다스릴 수 있게 하는 길이 반드시 여기에 있을 것이다. 그렇다면 이것이 세계를 한 몸으로 삼고 오대양을 一家로 보는 天書가 아니겠는가? 태초에는 나라의 국경선이란 것을 말할 만한 것이 없었으니 하늘은 장차 반드시 이 글로써 萬世를 골고루 교화시키려 할 것이다. 이 세상 안에서 중국이건 외국이건 과거와 현재의 모든 서적을 구해보아도 어찌 이러한 책이 있겠는가? 그러나 이 경은 마침 이때에 맞추어 나오에 小자가 그 경을 공경히 받들어서 發揮하여 우주 안의 동포들에게 바치는 것은 진실로 소자가 道를 이루고 세상을 구제하려는 평생의 어리석은 소원이 뇌리에 맺혔던 것으로(원주: 거처에 上帝와 檀君 黃帝, 노자, 공자, 부처, 王仁, 칸트의 八聖을 받들고 분향하고 봉축을 드림) 위로 하늘에 계신 聖祖의 신명께서 감응하사 특별히 복을 내려 도와 주신 것이 아닌가!³⁴

전병훈은 천부경이 ‘세계를 한 몸으로 삼고 오대양을 一家로 보는 天書’라고 하면서, 천부경을 통해서 ‘전 지구를 신선이 되도록 두루 제도하고 極樂의 정치로 세상을 다스릴

³³ (小子)之謹註者如是 而罔敢自是 至願宇內聖哲者君子 明正以公理裁教耳. 愚料我檀祖素天降之兼聖 則其遺經於世者 不教示以兼聖之至理哉.

³⁴ (小子)僭敢註解 以作精神學首篇 烏乎 將普度環球於胎仙 世躋極樂之治者 其必在此乎 然則此非世界一身 一家之天書者耶 初無國界之可言 而天將以此書 鈞化萬世 必矣 求之宇內中外古今書籍 寧有是乎 然此經適此時 泊夫(小子)敬受而發揮 以脫宇內同胞 諒非(小子)道成救世之生平痴願 結成腦癡者 (所居崇奉 上帝 檀 黃 老 孔 佛 王仁 康德 八聖而香祝)聖祖在天之靈 而特別降祐者耶.

수 있게 하는 길'을 밝히려고 했다. 그는 전 인류의 구원을 목표로 제시하므로써 대승적인 차원에서 천부경의 이념을 제시하고 있다.

먼저 전병훈의 주석에 입각해서 천부경 전문을 斷句하고 해석해본 결과는 다음과 같다.

一始無始

一析三

極無盡

本天一一

地一二

人一三

一積十鉅

無匱化三

天二三

地二三

人二三

大三合六

生七八九

運三四

成環

五七一妙延

万往万來用變不動本

本心本太陽昂明

人中天地一一終

無終一

一은 시작없는 무극에서 비롯하고

一은 三으로 나누어지는데

極(즉 무극 태극)은 다함이 없다.

天은 태극의 一로 근본을 삼으며 一水를 낳고

地는 태극의 一로 근본을 삼으며 二火를 낳고

人도 태극의 一로 근본을 삼아서 三才가 된다.

一이 쌓여서 十의 큰 수가 되는데

끝없이 변하여 三으로 환한다

天에도 二(음)와 三(양)이 있고
 地에도 二와 三이 있으며
 人에도 二와 三이 있는데, 위대한 삼재가 (陽이 되어) 陰(6)과 합해서
 七火와 八木과 九金을 낳는다.
 三木과 四金을 운용해서 계속 돌리면
 五土가 七火와 一水를 묘하게 끌어들이니
 만사 만물에 오고 가지만
 (현상에 맞게) 변화하되 근본을 움직이지 않는다
 本心은 太陽에 근본하여 밝음을 우러르니
 人은 天과 地의 중심으로 그 하나 하나와(즉 천지와) 같이 마친다.
 끝없는 一이라

전병훈 주석을 전체적으로 참고해볼 때 천부경 본문의 단구와 해석은 이와 같이 할 수 있다고 본다. 이는 지금에는 그다지 새로운 것은 없다고 보일 수는 있지만, 그 당시로서는 천부경에 대한 최초의 해석으로서 큰 의의를 갖는다고 할 수 있다.

이렇게 천부경이 해독하기 어려운 이유는 크게 두 가지를 들 수 있다. 첫째는 형식적인 문제이다. 천부경의 본문은 일반적인 한문법을 따르지 않으며, 또 四言이나 五言, 七言 등 규칙적으로 斷句가 되지 않기 때문에 읽기가 어렵다. 둘째는 내용상의 문제이다. 1에서 10까지의 數理철학이 주가 되어 있으며 특히 1,2,3의 숫자가 반복적으로 나타나기 때문에, 단순한 음양오행논리와는 다른 난해한 수리철학을 담고 있기 때문이다.

아무튼 이런 난점을 극복하고 최초로 천부경에 대한 단구와 해석이 가해졌다는 사실 자체만으로도 큰 의의를 지닌다. 현재 한국에서 일반적으로 읽혀지는 천부경의 단구 방식과 거의 일치하고 있다는 사실 자체가 전병훈의 천부경 주석이 한국 사회에 미친 커다란 영향을 증거해준다고 할 것이다.

IV. 천부경 주석의 선도적 성격

위에서 언급한 형식상 내용상의 두 가지 이유로 천부경의 의미는 풀이하기가 쉽지 않다. 또 현재 한국에는 천부경에 관한 백여 종을 上廻하는 다양한 해석본들이 간행되어 있는 사실에서도 볼 수 있듯이, 여러 관점에서의 해석도 가능하다. 전병훈은 천부경의 앞부

분에 대해서는 河圖洛書 등의 數理易學적인 의미로 해석하고, 후반부에서는 수리 철학을 바탕으로 仙道修煉法에 관련된 내용들이 등장한다.

가령 천부경의 ‘運三四成環’條에 대한 전병훈의 주석을 보자.

小子 秉薰이 삼가 주석한다. 사람의 몸 가운데 三木의 日과 四金의 月을 활용한 것은 바로 道家에서 五行을 거꾸로 이용하는 방법이다. 三木은 火를 낳는데, 火는 주역의 離괘로 離火 가운데의 水를 眞水라고 한다. (원주: 이른바 龍이 火 안에서 나온다는 것이다) 또 四金은 水를 낳는데, 水는 주역의 坎괘로 坎水 속의 火를 ‘眞火’라고 한다. (원주: 虎가 水 가운데에서 나온다고 한 것이다) 이 眞火眞水가 뜻으로써 올리고 내리는데 (원주: 뒤로 오르고 앞으로 내리는 것을 子午升降이라고 한다) 오래 계속하면 丹을 이루고 仙을 이루므로 ‘運三四’라고 한다. 대개 (원주: 좌측으로 올라 우측으로 내려가고 우측으로 올라 좌측으로 내려간 것을 卯酉運用이라고 한다.) 運이란 眞意로 운행함이며 環은 곧 丹의 형상이며, 끝이 없으므로 ‘成環’이라 했다. 그러나 이 環의 가운데가 곧 玄關이니 알지 못하면 안 된다.³⁵

전병훈의 설명을 보면 이 구절은 眞水와 眞火의 결합을 설명한 것으로 보았다. 진수와 진화의 결합이란 알기 쉽게 말하면 水昇火降의 원리를 말한 것으로 水火既濟라고도 불리는 도교 수련의 핵심적인 방법론이다. 이외에도 ‘生七八九(七火와 八木과 九金을 낳는다)’ 조에 대한 주석을 보면 7,8,9를 오행의 수리와 하도 낙서를 이용해서 水火交媾와 金木會合의 원리를 설명한 것으로 보았고,³⁶ 또 ‘五七一妙延(五土가 七火와 一水를 묘하게 끌어들이니)’을 三家相見으로 해석하는 등 도교의 핵심적인 수련법을 동원해서 천부경의 묘리를 설명한 바 있다.³⁷

그러나 전병훈 주석의 의의는 이런 중국도교 이론과의 관련시켜 해석했다는 데에 그치지 않는다. 그는 앞에서도 언급했듯이 “오직 이 『天符經』만이 하늘과 사람을 포괄하고 道가 聖을 모두 겸하였다(즉 도가로서 유가의 도까지 겸했다)고 본다.”든지, “小자가 분에

³⁵ (小子)謹註運用人身中三木之日 四金之月者 乃道家顛倒五行之術也 三木生火 火爲離 離火中之水 謂以眞水(所謂龍從火裏出者)四金生水 水爲坎 坎水中之火 謂以眞火 (虎向水中生者)此眞水火 以意升降 (後升前降 曰子午升降)久久成丹 成仙 故運三四也 蓋(左升右降 右升左降曰 卯酉運用)運則以眞意運行 環即丹之象 而無端 故曰成環也 然環之中 卽玄關不 可不知 (玄關說詳下).

³⁶ (小子)謹註三才交媾而坎六之水 生東八之木 本生南七之火 火生中土 土生西九之金 四象五行生物之道 完全生成立而理氣 獨其全於人之五臟 (腎水智心火禮之說詳下)此與河圖洛書 五行順逆之序 同一其用 然要當講解以運用身易之法 內有益矣 所謂水火之交 金木之會者也 人有靈明知覺故 自行彞則 兼能修長性命 遂古人之良能也 (以上訓明三才生成之理) - .

³⁷ 五乃土之生數 七爲火之成數 一是水之生數 道家云 以三家相見者也 妙則神用妙凝結之意 以眞意(土生)運用火(七)水(一)水火升降如 上而成道 衍則出神 生子 生 孫我之神氣 充塞天地 上下與天地同流之謂也.

넘치게 감히 註解를 달아서 精神學의 첫머리 편으로 하니, 아! 장차 전 지구를 신선이 되도록 두루 제도하고 極樂의 정치로 세상을 다스릴 수 있게 하는 길이 반드시 여기에 있을 것이다. 그렇다면 이것이 세계를 한 몸으로 삼고 오대양을 一家로 보는 天書가 아니겠는가?”라고 해서 천부경이 전 세계를 구원하는 성경이 될 것이라고 자부하고 있다. 이는 단군의 선도 속에서 전 인류를 제도할 수 있는 보편적 가치를 발견하고, 이를 전세계에 알려서 세상에 전하려 했음을 보여준다.

또한 전병훈이 두뇌의 작용에 대해 언급한 구절이 눈에 띈다. ‘本心本太陽昂明’ 조에 대한 주석을 보자.

사람의 본심은 곧 太極 乾金이며 太陽의 神氣가 두뇌 속에 응결되어 靈明한 것이다.³⁸

사람의 본심을 太極과 乾卦와 金氣로서 그 본질을 설명하고, 태양의 기운이 두뇌에 응결된 것으로 보고 있다. 이는 기존에 마음을 心臟에 배속시켜보던 한의학의 관점과도 다르고 도교의 還精補腦와도 다르다.³⁹ 특히 腦의 작용을 강조하고 있다는 점에서 이는 한국의 고대사상을 담은 경전인 「三一神誥」의 「神訓」에 등장하는 ‘降在爾腦’의 사상과도 통하는 주목할 만한 사상이라고 본다.

현재 전해지는 기록에 의하면 전병훈은 조선에서 유학을 공부한 행적만 남아있을 뿐 도교나 선도 수련을 했다는 기록은 없다. 다만 중국에 망명한 뒤에 나부산에 들어가서 10년간을 도교수련을 했다는 기록이 있고, 특히 필자가 발굴한 그의 『道眞粹言』이란 저술에 근거해서 보면 全眞教 龍門派의 古空蟾이란 도사에게서 많은 영향을 받았던 것으로 보인다. 이 점에서 전병훈의 도교사상은 중국 도교의 영향을 강하게 받고 있다고 하겠다. 하지만 그가 조선에 있던 젊은 시절에 산중에서 기거했었다는 기록이 있는데,⁴⁰ 혹시 이 기간에 그가 한국 고유의 선도⁴¹와 접했을 가능성이 있지 않을까 추정할 뿐이다.

기존의 철학과는 전연 다른 사상체계를 가진 천부경이 최초 발견되어 세상에 전해졌을 때에 조선의 지식인들, 특히 성리학에 편향되어있던 유학자들은 대단히 당황했을 것이다. 이런 상황 속에서 조선의 유학자 출신이면서 중국에 망명해서 도교수련에 전념하던

³⁸ 人之本心 卽太極乾金 太陽之神氣 凝晶於腦中而靈明者也.

³⁹ 宋 王欽若等撰, 『冊府元龜』 卷八百七十六, 「總錄部」 方術, 容成公者能善補導之事取精於玄牝 其要谷神不死 守生養氣者也. 髮白復黑 齒落復生 御婦人之術謂握固不瀉還精補腦也.

⁴⁰ 『全氏總譜總錄』, 全氏大同宗約所, 1931, 45 쪽 참조.

⁴¹ 한국고유의 선도에 대해서는 拙稿, “한국선도와 한국도교 - 두 개념의 보편성과 특수성” 『도교문화』 29 집 2008. 11. 참조.

전병훈은 오히려 아무런 거리낌없이 천부경을 연구하고 그 속에 담긴 사상을 인류의 福音으로서 세상에 자신있게 내놓을 수 있었다. 그 결과가 전병훈에 의한 최초의 천부경 주석으로 완성되었다고 본다.

金洛必은 전병훈 천부경 사상의 의의에 대해 한국사상의 원천을 「천부경」에서 찾으면서 민족 주체의식을 각성시켰다는 점을 들었다.⁴² 자신이 성취한 도의 경지와 이념을 뒤늦게 발견한 단군 「천부경」에서 발견한 사실과 이를 한국사상의 근본적 기초로 삼고 있는 것은, 그가 중국도교를 수련하고 중국에서 활동하면서 전 세계를 지향하였다 하더라도, 그가 본래 갖고 있던 한국사상의 맥락 위에 분명하게 서있음을 의미한다. 그런 의미에서 중국도교뿐 아니라 한국선도의 이론을 갖춘 도교사상가로서의 위치를 높이 평가할 만하다.

천부경이란 관점에서 볼 때 전병훈의 주석이 등장함으로써 본격적으로 천부경 연구의 물꼬를 트고 천부경이 널리 보급될 수 있었다. 또한 그는 『정신철학통편』을 전세계의 지도자와 해외의 도서관 등지에 수백 권을 보냄으로써, 조선뿐 아니라 중국이나 미국 유럽 등 세상에 천부경의 존재와 가치를 널리 알린 역할을 담당했던 중요한 역사적 의미를 지닌다.

결론적으로 말해 전병훈이 최초로 천부경을 주석하면서, 선도적 관점에서 해석했다는 점에서 이후 천부경 이해에 큰 영향을 끼쳤다고 할 수 있다. 그의 주석에는 周易과 煉丹을 하나로 통합해서 보는 周易參同契의 사상을 계승하고 있으며, 河圖 洛書 및 음양오행의 수리를 결합해서 천부경을 해석하고 있다. 나아가 전병훈의 사상은 천부경을 기초로 해서, 유교와 불교 심지어 서양철학까지 종합된 거대한 체계를 구성하고 있다. 그는 자신의 사상을 ‘정신철학’이라고 명명하면서 그 최종의 근거를 천부경에 두었다. 또 천부경에 기초해서 韓國仙道사상을 체계화함으로써 도교사상의 새로운 면모를 보여주었고, 암울했던 근대시기 道를 매개로 韓中間의 우호와 친선을 확인하면서 전세계로 도를 펼쳐나가는 새로운 시야를 보여주었다.⁴³

⁴² 김낙필, 「서우 전병훈의 도교사상」, 133 쪽 인용.

⁴³ 위 논문은 『仙道文化』 5集(韓國, 國際腦教育綜合大學院, 2008. 11.)에 실렸던 拙稿를 수정 보완한 것임.

참고문헌

- 一峰, 『仙佛家眞修語錄』, 민昌文化社, 1989.
- 『全氏宗約彙報』, 全氏大同宗約所, 1918.
- 『全氏總譜總錄』, 全氏大同宗約所, 1931.
- 『全氏宗史要覽』, 全氏中央宗親會, 2002.
- 『전씨대동보』(羅城波 제5권), 전씨대동종약소, 1991.
- 『精神哲學通編(全)』, 明文堂, 1983.
- 尹昌大, 「晷宇 全秉薰의 정신철학통편 번역 연구」, 圓光대학교 동양학대학원 석사논문, 2003.
- 김낙필, 「曙宇 전병훈의 도교사상」, 『도교문화연구』 21집, 2004.
- 임채우, 「전씨문중자료를 통해본 전병훈의 생애에 대한 고증 연구-생존연대와 출생지를 중심으로-」, 『도교문화연구』(한국도교문화학회) 22집, 2005.
- 임채우, 「전병훈의 미공개자료」, 『동양철학』, 2006.
- 임채우, 「全秉薰의 『道眞粹言』과 暘星의 『仙佛家眞修語錄』의 관계에 관한 연구」, 『철학연구』, 여름호 73집, 2006.
- 大宗教總本司, 『대종교요감』, 1983.
- 이찬구, 「역학과 동학의 관점에서 본 천부경」, 한국신종교학회, 『신종교연구』, 2003.
- 桂延壽, 「天符經要解 跋」, 『大倍達 民族史(三)』, 高麗家.
- 샷사 미츠아키, 「한말 일제시대 단군신앙운동의 전개」, 서울대학교대학원 박사논문, 2003.
- 송호수, 「단군사상과 민족운동」, 『단군 그 이해와 자료』, 서울대학교출판부, 2001.
- 조남호, 북한의 『천부경』 연구, 천부경 한·중 학술대회보, 국제뇌교육종합대학원 국학연구원, 2007.12.8.
- 『한국민족문화대백과』, 정신문화연구원, 웅진출판사, 1991.

【中文提要】

全秉薰之生涯與《天符經》註釋之 仙道思想

林采佑

1916年，朝鮮桂延壽發現了《天符經》，但經過幾年時間都沒完成對其的翻譯工作，正在中國活動的全秉薰得知這一消息後，於1920年編制完成了最初的《天符經註解》。全秉薰的思想是由綜合了儒教，佛教乃至西洋哲學的龐大的思想體系所構成的，他將自己的思想命名為‘精神哲學’，而其思想則最終依據於《天符經》。全秉薰《天符經註解》的登場，使得《天符經》在一般人中得到廣泛普及，並且促使了《天符經》研究的正規化。尤其是以仙道的觀點注釋《天符經》這一點，對後來對《天符經》的理解上產生了很大的影響。再有，通過將其登載天符經注釋之著書《精神哲學通編》向全世界廣泛發行，不僅使朝鮮，而且使中國，美國，歐洲等地對《天符經》的存在及其價值得到了廣泛的認識，具有重要的歷史性意義。

關鍵語：桂延壽，崔致遠，精神哲學通編，檀君，道教。

近世神道史

国学院大学神道文化学部 副教授 西冈和彦

序论

- 1、理当地神道—林罗山的神道思想—
 - 2、理当地神道的效果—以出云大社为例（1）—
 - 3、垂加神道—连结天皇与国民的神道—
 - 4、垂加神道的效果—以出云大社为例（2）—
- 结论—本居宣长的国学—

序论

德川幕府以织田信长和丰臣秀吉的统治时代（织丰期）为起点，持续到明治维新时期最终灭亡，这大约 3 个世纪的时期被称为日本的近世。这个时期经历了从“战国乱世”到“太平盛世”的推移并使一直从事着战略工作的知识分子们开始不断倡导人伦主义的政治和生活方式。

日本近世的神道由多种多样的流派和学派组成。其中的儒家神道和国学堪称最典型的代表。所谓儒家神道，是指当时盛行一时的以中国经书为专门依据的儒学者所倡导的神道学说。另一方面国学神道则指出儒家神道是以儒教思想为基础，因此并非纯粹的神道，并对其加以批判，同时倡导以脱离儒教和佛教思想的日本独自的思想（儒教、佛教传入日本之前的思想）为基础的神道学说。因此，上述国学思想也被称为复古神道。

林罗山（1583-1657）是近世初期儒学者的代表人物。他曾在德川家康麾下为官，由于幕府政策中规定儒学者拥有和僧侣相同的话语权，他们的社会地位得到提高，各大名中有的向儒学者求教，还有人作为政治顾问受到了聘用。

但是，在当时的日本宗教界中佛教的势力依然强大，儒教作为一种宗教并没有在日本站稳脚跟。在这种情况下，儒学者将目光转向神道，旨在通过与神道的融合来提高自身在宗教界的话语权。当时的神道多以佛教思想解释，不仅如此，神社的祭祀工作也并非由神职人员而是由僧侣来主持的，在神社境内还建有佛教设施，供僧侣们进行修行和祈祷。可以说，这完全是“神佛习合”时代的延续。面对这种现实，儒学者们认为佛教是违背人伦的宗教，并

主张应率先将佛教从神道和神社中彻底剔除。

林罗山的《本朝神社考》便是详述以上主张的一部著作。值得注意的是，本书还是一部指出近世神道发展道路的著作。书中将天皇与神道相联系。比如，在该书的序文中说道，日本之所以是“神国”，是因为自神武天皇继承天子之位以来，天神授予之道，也就是“天道”，是历代天皇万世一系连绵不断传承至今之道。

以上观点可以追溯到奈良时代（710-784）的《古事记》（712年成书）和《日本书纪》（720年成书）。但是，这种观点的存在并非持续性的，而是随着屡次爆发的国内外危机时而出现时而消退。比如说，比林罗山时代早350年以上的镰仓时代（1185-1333）后期，日本曾两次遭到蒙古军的突袭。当时京都的朝廷开展了《日本书纪》的注释工作，同时，在伊势神宫也以“神国”思想为基础，依照《日本书纪》的叙述撰写了大量的史书。另外，在两位天皇同时即位，日本被一分为二的南北朝时代（1333-1392），北畠亲房参照了以《日本书纪》为首的多部史书，撰写了叙述天皇历史的《神皇正统记》，在此书的开头处写道“大日本国乃神国也”，与林罗山的序文同样主张日本是神国。

需要补充的是，林罗山和北畠亲房等眼中的“神国”，并不等同于元朝时期的那种日本诸神恩惠保护下的国家。他们眼中的“神国”的神，并非是诸神的总称，而是具体指向天照大神。作为神的子孙——天皇，继承天照大神之道（王道）并建立的国家被称为“神国”。换言之，“神国”即日本天皇自即位开始，一直以来遵照天照大神之道存续至今的国家。因此，在林罗山和北畠亲房的神道论中，天皇和天照大神是最重要的构成因素。

但是，这种观点只是一部分知识分子的主张，将神道用佛教思想加以解释仍然是更为普遍的观点。例如，“本地垂迹说”认为神原本的面目就是佛，两部神道就是以该学说为基础的。另外，记录了从佛教观点出发的神佛共存之神社渊源的“缘起物”等，都是当时最为普遍的神道观。以天皇和天照大神为中心的神道学说还未出现。

在上述主流神道观的背景下，林罗山以《古事记》、《日本书纪》以及官方编纂的史书为依据，重新审视了神道和神社的历史，否定了当时忽视历史事实的神佛融合思想，再一次把天皇和天照大神引入了神道的核心部分。

另外，东京大学教授岛园进老师在最近出版的著作《国家神道与日本人》（岩波新书2010）中指出，国家神道这一概念由两个部分组成。首先从制度上来讲是狭义的概念，其次从思想上来讲是广义的概念。前者在二战战败后已经被GHQ强行废止了，而后者却作为天皇与国民的连接点一直到今天依然存在。也就是说，如果认为国家神道是从信仰上、礼仪上连结天皇与国民的一种国家观念，那么可以说，直到现在它依然存在。

上述国家神道的构造在北畠亲房和林罗山描述的以天皇和天照大神为中心的国家观念的基础上，又加入了“连结国民的神道”这样一种因素。这种神道观与《古事记》和《日本书纪》中描绘的古代的国家理念相联系，具体说来，与天孙降临、以及神武天皇的诏书“八统一字”等观念接近。但是，在平安时代，由于本地垂迹思想的盛行，再加上官方组织的国史

编纂事业（六国史的编纂）的中断，古代的国家理念消失了。但是，当国家存亡到了千钧一发的时刻，曾经消失的那种理念突然出现，而待国内外局势稳定后又再次消失。在这种长期此消彼长的过程中，古代的国家理念——进一步来说就是广义的神道观——从未真正的站稳脚跟。

那么，广义的国家神道究竟在何时才真正落地生根了呢？正如岛园进老师所说，这恐怕要在小川原老师的专业领域——明治以后的大教宣布运动和教育敕语中寻找答案了。但是，这种神道观绝非突然在普通民众中扎根，而是经过漫长的岁月，在民众思想中已经逐渐孕育出了适合其生长的土壤。而开垦这片土壤的，便是以林罗山等人为代表的近世神道家和国学者。在今天的发言中，我想结合其中的一个部分，也就是近世出云大社的动向发表一点自己的看法。

1、理当心地神道——林罗山的神道思想——

林罗山最有代表性的神道学著作是《本朝神社考》和《神道传授》。《本朝神社考》于宽永15年（1639年）至正保2年（1645年）间写成，《神道传授》则成书于正保元年（铃木健一《林罗山年谱考》）。因此，可以说两本著作体现了同时期林罗山的神道观。《本朝神社考》基本上以崇神排佛思想为基础，并引入儒学的视点，叙述范围涵盖了全国所有的主要神社。本书由上、中、下三卷组成，上卷包括平安时代建成的二十二座神社，中卷包括各地有名的神社、下卷则是信仰史上有名的人物、故事以及地名的记载。林罗山的神道思想主要在绪论部分集中体现，其中天皇和天照大神被视为最重要的因素。但是，相比较来说，《神道传授》这本著作能便于我们对林罗山的神道思想一目了然。

《神道传授》记录了传授给小滨蕃（现福井县小滨市）蕃主、官至幕府老中、大老的酒井忠胜的八十九条神道说。首先，我想谈一下传统的神道三流派——“唯一宗源神道”、“两部习合神道”和“本迹缘起神道”。首先，兴起于室町时代的“唯一宗源神道”（别名、吉田神道）是讲述神代的神道，保留着日本古老文化的传统，不含一丝异国文化的成分。这一流派的神道由春日大社供奉的神（春日大明神）而来，自藤原镰足之后又传到了中臣家和卜部家，现在由平野·吉田家继承。之后，从平安时代后期开始到镰仓时代兴盛的“两部习合神道”则以佛教理论解释神道，由行基、最澄、空海等奈良、平安时代的僧人们传来。最后的“本迹缘起神道”是由诸国神社的神主（神职人员）传承下来，有浓厚的神佛融合的色彩。林罗山的“理当心地神道”就是区别于上述三种神道的学说。这种神道来自天照大神的传教，是由历代天皇代代相传的“王道”。

林罗山主张的“理当心地神道”是当时站在对抗“唯一宗源神道”第一线的神道理论。他虽然承认“唯一宗源神道”是由神代传来的神道，但他认为相比较来说“理当心地神道”

更为正统。因为虽然二者都是由神代传来的神道，但“理当心地神道”来自天皇的先祖天照大神，“唯一宗源神道”来自藤原氏的先祖春日大明神，而且前者是由历代天皇传承至今的“王道”，后者却并非由藤原氏的子孙，而是由卜部氏流派的神职平野家和吉田家传承的。也就是说，传承人的地位有高低之差。另外，林罗山还认为神道存在于儒道之中，神道只是儒道的一部分。因此，虽然“唯一宗源神道”将神道和儒道彻底的一体化（神儒一致思想），但是它表面看起来是神代传来的神道，实质上却更加重视佛法，有明显的神佛一体思想，是不可信任的。

林罗山将神道看做儒道的一部分，否定了受到神佛习合思想影响的神道说（神道三流派）。为了表明这一新神道说的正统性，林罗山又借助了天照大神和天皇的权威。但是，在这个学说中，却并没有日本国民的存在。

2、理当心地神道的效果—以出云大社为例(1)—

理当心地神道是日本近世最早出现的儒家神道。一般来说，儒家神道学说大多止于纸上谈兵，但偶尔也会将其付诸实践。出云大社（岛根县）的宽文度（1660 年代）的建宫迁宫就是一例。

出云大社是与伊势神宫齐名的日本最具代表性的神社之一。因为在《古事记》和《日本书纪》的神代传承部分，出云大社发挥了重要的作用。但是，到了平安时代，伊势神宫、石清水八幡宫（京都府）以及春日大社（奈良县）等逐渐取代了出云大社的地位，成为了日本最具代表性的神社。在朝廷编纂的《延喜式》神名帐中虽然记载了出云大社，但并非朝廷重视的官币大社，而是位于官币大社社格之下的国币大社。但是到了近世，出云大社卷土重来。它所迈出的第一步，便是宽文度的兴建事业。

在这项事业中包含当时还未普及的神佛分离运动。而这场运动的领导者便是林罗山的弟子，松江藩（岛根县）专聘儒学家黑泽石斋和曾是他的至交的出云大社的上级神职佐草自清。

神佛分离运动直到明治以后才真正展开，而一直到江户时代为止，各地的神社不论规模大小，都有浓厚的神佛习合色彩。另外，德川幕府为了保护佛教，对抗基督教，将所有国民纳入寺院的檀家制度中，因此，神佛分离在当时只是不切实际的空想，仅仅停留在理念上而不具可行性。

出云大社之所以实现了神佛分离，从一方面来说，是由于布施高僧本愿被判流放罪。这样一来，人们认为没有僧人的神社中的佛教设施就成为了摆设，因此得到了德川幕府的许可，实施了神佛分离。

另外，中世以来，出云大社的祭神一直被认为是天照大神的弟弟素盞鸣尊。在当时，这

种祭神说也含有残存的神佛习合思想。神佛分离运动否定这种祭神说，并将依据《日本书纪》的大己贵神祭神说传授给林罗山之子鸢峰，还获得了幕府的官方认可。接着，出云大社的宫司出云国造作为天照大神的子孙，曾从事自古以来被认为是天皇守护神的大己贵神的祭祀活动，这一点也通过幕府得到了朝廷的认可（永宣旨的下赐）。这样一来出云大社将天照大神与天皇同司祭者（出云国造）相联系，并将其共同纳入神社独自的神道学说中，同时主张出云大社是自古以来守护天皇的神社。

虽然并不能说上述出云大社的各项事业都凭借理当地神道学说的理论指导，但不可否认，理当地神道为出云大社的行动提供了重要的原动力。另外，出云大社的上述神道思想与普通国民达到融合，则是在接受了下面即将说明的垂加神道之后。

3、垂加神道—连结天皇与国民的神道—

出云大社脱离了中世的神道学说，依据《日本书纪》，重新将神社与天照大神、天皇联系在一起，这是近世神道的典型特点。但是，岛园先生所指出的广义的国家神道，则是将天照大神、天皇与国民连结起来。这里的国民概念在理当地神道中是非常暧昧的。若要从理当地神道以外的其他近世神道中寻找广义的国家神道的因素，那么将有必要提到山崎暗斋（1618~1682）所提倡的垂加神道。

垂加神道中的“垂加”由伊势神道的代表性著作《倭姬命世记》中天照大神的神敕“神垂祈祷、冥加正直”而来。以保持内心的清净和行为的合理，通过一心不乱地向神灵祈祷，最终达到人神合一为目标。因此，比起林罗山的理当地神道，垂加神道的具有更强的宗教性。

山崎暗斋的谥号是“敬义”，读作“moriyoshi”，这里的“敬”和“义”二字恰好是他学问的根本。暗斋将敬读作“tsutsushimu”（谨慎行事）。若要保持内心的清净和行为的合理，“谨慎行事”是非常重要的。内心清净是指内心接受了生命之根源“天神的灵魂”才能获得生命。这个灵魂是非常洁净的，与孕育万物的根源（伊势神道中重视的“混沌”和“机前”）是同一性质的。如果能够悟到这个灵魂是牢牢扎根于内心世界，是任何力量都不可分割的，那么就会自然而然的升起“谨慎”之心，并恪守心灵的清净与行为的合理。这样一来，容纳灵魂的器物——心，就会和灵魂一样达到极度纯净的境界，心与灵魂溶为一体，这便是垂加神道的所提倡的“神人一体”。

关于这一点，山崎暗斋在有关《日本书纪》的讲义中着重讨论了素盞鸣尊和大己贵神。人们认为，这两位神经过苦心修行，终于修成正果，达到了“神人一体”的境界。山崎暗斋将“神人一体”表述为“与天照大神的德义合为一体”。也就是说，当深藏内心的灵魂之境界达到极度纯净的高度，这时的神将与天照大神拥有同样的“心”的境界。

山崎暗斋还关注了大己贵神达到该境界之后的行动。大己贵神通过与自身灵魂的对话，知道了自己的心中已经住进了天神的灵魂。因此，他领悟到，自己之所以能够立下无数功绩，其根本原因不在于自身的力量，而是在于天神灵魂的护佑才能够使自己事事顺意。暗斋认为这时，大己贵神也达到了“与天照大神的德义合为一体”的境界。

另外，大己贵神通过与自己内心的灵魂对话，将这个天神之魂请至三轮山。日本人认为，所谓灵魂，就像燃烧的蜡烛可以将自身的火焰分出一部分来点燃别的蜡烛，而被它点燃的蜡烛上的火焰虽然是分出来的，却仍然与它自身的火焰是完全等同的，从本来的灵魂中分离出的灵魂，与本来的灵魂也是等同的。因此，即使将大己贵神的灵魂移至三轮山，他仍然不会死去。

这里所说的三轮山在后来成为了象征都城的山。《日本书纪》中记载，三轮山的山神即是大己贵神心中的灵魂。根据这个传说，暗斋解释为，大己贵神将达到了极度纯净境界的灵魂留在了都城，并将其作为天皇的守护神。但是这并不是山崎暗斋独有的观点。奈良时代末到平安时代初，出云国造在宫中巨型的就任报告祭上演奏的称为神贺词的祝词中，就提到大己贵神和他的子孙诸神在都城各处镇守着他们各自的灵魂，成为了天皇的守护神。

沿袭上述传说，垂加神道认为，当人们像大己贵神一样通过自身灵魂的修行而达到“与天照大神的德义合为一体”的境界时，他们的灵魂就会永远留在世间并成为天皇的守护神。

关于这一点，流行着一种世俗的说法，即垂加神道是将自身作为神灵来祭祀的，这完全是一种误解。重视“敬”并非代表着将自身作为神灵来祭祀。山崎暗斋沿袭大己贵神的做法，当自身的灵魂达到极度纯净的境界时，将这个灵魂留在世间并进行祈祷。也就是说，对于暗斋来说，灵魂和身体是分离的两个部分，身体由于“天神的灵魂”的降临而获得生命，并由于它的分离而死亡。因此，在世期间，当身体达到了与“天神的灵魂”同样的极度纯净的境界时，也就达到了所谓的“神人一体”的状态，那么这个灵魂（从天神的灵魂分出来的那一部分）就能够留在世间，通过对它进行祈祷而成为天皇的守护神。并且，任何人都有资格达到这一境界。

暗斋的“神人一体”的终极目标与守护天皇是紧密相连的。关于守护天皇的事业，在“唯一宗源神道”中，只有继承神道思想的吉田家的当主才有这样的资格。但是，暗斋认为，任何人只要能够使“天神的灵魂”降临自己的内心，就都拥有守护天皇的资格。因此，暗斋强调世间所有人都要时时刻刻抱有“敬”心。

那么，在垂加神道中，天皇是怎样的一种存在呢？暗斋认为，由于天皇天生就“与天照大神的德义合为一体”，因此，不存在不义的天皇。也就是说，天皇的“大御心”生来就是极度纯净的，因此不可能违反“天神之灵魂”。另外，祭祀天皇的“大御心”不够纯净，天皇犯下了违反“天神之灵魂”的不义之举，那么天皇所拥有的三种神器（八咫镜、草薙剑、八坂琼曲玉）作为补充力量能够帮助天皇纠正其行为。根据这种观点，若天皇与臣下关系紧张，那么所有的错误都将归结于臣下。在这里，暗斋极其强调作为臣下应该遵守的“义”

（臣道）。

垂加神道通过强调作为臣下的义，以维持稳定的君臣关系，并作为德川时期幕藩体制的意识形态发挥着作用（赫尔曼·奥姆斯《德川的意识形态》）

垂加神道将神道称为“天照大神之道”，主张不论谁都可以通过天皇接受天照大神的恩惠。因此，任何人都应当感谢天皇并守护天皇。暗斋还重新发现了在神武天皇的诏书《八纒一字》中（载于《日本书纪》）描述了连结天照大神、天皇与国民的古代的国家理念。因此，暗斋不仅重视《日本书纪》中的神代卷，更是把《神武天皇卷》也作为研究的对象，这在当时的神道家中是比较难得的。

关于《八纒一字》这一诏书，若将暗斋的解释合起来加以说明的话，意思是，天皇为了只身报答以天照大神为首的所有天神的恩惠，将根据神的指令行使政治权力。该诏书的中心思想在于，通过让臣下将天皇的大御心（=天照大神的御心、天照大神的德义）散播到全国，使我国被天皇的大御心、进一步来讲是天照大神的御心包围着（神国），这同时也是天照大神、天皇与国民合为一体的古代国家理念的体现。明治维新就是以神武天皇的事业为目标，因此以该诏书为基准是理所当然的，即使从广义的国家神道上来讲，也能在这其中找到原点。

这样一来，可以说垂加神道为广义的国家神道提供了基础。但是，它并未普及到广大的普通庶民当中去。因为要理解垂加神道的精髓，需要深厚的造诣和虔诚的信仰以及为追求正义而具有的极端严谨的态度，这些要求对于庶民来讲门槛过高了。

4、垂加神道的效果—以出云大社为例(2)—

近世的出云大社受到林罗山的理当心地神道的影响，实现了神佛分离，但是，到了元禄时代以后，受到了幕府和诸藩的重压而发展受到阻碍。在这期间，出云大社开始接受山崎暗斋的儒学思想，进而接受了垂加神道的思想。在垂加神道思想中，出云大社的祭神大己贵神是“与天照大神的德义合为一体”的神灵，而且自身内心中的“天神的灵魂”被请到都城的三轮山，成为了天皇守护神的象征，受到了极高的评价。这种神观念被引入出云大社后，制作了新的神画像。那就是怀抱着红色玉石的大己贵神像。出云大社利用垂加神道的教义，强调天照大神和天皇的重要性，并教化人们进行祈祷守护天皇。但是，并非直接向天皇祈祷，而是要通过大己贵神来达到保护天皇的目的。神画像象征性的反映了这个观点。这个画像接着在全国范围得到了普及。

但是，真正能够对神画像的含义产生共鸣并虔诚的信仰大己贵神，进而将这一观念延伸到天照大神与天皇的信徒究竟有多少呢？现在的出云大社中的神画像和出云国造家的祈祷中还残存着垂加神道教义的痕迹，但是已经鲜有人知。

结论—本居宣长的国学—

山崎暗斋的有关朱子学的著作的修订本有大量的出版，但是由于垂加神道的高度机密性，有关垂加神道的出版物凤毛麟角，只有一部分学问造诣深厚的学者拥有它的抄写本。相反，本居宣长的著作比比皆是，受众也是多种多样。因此，可以说本居宣长的国学理论才真正使古代国家理念得到真正的普及。

有关本居宣长的神道论，在其巨著《古事记传》第一卷收录的“直毘灵”中可见一斑。在这本著作中，所谓的“神之道”，即来自赋予万物生命的产灵神以及各自拥有男女之身的伊邪那岐·伊邪那美二神开始的，这男女二神将神之道传于天照大御神（《古事记》中的说话。《日本书纪》称，为天照大神），并由大御神负责传承。从另一方面来讲，是由天照大御神将“神之道”传授于历代天皇，并由天皇再传授于国民。换言之，天照大神位居高天原上，不仅拥有永恒的生命，还将永远捍卫着“神之道”。而天皇则从高天原来到人间并拥有有限的寿命，因此为了永远捍卫天照大御神的“神之道”，必须万世一系代代传承下去。只要能够保证万世一系连绵不断，也就是说只要天皇存在，“神之道”就能够不断的传授于国民。这种观点并非本居宣长原创。但是本居宣长通过仔细研读《古事记》和《日本书纪》等古典，将这种观点明确化了。宣长主张，所谓神道，也可以称作“天照大御神之道”，接受此道的天皇是此道自身的全部，换句话说，天皇本身即为神道。

宣长认为，“神之道”是由天照大神通过历代天皇传授于国民的“公家”之道，因此不能将其命名为“某某神道”而使之成为个人之物。他倡导人们应该像他们的祖先那样，将天皇的大御心当做自己的真心，尊敬天皇的语言；像天皇祭祀自己的祖先天照大御神一样，祭祀自己的祖先神并祈求幸福。这才是国民应该履行的衣服，如果能够做到这一点，国民就能够和天皇、天照大御神合为一体。

《直毘灵》成为了后来国学思想的基本著作，平田笃胤的神道论也以此为基础。另外，本居宣长的国学理论传到了出云大社，他的弟子千家俊信又将其传播到了津和野藩（岛根县）。津和野藩在明治维新时期举行了宫中祭祀等整顿工作。现在，统辖全国神社的神社本厅的教育理念也以《直毘灵》为基准。

到了幕末时期，后期水户学风靡全国。但是，其特征是在收到垂加神道影响下的儒学中，加入了本居宣长的国学思想，并由水户学的著名儒学者提出的。这一神道论不仅对国学者产生了重要影响、更是将其影响力扩大到了儒学者和其他知识分子。另外，在《新论》中主张以天皇为中心的国体论的会泽正志斋著有《读直毘灵》，而藤田东湖在《弘道馆记述义》中，提出了批判吸收《直毘灵》思想的国家观念。

近世の神道史—天皇を再発見した「神の道」について

國學院大學神道文化学部 准教授 西岡和彦

はじめに

1. 理当心地神道—林羅山の神道思想—
 2. 理当心地神道の効果—出雲大社の場合①—
 3. 垂加神道—天皇と国民を結びつけた神道—
 4. 垂加神道の効果—出雲大社の場合②—
- おわりに—本居宣長の国学—

はじめに

日本の近世は、徳川幕府の原型となった織田信長^{おだのぶなが}や豊臣秀吉^{とよとみひでよし}の統治時代^{しよくほうき}（織豊期）から、徳川幕府が崩壊して明治維新になるまでの約3世紀である。この時期に、「戦国の世」から「泰平の世」へ移行し、今まで戦略に従事していた知識人らは、人倫に則った政治や生き方を説くようになった。

近世の神道は、さまざまな流派や学派からなるが、なかでも儒家神道と国学は、その代表である。儒家神道とは、当時盛んになった中国の経書を専門とする儒者が説いた神道説をさす。一方の国学は、儒家神道は儒教の思想にもとづいて神道を説いたものであるから、純粹ではない、として批判し、儒教や仏教の思想を交えず、日本独自の思想（儒教・仏教伝来以前の思想）で説くことにつとめた神道説をさす。したがって、そうした国学を復古神道とも呼ぶ。

林羅山^{はやしらざん}（1583～1657）は、近世初期の代表的な儒者である。彼が徳川家康^{とくがわいえやす}に仕え、その後幕府の政策に僧侶に交じって発言するようになると、儒者の社会的地位はあがり、諸大名の中にはそうした儒者の教えを求めたり、さらには政治顧問として雇い入れたりする者まであらわれた。

しかし、日本の宗教界は依然仏教の勢力が強く、宗教としての儒教は日本には定着していなかった。そこで、儒者は神道に注目し、神道を儒教に融合させることで宗教界での発言を高めようとした。当時の神道は、仏教的に説かれるのが一般で、そればかりか神社が神職ではなく僧侶によって祭られたり、神社境内地に仏教施設が建てられ、そこで僧侶

による修行や祈祷が行われたりと、まさしく「神仏習合」の時代が続いていた。それに対し、仏教は人倫に反する宗教、と考える儒者は、まず神道や神社から仏教を排除しなければならぬ、と主張したのである。

羅山の著書『本朝神社考』は、そうした考えにもとづき著されたものである。だが、この書は、もうひとつの点で、近世神道の進むべき道を示した書、としても注目すべきである。それは神道に天皇を持ち出したことである。たとえば、その書の序文で、日本が「神国」であるのは、神武天皇（初代天皇）が天子の位を継いで以来、天神から授けられた道、すなわち「王道」を、今日に至るまで絶えることなく歴代の天皇が伝え広めているからだ、と述べている。

そもそも、こうした考え方は、奈良時代（710～784）に編纂された『古事記』（712成立）や『日本書紀』（720成立）にまで遡ることができる。だが、そうした考えが常時続くことはなく、国内外での危機に遭遇するたびに、浮上しては消えてきたものであった。たとえば、羅山の時代より350年以上前の鎌倉時代（1185～1333）後半に、日本が二度にわたるモンゴル軍の襲来（元寇、1274・1281）を受けた時、京都の朝廷では『日本書紀』の注釈が行われ（『釈日本紀（しゃく・にほんぎ）』）、伊勢の神宮では「神国」思想にもとづいた歴史書（『倭姫命世記（やまとひめのみこと・せいき）』など）が、『日本書紀』の記述にもとづいて多く書かれた。また、二人の天皇が同時に即位して、日本を二分した南北朝時代（1333～1392）にも、北畠親房（1293～1354）が『日本書紀』をはじめ歴史書を参考に、天皇の歴史『神皇正統記』を著し、その書の冒頭には、「大日本は神国なり」と、羅山の序文同様、日本が「神国」である、と謳ったのである。

なお、羅山や親房が述べる「神国」とは、元寇の頃に叫ばれた、日本は神々の恩恵を受け、守られる国、という意味ではない。彼らがいう「神国」の神とは、神々の総称ではなく、具体的に天照大神だけを指している。そして、その神の子孫である天皇が、天照大神から授かった道（＝王道）を受け伝え広めてきた国を「神国」と称しているのである。換言すれば、日本は天皇が統治して以来今に至るまで、天照大神の道を規準としてきた国、と主張するのである。したがって、羅山や親房のいう神道は、天皇と天照大神が最も大事な要素になっていた。

だが、そうした考えは、一部の知識人のみが主張してきた事であって、やはり神道は仏教的に説明されるのが一般的であった。たとえば、神の本来の姿は仏である、とする「本地垂迹説」にもとづいて神道を論じてきた両部神道や、仏教側の視点から神と仏が共存する神社の由緒を記した「縁起物」が、当時の一般的な神道観であって、天皇と天照大神を中心にして、神道が説かれることはなかった。

そうした神道観が主流であった中で、林羅山は『古事記』『日本書紀』や官撰の史書などにもとづいて、神道や神社を歴史的に正しく論じ直し、従来の史実を無視した神仏習合思想を否定して、天皇と天照大神をふたたび神道の中心に引きあげたのである。

ところで、東京大学大学院教授の島藺進（しまぞの・すすむ）氏は、最近の著書『国家神道と日本人』（岩波新書、2010）で、国家神道という用語には制度的なことを指す狭義の面と思想的なことを指す広義の面とがあり、前者は先の敗戦後占領軍GHQによって廃止されるが、後者は現在も天皇と国民とを結ぶ信仰的なものとして残っている、と指摘する。つまり、天皇と国民とが信仰的に、または儀礼的に結びつく国家像を描く神道を国家神道と呼ぶのならば、それは現在も変わりなく残っているとした。

この国家神道の構図は、北畠親房や林羅山が描く、天皇と天照大神を中心とした国家像に、さらに国民を結びつけた神道といえるものである。そうした神道観は、『古事記』『日本書紀』に描かれた古代の国家理念に繋がり、具体的には天孫降臨てんそんこうりんと神武天皇じんむてんのうの詔勅しやうちやく「八紘一宇はっこういちう」にもとづいた考えに近い。しかし、平安時代に本地垂迹思想が思想界に定着し、かつ官撰の国史編纂事業（六国史の編纂）が途絶えると、古代の国家理念は姿を消す。ところが、国家の存亡に関わる危急がせまると、今まで消えていたその理念は突然現れ出し、国内外の情勢が落ち着くとふたたび消えいく。こうした消長を繰り返すばかりで、古代の国家理念、ひいては広義の国家神道観が一般にひろく定着することはなかったのである。

ならば、いつごろ広義の国家神道が一般に広く定着したのか。それは島藺教授が述べるように、小川原先生のご専門である明治以降の大教宣布運動や教育勅語まで下らなければならぬのかも知れない。しかし、それが突然、一般の庶民層に定着したのではなく、それ以前に、広義の国家神道観を受け入れる素地が、彼らの間に培われていたからに違いない。そのきっかけをつくったのが、林羅山をはじめとする近世の神道家であり、国学者であったと考える。本発表では、その一端を、近世の出雲大社の動向を交えて見てみようと思う。

1、理当心地神道—林羅山の神道思想—

林羅山の代表的な神道書は、『本朝神社考』と『神道伝授』である。『本朝神社考』は、寛永15年（1639）から正保2年（1645）の間に成り、『神道伝授』は正保元年になったとされる（鈴木健一『林羅山年譜考』）。したがって、両書はほぼ同時期の羅山の神道観を表したものと見える。『本朝神社考』は基本的に崇神排仏で、かつ儒学の視点で全

国のおもな神社を説いている。上中下の三巻からなり、上巻は平安時代に定められた二十二社、中巻は各地の有名な神社、下巻は信仰史の上で有名な人物、物語、地名などが記されている。羅山の神道思想は序論に集約されており、そのなかで天皇と天照大神を神道の重要な要素においていることは前述した。だが、羅山の神道思想を簡単に見るのなら、『神道伝授』のほうが便利である。

『神道伝授』は、小浜藩（現在の福井県小浜市）の当主で、幕府の老中・大老までつとめた酒井忠勝に、八十九項目からなる神道説を伝授したものである。そのなかで、まず従来の神道三流「唯一宗源神道」「両部習合神道」「本迹縁起神道」をあげて説明する。まず、室町時代から盛んになる「唯一宗源神道」（別名、吉田神道）は、神代の神道を伝え、日本の古風を残し、異国の文化が交ざっていない神道である。その神道は、春日大社の神（春日大明神）から伝えられたもので、藤原鎌足以来中臣家や卜部家に伝わり、現在は平野・吉田家が伝えているとする。つぎに、平安時代後半から鎌倉時代にかけて盛んになる「両部習合神道」は、仏教の理論で神道を説き、行基・最澄・空海といった奈良時代や平安時代の僧侶から伝来したものとする。最後の「本迹縁起神道」は、諸国の神社の神主（神職のこと）らが伝えてきた伝承であり、神仏習合色に染まったものとする。羅山は、そうした神道三流のほかに「理当心地神道」があるという。それは天照大神から伝わった神道で、歴代の天皇が伝えてきた「王道」とする。

この「理当心地神道」とは、当時第一線の神道であった「唯一宗源神道」に対抗して、羅山が創唱した神道である。彼は、「唯一宗源神道」は神代伝来の神道であるとしながら、「理当心地神道」のほうがより正統である、と主張した。なぜならば、「理当心地神道」も「唯一宗源神道」もともに神代伝来の神道だが、前者は天皇の先祖である天照大神から、後者は藤原氏の先祖である春日大明神からの伝来であり、かつ前者はいまも歴代の天皇が伝えている「王道」であるが、後者は子孫の藤原氏ではなく卜部氏の流れである神職の平野家と吉田家が伝えているからである。つまり、伝来系統に優劣の差がある、というのである。また、羅山は、儒道の中に神道がある、というように、神道は儒道の一部と見ている。したがって、神道と儒道は究極的に一致する（神儒一致思想）が、「唯一宗源神道」は神代伝来の神道のように見えて、実は仏法を好み、仏神一体説も見られるので、信用しがたい、とも述べている。

このように羅山は、神道を儒道の一部と見ることから、神仏習合色に染まった従来の神道説（「神道三流」）を否定した。そして、その新たな神道説が正統である根拠に天照大神と天皇を持ち出したのである。だが、そこには国民が不在であった。

2、理当心地神道の効果—出雲大社の場合①—

理当心地神道は、近世で最初の本格的な儒家神道である。儒家神道は一般に机上の空論に過ぎないが、時にはその神道説が実践に移されることもまれにあった。それが出雲大社（島根県）の寛文度（1660年代）の造営遷宮である。

出雲大社は、伊勢神宮とならぶ日本を代表する神社として知られている。これは『古事記』や『日本書紀』の神代の伝承に、出雲大社が重要な役割を果たしているからである。だが、時代が下り平安時代になると、日本を代表する神社は、伊勢神宮と石清水八幡宮（京都府）や春日大社（奈良県）などに代わっていき、朝廷が編纂した『延喜式』神名帳に出雲大社は記載されても、朝廷が重んじた官幣大社としてではなく、格下の国幣大社とされていた。だが、近世を通じて出雲大社は巻き返しをはかる。その第一歩が、寛文度の造営事業であった。

この事業のなかで、当時まだ一般化していなかった神仏分離が行われる。その指導的役割を果たすのが、林羅山の弟子で松江藩（島根県）お抱えの儒者黒沢石斎と、彼と親交のあった出雲大社の上級神職佐草自清である。

ところで、日本で神仏分離が一般化したのは明治以降であり、江戸時代までは、どの神社でも、大なり小なり神仏習合色に染まっていた。また、徳川幕府が仏教を庇護し、キリスト教対策として、国民をすべてどこかの寺院の檀家に組み込ませたこともあって、神仏分離は非現実的な発想で、あくまで理念上のものでしかなかった。

そうしたなかで、出雲大社が神仏分離を行えたのは、端的に言えば、勸進聖の本願が幕府から追放に処せられたからである。そこで、僧侶のいない神社に仏教施設は不用、との意見が起こり、徳川幕府の許可を得て、神仏分離を実施したのである。

また、中世以来、出雲大社の祭神は、天照大神の弟素盞鳴尊とされてきたが、その時期に、その祭神説は神仏習合思想の名残である、として否定し、あらためて『日本書紀』にもとづく大己貴神祭神説を、羅山の子鷲峰に伝え、幕府の公認化をはかった。さらに、出雲大社の宮司である出雲国造は、天照大神の子孫として、古代から天皇の守り神とされる大己貴神の祭祀に勤しんできたことを、幕府を通じて朝廷にまで認めさせた（永宣旨〈ようせんじ〉の下賜）。このように出雲大社は、神社独自の神道に、天照大神と天皇とを司祭者（出雲国造）との関係で組み込み、かつ出雲大社は古代から天皇を守護してきた神社であることを主張したのである。

出雲大社での以上の出来事が、どれも理当心地神道の指導でなされたものとはいえない

いが、出雲大社にそうした行動を起こさせる原動力になったことは否定できない。なお、出雲大社のそうした神道思想に国民が結びつくのは、次に説明する垂加神道を受容してからである。

3、垂加神道—天皇と国民を結びつけた神道—

出雲大社が、中世の神道説から脱皮し、『日本書紀』にもとづいて、ふたたび神社に天照大神と天皇とを結びつけたのは、近世神道の典型といえよう。だが、島菌氏がいう広義の国家神道とは、天照大神と天皇に国民を結びつけたものをいう。その国民が理当心地神道では曖昧であった。そこで、それ以外の近世神道から広義の国家神道の要素を見つけ出そうとすると、山崎闇齋（1618～82）の創唱した垂加神道が思い浮かぶ。

垂加神道の「垂加」とは、伊勢神道（中世の伊勢神宮で発生した神道説）の代表的な書物のひとつ『倭姫命世記』の中にある天照大神の神勅「神垂祈禱、冥加正直」からとったもので、心の清浄と正しい行い（正直）とを保持し、神を一心不乱に祈ることで、神と人とが一体になることをめざす神道である。したがって、羅山の理当心地神道にくらべ、より宗教性の強い神道といえる。

闇齋の諱は、敬義と書いて「もりよし」と読むが、この「敬」と「義」が闇齋の学問の基本であった。闇齋は敬を「つつしみ」と読む。心の清浄と正しい行いとを保持するには、「つつしむ」ことが大事である。心の清浄とは、心に生命の根源である「天神の靈魂」を受けて人びとは生を受ける。その靈魂は非常に清浄なものであり、万物を生み出す根源（伊勢神道で重視する「混沌」や「機前」）と同じ性質のものである。それを誰もが分け隔て無く心に宿していることを知れば、自然と「つつしみ」の心がわき起こり、常に心の清浄と正しい行いとを守ろうとする。そうすると、靈魂を受け入れる器の心が、靈魂と同様に至極清浄になってゆき、いずれは心と靈魂は一体になる、それを垂加神道では「神人一体」という。

その点に関連して、闇齋は『日本書紀』を講義する中で、素盞鳴尊と大己貴神に注目している。このふたりの神は、苦心惨憺した結果、「神人一体」になった神として評価する。闇齋は、「神人一体」を「天照大神の御徳義と御一体」になった、とも表現する。つまり、心に宿す靈魂を至極清浄な状態にまで高めた時、その神は天照大神と同様な心の状態になる、と考えたのである。

さらに闇齋は、大己貴神がその状態になった後の行動にも注目している。大己貴神は自身の心に天神の靈魂を宿していることを、その靈魂との対話の中で知る。そして、大己

貴神は自身の力で数々の功績をあげてきたのではなく、その靈魂があつてはじめて何事も成し遂げることができたのだと悟る。その時、大己貴神も「天照大神の御徳義と御一体」になった、と閻斎は評価している。

なお、大己貴神は自身の心に宿る靈魂との対話の中で、その靈魂を三輪山に勧請している。かなり複雑な話であるが、靈魂とはろうそくの火のように別のろうそくに火を分けることができる、その分けた火はともに同じであるように、もとの靈魂も分けられた靈魂も同じものと日本人は考える。したがって、大己貴神の心から靈魂を三輪山に移しても、大己貴神が絶命することはない。

この三輪山は、その後、都の象徴的な山になる。その山の神が、大己貴神の心に宿っていた靈魂である、と『日本書紀』は記すのである。この伝承から、閻斎は、大己貴神は至極清浄になった靈魂を生きながら都に留めて、それを天皇の守り神にした、と解釈する。これは閻斎特有の考えではなく、奈良時代から平安時代にかけて、宮中での出雲国造の就任報告祭で奏上された^{かんよごと}神賀詞という^{のりごと}祝詞の中で、大己貴神とその子供の神々が、都の四隅に自らの靈魂を鎮めて天皇の守り神になった、という記事が見られる。

こうした伝承にならって、垂加神道では、大己貴神のように、自身の靈魂が修行を経て「天照大神の御徳義と御一体」になったと感じた時、その靈魂をこの世に留めて天皇の守り神にしたのである。

それについて、垂加神道は自身を神として祭る、とする俗説があるが、それは誤解である。敬を重視する彼らにとって、決して自分を神として祭るようなおごりはない。閻斎は大己貴神にならって、自身に宿る靈魂が至極清浄になった状態の時に、その靈魂をこの世に留め、その魂を祈ったのである。つまり、閻斎にとって靈魂と身体とは別であり、身体に「^{あまつかみ}天神の靈魂」が宿ることで生を得、離れることで死ぬ、したがって、生きている間に、身体を「天神の靈魂」と同じくらい至極清浄な状態にしたら、すなわち「神人一体」となったら、その靈魂（の分霊）をこの世に留め、その靈魂を祈ることで天皇の守護を願うたのである。そして、その資格はだれにでもある、としたところに特徴があった。

閻斎が目的とする「神人一体」は、天皇守護に繋がるものである。この天皇守護について、「唯一宗源神道」では、その神道を継承する吉田家の当主のみに資格があった。しかし、閻斎はだれもが「天神の靈魂」を心に宿す限り、天皇守護の資格は万人にある、と主張する。したがって、閻斎は万人に敬の重視を強調したのである。

では、垂加神道では天皇をどのような存在と見ていたのか。閻斎は、天皇は生まれながらにして「天照大神の御徳義と御一体」であるので、不義の天皇ははじめから存在しない、と考える。すなわち、^{おおみごころ}天皇の大御心は生まれた時から至極清浄であるのだから、「天神の靈魂」に反することはなさない、という強い信念をもっていた。また、たとえ天皇の大御心が至極清浄でなく、「天神の靈魂」に反する不義なところがあったとしても、天

皇のお側にある三種神器（八咫鏡・草薙劍・八坂瓊曲玉）のお力で補正される、と考えたのである。このことから、君臣関係の乱れは、すべて臣下に原因がある、という考えが成り立つ。そこで、闇齋は臣下としての「義」（臣道）を強く主張するのである。

垂加神道は臣下の義を強調したことで、君臣関係を維持し、ひいては徳川幕藩体制を維持するイデオロギーとしての役目をも担ったと考えられている（ヘルマン・オームス『徳川イデオロギー』）。

垂加神道では、神道を「天照大神の道」と述べ、誰もがその恩恵を、天皇を通じて受けている、とする。したがって、誰もが天皇に感謝し、かつ天皇を守護しなければならない。天照大神と天皇に国民を結びつけた古代の国家理念像、を記した神武天皇の詔勅「八紘一字」（『日本書紀』所載）を再発見したのも、闇齋である。だからこそ、当時の神道家としては珍しく『日本書紀』神代巻とともに、「神武天皇巻」をも講義したのである。

この「八紘一字」の詔勅とは、闇齋の解釈と合わせて説明すると、天照大神をはじめ天神から受けた御恩に天皇が一身に答え、天皇はそれにもとづいて政治を行う。その天皇の大御心（＝天照大神の御心、天照大神の御徳義）を臣下が全国に広めることで、わが国を天皇の大御心、ひいては天照大神の御心で覆い包んだ国（＝神国）にまとめよう、とするのが、その詔勅の意味であり、天照大神と天皇、そして国民とが一体となる古代の国家理念像である。明治維新は神武創業を目指して建てられたのであるから、この詔勅を目的としたことはいままでもなく、広義の国家神道も、ここに原点があったといえよう。

このように垂加神道は、広義の国家神道の基礎を提供した神道といえよう。だが、一般の人びとにまで、広く伝わることはなかったであろう。なぜならば、垂加神道を理解するには、高い教養とともに信仰心の篤さが求められた事と、正義を追求する異常なまでの厳しさがあって、庶民には門戸が狭すぎたと思えるからである。

4、垂加神道の効果—出雲大社の場合②—

近世の出雲大社は、林羅山の理当心地神道を受けて神仏分離を果たすが、元禄期以降、幕府や藩の圧力を受けて逼塞する。その間に、山崎闇齋の儒学を受け入れたり、垂加神道を受け入れたりする。垂加神道では、出雲大社の祭神大己貴神を、「天照大神の御徳義と御一体」になった神として評価し、かつ自身の心に宿る「天神の靈魂」を、都の三輪山に勧請したことを、天皇守護の象徴として高く評価した。その神観が出雲大社に導入されて、あらたな神像画が作られる。それが赤い玉を抱く大己貴神像である。出雲大社で

は、垂加神道の教えから、天照大神と天皇の重要性、さらに天皇守護の祈りを、庶民に教化していく。しかも、天皇を直接祈るのではなく、大己貴神を祈ることで、大己貴神による天皇守護を願う方法を採用。神像画はその象徴的姿を表したものである。そして、その神像画は全国に普及した。

だが、その神像画の真意に共感して大己貴神を信仰し、さらには天照大神や天皇にまでイメージをふくらませた信者がどれほど現れたであろうか。現在の出雲大社には、垂加神道の名残が神像画と出雲国造家の祈祷にわずかながら伝わっているが、それらが垂加神道の教えである、と知るものはほとんどいない。

おわりに一本居宣長の国学一

山崎闇齋の朱子学関係の校訂本は多く出版されたが、垂加神道は秘密性が高いため、その関連の出版はほとんどなく、一部の教養ある人びとに写本で受け入れられたに過ぎなかった。それに対し、本居宣長^{もとおりのりなが}（1730～1801）の著書は数多く出版され、不特定多数の人に読まれた。したがって、古代の国家理念像を一般に広めたのは、宣長の国学からということになる。

宣長の神道論は、大著『古事記伝』^{こじきでん}第1巻に収めた「直毘靈」^{なおびのみたま}で知ることができる。この書の中で、「神の道」とは、万物を生み出すムスヒの神から発生し、男女の姿をもったイザナキ・イザナミの神において始まり、その男女の神から天照大御神^{あまてらすおおみかみ}（『古事記』の表記。『日本書紀』は天照大神）へ伝わり、大御神はそれを保ち続ける。一方で大御神は代々の天皇へ「神の道」を伝え、天皇はそれを国民に伝える、という。換言すれば、天照大御神は高天原に居て、永遠の生命をもつと同時に、永遠に「神の道」を保持する。それに対し、天皇は高天原から地上へ降りてから、寿命が発生したため、天照大御神によって永遠に保持される「神の道」を受けするためには、天皇は永遠に代数を重ねなければならない。その代数が保たれている限り、つまり天皇が存在する限り、「神の道」は国民に伝わる。こうした考えは、必ずしも宣長のオリジナルな考えではない。だが、『古事記』『日本書紀』などの古典を精読する中で、それをより鮮明化させたのである。宣長は、神道とは「天照大御神の道」ともいい、それを受け伝える天皇は、その道の全体である、つまり、天皇は神道そのもの、ともいうのである。

宣長は、「神の道」は天照大神から歴代の天皇を通じて国民に伝わる公のものであって、それを〇〇神道というように私物化してはならない、という。それよりも、われわれの先祖がしてきたように、人びとが天皇の大御心を心として天皇のお言葉を尊敬し、天皇

が皇祖神天照大御神をお祭りするように、人びとも祖先神をお祭りして幸せをお祈りしなさい。それが国民の果たす義務であり、そうすることで国民は天皇と天照大御神と一体になれる、と教えるのである。

「直毘靈」はその後の国学の基本書となり、平田篤胤の神道論もそれが基本となっている。また、宣長の国学は出雲大社に伝わり、宣長の弟子千家俊信^{せんげとしぎね}が津和野藩（島根県）に、それを伝える。その津和野藩が、明治維新の時に宮中祭祀等を整えたのである。そして、現在、全国の神社を統轄する神社本庁の教えも、「直毘靈」が基本になっている。

幕末になると、後期水戸学が全国を風靡するが、その特徴は垂加神道の影響を受けた儒学に、本居宣長の国学を注入したようなもので、それを水戸学の有名な儒者が発言したことで、国学者のみならず、儒学者や教養人にまでその神道論が広まることになったのである。ちなみに、『新論』で天皇を中心とする国体論を述べた会沢正志斎^{あいざわせいしさい}には、著書『読直毘靈』があり、藤田東湖^{ふじたとうこ}の『弘道館記述義』^{こうどうかんのきじゆつぎ}は、「直毘靈」を批判的に取り入れた国家観を示している。

근세의 신도사(神道史)

- 천황을 재 발견한 神의 道에 대하여 -

니시오카 가즈히코(西岡和彦, 국학원대학 신도문화학부 준교수)

시작하며

1. 리토신치신도(理當心地神道) - 하야시 라잔(林羅山)의 신도사상 -
 2. 「리토신치신도(理當心地神道)」의 효과 - 이즈모 다이샤(出雲大社)의 경우 ① -
 3. 스이카신도(垂加神道) - 천황과 국민을 이어준 신도 -
 4. 스이카신도(垂加神道)의 효과 - 이즈모 다이샤(出雲大社)의 경우 ② -
- 마치며 - 모토오리 노리나가(本居 宣長)의 국학 -

시작하며

일본의 근세는 도쿠가와(徳川) 막부의 원형이었던 오다 노부나가(織田信長)와 도요토미 히데요시(豊臣秀吉)의 통치시대로부터 도쿠가와 막부가 붕괴하여 메이지유신이 되기까지의 약 3 세기를 지칭한다. 이 시기 戰國시대부터 泰平시대로 이행하여, 지금까지 戰略에 종사해 왔던 지식인들은 인륜에 근거한 정치와 생활방식에 대해 말하게 되었다.

근세의 신도는 여러 유파와 학파로 나누어지지만, 그 중에도 유가(儒家) 신도와 국학(国学)은 그 대표라 할 수 있다. 유가신도란, 당시 유행하던 중국의 경서를 전공한 유학자가 설파한 신도설을 말한다. 한편, 국학은 유가신도가 유교의 사상에 근거한 신도를 말한 것이라 하여 순수하지 못하다고 비판, 유교와 불교의 사상을 섞지않은 일본 독자의 사상(유교, 불교 전래이전의 사상)을 전하는 데 전념한 신도설을 가리킨다. 따라서, 이러한 국학을 복고신도라고도 부른다.

하야시 라잔(林羅山)(1538 ~ 1657)은 근세초기의 대표적인 유학자이다. 그가 도쿠가와 이에야스(徳川家康)를 섬기면서 막부정책에 대해 승려들과 함께 발언하게 되자 유학자들의 사회적 지위가 오르고, 다이묘(大名) 중에는 이러한 유학자의 가르침을 필요로 하거나 나

아가 정치고문(顧問)으로 고용하는 사람까지 나타나게 되었다.

그러나 일본의 종교계는 여전히 불교 세력이 강하여 종교로서의 유교는 일본에서 정착하지 못하였다. 이에 유학자들은 신도에 주목하여 신도를 유교에 융합시키는 것으로 종교계에서의 발언을 강화하려고 하였다. 당시의 신도는 불교식으로 설파하는 것이 일반적이었고 그뿐 아니라 신사(神社)가 神職이 아닌 승려에 의해 의식이 행해진다거나, 신사의 경내에 불교시설이 세워지고 그 곳에서 승려들이 수행과 기도를 한다거나 하는 신불융합「神仏習合」의 시대가 계속되어 왔다. 이에 대해 불교가 인륜에 반하는 종교라고 생각하는 유학자들은 우선 신도와 신사에서 불교를 배제해야 한다고 주장하였던 것이다.

라잔의 저서 『本朝神社考』는 이러한 사상에 근거하여 저술된 것이다. 하지만 또 한가지, 이 저서는 근세 신도의 나아갈 길을 제시한 책으로서도 주목해야 한다. 그것은 신도에 천황(天皇)을 내세운 것이다. 예를 들어 이 책의 서문에서 ‘일본이 신국(神国)인 것은 神武天皇(初代天皇)이 천자의 자리를 계승한 이래, 천신(天神)으로부터 물려받은 道, 즉 왕도「王道」를 오늘날에 이르기까지 끊임없이 역대 천황들이 전해왔기 때문이다’ 라고 서술하고 있다.

원래 이러한 사상은 나라(奈良)시대(710~784)에 편찬된 『古事記』(712 성립)와 『日本書紀』(720 성립)까지 거슬러 올라갈 수 있다. 하지만, 이러한 생각이 항시 지속된 것은 아니고, 국내외적인 위기에 직면할 때에 나타나서는 사라졌던 것이다. 예를 들어 라잔(羅山) 시대보다 350 년 이상 이전의 가마쿠라(鎌倉) 시대(1185~1333) 후반에 일본이 2 차례에 걸친 몽골군의 습격(1274·1281)을 받았을 때, 교토의 조정에서는 『日本書紀』의 주석이 행해지고(『新日本紀』), 이세(伊勢)의 신궁에서는 「신국(神国)」사상에 입각한 역사서(『倭姫命世記』 등)가 『日本書紀』를 기초로 하여 다수 쓰여졌다. 또한, 두 천황이 동시에 즉위하여 일본이 둘로 나누어진 남북조시대(南北朝時代)(1333~1392)에도 기타바타케 치카후사(北畠親房)(1293~1354)가 『日本書紀』를 비롯한 역사서를 참고로 하여 천황의 역사 『神皇正統記』를 저술하고 그 책의 모두(冒頭)에 「大日本은 신국(神国)이다」라고 하여, 라잔(羅山)의 序文처럼, 일본이 신국(神国)임을 제창하였다.

그런데 라잔(羅山)과 치카후사(親房)가 저술한 『신국(神国)』은 겐코(元寇*1274년, 1281년의 몽골 습격)의 시기에 부르짖었던 ‘일본은 여러 신들의 은혜를 받아 보호되는 나라’라는 의미는 아니다. 그들이 말한 「신국(神国)」의 神이라 함은, 여러 신들의 총칭이 아닌 구체적으로는 아마테라스 오오미카미(天照大神*일본신화의 해의 여신으로 일본 황실의 조상)만을 가리키고 있다. 그리고 그 신의 자손인 천황이 아마테라스 오오미카미(天照大神)로부터 전수받은 道(=王道)를 계승한 나라를 「신국(神国)」이라 칭하고 있는 것이다. 바꿔 말하

면, 일본은 천황이 통치한 이래 지금까지 아마테라스 오오미카미(天照大神)의 道를 規準으로 해 왔던 나라라고 주장한 것이다. 따라서 라잔(羅山)과 치카후사(親房)가 말하는 신도(神道)는 천황과 아마테라스 오오미카미(天照大神)가 가장 중요한 요소가 된다.

하지만 그러한 생각은 일부 지식인만이 주장한 것으로 역시 신도(神道)는 불교적으로 설명되는 것이 일반적이었다. 예를 들어 신의 본래의 모습은 부처라는 「本地垂迹說」에 근거하여 신도(神道)를 논하여 왔던 兩部神道와 불교 측의 관점에서 신과 부처가 공존하는 신사의 유래를 기술한 「緣起物」이 당시의 일반적인 신도관으로, 천황과 아마테라스 오오미카미(天照大神)를 중심으로 한 신도(神道)가 설파되진 않고 있었다.

그러한 신도관이 주류였던 가운데 하야시 라잔(林羅山)은 『古事記』, 『日本書紀』와 官撰史書 등에 근거하여 신도(神道)와 신사(神社)를 역사적으로 바르게 논하고, 종래의 사실(史實)을 무시한 신불습합(神仏習合)사상을 부정하여, 천황과 아마테라스 오오미카미(天照大神)를 다시 신도의 중심으로 끌어올린 것이다.

도쿄대학 대학원 교수인 시마조노 스스무(島蘭進)씨는 최근 저서 『국가신도와 일본인(國家神道と日本人)』(岩波新書, 2010)에서 국가신도(國家神道)라는 용어에는 제도적인 것을 나타내는 협의(狹義)의 면과 사상적인 것을 나타내는 광의(廣義)의 면이 있어서, 전자는 패전후 점령군 GHQ에 의해 폐지되었지만, 후자는 현재도 천황과 국민을 이어주는 신앙적인 것으로서 남아 있다라고 지적한다. 즉, 천황과 국민이 신앙적으로 또는 의례적으로 맺어진 국가상을 묘사한 신도를 국가신도(國家神道)라고 부른다면 그것은 현재도 변함없이 남아있다는 것이다.

이 국가신도(國家神道)의 구도는 기타바타케 치카후사(北島親房)와 하야리 라잔(林羅山)이 묘사한 천황과 아마테라스 오오미카미(天照大神)를 중심으로 한 국가상에다 국민을 결부시킨 신도(神道)라고 말할 수 있다. 그러한 신도관은 『古事記』, 『日本書紀』에 그려진 고대의 국가이념으로 연결되는데, 구체적으로는 天孫降臨과 神武 천황의 칙서 「八紘一宇」에 근거한 사상에 가깝다. 그러나, 헤이안(平安)시대에 신의 본래의 모습은 부처라는 本地垂迹說이 사상계에 정착되고, 아울러 官의 국사편찬사업(六國史의 편찬)이 중단되자 고대의 국가이념은 모습을 감추게 되었다. 그러다가 국가 존망과 관련된 위기가 닥쳐오면 지금까지 사라졌던 그 이념은 갑자기 나타났고, 국내외의 정세가 진정되면 다시 모습을 감추곤 했다. 이렇게 성쇠를 반복할 뿐, 고대의 국가이념 나아가 광의(廣義)의 국가신도관이 일반에 널리 정착되는 일은 없었다.

그러면 언제쯤 광의(廣義)의 국가신도가 일반에 널리 정착되었던 것일까? 그것은 시마조노(島蘭)교수가 서술한 바와 같이 오가와라(小川原)선생님의 전공인 메이지(明治) 이후의

대교선포(大教宣布)운동과 교육직어의 시기까지 내려가지 않으면 안될지 모르겠다. 그러나 그것이 갑자기 일반 서민층에 정착된 것은 아니었고, 그 이전에 이미 광의(廣義)의 국가신도관을 받아 들일 수 있는 바탕이 배양되어 왔음에 틀림없다. 그 계기를 만든 것이 하야시 라잔(林羅山)을 비롯한 근세 신도가(神道家)이고 국학자(國學者)였다고 생각한다. 본 발표는 그 일부분을 근세 이즈모 다이샤(出雲大社)의 동향과 함께 살피고자 한다.

1. 리토신치신도(理當心地神道)

－ 하야시 라잔(林羅山)의 신도사상 －

하야시 라잔(林羅山)의 대표적인 신도서(神道書)는 『本朝神社考』와 『神道傳授』이다. 『本朝神社考』는 칸에이(寬永)15년(1639년)에서 쇼호(正保)2년(1645년) 사이에 만들어지고 『神道傳授』는 쇼호(正保)원년에 만들어졌다고 한다.(鈴木健一『林羅山年譜考』). 따라서 두 책은 거의 같은 시기의 라잔(羅山)의 신도관(神道觀)을 보여주는 것이라고 할 수 있다. 『本朝神社考』는 기본적으로 숭신배불(崇神排佛)이며 또한 유학의 관점에서 전국의 주요 신사(神社)를 설명하고 있다. 상권하 3권으로 상권은 헤이안(平安)시대에 정해진 이십이사(二十二社), 중권은 각지의 유명한 신사(神社), 하권은 신앙사(信仰史)상 유명한 인물, 이야기, 지명 등이 기술되어 있다. 라잔(羅山)의 신도사상은 서론에 집약되어 있고 그 가운데 천황과 아마테라스 오오미카미(天照大神)를 신도(神道)의 중요한 요소로 두고 있다는 것은 앞에서 말한 바이다. 그러나 라잔(羅山)의 신도사상을 간단히 보려면 『神道傳授』 쪽이 편하다.

『神道傳授』는 오바마번(小浜藩)(현재의 후쿠이현 오바마시)의 당주로 막부의 로쥬(老中*관직명)·다이로(大老*관직명)까지 역임했던 사카이 다다카쓰(酒井忠勝)에게 89 항목의 신도설(神道說)을 전수한 것이다. 라잔은 먼저 從來의 신도삼류(神道三流)인 「唯一宗源神道」 「兩部習合神道」 「本跡緣起神道」를 열거하여 설명한다. 무로마치(室町)시대에서 번성한 「唯一宗源神道」(별명, 요시다신도)는 신대(神代)의 신도(神道)를 전하여 일본의 고풍이 남아있고 이국의 문화가 섞여있지 않은 신도(神道)이다. 이 신도(神道)는 가스가 다이샤(春日大社)의 神(春日大明神)에게 전해진 것으로 후지와라 가마타리(藤原鎌足)이후 나카토미가(中臣家)와 우라베가(卜部家)에 전해져 현재는 히라노(平野), 요시다(吉田)가 전하고 있다고 한다. 다음으로 헤이안(平安)시대 후반에서 가마쿠라(鎌倉)시대에 걸쳐 번성하였던 「兩部習

습神道」는 불교의 이론으로 신도를 설파한 것으로 교기(行基), 사이초(最澄), 쿠가이(空海)라고 하는 나라(奈良)·헤이안(平安)시대의 승려로부터 전래된 것이라 한다. 마지막으로 「本跡緣起神道」는 여러 지방 신사(神社)의 칸누시(神主)(신직을 말함)들에 의해 전승된 것으로 신불습합의 색으로 물든 것이다.

라잔(羅山)은 그러한 신도삼류(神道三流) 외에 「리토신치신도(理當心地神道)」가 있다고 하였다. 그것은 아마테라스 오오미카미(天照大神)로부터 전해진 신도(神道)로서 역대 천황이 전해온 「왕도(王道)」이다. 이 「리토신치신도(理當心地神道理)」는 당시 제 1 선의 신도(神道)였던 「唯一宗源神道」에 대항하여 라잔(羅山)이 창시한 신도(神道)이다. 그는 「唯一宗源神道」는 신대전래(神代傳來)의 신도(神道)이긴 하지만 「리토신치신도(理當心地神道理)」쪽이 보다 정통이라고 주장하였다. 왜냐하면 「리토신치신도(理當心地神道)」도 「唯一宗源神道」도 모두 신대전래(神代傳來)의 신도(神道)이지만 전자는 천황의 시조인 아마테라스 오오미카미(天照大神)로부터 후자는 후지와라(藤原)씨의 시조인 가스가 다이묘진(春日大明神)으로부터 전래된 것이며, 또한 전자는 지금도 역대 천황이 傳하고 있는 「왕도(王道)」이지만, 후자는 자손인 후지와라(藤原)씨가 아닌 우라베(卜部)씨 계통의 신직(神職)인 히라노(平野)가와 요시다(吉田)가가 전하고 있기 때문이다. 즉, 전래계통에 우열의 차가 있다고 하는 것이다.

또한 라잔(羅山)은 유도(儒道) 안에 신도(神道)가 있다라고 하는 것처럼 신도(神道)를 유도(儒道)의 일부로 보고 있다. 따라서 신도(神道)와 유도(儒道)는 궁극적으로 일치하는 것이지만(神儒一致思想), 「唯一宗源神道」는 신대전래(神代傳來)의 신도처럼 보여도 실은 불법을 섬기고 佛神일체설이 보이므로 신용하기 어렵다고도 말하고 있다.

이처럼 라잔(羅山)은 신도(神道)를 유도(儒道)의 일부로 봄으로써 신불습합의 색에 물든 종래의 신도설(神道說)(「神道三流」)을 부정하였다. 그리고 이 새로운 신도설(神道說)이 정통이라는 근거로 아마테라스 오오미카미(天照大神)와 천황을 내세운 것이다. 하지만 거기에는 국민이 존재하지 않았다.

2. 「리토신치신도(理當心地神道)」의 효과

- 이즈모 다이샤(出雲大社)의 경우 ① -

리토신치신도(理當心地神道)는 근세 최초의 본격적인 유가신도(儒家神道)이다. 유가신

도(儒家神道)는 일반에게는 탁상공론에 그칠 뿐이지만, 때로는 이 신도설(神道說)이 실천에 옮겨진 적도 있었다. 그것이 이즈모 다이샤(出雲大社)(시마네현) 칸분(寬文)(1660년대)의 조에센구(造營遷宮)이다.

이즈모 다이샤는 이세신궁(伊勢神宮)과 어깨를 나란히 하는 일본을 대표하는 신사(神社)로서 알려져 있다. 이것은 『古事記』와 『日本書紀』의 신대(神代)의 전승에 이즈모 다이샤(出雲大社)가 중요한 역할을 하고 있었기 때문이다. 그러나 시간이 흘러 헤이안(平安)시대가 되자 일본을 대표하는 신사(神社)는 이세신궁(伊勢神宮)과 이와시미즈 하치만구(石清水八幡宮)(교토부)와 가스가 다이샤(春日大社)(나라현) 등으로 바뀌었다. 朝廷이 편찬한 『延喜式』 진묘초(神名帳)에 이즈모 다이샤가 기재 되어 있어도, 조정이 중요시 하였던 官幣大社로서가 아닌 단계가 낮은 国幣大社로 되어 있었다. 그러나 근세를 통하여 이즈모 다이샤(出雲大社)는 반격을 꾀하게 된다. 그 첫걸음이 칸분(寬文)(1660년대)의 조에이(造營) 사업이었다.

이 사업 중에서 당시 아직 일반화되지 않았던 신불분리(神佛分離)가 행해진다. 그 지도적인 역할을 한 것이 하야시 라잔(林羅山)의 제자인 마쓰에번(松江藩(시마네현)) 소속의 유학자인 구로사와 세키사이(黒沢石齋)와 그와 친분이 있던 이즈모 다이샤(出雲大社)의 상급 신직(神職) 사쿠사 요리키요(佐草自清)였다.

그런데 일본에서 신불분리(神佛分離)가 일반화된 것은 메이지(明治) 이후이고, 에도시대까지는 어느 신사에서든 크건 작건간에 신불습합이 남아있었다. 또한 도쿠가와 막부가 불교를 비호하고, 기독교에 대한 대책으로서 국민 모두를 어딘가의 사원의 信徒로 소속시키게 한 적도 있어서 신불분리는 비현실적인 발상으로 어디까지나 이념상에 지나지 않은 것이었다.

이러한 가운데 이즈모 다이샤(出雲大社)가 신불분리(神佛分離)를 행할 수 있었던 것은 단적으로 말하면 공양승의 서원이 막부에서 추방에 처해졌기 때문이다. 그로 인해 승려가 없는 신사에 불교시설은 불필요하다는 의견이 나와 도쿠가와 막부의 허가를 얻어 신불분리를 실시한 것이다.

또한 중세 이후 이즈모 다이샤(出雲大社)가 모시는 신은 아마테라스 오오미카미(天照大神)의 동생인 스사노오노 미코토(素戔鳴尊)라고 알려져 왔지만, 이러한 說은 신불습합사상의 잔재라고 부정하고, 새롭게 「日本書紀」에 근거한 오오나무치노카미(大己貴神) 說을 라잔(羅山)의 자식 가호(鷲峰)에게 전해 막부로부터의 공인을 받고자하였다. 더욱이 이즈모 다이샤(出雲大社)의 수석신관 이즈모 고쿠조(出雲国造)는 아마테라스 오오미카미(天照大神)의 자손으로서, 고대로부터 천황의 수호신으로 알려진 오오나무치노카미(大己貴神)를 제사

지내 온 것을 막부를 통하여 조정에까지 인정받았다. (요센지<永宣旨>카시(下賜)) 이와 같이 이즈모 다이샤(出雲大社)는 神社독자의 신도에 天照大神 및 천황과 수석신관(이즈모 고쿠조)과의 관계를 끌어 들임과 동시에 이즈모 다이샤(出雲大社)는 고대로부터 천황을 수호해 온 신사인 점을 주장하였던 것이다.

이즈모 다이샤(出雲大社)의 이러한 것이 어느것도 리토신치신도(理当地神道理)의 지도로 이루어진 것이라고는 말할 수 없지만, 이즈모 다이샤의 이러한 행동을 불러 일으킨 원동력이 된 것은 부정할 수 없다. 한편 이즈모 다이샤의 이러한 신도사상에 국민이 결집한 것은 다음에 설명하는 스이카신도(垂加神道)를 수용하고 나서이다.

3. 스이카신도(垂加神道)

- 천황과 국민을 이어준 신도 -

이즈모 다이샤(出雲大社)가 중세의 신도설(神道說)에서 탈피하여 「日本書紀」에 근거하여 다시 神社에 아마테라스 오오미카미(天照大神)와 천황을 이어준 것은, 근세신도의 전형이라고 할 수 있다. 그러나 시마조노씨가 말하는 광의의 국가신도라는 것은 아마테라스 오오미카미(天照大神)와 천황을 국민에게 맺어준 것을 말한다. 그 국민은 리토신치신도(理当地神道)에서는 잘 보이지 않았다. 그 이외의 근세신도에서 광의의 국가신도의 요소를 찾아내려고 하면 야마자키 안사이(山崎闇齋)(1618~82)가 처음으로 주창했던 스이카신도(垂加神道)가 떠오른다.

스이카신도(垂加神道)의 「스이카(垂加)」라는 것은 이세신도(중세의 이세신궁에서 발생한 신도설(神道說))의 대표적인 저작의 하나인 「야마토히메노미코토 세기」의 본문 중 아마테라스 오오미카미(天照大神)의 神勅 「神垂祈禱, 冥加正直」에서 취한 것이다. 마음의 청정과 올바른 행동(정직)을 유지하여, 신에게 일심으로 흔들리지 않게 기도하는 것을 통해 신과 사람이 일체가 되는 것을 목표로 하는 신도인 스이카 신도는 라잔의 리토신치신도(理当地神道)에 비해 보다 종교성이 강한 신도라고 할 수 있다.

야마자키 안사이(山崎闇齋)의 諡號는, 경의(敬義)라고 쓰며 「모리요시」라고 읽는데, 이 「경」과 「의」가 안사이 학문의 기본이었다. 안사이는 경(敬)을 「쓰쓰시미」라고 읽는다. 마음의 청정과 올바른 행동을 유지하기 위해서는 「쓰쓰시미(삼가는것, 조심하는것)」가 중요하다. 마음의 청정이라는 것은 마음에 생명의 근원인 「天神의 영혼」을 받아들이고 사람들

이 생을 얻는다. 그 영혼은 매우 청정한 것으로 만물을 탄생시키는 근원(이세신도에서 중시하는 「混沌」이나 「機前」)과 같은 성질의 것이다. 그것을 누구라도 차별없이 마음에 품고있는 것을 알게 되면 자연히 「쓰쓰시미」의 마음이 끓어 오르고 항상 마음의 청정과 올바른 행동을 지키려 하게 된다. 그렇게 되면, 영혼을 받아들이는 그릇인 마음은 영혼처럼 지극히 청정하게 되어가고, 머지않아 마음과 영혼은 일체가 되는데 그것을 스이카신도(垂加神道)에서는 「신인일체(神人一体)」라고 한다.

그 점에 관련해서 안사이는 「日本書紀」를 논의하는 가운데 스사노오노미코토(素戔鳴尊)와 오오나무찌노카미(大己貴神)에 주목하고 있다. 이 두 명의 神은 고심참담한 결과 「신인일체」가 된 신으로서 평가한다. 안사이는 「신인일체」를 「아마테라스 오오미카미(天照大神)의 德義와 일체」가 되었다고도 표현한다. 즉, 마음에 깃든 영혼을 지극청정한 상태까지 높였을때 그 신은 아마테라스 오오미카미(天照大神)와 같은 마음의 상태가 된다고 생각했던 것이다.

나아가 안사이는 오오나무찌노카미(大己貴神)가 그 상태로 된 후의 행동에도 주목하고 있다. 오오나무치노카미는 자신의 마음에 천신의 영혼을 품고 있는 것을 그 영혼과의 대화 속에서 안다. 그리고 오오나무치노카미는 자신의 힘으로 갖가지 공적을 이루어 왔던 것이 아니며, 그 영혼이 있어야 비로소 어떤 일이라도 완수할 수 있었다고 깨닫는다. 그때 오오나무치노카미도 「아마테라스 오오미카미(天照大神)의 德義와 일체」가 되었다고 안사이는 평가하고 있다.

또한 오오나무치노카미는 자신의 마음에 품은 영혼과의 대화 중, 그 영혼을 미와야마(三輪山)에 분신하여 모시고 있다. 꽤 복잡한 이야기지만 영혼은 촛불처럼 다른 초에 불을 나눌 수 있어 그 나눈 불처럼, 원래의 영혼도 나누어진 영혼도 같은 것이라고 일본인은 생각한다. 따라서 오오나무치노카미의 마음에서부터 영혼을 미와야마(三輪山)에 옮긴다 하더라도 오오나무치노카미가 절명하는 일은 없다.

이 미와야마(三輪山)는 그 후 도읍의 상징적인 산이되었다. 그 산의 신은 오오나무치노카미(大己貴神)의 마음에 품었던 영혼이었다고 「日本書紀」는 기록하고 있다. 안사이는 이 전승으로부터 오오나무치노카미가 지극청정한 영혼을 도읍에 머물게 하여 그것을 천황의 수호신으로 하였다 라고 해석한다. 이것은 안사이 특유의 생각이 아니다. 나라시대에서부터 헤이안시대에 걸쳐 궁내에서 열렸던 이즈모고쿠조(出雲国造)의 취임보고제 때 임금께 아뢰던 칸요고토(神賀詞)라고 하는 축사 중에는 ‘오오나무치노카미와 그의 아이 신들이 도읍의 네 귀퉁이에 자신들의 영혼을 머물게하여 천황을 지키는 신이되었다’는 기록이 있다.

이러한 전승을 본받아 스이카신도(垂加神道)에서는 오오나무치노카미처럼 자신의 영혼

이 수행을 거쳐 「아마테라스 오오미카미(天照大神)의 덕의와 일체」가 되었다고 느꼈을 때, 그 영혼을 이 세상에 머물게 하여 천황의 수호신으로 했던 것이다.

이에 대해서 스이카신도(垂加神道)는 자신을 신으로 받든다는 속설이 있지만 그것은 오해이다. 경을 중시하는 그들은 결코 자신을 신으로 받들 정도로 방자하지 않다. 안사이는 오오나무치노카미를 본받아 자신에게 머무는 영혼이 지극청정하게 된 상태일 때, 그 영혼을 이 세상에 두어 그 혼을 빌었던 것이다. 즉 안사이에게 있어 영혼과 신체는 별개이고, 신체에 「아마쓰카미(天神)의 영혼」이 머물면 생을 얻고, 떠나가면 죽는 것이다. 따라서 살아있는 동안에 신체를 「아마쓰카미(天神)의 영혼」과 같을 정도로 지극청정한 상태로 만든다면 이른바 「신인일체」가 된다면 그 영혼(分靈)을 이 세상에 머물게 하여 그 영혼을 비는 것으로 천황의 수호를 바랬던 것이다. 그리고 그 자격은 누구에게도 있다는 것에 특징이 있었다.

안사이가 목적으로 한 「신인일체」는 천황의 수호에 관련되는 것이다. 이 천황수호에 대해 「唯一宗源神道」에서는 그 신도를 계승한 요시다 가문의 당주만이 자격이 있다고 하였다. 그러나 안사이는 「아마쓰카미(天神)의 영혼」을 마음에 품고 있는 한, 천황수호의 자격은 누구에게나 있다고 주장한다. 따라서 안사이는 만인에게 경(敬)의 중시를 강조했던 것이다.

그러면 스이카신도(垂加神道)에서는 천황을 어떠한 존재로서 보고 있었던 것일까? 안사이는 천황을 태어날 때부터 「아마테라스 오오미카미(天照大神)의 德義와 일체」이므로 불의(不義)한 천황은 애초에 존재하지 않는다고 생각하였다. 즉, 천황의 마음은 태어났을 때부터 지극청정하므로 「아마쓰카미(天神)의 영혼」에 어긋나는 일은 하시지 않는다는 강한 신념을 갖고 있다. 또 만약 천황의 마음이 지극청정하지 않고 「아마쓰카미(天神)의 영혼」에 어긋나는 불의(不義)한 점이 있다 하더라도 천황에게 있는 삼종신기(三種神器)(야타노 거울, 쿠사나기 검, 야사카니노 곡옥)의 힘으로 보정된다고 생각하였다. 이로부터 군신관계의 혼란은 모든게 신하에게 원인이 있다 라는 생각이 성립된다. 이에 안사이는 신하로서의 「義」(臣道)를 강하게 주장한 것이다. 스이카신도(垂加神道)는 신하의 의를 강조하는 것으로 군신관계를 유지하고 나아가서는 토쿠가와 막번체제를 유지하는 이데올로기로써의 역할도 담당했다고 생각되고 있다.(헤르만 오무스 「도쿠가와이데올로기」)

스이카신도(垂加神道)에서는 신도를 「아마테라스 오오미카미(天照大神)의 道」라고 말해 누구나 그 은혜를 천황을 통해서 받아들인다고 한다. 따라서 누구라도 천황에게 감사하여야 하고 동시에 천황을 수호 하지 않으면 안된다. 아마테라스 오오미카미와 천황에게 국민을 이어주는 고대의 국가이념상을 기록한 진무천황(神武天皇)의 칙령 「핫코이치우(八

紘一宇)(日本書紀)」를 재발견한 것도 안사이였다. 그러므로 당시의 神道家로서는 드물게 「日本書紀」 신대권(神代卷)과 함께 「진무천황권」도 강의하였던 것이다.

이 「핫코이치우(八紘一宇)」의 칙령이란 안사이의 해석에 맞추어 설명하자면, 아마테라스 오오미카미를 시작으로 아마쓰카미(天神)부터 받은 은혜에 천황이 일신(一身)으로 답하고 천황은 그것에 근거하여 정치를 하였다. 그 천황의 마음(=아마테라스 오오미카미(天照大神)의 마음, 아마테라스 오오미카미(天照大神)의 덕의)를 신하가 전국에 알리는 것으로 우리나라(일본국)를 천황의 마음 나아가서는 아마테라스 오오미카미(天照大神)의 마음으로 감싸안은 나라(=신국)로 결말을 지으려는 것이 그 칙령의 의미이며, 아마테라스 오오미카미(天照大神)와 천황 그리고 국민이 하나가 되는 고대의 국가이념상이다.

메이지유신은 진무(神武)창업을 목표로하여 세워진 것이기 때문에 이 칙령을 목적으로 한 것은 말할 것도 없으며 광의의 국가신도도 여기가 원점이었다고 말할 수 있다. 이와 같이 스이카신도(垂加神道)는 광의의 국가신도의 기초를 제공한 신도라고 할 수 있다. 그러나 일반인에게까지는 널리 전달되지는 못했을 것이다. 왜냐하면, 스이카신도(垂加神道)를 이해하기에는 높은 교양과 함께 독실한 신앙심이 필요한 것과 정의를 추구하는 비정상적이기까지 한 엄격함이 있어서 서민에게는 문호가 너무 좁았다고 생각할 수 있기 때문이다.

4. 스이카신도(垂加神道)의 효과

- 이즈모 다이샤(出雲大社)의 경우 ② -

근세의 이즈모 다이샤(出雲大社)는 하야시 라잔의 리토신치신도(理当心地神道)를 받아 신불분리를 달성하나, 겐로쿠기(元祿期) 이후 막부와 번의 압력을 받아 은신하였다. 그 사이, 야마자키 안사이의 유학을 받아들이기도 하고, 스이카신도(垂加神道)를 받아들이기도 했다. 스이카신도(垂加神道)에서는 이즈모 다이샤(出雲大社)가 모시는 신인 오오나무치노카미(大己貴神)를 「아마테라스 오오미카미(天照大神)의 덕의와 일체」가 된 신으로서 평가하며 또한 자신의 마음에 머무는 「아마쓰카미(天神)의 영혼」을 도읍의 미와야마(三輪山)에 분신하여 모신 것을 천황수호의 상징으로서 높게 평가했다. 그 신관이 이즈모 다이샤(出雲大社)에 도입되어서 새로운 신상화(神像画)가 만들어졌다. 그것이 붉은 구슬을 감싸고 있는 오오나무치노카미상이다. 이즈모 다이샤(出雲大社)에서는 스이카신도(垂加神道)의 가

르침에 따라 아마테라스 오오미카미(天照大神)와 천황의 중요성, 더불어 천황수호를 기원하는 것을 서민에게 교화해가고 있다. 게다가 천황을 직접 기원하는 것이 아닌 오오나무치노카미(大己貴神)를 기원하는 것으로, 오오나무치노카미에 의한 천황수호를 기원하는 방법을 취하였다. 神像画는 그 상징적 모습을 나타낸 것이다. 그리고 그 神像画는 전국에 보급되었다.

그러나 그 神像画의 眞意에 공감하여 오오나무치노카미를 신앙하고 더불어 아마테라스 오오미카미(天照大神)이나 천황에게까지 이미지를 떠올린 신자가 얼마나 나타난 것일까? 현재의 이즈모 다이샤(出雲大社)에는 스이카신도(垂加神道)의 흔적이 신상화와 이즈모고쿠조(出雲国造)의 祈禱에서 조금이나마 전해지고 있지만, 그것이 스이카신도(垂加神道)의 가르침이라고 아는 사람은 거의 없다.

마치며 - 모토오리 노리나가(本居 宣長)의 국학 -

야마자키 안사이의 주자학 관계의 교정본은 많이 출판되었지만 스이카신도(垂加神道)는 높은 비밀성 때문에 그 관련의 출판은 거의 없고, 일부의 교양있는 사람들에게 사본으로 읽혀진 것에 지나지 않았다. 그에 반해 모토오리 노리나가(1730~1801)의 저서는 많이 출판되어, 불특정 다수의 사람들에게 읽혀졌다. 따라서 고대의 국가이념상을 일반에 널리 알렸던것은 노리나가의 국학으로부터일 것이다.

노리나가의 신도론은 유명한 「古事記傳」 제 1 권에 담은 「直毘靈」으로 알 수 있다. 이 책 안에서 「신의 道」라고 하는 것은, 만물을 탄생시킨 무스히神에서 발생하고 남녀의 모습을 가진 이자나키·이자나미 神에 의하여 시작되며 그 남녀신으로부터 天照大御神(아마테라스 오오미카미: 「古事記」의 표기. 「日本書紀」에는 天照大神으로 표기됨)에 전해져 오오미카미는 그것을 계속 유지한다. 한편으로 오오미카미는 대대의 천황에게 「신의 道」를 전하며, 천황은 그것을 국민에게 전한다고 한다. 바꿔말하면 아마테라스 오오미카미는 타카마가하라(高天原)에 살고 있어 영원한 생명을 갖는 동시에 영원히 「신의 道」를 유지한다. 그에 반해 천황은 타카마가하라(高天原)에서 지상으로 내려오고부터 수명이 생겼기 때문에 아마테라스 오오미카미가 영원히 보유하고 있는 「신의 道」를 전수받기 위해서 천황은 영원히 代를 거듭하지 않으면 안된다. 그 代가 유지되는 한, 즉 천황이 존재하는 한, 「신의 道」는 국민에게 전해진다. 이러한 생각은 반드시 노리나가의 독창적인 생각은 아니다. 그

러나 「古事記」 「日本書紀」 등의 고전을 정독하는 중에 그것을 보다 선명화 시켰다는 것이다. 노리나가는 신도란 「아마테라스 오오미카미의 道」라고도 하여 그것을 전달하는 천황은 그 道の 전체, 즉, 천황은 신도 그 자체라는 것이다.

노리나가는 「신의 道」는 아마테라스 오오미카미(天照大神)으로부터 역대 천황을 통하여 국민에게 전해지는 공(公)적인 것으로, 그것을 「○○신도」라고 하는 것처럼 사물화(私物化)해서는 안된다고 하였다. 그것보다도 우리들의 선조가 해왔던 것처럼 사람들은 천황의 마음을 중심으로 삼고 천황의 말씀을 존경하여 천황이 황조신(皇祖神)인 아마테라스 오오미카미를 받드는 것처럼 사람들도 조상신을 받들어 행복을 기원하길, 그것이 국민의 의무이며, 그렇게 함으로써 국민은 천황과 아마테라스 오오미카미와 하나가 될 수 있다고 가르치는 것이다.

「直毘靈」은 그 후 국학의 기본서가 되었으며, 히라타 아쓰타네(平田篤胤)의 신도론도 이것을 기본으로 하고 있다. 또, 노리나가의 국학은 이즈모 다이샤(出雲大社)에 전해져 노리나가의 제자 센게 토시자네(千家俊信)가 쓰와노한(津和野藩)(시마네현)에 그것을 전한다. 그 쓰와노한이 메이지유신 때에 궁중 제사 등을 정리했다. 그리고 현재 전국의 신사를 통괄하는 신사본청의 가르침도 「나오비노미타마(直毘靈)」가 기본이 되고 있다.

에도막부 말기가 되면 후기미토학(後期水戸学)이 전국을 풍미하는데, 그 특징은 스이카신도(垂加神道)의 영향을 받은 유학에, 모토오리 노리나가의 国學을 주입한 것이다. 그것을 미토학으로 유명한 유학자가 발언하였던 것 때문에 국학자뿐 아니라 유학자나 교양인에게까지 그 신도론이 널리 알려지게 되었다. 덧붙여서 「新論」에서 천황을 중심으로 하는 국체론(国体論)을 주장하였던 아이자와 세이시사이(会沢正志齋)에게는 저서 「讀直毘靈」이 있고, 후지타 도우코(藤田東湖)의 「弘道館記述義」는 「直毘靈」를 비판적으로 도입한 국가관을 보여주고 있다.

江浙民间的《庚申经》与庚申会

汪桂平

- 一、引言：守庚申习俗在中国并未消失
- 二、江浙民间《庚申经》与庚申会的遗存
- 三、现存民间《庚申经》的分析

一、引言：守庚申习俗在中国并未消失

守庚申习俗是中国古老的一种信仰习俗，起源于道教的三尸说。三尸又名三虫、谷虫、三彭、三姑，道经中有很多关于三尸的记载。《太上三尸中经》说：每个人的身体中都寄住着三尸，上尸名彭倨，在人头中，伐人眼，令人眼暗、发落、口臭、面皱、齿落。中尸名彭质，在人心腹，伐人五脏，令人少气健忘，爱干坏事。下尸名彭矫，在人腿部，伐人肾，令人邪淫不自禁。有的道经说，三尸亦名三姑，上尸名青姑，令人好味嗜欲；中尸名白姑，令人贪财喜怒；下尸名血姑，令人耽酒好色。三尸因系鬼类，好游纵，不喜受人拘制，所以常在庚申日离开人体上天，将人的一切过失毫无遗漏地向天帝禀报，欲使人早死，人死以后三尸就变成鬼四方游荡，可以自由享受祭祀。

道教认为三尸妨碍道士修行，因而强烈主张驱除三尸，道经中记载了多种驱除三尸的方法，如守庚申、守一、辟谷、药食、药浴、以药塞耳、饮水诵咒、食气、存思、割除指甲脚甲等。其中影响最为深远的一种方法就是守庚申。所谓守庚申，就是在庚申日之夜彻夜不睡，以阻止三尸上天报告，并进而消灭三尸，从而达到延寿长生的目的。《云笈七签》卷八十一引《三尸中经》曰：

凡至庚申日，兼夜不卧，守之，若晓体疲，少伏床数觉，莫令睡熟，此尸即不得上告天帝。……经曰：三守庚申，即三尸振恐；七守庚申，三尸长绝。乃精神安定，体室长存，五神恬静，不复搔扰，不迷不惑，不乱不淫，瞋怒平息，真灵卫佐，与天地相毕。¹

守庚申不仅能够阻止三尸上天报告恶行，而且连续三次守庚申，三尸就会恐惧，连续七次守庚申，三尸就会永久消灭，这时就会心神安宁，健康长寿。因此，守庚申以驱除三尸是道教修道成仙的一个重要途经。

¹ 《道藏》第22册，第582页。

道教的三尸说和守庚申活动对民间社会影响甚大，唐宋以来，人们普遍相信人体中存在三尸，并流行守庚申活动。据日本僧人圆仁《入唐求法巡礼行记》卷一承和五年（公元 838 年）十一月二十六日条载：“廿六日夜，人咸不睡，与本国正月庚申之夜同也。”圆仁描述的是扬州所见的情形，可见，唐时社会广泛流行“守庚申”，形成一种习俗。

唐宋以来，人们还结成庚申会，进行集体守庚申活动，不仅彻夜不睡，而且唱佛歌，动丝竹，甚为热闹，其目的仍是阻止三尸上奏，但其形式更为活泼。这时，佛教徒也参与到庚申会活动中。宋·赞宁《僧史略·卷下·结社法集》云：

近闻周郑之地，邑社多结守庚申会，初集鸣铙钹，唱佛歌赞，众人念佛行道，或动丝竹，一夕不睡，以避三彭奏上帝，免注罪夺算也。然此实道家之法，往往有无知释子入会图谋小利，会不寻其根本，误行邪法，深可痛哉！²

赞宁，北宋初期人士。他认为守庚申之法是道家之法，他批判佛教徒参与庚申会，是误行邪法，但这也正好说明了守庚申的习俗已影响到佛教，并且与佛教结合之后，形式上变得华丽而热闹。

庚申信仰和守庚申的习俗曾在中国各地广泛流行，成为一种重要的民间信仰和习俗。清末徐珂《清稗类钞》“迷信类·坐庚申”条记载了一个非道士也学习道家的守庚申，而且发展为每夜都静坐诵经，最后得种种神通的故事。另外，该书中还讲到“闽人喜守庚申，处女尤信之。”³说明守庚申的习俗在清末仍很流行。

庚申信仰也远播到日本、朝鲜等国，并与当地的宗教信仰、风俗习惯相结合，形成独具特色的守庚申习俗。如日本平安时代皇宫中的守庚申做法是赋诗、作文、下棋、饮酒、音乐伴奏等，直到天明。日本的守庚申又同佛教相结合，称为“庚申待”，即在庚申之夜祭祀青面金刚等佛，彻夜不眠。这种习俗流传极广，到现在仍是日本的重要民俗之一，因庚申信仰而来的庚申堂、庚申塔、庚申冢、庚申画等相关事物，在日本仍到处可见。庚申信仰也传入朝鲜半岛，并一度成为国家风俗。如李朝时期盛行皇室守庚申，其做法是在每年的最后一个庚申日举行宴会，男女同座，高奏音乐，让来宾赋诗，赌博行赏，彻夜饮酒，守庚申的目的是消灾避祸。

但是，20 世纪以来，中国本土的守庚申习俗似乎在逐渐淡薄。日本学者窪德忠先生曾经细致而深入地研究了中、日等国的庚申信仰，写有《庚申信仰》、《庚申信仰的研究——日中宗教文化交涉史》等专著。对于中国庚申信仰的现状，窪德忠先生认为：“到了 20 世纪的 40 年代，据说大同近郊的农村和杭州一带还进行守庚申，但在白云观未听说守庚申，看来 20 世纪以后守庚申的信仰习俗渐趋淡薄。台湾、东南亚仿佛也不再进行守庚申。”⁴窪德忠先生的这种观点也为大多数学者所接受，时至今日，守庚申的信仰习俗在中国本土似乎已经消失。

² 《大正藏》第54卷，第250页。

³ 《清稗类钞》第十册第 4676 页，中华书局，1984。

⁴ 窪德忠著，萧坤华译：《道教入门》第148页，四川人民出版社，1996。

不过，自 20 世纪 80 年代以来，在中国江苏、浙江的一些地方，陆续发现了一些与庚申信仰相关的民间经典与活动。如在浙江省的天台县、临海市、嘉善县，江苏省的靖江市、常州市等地，都发现了民间传抄和诵念的庚申经卷，以及守庚申活动的开展，这些现象引起了我的兴趣。在对这些地方现存的《庚申经》和庚申会活动进行初步梳理后，我认为古老的守庚申习俗在中国本土并没有消失，依然在一些地方存活着，并成为当地民俗文化的一部分。只是，守庚申的经典、内涵与形式经过长期的历史变迁与累积，与过去有了较大的不同。

下面谨就江苏、浙江等地现存的《庚申经》、庚申会进行一些介绍和分析，由于资料和视野所限，其中不完善之处甚多，敬请方家批评指正。

二、江浙民间《庚申经》与庚申会的遗存

根据现有资料，在浙江省的天台县、临海市、嘉善县，江苏省的靖江市等地，现在还保留着抄念《庚申经》、组织庚申会等传统民俗，浙江、江苏两省的其他地方似乎也有守庚申活动的遗存，但因没有搜集到相关资料，这里不做描述。

1、浙江天台的《庚申经》与庚申会

浙江省天台县位于浙江省的东中部，台州市北部，东连宁海、三门两县，西接磐安县，南邻仙居县与临海市，北界新昌县。总面积约 1432 平方公里，总人口约 55 万。

2007 年，我到浙江省天台县进行调研时，搜集到一些民间传抄的经本。这个经本是由一位退休教师于 2001 年抄录，共有三本。附注中介绍了他抄录经书的源起，他说：“此经共三本，均摘自八佛恋人口念，内中错别句、错别字多，集者不晓经，没做修改，也无法修改。”并说：这些经文“摘自一处地方，乡土味浓，与各地足然有别，只供改念。”就是说，这些经文是根据八佛恋人的口述进行整理抄录的。至于八佛恋人是谁，书中没有交待。据当地人介绍，八佛恋人就是一位会念经的老人⁵。而这位中学教师整理经文的目的，是为了帮助那些念经拜佛的老太婆们整理出一个可供改念的样本。因为当地参与念经的老太太大多数不识字，她们只是靠口耳相传而掌握了这些经文，因长期念诵而滥熟于心。总之，这些民间传承的经文，在当地已经口口相传了很多代。这些经文大概有 180 余种，经名有心经、金刚经纂、寿生经、土王经、妙沙经、解结经、北斗经、接佛经、庚申经、玉皇经、消灾经、观音经、甲子经、九龙经等等。从名称上看，这些经文与佛教、道教的一些经典是同名的，但其内容却迥然有异。这些经文的普遍特点是短小、押韵、适合诵唱，形式上以七言韵文为

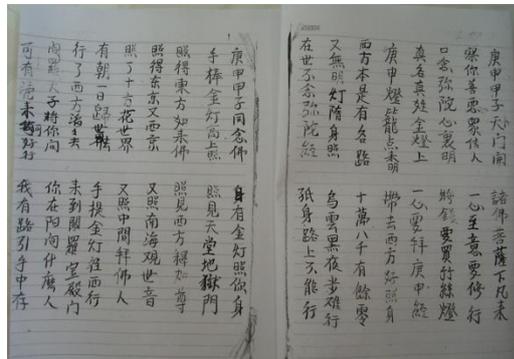
⁵ 胡明刚认为，恋人应为“变人”，“变人”是浙江天台方言，意为老妇人、老太婆。

主。

另外，我还从一位念经的老太太手中搜集到一份她个人手抄的经本，这位老太太名叫曹金莲，认识一些字，她积极参与当地老年妇女组成的各类拜佛会，学会了念经，并将这些经文抄录在一个小本上，以供自己念诵。曹金莲记录的经文约有 20 种，具体名称为：庚申经、佛说团圆经、天连经、七星北斗经、包公经、甲子经、佛说玉皇经、财神经、铺床经、拜寿经、盈斗经、太阳经、太阴经、路头经、城隍经、法船经、地龙经、洛阳桥等。那么，曹金莲抄写的经文与上述八佛恋人口传本的相关经文基本一致，说明当地流传的经文是一脉相传而来。



天台民间经书（一）目录



天台曹金莲抄写的《庚申经》

在天台八佛恋人口传的经书中，有四篇经文与庚申信仰有关，标题分别为《佛说庚申经接庚申经》、《庚申经》、《送庚申经》、《接庚申》。在曹金莲传抄的经文中，也有一篇经文名为《庚申经》，而这篇经文与上述八佛恋人口传的同名《庚申经》的内容基本相同。

为什么八佛恋人口传的庚申经有四种？根据相关资料及经文内容分析，我认为这四种经文其实是一部经文，只是做庚申会的时间很长，不同部分的经文在不同的时间段念诵，从而分成了几个段落，在长期流传的过程中，也就分成了几篇不同名称的经文，但标题都带有“庚申”二字，表明了它们与庚申信仰的关系。

那么，天台庚申经大致可分为两部分，一部分是经文的主体，如标题为《庚申经》的内容，另一部分与守庚申的仪式有关，如标题为“接庚申经”“送庚申经”的部分。下面就这两部分的内容作一简单的介绍。

(1) 《庚申经》

《庚申经》应该是信众念诵的主经，在整个庚申会活动中要反复诵念。因八佛恋人的口传本《庚申经》与曹金莲抄本《庚申经》的内容基本相同，故以八佛恋人的口传本为底本，参校曹金莲本，将《庚申经》整理出来，内容如下。

庚申经

头

庚申甲子天门开，天上诸佛坐莲台。善男信女向东拜，要拜国家太平永无灾。

庚申会里要为善，发起善心坐庚申。有人结起庚申会，带到西方坐莲台。

天上无云星和月，听见地上鬼哭声。

经

口念弥陀心里明，将钱要买竹丝灯。真名真姓金灯上，一心要拜庚申经。

庚申灯笼点得明，带到西方好照身。西方本是幽冥路，三千六百有余零。

有无明灯随身照，乌风黑夜步难行。在世不念弥陀经，孤身路上不能行。⁶

庚申会里同念佛，自有余灯照你行。手执金灯高高照，照见天堂地狱门。

照得东方如来佛⁷，照得西方释迦尊。照得东亲为西京，照得南海观世音。

照了十方花世界，又照中间拜佛人。有朝一日归天去，手提金灯往前行。

行了西方滔滔路，来到阎罗宝殿门。阎王天子将你问，你是阳间什么人？

可有凭来可有据，我有路引手中存。我有凭来我有据，凭所路引西方行。

阿弥陀佛将言说，你是阳间念佛人。一来要敬天和地，二来要报父母恩。

三来免得终生苦，再求来世好收成。阳间有个庚申会，连点三年九连灯。

阎罗一见心欢喜，查得缘簿不差分。生死判官叫你身，金童玉女两边分。

善人归还善人路，积善人家去超生。世间到底为善好，苍天不负善心人。

莫道西方路程远，西方就是⁸前面存。一更坐到两更天，点起香烛接庚申。

手捧清香端端坐，要见南海观世音。紫竹林中观自在，深夜细步拜观音。

拜得四拜今又拜，口念弥陀转庚申。庚申要拜五十三，五十三卷为一藏。

念起佛来转起庚，转得三代七祖尽超生。坐得清来念得明，尽念金刚一卷经，

五更念来步步行，步步行来接庚申。一转步来红似火，二转步来白似雪。

三转步来似黄金，四转步来白似银。五转步来清似镜，六转步来万丈明。

五色祥云多走过，白莲台上拜世尊，世尊见拜心欢喜，大发慈悲度凡人，

为人不识金灯两个字，眼前就是地狱门。庚申要坐三六十八夜，静坐庚申要三年。

坐得清来念得明，念佛之人要虔心。龙华会上有座聚灯山，聚灯山上修金灯，

金童玉女来修灯，仙界不修白虎灯。终究一日归西去，金灯里面有金银。

手捧金灯呵呵笑，更更金童玉女照善人。修一个来发一个，修两个来发两个。

我发灯来谢你恩，各领一盏去超生。世人念我庚申经，代代儿孙受皇恩。

有人念我庚申经，增福延寿免灾星。南无阿弥陀佛尾

行行方便助众人，修桥铺路造凉亭。慷慨乐助益为民，奉上玉皇福降临。

三保佛前拜观音，诸佛菩萨保安宁。要求子孙多孝顺，五谷丰登好收成。

庚申要会甲子经，龙华会里多有姻。庚申甲子一卷经，好比家内存金银。

日月儿孙行善心，王天不负善心人。南无天玄大保阿弥陀佛

⁶ “在世”及以下共十四字，底本缺，据曹金莲本补。

⁷ “照见天堂地狱门，照得东方如来佛”两句，底本无，据曹金莲本补。

⁸ “路程远，西方就是”七字，底本缺，据曹金莲本补。

天台《庚申经》分为头、经、尾三部分。经头共五句，讲述了在庚申甲子这天，天门大开，这时善男信女应该念经拜佛，并结成庚申会，进行坐庚申活动。接下来的经文部分比较长，有 98 句，主要是讲世人结庚申会、念庚申经、点庚申灯以及转庚申的程序和好处。经文指出，庚申灯笼不仅可以照亮去往西方的路，而且是来世超生的路引与凭证。所谓“庚申灯笼点得明，带到西方好照身。”“善人归还善人路，积善人家去超生。”通过接庚申、转庚申，还可以“转得三代七祖尽超生”。每年坐六次庚申，坐满三年共十八次庚申会，就可以增福延寿，免灾去难，所谓“世人念我庚申经，代代儿孙受皇恩。有人念我庚申经，增福延寿免灾星。”最后是经尾部分，主要是劝人多做善事，如修桥铺路、念经拜佛等，这样就会得到善报，所谓“王天不负善心人”。

（2）、《接庚申经》、《送庚申经》

标题为《佛说庚申经接庚申经》、《送庚申经》、《接庚申》的三篇经文都比较短小，其内容大概与举行守庚申活动时的迎神、送神仪式有关。如《接庚申》开篇即说：“香烟妙妙透天庭，诸佛菩萨奉来临。菩萨本在香烟上，香烟妙妙接佛来。”就是说，通过烧香礼拜，诸佛菩萨就会降临会场。接下来念诵要迎接的菩萨，“要接庚申甲子佛，要接南海观世音。要接八佛来庆寿，要拜韦驮菩萨来保佑。要拜四大金刚两边坐，诸佛菩萨先来坐”。因此，这篇经文应该就是在接神仪式时念诵的。

《佛说庚申经接庚申经》的主要内容是告诉善男信女在庚申日这天坐庚申、接庚申的种种好处。如开篇即说“云里弥陀降下来，脚踏莲花朵朵开”，就是说，在世间举办庚申会的时候，诸佛菩萨就会从云里降下，前来审察坐庚申的信徒，会让他们在阳间增福延寿，去灾解难，死后也会远离地狱，径往天庭。所谓“诚心守坐庚申会，一念至诚字字真。阳间降福增延寿，死不远游地狱门”，并且“信女虔诚接庚申，合家老小保安宁”。

在《送庚申经》中，再次强调人们要在庚申日念庚申经，点庚申灯，这样在死后就会有“经为盘钱佛度身”，在去往阴间的路上也会有光明照耀，免堕地狱。奉劝人们趁早修行念经，夜坐庚申，所谓“早念弥陀了自身，夜坐庚申报娘亲”。

以上就是天台庚申经的主要内容。那么，这些庚申经并不是死去的经文，而是现在仍在流传、抄写和念诵的经文，上述曹金莲的抄写本就是一个实例。而经文的内容在长期流传过程中保持着基本不变的形态。从上述八佛恋人和曹金莲的两个抄本比较来看，有的本子可能有个别字句的遗漏、错讹，也可能根据需要只抄取一部分，但总体来说，经文的主体内容是基本相同的。

既然庚申经的经文在传承和抄念，那么守庚申的习俗是否还是活态传承呢？天台的老太太们除了抄经念诵之外，是否还在进行守庚申活动呢？

（3）天台庚申会的现状

由于 2007 年我在天台进行调研时，调查的对象是一座庙宇，而不是庚申信仰，所以当时没有留意天台守庚申活动的现状。只能等待以后有机会，再做深入调查了。

不过，根据天台本地一些朋友的讲述，守庚申的习俗在天台似乎一直没有中断，至今还在流传。据天台作家胡明刚介绍，他在 18 至 20 岁的时候与村中的老人一起坐过一年多的庚申，那是在 1985 年前后，当时他是与老太婆们一起坐的，在坐庚申念诵的经文中，感受民间文学的影响，同时在坐庚申时搜集庚申会上的经文，后来他把其中的一部分作为一些民间口头文学作品，搜集整理编辑于《中国民间文学集成浙江省天台县卷》中。他说：“农村的老年人每月初一他老家的老年人每月初一、十五在庙里念经，守庚申长夜念经，但中途可以休息，分食米粥发馒头糕点饼子等食品，与在场人等，称为“结缘”，守庚申之时，参与者将个人所带的庚申灯笼系挂在山上砍下的树立在庙门的带有枝叶的整棵毛竹上，庚申灯笼以劈竹为篾丝制作，上糊白纸，以红字书“庚申”叫做守庚申，守满三年庚申后，点起庚申灯笼焚化庚申灯笼，表明死后灵魂走路就不瞎撞了。”他还说：“庚申会与九龙会是同样的民间念佛方式，坐庚申会是要坐通宵的，要念经，拜忏，所拜的有《玉皇忏》《北斗忏》《壬申忏》《灭罪忏》等。，要煮粥，要点九连灯（九莲灯），三年庚申坐毕后，完成一轮，再坐三年。”⁹

我在天台调查的时候，发现天台百祥庙里有一个老年妇女组成的唱经班子，这个班子大概有几十位成员，她们全都来自周边农村，有的识字，有的不识字，闲暇时聚在一起念经拜佛，年长的向年轻的口授经典和仪式，她们除了自己念经祈福之外，还为百祥庙的神灵庆典及村民们的信仰需要提供经典和仪式服务¹⁰。曹金莲就是这个班子的成员之一，曹金莲抄写的经书就是她参加仪式活动时念诵的经典。既然她抄写的经典中有《庚申经》，说明她们仍然在念诵《庚申经》并且有相关的仪式活动。

综合胡明刚的介绍和笔者所见，可以认为，天台的守庚申习俗一直存在，几乎没有中断。天台庚申会的特点如下：

第一，守庚申的群体一般是农村的变人（天台方言：指老太婆）和老倌（天台方言：指的是老头子。老年男人）老太婆。

第二，守庚申的时间可能是每月的初一、十五（胡明刚说或庚申日，待考）。

第三，守庚申的周期一般为三年，三年满后，再守三年。

第四，守庚申的仪式是：通宵不睡，念经，拜忏，煮粥，分发馒头糕饼结缘，点九莲灯并高挂庙前

第五，守庚申的目的是为了死后有庚申灯笼照亮，免堕地狱，等等。

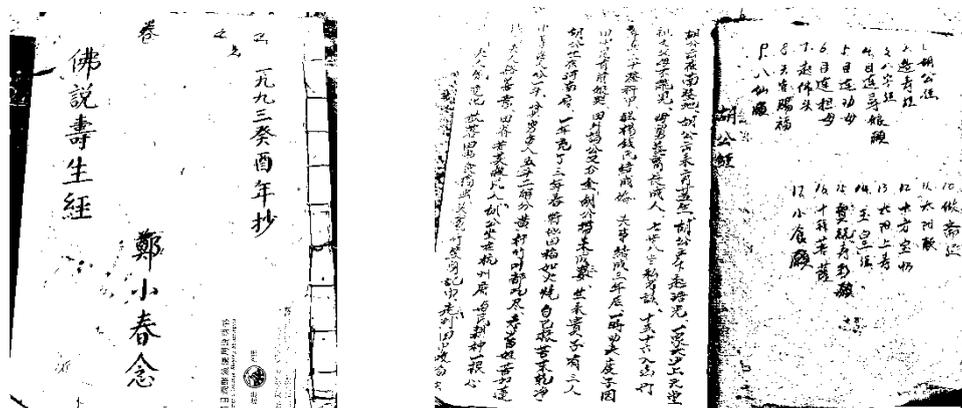
⁹ 引自“天台后司街—网聚天游子”论坛，网址：<http://www.317200.net/thread-24707-1-1.html>。本文完成后，曾让胡明刚审阅，上述引文是胡明刚订正和补充的。

¹⁰ 参见汪桂平：《天台百祥庙调查：乡村民间信仰的现状分析》，《宗教人类学》第一辑，民族出版社，2009

2、浙江临海的民间抄本《庚申经》

浙江省临海市是浙江省省辖市，台州市代管。位于浙江省东南沿海，东靠大海，南接台州市椒江区和黄岩区，西连仙居县，北与天台县、三门县接壤。

2007年，我到浙江省临海市的汇溪镇调查，亦搜得一些民间经簿。这些经书抄写在一些稿纸本或练习本上，用报纸做封皮装订起来，非常简朴。据说，这是当地参加九龙会的老太太们念诵的经书，他们不识字，都是请人帮忙抄写的。在这些经簿的封面上，分别题有“一九九三癸酉年抄”“公元一九九六年抄”“二〇〇二年8月”“郑小春念”等字样。



临海郑小春念诵的经书

在郑小春念诵的经文中，也有一篇题名为《庚申经》的经文，但没有《接庚申经》、《送庚申经》之类的经文。临海《庚申经》与天台的同名《庚申经》相比，没有头、尾的部分，中间内容大同小异。如临海《庚申经》开篇唱道：

庚申念佛尽消灾，善男信女一齐来。有人请起庚申会，行到西方脱凡俗。
修行念佛心要明，有钱要买竹丝经。真名实姓来上灯，一心礼拜庚申经。
灯笼照见明珠亮，带到西方好行经。有人地上芳草地，三千八万黑沉沉。
上天又无星和月，耳听路旁鬼哭声。要到阴间路上走，静心专念庚申经……

可见，临海的经文与天台的相比，尽管有些文字上的错讹差异，但基本内容及表达的思想是相同的。临海市紧邻天台县之南，两地的文化风俗相似，应该可以肯定，这两地的庚申经也是属于同一流传系统。

不过，关于临海市的庚申会及守庚申的现状，由于没有进行调研，也找不到相关资料，只能暂付缺如，等以后再做补充。但可以肯定的是，既然念佛的老太太郑小春请人抄写了《庚申经》，说明她们尚在念诵此经并有相关的仪式活动。

3、浙江嘉善县的庚申经与庚申会

嘉善县地处太湖流域杭嘉湖平原，位于浙江省东北部、江浙沪两省一市交会处，东邻上海市青浦、金山两区，南连平湖市、嘉兴市南湖区，西接嘉兴市秀洲区，北靠江苏省吴江市和上海市青浦区。

关于嘉善县庚申会的现状，主要来自嘉善县文化馆金天麟先生的调查报告。20世纪80年代末，金天麟先生曾对嘉善县王家埭村举行的“斋天”仪式进行了调查，写有《浙江嘉善王家埭村的“斋天”》一文，文中提到当地老年妇女组织的庚申会的情况。“斋天”是当地举行的规模甚大的祭天仪式，目的是祈求上天给予风调雨顺、五谷丰登，此俗古老，但清以后逐渐消亡，现在已少见，嘉善留存的“斋天”活动是我国古代农业社会的遗响。王家埭的“斋天”活动是全村出动，各户准备香烛祭品，在村中通宵祭祀，燃烛诵经直到天明。主要的祭祭祀活动是请道士先生（即民间的赞神歌手）来主持，有请神、燃香桥、唱赞神歌、送神等仪式。那么，有意思的是，整个祭祀活动是由当地老年妇女组织的“庚申会”负责，这个庚申会组织不仅在事前准备供台等物、延请道士先生，而且在活动的进行当中，要一直跟随祈祷、跪拜、诵经等。如在香桥点燃后，“庚申会的妇女们一齐诵起《庚申经》。念毕，继续祈祷、诵经。”¹¹

根据金天麟先生的这篇报告可知，嘉善县王家埭村不仅流传有《庚申经》，组织有庚申会，而且其庚申会组织在全村的祭祀活动中起着主导地位。这里，“庚申会”的含义与其他地方有所不同，不是指某次守庚申的聚会活动，而是老年妇女念经的一个组织。不管怎样，既然以庚申会命名，说明与庚申信仰有着密切的关系。只是，有关嘉善县庚申经与庚申会的具体情形，因为缺少调查，资料不足，只能留待以后补充。不过，可能肯定的是，在浙江嘉善县，至今还有老年妇女组织的庚申会组织，她们还在念诵着庚申经。

4、浙江其他地方《庚申经》的遗存

在“农村中国（浙江站）”的网页上，登载有一篇《庚申经》¹²，这篇经文流传的具体地点及相关的民俗活动不得而知，但可以肯定，它来自于浙江农村。经文开篇如下：

庚申甲子天门开，诸佛菩萨坐莲台。善男信女朝东拜，国家太平永无灾。
庚申席上要为善，发起善心生庚申。有人起个庚申会，到得西方坐莲台。
天上无云星和月，即听地狱鬼哭声。只念弥陀心里明，将钱要买竹丝灯。
真名真姓金灯上，一心要念庚申经……

从其登载的经文内容来看，与天台的《庚申经》几乎完全相同，只在个别文字上有点微

¹¹ 金天麟《浙江嘉善王家埭村“斋天”》，《民间文艺季刊》1990年第1期。

¹² 参见：农村中国服务>>乡村游>民俗民风，网址：<http://fw.9191.cn/tour/detail/3705.html>

小差异。如果这篇经文来自于浙江的其他某个地方，说明除天台、临海、嘉善之外，在浙江省其他某个地区，这种庚申信仰与活动也是活态的存在，并且表现出同一流传地域的同一系统的特征。

5、江苏靖江的《庚申宝卷》、《庚申经》与庚申会

江苏省靖江市位于长江北岸，与张家港、江阴市隔江相望，其境内的“老岸”地区，讲吴语方言，是江苏北部的吴方言孤岛。这个地区大概从明清时期就流行“做会讲经”，即宣讲宝卷，有数百年的历史，现在该地农村中仍保持着“做会讲经”的传统，全市有讲唱宝卷的佛头（即宣讲宝卷的艺人）120多人，每年做会唱卷达3000场以上。¹³宝卷的讲唱曾见于从甘陕到江浙的广阔地域，尤其以长江下游的吴方言区最为突出，就全国范围而言，现大多已销声匿迹，而江苏省靖江市是全国少有的仍保持这个传统的地区。

江苏靖江的宝卷是从20世纪80年代开始被发现、发掘和整理的，陆续有北京大学的段宝林、扬州大学的车锡伦等教授进行考察研究，发表了一系列的学术著作。而靖江市的文艺工作者从1987年开始，就对靖江宝卷进行调查、搜集、整理、编辑、出版、研究和推介，2007年，《中国靖江宝卷》正式出版，书中收录了靖江地区流传的各类宝卷54种。同年，靖江市被中国民间文艺家协会命名为“中国宝卷文化传承之乡”，“靖江讲经宝卷”被江苏省政府列入“第一批省级非物质文化遗产名录”。

江苏靖江的做会讲经和宝卷都是活态传承，至今仍在该地宣唱。其做会的名目繁多，如土地会、三茅会、大圣会、地藏会、地母会等等。佛头们讲唱的经典和宝卷更多，诸如《三茅宝卷》《大圣宝卷》《观音宝卷》等等。在这些现存的做会活动中，就有庚申会，会上宣唱的经典就有《庚申经》和《庚申宝卷》。所以说，庚申信仰与庚申会活动在江苏靖江市是传承不辍的。下面简单介绍一下江苏靖江的《庚申宝卷》、《庚申经》与庚申会。

《庚申宝卷》收于《中国靖江宝卷》第459至472页，是当地的一个佛头王国良搜集整理的。该宝卷的篇幅较长，既有散文体的叙事，又有韵文体的诗歌，属于民间说唱文学。其主要内容是讲述《庚申宝卷》出世的民间故事。故事发生在宋仁宗时期，山东省直隶州洛阳县刘家村的一位叫刘仁的富豪家。刘氏夫妇36岁时尚无子女，于是大做三年好事，斋僧济贫，广修功德，然后请僧道做上七天求子大忏。玉皇大帝得知后，赐刘仁一女，派九天玄女下凡投胎，但只有18岁寿命。刘女出生后，取名刘素珍，聪明慧达，知书识礼，长到15岁时，开始吃素修行，念佛诵经。到18岁寿数将尽时，刘小姐的真魂被勾往阴间，在游看完十殿地狱之后，允许她自己寻路转还阳间。正当她找不到回去的路时，观音老母下凡指点，传授她《庚申经文》，送她金灯照路，并在前面给她引路。刘小姐转还魂之后，其父母也跟她一起吃素修道，将房屋改成庙宇，每日念经拜佛，修道三年，功德圆满，观音老母再次下

¹³ 参见《中国靖江宝卷·序》，凤凰出版传媒集团、江苏文艺出版社，2007。

凡，把她们全家度上天庭，并受到玉皇大帝的封赠。刘氏夫妇受封为圣父圣母，刘素珍还原为九天玄女，并加封为庚申老母。同时，宋仁宗皇帝根据天庭的旨意，亦在人间同步封赠，并在各州各府建烈女庙，让文臣造作经忏宝卷，共造了一部《庚申经》、一部《庚申忏》、一部《庚申卷》。以上就是靖江《庚申宝卷》的大致内容。这部宝卷与其他地方流传的《庚申宝卷》的内容截然不同，体现了靖江地方文化的特色。

在《中国靖江宝卷》的第 753 至 755 页还收有《庚申经》一部，亦是靖江佛头王国良抄录。该经篇幅较短，全为七字一句的诗歌。靖江《庚申经》分为《日庚申妙经》和《夜庚申妙经》两部分。其中，《日庚申妙经》的主要内容是告诫人们要在庚申日修行、办庚申会、点庚申灯、念庚申经等，这样死后才会远离地狱，受度升天。经文开篇唱道：

鼓打二更半夜深，在会善人坐庚申。诚心坐守三年整，免了阴司地狱门。
庚申经典篆起来，诸佛菩萨坐莲台。在堂大众齐声和，能消八难免三灾。
庚申日子要修行，两班善人坐庚申。有人纠起庚申会，阴司罪孽化灰尘。
手拈真香心里明，门前高挂竹丝灯。真名真姓金灯上，诚心唸诵庚申经。
一更念佛点红灯，点起红灯照善人……

这篇经文与浙江天台的《庚申经》相比，没有经头、经尾部分，在中间经文上也有一些差异，但整篇经文的主要内容及其表达的中心思想，与天台的《庚申经》是基本相同的。

而另一部分《夜庚申妙经》的主要内容也是告诫人们要坐庚申，因为观音老母要来查察庚申会上的人，坐满三年庚申后，上表章到天庭作为凭证，死后就有观音引路，快乐上天庭。这部分内容与天台民间抄本中的《佛说庚申经接庚申经》、《送庚申经》两篇经文的内容大部分雷同。总之，靖江《庚申经》与天台《庚申经》基本相同，应该属于同一传承系统。

靖江的《庚申经》与《庚申宝卷》是佛头们在举办庚申会时宣唱的文本，那么，靖江的庚申会又是怎样的现状呢？

扬州大学的车锡伦教授从 1987 年就开始对靖江的做会讲经进行调查研究，断断续续进行了二十多年，他发表了很多篇关于靖江讲经的调查报告和研究论文，下面就根据车锡伦教授的有关著作，介绍一下靖江庚申会的现状。

据车教授的调查，靖江庚申会是为吃斋念佛的妇女们做的会，她们被称作“素老佛”。这种会一般在斋主家里做，属于家会。做会的斋主和参加“和佛”的会众都必须是吃斋念佛的老年人。靖江的庚申会与明清民间教派信仰有关，但现在已经发展成一种民间信仰活动。庚申会在庚申日举行，每年有六个庚申日，要做六次庚申会。现在靖江地区的庚申会仍在传承不辍，但由于会期长，花费大，并不常见。关于庚申会的仪式过程，车教授有所介绍，转录如下：

当地传说，庚申日是群仙聚会的日子，是“好日子”，俗语有“庚申庚申，出门甬问先生”。这一天玉皇大帝大开天门，人间的善恶可以明察。吃斋念佛的妇女们联合请佛头做

“庚申会”。庚申日前一夜“迎庚申”（或称“接庚申”），唱《庚申经（卷）》。庚申正日是“正庚申”，妇女们“坐庚申”，佛头白天唱《正星卷》《观音卷》；夜里“传庚申”，先举行“发香”仪式，接着佛头手持木鱼、铃鱼（手铃）带领会众绕经台（“大乘作”摆法）边走边唱，会众拎着写有自己姓名的灯笼，手持五色彩旗跟着佛头转，并接唱佛号。“传庚申”共53句，转53圈。第二天早上“送庚申”，做会结束。¹⁴

那么，根据车教授的介绍，靖江庚申会表现出如下特点：

第一、靖江庚申会的举办地点是在斋主家里，参会的都是吃斋念佛的老年妇女。她们联合请佛头做会，因费用大，时间长，并不经常举行。

第二，靖江庚申会在庚申日举行，一年举办六次。而每次庚申会的持续时间也比较长，一般为三天。

第三，做庚申会时，斋主家一般在正房的客厅布置经堂，经堂内要悬挂圣轴，摆放“马子”（即菩萨像），摆设香、烛、供品等。每个与会者都准备一个写有自己名字的庚申灯笼，还有五色彩旗等。

第四，靖江庚申会主要仪式有：庚申日前一夜开始的“迎庚申”，庚申正日的“正庚申”，第二天早上的“送庚申”。仪式由佛头主持，佛头要讲经宣卷，宣讲的经卷有《庚申经（卷）》、《正星卷》、《观音卷》等。会众主要是坐着听，但也有跟随佛头绕经台转动及接唱佛号等仪式。

第五，老年妇女做庚申会的主要目的是为了身后免堕地狱，庚申灯笼作为死后照路和修行的凭证，可以远离地狱，径上天庭。

三、现存民间《庚申经》的分析

1、民间《庚申经》分布的地域特征

如上所述，中国本土还有《庚申经（卷）》及庚申会遗存的地区，主要分布于浙江省、江苏省的部分地区，其他省市暂未发现。而江浙地区守庚申习俗的遗存，又主要集中于江苏南部、浙江东北部等地，如江苏靖江市、浙江嘉善县、天台县、临海市等。因此，笔者初步认为，中国民间守庚申习俗的遗存主要集中于长江下游的吴越文化区。

吴越文化区主要指古代吴越国所在的地区，位于长江下游一带，包括今江苏南部、浙江和上海等地，为我国第二大方言区。吴地自古以来就是巫风盛行之地，鬼神信仰浓厚，同时佛教、道教、民间宗教等各类宗教流传其间，影响深远，形成该地民间信仰庞杂，民间风俗

¹⁴ 车锡伦：《江苏靖江的做会讲经（田野调查报告）》，载《民间信仰与民间文学：车锡伦自选集》第78-143页，台北：博扬文化事业有限公司，2009。

中亦积淀了大量的宗教信仰民俗。加之吴越地区的自然地理呈现水域广大、山区连绵的特点，山区的封闭性使得部分古俗得以保存，这或许是守庚申习俗在此地传承不辍的原因。

吴越地区在历史上就是庚申信仰盛行之地，唐宋时期就形成了广泛的守庚申习俗。《梦粱录》卷十九“社会”条记载：“又有善女人，皆府室宅舍内司之府第娘子夫人等，建庚申会，诵《圆觉经》，俱带珠翠珍宝首饰赴会，人呼曰‘斗宝会’。……每月遇庚申，或八日，诸寺庵舍，集善信人诵经设斋，或建西归会。”《梦粱录》所载，是南宋都城临安（今杭州）的风俗人情。说明在两宋时期，不仅寺庙在庚申日结会诵经，以迎合信众需要，而且达官贵人的女眷们还另外建立庚申会，会上诵《圆觉经》，由于这些夫人俱带珠宝首饰赴会，故被人称作“斗宝会”。这些记载，反映了南宋时期杭州地区庚申信仰的兴盛，以及庚申会习俗的流行。

在吴越地区，寺庙或民间举办庚申会的传统一直流传，直到民国时期还非常兴盛。据日本学者福武直在《中国农村社会的构造》一书中介绍，他曾经在江南三角洲地区调查的时候，看到有“庚申大会”或叫“庚申会”的佛会的举行，说明在 20 世纪 40 年代，江南地区仍然盛行庚申会。

吴越地区庚申信仰的盛行，从现存《庚申经（卷）》的分布情况也可窥见一端。车锡伦教授于 2000 年撰有《中国宝卷总目》一书，书中收录了中国国内及海外公私收藏的宝卷 158 5 种，版本 5000 余种。其中关于《庚申宝卷》和《庚申经》的记载，或许可以反映《庚申经（卷）》的主要流行地域。《总目》中记载了现存于各大图书馆或私人手中的《庚申宝卷》有 12 个版本，《庚申经》有 3 个版本，并且记录了各版本的性质、年代、藏处等信息，据此统计，其中藏自江浙地区（苏州、常州、上海等地）的抄本有 6 种，藏自北京各大图书馆的抄本有 5 种，另藏个人手中 2 种，郑州 1 种，海外 1 种¹⁵。那么，北京和个人手中的藏本因无法查清来源地，我们暂且归入其他地区。除此之外，江浙地区的藏本占有一半左右，这些藏本基本都是从江浙一带采集而来，说明江浙一带是庚申信仰的主要流行地区。另外，笔者在其后出版的一些宝卷书目及田野调查中，也找到一些《庚申经（卷）》的不同版本，这些版本基本都是来自江浙地区。下面根据《中国宝卷总目》及其他资料，将不同版本《庚申经（卷）》的来源地或收藏地列表如下：

庚申经卷分布表

序号	收藏地或来源地	经名	版本	资料来源
1	早稻田大学图书馆	庚申宝卷	清道光二十四年姚声斋抄本	《中国宝卷总目》
2	复旦大学图书馆	庚申宝卷	清光绪十九年樊俊卿	《中国宝卷总目》

¹⁵ 车锡伦：《中国宝卷总目》第64-65页，北京燕山出版社，2000

			抄本	
3	苏州市戏曲博物馆	庚申宝卷	清光绪甲午（二十年）抄本	《中国宝卷总目》
4	苏州市戏曲博物馆	庚申宝卷	清光绪三十二年抄本	《中国宝卷总目》
5	李世瑜	庚申宝卷	民国九年 抄本	《中国宝卷总目》
6	上海市图书馆	庚申宝卷	民国三十七年抄本	《中国宝卷总目》
7	郑州大学图书馆	庚申宝卷	陈镒旧抄本	《中国宝卷总目》
8	恽楚材	庚申宝卷	旧抄本	《中国宝卷总目》
9	常州市民间文艺家协会	庚申宝卷	旧抄本	《中国宝卷总目》
10	首都图书馆	庚申宝卷	旧抄本	《中国宝卷总目》
11	中国社会科学院文学研究所	庚申宝卷	旧抄本	《中国宝卷总目》
12	北京大学图书馆	庚申宝卷	旧抄本	《中国宝卷总目》
13	靖江	庚申宝卷	当代抄本，王国良搜集整理本	《中国靖江宝卷》
14	常熟余鼎君、赵宝元藏本	庚申卷	旧抄本	车锡伦：《江苏常熟的“做会讲经”和宝卷简目》
15	张家港钱泾村王进良藏本	庚申经卷	旧抄本	《中国河阳宝卷集》
16	北京师范大学图书馆	庚申经	民国七年抄本	《中国宝卷总目》
17	北京师范大学图书馆	庚申经	民国二十七年抄本，与《解冤经》合订一册	《中国宝卷总目》
18	复旦大学图书馆	庚申经	旧抄本，倪行记抄本 《如如宝卷》附载	《中国宝卷总目》
19	靖江	庚申经	当代抄本，王国良抄录	《中国靖江宝卷》
20	天台	庚申经、佛说 庚申经接庚申 经、送庚申 经、接庚申	当代八佛恋人口念本，曹金莲抄本	笔者搜集

21	临海	庚申经	当代抄本，郑小春念诵本	笔者搜集
22	浙江其他地方	庚申经	网站整理本	农村中国网站

根据上表可以看出，这些不同版本的《庚申经（卷）》，无论是旧抄本，还是当代抄本，都主要收藏或来源于江浙地区，反映了庚申信仰在吴越文化区的兴盛历史及当代的遗存状况。

2、民间《庚申经》的内容分析

如上所述，在江浙两省的天台县、临海县、嘉善县、靖江市等地，现在仍有《庚申经》、庚申会的遗存，这是一种民间的诵经建会活动，也是一种流传已久的地方信仰民俗。这种民间社会的风俗习惯，是经过长期的历史过程而形成的，在其形成、流传和变异的过程中，又吸收了多种多样的地方文化和宗教文化。因此，在江浙民间现存的《庚申经（卷）》中，我们可以看到传统的道教、佛教、民间宗教、地方文化等各种因素的积淀。

在历史上，《庚申经》和《庚申宝卷》曾经有很多版本，但是目前还在流行和诵念的不多，就笔者所见，只有天台、临海和靖江本，因此，本文只以这几个版本的《庚申经（卷）》为依据，分析一下现存《庚申经》与道教、佛教及民间宗教的关联。

（1）、民间《庚申经》与道教的关系

现行民间存活的《庚申经》和《庚申宝卷》属于民间信仰的经卷，其内容接近于民间说唱文学，其形式多为七言韵文，其流传的方式主要是口耳相传。这种经卷与传统的道教和佛教的经典有着巨大差别。比如说，民间《庚申经》的内容与道教经籍中有关庚申信仰的经典的内容完全不同。道教谈及庚申信仰的经典众多，如《太上三尸中经》、《老子守庚申求长生经》、《太上除三尸九虫保生经》等，这些经典的主要内容是讲述人体中的三尸会在庚申日上天报告人的恶行，促人减寿，因此必须守庚申以消灭三尸，从而达到延寿长生的目的。但是现存民间的《庚申经》与这些道教经典相比，不仅在内容形式上不同，而且表达的中心思想也有差异，其守庚申的目的不是说消灭三尸，而是为了死后有庚申灯笼照路，免堕地狱。

表面看来，民间《庚申经》似乎与道教的经典没有什么关系，不过，仔细分析就会发现，民间《庚申经》的形成，是受到道教诸多思想的影响的。首先，“守庚申、去三尸”的思想有所遗存。如“庚申经”这个名称，应该与道教的《老子守庚申求长生经》有着某种渊源关系。民间《庚申经》劝告世人在庚申日坐庚申，整夜不睡，并且要坐满三年，这与道教所主张的庚申日彻夜不眠、“三守庚申，三尸振恐”等说法是一致的。尽管各种民间《庚申

经》中都不见有“三尸”的字眼，但是靖江的《庚申宝卷》在讲述观音老母传授刘素珍《庚申经文》时，特别指出坐庚申的好处就是去除三尸神。文中讲道：

每年六个庚申日，早早思量坐庚申。真心坐守三年整，免了随身三尸神。为人去了三尸神，小灾小晦不上身。¹⁶

这段记载说明，《庚申宝卷》的造作和流传，是受到了道教守庚申、去三尸等思想的深刻影响。

其次，民间《庚申经》亦受到道教神灵系统的影响。天台的《佛说庚申经接庚申经》在讲到天上诸神前来查察庚申会中人时，列举的神灵中就有道教诸神。所谓“值日功曹来查察，查察庚申会中人。南斗六司增延寿，北斗七星解难星。”那么，值日功曹、南斗、北斗等都属于道教的神灵系统。另外，在靖江的《庚申宝卷》中，讲到玉皇大帝派九天玄女下凡投胎修行的故事，故事中提到的玉皇大帝、九天玄女、星君、童子等，也都属于道教的神灵系统。

（2）民间《庚申经》与佛教的关系

民间《庚申经》在内容和形式上，受到佛教的影响更为显著和深刻。

首先，贯穿全经的中心思想，就是世人要拜弥陀和观音。经中反复强调“诚心称念弥陀佛，诚心礼拜观世音”，“一拜佛祖二拜神，三拜南海观世音”，“时时刻刻拜观音”，“阿弥陀佛念千声”等等。并且指出拜佛念经有诸多好处，所谓“观音指点来引路，逍遥快乐上天庭”，“西方路上成佛道，阿弥陀佛度善人”。在靖江的《庚申宝卷》中，讲述了刘仁一家三口一心向佛，“朝念弥陀千声佛，夜念救苦观世音”，所以观音老母下凡，引度刘仁一家登天成仙。总之，在民间的《庚申经（卷）》中，观音和弥陀是最重要的神灵，明显是受到佛教净土信仰的影响。

其次，民间《庚申经》的神灵系统主要来自佛教。在天台的迎神经典《接庚申》中，提到要迎接的菩萨有庚申甲子佛、南海观世音、八佛、韦陀、四大金刚等，这些全是佛教的神佛。在《佛说庚申经接庚申经》中，提到前来查察庚申会的神灵有观音大士、善才、龙女、普门大士等，这些也属于佛教的神灵系统。

再次，民间《庚申经》在形式上亦受到佛教的影响。如天台《庚申经》在每段经文的结尾在或两句结尾，或四句结尾，都要念诵“南无佛，南无阿弥陀佛”，而靖江的《庚申经》在经文的中间，有三称佛号：“南无观世音菩萨摩诃萨，南无地藏王菩萨摩诃萨，南无大势至菩萨摩诃萨，南无清净大海众菩萨摩诃萨”。这种念经的方式明显是受到佛教宣卷的影响。

（3）民间《庚申经》与民间宗教的关系

¹⁶ 《中国靖江宝卷》第470页。

现存《庚申经》是一种流传于民间的念诵经文，从内容上看，吸收了佛、道教的诸多因素，又不同于佛道经典。同时，在其长期流传的过程中，又受到江南地区民间宗教的影响，经文中残留了一些民间宗教的信息。

在天台八佛恋人口念的《庚申经》结尾，有一句“南无天玄大保阿弥陀佛”，《接庚申》的结尾也有一句“南无天缘太保阿弥陀佛”，这两个佛号应该相同，应写作“南无天缘太保阿弥陀佛”。那么，“南无天缘太保阿弥陀佛”据说是明清民间宗教一些教派的十字真言。这句佛号的残留，或许向我们透露了《庚申经》与民间教派的某种关联。

如果说天台《庚申经》只有这句佛号，还不能证明什么的话，那么，靖江的《庚申宝卷》则遗留了更多的信息。在靖江佛头张巧生的手抄本《庚生卷》的“结卷”中，这样宣唱道：

一进佛门学□然，二要性命合先天。
三言妙旨非容易，四念弥陀还本愿。
五气朝元真倒转，六门紧闭上了闩。
七字真言常常念，八卦炼尽紫金丹。
九九练成全刚体，十成功夫见无生。
归家见了无生母，母子团圆不下凡。¹⁷

那么，“结卷”中提到的无生老母，是民间教派的最高神圣。结卷的语言也与民间宗教的经典极其相似，可以肯定，这部分内容与民间教派有着密切的关联，或许，这部宝卷就是某个民间教派改编而成。

总之，通过对《庚申经》的内容分析，可以看出，这类民间经典及其相应的诵念结会活动，在历史上曾受到道教、佛教和民间教派等多种宗教文化的影响，但又与正统的宗教经典与活动迥然有别，表现出不同的文化内涵与传播方式。作为地方信仰民俗的一部分，守庚申的习俗在这些地方还会继续传承下去，并且随着时代的变迁，其传承的内容和方式也不会一成不变的，它会不断受到现代文明及地方各类流行文化的冲击，并在碰撞中发生变化，从而使这种古老的习俗历久弥新。

¹⁷ 转引自车锡伦：《江苏靖江的做会讲经（田野调查报告）》，《民间信仰与民间文学：车锡伦自选集》第81页。

江浙 민간의 <庚申經>과 庚申會

왕궈이핑(汪桂平)

- 1. 들어가는 말 : 중국에서 사라지지 않은 守庚申 풍속
- 2. 江浙 민간 <庚申經>과 庚申會의 遺存
- 3. 현존 민간 <庚申經>에 대한 분석

1. 들어가는 말 : 중국에서 사라지지 않은 守庚申 풍속

守庚申은 중국에서 아주 오래된 신앙적 풍속으로 도교의 三屍說에서 기원된 것이다. 삼시는 일명 三蟲, 谷蟲, 三彭, 三姑라고도 하는데 道經 중에는 삼시와 관련된 내용이 아주 많이 적재되어 있다. <太上三屍中經>에서 이르기를 “사람의 몸 안에 모두 三屍가 얹혀 살고 있다. 上屍는 彭倨라고 하는데 사람의 머리에 얹혀 살아 사람의 눈을 친다. 그리하여 사람들로 하여금 눈이 어둡고, 탈모하며, 구취 나고, 주름이 생기며 이가 빠지게 한다. 中屍의 이름은 彭質인데 심복에 기거하여 사람의 오장을 쳐 사람들로 하여금 의기소침하고, 잘 잊어버리며, 나쁜 짓을 하게 한다. 下屍는 彭矯라고 일컫는 데 사람의 다리에 기생하여 콩팥을 쳐 사람이 스스로 감정을 억제하지 못하고 음란하게 만든다.” 어떤 道經에서는 三屍 또한 三姑라고도 하는데 上屍는 靑姑라 하고 사람을 향락을 탐내게 만들고, 中屍는 白姑라고 하는데 사람을 재물을 탐내고 늘 분노하게 만들며, 下屍의 이름은 血姑인데 血姑는 사람을 주색에 빠지게 한다. 三屍는 규신 종류에 속하여 자유롭고 멋대로 하는 것을 즐기고 구속 받는 것을 꺼려한다. 때문에 三屍는 항상 庚申日에 인체를 떠나 승천하여 사람의 모든 잘못을 하나도 빠짐없이 모조리 천제에 보고하여 사람들이 일찍 죽는 것을 원한다. 사람이 죽으면 三屍는 귀신으로 변하여 사방으로 떠돌아다니면서 제사를 자유로이 만끽할 수 있다.

도교에서는 三屍가 도사의 수행에 지장을 준다고 여겨 三屍 제거를 강렬하게 주장하였다. 도경에 기록한 바에 의하면 三屍를 없애버리는 방법에는 守庚申, 守一, 關谷, 藥食,

藥浴, 약으로 귀 막기, 물을 마시고 주문 외우기, 食氣, 存思, 손, 발톱 자르기 등이 있다. 그 중 영향 가장 큰 것이 바로 守庚申이다. 이른바 守庚申은 庚申日의 저녁에 밤새 잠을 자지 않고 三屍가 하늘로 올라가 보고하는 것을 막고 또한 三屍를 소멸시킨다. 이로하여 延壽長生의 목적을 이룬다. <雲笈七籤>의 제 81 권에 인용된 「三屍中經」에서는 다음과 같이 말하였다.

凡至庚申日，兼夜不臥，守之，若曉體疲，少伏床數覺，莫令睡熟，此尸即不得上告天帝。……經曰：三守庚申，即三尸振恐；七守庚申，三尸長絕。乃精神安定，體室長存，五神恬靜，不復搔擾，不迷不惑，不亂不淫，曠怒平息，真靈衛佐，與天地相畢。¹

守庚申은 三屍가 하늘로 올라가 악행을 보고하는 것을 막을 수 있을 뿐만 아니라 또한 守庚申을 연이어 세 번 하면 三屍가 겁먹게 되고 연이어 일곱 번 하면 三屍가 영원히 사라질 수 있다. 이 때에야 비로소 마음이 안정될 수 있고 건강하며 오래 살 수 있다. 때문에 守庚申을 통하여 三屍를 없애 버리는 것은 도교에서 修道成仙을 위한 아주 중요한 방법 중의 하나라고 할 수 있다.

도교의 三屍說과 守庚申 행사는 민간 사회에 크나큰 영향을 일으켰다. 唐, 宋나라 이래, 사람들은 보편적으로 인체 내부에 三屍가 존재한다고 믿어왔고 守庚申 행사도 널리 행해왔다. 일본 승려 圓仁의 <入唐求法巡禮行記> 제 1 권 중 承和 5 년(기원 838 년) 11 월 26 일에 적재된 내용에 근거하면 “26 일 밤에 사람들은 모두 잠을 자지 않는다. 이는 본국 정월의 庚申之夜와 같다.” 圓仁이 그린 것은 揚州에서의 소견이다. 이로부터 당나라 때 사회에서 “守庚申”이 일종 풍속으로 널리 행해왔음을 알 수 있다.

당송 이래, 사람들은 또한 庚申會를 맺어 집단적 守庚申 행사를 진행하였다. 밤새 잠을 자지 않을 뿐만 아니라 佛歌와 絲竹을 부르며 아주 벽적거렸다. 그 목적은 여전히 三屍가 上奏하는 것을 막는 데에 있는데 형식은 더욱 다양해졌다. 이 때, 불교도들도 庚申會 행사에 참석하기 시작하였다. 宋나라 贊寧의 <僧史略·卷下·結社法集>에서는 다음과 같은 내용이 적어 있다.

近聞周鄭之地，邑社多結守庚申會，初集鳴鐃，唱佛歌贊，眾人念佛行道，或動絲竹，一夕不睡，以避三彭奏上帝，免注罪奪算也。然此實道家之法，往往有無知釋子入會圖謀小利，會

¹ <道藏>제22권, 582쪽.

不尋其根本，誤行邪法，深可痛哉！²

贊寧은 北宋 초기의 인사로 守庚申의 법이 바로 道家의 법이라고 여긴다. 그는 불교도들이 庚申會에 참여하는 것은 邪法을 잘못 행하는 것이라고 비판하였다. 하지만 이는 반면으로 守庚申 풍속의 영향이 이미 불교에까지 파급된 것을 말해 준다. 守庚申은 또한 불교와 결합하여 그 형식은 더욱 화려하고 다채로워졌다.

庚申 신앙과 守庚申 풍속은 중국 여러 지역에서 널리 성행하여 아주 중요한 민간적 신앙과 습속으로 되었다. 청나라 말기 徐珂의 <清稗類鈔> 중 「迷信類·坐庚申」조에서 한 도사가 아닌 사람이 도가의 守庚申을 배운다는 이야기가 적어 있다. 그는 후에 밤마다 靜坐, 誦經하여 마지막엔 갖가지 신통한 재간을 얻었다고 한다. 이 외에 이 책에선 또한 “민인은 守庚申을 즐기고 특히 처녀들이 이를 많이 믿는다.”고 하였다. 이는 守庚申 풍속이 청나라 말기까지 여전히 큰 관심을 받았다는 것을 말해 준다. 庚申 신앙은 또한 일본, 조선 등 나라까지 멀리 전파되어 해당 지역의 종교적 신앙, 풍속 습관과 결합하여 특색을 띤 守庚申 풍속을 이루었다. 예를 들면 일본 平安 시대 황궁에서의 守庚申은 주로 시 짓기, 글 짓기, 바둑 두기, 음주, 음악 반주 등 형식이 있는데 날 밝을 때까지 진행하였다. 일본의 守庚申은 또한 불교와 결합하여 “庚申待”라고 이름지었다. 그것인 즉 庚申의 밤에 靑面金剛 등 부처를 모셔 제사를 지내며 밤새 자지 않는다. 이러한 풍속은 세상에 널리 퍼졌고 오늘날까지 일본에서 여전히 이를 아주 중요한 민속으로 보고 있다. 庚申 신앙에서 유래된 庚申堂, 庚申塔, 庚申塚, 庚申畵 등 관련 사물들은 일본 곳곳에서 찾아 볼 수 있다. 庚申 신앙은 또한 한반도에도 전파되어 한 때 국가 풍속으로 자리매김 되었다. 예를 들면 이조시기에 황실 守庚申이 성행하였는데 그 구체적 형식은 한 해의 마지막 庚申일에 연회를 개최하는 것이다. 연회에서 남녀는 동석하고 음악을 소리 높여 연주하며 손님들은 시 짓고, 노름하며, 밤새 술을 마신다. 守庚申의 목적은 재앙을 없애고 화를 피하는 데 있다.

그러나 20세기부터 중국 본토의 守庚申 풍속은 점차적으로 담담해진 듯싶다. 일본 학자 窪德忠 선생은 중국, 일본 등 나라의 庚申 신앙에 관해 깊이 있게 연구하여 <庚申信仰>, <庚申信仰의 研究—日中宗教文化交渉史> 등 저서를 펴냈다. 중국 庚申 신앙의 현 상태에 대해 窪德忠 선생은 “듣는 바에 의하면 20세기 40년대에 접어들어 大同 근교의 농촌과 杭州 일대에 아직도 守庚申이 행하고 있는데 반면 白雲觀에서 守庚申을 들어보지

² <大正藏>제54卷, 250쪽.

못하였다. 이로 보아 20 세기 후 사람들이 守庚申 신앙의 풍속에 대한 열정이 점점 가셔진 것을 알 수 있다. 타이완, 동남아시아에서도 더는 守庚申을 진행하지 않은 것 같다.”고 주장하였다. 窪德忠 선생의 이러한 관점은 상당수 학자들에게 받아 들여졌고 오늘날에 이르러 守庚申의 신앙 풍속은 이미 중국 본토에서 사라진 듯 싶다.

그러나 20 세기 80년대부터 중국의 江蘇, 浙江의 일부 지역에서 庚申 信仰과 관련된 민간 經典과 행사를 발견하였다. 예를 들면 浙江성의 天臺현, 臨海시, 嘉善현, 江蘇성의 靖江市, 常州市 등 지역에서 모두 민간에서 轉寫하고 誦讀한 庚申 庚卷 및 守庚申 행사를 발견하였다. 이러한 현상은 필자의 관심을 불러일으켰다. 상기한 지역에 현존한 <庚申經>과 庚申會 행사에 대한 초보적 정리를 거쳐 필자는 오래된 守庚申 풍속은 중국 본토에서 사라지지 않고 일부 지역에서 민속 문화의 일부분으로 살아 숨쉬고 있다고 느낀다. 다만 守庚申의 經典, 의의와 그 형식은 오랜 시간을 거쳐 예전과 많은 변화를 보였을 뿐이다.

아래 내용은 江蘇, 浙江 등 지역에 현존한 <庚申經>과 庚申會에 대한 약간의 소개와 분석이다. 자료와 본인 지식의 제한성으로 인해 부족한 점이 많을진대, 삼가 여러 전문가의 가르침을 부탁 드립니다.

2. 江浙 민간 <庚申經>과 庚申會의 遺存

기존 자료에 의하면 浙江성의 天臺현, 臨海시, 嘉善현, 그리고 江蘇성의 靖江市 등 지역에서 지금도 <庚申經>을 베껴서 배우고 庚申會를 조직하는 등 전통적 민속이 보존되어 있다. 浙江과 江蘇의 다른 지역에서도 守庚申 행사의 유물이 남아 있는 것으로 보는데 관련 자료를 수집할 수 없어 본고에서 생략하기로 한다.

1) 浙江 天臺의 <庚申經>과 庚申會

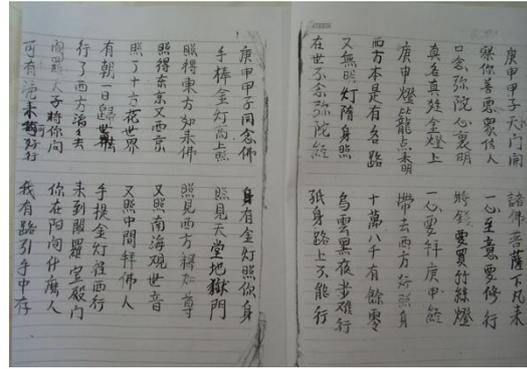
浙江성 天臺현은 浙江성의 동중부, 臺州市의 북부에 위치하여 동쪽에는 寧海와 잇달아 三門 兩縣으로 이루었고, 서쪽에는 磐安현과 인접하며, 남쪽에는 仙居현, 臨海시와 이웃하고, 북쪽에는 新昌현과 경계를 그었다. 이 지역의 총 면적은 1432 제곱킬로미터이고 총 인구는 약 55 만 명이다.

2007년, 필자가 浙江省 天臺현에서 조사 연구를 진행할 때 일부 민간에서 轉寫한 經本을 수집하였다. 이 經本은 이미 퇴직한 교사가 2001년에 베껴 쓴 것인데 모두 세 책으로 이루어졌다. 부록에는 그가 經書를 베껴 쓰게 된 동기를 소개하였다. 그는 “이 經書는 모두 세 책으로 구성되었는데 모두 八佛戀人의 口念에서 뽑아낸 것이고 그 중 잘못 쓰인 문장과 틀린 글자가 많지만 수집한 자가 經書를 잘 알지 못해 수정하지 않았고 수정할 수도 없었다.”고 또한 이러한 經文은 “한 지역에서 뽑아온 것이기에 향토맛이 짙고 분명히 다른 지역과 다르니 고쳐서 읽을 수 밖에 없다.”고 지적하였다. 이것인 즉 이러한 經文들은 八佛戀人의 구술에 근거하여 초록하고 정리한 것이다. 八佛戀人이 도대체 누군가에 관해서는 이 책에서 언급하지 않았다. 현지인의 소개에 따르면 八佛戀人은 바로 讀經할 수 있는 노인을 말한다. 그러나 이 중학교 교원이 經文을 정리한 것은 염불하는 노부인을 도와 고쳐서 읽을 수 있는 견본을 정리하기 위해서이다. 원인은 그 지역에서 讀經에 참여한 노부인 중의 상당수가 글을 알지 못하고 오직 입으로 전수한 것으로 經文을 파악하였고 오랜 시간의 誦讀을 통해 아주 익숙한 지경에 이르렀다. 한 마디로 말하면 이러한 민간에서 전승된 經文들은 그 지역에서 이미 오랜 세월을 거쳐 구두로 전혀졌다. 이러한 經文들은 대략 180여 종이 있는데 心經, 金剛經纂, 壽生經, 土王經, 妙沙經, 解結經, 北斗經, 接佛經, 庚申經, 玉皇經, 消災經, 觀音經, 甲子經, 九龍經 등 經名이 있다. 이름을 살펴볼 때, 이러한 經文들은 불교, 도교의 일부 經典과 이름이 서로 같은 것을 알 수 있다. 그러나 그 내용은 현저히 다르다. 이러한 經文들이 공동으로 갖고 있는 특징은 짙막하고 압운하여 낭독하고 노래하는 데에 적합하다. 형식상은 七言韻文을 주로 한다.

그 외에 필자는 또 한 讀經하는 노부인한테서 그 본인이 베껴 쓴 經本을 수집해왔다. 이 노부인의 이름은 曹金蓮이고 글을 좀 안다. 그는 현지 노부인으로 이루어진 여러 종류의 拜佛會에 열정적으로 참여하여 讀經을 습득하였고 이런 經文을 스스로도 낭독할 수 있게끔 소책자에 베껴 두었다. 曹金蓮이 기록한 經文은 약 20종이 있는데 구체적으로 庚申經, 佛說團圓經, 天連經, 七星北斗經, 包公經, 甲子經, 佛說玉皇經, 財神經, 鋪床經, 拜壽經, 盈斗經, 太陽經, 太蔭經, 路頭經, 城隍經, 法船經, 地龍經, 洛陽橋 등이 있다. 그러므로 曹金蓮이 베껴 쓴 經文은 상기한 八佛戀人이 구두로 전수한 관련 經文과 기본적으로 일치하니 이는 본지에서 전해온 經文은 모두 일맥상통한 것임을 말해 준다.



天臺 民間 經書(1)의 차례



天臺 曹金蓮이 베껴 쓴 <庚申經>

天臺의 八佛戀人이 구두로 전해온 經書 중에서 네 편이 庚申 신앙과 연관되는데 표제는 각각 <佛說庚申經接庚申經>, <庚申經>, <送庚申經>, <接庚申>이다. 曹金蓮이 베껴 쓴 經文 중 한 편이 이름 역시 <庚申經>이다. 이 經文과 상기한 八佛戀人이 구두로 전해온 이름이 서로 같은 <庚申經>과 그 내용도 거의 같다.

무엇 때문에 八佛戀人이 말로 전해온 庚申經은 네 가지일까? 관련 자료와 經文의 내용에 대한 분석에 따르면 필자는 이 네 가지는 사실 한 부의 經文에 불과한 것이라고 본다. 다만 庚申會를 치르는 시간이 아주 길어서 서로 같지 않은 시간에 서로 다른 經文을 낭독해야 하므로 몇 개의 단락으로 나눈 것이다. 그리고 오랜 시간을 거쳐 자연적으로 이름이 서로 다른 經文으로 나누어졌다. 표제에 모두 “庚申” 두 글자가 들어간 것은 그들이 庚申 신앙과의 관계를 나타낸다.

그렇다면 天臺의 庚申經은 대개 두 부분으로 구분될 수 있다. 한 부분은 經文의 주제, 예를 들면 표제를 <庚申經>으로 한 經文의 내용과 같은 것이고, 다른 한 부분은 守庚申의 의식과 관련되는데 예를 들면 표제를 “接庚申經”, “送庚申經”으로 한 부분이다. 아래에는 이 두 부분의 내용에 관한 간단한 소개이다.

(1) <庚申經>

<庚申經>은 신도들이 암송하는 주 經文으로서 庚申會 행사의 전과정에서 반복하여 낭독해야 한다. 八佛戀人의 구비본 <庚申經>과 曹金蓮의 필사본 <庚申經>의 내용이 거의 같은 고로 八佛戀人의 구비본을 원본으로 하고 曹金蓮의 필사본을 참고로 하여 <庚申經>을 정리하였는데 그 내용은 다음과 같다.

庚申經

头

庚申甲子天门开，天上诸佛坐莲台。善男信女向东拜，要拜国家太平永无灾。

庚申会里要为善，发起善心坐庚申。有人结起庚申会，带到西方坐莲台。

天上无云星和月，听见地上鬼哭声。

经

口念弥陀心里明，将钱要买竹丝灯。真名真姓金灯上，一心要拜庚申经。

庚申灯笼点得明，带到西方好照身。西方本是幽冥路，三千六百有余零。

有无明灯随身照，乌风黑夜步难行。在世不念弥陀经，孤身路上不能行。³

庚申会里同念佛，自有余灯照你行。手执金灯高高照，照见天堂地狱门。

照得东方如来佛⁴，照得西方释迦尊。照得东亲为西京，照得南海观世音。

照了十方花世界，又照中间拜佛人。有朝一日归天去，手提金灯往前行。

行了西方滔滔路，来到阎罗宝殿门。阎王天子将你问，你是阳间什么人？

可有凭来可有据，我有路引手中存。我有凭来我有据，凭所路引西方行。

阿弥陀佛将言说，你是阳间念佛人。一来要敬天和地，二来要报父母恩。

三来免得终生苦，再求来世好收成。阳间有个庚申会，连点三年九连灯。

阎罗一见心欢喜，查得缘簿不差分。生死判官叫你身，金童玉女两边分。

善人归还善人路，积善人家去超生。世间到底为善好，苍天不负善心人。

莫道西方路程远，西方就是⁵前面存。一更坐到两更天，点起香烛接庚申。

手捧清香端端坐，要见南海观世音。紫竹林中观自在，深夜细步拜观音。

拜得四拜今又拜，口念弥陀转庚申。庚申要拜五十三，五十三卷为一藏。

念起佛来转起庚，转得三代七祖尽超生。坐得清来念得明，尽念金刚一卷经，

五更念来步步行，步步行来接庚申。一转步来红似火，二转步来白似雪。

三转步来似黄金，四转步来白似银。五转步来清似镜，六转步来万丈明。

五色祥云多走过，白莲台上拜世尊，世尊见拜心欢喜，大发慈悲度凡人，

为人不识金灯两个字，眼前就是地狱门。庚申要坐三六十八夜，静坐庚申要三年。

坐得清来念得明，念佛之人要虔心。龙华会上有座聚灯山，聚灯山上修金灯，

金童玉女来修灯，仙界不修白虎灯。终究一日归西去，金灯里面有金银。

手捧金灯呵呵笑，更更金童玉女照善人。修一个来发一个，修两个来发两个。

我发灯来谢你恩，各领一盏去超生。世人念我庚申经，代代儿孙受皇恩。

有人念我庚申经，增福延寿免灾星。南无阿弥陀佛尾

行行方便助众人，修桥铺路造凉亭。慷慨乐助益为民，奉上玉皇福降临。

³ “在世” 및 이하 함께 14글자는 원본에 결여, 曹金莲 필사본에 따라 보충.

⁴ “照见天堂地狱门，照得东方如来佛” 두 구절은 원본에 없음, 曹金莲 필사본에 따라 보충.

⁵ “路程远，西方就是” 7 글자는 원본에 결여, 曹金莲 필사본에 따라 보충.

三保佛前拜观音，诸佛菩萨保安宁。要求子孙多孝顺，五谷丰登好收成。
 庚申要会甲子经，龙华会里多有姻。庚申甲子一卷经，好比家内存金银。
 日月儿孙行善心，王天不负善心人。南无天玄大保阿弥陀佛

天臺의 <庚申經>은 頭, 經, 尾 세 부분으로 나누어졌다. 經頭 부분에는 모두 다섯 구절로 구성되었는데 庚申 甲子 이 날에 天門이 활짝 열면 선남 선녀들은 讀經하고 불상 앞에서 절해야 하며 庚申會를 맺어 坐庚申 행사를 치르는 내용을 서술하였다. 그 다음의 經文 부분은 98 구절로 이루어져 비교적 길다. 여기에서는 주로 세상 사람들이 庚申會를 맺어 庚申經을 배우고 庚申燈에 불을 붙이는 것, 그리고 轉庚申의 절차와 좋은 점을 설명하였다. 經文에서는 庚申의 초롱은 서방으로 통하는 길을 밝게 비쳐줄 수 있을 뿐만 아니라 후세에 극락왕생하는 통행증이다. 소위 “庚申燈籠點得明，帶到西方好照身”，“善人歸還善人路，積善人家去超生”이란 것은 接庚申, 轉庚申을 통하여 “轉得三代七祖盡超生”을 할 수 있다는 뜻이다. 소위 “世人念我鏡申經，代代兒孫受皇恩. 有人念我庚申經，增福延壽免災星.”이란 것은 해마다 坐庚申을 여섯 번 치르고 삼 년 동안에 庚申會를 모두 열여덟 번 행하면 복을 늘이고 수명을 연장하며 재난을 피할 수 있다. 마지막엔 經文의 끝부분으로서 주로 사람더러 자선을 베푸는 일을 많이 하라고 타이르는 내용인데 소위 “王天不負善心人”이란 것은 다리를 수리하고 길을 닦으며 讀經하고 불상 앞에서 절하는 등 선행을 많이 하면 좋은 결과를 볼 수 있다는 뜻이다.

(2) <接庚申經>과 <送庚申經>

표제를 <佛說庚申經接庚申經>, <送庚申經>, <接庚申>으로 한 세 편의 經文은 모두 비교적 짧막하고 그 내용은 대개 守庚申 행사 진행시의 迎神, 送神 의식과 관련된다. 예를 들면 <接庚申>의 머리말에서 “香煙妙妙透天庭，諸佛菩薩奉來臨。菩薩本在香煙上，香煙妙妙接佛來.”라는 내용이 있다. 그것인 즉 향을 피우고 예배를 하면 여러 부처님과 보살이 집회 장소에 강림할 수 있다. 이 다음에는 보살을 맞이하기 위해 다음과 같이 念誦해야 한다. “要接庚申甲子佛，要接南海觀世音。要接八佛來慶壽，要拜韋陀菩薩來保佑。要拜四大金剛兩邊坐，諸佛菩薩先來坐。” 이로부터 이것은 신령을 맞이하는 의식을 행할 때 念誦하는 經文으로 볼 수 있다.

<佛說庚申經接庚申經>의 주요 내용은 선남 선녀들에게 庚申日 이 날에 坐庚申, 接庚申을 하는 갖가지 좋은 점을 타이르는 것이다. 예를 들면 들어가는 말에서 “雲里彌陀降下來，脚踏蓮花朵朵開”란 내용과 같이 인간에서 庚申會를 진행할 때, 여러 부처와 보살이 구

름에서 강림하여 坐庚申 신교도들을 지켜보고 그들이 이 세상에서 복을 늘이고 수명을 연장하며 재난을 피하고 죽은 다음에도 지옥을 멀리하여 天庭에 이를 수 있게끔 한다. 그것이 바로 “誠心守坐庚申會，一念至誠字字真，陽間降福增延壽，死不遠遊地獄門”이고 더 나아가 “信女虔誠接庚申，合家老少保安寧”이란 것이다.

<送庚申經>에서 사람들이 庚申日에 庚申經을 공부하고 庚申燈에 불을 붙여야 하는 것을 다시 한 번 강조하였다. 이렇게 하면 죽은 후에 “經爲盤錢佛度身”을 이룩할 수 있고 인간으로 통하는 길이 더욱 밝을 수 있으며 지옥 가는 것을 피할 수 있다. 소위 “早念彌陀了自身，夜坐庚申報孃親”이란 것은 바로 사람들을 되도록 일찍이 修行, 念經하고 밤에 坐庚申을 하라고 권고하는 내용이다.

상기한 것은 天臺 庚申經의 주요 내용이다. 이러한 庚申經은 생명력을 잃은 經文이 아니라 오늘도 여전히 전해지고, 轉寫되며, 誦讀된 經文이다. 상술한 曹金蓮의 필사본이 바로 그 입증이다. 그러나 經文의 내용은 오랜 시간의 전파 과정을 거쳐 기본적으로 본 형태를 유지하였다. 위에서 서술한 八佛戀人과 曹金蓮의 두 필사본을 비교해 보면 어떤 책에서는 일부 글자나 문장이 누락되는 등 실수가 있을 수 있거나 또한 수요에 따라 일부 분만 발췌한 가능성도 없지 않다. 그러나 전체적으로 볼 때, 經文의 주체적 내용은 거의 같은 것이다.

庚申經의 經文이 오늘날에도 傳承·轉寫되고 있으면 守庚申 풍속은 여전히 활동 행태로 전승되고 있는 것일까? 天臺의 노부인들은 經文을 베껴서 송독하는 외에 아직도 守庚申 활동을 진행하고 있는가?

(3) 天臺 庚申會의 현황

2007년 나는 天臺에서 조사 연구를 진행할 때 庚申신앙이 아니라 한 廟宇를 조사 대상으로 하였기에 당시에는 天臺의 守庚申활동 현황에 대하여 주의를 가지지 못해 다음 기회에 다시 한번 깊은 조사를 하는 수 밖에 없었다.

그러나 天臺 당지의 친구들의 소개에 따르면 守庚申의 풍속은 天臺에서 중단되지 않았으며 오늘날까지 유전되었다. 天臺의 작가 胡明剛의 소개에 따르면 그는 18~20세까지 마을의 노인들과 함께 1년 넘게 庚申을 진행하였다. 그때는 1985년 전후인데 당시 그는 할머니들과 함께 앉아 庚申 經文을 낭송하며 민간문학의 영향을 받았으며 庚申會의 經文을 수집하여 그 중의 한 부분을 민간 구비문학작품으로 <中國民間文學集成浙江성天臺縣卷> 중에 편성해 넣었다. 그는 “고향의 노인들은 매 달 초하루와 보름에 묘에서 경을 읽고 庚을 지키며 밤새도록 경을 읽는데 중도에 휴식할 수 있으며 죽, 빵, 떡 등 식품을

나누어주고 함께 하고 있는 사람들을 “结缘”이라 부른다. 庚申을 지킬 때 참석자들은 매 사람마다 초롱을 가지고 오는데 산에서 끊어온 나무를 묘문 앞에세워 놓고 가지와 잎이 있는 죽순대에 걸어놓는다. 庚申의 초롱은 죽순으로 제작하고 그 위에 백지를 붙이고 붉은 글자로 “庚申”이라 쓴다. 3년 庚申을 다 지킨 후 초롱을 태우는데 이는 죽은 뒤 영혼이 걸으면서 아무 곳이나 부딪치지 않는다는 것을 의미한다.” 그는 또 “庚申会和 九龙会是 같은 민간 염불 방식으로서 庚申会和을 진행할 땐 밤이 새도록 아침까지 해야 하며 경을 읽고 참회하게 되는데 <玉皇忏>, <北斗忏>, <壬申忏>, <灭罪忏> 등이 있다. 庚申을 3년 마치고 나면 한 차례를 끝내게 되는데 그 뒤로 또 3년을 진행한다.”⁶

나는 天台에서 조사를 진행할 때 天台의 百祥묘에서 할머니들로 구성된 경을 노래하는 단체를 발견하였다. 이 단체는 몇십 명의 성원들로 구성되었는데 그들은 모두 주변의 농촌에서 왔으며 부분적 사람들은 글을 알고 부분적 사람들은 글을 모르고 있었다. 그들은 한가할 때 함께 모여 경을 읽고 기도를 하는 데, 나이 많은 사람이 나이 어린 사람한테 구두로 경전과 의전을 전수한다. 그들은 자신이 경을 읽고 기도를 하는 외에 또한 百祥庙의 神靈 축전 및 촌민들의 신앙에 경전 의식 복무를 제공하여야 한다.⁷ 曹金蓮은 이 단체의 일원이다. 曹金蓮이 베껴 쓴 经书가 바로 그가 의전 활동에 참가할때 낭송하는 경전이다. 그가 베껴 쓴 경전 중에 <庚申经>이 있는데 이 사실이 바로 그들이 지금도 <庚申经>을 낭송하고 있으며 관련 의전활동도 진행하고 있음을 설명해준다.

胡明刚의 소개와 필자의 소견을 종합하여 본다면 天台의 守庚申 풍속은 계속 존재하였으며 중단되지를 않았었다. 天台의 庚申会和의 특징은 아래와 같다.

첫째, 守庚申의 성원은 보편적으로 농촌의 嬖人(天台방언: 할머니라는 뜻)과 老倌(天台방언: 할아버지라는 뜻)들이다.

둘째, 庚申를 지키는 시간은 매 달이 초하루와 보름일 것이다(胡明刚에 의하며 庚申日도 있을수 있다고 하는데 더 많은 고찰이 필요하다.)

셋째, 庚申를 지키는 주기는 보편적으로 3년이고 3년이 만기되후 또 3년을 지킨다.

넷째, 庚申를 지키는 仪式: 밤새도록 자지 않고 경을 읽고 참회를 하며 煮粥, 빵 떡 등을 나눠주고 九蓮灯을 묘앞에 높이 걸어놓는다.

다섯째, 庚申을 지키는 목적은 죽은 뒤 庚申 초롱이 비춰줘 지옥에 떨어지지 않게 하는 등등이 있다.

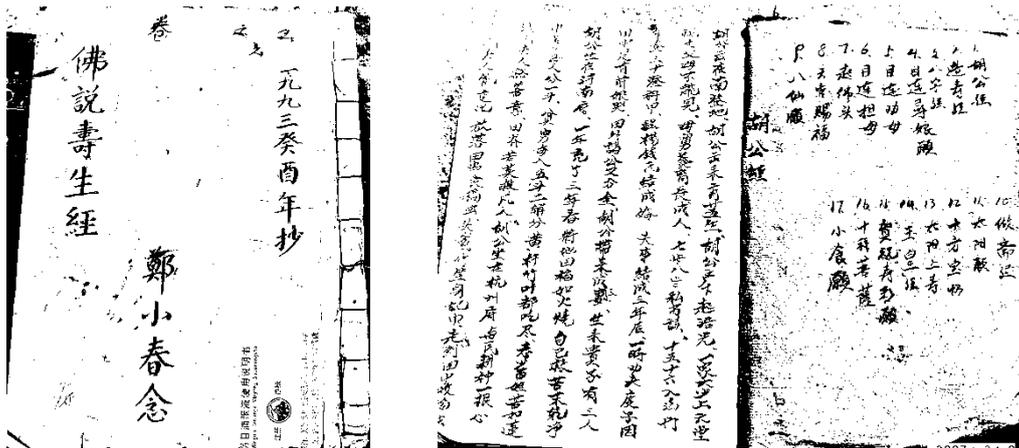
⁶ “天台后司街 - 网聚天台游子”칼럼에서 인용, 사이트 : <http://www.317200.net/thread-24707-1-1.html>. 이 문장이 완성된후 胡明刚이 심열을 봤으며 상술한 인용문은 胡明刚이 수정하고 보충한 것이다.

⁷ 汪桂平 : <天台百祥庙调查 : 乡村民间信仰的现状分析>, <宗教人类学>제1집, 민족출판사 2009

2) 浙江 臨海의 민간 초본 <庚申經>

浙江성 臨海시는 浙江성의 직할시로서 台州市에서 대리 관리한다. 浙江성 동남연해에 위치하고 있으며 동으로는 바다에 인접하고 남으로는 台州市 椒江구와 黃岩구와 인접되어 있고 서쪽으로는 仙居현, 북으로는 天台현과 三门현과 인접되어있다.

2007 년, 내가 浙江성 臨海시의 匯溪진에서 조사할 때 일부의 민간 經簿를 찾았다. 이런 經書들은 일부 원고 용지나 공책에 베껴 쓰여져 있었으며 책 표지는 신문으로 되어 있어 아주 소박하였다. 소개에 따르면 이는 당지의 九龍會에 참가하는 할머니들이 낭송하는 경서인데 그들이 글을 모르는 이유로 다른 사람을 청하여 베껴 쓴 것이다. 이런 經簿의 표지에는 각기 “一九九三癸酉年抄” “公元一九九六年抄” “二〇〇二年 8 月” “鄭小春念” 등의 글귀들이 있다.



臨海 鄭小春의 經書

鄭小春이 낭송하는 經文 중에도 <庚申經>란 제목으로 되어 있는 經文이 있었지만 <接庚申經>, <送庚申經> 등 유형의 經文은 없었다. 臨海 <庚申經>과 같은 이름으로 된 天台的 <庚申經>을 비교한다면 첫 머리와 마지막 부분이 없고 가운데 부분은 대체적으로 같으며 소부분의 다른 점만 존재한다. 예를 들면 臨海 <庚申經>의 첫 머리에서는 아래와 같이 노래하였다.

庚申念佛尽消灾，善男信女一齐来。有人请起庚申会，行到西方脱凡俗。
修行念佛心要明，有钱要买竹丝经。真名实姓来上灯，一心礼拜庚申经。
灯笼照见明珠亮，带到西方好行经。有人地上芳草地，三千八万黑沉沉。

上天又无星和月，耳听路旁鬼哭声。要到阴间路上走，静心专念庚申经……

临海의 经文은 天台의 것과 비교할때 비록 문자 상의 착오로 차이가 존재하긴 하지만 기본적인 내용이나 표달하려는 사상은 같은 것이라는 걸 알 수 있다. 临海시는 天台현의 남쪽에 인접되어 있고 두 곳의 문화와 풍속은 흡사하기에 이 두 곳의 庚申경도 같은 유전(流傳) 체계에 속해 있음을 단정할수 있다.

临海市の 庚申會와 守庚申의 현황에 대하여서는 조사 연구를 거치지 않았고 관련 자료들도 찾을 수 없기에 현재는 결여 상태로 이후에 다시 보충하는 수 밖에 없다. 단 확신할 수 있는 건 염불을 하고 있는 郑小春 할머니가 사람을 청하여 <庚申经>을 베껴 썼으니 이는 그들은 지금도 낭송하고 있고 관련 의전 활동들도 있음을 설명해준다.

3) 浙江 嘉善현의 庚申經과 庚申會

嘉善현은 太湖 지역의 杭嘉湖 평원에 위치하고 있으며 浙江성 동북부, 江苏성 浙江성과 上海市인 2 개 성 1 개 시의 교차지에 있어 동쪽으로는 上海市 青浦, 金山 두 개 구와 인접되고 남으로는 嘉兴市 南湖구와, 서쪽으로는 嘉兴市 秀洲구와, 북으로는 江苏성 吴江市와 上海市 青浦구와 인접되어 있다.

嘉善현 庚申會의 현황은 주요하게 嘉善현 문화관의 金天麟선생의 조사 보고에 의거하였다. 20 세기 80 년대 말, 金天麟선생은 嘉善현 王家埭촌에서 거행된 “齋天”의식을 조사 하였었으며 <浙江嘉善王家埭村的“齋天”>이란 문장을 썼다. 문장에서는 당지의 노년 부녀들이 조직한 庚申會의 정황에 대하여 언급하였다. “齋天”은 당지에서 거행되는 규모가 꽤 큰 하늘에 제사를 지내는 의식으로서, 바람이 고르고 비가 적당하여 오곡이 풍성하게 풍년이 들도록 하늘에 비는 아주 오래된 풍속이다. 하지만 淸 이후로는 차츰 사라져 지금은 아주 보기 드물다. 嘉善에서 보존된 “齋天”활동은 중국 고대 농업사회에서 남겨진 영향이다. 王家埭의 “齋天”활동은 전 촌에서 모두 참가하여 각 집마다 향초와 제사 물품을 준비하여 촌에서 날이 밝을 때까지 초를 켜고 경을 낭송하며 밤새도록 제사를 지낸다. 주요한 제사 활동으로는 道士(민간의 신을 노래하는 가수)를 청하여 사회를 보는데 신을 청하고(請神), 향교(香橋)를 태우고, 찬신가요(贊神歌)를 부르고, 신을 보내는(送神) 등의 의식이 있다. 흥미있는 것은 전체 제사 활동은 당지의 노년 부녀들이 조직한 “庚申會”가 책임지는데 庚申會는 사전의 준비 물품을 준비하고 도사를 청하는 일뿐만 아니라 활동이 진행되

는 도중에서 함께 기도하고 절을 하며 경을 낭송하는 등 활동을 함께 한다. 예를 들면 향교에 불을 지핀 후 “庚申세의 부녀들은 함께 <庚申經>을 낭송하고 낭송이 끝나면 계속하여 기도하고 송경한다.”⁸

金天麟선생의 이 보고에서 알수 있다시피 嘉善현 王家埭촌은 <庚申經>을 보존하고 있고 庚申회가 조직되어 있을 뿐만 아니라 庚申회조직은 전 촌의 제사활동에서 주도적 지위를 차지하고 있다. 여기에서 “庚申會”의 함의는 기타 지방과 다른 점이 있는데 한 차례 庚申을 지킨 집회 활동이 아니라 노년 부녀들이 경을 낭송하는 조직이다. 허나 庚申會로 이름을 지었다면 庚申신앙과 밀접한 관계를 가지고 있음을 설명한다. 하지만 嘉善현 庚申經과 庚申會의 구체적 정황에 관한 자료와 조사가 부족한 탓으로 이후에 보충해야 한다. 그러나 단정할 수 있는건 현재까지도 할머니들이 조직한 庚申會조직이 있으며 그들은 아직도 庚申經을 낭송하고 있다.

4) 浙江 기타 지방에서 보존한 <庚申經>

“농촌 중국(절강역)(农村中国 (浙江站))” 사이트에서 <庚申經>⁹ 한 편이 게재되어있었다. 이 經文이 유전된 구체적 지점과 과니런 민속활동은 알리 없지만 浙江 농촌에서 전해왔음은 단정지을 수 있다. 經文의 앞 머리 부분은 아래와 같다.

庚申甲子天门开，诸佛菩萨坐莲台。善男信女朝东拜，国家太平永无灾。
庚申席上要为善，发起善心生庚申。有人起个庚申会，到得西方坐莲台。
天上无云星和月，即听地狱鬼哭声。只念弥陀心里明，将钱要买竹丝灯。
真名真姓金灯上，一心要念庚申经……

이 經文의 내용을 보면 天台의 <庚申經> 거의 완전히 같다. 그냥 몇 개의 문자 상에서 작은 차이가 있을 뿐이다. 만약 이 經文이 浙江의 기타 어느 지방에서 전해왔다면 天台, 临海, 嘉善을 제외한 浙江성의 기타 지역에서도 이러한 庚申 신앙과 행사가 활동적으로 존재하고 있으며 동일한 유전 지역과 동일한 체계의 특징을 나타내고 있다.

5) 江蘇靖江의 <庚申經寶卷>、<庚申經>과 庚申會

⁸ 金天麟 <浙江嘉善王家埭村“斋天”>, <民间文艺季刊>1990년 제1기.

⁹ 农村中国服务>>乡村游>民俗民风, 사이트 : <http://fw.9191.cn/tour/detail/3705.html> 참고

長江北岸에 위치하고 있는 江蘇靖江는 張家港、江陰市와는 하나의 강을 사이에 두고 있다. 그 경내의 “老岸”지역에서는 吳語 방언을 사용하고 江蘇북부의 吳語방언의 섬이다. 대략 청명시기부터 “做會講經”라는 것이 유행되었다. 즉 이런 寶卷을¹⁰ 홍보하는데 100 여 년의 역사를 갖고 있다. 현재 이 지역의 농촌에서는 아직 이런 전통이 보류되어 있다. 전 시에는 寶卷을 홍보하는 佛头이 120 여 명이나 있어 매년 3000 여 번의 활동을 진행한다. 이런 활동은 甘陝으로부터 江浙까지 아주 넓은 범위에서 기원하였다. 특히 長江 하류의 吳語 방언 지역에서 가장 돌출하였다. 전국적 범위로 본다면 대부분은 이미 사라졌지만 江蘇靖江에서는 아직 이런 전통이 보류되어 있다.

江蘇靖江의 寶卷은 20 세기 80 년대부터 발견되고 이어서 발굴, 정리되었다. 북경대학교의 담보림, 양주대학교의 차석륜 등 교수들의 연구 고찰을 통해 수많은 학술 저작을 발표하였다. 靖江의 문예 활동은 1987 년부터 寶卷에 대해 조사, 수집, 정리, 편집, 출판, 연구와 추천하였다. 2007 년에 <中國靖江寶卷>은 정식으로 출판되었다. 이 책에는 江蘇靖江지역에서 돌고 있는 각 寶卷 54 개를 수록하였다. 같은 해, 靖江는 중국 민간 문예가 협회로부터 “중국 寶卷 문화 전승의 고향”이라는 명예를 받았다. 또 강소성 정부는 “靖江講經寶卷”을 “제 1 차 성급 비물질 문화 이산 명목”에 들게 하였다.

江蘇靖江의 좌회강경(做會講經)과 寶卷은 생동적으로 전승되어 지금도 아직 이 지역에서 선창하고 있다. 그 좌회의 명목은 아주 많다. 예를 들어, 토지회(土地會), 삼모회(三茅會), 대성화(大聖會), 지장회(地藏會), 지모회(地母會) 등등이 있다. 佛头들이 선전한 寶卷은 더 많았다. 예를 들면 <三茅寶卷> <大聖寶卷> <觀音寶卷> 등등이다. 이런 현존하는 활동에는 庚申會가 있는데 잘 알려진 것은 <頸神經>과 <庚申寶卷>이다. 庚申 신앙과 庚申會 활동은 江蘇靖江에서 계속 전승할 것이다. 아래에 江蘇靖江의 <庚申寶卷> <頸神經>과 庚申會에 대해 간단히 소개를 하겠다.

<庚申寶卷>은 <中國靖江講經寶卷>의 459 쪽부터 472 쪽에서 수록되어 있는데 당지의 佛头인 王国良이라는 사람이 수집한 것이다. 이 寶卷의 편폭은 아주 길어 산문체의 서사뿐만 아니라 음(韻)문체의 시가도 있어 민간설창(民間說唱) 문학에 속한다. 그중 주요 내용은 <庚申寶卷>의 민간이야기 이다. 이 이야기는 송인종 시기에 발생한 것이다. 山東성 直隸州 洛陽縣 劉家村에 陳仁 이라는 부자가 있었다. 유씨 부부는 36 살이 되어도 자식을 갖지 못하였다. 아이를 갖기 위해 그들은 3 년 동안 수많은 선일을 하였다. 옥황대제가 이 사실을

¹⁰ <中國靖江寶卷·序>, 鳳凰출판미디어그룹, 강소문예출판사, 2007 참고

안 후, 劉仁에게 한 딸을 보냈었는데 18 세밖에 살 수 없다. 이 아이가 출생한 후 이름을 劉素珍이라 하였는데 아주 똑똑하고 예의 바른 아이였다. 15 살 때부터 야채만 먹고 念佛誦經하기 시작하였다. 18 세가 되는 해에 유씨네 딸의 혼은 음간에 흘러 10 전 지옥을 다닌 후에 인간 세상으로 돌아 가게 한다. 그가 집으로 가는 길을 찾고 있을 때, 觀音菩薩께서는 <頸神經文>을 그에게 전수하여 집을 찾도록 도와주었다. 그의 혼이 돌아온 후, 그의 부모는 그를 따라 함께 야채만 먹고 집을 廟宇로 고쳐 매일 念佛誦經하기 시작하였다. 드디어 3 년이 지나 觀音菩薩께서는 다시 그들을 찾아와 천정으로 데려 갔으며 玉皇大帝의 선봉까지 받았다. 유씨부부는 성부 성모로 선봉되고 유소진은 다시 九天玄女로 돌아가 庚申老母로 되었다. 그 동시에 송인종 황제는 천정의 뜻에 따라 각주 각부에 烈女廟를 세우고 經懺寶卷을 만들어 <庚申經> 한 부, <庚申懺> 한 부, <庚申卷> 한 부를 만들었다. 이상은 바로 靖江<庚申寶卷>의 대체적인 내용이다. 이 寶卷은 기타 지역에서 유전하는 <庚申寶卷>의 내용과는 달리 靖江지방 문화의 특색을 체현하였다.

<中國靖講寶卷> 753 쪽부터 755 쪽에는 <庚申經> 한 부가 수록되어 있다. 이는 모두 편폭이 비교적 짧은 七字一句의 시가이다. 靖江 <庚申經>은 <日庚申妙經>과 <夜庚申妙經> 두 부분으로 되어있다. 그 중 <日庚申妙經>의 주요 내용은 사람들에게 庚申日에 庚申會를 열고 庚申燈을 켜서 頸神經을 읽으라고 알려 주는 것이다. 그렇게 하여야 죽은 후, 지옥을 멀리 하고 하늘에 올라갈 수 있다는 것이다. 經文의 머리 부분에는 다음과 같이 노래하였다.

鼓打二更半夜深 在會善人坐庚申. 誠心坐守三年整 免了陰司地獄門.
 庚申經典篆起來 諸佛菩薩坐蓮台. 在堂大眾齊聲和 能消八難免三災.
 庚申日子要修行 兩班善人坐庚申. 有人糾起庚申會 陰司罪孽化灰塵.
 手拈真香心里明 門前高掛竹絲燈. 真名真姓金燈上 誠心唵誦庚申經.
 一更念佛點紅燈 點起紅燈照善人……

이 經文은 浙江성의 <庚申經>에 비해서는 앞머리와 결말이 없고 중간 부분에서도 많이 다르지만 표달하고자 하는 중심사상은 浙江성의 <庚申經>과 비슷하다.

다른 한 부분인 <夜庚申妙經>의 주요 내용도 역시 坐庚申을 해야 한다는 것을 알리고 있다. 그 이유는 觀音老母께서는 庚申會의 사람들을 검사하여 3 년의 시간을 견지하면 죽은 후 천정으로 갈 수 있는 평정을 얻을 수 있기 때문이다. 이 부분의 내용은 天台의 민간 책 중 <佛說頸神經接頸神經>과 <誦庚申經>의 經文 내용과 비슷하다. 靖江의 <庚申經>

과 天台의 <庚申經>의 내용이 비슷함으로 같은 전승 체계로 볼 수 있다.

靖江의 <庚申經>과 <庚申寶卷>는 佛头들이 庚申會를 치를 때 선창하는 문체이다. 그럼, 靖江의 庚申會는 어떠할까?

揚州대학교의 车锡伦 교수님은 1987 년부터 靖江의 坐會講經에 대해 조사 연구를 시작했고 20 여 년이나 계속되었다. 그는 수많은 靖江 강경에 관한 조사보고와 연구 논문을 썼는데 아래의 글은 차석륜 교수님의 논문을 참고로 靖江 庚申會에 대하여 소개을 하겠다.

차교수의 조사에 따르면, 靖江 庚申會는 야채를 먹고 念佛하는 부녀들이 모인 會라고 하는데 그들을 “素老佛”이라 부른다. 이런 회는 일반적으로 齋主의 집에서 진행하는데 家회에 속한다. 좌회하는 齋主와 참석한 “和佛”등은 모두 야채만 먹고 염불을 하는 노년 이여야 한다. 靖江의 庚申會와 청명 민간 교파 신앙은 연관이 있다. 하지만 지금은 이미 하나의 민간 신앙 활동으로 발전되었다. 庚申會는 建申일에 진행하며 매년에는 6 개의 庚申일이 있어 6 번해야 한다. 현재 靖江지역의 庚申會는 여전히 이런 전통을 보존하고 있지만 회의 시간이 길고 용비가 많아 흔히 보이지는 않는다. 庚申會의 과정에 대해서 차교수님은 다음과 같이 소개하였다.

当地传说，庚申日是群仙聚会的日子，是“好日子”，俗语有“庚申庚申，出门甬问先生”。这一天玉皇大帝大开天门，人间的善恶可以明察。吃斋念佛的妇女们联合请佛头做“庚申会”。庚申日前一夜“迎庚申”（或称“接庚申”），唱<庚申经（卷）>。庚申正日是“正庚申”，妇女们“坐庚申”，佛头白天唱<正星卷><观音卷>；夜里“传庚申”，先举行“发香”仪式，接着佛头手持木鱼、铃鱼（手铃）带领会众绕经台（“大乘作”摆法）边走边唱，会众拎着写有自己姓名的灯笼，手持五色彩旗跟着佛头转，并接唱佛号。“传庚申”共 53 句，转 53 圈。第二天早上“送庚申”，做会结束。

11

차교수의 소개에 따르면 靖江 庚申會는 이런 특징이 있다.

1. 靖江 庚申會의 지점은 家주 집이고 좌회하는 자는 모두 야채만 먹고 염불하는 노 부녀여야 한다. 그들은 같이 佛头을 요청하여 좌회하는데 시간이 길고 비용도 많기에 家주 거행하지는 않는다.

2. 靖江 庚申會는 庚申일에 거행하는데 일년에 6 번 한다. 매번의 庚申會는 지속 시간이 비교적 긴데 일반적으로 밤이다.

¹¹ 车锡伦：<江苏靖江的做会讲经（田野调查报告）>，<民间信仰与民间文学：车锡伦自选集> 78-143쪽에 수록，台北：博扬文化事业有限公司，2009.

3. 庚申회를 진행 할 때 齋主 집은 정방의 거실에서 경당을 설치한다. 경당에는 성축을 걸어야 하고 “馬子”를 설치해야 하고 향, 초, 공품 등이 있어야 한다. 회자에 참석한 사람마다 자기 이름이 쓰인 경회 등불과 5색 깃발 천을 준비해야 한다.

4. 靖江 庚申회의 주요 의식은 다음과 같다. 庚申일 전날 밤에 시작하는 “迎庚申”, 庚申일의 “正庚申”, 이튿날 아침의 “송庚申”이 있다. 佛頭가 사회자를 맡아서 강경선권을 해야 한다. 강의하는 經卷은 <庚申經(卷)> <正星卷> <觀音卷> 등이다. 참석인은 주로 앉아서 듣는데 佛頭를 따라 經台를 에둘기도 하고 佛號를 따라 부르는 부분도 있다.

5. 할머니가 庚申회를 하는 주요 목적은 지옥에 가지 않기 위해서다. 庚申초롱은 죽은 자의 갈 길을 밝게 비추어 지옥에 멀리하여 天庭에 오르게 한다.

3. 현존 민간 <庚申經>에 대한 분석

1) 민간<庚申經>이 분포한 지리적 특징

앞에서 말한것 처럼, 중국 본토에는 아직도 <庚申經(卷)> 및 庚申회가 존재하는 지역이 있는데 주로 浙江성, 江蘇성의 부분 지역에 있다. 江浙지역의 守庚申 시습은 주로 江蘇성 남부, 浙江성 동북부 등 지에 있다. 예를 들어 江蘇성 靖江市, 浙江 嘉善현, 天台현, 臨海市 등이 있다. 하여 필자는 초보적으로 중국 민간 守庚申 시습은 주로 장강 하류의 吳越문화구에 집중하여 있다고 생각한다.

吳越문화구는 주로 고대 吳越국이 있는 곳을 가리키는데 장강 하류에 위치한다. 지금의 江蘇성 남부, 浙江과 上海 등 지역이 포함되는데 우리 나라 제 2 대 방언구이다. 吳지역은 자고로부터 巫풍이 성행하는 곳이고 鬼 神신앙이 농후하며 동시에 불교 도교 민간종교 등 각 종교가 유전하여 영향이 깊다. 때문에 그 지역에는 민간 신앙이 복잡하고 민간 풍속 중에 수많은 종교 신앙 민속이 있다. 또한 우 왕위지역는 자연 지리적으로 수원이 풍부하고 산맥이 뗀 특징이 있어 산구의 봉폐는 일부분 고속의 보존에 유리하다. 이것은 庚申을 지키는 시습이 여기에서 전승나가고 있는 원인일지도 모른다.

吳越지역은 역사상에서 庚申 신앙이 성행하는 곳이고 唐宋 시기부터 광범위한 庚申을 지키는 시습이 형성되었다. <夢梁錄>卷十九“社會”条记载：“又有善女人 皆府室宅舍内司之府第娘子夫人等 建庚申會 誦<圓覺經> 俱帶珠翠珍宝首饰赴會，人呼曰‘斗宝會’。……每月

遇庚申，或八日，诸寺庵舍，集善信人诵经设斋，或建西归会。” <梦梁录>에서의 내용은 남송 두성인 림안의 풍속과 인정을 나타 내고 있다. 양송시기 신전에서 庚申일에 결회송경하고 수요를 만족시킨다. 또한 귀족들의 아들들은 따로 庚申회를 설립한다. <圆觉经>에서는 보석을 차고 회의에 참석하는 사람들은“斗宝会”라 불리운다. 이런 기록들은 남송시기 杭州지역의 庚申 신앙의 흥행 및 庚申회 시습의 유행성을 증명한다.

吳越지역에서 신전과 민간에서 진행되는 庚申會 전통은 줄곧 유전하여 민국시기까지도 매우 흥행하고 있었다. 일본 학자福武直은 <중국농촌사회의 구성>에서 그가 江南三角洲에서 조사할 때, “庚申大会” 혹은 “庚申會”라는 불회의 진행을 봤었다고 한다. 이는 20세기 40년대, 江南지역에는 庚申회가 흥행하였다는 것을 설명한다.

吳越지역에서 庚申신앙의 흥행은 지금 현존하는 <庚申經(卷)>의 분포 정황에서도 엿볼 수 있다. 2000년 车锡伦교수가 쓴 <中國寶卷總目>에는 중국 국내 및 해외 공사 수집한 寶卷 1585개가 수록되어 있는데 5000여 개의 버전이 있다. 그 중 <庚申寶卷>과 <庚申經>에 대한 기록은 <庚申經(卷)>의 주요 유행 지역을 알 수 있다. <總目>에는 각 도서관 혹은 사적으로 보존되고 있는 <庚申寶卷>이 12개 버전이 있고 <庚申經>은 3개 버전이 있으며 각 버전의 성질, 년대, 숨은 곳 등을 기록하고 있다. 통계하면, 그 중 藏自江浙지역의 베껴쓴 책은 6개, 北京 각 도서관에 소장되어 있는 베껴 쓴 것이 5개, 사적으로 보류되어 있는 것이 2개인데 정주 하나 해외 하나이다. 그럼, 北京과 개인 수중에 감춘 것은 찾을 수 없기에 기타 지역에 귀납할 수 없다. 그 외에, 江浙지역에 숨겨진 책은 절반 좌우 있는데 대부분은 江浙에서 채집하였기에 이 지역이 庚申 신앙의 주요 유행 지역인 것을 설명한다. 또한 필자는 그 후에 출판한 일부 寶卷서목 및 전야 조사에서 <庚申經(권)>의 부동한 버전을 보았는데 대부분은 江浙지역에서 온 것이다. 아래에 <中國寶卷總目> 및 기타 자료에 따라, 부동한 버전의 <庚申經(권)>의 출처를 알아보았다.

庚申經권분포표

序号	收藏地或来源地	经名	版本	资料来源
1	早稻田大学图书馆	庚申宝卷	清道光二十四年姚声斋抄本	《中国宝卷总目》
2	复旦大学图书馆	庚申宝卷	清光绪十九年樊俊卿抄本	《中国宝卷总目》

3	苏州市戏曲博物馆	庚申宝卷	清光绪甲午(二十年)抄本	《中国宝卷总目》
4	苏州市戏曲博物馆	庚申宝卷	清光绪三十二年抄本	《中国宝卷总目》
5	李世瑜	庚申宝卷	民国九年抄本	《中国宝卷总目》
6	上海市图书馆	庚申宝卷	民国三十七年抄本	《中国宝卷总目》
7	郑州大学图书馆	庚申宝卷	陈镒旧抄本	《中国宝卷总目》
8	恽楚材	庚申宝卷	旧抄本	《中国宝卷总目》
9	常州市民间文艺家协会	庚申宝卷	旧抄本	《中国宝卷总目》
10	首都图书馆	庚申宝卷	旧抄本	《中国宝卷总目》
11	中国社会科学院文学研究所	庚申宝卷	旧抄本	《中国宝卷总目》
12	北京大学图书馆	庚申宝卷	旧抄本	《中国宝卷总目》
13	靖江	庚申宝卷	当代抄本, 王国良搜集整理本	《中国靖江宝卷》
14	常熟余鼎君、赵宝元藏本	庚申卷	旧抄本	车锡伦:《江苏常熟的“做会讲经”和宝卷简目》
15	张家港钱泾村王进良藏本	庚申经卷	旧抄本	《中国河阳宝卷集》
16	北京师范大学图书馆	庚申经	民国七年抄本	《中国宝卷总目》
17	北京师范大学图书馆	庚申经	民国二十七年抄本, 与《解冤经》合订一册	《中国宝卷总目》
18	复旦大学图书馆	庚申经	旧抄本, 倪行记抄本 《如如宝卷》附载	《中国宝卷总目》
19	靖江	庚申经	当代抄本, 王国良抄录	《中国靖江宝卷》
20	天台	庚申经、佛说 庚申经接庚申 经、送庚申 经、接庚申	当代八佛恋人口念本, 曹金莲抄本	笔者搜集

21	臨海	庚申經	当代抄本, 郑小春念 诵本	笔者搜集
22	浙江其他地方	庚申經	网站整理本	农村中国网站

위의 도표에서 알 수 있다시피, 이런 부동한 버전의 <頸神經(卷)>은 모두 주로 江浙 지역에서 출처한 것이다. 이는 우 왕위문화구에서의 庚申신앙의 흥행은 상당히 유구한 역사와 당대의 이존 정황을 설명한다.

2) 민간 <庚申經>의 내용 분석

우에서 말한 바, 江浙兩성의 天台 臨海 嘉善 靖江市 등지에는 지금도 아직 <庚申經> 庚申會의 이존이 있는데 이는 하나의 민간 송경건회일뿐만 아니라 또 하나의 지방 신앙 민속이기도 한다. 이런 민간사회의 풍속 습관은 장기적인 역사과정을 거쳐 형성한 것이다. 형성 유전과 변이과정에서, 또 다종 다양한 지방문화와 종교문화를 흡수하였다. 때문에 江浙민간에서 현존하는 <庚申經(卷)>에서 우리는 전통적인 도교 불교 민간종교 지방문화 등 각 인소의 받침이 있다.

역사상에서, <庚申經>과 <庚申寶卷>은 수많은 버전이 있었는데 지금 아직 유전하고 있는 것은 많지 않다. 필자가 보기에는, 天台、臨海와 靖江뿐이다. 때문에, 본문은 그냥 이 몇 개의 버전의<庚申經(卷)>을 근거해서 현존하고 있는 <庚申經>과 도교 불교 및 민간 종교의 관련을 분석하고자 한다.

(1) 민간 <庚申經>과 도교의 관계

현재 민간에서 존활하는 <庚申經>과 <庚申寶卷>은 민간신앙의 경권에 속한다. 그 내용은 민간 설창 문학에 가깝고 형식은 대부분이 7언음문(七言韵文)이며 유전 방식은 주로 입소문이다. 이런 經文은 전통적인 도교와 불교의 고전과는 큰 차이가 있다. 예를 들어, 민간<庚申經>의 내용은 도교 경집중에서의 庚申 신앙과 관련되는 고전과는 내용이 전혀 다르다. 도교는 庚申신앙의 고전이 비교적 많고 예를 들면, <太上三尸中經>、<老子守庚申求長生經>、<太上除三尸九虫保生經>등이다. 이런 고전은 주로 인체중의 三尸는 庚申일에 천정에게 인간의 악행을 보고해서 수명을 감소한다. 때문에 반드시 庚申을 수호하여 三尸를 없애어야 장생할 수 있다. 하지만 현존하는 <庚申經>은 이런 도교 고전과 비교하면,

내용형식이 다를뿐만 아니라 표달하고자 하는 사상도 서로 다르다. 그 守庚申의 목적은 三尸를 없애는 것이 아니라 죽은 후 庚申등불의 비춤을 받아 지옥을 멀리하고자 하는 것이다.

결으로 보면, 민간 <庚申經>은 도교의 고전과 아무런 관계도 없어 보인다. 하지만 자세히 연구하면 민간 <庚申經>의 형성은 도교의 많은 사상의 영향을 받았다는 것을 알 수 있다. 우선 “守庚申 去三尸”의 사상은 이존이 있다. 예를 들어 “庚申經”이란 이름은 응당히 도교의 <老子守庚申求长生经>과 모종 관계가 있다. 민간의 <庚申經>에서 세상 사람들은 庚申일에 庚申을 밤새 하여 3년 동안 채워야 한다고 하였다. 이는 도교가 주장하는 庚申일에 철저히 자지말라 “三守庚申 三尸振恐”등 주장과 일치하다. 각 민간에서 <庚申經>중에는 “三尸”두 글자를 찾을 수 없다. 하지만 靖江의 <庚申寶卷>에서의 관음 어머니가 류소진한테 <庚申經문>을 전수할 때, 특별히 좌庚申의 좋은 점은 바로 三尸神을 없애는 것이라고 다음과 같이 강조하였다.

每年六个庚申日，早早思量坐庚申。真心坐守三年整，免了随身三尸神。为人去了三尸神，小灾小晦不上身。¹²

이 기록은 <庚申寶卷>의 조작과 유전은 도교 守庚申、三尸를 없애는 사상의 영향을 받았다는 것을 설명한다.

다음으로 민간 <庚申經>도 도교 神靈 계통의 영향을 받았다. 天台의 <佛说庚申经接庚申经>는 천정의 많은 신선들이 庚申會중인 인간들을 고찰할 때 려거한 신령에는 도교 주신이 있었다. “值日功曹来查察 查察庚申会中人。南斗六司增延寿 北斗七星解难星。”라는 말이 있다. 그럼 직일공조(值日功曹) 남두(南斗) 북두(北斗) 등은 도교 신령 계통에 속한다.

또한, 정강의 <庚申寶卷>중에, 옥황대제가 구천현녀를 민간에 보낸 이야기기 있었다. 이야기중에 옥황대제 구천현녀 성군 동자 등이 있는데 모두 도교 신령 계통에 속한다.

(2) 민간 <庚申經>과 불교의 관계

민간 <庚申經>은 내용과 형식상에서 불교의 영향을 더 많이 받았다.

우선, 전 經文의 중심사상은 바로 세상사람들은 弥陀와 관음을 숭배해야 한다는 것이다. 經文에서는 반복적으로

“诚心称念弥陀佛，诚心礼拜观世音”，“一拜佛祖二拜神，三拜南海观世音”，“时时刻刻拜

¹² <中国靖江宝卷> 470쪽.

观音”, “阿弥陀佛念千声” 등등을 강조하였다. 이렇게 하면 좋은 점이 많으며 “观音指点来引路 逍遥快乐上天庭”, “西方路上成佛道 阿弥陀佛度善人”라고 한다. 靖江의 <庚申寶卷>에서 류인 한집식구가 일심으로 불을 믿어 “朝念弥陀千声佛 夜念救苦观世音”하여 관음 어머니님이 민간에 내려와 류인 한 집식구를 신선으로 만들었다. 한 마디로, 민간의 <庚申經(권)>에는, 관음과 弥陀를 가장 중요한 신령으로 받들기 때문에 분명히 불교 정토 신앙의 영향을 받았다.

다음, 민간<庚申經>의 신령 계통은 주로 불교에서 온 것이다. 天台에 있는 영신 고전 <接庚申>에서는 맞이 할 보살은 庚申甲子佛 南海观世音 八佛 韦陀 四大金刚등이 있다고 한다. 그들은 모두 불교의 신불이다. <佛说庚申经接庚申经>에서 庚申회를 고찰하는 신령에는观音大士 善才 龙女 普门大士 등이 있다고 한다. 그들도 불교의 신령 계통에 속한다.

민간 <庚申經>은 형식상에서 불교의 영향을 받았다. 예를 들어 天台의 <庚申經>, 모두 “南无佛, 南无(안 읽어도 됨)阿弥陀佛”라고 읊어야 한다. 靖江의 <庚申經> 經文의 중간에는

“南无观世音菩萨摩诃萨, 南无地藏王菩萨摩诃萨, 南无大势至菩萨摩诃萨, 南无清净大海众菩萨摩诃萨”라는 것이 있다. 이런 경문 낭송 방식은 분명히 불교 선권의 영향을 받았다.

(3) 민간<庚申經>과 민간종교의 관계

현존하는 <庚申經>은 하나의 민간에서 유전하고 있는 낭송經文이다. 내용에서 보면 불교 도교의 수많은 인소를 흡수하였지만 불교 고전과는 다르다. 또한 장기적인 유전 과정에서 江南지역 민간 종교의 영향을 받아 經文에는 일부 민간 종교의 정보가 있다.

天台八佛恋人이 읽은 <庚申經>의 결말에는 “南无天玄大保阿弥陀佛”라는 한 마디가 있다. <접庚申>의 결말에도 “南无天缘太保阿弥陀佛”라고 있었다. 이를 “南无天缘太保阿弥陀佛”라 써야 한다. 그럼 “南无天缘太保阿弥陀佛”는 明清 민간 종교의 일부 교파의 十字真言이라고 한다. 이 한 마디는 우리에게 <庚申經>과 민간 교파의 모종 관련을 설명하고 있을지도 모른다.

만약에 天台의<庚申經>에는 이 한마디 佛号로 무엇을 증명할 수 없다면 靖江의<庚申寶卷>은 더욱 많은 정보를 남겨주었다. 靖江佛头 장교생이 베껴 쓴 <경생권>의 “결권”에서 이렇게 노래하였다.

一進佛門學□然 二要性命合先天
三言妙旨非容易 四念彌陀還本願

五氣朝元真倒轉 六門緊閉上了門
 七字真言常常念 八卦煉盡紫金丹
 九九練成全剛體 十成功夫見無生
 歸家見了無生母 母子團圓不下凡¹³

그럼, “結卷”이서 말한 無生老母는 민간 교파의 최고 神聖이다. 結卷의 언어도 민간의 종교와 아주 비슷하다. 확신할 수 있는 것은 이 부분 내용과 민간 교파는 밀접한 관련이 있다는 것이다. 이 寶卷이 바로 어느 민간교파에서 개편한 것 일지도 모른다.

<庚申經>의 내용 분석에서 알 수 있다시피, 이런 민간의 고전 및 상응하는 송년결회 활동은 역사상에서 도교, 불교와 민간교파 등 다종 종교문화의 영향을 받았지만 그 정통적인 종교 고전 활동과는 다르다. 다른 문화 내함과 전파방식을 갖고 있다. 지방 신앙 민속의 일부분으로서, 守庚申의 시습은 이런 지방에서 앞으로도 계속 전승할 것이고 시대의 변화에 따라 그 전승의 내용과 방식도 변할 것이며 현대 문명과 각 지역의 유행문화의 충격을 받으며 끊임없이 발전할 것이다.

¹³ 车锡伦：〈江苏靖江的做会讲经（田野调查报告）〉，〈民间信仰与民间文学：车锡伦自选集〉 1쪽에서 인용

关于大巡真理会《典经》的考察

- 以各版本概要及宗统为中心 -

李京源¹，高南植²

1. 绪论
2. 《典经》的大体概要
3. 《典经》与宗统继承的记录
4. 结论

1. 绪论

一般来说，所有的宗教团体都会编纂关于创教者的记录，并通过经文典籍的方式教化信徒。而在信仰九天上帝³的宗团中也同样有关于九天上帝言行的宗教文学性质的记录典籍。关于甌山九天上帝的记录主要出现在李祥昊发表于 1926 年的《甌山天师公事记》之中。三年后《大巡典经》初版（1929 年）的刊行，标志着九天上帝经典的出版正式开始，直到 1965 年，《大巡典经》历经 6 版、数次增补，成为甌山教的主要经典。

大巡真理会的渊源始于九天上帝大巡的真理，道主⁴与都典⁵又在继承九天上帝宗统的基础上加以延续发展。关于这部分内容也在大巡真理会的《典经》中有所记录，典经已经成为大巡真理会修道者重要的信仰指南。

本文认为，《典经》所收录的众多记录之中，作为大巡真理会经典的《典经》的特性与基础都体现在与宗统相关的记录之内，因而着重关注与宗统相关的部分，试图一窥其内容。为此，本文在第二章全面地探察《典经》的形式与内容，在第三章则简略地介绍了与九天上帝相关的内容中有关宗统继承的语句。更探求了关于道主的记录中传承自九天上帝的内容，并顺便考察了都典依据遗言而传承的宗统相关的记录。

通过这些研究可以发现，作为大巡真理会教义经典的《典经》，其中包含着始于九天上帝、又由道主和都典传承至今的宗统的内容，可谓独一无二而又使人人得以体会其含义的经典之作。

¹ 大真大学大巡宗学专业教授。

² 大真大学大巡宗学专业副教授。

³ 姜甌山，1871-1909：阴历。

⁴ 赵鼎山，1895-1958：阴历。

⁵ 朴牛堂，1917-1995：阴历。

2. 《典经》的大体概要

《典经》于 1974 年 4 月 1 日由大巡真理会教文部以汉字形式刊行（发行者：首尔大学出版社），目前典经总计三百四十页，下分七个小目录，分别为行录、公事、教运、教法、权智、济生、预示。目录下又分有章节，共 17 章，章节又具体区分为行录 5 章、公事 3 章、教运 2 章、教法 3 章、权智 2 章、济生、预示。在《典经》中，九天上帝的生平被命名为“行录”，以传记的形式分为 5 章来记录，以九天上帝生涯中重要的事迹为标题，收录了九天上帝流传至今的资料。按照其中新的题名来看，“行录”全篇讲述的都是九天上帝自诞降至化天之间的生平事迹，“公事”则记录着九天上帝在 9 年间为了拯救世人、展示世间仙境而从事的宗教性圣业，“教运”指的是本教的运势。除此之外，“权智”指的是权能与智慧，“济生”记载的是治病的内容，“预示”则是对未来的预言。这七个小目录从大的角度来看，又可以分为两部分，也就是记录着与九天上帝相关事迹的 6 篇，和记载着与道主相关的教运第二章这一篇。

这其中，与九天上帝相关的记载又大体可以分为两部分，即行录和与九天上帝相关的公事、教运（1 章）、教法、权智、济生、预示等记载。公事、教运（1 章）、教法、权智、济生、预示的内容是将行录中所记载的内容更加详细化、目录化。也即行录中以代表性的语句描述了九天上帝的天地公事和教导的运势以及伦理性、戒律性的言论，还包括九天上帝的权能和智慧、作为拯救世人生命的天主所拥有的前所未有的卓越能力以及预测未来的言论等内容。

如上文所言，九天上帝的教诲在《典经》中以上述的 7 个目录出现。而按照《典经》中的篇名，通过各篇的文字，便能够了解九天上帝的思想。《典经》各篇主要内容如下。

1) 行录：5 章

行录共 5 章，总计 223 小节。其中第 1 章 38 节，第 2 章 24 节，第 3 章 66 节，第 4 章 57 节，第 5 章 38 节。将九天上帝由诞生开始、至化天为止的生平内容一一道来，共分为 5 章。九天上帝在世期间，重要的事迹是通过天地公事拯救世人，开启后天仙境。特意逐步展开的行录各章年度记录如下。

行录 1 章（38 节）：自 1871 年（辛未年）之前起⁶

行录 2 章（24 节）：自 1897 年（丁酉年）起

行录 3 章（66 节）：自 1905 年（甲辰年正月十五）起

行录 4 章（57 节）：自 1908 年（戊申年初，5 节起）起

⁶ 首先记载着姜氏的由来以及九天上帝降生地周边的地名等内容。

行录 5 章（38 节）：自 1909 年（己酉年）起 — 至化天为止

下面来看行录中的一段。

进入四月后，天逢大旱，麦田几被晒枯，农民心急如焚，从徒们纷纷担心食不果腹。上帝见状，责怪道：“前日汝等还以消灭大麦为是，而如今又要担心麦田歉收？我所行之事，即使是一句戏言也合于度数，响彻天地间，今后凡事不许虚言妄语。”上帝来到全州龙头峙的金落范家，看到了一碗粗麦饭和大酱汤，下示道：“贫民饭食如此也。”说着全部吃了下去。突然，乌云开始弥漫，霎时间大雨如注，眼看就要被晒枯的麦田重新恢复了生机。（行录 4 章 15 节）

九天上帝的降生是对宇宙的救赎，其中包含着人尊世界的到来。这种人尊世界是以拯救民众为出发点的。因此，在九天上帝的生涯之中，满足下层民众的愿望、为他们排冤解难的事情占据了重要的部分。而全宇宙的救赎目前已经成为人类的主旨，与神和谐共处实现神人调和的世界，这也是大巡真理会的宗旨。为了实现这种神人调和，就必须拯救当下心怀怨恨的民众。在人民遭受蔑视的朝鲜末期，佃农或遭受压榨的对象等人被拯救的故事常常出现在九天上帝的事迹之中。特别是在东学运动的失败和外国势力的介入等混乱形势之下，在令人疲惫而沉重的现实当中，上文所述的内容，也就是拯救贫民粮食这样的故事，正体现了九天上帝想要拯救他们生命的爱民精神。

2) 公事：3 章

公事共 3 章，总计 103 节。其中第 1 章 36 节，第 2 章 28 节，第 3 章 39 节。包含着九天上帝最重要的宗教性事迹，即天地公事为中心的资料，共计有 3 章。公事中的一小节如下文所示。

上帝对金亨烈道：“在先天，人与世间万物皆为相克之理所支配，世间怨恨日积月累，错综复杂地充斥于三界之中。天地失其常道，各种灾祸丛生，世间暗无天日。因此，吾欲整理天地度数，调化神明，以解万古怨恨，以相生之道建后天仙境，济度世间苍生。不论大小事应由神道解冤，若能事先稳固度数并加以调化，人事便以神道为范实现自我达成，这便是三界公事也。”说完，随即行了冥府公事的一部分。（公事 1 章 3 节）

上文便是公事 1 章 3 节的内容。叙述的是公事的必要性。先天时代也是相克时代，为了能够消除因此而生的混乱，公事的必要性便十分明显了。九天上帝的公事便是，为了掌控因怨恨而脱离常道的天地也就是三界、而消除混沌开启后天仙境这番圣业。也就是遵守度

数，制造机会，创造全新的天地。九天上帝的公事便是要掌控处于殄灭边缘的天界、地界、人界，公事篇向世人展示了成为九天上帝事迹根基的核心面貌。

3) 教运：2 章

教运共 2 章，总计 133 节。其中第 1 章 66 节，第 2 章 67 节。教运的两章中，第 1 章是关于九天上帝教运公事的内容，第 2 章则包含有继承了宗统的道主从诞生到化天的内容。让我们来看一下第 1 章中的几节。

一日，上帝称观教运，并面对洗漱水，对身旁人道：“闭眼观之。”众人闭上眼睛看过去，只见洗漱水变成了一片大海，海中蛇头龙尾鱼摇头摆尾。众人将闭眼所见情形具告上帝，上帝道：“吾之形体乃蛇头龙尾也。”（教运 1 章 5 节）

以上章节便是九天上帝谈论教运的内容。蛇头龙尾指的是头部是蛇而尾部是龙，其中又蕴含着最初是蛇形而最终化身为龙的象征意义。也就意味着只要追随九天上帝的教运公事，即便有先天未完成的遗愿，在后天仙境中也绝对能够实现。同时，这种教运公事也可以认为是意味着世人必将实现道通真境的含义。

某日，上帝为巩固教运，说道：“昔未有成就道通者，道家虽致力于道通，却因不敌阴害而未能成就。而今将成就道通，欲阴害者将反遭其害。”（教运 1 章 40 节）

上帝又道：“吾将道通脉传于大头领，告知成就道通之法。道通之时，儒、佛、仙等的道通神们将汇聚一堂，依据各自身心所修，通达于道。因此，不可由我一人独当此任。”（教运 1 章 41 节）

如上所言，固守教运便可实现道通真境，也可以从另一个层面来理解，即依照九天上帝的教运公事的原理，九天上帝将道通真境之法传授给了大神明，道通真境之神便会齐聚，道才能真正畅通。

而教运 2 章中所关系的最重要的一点，也是根据都典的命令而编纂的《典经》包含着与其他甌山教团最大的区别的含义，它不仅仅是对九天上帝的记录，还包括有传承了九天上帝宗统的道主从诞世到化天为止的生平这部分重要内容，而这便是教运 2 章所收录的重点。⁷

4) 教法：3 章

⁷ 教运第2章相关的内容将在下文的第3章中加以阐述。

教法共 3 章，总计 173 节。其中第 1 章 68 节，第 2 章 58 节，第 3 章 47 节。教法中收录的是九天上帝对于人类道德方面的教诲，共分为 3 章。来看教法其中的一个小节。

金亨烈外出返回途中，遇到喝得酩酊大醉的耶稣教信徒金重九。金重九一把抓住亨烈百般凌辱。亨烈遭此大辱，回来如实禀告上帝。上帝道：“端来清水，忏悔已过。”亨烈便遵照执行。后来，金重九患重病，濒临死境。上帝从亨烈那里听说此事后，再次忠告亨烈道：“今后若再有此事，抱怨对方之前，切莫忘记先观照自己的过失。若过失在你，则皆得以解除。若过失不在你，毒气将归原处。”（教法 2 章 28 节）

上述内容讲的就是在遭受到其他人给予的苦痛之时，首先要了解和反省自己的所作所为。对于痛苦本身，要通过反省来克服困难，更需要虔诚的修行。上文的重点便是在怨恨对方之前，最好首先要有审视自我、解决自身问题的姿态。

5) 权智：2 章

权智共 2 章，总计 71 节。其中第 1 章 33 节，第 2 章 38 节。权智中收录了九天上帝展示权能与智慧的资料，共分为 2 章。来看权智中的一节。

白南信的亲戚白龙安从官府获得了酒类专营权，导致全州府中数百家小酒馆不得不闭门歇业。这时，上帝在龙头峙的金周甫家，见金家妻捶胸痛哭：“好不容易卖点酒养家糊口，往后就连这点生意也做不成了，一家人该如何度日啊！”见此惨状，上帝心生怜悯，对众从徒道：“世间不仅有男将，亦有女将矣。”说罢在纸上写下“女将军”三字后付之一炬。这时，金家妻突获神力，夺门而出大喊起来。突然间众多酒店女主人聚集，突袭了白龙安的店铺，形势刹那间紧张起来。龙安惊慌失措，只得向众人赔礼道歉，承诺关闭专营店，才令众人慢慢散去。龙安不久便关门歇业了。（权智 1 章 17 节）

权智中展示了九天上帝的权能与智慧。在上文中，上帝在纸上写下了“女将军”的字样并以火燃之，于是便出现了与纸上内容相符的受到启示的女人。这正是由于上帝他无所不能的权能而使得人的神明产生了感应，体现了九天上帝想要救赎受到掌权者贪欲和不当行为压迫的民众的精神。特别是对于女性而言，九天上帝说出了为什么只有男将军，也该有女将军的言论，是一种对于女性的解放，体现了九天上帝想要将当时那种社会改造为男女平等的新世界的开明思想。

6) 济生：1 章

济生总计 44 小节。济生中记载着九天上帝使用权能而救济世人的内容。来看济生中的一个小节。

当时，青州、罗州一带流行一种怪病，人心惶惶。上帝道：“怪病南北互发，将有无数生灵陷于涂炭。”遂对怪病之神写字符，责令道：“胡不犯帝王将相之家，犯此无辜苍生之家乎！”又道：“吾代偿矣。”又令亨烈急速制来五套新衣。上帝着新衣后腹泻不止，遍换了五套衣服后，道：“虚弱者灭亡矣。”从此以后，怪病蔓延之势得以控制，最终销声匿迹。（济生 23 节）

上文中的内容写的是，在怪病泛滥之际，九天上帝为了使怪病消失，而情愿让疾病侵蚀自身，以拯救成千上万的世人。从中可以看出九天上帝为了拯救世人而甘愿代世人赎罪的高贵的献身精神。上帝将世人遭受的疾病召唤到自身之上，使世人免受病魔之苦痛，体现了九天上帝这种崇高的匡助世人的精神。

7) 预示：1 章

预示总计 89 小节。预示就是对未来作出预言性的公事。来看预示中的一节。

上帝曰：在后天，天下如一家，不倚威武，不施刑罚，和谐调合，依法理治苍生。为政者能以化权施政，无有偏差；百姓则远离冤屈贪淫之扰，得免生老病死之苦，长生不老；再无贫富不均，相互自由往来；天地不再高远，可任意驰骋天地之间；人类智慧开启，通达于过去、现在、未来以及十方世界，世间不再有水、火、风三灾，是为无上祥瑞和谐的地上仙境。（预示 81 节）

上文讲述了今后的世界将会是何种面貌。以人身降世的九天上帝，为了拯救趋向湮灭的宇宙，向世人展示拥有无限可能的理想世界。九天上帝在 9 年之间尽心修行天地公事，建设道之通明的新世界，这便是如上所言的后天仙境。如上文所言，自然环境中不再有灾害，世界成为一家，政治上以和权治理百姓，而百姓不再有任何烦恼，不老不死又充满智慧与欢乐，这便是仙境所说的世界。

3. 《典经》与宗统继承的记录

《典经》最重要的意义便在于其中有关于从九天上帝传承给道主，再由道主传至都典的

宗统相关的记录。体现在《典经》之中，首先是与九天上帝的宗统相关的预示，其次是教运第2章关于道主的记载，第三是教运第2章中道主将宗统传授给都典的记录。首先，是九天上帝将宗统传授给道主。预示着宗统将会由九天上帝传承给道主的记录如下文所述。

上帝间或以“两山道”指称金山寺金佛，以此喻世间所传“阳山道”民谣。（预示15节）

上文中的两山道暗指两山之道的象征性意义。这里的两山指的是甌山⁸和鼎山⁹。这种关于九天上帝将宗统传授于道主的记录正是两山道，金山寺的弥勒佛¹⁰和弥勒佛像下之鼎的理致便蕴含着1871年降生于世、号为甌山的九天上帝姜甌山，将宗统传承给1895年诞生于世、号为鼎山的赵鼎山道主的事实。¹¹像这种宗统传承的记录在《典经》中还有如下记载。

上帝居于亨烈家中时，亨烈因家境艰难，只得以大麦饭供养上帝。八月仲秋之际，欲卖掉家中铁锅，以更好地供养上帝。上帝道：“掀动铁锅，弥勒佛将出世矣。”（预示86节）

上文中所述，金亨烈家人售鼎来供养九天上帝，这就预示着以鼎为基础弥勒佛才能降临于世，这便是弥勒佛与鼎的理致，也譬喻着金山寺弥勒佛的理致。而下一节中关于金山寺的记载也说明想要通过修道而成功，则必须对宗统有确切的了解。

上帝说道：“吾入金山寺，若要见我，可来金山寺。”（行录5章29节）

上文说的并不是在金山寺中能够见到已经化天的九天上帝，而是一种比喻的说法。也就是说将来化天的九天上帝降世，再次来到这人世间，那时，想要再次见到九天上帝，就必须真正领悟到与金山寺弥勒佛相关联的甌山和鼎山这两山的理致，这也表明了上帝化天之后，会将宗统传授于鼎山即道主，以及修道的必要性。¹²而《典经》中还有这些关于道主诞生的预示性的说法。

⁸ 九天应元雷声普化天尊姜圣上帝（1871-1909，姜甌山）。

⁹ 赵圣玉皇上帝（1895-1958，赵鼎山道主）。

¹⁰ 九天上帝与金山寺弥勒佛相关的段落《典经》中参照如下。

九天上帝在某一天说道：“我就是弥勒。金山寺弥勒殿六丈金神手中握有如意珠，而将我衔于口中。”九天上帝还给宗徒们观看了下唇上的红点，而上帝的容貌与金山寺的弥勒金身极为相似，眉间有白毫珠，左手掌中有壬字，右手掌中有戊字，这些都是宗徒们亲眼所见。（行录2章16节）宗徒们追随九天上帝去往金山寺时，上帝对宗徒们说道，天皇帝皇人皇之后，天下之大金山母岳山下，有金佛能言，六丈金佛化为全女。万国活计南朝鲜，清风明月金山寺，文明开花三千国，道术运通九万里。（预示14节）

¹¹ 真表律师用炭填满龙湫（龙沼），上面放置锅鼎，其上才供奉弥勒佛，金山寺这种格局也暗示着甌山、鼎山的两山之真理，蕴含着道之本源。（大巡真理会教务部编《大巡真理会要览》，1984，第15页。）

¹² 想要见我就到金山寺，这蕴含着弥勒佛和锅鼎的两山之真理。（大巡真理会教务部编《大巡真理会要览》，1984，第14页。）

十二月 二十六日 再生身 ○○¹³

对于上文内容，都典在《典经》中说道“12月26日再生身，指的是到12月4日，经过一年的轮回满度，意味着道主的再生”，道主的降生，意味着根据九天上帝的再世公事，身负天赋而按期再生。依据再生身与前文所述的两山之理致的金山寺弥勒佛与锅鼎的关系，九天上帝将宗统传承给赵鼎山道主，上帝曾布道50年，而按照预示的记载，赵鼎山道主也将进行50年的布道。

六月某日，上帝结束天地公事后，将一张写有“布教五十年工夫终毕”的纸烧掉，并对众从徒道：“伊尹五十年而知四十九年之非，协助成汤成就大业。如今以其度数密实编就，水泼不进，针扎不进。待转至度数，开启新的范式。”（公事3-37）

上文内容中，重要的部分是天地公事结束之后说到的50年间布道之事。这50年的布道指的是从1909年九天上帝天地公事的终结和化天之后，道主从1909年到1958年之间所做的布道。也就是道主从1909年4月28日在满洲奉天命之时起，到1958年阴历3月6日化天之时为止，这五十年间从事的布道工作。在此期间，道主便是按照《典经》教运第2章48节中九天上帝所说的度数而行事，逐年间将九天上帝所言的度数一一解开，也向世人证实了继承宗统的合理性。而且，正如下文《典经》教运第2章67节中所述，道主化天前在遗言中是这样向都典传授宗统的。

道主于丁酉年十一月二十一日子时至戊戌年三月三日行了百日工夫。其间自始至终不休不眠。三月五日，道主深感身体不适，遂干部们找来韩医和洋医。然道主说道：“为时已晚矣。”令全体干部于次日未时侍立于门外，命都典朴汉庆立于身边，手置于都典之头上，吩咐负责整个教团的经营。又道：“五十年工夫终毕，至气今至四月来。是今年也。吾去矣，众人勿因吾之离去而有丝毫之灰心，按迄今所行善加奉行。”说罢，又向门外高喊三声“盗贼！”后，化天而去。是为戊戌年三月六日未时，阳历为一九五八年四月二十四日，享年六十四岁。（教运2章66节）

上述章节明确的描述了道主将宗统传承给都典的事实。据此便可以明确的了解到，根据布道50年的说法，从1909年九天上帝将宗统传给道主后，道主又在1958年将它传授给了都典。

己酉年四月二十八日，道主十五岁那年跟随父亲离开故国前往满洲，踏上了异国的土地。（教运2章4节）

¹³ 大巡真理会教务部编，前言，公事3章41节。

如此奉天命之后，从 1909 年到 1917 年，经过 9 年的修行，道主有所感悟而最终得道。

道主的工夫至第九年的丁巳年，终于感悟了上帝的三界大巡之真理。一日，道主精进于工夫时，一位神人出现，递给道主一张写有字迹纸，神人道：“依此文修道，可救世济民矣。”道主正欲施礼，神人已消失不见。纸上所书为“侍天主造化定永世不忘万事知至气今至愿为大降”。此后，道主将房间收拾一新，奉上一碗井华水，日夜不辍地诵读咒文，有一天，道主耳闻一个启示：“为何不回朝鲜去？到泰仁来找我。”这时，道主身居异国他乡的满洲奉天。（教运 2 章 6-8 节）

上文讲述的就是道主在修道期间，神人现身并向他展示了写有文字的纸，这位神人便是九天上帝为了向道主传达召唤而现身，召唤的内容便是侍天主。就这样，九天上帝向道主传达了召唤，使天主感悟到了上帝三界大巡的真理，继承了上帝的宗统，而成为接替九天上帝在人世间行公事的人物。与之相关的还有道主在摩诃寺修行的事情。道主在摩诃寺修行之时曾经使佛像低头的故事如下文所述。

己丑年冬，道主在东莱的摩诃寺一间禅房每日供上二十四碗井华水，定四十九日为一度数行工夫。李光石在大雄宝殿为道主念佛祝愿。临近四十九日，道主对众僧人、侍者道：“可曾仔细端详法堂的佛像？”众人遂急忙前去察看，只见佛像低着头。道主行工夫第四十九日凌晨，禅房上鹤鸣声起。道主命侍者将带有字符的纸张收集起来付之一炬，并将此灰烬撒入寺前溪流。侍者遵嘱而行，只见溪流上现出一道彩虹。（教运 2 章 47 节）

道主行完摩诃寺的工夫后，回到釜山宝水洞的道场，已有众人聚集等待道主。道主即席诵起上帝的诗作：少年才气拔天摩，手把龙泉几岁磨。世界有而此山出，纪运金天藏物华。应须祖宗太昊伏，道人何事多佛歌。并道：“上帝制定度数，由我解之。”（教运 2 章 48 节）

上述的道主结束了在摩诃寺的修行，并声称“我将会一一解开九天上帝织造的度数”，这些都再次证明了他命中注定作为宗统继承者的面貌。还有他所朗诵的九天上帝的诗句“少年才气拔天摩，手把龙泉几岁磨，世界有而此山出，纪运金天藏物华，应须祖宗太昊伏，道人何事多佛歌”，也在《典经》的记录之中有所体现，如下文所言。

上帝来到内藏山时，吟诗道：世界有而此山出，纪运金天藏物华。应须祖宗太昊伏，道人何事多佛歌。（行录 2 章 5 节）

上帝给金松焕咏诗一首，曰：少年才气拔天摩，手把龙泉几岁磨。石上梧桐知发响，音中律吕有余和。口传三代诗书教，文起春秋道德波。皮币已成贤士价，贾生何事怨长沙。（行录

4 章 5 节)

从上述与九天上帝相关的记录中可以看出，道主所吟诵的诗句中，“少年才气拔天摩，手把龙泉几岁磨”是九天上帝赠给金松焕的汉诗。而“世界有而此山出，纪运金天藏物华，应须祖宗太昊伏，道人何事多佛歌”这首汉诗则是上帝在内藏山所作。

以上《典经》中的记载表明，上帝将宗统传授给道主，道主继承宗统，并通过修行达到了滴水不漏的度数，以此来解开九天上帝的天地公事之圣业。

其三，来看一下都典继承宗统相关的内容。由九天上帝传承给道主的宗统，在道主化天之时，再次以遗命的方式传承到了都典的身上，这部分内容出现在大巡真理会经典之作《典经》中，成就了它的重要地位。

道主于丁酉年十一月二十一日子时至戊戌年三月三日行了百日工夫。其间自始至终不休不眠。三月五日，道主深感身体不适，遂干部们找来韩医和洋医。然道主说道：“为时已晚矣。”令全体干部于次日未时侍立于门外，命都典朴汉庆立于身边，手置于都典之头上，吩咐负责整个教团的经营。又道：“五十年工夫终毕，至气今至四月来。是今年也。吾去矣，众人勿因吾之离去而有丝毫之灰心，按迄今所行善加奉行。”说罢，又向门外高喊三声“盗贼！”后，化天而去。是为戊戌年三月六日未时，阳历为一九五八年四月二十四日，享年六十四岁。（教运 2 章 66 节）

上述内容明确的说明了在九天上帝曾写过的布道 50 年最终完成之后，道主便化天了，在遗言中再次将宗统传授给都典。而在此之前，道主也曾经对都典说过如下的言论，授予了他总都典的任命。

次年二月下旬前后，道主在最高干部全体集会上降令道：“现任命朴汉庆为都典，此为总都典，此职责与从前侍奉之都典截然不同。”（教运 2 章 64 节）

从上述《典经》的内容可以看出，根据布道 50 年的说法，九天上帝在 1909 年将宗统传承给道主，而道主又在 1958 年将宗统传授于都典。因此，九天上帝依据渊源而将宗统传授给道主和都典，这种宗统继承的注定性是确定无疑的，这也成为编纂《典经》的根据，加上其他九天上帝的教诲与道主的生涯等内容，所有这些使得它注定成为大巡真理会的圣经，起到了向世人传达九天上帝言论的重要作用。与此同时，与今年出版的第 13 版《典经》同时发行的，还有肩负着向全天下布道重任的 2010 年首次出版的中文版《典经》，笔者认为，在目前中国在全世界的地位日益提高与发展的前提下，中文版《典经》的出版对于向全世界传达九天上帝无上的智慧和无边的德化以及伟大的权能，都具有非常重要的意义。

4. 结论

大巡真理会的渊源始于九天上帝大巡期间的真理，以道主和都典遵从天命继承宗统为基础。与此相关的内容都记录在大巡真理会的《典经》之中，《典经》是大巡真理会修道者们重要的信仰指南。

《典经》中收录的诸多内容之中，能够体现作为大巡真理会经典的《典经》的特性与基础最重要的内容便是与宗统相关的部分了。而关于宗统，都典在世之时对于大巡指针《典经》的编纂，也曾经对宗统相关的内容做出过解释。这部分内容在九天上帝将宗统传承给道主，再生身和两山道以及道主的布道 50 年之中都有所体现。其次，还有道主将宗统传授给都典，道主化天时，留下遗言让都典继承宗统的记载。

本文是在对《典经》做出了内容与形式方面全面的考察之后，从《典经》中看到了关于宗统传承的极为生动的历史记载。通过这些研究可以看出，作为大巡真理会教义经典的《典经》，其中包含着始于九天上帝、又由道主和都典传承至今的宗统的内容，可谓独一无二的经典之作。

参考文献

- 大巡真理会教文部编，《典经》，2010
大巡真理会教文部编，《大巡真理会要览》，1969

대순진리회 『전경』에 관한 고찰

- 각 편별 개요와 종통을 중심으로 -

이경원¹, 고남식²

1. 서론
2. 『전경』의 전체적인 개요
3. 『전경』과 종통계승의 기록
4. 결론

1. 서론

일반적으로 모든 종교 종단은 교조(敎祖)에 대한 기록물을 만들어 경전을 통해 신도들을 교화해 왔다. 이는 상제(上帝)님³을 신앙하는 종단에서도 마찬가지로 상제님에 관한 교술(敎術)문학적 기록물로서 경전을 갖고 있다. 주지의 사실로 증산(甞山) 상제님에 대한 기록은 이상호에 의해 1926년에 발간된 『증산천사공사기(甞山天師公事記)』이다. 이후 3년 뒤에 『대순전경(大巡典經)』 초판(1929년)이 간행되어 본격적으로 상제님에 대한 경전 출판이 시작되었는데 『대순전경』은 1965년까지 6판을 발간하여 증보를 거듭하며 당시 증산교단의 주요 경전으로서의 역할을 하기도 했다.

대순진리회(大巡眞理會)의 연원(淵源)은 구천상제(九天上帝)님의 대순하신 진리로부터 시작하여 도주(道主)⁴와 도전(都典)⁵으로 이어지는 천부의 종통계승을 근간으로 한다. 이에 관한 내용이 대순진리회의 『전경』에 기록되어 전경은 대순진리회 수도인들의 중요한 신앙 지침서가 되고 있다.

이 글은 『전경』에 수록된 많은 기록들 가운데 대순진리회의 경전으로서의 『전경』의 특성과 근간이 무엇보다 종통(宗統)에 관한 기록에 있다고 보고 종통에 관한 부분에 주목

¹ 대진대 대순종학과 교수.

² 대진대 대순종학과 부교수.

³ 강증산(姜甞山, 1871-1909: 음력)

⁴ 조정산(趙鼎山, 1895-1958: 음력)

⁵ 박우당(朴牛堂, 1917-1995: 음력)

하여 그 내용을 살펴 보았다. 이를 위해 이 글은 2장에서 『전경』에 대한 전반적인 형식과 내용을 살펴본 후, 3장에서 상제님에 관한 기록에서 종통계승과 연관된 구절들의 의미를 요약해 보았다. 또 도주에 관한 기록에서 상제로부터 전수된 종통계승에 관한 내용들을 찾아보았다. 아울러 유명에 의해 도전으로 이어지는 종통의 면과 연관된 기록을 살펴보았다.

이를 통해 이러한 연구를 통해 대순진리회의 소의 경전으로서 『전경』이 상제로부터 도주 그리고 도전으로 전수되는 천부적 종통 계승에 대한 내용을 담고 있는 유일무이한 문헌임을 모든 사람들이 알 수 있게 되는 의미가 있을 것이라 본다.

2. 『전경』의 전체적인 개요

『전경』은 1974년 4월 1일 대순진리회 교무부에 의해 간행(발행처: 서울대 출판부)된 것으로 한문 병기체로 되어 있으며, 현재 『전경』은 총 삼백사십 면으로 7개 목차로 나누어지는데 그 7개의 목차는 행록(行錄), 공사(公事), 교운(教運), 교법(教法), 권지(權智), 제생(濟生), 예시(豫示)이다. 이 목차는 다시 장(章)으로 구분된 것도 있어 총 17개의 장이며, 그 장의 구분은 행록 5개 장, 공사 3개 장, 교운 2개 장, 교법 3개 장, 권지 2개 장, 제생, 예시로 되어 있다. 『전경』은 상제의 생애를 「행록」이라 하여 전기체적으로 5장으로 나누어 기록하고 이어 생애에서 중요한 행적을 제목으로 달아 전승 자료를 수록하고 있다. 이 중 새로운 제명(題名)을 보면 「행록」은 탄강으로부터 화천까지 증산의 생애에 대한 전편을 실은 것이고, 「공사」는 상제의 9년 동안의 세상 구원과 지상선경의 제시를 위해 행한 종교적 성업(聖業)을 기록한 것이며, 「교운」은 교의 운세를 말한 것이다. 이밖에 「권지」는 권능과 지혜를, 「제생」은 치병의 내용을 적은 것이며 「예시」는 미래의 일을 예언으로 밝힌 것이다. 이 7개 목차는 다시 크게 보아 둘로 나누어지는데 그것은 상제(上帝)에 관한 6개편의 기록과 교운 2장의 도주(道主)에 관한 1개 편인 기록이다.

이중 다시 상제에 관한 기록은 크게 둘로 나누어지는데 행록과 상제에 관한 공사, 교운(1장), 교법, 권지, 제생, 예시에 대한 기록이다. 공사, 교운(1장), 교법, 권지, 제생, 예시의 내용은 행록에 기록된 내용을 좀 더 세분화하여 목차화한 것으로 보인다. 즉 행록으로 대표되는 구절의 내용은 상제의 천지공사와 가르침의 운세 및 윤리적인 계율적 말씀 그리고 상제의 권능과 지혜를 포함해서 민중의 생명과 삶을 살려주는 하느님으로서

의 전대미증유(前代未曾有)의 초월적 존재로서의 능력과 미래에 대한 예언적 내용들을 보여준 말씀들로 볼 수 있다.

이처럼 상제의 가르침은 『전경』에 위의 7개 목차의 편 명으로 잘 나타나 있다. 이에 『전경』 편 명을 따라 각 편의 구절을 통해 상제 사상을 보기로 한다. 『전경』 각 편 별 주요 내용을 보면 다음과 같다.

1) 행록(行錄): 5장

행록은 5장으로 되어있고 총 223개 구절이다. 이중 1장은 38절, 2장은 24절, 3장은 66절, 4장은 57절, 5장은 38절이다. 상제의 강세(降世)로부터 화천(化天)까지의 내용을 추보식(推步式)으로 적고 있으며 5장으로 되어 있다. 상제의 재세(在世)에서 중요한 면은 천지공사(天地公事)를 통해 민중을 구제하고 후천선경(後天仙境)을 여신 것이다. 특히 추보식으로 되어 있는 행록의 각 장을 연도별로 보면 다음과 같다.

행록 1장(38절): 1871년(신미년)이전부터⁶

행록 2장(24절): 1897년(정유년)부터

행록 3장(66절): 1905년(갑진년 정월 보름)부터

행록 4장(57절): 1908년(무신년 초, 5절부터)부터

행록 5장(38절): 1909년(기유년)부터 - 화천(化天)까지

이제 행록의 가운데 한 개 구절을 보기로 한다.

사(四)월에 들어 심한 가뭄으로 보리가 타니 농민들의 근심이 극심하여 지는도다. 종도들도 굶을 걱정을 서로 나누니 상제께서 “전일에 너희들이 보리를 없애버림이 옳다 하고 이제 다시 보리 흉년을 걱정하느냐. 내가 하는 일은 농담 한 마디라도 도수에 박혀 천지에 울려 퍼지니 이후부터 범사에 실없이 말하지 말라”고 꾸짖으셨도다. 그리고 상제께서 전주 용두리 고개 김 낙범에게 들러 거친 보리밥 한 그릇과 된장국 한 그릇을 보고 “빈민의 음식이 이러하니라”고 하시면서 다 잡수셨도다. 갑자기 검은 구름이 하늘을 덮기 시작하더니 삼시만에 큰 비가 내리니 말라죽던 보리가 다시 생기를 얻게 되었도다(행록 4장 15절)

⁶ 강(姜)씨의 유래와 구천상제 강세지 주변의 지명 등이 먼저 기록되어 있다.

상제의 강제는 우주적 구원을 이루는 것이었고 그 안에서 새로운 인존(人尊) 세상이 도래(到來)함을 밝혔다. 이 인존 세상은 민중의 구제로부터 그 출발점을 갖는다. 따라서 상제의 생애에는 난경에 처한 하층민의 원한을 풀어주는 해원(解冤)을 해준 일들이 중요한 부분을 차지하고 있다. 우주적 구원도 이제는 인간이 주체가 되어 신과 함께 화합하여 조화(調化)를 이루는 신인조화(神人調化)의 세계 속에서 열리게 됨이 대순진리회의 종지에 나타난다. 이 신인조화를 위해서는 특히 당시 원한을 품고 있던 민중들에 대한 구원이 있어야 한다. 멸시(蔑視) 속에 조선 후기 힘 있는 자들의 소작농이나 착취의 대상이었던 이들에 대한 애정 어린 보살핌이 상제의 생애에서 자주 등장한다. 특히 동학운동(東學運動)의 실패와 외세의 개입 등의 혼란 하에 피폐(疲弊)되어 무너진 현실속에서 위의 내용은 당시 빈민(貧民)의 음식인 보리를 살려주어 그들의 삶을 구제해 주려는 상제의 애민정신(愛民精神)이 잘 나타나 있다.

2) 공사(公事): 3장

공사는 3장으로 총 103개 구절이다. 이중 1장은 36개 구절이고 2장은 28개 구절이며 3장은 39개 구절이다. 상제의 가장 중요한 종교적 행적인 천지공사(天地公事)를 중심으로 한 자료를 담고 있으며 3장으로 되어 있다. 공사의 가운데 한 개 구절을 보기로 한다.

상제께서 “선천에서는 인간 사물이 모두 상극에 지배되어 세상이 원한이 쌓이고 맺혀 삼계를 채웠으니 천지가 상도(常道)를 잃고 갖가지의 재화가 일어나고 세상은 참혹하게 되었다. 그러므로 내가 천지의 도수를 정리하고 신명을 조화하여 만고의 원한을 풀고 상생(相生)의 도로 후천의 선경을 세워서 세계의 민생을 건지려 하노라. 무릇 크고 작은 일을 가리지 않고 신도로부터 원을 풀어야 하느니라. 먼저 도수를 굳건히 하여 조화하면 그것이 기틀이 되어 인사가 저절로 이룩될 것이니라. 이것이 곧 삼계공사(三界公事)이니라”고 김 형렬에게 말씀하시고 그중의 명부공사(冥府公事)의 일부를 착수하셨도다.(공사 1장 3절)

위의 구절은 공사 1장 3절의 구절이다. 공사의 필요성에 대해 적고 있다. 선천시대에는 상극시대였고 그로 인한 혼란을 바로 잡아야 하기 때문에 공사가 필요함을 밝혔다. 상제의 공사는 원한으로 상도를 잃은 천지인 삼계를 바로 잡기 위해 개벽(開闢)을 처결하여 후천선경(後天仙境)을 여는 성업(聖業)이었다. 이는 도수를 바로 잡아 기틀을 세워 새로운 천지의 운행을 만드는 일이었다. 상제의 공사는 진멸에 처한 천계, 지계, 인계를 바로 잡는

것이고 공사 편(編)은 상제 행적의 근간(根幹)을 이르는 핵심적 면모를 보여주는 기록들이다.

3) 교운(教運): 2장

교운은 2장으로 총 133개 구절이다. 이중 1장은 66개 구절이고 2장은 67개 구절이다. 교운 두 개의 장에서 1장은 상제의 교운 공사와 관련된 것이고 2장은 종통을 전수 받은 도주(道主)의 탄강과 화천까지의 내용을 담고 있다. 이중 교운 1장 가운데 몇 개 구절을 보기로 한다.

상제께서 하루는 교운을 보리라 하시더니 세숫물을 대하시면서 옆에 있는 사람들에게 “눈을 감고 보라”고 말씀 하시기에 모두들 눈을 감고 물을 들여다보니 갑자기 물이 큰 바다가 되고 바닷속에 뱀머리와 용꼬리가 굽이치는지라. 모두들 본대로 고하니 상제께서 “나의 형체는 사두용미(蛇頭龍尾)니라” 말씀하셨도다.(교운 1장 5절)

위 구절은 상제께서 교운을 보는 내용이다. 사두용미라는 것은 머리는 뱀이나 꼬리는 용이라는 것으로 처음에는 뱀이었던 것이 나중에는 용(龍)으로 화(化)하게 된다는 상징적 의미를 갖고 있다. 이는 상제가 보신 교운 공사에 따라 선천의 모든 미완의 것들이 완성되어 이루어지는 후천 선경을 맞이하게 됨을 말한다. 아울러 이러한 교운 공사는 인간에게 있어서는 도통으로 결실을 이루게 됨을 볼 수 있다.

상제께서 교운을 굳건히 하시고자 도통에 관해 말씀이 계셨도다. “지난 날에는 도통이 나지 아니 하였음으로 도가에서 도통에 힘을 기울였으나 음해를 이기지 못하여 성사를 이룩하지 못했도다. 금후에는 도통이 나므로 음해하려는 자가 도리어 해를 입으리라”고 하셨도다.(교운 1장 40절)

그리고 “내가 도통줄을 대두목에게 보내리라. 도통하는 방법만 알려주면 되려니와 도통될 때에는 유 불 선의 도통신들이 모두 모여 각자가 심신으로 닦은 바에 따라 도에 통하게 하느니라. 그러므로 어찌 내가 홀로 도통을 맡아 행하리오”라고 상제께서 말씀하셨도다.(교운 1장 41절)

위에서 교운을 굳건히 하는 것은 도통이며 이는 상제의 사두용미의 교운 공사의 원리에 따라 상제로부터 대두목에게 도통줄이 전해져서 이루어지는 것이며 도통신들이 모두 모여 도에 통하게 하는 차원임을 볼 수 있다.

무엇보다 교운 2장과 관련해서 중요한 면은, 도전의 하명(下命)으로 편찬된 『전경』이 다른 여타 증산교단과 다르게 구별되는 중요한 의미는 상제에 관한 기록만이 아니라 상제의 종통을 전수 받은 도주의 탄강부터 화천까지의 주요 내용을 담고 있는 도주의 생애가 기록된 교운 2장이 수록되어 있다는 점이다.⁷

4) 교법(教法): 3장

교법은 3장으로 총 173개 구절이다. 이중 1장은 68개 구절이고 2장은 58개 구절이며 3장은 47개 구절이다. 교법은 상제의 인륜 도덕적 가르침의 말씀을 모아 놓은 부분으로 총 3장으로 되어 있다. 교법의 가운데 한 개 구절을 보기로 한다.

김형렬이 출타하였다가 집에 예수교 신자 김중구(金重九)가 술이 만취되어 김형렬을 붙들고 혹독하게 능욕하는지라. 형렬이 심한 곤욕을 겪고 돌아와서 상제께 사실을 아뢰니 상제께서 형렬에게 “청수를 떠 놓고 네 허물을 살펴 뉘우치라.” 형렬이 명하신 대로 시행하였도다. 그후 김중구는 한때 병으로 인해서 사경에 헤매었다고 하느니라. 이 소식을 형렬로부터 들으시고 상제께서 다시 그에게 충고하시기를 “금후에는 그런 일이 있거던 상대방을 원망하기에 앞서 먼저 네 몸을 살피는 것을 잊지 말지어다. 만일 허물이 네게 있을 때에는 그 허물이 다 풀릴 것이오 허물이 네게 없을 때에는 그 독기가 본처로 돌아가리라” 하셨도다.(교법 2장 28절)

위의 내용은 남에게 당하는 고통이 전에 나 자신이 행한 행동에 연유(緣由)되어 일어난 것임을 알아야 한다는 것이다. 그리고 그 고통에 대한 반성을 통해 어려움이 극복될 수 있다는 독실한 수행적 자세가 요구됨을 보여준다. 위에서 중요한 것은 상대방을 원망하기 이전에 먼저 자신을 돌아보는 일이 문제를 해결하는 바람직한 자세임을 알 수 있다.

5) 권지(權智): 2장

⁷ 교운 2장에 관한 내용은 다음 3장에서 살펴보기로 한다.

권지는 2장으로 총 71개 구절이다. 이중 1장은 33개 구절이고 2장은 38개 구절이다. 권지는 상제가 보여주신 권능과 지혜에 관한 자료를 모아 놓은 부분으로 2장으로 되어 있다. 권지 가운데 한 개 구절을 보기로 한다.

백남신의 친족인 백용안(白龍安)이 관부로부터 술도매의 경영권을 얻으므로써 전주 부중에 있는 수백개의 작은 주막이 폐지하게 되니라. 이 때 상제께서 용두치 김주보의 주막에서 그의 처가 가슴을 치면서 “다른 별이는 없고 겨우 술장사하여 여러 식구가 살아왔는데 이제 이것마저 폐지되니 우리 식구들은 어떻게 살아가느냐”고 통곡하는 울분의 소리를 듣고 가엾게 여겨 종도들에게 이르시기를 “어찌 남장군만 있으랴. 여장군도 있도다.” 하시고 종이에 여장군(女將軍)이라 써서 불사르시니 그 아내가 갑자기 기운을 얻고 밖으로 뛰어나가 소리를 지르는도다. 순식간에 주모들이 모여 백용안의 집을 급습하니 형세가 험악하게 되니라. 이에 당황한 나머지 그는 주모들 앞에서 사과하고 도매 주점을 폐지할 것을 약속하니 주모들이 흩어졌도다. 용안은 곧 주점을 그만 두었도다.(권지 1장 17절)

권지는 상제의 권능과 지혜를 보여준다. 위의 구절은 상제가 글을 쓰고 소지(燒紙)하여 그 글의 「여장군(女將軍)」이라는 내용처럼 기운을 얻은 여인이 출현함을 보여준다. 이는 상제의 무소불능(無所不能)의 권능에 의해 신명이 응감하여 이루어지는 것이며, 힘있는 자의 욕심과 부당한 처사로 어려움에 처한 민중을 구제하여 주려는 상제의 민중구제의 정신을 볼 수 있다. 특히 여성에 대해 남장군만 있는 것이 아니라 여장군도 있다고 하여 여성 해원을 이루고자 한 것은 당시 사회에서 남녀 평등의 사회를 구현하여 평화로운 세계를 구현하려는 상제의 의지를 천명(闡明)한 일이 된다.

6) 제생(濟生): 1장

제생은 44개 구절로 되어 있다. 제생은 상제께서 권능에 의해 인간을 구제하신 내용을 수록하고 있다. 제생 가운데 한 개 구절을 보기로 한다.

이 무렵에 괴질이 청주(淸州)와 나주(羅州)에 창궐하여 인심이 흉흉한지라. 상제께서 “남북으로 마주 터지니 장차 무수한 생명이 잔멸하리로다”고 말씀하시고 글을 써서 괴질 신장에게 “胡不犯帝王將相之家 犯此無辜蒼生之家乎”라 칙령하시고 “내가 이것을 대속하리라”고 말씀하시니라. 상제께서 형렬에게 새 옷 다섯 벌을 급히 지어오게 하시니라. 가져온 옷으로 상제께서 설사하시면서 다섯 번 갈아입고 “약한 자는 다 죽을 것이니라”고 말씀하셨도다.

이후부터 그 괴질이 고개를 숙이기 시작하더니 마침내 없어졌도다.(제생 23절)

위의 구절은 괴질(怪疾)이 돌자 상제가 그 괴질을 없애기 위해 스스로 병을 대신 앓아 괴질로부터 수 많은 사람을 살리는 내용을 담고 있다. 상제의 병에 대한 대속(代贖)은 고귀한 인간에 대한 희생적 헌신(獻身)의 정신을 보여준다. 상제께서 몸소 인간이 견디어 이겨내기 힘든 질병을 먼저 앓음으로써 그 병마(病魔)에 의한 고통과 희생이 인간들에게 일어나지 않게 하려는 숭고한 구원(救援)의 정신을 알 수 있다.

7) 예시(豫示): 1장

예시는 총 89개 구절이다. 예시는 미래에 대해 행하신 예언적 공사를 보여준다. 예시 가운데 한 개 구절을 보기로 한다.

후천에는 또 천하가 한 집안이 되어 위무와 형벌을 쓰지 않고도 조화로써 창생을 법리에 맞도록 다스리리라. 벼슬하는 자는 화권이 열려 분에 넘치는 법이 없고 백성은 원올과 탐음의 모든 번뇌가 없을 것이며 병들어 괴롭고 죽어 장사하는 것을 면하여 불로불사하며 빈부의 차별이 없고 마음대로 왕래하고 하늘이 낮아서 오르고 내리는 것이 뜻대로 되며 지혜가 밝아져 과거와 현재와 미래와 시방 세계에 통달하고 세상에 수화풍(水, 火, 風)의 삼재가 없어져서 상서가 무르녹는 지상선경으로 화하리라.(예시 81절)

위의 구절은 후천이 어떠한 세상인가를 보여준다. 상제의 인신(人身) 강세(降世)는 진멸(盡滅)에 처한 우주를 구원하여 한량없는 이상세계를 인간들에게 열어주려는 것이었다. 이에 상제는 천지공사를 9년간 수행하고 도지통명(道之通明)의 세계를 건설하였는데 이것이 위의 구절에 나오는 후천 선경이다. 위의 내용에서 자연환경에 재화가 없고 세계가 한 집안처럼 되며 정치하는 이는 화권(和權)으로 백성을 다스림으로써 백성들이 모든 번뇌가 없고 불로불사하게 되며 지혜 또한 환히 밝아지는 세상임을 알 수 있다.

3. 『전경』과 종통 계승의 기록

『전경』의 가장 큰 의미는 상제로부터 도주로, 그리고 도주로부터 도전으로 이어지는

종통에 관한 기록 내용이다. 그것은 『전경』에서 첫째로 상제의 종통과 관련된 예시, 둘째로 교운 2장의 도주에 대한 기록, 셋째로 교운 2장의 도주로부터 도전으로 종통이 전수되는 기록이 된다. 첫째, 상제께서 종통을 도주에게 전수하였다는 것이다. 종통이 상제로부터 도주로 전수된 예시적 기록은 다음에 보인다.

상제께서는 때로 금산사의 금불을 양산도(兩山道)라고 이름하시고 세속에 있는 말의 양산도와 비유하기도 하셨도다.(예시 15절)

위에서 양산도는 두 산(山)의 도라는 뜻으로 상징화된 암시적 표현이다. 여기에서 두 산(山)은 증산(甑山)⁸과 정산(鼎山)⁹이다. 이러한 상제의 도주로의 종통 전수에 대한 기록은 금산사의 미륵불¹⁰과 미륵불 밑의 솔의 이치에서 미륵불로서의 증산(甑山)이 호인 1871년 강제한 강증산으로부터 솔(鼎)으로서 정산(鼎山)이 호인 1895년 탄강한 조정산 도주에게로 종통이 전수된 것을 양산도로 밝힌 것이다.¹¹ 이러한 종통 전수의 면은 또 『전경』의 다음 기록에도 나타난다.

상제께서 흥렬의 집에 머무르고 계실 때 형렬이 집안이 가난하여 보리밥으로 상제를 공양하여 오던 차에 八월 추석절을 맞게 되어 쇠술을 팔아서 공양코자 하는지라 상제께서 가라사대 “솔이 들석이니 彌勒佛이 출세하리라”고 이르셨도다.(예시 86절)

위에서 김형렬의 집에 술을 팔아서 상제를 봉양하고자하자 이를 비유해서 솔이 들석이니 미륵불이 출세 할 것이라는 것은 미륵불과 솔의 이치로 되어 있는 금산사 미륵불의 이치를 비유적으로 암시해서 말한 것으로 볼 수 있다. 또 다음 구절의 금산사 관련 기록

⁸ 구천응원뇌성보화전존강성상제(1871-1909, 강증산)

⁹ 조성옥황상제(1895-1958, 조정산 도주)

¹⁰ 상제와 금산사 미륵불 관련 구절을 『전경』에서 참조해 보면 다음과 같다. 상제께서 어느날에 가라사대 “나는 곧 미륵이라. 金山寺 彌勒殿 六丈金神은 여의주를 손에 받았으니 나는 입에 물었노라”고 하셨도다. 그리고 상제께서 종도들에게 아래 입술을 내어보이시니 거기에 붉은 점이 있고 상제의 용안은 금산사의 미륵금신과 흡사하시며 양미간에 둥근 白毫珠가 있고 왼 손바닥에 壬자와 오른 손바닥에 戊자가 있음을 종도들이 보았다.(행록 2 장 16 절) 금산사에 상제를 따라갔을 때 상제께서 종도들에게 天皇 地皇 人皇 후 天下之大金山 母岳山下에 金佛이 能言하고 六丈金佛이 化爲全女라. 萬國活計南朝鮮 清風明月金山寺 文明開花三千國 道術運通九萬里(예시 14 절)

¹¹ 금산사도 진표율사가 용추(용소)를 솥으로 메우고 술을 올려 놓은 위에 미륵불을 봉안한 것은 증산(甑山), 정산(鼎山)의 양산의 진리를 암시하여 도의 근원을 밝혀 놓은 것이다.(대순진리회 교무부편, 『대순진리회요람』, 1984, p15)

도 수도(修道)를 통해 성공하기 위해서는 종통을 확실히 알아야 됨을 보여준다.

상제께서 가라사대 “내가 금산사로 들어가리니 나를 보고 싶거든 금산사로 오너라”고 하셨도다.(행록 5장 29절)

위의 구절은 금산사에서 화전한 상제를 만나게 된다는 것이 아닌 비유적 표현이 된다. 즉 후일에 화전한 상제가 출세(出世)하여 이 세상에 다시 오게 되는데 그때 상제를 보기 위해서는 금산사의 미륵불과 관련된 증산과 정산의 양산의 이치를 확고히 알아야 되며 이는 상제의 화전 후 정산(鼎山)인 도주에게 종통이 전수됨을 알고 수도해야 됨을 밝힌 것이다.¹² 또 도주의 탄강에 대해 밝힌 다음의 예시적 말씀이 『전경』에 있다.

十二月二十六日 再生身 ○○¹³

위의 내용에 대해 도전(都典)은 『전경』에 「12월 26일 재생신(再生身)은 12월 4일로서 1년 윤회의 만도(滿度)를 채우실 도주님의 탄생을 뜻하심이다」라고 하여 도주의 탄강¹⁴이 상제께서 재세 시에 공사에 의해 천부적으로 정해놓은 것임을 밝힌 바 있다. 나아가 재생신(再生身)과 앞의 양산(兩山)의 이치에 의한 금산사 미륵불과 솔의 관계에 의한 상제로부터 조정산 도주로의 종통계승은 상제의 포교 50년 공부에 대한 예시적 기록에 정확히 대비되어 이루어진 조정산 도주의 50년 동안의 포교 공부로 알 수 있다.

상제께서 六월 어느날 천지공사를 마치신 후 “布教五十年工夫終畢”이라 쓰신 종이를 불 사르시고 종도들에게 가라사대 “伊尹이 五十而知四十九年之非를 깨닫고 成湯을 도와 대업을 이루었나니 이제 그 도수를 써서 물샷틈 없이 굳게 짜놓았으니 제 도수에 돌아닿는 대로 새 기틀이 열리리라” 하셨도다.(공사 3-37)

¹² 나를 보고 싶거든 금산사로 오라고 하심은 미륵불과 솔의 양산(兩山)의 진리(眞理)를 밝혀 주신 것이다.(대순진리회 교무부편, 『대순진리회요람』, 1984, p14)

¹³ 대순진리회 교무부편, 앞의 책, 공사 3장 41절.

¹⁴ 도주의 탄강일은 1895년 12월 4일(음력)이다. 여흥민씨(驪興閔氏)가 어느 날 하늘로부터 불빛이 밝게 자기에게 비치더니 그후 잉태하여 한 아기를 낳으니라. 이 아기가 장차 상제의 공사를 뒤 이을 도주이시니 때는 을미년 십이월사일(十二月四日)이고 성은 조(趙)씨이요. 존휘는 철제(哲濟)이요. 자함은 정보(定普)이시고 존호는 정산(鼎山)이시며 탄강한 곳은 경남함안군칠서면회문리(慶南咸安郡漆西面會文里)이도다. 이곳은 大邱에서 영산, 창령, 남지에 이르러 천계산, 안국산, 여항산, 삼족산, 부봉산으로 연맥되고 도덕골(道德谷)을 옆에 끼고 있는 문동산, 자고산의 아래로 구미산을 안대하고 있는 마을이로다.(교운 2장 1절)

위의 내용에서 중요한 부분은 천지공사가 끝난 후 50년간 포교 공부에 있을 것이라는 내용이다. 이 50년간 포교 공부는 1909년 상제의 천지공사의 종결과 화천에 이어지는 도주의 1909년으로부터 1958년에 이르는 50년간 포교 공부이다. 즉 도주의 1909년 음력 4월 28일 만주로의 봉천명(奉天命)으로 부터 1958년 음력 3월 6일 화천(化天)까지의 기간이 포교 50년 공부가 된다. 이 기간 동안 도주는 『전경』 교운 2장 48절의 상제께서 짜 놓으신 도수를 내가 풀어 나가노라는 말씀처럼 각종 도수 공부를 연차적으로 행하여 종통 계승의 천부성을 보여 준다. 그리고 도주는 『전경』 교운 2장 67절에 나타난 아래의 구절처럼 종통을 유명(遺命)으로 도전(都典)에게 전수(傳授)하고 화천한다.

도주께서 정유년 十一月 二十一日 자시부터 무술년 三월 三일까지 도장에서 불면 불휴하고 백일도수를 마치시니라. 五일에 심히 괴로와 하시므로 한의사와 양의사를 불러왔으되 “때가 늦었도다”고 이르시니라. 도주께서 이튿날 미시에 간부 전원을 문 밖에 시립케 한후 도전 박한경을 가까이 하고 도전의 머리에 손을 얹고 도의 운영 전반을 말도록 분부를 내리고 “五十年 工夫 終畢이며 至氣 今至 四月來가 금년이다. 나는 간다. 내가 없다고 조금도 낙심하지 말고 행하여 오던 대로 잘 행해 나가라”고 말씀하시고 다시 문밖을 향하여 “도적놈”을 세번 부르시더니 화천하시니라. 무술년 三월 六일 미시요. 양력으로 一九五八年 四월 二十四일이요. 수는 六十四세로다.(교운 2장 66절)

위의 구절은 종통이 도주로부터 도전에게 전수되고 있음을 밝혀주는 명확한 구절이다. 이로써 포교 50년 공부에 의해 1909년 상제에서 도주로 전해진 종통이 다시 1958년에 도주에서 도전으로 전수됨을 명백히 알 수 있다.

둘째로 교운 2장을 중심으로 도주의 종통 계승과 관련된 내용을 보기로 한다. 도주의 종통계승은 1909년 봉천명(奉天命)으로부터 시작 된다. 기록은 독립운동을 하던 부친을 따라 만주 봉천 지역으로 가는 것으로 되어 있는데, 이는 단순히 아버지를 따라가는 것이 아닌 상제의 포교 50년 공부에 의한 도주의 봉천명이고 공부의 시작이었다.

도주께서 기유년(十五世時) 四월 二十八일에 부친과 함께 고국을 떠나 이국땅인 만주에 가셨도다.(교운 2장 4절)

이러한 봉천명 이후 1909년에서 1917년까지 9년의 공부 후 도주는 감오(感悟)에 의한 득도(得道)를 하게 된다.

도주께서는 九년의 공부 끝인 정사년에 상제의 三界大巡의 진리를 感悟하시도다. 도주께서 어느날 공부실에서 공부에 전력을 다하시던 중 한 신인이 나타나 글이 쓰인 종이를 보이며 “이것을 외우면 救世濟民 하리라”고 말씀하시기에 도주께서 禮를 갖추려 하시니 그 신인은 보이지 않았으되, 그 글은 “侍天主造化定 永世不忘萬事知 至氣今至願爲大降”이었던도다. 그후에 도주께서 공부실을 정결히 하고 정확수 한 그릇을 받들고 밤낮으로 그 주문을 송독 하셨도다. 그러던 어느날 “왜 조선으로 돌아가지 않느냐. 태인에서 가서 나를 찾으라”는 명을 받으시니 이때 도주께서 이국땅 만주 봉천에 계셨도다.(교운 2장 6-8절)

위에서 도주가 공부에 전력을 다하던 중에 신인(神人)이 나타나 글이 쓰인 종이를 보여주게 되는데 이 신인은 구천상제가 도주에게 계시에 의해 주문(呪文)을 주기 위해 현신한 것이며, 주문은 시천주(侍天主)로 되어 있다. 이렇게 상제가 도주에게 주문을 주어 삼계 대순의 진리를 도주가 감오득도한 것은 상제의 종통을 계승하여 인세에서 상제의 공사를 풀어 나갈 분이 도주임을 말해 주는 것이다. 이와 관련 도주의 마하사 공부를 보기로 한다. 마하사 공부는 도주의 공부로 불상이 고개를 숙인 내용이며 다음과 같다.

도주께서 기축년 겨울에 동래 摩訶寺의 방 한간에서 정확수 스물 네그릇을 받들고 사십 구일을 한 도수로 정하시고 공부를 하셨도다. 李光石이 대웅전에서 도주를 위해 발원 염불을 올리니라. 사십 구일이 거의 될 무렵에 도주께서 승녀와 시종자에게 “법당의 불상을 자세히 보았느냐”고 물으시므로 그들이 달려가 보니 불상이 머리를 숙이고 있는도다. 도주께서 사십 구일을 다 채우신 새벽에 공부실 위에 학이 울며 날아가고 시종자에게 그 동안 모아놓은 글씨 종이를 태우고 그 재를 시냇물에 띄우라고 이르시므로 시종자가 그대로 하니 시냇물에 무지개가 서는 도다.(교운 2장 47절)

도주께서 마하사에서 도수를 마치고 도장에 돌아오시니 여러 사람들이 모여 있느니라. 도주께서 그 자리에서 「少年才氣拔天摩 手把龍泉幾歲磨 世界有而此山出 紀運金天藏物華 應須祖宗太昊伏 道人何事多佛歌」의 상제의 글귀를 외우시고 “상제께서 짜 놓으신 도수를 내가 풀어나가노라”고 말씀하셨도다.(교운 2장 48절)

위에서 도주가 마하사 공부를 마치고 “상제께서 짜 놓으신 도수를 내가 풀어나가노라”고 말씀하셨는데 이는 종통 계승자로서의 면모를 다시 한 번 천명한 것이다. 또 「少年才氣拔天摩 手把龍泉幾歲磨 世界有而此山出 紀運金天藏物華 應須祖宗太昊伏 道人何事多佛歌」의 상제의 글귀를 외운 것으로 나타나는데 이 상제의 글귀는 『전경』의 기록으로 보면

아래의 두 구절을 말한다.

상제께서 어느 때 내장산에 가셨을 때에

世界有而此山出 紀運金天藏物華

應須祖宗太昊伏 道人何事多佛歌

라고 읊으셨도다.(행록 2장 5절)

상제께서 김 송환에게 시 한 수를 외워 주셨도다.

少年才氣拔天摩 手把龍泉幾歲磨

石上梧桐知發響 音中律呂有餘和

口傳三代詩書教 文起春秋道德波

皮幣已成賢士價 賈生何事怨長沙(행록 4장 5절)

위의 상제와 관련된 기록에서 보듯, 도주가 외운 상제의 글귀 중 「少年才氣拔天摩 手把龍泉幾歲磨」는 상제께서 김송환에게 외워 준 한시(漢詩)이다. 또 「世界有而此山出 紀運金天藏物華 應須祖宗太昊伏 道人何事多佛歌」의 한시는 상제께서 내장산에 가서 직접 지으신 것이다. 이상의『전경』의 기록들은 상제의 종통 전수가 도주에게 계승되어 도주가 공부를 통해 상제의 천지공사의 성업(聖業)을 물샷틈 없는 도수(度數)로서 풀어나갔음을 보여 주는 것이다.

셋째로 도전의 종통 계승과 관련된 면을 보기로 한다. 상제로부터 도주로 전수된 종통은 도주의 화천 시 다시 도전에게 유명(遺命)으로 전수되는 기록이 나타나는 것이 대순진리회의 경전으로서『전경』의 중요한 위상이 된다.

도주께서 정유년 十一月 二十一日 자시부터 무술년 三월 三일까지 도장에서 불면 불휴하고 백일도수를 마치시니라. 五일에 심히 괴로워 하시므로 한의사와 양의사를 불러왔으되 “때가 늦었도다”고 이르시니라. 도주께서 이튿날 미시에 간부 전원을 문 밖에 시럽게 한후 도전 박한경을 가까이 하고 도전의 머리에 손을 얹고 도의 운영 전반을 말도록 분부를 내리고 “오십년 공부 종필(五十年工夫終畢)이며 지기 금지 사월래(至氣今至四月來)가 금년이다. 나는 간다. 내가 없다고 조금도 낙심하지 말고 행하여 오던 대로 잘 행해 나가라”고 말씀하시고 다시 문밖을 향하여 “도적놈”을 세번 부르시더니 화천하시니라. 무술년 三월 六일 미시요. 양력으로 一九五八年 四月 二十四일이요. 수는 六十四세로다.(교운 2장 66절)

위의 구절은 상제가 짜 놓은 포교 50년 공부에 따라 공부를 마치고 도주가 화전하며 유명으로 도전에게 다시 종통이 전수되고 있음을 명확히 보여주는 기록이다. 또한 이보다 앞서 도주는 도전에 대해 다음과 같이 밝혀 총도전임을 밝힌 바도 있다.

도주께서 다음해二月 하순경에 최고 간부 전원이 모인 자리에서 “박한경을 도전으로 임명하니 그는 총도전이니라. 종전의 시봉 도전과는 전혀 다르니라”고 분부를 내리셨다.(교운2장 62절)

위의 『전경』 내용은 포교 50년 공부에 의해 1909년 상제에서 도주로 전해진 종통이 다시 1958년에 도주에서 도전으로 전수됨을 보여주고 있다. 이렇듯 상제를 연원으로 도주와 도전으로 이어지는 종통계승의 천부적인 확실성은 『전경』의 편찬의 근간을 이루며 여타 상제의 가르침과 도주의 생애를 기록한 말씀과 함께 대순진리회의 소의 경전으로서 천부적 의미를 갖고 상제의 말씀을 인간 세상에 전하는 중요한 역할을 해나가고 있는 것이다. 아울러 금년에 발간된 13판 『전경』과 함께 온천하 포덕의 목적의 첫 번째 사업으로 2010년에 발간된 중국어판 『전경』은 중국의 국제사회에서의 위상의 점고(漸高)와 발전(發展)에 힘입어 전(全) 세계로 구천상제님의 무상(無上)한 지혜와 무변(無邊)의 덕화와 위대(偉大)한 권능을 펼치는 소중한 역할을 할 것이라 생각한다.

4. 결론

대순진리회(大巡眞理會)의 연원(淵源)은 구천상제(九天上帝)님의 대순하신 진리로부터 시작하여 도주(道主)와 도전(都典)으로 이어지는 천부의 종통계승을 근간으로 한다. 이에 관한 내용이 대순진리회의 『전경』에 기록되어 『전경』은 대순진리회 수도인들의 중요한 신앙 지침서가 되고 있다.

『전경』에 수록된 많은 기록들 가운데 대순진리회의 경전으로서의 『전경』의 특성과 근간은 무엇보다도 종통에 관한 면에 있다. 그리고 종통에 대해서는 도전 재세 시(在世時)에 편찬된 『대순지침(大巡指針)』에서 『전경』의 종통 관련 구절을 풀어 말씀해 주셨다. 그 내용은 상제로부터 도주에게로의 종통의 전수는 재생신(再生身) 및 양산도(兩山道)와 도주의 포교 50년 공부에서 나타난다. 다음으로 도주로부터 도전에게 종통 전수는 도주의 화천시 유명(遺命)으로 도전에게 종통이 전수된 기록에서 볼 수 있다.

이 글은 『전경』에 대한 전반적인 형식과 내용을 본 후, 종통 전수에 대한 생생한 역사적 기록들을 『전경』에서 살펴보았다. 이러한 연구를 통해, 대순진리회의 경전인 『전경』은 상제로부터 도주 그리고 도전으로 전수되는 천부적 종통 계승에 대한 연원을 근간으로 상제의 생애와 가르침의 말씀들을 담고 있는 유일무이한 경전임을 보여준다.

참고문헌

대순진리회 교무부 편, 『전경』, 2010.

대순진리회 교무부 편, 『대순진리회 요람』, 1969.

《典经》阴阳与道教内丹阴阳比较研究

霍克功

宗教文化出版社副编审 宗教学道教方向博士
北京市西城区鼓楼西大街 154 号, 北京: 100009 hkgshr@sina.com

- 一、大巡真理会在《典经》中的阴阳观念
- 二、道教内丹阴阳观念

【内容提要】

大巡真理会《典经》中的阴阳观与道教内丹的阴阳观基本一致，但在人、神阴阳属性问题上，则不同，甚至截然相反，认为“人为阳，神为阴”，对鬼也未给出阴阳属性。在人神之间也未预留通道，也就是说，人、神是相互独立的，人不可能变成神。而道教内丹则认为，神仙为纯阳，鬼为纯阴，人为阴阳相杂，并在人、神之间预留了通道，人通过修炼内丹，可以去阴逐渐变为纯阳之体，最终成为神仙，表现为成熟的理论。

关键词: 典经 阴阳 内丹

今年上半年，应金勋教授之约，我协助韩国大巡真理会编排其经典《典经》。当读到“人为阳，神为阴，阴阳相合，然后，有变化之道也。”¹之时，我就产生疑问，人与神相比的话，应当“人为阴，神为阳”吧，当时通过金勋教授向韩方提出疑问。他们说，没问题，在韩国就认为，人为阳，神为阴。但神还是高于人的。接会议邀请后，我拟就阴阳问题，写出论文，就又通过金教授向韩方请教这一问题。为什么会有“人为阳，神为阴”的说法？神为阴的话还高贵吗？带着这些问题我认真研究《典经》和中国道教内丹著作，结合我的博士论文，比较其阴阳问题。

¹ 《典经》，济生 43。

一、大巡真理会在《典经》中的阴阳观念

（一）人神阴阳相对但鬼与阴阳无关

人为阳，神为阴，阴阳相合，然后，有变化之道也。²

乾定坤顺乾阳坤阴日行月行日阳月阴有神有人神阴人阳有雄有雌雌阴雄阳³

其中，“人为阳，神为阴”，“有神有人神阴人阳”，人相对神为阳，神相对人为阴，这与中国的阳为上，神为上观念不同。“有右有左左阴右阳”，中国左为上，韩国右为上。

《典经》中的鬼

心也者，鬼神之枢机也，门户也，道路也。⁴

凤谷却道：“彼妖鬼之音，切勿听信，彻底火葬，不留毫发。”⁵

称之为“天地鬼神咒文”。所愿人道，愿君不君，愿父不父，愿师不师。有君无臣其君何立？有父无子其父何立？有师无学其师何立？大大细细天地鬼神垂察。⁶

上帝对二人道：“鬼神至诚于真理，可与鬼神共断天地公事。”⁷遍读《典经》未找到鬼与阴阳的关系。

（二）涉及阴阳典籍

这一时期，上帝通读了儒佛仙以及阴阳讖纬类书籍，以此为匡救天下之参考。⁸说明在韩国有关阴阳研究的许多书籍。上帝对儒教、佛教、道教三教经典都有涉略。

（三）涉及阴阳功法

“姜太公修七十二遁，却未能修阴阳遁。吾已至阴阳遁矣。”⁹阴阳遁是较高级的功法。

（四）涉及自然现象阴阳五行

这时，原本晴空万里的天上忽然阴风四起，顷刻间暴雨如注，霹雳声震动天地。¹⁰

天动地动阴阳霹雳大将军左部关元帅右部马元帅天地造化风云神将阴阳五行奇门神将¹¹
与天地合与阴阳合与五行合¹²

² 《典经》，济生 43。

³ 《典经》，教运2-42。

⁴ 《典经》，行录3-44。

⁵ 《典经》，公事3-15。

⁶ 《典经》，公事3-40。

⁷ 《典经》，教运1-19。

⁸ 《典经》，行录2-1。

⁹ 《典经》，行录3-38。

¹⁰ 《典经》，行录3-36。

¹¹ 《典经》，教运 2-42。

风雨大作日月晦冥霹雳声震山水崩溃天转地转阴阳变化海印造化无穷无极¹³

大事定位阴阳五行顺平定位万物群生¹⁴

一日，有一侍从谒见道主，询问潮汐之原理。道主说道：“海水潮汐，其理为阴。一枚至五枚为童蒙，六枚为成年，六枚为一大潮也。¹⁵阴阳相长，金木水火土相生相克，形成现实世界的物质及变化规律。使世界和谐一致。

（五）涉及法术

一日，上帝写下阴阳二字，贴在了药房的上墙上，上面覆盖上了白纸，道：“何人落入此中？”少顷又道：“懦弱之人落此中也。”¹⁶

后来上帝从未店岛返回，令其将草鞋拿到院坪集市上卖掉，又在灯上写下“阴阳”二字后，付之一炬。¹⁷

上帝从药架上方到后面，依次往下贴上白纸，上书“阳丁六月廿日阴丁六月廿日”。

¹⁸

上帝命众从徒修炼五咒，以调整后天的阴阳度数。众从徒修炼完各居其位，上帝将纸片分与众人，说道：“吾欲行后天之阴阳度数公事，尔等依自己的情形在纸上标出点数，但勿让人知道。”¹⁹

行完众从徒的阴阳度数后，上帝又准备进行后天五万年之首个公事。²⁰这些与中国道教的符篆相象，通过画符来降妖捉怪。

（六）涉及阴阳平衡原理

上帝听罢道：“亦可。”又转身对公信道：“京石愿娶十二妻，然为何仅娶一人为妻？”公信答道：“惟有一乾一坤，不可有一乾二坤，故一阴一阳为原理。”上帝听罢道：“所言极是。”说完后，上帝又吩咐公信道：“公事顺利结束，款待来客！”公信便认真遵从。上帝行阴阳度数公事后，对公信道：“附于你正阴正阳度数，善受其气运，正心修炼。”²¹

上帝道：“在先天，三相之谬致阴阳不均。”²²

又一日，上帝道：“如今天下水气枯竭，故吾将启运水气。”说罢，赴避乱洞安氏斋

¹² 《典经》，教运 2-42。

¹³ 《典经》，教运 2-42。

¹⁴ 《典经》，教运 2-42。

¹⁵ 《典经》，教运 2-56。

¹⁶ 《典经》，行录 4-33。

¹⁷ 《典经》，公事 2-7。

¹⁸ 《典经》，公事 2-9。

¹⁹ 《典经》，公事 2-16。

²⁰ 《典经》，公事 2-17。

²¹ 《典经》，公事 2-16。

²² 《典经》，公事 2-20。

室，以竹枝划过一次井水水面，对安乃成道：“阴阳不均，速至斋室问其缘故。”乃成遵嘱来到斋室，守祠者已于三日前离世，唯夫人留守在家。乃成返回具告上帝。上帝听后，对其道：“另有气运，速去厢房察之。”乃成去罢回来禀告道：“有行商夫妇住于厢房。”上帝闻此，来到斋室厅廊，令众从徒面向西天高呼万修。²³

宗旨：阴阳合德，神人调化，解冤相生，道通真境。²⁴

宗旨为阴阳合德、神人调化、解冤相生、道通真境。²⁵

神人和而万事成神人合而百工成神明人人人神人相通然后天道成而地道成神事成而人事成人事成而神事成²⁶

要相信两位上帝在大巡的真理中是阴阳合德的统帅和公事三界²⁷世界万事、万物都是处在阴阳相和的平衡状态。阴阳不均则会发生事端，阴阳平衡则事顺人和。

（七）涉及易经原理

上帝在大兴里取来三十页的洋纸册，于前五张每一页都写上“背恩忘德万死神，一分明，一阳始生”，后十五页每一页上又写上“作之不止，圣医雄药，一阴始生”。²⁸

万事起于阴，以布阳，先察阴晦，以观阳明，每事先观始发处。阴起事而阳明，阳起事而阴匿，要须先察阴阳，阴阳则水火而已。²⁹

阴杀阳生，阳杀阴生，生杀之道，在于阴阳。人可用阴阳，然后，方可谓人生也。³⁰

德义有生杀之权，生杀则阴阳，知此两端而已。³¹

上述阴阳互化的论述，与中国的十二消息卦相似，是阴阳生灭，互相转化的理论。阴极盛则始生阳，阳渐满，则生阴。否极泰来，乐极生悲是也。

（八）阴阳本是神祇之一

天下自己神古阜运回，天下阴阳神全州运回，天下通情神井邑运回，天下上下神泰仁运回，天下是非神淳昌运回。佛之形体、仙之造化、儒之凡节。³²阴阳神是神祇之一，而《典经》在此又同时提到佛、仙、儒，说明大巡真理会是崇尚三教合一的。

明德观音八阴八阳 至气今至愿为大降

三界解魔大帝神位 愿趁天尊关圣帝君³³

²³ 《典经》，公事 3-21。

²⁴ 《典经》，教运 2-32。

²⁵ 《典经》，第351页。

²⁶ 《典经》，教运 2-42。

²⁷ 《典经》，第350-351页。

²⁸ 《典经》，公事 3-9。

²⁹ 《典经》，济生 43。

³⁰ 《典经》，济生 43。

³¹ 《典经》，济生 43。

³² 《典经》，公事 3-39。

³³ 《典经》，公事 3-39。

(九)以阴喻不光明行为

某日，上帝为巩固教运，说道：“昔未有成就道通者，道家虽致力于道通，却因不敌阴害而未能成就。而今将成就道通，欲阴害者将反遭其害。”³⁴阴害是不光明的行为。

(十)专有以阴阳命名的经典

当时还用了奉祝咒、真法咒、二十八宿咒、二十四节咒、心经道通咒、七星咒、愿戴咒、观音咒、解魔咒、伏魔咒、阴阳经。³⁵

阴阳经 乾定坤顺乾阳坤阴日行月行日阳月阴有神有人神阴人阳有雄有雌雌阴雄阳有内有外内阴外阳有右有左左阴右阳有隐有显隐阴显阳有前有后前阳后阴天地之事皆是阴阳中有成万物之理皆是阴阳中有遂天地以阴阳成变化神人以阴阳成造化³⁶

典经中提到以阴阳命名的经典，并将阴阳经文列示于《典经》中，可见阴阳问题之重要。

二、道教内丹阴阳观念

在中国思想史上，阴阳观念起源很早，它“是在观察天文气象、时节变化的基础上萌发的”³⁷。周朝思想家用性质相反的阳气和阴气来解释一年四季的变化和植物的繁茂与凋零。他们认为，在冬去春来之际，气从地下向上蒸发，各种草本植物便出苗生长；如果气沉滞不能蒸发，植物便不能茁壮生长。阴气的性质是沉滞下降的，阳气的性质是蒸发上升的，这阴阳二气相互协调，就会风调雨顺，否则就要发生灾难。最初的阴阳只是一种景象的直观、形象的描述，山丘向着太阳的一面为阳，背着太阳的一面为阴；河流南岸为阴，北岸为阳。古人通过观察四时的转换，昼夜的更迭，日月的盈亏，朔旦朝暮，弦望晦冥，意识到阴阳消长的规律。内丹西派创始人李西月还用阴阳理论解释国家、社会的稳定和动乱状态转化的必然性。他说：“有道，是否运既久，阴极阳来之时。无道，是泰运既久，阳极阴生之时。否乱定而泰治立，则却走马以粪田，天下事已无极也。泰治盛而否乱伏，则生戎马于近郊，天下事将有为也。乱而复始，泰定为福。见可欲而欲，罪莫大焉。已足不知足，祸莫大焉。不当得也欲得，咎莫大焉。故以知足为足者，则能常足矣。”³⁸也就是说，国家动乱时间长了，阴气极盛，就会产生阳气，从而国家趋于稳定；相反国家稳定时间长了，阳气极盛就会产生阴气，从而国家趋于动乱。这个表述含有深刻的辩证法思想。随着不断的引申和抽象化，阴阳成为宇宙万事万物的一种相反属性的归类，而阴阳之间的对立统一、相互消长被当

³⁴ 《典经》，教运 1-40。

³⁵ 《典经》，教运 2-42。

³⁶ 《典经》，教运 2-42。

³⁷ 北京大学哲学系中国哲学教研室著《中国哲学史》，北京大学出版社2001年8月第1版，第13页。

³⁸ 李西月著《〈道德经〉注释》（又名《东来正义》），徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第148页。

成一切事物发展变化的根本原因，阴阳进退，阴阳消长，阴阳交媾导致万事万物的形成、发展与消亡。大至宇宙，小至分子原子都是阴阳组合、作用的结果。人们经过哲学思考，在周易中把阴阳概念抽象化为阴爻(--)和阳爻(—)，由阴阳爻经过不同组合变出八卦或六十四卦，来表示阴阳的消长。这是人类的伟大哲学成就和自然科学成就，对人类社会的进步产生了深远的影响。

阴阳概念引入道教后，给道教内丹学带来深刻的变革。道教内丹学最根本的理论基础本体论认为，“顺后天阴阳之化则为凡，逆阴阳而返先天道体则仙。”不仅如此，“事实上内丹学中的所有概念无不与阴阳问题相关联。”³⁹所谓“阴阳都只两个字，譬喻丹书几万章”⁴⁰“丹经子书，种种异名不出阴阳二字。”⁴¹而内丹学的修炼工夫无非就是阴阳交媾。内丹学的整个修炼目标，即是从后天阴阳返还为先天纯阳而成仙。在内丹学发展历程中，阴阳学说不断增加内涵，逐渐完善。内丹学中的阴阳含义深广，种类繁多。“有先天阴阳，有后天阴阳，有命中阴阳，有性中阴阳，有真阴阳，有假阴阳，有外阴阳，有内阴阳。”⁴²内丹学中的阴阳意义主要有三个层面：一是“人体阴阳”，二是“男女阴阳”，三是“天人阴阳”。

43

（一）内丹清修派阴阳理论

彭晓将阴阳与人的寿命和成仙为鬼联系起来，认为：“九天之下无阳精而纯阴，浊气也；九天之上无阴精而纯阳，清气也。有修积阴之士者，尽弃魂神，于无中炼妙有，任定而性寂静，故死而为阴爽之鬼也。有(炼)纯阳之精者，谓存神气于有中炼妙(无)，全身形而入无形，故生无死，为天上神仙也。”还说“故修丹者术士，炼纯阳出阳精，取而服之，变为纯阳之身，是以就天，乃从其类也。故名之曰上升九天。天上无阴，乃纯阳阳涛之境，出乾坤阴阳之表，故寿限无数也。”⁴⁴包括人在内，万物由阴阳之气生成，纯阳无阴为仙，纯阴无阳为鬼，修炼纯出阳精，可不死。彭晓认为，人之所以可以不死，是因为阴阳长生真精圣父灵母之气作用于人的有限形躯的结果。他说：“世人欲延生命却死期者，须知得身之始末。始末者，元气也。喻修还丹全因元气而成，是将无涯之元气续有限之形躯。无涯之元气者，天地阴阳长生真精圣父灵母之气也；有限之形躯者，阴阳短促浊乱凡父母之气也，故以父母之气，变化凡父母之身，为纯阳真精之形，则与天地同寿也。”⁴⁵《钟吕传道集》曰：“纯阴无阳者鬼也；纯阳无阴者仙也；阴阳相杂者人也。惟人也可以为鬼为仙。”⁴⁶人仙鬼是阴阳含量不同的三种状态。修仙也就是去阴集阳。这与韩国大巡真理会《典经》中“人为

³⁹ 戈国龙著《道教内丹学探微》，巴蜀书社2001年8月第一版，第154页。

⁴⁰ 《还丹复命篇》，《正统道藏》(台湾缩印本)，第40册，第32242页。

⁴¹ 《天元丹法》，徐兆仁主编《东方修道文库》本，第58页。

⁴² 刘一明著：《道书十二种》，书目文献出版社1996年版，第328页。

⁴³ 戈国龙著《道教内丹学探微》，巴蜀书社2001年8月第一版，第155页。

⁴⁴ 《道藏》第22册第488页。

⁴⁵ 《周易参同契分章通真义·将欲养性章》第62注。《道藏》第20册第148页。

⁴⁶ 《钟吕传道集》，《道藏气功分集》(上)第573页。

阳，神为阴”的观念不同，甚至正好相反。中国道教内丹认为人是阴阳都有的个体，而大巡真理会认为人为阳，中国道教内丹认为，纯阳无阴者是仙。这里的仙与神的含义相同，也称神仙。纯阴无阳者是鬼。而大巡真理会《典经》认为神为阴，中国道教内丹认为鬼纯阴。写至此，我原以为《典经》中无鬼的观念。反过头来再读《典经》，发现其中有“鬼”，相关论述已抄录在文章前面一、大巡真理会在《典经》中表现的阴阳观念（一）人神阴阳相对但鬼与阴阳无关中，只不过《典经》没有将鬼与阴阳联系起来。它没有阴阳混合体观念，这正是其理论不够成熟的一个方面。没有在人神之间预留通道，也就没有发展出类似内丹的修炼理论。而内丹学认为人是阴阳相杂体，神仙是纯阳之体，这就为修炼内丹得道成仙，铺平了理论道路。人通过修炼可以一点点去掉阴，最终成为纯阳之体，也即成为神仙了。

修仙是去阴集阳的过程，办法是修炼内丹，彭晓说：“凡修金液还丹者，先明铅火之根，次认阴阳之理，……天地之间，若无阴阳，即无万物，故采天地之真金，取阴阳之根本而为药基。”⁴⁷“金液还丹莫不合日月阴阳精气而成也。”⁴⁸“铅是天地之父母，阴阳之本元。盖圣人采天地父母之根而为大药之基，聚阴阳纯粹之精而为还丹之质，殆非常物之造化也。则修丹之始，须以天地根为药根，以阴阳母为丹母，如不能于其间生天地阴阳者，即非金液还丹之道。若以天地阴阳之后所产者五金八石，草汁木灰，晨霜夜露，雪浆冰水，青盐白卤诸物杂类而为之者，不亦离乎。”⁴⁹可以看出，金液还丹是以阴阳母为丹母才能炼成。

清修一派炼内丹是身内阴阳交媾。内丹学认为身内阴阳为心肾，肾为阴，心为阳。《西山群仙会真记》曰：“心上为阳而阴不能到，以肾为阴而阳不能及，悟阴阳交合，何道之远哉？”⁵⁰修炼内丹就是使心肾阴阳逆行交媾，保持身体康健，长生不老。南宗白玉蟾认为自身精血为阴阳，精为阳血为阴。《琼馆白真人集》曰：“怪事教人笑几回，男儿今也会怀孕。自家精血自交媾，身里夫妻是妙哉。”⁵¹《翠虚篇》曰：“胎仙只是交结成，交结惟在顷刻间，……譬如夫妇交媾时，一点精血结成婴。”⁵²以上均为人体阴阳的范畴，层次较低。发展到成熟期的内丹清修，已超越后天心肾精血阴阳，而达先天阴阳。刘一明《道书十二种》曰：“修真之道，全是盗天地虚无之气，窃阴阳造化之权。……其不能感化者，皆因阴阳不能和合之故，如果和合，则先天之气自虚无中来，一时辰内管丹成矣。”⁵³先天虚无之气即为阴阳，盗来炼之可成内丹。先天气分为两种，一种是身内元气，一种是虚空元气，身内元气为内药，身外虚空元气为外药。清刘一明《道书十二种》曰：“先天真阳从虚无中来，乃属于彼，故谓外药。先天即来，归根复命，即属于我，故谓内药。”⁵⁴这已进入天人阴阳的范畴，属高层次的内丹学。

⁴⁷ 《周易参同契分章通真义·关关睽鸿章》，《道藏》第20册第 页。第78

⁴⁸ 《周易参同契分章通真义·易者象也章》，《道藏》第20册第 页。第10

⁴⁹ 《周易参同契分章通真义·采之类白章》，《道藏》第20册第 页。

⁵⁰ 《西山群仙会真记》，《道藏气功要集》（上）第411页。

⁵¹ 《琼馆白真人集》，《道藏辑要》（娄集），巴蜀书社1995年版第190页。

⁵² 《翠虚篇》，《道藏气功辑要》（上）第1948页。

⁵³ 刘一明著《道书十二种》，书目文献出版社1996年版，第48页。

⁵⁴ 刘一明著《道书十二种》，书目文献出版社1996年版，第25页。

（二）内丹双修派阴阳理论

内丹双修派阴阳主张与清修派阴阳主张的区别在于先天真阳的来源。清修派认为先天真阳来自于虚无，而双修派认为先天真阳来自于女性。为什么要进行男女双修呢？因男子一身皆阴，必以女子体内觅得真阳之气，方可阴阳交媾成就大丹。《紫阳真人悟真篇注疏》曰：“虽男子身中皆阴，若执一己而修，岂能还其元而返其本，又将何而回阳换骨哉？是以大修行人求先天真铅必从一初受气生身之处求之，方可得彼先天真一之气，以还其元而返其本也。”⁵⁵《悟真篇注释》曰：“牛女一岁一交，太阴太阳一月一合，龟蛇以类蟠虬相扶，此皆阴阳二炁使之然也，实真道之根本也。金丹大药作用一一如之，盖真一之炁杳然，无形不得二八阴阳之炁相交，安能感格兆形黍米者哉？既得丹饵之后，若无阴阳符火氤氲，焉能变金液还丹者哉？参同契曰：关关雉鸣在河之洲，窈窕淑女君子好求，雄不孤处，雌不孤居，玄武龟蛇蟠虬相扶，以明牝牡竟当相须理之所在。夫復何疑？尽是乾坤妙用之机，天地生成之道。谁能达此深渊而颠倒修之，宇宙在乎手。真一子曰：孤阴不自产，寡阳不自成，须假牝牡合炁，方能有胎化之道也，天地所以能长且久者，阴阳交合自然之道也。天炁不降地炁不腾，四时不序，万物不生，以此观之阴阳否隔即成愆尤，焉能天地长久哉？易曰：一阴一阳之谓道。”⁵⁶翁葆光在这里对阴阳双修理论论述的简单明了，阴阳双修乃基于阴阳属性而为之。傅金铨把性命解释为阴阳，他说：“性命者，阴阳也，阴阳合一，至道乃成。”⁵⁷他主张阴阳双修，因为男人已漏之后，一身皆阴无阳，必须从彼处采得真阳，才能炼成纯阳金丹。他说：“欲晓神仙之学，当达身心二字。心为体，身为用。体是我，用是彼，神气之所从出也。以我之神，宰彼之气，离坎列位，神芝万株。”⁵⁸基于阴阳的关系，傅金铨反对男子孤修，主张双修。但双修即是阴阳双修，与房中术及采战术有何区别呢？其主要区别在于内丹双修时，用隔体神交法，即男女对坐，男不宽衣，女不解带，通过阴阳交感，而达到采取彼阳，神通气通。陆西星对双修理论也进行了论证，他说：“金丹之道，必资阴阳相合而成。阴阳者，一男一女也，一离一坎也，一铅一汞也，此大丹药物也。夫坎之真气谓之铅，离之真精谓之汞。先天之精积于我，先天之气取于彼。……彼，坎也，……其于人也为女；我，离也，其于人也为男，故夫男女阴阳之道，顺之而生人，逆之而成丹，其理一焉者也。”⁵⁹明确说明了男女双修的道理。但男女双修与房中术截然不同，不是从后天女子身上采阳，而是以先天一气为采补对象。《紫阳真人悟真篇注疏》曰：“非谓人与人同为同类者也，于元气之混一也。以元气补元气，是以无涯之气补有涯之气，所以成仙易也……若人以人补，则人身皆属阴，以阴补阴，以牝鸡自卵，其体不全，安得合阴阳交媾之妙，安能得先

⁵⁵ 《紫阳真人悟真篇注疏》，《道藏气功分集》（上）第113页。

⁵⁶ 《悟真篇注释》，《道藏》第3册第27页。

⁵⁷ 《性天正鹄》卷1，《藏外道书》第11册第646页。

⁵⁸ 《度人梯经》卷人，《藏外道书》第11册第555页。

⁵⁹ 陆西星著《金丹就正篇》，《道藏精华》第二集之八《方壶外史》第221页。

天之气凝结为丹？”⁶⁰只不过把女鼎当作采取先天一气的工具而矣。

陶素相通过对《参同契》的评论表明了自己双修的观点，他在《参同契脉望》中说：“《参同》一书，辞韵奥雅，根据古书，皆内景法象隐语，非世儒章句之学也。以卦象言，则曰乾坤，曰远离，曰复姤。以天道言，则曰天地，曰日月，曰春秋，曰寒暑。以地道言，则曰铅汞，曰河海，曰山泽，曰金沙。以人事言，则曰夫妇，曰男女，曰主客。以物理言，则曰龙虎，曰金木，曰水火，曰雄雌。皆喻言也。不过发明一阴一阳之道尔。”⁶¹万古丹经王《参同契》整个讲阴阳，自然说明整个炼丹过程无非是去阴补阳而已。陶还通过论述阴阳的含义说明双修的必要性，说：“男女为阴阳之形，乾坤为阴阳之体，坎离为阴阳之用，但孤阴不生，寡阳不育，必以男下女，二气感应，乃产金丹。”⁶²又说：“阖户谓坤，辟户谓乾，一阴一阳，一阖一辟，变化不穷，故为门户。自八卦以至六十四卦，皆从乾坤生出，故为父母，坎离二卦，代乾坤而定南北之位，后天之乾坤也，丹法之药物也。乾体破而为离，坤乃实而成坎，阴阳之精互藏于坎离之内。是即乾坤之真精也。离日以阳包阴，坎月以阴包阳。”⁶³“乾乃阳鼎，坤乃阴器，天地间之道，无两不化，凡内外丹道之真铅真汞皆然。故必乾阳坤阴两配合，乃成真铅。”⁶⁴说明男女双修是天经地义之事。

李西月对阴阳论述全面而深刻。他从多方面阐释了阴阳理论。

1. 阴阳本论

李西月认为人类必须阴阳配合才能和谐，男女阴阳双修才能成丹。他在注解张三丰《无根树词》中“无根树，花正孤，借问阴阳得类无？雌鸡卵，难抱雏，背了阴阳造化炉。女子无夫为怨女，男子无妻是旷夫。叹迷徒，太模糊，静坐孤修气转枯。”时加上了自己的见解。“孤指内修言。内修养性，不能立命，以其孤而无偶，不生命宝。犹之雌鸡无雄鸡匹配，虽能生卵，却不能抱出雏鸡。今人以修性为养气者，而不知其气正孤阴也。欲要不枯，须以真阳配真阴，乃为同类之物。借问修道人：得了同类否？今夫真阳者，义也；真阴者，道也。配义与道，则不孤矣。但此中有三叠层次：始以真阴生真阳，次乃以真阳配真阴，次又从阴阳交感中产出真灵之气。岂若雌鸡之卵，难抱雏哉？不能抱雏者，因其背了阴阳之义，造化之炉也。阴阳者，夫妇也。圣人之道，造端乎夫妇，化生乎万物。人间男女夫妻，亦如是也。女若无夫，则孤阴不生而为怨女；男若无妻，则孤阳不养而为旷夫。此理之晓然易知者。乃世上迷徒，过于模糊，以为静坐孤修，可以明心，可以见性，可以一超直入，全不讲阴阳匹配。吾恐日日坐，日日修，顽空殿上行，寂灭海中戏，久之而其气转枯索矣。”

⁶⁵李西月在这里明确宣称，男女要有夫妻生活才能阴阳匹配平衡。而修炼也要男女双修，清

⁶⁰ 《紫阳真人悟真篇注疏》，《道藏气功要集》（上）第159页。

⁶¹ 《参同契脉望》，《藏外道书》第10册第4页。

⁶² 《参同契脉望》，《藏外道书》第10册第13页。

⁶³ 《参同契脉望》，《藏外道书》第10册第16页。

⁶⁴ 《参同契脉望》，《藏外道书》第10册第16页。

⁶⁵ 李西月著《张三丰〈无根树词〉注解》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第70页。

修是孤阴，要枯竭。“今人以修性为养气者，而不知其气正孤阴也。欲要不枯，须以真阳配真阴，乃为同类之物。”同类即同为人、为男女同修。李西月还认为阴阳交媾是修炼内丹立根基的基本条件。他说：“故谓以男下女，以神下气，颠倒相俱，阴阳相媾，斯神与气会，而根基立焉。”⁶⁶李西月又在注解张三丰《无根树词》中“无根树，花正偏，离了阴阳道不全，金隔木，汞隔铅，阳寡阴孤各一边。世上阴阳男配女，生子生孙代代传。顺为凡，逆为仙，只在中间颠倒颠。”时说：“偏：指阴阳相隔，不能成全作丹也。夫阴阳中，则刀圭凝而道术全备。金木铅汞，即阴阳也，木精汞性皆属阴，金气铅情皆属阳。精气相须，性情交感，金恋木仁，木爱金义。汞去迎铅，铅来投汞，方无间隔之病，得生大药真身。若是阴孤阳寡，各在一边，则阴阳不配，偏而不全，安能化生至宝，流传万代乎？匹配之法，仙凡相似，只是凡人用顺，仙家用逆耳。悟元谓中间颠倒，而且有等等事件皆回旋于‘逆’字之内。得药还丹，片晌可期也。”⁶⁷李西月将人的阴阳的最本质的内容即生殖器、性行为与生死联系起来，他说：“一玄一牝，一乾一坤。孔子曰：乾坤其《易》之门耶？《参同》云：‘乾坤者，《易》之门户。’所谓两孔穴法，金气相胥，即此玄牝之门也。阴阳来往于其内，坎离交媾于其中。男女媾精之房，日月交光之所，圣人颠倒之，则为生门。凡人顺用之，则为死户。地天交泰，不外乎此。故又称为天地根，乃反本還元之地，炼气化神之区。”⁶⁸阴阳来往于其内，就是说阴阳来往于玄牝中。表明阴阳的活动场所，是谷神——玄牝之中，在人是谓生殖器。

李西月把阴阳层次分得很细，有大阴阳、小阴阳；有轻阴阳、重阴阳；有真阴阳，假阴阳；有阴中之阳和阴中之阴；有赤子之阴。他说：“后天真铅，弃癸取壬，阴中藏阳，以无生有也。《悟真》曰：‘三元八卦岂离壬？’三元者，精、气、神之三元也。壬为天一所生，居子之先，为一阳之元。盖壬癸皆居坎北，水属阴，壬水则阴中之阳，癸水则阴中之阴。”⁶⁹又说：“夫六门大药，圣人以日月之盈虚测之。而六候得丹，又当以阴阳之大小准之。《参同》曰：‘阴阳交结，小往大来’是也。小往，则前行短，二候求药也。大来，则后行长，四候合丹也。”⁷⁰意思是说，用阴阳的大小测量丹的成色，小阴阳二候得小丹，大阴阳四候得合丹。再说：“迅雷烈风皆从蠢然之中，自然灵动。使天长用其风雷，则风雷之灵气，有时而尽，何以于重阴之下，待地雷之复，而起申命之巽风乎？”⁷¹“人知牝牡交欢，则媵作丧命。赤子无知，则精纯之至，盖无欲也。媵与媵同，赤子之阴也，又，缩也。俗以媵缩为媵缩，盖缩而不举也。”⁷²李西月在这里提出了赤子之阴的概念，赤子不知生殖

⁶⁶ 李西月著《道窍谈》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第27页。

⁶⁷ 李西月著《张三丰〈无根树词〉注解》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第71—72页。

⁶⁸ 李西月著《〈道德经〉注释》（又名《东来正义》），徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第116—117页。

⁶⁹ 李西月著《道窍谈》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第29页。

⁷⁰ 李西月著《〈阴符经〉类解》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第210页。

⁷¹ 李西月著《〈阴符经〉类解》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第211页。

⁷² 李西月著《〈道德经〉注释》（又名《东来正义》），徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第156页。

器，无性欲，精纯致至。“先天坎离者，真阴、真阳交媾而丹基(即丹母)，生大药也。”⁷³

李西月首先提出元阳概念。他说：“夫积精累气可以成真，此大道平夷之路，人所共由者也。民心好径，争入邪途。忘作如凶，精枯神散。如朝廷之故官，既行除削，则元阳之尽失也。”⁷⁴李西月赋与魂魄阴阳的属性。他说：“营，即营卫之营。卫属阳，而营属阴。营魄：即阴魄也。或曰：营，魄也。以营为魄，未免错解。不知言阴魄而阳魄即在其内。八月十五日，魂尽注于月魄，月乃满而为纯乾。”⁷⁵李西月也将神分为阴阳，他说：“治身以守雌不雄为功夫，调神养胎，不能不守雌也。至于天门冲破，阳神出入，开阖自如，乃能无守雌之苦也乎。”⁷⁶

在李西月看来修炼内丹时阴中含阳，阳从阴出。“法功如此，又要知金之转移，乃能分老嫩。盖自先天乾金，隐居坤位，此时阴中含阳，虽似坎中有一，而水底潜形，秘而未露。迨至水中金现，有如兑西月出，方为可用之金。”⁷⁷李西月提出了阴砂、阳砂的概念。他说：“小丹烹炼之时，腹里醺醺如醉。复假周天子午，渐采渐凝，乃使铅投汞伏，而成阴砂，大丹凝合之后，炉中赫赫长红。复假外炉符火，勤增勤减，遂使铅乾汞现，而成阳砂。炼己了性者，养阴砂也。……面壁了命者，养阳砂也。”⁷⁸又将铅分为阴阳，他说：“身中阳铅晃耀，我即持剑、掌印、踏罡、步斗，鼓动元和，猛烹极炼，透过三关而上泥丸。”⁷⁹李西月指出丹家的穴是阴阳交会的地方。他说：“丹家有一穴，一穴有两孔。……为任督交合之地，阴阳交会之所，乌兔往来之乡。”⁸⁰此两孔穴实指女子生殖器。

人的一生分几个阶段，童真时期，元阳未破而坚固，中年元阳失去，阴气渐重。李西月说：“先天是乾坤者，童真元阳未破，内具乾象而阳固，外具坤象而阴固，故名先天乾坤也。后天是坎离者，中岁元阳已走，坤包乾阳而坎成，乾包坤阴而离成，故名后天坎离也。”⁸¹李西月认为阳铅为母，阴汞为子，阴汞是后天子气，阳铅是先天母气。他说：“丹法以砂为主，入坤炉而成坎，禀和于玉池之水银以成戊土，戊土即阳丹也。阳丹乃外丹，外丹乃丹本。金花是他，黄芽是他，白雪是他。以外丹为内丹之娘亲，故有始以为天下母也。母有圣号，称为阳铅。夫有阳铅为母，即有阴汞为子。阴汞是后天子气，阳铅是先天母气。”⁸²在李西月看来，阴阳互相牵制，此胜彼消，此消彼胜。他说：“《阴符经》者，修

⁷³ 李西月著《道窍谈》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第13页。

⁷⁴ 李西月著《〈道德经〉注释》(又名《东来正义》)，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第154页。

⁷⁵ 李西月著《〈道德经〉注释》(又名《东来正义》)，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第119页。

⁷⁶ 李西月著《〈道德经〉注释》(又名《东来正义》)，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第120页。

⁷⁷ 李西月著《道窍谈》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第31页。

⁷⁸ 李西月著《道窍谈》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第14页。

⁷⁹ 李西月著《人元大道层炼心文终经(循途录)》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第238页。

⁸⁰ 李西月著《道窍谈》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第25页。

⁸¹ 李西月著《道窍谈》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第32页。

⁸² 李西月著《〈道德经〉注释》(又名《东来正义》)，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第153页。

炼之书也。阴符对阳火而言，言阴不言阳，阳在其中矣。《易·翼》曰：‘一阴一阳之谓道’，以阴为先而阳为后者，盖天地万物之理，无静不生动，剥所以居复之先也。《阴符》一卷，即阴阳交契机关。神之神灭于此，不神之神生于此。是乃杀与发隐显之处，反与复出入之门，日与月消长之会，大与小往来之路，死与生制伏之根，恩与害相乘之地，水与火进退之乡也。阴阳相制，则阴阳相胜。”⁸³李西月认为，阴阳在身体中运行处于自然状态。他说：“物之在身者，或阳往独行，或阴来相随，或翕然而响，或悠然而吹，或气足而强状，或气嫩而清羸，或载之上升，或隳之下降，无非自然而然者。是以圣人行道，去过甚，去骄奢，去泰侈。三者于有为之病也，故去之。”⁸⁴“谁晓得无知、无识之际，才有一阳来复，恰如冬之生春，夜之向曙。蓦地一惊，无烟似有烟，无气似有气，由下丹田薰至心阙，合人如梦初醒。”⁸⁵“亥尽仍逢子，冬初早见春。一阳来复始，万物渐含新。雪地山河亮，霜天气象真。寒园佳果熟，橘酒露全神。”⁸⁶李西月在此用一阳来复，阐释大地复苏，万物更新的春天景象，也喻指人在初春生命力又重新活跃。

在以上阴阳本论中，李西月主要提出男女双修的生理、心理的根据，对阴阳进行了细致的划分。

2. 阴阳与本体论

阴阳与宇宙生成、万物产生、人类出现都有密切关系。阴阳相互作用导致世界万物的生成、变化。李西月在论及宇宙生成过程时认为，阴阳交媾产生天地人三才，再生成万物。他说：“道立三才之上，五行之先。太上论造化，故必以道为始。大道无形，浑然无极。迨其静中生动，而一乃见焉。一者，水也，在卦为坎。坎居北方，劳卦也。万物之所以成始而成终者，皆在乎是。成终，则汇归根。成始，则一阳来复。阳即火也，故言水而火在其中，一生二也。水火调匀，阴阳交泰，木情萌动，物类蕃昌，是故二生三，三生万物也。此统言造化，而丹道亦在其中。”⁸⁷李西月认为阴阳变化是天地运行的规律。他说：“天地之道，一浸而已。浸即自然之象。阴浸浸而下降，阳浸浸而上升。阴阳升降，妙在相胜。不相胜，则不相推。阴阳相推，而变化须其自然已。变化者，进退之象也。”⁸⁸在李西月看来天地的根本在于阴阳，天地人五行都包含在阴阳之中。他说：“《易·翼》曰：‘立天之道，曰阴与阳。’言天而地在，言地而人在，故曰‘立天之道，以定人也’。阴阳包五行在内，人岂能外阴阳哉？”⁸⁹李西月类比成仙与成人时认为天施阴阳、五行之气以成人。他说：“而要以

⁸³ 李西月著《〈阴符经〉类解》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第207页。

⁸⁴ 李西月著《〈道德经〉注释》（又名《东来正义》），徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第136页。

⁸⁵ 李西月著《三车秘旨》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第45页。

⁸⁶ 李西月著《道情诗词杂著》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第60页。

⁸⁷ 李西月著《〈道德经〉注释》（又名《东来正义》），徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第144—145页。

⁸⁸ 李西月著《〈阴符经〉类解》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第213页。

⁸⁹ 李西月著《〈阴符经〉类解》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第207页。

一气为陶铸，是故人得元始真一之气以成仙，即如天施阴阳、五行之气以成人。丹道所以夺天地之造化者，以天道同也。”⁹⁰李西月将道气的表现用阴阳表示。他说：“气从理出者，更以气为重焉。此气乃元始真一之气，阴受阳光，而铅种铅中，又见一阳生，故此气愈可重也。”⁹¹李西月认为人物来源于阴阳五行。他说：“天元者，天地以阴阳五行化生人物，气以成形，而理亦赋焉。生人之气，元气也。父母未交之前，此气存于于穆。父母施受之际，此气降于厥初。”⁹²

李西月对“万物负阴而抱阳，冲气以为和”的理解深入细致。他说：“上言三生万物，三，木数也。物从木旺，木从火旺，火在水中生，则万物之体，外负阴而内抱阳。外阴内阳，外虚内实，虚涵阳气，是为冲气。物情至此，合太和矣。”⁹³这是对世界万物属性的概括，世间物质，皆外显阴，内含阳。这种观点是否正确，值得研究，外阳内阴的物质存在吗？比如螃蟹，骨头在外，肉在内，是典型的外刚内柔生物。可以理解为阳包阴。

李西月用阴阳关系解释生死，说明阳是生的条件，阴是死的条件。他说：“十乃天地生成之数。一天、一地、一乾、一坤，乾卦有三阳，坤卦有三阴。万物遇三阳而生，遇三阴而死。惟人之受生，其得三阳与物同，其入三阴则自促。七情六欲，大损元神，故曰动之死地。然其自促也，亦归于三阴而已。”⁹⁴他又说：“夫上帝有厚生之德，圣人有摄生之方，人苟善求，即宜转阳生阴死之道，为阳生阴来之功，则长生久视，庶不与乍生之徒，动之死地者同之。物有三而生，又有三而死。摄生之道，则即以三阳之乾卦种一阳于三阴之中，坤遂实而成坎。三阴之坤卦，萌一阴于三阳之中，乾遂离。坎离者，药物也。入室静修，观一阳来复，即行摄之而归，摄之而伏。是摄生乃还丹之道，返本之功，接命之术，成仙之诀。逆而回之乃为摄，下而上之乃为摄，外而内之乃为摄，中有黄婆乃能摄。摄非易言者也。子母恋而养育深，婴姪偕而欢喜大，铅汞结而圣胎成，无为证而阳神出。虽虎兕甲兵，亦无所肆其厄，又何有三阳而生、三阴而死，同夫凡人凡物也哉？”⁹⁵

李西月用阴阳理论解释静、躁，寒、热矛盾，他说：“至若铅火冲和，三冬足御，蒲团坐定，九夏可忘，正所谓躁胜寒，静胜热也。此二者，阴阳之理，人能以清虚静养之心，察燥湿冷暖之气，而天下之正道得矣。”⁹⁶静、躁是心理状态，静是阴，躁是阳；寒、热是物理现象，寒是阴，热是阳。而人的感受，是心理状态对物理现象测量。在寒冷的环境中，躁动可以使人感到温暖，在炎热的氛围中，心静可以使人感到凉爽。以心理的阴调和物理的

⁹⁰ 李西月著《道窍谈》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第23页。

⁹¹ 李西月著《道窍谈》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第18页。

⁹² 李西月著《道窍谈》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第21页。

⁹³ 李西月著《〈道德经〉注释》（又名《东来正义》），徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第145页。

⁹⁴ 李西月著《〈道德经〉注释》（又名《东来正义》），徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第151页。

⁹⁵ 李西月著《〈道德经〉注释》（又名《东来正义》），徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第151页。

⁹⁶ 李西月著《〈道德经〉注释》（又名《东来正义》），徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第148页。

阳，以心理的阳调和物理的阴。以达到新的感受平衡。

李西月认为要调和真龙真虎，打合真阴、真阳，达到铅中有阳，才能成为真气。他说：“若夫真气则不然。先天元始之祖，自虚无内生来，要得真师口诀。先天设乾坤鼎器，调和真龙、真虎，打合真阴、真阳。半个时辰，结为铅母。铅中产阳，乃为真气。故天以元气生人物，而道以真气生仙佛。”⁹⁷李西月在论述真心的概念时用阴阳作为衡量标准。“真心者，识念未起之前，人欲未交之会，阴气未染之萌也。”⁹⁸李西月将阴阳与有无联系起来，“为何叫以有生无？结成玉液作财，放入坤家直静哉。忽见一阳来地下，丹资还我不须猜。”⁹⁹

在以上论述中，李西月认为阴阳变化导致世间万物的生成，人也不例外，由阴阳生化而成。这与道教一贯的本体论观念是一致的。

3. 阴阳与炉鼎

李西月在阐释鼎器与阴阳的关系时，论述了阴阳变化的辩证关系，阴极阳来，阳极阴生。他说：“丹法以坎离为药物。取坎填离金始还焉。盖坤形六段，其体本虚。地势极阴之中，有一阳来复，乾形三连，其体皆实，天势盛阳之内，有一阴乍生。天地间，实者不能容物，而虚者能受。故假坤之虚以藏其实，而以乾之实先投其虚。”¹⁰⁰李西月提出阴阳炉概念，认为金丹开始出自坤炉与阴炉。他说：“气化神者，此气在阳炉，逆入黄庭而炼之，乃化为神。”¹⁰¹实际是指炼气化神阶段在男子自身炉鼎即可，不必借助于女鼎了。“金丹有始出之地，始行之事，始复之物。始出者何？坤炉与阴炉是也。阴中藏阳故名阴炉也。”¹⁰²点出金丹首先在妇鼎中产生。陶真人云：“鼎器之中，本来无物。二七之期，感触乾父精光。而阳气始动。乾鼎中，亦本来无物。采取之时，吸受坤母阳铅，而金丹始凝。”¹⁰³女鼎中原无物，到十四岁，感受先天乾光而阳气初生。男子采取时，吸收女鼎的阳铅，金丹凝结而成。随着阴的减少，阳逐渐增长。“何谓不炼之炼？彼在我家，即药是火，相融之久，其阴自化。阳即因之而长，积在炉中，自然运化，故曰不炼之炼也。”¹⁰⁴李西月认为，养内丹要借助外炉阴阳符火，他说：“养内丹者，要有天然真火，绵绵于土釜之中，亦须假外炉阴阳符火，勤功增减。”¹⁰⁵鼎为容器是炼丹的场所，阴阳借助火候在炉鼎中变化，阴消阳长，结为金丹。

⁹⁷ 李西月著《道窍谈》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第22页。

⁹⁸ 李西月著《道窍谈》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第34页。

⁹⁹ 李西月著《道情诗词杂著》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第56页。

¹⁰⁰ 李西月著《道窍谈》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第31页。

¹⁰¹ 李西月著《道窍谈》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第14页。

¹⁰² 李西月著《〈道德经〉注释》（又名《东来正义》），徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第152页。

¹⁰³ 李西月著《道窍谈》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第31页。

¹⁰⁴ 李西月著《道窍谈》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第32页。

¹⁰⁵ 李西月著《〈道德经〉注释》（又名《东来正义》），徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第153页。

4. 阴阳与药物(精气神)

李西月在论述阴阳与精气神的关系时将气分成阴阳之气，神为虚空之神。他说：“这个先天，天地主之。一而三，三而一。一者炁也，三者精、气、神也。鼓铸群生，不离三一。以言其精，为二五之精。以言其气，为阴阳之气。以言其神，为虚空之神。虚空之神，即与阴阳之气相来往。二五之精，即与阴阳之气共生成。”¹⁰⁶在李西月看来，人在出生时阴神跟着呼吸进入人体，但不起作用，到十五岁以后，身中阳气达到极盛而渐渐转阴，到了十六岁，阴神作乱，性欲产生。他说：胎儿“及至十月形全，宛存口鼻，乃随阿母之呼吸，外纳天地之太和，并使轮回阴神，缘此呼吸而进。则后天之神气两全，即时哇然堕地也。幸而口不能言，目不能笑，无知无识，元气浑沦。不虑不思，阴神无用。元气以元神得以相资而养，迨至二八之年，神完气足，阳极阴生，遂变出后天交感之精，而欲火蓬蓬，阴神肆志矣。”¹⁰⁷“只因身中元气渐充渐满，推而至于十五岁后，阳极阴生，阴长阳消，遂令沉沦之气，化为交感之精(原文为情)。”¹⁰⁸

在李西月看来，修炼精、气、神至神气融合阳气就会产生。“心止于脐下，曰凝神。气归于脐下，曰调息。神息相依，守其清净自然，曰勿忘。顺其清净自然，曰勿助，以默以柔，息活泼而心在自在，即用钻字诀，以虚空为藏心之所，以昏默为息神之乡。三番两次，澄之又澄，忽然心息相忘，神气融合，不觉恍然而阳气生矣。”¹⁰⁹李西月将三毒分为阴神、阴精、阴气，他说：“三毒者，阴神害人性，阴精害人命，阴气伐人五脏，即三尸也。三尸皆人身阴贼，或言三彭、三姑者，皆妄。”¹¹⁰他还把动静与阴阳结合起来，把有动之动称为阳气，“有动之动，阳气也。寂静中生来，故曰：‘出于不动’。”¹¹¹

人的一生与精气神为伴，若将三种药物经过烹炼，阴药渐消阳药渐成，即可金丹炼就，神仙可致。

5. 阴阳与火候

火候指内丹修炼中运炼文武火的的最佳时机和节度。《真诠》说：“火候本只寓一气进退之节，非有他也。火候之妙在人为，用意紧则火燥，用意缓则火寒。”阴阳与火候关系密切，火候运用适当，阴阳消长适宜，炼丹就易成功。

李西月认为求小药应在子时，癸时、亥时有阴而不用。他说：“子则有知、有觉之时，静而向动之际也。癸阴不用，而亥未脱阴，亦不用也。求小药之法，在此时也。”¹¹²

在李西月看来，在子午之时运用天地自然火候，阴阳调合，利于炼丹。“河车者，

¹⁰⁶ 李西月著《道窍谈》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第19页。

¹⁰⁷ 李西月著《道窍谈》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第21页。

¹⁰⁸ 李西月著《道窍谈》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第20页。

¹⁰⁹ 李西月著《三车秘旨》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第45页。

¹¹⁰ 李西月著《〈清静经〉解》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第215页。

¹¹¹ 李西月著《〈赤文洞古经〉约解》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第224页。

¹¹² 李西月著《道窍谈》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第29-30页。

得药运行之要旨，非存想搬运之法。乃子午进退，阴阳合闭，内外升降，天地自然之火候也。”¹¹³

李西月把火候与卦象阴阳对应。他说：“一候为一阳，有如震。二候为二阳，有如兑。……俄尔三阳发动，有如乾卦。”¹¹⁴

6. 阴阳与玄关

在李西月看来，重阴之下产生一阳即为玄关一窍，阴阳也出入于玄关一窍。他说：“三层炼心者，是炼来复之心也。前此氤氲氤氲，打成一片，重阴之下，一阳来复，是名天地之心，即是玄关一窍。”¹¹⁵“静在何处？有奇器焉，玄关一窍是也。万象生于中，八卦变于中，甲子运于中。神机难测、鬼藏莫晓、阴阳相数之数，无不出乎其间。”¹¹⁶李西月将玄关一窍也称为阴阳鼎，他说：“是故玄关一窍，有称为有无妙窍者，有称为上下釜者，有称为阴阳鼎者，有称为神气穴者，皆由此也，皆统于一中而已矣。”¹¹⁷

7. 阴阳与工夫

李西月在论述气生精，精生神时提出取坎阳补离阴。他说：“更有气生精，精生神之理。所谓白云上朝，甘露下降，抽出坎阳，去补离阴是也。”¹¹⁸

李西月在谈到炼功五关与阴阳转化时说：“次关炼气，必明子午。抽出坎中之阳，去补离中之阴，则气化神。……炼神了性者，玉液炼己之道也。铅来伏汞，结成丹基。内有真火，绵绵不绝。外有子午抽添，渐采渐凝。则烹汞而成阴砂矣。”¹¹⁹“炼神了命者，金液炼形之道也。铅归制汞，结就胎婴。内有真火，赫赫长红。外有阴阳置用，日增日减。则乾汞而成阳砂矣。”¹²⁰

李西月借用白玉蟾与陈泥丸师徒的问答，提到了阴气炼成阳气。玉蟾问曰：“勤而不懈，必遇至人。遇而不勤，终为下鬼。若此修丹之法，有何证验？”陈泥丸云：“初修丹时，神清气爽，身心和畅，宿疾普消，更无梦寐，百日不食，饮酒不醉。到此地位，则赤血换为白血，阴气炼成阳气。”¹²¹

在李西月看来，气在任督二脉运转，在子时进阳火。“急起第一河车，采此运行，迟则无形之气变为有形。此气也，名壬铅，名后天，又名阳火，故曰子时进阳火。何为进阳火？

¹¹³ 李西月著《道窍谈》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第33页。

¹¹⁴ 李西月著《人元大道层炼心文终经(循途录)》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第238页。

¹¹⁵ 李西月著《人元大道层炼心文终经(循途录)》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第236页。

¹¹⁶ 李西月著《〈阴符经〉类解》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第213页。

¹¹⁷ 李西月著《道窍谈》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第29页。

¹¹⁸ 李西月著《道窍谈》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第15页。

¹¹⁹ 李西月著《道窍谈》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第15页。

¹²⁰ 李西月著《道窍谈》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第15-16页。

¹²¹ 白玉蟾著《辩惑论》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第240页。

学人把初醒之心，陡地拨转，移过下鹊桥，即天罡前一位。”¹²²

李西月将阴阳、雌雄分别对应，阐述炼养圣胎的途径。他在阐释《道德经》“知其雌，守其雄，为天下溪。为天下溪，常德不离，复归于婴儿。”时说：“此节有二义，皆为法身之士所当知而当守者。一曰雄施雌化。《参同》云：‘雄阳播玄施，雌阴统黄化。’是也。知此则能施、能行，守此则能化、能育。雌雄交感，则金藏于水，旋复水生其金。金气足而潮信至，其势如漕溪然。倒流逆上，是为天下漕溪之水也。然虽为漕溪之水，而阳火既进，阴符又临，归根复命之常德不可离也。故复归于土釜，以养其胎婴。一曰雄归雌伏。《悟真》云“雄里怀雌结圣胎”是也。若论产物之理，阴极阳生，则是雄里怀雌。若论养物之事，阳极阴生，则是雌里怀雄。雌里怀雄者，既得雄归以合丹，更要雌伏以温丹也。其势如溪壑然，自上注下，落于溪中，故守雌之道，即如天下之溪壑，有流有归。此真常之元德，不可离其地者也。归于溪，犹之归于黄庭。复归于婴儿，人静以养胎也。”¹²³

在李西月看来，修炼工夫的成果与阴阳变化密切相关，阴消阳长，直至炼成纯阳。“采炼者，采彼家阳铅，炼我家子珠之气也。阳铅即地魄，以其藏于外边至阴之中，故曰地魄。”¹²⁴“交媾者，至阴之本，杳冥之根也。人能钻入杳冥，方能得成交媾。我劝人先在虚空中团炼，静之又静，定之又定，无人无我，无无亦无，自然入得杳冥，不交媾而自能交媾，从至阴中生至阳矣。交媾之法，先天与后天不同。先天交媾，以性立命，后天交媾，以神合气。……总要从交媾中取出真阳耳。”¹²⁵“须知运气一道，只可引气入喉。《黄庭经》曰：‘服食玄气以长生’，因此阳火之气紫黑色，名曰玄气耳。服食以，须要口诀，乃能送入气管。否则走入食管，从何处立得丹基？须把这阳气送下气喉，至于玄膺，乃化为甘露之水。”¹²⁶“真息发现，薰心酥痒，还要按入腔子里虚无窍内，积之累之，则命蒂生而阳气自长，乃可以开关运气矣。”¹²⁷李西月认为在产药的第三个层次，阳神会出现。他说：“由无产有者，同吐兑方也。先天一气，虚无中来。无形生妙形，无质生灵质。二候求之，四候合之，则金丹成，圣胎结，温养毕，阳神现矣。”¹²⁸

8. 阴阳与金丹

李西月把铅、气、符、火、神赋予阴阳属性。阳神出现，乃为炼丹功成，成为神仙。他说：“先天中之先天者，铅中产阳，帘帷光透。采此至真之阳气，擒伏己身之精气，所谓‘精来归性初，乃得称还丹’也。以后温养固济，日运阴符阳火。抚之育之，乃化为金液还

¹²² 李西月著《三车秘旨》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第45页。

¹²³ 李西月著《〈道德经〉注释》（又名《东来正义》），徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第134页。

¹²⁴ 李西月著《道窍谈》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第32页。

¹²⁵ 李西月著《收心法》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第45页。

¹²⁶ 李西月著《三车秘旨》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第45页。

¹²⁷ 李西月著《收心法》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第51页。

¹²⁸ 李西月著《道窍谈》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第16页。

丹。服食之后，结成圣胎。十月功完，阳神出现。五行难管，位号真仙矣。”¹²⁹

李西月认为还丹须合同类阴阳也即男女双修才可成功。他说：“还者，复也。采兑宫之金，复乾宫之金。造化在先天鼎中，须合同类阴阳，始得成就。”¹³⁰又说：“内丹为阴丹，汞本阳中阴也。外丹为阳丹，铅则阴中阳也。”¹³¹“不求于坎者，坎虽有阳，尚藏于水，未露气机也。直求于兑者，铅中产阳，已现其金。……我运一点阴火之业精，种在彼家之内，遂生铅中之阳。阳气一动，采取归来，又种在我家胚胎宫里，而成真人（作者按：即成丹成仙）。”¹³²铅精、铅华分别代表气、精，采铅华变为虎铅也就是成丹。“身中之气曰铅精，身中之精曰铅华。察铅精于坎宫。采铅华于兑户，是为虎铅，是曰真铅，是号外丹，是名阳丹。”¹³³

李西月认为静中心死神存，阴阳消息既通，可得七返还丹。“原夫以有入无之时也，寂寂静静，心死神存。……乃更一时焉，有一支阳气发生。譬如坤阴之下，一阳来复。我即吐乾宫一阴以迎之（肾气上升，心液下降，本乎自然），名曰以汞迎铅，又曰大坎离交，又曰内外阴阳消息。消息既通，于是命太乙神女侑邱兰者，捧出雌剑，摘而取之，立为丹本，此即七返还丹也。”¹³⁴

李西月以十月怀胎产子为喻，阐述“如何与青娥相见，生下圣胎？青娥年少好修行，不是孤阴体不生。自与洞房相见后，同床十月产胎婴。”¹³⁵李西月将阴丹等同于内丹，他说：“六层炼心者，是炼筑基之心也。……孟子谓尽其心者，知其性也。仙家名为阴丹、内丹，此炼心明性之功也。”¹³⁶“七层炼心者，是炼已明之性也。……盖内体虽明，好飞者汞性。内修虽具，易坏者阴丹。”李西月还将丹分为阳丹阴丹，铅分为阳铅阴铅。他说：“白者，金精；黑者，水基。金精者，雄阳播于雌而生者也。此精未有之先，坤母之体本虚，因与乾父交光，坤遂实而成坎。坎形已具，月吐兑方，是名水中之金。水中之金，实赖坤母之养育而成，故称母气。《悟真》云：‘黑中取白为丹母’是也。母气有白光，号曰阳光。阳光发现，即运己汞以迎之，所谓二候求药也。彼此相当，二八同类，擒在一时，炼成阳丹，即丹母也。然其造化在外，故丹母只算外药，学人以外药修内药，以母气伏子气。丹母之中，又产阳铅，即驾河车以连之，逆回本宫，潜伏土釜，四候和合，三姓交欢，这回快活便得长生。”¹³⁷“知白必先守黑者，阳往阴中也。守黑乃能知白者，阴中阳产也。”¹³⁸

¹²⁹ 李西月著《道窍谈》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第11页。

¹³⁰ 李西月著《道窍谈》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第12页。

¹³¹ 李西月著《道窍谈》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第12页。

¹³² 李西月著《道窍谈》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第30页。

¹³³ 李西月著《道窍谈》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第30页。

¹³⁴ 李西月著《三车秘旨》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第48页。

¹³⁵ 李西月著《道情诗词杂著》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第57页。

¹³⁶ 李西月著《人元大道层炼心文终经（循途录）》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第237页。

¹³⁷ 李西月著《〈道德经〉注释》（又名《东来正义》），徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第134页。

¹³⁸ 李西月著《〈道德经〉注释》（又名《东来正义》），徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第135页。

李西月认为修炼内丹入门后，阴阳就合为一，金丹乃成。他说：“既已入门，阴阳归一，无往不复。穷理尽性以至于命，自有为而入无为，由勉强而抵自然，未有金丹不成者矣。”¹³⁹

李西月还借用陈泥丸的说法，认为阴阳对修炼内丹有束缚作用。他在回答白玉蟾炼丹功效如何验证时说：“被阴阳束缚在五行之中，要当跳出天地之外，方可名为得道之士矣。”

140

阴阳问题是内丹学的核心，可以说内丹学的全部内容都是围绕阴阳展开的。

总之，大巡真理会《典经》中的阴阳观与中国传统文化中的阴阳观基本一致，但在人、神阴阳属性问题上，则不同，甚至截然相反。认为“人为阳，神为阴”，对鬼也未给出阴阳属性。在人神之间也未预留通道，也就是说，人、神是相互独立的，人不可能变成神。而道教内丹学却认为，神仙为纯阳，鬼为纯阴，人为阴阳相杂，并在人、神之间预留了通道，人通过修炼内丹，可以去阴逐渐变为纯阳之体，最终成为神仙，表现为成熟的理论。这也是，道教内丹学能够成为中国历史上的三大哲学高峰之一的重要原因之一。而研究两者的异同，有着重要的意义。

¹³⁹ 李西月著《后天串述文终经》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第235页。

¹⁴⁰ 白玉蟾著《辩惑论》，徐兆仁主编《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990版，第241页。

『전경』 陰陽과 도교 內丹 陰陽의 비교 연구

후어커공(霍克功)

종교문화출판사 부편집장 종교학 도교전공 박사

베이징시 서성구 구러우서대거리 154 호, 북경:100009 hkgshr@sina.com

1. 대순진리회의 『전경』 중의 陰陽 관념
2. 道教 內丹의 陰陽 관념

【논문 개요】

대순진리회(大巡真理會) 『전경(典經)』 중의 陰陽관은 도교 내단(內丹)의 陰陽관과 기본적으로 일치하나 인간과 신의 陰陽 속성 면에서 다르며 심지어 전혀 상반된다. 이는 “인간은 양, 신은 음”이라 주장하며 鬼의 陰陽적 속성에 대하여 결정짓지 않았다. 인간과 신은 상호 독립적이며 인간은 신으로 변할 수 없으며 인간과 귀신 사이에 통로를 남기지를 않았다. 허나 도교 내단은 신선은 순수한 양, 귀신은 순수한 음이며 인간은 陰陽의 결합체로서 인간과 神 사이에 통로를 남겨 인간은 내단 수련을 통하여 음을 점차 제거하여 순수한 양으로 변하여 최종적으로 神仙으로 될 수 있다는 성숙된 이론을 표현하고 있다.

【키워드】 『전경』, 陰陽, 내단

올해 상반기, 김훈교수님의 초청에 응하여 나는 한국 대순진리회를 협조하여 경전 『전경』을 편성하게 되었다. “人爲陽, 神爲陰, 陰陽相合, 然後, 有變化之道也.”¹를 읽었을 때 난 의문이 생겼다. 인간과 신을 비교하였을 때, 응당 “人爲陰 神爲陽”이 아닐까, 난 김훈교수님을 통하여 한국 측에 의문을 제기하였다. 그들은 이는 정확한 것이며 한국에서는 인간은 양, 神은 陰이라 주장한다고 알려주었다. 허나 신은 역시 인간보다 높다. 회의 초청을 받은 뒤, 난 陰陽 문제에 대하여 논문을 쓴 뒤 김교수님을 통하여 한국 측에 다시

¹ 『전경』, 제생 43절.

한번 이 문제에 대하여 가르침을 청했다. 왜 “人為陽 神為陰”이라 하였을까? 신이 음이라면 더 이상 고귀한 존재일까? 이러한 의문점을 가지고 난 『전경』과 중국 도교 내단 저서들을 열심히 연구하였으며 나의 박사 논문과 결부하여 陰陽 문제를 비교하였다.

1. 대순진리회의 『전경』 중의 陰陽 관념

(1) 인간과 신의 陰陽은 상대적이며 귀신은 陰陽과 무관하다

인은 양이고 신은 음이다. 陰陽이 서로 합해진 후에 변화의 도가 있다.²

하늘이 정하면 땅이 순응하니 하늘은 양이고 땅은 음이다. 해가 순행하고 달이 순행하니 해는 양이고 달은 음이다. 신이 있고 사람이 있으니 신은 음이고 사람은 양이다. 수컷이 있고 암컷이 있으니 암컷은 음이고 수컷은 양이다.³

신을 상대적으로 인간은 양이고 인간을 상대적으로 신은 음이며, 이는 중국의 양위상 신위상(陽為上, 神為上)의 관점과 다른 것이다. “有右有左左陰右陽: 중국은 좌위상(左為上)이고 한국은 우위상(右為上)이다.

『전경』은 귀신에 대해 이렇게 말하고 있다.

心也者鬼神之樞機也門戶也道路也⁴

봉곡이 「저것은 요귀(妖鬼)의 소리라. 듣지 말고 손가락뼈 한 마디도 남김없이 잘 태워야 하느니라.⁵

이를 “천지귀신주문”이라 한다. 人道가 원하는 바는 임금다운 임금이길 원하나 임금답질 못하고 아비다운 아비이길 원하나 아비답질 못하고 스승다운 스승이길 원하나 스승답질 못하니라. 임금다운 임금이 있어도 신하다운 신하가 없다면 그 임금이 어찌 임금 노릇을 하

² 『전경』, 제생 43절.

³ 『전경』, 교운2장 42절.

⁴ 『전경』, 행록3장 44절.

⁵ 『전경』, 공사3장 15절.

며, 아비다운 아버지가 있어도 아들다운 아들이 없다면 그 아버지가 어찌 아버지 노릇을 하며, 스승다운 스승이 있어도 제자다운 제자가 없다면 그 스승이 어찌 스승 노릇 하리오. 이제 천지간의 크고 작은 모든 일들을 천지 귀신은 고개를 드리우고 세세히 살펴야 할지니라.⁶

상제께서는 그들에게 「귀신은 진리에 지극하니 귀신과 함께 천지공사를 판단하노라」 하시면서⁷

『전경』을 상세히 구독해봤지만 鬼와 陰陽의 관계를 찾아볼 수가 없었다.

(2)陰陽 관련 서적

이 때에 상제는 유불선 陰陽讖緯를 통독하고 이것이 천하를 광구함에 도움이 되리라 생각하셨다.⁸

이는 한국에 陰陽 연구에 대한 서적들이 아주 많으며 上帝는 儒敎, 佛敎, 道敎 등 삼교의 경전에 대하여 모두 요해가 있음을 설명한다.

(3)陰陽 관련 功法

“강태공은 72 둔을 하고 陰陽둔을 못하였으나 나는 陰陽둔까지 하였노라.”⁹

陰陽둔은 비교적 고급적인 功法이었다.

(4)자연현상인 陰陽五行과 관련된다

이때 맑게 개였던 하늘에서 갑자기 음침한 바람이 불기 시작하면서 폭우가 쏟아졌으며 벽력소리가 하늘 땅을 뒤흔들었다.¹⁰

⁶ 『전경』, 공사3장 40절 有君无臣其君何立? 有父无子其父何立? 有师无学其师何立? 大大细细天地鬼神垂察.

⁷ 『전경』, 교운1장 19절.

⁸ 『전경』, 행록2장 1절.

⁹ 『전경』, 행록3장 38절.

¹⁰ 『전경』, 행록3장 36절.

天動地動陰陽霹靂大將軍左部關元帥右部馬元帥天地造化風雲神將陰陽五行奇門神將¹¹

천지와 합하고 陰陽과 합하고 오행과 합한다.¹²

風雨大作日月晦冥霹靂聲震山水崩潰天轉地轉陰陽變化海印造化無窮無極¹³

大事定位陰陽五行順平定位萬物群生¹⁴

어느 날 시종자들이 도주를 뵈옵고 조수(潮水) 이치를 알고자 여쭙니 도주께서 「바다의 조석(潮汐) 이치는 음이다. 一매부터 五매까지는 동몽(童蒙)이요, 六매는 성년(成年)이요, 六매가 한 사리이요,¹⁵

陰陽은 상장(相長), 금목수화토(金木水火土)는 상생상극(相生相克)으로 현실세계의 물 질과 변화 규율이 형성되었다. 이는 세상으로 하여금 和諧 一致를 유지하게 한다고 말하였다.

(5)술법과 관련된다

또 한번은 음양(陰陽) 두 글자를 써서 약방에 붙이고 그 위에 백지를 덧붙이고 「누가 걸리는가 보라」 하시니라. 한참 후에 「나약한 자가 걸렸다」고 말씀하셨도다.¹⁶

그 후 상제께서 말점도로부터 나오셔서 그 짚신을 원평 시장에 가서 팔게 하시고 그 종 이등에는 각기 「음양(陰陽)」 두 글자를 쓰셔서 불사르시니라.¹⁷

약장 위로부터 뒤로 밑판까지 따라서 내려붙이고 그 위에 「양정 유월 이십일 음정 유월 이십일(陽丁六月廿日陰丁六月廿日)」이라 쓰시니라.¹⁸

¹¹ 『전경』, 교운2장 42절.

¹² 『전경』, 교운2장42절, 與陰陽合與五行合

¹³ 『전경』, 교운2장 42절.

¹⁴ 『전경』, 교운2장 42절.

¹⁵ 『전경』, 교운2장 56절.

¹⁶ 『전경』, 행록4장 33절.

¹⁷ 『전경』, 공사2장 1절.

¹⁸ 『전경』, 공사2장 9절.

상제께서 어느 날 후천에서의 음양 도수를 조정하시려고 종도들에게 오주를 수련케 하셨도다. 종도들이 수련을 끝내고 각각 자리를 정하니 상제께서 종이쪽지를 나누어 주시면서 「후천 음양도수를 보려하노라. 각자 다른 사람이 알지 못하도록 점을 찍어 표시하라」고 이르시니¹⁹

종도들의 음양 도수를 끝내신 상제께서 이번에는 후천 오만 년 첫 공사를 행하시려고²⁰

이는 중국 도교의 부적과 비슷하며 화부(畫符)를 통하여 귀신이나 요귀를 잡는 것이다.

(6)陰陽平衡 원리와 관련된다

「그렇듯하도다」고 말씀을 건네시고 공신을 돌아보면서 「경석은 열둘씩이나 원하는 데 너는 어찌 하나만 생각하느냐」고 물으시니 그는 「건곤(乾坤)이 있을 따름이요 이곤(二坤)이 있을 수 없사오니 일음 일양이 원리인줄 아나이다」고 아뢰니 상제께서 「너의 말이 옳도다」고 하시고 공사를 잘 보았으니 「손님 대접을 잘 하라」고 분부하셨도다. 공신이 말씀대로 봉행하였느니라. 상제께서 이 음양도수를 끝내고 공신에게 「너는 정음 정양의 도수니 그 기운을 잘 견디어 받고 정심으로 수련하라」고 분부하시고²¹

상제께서 「선천에서 삼상(三相)의 탓으로 음양이 고르지 못하다」고 하시면서²²

또 어느 날 상제의 말씀이 계셨도다. 「이제 천하에 물기운이 고갈하였으니 수기를 돌리리라」 하시고 피란동 안씨의 재실(避亂洞安氏齋室)에 가서 우물을 대(竹)가지로 한 번 저으시고 안 내성에게 「음양이 고르지 않으니 재실에 가서 그 연고를 묻고 오너라」고 이르시니 그가 명하신 대로 재실에 간즉 재직이 사흘 전에 죽고 그 부인만 있었도다. 그가 돌아와서 그대로 아뢰니 상제께서 들으시고 「땀 기운이 있도다. 행랑에 가 보라」고 다시 안 내성에게 이르시니 내성은 가보고 와서 「행랑에 행상(行商)하는 양주가 들어 있나이다」고 아뢰니라. 그 말을 들으시고 상제께서 재실 청상에 오르셔서 종도들로 하여금 서천을 향하여 만수(萬修)를 크게 외치게 하시고²³

¹⁹ 『전경』, 공사2장 16절.

²⁰ 『전경』, 공사2장 17절.

²¹ 『전경』, 공사2장 16절.

²² 『전경』, 공사2장 20절.

²³ 『전경』, 공사3장 21절.

종지(宗旨): 음양합덕(陰陽合德) 신인조화(神人調化) 해원상생(解冤相生) 도통진경(道通眞境)²⁴

종지는 음양합덕, 신인조화, 해원상행, 도통진경이다.²⁵

神人和而萬事成 神人合而百工成 神明俟人人 俟神明 陰陽相合 神人相通 然後天道成而地道成 神事成而人事成 人事成而神事成²⁶

두 분의 상제는 대순의 진리 중에서 음양합덕의 統帥이며 삼계를 공사한다.²⁷

세상 만물 만사는 모두 陰陽이 상합되는 평형상태에 처해있다. 陰陽이 불균형하면 사태가 발생하게 되고 陰陽이 평형 되면 일이 잘 되고 인간관계도 원활하게 된다.

(7) 易經 원리와 관련된다

상제께서 대흥리에서 三十장의 양지 책의 앞장 十五장마다 「배은망덕 만사신 일분명 일양시생(背恩忘德萬死神 一分明一陽始生)」을 … 쓰고²⁸

萬事起于陰 以布陽 先察陰晦 以觀陽明 每事先觀始發處. 陰起事而陽明 陽起事而陰匿 要須先察陰陽 陰陽則水火而已.²⁹

陰殺陽生 陽殺陰生 生殺之道 在於陰陽. 人可用陰陽 然後 方可謂人生也.³⁰

德義有生殺之權 生殺則陰陽 知此兩端而已.³¹

위의 陰陽互化의 논술은 중국의 十二消息卦와 흡사하며 陰과 陽이 서로 바뀌고 상호 전환 된다는 이론이다.

²⁴ 『전경』, 교운2장 32절.

²⁵ 『전경』(중문판) 351쪽 역후기, 宗旨爲陰陽合德、神人調化、解冤相生、道通眞境.

²⁶ 『전경』 교운2장 42절.

²⁷ 『전경』(중문판) 350-351쪽 역후기, 要相信兩位上帝在大巡的真理中是陰陽合德的統帥和公事三界.

²⁸ 『전경』, 공사3장 9절.

²⁹ 『전경』, 제생43절.

³⁰ 『전경』, 제생43절.

³¹ 『전경』, 제생43절.

(8)음양도 시초에는 신이었다.

天下自己神古阜運回 天下陰陽神全州運回 天下通情神井邑運回 天下上下神泰仁運回 天下是非神淳昌運回.佛之形體 仙之造化 儒之凡節.³²

음양신도 신이다. 경전은 이곳에서 유,불,선도 함께 제시한다. 여기서 우리는 대순진리회는 삼교합일을 숭상함을 알 수 있다.

明德觀音八陰八陽 至氣今至願為大降
三界解魔大帝神位 愿趁天尊矣圣帝君³³

(9)陰은 정당하지 못한 행위를 가리켰다.

어느 날 상제께서 교운을 굳건히 하시고자 도통에 관한 말씀이 계셨도다. “지난 날에는 도통이 나지 아니 하였으므로 도가에서도 도통에 힘을 기울였으나 음해를 이기지 못하여 성사를 이룩하지 못했도다. 금후에는 도통이 나므로 음해하려는 자가 도리어 해를 입으리라”고 하셨도다.”³⁴

음해는 정당하지 못한 행위이다.

(10)전문적으로 陰陽으로 명명한 經典도 있었다

또 당시에 奉祝呪、眞法呪、二十八宿呪、二十四節呪、心經道通呪、七星呪、願戴呪、觀音呪、解魔呪、伏魔呪、陰陽經 … 등이 주문으로 쓰였으나³⁵

陰陽經： 乾定坤順乾陽坤陰日行月行日陽月陰有神有人神陰人陽有雄有雌雌陰雄陽有內有外內陰外陽有右有左左陰右陽有隱有顯隱陰顯陽有前有後前陽後陰天地之事皆是陰陽中有成萬物之

³² 『전경』, 공사3장 39절.

³³ 『전경』, 공사3장 39절.

³⁴ 『전경』, 교운1장 40절.

³⁵ 『전경』, 교운2장 42절.

理皆是陰陽中有遂天地以陰陽成變化神人以陰陽成造化³⁶

『전경』 중에는 陰陽으로 명명한 경전을 언급한 바 있으며 또한 陰陽 경문을 『전경』 중에 열거하였는데 여기에서 陰陽 문제의 중요성을 알 수 있다.

2. 道教 內丹의 陰陽 관념

중국 思想史에서 陰陽관념의 기원은 아주 빠른 시기에 있었다. 이는 “천문 기상과 시절 변화의 기초에서 萌發한 것이다”.³⁷ 周朝의 사상가는 성질이 상반되는 陽氣와 陰氣로 1년 4 계절의 변화와 식물의 번성과 시드는 과정을 해석하였다. 그들은 겨울이 가고 봄이 오는 계절에는 氣가 지하에서 위로 증발되면서 각종 초본과 식물들이 싹트고 성장하게 되며 만약 氣가 침체되어 증발할 수 없다면 식물은 튼실하게 성장할 수 없는 것이다. 陰氣의 성질은 침체 하강이고, 陽氣의 성질은 증발 상승으로서 陰陽二氣가 상호 조화되면 날씨가 좋게 되고 아니면 재난이 닥치게 되는 것이다. 최초의 陰陽은 그냥 한 景象에 대한 직관적이고 형상적인 묘사로서, 산 언덕이 태양 쪽으로 향한 면이 양이고 태양을 등진 면이 음이며, 하천의 남쪽 언덕은 음이고 북쪽 언덕은 양이다. 古人들은 사계절의 전환과 낮과 밤의 교체, 日月의 성쇠, 朔旦朝暮, 弦望晦冥을 통하여 陰陽消長의 규율을 알게 되었다. 內丹西派의 창시자인 李西月는 陰陽이론으로 국가와 사회의 온정과 동란, 두 상태 전환의 필연성을 해석하였다. 그는 “有道 是否運既久 陰極陽來之時. 無道 是泰運既久 陽極陰生之時. 否亂定而泰治立 則卻走馬以糞田 天下事已無極也. 泰治盛而否亂伏 則生戎馬於近郊 天下事將有為也. 亂而複始 泰定為福. 見可欲而欲 罪莫大焉. 已足不知足 禍莫大焉. 不當得也 欲得 咎莫大焉. 故以知足為足者 則能常足矣.”라 말했다.³⁸ 그 뜻인 즉, 국가의 동란 기간이 길면 음기가 극대로 왕성해지며, 따라서 양기가 산생하게 되며 국가는 온정으로 가게 된다. 반대로 국가의 온정기간이 길게 되면 양기 극대로 왕성해지며 음기가 산생하게 되어 국가는 동란 상태로 가게 된다. 이 서술에는 깊은 변증법적 사상이 포함되어있다. 지속적인 파생과 추상화 끝에 陰陽은 일종의 우주 만사·만물의 상반되는 속성의 유형로 되었으며, 陰陽간의 대립 통일, 상호 消長은 모든 사물 발전 변화의 근본 원인으로 되어, 陰陽진

³⁶ 『전경』, 교운2장 42절.

³⁷ 北京大学哲学系中国哲学教研室著, 『中国哲学史』, 北京大学出版社, 2001年8月, 第1版, 13쪽.

³⁸ 李西月 著, 『道德经 주석』(또는 『东来正义』), 徐兆仁 주편집, 『涵虚秘旨』, 중국인민대학출판사, 1990, 148쪽.

퇴 陰陽消長 陰陽交媾은 만사만물의 형성, 발전과 멸망을 초래하게 된다. 크게는 우주, 작게는 분자 원자까지 모두 음양 조합과 작용의 결과이다. 사람들은 철학적 사고를 거쳐, 주역 중의 陰陽 개념을 음효(- -)와 양효(--)로 추상화하였으며 陰陽爻의 다른 조합을 통하여 八卦 혹은 六十四卦를 만들어 陰陽의 消長을 표시하였다. 이는 인류의 위대한 철학적 성취이고 자연과학의 성취이며 인류사회의 발전에 심원한 영향을 주었다.

陰陽 개념은 道敎에 유입되어 道敎 내단학에 심각한 변혁을 일으켰다. 道敎 내단학의 가장 근본적인 이론 기초인 본체론은 “順後天陰陽之化則為凡 逆陰陽而返先天道體則仙.” 不僅如此 “事實上內丹學中的所有概念無不與陰陽問題相關聯.”³⁹所謂 “陰陽都只兩個字 譬喻丹書幾萬章”⁴⁰ “丹經子書 種種異名不出陰陽二字.”⁴¹ 허나 내단학의 수련공부가 바로 陰陽交媾이다. 내단학의 총체적 수련 목표가 바로 후천적인 陰陽으로부터 선천적인 음양으로 돌아가 仙으로 되는 것이다. 내단학의 발전 여정 중에서 陰陽學은 부단히 內涵을 증가하고 차츰 完善화 하였다. 內丹學 중의 음양의 함의는 深廣하여 종류 또한 아주 많다. “先天陰陽이 있고 後天陰陽이 있으며 命中陰陽이 있고 性中陰陽이 있으며 眞陰陽이 있고 假陰陽이 있으며 外陰陽이 있고 內陰陽이 있다.”⁴² 내단학 중 陰陽의 의미는 주요하게 세 개 측면으로 나뉘는데 우선은 “人體陰陽이고 다음은 男女陰陽이며 마지막은 天人陰陽이다.”⁴³

(1)內丹 清修派의 陰陽 이론

彭曉는 陰陽과 인간의 수명 그리고 仙과 鬼로 되는 사실과 연계시켜 “九天之下無陽精而純陰 濁氣也；九天之上無陰精而純陽 清氣也. 有修積陰之士者 盡棄魂神 於無中煉妙有 任定而性寂靜 故死而為陰爽之鬼也. 有(煉)純陽之精者 謂存神氣于有中煉妙(無) 全身形而入無形 故生無死 為天上神仙也.”라고 하였으며 또 “故修丹者術士 煉純陽出陽精 取而服之 變為純陽之身 是以就天 乃從其類也. 故名之曰上升九天.天上無陰 乃純陽陽濤之境 出乾坤陰陽之表 故壽限無數也.” 라고 하였다.⁴⁴ 인간을 포함한 만물은 모두 陰陽의 氣로 생성되었으며 순양무음(純陽無陰)이면 신선이고, 순음무양(純陰無陽)이면 귀신이며, 純出陽精을 수련하면 죽지 않을 수 있다. 彭曉는 인간이 죽지 않을 수 있는 것은 陰陽長生眞精聖父靈母의 氣가

³⁹ 戈国龙 著 『道敎內丹學探微』, 파촉서사 2001年8月, 제1판, 154쪽.

⁴⁰ 「還丹復命篇」, 『正統道藏』(台灣縮印本), 제40권, 32242쪽.

⁴¹ 「天元丹法」, 徐兆仁 主편집 『東方修道文庫本』, 58쪽.

⁴² 刘一明 著, 『道書十二種』, 도서문헌(書目文獻)출판사, 1996, 328쪽.

⁴³ 戈国龙 著, 『道敎內丹學探微』, 파촉 서사, 2001年8月, 제1판, 155쪽.

⁴⁴ 『道藏』, 第22册, 488쪽.

인간의 유한한 形軀에 작용한 결과라고 인식하였다. 그는 “世人欲延生命卻死期者 須知得身之始末. 始末者 元氣也. 喻修還丹全因元氣而成 是將無涯之元氣續有限之形軀. 無涯之元氣者 天地陰陽長生真精聖父靈母之氣也; 有限之形軀者 陰陽短促濁亂凡父母之氣也 故以父母之氣 變化凡父母之身 為純陽真精之形 則與天地同壽也.”라고 말하였다.⁴⁵ 《鐘呂傳道集》에서는 “純陰無陽者鬼也; 純陽無陰者仙也; 陰陽相雜者人也. 惟人也可以為鬼為仙.”라 말하고 있다.⁴⁶ 사람과 귀신, 신선은 陰陽 함량이 다른 세 가지의 상태이다. 仙으로 수련함이란 음을 제거하고 양을 집합하는 과정이다(去陰集陽). 이는 한국 대순진리회 『전경』 중의 “인위양, 신위음”의 관념과 틀린 것이며 심지어 정반대인 것이다. 중국 道教 內丹은 인간은 陰陽을 모두 가지고 있는 개체라고 인식하지만, 대순진리회는 인간은 陽이라고 인식하며 중국 道教 內丹은 순양무음(純陽無陰)인 자를 仙이라고 한다. 여기서의 仙과 神의 함의는 같은 것이다, 또한 神仙이라 부르기도 한다. 순음무양(純陰無陽)인 자는 鬼이다. 그러나 대순진리회 『전경』에서는 神을 음이라 인식하며, 중국 道教 內丹에서는 鬼를 순음(純陰)이라 주장한다. 여기까지 쓴 뒤 나는 원래 『전경』에는 鬼란 관점이 없는 것으로 알았다. 허나 다시 『전경』을 읽는 과정에서 난 鬼가 있음을 발견했다. 상관 논술은 이미 앞-대순진리회의 『전경』 중의 陰陽 관념(1) 인간과 신의 陰陽은 상대적이며 귀신은 陰陽과 무관하다-에 적었다. 오로지 『전경』은 鬼와 陰陽을 연결시키지 않았을 뿐이다. 이에는 음양혼합체(陰陽混合體) 관점이 없으며 이 또한 그 이론이 성숙하지 못한 일면이다. 人과 神 사이에 통로를 남기지 않아 內丹과 유사한 수련 이론을 발전해 낼 수 없었다. 허나 내단학은 人을 陰陽 교잡체로 인식하며 神仙은 純陽의 존재로서 이는 內丹을 수련하면 得道하여 仙으로 될 수 있다는 이론적 道路를 펼쳐 열어놓았다. 人은 수련을 통하여 조금씩 음을 제거하여 최종적으로 순양의 존재인 神仙으로 될 수 있는 것이다.

修仙은 去陰集陽의 과정으로서 방법은 바로 內丹을 수련하는 것이다. 彭曉는 “金液還丹을 수련하는 자는 먼저 鉛火의 根을 알고 다음 陰陽의 도리를 배워야 한다…… 만약 天地 사이에 陰陽이 없다면 만물도 없는 것이기에 天地의 眞金을 취하고 陰陽의 根本을 취하는 것이 약의 근본이다.”,⁴⁷ “金液還丹莫不昝日月陰陽精氣而成也”라고 말하였다.⁴⁸ “鉛是天地之父母 陰陽之本元. 蓋聖人采天地父母之根而為大藥之基 聚陰陽純粹之精而為還丹之質 殆非常物之造化也. 則修丹之始 須以天地根為藥根 以陰陽母為丹母 如不能於其間生天地陰陽

⁴⁵ 『周易參同契分章通真義·將欲養性章』 第62注, 『道藏』 第20冊, 148쪽.

⁴⁶ 『鐘呂傳道集』, 『道藏氣功分集』(上), 573쪽.

⁴⁷ 『周易參同契分章通真義·矣矣睢鳩章』, 『道藏』, 제20권, 제78.

⁴⁸ 『周易參同契分章通真義·易者象也章』, 『道藏』, 제20권, 제10.

者 即非金液還丹之道. 若以天地陰陽之後所產者五金八石 草汁木灰 晨霜夜露 雪漿冰水 青鹽白鹵諸物雜類而為之者 不亦離乎.”⁴⁹ 여기에서 알 수 있다시피, 金液還丹은 陰陽母를 丹母로 하여야만 수련해 낼 수 있다.

清修一派가 내단을 수련한다는 것은 체내의 陰陽交媾이다. 내단학에서는 체내의 陰陽은 心, 腎으로서 腎은 陰이고 心은 陽이다. <西山群仙會真記> 가라사대 “心上為陽而陰不能到 以腎為陰而陽不能及 悟陰陽交合 何道之遠哉?”⁵⁰ 내단 수련이란 心腎으로 하여금 陰陽을 역행으로 交媾하게 하여 신체의 건강을 유지하고 장생 불로하는 것이다. 南宗 白玉蟾은 자체의 精血은 陰陽으로서 精은 陽이고 血은 陰이라 주장했다. <琼馆白真人集> 가라사대 “怪事教人笑几回, 男儿今也会怀孕. 自家精血自交媾, 身里夫妻是妙哉.”⁵¹ <翠虚篇> 가라사대 “胎仙只是交結成, 交結惟在頃刻間, ……譬如夫婦交媾時, 一點精血結成嬰.”⁵² 이상은 모두 인체 陰陽의 범주로서 층차가 비교적 낮다. 성숙기로 발전한 내단 清修는 이미 후천적인 심신 정혈 음양을 초월하여 선천 음양에 도달하였다. 胎仙只是交結成, 交結惟在頃刻間, ……譬如夫婦交媾時, 一點精血結成嬰”⁵³ 胎仙只是交結成, 交結惟在頃刻間, ……譬如夫婦交媾時, 一點精血結成嬰 가라사대 “先天真陽從虛無中來, 乃屬於彼, 故謂外藥. 先天即來歸根覆命 即屬於我 故謂內藥.”⁵⁴ 이는 이미 천인 陰陽의 범주에 속하며 고층 차의 내단학이다.

(2)內丹 雙修派의 陰陽 이론

內丹 雙修派의 陰陽 주장과 清修派의 陰陽 주장의 구별점은 先天真陽의 來源에 있다. 清修派는 先天真陽은 虛無에서 온다고 주장하나 雙修派는 先天真陽은 여성에서 온다고 주장한다. 왜서 남녀 雙修를 진행하여야 하는가? 남자의 몸은 모두 陰이기에 반드시 여자의 체내에서 真陽의 氣를 얻어야 陰陽交媾으로 大丹에 성공할 수 있기 때문이다. <紫陽真人悟真篇注疏>, <紫陽真人悟真篇注疏> 가라사대 “雖男子身中皆陰, 若執一己而修, 豈能還其元而返其本, 又將何而回陽換骨哉? 是以大修行人求先天真鉛必從一初受氣生身之處求之, 方可

⁴⁹ 「周易參同契分章通真義·采之類白章」, 『道藏』, 제20권.

⁵⁰ 「西山群仙會真記」, 『道藏氣功要集』(上), 411쪽.

⁵¹ 「琼馆白真人集」, 『道藏輯要』(叢集), 파촉 서사, 1995, 190쪽.

⁵² 「翠虚篇」, 『道藏氣功輯要』(上), 1948쪽.

⁵³ 刘一明, 『道書十二種』, 도서문헌(書目文獻)출판사, 1996, 48쪽.

⁵⁴ 刘一明, 『道書十二種』, 도서문헌(書目文獻)출판사, 1996, 25쪽.

得彼先天真一之氣，以還其元而返其本也。”⁵⁵ <悟真篇注> 가라사대 “牛女一歲一交，太陰太陽一月一合，龜蛇以類蟠虯相扶，此皆陰陽二炁使之然也，實真道之根本也。金丹大藥作用一一如之。蓋真一之炁杳然無形不得二八陰陽之炁相交安能感格兆形黍米者哉？既得丹餌之後若無陰陽符火氤氳焉能變金液還丹者哉？參同契曰：關關雎鳩在河之洲窈窕淑女君子好求雄不孤處雌不孤居玄武龜蛇蟠虯相扶以明牝牡竟當相須理之所在。夫復何疑？盡是乾坤妙用之機天地生成之道。誰能達此深淵而顛倒修之。宇宙在乎手。真一子曰：孤陰不自產寡陽不自成須假牝牡合炁方能有胎化之道也。天地所以能長且久者陰陽交合自然之道也。天炁不降地炁不騰四時不序萬物不生以此觀之陰陽否隔即成愆尤焉能天地長久哉？易曰：一陰一陽之謂道。”⁵⁶ 翁葆光是 여기에서 陰陽 雙修이론에 대하여 간단명료한 논술을 진행하였다. 陰陽雙修는 陰陽의 속성에 근거하여 진행하여야 한다. 傅金銓은 생명을 陰陽으로 해석하며 “性命者 陰陽也 陰陽合一 至道乃成.”라고 말했다.⁵⁷ 그는 陰陽雙修를 주장하였다. 그 원인은 바로 남자는 已漏之後 몸이 모두 陰으로 陽이 없어 반드시 상대에서 真陽을 가져야만 順양금단을 수련할 수 있다는 것이다. 그는 “欲曉神仙之學 當達身心二字.心為體 身為用. 體是我 用是彼 神氣之所從出也.以我之神 宰彼之氣 離坎列位 神芝萬株”라고 말했다.⁵⁸ 陰陽의 관계로 하여 傅金銓은 남자의 단독 수련을 반대하고 雙修를 주장하였다. 그러나 雙修는 곧 陰陽雙修로서 房中術과 采戰術은 어떤 구별점이 있는가? 그 주요한 구별점은 바로 內丹 雙修할 때 隔體神交法으로 진행한다는 것인데, 즉 男女가 마주 앉아 男女 모두가 옷을 벗지 않고 陰陽의 교감을 통하여 상대방의 陽을 채취하며 神通氣通한다는 것이다. 陸西星도 雙修이론에 대하여 논증을 진행하였다. 그는 “金丹之道 必資陰陽相合而成. 陰陽者 一男一女也 一離一坎也 一鉛一汞也 此大丹藥物也.夫坎之真氣謂之鉛 離之真精謂之汞. 先天之精積於我 先天之氣取於彼.……彼 坎也 ……其于人也為女; 我 離也 其于人也為男 故夫男女陰陽之道 順之而生人 逆之而成丹 其理一焉者也”라고 말하였다.⁵⁹ 이는 男女雙修의 도리를 명확히 설명해 준다. 그러나 男女雙修와 방중술은 확연히 다른 것으로서 후천 여자의 몸에서 陽을 채취하는 것이 아니라 先天一氣를 采補物件으로 한다. <紫陽真人悟真篇注疏>, <紫陽真人悟真篇注疏> 가라사대 “非謂人與人為同類者也 于元氣之混一也.以元氣補元氣 是以無涯之氣補有涯之氣 所以成仙易也……若人以人補 則人身皆屬陰 以陰補陰 以牝雞自卵 其體不全 安得合

⁵⁵ 「紫陽真人悟真篇注疏」, 『道藏氣功分集』(上), 113쪽.

⁵⁶ 「悟真篇 주석」, 『道藏』, 제3권, 27쪽.

⁵⁷ 『性天正鶴』卷1, 『藏外道書』, 제11권, 646쪽.

⁵⁸ 『度人梯經』卷人, 『藏外道書』, 제11권, 555쪽.

⁵⁹ 陸西星 저 「金丹就正篇」, 『道藏精華』第二集之八<方壺外史>, 221쪽.

陰陽交媾之妙 安能得先天之氣凝結為丹?”⁶⁰ 그냥 女鼎을 先天一氣를 채취하는 도구로 사용할 뿐이다.

陶素耜는 <參同契>에 대한 평론을 통하여 자신이 雙修에 대한 견해를 표명하였는데 그는 <參同契脉望>에서 “《參同》一書 辭韻奧雅 根據古書 皆內景法象隱語 非世儒章句之學也. 以卦象言 則曰乾坤 曰遠離 曰複姤. 以天道言 則曰天地 曰日月 曰春秋 曰寒暑. 以地道言 則曰鉛汞 曰河海 曰山澤 曰金沙. 以人事言 則曰夫婦 曰男女 曰主客. 以物理言 則曰龍虎 曰金木 曰水火 曰雄雌. 皆喻言也. 不過發明一陰一陽之道爾.”라 하였다.⁶¹ <參同契> 萬古丹經王 <參同契>은 모두 陰陽에 대하여 설명하였는데 자연적으로 내단 수련의 과정은 陰을 제거하고 陽을 보충하는 과정일 뿐이라고 설명하였다. 陶는 또한 陰陽의 함의에 대한 논술을 통하여 雙修의 필요성을 설명하였는데 “男女為陰陽之形 乾坤為陰陽之體 坎離為陰陽之用 但孤陰不生 寡陽不育 必以男下女 二氣感應 乃產金丹.”라 하였고⁶² 또 “闔戶謂坤, 辟戶謂乾, 一陰一陽, 一闔一辟, 變化不窮, 故為門戶. 自八卦以至六十四卦 皆從乾坤生出 故為父母 坎離二卦 代乾坤而定南北之位 後天之乾坤也 丹法之藥物也. 乾體破而為離 坤乃實而成坎 陰陽之精互藏於坎離之內. 是即乾坤之真精也. 離日以陽包陰 坎月以陰包陽.”⁶³ “乾乃陽鼎 坤乃陰器 天地間之道 無兩不化 凡內外丹道之真鉛真汞皆然. 故必乾陽坤陰兩配合 乃成真鉛.”라 하였다.⁶⁴ 男女의 雙修는 마땅한 일이라 설명하였다.

李西月가 陰陽에 대한 논술은 전면적이고도 심각하다. 그는 다방면적으로 陰陽이론을 천명하였다.

1. 陰陽본론

李西月은 인간은 반드시 陰陽이 配合하여야만 和諧할 수 있다고 주장한다. 男女는 陰陽을 모두 수련하여야만 成丹할 수 있다. 그는 張三豐 <無根樹詞> 중의 “無根樹 花正孤 借問陰陽得類無? 雌雞卵 難抱雛 背了陰陽造化爐. 女子無夫為怨女 男子無妻是曠夫. 歎迷徒 太模糊 靜坐孤修氣轉枯.”을 해석할 때 자신의 견해를 부가하였다. “孤指內修言. 內修養性不能立命 以其孤而無偶 不生命寶. 猶之雌雞無雄雞匹配 雖能生卵 卻不能抱出雛雞. 今人以修性為養氣者 而不知其氣正孤陰也. 欲要不枯 須以真陽配真陰 乃為同類之物. 借問修道人: 得了同類否? 今夫真陽者 義也; 真陰者 道也. 配義與道 則不孤矣. 但此中有三疊層次: 始以真

⁶⁰ 「紫陽真人悟真篇注疏」, 『道藏氣功要集』(上), 159쪽.

⁶¹ 『參同契脉望』, 『藏外道書』, 제10권, 4쪽.

⁶² 『參同契脉望』, 『藏外道書』, 제10권, 13쪽.

⁶³ 『參同契脉望』, 『藏外道書』, 제10권, 16쪽.

⁶⁴ 『參同契脉望』, 『藏外道書』, 제10권, 16쪽.

陰生真陽 次乃以真陽配真陰 次又從陰陽交感中產出真靈之氣. 豈若雌雞之卵 難抱雛哉? 不能抱雛者 因其背了陰陽之義 造化之爐也. 陰陽者 夫婦也. 聖人之道 造端乎夫婦 化生乎萬物. 人間男女夫妻 亦如是也. 女若無夫 則孤陰不生而為怨女; 男若無妻 則孤陽不養而為曠夫. 此理之曉然易知者. 乃世上迷徒 過於模糊 以為靜坐孤修 可以明心 可以見性 可以一超直入 全不講陰陽匹配. 吾恐日日坐 日日修 頑空殿上行 寂滅海中戲 久之而其氣轉枯索矣.”⁶⁵ 李西月는 여기에서 男女는 夫婦생활이 있어야만 陰陽이 알맞고 평형될 수 있다고 명확히 말하였다. 수련 또한 男女가 雙修하여야 하며 清修는 孤陰으로서 고갈되어 버린다고 말하였다. “今人以修性為養氣者 而不知其氣正孤陰也. 欲要不枯 須以真陽配真陰 乃為同類之物.” 同類인즉 동일한 인간으로 男女 함께 수련함을 뜻한다. 李西月는 또한 陰陽交媾는 내단 수련을 根基로 세우는 기본조건으로 하여야 한다고 주장하였다. 그는 “故謂以男下女, 以神下氣, 顛倒相俱, 陰陽相媾, 斯神與氣會, 而根基立焉.”⁶⁶라 하였다. 李西月는 또한 張三豐 <無根樹詞> 중 “無根樹, 花正偏, 離了陰陽道不全, 金隔木, 汞隔鉛, 陽寡陰孤各一邊. 世上陰陽男配女 生子生孫代代傳. 順為凡 逆為仙 只在中間顛倒顛”을 주석할 때 “偏: 指陰陽相隔 不能成全作丹也. 夫陰陽中 則刀圭凝而道術全備. 金木鉛汞 即陰陽也 木精汞性皆屬陰 金氣鉛情皆屬陽. 精氣相須 性情交感 金戀木仁 木愛金義. 汞去迎鉛 鉛來投汞 方無間隔之病 得生大藥真身. 若是陰孤陽寡 各在一邊 則陰陽不配 偏而不全 安能化生至寶 流傳萬代乎? 匹配之法 仙凡相似 只是凡人用順 仙家用逆耳. 悟元謂中間顛倒 而且有等等事件皆迴旋於‘逆’字之內. 得藥還丹 片晌可期也.”라 하였다.⁶⁷ 李西月은 인간의 陰陽의 가장 본질적인 내용들 즉 생식기, 성행위와 生死를 연계시켰다. 그는 “一玄一牝, 一乾一坤. 孔子曰: 乾坤其《易》之門耶? 《參同》雲: ‘乾坤者《易》之門戶.’ 所謂兩孔穴法 金氣相胥 即此玄牝之門也. 陰陽來往於其內 坎離交媾於其中. 男女媾精之房 日月交光之所 聖人顛倒之 則為生門. 凡人順用之 則為死戶. 地天交泰 不外乎此. 故又稱為天地根 乃反本還元之地 煉氣化神之區”라 하였다.⁶⁸ 陰陽은 그 내부에서 오간다, 즉 陰陽은 玄牝 내에서 오간다. 이는 陰陽의 활동장소를 설명하는데 谷神一一玄牝 내로서 인간에서는 생식기를 의미한다.

李西月은 陰陽의 층차를 아주 세부적으로 구분하였는데 大陰陽과 小陰陽이 있고, 輕陰陽과 重陰陽이 있으며, 真陰陽과 假陰陽이 있고, 陰중의 陽과 陰중의 陰이 있으며, 赤子의 陰도 있는 것이다. 그는: “後天真鉛 棄癸取壬 陰中藏陽 以無生有也. <悟真> 曰: ‘三元八

⁶⁵ 李西月 著 『張三豐<無根樹詞> 注解』, 徐兆仁 主편집 『涵虛秘旨』, 中國人民大學 出版社, 1990, 70쪽.

⁶⁶ 李西月 著 『道竅談』, 徐兆仁 主편집 『涵虛秘旨』, 中國人民大學 出版社, 1990, 27쪽.

⁶⁷ 李西月 著 『張三豐<無根樹詞> 注解』, 徐兆仁 主편집 『涵虛秘旨』, 中國人民大學 出版社, 1990, 71 - 72쪽.

⁶⁸ 李西月 著 『<道德經> 주석』(又名『東來正義』), 徐兆仁 主편집 『涵虛秘旨』, 中國人民大學 出版社, 1990, 116 - 117쪽.

卦豈離壬?’三元者精氣神之三元也.壬為天一所生居子之先為一陽之元.蓋壬癸皆居坎北水屬陰壬水則陰中之陽癸水則陰中之陰.”⁶⁹ 또 “夫六門大藥聖人以日月之盈虛測之.而六候得丹又當以陰陽之大小准之.<參同>曰:‘陰陽交結小往大來’是也.小往則前行短二候求藥也.大來則後行長四候合丹也”라고 하였다.⁷⁰ 뜻인즉,陰陽의大小로丹의成色를측량한다는 뜻인데小陰陽二候得小丹大陰陽四候得合丹.또한“迅雷烈風皆從蠱然之中自然靈動.使天長用其風雷則風雷之靈氣有時而盡何以於重陰之下待地雷之複而起申命之巽風乎?”⁷¹, “人知牝牡交歡則媵作喪命.赤子無知則精純之至蓋無欲也.媵與媵同赤子之陰也又縮也.俗以媵縮為媵縮蓋縮而不舉也.”⁷²李西月는 여기서赤子の陰의 개념을 제기하였다.赤子는 생식기를 모르고 성욕이 없으며精純致至이다.“先天坎離者真陰真陽交媾而丹基(即丹母)生大藥也.”⁷³

李西月은 우선元陽 개념을 제기하였다.그는“夫積精累氣可以成真,此大道平夷之路,人所共由者也.民心好徑爭入邪途.忘作如凶精枯神散.如朝廷之故官既行除削則元陽之盡失也.”라고 하였다.⁷⁴李西月은魂魄에게도陰陽의 속성을 부여하였다.그는“營,即營衛之營.衛屬陽而營屬陰.營魄:即陰魄也.或曰:營魄也.以營為魄未免錯解.不知言陰魄而陽魄即在其內.八月十五日魂盡注于月魄月乃滿而為純乾.”⁷⁵라고 하였다.李西月은 또한神도陰陽으로 나누었다.그는“治身以守雌不雄為功夫調神養胎不能不守雌也.至於天門衝破陽神出入開闔自如乃能無守雌之苦也乎”라고 하였다.⁷⁶

李西月은內丹을수련할때陰속에陽이포함되어있고陽은陰으로부터나온다고주장했다.“法功如此又要知金之轉移乃能分老嫩.蓋自先天乾金隱居坤位此時陰中含陽雖似坎中有一而水底潛形秘而未露.迨至水中金現有如兌西月出方為可用之金.”⁷⁷李西月은陰砂와陽砂의 개념을 제기하였다.그는“小丹烹煉之時,腹裡醞醞如醉.複假周天子午漸采漸凝乃使鉛投汞伏而成陰砂大丹凝合之後爐中赫赫長紅.複假外爐符火勤增勤減遂使鉛乾汞現而成陽砂.煉己了性者養陰砂也.……面壁了命者養陽砂也”라고 하였다.⁷⁸ 또한鉛을

⁶⁹ 李西月 著,『道竊談』,徐兆仁 主편집,『涵虛秘旨』,중국인민대학 출판사,1990,29쪽.

⁷⁰ 李西月 著,『<陰符經>類解』,徐兆仁 主편집,『涵虛秘旨』,중국인민대학 출판사,1990,210쪽.

⁷¹ 李西月 著,『<陰符經>類解』,徐兆仁 主편집,『涵虛秘旨』,중국인민대학 출판사,1990,210쪽.

⁷² 李西月 著,『張三丰<無根樹詞>注解』,徐兆仁 主편집,『涵虛秘旨』,중국인민대학 출판사,1990,156쪽.

⁷³ 李西月 著,『道竊談』,徐兆仁 主편집,『涵虛秘旨』,중국인민대학 출판사,1990,13쪽.

⁷⁴ 李西月 著,『<道德經>주석』(又名『東來正義』),徐兆仁 主편집,『涵虛秘旨』,중국인민대학출판사,1990,154쪽.

⁷⁵ 李西月 著,『<道德經>주석』(又名『東來正義』),徐兆仁 主편집,『涵虛秘旨』,중국인민대학출판사,1990,119쪽.

⁷⁶ 李西月 著,『<道德經>주석』(又名『東來正義』),徐兆仁 主편집,『涵虛秘旨』,중국인민대학출판사,1990,120쪽.

⁷⁷ 李西月 著,『道竊談』,徐兆仁 主편집,『涵虛秘旨』,중국인민대학 출판사,1990,31쪽.

⁷⁸ 李西月 著,『道竊談』,徐兆仁 主편집,『涵虛秘旨』,중국인민대학 출판사,1990,14쪽.

陰陽으로 나누었다. 그는 “身中陽鉛晃耀 我即持劍 掌印 踏罡 步鬥 鼓動元和 猛烹極煉 透過三關而上泥丸.” 李西月指出丹家的穴是陰陽交會的地方. 他說: “丹家有一穴 一穴有兩孔……為任督交合之地 陰陽交會之所 烏兔往來之鄉”⁷⁹라 하였다. 여기에서의 兩孔穴는 여성의 생식기를 가리킨다.

人的 一生은 몇 개의 계단으로 나뉘는데 童真시기는 元陽이 파손되지 않아 견고하다. 중년시기에는 元陽을 잃어 음기가 차츰 강해진다. 李西月은 “先天是乾坤者 童真元陽未破 內具乾象而陽固 外具坤象而陰固 故名先天乾坤也. 後天是坎離者 中歲元陽已走 坤包乾陽而坎成 乾包坤陰而離成 故名後天坎離也”라고 하였다.⁸⁰ 李西月은 陽鉛은 母이고 陰汞은 子이며 陰汞은 後天子氣이며 陽鉛은 先天母氣라 주장했다. 그는 “丹法以砂為主 入坤爐而成坎 稟和于玉池之水銀以成戊土 戊土即陽丹也. 陽丹乃外丹 外丹乃丹本. 金花是他 黃芽是他 白雪是他. 以外丹為內丹之娘親 故有始以為天下母也. 母有聖號 稱為陽鉛. 夫有陽鉛為母 即有陰汞為子. 陰汞是後天子氣 陽鉛是先天母氣”⁸¹라 하였다. 李西月의 주장에 따르면 陰陽 상호 견제하며 하나가 흥하면 다른 하나가 소모되는 것이다. 그는 “《陰符經》者 修煉之書也. 陰符對陽火而言 言陰不言陽 陽在其中矣. 《易·翼》曰: ‘一陰一陽之謂道’ 以陰為先而陽為後者 蓋天地萬物之理 無靜不生動 剝所以居複之先也. 《陰符》一卷 即陰陽交契機關. 神之神滅於此 不神之神生於此. 是乃殺與發隱顯之處 反與複出入之門 日與月消長之會 大與小往來之路 死與生制伏之根 恩與害相乘之地 水與火進退之鄉也. 陰陽相制 則陰陽相勝”라 하였다.⁸² 李西月은 陰陽은 신체 내에서 운행하며 자연상태에 처해있다고 주장했다. 그는 “物之在身者 或陽往獨行 或陰來相隨 或翕然而响 或悠然而吹 或氣足而強狀 或氣嫩而清羸 或載之上升 或墮之下降 無非自然而然者. 是以聖人行道 去過甚 去驕奢 去泰侈. 三者于有為之病也 故去之.”⁸³ “誰曉得無知 無識之際 才有一陽來複 恰如冬之生春 夜之向曙. 薰地一驚 無煙似有煙 無氣似有氣 由下丹田薰至心闕 合人如夢初醒.”⁸⁴, “亥盡仍逢子 冬初早見春. 一陽來複始 萬物漸含新. 雪地山河亮 霜天氣象真. 寒園佳果熟 橘酒露全神.”라고 하였다.⁸⁵ 李西月은 여기서 一陽來複로 대지가 소생하고 만물이 갱신하는 봄날의 정경을 나타내며 인간이 초봄에 생명력이 다시 활약하고 있다는 것을 비유하고 있다.

⁷⁹ 李西月 著, 『道竊談』, 徐兆仁 主편집, 『涵虛秘旨』, 中國人民大學 出版社, 1990, 25쪽.

⁸⁰ 李西月 著, 『道竊談』, 徐兆仁 主편집, 『涵虛秘旨』, 中國人民大學 出版社, 1990, 32쪽.

⁸¹ 李西月 著, 『<道德經> 주석』(又名『東來正義』), 徐兆仁 主편집 『涵虛秘旨』, 中國人民大學 出版社, 1990, 153쪽.

⁸² 李西月 著, 『<陰符經> 類解』, 徐兆仁 主편집, 『涵虛秘旨』, 中國人民大學 出版社, 1990, 207쪽.

⁸³ 李西月 著, 『<道德經> 주석』(又名『東來正義』), 徐兆仁 主편집 『涵虛秘旨』, 中國人民大學 出版社, 1990, 136쪽.

⁸⁴ 李西月 著, 『三車秘旨』, 徐兆仁 主편집, 『涵虛秘旨』, 中國人民大學 出版社, 1990, 45쪽.

⁸⁵ 李西月 著, 『道情詩詞雜著』, 徐兆仁 主편집, 『涵虛秘旨』, 中國人民大學 出版社, 1990, 60쪽.

이상의 陰陽本論 중 李西月은 주요하게 男女雙修의 생리 및 심리적 근거를 제기하였으며 陰陽에 대하여 세부적인 분류를 진행하였다.

2. 陰陽과 본체론

陰陽은 우주의 생성, 만물의 산생과 인류의 출현과 모두 밀접한 연관을 가지고 있다. 陰陽의 상호 작용이 세상 만물의 생성과 변화를 초래하였다. 李西月은 우주 생성의 과정을 논할 때 陰陽의 交媾로 天地人 三才를 생성하고 다음 만물을 생성하였다고 주장하였다. 그는 “道立三才之上 五行之先. 太上論造化 故必以道為始. 大道無形 渾然無極. 迨其靜中生動 而一乃見焉. 一者 水也 在卦為坎. 坎居北方 勞卦也. 萬物之所以成始而成終者 皆在乎是. 成終 則匯歸根. 成始 則一陽來複. 陽即火也 故言水而火在其中 一生二也. 水火調勻 陰陽交泰 木情萌動 物類蕃昌 是故二生三 三生萬物也. 此統言造化 而丹道亦在其中”⁸⁶이라고 하였다. 李西月은 陰陽의 변화는 天地운행의 규율이라고 주장했다. 그는 “天地之道 一浸而已. 浸即自然之象. 陰浸浸而下降 陽浸浸而上升. 陰陽升降 妙在相勝. 不相勝 則不相推. 陰陽相推 而變化須其自然已. 變化者 進退之象也”⁸⁷라고 하였다. 李西月의 주장에 따르면 天地의 根本은 陰陽에 있으며 天地人 五行 모두가 陰陽 속에 포함되어 있다. 그는 “《易·翼》曰：‘立天之道 曰陰與陽.’言天而地在 言地而人在 故曰‘立天之道 以定人也’. 陰陽包五行在內 人豈能外陰陽哉?”라 하였다.⁸⁸ 李西月은 成仙과 成人을 유추 비론할 때 “天施陰陽 五行之氣以成人”이라 주장했다. 그는 “而要以一氣為陶鑄 是故人得元始真一之氣以成仙 即如天施陰陽 五行之氣以成人. 丹道所以奪天地之造化者 以天道同也”라고 하였다.⁸⁹ 李西月은 道氣의 표현을 陰陽으로 표달하였다. 그는 “氣從理出者 更以氣為重焉. 此氣乃元始真一之氣 陰受陽光 而鉛種鉛中 又見一陽生 故此氣愈可重也”라고 하였다.⁹⁰ 李西月은 人物의 來源은 陰陽五行에 있다고 주장했다. 그는 “天元者 天地以陰陽五行化生人物 氣以成形 而理亦賦焉. 生人之氣 元氣也. 父母未交之前 此氣存於於穆. 父母施受之際 此氣降于厥初”라고 하였다.

91

李西月의 “萬物負陰而抱陽 沖氣以為和”에 대한 이해는 깊고도 세부적이었다. 그는

⁸⁶ 李西月 저, 『<道德经> 주석』(又名『东来正义』), 徐兆仁 주편집 『涵虚秘旨』, 중국인민대학출판사, 1990, 144 - 145쪽.

⁸⁷ 李西月 저, 『<阴符经> 类解』, 徐兆仁 주편집, 『涵虚秘旨』, 중국인민대학 출판사, 1990, 213쪽.

⁸⁸ 李西月 저, 『<阴符经> 类解』, 徐兆仁 주편집, 『涵虚秘旨』, 중국인민대학 출판사, 1990, 207쪽.

⁸⁹ 李西月 저, 『道窍谈』, 徐兆仁 주편집, 『涵虚秘旨』, 중국인민대학 출판사, 1990, 23쪽.

⁹⁰ 李西月 저, 『道窍谈』, 徐兆仁 주편집, 『涵虚秘旨』, 중국인민대학 출판사, 1990, 18쪽.

⁹¹ 李西月 저, 『道窍谈』, 徐兆仁 주편집, 『涵虚秘旨』, 중국인민대학 출판사, 1990, 21쪽.

“上言三生萬物 三 木數也. 物從木旺 木從火旺 火在水中生 則萬物之體 外負陰而內抱陽. 外陰內陽 外虛內實 虛涵陽氣 是為沖氣. 物情至此 合太和矣”라고 하였다.⁹² 이는 세상 만물의 속성에 대한 개괄이다. 세상의 모든 물질들은 모두陰이 밖에 드러나고 속에陽을 내포하고 있다. 이러한 관점이 정확한지는 연구가 필요한 것이다. 外陽內陰의 물질이 있을까? 예를 들면 게이다. 뼈가 밖에 있고 고기가 안에 있는 전형적인 외강내유의 생물이다. 이는陽이陰을 내포하고 있다고 할 수 있다.

李西月은 陰陽관계로 生死를 해석하였는데 陽은 生의 조건이고 陰은 死의 조건이라고 설명하였다. 그는 “十乃天地生成之數. 一天 一地 一乾 一坤 乾卦有三陽 坤卦有三陰. 萬物遇三陽而生 遇三陰而死. 惟人之受生 其得三陽與物同 其入三陰則自促. 七情六欲 大損元神 故曰動之死地. 然其自促也 亦歸於三陰而已”라고 하였다.⁹³ 그는 또 “夫上帝有厚生之德 聖人有攝生之方 人苟善求 即宜轉陽生陰死之道 為陽生陰來之功 則長生久視 庶不與乍生之徒 動之死地者同之. 物有三而生 又有三而死. 攝生之道 則即以三陽之乾卦種一陽于三陰之中 坤遂實而成坎. 三陰之坤卦 萌一陰于三陽之中 乾遂離. 坎離者 藥物也. 入室靜修 觀一陽來復 即行攝之而歸 攝之而伏. 是攝生乃還丹之道 返本之功 接命之術 成仙之訣. 逆而回之乃為攝 下而上之乃為攝 外而內之乃為攝 中有黃婆乃能攝. 攝非易言者也. 子母戀而養育深 嬰姪偕而歡喜大 鉛汞結而聖胎成 無為證而陽神出. 雖虎兕甲兵 亦無所肆其厄 又何有三陽而生 三陰而死 同夫凡人凡物也哉?”라고 하였다.⁹⁴

李西月은 陰陽이론으로 靜, 躁, 寒, 熱의 모순을 해석하였다. 그는 “至若鉛火沖和 三冬足禦 蒲團坐定 九夏可忘 正所謂躁勝寒 靜勝熱也. 此二者 陰陽之理 人能以清虛靜養之心 察燥濕冷暖之氣 而天下之正道得矣”라고 하였다.⁹⁵ 靜과 躁는 심리적 상태이다, 靜은 陰이고 躁는 陽이다. 寒과 熱은 물리현상으로서 寒은 陰이고 熱은 陽이다. 인간의 感受는 심리 상태가 물리현상에 대한 측량이다. 추운 환경 속에서 躁動은 사람으로 하여금 온난을 느낄 수 있게 하고 무더운 환경 속에서 心靜은 사람으로 하여금 시원함을 느낄 수 있게 한다. 심리적 陰은 물리적 陽을 조절하고 심리적 陽은 물리적 陰을 조절하여 새로운 감수적 평형에 도달한다.

李西月은 真龍真虎를 조절하고 真陰 真陽을 타합하며 鉛속에 陽이 있는 경지에 도달해야만 真氣로 될 수 있다고 주장했다. 그는 “若夫真氣則不然. 先天元始之祖 自虛無內生來

⁹² 李西月 저, 『<道德经> 주석』(又名『东来正义』), 徐兆仁 주편집 『涵虛秘旨』, 중국인민대학출판사, 1990, 145쪽.

⁹³ 李西月 저, 『<道德经> 주석』(又名『东来正义』), 徐兆仁 주편집 『涵虛秘旨』, 중국인민대학출판사, 1990, 151쪽.

⁹⁴ 李西月 저, 『<道德经> 주석』(又名『东来正义』), 徐兆仁 주편집 『涵虛秘旨』, 중국인민대학출판사, 1990, 151쪽.

⁹⁵ 李西月 저, 『<道德经> 주석』(又名『东来正义』), 徐兆仁 주편집 『涵虛秘旨』, 중국인민대학출판사, 1990, 148쪽.

要得真師口訣. 先天設乾坤鼎器 調和真龍 真虎 打合真陰 真陽. 半個時辰 結為鉛母. 鉛中產陽 乃為真氣. 故天以元氣生人物 而道以真氣生仙佛”라고 했다.⁹⁶ 李西月은 真心의 개념을 논술할 때 陰陽을 평가하는 표준으로 하였다. “真心者 識念未起之前 人欲未交之會 陰氣未染之萌也.”⁹⁷ 李西月은 陰陽과 有無를 연계시켰다. “為何叫以有生無? 結成玉液作財 放入坤家直靜哉. 忽見一陽來地下 丹資還我不須猜.”⁹⁸

이상의 논술 중에서 李西月은 陰陽의 변화는 세상 만물의 생성을 초래하였고 인간도 다름 아닌 陰陽으로 생화된 것이다. 이는 도교의 일관적인 본체론 관점과 일치한 것이다.

3. 陰陽과 爐鼎

李西月가 鼎器와 陰陽의 관계를 해석할 때 陰陽 변화의 변증관계를 논술하였다. 陰極陽來 陽極陰生. 그는 “丹法以坎離為藥物. 取坎填離金始還焉. 蓋坤形六段 其體本虛. 地勢極陰之中 有一陽來複 乾形三連 其體皆實 天勢盛陽之內 有一陰乍生. 天地間 實者不能容物 而虛者能受. 故假坤之虛以藏其實 而以乾之實先投其虛”라고 하였다.⁹⁹ 李西月은 陰陽爐 개념을 제기하였으며 金丹은 坤爐와 陰爐에서 출현되기 시작한다고 주장하였다. 그는 “氣化神者 此氣在陽爐 逆入黃庭而煉之 乃化為神”라고 하였다.¹⁰⁰ 氣化神 계단을 수련할 때는 여자의 鼎을 빌릴 필요가 없이 남자가 자신의 爐鼎이면 된다는 뜻이다. “金丹有始出之地 始行之事 始複之物. 始出者何? 坤爐與陰爐是也. 陰中藏陽故名陰爐也.”¹⁰¹ 여기에서는 金丹은 우선 婦鼎에서 산생된다는 점을 밝혔다. 陶真人은 “鼎器之中 本來無物. 二七之期 感觸乾父精光. 而陽氣始動. 乾鼎中 亦本來無物. 採取之時 吸受坤母陽鉛 而金丹始凝”라고 하였다.¹⁰² 여자의 鼎에는 원래 물건이 없는데 14 세가 된 후 선천적 乾光을 받으며 陽氣가 초생한다. 남자는 채취할 때 여자 鼎의 陽鉛을 흡수하여 金丹으로 응고 생성된다. 陰의 감소에 따라 陽이 차츰 증장하게 된다. “何謂不煉之煉? 彼在我家 即藥是火 相融之久 其陰自化. 陽即因之而長 積在爐中 自然運化 故曰不煉之煉也.”¹⁰³ 李西月은 內丹을 키우는 데는 外爐陰陽符火의 도움을 빌어야 한다고 주장하며 아래와 같이 말했다. “養內丹者 要有天然真火 綿綿

⁹⁶ 李西月 저, 『道竅談』, 徐兆仁 주편집, 『涵虛秘旨』, 중국인민대학 출판사, 1990, 22쪽.

⁹⁷ 李西月 저, 『道竅談』, 徐兆仁 주편집, 『涵虛秘旨』, 중국인민대학 출판사, 1990, 34쪽.

⁹⁸ 李西月 저, 『道情詩詞雜著』, 徐兆仁 주편집, 『涵虛秘旨』, 중국인민대학 출판사, 1990, 56쪽.

⁹⁹ 李西月 저, 『道竅談』, 徐兆仁 주편집, 『涵虛秘旨』, 중국인민대학 출판사, 1990, 31쪽.

¹⁰⁰ 李西月 저, 『道竅談』, 徐兆仁 주편집, 『涵虛秘旨』, 중국인민대학 출판사, 1990, 14쪽.

¹⁰¹ 李西月 저, 『<道德經> 주석』(又名『東來正義』), 徐兆仁 주편집 『涵虛秘旨』, 중국인민대학출판사, 1990, 152쪽.

¹⁰² 李西月 저, 『道竅談』, 徐兆仁 주편집, 『涵虛秘旨』, 중국인민대학 출판사, 1990, 31쪽.

¹⁰³ 李西月 저, 『道竅談』, 徐兆仁 주편집, 『涵虛秘旨』, 중국인민대학 출판사, 1990, 32쪽.

於土釜之中 亦須假外爐陰陽符火 勤功增減.”¹⁰⁴ 鼎은 용기로서 丹을 수련하는 장소이고, 陰陽은 불의 세기를 빌어 爐鼎 속에서 변화하며 陰이 소거되고 陽이 증장되며 金丹이 형성된다.

4. 陰陽과 약물(精 氣 神)

李西月은 陰陽과 精 氣 神의 관계를 논술함에 있어서 氣를 陰陽의 氣로 분류하였고 神을 虛空의 神이라 하였다. 그는 “這個先天 天地主之. 一而三 三而一. 一者炁也 三者精 氣 神也. 鼓鑄群生 不離三一. 以言其精 為二五之精. 以言其氣 為陰陽之氣. 以言其神 為虛空之神. 虛空之神 即與陰陽之氣相來往. 二五之精 即與陰陽之氣共生成”라고 하였다.¹⁰⁵ 李西月에 의하면 인간은 출생할 때 陰神은 호흡을 따라 인체에 들어가지만 작용을 일으키지 않으며 15 세 이후에 체내의 陽氣가 극성에 도달하며 차츰 陰으로 전환한다. 16 세로 되며 陰神이 작란하며 성욕이 산생된다. 그는 태아는 “及至十月形全 宛存口鼻 乃隨阿母之呼吸 外納天地之太和 並使輪回陰神 緣此呼吸而進. 則後天之神氣兩全 即時哇然墮地也. 幸而口不能言 目不能笑 無知無識 元氣渾淪. 不慮不思 陰神無用. 元氣以元神得以相資而養 迨至二八之年 神完氣足 陽極陰生 遂變出後天交感之精 而欲火蓬蓬 陰神肆志矣”라고 하였다.¹⁰⁶ “只因身中元氣漸充漸滿 推而至於十五歲後 陽極陰生 陰長陽消 遂令沉淪之氣 化為交感之精(원문은 情).”¹⁰⁷

李西月은 精, 氣, 神을 수련하여 神氣가 융합되면 陽氣가 산생된다고 주장한다. “心止於臍下 曰凝神. 氣歸於臍下 曰調息. 神息相依 守其清淨自然 曰勿忘. 順其清淨自然 曰勿助 以默以柔 息活潑而心在自在 即用鑽字訣 以虛空為藏心之所 以昏默為息神之鄉. 三番兩次 澄之又澄 忽然心息相忘 神氣融合 不覺恍然而陽氣生矣.”¹⁰⁸ 李西月은 三毒을 陰神, 陰精, 陰氣로 분류하였다. 그는 “三毒者 陰神害人性 陰精害人命 陰氣伐人五臟 即三屍也. 三屍皆人身陰賊 或言三彭 三姑者 皆妄”라고 하였다.¹⁰⁹ 그는 또 動靜과 陰陽을 결합하여 有動之動을 陽氣라 하였고 “有動之動 陽氣也. 寂靜中生來 故曰：‘出於不動’”라고 하였다.¹¹⁰

인간의 일생은 精 氣 神과 함께 한다. 세 가지 藥物은 烹煉을 거쳐 陰藥가 차츰 소거

¹⁰⁴ 李西月 저, 『<道德經> 주석』(又名『東來正義』), 徐兆仁 주편집 『涵虛秘旨』, 중국인민대학출판사, 1990, 153쪽.

¹⁰⁵ 李西月 저, 『道竅談』, 徐兆仁 주편집, 『涵虛秘旨』, 중국인민대학 출판사, 1990, 19쪽.

¹⁰⁶ 李西月 저, 『道竅談』, 徐兆仁 주편집, 『涵虛秘旨』, 중국인민대학 출판사, 1990, 21쪽.

¹⁰⁷ 李西月 저, 『道竅談』, 徐兆仁 주편집, 『涵虛秘旨』, 중국인민대학 출판사, 1990, 20쪽.

¹⁰⁸ 李西月 저 『三車秘旨』 徐兆仁 주편집, 『涵虛秘旨』, 중국인민대학 출판사, 1990, 45쪽.

¹⁰⁹ 李西月 저, 『清靜經解』 徐兆仁 주편집, 『涵虛秘旨』, 중국인민대학 출판사, 1990, 215쪽.

¹¹⁰ 李西月 저, 『赤文洞古經約解』 徐兆仁 주편집, 『涵虛秘旨』, 중국인민대학 출판사, 1990, 224쪽.

되고 陽藥가 차츰 생성되면서 金丹이 성공되고 神仙으로 될 수 있는 것이다.

5. 陰陽과 火候

火候는 內丹을 수련할 때 文武火를 운련하는 최적의 시기와 절도를 가리킨다. <真詮>에서는 “火候本只寓一氣進退之節 非有他也. 火候之妙在人為 用意緊則火燥 用意緩則火寒”라고 하였다. 陰陽과 火候의 관계는 아주 밀접하여 火候를 적당하게 운용하면 陰陽의 소장도 적당하여 內丹의 수련도 더 쉽게 성공할 수 있다.

李西月은 小藥을 원하면 子時가 알맞으며 癸時와 亥時は 陰이 있어 알맞지 않다고 주장했다. 그는 “子則有知 有覺之時 靜而向動之際也. 癸陰不用 而亥未脫陰 亦不用也. 求小藥之法 在此時也”라고 하였다.¹¹¹

李西月은 子午時에 천지 자연 火候를 이용하여 陰陽 조절을 한다면 내단 수련에 이롭다고 주장했다. “河車者 得藥運行之要旨 非存想搬運之法. 乃子午進退 陰陽合閉 內外升降 天地自然之火候也.”¹¹²

李西月은 火候와 卦象陰陽를 대응시켰다. 그는 “一候為一陽 有如震. 二候為二陽 有如兌. ……俄爾三陽發動 有如乾卦”라고 하였다.¹¹³

6. 陰陽과 玄關

李西月은 重陰에서 산생되는 一陽이 바로 玄關일규(玄關一竅)이며 陰陽이 玄關일규를 출입한다고 주장하였다. 그는 “三層煉心者 是煉來複之心也. 前此氤氳氤氳 打成一片 重陰之下 一陽來複 是名天地之心 即是玄關一竅.”¹¹⁴ “靜在何處? 有奇器焉 玄關一竅是也. 萬象生於中 八卦變於中 甲子運於中. 神機難測 鬼藏莫曉 陰陽相數之數 無不出乎其間”라고 하였다.¹¹⁵

李西月은 玄關一竅도 陰陽鼎이라 불렀으며 “是故玄關一竅 有稱為有無妙竅者 有稱為上下釜者 有稱為陰陽鼎者 有稱為神氣穴者 皆由此也 皆統於一中而已矣”라고 말하였다.¹¹⁶

7. 陰陽과 工夫

李西月은 氣가 精을 산생하고 精이 神을 생성함을 논술할 때 取坎陽補離陽을 제기하

¹¹¹ 李西月 저, 『道竅談』, 徐兆仁 주편집, 『涵虛秘旨』, 中國人民大學 출판사, 1990, 29-30쪽.

¹¹² 李西月 저, 『道竅談』, 徐兆仁 주편집, 『涵虛秘旨』, 中國人民大學 출판사, 1990, 33쪽.

¹¹³ 李西月 저, 『人元大道層煉心文終經(循途錄)』, 徐兆仁 주편집 『涵虛秘旨』, 中國人民大學 출판사, 1990, 238쪽.

¹¹⁴ 李西月 저, 『人元大道層煉心文終經(循途錄)』, 徐兆仁 주편집 『涵虛秘旨』, 中國人民大學 출판사, 1990, 236쪽.

¹¹⁵ 李西月 저, 『<陰符經> 類解』, 徐兆仁 주편집, 『涵虛秘旨』, 中國人民大學 출판사, 1990, 213쪽.

¹¹⁶ 李西月 저, 『道竅談』, 徐兆仁 주편집, 『涵虛秘旨』, 中國人民大學 출판사, 1990, 29쪽.

였다. 그는 “更有氣生精 精生神之理.所謂白雲上朝 甘露下降 抽出坎陽 去補離陰是也”라고 말하였다.¹¹⁷

李西月은 煉功五關과 陰陽전환을 논술할 때 아래와 같이 말하였다. “次關煉氣 必明子午. 抽出坎中之陽 去補離中之陰 則氣化神.…… 煉神了性者 玉液煉己之道也. 鉛來伏汞 結成丹基. 內有真火 綿綿不絕. 外有子午抽添 漸采漸凝. 則烹汞而成陰砂矣.”¹¹⁸ “煉神了命者 金液煉形之道也. 鉛歸制汞 結就胎嬰. 內有真火 赫赫長紅. 外有陰陽置用 日增日減. 則乾汞而成陽砂矣.”¹¹⁹

李西月은 白玉蟾과 陳泥丸 두 사제사이의 문답을 빌어 陰氣로 陽氣를 수련하는 문제에 대하여 언급하였다. 玉蟾 問：“勤而不懈 必遇至人. 遇而不勤 終為下鬼. 若此修丹之法 有何證驗?” 陳泥丸雲：“初修丹時 神清氣爽 身心和暢 宿疾普消 更無夢寐 百日不食 飲酒不醉. 到此地位 則赤血換為白血 陰氣煉成陽氣.”¹²⁰

李西月는 氣는 任督二脈에서 운행하며 子時에 陽火로 들어간다고 주장했다. “急起捷一河車 采此運行 遲則無形之氣變為有形.此氣也 名壬鉛 名後天 又名陽火 故曰子時進陽火.何為進陽火? 學人把初醒之心 陡地撥轉 移過下鵲橋 即天罡前一位.”¹²¹

李西月은 陰陽과 雌雄을 각기 대응시켜 煉養聖胎의 途徑을 해석하였다. 그는 <道德經>의 “知其雌 守其雄 為天下溪. 為天下溪 常德不離 復歸於嬰兒.”를 해석할 때 “此節有二義 皆為法身之士所當知而當守者. 一曰雄施雌化. 《參同》雲：‘雄陽播玄施 雌陰統黃化.’是也. 知此則能施 能行 守此則能化 能育.雌雄交感 則金藏于水 旋複水生其金 .金氣足而潮信至 其勢如漕溪然.倒流逆上 是為天下漕溪之水也. 然雖為漕溪之水 而陽火既進 陰符又臨 歸根覆命之常德不可離也. 故復歸於土釜 以養其胎嬰. 一曰雄歸雌伏. 《悟真》雲“雄裡懷雌結聖胎”是也. 若論產物之理 陰極陽生 則是雄裡懷雌. 若論養物之事 陽極陰生 則是雄裡懷雌. 雄裡懷雌者 既得雄歸以合丹 更要雌伏以溫丹也. 其勢如溪壑然 自上注下 落於溪中 故守雌之道 即如天下之溪壑 有流有歸. 此真常之元德 不可離其地者也. 歸於溪 猶之歸於黃庭. 復歸於嬰兒 人靜以養胎也”라고 말했다.¹²²

李西月는 修煉工夫의 성과와 陰陽의 변화는 밀접한 관계를 가지고 있으며 陰이 소거되고 陽이 증가되면서 純陽이 수련되는 것이라고 생각했다. “采煉者 采彼家陽鉛 煉我家子

¹¹⁷ 李西月 著, 『道竊談』, 徐兆仁 主편집, 『涵虛秘旨』, 中國人民大學 出版社, 1990, 15쪽.

¹¹⁸ 李西月 著, 『道竊談』, 徐兆仁 主편집, 『涵虛秘旨』, 中國人民大學 出版社, 1990, 15쪽.

¹¹⁹ 李西月 著, 『道竊談』, 徐兆仁 主편집, 『涵虛秘旨』, 中國人民大學 出版社, 1990, 15-16쪽.

¹²⁰ 白玉蟾著, <辯惑論>, 徐兆仁 主편집, <涵虛秘旨> 中國人民大學 出版社 1990판본 제240쪽.

¹²¹ 李西月 著, <三車秘旨>, 徐兆仁 主편집 <涵虛秘旨> 中國人民大學 出版社 1990판본 제45쪽.

¹²² 李西月 著, 『<道德經> 주석』(又名『東來正義』), 徐兆仁 主편집 『涵虛秘旨』, 中國人民大學 出版社, 1990, 134쪽.

珠之氣也。陽鉛即地魄 以其藏于外邊至陰之中 故曰地魄。”¹²³ “交媾者 至陰之本 杳冥之根也。人能鑽入杳冥 方能得成交媾。我勸人先在虛空中團煉 靜之又靜 定之又定 無人無我 無無亦無 自然入得杳冥 不交媾而自能交媾 從至陰中生出至陽矣。交媾之法 先天與後天不同。先天交媾 以性立命 後天交媾 以神合氣。……總要從交媾中取出真陽耳。”¹²⁴ “須知運氣一道 只可引氣入喉。《黃庭經》曰：‘服食玄氣以長生’ 因此陽火之氣紫黑色 名曰玄氣耳。服食以 須要口訣 乃能送入氣管。否則走入食喉 從何處立得丹基？須把這陽氣送下氣喉 至於玄膺 乃化為甘露之水。”¹²⁵ “真息發現 薰心酥癢 還要按入腔子裡虛無竅內 積之累之 則命蒂生而陽氣自長 乃可以開關運氣矣。”¹²⁶ 李西月은 藥 생산의 세번째 층차로서 陽神이 출현한다고 주장했다. 그는 “由無產有者 同吐兌方也。先天一氣 虛無中來.無形生妙形 無質生靈質.二候求之 四候合之 則金丹成 聖胎結 溫養畢 陽神現矣”라고 말했다.¹²⁷

8. 陰陽과 金丹

李西月은 鉛, 氣, 符, 火, 神에게 陰陽 속성을 부여하였다. 陽神이 출현하면 丹의 수련이 성공한 것이고 神仙으로 될 수 있는 것이다. 그는 “先天中之先天者 鉛中產陽 簾帷光透. 采此至真之陽氣 擒伏己身之精氣 所謂‘精來歸性初 乃得稱還丹’也. 以後溫養固濟 日運陰符陽火.撫之育之 乃化為金液還丹. 服食之後 結成聖胎. 十月功完 陽神出現.五行難管 位號真仙矣”라고 말했다.¹²⁸

李西月은 還丹은 同類의 陰陽을 합해야 하는데, 즉 男女가 雙修하여야만 성공할 수 있다는 것이다. 그는 “還者 複也.采兌宮之金 複乾宮之金. 造化在先天鼎中 須合同類陰陽 始得成就”라 말했으며¹²⁹ 또 “內丹為陰丹 汞本陽中陰也. 外丹為陽丹 鉛則陰中陽也.”¹³⁰ “不求於坎者 坎雖有陽 尚藏于水 未露氣機也.直求於兌者 鉛中產陽 已現其金.……我運一點陰火之業精 種在彼家之內 遂生鉛中之陽.陽氣一動 採取歸來 又種在我家胚胎宮裡 而成真人(作者按：即成丹成仙)”라고 말했다.¹³¹ 鉛精과 鉛華는 각기 氣과 精를 대표하며 鉛과 華를 채취하여 虎鉛으로 변화하게 하는데 이가 바로 丹으로 되는 것이다. “身中之氣曰鉛精 身中之

¹²³ 李西月 저, 『道竅談』, 徐兆仁 주편집, 『涵虛秘旨』, 중국인민대학 출판사, 1990, 32쪽.

¹²⁴ 李西月 저 <收心法> 徐兆仁 주편집, 『涵虛秘旨』, 중국인민대학 출판사, 1990, 45쪽.

¹²⁵ 李西月 저 <三车秘旨> 徐兆仁 주편집, 『涵虛秘旨』, 중국인민대학 출판사, 1990, 45쪽.

¹²⁶ 李西月 저, 『收心法』, 徐兆仁 주편집, 『涵虛秘旨』, 중국인민대학 출판사, 1990, 51쪽.

¹²⁷ 李西月 저, 『道竅談』, 徐兆仁 주편집, 『涵虛秘旨』, 중국인민대학 출판사, 1990, 16쪽.

¹²⁸ 李西月 저, 『道竅談』, 徐兆仁 주편집, 『涵虛秘旨』, 중국인민대학 출판사, 1990, 11쪽.

¹²⁹ 李西月 저, 『道竅談』, 徐兆仁 주편집, 『涵虛秘旨』, 중국인민대학 출판사, 1990, 11쪽.

¹³⁰ 李西月 저, 『道竅談』, 徐兆仁 주편집, 『涵虛秘旨』, 중국인민대학 출판사, 1990, 12쪽.

¹³¹ 李西月 저, 『道竅談』, 徐兆仁 주편집, 『涵虛秘旨』, 중국인민대학 출판사, 1990, 30쪽.

精曰鉛華.察鉛精于坎宮.采鉛華於兌戶 是為虎鉛 是曰真鉛 是號外丹 是名陽丹.”¹³²

李西月은 “靜中心死神存 陰陽消息既通 可得七返還丹”라고 주장하였다. “原夫以有入無之時也 寂寂靜靜 心死神存.……乃更一時焉 有一支陽氣發生.譬如坤陰之下 一陽來復. 我即吐乾宮一陰以迎之(腎氣上升 心液下降 本乎自然) 名曰以汞迎鉛 又曰大坎離交 又曰內外陰陽消息.消息既通 於是命太乙神女儔邱蘭者 捧出雌劍 摘而取之 立為丹本 此即七返還丹也.”¹³³

李西月은 10 개월의 임신 출산에 비유하여 아래와 같이 말했다. “如何與青娥相見 生下聖胎? 青娥年少好修行 不是孤陰體不生. 自與洞房相見後 同床十月產胎嬰.”¹³⁴ 李西月은 陰丹과 內丹이 같다고 주장했다. 그는 “六層煉心者 是煉築基之心也.……孟子謂盡其心者 知其性也.仙家名為陰丹 內丹 此煉心明性之功也”라고 하였다.¹³⁵ “七層煉心者 是煉已明之性也.……蓋內體雖明 好飛者汞性. 內修雖具 易壞者陰丹.” 李西月은 또한 丹을 陽丹과 陰丹으로 나누었고 鉛을 陽鉛과 陰鉛으로 나누었다. 그는 “白者 金精; 黑者 水基. 金精者 雄陽播於雌而生者也.此精未有之先 坤母之體本虛 因與乾父交光 坤遂實而成坎. 坎形已具 月吐兌方 是名水中之金. 水中之金 實賴坤母之養育而成 故稱母氣. 《悟真》雲: ‘黑中取白為丹母’是也. 母氣有白光 號曰陽光. 陽光發現 即運己汞以迎之 所謂二候求藥也. 彼此相當 二八同類 擒在一時 煉成陽丹 即丹母也. 然其造化在外 故丹母只算外藥 學人以外藥修內藥 以母氣伏子氣. 丹母之中 又產陽鉛 即駕河車以連之 逆回本宮 潛伏土釜 四候和合 三姓交歡 這回快活便得長生.”¹³⁶ “知白必先守黑者 陽往陰中也. 守黑乃能知白者 陰中陽產也”라 말했다.¹³⁷

李西月은 內丹 수련이 입문 후 陰陽은 하나의 일체로 되며 金丹이 된다고 주장했다. 그는 “既已入門 陰陽歸一 無往不復. 窮理盡性以至於命 自有為而入無為 由勉強而抵自然 未有金丹不成者矣”라고 말했다.¹³⁸

李西月은 陳泥丸의 설법을 빌어 陰陽은 內丹 수련에 속박작용이 있다고 주장했다. 그는 白玉蟾의 丹을 수련하는 효능을 어떻게 검증하는가 하는 질문에 아래와 같이 대답하였다. “被陰陽束縛在五行之中 要當跳出天地之外 方可名為得道之士矣.”¹³⁹

陰陽 문제는 內丹學의 핵심이며 內丹學의 전부 내용은 모두 陰陽을 둘러싸고 전개된다고 할 수 있다.

¹³² 李西月 저, 『道竅談』, 徐兆仁 주편집, 『涵虛秘旨』, 中國人民大學 출판사, 1990, 30쪽.

¹³³ 李西月 저, 『道竅談』, 徐兆仁 주편집, 『涵虛秘旨』, 中國人民大學 출판사, 1990, 30쪽.

¹³⁴ 李西月 저, 『道情詩詞雜著』, 徐兆仁 주편집, 『涵虛秘旨』, 中國人民大學 출판사, 1990, 57쪽.

¹³⁵ 李西月 저, 『人元大道層煉心文終經(循途錄)』, 徐兆仁 주편집, 『涵虛秘旨』, 中國人民大學 출판사, 1990, 237쪽.

¹³⁶ 李西月 저, 『<道德經> 주석』(又名『東來正義』), 徐兆仁 주편집, 『涵虛秘旨』, 中國人民大學 출판사, 1990, 134쪽.

¹³⁷ 李西月 저, 『<道德經> 주석』(又名『東來正義』), 徐兆仁 주편집, 『涵虛秘旨』, 中國人民大學 출판사, 1990, 135쪽.

¹³⁸ 李西月 저, 『后天申述文終經』, 徐兆仁 주편집, 『涵虛秘旨』, 中國人民大學 출판사, 1990, 235쪽.

¹³⁹ 白玉蟾著, 『辯惑論』, 徐兆仁 주편집, 『涵虛秘旨』, 中國人民大學 출판사, 1990, 241쪽.

대순진리회의 『전경』 중의 陰陽 관점과 중국 전통 문화 중의 陰陽관점은 대체적으로 일치하며 人과 神의 陰陽 속성 문제 상에서 차이점이 존재하며 심지어 전혀 상반되는 것도 있다. “인간은 陽이고 신선은 陰이라 인식하고, 귀신에 대하여 음양적 속성을 정하지 않았다. 人과 神 사이에 통로를 남기지 않았다. 즉 인간과 신은 상호 독립적인 존재이며 인간은 신으로 될 수 없는 것이다. 그러나 도교 내단은 신선은 純陽이고 귀신은 純陰이며 인간은 陰陽 혼합의 존재로서 人과 神 사이에 통로를 남기어 인간은 내단 수련을 통하여 음을 제거하여 純陽의 존재인 신선으로 될 수 있다는 성숙된 이론을 표현하고 있다. 이는 또한 도교 내단학이 중국 역사상에서 3 대 철학적 고봉의 하나로 될 수 있는 중요한 원인중의 하나이다. 양자의 상이점을 연구하는 것도 또한 아주 중요한 의의가 있다.

大巡真理会地上神仙思想的特性

— 与传统神仙思想的比较 —

车瑄根（大巡宗教文化研究所）

- I. 绪论
- II. 中国道教与韩国仙道的 神仙思想
- III. 大巡真理会的 地上神仙思想
- IV. 神仙思想与 地上神仙思想的相互比较
- V. 结论

I. 绪论

在福建省武夷山一带生活了大半辈子的朱熹（1130-1200）曾经赞许武夷九曲为仙灵所隐之地，并留下了他那流传千古的武夷九曲歌。¹ 一方面批判道教…，另一方面探索现实世界之道的朱熹以浪漫情趣来歌颂非现实的神仙世界，不得不说是一件趣事。不只是朱熹，把神仙思想当做一种异端思想的韩国儒学者中写游仙诗的人也是大有人在。这是他们为了逃避理想和信念崩溃挫折的痛苦现状，去遗忘现实世界而选择的生活态度。这样的事实充分说明神仙思想在东北亚已经相当根深蒂固。进入 19-20 世纪以后，与传统神仙思想有所差别的神仙思想在韩国的新宗教里出现了。这就是地上神仙思想。第一次使用地上神仙这个用语的人是东学的创始人崔水云（1824-1864）。²

他预言世人没有贵贱之分，只要能达到无为而化这个条件就能成为地上神仙。这里指的无为而化不是指我无为而自化的道家意义，而是指水云本人强调的通过宗教修行和努力到达一定程度，通过一定的有为而自化的意义。具体说的话，是通过虔诚的修行来达到与天主之心合二为一的天人合一。水云的地上神仙是具备天主无穷之德的人格体，东学所最求的创造地上天国的存在和地上天国的构成人员的出发点来说的话，是具有现世意义的。这个人格体的特征与其说是强调道术能力的存在，还不如说它是强调道德人格和修养的天地合其德的存在。³

姜甌山（1871-1909）也宣言随着地上天国的到来，会有新的人格体登场。他没有直接

¹ 武夷山上有仙灵，七曲移舟上碧滩，渔郎更觅桃源路，除是人间别有天。〈武夷九曲歌摘选〉

² 春来消息应有知 地上神仙闻为进。（《东经大全》，〈诀〉入道的众人 从那天成为君子 会无为而化 地上神仙 舍你其谁。（《龙潭遗词》，〈教训歌〉）

³ 尹锡山，〈东学里的 道教要素〉，《道教思想在韩国的传开》（韩国道教思想研究会，1989），第336-339，343页。

引用地上神仙这个用语，但是非常具体的说明了其人间相。这个存在即是完成道德成就，开启地上天国的主体，也在这个世界承担一定的社会分工。这一点与水云的地上神仙是相同的。但是这个存在是有悟通无不通知和无所不为能力这一点和强调福禄享有，医统，神人调化这一点与水云所说的有一定的差距。也就是说水云和甌山提出来的人间相在道德人格的完成者和开启新时代的主体，构成人员方面是一样的。但是水云的地上神仙人间相强调的是与天地合其德和道术方面的能力，而甌山强调的人间相是在与神的相合之中，有比以前神仙更强能力和把这个能力普渡到众生的人格体。更何况甌山的人间相称为在末世挽救人类于病劫的救援者。

甌山把这个人相称之为道通君子或血食千秋道德君子。甌山死后，得到了甌山宗统继承启示的赵鼎山（1895-1958）确立了甌山的思想，把甌山提出来的人间相称之为地上神仙，并设定地上神仙为宗教目标之一。⁴ 继承鼎山宗统的朴牛堂（1917-1996）也整备了教坛的体制，确定了大巡真理会这个名称，并把成为地上神仙作为宗教目标之一。这篇文章的目的在于大巡真理会所追求的人间相地上神仙特征和寻找其中包含的意义。期间对此有几篇先行研究。⁵ 但是这些研究都没有提出地上神仙思想和中国道教，韩国仙道⁶里所不包含的传统神仙思想的相互比较，具有一定的局限性。笔者以这种问题意识，把传统神仙思想和大巡真理会的地上神仙思想做一比较，来凸显出地上神仙思想所独有的固有特征。我想这个作业的传统一直以来是东亚希求的，到现在与社会游离的称为神仙的人间相在这个科学时代得到新的生命力的背景和与东亚社会符合的具有现代性的人间相的再思考有一定帮助的。

这篇文章的顺序和结构如下：

II章是 中国道教与韩国仙道的神仙思想 III章是 大巡真理会的 地上神仙思想考察，IV章是两种思想的相互比较 V章是寻找地上神仙具有的现代性意义。

⁴ 目的：无自欺-精神开辟，实现地上神仙-心身改造，建设地上天国-世界开辟。（《大巡真理会要览》，大巡宗教文化研究所，2010，中文版，第15页）

⁵ 对地上神仙的先行研究有《大巡思想论丛》14（大真大学 大真学院，2002）记载。具体论文如下。郑大珍，〈地上神仙实现-对人间改造的理解〉/ 李恒宁，〈地上神仙思想的现代意义〉/ 崔东熙，〈随着天地改变和精神改变的人间改造〉/ 安钟云，〈关于地上神仙和人间改造可能性的研究〉/ 杨茂木，〈地上神仙-人间改造的研究〉/ 尹起凤，〈关于地上神仙实现的意義和道德完成的一考〉/ 尹在根，〈大巡思想里的人尊教育人间相探求〉/ 李京源，〈大巡真理的地上神仙实现-关于人间改造的研究〉/ 高南植，〈统合的世界观和地人关系的人尊伦理〉/ 刘胜钟，〈地上神仙实现里出现的宗教性研究〉/ 李宰昊，〈大巡真理人间改造里包含的地上神仙实现的意義〉/ 金锡焯，〈大巡真理目的性研究（2）〉/ 朴升植，〈大巡思想的人间改造〉/ 朱贤哲，〈关于神仙思想的小考〉/ 金载千，〈地上神仙实现-人间改造的修行论意义〉/ 崔永泰，〈地上神仙的科学哲学〉。《大巡真理学术论丛》3（大真大学 附设大真学院，2008）记载。具体论文如下。郑大珍，〈神人调化的理解〉/ 梁茂木，〈神人调化的思想意义〉/ 卢吉明，〈大巡思想的神人调化和社会变革〉/ 金洪喆，〈神人调化的原理和其实践理念〉/ 刘在甲，〈神人调化思想的意義和实践含意〉/ 朴光株，〈神人大巡思想的调化原理和圣愿的构造〉/ 尹承容，〈大巡真理的神人调化，信仰与实践〉/ 金相日，〈过程神学中神的两个本性和关于大巡思想神人调化的研究〉。以外还有 刘胜钟，〈新宗教里出现的神仙思想〉，《新宗教研究》13（韩国新宗教学会，2005）。

⁶ 韩国学界一直在混用道教和仙道这两个用语。大体上仙道这个用语具有民族主义的一些特征。在这篇文章里以对比中国道教和日本神道的侧面出发，没有引用韩国道教这个名词，而是引用了韩国仙道这个用语。这里也有用韩国仙道来凸现韩国道文化的意思。在韩国，有把基层文化归类于东洋哲学观念的仙类别的视角和在民俗学的观念出发，归类于巫类(shamanism)别的视角。这篇文章里所指的仙道是以韩国固有的信仰和文化传统为底蕴，包含从中国传入的道教的韩国道文化。在这里事先确认。关于对这些的论议请参照 赵兴胤，《韩国宗教文化论》（东文选，2002，第122-128页。金容辉，〈韩国仙道的传开和新宗教的成立〉，《东洋哲学研究》55（东洋哲学研究会，2008），第141-142页。

II. 中国道教与韩国仙道的神仙思想

在这篇小小的文章里把中国道教和韩国仙道的神仙思想一一叙述并非易事。这篇文章只把焦点放在神仙思想的传开上，并做一点简单的介绍。只要做到这一点，相信能达到本稿所要叙述之目的。

1. 中国道教的神仙思想

神仙思想来源于《史记》，〈封禅书〉等书籍，在公元前4世纪左右的战国时代中叶，有八神崇拜信仰，生活在山东半岛燕齐海岸的方士们所提出来的。这是学界的普遍认识。这些方士鼓吹了以三神山和长生不死神仙，不死药为信仰的，具有个人实践论性质的方仙道。⁷在这些神仙谈论里包含了医术，经方，房中，方伎等四个派别，后来在此基础上又加了一个炼金术。到了前汉中叶，神仙思想已基本具备了完整的脉络。⁸在燕齐海岸，除了方仙道，还出现了主张无为而化治国政治哲学的黄老道。如果说方仙道作为神仙的始祖，而尊崇黄帝的话，黄老道除了尊崇黄帝以外还尊崇老子。还有方仙道是为了长生不老而主张有为，而黄老道则强调无为。在这些方面，我们可以发现一些差异。但这两个流派都是燕齐海岸的方士们传开的，在理念超越，自然合一，尊重生命方面都不谋而合，可以融合为一种思想。后汉代出现的《太平经》⁹里有对神仙的一定谈论。相反与《太平经》出现在相近的年代，为初期道教思想的确立作出贡献的五斗米教的经典《老子想而注》里面反而没有提及神仙思想，由此可见与太平道不同，五斗米教是远离神仙思想的。

《太平经》里提到，神仙到达元气无为境界的话，就会成为无所不能的存在。人不能得道，只能成为凡人，一旦得道成仙，就能命于天齐，就能无所不能。¹⁰在这里神仙要放弃对

形体的执着，养生命之本的无形之气，与宇宙万物和人间生命固本元气合二为一才能达到这个境界，在不死存在的基础上，同时实现天人合一的理想人间。¹¹

一直到这个时期，僊和仙这两个字都是混用的。后来到后汉和魏晋代时期，统一为仙这一词。理由是仙进了山以后，才能长生不老。¹²这意味着随着时间的流逝，神在人的思维中

⁷ 自威宣燕昭使人入海求蓬萊方丈瀛州。此三神山者其傳在渤海中去人不遠且至則船風引而去。蓋嘗有至者諸僊人及不死之藥皆在焉。世主莫不甘心焉。及至秦始皇并天下至海上則方士言之不可勝數。（《史記》，〈封禪書〉）

⁸ 劳思光，《中国哲学史》（三民书局股份有限公司，民国70），第17-18页。

⁹ 金一权，〈秦汉代方士的性格，方仙道与黄老道的关系考察〉，《东国史学》44（东国史学会，2008），第79-81页。/ 楠山春树〈道家思想，养生学和神仙思想〉，《道教学研究》11（韩国道教学会，1993），第13页。

¹⁰ 其上第一元氣無爲者，念其身也，無一爲也，但思其身洞白，若委氣而無形，常以是爲法，已成則無不爲無不知也。（《太平經》，〈真道九首得失文訣〉）

¹¹ 金晟焕，〈初期道教的哲学思想〉，《中国哲学》7（中国哲学学会，2000），第130-132页。

¹² 劳思光，上书，第17-18页。

从飞来飞去的存在变成了长生不老的存在。¹³ 也可以理解为与山给人的印象一样，神仙也过着游离于世俗的隐遁生活。¹⁴

把这些对神仙的谈论集大成的人就是葛洪（282-343?）。他在 4 世纪初叶，著述了《抱朴子》。葛洪把神仙分为三大类。最上的是肉身成仙的天山，中位是隐遁于名山的地仙，下位是死后能金蝉脱壳的尸解仙。¹⁵ 他说明为了成为这些神仙，必须要行善积德，慈悲为怀。但是他也强调了金丹的制造和服用。¹⁶ 他说吃了上药能延年益寿，呼风唤雨，吃了中药能强身健体，吃了下药能治病。

在北魏时期，继承以河北为中心的五斗米道，在此基础上开展新天使道的寇谦之（365-448）主张了与五斗米道背道而驰的长生不老中心思想。相应的选择了服饵，服气，导引，辟谷 等成为神仙的修炼法。特别是因寇谦之的活跃，第一次成功取得了国家宗教地位，皇帝们对成仙之术的热衷。神仙思想逐渐取得了自己比较稳固的地位。

在同一个时代，以江南为中心出现的，并一直繁荣到唐代的上清派为《道藏》的成立和道教众仙的排位产生了深远的影响。特别是为成仙必练法的存思体系化作出了巨大的贡献。上清派主张天界众仙都是存活于人体的体内神。举例说的话，道教最高神太一既隐遁于昆仑山，又隐遁在人的肚脐之下。道的元气以神的形态填满宇宙的同时也在填满人类的身体。这些体内神通过保存冥想存思来驱除厄运和培养祥运并能转化为道的元气。上清派的神仙思想成为了以金丹制造和服用为主的外丹到以修炼为主的内丹的桥梁。¹⁷

12 世纪中叶，新出现的新道教之一的全真教则把神仙设定为得道者。他们主张普渡众生，积德行善，以全真教入教修炼的真行和心神清静来强调内在修行的真功。¹⁸ 真功是内丹修炼，为了要成为神仙，必须逆向道赋予万物生命的过程，克服后天之气所带来的腐败，恢复先天之气而完全生命。¹⁹ 这种思想对韩国丹学派产生了深远的影响。全真教在早期虽然否定了金丹，但是到了元代末叶，制造长生不老药的金丹已经堂而皇之的在全真教出现了。

在以上中国道教里出现的神仙大体上都是强调不老不死性格的人格。成为神仙的方法有以服用金丹为主的外丹法和主张元气合一的内丹法。虽然在这里略过不提，但还有劝善书信仰，功过格等主张一定善行和功德的书籍。

2. 韩国仙道的神仙思想

¹³ 洼德忠 著，《道教史》，崔俊植 译（分道出版社，1990），第87页。

¹⁴ 金一权，上书，第93-95页。

¹⁵ 上士舉形升虛，謂之天仙。中士游於名山，謂之地仙。下士先死後蛻，謂之屍解仙。（《抱朴子》，〈论仙〉）

¹⁶ 上藥令人身安命延，升為天神，遨遊上下，使役萬靈，體生毛羽，行廚立至。… 又曰，中藥養性，下藥除病。（《抱朴子》，〈仙藥〉）

¹⁷ 金胜惠，〈道教上清派的生命观〉，《道教和生命思想》（韩国道教文化学会，1998），第28-44页。

¹⁸ 洼德忠，上书，第305页。

¹⁹ 金胜惠，上书，第28页。

中国道教流入韩国的正式记录记载于《三国史记》,〈高句丽本纪〉。容留王 7 年(624),唐高祖派道士传元始天尊像和道法,并论《道德经》与王和百姓听。²⁰但是韩国的神仙思想与这无关系。中国道教流入之前,已经随至高神的信仰,祭天仪礼,鬼神信仰等一起作为韩国传统文化的一部分来传承。²¹

韩国神仙的原型是檀君神话。据《三国遗事》,〈纪异〉,天帝桓因的儿子桓雄下凡到太白山神坛树下,与熊女结合生下了韩国人的祖先檀君。檀君定都于平壤,定国号为朝鲜,后又定都于阿斯达,在位 1500 年。后来檀君成为了阿斯达的山神,年纪为 1908 岁。²²在这里檀君可以理解为因神人婚姻出生的半人半身的存在和长生不死的神仙。

从这里开始的神仙谈论以高句丽的早衣仙人,新罗的花郎徒(国仙或仙郎)的形式相传下去。在统一新罗时期,也就是唐文宗时代,崔承佑,金可纪和僧侣慈惠在留学唐朝的时候,遇见了天使申元之和钟离权,而得以传授内丹学,后学成归国。这种氛围传到了由王室直接主管各种道教斋醮行事的高丽朝。但是到了奉行崇儒政策的朝鲜朝以后,儒家学家就开始对斋醮和神仙思想进行了辛辣的批判。其中的代表人物就是为朝鲜开国立下汗马功劳的儒家学家郑道传(1342-1398)。他对只执着于气,而忽视的理的不老长生本身进行了批判。但是神仙思想并没有消失,以养生为中心,追求隐逸世界的隐遁知识人为代表的丹学派还在发扬光大。

丹学派主张排斥外丹,集中精力于内丹。这里的代表人物有金时习,郑北窻,郭再佑,权克仲等人。关于这些人的事迹记载于 16-17 世纪著述的《海东异绩》,《青鹤集》,《海东传道录》。《海东异绩》里的道脉源流是檀君,《青鹤集》理的道脉源流追溯到檀君以前的桓因,这两个书籍的道脉都源于仙道。但是相比于前两本书,《海东传道录》把它的思想渊源放在钟离权,主张收容中国道教里的内丹法。²³朝鲜中期以后,随着劝善书信仰在民间的流行,盛行了只有道德善行到了一定程度以后,才能成仙的思想。²⁴

韩国仙道的仙道思想是韩国固有的思想加上中国道教融合而传开的。在这里出现的神仙设定为以修道来摆脱人间世界,与自然为友,不受世俗的常规,摆脱生老病死的存在。也设

²⁰ 七年春三月,遣刑部尚書沈叔安策王爲上桂國遼東郡公高句麗國王,命道士以天尊像及道法往爲之講老子王及國人聽之。(《三國史記》卷20,〈高句麗本紀〉)当时高句丽已经有对五斗米教的信仰。也有解释说是为了对抗唐朝的融合策略和宗教政策,具有一定的政治目的。(郑世根,〈韩国神仙思想的传开和分派〉,《韩国固有思想文化论》,韩国精神文化研究院,第2004,278页。/车柱环,《韩国的道教思想》,同和出版社,1984,第189页)也有以高句丽和百济的壁画和遗物来推测流入时间为更早的见解。(郑在书,《韩国道教的起源和历史》,梨花女子大学出版社,2006,第29-33,80-81页)

²¹ 宋恒龙,《韩国道教哲学史》(成均馆大学校大东文化研究所,1987),第41页。/金晟焕,〈韩国道教的自然观〉,《韩国思想史学》23(韩国思想史学会,2004),第84页。/金容辉,上书,第157页。/金晟焕,〈韩国的仙道研究〉,《道教文化研究》28(韩国道教文化学会,2008),第19页。

²² 周武王卽位己卯封箕子於朝鮮壇君乃移於藏唐京後還隱於阿斯達爲山神壽一千九百八歲(《三國遺事》,〈紀異〉)。

²³ 金落必,〈海东传道录里出现的道教思想〉,《道教和韩国思想》(韩国道教思想研究会,1988),第138-143页。

²⁴ 据海东传道录记载,要想成仙必须修满3000功和800行,才能登陆仙界。觉世新篇里主张只有道德行善是唯一成仙之道。(金落必,朴永浩,梁银容,李镇洙,〈韩国神仙思想的传开〉,《道教文化研究》15,韩国道教文化学会,2001,第93,97页)

定为能驱邪避难，未知未来，用遁甲术来千变万化的存在。事实上这种对神仙的观念与中国道教的神仙没有太大差异。²⁵ 在韩国的成仙法里最强调的就是内丹。

III. 大巡真理会的地上神仙思想

在前章提到，在韩国和中国等东北亚地区的神仙就是传统希求的人间相。进入 19 世纪以后，在韩国出现了预言普通民众也能成仙的宗教领导者。他们就是水云和甌山。他们主唱的人间相既有相似之处，也有不同之处。这在绪论简单提过。鼎山和牛堂继承了甌山强调的人间相，这也成为现大巡真理会宗教目的之一。甌山称呼这个人间相为道通君子或血食千秋道德君子，只要研究这一点，就能知道大巡真理会地上神仙特征。

1. 大巡真理会的穷极人间相，地上神仙

甌山说世间常道人有其寿福。通常视寿命重于福禄，然福薄而长寿实乃生之苦也。故吾重福禄甚于寿命，禄尽则终生矣。²⁶ 他批判没有福禄的长寿。考虑到他认为寿命隶属于禄，自己所做的事情就是享尽荣华福禄²⁷的部分，他不是否定不老长生，而是把无病和寿命当做福禄的一部分，强调的是享受更多的人间相。

甌山主张自己是带给人间福禄的存在，为了得到福禄必须要有一心。²⁸ 修一心是得道的一种过程，修道的结果就是道通。也就是说甌山所说的福禄必须要通过道通才能得到。

关于道通大巡真理会要览是这么介绍的。²⁹

大巡真理会以诚、敬、信三法言为修道之要谛；以安心、安身、二律令为修行之训典；以三纲五常为营建和平家庭之根本；以遵守国法为遵行社会道德之要求；以无自欺为修心炼性、洗气炼质之原则，还原人类本来清净本质。以此对阴阳合德、神人调化、解冤相生、道通真境之大巡真理加以勉修、诚之又诚，达能够正觉道即我、我即道之境界。一旦豁然贯通，三界透明、森罗万象之曲尽理解无所不能，此乃灵通，亦谓道通。

伦理道德为根本，通过修心炼性和洗气炼质的锻炼，虔诚修炼就能达到道通。道通就是跨越时空，看透三界，通达万象，达到无所不能的境地。所以当然没有苦恼，可以不老不

²⁵ 崔云植，〈神仙说话的传承和韩国人的意思〉，《韩国民俗学》44（韩国民俗学会，2006），第523-527页。

²⁶ 《典经》（大巡宗教文化研究所，2010，中文版），第236页。

²⁷ 吾之事业，他人死时我得生。他人得生时我富贵荣华。（上书，第234页）

²⁸ 人间福禄虽吾掌管，却因无处托付而抱憾，此皆因无人坚守一心之故也。若有人能坚守一心，即时托而付之。（上书，第247页）

²⁹ 《大巡真理会要览》，第9页。

死。³⁰ 甌山还说道通分上中下的差等。³¹ 既不是自己给予，也不是人间自己取得，而是到了一定时间以后，按各自的修行，由道通神开启。³²

他预言将来女子比男子得到道通更多，称这些人为道通君子。³³ 儒家的人间相原本就是君子。孔子让象征贵族的身份的君子设定为只要努力就能达到的，具有道德成就的人格。³⁴ 活用了修身齐家治天下的观点为统治者的基本素质。³⁵ 这种性格的君子设定为圣人或仁者以下阶段的人格。甌山表现的得道道通的君子，也就是道通君子与一般君子是不一样的，是超越圣人或仁者的最高人格。甌山把强调道德的君子定为道通君子的原因是，与他所说的‘大病出于无道 小病出于无道 … 忘其父者无道 忘其君者无道 忘其師者无道 世无忠 世无孝 世无烈 是故天下皆病’³⁶有关。也就是说，甌山把人间一切病根都归根于道德的抹杀，把人间的道德回归当做当前的课题。因为这一点，伦理道德实践在修成道通里面占有很大的比例。

甌山强调君子这个人格的另外一个理由是利用君子包含领导者性格的一点，为了得道道通的存在成为引领民生的领导者。甌山强调新世界地上天国降临的时候，会有前所未有的大规模的病劫和惨状，而且没有阻止这一切的药，只有医统才是唯一疗法。这里说的医统是受到天降的，只要一看患者就能痊愈的存在。他还说，开辟时代里会有道通君子每天穿破三双草鞋来驱逐死亡并救死扶伤。³⁷ 从道通和医统有关联的侧面上，医统就是通达医术的意义。但甌山之所以表现为医统就是要强调统这个字所包含的意义。也就是得到医统的人就是挽救苍生于病劫的救世主也就是领导者。只要看一下刘向（纪元前 79-8）的《神仙传》里登场的神仙，就能知道这些神仙都是隐遁于俗世，以采药和买药为生的职业来普度众生。传统神仙也救民生于病魔的性格。³⁸ 与这相比较，甌山所说的道德君子不以药救人而用的是道术，超过身心治疗的开辟时代的救世主。在这一点与传统神仙是有差别的。

甌山刚开始对用力术和缩地术的法术还是相当抵触的。³⁹ 但他所说的修道完了以后所用的可以行万事的能力显然是超过用力术和缩地术的。甌山说你们虽然想学道术，但是现在教了也无用。就像用水浇大石，水不可能渗到里面，终究还是要流出来的，还是用心修道吧。

³⁰ 在后天，天下如一家，不倚威武，不施刑罚，和谐调合，依法理治苍生。为政者能以化权施政，无有偏差；百姓则远离冤屈贪淫之扰，得免生老病死之苦，长生不老；再无贫富不均，相互自由往来；天地不再高远，可任意驰骋天地之间；人类智慧开启，通达于过去、现在、未来以及十方世界，世间不再有水、火、风三灾，是为无上祥瑞和谐的地上仙境。（《典经》，第343页）

³¹ 吾将据其内心所修，明其道通，令上才七日，中才十四日，下才二十一日成道。上等之人通于造化，任行万事；中等之人通于造化而有所不能；下等之人惟知晓造化而已。（上书，第160页）

³² 吾将道通脉传于大头领，告知成就道通之法。道通之时，儒、佛、仙等的道通神们将汇聚一堂，依据各自身心所修，通达于道。因此，不可由我一人独当此任。（上书，第162-163页）

³³ 上书，第332页。

³⁴ 全世营，《孔子的政治思想》（人间爱，1992），第96-97页。

³⁵ 郑贵和，〈荀子君子论研究〉，《釜山政治学会报》7（21世纪政治学会，1997），第109，112页。

³⁶ 《典经》，第90页。

³⁷ 上书，第106-107，171，331-332页。

³⁸ 金贤珠，〈古小说和文人山水画的道人，其心理意味和道家的思维体系〉，《诗学和语文学》12（诗学与语言学学会，2006），第16-17页。

³⁹ 今后莫学借力术，火车、轮船可举百万斤之力也。莫学缩地术，乘车御风而行，顷刻间往来万里也。（《典经》，第342页）

⁴⁰ 这句话的意思就是在修道过程中，如果醉心于术法的话，会忽视对一心的修养，要警惕这种思想，而不是反对法术。甌山所说的地上神仙既不是只完成道德圆满的人物，也不是离开俗世不老长生的超人。作为道通君子的地上神仙是恢复道德性，随着器局享福禄的存在，也是强调无不通知，无所不能超能力的人格体，同时也是在地上天国建设中，人类的救世主和现世存在。如果说传统神仙是过着隐遁生活的，疏于世上事的存在的话，地上神仙是正好相反的。

甌山称新出现的人格体为血食千秋道德君子。

此南朝鲜之航路也，血食千秋道德君子驾此舟，以全明淑为船长。此君子神千秋血食，受到万民之敬仰，此皆源于一心者也。故非有一心者，不可乘此船也。⁴¹

这里说的南朝鲜是指朝鲜后期在民间盛行的理想世界。朝鲜民众在外受到壬辰倭乱和丙子胡乱的战乱，在内饱受虐政之苦，及其盼望活在一个乐园世界。出现了真人引导受苦民众去理想世界的民间信仰，也就是南朝鲜。甌山所提的全明淑和血食千秋道德君子就是引导民众的存在。

全明淑是朝鲜末期爆发的东学农民运动领导者全琇准的初名，被甌山高度评价为万古名将。⁴² 血食千秋道德君子是得到一心的，被万人所敬仰的，德高望重的君子。⁴³ 大巡真理会认为只要道通，就能收到敬仰，并与家族和祖先一起享受福禄。⁴⁴ 有作为血食千秋道德君子的地上神仙不是指个人存在而是含有共同体的意义。

2. 地上神仙的实现，人尊和神人调化

牛堂认为，人尊时代中的人类形象是神人调化的道通君子。⁴⁵ 并且人尊与神人调化是实现地上神仙的背景。

甌山言：“人尊大于天尊、地尊，今为人尊时代，当勤修心。”⁴⁶ 所谓天尊是指神封于天后，神的权威存在于天，因此天变的无比尊贵。

大巡真理会认为神封于天是跟周文王，姜太公又一定关联。在中国，封神为题材的故事以民间信仰和传说的形态广为流传。到了明代变成文本小说—《封神演义》。因此大巡真理会认定这些传说就是证明封神于天。

但是现在，大巡真理会认为，这样的时代已经终结。根据甌山作为九天上帝，实行天地

⁴⁰ 上书，第249页。

⁴¹ 上书，第334页。

⁴² 上书，第106，233页。

⁴³ 《大巡消息》 统权4号（大巡真理会 骊州本部道场，2004），第6页。

⁴⁴ 我们以祖先公德入道门，子孙修道家人一起得道。（《大巡会报》29，大巡真理会 教务部，1992，第2页）

⁴⁵ 朴牛堂训示，1991年5月25日，未发刊材料。以下简称为训示。

⁴⁶ 《典经》，第258页。

公事，事先编好的新秩序，崭新的时代将会来临。这就是人尊时代。所谓人尊，即神封于人，人和神实现调化，因此权威存在于人类本身，人就变得尊贵。⁴⁷ 这里的调化就是调和和造化两个词的缩略形。即神人调化，就是神和人实现融合，创造宇宙万物的意思。

这里的人尊，并不表示只有人变得尊贵。有必要留的是在天尊和地尊，并没有排除神只尊重天和地。甌山说过：“西方的文物是模仿天国的。它的文明是倾向物质的，所以造成了人类的傲慢。最终触动天理，征服自然的过程中犯下种种罪行。在这过程中神道的权威严重受损，天道和人事的常道出现错位，三界发生混乱，道的根源因此被打断。”⁴⁸

根据这观点，世道变得混乱的直接原因是人类的傲慢，是傲慢触动天理，严重削弱了神界所制定的道的权威。从藐视神是人类的错误的言论里可以看出，排除神只强调人，并不是甌山的立场。

甌山主张，人是阳，神是阴，阴阳相结合才有了变化莫测的道。无数的法术都在神，只有神人合一才能图谋。因此从阴阳的观点出发，神和人应该合一。⁴⁹

其实所谓调化是以和谐为基础，神和人绝对要保持平衡，不然调化是不成立的。因此甌山所说的人尊，可以理解为神和人的同等的尊贵，即重视人类的尊严的同时，同样认可神的价值。

所谓人本主义是把人类看做世界的中心和主人，尊重人的尊严和价值的思想。但人本主义有着反对神支配世界的神本主义的思想基础。如果神本主义是向神倾斜的思想的话，人本主义是向人倾斜的思想。因此人尊是排除人或神的神本主义和人本主义有着根本上的区别。

作为人尊实现原理的神人调化，与韩国传统巫术凭依和接神完全不同。凭依和接神虽然神人合一，但人的意志被神的意志替换，不能看做是神人调化。

甌山认为按每个人的修行程度，将会得到相应程度的神的庇护。⁵⁰即上等人得到上等神的庇护，中等人得到中等神的庇护，下等人得到下等神的庇护。庇护人类，使其能够自行完成人类负责的任务就是神的义务。

神围绕着人类的主体意志，起到作用，可以说，在这点上与凭依和接神存在着根本性的差异。

在人尊时代，为了神人合一，神应该靠近人类，神人合一的地方应该在现世。但是甌山认为心是神出入的器官、门户、道路⁵¹。神人合一的地点应该在心。而心是人拥有的，神只能依靠心，因此甌山说：“天地之中央心也，故东西南北身依于心。”⁵²

根据人拥有的心的状态，相应的神会呼应。即小心有小神，大心有大神，圆神有圆神呼应。神呼应的是相应的心，因此想要和更大，更好的神相结合的话，只能修炼相应的心。这

⁴⁷ 车瑄根，〈大巡真理会圣地的特征和意义〉，《东亚宗教文化研究》（东亚宗教文化学会，2009），第207-208页。

⁴⁸ 《圣经》，第148页。

⁴⁹ 上书，第318页。这里的与中国道教不一样，没有包含尊卑价值的概念。大巡真理会认为阴和阳是同等的。

⁵⁰ 上书，第250页。

⁵¹ 吾心之枢机、门户、道路，大于天地。（上书，第45页）

⁵² 上书，第175页。

就是修心的理由。

所谓成为地上神仙，并不是人通过努力悟道，达到神的境界，而是恢复人的本质或天性，得到相应神的庇护，行使神的能力和权威。

3. 达到地上神仙的路—修道

在大巡真理会成为地上神仙的前提条件是道通，因此修道成为神仙的唯一的的方法论。

首先《大巡真理会要览》里，对修道如下规定。⁵³

集敬仰上帝之至诚精神于丹田，通过磨炼，以灵通为目的，敬之又敬，诚之又诚，念念自在，念念相续，至诚奉诵所定咒文。修道分为工夫⁵⁴、修炼、平日祈祷和主日祈祷。

工夫 —— 在一定场所，按指定的方法，所定的时间诵读咒文。

修炼 —— 不受时间场所限制，诵读祈祷咒或太乙咒。

平日祈祷 —— 每日丑未时自家祈祷，但外出时归家补充。

主日祈祷 —— 每甲、己日子午卯酉时，在指定场所或自家祈祷。

可以看出它是强调着念咒语在修道中的作用。⁵⁵ 对于咒语的重要性，牛堂也说过：“过修道最重要的是真诚，真诚最重要的是咒文。入道是为了得到德，而想得到的德的话，就先学习咒语。熟读咒语，自然会领悟咒语的真谛。所以多读咒语。”⁵⁶

读咒语就能得到神的庇护的观点⁵⁷上可以看出，为了神人调化修行中念咒语是必不可少的。特别是咒语里包含了对上帝的信仰，但这部分以后再议。

但是牛堂认为，光念咒语是不行的，洗心革面后修道才是最重要的事情。⁵⁸ 因此他强调咒文修炼之前首先修心。心不诚，意不诚，身不诚，道不诚，修道的意义在于正心。⁵⁹ 这个观点与甌山强调一心，并根据修心，道通会打开的观点一脉相承。

在这观点上修道在《大巡真理会要览》的解释力有相应的规定。根据这个规定，铭记诚信和安心安身，忠实的履行伦理道德，以无自欺为根本，为了恢复人的清静的心，修心炼性，洗气炼质，真诚加真诚才是修道。对于修道牛堂也做过这样的解释。性，只有心净，才

⁵³ 《大巡真理会要览》，第15-16页。

⁵⁴ 在韩语中“工夫”一词意指学习、修行等意。在《圣经》中则指上帝和道主所行的为调整天地运行结构而付出心血的宗教行为。对于信众而言，工夫意味着尽心全力参与上帝和道主所行的天地公事，致力于心修德行。（《圣经》，第19页）

⁵⁵ 大巡真理会使用的咒文共12种。奉祝咒，太乙咒，祈祷咒，真法咒，七星咒，云长咒二十八宿咒，二十四节咒，道通咒，神将咒，解魔咒，神圣咒。

⁵⁶ 1992年4月9日的训示。

⁵⁷ 咒文要以清静之心，神明起舞，读的勇敢。（1988年6月13日，训示）

⁵⁸ 1983年3月4日训示。

⁵⁹ 《大巡指针》，大巡宗教文化研究所，2010，中文版，第76页。

能开心见性，达到真实无妄的至诚的话，就跟神一样了。⁶⁰ 修道就是遵循伦理纲常的事情。

大巡真理会关于修心的方法是人山修道，并不是入山修道。就是要求不要规避现世，在人山人海修练出清净的心。在修道上，甌山首先强调的是社会伦理道德的实践。认为天下变得混浊是因为人类的伦理道德受损，因此天下才会病入膏肓。他非常重视道德修行，因此把强调道德品德的君子，称为道通君子。大巡真理会整理出训诲和守则⁶¹，让修道人大声朗读，以此提醒修道人道德的重要性。

为了人山人海中的修心，解冤相生的实践是最重要的。牛堂认为大巡真理会的道就是解冤相生。⁶² “所有的真谛都在解冤相生。道通，修道的目的都是为了解冤相生。”解冤相生可以化解包括神明的，宇宙中的所有个体之间的怨恨，可以实现相生。这里的相生就是共生，相互拯救的意思。即我不就你的话我也活不了，你不就我的话你也活不了的意思。

甌山曾经诊断世界时说：“在先天，人与世间万物皆为相克之理所支配，世间怨恨日积月累，错综复杂地充斥于三界之中。天地失其常道，各种灾祸丛生，世间暗无天日。”⁶³，“冤之根深结于世间，代代相续，冤种遍撒，时至今日积冤充斥天地间，导致人类行将毁灭。”⁶⁴ 相克而结下的冤，即冤成为所有问题的根本原因，解冤自然成了无比重要的事情。通过解冤追求相生就成了甌山的核心思想。解冤相生成为修道大原则的原因就在于此。

IV. 神仙思想和地上神仙思想比较

本章将大巡真理会的地上神仙思想与中国的道教和韩国仙道的的神仙思想做比较。

1. 概念设定和分类问题

在中国道教和韩国仙道里所说的神仙概念其实是一致的。神仙是得道后实现天人合一的，无不为、无不知、不老不死的存在。但要留意的是，历史上长生不老一直被强调，但那只是拥有有限生命的人类立场的反应而已。长生不老并不是神仙概念的全部。地上神仙是恢复道德性，得道后享尽福禄的，领悟宇宙真谛，拥有超能力的所有者。在这方面神仙和地上神仙的概念是没有什么太大的差异。但仔细对比后可以发现以下几个差别。

第一，神仙的得道和地上神仙的道通上有一定的差异，地上神仙被设定为于神仙不同层次的存在。甌山认为：“昔未有成就道通者，道家虽致力于道通，却因不敌阴害而未能成

⁶⁰ 上书，第75，第37页。

⁶¹ 《大巡真理会要览》，第16-19页。

⁶² 1990年5月25日的训示。

⁶³ 《典经》，第94页。

⁶⁴ 上书，第125页。

就。而今将成就道通，欲阴害者将反遭其害。”⁶⁵

甄山曾说：“昔未有成就道通者，道家虽致力于道通，却因不敌阴害而未能成就。而今将成就道通，欲阴害者将反遭其害。”这意味着过去得到成仙与道通之后实现地上神仙的不同。甄山对此具体说明为：“自古有上通天文、下达地理者，却无中察人义者，如今现世矣。”⁶⁶ 中察人事指查看并调理人事，这确实超越了与尘世游离的传统神仙领域。

甄山主张原本的神仙只能上通天文和下达地理，但地上神仙却具其能力之外还能中察人事，他借此把地上神仙定为比神仙高一个层次的人物。

第二，传统神仙是以个体存在的话，地上神仙是共同体的层次上存在的。在这里不是单纯的个人是否参加社会的问题，而是东方传统文化一祖先有关的问题。地上神仙并不一个人享受福禄的，它是与家人和祖先一起享福禄的人。这是传统神仙像里看不到的独特的设定。

第三，如果传统神仙是隐遁的、超越性的话，地上神仙是在现世发挥中察人事和医统本领域拯救人类的救世主和指导者，建设地上天国的引路人的层面上是非常现实的。它被设定为享有广泛范畴的福禄也是因为它是与社会发生关系并一起生活的存在。

地上神仙并不是第一个不隐遁积极参加世俗的神仙像。甄山曾举例葛洪，皇帝，彭祖，老子，方回，太公望，仇生，马丹，范蠡，琴高等人的事迹，说神仙能力有余，进朝廷当官的例子很多。⁶⁷ 其实韩国的仙道，檀君以弘益人间、在世理化、以道与治、光明理事的建国理念治过国，以神仙思想为背景的新罗花郎徒也挑起护国的重任。只是后来那些后世追求者逐步向明哲保身，消极、隐遁、逃避现实的性格转变。⁶⁸

对于这样的现象，葛洪在能力不足上找其原因。对此大巡真理会根据甄山，“古时神圣立极，当圣雄兼备，方可统制掌管政治与教化。中古以来，圣与雄分道而化，政治与教化分离，分门别立，真法终不得见。”⁶⁹，进一步指出圣雄分离的世态变化。甄山预言道：

“如今原始返本，君师位合二为一。”通过此话说明了即将到来须兼备圣雄的时代。

甄山教导人们“修心以圣人，行事以英雄韬略。”⁷⁰，的道理。以此为可知地上神仙可以跟世俗发生积极的关系的原因在于地上天国即将来临的前提之下还培养中察人事，即具备着超越传统意义上的神仙之能力。

第四，传统神仙和地上神仙的分类法也有一定的差异。根据葛洪的分类法，神仙分为最上天神，中位的神仙，下位的尸解仙。而地上神仙根据修道程度分为上等，中等，下等。大巡真理会称为上通，中通，下通。两种分类都属于垂直结构，但神仙居住的领域不同。传统神仙根据等级的不同居住领域也不一样，但地上神仙都住在凡间。这是因为中国道教和韩国

⁶⁵ 上书，第162页。

⁶⁶ 在大巡真理会常用的咒文中被认为与道统有关的‘道通呪’的内容也是‘天上元龍坎武太乙星斗牛君 神呀神呀三呀三呀以道通道德，请让我上通天文，下達地理和中察人事。

⁶⁷ 《抱朴子》，〈释滞〉。

⁶⁸ 催三龙，〈对通过仙人说话看到的韩国固有仙家的研究〉，《道教和韩国思想》（韩国道教思想研究会，1994年），第379-380页。

⁶⁹ 《典经》，第268页。

⁷⁰ 上书，第238页。

仙道向往天界，而大巡真理会要建设的地上天国在凡间。⁷¹

2. 成为神仙的方法

传统的成仙法有以制造金丹和服用为主的外丹法和追求元气合一的内丹法，此外，还有善行与积功德法。外丹法借助外力的话，内丹法是注重自力。在中国道教强调外丹，韩国仙道强调内丹。虽然善行和功德是必需的，但被当做次要的。成为地上神仙的方法和上述方法一样，在现世的修心和包括对最高神的崇拜的咒文的朗诵。在内容上两者有一定差异。如下。

第一，修道环境不同。传统成仙法中的修道环境是与世隔绝的隐蔽的地方。而地上神仙的修道环境是在凡人当中。如果传统神仙的修行是入山修道的话，地上神仙的修行时人山修道。

第二，强调道德修行的强度上有差异。善德和积德虽是传统成仙法中的重要部分，但历史上始终是次要因素。没有实现通过道德实践的修心，就不能实现神人调化的观点来看，地上神仙是比传统成仙法更加注重道德实践。

第三，地上神仙成仙法力除了内丹因素之外，还包含了对上帝的信仰，带着强烈的宗教色彩。虽然有重视通过民众的集体修炼悟道的主张，⁷²但这并不是无视内丹的因素。念咒文的修行并不只是通过集体性的实践，其实持续 1, 2 个小时的念咒文也有强大的丹田修炼效果。

在中国道教里内丹强调元气合一，但宇宙万物根源的元气里没有人性。在这方面于地上神仙有差异。在中国西周后，宗教性的天的观念转变为哲学性的天，到了秦汉代又被元气论所替代。天从有人性的宗教性的天转变为理性化的元气。虽然韩国仙道有宗教性的天的主张，⁷³但朝鲜时代内丹派追求的成仙方法是以精气神论为根本的事情来看，估计也追求和中国道教一样没有人性的元气合一。

大巡真理会把宇宙万物的根源设定为无极，并赋予人性称为无极神。鼎山把无极神尊称为九天上世君，玉清真王，把他的神格为九天天大元造化主神，又叫九天应元雷声普化天尊。⁷⁴大巡真理会把无极神供奉为上帝，并希望恢复人的天禀性的过程中得到上帝的气。把这个用德化来表达。如果与元气合一包括与元气完全合体的概念的话，从无极神得到气，并不是追求与无极的完全的合体的事情上出现差异的。举个例，植物为了生长要得到太阳的

⁷¹ 甌山描绘地上天國的情景可以参照《典經》，第105, 127, 343页。

⁷² 金容辉，上书，第158-159页。

⁷³ 金晟焕，〈韩国道教的自然观〉，第66-67页。

⁷⁴ 车瑄根，〈正易思想与大巡思想的比较研究-以宇宙论为中心〉，《宗教研究》60，韩国宗教协会，2010，第43, 48-49页。目前大巡真理會不使用九天上世君，玉清真王的尊称。以神的特性来考虑，大巡真理會的至上神与元始天尊较为相似。但不同的地方是元始天尊不参与现世却大巡真理會的至上神最初不参与现世而由于神明的诉苦介入现世。

光-即阳气，但没有必要一定要跟太阳合二为一。地上神仙的成仙法以内丹为基础，又包括对无极的信仰。可以说它包含了自力和借助外力的双重性格。

V. 结论

第一次使用地上神仙概念的人是水云。他提倡的地上神仙在新时代里出现，并和天主教人合一的存在。比起道术能力，更加强调与天地一起守道德的，拥有完美道德的人物像。

甌山也宣言新时代将会出现新的人物。但他所说的人物不仅包括拥有完美道德，也拥有超凡能力的人。即拥有传统神仙拥有的所有能力和中察人事，并与家人和祖先一起尽享福禄的人。这个人不是一个通过自身的努力唤醒内在的神性并到了神的境界，发挥神的能力的人。而是恢复人的天禀性，得到相应神的庇护的，发挥和行使神的能力和权威的人。甌山强调这个人格体不仅上通天文和下达地理，也实现中察人事的存在，并宣传是一个到目前为止历史上没有出现过的人。这个人物作为医统拯救人类的救世主的形象出现在现世，甌山称为道通君子或血食千秋道德君子。从甌山得到启示的鼎山，把这个人物起地上神仙的名号，当做宗教所追求的目标中的一个。

如果说中国道教和韩国仙道里传统神仙是超凡而隐遁的个体的话，强调中察人事和医统，与家人祖先共享福禄的地上神仙，呈现出世性共同性极强的特点。

特别是当人类处于危机时刻，地上神仙作为救世主出现，引领人类到新世界。

传统的成仙法强调内丹法，外丹法，善行。一直以来中国道教强调外丹法，韩国仙道强调的是内丹法。成为地上神仙的方法里强调在人山里以无自欺为根本，通过伦理道德和解冤相生实践的修心炼性和洗气炼质，于此同时强调念咒文。这里包含了内丹法，强调对无极神的崇拜，因此地上神仙是带有鲜明宗教色彩的。

本来神仙在东方被人类追求的传统。但因为他的超凡性和隐遁性的特点，被认定为离现实有一定距离的存在。但科学和理性共同被强调的今天，只要努力谁都能成为神仙，与家人一起生活的信念和正在追求成仙的集体模式的事实，相当有意义。

即使地上神仙是通过宗教修行追求的，有宗教色彩的人，成仙的道路，解冤相生的实践对现代社会有积极的意义。强调物质的现代，人的心身很容易荒废。修心养性在现代社会里是非常有必要。在不同民族和多种文化里生活的现代社会，如果民族和文化不能相融合的话就会出现冲突和悲剧。解冤相生可以解决现代社会面临的很多问题。在这点上地上神仙的形象超越宗教概念，给生活在现代社会的我们有一定的启发。

关键词：神仙，大巡真理会，地上神仙，人尊，神人调化，道通，道通君子，解冤相生。

参考文献

《东经大全》

《史记》

《三国史记》

《三国遗事》

《龙谭遣词》

《太平经》

《抱朴子》

《大巡消息》通卷4号（大巡真理会 骊州本部道场，2004）

《大巡指针》（大巡宗教文化研究所，2010，中文版）

《大巡真理会要览》（大巡宗教文化研究所，2010，中文版）

《大巡会报》29（大巡真理会 教务部，1992）

《典经》（大巡宗教文化研究所，2010，中文版）

宋恒龙，《韩国道教哲学史》（成均馆大学校 大东文化研究所，1987）

崔德忠，《道教史》，分道出版社，1990。

金世营，《孔子的政治思想》，人间爱出版社，1992。

郑在书，《韩国道教的起源和历史》，梨花女子大学校出版部，2006。

赵兴胤，《韩国宗教文化论》东文选，2002。

车柱环，《韩国的道教思想》，同和出版社，1984。

劳思光，《中国哲学史》，三民书局股椰有限公司，民国70。

金洛必，《海东传道录中出现的道教思想》，《韩国道教思想》，韩国道教思想研究会，1988。

金洛必，朴永浩，梁银荣，李镇洙，《韩国神仙思想的展开》，道教文化研究15（韩国道教文化学会，2001）

金晟焕，《初期道教的哲学思想》，《中国哲学》7（中国哲学会，2000）

金晟焕，韩国道教的自然观，《韩国思想史学》23（韩国思想史学会，2004）

金晟焕，韩国的仙道研究，《道教文化研究》28（韩国道教文化学会，2008）

金胜惠，道教上清派的生命观，《道教和生命思想》，（韩国道教文化学会，1998）

金荣辉，韩国仙道的展开和新宗教的成立，《东洋哲学研究》55（东洋哲学研究会，2008）

金一权，对秦汉代方士的性格和方倦道及黄老道关系的考察，《东国史学》44（东国史学会，2008）

金贤珠，古小说和文人山水画的图引，它的心理意义和道家思维体系，《诗学和言语学》12（诗学和语学会，2006）

楠山春树，道家思想和养生说及神仙思想，《道教学研究》11（韩国道教学会，1993）

尹锡山，东学中出现的道教因素，《道教思想的韩国式的展开》（韩国道教思想研究会，1989）

郑贵和，对荀子君子论的研究，《釜山政治学会报》7（21世纪政治学会，1997）

郑世根，韩国神仙思想的展开和分派，《韩国固有思想·文化论》（韩国精神文化研究院，2004）

车瑄根, 大巡真理会圣地的特征和意义, 《东亚宗教文化研究》创刊号 (东亚宗教文化学会, 2009)

车瑄根, 定域思想和大巡思想比较研究-以宇宙论为中心, 《宗教研究》60 (韩国宗教学会, 2010)

催三龙, 《对通过仙人说话看到的韩国固有仙家的研究》, 道教和韩国思想 (韩国道教思想研究会, 1994)。

崔云植, 神仙神话的传承行态和韩国人的意识, 《韩国民俗学》44 (韩国民俗学会, 2006)

<摘要>

大巡真理会 地上神仙思想的 特性

—与传统神仙思想的比较—

车瑄根（大巡宗教文化研究所）

在中国道教和韩国仙道等，在东北亚所追求的神仙形象是强调长生不老的人物。成为神仙的方法有服用金丹的外丹法和与元气合二为一的内丹法。另外在劝善书信仰，功过格等，偶尔提到积累善行和功德的方法。大体上中国盛行外丹法，而韩国倾向于内丹法。传统的神仙是隐遁倾向的超凡的，与凡间分离的人物。

到 19—20 世纪，韩国出现了与以往神仙有一定区别的神仙思想，那就是地上神仙思想。这个思想只要努力的话，随都能达到的，以集体修炼和领悟为主的宗教。

第一次使用地上神仙概念的人是崔水云，但在这神仙形象上赋予强烈的宗教色彩的人事姜甌山。崔水云所说的地上神仙虽然强调道术等能力，但甌山所说的人物像是除了道德上的完善，还包括了道通和长生不老，与家人和祖先共享福禄，拥有超能力的人间相。

甌山宣传，这个人格体不仅上通天文下达地理，还有中察人事的本领，是比传统神仙高一个档次的人物。他的存在是医统，今后以拯救陷入病劫的救世主和领导人出现在凡间，甌山尊称为道通君子或血食千秋道德君子。从甌山得到衣钵的顶山又改名为地上神仙，当做宗教追求的目的之一。传统神仙的性格特点是隐遁性和个性鲜明的话，地上神仙的性格特点呈现出现世性和共同性。

成为地上神仙的方法是在人群中以无自欺为根本，通过伦理道德和解冤相生实践的修心炼性和洗气炼性，于此同时强调念咒语。这里不仅包括了内丹法，也包括强调对无极神上帝的信仰和依靠的重要性。因此地上神仙可以说带有有鲜明宗教色彩的。

地上神仙虽然是一个宗教里所追求的人间相，但它的修道之路，即对道德的完善和解冤相生的实践是现代社会必不可少的国民道德。如果不同文化和民族不能相包容的话，只能引发冲突和悲剧。但是道德实践，修养身心的解冤相生可以期待解决这些问题。

在 21 世纪，作为地上神仙的人间相可以超越宗教的局限，可以给我们现代人所追求的人间相有一定的参考价值。

대순진리회 지상신선사상의 특성

- 전통 신선사상과의 비교를 중심으로 -

차선근(대순종교문화연구소)

- I. 서론
- II. 중국 도교와 한국 선도의 신선사상
- III. 대순진리회의 지상신선사상
- IV. 신선사상과 지상신선사상 상호 비교
- V. 결론

I. 서론

福建省 武夷山 일대에서 거의 한 평생을 살았던 朱熹(1130-1200)는 武夷九曲을 보고 신선이 사는 곳이라 감탄하며 그 유명한 「武夷九曲歌」를 지었다.¹ 도교를 비판하면서 철저히 현실에 바탕을 둔 道の 실천 문제에 골몰했던 그가 낭만적인 정취로 비현실적인 신선세계를 노래한 것은 흥미로운 일이다. 朱熹 뿐만 아니라 신선사상을 異端으로 여기던 한국 유학자들 중에서도 적지 않은 사람들이 遊仙詩를 썼다. 이것은 이상과 신념이 좌절되는 현실의 괴로움에서 벗어나 현세를 초월하고자 했던 그들만의 삶의 방식이었다. 이러한 사실은 동북 아시아에 신선사상이 상당히 깊숙이 배어 있었음을 보여준다.

19-20 세기에 접어들면 전통적인 신선사상과는 차별되는 신선사상이 한국의 新宗教에서 출현하니 그것은 地上神仙思想이다. 지상신선이라는 용어를 가장 먼저 사용한 사람은 東學을 창시한 崔水雲(1824-1864)이다.² 그는 貴賤의 구분이 없이 세상 사람 누구든 無爲而化라는 조건을 거친다면 지상신선이 될 수 있다고 예언했다. 無爲而化란 함이 없어도

¹ 무이산 위에는 신선의 靈이 있네. ... 일곱 굽이째 배를 옮겨 푸른 물결 헤치고 거슬러 오르니, 병풍에 숨은 신선 다시 돌아다 보이네. ... 고기 잡던 어부가 무릉도원 가는 길을 다시 찾으니, 이곳은 인간세상 아닌 별천 지로세.(武夷山上有仙靈...七曲移船上碧灘 隱屏仙掌更回看...漁郎更覓桃源路 除是人間別有天, 「武夷九曲歌」중에서)

² 春來消息應有知 地上神仙聞爲近.(『東經大全』, 「訣」) / 入道한 세상사람 그날부터 君子 되어 無爲而化 될 것이니 地上神仙 네 아니냐.(『龍潭遺詞』, 「教訓歌」)

자연히 化한다는 道家的 의미가 아니라 水雲 자신이 강조하는 종교적 수행과 노력이 전제 될 때 즉 ‘일정한 有爲’를 통해 자연히 化한다는 의미로서, 구체적으로는 지극한 정성을 들여 한울님(天主)의 마음과 같은 마음이 되는 天人合一을 뜻한다. 水雲의 지상신선은 무궁한 한울님의 德을 갖춘 인격체이며, 동학이 추구하는 지상천국을 이룩하는 존재이자 지상천국의 구성원이라는 점에서 現世的이라 할 수 있다. 이 인격체는 道術的 능력이 강조되는 존재라기 보다는 도덕적인 인격과 수양이 강조되는 與天地合其德한 존재라는 것이 그 특징이다.³

姜甌山(1871-1909) 역시 지상천국의 도래와 더불어 새로운 인격체가 등장한다고 선언했다. 그는 지상신선이라는 용어를 직접 사용하지 않으면서도 매우 구체적으로 그 인간상에 대해 설명했다. 그 존재는 도덕적 성취를 이루고 지상천국을 여는 주체이자 그 세계에서 일정한 사회적 역할을 가지고 살아간다는 점에서 水雲의 지상신선과 동일하다. 그러나 그 존재는 無不通知의 깨달음을 얻고 無所不爲한 능력을 가진 존재라는 점, 福祿享有와 醫統, 神人調化가 강조된다는 점에서 水雲이 말한 것과는 일정한 차이가 있다. 다시 말해 水雲과 甌山이 각각 제시했던 인간상이 모두 도덕적 인격의 완성자라는 점, 새 시대를 여는 주체이자 구성원이라는 점에서는 동일하지만, 水雲의 지상신선이 與天地合其德이 강조되고 도술적 능력이 부각되지 않는 인간상이라면, 甌山이 강조한 인간상은 神과의 相合 속에서 전통 신선이 가졌던 도술적 능력보다 더욱 더 강력한 능력을 소유하고 그 능력을 사회에 발휘하는 인격체인 것이다. 더구나 甌山の 인간상은 末世에 인류를 病劫에서 건지는 구원자로까지 언급되고 있다.

甌山은 이 인간상을 道通君子 혹은 血食千秋道德君子라고 불렀는데, 甌山 死後 그로부터 宗統 繼承의 啓示를 받은 趙鼎山(1895-1958)은 甌山の 사상을 정립하면서 甌山이 제시한 인간상을 지상신선이라 이름 붙이고, 도달해야 할 종교적 목표 중의 하나로 설정했다.⁴ 鼎山으로부터 遺命으로 宗統을 繼承한 朴牛堂(1917-1996) 역시 교단의 체제를 정비하고 大巡眞理會라는 교단 명칭을 확정하면서 甌山이 말한 지상신선의 실현을 종교 목표 중의 하나로 분명히 했다.

이 글의 목적은 대순진리회에서 추구하는 인간상인 지상신선의 특징과 그 의미를 찾

³ 尹錫山, 「東學에 나타난 道敎的 要素」, 『도교사상의 한국적 전개』(한국도교사상연구회, 1989), 336-339 쪽, 343 쪽.

⁴ 八.目的: 無自欺-精神開關, 地上神仙實現-人間改造, 地上天國建設-世界開關(『大巡眞理會要覽』, 大巡眞理會 敎務部, 1969, 17 쪽)

아보는데 있다. 그간 이에 대해서는 몇 편의 先行 연구가 있어 왔다.⁵ 그러나 이 연구들은 모두 지상신선사상과 중국 도교·한국 仙道⁶에 담지 되어 있는 전통 신선사상과의 상호 비교를 제시하지 않고 있다는 한계를 지니고 있다. 필자는 이런 문제 의식을 가지고 전통 신선사상과 대순진리회 지상신선사상을 상호 비교해 봄으로써, 지상신선사상만이 가지고 있는 고유한 특징을 보다 선명하게 드러내 보이려고 한다. 이 작업은 전통적으로 동북아시아에서 希求되어왔으나 사회와 遊離된 존재였던 ‘신선’이라는 인간상이 과학의 시대인 현대에 어떻게 새롭게 생명력을 얻게 되었는지 그 배경을 드러내고, 나아가 동북아시아에 맞는 바람직한 현대적 인간상에 대해 再考해 보는 데 기여하리라 생각한다.

이 글의 순서는 II장에서 중국 도교와 한국 선도의 신선사상을, III장에서 대순진리회의 지상신선사상을 각각 고찰한 뒤, IV장에서 이를 상호 비교하여 보고, V장의 결론에서는 지상신선이 갖는 현대적 의미를 찾아 보는 것으로 구성해 보려 한다.

⁵ 地上神仙에 대한 그간의 先行 연구는 『大巡思想論叢』14(대진대학교 대진학술원, 2002)에 실려 있다. 그 논문 목록은 다음과 같다. 鄭大珍, 「지상신선실현-인간개조에 대한 이해」 / 李恒寧, 「지상신선사상의 현대적 의의」 / 崔東熙, 「천지개벽과 정신개벽에 따른 인간개벽」 / 安鍾沄, 「지상신선과 인간개조 가능성에 관한 연구」 / 楊茂木, 「지상신선-인간개조의 연구」 / 尹起鳳, 「지상신선실현의 의미와 도덕적 완성에 관한 一考」 / 尹在根, 「대순사상에 있어서 人尊의 교육적 인간상 탐구」 / 李京源, 「대순진리의 지상신선실현-인간개조에 관한 연구」 / 高南植, 「통합적 세계관과 地·人 관계의 人尊 윤리」 / 劉勝鍾, 「지상신선실현에 나타난 종교성 연구」 / 李宰昊, 「대순진리의 인간개조에 담겨있는 지상신선실현의 의미」 / 金錫罕, 「대순진리의 목적에 관한 연구(II)」 / 朴昇植, 「대순사상의 인간개조」 / 朱賢哲, 「신선사상에 대한 소고」 / 金載千, 「지상신선실현-인간개조의 수행론적 의미」 / 崔永泰, 「지상신선의 과학철학」. 또 『大巡眞理學術論叢』3(大眞大學校附設大眞學術院, 2008)에도 先行 연구가 있으니 그 논문 목록은 다음과 같다. 鄭大珍, 「神人調化의 이해」 / 梁茂木, 「神人調化의 사상적 의의」 / 崔東熙, 「윤리와 신앙의 목적으로서의 神人調化」 / 盧吉明, 「대순사상의 ‘神人調化’와 사회변혁」 / 金洪喆, 「神人調化 사상의 원리와 그 실천 이념」 / 柳在甲, 「神人調化 사상의 의미와 실천적 含意」 / 朴光洙, 「神人調化 원리와 聖顯의 구조」 / 尹承容, 「대순진리의 神人調化, 신앙과 실천」 / 金相日, 「過程神學의 신의 두 본성과 대순사상의 神人調化에 관한 연구」. 이 외에 劉勝鍾, 「신종교에 나타난 신선사상」, 『신종교연구』13(한국신종교학회, 2005)이 있다.

⁶ 한국 학계에서는 道敎와 仙道라는 용어가 혼용되고 있는데 대체로 仙道라는 용어는 민족주의적인 색채가 강하다는 것이 특징이다. 이 글에서는 ‘중국 道敎’, ‘일본 神道’와 대비시킨다는 측면에서 ‘한국 도교’라는 용어 대신 ‘한국 仙道’라는 용어를 사용하고자 한다. 한국에서는 ‘道文化’라는 용어가 쓰이지 않고 있기 때문에 ‘한국 仙道’라는 용어로 한국의 道文化를 나타내고자 하는 뜻도 있다. 한국에는 한국의 基層文化를 동양종교 내지 동양철학의 관점에서 仙으로 파악하려는 시각과 민족학의 관점에서 巫(shamanism)로 파악하려는 시각이 공존하고 있다. 이 글에서 仙道는 한국의 基層文化인 한국 고유의 신앙과 문화 전통을 바탕으로 중국에서 들어 온 도교까지 포괄하는 한국 道文化를 총체적으로 나타내는 개념으로 쓸 것임을 미리 확인해 둔다. 이에 대한 논의는 趙興胤, 『한국종교문화론』(東文選, 2002), 122-128 쪽 / 김용휘, 「한국 仙道の 전개와 신종교의 성립」, 『동양철학연구』55(동양철학연구회, 2008), 141-142 쪽을 참고할 것.

II. 중국 도교와 한국 선도의 신선사상

중국 도교와 한국 선도의 신선사상을 짧은 지면에 담아내는 것은 어려운 일이다. 여기에서는 신선사상의 전개에 초점을 두고 그에 따른 특징을 간략히 소개하는데 그친다. 이것만으로도 본 稿의 목적 달성에는 큰 문제가 없다고 본다.

1. 중국 도교의 신선사상

신선사상은 『史記』, 「封禪書」에 근거하여 기원전 4세기 경인 戰國時代 중엽, 八神 숭배신앙이 있던 산동반도 燕齊 해안지역의 方士들에 의해 비롯되었다고 보는 것이 일반적이다. 이 방사들은 三神山과 不死의 존재인 僊人(仙人), 不死藥에 대한 신앙을 위주로 하는 개인적 실천론 성격의 方僊道를 유행시켰다.⁷ 이러한 신선 談論에 醫術·經方·房中·方伎의 네 파가 포함되고 연금술이 합해지면서 前漢 중엽 무렵에 신선사상은 완전한 골격을 갖추게 된다.⁸

燕齊 해안지역에는 方僊道 외에 無爲而化의 국가 정치철학을 표방하는 黃老道도 같이 출현하였다. 方僊道가 신선의 원조로서 黃帝를 尊崇한다면 黃老道는 黃帝 외에도 老子를 같이 존송한다는 점, 또 方僊道는 長生不死를 위해 有爲를 위주로 하는데 비해 黃老道는 無爲를 강조한다는 점에서 일부 차이가 발견된다. 그러나 이들은 모두 燕齊 해안지역의 方士들에 의해 전개되었고 초월의 이념과 자연과의 합일, 생명 존중이라는 공통분모를 지니고 있어서 하나의 사상으로 융합될 수 있었다. 그리하여 등장한 것이 後漢代의 『太平經』이며,⁹ 여기에는 신선에 대한 일정한 談論이 엿보인다. 반면 『太平經』과 유사한 시기에 출현하여 초기 도교 사상 성립에 기여한 五斗米道의 경전인 『老子想爾注』에는 신선에 대한 내용이 발견되지 않아, 太平道와 달리 五斗米道는 신선사상을 멀리했던 것으로 여겨진다.

『太平經』에서 신선은 元氣無爲의 단계에 도달하여 하지 못함이 없고 알지 못함이 없는 존재로 묘사된다. 사람에게 도가 없을 때는 그저 평범한 사람에 불과하지만, 도를 얻으

⁷ 自威宣燕昭使人入海求蓬萊方丈瀛州。此三神山者其傳在渤海中去人不遠患且至則船風引而去。蓋嘗有至者諸僊人及不死之藥皆在焉。世主莫不甘心焉。及至秦始皇并天下至海上則方士言之不可勝數。(『史記』, 「封禪書」)

⁸ 勞思光, 『中國哲學史』(三民書局股份有限公司, 民國 70), 17-18 面.

⁹ 金一權, 「秦漢代 方士의 성격과 방선도 및 황로학의 관계 고찰」, 『동국사학』44(동국사학회, 2008), 79-81 쪽 / 楠山春樹, 「道家思想과 養生說과 神仙思想」, 『도교학연구』11(한국도교학회, 1993), 13 쪽.

면 신선으로 변할 수 있으며 하늘로 올라 하늘을 따라 변화하니 곧 하지 못함이 없게 된다는 것이다.¹⁰ 여기에서 신선은 형체에 대한 집착을 버리고 생명의 본질이 되는 無形의 氣를 길러 우주 만물과 인간 생명의 궁극적 근원이자 근본으로 간주되는 元氣와 합일함으로써 도달할 수 있는 경지이며, 不死의 존재라는 본래의 이미지를 바탕으로 하면서 동시에 天人合一을 실현한 이상적 인격으로 상징되어 있다.¹¹

이 무렵까지 僊과 仙은 동일한 글자로 혼용되어 오다가 後漢 이후 魏晉 代에서는 대체로 仙으로 통일되는데, 그 이유는 신선이 山에 들어가서 長生不死에 도달한다고 생각되었기 때문이다.¹² 이것은 시간이 흐름에 따라 신선이 하늘을 나는 존재로서보다는 不死의 존재로서 더 깊이 각인되어 왔음을 의미한다.¹³ 또 山이 주는 이미지대로 신선도 속세와 유리된 은둔지향적 성격을 가지는 것으로 이해되었다.¹⁴

이러한 신선에 대한 담론을 총 집대성한 사람이 바로 4세기 초엽 『抱朴子』를 저술한 葛洪(283-343?)이다. 葛洪은 신선을 세 부류로 나누었다. 最上은 육체가 그대로 허공으로 오르는 天仙이고, 中位는 名山을 거니는 地仙이며, 下位는 죽은 뒤에 매미처럼 탈바꿈을 하는 尸解仙이다.¹⁵ 그는 이러한 신선이 되기 위해서 선행을 쌓고 공을 세우며 사물에 대하여 항상 자비로운 마음을 가지는 것이 필요하다고 설명했다. 그래도 그는 上藥을 먹으면 몸이 안정되고 생명이 연장되며 하늘에 올라 아래 위를 유유히 노닐고 모든 귀신을 부릴 수 있으며 무엇이든 바라는 것을 이룰 수 있고, 中藥을 먹으면 몸이 튼튼하게 되고, 下藥을 먹으면 병을 치료할 수 있다고 말하는 등,¹⁶ 가장 중요한 것은 金丹의 제조와 복용이라고 주장했다.

北魏代에 화북지방을 중심으로 五斗米道를 계승하여 新天師道를 펼친 寇謙之(365-448)는 五斗米道와는 달리 不老長生の 신선을 그 중심 사상으로 내세웠고, 그에 수반해서 服餌·服氣·導引·辟穀 등 신선이 되는 수련법을 채택했다. 특히 寇謙之의 활약으로 도교는 처음으로 국가 종교로서의 지위를 획득하는데 성공했고, 황제들의 신선에 대한 관심도 열렬해지면서 신선사상은 그 자리를 더욱 확고하게 잡을 수 있었다.

¹⁰ 其上第一元氣無爲者，念其身也，無一爲也，但思其身洞白，若委氣而無形，常以是爲法，已成則無不爲無不知也。(『太平經』，「真道九首得失文訣」)

¹¹ 金晟煥，「초기 도교의 철학사상」，『中國哲學』7(중국철학회，2000)，130-132 쪽.

¹² 勞思光，위의 책，17-18 면.

¹³ 窪德忠 지음，『道敎史』，崔俊植 옮김(分道出版社，1990)，87 쪽.

¹⁴ 金一權，위의 글，93-95 쪽.

¹⁵ 上士舉形升虛，謂之天仙。中士游於名山，謂之地仙。下士先死後蛻，謂之屍解仙。(『抱朴子』，「論仙」)

¹⁶ 上藥令人身安命延，升爲天神，遨遊上下，使役萬靈，體生毛羽，行廚立至。… 又曰，中藥養性，下藥除病。(『抱朴子』，「仙藥」)

동시대에 강남지방을 중심으로 출현하여 唐代까지 번성했던 上淸派는 『道藏』의 성립과 도교 신들의 계보 확립에 큰 영향을 주었는데, 특히 신선이 되기 위한 수련법인 存思를 체계화하는데 지대한 공헌을 하였다. 上淸派에 따르면 天界의 무수한 神들은 인간 몸속에 거주하는 體內神으로 상정된다. 예를 들면 도교의 최고신인 太一은 곤륜산에 거주하면서 동시에 인간 육체의 배꼽 아래에 거주하기도 한다. 道의 元氣는 신들의 형태로 우주를 가득 채우는 동시에 각 사람의 신체를 채우고 있어서, 이 體內神들을 보존하고 명상하는 存思를 통해 악한 기운을 몰아내고 참된 기운을 키울 수 있을 뿐 아니라 도의 元氣로 전환할 수 있다. 이러한 上淸派의 신선사상은 金丹의 제조와 복용을 위주로 하는 外丹에서 수련을 위주로 하는 內丹으로 발전하는 교량이 되었다.¹⁷

12세기 중엽 출현한 新道敎의 하나인 全眞敎에서는 신선을 得道者로 설정하고, 가난과 환란으로 고통 받는 사람들을 구해주고 德을 쌓으며 사람들을 전진교로 입교시키는 외적 수련인 眞行과, 청정을 유지하면서 마음을 안정시켜 본성을 연마하는 내적 수련인 眞功을 강조한다.¹⁸ 眞功은 內丹 수련으로서, 신선이 되기 위해서는 道가 만물에게 생명을 부여한 과정을 반대로 거슬러 올라가서 後天의 氣가 가져오는 부패를 극복하고 先天의 氣를 회복하여 생명을 완전하게 해야 한다고 보는 것이다.¹⁹ 이러한 사상은 한국 丹學派에게 지대한 영향을 끼쳤다. 전진교는 초기에 金丹을 부정하였으나 元代 말엽이 되면 不老長生藥을 만드는 金丹이 슬며시 전진교 안에 들어와 자리를 잡게 된다.

이상에서 중국 도교에 나타나는 신선은 대체로 不老不死의 성격이 강조되는 인격이다. 신선이 되기 위한 방법으로는 金丹 복용을 위주로 하는 外丹法과 元氣와의 合一을 추구하는 內丹法이 제시되어 왔다. 여기에서는 略하였지만 勸善書 신앙, 功過格 등에서는 일정한 선행과 공덕 쌓기가 부수적으로 거론되기도 한다. 이 중에서 역사를 통틀어 가장 강조되어 온 것은 대체로 外丹法이라 할 수 있다.

2. 한국 선도의 신선사상

중국 도교가 한국에 전래되었다는 공식적인 기록은 『三國史記』, 「高句麗本紀」에 영류왕 7년(624) 唐 高祖가 도사를 보내 元始天尊像과 道法을 전하고 『道德經』을 강론함에 임

¹⁷ 金勝惠, 「도교 上淸派의 생명관」, 『도교와 생명사상』(한국도교문화학회, 1998), 28-44 쪽.

¹⁸ 窪德忠, 위의 책, 305 쪽.

¹⁹ 金勝惠, 위의 글, 28 쪽.

금과 백성들이 그것을 들었다는 것이다.²⁰ 그런데 한국의 신선사상은 이와는 별개로 중국 도교가 전래되기 이전부터 이미 至高神에 대한 신앙, 제천의례, 산악숭배, 귀신신앙 등과 함께 한국의 전통문화로 전승되어 오던 것이다.²¹

한국 신선의 원형은 檀君神話이다. 『三國遺事』, 「紀異」에 의하면, 天帝인 桓因의 아들 桓雄이 太白山 神壇樹 아래로 내려와 인간인 熊女와 혼인하여 한국의 조상인 檀君을 낳았다. 檀君은 平壤에 도읍하여 국호를 朝鮮이라 했고 후에 도읍을 白岳山의 阿斯達로 옮겨 1500 년간 나라를 다스렸다. 그후 檀君은 阿斯達의 山神이 되었으니 나이가 1908 세였다.²² 여기에서 檀君은 神과 인간의 혼인으로 태어난 半人半身의 존재이며 지상에서 長生 不死하는 신선으로 이해된다.

이로부터 시작된 신선 談論은 고구려의 白衣仙人, 신라의 花郎徒(國仙 혹은 仙郎) 등에 의해 면면히 계승되었다. 통일신라시대에는 唐 文宗代 崔承祐·金可紀·승려 慈惠가 入唐 유학 중 天使 申元之·鍾離權을 만나 內丹學을 전수받아 귀국하였다고 하였는데, 이로 보면 이 때에는 內丹을 위주로 하는 신선사상이 발전했던 것 같다. 이런 분위기는 왕실에서 직접 도교의 각종 齋醮 행사를 주관하던 高麗朝에도 이어졌다. 그러나 崇儒政策을 내건 朝鮮朝가 시작되면서 관료 유학자들은 齋醮와 더불어 신선사상을 신랄하게 비판한다. 대표적인 사람이 조선 건국에 결정적 공을 세운 유학자 鄭道傳(1342-1398)인데, 그는 氣에만 집착할 뿐 理를 모른다고 하면서 不老長生을 추구하는 것 자체가 문제라고 공격하였다. 그래도 신선사상은 사라지지 않고 養生을 중심으로 隱逸의 세계에 대한 동경을 추구하는 은둔적 지식인들인 丹學派를 중심으로 계승되었다.

丹學派는 外丹을 철저히 배제하고 內丹에 집중하였다. 대표적인 인물로는 金時習, 鄭北窓, 郭再祐, 權克仲 등을 들 수 있다. 이들의 계보는 16-17 세기에 저술된 『海東異蹟』과 『靑鶴集』, 『海東傳道錄』에 실려 있다. 『海東異蹟』은 道脈의 원류를 檀君에게서 찾고 『靑鶴集』에서는 檀君 이전의 桓因에게서 찾는데, 둘 모두 선도에 道脈을 둔다. 이에 비해 『海

²⁰ 七年春三月, 遣刑部尙書沈叔安 策王爲上桂國遼東郡公高句麗國王 命道士以天尊像及道法 往爲之講老子 王及國人聽之.(『三國史記』卷 20, 「高句麗本紀」) 당시 고구려에는 五斗米道에 대한 신앙이 들어와 있었는데, 고구려에서 중국 도교를 수입한 것은 唐과의 융합책 혹은 唐의 종교정책에 맞서 보겠다는 다분히 정치적인 목적이었다는 해석이 있다.(鄭世根, 「한국 신선사상의 전개와 분파」, 『한국 고유사상·문화론』, 한국정신문화연구원, 2004, 278 쪽 / 車柱環, 『한국의 도교사상』, 同和出版公社, 1984, 189 쪽) 또 고구려나 백제의 벽화나 유물을 근거로 실제 도교 전래 시기는 이보다 훨씬 앞섰다고 보는 견해도 있다.(鄭在書, 『한국 도교의 기원과 역사』, 이화여자대학교출판부, 2006, 29-33 쪽, 80-81 쪽)

²¹ 宋恒龍, 『韓國道教哲學史』(成均館大學校 大東文化研究所, 1987), 41 쪽 / 金晟煥, 「한국 도교의 자연관」, 『한국사상사학』23(한국사상사학회, 2004), 84 쪽 / 金容輝, 위의 글, 157 쪽 / 金晟煥, 「한국의 仙道 연구」, 『도교문화연구』28(한국도교문화학회, 2008), 19 쪽.

²² 周武王卽位己卯封箕子於朝鮮檀君乃移於藏唐京後還隱於阿斯達爲山神壽一千九百八歲.(『三國遺事』, 「紀異」)

『東傳道錄』은 그 사상적 淵源을 鍾離權에 두고 중국 도교로부터 內丹法을 적극 수용하고자 했다.²³ 또 조선 중기 이후에는 勸善書 신앙이 민간에 유행하여 도덕적 선행을 쌓아야만이 신선에 도달할 수 있다는 사상이 퍼지기도 하였다.²⁴

한국 선도의 신선사상은 한국 고유의 것에 중국 도교가 전래되어 융합되면서 전개되어 왔다. 여기에 나타나는 신선은 도를 닦아 현실의 인간 세계를 떠나 자연과 벗하며 사는 인물로서, 세속적인 상식에 구애되지 않고 고통이나 질병, 죽음에서 탈피한 존재로 설정되고 있다. 또 전쟁이나 재난을 피하고 미래를 내다 보며, 遁甲術로 변신을 자유자재로 하는 등 신기한 술법을 구사한다. 사실상 이러한 신선에 대한 관념은 중국 도교에서 나타나는 신선과 큰 차이를 보이지 않는다.²⁵ 한국에서 신선이 되기 위한 방법 중 가장 강조된 것은 內丹이었다.

Ⅲ. 대순진리회의 지상신선사상

前 章에서 언급한 대로 한국과 중국 등 동북아시아에서 신선은 전통적으로 希求되어 오던 인간상이었다. 19 세기에 들면 한국에서 일반 민중들에게 신선이 되는 길이 열린다고 예언하는 종교 지도자가 나타났으니, 곧 水雲 그리고 甌山이었다. 이들이 주창한 인간상은 비슷한 면모를 보이면서도 차이를 나타내고 있다. 이는 이미 서론에서 간략히 언급한 바 있다. 甌山이 강조한 인간상은 鼎山과 牛堂에게 차례로 계승되었고, 현재 대순진리회에서 이 인간상을 지상신선 실현이라고 하여 종교적 목표들 중의 하나로 삼고 있다. 甌山이 언급한 대로 이 인간상은 道通君子 혹은 血食千秋道德君子로도 불리기 때문에, 이를 살펴봄으로써 대순진리회 지상신선에 대한 특징을 드러낼 수 있을 것이다.

1. 대순진리회의 궁극적 인간상, 지상신선

²³ 金洛必, 「海東傳道錄에 나타난 도교사상」, 『도교와 한국사상』(한국도교사상연구회, 1988), 138-143 쪽.

²⁴ 『海東傳道錄』에서는 신선이 되려면 공덕을 쌓아야 하는데 3000 功과 800 行이 축적되어야 仙界에 오를 수 있다고 하였고, 『覺世新編』에서는 오로지 도덕적 선행이야말로 신선이 되는 길이라고 주장하고 있다. (金洛必·朴永浩·梁銀容·李鎮洙, 「한국신선사상의 전개」, 『도교문화연구』15, 한국도교문화학회, 2001, 93 쪽, 97 쪽).

²⁵ 崔雲植, 「신선 설화의 전승 양상과 한국인의 의식」, 『한국민속학』44(한국민속학회, 2006), 523-527 쪽.

甌山은 “세상에서 壽命福祿이라 하여 壽命을 福祿보다 중히 여기나 福祿이 적고 壽命만 길면 그것보다 욕된 자가 없나니, 그러므로 나는 壽命보다 福祿을 중히 하노니 祿이 떨어지면 죽나니라.”²⁶고 하여 福祿이 없는 長壽에 대해서는 비판적인 입장을 취했다. 甌山은 壽命이 祿에 종속되는 것으로 파악했고, 동시에 자신이 하는 일은 榮華와 福祿을 풍족히 누리자는 것²⁷이라고 이야기했다는 점을 고려하면, 그는 不老長生을 부정했던 것이 아니고 無病이나 壽命을 福祿의 한 부분으로 인식하고 이보다 더 많은 것을 享有하는 인간상을 강조했다고 볼 수 있다.

甌山은 자신이 인간에게 福祿을 주는 존재라고 주장하면서, 福祿을 받기 위해서는 一心을 가질 것을 주문했다.²⁸ 一心을 가지기 위해 노력하는 것은 修道의 한 과정이고, 수도의 결과로써 얻는 결실은 ‘道通’이다. 즉 甌山이 말한 福祿은 도통을 이루어야 얻을 수 있는 것이다.

道通에 대해 『大巡眞理會要覽』은 다음과 같이 말하고 있다.²⁹

오직 우리 大巡眞理會는 誠 · 敬 · 信 三法言으로 修道의 要諦를 삼고 安心 · 安身 二律令으로 修行의 訓典을 삼아 三綱五倫을 근본으로 평화로운 가정을 이루고 국법을 遵守하여 사회도덕을 遵行하고 無自欺를 근본으로 하여 인간 본래의 淸淨한 본질로 환원토록 修心煉性하고 洗氣煉質하여 陰陽合德 神人調化 解冤相生 道通眞境의 大巡眞理를 勉而修之하고 誠之又誠하여 道即我 我即道の 경지를 正覺하고 일단 豁然 貫通하면 三界를 透明하고 森羅萬象의 曲盡理解에 無所不能하나니 이것이 靈通이며 道通인 것이다.

윤리도덕을 근본으로 修心煉性和 洗氣煉質의 단련을 통해 끊임없이 닦아나가고 정성을 들이면 道通에 도달하게 되는데, 道通이란 시공간을 넘어 三界를 모두 꿰뚫어 보게 되어 森羅萬象의 모든 것에 通達하여 모르는 것이 없으며 無所不能에 다다른 경지이다. 그러하니 번뇌가 있을 수가 없으며 不老不死는 당연히 누릴 수 있다는 것이다.³⁰ 또 甌山

²⁶ 『典經』(大巡眞理會 教務部, 2010), 224 쪽.

²⁷ 나의 일은 남이 죽을 때 잘 살자는 일이요, 남이 잘 살 때에 榮華와 福祿을 누리자는 일이니라.(위의 책, 221 쪽)

²⁸ 인간의 福祿은 내가 말았으나 맡겨 줄 곳이 없어 恨이로다. 이는 一心을 가진 자가 없는 까닭이라. 一心을 가진 자에게는 지체 없이 베풀어주리라.(위의 책, 234 쪽)

²⁹ 『大巡眞理會要覽』, 9 쪽.

³⁰ 벼슬하는 자는 化權이 열려 분에 넘치는 법이 없고, 백성은 冤鬱과 貪婬의 모든 煩惱가 없을 것이며 병들어 괴롭고 죽어 葬事하는 것을 면하여 不老不死하며 貧富의 차별이 없고, 마음대로 왕래하고 하늘이 낮아서 오르고 내리는 것이 뜻대로 되며 지혜가 밝아져 과거와 현재와 미래와 十方世界에 통달하고...(위의 책, 336-337 쪽)

은 道通에 上中下의 差等이 있음³¹과 자신이 직접 도통을 주는 것도, 인간 스스로가 자기의 힘으로 도통을 하는 것도 아니며, 미래의 어떤 정해진 시간이 되면 각자 닦은 바에 따라서 道通神들이 도통을 열어준다는 것³²을 명확히 했다.

그는 장차 여자가 더 많이 도통을 하게 될 것이라고 예언하면서 도통에 도달하는 존재를 ‘道通君子’라고 불렀다.³³ 원래 君子는 儒家에서의 인간상이었다. 孔子는 귀족이라는 신분의 의미를 담고 있던 君子 개념을 누구나 노력만 하면 도달할 수 있는 도덕적 성취를 이룬 인격으로 설정하면서³⁴ ‘修身齊家治國平天下’라는 관점을 활용하여 통치자의 기본 자질로 상정했다.³⁵ 이런 성격의 君子는 儒學에서 聖人이나 仁者보다 아래 단계의 인격으로 설정된다. 甌山이 표현한 대로 道通을 한 君子 즉 道通君子는 일반 君子와는 다른 차원으로 聖人이나 仁者를 뛰어넘는 최고의 인격이다. 甌山이 굳이 도덕이 강조되는 인격인 君子를 끌어들이어 道通君子라는 용어를 사용한 이유는 그가 ‘大病出於無道 小病出於無道 … 忘其父者無道 忘其君者無道 忘其師者無道 世無忠 世無孝 世無烈 是故天下皆病’³⁶이라 한 것과 연관이 있는 것으로 보인다. 다시 말해 甌山은 세상이 모두 병이 든 이유가 도덕의 말살에 있다고 판단했으므로, 인간의 도덕성 회복을 당면 과제로 생각했던 것이다. 뒤에 다시 서술하겠지만 이런 점 때문에 도통을 이루기 위한 수도 과정에서 윤리도덕의 실천은 매우 중요한 부분을 차지하게 된다.

甌山이 君子라는 인격을 끌어들이는 또 다른 이유는 君子가 지도자로서의 성격도 포함한다는 점을 이용하여 도통을 한 존재가 향후 民生들을 구원하여 이끌 지도자라는 것을 드러내기 위함이다. 甌山은 새로운 세계인 지상천국이 도래할 때에는 인류가 겪어본 적이 없는 대규모의 病劫이 닥쳐 慘狀이 벌어지고 이를 막을 藥은 없다고 경고하면서 ‘醫統’만이 유일한 치료법임을 강조하였다. 醫統이란 天降을 받음으로써 병든 자를 한 번만 만져도 낫게 하고 심지어 쳐다보기만 해도 낫게 한다는 것인데, 甌山은 개벽시대에 道通君子들이 하루에 짚신 세 켤레를 닳기면서 죽음을 밟아 병자를 구하러 다닐 것이라고 예언하

³¹ 나는 마음을 닦은 바에 따라 누구에게나 마음을 밝혀 주리니 上才는 七日이요, 中才는 十四日이요, 下才는 二十一日이면 각기 成道하리니, 上等은 萬事를 임의로 행하게 되고, 中等은 用事에 제한이 있고, 下等은 알기만 하고 用事를 뜻대로 못하므로 모든 일을 행하지 못하느니라.(위의 책, 169-170 쪽)

³² 내가 도통줄을 大頭目에게 보내리라. 도통하는 방법만 알려주면 되려니와 도통될 때에는 儒佛仙의 道通神들이 모두 모여 각자가 心身으로 닦은 바에 따라 道에 通하게 하느니라. 그러므로 어찌 내가 홀로 도통을 맡아 행하리오.(위의 책, 172 쪽)

³³ 위의 책, 324 쪽.

³⁴ 全世營, 『공자의 정치사상』(인간사랑, 1992), 96-97 쪽.

³⁵ 鄭貴和, 「荀子の 君子論에 대한 연구」, 『부산정치학보』7(21세기정치학회, 1997), 109 쪽, 112 쪽.

³⁶ 『典經』, 95 쪽.

였다.³⁷ 醫統이 道通과 관련이 된다는 측면에서 ‘醫術에 通達한다’는 의미로 ‘醫通’이 되어야 할 것 같음에도, 甌山이 굳이 ‘醫統’이라고 표현한 것은 ‘統’이 거느린다는 의미를 가지고 있기 때문에 여겨진다. 다시 말해 醫統을 이룬 자는 창생을 病劫에서 구하는 구원자인 동시에 지도자이기도 하다는 것이다. 劉向(기원전 79-8)의 『神仙傳』에 등장하는 신선들을 보면, 그들 중 상당수는 속세에 숨어 採藥과 賣藥을 직업으로 가지면서 治病에 열중하여 民生들을 구제하고 있다. 전통적인 신선도 民生들을 病魔에서 구하는 성격이 있다.³⁸ 이와 비교해 보면 甌山이 말한 道通君子는 藥이 아닌 도술적 능력으로 민생을 구제하는 것으로, 心身의 치료를 넘어서는 개벽시대의 구원자라는 점에서 전통 신선의 治病과는 차원을 달리 하고 있다.

원래 甌山은 用力術, 縮地術 등 술법에 대해 부정적인 입장을 보였다.³⁹ 그러나 그는 수도가 완성된 이후에는 萬事を 임의대로 할 수 있다고 강조하였는데, 이는 用力術, 縮地術을 뛰어넘는 강력한 초능력을 의미하는 것이다. 甌山이 “너희들이 항상 도술을 배우기를 원하나 지금 가르쳐 주어도 그것은 바위에 물주기와 같아 안으로 들어가지 않고 밖으로 흘러가니라. 필요할 때가 되면 열어주리니 마음을 부지런히 하여 힘쓸지니라.”⁴⁰고 말하였던 것을 보면, 그는 수도 과정 중에 술법에 빠지면 一心을 닦아나가는 데 지장이 초래될 것이라 여겨 이를 경계하였던 것이지, 술법 그 자체를 완전히 그릇된 것으로 부정하는 것은 아니었다. 따라서 甌山이 설파한 지상신선은 단지 도덕적 완성만을 이룬 인물도 아니며, 속세를 떠나 不老長生을 누리고 술법을 자유롭게 구사하는 초월적 인물만도 아니다. 道通君子로서의 지상신선은 완전한 도덕성을 회복하여 器局에 따른 福祿을 누리는 존재이자 無不通知에 無所不能의 초능력이 강조되는 인격체로서, 인류의 구원자이자 지도자인 동시에 지상천국 건설에 적극 앞장서는 現世적인 존재이다. 전통 신선이 은둔지향적이고 世上事에 대해 소극적이었다면, 지상신선은 世上事에 대해 매우 적극적이라고 할 수 있다.

甌山은 향후 출현할 새로운 인격체를 血食千秋道德君子라고도 불렀다.

이것이 南朝鮮 뱃길이니라. 血食千秋道德君子가 배를 몰고 全明淑이 都沙工이 되니라.

³⁷ 위의 책, 111-112 쪽, 180 쪽, 324 쪽.

³⁸ 金賢珠, 「고소설과 문인산수화의 도인, 그 심리적 의미와 도가적 사유체계」, 『詩學과 言語學』12(시학과 언어학회, 2006), 16-17 쪽.

³⁹ 用力術을 배우지 말지어다. 기차와 운선으로 百萬斤을 운반하고 縮地術을 배우지 말라. 雲車를 타고 바람을 제어하여 萬里 길을 경각에 왕래하리라.(『典經』, 335-336 쪽)

⁴⁰ 위의 책, 236 쪽.

그 君子神이 千秋血食하여 萬人の 추앙을 받음은 모두 一心에 있나니라. 그러므로 一心을 가진 者가 아니면 이 배를 타지 못하리라.⁴¹

南朝鮮이란 조선후기에 널리 퍼진 민간신앙으로서 이상향의 세계를 말한다. 조선의 민중들은 밖으로는 壬辰倭亂과 丙子胡亂의 患亂을 겪고 안으로는 관리들의 虐政에 끊임없이 시달리자, 괴로운 현실에서 벗어나 지극히 복된 낙원세계에 살기를 갈망하게 되었다. 이로 인해 ‘眞人이 나타나 고통 받는 민중을 이상세계로 인도할 것’이라는 민간신앙이 생겨났는데, 그 이상세계라는 것이 곧 南朝鮮이었다. 甌山은 이를 언급하면서, 南朝鮮으로 나아가는 뱃길에 민중들을 인도하는 존재가 全明淑과 血食千秋道德君子라고 하였다.

全明淑은 조선 말기 동학농민운동을 일으킨 全琫準(1855-1895)의 初名으로서, 賤人을 귀하게 만들어주기 위해 애썼다는 점 때문에 甌山으로부터 萬古의 名將으로 높이 평가받았던 인물이었다.⁴² 血食千秋道德君子란 一心을 가진 존재로서 많은 사람으로부터 추앙을 받아 오랜 세월 동안 제사를 받는 道와 德이 높은 君子라는 뜻이다.⁴³ 대순진리회는 도통을 하게 되면 많은 사람으로부터 추앙을 받게 되며, 도통의 결과로서 받게 되는 福祿을 가족 그리고 조상과 함께 누리게 된다고 믿는다.⁴⁴ 血食千秋道德君子로서의 地上神仙은 개인적인 존재가 아니라 공동체적인 존재라는 의미를 담고 있다.

2. 지상신선의 실현, 人尊과 神人調化

牛堂은 人尊時代의 도래에 따르는 神人調化의 인간상을 道通君子라고 했는데,⁴⁵ 이 人尊과 神人調化는 지상신선 실현의 배경이 된다.

甌山은 “天尊과 地尊보다 人尊이 크니 이제는 人尊時代라.”고 말했다.⁴⁶ ‘天尊’이란 神封於天 즉 神이 하늘 영역에 封해지면 삼라만상을 다스리는 神의 권위가 하늘에 있게 되어 하늘이 尊해진다는 뜻이요, ‘地尊’이란 神封於地 즉 神이 땅 영역에 封해지면 그 권위가 땅에 있게 되어 땅이 尊해진다는 뜻이다.

⁴¹ 위의 책, 326 쪽.

⁴² 위의 책, 111 쪽, 221 쪽.

⁴³ 『大巡消息』통권 4호(大巡眞理會 驪州本部道場, 2004), 6 쪽.

⁴⁴ 우리들은 조상의 功德으로 道門에 들어온 것이고 자손이 도를 잘 믿어 닦아나간다면 조상도 가족도 모두 후천 선경에 함께 갈 수 있는 것... (『大巡會報』29, 大巡眞理會 敎務部, 1992, 2 쪽)

⁴⁵ 神人相습이 되면 그것이 道通이다.(1991년 5월 25일, 朴牛堂 訓示, 미발간 자료, 이하 訓示로만 표기함)

⁴⁶ 『典經』, 244 쪽.

대순진리회에서는 神封於地가 周 文王, 姜太公과 관련이 있다고 본다. 중국에서 封神과 관련된 이야기는 민간 신앙과 설화의 형태로 전해져 오다가 明代에 이르러 『封神演義』에서 소설의 형태로 텍스트화되었는데, 대순진리회에서는 이런 전설이 神封於地를 설명해 주는 것이라고 믿고 있다. 그러나 이제 그러한 시대는 종식되고 甌山이 九天上帝로서 天地公事를 시행하여 짜놓은 새로운 肇判에 따라 새로운 시대가 펼쳐진다고 한다. 그것이 人尊時代로서, ‘人尊’이란 神封於人 즉 九天上帝의 天地公事와 관련된 神들이 인간에게 封해지고 神과 人은 서로 調化(神人調化)를 이루게 되므로 이제 그 권위가 인간에게 있게 되어 인간이 尊해진다는 뜻이다.⁴⁷ 調化란 調和와 造化를 합친 말이다. 즉 神人調化란 神과 人이 서로 調和를 이루어 우주 만물을 造化해 나간다는 의미를 가진다.

人尊은 인간만이 尊하다는 의미가 아니다. 天尊과 地尊에서도 神이 배제된 채 오로지 天이나 地만 존중되었던 것은 아니었음을 유의할 필요가 있다. 甌山은 “西洋의 모든 文物은 천국의 모형을 본뜬 것이라. 그 文明은 物質에 치우쳐서 도리어 인류의 驕慢을 조장하고 마침내 天理를 흔들고 자연을 정복하려는 데서 모든 죄악을 끊임없이 저질러 神道の 권위를 떨어뜨렸으므로, 天道와 人事의 常道가 어겨지고 三界가 혼란하여 道の 근원이 끊어지게 되니…”⁴⁸라고 말했다. 그에 따르면, 세상이 혼란하게 된 직접적인 원인은 인간의 교만이었고 그 교만이 天理를 흔들고 神界에서 제정한 道(질서, 法)의 권위를 떨어뜨렸다는 것이다. 즉 甌山은 인간이 교만하여 神을 무시하는 것은 잘못이라고 보고 있는 것이니, 神을 배제하고 人만 강조하는 것은 그의 입장이라 할 수 없다.

그는 ‘人은 陽이고 神은 陰이니, 陰陽이 相성한 후라야 變化의 道가 있게 된다. 헤아릴 수 없는 변화의 술법은 모두 神에게 있으므로 神과 서로 통하게 된 연후에 일을 삼을 수 있으니’라고 하여, 陰陽이라는 관점에서 神과 人은 서로 相성해야 한다고 주장했다.⁴⁹ 사실 기본적으로 調化란 調和를 바탕으로 하기 때문에 神과 人을 수직관계 혹은 어느 한 쪽 입장에 치우쳐 놓아서는 결코 調化가 성립할 수 없다. 따라서 甌山이 언급한 人尊이란 ‘人만이 尊한 것’이 아니라 ‘神과 人이 모두 尊한 것’이라고 봐야 한다. 人尊은 인간의 존엄성을 중시하면서도 동시에 신의 가치도 동등하게 인정하는 것이다.

人本主義(Humanism)는 인간이 세계의 중심이자 주인이라고 보고 모든 사람의 존엄과 가치를 존중하는 사상이다. 그러나 人本主義는 기본적으로 神이 세계를 지배하는 神本

⁴⁷ 참고, 「대순진리회 聖地의 특성과 의미」, 『東 AISA 宗教文化研究』창간호(東 ASIA 종교문화학회, 2009), 207-208 쪽.

⁴⁸ 『典經』, 155 쪽.

⁴⁹ 위의 책, 309쪽 / 이때의 陰陽은 중국 도교와 달리 尊卑라는 가치가 개입되지 않는 개념이다. 대순진리회에서 음과 양을 동등한 것으로 파악한다.

主義를 반대하는 사상적 기초를 가지고 있다. 즉 神本主義가 神에 치우친 思想이라면 人本主義는 人에 치우친 思想인 것이다. 그런 점에서 人尊은 神 혹은 人 어느 한 쪽을 배제하는 神本主義나 人本主義와는 다른 사상이라 할 수 있다.

人尊의 실현 원리인 神人調化는 憑依, 接神과도 같지 않다. 憑依, 接神은 人과 神의 결합이기는 하지만 人 자신의 의지는 사라지고 神의 의지가 강하게 드러나는 상태이기 때문에, 人과 神의 調化라고는 볼 수 없다. 甌山은 “사람마다 그 님은 바와 기국에 따라 그 사람의 임무를 감당할 신명의 護衛를 받느니라.”고 하였다.⁵⁰ 즉 上等人에게는 上等神이, 中等人에게는 中等神이, 下等人에게는 下等神이 각각 應氣하여, 각 인간이 맡은 임무를 인간 스스로가 수행하도록 곁에서 도우며 보호하는 것이 神人調化에서 神의 역할이다. 이것은 인간의 상태와 주체적인 의지가 중심이 되면서 神의 역량이 펼쳐진다는 점에서 憑依, 接神과는 차별이 된다고 하겠다.

神人調化 즉 人과 神이 相습을 하기 위해서는, 人尊時代이기 때문에 人이 神에게 가는 것이 아니고 神이 人에게 와야 한다. 神人相습이 이루어져야 하는 장소는 어디까지나 現世이다. 그런데 甌山은 “마음은 신이 출입하는 기관이고 문호이고 도로이다.”⁵¹라고 하여, 人과 神이 만나는 접점이 바로 心이라고 하였다. 心은 人이 가지고 있으니, 神은 心에 의지할 수 밖에 없다. 그러므로 甌山은 ‘天地之中央心也 故東西南北身依於心’이라고까지 한 것이다.⁵²

人이 가진 心의 상태에 따라 그에 맞는 神이 응하게 된다. 즉 心이 작으면 작은 神이, 心이 크면 큰 神이, 心이 둥글면 둥근 神이, 心이 네모면 네모의 神이 응한다. 神은 다만 자기에게 맞는 자리에 따라 응할 뿐이므로, 人이 보다 크고 훌륭한 神과 相습하여 그 神의 호위를 받기 위해서는 그런 神이 응하는 心을 만드는 수밖에 없다. 이것이 修心을 해야 하는 원리가 된다. 결국 지상신선이 된다고 하는 것은 인간이 노력하여 자신에 內在된 神性を 실현하여 스스로 神의 경지로 올라가서 神의 능력을 발휘함이 아니라, 인간 본래의 청정한 본질과 天稟性を 회복한 후 자신의 기국에 맞는 神의 호위를 받아 그 神의 능력과 권위를 행사하는 것이라 할 수 있다.

3. 지상신선에 이르는 길, 修道

⁵⁰ 위의 책, 237 쪽.

⁵¹ 心也者鬼神之樞機也門戶也道路也.(위의 책, 48 쪽)

⁵² 위의 책, 183 쪽.

대순진리회에서 지상신선이 되기 위한 필수적 전제조건은 道通이기 때문에 결국 修道가 신선에 이르는 유일한 방법론이 된다.

우선 『大巡眞理會 要覽』은 修道를 다음과 같이 규정한다.⁵³

心身を 沈潛推密하여 對越 上帝의 永侍의 精神을 丹田에 鍊磨하여 靈通의 統一을 목적으로 恭敬하고 精誠하는 一念을 끊임없이 생각하고 至誠으로 所定の 呪文을 奉誦한다. 修道는 工夫와 修鍊과 平日祈禱와 主日祈禱로 구분한다.

工夫 … 일정한 장소에서 지정된 방법으로 지정된 시간에 呪文을 誦讀한다.

修鍊 … 시간과 장소의 지정이 없이 祈禱呪 혹은 太乙呪를 誦讀한다.

平日祈禱 … 매일 丑 · 未時에 자택에서 행한다. 단 외출 시는 귀가 후 보충한다.

主日祈禱 … 甲 · 己日, 子 · 午 · 卯 · 酉時에 지정된 장소 혹은 자택에서 행한다.

이에 따르면 수도를 위해 呪文 奉誦이 필요함을 말하고 있다.⁵⁴ 牛堂은 “수도에 제일 중요한 것이 정성이고, 정성에 제일 중요한 것이 주문이다. 입도를 시키는 것은 덕을 받도록 하는 것인데 덕을 받으려면 주문을 먼저 배우게 하라. 주문이란 많이 읽으면 자연히 읽어드는 것이다. 주문을 많이 읽어라.”⁵⁵고 하여 주문의 중요성을 말하였다. 주문을 읽으면 神이 응하게 된다는 점에서⁵⁶ 神人調化를 위해 주문 봉송은 반드시 필요한 수행 요소이다. 특히 주문 봉송에는 對越 上帝라 하여 上帝에 대한 신앙도 함유되어 있다. 이는 뒤에 다시 논하도록 한다.

그런데 牛堂은 “주문만 읽는다고 되는 것이 아니며 마음을 고치고 수도해 나가는 것이 제일 중요한 일이다.”⁵⁷라고 하여 주문 수련에 앞서 마음을 먼저 닦을 것을 강조하고 있다. 그는 “자고로 ‘마음이 참되지 못하면 뜻이 참답지 못하고, 뜻이 참되지 못하면 행동이 참 답지 못하고, 행동이 참되지 못하면 도통진경에 이르지 못할 것이라.(心不誠 意不誠 意不誠 身不誠 身不誠 道不誠)’하심을 깊이 깨달으라.”⁵⁸고 하여 수도는 마음을 참답게 만드는데 있음을 분명히 했다. 이것은 甌山이 一心을 가질 것을 강조하면서, 마음 닦은 바에 따라 도통이 열린다고 강조한 것과 그 맥을 같이 하는 것이다.

⁵³ 『大巡眞理會要覽』, 18 쪽.

⁵⁴ 현재 大巡眞理會에서 사용되고 있는 주문은 모두 12 種이다. 奉祝呪, 太乙呪, 祈禱呪, 眞法呪, 七星呪, 雲長呪, 二十八宿呪, 二十四節呪, 道通呪, 神將呪, 解魔呪, 神聖呪.

⁵⁵ 1992년 4월 9일, 訓示.

⁵⁶ 주문은 부드럽고 안정된 마음으로 신명이 춤을 추며 응감하도록 읽어라.(1988년 6월 13일, 訓示)

⁵⁷ 1983년 3월 4일, 訓示.

⁵⁸ 『大巡指針』(대순진리회 교무부, 1984), 76 쪽.

이런 관점에서 수도는 앞서 말한 도통에 대한 『大巡眞理會要覽』의 설명에서 규정된다. 이에 따르면, 誠敬信과 安心安身을 명심하면서 윤리도덕을 충실히 이행하고, 無自欺를 근본으로 인간 본래의 청정한 본질로 회복하기 위해 修心煉性하고 洗氣煉質하여 힘써 닦아 나가고 정성에 또 정성을 들이는 것이 수도이다. 이런 입장에서 牛堂도 “‘性은 마음이 밝아져야 天稟性을 깨닫는다(開心見性)’ 하였으니, 참된 성품을 살피서 허망한 일을 하지 않는(眞實無妄) 至誠에 이르면 神과 같아지느니라.”고 하면서 ‘수도는 人倫을 바로 행하고 도덕을 밝혀 나가는 일’이라고 설명했다.⁵⁹

대순진리회에서 心을 닦기 위해 제시하는 방법은 ‘入山修道’가 아닌 ‘人山修道’이다. 속세를 도피하지 말고 철저히 人山 즉 사람들이 山처럼 첩첩이 둘러 쌓인 사회에서 마음을 청정하게 닦아내라는 것이다. 수도에서 甌山이 우선 강조한 것은 사회에서의 윤리도덕 실천이었다. 그는 인간 사회에 윤리도덕이 무너졌기 때문에 천하가 큰 병이 들었다고 진단 하였으므로 도덕 수행을 매우 중요시 여겼다. 그러므로 도통을 한 존재를 도덕적 성품이 강조되는 君子라고 표현하여 道通君子라고 이름하였던 것이다. 이에 따라 대순진리회에서는 도덕 수행을 정리한 각 다섯 항목씩의 訓誨와 守則⁶⁰을 매일 아침마다 소리 내어 읽음으로써 도덕 수행에 대해 스스로를 일깨운다.

또 대순진리회에서 ‘人山’이라는 환경에서의 修心을 위해 무엇보다 강조하는 수도 방법은 ‘解冤相生’의 실천이다. 牛堂은 “우리 도는 解冤相生이다. 우리의 목적이, 그 모든 것이 解冤相生 안에 들어가 있다. 道를 통하는 것도, 수도를 하는 것도 모두 거기에 달려있다.”⁶¹고 하여 解冤相生의 중요성에 대해 강조하였다. 解冤相生은 한 개인 뿐 아니라 신명까지 우주에 존재하는 모든 개체들의 상호 간에 맺힌 冤을 풀고 서로가 서로를 살리는 ‘相生’을 구현한다는 것이다. 여기에서 ‘相生’이란 나도 살고 너도 사는 共生, 상호 존중을 말하는 것이 아니라, 나는 너를 살리고, 너는 나를 살리는 것이 생존 원리라는 것을 말한다. 다시 말해 내가 너를 살리지 않으면 내가 살아갈 수가 없고, 너는 나를 살리지 않으면

⁵⁹ 위의 책, 75 쪽, 37 쪽.

⁶⁰ 訓誨: 一. 마음을 속이지 말라. 二. 言德을 잘 가지라. 三. 感을 짓지 말라. 四. 은혜를 저버리지 말라. 五. 남을 잘 되게 하라.

守則: 一. 國法을 遵守하며 사회도덕을 준행하여 國利民福에 기여하여야 함. 二. 三綱五倫은 陰陽合德 萬有造化 次第 도덕의 근원이라. 부모에게 효도하고, 나라에 충성하며, 부부 화목하여 평화로운 가정을 이룰 것이며, 尊丈을 敬禮로써 섬기고 手下를 애휼 지도하고, 親友 간에 信義로써 할 것. 三. 無自欺는 도인의 玉條니, 양심을 속임과 惑世誣民하는 言行과 非理乖戾를 엄금함. 四. 言動으로써 남의 感을 짓지 말며, 厚意로써 남의 호감을 얻을 것이요, 남이 나의 德을 모를을 꾀의치 말 것. 五. 일상 자신을 반성하여 과부족이 없는가를 살피 고쳐 나갈 것.(『大巡眞理會要覽』, 18-21 쪽)

⁶¹ 1990년 5월 25일, 訓示.

네가 살 수 없다는 의미인 것이다.

甌山은 “先天에서는 인간 사물이 모두 相克에 지배되어 세상이 원한이 쌓이고 맺혀 三界를 채웠으니 천지가 常道를 잃어 갖가지의 災禍가 일어나고 세상은 참혹하게 되었다.”⁶², “冤의 뿌리가 세상에 박히고 세대의 推移에 따라 冤의 종자가 퍼지고 퍼져서 이제는 天地에 가득 차서 인간이 파멸하게 되었느니라.”⁶³고 진단하였다. 相克에 의해 빚어진 원한 즉 冤을 모든 문제의 근본 원인으로 지목하였기 때문에 冤을 풀어내는 일이 무엇보다 중요하게 되고, 解冤을 통해 相生을 추구하는 것이 甌山이 펼친 사상의 핵심이 될 수 밖에 없다. 解冤相生이 수도의 大原則이 되는 이유는 바로 여기에 있다.

IV. 신선사상과 지상신선사상 상호 비교

이제 지금까지 살펴 본 대순진리회의 지상신선사상을 중국 도교·한국 선도의 신선사상과 비교하여 다음의 항목 별로 살펴보고자 한다.

1. 개념 설정과 분류의 문제

중국 도교나 한국 선도에서 이야기되는 신선에 대한 개념은 사실상 동일하다. 그것은 道를 얻고 天人合一을 실현한 인격자로서 無不爲, 無不知에 不老不死하는 존재라는 것이다. 역사적으로 不老不死라는 측면이 특히 강조되어 왔던 것은 有限한 수명을 가진 인간의 입장이 반영된 결과일 뿐, 不老不死만 하는 존재가 신선에 대한 개념 전부가 아니었음을 유념해야 한다. 지상신선은 완전한 도덕성을 회복하고 道에 通하여 不老不死를 포함하는 온갖 福祿을 풍족히 누리는 인격자로서 삼라만상의 모든 이치에 통달하고 無所不能의 초능력을 소유하는 존재이다. 이렇게 보면 표면적으로 신선과 지상신선의 개념은 별반 차이가 없는 것 같다. 그러나 내용을 들여다 보면 다음과 같은 일정한 차이가 발견된다.

첫째, 신선의 ‘道를 얻는 것’과 지상신선의 ‘道에 通하는 것’에서 오는 차이 때문에 지상신선은 신선과는 다른 차원의 존재로 설정된다. 甌山은 “지난날에는 道通이 나지 아니 하였으므로 道家에서 道通에 힘을 기울였으나 陰害를 이기지 못하여 成事を 이룩하지 못

⁶² 『典經』, 98 쪽.

⁶³ 위의 책, 130 쪽.

했도다. 今後에는 道通이 나므로 陰害하려는 자가 도리어 害를 입으리라.”⁶⁴고 말한 적이 있는데, 이는 과거에 道를 얻어 신선이 되는 것과 향후 道에 通하여 지상신선이 되는 것은 다르다는 것을 의미한다. 그 구체적인 차이에 대해서 甌山은 “옛적부터 上通天文과 下達地理는 있었으나 中察人義는 없었나니 이제 나오리라.”고 언급하였다.⁶⁵ 中察人事란 사람의 일을 살펴나간다는 것으로 속세와 遊離된 전통 신선의 영역 밖의 일이다. 이제까지의 신선은 上通天文과 下達地理를 한 존재들이고 지상신선은 거기에 더해 中察人事까지 하는 존재라고 주장한 甌山은 지상신선을 신선보다 능력 면에서 한 차원 높은 인격자로 설정하고 있는 것이다.

둘째, 전통 신선이 개인적 차원으로 존재한다면, 지상신선은 공동체적 차원으로 존재한다는 점이다. 이것은 단순히 집단인 사회와 떨어질 것이나 동참할 것이나 하는 문제라기보다는 동양 전통에서 하나의 거대한 축을 이루는 조상 문제와 관련되는 것이다. 앞서 언급한 대로 지상신선은 福祿을 혼자서만 향유하는 것이 아니라, 가족 그리고 조상들과 나누는 존재이다. 이런 점은 전통 신선에는 찾아볼 수 없는 지상신선만이 가지는 독특한 설정이다.

셋째, 전통 신선이 은둔적·초월적이었다면, 지상신선은 은둔하지 않고 속세에서 中察人事와 醫統이라는 자신의 능력을 발휘하여 인류의 구원자와 지도자로 적극 나서며 지상 천국 건설에 앞장서는 존재라는 점에서 지극히 現世的이다. 지상신선이 단순히 不老長生만을 누리는 것이 아니라 이를 포함하는 더 넓은 범주의 福祿을 享有하는 존재로 설정되는 것도 사회와 적극적인 관계를 맺고 살아가는 존재이기 때문이다.

은둔하지 않고 속세에 적극 참여하는 神仙像은 지상신선이 처음이 아니다. 葛洪도 黃帝, 彭祖, 老子, 方回, 太公望, 仇生, 馬丹, 范蠡, 琴高 등의 예를 들면서 옛날에는 신선이 ‘능력에 여유가 있었으므로’ 조정에 들어가서 세상을 다스렸던 경우가 많았다고 말한 바 있다.⁶⁶ 한국 선도의 경우에도 檀君이 弘益人間 在世理化 以道與治 光明理世라는 건국 이념으로 나라를 다스렸고, 신선사상을 배경으로 하는 신라 花郎徒는 護國에 앞장섰다. 그러나 세월이 흐를수록 신선을 추구하는 자들은 혼탁한 세태에 휩쓸리지 않고 자신을 보호하며 초연한 자세로 삶을 영위하려는 소극적이고 은둔적, 현실 도피적인 성격으로 바뀌어갔

⁶⁴ 위의 책, 171-172쪽.

⁶⁵ 大巡眞理會에서 사용하는 주문 중에서 道通과 관련이 있을 것으로 여겨지는 ‘道通呪’도 ‘天上元龍 坎武 太乙 星斗牛君 神呀神呀 三呀三呀 以道通道德으로 上通天文하고 下達地理하고 中察人事케 하옵소서’이다.

⁶⁶ 昔黃帝荷四海之任, 不妨鼎湖之舉. 彭祖爲大夫八百年, 然後西適流沙. 伯陽爲柱史, 甯封爲陶正. 方回爲閭士, 呂望爲太師, 仇生仕於殷, 馬丹官於晉, 範公霸越而泛海, 琴高執笏於宋康, 常生降志於執鞭, 莊公藏器於小吏. 古人多得道而匡世, 修之於朝隱, 蓋有余力故也.(『抱朴子』, 「釋滯」)

다.⁶⁷

이런 현상에 대해 葛洪은 ‘능력 부족’에서 그 원인을 찾고 있다. 이에 비해서 대순진리회는 “옛적에 神聖이 立極하여 聖雄을 겸비해 政治와 教化를 統制管掌 하였으되, 中古 이래로 聖과 雄이 바탕을 달리하여 政治와 教化가 갈렸으므로 마침내 여러 가지로 분파되어 眞法을 보지 못하게 되었느니라.”⁶⁸ 고 말한 甌山의 말을 근거로 개인의 능력 부족과 더불어 聖과 雄의 바탕이 달라져버린 世態의 변화도 같이 지적한다. 甌山이 “이제 原始返本이 되어 君師位가 한 갈래로 되리라.”고 하여 다시 聖과 雄을 갖추어야 하는 시대가 도래할 것을 예언하면서 “마음은 聖人の 바탕으로 닦고, 일은 英雄의 韜略을 취하여야 되느니라.”⁶⁹ 고 가르쳤던 사실로 보면, 지상신선이 신선과 달리 속세와 적극적인 관계를 맺을 수 있는 것은 지상천국의 도래라는 시대적 변화를 바탕으로, 中察人事 즉 영웅의 도략이라는 전통 신선을 능가하는 능력까지 배양한 결과라 할 수 있다.

넷째, 전통 신선과 지상신선의 분류법에도 약간의 차이가 발견된다. 葛洪의 분류법에 따라 전통 신선은 最上의 天仙, 中位의 地仙, 下位의 尸解仙으로 나뉜다. 지상신선도 닦은 바 기국에 따라 上等, 中等, 下等의 등급으로 나뉘는데, 대순진리회에서는 이를 上通(上等으로 道에 通했다는 뜻), 中通, 下通으로 부른다. 두 분류는 모두 上中下라는 수직 구도로 되어 있다는 공통점이 있지만, 거주 영역은 서로 같지 않다. 신선은 그 등급에 따라 거주하는 영역이 달라지지만, 지상신선은 등급과는 상관없이 모두 地上에 그것도 山이 아닌 속세에 거주한다. 이 차이는 중국 도교와 한국 선도에서는 天界가 이상향이였지만, 대순진리회에서는 지상에 건설되는 천국을 이상향으로 삼는 데에 연유한다.⁷⁰

2. 신선이 되기 위한 방법

전통적으로 신선이 되기 위한 방법 즉 成仙法에는 金丹의 제조와 복용을 위주로 하는 外丹法, 元氣와의 合一을 추구하는 內丹法, 善行과 功德 쌓기가 있었다. 外丹이 타력적 성격이 강하다면 內丹은 자력적 성격이 강한데, 중국 도교에서는 外丹이, 한국 선도에서는 內丹이 강조되어 왔으며, 선행과 공덕은 필수적이지만 그러나 부수적인 정도로 생각되어

⁶⁷ 崔三龍, 「仙人說話로 본 韓國 고유의 仙家에 대한 연구」, 『도교와 한국사상』(한국도교사상연구회, 1994), 379-380 쪽.

⁶⁸ 『典經』, 255쪽.

⁶⁹ 위의 책, 225쪽.

⁷⁰ 甌山이 묘사한 地上天國의 모습은 『典經』, 109쪽, 132쪽, 336-337쪽을 참고할 것.

왔다. 지상신선이 되기 위한 방법은 상술한 대로 人山에서의 도덕 수양을 포함하는 心神 수련과 최고신에 대한 신앙을 포함하는 呪文 奉誦이다. 내용 면에서 전통 成仙法과 지상신선이 되기 위한 방법에는 일정한 차이점이 발견되는데, 그것은 다음과 같다.

첫째, 수도 환경이 다르다는 것이다. 外丹法이든 內丹法이든 전통 成仙法에서 나타나는 주된 수도 환경은 대중들의 눈길이 닿지 않는 은밀한 곳이라야 한다. 이에 비해서 지상신선에 이르기 위한 수도의 환경은 철저히 대중들 속이다. 전통 신선이 되기 위한 수행을 入山修道라고 한다면, 지상신선이 되기 위한 수행은 人山修道라고 표현할 수 있는 것이다.

둘째, 도덕 실행이 강조되지만 거기에다 강도의 차이가 있다. 물론 전통 成仙法에도 善行과 積功은 아주 중요한 요소이다. 그럼에도 불구하고 역사적으로 이러한 것은 어디까지나 부수적인 것임을 부인할 수 없다. 도덕의 실천을 통한 修心이 이루어지지 않으면 神人調化를 이룰 수 없어 지상신선으로 化할 수 없다는 점을 보면, 지상신선이 되는 방법에서 도덕 실천이 강조되는 정도는 전통 成仙法에서의 그것보다 더 크게 나타난다.

셋째, 지상신선이 되는 방법에는 내단적 요소 외에도 上帝에 대한 신앙이 포함되어 있어 종교성이 강하게 드러난다는 점이다. 지상신선이 되기 위한 수련 방법이 내단적 요소보다는 민중의 집단적 수련 에너지의 발로를 통한 집단적 깨달음을 중시하는 것이라는 주장도 있기는 하지만,⁷¹ 그렇다고 집단적 수련만이 강조되고 內丹的 요소가 무시되는 것은 아니다. 주문 수련이 반드시 집단적으로 이루어지는 것만도 아니며, 실질적으로 1-2 시간 지속되는 呪文 奉誦 자체는 강력한 丹田 수련 효과를 나타낸다.

중국 도교에서 內丹은 元氣와의 合一을 강조하는데, 우주 만물의 근원인 元氣에는 人格性이 발견되지 않는다는 점에서 대순진리회의 수련과는 일정한 차이가 있다. 중국에서는 西周 이후로 종교적 하늘 관념이 철학적 하늘 관념으로 바뀌면서 秦漢代에 이르러 元氣論 관념으로 대체되었다. 하늘은 인격성이 부여된 종교적인 하늘이 아니라 어디까지나 이성화된 元氣가 되었다. 한국 선도의 경우에 종교적 성격의 하늘 관념이 살아있었다는 주장도 있기는 하다.⁷² 하지만 조선시대 內丹派가 추구한 成仙 방법이 精氣神論을 근본으로 하고 있다는 점에서 중국 도교와 같이 인격성이 부여되지 않은 元氣와의 합일을 추구하고 있었던 것으로 보인다.

대순진리회에서는 우주 만물의 근원을 無極으로 설정하고 그 無極에 인격성을 부여하여 최고신을 無極神이라 한다. 鼎山은 無極神을 九天上世君, 玉清真王이라고 부르면서, 그

⁷¹ 金容輝, 위의 글, 158-159 쪽.

⁷² 金晟煥, 「한국 도교의 자연관」, 66-67 쪽.

神格을 九天大元造化主神으로서 九天應元雷聲普化天尊上帝라 했다.⁷³ 대순진리회는 無極神인 상제를 공경하고 받들며 인간 본래의 청정한 본질과 天稟性を 회복하는 과정 속에서 상제의 기운을 받기를 바라니, 그것을 ‘德化’라고 표현한다. 우주의 본질인 元氣와 合一하는 것이 元氣와의 완전한 합체까지 포함하는 개념이라면, 無極神으로부터 기운을 받는다는 것은 우주의 본질인 無極과의 완전한 합체까지 추구하는 것은 아니라는 점에서 일정한 차이가 있다. 간단히 예를 들면 태양이 있고 그 태양에서 빛이 나오고 있는 경우, 식물이 자라기 위해서는 태양에서 나오는 빛을 받아야 하는 것이지 태양과의 합체를 필요로 하는 것은 아니라는 것이다. 지상신선이 되기 위한 방법은 內丹을 기본으로 하면서도 우주 만물의 근원인 無極에 대한 신앙을 포함하고 있다는 점에서 자력적 성격과 타력적 성격을 모두 가지고 있다고 평가할 수 있다.

V. 결론

전통적인 신선과는 다른 개념으로서 지상신선이라는 말을 처음으로 사용한 사람은 水雲이다. 그가 主唱한 지상신선은 새로운 시대에 출현하며 한울님(天主)과 天人合一이 되는 존재로서 도술적 능력보다는 천지와 德을 같이 하는 도덕적 완성이 강조되는 인간상이었다.

甌山 역시 새로운 시대에 새로운 인격체가 출현한다고 선언하였다. 그러나 그가 말한 인간상은 도덕적 완성을 포함하면서도 전통 신선이 가졌던 능력을 더욱 초월하는 존재였다. 다시 말해서 甌山이 말한 인간상은 도덕적 완성을 성취할 뿐만 아니라 道에 通함으로써 不老長生을 포함하여 기국에 맞는 福祿을 가족·조상과 더불어 누리면서 無不通知에 無所不能한 초능력이 강조되는 인격체이다. 이 인격체는 스스로 노력하여 자신에 內在된 神性を 실현함으로써 神의 경지로 올라가서 神의 능력을 발휘하는 존재가 아니라, 인간 본래의 청정한 본질과 天稟性を 회복한 후 자신의 기국에 맞는 神의 호위를 받아 그 神의 능력과 권위를 행사하는 존재이다. 甌山은 이 인격체가 上通天文과 下達地理뿐만 아니라

⁷³ 졸고, 「정역사상과 대순사상의 비교 연구-우주론을 중심으로」, 『종교연구』60, 한국종교학회, 2010, 43 쪽, 48-49 쪽. 현재 大巡眞理會에서는 九天上世君, 玉淸眞王이라는 존칭은 사용하지 않고 있다. 大巡眞理會의 최고신은 성격 면에서 元始天尊과 대단히 흡사하다. 그러나 元始天尊이 現世에 참여하지 않는 존재라면, 大巡眞理會의 최고신은 現世에 개입하지 않고 있다가 신명들의 하소연에 의해 다시 現世에 개입하게 되는 존재라는 점에서 차이가 있다.

中察人事까지 이룬 존재라고 강조하면서, 지금까지 인류 역사에 나타나지 않은 새로운 인간상이라고 설파하였다. 이 인격체는 醫統으로써 病劫에 빠진 인류를 건질 구원자로 속세에 등장하게 되는데, 甌山은 이 인격체를 道通君子 혹은 血食千秋道德君子라고 불렀다. 甌山으로부터 宗統 繼乘의 啓示를 받은 鼎山은 이 인격체를 지상신선이라 이름 붙이고, 종교적으로 추구해야 할 목표로 중의 하나라고 삼았다.

중국 도교와 한국 선도에 등장하는 전통적인 신선이 초월적·은둔적·개인적이라면, 中察人事와 醫統, 가족 조상과 福祿 共有가 강조되는 지상신선은 지극히 現世的이고 공동체적인 것이 그 특징이다. 특히 지상신선은 인류가 위급한 지경에 처하게 될 때 구원자로 등장하여 새로운 세계로 이끌어가는 인격체로 설정된다.

전통적인 成仙法은 金丹을 제조하고 복용하는 外丹法, 元氣와의 合一을 추구하는 內丹法, 선행을 강조하는 것이다. 대체로 중국 도교에서는 타력적 성격의 外丹法이, 한국 仙道에서는 자력적 성격의 內丹法이 강조되어왔다. 지상신선이 되는 방법으로는 人山에서 無自欺를 근본으로 윤리도덕과 解冤相生의 실천을 통한 修心煉性和 洗氣煉質, 그와 함께 呪文 奉誦이 강조된다. 여기에는 자력적 성격의 內丹的 요소가 포함되어 있으며, 또한 無極神인 上帝에 대한 신앙이 강조되고 있기 때문에 타력적인 성격도 동시에 나타난다. 그러므로 지상신선은 종교성이 강하게 부각되는 존재이기도 하다.

원래 신선은 동양에서 전통적으로 希求되어 온 인간상이었다. 그러나 신선은 초월적이고 은둔적이어서 현실과는 상당히 괴리된 존재로 여겨져 왔다. 그런데 과학과 이성이 강조되는 이 시대에 누구든 노력하면 신선이 되어 지상에서 가족들과 더불어 살아갈 수 있다는 믿음과 함께 신선에 이르는 집단적인 모색이 추구하고 있다는 사실은 상당히 흥미롭다.

지상신선이 종교적 수행을 통해 추구되는 종교적 인간상이라고 하더라도, 지상신선에 도달하기 위한 수도의 길, 즉 도덕을 바로 세우고 心身을 청정하게 닦는 개인의 수행, 특히 解冤相生의 실천은 현대 사회에 반드시 필요한 덕목이라 생각된다. 물질이 강조되는 현대에는 心身이 황폐해질 가능성이 크기 때문에 스스로를 다스리고 성장시키는 心身의 수행은 반드시 필요한 것이다. 또한 다양한 민족과 문화가 뒤섞이고 서로 교류하며 살아갈 수밖에 없는 현대에서 이들이 서로 調和를 이루지 못한다면 끊임없는 반목과 충돌로 비극이 생길 수밖에 없다. 그러나 도덕을 실천하고 각자의 心身을 수양하며 서로의 갈등과 冤을 풀고 서로가 서로를 위한 삶을 사는 相生의 길은 이 모든 문제를 해결해 줄 수 있을 것으로 기대된다. 그런 점에서 21 세기에 지상신선이라는 인간상은 하나의 종교적 차원을 넘어서 현대에 인간이 지향해야 할 인간상이 무엇인지 시사해 주고 있는 것이다.

참고문헌

『東經大全』

『史記』

『三國史記』

『三國遺事』

『龍潭遺詞』

『太平經』

『抱朴子』

『大巡消息』 통권 4 호(大巡眞理會 驪州本部道場, 2004)

『大巡指針』(大巡眞理會 教務部, 1984)

『大巡眞理會要覽』(大巡眞理會 教務部, 1969)

『大巡會報』29(大巡眞理會 教務部, 1992)

『典經』(大巡眞理會 教務部, 2010)

宋恒龍, 『韓國道教哲學史』(成均館大學校 大東文化研究所, 1987)

窪德忠 지음, 『道教史』, 崔俊植 옮김(分道出版社, 1990)

全世營, 『공자의 정치사상』(인간사랑, 1992)

鄭在書, 『한국 도교의 기원과 역사』(이화여자대학교출판부, 2006)

趙興胤, 『한국종교문화론』(東文選, 2002)

車柱環, 『한국의 도교사상』(同和出版社, 1984)

勞思光, 『中國哲學史』(三民書局股彬有限公司, 民國 70)

金洛必, 「海東傳道錄에 나타난 도교사상」, 『도교와 한국사상』(한국도교사상연구회, 1988)

金洛必·朴永浩·梁銀容·李鎭洙, 「한국신선사상의 전개」, 『도교문화연구』15(한국도교문화학회, 2001)

金晟煥, 「초기 도교의 철학사상」, 『中國哲學』7(중국철학회, 2000)

——, 「한국 도교의 자연관」, 『한국사상사학』23(한국사상사학회, 2004)

——, 「한국의 仙道 연구」, 『도교문화연구』28(한국도교문화학회, 2008)

金勝惠, 「도교 上淸派의 생명관」, 『도교와 생명사상』(한국도교문화학회, 1998)

金容輝, 「한국 仙道の 전개와 신종교의 성립」, 『동양철학연구』55(동양철학연구회, 2008)

金一權, 「秦漢代 方士의 성격과 方僊道 및 황로학의 관계 고찰」, 『東國史學』44(동국사학회, 2008)

金賢珠, 「고소설과 문인산수화의 도인, 그 심리적 의미와 도가적 사유체계」, 『詩學과 言語學』12(시학과 언어학

회, 2006)

楠山春樹, 「道家思想과 養生說과 神仙思想」, 『도교학연구』11(한국도교학회, 1993)

尹錫山, 「東學에 나타난 道敎的 要素」, 『도교사상의 한국적 전개』(한국도교사상연구회, 1989)

鄭貴和, 「荀子の 君子論에 대한 연구」, 『부산정치학회보』7(21세기정치학회, 1997)

鄭世根, 「한국 신선사상의 전개와 분파」, 『한국 고유사상·문화론』(한국정신문화연구원, 2004)

車瑄根, 「대순진리회 聖地의 특성과 의미」, 『東 AISA 宗教文化研究』창간호(東 ASIA 종교문화학회, 2009)

——, 「정역사상과 대순사상의 비교 연구-우주론을 중심으로」, 『종교연구』60(한국종교학회, 2010)

崔三龍, 「仙人說話로 본 韓國 고유의 仙家에 대한 연구」, 『도교와 한국사상』(한국도교사상연구회, 1994)

崔雲植, 「신선 설화의 전승 양상과 한국인의 의식」, 『한국민속학』44(한국민속학회, 2006)

<요약문>

大巡眞理會 地上神仙 思想의 特性

- 傳統 神仙思想과의 比較를 中心으로 -

車瑄根(大巡宗教文化研究所)

中國 道教와 韓國 仙道 등, 東北아시아에서 希求되어 온 神仙은 대체로 不老不死의 性格이 강조되는 人格이었다. 神仙이 되기 위한 方法으로는 金丹 服用을 위주로 하는 外丹法과 元氣와의 合一을 追求하는 內丹法이 제시되어 왔으며, 또한 勸善書 信仰, 功過格 등에서는 일정한 善行과 功德 쌓기가 부수적으로 거론되기도 하였다. 대체로 中國에서는 他力的 性格의 外丹法이, 韓國 仙道에서는 自力的 性格의 內丹法이 강조되었다. 이런 傳統 神仙은 隱遁志向의이고 超越的이어서 俗世와 遊離된 존재였다.

19-20 세기가 되면 韓國에서 傳統 神仙思想과는 차별되는 새로운 神仙思想이 등장하니, 곧 地上神仙思想이다. 이 思想은 누구나 노력하면 神仙에 도달할 수 있다는 것으로 집단적 수련과 깨달음을 위주로 한다.

地上神仙이라는 말을 처음 사용한 사람은 崔水雲이지만, 이 人間像에 종교적으로 더욱 강력한 의미를 부여한 사람은 姜甌山이다. 水雲이 말한 地上神仙은 道術的 능력이 강조되고 있지 않지만, 甌山이 말한 人間像은 도덕적 완성을 성취할 뿐만 아니라 道에 通함으로써 不老長生을 포함하여 器局에 맞는 福祿을 가족·조상과 共有하면서 無不通知에 無所不能한 초능력까지 갖추는 존재이다. 그는 이 人格體가 上通天文과 下達地理뿐만 아니라 中察人事까지 이룬 존재라고 강조하면서, 전통 신선보다 차원이 높은 人間像이라고 설파했다. 이 존재는 醫統으로써 앞으로 病劫에 빠질 인류의 구원자이자 지도자로 속세에 등장하게 되는데, 甌山은 이 人格體를 道通君子 혹은 血食千秋道德君子라고 불렀다. 甌山으로부터 宗統 繼乘의 啓示를 받은 鼎山은 이 人格體를 地上神仙이라 이름 붙이고, 종교적으로 추구해야 할 목표로 삼았다. 傳統 神仙이 초월적·은둔적·개인적인 성격이라면 地上神仙은 지극히 現世的이고 공동체적인 것이 그 특징이다.

地上神仙이 되는 방법은 人山에서 無自欺를 근본으로 倫理道德과 解冤相生의 실천을 통한 修心煉성과 洗氣煉質, 그와 함께 呪文 奉誦이 강조된다. 여기에는 自力的 성격의 內丹的 요소가 포함되어 있으며, 또한 無極神인 上帝에 대한 신앙이 강조되고 있기 때문에 他力的인 성격이 나타나고 있다. 그러므로 地上神仙은 종교성이 강하게 부각되는 존재이

기도 하다.

地上神仙은 한 종교에서 추구하는 人間像이지만, 그럼에도 불구하고 地上神仙이 되기 위해 나아가는 修道의 길, 즉 도덕을 바로 세우는 것이라든가 특히 解冤相生의 실천은 현대 사회에 반드시 필요한 덕목이라 생각된다. 다양한 민족과 문화가 뒤섞이고 서로 교류하며 살아가는 현대에서 이들이 서로 調和를 이루지 못한다면 끊임없는 반목과 충돌로 비극을 낳을 수밖에 없다. 그러나 도덕을 실천하고 각자의 心身을 수양하며 서로의 갈등과 冤을 풀고 서로가 서로를 위한 삶을 사는 相生의 길은 이 모든 문제를 해결해 줄 수 있을 것으로 기대된다. 그런 점에서 21 세기에 地上神仙이라는 人間像은 종교적 차원을 넘어 현대에 인간이 지향해야 할 人間像이 무엇인지 많은 것을 시사해 주고 있다.

주제어: 神仙, 大巡眞理會, 地上神仙, 人尊, 神人調化, 道通, 道通君子, 解冤相生.

道教在韩国·朝鲜的继承和发展的考察

川上新二

一.

李能和在《朝鲜道教史》最后一章（第 28 章），即“自谓儒佛仙合宗之教”中列举了东学、南学、普天教和白白教，¹并把这些教团列入朝鲜的道教体系。其中，普天教由车京石在 1922 年所创，该教继承了 1901 年悟出大道的姜一淳所提倡的教义。除了普天教之外，还有很多教团都继承了姜一淳的教义。1921 年以赵哲济创始的无极道为基础展开的大巡真理会就是其中较具代表性的一个教团。继承姜一淳教义的诸教团总称为甌山教。²

虽然李能 and 把普天教及包括普天教在内的甌山教体系诸教团都列入了道教体系的范畴，但是仍有许多学者根据甌山教体系诸教团的经典《大巡经典》和大巡真理会的经典《典经》的内容，来研究甌山教体系的教理与道教之间的关系。笔者比较关注民俗宗教（folk religion, popular religion, practical religion）也就是人人都可以身体力行的宗教的研究，因此本文以作为民俗宗教的道教为侧重点，试着考察道教在韩国·朝鲜的继承和发展。

那么，什么是道教呢？从思想、哲学、教团史等角度都可以给道教下定义，而本文则以作为民俗宗教（人人都可以身体力行的宗教）的道教为重点，从以下几个方面加以说明：多种养生术（植物药和矿物药的炼成和服用及气功的技巧）、存思和内丹（冥想和气的身体技巧的修行体系）、符篆和雷法的咒术、斋蘸科仪（从个人、祖先级别到共同体、国家级别）、神降（扶乩等）、易占、武术等。³

二.

李能和在《朝鲜道教史》中所描述的“太乙教仪式”，作为太乙教即普天教的修行实践，是本文首要关注的对象。根据其观点：

人们想要入教时，要和家人一同沐浴斋戒、更换新衣，并供奉丰富的供品，若家庭贫困则供奉一杯清水即可。摆好供品，放置写有“玉皇大帝显灵之位”的牌位，诵念太乙咒，行四拜礼，晚上继续诵念咒文，直至筋疲力尽。以后连续 7 天都要昼夜无休地念咒，意念专注的话，则能看到天上的各种现象。或看到虎狼、或看到人、或看到祥云瑞气、或看到仙童仙女、或看到观音如来，总之，各种奇异的景象会出现在眼前，这叫做“开眼”。1 年或者 2 年，因人而

异，坚持念咒的话，眼前会出现玉皇大帝，这叫做“承颜”。念咒的时候，会自然而然地起舞，这叫做“转身”，或者叫“降灵”。达到这种境界时，修行者就能够坐着纵观世界，就能够长生不老，其身能够去往阴曹地府见到死去的祖先，能够修改冥符的名单延长寿命，总之可以万事如意，无所不能。⁴

通过普天教（甌山教）的修行方式即念咒凝想，能够看到虎狼、仙童仙女、观音如来、玉皇大帝，能够长生不老等，这些内容与《大洞真经》等道教的上清教典所说“存思”冥想和气的身体技法，即“清晰细致、色彩鲜明地存想身体内及天上各神仙（由纯粹的气构成）而成为不死仙人的修行法”⁵ 具有很大的相似性。由此可见，韩国·朝鲜的甌山教体系诸教团继承了与道教“存思”修行法相关的内容。

笔者曾经从吉林省延边朝鲜族自治州的一位女气功师那里听到过与《朝鲜道教史》中所描述的普天教（甌山教）的修行方式相同的体验。以下为女气功师所述：

我丈夫遭遇交通事故，卧床不起，我既要照顾丈夫又要照看孩子，生活艰苦忙碌。88年的时候，延边很流行气功。由于生活压力实在太大，又看到气功能治病的广告，于是就去了气功学校。我按照老师说的那样，静坐调息，眼前突然出现了身体内血液流动的脉络，接着全身颤动，盘坐的身体升空了！几天后，眼前出现了拄着拐杖留着白胡子的老人，不断地往我身上洒水，我顿时感觉心情舒畅。一周之后的早上，在人山人海之中，我朝向身旁的一个女人，自然而然、清晰准确地说出了那个女人她丈夫的长相、丈夫的病情、她有几个孩子及孩子的年龄、家人的情况等等。周围的人都觉得神奇，向我问这问那。经过这件事后，我开始从事气功师的职业，用气功给人治病。⁶

通过这种静坐养息的修行方法，可以看到自己的身体内部、可以盘坐升空、可以看见白胡子老人等，这些与上面所介绍的普天教（甌山教）的修行方式和道教的“存思”修行法在内容上是相通的。

可以说在韩国·朝鲜成立的甌山教和在中国朝鲜族流行的气功，都吸收并继承了道教的“存思”修行法。而且，在中国朝鲜族流传甚广的气功本身就起源于构成道教的养生之术。

三.

虽说韩国·朝鲜的甌山教体系诸教团继承了道教的“存思”修行法，但李能和在《朝鲜道教史》的“自谓儒佛仙合宗之教”一章中列举出了普天教（甌山教），而且普天教教徒把姜一淳教祖看作是弥勒佛转世，⁷ 由此可以看出甌山教的内容混合了儒教、佛教、道教等各宗教的元素。⁸ 在韩国·朝鲜，道教是由掌握了儒释道三教教义的年轻指导者——新罗的“花

郎”来教化、指导众人的，所以很早就与佛教等相互调和了。⁹李能和之所以认为普天教（甌山教）是“儒佛仙合宗之教”，大概是因为他把道教看作是韩国·朝鲜儒释道调合思想的历史延长线上的产物吧。

在继承道教“思存”修行法的中国朝鲜族气功师中，也有人强调与佛教中菩萨的关系。笔者在延边朝鲜族自治州遇见过另外一位女气功师，她说：“观音菩萨经常和我在一起，我可以看见她。虽然我没有和观音菩萨交谈过，但是在我占卜和治病的时候，观音菩萨总是在我身边。我不是把观音菩萨说的话重复给患者听，而是我自己自然而然地就说出来了”。¹⁰

中国朝鲜族的气功师强调与佛教中观音菩萨的关系，或许也可以把这看作是韩国·朝鲜儒释道调和思想延长线上的一种产物。在东南亚的华侨社会，因神灵附体而进行占卜和治病的人叫做“童乩”。在这些童乩中，也有人既祭拜道教诸神又祭拜佛教菩萨。¹¹以童乩的活动为中心的华侨宗教，被看作是在儒释道三教基础上再加上民间信仰的“习合宗教”（syncretism），也有研究者把它叫做“神教”（shenism）。¹²道教诸要素与儒教、佛教、民间信仰相调和的现象，不仅在韩国·朝鲜，在东亚和东南亚社会也很普遍。虽然笔者曾经考证过中国朝鲜族的气功师在本质上继承了朝鲜的巫术思想，¹³但是与东南亚华侨社会的童乩一样，中国朝鲜族的气功师或许也可以看作是道教诸要素与佛教、民间信仰相调和的一个例子。有的研究者把从道教诸要素与儒教、佛教、民间信仰相调和中形成教义、并以此教义展开的教团叫做“教派宗教”（sectarianism）。¹⁴按照这种观点，可以把中国朝鲜族气功师的活动看作是东南亚华侨的神教，把韩国·朝鲜甌山教体系的诸教团看作是教派宗教。

四.

本文以韩国·朝鲜甌山教体系的教团和中国朝鲜族的气功师为例，考察了在实践中道教继承和发展。本文着重介绍了甌山教和气功师对道教“思存”修行法的继承，说明了道教诸要素与儒教、佛教、民间信仰相调和的现象，不仅在韩国·朝鲜，而且在东亚及东南亚都是很普遍的。可以说，道教本身就是吸收各种思想、宗教、民间信仰等要素的过程中形成和发展起来的，另一方面，在东亚及东南亚社会，道教诸要素是在与诸宗教相互调和的过程中被吸收引进的。虽然现在还存在着“该如何规定道教范畴”的问题，但是笔者认为道教诸要素今后可能会以各种各样的形式被各个社会继承发展。

注:

- 1、李能和《朝鲜道教史》(李钟殷译注), 普成文化社(首尔), 1992年。
- 2、“甌山教”梨花女子大学韩国女性研究所编《韩国女性关系资料集·宗教篇》, 梨花女子大学出版部(首尔), 1993年。
- 3、铃木健太郎“道教和‘灵性’”《宗教研究》第365号, 日本宗教学会(东京), 2010年。
- 4、注1。
- 5、注3。
- 6、川上新二“有关中国延边朝鲜族职能者的考察”《宗教学论集》第21号, 驹泽宗教学研究会(东京), 2002年。
- 7、注1。
- 8、注2
- 9、窪德忠《道教史》, 山川出版社(东京), 1977年。
- 10、注6。
- 11、佐佐木宏干“东南亚华人社会童乩信仰的变异考”, 直江广治·窪德忠编《东南亚华人社会宗教文化的调查研究》, 南斗书房(东京), 1987年。
- 12、A. J. A. Elliot, *Chinese Spirit-Medium Cults in Singapore*. London : Department of Anthropology, The London School of Economics and Political Sciences, 1955 ; V. Wee, Buddhism in Singapore, in : Ong Jin Hui, Tong Chee Kiong, Tan Ern Ser(ed.), *Understanding Singapore Society*, Singapore : Times Media Private Limited, 1997.
- 13、注6。此外, 有关中国朝鲜族气功师和韩国·朝鲜巫术之间的关系的研究, 还有江帆的“女性的民间信仰及其变迁”, 中国东北部朝鲜族民俗文化调查团编《中国东北部朝鲜族的民俗文化》, 第一书房(东京), 1999年; 金锦子的“巫堂和气功”, 中国东北部朝鲜族民俗文化调查团编《中国东北部朝鲜族的民俗文化》, 第一书房(东京), 1999年, 等等。
- 14、V. Wee, op. cit., 1997.

道教の韓国・朝鮮における継承・展開についての一考察

川上新二

1.

李能和は、その著『朝鮮道教史』の最終章である第 28 章「自謂儒仙合宗之教」において東学、南学、普天教、白白教を取りあげている¹。李能和はこれらの教団を朝鮮における道教の系統を引くものとしているのであるが、これらの教団のうち普天教は、1901 年に大道を悟ったとされる姜一淳が唱えた教えを受け継いで、車京石が 1922 年に始めたものである。姜一淳の教えを受け継いだとする教団は普天教の他にも多くのものがあり、1921 年に趙哲済によって始められた無極道をもとに展開した大巡真理会もその代表的な教団の一つである。姜一淳の教えを受け継いだとされる諸教団は、それらを包括して甌山教と総称されている²。

李能和は普天教さらには普天教を含む甌山教系統の諸教団を道教の系統を引くものとしているのであるが、甌山教系統の諸教団が経典とする『大巡典経』や大巡真理会が経典とする『典経』の内容を通じて甌山教系統の教理と道教との関係を論じた研究も既に多く行われていると思われる。筆者は民俗宗教 (folk religion, popular religion, practical religion) の研究すなわち人々に実践されている宗教の研究に関心を持っているため、本発表では人々に実践されている道教の側面に関心を置いて、道教の韓国・朝鮮における継承・展開について考察を試みることにする。

ところで道教とは何かについても、思想や哲学、教団史などさまざまな観点からさまざまな定義が可能であると思われるが、民俗宗教としての道教すなわち人々に実践されている道教に関心をもつ本発表では、道教を、「多くの養生術 (植物薬や鉱物薬の練成と服用・気功的な技法)、存思や内丹 (瞑想と気の身体技法による修行体系)、符籙や雷法の呪術、齋醮儀礼 (個人や祖先のレベルから共同体や国家のレベルまで)、神降ろし (扶乩など)、易占、武術など」³によって構成されるものとして、包括的に捉えることにする。

¹ 李能和『朝鮮道教史』(李鍾殷訳注) 普成文化社 (ソウル)、1992年。

² 「甌山教」梨花女子大学校韓国女性研究所編『韓国女性関係資料集・宗教篇』梨花女子大学校出版部 (ソウル)、1993年。

³ 鈴木健太郎「道教と「スピリチュアリティ」」『宗教研究』第365号、日本宗教学会 (東京)、2010年。

2.

李能和著『朝鮮道教史』が「太乙教行儀」として伝える次のような記述は、太乙教すなわち普天教における実践を伝えるものとして、本発表が先ず注目するものである。それによれば、

人々が入教したいとき、家族一同沐浴齋戒し、新しい服に着替え、供物を十分に供え、貧しければ清水1杯でもかまわない。供物を並べ、そこに「玉皇上帝降靈之位」と記した位牌を置き、太乙呪を唱え、四拝し、その夜、続けて呪文を唱え、疲れ果てたら止める。以後7日、昼夜休まず、これを唱え続けて、存想凝念すれば、天空に様々な現象を見る。或いは虎狼を見、或いは人物を見、或いは瑞雲瑞靄を見、或いは仙童仙女を見、或いは観音釈迦を見、さまざまな不思議なものが眼前に現れる。これを「開眼」という。1年或いは2年間、呪文を唱えれば、玉皇上帝が眼前に現れるが、人によって異なることもある。これを「承顔」という。唱え続ければ、自ずと踊り上がる。これを「轉身」といい、或いは降霊という。このようなとき、坐っていながら世界を見ることができ、長生不死となることができ、その身が冥府に行つて既に死亡した祖先と会うことができ、冥符の名簿を改めて寿命を延ばすことができ、万事が意の如くになり、意の通りにならないことはないという⁴。

このように表現される普天教（甌山教）の儀礼の様相、すなわち呪文を唱えて「存想凝念」することによって虎狼、仙童仙女、観音釈迦、玉皇上帝などを見たり長生不死を得たりする、などという内容には、『大洞真経』など道教の上清教典が伝える「存思」と呼ばれる瞑想と気の身体技法、すなわち「身体内および天空に存在する神々（純粋な気から構成される）を細部まではっきりと色鮮やかに実体的に存想することによって不死の仙人に成ろうとする修行法」⁵との類似性をみることができる。韓国・朝鮮の甌山教系統の諸教団には、道教の「存思」の修行法と関連するものが引き継がれているように思われる。

ところで筆者は『朝鮮道教史』が伝えるこのような普天教（甌山教）の儀礼の様相と同様な内容の体験を、中国吉林省延辺朝鮮族自治州で活動する気功師（女性）から聞いたことがある。それを紹介すると次のようである。

夫が交通事故に遭って寝たきりの状態になり、夫の看病と子供の世話で忙しく暮らしていた。88年当時、延辺で気功が流行していたが、生活に苦勞していたこともあり、気功で病気が治療できるという広告を見て、気功の学校を訪ねた。先生の言う通り静かに坐って気の調節を行っている、突然自分の体内を血液がどのように流れるかが目の前に現れた。次に身体全体が震え、坐っていても身体が飛び上がった。さらに数日後、自分の前に杖を突いて

⁴ 註1。

⁵ 註3。

白い髭を生やした老人が現れ、自分にひっきりなしに水を振りかけた。すると爽やかな気分になった。一週間後、朝、大勢の人がいる中で、隣にいた女性にむかって、その女性の夫の顔かたち、夫の病気、息子の人数と年齢、家族の様子などについての言葉が、我知らず自分の口からひっきりなしに出てきた。周囲の人は面白がって自分にいろいろなことを尋ねてきた。そのようなことがあって後、気功師としての活動を始め、現在は身体から気を発して病人を治療している⁶。

このような体験、すなわち静かに坐って気の調節を行っている自分の体内が見えたり、身体が飛び上がったたり、白い髭を生やした老人を見たりしたという体験の内容は、先の普天教（甌山教）の儀礼や道教の「存思」と内容的に通じるものがあると思われる。

韓国・朝鮮で成立した甌山教や中国朝鮮族に広まっている気功には、道教の「存思」の修行方法が取り入れられ、受け継がれているとみることも可能であろう。なお、中国朝鮮族に広まっている気功自体が道教を構成する養生術に由来するものとみることもできる。

3.

このように韓国・朝鮮の甌山教系統の教団には道教の「存思」が受け継がれているとみられるが、李能和が『朝鮮道教史』において、普天教（甌山教）を「自謂儒仏仙合宗之教」と題する章で取りあげていたり、また教祖・姜一淳は弥勒仏の生まれ変わりであるという普天教徒の言葉を記したりしているように⁷、甌山教の内容には儒教、仏教、道教など各種宗教の混合がみられるとされている⁸。韓国・朝鮮において道教は、新羅の花郎と呼ばれる若い指導者たちが儒仏道の三教を合わせた教えを身につけて人々を教化・指導したと伝えられるように、古くから仏教などと習合してきたとされている⁹。李能和が普天教（甌山教）を「儒仏仙合宗之教」としているのは、同教をこのような韓国・朝鮮における儒仏道習合の歴史の延長線上に生まれたものとしてとらえているためであろう。

道教の「存思」を受け継いでいると思われる中国朝鮮族の気功師の中にも、仏教の仏菩薩との関係を強調する者がいる。筆者が延辺朝鮮族自治州で出会った、先述の気功師とは別の気功師（女性）は次のように語っている。

⁶ 川上新二「中国延辺朝鮮族の職能者に関する一考察」『宗教学論集』第21号、駒沢宗教学研究会（東京）、2002年。

⁷ 註1。

⁸ 註2。

⁹ 窪徳忠『道教史』山川出版社（東京）、1977年。

観音菩薩が常に自分と一緒にいて、その姿が見える。観音菩薩と会話を交わしたことはないが、占いや病氣治療をするとき、観音菩薩がいつも横にいる。観音菩薩の語る話を自分が受け継いで依頼者に話すのではなく、自分の口から自然と言葉が出てくる¹⁰。

このように中国朝鮮族の気功師が観音菩薩など仏教の仏菩薩との関係を強調するのも、韓国・朝鮮における儒仏道習合という考え方の延長線上にあるものとみることも可能かもしれないが、ここで思い合わされるのは、東南アジアの華僑社会で自分の身に神を降ろして占いや病氣治療を行う童乩などと呼ばれる者の中に、道教の神々とともに仏教の仏菩薩を祀っている者もいるということである¹¹。このような童乩による実践を中心とした華僑の宗教は儒仏道の三教に民間信仰が加わった習合宗教 (syncretism) とみなされ、それを神教 (shenism) と呼ぶ研究者もいる¹²。道教の諸要素が儒教や仏教、民間信仰と混合して信仰、実践されるのは、韓国・朝鮮に限らず東アジアや東南アジアにおいて一般的な現象のようである。筆者は以前に中国朝鮮族の気功師の底流には朝鮮巫俗が受け継がれていることを考察したが¹³、中国朝鮮族の気功師についても、東南アジア華僑社会での童乩と同様に、道教の諸要素が仏教や民間信仰と混合して実践されている一例としてとらえることが可能なのではなかろうか。そして、そのような道教の諸要素が儒教や仏教、民間信仰と混合したものの中から教義が形成され、教団として展開したものを教派宗教 (sectarianism) と呼ぶ研究者もいる¹⁴。その見方に従えば、中国朝鮮族の気功師の実践を東南アジア華僑の神教に相当するもの、韓国・朝鮮の甌山教系統の諸教団を教派宗教に相当するものとしてとらえることもできると思われる。

4.

本発表では、韓国・朝鮮の甌山教系統の教団と中国朝鮮族の気功師の例を取りあげて、実践されている道教の継承、展開の一面を紹介した。本発表では特に道教の「存思」が甌山教や気功師に継承されているのではないかと思われる点、および道教の諸要素が儒

¹⁰ 註6。

¹¹ 佐々木宏幹「東南アジア華人社会における童乩信仰のヴァリエーション考」直江広治・窪徳忠編『東南アジア華人社会の宗教文化に関する調査研究』南斗書房（東京）、1987年。

¹² A. J. A. Elliot, *Chinese Spirit-Medium Cults in Singapore*. London : Department of Anthropology, The London School of Economics and Political Sciences, 1955 ; V. Wee, *Buddhism in Singapore*, in : Ong Jin Hui, Tong Chee Kiong, Tan Ern Ser (ed.), *Understanding Singapore Society*, Singapore : Times Media Private Limited, 1997.

¹³ 註6。その他、中国朝鮮族の気功師と韓国・朝鮮の巫俗との関係を考察したものに、江帆「女性の民間信仰とその変遷」中国東北部朝鮮族民俗文化調査団編『中国東北部朝鮮族の民俗文化』第一書房（東京）、1999年、金錦子「巫堂と気功」中国東北部朝鮮族民俗文化調査団編『中国東北部朝鮮族の民俗文化』第一書房（東京）、1999年、などがある。

¹⁴ V. Wee, *op. cit.*, 1997.

教や仏教、民間信仰と混合して実践されるのは、韓国・朝鮮に限らず東アジアや東南アジアでの一般的な現象と考えられる点を紹介した。そもそも道教と呼ばれるもの自体がその歴史において様々な思想、宗教、民間信仰を取り入れながら形成・更新されてきたのであり、また一方、道教の諸要素は東アジアや東南アジアの各社会で諸宗教と混合しながら受け入れられてきたと言える。誰が何を道教と規定するかの問題はあるが、今後も道教の諸要素はさまざまな形で各社会に取り入れられ、展開していく可能性があると思われる。

한국(조선)에 있어서 도교의 계승·전개에 대한 고찰

가와카미 신지(川上新二)

1.

이능화는 자신의 저서 『조선도교사』의 마지막 장인 제 28 장 「自謂儒佛仙合宗之教」에서 동학, 남학, 보천교, 백백교에 대해 거론하고 있다.¹ 이능화는 이들 교단이 조선도교의 계통을 잇는 것이라 한다. 그 중 보천교는 1901 년에 대도를 깨달았다는 강일순이 제창한 가르침을 계승하여, 차경석이 1922 년에 시작한 것이다. 강일순의 가르침을 계승하였다고 하는 교단은 보천교 외에도 많은데, 1921 년에 조철제에 의해 시작된 무극도를 바탕으로 전개된 대순진리회도 그 대표적인 교단의 하나이다. 강일순의 가르침을 계승하였다고 하는 여러 교단은 포괄하여 증산교라고 총칭되고 있다.²

이능화는 보천교, 더 나아가서는 보천교를 포함한 증산교 계통의 諸교단을 도교의 계통을 이어받은 것이라고 여기는데, 증산교 계통 제교단이 소의경전으로 하고 있는 『대순전경』이나, 대순진리회의 『전경』의 내용을 통해 증산교 계통의 교리와 도교와의 관계를 논한 연구도 이미 많이 진행되어 있는 것으로 알고 있다.

필자는 민속종교(folk religion, popular religion, practical religion)의 연구, 즉 사람들에게 실천되고 있는 종교의 연구에 관심을 가지고 있기 때문에 본 발표에서는 사람들에게 실천되고 있는 도교의 측면에 관심을 두고, 한국(조선)에 있어서 도교의 계승 및 전개에 대한 고찰을 시도해 보기로 하겠다.

도교라는 것이 무엇인가에 대해서도, 사상이나 철학, 교단사 등 여러 가지 관점에서의 다양한 정의가 가능하다고 생각된다. 그러나 민속종교로서의 도교 즉, 사람들에게 실천되고 있는 도교에 관심을 갖는 본 발표에서는, 도교를 「다양한 養生術(식물약과 광물약의 연성과 복용·기공법)、存思와 內丹(명상과 氣에 의한 수행체계)、符錄과 雷法呪術、齋醮儀

¹ 이능화, 『조선도교사』(이종은 역주), 보성문화사(서울), 1992.

² 「증산교」, 이화여자대학교한국여성연구소편, 『한국여성관계자료집·종교편』, 이화여자대학교출판부(서울), 1993.

禮(개인과 조상의 차원부터 공동체와 국가의 차원에 이르기까지) 신내림、易占、武術 등」³으로 구성되는 것으로 보고 포괄적으로 파악하고자 한다.

2.

이능화의 『조선도교사』가 「太乙教行儀」로써 전하는 다음과 같은 서술은, 太乙教 즉 보천교에서의 실천을 전하는 것으로, 본 발표가 먼저 주목하는 것이다. 그것에 의하면,

입교하고자 할 때는, 가족 모두 목욕재계하고, 새로운 옷으로 갈아입고, 제물을 충분히 준비하는데, 가난하다면 청수 한잔이라도 상관없다. 제물을 진설한 후, ‘玉皇上帝降靈之位’라고 적은 위패를 놓고, 太乙呪를 제창하여, 네 번 절하고, 그날 밤, 계속하여 지칠 때까지 주문을 외운다. 이후 7 일간 밤낮을 쉬지 않고 이것을 계속 외워 存想凝念하면, 하늘에 여러 현상이 보인다. 혹은 虎狼을 보고, 혹은 사람을 보고, 혹은 瑞雲瑞靄을 보고, 혹은 仙童仙女를 보고, 혹은 관음석가를 보고, 여러 신기한 것이 눈 앞에 나타나는데 이것을「개안」이라고 한다. 1년 혹은 2년간, 주문을 외우면 옥황상제가 눈 앞에 나타나는데, 사람에 따라 다른 경우도 있다. 이것을「承顏」이라고 한다. 계속 외우면, 저절로 춤을 추게 된다. 이것을「轉身」이라고 하고, 혹은 降靈이라고도 한다. 이렇게 되면 앉아서도 세계를 볼 수 있고, 장생불사 할 수 있게 된다. 또 그 자신이 명부에 가서 이미 죽은 조상과 만날 수 있고, 명부전을 고쳐 수명을 연장할 수도 있으며, 만사가 뜻대로 되지 않는 것이 없다고 한다.⁴

이와 같이 표현되는 보천교(증산교) 의례의 양상, 즉 주문을 외워 存想凝念하여 虎狼, 仙童仙女, 관음석가, 옥황상제 등을 보거나 장생불사를 얻거나 한다 등의 내용을 살펴보면, 『大洞眞經』과 같은 上清派 經典이 전하는 ‘存思’라고 불리는 冥想과 氣의 신체기법【신체內 및 하늘에 존재하는 신들(순수한 기로 구성된)을 세부까지 확실히 存想함으로써 不死의 仙人이 되려는 수행법】⁵과의 유사성을 볼 수 있다. 한국(조선)의 증산교 계통의 諸교단에는, 도교의 ‘存思’라는 수행법과 관련된 것이 계승되어 있는 것으로 생각된다.

³ 鈴木健太郎, 「道教と「スピリチュアリティ」, 『宗教研究』第365号, 日本宗教学会(東京), 2010年

⁴ 註1

⁵ 註3

그런데 필자는 조선도교사가 전하는 이와같은 보천교(증산교)의 의례의 양상과 같은 내용의 체험을, 중국 길림성 연변 조선족 자치주에서 활동하는 기공사(여성)에게서 들은 적이 있다. 그것을 소개하면 다음과 같다.

남편이 교통사고를 당해 누운 채 움직이지 못하게 되어, 남편의 간병과 자식들의 뒷바라지로 바쁘게 살고 있었다. 88년 당시, 연변에서 기공이 유행하고 있었는데, 생활에 어려움을 겪고 있기도 했고, 기공으로 병을 치료할 수 있다는 광고를 보고, 기공학교를 찾았다. 선생님이 말씀 하시는 대로 조용히 앉아서 기 조절을 하고 있자, 갑자기 몸 속에서 혈액이 어떻게 흐르고 있는지가 눈 앞에 나타났다. 그 다음 온몸이 떨리고, 앉아 있어도 몸이 뛰어 올랐다. 더욱이 며칠 후, 눈 앞에 지팡이를 짚은 백발의 노인이 나타나, 계속 물을 끼얹었다. 그러자 기분이 상쾌해 졌다. 일주일 후 아침, 많은 사람들 중에 옆자리에 있던 여성을 향해, 그 여성의 남편의 얼굴형태, 남편의 病, 아들의 숫자와 연령, 가족의 모습 등에 대한 말이 나도 모르게 입으로 계속 쏟아져 나왔다. 주위 사람들은 재미있어하며 나에게 여러가지를 물어 왔다. 그런 일이 있는 후 기공사로서의 활동을 시작하여 현재는 신체에서 기를 발하여 병자를 치료하고 있다.⁶

이와 같은 체험, 즉 조용히 앉아서 기 조절을 하고 있자 자신의 체내가 보이거나, 신체가 펄쩍펄쩍 뛰거나, 백발 노인을 보거나, 한다고 하는 체험 내용은, 조금 전의 보천교(증산교)의 의례나 도교의 '存思'와 내용적으로 통하는 것이 있다고 생각된다.

한국(조선)에서 성립한 증산교나 중국 조선족에 널리 퍼져있는 기공에는, 도교의 '存思'라는 수행방법이 도입되어 계승되었다고 볼 수도 있겠다. 또한, 중국조선족에 널리 퍼져있는 기공자체가 도교의 양생술에 그 유래를 두고 있는 것이라 볼 수도 있다.

3.

이와 같이 한국(조선)의 증산교 계통의 교단에는 도교의 存思가 계승되어 있다고 볼 수 있는데, 이능화가 『조선도교사』에서, 自謂儒佛仙合宗之教라고 제목을 단 장에서 보천교

⁶ 川上新二, 「中国延辺朝鮮族の職能者に関する一考察」, 『宗教学論集』 第21号, 駒沢宗教学研究会(東京), 2002

(증산교)를 예로 든 것이나, 교조 강일순은 彌勒佛이 다시 태어난 것이라는 보천교도의 말 처럼⁷, 증산교의 내용에는 유교, 불교, 도교 등 각종 종교의 혼합을 볼 수 있다.⁸

한국(조선)의 도교는, 신라의 화랑이라고 불리는 젊은 지도자들이 儒佛道の 三教를 합친 가르침을 익혀 사람들에게 교화·지도했다고 전해지는 것처럼, 예로부터 불교 등과 습합되어 왔다.⁹ 이능화가 보천교(증산교)를 ‘儒佛仙合宗之教’라고 하는 것은, 보천교 역시 이와 같은 유불도 습합역사의 연장선상에서 생겨난 것이라고 파악하고 있기 때문일 것이다.

도교의 ‘存思’를 계승하고 있는 것처럼 생각되는 중국조선족의 기공사 중에서도, 불교의 佛菩薩과의 관계를 강조하는 자가 있다. 필자가 연변 조선족 자치주에서 만난, 전술한 기공사와는 다른 또 한 명의 여성 기공사는 다음과 같이 말한다.

관음보살이 항상 나와 같이 있으며, 그 모습이 보인다. 관음보살과 대화를 주고받는 일은 없으나, 점을 보거나 병치료를 할 때, 관음보살이 항상 옆에 있다. 관음보살이 하는 이야기를 내가 듣고 의뢰인에게 말하는 것이 아니라, 내 입에서 저절로 말이 나온다.¹⁰

이와 같이 중국 조선족 기공사가 관음보살 등 불교의 佛菩薩과의 관계를 강조하는 것도, 한국(조선)의 유불도 습합이라고 하는 사고방식의 연장선에 있는 것이라고 보는 것도 가능할지 모르겠으나, 여기에 관련해서 더 생각해봐야 하는 것은, 동남 아시아의 화교사회에서 자신의 몸에 신을 내려 점이나 병 치료를 하는 童乩들 중에, 도교의 신들과 함께 불교의 佛菩薩을 모시는 자도 있다는 것이다.¹¹ 이처럼 童乩에 의한 실천을 중심으로 하는 화교종교는 유불도 삼교에 민간신앙이 더해진 습합종교(syncretism)라고 간주되며, 그것을 神敎(shenism)라고 부르는 연구자도 있다.¹² 도교의 제요소가 유교나 불교, 민간신앙과 혼합되어 신앙, 실천되는 것은 한국(조선)뿐만 아니라 동아시아나 동남아시아에 있어서 일반적인 현상인 것 같다. 필자는 이전에 중국조선족의 기공사의 底流에는 조선巫俗이 계승

⁷ 註1

⁸ 註2

⁹ 窪德忠, 『道教史』, 山川出版社(東京), 1977

¹⁰ 註6

¹¹ 佐々木宏幹, 「東南アジア華人社会における童乩信仰のヴァリエーション考」, 直江広治・窪德忠編, 『東南アジア華人社会の宗教文化に関する調査研究』, 南斗書房(東京), 1987年。

¹² A. J. A. Elliot, *Chinese Spirit-Medium Cults in Singapore*. London : Department of Anthropology, The London School of Economics and Political Sciences, 1955 ; V. Wee, Buddhism in Singapore, in : Ong Jin Hui, Tong Chee Kiong, Tan Ern Ser(ed.), *Understanding Singapore Society*, Singapore : Times Media Private Limited, 1997.

되어 있는 것을 고찰하였는데¹³, 중국 조선족의 기공사에 대해서도, 동남아시아 화교사회에서의 童乩와 마찬가지로, 도교의 제요소가 불교나 민간신앙과 혼합하여 실천되고 있는 한 예로서 파악할 수 있지 않을까. 그리고, 그와 같은 도교의 제요소가 유교나 불교, 민간신앙과 혼합한 것 중에서 教義가 형성되어 교단으로서 전개한 것을 교파종교 (sectarianism)라고 부르는 연구자도 있다.¹⁴ 그 견해에 따르면, 중국조선족의 기공사의 실천을 동남아시아 화교의 神敎에 상당하는 것으로, 한국(조선)의 증산교 계통의 제교단을 교파종교에 상당하는 것으로 파악할 수도 있다고 생각된다.

4.

본 발표에서는 한국(조선)의 증산교 계통의 교단과 중국조선족의 기공사의 예를 들어, 실천되고 있는 도교의 계승, 전개의 일면을 소개하였다. 본 발표에서는 특히 도교의 ‘存思’가 증산교나 기공사에 계승되고 있는 것은 아닐까 하는 점, 또한 도교의 제요소가 유교나 불교, 민간신앙과 혼합하여 실천되고 있는 것은, 한국(조선)에 국한되지 않고 동아시아나 동남아시아에서의 일반적인 현상이라고 생각되는 점을 소개하였다. 애당초 도교라고 불리는 것 자체가 그 역사를 놓고 볼 때, 여러 가지 사상과 종교와 민간신앙을 받아들여 형성, 갱신되어 온 것이다. 또 한편으로, 도교의 제요소는 동아시아나 동남아시아의 각사회에서 제종교와 혼합하면서 받아들여져 왔다고 할 수 있다. 누가, 무엇을 도교라고 규정하는가라는 문제는 있지만, 앞으로도 도교의 제요소는 여러 형태로 각 사회에 받아들여져, 전개되어 갈 가능성이 있다고 생각된다.

¹³ 註6. その他、中国朝鮮族の気功師と韓国・朝鮮の巫俗との關係を考察したものに、江帆「女性の民間信仰とその変遷」中国東北部朝鮮族民俗文化調査団編『中国東北部朝鮮族の民俗文化』第一書房（東京）、1999年、金錦子「巫堂と気功」中国東北部朝鮮族民俗文化調査団編『中国東北部朝鮮族の民俗文化』第一書房（東京）、1999年、などがある。

¹⁴ V. Wee, op. cit., 1997.

内丹学的形成问题

强昱(北京师范大学价值与文化研究中心)

- 一 促进内丹学定型化的主要思想资源
- 二 五代宋初内丹学实现突破的契机
- 三 内丹学是道教的历史性变革

【内容提要】

内丹学是五代以来道教思想发展与实践活动的核心代表，一直绵延不绝。直到今天的道门内部，依然以内丹修行作为道教徒的根本要求。通过对晚唐五代时期崔希范等人建构起来的内丹学的系统考察，追溯其构成的基本要素，发现是南北朝以来多种思想资源的有机结合最终促成了内丹学的正式诞生。这一研究为反省南北朝至宋金元以来的中国历史文化的走向，提供了足资反省的认识对象和重要参照。

关键词：精气神 五时七候 修心 生道合一 内观

北宋初张伯端《悟真篇》的问世，标志着内丹学正式走向成熟。通过对张伯端《悟真篇》等作品内容的考察，仔细反省相关文献可以确认，隋唐五代应当为内丹学初步发展并走向定型化的时期。

一 促进内丹学定型化的主要思想资源

从内丹学的先行者钟吕，到张伯端《悟真篇》等的历史性发展，反观内丹学的成长之路，可以划分为相互关联的重玄性理论、丹道气化论、内观修心论、易象天人论与生命整体论几个方面。已涵盖了隋唐五代时期，道教最富有精神创造的部分。

内丹修炼离不开对生命机能的认识，中医学的生理学说从来都是指导实践者展开修行活动的理论基础。如果不能从根源上揭示传统的胎息修炼能够超生死得解脱的合理因素，就无法保障道教的思想教义与实践方式之间的内在联系，最终在认识与实践两方面向内丹学突破。过去的《黄庭经》与《大洞真经》以及《九天生神章经》等作品，已对道教获得的相关

生理学知识进行了系统的总结。元阳子、白履忠（即梁丘子）的《黄庭经注》，王冰等对《黄帝内经》价值的重新阐扬，包括《老子中经》被纳入到太玄部经典系统中，共同汇集成为一股蔚为壮观的洪流。见诸于《云笈七签》中的“气法”或胎息修炼，推动了道门人物在重玄性理论与内观修心化的逻辑建构框架下，积极探索生命问题的努力，早期的三一论对丹田学说的讨论由此获得了新生。道教理论家对生命问题的理解愈加丰富成熟，成为催生内丹学的不可或缺的要害之一。

易象天人论存在着内修外炼两个系统的发展，由外炼向内修的转变开启于青霞子苏元朗“归神丹于心炼”的理论自觉。其理论结构与符号系统，来自《周易参同契》，一举扭转了《周易参同契》的价值没有得到道中人的普遍重视的局面。考察刘知古的《日月玄枢论》与无名氏以及阴长生注，结合对《大还丹契秘图》与《真元妙道历验抄》以及彭晓的《还丹内象金钥匙论》的分析，发展至崔希范的《入药镜上篇》已将外丹学的内容剥离，成为内丹学走向定型化的重要代表。外丹修炼高度关注的火候问题以及卦象符号系统的运用取得的成绩，成为揭示内丹修炼的过程的基本依据。心性理论与众多图式的紧密结合，极具时代特征，烟萝子的著作也表现出完全相同的认识趋势。反映了业已突破了胎息修炼局限性而实现了理论与实践高度统一的内丹学，逆炼成仙的终极追求在心灵净化与生命潜能的释放要求，在内丹学中得到了基本的满足。内外丹修炼以阴阳五行学说为理论指导，天人同构的思考模式具有同一性。这是《周易参同契》在隋唐五代以来逐步由外丹学向内丹学转化的核心条件，因为蕴含于其中的对具体事物相互关系以及运动变化根源的揭示，在形上学领域中能够继续发挥应有的作用。当传统的胎息修炼内容渗透至《周易参同契》的理论框架中，事实上与运用形上学的普遍原理解释胎息修炼的价值，是同一思想主张的不同侧面。

司马承祯、吴筠、《元气论》、施肩吾等都比较具体地谈到了呼吸的调节程序以及相关的生理反映。司马承祯的《坐忘论》与《天隐子》具有十分精深的哲学思考，《服气精义论》则保持着传统胎息修炼的浓烈气息，说明形上学理论与内修实践尚未融会贯通。吴筠的情况大致相同，坚持了形神心性统一的生命观，痛斥佛教以精灵善爽之鬼为理想追求的认识，为《元气论》继承并出现于崔希范的《入药镜上篇》中。晚唐诗人施肩吾的《三住铭》与《养生辨疑诀》等，曾对北宋初的知识分子产生了影响。虽然在理论或实践方面不同的哲学家取得的成果不尽相同，但当时以“气法”或胎息的丹道理论，在认识的细腻程度上已远较前人的三一论。日渐兴盛的研习《黄帝阴符经》的潮流，成为接续《周易参同契》进入内丹学领域的重要渠道。内丹学的三要素精气神，以及鼎炉、药物与火候的结构模型，结果由于对《周易参同契》的广泛借鉴，在内容上更加具体突出。

内丹学缺乏像重玄性理论与内观修心论那样完整的形上学的原因，可以理解为是重玄性理论与内观修心论的形上学已为内丹学接受。把已有的形上学原理运用于对气息调节同步的心灵净化的解释，具体揭示每一环节引发的生理心理变化，在认识实践两个方面证明“生道合一”的崇高追求的合理性与可行性，正是内丹学的显著特点。成玄英、李荣、孟安排、唐

明皇与杜光庭等，这些不同时期的重玄学的代表人物，通过各自的精神创造，在不同角度深化了由黄帝、老君开创的精神传统的绝对真理性。“生道”是重玄学的重要内容，与内观修心论具有同一的认识要素。王真、李约与陆希声等对老庄道家经典进行的广泛解释，虽然不能简单归纳于重玄学之中，但重玄学无疑是引领风骚的思想灵魂。是重玄学形成的强大精神辐射凝聚力量，极大地提升道教的精神气质，推动道教教理教义的完整成熟。殆及《养生咏玄集》等可能问世于五代时期的作品的出现，重玄学与内丹修炼出现了合流的倾向。说明当时最具前瞻性理论创造的道教哲学家，在价值关怀上已形成了普遍的共识。

内观修心论集中反映于《洞玄灵宝定观经》与《太上老君内观经》这两部经典，成为了道教心学的精神旗帜。“生道合一”是《内观经》的重要命题，表达了生命与真理同在，与宇宙同在的思想，高度概括了道教的终极向往。这些大约诞生于隋唐之际的篇幅甚短的经典，如《清静经》等至今为道门日常诵读，几乎取得了不可替代的神圣地位。修心致道的观念成为主导性的认识，有力地支持了重玄学的理论原则。其中的“五时七候”论述，是对胎息修炼程序的概括，先后为孙思邈与司马承祯引用，已大大突破了前代的三一论涉及的范围。这一系列具有强烈心学意味的经典与佛教禅学的兴起基本同时，为我们反省陆王思想的历史缘起，以及张伯端《悟真篇》有关心性问题的论述的道教思想资源提供了全新的视角。

而《内观》诸经在道门中地位的不断提升，不能脱离重玄学的塑造发掘的整体时代环境。最早注释《清静经》的杜光庭，就是直接的例证。重玄学的典范代表成玄英，注释过以存思修炼为主要内容的《九天生神章经》，而且创作过《周易流演穷寂图》。这种理论与实践统一的思想态度，几乎是隋唐五代时期道教理论家的共同特色，是驱使内丹学成长的核心动力。

二 五代宋初内丹学实现突破的契机

通过比较对照历史年代真实性不存在争议的烟萝子、崔希范、谭峭等，可以看出《灵宝毕法》与前者的精粗之别以及认识上存在的差异。钟吕由于受到后人的高度肯定，掩盖了许多同样具有开创性贡献的道教理论家的光辉。通过对烟萝子、彭晓以及《真元妙道修丹历验抄》与《大还丹契秘图》等的分析研究，说明内丹学的发展成熟是当时历史潮流的体现，绝非单纯的偶然个例。崔希范就是这一历史转型过程中的关键人物。

被曾慥认可的《入药镜》有《入药镜上篇》与《入药镜中篇》（《道枢》卷三十七）。《容成篇》（《道枢》卷三）言男女采战之术且无义理，曾慥以为与崔希范的思想不合，排除在了崔希范的作品之列。《入药镜上篇》为散文体，《入药镜中篇》为问答体，《道藏》中尚有三言口诀体即起首为“先天气，后天气”者，在今天流传甚广。以散文体的《入药镜》最为完善深入。另外《天元入药镜》（《修真十书》卷二一）的文字风格与前者存在着

明显的反差，是否出自崔希范的手笔尚需做进一步的研究。崔希范曾引用过施肩吾的《三住铭》，曾慥记载吕洞宾受到了崔希范的启迪，为之发出了“吾知修行有据，性命无差，道成其中矣”的衷心感叹。又有“因看崔公《入药镜》，令人心地转分明”（萧廷芝《解注崔公入药镜》）的诗名。可证崔希范恰是钟吕的先行者而为施肩吾的晚辈。

胎息导引在中国历史中具有十分久远的传统，老子的“深根固柢，长生久视之道”（五十九章），庄子“真人息之以踵”（《大宗师》第六）的惊人之论，虽然不曾提供具体的事实例证，但自汉代以来绵延不绝见于多种文献的记载，说明通过胎息导引取得良好效果者绝非一人一事而已。内丹学的发展成熟的关键，在于内丹学升华了传统胎息导引的成果，运用已经积累起来的基本理论，做出较为圆满的回答。其中重要的因素就是通过实践获得的对胎息导引产生的生理心理变化，予以了相对规范化的总结，对出现的各种异常情况可以在可以控制的范围进行调理纠正。理论与实践的相互渗透交融，最终在晚唐五代宋初这一时期实现了贯通。过去存在的个别事例成为普遍原理的证明，从经验事例中提炼抽象出来的普遍原理成为了不可动摇的方法原则，包括远古流传的神话，都成为了丹道修炼可靠性的实践证据。换言之曾经实践滞后的道教思想学说，由于理论上的突破升华了具体修炼的精神品质，出现了突飞猛进发展的实践结果，巩固了包括三一论与重玄学在内的思想向往的真理性地位。

北周编辑成书的《无上秘要》，北宋初张君房《云笈七签》的问世，与南宋时期曾慥《道枢》的流通，为我们提供了最早的内丹学演进的脉络，在道教思想史上具有十分重大的意义。而《道枢》保存的各种文献，又成为我们不可多得的认识依据。以此为基本文本对象，考察内丹学的理论构成的鼎炉、药物、火候的演变直至成熟。分析统一了性命、有无、天人、铅汞等的精、气、神概念，如何逐步得到了深化。至于对纯阳的推崇以及炼精化气、炼气化神、炼神还虚到三花聚顶，五气朝元的脱胎换骨的生命形态的突破，都可以通过对文献的整理分析得到某种程度的澄清。居于这种重大历史变化过程中的张君房的《云笈七签》，借助于对前代文献的编排，已对道教的终极精神向往与具体实践手段的先后顺序言之凿凿昭然若揭。

三 内丹学是道教的历史性变革

外丹的消歇不能简单认为中毒现象的大量存在，经济支出巨大常人难以承受，需要异常深厚的知识积累等不便普及因素的不克服。更为关键的因素是，外丹学不能从逻辑关系上合理说明服食一粒金丹大药就可以实现形神化质。以贵重金属的不腐类比服食后的人体器官的更新以至脱胎换骨，在认识方法上即存在着严重的漏洞。

摆脱个体有限性的制约，实现永恒不朽的自由人生，道教提出了内外丹的实践途径。而

自我是无限宇宙中的具体存在者，只有对有限个人与无限宇宙的相互关系问题做出了合理的论证，才能解决实现人生的终极归宿与理想境界等重大问题，最终同具体的实现手段形成有机的对应。是认识的自觉与实践的深入，引导着道教理论家不断调整内外修炼在人生实践过程中的作用。但是在理论与实践任何一个领域，都需要经过长期的积累，尤其是顺应历史发展潮流的具有前瞻性眼光的理论家实践家的诞生，迈向全新的认识高度。然而即使是内修在终极结果上取得了后世内丹修炼那样的成就，能否在理论阐释方面揭示其原理与相关过程，对不为普通大众接受，甚至是修炼者个人日常经验陌生的异常生理心理反映，做出富有合理性与规范性的解释依然不能在朝夕间完成。化解五代宋初之前的道教存在的理论与实践的错位情况，恰恰是崔希范等的时代使命。他们也正是通过自己的艰辛探索，实现了道教思想的空前变革。而前期道教在认识与实践上的深厚积累，为这种突破奠定了坚实的基础。

结果是自然与性命的关系问题，成为沟通三一论与重玄学以及内丹学的中枢。被重玄学扬弃的三一论，在内丹学中重新复活。而重玄学等的形上学成就，为内丹学提供了认识的依据。重玄学实践性内容的欠缺，又在内丹学中得到了极大的克服。个体自我的脱胎换骨的生命超越，包含了心灵净化塑造的智慧明觉与形神统一的生理机能的动态平衡双重的要素，人生自由的真谛就在于领会宇宙人生的奥秘而生命永恒不朽。精神自觉因此被置于人生意义与价值实现的根本地位，容摄了形神化质的气息调节的具体操作性活动的积极作用。作为整体生命须臾不可或缺的部分，彼此制约相互促进，其和谐程度与内在潜能发挥的大小，决定了在现实世界中的主体自我，认识实践水平的高下与精神生活内容的深浅。由于认识自我被理解为就是对世界的认识，宇宙是放大的自我，个人是浓缩的天地的天人同构的传统观念，在形上学以及具体实践成果的洗礼下，呈现出异常丰富多彩而博大深邃的景象。

这场声势浩大的思想与实践运动是如此的广泛深刻，不论是宋元以来的南宗还是北宗，乃至沿袭至今今天的道门中的修炼，都无法超越前人的基本范式。而与近代以来的西方实验科学碰撞形成的矛盾冲突，虽然在某些局部或细节问题上，如生理学与心理学等方面达成一定的认可，但是不可否认，依然不能全部纳入到已有的知识体系中得到彻底的解释。如果承认生命问题是宇宙中最为复杂的问题，那么今天的研究者以及质疑批评内丹学的各种意见，都应当在内丹学面前保持高度的敬意。这就意味着内丹学的魅力与潜藏在其中的价值，还有待于我们进一步予以发掘。

参考文献

陈撷宁，《道教与养生》，华文出版社，2000年。

王沐，《内丹养生功法指要》，东方出版社，1990年。

卢国龙，《道教哲学》，华夏出版社，1997年。

张广保，《唐宋内丹道教》，上海文化出版社，2001年。

戈国龙，《道教内丹学溯源》，宗教文化出版社，2004年。

强昱，《崔希范〈入药镜〉的内丹学》，北京师范大学学报，2007年第1期。

强昱，1964年生，北京师范大学哲学与社会学学院教授，哲学博士。邮编：100875。

내단학의 형성문제

창위(强昱), 북경사법대학 가치문화연구센터

- I. 內丹學 定型化를 촉진한 주요 思想資源
- II. 五代/宋 초기는 內丹學이 크게 발전한 계기가 되었다.
- III. 內丹學은 道敎의 역사적 변혁이다

【논문 개요】

內丹學은 五代로부터 道敎思想 발전과 실천 활용의 핵심적 내용으로서 그 맥을 면면히 유지해 왔다. 오늘날 道門 내부에서도 內丹 수행은 여전히 道敎徒들의 기본 수행 항목의 하나이다.

본고에서는 晚唐五代 시기 崔希范 등의 인물들이 구축한 內丹學을 체계적으로 고찰해 봄으로써 내단학이 구성되는 근본 요소를 알아보았는데, 이를 통해 南北朝 시기부터 여러 가지 思想 資源이 유기적으로 결합되어 내려왔고 그로 인해 內丹學이 정식으로 성립되는 것이 촉진되었음을 알 수 있다. 본 연구는 南北朝로부터 金元에 이르기까지의 중국 역사문화의 흐름을 살펴봄으로써 內丹學과 관련한 인식 대상을 설명하고 이에 대한 참고 자료를 제시하였다.

【키워드】 精氣神, 五時七侯, 修心, 生道合一, 內觀

北宋 초기, 張伯端의 《悟眞篇》이 세상에 소개된 것은 內丹學이 성숙의 길로 접어들었음을 상징한다. 張伯端의 《悟眞篇》 등 작품 내용에 대한 고찰을 기반으로 관련 문헌들을 자세히 살펴봄으로써, 隨唐五代 시기는 곧 內丹學이 초보적인 발전을 이루어 정형화로 나아갔던 시기임을 확인할 수 있다.

I. 內丹學 定型化를 촉진한 주요 思想資源

內丹學의 선구자인 鐘呂로부터 張百端의 《悟眞篇》 등의 역사적 발전에 이르기까지 內丹學의 성장사를 돌이켜 본다면, 이와 관련한 이론으로 重玄性理論, 丹道氣化論, 內觀修心論, 易象天人論 및 生命整體論 등 5 개 論으로 구분할 수 있다. 여기에는 隨唐五代 시기 道教 최고의 정신적 창조에 관한 내용도 포함되어 있다.

內丹 修煉은 생명 기능에 대한 인식에서 떠날 수 없으며, 中醫學의 生理學說은 처음부터 實踐者를 지도하여 修行 활동을 전개하는 이론의 기초이다. 만약 전통적인 胎息 修煉이 근원적으로 생사를 초월하여 해탈할 수 있는 합리적 요소를 드러내지 못한다면, 道教의 思想 教義와 실천 방식 간의 內在적 연계를 보장할 수 없으므로 內丹學은 인식과 실천 두 개의 측면을 제대로 해석할 수 없게 된다. 《黃庭經》과 《大洞眞經》, 그리고 《九天生神章經》 등의 작품은 이미 道教가 취득한 生理學 관련 인식을 체계적으로 총결하였다. 元梁子, 白履忠(즉 梁丘子)의 《黃庭經注》, 王冰 등은 《黃帝內經》의 가치를 새롭게 선양하고 《老子中經》을 太玄部 경전 체계 중에 귀속시켜 하나의 장려한 파를 이루도록 하였다. 《云笈七籤》 중의 “氣法” 또는 胎息 修煉은 道門의 사람들이 重玄性 이론과 內觀 修心化의 논리적 구성 틀에서 생명 문제에 대한 적극적인 탐색을 진행하도록 하였으며, 丹田學說에 대한 早期의 三一論에 관련한 토론은 이때부터 새로운 생명을 얻게 되었다. 즉 胎息 修煉은 생명 문제에 대한 道教 이론가의 이해가 더욱 풍부해지고 성숙되도록 하였으며, 이는 또한 內丹學 형성을 추진하는 데 있어 없어서는 안될 요소가 되었다.

易象天人論은 內修와 外煉의 양 체계로 발전되었는데, 靑霞子, 蘇元朗의 “歸神丹于心煉”이라는 이론적 자각을 계기로 하여 外煉이 內修로 轉變하게 되었다. 易象天人論의 이론 구조와 부호 체계는 《周易參同契》로부터 왔으며, 이는 道門 중에 있던 사람들이 《周易參同契》의 가치에 대해 보편적으로 주목하지 않던 국면을 완전히 타파하였다. 《周易參同契》는 劉知古의 《日月玄樞論》과 無名氏 및 陰長生注를 고찰하고 《大還丹契秘圖》와 《眞元妙道歷驗抄》 그리고 彭曉의 《還丹內象金钥匙論》에 대한 분석을 결합하여 崔希范의 《入藥鏡上篇》으로 발전하기까지 이미 外丹學의 내용을 분리하여 內丹學이 정형화로 나아가는 데 핵심적 역할을 하였다. 이에 外丹 修煉이 주목하는 火候 문제와 卦象 부호 체계의 운용 성과는 內丹學 修煉 과정을 제시하는 기본적인 근거가 되었다.

心性理論과 많은 圖式의 긴밀한 결합은 시대적 특징을 지니고 있으며, 煙蘿子의 저작은 이와 동일한 인식 상황을 보여주고 있다. 이는 胎息 修煉의 국한성을 타파하고 이론과

실천이 고도로 통일된 內丹學의 의미를 반영하였고 心靈淨化와 생명에 잠재된 해방의 욕구에서 成仙이라는 최종 목표를 반영하였다. 이를 보건대 인간 成仙의 욕구가 內丹學을 통해 기본적인 만족을 얻었음을 알 수 있다. 內外丹修煉은 음양오행설을 이론적 가르침으로 하는 天人同構의 동일성을 갖고 있다. 이는 《周易參同契》가 隨唐五代 시기부터 점차적으로 外丹學에서 內丹學으로 轉化하는 핵심적 조건이며, 또한 여기에 담겨 있는 구체적 사물간의 상호 관계와 운동 변화의 근원에 대한 제시는 形上學 영역에서 계속 상응된 작용을 발휘할 수 있게 된다. 전통적 胎息 修煉 내용이 《周易參同契》의 이론에 침투됨으로써 形上學의 보편적 원리를 운용하여 胎息 修煉의 가치를 해석하니, 사실상 동일한 사상으로 서로 다른 측면을 주장하는 상황이 되었다.

司馬承禎, 吳筠, 《元氣論》, 施肩吾 등은 비교적 구체적으로 호흡 조절 절차와 관련된 生理 반응을 언급하였다. 司馬承禎의 《坐忘論》과 《天隱子》가 아주 깊은 철학적 사고를 함유하고 있고, 《服氣精義論》이 전통적 胎息 修煉의 의미를 매우 농후하게 함유하고 있음은 形上學論과 內修 實踐이 아직 융회 관통되지 않았음을 설명한다. 吳筠의 상황도 대체적으로 이와 같은데, 그가 形神心性統一의 생명관을 견지하고 불교의 精靈善爽之鬼의 이상 추구 인식을 비난했음은, 《元氣論》을 계승함과 崔希范의 《入藥鏡上篇》 중에도 나타난다. 晚唐 시인 施肩吾의 《三住銘》과 《養生辨疑訣》 등은 北宋 초기의 지식인들에게 큰 영향을 주었다. 비록 이론이나 실천 측면에서 서로 다른 철학자들의 성과는 달랐지만 그 당시 “氣法” 또는 胎息을 丹道理論으로 섬세하게 인식하는 면에서는 前人들의 三一論을 훨씬 추월하였다. 날로 흥성했던 《黃帝陰符經》에 대한 연구와 실천은 《周易參同契》를 이어 內丹學 영역 중의 중요한 하나의 방법으로 자리 잡게 되었다. 內丹學의 3 대 요소인 精氣神과 鼎爐, 藥物, 火候의 구조모형은 결과적으로 《周易參同契》를 광범위하게 참고하였기에 내용상 더욱 두드러진다.

內丹學에 重玄性 이론과 內觀修心論처럼 완전한 形上學이 결핍된 원인은, 內丹學이 重玄性理論과 內觀修心論의 形上學을 이미 흡수하였기 때문이라고 이해할 수 있다. 즉 기존의 形上學 원리를 氣息 調節과 보조를 함께 하는 心靈淨化의 해석에 운용하고 매 절차에서 일어나는 生理적 心理적 변화를 세부적으로 제시하여 인식과 실천 두 개의 측면에서 “生道合一”을 추구하는데 대한 합리성과 可行情(타당성)을 증명하였는데, 이는 內丹學에서 볼 수 있는 현저한 특징이다. 成玄英, 李榮, 孟安排, 唐明皇, 杜光庭 등 서로 다른 시기 重玄學의 대표 인물들은 각자의 정신적 창조를 통해 각기 다른 각도에서 黃帝, 老君이 개척한 정신 전통의 절대적 진리성을 심화하였다. “生道”는 重玄學의 중요한 내용이며, 內觀修心論과 마찬가지로 동일한 인식요소를 지닌다. 王眞, 李約, 陸希聲 등은 老莊 도가 경

전에 대해 광범위한 해석을 하였으므로 단순하게 重玄學에 귀속하기에는 무리한 면이 있으나, 重玄學이 風騷(문예방면의 재능)을 이끄는 사상적 영혼이 되었음은 분명하다. 重玄學이 형성한 강대한 정신적 凝聚力은 道敎의 정신적 측면을 극명하게 승화시켰으며 道敎의 교리와 敎義의 완전성과 성숙을 추진하였다. 殆及의 《養生詠玄集》 등 五代 시기쯤에 출품한 작품들에는 重玄學과 內丹 修煉이 합류하는 경향이 나타났다. 이는 당시 가장 선진적인 이론 창조 道敎 철학자들이 그에 대한 가치의 관심적 측면에서 이미 보편적으로 동일한 인식을 형성하였음을 설명한다.

內觀修心論은 《洞玄靈寶定觀經》과 《太上老君內觀經》 두 부의 경전에서 집중적으로 반영되었으며, 道敎 心學의 정신적 기치가 되었다. “生道合一”은 《內觀經》의 중요한 명제로서 생명이 진리와 함께 존재하고 우주와 함께하는 사상을 표현하여 道敎의 종국적인 지향점을 매우 적절히 개괄하였다. 隨唐 시기쯤에 출현한 편폭이 짧은 경전들, 예를 들면 《清靜經》 등은 지금에 와서도 道門에서 일상적으로 誦讀하고 있으며 대체할 수 없는 신성한 위치에 자리매김 되고 있다. 修心致道의 관념이 주도적 인식이 되면서 重玄學의 이론 원칙을 강력하게 지지하였다. 이 중, “五時七候” 논술은 胎息 修煉 절차를 개괄한 것이며 孫思邈과 司馬承禎은 선후로 이를 인용하여 前代의 三一論이 언급한 범위를 크게 초월하였다. 心學적 의미를 강하게 지닌 일련의 경전과 佛敎禪學은 대체로 동시에 흥기되어 陸王思想의 역사 緣起과 張伯端의 《悟眞篇》 관련 心性 문제를 논술한 도교사상 資源을 재고하는 데 새로운 시각을 마련하였다.

《內觀》의 경전들은 道門에서의 영향력이 갈수록 높아졌으나 重玄學이 나타난 전반적 시대 환경과는 분리될 수 없다. 이에 대해서는 《清靜經》을 주해한 杜光庭을 그 직접적인 사례로 들 수 있다. 重玄學의 전형적 대표자라 할 수 있는 成玄英은 存思 修煉을 주요 내용으로 하는 《九天生神章經》을 주해한 적이 있으며 《周易流演窮寂圖》도 창작하였다. 이론과 실천이 통일되는 이러한 사상 태도는 隨唐五代 시기 道敎 이론가의 공통적 특색이며 內丹學이 성장하는 핵심 동력이라 할 수 있다.

II. 五代/宋 초기는 內丹學이 크게 발전한 계기가 되었다.

역사적으로 진실성 문제에 있어 쟁론이 없는 煙蘿子, 崔希范, 談峭 등을 통해 보건대, 《靈寶畢法》과 前者간의 세심함과 무분별이 갖는 차이 그리고 인식상 존재하는 차이를 알

수 있다. 鐘呂는 後人들에게 높은 평가를 받음으로써, 그와 동등한 開創性 공헌이 있는 많은 道教 이론가들은 빛을 잃게 되었다. 煙蘿子, 彭曉 및 《眞元妙道修丹歷驗抄》와 《大還丹契秘圖》등의 분석과 연구를 통하여 內丹學의 발전과 성숙은 그 당시 역사적 흐름의 표현이며 절대적으로 단순한 우연적 사례가 아님을 알 수 있다. 崔希范은 바로 이 역사적 轉變 과정에서의 핵심적 인물이다.

曾慥가 인정하는 《入藥鏡》은 《入藥鏡上篇》과 《入藥鏡中篇》(《道樞》卷三十七)이다. 《容成篇》(《道樞》卷三)는 남녀 采戰之術을 논할 뿐 교제상의 도리에 대한 설명이 없으므로 曾慥는 崔希范의 사상과 부합되지 않는다는 이유로 崔希范 작품에서 배제되었다. 《入藥鏡上篇》은 산문체, 《入藥鏡中篇》은 문답체이며 《道藏》중의 三言口訣體 즉 내용의 시작은 “先天氣, 後天氣”로, 오늘날까지 광범위하게 전해지고 있다. 산문체로 된 《入藥鏡》은 가장 완벽하고 깊이가 있다. 그리고《天元入藥鏡》(《修真十書》卷二一)의 문자적 품격과 前者는 선명한 차이를 두고 있어 崔希范의 저작 여부는 좀 더 연구하여 확정 지어야 한다. 崔希范은 施肩吾의 《三住銘》을 인용한 적이 있으며 曾慥는 廬洞賓이 崔希范의 계시를 받고 “吾知修行有據, 性命無差, 道成其中矣”(나는 수행에 근거가 있음을 알며 성과 명은 차이가 없는데 도를 이룸이 그 중에 있다)이라 하며 진심으로 감탄했다고 기재하였다. 그리고 崔希范는 또한 “因看崔公《入藥鏡》, 令人心地轉分明”(최공의 《入藥鏡》을 보니 사람의 마음을 환하게 밝혀 준다: 蕭廷芝《解注崔公入藥鏡》)란 詩名을 남겼다. 이는 崔希范이 鐘呂의 先行者이며 施肩吾의 후배임을 증명해 준다.

胎食 수련은 중국 역사에서 아주 오랜 전통을 가지고 있는데, 老子的 “深根固柢, 長生久視之道”(기초가 튼튼하여 흔들리지 않음이며 장생구시의 도리이다: 五十九章)와 莊子の “真人息之以踵”(진인은 발뒤꿈치로 호흡한다:《大宗師》第六)의 驚人之論에 대한 구체적인 사실적 근거는 제공할 수 없다. 그러나 漢代로부터 내려오는 많은 문헌에 태식 수련에 대한 내용이 기록되어 있어 胎食 수련으로 양호한 효과를 얻은 것이 결코 한 사람, 한 사건에 그치지 않음을 알 수 있다. 內丹學의 발전과 성숙은 內丹學이 전통 胎食 수련의 성과를 승화하고 이미 누적된 기본 이론을 운용하여 비교적 원만한 해답을 도출할 수 있었기 때문에 가능하였다. 이 중에서 중요한 요소는 실천을 통해 胎食 수련으로 발생된 生理/心理적 변화에 대하여 규범화된 결론을 도출하였으며, 또한 각종 異常 상황에 대하여서는 통제 가능한 범위에서 조정하고 잘못된 부분을 바로 잡았다. 이론과 실천이 상호 침투/융합되어 晚唐五代宋 初에는 이론과 실천이 서로 관통되는 결과를 낳았다. 과거 존재했던 개별적 사례가 보편적 원리의 증거가 되고 경험사례 중에서 끌어낸 추상적인 보편적 원리가 방법적 측면에서 확연한 원칙이 되었으며, 여기에 예로부터 전해 오던 신화까지도 丹

道 修煉에 있어서의 타당성 있는 실천 증거가 되었다. 다시 말하면 이전에 실천에 뒤쳐졌던 도교사상 학설은 이론상의 돌파로써 修煉의 정신적 측면을 승화시켜 비약적인 실천결과를 이루었으며 三一論과 重玄學을 포함한 사상지향의 진리적 차원을 공고히 하였다.

北周 시기 편성한 《無上秘要》, 北宋初 張君房의 《云笈七籤》, 南宋 시기 曾慥의 《道樞》가 세상에 알려짐으로써, 內丹學의 초기 맥락이 알려지게 되었으며 이는 道教思想史에서 매우 중요한 의의를 가진다. 《道樞》에 보존된 각종 문헌은 접하기 어려운 認識依據 들이다. 이를 기본 문서 자료로 활용하여 內丹學 이론을 구성하는 鼎爐, 藥物, 火候의 변천과 성숙의 과정을 고찰할 수 있다. 또한 性命, 有無, 天人, 鉛汞 등의 精, 氣, 神 개념을 분석하고 통일하는 과정을 통해 이러한 개념들이 심화되어 온 과정을 알 수 있다. 純陽에 대한 숭배와 煉精化氣, 煉氣化神, 煉神還虛으로 부터 三花聚頂에 이르기까지의 내용 및 五氣朝元의 환골탈태식 생명 형태의 돌파, 이 모두가 문헌의 정리와 분석을 통해 어느 정도 밝혀 질 수 있다. 이런 중대한 역사적 변화 과정에서 張君房의 《云笈七籤》은 前代 문헌에 대한 편집을 통해, 道教가 추구하는 최종의 정신적 지향점과 구체적 실천수단의 선후 순서에 확연한 설명을 해 주고 있다.

Ⅲ. 內丹學은 道教의 역사적 변혁이다

外丹 소멸의 문제는 대량의 중독 현상, 일반 사람들이 받아들일 수 없는 정도의 막대한 경비 지출, 방대한 지식의 필요 등, 보편화에 불리한 요소를 극복하는 것이 불가하다는 것으로만 인식할 수는 없다. 이보다 중요한 소멸 요소는 外丹學이 논리상으로 한 알의 金丹大藥을 服食하면 신의 몸으로 화할 수 있다는 것을 합리적으로 설명할 수 없다는 데에 있다. 즉 값비싼 금속이 부패하지 않는다는 논리에 비해 금단 복용 후에 인체기관이 갱신되고 환골탈태가 가능해 진다는 문제는 인식 방법에 있어 중대한 허점을 지니고 있음이 사실이다.

개체의 한계와 제약을 벗어나 영생 불멸의 자유로운 인생을 실현함에 있어서 道教는 內丹學의 실천 경로를 제시하였다. 그러나 자아는 무한한 우주 중의 구체적인 존재자로서 유한한 개인과 무한한 우주 사이의 상호관계에 대하여 합리적인 논증을 해야만 인생의 궁극적인 歸宿과 이상의 경지 등 중요한 문제들을 해결할 수 있으며, 최종적으로 구체적인 실현 수단과의 유기적인 대응 관계가 형성된다. 道教 이론가들은 인식에 대한 자각과

실천의 심화로써 인생의 실천 과정에서 끊임없이 內外修煉의 작용을 조절하도록 한다. 이론과 실천의 모든 영역에서 장기적인 누적이 필요하며 특히 역사 발전 조류에 순응하고 멀리 바라 볼 수 있는 이론가와 실천가가 출현해야만 새로운 인식의 경지에 진입할 수 있다. 하지만 內修가 결과적으로 후세 內丹學 修煉에 주목할만한 성과를 이룩하였더라도 이론 해석에서 원리와 관련 과정을 제시함에 있어 일반 대중들이 받아들이기 어려운 점을 해결하는 것과 修煉者 개인이 일상적으로 경험하기 힘든 생리적 심리적 이상 반응에 대하여 합리성과 규범성이 있는 해석을 행하는 것은 단시간에 완성되기 힘든 일이었다. 五代 宋初 이전의 道敎에 존재하는 이론과 실천에 있어서의 부적절한 인식의 상황은 崔希范 등이 말아야 했던 시대적 사명이었다. 즉 그들은 스스로 끊임없는 탐색을 거쳐 道敎 思想에 있어 전례 없는 변혁을 실현하였는데, 그들 이전의 道敎의 인식과 실천 상의 누적된 경험들은 이런 성과를 이룩할 수 있는 견실한 기초가 되었다.

결과적으로 자연과 性命 관계 문제는 三一論과 重玄學 및 內丹學의 중추가 되었다. 重玄學의 버림을 받은 三一論은 內丹學에서 새로이 부활되었다. 重玄學 등 形上學의 성과는 內丹學을 위하여 인식의 근거를 제공하였다. 또한 內丹學에서는 重玄學의 실천적 내용 결핍이 극복되었다. 즉 개체 자아의 환골탈태식 생명 초월은 心靈淨化를 통한 지혜의 통찰과 形과 신이 통일된 상태로 생리기능이 동태적 평형을 이루어 우주의 수수께끼를 터득하고 영생불멸을 이루는 진정한 인생의 자유를 실현하는 것이다. 정신의 자각은 인생의 의의와 가치실현의 근본으로서 化神을 이루기 위해 氣息調節의 구체적인 조절작용을 하게 된다. 자연과 성명(性命)의 관계 문제는 생명 전반에 있어 불가결한 부분으로서 서로 제약하고 상호 촉진한다. 또한 그 화합의 정도와 내재적인 잠재력 발휘의 크기는 현실 세계 중의 주체 자아를 결정함은 물론, 인식과 실천 수준의 정도와 정신생활 내용의 깊이를 결정하게 된다. 자아 인식은 세계에 대한 인식으로 설명될 수 있으므로 우주는 자아가 확대된 개념이며 개인은 농축된 개체로서, 天人同構의 전통적 관념은 形上學과 구체적 실천 성과의 洗禮를 받아 풍부하고 다채로우며 넓고 심원한 경지를 나타낸다.

내단과 관련한 이상과 실천 운동은 이처럼 광범위하고 심원하여 宋元 이후의 南宗이나 北宗, 심지어 현재 道門 중의 修煉에 이르기까지 누구나 前人의 기본 방식을 초월할 수 없다. 그러나 근대에 이르러 서방 실험과학과 부딪치면서 모순과 충돌이 발생하였고 국부적 또는 세부적 문제, 예를 들면 生理學과 心理學 등의 면에서 어느 정도 인정을 받기에 이르렀지만, 기존의 인식 체계에 포함시켜 철저한 해석을 할 수 없다는 점 또한 부인할 수 없는 사실이다. 만약 생명 문제를 우주 중의 가장 복잡한 문제라는 것을 인정한다면 內丹學을 의심하고 비판하는 오늘날의 연구자들은 內丹學 앞에서 깊은 경의를 표해

야 할 것이다. 왜냐하면 이는 우리가 한층 더 깊이 內丹學의 매력과 잠재적 의의를 발굴
해야 함을 의미하기 때문이다.

참고문헌

陳撝寧: 《道教와 養生》, 華文출판사, 2000년 출판

王 沐: 《內丹養生功法指要》, 東方출판사, 1990년 출판

盧國龍: 《道教哲學》, 華夏출판사, 1997년 출판

張廣保: 《唐宋內丹道教》, 上海文化출판사, 2001년

戈國龍: 《道教內丹學溯源》, 宗教文化출판사, 2004년

强 昱: 《崔希范 <入藥經>의 內丹學》, 北京師範大學출판사, 2007년 제 1기

强昱, 1964년 生, 北京師範大學 철학과 사회학 학원 교수, 철학박사. 우편:100875

大巡真理会与道教之信仰体系的比较

朴马利阿(大巡宗教文化研究所)

序言

1. 修行观
 2. 信仰观
 3. 仪礼观
 4. 审美观
- 结语

序言

大巡真理会与道教作为分别在韩国和中国产生的两个宗教，涵盖了两国传统文化的意义及特征，从这一点而言，两者具有共同之处。即具有两千年悠久历史的道教在形成与发展的过程中融合了中华文明的精髓，大巡真理会虽只有大约百年的历史，却在短时间内发展成为能够反映韩国文化与情感的代表性宗教。但仅以形成和发展历程为主，对这两门宗教进行分析比较是毫无价值可言的，相对而言，结合宗教信仰体系的特征，再去了解彼此的相同点和差异才更为重要。即道教是构成庞大的中国文化框架的一个重要元素，其宗教内部有多种思想相融合，但不可否认，这些思想和观念都秉持着基本原理，依据这一基本原理，具有道教特色的宗教体系才得以确立。

鉴于此，本文试图对道教与大巡真理会的信仰体系进行分析，尤其是从修行、信仰、仪礼以及以外在形式表现宗教精神的审美等观点对两者进行比较。道教与大巡真理会从整体来看具有类似之处，因此，若立足于道教的论理，就会极易产生这种想法，即大巡真理会吸收了道教的思想，其根源在于道教的论理。其实，大巡真理会与道教无论从思想还是教理而言，都是存在根本差异的。故本文着眼于既具有普遍性，又具有差异性的信仰体系，分析由于只关注两者的相同点而极易被忽略的差异之处。此外，在信仰体系这一部分，本应该结合宗教团体的组织系统进行讨论，然本文则主要依据关于思想的“观”，对信仰体系进行了讨论，有关组织系统的研究会在此后独立进行。

到目前为止，大巡真理会在中国的介绍情况极其微不足道，在中国也几乎没有大巡真理会相关方面的研究，通过大巡真理会与道教的比较分析，可以更好地理解两者追求的宗

教意义与目的，同时增进对相互间宗教特性的理解。

主题词：大巡真理会 道教 修行观 信仰观 仪礼观 审美观

1. 修行观

“修”一字用韩国语可解释为“修炼”，在国语辞典中，其定义则为“努力练习”，“养成规范的品行、礼节等”。从此看来，所谓“修炼”一词其实涵盖了与人类生活息息相关的诸多方面都具有联系的相对宽泛的含义，然而本章则主要对大巡真理会与道家的“修行”的意义及相关内容进行考察。

首先，从可谓之为大巡真理会的教理与思想源泉的甌山思想考察“修炼”的意义。甌山在生前对跟随自己的徒说道“道通依各自所修将得开启”，¹这一语道破了修炼与以修道为目的的道通具有直接的联系。甌山尤其结合修炼的内容，强调修道的根本即以修炼自身的心境为始端。以下举典经中的相关内容为例。

天用雨露之薄则必有万方之怨
地用水土之薄则必有万物之怨
人用德化之薄则必有万事之怨
天用地用人用统在于心

心也者鬼神之枢机也门户也道路也
开闭枢机出入门户往来道路神
或有善或有恶 善者师之恶者改之
吾心之枢机门户道路大于天地²

此外，甌山还借“天地间从容之事，亦自我由之；天地间纷乱之事，亦自我由之”³这句话来揭示了一切事物皆以心灵为源衍生出来的道理。

此后，赵哲济道主以甌山的教导作为根基创立了无极道，在当时规定的宗教团体的宗旨、信条以及目的中与“修道”直接相关的教理，发现其中就有“以诚、敬、信三法言为修道之要谛；以安心、安身、二律令为修行之训典”⁴的内容。另有强调“以无自欺为根本的人

¹ 《典经》(中文版)，教运1-33。

² 《典经》(中文版)，行录3-44。

³ 《典经》(中文版)，教法 3-29。

⁴ 《大巡真理会要览》(中文版)，第11页。

类改造和精神开辟”⁵，此言亦表达了对以内心修行为本，身心相统一的修行的向往。继承了赵哲济道主宗统的朴汉庆在都典中指出“道通无先后差等之别，唯取决于修道的方法正确与否”⁶，“拂拭内心如明镜、还归真实，则达道通”⁷，这些都揭示了继承了甌山思想的修行观。

达斯特（Albert Dastre）曾在《生命与死亡》中谈到“仅仅专注于机体生命活动的人往往会认为物理学和化学会赋予我们开启人类生命之门的钥匙”⁸。但是作为具有思维能力的动物，人的心理状态及其变化起着支配人类行为的作用。即每个人的思想是形成自我主体的框架，产生人类行为的中心，是促成人类有机结合的核心。

故甌山将对于作为自我主体之本源的心境的修炼视为修行的根本，这不仅有助于端正自身行为，还可达到修行的目的——道通。这与佛教中将人心视为不过是对于刹那间生死轮回的一瞬的精神作用的立场是有差异的。⁹亦即大巡真理会认为心能够包容天地万物，根据修炼的程度，与气度相当的神明会出入心间。

由此看来，在大巡真理会中心灵是构成自我的轴线，是宇宙的中心。因此，修炼心境不单单是表面的思维的作用，而是为实现自我的修行的开端，意味着作为修道者为后天成为道通君子所做的准备。即根据甌山曾说过的“言语乃心之声，行为即心迹”¹⁰这句话可理解修炼心境乃行动的基点，达成道通这一目标的起点。

由此开来，在大巡真理会中心境的修炼是自安心至安身为促成身心和谐所必需的条件，同时也意味着其在达成自我实现，进而上升至完成后天世界的目标的过程中起着基础性作用。

在上述内容中，主要考察了在大巡真理会中与修行之根本有关的部分，以下则主要分析与中国道家的修行相关的内容。

中国的道教大约是在东汉末年出现的，与基督教和佛教不同的是，道教不是从国外引入的，而是在中国本土自生的宗教。道教的涵盖范围极其广泛，不仅包括迷信、神仙方术，甚至还融合了儒家与佛教的思想，尤其在修行方面，道教被广泛理解为通过炼丹、土纳、房中术等方法，以长生不死为目的的宗教。进入现代，将道教教义简化成用修身养性这一句话来表达，就足以知晓长生不死的意味对道教产生的巨大影响。这可以解释为道教价值观的核心主要归结为“生”。“宇宙若有其道，其道就是生，故人也当‘贵生’，宝贵生命、尊重生命、热爱生命、喜欢长生延寿，而不喜欢死亡。”¹¹此即道教的核心思想所在。

⁵ 《大巡真理會要覽》（中文版），參考 第 11 頁。

⁶ 《大巡指針》（中文版），第 17 頁。

⁷ 《大巡指針》（中文版），第 18 頁。

⁸ Henri Bergson（亨利·伯格森），黃秀英譯，《創造的進化》，首爾，acanet，第 72 頁。

⁹ 佛教中將由心生成的知識和自我統統視為假象，其着眼點在於掌握虛構的真相，了解自我及對象的本質。

¹⁰ 《典經》（中文版），教法 1-11。

¹¹ 《道教新論》，龔鵬程，北京，北京大學出版社，2009 年版，第 2 頁。

如上所述，道教将“生”视为一切天地知德的根本，强调自治自养即与养生之道的利法相联系。因此，也有部分人认为道教是以炼丹和房中术为主，是仅以长生之道作为的目标的宗教。

但是，在道教中并非仅以锻炼身体来挖掘养生术的意义，它认为养生之法的根本在于养性。其意义在老子的思想中表现得十分明确，老子强调无为自然、道法自然的意义，揭示道的根本在于无为和无欲。即“天长地久，天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生，是以圣人后其身而身先，外其身而身存，以其无私，故能成其私”，¹²以此为由，老子用“道常无为而无不为”¹³来表达道教的意义。

综上所述，可理解老子从“无”的意义揭示了自我实现的道路，可谓说明了以无私、无为、无欲、无执的心到达无我的境界，从而实现道通。之后的心学家们深受老子思想的影响，强调人心即道，须从自己心上体认。

由此看来，道教思想虽重视长生术，但道教所强调的长生术与一切皆由心生的根本精神并不矛盾，反而是通过修行达到心灵与肉体的和谐以及人类应达到的理想境界。即道教中将“生”视为人类追求的根本，修心是本这一说与养生之意义是灵肉追求的价值所在，两者是共存的。此观点与上述的大巡真理会的修行观是相通的。

但是将修养心性作为自我实现的根本，再将其与后天即世界的完成联系起来，就不难发现大巡真理会的修行观与道教是有区别的，这与在论及作为修道之根本的“德”的问题时两者之间存在差异不无关联。

即老子所谓的“生而不有，为而不恃己功，长而不宰，是谓玄德”。¹⁴将此玄德的含义用当今言语来表达则可称之为“施与”之德，其意义表现的是相对抽象的概念，与此相比，大巡真理会中所讲的德的含义及对象则更加真实、明确。

在《典经》中举一例，甌山强调好生之德，这是指以相生之道为前提，作为救生医世，旨在拯救因争雄斗霸而陷于危难天下的生存之德。典经中多次强调要常施助人、利他人之德，这在烘托人类与人们彼此之间相生的含义这一点上，即可略知修道的意义与相生之道有着紧密的联系。

从概括性立场而言，在实践修道方面，以世间万物为对象的“施与”与“生存”之德的意义是道教与大巡真理会的共同之处，但相生之道与世界完成即为修道的延续这一逻辑可谓是大巡真理会与道教的不同点。

¹² 蒋信柏编著，《道德经》，北京，蓝天出版社，2006年版，第26页。

¹³ 蒋信柏编著，《道德经》，北京，蓝天出版社，2006年版，第150页。

¹⁴ 蒋信柏编著，《道德经》，北京，蓝天出版社，2006年版，第210页。

2. 信仰观

一种信仰是否具有体系性，其中最重要的因素之一就在于是否确立了信仰的对象。结合此观点，以下就大巡真理会和道教之信仰对象的共同点和不同点进行分析。九天应元雷声普化天尊姜圣上帝之姓为姜，甌山为其号，1871年在朝鲜降世之人。九天应元雷声普化天尊姜圣上帝是在甌山化天后，继承其宗统的道主赵哲济向甌山敬献的称号。九天应元雷声普化天尊姜圣上帝这一称号中能够说明神格特性的“雷”相传是在很久以前就被众多民族所敬畏的对象。

首先考察在古代社会中与雷神有关的内容，据传在古代社会中非常盛行对雷神的信仰，而且对于许多民族来说雷神被定位为自然神中的最高神。即“在古代希腊上，雷神是最高之神，在北方的日耳曼人、芬兰人中，雷神亦是历史最悠久的、最受尊重的崇拜对象”。¹⁵而且，在中国，雷神是掌管万物生长的农业保护神，因此成为人们膜拜的对象。以上是雷神有关的被广泛流传的故事，以下则是大巡真理会要览中记载的有关雷声含义的内容。

“雷声乃天令、仁声。雷由阴阳二气相遇而成。雷为声之体，声乃雷之用。雷声意含分天地，动静进退之变化升降天气与地气，使万物生长、生成变化、支配滋养……”¹⁶

由此看来，大巡真理会中的雷声普化天尊意义在于其是万物生长的根源，具有最高神的地位，这一点与其他各民族所重视的雷神的意义有类似的一面。但在大巡真理会中九天应元雷声普化天尊姜圣上帝除有最高神的意义，还包括以人的肉体降生于人间，施救济苍生之道的含义。

正如大巡真理会要览中所记载的，姜圣上帝包括“以三界大权主宰并统辖宇宙森罗万象、观鉴万天、全知全能的无上帝之尊称”，¹⁷并“拥有三界大权，开辟世界，开启仙境，为拯救苍生”¹⁸而以姜氏来到朝鲜之地的含义。因此，大巡真理会中的九天上帝可谓兼具神格及人格意义的神。

而且，甌山将自己降身于在当时仅仅是无名的弱小国家的朝鲜之地的原因解释为“首先拯救淹没于灾祸中的无名的弱势民族，解除万古积怨”，这其中就蕴含了通过在贫弱的朝鲜之地行解冤公事，解万邦积怨，约定後天的到来的意义。即在当时朝鲜是“弱者”的代名词，它是甌山为了開闢公事所选择的根据地，亦是亲身体会了“弱势群体”所经历的痛苦的场所。

如上所述，在大巡真理会中九天应元雷声普化天尊不仅包括最高神的意义，还有变身为人的肉体在朝鲜历经艰难的生活考验的含义。在道教的神中，与此意义相类似的最具代表性的神便是老子了。

¹⁵ 何星亮，《中国自然崇拜》，南京，江苏人民出版社，2008年版，参照第217页。

¹⁶ 《大巡真理会要览》（中文版），第3页。

¹⁷ 《大巡真理会要览》（中文版），第3页。

¹⁸ 《典经》（中文版），权智1-11。

据史记记载，老子是楚国苦縣人，姓李，名耳，字聃，任周王室守藏室之史。关于老子的出生与纪行有多种说法，因此很难遵从其一。但无论存在众多异见，老子仍在道教中占据着核心地位。老子是在中国本土诞生的神，他在确立应对佛教这一外来宗教的道教之系统方面贡献了巨大力量。

虽然也有人主张道教与老子其实无特殊联系，但到了汉代，“中央黄老君”的至上神观念得以形成，在五行中象征中央的“老君”占据了最高神的地位，最后形成了“太上老君”。此后，随着老君的老子与老子的意义相结合，老子在道教中最高神的地位得以确立。

此后随着上清道盛行，在寓意三清三境的原始天尊、灵宝天尊、道德天尊中占据了道德天尊的地位，据当时一气化三清的体制来看，这并非神格地位的降级，可以说仍然维持了独一无二的神格地位。

另一方面，自战国时代末起，随着道教开始盛行，老子身上的神秘色彩又加重了几分，由此，人们也将老子的外化形象刻画得更加完美。

在晋代葛洪所著的《抱朴子》之杂应篇中所描绘的老子是率领众多稀覯动物，以云做衣的宛若神仙的形象，通过这点即可了解老子的神格意义被更加扩大化。¹⁹同时，随着道教具备了自己的宗教体系，老子的神格也随之升级，被崇拜为“生于无始，起于无因，为万道之先，元气之祖”之神。²⁰

老子作为人能够确立其最高神格的地位与道教具备其宗教体系的过程有着紧密联系，但能够维持如此长久的神格生命力，则应归结为其思想意义对人民的生活产生了深远影响。

老子的不争无尤、莫能与争、不争之德等思想在当时战争连连、社会动荡不安的混乱时期，给予受尽生活煎熬的的人们莫大的安慰。此外，强调领导者的品德与无为自然的利法这一观点在混乱时期提供了精神出路。即老子的无为自然思想并非为执政者统治服务的思想，而是顺应民意，引导强者要谦虚有德，支持弱者的思想，这与民生息息相关。

由此看来，九天应元雷声普化天尊姜圣上帝与老子在当时混乱的时局中为穷困潦倒的民众提供了开启新生活的可能性，担当了“救世主”的角色。九天应元雷声普化天尊姜圣上帝与老子皆诞生于韩国和中国这两个特定地区，神格意义与地域文化有着极其密切的联系。即大巡真理会与道教最高神的诞生植根于特定的韩国和中国，因此，两者得以巩固其作为在自国形成的非外来宗教的地位，发展成为蕴含民族情感的宗教。

如上所述，九天应元雷声普化天尊姜圣上帝与老子作为韩国的大巡真理会与中国道教中的最高神，具有相似之处，也存在不同的方面。其中有两点最大的差异：首先，老子以无为自然的利法作为基本思想，旨在引导民众的精神世界，而九天应元雷声普化天尊姜圣上帝则降临地上，进行公事，目的在于拯救世界民生，开辟后天。鉴于这一点分析得出，相对于老子，九天应元雷声普化天尊姜圣上帝的降临具有强烈的目的性。其次，马书田在《中國道

¹⁹ 葛洪，張泳暢编译，《抱朴子》，首尔，自由文库，1989年，第213页。

²⁰ 叶伦会，《台湾神明的故事》，台北，博客思出版社，2007年版，第52页。

教諸神》中，认为九天应元雷声普化天尊并非尊神，而将其划分为护法神将之一，在道教经文之一的玉柱经中还将九天应元雷声普化天尊定义为稽留于玉清天的至上神。这方面，在中国，九天应元雷声普化天尊的神格并非笼统的，同时，亦不包括人格神的含义，与大巡真理会的神观有着明显的差异。

3. 仪礼观

关于宗教仪礼的形成，既有在宗教之前形成的说法，亦有伴随宗教的产生同时发展的说法，故难以讨论其历史发端。但不可否认，随着宗教的形成与发展，宗教仪礼逐渐成为构成宗教体系的非常重要的一部分，宗教仪礼成为表示宗教内部各秩序与教导的宗教形式的代表事例。因此，本章中主要通过比较大巡真理会与道教的仪礼观，分析宗教形式的象征意义。

首先，大巡真理会议礼的代表事例可举致诚、入道致诚以及祈祷等，但其中的致诚仪礼可谓大巡真理会议礼中程序与形式最为庞大的代表性仪礼。本章重点介绍致诚仪礼。

大巡真理会的致诚仪式的种类可划分为九天应元雷声普化天尊姜圣上帝和道主赵圣玉皇上帝的降世、化天致诚等与信仰对象有关的致诚，向四立而至（立春、立夏、立秋、立冬、夏至）行致诚的节期致诚，以及修道场的灵台奉安致诚和各会馆的开馆致诚。通常情况，行致诚仪式的时间大体是丑时正点，但行四立而至（立春、立夏、立秋、立冬、夏至）致诚的话，会在节期开始时进行仪式。

一旦致诚开始，参加致诚仪式的道人会在对致诚饮食进行摆设的约一小时期间，在视立的状态下行心告，摆设结束后，则以焚香——奉献官拜礼——初献正着——同拜礼——亚献正着，开器插匙——奉献官拜礼——三献正着——同拜礼——告谕——执事者呪文全文读诵——同俯伏——咒文奉诵（太乙咒、祈祷咒、道通咒各四读）——退羹，半盖——侑食——下匙，合盖——同拜礼——禮毕 鞠躬 退等顺序举行致诚仪式。这时，规定参加致诚仪式的道人必须穿着韩服，进行致诚期间，须以诚、敬、信之心情致礼。

除致诚外，大巡真理会中的代表性仪礼还有祈祷，祈祷仪式大体在辰、戌、丑、未四个时间进行。祈祷仪式在一天内进行四次，其中仅限于在丑时进行的祈祷可以供奉法水。祈祷仪式以法水奉奠——焚香——拜礼：会馆/坐拜：家——心告——禮毕退的顺序进行。

以上所述的致诚仪式与祈祷不仅是对信仰对象、天地神明以及祖上神奉上真诚，亦是讲诚、敬、信的修道精神以“礼”的形式表现出来的场所。这在传统上与敬天意识以及崇尚“礼仪”的韩国传统情感一脉相连，表达了通过礼祈求与神明进行交感的宗教意义。

高朝鲜的建国神话中，雄女成人后想获一子，于是在神坛树下向桓雄祈愿，《三国志魏志东夷专》中亦有有关东瀛、舞天活动的记载，夫余有迎鼓，高句丽则有东盟，都进行了

祭天仪式。此外在高丽时代，有作为佛教代表活动的被称为八关会的祭天仪式，后过渡到朝鲜时期，随着儒教思想的盛行，人们开始重视祭祀祖先，还编撰了世宗实录五礼仪和国朝五礼仪等，由此，朝鲜被称为东方礼仪之国。如此这般，韩国自古以来就通过祭天活动以及祖先祭祀等祭礼，向神明及祖神表达精诚，形成了与宗教祭礼相关的“礼”之传统。尤其在朝鲜时代的宗庙祭礼或享祀等仪式中有初献和亚献的形式，不仅如此，祖先祭祀过程中亦有焚香、初献、亚献、终献等程序，这些方面都与大巡真理会致诚仪式的形式有类似之处。

如上所述，大巡真理会之仪式以向上帝及神明致敬、献礼的活动为最基本的活动，故外在形式上要求全体人员须着韩服参加仪式，这与韩国的兼重外在与内在“礼”的传统思想一脉相承。

用与大巡真理会相同的方法来分析道教中传统礼仪的思想之根源，会产生疑问，那就是道教仪礼确实以传统的“礼”之思想作为其依据了吗？

道教的代表性礼仪有斋醮仪礼。在此首先解释一下斋醮的含义，斋的原义有“斋洁”，即蕴含洁净身心的含义，由此表达敬神之“礼”。此后，斋除了具有举行祭礼前洁净身心，还具有为个人谢罪或悼念亡灵的仪式的含义。道教醮典中醮是摆设各种供品，向神仙祈愿的仪式，与祭有着相同的意义，但不同点是在道教中主要以酒果作为供品，而不将动物作为祭物。

总体来说斋醮仪式具有上述几点含义，但在道教内部不同的组织及分派中也存在相异的特征。不可否认的是那些不同的特征中都包含着共同的敬神思想，依据敬神传统，向神致诚、献礼，从而达到祈愿的目的。

河上公等认为道教强调自然本性，这与束缚人类本性的“礼”相对立，故将自然之道与正教礼乐之学相区分开来。另外，在《淮南子》中有“礼乐矢则纯朴散矣”一说，²¹认为“礼仪饰则生伪匿之本。夫吹灰而欲无昧，不可得也”，²²借此指出了“礼”的伪善及虚伪。尽管如此，道教虽强调自然之道，并非指向放纵与越轨，而是依据修心养性的修道体系，从自身、他人到神兼备人性之“礼”。

这意味着道教的祭礼在确立其体系的过程中，结合了儒家及“礼”思想。春秋战国时代社会陷入极度混乱的状态，儒家思想的出现起到了稳定社会情绪的作用，至汉代，儒家思想时而形成与道教相对立的独立的系统，时而呈现二者相结合的状态，对于中国思想体系的确立产生了巨大影响。即到了汉代，汉武帝为巩固社会秩序，主张独尊儒术，旨在在全社会范围内扩大崇尚礼乐文明的影响，这部分与植根于民间的道教信仰文化相结合，逐渐形成了与道教斋醮科仪的切入点。若在斋醮仪礼形成以前，其基础巫仪是来源于民间信仰的，则意味着斋醮仪礼以中国的礼乐文明作为基础。当然，像五斗米道等初期道教教团施行的说明自身缺陷、救治疾病等仪式虽然其形式十分简单，但经过了唐、宋时期，逐渐形成了以求仙益寿、消灾度厄、超度亡灵等作为目的的体系化宗教。

²¹ 阮青注释，《淮南子》，北京，华夏出版社，2005年版，第209页。

²² 阮青注释，《淮南子》，北京，华夏出版社，2005年版，第209页。

到了现代，道教礼仪与宗教意义共同被认为是需要保存和维护的传统文化的一部分，对此学界的关注度也逐渐升温。

上述内容中从“礼”的角度探讨了大巡真理会与道教的仪礼，从中可了解到大巡真理会与道教的仪礼皆恭敬上天和神明，并以传统的“礼”文化作为奠基。大巡真理会之典经中言及姜圣上帝具有仙之造化、佛之形体、儒之凡节等特征，²³通过儒之凡節可知悉儒教即为代表“礼”的文化。但是，大巡真理会的仪礼并非仅仅继承了儒教命脉，大巡真理会是在韩国文化基础上融合了儒教的“礼”文化，这种观点则更为恰当。与此相比，道教仪礼是在中国历史长河中，出于社会文化的必要性，自然地与儒教的“礼”文化相结合，直到今天，在中国传统文化中占据着极其重要的地位。

4. 审美观

每个宗教都以彼此不同的教义与训诫引导人们的身心发展，并根据其教义及特征追求不同的审美观。人类自古以来就通过以宗教这类上层建筑为首的艺术形态表现自己的精神信仰，即通过宗教审美观来表现信仰的价值性，与此同时，将宗教的追求目标以外在形式含蓄地表达出来。结合这一点，本章主要通过能够代表大巡真理会与道教的各种美的表现形式，探讨大巡真理会与道教所追求的理念及其目的性。

为了解大巡真理会的审美观，首先观察呈现外在美的代表场所——修道场。各修道场大体上都位于靠山临水的场所，构成了亲近自然的景观。其中，大巡真理会的代表性修道场——骊州本部道场面朝南汉江，坐落于凤头山角，基本上是在保存了山的原始形态的基础上又进驻了 40 多栋建筑物。建筑物的外形基本上是木制的韩式房屋，尤其是那屋檐的舒缓的曲线更是足以代表韩国典型的线条之美。另外屋檐的内侧与建筑物外部的上端用丹青加以修饰，以草绿色为基色的丹青常被寓意为代表后天仙境的清华世界。

道场内部的各建筑中，灵台是供奉信仰对象及天地神明的最为核心的场所。灵台内部除九天上帝、玉皇大帝、释迦牟尼外，还有以 15 神位为首的天地神明，这些全部由圣画组成。这些圣画虽不十分华丽，但却给人以端雅、虔诚的气氛。同时，灵台作为道人们献礼、祈祷等致诚的场所，呈现出诚、敬、信与朴素、庄重相结合的宗教美。

建筑物外部的壁画中比较有代表性的是寻牛图，其顺序为深深有悟、奉得神教、勉而修之、诚之又诚、道通真境，寻牛图通过白牛和童子的形象表达了修道的过程及通过修道达到自我实现的意义。寻牛图中的白牛将道的形象具象化，表现了求道者所追求的穷极之道，这与佛教十牛图中的黄牛的形象所代表的意义有着本质区别。即十牛图中童子经过寻牛、见迹以及见牛的过程最终到得牛。童子所获得的就是黄色或黑色的牛，黄色或黑色的牛一般意

²³ 《典经》(中文版)，公事3-39。

味着未经调教的人类的本性。童子得牛之后经过牧牛阶段，骑牛回家，此时牛的外形变成白色的过程意即找寻真我的过程。与此相比，白牛意味着道或真理，在寻牛图的最后一个场面——道通真境中，白牛消失，神仙登场，这表达了道则我、我则道的境地，意味着在没有相克的后天世界永享福禄。鉴于此含义，寻牛图通过审美的表现方式，含蓄地表现了大巡真理会的经过修道过程成为地上神仙的修道目标。

此外，消化了寻牛图、四神图、十二支神像、24 节候、28 宿之意义的青鸡塔形象象征着宇宙运行的神秘和道的理念，尤其是青鸡塔顶端的圆形九层塔象征着九天，表达了上届之顶点。除此以外，正心院、奉降殿、崇道门、一覺門等建筑物还在屋顶搁放了瓦片，屋檐则用丹青加以修饰，通过牌额上铭刻的建筑物的名称，象征性地表现了大巡真理会的教义。

这样看来，大巡真理会的各建筑与壁画等融合了大巡真理会的思想与艺术性，显示着各自所追求的道的理念。特别是总体上保存了自然风貌，说明其活用了建筑艺术中的借景手法，这进一步可解释为表现了人类与自然并非互不相容，而是和谐相生的理念。

道教形成初期，修道者们的重要活动场所主要有洞窟、石室、草堂等远离世俗，能够专心修炼的非常简朴的场所。但到了魏晋时代以后，统治者开始将道教用于教化民生的手段，道教始与皇权结合，甚至形成了宫观，还在到处建立了用于个人及团体修炼用的道馆。

根据中国道教协会统计显示，在道教两千年左右历史中，在中国全境建立了大约 1500 个道观，其中，绝大多数是建立在山上的，这表明道教的道观与大巡真理会的道场有相同的喜于亲近自然的特点。即大多数道观反映道教的道法自然、回归自然的思想，建在山上，与周边山势相辉映，呈现自然美与人造美相融合的形象。这样远离喧嚣都市的道观作为重要的修道空间，蕴含了当时修道者在清静的场所磨练身心，上升到神仙境地的修道目的，如实地表现了人类以质朴的形象，祈愿像自然一样延年益寿的愿望。

另一方面，在建立道观时，除要考虑山势因素，还重视“水”所蕴含的意义，将山水有机结合的地方视为人类最为理想的居所。即道观的建立还与风水思想相联系，“山环水抱必有气”是风水地理的基本思想，这与水龍經中蔣平階所指的太初唯一之气中水为先的含义一脉相通。出于这一缘故，道教中十分重视道观的地基，将其与宇宙的元气联系起来，欲得到“生”的气韵。人类得到宇宙之元气，从而使自身获利的思想终究与人在与自然和谐相处的状态下，磨练身心，到达神仙境地的长生之道、神仙之道有着非常密切的联系。

道观内部用壁画这一艺术手法含蓄地表现了道教思想。道教的壁画依据时代不同，可谓形态各异，其中，最为典型的有出自唐代画家吴道子之手的五圣朝元图。

五圣朝元图是当时吴道子在洛阳北望山的老君庙的东西墙上画的，东墙是东华天帝君与南极天帝君，扶桑大帝以及他们的手下，西墙是西灵天地君、北真天地君以及他们的随从，这在后来被宋代的武宗元拿来模仿，再后来被重画于元代所建道观永乐宫中。永乐宫三清殿中的五圣朝元图根据林灵素制作的神之系谱描绘了 360 位神，以及这些神以三清殿作为中心向此拜谒的形象。

如上所述，五圣朝元图汇集了中国道教中所有神仙形象，集中表现了道教的神仙思想。即不分男女老少与个性的神仙群像在和谐的氛围中汇聚的景象恰似外貌与性格各异的人类群像在和平的氛围中聚集在一起的场景。这幅画将神仙形象最大限度地人格化，间接揭示了人类通过修行成仙的可能性，还进一步暗示了人类各自通过修行，从而实现自我，到达神仙世界这一理想境界的强烈憧憬。

此外，道教的壁画还有描画唐代道士吕洞宾的纯阳帝君仙游显化图，宋代道士王重阳的王重阳显化图等，如此这般人类化身为神仙的说法被演绎为道教的壁画或图画，更加印证了此前提及的追求成仙的道教特点。

综合上述内容，大巡真理会与道教的审美观都以人与自然的和谐作为基础，在这一点上，二者是相通的。但另一方面，大巡真理会的审美观中呈现出来的宗教目标是建立在通过修道，成为后天仙境的道通君子的实现地上神仙基础上的，以此相比，道教的审美观中表达出来的宗教目标即为成仙。即与道教所追求的最终目标的着眼点在于人间完成相比，大巡真理会之地上神仙实现的意义是根据甌山的开辟思想，其核心在于通过相生之道的利法，开辟后天仙境。

结语

正如本稿所言，大巡真理会与道教最大的类似之处在于通过修道、信仰、仪礼以及审美观呈现出来的信仰原理之总体框架。即在修道方面，以内心修道作为根本，或是信仰对象与各自民族文化有着极其密切的相关性这一点，或是宗教仪礼与传统的敬天思想及“礼”文化有关联，从这几方面，会给人以大巡真理会与道教十分类似的印象。此外，从宗教审美观中窥探出的亲近大自然的意义是大巡真理会与道教的又一相似之处，表现出载入到宗教思想中的生态学意义。

尽管有这些类似之处，大巡真理会与道教仍然保有各自的具有根本差异的宗教意义。尤其是大巡真理会中与相生之道、公事、开辟、后天、道通真境相关的教理及思想与道教中呈现的教理特点有着显著差异，它们强烈揭示了大巡真理会的教理意义与宗教目标。道教作为无为自然与长生之道，从哲学的角度观念性地、抽象地揭示了“道”的含义，与此相比，大巡真理会的教理与思想则更立足于现实，强烈反应时代危机，这与强调修道实践的观点有着紧密联系。

参考文献

1. 《典经》(中文版), 首尔, 大巡真理会出版部, 2010年版。
2. 《大巡指针》(中文版), 首尔, 大巡真理会出版部, 2010年版。
3. 《大巡真理会要览》(中文版), 首尔, 大巡真理会出版部, 2010年版。
4. 上海书店出版社编, 《道藏》, 上海, 上海书店出版社, 1998年版。
5. 卢国龙, 《道教哲学》, 北京, 华夏出版社, 2007年版。
6. 叶伦会, 《台湾神明的故事》, 台北, 博客思出版社, 2007年版。
7. 葛兆光, 沈揆昊译, 《道教和中国文化》, 首尔, 东文选, 1993年版。
8. 蒋信柏编著, 《道德经》, 北京, 蓝天出版社, 2006年版。
9. 具重会, 《玉枢经 研究》, 首尔, 东文选, 2006年版。
10. 何星亮, 《中国自然崇拜》, 南京, 江苏人民出版社, 2008年版。
11. 大宾皓 林宪圭, 《老子的哲学》, 首尔, 人间之爱, 1993年版。
12. 金法通编辑, 《玉枢宝经》, 大邱, 三洋出版社, 1992年版。
13. 李能和, 《朝鲜道教史》, 首尔, 普成文化社, 2000年版。
14. 马书田, 《中国道教诸神》, 台北, 国家出版社, 2003年版。
15. 龚鹏程, 《道教新论》, 北京, 北京大学出版社, 2009年版。
16. 陈耀庭, 《道教礼仪》, 北京, 宗教文化出版社, 2003年版。
17. 陈支平主编, 《探寻民间诸神与信仰文化》, 合肥, 黄山书社, 2006年版。
18. 阮青注释, 《淮男子》, 北京, 华夏出版社, 2000年版。
19. 葛洪, 张泳畅编译, 《抱朴子》, 首尔, 自由文库, 1993年版。
20. Henri Bergson(亨利·伯格森), 黄秀英译, 《创造的进化》, 首尔, acanet, 1995年版。

中文摘要

道教是博大精深的文化因素与思想相结合的宗教，故有些方面很难用统一的原则与原理去说明。但根据构成信仰体系的基本原理及因素，无可否认其具备着形成宗教脉络的基本框架。

本章主要根据此观点，分析了大巡真理会与道教呈现的信仰体系，其中，尤其以修道观、信仰观、仪礼观、审美观为基点比较了二者的宗教特征。

在修道观中，大巡真理会与道教都以内心的修行作为根本，但大巡真理会的修行又与相生之道相联系，这与道教中以自我修行为主的修道概念呈现相异的一面。在信仰观方面，比较了道教与大巡真理会的最高神格的意义。与道教老子所揭示的无为自然说主要向哲学思维方向发展相比，九天应元雷声普化天尊姜圣上帝的人世降临与其公事的目的在于救济苍生，反映现实的危机感。在仪礼观的比较方面，考察了大巡真理会与道教中传统的敬天与礼思想。此外，大巡真理会的审美观念的核心是对于道通真境与实现地上神仙的追求，而道教的审美观核心在于成仙与人间完成，对此在审美观部分进行了二者的比较。

通过上述比较，可初探大巡真理会与道教之信仰原理所揭示的核心意义，还可了解到二者类似点下隐藏的根本差异。

대순진리회와 도교의 신앙체계에 관한 비교

朴馬利阿 (大巡宗教文化研究所)

들어가는 말

1. 수행관(修行觀)
2. 신앙관(信仰觀)
3. 의례관(儀禮觀)
4. 심미관(審美觀)

맺음말

들어가는 말

대순진리회(大巡真理會)와 도교(道敎)는 각각 한국과 중국에서 자생(滋生)한 종교로서 전통문화의 의미와 특징을 내포하고 있다는 점에서 공통점을 지닌다. 즉 도교는 이 천 년에 이르는 장구한 기간에 걸쳐 형성과 발전의 단계를 거치면서 중화문명과 융합되어 왔으며 대순진리회는 비록 약 100 년의 기간이지만 한국의 정서와 문화를 반영하는 대표적인 종교로서 성장하여 왔다. 그러나 두 종교를 서로 비교 분석하는데 있어 형성과 발전의 역사기간을 위주로 하는 것은 무의미한 일이며 그 보다는 신앙체계의 특징에 관련하여 서로의 공통점과 차이점을 알아보는 일이 더욱 중요할 것이다. 즉 도교는 중국문화의 거대한 틀을 이루는 하나의 요소로서 종교적 특징의 내부에 매우 다양한 사상이 융합되어 있지만, 그러한 사상과 관념들은 기본적 원리를 지니고 있고 이러한 기본적 원리에 의해 도교적 특색이 드러나는 종교적 체계가 정립되어 왔음은 부인할 수 없다고 생각된다.

이러한 점에 의거하여 본고에서는 도교와 대순진리회의 신앙체계에 관한 분석을 시도 하였는데, 특별히 수행, 신앙, 의례 그리고 종교정신이 외형적 형식으로 표현되는 심미적 관점에서 상호 비교를 진행하였다. 도교와 대순진리회는 전체적으로 유사하게 보이는 면이 있어 도교의 논리에 입각해서 보면 대순진리회가 도교의 사상을 많이 흡수하고 있고 그 근본이 도교적 논리에 근거해 있다고 생각할 수 있다. 그러나 대순진리회와 도교는 기

실 사상과 교리에 있어 근본적인 차이점을 지니고 있으므로 본고에서는 공통적인 면을 지니면서도 서로 다른 특징을 지닌 신앙체계에 주목하여 이러한 유사성으로 인해 자칫 간과하기 쉬운 차이점을 분석해 보려 한다. 이 외에도 신앙체계를 논하는 부분에 있어서는 종단의 조직과 체계도 함께 다루어야 하겠으나 본고에서는 주로 사상적인 부분을 논하는 관(觀)에 의거하여 신앙체계를 논하였으므로 조직체계에 관한 연구는 차후에 독립적으로 진행하기로 한다.

대순진리회는 이제껏 중국에 소개된 바가 극히 미미하며 중국에서 대순진리회에 관련한 연구가 이루어진 것 또한 거의 전무한 상황이므로 상호 비교를 통한 분석으로서 대순진리회와 도교가 추구하는 종교의 의미와 목적을 살펴볼 수 있을 것이며 상호간의 종교적 특성에 관한 이해를 증진시킬 수 있을 것이라 생각된다.

주제어: 대순진리회, 도교, 수행관, 신앙관, 의례관, 심미관

1. 수행관

수(修)는 한국어로 ‘닦다’라는 말로 해석할 수 있을 것인데 국어 사전에서 ‘닦다’의 뜻을 찾아보면 곧 “힘써 배워 익히다”, “품행, 예절 따위를 바르게 기르다” 등으로 정의되어 있다. 이렇게 볼 때, 소위 ‘닦다’의 의미는 인간 생활의 많은 부분에 연계되는 광범위한 의미를 내포하고 있다고 하겠으나 본 장에서는 주로 대순진리회와 도가의 ‘수행(修行)’적 의미와 관련한 내용을 살펴보고자 한다.

먼저 대순진리회 교리와 사상의 원류라 할 수 있는 증산의 사상에서 닦음의 의미를 살펴보면 증산(甌山)은 생전에 자신을 따르는 종도(從徒)들에게 “도통은 이후 각기 닦은 바에 따라 열리리라”¹라고 말함으로써 닦음과 수도의 목적인 도통이 직접적인 연관성을 지니고 있음을 설파하였다. 증산은 특히 닦음의 내용과 관련하여 수도의 근본이 곧 스스로의 마음을 닦는 것으로부터 시작됨을 강조하였는데 『전경(典經)』 내용 중의 예를 들어 보면 아래와 같다.

天用雨露之薄則必有萬方之怨

¹ 『典經』(中文版), 교운1-33.

地用水土之薄則必有萬物之怨
人用德化之薄則必有萬事之怨
天用地用人用統在於心

心也者鬼神之樞機也門戶也道路也
開閉樞機出入門戶往來道路神
或有善或有惡 善者師之惡者改之
吾心之樞機門戶道路大於天地²

이 외에도 증산은 “천지종용지사도 자아유지하고 천지분란지사도 자아유지”³는 말을 통해 일체가 마음을 근원으로 하여 파생되어짐을 직접적으로 시사하고 있다.

이후 도주(道主) 조철제(趙哲濟)는 증산의 가르침을 근간으로 하여 무극도(無極道)를 창도하였는데 이때 정해진 종단의宗旨(宗旨)와 신조(信條), 목적(目的)에서 ‘답음’과 직접적으로 관련된 교리 내용을 살펴보면 “성 경 신의 삼법언으로 수도의 요체를 삼고”, “안심 안신 이율령으로 수행의 훈전을 삼아”⁴라는 내용이 있다. 또한 “무자기를 근본으로 한 인간개조와 정신개혁”⁵을 강조하고 있는데 이는 곧 심적 수행을 근본으로 심신이 조화를 이루는 수행을 지향하고 있음을 나타낸다. 도주 조철제의 종통을 계승한 박한경(朴漢慶) 도전(都典)은 “도통은 선후의 차등이 없고 오로지 바르게 닦느냐의 여부에 있을 뿐이다”⁶, “내 마음을 거울과 같이 닦아서 진실하고 정직한 인간의 본질을 회복했을 때 도통에 이른다”⁷라 하였는데 이는 증산 사상의 맥을 이은 수행관을 보여 준다 하겠다.

다스트르는 『생명과 죽음』에서 “생명체의 기능적 활동에만 몰두하는 사람들은 물리학과 화학이 우리에게 생명적 과정의 열쇠를 주리라고 믿는 경향이 있다”⁸라 한 바 있다. 그러나 사유하는 동물인 인간에게 있어 마음의 상태나 변화는 행동을 관장하는 기점으로 작용한다. 즉 개개인의 마음은 자아주체를 형성하는 틀이며 인간 행위가 파생되는 핵으로서, 인간이라는 유기체적 조합을 이루는 구심점이라 할 수 있다.

² 『典經』(中文版), 행록 3-44.

³ 天地間從容之事,亦自我由之;天地間紛亂之事,亦自我由之.(『典經』, 中文版, 교법 3-29)

⁴ 以誠、敬、信三法言為修道之要諦;以安心、安身、二律令為修行之訓典(『大巡真理會要覽』, 中文版, p11)

⁵ 以無自欺為根本, 通過改造人、精神開闢、布德天下、救濟蒼生、輔國安民,建設地上天國(『大巡真理會要覽』, 中文版, p11 참조)

⁶ 道通無先後差等之別,唯取決於修道的方法正確與否.(『大巡指針』, 中文版, p17)

⁷ 拂拭內心如明鏡、還歸真實,則達道通.(『大巡指針』, 中文版, p18)

⁸ Henri Bergson(앙리 베르그손), 황수영 옮김, 『창조적 진화』, 서울, 아카넷, p72.

그러므로 증산은 자아주체의 근본인 마음을 닦는 것을 수행의 근본으로 보았고 이를 통해 자신의 행위를 바로 세움은 물론 수행의 목적인 도통에까지 이를 수 있다고 설파했던 것이다. 이는 마음을 찰나에 생멸을 거듭하는 일시적 정신작용에 불과한 것으로 보는 불교의 입장과는 차이가 있다.⁹ 즉 대순진리회에서는 마음을 천지도 능히 품을 수 있는 것으로 보며, 그 닦은 정도에 따라 그 국량에 상응하는 신명이 마음에 드나들 수 있다고 본다.

이로써 볼 때, 대순진리회에서의 마음은 자아를 이루는 축이며 우주의 중심이다. 그러므로 마음을 닦음은 단지 표면적인 사유의 작용이 아니라 인간 완성을 이루기 위한 수행의 시발점이며, 도통군자(道通君子)로서 후천의 주역이 되기 위한 준비를 이행함을 의미한다. 즉 증산이 “말은 마음의 외침이요, 행실은 마음의 자취라”¹⁰라 한 말에 근거해 볼 때, 심적 수행은 행위로 표출되는 바의 기점이 되며 도통의 목적을 달성하기 위한 시작점이 되는 것이다.

이렇게 대순진리회에서의 심적 수행은 안심(安心)으로써 안신(安身)에 이르러 심신이 조화를 이루기 위한 필수 조건임과 동시에 자아완성이라는 목적에서 더 나아가 후천(後天)이라는 세계의 완성을 이루기 위한 기저로서 작용하는 구심점의 의미를 가진다.

상술한 내용에서는 주로 대순진리회에서의 수행의 근본에 관련한 부분을 살펴 보았는데 아래에서는 중국의 도가 수행에 관련한 내용을 분석해 보고자 한다.

대략 동한 말에 출현한 중국의 도교는 기독교나 불교와 같이 외래에서 받아들인 종교가 아니라 중국에서 자생한 종교이다. 도교는 그 범위가 광범위하여 미신이나 신선방술, 유가와 불교의 사상까지도 어우러진 종교라 할 수 있는데 특별히 수행에 있어 연단(煉丹)이나 토납(土納), 방중술(房中術) 등의 방법을 통한 장생불사(長生不死)를 목적으로 하는 종교로 많이 알려져 있다. 현대에 이르러서도 도교를 수신양성의 한 마디로 축약하여 표현하는 것을 보면 장생불사의 의미가 도교의 이미지에 끼친 영향을 잘 알 수 있다. 이는 도교 가치관의 핵심이 주로 ‘생’에 귀결되어 있기 때문이라 할 것이다. 즉 “우주에 도가 있다면 그 도는 곧 생일 것이며, 이런 연고로 사람들은 ‘귀생(貴生)’의 원리를 중요시하여 생명을 귀하게 여기고 존중하며 사랑하여 결국 장생연수(長生延壽)를 추구하게 되었으며 죽음을 싫어하게 되었다”¹¹는 것은 도교가 지닌 핵심 사상의 하나이다.

⁹ 불교에서는 마음이 만들어 낸 지식과 자아 모두를 허상이라 보며 그 허구의 실상을 파악하고 자아와 대상의 본질을 아는 것에 주안점을 둔다.

¹⁰ 言語乃心之聲, 行為即心跡. (『典經』, 中文版, 교법 1-11)

¹¹ 宇宙若有其道, 其道就是生, 故人也當“貴生”, 寶貴生命、尊重生命、熱愛生命、喜歡長生延壽, 而不喜歡死亡. (『道教

이렇게 도교가 ‘생’을 모든 천지지덕의 근본으로 보고 자치자양(自治自養)을 강조한 것은 곧 양생지도의 이법과 연결된다. 이런 이유로 일각에서는 도교를 단지 장생지도(長生之道)에 목적을 두고 연단이나 방중술을 위주로 하는 종교로 보는 경우도 있다.

그러나 도교에서는 단지 몸을 단련하는 것만으로 양생술의 의미를 찾은 것은 아니며 양생지법의 근본이 양성(養性)이라고 보았다. 이는 노자의 사상에서도 그 의미가 확연히 드러남을 볼 수 있는데 노자는 무위자연(無為自然), 도법자연(道法自然)의 의미를 강조하며 도의 근본이 바로 무위(無為)와 무욕(無欲)에 있음을 설파하였다. 즉 노자는 “하늘과 땅이 영원히 존재할 수 있는 것은 그들 스스로 생존하려 들지 않기 때문이며 성인이 범인에 비해 앞서고 생존케 되는 것도 그 자신을 뒤로 미루고 오히려 자신을 도외시하기 때문이라 하였으며 이렇게 사사로운 나를 없게 함으로써 결국 내가 완성되는 것이라 하였다.”¹² 이런 이유로 노자는 도의 의미를 “언제나 무위하지만 모든 일을 행한다”¹³는 말로 표현하였다.

결국 노자는 ‘무’의 의미로부터 자신을 완성하는 길을 제시하였다고 할 수 있는데 이는 무사(無私), 무위(無為), 무욕(無欲), 무집(無執)의 마음으로 내가 없는 경지에 도달하여 도를 이룸을 설명하는 것이라 할 수 있다. 노자 이후 심학가(心學家)들은 이러한 노자의 사상에 영향을 받아 사람의 마음이 곧 도(人心即道)라고 말하며 필히 자신의 마음에서 도를 체득해야 함(須從自己心上體認)을 강조하였다.

이렇게 도교의 사상은 장생술을 중시하였지만 그들이 강조한 장생술이 모든 것이 마음으로부터 기인된다는 근본 정신과 모순이 되는 것은 아니며 오히려 영육의 조화를 수행을 통해 인간이 이루어야 할 이상적인 상황으로 보았다고 해야 할 것이다. 즉 도교에서는 ‘생’을 인간이 추구해야 할 근본으로 보았으므로, 마음을 닦는 것이 근본이라는 설과 양생의 의미는 영육이 추구해야 할 가치로서 함께 공존하고 있다고 봐야 할 것이다. 이러한 점은 상술한 대순진리회의 수행관과 상통하는 면을 보여준다.

그러나 심적 수도를 자아의 완성의 근본으로 이를 다시 후천 즉 세계의 완성과 연계하여 보는 점에 있어 대순진리회의 수행관은 도교와 차이점을 지니고 있으며 이는 곧 실천수도의 근본인 ‘덕’을 논하는 문제에 있어서 서로 다른 일면을 보이는 점과 연관성을 지닌다.

新論』, 龔鵬程, 北京大學出版社, 北京, 2009年版, p2)

¹² 天長地久, 天地所以能長且久者, 以其不自生, 故能長生. 是以聖人後其身而身先, 外其身而身存. 以其無私, 故能成其私. (蔣信柏編著, 『道德經』, 藍天出版社, 北京, 2006年版, p26)

¹³ 道常無為而無不為. (蔣信柏編著, 『道德經』, 藍天出版社, 北京, 2006年版, p150)

즉 노자는 “모든 것을 길러주고 맺어주며 성숙케하고 보살피고 보호하지만 그에 대한 공을 말하지 않고 지배하지 않는 덕을 일컬어 현묘한 덕”¹⁴이라 하였다. 이러한 현묘한 덕의 의미를 오늘날의 말로 표현하다면 곧 ‘베풀’의 덕이라 할 수 있을 것인데 그 의미가 추상적인 대상, 포괄적인 대상을 표현하는데 비해 대순진리회에서의 덕의 의미와 대상은 좀더 명확하며 실질적이다.

즉 전경에 의거하여 예를 들어 보면 증산은 호생의 덕(好生之德)을 강조하였는데 이는 상생(相生)의 도를 전제로 제생의세(救生醫世)로서 이미 웅패(雄霸)로 인한 괴로움에 빠진 천하를 구하기 위한 살림의 덕을 말한다. 또한 전경의 내용을 보면 남을 잘 되게 하는 덕을 베풀어야 한다는 것이 거듭 강조되어 있는데 이는 특별히 인간과 인간간의 상생의 의미를 부각시키고 있다는 점에서 수도의 의미가 상생지도와 긴밀한 연관성을 지니고 있음을 알 수 있다.

포괄적인 견지에서 본다면 만물에 대한 ‘베풀’과 ‘살림’의 덕에 관한 의미는 실천수도에 있어 도교와 대순진리회의 갖는 공통점이 되겠지만 수도가 곧 상생지도와 세계의 완성으로 이어진다는 논리는 대순진리회와 도교가 갖는 차이점이라 할 수 있다.

2. 신앙관

신앙이 그 체계성을 갖추는데 있어 가장 중요한 요소중의 하나는 신앙의 대상이 확실히 정립되어 있는지의 여부일 것이다. 이와 관련하여 대순진리회와 도교의 신앙의 대상에 대한 공통점과 차이점을 살펴보고자 한다. 대순진리회에서의 신앙의 대상은 구천응원뇌성보화천존 강성상제(九天應元雷聲普化天尊姜聖上帝), 즉 성은 강씨이고 호는 증산으로 1871년에 조선에 강세하셨던 분이다. 구천응원뇌성보화천존이라는 칭호는 증산이 화천하신 이후 그의 종통(宗統)을 이은 도주 조철제가 증산께 올린 칭호이다. 구천응원뇌성보화천존 강성상제라는 호칭 중에 신격의 특성을 설명하는 뇌(雷)라는 말은 많은 민족에게 있어 일찍이 경외의 대상이 되었다고 전해진다.

먼저 고대사회에서의 뇌신과 관련한 내용을 살펴보면 고대 사회에서는 뇌신에 대한 신앙이 매우 성행했던 것으로 알려져 있으며 여러 민족들에게 있어 뇌신은 자연신 중에 최고신으로 자리매김 하였다고 전해진다. 즉 “고대 그리스에서 신격이 가장 높은 신은 뇌

¹⁴ 生而不有，為而不恃己功，長而不宰，是謂玄德。(蔣信柏編著，『道德經』，藍天出版社，北京，2006年版，p210)

신이었으며, 북방의 게르만인과 네덜란드 사람들 중에서도 뇌신은 가장 그 역사가 가장 장구하며 가장 존경을 받았으며 또한 보편적인 숭배의 대상이었다”¹⁵고 전해진다. 또한 중국에서의 뇌신은 만물의 성장을 관장하는 농업의 보호신으로서 경배의 대상이 되었다. 이는 보편적으로 알려진 뇌신에 관한 내용인데 대순진리회 요람에 기록되어 있는 뇌성의 의미는 아래와 같다.

“뇌성이라 함은 천령이며 인성인 것이다. 뇌는 음양이기의 결합으로써 성되된다. 뇌는 성의 체요, 성은 뇌의 용으로써 천지를 나누고 동정진퇴의 변화로 천기와 지기를 승강케하며 만물을 성장하게 하고 생성변화 지배자양함을 뜻함이며...”¹⁶

이렇게 볼 때 대순진리회에의 뇌성보화천존의 의미는 만물이 성장하는 근원이 되는 의미로 최고신격의 의미를 갖는다는 점에서 다른 여러 민족들에게 있어 중시되었던 뇌신의 의미와 유사한 면이 있다. 그러나 대순진리회에서의 구천응원뇌성보화천존 강성상제는 최고신격의 의미 외에도 인간의 몸으로 인세에 강세하여 구제창생의 도를 펼친다는 뜻이 함유되어 있다.

즉 강성상제는 대순진리회 요람에 기록되어 있는 바와 같이“우주 삼라만상을 삼계대권으로 주재 관령하시며 관감만천하시는 전지전능한 하느님의 존칭”¹⁷을 뜻하며 또한 “삼계대권을 갖고 삼계를 개벽하여 지상선경을 열고 사멸에 빠진 세계 창생을 건지기 위해”¹⁸당시 조선에 강씨 성으로 인세에 강림하였다는 의미가 포함되어 있다. 그러므로 대순진리회에서의 구천상제는 곧 신격적 의미와 인격적 의미를 동시에 갖는 신이라 할 수 있다.

또한 증산은 당시 무명의 약소국이었던 조선 땅에 자신이 강림한 원인으로 “참화 중에 묻힌 무명의 약소 민족을 먼저 도와서 만고에 쌓인 원을 풀어 주려 함”이라 하였는데 이는 곧 ‘약한자’에 해당되는 조선 땅에서 해원 공사(解冤公事)를 행하심으로써 만방에 쌓인 원을 풀고 후천(後天)의 도래를 기약하는 의미가 내포되어 있다. 즉 당시 조선은 ‘약한자’를 대변한다는 의미에서 개벽공사(開闢公事)를 위해 증산이 선택한 후천개벽공사의 근거지였음과 동시에 ‘약한 자’가 겪는 고통의 의미를 몸소 체험했던 장소였던 것이다.

¹⁵ 希臘人也乾脆地把最高之神叫做雷神……在古代日爾曼人,至少北方日爾曼人,以及芬蘭人列多尼人中,也是最老的最尊的最受普遍崇拜的神。(何星亮,『中國自然崇拜』,江蘇人民出版社,南京,2008年版,p217 참조)

¹⁶ 雷聲乃天令、仁聲. 雷由陰陽二氣相遇而成. 雷為聲之體, 聲乃雷之用. 雷聲意含分天地, 動靜進退之變化升降天氣與地氣, 使萬物生長、生成變化、支配滋養.(『大巡真理會要覽』, 中文版, p3)

¹⁷ 以三界大權主宰並統轄宇宙森羅萬象、觀鑒萬天、全知全能的無上天帝之尊稱.(『大巡真理會要覽』, 中文版, p3.)

¹⁸ 擁有三界大權, 開闢世界, 開啟仙境, 為拯救蒼生生於毀滅巡迴東方中, 來到朝鮮之地.(『典經』, 中文版, 권지1-11.)

이렇게 대순진리회에서의 구천응원뇌성보화천존은 최고신의 의미 외에도 인간의 몸으로 조선에서 치열한 삶의 현장을 살았던 인간적 의미를 함유하고 있는데 도교의 신들 중에 이와 가장 유사한 의미를 지닌 대표적인 신을 꼽는다면 노자를 들 수 있을 것이다.

『사기』에 의하면 노자는 초(楚)나라 고현(苦縣) 사람이며, 성은 이(李)이고 이름은 이(耳)이며 자(字)는 담(聃)이라 하였으며 주(周) 왕실 수장실(守藏室)의 사(史)를 지냈다고 전하는데 그의 출생과 기행에 대해서는 다양한 설이 제기되고 있어 하나의 설로 정립하는데 어려움이 있다. 그러나 노자는 많은 이견에도 불구하고 도교에 있어 핵심적인 신격의 자리를 점유하게 되었으며 중국 본토에서 탄생한 신격으로서 도교가 외래 종교인 불교에 대응할 수 있는 체제를 형성하는데 큰 힘을 부여했다고 볼 수 있다.

도교가 노자와 특별한 상관성이 없다고 주장하는 이들도 있지만 한대(漢代)에 이르러 “중앙황로군(中央黃老君)”의 지상신(至上神) 개념이 형성되면서 오행에서의 중앙을 의미하는 “노군”이 최상신의 의미를 갖게 되어 최후에는 “태상노군”이라는 말이 형성되게 되었고 이후 노군의 노자는 노자의 의미와 합치되면서 노자는 도교의 최상신으로 자리하게 된다.

이후 상청도(上清道)가 성행하면서 노자는 삼청삼경을 의미하는 원시천존(原始天尊), 영보천존(靈寶天尊), 도덕천존(道德天尊) 중 도덕천존의 위치를 차지하게 되었지만 “일기화삼청(一氣化三清)”이라는 당시 체제에 근거하여 볼 때 그 신격이 격하된 것은 아니며 여전히 독보적인 신격을 유지하고 있음을 알 수 있다.

다른 한편으로 전국시대 말엽부터 도교가 성행하기 시작하면서 노자에 대해 신비스런 색채가 많이 가미되었는데 이로써 노자의 외향적 모습 또한 매우 완벽한 모습으로 형상화되어 갔음을 알 수 있다.

즉 진대(晉代)의 갈홍(葛洪)이 쓴 『포박자(抱朴子)』의 「잡응편(雜應篇)」에는 노자가 많은 희귀한 동물을 거느리고 오색의 구름으로 옷을 삼은 완전한 신선의 모습으로 그려져 있는데 이를 통해 노자의 신격적 의미가 더욱 확대되었음을 알 수 있다.¹⁹ 이렇게 도교가 종교적 체제를 갖추어감에 따라 노자의 신격도 그에 따라 격상되었으며 노자를 태어남에 있어 시작이 없고, 생성됨에 있어 원인이 없으며, 만도의 근본이며 원기의 시조인 신²⁰으로서 숭배하게 되었다.

¹⁹ 葛洪, 張泳暢編譯, 『抱朴子』, 서울, 자유문고, 1989년, p213 참조.

²⁰ 太上老君又稱太青道德天尊, 生於無始, 起于無因, 為萬道之先, 元氣之祖. (葉倫會, 『臺灣神明的故事』, 博客思出版社, 臺北, 2007年版, p52 참조)

이렇게 노자가 한 인간으로서 최고의 신격을 갖게 된 데에는 도교가 한 종교의 체제를 갖추어 나가는 과정과 밀접한 관련이 있다고 하겠으나 신격의 생명력을 장구하게 유지하고 있는 것은 사상적 의미가 민초들의 삶에 깊은 영향을 끼쳤기 때문이다.

즉 노자의 부쟁무우(不爭無尤), 막능여쟁(莫能與爭), 부쟁지덕(不爭之德) 등의 사상은 당시 '투쟁'으로 점철되고 끊임없는 전쟁으로 사회가 매우 불안하고 혼란한 시기에 민초들의 지친 삶에 위안을 주기에 충분했으며, 이 외에도 지도자의 덕을 강조하고 무위자연의 이법을 강조한 점은 혼란한 시기에 정신적 활로를 제공하기에 충분했다. 즉 노자의 무위자연 사상은 위정자의 통치를 위한 것이 아니라 일반 민초들의 정서에 상응하고, 강자를 겸허의 덕으로 이끌고 약자를 지지하는 사상으로서 민생들의 삶과 깊게 연관되어 있었다.

이렇게 볼 때, 구천응원뇌성보화천존 강성상제와 노자는 당시의 혼란한 시국 속에서 지치고 피폐해진 민중들의 삶에 새로운 가능성을 여는 '구원자'의 역할을 담당했음을 알 수 있다. 또한 구천응원뇌성보화천존 강성상제와 노자는 모두 한국과 중국이라는 특정 지역에서 탄생하였으므로 신격의 의미가 지역 문화와 깊은 상관성을 지니며 발전되어 왔음을 알 수 있다. 즉 최고신의 탄생지가 한국과 중국이라는 특정 지역에 뿌리를 뚫음으로써 대순진리회와 도교는 외래 종교가 아닌 자국에서 생성된 종교로서의 위치를 점유하게 되었으며 민족의 정서를 함유한 종교로 성장하게 되었다.

대순진리회의 구천응원뇌성보화천존 강성상제와 도교의 노자는 상술한 바와 같이 한국의 대순진리회와 중국 도교에 있어서의 최고신으로서 유사점을 지니고 있지만 서로 다른 일면도 존재한다. 그 중 가장 큰 차이점을 꼽는다면 첫째, 노자는 무위자연의 이법을 주된 사상으로 하여 민생의 정신세계를 이끌어 주려 하였으며, 구천응원뇌성보화천존 강성상제는 진멸에 빠진 세계의 민생을 구하고 후천의 개벽을 열기 위해 지상에 강림하여 공사를 진행했다는 것이다. 이런 점에서 구천응원뇌성보화천존 강성상제의 강림은 노자에 비해 강한 목적성을 표현하고 있다. 둘째, 마서전(馬書田)은 중국도교제신(中國道教諸神)에서 구천응원뇌성보화천존은 존신(尊神)이 아닌 호법신장(護法神將)의 하나로 분류된다고 하였으며, 도교 경문의 하나인 『옥추경』에서는 구천응원뇌성보화천존이 옥청천(玉清天)에 머무는 지상신(至上神)이라 하기도 한다. 이러한 면에서 중국에서의 구천응원뇌성보화천존의 신격은 일괄적이지 않으며 그와 동시에 인격신의 의미를 내포하고 있지 않으므로 대순진리회의 신관과는 뚜렷한 차이점을 보인다.

3. 의례관

종교의례는 종교에 앞서 생성되었다는 설 혹은 종교의 생성과 함께 발전되어왔다는 설 등이 혼재되어 있는 만큼 그 역사적 시발점을 논하기가 쉽지 않다. 그러나 종교가 형성, 발전되면서부터 종교의례가 종교체계를 이루는 한 부분으로 자리잡아 왔음은 부인할 수 없으며 종교 의례는 각 종교 내부의 질서와 가르침을 표현하는 종교 형식의 대표적인 사례가 되었다. 그러므로 본 장에서는 대순진리회와 도교의 의례관을 비교함을 통해 종교 형식의 상징적 의미를 살펴보려 한다.

먼저 대순진리회 의례의 대표적인 예를 들어보면 치성(致誠), 입도치성(入道致誠), 그리고 기도(祈禱) 등을 들 수 있을 것인데 그 중 치성의례는 대순진리회의 의례 중에서 그 절차와 형식이 가장 성대한 대표적 의례라 할 수 있으므로 본 장에서는 치성의례를 중점적으로 소개하기로 한다.

대순진리회의 치성의식은 구천응원뇌성보화천존강성상제와 도주 조성옥황상제의 강세(降世), 화천(化天) 치성 등 신앙의 대상과 관련한 치성을 비롯하여 사립이지(四立二至: 입춘, 입하, 입추, 입동, 하지, 동지)에 치성을 모시는 절기치성(節期致誠), 그리고 수도장의 영대봉안치성(靈台奉安致誠)과 각 회관의 개관치성(開館致誠) 등으로 그 종류를 구분할 수 있다. 일반적으로 치성을 모시는 시각은 대체로 축시(丑時) 정각이나 사립이지 치성과 같은 경우에는 그 절기가 시작되는 시각에 맞춰 치성을 모신다.

치성이 시작되면 치성의식에 참석한 도인들은 치성음식의 진설이 진행되는 약 1 시간 동안 시립한 상태에서 심고를 드리게 되며, 진설 이후에는 분향(焚香)—봉헌관배례(奉獻官拜禮)—초헌정저(初獻正著)—일동배례(一同拜禮)—아헌정저, 개기삽시(亞獻正著, 開器插匙)—봉헌관 배례(奉獻官拜禮)—삼헌정저(三獻正著)—일동배례(一同拜禮)—고유(告諭)—집사자주 문전문독송(執事者呪文全文讀誦)—일동부복(一同俯伏)—주문봉송(태을주, 기도주, 도통주 각 4독)—퇴갱, 반개(退羹, 半蓋)—유식(侑食)—하시, 합개(下匙, 合蓋)—일동배례(一同拜禮)—예필 국궁 퇴(禮畢 鞠躬 退)의 순서로 치성의식이 치러진다. 이때 치성에 참석한 도인들은 반드시 한복을 착용하는 것이 규정이며 치성이 진행되는 동안 성 경 신을 표현하는 마음으로 예를 올리게 된다.

치성을 제외한 대순진리회의 대표적 의례로는 기도를 들 수 있는데 기도의식은 대체로 진 술 축 미(辰 戌 醜 未)시간에 진행된다. 1 일 4 회에 걸쳐 진행되는 기도의식 중 특별히 법수(法水)를 올릴 수 있는 것은 축시에 모셔지는 기도예 한정되는데 기도를 모시는

순서는 법수봉전(法水奉奠)—분향(焚香)—배례(拜禮: 회관), 좌배(坐拜: 집)—심고(心告)—예
필 퇴(禮畢 退)로 이루어진다.

이러한 치성의식과 기도는 신앙의 대상과 천지신명 그리고 조상신에 대해 지극한 예
로써 정성을 드리는 자리이며, 성 경 신의 수도정신을 ‘예’로써 표출하는 자리이기도 하다.
이는 전통적으로 경천의식과 ‘예’를 숭상하는 한국의 전통적인 정서와 동일한 맥을 형성하
고 있으며, 지극한 예를 통해 신명과의 교감을 희구하는 종교적 의미를 나타내고 있다.

즉 고조선(高朝鮮)의 건국 신화에서 웅녀(雄女)가 사람이 된 후 아이를 갖길 원해 신
단수(神壇樹) 아래에서 환웅(桓雄)에게 기원했던 것을 비롯하여, 삼국지 위지 동이전(三國
志 魏志東夷傳)에 동예(東濊)의 무천(舞天)행사에 관한 기록이 있으며 부여(夫餘)에는 영고
(迎鼓), 고구려(高句麗)에는 동맹(東盟)이라는 제천의식이 행해졌다.이 외에도 고려시대에는
불교의 대표 행사였던 팔관회(八關會)라는 명칭의 제천의식이 있었으며, 조선으로 넘어오
면서 유교사상이 팽배해지자 조상에 관한 제사를 중시하게 되었으며 세종실록오례의(世宗
實錄五禮儀)와 국조오례의(國朝五禮儀) 등이 편찬되면서 조선은 동방예의지국(東方禮儀之
國)으로 불려지게 된다. 이렇듯 한국은 고래로부터 제천행사와 조상에 대한 제사 등의 제
의를 통해 신명과 조상신을 향해 정성을 올림으로써 종교제의와 관련한 ‘예’의 맥을 형성
하게 된다. 특별히 조선시대의 종묘제례(宗廟祭禮)나 향사(享祀) 등의 의례 절차에서 초헌
과 아헌의 형식이 있고, 조상 제사의 절차를 살펴볼 때에도 분향(焚香) 초헌(初獻) 아헌(亞
獻) 종헌(終獻)의 절차가 있음은 대순진리회의 치성의식 형식과의 유사점을 보여준다.

이렇듯 대순진리회의 의례는 외면적 형식에서 정성의 예로써 상제님과 신명(神明) 앞
에 치성을 드리는 일을 기본으로 함은 물론 참여자 전원이 한복을 착용한 상태로 치성에
참여한다는 점에서 외면과 내면의 ‘예’ 모두를 중시하는 한국 전통의 사상과 그 맥을 같이
한다고 볼 수 있다.

대순진리회에서와 같이 종교 속에서 전통적인 예의 사상적 뿌리를 살펴보는 의미에서
도교의 제의를 살펴보면 도교 의례는 과연 전통적인 ‘예’의 사상에 근거하고 있다고 볼 수
있는 것일까?

도교 의례를 대표하는 것으로는 재초의례(齋醮儀禮)를 들 수 있는데, 여기서 재초의
뜻을 잠시 살펴보면 재가 가진 본래의 뜻은 ‘재결(齋潔)’로서 몸과 마음을 깨끗이 한다
는 의미를 담고 있는데 이로써 경신(敬神)의 ‘예’를 갖추고자 하였다. 이후 재는 제의를 지
내기 전 심신을 정결히 한다는 뜻 외에도 개인의 죄를 빌어 사하거나 망령을 제도하는 의
식의 의미를 동시에 갖게 되었다. 도교초전(道敎醮典)에서의 초의 의미는 여러 가지 공품
(供品)을 진설(陳設)하고 신에게 기원하는 의식이라 할 수 있으며 제와 같은 의미를 지니

고 있으나 도교에서는 주로 주과(酒果)를 공품으로 사용하지만 동물을 제물로 하지 않는다고 해서 초라고 하기도 한다.

이러한 재초 의식은 기본적으로 상술한 뜻을 지니고 있으나 도교 내의 서로 다른 조직과 분파 속에서 공통점과 함께 상이한 특징들을 지닌다. 그러나 서로 다른 특징들 속에서도 공통적으로 경신 사상을 포함하고 있는 것은 부인할 수 없으며 전통적인 경신의 맥에 근거하여 신에 대한 ‘예’를 갖추고 스스로의 정성을 표현함으로써 기원의 목적을 달성하려 했음은 부정하기 어렵다.

즉 하상공(河上公) 등은 도교가 자연본성을 강조함으로 인간본성을 속박하는 ‘예’와 대립된다 하여 자연지도와 정교예악지학(正教禮樂之學)을 구분하여 논하였다. 이 외에도 『회남자』에는 “예악으로 꾸미면 순박성을 잃게 된다”²¹ 하였으며, “예의를 꾸며냄은 위선과 숨김의 근본이다. 재를 붙였으나 눈을 감지 않으려 하고 물을 건너려 하나 젖지 않으려 함과 같으니 취할 것이 못된다.”²² 하여 ‘예’의 위선과 허위를 지적하였다. 그러나 도교가 비록 자연지도를 강조하였다 할지라도 방종과 탈선을 지향하는 것은 아니며 수심양성의 수도체계에 근거하여 자신과 타인 그리고 신에 이르기까지 인성의 ‘예’를 갖추려 했음을 부정할 수는 없다.

이는 도교의 제의가 그 체제를 갖추어 가는 과정에서 유가와 ‘예’사상과 접목되었음을 의미하기도 하는데, 춘추전국시대에 사회가 극도로 혼란에 빠진 상황에서 유가사상의 출현은 사회정서를 안정시킬 수 있는 기폭제의 작용을 하였으며 한대(漢代)에 이르러서는 도교와 독립적 체제를 이루면서도 때로는 서로 접목되는 상황을 이루면서 중국의 사상적 체계를 이루는데 많은 영향을 끼치게 된다. 즉 한대(漢代)에 이르러 한무제(漢武帝)는 사회질서의 확립을 위해 독존유술(獨尊儒術)을 주장하였는데 이는 예악 문명을 숭상함을 사회적으로 확대하기 위함이었으며 이러한 부분은 곧 민간에 뿌리를 두고 있는 도교적인 신앙문화와 합쳐짐으로써 서서히 도교의 재초과외(齋醮科儀)와 접점을 이루어 갔던 것이다. 이는 재초의식이 형성되기 이전 그 바탕이 되었던 무의(巫儀)가 민간신앙에 근거한 것이라면 재초의식이 곧 중국의 예악문명에 그 기초를 둠을 의미한다. 물론 오두미도(五斗米道) 등 초기 도교 교단이 시행했던 자신의 허물을 고해 병을 고치는 등의 의례는 그 형식이 매우 단순하였으나 당 송(唐 宋)을 거치면서 구선익수(求仙益壽), 소멸도액(消災度厄), 초도망령(超度亡靈) 등의 목적을 위주로 점차 체계화 되어 갔다.

²¹ 礼乐失则纯朴散矣。(阮青注釋, 『淮南子』, 北京, 华夏出版社, 2005年版, p209)

²² 礼仪饰则生伪匿之本。夫吹灰而欲无昧, 不可得也。(阮青注釋, 『淮南子』, 北京, 华夏出版社, 2005年版, p209)

현대에 이르러 도교의 의례는 종교적인 의미와 함께 지키고 보존해야 할 전통문화의 한 부분으로서 인식되고 있으며 이에 대한 학계의 관심도 갈수록 높아지고 있다.

앞서 상술한 내용에서는 대순진리회의 의례와 도교의례를 ‘예’의 관점에서 살펴 보았는데 대순진리회와 도교의 의례 모두 하늘과 신명을 공경하는 전통적인 ‘예’의 문화에 바탕을 두고 있음을 알 수 있다. 대순진리회의 전경에 근거해 보면 강성상제는 선지造化(仙之造化), 불지형체(佛之形體), 유지범절(儒之凡節)이라 하여²³ 선불유의 특징을 언급하였는데 유지범절이라는 말을 통해 알 수 있듯이 유교는 곧 ‘예’를 대표하는 문화라 할 것이다. 그러나 대순진리회의 의례가 단지 유교의 명맥만을 이은 것은 아니며 한국적인 문화의 바탕 위에서 유교적 ‘예’문화가 융합된 것이라 보는 합당할 것이다. 이런 점과 비교하여 도교 의례는 중국의 역사적 흐름 속에서 사회문화적인 필요성에 의해 자연스럽게 유교의 ‘예’문화와 접목되었고 오늘에 이르러 중국의 전통문화를 대표하는 중요한 위치를 점유하게 되었다고 볼 수 있다.

4. 심미관

각기 다른 교의와 가르침으로 인간의 심신을 이끄는 종교는 그 교의와 특징에 따라 서로 다른 심미관을 추구한다. 즉 인류는 예로부터 여러 가지 종교 건축물을 위시한 예술적 형태를 통해 스스로의 신앙정신을 표현하였는데, 이는 종교적 심미관을 통해 신앙의 가치성을 표현하는 것이며 그와 동시에 종교가 추구하는 목적을 외형적 형식을 통해 함축적으로 나타낸 것이라 볼 수 있다. 이와 관련하여 본 장에서는 대순진리회와 도교를 대표할 수 있는 여러 가지 미적 표현과 형식을 통해 대순진리회와 도교가 추구하는 이념과 목적성을 알아보려 한다.

먼저 대순진리회에서의 심미관을 알아보기 위해 미적인 외형을 드러내는 대표적인 장소라 할 수 있는 수도장을 살펴보면 각 수도장은 대체로 배산임수(背山臨水)의 장소에 자리하여 자연친화적인 경관을 갖추고 있다. 그 중 대순진리회의 수도장을 대표하는 여주본부도장은 남한강(南漢江)을 앞에 두고 봉두산(鳳頭山) 자락에 위치하고 있는데 기본적으로 산의 모습을 보존한 상태에서 40여 동의 건물이 들어서 있다. 건물의 외형은 대체로 목재로 이루어져 있고 한옥의 모습을 갖추고 있는데 특히 완만한 곡선을 이루는 처마의 모습

²³ 『典經』(中文版), 공사3-39.

은 때로 한국의 미를 특징짓는 선의 아름다움을 드러낸다. 또한 처마의 안 쪽과 건물 외부의 상단 부분은 단청으로 장식되어 있는데 초록으로 바탕을 이루는 단청은 후천의 선경을 의미하는 청화세계(淸華世界)를 뜻하는 것으로 해석되기도 한다.

도장 내의 여러 건축물 중에서도 영대(靈臺)는 신앙의 대상이 봉안(奉安)되어 있음과 동시에 천지신명을 모시는 곳으로서 도장 내의 가장 핵심적인 장소이다. 영대 내부에는 구천 상제님과 옥황 상제님 그리고 석가여래 이 외에도 15 신위(神位)를 비롯한 천지신명이 모셔져 있는데 이는 모두 성화(聖畵)로 이루어져 있다. 이러한 성화들은 결코 화려하지 않으면서도 단아하고도 경건한 분위기를 자아낸다. 또한 영대는 주로 치성과 기도 등 도인들이 정성을 드리는 장소인 만큼 성·경·신(誠·敬·信)의 의미와 어우러져 소박함과 장중함이 함께 어우러진 종교적 미를 드러낸다.

건물 외부에 그려진 벽화로 대표적인 것은 심우도(尋牛圖)를 들 수 있는데 심심유오(深深有悟) 봉득신교(奉得神敎), 면이수지(勉而修之), 성지우성(誠之又誠), 도통진경(道通真境)의 순으로 그려진 심우도는 수도의 과정과 수도를 통한 자기완성의 의미를 흰 소와 동자의 이미지를 통해 표현한 그림이다. 심우도에서의 흰 소는 도의 이미지를 체화(體化)한 것으로서 구도자가 추구하는 궁극적인 도를 형상화한 것인데 이는 불교의 십우도(十牛圖)에서의 황색 소의 이미지와 차별화된 의미를 표현한다. 즉 심우도에서는 심우(尋牛), 견적(見迹) 그리고 견우(見牛)의 과정을 거쳐 득우(得牛)에 이르는 과정에서 동자가 황색이나 검은색의 소를 득하게 되는데 이때 황색이나 검은색의 소는 일반적으로 길들여지지 않은 인간의 본성을 의미한다고 알려져 있으며 목우(牧牛)와 기우귀가(騎牛歸家)의 과정에서 소의 모습이 흰 색으로 변화해 가는 것은 곧 진정한 자신을 되찾아가는 과정을 의미한다. 이에 비해 심우도의 흰 소의 의미는 진리 혹은 도를 의미하는 것으로서 심우도의 마지막 장면인 도통진경에서 소가 사라지고 신선(仙)의 모습이 등장하는 것은 도즉아 아즉도(道則我 我則道)의 경지를 표현한 것이며 상극이 없는 후천세계에서 영원한 복록을 누리는 것을 의미한다. 이러한 의미에서 심우도는 심미적 표현방식을 통해 수도의 과정을 거쳐 지상신선실현을 추구하는 대순진리회의 수도의 목적을 함축적으로 담아내고 있다고 할 것이다.

이 외에도 심우도, 사신도, 십이지신상, 24 절후(節候), 28 수(宿)의 의미가 모두 녹아 있는 청계탑(靑雞塔)의 모습은 우주 운행의 신비와 도의 이념을 상징하고 있는데 특별히 청계탑 꼭대기의 원형 9 층탑은 구천을 상징함으로써 천상계의 정점을 표현하고 있다. 그 밖에 정심원(正心院), 봉강전(奉降殿), 숭도문(崇道門), 일각문(一覺門) 등의 건물 또한 지붕에 기와를 얹고 처마의 부분은 단청으로 장식되어 있는데 현판에 새겨진 건물의 명칭을 통해 대순진리회의 교의를 상징적으로 표현하고 있다.

이렇게 볼 때, 대순진리회의 여러 건축물과 벽화 등은 대순진리회의 사상과 예술성을 융합하여 스스로가 추구하는 도의 이념을 현시하고 있다. 특별히 전체적으로 자연경관을 보존한 것은 건축예술에 있어서의 차경(借景) 등의 의미를 적극적으로 활용하였다 볼 수 있으며 이는 더 나아가 인간과 자연이 상극되지 않고 상생하는 조화의 이념을 표현한 것으로 해석할 수 있다.

도교가 형성되던 초기에 있어서의 수도자들의 중요한 활동장소는 주로 동굴이나 석실, 초당 등으로 속세를 멀리하고 조용히 수련에 전념할 수 있는 간소한 형태의 장소였다. 그러나 위진(魏晉)시대 이후 통치자들이 도교를 민생교화의 목적으로 활용하기 시작하면서 황권과 결합하여 궁관(宮觀)이 형성되기도 하였으며, 그 외 개인과 단체의 수련을 목적으로 하여 곳곳에 도관이 건립되었다.

중국 도교 협회가 통계한 바에 따르면 2000 년 정도의 도교 역사 속에서 중국전역에 걸쳐 약 1500 여 개의 도관이 세워 졌다고 하는데 그 중 다수의 도관이 산상에 건립된 것을 보면 도교의 도관 또한 대순진리회의 도관과 마찬가지로 자연친화적인 특징을 지니고 있다고 하겠다. 즉 대다수의 도관은 도교의 도법자연, 회귀자연 사상을 반영하듯 주변의 산세와 결합되어 산상에 세워짐으로써 자연미와 인공미가 융합된 모습을 보인다. 이렇듯 변화한 도시와 거리를 둔 도관은 또한 중요한 수도의 공간으로서 당시 수도자들이 청정한 장소에서 심신을 연마하여 신선의 경지에 오르고자 했던 수도의 목적을 내포하고 있으며, 인간이 지박(至朴)한 모습으로 자연을 닮아 연년익수(延年益壽)를 누리고자 했던 소망을 여실히 표현하고 있다.

다른 한편으로 도관을 건립할 때는 산세를 중시하는 외에도 ‘물’이 내포하는 의미를 중시하여 산과 물이 함께 어우러져 조화를 이루는 곳을 인간이 거처하는 최상의 장소로 보았다. 즉 도관의 건립은 풍수사상과도 연계되는데 “산이 감싸고 물을 품는 곳은 반드시 기가 있다.(山環水抱必有氣)”는 풍수지리의 기본적 사상이며 이는 수용경(水龍經)에서 장평계(蔣平階)가 밝힌 바와 같이 태초의 유일한 기는 물이 가장 먼저였다는 의미와 일맥상통한다. 이러한 연고로 도교에서는 도관을 짓는 터를 중시하였으며 이를 우주의 원기와 연계함으로써 ‘생’의 기운을 득하고자 하였다. 우주의 기를 인간이 득하여 스스로를 이롭게 하는 것은 결국 자연과 인간이 조화를 이룬 상태에서 심신을 연마하여 신선의 경지에 이른다는 장생지도, 신선지도와 깊은 연관이 있음을 알 수 있다.

도관 내 도교의 사상을 함축적으로 표현하고 있는 예술적 기법으로는 벽화를 들 수 있을 것인데 도교의 벽화는 시대에 따라 각기 다른 모습으로 표현되었으나 그 중 가장 대

표적인 벽화의 하나로 당대(唐代)의 화가 오도자(吳道子)가 그린 오성조원도(五聖朝元圖)를 들 수 있다.

오성조원도는 당시 오도자가 낙양북망산(洛陽北望山)의 노군묘(老君廟) 동서쪽 벽에 그렸던 것으로서 동쪽으로는 동화천제군(東華天帝君)과 남극천제군(南極天帝君) 그리고 부상대제(扶桑大君) 및 그들의 수하들을 서쪽으로는 서령천제군(西靈天地君)과 북진천제군(北真天地君) 및 그들의 수하들을 그렸는데 이는 후에 송대의 무종원(武宗元)에 의해 모방되었으며, 이는 다시 원대에 세워진 도관 영락궁(永樂宮)에 재차 그려지게 되었다. 영락궁 삼청전(永樂宮 三清殿)에 그려진 오성조원도는 임영소(林靈素)가 만든 신의 계보에 근거하여 360 위의 신들이 그려져 있으며 삼청신을 중심으로 모든 신들이 그들에게 배알하는 모습을 묘회(描繪)하고 있다.

오성조원도는 이렇듯 중국 도교의 모든 신들이 회집한 모습을 보여줌으로써 도교의 신선사상을 집약적으로 표현하고 있다. 즉 남녀노소를 달리하고 개성을 달리하는 신들의 군상들이 조화로운 분위기 속에 모여있는 모습은 마치 서로 다른 외모와 성격을 지닌 다양한 인간군상들이 평화로운 분위기 속에서 회집하여 있는 듯한데 이는 신들의 모습을 최대한 인격화하여 표현함으로써 인간이 수행을 통해 성선할 수 있는 가능성을 간접적으로 시사하고 있다. 이는 또한 인간이 각자의 수행을 통해 스스로를 완성하여 신선세계라는 이상향에 도달할 수 있음을 암시하며, 인간이 수행을 통해 그러한 이상세계에 진입하는 것에 대한 강한 동경의 의미가 내포되어 있다.

이 외에도 도교의 벽화는 당대(唐代)의 도사 여동빈(呂洞賓)을 그린 순양제군선유현화도(純陽帝君仙游顯化圖), 송대(宋代)의 도사 왕중양(王重陽)을 그린 왕중양현화도(王重陽顯化圖) 등이 있는데 이렇듯 인간이 신선으로 화했다는 설을 지닌 인물들이 도교의 벽화나 그림으로 그려진 것은 앞서 말한 바와 같이 성선을 추구하는 도교의 특징을 여실히 증명하는 예라 할 것이다.

상술한 내용을 종합해 볼 때, 대순진리회와 도교의 심미관은 자연과 인간의 조화를 기본 바탕으로 하고 있다는 점에서 서로 상통하는 면을 보인다. 그러나 또 다른 한편으로 대순진리회의 심미관에서 드러나는 종교적 목적은 수도를 통해 후천선경의 도통군자가 되는 지상신선실현을 기반으로 하고 있음을 알 수 있으며 이에 비해 도교의 심미관을 통해 엿볼 수 있는 종교적 목적은 곧 성선임을 알 수 있다. 이는 도교가 추구하는 최종 목적이 인간완성에 주안점을 둔데 비해 대순진리회의 지상신선실현의 의미는 증산의 개벽사상에 근거하여 상생지도의 이법으로 후천선경을 여는데 그 핵심이 있음을 말해주고 있다.

맺음말

본고에서 언급한 바와 같이 대순진리회와 도교의 가장 큰 유사성은 수도 신앙 의례 그리고 심미관에서 보여지는 신앙원리의 전체적인 틀일 것이다. 즉 수도에 있어 심적수도를 근본으로 하는 부분이나 신앙의 대상이 그 민족 문화와 깊은 상관성을 지니고 있다는 점, 그리고 종교적 의례가 전통적인 경천사상과 ‘예’ 문화와 연계하여 있다는 것은 대순진리회와 도교가 매우 유사하다는 인상을 갖게 한다. 이 외에도 종교적 심미관에서 보여지는 자연친화적인 의미는 대순진리회와 도교가 갖는 또 다른 유사점으로서 종교의 사상 속에 내재되어 있는 생태학적 의미를 표현하고 있다.

그러나 이러한 유사성 속에서도 대순진리회와 도교는 근본적인 차이점을 지니고 있는 종교적 의미를 보유하고 있다. 특별히 대순진리회의 상생지도(相生之道), 공사(公事), 개벽(開闢), 후천(後天), 도통진경(道通真境)과 연관된 교리와 사상은 도교에서 보여지는 교리적 특징과 뚜렷한 차이점을 보이는 내용으로서 대순진리회의 교리적 의의와 종교적 목적을 강하게 현시하고 있다. 이는 도교가 무위자연과 장생지도로서 ‘도’의 의미를 철학적, 관념적 혹은 추상적으로 설파한 것에 비해 대순진리회의 교리와 사상은 좀 더 현실에 입각한 태도로서 강하게 시대적 위기를 반영하여 실천의 수도를 강조하는 점과 깊은 연관성을 지닌다고 하겠다.

참고 문헌

1. 『典經』(中文版), 서울, 大巡真理會出版部, 2010 年版.
2. 『大巡指標』(中文版), 서울, 大巡真理會出版部, 2010 年版.
3. 『大巡真理會要覽』(中文版), 서울, 大巡真理會出版部, 2010 年版.
4. 上海書店出版社編, 『道藏』, 上海, 上海書店出版社, 1998 年版.
5. 盧國龍, 『道教哲學』, 北京, 華夏出版社, 2007 年版.
6. 葉倫會, 『臺灣神明的故事』, 臺北, 博客思出版社, 2007 年版.
7. 葛兆光, 沈揆昊譯, 『道教和中國文化』, 서울, 東文選, 1993 年版.
8. 蔣信柏編著, 『道德經』, 北京, 藍天出版社, 2006 年版.
9. 具重會, 『玉樞經 研究』, 서울, 東文選, 2006 年.
10. 何星亮, 『中國自然崇拜』, 南京, 江蘇人民出版社 2008 年版.
11. 大賓皓 林憲圭, 『老子的哲學』, 서울, 인간사랑, 1993 年.
12. 金法通編輯, 『玉樞寶經』, 대구, 三洋出版社, 1992 年.
13. 李能和, 『朝鮮道教史』, 서울, 普成文化社, 2000 年.
14. 馬書田, 『中國道教諸神』, 臺北, 國家出版社, 2003 年版.
15. 龔鵬程, 『道教新論』, 北京, 北京大學出版社, 2009 年版.
16. 陳耀庭, 『道教禮儀』, 北京, 宗教文化出版社, 2003 年版.
17. 陳支平主編, 『探尋民間諸神與信仰文化』, 合肥, 黃山書社, 2006 年版.
18. 阮青注釋, 『淮男子』, 北京, 華夏出版社, 2000 年版.
19. 葛洪, 張泳暢編譯, 『抱朴子』, 首爾, 自由文庫, 1993 年版.
20. 앙리 베르그손(Henri Bergson), 황수영 옮김, 『창조적 진화』, 서울, 아카넷, 2005 年.

<요약문>

대순진리회와 도교의 신앙체계에 관한 비교

朴馬利阿 (大巡宗教文化研究所)

도교는 방대한 문화적 요소와 사상이 결합된 종교이므로 통일된 원칙과 원리로 설명하기 어려운 면이 있다. 그러나 신앙체계를 이루는 기본적 원리와 요소에 근거해 볼 때, 한 종교로서의 맥을 형성하는 기본적 틀을 지니고 있음을 부인할 수 없다.

본고에서는 이러한 점에 근거하여 대순진리회와 도교에서 나타나는 신앙체계, 그 중에서도 특히 수도관, 신앙관, 의례관, 심미관에 기초하여 종교적 특징들을 비교분석해 보았다.

즉 수도관에서는 대순진리회와 도교가 공통적으로 심적수행을 근본으로 하지만 대순진리회의 수행은 다시 상생지도(相生之道)로 연결되어 짐으로써 도교에서의 자아수행을 위주로 한 수도적 개념과 상이한 면을 드러낸다. 신앙관에 있어서는 도교와 대순진리회에 있어서의 최고 신격의 의미를 비교하고 도교의 노자가 설파했던 무위자연설이 주로 철학적 사유로 발전한 데 비해 구천응원뇌성보화천존강성상제의 인세강림과 공사가 구제창생을 목적으로 됨으로써 현실적 위기감을 현시하고 있다는 점에 주목하였다. 의례관의 비교에 있어서는 대순진리회와 도교에서 드러나는 전통적인 경천(敬天)과 예(禮)의 사상에 관해 살펴보았고, 이 외에도 심미관을 논하는 부분에서는 대순진리회의 심미적 관념의 핵심이 도통진경과 지상실선실현의 추구라는 점과 도교의 심미관이 주로 성선(成仙)과 인간완성에 핵심을 두고 있음을 비교하여 보았다.

이러한 비교를 통해 볼 때 대순진리회와 도교의 신앙원리가 현시하는 핵심적 의미를 엿볼 수 있으며 유사성을 지닌 속에서도 근본적인 차이점이 존재하고 있음을 알 수 있다.