

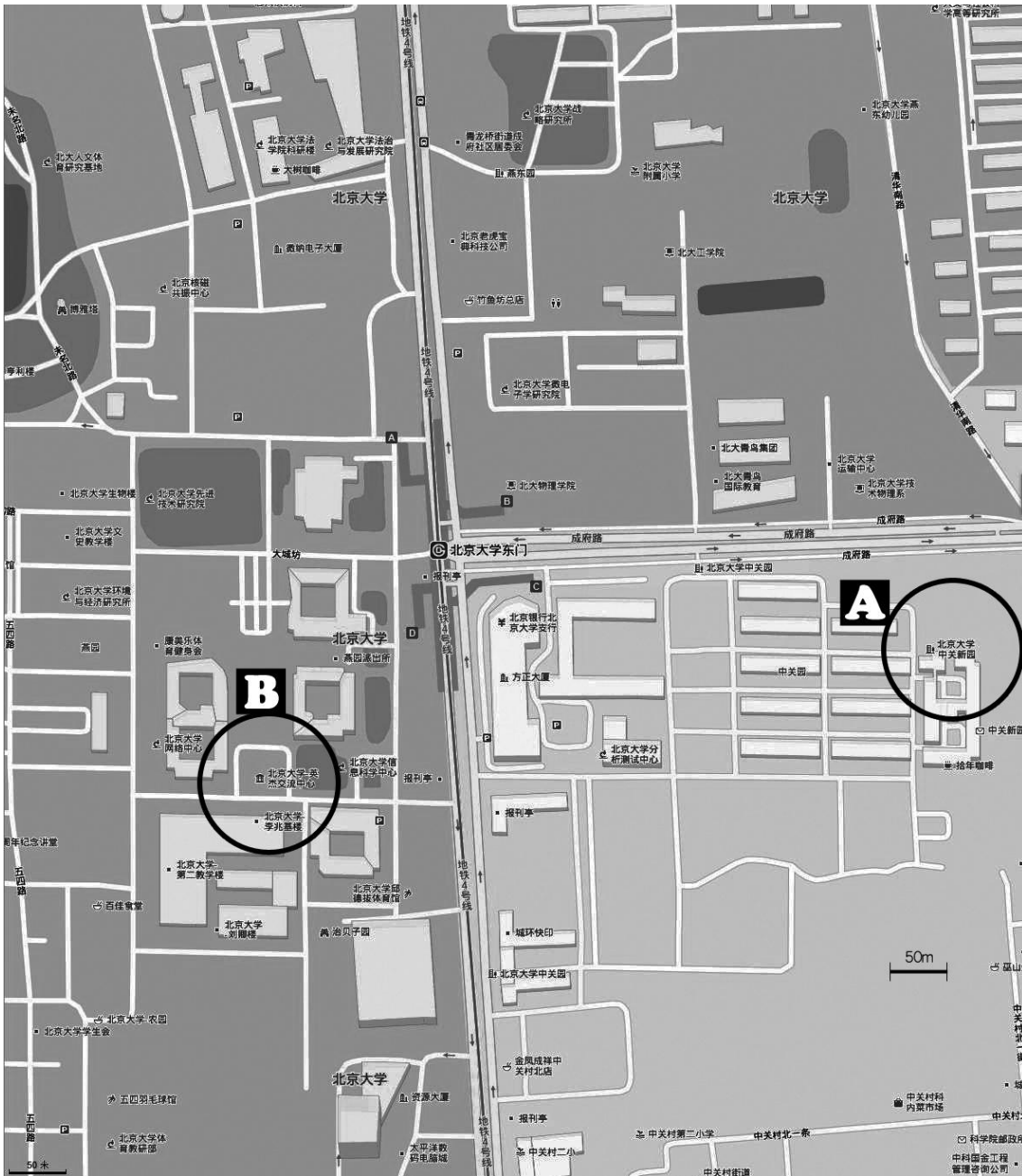
東亞道文化國際學術研討會

-東亞道文化中的神仙思想-

- 主辦：北京大學宗教文化研究院
世界新宗教研究中心
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：北京大學英傑交流中心
- 日期：2012年7月7日~8日

宿所・學會場 地圖

A	宿所	北京大學中關新園九號樓, 北京市海澱區中關村北大街126號
B	會場	英杰交流中心星光廳



- 目錄 -

會議日程	6
------------	---

論文發表

论庄子在日本的容受情况——以《田舎庄子》(内篇)为题材 / 蜂屋邦夫	15
일본의 장자의 수용 -『田舎莊子(이나가 소우지)』(내편)를 제재로써 / 하치야 쿠니오	23
日本における莊子の受容—『田舎莊子』(内篇)を題材として / 蜂屋邦夫	35
韩国仙思想的特性 / 黄善明	47
韓國 仙思想의 特質 / 황선명	53
韩国仙思想の特質 / 黄善明	63
道教研究的若干问题 / 王宗昱	71
韩国仙道的历史展开 / 徐永大	79
韓國 仙道의 歷史的 展開 / 서영대	87
韩国仙道の歴史的展開 / 徐永大	99
道教南宗《修仙辨惑论》作者考辨及其修仙思想 / 盖建民	109
도교 남종 『수선변혹론』의 작가에 대한 고증과 신선사상 / 거지엔민	119
道教南宗『修仙辨惑論』의 作者考察、及びその修仙思想 / 盖建民	137
蛇形的天照大神——论日本列岛上神(Deity)的诞生与变迁 / 佐藤弘夫	149
蛇形의 아마테라스—일본열도에서의 카미의 탄생과 변모 / 사토 히로오	157
蛇形のアマテラス—日本列島におけるカミの誕生と変貌 / 佐藤弘夫	167

近世国学者们的论争——以伊势神宫外宫祭神丰受大神为中心 / 中野裕三	175
신궁외궁제신 토요우케오오카미[豊受大神]를 둘러싼 근세 국학자의 논쟁 / 나카노 유우조	179
神宮外宮祭神豊受大神をめぐって—近世国学者の論争 / 中野裕三	183
韩国仙话中的神话，道教的想象力 / 郑在书	187
韓國의 仙話에 표현된 신화, 도교적 상상력 / 정재서	197
韓國の仙話に表現された神話、道教的想像力 / 鄭在書	211
道教神仙信仰研究 / 霍克功	221
도교 신선신앙 연구 / 획커궁	231
道教神仙信仰の研究 / 霍克功	251
弥漫与层叠——道教中所见的神仙体系及其观念基础 / 程乐松	265
만연과 중첩—도교 중의 신선체계 및 그 관념의 기초를 중심으로 / 청러쑹	275
瀰漫と層疊—道教に見られる神仙体系及びその基礎觀念 / 程樂松	291
现代韩国的神仙世界论——以大巡真理会的神仙世界为中心 / 车瑄根	301
근·현대 한국의 신선세계론—대순진리회의 신선세계를 중심으로 / 차선근	319
近現代韓國の神仙世界論—大巡真理會の神仙世界を中心に / 車瑄根	345
伪满地区的碧霞元君信仰——以迷镇山娘娘庙会为例 / 二宫聪	367
미진산 낭랑묘회에 나타난 만주의 벽하원군 신앙 / 니노미야 사토시	373
滿洲の碧霞元君信仰—迷鎮山娘娘廟會を例として / 二ノ宮聡	381

会议日程

日期	时间	内 容
7/6	12:00~17:00	会议代表抵京 / 北京大学中关新园9号楼
星期五	18:00~20:00	欢迎晚宴 / 和园主题餐厅 (北京大学中关新园5号楼1层)
7/7 星期六	08:30~09:00	代表注册 / 英杰交流中心星光厅
	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) 大会致辞 <ul style="list-style-type: none"> • 尹志华(中国道教协会国际部 副主任) • 王宗昱 (北京大学宗教文化研究院道教研究中心主任, 教授) • 蜂屋邦夫 (东京大学 名誉教授) • 黄善明 (明知大学 教授)
	09:30~10:00	纪念摄影
	10:00~12:00	第一场 / 每人发表40分, 含翻译 主持人 朴相奎 (大巡宗教文化研究所 所长) · 盖建民 (四川大学 教授) <ul style="list-style-type: none"> • 蜂屋邦夫 (东京大学 名誉教授) <li style="padding-left: 2em;">题目: 论庄子在日本的容受情况 ——以《田舍庄子》(内篇)为题材 • 黄善明 (明知大学 教授) <li style="padding-left: 2em;">题目: 韩国仙思想的特性 • 王宗昱 (北京大学哲学系 教授) <li style="padding-left: 2em;">题目: 道教研究的若干问题
	12:00~13:40	午餐 / 北京大学勺园七号楼一层中餐厅 (正大国际交流中心内)
	14:00~15:30	第二场 / 每人发表30分, 含翻译 主持人 尹龙福 (首尔大学 教授) · 横手裕 (东京大学 教授) <ul style="list-style-type: none"> • 徐永大 (仁荷大学 教授) <li style="padding-left: 2em;">题目: 韩国仙道的历史展开 • 盖建民 (四川大学道教与宗教文化研究所 教授) <li style="padding-left: 2em;">题目: 道教南宗《修仙辨惑论》作者考辨及其修仙思想 • 佐藤弘夫 (东北大学大学院文学研究科 教授) <li style="padding-left: 2em;">题目: 蛇形的天照大神 ——论日本列岛上神 (Deity) 的诞生与变迁

	15:30~15:40	茶歇
	15:40~17:10	第三场 / 每人发表30分，含翻译 主持人 佐藤弘夫 (东北大学 教授)·朴龙哲 (大真大学 教授) · 中野裕三 (国学院大学研究开发推进机构 讲师) 题目：近世国学者们的论争 ——以伊势神宫外宫祭神丰受大神为中心 · 郑在书 (梨花女子大学中文系 教授) 题目：韩国仙话中的神话，道教的想象力 · 霍克功 (宗教文化出版社 编审) 题目：道教神仙信仰研究
	18:00~20:00	晚餐 / 全聚德烤鸭店
7/8 星期日	09:00~10:30	第四场 / 每人发表30分，含翻译 主持人 郑在书 (梨花女子大学 教授)·霍克功 (宗教文化出版社 编审) · 程乐松 (北京大学哲学系 副教授) 题目：弥漫与层叠——道教中所见的神仙体系及其观念基础 · 车瑄根 (大巡宗教文化研究所 研究委员) 题目：现代韩国的神仙世界论——以大巡真理会的神仙世界为中心 · 二宫聪 (关西大学大学院文学研究科 博士生) 题目：伪满地区的碧霞元君信仰——以迷镇山娘娘庙会为例
	10:30~10:40	茶歇
	10:40~11:20	综合讨论 / 含翻译 40分钟 主持人 徐永大 (仁荷大学 教授) 中野裕三 (国学院大学研究开发推进机构 讲师)
	11:20~11:40	闭幕式 主持人 金 勋 (北京大学宗教文化研究院 副院长) · 蜂屋邦夫 (东京大学 名誉教授) · 黄善明 (明知大学 教授) · 王宗昱 (北京大学宗教文化研究院道教研究中心主任, 教授)
	12:00~13:30	午餐 / 北京大学勺园七号楼一层中餐厅 (正大国际交流中心内)
	下午	代表自由活动 (部分代表赴四川参访, 从四川直接归国)
7/9 星期一	上午	会议代表归国

회의 일정

날짜	시 간	내 용
7/6 (金)	12:00~17:00	회의대표 북경 도착 / 북경대학 중관신원 9호루
	18:00~20:00	환영 만찬 / 和园主题餐厅 (북경대학 중관신원 5호루 1층)
7/7 (土)	08:30~09:00	등록 / 영걸교류센터 성광청
	09:00~09:30	개막식 / ○사회: 김 훈 (북경대 종교문화연구원 부원장) 대회 축사 <ul style="list-style-type: none"> • 인즈화 (중국도교협회 국제부 부주임) • 왕쥙위 (북경대 종교문화연구원 도교연구센터장, 교수) • 하치야 쿠니오 (동경대 명예교수) • 황선명 (명지대 교수)
	09:30~10:00	기념 촬영
	10:00~12:00	제1발표 / 각 발표 40분(통역 포함) ○사회: 박상규 (대순종교문화연구소 소장)·거지엔민 (사천대 교수) <ul style="list-style-type: none"> • 하치야 쿠니오 (동경대 명예교수) 제목: 일본의 장자의 수용 - 『田舎莊子(이나카 소우지)』(내편)를 제재로써 • 황선명 (명지대 교수) 제목: 韓國 仙思想의 特質 • 왕쥙위 (북경대 교수) 제목: 도교연구의 몇 가지 문제점
	12:00~13:40	중식 / 北京大学 正大国际交流中心 1층 勺园
	14:00~15:30	제2발표 / 각 발표 30분(통역 포함) ○사회: 윤용복 (서울대 교수)·요코테 유타카 (동경대 교수) <ul style="list-style-type: none"> • 서영대 (인하대 교수) 제목: 韓國 仙道の 歴史的 展開 • 거지엔민 (사천대 교수) 제목: 도교 남종 『수선변혹론』의 작가에 대한 고증과 신선사상 • 사토 히로오 (동북대학대학원 교수) 제목: 蛇形の 아마테라스 - 일본 열도에 있어서의 カミ의 탄생과 변모

	15:30~15:40	Tea Time
	15:40~17:10	제3발표 / 각 발표 30분(통역 포함) ○사회: 사토 히로오 (동북대학대학원 교수)·박용철 (대진대 교수) · 나카노 유우조 (국학원대 강사) 제목: 신궁외궁제신 토요우케오오카미[豊受大神]를 둘러싼 근세 국학자의 논쟁 · 정재서 (이화여대 교수) 제목: 韓國의 仙話에 표현된 신화, 도교적 상상력 · 힝커궁 (종교문화출판사 편집부 주임) 제목: 도교 신선신앙 연구
	18:00~20:00	석식 / 全聚德烤鸭店
7/8 (日)	09:00~10:30	제4발표 / 각 발표 30분(통역 포함) ○사회: 정재서 (이화여대 교수)·힝커궁 (종교문화출판사 편집부 주임) · 청리쑹 (북경대 부교수) 제목: 만연과 중첩 - 도교 중의 신선체계 및 그 관념의 기초를 중심으로 · 차선근 (대순종교문화연구소 연구위원) 제목: 근·현대 한국의 신선세계론 - 대순진리회의 신선세계를 중심으로 · 니노미야 사토시 (관서대 문학연구과 박사과정) 제목: 미진산 낭랑묘회에 나타난 만주의 벽하원군 신앙
	10:30~10:40	Tea Time
	10:40~11:20	종합토론 / 含翻译 40分钟 ○사회: 서영대 (인하대 교수)·나카노 유우조 (국학원대 강사)
	11:20~11:40	폐막식 ○사회: 김 훈 (북경대 종교문화연구원 부원장) · 하치야 쿠니오 (동경대 명예교수) · 황선명 (명지대 교수) · 왕쥙위 (북경대학 종교문화연구원 도교연구센터장, 교수)
	12:00~13:30	중식 / 北京大学 正大国际交流中心 1층 勺园
	오 후	자유 활동 (일부는 사천성 탐방 후 그곳에서 귀국)
7/9 (月)	오 전	회의대표 귀국

会議日程

期日	時間	内 容
7/6 (金)	12:00~17:00	会議参加者北京到着 / 北京大学中關新園九號樓
	18:00~20:00	歓迎会 / 和園主題餐廳 (北京大学中關新園五號樓一層)
7/7 (土)	08:30~09:00	会議参加手続き / 北京大学英傑交流センター星光庁
	09:00~09:30	開会式 : 司会 金勳 (北京大学宗教文化研究院副院長) 祝辞 <ul style="list-style-type: none"> • 尹志华(中国道教協会国際部 副主任) • 王宗昱 (北京大学宗教文化研究道教研究中心主任, 教授) • 蜂屋邦夫 (東京大学名誉教授) • 黄善明 (明知大学教授)
	09:30~10:00	記念撮影
	10:00~12:00	第一部 発表時間40分/人、通訳を含む 司会 朴相奎 (大巡宗教文化研究所所長)・盖建民 (四川大学教授) <ul style="list-style-type: none"> • 蜂屋邦夫 (東京大学名誉教授) 題目: 日本における莊子の受容—『田舎莊子』(内篇)を題材として • 黄善明 (明知大学教授) 題目: 韓国仙思想の特質 • 王宗昱 (北京大学哲学系教授) 題目: 道教の研究の問題点について
	12:00~13:40	昼食 / 北京大学 正大国際交流中心一層 勺園
	14:00~15:30	第二部 発表時間30分/人、通訳を含む 司会 尹龍福 (ソウル大学教授)・横手裕 (東京大学教授) <ul style="list-style-type: none"> • 徐永大 (仁荷大学教授) 題目: 韓国仙道の歴史的展開 • 盖建民 (四川大学道教及宗教文化研究所教授) 題目: 道教南宗『修仙辨惑論』の作者考察、及びその修仙思想 • 佐藤弘夫 (東北大学大学院文学研究科教授) 題目: 蛇形のアマテラス—日本列島におけるカミの誕生と変貌

	15:30~15:40	休憩
	15:40~17:10	第三部 発表時間30分/人、通訳を含む 司会 佐藤弘夫（東北大学教授）・朴龍鉄（大真大学教授） <ul style="list-style-type: none"> 中野裕三（國學院大學研究開発推進機構講師） 題目：神宮外宮祭神豊受大神をめぐって—近世国学者の論争 鄭在書（梨花女子大学中語中文学科教授） 題目：韓国の仙話に表現された神話、道教的想像力 霍克功（宗教文化出版社編集主任） 題目：道教神仙信仰の研究
	18:00~20:00	夕食 / 全聚德
7/8 (日)	09:00~10:30	第四部 発表時間30分/人、通訳を含む 司会 鄭在書（梨花女子大学教授）・霍克功（宗教文化出版社編集主任） <ul style="list-style-type: none"> 程楽松（北京大学哲学系副教授） 題目：瀟漫と層暈—道教に見られる神仙体系とその基礎観念 車瑄根（大巡宗教文化研究所研究委員） 題目：近現代韓国の神仙世界論—大巡真理会の神仙世界を中心に 二ノ宮聡（関西大学大学院文学研究科博士課程） 題目：満洲の碧霞元君信仰—迷鎮山娘娘廟会を例として
	10:30~10:40	休憩
	10:40~11:20	総合討論 40分、通訳を含む 司会 徐永大（仁荷大学教授） 中野裕三（國學院大學研究開発推進機構講師）
	11:20~11:40	閉会式 司会 金勳（北京大学宗教文化研究院副院長） <ul style="list-style-type: none"> 蜂屋邦夫（東京大学名誉教授） 黄善明（明知大学教授） 王宗昱（北京大学宗教文化研究道教研究中心主任，教授）
	12:00~13:30	昼食 / 北京大学 正大国际交流中心一层 勺园
	午後	自由時間（一部会議参加者は四川訪問、四川から直接帰国）
7/9 (月)	午前	会議参加者帰国



**論
文
發
表**

论庄子在日本的容受情况

——以《田舍庄子》（内篇）为题材

蜂屋邦夫
东京大学名誉教授

我的研究对象是中国思想史及全真道教教初创期的历史，不过借着这次研讨会的机会，我想以佚斋樗山的《田舍庄子》（内篇）为题材探讨一下道家思想在日本的容受问题。我主要想做的是，将老庄道家思想和日本人理解老庄思想的方式做一个对比并探究它有什么特征。

1. 佚斋樗山的《田舍庄子》

首先我简单介绍一下作者¹，佚斋樗山原名叫丹羽十郎右卫门忠明，宽保元年（1741）4月以83岁高龄去世，也就是说，他生活在江户时代初期到中期的年代，其出身的下总关宿藩主久世家三代都是武士，因此武士立场的思想在《田舍庄子》中也有一定程度的反映。

《田舍庄子》4卷4册发行于享保12年（1727），包括刘山郭写于9月的“序”²和同年夏天水国老渔写在书尾的“跋”，由江户和泉屋仪兵卫出版（同年6月。据说还有和泉屋茂兵卫的版本）。这被称作“内篇”，同年10月《田舍庄子》外篇6卷6册由西村刊行。另外，宽保2年（1742）7月又出版了《地藏清谈漆刷毛》6卷6册，被称为“杂篇田舍庄子”。由此可知，《田舍庄子》包括内·外·杂三篇，在体裁上忠实地模仿了《庄子》。

此外，享保13年（1728）夏《河伯井蛙文谈》3卷3册被当做“田舍庄子·附录”出版发行，后印本中付印了“田舍庄子传写正误”，以后到《地藏清谈漆刷毛》出版之前又出版了4部书³，《田舍庄子》系列书籍的流行可见一斑。最后一部书是佚斋樗山死后出版的《地藏清谈漆刷毛》，书的最后写道，

我所写的7部书尽管书名不一但主旨始终是一致的，全部都是田舍庄子。书中论述的内容不超出逍遥游、齐物论和人间世。托物是寓言，借神佛之言是重言，戏论是卮言。调和众口、慰藉他人之情，然而全都不离本宗。

由是可知加上《地藏清谈漆刷毛》的8部书全是《田舍庄子》系列的书籍。内容的展开使用了“寓言·重言·卮言”的形式，这一点继承了《庄子》的做法。于是按照中野氏的观点，《田舍庄子》表现了8部书的主要宗旨，其主旨是对《庄子》主旨的模仿，佚斋樗山的作品

¹ 《新日本古典文学大系81 田舍庄子》，岩波书店；中野三敏的校注及解说（《谈义本略史》），1990年5月出版（本文使用的版本是1996年4月版）。对作者生平及作品的介绍主要根据中野在《谈义本略史》中的解说。

² 刘山郭序：此为何书？增添趣味之空谈、引人入胜之妙论，其意在循道乐生矣。真真田舍庄子也。实可谓漆园亲笔之平假名文章。享保丁未年（12年。1727）九月日。

³ 它们是，《再来田舍一休》（4卷4册，享保13年（1728）8月发行）、《天狗艺术论》（4卷4册，享保14年（1729）3月发行），《六道士会录》（5卷5册、享保14年（1729）9月发行），《英雄军谈》（5卷5册，享保20年（1735）10月发行）。

特征也被归纳为“主旨和表达方式两方面都是对《庄子》的利用”⁴。然而，也许佚斋樗山也认为自己直接挪用了庄子的主要思想，可是《田舍庄子》的主旨和《庄子》的主旨之间还是有着很大的距离的。

在对这个问题进行具体讨论之前，我想先谈谈当时的思想情况和《田舍庄子》之间的关系。

自从庆长8年（1603）2月德川家康就任将军之职并建立江户幕府统治以来，儒学尤其是朱子学受到推崇，对封建身份制秩序的建立和稳定起到了重要作用。但是，早在17世纪中后期就有山鹿素行（1622-1685年）对朱子学进行了批判⁵，如同有人指出的那样，“一般认为素行……试图在天地和人之间插入圣人之道，这一点尤其接近于荻生徂徕的论点，由此从素行学向徂徕学的道路展开了”⁶，后世荻生徂徕（1666-1728年）也批判朱子学，他以儒教经典“古文辞”的语言本身为先王之道，提倡古文辞学。

荻生徂徕说，“程朱諸公、雖豪傑之士、而不識古文辞”、“六經即先王之道也”、“夫先王者聖人也”、“先王之道、先王所造也。非天地自然之道也”⁷。有人对此解释道，这是“徂徕从根本意义上理论性反抗以天地自然之道为核心的朱子学的表现”⁸。

“徂徕学的存在正是享保学术界和思想界的象征”，它使人们相信，“当时近似于一种信仰的朱子学也不过是一个学派而已，要建立一种志在超越朱子学的学问是有可能的”，“与开明的（第8代将军德川）吉宗的好学姿态相表里，各种学术领域都出现了百家争鸣的盛况”⁹。荻生徂徕“为了获得归纳古文辞方法的材料”而“着眼于诸子研究”以推动自己的研究，这种做法带来的结果之一就是徂徕学派中产生了许多老庄注释¹⁰。

据说进入江户时代以后，对老子解读产生巨大影响的是林希逸的《老子虞斋口义》，其推进者是林罗山（1583-1657年），不过此前还是林希逸的《庄子虞斋口义》得到了更广泛的阅读¹¹。吉宗的好学姿态和徂徕学派的活动使老庄学更加普及，“学术界和文艺界两个领域出现了老庄思想流行的现象”¹²，《田舍庄子》就是作为这种流行的滥觞而产生的。

《田舍庄子》的主要宗旨就是传授被统治者心法（持心之法），即“通过明白自己的分量而安于天命获得安心，这是极其老庄式的心法”，说明“那就是儒家所说的圣人自性的天

⁴ 中野三敏：《谈义本略史》，第378-379页。

⁵ 见田原嗣郎：《山鹿素行思想的基本结构》的“解说”，收录于《日本思想大系32 山鹿素行》，岩波书店，1970年8月。第454页说，山鹿素行的“思想核心在于通过批判和克服宋学尤其是朱子学而确立起来的儒教理论”，“以明确的形式对朱子学进行批判的，当以山鹿素行为嚆矢”。

此外，山鹿素行的门人们为其著作《圣教要录》添加的“小序”中说，“汉唐之训诂、宋明之理学、各利口饒舌、而欲辨惑、惑愈深、令聖人坐於塗炭、最可畏也”（第8页，第340页）。

⁶ 田原嗣郎：《山鹿素行思想的基本结构》，第498页。

⁷ 见荻生徂徕：《辨道》，《日本思想大系36 荻生徂徕》，岩波书店，1973年4月，第200-201页。

⁸ 田原嗣郎：《山鹿素行思想的基本结构》，第498页。

⁹ 中野三敏：《谈义本略史》，第371页。

¹⁰ 武内义雄：《日本的老庄学》，《武内义雄全集》第6卷，1978年9月，第232-234页。

¹¹ 关于这个问题详见大野出：《日本近世和老庄思想——以林罗山思想为中心》，ベリかん社出版，1997年2月。特别是第一章第一节。

¹² 中野三敏：《谈义本略史》，第379页。

德”¹³。

2. 《田舍庄子》的构成和佚斋樗山的立场

《田舍庄子》共有4卷，包括上中下3卷和附录1卷。下卷中的“庄右卫门传”和“庄子大意”2篇与其说是故事倒不如说是传记和论述，其余14篇全是故事。

下面我们先从这两篇开始讨论其中的内容。

“庄右卫门传”的庄右卫门并不是佚斋樗山的本名或笔名，而是把他的本名十郎右卫门中的十郎换成了庄子的庄的结果，这个命名表明他继承了庄子的系统。“若问他的姓名，他称自己是唐土庄子丢失的种子，历经数代以后来到日本生于田野之间，所以自己起名叫田村庄右卫门”，如同文中所说的那样，人物被设定为来到日本的庄子的“子孙”。庄右卫门“常在樗山之下、泥水之上玩耍”，“樗”是“逍遥游篇”中的大树，被用来暗指佚斋樗山自己，“泥水”暗示着“秋水篇”中想在泥泞中拖着尾巴的乌龟。由于这种情况，因此庄右卫门和《庄子》的关系并不是他对《庄子》进行研究注释的学问上的关系，而是指他用与庄子同样的视线说着荒唐话，《田舍庄子》的形式就是代替庄子讲述寓言。

一位儒士造访了庄右卫门，他批评说“你是对社会厌倦不堪的那类人”，写的东西也都荒诞不经，并教育他以后应该遵循圣人的教诲。于是庄右卫门肯定道“我并非不知圣人教诲的宝贵之处”，而就自己的能力承认说“只是能力有强有弱，才能有大有小，……我明白自己不及精微中庸之君子”，但是他还说道，“只是如果能不为人欲丢失性命之固有、达到死生一贯、祸福一致的境界，那便是我之幸也”。这段通过叙述自己没有遵循圣人教诲的能力、只想保持死生一贯的内心安宁，充分反映了佚斋樗山的将儒教置于庄子之上的思想。那么他为什么要进行庄子风格的著述呢，这是由于“夫天地之间，万物各有所感。……吾岂瓦砾哉？何故要默然不语？……姑且托物言我心所感而已”。因此，《田舍庄子》的思想并不是通过不断思辨而被有体系地、理论性地建构起来的，而是心中有感而发的情感性的东西，这点仅从这篇“传”中就能看出来。

下面我们探讨一下“庄子大意”。下卷的目录中赫然排列着“庄右卫门传”、“猫之妙术”和“庄子大意”三个篇名，然而“猫之妙术”的结尾写道“田舍庄子卷终”，可接着又另行写下“庄子大意”的题目，这篇的结尾处写道“庄子大意终”。所以严格说来，“庄子大意”理所当然地是对全部3卷的总结，并非下卷中的一篇。

“庄子大意”开篇就说，“林希逸云，‘看庄子应另外准备一双眼睛。不要以论语孟子之义来看此书’”。这里提到林希逸的《庄子庸斋口义》，该书对《庄子》的解释是禅学式的，即便在日本“将《庄子》看做类佛教思想的佛庄合一庄子观是非常普遍的”¹⁴。虽说

¹³ 中野三敏：《谈义本略史》，第379页。

¹⁴ 大野出：《日本近世和老庄思想——以林罗山思想为中心》，第294页。

“樗山对庄子的解读也在很大程度上借鉴了林注”¹⁵，但它和禅学式的解释是迥然不同的。它说不可将庄子和语孟视为等同是指《庄子》中有许多寓言等，必须领悟其中深藏的本意。佚斋樗山说，

其论（庄子之论）常常一层一层愈加高深，穷究理之终极，抵达无为自然。其意以为，道无法用语言来穷尽。故我所说者亦未能对道有所穷尽。此乃庄子狂见之广大处也。为将世人从矫俗的沉睡中唤醒，故常作过激之论。

就是说，庄子之论达到了“无为自然”的终极，但语言这种东西是有缺陷的，所以不可拘泥于庄子的语言表达。这一点承袭了“齐物论篇”中“妄言”的思想。庄子的目的是“将世人从矫俗的沉睡中唤醒”，这和儒教圣人的做法相同，因此佚斋樗山说“庄子其实并非不懂圣人，他毁谤尧舜孔子其实就是尊崇尧舜孔子”。樗山还说《庄子》中之所以有许多奇特的说法也是出于以下见解，

或作古怪戏言，在此寄寓真理。托物使人容易听取，希望让人从睡梦中清醒。

这些总之就是前面“庄子狂见之广大处也”的“狂见”，樗山又说，

庄子持狂见，知晓道的广大高明，超脱圣人精微中庸之道，游戏于无为之化。当时儒者沉醉于仁义礼乐、失却道真，故破坏仁义礼乐之名、惊醒俗眠，并非要毁坏仁义。夫仁义乃人心自然之天德。……庄子所说之仁义是仁义之迹。读庄子者若徒悦其高远、听其荒唐之言、信其过激之论，则不仅不得庄子之要旨，更误大道，后世屡出庄子又屡破庄子。唯先知圣学大意而后读庄子，方能大解滞涩之情，于心术有裨益。

“狂见”源自《论语·子路篇》中孔子之言，“不得中行而与之必也狂狷乎。狂者进取、狷者有所不为也”，狂者有进取精神，狷者严格要求自他。庄子不是得中行的儒家思想家，却是与之相符的狂傲的思想家，因此庄子的思想与圣人的思想便不相矛盾了。如此“庄子乃圣门别派也”（这句话本身来自与佛教的对比）这一可称为《田舍庄子》核心论断便产生了。

“庄子大意”被概括为“庄子乃稀世文笔。其妙如龙之变化难以目测。当你醉心于其无端涯之词时就又被庄子戏弄了而已”，据说这一篇很清楚地看到了庄子表达上的特点。

3. 《田舍庄子》寓言的思想

这14篇故事都是寓言，其中鸟儿出场的故事很多，这应该是由作者注意到了“逍遥游篇”中大鹏与小鸟的对比的缘故。但是，大鹏与小鸟之间是没有对话的，而《田舍庄子》中的鸟儿们都会交谈，其间就笼罩着樗山所思考的“道”。

(1) 甲蔑视乙并自夸、却被乙反驳的类型

在上卷中的“木兔自得”中，老鹰瞧不起木兔，嘲笑木兔长得难看、动作愚笨、被驯

¹⁵ 见中野三敏对《田舍庄子》中“庄子大意”作的脚注1，第50页。

养人抓住当诱饵成为众鸟的笑柄等等。于是木兔谈论道，天地之间有着各种各样的生物，“大家都各自从造物者那里获得生命而来到世上”，“哪里是因为自己的喜好而变成这样的呢”。它接着说道，蛇无足，蚯蚓无眼无鼻，然而“大家都有相应的功用”，造化生成万物时给了所有的生物以食物和居所并让它们不会犹豫不安，因此“不守本分而羡慕他人是有违天道的”。它还谦虚地说道，驯养人捉住自己也是为了抓小鸟，“愚笨的自己也要生存下去，所以这也是无可奈何”。接着又反驳道，相反驯养人会把自己喂给老鼠吃，就这点来看，你即使是鹰可“抓鸟的辛苦不是比我更甚吗”。

不仅如此，作者还让一只叫长元坊的老鹰出场来怜悯长得不好看还被众鸟嘲笑的木兔。木兔虽然自己也不知道为什么自己是这般模样，但是人说“有其实、人与之名”（天道篇），所以自己大概有被人嘲笑之“实”吧。最后这个故事以下文结尾，“我受到嘲笑为人做事是作鸱的本分。抓我的人养育我，受人养育者自然有其职责。我也有些要报恩的事呢”。

这个故事要说的重点是，一切生物都是从造物者（天）那里获得生命而来到这世上，它们各自都有自己的本分（天职），不守本分就是违背天命。这种思想贯彻了整部《田舍庄子》，尽管每个故事的具体情形有所不同，但最终都归结于这一点。“本分”也是身份秩序，同时也是作为那种生物所具备的与生俱来的能力。虽然安分思想的意图非常明确，不过庄子生于中国战国时代，樗山身为江户中期较为安定时代的武士，两者思想有所不同也是理所当然的。

此处木兔受到老鹰的嘲笑，然而老鹰有时也会被人饲养而不得不尽其“天职”，即便没有遇到这种情况抓鸟也非常辛苦，这样说来老鹰其实几乎没有嘲笑木兔的资格。两者都是被统治者，身处常识范围之内，立场几乎相同，根本不是像大鹏与小鸟那样相差悬殊的存在。就这点来看可以说这是一则与安稳的江户中期日本人相适应的稳妥的寓言。

在老鹰后面作者又让长元坊出场、把基本雷同的故事简略地重复了一次，这种做法应该是对《庄子》的仿效，“逍遥游篇”就是在大鹏面前先安排蜩和学鸠出场、然后又安排斥鴳出场简单重复相同的话。在细节上《田舍庄子》经常承袭《庄子》的做法。

这一类型的故事此外还有上卷中的“鸛鷓得失”、“鸢鸟巧拙”和下卷中的“鸱之发明”。

（2）甲羡慕乙、通过与乙相比从而感叹自己的类型

上卷开头的“雀蝶变化”说了这样一个故事。雀羡慕蝶，因为蝶是毛毛虫变的，“和以前相比它该多么快乐啊”，相比之下它就感叹起自己的不幸来，“听说我九月会进入大海变成蛤（《礼记·月令》）。……从今想起此事只能悲叹而已”。于是蝶说，“夫气聚而成物，变化则易形（至乐篇），我有什么心呢”，接着举出梦蝶的故事（齐物论篇），庄子从梦中醒来，“疑惑‘究竟是庄子在梦中变成了蝴蝶，还是现在蝴蝶在梦中变成了庄子呢’，变化的道理也是如此。你九月变成蛤的时候，天气自然变动，不经意间你进入了大海，此时你有什么心呢？……形体一旦变化，心也会随之改变，这是不变的道理。……形体的心是追

随形体的，形体消灭时这个形体的心也就没有了”，它主张形和心是一体的。这就是说，蝴蝶不知毛毛虫的心，毛毛虫也不知蝴蝶的心，雀也一样，所以它介意自己变成蛤是毫无意义的。

樗山在此还添加了一段临终的老者与和尚（菩提寺的和尚）的对话。和尚建议老者念佛，老者喝破，和尚默默退下了。老者说，

即使是出生时候的事都没人能记得住，何况是遥远的前生的事，谁能记得住呢？这样的话，以后不管转生成什么现在的心都会消失，不管是变成蚂蚁还是老鼠，都会变成那个出生物的心过着相应的生活。

蝶总结说，“阴阳和合而成形，气在形内运转，成动静语默之用。生气耗尽离开形体，叫做死。……此形死后生气耗尽，凭什么此心能留下来呢。……你要默记。这不是语言所能说尽的”。应该说这是继承了庄子生死观的合理的生死观，其间并没有佛教业报观发挥作用的余地。

这一类故事还有中卷中的“古寺幽灵”、“蝉蜕至乐”和“菜瓜梦魂”。

（3）甲和乙的对话中加入丙、出场者为三人以上的类型

在“螭蛇疑问”（上卷）的故事中，蜈蚣同情没有脚的蛇，“这该多么不够用、不方便啊”，蛇看到蜈蚣也暗自揣测，“脚那么多，得多麻烦啊”，而一旁的蚯蚓叹道，只清楚自己的情况，不了解别人，

不能推此及彼。讲四书六经者不知道那些广大高明的道理都是自己内心的注解。……螭多足、蛇无足，这都是造化所作、不是我所知道的。……仙鹤颈长、野鸭腿短，共性也（骈拇篇）。……一般，人只知其器有用，不知其用来自自然；只知自己所为，不知是造化令自己做出这般行为的。

万物性质和能力各有不同，这是上天决定的，不必强行去了解。它还说，“有生就有死”，无论是长寿者还是短命人都要死的，在这点上所有人都一样。最后它总结道，

总的来说，不仅是生死，以为只有福没有祸的人也是愚蠢的。阴阳生杀之气皆天道流行也。我也只是天地间一物而已，生于造化之中，在造化中荣枯消逝。吉凶祸福都是造化之命。造化所为，岂是随你喜好可以更改的？将自己托付给造物者不掺入个人意见的人是明白道之大意的人。

这段的中心思想是只要把所有的事情交给造化就可以了，作为结论再简单不过了。螭和蛇的出场是效仿“秋水篇”，在“秋水篇”中最后是以风的胜利为结局的，可见《庄子》和《田舍庄子》的目标方向有所不同。

这一类型的故事还有上卷中的“鸥鹖论道”和中卷中的“墓之神道”。

（4）剩下的3篇

在剩下的3个故事里，中卷的“贫神梦会”是说一个叫无休斋的穷人某夜梦到七福神的

故事。七福神的周围有一些乞丐模样的穷神，其中的五六个跑到外面开始吹奏竹笛，于是无休斋提问，吹笛的穷神回答说，

他（七福神）和我（穷神）都是命。他们……没亲近过有德的人。（我们与巢父、许由、颜渊、闵子骞、原宪等人交好。）你的贫穷是命。……与你朝夕相处的都是那堆像恶鬼一样的穷神。它们也不是从其他地方来缠上你的，而是你出生时和你一道从肚子里出来的，是你割不掉丢不了的。……这就叫气数之命。

不过，看到穷神乐在其中的样子，无休斋请他“点拨其道”，穷神便告诉他，

以前欧阳公说，“天下之至美与至乐不得而兼者多”（欧阳修《有美堂记》）。（至美指荣华富贵）何为至乐？无欲知足、至公无我、不与物争是非、知我心本然、不因生死祸福而困惑、生则尽其道、死则安其归。……凭它吉凶荣辱、悠悠游荡于造化之中者即天下至乐。……富贵福禄皆身外之物，求之者有得有不得。至乐自在我身，只要专心去求便无不得。孔子曰，“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣”（《论语·述而》）。仁即至乐。

重点是“凭它吉凶荣辱、悠悠游荡于造化之中者即天下至乐”。“至乐自在我心”是主观论，这一点是《庄子》所认可的。以上大致上都是庄子的思想，不过七福神和穷神的出现、未完全否定富贵福禄，这些都是日本式的。最后提出的“仁即至乐”的结论非常没有条理，不过“庄子大意”中说“夫仁义乃人心自然之天德”，仁义是天德，和安天命尽本分是同一层次的，所以被认为是“至乐”了。

另外还有下卷中的“猫之妙术”和附录中的“圣庙参诣”。

4. 总结

佚斋樗山的《田舍庄子》4卷共有16篇故事，其中1篇是名为“庄右卫门传”的玩笑性作者自传，1篇是“庄子大意”。

据“传”的说法，本书是“托物言我心所感”的结果，是樗山接替庄子在讲述寓言。

“庄子大意”概括了本书的思想，它解读《庄子》的立场是，看清寓言深处所藏的本意才是至关重要的。从这个立场来看，庄子的目的在于“将世人从矫俗的沉睡中唤醒”，这和儒教圣人的行为是一致的。因此樗山认为庄子是“圣门别派”，这是樗山解读庄子的着眼点。庄子的中心思想是以造化（天地自然）为大宗师（道）、人要听任其道、安于其命，但他也说“仁义乃人心自然之天德”，所以樗山认为儒家学说和庄子所说是相同的。《田舍庄子》可以被概括为“儒教式的《庄子》解读（儒庄合一）”，它同时也是庄子式的儒教解读。毫无疑问，他对《庄子》做出了独特的解释，不过我们不能忽略其前提是独特的儒教式解读。

14个故事尽管出场人物多种多样，然而贯彻其中的思想却基本上没有多大的变化。首先其基本思想是，万物均从造物者（天、父亲）那里获得生命，既然来到了这世上，就要负

担各自的本分（职分、天性）。万物按照气数之命而行动，其中的理由不得而知。天无心而施、万物无心而受而已（鸥鹩论道）。

天生万物，则万物各有其形，有形则有其用，即是其本分，不守本分便是有违天道。樗山称遵循本分遨游其中者为君子，称不履行职分任意而为者为小人（鸥鹩论道）。这也是儒教式的庄子解读。

形虽然是造物者赐予的，然而它不是永恒不变、而是不断变化的。形一旦发生变化、心气也会随之改变。这就是说，某个形中具有其固有的心，形变则心也变，形无则心也无（雀蝶变化）。这种思维非常有趣，不过此处所说的心并未经过深入考察，至多不过是指例如雀或蝶的固有能力或习性。形的变化还包含在本分之中。

天命或本分是以造物者（天）为根本的，因此是绝对的。命数耗尽就会死，这也是绝对的。对此无论是辨别还是才智都无用武之地。所以，理想的生活方式是，将生死交给天命、在广阔的世间自由翱翔、悠然地度过一生（鸠之发明）；将身体交付给造物者、不妄自思考和行动的人才是知晓道之大意的人（螭蛇疑问）；无心遨游于造化之中、无心而终是理想状态（鸥鹩论道）；坦然接受此身的吉凶荣辱、悠然遨游于造化之中是天下之乐（贫神梦会）。这些故事虽然情节不同，但都在叙述同一个道理。

由于死生祸福皆是命（蝉蜕至乐），于是只求生不愿死、只求福不要祸的人是愚蠢的（螭蛇疑问），为无能为力之事烦心的人更是愚蠢之极（古寺幽灵）。既是天命，那么能力也好才智也罢都无能为力，而为力所不及而痛苦、为智所不及而烦忧的人实在愚蠢透顶。所以说，活着的时候尽其道、死的时候安心死去即可（蝉蜕至乐）。“贫神梦会”说，不因生死祸福而困惑，生则尽其道、死则安其归；“古寺幽灵”说，得天下至乐、悠悠归于太虚之无。

天命或本分是个人无能为力的，富贵福禄是身外之物、求之者中有人能得也有人不能得，记住这些、享受这种境界则是属于个人领域的事情。至乐就在自己身上，专心去求的话总不会落空（贫神梦会）。

与这些情况相比，运用才能基本上是被否定掉的。超出本分运用才能的人一定会招来祸患（鹭鸟巧拙），不可动用机智谋略、一心钻营好处，每日与造化作对（鸥鹩论道）。还有一种极端情况，有人自恃才高八斗从而骄傲自满，总认为自己是正确的而别人都是错的，终其一生都不知与造物者同游，如果误让这种人执掌国政，它就会动用自己的智谋、不顾及人情、制定各种法律，于是人民便会疲惫不堪最终导致动乱（菜瓜梦魂）。可以说，这种思想就是主张舍弃小聪明听天由命的庄子思想的直系子孙。

从以上讨论可以看出，《庄子》具备缜密的认识论和宏大的超俗思想、以及对权力的激烈批判等，而《田舍庄子》在这些方面的表现并不显著，论调四平八稳，将一切问题都集中在造化的作用上。两者所处的社会及时代的不同应该在很大程度上决定了两者的差异。在此我想指出，《田舍庄子》强调的是天命及本分，由此我们可以很容易地读出樗山宣扬被统治者心法的意图，这种儒庄合一的思想前提是儒教的庄子化。

일본의 장자의 수용

- 『田舎莊子(이나카 소우지)』(내편)를 제재(題材)로써 -

하치야 쿠니오
동경대 명예교수

나의 연구 대상은 중국 사상사이며 전진교(全眞敎) 도교의 초창기 역사이지만 이번 심포지엄을 기회로 삼아 佚齋樗山(잇사이 초산)의 『田舎莊子』(내편)을 제재(題材)로 하여 일본에서의 도가사상의 수용 문제에 대해서 생각하고 싶다. 노장도가(老莊道家) 사상과 일본인에 의한 노장 사상의 이해의 방법을 대비(對比)하고 그 특징을 추구하는 것이 주된 논점이다.

1. 佚齋樗山の『田舎莊子』

우선 작자에 대해서 간단히 말하자면¹, 佚齋樗山은 본명을 丹羽十郎右衛門忠明이며, 寛保元年(1741) 4월에 83세로 사망하였다. 다시 말해, 에도시대의 초기부터 중기에 걸쳐서 활동한 인물로, 시모우사(下總)의 関宿藩主 久世家에게 삼대에 걸쳐 시중을 든 무사이다. 무사의 입장이 반영된 사상은 『田舎莊子』 중이라도 어느 정도 반영되어 있다.

『田舎莊子』 4권 4책(冊)은 享保12년(1727) 간행으로 劉山郭의 9월에서의 「序」²와, 말미에 같은 해 여름의 水国老漁의 「跋」이 있다. 에도(江戸)의 和泉屋儀兵衛의 판(같은 6월, 和泉屋茂兵衛版도 있는 모양이다)을 「내편」이라고 칭하고 같은 10월에 『田舎莊子』 외편 6권 6책(冊)이 니시무라(西村)간으로 나왔다. 또한 寛保2년(1742) 7월에 『地藏清談漆刷毛』 6권 6책(冊)이 나오고, 이것은 「雜篇田舎莊子」라고 불린다. 즉, 内·外·雜의 3편이 똑같이 충실히 『장자』의 체제를 따른 것을 알 수 있다.

또 享保13년(1728) 여름에 『河伯井蛙文談』 3권 3책(冊)이 「田舎莊子·附録」이라고 칭해서 간행된 후인본(後印本)에 「田舎莊子伝写正誤」가 부각되어 그 후에도 『地藏清談漆刷毛』에 이르

¹ 新日本古典文学大系 81 『田舎莊子』 岩波書店을 사용. 中野三敏校注·解説(「談義本略史」), 1990年 5月出版(1996年4月版을 使用). 작자의 生平 및 작품에 대해서는 나카노(中野)씨의 해설, 「談義本略史」에 의거했다.

² 劉山郭序: 其書は何ぞ、かの味をすすむるの空言、膝を前にするの奇談、其意は道によらしめ、生を楽しましめむとする哉。げにもいなか莊子なり耶。将これ漆園の筆之平仮名の文を爾云。 享保丁未年(12年, 1727) 九月日

기까지 4부의 서적이 간행되어서³, 당시의 『田舎莊子』계 서적의 성행된 것을 알 수 있다. 후에는 樗山の 사후에 간행된 『地蔵清談漆刷毛』이지만 그 말미에,

내가 쓴 칠부(七部)의 서적은 외제(外題)는 달라도 처음부터 끝까지 모두 하나의 의미를 가지고 있으며 전체적으로 田舎莊子이다. 그것이 말하는 것은 소요유(逍遙遊)·제물론(齊物論)·인간세(人間世)에 지나지 않는다. 거기에 탁(托)하는 것은 우언이다. 신불(神佛)을 자(藉)한 것은 중언(重言)이다. 그 희담(戲談)은 치언(扨言)이다. 중구(衆口)에 조화되어서 다른 이의 정(情)을 위(慰)한다라고 말해도 모두가 대종사(大宗師)를 떨어지지 않는다.

라고 씌어져 있고 『地蔵清談漆刷毛』을 포함시키면 8부의 서적이 모두 『田舎莊子』계의 서적이다. 이야기의 전개 형식이 「寓言·重言·扨言」을 따르는 점은 『장자』의 형식을 답습하고 있다. 이렇게 해서 나카노(中野)씨는 『田舎莊子』가 8부의 서적 전체의 주의(主意)를 가리키고, 그것은 『장자』의 주의를 그대로 따르는 것이라고 한다. 樗山 작품의 특징은 ‘주의·표현의 양면에 넘는 『장자』 이용’에 있었던 것이라고 정리한다⁴. 그러나 樗山은 『장자』의 주의를 그대로 따를 생각이었을지도 모르지만, 『田舎莊子』의 주의와 『장자』의 주의의 사이에는 상당한 차이가 있다.

그것의 구체적인 검토에 들어가기 전에, 당시의 사상 상황과 『田舎莊子』와의 관계에 대해서 개관하고 싶다.

慶長8년(1603) 2월, 도구가와 이에야스(德川家康)가 장군직에 임명되어 에도막부 이래 유교 특히 주자학을 존중하고 봉건 신분제 질서의 확립과 안정하게 큰 역할을 하고 있었다. 그러나 이미 17세기 후반에는 山鹿素行(1622년~1685년)이 朱子 비판을 해⁵, ‘소행(素行)이 … 천지(天地)와 인(人)과의 사이에 성인(聖人)의 도(道)를 개재(介在)시키자고 한 점에서는 특히 적생조래(荻生徂徠)의 소론(所論)에 가깝게 생각되어, 거기에 소행학(素行学)으로부터 조래학(徂徠学)의 길이 열리고 있다’⁶라고 하는 지적도 있는 듯이 후대에는 荻生徂徠(1666년~1728년)도 주자학을 비판하고 유교 경전의 「古文辞」의 언어자체를 선왕(先王)의 길로서 고문사학(古文辞學)을

³ 『再来田舎一休』4卷4册, 享保13年(1728)8月刊. 『天狗芸術論』4卷4册, 享保14年(1729)3月刊. 『六道士会録』5卷5册, 享保14年(1729)9月刊. 『英雄軍談』5卷5册, 享保20年(1735)10月刊.

⁴ 中野三敏 「談義本略史」, pp. 378-379.

⁵ 田原嗣郎 「山鹿素行における思想の基本構成」, 日本思想大系 32 『山鹿素行』 岩波書店, 1970年8月の「해설」. 그 454페이지에 山鹿素行의 「사상적인 핵심은 송학(宋学) 특히 주자학의 비판, 극복을 통해서 확립해 가는 그 유교적이론」에 있어, 「주자학에 대한 명백하다 형식의 비판을 한 것은 山鹿素行을 효시로 한다」라고 있다. 또 素行의 『聖教要録』에 門인들이 붙인 「小序」에 있어서, 素行은 「漢唐之訓詁, 宋明之理学, 各利口饒舌, 而欲辨惑, 惑愈深, 令聖人坐於塗炭, 最可畏也」라고 진술하고 있다 (p. 8, p. 340).

⁶ 田原嗣郎 「山鹿素行における思想の基本構成」, p. 498.

제창했다.

조래(徂徠)는 ‘정주(程朱)의 제공(諸公)은 호걸(豪傑)의 사(士)다라고 말해도, 고문사를 모른다’라고 말하고, ‘육경은 즉 선왕의 도’에서 ‘선왕이라고 하는 자는 성인’으로, ‘선왕의 도는 천지 자연의 도가 아니라 선왕이 만드는 것이다’라고 말하고 있다⁷. 이것은 ‘조래가 천지자연의 도를 중심으로 하는 주자학에 근거적인 의미로 이론적으로 대항한 것의 현상’⁸으로서 해석할 수 있다.

‘조래학(徂徠學)의 존재는 정말로 享保의 학계·사상계를 상징하는 것 같은 것이며’, ‘당시 이미 하나의 신앙에 가까웠던 주자학도 여전히 하나의 학파에 지나지 않고, 그 초극을 뜻하는 학문이 있을 수 있다고 하는 것’을 사람들에게 믿게 해, ‘개념적인 8대 장군 도쿠가와 요시무네(徳川吉宗)의 호학(好學)의 자세에 뒷받침되어서 학문 만반에 백가쟁명의 활황을 낳았다’⁹. 조래는 ‘고문사의 법을 귀납하는 재료를 모으기 위해서’ ‘諸子の 연구에 주목해’ 연구를 진척시켰고 그 결과 중의 하나로 조래학파(徂徠學派)에서 많은 노장의 주석이 생겼다¹⁰.

에도시대가 되고나서 노자 해석에 큰 영향을 가진 것은 林希逸의 『老子獻齋口義』로, 그것을 추진한 자는 林羅山(1583년~1657년)이었지만, 그 이전에 林希逸의 『莊子獻齋口義』 쪽은 널리 읽혀지고 있었던 모양이다¹¹. 요시무네(吉宗)의 호학의 자세나 조래학파의 활동은 노장학을 더욱 보급하여, ‘학계·문예계의 양면에 노장사상의 유행 현상이 생겼다’¹²고 하며, 『田舎莊子』는 그 유행하는 효시로서 만들어졌다.

『田舎莊子』 주의를 피통치자의 心法(마음의 잡는 법), 다시 말해 ‘자기의 분도를 확인함으로써 천명에 안(安)하고, 마음의 안정을 얻는다고 하는 지극히 노장적인 마음의 다스리는 법’을 가르치고, ‘그것이 그대로 유(儒)에서 하는 성인자성(聖人自性)의 천덕임’¹³을 설득하기 위해서였다.

⁷ 荻生徂徠『辨道』, 日本思想大系 36 『荻生徂徠』 岩波書店, 1973年4月, pp. 11-14. 「程朱諸公, 雖豪傑之士, 而不識古文辭」 「六經即先王之道也」 「夫先王者聖人也」, 「先王之道, 先王所造也. 非天地自然之道也」(200~201페이지).

⁸ 田原嗣郎「山鹿素行における思想の基本構成」, p. 498.

⁹ 中野三敏「談義本略史」, p. 371.

¹⁰ 武内義雄「日本における老莊學」, 『武内義雄全集』第6巻、1978年9月, pp. 232-234.

¹¹ 이 문제에 대해서는 大野出『日本の近世と老莊思想—林羅山の思想をめぐって—』, べりかん社, 1997年2月, 이 자세하다. 특히 그 제1장 제1절.

¹² 中野三敏「談義本略史」, p. 379.

¹³ 앞의 책, p. 379.

2. 『田舎莊子』의 구성과 樗山の 입장

『田舎莊子』는 상·중·하 3권과 부록 1권으로 구성된 4권의 책이다. 전권은 「莊右衛門が伝」 「猫之妙術」 「莊子大意」의 3화, 부록은 「聖廟參詣」 「鳩之發明」의 2화, 一篇 16화다. 이 중 卷下의 「莊右衛門が伝」 「莊子大意」의 2화는 전기와 논(論)으로 이야기로는 그 외 14화이다. 우선 이중에서 伝記와 論으로 전개되는 두 편으로부터 그 내용을 검토하겠다.

「莊右衛門が伝」의 莊右衛門는 樗山の 본명도 필명도 아니지만 본명의 十郎右衛門의 十郎을 莊子の 莊로 바꾼 이름으로 장자의 계통을 계승하고 있는 것을 표명(表明)한 작명이다. 내용에서, ‘그 성명을 물으면 唐土莊子が 떨어뜨려 種, 數代로 해서 일본에 걸쳐, 田野의 間에서 태어나고, 스스로 田村莊右衛門라고 자칭한다’라고 있는 듯이, 장자의 ‘자손(子孫)’이며 일본에 도래(渡来)했다고 설정되고 있다. 莊右衛門는 ‘항상 樗山の 아래, 泥水의 위에서 놀았다’가, ‘樗’는 ‘逍遙遊篇’에 나오는 큰 나무를 근거로 하고, 樗山 자신을 암유하고, ‘泥水’는 「秋水篇」의, 흙탕물 안에서 꼬리를 끌고 있었던 거북이를 암시하고 있다. 그러한 존재이기 때문에 莊右衛門의 『장자』와의 관계는 『장자』를 연구해서 주석을 기입하는 학구적인 것이 아니고, 장자와 같은 目線에서 허풍적인 이야기를 하는 것으로 『田舎莊子』는 정말로 장자를 대신해서 우화를 함께 이야기 하는 형식으로 되어 있다.

그 莊右衛門가 있는 곳에 儒士가 방문해서 당신은 ‘세상에 매우 지친 사람이라고 말하는 종류다’라고 비판한다. 쓰는 것도 戲言(戲言)의 거짓말만으로 이후는 성인의 가르침에 따라야 한다고 가르쳐 깨닫게 한다. 그러자 莊右衛門는 ‘나는 聖人の 가르침의 귀중함을 모르는 것이 아니다’라고 말하고, 단지 자신의 능력에 대해서 ‘단지 힘에 강약이 있고 재능에 다소 차이가 있어. … 精微中庸의 군자에게는 미치지 못한 것을 알고 있다’라고 인정한다.

그러나 ‘단지, 인욕 때문에 성명의 고유를 취실(取失)하지 않고, 사생일관(死生一貫), 화복일치(禍福一致)의 심지(心地)에 이르면 나의 행(幸)이다’라고 말한다. 이것은 자신에게는 성인의 가르침에 따르는 능력은 없지만, 사생일관의 마음의 안녕은 보유하고 싶다고 하는 의미로, 유교를 장자보다도 위로 두는 樗山の 사상이 잘 나타나 있다. 그러면, 왜 장자풍(莊子風)의 저술(著述)을 하는가 하면, ‘그 천지의 사이에는, 각각의 물(物)에서 느낄 것이 있다. … 내가 어째서 와락인가? 왜, 입을 다물고 아무 것도 이야기하지 않는 것인가? … 잠시동안 물건에 맡기고 나의 마음이 느끼는 것을 말하는 것 뿐이다’이기 때문이다. 따라서 『田舎莊子』에 담겨진 사상은 체계적으로 사고를 포개서 논리적으로 구축한 것이 아니고, 마음으로 느껴서 나온 감정적인 것이라고 하는 것이, 이 「伝」으로부터도 알 수 있다.

다음으로 「莊子大意」을 검토해 보겠다. 卷下의 목록에는 「莊右衛門が伝」 「猫之妙術」이라고

되어 있으며 「莊子大意」가 앞에 있지만 「猫之妙術」의 끝 부분에 ‘田舎莊子卷下終’이라고 되어 있고 다음에 「莊子大意」라고 표제가 적혀져, 말미에는 ‘莊子大意終’이 있다. 따라서, 엄밀하게 말하면 「莊子大意」은 3권 전체의 총괄(總括)로 전권의 1편이 아니다.

「莊子大意」는 ‘林希逸는 『장자를 보는 사람은 달리 一雙의 眼을 대비해서 보아야 한다. 語孟의 文字를 가지고, 이 書를 보아서는 안된다』라고 말한다’의 문언(文言)에서 시작된다. 林希逸의 『莊子獻齋口義』를 답습하지만, 그 『장자』 해석은 선학적(禪學的) 해석으로 일본에서도 「『장자』는 불교에 유사하는 사상이므로 간파하는 仏莊合一의인 莊子觀이 일반적이었다¹⁴. ‘樗山の 장자 해석도 다분히 이 林註에 따르는 곳이 크다’¹⁵라고 말하여지지만, 선학적 해석이라고 선을 긋고 있다. 장자와 어맹을 같이 보아서는 안되는 이라고 하는 것은 『장자』에는 우연등이 많아, 그 안에 숨겨진 진의를 간파하지 않으면 안되는 이라고 하는 것이다. 樗山은

장자의 론은 항상 보다 높이 理의 지극을 강조해서, 무위자연(無為自然)에 이르러 그친다. 그 의를 가지고, 道는 언어를 가지고 다해서는 안된다. 따라서 자신이 말하는 것도, 道를 다하는 것이 아니라고 생각한다. 이것은 장자는 견해가 광대하기 때문이다. 世의 거짓, 俗의 깨어있게 하기 위해서 항상 過當의 論이 많다.

라고 말한다. 장자의 論은 ‘無為自然’으로 지극히 말은 불완전하기 때문에, 장자의 표현에 얽매어서는 안된다고 하는 것이다. 이것은, 「齊物論篇」으로 보여지는 ‘妄言’의 사상을 근거로 한다. 장자의 목적은 ‘세상의 거짓과 잠들어 있는 속을 깨우기 위함’에 있지만, 이것은 유교의 성인의 소행과 같다. 거기에서 또 樗山은 ‘莊子, 實은 聖人을 모르는 것이 아니다. 堯舜孔子를 망가지는 것, 實은 堯舜孔子를 존경하는 것이다’라고 말한다. 『장자』 중에 기교적인 표현이 많은 것도,

혹은 괴이의 戲論을 할 말은, 그 這裏에 至理를 寓한다. 物을 빌리면, 사람의 귀에 들어가기 쉽고, 사람의 잠을 뜨게 시키고 싶기 때문이다.

라고 하는 것 같은 견지(見地)로 볼 수 있다. 이것들은 요컨대 앞술 밑에 ‘莊子が 狂見が 広大한 곳’의 「狂見」으로, 樗山은,

莊子は 狂見이며 게다가, 道の 広大高明을 본다. 聖人精微中庸의 道를 超脱하고, 無為의 化에서

¹⁴ 大野出 『日本の近世と老莊思想—林羅山の思想をめぐって—』, p. 294.

¹⁵ 中野三敏 『田舎莊子』 「莊子大意」 각주 1, p. 50.

논다. 当世는 儒者仁義禮樂에 취하고, 道의 眞을 잃었다고 생각했다. 때문에 仁義禮樂의 이름을 깨고, 속의 잠을 깨게 한다. 仁義를 깨는 것이 아니다. 그 仁義는 人心自然의 天德다. … 莊子가 論하는 所의 仁義의 跡이다. 莊子를 읽는 자는 단지 그 高遠을 기뻐하고, 그 荒唐(크게 끝없다)의 說에 집착하고, 그 過論을 眞으로 하면, 莊子의 本旨의 취지를 잃어버릴 뿐만 아니라 大道을 잘못 전하고 後世에 장자가 없어지고, 또 장자를 패배시킨다. 단지 聖學의 大意를 알고, 나중에 莊子를 읽으면, 크게 執滯의 情을 풀고 心術에 이익이 있다.

라고 말하고 있다. 「狂見」과는 『논어(論語)』 「子路篇」의 공자의 발언, ‘不得中行而與之、必也狂狷乎、狂者進取、狷者有所不爲也’¹⁶을 근거로 한 말로, 狂者에게는 진취(進取)의 정신이 있어, 狷者는 自他에게 엄격하다. 장자는 中行을 얻은 유가의 사상가가 아니지만, 거기에 준하는 狂 되는 사상가라고 하는 것이어서, 장자의 사상은 성인의 사상과 모순되지 않게 되었다. 이리하여 ‘장자는 聖門의 별파다’(이 말 자체는 불교와의 대비로 말한 것)라고 하는, 『田舎莊子』의 핵심이라고도 말하는 단안(斷案)이 내려진다.

「莊子大意」은 ‘莊子は 希世의 문필이다. 그 묘책은, 龍의 변화와 같이 끝까지 확인하는 것이 어렵다. 그 無端涯의 말에 도취될 때는 그것은 또 장자이기 때문에 가지고 놀아지는 것이다’라고 평가되지만 장자 표현의 특질을 끝까지 잘 확인한 것이라고 인정 받는다.

3. 『田舎莊子』의 寓言의 사상

14편의 이야기는 모두 寓言라고 말해야 할 것이며, 새가 등장하는 이야기가 많다. 이것은 「逍遙遊篇」의 대붕(大鵬)과 작은 새의 대비를 의식한 것이다. 그러나 대붕과 작은 새 간의 대화는 없었지만, 『田舎莊子』에 등장하는 새들은 모두 대화를 하고, 거기에 樗山이 생각하는 「道」가 담겨져 있다.

(1) 甲이 乙을 내려다보며 자신을 뽐내지만, 乙로부터 반론 당하는 형식

卷上の 「木兎自得」에서는, 매가 부엉이를 내려다보며, 부엉이는 생김새도 이상하고 행동도 어리석다고 하지만, 곧 부엉이를 조종하는 사람에게 붙잡혀 미끼가 되어 모든 새들의 웃음거리가 될 것이라고 깎아내린다. 그러나 부엉이는 天地 사이에는 각양각색인 생물이 있어, ‘모두 각

¹⁶ 『論語』 子路：不得中行而與之必也狂狷乎。狂者進取，狷者有所不爲也。

각이 조물주로부터 목숨을 받고 생겨난 것이다'라고論하며, '그로부터 내가 어찌 벗어날 수 있겠는가(자신의 호기심으로부터 이렇게되어 있는 것이 아니다)'라고 稟明한다. 뱀에게는 발이 없고 지렁이에게는 눈코가 없지만 '모두가 각각 유용한 것이다'라며, 造化가 物을 낳는 것은 어느 생물에거나 食과 居所를 주고 마음이 헛갈리지 않도록 낳는 것이다. 그러므로 '(자신의) 본분을 넘어 남을 부러워하는 것은 하늘의 뜻에 반항하는 것이다'라고 하게 된다. 부영이를 조종하는 사람이 자신을 때리는 것도, 작은 새를 잡기 위해서 '이것이 바로 멍텅구리인 자신이 세상에 살아가는 방법이기 때문에 어쩔 수가 없다'라고 겸손하게 말한다. 그 대신 부영이를 조종하는 사람은 자신에게 쥐를 먹여 준다. 그 점에서는 매라고 할지라도 '새를 붙잡는 고생은 나보다 더 하지 않잖아'라고 반론한다.

게다가 대표 長元坊라고 하는 매를 등장시켜서 부영이가 못생긴 데다가 모든 새로부터 웃음을 사게 되자 부영이를 붙잡히 여기게 한다. 부영이는 자신도 자신이 왜 그런지는 모르지만 '그렇기 때문에 사람은 이것(부영이)에 이름을 붙였다'(天道篇)라고 하기 때문에, 자신에게는 웃음을 사는 '夷'이 있을 것이다. 바로 우리들은 공공연히 사람의 도움이 되고 이것이 바로 부영이의 직분이다. 나를 붙잡는 자가 바로 나를 먹이는 것이다. 사람으로부터 부양되는 것은 자연스럽게 그 역할이 있다. 나는 아직 은혜를 갚을 일이 없다'라고 하며 이 이야기를 마무리 짓고 있다.

이 이야기의 요점은, 생물은 모두 造物者(하늘)의 命을 받아서 태어나는 것이며, 각각 分(직분)이 있는 것, 그 分을 지키지 않으면 하늘을 거역하게 되는 것이라는 점에 있다. 이 사상은 『田舎莊子』 전체를 꿰뚫는 것으로, 이야기 구체적으로는 다르더라도, 어느 이야기에나 이 점에 귀결된다고 볼 수 있다. '직분'은 신분 질서이며, 바로 그것으로서 가지는 천성(天性)의 능력이기도 한다. 安分思想의 의도는 명백하지만, 중국의 전국시대의 장자의 사상과 에도중기의 비교적 안정된 시기에 무사였던 樗山の 사상이 다른 것은 당연하다.

여기서는 부영이는 매에게 웃음을 사고 있지만, 매도 또한 사람에게 길러져, 그 '직분'을 다하지 않으면 안 될 경우가 있기 때문에, 매가 '새를 잡는 고생'이 상당한 것이라라고 하는 것은, 사실은 매가 부영이를 웃을 수 있는 근거가 없는 것이다. 양자(兩者)는, 이른 바 被治者에 속하고, 상식의 범위 내에 수습된다. 대부분 같은 입장에 서고 있어서, 大鵬과 작은 새 정도 懸絶한 존재가 아니다. 이 점은 안정된 에도중기의 일본인에게 어울리는 온화한 우언(寓言)이라고 할 수 있다.

매와 더불어 長元坊를 등장시켜 거의 같은 이야기를 간략하게 되풀이하고 있는 것은, 「逍遙遊篇」에 大鵬에 대하여 우선 蝸와 學鳩를 등장시키고, 이어서 斥鴳을 등장시켜서 대부분 같은

이야기를 간략하게 되풀이하는 구성에 따른 것일 것이다. 『田舎莊子』의 세부적인 부분은 『장자』를 잘 답습하고 있는 것이다.

이러한 형식의 이야기에는, 이것 외에도 卷上 「鶻鵲得失」, 「鷺鳥巧拙」, 卷下 「鳩之發明」에 있다.

(2)甲이 乙을 불쌍히 여기거나, 乙과 비교해서 자신을 한탄하는 형식

卷上 첫머리의 「雀蝶變化」는 참새는 나비가 애벌레가 변화된 것으로, ‘이전에 비교하면, 그 즐거움은 얼마나 클까’라고 부러워한다. 이에 반해 자신은 ‘나는 9월에 바다에 들어가서 대합이 된다 (『禮記』月令)라고 하는 風聞이 있다. … 지금부터 이것을 생각하면, 한탄하고 슬퍼할 뿐이다’라고 자신의 불운을 한탄한다. 그러자 나비는 ‘氣가 모여서 物이 되고, 그것이 변화되어서 形이 바뀐다.(至樂篇) 그런 내가 어떤 마음이 있을 것인가’라고 말하고, 뒤이어 나비의 꿈 이야기(齊物論篇)를 하며, 장자가 꿈에서 깨어났을 때, ‘반대로 말하면 「장자는 꿈 안에서 나비가 된 것인가? 아니면 나비가 꿈 안에서 장자가 된 것인가」. 변화의 진리와는 이러한 것이다. 당신이 9월에 변화되어 대합이 될 때는 하늘의 기가 자연스럽게 움직이고, 자각하지 않고 있다가 바다 안에 들 것이다. 이 때가 되어서 어떠한 心이 있을 것인가? 形이 바뀌면 心도 변화되는 것은 진리의 상식이다. 形의 心이라고 하는 것은 그 形이 있어서 心이 있다. 形이 없으면 이 形의 心도 없어 진다’라고, 心은 形과 일체라고 말한다. 애벌레의 心을 나비는 모르고 나비의 心을 나물벌레는 모른다고 하는 것은, 참새에게도 마찬가지로 대합이 되는 것을 걱정하는 것은 완전히 무의미하다라고 하는 것이다.

여기에서도 또 樗山은 임종(臨終)의 老夫과 菩提寺의 僧의 문답을 부가하고 있다. 猨불(念仏)을 추천받은 老夫은,

최근의 태어났을 때마저 기억하고 있는 사람은 없다. 더구나, 이전의 전생(前生) 등을 기억하고 있는 사람이 있을 것인가? 그러므로 이 다음에 또 무엇으로 태어났다고 한들, 지금의 心은 사라지고 없어져버려, 개미가 되어도, 쥐가 되어도, 그 다시 태어난 形의 心이 되고, 그에 알맞게 살 것이다.

라고 갈파(喝破)하고, 僧은 말 없이 떠났다.

나비는 ‘陰陽이 모이고, 形을 짓고, 그 기가 이 形의 안쪽을 순환하고, 움직임이 남고, 말 없이 활동을 한다. 生의 기가 끝나고, 그 形으로부터 벗어난다. 이것을 死라고 한다. … 이 形이 죽은 후에도 生의 기는 다하지 않는다. 무엇인가에 의해 이 心이 남을 것인가? 당신은 침

목으로 알아야 한다. 말을 사용하는 편은 아니다'라고 말한다. 이는 장자의 사생관을 계승한 합리적인 사생관으로, 불교의 업보관(業報觀)이 작용하는 여지는 없다.

이 형식의 이야기에는, 이외에 卷中 「古寺幽靈」, 「蟬蛻至樂」, 「菜瓜夢魂」이 있다.

(3)甲과 乙의 問答에 丙이 겹쳐, 三者以上이 등장하는 형식

「蚊蛇疑問」(卷上)은, 지네가 발이 없는 뱀의 몸을 염려해서 '발이 없고, 자유롭지 못할 것이다'라고 동정하면, 뱀은 지네에게 '발이 많고 마음이 바쁠 것이다'라고 忖度한다. 그러자 곁에 있었던 지렁이가 자기 자신에 대해서는 명확하지만 他者은 모른다고 말하며,

이것을 추측해서 그를 알 수는 없다. 四書六經을 강의하는 자는, 그 널리 크게 높이 명확한 심리에, 누구나 나의 心 속의 주인인 것을 모른다. ……蚊의 발의 수가 많은 것도, 뱀의 발이 없는 것도, 다 조화가 흘러간 것이며, 나도 모른다. 학의 정강이가 길고, 오리의 발이 짧은 것은, 다 성(性)이다. (駢拇篇)…… 많은 사람이, 그 器의 사용방법을 알고 있지만, 그 사용방법이 자연스럽게 기초가 만들어 진 것임은 모른다. 스스로 하는 것을 알고 있지만, 정말로 조화가 그것을 행하게 하고 있는 것을 모른다.

라고 論한다. 각각 성질·능력이 다른 것은 '하늘로부터 받는 性'이며, 굳이 아는 것을 요구하지 않는다. '생이 있으면 死가 있다'로 長命者도 短命者도 죽는다고 하는 점에 있어서는 모두가 같으며

대개 死나 生만큼 유한하지 않고, 자신에게 행복만 있고, 禍가 없다고 생각하는 것은 어리석다. 陰陽生殺의 기는, 모두 천도(天道)의 흐름이다. 나도 또 천지(天地) 안의 하나다. 조화 안에 태어나고, 조화 안에서 번영하고 쇠약하고 소멸한다. 吉凶禍福은 조화의 命이다. 조화가 하는 것으로부터, 어찌 내가 달아날 수 있을 것인가? 단지 造物者에게 몸을 맡기고, 거기에 자신의 생각을 더하지 않는 자, 그것을 道의 대의(大意)을 아는 이라고 한다.

라고 결론지었다. 어떤 일도 조화가 하는 대로 맡기면 좋다고 하는 취지로, 논리는 단순하다. 蚊과 뱀이 등장하는 것은 「秋水篇」을 답습하지만, 「秋水篇」에서는, 최종적으로 風이라고 하는 대단한 것이 승리해서 귀결되고 있어서, 역시 『장자』와 『田舎莊子』가 목표로 하는 방향은 벗어나 있다.

이 형식의 이야기에는 이외에, 卷上 「鷗蜩論道」, 卷中 「墓之神道」에 있다.

(4) 나머지의 三話

나머지의 三話에서, 卷中 「貧神夢會」는 無休齋라고 하는 貧人이 어떤 밤 七福神의 꿈을 꾸는 이야기다. 七福神의 주변에 걸식과 같은 모습인 貧乏神이 있었지만, 그 중의 5, 6명이 밖에 나와서 대나무의 피리를 불기 시작했다. 거기에서 無休齋가 물으면, 피리를 불고 있던 貧乏神은,

그(七福神)와 나(貧乏神)와는 모두 命이다. 그들은 덕을 이룬 사람과 사이좋게 지내지 않는다(우리들은 巢父, 許由, 顏淵, 閔子騫, 原憲 등과 친하게 지내고 있다). 당신이 가난한 것은 命이다. 당신과 언제나 사이좋게 지내는 사람은 거기에 무리지어 있는 아귀와 같은 貧乏神이다. 이것들도 밖에서 오고 당신에게 매달린 것이 아니다. 당신이 태어났을 때 뱃속에서 함께 나온 자로 털었다고 한들 물러나는 자가 아니다. 이것을 氣數의 命이라고 한다.

라고 대답했다. 그러나 貧乏神은 즐거울 것 같으므로 無休齋가 ‘그 길을 내보여주었으면 싶다’라고 바라면, 貧乏神은

옛날 歐陽公이 『天下之至美与至樂不得而兼者多』(歐陽修「有美堂記」)라고 말했다. (至美는 榮耀榮華) 무엇을 至樂이라고 말하는 것인가? 욕심이 없어서 몰라보는 것을 알고, 더할 나위 없이 공평해서 무아이며 物과 是非를 경쟁하지 않는다. 자기 心의 타고난 성질을 알고, 生이나 死나 禍이나 福에 의해 망설이지 않고, 生은 生에 맡기고, 그 道를 하고, 死은 死에 맡기고, 그 귀추(歸趨)를 안심시킨다. 吉凶榮辱은 그것이 만나는 곳에 의해 悠悠하고 있어서, 조화 안에 몸을 내맡기는 자는 천하의 至樂이다. 富貴福祿은 바깥에 있는 것이다. 이중에는 얻을 수 있는 것도 있고 없는 것도 있다. 반드시 아니다. 至樂은 자기 안에 있는 것이다. 마음을 집중해서 이것을 바라면 얻지 못 할 일은 없다. 공자는 「仁遠乎哉, 我欲仁, 斯仁至矣」(『論語』述而)라고 말했다. 仁은 즉 至樂이다.

라고 가르쳤다. 요점은 ‘吉凶榮辱은 그것이 만나는 곳에 의해, 悠悠하고 있어서, 조화 안에 몸을 내맡기는’ 것에 있다. ‘至樂은 나에게 있다’는 주관론이지만, 그 점은 원래 『장자』에 인정을 받는 것이다. 대강 장자의 사상에 따르고 있는 것 같으면서, 「富貴福祿」이 부정되지 않고, 七福神이나 貧乏神이 넘는 곳은 일본적이다. ‘仁은 至樂이다’라고 하는 결론은 상당히 雜駁하지만, 「莊子大意」에 ‘그 仁義는 人心自然의 天德이다’라고 있고, 仁義는 ‘天德’으로, ‘命’에 安해 「分」을 다하는 것과 같은 차원에 있기 때문에 「至樂」라고 인식된 것이다.

이 형식의 이야기에는, 그 외에도 卷下 「猫之妙術」、附錄의 「聖廟參詣」에 있다.

4. 結語

佚齋樗山이 저술한 『佚齋樗山』 4권에는 전부 16편의 이야기가 있지만, 그 중 1편은 「莊右衛門가 伝」이고 작자의 戲伝으로 1편은 「莊子大意」다.

「伝」에 의하면 본서는 ‘物에 맡기고, 나의 마음이 느끼는 것을 말한 것’으로, 樗山이 장자를 대신해서 우화(寓話)를 이야기 하고 있다.

「莊子大意」는 본서에 포함된 사상을 총괄한 것으로 『장자』 해석에 대하여는, 우언(寓言) 안에 숨겨져있던 진의(真意)를 간파하는 것이 긴요(肝要)하다고 하는 입장에 선다. 그 입장부터 보면, 장자의 목적은 ‘세상의 거짓과 속에 잠재된 것을 깨운다’는 점에 있어서, 그것은 유교의 성인(聖人)의 소행(所行)과 같다. 거기에서 樗山은 장자를 ‘장자는 聖門의 별파(別派)다’라고 위치를 부여하지만, 이 점이 樗山의 장자 해석이 가장 중요한 점이다. 장자의 주의를 造化(천지 자연)을 大宗師(道)이라고 생각하고, 그 道에 맡기고 命을 따르는 것이라고 하지만, ‘인의(仁義)는 인심자연의 天德’라고도 하고 있는 것이기 때문에 樗山에 있어서는 유가가 설득하는 것도 장자가 말하는 것도 같게 된다. 『田舎莊子』는 『장자』의 유교적 해석(儒莊合一)이라고 총괄했지만, 그것은 유교의 장자적 해석이기도 한다. 독특한 『장자』 해석을 한 것은 틀림 없지만, 그 전제로 독특한 유교 해석이 있던 것을 못보고 넘겨서는 안된다.

14화는 등장 인물이 다양하지만, 거기에 관철하는 사상에는 큰 변화가 없다. 우선 기본으로서 생물은 모두 造物者(天, 父)의 命을 받아서 태어난 이상은 각각 分(職分, 天性)이 있다고 하는 사상이 있다. 만물은 받은 氣數의 命 그대로 활동하고 그 이유는 모른다. 하늘은 무심(無心)에 베풀기, 만물은 무심(無心)하게 받는 것 뿐이다(鷗遊論道)로 한다.

하늘이 만물을 낳으면, 태어난 物에는 각각 形이 있어서 形이 있으면 그 활동이 있다. 그것이 分으로 分을 지키지 않으면 하늘을 배신하게 된다. 樗山은 그 分(職分)을 따르고, 그 중에서 노는 者를 君子라고 부르고, 分을 맡지 않고 방자함 멋대로 하는 者를 小人라고 불렀다(鷗遊論道). 이것도 또 유교의 장자적 해석이다.

形은 造物者에게서 받는 것이지만, 불변하지 않고 계속 변화한다. 形이 변화되면 心氣도 함께 변화된다. 즉 어떤 形에는 그 形의 고유한 心이 있어 形이 바뀌면 心도 바뀌고, 그 形이 없어지면 그 形의 心도 없어지며 이것을 ‘雀蝶變化’라고 말한다. 재미있는 발상이지만, 여기에서 心이라고 하는 것은 기껏 예를 들면 참새라든가 나비라든가의 종족으로서의 능력이나 습성으로 깊이 고찰하고 있는 것은 아니다. 形의 변화도 分의 안에 포함된다.

命이나 分은 創造者(天)에 기초를 두는 것이기 때문에 절대적이다. 命數가 다하면 죽지만 그것도 절대적이다. 거기에는 分別에도 才覺에도 대응 방법이 없다. 거기에서 생사를 命에 맡

기고, 세상을 널리 뛰어다니고, 悠悠하게 생애를 끝나는 삶의 태도를 목표로 해(鳩之發明), 단지 造物者에게 몸을 맡기고, 내 멋대로 하는 생각이나 행동을 취하지 않는 者를 道の 大意을 아는 者라고 평가해(蛟蛇疑問), 무심(無心)의 造化 안에서 놀고, 무심하게 끝나야 한다고 설득해(鷗遊論道), 자기 몸의 길흉영욕(吉凶榮辱)을 그대로 받아들여, 悠悠하게 造化 안에서 노는 것이 천하의 至樂이라고 논한다(貧神夢會). 이것들은 표현은 틀려도 같은 것을 말한 것이다.

사생 뿐만 아니라, 禍福도 命(蟬蛻至樂)이다로 하기 때문에, 사생에 한하지 않고 자기 몸의 福만을 요구해서 禍는 없는 것같이 기원하는 것은 우인가라고 하게 되어(蛟蛇疑問), 어떻게 할 수도 없는 것에 마음을 번거롭게 하는 것은 우의 달 하기라고 하게 된다(古寺幽靈). 命이기 때문에 力도 知도 미치지 못하지만, 그 힘이 미치지 못한 것을 심려하고 그 지에서는 불가지라고 하는 것을 우려하는 것은 더없이 어리석다. 그러므로 살아 있는 사이는 그 道을 다하고, 죽을 때에는 안심하고 죽는 것이 좋다(蟬蛻至樂)라고 말한다. 生死禍福 때문에 망설이지 않고, 生은 生에 맡겨서 그 道을 다하고, 死는 死에 맡겨서 그 歸를 안심하는 것은 「貧神夢會」에서도 일컬어져서, 「古寺幽靈」에서는 천하의 至樂을 얻어서 悠悠하게 太虛의 無로 돌아간다고 말했다.

命이나 分은 개인에서는 어떻게 할 수도 없고, 富貴福祿은 개인의 밖에 있어서, 요구해서 얻을 수 있는 것도 있으면, 얻을 수 없는 것도 있지만, 그러한 것을 깨닫고, 그 경지를 즐기는 것은 개인의 영역에 속한다. 至樂은 자신 안에 있는 것이기 때문에, 心을 다만으로 해서 요구하면 얻을 수 없는 일것은 없다(貧神夢會).

이러한 경계(境涯)로 대비하고, 才覺을 이용하는 것을 기본적으로 부정한다. 2분을 넘어서 才覺을 이용하는 者는 반드시 재액을 초래하는 것이어서(鷺鳥巧拙), 私智才覺을 사용해 내 멋대로 좋은 일만을 생각을 짜내고, 매일, 造化와 저항해서는 안되는 것이다(鷗遊論道). 극단적일 경우로서는 스스로 才智才覺을 가지고 있다고 사치량인 척해, 자신이 정확하게, 타인이 틀린다고 주장하고, 평생 造物者와 노는 것을 모르는 것같은 인물에게 만약 틀려서 국정을 맡기면 才覺을 사용해 사람의 정(情)을 생각하지 않고, 여러 가지 법을 만들므로 인민은 매우 지치고 최후에는 반란까지 발생하는 사태가 된다(菜瓜夢魂)고 말하고 있다. 이러한 발상은 영리한 체한 지혜를 버리고, 하늘에 맡긴다고 하는 장자의 사상의 직계 자손이라고 말할 수 있다.

이상의 검토를 근거로 해서 말하면, 『장자』에는 치밀한 인식론이나 웅대한 초속사상, 상당히 격렬한 권력 비판 등이 있지만, 『田舍莊子』에는 그것들이 현저하지 않고, 논조는 온화해서 모든 문제를 조화의 활동에 집약시키는 것 같은 취향이 있다. 양자의 차이에는, 양자를 만들어 낸 사회나 시대의 차이가 강하게 영향을 주고 있는 것일 것이다. 『田舍莊子』가 강조한 점은 命이나 分이며, 거기에 被治者의 心法을 설득하는 樵山의 의도를 읽어내는 것은 용이하지만, 이 儒莊合一의 사상에는 그 전제로 유교의 장자화(莊子化)가 있었던 것을 지적하고 싶다.

日本における莊子の受容－『田舎莊子』（内篇）を題材として

蜂屋邦夫

東京大学名誉教授

私の研究対象は中国思想史であり、全眞教道教の草創期の歴史であるが、今回の研究会を機会として、佚斎樗山の『田舎莊子』（内篇）を題材として、日本における道家思想の受容問題について考えてみたい。老莊道家の思想と、日本人による老莊思想の理解の仕方を対比し、その特徴を追究することが、主たる論点である。

1. 佚斎樗山の『田舎莊子』

まず、作者について簡単に記すと(1)、佚斎樗山は本名を丹羽十郎右衛門忠明といい、寛保元年(1741)4月に83歳で没した。すなわち、江戸時代の初期から中期にかけて活動した人物であり、下総の関宿藩主久世家に、三代にわたって仕えた武士である。武士の立場に立つ思想は『田舎莊子』中にも一定程度反映している。

『田舎莊子』4巻4冊は享保12年(1727)刊行で、劉山郭の9月付けの「序」(2)と、末尾に同年夏の水国老漁の「跋」がある。江戸の和泉屋儀兵衛の板(同年6月。なお、和泉屋茂兵衛の板もあるという)。これを「内篇」と称し、同年の10月には『田舎莊子』外篇6巻6冊が西村刊で出ている。さらに寛保2年(1742)7月に『地蔵清談漆刷毛』6巻6冊が出され、これは「雑篇田舎莊子」と称される。すなわち内・外・雑の三篇が揃うわけで、体裁は忠実に『莊子』に倣ったことが分かる。

また、享保13年(1728)夏には『河伯井蛙文談』3巻3冊が「田舎莊子・附録」と称されて刊行され、後印本には「田舎莊子伝写正誤」が付刻され、その後も『地蔵清談漆刷毛』に至るまでに4部の書物が刊行されて(3)、『田舎莊子』系書物の盛行がうかがえる。最後の書は樗山の死後に刊行された『地蔵清談漆刷毛』であるが、その末尾に、

予が記する所七部の書、外題異なりといへども始終みな一意にして、全体田舎莊子なり。其語る所、逍遙遊・齊物論・人間世に過ず。その物に托するは寓言なり。神仏を藉るものは重言なり。その戯談は卮言なり。衆口に調和して他の情を慰するといへども皆大宗師をはなれず。

とあり、『地蔵清談漆刷毛』を含めると8部の書が、すべて『田舎莊子』系の書物である。話の展開形式が「寓言・重言・卮言」を踏まえる点は『莊子』の形式を踏襲している。かくて中野氏に拠れば、『田舎莊子』が8部の書全体の主意を示し、それは『莊子』の主意にそのまま

倣うものという、となり、樗山作品の特徴は「主意・表現の両面にわたる『莊子』利用」にあった、とまとめられる(4)。しかし、樗山は『莊子』の主意にそのまま倣ったつもりであったかもしれないが、『田舎莊子』の主意と『莊子』の主意との間には、かなりの距離がある。

そのことの具体的な検討に入る前に、当時の思想状況と『田舎莊子』との関係について瞥見しておきたい。

慶長8年(1603)2月、徳川家康が將軍職に任じられて江戸幕府を開いて以来、儒教とくに朱子学が尊重され、封建身分制秩序の確立と安定に大きな役割を果たした。しかし、早くも17世紀後半には山鹿素行(1622年～1685年)が朱子批判を行っており(5)、「素行が……天地と人との間に聖人の道を介在せしめようとした点ではとくに荻生徂徠の所論に近いと考えられ、そこに素行学から徂徠学への路がひらかれている」(6)という指摘もあるように、後代には荻生徂徠(1666年～1728年)も朱子学を批判し、儒教經典の「古文辞」の言語そのものを先王の道として古文辞学を提唱した。

徂徠は「程朱の諸公は、豪傑の士なりといへども、古文辞を識らず」とし、「六経はすなはち先王の道」で、「先王なる者は聖人」であり、「先王の道は、先王の造る所なり。天地自然の道に非ざるなり」と述べている(7)。これは「徂徠が天地自然の道を核とする朱子学に根底的な意味で理論的に対抗したことの現われ」(8)として解釈される。

「徂徠学の存在はまさに享保の学芸界・思想界を象徴するようなものであり」、「当時既に一つの信仰にも近かった朱子学もなお一つの学派に過ぎず、その超克を志す学問があり得ること」を人々に信じさせ、「開明的な(8代將軍徳川)吉宗の好学の姿勢に裏打ちされて学問万般に百家争鳴の活況を産」(9)んだ。徂徠は「古文辞の法を帰納する材料を取るため」に「諸子の研究に目をつけ」て研究をすすめたが、その結果の一つとして、徂徠学派から多くの老莊の注釈が生まれた(10)。

江戸時代に入ってから老子解釈に大きな影響を持ったのは林希逸の『老子★【獻一犬】齋口義』であり、その推進者は林羅山(1583年～1657年)であったが、それ以前に、林希逸の『莊子★【獻一犬】齋口義』の方は広く読まれていたという(11)。吉宗の好学の姿勢や徂徠学派の活動は老莊学をさらに普及させ、「学界・文芸界の両面に老莊思想の流行現象が生」(12)じたのであり、『田舎莊子』は、その流行の嚆矢として生みだされたものである。

『田舎莊子』の主意は、被治者の心法(心の持ち方)、すなわち「自らの分度を確認することによって天命に安んじ、心の安定を得るといふ、極めて老莊的な心の持ち方」を教え、「それがそのまま儒に言う聖人自性の天徳というものである」(13)ことを説くところにあった。

2. 『田舎莊子』の構成と樗山の立場

『田舎莊子』は上中下の3巻と附録1巻、全4巻本である。巻下の「莊右衛門が伝」「莊子

大意」の2話は、話というより伝記と論であり、話としては全部で14話である。

そこで、まずこれら2篇から、その内容を検討しよう。

「^{そうえ もん でん}荘右衛門が伝」の荘右衛門とは、樗山の本名でも筆名でもないが、本名の十郎右衛門の十郎を荘子の荘に置き換えたものであり、荘子の系統を引いていることを表明した命名である。そこで、「其姓名を問へば、^{もろこし}唐土^{すだい}荘子がおとし種、^た数代にして日本にわたり、^た田野の間に生れたりとて、みづから^{そう}田村^{もと}荘右衛門と名乗る」とあるように、荘子の「子孫」として日本に渡来したと設定されている。荘右衛門は「常に樗山の下、^{ほとり}泥水の上に遊」んだが、「樗」とは「逍遙遊篇」に出る大木を踏まえて樗山自身を暗喩し、「泥水」は「秋水篇」の、泥の中で尾を引きずっていたいという亀を暗示している。そのような存在であるから、荘右衛門の『荘子』との関わりは、『荘子』を研究して注釈をつけるという学究的なものではなく、荘子と同じような目線でホラ話をするのであり、『田舎荘子』は、まさに荘子に成り代わって寓話を語った形となっている。

その荘右衛門の許に儒士が訪れて、汝は「世にくたびれもの（^{たくひ}疲れはてた人）と云類なるべし」と批判する。書くものも^{たわごと}戯言の嘘っぱちで、以後は聖人の教えに随うべきだと教え諭す。すると荘右衛門は、「我レ聖人のおしへの貴きことを知らざるにはあらず」と肯い、ただ自分の能力について「只力に強弱あり。才に多少あり。……精微中庸の君子には及ぶべからざる事を知れり」と認め、しかし「只人欲の為に性命の固有を取失はず、死生一貫、禍福一致の、^{しんち}心地に至らば、我が幸也」と述べる。これは、自分には聖人の教えに随う能力はないが、死生一貫の心の安寧は保持したいということで、儒教を荘子よりも上に置く樗山の思想がよく現われている。では、なぜ荘子風の著述をなすのかと言えば、^{それ}「夫天地の間には、物各々感ずる事あり。……^{あにぐわれき}吾豈瓦礫ならんや。何ぞよく^{いふ}黙して言ことなからん。……^{しばら}暫く物に託して、我心の感ずる所を^{のぶ}述のみ」だからである。したがって、『田舎荘子』に盛られた思想は、体系的に思弁を重ねて論理的に構築したものなどではなく、心に感じて発した情動的なものだということが、この「伝」からだけでも分かる。

次に「**荘子大意**」を検討しよう。巻下の目録には「荘右衛門が伝」「猫之妙術」と並べて「**荘子大意**」が掲げられているが、「猫之妙術」の最後に「田舎荘子巻下終」とあり、次ぎに改めて「**荘子大意**」と題記され、末尾に「**荘子大意終**」とある。したがって、厳密に言えば「**荘子大意**」は、当然のことながら、3巻全体の総括であって、巻下の1篇ではない。

「**荘子大意**」は、「林希逸が云、『荘子を見るものは、別に一双眼をそなへてみるべし。語孟の文字を以^{もって}、此書を見ることなかれ』といへり」の文言で始まる。林希逸の『**荘子★【獻一犬】齋口義**』を踏まえるが、その『荘子』解釈は禅学的解釈であり、日本でも「『荘子』は仏教に類する思想であると看做す仏荘合一的な荘子観が一般的であった」（14）。「樗山の荘

子解釈も多分にこの林註に拠る所が大きい」（15）といわれるが、禅学的解釈とは一線を画している。莊子と語孟を同じように見てはいけない、というのは、『莊子』には寓言などが多く、その奥に秘された真意を見抜かなければならない、ということである。樗山は言う、

其論（莊子の論）、常に一層一層よりも高く、理の至極をいひつめて、無為自然に至てやむ。其意におもへらく、道は言語を以て 尽すべからず。故にをのれがいふ所も、亦道の尽る所にあらずとおもへり。是レ莊子が狂見の廣大なる所也。世を矯俗の眠りを醒さむがために、常に過当の論おほし。

と。莊子の論は「無為自然」に極まるが、言葉というものは不完全であるから、莊子の表現に囚われてはいけない、ということである。これは、「齊物論篇」に見える「妄言」の思想を踏まえる。莊子の目的は「世を矯俗の眠りを醒さむ」点にあるが、これは儒教の聖人の所行と同じである。そこでまた樗山は、「莊子、実に聖人を不知にはあらず。堯舜孔子を毀るは、実に堯舜孔子を貴ぶ也」と述べる。『莊子』中に奇矯な表現が多いのも、

或は怪異の戯論をいふことは、這裏に、至理を寓す。物を仮りて人の耳に入やすく、人の眠りを、醒さむことを欲してなり。

という見地からだ、と言う。これらは、要するに先に述べた「莊子が狂見の廣大なる所」の「狂見」のことであって、樗山は、

莊子は狂見にして、道の廣大高明を見る。聖人精微中庸の道を超脱して、無為の化に遊ぶ。当世の儒者仁義礼楽に酔て、道の真を失へりとおもへり。故に仁義礼楽の名をやぶって、俗の眠りをさます。仁義をやぶるにはあらず。夫仁義は人心自然の天徳なり。……莊子が論ずる所の仁義は、仁義の迹也。莊子を読む者、徒に其高遠を悦び、其荒唐（おおほいにかぎりなき）の説になづみ、其過論を真とせば、莊子の本旨を失ふのみならず、大道を誤り、後世に莊子出て、又莊子を破せん。唯聖学の大意を知て、後、莊子を読まば、大に執滞の情を解、心術に益あらん。

と述べている。「狂見」とは『論語』「子路篇」の孔子の発言、「中行を得て之に与せんば必や狂 狷か。狂者は進んで取り、狷者は為不る所有り」（19）を踏まえた言葉で、狂者には進

取の精神があり、狷者は自他に厳しい。莊子は中行を得た儒家の思想家ではないが、それに準ずる狂なる思想家だ、というわけで、莊子の思想は聖人の思想と矛盾しないことになってくる。かくて、「莊子は聖門の別派也」（この言葉自体は仏教との対比で発したもの）という、『田舎莊子』の核心とも言うべき断案が下される。

「莊子大意」は「莊子は希世の文筆。その妙、竜の、変化して見難きがごとし。其無端涯の言に酔時は、又莊子がために、弄せられむのみ」と締めくくられるが、莊子の表現の特質をよく見極めたものと認められる。

3. 『田舎莊子』の寓言の思想

14篇の話は、いずれも寓言と言うべきものであり、鳥が登場する話が多い。これは「逍遙遊篇」の大鵬と小鳥の対比を意識したものであろう。しかし、大鵬と小鳥の間には会話はなかったが、『田舎莊子』に登場する鳥たちは、いずれも会話を交わし、そこに樗山の考える「道」が籠められている。

(1) 甲が乙を見下^{みくだ}して自分を誇るが、乙に反論されるという形式

巻上の「木兔自得」では、鷹が木兔を見下して、木兔は姿形が悪いし行為は愚かしく、づくまわし（木菟使い）の手にかかって捕らえられ、おとりの鳥として諸鳥の笑い者となるなどこき下ろす。すると木兔は、天地の間には様々な生き物がおり、「皆それぞれに、造物者の命を受^{うけ}て、生れ来るものなり」と論じ、「豈私^{あにわたくし}を以^{もって}まぬかる事を得むや（自分の物好きからこうなっているのではない）」と釈明する。蛇には足がなく、ミミズには目鼻がないけれども、「皆相応に用たるとみえたり」と述べ、造化が物を生じるのは、どの生き物にも食と居所を与え、思い惑わないように産み付けるのだ、だから「分を越て、他をうらやむは、天にそむく也」ということになる。づくまわしが自分を捉えるのも、小鳥を捕らえるため、「世につらなる不肖なれば、是非もなし（愚か者の自分が世の中に生きていくのだから、仕方がない）」とへりくだる。そのかわり、づくまわしは自分に鼠などを食わしてくれる。その点では、鷹といえども「鳥を捉^{とる}の苦勞は、我よりも甚^{はなはだ}し」ではないか、と反論する。

さらに長元坊という鷹が登場させ、木兔は形がわるいし諸鳥から笑われると、木菟を憐れませる。木兔は、自分にも自分がなぜこのようなのかは分からないが、「其^{じつ}実^{これ}有^あて、人^{ひと}是^{こゝ}に名^なを与^{あた}ふ」（天道篇）というから、自分には笑われる「実」があるのだろう。そこで、「我レわらはれて人のためになるは、★【免+鳥】の職分なり。我をとらゆる者は、我を養う也。人に養はるるものは、をのづから其つとめあり。我亦少しく、恩を報ずる事なからんや」と締めくく

って、この話は終了する。

この話の要点は、生き物はすべて造物者（天）の命を受けて生まれるものであり、それぞれに分（職分）があること、その分を守らなければ天に背くことになる、という点にある。この思想は『田舎荘子』全体を貫くもので、話の具体相は異なるにしても、どの話もこの点に帰着すると言ってよい。「職分」は身分秩序でもあり、その物として持つ天性の能力でもある。安分思想の意図は明白であるが、中国の戦国時代に生きた荘子の思想と江戸中期の比較的安定した時期に武士として生きた樗山の思想が異なるのは当然である。

ここでは木兔は鷹に笑われているが、鷹もまた人に飼われ、その「職分」を尽くさなければならぬ場合があり、そうでなくとも「鳥を捉^{とる}の苦勞」が相当なものだとすれば、じつは、鷹が木兔を笑う根拠はほとんどない。両者ともいわば被治者に属し、常識の範囲内に収まる。ほとんど同じ立場に立っているのであり、大鵬と小鳥ほど懸絶した存在ではないのである。この点は、穏やかな江戸中期の日本人に相応しい穏やかな寓言であると言うことができる。

鷹に加えて長元坊を登場させ、ほぼ同じ話を簡略にして繰り返しているのは、「逍遙遊篇」に大鵬に対してまず蝸と学鳩を登場させ、ついで斥★【安+鳥】を登場させてほとんど同じ話を簡略に繰り返す構成に倣ったものであろう。細かな点では『田舎荘子』は、よく『荘子』を踏襲しているのである。

この形式の話には、他に、巻上「鶻鶻得失」、 「鷺鳥巧拙」、巻下「鳩之發明」がある。

（2）甲が乙を憐れんだり、乙に比較して自らを嘆くという形式

巻上冒頭の「雀蝶変化」は、雀が蝶に対して、蝶は菜虫が変化したもので、「むかしに比すれば、其^{たのしみ}楽^{たのしみ}いくばくぞや」と羨む。対して自分は、「我レ九月は、海水^{かいすい}に入^{はまぐり}て蛤^{はまぐり}になる（『礼記』月令）といふ、風^{ふう}聞^{ぶん}あり。……今より此事^{この}おもはれて、歎^{なげ}きかなしむのみ」と、身の不運を嘆く。すると蝶は、「夫^{それ}氣^きあつまりて物となり、変化して形^{かえ}を易^{かえ}（至楽篇）、我レ何の心かあらんや」と述べ、次いで胡蝶の夢の話（斉物論篇）を出し、荘子が夢から覚めたとき、「却^{かへって}而云、『莊子夢に牒^{なり}と成たるか、今又牒^かが夢に莊子と成たる歟』と。変化の理、亦かくのごとし。汝九月変化して、蛤^{うごい}なる時は、天氣自然に動^{うごい}て、おぼえず海に入なるべし。此時に至て、何の心かあらんや。……形変ずれば、心気ともに変ずるは、理の常也。……形の心は其形に従ふもの也。形滅する時は、此形の心なし」と、心は形と一体のものだ、と述べる。菜虫の心を蝶は知らず、蝶の心を菜虫は知らないということは、雀も同じで、蛤になることを気にするのは全くの無意味だ、というわけである。

ここでもまた、樗山は臨終の老夫と旦那坊主（菩提寺の坊主）との問答を附加している。念仏をすすめられた老夫は、

ちかく生まるる時の事をさへ、覺へたるものなく、まして遠き前生ぜんしょうの事、誰か覺へたる者あらむや。しからば此後又何に生れたり共、今の心は絶たへてなくなり、蟻ねずみになりとも、鼠ねずみになりとも、其生れたる物の心になりて、相応さうおうに暮くらすべし。

と喝破し、坊主は言葉もなく退散した、と。

蝶は「陰陽のあつまって、形をなし、其氣此形の内を運めぐつて、動止語黙の用をなす。生しょうき氣尽て形を離る、是を死といふ。……此形死して後は、生氣尽ぬ。何によってか、此心残らんや。……汝黙識すべし。言説の尽す所にあらず」と締める。莊子の死生觀を受け継いだ合理的な死生觀と言うべきであり、仏教の業報觀の働く余地はない。

この形式の話には、他に、巻中「古寺幽霊」、「蟬蛻至楽」、「菜瓜夢魂」がある。

(3) 甲と乙の問答に丙が加わり、三者以上が登場する形式

「★【虫+玄】蛇疑問」(巻上)は、ムカデが足を持たない蛇の身を案じて「嘸事さぞたらずして、不自由ならん」と同情すると、蛇は蛇でムカデに対して「嘸事さぞおほくして、心せはしからむ」と付度する。すると傍にいた蚓みみずが歎じて、自分のことは明らかだが、他者のことは分からないとし、

これを推をして彼を知ること能はず。四書六経を講ずる者、其廣大高明の理、皆我が心の註解なることをしらず。……★【虫+玄】の足おほきも、蛇の足なきも、共に造化のなす所にして、我もしらざる所也。……鶴はぎの脛の長きと、鳧かもの足の短きとは、共に性也(駢拇篇)。……大凡人、其器の用あることを知て、其用の自然にもとづく事をしらず。みづからなす事を知て、もと造化より、是をなさしむる事をしらず。

と論じる。それぞれに性質・能力が異なるのは、「天より受うくる所の性也」であり、しいて知ることを求めることはない。「生しょうあれば死あり」で、長命者も短命者も死ぬという点においては皆おなじである、と述べて、

惣じて死生のみにかぎらず、をのれ福さいわいのみ有て、禍わざわいなからん事をおもふは、愚也。陰陽生殺の氣は、皆天道の流行也。吾も亦天地の内の一物のみ。造化の中に生じて、造化の内榮枯えいこ消しょうす。吉凶禍福は造化の命也。造化のなす所、豈私を以まぬかるる事を得むや。只造物者に

身を任せて、此間に私意しいを容るる事なき者、是を、道の大意を知るといふ。

と結んだ。何事も造化のなすままに任せればよいという趣旨で、議論としては至って単純である。★【虫+玄】と蛇が登場するのは「秋水篇」を踏まえるが、「秋水篇」では、最終的に風という大なるものが勝ちをおさめて収束するのであり、やはり『莊子』と『田舎莊子』の目指す方向はズレている。

この形式の話には、他に、巻上「鷗陂論道」、巻中「墓之神道」がある。

(4) 残りの3話

残りの3話のうち、巻中「貧神夢会」は、無休斎という貧人が、ある夜、七福神の夢を見た、という話である。七福神の周りに乞食のような格好の貧乏神たちがいたが、その中の5、6人が外に出て竹の笛を吹き鳴らし始めた。そこで無休斎が問うと、笛を吹いていた貧乏神は、

彼（七福神）と我（貧乏神）と皆命也。彼等は……成徳の人に親むことなし。（我等は巢父、許由、顔淵、閔子騫、原憲などに親しんでいる。）汝の貧なるは命分也。……汝に朝夕親しむ者は、あれむれいに群居たる、餓鬼のやうなる貧乏神共也。是等も外より来て、汝にとり付たるにはあらず。汝の生れ出る時に、腹のうちより同道して来る者どもなれば、こそげおとしてもの退く者にあらず。……是を気数の命といふ。

と答えた。しかし、貧乏神は楽しそうなので、無休斎が「願はくは其道をしめし給へ」と願うと、貧乏神は、

昔欧陽公が曰いはく、『天下之至美与至楽不得而兼者多』（欧陽修「有美堂記」）といへり。（至美とは榮耀榮華のこと。）何をか至楽たといふ。無欲にして足ることをしり、至公無我にして物と是非を争そはず、我心の本然ほんぜんを知りて、生死禍福しょうじくわふくのために惑はず、生は生に任せて其道を尽し、死は死にまかせて其帰きを安むず。……吉凶榮辱其あふ所に随て、悠々として、造化の中に遊ぶ者は、天下の至楽なり。……富貴福祿ほかには外にあるものなり。是を求めて得る事有得ざる事あり、かならずとすべからず。至楽は我にあるもの也。心を専もつばらにして是を求めば、不得という事なし。孔子曰の給はく、『仁遠からんや、我レ仁を欲すれば、仁斯に至る』（『論語』述而）と。仁は即すなはち至楽なり。

と教えた。要点は「吉凶榮辱其あふ所に随て、悠々として、造化の中に遊ぶ」ことにある。
「至樂は我にある」というのは主観論であるが、その点は、もともと『莊子』に認められるものである。おおむね莊子の思想に拠っているようでありながら、「富貴福祿」が否定されているわけではなく、七福神や貧乏神が出るあたりは日本的である。「仁は即^{すなはち}至樂なり」という結論の出し方は、かなり雑駁であるが、「莊子大意」に「夫仁義は人心自然の天徳なり」とあるように、仁義は「天徳」であり、「命」に安んじ「分」を尽くすことと同じ次元にあるから「至樂」として認識されたのである。

他に、巻下「猫之妙術」、附録の「聖廟參詣」がある。

4. 結 語

佚齋樗山著『田舎莊子』4巻には全部で16篇の話が見えるが、そのうち1篇は「莊右衛門が伝」と称して作者の戯伝であり、1篇は「莊子大意」である。

「伝」によれば、本書は「物に託して、我心の感ずる所を述」べたものであり、樗山が莊子に成り代わって寓話を語ったことになる。

「莊子大意」は本書に盛られた思想を総括したものであり、『莊子』解釈に当たっては、寓言の奥に秘められた真意を見抜くことが肝要であるという立場に立つ。その立場から見れば、莊子の目的は「世を矯俗の眠りを醒さむ」点にあり、それは儒教の聖人の所行と同じである。そこで樗山は、莊子を「莊子は聖門の別派也」と位置づけるが、この点が樗山の莊子解釈の眼目である。莊子の主意は造化（天地自然）を大宗師（道）とし、その道に任せて命に安んじることだとするが、「仁義は人心自然の天徳」だとも言っているのであるから、樗山においては儒家の説くところも莊子の言うところも同じことになる。『田舎莊子』は『莊子』の儒教的解釈（儒莊合一）であると総括されているが、それは儒教の莊子的解釈でもある。独特の『莊子』解釈をしたことは間違いないが、その前提に独特の儒教解釈があったことを見落としてはならない。

14話は登場者こそ多様であるが、そこに貫徹する思想には、さほど変化はない。まず基本として、生き物はすべて造物者（天、親父）の命を受けて生まれるものであり、生まれた以上は、それぞれに分（職分、天性）がある、という思想がある。万物は受けた気数の命のままに活動するのであり、その理由は分からない。天は無心に施し、万物は無心に受けるだけである（鷓鴣論道）、と。

天が万物を生ずれば、生じた物にはそれぞれ形があり、形があればその働きがある。それが分であり、分を守らなければ天に背くことになる。樗山は、その分（職分）にしたがって、その中に遊ぶものを君子と呼び、分につとめず、わがまま勝手にふるまう者を小人と呼んでいる

(鷗嶸論道)。これもまた儒教の莊子の解釈である。

形は造物者から受けるものであるが、不変ではなく、変化することがある。形が変化すれば心気も一緒に変化する。つまり、ある形には、その形固有の心があり、形が変われば心も変わり、その形がなくなれば、その形の心もなくなる(雀蝶変化)と言う。面白い発想であるが、ここで心と言っているのは、せいぜい、たとえば雀とか蝶とかの種としての能力や習性であって、深く考察されているわけではない。形の変化もまた分のうちに含まれるのである。

命や分は造物者(天)に基づくものであるから、絶対的である。命数が尽きれば死ぬが、それも絶対的である。それには分別も才覚も、なす術^{すべ}がない。そこで、生死を命に任せて、世間広く飛びあるき、悠々として生涯を終る生き方が目指され(鳩之發明)、ただ造物者に身を任せ、自分勝手な考えや行動を取らない者が、道の大意を知る者と評価され(★【虫+玄】蛇疑問)、無心に造化の中に遊び、無心に終わるべきことが説かれ(鷗嶸論道)、わが身の吉凶榮辱をそのまま受けいれ、悠々として造化の中に遊ぶことが天下の至楽だと論じられる(貧神夢会)。これらは表現は違っても、同じことを述べたものである。

死生のみならず禍福も命である(蟬蛻至楽)とされるから、死生にかぎらず、わが身の福^{さいわい}だけ求めて禍^{わざわい}は無いようにと願うのは愚^ぐだ、ということになり(【虫+玄】蛇疑問)、いかんともできないことに心をわずらわすのは愚の至りだということになる(古寺幽霊)。命である以上、力も知も及ばないが、その力の及ばないことに苦慮し、その知では知り得ぬことを憂うのは愚の骨頂である。だから、生きている間はその道を尽くし、死ぬときには安心して死ぬのがよい(蟬蛻至楽)と言う。生^{しょうじ}死^{くわふく}禍福のために惑わず、生は生に任せてその道を尽くし、死は死にまかせてその帰^きを安んずることは「貧神夢会」でも言われ、「古寺幽霊」では天下の至楽を得て悠々として太虚の無に帰すと述べられている。

命や分は個人ではいかんともし難く、富貴福祿は個人の外にあるもので、求めて得られることもあれば得られないこともあるが、そうしたことを覚って、その境地を楽しむことは個人の領域に属する。至楽は自分の中にあるものだから、心を専^{もつばら}にして求めれば得られないということはない(貧神夢会)のである。

こうした境涯に対比して、才覚を用いることは基本的に否定される。分を越えて才覚を用いる者は、かならず禍^{わざわい}を招く(鷲鳥巧拙)のであり、私智才覚を働かせて自分勝手にいい事ばかりを工夫し、毎日、造化といさかっている(鷗嶸論道)いけないのである。極端な場合としては、みづから才智才覚を持っているとして驕り高ぶり、自分が正しく人が間違っていると主張し、終生、造物者と遊ぶことをしらないような人物に、もし間違えて国政^{とら}を執したならば、自分の才智を働かせて人の情というものを考えず、さまざまの法を作りだすから、人民は疲れはて、はては反乱まで起こりうる(菜瓜夢魂)事態になる、と言っている。このような発想は、さかしらな知恵を捨てて天に任せるという莊子の思想の直系子孫とすることができよ

う。

以上の検討を踏まえて言えば、『莊子』には緻密な認識論や雄大な超俗思想、かなり激的な権力批判などがあるが、『田舎莊子』には、それらは顕著ではなく、論調は穏やかで、すべての問題を造化の働きに集約させるような趣がある。両者の相違には、両者が生みだされた社会や時代の相違が強く影響しているであろう。『田舎莊子』が強調した点は命や分であり、そこに被治者の心法を説く樗山の意図を読みとることは容易であるが、この儒莊合一の思想には、その前提に儒教の莊子化があったことを指摘しておきたい。

1. 新日本古典文学大系81『田舎荘子』岩波書店、に拠る。中野三敏校注・解説（「談義本略史」）、1990年5月出版(1996年4月版を使用)。作者の生平および作品については中野氏の解説、「談義本略史」に依拠した。
2. 劉山郭序：其書は何ぞ、かの味^{あじはひ}をすすむるの空言、膝を前にするの奇談、其意は道によらしめ、生を楽しましめむとする哉。げにもいなか荘子なり耶。将^{まさ}これ漆園^{しつえん}の筆之平仮名の文を爾^{しかい}云。享保丁未年（12年。1727）九月日
3. 『再来田舎一休』4巻4冊、享保13年（1728）8月刊。『天狗芸術論』4巻4冊、享保14年（1729）3月刊。『六道士会録』5巻5冊、享保14年（1729）9月刊。『英雄軍談』5巻5冊、享保20年（1735）10月刊。
4. 中野三敏「談義本略史」、378～9頁。
5. 田原嗣郎「山鹿素行における思想の基本構成」、日本思想大系32『山鹿素行』岩波書店、1970年8月、の「解説」。その454頁に、山鹿素行の「思想的な核心は宋学とくに朱子学の批判・克服を通じて確立していく、その儒教的理論」にあり、「朱子学に対するはっきりしたかたちの批判を行ったのは山鹿素行をもって嚆矢とする」とある。
また、素行の『聖教要録』に門人たちが付けた「小序」において、素行は「漢唐の訓詁、宋明の理学、おのおの利口饒舌にして、惑を辨ぜん^と欲して、惑いよいよ深く、聖人をして塗炭に坐せしむ、最も畏るべし（漢唐之訓詁、宋明之理学、各利口饒舌、而欲辨惑、惑愈深、令聖人坐於塗炭、最可畏也）」と述べている（8頁、340頁）。
6. 田原嗣郎「山鹿素行における思想の基本構成」、498頁。
7. 荻生徂徠『辨道』、日本思想大系36『荻生徂徠』岩波書店、1973年4月、11頁～14頁。「程朱諸公、雖豪傑之士、而不識古文辞」「六経即先王之道也」「夫先王者聖人也」、「先王之道、先王所造也。非天地自然之道也」（200頁～201頁）。
8. 田原嗣郎「山鹿素行における思想の基本構成」、498頁。
9. 中野三敏「談義本略史」、371頁。
10. 武内義雄「日本における老荘学」、『武内義雄全集』第6巻、1978年9月、232頁～234頁。
11. この問題については、大野出『日本の近世と老荘思想—林羅山の思想をめぐって—』、ペリカン社、1997年2月、が詳しい。とくに、その第一章第一節。
12. 中野三敏「談義本略史」、379頁。
13. 同上、379頁。
14. 大野出『日本の近世と老荘思想—林羅山の思想をめぐって—』、294頁。
15. 中野三敏『田舎荘子』「荘子大意」脚注1、50頁。
16. 『論語』子路：不得中行而与之必也狂狷乎。狂者進取、狷者有所不為也。

韩国仙思想的特性

黄善明
前新宗教学会长·前明知大教授

下面演讲的内容旨在阐述韩国仙思想本身所特有的特点，这种特点与中国的老庄思想、道家思想乃至葛洪的神仙思想都是不同的；通过檀君神话或者祭天礼仪中所蕴含的天孙降临思想，抑或是通过民间故事以及韩国特有的飞天像中所能看到的天界飞翔形象，可以窥知韩国仙思想追求自由的精神。这里还需要补充的是，韩国的巫俗一直发挥了将天孙降临与天界飞翔这两大基于统一为一体的核心作用。因而，尽管缺少着眼于系统化或组织化方面的制度化上的努力，我仍然一贯主张我们需要对韩国仙思想的源流进行重新评价。

1

可以肯定的说，对韩国仙思想或者仙教的讨论一直是相当混乱的，对客观实体的接近更是难题中的难题。从一个侧面究其原因的话，可以发现，其中最重要的一点在于：探寻韩国精神史的古代原始面貌的文献线索，并不是作为韩民族固有语言的韩国国语（韩文），而是作为中国的文字的汉语，并且这种线索也只是以零散记录的形式存续下来。

况且，以古代中国的先进文化为基础的道教的神仙思想传入韩半岛后，在几近两千多年的岁月中，在本土化的过程之中早已与韩国固有的仙教混合到一起，因此，造成了现在很难区分其中的精华与糟粕的局面。例如，将可以说是韩国仙教核心的神仙观念与葛洪所撰的《抱朴子》的神仙思想进行比较，要从内容上找出两者之间的差异，绝非易事。再举一例，在韩国同样也是作为民众信仰传承下来的醮祭原封不动地沿袭了中国道教的仪礼，在民族宗教中，口传下来的呪文或者惯习地反复作法都是通过“阴阳五行”这一融合了宇宙的时间与空间的形式来发挥作用。然而，仅从这一点，也无法称之为真正意义上的韩国固有的仙思想。

在韩国，提到关圣庙，通常会将之与道教联系到一起来理解，它亦可理解为与神仙思想一脉相通之物。不过，它作为壬辰倭乱之时被派遣过来做援军的明朝军队的守护神，是一种追尊中国《三国演义》中出现的人物关羽的民众信仰。

关于韩国的仙思想的最早文献考证见于金富轼的《三国史记》中崔致远的《鸾郎碑序文》。摘录《三国史记》所记录的一部分内容如下：

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。

这一引文的内容译为：我国有一种玄妙之道，名曰风流，详细资料记录在“仙史”之中。不过，其内容包含了三教，可接化群生。

对于接化群生究竟意味着何物，今天的学者们仍旧议论纷纷。然而，这里所说的三教（儒佛仙）之一的仙教指的是什么，特别是“仙史”这本书是否存在，如果存在的话，里面都记录

了何种内容，对于这些问题的推测，不可避免地会引起学者们极大的兴趣。然而，据金富轼的《三国史记》来看，鸾郎碑出现于新罗的真兴王时期，大约为576年，所以，这已是距今一千五百年前的事了。

崔致远生于857年，比真兴王时期晚了五百余年。他为前揭的鸾郎碑撰写了跋文。因为他所撰的内容中提到名为“仙史”的书，因而，可以得知崔致远在世的时候，这本书显然是存在的。当然，同时也可以推测出，在1150年前后，金富轼撰述《三国史记》的时候，包含这些内容的书明显是不存在的。

所以，时至今日，尽管对那本名为仙史的书之内容进行推测未免显得勉强，但若将此与崔致远的生平联系起来，兴许便可窥知他所认为的仙教或者接化群生到底为何物。

唐朝时，崔致远曾在中国居留17年，并历任地方官，黄巢起义之时，他因撰写了讨黄巢檄一文而名声大噪。他在唐朝的历史上是有名的文章家兼行政官吏。就算回到在真圣女王统治下的祖国新罗之后，他也仍然为新罗的对唐外交尽心尽力。因此，不仅在唐朝时期，甚至是在整个韩国史上，他都是对中国文化最为熟悉的首屈一指的人物。

因此，纵观崔致远的生平，让人不由地想到，他所提到的风流道与中国道教的神仙思想或许本是一脉相通的。同时，他的这些思想亦可能与那些与老庄思想密切相关的讲究自然亲和的逸士或者真人的思想一脉相通。另外，它抑或与领悟不老长生术的神仙道也有密切关系。

如前所述，在言及韩国仙史上的源流之时，我们的困惑主要是上古时期我们没有自己固有的文字，所有的文字生活都依赖于借用中国的汉语。由此一来，像仙教这样的宗教思想中，在对观念性的和抽象性的内容进行概念化地梳理过程中，不可避免地照搬了中国的思想或者内容。此外，在漫长的历史过程中仙教没有实现制度化而导致具体内容缺失，这也是造成此结果的原因。

从内容上来看，主要是因为韩国的仙教受到了中国的老庄思想或者道教的诸多影响，同时在文字记录的传承上借用了汉语。但是，如果韩国的仙教能够从形式上实现组织化，具备成为宗教制度的条件，那么也许现在仙教早就形成了自己明确的本体性。

韩国的仙教虽然没有得到制度化，但却作为民众的信仰被传承下来。在这一过程中，因为佛教积极对其进行吸纳融合，所以在今天韩国的寺庙中可以看到与佛法几乎没有任何关联的山神阁，并且它构成了韩国特有的民众信仰的核心。观察韩国寺庙的山神阁可以发现，阁中安放的并不是佛像，大部分是在墙壁上挂上骑着老虎且带领着众童子的白发苍苍的老人的挂画。很显然这是受到了道教思想的影响。因此，从韩国固有的传统巫俗中寻找民众化的仙教的核心，也许是寻找韩国仙教源流的更容易方法。

然而，经历漫长的岁月，巫俗在反复变化的过程之中，不可能完全不受中国道教和汉文化的影响。因此，若从今天的巫俗之中除去汉文化要素，只保留纯粹的固有巫俗要素，几乎是不可能的事情。但是，从渊源上来讲，韩国文化和中国的汉文化具有不同的前提，考察古代东亚整体的文化现象的话，首先可以发现韩中两国在民族起源上表现出明显的差异。

韩民族的起源以流入贝加尔湖的叶尼塞河的米努斯克青铜器文明为母体。从这里分出的乌拉尔阿尔泰系的通古斯族是韩民族的祖先。韩民族的祖先被称为骑马民族，他们横穿蒙古草

原，越过兴安岭，在满洲短暂停留后，又进入韩半岛，建立了部族国家，这可以说是韩国历史的黎明期。

即使不通过民族学的体系或者语言学的语系的考证，仅仅靠两种考古学的证据也可以证明这一点。

第一，我们可以以位于韩半岛南部的庆州和金海地区的古墓出土的金冠的形状为证。金冠的形状与鹿角的形态相似，这象征着广泛分布于西伯利亚北极圈苔原地带的驯鹿的角。这被称为斯克塔伊文化，同时，由于散落于中亚多个地区的古墓群中出土的王冠与新罗的王冠在形状上是一致的，也可证明这一点。

第二，可以以铜钵的存在为证。铜钵是骑马民族在随时移动的过程之中使用的一种便携小锅，他们在骑马的过程中，找到合适的场所，会使用铜钵将狩猎的动物在水中煮熟食用。主要见于蒙古草原地带古墓群之中的这种铜钵，也存在于韩半岛南部的金海的古墓群中。

除此之外，还可以列举诸多其他例证。总之，与其说韩民族是现今在中国与汉族一起生活的50多个少数民族之一，倒不如说韩民族是一个从史前时代开始便拥有自己独立的文化，并将这种文化的本体性完好地保存到现在的民族。

从韩民族的渊源来看，我们与其具体的举例来说明它的独立与整体性不如以巫俗来反映其固有的精神世界更具有说服力。

2

不管从哪方面来看，巫俗都不是包含在中国古代汉文化之中的中国边疆少数民族的文化。依据《史记》的记载，孔子的母亲颜徵在是以巫祝为业的巫女，但这与在东北亚以及米努辛斯克地区、蒙古或者韩半岛广泛分布的shaman是不同的。这样说的依据在于没有证据能够证明中国自古以来有专门从事巫业的职业巫。将颜徵在视为在世界所有文化圈皆存在的女巫师是正确的，但她绝不是从史前时代流传下来的韩国的典型的shaman的面貌。

通过考古学或者关于古代社会的零散的文献可以证明：在韩国，从史前时代开始shaman就十分活跃，充当了政治上的首领乃至领袖，在部族共同体中发挥了核心作用。在编纂年代上晚于《三国史记》160年出现的一然的《三国遗事》中，认为新罗的第二代君主南解次次雄是巫。

这可以说是反映祭政一体的古代部族国家政治形态的很好例子。同时，巫还发挥了冶匠的职能。这可以说是只有在东北亚部族国家才看得到的特殊现象。在从史前时代进入青铜时代过程中，形成了一种将冶铜的金属技术者英雄化的习惯。而进入有史时代以后，这种传统也一直被完整地保存下来，被当作一种传统确立下来。

这种传统不仅仅是在古代新罗、韩半岛以及周边的诸多东亚部族国家被确立下来。很晚才开始改信基督教并吸纳先进罗马文明的日耳曼族，也有重视冶金技术者、皮革工以及匠人或者技艺的传统，这种传统一直被传承到今天。

不过，在古代部族国家的文化背景下，需要这种超出人类能力极限是、超现实的、神秘的

领袖魅力作后盾。具有这种神秘的领袖魅力的主人公被统称为文化英雄。记述这种文化英雄在天地肇判之时的伟业的就是神话。

然而，话又说回来，在古代韩半岛存在的诸多部族国家的宗教神话，并不具有从chaos（混沌）创建cosmos（宇宙）那样大的规模，而是停留在建国神话水平的很小巧的世界观上。这指的就是檀君神话。檀君神话见于一然的《三国遗事》的开篇部分。《三国遗事》的编纂时间为1280年，为13世纪后半期。当时在与蒙古进行抗争的漫长时间里，随着高丽国沦为元朝的驸马国，高丽出现了鼓吹民族意识的思想，而《三国遗事》被评价为在此背景下出现的著述。同时期出现的还有李承休的《帝王韵纪》，这一著作亦记述了与《三国遗事》相似的内容，可以推测它与《三国遗事》的写作时代背景是相同的。

这两部著作皆是用汉语写作，虽然以鼓吹民族主义为目的，但著者都是受汉文化影响的知识分子，且受影响之程度不啻于活跃在早于他们4个世纪之前的崔致远。值得注意的是，李承休是文臣，一然也是当时有学识的人，是受到高度推崇的人物。从这一点上来看，虽然可以理解《三国遗事》与《帝王韵纪》的撰述动机，但对其内容的真实性，无法不存有疑问。

理由在于，从《三国遗事》的记录来看，公元前2333年檀君建立了古朝鲜，这就意味着，在一然或者李承休生活的时代之前的3千6百多年前，具备古代律令国家体制的国家就已经存在了。同时，难道像弘益人间或者在世理化这样的汉语抽象概念在远古的古朝鲜就已经普遍化了吗？这些都使得我们很难不产生疑问。

但是不可否认的是，檀君神话仍旧通过口传故事的形态，即口碑传承的形式传下来，成为民族宗教的信仰形态。并且，在朝鲜朝初期，虽然众臣主张建立檀君神祠以传承本国固有的民族信仰传统，但是由于固守朱子学价值观的新兴士大夫势力的反对，这一主张最终未能实现。

随着朱子学作为朝鲜朝主导意识形态的位置日益稳固，檀君信仰以shamanism的残留形态勉强维持下来，直到近代朝鲜遭到日本侵占之后，才因为新宗教运动而被人重视。

像这样从实证史学的观点出发，即使不承认古朝鲜的历史性存在，但是至少可信的是，在中国的先秦时代，韩半岛存在多个部族国家，后被统一为高句丽、百济、新罗这三个国家，并且从借用中国汉字之前的无文字的史前时代开始，韩半岛明显已经存在檀君神话的原型（archetype）乃至与檀君神话相似的建国神话。

此外可以推测，这种民众信仰不仅通过口碑传承的形式，而且通过乡村共同体的洞祭这一宗教礼仪的形态，抑或是作为一种潜在性的历史（Levy-Strauss）传至今日。最近，随着韩国工业化和城市化进程的加快，洞祭已减少到几乎无法复原的程度，但是直到上个世纪60年代中期，洞祭仍在各个村庄很盛行。

如果追溯这种洞祭的传承的话，可以发现它与古代部族国家的迎鼓、同盟、舞天这类的祭天礼仪能够联系到一起。这记载于中国史书《三国志》的《魏志·东夷传》之中，从该史书的编纂时期来看，应是4世纪左右，从中国角度来看的话，它是关于遥远异国土地上的风俗的记载，因此可以推测其是不知从何时由何人开创的一种非常古老的（archaic）的礼仪。

R. R. Marett说过“原始宗教是由舞蹈构成的”（Primitive religion is danced out）

，从史前时代以来，韩国古代部族国家的社会中，人们跳舞并沉迷于兴头上的风流的祭天礼仪，通过洞祭的习俗，一直传承到今天。当然，其故事情节内容无疑就是现今所知的檀君建国神话。

众所周知，檀君神话的内容带有天孙降临的基调。这正是能够成为韩国固有宗教信仰中心的基调。从比较神话学的立场来看，中国的神话不属于天孙降临的类型。因为这一点，威廉理查德甚至认为中国不是神话的国家。相当于中国建国神话的三皇五帝故事与天孙降临型神话大不相同。这种天孙降临型的故事，越过中华文化圈的边缘地区，特别是越过天山山脉，在西伯利亚或者中亚的斯克塔伊文化中得到广泛传承，韩国神话的源流也可由此处寻见。

实际上可以肯定的说韩国仙史的源流就在于此。所以，老庄乃至道家或者道家性质的神仙思想，可以说只不过是一种外皮而已。如果说这样表达不恰当的话，那么是否可以借用大乘经信论中的色心不二这样的话来加以说明呢。中国的道家要素相当于色，天孙降临的基调相当于心，这样形容或许就比较恰当了。抑或，我们可以这样来理解，韩国仙思想的特性是通过汉语乃至汉文化这样的表现手段来表现天孙降临的理念，通过洞祭一类的共同体的礼仪来表现其原本的真面目。

3

韩国有许多关于仙女的传说。同时，传说有仙女降临过的名胜地也散见于全国各地。例如，在雪岳山有名为12仙女潭的地方，在这里从高山流下的溪流形成瀑布，在漫长的岁月中，大的岩石被侵蚀出凹坑，由此形成了十二个潭，并被称为12仙女潭。

虽然与中国相比，韩国（南韩）是一块面积只有中国百分之一的狭小土地，但是在全国各地，像仙女潭这样的名胜却有很多。佛教传入韩国之后，在很多岳、山、川、渠中，都有很多以佛教经典或者高僧的名字命名的固有地名。其次，则有不少与仙相关的地名。例如，像神仙台和仙女岩这样的名称十分常见。

韩国江原道雪岳山的12仙女潭也是其中之一。依据传说，有一天仙女从天上下来洗澡，附近的樵夫把洗澡的仙女的衣服藏了起来。仙女哀求樵夫将衣服还给自己，樵夫于是便和仙女做出约定：如果仙女和自己结婚，就把衣服还给她。这样仙女与樵夫就结婚了，生了两个孩子后，樵夫便放下心来，将衣服还给仙女，没想到仙女用两个胳膊一边抱起一个孩子，飞上天去了。

这种升天的基调广泛存在于世界所有文化圈的传承之中。基督教认为圣经上记载的关于耶稣升天的记录是历史性事实。新约圣经的帖撒罗尼迦前书（第4章16-17节）中记录的神秘的神话和传说，也与带有天界飞翔基调的世界所有文化圈的同类记述具有相似之处。

笔者认为这大体上是将人类的追求自由的想象力最大化的一种文化形态。在前近代历史时期，人类的这种追求自由的想象力是通过诗歌或者绘画等审美性质的主题来引起人们的共鸣，并逐渐构筑出形成这种共鸣的精神世界的理想境地。

北冥有鱼其名为鲲

见于《庄子》“南华经·齐物论·逍遥游”。开篇的这一名句带有象征人类追求无限自由意志的天界飞翔的基调。当然，《庄子·逍遥游》中出现的追求自由的思想并不是只有中国人才有的想象世界。尽管不知在文学上该如何界定，但上面所提及的关于韩国樵夫与仙女的故事，无疑是具有上述基调的。同时，我们也可以从韩国寺庙的梵钟上阳刻的浮雕飞天像，体认这种天界飞翔的伟大想象世界。这与佛教中从烦恼和生老病死的痛苦中解放出来的解脱与涅槃的理想是相同的。然而，在樵夫的故事以及飞天像的浮雕中，我们对这种天界飞翔的自由世界的认识，还仅仅停留在以观察乃至感情移入为媒介的想象的阶段。

更进一步来看的话，能自由地进行天界飞翔的便是职业巫。他们那种超自然的能力不是通过自己修炼得来的，而是通过天孙降临的纯粹体验而在体内自动产生的。

韩国的职业巫分为世袭巫与降神巫。前者是指通过血缘或者其他裙带关系而世袭为巫的shaman。后者是指在突如其来或者特别的瞬间，超自然的官能完全掌控了自己全部的身心，在没有外部的帮助下成为巫师的情况。这种降神巫正是同时掌管天神降临与天界飞翔的真正意义上的shaman。

在传统的历史时代，shaman是主持洞祭的祭官，这是因为其原原本本地继承了上古时期祭政一体的传统。因此，可以说降神巫是同时掌管天孙降临与天界飞翔的存在，降神巫也因此成为韩国仙史上的核心人物。

进入有史时代以来，国家的祭天礼仪也是由巫师主持。在韩国，至少到朝鲜王朝初期，这种传统是作为惯例而被确立为国家的仪轨。然而从朝鲜王朝后期起，掌权的士大夫为了巩固朱子学的政治地位，在将朱子学的地位绝对化的过程之中，把所谓的祭天礼仪乃至神秘主义的价值定性为阴祀。

近世以来，巫师因为助长了无病长寿、除灾招福等咒术性丑陋现象，而被归为贱民一类，遭到人们的唾骂。更有甚者，随着西方的合理主义、科学万能主义以及基督教的传播，巫俗沦为被人们认为应当唾弃的一种迷信。

在今天的韩国，人们已经开始对近代化和工业化所带来的资本主义工业文明产生抵触心理，同时也开始对金钱万能主义所带来的社会弊端进行反思。在这种情况下，在追求回归亲环境主义与自然主义的时代精神中，不难发现推崇老庄思想或者道家无为自然思想的倾向。然而，在这一倾向的深层中还潜藏了作为韩国固有仙思想的天孙降临与天界飞翔的舒缓的潜流，这却几乎不为大家所知。对于这一点，我感到非常遗憾。

韓國 仙思想의 特質

黃善明

前 新宗敎學會長 · 前 明知大敎授

이하의 강연 내용은 한국의 仙思想이 중국의 노장사상이나 도가사상 내지 葛洪의 신선사상과는 다른 그 나름의 정체성을 가지고 있으며, 단군신화나 제천의례가 내포하는 天孫降臨思想과, 또 民譚이나 한국 특유의 飛天像에서 볼 수가 있는 天界飛翔의 이미지를 통해서 자유에 대한 희구의 정신을 窺知할 수 있음을 말하고자 한다. 덧붙여서 한국의 무속은 이 천손강림과 천계비상이라고 하는 두 가지의 근간을 하나로 묶는 구심적 역할을 담당해 왔다. 따라서 체계화나 조직화를 겨냥한 제도화의 노력의 결여에도 불구하고 한국 仙思想의 원류로 재평가해야 한다는 게 나의 지론이다.

1

韓國의 仙思想, 혹은 仙敎에 대한 談論은 相當히 混亂스럽고 客觀的인 實體에의 接近이 아주 어려운 難題中の 難題임에 틀림없다. 그 原因의 일단은 무엇보다도 한국정신사의 고대적 원형에 대한 문헌상의 端緒가 한민족의 고유 언어인 우리의 국어(한글)가 아니라, 중국의 문자인 漢語로 되어 있으며, 그것도 단편적인 기록으로만 존재하는 까닭이다.

況且 고대 중국의 先進 文化를 바탕으로 한 도교의 신선사상이 한반도로 유입이 되면서 그것이 거의 2천년 이상의 세월 동안 토착화하는 과정에서 한국 고유의 선교와 混濬되어 지금에 와서는 옥석을 구분하기가 매우 어려운 형편이 되어버렸다. 가령 현재 韓國仙敎의 宗敎가 된다고 할 수 있는 神仙에 대한 觀念하고 『包朴子』를 쓴 葛洪의 神仙思想하고 내용면에서 볼 때 그다지 차이를 인정하기가 힘들다. 다른 예를 하나 더 든다면, 한국에서도 민중 신앙의 전승으로 내려오는 醮祭는 중국 도교의 儀禮를 그대로 踏襲한 것이고, 민중종교에서 口傳으로 내려오는 呪文이나 관습적으로 반복하는 作法에는 모두가 이 우주의 시간과 공간을 아우르는 범주의 형식인 음양오행이 작용하고 있다. 그런데 이걸 가지고 진정한 의미에서 한국 固有의 仙思想이라고 말할 수는 없다.

한국에서는 關聖廟를 가지고 도교와 연관지어 이해를 하며, 이 역시 신선사상하고 일맥이

상통하는 걸로 이해를 한다. 하지만 이는 임진왜란 때 원군으로 파병이 된 명나라 군대의 수호신으로서, 중국 『三國志演義』에 나오는 인물인 관우를 추존하는 민중 신앙이다.

한국의 仙思想에 관한 最初의 文獻的인 考證은 金富軾의 『三國史記』에 나오는 崔致遠의 「鸞郎碑序文」에서 이루어지고 있다. 삼국사기 기록의 일부분을 여기에 적어보면 다음과 같다.

國有 玄妙之道 曰風流 說教之源 備詳仙史 實乃包含 三教 接化群生

이 기사의 내용은 우리나라에는 현묘한 道가 있는데 그 명칭은 風流라고 하며 典據는 ‘仙史’의 記錄에 依據하고 있다. 그런데 그 內容인 즉 三教를 포함하고 있으며, 接化群生을 하는 것이다.

오늘날의 학자들 사이에서는 도대체 접화군생이라는 게 무엇을 뜻하느냐에 대해 의론이 紛紛하다. 그러나 여기서는 三教(儒佛仙)가운데 하나인 仙教가 무엇을 뜻하며, 특히 ‘仙史’라고 하는 책이 실제로 존재했었는지의 물음과 더불어 존재했었다면 거기에 무슨 내용이 기록되어 있었을가의 추측에 대해서 대단한 관심을 갖지 않을 수가 없다. 그러나 이는 거금 1천 5백여 년 전의 일이다. 왜냐하면 金富軾의 『삼국사기』에 의하면 鸞郎碑는 신라의 진흥왕조에 나오기 때문에 576년경이라고 보아서 그러하다는 뜻이다.

崔致遠은 857년에 태어났으므로 眞興王 때보다 5백여 년이 후의 일이다. 그가 前掲의 鸞郎碑에 대한 跋文을 썼다는 내용이다. 그런데 거기에 ‘仙史’라는 책이 언급이 되어 있으므로 崔致遠의 在世時에는 분명 문제의 책이 存在했던 것으로 이해가 된다. 물론 金富軾이 『三國史記』를 撰述할 1150년 무렵에는 그런 내용의 책이 분명 존재하지 않았다고 미루어 짐작을 할 수가 있다.

하여 오늘날에 그 仙史라는 책의 내용을 推測한다는 건 무리이겠지만, 다만 崔致遠의 生平하고 관련해서, 그가 생각했던 仙教와 또는 접화군생이 도대체 어떤 뜻인지를 간파해 낼 수가 있지 않을까 한다.

최치원은 당나라 때 중국에 17년간 체류하면서 지방관을 역임한 데다가 黃巢의 난 때는 討黃巢激이라 題하는 榜文을 써서 유명하여졌으며, 唐나라 사서에도 이름이 오르는 文章家인 동시에 行政官이었다. 모국인 신라로 돌아와서도 眞聖女王 치하에 對唐 외교에 진력한 인물이다. 따라서 그는 당대에는 물론이고 전체의 한국사를 통해서 중국 문화에 누구보다도 익숙한 인물이었다.

하여 최치원의 生平을 통해서 보면 그가 말하는 風流道는 중국의 도교의 신선사상하고 일맥이 상통하는 게 아닌가 하는 생각을 갖게 된다. 나아가 老莊思想하고도 불가분의 관계가

있는 自然親和的인 逸士나 眞人の 사상하고도 일맥이 상통하는 게 아닌가 한다. 또한 不老長生術을 터득하는 神仙道와 불가분의 관계가 있지 않을까 한다.

하여 한국의 선사상의 源流를 말하고자 할 때 우리의 困惑스러움은 앞서 말한 바와 같이 상고시대에 우리가 고유의 문자 문화를 갖지 못하고 중국의 漢語를 빌어 문자생활을 영위했기 때문이다. 이렇게 되다 보니 仙敎와 같은 종교사상에 있어 관념적이고 추상적인 내용을 개념화하는 데 있어서 중국적인 사유나 그 내용을 그대로 複製하는 수 밖에 없는 결과가 되지 않았나 한다. 더욱이 이 선교가 구체성이 결여될 수밖에 없었던 것은 오랜 역사를 거치면서 제도화가 되지 않았다는 데서 또 다른 원인을 찾을 수가 있다.

다름이 아니라 비록 내용면에서는 중국의 老莊思想이나 道敎의 영향을 적지 않게 받았고, 또 문자기록 전승에 있어서 漢語를 假借했다고 하더라도, 형식면에서 조직화함으로써 종교 제도로서의 조건이 갖추어졌다면 오늘날에 와서 뚜렷한 仙敎의 정체성을 나타내 보일 수가 있었을 터이다.

한국의 仙敎가 제도화되지는 못하는 대신, 민중의 신앙으로서 전승을 이어오는 가운데 불교가 이를 적극적으로 받아들여 오늘날 한국의 사찰에서 보면 山神閣이라는 게 있어서 佛法하고는 동떨어진 특유의 민중 신앙의 구심점이 되고 있다. 한국에서 사찰의 山神閣을 보게 되면 그 안에 불상이 안치되어 있는 게 아니라 대부분 백발이 성성한 노인이 호랑이를 타고 앉아서 童子들을 거느리고 있는 掛畫가 벽면에 걸려 있다. 물론 여기에서도 道敎적인 발상을 窺知하게 된다. 그러하기 때문에 민중화된 仙敎의 핵심은 역시 한국의 고유한 전승인 巫俗에서 찾는 게 오히려 보다 仙敎의 한국적 源流에 수월하게 접근하는 방도가 아닌가 한다.

그런데 무속 역시 오랜 세월에 걸쳐서 변화를 거듭해 오는 과정에서 이 역시 중국적인 도교와 漢文化의 영향을 절대적으로 받아들이지 않을 수가 없었다. 그리하여 오늘날 무속에서도 漢文化를 제거해버리고 순수한 고유의 巫俗素만을 추려낸다는 건 불가능에 가깝다. 그러면서도 한국문화가 그 淵源에 있어서 중국의 漢文化와 다르다는 전제 아래 고대 동아시아의 전반적인 문화현상을 추찰해 보면, 우선 민족적인 기원에서 확연한 차이가 드러난다.

한 민족의 기원은 시베리아 바이칼 호로 흘러 들어가는 예니세이강의 미누신스크의 청동기 문명을 그 모태로 하고 있다. 여기서 갈라져 나온 우랄 알타이계의 퉁구스족이 우리의 조상이다. 우리의 조상을 가리켜서 騎馬民族이라고 하는데, 이들이 몽고의 초원을 가로질러 興安嶺을 넘어서 만주에 일단 머물렀다가 한반도로 흘러 들어와서 부족국가를 세운 것이 한국사의 黎明에 해당한다.

민족학적인 계보나 언어학적인 어족을 가지고 따지 않더라도 단 두 가지의 고고학적 증거로서 이를 충분히 입증할 수가 있다.

첫 번째는 한반도의 남쪽에 자리한 경주나 김해지역의 고분에 나온 금관의 형태를 가지고 이야기를 할 수가 있다. 金冠의 형태가 사슴 뿔의 형상을 닮았는데 이는 시베리아의 북극권 툰드라 지역에 광범위하게 분포하는 馴鹿의 뿔을 상징하는 것이다. 바로 이를 고대 스키타이문화라고 하며 오늘날에도 중앙아시아의 광범위한 지역에 걸쳐서 흩어져 있는 古墳群에서 나오는 왕관하고 신라의 왕관의 형태가 일치하는 점에서 이를 충분히 窺知할 수 있게 한다.

두 번째로는 銅鉢의 존재이다. 동발은 기마민족이 수시로 이동을 하는 가운데 말을 타고 가다가 적당한 처소에서 사냥한 동물을 물에 끓여서 익혀 먹기 위한 일종의 휴대용 냄비이다. 주로 몽고의 초원지대의 고분군에서 출토가 되는 이 동발이 한반도의 南端인 金海의 고분에서도 나왔다.

이 밖에도 많은 특징들을 열거할 수 있지만 하여간 한 민족은 오늘날 중국에서 한족과 더불어 사는 50여 개의 소수 민족 가운데 하나라기 보다는, 선사시대부터 韓民族의 독자적인 문화를 지니고 그 정체성을 상실하지 않은 채 지금까지 그대로 이를 견지해 온 민족이다.

韓民族이 그 연원으로 보아서 독자적인 정체성을 지니게 하는 여러 가지의 사례를 들기보다는 巫俗과 관련해서 아주 뚜렷하고 유일한 한민족 고유의 정신세계를 반영한다는 사실을 말하는 게 보다 더 설득력이 있을 터이다.

2

무속은 어느 모로 보나 중국 고대의 漢文化 속에는 포섭이 되지 않는 말하자면 중국의 변방의 소수민족 문화이다. 史記에 보면 공자의 어머니 顏徵在가 巫祝을 업으로 하는 巫女라고 적고 있지만, 이는 동북아시아 및 미누신스크 지역이나 몽고와 한반도에 광범위하게 분포하는 shaman하고는 다르다. 그 증거로서 중국에서는 고대 이래 무업을 전수하는 직업무가 존재했다는 증거는 없다. 顏徵在는 세계의 모든 문화권에 존재하는 여성 주술사라고 보는 게 옳다. 결코 한국의 선사시대부터 내려오는 전형적인 shaman의 모습은 아니다.

한국에서는 선사시대이래 shaman이 부족공동체의 중심적인 역할을 하는 정치적 수장내지는 리더로서 크게 활약한 것으로 고고학이나 고대사회에 관한 단편적인 문헌을 통해서 입증된다. 편찬연대에 있어서 『삼국사기』보다 한 160년 이상 후에 나온 一然의 『삼국유사』에서는 신라의 2대 임금인 南解次次雄을 巫라고 주장하고 있다.

이는 제정일치의 고대부족국가 정치형태를 示唆하는 좋은 본보기의 하나라고 본다. 巫는 또한 冶匠의 직능을 겸하고 있었다. 동북아시아 고대 부족국가에서만 볼 수 있는 특수한 현상

인데 이는 석기시대로부터 청동기시대로 넘어 오면서 銅을 다루는 금속 기술자를 영웅시해 오던 관습이 역사시대로 넘어오면서도 그대로 전통으로 확립이 되었음을 뜻한다.

이는 고대 신라나 한반도와 그 주변의 수다한 동아시아계의 부족국가에서만만의 전승이 아니다. 뒤늦게 기독교로 개종하면서 선진의 로마문명을 받아들인 게르만족에 있어서도 야금 기술자나 무두질(皮革工) 장인이라든지 그 밖의 craftmanship을 중히 여기는 전승은 오늘날 까지도 계승이 되어 오고 있다.

그러나 고대 부족국가의 문화의 배경에는 이러한 개인적인 뛰어난 능력이상의 초월적이고 신비적인 카리스마가 뒷받침이 되어야 한다. 이 신비적인 카리스마의 배경을 지닌 주인공을 일컬어 문화영웅이라고 말한다. 이 문화영웅이 天地肇判의 偉業을 가지고 이야기 하는 것이 바로 신화이다.

그런데 고대 한반도에 존재한 여러 부족국가들의 종교 신화는 또는 破天荒의, 말하자면 chaos에서 cosmos를 만들어내는 宇宙 大의 규모가 아니라, 건국신화의 스케일에 머무는 정도의 아담한 세계관에 머물지 않았나 한다. 그것이 바로 단군신화이다. 단군신화는 一然의 『삼국유사』의 첫머리에 나온다. 『삼국유사』가 편찬이 된 시기는 1280년대이므로 13세기 후반의 일이다. 몽고와의 기나긴 抗爭기간(30년 간)을 거쳐 高麗國이 중국의 元 왕조의 駙馬國으로 전락하게 되자 민족의식이 고취되면서 나온 著書라는 평가가 있다. 같은 시기에 나온 李承休의 『帝王韻紀』 역시 『三國遺事』와 비슷한 내용을 기술하고 있어서 마찬가지로의 시대적인 배경을 지녔다고 추측할 수 있다.

이 두 저서는 다 같이 漢語로 되어있는 데다가, 비록 민족의식을 고취한다고 하지만 이들 저자보다 4세기 앞서 활약한 前揭의 최치원 못지않게 漢文化의 영향을 받은 지식인들이다. 특히 이승휴는 문신이고 일연 역시 승려로서 당대에는 유식자로서 높이 추앙을 받던 인물들이다. 이런 점에서 삼국유사와 제왕운기는 그 찬술의 동기는 이해가 가지만 내용이 가지고 있는 진실성에 대해서는 문제점이 없지 않다.

그 이유로서 기록상으로 볼 때 서기 전 2333에 단군이 고조선을 개국했다고 『삼국유사』에서 그러는데, 그렇다면 일연이나 이승휴가 재세하던 시대보다 3천 6백여 년 전에 고대 律令國家의 체제를 갖춘 나라가 성립했었다는 이야기가 된다. 또한 弘益人間이나 在世理化와 같은 漢語의 추상적 概念이 태고의 고조선에서 이미 보편화되었었겠는가 하는 의문을 갖지 않을 수가 없다.

그럼에도 불구하고, 단군신화는 설화형태의 口碑傳承으로 전해져 내려오면서 관습적으로 지지되어 온 민중종교의 신앙형태였다는 점에서는 부인할 여지가 없다. 하여 조선초기의 朝廷에서 檀君神祠를 건립해서 우리 고유의 민중 신앙의 전통을 이어가자는 衆臣들의 주장에도 불

구하고 당시 주자학적 가치관을 고수하는 新進 사대부들의 세력의 반대에 부딪쳐서 결국에는 이를 성취하지 못하고 말았다.

조선왕조의 전반을 통해서 주자학이 체제교학으로 확고부동의 위치를 차지하게 되면서 단군신앙은 shamanism의 한 잔존형태로 간신히 명맥을 이어오다가 최근세에 이르러 일제에 의한 강점 사태 이후 신종교운동으로 크게 부각이 되었다.

이처럼 실증사학적인 역사학의 입장에서 고조선의 역사적 존재를 인정하지 않는다고 하더라도 적어도 중국의 선진시대에 한반도에는 여러 개의 부족국가가 고구려 백제 신라의 세 나라로 통일되는 과정에 있었으며, 그 이전 중국의 漢語를 습득하기 전의 無文字의 선사시대부터 단군신화의 원형(archetype)내지는 이와 유사한 형태의 건국신화가 분명 존재했었으리라는 가설은 충분히 설득력을 지니고 있다.

이것이 口碑傳承은 물론 마을 共同體의 洞祭라고 하는 종교의례의 형태로서, 또 하나의 잠재적 역사(Levy-Strauss)로서 오늘날까지 전승이 되어 왔다고 추측할 수가 있다. 이 동제는 최근에 이르러 한국이 급속히 산업화되고 도시화가 진척이 되면서 거의 복원이 불가능한 수준으로 湮滅이 되어 가고 있지만, 1960년대 중반까지만 하더라도 방방곡곡의 마을에서 성행을 했었다.

이 동제의 전승을 소급해 올라가 보면 고대 부족국가에서의 迎鼓 同盟 舞天과 같은 祭天儀禮로 이어진다고 보겠다. 이는 중국의 사서인 三國志의 魏志 東夷傳에 기록이므로 該 사서의 편찬 시대를 보면 4세기 무렵이라고 하겠으나, 중국의 관점에서 본다면 먼 이국 땅의 풍속을 기록한 것이므로, 無始無終의 언젠가의 그 때(in illo tempore)부터 누가 특별히 시작했다고도 볼 수 없는 아주 고대의 원초적(archaic)인 의례였다고 추측할 수가 있다.

R. R. Marett은 '원시종교는 춤으로 이루어진다'(Primitive religion is danced out)이라고 했지만 한국의 고대 부족국가의 사회에서도 선사시대 이래 춤추고 흥겹게 풍류에 탐닉하는 祭天儀禮가 오늘날까지 동제의 관습으로 이어져 내려오고 있다고 본다. 물론 그 줄거리의 이야기가 오늘날에 볼 수 있는 단군의 건국신화임에 틀림이 없다.

단군신화의 내용은 잘 알려진 바와 같이 天孫降臨의 모티브를 가지고 있다. 이것이 바로 한국 고유 종교신앙의 중심이 되는 모티브라고 할 수가 있다. 비교신화학의 입장에서 볼 때 중국의 신화는 천손강림형이 아니다. 그렇게 때문에 빌헬름 리하르트는 중국은 신화의 나라가 아니라고까지 말했다. 중국의 건국신화에 해당하는 삼황오제는 설화는 天孫降臨型하고는 거리가 멀다. 이 천손강림형은 중화문화권의 변방, 특히 천산산맥을 넘어서 시베리아나 중앙아시아의 스키타이문화에서 널리 전승이 되어 내려오며, 한국 신화의 원류도 여기에서 찾을 수가 있다.

실로 한국 선사상의 연원이 여기에 있다고 단정할 수가 있다. 따라서 老莊的 내지 道家나

도교적인 신선사상은 하나의 외피에 불가한 것이다. 만약에 그것이 부당한 표현이라고 한다면, 大乘起信論에 나오는 色心不二란 말을 假借해보는 게 어떨까 한다. 중국적이고 도가적인 요소는 色에 해당하고 天孫降臨의 모티브는 心에 해당한다고 보는 게 옳겠다. 또는 한국적 선사상의 특질은 천손강림의 이념을 漢語내지는 漢文化라고 하는 表現手段을 통해서 동제와 같은 공동체의 의례를 통해서 그 본래의 眞面目 드러냈다고 보게 된다.

3

한국에는 선녀에 관한 전설이 굉장히 많다. 또한 선녀가 노닐었다는 유래를 지닌 경승지가 전국에 널리 산재한다. 예를 들면 설악산에는 12선녀탕이라고 경승이 있는데, 높은 산에서 내려오는 溪流가 폭포를 이루면서 오랜 세월에 걸쳐 큰 암석을 파고들어 웅덩이를 만들어서 생긴 潭이 열둘이라는 뜻에서 그런 명칭이 나왔다.

한국[南韓]은 중국 면적에 비하면 1백분의 1정도에 지나지 않는 작은 면적의 땅이지만, 전국 각처에는 이와 같이 많은 경승지가 있어서 불교의 수용 이후 많은 岳, 山, 川, 瀆에는 불교의 경전이나 고승의 이름에서 유래한 고유의 지명이 많다. 그 다음으로는 仙하고 관련된 지명이 적지 않다. 가령 神仙臺나 仙女岩이니 하는 명칭이 흔하다는 뜻이기도 하다.

한국의 강원도의 설악산의 12선녀탕도 其中的 하나이다. 전설에 의하면 하늘에서 선녀가 내려와서 목욕을 했다고 한다. 그런데 어느 날 근처에 있던 나무꾼이 목욕을 하는 선녀의 옷을 숨겼다고 한다. 그러자 옷을 돌려달라고 애원 하는 선녀에게 나무꾼은 자신과 결혼을 하면 옷을 돌려주겠다고 약속을 했다고 한다. 이렇게 해서 결혼을 한 나무꾼은 자식을 둘을 낳은 다음에 안심을 하고 선녀 服을 되돌려 주었더니, 웬걸 선녀 양쪽 팔로 아이를 하나씩 안고 하늘로 올라갔다고 한다.

이 승천의 모티브와 관련해서는 세계 모든 문화권의 전승 속에 널리 존재한다. 기독교에서는 예수의 승천에 관한 성서의 기록을 역사적 사실이라고 주장하는데, 신약성서의 데살로니카 前書(4장16-17절)에 나오는 신비적인 스토리는 신화나 전설에 있어서 천계비상의 모티브를 지닌 세계 모든 문화권의 同種의 談論들과 흡사한 데가 있다.

대체로 이는 자유스러움을 추구하는 인간의 상상력을 극대화한 하나의 문화의 형태라고 나는 생각한다. 전근대의 역사시대에 있어서는 그러한 자유를 추구하는 인간의 상상력이 시가나 회화와 같은 심미적인 주제를 가지고 모든 사람의 공감대를 형성하는 정신세계의 이상적 경지를 열려갔다.

北溟에 有魚하니 其名鯤이라

『莊子』의 南華經 齊物論 逍遙遊의 冒頭에 나오는 이 명 구절은 인간의 무한 자유에의 의지를 상징화한 天界飛翔의 모티브를 담고 있다. 물론 『장자』의 逍遙遊에 나오는 자유에 대한 희구의 사상은 중국인만의 고유의 상상의 세계는 아니다. 비록 문학적인 세련이라고 하는 측면에서는 어떨 지가 몰라도, 위에서 본 한국의 나무꾼과 선녀에 관한 설화가 그러하다. 또한 한국의 사찰에 있는 범종에 陽刻의 浮彫 비천상에서 그러한 천계비상의 위대한 상상의 세계를 體認하게 한다. 이는 곧 불교에서 말하는 번뇌와 생로병사의 고통에서 해방이 되는 해탈과 열반을 향한 이상하고도 다를 바가 없다. 그런데 나무꾼의 설화에서, 그리고 비천상의 부조에서 우리는 이러한 천계비상의 자유의 세계를 상상을 통한 관조내지는 감정이입을 매개로 體認하는 정도에만 만족할 뿐이다.

거기서 한걸음 더 나아가서 이 천계비상을 자유자재로 행하는 게 바로 職業巫의 역할이다. 그들은 그런 초자연적 능력을 스스로의 연마가 아니라, 천손강림의 순수체험을 통해서 스스로가 자기 안에서 이끌어 낸다.

한국의 직업무에는 世襲巫가 있고 降神巫가 있다. 전자는 혈연이나 그 밖의 연고관계를 통해서 세습적으로 무업을 전수받는 shaman들을 말한다. 후자는 갑작스러운, 아니면 특별한 순간적인 계기에 신적인 아니면 초자연적인 권능이 자신의 심신의 전체의 영역을 완전히 틀어쥐게 만들어, 외부의 도움이 없이 巫堂이 되는 경우를 말한다. 바로 이 강신무가 천신 강림과 천계비상을 동시에 주관하는 진정한 뜻에서의 shaman이다

전통의 역사시대에 있어서 이 shaman은 동제를 주재하는 祭官으로 되는데, 이는 祭政一致의 上古時代의 전승을 그대로 이어왔기 때문이다. 따라서 강신무는 천손강림과 천계비상의 두 가지의 범주를 동시에 지닌 존재라고 말할 수가 있으며, 그렇기 때문에 한국 선사상의 중심적인 인물이었다.

역사시대에 들어와서도 國行의 제천의례에는 무당이 이를 주재했다. 한국에서 적어도 조선 왕조초기까지만 해도 관행이상으로 국가적인 儀軌로서 확립이 되었었다. 그러나 조선왕조 후기부터는 집권 사대부 사이에서 주자학은 정치적 입지를 確執하는 수단으로 이를 절대화하는 과정에서, 이른바 제천의례 내지는 신비주의적 가치를 陰祀라고 규정하게 된다.

근세에 이르면서 무당은 無病長壽라든지 除災招福의 주술적인 작태를 助長하는 賤民의 한 부류로 완전히 罵倒를 당하게 되고, 더구나 서구의 합리주의와 과학만능주의에다가 기독교가 급속도로 전파가 되면서 무속은 唾棄해야 할 迷信으로 전락하게 된다.

오늘날 와서 한국에서는 근대화 산업화에 따른 자본주의의 산업문명에 대한 저항감과 더불어 황금만능주의가 가져온 사회적 폐해에 대한 자각에서 친환경주의와 자연주의에로의 복귀

를 희구하는 그런 時代精神의 一端으로서 老莊思想이나 도가적인 無爲自然을 구가하려는 경향이 엿보이는 건 사실이다. 그럼에도 한국 고유의 선사상인 천손강림과 천계비상의 慇懃하고 완만한 저류가 그 심층에 깔려 있다는 사실에 대해서는 무지한 형편이다. 이 점 매우 안타깝게 생각한다.

韓国仙思想の特質

黄善明
前新宗教学会長、前明知大教授

以下の内容は韓国の仙思想が中国の老荘思想や道家思想、ないしは葛洪の神仙思想とは違った独特のアイデンティティを持ち、檀君神話やチェチョン儀礼が内包する天孫降臨思想と、また民譚においても韓国特有の飛天像として見られる天界飛翔のイメージを通じて、自由に対する希求の精神を窺知することができると言える。更に言えば、韓国の巫俗は、この天孫降臨と天界飛翔という二種類の根幹を一つにまとめる求心的役割を果たしてきた。したがって、体系化や組織化を目指す制度化の努力が欠如していたとはいえ、韓国仙思想の源流を再評価しなければならないというのが私の持論だ。

1

韓国の仙思想、あるいは仙教に対する談論は、相当に混乱しており、客観的な実体へ近づくことが難しく、難題中の難題であるのは間違いない。その原因は、何よりも韓国精神史の古代的原形に対する文献上の端緒が、韓民族の固有言語のハングルではなく、中国の漢語になっており、それも断片的な記録だけが存在するというのが一応の理由だ。

しかも古代中国の先進文化を土台にした道教の神仙思想が、朝鮮半島に流入しつつ、それが約2千年以上の歳月の間に土着化する過程で、韓国固有の仙教と混淆し、今となっては、玉石を区分するのが非常に難しい状況となってしまった。たとえば、現在、韓国仙教の中核といえる神仙に対する観念と『抱朴子』を使った葛洪の神仙思想との差を内容面から見出すのは困難だ。他の例をもう一つあげるならば、韓国で民衆信仰の伝承によって伝えられてきた醮祭は、中国道教の儀礼をそのまま踏襲しており、民衆宗教において口伝によって伝えられてきた呪文や、慣習的に繰り返す作法などでは、全て宇宙の時間と空間を範疇にいった陰陽五行が作用している。ところがこれを以ってして、真の意味での韓国固有の仙思想だと述べることはできない。

韓国では関聖廟で以って道教と関連づけ、これをまた神仙思想と一脈が相通じることと理解する。だが、これは壬辰倭乱の時、援軍で派兵になった明国軍隊の守護神として、中国『三国志演義』に出てくる人物の関羽を追尊した民衆信仰だ。

韓国の仙思想に関する最初の文献的考証は金富軾の『三国史記』に出てくる崔致遠の「鸞郎碑序文」で為されている。三国史記記録の一部分は次のようである。

国有玄妙之道曰風流説教之源備詳仙史実乃包含三教接化群生

この内容は、我が国には玄妙な道があり、それを風流と言ひ、「仙史」の記録に依拠しているというものである。ところがその内容は、すなわち三教を含み、接化群生をすとある。

今日の学者の間では、いったい接化群生とは何を意味するのかということに対し議論が紛糾する。しかし、ここでは三教(儒仏仙)の中の一つの仙教が何を意味し、特に「仙史」という本が実際に存在したのかどうかという問題と、同時に、存在したとするならば、そこにどんな内容が記録されていたかという可疑推測に対して、大きな関心を持たなければならない。とはいえ、これはおよそ1千5百余年前のことである。金富軾の『三国史記』において、鸞郎碑は新羅の真興王組に出てくることから、576年頃だと見当が付きそうだということだ。

崔致遠は857年に生まれたので真興王時より5百年余り後のこととなる。彼が前掲の鸞郎碑に対する跋文を書いたという内容だ。ところがそこに「仙史」という本が言及されているので、崔致遠の在世時には、明らかに問題の本が存在したと理解できる。もちろん金富軾が『三国史記』を撰述する1150年頃には、そのような内容の本が存在しなかったと推量、推察をすることができる。

今となつては、その仙史という本の内容を推測するというのは無理かもしれないが、ただ崔致遠の生涯と関連して、彼が考えた仙教、また接化群生がいったいどのような意味なのかを看破し、導き出すことができないだろうか。

崔致遠は唐代の中国に17年間滞留し、地方官を歴任しており、黄巢が出現した時に討黄巢激と題する榜文を書いたことで有名となって、唐国司書にも名前が列举される文章家であると同時に行政官でもあった。母国の新羅に戻っても真聖女王治下で対唐外交に力をつくした人物だ。したがって彼は、当時はもちろん、韓国史全体を通して見ても誰よりも中国文化の近くにいた人物だった。

このように崔致遠の生涯を通してみると、彼が話す風流道は中国の道教の神仙思想と一脈の相通じる所があるのではないかという考えを持つようになる。さらには、老荘思想とも不可分の関係である自然親和的な逸士や、真人の思想とも一脈、相通じるのではないかといえる。また、不老長生術を体得する神仙道と不可分の関係があるのではないだろうか。

韓国の仙思想の源流について述べる時、私たちが悩ませるのは先立って述べた通り、上古時代に私たちが固有の文字文化を持っておらず、中国の漢語を使って文字生活を営んだことだ。このように見てみると、仙教のような宗教思想にあつて観念的で抽象的な内容を概念化するためには、中国的な事由やその内容をそのまま複製するほかなかつたと思う。さらにこの布教において具体性が欠如せざるを得なかつたのは、長い歴史を持ちつつも制度化されなかつたという所に原因を見出すことが出来る。

他でもないが、たとえ内容面においては中国の老荘思想であっても道教の影響を少なからず受けたし、また、文字記録伝承において漢語を仮借したといつても、形式面を組織化することによって宗教制度としての条件が取りそろつたことで、今日明確な仙教のアイデンティティを現わすことができたのだろう。

韓国の仙教が制度化されなかつた代わりに、民衆の信仰として伝承を受け継ぐ中で、仏教がこれを積極的に受け入れ、今日、韓国の寺院にある山神閣が、仏法とはかけ離れた特有の民衆信仰の求心点となっている。韓国での寺刹の山神閣を見たならば、その中に仏像が安置されているのではなく、殆ど白髪

がぼうぼうの老人が虎を勝ち取って座って童子を率いている掛画が壁面に架かっているのがわかる。もちろん、ここでも道教的な発想を窺知することになる。よって、民衆化された仙教の核心はやはり韓国の固有な伝承の巫俗において探すが、かえってより仙教の韓国的源流に容易に接近する方法ではないかといえる。

ところが巫俗もやはり永い歳月をかけて変化を繰り返す過程で、これまた中国的道教と漢文化の影響を絶対的に受け入れなければならなかった。そうして今日、巫俗でも漢文化を除去して純粋な固有の巫俗の要素だけを取り出すというのは不可能に近い。その一方で韓国文化が、その淵源において中国の漢文化と違うという前提の下、古代東アジアの全般的な文化現象を推察してみれば、まず民族的な起源において明確な差が現われる。

一つの民族の起源はシベリア、バイカル湖に流れ出るエニセイ川のミヌシンスクの青銅器文明をその母胎としている。ここで分かれて出たウラル・アルタイ系のツングース族が私たちの先祖だ。私たちの先祖を指して騎馬民族というが、これらがモンゴルの草原を横切って興安嶺を越え満州にひとまず留まって朝鮮半島に流入し、部族国家を建てたのが韓国史の黎明に該当する。

民族学的な支派や言語学的な語族を持ち出さなくても、ただ二種類の考古学的証拠としてこれを十分に立証することができる。

最初に、朝鮮半島の南側に位置した慶州や金海地域の古墳から出てきた金冠の形態を以って論ずることができる。金冠の形態が鹿角の形状に似ているが、これはシベリアの北極圏ツンドラ地域に広範囲に分布するトナカイの角を象徴している。つまりこれを古代スキタイ文化とすれば、現在でも中央アジアの広範囲の地域にかけて散らばっている古墳群から出る王冠と新羅の王冠の形態が一致するという点から、これを十分に窺知することができる。

二番目に、銅鉢(銅鍋)の存在だ。銅鉢は騎馬民族が常に移動をする中で、馬に乗って行って適当な場所で狩った動物を水を沸かして煮て食べるための一種の携帯用の鍋だ。主にモンゴル草原地帯の古墳群で出土されるこの銅鉢が、朝鮮半島の南端の金海の古墳からも出てきた。

この他にも多くの特徴を列挙できるが、とにかく韓民族は今日の中国で漢族と一緒に生きる50余りの少数民族の中の一つというよりは、先史時代から韓民族の独自の文化を持ち、そのアイデンティティを喪失しないまま今までこれを堅持してきた民族だと言える。

韓民族を、その根源から見て独自のアイデンティティを持たせる様々な事例を挙げるよりは、巫俗と関連した、より明確で唯一の韓民族固有の精神世界を反映する事実を述べるのが、説得力があるだろう。

2

巫俗は、どう見ても中国古代の漢文化の中には抱き込まれていない、言うなれば、中国辺境の少数民族の文化だ。『史記』を見ると、孔子の母である顔徴在が巫祝を担う巫女だと書かれているが、これは東北アジア、およびミヌシンスク地域やモンゴルと朝鮮半島に広範囲に分布するshamanとは違う。その証拠として、中国では古代以来、巫祝を伝授する職業巫が存在したという証拠はない。顔徴在は世界の

すべての文化圏に存在する女性呪術師と見るのが正しい。決して韓国の先史時代から伝わっている典型的なshamanの姿ではない。

韓国では先史時代以来shamanが巫俗共同体の中心的な役割をする政治的首長、ないしはリーダーとして大きく活躍したことは、考古学や古代社会に関する断片的な文献を通じて立証できる。編纂年代において『三国史記』よりおよそ160年以上後に出てきた一然の『三国遺事』では、新羅の二代君主の南解次次雄を巫と主張している。

これは、祭政一致の古代部族国家政治形態を示唆する好例の一つと見られる。巫はまた、冶匠の職能も兼ねていた。東北アジア古代部族国家のみに見られる特殊な現象だが、これは石器時代から青銅器時代を越えて銅を扱う金属技術者を英雄視してきた慣習が、歴史を越えながらも、そのまま伝統へと確立したことを意味する。

これは古代新羅や韓半島とその周辺の数多くの東アジア界の部族国家だけの伝承ではない。一步遅れてキリスト教に改宗しつつ先進ローマ文明を受け入れたゲルマン族にも、冶金技術者や皮革工職人やその他のcraftmanshipを大事に思う伝承は今もなお継承されている。

しかし古代部族国家の文化の背景には、このような個人的な優れた能力以上の超越的で神秘的なカリスマが後押しにならなければならない。この神秘的なカリスマ的背景を持った主人公を称して文化英雄と言う。この文化英雄による天地肇判の偉業を語ったものがまさに神話だ。

ところが古代朝鮮半島に存在した様々な部族国家の宗教神話は、破天荒な、言ってみればchaosでcosmosを作り出すような宇宙大規模ではなく、また建国神話のスケールに留まる程度のこぢんまりした世界観に留まるものでもない。それがまさに檀君神話だ。檀君神話は一然の『三国遺事』の冒頭に出てくる。『三国遺事』が編纂された時期は1280年代なので、13世紀後半のことだ。モンゴルとの長い抗争(30年間)の期間を経て高麗国が中国の元王朝の駙馬国に転落してすぐに民族意識が鼓吹され、出現した著書という評価を受けている。同じ時期に出てきた李承休の『帝王韻紀』もやはり『三国遺事』と似た内容を記述していて、同じ時代的背景を持っていたと推測することができる。

この二つの著書はいずれも同じく漢語で書かれている上に、たとえ民族意識を鼓吹すると言っても、この二人の著者より4世紀前に活躍した前述の崔致遠に劣らず漢文化の影響を受けた知識人らだ。特に李承休は門神で、一然もやはり僧侶として当代では有識者として強く推仰を受けた人物だ。このような点で三国遺事と帝王韻記はその撰述の動機は理解出来るが、内容が持っている真実性に対しては問題点がなくはない。

その理由として記録から見ると、紀元前2333年に檀君が古朝鮮を開国したと『三国遺事』で書かれているが、それなら一然や李承休が在世した時代より3千6百年余りに古代律令国家の体制を整えた国が成立したという話となる。また弘益人間でも在世理化のような漢語の抽象的概念が太古の古朝鮮ですでに普遍化していたのかという疑問を持たなければならない。

それにもかかわらず、檀君神話は説話形態の口碑伝承として伝えられながら、慣習的に支持されてきた民衆宗教の信仰形態だったという点では否認する余地はない。しかし、朝鮮初期の朝廷で檀君神祠を建設し、私たちの固有の民衆信仰の伝統を継続しようという衆臣たちの主張にもかかわらず、当時、

朱子学的価値観を守る反対派の新進官吏勢力と衝突して、結局、これを成就することはできなくなってしまった。

朝鮮王朝の全般を通じて朱子学が体制教学で確固不動の位置を占めながら、檀君信仰はshamanismという残存形態でかろうじて命脈を受け継ぎ、最近になって日帝による強占事態以後、新宗教運動において大きく浮上した。

このように実証史的な歴史学の立場で古朝鮮の歴史的存在を認めないといっても、少なくとも中国の先秦時代の朝鮮半島にはいくつかの部族国家が高句麗、百濟、新羅の三ヶ国に統一される過程もあったし、それ以前に中国の漢語を習得する前の無文字の先史時代から、檀君神話の原形(archetype)ないしはこれと類似の形態の建国神話が明らかに存在したであろうという仮説は十分な説得力を持っている。

これが口碑伝承はもちろん村落共同体の洞祭という宗教儀礼の形態として、もう一つの潜在的歴史(Lévy-Strauss)として今日まで伝承されたと推測することができる。この洞祭は最近になって韓国が急速に産業化され都市化が進み、ほとんど復元不可能な程に湮滅しつつあるが、1960年代中盤までは、あちこちの村で盛行していた。

この洞祭の伝承を遡ってみれば、古代部族国家での迎鼓同盟舞天と同じ祭天儀礼につながると考えられる。これは中国の史書である『三国志』の魏志東夷伝に記録があり、史書の編纂時代を見ると、4世紀頃となるが、中国の観点から見た遠い異国の地の風俗を記録したものであるもので、無始無終のいつかその時(in illo tempore)から、誰が特別に始めたというわけでもない、とても古代原初的(archaic)な儀礼だったと推測することができる。

R. R. Marettは「原始宗教は踊りから成り立つ」(Primitive religion is danced out)といったが、韓国の古代部族国家の社会でも先史時代以来、踊り、非常に楽しく風流に耽溺する祭天儀礼が今日まで洞祭の慣習で受け継がれてきていると考えられる。もちろんその大筋の話が、今日に見ることができる檀君の建国神話に違いない。

檀君神話の内容は、良く知られる通り天孫降臨のモチーフを持っている。これがまさに韓国固有宗教信仰の中心になるモチーフということができる。比較神話学の立場から見ると、中国の神話は天孫降臨型ではない。そのために、ヴィルヘルム、リヒャルトは中国は神話の国ではないとまで言った。中国の建国神話に該当する三皇五帝の説話は天孫降臨型とは距離がある。この天孫降臨型は中華文化圏の辺境、特に天山山脈を越えてシベリアや中央アジアのスキタイ文化に広く伝承されてきており、韓国神話の源流もここから探すことができる。

実に韓国の仙思想の根源がここにあると断定することができる。したがって老荘的ないし道家や道教的な神仙思想は一つの外皮ではないのだ。もしそれが不当な表現というならば、大乘起信論に出てくる色心不二という話を仮借してみてはどうか。中国的で道教的な要素は色に該当し、天孫降臨のモチーフは心に該当すると見るのが正しい。または、韓国的仙思想の特質は、天孫降臨の理念を漢語ないしは漢文化という表現手段を通じて洞祭のような共同体の儀礼を通じてその本来の姿を表わしたところにあると考えられる。

3

韓国には天女に関する伝説がとても多い。また、天女が戯れたという由来を持った景勝地が全国に広く散在する。例をあげれば雪岳山には12仙女湯という景勝があるが、高い山から降りる溪流が滝を作りながら永い歳月をかけて大きい岩石に食い込んで、水溜りを作った潭が十二という意でそのような名称が出てきた。

韓国は中国の面積と比較すれば百分の一程度に過ぎない小さい面積の土地だが、全国各所には多くの景勝地があつて、仏教の受け入れ以後、多くの岳、山、川、澗では仏教の経典や高僧の名前に由来した固有の名が付けられている。それに次いで仙と関連した名が少なくない。たとえば神仙台とか仙女岩とかいう名称がありふれている。

韓国の江原道の雪岳山の12仙女湯も其の中の一つだ。伝説によれば、空から天女が降りてきて入浴をしたという。ところがある日、近所にあつた木こりが入浴をする天女の服を隠した。服を返してくれと哀願する天女に木こりは自身と結婚をすれば服を戻すと約束をした。このようにして結婚をした木こりは子供を二人産んだ後に安心して天女に服をかえしたところ、なんと天女は両腕で子供を一人ずつ抱いて空に昇つたという。

この昇天のモチーフと関連した話は、世界すべての文化圏の伝承の中に広く存在する。キリスト教ではイエスの昇天に関する聖書の記録を歴史的事実だと主張するが、新約聖書のThesalonica前書(4枚16-17節)に出てくる神秘的なストーリーは神話や伝説において天界飛上のモチーフを持った世界すべての文化圏の同種の談話、論理と似たところがある。

概してこれは、自由だということを追求する人間の想像力を極大化した一つの文化の形態だと私は考へる。前近代の歴史時代においてはそういう自由を追求する人間の想像力が詩歌や物語のような審美的な主題を持ち、すべての人の共感を形成する精神世界の理想的境地を開いていった。

北溟有魚。其名鯢。

『莊子』逍遙遊篇の冒頭に出てくるこの有名な節は、人間の無限自由への意志を象徴化した天界飛翔のモチーフを含んでいる。もちろん『莊子』の逍遙遊篇に出てくる自由に対する希求の思想は、中国人だけの固有の想像の世界ではない。例えば、文学的な洗練という側面においてはどうかは分からないが、上述した韓国のきこりと仙女に関する説話がそうである。また、韓国の寺院にあるつき鐘の陽刻の浮彫飛天像によって、そういう天界飛翔の偉大な想像の世界を体認できるようにしている。これは仏教で言うところの、煩惱と生老病死の苦痛から解放される解脱と涅槃を理想とすることと違ふところがない。ところが木こりの説話、そして飛天像の浮彫で私たちはこのような天界飛翔の自由の世界を、想像を通じた観照ないしは感情移入を媒介に体認することに満足するだけだ。

そこで一步進んでこの天界飛翔を自由自在に行うのが職業巫の役割だ。彼らはそのような超自然的な能力を自らの練磨でなく、天孫降臨の純粹体験を通じて自らが自らの中から引き出す。

韓国の職業巫には世襲巫と降神巫がある。前者は血縁やその他の縁故関係を通じて世襲的に巫業を伝授するshamanらを用いる。後者は突然の、あるいは特別な瞬間的契機に神がかり的で超自然的な権能が自身の心身の全体の領域を完全に掌握し、外部の助けがなくても巫堂になる場合を用いる。まさに、この降神巫が天神降臨と天界飛翔を同時に主管する真の意味でのshamanだ。

伝統の歴史時代においてこのshamanは洞祭を主宰する祭官とされるが、これは祭政一致の上古時代の伝承をそのまま受け継いできたためだ。したがって降神巫は天孫降臨と天界飛翔の二種類の範疇を同時に持った存在とすることができ、そのために韓国仙思想の中心的な人物だった。

歴史時代になってからも、国行のチェチョン儀礼には巫女がこれを主催した。韓国では少なくとも朝鮮王朝初期まで行われ、慣行以上の国家的な儀軌として確立された。しかし朝鮮王朝後期からは執権官吏の間で朱子学が政治的位置づけを確執する手段となり、これを絶対化する過程で、いわゆるチェチョン儀礼ないしは神秘主義的価値を陰祀と規定することになる。

近世に達して巫女は無病長寿とか除災招福の呪術的なふるまいを助長する賤民の間で完全に罵倒されることになり、しかも西欧の合理主義と科学万能主義に付随してキリスト教が急速に伝播し、巫俗は唾棄しなければならない迷信に転落することになる。

今日、韓国では近代化や産業化にともなう資本主義の産業文明に対する抵抗感と共に、黄金万能主義が持ってきた社会的弊害に対する自覚により、親環境主義と自然主義への復帰を希求する動きがある。そのような時代精神の一端として老荘思想や道歌的な無為自然を謳歌しようとする傾向が伺えるのは事実だ。それでも韓国固有の仙思想の天孫降臨と天界飛翔の慇懃とゆるやかな底流がその深層に敷かれているという事実に対しては無知な状態だ。この点が非常に残念だと考える。

道教研究的若干问题

王宗昱
北京大学哲学系 教授

最近三十年，无论在中国内地还是在国际学术界，道教研究的发展都是很快的。一方面表现在发表著作的数量非常巨大，特别是在中国大陆。另一方面是研究学者的增加，特别是在日本和中国（包括台湾和香港地区）。最近十年来，美国的道教研究比欧洲还要快很多。2009年，香港中文大学宗教学系举办了一次大型的国际会议，题目是“道教与中国文化及社会的关系”，还有一个副标题：新的研究方法与视野。参加会议的有来自东西方的道教学者三十多人。这个会议也宣布了《道教研究学报》的创刊。这是继日本道教协会的《东方宗教》、四川大学《宗教学研究》之后的第三个以道教研究为主要内容的学术期刊，也是同时刊登英文和中文论著的期刊。这对于沟通中国内地学者和 international 的联系将会产生重要的作用，也极大地增加了中文作者在国际学术界的影响。我的外文不好，不能深入了解国际上的情况，现在仅仅就中国内地的研究做些评论，希望得到朋友们的批评。

一， 发现新材料，提出新问题，开拓新领域

这是我对于最近几年内地道教研究的总的一个概括。中国的道教研究似乎应该从陈垣先生那个时代开始，有代表性的不仅是陈先生的《南宋初河北新道教考》，特别是吕思勉对东汉张鲁政权的研究标志着道教史作为中国历史学的一个小小的问题开始成为学术研究的一个领域。1949年以后，在阶级斗争的政治背景下，道教史成为历史学的重要课题。1978年以后，道教研究在历史学领域逐渐衰弱，在哲学界却日益兴旺。这是因为宗教研究被列入哲学一个分支学科。最近三十年的大陆道教研究基本是由以中国哲学史研究生出身的学者们做出的，也当然以思想理论的研究著作为主要成果。四川大学和北京大学培养的道教研究的博士几乎全部是以理论研究见长的。无论是历史学研究还是哲学研究，在2000年以前五十年的时间里，大部分的研究是放在唐代以前的历史阶段，对于宋代以后的道教研究得不够深入。许多学者认为明代以后的道教是日益衰落的，缺乏材料，因此研究的学者和发表的作品很少。进入二十一世纪以来，中国内地的道教研究发生了很大的变化。首先他们开始使用新材料，这些材料主要是来自田野，一类是出土的考古材料，一类是对野外金石材料的调查，一类是对于目前民间道教的地方宗教的实地考察。四川大学的学者出版了巨著《中国道教考古》¹，是目前国内外比较完整的考古材料汇编和研究。尽管作者参考了很多同行特别是日本同行的研究，毕竟还是属于一部比较系统的考古研究，可以在比较长的时间里引导道教考古的研究。在金石材料方面，最近十年来有很多省份的学者制定了对本地区道教

¹ 该书由线装书局在2006年出版。

石刻的考察计划。石刻材料已经得到很多学者的注意和使用。最有代表性的是以山东师范大学赵卫东教授主持的山东道教石刻调查，得到了香港青松观的资助，已经取得了很重要的成果。在田野考察方面，中国社会科学院世界宗教研究所在云南实施了地方宗教调查²，汪桂平和李志鸿教授分别对民间的道教文书和仪式活动作了深入的考察和研究³。除了这些来自田野的材料，也有少数学者开始利用档案材料⁴。

这些新材料的发现、收集和利用极大地突破以往道教研究的旧传统，对于学者是一个巨大的挑战。这些新材料需要学者具备新的方法论的训练，而在这方面大部分学者似乎还没有足够的准备。这些新材料的出现吸引了历史学和社会科学领域的学者加入道教研究，在这方面我了解的情况不多，也没有资格评价。目前在道教研究学者当中有很多人利用新材料提出了新的问题。一个重要的问题是道教和民间宗教的关系问题。这主要是由考古材料和社会现状调查提出来的。《中国道教考古》第一卷的部分内容讨论的是天师道产生以前的民俗习惯，实际上讨论了道教如何吸收民间宗教的因素。云南调查和汉族地区的民间调查也深入地触及到道教和各种民间宗教习俗的关系问题。这一点早在陈进国 2005 年的著作里已经明确地提出了⁵。这种宗教关系的考察也自然会表现为社会科学的研究和历史学的研究。在历史学方面有赵世瑜的《小历史与大历史》⁶。作者讨论了北京东岳庙碑刻反映的明清北京社会阶层的关系。美籍社会学家杨凤岗在中国内地推动的宗教社会学研究取得了初步的成果⁷，但是这些学者的研究偏重道教方面的成果不多。以道教研究为主题的作品在方法论方面显得训练不够。即使在历史学方面，道教学者也显得不能深入。大量道教碑刻的整理出版为道教的研究打开了新的领域。目前学者们利用的程度还很初步，大都关心碑刻名录中记载的道士信息，特别是碑刻上全真道士姓名反映的全真道派的发展历史⁸。中国人民大学今年毕业的秦国帅博士的论文⁹利用山东明清时期的碑刻以及地方志材料比较深入地讨论了道士团体在当时社会当中的地位和作用。尽管作为初出茅庐的博士在方法论和写作水平上还有很多欠缺，但是他们的论文是近年来比较有新意的研究成果。值得引起同行们的注意。

金石材料的收集整理方便了学者们对明清时期的道教做研究。这个研究相对集中在对全真道的讨论上。自从 2003 年香港青松观举办了第一次全真道国际讨论会议以来，由香港青松观支持的内地全真道研究项目和国际会议时最为引人注目的。2004 年以来山东半岛利用全真道源地的历史资源联合大学举办了几次全真道国际研讨会。全真道的研究成为了最近十年来重要的论题，也取得了最多的成就。由于香港青松观每两年举办一次会议成为了全真道研究的论坛，并且提供了

² 部分成果收入郑开主编的《水穷云起集》，社会科学文献出版社2009年出版。

³ 他们的论著分别是：汪桂平的《道教科仪》，方志出版社2009年出版。李志鸿的《天心正法研究》，社会科学文献出版社2011年出版。

⁴ 可以参考的论著有：付海晏的《安世霖的悲剧：1946年北平白雲觀火燒住持案研究》，台湾近代史研究所集刊，2008年12期。习五一的《近代北京寺庙的类型结构解析》，《世界宗教研究》，2006年01期。张雪松的《北京火神庙住持田存续小考》，《弘道》，2009年第一期。在这方面，法国学者对中国学者产生了重要的影响。

⁵ 见其所著《信仰、仪式与乡土社会》，中国社会科学出版社2005年出版。

⁶ 三联书店2006年出版。

⁷ 见《从书斋到田野》，中国社会科学出版社2010年出版。

⁸ 可以参考的论著有樊光春的《明清时期西北地区全真道主要宗派的梳理》，收入《全真道研究》第一辑，齐鲁书社2011年出版。

⁹ 论文题目为《山东全真教与社会各阶层互动研究》。

海内外学者交流的机会。全真道的研究是目前最活跃的研究领域。这个研究吸引了大部分道教学者的注意力，把道教研究的重心从唐朝以前转移到明清时期。金石材料的整理为这个研究提供了文献基础，海内外的交流开阔了内地学者的眼界。在这个过程中，学者们提出的一些问题在改变着以前对全真道做出的结论，例如所谓全真七子开创支派的问题。目前一些学者对于全真支派的出现急于做出新的结论，尽管这些结论还不能有大家一致的意见，但是这种努力成为积极的推动力量使明清时期的道教历史越来越成为道教研究的重要内容。在这个过程中，内地学者也得到了国际学术界的推动，重要的例子是《道藏辑要》研究项目。这是一个有东西方大量学者参与的合作。为这项工作的启动做出了重要贡献的已故莫妮卡教授明确地指出《道藏辑要》项目要特别注意全真道的背景¹⁰。

以王卡为代表的中国社会科学院的学者参加了中国政府主持的清代历史研究的大型项目。由于该项目的成果还没有全部出版，我们还不能看到整体的研究。王卡教授今年4月在一次学术会议上发表了清代早期道教研究的长篇文章，得到全体与会学者的瞩目。王卡教授等学者的这项研究从清朝政府的政治结构出发去理解当时道教的生存状态，这和以往研究道教与政治关系的注重点完全不同，从而将对道教历史的研究发生重要影响。王卡教授以前对于六朝道教经典特别是敦煌道教文献的研究是杰出的，他最近对于清朝道教历史的研究也代表了中国内地道教研究重心的转移。汪桂平教授也参与了清朝历史的研究项目。目前她正在集中精力演技东北地区的全真道历史。她的这项研究无论在历史角度还是地区角度都是在开拓新的研究领域。中国社会科学院世界宗教所的道教学者在最近三十年哲学讨论居于主流的道教研究历史中占据着独特的地位。以前他们是以经典研究见长，最近十年来他们在占有历史文献方面表现出突出的能力，并且将对未来国内外的道教研究发生影响。

发现了新材料，提出了新问题，开辟了新领域，道教研究在二十一世纪刚刚开始就展现了新的面貌和光明的未来。但是我也要指出，我们的主观能力还很不够。无论在传统的学术造诣方面还是在新的方法论的训练方面我们都不足以在短期内对这些新材料和新问题作出有效的成果。在金石材料方面，我们缺乏传统的金石学的训练¹¹，使得我们对金石材料的整理不是完全合乎规范的。而且，我们对于以往金石家不屑于收编的碑阴文字还远远没有形成一个新的研究角度，至少我还看不到我们能够在最近的将来利用碑阴记载的大量信众的结社组织研究教团历史和地区社会史¹²。在田野考察方面，我们当然缺乏社会学、人类学的训练，所以我们在材料之间建立的解释是实用主义的。因此，我们目前能够针对新材料提出的问题还是初步的，肤浅的。我们对于明清时期的道教史的探索还缺少史料的积累，不仅在道门内部的史料和经典文献方面我们还努力得不够，而且在官府政治制度方面我们的了解也并不足够¹³。我们可能还在依赖我们对元朝以前道教历

¹⁰ 可见其万钧合作的论文《清代道藏——江南蒋元廷本〈道藏辑要〉之研究》，《宗教学研究》2009年第四期。又见其2009年的论文《〈道藏辑要〉研究计划》，《道教研究学报》第一期。

¹¹ 我首先要批评我编辑的《金元全真教石刻新编》，北京大学出版社2005年出版。

¹² 前面提到的赵世瑜的研究可以成为典范，但是还不能普及到一切碑刻材料的研究。

¹³ 2011年夏天，法国学者高万桑在中国人民大学的讲演中提出了对天师府、苏州玄妙观的社会作用的解释，很有启发性。他的新书已经出版：《The Religious Question in Modern China》，by V. Goossaert and D. Palmer, The University of Chicago Press 2011.

史的传统理解。莫妮卡对于王常月的理解方式还没有得到大部分与会学者的深入理解。日本森由利亚教授指出的扶乩信仰可能是清朝以后直到今天中国社会有广泛影响的宗教形态，当然会影响到道教在这个时期的生存方式，但是至少我本人在研究湖州地区全真道的时候对这一点全然没有觉察¹⁴。

二、 道教团体和学术界的合作

在 1978 年以前，中国的知识分子一直是为了中央政府的政策服务的。1927 年国民党彻底打垮了旧军阀，建立的政权基本是体现了孙中山的革命理想和新文化运动的理想。1928 年末政府颁布的《神祠存废标准》对于传统宗教是打击压制的，明确要求关闭大量的民间庙宇¹⁵。1949 年以后的共产党政府把这种打击政策推行到了极端。1978 年以后，中国大陆的宗教政策逐渐宽松，知识分子要求独立思考的意识也非常强烈。从这个时候开始，中国的宗教学者对宗教的态度转变为同情，也逐渐开始和宗教团体的合作。在八十年代甚至九十年代，学者在当时思想解放的潮流下担当了替宗教团体申述的角色。这种申述主要的为了打开宗教研究的禁区，把宗教学作为一门学术而不是政治的工具。这种努力在客观上也推动了全社会对宗教的新认识，影响着政府的政策。这是对于中国社会的贡献，并不属于学术研究的范畴。在九十年代中期以前中国内地的宗教活力还没有大的恢复，也不可能对学术界产生实际的影响。这个影响大概首先是从香港台湾的宗教团体开始的，甚至佛教的影响更早更重要。1992 年，陈鼓应教授在香港青松观的资助下创办了《道家文化研究》，是目前道家道教研究的重要论坛。1994 年，青松观资助四川大学举办了道家道教讨论会议，第一次把大陆和香港、台湾的道教界和学术界联合在一起。中国道教协会会长在大会上做了专题发言。这在中国历史上有非常重要的意义。尽管与会的学者是非常同情道教的，然而他们不是道教信徒，而且继承了新文化运动以来的新的学校教育的培养熏陶，和传统宗教没有血缘上的联系。道家道教这样一个区分就表明了知识分子对道教的偏见。这种偏见可能还有着封建时代儒家的远源。直到今天这个偏见仍然还遗留着，因此我们会看到在很多道教会议上道士的发言机会是很少的。1998 年庐山会议上有准备到北京出席中国道教协会换届大会的各地代表，但是他们并没有得到平等的发言权利。这些代表是八十年代以后成长起来的新一代道教地方领袖，但是他们不敢在学者面前大胆讲话。

进入二十一世纪，中国内地的宗教活动进入了迅速发展时期。宗教团体和学术界乃至社会各界的联系空前密切。道教团体参与社会的机会也空前增多。这个时期和八十年代有根本的不同。八十年代，学者是落实宗教政策的推动者。到了二十一世纪，学者的主导性变得减弱了。这不但是由于道教团体的壮大，而且由于政府的作用变得积极主动了。2007 年的国际道德经大会和 2011 年的国际道教论坛都是由中央政府推动并且组织的。我所说的教团和学者的关系从来就不仅仅是

¹⁴ 我是在 2011 年早稻田大学和森由利亚交谈中领悟到这一点，没有拜读他的论文。高万桑在《金盖山网络》一文中介绍了森由利亚的研究，见《全真道研究》第一辑，齐鲁出版社 2011 年出版。

¹⁵ 已经有的研究可见《宗教与广东近代社会》第 385 页，宗教文化出版社 2008 年出版。黎志添《民国时期广州市喃喃道馆的历史考察》，《近代史研究所集刊》第 37 期，2002 年出版

两者的关系，政府一直是一个重要的因素。八十年代，学者是最积极的因素，政府是最消极的因素。进入二十一世纪，政府和教团的作用都比学者积极。这当然由于政府和教团都有发展势力的要求。学者因为没有这方面的要求，于是表现得好像被政府和教团推着走。在 2007 年和 2011 年的国际大会上，学者都是捧场的角色。2011 年更有许多国际学者前来捧场。在最近三年，内地有很多地区大小道教团体和宫观举办了很多活动，邀请学者出席。例如 2009 年重阳祖师遗骨重新安葬仪式。学者们也参加了由中国道教协会举办的提高道士文化水平的讲经活动。

总之，由于道教团体的日益壮大，道教活动中有政府的因素，还有经济团体的因素，也有影响力比较强大的社会人士¹⁶。学者参与的机会增多了，但是影响力逐渐减弱了。但是，目前内地道教团体和学者的联合活动大多是仪式性的。能够有比较深入实际的合作还是要数香港青松观道教学院和内地的学术合作。这个合作有很多项目。比较值得注意的是全真学案的写作，还有华中师范大学两次举办的国际会议。这两个项目都有资助方青松观教团明确的宣传道教的意图，尽管这两个项目的最初设计乃至具体实施都不是青松观教团。

青松观主持的全真学案遇到的一个重要问题就是，学者如何保证自己的客观立场，同时保证对宗教的尊重。就目前的情况看，学者们是首先保证对道教的尊重的。由于青松观长期支持学术界的研究，并且积极地参与到学术研究当中来，因此我们有机会对出现的学术研究和宗教立场的矛盾问题进行思考。由于香港社会的国际化，使得香港道教团体对学术研究的支持基本没有出现这种矛盾。在 2010 年 1 月举办的纪念青松观 60 周年的会议上就出现了对一位外国学者论文的批评乃至修改论文的要求¹⁷，不过这种要求是由学者而不是道士提出来的。我认为我们应该认真考察这个问题，而且应该对于这个问题有警惕性的观察。在 2009 年的一次会议上，台湾学者李丰楙教授提出了田野伦理的问题，希望学者实地考察道教的时候尊重道教的戒律和习惯。我认为这是一个非常好的提议。李教授一生献身于道教研究，在东南亚华人社会中有广泛深入的实地考察，积累了丰富的经验。特别要指出的是他对道教以及本土其他宗教都有着深厚的感情，也得到道教大师的认可合作。在中国内地，由于政府的长期压力，来自教团的要求落实政策的声音不强烈，而是来自学者的要求更多。学者的这种要求当然也失去了客观立场。进入二十一世纪，来自教团内部的声音越来越强烈。教团希望独立解释自己的教义教规，希望有机会发表自己的意见和要求。在去年举行的道教论坛上，道士的声音得到了很好的发表空间。在中国内地的道教学者目前分为两类，一类学者和道教团体游这长期的密切的关系，甚至是血肉联系。例如李远国、刘仲宇、陈耀庭等教授。他们甚至参与了最近三十年道教恢复生机的全部过程，也为教团培养了一些青年的知识分子。虽然他们没有正式成为道士，但是他们实际上被教团看做自家人。这些学者的数量很少。其余的学者和道教团体联系很少。他们仅仅是书斋学者，更没有感情上的联系。在 2010 年道士李一事件出现的时候，站出来为李一辩护的学者甚为寥寥。我们知道在欧美很多宗教学家同时也是基督徒，尽管这种宗教背景会影响到他们的学术研究，但是我们目前还是承认他们的宗教学主要是追求客观的研究。中国学者能否保证宗教学的客观性？这是对研究宗教的中

¹⁶ 例如道士李一在重庆的活动就有很多著名的企业家参与。

¹⁷ 由于这篇论文里提到了法轮功，内地出版社避免遇到麻烦就没有收入论文集。见《全真道研究》第一辑的前言。

国学者提出的问题。最近几年的情态是地方政府希望利用道教资源进行商业的开发，于是政府出面组织道士和学者来论证道教的合理性和现实社会的需要。我们也可以听到有经济团体参与的信息。这些事件都是社会发展的结果，也说明道教逐渐参与社会了。学者身处社会之中，也应该参与这些活动。但是我们如何保证自己的客观性呢？因为我们没有人否定自己在这些会议上的报告是学术性的。目前青松观全真学案的的原则是，既然是教团支持的研究，论著的内容要避免批评性的文字，但是发表的文字是客观中立的。目前中国内地的道士很少接受过现代学校教育。这显然不利于他们和现代社会交流。他们更不可能像大巡真理会一样有一个便于和外界沟通交流的研究所。中国内地以及香港台湾的道教都应该向大巡真理会学习。目前中国大陆有一些道教学者逐渐皈依道门¹⁸，或者礼节性地拜道士为师傅。但是中国内地在短期内还很难出现像李丰楙教授这样的道教学者。在道门内部也出现一些不满意学者的现象，但是这说明道教团体的独立意识在增强，对于未来的教门内外的沟通是有积极意义的。因为在过去一百年的时间里传统宗教都处在一个被批判的位置上。目前学者客观立场的丧失不是教团逼迫的，是学者的研究不够深入，因此不能给道教团体提出真正有建设性的意见，于是就变成了单纯的捧场。

三， 科学研究如何与教学结合？

目前中国道家学者的位置是尴尬的。他们希望参加到道教的活动当中去，了解道教的发展，同时又希望保持独立的学术立场。但是，实际的情况是他们往往在这两方面都没有做好。他们常常碍于情面去道教团体和政府那里做论证服务，说明教团或者政府的利益的正当性。也的确有很多学者热爱道教，希望为道教团体做事，甚至希望利用自己的观点去影响社会、影响教团。这两种做法都丧失了学者的客观立场。前者在为教团和政府服务，后者更是把自己个人的狭隘的见解向社会宣传，希望利用自己教授的社会地位增加影响力。这些都是一个开放的公民社会不应该有的事情。

为什么会出现这样的情况呢？我仅仅检讨学者们的过错。目前中国一些学者在写作地方道教史，例如已经出版的《西北道教史》、《江西道教史》，已经完成写作正在审查的《浙江道教史》，还有正在申请科研经费的《江苏道教史》¹⁹、《东北道教史》，等等。这些项目说明目前一些学者关心的不是具体的问题，而是系统性的解释框架。这样的题目导致学者会避免一些暂时不能解决的问题，写出的历史肯定是不完整的，或者一些结论是仓促做出的。这样的科研成果的用途是什么呢？当然，目前政府科研政策是要求学者尽快出成果，所以最近十年来的作品发表成倍增长，但是质量成倍下降。除了政府的压力，学者本身的缺点就是始终没有明白自己的学术在社会中的地位。

我们应该看到，一百年来东方文化一直受到西方文化的影响。这一百年来东方国家的学者基本上都是新式学校培养出来的。他们和传统宗教没有血缘关系，但是他们掌握着对传统宗教的解

¹⁸ 南京大学今年毕业的一名博士皈依了正一道，在上海道教协会工作。

¹⁹ 中华书局2011年出版。

释权利。尽管学者们曾经对传统宗教寄予同情，但是他们从本质上还是要根据自己的立场和理想改造传统宗教。这当然是一个世界性的问题。所谓全球化在很多地方就是西方化。欧美文明在政治、经济和文化消费方面的高效率对大部分人群有着吸引力，成为大众的价值标准。一百年来，中国的学者对于传统宗教一直有着优势。他们的影响主要是通过为新的政府服务，通过新式学校来实现的。在1978年以前，中国的学校还不能称得上公民教育，因为专制统治和意识形态的压力使得学校只能宣传政府的意志。1978年以后，内地的学校逐渐成为普遍的公民教育形式。尽管这种教育对于传统宗教还有很大的文化优势和压力，但是在这样的学校里不能仅仅有一种文化的声音。目前高等学校里的课程体系、教员资质都决定了现代教育的内容是多元文化的。我认为，目前的道教研究的主观性就是因为某些学者的研究相对脱离教育和教学。或许现代教育的多元性能够保证道教研究的客观性。

道教研究在现代教育的学科体系里面只有两个历史经验可以考察。一个是历史学。道教长期作为地方史或者专门史的研究内容²⁰。另一个是宗教学。其他学科领域里也有学者研究道教，但是他们的经验不足以作为讨论的参考。目前大部分的道教学者是来自宗教学领域的。因为中国的宗教学历史非常短²¹。现有的大部分学者是哲学史出身。道教学者大多是研究中国哲学史的研究生。他们在宗教学理论方面的训练很不够。他们最初还是按照中国哲学史的传统研究道教历史²²，主要是道教思想史。中国哲学史对道教研究的影响只是在最近才开始减弱²³。四川大学的博士论文开始有了一些新论题，突破以往的思想史范畴。由于目前的大部分道教学者缺乏宗教学的训练，也缺乏历史学的训练，所以他们走出哲学史的旧时代，还没有开始一个新时代。目前这种地方道教史的写作说明道教学者们又进入了新一次的梳理材料的时代。卿希泰先生主持的《中国道教史》²⁴四卷本第一次梳理材料。第一次的梳理是和教学紧密结合的，也是为教学服务的。因为当时我们急需有一本初步的读物作为入门的指导，而且我们自己知道那只是初步的研究。今天的梳理当然比二十年以前有了更好的基础，但是基本上和教学脱离了关系。二十年以前的工作是集体的合作，甚至是师生的合作。今天基本是学者个人的工作，而且和教学脱离。这样的写作甚至不是一个研究项目，因为一个或两个学者实际上不足以承担这项任务。他们还需要在短期内完成，于是有很多文字是现有材料的汇编。这样的写作不仅有主观性，也还有随意性，因为有些结论是仓促得出的，没有经过深入研究。有的著作甚至把未经证实的神话材料作为某一地区道教历史的开端。

一部地方道教史是不可能作为教材的，也不适合作为教学参考书。它至多可以作为研究专题的参考书。它能够给同行学者提供一些资料信息。这些材料不是原始的，所以也不适合指导学生文献整理。这种掺杂了神话的著作似乎可以面向大众读者，但是它又不够通俗。我不必说我

²⁰ 这些研究在吕思勉以后有代表性的学者是唐长孺、王家佑先生。日本的大渊忍尔教授的《初期の道教》也属于这个范畴。

²¹ 1960年代，中国社会科学院成立的世界宗教研究所。1982年，北京大学开始在哲学系设立宗教学专业。

²² 代表性的著作有卿希泰先生的《中国道教思想史纲》（四川人民出版社1980年出版）和汤一介先生的《魏晋南北朝时期的道教》（陕西师范大学出版社1988年出版）。

²³ 九十年代，台湾企业家黄胜得先生资助内地学者道教研究。这些研究从2001年才开始出版。

²⁴ 四川人民出版社1988年开始出版。

们的社会其实不需要这种著作。我只想说这种著作的产生说明我们的学者们已经不是在做研究，而是在做宗教宣传。历史上有很多道士学者，或者爱好道教的儒家知识分子也写作这样的著作，现在被我们作为道教历史的材料。我们的学者也的确往往在努力表现出自己对道教有一个系统的解释。我们应该认识到我们其实不需要这样的解释。我们的解释可能对于外行人有一些参考价值，但是对于我们的同行价值不大，对于我们的学生甚至往往会有误导。

我们的学者所以会陷入这样的麻烦是因为我们的研究脱离了教学。我们的研究没有一套独立的教学内容，没有一个系统的技能训练。我们不能用我们的研究培养学生生长出独立研究的能力。他们也只会抄抄写写而已。严重的是他们也在学着我们似乎很有主见地发表对道教的解释，而不是在研究问题。这当然首先是由于我们的学者缺乏宗教学的训练。其次，我们虽然出身中国哲学史的研究，但是我们也在丢失了中国哲学史的基本训练，那就是对原始资料的解读。中国哲学史在长期的发展中，从冯友兰教授开始建立一个资料系统，张岱年等教授在六十年代编辑了几套中国哲学史原著选读。这套选读成为几代学生的基本教材。道教研究在哲学学科下面已经三十年，但是我们没有编辑出这样一套资料选读。我们大部分学生的读物是二手的研究成果。他们被这些成果引导着，可能永远不能自己独立走路。

韩国仙道的历史展开

徐永大
仁荷大学教授

序言

在韩国思想史上除儒教和佛教以外，还有一种名为仙道或仙教的思想传统。但是大多数人并不知道仙教的存在，对其内容和本质也了解不多。之所以会这样作者认为主要是因为：①由于仙道重视的是实践，因此其理论并没有被整理为文献资料；②由于仙道重视的是个人修养，因此没有形成明显的团体组织；③修行场所可以说是一个组织的核心，但是仙道并没有形成固定的修行场所。因此，即便是认可仙道的发展历史的研究者们通常也不把仙道看做是一种独立的思想潮流，只是把它看做是被佛教或道教吸收和溶解的一种思想要素。

但是如果忽视仙道的发展历史的话，那么韩国思想史中就会有一部分内容无法解释。虽然这部分内容所占比重并不大，但是缺少了这部分内容就没法解释关于韩国固有仙道的相关资料。并且也无法通过韩国思想史来解释突然出现的新潮流。例如，檀君思想的形式随着时代的发展在不断变化，但是如果不以仙道这一思想潮流为前提，那么这一点将无法理解。这就是为什么要关注韩国仙道发展历史的原因。

历史事实不会自然呈现，它需要人去发掘。而发掘历史需要一定的线索，这个线索在历史学中指的就是史料。在本文中笔者试图以一定的实证史料为中心来发掘韩国仙道史的历程。但是由于搜集到的史料具有片面性，因此本文内容不可避免会带有一定的片面性，这也是本文的局限之处。

I. 风流徒和国仙

在研究韩国仙道历史时，首先要提到的史料是新罗末期崔致远的〈鸾郎碑序〉。鸾郎指的是花郎的碑文的序跋，其内容如下：

崔致远《鸾郎碑序》曰：“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，¹鲁司寇之旨也。处无为之事，行不言之教，²周柱史之宗也。诸恶莫作，诸善奉行，³竺干太子之化也。⁴

根据上述内容可知，在新罗有一种风流道，它是一种囊括了儒佛道三教内容的思想。并且它既是一种和儒佛道明显不同、名为风流道的韩国特有思想，⁵又是一种融合了儒佛道三教优点的思想。此外，

¹ 引用《论语》学而篇；“入则孝 出则悌”。

² 来源于《道德经》2章；“天下皆知美之为美 斯恶已 知善之为善 斯不善已 故有无相生 难易相成 长短相形 高下相倾 音声相和 前后相随 是以圣人处无为之事 行不言之教 万物作而不辞 生而不有 为而不恃 功成而不居 夫有不去 是以不居”。

³ 《涅槃经》中有“诸恶莫作 众善奉行 自净其义 是诸佛教”类似的内容。

⁴ 《三国史记》卷 4，新罗本纪 4，真兴王 37年。

⁵ 风流道也叫风月道。“废原花累年 王又念欲兴邦国 须先风月道 更下令选良家男子有德行者 改为花娘(郎?) 始奉薛原

崔致远在名为《仙史》的书里详细记载了风流道的历史。所以如果风流=仙的话，那么风流道也可以称为仙道。因此可以把这种不同于儒佛道思想的韩国固有思想称为仙道。

“仙”这个字的意思为“长生仙去”⁶、“老而不死”⁷，由于它是汉字，因此提到“仙”字时很容易让人联想到中国的神仙道和道教。但是结合“仙”这个字的用例来看，可以发现新罗的“仙”和中国的“仙”是有差异的。这点可以从新罗的花郎中体现出来。

花郎是在15-18世纪左右由青少年组成的花郎道团体组织的领袖，也被称为国仙。花郎中比较有代表性的4人（永郎、述郎、南郎、安常）被称为四仙，⁸即4名国仙。由此可见花郎和仙传统具有一定的关联性。

但是花郎道与弥勒信仰也有着密切关系。花郎被认为是弥勒的化身，并且弥勒摘用成佛时的龙华树的名字来给花郎团体命名，金庾信的花郎团体龙华香徒即源于此。此外，被视为花郎道的戒律的“世俗五戒”是当时一种非常普遍的伦理道德，并且在思想上与儒教很相近。这表现在“世俗五戒”的“事君以忠、朋友有信、临战无退”与《礼记》祭义篇中的“事君不忠，非孝也…朋友不信，非孝也；战阵武勇，非孝也”内容很相似。综上所述，花郎虽然使用国仙这种表达，但是这并不意味着花郎的基本精神只局限在中国道教上，而且对着十几岁的青少年再三强调长寿也并不合适。因此，从花郎的别名是国仙这一点可以看出，在新罗“仙”并不是只有中国的“仙”的含义。

那么在新罗“仙”这个用语是不是就和汉字“仙”原本的含义完全没有关系了呢？要弄清楚这个问题，我们可以先看一下新罗花郎的自我修炼传统。虽然新罗花郎道通常被认为是一种战士集团，但是实际上它也是一种修炼团体。文献中关于新罗花郎们“或相磨以道义，或相悦以歌乐，游娱山水，无远不至”⁹的记载可以证明这一点。

关于花郎修炼的具体样子可以从关于金庾信的一些资料中看到。花郎领袖金庾信曾孤身到深山里去祈祷新罗能够统一三国。他17岁即616年（真平王）时去了中岳石窟，第二年又去了咽薄山，进行“齐戒告天”和“烧香告天”。第一次入山时，他遇到了名为难胜的老人并得到其传授的秘诀。¹⁰由此可见，新罗花郎们很注重平时的自我修炼，并且修炼的目标并不只限于完成个人人格塑造，还上升到实现三国统一的国家层面。

并且花郎的自我修炼传统跟道教的入山修道是一脉相通的。这也是花郎为什么会叫做国仙的原因。

崔致远是在名为鸾郎的花郎碑文中提到韩国固有仙道的存在的。并且崔致远之所以会在花郎碑文的开头就提到风流道=仙道，是因为花郎和仙道之间有着密切关系。而且可以说韩国固有仙道在新罗时代就是通过花郎道得以传承的。¹¹

郎为国仙 此花郎国仙之始”（《三国遗事》卷3，弥勒仙花 未尸郎 真慈师）

⁶《说文解字》人部，仙。

⁷《释名》释长幼。

⁸《海东高僧传》卷1，释法云：“自原郎至罗末凡二百余人 其中四仙最贤。”《破闲集》下，“惟四仙门徒最盛。”

⁹《三国史记》卷4，新罗本纪4，真兴王37年。

¹⁰《三国史记》卷41，列传1，金庾信(上)。

¹¹在高句丽存在着“仙人”，有人认为其是延续仙道传统的人。但是仙人是高句丽的官阶名，并且在最早的记录即《三国志》卷30魏书·东夷传中标记的是“先人”，这点值得注意。

II. 八关会和仙郎

仙道传统在高丽时代也得到继承，这一点体现在许多史料中。其中《高丽史》中有如下记载：

国俗幼必从僧习句读有面首者，僧俗皆奉之，号曰仙郎，聚徒或至千百，其风起自新罗。（闵）嶼十岁出就僧舍学，性敏悟，受书旋通其义，眉宇如画，风仪秀雅，见者皆爱之。忠烈(1275-1308)闻之，召见宫中，目为国仙。¹²

即在高丽时代容貌和才华出众的亲少年被称为仙郎或者国仙，¹³并且存在着把他们奉为榜样的僧俗团体，同时正如上述文献所指出的，这种传统来源于新罗。不仅如此，在高丽时代成为国仙也是进入仕途的一种途径，这点更是与新罗时代一样。¹⁴

此外，在高丽时代，仙道不只维持住了自己的道脉，还受到了国家层面上的关注和重视。在高丽王朝对仙道的重视可以说是始于太祖时期(918-943)。当时太祖为了继承以前的新罗遗风，选拔出四仙让他们穿着华丽的服装在八关会跳舞¹⁵，而四仙正是仙道的象征性存在。

并且在国家陷入危机时或者要实施新的政治时，统治者曾多次试图通过复活仙道来达到目的。

①成宗 12年(993)，契丹族的辽侵入高丽时，前民官御使李知白曾建议不要施行他国的异法，可以通过复活被废止的燃灯、八关、仙郎传统来保卫国家实现天下太平。¹⁶

②睿宗 11年(1116)，王在驾临西京时曾下达施行新政治的国书，其中就有要继承“四仙之迹”、并让大官的子孙践行的内容。¹⁷

③毅宗 22年(1168)，王在驾临西京时为了革旧鼎新颁布了5条新令。其中第4条内容如下：

“一、遵尚仙风。昔新罗仙风大行，由是，龙天欢悦，民物安宁。故祖宗以来，崇尚其风，久矣。近来，两京八关之会，日减旧格，遗风渐衰。自今八关会，豫择两班家产饶足者，定为仙家，依行古风，致使人天咸悦。”¹⁸

当然在资料中并没有出现仙道这样的字样。但是仙风、国仙、仙郎可以说是仙道的另一种说法。因此从上面的史料中可以看出高丽王朝是非常重视仙道的。

此外，高丽时代的仙道似乎比新罗时代的仙道在传播范围上更为广泛，这点可从显宗2年(1011)建筑庆北醴泉开心寺的人员名单中的“仙郎光叶、金叶、阿志”内容中推测得知。¹⁹即，从在距离国都圈相当远的地方也存在仙郎这一点可以推测出仙道已经传播到地方。

¹² 《高丽史》卷 108，列传 21，闵宗儒 附 闵嶼。

¹³ 《高丽图经》卷 21，根据阜隸驱使，在高丽未婚的贵族子弟被称为仙郎。

¹⁴ 《高丽史》卷 14，睿宗世家 3，睿宗 11年 4月 庚辰：“四仙之迹 所宜加荣 依而行之 不敢失也……所谓国仙之事 比来仕路多门 略无求者 宜令大官子孙 行之。”

¹⁵ 《破闲集》卷下

¹⁶ 《高丽史》卷 94，列传 7，徐熙。

前民官御事李知白奏曰：“圣祖创业垂统泊于今日无一忠臣遽欲以土地轻与敌国可不痛哉！古人有诗云：‘千里山河轻孺子两朝冠剑恨焦周。’盖谓焦周为蜀大臣劝后主纳土于魏为千古所笑也请以金银宝器赂遂宁以观其意且与其轻割土地弃之敌国曷若复行先王燃灯八关仙郎等事不为他方异法以保国家致*大乎？若以为然则当先告神明然后战之与和惟上裁之。”

¹⁷ 《高丽史》卷 14，睿宗世家 3，睿宗 11年 4月 庚辰：“四仙之迹 所宜加荣 依而行之 不敢失也……所谓国仙之事 比来仕路多门 略无求者 宜令大官子孙 行之。”

¹⁸ 《高丽史》卷 18，毅宗世家 2，毅宗 22年 3月 戊子。

¹⁹ 李泰镇，〈醴泉开心寺石塔记的分析〉，《韩国社会史研究》（知识产业社，1986）第78页。

并且从李奎报的作品《次韵空空上人赠朴少年五十韵》中的内容也可以看出仙道的受重视情况。

仙风旧莫闻周汉
近古犹难睹宋唐
国有四郎真似玉
声传万古同如篁²⁰

这里李奎报赞扬仙风不仅是周、汉、唐、宋即历代中国王朝所没有的、韩国所特有的文化传统，而且是一种名震千古、令人骄傲的文化传统。因此，正是因为对仙道的这种自豪感的存在，在克服国难危机或者探索国家发展时，韩国人总是会试图从仙道中寻求精神上的依托。

根据以上史料可以推测，高丽时代的仙道与八关会²¹有着密切关系。这点在太祖时期就已经显现，即当时举行八关会时，会先选定仙家，然后从仙家中再选出仙郎，演奏四仙乐部（高丽时代的一种宫中歌舞，起源于）。²²

八关会原来是一种佛教活动，即在一天的时间内遵守禁欲、禁食等8种戒律，借此来消灭近来的罪孽和灾厄。但是，高丽时代的八关会不仅在每年11月份在开京、10月份在西京定期举行，而且与其说它是一种持戒活动，倒不如说它是国家的一种庆典活动。更重要的是，它还是一种祭祀天灵、五岳、名山、大川及龙神的活动。²³因此很难将高丽时代的八关会看作是单纯的佛教活动。

但是也不能说八关会和佛教没有任何关系。因为国王到法王寺行香是八关会小会的重要部分。因此八关会可以说既是一种仙道活动，又是一种佛教活动，但其中的仙道成份占的比重更大。但是有一点很明确，那就是在高丽时代仙道是和佛教是混存在一起的。

另外，在高丽时代还存在着从中国传入的道教，存在着名为福源宫的道观以及道观里的道士，²⁴还存在着净事色、神格殿等道教官署。不仅如此，作为道教仪礼的斋醮也被频繁地举行，守庚申等道教民俗也很盛行。但是根据现存的资料来看，韩国固有仙道和中国道教的混合现象似乎并不明显。

III. 仙道史书和道脉

朝鲜王朝是以性理学为统治理念建国的。因此性理学等儒教思想以外的思想都被归为异端思想。结果仙道不仅无法再像高丽时代那样得到国家层面上的重视，而且被归为异端邪说。这样仙道自然而然地将侧重点从国家和社会的救济问题上转到个人的修炼上。

但是在经历了壬辰倭乱和丙子胡乱的朝鲜后期，作为国家统治理念的性理学逐渐暴露出它的局限性。因此为了克服这一局限性，人们开始从各个方面来寻找思想方面的对策。在这一过程中，仙道再次引起了人们的关注，在朝鲜朝后期掀起的整理仙道历史热潮就是表现之一。

在朝鲜时代出现了很多种整理仙道传统的文献资料。但是在当时朝鲜王朝的氛围下，这些文献根本不可能被刊行，因此只能靠手抄本来流传，这导致很多资料在流传过程中遗失了。例如，以东国道流的

²⁰ 《东国李相国集》后集卷9，古律诗。

²¹ 安志远；〈八关会的仪礼内容与社会性质〉，《高丽的股份佛教仪礼和文化》（首尔大学出版社，2005），第119-224页

²² 《高丽史》卷69，禮志11，嘉礼，杂仪，仲冬八关会议。

²³ 《高丽史》卷2，太祖世家2，太祖26年4月。

²⁴ 徐兢；《高丽图经》卷18，道教，道士（1123=仁宗元年）。

丛书(吾东道流之丛)闻名的卞沘的《记寿四闻录》,²⁵ 被推测是仙家列传的李圭景的《续补海东异迹》²⁶等均已遗失。尽管如此, 还是有一部分资料被幸运地保存了下来。例如,

①《东国传道秘记》;²⁷该书是泽堂李植(1584-1647)在1643年(仁祖 21)从金缙那里获得的, 该书整理归纳了韩国仙教的成立及之后的道脉情况。根据该书内容, 韩国仙教是由金可纪、崔承祐、僧 慈惠(义相?) 三人在唐朝开成年间(836-840)从全真教的祖师正阳真人钟离权和申元之那里习得的。并且在此之后道脉没有中断一直延续了下来。²⁸

②《青鹤集》;由宣祖-仁祖年间的仙家赵汝籍所著。该书记录了青鹤上人魏汉祚(?-1602 宣祖 35)和片云子(云鹤)李承祖(1559-?)以及和他的弟子之间的对话和行迹内容, 内容包括韩国仙家和道脉以及国家的未来(壬辰倭乱的爆发, 清朝的兴起, 仁祖反正)等。²⁹

④《梧溪日志集》³⁰; 肃宗~正祖时, 由仙家李宜白(1711-?)从遗存的文章中选取重要的内容编撰而成, 主要内容是李宜白和韩休休等仙家一起周游各地时的所见、所闻、所感。但是, 李宜白的高祖父(四世祖父)是《青鹤集》中作为青鹤上人的大弟子登场的李承祖(=李思渊)。因此, 可以说《梧溪日志集》和《青鹤集》在根本上是一脉相承的。³¹

⑤《海东异迹》;是1666年(显宗 7) 洪万宗(洪万宗; 1643-1725)撰写的韩国众仙家传记集, 一共收录了从檀君到郭再佑(1552-1617)等40人的传记。

⑥《海东异迹补》;在洪万宗的《海东异迹》基础上增补了纯阳子等人的传记。有人推测纯阳子是英、正祖时期的实学家颐斋黄胤锡(1729-1791),³² 由于又增补了62人的传记, 所以在此书中共收录了100人的传记。

在上述文献中首先要面临的问题就是韩国仙道的起源问题。关于这个问题有两种见解: 一是外来起源说, 另外一种是自生说。外来起源说认为仙道是从中国传入的, 它又分为两种, 一种是《东国传道秘记》和《海东传道录》所持的观点, 即认为仙道是新罗的金可纪、崔承祐、僧 慈惠 3人从唐朝传说的神仙钟离权那里习得的。

另外一种《青鹤集》所持的观点, 即认为仙道是东方仙派的宗主桓仁真人从上古仙人广成子的弟子明由那里习得的。³³广成子是黄帝时代的神仙,³⁴明由的活动时期以及活动虽然不详,³⁵从广成子或者黄帝都是中国人这一点可以看出仙道是来源于中国的。与外来起源说相对的自生说则认为仙道是起源于檀君的韩国特有的传统, 《海东异迹》、《海东异迹补》、《梧溪日志集》基本都是坚持这样的立场。

²⁵ 见《青鹤集》引文。

²⁶ 《国译分类五洲衍文长笺散稿》18, 〈道家史牒〉第47页。

²⁷ 韩国道教思想研究会 编, 〈韩国道教的现代照明〉(亚细亚文化社, 1992) 在pp. 63-83 收录原文。

²⁸ 韩无畏于(1517-1610)1610年(光海君 2)编撰的《海东传道录》与《东国传道秘记》内容大同小异。《海东传道录》虽然是作为一种独立的书籍在流通, 但是, 辛敦复(17世纪的人)的《鹤山闲言》(东国大学韩国文学研究所编, 《韩国文献说话全集》8, 民族文学史, 1981, pp. 355-367)完整地收录了《海东传道录》全文。

²⁹ 手抄本的书名不是《青鹤集》, 而是《云鹤先生事迹》、《云鹤先生实记》, 金成焕 译注, 《云鹤先生事迹》(景仁文化社, 2010)。

³⁰ 道教思想研究会 编; 《韩国道教和道教思想》(亚细亚文化社, 1991) 在512-570页 收录了影印的原文。

³¹ 《青鹤集》和《梧溪日志集》的最古本在现代被合成一本来流通并不是偶然。

³² 崔三龙, 〈关于黄胤锡文学的道教的侧面〉《韩国道教文化的位相》(韩国道教思想研究会 编, 亚细亚文化社, 1993) 第155-156页。

³³ 《青鹤集》引用卞沘的《记寿四闻录》宣扬这种说法。

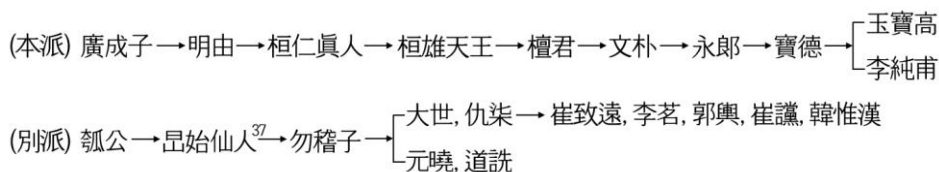
³⁴ 《神仙传》1, 广成子(《中华道藏》45, 华世出版社, 第18页)。

³⁵ 虽然在燧人时代(石器时代)的人物中有名为明由的人(《绎史》1, 太古, 开辟原始(《二十五别史》2, 齐鲁书社, 第6页)。

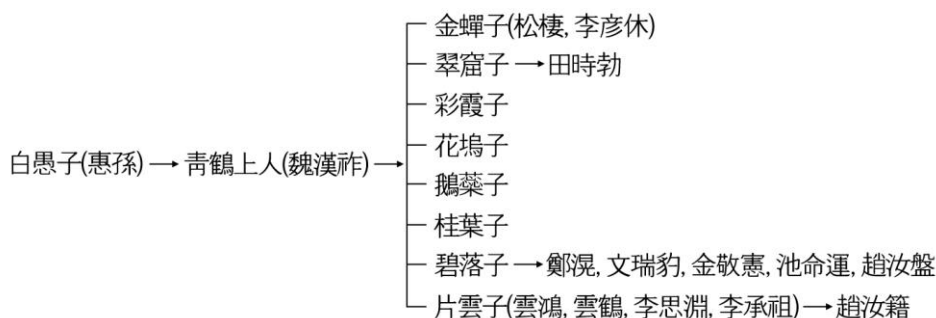
第二，就像对仙道起源的理解分歧很大一样，关于仙道的道脉的展开的见解也存在很大的差异。并且大体上可以分为两个派系，其中《东国传道秘记》和《海东传道录》是同一派系，青鹤集》和《梧溪日志集》是同一派系。其中《海东传道录》中论述的道脉大致如下：



另外《青鹤集》中论述的道脉大致如下。



《青鹤集》虽然对古代的道脉论述地很详细，但是对于以后的道脉将如何展开却没有提及。只是提到了以煮着赵汝籍为中心的师承关系，内容如下：



正如上文所示，两大派系在理解道脉时存在着相当大的差异。前者主要是由活跃在中央的人士构成，后者则主要是地方上的人士构成。例如青鹤上人魏汉祚出身于咸镜南道甲山，片云子李承祖出身于江原道麟蹄，金蟬子李彦休出身于湖南，赵汝籍出身于关西。由此不仅可以推测出朝鲜时代的仙道修炼者不管是在中央还是地方都分成许多派系，而且还可以知道当时仙道修炼者已经遍布全国各地。³⁸

另一方面，由于《海东异迹》的主要目的是收罗众仙家的传记，因此关于道脉的叙述并不明确。但是从其收录的人物来看，可以发现其对道脉的理解与《东国传道秘记》或者《海东传道录》很相近。但是《海东异迹补》却同时收录了两大派系的人物。因此《海东异迹补》可以看作是一部综合地认识韩国道脉的著作。

³⁶ 改名为金孤云。

³⁷ 因为降临在七点山，所以也被称为七点仙人。

³⁸ 《青鹤集》记载了关于在地方修行仙道的人士的信息。例如，喜欢玄道的海西的湖上人/关西的墨上人/湖西的奎上人3人缔结三禅契；光海君时期，李芳普在智异山边修道边耕作采药，别有一番仙家风味，甲山林正秀(潜龙子)居住在仙境太平洞等。

第三，从仙家的出身来看，虽然也有像《青鹤集》中出现的李承祖(也叫李思渊)或者《梧溪日志集》的作者李宜白一样出身于士大夫之家的人，³⁹但是绝大部分人还是出身寒微或者出身于平民家庭。例如，金时习的弟子洪裕孙出身于乡下小吏。据说《青鹤集》派的元祖白愚子“族阀寒微，家世贫困，从事农商”。

第四，修炼的方法是周游山川、修炼内丹。但是在修炼的同时还要重视伦理道德。即要重视善行和积德。例如，解放奴婢收获福报的李峰孙的故事，救助狐狸获得长寿和财富的李枝英的故事等在仙家中被传为美谈，从这里可以看出仙道对善行和积德的重视。⁴⁰

第五，韩国的仙家不只关心个人的救济问题，而且对国家的未来和命运也投以持续的关注。正如《青鹤集》所记载的，青鹤上人魏汉祚的众弟子往返于韩国、中国、蒙古、日本各国 研究国际情势，讨论朝鲜的未来，正体现了这一点。

最后要提到的问题是檀君问题。在朝鲜朝后期，檀君的存在再次引起人们的关注，并且在韩末有人提出韩民族均是檀君子孙，所以在克服国难时，韩民族应该紧紧团结在一起。此外还创立了将桓因、桓雄、桓俭分别视为集造化主、教化主、治化主为一体的神的大宗教。但是，这种檀君思想并不是平地而起突然出现的，事实上在此之前仙道的檀君思想一直默默存在于韩国思想史中，只是在面临空前的民族危机时，被人们所关注再次活跃了起来。

结语

到此为止本文对韩国仙道的历史历程进行了简单地考察。根据上文可知，韩国仙道是韩国固有的文化传统，在新罗时代被称为风流道或风月道，并且其道脉通过新罗花郎的修炼传统得到延续；在高丽时代，仙道传统通过八关会得以继承；在朝鲜时代，不管是在中央还是地方、士大夫中还是庶民中，都存在着仙道的修炼者，这使得韩国仙道的道脉得到维持和发展。此外，在朝鲜朝后期还出现很多试图系统地归纳整理仙道传统的相关著作。

但是随着佛教或儒教等外来宗教、思想的传入，仙道逐渐远离了文化的中心。同时仙道也被同样远离权力和文化中心的人们所关注。但是当国家或民族陷入危机时，仙道又像地下熔岩喷发一样重新活跃起来并为克服国难提供了精神上的依托。韩末以檀君神思想为基础发起的民族主义运动就是一个鲜明的例子。

具有民族史意义的仙道自从在1910年通过丹斋申采浩的《东国古代仙教考》受到人们关注后，现在已经成为韩国思想史上不可否认的一部分。然而，目前绝大部分人对仙道的本质和内容都不甚了解。其中仙道的主要经典没有得到正确评价就是一个鲜明的例子。因此，①文献的整理和批判性研究不足，②在让思想内容能够更容易地得到传达方面做出的努力不足等都是需要人们反省的问题。并且将新罗的花郎道、高丽的八关会和朝鲜时代的仙家连接起来的环节究竟是什么也是值得人们深入思考的问题。

³⁹ 据说李承祖的4代祖李美廷(翠屏公)历任兵曹参判、平安监史，曾祖父李应历任庆尚监史、吏曹判书。并且李宜白是李承祖的4世孙。

⁴⁰ 《青鹤集》。

参考文献

- 《三国史记》《三国遗事》《高丽史》《高丽图经》《破闲集》《东国李相国集》
《东国传道秘记》(韩国道教思想研究会 编;《韩国道教的现代照明》亚细亚文化社, 1992)
《海东传道录》(李钟殷 译注;《海东传道录·青鹤集》普成文化社, 1986)
《鹤山闲言》((东国大学韩国文学研究所 编,《韩国文献说话全集》8, 民族文化社, 1981)
李钟殷 译注;《海东传道录·青鹤集》普成文化社, 1986)
《梧溪日志集》(韩国道教思想研究会 编;《韩国道教和道教思想》亚细亚文化社, 1991)
《青鹤集》(李钟殷 译注;《海东传道录·青鹤集》普成文化社, 1986)
《云鹤先生事迹》(金承焕 译注, 景仁文化社, 2010)
《海东异迹》(《洪万宗全集》上, 太学社1980)
《海东异迹补》, 东国大学韩国文学研究所 编《韩国文献说话全集》6, 民族文化社, 1991
申海镇、金石泰 译注,《增补海东异迹》景仁文化社, 2011)
《国译分类五洲衍文长笺散稿》18民族文化促进委员会, 1987)
《说文解字注》(黎明文化事业公司, 1985)
《释名》(《汉魏丛书》1, 大化书局, 1988)
《神仙传》(《中华道藏》45, 华世出版社)
《绎史》(《二十五史别史》2, 齐鲁书社)
安智源,〈八关会的仪礼内容和社会性质〉《高丽的国家佛家仪礼和文化》(首尔大学出版部, 2005)
李泰镇;〈醴泉开心寺石塔记的分析〉《韩国社会史研究》(知识产业社, 1986)
崔三龙,〈关于黄胤锡文学的道教的侧面〉《韩国道教文化的位相》(韩国道教思想研究会 编, 亚细亚文化社, 1993)

韓國 仙道の 歴史的 展開

徐永大
仁荷大學校 教授

序言

I. 風流徒와 國仙

II. 八關會와 仙郎

III. 仙道史書와 道脈

맺음말

序言

韓國思想史에는 儒敎와 佛敎 이외에 또 하나의 傳統이 있으니, 仙道 내지 仙敎가 그것이다. 그러나 仙道の 존재는 제대로 알려져 있지 않으며, 아직 그 內容과 實體가 具體的으로는 파악되지 않고 있다. 여기에는 여러 가지 원인이 있겠지만, ①仙道는 실천을 중시한 까닭에 이론이 문헌으로 정리되지 못한 점, ②개인의 수양을 중시한 까닭에 조직이 뚜렷하지 못한 점, ③조직의 중심점이 될 수 있는 수행의 장소가 特定化되어 있지 않은 점 등이 看過할 수 없는 原因이라 생각된다. 그래서 仙道の 흐름을 인정하는 연구자들조차 仙道는 하나의 獨立된 사상 조류로 보지 않고, 佛敎나 道敎에 흡수 용해되어, 要素로만 전승된다고 여기는 경향이 있다.

그러나 仙道の 흐름을 무시하면 한국사상사에서 설명되지 않는 부분이 생긴다. 비록 많은 것은 아니지만, 한국의 독자적 仙道の 흐름을 설명하는 자료들을 해명할 수가 없다. 또 한국사상사를 통해 한 번씩 분출하는 새로운 조류들에 대한 설명도 막히고 만다. 예컨대 단군 인식은 시대에 따라 양상을 달리하는데, 仙道라는 사상적 조류를 전제하지 않고서는 이해되지 않는다. 한국 仙道の 흐름을 주목하는 이유는 바로 여기에 있다.

역사적 사실은 저절로 드러나는 것이 아니라, 찾아내는 것이다. 역사를 찾아내기 위해서는 단서가 필요한데, 역사학의 경우 단서가 되는 것은 사료이다. 그래서 여기서는 비교적 검증된 사료를 중심으로 한국仙道史의 흐름을 추적해 보고자 한다. 그러나 관련 사료가 단편적이어서, 언급된 사실들도 단편적일 수밖에 없는 한계를 미리 고백하지 않을 수 없다.

I. 風流徒와 國仙

한국 仙道의 역사를 논할 때, 우선 언급되어야 할 사료는 신라 말 崔致遠의 <鸞郎碑序>이다. 이것은 鸞郎이란 花郎의 碑文 가운데 서문에 해당하는 것으로, 그 내용은 다음과 같다.

崔致遠<鸞郎碑序>曰: 國有玄妙之道, 曰風流. 設教之源, 備詳仙史, 實乃包含三教, 接化群生. 且如入則孝於家, 出則忠於國,¹ 魯司寇之旨也. 處無爲之事, 行不言之教,² 周柱史之宗也. 諸惡莫作, 諸善奉行,³ 竺乾太子之化也⁴

이에 의하면, 신라에는 風流道가 있었으며, 이것은 儒·佛·道의 내용을 모두 포함한 사상이다. 이를 통해 신라에는 유·불·도와는 분명 다른, 명칭을 풍류도라고 하는 고유의 사상이 있었다는 점,⁵ 나아가 그것은 儒·佛·道의 장점을 모두 아우른 사상이었음을 확인할 수 있다. 그런데 최치원은 풍류도의 역사는 『仙史』라는 책에 소상히 기록되어 있다고 했다. 그렇다면 풍류=선이 되며, 풍류도는 곧 仙道라고 하겠다. 따라서 유·불·도와 구별되는 우리 고유의 사상을 仙道라 할 수 있겠다.

仙이란 글자는 “오래도록 살다가 승천함”(長生僊去),⁶ “늙어도 죽지 않음”(老而不死)⁷을 뜻하는데, 이것이 한자이기 때문에 仙이라고 하면 중국의 신仙道나 도교를 연상하기 쉽다. 그런데 선이란 글자의 용례를 보면 신라의 선은 중국의 그것과 다른 점이 있다. 이러한 사실을 짐작하게 하는 것이 신라의 花郎이다.

화랑은 15~18세 전후의 청소년으로 구성된 화랑도 집단의 지도자이며, 國仙이라고도 했다. 신라 화랑 가운데 대표적인 4명(永郎·述郎·南郎·安常)을 四仙이라 하는데,⁸ 이 경우 사선이란 4명의 국선이란 의미이다. 따라서 화랑은 仙의 전통과 어떤 관련이 있다고 할 수 있겠다.

그런데 화랑도는 불교의 미륵신앙과 밀접한 관련이 있었다. 화랑을 미륵의 화신으로 여겼는가 하면, 미륵이 성불한 龍華樹의 이름을 따다가 화랑단체의 이름을 삼기도 했으니, 김유신의 화랑단체

¹ 『論語』學而篇: “入則孝 出則悌”를 응용한 말.

² 『道德經』2장: “天下皆知美之爲美 斯惡已 知善之爲善 斯不善已 故有無相生 難易相成 長短相形 高下相傾 音聲相和 前後相隨 是以聖人處無爲之事 行不言之教 萬物作而不辭 生而不有 爲而不恃 功成而不居 夫有不去 是以不居”에서 유래한 표현이다.

³ 『涅槃經』에 “諸惡莫作 衆善奉行 自淨其義 是諸佛教”라고 하여 유사한 표현이 있다.

⁴ 『三國史記』권 4, 新羅本紀 4, 眞興王 37年.

⁵ 풍류도를 풍일도라고도 했다. “廢原花果年 王又念欲興邦國 須先風月道 更下令選良家男子有德行者 改爲花娘(郎?) 始奉薛原郎爲國仙 此花郎國仙之始”(『三國遺事』권3, 彌勒仙花 未尸郎 眞慈師).

⁶ 『說文解字』人部, 僊.

⁷ 『釋名』釋長幼.

⁸ 『海東高僧傳』권 1, 釋法雲: “自原郎至羅末凡二百餘人 其中四仙最賢.”

『破閑集』下, “惟四仙門徒最盛.”

龍華香徒가 그것이다. 또 화랑도의 계율로 여겨지는 世俗五戒는 당시로서는 굉장히 현실적인 윤리이며, 사상적으로는 유교에 가깝다. 세속오계의 事君以忠·朋友有信·臨戰無退는『禮記』祭義篇에서 “事君不忠 非孝也 … 朋友不信 非孝也 戰陣武勇 非孝也”라 한 것과 흡사하기 때문이다. 이러한 점들로 미루어 비록 국선이란 표현을 사용했지만, 화랑의 기본정신을 중국 도교에 한정할 수만 없다. 또 10대 후반의 청소년들에게 장수를 강조하는 것도 어울리지 않는다. 따라서 화랑의 일명이 국선이란 사실은 신라에서는 선이 중국적 의미로만 사용되지 않았음을 보여주는 것이라 할 수 있다.

그렇다면 신라에서는 선이란 용어가 한자 본래의 의미와 전혀 관련이 없는 것일까? 이와 관련하여 주목되는 사실은 신라 화랑의 자기 수련 전통이다. 흔히 신라 화랑도를 戰士集團으로만 여기지만, 화랑들은 수련단체이기도 했다. 신라 화랑들이 “道義를 서로 연마하고 혹은 노래와 음악으로 서로 즐겼으며, 산과 물을 찾아 노닐고 즐기니 멀리 이르지 않은 곳이 없었다(或相磨以道義 或相悅以歌樂 遊娛山水 無遠不至)”라는 기록은⁹ 이러한 사실을 반영한다.

화랑이 수련하는 보다 구체적인 모습은 金庾信의 경우를 통해 확인된다. 화랑 시절 김유신은 단신으로 깊은 산속으로 들어가, 신라가 삼국을 통일할 수 있도록 빌었다. 즉 17세 되던 616년(진평왕 38)에는 中嶽 石窟로, 이듬해에는 咽薄山으로 들어가 “齊戒告天”·“燒香告天”했으며, 첫 번째 입산 때는 難勝이란 노인을 만나 비법을 전수받기도 했다.¹⁰ 이를 통해 신라 화랑들은 평소 자기 수련에 정진했음을 알 수 있고, 수련의 목표는 개인의 인격 완성에 그치는 것이 아니라, 삼국통일이란 국가적 차원에 이르는 것이었다고 할 수 있겠다.

이와 같은 화랑의 자기 수련 전통은 도교의 入山修道와 통하는 점이 있다. 화랑을 국선이라 한 것도 이러한 상통점이 있었기 때문이다.

최치원이 한국 고유 仙道の 존재를 언급한 것은 鸞郎이란 화랑의 비문에서였다. 최치원이 화랑의 비문 첫머리에 구태여 풍류도=仙道を 언급한 것은 화랑이 仙道와 밀접한 관련을 가졌기 때문일 것이다. 따라서 한국 고유의 仙道는 신라시대에는 화랑도를 통해 전승되고 있었다고 할 수 있겠다.¹¹

Ⅱ. 八關會와 仙郎

仙道の 전통이 고려시대에도 계승되고 있었음은 여러 사료를 통해 확인할 수 있다. 그 중 하나는 다음과 같은 기사이다.

⁹ 『三國史記』 권 4, 新羅本紀 4, 眞興王 37年;

¹⁰ 『三國史記』 권 41, 列傳 1, 金庾信(上).

¹¹ 고구려에는 仙人이 있는데, 이것을 仙道の 전통을 이어가는 사람으로 보는 경향이 있다. 그러나 선인은 고구려 관등명이며, 最古 기록인 『三國志』 권30, 魏書 東夷傳에는 先人으로서 표기되어 있다는 사실을 유의해야 한다.

國俗幼必從僧習句讀有面首者 僧俗皆奉之 號曰仙郎 聚徒或至千百 其風起自新羅. (閔)頤十歲出就僧舍學 性敏悟 受書旋通其義 眉宇如畫 風儀秀雅 見者皆愛之. 忠烈(1275~1308)聞之 召見宮中 目爲國仙¹²

즉 고려시대에는 용모와 재주가 뛰어난 청소년을 선랑 또는 국선이라 했고,¹³ 이를 모범으로 삼는 僧俗集團이 있었다는 것인데, 이것은 이 사료에서도 지적한 바와 같이 신라의 전통이다. 뿐만 아니라 고려시대에는 국선이 되는 것이 관리로 진출하는 仕宦路의 하나였는데, 이 점 역시 신라에서와 마찬가지로이다.¹⁴

나아가 명맥을 유지하는 정도가 아니라, 仙道는 국가 차원에서 관심과 주목의 대상이 되었다. 고려 왕조에서 仙道를 주목했던 사실은 太祖(918~943) 때부터 확인된다. 즉 태조는 옛 신라의 유풍을 계승하는 의미에서 四仙을 선발하고 화려한 복장을 입혀 팔관회에서 춤을 추게 했다는데,¹⁵ 사선은 바로 仙道の 상징적 존재이다.

그리고 국가가 위기에 처하거나, 새로운 정치를 실시하려고 할 때에는 仙道の 부활을 통해 목적을 달성하려 했다.

① 成宗 12년(993), 契丹族의 遼가 고려를 침입했을 때, 前民官御使 李知白은 다른 나라의 異法을 행하지 말고, 폐지된 연등·팔관·仙郎의 전통을 부활하여 국가를 보전하고 태평을 이룩하자고 건의했다.¹⁶ 여기서 仙郎이 仙道와 관련이 있음은 물론이다.

② 睿宗 11년(1116), 왕이 서경에 행차하여 새로운 정치를 약속하는 교서를 내렸는데, 그 가운데 四仙의 자취는 계승해야 하며, 이를 위해 大官의 자손으로 하여금 이를 행하게 할 것이란 내용이 있다.¹⁷

③ 毅宗 22년(1168), 왕이 서경에 행차하여 낡은 것을 고치고 새로운 것을 정하기 위한[革舊鼎新] 新令 5조를 반포한다. 그 중 제4조는 다음과 같다.

¹² 『高麗史』 권 108, 列傳 21, 閔宗儒 附 閔頤.

¹³ 『高麗圖經』 권 21, 阜隸 驅使에 의하면, 고려에서는 귀한 집의 자제로서 아직 장가들지 않은 자들을 仙郎이라 했다고 한다.

¹⁴ 『高麗史』 권 14, 睿宗世家 3, 예종 11년 4월 庚辰: “四仙之跡 所宜加榮 依而行之 不敢失也 … 所謂國仙之事 比來仕路多門 略無求者 宜令大官子孫 行之.”

¹⁵ 『破閑集』 卷下.

¹⁶ 『高麗史』 권 94, 列傳 7, 徐熙.

前民官御事李知白奏曰: “聖祖創業垂統泊于今日無一忠臣遽欲以土地輕與敵國可不痛哉! 古人有詩云: ‘千里山河輕孺子兩朝冠劍恨焦周.’ 盖謂焦周爲蜀大臣勸後主納土於魏爲千古所笑也請以金銀寶器賂遼寧以觀其意且與其輕割土地弃之敵國曷若復行先王燃燈八關仙郎等事不爲他方異法以保國家致*大平乎? 若以爲然則當先告神明然後戰之與和惟上裁之.”

¹⁷ 『高麗史』 권 14, 睿宗世家 3, 예종 11년 4월 庚辰: “四仙之跡 所宜加榮 依而行之 不敢失也 … 所謂國仙之事 比來仕路多門 略無求者 宜令大官子孫 行之.”

“一 遵尙仙風 昔新羅仙風大行 由是 龍天歡悅 民物安寧 故祖宗以來 崇尙其風 久矣 近來 兩京八關之會 日減舊格 遺風漸衰 自今八關會 豫擇兩班家產饒足者 定爲仙家 依行古風 致使人天咸悅.”¹⁸

물론 이들 자료에 仙道란 표현은 없다. 그러나 仙風·國仙·仙郎이 仙道の 다른 표현이라 해도 과언이 아니다. 따라서 이상의 사료들은 고려왕조에서 仙道を 얼마나 중시했는지를 짐작케 하는 것들이라 할 수 있겠다.

또 고려시대에는 신라에 비해 더욱 넓은 범위까지 仙道가 확산된 것 같은데, 이러한 사실은 顯宗 2년(1011) 경북 醴泉 소재 開心寺 석탑의 건립 공사 관련자 명단에 “仙郎 光叶·金叶·阿志”가 확인된다는 점으로 미루어 짐작할 수 있다.¹⁹ 즉 수도권에서 상당히 떨어진 예천지역에 선랑이 있다는 사실은 지방에도 仙道가 전파되어 있었음을 시사한다는 것이다.

이처럼 仙道가 중시될 수 있었던 것은 李奎報(1168~1241)의 작품 <次韻空空中上人贈朴少年五十韻>의 다음 구절을 보면 짐작 가는 바가 있다.

仙風은 멀리 周·漢 때도 들을 수 없었고	仙風舊莫聞周漢
가까이로는 宋·唐에서도 아직 찾아보기 어렵구나.	近古猶難覩宋唐
이 나라에는 네 화랑이 진정 옥과도 같아	國有四郎眞似玉
萬古에 전하는 그 명성, 笙篁처럼 울렸어라. ²⁰	聲傳萬古同如篁

여기서 이규보는 선풍을 周·漢·唐·宋 즉 역대 중국왕조에서는 없는 우리 고유의 문화전통일 뿐만 아니라 만고에 울려 퍼지는 자랑스러운 문화전통이라 노래했다. 그러니까 仙道에 대한 이러한 자부심이 있었기에, 국난 타개나 국가 발전을 모색하면서 그 정신적 토대를 仙道에서 찾고자 했다는 것이다.

그런데 이상에서 제시한 사료만으로도 짐작하겠지만, 고려시대의 仙道는 八關會²¹와 밀접하게 연결되어 있었다. 이러한 사실은 태조 때부터 확인되는 바, 팔관회 때 仙家が 선정되고 여기서 선랑이 차출되며, 또 四仙樂部가 연주되었던 것이²² 그것이다.

팔관회는 원래 불교행사로, 하루 동안 금육과 금식 등의 8가지 계율을 지킴으로써 그간의 죄업을 소멸하고 재액을 막는 행사이다. 그러나 고려의 팔관회는 매년 개경에서는 11월, 서경에서는 10월에 거행하는 정기적 계절행사였을 뿐만 아니라, 持戒 행사라기보다는 국가적 축제였다. 더욱 중요한 사

¹⁸ 『高麗史』 권 18, 毅宗世家 2, 의종 22년 3월 戊子:

¹⁹ 李泰鎮: <예천 개심사석탑기의 분석> 『韓國社會史研究』(지식산업사, 1986) p. 78.

²⁰ 『東國李相國集』 後集 권 9, 古律詩.

²¹ 안지연: <팔관회의 의례 내용과 사회적 성격> 『고려의 국가 불교의례와 문화』(서울대출판부, 2005) pp. 119-224.

²² 『高麗史』 권 69, 禮志 11, 嘉禮, 雜儀, 仲冬八關會儀.

실은 이것이 天靈 및 五嶽·名山·大川과 龍神을 섬기는 행사였다는 점이다.²³ 따라서 고려시대의 팔관회가 순수한 불교행사였다고는 말하기 어렵다.

그렇다고 해서 불교와 무관하다고 할 수는 없다. 국왕이 法王寺에 행차하여 行香하는 것이 팔관회 小會의 중요 부분이기 때문이다. 따라서 팔관회는 仙道 행사인 동시에 불교 행사라 하겠으며, 그 중에서도 仙道の 비중이 더 큰 행사가 아니었을까 여겨진다. 그렇지만 고려시대에는 仙道가, 輕重이 어떠한 간에, 불교와 혼합되어 존재했다는 사실은 염두에 둘 필요가 있다.

한편 고려시대에는 중국 전래의 도교가 존재하고 있었다. 福源宮이란 道觀과 여기에 소속된 도사가 존재했으며,²⁴ 淨事色·神格殿을 비롯한 도교관청들이 있었다. 뿐만 아니라 도교의례인 齋醮가 빈번히 거행되었으며, 守庚申과 같은 도교민속도 행해지고 있었다. 그러나 현전 자료에 의하는 한, 한국 고유의 仙道와 중국 도교와의 혼합현상은 뚜렷하지 않은 것 같다.

Ⅲ. 仙道史書와 道脈

조선왕조는 성리학을 지도이념으로 건국되었다. 그래서 성리학을 비롯한 유교 이외의 사상들은 異端으로 몰렸다. 그 결과 조선시대에는 仙道가 고려시대처럼 국가적 차원의 주목을 받지 못했음은 물론, 이단시되기까지 했다. 이에 따라 仙道는 자연히 국가나 사회의 구제 문제 보다 개인의 수련에 치중하는 경향을 보이게 된다.

그렇지만 임진왜란과 병자호란을 거치고 조선후기로 오면서 성리학은 국가의 지도이념으로 한계에 부딪힌다. 그래서 이를 해결하기 위한 사상적 대안들이 여러 방면에서 모색되는데, 이 과정에서 仙道에 대해서도 다시금 관심이 환기되는 것 같다. 조선후기에 仙道 역사를 정리하려는 움직임이 활발하게 일어났던 것도 이러한 움직임의 일환이라 할 수 있다.

조선시대에는 仙道 전통을 정리하려는 문헌들이 여러 종 편찬되었다. 그러나 조선왕조의 분위기에서는 간행이 불가능했기 때문에, 필사본으로만 전해오다가 많은 자료들이 없어진 것 같다. 예컨대 東國 道流의 총서[吾東道流之叢]로 알려진 卞灑의 『記壽四聞錄』,²⁵ 仙家 열전으로 짐작되는 李圭景의 『續補海東異蹟』²⁶ 등이 그것이다. 그럼에도 불구하고 다음과 같은 문헌들이 현전하는 것은 그나마 다행이라 하지 않을 수 없다.

²³ 『高麗史』 권 2, 太祖世家 2, 태조 26년 4월.

²⁴ 徐兢: 『高麗圖經』 권 18, 道教, 道士(1123=인종 원년).

²⁵ 『靑鶴集』에 인용문이 보인다.

²⁶ 『국역분류 오주연문장전산고』 18, <道家史牒> p. 47.

①『東國傳道秘記』²⁷: 1643년(인조 21) 澤堂 李植(1584~1647)이 金縉으로부터 받은 책으로, 한국 仙敎의 성립과 이후의 도맥을 정리한 것이다. 이에 의하면 한국의 선교는 金可紀·崔承祐·僧 慈惠(義相?) 3인이 당나라 開成 연간(836~840)에 全眞敎의 祖師 正陽真人 鍾離權과 申元之로부터 전수받은 것이며, 이후 그 맥이 끊어지지 않고 계속 이어지고 있다는 것이다.²⁸

②『靑鶴集』: 선조~인조 年間의 仙家인 趙汝籍의 저술이다. 이것은 靑鶴上人 魏漢祚(?~1602 선조 35)와 片雲子(雲鶴) 李承祖(1559~?)를 비롯한 그의 제자들의 대화와 행적을 기록한 것으로, 한국의 仙家와 도맥(道脈)·국가의 미래(임진왜란 발발, 청의 興起, 仁祖反正) 등에 대한 내용이 들어있다.²⁹

④『梧溪日誌集』³⁰: 숙종~정조 때 仙家인 李宜白(1711~?)이 남긴 문장 가운데 중요한 것들을 뽑아서 묶은 것이다. 주된 내용은 이의백이 韓休休 등의 仙家들과 어울려 다니면서 보고 들은 것, 체험한 것 등에 대한 것이다. 그런데 이의백의 고조부가 『靑鶴集』에서 청학상인의 수제자로 등장하는 李承祖(=李思淵)이다. 따라서 기본적으로 『梧溪日誌集』은 『靑鶴集』과 같은 계통이라 할 수 있다.³¹

⑤『海東異蹟』: 1666년(현종 7) 홍만종(洪萬宗; 1643~1725)이 저술한 한국 仙家들의 전기집으로, 단군에서부터 郭再祐(1552~1617)까지 40명의 전기가 수록되어 있다.

⑥『海東異蹟補』: 홍만종의 『海東異蹟』을 純陽子라는 인물이 증보한 것이다. 순양자는 영·정조대의 실학자 顧齋 黃胤錫(1729~1791)으로 추측되며,³² 62명을 증보하여 100명의 전기를 수록하였다.

이상과 같은 문헌들에서 우선 문제가 되는 것은 한국 仙道の 기원이다. 이 문제에 대해서는 두 가지 설명이 있는데, 하나는 외래기원설이고 다른 하나는 자생설이다. 이 중 외래기원설이란 한국의 仙道는 중국에서 유래했다는 것인데, 이것은 다시 두 가지 설로 나누어 볼 수 있다. 즉 하나는 『東國傳道秘記』와 『海東傳道錄』의 설로, 新羅의 金可紀·崔承祐·僧 慈惠 3인이 당나라에서 鍾離權이란 중국의 전설적 신선으로부터 도교를 배워왔다는 것이다.

그리고 다른 하나는 『靑鶴集』의 설로, 동방선파의 조종 桓仁真人은 상고의 선인인 廣成子の 제자 明由로부터 수업을 받았다는 것이다.³³ 이 경우 광성자는 黃帝시대의 신선이며,³⁴ 명유는 활동 시기

²⁷ 한국도교사상연구회(편); 『韓國 道敎의 現代的 照明』(아세아문화사, 1992) pp. 63-83에 원문 수록.

²⁸ 1610년(광해군 2)에 韓無畏(1517~1610)가 저술한 『海東傳道錄』은 『東國傳道秘記』와 대동소이하다.

『海東傳道錄』은 독립된 서적으로 유통되고 있으나, 辛敦復(17세기 사람)의 『鶴山閑言』(동국대학교 한국문학연구소 편, 『韓國文獻說話全集』 8, 민족문화사, 1981, pp. 355-367)에 全文이 그대로 수록되어 있다.

²⁹ 필사본에 따라서는 書名을 『靑鶴集』이라 하지 않고, 『雲鶴先生事蹟』, 『雲鶴先生實記』라고도 한다. 金成煥 譯註, 『雲鶴先生事蹟』(景仁文化社, 2010).

³⁰ 도교사상연구회 편; 『한국도교와 도교사상』(아세아문화사, 1991) pp. 512-570에 원문이 영인 수록되어 있다.

³¹ 『靑鶴集』과 『梧溪日誌集』의 最古本은 현재 양자가 合本되어 유통되고 있는데, 이것도 우연이 아니다.

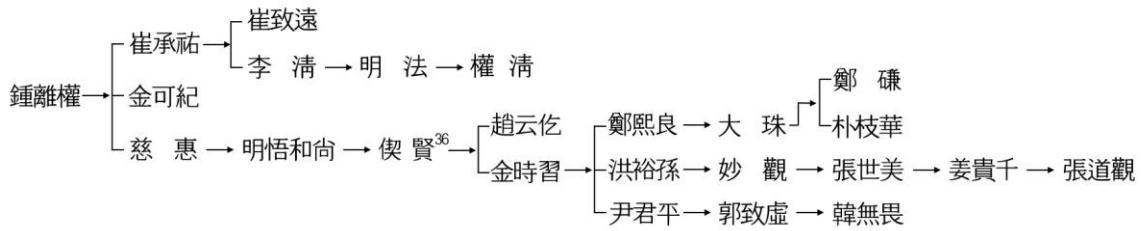
³² 崔三龍: <黃胤錫 문학의 道敎的 側面에 대하여> 『韓國 道敎文化的 位相』(한국도교사상연구회 편, 아세아문화사, 1993) pp. 155-156.

³³ 『靑鶴集』에서는 卞訖의 『記壽四閩錄』을 인용하여, 이 설을 전하고 있다.

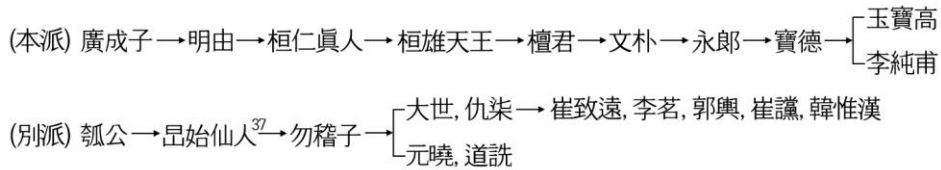
³⁴ 『神仙傳』 1, 廣成子(『中華道藏』 45, 華世出版社, p. 18).

나 활동이 未詳하지만³⁵, 廣成子나 黃帝가 중국인이란 점에서 仙道の 중국기원설이라 할 수 있겠다. 이에 비해 자생설이란 仙道を 단군에서 비롯된 한국의 독자적인 전통으로 본 것으로, 『海東異蹟』·『海東異蹟補』·『梧溪日誌集』이 이런 입장을 취한 것이 아닌가 한다.

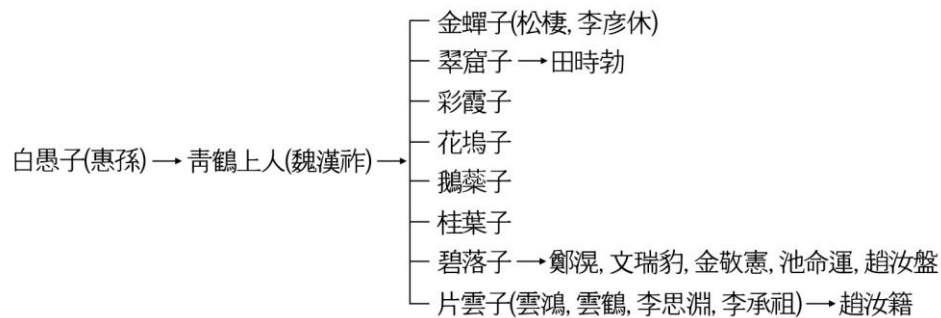
둘째, 기원에 대한 이해가 다른 만큼, 仙道の 道脈의 전개에 대한 설명도 상당한 차이가 있다. 그래서 이들을 분류해 보면, 『東國傳道秘記』와 『海東傳道錄』이 한 계통, 『靑鶴集』과 『梧溪日誌集』이 한 계통이다. 이 중 『海東傳道錄』이 전하는 바를 정리하면 다음과 같다.



한편 『靑鶴集』에 전하는 도맥은 다음과 같다.



『靑鶴集』은 고대의 도맥에 관해서는 그런대로 자세하지만, 이후의 도맥이 어떻게 전개되었는지에 대해서는 언급이 없다. 그 대신 저자 趙汝籍을 중심으로 한 師承관계에 대해서는 다음과 같이 언급했다.



³⁵ 燧人시대의 인물에 明由라는 사람이 있으나(『釋史』 1, 太古, 開闢原始(『二十五別史』 2, 齊魯書社, p. 6).

³⁶ 金孤雲으로 개명.

³⁷ 七點山에 내려온 까닭에 칠점선인이라고도 한다.

이상에서 보는 바와 같이 두 계통은 도맥의 이해에서도 상당한 차이를 보여준다. 그런데 전자의 계통은 주로 중앙에서 활약한 인물들이 많은 반면, 후자에는 지방인들이 대부분이다. 예컨대 靑鶴上人 魏漢祚는 함경남도 甲山, 片雲子 李承祖는 강원도 麟蹄, 金蟬子 李彦休는 湖南, 趙汝籍은 關西 출신이다. 이를 통해 조선시대의 仙道 수련자에는 중앙과 지방을 막론하고 여러 계파가 있었음을 짐작할 수 있을 뿐만 아니라, 전국 각지에 많은 仙道 수련자가 있었음을 알 수 있겠다.³⁸

한편 『海東異蹟』은 仙家の 전기를 망라하는데 목적이 있는 것이기 때문에 도맥에 관한 서술은 불분명하다. 그렇지만 수록 인물의 면면만 보면 『東國傳道秘記』나 『海東傳道錄』에 가깝다. 그러다가 『海東異蹟補』로 오면서 두 계통의 도맥의 인물들이 모두 수록되고 있다. 따라서 『海東異蹟補』는 한국의 도맥을 종합적으로 인식한 저술이라 할 수 있겠다.

셋째, 仙家들의 출신을 보면, 『靑鶴集』에 등장하는 李承祖(李思淵이라고도 함)나 『梧溪日誌集』의 저자 李宜白처럼 사대부 집안 출신도 있지만,³⁹ 寒微한 집안 또는 평민 출신이 많은 것 같다. 예컨대 김시습의 제자 洪裕孫은 시골 아전 출신이었으며, 『靑鶴集』派의 원조인 白愚子는 “족벌이 한미하고 가세 빈곤하여 농상에 종사”했다고 한다.

넷째, 수련의 방법은 산천을 주유하며, 內丹을 수련했다. 그러나 수련과 병행하여 윤리적인 면을 중시하였다. 즉 선행과 적덕을 강조하고 있다. 예컨대 노비를 해방시켜주고 복을 받은 李奉孫의 이야기, 여우를 구해준 덕택에 장수하고 부유하게 살았던 李枝英의 이야기 등이 仙家들 사이에서 화제가 되었던 것은 이러한 사실을 반영한다.⁴⁰

다섯째, 한국의 仙家는 개인의 구제를 넘어, 국가의 장래와 운명에 대해서도 끊임없이 관심을 가지고 있었다. 『靑鶴集』에 보이는 바와 같이, 靑鶴上人 魏漢祚의 제자들이 한국·중국·몽골·일본을 넘나들며 국제정세를 살피고, 조선의 장래에 대해 토론한 것은 이러한 사실을 말한다.

마지막으로 언급해 둘 것은 檀君의 문제이다. 조선후기에 단군의 존재가 재조명되고, 나아가 한말에는 우리 민족은 檀君子孫이란 점을 내세워 국난 극복을 위한 민족의 결속이 강조되었다. 나아가 桓因·桓雄·桓儉을 각각 造化主·教化主·治化主의 三位一體의 신으로 받드는 大倥敎도 창립되었다. 그렇다고 할 때 이러한 단군 인식은 평지에서 突出한 것이 아니라, 한국사상사 속에 면면히 흐르던 仙道의 단군 인식이 민족적 위기를 맞이하여 사회 전면에 다시금 등장한 것이라 할 수 있다.

³⁸ 『靑鶴集』에는 지방에서 仙道 수행을 하는 인사들에 대한 정보를 전하고 있다. 예컨대 玄道를 좋아하는 海西의 湖上人·관서의 墨上人·호서의 奎上人 3인이 三禪契를 맺었다든지, 광해군 때 李芳普는 지리산에서 도를 닦으며, 농사와 약초를 갠데, 仙家の 풍미가 있었다든지, 甲山 林正秀(潛龍子)는 仙境 太平洞에서 거주했다든지 하는 것이 그것이다.

³⁹ 李承祖의 4대조 李美廷(翠屏公)은 병조참판·평안감사를 역임했으며, 증조부 李應은 경상감사·이조판서를 역임했다고 한다. 그리고 李宜白은 李承祖의 4세손이다.

⁴⁰ 『靑鶴集』.

맺음말

지금까지 한국 仙道의 역사적 흐름을 개략적으로 살펴보았다. 이에 의하면 한국의 仙道는 우리 고유의 문화전통으로 신라시대에는 풍류도·풍월도로 일컬어졌으며, 신라 화랑의 수련적 전통을 통해 맥을 이어가고 있었다. 그리고 고려시대에는 팔관회를 통해 仙道の 전통이 계승되어갔으며, 조선시대에는 중앙과 지방, 사대부와 서민을 막론하고 仙道 수련자들이 있어, 한국 仙道の 맥을 유지 발전시켜 왔다. 그래서 조선후기에는 仙道の 전통을 체계화하려는 仙道 관련 저술들이 나오기까지 했다.

그러나 仙道는 불교나 유교와 같은 외래의 종교·사상이 수용되면서 점차 문화의 중심에서 멀어져 갔다. 또 권력과 문화의 중심에서 소외된 사람들에 의해 주목되어졌다. 그러나 국가나 민족이 위기에 처했을 때는 지하의 용암이 지표 위로 분출하듯 솟아나와 국난 타개의 정신적 토대를 제공해 주기도 했다. 한말 단군의식에 기초한 민족주의 운동이 단적인 예라 할 수 있겠다.

이렇듯 민족사적 의의를 지닌 仙道の 존재는 1910년 丹齋 申采浩의 <東國古代仙敎考>를 통해 주목된 이래, 이제 한국사상사에서 부정할 수 없는 상황이 되었다. 그렇지만 아직까지 仙道の 실체와 내용은 널리 알려지지 못하고 있는 것이 현실이다. 仙道の 주요 경전들이 제대로 평가받지 못하는 것도 단적인 예이다. 그렇다고 할 때 ①문헌 정리와 비판적 검토의 부족, ②사상 내용을 보다 쉽게 전달하려는 노력의 부족 등은 한번 반성해 볼 문제가 아닌가 한다. 나아가 신라의 화랑도·고려의 팔관회와 조선시대 仙家를 연결하는 고리가 무엇인지도 심각하게 고민할 필요가 있는 문제인 것 같다.

참고문헌

- 『三國史記』, 『三國遺事』, 『高麗史』, 『高麗圖經』, 『破閑集』, 『東國李相國集』.
- 『東國傳道秘記』(한국도교사상연구회 편; 『韓國 道敎의 現代的 照明』 아세아문화사, 1992).
- 『海東傳道錄』(李鍾殷 역주; 『海東傳道錄·靑鶴集』 보성문화사, 1986).
- 『鶴山閑言』(東國大學校 韓國文學研究所 編, 『韓國文獻說話全集』 8, 民族文化社, 1981).
- 李鍾殷 역주; 『海東傳道錄·靑鶴集』(보성문화사, 1986).
- 『梧溪日誌集』(한국도교사상연구회 편; 『한국도교와 도교사상』 아세아문화사, 1991).
- 『靑鶴集』(李鍾殷 역주; 『海東傳道錄·靑鶴集』, 普成문화사, 1986).
- 『雲鶴先生事蹟』(김성한 역주, 경인문화사, 2010).
- 『海東異蹟』(『洪萬宗全集』상, 태학사, 1980).
- 『海東異蹟補』(東國大學校 韓國文學研究所 編, 『韓國文獻說話全集』 6, 民族文化社, 1991; 申海鎭·金石泰 譯註, 『增補海東異蹟』 景仁文化社, 2011).
- 『國譯分類 五洲衍文長箋散稿』 18(민족문화추진위원회, 1987).
- 『說文解字注』(黎明文化事業公司, 1985).
- 『釋名』(『漢魏叢書』 1, 大化書局, 1988).
- 『神仙傳』(『中華道藏』 45, 華世出版社).
- 『釋史』(『二十五史別史』 2, 齊魯書社).
- 安智源: <팔관회의 의례 내용과 사회적 성격> 『고려의 국가 불교의례와 문화』(서울대출판부, 2005).
- 李泰鎭: <예천 개심사석탑기의 분석> 『韓國社會史研究』(지식산업사, 1986).
- 崔三龍: <黃胤錫 文學의 道敎的 側面에 대하여> 『韓國 道敎文化的 位相』(한국도교사상연구회 편, 아세아문화사, 1993).

韓国仙道の歴史的展開

徐永大
仁荷大学校教授

序言
Ⅰ. 風流徒と国仙
Ⅱ. 八関会と仙郎
Ⅲ. 仙道史書と道脈
結び

序言

韓国思想史に儒教と仏教以外にも一つの伝統があるとすれば、仙道ないしは仙教である。しかし仙道の存在はきちんと知られておらず、まだその内容と実体が具体的には把握されていない。これには様々な原因があるだろうが、①仙道は実践を重視した為に、理論を文献によって整理することができない点、②個人の修養を重視した為に、組織が明確でない点、③組織の求心点になるような遂行場所が特定化されていない点などが、大きな原因だと考えられる。また、仙道の流れを認める研究者でさえ、仙道を一つの独立した思想潮流と見ずに、仏教や道教から吸収溶解した要素だけを伝えようとする傾向がある。

しかし仙道の流れを無視すると、韓国思想史で説明できない部分がでてくる。たとえ多くないにしても、韓国独自の仙道の流れを説明する資料を解明することができない。また、韓国思想史を通じて度々噴出する、新しい潮流に対する説明にも詰まってしまう。例えば、檀君認識は時代により様相を異にするが、仙道という思想的潮流を前提にせずには理解できない。韓国仙道の流れに注目する理由はまさにここにある。

歴史的事実は自ずからあらわれるのではなく、探し出すものだ。歴史を探し出すためには糸口が必要だが、歴史学の場合、糸口になるのは資料だ。そこで、ここでは比較的検証された資料を中心に、韓国仙道史の流れを追跡してみようと思う。しかし関連資料が断片的なので、言及した事実も断片的にならざるをえないという限界をあらかじめ告白しなければならないだろう。

Ⅰ. 風流徒と国仙

韓国仙道の歴史を論じる時、まず言及されなければならない資料は、新羅末の崔致遠の「鸞郎碑序」だ。これは鸞郎という花郎の碑文中の序文に該当し、その内容は次のようだ。

崔致遠〈鸞郎碑序〉曰：国有玄妙之道、曰風流。設教之源、備詳仙史、実乃包含三教、接化群生。

且如入則孝於家、出則忠於国、¹魯司寇之旨也、処無為之事、行不言之教、²周柱史之宗也、諸
惡莫作、諸善奉行、³竺乾太子之化也⁴

これによれば、新羅には風流道があり、これは儒・仏・道の内容を全て含んだ思想だ。これによつて、新羅には儒・仏・道とは明らかに違った、名称を風流徒という固有の思想があったという点、⁵さらにそれは儒・仏・道の長所を全て合わせた思想であったのを確認することができる。ところが崔致遠は、風流徒の歴史は『仙史』という本に詳細に記録されているといった。それならば風流=仙となり、風流道はつまり仙道であるということになる。したがって儒・仏・道の区別によるならば、私たち固有の思想は仙道だということができる。

仙という字は「長らく生きて昇天するということ」(長生僊去)、⁶「老いても死なないこと」(老而不死)⁷を意味するが、これが漢字なので仙といえば中国の神仙道や道教を連想しやすい。ところが仙という字の用例を見れば、新羅の仙は中国のそれと違った点がある。このような事実を推察させてくれるのが新羅の花郎だ。

花郎は15～18才前後の青少年で構成された花郎徒の集団の指導者で、国仙ともいった。新羅花郎の中で代表的な4人(永郎・述郎・南郎・安常)を四仙というが、⁸この場合、四仙は、4人の国仙という意味だ。したがって花郎は仙の伝統と何らかの関連があるといえる。

ところが花郎徒は、仏教の弥勒信仰と密接な関連があった。花郎を弥勒の化身とし、弥勒が成仏した龍華樹の名前を取って花郎団体の名称としたのが、金庾信の花郎団体の龍華香徒だ。また、花郎徒の戒律で見られる世俗五戒は当時としてはとても現実的な倫理で、思想的には儒教に近い。世俗五戒のうち、事君以忠・朋友有信・臨戦無退は『礼記』祭義篇で「事君不忠非孝也…朋友不信非孝也戦陣武勇非孝也」といったのと似ているからだ。このような点などから推し量って、たとえ国仙という表現を使っても、花郎の基本精神を中国道教に限定してばかりはいられない。また、10代後半の青少年らに長寿を強調させるのも似合わない。したがって花郎の別名が国仙というのは、実は新羅では仙が中国的な意味でだけ使われたわけではないことをわからせてくれる。

それならば新羅では仙という用語が漢字本来の意味と全く関連がないということだろうか? これと関連して注目される事実は、新羅花郎の修練伝統だ。よく新羅花郎徒は戦士集団だと思われているが、花郎らは修練団体でもあった。新羅花郎が「道義を互いに練磨し、また歌と音楽で互いに楽しみ、山と水を探して戯れて楽しみ、遠く達しえないところがなかった(或相磨以道義或相悦以歌樂遊娛山

¹ 『論語』学而篇; “入則孝出則悌”を引用した。

² 『道德経』2枚; “天下皆知米之為米斯惡已知善之為善斯不善已故有無共存難易相成長短相形高下相傾音声相和前後相隨是以聖人処無為之事行不言之教万物作而不辭生而不有為而不恃功成而不居夫有不去是以不居”で由来した表現だ。

³ 『涅槃経』に“諸惡莫作衆善奉行自淨其義是諸仏教”とあって類似の表現がある。

⁴ 『三国史記』卷4, 新羅本紀4, 眞興王37年。

⁵ 風流道を風月道ともした。“廢原花累年王又念欲興邦国須先に風月道更下令選良家男子有德行者改為花娘(郎?) 始奉薛原郎為国仙此花郎国仙之始”(『三国遺事』卷3, 弥勒仙花末尸郎眞慈師)。

⁶ 『説文解字』人部、僊。

⁷ 『釈名』釈長幼。

⁸ 『海東高僧伝』卷1, 釈法雲; “自原郎至羅末凡二百余人其中四仙最賢。”
『破閑集』下、“惟四仙門徒最盛。”

水無遠不至)」という記録⁹はこのような事実を反映している。

花郎が修練するより具体的な姿は、金庾信を通じて確認できる。花郎だった時の金庾信は単身で山奥に入って、新羅が三国を統一できるよう祈った。そして17才となった616年(真平王38)には中嶽石窟で、翌年には咽薄山に入って“齋戒告天”・“焼香告天”をして、最初の入山時は難勝という老人に会って秘法を伝授されることもあった。¹⁰ここから、新羅の花郎は普段、自身の修練に精進していたことが分かり、修練の目標は個人の人格完成に留まらず、三国統一という国家的次元に達するということがわかった。

このような花郎自身の修練伝統は、道教の入山修道と通じる点がある。花郎を国仙といったのもこのような共通点があったためだ。

崔致遠が韓国固有の仙道の存在に言及したのは、鸞郎という花郎の碑文においてであった。崔致遠が花郎の碑文の冒頭で強いて風流徒=仙道に言及したことは、花郎が仙道と密接な関連を持ったためだろう。したがって、韓国固有の仙道は新羅時代には花郎徒を通じて伝えられていたということがわかる。¹¹

II. 八関会と仙郎

仙道の伝統が高麗時代にも継承されていたことは色々な資料を通じて確認することができる。その中の一つは次のような文だ。

國俗幼必從僧習句讀有面首者 僧俗皆奉之 號曰仙郎 聚徒或至千百 其風起自新羅。(関) 頗十歲出就僧舍學 性敏悟 受書旋通其義 眉宇如畫 風儀秀雅 見者皆愛之。 忠烈(1275~1308)聞之 召見宮中 目爲國仙¹²

すなわち高麗時代には容貌と才能が優れた青少年を仙郎または国仙といい、¹³これを模範とする僧俗集団があつて、これはこの資料でも指摘した通り新羅の伝統である。それだけでなく高麗時代には国仙になることが官僚に進出する仕宦路の一つだったが、この点もやはり新羅と同じだ。¹⁴

進んで命脈を維持する程度ではなかったが、仙道は国家次元で関心と注目の対象になった。高麗王朝で仙道に注目した事実、太祖(918~943)の時から確認できる。太祖は過去の新羅の遺風を継承す

⁹ 『三国史記』卷4, 新羅本紀4, 真興王37年;

¹⁰ 『三国史記』卷41, 列伝1, 金庾信(上).

¹¹ 高句麗には仙人はあるが、これを仙道の伝統を継続する人として見る傾向がある。しかし仙人は高句麗官等の名であり、最古記録の『三国志』卷30, 魏書東夷伝には人で表記されているという事実を留意しなければならない。

¹² 『高麗史』卷108, 列傳 21, 関宗儒 附 関頗.

¹³ 『高麗図経』卷21, 阜隸 驅使によれば、高麗では大事な家の子弟としてまだ妻をめぐらなかつた者を仙郎といったという。

¹⁴ 『高麗史』卷14, 睿宗世家3, 隸従11年4月庚辰: “四仙之跡所宜加榮依而行之不敢失也…所謂国仙之事比来仕路多門略無求者宜令大官子孫行之。”

る意味で、四仙を選抜して派手な服装を着せ八關会で踊らせたというが、¹⁵四仙はまさに仙道の象徴的存在だ。

そして国家が危機に瀕したり、新しい政治を実施しようとする時には、仙道の復活を通じて目的を達成しようとした。

- ① 成宗12年(993)、契丹族の遼が高麗に侵入した時、前民官御使の李知白は他国の異法を行わず、廃止された燃燈・八關・仙郎の伝統を復活させ、国家を保全と安泰を成し遂げようと建議した。¹⁶ここで仙郎が仙道と関連があるということは言うまでもない。
- ② 睿宗11年(1116)、王が西経に赴いて新しい政治を約束する教書を出したが、その中に四仙の名残は継承するべきで、そのため大官の子孫でもってこれを行うようにする、という内容がある。¹⁷
- ③ 毅宗22年(1168)、王が西経に赴いて古きを改め、新しいものを定める為の(革旧鼎新)新令五条を頒布する。その第四条は下記のようなのだ。

“一 遵尚仙風 昔新羅仙風大行 由是 龍天歡悅 民物安寧 故祖宗以來 崇尚其風 久矣 近來 兩京八關之會 日減舊格 遺風漸衰 自今八關會 豫擇兩班家産饒足者 定爲仙家 依行古風 致使人天咸悅。”¹⁸

もちろんこれらの資料に仙道という表現はない。しかし仙風・国仙・仙郎が仙道の他の表現といっても過言ではない。したがって、以上の資料からは高麗王朝で仙道をどれほど重視したかを推察することができる。

また、高麗時代には新羅に比べてより一層広い範囲まで仙道が広がったようだが、このような事実は顕宗2年(1011)慶北醴泉所在の開心寺石塔の建設工事関連者名簿に「仙郎光叶・金叶・阿志」と確認されるという点から推測することができる。¹⁹すなわち首都圏からだいぶ離れた醴泉地域に仙郎がいるという事実は、地方にも仙道が伝播していたことを示唆するということだ。

このように仙道が重視されたことは、李奎報(1168～1241)の作品「次韻空空上人贈朴少年五十韻」の次の一節を見れば推し量れるところがある。

仙風は遠く周・漢の時も聞けず
近く宋・唐でもまだ見つけるのが難しく。
この国では四の花郎が真の玉とも同じく

仙風旧莫聞周漢
近古猶難覩宋唐
国有四郎真似玉

¹⁵ 『破閑集』巻下。

¹⁶ 『高麗史』巻94, 列伝7, 徐熙。

前民官御事李知白奏曰：“聖祖創業垂統泊于今日無一忠臣遽欲以土地輕與敵國可不痛哉！古人有詩云：‘千里山河輕孺子兩朝冠劔恨焦周。’蓋謂焦周爲蜀大臣勸後主納土於魏爲千古所笑也請以金銀寶器賂遼寧以觀其意且與其輕割土地棄之敵國曷若復行先王燃燈八關仙郎等事不爲他方異法以保國家致*大平乎？若以爲然則當先告神明然後戰之與和惟上裁之。”

¹⁷ 『高麗史』巻14, 睿宗世家3, 隸從11年4月庚辰；“四仙之跡所宜加榮依而行之不敢失也…所謂国仙之事比來仕路多門略無求者宜令大官子孫行之。”

¹⁸ 『高麗史』巻18, 毅宗世家2, 毅宗22年3月戊子；

¹⁹ 李泰鎮；〈醴泉、開心寺石塔期の分析〉『韓国社会史研究』（知識産業社、1986）p. 78.

ここで李奎報は、仙風を周・漢・唐・宋、すなわち歴代中国王朝ではなく、私たち固有の文化伝統であり、なおかつ万古に鳴り響く誇らしい文化伝統だと歌った。仙道に対するこのような自負心があったので、国難打開や国家発展を模索しながら、その精神的土台を仙道に見い出そうと考えたということだ。

ところが以上で提示した資料でも考察したが、高麗時代の仙道は八関会²¹と密接な関係を持っていた。このような事実は太祖の時に確認できる。八関会の時、仙家が選ばれ、ここから仙郎が選出され、また四仙楽部が演奏されたというのが²²それだ。

八関会は本来仏教行事で、一日間、禁欲や禁食などの八種類の戒律を守ることによってその間の罪業を消滅させ厄難を防ぐというものだ。しかし高麗の八関会は、毎年、開京では11月、西京では10月に挙行する定期的な季節行事だっただけでなく、持戒行事というよりは国家的祭祀であった。更に重要な事実は、これが天靈および五嶽・名山・大川と龍神に仕える行事だったという点だ。²³したがって高麗時代の八関会が純粋な仏教行事だったとは考えにくい。

とはいえ、仏教と関係がないということではない。国王が法王寺に赴いて行香することが八関会小会の重要な部分であるためだ。したがって八関会は仙道行事であると同時に仏教行事であったろうし、その中でも仙道の比重がより大きい行事であるように見える。このように高麗時代には仙道が、軽重がどうであれ、仏教と混ざり合って存在したという事実は念頭に置く必要がある。

一方、高麗時代には中国伝来の道教が存在していた。福源宮という道観と、そこに所属する導師が存在したし、²⁴浄事色・神格殿をはじめとする道教官庁があった。それだけでなく、道教儀礼の齋醮が頻繁に挙行されたし、守庚申と同じ道教民俗も行われていた。しかし現存資料による限り、韓国固有の仙道と中国道教との混合現象は明確でないようだ。

Ⅲ. 仙道史書と道脈

朝鮮王朝は性理学を指導理念に建国された。そして、性理学をはじめとする儒教以外の思想は異端とされた。その結果、朝鮮時代には仙道が高麗時代のように国家的次元の注目を受けることがないのはもちろん、異端視されることさえあった。これに伴い仙道は、自然に国家や社会の救済問題より、個人の修練に重点を置く傾向を見せるようになる。

ところが壬辰倭乱と丙子胡乱を経て、朝鮮後期になってから、性理学は国家の指導理念としての限界にぶつかる。これを解決するための思想的代案が様々な方面で模索されるが、この過程で仙道に対しても今一度関心が喚起されたようだ。朝鮮後期に仙道の歴史を整理しようとする動きが活発に起き

²⁰ 『東国李相国集』後集卷9, 古律詩、

²¹ 안지원;〈八関会の儀礼内容と社会的性格〉『高麗の国家仏教儀礼と文化』(ソウル大出版部、2005) pp. 119-224.

²² 『高麗史』卷69, 礼志11, 嘉礼、雜儀、仲冬八関会儀.

²³ 『高麗史』卷2, 太祖世家2, 太祖26年4月.

²⁴ 徐兢;『高麗図経』卷18, 道教、道士(1123=人種元年).

たこともこのような動きの一環といえる。

朝鮮時代には仙道伝統を整理しようとする文献が幾種類か編纂された。しかし、朝鮮王朝の風潮では刊行が不可能だったために、筆写本としてだけ伝えられ、多くの資料がなくなったようだ。例えば東国道流の叢書（吾東道流之叢）で知られた卞沚の『記寿四閭録』、²⁵仙家列伝と考えられる李圭景の『続補海東異蹟』²⁶などがそうだ。それにもかかわらず、次のような文献が現前することは、まだ幸いであった。

- ① 『東国伝道秘記』²⁷;1643年(仁祖21)沢堂李植(1584~1647)が金緝から譲り受けた本で、韓国仙道の成立と以後の動脈を整理したものだ。これによれば韓国の布教は金可紀・崔承祐・僧慈恵(義相?)の3人が、唐の開成年間(836~840)に全真教の祖師正陽真人鍾離権と申元之から伝授されたとあり、以後その脈が切れずに続いているということだ。²⁸
- ② 『青鶴集』;宣祖~仁祖年間の仙家の趙汝籍の著述だ。これは青鶴上人魏漢祚(?~1602、宣祖35)と片雲子(雲鶴)李承祖(1559~?)をはじめとする彼の弟子との対話と行跡を記録したもので、韓国の仙家と道脈・国家の未来(壬辰倭乱勃発、青衣興起、仁祖反正)等に対する内容が入っている。²⁹
- ③ 『梧溪日誌集』³⁰;肅宗~正祖の時、仙家の李宜白(1711~?)が残した文章の中で重要なものの選集だ。主な内容は、李宜白が韓休休などの仙家との交流で見聞きしたこと、体験したこと等だ。李宜白の高祖父は、『青鶴集』で青鶴仙人の高弟として登場する李承祖(=李思淵)だ。したがって基本的に『梧溪日誌集』は『青鶴集』と同じ系統といえる。³¹
- ④ 『海東異蹟』;1666年(玄宗7)、洪万宗(1643~1725)が著述した韓国仙家の伝記集で、檀君から郭再祐(1552~1617)まで40人の伝記が収録されている。
- ⑤ 『海東異蹟補』;洪万宗の『海東異蹟』を純陽子という人物が増補したものだ。純陽子は英祖~正祖の時の実学者頤齋黃胤錫(1729~1791)と見られ、³²62人を増補して100人の伝記を収録した。

以上のような文献でまず問題になるのは、韓国仙道の起源だ。この問題に対しては二種類の説明があるが、一つは外来起源説で、もう一つは自生説だ。このうち、外来起源説では、韓国の仙道は中国由来としてあり、これはまた二種類の説に分けて見ることができる。一つは『東国伝道秘記』と『海

²⁵ 『青鶴集』に引用文がある。

²⁶ 『국역분류 오주연문장전산고』18, <道家史牒> p. 47.

²⁷ 韓国道教思想研究会;『韓国道教の現代的照明』(アジア文化史、1992) pp. 63-83に原文収録。

²⁸ 1610年に韓無畏(1517~1610)が著述した『海東伝道録』とは『東国伝道秘記』と大同小異だ。『海東伝道録』は独立した書籍として流通しているが、辛敦復(17世紀の人)の『鶴山閑言』(東国大学校韓国文学研究所編、『韓国文献説話全集』8,民族文化社、1981, pp. 355~367)に全文がそのまま収録されている。

²⁹ 筆写本によっては書名を『青鶴集』とせず、『雲鶴先生事蹟』、『雲鶴先生実記』ともする。

金成煥訳註、『雲鶴先生事蹟』(景仁文化社、2010)。

³⁰ 道教思想研究会編;『韓国道教と道教思想』(アジア文化史、1991) pp. 512-570に原文が影印収録されている。

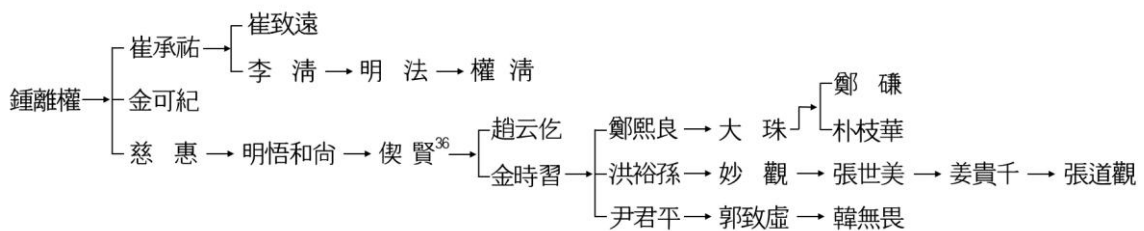
³¹ 『青鶴集』と『梧溪日誌集』の最古本は現在、両者が合本となって流通しているのも偶然ではない。

³² 崔三龍;<黃胤錫文学の道教的側面に対し>『韓国道教文化の位相』(韓国道教思想研究会方、アジア文化史、1993) p. 155-156.

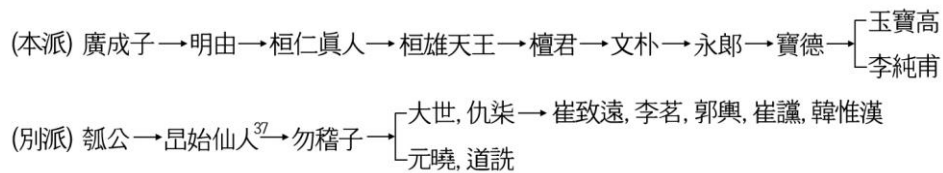
東伝道録』の説で、新羅の金可紀・崔承祐・僧慈恵の3人が唐で鍾離権という中国の伝説的の神仙から道教を習ってきたというものだ。

そしてもう一つは『青鶴集』の説で、東方仙派の祖宗桓仁真人は上古仙人の広成子の弟子の明由から教えを受けたということだ。³³この場合、広成子は黄帝時代の神仙で、³⁴明由は活動時期や内容が未詳だが³⁵、広成子や黄帝が中国人という点から仙道の中国起源説といえる。これに比べて自生説というのは、仙道を檀君から始まった韓国の独自の伝統として見たもので、『海東異蹟』・『海東異蹟補』・『梧溪日誌集』がこういう立場を取ったものではないだろうか。

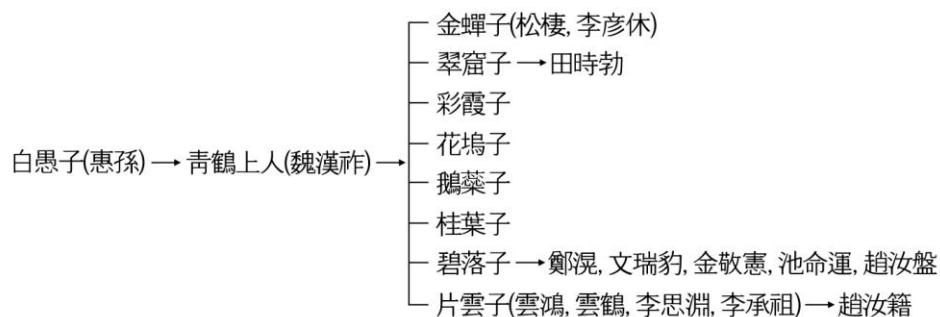
起源に対する理解が異なるだけに、二番目の仙道の道脈の展開に対する説明にも相当な差がある。それでこれらを分類してみれば、『東国伝道秘記』と『海東伝道録』の系統、『青鶴集』と『梧溪日誌集』の系統に分けられる。この中で『海東伝道録』が伝えるところを整理すれば次のようになる。



一方『青鶴集』が伝える道脈は次のとおりだ。



『青鶴集』は、古代の道脈に関しては詳しいが、以後の道脈がどのように展開したかに対しては言及がない。その代わりに著者趙汝籍を中心にした師弟関係に対しては次の通りに言及した。



³³ 『青鶴集』では卞沚の『記寿四聞録』を引用して、この説を伝えている。

³⁴ 『神仙伝』1, 広成子(『中華道蔵』45, 華世出版社, p. 18).

³⁵ 燧人時代の人物に明由という人がいる(『釋史』1, 太古, 開闢原始(『二十五別史』2, 齊魯書社, p. 6).

³⁶ 金孤雲と改名。

³⁷ 七點山から降りてきたので、七點仙人とも言う。

以上のように、二つの系統は道脈の理解においても相当な差を見せる。前者の系統は主に中央で活躍した人物が多い反面、後者には地方の人が多い。例えば、青鶴上人魏漢祚は咸鏡南道甲山、片雲子李承祖は江原道麟蹄、金蟬子李彦休は湖南、趙汝籛は関西出身だ。ここから、朝鮮時代の仙道修練者には中央と地方を問わず様々な派閥があったことを推察できるだけでなく、全国各地に多くの仙道修練者がいたことが分かる。³⁸

一方『海東異蹟』は仙家の伝記を網羅するのが目的であるため、道脈に関する叙述は不明だ。しかし、収録人物の面々だけ見れば『東国伝道秘記』や『海東伝道録』に近い。だが『海東異蹟補』には、二つの系統の道脈の人物が皆収録されている。したがって『海東異蹟補』は韓国の道脈を総合的に認識した著述といえる。

三番目に、仙家の出身を見てみると、『青鶴集』に登場する李承祖(李思淵ともする)や『梧溪日誌集』の著者李宜白のように官吏家の出身もいるが、³⁹寒微の一族、または平民出身も多いようだ。例えば金時習の弟子洪裕孫は田舎衙前出身であり、『青鶴集』派の元祖の白愚子は「縁戚が寒微で家勢が貧しく、農産に従事」したという。

四番目に、修練の方法についてである。仙道は山川を周遊して、内丹を修練した。しかし、修練と並行して倫理的な面も重視した。すなわち善行と積徳を強調している。例えば奴婢を解放させて恩恵を受けた李奉孫の話、キツネを助けたおかげで長生きし、裕福に生きた李枝英の話などが仙家らの間で話題になったことは、このような事実を反映する。⁴⁰

五番目に、韓国の仙家は個人の救済を越えて、国家の将来と運命に対しても絶えず関心を持っていた。『青鶴集』に見られるように、青鶴上人魏漢祚の弟子らが韓国・中国・モンゴル・日本を行き来して国際情勢を概観し、朝鮮の将来に対して討論したというような事がそうだ。

最後に言及しておくことは、檀君の問題だ。朝鮮後期に檀君の存在が再証明され、韓末には、私たちの民族は檀君の子孫という点が全面に推し出され、国難克服のための民族の結束が強調された。更に桓因・桓雄・桓僉をそれぞれ造化主・教化主・治化主の三位一体の神と敬う大倭教も創立された。このような檀君認識は別に突出したことでなく、韓国思想史の中に脈々と流れた仙道の檀君認識が、民族的危機を契機に社会前面に再び登場したことだといえる。

結び

ここまで韓国仙道の歴史的流れを概略的に調べた。韓国の仙道は私たちの固有の文化伝統で、新羅時代には風流徒・風月道と呼ばれたし、新羅花郎の修練的伝統を通じて、その脈を引き継いできた。そして高麗時代には八関会を通じて仙道の伝統が継承されていったし、朝鮮時代には中央と地方、官

³⁸ 『青鶴集』には地方で仙道遂行をする人々に対する情報を伝えている。例えば玄道が好きな海西の湖上人・関西の墨上人・湖西の奎上人の3人が三禪契を結んだとか、李芳普は智異山で修業に励んで、農作業と薬草を耕作したが、仙家の雰囲気があったとか、甲山林正秀(潜龍子)は仙境太平洞で居住したとかがそれだ。

³⁹ 李承祖の4代先祖李米廷(翠屏公)は兵曹参判・平安監査を歴任したし、曾祖父李応は慶尚監査・吏曹判書を歴任したという。そして李宜白は李承祖の4世孫だ。

⁴⁰ 『青鶴集』。

吏と庶民を問わず仙道修練者がおり、韓国仙道の脈を維持発展させてきた。そして朝鮮後期には、仙道の伝統を体系化しようとする仙道関連著述が出てくることさえあった。

しかし、仙道は仏教や儒教のような外来の宗教・思想を受容しながら、少しずつ文化の中心から遠ざかった。また、権力と文化の中心から疎外された人々によって注目された。しかし国家や民族が危機に面した時は、地下の溶岩が地表に噴出するかのごとくわき上がり、国難打開の精神的土台を提供することもあった。韓末の檀君意識に基づいた民族主義運動が端的な例だといえる。

このように、民族史的意義を持った仙道の存在は1910年、丹齋申采浩の「東国古代仙教考」を通じて注目されて以来、既に韓国思想史において否定できない状況となった。ところが、まだ仙道の実体と内容は広く知られていないのが現実だ。仙道の主要経典がまともに評価されることがないのも端的な例だ。それは、①文献整理と批判的検討の不足、②思想内容を簡単に伝達しようとする努力の不足などは、一度反省してみるべき問題ではないかといえる。更に新羅の花郎徒・高麗の八関会と朝鮮時代の仙家を連結する輪が何であるかも深刻に再考する必要がある問題のようだ。

参考文献

- 『三国史記』『三国遺事』『高麗史』『高麗図経』『破閑集』『東国李相国集』
『東国伝道秘記』（韓国道教思想研究会方；『韓国道教の現代的照明』アジア文化史、1992）
『海東伝道録』（李鍾殷力走；『海東伝道録・青鶴集』宝城文化史、1986）
『鶴山閑言』（（東国大学校韓国文学研究所編、『韓国文献説話全集』8, 民族文化社、1981）
李鍾殷力走；『海東伝道録・青鶴集』宝城文化史、1986）
『梧溪日誌集』（韓国道教思想研究会方；『韓国道教と道教思想』アジア文化史、1991）
『青鶴集』（李鍾殷力走；『海東伝道録青鶴集』普成文化史、1986）
『雲鶴先生事蹟』（キム・ソンファン、京仁文化史、2010）
『海東異蹟』（『洪万宗全集』上、太学社、1980）
『海東異蹟補』（東国大学校韓国文学研究所編、『韓国文献説話全集』6, 民族文化社、1991；申海鎮、金石泰訳註、『増補海東異蹟』景仁文化社、2011）
『国訳分類五洲衍文長箋散稿』18（民族文化推進委員会、1987）
『説文解字注』（黎明文化事業公司、1985）
『积名』（『漢魏叢書』1, 大化書局、1988）
『神仙伝』（『中華道蔵』45, 華世出版社）
『釋史』（『二十五史別史』2, 齊魯書社）
安智源；〈八開会の儀礼内容と社会的性格〉『高麗の国家仏教儀礼と文化』（ソウル大出版部、2005）
李泰鎮；〈醴泉、開心寺石塔期の分析〉『韓国社会史研究』（知識産業社、1986）
崔三龍；〈黄胤錫文学の道教的側面に対して〉『韓国道教文化の位相』（韓国道教思想研究会方、アジア文化史、1993）.

道教南宗《修仙辨惑论》作者考辨及其修仙思想

盖建民

作者简介：盖建民，男，国家“985”工程四川大学宗教、哲学与社会研究创新基地学术带头人，教育部重点研究基地四川大学道教与宗教文化研究所教授、博士生导师，四川大学老子研究院副院长。

E-mail:gjml964@126.com Tel:18959284233 13550165697

清同治戊辰重镌《白真人集》卷三《论》收有五篇南宗丹道论，分别为《修仙辨惑论》、《谷神不死论》、《阴阳升降论》、《玄关显密论》、《性命日月论》，这五篇丹道论文是研究南宗神仙与丹道思想内容的主要文献。学术界一般都认为《修仙辨惑论》为白玉蟾亲著，本文依据文献史料，考辨《修仙辨惑论》作者当为白玉蟾弟子事后所辑录的白玉蟾与其师陈泥丸师徒论道的学仙指要，是道教南宗修仙思想的一篇重要文献，《修仙辨惑论》所阐发的修仙辨惑修道思想值得重视与挖掘。

一、《修仙辨惑论》版本、流传及其作者

民国时期守一子所编的《道藏精华录》收有清四峰山人元真子董德宁辑的《紫清指玄集》¹，内有《玄关显密论》、《修仙辨惑论》、《性命日月论》、《谷神不死论》、《阴阳升降论》等五篇丹道论文。今人所编辑的《三洞拾遗》也影印的董德宁辑的《紫清指玄集》版本，除了这五篇丹道论文外，尚收有《金液还丹赋》、《学道自勉文》、《东楼小参文》、《东至小参文》、《丹房法语》、《题张紫阳、薛紫贤二真人像》、《谢陈仙师寄书词》、《鹤林问道篇上》、《大道歌》、《毕竟恁地歌》、《快活歌》以及白玉蟾诗词多首²。今人萧天石主编的《道藏精华》第一集四也有类似版本。今《藏外道书》第6册明代彭好古辑《道言内外秘诀全书》收入署名“紫清真人海琼白玉蟾著的《指玄篇》一卷³，其内容仅仅包括《谢紫阳真人书》、《（修仙）辨惑论》二篇文献，上海图书馆藏有《白先生杂著指玄篇》八卷、《白先生金丹火候图》二卷，明刻本⁴。可见后人收集整理白玉蟾文献时，常常使用“指玄”之类的文字作为篇名，其涵盖的白玉蟾文献也不尽相同。

在这南宗丹道五论文献中，其中《修仙辨惑论》、《谷神不死论》、《阴阳升降论》3种收入明代《正统道藏》洞真部方法类《修真十书杂著指玄篇》。

《玄关显密论》最早见于白玉蟾弟子留元长编集的《海琼问道集》，存明代《正统道藏》。而《修仙辨惑论》最早见于《修真十书杂著指玄篇》卷四，并未署作者姓名，本文笔者后面将详细考证《修仙

¹ 《道贯真源·修真六书》也收入《白玉蟾撰《紫清指玄集》二卷，参见刘琳、沈治宏编著《现存宋人著述总录》，巴蜀书社1995年版，第172页。

² 白玉蟾撰述、董得宁辑《紫清指玄集》，中国宗教历史文献集成之二《三洞拾遗》，第19册，黄山书社2005年影印，第874—882页。

³ 《道言内外秘诀全书》之《指玄篇》，《藏外道书》第6册，第168—172页。

⁴ 《中国古籍善本书目（子部下）》，上海古籍出版社，1996年，第1061页。

辨惑论》当为白玉蟾弟子整理辑录的白玉蟾与其师陈泥丸之间论道的学仙指要，也就是说《修仙辨惑论》并非白玉蟾亲自所著。如同《海琼问道集》也并非白玉蟾亲作，而是白玉蟾述，而由弟子记录整理的一样。《海琼问道集》之《玄关显秘论》对后世道教影响很深，例如元末明初董澐醇编辑的《群仙要语纂集》卷下就全文收录，题为《白玉誓（蟾之误，引者注）玄关显秘论》¹。明代福建莆田田野逸人彭在份撰的《读丹录》²也录有白玉蟾《玄关（显）秘论》。明代成化癸卯六月御制的《群仙集》卷上也收入，题《白玉蟾玄关显秘论章第三》³，经笔者对勘，此乃《玄关显秘论》的摘要本，其文第一部分从开头“论曰：一言半句便通玄，何用丹经千万篇”到“炼形之妙，在乎凝神，（凝神）则炁聚，（炁聚）则丹成，（丹成）则形固，形固则神全矣。”而中间有一大段从“故宋齐邱曰：忘形以养气，忘气以养神”至“水绿山青，尽发露虎龙诒。”悉数省略。而后一段则从“玉蟾曰：我初从先师泥丸学道丹法，每遇日中之冬至则开乾破巽，留坤塞艮”至“日服一粒，神归气复，充塞天地。”⁴此后有一段话“孟子曰：善养吾浩然正气”至“敬书以授留紫元云”省略，且文字表述上也略有差异，详细考辨见本书下一节相关内容。《海琼问道集》之《玄关显秘论》与《修真十书杂著指玄篇》之《修仙辨惑论》，集中反映了金丹派南宗的丹道思想。清同治戊辰重镌《白真人集》卷三《论》收有五篇南宗丹道论，分别为《修仙辨惑论》、《谷神不死论》、《阴阳升降论》、《玄关显密论》、《性命日月论》，是研究南宗丹道思想内容的主要文献。其中《玄关显密论》见于白玉蟾弟子留元长编辑的《海琼问道集》，存明代《正统道藏》。民国时期守一子所编的《道藏精华录》收有清人董德宁编的《紫清指玄集》，内也有《玄关显秘论》、《修仙辨惑论》、《性命日月论》、《谷神不死论》、《阴阳升降论》等五篇丹道论文。相同版本还见于今人萧天石主编的《道藏精华》第一集四影印本、今人所编《白玉蟾全集》卷一《论》。

《修仙辨惑论》最先见载于明代《正统道藏》洞真部方法类《修真十书·杂著指玄篇》卷四，《修真十书》共六十卷，编者不详，学术界一般认为是元代金丹派南宗道士所编辑的。“所收大多为两宋钟吕金丹派南宗之作，然亦收有金末全真道王志谨（1178—1263年）之《盘山语录》。钟吕金丹派南北二宗学说著述之交流合会，始于元统一之后，故本书盖元初紫阳南宗徒裔所編集。”⁵《杂著指玄篇》共八卷，编者不详。其中卷四收有《修仙辨惑论》、《谷神不死论》、《阴阳升降论》等三篇南宗丹道论文，原本并未署名撰写人，也未见于其它版本。这与《修真十书》卷六收的《谢张紫阳书》、卷三十一至三十六收的《玉隆集》、卷三十七至四十四收的《上清集》、卷四十五至五十二收的《武夷集》均明确标明作者“白玉蟾”或者“海南白玉蟾著”完全不同，说明元代南宗道士编辑《修真十书》时也未认定《修仙辨惑论》的作者，只好付之阙如。

再考《修真十书》共六十卷，收有单著、杂著十种书，第一书《杂著指玄篇》，收有十二种著作，除了其中《白先生火候图》（亦见《海琼传道集》）、《修真十戒》未署名外，其余八种均有署名原作

¹ 《白玉誓（原文有误，当为蟾）玄关显秘论》，《群仙要语纂集》卷下，《道藏》第32册，第465页。

² 《四库全书》子部道家类存目，《提要》云：“《读丹录》无卷数。浙江巡抚采进本。明彭在份撰。在份，号从野逸人，莆田人。是书论道家炼丹养生之法。前列道宗、起汉栾巴以下寥寥数则。次总论。次录杜道坚歌。次录白玉蟾《玄关秘论》。自是以下，皆所自著。详论修炼之法、自习静至昆仑、共分四十四篇。其大旨以断欲清净为宗、以炼气凝神为要云。”（《四库全书总目提要》卷一百四十七，北京：中华书局1997年整理本，第1968页。

³ 《群仙集》卷上，《藏外道书》第18册，第216页。

⁴ 《群仙集》卷上，《藏外道书》第18册，第216—218页。

⁵ 参见任继愈主编《道藏提要》，中国社会科学出版社2005年第三次修订，第115页。

者姓名；第二书《金丹大成》五卷，署名“紫虚了真子萧廷芝元瑞述”；第三书《钟吕传道集》署名“正阳真人钟离权述、纯阳真人吕岩洞宾集、华阳真人施肩吾希圣传”；第四书《杂著捷径》，所收养生杂文也多署名原作者，例如《翠虚篇》署名“泥丸先生陈朴传”，《体（左壳右 上几下又）歌》署名“烟萝子撰”，《天元入药镜》署名“翠真人希范述”，《劝道歌》末尾题《至游子曾慥书》，《临江仙》署名“曾慥”；第五书《悟真篇》，张伯端撰，内有多人注解；第六书《玉隆集》，署名“海南白玉蟾著”；第七书《上清集》，署名“海南白玉蟾著”；第八书《武夷集》，署名“海南白玉蟾著”；第九书《盘山语录》，虽未标明原作者，但《正统道藏》太玄部有单行本，作者确为金末元初全真道士王志谨；第十书有二种，其中《黄庭内景五脏六腑图》，署名“太白山见素女胡愔撰”，另有《黄庭内景经注》，署名“梁丘子撰”。综上所述，《修真十书》编辑者有较高的文化素养，在编辑过程中，有一个基本的编辑原则，即凡是原书有明确作者的，收入《修真十书》时，均一一标明原作者姓名。而且《修真十书》在收入白玉蟾其它著作时也都一一标明作者白玉蟾撰，惟独《修仙辨惑论》、《谷神不死论》、《阴阳升降论》这三篇未署名。可见，元初金丹派南宗的后学在将《修仙辨惑论》编入《修真十书》第一书《杂著指玄篇》时，并没有认定《修仙辨惑论》作者的确切姓名。如果是白玉蟾亲自所撰，按照《修真十书》的编辑特点和风格，一定会注明白玉蟾著。

另外，从《修真十书杂著指玄篇》与现存《道藏精华录》和《道藏精华》所收题为《紫清指玄集》所收录的文献来对勘分析，以白玉蟾为名而命名的“指玄”类文集，其所收白玉蟾文献篇目内容不一，当为后人根据自己的兴趣遴选白玉蟾乃至包括其它南宗丹道文献而成。¹日本学者横手裕在《白玉蟾と南宋江南道教》²一文中曾对《修真十书杂著指玄篇》的文献来源做过考察，可参考。

根据《修仙辨惑论》的行文风格和内容，笔者推断《修仙辨惑论》当为南宗后学所编辑的，而非白玉蟾亲著。落款为“嘉定（公元1217年）中元日期请郎主管建宁府武夷山冲祐观懒（此处校注本疑脱懒字，今补。笔者注）翁苏森仲严述”³的《跋修仙辨惑论序》，也没有明确说明《修仙辨惑论》为白玉蟾亲撰。只是笼统地说，白玉蟾“旧有《群仙珠玉集》，乃先生著述丹诀也。广闽诸处，多有文集刊行。偶来金华洞，森一见如故人。……与森酬唱，仅百余篇，已板行矣。其它处吟咏，不可胜数。……及见《修仙辨惑论》，披读之余，知先生骨已仙矣。”⁴苏森曾主管福建武夷山冲祐观，号懒翁，曾经与白玉蟾在金华洞相见，两人一见如故，互相有文词酬唱百余篇，今《武夷集》收有《初见懒翁诗》、《赋诗二首呈懒翁》、《六言六首呈懒翁》、《暮抵懒翁斋醉吟》⁵等多首诗歌，从现存的一些诗文表露的信息来分析，白玉蟾与懒翁苏森彼此关系密切，文辞唱和不断⁶，有很深的交往。

今白玉蟾《上清集》中有一篇《懒翁斋赋》，对懒翁籍贯、行履和彼此交游着墨甚多：

¹ 民国守一子编《道藏精华录》以及台湾萧天石主编的《道藏精华》第一集之四所收的《紫清指玄集》，题为“紫清真人海琼白玉蟾撰述、四峰山人元真子董德宁辑”，依次内收有《玄关显秘论》、《修仙辨惑论》、《性命日月论》、《谷神不死论》、《阴阳升降论》、《金液还丹赋》、《学道自勉文》、《东楼小参文》、《冬至小参文》、《丹房法语（与胡胎仙）》、《题张紫阳薛紫贤二真人像》、《谢陈先生寄书词》、《鹤林问道篇上》及《大道歌》等诗歌三十多首。自采药以至结胎，从行火而至脱体，由抽添之妙，以至沐浴之机，靡不穷玄微，指归正途，真修丹之要旨也。故称“指玄集”。其中丹论类的《性命日月论》未见《修真十书杂著指玄篇》及明代《正统道藏》。

² 横手裕：《白玉蟾と南宋江南道教》，《东方学报》68，1996年。

³ 《白玉蟾全集》卷十一《跋修仙辨惑论序》，海口：海南出版社2004年校注本，第951页。

⁴ 《白玉蟾全集》卷十一《跋修仙辨惑论序》，海口：海南出版社2004年校注本，第951页。

⁵ 《修真十书武夷集》卷四十八，《道藏》第4册，第812页。

⁶ 参见盖建民整理点校《白玉蟾诗词集》，北京：社会科学文献出版社2012年版。

眉山苏森老于懒，以懒翁名其斋。翁其真懒耶？虽曰鸥不入鸳鸿也，其如苍生缺望何！吾闻翁儿时不甚懒也，以黄绢鞭心，以青衫结发，以勋业览镜，以文章鉴锋，折旋仰于周孔之间，轩昂轶荡于韩柳之外。彼时黔黎见翁者，以手争指，以目争睹，皆有望吾懒翁以禹皋为心也。今何为其懒乎？一班未露，而仕意已饱。儒林烟薄，学海波寒，岂不孤朋簪拭目之望。自嘉泰间牧筠阳时，翁既乞祠，速作衡阳侯，复有武夷归隐之请，盖翁无心于仕，而宦情如秋。故于缙绅间，无苞苴从臾之欲，所以农蠲而不雨也。翁今已过于从心之一年，宜乎犹懒于前，而没闲终老于云水堆中矣。翁有金华之浮家，即其先侍郎之故庐也。堂前有丈余空隙，逐以八九椽而宇之。三面开牖，粗可容膝，砌板代砖，濡灰饰壁，畜一枝花，立绿桐之琴，事三尺汶阳碧苕之剑。翁欲睡时，化为蝶蝶，飞上登华胥国。翁欲饮食时，伸颈如玉虹，一吸酒海干。翁欲吟时，玉树忽生风，珠玑吐落纸。翁欲棋时，纵横星斗乱剥，啄玉声寒。翁欲舞时，谷神移玉山，飞剑指空碧。……懒翁有庐可以避风雨，有田可以供食粥，有子可以嗣衣钵。不与俗交，不与人语。翁之身前，乃一老禅也。既见武夷白玉蟾，逐喜而终日与语。¹

此赋未落款注明“玉蟾喜而赋此斋时，乃嘉定丙子初夏十有五日也。毛颖玄、陶泓等侍。”嘉定丙子乃公元1216年。懒翁苏森原籍四川眉山县，年轻时业儒，老来懒于世事，无意仕途，做过祠官闲职，归隐武夷山。“客从武夷来，见翁如此懒，遂造懒翁斋。”²懒翁之懒非世俗意义上的懒惰而是“不懒之懒”之“真懒”，“翁但懒于世事，而此皆不懒之懒也。闲时而棋，兴时而饮。畅时而歌，醉时而睡，此生为任真所适得自若也。事各付事，物各付物，无心于事，无事于心。此则翁之娴处也。希颜之坐忘，效萁之丧偶，渐入希夷，与物俱化。至于忘寝忘食之地，则谓之真懒也。”³白玉蟾十分推崇懒翁任真率性的生活风格，故与之交往甚欢。由此推断，苏森应该十分清楚白玉蟾著作的情况。苏森见到《修仙辨惑论》时，白玉蟾已羽化。事实上，将《修仙辨惑论》误为白玉蟾所亲著是始于明代后期，乃白玉蟾的乡贤在编辑白玉蟾文集时所为。

明代万历甲午年（万历十二年，即公元1594年），由福建人林邦瑞（林有生）校辑、会稽泰宁人何继高作序的《琼管白真人集》十三卷，始将《修真十书》未署名的《修仙辨惑论》、《谷神不死论》、《阴阳升降论》编入白真人文集。署名为“万历甲午岁端阳日岭海后学潮阳林有声拜手谨撰的《白真人文集》后叙云：“万历癸巳春，不佞转官入闽，承乏福（左单人旁右卒），当侍堂翁何泰宁先生谈，因及白真人事，……不佞既奉教校辑，为之再定篇目，总十三卷，凡三阅月始竣，遂付之。业已请先生为序以弁之首矣。”⁴这一后叙可与题为“万历甲午年端阳日龙沙会中式道座粤地教宗会稽泰宁何继高书”的《琼管白真人集》序相互印证。“予持《真人集》游闽中，询知真人世家闽清，自喜曰：‘何其有缘如是。’同寅林邦瑞丈潮人，为真人乡后进，素有志于性命之学，因托其校正而付之。”⁵《琼管白真人集》后收入清代的《道藏辑要》，现《藏外道书》第五册也收入。后人不辨，遂视《修仙辨惑论》为白玉蟾亲著。清代道门在编辑道教十三经时也将《辨惑论》列入十三经之一，题为“紫清白真人

¹ 《修真十书上清集》卷四十二，《道藏》第4册，第791页。

² 《修真十书上清集》卷四十二，《道藏》第4册，第792页。

³ 《修真十书上清集》卷四十二，《道藏》第4册，第792页。

⁴ 《白玉蟾全集》卷首《〈白真人文集〉后序》，海口：海南出版社2004年校注本，第5页。

⁵ 《白玉蟾全集》卷首《〈琼管（瑄）白真人集〉序》，海口：海南出版社2004年校注本，第4页。

作”¹。以讹传讹，以致今人编辑《白玉蟾全集》校注本时，仍然不加任何说明注解，径直将其编入卷一《论》的第一篇。

从《修仙辨惑论》的文句和语词口吻特点来分析，也非白玉蟾亲手撰写的，例如开篇即云“海南白玉蟾”，不似作者自称。下面又云：“偶一日，在乎岩阿松阴之下，风清月明，夜静烟寒，因思生死事大，无常迅速，遂稽首再拜而问曰：‘玉蟾事师未久，自揣福薄缘浅，敢问今生有分可仙乎？’陈泥丸云‘人人皆可，况于汝乎？’玉蟾曰：……‘修仙有几门？炼丹有几法？’……陈泥丸云‘尔来吾语汝，修仙有三等……’”²从引文中白玉蟾与其师陈楠的一问一答的口气来看，当为后人记录的语录；再次，如果是白玉蟾亲手所写，绝不会直称其师为陈泥丸的，此亦为一证。最后，《修仙辨惑论》在记录完师徒对话后，明确写道：“此乃已试之效念（验），学仙者无所指南，谨集问答之要，名之曰《修仙辨惑论》云。”³也为笔者的推论提供了有力证据，《修仙辨惑论》当为白玉蟾弟子事后所辑录的白玉蟾与其师陈泥丸师徒论道的学仙指要。⁴换句话说，现收藏于《白玉蟾全集》的《修仙辨惑论》并非是白玉蟾亲自所著，因此《修仙辨惑论》开篇所谓“海南白玉蟾，自幼事陈泥丸”并不是白玉蟾自己所说。《海琼问道集》也并非是白玉蟾亲作，而是白玉蟾述，而由弟子留元长记录整理的。

二、《修仙辨惑论》神仙思想

1、人人皆可修炼金丹而致仙

白玉蟾南宗继承葛洪《抱朴子内篇》神仙实有、神仙可学、神仙可致神仙理论，认为通过修炼金丹，包括内外丹术和其他道教法术，可以“形神俱妙，与道合真”。开篇称白玉蟾事师陈泥丸，忽已九年。偶一日因思生死事大，无常迅速，遂稽首叩问陈泥丸：

玉蟾事师未久，自揣福薄缘浅，敢问今生有分可仙乎？

陈泥丸云：人人皆可，况乎汝乎？⁵

笔者前面已经考证了《修仙辨惑论》当为白玉蟾弟子整理辑录的南宗文献，主要是白玉蟾与其师陈泥丸之间论道的学仙指要。生死问题是人生大事，故白玉蟾首先叩问陈楠就是是否可以成仙问题。陈泥丸一言以蔽之“人人皆可”。然而天仙学仙者千万，最终能成就者寥寥无几。正如白玉蟾指出的“天下学仙者纷纷然，良由学而不遇，遇而不行，行而不勤，乃至老来甘心赴死九泉之下，岂不悲哉！”⁶因此，学仙是否可以成功，关键在于得法与勤修。《修仙辨惑论》最后指出：“但能凝神静定，念中无念

¹ 《道藏精华》第二集之四《太上十三经注》，第152页。

² 《修仙辨惑论》，《修真十书杂著指玄篇》卷四，《道藏》第4册，第617页。

³ 《修仙辨惑论》，《修真十书杂著指玄篇》卷四，《道藏》第4册，第618页。

⁴ 《修仙辨惑论》虽然非白玉蟾亲撰，但其所阐述的南宗思想影响很大，后人甚至将其视为道教主要经典，收入《太上十三经》。道教内丹西派祖师清代李涵虚称：“阅丹经甚多，惟此无半点虚语，故刻于十三经之后，为达者共赏。”《道藏精华》第二集之四《太上十三经注》，第156页。

⁵ 《修真十书杂著指玄篇》卷四，《道藏》第4册，第617页。

⁶ 《修真十书杂著指玄篇》卷四，《道藏》第4册，第618页。

，工夫纯粹，大成一片，终日默默，如鸡抱卵，则神归气复，自然见玄关一窍，其大无外，其小无内，则是采取先天一气，以为金丹之母，勤而行之，指日可与钟吕并驾矣。”¹也就是说，只要勤修金丹大道，人人可以超凡脱俗，身外有身，与道合真。

2、修仙有三等，丹法有三品

学仙的根本问题解决了，白玉蟾紧接着问道：“修仙有几门？炼丹有几法？”请师傅与言点化。陈泥丸云：“尔来吾语汝，修仙有三等，炼丹有三成。”²南宗丹法分为天仙、水仙和地仙三等，效果不同，分别为根器不同之人适用。

夫天仙之道，能变化飞升也，上士可以学之。以身为铅，以心为汞，以定为水，以慧为火，在片晌之间，可以凝结，十月胎成，此乃上品炼丹之法。本无卦爻，亦无斤两，其法简易，故以心传之，甚易成也。³

夫水仙之道，能出入隐显也，中士可以学之。以气为铅，以神为汞，以午为火，以子为水，在百日之间，可以混合，三年成象，此乃中品炼丹之法。虽有卦爻，却无斤两，其法要妙，故以口传之，必可成也。⁴

夫地仙之道，能留形住世也，庶士可以学之。以精为铅，以血为汞，以肾为水，以心为火，在一年之间，可以融结，九年成功，此乃下品炼丹之法。既有卦爻，又有斤两，其法繁难，故以文字传之，恐难成也。⁵

上中下这三品丹法，药物火候和修炼诀要也不同：

上品丹法：以精神、魂魄、意为药材，以行、住、坐、卧为火候，以清净自然为运用。

中品丹法：以肝、心、脾、肺、肾为药材，以年月日时为火候，以抱元守一为运用。

下品丹法：以精血、髓气、液为药材，以闭咽、搐、摩为火候，以存想深降为运用，大抵妙处不在乎按图索骥也。若泥象执文之士，空白傲慢，至老无成矣。⁶

陈楠传授给白玉蟾的丹法，将修行方法分为上、中、下三等，其适用、药材、火候、功用和结丹时间、传授方法各不相同，简要图示如下：

¹ 《修真十书杂著指玄篇》卷四，《道藏》第4册，第617页。

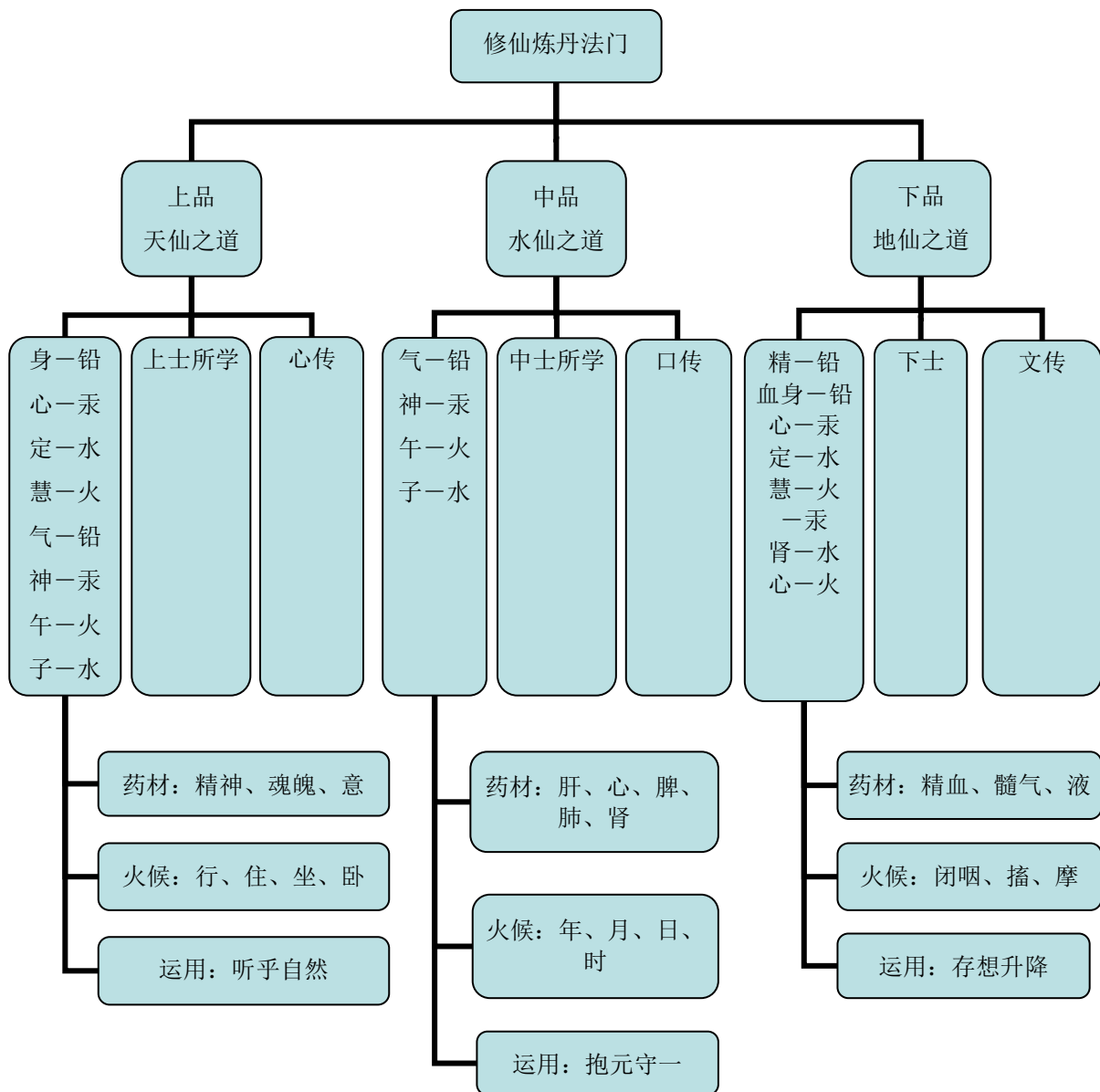
² 《修真十书杂著指玄篇》卷四，《道藏》第4册，第617页。

³ 《修真十书杂著指玄篇》卷四，《道藏》第4册，第617页。

⁴ 《修真十书杂著指玄篇》卷四，《道藏》第4册，第617页。

⁵ 《修真十书杂著指玄篇》卷四，《道藏》第4册，第617页。

⁶ 《修真十书杂著指玄篇》卷四，《道藏》第4册，第617页。



3、南宗丹法的下手工夫

《修仙辨惑论》就丹法的下手问题进行讨论：

玉蟾曰：读丹书许多年，如在荆棘中行，……未知正在于何处下手用功也。

陈泥丸云：善哉，问也！夫炼丹之要，以身为坛炉鼎灶，以心为神室，以端坐习定为采取，以操持照顾为行火，以作止为进退，以断续不专为防堤，以运用为抽添，以真气熏蒸为沐浴，以息念为养火，以制服身心为野战，以凝神聚气为守城，以忘机绝虑为生杀，以念头动处为玄牝，

以打成一块为交结，以归根复命为丹成，以移神为换鼎，以身外有身为脱胎，以返本还源为真空，以打破虚空为了当。故能聚而成形，散则成气，去来无碍，逍遥自然矣。¹

在南宗看来，丹法固然繁多，然而“总万法而归一”关键点在于下手工夫。《修仙辨惑论》阐述的南宗丹法下手工夫，以身为坛炉鼎灶，以心为神室，以端坐习定为采取，以操持照顾为行火，以作止为进退，以断续不专为防堤，以运用为抽添，以真气熏蒸为沐浴，以息念为养火，以制服身心为野战，以凝神聚气为守城，以忘机绝虑为生杀，以念头动处为玄牝等，语言直白，反对“按图索骥”、“泥象执文”，简明扼要，具有可操作性。

4、内炼景象与证验

《修仙辨惑论》详细阐述了南宗丹法内炼时的种种景象与证验：

玉蟾问：勤而不遇必遇至人，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。到此地则赤血换为白血，阴气炼成阳气。身如火热，行步如飞，口中可以干水，吹气可以者煮肉，对景无心，如如不动，役使鬼神，呼召雷雨，耳闻九天，目视万里，遍体纯阳，金筋玉骨，阳神现形，出入自然。此乃长生不死之道毕矣。²

陈楠传授给白玉蟾的南宗丹法诀要和景象验证，“此乃已试之效验，学仙者无所指南，谨集问答之要，名之曰《修仙辨惑论》。”³其语言朴实，条理清晰，一扫往丹法诀要词语玄秘，卦爻隐喻重重之弊端，下手工夫明了，操作性强，故可以成为学仙者指南。

三、《修仙辨惑论》及其修仙思想的影响

《修仙辨惑论》所阐述的南宗思想影响很大，道教内丹西派祖师清代李涵虚称：“阅丹经甚多，惟此无半点虚语，故刻于十三经之后，为达者共赏。”⁴道教中人将《修仙辨惑论》视为道教主要经典，列入《太上十三经》。由此可窥见《修仙辨惑论》丹道思想的地位和思想价值。

作为南宗的实际创派立宗者，白玉蟾在不但在南宗宗教组织建设方面有重要革新贡献，而且在南宗宗教理论、教义思想方面也有突出建树。在宗教思想建设方面，白玉蟾并不墨守成规，他能根据南宗修道实践的需要和南宋时代的社会变迁，积极进行宗教理论思想的革故鼎新。从上述弟子们记录白玉蟾修仙思想的文献《修仙辨惑论》的内容分析中就可以得出这样的结论。白玉蟾一生广交天下朋友，自谓“

¹ 《修真十书杂著指玄篇》卷四，《道藏》第4册，第617页。

² 《修仙辨惑论》，《修真十书杂著指玄篇》卷四，《道藏》第4册，第617页。

³ 《修仙辨惑论》，《修真十书杂著指玄篇》卷四，《道藏》第4册，第617页。

⁴ 《道藏精华》第二集之四《太上十三经注》，第156页。

亦有能吟、能书、能琴、能酒者，能丹灶、能内炼、能知兵、能符水、能医卜者，是皆余四方之所交。彼不做乎丘林，则隐乎朝市，……”¹其修道思想有一个重要指针，即老子《道德经》的和光同尘思想。

白玉蟾认为作为一名修仙学道者，应有几个基本素质和条件：

首先，修道者应树立坚定的神仙信仰，这是修道证道的前提。“用神仙之心，信神仙之事，学神仙之道，证神仙之果，学仙非为难，出尘离欲为甚难哉！神仙长生久视之道既可学也，则出尘离欲，夫何难之有！”²

其次，明师指点。《修仙辨惑论》“玉蟾曰：天下学仙者纷纷然，良由学而不遇，遇而不行，行而不勤，乃至老来甘心赴死九泉之下，岂不悲哉！”³

“勤而不遇必遇至人，遇而不动，终为下鬼。”⁴

再次，勤苦修行。如果说名师指点是修道悟道的外在条件，勤修则是得道的内在主观要素。白玉蟾曾作一篇《学道自勉文》，以历代高道为例，说明勤苦对于学道的重要性：

司马子微。初学道时，以瓦砾百片置于案前，每读一卷《度人经》（校注本遗漏书名号，笔者注）则移瓦一片于案下，每日自刻课经百卷，如此勤苦，入而行之，位至上清定篆太霄丹元真人。又如葛孝先，初炼丹时，常以念珠持于手中，每日坐丹炉边，常念玉帝全号一万遍。如是勤苦，久而行之，位至玉虚紫灵普化玄静真人。我辈何人，生于中华，诞于良家，六根既圆，性识聪慧，宜生勤苦之念，早臻太上之阶，鸟跃于扶桑，秃飞于广寒，燕归于鸟医，雁度于衡山。羲和驱日月，日月催百年。人生如梦幻，视死如夜眠。几度空搔首，溺志在诗酒，浑不念道业，心猿无所守。吾今划自兹，回首前程路，青春不再来，光阴莫虚度。他日愧视人，圆眼卑宇宙，骑白云，步紫极，始自今日。勉之勉之。⁵

白玉蟾的另一篇《劝道文》中则从人生短暂、光阴易逝的道理来强调勤修的必要性：

嗟夫！人身如无根树，惟凭气息以为根株。百岁光阴，如梦相似。出息不保入息，今朝不保来朝。虚度岁时，忽然老死。百骸溃散，四大分离，神识魂迷，散堕诸趣。不知来世，又得何身。生死轮回，劫劫不息。迷不知悟，懒不知勤。而今既到宝山，切莫去时空手，到老依前病死，枉向人间一遭。各宜勉力，下死工夫。古语云：辛苦一二年，快活千百劫。从今收拾，一意无他，眼不外观，耳不外听，节饮食，省睡眠，绝笑谈，息思虑，把茅盖顶，莫求安适。……⁶

白玉蟾认为若不如是修行，则无得道之福份。唯有勤勉，“朝收暮采，日炼时烹，如龙养珠，如鸡抱卵，火种相续，打成一片。”就可子母相见，离得道之日就不远了。

¹ 《白玉蟾全集》卷一《隆兴府麻山北涧道院纪》，海口：海南出版社2004年校注本，第73页。

² 《修真十书上清集》卷三十七《棘隐记》，《道藏》第4册，第776页。

³ 《修真十书杂著指玄篇》卷四，《道藏》第4册，第618页。

⁴ 《修真十书杂著指玄篇》卷四，《道藏》第4册，第617页。

⁵ 《白玉蟾全集》卷一《学道自勉文》，《海口：海南出版社2004年校注本，第98页。

⁶ 《海琼白真人语录》卷四，《道藏》第33册，第135页。

复次，道者还应具备“道妙”、“符术”与“科教”等道教基本的知识。所谓“老者知道妙，壮者知符术，少者知科教”¹。如何谓道妙、法术、科教？必然要象徐来、魏伯阳、阴长生、张平叔，知烹龙炼虎之道妙；如陆修静、寇谦之、张清都、杜广成，而后知济生度死之科教；如房山长费长房、郑思远、叶法善，而后知驱邪之法术。

此外，还应掌握修道的的方法和路径。世间修道途径繁多，有弃妻室而孤伶者，或有入深山而求寂静者，或有指用水火而炼药者，或有指戒荤酒而素食者，何者才是修道的正途呢？

白玉蟾对“如何进行修道？”这一重要问题，曾经有过一番痛苦的思索和寻觅，托名白玉蟾所作的《吕祖洞宾指玄篇》序²称：

玉蟾尝思仙道，深究精微，览诸经典，寻求位（当为玄，笔者注）奥，亦有年矣。或有指予弃妻室而孤伶者，或有指予入深山而求寂静者，或有指用水火而炼药者，或有指戒荤酒而素食者，杂径纷然，终难入道。使予辗转反侧，寤寐无眠。苦心费力，功愈勤而心愈焦，步更进而路更迷，无如之奈何，后遂抛家，奋志游太华山浮丘观及诸洞天，参访明师，终无所遇。又至山东，拜求太虚仙师，不耻恳切，方得逐丹口诀，始知道在目前，不远人也。只奈世迷路失，不知返远。复考定仙经，方知得师一诀，可明白也。蟾即速寻铅，炼大药，复身复命，一了百当，而成真矣。及思世人，不知了世间事，定能出得世间法。真人云：此般至宝家家有，只是愚人识不全。后之学仙道友，正好参此妙意，何必登山涉水，弃子抛妻，断荤戒酒，辟谷清斋，都是胡为，位（当为玄，笔者注）道远矣。³

关于《吕祖洞宾指玄篇》的来历，目前尚无定论。从序中“又至山东，拜求太虚仙师”来推断，白玉蟾生于南宋境内，不可能有机会到已经为金人所占据的山东拜求太虚仙师。此序可能是托名玉蟾为以吕祖名义降笔的鸾书张目。虽然此序乃后人所为，但文中借白玉蟾之口总结了修道的思想方法。

总之，在修道路径和方法上，白玉蟾所创立的道教南宗有一整套的思想方法。主张要“先探本原，次知蹊径”。反对哪些弃妻室儿女、入深山孤修、水火炼药、断荤戒酒，辟谷清斋，此乃修道“杂径”，终难入道。期间贯穿了南宗清修与双修并重的修道思想原则。在白玉蟾所创立的宗教组织队伍中，彭耜与潘蕊珠就是一对夫妻同修的道侣，而白玉蟾文集中对彭耜与潘蕊珠同修丹道多有鼓励与嘉勉，这与全真道祖师王重阳在山东度化马钰与孙不二看破恩爱牵缠出家入道的做法，大相径庭。显示出白玉蟾南宗与全真道在修道思想方法上的差异。清修与双修并重并非孤立现象，许多南宗道士都奉为修道指南。限于篇幅，此不展开⁴。

¹ 《白玉蟾全集》卷一《隆兴府麻山北洞院纪》，海口：海南出版社2004年校注本，第73页。

² 关于《吕祖洞宾指玄篇》的来历，目前尚无定论。从序中“又至山东，拜求太虚仙师”来推断，白玉蟾生于南宋境内，不可能有机会到已经为金人所占据的山东拜求太虚仙师。此序可能是托名玉蟾为以吕祖名义降笔的鸾书张目。参见本书第2章第4节相关内容。

³ 《吕祖洞宾指玄篇》序，《白玉蟾全集》校注本“指玄篇”误作“指位篇”，海口：海南出版社2004年校注本，第25页。

⁴ 参见盖建民著《道教金丹派南宗考论——道派、历史、文献与思想综合研究》，北京：社会科学文献出版社2012年版。

도교 남종 『수선변혹론』의 작가에 대한 고증과 신선사상

거지엔민 (蓋建民)

작가 약력: 남, 국가 '985'공정사천대학종교, 철학과 사회 연구 창신기지기술 대표, 교육부 핵심 연구 기지 사천대학 도교와 종교 문화연구소 교수, 박사생 지도 교수, 사천대학 노자 연구원 부원장
e-mail:gjm1964@126.com Tel:18959284233 13550165697

청동치 무진 중전(淸同治 戊辰 重鐫) 『백진인집(白真人集)』 제 삼권에 소개된 『론(論)』에는 『신선변혹론(修仙辨惑論)』, 『곡신불사론(谷神不死論)』, 『음양승강론(陰陽升降論)』, 『현관현밀론(玄關顯密論)』, 『성명일월론(性命日月論)』이라는 다섯 편의 남종단도론(丹道論)에 대한 내용이 수록되어 있다. 이 다섯 편의 단도 논문은 남종의 신선과 단도사상의 내용을 연구하는데 있어 매우 중요한 문헌이다. 학술계에서는 일반적으로 『수선변혹론』을 백옥섬(白玉蟾)이 직접 쓴 친서로 보는데, 본문에서는 백옥섬의 사후에 그의 제자가 백옥섬과 백옥섬의 스승인 진니환(陳泥丸) 사도가 도를 논한 학선집요(學仙指要)를 정리하여 기록한 문헌에 근거하여 『수선변혹론』의 작가를 고증하려 한다. 『수선변혹론』은 남종 수선사상에 있어 매우 중요한 문헌이며, 『수선변혹론』을 통해 알 수 있는 수선변혹수도 사상은 마땅히 중시되어야 하며 고증할 만한 가치가 매우 높다.

1. 『수선변혹론』의 판본, 전승 및 작가

민국 시기 수일자(守一子)가 편집한 『도장정화록(道藏精華錄)』에는 청의 사봉산인원진자 동덕녕(四峰山人元真子 董德甯)이 집필한 『자청지현집(紫淸指玄集)』¹이 수록되어 있는데 그 중에는 『현관현밀론』, 『수선변혹론』, 『성명일월론』, 『곡신불사론』, 『음양승강론』 등 다섯 편의 단도 논문이 포함되어 있다. 근자에 편집한 『삼동습유(三洞拾遺)』 또한 동덕녕의 편집본 『자청지현집』 판본을 영인한 것인데, 여기에는 다섯 편의 단도론 논문 외에 『금약환단부(金液還丹賦)』, 『학도자면문(學道自勉文)』, 『동루소참문(東樓小參文)』, 『동지소참문(東至小參文)』, 『단방법어(丹房法語)』, 『제장자양 설자현이진인상(題張紫陽 薛紫賢二真人像)』, 『사진선사기서사(謝陳仙師寄書詞)』, 『학림문도편상(鶴林問道篇上)』, 『대도가(大道歌)』, 『필경임지가(畢竟恁地歌)』, 『쾌활가(快活歌)』 및 백옥섬의 시와 사가 다수 수록되어

¹ 『道貫真源·修真六書』 또한 『白玉蟾撰「紫淸指玄集」』二卷에 수록되어 있다. 劉琳, 沈治宏編著 『現存宋人著述總錄』, 巴蜀書社, p. 172 참조.

있다¹. 소천석(蕭天石)이 주편집을 맡은 도장정화 제1집 4에도 이와 유사한 판본이 있다. 근자에 『장외도서(藏外道書)』 제6권에 명대의 팽호고(彭好古)가 편집한 『도언내외비결전서(道言內外秘訣全書)』에는 “자청진인해경백옥섬(紫清真人海瓊白玉蟾)의 저서인 지현편(指玄篇) 제1권²”이 있는데, 그 내용 중에는 단지 『사자양진인서(謝紫陽真人書)』와 『수선변혹론』이라는 두 편의 문헌만이 포함되어 있으며, 상해도서관에서는 『백선생잡저지현편(白先生雜著指玄篇)』 제8권, 『백선생금단화후도(白先生金丹火候圖)』 제2권의 명각본³을 소장하고 있다. 이를 볼 때, 후세 사람들이 백옥섬의 문헌을 수집 정리할 시에 ‘지현(指玄)’이라는 문자를 자주 사용하여 편명(篇名)으로 하였음을 알 수 있는데 백옥섬의 문헌에 대한 내용이 서로 동일하지 않음을 알 수 있다.

남종 단도오론의 문헌 중에 『수선변혹론』, 『곡신불사론』, 『음양승강론』의 삼종은 명대의 『정통도장』 동진부의 방법류 『수진십서잡저지현편(修真十書雜著指玄篇)』에 수록되어 있다. 『현관현밀론』이 최초로 수록된 곳은 백옥섬의 제자인 유원장(留元長)이 편집한 『해경문도집(海瓊問道集)』이며, 이는 명대의 『정통도장』에 수록되어 있다. 『수선변혹론』이 최초로 수록된 곳은 『수진십서잡저지현편』 제4권인데, 여기에는 작가의 이름이 기록되어 있지는 않으며, 문헌의 필자가 『수선변혹론』이 백옥섬과 그의 스승인 진니환이 서로 도를 논한 학선집요를 백옥섬의 제자가 정리하고 편집하여 기록한 것임을 상세히 고증하고 있으며, 『수선변혹론』이 백옥섬의 친서가 아님을 말하고 있다. 이는 『해경문도집』이 백옥섬의 친서가 아니며 백옥섬이 말한 것을 그의 제자가 정리하여 기록한 것이라 하는 것과 동일한 의미이다. 『해경문도집』 중의 『현관현밀론』은 후세에 매우 많은 영향을 끼쳤는데, 예를 들면, 원말명초의 동근순(董灌醇)이 편집한 『군선요어찬집(群仙要語纂集)』 하권에는 전문이 수록되어 있으며, 제목을 ‘백옥제(白玉誓: 섬을 잘못 기록함, 주해 참조) 현관현밀론’⁴이라 하고 있다. 명대 복건성 보전(莆田)의 종야일인 팽재분(從野逸人 彭在份)이 편찬한 『독단록(讀丹錄)』⁵ 또한 백옥섬의 『현관(현)밀론』을 수록하고 있다. 이는 또한 명대 성화 계묘(成化 癸卯) 6월에 황제가 반포한 『군산집(群仙集)』 상권에도 수록되어 있는데 그 제목은 ‘백옥섬현관현밀론장제삼(白玉蟾玄關顯秘論章第三)’⁶이다. 이에 대해 필자를 대조해 본 결과, 이는 『현관현밀론』의 요약본이며, 본 문장의 제일 부분의 시작은

¹ 白玉蟾撰述、董得甯輯, 『紫清指玄集』, 중국종교역사문헌집2 《三洞拾遺》, 第19冊, 黃山書社, 2005영인본, pp. 874 - 882.

² 『道言內外秘訣全書』의 『指玄篇』, 『藏外道書』, 第6冊, pp. 168 - 172.

³ 『中國古籍善本書目(子部下)』, 上海古籍出版社, 1996, p. 1061.

⁴ 『白玉誓(原文有誤,當為蟾)玄關顯秘論』, 『群仙要語纂集』卷下, 『道藏』第32冊, p. 465.

⁵ 『四庫全書』子部道家類存目, 『提要』 중의 내용은 아래와 같다: “『讀丹錄』은 권수가 없다. 浙江巡撫采進本이다. 명의 팽재분(從野逸人)이 편찬하였는데 그의 호는 從野逸人이며 莆田 사람이다. 본 서의 내용은 도가의 연단양생지법을 논하였다. 앞쪽에는 道宗을 열거하였는데 漢의 欒巴로부터 시작하여 이름을 열거하였다. 다음으로는 총론이며 그 다음으로 杜道堅의 노래가 적혀 있고, 그 뒤에는 다시 백옥섬의 『玄關秘論』이 있다. 이하는 모두 자신의 글인데 수련지법, 자습 靜至昆侖까지 모두 四十四篇에 이른다. 대체로 斷欲清淨을 기본으로 하여 煉氣凝神을 중시해야 한다”고 말하고 있다. (『四庫全書總目提要』卷一百四十七, 北京, 中華書局, 1997年整理本, p. 1968)

⁶ 『群仙集』卷上, 『藏外道書』, 第18冊, p. 216.

아래와 같다. “말하기를: 일언반구로 현(玄)에 통하는데, 단경 천 만 편을 쓸 필요가 있겠는가”로부터 시작하여 “형(形)을 연마하는 묘리는 신(神)을 응집하는 데 있는데, (신을 응집하는 것)은 기(炁)를 모으는 것과 같으며 (기를 모으게 되면), 곧 단(丹)을 이룰 수 있고, (단을 이루면) 곧 형(形)이 만들어지며 형이 만들어지면 곧 신(神)이 완전하게 된다”라 하였다. 그런데 글 중간의 한 단락인 “송제구(宋齊邱)는 말하기를 ‘형(形)을 잇고 기(氣)를 보하며 기를 잇어 신(神)을 보한다.’”로부터 “물은 파랑고 산은 푸른데, 호랑이와 용의 경지가 나타나는가”에 이르기까지의 내용은 모두 생략되어 있다. 이에 이은 뒷부분에서는 “옥섬이 말하기를: ‘나는 당초에 선사(先師)인 니환으로부터 도단법을 공부하였는데 동지의 한 낮에 건(乾)을 열고 손(巽)을 파하며, 곤(坤)을 남기고 간(艮)을 틀어 넣는다”로부터 “하루에 한 알을 복용하여 신(神)이 기(氣)의 여름으로 돌아오게 하며 천지를 채운다.”¹라 하였다. 그 다음 단락에서는 “맹자가 이르기를: 나의 호연정기를 양생하고”로부터 “경서(敬書)는 자원운(紫元雲)을 보존한다”까지가 생략되어 있고, 문자의 표현상에 있어 조금의 차이가 있는데 본서 중의 다음 단락에 기재되어 있는 내용을 살펴보면 아래와 같다. 『해경문도집』의 『현관현밀론』과 『수진십서잡저지현편』의 『수선변혹론』은 금단파 남종의 단도사상을 집중적으로 반영하고 있다. 청의 동치무진 중전의 『백진인집』 제3권 『론』에서는 다섯 편의 남종 단도론을 실고 있으며, 이는 곧 『수선변혹론』, 『곡신불사론』, 『음양승강론』, 『현관현밀론』, 『성명일월론』인데 이는 남종단도 사상의 내용을 연구하는데 매우 중요한 문헌이다. 그 중 『현관현밀론』은 백옥섬의 제자인 유원장이 관련 내용을 모아 편집한 『해경문도집』인데, 이는 명대의 『정통도장』에 수록되어 있다. 민국 시기에 수일자가 편집한 『도장정화록』 중에는 청대 동덕녕이 편집한 『자정지현집』이 수록되어 있으며, 그 중에 『현관현밀론』, 『수선변혹론』, 『성명일월론』, 『곡신불사론』, 『음양승강론』 등 다섯 편의 단도 논문이 있다. 이와 동일한 판본으로 소천석이 편집한 『도장정화』 제1집 4의 영인본이 있으며, 『백옥섬전집』 제1권의 『론』이 있다.

명대의 『정통도장』 동진부(洞真部)의 방법류(方法類) 『수진십서·잡저지현편』 제4권에서는 최초로 『수선변혹론』을 실고 있으며, 『수진십서』는 모두 60권으로 되어 있는데 편집자가 명확치 않으며, 학계에서는 일반적으로 원대 금단파 남종 도사가 편집한 것으로 보고 있다. “대부분이 양송(兩宋)의 종려 금단파(鍾呂金丹派) 남종의 저작이나, 금말 전진도 왕지근(王志謹, 11178-1263년)의 『반산어록(盤山語錄)』도 실고 있다. 종려 금단파 남북 이종 학설(南北二宗學說)은 저술 방면에 있어 교류가 있었으나, 원의 통일 이후 원초 자양 남종(紫陽南宗) 신도들의 후예들에 의해 편집되게 되었다.”² 『잡저지현편(雜著指玄篇)』은 모두 8권으로 편집자가 명확하지 않다. 그 중 제4권에 수록된 『수선변혹론』, 『곡신불사론』, 『음양승강론』 등 3편의 남종 단도 논문에서는 원본에 지은이의 이름이 적혀 있지 않고 또한 기타의 판본도 볼 수 없다. 이는 『수진십서』 제6권의 『사장자양서(謝張紫陽書)』, 『수진십서』

¹ 『群仙集』 卷上, 『藏外道書』, 第18册, pp. 216 - 218.

² 任繼愈主編, 『道藏提要』, 中國社會科學出版社, 2005 年第三次修訂, p. 115 참조.

제31권부터 36권까지 수록된 『옥용집(玉隆集)』, 그리고 제37집부터 44집까지 수록된 『상청집(上淸集)』과 45집부터 52집까지 수록된 『무이집(武夷集)』 모두에 ‘백옥섬’ 혹은 ‘해남백옥섬저’라고 명확히 저자가 명기된 것과는 큰 차이가 있다. 이를 볼 때, 명원대 남종 도사가 『수진십서』를 편집할 당시에는 『수선변혹론』의 작가가 명확히 정해지지 않았으므로 이와 같은 상황이 될 수 밖에 없던 것으로 보인다.

다시 『수진십서』 60권을 고찰해 보면, 그 중에 단저와 잡저 십종서를 포함하고 있는데, 제1서에 속하는 『잡저지현편』에는 12종류의 글이 수록되어 있으며, 『백선생화후도(白先生火候圖)』(『해경전도집(海瓊傳道集)』에서도 볼 수 있다)와 『수진십계(修真十戒)』에 지은이의 이름이 적혀 있지 않은 것 외의 8종에는 원 작가의 이름이 적혀 있다; 제2서인 『금단대성(金丹大成)』 제5권에는 “자허료진자소정지원단술(紫虛了真子蕭廷芝元瑞述)”이라 되어 있고; 제3서인 『종려전도집(鐘呂傳道集)』에는 “정양진인 종리권 술(正陽真人鐘離權述), 순양진인 여암동빈집(純陽真人呂岩洞賓集), 화양진인시견오희성전(華陽真人施肩吾希聖傳)이라 되어 있으며; 제4서인 『잡저첩경(雜著捷徑)』의 양생잡문(養生雜文)에도 원작가의 이름이 적혀 있는데, 예를 들면 『취허편(翠虛篇)』에는 “니환선생진박전(泥丸先生陳朴傳)”이라 적혀 있으며, 『체(좌각우 상기하우)가(體(左殼右 上幾下又)歌)』에는 “연몽자찬(煙蘿子撰)”이라 적혀 있고, 또한 『천원입약경(天元入藥鏡)』에도 “취진인희범술(翠真人希范述)”이라 적혀 있으며, 『권도가(勸道歌)』의 말미에는 “지유자증자서(至遊子曾慥書)” 『임강선(臨江仙)』에 “증조(曾慥)”라는 서명이 되어 있다. 이 외에도 제5서인 『오진편(悟真篇)』에 장백단찬(撰)이라 되어 있음과 동시에 여러 주해가 실려 있고; 제6서인 『옥용집』에는 “해남백옥섬저”라 되어 있고; 제7서 『상청집』에는 “해남백옥섬저”라 되어 있으며; 제8서 『무이집』에는 “해남백옥섬저”라 되어 있고; 제9서 『반산어록』에 원작가의 이름이 비록 적혀있진 않으나 『정통도장』 태현부(太玄部)에 단행본이 있는데, 그 작가로 금말원초전진도 도사인 왕지근(王志謹)을 들고 있다.

제 10서에는 2종류의 글이 수록되어 있는데, 그 중 한편은 『황정내경오장육부도(黃庭內景五臟六腑圖)』이며 “태백산견소녀호음찬(太白山見素女胡愔撰)”이라 서명이 되어 있으며, 다른 한 편의 『황정내경경주(黃庭內景經注)』에는 “양구자찬(梁丘子撰)”이라 되어 있다. 종합적으로 볼 때, 『수진십서』의 편집자는 비교적 높은 문화적 소양을 가졌던 것으로 보이며, 편집 과정 중 하나의 편집 원칙으로서 원서에 작가가 명확히 명기되어 있으면 『수진십서』에 수록할 당시 반드시 하나 하나 작가의 이름을 명확히 적어 넣었음을 알 수 있다. 또한 『수진십서』에 백옥섬이나 기타의 저작을 수록할 시에도 일일이 백옥섬찬이라 적어 넣었는데 『수선변혹론』, 『곡신불사론』, 『음양승강론』의 3편에는 서명을 하지 않았다. 이를 볼 때, 원초 금단파 남종의 후학들이 『수선변혹론』을 『수집십서』 제1서인 『잡저지현편』 중에 편집할 당시에는 작가의 이름을 확정하지 않았음을 알 수 있다. 만약 백옥섬이 직접 찬했을 경우, 『수집십서』 편집의 특징과 품격에 근거하여 반드시 백옥섬저라고 주를 달았다.

이 외에도 『수진십서잡저지현편』과 현존하는 『도장 정화록』 그리고 『도장정화』 중의 『자청지현집』에 수록된 문헌을 대조하여 볼 때, 백옥섬으로 명명된 ‘지현’류의 문집은 백옥섬 문헌의 편집 목차의 내용과 서로 다르며, 후인들이 자신들의 흥미에 근거하여 백옥섬이나 기타 남종 단도의 문헌을 포함시켜 만든 것으로 보인다.¹ 일본 학자인 요코테 유타카(橫手裕)가 『白玉蟾と南宋江南道教』²라는 논문에서 『수진십서잡저지현편』의 문헌원류에 대해 고찰을 한 것이 있으니 참고로 하기 바란다.

『수선변혹론』 행문(行文)의 품격과 내용에 근거해 볼 때, 『수선변혹론』은 남종 후학이 편집한 것이며, 백옥섬의 친서가 아니다. 관련 낙관은 『발수선변혹론서(跋修仙辨惑論序)』에 “가정(嘉定 서력 1217) 중원일(中元日)에 랑주관건녕부무이산총우관라(郎主管建甯府武夷山沖祐觀懶 ‘라’ 자가 누락된 것을 보충하였다. 필자 주해)옹소삼중연술(翁蘇森仲嚴述)”³이라 적혀 있으며, 『수선변혹론』이 백옥섬이 친찬(親撰)한 것이라는 명확한 설명은 없다. 단지 “오래 전의 『군선주옥집(群仙珠玉集)』은 선생의 단결에 관한 저술이다. 복건성에서 광범위하게 많은 문집이 간행되었다. 우연히 금화동(金華洞)에 와서 삼(森)을 만나니 오래 전에 만난 사람과 같았다. … 삼(森)과 함께 술 마시고 노래 하니 백여 편의 글이 되어 발행하였다. 다른 곳에서 삼(森)과 함께 시를 읊은 것은 너무 많아 다 헤아릴 수도 없다. … 『수선변혹론』을 펼쳐 읽으니 선생은 이미 신선이 된 듯 하다.”⁴라 되어 있다. 소삼(蘇森)은 복건 무이산의 총우관(福建 武夷山 沖祐觀)을 관리한 적이 있으며, 그의 호는 라옹(懶翁)이다. 그는 백옥섬과 금화동에서 만난 적이 있으며, 두 사람은 처음 만날 때부터 오랜 지기와 같아서 서로 문사(文詞)를 주고 받은 것이 백여 편에 이르렀다. 오늘날 『무이집』에 『초견라옹시(初見懶翁詩)』, 『부시이수정라옹(賦詩二首呈懶翁)』, 『육언육수정라옹(六言六首呈懶翁)』, 『막저라옹재취음(暮抵懶翁齋醉吟)』⁵ 등 다수의 시가가 수록되어 있으며, 현존하는 시문에서 나타나는 상황에 근거해 볼 때, 백옥섬과 라옹소섬은 매우 밀접한 관계였으며 문사와 노래를 끊임없이 주고 받으며⁶ 깊은 교우 관계를 맺은 것으로 보인다.

백옥섬의 『상청집』 중에 『라옹재부(懶翁齋賦)』가 있는데, 이를 통해 라옹의 원적이나 행적을 알 수 있고 서로 간의 왕래가 매우 많았던 것을 알 수 있다.

¹ 民國에 守一子가 編한 『道藏精華錄』과 臺灣의 蕭天石이 主編한 『道藏精華』 第一集之四에 수록된 『紫清指玄集』으로서, 책 머리에 “紫清真人海瓊白玉蟾撰述, 四峰山人元真子董德甯輯”이라 되어 있다, 다음으로 『玄關顯秘論』, 『修仙辨惑論』, 『性命日月論』, 『谷神不死論』, 『陰陽升降論』, 『金液還丹賦』, 『學道自勉文』, 『東樓小參文』, 『冬至小參文』, 『丹房法語(與胡胎仙)』, 題張紫陽薛紫賢二真人像, 『謝陳先生寄書詞』, 『鶴林問道篇上』과 『大道歌』 등의 시 三十多首가 수록되어 있다. 采藥으로부터 結胎, 그리고 行火로부터 脫體에 이르기까지의, 거두고 더함의 妙와 沐浴의 機기를 다루고 있다. 무궁한 玄微의 도를 논하여 정도로 가는 真修丹之要旨를 말하고 있는데 이를 “指玄集”이라 한다. 수록된 내용 중 丹論類의 『性命日月論』은 『修真十書雜著指玄篇』과 明代의 『正統道藏』에 수록되어 있지 않다.

² 橫手裕(요코테 유타카), 『白玉蟾と南宋江南道教』, 『東方學報』 68, 1996.

³ 『白玉蟾全集』, 卷十一 『跋修仙辨惑論序』, 海口: 海南出版社 2004년校注本, p. 951.

⁴ 『白玉蟾全集』, 卷十一 『跋修仙辨惑論序』, 海口: 海南出版社 2004년校注本, p. 951.

⁵ 『修真十書武夷集』, 卷四十八, 『道藏』, 第4冊, p. 812.

⁶ 盖建民이 정리 교감한 『白玉蟾詩詞集』, 北京: 社會科學文獻出版社 2012年版 참조.

매산(眉山)의 소삼은 게으르므로 그가 거하는 재(齋)의 이름을 라옹(懶翁)이라 하였다. 그렇다면 그가 정말 게으른가? 갈매기가 원앙과 기러기에 속하지 못한다고 말하지만 창생들은 이로 인해 원앙과 한탄을 품게 되는 것이다! 내가 듣기에 옹이 소시적부터 게으른 것은 아니었으나, 관직에 빛을 보지 못해 마음이 상하게 되니, 소박한 옷을 입고 머리를 묶고, 남이 공훈을 세우는 것을 바라만 보게 되니, 그의 문장은 날카로움이 번뜩이고, 주공과 공자 만을 양모하며 흠모하니, 위풍당당한 모습을 잃고 방황하며 주류의 무리 밖에 거하게 되었다. 그를 가까이에서 본 사람들은 모두 서로 그를 가리키고 바라보며 라옹이 우고(禹臯)의 마음을 지녔다고 하였다. 그런데 오늘날 어찌하여 게으르다 하는가? 시작도 하지 않고 벼슬에 흥미를 잃어 버렸으며, 유림의 꿈은 가볍고, 학문의 바다를 향해하기는 어렵고도 힘든 것이니, 어찌 외롭고 이루기 힘든 꿈이 아닌가? 가태간(嘉泰間)에 균양(筠陽)을 다스릴 때, 옹이 관직을 사정하여, 횡양후(衡陽侯)를 지냈으나, 무이산에 은거하고자 하는 마음이 들자 관직에 뜻을 두기 어려웠고 더 이상 이를 돌아보지 않았다. 벼슬아치들 사이에서 뜻을 이룰 수 없었는데 이는 농사를 짓고자 하나 비가 오지 않는 것과도 같았다. 옹이 마음을 두는 대로 생활한지가 이제 일 년이 되었는데 게으른 생활을 하는 듯이 보이지만 항상 한가하게 구름과 물 속을 노닐고 있을 수는 없는 일이다. 옹은 금화에 집이 있는데 이는 전에 시랑(侍郎)을 지냈던 자의 오두막집이다. 집 앞에 조금의 빈 터가 있고, 여덟, 아홉개의 서까래로 지붕을 덮었다. 삼면에 창문이 있는데, 비좁고 누추하기가 무릎을 겨우 펼 수 있을 정도다. 벽돌 대신 나무 판자를 쌓았고, 먼지 가루가 벽을 덮었다. 가축을 기르고, 한 송이 볼품없는 꽃이 피어 있는데, 오동나무로 만든 거문고가 세워져 있으며, 삼척 길이의 문양벽행지검(汶陽碧荇之劍)이 있다. 옹이 잠에 들려 하면 나비로 변하여 화서국(華胥國)에 오르고, 옹이 먹고 마시려 하면, 목을 무지개처럼 내밀어 한 번에 바다만큼 많은 양을 마신다. 옹이 시를 읊으려 하면 옥수(玉樹)가 바람을 일으키고, 주옥(珠璣)이 종이를 토해 낸다. 옹이 바둑을 두고자 하면, 별들이 종횡으로 오고 가며 옥을 쪼는 소리가 들린다. 옹이 춤을 추고자 하면 골짜기의 신(神)이 옥산(玉山)으로 와서 날으는 검으로 공벽(空碧)을 가리킨다. … 라옹의 오두막은 바람과 비를 막아주고, 발이 있어 양식과 죽을 제공하며, 의발(衣鉢)을 계승할 아이가 있었다. 속되게 교우하지 않았으며, 사람들과 굳이 대화하지 않았다. 옹은 살아있을 때 늘 참선을 하였다. 그러나 무이(武夷) 백옥섬을 만나면 기뻐하며 종일토록 그와 담소하였다.¹

상술한 부(賦)는 낙관으로 주를 달아 설명을 하지 않고 단지 “옥섬이 기뻐하여 재에 있을 때 이 부를 지었는데, 때는 가정병자초하시월오일(嘉定丙子初夏十有五)이다. 모영현(毛穎玄), 도홍(陶泓) 등이 모셨다.”라 되어 있다.

가정병자(嘉定丙子)는 서력 1216년이다. 라옹 소삼(懶翁 蘇森)의 원적(原籍)은 사천매산현(四川眉山縣)으로 청년시절에는 유학을 업으로 삼았다. 나이가 들자 세속의 일에 흥미를 잃어 별 뜻도 없이 방랑하게 되었다. 사관 한직을 지냈으나 후에 무이산에 들어가 은거하였다. “객은 무이에서 왔는데, 옹이 이렇듯 게으른 것을 보고, 라옹재라 부르게 되었다”.² 라옹이라는 말에서의 ‘라’(懶)의 의미는

¹ 『修真十書上清集』, 卷四十二, 『道藏』 第4冊, p. 791.

² 『修真十書上清集』, 卷四十二, 『道藏』 第4冊, p. 792.

시속에서 흔히 말하는 게으르다는 의미가 아니라 ‘게으르지 않은 게으름’의 ‘진정한 게으름’이다. “은 세속의 일에 대해 게으르지만 이는 모두 게으르지 않은 게으름이다. 한가할 때는 바둑을 두고 흥이 나면 술을 마신다. 기분이 좋을 때는 노래를 하고 취하면 잠을 자는데 그는 천성이 원하는 바에 따라 응하며 매사에 얽매이지 않는다. 일에는 일로 응하고, 물(物)에는 물로 응하며, 일에 마음을 두지 않고, 마음에 일을 두지 않는다. 이것이 바로 라옹의 뛰어난 면이다. 희안(希顔)의 좌망과 효기(效綦)의 상우(喪偶)는 희이(希夷)의 현묘한 경지에 들게 하였고 물과 함께 모두 화하게 하였다. 망침(忘寢), 망식(忘食)을 할 수 있는 상황이 되어야 비로소 진정한 게으름이라 할 수 있다.”¹ 백옥섬은 라옹이 마음과 본성이 원하는대로 생활하는 것을 매우 추앙하였으며 이러한 이유로 그와 친밀한 관계를 갖고 자주 내왕하였다. 이로 볼 때, 소삼은 백옥섬 저작의 상황을 매우 확연히 알 것이라 생각된다. 소삼이 『수선변혹론』을 보았을 때, 백옥섬은 이미 별세한 후였다. 사실상 『수선변혹론』이 백옥섬의 친저로 오해가 된 것은 명대 후기부터인데, 이는 곧 백옥섬의 동향인 선비가 백옥섬의 문집을 편집할 시에 생긴 오해이다.

명대 만력 갑오년(甲午年, 만력 12년, 즉 공원 1594)에 복건성의 사람인 임방단(林邦瑞, 임유생(林有生))이 교감하여 편집하고, 회계 태녕(會稽 泰甯) 사람인 하계고(何繼高)가 머리말을 붙인 『경관백진인집』 13권, 『수진십서』에 지은이의 이름을 쓰지 않은 『수선변혹론』, 『곡신불사론』, 『음양승강론』이 백진인의 문집에 수록되었다. 만력갑오세단양일(萬曆甲午歲端陽日)에 영해후학조양림(嶺海後學潮陽)이 『백진인 문집』의 편찬에 즈음하여 『백진인문집』의 뒷부분에 아래와 같이 기록하고 있다: “만력계사 춘(萬曆癸巳春), 재주가 없고 무능하여 복건성의 관직을 맡아 가니, 임시 관직에 있을 시(좌에 人변 우측에 卒), 하태녕(何泰甯) 선생과 말씀을 나누는 중에, 백진인의 일을 언급하시며 … 무능한 내가 교감과 편집을 받들게 되니, 이로써 목차를 다시 편집한 것이, 모두 13권에 이르는데, 세 번을 교정하여 겨우 일을 마쳐 이를 넘겨 드립니다. 선생께 머리글을 부탁하여 앞 쪽에 써 놓았습니다.”² 이 붙임말은 『경관백진인집(瓊管白真人集)』에 “만력갑오년단양일 용사회 중식도좌오지교종회계태녕 하계고 서(萬曆甲午年端陽日龍沙會中式道座粵地教宗會稽泰甯何繼高書)”라고 쓴 말과 서로 인증이 된다. “『진인집(真人集)』을 가지고 복건성을 유람하던 중 진인세가(真人世家)가 민청(閩淸)에 있음을 알게 되어 스스로 기뻐하며: ‘어찌 이런 인연이 있을까’라 하였다. 인림방단장조인(寅林邦瑞丈潮人)과 함께 진인의 후학들을 위해 이제껏 성명지학(性命之學)을 지향하고 있었던 바 이제 본서를 그에게 맡겨 교감을 부탁하며 이를 덧붙인다.”³ 『경관백진인집』 뒤에 청대의 『도장집요』를 수록하였고, 현재의 『장외도서』 5권도 함께 수록하였는데, 후인들이 분별하지 못하여 『수선변혹론』을 보고 백옥섬의 친서로 여긴다. 청대의 도문들이 도교 13경을 편집할 시에 『수선변혹론』을 13경의 하나로 보고

¹ 『修真十書上清集』, 卷四十二, 『道藏』 第4册, p. 792.

² 『白玉蟾全集』 卷首 『「白真人文集」後序』, 海口: 海南出版社 2004年校注本, p. 5.

³ 『白玉蟾全集』 卷首 『「瓊管(瑄)白真人集」序』, 海口: 海南出版社 2004年校注本, p. 4.

포함시켰으며, 이를 “자청백진인작(紫清白真人作)”¹이라 하였다. 이러한 헛소문이 꼬리를 물고 커져서 현재의 사람들이 『백옥섬전집』을 교감하여 주를 달 때, 어떠한 설명의 주해도 더하지 않고 『론』의 제1편으로 편집하였다.

『수선변혹론』의 문구와 어구의 어감특징으로 분석해 볼 때, 백옥섬이 직접 쓴 것이라 볼 수 없는 데, 이에 대한 예로 문장이 시작되는 부분에 “해남백옥섬”이라 한 것은 작가가 자칭한 것이 아닌 것으로 보여진다. 다시 그 아래 부분에는 “하루는 우연히 호암 아송(乎岩 阿松)의 그늘 아래 맑은 바람이 불고 달빛이 청명한데, 고요하고 조용한 밤에 생사의 일이 크다고 생각되고 무상하고도 빠르다고 생각되어 계수(稽首)를 하고 물었다: ‘옥섬이 스승께 사사한 것이 오래지 않았는데, 스스로 박복하고 인연이 얇아 금생에 신선이 될 수 있을지 감히 묻고 싶습니다’ 진니환이 말하기를 ‘모든 사람이 가능한데 하물며 그대랴’라 대답하자, 옥섬은 다시 말했다. ‘… 수선(修仙)에는 몇 가지의 방법이 있는 것입니까? 연단(炼丹)은 또한 몇 가지의 방법이 있습니까?’ … 진니환이 말하기를 ‘나는 너에게 수선을 삼등급으로 나눌 수 있음을 말할 수 있다. …’”² 상술한 인용문은 백옥섬과 그의 스승인 진남이 주고 받은 문답의 내용인데, 문장의 어투로 보아 후인들이 기록한 어록임을 알 수 있다; 또한 만약 백옥섬의 친작이라고 한다면 절대적으로 그의 스승을 지칭하여 진니환이라고 말할 수 없다는 것이 친작이 아니라는 증거이다. 마지막으로 『수선변혹론』에서는 사제간의 대화가 끝난 후에 명확히 아래와 같은 내용을 기록하고 있다: “이는 본인이 직접 실험을 해본 상황으로서 학선(學仙)에는 특별한 지침이 없으며 문답의 내용으로 만들어진 것을 『수선변혹론』이라 하기로 한다.”³ 이러한 내용은 필자의 추론에 대해 유력한 증거를 더해 주고 있다고 할 수 있는데, 『수선변혹론』은 곧 백옥섬의 사후에 그의 제자가 백옥섬과 그의 스승 진니환이 도를 논하고 선을 수학하는 내용을 집약한 학선집요라 할 수 있다.⁴ 다시 말해, 『백옥섬전집』 내에 수장되어 있는 『수선변혹론』은 백옥섬이 쓴 친작이 아니며, 이런 이유로 인해 『수선변혹론』의 문두에 “해남백옥섬, 어릴 적부터 진니환에게 수학하다”는 것은 백옥섬이 스스로 말한 것이 아님을 알 수 있다. 『해경문도집』 또한 백옥섬의 친작이 아니며, 백옥섬이 구술한 것을 그의 제자인 유원장(留元長)이 정리하여 기록한 것이다.

¹ 『道藏精華』, 第二集之四, 『太上十三經注』, p. 152.

² 『修仙辨惑論』, 『修真十書雜著指玄篇』 卷四, 『道藏』 第4冊, p. 617.

³ 『修仙辨惑論』, 『修真十書雜著指玄篇』 卷四, 『道藏』 第4冊, p. 618.

⁴ 『修仙辨惑論』이 비록 白玉蟾이 親撰한 것은 아니나, 그 내용 중의 남종사상은 많은 영향을 끼쳤으므로 후인들은 심지어 도교의 중요 경전인 『太上十三經』에 이를 수록하였다. 도교 內丹西派의 祖師인 清代의 李涵虛는 말하기를: “丹經을 많이 읽긴 하였으나 『修仙辨惑論』만이 허망한 말이 없는 유일한 책이다. 十三經을 각인한 후에 모두가 함께 감상할 수 있게 되었다.” 『道藏精華』, 第二集之四, 『太上十三經注』, p. 156.

2. 『수선변혹론』의 신선사상

1) 모두가 금단을 연마하여 신선에 이를 수 있다.

백옥섬의 남종은 갈홍의 『포박자내편』의 사상을 계승하였다고 할 수 있는데, 실제로 신선이 존재하며, 신선이 되는 법을 배울 수 있고, 인간이 신선이 될 수 있다는 이론을 주장하고 있다. 남종에서는 곧 금단 수련, 즉 내외 단술과 기타 도교의 법술을 포함한 수련을 통해 ‘형신구묘(形神俱妙), 여도합진(與道合真)’할 수 있다고 본다. 『수선변혹론』에서는 문두에 백옥섬이 진니환에게 사사하였다고 썼으며 그 기간이 9년이라 하였다. 하루는 우연히 생사의 일이 크다고 생각되고, 무상하며 빠르다고 생각이 되어 무릎을 꿇고 머리를 조아리며 진니환에게 물었다: “‘옥섬이 스승께 사사한 것이 오래지 않았는데, 스스로 박복하고 인연이 얇아 금생에 신선이 될 수 있을지 감히 묻고 싶습니다’ 진니환이 말하기를 ‘모든 사람이 가능한데 하물며 그대라?’”¹

필자는 상술한 내용에서 『수선변혹론』이 백옥섬 제자가 정리하여 펴낸 남종의 문헌이라는 것을 고증하였는데, 이는 백옥섬과 그의 스승인 진니환 과의 사이에 도를 논하며 신선을 수학하는 것을 요약한 것이라 할 수 있다. 생사의 문제는 인생의 대사이므로 백옥섬은 먼저 진남(陳楠)에게 성선이 가능한지의 여부를 먼저 물었다. 이 때 진니환은 “인인개가(人人皆可 모두가 가능하다)”는 한 마디 말로 대답을 대신하였다. 그러나 천선(天仙)과 학선(學仙)을 뜻하는 자는 수도 없이 많으나 결과를 얻는 자는 소수일 뿐이다. 이는 곧 백옥섬이 “천하에 선을 수학하는 자는 수도 없이 많으나, 공부 하나 만나지 못하고, 만났으나 행하지 않고, 행했으나 동하지 않아 결국 나이가 들어 늙게 되면 기꺼이 구천(九泉)아래에서 죽음을 맞게 되니 어찌 비통하지 않으리오”²라 한 것과 같은 이야기이다. 그러므로 선을 수학한 후 성공 여부의 관건은 결국 법을 얻는 것, 성실하게 수련하는 것이다. 『수선변혹론』에서는 마지막에 이렇게 말한다: “신(神)을 집중하여 조용히 정하여, 생각 중에 생각이 없고, 순수한 공부의 경지가 되면 크게 이를 수 있다. 닭이 계란을 품은 듯이 하루종일 침묵하면 신(神)이 기(氣)의 여름으로 돌아가고, 자연히 현관일규(玄關一竅)를 보게 되니, 그 큼이 바깥이 없고, 그 작음이 안이 없으니, 선천(先天)의 일기(一氣)를 취하여 금단의 어머니라 하는데, 성실히 행하게 되면 어느날 종려(鐘呂)와 어깨를 겨루게 될 것이다.”³ 이는 곧 성실하고 근면하게 금단의 대도를 닦기만 하면 모든 사람들이 탈속할 수 있고 몸 밖에 몸이 있을 수 있으며 여도합진이 될 수 있다는 뜻이다.

¹ 『修真十書雜著指玄篇』 卷四, 『道藏』 第4册, p. 617.

² 『修真十書雜著指玄篇』 卷四, 『道藏』 第4册, p. 618.

³ 『修真十書雜著指玄篇』 卷四, 『道藏』 第4册, p. 618.

2) 수선에 삼등급이 있고, 단법에는 삼품(三品)이 있다.

선을 수학하는 문제가 근본적으로 해결이 되자 백옥섬은 이에 이어 다시 질문을 한다: “선을 수학하는 것에 몇 가지의 방법이 있는가? 단을 연마하는 것에 몇 가지의 방법이 있는가?” 백옥섬은 이러한 질문에 대해 스승이 간결하고 명확한 대답을 해 줄 것을 요청하였다. 그러자 진니환이 말하기를: “선을 수학하는 것에 세 등급이 있고, 단을 연마하는 것에 삼성(三成)이 있다고 말할 수 있다”¹ 남종의 단법은 천선, 수선 그리고 지선의 삼 등급으로 나눌 수 있으니 등급마다 효력이 달라서 서로 다른 사람에게 쓰여지는 것이 적합하다.

대저 천선(天仙)의 도는 변화하여 날을 수 있고 현사가 이를 배울 수 있다. 신체를 연(鉛)으로 하고, 마음을 수은으로 하며, 정(定)을 물로 하고, 혜(慧)를 화로 하며, 찰나시간에 응결되어, 10개월 만에 태(胎)가 만들어지니, 이를 일컬어 상품연단지법(上品煉丹之法)이라 한다. 원래 괘효(卦爻)가 없고, 근량(斤兩)이 없으며, 그 법이 간단하고 쉬워 마음으로 전하니 매우 쉽게 이를 수 있다.²

대저 수선(水仙)의 도는 나타남과 보이지 않는 것이 가능하니 중사(中士)가 이를 배울 수 있다. 기를 연(鉛)으로 하고, 신(神)을 수은으로 하며, 오(午)를 화(火)로 하고, 자(子)를 물로 하니, 백일시간에 혼합되어 삼년 만에 상(象)을 이루게 되니 이를 일컬어 중품연단지법(中品煉丹之法)이라 한다. 비록 괘효(卦爻)가 있으나 근량(斤兩)이 없으며, 그 법이 묘하니, 이를 구전으로 전하니 반드시 이를 수 있을 것이다.³

대저 지선(地仙)의 도는 형(形)을 세상에 남길 수 있음이니, 평범한 선비들이 배울 수 있다. 정(精)을 연(鉛)으로 하고, 혈(血)을 수은으로 하며, 신(腎)을 물로 하고, 마음을 화로 하니, 일년 만에 융합되고 응결하여, 구년 만에 이를 수 있으니 이를 일컬어 하품연단지법(下品煉丹之法)이라 한다. 이는 괘효가 있으며 근량 또한 있으나 법이 번잡하고 어려워 문자로 전하지만 이를 이루기는 어려운가 한다.⁴

상중하의 이 삼품 단법은 약물화후(藥物火候)와 수련요결 또한 서로 다르다.

상품단법: 정신, 혼백, 의를 약재로 하여, 행(行), 주(住), 좌(坐), 와(臥)를 화후로 하고 청정 자연의 법을 운용한다.

중품단법: 간, 심장, 폐, 신을 약재로 하고, 년월일시를 화후로 하여, 포원수일(抱元守一)로서 운용한다.

하품단법: 정혈(精血), 수기(髓氣), 액(液)을 약재로 하고, 폐연(閉咽), 축(搐), 마(摩)를 화후로 하며 존상심강(存想深降)으로 운용한다. 이러한 묘리는 틀에 박힌 것에 개의치 않는다는 것이다. 형태에 구애를

¹ 『修真十書雜著指玄篇』 卷四, 『道藏』 第4册, p. 617.

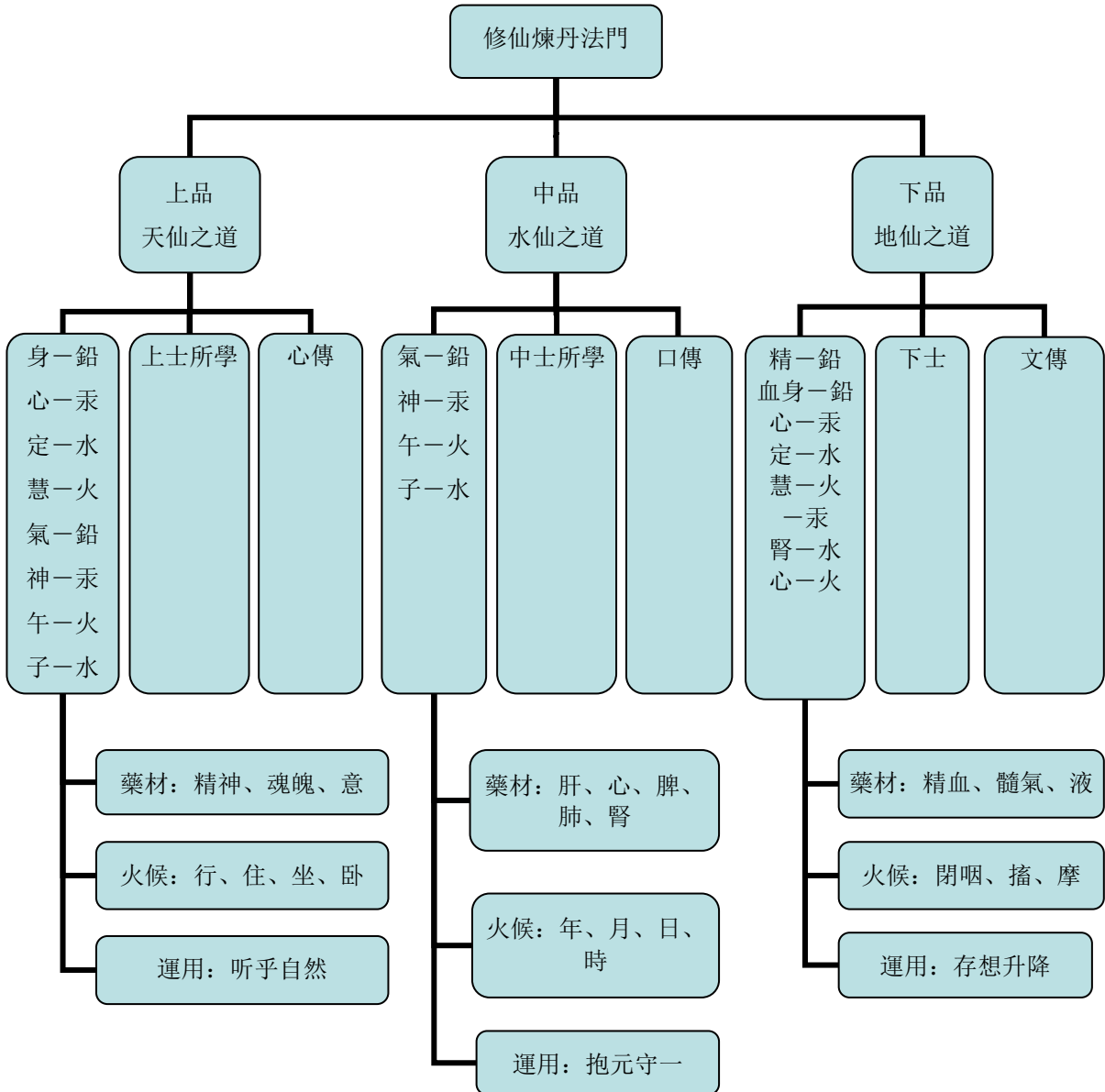
² 『修真十書雜著指玄篇』 卷四, 『道藏』 第4册, p. 617.

³ 『修真十書雜著指玄篇』 卷四, 『道藏』 第4册, p. 617.

⁴ 『修真十書雜著指玄篇』 卷四, 『道藏』 第4册, p. 617.

받는 자가 있다면. 텅 비고 거만하여 늘어서도 이롭이 없을 것이다.¹

진남은 백옥섬에게 단법을 전수하고, 수행의 방법을 상, 중, 하의 삼등급으로 나누고, 약재, 화후, 공용과 결단의 시간을 합당하게 사용토록 하였다. 전수의 방법은 각각 다른데 간단한 도면으로 표현하면 아래와 같다.



¹ 『修真十书杂著指玄篇』卷四，『道藏』第4册，p. 617.

3) 남종 단법의 공부의 시작

『수선변혹론』에서는 단법을 시작하는 문제에 대한 문제를 토론하고 있다.

옥섬이 말하기를: 단법을 수학하고 책을 읽은 것이 많은 세월인데, 마치 가시밭길을 걷는 것과 같았습니다. … 지금 어디에서부터 시작하여 노력해야 할지 알 수 없습니다. 진니환이 말하기를: 좋은 질문이로다! 대저 연단의 핵심은 신체를 단을 연마하는 솔이나 화로로 삼아야 하며, 마음을 신실(神室)로 삼고, 단좌하여 정(定)을 익히며, 돌보며 운용하는 것을 행화(行火)라 하고, 행하고 멈추는 것을 진퇴(進退)라 하며, 끊어졌다 이어졌다 하며 집중하지 않는 것을 방제(防堤)라 한다. 운용은 빼내고 증가하는 것이며, 진기(真氣)의 훈증(薰蒸)으로 목욕을 하고, 념(念)을 쉬는 것을 양화(養火)라 하고, 심신을 제압하는 것을 야전(野戰)이라 하며, 응신집기(凝神聚氣)로 성(城)을 지키고, 기(機)를 잊고 려(慮)를 단절하는 것을 생살(生殺)이라 하고, 생각이 일어나는 곳을 가리켜 현빈(玄牝)이라 하고, 하나가 되는 것을 얽힌다고 하며, 근본으로 돌아가서 명(命)을 다시 살리는 것을 단을 이루었다고 한다. 신을 옮기는 것을 정(鼎)을 바꾼다고 하며, 몸 밖에 몸이 있는 것을 탈태(脫胎)라 하며, 근본으로 돌아가는 것을 진공(真空)이라 하고, 허공을 깨트리는 것을 일을 완성하였다고 한다. 그러므로 모을 수 있으면 형(形)을 만들 수 있고, 흩어지게 하면 기가 이루어지며, 오고 감에 아무런 장애가 없이 마음대로 소요(逍遙)할 수 있다.¹

남종의 관점에서 볼 때, 단법에는 많은 방법이 있지만 결국 ‘만법은 하나로 귀일된다’이며, 일을 이루는 핵심은 공부를 시작하는데 있는 것이다. 『수선변혹론』에서 서술하는 남종 단법 공부의 시작은 신체를 단을 연마하는 솔이나 화로로 삼아야 하며, 마음을 신실로 삼고, 단좌하여 정을 익히며, 돌보며 운용하는 것을 행화라 하고, 행하고 멈추는 것을 진퇴라 하며, 끊어졌다 이어졌다 하며 집중하지 않는 것을 방제라 한다. 운용은 빼내고 증가하는 것이며, 진기의 훈증으로 목욕을 하고, 념을 쉬는 것을 양화라 하고, 심신을 제압하는 것을 야전이라 하며, 응신집기로 성을 지키고, 기능을 잊고 염려를 단절하는 것을 생살이라 하고, 생각이 일어나는 곳을 가리켜 현빈이라 한다는 등 직설적인 언어를 사용하였으며, 틀에 박힌 것과 형태에 구애를 받아 글을 쓰는 것을 반대하며, 간단명료하고 요점만을 말하여 활용성이 높다.

4) 내부 수련의 상황과 증험

『수선변혹론』에서는 남종 단법을 내련할 시의 여러가지 상황과 증험을 상세히 기록하였다.

¹ 『修真十書雜著指玄篇』 卷四, 『道藏』 第4册, p. 617.

육섬이 물었다: 성실하나 만나지 못하고, 만났으나 성실하지 못한 사람은 결국 귀신이 됩니다. 만약 이 단법을 수련하게 되면 어떠한 증험이 있습니까? 진니환이 말했다: 처음 단을 수련할 때, 신(神)이 맑아지고 기(氣)가 상쾌해지며, 심신(身心)이 막힘이 없게 되고, 지병이 사라지고, 몽매(夢寐)가 없어지며, 백일 동안 먹지 않아도 되고, 술을 마셔도 취하지 않는다. 이러한 상황에 이르게 되면 붉은 피가 흰 피로 바뀌게 되며, 음기가 연성(煉成)되어 양기가 된다. 몸은 불처럼 뜨겁고, 걸음걸이는 날으는 것과 같이 가벼우며, 입 속에 물이 말라도 아무런 영향이 없고, 숨을 내쉬면 고기가 삶아지며, 경치에 무심해지고, 동하지 않으며, 귀신을 부리고, 뇌우를 부르며, 구천(九天)의 소리를 듣고, 눈은 만리를 볼 수 있으며, 몸은 순양(純陽)으로 변하고, 금근옥골(金筋玉骨)이 되며, 양신(陽神)이 형(形)으로 나타나며 출입에 자유롭다. 이것이 바로 장생불사지도의 마지막 지점이라 할 수 있다.¹

진남이 백옥섬에게 남종 단법의 요결과 상황을 증험하며, 선을 공부하는 것에 특별한 지침은 없고 문답의 요점을 성실히 행하면 된다고 한 것을 일컬어 곧 『수선변혹론』이라 한다.² 『수선변혹론』은 언어가 소박하며, 매우 조리가 있고 뜻이 명확하여, 단법요결에서 주로 현밀(玄秘)한 말을 많이 쓰고 또한 과효로서 은밀한 비유를 일삼는 등 많은 폐단을 지닌 전례를 뒤엎었다고 할 수 있다. 『수선변혹론』 중 단법의 시작 공부에 관한 내용은 명료하고 활용도가 높아 선을 공부하는 사람들의 지침서로 이용될 수 있다.

3. 『수선변혹론』과 수선사상의 영향

『수선변혹론』에서 서술한 남종 사상의 영향은 지대하였는데, 도교 내단 서파(西派)의 조사인 청대 이함허(李涵虛)는 말하기를: “읽은 단경(丹經)은 매우 많으나, 오직 『수선변혹론』만이 허망한 말이 조금도 없으니 13경을 새긴 후에 많은 사람들이 공유하고 있다.”³ 도교에 있어 『수선변혹론』은 도교의 중요한 경전으로 여겨지고 있으며, 『태상13경(太上十三經)』에 수록되었다. 이를 볼 때, 『수선변혹론』이 단도 사상에서 갖는 지위와 사상의 가치를 잘 알 수 있다.

남종의 실제적인 종파의 창시자로서 백옥섬은 남종 종교 조직의 건설에 혁신적이며 중요한 공헌을 세웠을 뿐만 아니라, 남종 종교의 이론과 교의 사상 측면에서도 특별한 공로를 쌓았다고 할 수 있을 것이다. 종교 사상을 수립하는 데 있어, 백옥섬은 기존의 낡은 틀을 고수하지 않고, 남종수도 실천의 필요성과 남송시대 사회의 변천에 근거하여, 종교 이론 사상의 혁신을 적극적으로 추진하였다. 백옥섬의 수선사상을 담아 제자들이 기록한 문헌인 『수선변혹론』의 내용을 분석해 보았을 때 이와 같은

¹ 『修仙辨惑論』, 『修真十書雜著指玄篇』 卷四, 『道藏』 第4册, p. 617.

² 『修仙辨惑論』, 『修真十書雜著指玄篇』 卷四, 『道藏』 第4册, p. 617.

³ 『道藏精華』, 第二集之四, 『太上十三經注』, p. 156.

결론을 얻을 수 있다. 백옥섬을 일생 동안 광범위한 교우 관계를 가졌으며, 스스로 “시를 읊을 줄 알고, 글을 쓸 줄 알며, 금(琴)을 연주할 수 있고, 술을 마실 줄 알며, 단조(丹灶)할 수 있고, 내련(內煉)할 수 있으며, 병법을 알고, 부적을 쓸 줄 알며, 의복(醫卜)을 아는 자를 모두 친구로 삼으니 사방에 교우가 있다. 서로가 수림 속에서 오만하게 거하지 않으며, 소란한 시장에 은거하니, …”¹라 하였으니, 백옥섬의 수선 사상에 있어 중요한 핵심의 하나는 노자가 『도덕경』에서 말한 바 있는 화광동진(和光同塵) 사상이다.

백옥섬은 수선을 행하는 학도로서 몇 가지 기본적인 소양과 조건을 갖추어야 한다고 생각하였다.

먼저 도를 닦는 자는 견실한 신선신앙을 갖고 있어야 하는데 이것이야말로 증도(證道)를 수도하는 전제 조건이다. “신선의 마음을 신선의 일을 믿고 신선의 도를 공부하여 신선의 결과를 증험한다. 신선의 수도는 결코 어렵지 않으나 속세를 멀리하여 욕망을 버리는 것이 어려운 것이다! 신선의 장생구시지도(神仙長生久視之道)는 배울 수 있으나 세속을 떠나 욕망을 버리는 것이 어려운 일일 것이다!”²

두번째로는 명사(明師)의 정확한 가르침이 있어야 한다. 『수선변혹론』에서 “백옥섬이 말하기를: 천하에 선을 수학하는 자는 많으나, 공부하나 만나지 못하는 자가 있고, 만났으나 행하지 않는 자가 있으며, 행하나 성실하지 못한 자가 있으니, 이러한 자는 늙어서 기꺼이 구천(九泉)에서 죽음을 맞이할 수 밖에 없으니 어찌 비통하지 않으랴!”³

“근면하나 만나지 못하고, 만났으나 동하지 않으면 결국 귀신이 된다.”⁴

마지막으로 성실하고 근면하게 수행에 임해야 한다는 것이다. 만약 명사의 가르침이 오도(悟道)의 외재적 조건이라면 근면하고 성실하게 수행에 임하는 것은 득도(得道)의 내재적인, 그리고 또한 주관적인 요소인 것이다. 백옥섬은 『학도자면문』을 집필한 적이 있는데, 이는 역대의 경지가 높은 도를 예로 들며 성실하고 근면하게 수도에 임하는 것의 중요성을 말하고 있다.

사마자미(司馬子微)가 도를 처음 공부할 때에 버려진 기와 조각 백 개를 책상 앞에 놓고 『도인경(度人經)』(원래는 책명이 기입되어 있지 않았음, 필자 주해)을 한 권 읽을 때마다, 기와 조각을 책상 아래에 놓았다. 그는 이러한 방식으로 매일 백 권의 경을 읽었으며, 이렇듯 힘들게 공부함을 행동으로 보임으로써 상청정록태소단원진인(上清定籙太霄丹元真人)의 자리에 올랐다. 또한 갈효선(葛孝先)이라는 사람은 처음 단을 연마할 때, 자주 염주를 손에 들고, 매일같이 단로(丹爐)가에 앉아 옥제(玉帝)의 전체 이름을 만 번씩 외었다. 이렇듯 고된 수행을 행함으로써 옥허자령보화현정진인(玉虛紫靈普化玄靜真人)의 자리에 올랐다. 나와 비슷한 연배의 사람 중에는 중화(中華)의 양가에서 태어나 매우 건강하고 총명하며 어릴적부

¹ 『白玉蟾全集』, 卷一 『隆興府麻山北洞道院紀』, 海口: 海南出版社 2004년校注本, p. 73.

² 『修真十書上清集』, 卷三十七, 『棘隱記』, 『道藏』 第4册, p. 776.

³ 『修真十書雜著指玄篇』 卷四, 『道藏』 第4册, p. 618.

⁴ 『修真十書雜著指玄篇』 卷四, 『道藏』 第4册, p. 617

터 수행을 힘들게 행함으로써 일찍이 태상(太上)의 위치에 오른 사람이 있다. 새는 부상(扶桑)을 넘고, 토끼는 광한(廣寒)을 날며, 제비는 조의(鳥醫)에게 돌아가고, 기러기는 형산(衡山)을 건넌다. 희화(羲和)는 일월을 쫓아내고 일월은 백년을 재촉한다. 인생은 마치 꿈과도 같으니 죽는 것은 또한 잠을 자는 것과 같구나. 몇 번 머리를 긁적이고, 뜻은 시와 술 속에 빠져들며, 어지러운 마음으로 뜻을 지킬 수가 없구나. 나는 오늘 이후로 앞일을 생각할 것이니, 청춘은 다시 오지 않으므로 시간을 헛되이 보내서는 안될 것이다. 장래에 사람을 바라보기 부끄러울 것이며, 비겁하게 우주를 대해야 할 것이니 백운(白雲)을 타고 자극(紫極)을 밝기 위해 지금부터 부지런히 힘쓰고 또 힘쓸 것이다.¹

백옥섬이 쓴 글 중 또 다른 한 편인 『권도가』에서는 인생의 짧음과 너무 빨리 시간이 흘러가는 도리로서 성실히 수도에 임해야 하는 필요성을 말하고 있다.

오호라! 사람의 몸은 뿌리가 없는 나무와 같으니 오로지 숨쉬기에 의지하는 구나. 백세의 시간은 꿈과도 같다. 날숨은 들숨을 보전할 수 없고, 오늘 아침이 내일 아침을 보장할 수 없다. 허망한 날들이 가고 나면 홀연히 늙어 결국은 죽게 된다. 백골은 흩어지고 사지도 분리되면 신과 혼이 흐려지고 각자 갈 곳으로 흩어지게 된다. 내생의 일을 알지 못하니 또 어떤 몸을 얻을 것인가. 생사의 윤회는 끊어질 않는구나. 혼미하여 깨닫지 못하고 게으르기만 할 뿐 힘써 노력할 줄 모른다. 오늘날 보산(寶山)에 이르렀으니 돌아갈 때에 빈손으로 가지 않아야 할 것인데, 늙어서 기대기 전에 병들어 죽게 될 것이니 인간사가 원통하구나. 모두가 힘쓰고 노력하여 공부해야만 할 것이다. 옛말에 12년을 힘써 노력하면 천 만겁이 즐겁다고 하였다. 지금부터 모든 것을 정리하고 바깥을 보려 애쓰지 말 것이며, 바깥의 것을 듣지도 말 것이며, 음식을 절제하고, 잠을 적게 자고, 담소와 웃음을 멀리하고, 근심하지 말 것이며, 백모(白茅)로 지붕을 덮고, 편안함을 구하지 말아야 할 것이다...²

백옥섬은 만약 이렇게 수행을 하지 않는다면 도를 얻는 복을 받지 못한다고 여겼다. 오직 근면하고 성실하게 “아침에는 거두고 저녁이면 채취하고, 날마다 정련하고 때가 되면 끊이며, 용이 구슬을 품듯, 닭이 알을 품듯, 불씨가 꺼지지 않고 지속되도록 하여 하나로 만들어야 한다.” 이렇게 하여 자모(子母)가 만나게 된다면 득도지일(得道之日)이 결코 멀지 않은 것이라 여겼다.

다음으로 그는 도를 구하는 자는 마땅히 “도묘(道妙)”, “법술(法術)”, “과교(科教)” 등 도교의 기본 지식을 알아야 한다고 하였다. 이는 소위 “늙은 자는 도의 묘리를 알고, 장년자는 법술을 알며, 젊은 자는 과교를 안다”³는 의미이다. 그렇다면 어떻게 도묘와 법술 그리고 과교를 알 수 있는 것일까? 서래(徐來), 위백양(魏伯陽), 음장생(陰長生), 장평숙(張平叔)은 용을 제련하고 호랑이를 연마하는 도의 묘리를 알고 있고, 옥수정(陸修靜), 구겸지(寇謙之), 장청도(張淸都), 두광성(杜廣成)은 제생도사의

¹ 『白玉蟾全集』卷一, 『學道自勉文』, 海口:海南出版社 2004년校注本, p. 98.

² 『海瓊白真人語錄』卷四, 『道藏』第33冊, p. 135.

³ 『白玉蟾全集』卷一, 『隆興府麻山北洞道院紀』, 海口:海南出版社 2004년校注本, p. 73.

과교를 알며, 방산(房山)의 비장방(費長房), 정사원(鄭思遠), 엽법선(葉法善)은 벽사의 법술을 아는 것이다.

이 외에도 수도의 방법과 경로를 잘 알아야 한다. 세간에 수도의 경로는 매우 많은데 처를 버리고 홀로 남은 자, 심산에 들어가 조용함을 구하는 자, 수화를 이용하여 약을 만드는 자, 혹은 훈채와 술을 먹지 않고 채식을 하는 자들이 있으나, 과연 무엇이 바른 수도의 길이겠는가?

백옥섬은 ‘어떻게 수도 하는가’하는 중요한 문제에 대한 해답을 얻기 위해 매우 힘든 사색과 탐구를 한 바 있는데, 백옥섬을 탁명으로 한 『여조동빈지현편(呂祖洞賓指玄篇)』의 서(序)¹에는 아래와 같은 글이 있다.

옥섬은 선도를 늘 생각하며 매우 자세히 탐구하였는데 제반 경전을 보고 오묘한 법을 구한 것이 여러 해가 되었다. 혹은 처를 버리고 홀로 남은 자, 심산에 들어가 조용함을 구하는 자, 수화(水火)를 이용하여 약을 만드는 자, 혹은 매운 음식과 술을 먹지 않고 채식을 하는 자들이 있으나, 법이 기이하고 복잡하니 도에 들어서기가 매우 어렵다. 옥섬은 이 일로 늘 었치락뒤치락하며 잠조차 들기 어려웠다. 온 힘을 다해 애쓰는 도중 힘써 닦으면 닦을수록 마음은 더욱 급해지고, 앞으로 나아갈수록 길은 더욱 찾기 어려워져, 어떻게 해야 할지 알 수 없어, 후에는 집을 버리고 태화산 부구관(太華山 浮丘觀)과 모든 동천(洞天)을 돌아다니며 명사(明師)를 뵈려 하였으나 만나지 못하였다. 또 다시 산동(山東)으로 가서 태허선사(太虛仙師)를 만나 뵈고 부끄러움을 무릅쓰고 가르침을 구하여 그가 말하는 대로 행해 보았으나 그다지 달라진 바가 없었다. 또다시 길을 잃었으니 돌아갈 길이 얼마나 먼지도 알 수 없었다. 다시 선경을 읽고 가르침을 얻으니 명백히 길을 알게 되었다. 섬(蟾)은 즉시 연(鉛)을 찾아 대약(大藥)을 제련하여 몸과 명을 새로이 하였으니 하나로 백 가지를 해결하고 실제로 성공하게 되었다. 세인들은 세간의 일을 알지 못하고 세간의 법으로 일을 해결하여 한다. 진인이 말하기를: 이러한 보물은 집집마다 있으니 단지 어리석은 자들이 알지 못할 뿐이다. 선도를 공부하는 후학들은 이러한 묘의를 참고할지니 산을 넘고 물을 건너며, 처자를 버리고, 훈채와 술을 끊고, 적막한 곳에 숨는 것은 모두 어리석고 거짓된 일일 뿐이며 오히려 도를 멀리하는 것이다.²

『여조동빈지현편(呂祖洞賓指玄篇)』이 어디에서 왔는지에 대해서 정확한 결론을 내리기는 어렵다. 그러나 서문에서 “다시 산동에 이르러 태허선사에게 가르침을 구하였다”라는 말로 추론해 볼 때, 백옥섬은 남송의 경내에서 태어난 이유로 금이 점령한 산동으로 가서 태허선사에게 가르침을 구할 기

¹ 『呂祖洞賓指玄篇』의 내력에 대해서는 지금에 이르기까지 정해진 설이 없다. 序에서의 “또 산동에 이르러, 太虛仙師를 뵈는다”라는 말로 판단해 볼 때, 白玉蟾은 南宋의 경내에서 태어났으므로, 金人이 점령한 산동으로가서 太虛仙師를 만날 기회는 없었을 것으로 보인다. 본序는 아마도 玉蟾을 託名으로하여 呂祖의 名義로 쓴 편지글인 것으로 보인다.(본 논문 第2章 第4 부분의 상관된 내용을 참조할 것.)

² 『白玉蟾全集』校注本에서는 『呂祖洞賓指玄篇』序 중의 ‘指玄篇’을 ‘指位篇’으로 잘못 기입하였다.(海口: 海南出版社 2004年校注本, p. 25.)

회는 없었으리라 생각된다. 본 서는 아마도 옥섬의 이름을 탁명으로 한 여조명의의 편지 글일 것이다. 비록 본 서가 후인들이 쓴 것이긴 하나 백옥섬의 이름을 탁명으로 하여 수도의 사상과 방법을 결론 지었다.

결론적으로, 수도의 경로와 방법에 있어, 백옥섬이 창립한 도교 남종은 나름의 사상과 방법의 체계를 갖고 있다. 그것은 곧 “먼저 본원을 탐구하고, 뒤에 경로를 알아 낸다”는 것이다. 처자를 버리고 심산에서 홀로 수도를 하거나, 수화(水火)로 약을 제련하거나, 매운 음식과 술을 끊는다거나, 골짜기로 숨어 들어 청정한 재(齋)에서 생활을 한다거나 하는 것은 모두 수도의 ‘잡경(雜徑)’이므로 참된 도에 들어서기 어려운 방법들이다. 상술한 내용을 통해 남종에서의 청수(淸修)와 쌍수(雙修)를 병중(並重)하는 수도 사상의 원칙을 알 수 있다. 백옥섬이 창도한 종교 조직을 무리 중에는 팽사(彭耜)와 반예주(潘蕊珠)가 있었는데 이들은 부부가 함께 수도에 임한 도려(道侶)였으며, 백옥섬의 문집에서는 팽려와 반예주가 함께 수도에 임하는 것에 많은 격려와 칭송을 표현하고 있는 것을 알 수 있다. 이는 전진도 조사 왕중양(王重陽)의 제자인 산동의 마옥(馬鈺)과 손불이(孫不二)가 부부의 은애를 버리고 함께 출가의 길을 택한 상황과 현저한 차이가 있는데 이러한 상황은 백옥섬의 남종과 전진도의 수도사상과 방법에 있어서의 차이점을 보여주는 면이라고 할 수 있다. 청수와 쌍수를 병중하며, 독립적인 사상으로 취하지 않는 것은 많은 남종 도사들이 수도의 지침으로 받들고 있는 부분이다. 지면의 한계로 본 내용은 더 이상 전개하지 않기로 한다.¹

¹ 蓋建民, 『道教金丹派南宗考論 - 道派, 歷史, 文獻與思想綜合研究』, 北京: 社會科學文獻出版社, 2012 참조.

道教南宗『修仙辨惑論』の作者考察、及びその修仙思想

蓋建民

作者紹介：蓋建民、男、国家「985」工程四川大学宗教・哲学・社会研究創新基地学術リーダー、教育部重点研究基地四川大学道教與宗教文化研究所教授・博士生導師、四川大学老子研究院副院長。

E-mail: gjm1964@126.com Tel: 18959284233 13550165697

清代、同治戊辰年に再刻された『白真人集』巻三『論』には五篇の南宗丹道論が収録される。それぞれ『修仙辨惑論』『谷神不死論』『陰陽昇降論』『玄関頭密論』『性命日月論』に分けられる。この五篇の丹道論は、南宗神仙と丹道思想を研究する上での主要文献である。学术界では『修仙辨惑論』は一般的に白玉蟾の自著だとされ、本論では文献資料に依拠して『修仙辨惑論』の作者を白玉蟾の弟子が、白玉蟾とその師である陳泥丸の師弟二人が学仙の要旨を議論したものを後に集録したものであることを考察する。『修仙辨惑論』は道教南宗修仙思想の重要な文献であり、『修仙辨惑論』に述べられる修仙に対する疑惑の解消と修道思想は、重視および探求に値する。

一、『修仙辨惑論』の版本・流伝・作者

民国期に守一子が編纂した『道藏精華録』は清・四峰山人元真子董徳寧が編集した『紫清指玄集』¹を収録し、そこには『玄関頭秘論』『修仙辨惑論』『性命日月論』『谷神不死論』『陰陽昇降論』などの五篇の丹道論が収められる。現代に編集された『三洞拾遺』も董徳寧編集の『紫清指玄集』版本の影印であり、前述した五篇の丹道論以外にも『金液還丹賦』『学道自勉文』『東楼小参文』『冬至小参文』『丹房法語』『題張紫陽・薛紫賢二真人像』『謝陳仙師寄書詞』『鶴林問道篇上』『大道歌』『畢竟恁地歌』『快活歌』及び白玉蟾の詩詞が多く収められている²。現代の蕭天石主編『道藏精華』第一集四にも類似する版本がある。現在、『藏外道書』第六冊の明の彭好古の編集による『道言内外秘訣全書』は「紫清真人海瓊白玉蟾」と署名された『指玄篇』一卷³が収録されているが、その中には『謝紫陽真人』と『（修仙）辨惑論』の二つの文献が含まれているに過ぎず、上海図書館所蔵の『白先生雜著指玄篇』八巻・『白先生金丹火候図』二巻は明刻本である⁴。後世の人々が白玉蟾の文献を整理した際に、よく「指玄」に類似した言葉を篇名としたが、そこに含まれる白玉蟾の文献が全て同じではないことがみてとれる。

¹ 『道貫真源・修仙六書』にも『白玉蟾撰『紫清指玄篇』』二巻が収録されている。劉琳・瀋治宏『現存宋人著述総録』（巴蜀書社、1995版）172頁を参照。

² 白玉蟾著、董徳寧編集『紫清指玄集』、中国宗教歴史文献集成之二『三洞拾遺』、第19冊（黄山書社、2005年影印）874-882頁

³ 『道言内外秘訣全書』・『指玄篇』、『藏外道書』第六冊、162頁

⁴ 『中国古籍善本書目（子部下）』（上海古籍出版社、1996年）1061頁

この南宗丹道の五篇の文献のうち、『修仙辨惑論』『谷神不死論』『陰陽昇降論』の三篇が明代の『正統道藏』洞真部方法類『修真十書雜著指玄篇』に収録されている。

『玄関頭密論』が最も早く現れるのは白玉蟾の弟子の留元長が編集した『海瓊問道集』であり、明代の『正統道藏』に収められる。また『修仙辨惑論』が最も早く現れるのは『修仙十書雜著指玄篇』巻四であるが、作者の姓名が記されていない。筆者は本論後半で考証するが、『修仙辨惑論』とは白玉蟾とその師である陳泥丸の間で交わされた学仙の要旨について議論したものを白玉蟾の弟子が整理し編集したものである。つまり『修仙辨惑論』は白玉蟾の自著ではないと考える。同じく『海瓊問道集』も白玉蟾が自ら書いたのではなく、白玉蟾が述べたものを弟子が記録し整理したものであると思われる。『海瓊問道集』の『玄関頭密論』が後世の道教に与えた影響は大きく、例えば元末明初の董瀆醇が編集した『群仙要語纂集』巻下では全文を収録し『白玉誓（蟾の誤り。筆者注）玄関頭秘論』と題した¹。明代、福建莆田の従野逸人である彭在份が選した『読仙録』²にも白玉蟾の『玄関（頭）密論』が収録されている。明代成化癸卯六月に御制された『群仙集』巻上にも収録され、『白玉蟾玄関頭秘論章第三』³と題される。筆者の検証では、これは『玄関頭秘論』の要点が書かれたものであり、第一部分の開始より「論曰、一言半句便通玄、何用丹經千万篇」から「煉形之妙、在乎凝神、（凝神）則炁聚、（炁聚）則丹成、（丹成）則形固、形固則神全矣。」までの中間にある一段落「故宋齊邱曰、忘形以養氣、忘氣以養神」から「水緑山青、尽発露虎龍詣。」までが全て省略されている。また後段の「玉蟾曰、我初従先師泥丸学道丹法、毎遇日中之冬至則開乾破巽、留坤塞艮」から「日服一粒、神帰氣復、充塞天地」⁴まで、さらにこの後の一段「孟子曰、善養吾浩然正氣」から「敬書以授留紫元云」までも省かれ、また文章表現の上でもいくらかの差異がみられる。これに関連する内容は、本論の次節において詳細に考察する。『海瓊問道集』の『玄関頭密論』と『修真十書雜著指玄篇』の『修仙辨惑論』は、金丹派南宗の丹道思想がまとめ、反映されている。清代、同治戊辰年に再刻された『白真人集』巻三『論』に五篇の南宗丹道論が収録されており、『修仙辨惑論』『谷神不死論』『陰陽昇降論』『玄関頭密論』『性命日月論』に分けられ、南宗丹道の思想内容を研究する上での主要文献である。そのうちの『玄関頭密論』は白玉蟾の弟子である留元長が編集した『海瓊問道集』にみることができ、明代の『正統道藏』に収められている。民国期に守一子が編纂した『道藏精華録』に収録される、清・董徳寧編の『紫清指玄集』には、『玄関頭密論』『修仙辨惑論』『性命日月論』『谷神不死論』『陰陽昇降論』などの五篇の丹道論が含まれている。同様の版本は現代の蕭天石主編の『道藏精華』第一集四影印本と、現代に編集された『白玉蟾全集』巻一『論』にみられる。

『修仙辨惑論』が最も早く載せられているのは明代の『正統道藏』洞真部方法類『修真十書雜著指玄篇』巻四、『修真十書』全六十巻であるが、編者不明であり、学术界では一般的にこれは元代の金丹派南宗道士が編集したものであるとされている。「収録されたものの多くは両宋鐘呂金丹派南宗の

¹ 『白玉誓（原文の誤り。誓は蟾である。）玄関頭秘論』（『群仙要語纂集』巻下、『道藏』第32冊）465頁

² 『四庫全書』子部道家類に目録がある。『提要』に「『読仙録』無巻数。浙江巡撫採進本。明彭在份撰。在份、号従野逸人、莆田人。是書論道家煉丹養生之法。前列道宗、起漢欒巴以下寥寥数則。次総論。次録社道歌。次録白玉蟾『玄関秘論』。自是以下、皆所自著。詳論修煉之法、自習静至崑崙、共分四十四篇。其大旨以断欲清浄為宗、以煉氣凝神為要云。」とある。（『四庫全書総目提要』巻一百四十七、北京、中華書局1997年整理本）1968頁

³ 『群仙集』巻上（『藏外道書』第18冊）216頁

⁴ 『群仙集』巻上（『藏外道書』第18冊）216-218頁

作品であるが、なお金末全真道の王志謹（1178-1263）の『盤山語録』を収録している。鐘呂金丹派南北二宗の学説と著述の交流と融合は、元統一の後に始まるので、これらの書はおおよそ元初の紫陽南宗の後裔によって編集されたものであろう。」¹とある。『雑著指玄篇』全八巻は編者不明である。その巻四に『修仙辨惑論』『谷神不死論』『陰陽昇降論』など三篇の南宗丹法論が収録されるも、原本も選者の署名がなく、その他の版本でも確認されていない。これと『修真十書』巻六に収められている『謝張紫陽書』・巻三十一から巻三十六に収録されている『玉隆集』・巻三十七から巻四十四までの『上清集』・巻四十五から巻五十二までの『武夷集』において、作者が明確に「白玉蟾」もしくは「海南白玉蟾著」とされていることとは完全に異なる。つまり、これは元代の南宗道士が『修真十書』を編集した際にも『修仙辨惑論』の作者は不明だったのであり、欠如せざるをえなかったことを物語っている。

改めて『修真十書』全六十巻を考察してみると、そこには単著・雑著が十種類収録されており、第一は『雑著指玄篇』である。ここには十二種の著作が収録されており、そのうちの『白先生火候図』（また『海瓊伝道集』にみられる）と『修真十戒』に署名がないのを除いて、残りの八種には原作者の姓名が記されている。第二は『金丹大成』五巻であり、「紫虚了真子蕭廷芝元瑞述」と記名されている。第三の『鐘呂伝道集』は「正陽真人鐘離権述・純陽真人呂岩洞賓集・華陽真人施肩吾希聖伝」と記されている。第四の『雑著捷徑』が収録する雑文も多くが原作者を記している。例えば『翠虚篇』は「泥丸先生陳朴伝」と記名されており、『体殻歌』には「煙蘿子撰」、『天元入薬鏡』には「翠真人希範述」、『勸道歌』の末尾には「至遊子曾慥書」とあり、『臨江仙』には「曾慥」と記名がある。第五の『悟真篇』は張伯端の撰であり、多くの人物の注釈を有している。第六の『玉隆集』は「海南白玉蟾著」と記名されている。第七の『上清集』と第八の『武夷集』には「海南白玉蟾著」とある。第九の『盤山語録』は原作者が記されていないものの、『正統道藏』太玄部の単行本では作者が金末元初の全真道士、王志謹だと明確に記される。第十の書には二種類あり、『黄庭内景五臟六腑図』には「太白山見素女胡愔撰」とあり、もう一つの『黄庭内景経注』は「梁丘子撰」と記名がある。上記したものをまとめると、『修真十書』の編集者は比較的高い文化的素養を持ち、その編集過程で、基本の編集原則がある。つまり原書に明確な作者があれば、『修真十書』に収録する時、一つ一つ原作者の氏名を記している。そのうえ『修真十書』に白玉蟾のその他著作を収録する際にも、一つ一つに作者は白玉蟾であると記しているが、ただ『修仙辨惑論』『谷神不死論』『陰陽昇降論』の三編のみは記名がない。ここから元初金丹派南宗の後進の学者が『修仙辨惑論』を『修真十書』の第一書である『雑著指玄篇』に編入する際にも、『修仙辨惑論』の明確な作者を確認しなかったことがわかる。もし白玉蟾が自ら撰したのであれば、『修真十書』の編集における特徴とその姿勢に則り、白玉蟾の著作であると明記されたはずである。

その他にも、『修真十書雑著指玄篇』から、現存の『道藏精華録』・『道藏精華』が『紫清指玄集』と題して収録する文献を校勘し分析すると、白玉蟾の名において「指玄」と命名された文書類は、その収録する白玉蟾文献の編目内容が同じではない。後人が自分の趣味に基づいて、白玉蟾もしくはは

¹ 任継愈『道藏提要』（中国社会科学出版社、2005年第三次修訂）115頁を参照。

その他の南宗丹道文献を選んで編録したためであろう¹。日本の学者、横手裕氏は『白玉蟾と南宋江南道教』²の文中において『修真十書雜著指玄篇』の文献の来歴を考察しており、参考になる。

『修仙辨惑論』の文章の風格と内容に基づくと、筆者は『修仙辨惑論』が南宗の後学者の編集するところのものであり、白玉蟾の自著ではないと推定する。落款に「嘉定（西暦1217年）中元日期請郎主管建寧府武夷山衝祐觀懶（校注本はこの箇所「懶」を欠いていると疑われるため補った。筆者注）翁蘇森仲巖述」³とある『跋修仙辨惑論序』にも、『修仙辨惑論』の編者が白玉蟾であるとする明確な説明はない。ただ曖昧に述べているのみであり、白玉蟾「旧有『群仙珠玉集』、乃先生著述丹訣也。広閩諸処、多有文集刊行。偶来金華洞、森一見如故人。・・・與森酬唱、僅百余篇、已板行矣。其他処吟詠、不可勝数。・・・及見『修仙辨惑論』、被読之余、知先生骨已仙矣。」⁴とする。蘇森は福建武夷山衝祐觀の主管者であり、号を懶翁という。金華洞にて白玉蟾と出会ったことがあり、二人はまるで旧知の仲のように意気投合し、互いに詩文のやり取りを行うこと百篇余り。『武夷集』には『初見懶翁詩』『賦詩二首呈懶翁』『六言六首呈懶翁』『暮抵懶翁齋醉吟』⁵などの多くの詩歌が収録され、現存する詩文に表れるいくらかの情報から分析すると、白玉蟾と懶翁蘇森の関係は親しく、文章の応酬は絶えることなく⁶、親交は深かったのである。

現在、白玉蟾の『上清集』に『懶翁齋賦』という一篇があり、懶翁の出身地・行動・両者の交遊についての描写が非常に多い。

眉山蘇森老於懶、以懶翁名其齋。翁其真懶耶。雖曰鷗不入鶩鴻也、其如蒼生缺望何。吾聞翁兒時不甚懶也、以黃絹鞭心、以青衫結髮、以勳業覽鏡、以文章鑑鋒、折旋仰於周孔之間、軒昂軼蕩於韓柳之外。彼時黔黎見翁者、以手爭指、以目爭睹、皆有望吾懶翁以禹臯為心也。今何為其懶乎。一班未露、而仕意已飽。儒林煙薄、学海波寒、豈不孤朋簪拭目之望。自嘉泰間牧筠陽時、翁既乞祠、逮作衡陽侯、復武夷帰陰之請、蓋翁無心於仕、而宦情如秋。故於縉紳間、無苞苴從臾之欲、所以農蟠而不雨也。翁今已過於從心之一年、宜乎猶懶於前、而没閑終老於雲水堆中矣。翁有金華之浮家、即其先侍郎之故廬也。堂前有丈余空隙、遂以八九椽而宇之。三面開牖、粗可容膝、砌板代磚、濡灰飾壁、畜一枝花、立緑桐之琴、事三尺汶陽碧苻之劍。翁欲睡時、化為蝶蝶、飛上登華胥国。翁欲飲食時、伸頸如玉虹、一吸酒海乾。翁欲吟時、玉樹忽生風、珠玑吐落紙。翁欲棋時、縦横星斗乱剥、啄玉声寒。翁欲舞時、谷神移玉山、飛劍指空碧。・・・懶翁有

¹ 民国・守一子編『道藏精華録』並びに台湾・蕭天石主編『道藏精華』第一集之四に収録されている『紫清指玄集』では、「紫清真人海瓊白玉蟾撰述、四峰山人元真子董德寧輯」と題され、ここに『玄関頭秘論』『修仙辨惑論』『性命日月論』『谷神不死論』『陰陽昇降論』『金液還丹賦』『学道自勉文』『東樓小参文』『冬至小参文』『丹房法語（與胡胎仙）』『題張紫陽・薛紫賢二真人像』『謝陳先生寄書詞』『鶴林問道篇上』『大道歌』等の詩歌三十余首が収められている。自ら採薬し以って結胎に到り、行火に従って脱体に到り、抽添の妙に由りて、以って沐浴の機に到り、玄の微なるを窮めざる靡く、正途に帰するを指して、真に修丹の要旨なり。故に「指玄集」と称する。この丹論類の『性命日月論』は、『修真十書雜著指玄篇』及び明代『正統道藏』にはみられない。

² 横手裕「白玉蟾と南宋江南道教」（『東方学報』68, 1996年）

³ 『白玉蟾全集』卷十一『跋修仙辨惑論序』（海口、海南出版社、2004年校注本）951頁

⁴ 『白玉蟾全集』卷十一『跋修仙辨惑論序』（海口、海南出版社、2004年校注本）951頁

⁵ 『修真十書武夷集』卷四十八（『道藏』第4冊）812頁

⁶ 蓋建民整理点校『白玉蟾詩詞集』（北京、社会科学文献出版社2012版）を参照

廬可以避風雨、有田可以供食粥、有子可以嗣衣鉢。不與俗交、不與人語。翁之身前、乃一老禪也。既見武夷白玉蟾、遂喜而終日與語。¹

この賦末の落款には「玉蟾喜而賦此齋時、乃嘉定丙子初夏十有五日也。毛穎玄、陶泓侍」と明記される。嘉定丙子とは西暦1216年のことである。懶翁蘇森の出身地は四川眉山県、若くは儒者であったが、年とともに世事に飽き、官吏になる気もなく、祀官という閑職に従事し、武夷山に隠棲した。「客從武夷來、見翁如此懶、遂造懶翁齋」²であり、懶翁の「懶」は世俗の怠け者という意味ではなく、「不懶之懶」の「真懶」なのである。

「翁但懶於世事、而此皆不懶之懶也。閑時而棋、興時而飲。暢時而歌、醉時而睡、此生為任真所適得自若也。事各付事、物各付物、無心於事、無事於心。此則翁之嫻處也。希顏之座忘、効慕之喪偶、漸入希夷、與物俱化。至於忘寢忘食之地、則謂之真懶也。」³白玉蟾は懶翁の思うさまに従う飾り気のない生活態度を非常に尊重し、だからこそ彼らの交遊は盛んであったのである。ここから推し量るに、蘇森は白玉蟾の著作の事情を十分わかっていたに違いない。蘇森が『修仙辨惑論』を見たとき、白玉蟾はすでに羽化し世を去っていた。実際に『修仙辨惑論』が白玉蟾の自著だとする誤りは明代後期に始まり、白玉蟾に精通した在野の学者が白玉蟾の文集を編集したときの結果である。

明代万暦甲午年（万暦十二年、西暦1594年）に、福建の林邦瑞（林有生）が整理編集し、泰寧人何繼高が序をつけた『瓊管白真人集』十三巻は、初めて『修真十書』の署名のない『修仙辨惑論』『谷神不死論』『陰陽昇降論』を白真人文集に編入している。署名に「万暦甲午歲端陽日嶺海後学潮陽林有生拜手謹撰」とある『白真人文集』後叙には「万暦癸巳春、不佞転官入閩、承乏福倅、当侍堂翁何泰寧先生談、因及白真人事……不佞既奉教校輯、為之再定篇目、総十三巻、凡三閱月始竣、遂付之。業已請先生為序以弁之首矣。」⁴とある。この後叙は、題に「万暦甲午年端陽日龍沙会中式道座粵地教宗会稽泰寧何繼高書」とある『瓊管白真人集』序とで、互いに裏付けることができる。「予持『真人集』遊閩中、詢知真人世家閩清、自喜曰「何其有縁如是」同寅林邦瑞丈潮人、為真人郷後進、素有志於性命之学、因託其校正而付之。」⁵『瓊管白真人集』は後に清代の『道藏輯要』と現在の『藏外道書』第五冊に収録された。後世の人間はこれを見分けることをせず、『修仙辨惑論』は白玉蟾の自著だと見なした。清代の道家が道教十三経を編集した際にも『辨惑論』は十三経の一つとして列し、「紫清白真人作」⁶と題した。誤りが誤ったままで伝わり、現在の『白玉蟾全集』校注本が編集された時にも、依然として何の解説もないままで巻一『論』第一篇に編入されたのである。

『修仙辨惑論』の語句と言葉遣いの特徴の分析からも、白玉蟾の自著でないことがわかる。例えば、冒頭で「海南白玉蟾」と言うのは、作者の自称だとは考えられない。くわえて、「偶一日、在乎岩阿松陰之下、風清月明、夜静煙寒、因思生死事大、無常迅速、遂稽首再拜而問曰「玉蟾事師未久、自揣

¹ 『修真十書上清集』巻四十二（『道藏』第4冊）791頁

² 『修真十書上清集』巻四十二（『道藏』第4冊）792頁

³ 『修真十書上清集』巻四十二（『道藏』第4冊）792頁

⁴ 『白玉蟾全集』巻首『「白真人文集」後序』（海口、海南出版社、2004年校注本）5頁

⁵ 『白玉蟾全集』巻首『「瓊管（瑄）白真人集」序』（海口、海南出版社、2004年校注本）4頁

⁶ 『道藏精華』第二集之四『太上十三経注』、152頁

福薄縁浅、敢問今生有分可仙乎。」陳泥丸云「人人皆可、況於汝乎。」玉蟾曰・・・「修仙有幾門。煉丹有幾法。」・・・陳泥丸云「爾來吾語汝、修仙有三等・・・」¹と云う。この引用文中の白玉蟾とその師である陳楠の一問一答の口調からみるに、後世の人間が記録した語録に当たると思われる。もし白玉蟾が自ら書いたのだとすれば、師に対してそのまま陳泥丸と称することはありえない。これも証左の一つである。『修仙辨惑論』が師弟の対話を記録し終わった後に、明確に「此乃已試之効念（驗）、学仙者無所指南、謹集問答之要、名之曰『修仙辨惑論』云」²と記されていることも、筆者の推論への有力な証拠となる。『修仙辨惑論』は白玉蟾の弟子が白玉蟾と陳泥丸の師弟による学仙についての要旨を議論したものを集録したものである³。言い換えれば、現在『白玉蟾全集』に収録されている『修仙辨惑論』も白玉蟾の自著ではないのである。なぜならば、『修仙辨惑論』の冒頭に「海南白玉蟾、自幼事陳泥丸」とあるのも、白玉蟾が自ら記したのではないからである。『海瓊問道集』も白玉蟾の自著ではなく、白玉蟾が述べた内容を弟子の留元長が記録し、整理したのである。

二、『修仙辨惑論』の神仙思想

1、人は誰もが金丹を修煉し、仙に到ることができる。

白玉蟾ら南宗は、葛洪の『抱朴子』内篇にみられる神仙実有・神仙可学・神仙可致という神仙理論を継承し、金丹の修煉を通じて、それには内外丹とその他の道教の法術を含むが、そうして「形神俱妙。與道合真」になれると考えていた。冒頭には白玉蟾が陳泥丸に師事してから忽ち九年が過ぎていたとあり、ある日、白玉蟾は生死ということ、無常つまり死というものはすぐにやってくるのが大きな問題であると思い、稽首叩頭して陳泥丸に尋ねた。

玉蟾事師未久、自揣福薄縁浅、敢問今生有分可仙乎。

陳泥丸云、人人皆可、況乎汝乎⁴

筆者は上述において、『修仙辨惑論』とは白玉蟾の弟子が整理編集した南宗の文献であり、主要な部分は白玉蟾と師である陳泥丸の間に交わされた学仙の要旨についての議論であると考証した。生死の問題は人生における大事であり、だからこそ白玉蟾はまず最初に陳楠に叩頭し、仙になれるかの可否を問うたのである。陳泥丸は「人人皆可」との一言ではぐらかしてしまう。しかし、天仙・学仙の者の数が千万だとしても、最終的に達成できる者などほんのいくらかもない。まさに白玉蟾が指摘する「天下学仙者紛紛然、良由学而不遇、偶而不行、行而不勤、乃至老来甘心赴死九泉之下、豈不悲

¹ 『修仙辨惑論』、『修真十書雜著指玄篇』卷四（『道藏』第4冊）617頁

² 『修仙辨惑論』、『修真十書雜著指玄篇』卷四（『道藏』第4冊）618頁

³ 『修仙辨惑論』は白玉蟾の自著ではないが、そこで述べられる南宗思想の影響は大きく、後世の人々は『修仙辨惑論』を主要な道教教典の一つだとみなし『太上十三經』に収録した。道教内丹西派の始祖である清代の李涵虚は「閱丹經甚多、惟此無半点虚語、故刻於十三經之後、為達者共賞。」と賞賛した。『道藏精華』第二集之四『太上十三經注』、156頁

⁴ 『修真十書雜著指玄篇』卷四（『道藏』第4冊）617頁

哉。」¹である。これによれば、学仙の成否の鍵は法を得ることと修練に努めることである。『修真十書雜著指玄篇』が最後に指摘する「但能凝神靜定、念中無念、工夫純粹、大成一片、終日默默、如鷄抱卵、則神歸氣復、自然見玄關一竅、其大無外、其小無内、則是採取先天一氣、以為金丹之母、勤而行之、指日可與鐘呂並駕矣」²のように、金丹の大道を修めることに励みさえすれば、人々は俗なることを脱し、肉体の外側に体が有るように、道と合して真になると述べている。

2、修仙には三等があり、丹法には三品がある

学仙の根本的な問題は解決し、白玉蟾は続けて「修仙有幾門。煉丹有幾法。」と問いかける。師匠からの言葉によって悟りを開くためである。陳泥丸は「爾來吾語汝、修仙有三等、煉丹有三成」³と云う。南宗の丹法は、天仙・水仙・地仙の三等に分けられ、その効果は同じではなく、道を学ぶのに適した資質、人それぞれの違いに基づいて適用された。

夫天仙之道、能變化飛昇也、上士可以学之。以身為鉛、以心為汞、以定為水、以慧為火、在片餉之間、可以凝結、十月胎成、此乃上品煉丹之法。本無卦爻、亦無斤兩、其法簡易、故以心伝之、甚易成也。⁴

夫水仙之道、能出入隱顯也、中士可以学之。以氣為鉛、以神為汞、以午為水、以子為火、在百日之間、可以混合、三年成象、此乃中品煉丹之法。雖有卦爻、却無斤兩、其法要妙、故以口伝之、必可成也。⁵

夫地仙之道、能形留住世也、庶士可以学之。以精為鉛、以血為汞、以腎為水、以心為火、在一年之間、可以融結、九年成功、此乃下品煉丹之法。既有卦爻、又有斤兩、其法繁難、故以文字伝之、恐難成也。⁶

上中下の三品の丹法でも、薬物の火候と修練の秘訣は異なる。

上品丹法：以精神・魂魄・意為藥材、以行・住・座・臥為火候、以清淨自然為運用。

中品丹法：以肝・心・脾・肺・腎為藥材、以年月日時為火候、以抱元守一為運用。

下品丹法：以精血・髓氣・液為藥材、以閉咽・搐・摩為火候、以存想深降為運用、大抵妙處不在乎按図索驥也。若泥象執文之士、空白傲慢、至老無成矣¹。

¹ 『修真十書雜著指玄篇』 卷四（『道藏』 第4冊） 618頁

² 『修真十書雜著指玄篇』 卷四（『道藏』 第4冊） 617頁

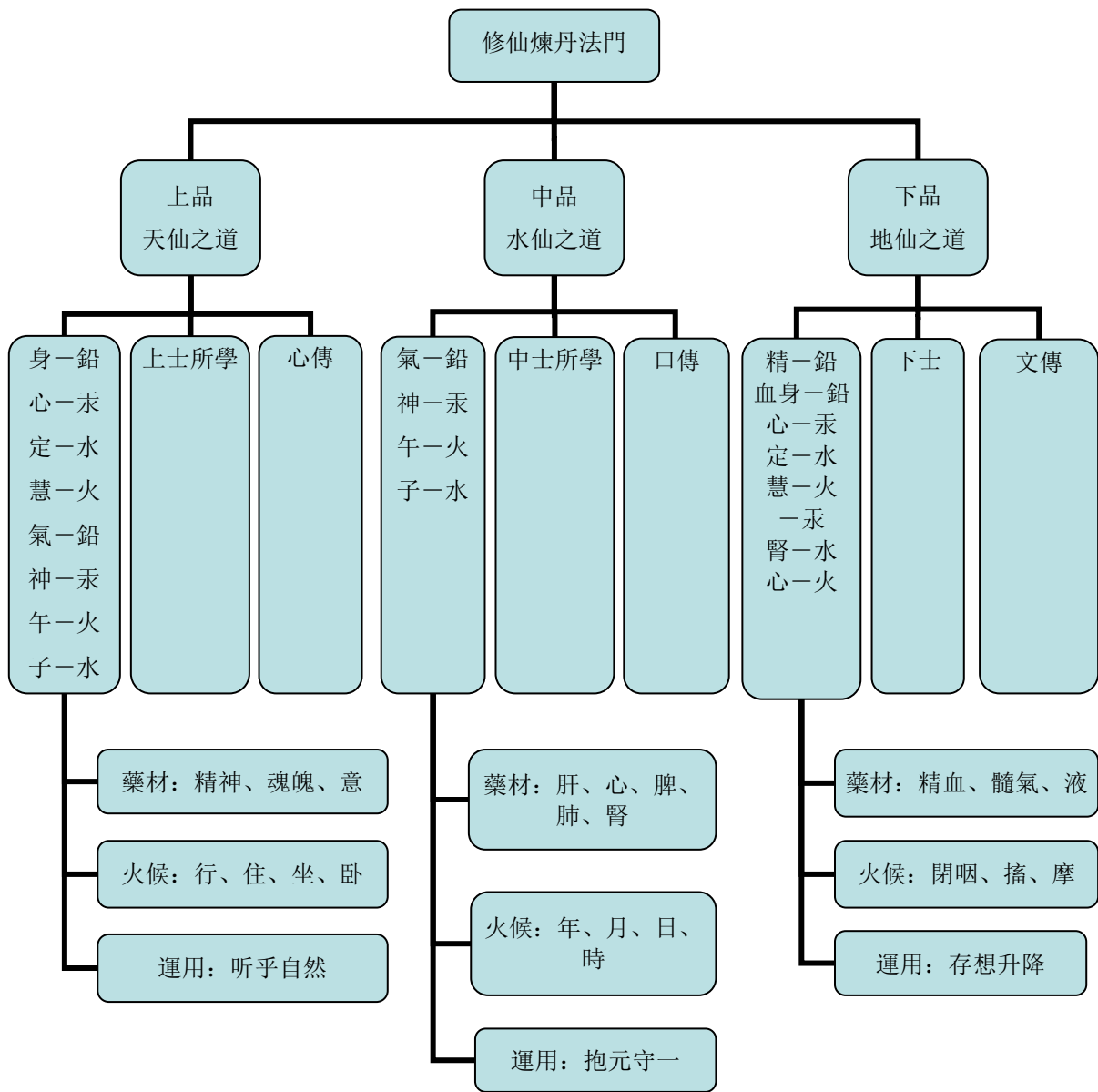
³ 『修真十書雜著指玄篇』 卷四（『道藏』 第4冊） 617頁

⁴ 『修真十書雜著指玄篇』 卷四（『道藏』 第4冊） 617頁

⁵ 『修真十書雜著指玄篇』 卷四（『道藏』 第4冊） 617頁

⁶ 『修真十書雜著指玄篇』 卷四（『道藏』 第4冊） 617頁

陳楠が白玉蟾に伝授した丹法は、修行方法を上中下の三等に分け、その適用・薬材・火候・効用と丹ができるまでの時間・伝授の方法がそれぞれ異なる。簡潔に図示すると以下のようになる。



3、南宗丹法に費やされる努力

『修仙辨惑論』では、丹法を実行する問題が討論されている。

玉蟾曰、読丹書許多年、如在荆棘中行、・・・未知正在於何処下手用功也。

¹ 『修真十書雜著指玄篇』卷四（『道藏』第4冊）617頁

陳泥丸云、善哉、問也。夫煉丹之要、以身為壇爐鼎竈、以心為神室、以端座習定為採取、以操持照顧為行火、以作止為進退、以斷続不專為防堤、以運用為抽添、以真氣薰蒸為沐浴、以息念為養火、以制服身心為野戰、以凝神聚氣為守城、以忘機絕慮為生殺、以念頭動處為玄牝、以打成一塊為交結、以歸根復命為丹成、以移神為換鼎、以返本還源為真空、以打破虛空為了當。故能聚而形成、散則成氣、去來無碍、逍遙自然矣。¹

南宗からみると、もとより丹法は煩雑であるが「総万法而歸一」するのであり、この要点は実行に費やされる努力にある。『修仙辨惑論』が詳述する南宗丹法を行う努力とは、身をして壇爐鼎竈とし、心を神室とし、端座習定をして採取とし、操持照顧をして行火とし、作止をして進退とし、斷続不專をして防堤とし、運用をして抽添とし、真氣薰蒸をして沐浴とし、息念をして養火とし、制服心身をして野戦とし、忘機絶慮をして殺生とし、念頭動處をして玄牝とするなどである。言葉を直接に発し、「按図索驥（手がかりを頼りに物を探すこと）」や「泥象執文（字句に拘りすぎることに）」には反対し、簡明にして要点を押さえ、一定の手順と技術に基づいて行われるという特徴がある。

4、内煉の様子と実際の効果

『修仙辨惑論』では、内煉を行う際の種々の様子と実際の効果を詳述している。

玉蟾問、勤而不遇必遇至人、遇而不勤、終為下鬼。若此修丹之法、有何証驗。

陳泥丸云、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。到此地則赤血換為白血、陰氣煉成陽氣。身如火熱、行步如飛、口中可以乾水、吹氣可以者煮肉、對景無心、如如不動、役使鬼神、呼召雷雨、耳聞九天、目視万里、遍體純陽、金筋玉骨、陽神現形、出入自然。此乃長生不死之道畢矣。²

陳楠は、白玉蟾に南宗丹法の秘訣とその様子及び実際の効果を伝授した。「此乃已試之効驗、学仙者無所指南、謹集問答之要、名之曰『修仙辨惑論』」³とされた、『修仙辨惑論』の言葉は質朴にして、条理は明らかである。ここでは、丹法における要訣を表す語句の神秘性と卦の隠喩が連なる弊害を取り去られ、実行に費やす努力は明らかであり、一定の手順と技術に基づいて行うという性質が強かった。それゆえに学仙を行う者の指南となり得たのである。

三、『修仙辨惑論』及びその修仙思想の影響

¹ 『修真十書雜著指玄篇』卷四（『道藏』第4冊）617頁

² 『修仙辨惑論』、『修真十書雜著指玄篇』卷四（『道藏』第4冊）617頁

³ 『修仙辨惑論』、『修真十書雜著指玄篇』卷四（『道藏』第4冊）617頁

『修仙辨惑論』で述べられる南宗思想の影響は大きく、道教内丹西派の始祖、清代の李涵虚は「閱丹經甚多、惟此無半點虛語、故刻於十三經之後、為達者共賞。」¹という。道教に携わる人々は『修仙辨惑論』を主要な道教教典の一つだとみなし、『太上十三經』に列した。ここから、『修仙辨惑論』の丹道思想の地位と思想価値をうかがうことができる。

南宗の実質的な創立者として、白玉蟾は南宗の宗教組織形成に対して重要な革新を行ったという貢献があるだけでなく、南宗の宗教理論と教義思想に対しても際立った功績がある。宗教思想形成に関して、白玉蟾は従来の規則に固執しないだけでなく、南宗の修道を実践するという需要と南宋時代の社会の変遷に基づいて、積極的に宗教理論思想の改革を行った。上述した弟子達による白玉蟾の修仙思想の記録『修仙辨惑論』の内容分析により、このような結論を得ることができる。白玉蟾は生涯を通じて天下の友人たちと交流しており、自ら「亦有能吟、能書、能琴、能酒者、能丹竈、能内煉、能知兵、能符水、能医卜者、是皆余四方之所交。彼不傲乎丘林、則隱乎朝市……」²と述べている。この修道思想には一つの重要な指針があり、それは老子の『道德經』の和光同塵思想である。

白玉蟾は、一人の修仙学道者として、幾つかの基本的素質と条件を備えるべきと考えている。まず修道者は強固な神仙信仰を備えておくべきだということ。これが道を修め道を悟る前提となるのである。「用神仙之心、信神仙之事、学神仙之道、証神仙之果、学仙非為難、出塵離欲為甚難哉。神仙長生久視之道既可学也、則出塵離欲、夫何難之有。」³とある。

その次は、賢明な師による手ほどきである。『修仙辨惑論』に、「玉蟾曰、天下学仙者紛紛然、良由学而不遇、遇而不行、行而不勤、乃至老来甘心赴九泉之下、豈不悲哉。」⁴、「勤而不遇必遇至人、遇而不動、終為下鬼。」⁵とある。

そして、刻苦勉励して修行することである。名師による導きが道を修め道を悟ることの外的条件であるならば、修行に努めることは道を得ることの内的で主観的な要素である。白玉蟾はかつて『学道自勉文』という一篇を著し、歴代の高名な道士を例にとり、道を学ぶことに対して修行に努めることの重要であることを説明した。

司馬子微。初学道時、以瓦櫟百片置於案前、每誦一卷『度人經』（校注本は書名を遺漏。筆者注）則移瓦一片於案下、每日自刻課經百卷、如此勤苦、入而行之、位至上清定篆太霄丹元真人。又如葛孝先、初煉丹時、常以念珠持於手中、每日座丹爐辺、常念玉帝全号一万遍。如是勤苦、久而行之、位至玉虚紫靈普化玄清真人。我輩何人、生於中華、誕於良家、六根既圓、性識聰慧、宜生勤苦之念、早臻太上之階、鳥躍於扶桑、禿飛於広寒、燕帰於鳥医、雁度於衡山。義和驅日月、日月催百年。人生如夢幻、視死如夜眠。幾度空搔首、溺志在詩酒、渾不念道業、心猿無所

¹ 『道藏精華』第二集之四『太上十三經注』, 156頁

² 『白玉蟾全集』卷一『隆興府麻山北洞道院紀』（海口, 海南出版社, 2004年校注本）73頁

³ 『修真十書上清集』卷三十七『棘隱記』（『道藏』第4冊）776頁

⁴ 『修真十書雜著指玄篇』卷四（『道藏』第4冊）618頁

⁵ 『修真十書雜著指玄篇』卷四（『道藏』第4冊）617頁

守。吾今劃自茲、回首前程路、青春不再來、光陰莫虛度。他日愧視人、圈眼卑宇宙、騎白雲、步紫極、始自今日。勉之勉之。¹

白玉蟾の別の作品である『勸道文』には、人生の短さと時間が簡単に消えていってしまうことの道理によって、修行に励む必要性を強調している。

嗟夫。人身如無根樹、惟凭氣息以為根株。百歲光陰、如夢相似。出息不保入息、今朝不保來朝。虛度歲時、忽然老死。百骸潰散、四大分離、神識魂迷、散墮諸趣。不知來世、又得何身。生死輪回、劫劫不息。迷不知悟、懶不知勤。而今既到寶山、切莫去時空手、到老依前病死、枉向人間一遭。各宜勉力、下死工夫。古詩云：辛苦一二年、快活千百劫。從今收拾、一意無他、眼不外觀、耳不外聽、節飲食、省睡眠、絕笑談、息思慮、把茅蓋頂、莫求安適。・・・²

白玉蟾は、もしこれに及ばないものが修行であるならば、道の幸福は得ることができないと考えていた。ただ勤勉あるのみで、「朝収慕採、日煉時烹、如龍養珠、如鷄抱卵、火種相續、打成一片。」といい、母と子が相見えるように、道を得る日はそう遠くないのである。

また次に、道家であるならば「道妙」・「符術」・「科教」などの道教の基本的な知識を有していなくてはならなかった。いわゆる「老者知道妙、壯者知符術、少者知科教」³である。では、いかにして道妙・符術・科教を言うのだろうか。それは必然的に徐來・魏伯陽・陰長生・張平叔の様にして烹龍煉虎を知るところを道妙と言い、陸修静・寇謙之・張清都・杜広成の様にして後に濟生度死を知るところを科教といい、房山長費長房・鄭思遠・葉法善の様にして後に驅邪の法術を知るところをいう。

この他にも、道を修める方法と手段を把握しなければならなかった。世の中には道を修める方法は非常に多くあり、妻を捨てて独り者となる・深山に分け入って静寂を求める・水火を用いて薬を煉る・生臭物を断って精進物を食す、どれが道を修める正しい方法なのだろうか。

白玉蟾は「どのように修行を行うか」というこの重要な問題に対して、その思索と探求における一番の苦痛を味わった。白玉蟾を作者に仮託した『呂祖洞賓指玄篇』序⁴では以下のように述べられている。

玉蟾嘗思仙道、深究精微、覽諸教典、尋求位（位は玄である。筆者注）奥。亦有年矣。或有指予棄妻室而孤伶者、或有指予入深山而求寂靜者、或有指用水火而煉藥者、或有指戒葷酒而素食者、雜徑紛然、終難入道。使予輾轉反側、寤寐不眠。苦心費力、功愈勤而心愈焦、步更進而路更迷、無如之奈何、後遂拋家、奮志遊太華山浮丘觀及諸洞天、參訪明師、終無所遇。又至山東、

¹ 『白玉蟾全集』卷一『學道自勉文』（海口、海南出版社、2004年校注本）98頁

² 『海瓊白真人語錄』卷四（『道藏』第33冊）135頁

³ 『白玉蟾全集』卷一『隆興府麻山北洞道院紀』（海口、海南出版社、2004年校注本）73頁

⁴ 『呂祖洞賓指玄篇』の來歴について、今のところ定説はない。序文の「又至山東、拜求太虛仙師」の部分から推定すると、白玉蟾は南宋の領土で生まれたのであるから、すでに金に占領されていた山東の太虛仙師に教えを求める機会はない。この序文は白玉蟾に仮託し、呂洞賓を降臨させた符術により成した素晴らしい本だといって人々の耳目を集めようとしたものであろう。本論の第二章第四節の内容と関連する。

拜求太虚仙師、不恥懇切、方得遂丹口訣、始知道在目前、不遠人也。只奈世迷路失、不知返遠。復考定仙經、方知得師一訣、可明白也。蟾即速尋鉛、煉大藥、復身復命、一了百当、而成真矣。及思世人、不知了世間事、定能出得世間法。真人云。此般至宝家家有、只是愚人識不全。後之学仙道友、正好參此妙意、何必登山涉水、棄子拋妻、斷葷戒酒、辟谷清齋、都是胡為、位（位は玄である。筆者注）道遠矣。¹

『呂祖洞賓指玄篇』の来歴に関して、今のところ定説はない。序文の「又至山東、拜求太虚仙師」から推定すると、白玉蟾は南宋の領土に生まれたのだから、既に金の領土であった山東の太虚仙師に教えを求める機会はない。この序文は白玉蟾に仮託し、呂洞賓を降臨させた符術により成し得た素晴らしい本だといって人々の耳目を集めようとしたものであろう。この序文は後世の人間が作ったものであるが、文中では白玉蟾の口を借りて道を修める思想方法を結論づけている。

以上をまとめると、道を修める順路と方法において白玉蟾が創立した道教南宗には系統だった思想方法がみられる。これは「先探本原、次知蹊徑」でなければならないことである。これと逆に、妻子を捨てる・深山に分け入って一人修行をする・水火を用いて薬を煉る・生臭物と酒を断つ・穀物を食さず齋戒するといったことは修道の「雑徑」であり、最終的に入道することは困難となる。修行期間では、南宗は清修と双修をどちらも重んじるという修道思想の原則が貫かれていた。白玉蟾が創立した宗教組織集団において、彭耜と潘蕊珠は夫婦同修の道侶であり、白玉蟾文集においては彼らが丹道を同修することに対して多くの激励と賞賛がある。このことと、全真道の始祖である王重陽が山東において馬鈺と孫不二が恩愛をまとったまま出家入道したことを看破する方法で済度したことは、大きくかけ離れている。つまり白玉蟾の南宗と全真道は修道思想とその方法において差異があったことを表している。清修と双修をどちらも重んじ片寄せしないという状況は、多くの南宗の道士が修道指南として奉じていたのであるが、紙幅には限りがあるため、ここでは述べない。²

¹ 『呂祖洞賓指玄篇』序では『白玉蟾全集』校注本「指玄篇」を誤って「指位篇」としている。（海口、海南出版社、2004年校注本）25頁

² 蓋建民『道教金丹派南宗考論—道派、歴史、文献與思想総合研究』（北京、社会科学文献出版社、2012年版）を参照。

蛇形的天照大神

——论日本列岛上神（Deity）的诞生与变迁

佐藤弘夫
东北大学大学院文学研究科教授

1. 问题所在——把握神的视点

我们在思考日本列岛上的超越性存在（神Deity）的问题时，首先浮现在脑海中的岂不是“神道”里的神吗（下文中“神道中的神”直接用“神”来表达、而在表达“一切超越性存在”的神时会后注“Deity”来加以区分）？

即使在今天的日本，高度现代化的城市中依然随处可见汇集着人们信仰的红色鸟居。如果将小神社也计算在内的话，我们都无法想象日本列岛上究竟有着多少的神社。神道中的众神深深扎根于日本社会，与人们的日常生活休戚相关。

由于日本人与神道之间的上述紧密关系，因此神通常被认为是自太古以来不曾改变的日本精神的本质，并代表着日本文化的固有性。然而，我认为现在有必要从根本上重新探讨一下这种见解。

这是为什么呢？下面我将以被认为是日本诸神中地位最高的天照大神（以下简称为天照）为例来指出问题的所在。

天照是被供奉在伊势神宫内宫里的皇室的祖先神，也是日本最有名的神。如果你现在向日本人打听一下天照的形象，那你得到的回答肯定是“她是一位年轻的女神”之类的话。就像从美内玲江的漫画《天照大神》或者网络上的众多图像中也可以看到的那样，这一点成为了日本人的常识。然而，只要我们回到近世（江户时代—19世纪）就可以发现许多图画所描绘的天照的形象是有着少年姿容的“雨宝童子”，是佛教的守护神。而在15世纪之前的中世，天照还被描绘成留着胡须、一身贵族装束的男性。不仅如此，甚至连具有双重性别的天照以及蛇形的天照的形象都实际存在过。

是男是女？是成人是少年？是人形是蛇形？——像这样，日本神的代表天照在其基本形象反复经历极端变化的同时，绵绵不绝地持续发展到今天。

为了促使大家去重新审视与神有关的常识，我再举一例。下面的引文是769年5月29日“称德天皇宣命”的一部分。

县犬养姊女怀有逆反之心，与恶人勾结咒诅天皇，多亏卢舍那如来、最胜王经、观世音菩萨、护法善神梵王·帝释·四大天王、开天辟地以来各代天皇之灵和天神地祇的保佑，令此谋逆败露。

这段文字说，针对天皇的谋反活动之所以被发现，是依靠众神（Deity）的守护，文中还列举了他们的名字。先是“卢舍那如来”（东大寺大佛），接下来的《最胜王经》是佛教教典。而“观世音菩萨”是位于补陀落净土的菩萨，从它被排在大佛之后来推测，这应该指的是东大寺二月堂观音菩萨像这种具体的雕像。最后，“梵王·帝释·四大天王”是守护须弥坛的佛教中的守护神，“天皇之灵”是各代天皇的灵魂，“天神地祇”是日本诸神。

此处是将日本的神当做具有与佛像、经典相同的神圣功能的存在来理解的。我们现代人总是试图从大佛和八幡神之间找出“佛”和“神”的本质区别，然而对古人来说这种区分是毫无意义的。

从以上两例可知，“神”决不是超越历史永恒不变的存在。同时，它也不是与其他超越者（Deity）的动向毫无关系而独自发展的事物。因此，我们如果要探究日本神的历史文化意义，就必须将它周围的整体宗教世界纳入视野之中，并将它放在具体时代的宇宙观上进行定位。我们现在需要做的是，将神从“本质论”（认为神是日本精神的体现）和“固有论”（认为神是日本文化固有性的象征）中分离出来，在宽广的横向脉络和漫长的时间范围中去解读它的特质。

要按照资料来追溯日本列岛上神（Deity）的诞生和变迁的过程，就只能变换成能够对神和其他地域的神（Deity）进行比较的格式。通过实践这种操作，对日本神和东亚各地的神（Deity）进行比较也将首次成为可能。

本次发表将基于以上问题意识，以绳文时代（BC10000—BC600）至12世纪（中世）的时间段为对象，来探寻神（Deity）的产生和观念变化的过程。

2. 日本列岛上神的生成

神（Deity）的产生

日本列岛上的人们最初感受到超出日常世界的灵威的存在即神（Deity），应该是在面对人类所不能理解以及力所不及的自然现象的时候所得出的认识，这一点和世界上其他地区都是共通的。在《古事记》《日本书纪》《风土记》等列岛现存最早的文献中出现了大量的神，其中大部分是源于古代人从动物及自然现象等周围事物或现象中发现了神（Deity）的作用。

对于绳文时代的人们而言，日月交替、电闪雷鸣、种子发芽成长等诸种现象都是神（Deity）的作用。仿若无中生有般的怀孕和分娩的过程也超出了人的认知。具有超人能力的某类动物应该也被理解成了神（Deity）的特性吧。当时的人们理解神（Deity）的时候是将神（Deity）和认识对象视为一体的。萌发的芦苇嫩芽的生命力本身就是神（Deity）。大鲨鱼、鹿及天鹅等，它们每一个个体都被认为是神（Deity）。

神（Deity）的观念很快发展到下一个阶段。先是特定的事物或现象被直接当做神（Deity），而在新的阶段中，人们开始设定在那些具体的现象背后存在着引发这些现象的原动力，那就是神（Deity）。像这样，人们把神（Deity）从之前被直接当做神的具体对象中分离开来，而将其理解成更加抽象化的存在。

“チ”“ミ”“タマ”¹这些称呼就是其例。“タマ”既可以像“稻魂”“木灵”²那样表示植物的灵，也可以用来表达动物及人类的灵威。灵已经是和宿主不同次元的存在了，它即使会对其宿主产生影响，但不会为宿主的固有性质所束缚。

到了距今4000多年前的绳文时代后期，墓地与居住区相分离、死者的世界逐渐独立的现象开始广泛

¹ “チ”“ミ”“タマ”三者的罗马音分别是“chi”“mi”“tama”，汉字都可写作“霊”，意为灵。——译者注。

² 这两个词片假名写作“イナタマ”和“コダマ”，都包括“タマ”。——译者注。

存在。正好在这一时期，人们开始制作心形土偶及遮光器土偶这些明显形状脱离人类的土偶。高度抽象性的土偶出现，这标志着脱离具体事物及现象的神（Deity）的观念的成长。从环状列石遗迹中出土了大量以土偶为主的祭祀用具也是例证。从绳文时代某一时期开始，人们对于超人类的存在和不可见的他界的观念开始迅速充实起来。

神（Deity）的消失

神（Deity）的抽象化进程在进入弥生时代（BC6世纪—AD2世纪）以后有了显著发展。从神（Deity）的观念的角度来看，与绳文时代相比，弥生时代最为显著的特点是偶像的消失。在绳文时代，使超越性存在具象化的土偶是其特色，可是整个绳文时代都大量出现的土偶却在弥生时代几乎消失了踪影。不仅是土偶，整个弥生时代都缺乏表现神圣存在的广义上的神像。

那么，弥生时代是如何表现神（Deity）的呢？这时候的人们不再直接描绘神（Deity）本身的样子，而是开始描写神（Deity）的象征或神（Deity）的形象。

弥生时代的土器及铜铎等物品上描绘了各种各样的图画及图案。不管是什么形状，都不能让我们认为那是在直接描绘神（Deity）本身的样子。然而，神（Deity）虽没有出现，取而代之的却是祭祀神（Deity）的巫师。此外，让人联想到祭祀场所的高床式的建筑物、可能是神（Deity）的代替物的树木等也不时出现在图案中。

从弥生时代到古坟时代为止，人们制作了大量的埴轮。疑似模仿祭祀巫师形象的埴轮也留下了不少。不过这里面没有一件是用来表现神（Deity）本身的。弥生时代的代表性古物有铜铎，可这也不是神圣存在的表现形式，而是用来祭祀的道具。尽管存在祭祀神（Deity）的人和道具，但我们无法找到神（Deity）自己的存在。

在这一时期，神（Deity）尚未拥有特定的所在地，因此从弥生时代到古坟时代（AD3世纪—7世纪）为止，每次祭祀都要将神（Deity）请到树木或岩石等替代物上，结束以后再请他回去，这种形式成为了典型的祭神（Deity）形态。作为这种不需固定神社的类型的祭祀遗迹，我们可以举出冲岛遗迹（福冈县）、三轮山祭祀遗迹（奈良县）、天白磐座遗迹（静冈县）等例子。

在三轮山山麓的几处可以仰望山或山腹的地点零星存在着一些祭祀的遗迹。由此可知，这种方式不设定固定的祭祀场所来拜山，而是在能够看见山的地方设置祭祀设施，每当祭祀时就将神从山中召唤出来。

在古坟时代以前的社会里，神绝对不是遥遥祭拜的对象，也没有以山为神体进行礼拜的祭祀形态。在这个时代，祭神的基本形态就是，在能够听到彼此声音的范围里请神、聆听神谕并对神仰告。

3. 变化的众神

神社的建立

弥生时代至古坟时代间主流的神（Deity）的观念、即神（Deity）是不可见的四处漫游的存在，这种观念发生改变的契机是7世纪末的天武·持统朝的改革。这一时期，在白村江之战中（663）失败的日本以建立能与唐及新罗相抗衡的强大王权为目标，采取的政策是强化一国之中心的王的向心力、将它提

升到神圣存在的高度。

为了实现这个目标，统治者采用了“天皇”的称号，并制作了从天照大神到当代天皇为止的神的谱系。他们还将已有的古坟认定为历代天皇的陵墓，认为天皇死后留在山陵之中，作为“天皇之灵”永远守护国家和天皇。

7世纪末也是神社被建立、神常驻神社的观念开始稳固下来的时代。自持统天皇建造藤原京以来，以往天皇每次交接时要搬迁宫殿的习惯被废除了，大陆风格的都城成为天皇的居住场所。律令制国家将天皇之灵以及传统的神祇定位为国家的守护者，而以往的平时所在不明且其意难测的作祟的神是不适合担任这一任务的实行者的。因此国家为主要的的神建立了神社作为神经常镇坐的场所，同时还制定了如供奉早晚食物等表明此处有神的神礼仪规矩。

经过这个过程，日本列岛上开始广泛地建立神社。而且为了追求神实际存在的真实性，结果神再次以可见的形态出现，8世纪时神像开始出现。

始于7世纪末的神（Deity）的观念的变迁必然伴随着其信仰形态的改变，它从祭祀时召请神的形式转变成人去神社礼拜的方式。祭祀天皇之灵的山陵祭祀也开始采取由天皇使者奔赴该地贡献幣帛的形态。去寺院参拜也是一样。这一时期的拜神（Deity）形式就是以神（Deity）固定在某一场所的观念为前提，变成由人去那里祈祷的形态。神（Deity）和人的距离拉大，神（Deity）成为单方面的礼拜对象，人不再在祭祀的场所听到神（Deity）的声音。

住在神社中守护国家的天神地祇不方便再做从前那样偶尔兴风作浪出没不定的神了，它们必须具备守护王权这一不可动摇的意志，坚持不断地履行这一使命。如此，史上首次具有明确目的意识的“善神”在日本列岛上登场了。

另一方面，这也导致了“恶神”及邪恶的死灵被派生出来的结果，以前的神具有的引发灾祸作祟的一面被分离出来。随着神职责的不断分化，它们的个性分化也迅速进行着，各种性别、容貌、功能的神（Deity）相继产生以满足人们多样化的需求的时代即将到来。

作为救世主的神（Deity）

人和超人性存在（Deity）同在一个世界，人们常能感受到它的存在、听到它的声音，这种古代的世界观以11世纪为转折点大大地改变了前进的航向。这一现象发生的背景是整个日本列岛的宇宙观的变化。

对于古代人来说，“世界”只是这个基本上我们可以认识的现实世界。神（Deity）也好人也好都共有同一个空间，呼吸着同样的空气。虽然像“天皇之灵”那样完全被净化的死者成为了神（Deity）上升到高处的观念存在着，但它的去处至多也就是山里，而不是离开这个世界去了某个人所不能及的地方。

然而，这种时而被形容为“一元性”的世界观在11世纪以后发生了巨大的变化。新的信仰形成了，它以在不同于现实的其他空间里真实存在着理想世界即净土的思想为前提，以死后去往那个世界为理想的生活方式。他界理想世界的代表是位于“西方十万亿土”之彼方即宇宙尽头的阿弥陀佛的极乐净土。

这便要出现问题。人们不管如何祈愿往生净土，人在活着的时候是无法看见阿弥陀佛的样子的。位于遥远净土的众佛正是与这个世界相隔绝的神（Deity）。恰当时，释迦佛寂灭了2000年，那正是所谓

人们能力低下的末法时代。无论你是否力陈净土之妙，要让能力低下的末法众生相信谁都没见过的净土实际存在都是极其困难的。于是他界的佛决定用化身示现于世、引导众生前往净土。

他界的佛的显现经常被叫做为“垂迹”。在此日本的神祇大多被安排成彼岸本地佛的垂迹。垂迹的出现是为了让末法的恶人改变心意、让他们的关心指向净土，因此垂迹有时采取了如蛇形的天照那样形象可怕、具有冲击力的形态。

不仅是神祇，就连佛像、弘法大师和圣德太子等圣人祖师也是垂迹。中世的神佛世界由两个世界构成，一是新出现的他界本地佛的世界，另一个是被当做垂迹的自古以来的现世的神（Deity）的世界。

神出现于列岛的目的是让众生与佛法结缘，由此可知，中世的神祇的基本性格是救世者。鸭长明在其著作《发心集》中说“生于末世的我们为了来生获得拯救，也一定要向神祈祷”（1200年左右），推荐人们通过信仰神来往生极乐。因此在中世，许多人都跑去神社祝愿净土往生。

古代以前的神和祭祀它们的人处于不可分割的关系。能够祭祀某神的人必定是将该神作为共同祖神的氏族或共同体的成员。如今对任何人都敞开大门的伊势神宫的天照大神，以前也是不允许天皇及其代理人以外的人物去参拜的。与此相对，具有救世者性格的中世神逐渐变成了听取非特定大多数人的愿望的存在。如此，化作“国民神”的众神围绕争取信徒而展开自由竞争的时代即将到来。

4. 亚洲范围里的日本的神

规定神的性格的宇宙观

神（Deity）经历了阶段的转变，先是被按照具体事物及现象来把握，然后逐渐被抽象化、成为不可见的存在。其所在地从不固定的时期转变到拥有常住场所的阶段。又从其意不可测知的超越善恶的作祟的神变身为具有明确目的意识的守护神。伴随着这种神（Deity）的观念的变迁，日本的“神”也不断变换着自己的性格。

现在我们可以明白，那种将今天神社里的神规定为日本固有的存在、将它们作为日本民族本质的体现来彰显所谓自太古以来的传统的方法是多么的与实际情况相背离。神并非独自存续至今，它是列岛上无数的神（Deity）之一，经常随着时代的不同而不断演绎着戏剧性的变化，直至今日。将它塞进“自古以来”的本质论及“固有”的日本文化论的模型中的做法可能会导致的结果是，把列岛上人们依托于神构筑起来的丰富的创造性和思索全部封印在那三言两语之中。

将日本列岛的神（Deity）放在宽广的横向脉络中加以历史视角的分析，这种做法还有一层学术上的意义，那是对超出神道史及宗教史以上的更广阔的学术领域的贡献。

神（Deity）的变迁的背景上有许多的历史事件，其中代表性的有，伴随着律令制度的导入而产生的神社固定化以及佛教道教的传入、织田信长等统治者对宗教势力的打压等等。但是，我认为使得日本列岛的神（Deity）的观念发生变化的最根本的原因，与其说是这些个别的历史事件或外来文化的传入等，倒不如说是在最深层次上发展着的人们们的精神世界——宇宙观的不断变化。

在日本列岛，人和神及死者这些超越性存在共有同一个空间的古代世界观以11世纪为转折点发生了重大转向。对超越性存在的思辨的深化和体系化形成了神学，它将其中的某存在提升到绝对性存在即救世者的高度，带来了神（Deity）的世界（他界）从人的世界（现世）独立出来并逐渐充实的结果。古

代一元世界观转变成了中世二元世界观。

曾经共处一个空间的人和神（Deity）之间被划上了一道明确的分界线，其居住地分为他界（那个世界）和现世（这个世界）。在神学领域中，救世者所在的他界的形象膨胀至极，其情状被详尽真实地描绘出来。现世和理想净土紧张对峙的世界观被建构起来。神（Deity）居住的世界才是真正的世界、这个世界是为了到达那个世界而设置的虚假的世界，这种认识被普及到大众之中。有一个普遍的世界实际存在在现实世界的背后，它超越肤色和语言的差异、融摄这个世界的所有人，这种观念逐渐得到了广泛的信仰。

在这种世界观传布的地区，宗教权威一元化，集中到他界特定的超越者·绝对者身上，而世俗社会支配着的王所拥有的神秘权威就降低了。接着，失去了自己的神圣性的王通过被分割赋予他界超越者的权威才能获得承认的历史阶段到来了。于是，埋葬死去的王的宏大的坟墓失去了意义，取而代之，夸耀他界神（Deity）的权威的宗教建筑被极尽奢侈地建立起来。

严格区分两个世界、以到达绝对存在所在的彼岸为理想的中世世界观也即将迎来新的转变。他界实有的现实性逐渐消失、人们对往生净土的渴望逐渐冷却，世人已经不把死后到达遥远的他界当做理想了。理想的人生变成了首先要尽情地享受俗世的生活、死后也要安眠于现世的一角、继续保持和子孙的亲密联系。

这种变化与表现为社会“世俗化”的现象密切相关。中世神学力图凭抽象性思辨重新构建人类无法实际体验的超越性世界即他界，然而随着人们对自然界的了解日益深广、实证性解析其构造的近代精神逐渐兴盛，中世神学的立足之地渐渐越发狭小。不论何种地域或民族，人类躺在绝对存在的怀抱里的感觉消失了，神（Deity）变成了个人内心层次上的问题。神（Deity）丧失了作为共同体纽带的功能，取而代之的民族主义开始发挥联结人们心灵的作用。

神的比较文化论研究

我认为，这种宇宙观的变化过程并不是日本列岛所固有的，而是与世界其他许多地区相通的现象，只不过在细节上有着诸多不同而已。一次性的偶然事件或外来文化的影响不会使神（Deity）发生改变，在深处悄悄进行着的精神世界的地壳变动必然性地引发了这些事件，也使对外国文化的容受成为必然。

我们今后的课题是，站在世界史的角度，通过将神从常识性的日本文化论模型中解放出来，根据实际情况来阐明列岛思想世界的多样性和丰富性。多种思想要素的混杂和各种神（Deity）的共存，这是东亚各地共通的现象。因此，这个成果还有可能超出日本列岛的范围进一步适用于东亚宗教世界的研究，而后者经常容易被人们用“萨满教”的概念来作出一样的理解。

虽然在此我不打算深入讨论，不过仅仅观察一下日本的近代时期也可发现，神（Deity）的诞生过程有着复杂的模式。安娜·布希（Anne Bouchy）注意到日本的巫覡大多采取“神附体”的形态，她在表述时使用了“附体”（possession）而不是“萨满教”（shamanism）的表达方式（布希，2009）。

将上述问题放在视野之中、今后根据实际情况进行细致考察并重新探讨分析概念，这么做一定能重新发现用以以往的“宗教”概念无法完全把握的列岛的精神世界，也应该能提供一个新的视角，使以一神教教义为中心的重视理论的欧美传统思想研究框架变得相对化。

我非常盼望能以这次学术研讨会为契机，和中国、韩国等亚洲各国的学者们一起合作，推进今后亚洲地区的关于神（Deity）的比较文化论方面的考察研究。

参考文献

- 安娜·布希：《在神与人的夹缝中生存》（『神と人のはざまに生きる』），东京大学出版会，2009年
- 梅原猛：《日本的深层 对绳文·虾夷文化的探索》（『日本の深層 縄文・蝦夷文化を探索』），集英社文庫，1994年
- 岡田精司：《古代国家的天皇祭祀》（「古代国家における天皇祭祀」），《古代祭祀的历史研究》（『古代祭祀の史的研究』），塙書房，1992年
- 佐藤弘夫：《神·佛·王权的中世》（『神·仏·王権の中世』），法藏館，1998年
- 佐藤弘夫：《天照的形象变迁》（『アマテラスの変貌』），法藏館，2000年
- 佐藤真人：《平安时代的神佛隔离》（「平安時代の神仏隔離」），《平安时代的神社与祭祀》（『平安時代の神社と祭祀』），国書刊行会，1986年
- 高橋美由紀：《増补版 伊势神道の成立与开展》（『増補版伊勢神道の成立と展開』），ペリかん社，2010年
- 松本直子：《绳文的村落与社会》（『縄文のムラと社会』），岩波書店，2005年
- 三橋正：《平安时代的信仰与宗教礼仪》（『平安時代の信仰と宗教儀礼』），続群書類従完成会，2000年
- 山本ひろ子：《中世神话》（『中世神話』），岩波新書，1998年

蛇形の 아마테라스

- 일본열도에서의 카미의 탄생과 변모 -

사토 히로오(佐藤弘夫)

동북대학대학원 교수

1. 문제의 소재 - 신을 파악하는 관점

일본에서 초월적 존재(카미)의 문제를 생각할 때, 가장 우선적으로 대두되는 것은 「신도」의 신일 것이다 (이하, 신도의 신을 「神, Kami」, 초월적 존재 일반을 「カミ, Deity」라고 표기한다).

지금도 일본에서는 고도로 근대화된 도시 도처에 빨간 토리이(鳥居)가 있고, 사람들이 기도 드리고 있는 모습을 목격할 수 있다. 작은 사당까지 포함하면, 일본에 얼마나 많은 신사가 있는지 상상조차 어렵다. 이렇듯 신도의 신들은 일본 사회 내부에 깊숙이 정착되어, 사람들의 일상생활과 공존하고 있다.

이러한 일본인과 神道 간의 긴밀한 관계로 인하여, 神道の 神은 태고부터 변함없는 일본 정신의 본질 그 자체이며, 일본문화의 고유성을 대표하는 것이라 생각되어 왔다. 하지만, 이제 그러한 견해는 근본적으로 재검토되어야 할 필요성이 있다고 생각한다.

그것은 왜일까? 현재 일본의 神 중에 가장 높은 神으로 여겨지고 있는 아마테라스오오미카미(天照大神, 이하 “아마테라스”라고 약칭)를 예로 들어 문제점을 구체적으로 지적해보고자 한다.

아마테라스는 이세(伊勢)의 내궁(內宮)에 모셔진 황실의 조상신으로, 일본에서 가장 유명한 신이다. 요즈음 일본인에게 아마테라스의 이미지를 물으면, 십중팔구 「젊은 여성 神」이라고 말할 것이다. 미우치 스즈에(美内すずえ)의 만화 「아마테라스」나, 인터넷에 올라와 있는 많은 이미지를 통해 보여지는 아마테라스의 모습이 일본인들이 생각하는 보편적 모습이 되어 버렸다. 그러나 근세(에도시대, 19세기)까지만 거슬러 올라가도 「우보동자(雨宝童子)」라는 소년의 모습을 한 불교의 수호신으로 형상화된 아마테라스의 도상(圖像)을 많이 찾아볼 수 있다. 15세기 이전의 중세시대에는, 수염을 기르고 귀족 의상을 차려 입은 남성으로 표현되기도 하였다. 또 암수 양성을 모두 갖춘 아마테라스나, 뱀의 모습으로 묘사된 아마테라스도 실재하였다.

과연 아마테라스는 남성인가 여성인가? 성인인가 소년인가? 사람인가 뱀인가? 일본의 神을 대표하는 아마테라스는, 그 기본적 이미지에 있어서 극단적인 진폭을 오고 가면서 오늘날까지 살아남아 온 것이다.

神에 대한 상식의 再考를 촉구하기 위해, 또 하나의 예를 제시하겠다. 이하의 인용문은 769년 5월 29일 「称徳天皇宣命」의 일부다.

아가타이누카이노아네노(県犬養姉女)는 역심(逆心)을 품고, 악인과 결탁하여 천황을 저주하였는데, 노사나여래(盧舍那如来), 최승왕경(最勝王經), 관세음보살, 호법선신인 범왕(梵王), 제석(帝釈), 사대천왕, 천지개벽이래의 역대 천황령(天皇靈), 천신지기(天神地祇)의 守護力에 의해, 이 반역이 발각되었다.

이 문서는, 천황에 대한 반역이 발각된 것은 여러 카미들의 수호로 인한 것이라 하며, 그 신령들의 이름을 거론하고 있다. 필두는 「노사나여래」(동대사의 대불), 그 다음인 「최승왕경」은 불교 교전(教典)이다. 「관세음보살」은 보타락정토(補陀落淨土)에 있는 보살이지만, 대불의 뒤에 위치하고 있는 것으로 미루어 보아, 동대사 이월당(東大寺 二月堂)의 관음보살상과 같은 구체적인 조상(彫像)을 가리키고 있는 것이라고 추정된다. 「범왕, 제석, 사대천왕」은 수미단을 지키는 불교의 수호신이며, 「천황령」은 역대 천황의 영혼이고, 「천신지기」는 일본의 신들이다.

여기서 일본의 신은, 불상이나 경전과 같은 성성(聖性)과 기능을 가진 존재로 파악되고 있다. 우리 현대인들은, 대불과 팔번신(八幡神) 사이에서 「불(佛)」과 「신」이라고 하는 본질적 구별을 찾아내려고 하지만, 고대인에게 그 구분은 전혀 의미가 없었던 것이다.

상기한 두 가지 예로부터 알 수 있듯이 「神」은 결코 역사를 초월하는 불변의 존재가 아니었다. 또 다른 초월자(カミ)들의 동향과 무관하게 자기전개(自己展開)하는 존재도 아니었다. 그러므로, 우리가 일본의 神에 대해 그 역사·문화적 의의를 알고자 한다면, 그것을 둘러싸고 있는 종교세계 전체를 시야에 두면서, 시대의 코스몰로지에 위치를 부여해 나아가는 작업이 필수적이다. 신을, 일본 정신의 현현으로 보는 「본질론」, 일본문화의 고유성의 상징으로 보는 「고유론」으로부터 분리시켜, 그 특질을 광범위한 콘텍스트와 긴 스펙 속에서 이해해 가는 것이 현재 요구되는 일이다.

일본에 있어 카미의 탄생과 변모의 과정을 자료에 입각하여 추적하는 것은, 神을 타 지역과의 비교가 가능한 포맷으로 변환하는 것과 같다. 이러한 과정을 통해, 일본의 神과 동아시아 여러 지역의 카미와의 비교도 비로소 가능해질 것이라고 생각된다.

이번 발표에서는, 상기한 문제의식에 기초하여 승문(繩文)시대(기원전10000~기원전600)부터 12세기(중세)까지를 대상으로 하여, 카미의 발생과 관념 변화의 프로세스를 따라 가 보고자 한다.

2. 일본에서의 신의 생성

カミ의 발생

일본에서 사람들이 최초로 일상 세계를 초월하는 영위(靈威, カミ)의 존재를 느낀 것은, 세계 어느 지역도 공통되는 현상이겠지만, 인간의 이해나 능력이 미치지 못하는 자연현상에 대해서였을 것이라 추정된다. 『고사기(古事記)』, 『일본서기』, 『풍토기』 등, 현존하는 일본 초기의 문헌에는 많은 神이 등장하고 있다. 대부분은 동물이나 자연현상 등, 주위에 존재하는 현상 안에서 カミ의 움직임을 발견해내는 것이었다.

승문인(繩文人)에게 있어 해와 달의 교대극(交代劇), 천둥소리와 번개, 씨앗의 발아와 성장같은 모든 현상은 カミ의 움직임 그 자체였다. 마치 무에서 유가 창조되는 것 같은 임신과 출산의 과정도, 사람의 지혜를 뛰어넘는 사건이었다. 특정 종의 동물이 가지는 초인적 능력도, カミ의 특성으로 파악했을 것이다. カミ는 당초, カミ라고 인식된 대상과 같은 하나의 존재로 파악되었다. 발아하는 갈대의 새싹은 그 생명력 자체가 カミ이었다. 상어나 사슴, 백조도, 하나하나의 개체가 그 자체로 カミ라고 인식되었다.

カミ의 관념은 이윽고 다음 단계로 전환하기에 이른다. 특정한 물건이나 현상을 즉자적(即自的)으로 カミ라고 간주하는 단계로부터, 그 각각의 현상의 배후에서, 그것을 일으키는 근원력으로서의 카미를 상징하는 단계로 이행한 것이다. 카미가 카미로 인식되어 있던 구체적 대상으로부터 분리되어, 더욱 추상화된 존재로서 개념이 잡히는 것이다.

「지(チ)」, 「미(ミ)」, 「다마(タマ)」라고 불리는 것이 그것이다. 「다마」는 도혼(稻魂/곡식神)·목영(木靈)과 같이 식물의 영으로 간주되었지만, 한편, 동물이나 인간의 영위도 다마로 표현되기도 했다. 다마는 이미 숙주(宿主)와는 차원이 다른 존재로, 그 숙주에게 영향을 주는 일은 있어도, 숙주 고유의 성질에 속박되는 일은 없었다.

지금부터 4000년 전의 승문시대(繩文時代) 후기가 되면 주거지로부터 묘지가 분리되고, 사자(死者)의 세계가 자립해 가는 현상이 널리 보여지게 된다. 정확히 그 시기는 하트형 토우(土偶)나 차광기토우(遮光器土偶)와 같이 분명히 인간이 아닌 형상을 가진 토우가 만들어지기 시작할 때였다. 추상성이 높은 토우의 출현은, 구체적인 물건이나 현상으로부터 분리되는, 카미 관념의 성장을 나타내는 지표라고 생각한다. 환상열석(環狀列石)의 유구(遺構)에서는 토우를 필두로 하는 제사도구가 대량으로 출토되는 예도 보여진다. 인간을 뛰어넘은 존재, 눈에 보이지 않는 타계(他界)에 대한 이미지가 승문시대의 어느 시기부터 급속히 팽창되어 갔던 것이다.

종적을 감춘 카미

카미의 추상화는 미생(彌生)시대(BC6세기~AD2세기)에 들어 현저하게 진전되었다. 카미관념이라고 하는 관점에서 보았을 때, 승문시대와 비교되는 미생시대의 가장 뚜렷한 특징은 우상의 소실이다. 승문시대의 초월의 표상은 토우로 대표된다. 그런데 승문시대를 통해 대량으로 제작된 그 토우가 미생시대에는 대부분 볼 수 없게 되었다. 이것은 토우뿐만 아니다. 미생시대는 성스러운 존재를 형상화 했던 넓은 의미의 신상(神像)이 사라진 시대였다.

그러면, 미생시대에는 카미가 어떻게 표현되었을까? 카미는 자체의 모습보다 상징 혹은 이미지로 묘사되기 시작하였다.

미생시대의 토기나 동탁(銅鐸) 등에는 다양한 그림이나 도안이 그려져 있으나, 어떠한 상징이라도 카미 자체를 그린 것으로 판단되는 표현은 찾을 수 없다. 그러나, 카미가 없는 대신, 카미를 모시는 샤먼의 모습이 등장한다. 또 제사의 장소를 상상시키는 고상식(高床式) 건물이나, 카미의 의대(依代)로 생각되는 수목 등이 자주 그려지고 있다.

미생시대부터 고분시대에 걸쳐서는 다수의 토우가 만들어졌다. 카미를 모시는 샤먼을 본뜬 것 같은 토우도 상당수 현존하고 있다. 그러나 거기에서도, 카미 자체를 표현했다고 생각되는 것은 하나도 없다. 미생시대의 대표적인 유물인 동탁도 성스러운 존재의 표상이라기 보다, 제사를 할 때에 사용하는 도구였다. 카미를 모시는 사람이나 제사 지내는 도구는 있어도, 카미는 어디에도 찾을 수 없다.

이 시기, 카미는 아직 특정한 소재지를 가지지 않았다. 그 때문에 미생시대부터 고분 시대(AD 3세기~7세기)에 걸쳐서는 축제 때에 나무나 바위 등의 의대(依代)에 카미를 권청(勸請)하고, 축제 종료 후에는 카미가 돌아가신다고 하는 형식이 전형적인 카미 제사의 형태가 되었다. 고정적인 神社가 필요없는 이 형식의 대표적인 제사 유적으로는 오키노트리 유적(후쿠오카), 미와산 제사 유적(나라), 천백반좌 유적(시즈오카) 등을 찾아볼 수 있다.

미와산록(三輪山麓)에서는 산의 중턱이나 산을 볼 수 있는 장소에 퍽엄퍽엄 제사 흔적이 산재해 있다. 고정된 제사장(祭祀場)을 설치해서 산을 배례하는 것이 아니고, 산이 보이는 장소에 제사 시설을 설치하고, 축제 때마다 산으로부터 신을 불러내고 있었던 것을 알 수 있다.

고분시대 이전의 사회에서는, 신은 결코 요배(遙拜)의 대상이 아니었다. 산을 신체(神體)로서 예배하는 제사 형태도 없었다. 서로의 목소리가 전해지는 범위에 신을 권청(勸請)해서 사람이 신의 신탁을 듣고, 또 신에게 말을 거는 스타일이, 제사의 기본적인 형태였다.

3 변모하는 신들

신사의 성립

미생시대부터 고분시대에 걸쳐 주류였던 비가시적이고 이동하는 존재로서의 카미의 관념이 변화된 계기는 7세기말의 천무·지통왕조의 개혁이었다. 백촌강의 전쟁(663)에 패배한 당나라나 신라에 대항할 수 있는 강력한 왕권 확립을 목표로 한 이 시기에 채용한 정책은, 국가의 중심인 왕의 중앙집권을 강화하기 위하여 왕을 성스러운 존재로 격상시키는 것이었다.

이 목적을 실현시키기 위해서 「천황」이라고 하는 칭호를 채용하고 아마테라스에서 당대의 천황까지 신의 계보를 창조했다. 또 기존의 고분을 역대천황의 능에 비교하여 정했다. 천황은 사후에도 산릉에 머무르고 「천황령」이라고 국가와 천황을 영원히 계속해서 수호한다고 생각한 것이다.

7세기말에는 신사를 건립하고 신이 신전에 상주한다고 하는 관념이 정착하는 시대였다. 지통천황에 의한 후지와라교(藤原京)의 설립 이래 천황의 교대마다 궁전을 옮기는 관습을 폐지하고 대륙풍의 도성이 천황의 거주지가 되었다. 율령국가는 천황령과 함께 전통적 신기(神祇)를 국가의 수호자로 간주했지만, 평소의 소재지가 불분명하여 그 의사도 추측 불가능하였고, 종래의 「지벌의 신」에서는 그 역할의 수행자로서 적절하지 않았다. 거기에서 국가는 신이 항상 상주하는 장소로서 주요한 신들에 대해서는 신전을 건립함과 동시에 조석의 식사와 봉사 등 신이 상주하고 있는 것을 명시하는 법을 제정했다.

이러한 과정을 거쳐 일본에는 널리 신사가 건축되었다. 또한 신의 실재에 대하여 추구한 결과, 신이 다시 가시적인 모습을 나타내게 되고 8세기에는 신상 축조가 시작되었다.

7세기말에 시작되는 카미의 관념적 변모는 필연적으로 그 신앙 형태의 변화를 수반했다. 제사 때마다 매번 신을 권청하는 방식으로부터 인간이 신사에 나가서 예배하는 방식으로 전환되었다. 천황령을 모신 산릉제사도 천황의 사자가 거기에 가서 폐백을 드리고 공물을 바치는 형태를 취하게 되었다. 사원의 참배도 같았다. 이 시기의 예배 형식은 카미가 하나의 장소에 정착하고 있다고 하는 관념을 전제로 하여 사람이 거기에 방문하여 기도를 바친다고 하는 형태로 변화되었다. 카미와 사람의 거리가 멀어졌고, 카미는 일방적인 예배의 대상이 되었고 제사 장소에서 카미의 목소리를 듣는 것이 사라졌다.

신사에 살며 국가를 지키는 천신지기는 변덕스럽게 지벌을 발생시켜 출몰을 되풀이하는 신에게는 사정이 좋지 못했다. 그것은 왕권 수호라고 하는 확고한 의사를 가지고 그 임무를 계속 수행하는 존재가 아니면 안되었다. 이로써 역사상 처음으로 명확한 목적의식을 가진 「선신(善神)」이 일본에 등장하게 되었다.

그것은 다른 방면에서는 종래의 신이 가지고 있었던 재난을 일으키는 지별신적인 측면을 분리하고, 「악신」이나 사악한 사령을 파생하는 결과를 초래했다. 신의 역할이 분리됨에 따라, 그 개성의 분화는 급속히 진행되고 다양한 성별·모습·기능을 가진 카미이 차례로 태어나서 사람들의 다양한 욕구를 받아들이는 시대가 도래했다.

구제자로서의 카미에

인간과 인간을 뛰어넘은 존재(카미)가 함께 이 세계에 있어서 사람은 항상 그 존재를 느끼고 목소리를 들을 수 있다고 하는 고대적인 세계관은 11세기를 전환점으로 맞이하여 관점이 크게 변화되었다. 그 배경에는 일본 전체적으로 영향을 미친 우주론(코스몰로지)의 변화가 있었다.

고대인에게 「세계」는 기본적으로 우리들이 인식 가능한 현실세계만을 가리켰다. 카미도 인간도 같은 공간을 공유하고 같은 공기를 호흡하고 있었다. 「천황령」과 같이 완전히 정화된 사자(死者)는 카미가 되어서 높은 곳으로 오른다고 하는 관념은 있었지만, 그 도착점은 기껏해야 산이었으며 이 세계로부터 떠나 사람의 손이 닿지 않는 장소로 떠나버릴 일은 없었다.

그런데 「일원적」이라고 형용되는 세계관은 11세기 이후 큰 전환을 맞이한다. 현실과는 다른 공간에 이상의 세계=정토가 실재하는 것을 전제로 하여, 사후에 그곳에 가는 것을 본래의 삶의 목적으로 하는 새로운 신앙이 형성된 것이다. 타계의 이상세계의 대표인, 「서방십만억토(西方十萬億土)」의 저편=우주의 끝에 있으면 믿을 수 있었던 아미타불이 있는 극락 정토이었다.

그러나 여기에서 문제가 발생한다. 사람들이 아무리 정토를 바라도 인간이 살면서 아미타불의 모습을 실제로 보는 것은 불가능했다. 먼 정토의 불(佛)들은 정말로 이 세상과 격리된 카미였다. 그때는 석가가 돌아가시고 나서 2000년이 지나고 사람들의 능력이 뒤쳐지는 말세의 시대였다. 정토의 훌륭함을 아무리 역설해도 무능력한 말세의 중생이 아무도 본 적 없는 정토의 실재를 믿는 것은 매우 어려웠다. 그로 인해 타계의 불은 임시적으로 이 세상에 화현하여 중생을 정토에 이끌기로 했다.

타계의 불의 현현(顯現)은, 자주 「수적(垂迹)」이라고 표현되었다. 여기에서 일본 신기의 다수에게 피안의 본지불의 수적이라고 위치가 부여되었다. 수적의 출현은 말세의 악인을 개심시켜 그 관심을 정토를 향시키는 것을 목적으로 하고 있었기 때문 사형(蛇形)의 아마테라스와 같이 자주 무서운 형상·충격적인 형태를 취했다.

신기뿐만 아니라 불상이나 홍법대사(弘法大師)·성덕태자(聖德太子) 등의 성인조사도 수적이었다. 중세의 신불 세계는 새롭게 부상한 타계의 본지불과 그 수적이라고 명명된 고대이래의 현세 카미라고 하는 두 가지 세계로 구성되었다.

신의 일본 출현 목적이 중생을 불법에 결연시키는 것이었다라고 알고 있는 것처럼, 중세 신기의 기본적 성격은 구제자와 같았다. 카모노 쇼메이(鴨長明)는 그 저서 『발심집(發心集)』에서 「말세에 사는 우리들은 후세의 구원을 생각한다면 반드시 신에게 빌어야 한다」(1200년경)라고 말하고 신앙을

통한 극락왕생을 권하고 있다. 그 때문에 중세에서는 많은 사람들이 신사에 가서 정토왕생을 기원하게 되었다.

고대 이전의 신은 그것을 제사 지내는 사람들과 불가분한 관계에 있었다. 어떤 신을 제사 지낼 수 있는 것은 그 신을 공통인 조상신으로 하는 씨족이나 공동체의 구성원에게 한정되었다. 지금은 누구에게나 문호를 개방하는 이세의 아마테라스도 예전에는 천황과 그 대리 이외의 인물이 참배하는 것은 용서받지 못했다. 구제자로서의 성격을 익힌 중세의 신은 불특정 다수 사람들의 바램을 듣는 존재로 변모했다. 이렇게 해서 「국민신」이 된 신들 사이에 신자의 획득을 둘러싸고 자유 경쟁의 시대가 도래한 것이다.

4. 아시아 안의 일본의 신

신의 성격을 규정하는 우주론(코스몰로지)

カミ가 각각의 사물이나 현상에 입각해서 파악되는 단계부터 추상화되어 눈에 보이지 않는 존재가 되는 단계로의 전환이 있었다. 그 소재지가 일정하지 않는 시대부터 상주의 장소를 가지는 단계로의 이행이 있었다. 불가측한 의사를 가지는 선악을 넘은 지별신부터 명확한 목적의식을 가진 수호신의 변신이 있었다. 그러한 카ミ의 관념적 변용에 따라 일본의 「신」도 또한 그 성격이 계속해서 바뀌어 왔다.

현재 신사에 모시고 있는 신을 일본 고유의 존재라고 규정하고 일본 민족의 본질을 구현하는 것으로서 태고 이래 전통을 표창한다고 하는 방법이 얼마나 실태와 동떨어진 것인지는 명확하다. 신은 그 자체가 단독적으로 존재해 온 적은 없고, 일본에서는 항상 무수한 카ミ의 하나로서 시대마다 극적인 변모를 되풀이하면서 현재에 이르렀다. 그것을 「태고 이래」라고 말하는 것 같은 본질론이나 「고유한」이라고 하는 일본문화론 주형에 억지로 맞추는 것은 일본 사람들이 신에게 의탁하여 이룩해 온 풍요로운 창조성과 사색 모두를 그 한 마디로 봉인해하는 결과를 초래하여 위험하다.

일본의 카ミ를 넓은 맥락 안에서 역사적 시점에 따라 분석하기 위해서는 또 하나의 학문적인 의의가 있다. 그것은 신도사나 종교사를 넘은 더욱 넓은 학문 분야에의 공헌이라고 할 수 있다.

カミ의 변용의 배경에는 다양한 사건이 있었다. 율령제의 도입에 따르는 신사의 고정화나 불교·도교의 유입, 오다 노부나가(織田信長) 등의 천하인에 의한 종교 세력에 대한 탄압 등은 그 대표적인 사건이다. 그러나 필자는 일본 열도의 카ミ 관념의 변화를 만들어 낸 가장 근본적인 요인은 그러한 개별적인 사건, 외래문화의 이입 등의 사건보다도 가장 깊은 곳에서 일어난 사람들의 정신세계-코스몰로지의 변용이라고 생각한다.

일본에서는 인간이 카미·사자와 같은 초월적 존재와 같은 공간을 공유한다고 하는 고대 세계관은 11세기를 전기로 해서 크게 변화한다. 초월적 존재에 대한 사고의 심화와 체계화=신학의 형성이 그것들을 절대적 존재-구제자에까지 끌어 올리고 인간의 세계(현세)로부터 카미의 세계(타계)의 자립과 그 팽창을 초래했다. 고대적인 일원적 세계관으로부터 중세적인 이원적 세계관에의 전환이다.

예전에 같은 공간을 공유하고 있었던 인간과 카미 사이에 명확한 선을 긋고, 그 주거가 타계(피안)와 현세(차안)로 갈라졌다. 신학의 분야에서는 구제주가 있는 타계의 이미지가 부풀어 커지고, 그 모양이 상세하고 리얼하게 그려졌다. 현세와 이상의 정토가 긴장감 있게 대치하는 세계관이 구축되었다. 카미가 사는 타계야말로 진실한 세계로 여겨지고, 이 세상은 거기에 도달하기 위한 허구의 세상라고 하는 인식이 사람들 사이에 일반화되었다. 피부색이나 언어의 차이를 넘고 이 세상 사람들을 감싸는 보편적 세계가 현실세계의 배후에 실재한다고 널리 믿을 수 있게 되었다.

이러한 세계관이 유포된 지역에서는 종교적 권위는 타계에 있는 특정한 초월자·절대자에 일원화되었고, 세속의 지배자인 왕이 가지는 신비로운 권위는 저하될 수밖에 없었다. 즉자적인 성성을 잃은 왕은 타계의 초월자로부터 권위를 나누어 받는다는 의미를 부여받고 왕으로 승인된다고 하는 역사적 단계가 처음으로 도래했다. 죽은 왕을 매장하는 장대한 분묘는 의의를 잃고 변화하여 타계의 카미의 권위를 과시하는 종교건축을 고액의 비용을 사용해 건립했다.

이 세상과 저 세상을 엄중히 구별하고 절대적 존재가 있는 피안에의 도달을 이상으로 하는 중세적 세계관도 드디어 전환기를 맞이했다. 사람들 사이에서 타계에 대한 실재적 리얼리티가 소실되고 정토왕생에의 절망감이 상실되었다. 사람은 이미 사후에 먼 타계에 도달하는 것을 이상이라고 생각하지 않았다. 우선은 속세의 생활을 마음껏 즐기고, 사후에도 이 세상의 일각에서 편안하게 자고 자손과 친하게 교섭을 계속하는 것이 본래의 인생으로 여겨지게 되었다.

이 변동은 사회의 「세속화」라고 표현되는 현상과 가까운 관계를 가지고 있다. 인간이 실제로 체험할 수 없는 초월적 세계·타계를 추상적인 사고만으로 재구성하자는 중세 신학은 자연계에 대한 사람들의 지견이 넓어지고, 그 구조를 실증적으로 해명하자는 근대적 정신이 발흥함에 따라서 서서히 존재하는 발판이 좁아져 갔다. 지역이나 민족을 넘어서 사람들이 절대적 존재의 품에 안겨있다고 하는 감각이 상실되고 카미는 사람들의 내면적 수준의 문제가 되었다. 공동체의 유대로서의 기능을 상실한 카미를 대신하고 내셔널리즘이 사람들의 마음을 이어주는 역할을 다하게 되었다.

신의 비교문화론적 연구에

이러한 코스몰로지의 변화 과정은 일본 고유의 것이 아니고, 다양성을 가지면서도 세계 여러 지역에서 공통적으로 볼 수 있는 현상이라고 필자는 생각하고 있다. 일회적인 우연한 사건이나 외래문화의 영향이 카미의 변모를 생기게 하는 것이 아니다. 깊고 조용히 진행되는 정신세계의 지각변동이 그러한 사건을 필연의 사태로서 초래하고 외국문화의 수용을 필연화한다.

세계사적인 관점에 입각하여 신을 상식적인 일본문화론 주형으로부터 분리시키고 일본 사상세계의 다양성과 풍요성을 실태에 입각해서 해명해 가는 작업은 앞으로의 과제다. 사상적 요소의 복수로 혼재되어 있는 점과 다양한 카미의 공존은 동아시아에 공통되어 볼 수 있는 현상이다. 이러한 연유로 그 성과는 일본 열도를 넘어서서 자주 「샤머니즘」이라고 하는 한 개념으로 동등하게 파악되는 경향이 있는 동아시아의 종교세계의 연구에 적용할 수 있는 가능성이 있다.

여기에서는 추구하지 않았지만 일본의 근대만을 보아도 카미가 탄생하는 과정에는 복잡한 패턴이 있었다. 안누·붓시는 일본의 巫覡 중 다수가 「접신」이라고 하는 형태를 취하고 있는 것에 주의를 환기하고 그것을 표현할 때 「샤머니즘」(shamanism)이 아니고 「근거」(possession)이라고 하는 표현을 채용하고 있다 [Anne Bouchy, 2009].

이러한 지적도 시야에 넣어서 이후 실태에 입각한 더욱 치밀한 고찰와 분석 개념의 재검토를 진척시키는 것이 종래의 「종교」개념에서는 파악할 수 없는 일본의 정신세계의 재발견에 연결되는 것에 틀림없다. 그것은 또 일신교의 교의를 중심으로 해서 태어난 논리를 중시하는 구미가 전통적인 사상 연구의 틀을 상대화하는 시점을 제시하는 것이 될 것이다.

이번의 학술 심포지엄을 기회로 하여 중국, 한국 등 아시아 지역의 여러분과 협력하고, 이후 아시아의 전 지역의 카미의 비교문화론적인 고찰을 추진해 가는 것을 강력하게 기원한다.

【참고 문헌】

- Anne Bouchy 『神と人のはざまに生きる』東京大学出版会、2009년。
梅原猛 『日本の深層 縄文・蝦夷文化を探る』集英社文庫、1994년。
岡田精司 「古代国家における天皇祭祀」『古代祭祀の史的研究』塙書房、1992년。
佐藤弘夫 『神・仏・王権の中世』法藏館、1998년。
佐藤弘夫 『アマテラスの変貌』法藏館、2000년。
佐藤真人 「平安時代の神仏隔離」『平安時代の神社と祭祀』国書刊行会、1986년。

蛇形（じゃぎょう）のアマテラス

—日本列島におけるカミの誕生と変貌

佐藤弘夫

東北大学大学院 文学研究科 教授

1. 問題の所在—神を捉える視座

日本列島における超越的存在（カミ）の問題を考えようとするとき、まず念頭に浮かぶものは「神道」の神ではなかろうか（以下、神道の神を「神 Kami」、超越的存在一般を「カミ Deity」と表記する）。

今日でも日本では、高度に近代化された街中のいたるところに赤い鳥居が立ち、人々の信仰を集めている様子を目にすることができる。小さな祠までも含めれば、日本列島にいったいどれほど多くの神社があるか、想像もつかない。神道の神々は深く日本社会に定着し、人々の日常生活と共存している。

そうした日本人と神道との緊密な関係ゆえに、神はしばしば太古の昔から変わることのない日本精神の本質そのものであり、日本文化の固有性を代表するものとされてきた。しかし、いまそうした見方は根本的に再検討される必要があると考えている。

それはなぜか。今日、日本の神のなかで、もっとも格上と考えられているアマテラスオオミカミ（天照大神、以下アマテラスと略称）を例として、問題点を具体的に指摘してみよう。

アマテラスは伊勢の内宮に祭られている皇室の祖先神であり、日本でもっとも有名な神である。いま日本人にこのアマテラスのイメージを尋ねたとき、返ってくる答えはおそらく、「若い女性の神」というものにちがいない。美内すずえの漫画「アマテラス」や、インターネット上にアップロードされている多くの画像にもみられるように、それが日本人の常識となっている。ところが、近世（江戸時代・19世紀）までさかのぼると、少年の容姿をもった、「雨宝童子」という仏教の守護神として形象化された図像を数多く見出すことができる。15世紀以前の中世では、アマテラスはひげを生やし貴族の衣装に身を固めた男性としても表現されていた。両性具有のアマテラスや、蛇の姿で描かれたアマテラスさえ実在したのである。

男性か女性か。成人か少年か。人の姿か蛇形か—日本の神を代表するアマテラスは、その基本的なイメージにおいて極端な振幅を繰り返しながら、今日まで生き長らえてきたのである。

神についての常識の再考を促すために、もう一つの素材をあげよう。以下の引くのは、769年5月29日の「称徳天皇宣命」の一部である。

県犬養姉女（あがたいぬかひのあねめ）は逆心を抱き、悪人と結託して天皇を呪詛したが、盧舎那如来、最勝王経、觀世音菩薩、護法善神である梵王・帝釈・四大天王、天地開闢以来の代々の天皇靈、天神地祇の守護の力により、この反逆が発覚した。

ここでは、天皇に対する反逆が発覚したのはさまざまなカミの守護によるものとした上で、そのカミの名がリストアップされている。筆頭は「盧遮那如来 るしゃなによらい」（東大寺の大仏）、次に来る「最勝王経」は仏教教典である。「観世音菩薩」は補陀落浄土にいるという菩薩だが、大仏の後に置かれているところをみると、東大寺二月堂の観音菩薩像のような具体的な彫像を指しているものと推定される。「梵王・帝釈・四大天王」は須弥壇を守る仏教の守護神、「天皇霊 てんのうれい」は代々の天皇の霊魂、「天神地祇」は日本の神々である。

ここでは日本の神は、仏像や経典と等質の聖性・機能をもった存在として把握されている。私たち現代人は、大仏と八幡神のあいだに「仏」と「神」という本質的な区別を見出そうとするが、古代人にとってその区分はまったく意味のないものだったのである。

以上の二つの例から知られるように、「神」は決して歴史を超えた不変の存在ではなかった。また、他の超越者（カミ）の動向と無関係に、自己展開するものでもなかった。それゆえ、私たちが日本の神の歴史的・文化的な意義を問おうとするのであれば、それを取り巻く宗教世界全体のあり方を視野に入れながら、時代のコスモロジーに位置づけていく作業が不可欠である。神を、日本精神の顕現とみる「本質論」、日本文化の固有性の象徴と見る「固有論」から切り離し、その特質を広いコンテクストと長いスパンのなかで読み解いていくことが、いま求められているのである。

日本列島におけるカミの誕生と変貌の過程を資料に即して追跡することは、神を他地域との比較が可能なフォーマットに変換することにほかならない。このような手続きを踏むことによって、日本の神と東アジア諸地域のカミとの比較も初めて可能になると考えられる。

今回の発表では、以上で述べたような問題意識にもとづき、縄文時代（BC10000～BC600）から12世紀（中世）までを対象として、カミの発生と観念の変容のプロセスを辿ってみることにしたい。

2. 日本列島における神の生成

カミの発生

日本列島において、人々が最初に日常世界を超える霊威の存在＝カミを感じたのは、世界の他地域とも共通することだが、人間の理解や能力の及ばない自然現象に対してであったと推定される。『古事記』『日本書紀』『風土記』など、現存する列島最初期の文献には多くの神が登場する。その大半は動物や自然現象など、周囲に存在する事象のなかにカミの働きを見出すものだった。

縄文人にとって日月の交代劇、雷鳴と雷光、種子の発芽と成長といった諸現象は、カミ働きそのものだった。あたかも無から有が生じるごとき妊娠と出産のプロセスも、人知を超えた出来事だった。ある種の動物たちがもつ超人的な能力も、カミの特性として把握されたことであろう。カミは当初、カミと認識された対象と一体のものとして把握されていた。萌え出ずる蘆の若芽は、その生命力そのものがカミだった。ワニザメや鹿や白鳥も、一つひとつの個体そのままカミと認識された。

カミの観念はやがて次の段階へと転換する。特定のモノや現象を即自的にカミとみなす段階から、それらの個々の事象の背後にあって、それを引き起こす根源力としてのカミを想定する段階への移行である。カミが、カミと認識されていた具体的な対象から分離して、より抽象化された存在として捉

えられるようになるのである。

「チ」「ミ」「タマ」と呼ばれるものがそれだった。「タマ」は稲魂・木霊のように植物の霊とされる一方、動物や人間の霊威もタマという言葉で表現されていた。タマはもはや宿主とは別次元の存在であり、その宿主に影響を与えることはあっても、宿主のもつ固有の性質に縛られることはなかった。

いまから4千年前の縄文時代の後期になると住居から墓地が分離し、死者の世界が自立していく現象が広くみられるようになる。ちょうどその時期は、ハート型土偶や遮光器土偶といった、明らかに人間離れた形状をもった土偶が作られはじめるときでもあった。抽象性の高い土偶の出現は、具体的なモノや現象から切り離されたカミ観念の成長を示す指標と考えられる。環状列石の遺構からは、土偶をはじめとする祭祀具が大量に出土する例も見受けられる。人間を超えた存在、目にみえない他界に対するイメージが、縄文時代のある時期から急速に膨らんでいくのである。

姿を消したカミ

カミの抽象化は弥生時代（BC 6世紀～AD 2世紀）に入って著しく進展した。カミ観念という視点からみたとき、縄文時代と比較した場合の弥生時代のもっとも顕著な特色は偶像の消失である。縄文時代の超越の表象を特色づけるものは土偶だった。ところが縄文時代を通じて大量に製作されたその土偶が、弥生時代にはほとんどみられなくなるのである。土偶だけではない。弥生時代は、聖なる存在を形に表わした広義の神像を欠く時代だった。

それでは、弥生時代にはカミはどのようにして表現されたのであろうか。カミそのものの姿ではなく、カミのシンボル、ないしはカミのイメージとして描写されるようになったのである。

弥生時代の土器や銅鐸などには、さまざまな絵や図柄が描かれている。そこには、いかなる形でもカミそのものを描いたと思わせる表現はみあたらない。しかし、カミがいない代わりに、カミを祀るシャーマンの姿が登場する。また祭祀の場を想像させる高床式の建物や、カミの依代を思わせる樹木などがしばしば描かれている。

弥生時代から古墳時代にかけては多数の埴輪が製造された。カミを祀るシャーマンを象ったと思われる埴輪も、かなりの数のそれが現存している。だがそこでも、カミそのものを表現したと思われるものは皆無である。弥生時代の代表的な遺物として銅鐸があるが、それも聖なる存在の表象ではなく、祭祀の際に用いられる道具だった。カミを祀る人や祀る道具はあっても、カミはどこにも見当たらないのである。

この時期、カミはまだ特定の所在地をもたなかった。そのため弥生時代から古墳時代（AD 3世紀～7世紀）にかけては、祭りのたびごとに木や岩などの依代にカミを勧請し、終了後にはカミに帰っていただくという形が典型的なカミ祀りの形態となった。固定した神社を必要としないこのタイプの祭祀遺跡の代表として、沖ノ島遺跡（福岡県）、三輪山祭祀遺跡（奈良県）、天白磐座遺跡（静岡県）などをあげることができる。

三輪山麓では山腹や山を仰ぐことのできる場所に点々と祭祀跡が点在している。固定した祭祀場を設けて山を拝むのではなく、山がみえる場所に祀りの施設を設置し、祭りのたびに山から神を呼び寄

せていたことがわかる。

古墳時代以前の社会においては、神は決して遥拝の対象ではなかった。山を神体として礼拝するという祭祀形態もなかった。互いの声が届く範囲に神を勧請して人が神の託宣を聞き、また神に語りかけるスタイルが、神祀りの基本的な形態だったのである。

3. 変貌する神々

神社の成立

弥生時代から古墳時代にかけて主流をなしていた、不可視で遊幸する存在としてのカミの観念が変化する契機となったのは、7世紀末における天武・持統朝の改革だった。白村江の戦い（663）で敗れた唐や新羅に対抗しうる強力な王権の確立を目指したこの時期、取られた方策は国家の中心に位置する王の求心性を高めるべく、聖なる存在の高みにまで引き上げることだった。

この目的実現のために「天皇」という称号が採用され、天照大神から当代の天皇に至る神の系譜が作り上げられた。また既存の古墳が歴代天皇の陵に比定されていった。天皇は死後も山陵に留まり、「天皇霊」として国家と天皇を永遠に守護し続けると考えられたのである。

7世紀末は、神社が建立され、神が社殿に常駐するという観念が定着する時代でもあった。持統天皇による藤原京の建設以来、天皇の交代ごとに宮殿が移るという習慣が廃止され、大陸風の都城が天皇の居住地とされた。律令国家は天皇霊に加えて伝統的な神祇を国家の守護者として位置づけたが、普通の所在地が不明でその意思も測りがたい従来への崇り神では、その役割の遂行者として適切ではなかった。そこで国家は神が常に鎮まる場所として、主要な神々について社殿を建立するとともに、朝夕の食事の奉仕など、そこに神がいることを明示するような作法を定めていった。

こうしたプロセスを経て、日本列島に広く神社が造立されていく。また神の实在のリアリティの追求の結果神が再び可視的な姿を現すようになり、8世紀には神像が造られ始めるのである。

7世紀末に始まるカミ観念の変貌は、必然的にその信仰形態の変容を伴った。祭祀の際にそのつど神を勧請する形から、人間が神社に向いて礼拝するという方式への転換である。天皇霊を祀った山陵祭祀も、天皇の使者がそこに赴いて幣帛を手向けるという形態が取られるようになる。寺院への参拝も同様だった。この時期のカミの礼拝の形式は、カミが一つの場所に定着しているという観念を前提として、人がそこに出かけて祈りを捧げるという形態へと変化した。カミと人の距離が広がり、カミは一方向的な礼拝の対象となって、祭祀の場でカミの声を聞くことはなくなった。

神社に棲んで国家を守る天神地祇は、かつてのような気まぐれに祟りを起し、出没を繰り返す神であっては不都合だった。それは王権守護という揺るぎない意思をもって、その任務を遂行し続ける存在でなければならなかった。こうして歴史上はじめて、明確な目的意識をもった「善神」が日本列島に登場するのである。

それは他方では、従来神がもっていた災禍をもたらす祟り神としての側面を分離し、「悪神」や邪悪な死霊を派生させる結果をもたらした。神の役割分化にともなってその個性の分化は急速に進行し、さまざまな性別・容姿・機能をもったカミが次々と生まれては、人々の多様な欲求を受け止める

時代が到来するのである。

救済者としてのカミへ

人間と人間を超えた存在（カミ）が共にこの世界にあって、人は常にその存在を感じ、その声を聞くことができるという古代的な世界観は、11世紀を転換点として大きく舵を切るに至る。その背景にあったのは、日本列島全体を覆うコスモロジーの変容だった。

古代人にとって「世界」とは基本的に私たちが認識可能なこの現実世界だけだった。カミも人間も同じ空間を共有し、同じ空気を呼吸していた。「天皇霊」のように完全に浄化された死者はカミになって高みに上るという観念はあったが、行き着く先はせいぜい山であって、この世界を離れて人の手の届かない場所に去ってしまうことはなかった。

ところが、しばしば「一元的」と形容されるそうした世界観は、11世紀以降大きな転換を遂げる。この現実とは別の空間に理想の世界＝浄土が実在することを前提として、死後にそこに行くことをあるべき生き方とする新しい信仰の形成である。他界の理想世界の代表が、「西方十万億土」の彼方＝宇宙の果てにあると信じられた阿弥陀仏のいる極楽浄土だった。

だが、ここで問題が生じる。人々がいかに浄土を願っても、人間が生きながらにして阿弥陀仏の姿を目の当たりにすることは不可能だった。遠い浄土の仏たちは、まさにこの世と隔絶したカミだった。おりしも釈迦仏が亡くなって2千年を経過し、人々の能力が低下するとされる末法の時代である。いかにその素晴らしさを力説しても、能力の劣った末法の衆生が、だれもみたことのない浄土の実在を信じることはきわめて困難だった。そこで、他界の仏は仮の姿をとってこの世へ化現し、衆生を浄土に誘うことにした。

他界の仏の顕現は、しばしば「垂迹」と表現された。ここにおいて、日本の神祇の多くが彼岸の本地仏の垂迹と位置づけられた。垂迹の出現は末法の悪人を改心させ、その関心を浄土に向けさせることを目的としていたため、蛇形のアマテラスのように、しばしば恐ろしい形相・衝撃的な形態が取られた。

神祇だけでなく仏像や、弘法大師・聖徳太子などの聖人祖師も垂迹だった。中世の神仏の世界は、新たに浮上した他界の本地仏と、その垂迹と位置づけられた古代以来の現世のカミの、二つの世界から構成されることになったのである。

神がこの列島に出現した目的が、衆生を仏法に結縁させることだったことに知られるように、中世の神祇の基本的性格は救済者としてのそれだった。鴨長明はその著『発心集』で、「末の世に生きる我らは、後世の救いを思うにつけても、必ず神に祈るべきである」（1200年ごろ）と述べて、神への信仰を通じた極楽往生を勧めている。そのため中世には、多くの人々が神社に足を運んで浄土往生を祈願するようになるのである。

古代以前の神はそれを祀る人々と不可分の関係にあった。ある神を祀ることができるのは、その神を共通の祖神とする氏族や共同体の構成員に限定されていた。いまではだれにでも門戸を開く伊勢の天照大神も、かつては天皇とその代理以外の人物が参拝をすることは許されなかった。それに対し、救済者としての性格を身に付けた中世の神は、不特定多数の人々の願いを聞く存在へと変貌した。こうして「

国民神」と化した神々の間で、信者の獲得をめぐる自由競争の時代が到来するのである。

4. アジアのなかの日本の神

神の性格を規定するコスモロジー

カミが個々の事物や事象に即して把握される段階から、抽象化が進み、目にみえない存在とされる段階への転換があった。その所在地が一定しない時代から、常住の場所をもつ段階への移行がみられた。不可測な意思をもつ善悪を超えた崇り神から、明確な目的意識をもった守護神への変身があった。そうしたカミ観念の変容にともなって、日本の「神」もまたその性格を変え続けてきたのである。

今日神社に祀られている神を日本固有の存在と規定し、日本民族の本質を体現するものとして太古以来のその伝統を顕彰するという方法が、いかに実態とかけ離れたものであるかは明らかであろう。神はそれ自体単独で存在してきたことはなく、この列島において常に無数のカミの一つとして、時代ごとに劇的な変貌を重ねながら今日に至り着いたのである。それを「太古以来の」といった本質論や、「固有の」といった日本文化論の鋳型に押し込んでしまうことは、この列島の人々が神に託して築き上げてきた豊饒な創造性と思索をすべてその一言のもとに封印してしまう結果になりかねないのである。

日本列島のカミを、広いコンテクストのなかで歴史的な視点から分析することには、もう一つの学問的な意義がある。それは神道史や宗教史を超えたより広い学問分野への貢献である。

カミの変容の背景として、さまざまな出来事があった。律令制の導入にともなう神社の固定化や仏教・道教の流入、織田信長などの天下人による宗教勢力の圧殺などはその代表的なものである。しかし、私は日本列島のカミ観念の変化を生み出したもっとも根本的な要因は、そうした個別的事件、外来文化の移入などの事件よりも、もっとも深いレベルで進行した人々の精神世界—コスモロジーの変容であると考えている。

日本列島においては、人間がカミ・死者といった超越的存在と同じ空間を共有するという古代的な世界観は、11世紀を転機として大きく舵を切る。超越的存在に対する思弁の深化と体系化＝神学の形成が、それらのあるものを絶対的存在-救済者にまで引き上げ、人間の世界（現世）からのカミの世界（他界）の自立とその膨張をもたらすことになった。古代的な一元的世界観から、中世的な二元的世界観への転換である。

かつて同じ空間を共有していた人間とカミの間に明確な一線が引かれ、その住居が他界（あの世）と現世（この世）とに分かたれた。神学の分野では救済主のいる他界のイメージがどこまでも膨らみ、その様子が事細かにリアルに描き出されるようになった。現世と理想の浄土が緊張感をもって対峙する世界観が構築された。カミの住む他界こそが真実の世界とされ、この世はそこに到達するための仮の世であるという認識が人々の間で一般化した。肌の色や言語の違いを超えてこの世の人々を包み込む普遍的世界が、現実世界の背後に実在すると広く信じられるようになったのである。

こうした世界観が流布した地域では、宗教的権威は他界にいる特定の超越者・絶対者に一元化され、世俗の支配者である王のもつ神秘的な権威は低下した。即自的な聖性を失った王は、他界の超越者

の権威を分かち与えられることによって、初めて王として承認されるという歴史的段階が到来する。亡き王を葬る壮大な墳墓は意義を失い、代って他界のカミの権威を誇示する宗教建築が贅を尽くして建立されるのである。

この世とあの世を峻別し、絶対的存在のいる彼岸への到達を理想とする中世的世界観も、やがて転換期を迎える。人々の間から他界の实在のリアリティが消え失せ、浄土往生への切望感が失われていくのである。人はもはや死後に遠い他界に到達することを理想とは考えなかった。まずは浮世の生活を存分に楽しみ、死後もこの世の一角に安らかに眠って、子孫と親しく交渉を続けることがあるべき人生とされるようになるのである。

この変動は社会の「世俗化」と表現される現象と密接な関係を有している。人間が実際には体験できない超越的世界・他界を、抽象的な思弁のみによって再構成しようとする中世神学は、自然界に対する人々の知見が広がり、その仕組みを実証的に解き明かそうとする近代的精神が勃興するにつれて徐々に存在する足場を狭められていく。地域や民族を超えて人々が絶対的存在の懷に抱かれているという感覚が失われ、カミは個々人の内面のレベルの問題とされる。共同体の紐帯としての機能を喪失したカミに代わって、ナショナリズムが人々の心をつなぎ止める役割を果たすようになるのである。

神の比較文化論的研究へ

こうしたコスモロジーの変容のプロセスは日本列島固有のものではなく、さまざまなヴァリエーションをもちながらも、世界の多くの地域に共通してみられる現象であると私は考えている。一回限りの偶然の出来事や外来文化の影響が、カミの変貌を生じさせるのではない。深く静かに進行する精神世界の地殻変動が、そうした事件を必然のものとして招き、外国の文化の受容を必然化するのである。

世界史的な視野に立ち、神を常識的な日本文化論の鑄型から解き放つことによって、列島の思想世界の多様性と豊穡性を実態に即して解明していく作業は、これからの課題である。複数の思想的要素の混在と多様なカミの共存は、東アジアに共通してみられる現象である。それゆえ、その成果は日本列島を超えて、しばしば「シャーマニズム」といった概念でひとしなみに把握されがちな東アジアの宗教世界の研究に適用できる可能性がある。

ここでは掘り下げることはなかったが、日本の近代だけを見ても、カミが誕生するプロセスには複雑なパターンがあった。アンヌ・ブッシィは、日本の巫覡の多くが「神憑り」という形態を取っていることに注意を喚起し、それを表現する際に「シャーマニズム」(shamanism)ではなく「憑依」(possession)という表現を用いている[ブッシィ2009]。

こうした指摘も視野に入れて、今後実態に即したより緻密な考察と分析概念の再検討を進めることが、従来の「宗教」概念では把握し切れない列島の精神世界の再発見につながるにちがいない。それはまた、一神教の教義を中心としてなされてきた、論理を重視する欧米の伝統的な思想研究の枠組みを相対化する視点を提示するものとなるであろう。

今回の学術研討会を機に、中国、韓国などアジア諸国の皆さまと協力して、今後アジアの諸地域のカミの比較文化論的な考察を推進していくことを強く願っている。

【参考文献】

ブッシィ、アンヌ『神と人のはざまに生きる』東京大学出版会、2009年。

梅原猛『日本の深層 縄文・蝦夷文化を探る』集英社文庫、1994年。

岡田精司「古代国家における天皇祭祀」『古代祭祀の史的研究』塙書房、1992年。

佐藤弘夫『神・仏・王権の中世』法藏館、1998年。

佐藤弘夫『アマテラスの変貌』法藏館、2000年。

佐藤真人「平安時代の神仏隔離」『平安時代の神社と祭祀』国書刊行会、1986年。

高橋美由紀『増補版伊勢神道の成立と展開』ぺりかん社、2010年。

松本直子『縄文のムラと社会』岩波書店、2005年。

三橋 正『平安時代の信仰と宗教儀礼』続群書類従完成会、2000年。

山本ひろ子『中世神話』岩波新書、1998年。

(佐藤弘夫 さとうひろお 東北大学大学院文学研究科教授)

近世国学者们的论争

——以伊势神宫外宫祭神丰受大神为中心

中野裕三
国学院大学研究开发推进机构讲师

西方宗教学的创始人麦克斯·缪勒(Max Müller, 1823—1900)通过将吠陀圣典翻译成英语而尝试分析了印度宗教。作为背景可以指出的是,西方宗教学确立时期的著名学者大多是自由新教教会出身,也就是说他们按照自己的信仰传统,开始专门通过“语言”来研究基督教以外的各种宗教。与此相对,在理解宗教本质方面重视“仪式”而非语言的,则以19世纪末苏格兰神学家罗伯特·史密斯(Robertson Smith, 1846—1894)为嚆矢,他在分析闪族的宗教时所用的视角是神话是礼仪的语言解释。网罗这些西方宗教学兴起时期的学术方法及其后续发展、近年在苏黎世大学讲授宗教学和宗教史的弗里茨·施托尔茨(Fritz Stolz, 1942—2001),就宗教表现形态(语言·视学·行为)的特质如此谈论道,“宗教性信息根据不同的表现方式多样化地展示其内容”(Vgl.Fritz Stolz, “Gründzüge der Religionswissenschaft”, Göttingen: Vandenhoecke u. Ruprecht, 1988, S. 81.)。

近世国学从神道信仰论尤其是神道自立性的立场来批判性地看待之前的折衷调和思想、直接逼近我国古代典籍来阐明纯粹的神道,如果从上文的视角来看近世国学的业绩,可以说它还是重视“语言”的神道论,就像在本居宣长(1730—1801)的学术中被典型地反映出来的那样,他以记纪神话为中心的书本依据,通过可称为文献学的严密的语言分析来论述神道信仰。

但是,有人指出,如果考察一下内宫权宜荒木田(中川)经雅(抄写本居宣长的《古事记传》稿本(底稿)、为神宫最高规范《延历仪式帐》尤其《皇太神宫仪式帐》作注释书《大神宫仪式解》, 1742—1805)、内宫权宜荒木田(益谷)末寿(批判本居宣长的学说, 1764—1828)、或者外宫权宜度会(桥村)正兑(为《止由气宫仪式帐》作注释书《外宫仪式解》四卷, 1785—1837)等近世神宫学者的学说便知,他们对于神道信仰不仅仅关注用语言表达出来的神典,同时也看到了通过“行为”(神祇祭祀)和“视觉”(神社社殿的样貌)表现出来的信仰内容。

神道信仰是民族宗教,它与根据教祖说的教义进行跨民族传播的世界宗教有着不同的性格,如果说神祇祭祀及社殿样貌这些契机在传达神道信仰的内容上发挥着重要作用的话,那么这些近世的神宫学者的成绩会为我们分析神道信仰的内容提供重要的启示。

接下来笔者在提出自己的学说之际,首先要确认以下问题,参考了本居宣长学说的荒木田经雅、荒木田末寿以及度会正兑三人从以上综合性的视点出发是如何批判或肯定、展开本居宣长的学说的呢?

围绕外宫供奉的丰受大神,《古事记》天孙降临一段中写道“登由宇气神,此者坐外宫之度相神者也”,在对这一句的注释中,本居宣长显示了其也称作“丰受大神敬祭说”的固有学说,认为在高天原丰受大神受到天照大御神的祀奉。该学说的主要论据有以下三点。一种推测是,从高天原降临的不是丰受大神的化身,而是天照大御神在高天原祀奉的神体。《止由气宫仪式帐》的开头部分记载了天照大御神对第22代天皇雄略天皇下赐的诏谕,即“我在高天原看管的地方现今已经安宁了。但是我因为只能呆

在一个地方所以非常痛苦。不仅如此，连食物都不能安心下咽。因此我希望你把在丹波国比沼真奈井的我的御饌都神即等由气大神（丰受大神）迁回到我的身边”。另外，神宫最重要的祭神活动即供奉由贵大御饌的三节祭（两次月次祭·神尝祭）就有着外宫先祭的惯例，祭祀活动是从外宫开始然后才是内宫。

因此本居宣长主张，外宫供奉的丰受大神是“天照大神在高天原一直祀奉的御食津神（御饌都神）”（《古事记传》第十五卷，筑摩书房版全集第十卷，第167页）。

对于上述本居宣长的学说，荒木田经雅根据《皇太神宫仪式帐》对在三节祭时五十铃川河中沙洲举行的“御河神事”的描述解析了丰受大神的职能。按照《皇太神宫仪式帐》的记载，在正宫南御门附近五十铃川分为两条支流，这里有一个河中沙洲即“中岛”，每次举行迁宫祭（祭年迁宫）时造宫使都要在此铺设石头的榻榻米供止由气大神落座。在三节祭之前，由志摩国神户的百姓进献的新鲜鲍鱼及海螺等贡品要通过“中岛”的“御桥”被搬运进去，然后让人“跪在止由气大神的前面，在御河中清洗”再加以烹饪料理。荒木田经雅一面记着《止由气宫仪式帐》开头部分天照坐皇大神（天照大御神）下达给雄略天皇的诏谕，一面就“御河神事”的情况提出了如下主张。

（神职人员）手捧神饌先跪坐在等由气大神（丰受大神）的神座之前。掌故中说，为了侍奉天照大御神的饮食因而等由气大神被迎至外宫，所以中岛的石头榻榻米处也是祭祀等由气大神的。这源于认为等由气大神要照顾天照大御神的饮食的想法，这么做（跪在丰受大神前面并在河里清洗供品）是自古以来的惯例。这样说来，祭神活动是以神（天照大御神）的诏谕为依据的（《大神宫仪式解卷第六》，《大神宫仪式解前篇》，增补大神宫丛书5，第273页）。

也就是说，荒木田经雅主张丰受大神是伺候天照大御神饮食的神，从而批判了本居宣长的“丰受大神敬祭说”。

荒木田末寿继承了上述荒木田经雅的学说，其论述如下。即

在清洗供品的河边祭祀这位丰受大神，这本身说明他是掌管食物的神。仪式帐中写的“止由气大神乃御前跪侍豆”是对一年中惯例活动的描述，“御搔盐令成御侍”也是如此。（中略）虽然料理食物是借神宫之手，但其实这是对丰受大神亲自料理食物的婉转表明。此事可见于千年之前的延历仪式帐或建久的全年惯例活动的记录中，直到今天人们还在一如既往毫无二致地举行着，这项祭神活动真可谓历史悠远。（《内宫外宫弁身襖海》上卷，国立国会図書館蔵，三十四オ・ウ）

另一方面，外宫权祢宜度会正兑则肯定并进一步发展了本居宣长的“丰受大神敬祭说”，他试着从神宫社殿的形态来确定丰受大神的地位。度会正兑先交待说，“凡是与神相关的事情，我们都不应根据后人写下的文字书籍来说三道四”（《外宫仪式解一之卷》，《外宫仪式解》，增补大神宫丛书6，第50页），接着论述道：

在神宫中，被尊为万物之祖且具无限神德的伊邪那岐·伊邪那美二位尊贵的大御神从开始就住在别宫月读宫院中而后接受了“宫号”，即使到现在也还不过是被供奉在别宫里。（中略）相较之下，丰受大御神是多么的尊贵，他最初就未被供奉在别宫，而是受到诸神最尊崇的天照大御神的迎接，与尊贵无比的天照大御神形成对比，宫号也是一开始就有的。此外，不仅内宫（祭的是天照大御神）和外宫（祭的是丰受大神）地位相当，供奉月读尊的别宫也从属于

外宫。这就是说，内宫和外宫是一体的，两宫合起来叫做神宫或大神宫。历代天皇对内宫和外宫是同样的尊崇，从灵元天皇（第112代，在位1663-1687）的诏勅中也可以知道两宫没有优劣之分。

也就是说，桥村正兑说的“神代之旨”的表现不仅限于口耳相传的记纪神话的古代传承，还有包括别宫在内的现实神宫社殿的形态。由此他论证了丰受大神的地位是与内宫祭祀的神（天照大御神）相匹敌的。

就像本文开头写道的那样，在西方宗教学中，第一个关注“语言”以外的表现形态的人是罗伯逊·史密斯，那是在19世纪后半期。相比之下，近世的神宫学者在论述神道信仰时，早在18世纪中后期至19世纪上半期时就将着眼点放在除了“语言”之外的“行为”（神祇祭祀）和“视觉”（社殿形态）的信仰表现形态上了。这个事实究竟意味着什么呢？

作为答案，也可以说是这些神宫学者在神道研究方面拥有卓越的才能，不过私以为那不外是在叙述着神道信仰的性格，就是说，神道信仰是在综合性地表现自己的内容，表现的方式既有“语言”即记纪神话以及许多神道思想的书籍，也有神祇祭祀（“行为”）及社殿的形态（“视觉”）。在这种意义上，可以说通晓神宫典故的近世神宫学者的成绩为我们分析神道信仰提供了极其重要的资料。换句话说，今后我们应该从这种综合性的视角出发向前推进神道信仰论的研究。

（补记）关于本文的详细内容请参照以下拙稿，《关于丰受大神敬祭说》（载《神道宗教》第199·200合集、2005年10月）、《国学者对神的信仰》（弘文堂，2009年4月）、《〈古事记传〉和神宫学者》（载国学院大学研究开发推进中心《研究纪要》第6期，2012年3月）。

신궁외궁제신 토요우케오오카미(豊受大神)를 둘러싼 근세 국학자의 논쟁

나카노 유우조(中野裕三)

국학원대 강사

서양종교학의 창시자 Max Müller(1823-1900)는, 베다성전을 영어로 번역함으로써 인도종교의 분석을 시도했다. 이와 관련된 배경으로 서양종교학 확립기의 저명한 학자 중 대부분이 자유 프로테스탄트 교회 출신이었던 것을 들 수 있다. 즉 그들은 자기의 신앙 전통에 입각하고, 「언어」만을 통해서 그리스도교 이외의 제종교에 대한 연구를 시작한 것이다. 이에 대하여, 종교의 본질을 이해하는 동시에, 언어가 아닌 「의식」을 중시한 것은, 19세기 말의 스코틀랜드의 신학자 Robertson Smith(1846-1894)를 최초로 한다. 그는 셈족의 종교를 분석하는 동시에서, 신화는 예의의 언어적인 해석이라는 관점으로 접근했다. 서양종교학 발흥기의 학문적 방법은 그 이후에 더욱 전개를 망라하여, 최근 취리히 대학에서 종교학·종교사의 강의를 한 Fritz Stolz(1942-2001)은, 종교의 표출 형태(언어·시각·행위)의 특질을, 다음과 같이 논하고 있다. 「종교적인 메시지라고 하는 것은, 각기 다른 표현 수단을 따르고 있으며, 그 내용도 각양각색으로 나타내고 있다.」(Vgl.Fritz Stolz, “Grundzüge der Religionswissenschaft”, Göttingen:Vandenhoecke u.Ruprecht, 1988, S. 81.).

이러한 시점에서 신도 신앙론 중에서도 특히 신도의 자립적인 입장에서 그 이전의 습합사상을 비판적으로 파악하고 일본 고전까지 육박하여 순 신도를 밝힌 근세국학의 실적을 보면, 거기에는 모토오리 노리나가(本居宣長, 1730-1801)의 학문에 전형적으로 드러나 있는 것처럼 고사기신화(記紀神話)를 중심적인 근거로 하여, 문헌학이라고 일컬어질 만큼 치밀한 언어분석을 통해 신도신앙을 논하고 있으므로, 역시 「언어」를 중시한 신도론이었다고 할 수 있다.

그러나, 노리나가의 『고사기전(古事記傳)』의 원고본을 수사(手寫)하고, 신궁의 최고 규범이라고 칭해지는 「연력(延曆)의 의식장(儀式帳)」 중에서 특히 『황태신궁의식장(皇太神宮儀式帳)』의 주석서인 『대신궁의식해(大神宮儀式解)』를 쓴 내궁신관(内宮禰宜)인 아라키다 츠네타다(荒木田經雅, 1742-1805), 그리고 노리나가의 학설을 비판한 내궁권신관(内宮權禰宜)인 아라키다 마사호기(荒木田末壽, 1764-1828), 혹은 『토요우케궁의식장(止由氣宮儀式帳)』의 주석서 『외궁의식해(外宮儀式解)』 4권을 집필한 외궁권신관(外宮權禰宜)인 와타라이 마사츠키(度會正兌, 1785-1837)와 같은 근세의 신궁학자의 학설을 보면, 신도신앙을 둘러싸고 언어로 표현된 신전뿐만 아니라, 「행위」(신기제사, 神祇祭祀)이나 「시각」(신전의 존재 방식)을 통해서 표현되는 신앙 내용도 범주에 포함되어 있는 것을 알 수 있다.

원래 교조의 가르침에 근거하고, 민족의 울타리를 넘어서 전파하는 세계종교와는 성격이 다른 민족종교인 신도신앙에서 신기제사(神祇祭祀)나 신전의 존재 같은 계기가 신앙 내용을 전하는 동시에 중요한 역할을 했다고 한다면, 근세 신궁학자의 실적은, 신도신앙의 내용을 분석하는 동시에, 중요한 시사점을 제시해 주는 데 있다.

이로부터 자기의 학설을 세울 때, 모토오리 노리나가(本居宣長)의 학설을 참조한 아라키다 츠네타다(荒木田經雅)나 아라키다 마스호기(荒木田末寿), 그리고 와타라이 마사츠키(度會正兌)가 종합적인 시점에서, 어떻게 노리나가의 학설을 비판 혹은 긍정·전개시키고 있는 것인가라는 문제를 확인하고 싶다.

외궁제신 토요우케오오카미(外宮祭神豊受大神)에 대해서 『고사기(古事記)』 천손강림의 단락에 발견할 수 있는 「토요우케노카미(登由宇氣神), 이것은 외궁의 도상(度相)에 있는 신이다」라는 한 구절에 대한 주석으로, 노리나가는, “토요우케오오카미경제설 (豊受大神敬祭説)”이라고도 평하여, 고천원(高天原)에서 토요우케오오카미(豊受大神)는 아마테라스오오미카미(天照大御神)에 의해 모셔져 있다고 하는 고유의 학설을 보이고 있다.

이 학설의 주된 논거는, 이하 세 가지이다. 다시 말해, 고천원(高天原)에서 강림한 것은, 토요우케오오카미(豊受大神)의 몸이 아니라 고천원(高天原)에서 아마테라스오오미카미(天照大御神)가 모시고 있었던 혼이 강림한 것이라고 하는 추측이 첫 번째이다. 『토요우케궁의식장(止由氣宮儀式帳)』의 첫머리에서 「나는 고천원(高天原)에서 보고 확인하고 있었던 곳에 지금 자리 잡았다. 그러나 나 홀로 여기에 있으므로 매우 괴롭다. 그것뿐만 아니라, 식사도 안심하고 먹을 수 없는 상황이다. 그러므로, 단바국(丹波国) 히누마(比沼)의 마나이(真奈井)에 있는 나의 찬도신(饌都神)인 토요우케오오카미(等由氣大神, 豊受大神)를 나에게 되돌려주었으면 한다」라고 하는 아마테라스오오미카미(天照大御神)가 제 22대 옹락천황에게 내린 신탁 기사가 두 번째이다. 마지막으로 신궁의 가장 중요한 신에게 지내는 제사인 유키(由貴)의 大御饌을 모시는 삼절제(三節祭: 두번의 월차제(月次祭), 신상제(神嘗祭))가 내궁(内宮)보다 먼저 외궁에서 거행(齋行)되는 외궁선제(外宮先祭)로 거행되는 고사가 세 번째이다.

이렇게 해서 노리나가는, 외궁제신평수대신(外宮祭神豊受大神)에 대해서 「고천원(高天原)에서, 아마테라스오오미카미(天照大御神)가 언제나 제사를 모시고 있는 미케츠키카미(御食津神, 御饌都神)이다」(『古事記伝』十五之卷, 筑摩書房版全集第十卷, 167페이지)라고 주장했다.

이상 노리나가의 학설에 대하여 아라키다 츠네타다(荒木田經雅)는 『황태신궁의식장(皇太神宮儀式帳)』으로 확인할 수 있는 삼절제(三節祭)에 관해서, 이스즈 강(五十鈴川)의 모래톱에서 거행(齋行)되는 “강의 신사”에 기초를 두고, 토요우케오오카미(豊受大神)의 직업을 밝히고 있다. 다시 말해 『황태신궁의식장(皇太神宮儀式帳)』에 따르면, 정궁남문(正宮南御門) 부근에서 五十鈴川의 흐름을 둘로 나누어 그 모래톱의 「나카시마(中嶋)」에서는, 천궁제(遷宮祭, 식년천궁(式年遷宮))을 매년 하는 조궁사(造宮使)에 의해 토요우케오오카미(止由氣大神)의 「입좌어좌(入坐御坐)」 때문에 「돌층계」가 설치되었

다. 삼절제(三節祭)보다 먼저 志摩国神戸百姓에게서 올려진 신선한 전복이나 소라와 같은 진상품은 「나카시마(中嶋)」의 「다리(御橋)」를 통해 반송되어, 「止由氣大神 앞에서 무릎을 꿇고 강물에 맑게 씻겨서 모셔서 조리된다. 이러한 “강의 신사”의 모양을 経雅는, 『토요우케궁의식장(止由氣宮儀式帳)』에서 모두 확인할 수 있는 제22대 응락천황에게 패배 당한 아마테라시마스메오오카미(天照坐皇大神, 天照大神)의 신탁 기사를 염두에 두며 아래와 같이 주장한다.

신관이 신찬을 바치고, 우선 토유케노오오카미(等由氣大神, 豊受大神)의 신좌(神座) 앞에 무릎 꿇어 대기한다. 아마테라스오오미카미(天照大神)의 식사에 봉사하기 위해서, 토유케노오오카미(等由氣大神)를 외궁에 맞이한 전고에 근거하여, 나카시마(中嶋)의 포석에도 토유케노오오카미(等由氣大神)를 모신다. 그것은, 等由氣大神가 아마테라스오오미카미(天照大神)에의 식사에 시중드는 마음으로부터 유래하는 것으로, <토요우케오오카미(豊受大神) 앞에 무릎을 꿇고, 강에서 진상품을 맑게 한다> 는 것은 옛부터의 관습이다. 따라서, 신사라고 하는 것은, 신(아마테라스오오미카미)의 신탁에 근거하는 것이다. (『大神宮儀式解卷第六』, 『大神宮儀式解前篇』 増補大神宮叢書 5, p. 273).

즉, 토요우케오오카미(豊受大神)가 아마테라스오오미카미(天照大神)의 찬(饌)에 봉사하는 신이라고 주장하고, 노리나가의 “토요우케오오카미 경제설(豊受大神敬祭説)”을 비판한다.

아라키다 마스호기(荒木田末寿)는 이를 거쳐 츠네타다의 학설을 계승하고, 아래와 같이 말하고 있다.

찬(饌)을 맑게 해서 모시는 강에서, 토요우케오오카미(豊受大神)를 모시는 것은, 찬(饌)의 신이기 때문이다. 따라서 의식장(儀式帳)에 「止由氣大神乃御前跪侍_르」이라는 것은, 연중 행사의 「暫祇候云々申云御搔塩令成御侍」와 같은 <중략>. 따라서 찬(饌)을 만드는 신역인(神役人)의 손이지만, 사실은 토요우케오오카미(豊受大神)가 스스로 만들어서 대비하고 있는 마음이라는 것을 알아야 해서, 1000년 전의 「연력(延曆)의 의식장(儀式帳)」 안의 「건구(建久)의 연중행사」에도 기록이 있고, 요즘도 조금의 차이도 없이 거행되고 있는 이 행사는 옛부터 전해져 온 중요한 신태(神態)이다. (『内宮外宮弁身禊海』上之卷, 国立国会図書館蔵, 三十四才・ウ).

한편 노리나가의 “토요우케오오카미 경제설(豊受大神敬祭説)”을 긍정하고, 이 학설을 전개시킨 외궁권신관(外宮権禰宜)의 와타라이 마사츠키(度会正兌)는, 토요우케오오카미(豊受大神)의 신위에 관해서, 신궁신전의 존재 방법으로부터 정의를 시도했다. 하시무라(橋村)에 따르면, 「신대의 지(神代の 旨)」에 관해서, 「대략 신에 관계되는 것은 문자가 나온 후에 세상으로 쓰여진 서적(書籍)에 근거해야하고, 이것저것을 말해서는 안된다」 (『外宮儀式解一之卷』, 『外宮儀式解』 増補大神宮叢書 6, p. 50). 라고 전제 한 뒤에, 다음과 같이 논하고 있다.

「만물의 조상으로 우리러 보고, 무한한 신덕을 가지는 이자나기(伊邪那岐)·이자나미(伊邪那美)의 귀중한 두 신도, 신궁(神宮)에서는, 처음 별궁(別宮)·월두궁(月讀宮)의 역내에 있어서, 「궁호(宮号)」를 주셨지만, 현재도 별궁에 모셔지고 있다. <중략> 이에 반해, 귀중한 토요우케오오미카미(豊受大御神)는, 당초부터 별궁에게 모셔진 것이 아니고, 제신이 가장 존경하는 아마테라스오오미카미(天照大御神)의 영접을 받아 그 귀중함은 아마테라스오오미카미(天照大御神)와 같이 존중받아 궁호도 당초부터 있었다. 게다가 内宮 <제신·마테라스오오미카미(天照大御神)>와 외궁 <제신·요우케오오카미(豊受大神)>은 마주 대하고 있을 뿐만 아니라, 츠키요미노미코토(月讀尊)를 모시는 별궁도 외궁이 따르게 하고 있다. 즉 내궁과 외궁은 일체이며, 양궁을 합쳐서 신궁(神宮)과도 대신궁이라고도 말하는 것이다. 역대의 천황은, 내궁과 외궁을 같은 식으로 숭배하며, 그것은 영원천황(靈元天皇, 제112대, 재위1663-1687)의 조칙에 의해도 양궁의 우열은 없는 것을 안다」

다시 말해, 하시무라 마사츠키(橋村正兌)가 전하는 「신대(神代)의 지(旨)」와는 구전에 의해 전해진 고지기와 일본서기의 고전승 뿐만 아니라, 별궁도 망라한 현실의 신궁신전의 존재 방식에 표출하고 있는 것이다. 이렇게 해서 토요우케 오오카미(豊受大神)의 신위는 내궁제신(아마테라스오오미카미)에 비견하는 것이라고 논증한 것이다.

본고의 첫머리에서 쓴 것과 같이 서양종교학에서 「언어」 이외의 표출 형태에 착안한 것은 Robertson Smith가 최초로서, 19세기 후반의 사건이었다. 그것에 대해 근세 신궁학자는 신도신앙을 논할 때 이미 18세기 후반부터 19세기 전반에 걸쳐서 「언어」뿐만 아니라, 「행위」(신기제사, 神祇祭祀)나 「시각」(신전의 존재 방법) 등의 신앙 표출 형태를 착안점으로 하고 있었다. 이 사실은 도대체 무엇을 의미하는 것일까?

그 대답으로서 신궁학자가 신도연구의 분야에서 탁월한 재능을 가지고 있었다고 말할 수 있지만, 사건에 의하면 그것은 오히려 신도신앙의 성격을 나타내는 것이 아닐까? 즉 신도신앙은 「언어」, 고지기와 일본서기 신화(記紀神話), 많은 신도 사상서에도 나타나고 있지만, 그와 동시에 신기제사(「행위」)나 신전의 존재 방법(「시각」)을 통해서, 복합적으로 그 신앙 내용을 표출하고 있는 것이 아닐까? 그 의미로 神宮故実에 통달한 근세의 신궁학자의 실적은, 신도신앙을 분석할 때에 지극히 중요한 자료를 제공하고 있다고 말할 수 있다. 바꾸어 말하면 앞으로의 신도신앙론은 이러한 복합적인 착안점을 따르고 연구를 진척시켜야 할 것이다.

<추가> 본고에 관한 보다 자세한 내용에 대해서는 拙稿「豊受大神敬祭説をめぐって」, 『神道宗教』第百九十九・二百合併号, 平成十七年十月(拙著『国学者の神信仰』, 弘文堂, 平成二十一年四月掲載), 拙稿「『古事記伝』と神宮学者」, 國學院大學研究開発推進センター『研究紀要』第六号, 平成二十四年三月을 참조해 주셨으면 한다.

神宮外宮祭神豊受大神をめぐって

—近世国学者の論争—

中野裕三
國學院大學研究開発推進機構講師

西洋宗教学の創始者といわれるマクス・ミュラー(Max Müller, 1823—1900)は、ウェーダ聖典を英語に翻訳することによって、インド宗教の分析を試みた。その背景には、西洋宗教学の確立期の著名な学者の多くは、自由プロテスタント教会の出身であったことが挙げられよう。つまり彼らは、自らの信仰伝統に即して、専ら「言語」を通じてキリスト教以外の諸宗教に対する研究を始めたのである。これに対して、宗教の本質を理解する上で、言語ではなく「儀式」を重視したのは、十九世紀末のスコットランドの神学者ロバートソン・スミス(Robertson Smith, 1846—1894)を嚆矢とするものである。彼はセム族の宗教を分析するにあたり、神話は儀礼の言語的な解釈であるという視点に立って取り組んだ。かかる西洋宗教学の勃興期の学問的方法、更にその後の展開を網羅し、近年、チューリッヒ大学で宗教学・宗教史を講じていたフリッツ・シュトルツ(Fritz Stolz, 1942—2001)は、宗教の表出形態(言語・視覚・行為)の特質を、次のように論じている。「宗教的なメッセージというのは、異なる表出手段に従って、その内容を様々に示している」(Vgl. Fritz Stolz, “Gründzüge der Religionswissenschaft”, Göttingen: Vandenhoecke u. Ruprecht, 1988, S. 81.)。と。

かかる視点から、神道信仰論、とりわけ、神道の自立的な立場からそれ以前の習合思想を批判的に捉え、我が国古典に肉薄し、純神道を明らかにした近世国学の業績をみると、そこには、本居宣長^{もとおりりなが}(1730—1801)の学問に典型的に示されているように、記紀神話を中心的な典拠とし、文献学と評される緻密な言語分析を通じて、神道信仰を論じていることから、やはり「言語」を重視した神道論であったといえよう。

しかし、宣長の『古事記伝』^{こじきでん}の稿本(下書き)を手写し、神宮の最高規範と称される「延暦の儀式帳」^{こうたいじんぐうぎしきちやう}ととりわけ『皇太神宮儀式帳』の注釈書『大神宮儀式解』^{だいじんぐうぎしきかい}を著した内宮禰宜^{あらきだ}の荒木田^{つねただ}(中川)経雅(1742—1805)、そして宣長の学説を批判した内宮権禰宜^{あらきだ}の荒木田^{ますほぎ}(益谷)末寿(1764—1828)あるいは『止由気宮儀式帳』^{とゆきぐうぎしきちやう}の注釈書『外宮儀式解』^{げぐうぎしきかい}四巻を執筆した外宮権禰宜^{わたらい}の度会^{まさとき}(橋村)正兌(1785—1837)といった近世の神宮学者の学説を見ると、神道信仰をめぐって、言語表出された神典だけではなく、「行為」(神祇祭祀)や「視覚」(社殿の在り方)を通じて表出されている信仰内容をも視野に入れていることが指摘される。

そもそも、教祖の教えに基づいて、民族の垣根を越えて伝播する世界宗教とは異なる性格を備える民族宗教の神道信仰においては、神祇祭祀や社殿の在り方といった契機が信仰内容を伝える上で重要な役割を果たしているとするならば、これら近世の神宮学者の業績は、神道信仰の内容を分析するにあたり、重要な示唆を与えてくれるものであるといえよう。

そこで、さしあたり自己の学説を立てるにあたり、本居宣長の学説を参照した荒木田経雅や荒木田末寿そして度会正兌が、以上の総合的な視点に立って、どのように宣長の学説を批判ないし肯定・展開せしめているのか、という問題を確認しておこう。

外宮祭神豊受大神をめぐり、『古事記』天孫降臨の段に見出せる「登由宇氣神、此は外宮の度相に坐す神なり。」との一節に対する註釈に於いて、宣長は、「豊受大神敬祭説、とも評すべく、高天原に於いて豊受大神は天照大御神に齋祀られているとの固有の学説を示している。当該学説の主な論拠は、以下の三点である。即ち、高天原から降臨したのは、豊受大神の現御身ではなく、高天原に於いて天照大御神が齋奉っていた御魂実が降臨した、との推測。『止由氣宮儀式帳』の冒頭に示された、「吾高天原坐氏、見志眞岐賜志處爾志都眞利坐奴、然吾一所耳坐波、甚苦、加以大御饌毛安不聞食坐故爾、丹波國比沼乃眞奈井爾坐、我御饌都神等由氣大神乎。我許欲止、」との天照大御神から第二十二代雄略天皇へ下された託宣記事。そして、神宮の最も重要な神事である由貴の大御饌を奉る三節祭（二度の月次祭・神嘗祭）が内宮に先んじて外宮から先に齋行される外宮先祭の故事等である。

かくして宣長は、外宮祭神豊受大神をして、「高天原にして、天照大御神の常に伊弉諾、伊弉册、御食津神」（『古事記伝』十五之卷、筑摩書房版全集第十卷、一六七頁）であると主張した。

以上の宣長の学説に対して、荒木田経雅は、『皇太神宮儀式帳』に確認される、三節祭にあたり、五十鈴川の中州において齋行される「御河の神事」に基づいて、豊受大神の職能を明らかにしている。即ち、『皇太神宮儀式帳』に拠れば、正宮南御門あたり、五十鈴川の流は二俣に分かれ、その中州、「中嶋」には、遷宮祭（式年遷宮）の度ごとに造宮使によって止由氣大神の「入坐御坐」として「石豊」が設けられた。三節祭に先立って、志摩国神戸百姓によって供進された新鮮な鮑や螺といった御贄は、その「中嶋」に「御橋」を通して搬送され、「止由氣大神の御前に跪侍て。則御河に清奉て」調理されるのである。このような「御河の神事」の在り様を、経雅は、『止由氣宮儀式帳』の冒頭に確認される第二十二代雄略天皇に下された天照坐皇大神（天照大御神）の託宣記事を念頭に置きながら次のように主張するのである。

御饌物を捧げ先等由氣ノ大神の御前に跪き侍るなり。大御神の御饌奉仕の為に、等由氣ノ大神を山田ノ原に迎えまつりし由縁によりて、此所（中嶋の石豊一筆者註）にも又等由氣大神を祝ひ祭つれば、此ノ神のつかへ奉りたまへる心もて、如此為るは古キ例なり。神事は総て神代の由縁により又其神の託宣に因ればなり」（「大神宮儀式解卷第六」、『大神宮儀式解前篇』増補大神宮叢書5、二七三頁）。と。

つまり、豊受大神をして、天照大御神の御饌に奉仕する神であると主張し、宣長の「豊受大神敬祭

説、を批判するのである。

荒木田末寿は、かかる経雅の学説を継承して、次のように述べている。即ち、御饌清め奉る御川にしも此豊受大神を祝奉る事は即ち御饌の神なればなり かくて儀式帳に止由気大神乃御前跪侍弓とあるは年中行事に暫祇候云々申云御搔塩令成御侍といふと同じ事なり〈中略〉これにて御饌を作るは神役人の手にてすれとも其ノ実は豊受大神の自作りて備給ふ心ばへなる事知へし 千年のむかしの延暦の儀式帳にみえ建久の年中行事にするし今も猶いさゝかの違ふことなくつかへまつれば此行事はいとく重きいにしへの神態也（『内宮外宮弁身禊海』上之卷、国立国会図書館蔵、三十四オ・ウ）、と。

一方、宣長の「豊受大神敬祭説」を肯定し、更にこの学説を展開せしめた外宮権禰宜度会正允は、豊受大神の神位をめぐって、神宮社殿の在り方から位置づけることを試みた。橋村に拠れば、「神代の旨」をめぐって、「凡て神の御上は文字出来て後の書籍につきてとかく申すべき事に非ず」（「外宮儀式解一之卷」、『外宮儀式解』増補大神宮叢書6、五〇頁）。と断った上で、次のように論ずるのである。

万物の祖とも仰ぎ奉るべき御功德の限なく尊く坐せる伊邪那岐、伊邪那美二柱大御神も、其始は其別宮なる月読宮院内にましくて、宮号も無かりしを、貞観十三年八月宮号を授給へれど、今なお別宮の列に坐まし、〈中略〉貴きや豊受大御神は其鎮坐し始めよりさる列にもましまさず、かの諸神ノ最 貴 大御神に迎へ奉られまして、その尊無レ二も、今一ツ有る如く誰能敢抗も能 抗 らるゝ如く、宮号さへ始より有て、しかも内外と相対ひますのみならず、月読尊をさへ同く別宮に属たまひて、公にも内外一宮の如く、神宮とも大神宮とも称へ給ひ、御代々々に弥 益 崇め尊み奉り給ひて、近くは靈元天皇の勅もて更に両宮 優 劣 大ましまさぬ旨御掟給へるは、豈おぼろげの事ならむや（同前）。と。

即ち、橋村正允の云う「神代の旨」とは、口承によって伝えられた記紀の古伝承のみならず、別宮をも網羅した現実の神宮社殿の在り方に表出しているのである。かくして、彼は、豊受大神の神位は、内宮祭神（天照大御神）に比肩するものであることを、論証したのである。

本稿の冒頭に記したように、西洋宗教学に於いて、「言語」以外の表出形態に着目したのは、ロバートソン・スミスが最初であり、それは十九世紀後半の出来事であった。それに対して、近世の神宮学者は、神道信仰を論ずるにあたり、すでに十八世紀後半から十九世紀前半にかけて、「言語」だけでなく、「行為」（神祇祭祀）や「視覚」（社殿の在り方）といった信仰の表出形態を着眼点としていたのである。この事実は、いったい何を意味するのであろうか。

その答えとして、彼ら神宮学者が神道研究に於いて、卓越した才能を持っていたともいえようが、私見によれば、それは、取りも直さず神道信仰の性格を物語っているのではなからうか。つまり神道信仰は、「言語」即ち、記紀神話や数多の神道思想書にも表出されているが、それと共に神祇祭祀（「行為」）や社殿の在り方（「視覚」）を通じて、複合的にその信仰内容を表出しているのではな

かろうか。その意味において、神宮故実に通暁した近世の神宮学者の業績は、神道信仰を分析するにあたり、極めて重要な資料を提供しているといえよう。換言すれば、今後の神道信仰論は、かかる複合的な着眼点に従って、研究が進捗せしめられるべきであろう。

〈追記〉本稿に関するより詳しい内容については、拙稿「豊受大神敬祭説をめぐって」、『神道宗教』第百九十九・二百合併号、平成十七年十月（拙著『国学者の神信仰』、弘文堂、平成二十一年四月掲載）、拙稿「『古事記伝』と神宮学者」、國學院大學研究開発推進センター『研究紀要』第六号、平成二十四年三月を参照して頂きたい。

韩国仙话中的神话，道教的想象力

郑在书
韩国梨花女子大学中文系教授

1. 序言-韩国的仙话集

自古至今，韩国的道教虽然随着时代的变迁有所浮沉，但它却是韩国文化的重要组成部分之一。在这一过程中成长起来的韩国道教有其独特的历史经验，主要是通过故事的形式表现出来的。韩国的仙话出现于古代，散见于史书、个人文集和故事集等。在流传过程中，直至朝鲜中后期才形成了专门的仙话集。造成这一现象的原因大致有两点。一种可能性是，朝鲜时期以前编撰过仙话集，但进入朝鲜时代后，由于儒家思想的压迫而被销毁。另一种可能性是，由于朝鲜后期老论掌权势力而被疏远的南人、少论增加，以及政治、社会、思想动摇，这一切都为仙话集的编撰创造了条件。

朝鲜中后期出现的仙话集中的代表作有韩无畏的《海东传道录》、赵汝籍的《青鹤集》、洪万宗的《海东异迹》、李宜白的《梧溪日志集》等。

其中，《海东异迹》是由朝鲜中期文人洪万宗(1645-1725)编著的专门的神仙传记集。《海东异迹》按时代顺序依次列举、介绍了自古朝鲜至朝鲜时期的历代有名的仙人。书中以上古的开国祖师檀君、赫居世、东明王为首，收录了包括新罗的金可记、崔致远、高丽的姜邯赞、朝鲜的金时习、郑璠、南师古、郭再祐等在内的32名仙人。洪万宗在说明撰写该书的背景时，试图论证韩国也有神仙的存在，正如中国的《列仙传》一样，并且有意刻画韩国道教有自己传统的这一历史事实。这本书是由著名文人编撰的、有关韩国仙家存在的最系统的著作。从这点上看，这本书在韩国道教学上具有重要意义。黄胤锡(1729-1791)后来读了此书，简单补充增加了被遗漏的人物，将人员数增至102名，成为《海东异迹补》。

本文力图考察韩国的仙话是如何反映中国的神话以及道教的想象力，及其受容、变容以及差异。《海东异迹》是最早的神仙传集，本文以将其增补后的《海东异迹补》为中心，分析韩国仙话中出现的神仙。由于他们的性格、形态各异，因此，文中将作为故事主人公的神仙分为内丹修炼家、术士和异人、神人三类。

2. 内丹修炼家

通过《海东传道录》可知，中国曾流行的钟吕金丹道是由入唐留学生崔致远等传入新罗的。内丹修炼的传统后由朝鲜的金时习、郑璠等丹学派道人继承。内丹修炼要确保一定的时间和空间，并且在修炼过程中需要探索宇宙论、心性论等理论，因此，内丹修炼主要在以丹学派为首的士族阶层之间进行。朝鲜中期文人许筠编撰的实名小说《南宫先生传》正是如实描写内丹修炼过程的著作。《南宫先生传》将洪万宗《海东异迹》中有关其师权真人的传记《权真人》重新入传，内容梗概如下。

稚裳权真人，道人南宫斗之师也。始斗中嘉靖乙卯司马，尝居临陂，有嬖妾。其堂姪潜与之私，斗并杀其二人，避罪落发为僧。¹

南宫斗杀掉与人私通的小妾后逃走，成为和尚，故事以此为开端。这种场景的设定在中国的仙话中也颇为常见。为得道，必须要戒掉酒、色、财、气。在戒色方面，故事采用了妻子或小妾与人私通而使主人公感到绝望的方式，呈现的是一种家庭的不幸。元朝马致远的杂剧《开坛阐教黄粱梦》中，正阳子钟离权为了拯救落入世俗欲望中的吕洞宾，而使吕洞宾昏昏入睡。在黄米饭蒸煮的期间里，梦中的吕洞宾化身为高官大爵，享受着荣华富贵，后却频频遭遇亲眼目睹妻子的不贞等在内的各种不幸，之后他便脱离世俗，遁入道教。²类此这种主题从编写《海东传道录》的韩无畏身上也可以看出。韩无畏与故乡清州的官妓坠入爱河，在将其丈夫杀掉后逃走，最终也开始了道士的生活。³

逃走之后，南宫斗遇到了一位异僧，异僧向他介绍了自己的师傅权真人。南宫斗来到稚裳山寻找权真人，经过一年的努力，终于发现了权真人的隐居地。

忽到一洞，有川注于林薄间，流出大桃核。斗心欣然曰，是中，莫是仙师所否。促步沿流可数里许，仰观一峯陡起，松杉翳日，中有素屋三楹。

沿着溪流，寻得乐园的主题在陶渊明的《桃花源记》之后，成了仙话中经常采用的表达方式。刘义庆《幽明录》中记载的刘晨、阮肇的故事就是与寻找得道者有关的主题。刘晨、阮肇原本去天台山挖药草，看到漂来的水瓢内的白苏饭，便顺着溪流发现了人家，遇到了仙女。

南宫斗终于见到了权真人，但权真人并不轻易接受南宫斗为自己的弟子。经过南宫斗三天三夜的恳请，权真人才最终答应收下他。

长老熟视之，笑曰，君忍人也。推朴不可训他技，唯可以不死教之。斗起而拜曰，是足矣。奚用他求。

仙话中，入门者和师傅初次见面时，经常会有测试入门者资质的插话。修炼时所必需的资质正是耐力。黄石公为了检验张良的耐心，曾在圯桥上三次让他给自己捡回鞋子。⁴因为这种耐心最终决定着修炼的成败。

¹ 翻译和原文参照下书。以下的情况也依据本书。洪万宗 编辑，黄胤锡 增补，〈权真人〉《增补海东异迹》（首尔：景仁文化社，2011），申海镇，金石泰 译注。

² 参照对《开坛阐教黄粱梦》的分析，郑在书，《不死的神话和思想》（首尔：民音社，1994），pp. 284-290。

³ 柳梦寅，《于野谈》〈仙道部〉：“韩无畏西原儒士也。少时好任侠，擅西原官妓，一日杀妓夫避仇，入关西宁边去焉。遇校生郭致虚学秘方，泛滥仙佛，年八十双目炯然，须胡如漆。”

⁴ 司马迁，《史记》，卷55，〈留侯世家〉：“良尝间从容步游下邳圯上，有一老父，衣褐，至良所，直堕其履圯下，顾谓良曰：“孺子，下取履！”良鄂然，欲殴之。为其老，彊忍，下取履。父曰：“履我！”良业为取履，因长跪履之。父以足受，笑而去。良殊大惊，随目之。父去里所，复还，曰：“孺子可教矣。后五日平明，与我会此。”良因怪之，跪曰：“诺。”五日平明，良往。父已先在，怒曰：“与老人期，后，何也？”去，曰：“后五日早会。”五日鸡鸣，良往。父又先在，复怒曰：“后，何也？”去，曰：“后五日复早来。”五日，良夜未半往。有顷，父亦来，喜曰：“当如是。”出一编书，曰：“读此则为王者师矣。后十年兴。十三年孺子见我济北，谷城山下黄石即我矣。”遂去，无他言，不复见。

在确认完南宫斗的资质之后，师傅开始向他正规地传授修炼之法。为了集中精力，首先要进行不睡觉的练习。紧接着，要他熟读《参同契》、《黄庭内外景经》等道教书籍。并将割断谷物的辟谷法传授给他。《参同契》原本是外丹书，唐代以后随着内丹修炼成为主流，又被活用作内丹书。师傅让其熟读上清派的道经《黄庭内外景经》，由此可见，内丹修炼和存思法是同时进行的。

南宫斗的修炼进展顺利，师傅不仅不时地鼓励他，还在一旁无微不至地照顾他，叮嘱他。

居六年，长老曰，君有道骨，法当上升，下此则不失为乔铿矣。欲念虽动，地忍之。凡念虽非色，一体妄想，俱害于真，须空诸有，静以炼之。……长老时寒燥饥饱，以保持之。

师傅向南宫斗的努力表示祝贺，鼓励说他不亚于中国的王子乔和钱铿，也就是彭祖。王子乔和彭祖都是《列仙传》中出现的古仙。王子乔虽是周灵王的太子，但他去了殷的故地崇高山进行修炼，最后得道成仙。只有他擅长吹笙，乘鹤来去的传说，有关的他修炼之法无从知晓。¹彭祖是殷的大夫，常食肉桂和灵芝，熟于导引、行气和房中术，活了八百岁。算是服食和内丹修炼的人物。²道教的神仙三品说将神仙的等级设定为天仙-地仙-尸解仙。八百岁的彭祖属于地仙，权真人鼓励南宫斗说即使不能飞升成为天仙，他也会成为地仙。南宫斗在入门之初虽然进行了耐力的测试，但师傅重新强调了耐力作为修炼的关键的重要性，直至最后阶段这种嘱咐在仙话中也极为常见。唐代传奇小说李复言的《杜子春》中的主人公也从师傅那里听到了同样的嘱咐。

戒曰，……慎勿语，虽尊神恶鬼夜叉猛兽地狱及君之亲属为所困缚万苦，皆非真实。但当不动不语，宜安心莫惧，终无所苦。当一心念吾所言。言讫而去。³

南宫斗的修炼进入了最后阶段，师傅开始进行最后阶段的筹备。

即挂三才镜于壁，植七星剑二口于左右，禹步呪祝，冀以却魔成道。

三方镜和七星剑都是道教的法具，它们的原型是巫师用来驱赶鬼神时使用的镜和刀。禹步是一种道教法术，它起源于禹君的步法，用于驱赶或召唤鬼神。这也起源于身为巫君的禹君巫术活动，因此，可以说它根植于萨满教。⁴

。旦日视其书，乃太公兵法也。良因异之，常习诵读之。”

¹ 刘向，《列仙传》，卷上，〈王子乔〉：“王子乔者，周灵王太子晋也。好吹笙作凤凰鸣。游伊洛之间，道士浮丘公，接以上嵩高山。三十余年后，求之于山上。见桓良曰，告我家，七月七日，待我于缑氏之山巔。至时，果乘白鹤，驻山头。望之不得，举手谢时人，数日而去。亦入祠于缑氏山下及嵩高首焉。”

² 刘向，《列仙传》，卷上，〈彭祖〉：“彭祖者，殷大夫也。性钱名铿，帝颛顼之孙，陆终氏之中子。历夏至殷末，八百余岁，常食桂芝，善导引行气，历阳有彭祖仙室。前世祷请风雨，莫不辄应。常有两虎在祠左右，祠讫，地即有虎迹云。后升仙而去。”

³ 李复言，《续玄怪录》〈杜子春〉。

⁴ 《洞神八帝元度经》〈禹步致灵〉，第四：“禹步者，盖是夏禹所爲术，召役神灵之行步，以爲万术之根源，玄机之要旨。”

但是南宫斗在临近得道成仙的时候却抑制不住急躁之心。因此体内火气上升导致修炼失败，师傅深感遗憾。

长老以杖击其头曰，噫，其不成也。亟令斗安坐降气，气虽制伏，而心冲冲，终日不定。长老叹曰，旷世逢人，教非不尽，而业障未除，遂致颠败，君之命也。吾何力焉……长老曰，君虽不成神胎，亦可为地上仙，少加樽养，则八百年之寿，可享矣……出二粒赤桐子丸嚥之。

南宫斗虽说未能飞升成为天仙，却也跟八百岁的彭祖一样，最终成为地仙。由于弟子的耐力不够，最终导致修炼失败，师傅感叹命运的场面也成为仙话中的一种定式。《杜子春》的结尾处，由于违反了不能出声这条禁忌，丹药最终化为水泡，师傅说了下面这样一席话。

道士前曰……向使子无噫声，吾之药成，子亦上仙矣。嗟乎，仙才之难得也。吾药可重炼，而子之身犹为世界所容矣，勉之哉。遥指路使归。

《神仙传》中壶公的故事先于《杜子春》出现这种场景。弟子费厂房在最后的考试中失败时，壶公说道“子不得仙道也。赐子为地上主者，可得寿数百岁。”由此可见，韩国仙话中的这种叙述由来已久。

日后，南宫斗从师傅权真人述怀说，他小时候因得癞病而被遗弃，后来吃了一种神奇的草而痊愈，随即遇到了师傅。这一场景跟《神仙传》中赵翟的故事类型相同。南宫斗最终跟权真人诀别。

翌日，招斗谓曰，你既缘薄，不合久于此。其下山长发，饵黄精，拜北斗……黄庭参同，道家上乘，诵持不懈，而度人经乃老君传道之书，玉枢经乃雷府诸神所尊，佩之则鬼畏神钦……斗涕泣而受其诲，即告辞下山，回视则无复人居焉。

从根源上看，对北斗七星的崇拜跟萨满教有着深刻的关联。在神话和道教方面，根据时代和地域的不同北斗七星被神化为东皇太一、太一、太乙、七星神等。韩国青铜器时代的墓支石石板上就画有北斗七星的图案，可见其历史渊源之深。¹与此同时，《黄庭经》是与萨满教有着深刻关联的上清派的道经，《玉枢经》的本神是自殷代便由来的神灵太师闻仲。这两本书都颇受民间道教的喜爱。

南宫斗结束了长久的修炼生活，重新进入尘世的最后场景也未摆脱现有仙话的公式化叙述。《杜子春》中也有类似的描写。

子春既归，愧其忘誓，复自效以谢其过。行至云台峰。绝无人迹，叹恨而归。

¹ 朴昌范，《刻在天上的历史》（首尔：金宁出版社，2002），p. 215。

仙话结尾处这种俗套的描写在类似武陵桃源等乐园和仙境故事中经常出现。与《桃花源记》、刘晨、阮肇等故事一样，进入仙境的访问者出来后，便无法再次回到仙境。异界是因偶然或特别的机遇才能往来的地方，并非是日常法则所能支配的空间。

从总体上看《南宫先生传》，即《权真人》的结构和意义，不难发现这个故事较好地活用了不同的典故，条理清晰。也就是说，中国古典仙话集，如《列仙传》、《权真人》等所体现的原型叙事主题被这一故事熟练地加以运用和组合。对道教知识丰富的高级文人许筠而言，这应该是可能的。《南宫先生传》主要讲述了内丹修炼的过程，其中的道教已被理论化、制度化，因此故事深受道教的中国道教的影响，这样就韩国道教与中国道教几乎毫无差异。权真人述怀自己的道脉可以追溯到义湘大师-正阳真人钟离权，这种道脉与揭示韩国道教与全真教关联的《海东传道录》的体系是一致的。尽管如此，我们不能忽视《南宫先生传》中所体现出的《黄庭经》、《玉枢经》、北斗七星崇拜等东夷系神话，以及源自道教传统中的道经和信仰。

3. 术士和异人

被称为韩国《神仙传》的《海东异迹》中不仅收录了像南宫斗一样经过真正道教修炼而升至神仙的人物，还收录了擅长方术和技艺的人物，以及行踪诡异的人物。这扩大了神仙的范畴，这在中国的《列仙传》和《神仙传》中也不是没有先例的。《列仙传》中的朱仲是珍珠商，文中他以向皇室进献又大又好的珍珠而闻名，此外并未言及其他能力。但是，《海东异迹》中收录了很多这种类型的人物。首先来看一下被称作方术达人的田禹治。

田禹治，方技之士，且能文。尝往申企斋光汉第，宋麒寿亦至。企斋顾麒寿，指禹治曰，君曾识此客否。羽士田君是也。麒寿曰，每闻，如卷中人，恨相见之晚也。企斋曰，子何不爲令公作一戯。治笑曰，何戯之有。已而，主家进水浇午饭，治方食，向庭撰之，皆化作白蝶，片片而飞。

田禹治的这种法术是有由来的。《神仙传》中的神仙玉子有一种被称作是務魁的法术，他将水含到嘴里，吐出后水全部变为珠玉。田禹治为了他人，使童子拽着绳子爬到天上摘来天桃。据说，后来童子的头、身体、胳膊、腿全部掉落，别人以为他死掉了，结果田禹治将这些部位重新组合，童子又活了过来。这种幻术源于东南亚，见于世界各地。比《海东异迹》略晚出现的蒲松龄的《聊斋志异》中也有所涉及。用今天的眼光来看，田禹治从事的应该是类似于魔术师之类的工作。但是，由于田禹治过人的幻术本领，就连的死也被神秘化了。

后以术惑衆，逮系信川，死于狱中，太守使人埋之，及亲戚发冢移葬，啓棺视之，只空棺矣。

空棺意味着尸解。尸解是借助死亡的形式成为神仙的方式，尸解仙是位于天仙和地仙下层的神仙。由于术士田禹治杰出的幻术，即便是死于牢狱，也被人美化为神仙。

田禹治因幻术而闻名，也被人看作是技艺过人的异人。于勒和玉宝高的伽椰琴、郑希亮的占术、南师古的风水、杨士彦的字体、张汉雄的医术等，这些人均凭借超人的技艺而被收录在《海东异迹》中。

跟上述这些人有所不同，民间有个叫蒋生的人，因行踪诡异而被称为异人。蒋生身为乞丐，却眉清目秀，擅长唱歌，能够模仿各种动物的声音。气宇非凡的蒋生突然死亡，死后行迹诡异。

壬辰四月初吉，酹酒数斗大醉，栏街以舞，唱歌不辍，殆夜倒于水标桥上，迟明，人见之，死已久矣。尸烂为虫，悉生翼飞去，一夕皆尽。唯衣袜在武人洪世熹者，居于莲花坊，取与之昵，四月从李镒，防倭，行至鸟岭，生芒履曳杖，握手甚喜曰，吾实不死也。向海东觅一乐土去矣。因曰，君今年不合死，有兵祸，向高林勿入水，丁酉年慎母南来，或有公干勿登山城。言讫如飞而行，须臾失所在。

死后变成尸体，却突然又出现在另一个地方，这是对尸解的典型描写。乞丐蒋生原本算是得道的神仙，《列仙传》中已有关于乞丐神仙阴生的记载。但是，从内容上来看，蒋生的故事更为丰富。蒋生甚至有预知的能力，事先知道壬辰倭乱会发生，提前对朋友进行了忠告。身为乞丐，能力超人的蒋生实际上是韩国萨满教中的神仙降临道令。作为萨满教神话中的巨神，降临道令在民间的影响力巨大，洪万宗以尸解仙的形式对其进行了道教式的加工润色，将其编入韩国神仙的体系。

黄胤锡的增补版中没有蒋生，不过有蒋道令的记录。据说，他不挽发髻，常扮成儿童的模样，故被人称为蒋道令。他不分男女老少，一律用非敬语，就算这样所有人都喜欢他。下面是他被认为是神仙的重要记载。

一日，携一册，以遗郑氏曰，尔家旧物也。其人曰，非也。曰尔先祖顺朋氏，在世日，吾曾借去耳。其人徐验古籍，果然。熟庙时，有人与游昆卢峰上，蒋赋诗云，三尘渤海杯中小，一粟乾坤镜里浮。近世，不知所在。

上述记载中隐藏了两条与神仙相关的伏线。一条是，他曾借书的郑顺朋是温阳郑氏，明宗时代相臣郑顺朋有两个儿子，分别是北窻郑礪和古玉郑礪，他们两个都是有名的道士。因此，他从温阳郑氏家借走的有可能是与道教有关的书。另一条是，蒋道令借书的时候是明宗时代，现在是肅宗时代，相距数百年之久，这给人一种长生不老的印象。

黄胤锡在书中增加了全州一个名叫索囊子的奇异的乞丐。他用草绳编了一个网兜背在身上，被人称作索囊子。尽管岁月流逝，可这个乞丐的脸却童颜依旧。因此，被人认为是神仙。自《列仙传》和《神仙传》中有关于时光流逝、童颜依旧的记载后，后代小说中经常活用这点来暗示平庸的人是神仙或是非凡的存在。唐代传奇小说《昆仑奴》的结尾便是如此。

后十余年，崔家有人见磨勒卖药于洛阳市，容颜如旧耳。

比起洪万宗的《海东异迹》，黄胤锡增补后的《海东异迹补》中将不同阶层的人物以神仙的身份记录进来。其中，有个叫作海中书生的人物，他早早便来到海外，开拓了自己的一片天地。故事梗概大致如下。

宰相郑太和年轻时在山房里读书，听到一书生说自己年轻时怀揣着宰相的梦想，因为郑太和的原因放弃了，然后来到海外。某年郑太和成为平安监察使巡察龟城时，两人会见面的。日后，真如预言一样，郑太和在经过龟城时，出现了一个侍从，带着他来到咸镜道的海边。那儿有艘船等着他，把他带到大洋深处的一个岛上，这个岛是个繁华的城市。头戴翼善冠的国王出来迎接他，他正是以前那个书生。由于厌倦了朝鲜被压制的生活，他便聚集了一些穷人和无依无靠的人来到这个岛上，把这个岛开垦成了沃土，自己也成为岛上的国王。在愉快的邂逅之后，两人便作别。之后，郑太和经常把这件离奇的经历告诉周围的人。

众所周知，这个传说跟韩国的古小说《洪吉童传》、《许生传》等都使用了“海岛乐园”这一主题。这个主题跟较早出现的唐代传奇小说《虬髯客传》的展开方式十分相似。《虬髯客传》的梗概如下。

唐朝开国功臣李靖年轻时与隋朝宰相杨素的侍女相恋，俩人在逃走的途中遇到了一个叫作虬髯客的侠客。虬髯客原本有争夺天下的志向，在李靖的引荐下见到唐太宗李世民后，见李世民神气不凡，知道不能与之匹敌，便放弃了自己的计划。随即倾其家财资助李靖，使李靖辅佐李世民成就功业。他预言说日后会有自己的消息，便在中国销声匿迹。唐朝建国之后，成为宰相后的李靖的房里几次传来一个消息，带领十万大军乘船打到夫余国¹，杀掉君主，自立为王。李靖心里确定自立为王的这个人就是虬髯客。

《虬髯客传》是唐末五代的道士杜光庭写的小说。晚唐时期，唐朝不断没落，他是为了鼓吹唐朝的正统性而写的这部著作。除去意识形态层面上的不同，故事的构造和展开方式与《海中书生》极为相似。而且，虬髯客所占领的是一个被称为夫余的国家，这点也颇有意思。高句丽作为夫余的后身，曾战胜过唐朝，故事采用这种描写也许是为了显示唐朝对东夷种族的反感。虬髯客和海中书生的共同点是，道教人物所具有的厌倦被拘束、放逸的性格，以及超国家的、游牧民式的倾向。详细记录方外之士活动和观念的《青鹤集》就较好地体现了这种倾向。洪万宗和黄胤锡重视道教人物的上述倾向，即便没有道教行为，差不多倾向的人物也被他们看作神仙。在海中书生以前的人物中，大世和仇七也有进出大洋的梦想，并进行了实践，这也许正是他们被收录到《海东异迹》中的理由。

4. 神人

《海东异迹》以檀君、神志等韩国神话上存在的人物为首，还列记了花郎体系的人物、掌管韩国各地域或是山岳的诸神等。例如，赫居士、东明王等建国神话的主人公，花郎中的永郎、述郎等四仙，汉

¹ 根据不同版本，也有的称为“扶南国”。扶南即现在的柬埔寨。

擎仙人、南海仙人等仙人的前身被认为是地域土著神。

以《海东异迹》为首，《青鹤集》、《梧溪日志集》等神仙传记集将韩国神话中的人物看作是神仙，从韩国道教的起源上看这具有十分重要的意义。神话阐明了种族的起源，因此，能够赋予成员整体感，使之具备共同体的身份。韩国道教将韩国的神而非中国的神与道教相结合，这意味着韩国道教从内在层面上认识到了韩国道教的成立和发展。另外，花郎的入传也证明了它是在韩国道教的脉络体系中被把握的，暗示了与中国道教相区别的韩国道教的体系和发展过程。

地域土著神的入传也是道教立场上的重新解释，这可以看作是韩国道教对民间神的接受或者是范畴的扩大，这种现象在中国道教史上也是不断出现的。下面列举汉擎仙人的故事作为例证。

牧使梁士莹李庆禄时，虞人尝获白鹿，前后罕有见者。小乘僧言，鹿夜则就涧饮水，近有山尺，夜伏涧边，见群鹿骤来，数可千百。中有一鹿，魁然而色白，背上有白髮翁骑著。山尺惊恠，不能犯，但射落后一鹿。小顷，骑鹿者，如点捡群鹿状，长啸一声，因忽不见云。

汉擎仙人的故事原本是与白鹿潭的来历相关的土著故事，但是从道教的象征立场来看白鹿并不简单，白鹿自古就是一种瑞兽，有老子乘白鹿的传说，由此可见白鹿与道教的关系极为密切。《神仙传》中也有关于白鹿的记载。

鲁女生者，饵术绝谷，入华山。后故人逢女生，乘白鹿，从玉女数十人。¹

济州岛三神山的一个传说中，使白鹿的出现显得更为自然。《史记》中记载三神山的动物全是白色的。²考虑到这种道教传说的背景，完全可以认为汉擎山骑白鹿的白发老人是一个神仙。通过道教式的加工润色，汉擎山乃至济州岛完全被三神山神秘的气氛所包围。

5. 结语—韩国仙话的特征

以上从内丹修炼、术士和异人、以及神人三个角度考察了韩国仙话的内容、意义及特征等。韩国仙话在内容、主题、叙事风格等方面，深受中国古代的《列仙传》、《神仙传》等具有代表性的神仙传记集的影响，这点是应该被肯定的。尽管有这些共同点，韩国仙话也有自己独特的特点。正是这些特点体现了韩国仙话的固有性。韩国仙话的特点有以下几点。

第一，不排斥儒教、佛教，三教合一的共存精神。郑璠便是最具代表性的例子。尹新之这样评价郑璠。

¹葛洪，《神仙传》〈鲁女生〉。

²司马迁，《史记》〈封禪书〉：“此三神山者，其传在渤海中，去人不远，患且至，则船风引而去。盖尝有至者，诸僊人及不死之药皆在焉。其物禽兽尽白，以黄金银为宫闕。”

先生生而神异。博通三教，可与为仙，可与为佛，可与为圣人，是之谓真人者，非也。¹

郑彥在自己的遗训中叮嘱道：“凡祭祀一依朱文公家礼，参以俗礼，务合人情。”他强调说，要学习理学的基本书籍近思录和小学，平时要多与佛僧交往，在山寺中进行修炼。由此可见，他对佛教、儒教采取了一种包容的态度，这与崔致远《鸾郎碑序》中“包含三教”的风流道的宗旨是一样的。这种态度源自韩国固有仙家所具有的圆通、会通的精神。但是，至少是在朝鲜这种儒教独尊体质鲜明的社会中，为了生存，只得崇儒。而佛教正是没有制度根基的道教所能依靠的较好的替代制度，从这点上看也没有排斥佛教的理由。

第二，神仙传记集广泛地收录了与道教并无关联，但某项技艺出众的匠人、或是神话、传说、民间等各种阶层的人物。这虽与上文中提到的三教合一的精神相关，但这是与韩国道教的土著性相关的现象，因此，不同阶层正是对多样性背后固有的韩国现实的反映。

第三，比较奇特的是，韩国仙话中有很多关于壬辰倭乱、丙子胡乱等大战乱的故事，比如说预言、异迹等。这些故事有可能是对前所未有的大动乱所带来的精神外伤的一种治愈；也有可能是期待救世真人出现的、有关千年王国说的心理表现；也有可能是为了向世俗证明超历史存在的优越性。

这三点虽然不足以代表韩国仙话的特征，但这是从数量庞大的专门的神仙传记集《海东异迹补》中概括出来的特征，也是不容被忽视的。

¹ 尹新之，〈北窓古玉两先生诗集序〉《温城世稿》。

韓國의 仙話에 표현된 신화, 도교적 상상력

鄭在書

韓國 梨花女子大學 中文系 教授

1. 序言 - 한국의 仙話集
2. 內丹修鍊家
3. 術士 및 異人
4. 神人
5. 結語 - 韓國 仙話의 특성

1. 序言 - 한국의 仙話集

한국에서는 고대부터 근대에 이르기까지 시대에 따라 浮沈은 있었지만 도교가 한국문화의 중요한 조성부분의 하나로 자리잡아왔고 이 과정에서 형성된 한국 도교 나름의 역사적 경험들은 주로 故事의 형식을 통하여 표현되었다. 한국의 仙話는 고대부터 발생하여 史書와 개인 문집, 故事集 등에 散見되어 전해 내려오다가 비교적 늦은 시기인 조선 중, 후기에 이르러서야 전문적인 仙話集으로 집성된다. 여기에 대해서는 두 가지 이유를 생각해 볼 수 있다. 한 가지는 조선 이전에 선화집이 편찬되었다 하더라도 조선시기에 들어와 강력한 유교 이데올로기에 의해 억압되고 인멸되었을 가능성이 있다. 다른 한 가지는 조선 후기에 老論 집권 세력에 의해 소외된 南人, 少論系 方外人의 증가와 정치, 사회, 사상의 동요가 선화집 편찬의 여건을 조성했을 가능성이 있다.

조선 중, 후기에 성립된 선화집 중 대표적인 것으로는 韓無畏의 《海東傳道錄》, 趙汝籍의 《靑鶴集》, 洪萬宗의 《海東異蹟》, 李宜白의 《梧溪日誌集》 등을 들 수 있다.

이중 《海東異蹟》은 조선 중기의 문인 洪萬宗(1645-1725)이 지은 전문적인 神仙傳記集이다. 이 책에서는 古朝鮮으로부터 朝鮮에 이르기까지 역대의 저명한 仙人을 시대순으로 배열, 소개하였다. 수록된 인물은 上古의 開國祖인 檀君, 赫居世, 東明王 등을 비롯 신라의 金可記, 崔致遠, 고려의 姜邯贊, 조선의 金時習, 鄭謙, 南師古, 郭再祐 등 32명에 달한다. 홍만종이 이 책을 撰述한 배경에는 중국의 《列仙傳》처럼 한국에도 신선이 존재한다는 사실을 입증하기 위한, 그리고 한국도교가 자체의 전통을 갖고 있다는 역사적 사실을 부각시키기 위한 의도가 깔려있다. 이 책은 저명한 문인에 의해 撰集된 한국의 仙家的 존재들에 대한 가장 체계적인 서술이라는 점에서 한국도교학상 중요한 의의를 지닌다. 후일 黃胤錫(1729-1791)은 이 책을 읽고, 누락된 인물들을 보충하고 간략한 기록에 增益하

여 수록 인원이 102명으로 확대된 《海東異蹟補》를 撰述하게 된다.

이제 한국의 선화 속에 중국선화와 도교의 상상력이 어떻게 투영되어 있는지 아울러 그것의 受容과 變容 또는 辨別되는 차이성이 무엇인지 검토해보고자 한다. 이 글에서는 특히 최초의 신선전기집이라 할 《해동이적》을 增補한 《해동이적보》를 중심으로 한국 선화에 등장하는 신선들을 분석할 것인데 그들의 성격과 양태도 한결같지는 않으므로 故事의 주인공인 신선들을 크게 內丹 修鍊家, 術士 및 異人, 神人 이 세 부류로 나누어 例析해보기로 한다.

2. 內丹修鍊家

《海東傳道錄》을 보면 중국에서 유행했던 鍾呂金丹道가 入唐 유학생인 崔致遠 등을 통하여 신라에 전래되고 內丹修鍊의 전통이 이후 조선의 金時習, 鄭謙 등 丹學派 도인들에게 이어지는 것으로 서술하고 있다. 내단 수련은 실행에 일정한 시간과 공간이 확보되어야 하고 수련과정에서 宇宙論, 心性論 등에 대한 이론 모색을 필요로 하므로 丹學派를 위시한 士族 계층에서 주로 이루어졌다. 한국의 선화 중에서 이러한 내단 수련의 과정을 극명히 보여주는 사례로는 조선 중기의 문인 許筠이 지은 實名 소설 〈南宮先生傳〉을 들 수 있다. 〈남궁선생전〉은 다시 洪萬宗의 《海東異蹟》에 스승인 權眞人의 傳記인 〈權眞人〉으로 入傳되었던 바 그 내용의 흐름에 따라 살펴보면 다음과 같다.

치상산의 권진인은 도인 남궁두의 스승이다. 남궁두는 을묘년에 비로소 사마시에 급제하고 일찍이 임피에 살았었는데 애첩을 두고 있었다. 그의 당질이 몰래 그녀와 사통하는 일이 있어 남궁두는 두 사람을 죽이고 죄를 피하여 머리를 깎고 승려가 되었다.

(稚裳權眞人, 道人南宮斗之師也. 始斗中嘉靖乙卯司馬, 嘗居臨陂, 有嬖妾. 其堂姪潛與之私, 斗並殺其二人, 避罪落髮爲僧.)¹

이야기는 南宮斗가 私通한 첩을 죽이고 도주하여 중이 되는 것으로 시작된다. 이러한 설정은 중국의 선화에서도 자주 보인다. 득도하기 위해서는 酒, 色, 財, 氣를 단절해야 하는데 故事에서는 색을 단절시키는 방편이 대개 아내나 첩이 사통하여 환멸을 느끼게 되는 가정 불행으로 나타난다. 元 馬致遠의 雜劇 《開壇闡教黃梁夢》을 보면 正陽子 鍾離權이 속세의 욕망에 빠져있는 呂洞濱을 度脫시키기 위해 낮잠을 자게 한다. 기장밥이 익는 동안 여동빈은 꿈속에서 高官大爵으로 살며 부귀영화를 누리다가 아내의 不貞을 목격하는 등 갖가지 불행을 겪은 후에 속세를 버리고 도교에 입문한다.² 이

¹ 번역과 원문은 다음의 책 참조. 이하의 경우도 이 책에 의거함. 洪萬宗 編輯, 黃胤錫 增補, 〈權眞人〉《增補 海東異蹟》(서울: 景仁文化社, 2011), 申海鎮, 金石泰 譯註.

러한 모티프는 《海東傳道錄》을 저술한 韓無畏의 삶에서도 보인다. 한무외는 고향인 淸州의 官妓와 사랑에 빠져 그 남편을 죽이고 도주하여 결국 도인의 삶을 살게 되기 때문이다.³

도주 끝에 남궁두는 어떤 異僧을 만나게 되고 이승은 자기의 스승인 권진인을 소개한다. 남궁두는 稚裳山의 권진인을 찾아 일년이나 헤매다 마침내 隱居地를 발견하게 된다.

우연히 한 골짜기에 이르렀더니 시냇물이 수풀 사이로 흘러내리는데 커다란 복숭아씨가 떠 내려왔다. 남궁두는 마음 속으로 기뻐하여 “이 계곡 속이야말로 선사께서 계신 곳이 아닐까?” 여기고는 걸음을 재촉하여 물줄기를 따라 몇 리 정도 올라가다가 우뚝 솟은 봉우리를 쳐다보니, 소나무와 삼나무가 햇빛을 가리고 있는 곳에 세 칸으로 된 허름한 집이 있었다.

(忽到一洞，有川注於林薄間，流出大桃核。斗心欣然曰，是中，莫是仙師所否。促步沿流可數里許，仰觀一峯陡起，松杉翳日，中有素屋三楹。)

溪流를 따라 흘러내려오는 사물을 통해 낙원을 찾는다는 母題는 陶淵明의 〈桃花源記〉 이래 선화에서 애용하는 표현이 되었다. 특히 득도자를 찾아가는 주제와 관련된 것으로는 劉義慶의 《幽明錄》에 실린 劉晨, 阮肇 故事가 있다. 유신과 완조가 天台山에 약초를 캐러 갔다가 溪流에 떠내려오는 표주박 속에 들깨 밥이 담긴 것을 보고 人家를 발견하여 선녀를 만났다는 故事가 그것이다.

남궁두는 마침내 권진인을 만났으나 그는 쉽사리 남궁두를 제자로서 받아들일질 않는다. 남궁두는 사흘 동안 밤낮으로 간청하여 겨우 허락을 받는다.

노승이 그를 그윽이 바라보더니 웃으면서 “그대는 참을성이 있는 사람이다. 우둔하고 꾸밈이 없는 성품이니 다른 방술은 가르쳐 줄 수가 없겠고, 오직 죽지 않는 방술만은 가르쳐 줄 수가 있겠네.” 하자 남궁두는 일어나서 절하며 말하기를 “그것만으로도 충분하운데 어찌 다른 것을 구하고자 하겠습니까?” 하였다.

(長老熟視之，笑曰，君忍人也。推朴不可訓他技，唯可以不死教之。斗起而拜曰，是足矣。奚用他求。)

선화에는 入門者와 스승이 처음 만날 때 입문자의 자질을 시험하는 插話가 자주 활용된다. 수련을 위해 강력히 요구되는 그 자질은 인내심이다. 인내심의 자질을 확인하기 위해 黃石公은 圯橋에서 張良에게 신발을 세 번 주워오도록 시킨다.⁴ 이러한 인내심은 결국 지속적인 수련의 성패를 결정하기 때문이다.

² 《開壇闡教黃梁夢》에 대한 분석은 鄭在書, 《不死의 神話와 思想》(서울: 民音社, 1994), pp. 284-290 참조.

³ 柳夢寅, 《於野談》〈仙道部〉: “韓無畏西原儒士也。少時好任俠，擅西原官妓，一日殺妓夫避仇，入關西寧邊去焉。遇校生郭致虛學秘方，泛濫仙佛，年八十雙目炯然，鬚胡如漆。”

⁴ 司馬遷, 《史記》, 卷55, 〈留侯世家〉: “良嘗間從容步游下邳圯上，有一老父，衣褐，至良所，直墮其履圯下，顧謂良曰：“孺子，下取履！”良愕然，欲毆之。為其老，彊忍，下取履。父曰：“履我！”良為取履，因長跪履之。父以足受，笑而去。良殊大驚，

남궁두의 자질을 확인한 스승은 이후 본격적으로 수련법을 가르친다. 정신집중을 위해 먼저 잠을 안자는 훈련을 시키고 이어서 《參同契》, 《黃庭內外景經》 등의 道書를 熟讀시키고 곡식을 끊는 辟穀法을 가르친다. 본래 外丹書였던 《參同契》는 唐代 이후 內丹 수련이 주류가 되어서도 內丹書로 활용되고 있으며 上清派 계통의 道經인 《黃庭內外景經》이 읽히고 있는 것으로 보아 내단 수련과 存思法이 함께 행해졌음을 알 수 있다.

남궁두의 수련이 순조롭게 진행되자 스승은 격려할 뿐만 아니라 주도면밀하게 곁에서 보살피며 당부한다.

남궁두가 이곳에 머무른지 6년이 되니, 노승이 말하기를 “그대는 비범한 골상이 갖추어져 의당히 신선이 되어 하늘에 오를 수 있겠으나, 설령 그 다음이라 해도 중국의 선인들인 왕자교나 전갱 정도는 될 터이네. 그러나 욕심이 비록 일어나더라도 다만 참아야만 하네. 무릇 욕심이 먹는 것과 여색에 관한 것이 아니라고 하더라도 일체의 망상은 모두 진리에 해로우니 모름지기 모든 집착을 없애고 텅 빈 마음으로 단련해야 하느니라.” 고 하였다.” … 노승은 추위와 더위, 굶주림과 배부름을 때에 맞춰 남궁두를 보살폈다.

(居六年, 長老曰, 君有道骨, 法當上昇, 下此則不失爲喬鏗矣. 慾念雖動, 地忍之. 凡念雖非食色, 一體妄想, 俱害於眞, 須空諸有, 靜以煉之. … 長老時寒燠飢飽, 以保持之.)

스승은 남궁두의 노력을 致賀하며 중국의 유명한 신선인 王子喬와 錢鏗 곧 彭祖 못지 않을 것이라고 격려한다. 왕자교와 팽조는 모두 《列仙傳》에 등장하는 古仙이다. 왕자교는 周靈王의 태자였으나 殷의 故地인 嵩高山에 가서 수련하여 得仙한다. 그러나 생황을 잘 불고 흰 학을 타고 다녔다고 전해질 뿐 그의 수련법에 대해서는 알려진 바가 없다.⁵ 팽조는 殷의 大夫로서 肉桂와 靈芝를 상식하고 導引, 行氣 그리고 房中術에 능하여 8백살을 살았다고 하니 服食과 내단 수련을 했던 인물이라 하겠다.⁶ 도교의 神仙三品說에서는 신선의 등급을 天仙-地仙-尸解仙으로 설정하고 있다. 8백 살을 산 팽조는 地仙에 속한다 할 것인데 권진인은 남궁두가 하늘로 飛昇하는 天仙이 못되더라도 지선은 될 것이라고 격려한 것이다. 그런데 남궁두가 입문할 때에도 인내심을 시험받았지만 스승은 다시 한번 수련의 관건으로서 인내심을 강조하는데 수련의 최종단계에서의 이러한 당부 역시 선화에서 자주 보이

隨目之. 父去里所, 复还, 曰: “孺子可教矣. 後五日平明, 与我会此.” 良因怪之, 跪曰: “诺.” 五日平明, 良往. 父已先在, 怒曰: “与老人期, 後, 何也?” 去, 曰: “後五日早会.” 五日鸡鸣, 良往. 父又先在, 复怒曰: “後, 何也?” 去, 曰: “後五日复早来.” 五日, 良夜未半往. 有顷, 父亦来, 喜曰: “当如是.” 出一编书, 曰: “读此则为王者师矣. 後十年兴. 十三年孺子见我济北, 穀城山下黄石即我矣.” 遂去, 无他言, 不复见. 旦日视其书, 乃太公兵法也. 良因异之, 常习诵读之.”

⁵ 劉向, 《列仙傳》, 卷上, 〈王子喬〉: “王子喬者, 周靈王太子晋也. 好吹笙作鳳凰鳴. 遊伊洛之間, 道士浮丘公, 接以上嵩高山. 三十餘年後, 求之於山上. 見桓良曰, 告我家, 七月七日, 待我於緱氏之山巔. 至時, 果乘白鶴, 駐山頭. 望之不得, 舉手謝時人, 數日而去. 亦入祠於緱氏山下及嵩高首焉.”

⁶ 劉向, 《列仙傳》, 卷上, 〈彭祖〉: “彭祖者, 殷大夫也. 性錢名鏗, 帝顓頊之孫, 陸終氏之中子. 歷夏至殷末, 八百餘歲, 常食桂芝, 善導引行氣. 歷陽有彭祖仙室. 前世禱請風雨, 莫不輒應. 常有兩虎在祠左右, 祠訖, 地即有虎迹云. 後昇仙而去.”

는 장면이다. 唐代 傳奇小說인 李復言의 〈杜子春〉에서 주인공 역시 스승으로부터 똑같은 당부를 받기 때문이다.

(노인은) 이렇게 당부했다. “결코 말을 해서는 안되네. 비록 신령님, 악귀, 야차, 맹수, 지옥이 나타나고 또 그대의 가족이 그들에게 붙들려 온갖 고초를 다 당한다 하더라도 모두 정말이 아니라네. 움직이지도 말도 하지 말고 마음 편하게 겁내지 말고 있어야 하네. 그러면 끝내 아무런 고통도 없을 것이네. 내가 한 말을 꼭 명심하게.” 말을 마치자 가버렸다.

(戒曰, … 慎勿語, 雖尊神惡鬼夜叉猛獸地獄及君之親屬爲所困縛萬苦, 皆非真實. 但當不動不語, 宜安心莫懼, 終無所苦. 當一心念吾所言. 言訖而去.)⁷

남궁두의 수련이 마침내 막바지 경지에 도달하자 스승은 최후의 단계에 대비한다.

그리고는 곧바로 벽에 삼방경을 걸고 칠성검 두 자루를 좌우에 세워 두고 우보로 걸으며 주문을 외면서 남궁두가 마귀를 물리치고 도를 이루기를 빌었다.

(卽掛三才鏡于壁, 植七星劍二口於左右, 禹步呪祝, 冀以却魔成道.)

三方鏡과 七星劍은 모두 도교의 法具인데 이것들의 유래는 무당이 귀신을 쫓을 때 사용하던 거울과 칼에 있었다. 禹步는 禹 임금의 步法에서 기원을 둔 도교의 法術로 귀신을 쫓거나 부리는 데에 사용하였다. 이 역시 巫君이었던 禹 임금의 주술적 행사에서 비롯한 것이므로 薩滿教에 뿌리를 두고 있다 하겠다.⁸

그러나 남궁두는 마지막 단계에서 도를 이루고자 하는 급한 마음을 억제하지 못한다. 그리하여 체내의 火氣가 상승하여 수련이 실패로 돌아간다. 스승은 안타까워 하지 않는다.

노승이 지팡이로 그의 머리를 치며 말하기를 “아! 도가 이루어지지 않는구나.” 하면서 재빨리 남궁두로 하여금 편안하게 앉아 기를 내리도록 하니, 기는 비록 내렸으나 마음이 아직 두근거리어서 온 종일 진정되지 않았다. 노승이 탄식하며 “세상에 드문 한 사람을 만나서 가르침에 성심껏 하지 않은 바가 없었거늘 업보가 가로막는 것을 이기지 못해서 끝내 실패하게 되었으니 이는 그대의 운명이다. 내 힘으로 어떻게 하겠나.” 하였다. … 노승이 말하기를 “그대가 비록 실패를 이루지는 못하였으나 역시 지상선은 될 수 있을 것이다. 조금만 더 억제하고 수련하면 8백 세 정도는 누릴 수 있을 것이다. …” 하고는 적동자환 두 알을 내주어 삼키도록 하였다.

(長老以杖擊其頭曰, 噫, 其不成也. 亟令斗安坐降氣, 氣雖制伏, 而心沖沖, 終日不定. 長老歎曰, 曠世逢人, 教非不盡, 而業障未除, 遂致顛敗, 君之命也. 吾何力焉. … 長老曰, 君雖不成神胎, 亦可爲地上仙, 少加樽養

⁷ 李復言, 《續玄怪錄》〈杜子春〉.

⁸ 《洞神八帝元度經》〈禹步致靈〉, 第四: “禹步者, 蓋是夏禹所爲術, 召役神靈之行步, 以爲萬術之根源, 玄機之要旨.”

, 則八百年之壽, 可享矣. … 出二粒赤桐子丸嚙之.)

남궁두는 결국 飛昇의 경지인 天仙에 이르지 못하고 8백살을 누린 彭祖와 같은 地仙의 경지에 머물게 된다. 입문자의 인내심이 부족하여 수련이 실패로 끝나고 스승이 운명을 탄식하는 장면에 대해서도 역시 선화에는 공식화된 서술이 있다. <두자춘>의 말미에서, 소리를 내지 말라는 禁忌를 어겨 丹藥 合成이 수포로 돌아가자 스승은 다음과 같이 말한다.

도사가 앞으로 와서 이렇게 말했다. “… 만일 그대가 ‘아아’ 소리만 내지 않았더라면 내 약은 이루어졌을 것이고 그대도 신선이 되었을 것이네. 아아! 신선이 될 자질을 지닌 사람은 진정 얻기가 어려운가 보네. 나의 약은 다시 만들면 될 것이고 그대는 오히려 세상에서 잘 받아들여질 것이니 노력하게나.” 그리고는 길을 일러주어 돌아가게 하였다.

(道士前曰. … 向使子無噫聲, 吾之藥成, 子亦上仙矣. 嗟乎, 仙才之難得也. 吾藥可重煉, 而子之身猶爲世界所容矣, 勉之哉. 遙指路使歸.)

<두자춘>보다도 앞선 《神仙傳》의 壺公 故事에서도 제자 費長房이 마지막 시험에서 실패했을 때 호공이 그에게 “그대는 仙道를 달성할 순 없도다. 지상의 주인으로 만들어 줄 터이니 수백 살의 수명을 누릴 수 있을 것이다(子不得仙道也. 賜子爲地上主者, 可得壽數百歲.)”라고 말하는 것으로 보아 우리는 선화에서의 이러한 서술이 유래가 깊음을 알 수 있다.

이후 남궁두는 스승 권진인으로부터 그가 어렸을 때 癩病에 걸려 遺棄되었다가 신기한 풀을 먹어 낫고 스승을 만났다는 述懷를 듣는데 이 장면 역시 《신선전》 趙瞿 故事에 같은 유형이 있다. 남궁두는 마침내 권진인과 영원히 헤어진다.

다음날 노승이 남궁두를 불러들여 말했다. “그대는 이미 인연이 박하여 여기에 오래 머무는 것이 합당치 않다. 산을 내려가 머리를 기르고 황정을 먹으며 북두칠성에 절하여라. … 《황정경》과 《참동계》는 도가의 높은 교리이니 부지런히 읽 것이며 《도인경》은 곧 노자께서 도를 전하는 책이고 《옥추경》은 뇌부의 모든 신들이 높이 받드는 것이니 이를 지니고 다니면 귀신들이 두려워하고 흠양할 것이다. …” 이에 남궁두는 눈물을 흘리며 그 가르침을 받들고는 곧 하직을 고하고 산을 내려오다가 뒤돌아보니 사람 사는 곳을 다시는 찾을 수가 없었다.

(翌日, 招斗謂曰, 你既緣薄, 不合久于此. 其下山長髮, 餌黃精, 拜北斗. … 黃庭參同, 道家上乘, 誦持不懈, 而度人經乃老君傳道之書, 玉樞經乃雷府諸神所尊, 佩之則鬼畏神欽. … 斗涕泣而受其誨, 卽告辭下山, 回視則無復人居焉.)

북두칠성 숭배는 근원적으로 薩滿敎와 관련이 깊으며 신화, 도교적으로는 시대와 지역에 따라 東皇太一, 太一, 太乙, 七星神 등으로 신격화되는데 한국의 경우 청동기 시대 고인돌 돌판에 북두칠성

이 그려져 있을 정도로 연원이 깊다.⁹ 아울러 《黃庭經》은 薩滿教와 관련이 깊은 상청파의 道經이며 《玉樞經》의 本神은 殷代에서 유래한 신령인 太師 聞仲인데 이 두 책은 특별히 한국 민간도교에서 愛誦된 바 있다.

남궁두가 오랜 수련 생활을 마감하고 속세로 귀환하는 마지막 장면은 여전히 기존 선화에서의 공식화된 서술을 크게 벗어나지 않는다. <두자춘>에도 흡사한 상황 묘사가 있다.

자춘은 집으로 돌아온 후 그 당시 맹서를 잊은 일을 부끄러이 여겨 다시 찾아가 그때의 잘못을 사죄하려 하였다. 그리하여 운대봉으로 가보니 사람의 자취라고는 찾아볼 길 없어 탄식을 하고 집으로 돌아왔다.

(子春既歸，愧其忘誓，復自效以謝其過。行至雲臺峰，絕無人跡，嘆恨而歸。)

선화 末尾에서의 이러한 상투적인 묘사는 대개 武陵桃源 같은 낙원 혹은 仙境 故事에서 자주 보인다. <桃花源記>, 劉晨, 阮肇 故事에서처럼 선경의 방문자는 그곳을 나오고 난 후 다시 되돌아가지 못한다. 異界는 우연히 혹은 특별한 계기로 왕래할 수 있는 곳이지 일상의 법칙이 지배하는 공간이 아니기 때문이다.

<남궁선생전> 곧 <권진인>의 전체 구조와 의미를 총괄해 보았을 때 우리는 이미 살펴 본 바와 같이 이 故事가 선화의 다양한 典故를 잘 활용한 짜임새 있는 작품이라는 것을 알 수 있다. 다시 말해서 이 고사는 《열선전》, 《신선전》 등 중국의 고전적인 선화집에서 발휘된 원형적 서사 母題들을 능숙하게 배치, 조합한 이른바 ‘잘 빚어진 향아리’인 것이다. 우리는 도교지식이 풍부한 고급문인 許筠의 손에서 그러한 작업이 가능했을 것으로 추리해 볼 수 있다. 아울러 주로 내단 수련의 과정을 다룬 <남궁선생전>에서는 한국도교와의 변별점을 찾기 힘들 정도로 이미 이론화, 제도화된 중국도교의 영향이 감지되는데 아닌 게 아니라 권진인은 자신의 道脈이 義湘大師-正陽真人 鍾離權으로 소급된다고 술회하고 있으며 이러한 도맥은 결국 한국도교와 全眞教와의 관련성을 시사했던 《해동전도록》의 계보와 일치한다. 그럼에도 불구하고 우리는 《黃庭經》, 《玉樞經》, 북두칠성 숭배 등 東夷系 신화와 도교 전통에서 비롯한 道經과 신앙이 <남궁선생전>에서 표현되고 있음을 간과할 수 없다.

3. 術士 및 異人

한국의 《신선전》이라 할 《해동이적》에는 남궁두처럼 실제 도교 수련을 해서 신선의 경지에 오른 사람뿐만 아니라 方術이나 技藝가 있는 사람, 기이한 행적을 남긴 사람도 수록하고 있다. 신선의 범

⁹ 朴昌範, 《하늘에 새긴 우리 역사》(서울: 김영사, 2002), p. 215.

주를 넓힌 것이라 볼 수 있는데 중국의 《열선전》이나 《신선전》에도 이러한 사례가 없는 것은 아니다. 가령 《열선전》의 朱仲은 眞珠商인데 황실에 크고 좋은 진주를 납품하는 것으로 유명하다 할 뿐 다른 능력에 대한 언급은 없었다. 그러나 《해동이적》에는 이러한 인물들이 入傳된 경우가 많다. 먼저 방술의 達人으로 불리는 田禹治를 보자.

전우치는 신선의 방술을 행하는 사람이면서 문장에도 능했다. 일찍이 기재 신광한의 집에 갔었는데 송기수도 그 자리에 와 있었다. 기재가 전우치를 가리키며 송기수에게 말하기를 “자네는 이 사람을 전부 터 알고 있지 않은가? 우사 전군이 바로 이 사람이라네” 하니 송기수가 “일찍이 이름을 들었으나 책 속의 고명한 사람으로 여겼는데 서로 만남이 늦은 것이 한스럽나이다.” 하였다. 기재가 말하기를 “그대는 어찌 송기수 영감을 위해 한 가지 재주를 보여주지 않겠는가?” 하니 전우치가 웃으면서 “무슨 재주거리가 있겠습니까?” 했다. 이윽고 주인집에서 물에 만 밥이 점심으로 나왔는데 전우치가 막 밥을 먹다가 뜰을 향해 내뿜어내자 모두 하얀 나비가 되어 팔랑팔랑 날아갔다.

(田禹治, 方技之士, 且能文. 嘗往申企齋光漢第, 宋麒壽亦至. 企齋顧麒壽, 指禹治曰, 君曾識此客否. 羽士田君是也. 麒壽曰, 每聞, 如卷中人, 恨相見之晚也. 企齋曰, 子何不爲令公作一戲. 治笑曰, 何戲之有. 已而, 主家進水澆午飯, 治方食, 向庭撰之, 皆化作白蝶, 片片而飛.)

전우치의 이러한 술법은 유래가 있다. 《신선전》에 실린 신선 玉子에게는 務魁라고 부르는 술법이 있는데 그가 물을 입안에 머금어 뿜으면 그것이 모두 珠玉이 되었다고 한다. 전우치는 또 사람들을 위하여 동자로 하여금 새끼줄을 타고 하늘로 올라가 天桃를 따오게 하였다. 나중에 동자의 머리, 몸뚱이, 팔, 다리가 떨어져 죽은 줄로만 알았더니 전우치가 다시 붙이자 살아서 걸어갔다고 한다. 이 술법은 서아시아 쪽에서 발생하여 세계적인 분포를 보이는 幻術로 《해동이적》보다 조금 늦게 성립된 蒲松齡의 《聊齋誌異》에도 등장한다. 이러한 술법들로 미루어 전우치는 아마 요즘의 마술사 같은 직종에 종사했던 사람이 아닌가 생각된다. 그러나 전우치는 뛰어난 환술로 인하여 나중에는 죽음마저 신비화된다.

훗날 전우치는 술수로 사람들을 현혹시킨다고 하여 황해도 신천에 잡혀 있다가 옥사하였다. 태수가 사람을 시켜 가매장했는데 친척들이 무덤을 파서 이장하려고 관을 열어보니 다만 관이 텅 비어있을 뿐이었다.

(後以術惑衆, 逮繫信川, 死於獄中, 太守使人埋之, 及親戚發塚移葬, 啓棺視之, 只空棺矣.)

관이 텅 비었다는 것은 尸解를 의미한다. 시해는 죽음의 형식을 빌려 신선이 되는 방식으로 尸解仙은 天仙이나 地仙보다 낮은 단계의 신선이다. 술사 전우치는 뛰어난 환술로 인하여 獄死했음에도 신선으로 미화된 것이 아닌가 여겨진다.

전우치가 술사로서 유명했다면 기예가 뛰어나 異人으로 간주된 사람들도 있었다. 于勒과 玉寶高는 가야금, 鄭希亮은 점술, 南師古는 풍수, 楊士彦은 글씨, 張漢雄은 의약 등, 이들은 각자 뛰어난 長技로 이인이 되어 《해동이적》에 입전되었다.

이들과는 달리 민간에서 기이한 행적으로 이인이 된 사람으로는 蔣生이 있다. 장생은 걸인으로 眉目이 수려하였으며 노래를 잘 하고 짐승 소리를 잘 흉내 냈다고 한다. 범상치 않았던 그는 갑자기 죽어서 기이한 행적을 남긴다.

임진년 4월 초하루에 장생은 술을 몇 말 사서 퍼 마시고 대취해서 길을 막고 덩실덩실 춤을 추고 노래를 계속 부르다가 거의 밤이 되어 수표교 가에 쓰러져 있었다. 새벽에 사람들이 보니 죽은 지가 이미 오래 되었다. 시체는 썩어 벌레가 득실거렸는데 모두 날개가 나서 날아가버리더니 하루 저녁에는 그의 시체도 없어지고 오직 옷과 버선만이 무인 흥세희에게 남아 있었다. 흥세희는 연화방에 살면서 장생과 가장 친한 사이였었다. 흥세희가 4월에 이일을 따라 왜구를 막으러 걸어서 조령에 이르렀더니 장생이 짚신을 신고 지팡이를 끌면서 그의 손을 부여잡고 대단히 기뻐하면서 “나는 실로 죽은 것이 아니네. 우리나라에서 한 낙토를 찾으러 갔던 것일세.” 하고는 또 말하기를 “자네는 금년에 죽을 운수가 아니네 병화가 있을 것이니 높은 숲으로 향하고 물로 들어가지 말게. 정유년에는 삼가서 남쪽으로 오지 말고 혹은 공사라도 산성은 올라가지 말게.” 하고는 나는 듯이 사라져 버려 순식간에 간 곳을 알 수 없었다.

(壬辰四月初吉, 餘酒數斗大醉, 欄街以舞, 唱歌不輟, 殆夜倒於水標橋上, 遲明, 人見之, 死已久矣. 屍爛爲虫, 悉生翼飛去, 一夕皆盡. 唯衣襪在武人洪世熹者, 居于蓮花坊, 取與之昵, 四月從李鎰, 防倭, 行至鳥嶺, 生芒履曳杖, 握手甚喜曰, 吾實不死也. 向海東覓一樂土去矣. 因曰, 君今年不合死, 有兵禍, 向高林勿入水, 丁酉年慎毋南來, 或有公幹勿登山城. 言訖如飛而行, 須臾失所在.)

죽어서 시체가 되었다가 홀연히 다른 곳에서 출현했다는 대목은 시해에 대한 전형적인 묘사이다. 거지 장생의 본색은 득도한 신선이었던 셈인데 《열선전》에는 이미 거지 신선인 陰生이 수록되어 있다. 그러나 내용은 장생이 훨씬 풍부하다. 장생은 預知의 능력도 있어서 壬辰倭亂이 勃發할 것을 미리 알고 친구에게 충고까지 한다. 거지이지만 초인적인 능력을 지닌 장생은 사실 한국 薩滿敎의 神格인 降臨道士이다. 흥만종은 薩滿敎신화의 큰 신으로서 민간에서 영향력이 컸던 강림도령을 시해선으로 도교적 潤色을 가하여 한국 신선의 계보에 편입시킨 것이다.

黃胤錫의 증보판에서는 장생은 보이지 않고 蔣道士가 보인다. 상투를 틀지 않아 항상 어린아이와 같은 모습이어서 장도령이라고 불린 이 거지는 남녀노소를 불문하고 반말을 하였으나 모두들 좋아하였다고 한다. 그러나 다음의 한 대목이 그를 결정적으로 신선으로 간주하게끔 한다.

어느 날 책 한 권을 가지고 와서 정씨에게 주면서 말하기를 “너희 집안에 대대로 내려오던 물건이다.” 하였다. 정씨가 “그럴 리가 없다.” 하자 “네 선조 정순봉씨가 살아 계실 때에 내가 일찍이 빌려갔던 것이다.”고 하였다. 그 사람이 오래된 서책을 찬찬히 살펴보니 과연 장도령의 말 그대로였다. 속종 때 어

편 이와 비로봉 위에서 함께 노닐다가 장도령이 시를 지었는데 그 시는 이리하다. “삼세 인연 있는 발해가 술잔 속에 있듯 작거늘, 좁쌀 한알 같은 덧없는 인생 그 속에 부닐도다.” 근래에는 그가 있는 곳을 알지 못한다.

(一日, 携一冊, 以遺鄭氏曰, 爾家舊物也. 其人曰, 非也. 曰爾先祖順朋氏, 在世日, 吾曾借去耳. 其人徐驗古籍, 果然. 熟廟時, 有人與遊毘盧峰上, 蔣賦詩云, 三塵渤海杯中, 一粟乾坤鏡裡浮. 近世, 不知所在.)

이 대목에는 신선의 취지와 관련된 伏線이 두 개 깔려있다. 한 가지는 책을 빌린 鄭順朋의 집안 溫陽 鄭氏로 明宗 때의 相臣 鄭順朋에게는 北窓 鄭礪과 古玉 鄭礎 두 아들이 있었는데 이 둘은 저명한 도인이었다. 따라서 온양 정씨 집안에서 빌린 책은 도교 관련 책이었을 것이라는 암시를 주고 있다. 다른 한 가지는 책을 빌린 明宗 代와 현재인 肅宗 代의 시간 차이가 수백 년이어서 장도령이 장생불사의 존재라는 인상을 심어주고 있는 것이다.

황운석은 이 위에 索囊子라는 全州의 한 기이한 거지를 增補하였다. 새끼를 꼬아 만든 망태를 둘러메고 다녀 삭낭자라고 불린 이 거지는 세월이 흘러도 얼굴이 조금도 늙지 않았다고 한다. 그래서 신선으로 여겨졌던 것이다. 시간의 경과에도 안색에 변함이 없다는 묘사 역시 《열선전》, 《신선전》에 등장한 이래 후대의 소설에서도 凡庸한 사람이 신선 혹은 비범한 존재임을 암시하기 위해 자주 활용된다. 唐代 傳奇小說 〈昆侖奴〉의 마지막 대목이 그것이다.

십여 년 후 최씨 집안의 어떤 이가 마름이 낙양 저자에서 약을 팔고 있는 것을 보았는데 얼굴이 옛날과 다름없었다.

(後十餘年, 崔家有人見磨勒賣藥於洛陽市, 容顏如舊耳.)

황운석의 증보판에는 흥만종의 《해동이적》 원본보다 보다 다양한 계층의 인물들이 신선으로 입전되어 있다. 그중의 한 사람으로 일찍이 해외로 진출하여 영역을 개척한 海中書生을 들 수 있다. 그 이야기 줄거리는 다음과 같다.

재상 鄭太和가 젊은 시절 山房에서 공부할 때 한 서생이 말하기를, 자신이 재상이 될 꿈을 품었는데 정태화 때문에 그것을 포기하고 국외로 떠나겠다고 하면서 某年에 정태화가 평안감사가 되어 龜城 땅을 순행할 때 만나게 될 것이라고 예언을 하였다. 그 후 예언대로 정태화가 구성 땅을 지날 때 한 시종이 나타나 그를 데리고 함경도 해안으로 갔다. 거기서 기다리고 있던 綵船 한 척이 정태화를 태우고 大洋으로 나가 큰 섬에 이르렀는데 변화한 도시가 있었다. 翼善冠을 쓴 왕이 나와서 맞는데 바로 과거의 그 서생이었다. 그는 조선에서 억눌리며 살기 싫어 가난한 사람들과 의지할 데 없는 사람들을 모아 이 섬을 개간하여 기름진 옥토로 만들고 왕 노릇을 하고 있다는 것이었다. 둘은 반가운 해후를 한 후 헤어졌고 정태화는 기이한 경험담을 늘 사람들에게 말하였다고 한다.

周知하듯이 이 설화는 한국 고소설인 〈洪吉童傳〉, 〈許生傳〉 등과 더불어 ‘海島樂園’이라는 母題를 공유하고 있다. 그런데 이 母題는 훨씬 이른 시기인 唐代의 傳奇小說 〈虬髯客傳〉에서 아주 유사하게 전개되고 있다. <규염객전>의 줄거리는 다음과 같다.

唐朝의 개국공신 李靖은 젊은 시절에 隋나라 재상 楊素의 시녀와 눈이 맞아 도주하다가 虬髯客이라는 협객을 만난다. 천하를 차지할 야망을 품고 있던 규염객은 이정의 소개로 唐太宗 李世民을 만나고 난 후 스스로 계획을 포기한다. 그리고 오히려 이정을 지원한 후 훗날 자신에 관한 소식이 있을 것이라는 예언을 하고 중국에서 사라진다. 당조가 건국된 후 재상이 된 이정에게 먼 변방에서 소식이 들려왔는데 10만 대군이 배를 타고 夫餘國¹⁰에 쳐들어와 왕을 죽이고 자립했다는 것이었다. 이정은 마음속으로 자립한 인물이 규염객이라는 것을 확신한다.

<규염객전>은 唐末 五代의 도사 杜光庭이 쓴 소설로 晚唐 시기에 기울어가는 唐朝의 정통성을 고취하기 위해 쓰여진 작품이다. 이데올로기적인 측면을 제외한다면 이야기 구조와 전개 방식이 <해중서생>과 닮은 점이 많다. 아울러 규염객이 침략한 나라가 夫餘라는 점도 흥미롭다. 부여의 후신인 고구려에게 패한 적이 있던 당의 東夷 종족에 대한 반감이 작용했을 수도 있을 것이다. 규염객과 해중서생 모두의 공통점은 도교 계통 인물들이 지니는, 구속을 싫어하는 放逸한 성격과 超國家的, 유목민적 경향이다. 이러한 성향은 특히 方外之士들의 활동과 관념 등을 세세히 기록한 《靑鶴集》에 잘 나타나 있다. 흥만종과 황윤석은 도교 계통 인물들의 상술한 성향에 주목하여 구체적인 도교 행위가 없더라도 비슷한 성향을 지닌 인물이면 신선으로 파악하였다. 해중서생 이전의 인물들로 大洋에의 진출을 꿈꾸고 실천했던 大世와 仇柴 역시 《해동이적》에 입전되어 있는 것은 이러한 이유에서일 것이다.

4. 神人

《해동이적》에는 檀君, 神誌 등 한국신화상의 존재들을 비롯, 花郎 계통의 인물들, 한국의 각 지역 혹은 산악을 관장하는 神格들도 다수가 신선으로 列記되어 있다. 예컨대 赫居世, 東明王 등 건국신화의 주인공들과 화랑인 永郎, 述郎 등 四仙, 漢拏仙人, 南海仙人 등 前身이 지역 토착신으로 추측되는 신격들이 그것이다.

《해동이적》을 비롯, 《청학집》, 《오계일지집》 등의 신선전기집에서 한국신화상의 존재들을 신선으로 간주한 것은 한국도교의 기원과 관련하여 상당히 큰 의미를 지닌다. 신화는 種族의 성립 기원을

¹⁰ 판본에 따라서는 ‘扶南國’으로 되어있기도 하다. 부남은 지금의 캄보디아.

말해줌으로써 구성원에게 일체감을 부여하고 공동체의 정체성을 성립시켜주는 것이니만큼 한국도교에서 중국의 신이 아닌 한국의 신을 도교와 관련지어 얘기했다는 것은 한국도교의 성립과 발전을 內在的인 차원에서 인식했다는 것을 의미하기 때문이다. 아울러 花郎의 入傳 역시 화랑을 한국도교의 맥락 속에서 파악하고 있다는 證左로서 중국도교와 변별되는 한국도교의 계보와 발전 과정을 示唆하는 것이라 하겠다.

지역 토착신의 입전은 도교적 입장에서의 재해석이기도 하고 궁극적으로는 한국도교의 민간신의 수용 혹은 영역 확대로 생각될 수 있는 일인데 이러한 현상은 중국도교의 경우에도 역사적으로 부단히 이루어져 왔다. 漢拏仙人의 이야기를 예로 들어보자.

목사 양사영과 이경록 때에 우인이 일찍이 흰 사슴을 잡았다. 그러나 그 사슴은 전무후무한 것이었다. 그런데 소승의 중이 말하기를 사슴들이 밤에는 시내로 나가 물을 마시는데 근처에 산적이 있어 밤에 시냇가에서 매복해 있으려니 사슴떼가 갑자기 몰려오는데 수천 마리가 되었다고 한다. 그 가운데 한 사슴이 몸체가 크고 색깔이 희었다. 등에는 백발이 성성한 늙은이가 타고 있었다. 산적은 놀라고 괴이히 여겨 그 사슴을 쏘지 못하고 다만 뒤에 떨어진 한 마리 사슴을 쏘아 맞혔다. 잠시 후에 흰 사슴을 타고 있던 사람이 사슴 무리를 점검하는 듯하더니 긴 휘파람 한 소리에 문득 보이지 않았다 한다.

(牧使梁士瑩李慶祿時，虞人嘗獲白鹿，前後罕有見者。小乘僧言，鹿夜則就澗飲水，近有山尺，夜伏澗邊，見羣鹿驟來，數可千百。中有一鹿，魁然而色白，背上有白髮翁騎着。山尺驚恠，不能犯，但射落後一鹿。小頃，騎鹿者，如点檢羣鹿狀，長嘯一聲，因忽不見云.)

한라선인 故事는 본래 白鹿潭의 내력과 상관된 토착의 고사였을 것이다. 그러나 도교 상징의 입장에서 白鹿은 간단치 않다. 고래로 백록은 瑞獸로서 노자가 백록을 탔다는 전설이 있을 정도로 도교와 밀접한 관련이 있다. 《신선전》에도 백록이 등장한다.

노녀생이란 사람은 삼주를 먹으며 곡식을 끊고 화산에 들어갔다. 나중에 친구가 여생을 만났는데 백록을 타고 옥녀 수십 명이 따르고 있었다.

(魯女生者，餌術絕穀，入華山。後故人逢女生，乘白鹿，從玉女數十人.)¹¹

여기에 제주도가 三神山의 하나라는 전설은 더욱 백록의 출현을 자연스럽게 한다. 《사기》를 보면 삼신산의 짐승들은 모두 하얗다고 되어있기 때문이다.¹² 이러한 도교설화적 배경을 염두에 둘 때 한라산의 백록을 탄 백발노인은 신선으로 간주되기에 충분하다. 도교적 윤색을 통하여 한라산 내지 제

¹¹ 葛洪, 《神仙傳》〈魯女生〉.

¹² 司馬遷, 《史記》〈封禪書〉: “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. 其物禽獸盡白, 以黃金銀爲宮闕.”

주도는 완연히 삼신산의 신비한 이미지에 휩싸이게 되는 것이다.

5. 結語-韓國 仙話의 특성

이상으로 내단수련, 술사 및 이인, 신인 등의 세 가지 범주에서 한국 선화의 내용과 의미, 특징 등을 살펴보았다. 우리는 한국의 선화가 중국에서 오래 전에 성립된 《열선전》과 《신선전》 등 대표적 신선전기집들로부터 내용, 母題, 서사 형식 등에서 많은 영향을 받았다는 사실을 긍정해야 할 것이다. 그러나 이러한 공통점에도 불구하고 한국 선화만이 갖는 몇 가지 특성들이 있는데 이러한 특성들이야말로 한국 선화의 고유성을 구현하는 요소들이라 할 것이다. 그것들은 다음과 같다.

첫째, 유교, 불교를 배척하지 않고 함께 공존하고자 하는 강한 三敎合一의 정신이다. 우리는 이의 대표적 예로 鄭璣의 경우를 들 수 있다. 尹新之는 정령을 다음과 같이 평한다.

선생은 나면서 신이하셨다. 삼교에 두루 통하시어 가히 더불어 신선이기도 하고, 부처이기도 하고, 성인이기도 하니 이 분을 진인이라 말함은 잘못된 것이리라.

(先生生而神異. 博通三教, 可與爲仙, 可與爲佛, 可與爲聖人, 是之謂眞人者, 非也.)¹³

정령 자신도 遺訓에서 “모든 제사는 일체 주문공 가례에 의거하고 속례를 참작하되 인정에 합치되도록 힘써야 한다.(凡祭祀一依朱文公家禮, 參以俗禮, 務合人情.)”고 당부하면서 理學의 기본서인 近思錄과 小學을 학습할 것을 강조한 바 있으며 평소 佛僧들과 교유하고 山寺에서 수련을 한 것으로 보아 유, 불에 대해 너그러운 태도를 취했음을 알 수 있다. 이러한 태도는 崔致遠의〈鸞郎碑序〉에 보이는 風流道の “삼교를 감싸안은(包含三敎)” 취지처럼¹⁴ 한국 고유의 仙家가 지녔던 圓融, 會通의 정신에서 비롯된 것으로 보인다. 그러나 적어도 조선이라는 현실 조건에서는 강력한 유교 獨尊體制에서 생존하기 위해 崇儒할 수밖에 없으며 불교의 경우 제도적 기반이 없는 도교가 의탁하기 좋은 代替制度라는 점에서 排佛할 이유도 없었을 것이다.

둘째, 신선전기집임에도 실제 도교와는 상관없이 한 가지 기예에 뛰어난 匠人이거나 신화, 전설, 민속상의 존재 등 다양한 계층의 인물이 폭넓게 망라되어 있다는 점이다. 이는 위에서 언급한 三敎合一의 정신과 상관되기도 하지만 한국도교의 토착성과 관련된 현상으로 다양한 계층은 곧 다양성이면의 고유한 한국적 현실을 반영하는 것으로 읽힌다.

¹³ 尹新之, 〈北窓古玉兩先生詩集序〉《溫城世稿》.

¹⁴ 崔致遠, 〈鸞郎碑序〉: “國有玄妙之道, 曰風流. 設敎之源, 備詳仙史, 實乃包含三敎, 接化群生.”

셋째, 좀 특이한 현상으로 한국의 선화에는 유독 壬辰倭亂, 丙子胡亂 등 큰 전란에 대한 이야기, 이를테면 예언, 異蹟 등의 挿話가 많다. 이것은 未曾有의 亂世로 인한 집단적 精神外傷(Trauma)에 대한 治癒機制의 故事上 發顯일 수도 있고 救世의 진인을 待望하는 千年王國說的 심리의 표현일 수도 있으며 세속 역사에 대한 초역사적 존재의 우월성을 증거하는 이야기일 수도 있다.

이 세 가지만이 한국의 선화를 대표하는 특성들은 아니겠지만 상당한 수량을 자랑하는 전문적인 신선전기집인 《海東異蹟補》에서 추출된 특성들이기 때문에 간과할 수 없는 결과라 하겠다.

韓国の仙話に表現された神話、道教的想像力

鄭在書
梨花女子大学中語中文学科教授

1. 序言-韓国の仙話集

韓国では古代から近代に至るまで、時代によって浮き沈みはあるが、道教が韓国文化の重要な構成要素の一つであり、この過程で形成された韓国道教そのものの歴史的経験は、主に故事の形式によって表現された。韓国の仙話は古代に発生し、史書と個人文集、故事集などに散見し伝えられ、比較的后代の朝鮮中・後期に至ると専門的な仙話集として集成される。これについて二つの理由が考えられる。一つは朝鮮以前に仙話集が編纂されたとしても、朝鮮時代に流入してきた強力な儒教イデオロギーによって抑圧され隠滅された可能性。もう一つは、朝鮮末期に老論集権勢力によって疎外された南人、少論系方外人の増加と政治、社会、思想の動揺が仙話集編纂の条件を整えたという可能性である。

朝鮮中・後期に成立した仙話集の中で代表的な物は韓無畏の『海東伝道録』、趙汝籍の『青鶴集』、洪万宗の『海東異蹟』、李宜白の『梧溪日誌集』などが挙げられる。

この中で『海東異蹟』は朝鮮中期の文人洪万宗(1645-1725)が編纂した専門的な神仙伝記集だ。本書では古朝鮮から朝鮮に至るまで歴代の著名な仙人を時代順に配列、紹介した。収録された人物は上古の開国祖の檀君、赫居世、東明王などをはじめ新羅の金可記、崔致遠、考慮の姜邯賛、朝鮮の金時習、鄭礪、南師古、郭再祐など32人にのぼる。洪萬宗の本書撰述の背景には、中国の『列仙伝』のように韓国にも神仙が存在するという事実を立証するため、そして韓国道教が自らの伝統を持つという歴史的事実を浮かび上がらせるため、という意図がある。本書は著名な文人によって撰集された韓国の仙家的存在に対する最も体系的な叙述という点で韓国道教学上重要な意義を持つ。後に黄胤錫(1729-1791)は本書を読み、遺漏した人物を補充して簡略な記録を増補し、収録人数を102人にまで拡大した『海東異蹟補』を撰述することになる。

では、韓国の仙話の中に中国神話と道教の想像力がどのように投影されているのか、さらに、その受容と変容または弁別する差異が何であるのか検討したいと思う。本稿では、特に最初の神仙伝記集である『海東異蹟』を増補した『海東異蹟補』を中心に、韓国仙話に登場する神仙たちを分析するが、彼らの性格と様態も終始一貫してはいないので、故事の主人公である神仙たちを大きく内丹修鍊家、術士および異人、神人の三種類に分けて分析を試みる。

2. 内丹修鍊家

『海東伝道録』の記載には、中国で流行した鍾呂金丹道が入唐留学生の崔致遠等によって新羅に伝来し、内丹修鍊の伝統が、以後朝鮮の金時習、鄭礪など丹学派道人に続く、とある。内丹という修鍊

は実施するに一定の時間と空間が確保されなければならない、修練過程において宇宙論、心性論などに対する理論摸索を必要とするため、丹学派を始めとした士族階層によって主に成り立っていた。韓国の仙話中でこのような内丹という修練の過程を克明に示す事例として、朝鮮中期の文人許筠が書いた実名小説「南宮先生伝」が挙げられる。「南宮先生伝」は、洪万宗の『海東異蹟』に師である権真人の伝記「権真人」に入伝される。その内容的の流れに従って調べると次のようになる。

稚裳権真人，道人南宮斗之師也。始斗中嘉靖乙卯司馬，嘗居臨陂，有嬖妾。其堂姪潛與之私，斗並殺其二人，避罪落髮爲僧。¹

話は南宮斗が私通した妾を殺して逃走し、僧侶になる所から始まる。このような設定は中国の仙話にもしばしば見られる。得度するためには酒、色、財、気を断つべきで、故事では色を断絶させる方便が、たいてい妻や妾が私通したため幻滅した家庭の不幸として現れる。元の馬致遠の雑劇『開壇闡教黄粱夢』では、正陽子の鍾離権が俗世の欲望に陥ちた呂洞濱を度脱させるために昼寝をさせる。キジャン飯が熟す間、呂洞濱は夢の中で高官大爵として生き、富貴と栄華を享受し、妻の不貞を目撃するなど様々な不幸を体験した後に、俗世を捨てて道門に入る。² このようなモチーフは『海東伝道録』を著述した韓無畏の人生でも見られる。韓無畏は故郷の清州の官妓との愛に溺れ、その夫を殺して逃走し、結局、道人としての生活を送ることになる。³

逃走の終わりに、南宮斗は、ある異僧に会い、異僧自らの師匠である権真人を紹介する。南宮斗は稚裳山の権真人を探すために一年も彷徨した末、ついに隠居地を発見する。

忽到一洞，有川注於林薄間，流出大桃核。斗心欣然曰，是中，莫是仙師所否。促步沿流可數里許，仰觀一峯陡起，松杉翳日，中有素屋三楹。

溪流から流れてくる物から樂園を探し出すという母題は陶淵明の「桃花源記」以来、仙話で愛用される表現であった。特に得度者を訪ねるという主題と関連したことについては、劉義慶の『幽明録』に書かれた、劉晨、阮肇の故事が挙げられる。劉晨と阮肇が天台山に薬草を採りに行き、溪流から流れてくる瓢箪の中にゴマ飯が入っていたのを見て、人家を発見し天女に会ったという故事がそれである。

南宮斗はついに権真人に会ったが、彼は容易に南宮斗を弟子として受け入れなかった。南宮斗は三日間昼夜を問わず懇請を続けようやく許しを受ける。

長老熟視之、笑曰、君忍人也。推朴不可訓他技、唯可以不死教之。斗起而拜曰、是足矣。奚用他求。

¹ 翻訳と原文は以下の本を参照。以下の場合もこの本に基づく。洪万宗編輯、黄胤錫増補、〈権真人〉《増補海東異蹟》（ソウル：景仁文化社、2011）、申海鎮、金石泰訳註。

² 《開壇闡教黄粱夢》に対する分析は鄭在書、《不死의 神話와 思想》（ソウル：民音社、1994）、pp. 284-290参照。

³ 柳夢寅、《於野談》〈仙道部〉：“韓無畏西原儒士也。少時好任俠、擅西原官妓、一日殺妓夫避仇、入關西寧辺去焉。遇校生郭致虚学秘方、泛濫仙仏、年八十双目炯然、鬚胡如漆。”

仙話には入門者と師匠が初めて会う時、入門者の資質を試験する挿話がしばしば用いられる。修練のために最も要求される資質は忍耐力である。忍耐力の資質を確認するために黄石公は圯橋で張良に履き物を三度、拾ってこさせる。⁴ このような忍耐力は結局、持続的な修練の成否を決めるからである。

南宮斗の資質を確認した師匠は以後、本格的に修練法を教える。精神集中のために、まず睡眠を取らない訓練をさせて、続いて『参同契』、『黄庭内外景経』などの道書を熟読させ、穀物を断つ辟穀法を教える。本来、外丹書であった『参同契』は唐代以後、内丹修練が主流になっても内丹書として活用される。上清派系經典の『黄庭内外景経』が読まれている事からも内丹修練と存想法が共に行われたことが分かる。

南宮斗の修練が順調に進むと、師匠は励ますだけでなく周到綿密に傍らで見守り良し悪しを見る。

居六年，長老曰，君有道骨，法當上昇，下此則不失爲喬鏗矣。慾念雖動，地忍之。凡念雖非食色，一體妄想，俱害於眞，須空諸有，靜以煉之。……長老時寒燠飢飽，以保持之。

師匠は南宮斗の努力を讃えつつ、中国の有名な神仙の王子喬と籛鏗、すなわち彭祖にも劣らないと励ます。王子喬と彭祖はどちらも『列仙伝』に登場する古仙である。王子喬は周の靈王の太子であったが、殷の故地の嵩高山に赴き修練して得仙する。しかし、笙簧を上手に吹き、白鶴に乗っていたと伝えられるだけで、彼の修練法については知られていない。⁵ 彭祖は殷の大夫として肉桂と靈芝を常食し、導引、行気そして房中術に長け、八百歳を生きたといわれ、服食と内丹修練をおこなった人物である。⁶ 道教の神仙三品説では、神仙の等級を天仙-地仙-尸解仙に分けている。八百歳を生きた彭祖は地仙に属しているが、権真人は南宮斗が空を飛昇する天仙になれなくとも、地仙にはなれると励ました。ところが南宮斗が入門する際にも忍耐力の試験を受けたが、師匠が、もう一度修練の要として忍耐力を強調するために、修練の最終段階でこういった事を行うのは、仙話では度たび見られる場面である。唐代伝奇小説である李復言の「杜子春」で主人公は、やはり師匠から同様の事を言われる。

戒曰，……慎勿語，雖尊神惡鬼夜叉猛獸地獄及君之親屬爲所困縛萬苦，皆非眞實。但當不動不語，宜安心莫懼，終無所苦。當一心念吾所言。言訖而去。⁷

⁴ 司馬遷、《史記》、卷55、〈留侯世家〉：“良嘗間从容步游下邳圯上，有一老父，衣褐，至良所，直墮其履圯下，顧謂良曰：“孺子，下取履！”良鄂然，欲毀之。为其老，彊忍，下取履。父曰：“履我！”良业为取履，因长跪履之。父以足受，笑而去。良殊大惊，随目之。父去里所，复还，曰：“孺子可教矣。後五日平明，与我会此。”良因怪之，跪曰：“诺。”五日平明，良往。父已先在，怒曰：“与老人期，後，何也？”去，曰：“後五日早会。”五日鸡鸣，良往。父又先在，复怒曰：“後，何也？”去，曰：“後五日复早来。”五日，良夜未半往。有顷，父亦来，喜曰：“当如是。”出一编书，曰：“读此则为王者师矣。後十年兴。十三年孺子见我济北，穀城山下黄石即我矣。”遂去，无他言，不复见。旦日视其书，乃太公兵法也。良因异之，常习诵读之。”

⁵ 劉向、《列仙伝》、卷上、〈王子喬〉：“王子喬者，周靈王太子晋也。好吹笙作鳳凰鳴。遊伊洛之間，道士浮丘公，接以上嵩高山。三十餘年後，求之於山上。見桓良曰，告我家，七月七日，待我於緱氏之山巔。至時，果乘白鶴，駐山頭。望之不得到，舉手謝時人，數日而升。亦入祠於緱氏山下及嵩高首焉。”

⁶ 劉向、《列仙伝》、卷上、〈彭祖〉：“彭祖者，殷大夫也。性錢名？、帝？之孫、陸終氏之中子。歷夏至殷末、八百餘歲、常食桂芝、善導引行氣。歷陽有彭祖仙室。前世禱請風雨、莫不輒應。常有兩虎在祠左右、祠訖、地即有虎迹云。後昇仙而去。”

⁷ 李復言、《續玄怪録》〈杜子春〉。

南宮斗の修練がついに大詰めの境地に到達すると、まさに師匠は最後の段階に備える。

即掛三才鏡于壁、植七星劍二口於左右、禹歩呪祝、冀以却魔成道。

三才鏡と七星劍はともに道教の法具であるが、この起源は巫女が鬼神を追う時に使った鏡と刃物にある。禹歩は禹の君主の歩法に起源があり、道教の法術で鬼神を追ったり、使役する時に使う。これもまた巫君だった禹の君主の呪術的行事から始まっており、シャーマニズムに根を置いている。⁸

しかし南宮斗は、最後の段階において道を成し遂げたいと思いつける心を抑制できず、体内の火気が上昇して修練は失敗に終わる。師匠は残念でやまない。

長老以杖擊其頭曰、噫、其不成也。亟令斗安坐降氣、氣雖制伏、而心沖沖、終日不定。長老歎曰、曠世逢人、教非不盡、而業障未除、遂致顛敗、君之命也。吾何力焉。……長老曰、君雖不成神胎、亦可爲地上仙、少加樽養、則八百年之壽、可享矣。……出二粒赤桐子丸嚙之。

南宮斗は結局、飛昇の境地の天仙に至らず、八百歳を享受した彭祖のような地仙の境地に留まることになる。入門者の忍耐力が不足し、修練が失敗に終わって師匠が運命をなげく場面についてもやはり仙話には形式化された叙述がある。「杜子春」末尾で、声を出すなどという禁忌を破って丹薬合成が水泡に消えるとすぐに師匠は次の通り語る。

道士前曰。……向使子無噫声、吾之藥成、子亦上仙矣。嗟乎、仙才之難得也。吾藥可重煉、而子之身猶爲世界所容矣、勉之哉。遙指路使帰。

「杜子春」に先立つ『神仙伝』の壺公故事でも弟子の費長房が最後の試験で失敗した時、彼に「あなたは仙道を達成するにならず。地上の君主や、数百歳の寿命を享受するはずだ(子不得仙道也。賜子爲地上主者、可得寿数百歳。)」という。こういった点からも仙話でのこのような叙述の由来の深さが分かる。

以後、南宮斗の師匠権真人から、彼が幼かった時、癩病にかかったが、遺棄された不思議な草を食べて病は癒え、師匠に出会ったという述懐を聞くと、この場面にもやはり『神仙伝』の趙瞿の故事と同じ類型である。そして、南宮斗はついに権真人と永遠に別れる。

翌日、招斗謂曰、你既縁薄、不合久于此。其下山長髮、餌黃精、拜北斗。……黃庭參同、道家上乘、誦持不懈、而度人經乃老君傳道之書、玉樞經乃雷府諸神所尊、佩之則鬼畏神欽。……斗涕泣而受其誨、即告辭下山、回視則無復人居焉。

⁸ 《洞神八帝元度経》〈禹歩致靈〉、第四：“禹歩者、盖是夏禹所爲術、召役神靈之行歩、以爲万術之根源、玄機之要旨。”

北斗七星崇拜は根源的にシャーマニズムと関連が深く、神話、道教的には時代と地域により東皇太一、太一、太乙、七星神などで神格化される。韓国の場合、青銅器時代の支石墓の石版にも北斗七星が描かれているほど根源が深い。⁹ しかも、『黄庭経』はシャーマニズムと関連が深い上清派の經典であり、『玉枢経』の本神は殷代に由来する神霊である太師聞仲で、この二つの經典は特に韓国民間道教で愛読された。

南宮斗が長い間の修練生活を終え還俗する最後の場面は、相変らず既存の仙話で形式化された叙述から大きく抜け出さない。「杜子春」にも同様の状況描写がある。

子春既歸，愧其忘誓，復自效以謝其過。行至雲臺峰，絕無人跡，嘆恨而歸。

仙話末尾でのこうした定型化した描写は、多くは武陵桃源と同じ樂園あるいは仙境の故事の中でしばしば見られる。「桃花源記」、劉晨、阮肇故事のように仙郷の訪問者は、そこを去った後は、再び戻ることができない。異界は偶然に、あるいは特別な契機に往来できる場所であり、日常の法則が支配する空間ではないからである。

「南宮先生伝」つまり「権真人」の全体構造と意味を総括した時、これまですでに見て来た通り、この故事が仙話の多様な典故をよく活用し整えている作品だと分かる。言い換えれば、この故事は『列仙伝』、『神仙伝』など中国の古典的な仙話集でよく使われた、原形的叙事母題を上手に配置し、組み合わせた、いわゆる「よく醸す壺」である。私たちは、道教知識が豊富な高級文人の許筠の手を経たからこそ、そういう作業が可能だったと推測することができる。併せて、主に内丹という修練の過程を扱った「南宮先生伝」では、韓国道教との区別を探し難いほど、すでに理論化、制度化された中国道教の影響が感じられる。そればかりか権真人は自身の道脈が義湘大師-正陽真人鍾離権に遡すると述懐しており、このような道脈は結局、韓国道教と全真教との関連性を示唆した『海東伝道録』の系統と一致する。それにもかかわらず、私たちは『黄庭経』、『玉枢経』、北斗七星崇拜など東夷系神話と道教伝統から始まった經典と信仰が「南宮先生伝」で表現されていることを見過ごすことはできない。

3. 術士および異人

韓国の『神仙伝』とされる『海東異蹟』には南宮斗のように実際に道教修練をして神仙の境地に至っただけでなく、方術や技芸を行う人、奇異な行跡を残した人も収録している。神仙の範疇を広げたと見ることができ、中国の『列仙伝』にも『神仙伝』にもこのような事例がないわけではない。たとえば『列仙伝』の朱仲は真珠商人であるが皇室に大きく良い真珠を献上したことで有名になり、他の能力に対する言及はない。しかし『海東異蹟』では、このような人物が入伝される場合が多い。先ず方術の達人と呼ばれる田禹治を見てみよう。

⁹ 朴昌範、《하늘에 새긴 우리 역사》(ソウル:김영사, 2002), p. 215.

田禹治，方技之士，且能文。嘗往申企齋光漢第，宋麒壽亦至。企齋顧麒壽，指禹治曰，君曾識此客否。羽士田君是也。麒壽曰，每聞，如卷中人，恨相見之晚也。企齋曰，子何不爲令公作一戲。治笑曰，何戲之有。已而，主家進水澆午飯，治方食，向庭撰之，皆化作白蝶，片片而飛。

田禹治のこのような術法には由来がある。『神仙伝』に載せられた神仙玉子には務魁と呼ばれる術法があり、彼が水を口に含んで吹くと、それが皆な珠玉になったという。田禹治はまた、人々のために童子でもって縄に乗って空に昇り天桃を取ってきたりした。後ほど童子の頭、体、腕、足が落ちて死んだと分かったところ、田禹治が付けるとまたすぐに生きかえり歩いていったという。この術法は西アジア側から発生して世界的に分布している幻術で、『海東異蹟』より少し遅れて成立した蒲松齡の『聊齋誌異』にも登場する。このような術法から推察するに田禹治は多分この頃の魔術師のような職種に従事した人ではないかと考えられる。しかし田禹治は優れた幻術によって果てには死まで神秘化される。

後以術惑衆、逮繫信川、死於獄中、太守使人埋之、及親戚發塚移葬、啓棺視之、只空棺矣。

棺が空だったという事は尸解を意味する。尸解は死という形式を借りて神仙になる方法で、尸解仙は天仙や地仙より低い段階の神仙となる。術士田禹治は優れた幻術のために獄死したが、後に神仙に美化されたのではないかと見なされる。

田禹治が術士として有名だったとすれば、技芸に優れ異人と見なされた人々もいた。于勒と玉宝高は伽耶琴、鄭希亮は占術、南師古は風水、楊士彦は文字、張漢雄は医薬など、各おのが名手であり、異人として『海東異蹟』に入伝された。

これとは違い、民間での奇異な行跡で異人になった人には蔣生がいる。長生は傑物で眉目秀麗で、歌が上手く、獣の声をよくまねたという。非凡であった彼は、突然、死に奇異な行跡を残す。

壬辰四月初吉，餘酒數斗大醉，欄街以舞，唱歌不輟，殆夜倒於水標橋上，遲明，人見之，死已久矣。屍爛爲虫，悉生翼飛去，一夕皆盡。唯衣襪在武人洪世熹者，居于蓮花坊，取與之昵，四月從李鎰，防倭，行至鳥嶺，生芒履曳杖，握手甚喜曰，吾實不死也。向海東覓一樂土去矣。因曰，君今年不合死，有兵禍，向高林勿入水，丁酉年慎母南來，或有公幹勿登山城。言訖如飛而行，須臾失所在。

死体になった後、突然、他の場所に出現したという大きなテーマは、尸解に対する典型的な描写である。乞食である長生の本性は得度した神仙だったというオチであるが、『列仙伝』にはまた乞食神仙の陰生も収録されている。しかし内容は長生の方がはるかに豊富だ。長生は預知能力もあり壬辰倭乱の勃発を予め知り、友人に忠告までする。乞食であるが超人的な能力を持つ長生は、実際、韓国シャーマニズムの神格の降臨道令だ。洪万宗はシャーマニズム神話の大神として民間で影響力が大きかった降臨道令を尸解仙という道教的脚色を加えて韓国神仙の系統に編入させたのだ。

黄胤錫の増補版では長生は見られず、代わりに蔣道令が出てくる。結婚して一人前の大人にもならず、常に子供のような恰好をしていたため蔣道令と呼ばれたこの乞食は、老若男女を問わず、ぞんざいな言葉を使うが皆に好かれたという。しかし、以下のある大きな問題によって彼は決定的に神仙と見なされる。

一日、携一冊、以遺鄭氏曰、爾家舊物也。其人曰、非也。曰爾先祖順朋氏、在世日、吾曾借去耳。其人徐驗古籍、果然。熟廟時、有人與遊毘盧峰上、蔣賦詩云、三塵渤海杯中、一粟乾坤鏡裡浮。近世、不知所在。

この大きな問題には、神仙の趣旨と関連した伏線が二つ敷かれている。一つは本を借りた鄭順朋の身内の温陽鄭氏である。明宗時の相臣鄭順朋には、北窓鄭礪と古玉鄭磻の二人の息子がおり、二人とも著名な道人であった。したがって温陽鄭氏の家で借りた本は、道教関連の本だったと暗示している。もう一つは本を借りた明宗の時代と現在の肅宗の時代との時間差が数百年なので、蔣道令が長生不死の存在という印象を植え付けていることだ。

黄胤錫は更に、索囊子という全州のある奇異な乞食を加えた。縄をより合わせて作った背負い袋を担ぎ、きちんとした清楚な人と呼ばれたこの乞食は、歳月が流れても顔が少しも老いかなかったという。よって神仙と見なされた。時間が経過しても顔に変化がないという描写は、やはり『列仙伝』、『神仙伝』に登場して以来の、後代の小説でも凡庸な一人が、神仙あるいは非凡な存在であることを暗示するために度々活用される。唐代伝奇小説「昆侖奴」の最後の大きなテーマがそれだ。

後十余年、崔家有人見磨勒売藥於洛陽市、容顔如旧耳。

黄胤錫の増補版には洪万宗の『海東異蹟』原本よりも、さらに多様な階層の人物が神仙に入伝されている。その中の一人として、かつて海外に進出し領域を切り開いた海中書生が挙げられる。話のあらすじは次の通りである。

宰相鄭太和が若い時、山房で勉強する時、ある書生が話をするが、自身が宰相になる夢を抱いたが鄭太和のためにそれをあきらめて国外に離れるといいながら、某年に鄭太和が平安監査になって亀城地方を巡行する時に会う事になるだろうと予言をした。その後、予言のとおり鄭太和が亀城地方を過ぎる時、ある侍従が現れて彼を連れて咸鏡道の海岸に行った。そこで待っていた綵船一隻が鄭太和を連れて大洋に出て行き大きな島に到着し、そこには栄えた都市があった。翼善冠を戴いた王が現れ、会うとまさに昔のその書生だった。彼は朝鮮で抑圧されながら生きてはなく、貧しい人々、頼るところのない人々を集めてこの島を開墾し、肥沃な土地を作り働いているということだった。二人は喜びの再会をした後、別れ、鄭太和はこの奇異な経験談をいつも人々に話したという。

周知の通り、この説話は、韓国の古小説の「洪吉童伝」、「許生伝」などと同じく「海島樂園」というモチーフを共有している。ところがこのモチーフは、はるかに早い時期の唐代の伝奇小説「虬髯客伝」と非常に似た展開である。「虬髯客伝」のあらすじは次のとおりである。

唐朝の開国功臣の李靖は若い時期に隋国宰相楊素の侍女と目があい、逃走し虬髯客という侠客に会う。天下を占める野望を抱いていた虬髯客は李靖の紹介で唐太宗李世民に会った後、自らの計画をあきらめる。そして逆に李靖を支援し、後日、自身に関する便りがあるという予言をして中国から消える。唐朝が建国された後、宰相になった李靖に遠い辺境から便りがやってきたが、十萬の大軍が船に乗って夫余国¹⁰に攻め込んで王を殺して独立したとのことだった。李靖は心の底から独立した人物が虬髯客だと確信する。

「虬髯客伝」は唐末五代の道士杜光庭が書いた小説で、晩唐時期、落ちぶれた唐朝の正統性を鼓吹するために使われた作品だ。イデオロギー的な側面を除くならば、話の構造と展開方式に「海中書生」との類似点が多い。併せて虬髯客が侵略した国が夫余という点も興味深い。夫余の後身の高句麗に敗れたことがあった唐の東夷種族に対する反感が作用した可能性もあるだろう。虬髯客と海中書生の共通点は、道教系統人物が持つ拘束を嫌い奔放な性格と超国家的、遊牧民的傾向だ。このような指向は特に方外之士の活動と観念などを詳細に記録した『青鶴集』によく現れている。洪万宗と黄胤錫は、道教系統人物の上で述べた指向に注目して、具体的な道教的行為がなくても似た指向を持った人物ならば神仙であると認識した。海中書生以前の人物で大洋への進出を夢見て実践した太和と虬髯が、やはり『海東異蹟』に入伝されているのはこのような理由からであろう。

4. 神人

『海東異蹟』には檀君、神誌など韓国神話上の存在をはじめ、花郎系統の人物、韓国の各地域あるいは山岳を管掌する神格の多くが神仙に列記されている。例えば赫居世、東明王など建国神話の主人公と花郎の永郎、述郎などに、四仙、漢拏仙人、南海仙人など前身が地域土着神と推測される神格などがそうだ。

『海東異蹟』をはじめ、『青鶴集』、『梧溪日誌集』などの神仙伝記集で、韓国神話上の存在を神仙と見なしたことは、韓国道教の起源と関連にかなり大きい意味を持つ。神話は種族の成立起源を語ることによって構成員に一体感を付与し、共同体のアイデンティティを成立させてくれるため、韓国道教において、中国の神でない韓国の道教と関連付けて述べたことは、韓国道教の成立と発展を内在的次元で認識したということの意味する。同時に、花郎の入伝もやはり花郎を韓国道教の脈絡の中で把握しているという証左として、中国道教と区別される韓国道教の系統と発展過程を示唆するものといえる。

¹⁰ 版本によっては「扶南国」となっていたりもする。扶南は現在のカンボジア。

地域土着神の入伝は、道教的立場での再解釈でもあり、究極的には韓国道教の民間神の受け入れ、あるいは領域拡大と考えることができ、このような現象は中国道教の場合も歴史的に不断に行われてきた。漢拏仙人の話为例をあげよう。

牧使梁士瑩李慶祿時，虞人嘗獲白鹿，前後罕有見者。小乘僧言，鹿夜則就澗飲水，近有山尺，夜伏澗邊，見羣鹿驟來，數可千百。中有一鹿，魁然而色白，背上有白髮翁騎着。山尺驚恠，不能犯，但射落後一鹿。小頃，騎鹿者，如点檢羣鹿狀，長嘯一聲，因忽不見云。

漢拏仙の故事は、本来、白鹿潭のいきさつと関係した土着の故事であっただろう。しかし、道教象徴の立場における白鹿は単純なものではない。古来から白鹿は瑞獣として老子が白鹿に乗ったという伝説があるほど道教と密接な関連がある。『神仙伝』にも白鹿が登場する。

魯女生者，餌術絕穀，入華山。後故人逢女生，乘白鹿，從玉女數十人。¹¹

ここでの濟州道が三神山の一つという伝説は、より一層白鹿の出現を自然にする。『史記』を見れば三神山の獣は全て白となっている。¹² このような道教説話的背景を念頭に置く時、漢拏山の白鹿に乗った白髮老人は神仙と見なされるのに充分である。道教的潤色を通じて、漢拏山ないし濟州道は完全に三神山の神秘的なイメージに包まれることになった。

5. 結語—韓国仙話の特性

以上、内丹修練、術士および異人、新人などの三種類の範囲で、韓国仙話の内容と意味、特徴などを調べた。私たちは韓国の仙話が中国で遠い昔に成立した『列仙伝』と『神仙伝』など代表的神仙伝記集から、内容、母題、叙事形式などで多くの影響を受けたという事実を肯定しなければならないだろう。しかし、こうした共通点にもかかわらず、韓国仙話だけが持ついくつかの特性があり、このような特性こそが韓国仙話の固有性を実現する要素であるだろう。それは次のようになる。

最初に、儒教、仏教を排斥せず、共存しようとする強い三教合一の精神である。私たちはこの代表例として鄭欽を挙げることができる。尹新之は鄭欽を次の通り評した。

先生生而神異，博通三教，可与党為仙、可与党為仏、可与党為聖人、是之謂真人者、非也。¹³

鄭欽自身も遺訓で「すべての祭事は一切が朱文公家礼に基づき、俗礼を参酌するものの人情に合致す

¹¹ 葛洪、《神仙伝》〈魯女生〉。

¹² 司馬遷、《史記》〈封禪書〉：“此三神山者、其伝在渤海中、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。其物禽獸尽白、以黄金銀為宮闕。”

¹³ 尹新之、〈北窓古玉両先に生詩集序〉《温城世稿》。

るよう、努力しなければならない。(凡祭祀一依朱文公家礼、参以俗礼、務合人情。)」と懇願し、理学の基本書である『近思録』と『小学』を学ぶことを強調し、平素から仏僧と交遊して山寺で修練をしたことから、儒、佛に対して寛容な態度を取ったことが分かる。このような態度は崔致遠の「鸞郎碑序」に見られる風流道の「三教を含みこむ(包含三教)」という趣旨のように¹⁴ 韓国固有の仙家が持った圓融、会通の精神から始まったと見られる。しかし、少なくとも朝鮮という現実的条件では強力な儒教独裁体制で生存するために崇儒するほかはなく、仏教の場合、制度的基盤がない道教が依託しやすい代替制度という点で排仏する理由もなかったのだろう。

二番目に、神仙伝記集であるのに実際道教とは関係なく、一つの技芸に優れた匠人だとか神話、伝説、民俗上の存在など多様な階層の人物が幅広く網羅されているという点だ。これは上で言及した、三教合一の精神と関係するが、韓国道教の土着性と関連した現象で多様な階層はまもなく多様性の裏面の固有な韓国的現実を反映する事として読まれる。

三番目に、若干、特異な現象で韓国の仙話だけに、壬辰倭乱、丙子胡乱など大きい戦乱に対する話、例えば予言、異蹟などの挿話が多い。これは未曾有の乱世による集団的精神外傷(Trauma)に対する治癒機制の故事上の発顕でもあって、救世の真人を待望する千年王国説的心理の表現であり、世俗歴史に対する超歴史的存在の優越性を証明する話でもある。

この三種類だけが韓国の仙話を代表する特性とは言えないだろうが、相当数を誇る専門的な神仙伝記集の『海東異蹟補』から抽出された特性であって、見過ごすことはできない結果だと言える。

¹⁴ 崔致遠、〈鸞郎碑序〉：“国有玄妙之道、曰風流。設教之源、備詳仙史、実乃包含三教、接化群生。”

道教神仙信仰研究

霍克功

宗教文化出版社编审

道教信仰中，神仙信仰是其核心内容。道教神仙信仰广泛吸收了中国传统的神仙信仰和神话传说，融合自身的信仰理论，最终形成了其独特的神仙信仰体系。道教众多的神灵按其性质，可分为“神”和“仙”两大类。神是指神祇，包括天神、地祇、物灵、地府神灵、人体之神、人鬼之神，前五种，是先天神灵，不是人修炼成的，《抱朴子内篇》说其“非可学也”；人鬼之神原来是人，因其生前或有功于国、或有功于民、或有功于族，死后被人们奉祀为神。而“仙”是指仙真，包括仙人和真人，是道士或俗人经过修炼而成的具有优异功行的杰出人物。

在不同语境中，神仙表示不同的含义，有时指神，有时指神和仙，有时指仙。在修炼语境中，神仙往往指的是仙。得道成仙是道教徒终生追求的目标，神仙是道教徒修道成仙的榜样，神仙事迹是道教徒实现成仙的楷模。神仙又是道教基本信仰“道”的形象化体现，得道成仙是道士修行的目标和最后归宿。修炼语境中，“神仙是道教信徒所理想的一种修炼得道、超脱尘世、神通变化、长生不死之人，又称‘神人’或‘仙人’。”¹表明，神仙是由人修炼而成的，有超人的能力。可以超脱尘世，长生不老。

一、神仙源流

神仙信仰可上溯到我国远古原始社会时期，那时就有人开始学仙。史载轩辕黄帝“且战且学仙”，“黄帝问道于广成子”，后修道成功，于鼎湖白日乘龙升天了。到了战国时期，神仙信仰已经相当广泛，出现了许多记载神仙传说的著作，书中载有不少关于仙人、仙境、仙药等传说的文字。人类在劳动中思维得到发展，产生自然崇拜、图腾崇拜和神灵观念。于是“他们用人格化的方法来同化自然力。正是这种人格化的欲望，到处创造许多神”。《左传》说“昔尧殛鲧于羽山，其神化为黄熊”。“神”字已被使用。后来，人们把造福于人民的人物如鲁班、关羽等都尊奉为“神”。“仙”字出现较晚，据说始于汉代，《说文解字》说：“长生仙去。”为仙，其本义是“长寿”，凡通过修炼而具有“不死”功能的超人便是“仙”。“仙”字出现虽晚，但仙话早在战国时代已有流传。《山海经》便记载了我国原始社会的神话及宗教信仰，并提出了长生信仰，指出了神仙与羽士的存在，描述了神仙天都，记载了奇异的方术。《山海经》说，在轩辕国，寿命最短的也有八百岁（《大荒西经》一）；在犬戎国，人若骑上白身黄眼的“吉良”马，可长寿千岁（《海内西经》）；在白民国，谁乘上头长角的“乘黄”兽，可寿二千岁（《海外西经》）；此外，还有以甘木为食的不死之国（《大荒南经》）等。《庄子》是最早描述神仙的著作。《庄子·逍遥游》写道：“藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，淖约若处子。不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。”有神人居邈姑射之山，肌肤如冰雪一样洁白，

¹ 任继愈主编：《宗教大辞典》，上海辞书出版社1998年8月第1版，第695页。

容态像处女一般柔美，不食五谷，餐风饮露，而能乘云气、驾飞龙，遨游于四海之外。《庄子·齐物论》又描写神仙的超人之处：“至人神矣，大泽焚而不能热，河汉沍而不能寒。”神仙不怕严寒，不惧酷热。尽管《庄子》在先秦便已流传，然在魏晋以前，《庄子》一书并不十分流行。到了魏晋时期，玄学思潮盛行，《庄子》作为“三玄”之首，开始受到重视和发挥。从唐代开始，《庄子》对道教尤其是对其神仙信仰的影响才真正释放出来。皇帝直接出面诏封庄周为“南华真人”、《庄子》被道教奉为《南华真经》，道士注解《庄子》成风。《庄子》还描述了“其寝不梦，其觉无忧，其食不甘，其息深深”，“不知说生，不知恶死，其出不欣，其入不距，翛然而往，翛然而来而已矣”（《大宗师》）的真人；那些“大泽焚而不能热，河汉沍而不能寒，疾雷破山飘风振海而不能惊……死生无变于己”（《齐物论》）“上窥青天，下潜黄泉，挥斥八级，神气不变”（《田方子》）的至人；那些“鸟行而无彰，天下有道，则与物皆昌；天下无道，则修德就闲；千岁厌世，去而上仙，乘彼白云，至于帝乡”（《天地》）的圣人；以及《逍遥游》中的“无何有之乡”，《齐物论》中南郭子綦的“形如槁木”、“心如死灰”，《养生主》中的“缘督以为经”，《人间世》中的“心斋”，《大宗师》中的“真人之息以踵”、“见独”、“坐忘”，《在宥》中广成子的“至道之精，窈窈冥冥；至道之极，昏昏默默，无视无听，抱神以静”，“必静必清，无劳女形，无摇女精，乃可以长生；目无所见，耳无所闻，心无所知，女形将守形，形乃长生”，等等。《庄子》对道教神仙信仰的影响具体深入，“神人”、“真人”、“至人”等和“无何有之乡”构成了道教的“神仙”和“仙境”。而“逍遥”、“心斋”、“坐忘”、“吹响呼吸，吐故纳新，熊经鸟伸”（《庄子·刻意》）等思想，丰富着道教成仙方术的多个层面。其它著作，如《列子》书中的《汤问篇》、《黄帝篇》、《周穆王》，屈原在其浪漫主义作品《楚辞·远游》、《离骚》、《天问》、《九歌》中流露出他神游天上的快乐心情，也表现了他对神仙生活的向往，都将仙境描画的美妙而神秘，其仙人亦被描绘成外生死、极虚静、不为物累、超脱自在，能腾云飞行的神奇人物。汉代的《淮南子》、《史记》中亦有类似描述。《释名·释长幼》云：“老而不死曰仙。”¹《神仙传》称：“仙人或竦身入云，无翅而飞；或游兮瑶之圃。登昆仑兮食玉英，与天地兮比寿，与日月兮齐光。”²与日月同辉，与天地同寿，驾龙云游，这就是神仙的境界。葛洪对神仙世界描写的生动形象：“果能登虚蹑景，云舆霓盖，餐朝霞之沆瀣，吸玄黄之醇精，饮则玉醴金浆，食则翠芝朱英，居则瑶堂瑰室，行则逍遥太。……或可以翼亮五帝，或可以监御百灵，位可以不求而自致，膳可以咀茹华璫，势可以总摄罗酆，威可以叱咤梁成。……或升天、或住地，要于俱长生，去留各从其所好耳。”³这般美好的神仙世界，吃喝住行，都是高贵的，权势地位也可任意满足。能不吸引人吗？到了五代十国时期，出现了沈汾的《续仙传》。该书收录了唐至五代间三十六位成仙者的事迹。这些神仙大多数是道士出身，靠守真养气，炼气养形、守一行气、辟谷养气、胎息、炼丹等内炼方术修炼而成。得道成仙者，具有入水不濡、入火不灼、卧雪中气出如蒸、指灯即灭等功能或法术。

在哲学思想上，庄子把神仙与天地自然放在“道”的基点上，认为“道”是一切的归宿，人们经“修炼”可以获得“道”，方士们据此鼓动帝王寻求神山、仙药。秦始皇曾派数千人入东海求仙采药；汉武帝也曾大搞祀神求仙活动；唐代高祖、太宗等都很信奉神仙方药。宋元明清各朝代，神仙说延绵不断

¹ 《释名·释长幼》，

² 屈原著《楚辞》

³ 《抱朴子内篇·对俗》，第46页

，对民间也产生很大影响。

先秦道家典籍多有涉及方术修炼，且老子、关尹、庄子等先秦道家人物在当时即被视为神仙。东汉时，张道陵创立道教，使中国古老的神仙信仰得到了继承和发扬。这时追求长生成仙的方式也由原来侧重于求仙变成服食金丹成仙，认为服食金丹可使人身形永固，不老不死。涌现了魏伯阳、葛洪等道教炼丹家。

到隋唐时期，道教神仙信仰内涵再次发生变化，由原来追求肉体长生，渐变成追求精神上的永恒、超脱。出现了成玄英、司马承祯等大家。他们认为人的形体不重要，只是人的暂住体而已，关键要在精神上成仙，人一旦忘记了生死，就超越了生死。还认为不但要忘记形体，还要忘记精神，做到物我两忘。

宋元至明清，道教神仙信仰增加了新内容，出现了全真道，强调以心为本体，以性作为心的灵能，主张性命双修。全真祖师王重阳说：“真性不乱，万汤不挂，不去不来，此是长生不死也”。邱处机说：“吾宗所以不言长生者，非不长生，超之也。”超越生死是他们的追求。

二、道教神仙的来源

道教神仙的来源是多方面的。

一是来源于中国古代原始宗教的崇拜物。包括1. 自然崇拜，将天、地、日、月、星辰、雷、电、风、雨、山川、河流等都作为信仰对象，神化而加以崇拜。2. 鬼神崇拜，《周礼·大宗伯》记载：“大宗伯之职，掌建邦之天神，人鬼地之礼”，其天神有昊天上帝，日月星辰，风师，雨师，地祇有社稷，五岳，山林川泽，四方百物，人鬼则祭祖先也。中国古代宗教正是在此基础上逐步充实形成了天神、地祇、人鬼的崇拜系统，这是道教神灵崇拜的主要来源。3. 图腾崇拜，把某种动物或植物作为崇拜的对象。例如龙、凤、熊、虎，花、槐等，成为龙神、花仙等。4. 鬼魂崇拜，例如阎王、黑白无常、鬼王等。5. 生殖、祖先崇拜。例如黄帝、三皇五帝等。

二是来源于对圣贤崇拜的承袭。如关公、岳飞等。《太平经》、《上清众仙真记》、《真灵位业图》、《无上秘要》的“道人名品”等列尧、舜、禹三王，周武、齐桓公、汉高祖、刘备等帝王，和诸子圣贤孔丘、颜回等。

三是来源于中国古代丰富的神话传说。战国秦汉年间，人们开始将流传的神话人物载入书籍，其中《庄子》所记的广成子、彭祖，《淮南子》所记的赤松子，以及《史记》、《列仙传》、《神仙传》等所记载的神仙和方士等。其中，最为经典的就属纬书，纬书制造了许多仙话。除有仙山、仙人等描述外，又对一些古代神话人物进行仙化，主要的有黄帝、西王母、九天玄女等。还给日月五星、北斗、五岳、河渚众神取名字、描状貌、配服饰。这后一点为纬书的开创之举，成为后世道教广泛承袭的对象。道教新创的神仙也不少，除道书所载诸仙真外，还有三清、三官、酆都大帝等。

四是教派因素对道教神仙谱系的构建也有重要影响。道教教派众多，从创教之始，在至上最高神

上就有所分歧。早期的五斗米道创教时，以太上老君为教主，天师道依然崇奉太上老君。太平道开始创教时，则崇拜黄老，供奉“中黄太乙”。东晋中后期，上清派、灵宝派相继出现，新出现的《上清》、《灵宝》经中，不再尊太上老君为至上神。上清派以元始天王或太上玉晨道君为最尊，灵宝派以元始天尊和太上大道君地位最显。后来各派协商、融合中提出“道不可无师尊，教不可无宗主，故老君师太上玉晨大道君焉，大道君即元始天尊之弟子也。”的共识，正是在这种师徒关系下，使他们成为三位一体的“三清尊神”，为道教神仙谱系中的最高神。另外，各派又有自己的创派真人、主祭神灵等。

三、神仙种类及职能

在道教神仙世界里，有天庭和神仙洞府，有人间阳世，还有阴曹地府。各处均有神仙。神仙种类繁多，各司其职，分别如下。

1. 天神

天神是上天之神，由道炁化现，是自然万化的根本和主宰。天神居于天界（天庭），天由道炁化生，分三十六天，自下而上分别是欲界六天、色界十八天、五色界四天、四种民天、三清境、大罗天。天“中有三十六宫，宫有一主”。三清境各有左、中、右三宫，每宫各有仙王、仙公、仙卿、仙伯、仙大夫等仙官。此外，太清境有“仙”九品，上清境有“真”九品，玉清境有“圣”九品。

天界尊神很多。三清神，即玉清元始天尊、上清灵宝天尊、太清道德天尊（太上老君），统摄三十六天，是道教最高尊神。“四御”辅佐“三清”。四御，即昊天金阙玉皇上帝、中天紫微北极大帝、勾陈上宫天皇大帝、后土皇地祇。其中，玉皇上帝总管三界十方四生六道。紫微北极大帝统御众星为星宿之主，主宰造化枢机。勾陈天皇大帝总两极而共理三才，主管人间兵革之事。斗姆元君综日月星辰，为斗极之母。西王母、东王公共理阴阳二气，调成天地，陶钧万品。五方五老得五行之精，五方五帝系五行之气。三官大帝，有天、地、水三官，天官赐福，地官赦罪，水官解厄。九天应元雷声普化天尊，即雷祖，综司五雷，赏善罚恶。其他如，日月星辰、风雨雷电诸神，诸天天帝、天尊、仙官等皆为天神。

2. 地祇

地祇即地神，凡社稷、五岳、山林、川泽、河海之神均属地祇。后土主宰阴阳生育，山川万物之秀美。社稷土谷神主宰培植五谷、养育人民的衣食之本，是国家的保护神。五岳四渎等山川之神能兴云致雨，育养万物。社稷、五岳、四渎等神，历史上长期列入国家祀典。而护国城隍、福德正神（土地神）则是城镇和地方的护佑神。至于门神、灶神、井神、厕神、行业神等，或护佑一家一户，或职掌一行一业，皆谓地神。需要指出的是，地祇并不全是先天神，像五岳、四渎等自然神，属于先天神，而城隍、土地、门神、灶神、井神、厕神、行业神等则多由人而神，属于后天人格神。其中有些也可以列入人鬼之神。

与三十六天相对的还有三十六地。地分九重，每重四地，每地各有土皇神主之，共三十六土皇。土

皇也是地祇尊神。

3. 地府神灵

中国传统的地府有两处，一是山东泰山的蒿里山，一是四川酆都山。泰山东岳大帝主七十二司，管理人的生死贵贱。酆都大帝治酆都山，主管九幽阴曹神鬼事。

治理九幽冥府神鬼之事，还有十殿冥王。即：第一殿秦广王，第二殿楚江王，第三殿宋帝王，第四殿五官王，第五殿阎罗王，第六殿卞城王，第七殿泰山王，第八殿平等王，第九殿都市王，第十殿转轮王。十殿冥王济度人鬼，罚恶扶善。此外，还有许多冥界执事，如判官鬼吏等。

太乙救苦天尊统御万类，应化十方，化号十方救苦天尊，拯救冥界受苦受难的冤魂出离冥司。

4. 人鬼之神

道教认为神具有某些人性，人具有某些神性。道教还有许多神明是由人升迁为神的，可以称为人鬼之神。人鬼之神即本着有功于民则祀之的原则，把有功之人奉为神。其中主要包括有各民族的祖先神、圣贤英杰、各行业的祖师和保护神，甚至各家族的先祖等。人鬼之神很多，祖先神如三皇五帝；圣贤神如关公、岳飞；行业神如木匠祖师鲁班、茶神陆羽、酒神杜康等。

5. 仙人

仙人是道士修炼的目标。仙人长生不死，成仙之后“迁入山也”，远离尘世。道教追求长生不死，是道教仙人信仰的根本特征。仙人的另一个特征是变化无穷，神通广大。东晋葛洪的《神仙传》对此作了形象生动的描述：“仙人者，或竦身入云，无翅而飞；或驾龙乘云，上造太阶；或化为鸟兽，浮游青云；或潜行江海，翱翔名山；或食元气，或茹芝草；或出入人间，则不可识。”

古代得道仙人有很多，《神仙传》、《列仙传》、《续仙传》、《洞仙传》和《墉城集仙录》等多有记载，例如：广成子、容成公、三茅真君、钟离权、吕洞宾等。

6. 真人

“真人”指的是存养本性、悟得大道的人。《南华真经》的《大宗师》篇谓“有真人而后有真知”。全真道追求得道成真，谓真功、真行双全是为真人。“真功”指个人自身的修炼，“真行”指传道济世的社会活动。真人入世而超世，“形且寄于尘中，心已明于物外。”（《重阳立教十五论》）

真人与仙人的区别在于，仙人追求不老不死，而真人“不知悦生，不知恶死”，认为死生一如，追求的是精神永恒，不是肉体长生。

因仙真是人可以修炼成的，是道士追求的目标，所以再对其进行细分。仙真有很多种，分为不同级别。晋葛洪《抱朴子内篇·论仙》引《仙经》将仙分为三类：天仙、地仙、尸解仙。说：“上士举形升虚，谓之天仙；中士游于名山，谓之地仙；下士先死后蜕，谓之尸解仙。”唐《天隐子》又将仙分为人仙、地仙、天仙、水仙、神仙五类。《仙术秘库》分析了多种分类方法后，从高到低依次将仙分为天仙、神仙、地仙、人仙、鬼仙五等。形成了神仙分类的基本方法。

天仙亦称“仙人”、“飞仙”、“大罗金仙”。指居于天府、能够飞升的神仙。《天仙品》曰：“飞行云中，神化轻举，以为天仙，亦云飞仙”《抱朴子内篇》和《仙术秘库》将其列为第一等。《塘城集仙录》又将天仙从高到低细分为九级：上仙、次仙、太上真人、飞天真入、灵仙、真人、灵人、飞仙、仙人。从内丹角度说，天仙是修炼的最高层次，“炼虚合道”的最高境界。修成之时神光普照，化身万千；一得永得，一证永证，神通广大，法力无边。

神仙亦称“仙人”、“真人”，统称“仙真”。指长生不死、修炼得道的人。《南华真经》曰：“有真人而后有真知。何谓真人？古之真人，不逆寡，不雄成，不谟士”；“登高不慄，入水不濡，入火不热”，“不知悦生，不知恶死”，“其寝不梦，其觉不忧，其食不甘，其息深深，真人之息以踵，众人之息以喉。”淮南子曰：“莫生莫死，莫虚莫盈，是谓真人。”从内丹角度说，神仙为修炼之上成，是炼神还虚阶段。此时炼神还虚，胎仙自化，阳神已成，脱质升举。即运用大周天之火候，以炁合神，神炁为一，心无生灭，息无出入。重浊之形，化为轻清之炁；纯阳之体，尽为神通万化。届时体变纯阳，阳神已成，具有神通万化之功能。

地仙为无神通力之仙。《仙经》云：中士游于名山，谓之地仙。《仙术秘库》说，地仙有神仙之才，无神仙之分。得长生不死，而作陆地游闲之仙，为仙品中之中乘。《秘要经》认为：“立三百善功，可得存为地仙，居五岳洞府之中。”从内丹角度说，地仙为修炼的中等成就，是炼气化神的胎养阶段。此时，仍有呼吸和饮食，形质未能全部化为轻清，但容光焕发，步履轻疾，寿增无量。能在长寿的基础上炼到长生，但无神通变化，只能在地上行走。

人仙为形体坚固、长生住世的人。从内丹角度说，人仙为修炼的下等成就，处炼精化气阶段。《金丹真传·序》曰：“补完气血，复成乾体，复得外药，结成内丹，此人仙也。”《武术汇宗》曰：“有从下关用功者，不使真气泄于阳关，保守元气，镇守下田，不悟移鼎换炉之法，而安长生不老之果，或延寿于数百年，或延寿于数千年，久而不死，谓之人仙。”此时修炼之人，可以保命固形、延年益寿，安乐延年、返老还童。但有形之躯最终必坏。

鬼仙又称“灵鬼”。指修炼者未能炼成纯阳之体，死后出阴神，是为鬼仙。《钟吕传道集》曰：“鬼仙者五仙之下一也，阴中超脱，神像不明，鬼关无姓，三山无名，虽不入轮回，又难返蓬瀛，终无所归，止于投胎夺舍而已。”又称：“修持之人，不悟大道，而欲速成，形如槁木。心若紫灰，神识内守，一志不散，定中出阴神，乃清灵之鬼，非纯阳之仙，以其一志阴灵不散，故曰鬼仙，虽曰仙，其实鬼也。”修道人在修炼的基础阶段易成鬼仙。《武术汇宗》曰：“一味闭目寂坐，冥心寂照，则静中寻静，悟人顽空寂灭矣。而未灭尽定，只炼得一个强定之阴神，到气尽时，阴神一出，便为灵鬼，谓之鬼仙。”总之，从内丹角度看，鬼仙为修炼之最下乘，仅处于基础的性功修炼阶段。或者有人年岁已大，身体有病，或生活困难，没有保障，今生修成高仙无望，也用投胎、夺舍、借尸、转世等法，炼出阴神，成为鬼仙。鬼仙是过渡仙，或不得已或方法不当而为之，为来世继续修炼做个准备。总比死去消失，再无修仙机会要好。

7. 物灵。天地山川，奇花异木等大自然诸物，其珍奇灵异者，皆有神性。较具代表性的如：灵石信仰，泰山石敢当等；动物神灵，龙、凤、麟、龟等“四灵”；十二生肖神及民间信仰的马王、牛王等。植物亦有五谷之神、四季花神、树神等。

8. 人体之神

人有脏腑身神，这是道教神仙信仰的特色。为道教的存思、内观、守一、内丹等养生术提供了理论基础。

道教认为，人体“泥丸百节皆有神”。人副天数，共有三万六千神。人体之神，《太微帝君太一造形紫元内二十四神回元经》说有“八景二十四真”，指的是脑神、发神、皮肤神、目神、项髓神、膻神、鼻神、舌神，为人体上部八景神；喉神、肺神、心神、肝神、胆神、左肾神、右肾神、脾神，为人体中部八景神；胃神、穿肠中神、大小肠中神、胴中神、胸膈神、两胁神、左阴左阳神、右阴右阳神，即人体下部八景神。人体之神均有名字、形状、服色等。当然最有名的身神是“三尸神”，《三尸中经》说：修炼者守庚申，就可以除三尸。

四、神仙谱系的编定

这里需要特别指出，神仙种类与神仙谱系即有联系又有区别。道教神仙中的物灵、人体之神未编入神仙谱系，只将天神、地祇、地府神灵、仙真、人鬼编制成神仙谱系。

道教神仙数量越来越多，但庞杂无序，需要一个谱系来规范它，其造构经历了一个由少到多和由纷杂无序到较有系统的演变过程。

汉魏两晋是道教神仙谱系的初创时期。其早期经典《太平经》既确定神仙、真人为崇拜对象，又将儒家的圣人、贤人纳入神仙谱系，将它们分为六等：“一为神人，二为真人，三为仙人，四为道人，五为圣人，六为贤人。”此时的神仙谱系比较粗疏，呈现初创时期的原始状态。这时期活动的主要道派五斗米道，除称老子为太上老君，又造构了天、地、水三官。这时期所创神灵是很少的。

南北朝是道教大量造构神仙和进行初步整理的时期。陆修静在改造南天师道（原五斗米道）时，认为“大道虚寂，绝乎状貌。”道士祀神的主要场所“靖室”应该注重“清虚”。但寇谦之在改造北天师道时，却与此观点完全相反，仍尊太上老君为该教教主，自立“天师之位”，又另造新神，除制造太上老君之孙李谱文授予《录图真经》神话外，又言二仪之间有三十六天，中有三十六宫，宫有一主。

南朝梁道士陶弘作《真灵位业图》，根据世俗“朝班之品序”和“高卑”原则，将五百多名天神、地祇、仙真、人鬼，用七个阶次组织排列起来。第一神阶以玉清元始天尊为主神，第二神阶以玉晨玄皇大道君为主神，第三神阶以太极金阙帝君为主神，第四神阶以太清太上老君为主神，……最后第七神阶以酆都北阴大帝为主神。每一神阶之下，分列左位、右位、女真位、散位、地仙散位，分别容纳若干天神、地祇、仙真、人鬼，编制出道教史上第一个神谱。

隋唐五代是三清最高神地位最后确立和神仙谱系继续编定时期。杜光庭《道门科范大全集》在三清之后所列神灵为：玉皇、紫微大帝、北斗九星君、三官、五帝、九府四司诸君、六十甲子本命星君、玄中大法师、三天大法师等；高上玉皇、三十六天帝、东华、南极、西灵、北真、玄中大法师、

三天大法师、日月九曜、南辰北斗、三官、五帝、本命星君、东岳司命、名山洞府得道神仙、三界应感一切真灵等。

两宋是道教神仙谱系最后编定时期。北宋真宗、徽宗是著名的崇道皇帝，他们搞了很多降神和天赐的闹剧。为了醮神的需要，曾命令大臣和道士整理道教醮仪，《宋史·王钦若传》记王钦若曾撰著《列宿万灵朝真图》《罗天大醮仪》等。《历世真仙体道通鉴·林灵蕴传》载林灵素曾“被旨修正一黄篆青醮科仪，编排三界圣位，校正丹经子书。”林灵素所作的“编排三界圣位”的工作，对道教神仙谱系的最后定型起了重要作用，南宋金允中《上清灵宝大法》编制的黄篆大斋醮神名单即据此改成，其卷三十九所列三百六十分位神仙名单，按其性质、品第，可分为以下十一个等次：

- (1) 三清、四御；
- (2) 南极长生大帝、东极救苦天尊、木公道君、金母元君及三十二天帝；
- (3) 十太一、日月五星、北斗、二十八宿星君；
- (4) 五帝、三官、四圣；
- (5) 历代传经著名法师；
- (6) 魔王、神王、仙官；
- (7) 五岳及酆都地府诸神；
- (8) 扶桑大帝及水府诸神；
- (9) 天枢院、驱邪院雷府等部主宰及诸神；
- (10) 各种功曹、使者、金童、玉女、香官、吏役等；

(11) 城隍、土地及所属神众。当然道教各科仪书所载神仙系统并不完全统一，但南宋留用光《无上黄篆大斋立成仪》、宁全真传授之《灵宝领教济度金书》等所载神仙系统，其主要神策及其等次皆差别不大，故金允中《上清灵宝大法》所载不失为神仙谱系的代表，是道教神仙谱系最后编定的标志。

五、神仙驻地

东汉后期出现的魏伯阳的内丹学奠基之作《周易参同契》认为修道成功后就可以上升：“道成德就，潜伏俟时。太乙乃召，移居中洲；功满上升，膺籙受图。”¹彭晓在《周易参同契分章通真义》中对这段话是这样解释的：“太乙乃修丹之主司也，中洲乃神州也，世人初得道，镂名金简于此，膺受图籙，始获上升也。”²意思是说，修道成功可以上升。那上升到哪里呢？《史记·天官书》说：“中宫天极星，其一明者，太一常居也。”³中宫在哪里？中国古代把天空分为东宫、西宫、南宫、北宫、中宫五个部分。中宫在北极附近的天空，天极星就是指现在的北极星。太一是谁？张守节《正义》说：“泰

¹ 《古本周易参同契集注》（清）仇兆鳌注，上海古籍出版社《气功养生丛书》影印，1989年第一版，第150页。

² 彭晓在《周易参同契分章通真义》

³ 《周易参同契分章通真义》，《道藏气功要集》，上海书店据正统《道藏》影印，第1456页。

一，天帝之别名也。刘伯庄云：‘泰一，天神之最尊贵者也。’”¹太一与泰一是一个意思，均指天神中的最尊贵者天帝。这就明确表达了苍天和天神的观念，天帝就住在中宫中的最明亮的北极星中的北斗星上。《太平经》也认为神仙住在北极星中：“神仙之録北极，相连昆仑。”²“仙不止更入真，真不止入神，神不止乃与皇天同形，故上神人舍于北极紫宫中，与天上帝同象。”³这里紫宫是中宫的别名。由此看来，地上的人修炼成仙后，要被太一天神召见，住进北极中宫，与天帝同在过着天上的生活。

内丹修炼成功后，即可升入天宫的信条在此后的道教内丹史上一直保留着。⁴武冲虚在其内丹学著作《天仙正理》中说：“得道天仙，即理天上之事。”“道成时，如太上三大天尊之主玉清、上清、太清者，玉帝为万天之主者……尘世之下……许旌阳为丹台宫主者……陈抟为蓬莱下岛主者，钟离真人为南洲讲法师者。”⁵

唐代杜光庭说老子从无中创造了道教的三十六天和三十六地：“既分天地，即以三十六天滓阴之气，下为三十六地，每天立一天帝，每地立一地皇，七十二君同禀命于老君矣。”⁶为各路神仙安排好了驻地。还著有《塘城集仙录》、《道教灵验记》、《录异记》、《神仙感遇传》等，以证明神仙实有，仙道多样。杜光庭还编录了神仙住地集《洞天福地岳渎名山记》，记有五岳、十大洞天、五镇海渚、三十六靖庐、七十二福地、灵化二十四等神仙居住的地方。这些都为道教神仙信仰建立了深厚的根基。

六、神仙实有，可学可炼

道教认为神仙实有，不可证伪，且可学可炼，并对神仙存在这一命题，用不同方式给予了论证。东汉刘向所著《列仙传》一书，是我国有文字记载的第一部神仙传记，被葛洪的《神仙传》等神仙传记多次引用。该书记载了从远古仙人赤松子到西汉成帝年间谷春等七十名神仙的事迹。神仙中有皇帝、王子，也有道士、宫女、乞丐，以此说明不论出身贵贱，成仙人人可能。到了晋代，葛洪对神仙思想进行了系统总结，写出了《抱朴子内篇》这样的“道教史上一部具有比较完整的理论和有多种方术的包罗万象的重要著作。”⁷还写出有关神仙信仰的著作《神仙传》等。其中，《抱朴子》内篇，讲神仙、方药、养生等内容，对道教及内丹学的发展有深刻的影响。葛洪运用形而上学的方法来论证神仙的存在和成仙的可能性，他在《论仙》中说，有生必有死，是共性，但长生成仙的神仙与凡人不同，是超于一般之外的个别，是独立于普遍之外的特殊，神仙是有的，也可以修炼成仙。葛洪认为神仙存在是完全可能的，因为万事万物性质各异，人的认识能力又有限，没有看到神仙就说没有神仙是不对的。“万物云云，何

¹ 张守节《正义》

² 《太平经合校》，中华书局1960年第一版，第583页。

³ 《太平经合校》，中华书局1960年第一版，第222页。

⁴ 《天仙正理直论增注》“道源浅说”篇，山西人民出版社1988年版第2页。

⁵ 《天仙正理直论增注》“道源浅说”篇，山西人民出版社1988年版第2页。

⁶ 杜光庭著：《道德真经广圣义》卷一，《道藏》第十四册，第318页。

⁷ 王明著：《抱朴子内篇校释·序言》第7-8页。

所不有”，“不可以一概断之”¹；“天理至大，举目所见犹不能了，况于玄之又玄，妙之极妙乎！”²。《神仙传》、《列仙传》等古书对神仙的存在确定无疑，“列仙之人，盈乎竹素”，³“前哲所记，近将千人”⁴刘向所撰《列仙传》说：“仙人七十有余。”⁵这些论证是从不可证伪的角度来证明神仙实有。而内丹家们的灵魂不死理论，更容易让人相信神仙存在。一个相信灵魂可以不死、形神可以分离的人自然会相信内丹家的神仙理论。并且可以通过内丹修炼而成神仙。

葛洪在论述了神仙存在和成仙的可能后，又提出了长生成仙的方法。他说：“欲求神仙，惟当得其所至要，至要者，在于宝精气，服一大药做便足，亦不用多也。”⁶行气是指胎息，服大药指服外丹，另外还要运用房中术。葛洪还认为，由于仙药不同，故神仙也因服药的不同而有上中下三等。他引用《仙经》说：“朱砂为金，服之升仙者，上士也；茹芝导引，咽气长生者，中士也；餐食草木，千岁以还者，下士也。”⁷成仙的途径有多种：主要有服食、养身、善报、内丹术。

“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，流传万代呼？匹配之法，仙凡相似，只是凡人用顺，仙家用逆耳。”⁸这里实际上指出了，成仙的路径是修炼内丹，逆修内丹并且要男女双修才能成仙。

清代李西月将成仙步骤具体化并与内丹修炼次第结合起来。“夫丹有二品，而分之则有三乘。三乘丹法皆采铅花，皆称还丹，但有大小、先后之不同耳。一曰初乘，名为结丹，又名玉液还丹。后天中返先天，去癸取壬，而以玉液培之，圆成内丹。此尽性之学，人仙也。一曰上乘，即号还丹，又曰七返。以后天所返之先天种出先天，立为丹母。此立命之学，地仙也。一曰大乘，名为九转大还丹。其药以十五夜月圆为喻先天中先天，火到即行，化为白液，吞归腹内，凝而至坚，是为金液还丹。至灵至妙，成圣成真。此性命双了之学，天仙也。”这是首创，为修道者提供了一条现实可行的道路。

总之，道教神仙信仰是道教信仰的核心，是一笔宝贵的精神财富。

2012年6月4日

¹ 《抱朴子校释》卷2“论仙”，中华书局1985年第2版，第12—13页。

² 《抱朴子校释》卷8“释滞”，中华书局1985年第2版，第154页。

³ 《抱朴子校释》卷2“论仙”，中华书局1985年第2版，第11页。

⁴ 《抱朴子校释》卷3“对俗”，中华书局1985年第2版，第40页。

⁵ 《抱朴子校释》卷2“论仙”，中华书局1985年第2版，第15页。

⁶ 《抱朴子内篇·释滞》，第136页。

⁷ 《抱朴子内篇·黄白》，第262页。

⁸ 李西月《张三丰〈无根树词〉注解》，载《涵虚秘旨》中国人民大学出版社1990年11月第1版，第73页。

도교 신선신앙 연구

뤄커궁(霍克功)

종교문화출판사 편집 주임

신선신앙은 도교신앙의 핵심내용이다. 도교의 신선신앙은 중국의 전통신선신앙과 신선전설을 대량으로 받아들였고 거기에 자신들의 신앙이론을 결부하여 최종적으로 독특한 신선신앙체계를 형성하였다. 도교의 신명들을 특징에 따라 분류한다면 ‘신(神)’과 ‘선(仙)’ 두 가지로 나눌 수 있다. 신은 신기(神祇)를 가리키는데 거기에는 천신(天神), 지기(地祇), 물령(物靈), 지부신령(地府神靈), 인체지신(人體之神), 인귀지신(人鬼之神)이 포함된다. 앞의 5가지 신명은 선천신령(先天神靈)으로 인간이 수련하여 이를 수 있는 것이 아니다. 『抱朴子內篇』에 “가히 배울 수 있는 것이 아니다(非可學也)”라고 나와 있다. 인귀지신은 원래 사람이었다. 그가 생전에 국가, 백성, 부족에 공로가 있었기에 사망 후 신명으로 모셔진 것이다. ‘선’은 선진(仙眞)을 가리키는 말로 선인(仙人)과 진인(眞人)을 포함한다. 이들은 도사(道士)나 속인(俗人)이 수련을 거쳐 기이한 능력을 지닌 걸출한 인물들이다.

서로 다른 언어환경에서 신선은 혹은 신, 혹은 신과 선, 혹은 선 등 다양한 의미를 나타낸다. 수련을 놓고 볼 때 신선은 일반적으로 선을 가리킨다. 득도하여 선인 되는 것은 도교를 수련하는 사람의 일생 동안 추구해야 할 목표이다. 신선은 도교도들이 득도하는 본보기이며, 그들의 사적은 도교도들이 따라 배워야 할 모범인 것이다. 뿐만 아니라 신선은 도교의 기본신앙인 ‘도’의 형상적인 체현으로 득도란 도사들이 수행해야 할 최종목적이며 종착역인 것이다. 수련의 의미에서 볼 때 “신선은 도교신도들이 바라는 득도하고, 속세를 벗어나고,神通하며, 장생불사하고, ‘선인’ 혹은 ‘선인’이라 불릴 수 있는 이상인 것이다.”¹ 위 내용을 보면 신선은 인간이 수련을 통하여 도달할 수 있으며 초인적인 능력을 가졌다는 것을 알 수 있다. 그들은 속세를 벗어날 수 있으며 불로장생한다.

1. 신선원류(神仙原流)

신선신앙의 시초는 중국 상고시대의 원시사회에서부터 시작되었는데, 그 때부터 신선을 배우는 사람이 있었다. 역사서에 황제헌원은 “전쟁을 하면서 신선을 배우라(且戰且學仙)”, “황제는 광성자에게 도에 대해 물었다(黃帝問道于廣成子)”라는 기록이 나온다. 후일 그는 득도하여 용을 타고 하늘을 날아 올랐다고 한다. 전국시대에 오면 신선신앙은 아주 보편적이게 되는데, 신선신앙에 관한 많은

¹ 任继愈主编：『宗教大辞典』，上海辞书出版社 1998年 8月 第1版，p. 695.

서적들이 나온다. 책에는 많은 신인(神人)과 신경(神境), 신약(神藥)에 대한 전설들이 기록되어 있다. 인류는 노동으로부터 사유를 확장하여 자연을 숭배하게 되었으며 토테미즘과 애니미즘이 발생하게 되었다. 그리하여 “그들은 자연의 힘을 인격화 하였고 그러한 인격화에 대한 욕망이 수 많은 신들을 창조하게 되었다”. 『좌전』에 “예전에 요(堯)가 우산에서 곤을 살해하였으나, 그 신이 황웅으로 화하였다(昔堯殛鯀于羽山, 其神化为黄熊)”에서 볼 수 있듯이 이때 이미 ‘신’이라는 단어를 사용하였다.

후세에 오면서 사람들은 백성들에게 혜택을 갖다 주는 노반(魯班), 관우 등을 신으로 칭송하였다. ‘선’이라는 단어는 조금 늦게 나타나는데, 한대(漢代)에 출현했다는 설이 있다. 『설문해자』에 “장생선거(長生仙去)”가 나오는데 그 뜻은 “장수(長壽)”다. 수련을 통하여 불사의 경지에 이른 초인을 ‘선’이라 부른다. ‘선’자가 출현한 시기는 비록 늦지만 선화(仙話)는 이미 전국시대부터 전해져 내려왔다. 『산해경』에 중국 원시시대의 신화와 종교신앙이 기록되어 있는데 장생신앙과 우사(羽士)의 존재에 대해서도 서술하고 있다. 또한 신선천도(神仙天都)에 대해 묘사하였으며, 기이한 방술에 대해서도 기록하고 있다. 『산해경』에 의하면 현원국(軒轅國)에 사는 사람들은 적어도 800세 이상을 살며(在軒轅國, 壽命最短的也有八百岁)(『大荒西經』一); 견용국(犬戎國)에서는 사람이 흰몸황안(白身黄眼)의 ‘길량(吉良)’말을 타면 천세까지 살 수 있다고 한다(在犬戎國, 人若騎上白身黄眼的“吉良”馬, 可長壽千歲). (『海內西經』); 백민국(白民國)에서는 누구든지 뿔이 달린 ‘승황수(乘黄兽)’를 타면 2000세까지 살 수 있다고 한다(在白民國, 誰乘上頭長角的“乘黄”獸, 可壽二千歲)(『海內西經』); 그 외에도 감목(甘木)을 먹는 불사국(此外, 還有以甘木爲食的不死之國)(『大荒南經』)도 있다.

『장자』는 최초로 신선을 묘사한 저작이다. 『장자-소요유』에 보면 “막고야의 산에 신인들이 살고 있는데 피부는 빙설처럼 희고 몸매가 부드러운 것은 처녀처럼 사랑스럽다. 곡식은 일체 먹지 않고 바람을 들이키고 이슬을 마시고서 구름 기운을 타고 비룡을 몰아四海 밖을 노닌다(藐姑射之山, 有神人居焉, 肌膚若冰雪, 淖約若處子. 不食五谷, 吸風飲露, 乘雲氣, 禦飛龍, 而遊乎四海之外)”. 『장자-제물론』에 다시 한번 신인의 초인적인 면모를 보여주는데 “지인은 신통력을 가진 존재이다. 못가의 수풀 우거진 곳이 불에 타도 그를 뜨겁게 할 수 없으며, 황하나 한수가 얼어붙을 정도로 춥더라도 그를 춥게 할 수 없다(至人神矣, 大澤焚而不能熱, 河漢沍而不能寒)”. 즉 신선은 흑한과 폭열을 두려워하지 않는다. 비록 『장자』가 선진시대에 쓰여졌지만 위진(魏晉)시대에 이르기까지 별로 주목 받지 못했다. 위진 시대에 이르러 현학이 유행하면서 『장자』는 삼현(三玄)의 최고로 지목되었고, 사람들로부터 중시되었다.

당나라부터 『장자』는 도교, 특히 신선신앙에 깊은 영향을 끼치게 된다. 황제는 친히 장자를 “남화진인”이라 책봉하였으며, 『장자』도 『남화진경』으로 봉송되었고, 많은 도사들이 『장자』에 주석을 달았다. 『장자』는 또 “옛날의 진인은 잠잘 때에는 꿈을 꾸지 않았고, 깨어 있을 때에는 근심이 없었으며, 먹을 때에는 달게 여기지 아니하였으며, 숨은 길고 길었다(其寢不夢, 其覺無憂, 其食不甘, 其息深深)”, “옛날의 진인은 생을 기뻐할 줄 모르고 죽음을 싫어할 줄도 몰라서, 태어남을 기뻐하지도

아니하며 죽음을 거부하지도 아니하여 홀가분하게 세상을 떠나며, 홀가분하게 세상에 태어날 따름이다(不知說生, 不知惡死, 其出不欣, 其入不距, 翛然而往, 翛然而來而已矣) (『大宗師』). “지인은 신통력을 가진 존재이다. 못 가의 수풀 우거진 곳이 불에 타도 그를 뜨겁게 할 수 없으며, 황하나 한수가 얼어붙을 정도로 춥더라도 그를 춥게 할 수 없으며, 격렬한 우레가 산을 쪼개고 바람이 바다를 뒤흔들지라도 그를 놀라게 할 수 없다. … 죽음과 삶도 자신을 변화시키지 못한다(大澤焚而不能熱, 河漢沍而不能寒, 疾雷破山飄風振海而不能驚……死生無變于己)”. (『齊物論』) “지인은 위로는 하늘을 꿰뚫어 보고, 아래로는 황천까지 내려가며, 팔급을 휘둘러도, 신기는 변하지 않는다(上窺青天, 下潛黃泉, 揮斥八級, 神氣不變) (『田方子』); “성인은 새처럼 날아다녀도 종적을 남기지 않는다. 천하에 도가 있으면 만물이 창성한다. 천하에 도가 없으면 덕을 쌓아 한가히 살 것이다. 세상이 싫어지면 신선이 되어 흰 구름을 타고 帝의 고향에 갈 것이다(鳥行而無彰, 天下有道, 則與物皆昌; 天下無道, 則修德就閑; 千歲厭世, 去而上仙, 乘彼白雲, 至于帝鄉) (『天地』); 이 외에도 『소요유』의 “아무것도 없는 허무의 고을(無何有之鄉)”, 『제물론』의 남곽자기가 “형상이 마치 고목처럼(形如槁木)”, “마음은 죽은 재와 같다(心如死灰)”, 『양생주』의 “중의 경지를 따라 그것을 삶의 근본원리로 삼음(緣督以爲經)”, 『인간세』의 “심재(心齋)”, 『대종사』의 “진인은 발뒤꿈치로 숨쉽(真人之息以踵)”, “견독(見獨)”, “좌망(坐忘)”, 『재유』의 광성자가 “도의 정수에 이르면 요요명명(窈窈冥冥)하고, 도의 극에 이르면, 혼혼묵묵(昏昏默默)하다. 보고 듣는 것이 없으며, 신을 안고 고요함을 누리다(至道之精, 窈窈冥冥; 至道之極, 昏昏默默, 無視無聽, 抱神以靜)”, “청정을 유지해야 하며, 함이 없는 여자의 모습을 하고, 흔들림이 없는 여성의 정기를 가지면 장생할 수 있다; 보는 것이 없고, 듣는 것이 없으며, 아는 것이 없이 여성의 형체를 유지하면 장생할 수 있다(必靜必清, 無勞女形, 無搖女精, 乃可以長生; 目無所見, 耳無所聞, 心無所知, 女形將守形, 形乃長生)” 등이 있다. 『장자』는 도교의 신선신앙에 많은 영향을 끼쳤는데, ‘신인(神人)’, ‘진인(真人)’, ‘지인(至人)이 있다 하였고 “아무것도 없는 허무의 고을(無何有之鄉)”은 도교의 ‘신선’이나 ‘선경(仙境)’을 묘사하였다. 그리고 ‘소요(逍遙)’, ‘심재(心齋)’, ‘좌망(坐忘)’, ‘호흡을 깊게 하고, 탁한 기운을 뱉어내고 맑은 기운을 마시며, 꿈이 나무에 오르고 새가 발을 퍼듯이 하라(吹呬呼吸, 吐故納新, 熊經鳥伸)’ (『莊子·刻意』) 등 사상은 도교 방술을 더 풍부하게 했다.

다른 저작, 예를 들면 『열자(列子)』의 「탕문편(湯問篇)」, 「황제편(黃帝篇)」, 「주목왕(周穆王)」 그리고 시인 굴원의 『楚辭·遠遊』, 「이소(離騷)」, 「천문(天問)」, 「구가(九歌)」에서는 하늘에서 자유롭게 날아다니는 심정을 나타내면서 신선에 대한 동경을 표현하였다. 그는 신선세상이 아름답고 신비하며 신선 생사를 초월하고, 고요함의 극치를 이루며, 물질에 사로잡히지 않고, 초탈하고 자유로우며, 구름을 타고 하늘을 날아다니는 신기한 사람들이 사는 곳이라고 표현하였다. 한대의 『회남자(淮南子)』, 『사기(史記)』에서도 비슷한 묘사가 나온다. 『석명·석장유(釋名·釋長幼)』에 “늙어서도 죽지 않는 것을

선이라 한다.”¹ 『신선전(神仙傳)』에서는 “신선은 혹은 몸을 쪽 펴서 구름 속으로 들어가서 날개 없이 날아다니기도 하고 혹은 신선들이 사는 궁전에 머문다. 곤륜산에 올라가 감미로운 음식을 먹으며, 천지와 수명을 같이하고, 일월과 빛을 다룬다(仙人或竦身入雲，無翅而飛；或遊兮瑤之圃。登昆侖兮食玉英，與天地兮比壽，與日月兮齊光).”² 일월과 빛을 같이 하고, 천지와 수명을 같이하며, 구름을 타고 하늘을 날아다니는 것이 바로 신선의 경지인 것이다.

갈홍은 신선의 경지에 대해 다음과 같이 묘사 했는데 “과연 하늘에 올라 상서로운 구름을 밟고 무지개 양산을 쓰며, 아침이슬 속의 영기를 먹으며, 천지의 순박한 정기를 마시고, 옥을 녹인 술과 황금으로 빛은 물을 마시며, 질푸른 지초와 붉은 석영을 먹고, 옥으로 만든 집에 살면서 대공을 소요할 수만 있다면 선조들의 영혼도 내가 받은 영광을 받을 수 있을 것이다. 또 그렇게 된다면 천계에 있는 오제를 보좌할 수도 있게 될 것이다. 혹은 많은 정령을 기뻐할 수도 있으며, 혹은 지위는 원하지 않아도 저절로 얻게 될 것이다. 식탁에 오른 음식은 산해진미일 것이고, 권세는 지옥을 감독하며 대신이라 할지라도 꾸짖을 수 있을 것이다. … 속세를 떠나는 속세에 머물든 모두가 본인의 기호에 따를 것이다(果能登虛躡景，雲輿霓蓋，餐朝霞之沆瀣，吸玄黃之醇精，飲則玉醴金漿，食則翠芝朱英，居則瑤堂瑰室，行則逍遙太。… 或可以翼亮五帝，或可以監禦百靈，位可以不求而自致，膳可以咀茹華璫，勢可以總攝羅鄴，威可以叱咤梁成。… 或升天、或住地，要于俱長生，去留各從其所好耳)”³라 하였다. 이렇게 아름다운 세상에서 의식주행의 걱정이 없이 고귀한 것만 사용하며 권력과 지위도 동시에 향유할 수 있는 세상은 사람의 마음을 이끌지 않을 수 있겠는가?

5대10국 시대에 와서는 심분(沈汾)의 『속선전(續仙傳)』이 나타났다. 이 책에는 당나라부터 5대에 이르기까지 36명의 신선이 된 사람들의 사적이 수록되어 있다. 이 신선들은 대부분 도사 출신인데 수진양기(守真養氣), 연기양형(煉氣養形), 수일행기(守一行氣), 벽곡양기(辟谷養氣), 태식(胎息), 연단(煉丹) 등 내련방술(內煉方術)을 통하여 도달한 사람들이다. 득도하여 신선이 된 사람들은 물속에 들어가도 젖지 않고, 불에 들어가도 타지 않으며, 눈 위에 누우면 기가 증기처럼 솟아오르고, 등불을 가리키면 바로 꺼지는 등의 법술을 할 수 있다.

철학사상적으로 장자는 신선과 천지자연을 ‘도’의 기점으로 보았는데, 그는 ‘도’는 모든 일체의 종착점이고 사람은 수련을 통하여 도를 얻을 수 있다고 하였다. 방사들은 이것을 근거로 제왕군주를 현혹하여 신산(神山), 선약(仙藥)을 찾아 다니게 하였다. 진시황은 수천 명을 동해에 파견하여 선약을 채취하게 하였고, 한무제는 신선이 되기 위하여 거대한 제사를 지냈다. 당나라의 고조(高祖)와 태종(太宗)도 신선사상과 선약에 대해 굳게 믿고 있었다. 송원명청시대에는 신선에 대한 전설이 끊이지 않았으며 민간에도 지대한 영향을 끼쳤다.

¹ 『석명-석장유(釋名·釋長幼)』

² 屈原著, 『楚辭』

³ 『抱朴子內篇·對俗』, 第46頁. 해석참고, 갈홍, 석원대역주, 『신석포박자』, 서림문화사, 1995, pp. 91-92.

선진시대의 도교 서적들은 대부분 방술에 대해 언급하고 있다. 뿐만 아니라 노자, 관운, 장자 등은 그 당시 이미 신선으로 칭송되었다. 동한 시대에 장도령이 도교를 창설하면서 중국 전통의 신선 신앙이 계승 발전 되었다. 이 시대부터 장생불사하고 신선이 되는 방법도 원래의 신선을 추구하는(求仙) 방법에서 금단을 복용하는 방법으로 방향이 바뀌었다. 그들은 금단을 복용하면 육체를 보존할 수 있고, 불로불사할 수 있다고 믿었다. 그 시대에 위백양(魏伯陽), 갈홍(葛洪) 등 도교 연단가들이 나타났다.

수당시대에 이르러 도교신선신앙이 다시 한번 변화를 겪는다. 원래의 육체의 보존에서 정신적인 영원함과 초탈을 추구하게 되는 것이다. 이 시대에 성현영(成玄英), 사마승정(司馬承禎) 등 대가들이 나타난다. 그들은 인간의 형체는 중요한 것이 아니며 잠시 머무는 곳이라고 주장한다. 그러면서 중요한 것은 정신적으로 신선이 되는 것인데 일단 사람이 생사를 잊게 되면 생사를 초월할 수 있다고 보았다. 그리고 형체를 잊어야 할 뿐만 아니라 정신까지 잊어서 물아를 모두 잊는 경지(物我兩忘)에 도달해야 한다고 했다.

송원시대부터 명청에 이르기까지 도교 신선신앙은 많은 새로운 사상을 추가하게 되는데, 전진도(全真道)는 마음을 본체로 하고 성(性)을 마음의 영능(靈能)으로 하는 성명쌍수(性命雙修)를 주장했다. 전진 조사(祖師)인 왕중양(王重陽)은 “본성을 흐트리지 않고, 모든 속박을 벗어버리고, 오고 감이 없으면 그것이 바로 장생불사이니라(真性不亂, 萬湯不挂, 不去不來, 此是長生不死也)”라고 했다. 구처기(邱處機)는 “나의 근본(종파)은 장생을 언급하지 않는 것인데, 그것은 장생을 못해서가 아니라, 그것을 초월했기 때문이다(吾宗所以不言長生者, 非不長生, 超之也)”라고 하였는데, 생사를 초월하는 것이 그들이 추구한 바 라고 볼 수 있다.

2. 도교 신선의 유래

도교신선의 유래는 다방면에서 찾아볼 수 있다.

첫째는 중국 고대의 원시종교적 숭배물에서 유래하였다. 그것은 1-자연숭배. 천, 지, 일, 월, 별, 뇌(雷), 전(電), 풍, 우, 산천, 하류 등을 신앙의 대상으로 삼고 신격화 하면서 숭배하였다. 2-귀신숭배. 『주례-대종백(周禮·大宗伯)』에 의하면 “대종백의 직책은 국가를 건설하는 천신과 인귀지의 예를 장관한다(大宗伯之職, 掌建邦之天神, 人鬼地之禮).”고 쓰여져 있는데, 그 천신으로는 호천상제(昊天上帝), 일월성진(日月星辰), 풍사(風師), 우사(雨師), 지기(地祇)가 있는데 또 지기에는 사직(社稷), 오악(五嶽), 산림천택(山林川澤), 사방백물(四方百物)이 있고, 인귀(人鬼)는 조상에게 제사 지내는 것이라 하였다. 중국고대의 종교는 바로 이러한 사상의 기초에서 천신, 지기, 인귀에 대한 숭배 시스템을 구축 하였다. 이것이 도교 신령숭배의 주된 유래이다. 3-토테미즘. 어떠한 동물이나 식물을 숭배하는

것. 예를 들면 용, 봉, 호, 화, 괴(龍、鳳、熊、虎, 花、槐) 등이 있는데 그들이 용신(龍神), 화선(花仙)이 되는 것이다. 4-귀혼숭배. 예를 들면 염왕, 흑백무상, 귀왕(閻王、黑白無常、鬼王)등이 있다. 5-생식, 조상숭배. 예를 들면 황제, 삼황오제(黃帝、三皇五帝) 등이 있다.

둘째는 성현숭배에서 비롯된 것이다. 예를 들면 관운장, 악비 등이 있다. 『태평경(太平經)』, 『상청중선진기(上清衆仙眞記)』, 『진령위업도(眞靈位業圖)』, 『무상비요(無上秘要)』의 “도인명품(道人名品)”에 요, 순, 우삼왕과 주무(周武), 제환공(齊桓公), 한고조(漢高祖), 유비(劉備)등 제왕과 제자성현인 공자, 안회 등에 대한 기록이 있다.

셋째는 중국 고대의 다채로운 신화전설에서 비롯되었다. 전국시대부터 진한시대에 사이에 사람들은 전해져 내려온 신화인물들을 책에 기록하기 시작했다. 거기에는 『장자』에 나오는 광성자(廣成子), 팽조(彭祖), 『회남자(淮南子)』에 나오는 적송자(赤松子), 그리고 『사기』, 『열선전(列仙傳)』, 『신선전(神仙傳)』에 나오는 신선과 방사들이 있다. 그 중에서 가장 대표적인 것이 위서(緯書)이다. 위서는 수많은 신선이야기를 만들어 냈다. 내용 속에는 선산, 선인(仙山, 仙人)에 대한 묘사뿐만 아니라 고대 신화 인물들에 대해 신격화하였는데, 주로는 황제, 서왕모, 구천현녀(黃帝、西王母、九天玄女) 등이 있다. 그리고 일월오성, 북두, 오악, 하독중신(日月五星、北鬥、五嶽、河漢衆神)에 대해 이름을 붙였으며, 그들의 모습과 장신구도 묘사하였다. 특히 마지막 묘사 부분은 위서가 처음 시작한 것으로 후세에 널리 전해져 모두가 따라 하게 되었다. 도교가 새로 만들어낸 신선들도 적지 않은데 도교서적에 수록된 여러 신선들 뿐 아니라 삼청, 삼관, 풍도대제(三清, 三官, 豐都大帝) 등도 있다.

넷째는 도교의 각 교파적 차이가 신선체계에 대해 큰 영향을 미쳤다. 도교의 교파는 아주 많은 바 도교가 창설된 시초부터 최고신에 대한 이견이 있었다. 초기의 오두미교가 도교를 창설할 때 태상노군을 교조로 하였고, 천사도(天師道)에서는 계속 그를 숭배했다. 태평도가 창립될 때는 황로를 숭배하였으며, “중황태을(中黃太乙)을 모셨다. 동진(東晉) 중후기에 와서 상청파, 영보파(上清派、靈寶派)가 출현하는데, 이때 새로 나타난 『상청』, 『영보경』에는 더 이상 태상노군을 최고신으로 모시지 않았다. 상청파에서는 원시천왕(元始天王) 혹은 태상옥신도군(太上玉晨道君)을 최고신으로 모셨고, 영보파에서는 원시천존과 태상대도군(太上大道君)을 가장 높이 받들었다. 후일 각 교파가 협상을 거쳐 “도에 사존(師尊)이 없어서는 안되고, 교에는 종주(宗主)가 없어서는 안되므로 노군사태상옥신을 대도군으로 하고 대도군은 원시천존의 제자이니라(道不可無師尊, 教不可無宗主, 故老君師太上玉晨大道君焉, 大道君即元始天尊之弟子也)”라고 하는 협의를 달성하였다. 이러한 사승관계에서 그들은 삼위일체인 “삼청존신(三清尊神)이 되었으며, 도교 신선체계에서 최고신이 되었다. 그 외에도 각 교파에는 자신들만의 창파진인(創派真人), 주제신령(主祭神靈) 등이 있었다.

3. 신선의 종류와 직책

도교신선세계에는 천정(天庭)과 신선동부(神仙洞府)가 있고, 어떤 신선은 인간세계인 양계(陽界)에서 살고 어떤 신선은 지하세계인 음계(陰界)에서 산다. 신선이 없는 곳이 없으며 그 종류가 다양하고 각자가 맡은바 직책이 있는데 분류하면 아래와 같다.

(1) 천신(天神)

천신은 천상의 신으로 도기(道炁)의 화현(化現)이며 자연만화(自然万化)의 근본이고 주재자이다. 천신은 천상에서 사는데 도기가 화하여 생겨난 것이며, 36천(天)으로 나뉘어 지는데, 밑에서부터 올라가면서 옥계6천, 색계18천, 오색계4천, 4종민천, 삼청경, 대라천(欲界六天, 色界十八天, 五色界四天, 四種民天, 三清境, 大羅天)이 있다. 하늘에는 “36궁이 있는데, 각 궁에는 주인이 한 명 있다(中有三十六宮, 宮有一主)”. 삼청경에는 좌, 중, 우 삼궁이 있고, 각 궁에는 선왕, 선공, 선경, 선백, 선대부(仙王, 仙公, 仙卿, 仙伯, 仙大夫)등 선관(仙官)이 있다. 그 외에 태청경(太清境)에는 ‘선(仙)’구품(九品)이 있고, 옥청경(玉清境)에는 ‘성(聖)’구품이 있다.

천계에는 존신(尊神)이 아주 많다. 삼청신(三清神)은 바로 옥청원시천존, 상청령보천존, 태청도덕천존-태상노군(玉清元始天尊, 上清靈寶天尊, 太清道德天尊-太上老君)이며 이들이 36천을 모두 지배하는 도교의 최고신이다. ‘사어(四禦)는 삼청을 보좌한다. 사어란 호천금궐옥황상제, 중천자미북극대제, 구진상궁천황대제, 후토황지기(昊天金闕玉皇上帝, 中天紫微北極大帝, 勾陳上宮天皇大帝, 後土皇地祇)이다. 그 중에서 옥황상제는 3계10방4생6도(三界十方四生六道)를 총괄한다. 자미북극대제는 여러 별들을 총괄하는 성숙지주(星宿之主)로써 조화추기(造化樞機)를 주재한다. 구진천황대제는 양극(兩極)과 삼재(三才)를 총괄하고 인간계의 군사를 주관한다. 두모원군종일월성진(斗姆元君綜日月星辰)은 두극의 모(斗極之母)라 불린다. 서왕모(西王母)와 동왕공(東王公)이 공통으로 음양이기(陰陽二氣)를 관리하는데 그들은 천지를 조화(調成天地)하고 만물을 고르게(陶鈞萬品)한다. 오방오로(五方五老)는 오행의 정(五行之精)을 얻고, 오방오제(五方五帝)는 오행의 기(五行之氣)를 이어놓는다. 삼관대제(三官大帝)에는 천, 지, 수(天, 地, 水)삼관이 있는데, 천관은 복(福)을 하사하고, 지관은 죄를 사면하고, 수관은 액운을 해결한다. 구천응원뇌성보화천존(九天應元雷聲普化天尊), 즉 뇌조(雷祖)는 오뢰(五雷)를 관할하고 선한사람(일)에 상을주고 악한사람(일)에 벌을 내린다. 그 외에도 일월성진과 풍우뢰전제신(日月星辰, 風雨雷電諸神) 그리고 제천(諸天)에 천제, 천존, 선관(天帝, 天尊, 仙官)이 있는데 이들 모두가 천신이다.

(2) 지기(地祇)

지기란 지신(地神)을 가리키는 말로 사직, 오악, 산림, 천택, 하해(社稷, 五嶽, 山林, 川澤, 河海)의 신들은 모두 지기에 포함된다. 후토(後土)는 음양생육(陰陽生育)과 산천만물(山川萬物)의 수려함을 주재한다. 사직토곡신(社稷土谷神)은 오곡(五穀)을 배양하고 백성들의 의식(衣食)을 책임지는 국가의 보호신이다. 오악사독(五嶽四瀆)등 산천(山川)의 신들은 운우(雲雨)를 내리게 하고 만물을 양육한다. 사직, 오악, 사독 등 신들은 역사 이래 오랫동안 국가적인 제사를 행해왔다. 호국성황, 복덕정신-토지신(護國城隍、福德正神-土地神)은 도시와 지방의 보호신이다. 그리고 문신, 조신, 정신, 축신, 항업신(門神, 竈神, 井神, 廁神, 行業神) 등은 한 가족을 보호하거나 한 업종의 직업을 보호하는 신들로서 모두 지신(地神)에 속한다. 특별히 언급할 것은 모든 지기들이 다 선천신(先天神)이 아니라는 점이다. 오악, 사독 등 자연신은 선천신에 속하지만 성황, 토지, 문신, 조신, 정신, 축신, 항업신 등은 사람이 신격화 된것으로 후천인격신(後天人格神)에 속한다. 그 중 일부는 인귀지신(人鬼之神)속하기도 한다.

36천(天)과 대응하여 36지(地)가 있다. 땅은 9중(九重)으로 나뉘어 지는데 매 중에 4지(四地)가 있고 매 지에 토황신(土皇神)이 주재하고 있는데 모두 36토황이 있다. 토황도 지기존신(地祇尊神)에 속한다.

(3) 지부신령(地府神靈)

중국의 전통적 지부는 두 곳이 있다. 하나는 산동성 태산의 호리산(蒿里山)이고 다른 하나는 사천성의 풍도산(豐都山)이다. 태산동악대제(泰山東岳大帝)는 72사(司)를 주재하는데, 인간의 생사와 귀천을 관리한다. 풍도대제는 풍도산을 다스리는데, 구유음조신귀(九幽陰曹神鬼)의 일들을 관할한다.

구유명부신귀(九幽冥府神鬼)의 일들을 다스리는 또다른 신으로는 십전명왕(十殿冥王)이 있다. 즉, 제일전진광왕, 제이전초강왕, 제삼전송제왕, 제사전오관왕, 제오전염라왕, 제륙전변성왕, 제칠전태산왕, 제팔전평등왕, 제구전도시왕, 제십전전륜왕(第一殿秦廣王, 第二殿楚江王, 第三殿宋帝王, 第四殿五官王, 第五殿閻羅王, 第六殿卞城王, 第七殿泰山王, 第八殿平等王, 第九殿都市王, 第十殿轉輪王)이다. 십전명왕은 인귀(人鬼)를 도제(濟度)하고 상벌을 관장한다. 그 외에도 아주 많은 명계집사(冥界執事)가 있는데 예를 들면 판관귀리(判官鬼吏)가 있다.

태을구고천존(太乙救苦天尊)은 만류(萬類)를 다스리고, 십방(十方)을 응화(應化)하기에 십방구고천존(十方救苦天尊)이라고 호칭을 달리하기도 한다. 그는 명계(冥界)에서 고난을 겪는 원혼들을 구원하여 명부를 벗어나는 일을 하고 있다.

(4) 인귀지신(人鬼之神)

도교에서는 신들이 인성(人性)의 일부 특징을 지니고 있고 인간도 신성(神性)의 일부 특징들을 지닌다고 보고 있다. 도교는 또 수 많은 인간으로부터 신선으로 승천(升遷)한 신명들이 있는데 이들을 인귀지신이라 부른다. 인귀지신이란 백성들에게 공로가 있는 사람은 제사 지내야 한다는 원칙에

따라 공로가 있는 사람을 신명으로 받드는 경우를 말한다. 이들 중에는 각 민족의 조상신, 성현영걸, (祖先神、聖賢英傑) 그리고 각 업종의 조사(祖師)와 보호신이 있으며 심지어 각 가족의 조상신도 있다. 인귀지신은 아주 많은데 조상신으로는 삼황오제(三皇五帝)가 있고, 성현신으로는 관운장, 악비(嶽飛)가 있으며 업종신으로는 목공조사(木匠祖師)인 노반(魯班), 차신(茶神)인 룩우(陸羽), 주신(酒神)인 두강(杜康)이 있다.

(5) 선인(仙人)

선인은 도인들이 수도하는 목표이다. 선인은 장생불사하며 신선이 된 후 “산속에 들어가” 속세를 멀리한다. 도교는 장생불사를 추구하는데 이것은 도교 선인신앙의 근본특징이다. 선인의 다른 한 가지 특징은 변화무궁하고神通이 광대한 것이다. 동진 갈홍의 『신선전(神仙傳)』은 이를 생동감 있게 묘사하였는데 “선인이란 혹은 몸을 쪽 뺏어서 구름 속으로 들어가 날개 없이 날아다니기도 하고, 혹은 용을 몰고 구름을 타고서 천상의 궁전을 방문하기도 하고, 혹은 새나 동물로 화하여 구름 속을 날아다니거나 강이나 바다에 들어가 명산을 구경하기도 하며, 혹은 원기를 먹거나 영지초를 먹으며, 혹은 인간세상에 들어가지만 알아보는 사람이 없다(仙人者, 或竦身入雲, 無翅而飛; 或駕龍乘雲, 上造太階; 或化爲鳥獸, 浮遊青雲; 或潛行江海, 翱翔名山; 或食元氣, 或茹芝草; 或出入人間, 則不可識)”라 하였다.

고대에 득도한 선인들이 아주 많았는데 『신선전(神仙傳)』, 『열선전(列仙傳)』, 『속선전(續仙傳)』, 『동선전(洞仙傳)』, 『용성집성록(壙城集仙錄)』에 많은 기록들이 있다. 예를 들면 광성자, 용성공, 삼모진군, 종리권, 여동빈(廣成子, 容成公, 三茅真君, 鍾離權, 呂洞賓) 등이다.

(6) 진인(真人)

‘진인’이란 본성을 존양(存養)하고 도를 깨달은 사람을 말한다. 『남화진경(南華真經)』의 「대종사(大宗師)」편에 말하기를 “진인이 있는 후에 진정한 앎이 있었다(有真人而後有真知)”라고 하였다. 전진도(全真道)는 득도하여 진공(真功)과 진행(真行) 두 가지를 다 이루어야 진인이라 부른다. ‘진공’은 개인의 자기수련을 말하고 ‘진행(真行)’이란 도로써 제세하는 사회활동을 말한다. 진인은 세상에서 살지만 세상을 초탈한 사람이다. “형체는 속세에서 살지만, 마음은 물질을 벗어나 있다(形且寄于塵中, 心已明于物外)”.(『중양입교십오론(重陽立教十五論)』)

진인과 선인의 구별은 선인은 장생불사를 추구하지만 진인은 “삶의 즐거움도 모르고, 죽음의 고통도 모르는 것(不知悅生, 不知惡死)”이라 하여 생사를 하나같이 여기며 정신적인 영원함을 추구할 뿐이지 육체적인 영원함을 추구하는 것이 아니다.

신인이나 진인은 인간이 수련을 통하여 도달할 수 있는 것이기 때문에 도사들이 추구하는 목표이다. 여기에 대해 더 구체적으로 분석한다면 신인과 진인은 종류가 아주 다양하며 등급도 여러 단

계로 나뉘어 진다. 갈홍의 『포박자내편-논선(抱樸子內篇·論仙)』은 「선경(仙經)」만 따로 뽑아서 세 가지로 분류했는데 그것은 천선, 지선, 시해선(天仙, 地仙, 尸解仙)이다. “상사는 형체가 허하게 상승하는데 이것을 천선이라 부른다. 중사는 명산에서 노니는데 지선이라 부른다. 하사는 죽은 후 부활하는데 시해선이라 부른다(上士舉形升虛，謂之天仙；中士遊于名山，謂之地仙；下士先死後蛻，謂之屍解仙)”. 당나라 『천은자(天隱子)』는 또다시 선을 인선, 지선, 천선, 수선, 신선(人仙, 地仙, 天仙, 水仙, 神仙) 등 다섯 가지로 분류하였다. 『선술비고(仙術秘庫)』는 선을 분류하는 방법을 분석한 후 높은 것에서부터 낮은 것으로 천선, 신선, 지선, 인선, 귀선(天仙, 神仙, 地仙, 人仙, 鬼仙) 등 다섯 가지로 분류하고 있다. 이것은 후일 신선 분류의 기본방법이 되었다.

천선(天仙)은 또 ‘선인(仙人)’, ‘비선(飛仙)’, ‘대라금선(大羅金仙)’이라고도 불린다. 그들은 천부(天府)에 살며 하늘을 날아다닐 수 있다. 『천선품(天仙品)』에 “구름 속을 날아다니며, 만물로 변화하는 것을 천선 혹은 비선이라 부른다(飛行雲中，神化輕舉，以爲天仙，亦雲飛仙)”라고 쓰여져 있다. 『포박자내편(抱樸子內篇)』과 『선술비고(仙術秘庫)』는 천선을 제일등급으로 나열하였다. 『용성집성록(壙城集仙錄)』은 또 천선을 높은 것으로부터 낮은 것에 이르기까지 아홉 등급을 나누었는데 그것은 상선, 차선, 태상진인, 비천진인, 영선, 진인, 영인, 비선, 선인(上仙, 次仙, 太上真人, 飛天真人, 靈仙, 真人, 靈人, 飛仙, 仙人)이다. 내단의 각도에서 볼 때 천선은 수련의 최고등급에 속하는데 바로 “허를 연마하여 도와 합일(煉虛合道)”하는 최고의 경지인 것이다. 수련에 성공하게 되면 신광(神光)이 사방을 비추고, 천만 가지로 몸을 화할 수 있다. 한번 얻은 것은 영원한 것이 되며, 한번 증명은 영원한 증명이 된다(一得永得，一證永證). 신통광대하며 법력이 무한하다.

신선은 ‘선인’, ‘진인’이라고도 불리는데 통합하여 ‘선진(仙真)’이라고 불린다. 그들은 장생불사하며 수련을 통하여 득도한 사람들이다. 『남화진경(南華真經)』에 “진인이 있는 후에 진정한 앎이 있었다. 진인이란 무엇인가? 옛날의 진인은 적은 것을 거절하지 않고, 공을 이루어도 뽐내지 않으며, 인위적으로 일을 도모하지 않았다(有真人而後有真知。何謂真人？古之真人，不逆寡，不雄成，不謀士)”, “높은데 올라가도 두려워 떨지 않고, 물속에 들어가도 젖지 않으며, 불 속에 들어가도 뜨거워하지 않는다(登高不慄，入水不濡，入火不熱)”, “생을 좋아하지 않고, 죽음을 슬퍼하지 않는다(不知悅生，不知惡死)”, “잠잘 때 꿈을 꾸지 않으며, 깨어 있을 때 근심이 없고, 먹을 때 달게 여기지 않으며, 숨을 길고 깊으며, 진인은 발꿈치로 숨을 쉬는데 보통사람은 목구멍으로 숨을 쉰다(其寢不夢，其覺不憂，其食不甘，其息深深，真人之息以踵，衆人之息以喉)”. 회남자는 “태어나지도 죽지도 아니하고, 비어있지도 넘쳐나지도 않는 사람을 진인이라 한다(莫生莫死，莫虛莫盈，是謂真人)”. 내단의 각도에서 보면 신선이란 최상의 것을 수련하여 그 신(神)이 허(虛)한 단계에 이른 것을 말한다. 이때 신을 연마하여 허하게 되면 만물로 화할 수 있으며, 양신이 이루어져 물질적 속박에서 벗어날 수 있다(煉神還虛，胎仙自化，陽神已成，脫質升舉). 대주천의 기회를 운용하여 기와 신을 합하여 기신합일에 도달하며, 마음의 생멸이 없고, 호흡을 하지 않는다(運用大周天之火候，以炁合神，神炁爲一，心無生滅，息無出

入). 탁한 것은 형체가 화하여 맑고 가벼운 기가 된다(重濁之形，化爲輕清之炁). 순양의 형체는 신통하여 만물로 화한다(純陽之體，盡爲神通萬化). 그때 형체는 순양으로 변하고 순양이 형성되면 신통만화의 기능을 얻을 수 있다(屆時體變純陽，陽神已成，具有神通萬化之功能).

지선은 신통력이 없는 신선을 말한다. 『선경(仙經)』에 “중사는 명산에서 노니는데 지선이라 부른다(中士遊于名山，謂之地仙)”라는 말이 있다. 『선술비고(仙術秘庫)』에는 “지선은 신선의 재주가 있으며 신과 선의 구분이 없다. 장생불사하며 육지에서 한가히 노닌다. 선품중 중간 정도에 속한다(地仙有神仙之才，無神仙之分。得長生不死，而作陸地遊閑之仙，爲仙品中之中乘)”라고 나와있다. 『비요경(秘要經)』에는 “삼백가지 선한 공덕을 쌓으면 지선이 될 수 있고 오악동부에서 생활할 수 있다(立三百善功，可得存爲地仙，居五嶽洞府之中).”라고 나와있다. 내단의 각도에서 보면 지선은 수련의 중간 정도에 속하며 기를 연마하여 신선이 되는 태아(초기)상태라 할 수 있다. 이 시기는 아직도 호흡을 하고 음식을 섭취해야 하며 몸의 형태도 완전히 맑고 가벼워지지 않았다. 하지만 용모가 빛나고 발걸음이 가벼우며 수명이 아주 길어진다. 장수를 바탕으로 장생에 이를 수 있다. 그러나 변신하는 신통은 없고 땅 위를 걸어 다녀야 한다.

인선(人仙)은 형체가 고착화 되고 인간세상에서 사는 사람이다. 내단의 각도에서 보면 인선은 수련의 낮은 단계의 성과라 할 수 있고 정화(精化)의 기를 연마하는 단계이다. 『금단진전-서(金丹真傳·序)』에 “혈기를 보충하면 다시 건체가 되는데 그리고 외약을 얻어서 내단을 이루게 되면 인선이 된다(補完氣血，復成乾體，復得外藥，結成內丹，此人仙也)”고 나와있다. 『무술회종(武術匯宗)』에 “하관에서부터 연마하여 진기를 양관에 흘러 보내지 않고 원기를 보존하여 하전에 모아두며, 이정환로의 법은 깨닫지 못하되 장생불로의 결과는 얻을 수 있다. 생명은 수 백 년 연장하며 오래 살고 죽지 않는데 이것을 인선이라 부른다(有從下關用功者，不使真氣泄于陽關，保守元氣，鎮守下田，不悟移鼎換爐之法，而安長生不老之果，或延壽于數百年，或延壽于數千年，久而不死，謂之人仙)”라고 나와 있다. 이때 수련하는 사람은 생명을 보존하고 형체를 유지하며 오래 살 수 있다. 생명을 오랫동안 지속시키며 젊음을 되찾는다. 그러나 형체가 있는 육체는 언젠가는 상할 것이다.

귀선(鬼仙)은 ‘영귀(靈鬼)’라고도 불린다. 수련자가 순양(純陽)의 몸을 수련하지 못하여 죽은 후 양신(陽神)이 나오는데 이것을 귀선이라 부른다. 『종려전도집(鍾呂傳道集)』에 “귀선은 오선의 아래 단계에 있는데 음속에서 초탈하였고, 신의 형체가 불명하며, 귀관의 성씨가 없으며, 삼산의 이름이 없이, 윤회는 하지 않지만, 봉래나 영주에는 돌아가기 힘들어, 최종적으로 귀속이 없는, 육체에 잉태하여 안식처를 찾을 뿐이다(鬼仙者五仙之下一也，陰中超脫，神像不明，鬼關無姓，三山無名，雖不入輪回，又難返蓬瀛，終無所歸，止于投胎奪舍而已).”라고 나와있다. 그리고 “이것을 수련하는 사람은 큰 이치를 깨우치려 하지 않고, 급하게 이루려 하며, 형체는 고목과 같고, 마음은 자회와 같다. 마음 속에 신의 의식을 간직하고, 하나의 의지는 흩어지지 않는다. 정(定)속에서 음신이 나오는데 그것은 청령의 귀신으로 순양의 선이 아니다. 그의 하나의 의지가 흩어지지 않기에 귀선이라 부른다. 비록

선이라 하지만 사실은 귀인 것이다.(修持之人，不悟大道，而欲速成，形如槁木，心若紫灰，神識內守，一志不散，定中出陰神，乃清靈之鬼，非純陽之仙，以其一志陰靈不散，故曰鬼仙，雖曰仙，其實鬼也。) ”라고 쓰여져 있다. 수도하는 사람은 수련의 초기단계에서 귀선이 되기 쉽다. 『무술회종(武術匯宗)』에 “한 마음으로 눈을 감고 정좌하고, 고요하게 마음을 비춰보며, 고요함 속에서 고요함을 지키며, 적멸을 깨닫는다. 궁극의 안정을 얻기 전에, 역지로 음신만 얻어서 기가 소멸되면 음신이 나오는데 그것이 영귀이고 귀선이라 부른다(一味閉目寂坐，冥心寂照，則靜中尋靜，悟人頑空寂滅矣。而未滅盡定，只煉得一個強定之陰神，到氣盡時，陰神一出，便爲靈鬼，謂之鬼仙). ”라 하였다. 한 마디로 내단의 각도에서 귀선은 수련의 가장 낮은 단계라 할 수 있으며 기초적인 성공수련(性功修煉)에 속한다. 연세가 많고 몸에 질병이 있으며, 생활이 어렵거나 보장이 안되고, 이번 생에 큰 신선이 되는 수련을 성취하기 어려울 때 잉태 하고, 안식처를 빼앗고, 시체를 빌리고, 윤회하는 방법을 써서 음신을 연마하면 귀선이 된다. 귀선은 과도(過度)의 선(仙)으로서 부득이 하거나 방법이 타당하지 못하여 이에 이른 것으로 다음생의 계속된 수련을 위해 준비하는 것이다. 한 마디로 죽어서 소멸되어 다시는 신선술을 연마할 수 없는 것 보다는 좋은 것이다.

(7) 물령(物靈)

천지산천(天地山川), 기이한 꽃과 나무 등 자연만물들이 그 진귀함을 갖고 있는 것은 모두 신성이 있기 때문이다. 대표적인 것으로 영석신앙, 태산석감당(靈石信仰，泰山石敢當) 등이 있다. 동물신령으로는 용, 봉, 린, 귀(龍, 鳳, 麟, 龜)등 령(四靈)이 있다 12간지 및 민간신앙으로는 마왕, 우왕(馬王, 牛王等) 등이 있다. 식물에도 오곡지신, 사계화신, 수신(五穀之神, 四季花神, 樹神) 등이 있다.

(8) 인체의 신(人體之神)

인체의 장부에 신이 있다고 하는 것은 도교신앙의 특색이라 할 수 있다. 이는 도교의 존사, 내관, 수일, 내단(存思, 內觀, 守一, 內丹) 등 양생법에 이론적 기초를 제공하였다.

도교는 인체의 “모든 장기에 신이 있다(泥丸百節皆有神)”고 본다. 사람은 하늘의 수를 따른 것으로 모두 3만6천의 신이 있다. 인체의 신으로 말하자면 『태미제군태일조형자원내24신회원경(太微帝君太一造形紫元內二十四神回元經)』에 “팔경이십사진(八景二十四真)”이라 하였는데 그 중 뇌신, 발신, 피부신, 목신, 항수신, 려신, 비신, 설신(腦神, 發神, 皮膚神, 目神, 項髓神, 膂神, 鼻神, 舌神)은 인체 상부의 팔경신(八景神)이다. 후신, 폐신, 심신, 간신, 담신, 좌신신, 우신신, 비신(喉神, 肺神, 心神, 肝神, 膈神, 左腎神, 右腎神, 脾神)은 인체 중부의 팔경신이다. 위신, 천장중신, 대소장중신, 동중신, 흉격신, 양협신, 좌음좌양신, 우음우양신(胃神, 穿腸中神, 大小腸中神, 胴中神, 胸膈神, 兩脅神, 左陰左陽神, 右陰右陽神)은 인체 하부 팔경신이다. 인체의 신들은 모두 명칭과 모양, 색상이 있다. 가장 유명한 것은 ‘삼시선(三尸神)’이다. 『삼시중경(三屍中經)』에 “수련자가 경신(庚申)을 지키면 삼시를 제

거할 수 있다.”고 하였다.

4. 신선계보의 편정(神仙譜系的編定)

여기서 특별하게 지적할 것은 신선의 종류와 계보는 관련이 있으면서 동시에 구별도 있다는 점이다. 도교 신선 중의 물령, 인체신(物靈、人體之神)은 신선계보에 들어가지 않으며 오직 천신, 지기, 지부신령, 선진, 인귀(天神, 地祇, 地府神靈, 仙真, 人鬼)만 신선계보에 넣는다.

도교의 신선들은 점점 많아졌지만 잡다할 뿐 질서가 없었다. 그리하여 하나의 계보로써 규범화시킬 필요가 있었는데 그 과정은 적은 데서부터 많은 데로, 복잡하고 질서가 없는 데서부터 비교적 체계적인 것으로 발전하였다.

한나라와 위나라 그리고 동진, 서진은 도교 신선계보의 초기단계였다. 초기경전으로는 『태평경(太平經)』이 있는데, 이 책에서 신선과 진인을 숭배의 대상으로 하였고, 유가의 성인과 현인을 신선계보에 포함시켜 그들을 여섯 등급으로 나누었다. “하나는 신인, 둘은 진인, 셋은 선인, 넷은 도인, 다섯은 성인, 여섯은 현인(一爲神人, 二爲真人, 三爲仙人, 四爲道人, 五爲聖人, 六爲賢人)”이다. 이때의 신선계보는 비교적 조잡하며 초기의 원시적인 상태를 나타낸다. 이 시기에 활동한 주요 교파로는 오두미교였는데 그들은 노자를 태상노군이라 불렀을 뿐만 아니라 천, 지, 수(天, 地, 水) 삼관(三官)을 마련하였다. 이 시기에 만들어진 신령은 많지 않았다.

남북조는 도교가 대량적으로 신선을 만들고 초보적인 계보를 정리하는 시기였다. 육수정(陸修靜)은 남천사도(南天師道 -원오두미교)를 개조(改造)할 때 “큰 도는 텅 비어있고 조용하여 형상과 모습이 없다(大道虛寂, 絕乎狀貌)”라고 하였다. 도사들이 신선에게 제사드리는 주요 장소는 ‘정실(靖室)’이며 특별히 ‘청허(淸虛)’를 강조했다. 그러나 구겸지(寇謙之)가 북천사도(北天師道)를 개조할 때 그는 완전히 반대의 관점을 표명했는데, 비록 여전히 태상노군을 교조로 모시기는 하지만 자체적으로 ‘천사지위(天師之位)’를 세웠고, 또 새로운 신선들을 만들었다. 태상노군의 손자인 이보문(李譜文)에게 『녹도진경(錄圖真經)』이라는 신화를 만들어 넣었을 뿐만 아니라, 이의(二儀) 사이에 36천(三十六天)을 만들어 넣었고, 그 속에는 36궁(三十六宮)이 있으며, 매 궁에 궁주(宮主) 한 명 있다고 하였다.

남조(南朝) 양(梁)나라의 도사 도홍경(陶弘景)이 『진령위업도(真靈位業圖)』를 지을 때 속세의 “조반지품서(朝班之品序)”와 “고비(高卑)”의 원칙에 근거하여 오백여 명의 천신, 지기, 선진, 인귀(將五百多名天神, 地祇, 仙真, 人鬼)를 일곱 개 단계로 조직 배열하였다. 첫 번째 신계(第一神階)는 옥청원시천존(玉淸元始天尊)을 주신(主神)으로 하고, 두 번째 신계는 옥신현황대도군(玉晨玄皇大道君)을 주신으로 하고, 세 번째 신계는 태극금궐제군(太極金闕帝君)을 주신으로 하고, 네 번째 신계는 태청태상로군(太淸太上老君)을 주신으로 하고, … 마지막 일곱 번째 신계는 풍도북음대제(豐都北陰大

帝)를 주신으로 하였다. 매 한 개의 신계(神階) 밑에는 좌위, 우위, 여진위, 산위, 지선(左位, 右位, 女真位, 散位, 地仙)이 각각 나누어서 위치해 있고 각각 천신, 지기, 선진, 인귀(天神, 地祇, 仙真, 人鬼)를 포함하고 있는데 이는 도교 역사상 최초로 신선 계보를 편제한 것이다.

수당오대(隋唐五代)시기는 삼청최고신(三清最高神)의 지위가 최종적으로 확립되는 시기이며 신선 계보도 계속하여 편집되는 시기이다. 두광정(杜光庭)의 『도문과범대전집(道門科範大全集)』에서 삼청 다음으로 아래의 신령들을 배열 하였는데 그들은 옥황, 자미대천제, 북두구성군, 삼관, 오제, 구부사 사제군, 옥십갑자본명성군, 현중대법사, 삼천대법사(玉皇, 紫微大天帝, 北斗九星君, 三官, 五帝, 九府四司諸君, 六十甲子本命星君, 玄中大法師, 三天大法師)이다. 고상옥황, 삼십륙천제, 동화, 남극, 서령, 북진, 현중대법사, 삼천대법사, 일월구요, 남진북두, 삼관, 오제, 본명성군, 동악사명, 명산동부득도신 선, 삼계감응일체진령(高上玉皇, 三十六天帝, 東華, 南極, 西靈, 北真, 玄中大法師, 三天大法師, 日月九曜, 南辰北斗, 三官, 五帝, 本命星君, 東嶽司命, 名山洞府得道神仙, 三界應感一切真靈) 등이다.

양송(兩宋)은 도교신선계보의 마지막 편정 시기이다. 북송의 진종, 휘종(眞宗, 徽宗)은 유명한 숭도(崇道)황제들인데 그들은 아주 많은 강신(降神)과 천사(天賜)의 영똥한 행위를 했다. 초신(醮神)을 하기 위하여 대신과 도사들에 명하여 도교 초의(醮儀)를 정리하게 하였는데, 『송사-왕흠약전(宋史·王欽若傳)』에 왕흠약이 『열숙만령조진도(列宿萬靈朝眞圖)』, 『나천대초의(羅天大醮儀)』를 편찬했다는 기록이 있다. 『역세진선체도통감-임령오전(曆世眞仙體道通鑒·林靈蘊傳)』에는 임령이 “지시를 받아 일황록청초과의(一黃箒靑醮科儀)를 수정했으며, 삼계성위(三界聖位)를 배열하고, 단경자서(丹經子書)를 교감 작업했다”는 기록이 있다. 임령이 작업한 “삼계성위를 배열”한 것을 보면, 도교신선계보의 최종확정에 중요한 작용을 하였다. 남송 김윤중(金允中)의 『상청령보대법(上清靈寶大法)』은 위 책에 근거하여 황록대재초신명단(黃箒大齋醮神名單)을 개편하였다. 이 책은 39권으로 되어 있는데, 삼백륙십분위(三百六十分位)의 신선명단이 나열되어있다. 그들은 성질, 품제(性質、品第)에 따라 아래 열한 가지 등급으로 나뉘어 진다.

- (1) 삼청, 사어(三清, 四禦)
- (2) 남극장생대제, 동극구고천존, 목공도군, 금모원군 및 삼십이천제(南極長生大帝, 東極救苦天尊, 木公道君, 金母元君及三十二天帝)
- (3) 십태일, 일월오성, 북두, 이십팔수성군(十太一, 日月五星, 北斗, 二十八宿星君)
- (4) 오제, 삼관, 사성(五帝, 三官, 四聖)
- (5) 역대전경저명법사(曆代傳經著名法師)
- (6) 마왕, 신왕, 선관(魔王, 神王, 仙官)
- (7) 오악 및 풍도지부제신(五岳及豐都地府諸神)
- (8) 부상대제 및 수부제군(扶桑大帝及水府諸神)
- (9) 천수원, 구사원리부 등 주재 및 제신(天樞院, 驅邪院雷府等部主宰及諸神)

- (10) 여러 가지 공조, 사자, 금동, 옥녀, 향관, 이역(功曹, 使者, 金童, 玉女, 香官, 吏役) 등
- (11) 성황, 토지 및 여러 소속신명(城隍, 土地及所屬神眾)

물론 도교의 여러 과의서(科儀書)에 기록되어 있는 신선계보가 모두 통일된 것은 아니지만, 남송 류용광의 『무상황록대재립성의(無上黃箒大齋立成儀)』, 영전진(甯全真)이 전수한 『령보령교제도금서(靈寶領教濟度金書)』의 신선계보를 보면, 주요신록(主要神策) 및 등급에서 큰 차이를 보이지 않는다. 그러므로 김윤중(金允中)의 『상청영보대법(上清靈寶大法)』은 신선계보의 대표작이라 할 수 있으며 신선계보를 최종적으로 편정(編定)한 표시라 볼 수 있다.

5. 신선들이 사는 곳(神仙駐地)

동한 후기 위백양(魏伯陽)이 쓴 『주역참동계(周易參同契)』는 내단학의 기초를 마련하였는데 그에 의하면 수련에 성공하면 하늘로 날아올라 갈 수 있다고 하였다. “도덕을 성취하고 때를 기다리면, 단을 연마한 사람은 중주로 가게 되는데, 공덕을 쌓아서 하늘로 올라간다(道成德就, 潛伏俟時。太乙乃召, 移居中洲; 功滿上升, 膺籙受圖).” 팽효(彭曉)는 『주역참동계분장통진(周易參同契分章通真義)』에서 이 문장에 대해 아래와 같이 해석하였다. “태을이란 단을 연마하는 사람이고 중주는 신주를 가리킨다. 세상사람들이 처음 도를 얻게 되면 이름이 새겨진 금궐로 가는데, 기구를 타고 처음 날라 올라간다(太乙乃修丹之主司也, 中洲乃神州也, 世人初得道, 鏤名金簡于此, 膺受圖籙, 始獲上升也)”¹

이 말의 뜻은 수도에 성공하면 올라 갈 수 있다는 말이다. 그렇다면 어디로 올라가는 것일까? 『사기-천관서(史記·天官書)』에 “중궁천궁성에 깨달은 자, 즉 태일이 상주하고 있네(中宮天極星, 其一明者, 太一常居也)”²라고 나와있다. 중궁은 어디에 있을까? 중국 고대시기에는 하늘을 동궁, 서궁, 남궁, 북궁, 중궁(東宮、西宮、南宮、北宮、中宮) 다섯 궁으로 나누어 보았다. 중궁은 북극 근처에 있는 하늘로 천극성(天極星) - 북극성이 있는 주변 하늘이다. 그렇다면 태일(太一)은 누구인가? 장수절(張守節)은 『정의(正義)』에 “태일은 천제의 다른 이름이다.”라고 하였고, 류백장(劉伯莊)은 “태일은 천신(天神) 중에서 가장 고귀한 자이다.”라고 하였다. 태일(太一)과 태일(泰一)은 같은 의미로써 모두 천신중 가장 존귀한 자를 가리키는 말이다. 이로써 하늘과 천신의 개념에 대해 명확히 하였는 바, 천제는 중궁 중의 가장 밝은 북극성에서 사는 것이다. 『태평경(太平經)』의 주장에 따르면 신선은 북극성에 산다고 한다. “신선이 사는 곳은 북극인데 곤륜과 이어져 있다(神仙之錄北極, 相連昆侖)”³. “

¹ 彭曉, 『周易參同契分章通真義』.

² 『周易參同契分章通真義』, 『道藏氣功要集』, 上海書店據正統『道藏』影印, p. 1456.

³ 『太平經合校』, 中華書局, 1960, 第一版, p. 583.

선은 진이 되는 것을 멈추지 아니하고, 진은 신이 되는 것을 멈추지 아니하며, 신은 황천과 같은 형체를 하는 것을 멈추지 아니한다. 그러므로 최상의 신인은 북극자궁에서 살며, 하늘의 상제와 모습을 같이 한다(仙不止更入真, 真不止入神, 神不止乃與皇天同形, 故上神人舍于北極紫宮中, 與天上帝同象).¹ 여기서 말하는 자궁(紫宮)은 중궁의 다른 이름이다. 이로써 땅위의 인간이 수련을 통하여 선(仙)이되면 태일에 의해 하늘로 불러 들이는데, 북극중궁에 살면서 천제와 같이 하늘에서의 삶을 사는 것이다.

내단수련에 성공하면 하늘에 올라가서 천궁에서 살 수 있다는 신념은 후세의 도교내단 역사에서 지속적으로 유지되었다.² 무충허(武冲虚)는 그가 쓴 내단저작인 『천선정리(天仙正理)』에서 “득도를 한 천선은 하늘의 일을 한다(得道天仙, 即理天上之事)”, “도를 이루면 마치 태상의 삼대천존 옥청, 상청, 태청처럼 된다. 옥제는 만천의 주재자로서 … 속세에는 … 허정양이 단대궁의 주인이다 … 진단은 봉래섬의 주인이고, 종리진인은 남주의 강법사이다(得道天仙, 即理天上之事。 ” “道成時, 如太上三大天尊之主玉清、上清、太清者, 玉帝爲萬天之主者 … 塵世之下 … 許旌陽爲丹台宮主者 … 陳抃爲蓬萊下島主者, 鍾離真人爲南洲講法師者)”³라고 주장하였다.

당나라의 두광정(杜光庭)은 노자는 무(無)에서 도교의 삼십육천(三十六天)과 삼십육지(三十六地)를 창조하였다고 하였다. “천지를 나눠놓자, 곧바로 삼십육천의 재음의 기가 되고, 밑에는 삼십육지가 되었다. 하루에 천제 한 명을 세우고, 땅에는 지황 한 명을 세웠다. 칠십이군이 공통으로 노군의 명을 따랐다(既分天地, 即以三十六天滓陰之氣, 下爲三十六地, 每天立一天帝, 每地立一地皇, 七十二君同稟命于老君矣).⁴ 이렇게 그는 각 신명들에게 살 곳을 마련해 주었다. 이 외에도 『당성집선록(塘城集仙錄)』, 『도교영험기(道教靈驗記)』, 『녹이기(錄異記)』, 『신선감우전(神仙感遇傳)』에서 신선의 존재를 증명하며 선도(仙道)가 다양하다고 했다. 두광정은 또 신선의 거주지인 『동천복지악독명산기(洞天福地嶽渎名山記)』를 편찬하였다. 거기에는 오악, 십대동천, 오진해독, 삼십육정려, 칠십이복지, 영화이십사(五嶽, 十大洞天, 五鎮海渎, 三十六靖廬, 七十二福地, 靈化二十四) 등이 기록되어 있다. 이런 것들은 모두 도교의 신선신앙에 두터운 기초를 닦아 놓았다.

6. 신선은 실재하며 배우고 연마할 수 있다(神仙實有, 可學可煉)

도교에서는 신선이 실재하며 그 존재를 부정하지 않으며 배우고 연마할 수 있다고 생각한다. 뿐만 아니라 신선이 실존한다는 명제에 대하여 다양한 방법으로 논증하였다. 동한(東漢) 유향(劉向)이

¹ 『太平經合校』, 中華書局, 1960, 第一版, p. 222.

² 『天仙正理直論增注』, “道源淺說”篇, 山西人民出版社, 1988, p. 2.

³ 같은 책.

⁴ 杜光庭著, 『道德真經廣聖義』卷一, 『道藏』, 第十四册, p. 318.

쓴 『열선전(列仙傳)』은 중국에서 신선의 전기를 기록한 첫 도서로써 훗날 갈홍의 『신선전(神仙傳)』에 많이 인용되었다. 이 책은 상고시대의 선인(仙人)인 적송자(赤松子)로부터 서한 성제(成帝)시대의 곡춘(谷春)에 이르기까지의 70여 명의 신선에 대하여 서술하였다. 그 중에는 황제, 왕자, 도사, 궁녀, 거지(皇帝、王子、道士、宮女、乞丐) 등이 있는데, 이것은 신분의 귀천을 막론하고 누구나 신선이 될 수 있다는 것을 설명한다.

진(晉)나라에 와서 갈홍은 신선사상에 대해 체계적인 총결을 내리면서 『포박자내편(抱朴子內篇)』을 썼는데 이 책은 “도교역사상 비교적 완성된 이론과 다양한 방술을 포함한 여러 가지를 저술한 중요한 저서이다.”¹라는 평가를 받았다. 이 외에도 신선에 관한 저서로는 『신선전(神仙傳)』 등이 있다. 그 중 『포박자내편(抱朴子內篇)』은 신선, 방약, 양생 등 내용을 저술하면서 도교와 내단학 발전에 깊은 영향을 끼쳤다. 갈홍은 형이상학적 방법으로 신선의 존재와 신선이 되는 방법에 대해 논증하였는데, 그는 『논선(論仙)』에서 삶이 있으면 죽음이 있고, 그들은 공통된 성질을 가지는데, 장생하여 신선이 되는 사람은 범인들과 다르다고 했다. 그들은 일반인을 초월하는 개별성을 가지는데 보편에서 독립된 특수성을 지닌다. 신선은 존재한다. 그리고 수련을 통하여 신선이 될 수도 있다고 하였다. 갈홍은 신선의 존재에 대하여 완전히 가능한 것이라 하면서 그 이유는 만물이 다 각자의 특징을 지니는데 사람의 인식능력은 한계가 있는 바, 신선을 보지 못했다하여 신선의 존재를 부정하는 것은 잘못된 것이라 하였다. “만물이 다양하게 존재하는데, 무엇인들 없으랴(萬物云云，何所不有)”, “일괄적으로 서둘러 판단해서는 안 된다(不可以一概斷之)”². “세상이 넓디 넓어 한 눈에 다 들어오지 못하는 데, 하물며 현묘한 세상은 묘하고도 극묘하다(天理至大，舉目所見猶不能了，況于玄之又玄，妙之極妙乎!)”³. 『신선전(神仙傳)』이나 『열선전(列仙傳)』은 신선의 존재에 대해 확신해 마지 않았는데 “신선이 된 사람들의 기록은 고전에 수없이 많다(列仙之人，盈乎竹素)”⁴, “선인들의 기록에 신선은 천명 가까이 된다(前哲所記，近將千人)”⁵. 유향의 『열선전(列仙傳)』에는 “선인은 70명 넘게 있다(仙人七十有餘)”⁶고 나와있다. 이런 논증들은 모른다고 해서 없다고 하면 안된다는 방법으로 신선의 존재를 증명했다. 그리고 내단가들의 영혼은 소멸하지 않는다는 사상은 사람들로 하여금 신선의 존재에 대해 더욱 확신하게 하였다. 영혼은 죽지않고 형체가 분리된다고 믿는 사람은 내단가들의 신선이론을 믿을 수 밖에 없으며 내단 수련을 통해 신선이 될 수 있다고 믿었다.

갈홍은 신선의 존재와 신선이 되는 방법을 논술한 후 장생하여 신선이 되는 법도 소개하였다. 그는 “신선이 되고자 한다면 그 핵심을 잘 파악해야 하는데, 그 핵심이란 정기를 보존하고 기를 원

¹ 王明著, 『抱朴子內篇校釋·序言』, pp. 7-8.

² 『抱朴子校釋』, 卷2 “論仙”, 中華書局, 1985, 第2版, pp. 12 - 13.

³ 『抱朴子校釋』, 卷8 “釋滯”, 中華書局, 1985, 第2版, p. 154.

⁴ 같은 책, p. 11.

⁵ 같은 책, p. 40.

⁶ 『抱朴子校釋』 卷2 “論仙”, 中華書局, 1985, 第2版, p. 15.

활하게 호흡하며, 대약 한 알을 먹으면 된다. 더 많을 필요도 없다(欲求神仙，惟當得其至要，至要者，在于寶精行氣，服一大藥做便足，亦不用多也)”。¹ 기를 호흡함이란 단전호흡을 가리키고, 대약은 외단을 가리키며, 그 외에 방중술을 운용하면 된다는 말이다. 갈홍은 또 선약(仙藥)의 다름으로 하여 그 약을 복용한 사람은 상중하로 나뉘어 진다고 보았다. 그는 『선경(仙經)』을 인용하여 “주사는 금으로 그것을 먹어 신선이 된 사람은 상사가 되고, 영지는 도인으로 그것을 흡입한 사람은 중사가 되며, 초목을 먹고도 천세이상 산 사람은 하사이다(朱砂爲金，服之升仙者，上士也；茹芝導引，咽氣長生者，中士也；餐食草木，千歲以還者，下士也)”。²라고 하였다. 신선이 되는 방법도 다양한데 주로는 복식, 양신, 선보, 내단술(服食, 養身, 善報, 內丹術)이다.

“만약 음이 부족하거나 양이 모자라서 각각 나뉘어져 있으면 음양부조화가 되며 편벽되고 완전하지 못하다. 이렇게 되면 어찌 지극한 보물을 만들 수 있으며 만대에 전해질 수 있겠는가? 잘 조화시키는 방법으로는 신선과 범인이 비슷한데, 다만 범인은 순(順)을 사용하고 신선은 역(逆耳)를 사용하기 때문이다(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，流傳萬代呼？匹配之法，仙凡相似，只是凡人用順，仙家用逆耳)”。³ 이 말의 뜻인즉 신선이 되는 방법은 내단을 수련하는 것이며, 내단을 수련해야 할 뿐만 아니라 남녀가 같이 해야 한다는 말이다.

청대(清代)의 이서월(李西月)은 신선이 되는 방법에 대해 구체적으로 제시했을 뿐만 아니라 내단 수련을 순차적으로 해야 한다고 했다. “단에는 이품이 있는데 그것을 나누면 삼승이 된다. 삼승의 단법은 모두 연화를 채택하는데 그것은 환단이라 부른다. 그것은 크고 작음과 선후의 구별이 있다. 하나는 초승이라 하는데 결단혹은 옥액환단이라 부른다. 후천에서 선천으로 돌아가며 귀를 버리고 입을 취한다. 옥액으로 배양하며 다 이루어지면 내단이 된다. 이렇게 성을 다 이루면 인선이 된다. 다른 하나는 상승인데 환단 혹은 칠반이라 부른다. 후천에서 선천으로 돌아와 선천을 길러내며 단모를 세운다. 이것을 지선이라 부른다. 그리고 하나는 대승으로써 구전대환단이라 부른다. 이 약은 15일 보름달로 비유하여 선천중의 선천이라 부른다. 화가 도착하면 바로 행하여 백액으로 화하며, 그것을 먹으면 배속에서 응결되어 단단하게 되는데 그것을 금액환단이라 한다. 지극하게 영험하고 지극하게 묘한 것이 성이되고 진이된다. 이것이 성명쌍수의 방법이며 천선이다(夫丹有二品，而分之則有三乘。三乘丹法皆采鉛花，皆稱還丹，但有大小、先後之不同耳。一曰初乘，名爲結丹，又名玉液還丹。後天中返先天，去癸取壬，而以玉液培之，圓成內丹。此盡性之學，人仙也。一曰上乘，即號還丹，又曰七返。以後天所返之先天種出先天，立爲丹母。此立命之學，地仙也。一曰大乘，名爲九轉大還丹。其藥以十五夜月圓爲喻先天中先天，火到即行，化爲白液，吞歸腹內，凝而至堅，是爲金液還丹。至靈至妙，成聖成真。此性命雙了之學，天仙也)”。 이것은 내단 수련에 대한 최초의 이론이며, 수도자들이 신선이 실행

¹ 『抱朴子內篇·釋滯』, p. 136.

² 『抱朴子內篇·黃白』, p. 262.

³ 李西月, 『張三豐「無根樹詞」注解』, 載『涵虛秘旨』, 中國人民大學出版社, 1990年11月, 第1版, p. 73.

가능한 것이라 여기고 추구할 수 있는 길을 열어주었다.

한 마디로 도교 신선신앙은 도교의 핵심사상이며 보배롭고 귀한 정신적 재산이다.

2012년 6월 4일

道教神仙信仰の研究

霍克功
宗教文化出版社編審

道教信仰において、神仙信仰はその中心内容である。道教の神仙信仰は中国の伝統的な神仙信仰と神話伝説を幅広く取り入れ、そして自身の信仰理論と融合させ、最終的にその独特な神仙信仰体系を形成した。道教の多くの神はその性質に基づき、「神」と「仙」の二つに大別できる。「神」とは神祇を指し、天神・地祇・物霊・地府神霊・人体の神・人鬼の神を含める。人鬼の神以外は先天的に神霊であり、人が修練を積んだ上でなれるものではなく、『抱朴子』内篇はそれを「非可学也」と説く。人鬼の神はもともとが人であり、生前にある者は国に・ある者は民に・ある者は一族に対して功績があった故に、その死後人々に神として祀られたのである。一方、「仙」とは仙真を指し、仙人と真人を含み、道士または俗人が修練の後になることのできる、優れた功績と徳行を備えた傑出した人物のことである。

同一でない文脈において、神仙という言葉が表すのは異なった意味内容であり、時には神を、時には神と仙を、また時には仙を表している。修練という文脈においては、神仙とは往々にして仙を表す。道を得て仙となることは道教信徒の終生追い求める目標である。神仙とは道教信徒が道を修め仙となることの模範であり、神仙の事跡とは道教信徒が現実に仙となることの手本なのである。神仙とはまた道教の基本信仰である「道」のイメージを体現したものであり、道を得て仙となることは道士の修行目標にして最終的に帰着する所である。修練という文脈において「神仙とは道教信徒が理想とするある種の修煉により道を得た、俗世を超越し、神通変化し、不老不死の人なのであり、“神人”あるいは“仙人”と称される。」¹が表すように、神仙とは人が修練によって達した、人を超えた能力を持つものである。それは俗世を超越し、不老長寿となりうる。

一、神仙の源流

神仙信仰は中国の遙か昔の原始社会に遡ることができ、そのときには仙道を学ぶことが始まっていた。史書に軒轅黄帝は「且戦且学仙」・「黄帝問道広成子」し、道を修めることを成功させた後に、鼎湖より白日のもと龍に乗って天へと昇った。戦国時代に到ると、神仙信仰は既にかかなり広まっており、たくさんの神仙伝説を載せる著作が現れた。書中には仙人・仙境・仙薬等の伝説に関する文章が多く記載されている。人類は労働を行う中でその思考が発展するに到り、自然崇拜・トーテム崇拜・神霊観念を生み出した。そこで「かれらは人格化という方法でもって自然の力と同化した。まさにこのような人格化の欲求は、いたるところに数多くの神を創造した」のである。

『左伝』に「昔堯殛鯀於羽山、其神化為黃熊」とあり、「神」という文字は既に使われていた。後

¹ 任継愈主編『宗教大辞典』（上海辞書出版社、1998年8月第1版）695頁

に魯班・関羽といった人民に福をもたらした人物はみな遵奉され「神」となった。「仙」の字は比較的遅くに現れ、漢代に使用され始めたとされている。『説文解字』に言う「長生仙去」が仙であり、基本的な意味は「長寿」である。およそ修練を通じて「不死」の機能を備え、人を超えた者が「仙」なのである。「仙」という文字が現れるのは遅かったが、仙にまつわる話は戦国時代には既に広く伝わっていた。『山海経』は中国の原始社会の神話及び宗教信仰を記載するが、併せて長生信仰を提起し、神仙と仙人の存在を指摘した。神仙の天の都を描き、不思議な方術を記載している。『山海経』に言う「在軒轅国、寿命最短的也有八百歳（『山海経』大荒西経、一）」「在犬戎国、人若騎上白身黄眼的“吉良”馬、可長寿千歳（『山海経』海内西経）」「在白民国、誰乘上頭長角的“乘黄”獸、可寿二千歳（『山海経』海外西経）」またこの他にも「以甘木為食的不死之国（『山海経』大荒南経）」などの記述がある。

『莊子』は最も早くに神仙を叙述した著作である。『莊子』逍遙遊に「藐姑射之山、有神人居焉、肌膚若冰雪、淖約若処子。不食五谷、吸風飲露、乘雲氣、御飛龍、而遊乎四海之外。」とある。神人は遙かなる姑射山に住み、皮膚は雪のように純白、物腰は乙女のようにしなやかで美しく、五穀を食さず、風と露を食し、雲気に乗じ、飛龍を御して、四海の外に漫遊できたという。『莊子』齊物論ではまた神仙が人を超えている様を描写する。「至人神矣、大澤焚而不能熱、河漢沍而不能寒。」なのであり、神仙は嚴寒を厭わず、酷暑を恐れなかった。『莊子』は先秦時代に既に伝わっていたにもかかわらず、魏晉以前にこの書物はあまり流行していなかった。魏晉時代に到り、玄学思潮が盛んになると、『莊子』は「三玄」の第一の書として、重視され詳しく論述され始めるのである。唐代が始まってより、『莊子』は道教に対して、とりわけその神仙信仰への影響がようやく現れ始める。皇帝は詔により表立って莊周を「南華真人」に封じ、『莊子』は道教において『南華真経』として奉られ、道士が『莊子』に注を施す気風が広まった。『莊子』には「其寢不夢、其覚無憂、其食不甘、其息深深」「不知説生、不知悪死、其出不欣、其入不距、憊然而往、憊然而来而已矣」（『莊子』大宗師）の真人、「大澤焚而不能熱、河漢沍而不能寒、疾雷破山飄風振海而不能驚・・・死生無変於己」（『莊子』齊物論）「上窺青天、下潜黄泉、揮斥八級、神氣不変」（『莊子』田方子）の至人、「鳥行而無彰、天下有道、則與物皆昌、天下無道、則修徳就閑、千歳厭世、去而上仙、乘彼白雲、至於帝郷」（『莊子』天地）の聖人、及び逍遙遊篇の「無何有之郷」、齊物論篇での南郭子綦の「形如槁木」「心如死灰」、養生主篇の「縁督以為経」、人間世篇の「心斉」、大宗師篇の「真人之息以踵」「見独」「坐忘」、在宥篇の広成子の「至道之精、窈窈冥冥、至道之極、昏昏黙黙、無視無聴、抱神以静」「必静必清、無劳女形、無搖女精、乃可以長生、目無所見、耳無所聞、心無所知、女形将守形、形乃長生。」などの描写がある。

『莊子』は道教神仙信仰への影響を具体的に深め、「神人」・「真人」・「至人」や「無何有之郷」といった道教の「神仙」と「仙境」を構成した。また「逍遙」・「心斉」・「坐忘」・「吹呴呼吸、吐故納新、熊經鳥伸」（『莊子』刻意）等の思想は道教において仙となるための方術の多くの方面をより豊かにした。その他の著作では、『列子』「湯問篇」・「黄帝篇」・「周穆王」や、屈原の浪漫主義作品である『楚辞』「遠遊」・「離騷」・「天問」・「九歌」に表れる天上に遊ぶ満ち足りた心情も、屈原が神仙の暮らしに想いを馳せていたことの表現である。仙境を描くことは麗しくも神秘

的であり、仙人もまた生死の外側におり、虚静を極め、物累なく、超脱自在、雲に乗って翔ることのできる神奇なる人物に描かれている。漢代の『淮南子』や『史記』にもまた似通った描写がある。『釈名』積長幼は「老而不死曰仙」¹と言い、『神仙伝』は称して「仙人或竦身入雲、無翅而飛、或遊兮瑤之圃。登昆侖兮食玉英、與天地兮比壽、與日月兮齊光」²と言う。日月と同じく輝き、天地と同じく生き長らえ、龍を御し雲に遊ぶ、これが神仙の世界である。

葛洪の神仙世界に対する描写は生き生きとしたイメージを持つ。「果然登虚躡景、雲輿霓蓋、餐朝霞之沆瀣、吸玄黄之醇精、飲則玉醴金漿、食則翠芝朱英、居則瑤堂瑰室、行則逍遙太。…或可以翼亮五帝、或可以監御百靈、位則可以不求而自致、膳可以咀茹華璫、勢可以總攝羅酈、威可以叱咤梁成。…或昇天、或住地、要於俱長生、去留各從其所好耳。」³とされた美しい神仙世界は、衣食住や振る舞いにおいて、全てが高尚であり、権勢や地位であれ思うままに満たされる。これが人々を惹き付けられないはずはない。

五代十国の時期に到り、瀋汾の『続仙伝』が現れた。この書物は唐より五代までの間において、仙となった者三十六人の事跡を収めている。これらの神仙の大多数は道士出身であり、自然の本性を保ち気を養うことにより、つまり煉気養形・守一行気・辟谷養気・胎息・煉丹などの内煉の方術を修練し仙となったのである。道を得て仙となった者は、水に入っても濡れず、火に入っても焼かれず、雪の中に臥しても息の出る様はまるで蒸したようであり、灯りに指差せば消すことができるといった功能や法術を兼ね備えていた。

哲学思想において、莊子は神仙と天地自然を「道」の中心に置き、「道」を全てがたどり着くところだと見なした。人は「修練」を経て「道」を得る事ができるのであり、方士たちはこれに基づいて帝王に神山や仙薬を探し求めるよう働きかけたのである。秦の始皇帝はかつて数千の人を派遣し東海に仙人と仙薬を求めさせた。漢の武帝も大いに神を祀り、仙を求め行動した。唐の高祖や太宗らもおしなべて神仙の方薬を信奉した。宋元明清の各時代において、神仙説は絶えること無く、民間に対しても大きな影響をもたらした。

先秦道家の典籍の多くは方術の修練について触れており、さらに老子・関尹・莊子などの先秦道家の人物は同時代において神仙と見なされていた。後漢の時代に、張道陵が道教を創立するが、中国古来の神仙信仰を継承し発揚させたのである。この時に長生を追い求め仙にならんとする方式も、もともとは仙を求めることに重きを置いていたものが、金丹を服用し仙となることに変化したのであり、金丹を服用することは人体を永遠に丈夫なまま、不老不死にできると考えられていたのである。そして魏伯陽・葛洪ら道教煉丹家が大量に出現する。

隋唐時代になると、道教神仙信仰の内包するものは再び変化をきたした。もともとは肉体の長生を追い求めることによっていたものが、次第に精神の不変・超脱を追い求めることに変わっていったのである。そして成玄英や司馬承禎らの大家が現れる。彼らは人の肉体とは重要ではなく、人がかりそめに住まうものに過ぎず、肝心であるのは精神的に仙となることであり、人が生死を忘れたならば、

¹ 『釈名』積長幼

² 屈原『楚辞』

³ 『抱朴子』内篇「対俗」, 46頁

その生死を超越できると考えた。また肉体を忘れることだけでなく、精神をも忘れなくてはならず、そうすることが外界の一切と自分自身の両者を忘れさせると考えた。

宋元より明清まで、道教神仙信仰は新たな内容を増やした。全真教が出現し、心を本とすることを強調され、性は心の霊能であるとし、性命両者を修めることを主張した。全真教の祖師・王重陽は「真性不乱、万湯不挂、不去不來、此是也。」と言い、邱処機は「吾宗所以不言長生者、非不長生、超之也。」とした。生死を超越することが彼らの追い求めるものだった。

二、道教神仙の源流

道教神仙の源流は多方面にわたる。

第一の源流は中国古代の原始宗教の崇拜物に由来する。それらを以下にあげると、

- 1、自然崇拜—天・地・太陽・月・星・雷・電気・風・雨・山河・河川などは全て信仰の対象として神格化され崇拝されていた。
- 2、鬼神崇拜—『周礼』大宗伯の記載に「大宗伯之職、掌建邦之天神、人鬼地之礼」とあるように、天神には昊天上帝・日月星辰・風師・雨師があり、地祇には、社稷・五岳・山林川澤・四方百物があり、人鬼とは祖先を祭ることである。中国古代宗教はまさにこれらを基礎にして段階的に天神・地祇・人鬼の崇拜系統を形成し充実させていったのであり、これは道教の神霊崇拜の主要な源流である。
- 3、トーテム崇拜—ある種の動植物を崇拜の対象とした。例えば、龍・熊・虎・花・槐などは龍神・花仙などになった。
- 4、鬼魂崇拜—閻魔王・黑白無常・鬼王などである。
- 5、生殖・祖先崇拜—黄帝、三皇五帝などである。

第二の源流は聖賢崇拜を踏襲したことである。例えば関羽・岳飛などである。『太平経』・『上清衆仙真記』・『真靈位業図』・『無上秘要』の「道人名品」などが列した堯・舜・禹の三王、周武・斉の桓公・漢の高祖・劉備などの帝王、諸子百家の聖賢である孔子・顔回などである。

第三の源流は中国古代の豊富な神話伝説である。戦国秦漢時期、人々は広く伝えられた神話中の人物を書籍の中に書き記し始めた。その中では『莊子』に記された広成子・彭祖、『淮南子』に記された赤松子及び『史記』・『列仙伝』・『神仙伝』などに記された神仙と方士らがある。とりわけ最も教典的であるのは緯書に属する書籍であり、この緯書は多くの仙の物語を作り出した。仙山・仙人の描写以外に、幾人かの古代神話中の人物を仙化しており、主要な人物には黄帝・西王母・九天玄女らがいる。また日月五星・北斗・五岳・河瀆の諸神に名前を与え、容姿を描き、服飾を配した。この行いは緯書が新たに始めたものであり、後世の道教が広く受け継いだことである。道教が創始した神仙も数多く、道書に記載のある諸仙真を除くと、三清・三官・酆都大帝らがある。

第四は、道教神仙の系譜を構築することに対して、教派の要素も重要な影響を与えたことである。道教の教派は数多く、教派の創始に際して、至上の最高神はそれぞれに分かれていった。早期の五斗米道が創始された時に、太上老君を教主としたが、依然として天師道は太上老君を崇拝していた。太

平道が創始されると、黄帝と老子を崇拝し、「中黄太乙」を祭った。東晋中後期に、上清派・靈宝派が相次いで出現し、新たに現れた『上清』・『靈宝』経では、太上老君を至上神としなかった。上清派は元始天王または太上玉晨道君を一番に崇め、靈宝派は元始天尊と太上大道君の地位を最も高いものとした。後に各派は合議の中で「道不可無師尊、教不可無宗主、故老君師太上玉晨大道君焉、大道君即元始天尊之弟子也」という共通認識を示し、この様な師弟関係において、彼らをして三位一体の「三清尊神」となし、道教神仙系譜における最高神とした。この他に、各派は自らの教派を創始した真人・主祭する神霊などを持つ。

三、神仙の種類と職能

道教の神仙世界には、神の住まいと仙人の住まう洞窟があり、俗世と現世があり、あの世がある。各所にそれぞれ神仙がいる。神仙の種類は非常に多く、各々が職分をつかさどり、以下のように分類できる。

1. 天神

天神とは天の神であり、道気によって体現し、自然が様々に変化していくことの根本であり支配者である。天神は天界（天の宮殿）に住み、天は道気を化生し、三十六天に分かれ、下層から上層へ欲界六天・色界十八天・五色界四天・四種の民天・三清境・大羅天に分かれる。天は「中有三十六宮、宮有一主」である。三清境はそれぞれ左・中・右の三宮があり、各宮にはそれぞれ仙王・仙公・仙卿・仙伯・仙大夫らの仙官がいる。この他に、太清境は「仙」九品、上清境は「真」九品、玉清境は「聖」九品を持つ。

天界の尊神は数多い。三清神即ち玉清元始天尊・上清靈宝天尊・太清道德天尊（太上老君）は三十六天を統轄する道教の最高尊神である。「四御」は「三清」を補佐する。四御とは、昊天金闕玉皇上帝・中天紫微北極大帝・勾陳上宮天皇大帝・後土皇地祇である。この中の玉皇上帝が三界十方四生六道をまとめて管理するのである。紫微北極大帝は諸々の星を統御するので星宿の主とされ、造化の要を支配する。勾陳天皇大帝は両極を総べ三才を共に整えるが、現世における戦いを管理する。斗姆元君は日月星辰をまとめるので、斗極の母とされた。

西王母・東王父は共に陰陽二気を整え、天地をつりあいのとれた状態にし、万品を精製する。五方五老は五行の精を得て、五方五帝は五行の気を結びつける。三官大帝には天・地・水の三官がおり、天官は福を与え、地官は罪を赦し、水官は厄を解く。九天応元雷声普化天尊とは雷祖であり、五雷を司り、善を賞して悪を罰する。その他には、日月星辰・風雨雷電の諸神、諸天の天帝・天尊・仙官らはみな天神である。

2. 地祇

地祇とは地の神であり、一般に社禩・五岳・山林・川澤・河海の神はみな地祇に属する。大地は陰

陽が生まれ育まれることをつかさどり、山川の万物を麗しくする。社稷土谷神は五穀の栽培をつかさどり、人々の衣食の源を育むので、国の守り神となる。五岳四瀆などの山川の神は雲を起し雨を招き、万物を養い育てることができる。社稷・五岳・四瀆らの神は、歴史的に長期間にわたって国家の祭祀に組み入れられた。護国城隍・福德正神（土地神）は都市と地方の加護神である。門神・竈神・井神・厠神・職業神らに至っては、ある神は一家一戸を加護し、ある神は一職一職を管掌するが、いずれも地神という。指摘しておかなければいけないことは、地祇において全ての神が先天的に神だったのではなく、五岳・四瀆などは自然の神であるので先天的な神に属するものの、城隍・土地・門神・竈神・井神・厠神・職業神などの多くは人によって神とされたのであり、後天的な人格神なのである。この中のいくつかの神は人鬼の神に組み込むこともできる。

三十六天と相對して三十六地がある。地は九層に分かれ、各層ごとに四地があり、その地はそれぞれの土皇神が主となるので、あわせて三十六の土皇がいる。土皇も地祇の尊神である。

3. 地府の神霊

中国の伝統的な地府は二カ所である。一つは泰山の嵩里山、もう一つは四川の酆都山である。泰山東岳大帝は七十二司の主であり、人の生死貴賤を管理する。酆都大帝は酆都山を治め、九幽冥府の神鬼を管理する。

九幽冥府の神鬼を管理するものには、加えて十殿の冥王がいる。第一殿の秦広王・第二殿の楚江王・第三殿の宋帝王・第四殿の五官王・第五殿の閻羅王・第六殿の卞城王・第七殿の泰山王・第八殿の平等王・第九殿の都市王・第十殿の轉輪王である。十殿の冥王は人鬼を救い導き、悪を罰して善を助ける。この他に、冥界にはたくさんの儀仗兵、例えば判官や鬼吏などがある。

太乙救苦天尊は万物を統御し、十方を応化し、号して十方救苦天尊という。冥界で責め苦を受ける無実の罪で死んだ人の亡霊を救い上げ、冥界の官吏より引き離す。

4. 人鬼の神

道教では神とはいくらかの人間性を持つものだと考えており、人もいくらかは神性を持つものと考えられる。道教では多くの神明がおり、これは人が昇仙して神となったもので、人鬼の神と言える。人鬼の神とは民に功績があったからこそ祀られるという原則に基づいて、功績のあった人物を神として崇めたのである。その中には主に各民族の祖先神・聖賢英雄・各職業の創始者と保護神・ひいては各家族の祖先なども含んでいる。人鬼の神は数多く、祖先神は三皇五帝、聖賢神は関羽・岳飛、職業神は工匠の始祖の魯班・茶神の陸羽・酒神の杜康などである。

5. 仙人

仙人とは道士の修練の目標である。仙人は不老不死であり、仙となった後は「遷入山也」し、俗世を離れる。道教において不老不死を追い求めるのは、道教の仙人信仰の根本的な特徴である。仙人の別の特徴は変化無窮・神通広大である。東晋の葛洪の『神仙伝』はこのイメージが生き生きとした描

写にされている。「仙人者、或竦身入雲、無翅而飛。或駕龍乘雲、上造太階。或化為鳥獸、浮遊青雲。或潛行江海、翱翔名山。或食元氣、或茹芝草。或出入人間、則不可識。」と記されている。

古代、道を得た仙人は数多い。『神仙伝』・『列仙伝』・『続仙伝』・『洞仙伝』・『壙城集仙録』などに多く記載されており、例えば広成子・容成公・三茅真君・鐘離権・呂洞賓らが挙げられる。

6. 真人

「真人」とは本性を養い、大道を悟った人のことである。『南華真経』大宗師篇には「有真人而後有真知」とある。全真道では道を得て真となることを追い求め、いわゆる真功と真行の両者を兼ね備える者が真人となるのである。

「真功」とは自分自身を修練することで、「真行」とは道を伝え世を救う社会的な活動である。真人は俗世間に入るとも俗世を超越する。つまり「形且寄於塵中、心已明於物外」（『重陽立教十五論』）である。

真人と仙人の区別は以下のようになる。仙人は不老不死を追い求めるが、真人は「不知悦生、不知惡死」、生死は一体のものであると考え、追い求めるのは精神の永遠であり、肉体の長生ではない。

仙と真は人が修練によってなれるものであり、道士の追求する目標であるので、再びこれについて細分を行ってみる。仙と真は多くの種類があり、異なった等級がある。晋・葛洪の『抱朴子』内篇「論仙」では『仙経』を引いて、仙を天仙・地仙・尸解仙の三つに分類した。「上士拳形昇虚、謂之天仙。中士遊於名山、謂之地仙。下士先死蛻、謂之尸解仙。」唐の『天隱子』はまた仙を人仙・地仙・天仙・水仙・神仙の五類に分けた。『仙術秘庫』は多種の分類方法を分析した後に、高い等級より低い等級へ順をおって天仙・神仙・地仙・人仙・鬼仙の五等級に分けた。神仙を分類する基本的な方法を形作ったのである。

天仙はまた「仙人」・「飛仙」・「大羅金仙」と称される。天府に住まい、飛ぶことのできる神仙を指す。『天仙品』に「飛行雲中、神化輕舉、以為天仙、亦云飛仙」とあり、『抱朴子』内篇と『仙術秘庫』は天仙を第一等級に列している。『壙城集仙録』はまた天仙を高いものから低いものへと上仙・次仙・太上真人・飛天真人・靈仙・真人・靈人・飛仙・仙人の九等級に細分した。内丹の視点によると、天仙は修練の最高段階であり、「煉虚合道」の最高域である。修練が成った際には神光があまねく照らし、化身万千・一得永得・一証永証・神通廣大・法力無辺となる。

神仙はまた「仙人」と「真人」と称するが、併せて「仙真」という。不老不死にして修練により道を得た人物を指す。『南華真経』に「有真人而後有真知。何謂真人。古之真人、不逆寡、不雄成、不謨士」「登高不慄、入水不濡、入火不熱」、「不知悦生、不知惡死」、「其寢不夢、其覺不憂、其食不甘、其息深深、真人之息以踵、衆人之息喉」とある。『淮南子』に「莫生莫死、莫虚莫盈、是謂真人。」とある。内丹の視点に拠るとすれば、神仙は修練の上成として、神を煉し虚に還る段階である。この時、自ら胎仙となり、陽神はすでに出来上がっているので、肉体を抜け出でて昇仙する。すなわち大周天の火候を運用し、気をして神と合し、神と気が一つとなり、心に生滅なく、息が出入することはない。濃重混濁した肉体は、軽く清らかな気となり、純陽の体は、神通万化を尽くす。この時、体は純陽と変じて、陽神はすでに出来上がり、神通万化の効能を持つ。

地仙は神通力を持たない仙である。『仙経』に「中土遊於名山、謂之地仙」とあり、『仙術秘庫』には地仙とは神仙の才があるも、神仙の身分ではないとされている。不老不死を得るも、陸地にて悠々と暮らす仙であり、仙品においては中乗である。『秘要経』では「立三百善行、可得存為地仙、居五岳洞府之中」とした。内丹の視点に拠ると、地仙は修練の中級に達したのであり、煉気が神化するまで養成されている段階である。この時に、呼吸と飲食を依然として行い、形質は全てにおいて軽清でないが、顔色は輝き、歩行は軽やかにして速く、計り知れないほどに寿命を伸ばすという。長寿の基礎において長生に煉し到るも、神通変化は無く、ただ地を行くことに長けているのである。

人仙とは肉体が強固にして世に長生を保つ人物のことである。内丹の視点によると、人仙は修練の下級に達し、精を煉して気と化す段階にある。『金丹真伝』序は「補完気血、復成乾体、復得外薬、結成内丹、此人仙也。」と言う。

『武術彙宗』は「有従下関用功者、不使真氣泄於陽関、保守元氣、鎮守下田、不悟移鼎換炉之法、而安長生不老之果、或延寿於数百年、或延寿於数千年、久而不死、謂之人仙。」と言う。この時に修練を行う者は丈夫な肉体を保ち、寿命が延び、楽しく長生きし、老いを返して子供に帰るといふ。だが形ある肉体はいつの日にか必ず壊れるのである。

鬼仙はまた「靈鬼」とも称する。修練を行う者で純粹な陽気を錬ることができない者を指し、死後に陰神が生じた者を鬼仙とする。『鐘呂伝道集』には「鬼仙者五仙之下一也、陰中超脱、神像不明、鬼関無姓、三山無名、雖不輪回、又難返蓬瀛、終無所帰、止於投胎奪舍而已。」「修持之人、不悟大道、而欲速成、形如槁木、心若紫灰、神識内守、一志不散、定中出陰神、乃清靈之鬼、非純陽之仙、以其一志陰靈不散、故曰鬼仙、雖曰仙、其实鬼也。」とあり、修道者は修練の基礎段階において鬼仙となりやすい。『武術彙宗』では「一味閉目寂坐、冥心寂照、則静中尋静、悟人頑空寂滅矣。而未滅尽定、只煉得一個強定之陰神、到氣尽時、陰神一出、便為靈鬼、謂之鬼仙。」とある。つまり、内丹の視点で見ると、鬼仙とは修練の最下乗であり、基礎的な性功を修練する段階にすぎない。あるいは歳を取りすぎ、身に病を得て、生活に困窮するも何の保障もなく、今生で高仙となる望みなどないという者が投胎・奪舍・借屍・転世などの方法を用い、陰神を練り上げ鬼仙となるのである。鬼仙は仙となる過渡段階であり、やむを得ず、または方法が適切でなかったために鬼仙となったのであり、来世において継続して修練を積むための準備なのである。少なくとも命を失って消失し、仙への修行の機会を無くすよりははまだ、ということだろう。

7. 物霊

天地山川・奇花異木などの大自然の諸物において、その稀少怪異なものはみな神性を持つ。より代表的なものは靈石信仰や泰山石敢当などである。動物神霊では、龍・鳳・麟・亀の「四霊」、十二生肖神および民間信仰の馬王・牛王などがある。植物にも五穀の神・四季の花神・樹神などがある。

8. 人体の神

人には臓腑身神がいる、というのが道教の神仙信仰の特色である。それが道教の存思・内観・守一

・内丹などの養生術へ基礎となる理論を与えたのである。道教では人体とは「泥丸百節皆有神」であるとした。人には無数の、併せて三万六千の神が備わっている。人体の神は『太微帝君太一造形紫元内二十四神回元経』では「八景二十四真」と言い、脳神・髪神・皮膚神・目神・項髓神・腎神・鼻神・舌神を人体上部の八景神とし、喉神・肺神・心神・肝神・胆神・左腎神・右腎神・脾神を人体中部の八景神とし、胃神・穿腸中神・大小腸中神・胴中神・胸隔神・両脇神・左陰左陽神・右陰右陽神を人体下部の八景神とした。人体の神はみなが名称・姿形・服飾などを持つ。

最も有名な人体の神とはもちろん「三尸神」だろう。『三尸中経』では修練を行う者は庚申を守り、そうして三尸の害を除いた、と記している。

四、神仙系譜の編纂

ここで特に指摘するのは、神仙の種類と神仙の系譜には関連があり、また区別があるということである。道教神仙のうち、物霊と人体の神は神仙の系譜に組み入れられておらず、天神・地祇・地府神霊・仙真・人鬼が神仙系譜として編成されている。

道教神仙の数はだんだんと増えていったものの、複雑にして順序がなく、一つの系譜により規範化される必要があった。その構造は少数の神から多数の神へ、入り乱れた状態から比較的系統立ったものへと変遷する過程を踏まえたのである。

漢魏両晋時期は道教の神仙系譜が初めて創られた時期である。早期の経典である『太平経』では既に神仙と真人を崇拜対象とすることが明確であり、また儒家の聖人や賢人を神仙系譜に取り入れ、それらを六等級に分けた。「一為神人、二為真人、三為仙人、四為道人、五為聖人、六為賢人」である。このときの神仙系譜は比較的粗雑なものであり創始期の未発達状態を呈している。この時期、主に活動していた道派である五斗米道は、老子を太上老君と称したこと以外に天・地・水の三官を構成したが、この時期に創られた神霊はとても少ない。

南北朝期は道教が大量の神仙を構成し、一通りの整理をつけた時期である。陸修静は南天師道（原五斗米道）を改変した際に、「大道虚寂、絶乎状貌」と考え、道士が神を祀る主要な場所である「靖室」が「清虚」であることを重要視すべきであるとした。しかし、寇謙之が北天師道を改変した際には、上記の観点とは真逆になり、太上老君を北天師道の教主とすることは変わらなかったが、「天師之位」を打ち立て、また別に新しい神を作り、太上老君の孫である李譜が『録図真経』を授けたという神話を作った他に、二儀の間には三十六天があり、その中には三十六宮あり、それぞれの宮には一人の主がいると言った。

南朝梁の道士陶弘が作った『真霊位業図』には、世俗的な「朝班之品序」と「高卑」の原則に基づき、五百名以上の天神・地祇・仙真・人鬼を官位の順序のある七つのグループに分けて配列した。第一のグループは玉清元始天尊を主神とし、第二グループは玉晨玄皇大道君を主神とし、第三のグループは太極金闕帝君を主神に、第四グループは太清太上老君を主神に（中略）最後の第七グループには酆都北陰大帝を主神とした。各グループの下には左位・右位・女真位・散位・地仙散位を列し、それ

ぞれに若干名の天神・地祇・仙真・人鬼を配し、道教史上初の神譜が編成されたのである。

隋唐五代期は三清の最高神の地位が最終的に確立され神仙の系譜が継続して編集されていた時期である。杜光庭『道門科範大全集』では、三清の後ろに配される神は、玉皇・紫微大帝・北斗九星君・三官・五帝・九府四司諸君・六十甲子本命星君・玄中大法師・三天大法師などであり、高上玉皇・三十六天帝・東華・南極・西靈・北真・玄中大法師・三天大法師・日月九曜・南辰北斗・三官・五帝・本命星君・東岳司命・名山洞府得道神仙・三界応感一切真霊らである。

両宋期は道教の神仙系譜が最後に編集された時期である。北宋の真宗と徽宗は道教を崇めた皇帝として有名であり、彼らは何度も神降ろしと天の恵みを得ようとする茶番を行った。神を祀るための必要性から、大臣と道士に命じて道教の祭典を整理させた。『宋史』王欽若伝にはかつて王欽若が著した『列宿万霊朝真図』や『羅天大醮儀』などが記されている。『歴世真仙体道通鑑』林靈素伝には「被旨修正一黄色籙青醮科儀、編排三界聖位、校正丹經子書」とあり、林靈素の「編排三界聖位」という行為は、道教の神仙系譜を最終的な枠組みにはめることに重要な効果をもたらし、南宋・金允中『上清靈宝大法』が編集した「黄籙大齋醮神名单」は林靈素の作成したものを改編したもので、その巻三十九に三百六十位に分けて列せられた名簿には、性質・地位によって以下の十一の等級に分けられる。

- (1) 三清・四御
- (2) 南極長生大帝・東極救苦天尊・木公道君・金母元君および三十二天帝
- (3) 十太一・日月五星・北斗・二十八宿星君
- (4) 五帝・三官・四聖
- (5) 歴代の経を伝えた著名な法師
- (6) 魔王・神王・仙官
- (7) 五岳および酆都地府の諸神
- (8) 扶桑大帝および水府諸神
- (9) 天枢院・驅邪院雷府等部主宰および諸神
- (10) 各種の功曹・使者・金童・玉女・香官・吏役など
- (11) 城隍と土地に所属する諸神

もちろん道教の各祭典書が記載する神仙の系統は完全に統一されていないが、南宋・留用光『無上黄籙大齋力成儀』や寧全真が伝えた『靈宝領教濟度金書』などの神仙系統は、主な神籙および等級において大差がない。よって金允中の『上清靈宝大法』に記載された神仙系譜を代表として、道教の神仙系譜の最後の編集が表出されたものとする。

五、神仙の所在地

後漢に現れた魏伯陽により、内丹学の基礎を確立した著作『周易参同契』では、道を修めることの成功により昇仙できるとされていた。「道成得就、潜伏埃時。太乙乃召、移居中洲。功満上昇、膺籙

受図」¹とある。彭曉在『周易參同契分章通真義』の中で上記の内容をこの様に解釈している。「太乙乃修丹之主司也、中洲乃神也、世人初得道、鑿名金簡於此、膺受図籙、始獲上昇也。」²この意味は、道を修めることに成功すれば昇仙できる、ということである。では昇仙するとどこに行き着くのだろうか。『史記』天官書には「中宮天極星、其一明者、太一常居也。」³とある。では中宮とはどこにあるのだろうか。中国古代において天空は東宮・西宮・南宮・北宮・中宮の五つに分けられていた。中宮は北極付近の天空にあり、天極星とは現在の北極星を指す。では太一とは誰のことだろうか。張守節『正義』では「泰一、天帝之別名也。劉伯庄云『泰一、天神之最尊貴者也。』」⁴とある。太一と泰一は同じ意味であり、同じく天神のうちで最も尊貴なる天帝を指す。これは天と天神の観念を表明しており、天帝は中宮において最も明瞭である北極の星々のうちの北斗星に住まうのである。『太平經』も神仙は北極の星に住まうと考えた。「神仙之録北極、相連崑崙」⁵・「仙不止更入真、真不止入神、神不止乃與皇天同形、故上神人舍於北極紫宮中、與天上帝同象。」⁶この紫宮とは中宮の別名である。このことから見ると、地上の人は修練を終え仙になると、太一天神により引見され、北極の中宮へと進み、天帝と同じ場所で天上の生活を送るのである。

内丹の修練が成功した後は、天宮へと昇仙できるという信条は、道教の内丹史において一貫して保ち続けられるのである。武衝虚⁷は自らの内丹学の著作『天仙正理』で「得道天仙、即理天上之事。」「道成時、如太上三大天尊之主玉清、上清、太清者、玉帝為天之主者・・・塵世之下・・・許旌陽為丹台宮主者・・・陳搏為蓬萊下島主者、鐘離真人為南洲講法師者。」⁸と述べた。

唐代の杜光庭は、老子が無の中より道教の三十六天と三十六地を創造したと言った。「既分天地、即以三十六天滓陰之氣、下為三十六地、每天立一天帝、每地立一地皇、七十二君同稟命於老君矣。」⁹であり、各方面の神仙の住まいを割り振った。また著作である『塘城集仙錄』・『道教靈驗記』・『録異記』・『神仙感遇傳』などで神仙が実際にいること、仙になる方法は様々であることを証明した。杜光庭はさらに神仙が住まう地を集めた『洞天福地岳瀆名山記』を編集し、五岳・十大洞天・五鎮海瀆・三十六靖廬・七十二福地・靈化二十四などの神仙が住まう地を記した。これらは道教の神仙信仰において重厚な土台を築き上げた。

六、神仙は実在し、学び修練できる

道教では神仙が実在し、それは偽だと証明できず、さらに学び修練できるものとした。加えて神仙の存在というこの命題に対しては、異なった方式を用いて論証を与えた。後漢の劉向の著した『列仙

¹ (清) 仇兆鼐 注『古本周易參同契集註』(上海古籍出版社『氣功養生叢書』影印、1989年第1版) 150頁

² 彭曉在『周易參同契分章通真義』

³ 『周易參同契分章通真義』・『道藏氣功要集』(上海書店拋正統『道藏』影印) 1456頁

⁴ 張守節『正義』

⁵ 『太平經合校』(中華書局、1960年第1版) 583頁

⁶ 『太平經合校』(中華書局、1960年第1版) 222頁

⁷ 『天仙正理直論増注』「道源淺説」篇(山西人民出版社、1988年) 2頁

⁸ 『天仙正理直論増注』「道源淺説」篇(山西人民出版社、1988年) 2頁

⁹ 杜光庭『道德真經広聖義』卷一(『道藏』第14冊) 318頁

伝』は、中国において文章化された初めての神仙伝記であり、葛洪の『神仙伝』などの神仙伝記に何度も引用されている。この書は太古の仙人赤松子から前漢・成帝年間の谷春など七十人の神仙の事跡を記録している。その中の神仙には皇帝・王子・道士・宮女・物乞いの出自があるのだから、身分の貴賤にかかわらず、人は仙になれると説明した。

晋代に到り、葛洪は神仙思想に対して系統立った総括を行い、『抱朴子』内篇の様な「道教史上において、比較的整理された理論と多種の法術を記載し、あらゆる内容を網羅する重要な著作」¹を記した。また神仙信仰に関する『神仙伝』などを著した。そのうちの『抱朴子』内篇は、神仙・方薬・養生などの内容を述べ、道教及び内丹学の発展に深く影響を与えた。葛洪は形而上学的手法を用いて神仙の存在と仙になることの可能性について論じた。葛洪は「仙論」において、生あるものは必ず死があるという両義性を持つものの、長生して仙になった神仙は凡人と異なっており、一般を超えた別個のものであり、普通の外側に独立する特殊なものであり、神仙とはこのような特徴を持つが、修練の後に仙となることは可能である、とした。葛洪は神仙の存在とは完全にあり得るものだと考えた。なぜなら万事万物の性質は異なっており、人間の認識能力は限界があるものだから、神仙を目にすることはできず、そこから神仙はいないと言うのは間違いであるとしたのである。「万物云云、何所不有」「不可以一概断之」²、「天理至大、举目所见犹不能了、況於玄之又玄、妙之極妙乎。」³。『神仙伝』・『列仙伝』などの古い書物は神仙の存在について確定的で疑いのないものとした。「列仙之人、盈乎竹素」⁴「前哲所記、近将千人」⁵。劉向が編纂した『列仙伝』には「列仙七十有余」⁶とあるが、これらの論証は、そもそも偽だと立証するべきでないという角度から神仙の存在を証明していることである。さらに内丹家の、靈魂は死なないという理論は、もっと容易に人々をして神仙の存在を信じさせたのである。靈魂は死せず、肉体と精神は分離できると信じた者は、自然と内丹家の理論を信用しただろう。またさらに内丹の修練を通じて仙となることができるとした。

葛洪は神仙の存在と仙になることの可能性について論述した後に、長生して仙になる方法を提起した。「欲求神仙、惟当得其至要、至要者、在於宝精行氣、服一大藥做便足、亦不用多也。」⁷行気とは胎息を指し、大薬を服用するとは外丹を服用することであり、その他にも房中術の運用を必要とする。葛洪はまた、仙薬は異なっているのだから、神仙も服用する仙薬の違いに基づいて上中下の三等級があると考えた。『仙経』に「朱砂為金、服之昇仙者、上士也。茹芝導引、咽氣長生者、中士也。餐食草木、千歳以還者、下士也。」⁸とある。仙となる手段は様々であり、その中において主要なものは服食・養身・善報・内丹術である。「若是陰孤陽寡、各在一辺、則陰陽不配、偏而不全、安能化生至宝、流伝万代呼。匹配之法、仙凡相似、只是凡人用順、仙家用逆耳。」⁹ここに実際に示されて

¹ 王明『抱朴子内篇校积・序言』、7-8頁

² 『抱朴子校积』卷2「論仙」（中華書局、1985年第2版）12-13頁

³ 『抱朴子校积』卷8「积滞」（中華書局、1985年第2版）154頁

⁴ 『抱朴子校积』卷2「論仙」（中華書局、1985年第2版）11頁

⁵ 『抱朴子校积』卷3「对俗」（中華書局、1985年第2版）40頁

⁶ 『抱朴子校积』卷2「論仙」（中華書局、1985年第2版）15頁

⁷ 『抱朴子』积滞、136頁

⁸ 『抱朴子』黄白、262頁

⁹ 李西月『張三豊「無根樹詞」注解』（『涵虚秘旨』収録、中国人民大学出版社、1990年11月第1版）73頁

いるのは、仙となる手段は内丹の修練であり、内丹の修行を受け、さらに男女が共に修練してはじめて仙となれる、ということである。

清代の李西月は仙となる順序を具体化し、さらに内丹の修練の順序と組み合わせた。「夫丹有二品、而分之則有三乘。三乘丹法皆採鉛花、皆称還丹、但有大小、先後之不同耳。一曰初乘、名為結丹、又名玉液還丹。後天中返先天、去癸取壬、而以玉液培之、圓成内丹。此尽性之学、人仙也。一曰上乘、即号還丹、又曰七返。以後天所返之先天種出先天、立為丹母。此立命之学、地仙也。一曰大乘、名為九轉大還丹。其藥以十五夜月圓為喻先天中先天、火到即行、化為白液、吞歸腹内、凝而至堅、是為金液還丹。至靈至妙、成聖成真。此性命双了之学、天仙也。」とあり、ここに初めて、修道者が現実的に行うことのできる道筋が示されたのである。

以上をまとめると、道教の神仙信仰とは道教信仰の核心を為しており、貴重な精神的財産なのである。

2012年6月4日

弥漫与层叠¹

——道教中所见的神仙体系及其观念基础

程乐松
北京大学哲学系 副教授

道教神仙²的信仰语境

“长生不死的追求”——这是道教作为一种文化和信仰传统的核心内涵，也是道教诠释生命历程及其宇宙神学体系的基础，“神仙”则是长生不死文化意象的关键载体，神仙观念、神仙信仰，求仙的实践及方法，以及神仙谱系都是道教信仰传统的重要组成部分，从这个意义上讲，神仙这一主题可以涵盖道教研究从神学到法术的各个层面。因此，围绕神仙体系的研究也是道教研究的重要课题。道教学界过往围绕神仙这一主题展开的研究主要包含以下五个方面：其一，通过道教产生之前的古代思想经典文献的研究发掘和厘清神仙观念的缘起及文化内涵，并且以此为基础研究道教神仙观念和谱系在神学内涵及构成形式上的独特性³；其二，从道教经典和文学文献中挖掘道教神仙观念的变迁及神仙形象的发展，特别是神仙在不同时期的道教神圣历史叙述中的功能差异⁴；其三，从某一历史时期或道教思想家的思想出发，就道教内的某种神仙观念、教派所倡导的神灵谱系、教派之间的谱系差异等问题进行思想性分析⁵；其四，从宗教社会史的视角看待道教神仙谱系与民间信仰的互动，民间神灵进入道教谱系、以及

¹ 本文系北京大学主办“东亚道文化国际学术研讨会”参会论文。本文为初稿，作者将在会后进一步修改并正式出版，本文正式刊发前请勿转引。

² 这里所说的道教神仙可以包含两个含义，其一为道教神仙体系，即以道教神仙思想为基础的神仙形象、功能、神仙体系内容结构、神仙与道教实践之间的关联等问题为主的系列观念；其二则是在道教实践中可见的神仙谱系，这一谱系不仅是一个神仙的名录，更是神仙之间的内在关联表述。

³ 从观念史和信仰史角度对神仙观念的道教化进行研究的并不鲜见，从前道教的神仙观念变迁切入道教神仙观念内涵的研究路径在方法论上的难度就是前道教时期的文献与道教经典之间的衔接，以及前道教与道教信仰在历史时间上的划分。综论道教神仙信仰的类型及形式的，参见闻一多，《神仙考》，收入《闻一多全集》，第一册，三联出版社，1982年出版；另见袁珂，《中国神话史》，上海文艺出版社，1988年出版，范恩君，《道教神仙》，北京：宗教文化出版社，2007年出版，以及张泽洪，《道教的神仙信仰与祭祀礼仪》，台北：文津出版社，2003年出版；关于前道教时期神仙思想缘起和发展的专论，参见萧登福，《先秦两汉冥界及神仙思想探源》，台北：文津出版社，1990年出版。

⁴ 神仙的形象及其变迁是道教文学研究中的核心课题之一，神仙形象的变迁及其功能变化是分析不同时期道教教法和教义体系变化的重要线索。在这一方面，小南一郎、李丰楙、康若柏（Robert Ford Campany）等学者都有出色的专论研究，参见小南一郎著，孙昌武译，《中国古代神话传说与古小说》，中华书局，2006年出版；李丰楙，《忧与游——六朝时期道教文学与神仙观念》，中华书局，2010年出版；以及康若柏，《Strange Writing: Anomaly Accounts in Early Medieval China》，State University of New York Press, 1992.

⁵ 针对道教信仰体系内部的神仙思想、神仙及神谱进行个案研究的专论也十分丰富，比较具有代表性的是针对葛洪仙界三品说、陶弘景的《洞玄灵宝真灵位业图》、《云笈七签》及明清道书中的神谱等课题的研究，对葛洪神仙思想的研究，可参见康若

道教神仙在文学和信仰实践上的民众化⁶。与此同时，官方、道教与民间在神灵体系建设上通过敕额、封圣等方式进行的紧密互动也被纳入研究视野⁷；其五，某些具有特定代表性的道教神仙的思想来源及其形象变化也成为道教研究中围绕神仙主题展开的重要课题⁸。

围绕神仙这一核心观念展开的道教研究涉及到从神学到宗教历史的各个层面，然而，完整理解道教中所见的神仙及神仙体系却是一个十分困难的问题，在道教思想和信仰实践中，神仙不仅是信仰对象，更是法术和修炼方法的载体，还可以是宇宙图景的构成部分，甚至可以成为不同道派之间教法论证的宇宙论基础。此外，道教中所见的神仙既可以是道气所化，也可以是历史人物的变体，更可以呈现出官僚化和程式化的神仙世界，甚至可以是炼养实践的目标和结果。在道教的信仰中，神仙即是一个从宇宙论开始就不断出现并且贯穿整个修炼和修行过程的核心线索。道教传统和信仰实践中所见神仙观念、神仙信仰以及求仙体系是植根于传统的中国信仰土壤中，并不是道教特有的，对道教神仙观念及体系的研究必须回归中国信仰传统的语境之中。纵观中国古代社会的神仙观念变迁及神仙谱系的嬗变，我们不难发现，“神仙”是一个杂而多端，难中绳墨的文化课题。无论从古代中国的信仰历史出发，抑或聚焦道教宗教实践和经典文本，神仙观念、神仙构成的神谱、神仙与凡俗的互动、神仙在不同社会阶层中的多元化面相等都是极为重要，也极为复杂的课题。

在道教乃至中国宗教的研究视野中，神仙是一个内涵丰富却界限模糊的研究主题——它涵盖了道教信仰的各个层次，从而也激生了不同视角的研究实践，与此同时，道教经典和相关文献中所见的神仙从类型和意涵上都处于“杂而多端”的状态中⁹。从不同道教派别中差异分明的神谱及仙界途径，直至道教科仪中所见的社神、祖先等神灵，从仙品思想到道气化神的观念，直至在宋明之后道藏文献所见的道

柏，*To live as long as heaven and earth: Ge Hong's Traditions of Divine Transcendent*, University of California Press, 2002. 另见胡孚琛著，《魏晋神仙道教——抱朴子内篇研究》，人民出版社，1989年出版；关于道教仙传的专论研究，参见张美樱著，《列仙、神仙、洞仙三传之叙述形式与主题分析》，台北：花木兰出版社，2007年出版，另见黄海德著，《天上人间：道教神仙谱系》，四川人民出版社，1994年出版。

⁶ 在仪式和民众信仰中所见的道教神仙，参见郑素春著，《道教信仰、神仙与仪式》，台北商务出版社，2002年出版；关于神仙信仰与戏曲的结合专论，参见王汉民著，《道教神仙戏曲研究》，人民出版社，2007年出版。

⁷ 从社会史角度厘清道教、民间信仰与国家祭祀之间的互动机制已经成为中国宗教研究的重要视角之一，关于这一问题的专论研究可参见，韩明士（Robert Hymes）著，*Way and Byway: Taoism, local religion, and models of divinity in Sung and modern China*, University of California Press, 2002；另见华琛（James Watson），"Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou (Empress of Heaven) along the South China Coast, 960-1960."，收入 Andrew Nathan及Evelyn Rawski编，*Popular Culture in Late Imperial China*, Berkeley: University of California Press, 第292-324页。

⁸ 对于神仙形象和信仰形式的变化，专论及个案研究都很多，道教神仙中被研究较多的是八仙及与八仙信仰相关的一些主题，限于本文篇幅，仅试举其中一例说明。康豹（Judith Boltz）通过永乐宫壁画及历史资料的结合，就吕洞宾信仰的渊源及变迁做了较为详尽的研究，可以视作神仙的个案研究中较为完整和典型的代表。参见康豹著，吴光正译，《多面相的神仙：永乐宫的吕洞宾信仰》，齐鲁书社：2010年出版。

⁹ 杂而多端是对道教信仰内容和神学体系的典型描述语之一，学界对于道教神仙体系，特别是神谱的表述也多处于罗列和材料梳理的阶段，因此，本文借用这一表述说明道教内部神仙信仰的多元化和层叠现象。

教十余类神灵体系的建构¹⁰，如果将道教内部就显得十分“杂乱”的神仙体系置于中国民众的信仰背景中，那么描述神仙观念及其体系会面临更多的困难。究其原因，神仙作为一个社会信仰史概念的真正内涵虽然看似清晰，实则缺乏明确的系统表述，与此同时，信仰者和非信仰者从各自不同的角度理解神仙的概念和文化意象，从而让神仙系统缺乏划一的类型学或发生学表述。从宇宙论意义上的神仙和不死观念，直至民间信仰生活中杂而多端的神仙谱系，神仙这一观念几乎融入了中国人面向超自然世界的信仰实践的各个层面，中国信仰传统中的神仙观念和由难以计数的神、仙、真、圣组成的神谱体系是一个十分重要，也极为复杂的宗教学课题。应该说，神仙这一概念本身在道教信仰，乃至中国宗教的视野中却是模糊的。由于道教中所见的神仙体系的信仰语境仍是传统中国的宗教信仰，因此，从这个意义上分析，神仙观念内涵丰富的模糊性正是在中国宗教信仰的背景中理解道教与民众信仰及其他宗教互动模式的切入点。

本文从道教经典文献入手，梳理道教对于神仙观念和神仙谱系的基本观念，明确道教神仙观念和神仙谱系在不同信仰实践语境中呈现出的不同意义面相，通过看似多元和杂乱的观念和谱系内容厘清道教神仙观念的层叠性特征，继而从中国宗教信仰中“弥漫的神圣力量”¹¹这一观念基础切入，以神仙观念和谱系为视角，尝试说明道教作为一种高级宗教与民众信仰及其他中国信仰传统之间互动的模式——即在弥漫着神圣力量的信仰环境中，道教以内外有别、教法高低的方式形成层叠的神仙谱系，从而将多元化的信仰纳入以神仙为核心观念的信仰体系，以此方式，将道教信仰与实践融入民众化的遍布于生活世界的信仰实践中。换言之，通过对道教神仙观念体系及神仙谱系模式的分析，笔者试图说明看似杂乱和缺乏章法的道教神仙体系及其观念并不是偶然的拼凑，而是以另一种方式诠释并重组了中国信仰生活中所见的超自然世界。

层叠的神仙体系：道教神仙谱系的建构模式

道教学界一致同意神与仙的观念的出现远早于早期的道教教团，道教的神仙观念是来自先秦和两汉时期的神仙方术和信仰。更为重要的是，神仙观念的道教化被视作道教成立的前提之一。卿希泰认为，

¹⁰ 现本道藏中所见的神仙体系描述，其内容最为丰富的神谱体系多出现在宋明时期及后续的文献中，宋明时期类书中道教神仙名目众多，它们收集了近千年来道教神仙谱系，并有不少总结与评说。宋以来的神仙谱系，从上述道书中，可以概括为十个层次。最高层是“三清”、“四御”或“六御”；第二层是诸天帝，如九天上帝、五灵五老天君、三十二天帝等；第三层是日月星辰，如十一曜真君、五斗星君、二十八宿星君等；第四层是三官帝君、三元真君、四圣真君等；第五层是历代传经者名法师，如玄中大法师、灵宝三师、三天大法师等；第六层是雷公、电母、龙王、风伯、雨师等；第七层是五岳、诸山神及靖庐治化洞天福地仙官等；第八层是北阴酆都大帝、水府扶桑大帝及它们所属诸神；第九层是各种功曹、使者、金童、玉女、香官、役吏等；第十层是城隍、土地、社神等。参见宁全真校、王契真纂《上清灵宝大法》66卷，宁全真校，林灵素编《灵宝领教济度金书》321卷；金允中编《上清灵宝大法》45卷，吕元素集《道门定制》，留用光传、蒋叔舆编《无上黄箓大斋立成仪》57卷，以及张君房编《云笈七籟》122卷等。

¹¹ 杨庆堃在关于中国社会与宗教的研究中将中国宗教的类型划分为组织型（institutionalized）和散漫型（diffused）两种信仰类型，参见C.K. Yang著，Chinese Religion and Society, University of California Press, 1962年出版。此处借用Diffused这一概念是说明传统中国信仰中超自然力量与日常生活的互相融合和渗透的特点，形成神圣力量的弥漫形态。

“神仙家的神仙信仰和方术，皆为道教所承袭，神仙方术衍化为道教的修炼方术，神仙方士亦逐渐衍化为道士。”¹²李养正也持有同样的观念，他认为，“道教源出神仙家，方仙道为道教前身，这是历史事实。”¹³胡孚琛也认为，先秦至西汉时期的方仙道是道教形式的前驱。¹⁴毋庸置疑，作为中国本土宗教信仰的道教，其观念根基及信仰缘起一定来自更为古老的中国信仰传统，神仙观念和求仙的实践是道教产生的信仰根基无需论证。然而，我们需要进一步厘清的是，道教在什么意义上承继了先秦两汉时期的神仙信仰及实践，同时，被道教继承的神仙观念是如何在道教发展的历史过程中实现自身的“道教化”，换言之，在道教发展过程中，神仙观念是通过什么方式逐步成为道教区隔民众信仰及其他宗教信仰的一个独特观念体系及信仰谱系的？我们不妨从先秦两汉开始，直至宋明时期的神仙观念体系，围绕核心文献做一个十分简略的观念史回顾，需要明确的是，限于本文的主题及篇幅，观念史的回顾将紧紧限于线索性¹⁵的说明。通过线索性的考察尝试说明“道教对神仙观念的继承和神仙观念的道教化”是两个并行不悖的观念发展过程。

我们可以将这一线索概括为以下几个要点：其一，先秦及两汉时期的神与仙观念的内涵十分复杂，兼具信仰、宇宙论及形上学的含义，道教承继的是以神仙家和方仙术为代表的永生信仰的传说与实践，在方法和永生信仰的理念上承继了先秦两汉的观念；其二，道教对于神仙谱系的构建、重建和扩充都有其内在的信仰逻辑，并不是随意和偶然的添附，而源自先秦及两汉时期的神仙信仰资源是神仙谱系构建、重建和扩充的思想和观念资源库；其三，道教神仙体系的扩充和构建承载着道教宇宙论、道法、神圣历史、科仪及炼养效用等不同层面的功能，这些需求使得道教神仙体系显得十分多元和驳杂；其四，道教神仙体系的表述是通过内外的区分形成与民众信仰及其他宗教信仰的区隔，道教神学指导下的神仙信仰与面向民众的仪式服务中所见的神仙体系既有区隔也有联系，这种重叠的方式使得道教在民众化的过程中保持了信仰的自我认同和自我区隔能力。

在先秦与两汉的信仰与思想体系中，神与仙是两个不同的概念，按照《说文解字》的解释，“神，天神，引出万物者，从示申”¹⁶，“仙，长生仙者”¹⁷。《释名·释长幼》提及，“老而不死曰仙。仙，迁也，迁入山也。故其制字人旁作山也”¹⁸。引出万物者被称为神，这一点向我们提示，神在先秦思想中并不是指向不死的生命存在形式，与此相对，仙的原初概念是与神仙更加接近的。

简略梳理先秦及两汉的思想史文献，我们不难发现，神与仙这两个概念的连用并不常见，而且神作

¹² 参见卿希泰，《试论道教在中国传统文化中的地位》，载《哲学研究》1958年第1期。

¹³ 参见李养正，《道教概说》，第10页，中华书局，1989年版。

¹⁴ 参见胡孚琛，《道教与仙学》，第29页，新华出版社，1991年版。

¹⁵ 由于定位成一种线索性的说明，下文中所见的观念史回顾就必然无法照顾到与神仙思想源起、道教神仙观念发展有关的全部文献，由此，其线索性结论也不能完全视作对于道教神仙观念的整体说明。在本文主题的指导下，线索性的说明乃是以道教的视角连接道教信仰世界与传统中国信仰体系，从而为后续的分析提供基础。

¹⁶ 参见汉·许慎著，宋·徐铉校订，《说文解字》，中华书局，1998年出版，第8页。

¹⁷ 同上注，第167页。

¹⁸ 参见周振甫，《周易译注》，中华书局，2007年出版，第168页。

为一个形上学的术语有非常丰富的意涵，《易经》谓神曰“阴阳不测”，又称“唯神也，不疾而速，不行而至”¹⁹。《礼记·祭法》曰，“山林、川谷、丘陵，能出云为风雨，见怪物，皆曰神。”《礼记·祭义》曰，“气也者神之盛也，魄也者鬼之盛也。”²⁰，《礼记·乐记》则提及，“圣人之精气谓之神，贤智之精气谓之鬼。”²¹从上述引证的几条材料可以看到，神实际上是一个形上学概念，强调的是天地之间与人并存共有的精华之物。在思想史研究中被一再引证的《庄子》中所提及之神人、至人、圣人、真人等²²的内涵也与后世所谓神仙有很大的区别，庄子更多强调的是一种精神状态和人生境界，而不是对肉体不朽的长生状态。正如《吕氏春秋》中提及的那样，“适耳目，节嗜欲，释智谋，去巧故，而游意乎无穷之次，事心乎自然之涂。若此则无以害其天矣。无以害其天则知精，知精则知神，知神之谓得一”²³。其中所强调的“得一”的修养境界与“合于道”的人生境界是可以相提并论的。

简言之，在先秦的时期，长生不死的观念及实践探求、以及长生不死的传说及信仰，都是与仙有关的。与昆仑及蓬莱有关的不死之地、不死之人的传说是仙这一文化主题的主要载体。我们可以举其中几例说明，《淮南子·坠形训》曰提及：“昆仑之丘，或上倍之，是谓凉风之山，登之而不死。或上倍之，是谓悬圃，登之乃灵，能使风雨。或上倍之，乃维上天，登之乃神，是谓太帝之居”。²⁴“登之则不死”的去处不仅有昆仑，还有海外神山，这些海外神山被认为是不死的仙人的居所。《史记·秦始皇本纪》记载，“齐人徐市等上书，言海中有三神山，名曰蓬莱、方丈、崑洲，仙人居之。请得斋戒，与童男女求之。于是遣徐市发童男女数千人，入海求仙人。”²⁵

与传说和信仰相随，以长生不死为目的的实践方法为核心形成的知识系统在先秦两汉时期被称为神仙家，而长生不死理论的实践者这被称为方士。《汉书·艺文志》提及方技类六家，分别是天文、历谱、五行、蓍龟、杂占、巫法等，而数术类为四家，分别为医经、经方、房中与神仙。²⁶神仙被视作数术类的一种，换而言之，两汉之际的神仙信仰是一种与系列技术有关的思想形态。由此，方士是以长生不死为目的的实践方法的主要传播者。《汉书·艺文志》论及神仙概念时强调，“神仙者，所以保性命之真，而游求于其外者也。聊以荡意平心，同死生之域，而无怵惕于胸中。”²⁷

¹⁹ 参见孙诒让，《礼记集解》，中华书局，1996年出版，第329页。

²⁰ 同上注，第343页。

²¹ 同上注，第645页。

²² 《庄子·逍遥游》论神人曰，“藐姑射之山，有神人居焉；肌肤若冰雪，绰约若处子，不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外；其神凝，使物不疵病而年谷熟”。庄子神人说被道教纳入神仙体系，道经曰：“炼气成神名曰圣人。”“其气通神，阴阳不测，故曰神人。”《庄子·齐物论》论及至人时也是强调一种人生境界，“至人神矣！大泽焚而不能热，河汉涸而不能寒，疾雷破山、飘风振海而不能惊。若然者，乘云气，骑日月，而游乎四海之外，生死无变于己。”

²³ 参见高诱，《吕氏春秋注》，收入《诸子集成》第六册，上海书店，1988年出版，第25页。

²⁴ 参见高诱，《淮南子注》，收入《诸子集成》第七册，上海书店，1986年版，第117页。

²⁵ 参见司马迁，《史记》，中华书局，1972年出版，第13页。

²⁶ 参见班固，《汉书》，中华书局，1972年出版，第1135页。

²⁷ 同上注，1117页。

《史记·封禅书》记载，“自齐威、宣之时，骀子之徒论著终始五德之运，及秦帝而齐人奏之，故始皇采用之。而宋毋忌、正伯侨、充尚、羨门高最後皆燕人，为方仙道，形解销化，依於鬼神之事。骀衍以阴阳主运显於诸侯，而燕齐海上之方士传其术不能通，然则怪迂阿谀苟合之徒自此兴，不可胜数也。自威、宣、燕昭使人入海求蓬莱、方丈、瀛洲。此三神山者，其傳在勃海中，去人不远；患且至，则船风引而去。盖尝有至者，诸仙人及不死之药皆在焉。其物禽兽尽白，而黄金银为宫阙。未至，望之如云；及到，三神山反居水下。临之，风辄引去，终莫能至云。世主莫不甘心焉。及至秦始皇并天下，至海上，则方士言之不可胜数。”²⁸《史记·封禅书》中记载，“宋毋忌、正伯侨、充尚、羨门高最後皆燕人，为方仙道，形解销化，依於鬼神之事。”²⁹

不死的传说和信仰与不死之药结合在一起，对于神仙信仰的观念发展而言有极其重要的价值——求仙之法的成熟和体系化使得神仙信仰从观念走向实践。《史记·汉武帝本纪》记载汉武帝通过李少君求取不死之药的经过，李少君上言不死之药，“臣等求芝奇药仙者常弗遇，类物有害之者。方中，人主时为微行以辟恶鬼，恶鬼辟，真人至。人主所居而人臣知之，则害于神。真人者，入水不濡，入火不炎，陵云气，与天地久长。今上治天下，未能恬谈。原上所居宫毋令人知，然后不死之药殆可得也。祠灶则致物，致物而丹沙可化为黄金，黄金成以为饮食器则益寿，益寿而海中蓬莱仙者乃可见，见之以封禅则不死，黄帝是也。臣尝游海上，见安期生，安期生食巨枣，大如瓜。安期生，仙者，通蓬莱中，合则见人，不合则隐。于是天子始亲祠灶，遣方士入海求蓬莱安期生之属，而事化丹沙诸药齐为黄金矣。”³⁰神仙观念以不死的信仰将宇宙图景与求仙方法连接在一起，从而构成从观念走向实践、从信仰观念走向神学建构的前提条件。

围绕不死的观念和信仰，道教将仙的信仰承继下来。随着道教的发展，神仙信仰的观念和内涵变得越来越丰富，神谱的建构也日趋复杂，不仅有历史性的神谱层累和扩充，还有不同派别、不同教法对于神谱体系的重构，更有道教与民众信仰结合之后形成的将民众信仰对象纳入道教神仙体系的情况。不断的层累、扩充、重建，乃至融合使得道教神仙体系看似不仅模糊了神仙观念的核心意涵，而且显得十分杂乱。然而，以药和求仙方法为主要形式的不死观念在道教体系的涵义不断丰富，这一过程不仅体现在神仙体系的复杂化和神谱的扩充上，更为重要的是，道教以长生不死为核心观念的神仙谱系建设是有其内在模式的：我们可以用气、法、师、仪、内、外等六个核心词概括道教神仙谱系建设的内在模式，这一内在模式是身处民众信仰世界中的道教神仙谱系保持了独立性和开放性的平衡。

早期天师道经典《三天内解经》在论及“神仙”时提及，“（道教之神灵）皆为百千万重道气所化”³¹，这一提法是基于道教的宇宙论提出的，神仙在这个意义上讲并不是某一人格神灵、也不是某一历史人物的变化，而是弥漫于宇宙的道气所化。《太上老君内观经》则将真人的状态直接描述为“炼形

²⁸ 同上注，第782页。

²⁹ 参见司马迁，《史记》，中华书局，1972年出版，第923页。

³⁰ 同上注，第176页。

³¹ 这与天师道所强调的宇宙论图景有十分密切的关联，玄、元、始三气构成的宇宙图景以及体内体外神的对应使得身体与宇宙的对偶关系不得不以作为道气的神灵完成连接。

为气”，“得本元气故曰炼形为气，正性无伪故曰真人。”³²将神仙信仰与道教的根本宇宙论教义集合在一起，形成针对实践者的独特理解方式，将神仙的本质是为宇宙之气对于道教炼养、科仪实践及教法秘诀都有密切的关系。《道法会元》将炼气与道教科仪效用连接在一起，强调气在体内运行的实践与科仪效用的关系。《道法会元·卷一·道法枢纽》云：“道贯三才为一气耳，天以气而运行，地以气而发生，阴阳以气而惨舒，风雷以气而动荡，人身以气而呼吸，道法以气而感通。善行持者，知神由气，气由神，外想不入，内想不出，一气冲和，归根复命，行住坐卧，绵绵若存，祈以养其浩然者。施之于法，则以我之真气合天地之造化，故嘘为云雨，嘻为雷霆，用将则元神自灵，制邪则鬼神自伏。通天彻地，出幽入明，千变万化，何者非我！”

《太平经》将道教实践中所见的“高人”分为六等，“一为神人，二为真人，三为仙人，四为道人，五为圣人，六为贤人，此皆助天治也。神入主天，真人主地，仙人主风雨，道人主教化吉凶，圣人主治百姓，贤人辅助圣人、理万民录也，给助六合之不足也。”³³《太平经》所见的神仙等级模式成为道教历史上最为普遍的神仙谱系建设蓝本，以不同阶次描述神仙的类型，并且将不同阶次的神仙境界和道法的优劣紧密联系在一起。我们以葛洪的“神仙三品说”为例，葛洪在论证神仙实有之后³⁴就着重讨论成仙的方法及其优劣，他将不死作为最基本的炼养要求，“若夫仙人，以药物养身，以术数延命，使内疾不生，外患不入，虽久视不死，而旧身不改，苟有其道，无以为难也。”³⁵传统信仰中的不死观念并不是评判成仙方法的最为重要标准，天仙、地仙与尸解仙的三品神仙观念的支撑点并非神仙体系本身，而是与三品神仙关联的道法，以金丹大道为最高阶次的成仙方法的葛洪不遗余力地批评道教中可见的各种小法，这些道法之所以是非主流和低阶次的。³⁶以道法为依托的神仙阶次体系建构在《无上秘要》³⁷、《云笈七签》³⁸及《道门经法相承次序》³⁹、《钟吕传道集》⁴⁰等文本都可以找到。换言之，成仙方法

³² 参见《云笈七签》，第107卷，中华书局，2006年出版。

³³ 参见王明，《太平经合校》，中华书局，2007年出版，第289页。

³⁴ 《抱朴子内篇·论仙篇》讨论神仙实有问题时提及，“或问曰：‘神仙不死，信可得乎？’抱朴子答曰：‘虽有至明，而有形者不可毕见焉。虽有极聪，而有声者不可尽闻焉。……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，易为无之？’（王明，《抱朴子内篇校释》（增订本），中华书局1985年出版，第12页。）

³⁵ 同上注。

³⁶ 以《道意篇》为例，葛洪批评张角等人的修仙方法，“有张角、柳根、王故、李申之徒，或称千岁，假托小木，坐在立亡，变形易貌，枉惑黎庶，纠合群愚，进不以延年益寿为务，退不以消灾治病为业，遂以招聚奸党，称合逆乱……又诸妖道百余种，皆煞生血食，独有李家道无为小差。然虽不屠宰，每供福食，无有限剂……亦皆在禁绝之列”，同上注，第173页。

³⁷ 《无上秘要》卷72的“道人名品”，以“得道成仙”之视角，从下至上依其修炼之程度，分为八个层次，即“鬼官道人”、“地仙道人”、“地真道人”、“九宫道人”、“太清道人”、“太真道人”以至“上清道人”、“玉清道人”。

³⁸ 《云笈七签·道教三洞宗元》的“三清”中又有“太清境有九仙，上清境有九真，玉清境有九圣，三九二十七位也。其九仙者，第一上仙、二高仙、三太仙、四玄仙、五天仙、六真仙、七神仙、八灵仙、九至仙。真、圣之号亦以上、高、太、玄、天、真、神、灵、至而为次第。

³⁹ 《道门经法相承次序》卷下：“上土得道，升为仙官；中土得道，栖集昆仑；下土得道，长生世界。”

⁴⁰ 《钟吕传道集》：“钟曰：仙有五等者，鬼仙、人仙、地仙、神仙、天仙之不等，皆是仙也。”《重阳真人金关玉锁诀》五等

的阶次是道教神仙体系的建构模式之一，也是道教神仙品次排列模式的神学推动力。

道教神仙谱系不断添附和重构的核心动力是以道法创新为基本形式的宗派师承谱系的建构。新道教派别出现的核心标志是以宗派师承为主要形式的“神圣历史建构”，新神仙、祖师的出现不仅为道法创新提供神圣性和合理性的背书，更为重要的是，通过神仙谱系的重构实现对道派产生之前的道法和神仙谱系的整合。在道教发展史中，新道派推动的神仙谱系重构屡见不鲜，试举其中典型一例，南朝梁朝上清道士陶弘景重构神仙谱系并写作《洞玄灵宝真灵位业图》，形成从玉清到太阴的七层神谱结构，其中上清真人的地位远高于此前的天师道祖师⁴¹，从而实现了上清派在神仙谱系上对天师道信仰的整合。此外，我们还可以林灵素的神霄派神谱为案例说明新创道派如何实现对神仙谱系的重构。

与民众生活结合在一起，面向民众生活中的实际需求的道教科仪实践则推动了道教神仙体系容纳来自民间信仰的神灵。道教科仪的坛场以内外坛的形式将非道教神仙谱系中的神灵纳入科仪崇拜和实践中，从而不断扩展道教神仙谱系的外在界限。宋明之后的道教科仪经典中所见的神仙谱系⁴²都纳入了许多地方信仰的神灵，包括社神和土地在内的地方神灵体系都成为道教神仙系统的一部分。此外，面向生活需求的科仪实践为了满足某种特定的生活需求，也会刻意强调某些神仙在整体神仙谱系中的作用，例如两宋之际逐步在江南地区流行的符箓道教的雷法就十分强调与止雨和致雨有关的神仙，以致风雷电等自然神在道教的神仙谱系中的地位逐步提高。简而言之，与民众生活需求紧密结在一起的科仪实践活动也是道教神仙谱系扩张的推动力之一。

通过上文简要的分析，我们可以看到道教神仙谱系的建构、扩张和重构都有其特定的观念基础和推动力，气化宇宙论、道法的阶次、新道派的创立、科仪实践的需要都是道教的神仙谱系不断丰富推动力。此外，我们还应该注意到，道教的神仙谱系虽然存在着不断扩张和日益杂多的问题，然而，道教的神仙谱系却是道教内部形成信仰的差异化 and 独立化认同的关键因素，究其原因，道教神仙谱系实际上拥有内、外两个看似独立但相互重叠的面相。

从道教面向个人解脱的修仙和面向民众生活的科仪服务两个方向上看，道教修炼者和科仪专家对于神仙的认识乃是基于气化宇宙论的“大小宇宙”的协调和同步，强调体内真元与天地之气的沟通和协同，因此更强调体内神与外在神，在这一思想的指导下，道教神仙谱系对于修炼者和科仪实践者而言是相对固定和聚焦的⁴³。与此相对，道教实践，特别是科仪实践与民众生活的结合使得道教不断容纳民众信仰的神灵，这些神灵在道教修炼和科仪实践中既不起关键作用，也不会成为道教神仙谱系的重要组成部分

仙中，未列人仙，而有剑仙：“闻《传道集》中，有五等神仙，第一不持戒，不断酒肉，不成杀生，不思善，为鬼仙之类。第二养真气长命者，为地仙。第三好战争，是剑仙。第四打坐修行者，为神仙。第五孝养师长父母，六度万行，方便救一切众生，断除十恶，不杀生，不食酒肉，邪非偷盗，出意同天心，正直无私曲，名曰天仙。”

⁴¹ 关于陶弘景《洞玄灵宝真灵位业图》的研究，参见司马虚 (Michel Strickmann) “The Mao shan Revelation: Taoism and Chinese Religious Aristocracy”, *T'oung Pao* 63(1977); 另见都築晶子·南人寒門·寒人の宗教的想像力について『真話』をめぐる。东洋史研究 (47-2), 1988。

⁴² 参见上文注9。

⁴³ 学界很早就注意到道教的神仙谱系与现世的官僚制度之间的紧密联系，似乎道教的神仙谱系是现世官僚结构的超自然镜像。然而道教科仪中所关注和聚焦的神仙及其官僚结构体系与整个道教神仙体系之间的关联和差异仍没有足够的关注，作者将另作专文论述，本文先将这一结论作为一个理论假设提出。

。从这个意义上讲，道教的神仙谱系在气化宇宙论的基础上形成了面向炼养和科仪的核心神仙谱系及其功效模式，与此同时，通过对民众信仰的容纳实现与民众信仰在形式上的融合。由此，道教神仙谱系的内、外两个面相承担着不同的功能，却形成了一个划一且具有相当弹性的整体。

小结：弥漫的神圣作为神仙体系的诠释维度

上文着重讨论了道教神仙体系的信仰语境以及神仙谱系的建构模式，其中强调了道教神仙谱系不断扩张的模式和动力。不难看出，道教神仙谱系是通过不断的层叠完成扩展的，神仙谱系的层叠模式可以归纳为以下四种：其一，历史性的神仙谱系扩张，即不同历史时期道教神仙谱系的神仙数量、品类及功能的不断扩张；其二，基于主神和神仙品次重构的谱系扩张，新道派的创立和新道法的出现都会引发神仙谱系中主神和神仙品次的变化，即新道派以自身的主神或祖师神为中心重新建构神仙谱系，从而为道派和新道法的神圣性提供信仰基础；其三，在科仪实践过程中不断容纳民众信仰的神灵，不断加入的民众信仰神灵持续扩充着道教神仙谱系的数量和边界；其四，在道教经典中所见的依照功能及品次对不同道派倡导的神仙谱系进行整合，从而形成类别杂多、名目纷繁的神仙谱系。

然而，正如上文所说，不断层叠的神仙谱系并没有从根本上改变道教神仙观念的主体，也没有让道教的信仰实践者出现在信仰认同上的偏差，换言之，道教神仙体系在保持着面对层叠效应的相对弹性的同时，也为信仰实践者提供了信仰认同和宗派区隔的观念和实践主干。

宗教学和思想史的研究中，学界前贤惯于用“杂乱”或“杂多”来阐述道教神仙体系的特点和不断扩展的发展历程。本文尝试从道教神仙观念的主干和神仙谱系层叠模式两个角度说明道教神仙体系的扩展并不是偶然和随意的，而是道教在独特的信仰语境中保持兼容性与独立性平衡的策略选择。

如果这一思路是可行和合理的，那么我们应该如何理解和描述道教的信仰语境呢？这一信仰语境是如何推动道教神仙体系发展和内在模式形成的呢？从传统中国的社会生活和信仰形式角度出发，可能有许多视角都可以切入这一课题。本文尝试提供一个较为常识化的诠释维度——传统中国民众信仰生活中的基本特点，即弥漫于生活世界中的超自然力量。在传统中国民众的信仰生活中，超自然力量并不是与日常生活异质的存在，而是时刻存在于生活中、时刻可能与常人遭遇的神秘存在。这一信仰特点有两个基本后果：其一，日常生活的周遭充满了超自然力量，因此超自然力量构成的神谱本身是没有界限的，生活的周遭成为神灵谱系不断扩张的源头；其二，在日常生活的过程中，人们必须通过某种方式不断与超自然力量的打交道，保持日常生活和生命历程的顺畅。

由于气化宇宙论的观念，传统中国的民众认为弥漫于生活世界中的超自然力量与人一样，需要遵守某种共同的宇宙规则，一旦掌握这些规则，人们可以通过法术、科仪和其他形式影响超自然力量，从而达到在生活世界中“趋吉避凶”的目的。

从这个信仰语境出发，我们不难看出，传统中国的信仰环境让道教在与民众生活结合的同时，面对随着生活世界扩张而不断丰富的神灵世界，保持与生活世界的同步则需要不断处理和容纳民众所遭遇的神灵，与此同时，道教的实践方式和思想观念又限制了道教神仙体系的观念主体的扩张。由此，道教神仙体系就呈现出观念主干的稳定与神谱的层叠并存的状态。应该说，本文只是尝试用弥漫的超自然力量，

抑或弥漫的神圣解释道教神仙体系的特点，从这个意义上讲，本文的目的是在分析道教神仙体系特点的同时，找到一个诠释的维度。因此，我们应该认为，本文所做的工作只是一种问题诠释框架的尝试，而不是基于全面文献梳理的理论论证。

换言之，通过本文的分析，我们只是开启了一种问题意识，一种分析路径，以及一种可能的诠释维度，而不是得到了理解道教神仙体系的结论。

만연과 중첩¹

- 도교 중의 신선체계 및 그 관념의 기초를 중심으로 -

청러쑹(程樂松)

북경대학 철학과 부교수

도교 신선²의 신앙 언어 환경

‘장생불사의 추구’---이는 도교 문화와 신앙 전통의 핵심적인 내용이며, 또한 도교에서 생명의 역정을 해석하는 바탕이자 우주 신학체계의 기초이다. ‘신선’은 곧 장생불사 문화의 이미지와 사상의 핵심적인 소재이며, 신선관념, 신선 신앙, 구선(求仙)의 실천과 방법 그리고 신선의 계보는 모두 도교 신앙 전통의 매우 중요한 조성 부분이다. 이러한 의미에서 볼 때, 신선이라는 주제는 도교 연구를 신학으로부터 법술의 각 측면으로 포괄할 수 있다고 보여진다. 그러므로 신선체계의 연구는 도교 연구의 중요한 과제이다. 도교학계에서는 신선이라는 주제의 연구를 대략 이하의 다섯 가지 내용으로 간추리고 있다: 1, 도교가 생기기 이전부터의 고대 사상 경전 문헌의 연구 발굴과 신선관념의 기원을 정리하는 문화적 의미, 또한 이러한 것을 기초로 하여, 도교의 신선관념과 계보의 내재적 함의 그리고 구성 형식상의 특이성³을 연구한다; 2, 도교의 경전과 문학 문헌 중에서 도교 신선 관념의 변천과 신선형상의 발전을 탐구한다. 특히 서로 다른 시기에 도교신성 서술 중, 신선이 갖는 기능적 차이⁴에 대해 연구한다; 3, 어떤 역사 시기, 혹은 도교 사상가의 사상에서 출발하여, 도교 내의 어떤

¹ 본 논문은 북경대학에서 개최하는 ‘동아도문화국제학술연토회’의 발표 논문이다. 본 글은 초고이며, 필자는 발표 후에 수정을 하여 정식으로 출판하고자하므로 본문이 정식으로 출간되기 전에 인용을 금한다.

² 여기서 말하는 도교의 신선은 두 가지 의미를 함유하고 있다. 그 중의 하나는 신선의 체계로서 도교 신선 사상을 기초로 하는 신선의 형상, 기능, 신선체계의 내용 구조, 신선과 도교 실천 간의 연관 문제를 위주로 한 관념이다. 또 다른 한 가지 의미는 도교 실천에서 볼 수 있는 신선의 계보인데, 이 계보는 신선의 명목일 뿐 아니라 신선 간의 내재적 관련성에 대한 서술이다.

³ 관념사와 신앙사의 각도에서 신선 관념의 도교화에 대해 연구를 진행하는 것이 특별한 것은 아니다. 그러나 도교 신선 관념의 변천에서부터 도교 신선 관념에 함유되어 있는 의미를 연구했던 이전의 연구 경로는 도교 시기의 문헌과 도교경전 간의 접목 및 도교와 도교 신앙에 대한 역사적 시간의 범주를 정하는 방법론적인 측면에서 어려움이 있다. 도교 신선 신앙의 유형과 형식에 대한 총론은 『聞一多全集』에 수록된 『聞神仙考』, 第一冊、三聯出版社, 1982; 袁珂, 『中國神話史』, 上海文藝出版社, 1988; 范恩君, 『道教神仙』, 北京, 宗教文化出版社, 2007; 張澤洪, 『道教的神仙信仰與祭祀禮儀』, 臺北, 文津出版社, 2003; 전 도교 시기의 신선사상의 기원과 발전에 대한 전문 서적은 蕭登福, 『先秦兩漢冥界及神仙思想探源』, 臺北, 文津出版社, 1990을 참고 하기 바란다.

⁴ 신선의 형상 및 그 변천은 도교 문학 연구에 있어 핵심적인 과제의 하나이다. 신선 형상의 변천 및 기능의 변화는 서로 다른 시기의 도교 교법과 교의 체계의 변화를 분석하는 매우 중요한 출발점이다. 관련 연구를 진행한 학자로서는 小南一郎, 李豐楙, 康若柏 (Robert Ford Campany) 등이 있는데 이들은 모두 매우 뛰어난 전문적인 연구를 진행

신선관념, 도교가 창도한 신령의 계보, 교파 간 계보의 차이 등 문제에 있어서의 사상성을 분석한다⁵; 4, 종교 사회사의 시각에서 도교신선의 계보와 민간신앙의 상호 작용에 대해 알아보고, 민간의 신령이 도교의 계보에 진입하게 된 상황 및 도교 신선의 문학과 신앙 실천에 있어서의 민중화⁶에 대해 알아본다. 이와 동시에 관방, 도교와 민간에서의 신령체계 수립 측면에서는 칙령이나 봉성(封聖) 등의 방식으로 긴밀히 상호 연계한 부분을 연구의 범위에 포함시킨다⁷; 5, 어떤 특정한 대표성을 지닌 도교 신선사상의 기원이나 형상의 변화는 또한 도교 연구에 있어 신선 주제를 전개하는 중요한 과제이다.⁸

신선이라는 핵심적인 관념으로 전개하는 도교 연구는 신학에서부터 종교역사에 이르기까지의 각 측면에 연계된다. 그러나 도교 중의 신선 및 신선체계를 완전하게 이해한다는 것은 매우 어려운 문제이며, 도교의 사상과 신앙의 실천에 있어 신선은 신앙의 대상일 뿐만 아니라 법술과 수련 방법의 매개체이자 우주 도경(圖景)의 구성 부분이며, 심지어는 서로 다른 도파간의 교법을 논증하는 우주론의 기초가 되기도 한다. 이 외에도, 도교에서 볼 수 있는 신선은 도기(道氣)로써 화할 수 있을 뿐만 아니라, 역사적 인물의 변체이며, 더 나아가서는 관료적이며 규격화된 신선의 세계를 나타내기도 하고, 심지어는 연양실천(煉養實踐)의 목표이자 결과이기도 하다. 도교의 신앙에 있어, 신선은 곧 우주

한 바 있다. 小南一郎著, 孫昌武譯, 『中國古代神話傳說與古小說』, 中華書局, 2006年; 李豐楙, 『憂與游 —— 六朝時期道教文學與神仙觀念』, 中華書局, 2010; 康若柏, *Strange Writing: Anomaly Accounts in Early Medieval China*, State University of New York Press, 1992 참조.

⁵ 도교 신앙 체계 내부의 신선 사상, 신선 및 신의 계보에 대한 독립적인 개별 연구에 대한 논문은 매우 풍부한데, 그 대표적인 예로서 갈홍의 『선계삼품설』에 대해 논한 陶弘景의 『洞玄靈寶真靈位業圖』, 『雲笈七籤』 및 명칭 도서 중의 신의 계보에 대한 연구가 있다. 갈홍의 신선 사상에 대한 내용은 아래의 논문을 참조하기 바란다. 康若柏, *To live as long as heaven and earth: Ge Hong's Traditions of Divine Transcendent*, University of California Press, 2002; 胡孚琛著, 『魏晉神仙道教 —— 抱朴子內篇研究』, 人民出版社, 1989; 도교 신선전에 대한 전문적인 연구로는 張美櫻著, 『列仙, 神仙, 洞仙三傳之敘述形式與主題分析』, 臺北, 花木蘭出版社, 2007; 黃海德著, 『天上人間: 道教神仙譜系』, 四川人民出版社, 1994가 있다.

⁶ 의식과 민중 신앙에서 볼 수 있는 도교 신선에 관한 내용은 아래의 논문을 참조하기 바란다. 鄭素春著, 『道教信仰, 神仙與儀式』, 臺北商務出版社, 2002; 신선신앙과 희곡을 결합한 연구 자료로는 王漢民著, 『道教神仙戲曲研究』, 人民出版社, 2007가 있다.

⁷ 사회사의 각도에서 도교, 민간 신앙과 국가 제사 간의 상호 작용을 연구하는 것은 이미 중국 종교 연구의 중요한 분석 방법이 되었다. 이 부분에 관한 전문적인 논문으로 韓明士 (Robert Hymes) 著, *Way and Byway: Taoism, local religion, and models of divinity in Sung and modern China*, University of California Press, 2002; 另見 華琛 (James Watson), "Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou (Empress of Heaven) along the South China Coast, 960-1960.", Andrew Nathan 및 Evelyn Rawski編에 수록, *Popular Culture in Late Imperial China*, Berkeley: University of California Press, pp. 292-324 를 참조 할 수 있다.

⁸ 신선형상과 신앙형식의 변화에 대해 개별적인 사안을 연구하는 예는 매우 많다. 도교 신선 중에 비교적 많은 연구가 진행되고 있는 대상으로는 팔선과 팔선 신앙에 연관된 주제들이다. 본문에서는 지면의 한계로 그 중 하나의 예를 들어 설명하였다. Judith Boltz는 영락궁의 벽화 및 역사 자료를 결합하여 여동빈 신앙의 기원과 변천에 대해 비교적 상세한 연구를 한 바 있는데, 이는 신선에 대한 개별 사안 연구에 있어서의 전형적이고 대표적인 연구이다. Judith Boltz著, 吳光正譯, 『多面相的神仙: 永樂宮的呂洞賓信仰』, 齊魯書社, 2010年.

론에서부터 시작하여 부단히 출현하는 전체적인 수련과 수행 과정의 핵심적인 실마리이다. 도교의 전통과 신앙의 실천에서 보여지는 신선관념, 신선신앙 및 구선의 체계는 전통적인 중국의 토양에 그 뿌리를 두고 있으며, 도교가 가진 독특한 점이라고 볼 수는 없으므로, 도교의 신선 관념 및 체계의 연구는 필히 중국 전통 신앙의 언어 환경 중에 놓여져야만 할 것이다. 중국 고대 사회의 신선 관념의 변천과 신선 계보의 변천을 볼 때, 우리는 ‘신선’이 매우 복잡하며 다양한 의미를 지니고 있으며, 그 표준을 정하고 잡기가 매우 어려운 문화적 과제임을 알 수 있다. 고대 중국의 신앙 역사에서 출발하고 하지 않고를 막론하여, 도교의 종교 실천과 경전의 원본을 주의하여 살펴보면, 신선관념, 신선구성의 계보, 신선과 범속의 상호 관계, 신선이 서로 다른 사회 계층에서 다원화된 상황 등이 매우 중요한 내용임을 알 수 있으며, 또한 매우 복잡한 문제임을 알 수 있다.

도교로부터 중국 종교의 연구 시야에 이르기까지, 신선은 매우 풍부한 함의를 지니지만 그 한계선이 매우 모호한 연구 주제이다---즉 ‘신선’은 도교 신앙의 각 측면을 모두 포함하고 있으므로 인해 서로 다른 시각에서의 실천연구를 발생시켰다. 또한 도교 경전과 경전과 상관된 문헌에서 보여지는 신선은 유형에서부터 의미에 이르기까지 모두 ‘다양하고 복잡한’⁹ 상태에 놓여져 있는 것이다. 서로 다른 도교의 계파에서는 신보와 선계의 경로 그리고 도교 과의 중에서 나타나는 사신(社神), 조선(祖先) 등의 신령에 이르기까지, 그리고 선품(仙品) 사상에서부터 도기화 신의 관념에 이르기까지, 또한 송명 이후 도장의 문헌에서 볼 수 있는 도교의 십여 류 신령 체계의 형성¹⁰ 등의 내용에서 확연한 차이점이 존재한다. 만약 도교 내부의 매우 ‘복잡하고 혼란스러운’ 신선 체계를 중국 민중의 신앙 배경에 놓고 본다면, 신선관념과 그 체계가 매우 큰 곤란에 마주치게 될 것이다. 이러한 이유로 신선이 사회 신앙사 개념의 진정한 함의로서 그 의미가 뚜렷한 듯 보이지만, 실지로는 명확하고 체계적인 표현의 부족함을 지니고 있으며, 또한 신앙자와 비신앙자들이 각자 서로 다른 시각에서 신선의

⁹ ‘복잡하고 다양하다’는 것은 도교 신앙 내용과 신학 체계의 전형적인 용어의 하나이며, 학계에서는 도교 신선체계, 특히 신선 계보에 대한 자료 정리의 단계를 서술함에 있어 이러한 표현을 쓰는데, 본문에서는 도교 내부의 신선 신앙의 다원화와 중첩 현상을 말하는데 있어 이 표현을 사용하였다.

¹⁰ 도장에서 볼 수 있는 신선 계보에 대한 서술 중에 신선계통의 내용이 가장 풍부한 것은 송명시기 및 그 후의 문헌이다. 송명시기의 문헌 중에는 도교 신선의 명목이 매우 많은데, 이러한 문헌에서는 천년 동안의 도교 신선의 계보를 수집하고 있으며, 그에 대한 총론과 평 또한 매우 많다. 송대 이후의 신선의 계보에 대해서는 상술한 도서를 통해 대략 열 개의 단계로 구분할 수 있다. 가장 높은 단계는 ‘三清’이며 ‘四禦’ 혹은 ‘六禦’이다; 두번째 단계는 모든天帝로서 예를 들면 九天上帝, 五靈五老天君, 三十二天帝 등이 이에 속한다; 세번째 단계로는 日月星辰으로서 예를 들면 十一大曜真君, 五斗星君二十八宿星君 등이 이에 속하며; 네번째 단계로는 三官帝君, 三元真君, 四聖真君 등이 이에 속한다; 다섯번째 단계로는 역대의 傳經者인 名法師들이 이에 속하는데, 이는 玄中大法師, 靈寶三師, 三天大法師 등을 가리킨다; 여섯번째 단계로는 雷公, 電母, 龍王, 風伯, 雨師 등이 이에 속하며; 일곱번째 단계로는 五嶽, 諸山神 및 靖廬治化洞天福地仙官 등이 이에 속한다; 여덟번째 단계로는 北陰酆都大帝, 水府扶桑大帝 및 그들의 수하 諸神들이 이에 속한다; 아홉번째 단계로는 功曹, 使者, 金童, 玉女, 香官, 役吏 등이 이에 속하며; 열번째 단계로는 城隍, 土地, 社神 등이 이에 속한다. 甯全真校, 王契真纂, 『上清靈寶大法』, 66卷; 甯全真校, 林靈素編, 『靈寶領教濟度金書』, 321卷; 金允中編, 『上請靈寶大法』, 45卷; 呂元素集, 『道門定制』; 留用光傳, 蔣叔輿編, 『無上黃籙大齋立成儀』, 57卷; 張君房編, 『雲笈七籤』, 122卷 등 참조.

개념과 문화적 이미지 및 사상을 이해하고 있어 신선 체계를 유형학 혹은 발생학으로 구분하여 말하는 것이 매우 어렵다. 우주론의 의미에서 볼 때 신선, 불사관념으로부터 민간신앙 생활 중의 ‘복잡하고 다양한’ 신선의 계보에 이르기까지, 신선이라는 관념은 중국인이 대면하고 있는 초자연 세계의 신앙 실천의 각 측면에 융합되어 있으며, 중국 신앙 전통 중의 신선관념과 수를 헤아릴 수 없는 신(神), 선(仙), 진(真), 성(聖)으로 구성된 신의 계보는 매우 중요하고도 지극히 복잡한 종교학의 과제다. 즉 신선이라는 개념 자체는 도교의 신앙에서부터 중국 종교의 시야에서 볼 때 매우 모호한 것이 사실이다. 도교에서 볼 때 신선체계 신앙의 언어 환경은 전통 중국의 종교 신앙이라 할 수 있다. 그러므로 이러한 의미에서 분석해 볼 때, 신선 개념에 함유된 짙은 모호성은 중국 종교 신앙의 배경에서 이해 되어야 할 것이며, 도교와 민중 신앙 및 기타 종교의 상호 관계로부터 그 원인을 탐구해 가야 할 것이다.

본문에서는 도교 경전 문헌에서 시작하여, 도교의 신선관념과 신선 계보의 기본 관념에 대한 부분은 정리할 것이며, 도교 신선관념과 신선계보가 서로 다른 신앙 실천의 언어 환경에서 표현되어지는 상이한 면모를 살펴보려 한다. 다원화되고 복잡하며 혼란스러운 관념과 계보의 내용 중에서, 도교 신선 관념의 다층적 특징을 정리하고, 이에 뒤이어 중국 종교 신앙 중에 ‘만연한 신성의 역량’¹¹이라는 기초 관념에서 출발하여, 신선 관념과 계보를 살펴봄을 시작으로, 고급 종교와 민중 신앙 및 기타 중국 신앙 전통 간의 상호 관계의 기본 모식으로서의 도교를 설명해 보려 한다.---즉 신성적 역량의 신앙환경에서, 도교는 내외유별(內外有別), 교법고저(教法高低)의 방식으로 중첩된 신선의 계보를 형성하고 있는데, 이렇듯 다원화된 신앙을 신선을 핵심으로 하는 관념의 신앙체계에 포함시켜, 도교신앙과 실천을 민중화의 보편적인 생활 세계의 신앙 실천 중에 융합되도록 하려 한다. 바꿔 말하자면, 필자는 도교 신선 관념의 체계 및 신선의 계보 모식을 분석함을 통해, 복잡하고 혼란스러워 정확한 기준이 결핍되어 있는 도교 신선체계와 관념의 규합이 결코 우연에서 이루어진 것이 아니라, 중국 신앙 생활 중에서 볼 수 있는 초자연 세계가 또 다른 방식으로 해석되고 재편성 되었음을 말하고자 한다.

중첩된 신선 체계; 도교 신선 계보의 형성 모식

도교 학계에서는 신과 선의 관념적 출현이 조기 도교 교단의 출현에 비해 매우 앞섰다는데 의견이 일치되고 있으며, 도교의 신선관념이 선진(先秦)과 양한(兩漢) 시기 신선 방술과 신앙에서 비롯되었

¹¹ 杨庆堃이 중국 사회와 종교를 연구한 것 중에 중국의 종교 유형을 조직형과 산만형의 두 종류로 나누어 연구한 것이 있다. C.K.Yang著, Chinese Religion and Society, University of California Press, 1962 참조.

이러한 개념은 Diffused가 제시한 개념을 빌어 쓴 것인데, 이는 전통 중국 신앙 중의 초자연 역량과 일상생활의 상호 융합과 침투의 특징을 설명한 것이며, Diffused는 이러한 예를 들어 신성 역량의 만연 상태를 형성하였다고 하였다.

다고 말하고 있다. 보다 중요한 사실은 도교 성립의 전제로서 신선관념의 도교화를 말하고 있다는 것이다. 경희태(卿希泰)는 말하기를 “신선가의 신선신앙과 방술은 모두 도교로부터 전수된 것이며, 신선방술이 도교의 수련 방술로 발전, 변화 되었으며, 신선방사 또한 점차 도사로 발전되고 변화 되었다”¹²라 하였다. 이양정(李養正) 또한 이와 같은 관념을 지니고 있는데, 그는 “도교의 원류는 신선가이며, 도교의 전신이 방선도(方仙道)인데 이는 곧 역사적 사실이다”¹³라고 한 바 있다. 호부침(胡孚琛)은 또한 선진 시대로부터 양한시기에 이르는 방선도는 도교 형식의 선구라 보고 있다.¹⁴ 이를 볼 때, 중국 본토 종교 신앙으로서의 도교 관념의 근거 및 신앙의 기원은 고래의 중국 신앙 전통에서 왔음을 알 수 있으며, 신선관념과 구선의 실천은 도교를 탄생시킨 근거임을 증명하지 않아도 알 수 있을 것이다. 우리가 좀 더 정리해야 할 점은 도교가 선진양한 시기의 신선 신앙 및 실천을 어떤 의의에서 계승하였는가 하는 것이며, 도교에 의해 전승된 신선 관념은 또한 도교 발전의 역사 과정 중에 어떻게 ‘도교화’를 이룰 수 있었는가 하는 것을 살펴 보는 일이다. 바꾸어 말해서, 우리가 살펴 보아야 할 점은 도교의 발전 과정 중에서 신선 관념은 어떤 방식을 통해 도교의 민중신앙 그리고 기타 종교 신앙과 거리를 두면서 하나의 독특한 관념의 체계와 신앙의 계보를 이룰 수 있었는가 하는 것이다. 선진 양한 시대로부터 시작하여 송명 시기에 이르는 신선관념의 체계에 대해 핵심적인 문헌을 근거로 하여 매우 간략한 관념사를 회고해 볼 수 있을 것인데, 여기서 명확히 해야 할 사실은, 본문의 주제 및 지면에 한계가 있음으로 인해 관념사의 회고는 실마리적인¹⁵ 회고로 그칠 수 밖에 없다는 점이다. 실마리적인 고찰을 통해 ‘도교에 있어서의 신선관념의 계승과 신선 관념의 도교화’라는 병행될 수 있으면서도 대립되지 않는 관념 발전의 과정에 대한 두 문제를 살펴 볼 수 있을 것이다.

우리는 이러한 실마리를 대략 이하의 몇 가지 요점으로 정리해 볼 수 있다: 첫째, 선진과 양한 시기의 신(神)과 선(仙) 관념이 내포한 의미는 매우 복잡하며, 여기에는 신앙, 우주론과 형이상학적 문제까지도 포함되어 있다. 도교가 계승한 것은 신선가와 방선술을 대표로 하는 불사 신앙의 전설과 실천이며, 방법과 불사 신앙의 이념에 있어 선진 양한의 관념을 계승하였다. 둘째, 도교에 있어 신선 계보의 형성과 재구성 그리고 확대의 문제는 모두 내재적인 신앙의 논리를 가지고 있으며, 제멋대로 혹은 우연히 첨가하거나 내용을 부가한 것은 아니라는 것이다. 즉 선진과 양한 시기에 그 원류를 두고 있는 신선신앙의 자원은 신선계보의 형성 그리고 재구성과 확대라는 사상과 관념의 자원 창고라는 것이다. 셋째, 도교 신선 체계의 확대와 구성은 도교우주론, 도법(道法), 신성역사(神聖歷史), 과의

¹² 卿希泰, 『試論道教在中國傳統文化中的地位』, 載《哲學研究》1958年, 第1期 참조.

¹³ 李養正, 『道教概說』, p. 10, 中華書局, 1989 참조.

¹⁴ 胡孚琛, 『道教與仙學』, p. 29, 新華出版社, 1991 참조.

¹⁵ 이러한 확정은 기초적인 단계의 설명이며, 아래의 내용에서 볼 수 있는 관념사의 회고에서는 신선 사상의 기원, 도교 신선 관념발전과 유관한 모든 문헌을 열거하기 어렵다. 그러므로 이러한 기초적인 설명으로서 도교 신앙 세계와 전통 중국의 신앙 체계를 연결하여 뒤에 이어지는 분석에 대해 관련 내용의 토대를 제공하고자 한다.

(科儀) 및 연향효용(煉養效用) 등 서로 다른 측면의 기능을 포함하고 있으며, 이러한 점은 도교의 신선 체계를 매우 다원화적이며 복잡한 체계로 만들었다는 것이다. 넷째, 도교 신선 체계의 서술 방식은 내외적인 구분형식을 통해 민중신앙 및 기타의 종교 신앙과 구분되어졌으며, 도교 신학의 인도 아래서의 신선신앙과 민중에게 제공하는 의식 서비스 중에서 볼 수 있는 신선체계와는 서로 구분되면서도 일정한 관계를 갖고 있다. 이러한 중첩적인 방식은 도교가 민중화 되는 과정에서 신앙의 자아 인식과 자아 구별 능력을 유지하게 해 주었다고 할 수 있다.

선진과 양한의 신앙과 사상의 체계에 있어, 신과 선은 서로 다른 개념임을 알 수 있는데, 설문해자의 해석에 근거해 볼 때, “신(神) 중에 천선(天神)은 만물을 생성시킨 자이며 신(申)이라 한다”¹⁶라 하였으며, 또한 “선(仙)은 장생선자(長生仙者)를 말한다.”¹⁷라 하였다. 『석명·석장유(釋名釋長幼)』에서는 말하기를 “늙어서도 죽지 않는 것을 일컬어 선(仙)이라 한다. 선(仙)은 옮기는 것인데, 산으로 옮겨 사는 것이다. 그러므로 사람인 변 옆에 뫄산 자가 있는 것이다”¹⁸라 하였다. 만물을 생성시킨 자를 신이라 한다는 점은, 선진사상 중에 있어서의 ‘신’이란 불사의 생명 존재 방식을 말하는 것이 아님을 알 수 있으며, 이와 상반되게도 선의 원초적 개념은 신선과 보다 가깝다는 것을 알 수 있다.

선진과 양한의 사상사적 문헌을 간략하게 정리해 보면, 신과 선이라는 두 가지 개념이 연용되면서도 자주 나타나는 말이 아님을 어렵지 않게 알 수 있다. 또한 신이라는 형이상학적인 술어는 매우 풍부한 뜻을 함유하고 있다. 『역경(易經)』에서는 신을 말하기를 ‘음양불측(陰陽不測)’이라 하였고, “오직 신만이 빨리 하지 않아도 신속하며, 행하지 않아도 도달할 수 있다”¹⁹라 하였다. 『예기·제법(禮記·祭法)』에서는 말하기를, “산림, 천곡, 구름에서 구름이 나타나게 하여 풍우를 일으키는 기이한 것을 일컬어 모두 신이라 한다.” 『예기·제의(禮記·祭義)』에서는 또 말하기를, “기(氣)는 신(神)이 성(盛)한 것을 이름이다. 백(魄)은 귀(鬼)가 성(盛)한 것을 이름이다”²⁰라 하였으며, 『예기·악기(禮記·樂記)』에서는 “성인(聖人)의 정기(精氣)를 일컬어 신(神)이라 하며, 현지(賢智)자의 정기(精氣)를 일컬어 귀(鬼)라 한다”²¹라 하였다. 상술한 내용에서 인용한 몇 가지 자료에서 알 수 있듯이, 신이라는 것은 실제로 형이상학적인 개념이며, 이를 통해 강조하는 것은 신이 곧 천지와 사람 사이에 병존하고 공유하는 정확지물임을 알 수 있다. 사상사 연구에 있어서는 『장자(莊子)』를 많이 인용하고 있는데, 장자에서 말하는 신인(神人), 지인(至人), 성인(聖人), 진인(真人)²² 등이 함유한 뜻과 후세의 사람들이 말

¹⁶ 漢·許慎著, 宋·徐鉉校訂, 『說文解字』, 中華書局, 1998年, p. 8 참조.

¹⁷ 같은 책, p. 167.

¹⁸ 周振甫, 『周易譯注』, 中華書局, 2007, p. 168 참조.

¹⁹ 孫詒讓, 『禮記集解』, 中華書局, 1996, p. 329 참조.

²⁰ 같은 책, p. 343.

²¹ 같은 책, p. 645.

²² 『莊子·逍遙游』에서 신인에 대해 말하기를 : “藐姑射이라는 산에 神人이 살고 있었다. 살갗은 얼음이나 눈과 같고 부드럽기가 처녀와 같았는데, 오곡을 먹지 않고 바람과 이슬을 마셨으며 구름을 타고 나는 용을 몰면서 이 세상 밖에 노닐었다 한다. 그의 神이 영기게 되면 만물이 상하거나 병드는 일이 없고 곡식들도 잘 여문다는 것이다.” 莊子の 신

하는 신선의 의미는 매우 큰 차이가 있다. 장자에서 보다 강조하는 바는 일종의 정신상태와 인생의 경지이며, 육체가 불식하는 장생의 상태를 말하는 것은 아닌 것이다. 이는 마치 『여씨춘추(呂氏春秋)』에서 말하는 내용과도 의미가 같은데, 『여씨춘추(呂氏春秋)』에서는 “자신에게서 돌이켜 구한다고 하는 것이 무엇인가. 귀와 눈을 정도에 맞게 하고, 기호와 욕망을 절제하며 지모(智謀)를 버리고 교묘한 술(術)을 제거해서 의식을 무한의 공간에서 노닐게 하고, 무위의 경지에 마음이 서도록 한다. 이렇게 하면 그 천품을 해칠 것이 없게 된다. 그 천심을 해치는 것이 없으면 사물의 정미함을 알 수 있고, 사물의 정미함을 알게 되면 신비스러움을 알 수 있고, 신비스러움을 알면 한 가지 도를 얻었다고 말할 수 있다”²³라 하였다. 여기서 강조한 ‘득일(得一)의 수양경지와 ‘합어도(合于道)’의 인생경지는 거의 동일한 의미이다.

간단히 말해서, 선진 시기에 장생불사의 관념 및 실천의 탐구 그리고 장생불사의 전설과 신앙은 모두 신과 유관하다. 곤륜(昆侖)과 봉래(蓬萊)와 연관되는 불사지지(不死之地), 불사지인(不死之人)의 전설은 선이라는 문화 주제의 핵심적인 매개체이다. 우리는 몇 가지 예를 들어 이를 설명할 수 있는데, 『회남자·지형훈(淮南子·地形訓)』에서는 말하기를: “곤륜산에는 그 갑절 높이인 곳에 양풍(涼風) 이라고 하는 산이 있으며 그 산에 오르면 불사할 수 있다. 또 그 갑절 높이인 곳에 현포(懸圃)라는 산이 있는데 이 산에 오르면 영(靈)을 얻어 풍우(風雨)를 마음대로 부릴 수 있다. 다시 그 갑절의 높이인 곳이 곧 상천(上天)인데 이곳에 오르면 신령을 얻는다. 이곳이 태제(太帝)가 거처하는 곳이다”²⁴라 하였으며, ‘등지즉불사(登之則不死)’ 할 수 있는 곳은 곤륜만이 아니며, 해외 신선(海外神山)도 있는데, 사람들은 이러한 해외신선을 불사의 선인들이 사는 곳이라 여겼다. 『사기·진시황본기(史記·秦始皇本紀)』에서는 기록하기를 “제인(齊人)인 서시(徐市) 등이 상서하기를 바다에 삼신산이 있는데, 그 이름을 봉래(蓬萊), 방장(方丈), 감주(城洲)라 하여 선인이 거하는 곳이라 하였다. 재계(齋戒)를 하고 동남동녀가 그곳에서 선인을 구(求)하여야 한다 하였다. 그리하여 서시(徐市)를 파견하여 동남 동녀 천인을 데리고 바다에 가서 선인을 구하라 하였다.”²⁵

전설과 신앙은 서로 연관되는 것이어서 장생불사를 목적으로 하는 실천 방법의 핵심이 형성한 지식체계는 선진 양한 시기에 신선가로 불려졌으며, 장생불사 이론을 실천하는 자를 가리켜 방사(方士)라 하였다. 『한서·예문지(漢書·藝文志)』에서는 방기류(方技類) 육가(六家)에 대해 말하는데 있어, 천문

인설은 신선체계의 내용 중에 흡수 되었는데 『道經』에서는 말하기를: “煉氣하여 成神하는 것을 일컬어 聖人이라 한다” 하였으며, “그 氣로 通神하고, 陰陽不測한 것을 일컬어 神人이라 한다”고 하였다. 『莊子·齊物論』에서는 至人を 말함에 있어 인생의 경지를 강조하여 아래와 같이 말하였다. “지극한 사람이란 신묘한 것이다. 큰 연못을 말릴 뜨거운 불이라 하더라도 그를 뜨겁게 달굴 수가 없고, 큰 강물을 얼어 붙게 하는 추위라 하더라도 그를 춥게 만들 수 없다. 굉장한 우레가 산을 무너뜨리고 바람이 바다를 뒤흔든다 하더라도 놀라는 일은 없다. 그러한 사람은 구름을 타고 해와 달에 올라앉아 이 세상 밖을 노리는 것이므로 죽음과 삶조차 변화를 가져올 수 없는 것이다.”

²³ 高誘, 『呂氏春秋注』, 『諸子集成』, 第六冊에 수록, 上海書店, 1988, p. 25 참조.

²⁴ 高誘, 『淮南子注』, 『諸子集成』, 第七冊에 수록, 上海書店, 1986, p. 117 참조.

²⁵ 司馬遷, 『史記』, 中華書局, 1972, p. 13 참조.

(天文), 역보(曆譜), 오행(五行), 시구(蓍龜), 잡점(雜占), 무법(巫法) 등의 예를 들었다. 또한 술수류(數術類)로서는 사가(四家)를 들었는데, 의경(醫經), 경방(經方), 그리고 방중(房中)과 신선(神仙)을 들었다.²⁶ 신선은 술수류의 하나로 여겨졌는데, 양한시기의 신선 신앙은 상술한 계열의 기술과 관련한 사상 형태였던 것이다. 그러므로 방사는 장생불사를 목적으로 하여 방법을 실천하는 중요한 전파자였다. 『한서·예문지(漢書藝文志)』에서는 신선의 개념을 말할 때 아래와 같은 말로 강조하였다. “신선은 성명(性命)의 진(真)을 보호해야 하며, 그 다음으로 다른 것을 추구해야 한다. 뜻을 깨끗하게 하고, 마음을 평화롭게 하여 사와 생의 한계를 한 가지로 하여 가슴속에 두려워함이 없도록 해야 한다.”²⁷

『漢書』에서는 『사기·봉선서(史記封禪書)』에서 아래와 같이 기록하고 있다고 전한다: “제(齊)의 위왕(威王) 선왕(宣王) 때부터 추연(鄒衍)의 부류들은 종시 오덕(五德)의 운행을 논하였는데, 진나라가 황제라고 칭한 이후, 제나라 사람이 이 이론은 진시황에게 상주하자, 진시황은 이를 받아들였다. 송무기(宋毋忌), 정백교(正伯僑), 충상(充尚)에서부터 시작하여 마지막 선문고(羨門高)에 이르기까지 모두 연나라 사람으로, 육체에서 해탈하여 영혼을 귀신 부류에 위탁하는 등 선도가의 법술을 실행하였다. 추연(鄒衍)은 음양주운이론으로써 제후들간에 유명하였으며, 또한 연나라와 제나라 해상의 방사들이 그의 이론을 계승하였으나 통달할 수 없어 이때부터 황당기괴하며 아부영합하는 자가 흥기하였는데, 그 수를 헤아릴 수 없었다. 제나라의 위왕과 선왕, 연나라의 소왕(昭王) 이래로 사람을 바다로 파견하여 봉래, 방장, 영주를 찾도록 하는 일이 잦아졌다. 전설에 의하면 이 삼신산은 발해 중에 있어 그 길이 멀지 않았으나, 선인들은 배가 도착하는 것을 걱정하여 곧 바람을 일으켜 배를 멀리 보냈다고 전해진다. 이미 그곳에 가본 적이 있는 사람들은 선인들과 장생불사의 약이 모두 거기에 있으며, 산 위의 물체, 새, 짐승 등의 색깔이 모두 흰색이고, 궁전은 모두 황금과 백은으로 만들어졌다고 전하였다. 아직 그곳에 도달하지 않았을 때, 멀리서 바라다 보면, 삼신산은 천상의 백운과 같았으며, 거기에 도달해서 보면 삼신산은 외려 수면 아래에 있는 듯 하였다. 배가 다다르려고 하면 바람이 배를 밀쳐 내어 그곳에 도달할 수 없었다. 속세의 제왕 중에 그곳을 흠모하지 않은 자가 없었다. 진시황이 천하를 통일한 이후, 방사들이 해상의 신선 전설에 관하여 말하는 횡수는 그 수를 헤아릴 수가 없었다.”²⁸

『사기·봉선서(史記封禪書)』에서도 이렇게 기록 하고 있다. “송무기, 정백교, 충상에서부터 시작하여 마지막 선문고에 이르기까지 모두 연나라 사람으로, 육체에서 해탈하여 영혼을 귀신 부류에 위탁하는 등 선도가의 법술을 실행하였다.”²⁹

²⁶ 班固, 『漢書』, 中華書局, 1972, p. 1135 참조.

²⁷ 같은 책, p. 1117 참조.

²⁸ 같은 책, p. 782 참조.

²⁹ 司馬遷, 『史記』, 中華書局, 1972, p. 923 참조.

불사의 전설과 신앙은 불사지약과 결합하였는데, 이는 신선신앙의 관념적 발전으로 볼 때 매우 중요한 가치를 지니고 있다---구선지법(求仙之法)의 성숙화 체계화는 신선신앙이 관념에서 실천으로 나아갈 수 있도록 하였다. 『사기·한무제본기(史記·漢武帝本紀)』에서는 한무제(漢武帝)가 이소군(李少君)을 통해서 불사지약을 구하는 과정을 말하고 있으며, 이소군은 불사지약에 대해 아래와 같이 말하였다. “신들이 영지, 선약, 신선을 찾아다녔으나 매번 만나지 못했는데, 마치 이것을 방해 하는 것이 있는 것 같습니다. 저의 소견으로는 황제께서 때때로 미행하시어 악귀를 물리치시고, 악귀가 물리쳐지면 진인이 올 것입니다. 황제께서 머무르시는 장소를 신하들이 알게 되면, 신선이 나타나는 것을 방해 받게 될 것입니다. 진인은 물에 들어가도 젖지 않으며 불에 들어가도 타지 않고 운기를 타고 다니며 천지와 더불어 영원히 존재합니다. 지금 황제께서 천하를 다스리시나 아직은 원정을 이루지 못하셨으니, 원하옵건대 황제께서 거하시는 궁궐을 다른 사람들이 알지 못하게 하신다면 아마 불사의 약을 구하실 수 있을 것입니다. 부역신에게 제사 지내면 신기한 물건을 얻을 수 있습니다. 신기한 물건을 얻으면 단사를 이용하여 황금을 제련할 수 있으며, 황금을 제련한 후에 그것으로 음식 담은 그릇으로 만들어서 사용하면 장수할 수 있습니다. 장수하게 되면 바다에 떠 있는 봉래도의 선인을 만날 수 있으며, 선인을 만나서 천지에 제사 지내면, 불로장생 할 수 있습니다. 황제께서도 이와 같이 하셨습니다. 이전에 신은 바다에서 놀다가 안기생(安期生)을 만났습니다. 그가 신에게 대추를 먹으라고 주었는데 그 대추의 크기가 참외만큼 컸습니다. 안기생은 선인이어서 봉래의 선경을 왕래할 수 있는데, 만약 천자께서 그와 마음이 통하면 그가 모습을 나타낼 것이지만, 통하지 않으면 숨어버리고 나타나지 않을 것입니다’라고 하였다. 그러자 천자는 몸소 부역신에게 제사 지내고 방사를 파견하여 바다로 들어가서 안기생과 같은 선인을 찾게 했으며, 동시에 단사 등 각종 약물을 사용하여 황금을 만드는 일에 착수하였다.”³⁰

신선 관념은 불사의 신앙이 우주의 도경과 구선방법에 있어 서로 연계되게끔 하였으며, 이로써 관념에서부터 실천으로 발전하도록 하였고, 신앙관념이 신학형성의 전제조건으로 나아갈 수 있도록 하였다.

불사의 관념과 신앙으로 볼 때, 도교는 선의 신앙을 계승하였다. 도교의 발전에 따라서, 신선신앙의 관념과 내재적 함의는 갈수록 풍부해져 갔으며, 신의 계보의 형성 또한 갈수록 복잡해지게 되었다. 역사적인 신의 계보가 쌓이고 확대됨은 물론, 서로 다른 파벌과 서로 다른 교법을 통해 신보의 체계는 재구성 되었으며, 도교와 민중신앙의 결합 이후에 형성된 민중의 신앙 대상이 도교의 신선 체계에 흡수되는 상황이 발생하였다. 끊이지 않고 쌓여가는 내용과 그 범위의 확대 그리고 재구성과 융합은 도교신선 체계에 있어서의 신선관념의 핵심 의의를 모호하게 하였으며, 매우 복잡하고 혼란스럽게 만들었다. 그러나 약과 구선방법을 중요한 형식으로 하는 불사관념은 도교체계에서 부단히

³⁰ 같은 책, p. 176 참조.

풍부한 의미를 갖게 되었으며, 이러한 과정은 신선 체계의 복잡화와 신의 계보의 확대에서 체현되고 있을 뿐만 아니라, 보다 중요한 것은 도교가 장생불사를 핵심 관념으로 하여 신선의 계보를 형성하는 속에 그 내재적 모식이 포함되어 있다는 것이다. 기(氣), 법(法), 사(師), 의(儀), 내(內), 외(外) 등 여섯 개의 핵심 단어로 도교 신선 계보 형성의 내재적 모식을 개괄할 수 있는데, 이러한 내재적 모식은 민중 신앙 세계 중에 자리하고 있는 도교 신선 계보가 독립성과 개방성의 평행성을 유지할 수 있도록 하였다.

조기 천사도(天師道)의 경전인 『삼천내해경(三天內解經)』에서도 ‘신선’에 대해 말한 바 있는데, “(도교의 신령)은 모두 백천만 무계의 도기(道氣)로써 화한다”³¹ 하였다. 이러한 제시는 도교 우주론에서 말하는 것으로, 신선이라는 것은 어떤 신령이나 역사적 인물이 변화를 한 것이 아니라, 우주에 만연하고 있는 도기가 화한 것이라는 의미이다. 『태상노군내관경(太上老君內觀經)』에서는 진인의 상태를 직접적으로 묘사하여 ‘연형위기(煉形為氣)’라 하였으며 “본 원기(元氣)를 얻어 연형(煉形) 하여 기(氣)가 되고, 바른 성품의 무위(無偽)한 자를 일컬어 진인(真人)이라 한다”³²라 하였다. 이는 신선신앙과 도교의 근본적인 우주론의 교리를 결합한 것이며, 이는 실천자의 독특한 이해 방식을 위해 형성된 것이다. 즉 신선의 본질은 우주지기(宇宙之氣)가 도교연양(道教煉養)한 것이며, 이는 과의(科儀)의 실천 및 교법의 비결과도 매우 밀접한 관계가 있다. 『도법회원(道法會元)』에서는 연기(煉氣)와 도교과 의(道教科儀)의 효용을 연결시켜 말하고 있는데, 기가 체내에서 운행 실천되어지는 것과 과의 효용의 관계를 강조하고 있다. 『도법회원(道法會元)』에서는 말하기를, “도가 삼재(三才)를 관(貫)하는 것을 일기(一氣)이라 한다. 천(天)은 기(氣)로써 운행되며, 지(地)는 기(氣)로써 발생되는 것이니, 음양(陰陽)은 기(氣)로써 엄중해 지기도 하고 완만해 지기도 한다. 바람과 뇌는 기로써 움직이고 요동치며, 사람은 기로써 호흡하고, 도법은 기로써 감통한다. 이를 잘 운행하는 자는 신(神)이 기(氣)로 움직이고, 기(氣)가 신(神)으로 움직이는 것을 알게 되며, 외상(外想)이 들어오지 못하고 내상(內想)이 나가지 않으니 일기(一氣)가 만나 화합하여 근본으로 돌아가 명(命)을 다시 복원시키게 되는 것이므로 행주좌와(行住坐臥)가 끊임없이 이어지게 되므로 호연(浩然)을 기르게 되는 것이다. 이법을 쓰게 되면, 나의 진기가 천지의 조화와 합하여져 운우(云雨)를 부를 수 있게 되며, 뇌정(雷霆)을 마음대로 부릴 수 있게 되며, 이를 쓰게 되면 원신(元神)이 자령(自靈)하여 악을 물리치게 되고 귀신을 제압할 수 있다. 하늘을 통하고 땅에 관통하게 되어, 어둠과 밝음에 마음대로 출입하고 천변만화(千變萬化) 하니 누가 이를 부정할 수 있겠는가!

『태평경(太平經)』에서는 도교실천 중에서 볼 수 있는 ‘고인(高人)’을 여섯 등급으로 나누어, “첫째를 신인(神人)이라 하고, 둘째를 진인(真人)이라 하며, 셋째를 선인(仙人)이라 하고, 넷째를 도인(道人

³¹ 이와 천사도에서 강조하는 우주론 도경은 매우 밀접한 연관이 있는데, 현, 원, 기의 삼기로 형성된 우주 도경 및 체내와 체외의 대응은 신체와 우주의 상호 관계가 도기 신령의 완성으로 연결될 수 밖에 없도록 하였다.

³² 『雲笈七籤』, 第107卷, 中華書局, 2006 참조.

)이라 하며, 다섯째를 성인(聖人)이라 하고, 여섯째를 현인(賢人)이라 하는데 이는 모두 하늘이 통치하는 것을 돕는다. 신인은 하늘을 담당하고, 진인은 땅을 담당하며, 선인은 풍우를 지배하고, 도인은 교화길흉을 담당하며, 성인은 백성을 가르침을 담당하며, 현인은 성인을 돕고, 만민의 일을 기록하며, 육합의 부족을 채운다”³³라 하였다. 여기서 볼 수 있는 신선의 등급 모식은 도교 역사상의 가장 보편적인 신선 계보 형성의 원본이라 할 수 있는데, 서로 다른 계층의 신선의 유형에 대해 말하고 있으며, 또한 서로 다른 계층의 신선의 경지와 도법의 우열성을 긴밀하게 연결시키고 있다. 갈홍(葛洪)의 ‘신선삼품설(神仙三品說)’을 예로 들면, 갈홍은 신선이 실지로 있다는 것을 논증한 후에,³⁴ 신선의 방법과 그 우열에 대해 집중적으로 논하고 있다. 그는 불사를 기본적인 연양(煉養)의 요구 조건으로 보고 있으며, “선인이 되려면, 약물로 양신(養身)해야 하며, 술수(術數)로 명(命)을 연장해야 하며, 속에 질병이 없도록 해야 하고, 외환(外患)이 안으로 들지 않도록 해야 하는데, 불사구시(不死久視)하더라도 기존의 몸을 변화시키지 않는다면 장생의 도를 얻는다 하여도 이루기가 어렵다”³⁵라 하였다. 전통적인 신앙 중에 불사의 관념은 성선방법을 평하고 판단하는 것을 가장 중요한 기준으로 보지 않으며, 천선(天仙), 지선(地仙)과 시해선(屍解仙)의 삼품선(三品神) 관념을 지탱하는 것은 신선체계 자체가 아닌 삼품신선(三品神仙)과 연관된 도법이다. 금단대도(金丹大道)를 가장 높은 경지의 성선 방법으로 여기는 갈홍은 도교 중에 쉽사리 볼 수 있는 각종 소법을 여지없이 비판하였으며, 이러한 도법을 비주류이자 저급한 단계로 보았다.³⁶ 도법에 의탁한 신선의 계층 체계는 무상밀요(無上秘要)³⁷, 운급칠첩(雲笈七籤)³⁸ 및 도문경법상승차서(道門經法相承次序)³⁹, 종려전도집(鐘呂傳道集)⁴⁰

³³ 王明, 『太平經合校』, 中華書局, 2007, p. 289 참조.

³⁴ 『抱朴子內篇·論仙篇』에서는 신선이 실지로 존재하는 것을 말하였다: “어떤 사람이 神仙이 불사 한다고 하는데 그럴 수 있느냐고 물었다. 포박자가 이에 답하여 말하기를 ‘아무리 눈이 밝은 사람이라고 할지라도 형체가 있는 사물을 모두 볼 수는 없으며, 아무리 귀가 밝은 사람이라고 할지라도 모든 소리를 다 들을 수는 없는 것이다…….禹나 益, 또는 齊諧와 같이 지혜가 있는 사람이라고 할지라도 알고 있는 사실 보다는 모르고 있는 사실이 훨씬 더 많을 것이다. 만물은 구름처럼 많은니 무엇인들 없겠는가. 하물며 仙人에 대한 기록은 수없이 많은데 어찌하여 불사의 도가 없다고 할 수 있으랴?’”(王明, 『抱朴子內篇校釋』(增訂本), 中華書局, 1985, p. 12 참조.)

³⁵ 같은 책.

³⁶ 『道意篇』을 예로 들어 보면, 葛洪은 張角 등이 주장한 修仙의 방법을 비판하였다: “張角, 柳根, 王故, 李申 등의 무리는 잔재주를 믿고 천세를 살았다고 하면서, 서지도 않고 가만히 앉아서 모습을 바꾸어 사람들을 현혹시키고, 서로 규합하였으며, 益壽에 힘쓰지도 않고 물러나서는 재앙을 없애지도 병을 치료하지도 못하였다. 다만 도당을 모아 반란을 일으켰을 뿐이다…백성을 속이고 기만하는 사교가 백여 종을 넘으며, 대개가 살생하고 血食하는데, 李家의 道만은 무위를 주장하여 약간은 다르다고 할 수 있다. 그러나 비록 소나 돼지 같은 짐승을 잡지는 않는다고 하여도 매번 바치는 福食은 한이 없다…….역시 금해야 될 일이 많다고 하겠다”, 같은 책, p. 173.

³⁷ 『無上秘要』, 권 72에 ‘道人名品’은 ‘得道成仙’의 시각으로 아래로부터 위에 이르는 수련의 정도를 여덟개의 단계로 구분하였다. 여덟개의 단계는 곧 ‘鬼官道人’, ‘地仙道人’, ‘地真道人’, ‘九宮道人’, ‘太清道人’, ‘太真道人’, ‘上清道人’, ‘玉清道人’이다.

³⁸ 『雲笈七籤·道教三洞宗元』에서는 ‘三清’을 말함에 있어 太清境에 九仙이 있고, 上清境에 九真이 있으며, 玉清境에 九聖이 있는데, 三九二十七위가 있다 하였다. 또한 九仙에는, 第一上仙, 二高仙, 三太仙, 四玄仙, 五天仙, 六真仙, 七神仙, 八靈仙이 있다 하였다. 真, 聖이라는 이름 또한 上, 高, 太, 玄, 天, 真, 神, 靈으로 순서를 정한다 하였다.

등의 원본에서 모두 찾아볼 수 있다. 바꾸어 말하면, 성선 방법의 단계는 도교신선체계 구성 모식 중의 하나이며, 또한 도교 신선 품차 배열 모식의 신학적 원동력이라 할 수 있다.

도교 신선 체계가 부단히 첨가되고 재구성 되는 핵심적인 동력은 도법 창신을 기본 형식으로 하는 종파사 계보 승계의 구성이다. 신도교의 파벌에서 출현하는 핵심적인 상징은 종파사 계승을 중요한 형식으로 하는 “신성(神聖) 역사의 구성”인데, 새로운 신선과 신사의 출현은 도법창신에 대해 신성성과 합리성의 이율배반을 제공했을 뿐만 아니라, 그 보다 중요한 것은 신선 계보의 재구성을 통해 도파에서 생산되기 전의 도법이 신선계보의 정합을 실현하였다는 것이다. 도교의 발전사에 있어, 신도파의 활성화는 전혀 참신하다고 할 수 없는 전형적인 것일 뿐으로, 그 중 하나의 예를 들면 남조 양조(南朝梁朝)의 상청도사(上清道士) 도홍경(陶弘景)이 재구성한 신선계보이자 작품인 동현영보진령위업도(洞玄靈寶真靈位業圖)는 옥청으로부터 태음의 일곱 층계에 있는 신보를 구성한 것으로, 그중 상청진인(上清真人)의 지위는 천사도 조사(天師道祖師)⁴¹ 보다 더욱 높게 되어 있으며, 그는 이로써 신선계보 상에서 상청파의 천사도 신앙에 대한 정합을 실현했던 것이다. 이 외에도 임영소(林靈素)의 신소파 신보(神霄派神譜)를 통해 신도파가 어떻게 신선 계보를 재구성했는지에 대한 것을 일례로 들어 이를 설명할 수 있다.

민중 생활 중에 실제적인 요구로 작용했던 도교 과의(科儀)의 실천과 민중생활과 결합은, 도교 신선 체계가 민간 신앙의 신령을 포함시키는 것을 촉진하였다. 도교 과의 단장(壇場)의 내외단(內外壇)의 형식은 비도교 신선 계보 중의 신령을 과의 숭배와 실천 중에 흡수시켰으며, 이로써 도교 신선 계보의 외재적 한계를 끊임없이 확대하였다. 송명 이후의 도교 과의 경전에서 볼 수 있는 신선의 계보⁴² 중에는 많은 지역 신앙의 신령들이 포함되어 있는데, 여기에는 사신(社神)과 토지를 포함한 지방 신령의 체계가 모두 포함됨으로써 이는 도교 신선 체계의 일부분이 되었다. 이 외에도, 생활의 필요성에 의한 과의의 실천에 있어서는 어떤 특정한 생활의 요구를 만족시키기 위해, 특별히 어떤

³⁹ 『道門經法相承次序』, 卷下에서는 아래와 같이 말하였다: “上土는 道를 얻어, 仙官이 되고; 中土는 道를 얻어, 昆侖에 살게 되며; 下土는 道를 얻어, 長生하게 된다.”

⁴⁰ 『鐘呂傳道集』에서는 말하기를: 仙에는 다섯 등급이 있으니, 鬼仙, 人仙, 地仙, 神仙이 있으며, 天仙은 등급이 없고 모두를 仙이라 한다”라 하였다. 『重陽真人金闕玉鎖訣』에서는 말하기를: “다섯 등급의 신선 중에 人仙은 없으나 劍仙은 있다”라 하였으며, 『傳道集』에서는 말하기를: “다섯 등급의 신선 중에 첫번째는 戒를 지키지 않고, 酒肉을 먹으며, 殺生을 하고, 善하지 않은데 여기에 속하는 것이 鬼仙류이다. 두번째는 眞氣를 연마하여 長命하는 자로서 地仙이 이에 속한다. 세번째는 戰爭을 좋아하는 劍仙이다. 네번째는 參禪하며 修行하는 자로서 이를 神仙이라 한다. 다섯째는 師과 연장자를 공경하고 父母에게 효도하는 자로서, 六度를 오고가며, 一切의 眾生을 구하며, 十惡을 단절하고, 殺生하지 않으며, 酒肉을 먹지 않고, 도적질을 하지 않으며, 그 뜻이 天心과 같고, 正直하고 無私한데 이들을 가리켜 天仙이라 한다.” 하였다.

⁴¹ 陶弘景의 『洞玄靈寶真靈位業圖』에 관한 연구로는 司馬虛 (Michel Strickmann) “The Mao shan Revelation: Taoism and Chinese Religious Aristocracy”, *T'oung Pao* 63(1977)를 참조하기 바란다; 그 외에 이에 대한 연구로 都築晶子・南人寒門・寒人の 宗教的想像力について—『眞誥』をめぐって. 東洋史研究 (47-2), 1988이 있다.

⁴² 주석9를 참조하기 바란다.

특정 신선의 전체 신선계보에서의 작용을 강조하기도 하였는데, 관련된 예로서 양송(兩宋) 시기에 강남지역에 유행했던 부록도교(符籙道教)인 뇌법(雷法)은 비가 그치는 것과 비를 오게 하는 것과 연관된 신선을 매우 강조하였으며, 이로써 바람과 뇌전을 일으키는 자연신은 도교의 신선계보에 있어 그 지위가 갈수록 높아지게 되었다. 간단히 말해서 민중 생활에서의 필요성과 긴밀히 연계된 과의의 실천활동 또한 도교 신선의 계보가 확대되는 원동력 중의 하나로 작용했던 것이다.

상술한 내용을 통해서 도교신선 계보의 형성과 확대 그리고 재구성에는 모두 특정한 관념의 기초와 활성화 동력이 있음을 알 수 있다. 즉 기화 우주론, 도법의 단계, 신도파의 창립, 과의 실천의 필요성은 모두 도교의 신선 계보를 형성하는 활성화 동력으로 작용하였다. 이 외에도, 도교의 신선 계보는 지속적인 확대와 시간이 갈수록 더욱 복잡해지는 상황을 보였지만, 한편으로 차별화된 도교 내부 신앙을 형성하였고, 이는 독립화를 인정하는 핵심적 요소로 작용하였다. 이런 이유로, 도교 신선 계보는 실제적으로 독립적이면서도 상호 중첩되는 내외적 상황을 모두 가지게 되었다.

도교를 개인해탈의 구원과 민중 생활의 과의 서비스의 두 가지 측면으로 판단할 때, 도교의 수련과 과의 전문가의 신선에 대한 인식은 기화우주론(氣化宇宙論)의 “대소우주”의 화합과 보조를 같이 하며, 체내 진원(體內 真元)과 천지지기(天地之氣) 간의 소통과 화합을 강조하므로, 체내신(體內神)과 외재신(外在神)을 더욱 강조한다. 이러한 사상적 인도 아래에서 수련자와 과의 실천자에게 있어서는 도교신선계보가 더욱 고정적이며 핵심적인 의미를 갖는다.⁴³ 이와 반대로 도교의 실천, 특히 과의의 실천과 민중 생활의 결합은 도교가 민중 생활 중의 신령을 끊임없이 받아들일도록 하였는데, 이러한 신령들은 도교 수련과 과의 실천에 있어 그다지 핵심적인 작용을 하지 못하였고, 도교 신선 계보의 중요한 구성 부분이 되지 못하였다. 이러한 의미에서 볼 때, 도교 신선의 계보는 기화우주론의 기초 위에서 요양과 과의의 핵심인 신선계보 및 그 효율모식을 형성하였고, 이와 동시에 민중 신앙의 흡수를 실현하면서, 민중의 신앙을 형식적으로 융합하였다. 이런 이유로, 도교 신선 계보의 내, 외적 형태는 서로 다른 기능을 담당하게 됨으로써, 하나의 범주 속에 있으면서도 매우 탄력성이 있는 전체적 모습을 형성하게 되었다.

소결: 신선체계로서의 만연한 신성이 표현하는 해석의 각도

상술한 내용에서는 도교 신선 체계의 신앙 언어 환경 및 신선 계보의 형성 모식에 대해 주로 탐구를 진행 하였는데, 그 내용 중에서 도교 신선 계보가 끊임없이 확장되는 모식과 동력을 강조하였다.

⁴³ 학계에서 도교의 신선 계보와 현세의 관료 제도 간의 긴밀한 상관관계에 주의한지는 매우 오래이다. 도교의 신선 계보는 마치 현재의 관료 형성의 초자연적인 상태를 보여주는 듯하다. 도교의 과의에서 중시하고 집중하는 신선 및 그 관련 형성 체계와 모든 도교 신선 체계 간의 관계와 차이점은 학계의 충분한 관심을 받지 못하고 있어 필자가 따로 이에 대한 내용을 첨가하였다. 본문에서는 이러한 결론을 하나의 이론적 가설로 삼고자 한다.

도교 신선의 계보는 끊임없는 중첩으로 확장을 완성하는데, 신선 계보의 중첩 모식은 대략 네 가지로 귀납할 수 있다: 첫째, 역사적인 신선계보의 확장은 곧 서로 다른 역사적 시기의 도교 신선계보에 있어서의 신선의 수와 품계의 종류 및 기능의 부단한 확장을 의미한다: 둘째, 주신(主神)과 신선(神仙)의 품계로 재구성되는 계보의 확장에 근거해 볼 때, 신도파의 창립과 신도파의 출현은 신선 계보 중의 주신과 신선 품계의 변화를 가져오는데, 신도파는 그들의 주신(主神) 혹은 조사신(祖師神)을 중심으로 신선의 계보를 재구성하며, 이로써 도파와 신도파의 신선성을 위해 신앙의 기초를 제공한다. 셋째, 과의 실천의 과정 속에서 민중 신앙의 신령을 끊임없이 흡수함으로써, 끊임없이 유입되는 민중신앙의 신령은 도교 신선계보의 수량과 범위를 더욱 확대시켰다. 넷째, 도교의 경전 중에서 보여지는 기능 및 품계가, 서로 다른 도파에서 창도되어지는 신선계보에 대해 정합을 진행함으로써, 이에 따라 형성되는 유형이 복잡성을 띠게 되어 명목이 다양한 신선의 계보가 형성되었다.

그러나 상술한 내용에서 말한 바와 같이 끊임없이 중첩되는 신선의 계보는 도교신선 관념의 주체를 근본적으로 변화시키지는 못하였으며, 신앙 인증의 편차 중에 도교의 신앙 실천자가 모습을 드러내게 하지는 않았다. 바꾸어 말하면, 도교 신선 계보는 중첩효용에 대해 상대적인 탄성을 견지함과 동시에 신앙의 실천자는 신앙의 인증과 종파구별의 관념 그리고 실천의 핵심을 제공하였다.

종교학과 사상사의 연구에 있어서, 학계의 선배들은 관용적으로 ‘복잡하고 혼란스럽다’ 혹은 ‘잡다하다’라는 말로써 도교 신선 계보의 특징과 부단히 확장되어가는 발전의 역정을 표현하였다. 본문에서는 도교신선 관념의 핵심과 신선계보의 중첩모식이라는 두 가지 각도를 가지고 도교 신선 체계의 확장이 우연하고 임의적인 것인 아님을 설명하였으며, 그와 반대로 도교가 독특한 신앙의 언어 환경 중에서 검용성과 독립성의 평형적인 책략을 선택하였음을 말하였다.

만약 이러한 사고가 가능성이 있고 합리적이라고 가정할 때, 우리는 도교 신앙의 언어 환경을 어떻게 이해하고 서술할 수 있는 것일까? 전통적인 중국 사회 생활과 신앙 형식의 각도에서 볼 때, 수없이 많은 시각으로 이러한 과제를 분석할 수 있을 것이다. 본문에서는 비교적 상식적인 해석의 각도로서 ---전통적인 중국 민중 신앙 생활 중의 기본적인 특징, 즉 생활 세계 중에 만연한 초자연적인 역량을 택하여 문제를 분석하였다. 전통적인 중국 민중의 신앙 생활에 있어, 초자연의 역량은 일상 생활에 있어 이질적으로 존재하는 것이 아니며, 생활 중에 늘 존재함은 물론, 보통 사람들이 시시각각 대면하게 되는 신비의 존재이다. 이러한 신앙의 특징은 두 가지 기본적인 결과를 가져 오게 된다: 첫째, 일상 생활의 테두리에 초자연적 역량이 가득하게 되며, 이로써 초자연의 역량이 구성하는 신의 계보 자체는 한계가 없게 되고, 생활 주변은 신령계보가 부단히 확대되는 원류가 된다: 둘째, 일상 생활의 과정에 있어, 사람들은 필히 어떠한 방식으로 끊임없이 초자연의 역량과 교류하며, 일상생활과 생명역정의 원활성을 유지한다.

기화 우주론(氣化宇宙論)의 관념으로 인해 전통 중국의 민중은 생활세계에서 초자연의 역량이 사람과 마찬가지로 공통적인 우주의 규칙을 준수해야 한다고 인식하게 되었고, 이러한 규칙을 장악하

기만 하면, 사람은 곧 법술, 과의와 기타 형식을 통해 초자연의 역량에 영향을 미칠 수 있게 되어 생활 속에서 '추길피흉(趨吉避凶)'의 목적을 달성할 수 있다고 생각하였다.

이러한 신앙의 언어 환경에서 출발하여 볼 때, 전통 중국의 신앙 환경은 도교와 민중 생활이 결합되도록 하는 동시에 생활세계가 확장되는 데에 따라 부단히 풍부해지는 신령의 세계와 마주하게 되었고, 이로써 생활세계에 발 맞추어 민중이 만나는 신령들을 부단히 받아들이는 자세를 견지하였다. 또한 이와 동시에, 도교의 실천 방식과 사상 관념은 도교신선 체계 관념 주체의 확대를 제한하였다. 이러한 이유로 도교 신선 체계는 핵심주체의 안정성과 신의 계보가 중첩 병존하는 상황을 나타내게 되었다. 본문에서는 만연한 초자연의 역량 혹은 만연한 신성이라는 모티브로서 도교 신선체계의 특징을 해석하는 것에 대한 문제를 분석해 보았는데, 이러한 의미에서 볼 때, 본문의 목적은 곧 도교 신선 체계의 특징을 분석함과 동시에 그에 대한 해석의 각도를 찾는다는 것이라 하겠다. 본문에서의 작업은 단지 문제에 대한 해석의 카테고리를 정하는 시도를 진행했을 뿐, 전면적으로 문헌을 정리하여 이론적인 논증을 진행하는 것에 바탕을 두지는 않았다.

바꾸어 말해서, 본문 중의 분석을 통해 단지 문제 의식을 제시하거나 분석의 경로 및 해석이 가능한 각도를 찾자는 것이 필자의 의도이며, 도교 신선 체계에 대한 결론을 도출해 내려는 것은 아니다.

瀰漫と層疊¹

一 道教に見られる神仙体系及びその基礎観念

程樂松

北京大学哲学系 副教授

道教神仙²の信仰の言語的脈絡

「長生不死の追求」——これは道教の一種の文化と伝統信仰としての中心内容であり、道教の生命の過程および宇宙神学体系の基礎を解釈するものでもある。「神仙」とは、長生不死の文化形象の重要な担い手である。神仙観念・神仙信仰・求仙の実践と方法、および神仙系譜はすべて道教信仰伝統の重要な構成部分である。この意義から述べれば、神仙という主題は、神学から法術まで各方面を道教研究に取り入れる。よって、神仙体系をめぐる研究も道教研究において重要な課題である。道教の学会がこれまで神仙という主題をめぐる展開してきた研究は主に以下に述べる五つの方面に含まれる。その一、道教発生以前の古代思想經典文献の研究を通じて神仙観念の起源と文化的内包を発掘・整理し、これを基礎として神学の内容および構成の形式上の独自性において道教神仙観念と系譜を研究する³。その二、道教經典と文学文献から道教神仙観念の変遷および神仙形象の変遷を掘り起こす。とりわけ神仙の異なる時期における道教神聖の歴史叙述中機能の差異について⁴。その三、ある歴史の一時期、あるいは道教思想家の思想から出発する。つまり道教内のある種の神仙観念・教派が唱道する神靈系譜・教派間の系譜の差異などの問題から思想性の分析を行う⁵。その四、宗教社会史の観点から道教神仙の系譜と民間信仰の相互作用、民間の神靈が道教系譜に組み入れられたこと、道教の

¹ 本論は北京大学主催の「東亜道文化国際學術研討会」の参加論文である。本論は初稿であり、学会後に改めて修正を加え正式に出版するため、本文の正式出版前の引用はお控えください。

² ここで述べる道教神仙とは二つの意味を含む。一つは道教の神仙体系。すなわち道教の神仙思想を基礎とした神仙の形象・効能・神仙体系の内容構成・神仙と道教の実践の間にある関連などの問題を主とした系列観念。二つに、道教の実践において見られる神仙系譜。この系譜は神仙の名簿だけでなく、神仙間に内在する関連を表している。

³ 観念史と信仰史の観点から神仙観念の道教化について研究を行うことは珍しくない。以前の道教の神仙観念の変遷は、道教の神仙観念の内容を切り口とした研究手段が方法論上の難しさであった。つまり前道教時期の文献と道教經典間の繋がり、及び前道教と道教信仰の歴史時間における区分である。道教神仙信仰の類型や形式をまとめたものは、聞一多『神仙考』（『聞一多全集』第一冊、三聯出版社、1982年出版収録）を参照されたい。または袁珂『中国神話史』（上海文芸出版社、1988年出版）、範恩君『道教神仙』（北京、宗教文化出版社、2007年出版）、張澤洪『道教的神仙信仰與祭祀禮儀』（台北、文津出版社、2003年出版）を参照されたい。前道教時期の神仙思想の起源と発展の専論は、蕭登福『先秦兩漢冥界及神仙思想探源』（台北、文津出版社、1990年出版）を参照されたい。

⁴ 神仙の継承と変遷は、道教文学研究における主要課題の一つである。神仙形象の変遷と機能の変化は異なる時期の道教教法と協議体系の変化を分析する重要な手がかりである。この方面では、小南一郎氏、李豊懋氏、康若柏氏（Robert Ford Campany）などの学者の優れた専論研究がある。小南一郎著、孫昌武訳『中国古代神話伝説与古小説』（中華書局、2006年出版）、李豊懋『憂与游—六朝時期道教文学与神仙観念』（中華書局、2010年出版）、康若柏、*Strange Writing: anomaly Accounts in Early Medieval China*, State University of New York Press, 1992.

⁵ 道教信仰体系内部の神仙思想・神仙と神譜について個別研究をおこなった専論は非常に豊富である。代表的なものに、葛洪仙界三品説、陶弘景の『洞玄靈宝真靈位業図』、『雲笈七籤』および明清道書中の神譜などの課題研究がある。康若柏、*To live as long as heaven and earth: Ge Hong's Traditions of Divine Transcendent*, University of California Press, 2002. 胡孚琛『魏晉神仙道教—抱朴子内編研究』（人民出版社、1989年出版）。道教仙伝の専論研究については、張美桜著『列仙、神仙、洞仙三伝之叙述形式与主題分析』（台北、花木蘭出版社、2007年出版）。黄海徳著『天上人間：道教神仙譜系』（四川人民出版社、1994年）。

神仙が文学と信仰の実践において民衆化したことを取り扱う⁶。同時に、官僚側、道教、民間で神霊体系作成上において勅額、封聖などの方法を通じて行った緊密な相互作用も研究の視野に含まれる⁷。その五、ある特定の代表性を備えた道教神仙思想の起源とその形象変化も道教研究において神仙という主題めぐり展開する重要な課題である⁸。

神仙という中心観念をめぐり展開される道教研究は、神学から宗教の歴史に至るまで各方面に及んでいる。しかし、道教に見られる神仙および神仙体系を完全に理解することは却って非常に困難な問題である。道教の思想と信仰の実践において、神仙は信仰の対象だけでなく、法術と修練方法の担い手であり、さらに宇宙景観の構成部分でもある。ひいては異なる道派間の教法を論証する宇宙論の基礎ともなる。この他、道教に見られる神仙は道気の化するところでもあり、歴史上の人物の変体でもある。そのうえ官僚化と格式化に現れた神仙世界でもあり、錬養実践の目標と結果でもある。道教の信仰において、神仙は宇宙論から始まり、絶えず現れ全ての修練と修業の過程を貫く重要な糸口である。道教の伝統と信仰の実践に見られる神仙観念・神仙信仰・求仙体系は、伝統的中国の信仰の土壌に根付いており、道教独自のものではなく、道教神仙観念と体系についての研究で必ず回帰しなければならない中国信仰伝統の言語的脈絡なのである。中国古代社会の神仙観念の変遷と神聖系譜の移り変わりを見渡した時、「神仙」とは雑多なものであると気づくのは難しくなく、定義し難い文化課題である。古代中国の信仰の歴史から始まるのであれ、道教の宗教実践と経典本文に注目するのであれ、神仙観念・神仙構成の系譜・神仙と凡俗の相互作用・神仙の異なる社会階層における多元化の様相などはどれも非常に重要であり、極めて複雑な課題でもある。

道教ひいては中国宗教の研究視点において、神仙は多くを内包しており、境界があいまいな研究テーマである——それは道教信仰の各階層を内包している。それゆえ異なる観点の研究実践が多く生じた。同時に、道教経典と関連文献に見られる神仙は累計と含意において全て「雑多」な状態にある⁹。異なる道教流派の中で明確な神仙系譜と仙界の道程から道教科儀に見られる社神・祖先などの神霊に至るまで、仙品思想の道気化神観念への到達から、宋明以後の道蔵文献に見られる道教の十余種類の神霊体系の構築まで¹⁰。もし道教内部の非常に「乱雑」な神仙体系を中国民衆の信仰の背景に置く

⁶ 儀式と民衆信仰の中に見られる道教神仙は、鄭素春著『道教信仰、神仙与儀式』（台北商務出版社、2002年出版）。神仙信仰と戯曲の結合の専論については、王漢民著『道教神仙戯曲研究』（人民出版社、2007年出版）。

⁷ 社会史の観点から道教・民間信仰と国家祭祀の間の相互構造を整理すると、中国宗教研究の重要な視点の一つとなるこの問題についての専論は、韓明士（Robert Hymes）著、Way and Byway: Taoism, local religion, and models of divinity in Sung and modern China, University of California Press, 2002; 華琛（James Watson）,

“Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou (Empress of Heaven) along the south China Coast, 960-1960.”, Andrew Nathan および Evelyn Rawski 編, *Popular Culture in Late Imperial China*, Berkeley: University of California Press, 第292-324頁所収。

⁸ 神仙形象と信仰形式の変化について、専論と個別研究は極めて多く、道教神仙中で研究される多くは、八仙と八仙信仰に関する主題である。本文に限って言えば、その中の一例を挙げたに過ぎない。康豹（Judith Bolts）は永楽宮壁画と歴史資料の結合を通じて、呂洞賓信仰の淵源と変遷に詳細な研究をおこなった。神仙の個別研究において完全に典型的な代表といえる。康豹著、吳光正訳『多面相的の神仙：永楽宮的呂洞賓信仰』（齊魯書社、2010年出版）。

⁹ 雑多は道教信仰の内容と神学体系の典型的な叙述語の一つである。学会での道教神仙体系、特に神仙系譜の表述についての多くは羅列と資料整理の段階である。よって、本文はこの表述を借りて道教内部の神仙信仰の多元化と重層現象を説明した。

¹⁰ 現在の道蔵に見られる神仙体系の描写で、その内容が最も豊富な神仙体系は宋明時期と、その後に続く文献に多く現れる。宋明時期の類書における道教神仙の名称は非常に多い。それらを収集したここ千年間の道教神仙系譜は、多くの総括と議論がある。宋以後の神仙系譜は、上述した道書により十の階層に概括できる。最高層は「三清」「四御」「六

ならば、描き出される神仙観念とその体系はより多くの困難に直面するであろう。その原因を探ると、神仙が社会信仰史概念として真に内包するものは明確であるように見えるが、その実は明確な系統の説明に乏しい。同時に、信仰者と非信仰者は各々が違う視点で神仙の概念と文化形象を理解する。ゆえに神仙系統に欠けている類型学や発生学を述べさせるのである。宇宙論の意義における神仙と不死観念は、民間信仰生活の中の雑多な神仙系譜にいたるまで、神仙という観念を中国人が向かい合う超自然世界的信仰実践の各階層にいたるまで、ほぼ完全に溶け込んでいった。中国信仰伝統の神仙観念と数え切れぬほどの神・仙・真・聖組織の神仙系譜体系はそれ一つが非常に重要であり、極めて複雑な宗教の課題でもある。神仙という概念自体は道教信仰にあり、ひいては中国宗教の視野の中では却って曖昧な物であると言えるだろう。道教に見られる神仙体系信仰の言語的脈絡は伝統中国の宗教信仰である。この意義から分析すると、神仙観念が内包する豊富な曖昧性はまさに、中国宗教信仰の背景の中で道教と民間信仰およびその他宗教の相互作用様式の切り口となるであろう。

本文は道教經典文献を手始めに、道教の神仙観念と神仙系譜の基礎観念を整理し、道教の神仙観念と神仙系譜における異なる信仰実践の言語的脈絡に現れる違う意義の様相を明確にする。多元的で乱雑な観念と系譜内容を通じて道教神仙観念の重層性の特徴を整理する。続けて中国の宗教信仰の中から「弥漫たる神仙の力¹¹」という観念を基本的切り口とした神仙観念と系譜を視点に、道教をある種の高級宗教として、民衆信仰およびその他中国信仰伝統間の相互作用の基本様式の解釈を試みる一つまり弥漫たる神聖力の信仰環境の中で、道教は内外の有別・教法の高低の方式によって重層的神仙系譜を形成する。しかも多元的な信仰には神仙を中心観念とした信仰体系が取り入れられている。この方法によって、道教信仰と実践を民衆化して溶け込んだ生活世界の信仰実践の中に行き渡らせる。言い換えれば、道教神仙観念と神仙系統様式の分析を通じて、筆者が乱雑で章法を欠く道教神仙体系およびその観念について解説を試みることは偶然の寄せ集めではなく、別の方法によって解釈し、さらに再構成された中国の信仰生活の中に見られる自然世界なのである。

層疊的神仙体系—道教神仙系譜の構築様式

道教の学会では神と仙の観念が早期道教教団に早くも現れたというのが一致した意見である。道教の神仙観念は先秦と両漢時代の神仙方術と信仰に由来している。さらに重要な事は、神仙観念の道教化は、道教成立の前提の一つと見なされていることである。卿希泰氏は「神仙家の神仙信仰と方術は

御」。第二階層は諸天帝である。例えば九天帝、五靈五老天君、三十二天帝など。第三階層は日月星辰。十一大曜真君、五斗星君、二十八宿星君などである。第四階層は三官帝君、三元真君、四聖真君など。第五階層は歴代の伝経者と名法師である。例えば玄中大法師、靈宝三師、三天大法師など。第六階層は雷公、電母、龍王、風伯、雨師などである。第七階層は五嶽と諸山の神、および靖廬治化洞天福地仙官である。第八階層は北陰酆都大帝と水府扶桑大帝、彼らに所属する諸神である。第九階層は各種の功曹、使者、金童、玉女、香官、役吏などである。第十階層は城隍、土地、社神などである。寧全真校、王契真纂『上清靈宝大宝』66巻、寧全真校、林靈素編『靈宝領教濟度金書』321巻。金允中編『上請靈宝大法』45巻、呂元素集『道門定制』、留用光伝、蔣叔輿編『無上黄籙大齋立成儀』57巻、張君房編『雲笈七籤』122巻などを参照されたい。

¹¹ 楊慶堃は中国社会と宗教研究について、中国宗教の類型を組織型 (institutionalized) と散漫型 (diffused) の二種類の信仰形態に分類した。C.K. yang著, Chinese Religion and Society, University of California Press, 1962年出版を参照。ここでDiffusedの概念を借用したのは、伝統中国信仰の中の超自然的力と日常生活の相互融合と浸透の特徴、神聖の力の弥漫状態形成を説明するためである。

、皆な道教のために踏襲されたものであり、神仙方術の派生は道教の方術の修練のためであり、神仙方士は徐々に道士へと派生していった¹²と述べる。李養正氏も同様の考えを持っており「道教の根源は神仙家にあり、方仙道を道教の前身と為す。これは歴史の事実である」¹³とする。胡孚琛氏も先秦から前漢時期の方仙道が道教の形態の先駆けである¹⁴、と認識している。疑いようもなく中国本土の宗教信仰としての道教の観念基礎と信仰の起源はさらに古い中国信仰の伝統から来たものであろう。神仙観念と求仙の実践は、道教が生みだした信仰の根本であり論証する必要もない。よって、より明確にすべき事は、道教はいかなる意義の上に先秦両漢時期の神仙信仰と実践を継承したのであろうか。同時に、道教に受け継がれた神仙観念は、道教発展の歴史過程において、いかに自身の「道教化」を実現したのか。換言すれば、道教の発展過程において、神仙観念はどのような方法を通じて、道教が区分する民衆信仰とそれ以外の宗教の一つの独自概念体系・信仰系譜へと少しずつ変化していったのであろうか。先秦両漢から宋明時期までの神仙観念体系は、主要文献を中心として簡略的な観念史の回顧を行うことを妨げない。明確にしておくべき点は、本文の主題と紙幅には限りがあるため、観念史の回顧は僅かな手がかりの説明に止めておく¹⁵。手がかりの考察を通じて試みる「道教の神仙観念における継承と神仙観念の道教化」の解説は、二つの同時に行っても矛盾しない観念発達過程である。

この糸口を以下のいくつかの要点に概括できる。その一：先秦および両漢時期の神と仙の観念の内容は非常に複雑であり、信仰・宇宙論・形而上学を備えた意味を持つ。道教が継承した神仙家と方仙術を代表とする不死信仰の伝統と実践は、方術と不死信仰の理念において先秦両漢の概念を受け継ぐ。その二：道教は神仙系譜の構築・再構築・拡充について、内在する信仰のロジックを有する。随意や偶然に付与したのではなく、先秦や両漢時期からの神仙信仰の資源は、神仙系譜の構築・再構築・拡充の思想と観念の資料庫である。その三：道教神仙体系の拡充と構築は、道教宇宙論・道法・神聖歴史・科儀・鍊養の効用など異なる分野の機能を持つ。これらは道教神仙体系がいかに多面的で雑駁であることを必要とする。その四：道教神仙体系の解説は、内外の区分を通じて民衆信仰とその他宗教信仰の区別を形成する。道教神学の指導下の神仙信仰は民衆の儀式奉仕に見られる神仙体系と向かい合い、区分とも関連がる。これらの重層的方法は道教を民衆化する過程において信仰のアイデンティティと自己区分能力を保持せしめた。

先秦と両漢の信仰と思想体系の中で、神と仙は二つの異なる概念であった。『説文解字』の解釈によると「神。天神。引出万物物、従示申¹⁶」、「仙。長生仙者¹⁷」とある。『釈名』「釈長幼」では「老而不死曰仙。仙、遷也、遷入山也。故其制字人旁作山也¹⁸」。と述べる。万物を生み出す者は神

¹² 卿希泰『試論道教在中国传统文化中的地位』（『哲学研究』1958年第1期）。

¹³ 李養正『道教概説』、第10頁、中華書局、1989年版。

¹⁴ 胡孚琛『道教与仙学』、第29頁、新華出版社、1991年版。

¹⁵ ある糸口を定めての説明は、下文に見られる観念史回顧では神仙思想の起源・道教神仙観念の発展に関する全文献まで注意が行き届かない。よってその糸口の結論も道教神仙観念全体の説明と見なすことはできない。本文の主題に沿っての糸口の説明は、道教の観点から連なる道教信仰世界と伝統中国の信仰体系である。したがって後に続く分析の土台を提供した。

¹⁶ 漢、許慎著、宋、徐鉉校訂『説文解字』、中華書局、1998年出版、第8頁。

¹⁷ 同上注、第167頁。

¹⁸ 周振甫『周易詁注』、中華書局、2007年出版、第168頁参照。

と称される。これが我々に提示するのは、神は先秦思想において不死の生命存在のかたちを指示したのではない。反対に、仙の最初の概念は、神仙とより近かった。

先秦と両漢の思想史文献を簡単に整理すると、神と仙、二つの概念が一緒に用いられるのをあまり見かけない事に容易に気が付く。しかも神は形而上学的述語として非常に豊富な意味を持つ。『易経』に神について曰く「陰陽不測」、「唯神也、不疾而速、不行而至」¹⁹。『礼記』「祭法」に「山林、川谷、丘陵、能出雲為風雨、見怪物、皆曰神」と曰う。『礼記』「祭義」に「氣也者神之盛也、魄也者鬼之盛也」²⁰と言う。『礼記』「楽記」では「聖人之精氣謂之神、賢智之精氣謂之鬼」²¹と言及している。上に引用した数条の資料から、神とは実際に形而上学概念である。強調されることは、天地の間の人との併存共有の精華された物である。思想史研究において、度々引用される『庄子』で言及されている神人・至人・聖人・真人など²²の内容も、後世言う所の神仙と大きな違いがある。庄子がより強調することは、ある種の精神状態と人生の境目であり、肉体が朽ちない長生状態に関してではない。『呂氏春秋』で言及されているように「適耳目、節嗜欲、積智謀、去巧故、而游意乎無窮之次、事心乎自然之涂。若此則無以害其天矣。無以害其天則知精、知精則知神、知神之謂得一。」²³なのである。この中で強調される「得一」の修養の境界と「合于道」の人生の境目は、同一視してよい。

簡潔に言えば、先秦時期の長生不死の観念と実践探求、長生不死の伝説と信仰はすべて仙と関連がある。崑崙と蓬萊と関連する不死の地、不死の人の伝説は、仙という文化主題の重要な担い手である。いくつか例を挙げて説明してみよう。『淮南子』「墜形訓」では「崑崙之丘、或上倍之、是謂涼風之山、登之而不死。或上倍之、是謂懸圃、登之乃靈、能使風雨。或上倍之、乃維上天、登之乃神、是謂太帝之居。」²⁴と言及している。「登之則不死」の行く先は崑崙だけでなく、海外の神山でもある。これら海外の神山は不死の仙人のいる場所と見なされていた。『史記』「始皇本紀」の記載に「齊人徐市等上書、言海中有三神山、名曰蓬萊、方丈、瀛州、仙人居之。請得齋戒、与童男女求之。于是遣徐市發童男女数千人、入海求仙人。」²⁵とある。

伝説と信仰に続いて、長生不死を目標とした実践方法を核として形成された知識体系は、先秦両漢時期には神仙家と称され、長生不死理論の実践者は方士と呼ばれた。『漢書』「芸文志」は方技六家に触れ、天文・曆譜・五行・著龜・雜占・巫法などに分類し、数術類は四家に分類され、医経・経方・房中・神仙に分けられる²⁶。神仙は数術類の一種とみなされた。つまり、両漢の時の神仙信仰は一種の系統的技術と関係のある思想形態であった。よって方士は長生不死を目的とした実践方法の重要

¹⁹ 孫詒讓『礼記集解』、中華書局、1996年出版、第329頁参照。

²⁰ 同上注、第343頁。

²¹ 同上注、第645頁。

²² 『庄子』「逍遙游」に神人を論じて曰く「藐胡射之山、有神人居焉。皮膚若冰雪、綽約若処子、不食五穀、吸風飲露、乘雲氣、御飛龍、而游乎四海之外。其神凝、使物不疵病而年穀熟」。庄子の神人説は道教の神仙体系に取り入れられた。道経に曰く「鍊氣成神名曰聖人。」「其氣通神、陰陽不測、故曰神人。」と。『庄子』「齊物論」は至人を論じる時もある種の人生の境目を強調する。「至人神矣。大沢焚而不能熱、河漢沍而不能寒、疾雷破山、飄風振海而不能惊。若然者、乘雲氣、騎日月、而游四海之外、生死無變于己。」。

²³ 高誘『呂氏春秋注』、『諸子集成』第六冊所収、上海書店、1988年出版、第25頁。

²⁴ 高誘『淮南子注』、『諸子集成』第七冊所収、上海書店、1986年出版、第117頁。

²⁵ 司馬遷『史記』、中華書局、1972年出版、第13頁。

²⁶ 班固『漢書』、中華書局、1972年出版、第1135頁。

な伝達者であった。『漢書』「芸文志」は神仙概念について言及する時、「神仙者、所以保性命之真、而游求于其外者也。聊以蕩意平心、同死生之域、而無怵惕胸中。」²⁷と強調する。

『史記』「封禪書」には「自齊威、宣之時、騶子之徒論著終始五徳之運、及秦帝而齊人奏之、故始皇採用之。而宋毋忌、正伯僑、充尚、羨門高最後皆燕人、為方仙道、形解銷化、依於鬼神之事。騶衍以陰陽主運顯於諸侯、而燕齊海上之方士伝其術不能通、然則怪迂阿諛苟合之徒自此興、不可勝數也。自威、宣、燕昭使人入海求蓬萊、方丈、瀛洲。此三神山者、其傳在勃海中、去人不遠。患且至、則船風引而去。蓋嘗有至者、諸仙人及不死之藥皆在焉。其物禽獸盡白、而黄金銀為宮闕。未至、望之如雲。及至、三神山反居水下。臨之、風輒引去、終莫能至云。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」²⁸と記載されている。また『史記』「封禪書」では「宋毋忌、正伯僑、充尚、羨門高最後皆燕人、為方仙道、形解銷化、依於鬼神之事。」²⁹ともある。

不死の伝説と信仰は不死の薬と結び付けられ、神仙信仰の観念発達について言えば極めて重要な価値がある——求仙の法の成熟と体系化は神仙信仰を観念から実践へと向かわせた。『史記』「漢武帝本紀」には漢武帝が李少君を通じて不死の薬を探し求めた結果、李少君は不死の薬の上奏をおこなう。「臣等求芝奇薬仙者常弗遇、類物有害之者。方中、人主時為微行以辟惡鬼、惡鬼辟、真人至。人主所居而人臣知之、則害于神。真人者、入水不濡、入火不炎、陵雲氣、与天地久長。今上治天下、未能恬談。願上所居宮毋令人知、然后不死之薬殆可得也。祠竈則致物、致物而丹沙可化黄金、黄金成以為飲食器則益寿、益寿而海中蓬萊仙者乃可見、見之以封禪則不死、黄帝是也。臣嘗游海上、見安期生、安期生食巨棗、大如瓜。安期生、仙者、通蓬萊中、合則見人、不合則陰。于是天使始親祠竈、遣方士入海求蓬萊安期生之属、而事化丹沙諸薬齊為黄金矣。」³⁰と。神仙観念は不死の信仰を以て宇宙の光景と求仙方法を結び付ける。それによって構造は、観念から実践へ、信仰観念から神学構築の前提条件へと向かった。

不死の観念と信仰をめぐる、道教は仙の信仰を継承してきた。道教の発展に伴い、神仙信仰の観念と内容はますます豊富になり、神仙系譜の構造も日増しに複雑になった。歴史的な神仙系譜の積み重ねと拡充だけでなく、異なる流派・神仙系譜体系についての異なる教法の重構造、さらには道教と民間信仰の結合の後に形成した民衆信仰を道教神仙体系に取り入れたなどの状況がある。絶え間ない積み重ね・拡充・再構築、さらに融合は、道教神仙体系の神仙観念の中心内容を曖昧にただけでなく、明らかに非常に乱雑にさせた。よって、薬と求仙方法を主体形式とした不死観念が道教体系において持つ意味は絶えず豊富である。この過程は神仙体系の複雑化と神仙系譜の拡充を体現しているだけでなく、さらに重要な事は、道教の長生不死を中心観念とした神仙系譜を構築するとは、内在する様式を持つことである。私達は気・法・師・儀・内・外など六個の中核語を用い、道教神仙系譜構築の内在様式を概括する。この内在様式とは民間信仰世界に身を置く道教神仙系譜の独立性と開放性の均衡を保つのである。

²⁷ 同上注、第1117頁。

²⁸ 同上注、第782頁。

²⁹ 司馬遷『史記』、中華書局、1972年出版、第923頁参照。

³⁰ 同上注、第176頁。

早期天師道經典『三天內解經』は「神仙」に論及するとき「(道教之神靈)皆為百千万重道氣所化」³¹としている。この表現は、道教の宇宙論に基づき出てきたもので、神仙はこの意義に於いて一人の人格のある神靈ではなく、ある歴史上の人物が変化したものでなく、宇宙に充満する道氣が化したものである。『太上老君內觀經』では真人の状態を直接「鍊氣為氣」「得元原器故曰鍊形為氣、正性無偽故曰真人。」³²と描写する。神仙信仰と道教の基本宇宙論教義とを集め、実践者の独自の理解方法を形成する。神仙の本質は、宇宙の気のための道教鍊養、科儀実践、教法の秘訣であり、これらは全て密接な関係がある。『道法會元』は鍊氣と道教科儀の効用を結び付け、気の体内運行における実践と科儀効用の関連を強調する。『道法會元』卷一「道法樞紐」に云う「道貫三才為一氣耳、天以氣而運行、地以氣而發生、陰陽以氣而慘劇舒、風雷以氣而動蕩、人身以氣而呼吸、道法以氣而感通。善行持者、知神由氣、氣由神、外想不入、內思不出、一氣沖和、歸根復命、行往來坐臥、綿綿若存、祈以養其浩然者。施之于法、則以我之真氣合天地之造化、故噓為雲雨、嚆為雷霆、用將則元神自靈、制邪則鬼神自伏。通天徹地、出幽入明、千變萬化、何者非我。」と。

『太平經』は道教実践に見られる「高人」を六等に分ける。「一為神人、二為真人、三為仙人、四為道人、五為聖人、六為賢人、此皆助天治也。神入主天、真人主地、仙人主風雨、道人主教化吉凶、聖人主百姓、賢人輔助聖人、理萬民錄也、給助六合之不足也。」³³。『太平經』に見られる神仙の等級様式は道教歴史上、最も普遍的な神仙系譜となりテキストをつくった。異なる階層からなる神仙の類型を表し、異なる階層の神仙境界と道法の優劣を密接に結びつけた。葛洪の「神仙三品説」を例に、葛洪が神仙の実在を論証した後³⁴、成仙の方法とその優劣を再検討した。彼は不死を最も基本的な鍊養の条件とした。「若夫仙人、以藥物養身、以術數延命、使內疾不生、外患不入、雖不視不死、而旧身不改、苟有其道、無以為難也。」³⁵。伝統信仰の中で不死観念は成仙方法を判定する最も重要な基準ではない。天仙、地仙と尸解仙の三品神仙観念の要は神仙体系それ自体ではなく、三品神仙と関連する道法である。金丹大道を最高段階の成仙方法とした葛洪は全力で道教中に見られる各種の小法を批評した。これら道法は非主流で低階層のものであった³⁶。道法に仮託した神仙階層体系の構造は『無上秘要』³⁷、『雲笈七籤』³⁸、『道門經法相承次序』³⁹、『鍾呂伝道集』⁴⁰などのテキストに見ら

³¹ これと天師道の強調する宇宙論光景は非常に密接な関連がある。玄、元、始の三氣が構成する宇宙光景と体内体外神の対応は身体と宇宙の対偶関係に道氣としての神靈とを結び付けさせる。

³² 『雲笈七籤』、第107卷、中華書局、2006年出版。

³³ 王明『太平經合校』、中華書局、2007年出版、289頁。

³⁴ 『抱朴子』内編「論仙篇」は神仙の実在問題を討論する時に言及している。「或問曰、『神仙不死、信可得乎。』。抱朴子答曰『雖有至明、而有形者不可畢見焉。雖有極聰、而有聲者不可盡聞焉。……雖有禹益齊諧之智、而所嘗識者未若所不識之衆也。万物云云、何所不有。況列仙之人、盈乎竹素矣。不死之道、易為無之。』。」。(王明『抱朴子内編校釈』(増訂本)、中華書局、1985年出版、第12頁。)

³⁵ 同上注。

³⁶ 『道意篇』を例にとると、葛洪は張角などの人物の修仙方法を批評した。「有張角、柳根、王故、李申之徒、或稱千歲、假托小術、座在立亡、變形易貌、椿惑黎庶、糾合群愚、進不以延年益壽為務、退不以消災治病為業、遂以招聚奸党、稱合逆亂……又諸妖道百余種、皆煞生血食、独有李家道無為小差。然雖不屠宰、每供福食、無有限劑……亦皆在禁絶之列。」。同上注、第173頁。

³⁷ 『無上秘要』卷72之「道人名品」は「得道成仙」の観点から、下から上に至るまでの修練の過程を八つの段階に分ける。「鬼官道人」、「地仙道人」、「地真道人」、「九宮道人」、「太清道人」、「太真道人」、「上清道人」、「玉清道人」である。

³⁸ 『雲笈七籤』「道教三洞宗元」の「三清」に以下のようにある。「太清境有九仙、上清境有九真、玉清境有九聖、三九二十七位也。其九仙者、第一上仙、二高仙、三太仙、四玄仙、五天仙、六真仙、七真仙、八靈仙、九至仙。真、聖之

れる。つまり、成仙方法の段階は道教神仙体系の構造様式の一つであり、道教神仙品次配列様式の神学推進力でもある。

道教神仙系譜の絶え間ない追加と再構築の主な推進力は、道法創新を基本形式とした宗派伝承の系統の構築であろう。新道教流派出現の主たる指標は、宗派継承を主要な形式とした「神聖歴史構築」であり、新神仙、祖師の出現は道法創新に新制性と合理性を与える裏書だけでなく、より重要な点は、神仙系譜の再構築が道派発生前の道法と神仙系譜に整合性を与える。道教発展史において、新道派が推進する神仙系譜の再構築は目新しいものではない。典型的な例を挙げれば、南朝梁朝の上清派道士の陶弘景は神仙系譜を再構築し『洞玄靈宝真靈位業図』を著し、玉清から太陰までの七層の神仙構造を作った。その中で上真人の地位は、それ以前の天師道祖師よりも高く⁴¹、上清派は神仙系譜上で天師道信仰の整合を実現した。その他、林靈素の神霄派神仙系譜を例に新創道派がいかに神仙系譜の再構築を行ったかを説明する。

民衆生活と結びつき、民衆生活と向かい合う中で実際に求められる道教科儀実践の道教神仙体系では民間信仰からの神霊も組み込まれた。道教科儀の壇場は内外壇の形式によって非道教神仙系譜中の神霊を科儀崇拜と実践の中に取り入れ、道教神仙系譜の外の境界線は絶え間なく拡大されていく。宋明以後の道教科儀經典中に見られる神仙系譜⁴²には、すべて各地の地方信仰の神霊が取り入れられ、社神と土地を含む地方神霊体系は全て道教神仙体系の一部となった。この他、生活の必要に直面する科儀実践は、ある特定の生活要求を満足させるため、ある神仙の全体の神仙体系における役割りに苦心する。例えば両宋時期に江南地域で流行した符籙道教である雷法は雨と雨を降らせることに関する神仙を非常に強調した。風雷電などの自然神に至っては道教の神仙系譜中の地位が徐々に高くなった。簡単に言えば、民衆生活の需要と密接に結び付いた科儀実践活動は、道教神仙系譜拡張の推進力の一つであった。

上述の分析を通じて、道教神仙系譜の構築、拡張、再構築での特定の観念基礎と推進力を見てきた。気化宇宙論、道法の段階、神道派の創立、科儀実践の需要はすべて道教の神仙系譜の不断で豊富な推進力である。これ以外に、道教の神仙系譜は不断の拡大と日増しに雑多になるという問題があるが、道教の神仙系譜は却って道教内部で形成した信仰の差異化と独自化認識の重要な要素である。その理由を突き詰めると、道教神仙系宇は実際に内、外二つに独立しているが互いに重なる面を有している。

道教が対面する個人の解脱による求仙と民衆生活の向かい合う科儀奉仕の二つの方面から見ると、

号亦以上、高、太、玄、天、真、神、靈至而為次第。」。

³⁹ 『道門経法相承次序』卷下、「上士得道、昇為仙官。中士得道、栖集崑崙。下士得道、長生世界。」。

⁴⁰ 『鍾呂伝道集』に「鍾曰、仙有五等者、鬼仙、人仙、地仙、神仙、天仙之不等、皆是仙也。」とある。『重陽真人金闕玉鎖訣』五等仙では、人仙を列べず、劍仙がある。「聞『伝道集』中、有五等神仙、第一不持戒、不断酒肉、不成殺生、不思善、為鬼仙之類。第二養真氣長命者、為地仙。第三好戦争、是劍仙。第四打座修業者、為神仙。第五孝養師長父母、六度万行、方便救一切衆生、斷除十惡、不殺生、不食酒肉、邪非偷盜、出意同天心、正直無私曲、名曰天仙。」。

⁴¹ 陶弘景『洞玄靈宝真靈位業図』の研究については、司馬虚 (Michel Strickmann) "the mao shan revelation: Taoism and Chinese Religious Aristocracy", *T'oungpao* 63 (1977)。都築晶子「南人寒門・寒人の宗教的想像力について一『真誥』をめぐる」(『東洋史研究』47-2、1988年)。

⁴² 同注9

道教の修練者と科儀の専門家は神仙についての知識、ひいては気化宇宙論の「大小宇宙」の強調と同時性に基づき、体内の真元と天地の気との疎通と協力を強調する。よって体内神と在外神をより強調する。この思想に導かれ、道教神仙系譜の修練者と科儀実践者について言えば、相対的に固定され注目されている⁴³。これと反対に、道教実践、特に科儀実践と民衆生活の結合は、道教に絶えず民衆信仰の神霊を取り入れさせた。これら神霊は道教修練と科儀実践の中で重要な役割ではなく、道教神仙系譜の重要な構成部分ともならない。この意義から述べれば、道教の神仙系譜は気化宇宙論の基礎の上に錬養と科儀を形成した中心神仙系譜であり効用様式なのである。同時に、民衆信仰の受容を通じて、民衆信仰と形式上の融合を実現した。よって道教神仙系譜の内、外二つの面は異なる効能を担い、画一的で弾性のある総体を形成した。

小結：神仙体系としての弥漫の神聖解釈の方向性

上述のように道教神仙体系の言語的脈絡と神仙系譜の構築様式について検討を行った。その中で道教神仙系統が絶え間なく拡張した様式と推進力を強調した。道教神仙系宇は不断の重なり合いを通じて完成拡張してきた。神仙系譜の重層性様式は以下の四種類に分類できる。その1、歴史的神仙系譜の拡張。異なる歴史時期の道教神仙系譜の神仙の数・種類・機能の不断の拡張。その2、主神と神仙の神格順位構造の系譜拡張。新道派の創立と新道法の出現は神仙系譜中の主神と神仙順位に変化をもたらした。すなわち新道派は自身の主神や祖師神を中心として神仙系譜を再構築したため、道派と新道法の神仙性に信仰の基礎を提供した。その3、科儀実践過程における継続した民衆信仰神霊の取り込み。絶えず取り込まれる民衆信仰神霊は道教神仙系譜の数と境界を拡張させつづけた。その4、異道派が唱導する神仙系譜へ、道教經典中に見られる機能と順位に基づいた整合の実施。これにより類別が雑多で、名目が複雑な神仙系譜が形成された。

しかし、上で述べたように、間断なく重層的な神仙系譜には根本的に道教神仙観念の主体の変更がなく、道教の信仰実践者に信仰認識において現れたズレの変更を行わせない。換言すると、道教神仙体系は重層効果に面する相対的弾性を保持すると同時に、信仰実践者に信仰認識と宗派区分の観念と実践の柱を提供する。

宗教学と思想史の研究において、学会の先達は「雑乱」や「雑多」を用いて道教神仙体系の特徴と不断に拡大する発展過程を詳述してきた。本文では道教神仙観念の柱と神仙系譜の重層様式という二つの観点から、道教神仙体系の拡張は偶然と随意的なものでなく、道教が独自信仰の言語的脈絡中で保持する内包性と独自性の均衡のための策略選択について解説を試みた。

もしこの思考の筋道が実行可能で合理的ならば、道教の信仰言語的脈絡をいかに理解と描写すればよいのだろうか。この信仰の言語的脈絡はどのように道教神仙体系の発展と内在様式の形成を推進し

⁴³ 学会では早くに道教の神仙系譜と現世の官僚制度の間の緊密な関係に注目していた。道教の神仙系統は現世官僚構造の超自然的鏡像のようである。よって道教科儀の中で注目・注視される神仙と官僚構造体系と、すべての道教神仙体系の間での関連・差異では注目するに足らない。筆者は別の専門論文を著すことで、本文は先ずこの結論の理論の仮説として提出したい。

たのだろうか。伝統中国の社会生活と信仰形態の観点から始めると、多くの視点からこの課題に切り込むことができるだろう。本文は比較的常識化された解釈の方向性の提供を試みた——伝統中国の民衆信仰生活における基本的特徴、つまり生活世界に満ち溢れる超自然の力である。伝統中国の民衆信仰生活の中で、超自然の力は日常生活とは異質の存在ではなく、生活の中、時間の中に絶えず存在し、常人が遭遇する神秘的な存在なのである。この信仰の特徴には二つの基本的結果がある。その一、日常生活で周囲に満ち溢れている超自然の力。よって超自然の力で構成される神仙系譜それ自身には限界がなく、生活のあらゆる面が神霊系譜を不断に拡張させる原因となる。その二、日常生活において、人々は必ずある種の方法によって超自然の力と絶えず交錯し、日常生活と生命過程を順調に保たせている。

気化宇宙論の観念によって、伝統中国の民衆は弥漫を生活世界の超自然的力で、人と同様であり、ある種の共同的宇宙規則の順守が必要であると認識している。一たびこれらの規則を体得すれば、人々は法術・科儀・その他形式を通じて超自然的力に影響する。したがって生活世界の中の「趨吉避凶」の目的へと到達するのである。

この信仰の言語的脈絡から始まり、伝統中国の信仰環境は、道士を民衆生活に結合させたと同時に、生活世界の拡張に伴い絶え間なく豊富となる神霊世界と対面させ、生活世界の同時性、つまり不断の対処と民衆が遭遇する神霊の取り込みが必要となった。これと同時に、道教の実践方法と思想観念は道教神仙体系の観念主体の拡張を制限した。よって、道教神仙体系は観念の柱の安定と神仙系譜の重層的併存状態という様相を表した。つまり本文は弥漫の超自然的力、或は弥漫の神聖解釈を用いて道教神仙体系の特徴の解説を試みた。この意義から述べれば、本文の目的は道教神仙体系の特徴の分析であると同時に、解釈の方向性を探し出せる。よって本文がおこなったことは、ある種の問題解釈の枠組みの試用であり、全体的な文献の整理に基づく理論の論証ではない。

つまり、本文の分析を通じて、ある問題意識、ある分析の思路、考えらえる解釈の方向性について提起をおこなっただけであり、道教神仙体系の結論の理解に至ってはいない。

现代韩国的神仙世界论

-以大巡真理会的神仙世界为中心-

车瑄根
大巡宗教文化研究所 研究委员

- I. 前言
- II. 韩国理想世界论的历史展开
- III. 大巡真理会的后天开辟和地上仙境
- IV. 结语

I. 前言



〈图1〉画在京畿道骊州大巡真理会本部道场上的六幅大巡真理会寻牛图

和佛教一样，作为韩国新宗教代表之一的大巡真理会也把修道的过程用寻牛图¹来表现。大巡真理会的寻牛图一共有六幅，分别代表着修道的不同阶段：①是对人生意义产生苦恼、寻求道的“深深有悟”，②是进入道门接受上天训导的“奉得神教”，③是勤勉修炼的“勉而修之”，④是投入精力和真诚的“诚之又诚”，⑤是达到道即我、我即道、无所不知、无所不能的境界的“道通真境”⑥是新天地豁然出现的“道之通明”。

之所以突然把大巡真理会寻牛图放在这里，主要是因为寻牛图中代表修道最后阶段的“道之通明”。“道之通明”描写的是济度众生全部结束²、新天地被开辟后的世界。在这个世界里，神仙和仙女悠闲自得，周围是山、水、石、松、云、不老草、鹤等景色。当然这七个要素就是“十长生”的一部分。这

¹ 原来寻牛图是佛教用来表现求道过程的，有十牛图、四牛图、六牛图、牧牛图、白牛图、十马图、十象图、牧象图等多个种类。其中宋代普明画的牧牛图和廓庵画的十牛图在韩国很流行，牧牛图是以默照禅为思想背景，十牛图则是以看话禅为思想背景。

² 一般认为在大巡真理会的寻牛图中，济度众生存在与“勉而修之”、“诚之又诚”、“道通真境”的阶段中。

样“道之通明”实际上明白地表示大巡真理会所追求的理想世界就是神仙世界。而本文的目的就是考察这个神仙世界的内容和特征。

所有的宗教都会追求理想社会。虽然每个宗教采用的具体方式会有所不同，但一般来说，原有的宗教通常是主张采用渐进式改革方式，而新宗教则主张采用激进式改革方式。³因此，如果大巡真理会也通过修道来实现改造人间的话，那么在不远的将来世上必将发生非常激进的变革，那时建设新世界也会被当做宗团的目标。⁴并且这种变革是一种非连续的、急剧的quantum leap，这种quantum leap在自然界和人界总体上出现的话就是开辟。

大巡真理会的信仰对象甌山，⁵他将开辟后出现的新天地称为“后天、乐园、仙境、圣人时代、地上仙境、人尊时代”，继承甌山的宗统、定立甌山思想的鼎山⁶则把新天地称为“龙华仙境、清华世界、地上天国”。⁷虽然新天地融合了儒佛仙三教的理想世界的精髓，但是它把地上神仙生活的地上神仙世界作为根本，从这点可以看出它带有明显的仙道⁸色彩。

这里所提到的地上神仙和外来的神仙是不同的。成为地上神仙是大巡真理会所追求的宗教目标之一。⁹但是地上神仙要通过“人尊”和“神人调和”来体现。人尊指的是“神封于人”，即根据人间每个人的器局（度量和才干），分别封以对应的神，然后通过神和人之间的相互调和，最后使人形成新的存在形态。“人尊”并不意味在地上仙境中只有人变得尊贵，而是神和人会同时变得尊贵，只是由于其中心是人而非神，所以名为人尊。¹⁰并且成为地上神仙也并不是指人通过努力发掘出自身内在的神性、达到神的境界然后发挥神的能力，而是指人在恢复原本的清净本质和天性、禀性后，与符合自身器局的神合二为一，然后行使神的能力和权威。¹¹

在过去关于甌山的后天开辟和地上仙境的研究有很多，但是现有的研究大部分是在肯定新宗教创始人水云¹²、一夫¹³、甌山所提出的理想世界的形态或性质是一致的观点下进行的。即，认为这些理想世界都是在“解放民众”的强烈信念驱使下出现的，构画的都是揭露阶级矛盾、解除冤情、消灭一切不平等与压迫、恢复人的尊严、实现和平与物质上的富裕的世界，同时这些理想世界的依据都是循环史观和时运观。¹⁴但是由于解冤观念只在甌山的理想世界中明显地存在，循环史观和时运观也只是水云和一夫的

³ 姜敦求，《新宗教研究之路》，《宗教理论和韩国宗教》，首尔：博文社，2011，pp. 660-661。

⁴ 八. 目的：无自欺-精神开辟，地上神仙实现-人间改造，地上天国建设-世界开辟，《大巡真理会要览》（大巡真理会 教务部，1969），p. 17。

⁵ 姜一淳（1871-1909），号为甌山。

⁶ 赵哲济（1895-1958），号为鼎山。

⁷ 《典经》（大巡真理会 教务部，1974），公事1-2，公事1-3，公事3-5，教运2-32，教运2-33，教运2-41，教运2-42，教法2-55，权智1-11，权智1-21，权智2-37，豫示6，豫示9，豫示17，豫示73，豫示81等。

⁸ 所谓“仙道”指的是以韩国的基层文化即韩国固有的信仰和文化传统为基础融合了中国道教因素的概念。金容辉，《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），pp. 141-142。

⁹ 车瑄根，《近代韩国的神仙观念变容》，《宗教研究》62（韩国宗教学会，2011），p. 141、p. 150。

¹⁰ 车瑄根，《大巡真理会圣地的特性和意味》，《东AISA宗教文化研究》创刊号（东AISA宗教文化学会，2009），pp. 207-208；车瑄根，《近代韩国神仙观念的变容》，pp. 156-158。

¹¹ 车瑄根，《近代韩国神仙观念的变容》，p. 158。

¹² 崔济愚（1824-1864），号为水云。

¹³ 金恒（1826-1898），号为一夫。

¹⁴ 比较有代表性的是：卢吉明，《韩国近现代史和民族宗教运动》，《韩国民族宗教运动史》。（民族宗教协议会，2003），pp. 64-66；金洪喆，《近现代韩国新宗教的开辟思想考察》，《韩国宗教》35（圆光大学 宗教问题研究所，2012），p. 9。

理想世界的依据，所以上述观点并不妥当。

当然，水云、一夫、甌山所提出的理想世界，虽然在建立人人平等、和平、富裕的世界以及内含让所有普通百姓都成为君子 and 神仙的大乘救赎观等方面有着共同之处。¹⁵但是也不可以忽视这三种理想世界各自具有的特点。现代新宗教的特征之一就是在当前或者相当近的时期的现实世界中进行“救赎”。几乎所有的现代新宗教都带有建立地上乐园的思想。¹⁶但是由于追求理念、历史经验、社会背景等方面的不同，不同新宗教在具体内容上又表现出一定的差异，从而使得每个新宗教都有自己的独特之处。所以忽视这一点而把各种新宗教的理想世界论¹⁷硬是视为同一类型的做法是不正确的。并且这种做法还会导致个别宗教思想的本质被掩盖等许多问题。最近比较宗教学的观点是强调突显宗教现象的差异、加强对多元宗教文化的理解。根据比较宗教学的这种观点，现有的关于新宗教思想的理解方法无疑是具有一定局限性的。¹⁸

在这样的问题意识下，本文旨在找出大巡真理会的理想世界即地上神仙世界（地上仙境）的内容及特征。文章的主要内容大致如下，首先在II章对韩国理想世界论的历史进行展开，即，从道教、仙道、儒佛的传统理想世界开始，到《郑鉴录》，再到水云和一夫以及18世纪以后新提出的理想世界论，对韩国理想世界论的整个发展过程进行简单地梳理；然后在III章中，对大巡真理会的后天开辟和地上仙境的内容进行整理，同时找出大巡真理会在II章中叙述的韩国理想世界论的整体脉络中所呈现出的特征。

笔者认为研究甌山所提出的地上神仙世界的具体形态具有以下几点意义。其中一点是，可以了解100年前生活在乱世的人们所憧憬的未来以及是否存在战胜自身所处时代的意识，从而更好了解他们的生活状态。另外一点是，虽然新宗教是为解决当时的问题而出现的，但是在政治、社会、文化不断发生着剧烈变化的今天，研究当时的问题意识和方案对策是否有助于解决当今各种问题，对估新宗教特别是大巡真理会的现在和未来具有重要意义。

为了更进一步地理解大巡真理会的地上仙境的特征，从共时角度进行阐述是非常必要的，即，将巡真理会的地上仙境与跟甌山同时代的千年王国运动(millenarian movement)比较，特别是与中国康有为(1858-1927)在《大同书》中提出的大同社会论进行较研究非常必要。但是考虑到文章的篇幅，本文暂不涉及这部分内容。

II. 韩国理想世界论历史的展开

(1) 传统理想世界论的展开

¹⁵ 梁英焕，《后天开辟思想中出现的历史意识》(高丽大学 硕士学论文, 1985), p. 39.

¹⁶ 姜敦求,《新宗教研究序说》,《宗教学研究》6(首尔大学 宗教学研究会, 1987), p. 206.

¹⁷ 如果把关于神仙的论议称为“神仙论”，那么也可以把关于理想世界的论议称为“理想世界论”。“神仙论”包括存在论和修行论，“理想世界论”是关于神仙世界等理想世界的论议。根据不同情况，有时也会把“神仙论”进行细分，例如，把对神仙的论议称为“神仙论”，把包含神仙论的思想称为“神仙思想”，把关于“神仙思想”的诠释学上的论议称为“神仙思想论”。

¹⁸ 车瑄根,《水云和甌山的宗教思想比较研究-以上天观和修行观为中心》,《2012年上半年韩国宗教学术大会文集》(韩国宗教学会, 2012), p. 127.

韩国最古老的理想世界可以说是檀君神话中的神市。依据《三国遗事》，“雄率徒三千，降于太白山顶檀树下，谓之‘神市’，是谓‘桓雄天王’也。将风伯、雨师、云师，而主谷、主命、主病、主刑、主善恶，凡主人间三百六十事，在世理化”。¹⁹相当于神话时代的初始世界的的神市是一种梦的空间。它是根据上天“弘益人间、在世理化”的教导，在地上（人界）构画出来的一种“圣俗合一”的世界，可以说是韩国各种理想世界的原型。

进入三国时代后，受道教的影响，超凡脱俗的道教神仙世界论在世上广泛流行。²⁰用“沃之野、乐土、藐姑射山、洞天、福地、三岛、十洲、仙境²¹”等用语来表现的道教神仙世界，大致被描绘为具备良好自然条件、没有灾害和暴政、衣食无忧、宝藏丰富、长生不老的世界。这一世界由于是与俗世游离的脱俗世界，因此普通人几乎没有接触到这样世界的可能。

统一新罗时代以后，真表律师以金山寺、法住寺、钵渊寺为中心积极传播弥勒信仰，在他们的影响下，追求佛教中的弥勒净土成为当时主潮流，并且这种氛围一直延续到高丽时代。自三国时代佛教传入朝鲜半岛时起，在民众间广泛流传的一直是弥勒下生信仰。²²据说在兜率天修行的弥勒降临到人间，举行了三会说法（龙华三会），而弥勒下生信仰的核心就是在这时相信弥勒听受弥勒说法并可以获得救赎。如果说释迦佛理念体现了个人的、主观的佛世界的话，那么弥勒佛则是体现了全体的、客观的佛世界。²³即，弥勒下生信仰以大乘的救赎为目标。弥勒信仰宣扬在人间建立一个没有烦恼、充满和平的龙华世界，由于它带有批判体制的倾向，所以历史上每当社会动荡不定时总是会出现。

儒教的理想世界——大同社会跟龙华世界一样，也一直是人们的梦想。该梦想从高丽初期崔承老的时务二十八条开始，到朝鲜中期赵光祖的建立道德国家，再到李珣的乡约实践，再到朝鲜后期实学者的改革论等期间持续了相当长的时间²⁴。众所周知，儒教的大同社会并不是超自然的的存在或环境，而是以对人类的信赖为基础肯定了人类的社会秩序。大同社会虽然含有改革现实的意志，但它是以尧舜统治的太平圣代为终极目标，因此它不需要历史的发展与进步，而是原始反本回到古代的理想世界。²⁵

一般来说，由于佛教曾是高丽时代的统治理念，儒教曾是朝鲜时代的统治理念，因此跟神仙世界相比，人们对佛教理想世界和儒教理想世界的向往要更为强烈。但是，从高丽中期的李仁老和朝鲜初期的柳方善将寻访智异山青鹤洞的情况写成诗的事件来看，²⁶我们可以发现人们对神仙世界的憧憬从来没有消失过。并且，在朝鲜中期特别是在壬辰倭乱和丙子胡乱等大规模的战乱之后，人们对神仙世界的向往

¹⁹ 《三国遗事》，《纪异 第一》。

²⁰ 关于三国时代道教神仙世界论的流行状况可以参考以下内容。郑在书，《韩国道教的起源和历史》（首尔：梨花女子大学 出版部，2006），pp. 30-31, pp. 177-191；宋恒龙，《韩国道教哲学史》（首尔：成均馆大学 出版部，1987），pp. 57-58。

²¹ 详细内容可参考，李钟殷、尹锡山、郑珉、郑在书、朴永浩、金应焕，《韩国文学中出现的乌托邦意识研究》，韩国学论集 28 汉大学 韩国学研究所，1996），pp. 13-16。

²² 弥勒信仰分为两派，一派是死后在弥勒生活的兜率天和弥勒一起度过56亿年然后随弥勒降临到世上讲授佛法的弥勒上生信仰；另外一种是在弥勒在龙华树下举行三会说法时听受说法从而获得救赎的弥勒下生信仰。在韩国，三国时代以后，弥勒下生信仰要比弥勒上生信仰更为流行。张志勋，《三国时代弥勒信仰流行的社会的背景—以百济·新罗为中心》，《震檀学报》79（震檀学会，1995），p. 1, p. 23；金三龙，《韩国弥勒信仰的研究》（首尔：同和出版公社，1983），pp. 232-233。

²³ 金三龙，前面的书，pp. 235-240

²⁴ 李钟殷、尹锡山、郑珉、郑在书、朴永浩、金应焕，前面的文章，pp. 40-41。

²⁵ 李钟殷、尹锡山、郑珉、郑在书、朴永浩、金应焕，前面的文章，pp. 30-31。

²⁶ 李钟殷、尹锡山、郑珉、郑在书、朴永浩、金应焕，前面的文章，pp. 163-165。

更为强烈。那时候虽然直接模仿道教神仙世界的的神仙世界论成为主流，但是像由西王母掌管的举办宴席的地方等非现实的幻想世界也成为人们的向往对象。

进入朝鲜后期后，人们所向往的理想世界的现实性变强，能够反映韩国一定的社会现实和地理环境状况。即，所谓的理想世界指的是：少数人组成小村落，那里土地肥沃，物产富饶，人们辛勤耕作过着自给自足的生活，没有苛税、剥削、战乱，也没有身份等级，不用刻意去开发自然和创造文明工具，人们在琪花瑶草繁盛的美丽自然里享受着安静而和平的生活。²⁷

不难发现上述理想世界跟《道德经》描绘的小国寡民以及陶渊明的武陵桃源非常相似。28小国寡民世界强调“七反”，即反战争、反压迫、反重税、反干涉、反贫富不均、反工艺技巧、反财产有（注：原文为，反財產有）。²⁹这种世界构想是在批判生灵涂炭的东周社会的过程中产生的，但是跟改革现状、创造新的理想社会相比，它更加强调恢复过去的理想社会。当然，陶渊明构画的武陵桃源世界也带有逃避俗世的隐逸性质。³⁰

(2) 《郑鉴录》和南朝鲜信仰的出现

大约从18世纪左右开始，以《郑鉴录》³¹和南朝鲜信仰为代表的新理想世界论在韩国出现。

《郑鉴录》是韩国具有代表性的讖书。这本书的作者不详，全书采用的是让创建朝鲜的李氏王朝的祖先李沁和朝鲜灭亡之后出现的郑氏王朝的祖先郑鉴二人相对坐在金刚山进行对话的形式编撰而成。其内容主要是李氏的预言：朝鲜灭亡的话，郑氏将会在鸡龙山建立新的国家，郑氏灭亡后，赵氏将会在伽倻山建立新的国家，像这样接连下去，范氏在完山，然后王氏在开城，依次建立新的国家，由于在此期间会出现各种灾难，因此需要找到名为“十胜之地”的安全避难所。

《郑鉴录》含有试图颠覆现有体制的易姓革命思想，因此对朝鲜中期以后发生的大多数谋逆事件都曾直接或间接地加以利用。并且，《郑鉴录》中提到的“十胜之地”源于寻找吉地的风水思想，对这种地方的寻找实际上体现了隐退、逃避现实的思想。³²因此，《郑鉴录》可以说是同时具备了变革现有社会秩序的“攻击型”和全面否定现实的“逃避型”两种性质。³³

当《郑鉴录》在民间的根基日益稳固时，在饱受贪官虐政摧残的民众中也出现了具有卓越领导能力的“真人”（可以指统一天下的真命天子），这加强了人们对开创理想世界“南朝鲜”的信念。³⁴这种

²⁷ 徐信惠，《理想世界形象和道教叙事》，（坡州：韩国学术情报，2006），pp. 86-87, pp. 90-97, p. 101, p. 179。

²⁸ 徐信惠，前面的书，p. 84。

²⁹ 陈正焱·林其铤，《中国古代大同思想研究》（香港：中华书局，1988），pp. 47-48。

³⁰ 李钟殷、尹锡山、郑珉、郑在书、朴永浩、金应焕，前面的文章，pp. 24-26。

³¹ “郑鉴录”这一用语最早出现于记录1739年5月15日发生的事情的《备边司誊录》。因此可以推测《郑鉴录》大约是从18世纪左右开始流传的。金铎，《憧憬新世界的民众的预言书—郑鉴录》（坡州：Sallim出版社，2005），p. 150-153。

³² 尹炳哲，《郑鉴录的社会变革论理和社会意义》，《精神文化研究》98（城南：韩国学中央研究院，2005），p. 123。

³³ 卢吉明，《大巡思想中的地上天国信仰的性质》，《大巡真理学术论丛》5（大真学院，2009），pp. 90-91

³⁴ 南朝鲜信仰具有比较完善的内容和结构，被积极用于社会斗争中。比较有代表性的是作为东学农民运动领导者之一的金开南。金开南原名为金永畴，后来改为金箕范，但是为了向民众宣扬自己是“开创南朝鲜”的王，又改名为金开南。并且为了将这一事实（改名）合理化，又宣称神灵曾在自己的梦里出现并在自己手掌上写了“开南”两个字。

南朝鲜信仰很有可能是来自《郑鉴录》或者受到《郑鉴录》相当大的影响。³⁵之所以这样认为是因为《郑鉴录》所强调的豊基、安东、报恩、公州、醴泉、南原、永越、茂州、扶安、星州等“十胜之地”全部分布在“南部”，³⁶；此外，《郑鉴录》中预言推翻朝鲜建立新国家的郑氏（正道令）在民众间被看成是结束当前苦难的真人。

《郑鉴录》和南朝鲜信仰使百姓开始对朝鲜中后期流行的脱俗的神仙世界和隐遁的道教理想世界以外的新理想世界产生向往。这个理想世界同时具有逃避现实和积极改革现实两种倾向。这种观念在水云的影响下宗教色彩更为浓厚，然后在学问上融合了一夫所提倡的正易思想，逐渐变得更为具体化。

(3) 水云的“重新开辟”

1860年，水云在经历了与天主的神秘会面后预言：人们早晚会遭受怪疾运数，怪疾运数结束后，尧舜太平盛世会再次降临，那时将国泰民安。根据水云观点，持续了5万年的时代是地上神仙生活的、通过“重新开辟”形成的“无极之运的世界”。³⁷这里提到的地上神仙与道教中的强调长生不老和隐遁的神仙是有差别的，这里的地上神仙指的是生活在人世间讲究社会道德的存在。水云摆脱了通过外修或内修成为超越尘世的神仙的传统神仙观念，强调通过“侍天主”来成为讲究人世间道德、以现世为中心的地上神仙，改变了原有的神仙概念。³⁸但是，他的“地上神仙”和在本文序言中提到的甑山的“地上神仙”是不同的。

在东方传统中，开辟是开天辟地的合称，是创造天地的意思。³⁹水云的“重新开辟”观指的是陈旧而腐朽的当前社会将会灭亡，崭新而美好的社会将会到来。水云的这种“重新开辟”观是以《郑鉴录》等中的谶纬说、南朝鲜信仰等的“期盼末世”（注：原文为，終末的 待望思想）为基础，它和弥勒信仰一起成为19世纪和20世纪初的新宗教的思想基础。⁴⁰

水云所提出的神仙世界指的是“重新开辟”后的世界。就如“重新（again）”这个词所暗示的一样，水云的神仙世界的根据是认为宇宙是在一定的变化框架下运行的东方传统运度论的时运观和循环史观。⁴¹当然也有人认为水云的神仙世界遵从名为天主的神的意志，因此跟外来的时运观、循环史观没有关系。⁴²但是在由水云直接撰写的资料《龙潭遗词》和《东经大全》中，并没有找到描述天主是开创

³⁵ 《韩国民族文化大百科事典》5（韩国精神文化研究院，1995），pp. 498-499。

³⁶ 关于十胜之地的考察，黄善明，《十胜地考》，《宗教和文化》5（首尔大学宗教问题研究所，1999）

³⁷ “啊！世上的人们啊！你们怎知无极之运就要来临！奇壮！奇壮！奇壮的是我的运数。龟尾山水优良的胜地、无极大道已清理干净，五万年的运数啊”《龙潭遗词》，《龙潭歌》；“十二诸国、怪疾运数不会要重新开辟吧。

虽然尧舜圣世再次降临，国泰民安……”《龙潭遗词》，《安心歌》；“入道的世人们从那天起成为君子、无为而化，地上神仙不就是你们吗。”《龙潭遗词》，《教训歌》；“春来消息应有知，地上神仙闻为近。”《东经大全》，《诀》。

³⁸ 尹锡山，《东学中出现的道教要素》，《道教思想的韩国的展开》（韩国道教思想研究会，1989），pp. 336-339，p. 343；郑奎薰，《韩国的新宗教-东学、甑山教、大侏教、圆佛教的形成和发展》（坡州：曙光社，2001），p. 125；车瑄根，《水云和甑山的宗教思想比较 研究-以上天观和修行观为中心》，p. 132。

³⁹ 金洪喆，《韩国新宗教思想的研究》（首尔：集文堂，1989），p. 102。

⁴⁰ 《韩国新宗教调查研究报告书》（韩国宗教研究会，1996），p. 56。

⁴¹ 金敬宰，《崔水云的侍天主和历史理解》，《韩国思想论丛》7（韩国思想研究会，1975），p. 225；金洪喆，前面的书，p. 105；金洪喆，前面的文章，p. 9。

⁴² 姜敦求，《韩国新宗教的历史观》，《现代韩国宗教的历史理解》（城南：韩国精神文化研究院，1997），pp. 302-303。

宇宙度数中本没有的新世界的主体的内容。水云的天主并不是“重新开辟”的主宰者，而只是警示人们“重新开辟”到来的时期就是现在的存在。水云的神仙世界是根据宇宙度数自然而然地到来的，对其到来的迎接就是“重新开辟”。⁴³但是水云并没有对神仙世界进行细致具体地描述，仅限于“春三月、好时节”等描述，⁴⁴这也是它的局限性之一。在下文中会提到直到甑山时关于神仙世界的议论才算真正开始。

随着追随水云的人的日益增多，朝廷感到了威胁，于是在1864年逮捕了水云并以“左道乱正”的罪名以“梟首刑”处死了水云。但是人们对水云提出的开辟和地上神仙的向往并没有因此消失。

(4) 一夫的正易时代

1879年，隐身于乡野埋首学问的一夫有了看到天空中出现异常卦象的宗教体验。在接下来的几年间这种异常现象一直持续，于是一夫在1881年把那些卦象画了下来并起名为“正易八卦图”，⁴⁵在对卦象进行仔细研究后在1885年撰写了《正易》。

依照一夫观点，用周易来诠释的旧时代已经过去，用正易来诠释的新时代已经到来，旧的世界被称为先天，新的世界被称为后天。在原来的东方传统中，先天、后天只是单纯地表示时间含义的叙述语，但是在宋代新儒学产生后，它作为现象界的形而上学的根据的概念，拥有了新的含义，分别代表本体（先天）和作用（后天），本质界（先天）和现象界（后天）⁴⁶使用先天、后天这样的儒家宗教哲学用语来指称腐朽混乱的世界（先天）和未来理想世界（后天）这样的时代概念是从韩国近代新宗教开始的。⁴⁷一般认为最先提倡先天和后天的人是水云。然而，水云虽然说过通过“重新开辟”开创新天地的话，却没有正式使用过先天、后天这样的用语。根据金铎的观点，韩国宗教史上最先使用先天、后天作为定义时代的相对立的用语的人是一夫。⁴⁸

一夫提出的后天正易时代指的是通过乾北坤南来定立阴的地天泰⁴⁹所体现的和平世界。在那个世界人们的地位会普遍提高，例如，虽然在先天时代还有一名特定的国王，但是到了后天时代每个人都可以是国王。⁵⁰

正易时代的到来依循的是自然的度数，不会因为特定的存在的出现而突然出现。因此，一夫的传人们相信正易时代必将到来并且通常是被动地等待那天的到来。当然这是由于在一夫的正易中并没有提到神的存在的作用的原因。⁵¹这也是追随一夫的大部分人跟积极地进行社会活动或宗教活动相比更加侧重于对“易”的学问研究的原因。⁵²

⁴³ 尹锡山，《东学的开辟思想研究》，《韩国言语文化》42（韩国言语文化学会，2010），pp. 339-340。

⁴⁴ 尹锡山，《东学的开辟思想研究》，《韩国言语文化》42（韩国言语文化学会，2010），pp. 339-340。

⁴⁵ 有一种说法是，那时孔子出现并鼓励一夫，“我早就想做却没做成的事你却做到了，真是了不起啊！”，李正浩，《正易研究》（首尔：国际大学出版部，1983），p. 203。

⁴⁶ 关于先天和后天概念的详细内容可参照，李京源，《韩国近代新宗教中出现的先、后天论的特质》，《新宗教研究》4（韩国新宗教学会，2001），pp. 228-237。

⁴⁷ 关于先天和后天概念的详细内容可参照，李京源，《韩国近代新宗教中出现的先、后天论的特质》，《新宗教研究》4（韩国新宗教学会，2001），pp. 228-237。

⁴⁸ 李京源，前面的文章，p. 236。

⁴⁹ 上卦为坤、下卦为乾的地天泰是周易64卦中最长的卦。此卦象征着天地调和、万物祥和。

⁵⁰ 李正浩，《原文对照国译注解正易》（首尔：亚细亚文化史，1988），p. 116。

⁵¹ 姜敦求，《韩国新宗教的历史观》，p. 291。

III. 大巡真理会的后天开辟和地上仙境

亲眼目睹了东学农民运动失败的甌山⁵³从1897年开始，甌山花了3年时间周游韩国各地体察民心后，在全州母岳山山脚的大院寺废寝忘食地进行了49天的功夫。⁵⁴此后他宣布自己掌握天地人三界大权而且宣布将凭此权能来进行以下的“天地公事”⁵⁵

“莫守成规，应予创新。譬如，即使父母有积累的财产，然子女若欲用，须看父母脸色。久居旧屋之内，唯恐破落倒塌，终日惶惶不安，此等生活令人困苦。因此，我等今加以开辟，吾所行之公事，于古于今未曾有也，既非继承他人，又非运数所定，唯吾所能者也。吾将主宰三界之大权，改定先天之度数、开后天无穷仙运，建设地上乐园。”⁵⁶

和一夫一样，甌山也将先天规定为旧时代，将后天规定为新时代。因此，把天地公事作为划分先天、后天的界限是否合理无法给以定论。但是，笔者认为，甌山在划分时代时除了划分了先天、后天外，还将先天和后天之间的时期分为过渡期和开辟期。其中，过渡期又细分为解冤期和病劫期。如下图所示：

(1)先天 → (2)过渡期：从天地公事开始到开辟为止，分为解冤期和病劫期→ (3)开辟期→ (4)
后天上仙境

甌山天地公事的施行始于1901年终于1909年。但是在1909年时却没有直接建立地上仙境。因为甌山认为虽然立即建立地上仙境也是有可能的，但是在时机未到来之前就这样做的话，反而会妨碍地上仙境的实现。⁵⁷天地公事相当于建立地上仙境的一种设计图。甌山在依照自己的设计进行实际操作的过程中又指出了另外一种相关的存在即“大头目”的出现。⁵⁸大巡真理会之所以把由甌山-鼎山-牛堂⁵⁹确立的宗统当做道的生命一样来看待的原因就在这里。⁶⁰同时甌山认为应该根据自己开展9年的天地公事，来一一解决世上的各种问题，认为在先天和后天之间存在一定的过渡期，并且只有在这个过渡期结束后，后天上仙境才能够建成。

过渡期分为解冤期和病劫期，下面看一下甌山所设置的各个时代的具体内容。

⁵² 车瑄根，《周易思想和大巡思想的比较研究-以宇宙论为中心》，《宗教研究》60（韩国宗教学会，2010），p. 54-55。

⁵³ 甌山的出生地客望里距离东学农民运动的最初发生地井邑梨坪不过4公里。因此甌山亲眼目睹了东学农民运动的发生和展开。据说他预知东学农民运动必将失败，因此劝导人们不要参加运动。《典经》，行录1-23；车瑄根，《水云和甌山的宗教思想比较研究-以上天观和修行观为中心》，p. 135。

⁵⁴ 现代韩国语中的学习主要是study, learn的意思，但是以前的学习除了指掌握学问和技术外，还指为了做成某件事所投入的时间和精力。因此，大巡真理会将甌山的学习解释为：不是指掌握未知的东西的行为而是为了重整天地结构和运行而耗费精力的一系列行为。《典经》，行录2-12，教运2-21；朴龙喆，《对大院寺工夫的理解中出现的宗统的天赋性的考察》，《大巡会报》68（大巡真理会 教务部，2007），pp. 88-107。

⁵⁵ 车瑄根，《水云和甌山的宗教思想比较研究-以上天观和修行观为中心》，pp. 135-136。

⁵⁶ 《典经》，公事1-2。

⁵⁷ “此刻水桶中若放入一盒火柴，天地将沦为泽国。由此可知所谓开辟并非难事。若时机未到时行此公事，将招致灾殃，汝须信此并静待时机。”《典经》，公事2-27。

⁵⁸ 《典经》，教运1-42，教运1-41。

⁵⁹ 朴汉庆(1917-1996)，号为牛堂。

⁶⁰ 《大巡会报》5（大巡真理会 教务部，1986），p. 2。

(1) 先天：相克和结冤的时期

定义甌山的先天的核心用语是“相克”和“结冤”。在宇宙中，万物之间存在着相生相克的关系。如果能够恰当地调和这种关系，那么就可以维持宇宙整体的均衡，保证万物的兴亡盛衰有条不紊地运行。因此，相生和相克是自然运行中必不可少的因素。但是依据甌山观点，在先天时期万物一直是被相克所支配的。即，相生相克相互调和的关系被打破，相克占着绝对的支配地位，这会导致一系列严重问题。⁶¹特别是甌山认为，过度的相克导致冥府产生错乱，从而引起天地人三届的错乱。⁶²一般来说，在宇宙的运行中相克如果过度就会破坏自然界的均衡从而引起许多混乱。过度相克还会使自然度数错乱，导致“下克上”现象出现，造成人道崩溃。⁶³“忠孝烈”的人道如果崩溃的话，世上无疑将陷入大混乱。⁶⁴此外，随着地气的无法相通，人的思想分歧也会增大，从而导致反目成仇等纠纷争斗的产生。⁶⁵

不管目标是如何的合理，如果极大程度地认可“过度的相克”的话，那么目标最后必然实现不了。“过度的相克”会产生冤枉和悔恨即怨恨。甌山断定，如果不消除三界中的这种怨恨，那么天地常道就会遭到破坏，各种灾祸接连不断。⁶⁶特别是他指出导致人世日益悲惨的直接原因是丹朱和利玛窦(1552-1610)、震默(1562-1633)的结怨事件。⁶⁷

同时甌山认为造成人世混乱和灾难的根本原因不应该只归于人自身的错误。这种观点与东方传统的“天人相关说·灾异说”显然是不同的。甌山认为人世混乱的根本原因是，“冥府”出现错乱，造成宇宙相生相克的平衡被打破，从而使得相克在宇宙运行中占据了上风。这种问题诊断方式是由甌山独创的，可以说在整个世界宗教史上都是独一无二的。⁶⁸

(2) 过渡期：解冤期和病劫期

甌山为了结束当前的先天时代，声称要直接执掌天地人三界大权，整顿天地度数，使神明调和，解除千古累积的怨恨，然后根据相生之道建立后天上仙境来拯救民生。⁶⁹同时甌山特别指出，由于先天的结冤是一切灾殃的直接原因，因此要想让人世间变得祥和就必须先进行“解冤”。依照甌山的观点，后天开辟之前的时期为解冤时代。⁷⁰在解冤时代，可以解冤的存在可以是人，也可以是鬼怪、神明、动

⁶¹ “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。”《典经》，公事1-3。

⁶² 《典经》，豫示10，公事1-3。

⁶³ 《典经》，教法3-34。

⁶⁴ “忘其父者无道，忘其君者无道，忘其师者无道，世无忠，世无孝，世无烈，是故天下皆病。”《典经》，行录5-38。

⁶⁵ 《典经》，公事3-5。

⁶⁶ 《典经》，公事1-3，豫示8。

⁶⁷ 这三个事件也是说明大巡真理会的教理背景的重要原因论(etiologicals)，《典经》，公事3-4，教运1-9，公事3-15，权智2-37。因为甌山的天地公事的中心内容是解冤，“冤”在大巡真理会的教理体系中占了相当大的比重。崔俊植，《王重阳和姜甌山的三教合一主义》，《宗教研究》5（韩国宗教学会，1989），p. 166；车瑄根，《姜甌山的对外认识》，《东亚宗教文化研究》2（东亚宗教文化学会，2010），pp. 131-135。

⁶⁸ 车瑄根，《中国初期民间道教的解冤结和大巡真理会的解冤相生的比较研究》，《宗教研究》65（韩国宗教学会，2011），pp. 97-99。

⁶⁹ 《典经》，公事1-3。

⁷⁰ 甌山提到动物的解冤、宋象贤的解冤、两班和官吏的解冤、没有后嗣的众神的解冤、关于那女礼法解冤、丹朱的解冤、东学农民运动牺牲者的解冤、崔益铉和朴泳孝的解冤、全琫准和水云的解冤、秦始皇的解冤、中国和韩国的解冤、神和人的解冤、金京诉的解冤、巫堂的解冤、卑微的人和大地解冤、逆神的解冤、震默的解冤、神农氏和

物，甚至可以是大地。这可以从在解冤时代增加没有名色的人的锐气，增加被弃若敝屣的大地的价值，报答传播农事、医学、富国强兵之术的神农氏和姜太公的恩惠，以及肯定动物的解冤等内容中得到确认。⁷¹

在解冤时代，人们可能会不考虑解冤的方法，对所有一切都是随心所欲地抛弃或着报复。很显然这种做法是不正确的。在解冤时代，如果通过这种错误的方法完成解冤的话，最后会导致社会极度混乱，而这种混乱随着解冤到达顶峰也会达到极致。

在解冤方法中还有一种将冤进行宗教上地升华的积极的方法。⁷²甌山所提倡的解冤方法就是这种方法。具体来说就是优待卑劣的人、用德感化他、以德报怨⁷³，简单来说就是造福他人。⁷⁴解冤时代中的这种不谋私欲、造福他人就是作为大巡真理会的宗旨之一的“解冤相生”。⁷⁵努力实践此宗旨即是宏观的修道。⁷⁶当然这既是对甌山的天地公事的一种参与，又是将开辟日期提前的一种助力。⁷⁷

甌山曾多次强调过解冤时代的末期是病劫期，病劫期这个世上最大的灾难会像洪水一样突然出现。⁷⁸在迎来病劫期之后，完成修道、实现医统⁷⁹的道通君子即地上神仙会出现。甌山称在病劫期地上神仙为救病患而到处奔走，每天甚至会穿破三双草鞋。⁸⁰同时，他把宗教目标设定为让每个修道的人都成为人类的救赎者即地上神仙⁸¹。

综上所述，在先天和后天之间存在着一个过渡期，而此过渡期又分为解冤期和病劫期。由于在解冤期森罗万象（指天地间所有的一切）都可以进行解冤，因此这可能会导致社会变得更加混乱。对此甌山教导人们通过不谋私欲、造福他人、潜心修道的方式进行解冤。在过渡期的后期是病劫期，当病劫期出现时，实现医统的地上神仙就会出现并成为人类的救赎者。

(3) 开辟期：Quantum Leap

□开辟让先天结束，让后天开始，是先天后天的一个分界点。鼎山在名为《玉枢统》的文章中，对开辟期中发生的情况描述如下：

“天门地户玉枢大判，上帝出座，万神举令，左右剑戟，前后旗帜，风雨大作，日月晦冥，霹雳声

姜太公的解冤、利玛窦的解冤、日本的解冤等，并宣称现在是一切都可以“解冤”的解冤时代。《典经》，行录2-15，行录5-15，公事1-25，公事1-32，公事2-3，公事2-19，公事2-22，公事3-2，公事3-17，公事3-18，教运1-17，教运1-20，教运1-32，教法1-67，教法3-6，权智2-37，豫示22，豫示66，豫示74

⁷¹ 《典经》，行录2-15，教法1-67，豫示22。

⁷² 车瑄根，《中国初期民间道教的解冤结和大巡真理会的解冤相生比较研究》，pp. 110-111。

⁷³ 《典经》，教法1-9，教法2-20，教法3-15。

⁷⁴ 《典经》，教法1-2。

⁷⁵ 大巡真理会的宗旨是：阴阳合德、神人调和、解冤相生、道通真境。《大巡真理会要览》，p. 14。

⁷⁶ 车瑄根，《近代韩国的神仙观念的变容》，p. 161。

⁷⁷ “当今乃解冤时代。贵两班而分别尊卑，犹如掘祖坟而毁族。故速废两班之因习，善待贱人，冤方得解，迎和平盛世。”，“如今诸先灵逢解冤时代，解救选子选孙于冤神，令选子选孙加紧修道，因而汝等须倍加勤修苦练。”，“今逢末世，未来将启无极大运。万事须审慎，勿与他人结冤，远离罪厄，以纯净之心参与天地公事。”《典经》，教法1-9，教法2-14，豫示17。

⁷⁸ 《典经》，公事1-36，豫示41，豫示43，教法3-43，教法3-46。

⁷⁹ 所谓医统指的是只要摸以下或者看一眼病患就可以让病患痊愈的道术能力。《典经》，教运1-58；牛堂在1986年（阴）7月28日也留下过相同的训示。“医统中曾明白指出，人命即天命，天命存于人心，故称知心大道术，因此顺从天命、修炼安心安身之道才是大病之良药。”（大巡真理会驪州本部道场内部资料）

⁸⁰ 《典经》，豫示43。

⁸¹ 车瑄根，《近代韩国的神仙观念变容》，pp. 153-155。

震，山水崩溃，天转地转，阴阳变化。海印造化无穷无极，无山，退海，移野，崩陵。杀气消灭，恶物自死，神急人忙。不分昼夜，北斗枢西斗枢南斗枢东斗枢中斗枢转环，东岳柱西岳柱南岳柱北岳柱中岳柱改立，东海门西海门南海门北海门开辟。金元气水元气木元气火元气土元气改定……天地人大判决，大事定位，阴阳五行顺平定位，万物群生各各定位，天地復定，日月更，明山通水远，清明世界和顺。”⁸²

根据上面描述可知，在开辟时期，神明和人会接受审判，杀气和世上所有的恶会自行消失，阴阳五行以及天、地、山、海等一切自然会被重新确立。因此，甌山的开辟的目的不在复古，而是试图建立一个完全崭新的理想世界。

当然也有人认为，甌山的理想世界可以从由圣雄掌管政治教化的古代理想世界中找到原型，并且甌山也是试图通过开辟出后天的方式来实现他的理想世界。⁸³这种观点实际上是想将甌山的开辟理解为复古，这种观点的主要依据是甌山说过的“原始反本”理解为带有浓厚的恢复古代理想世界的本质主义色彩的表达。⁸⁴但是甌山说过，世界上的所有民族都根据自己的生活经验传承以及独特的思想，形成了独具特色的文化，这些不同文化相互碰撞，从而导致很多纷争的发生，因此自己要综合各种文化的精髓来将其作为新的后天文明的基础。⁸⁵由此可见，甌山并没有把过去的某种时代、某种文化和制度、某种社会当做是地上仙境的原形。⁸⁶事实上甌山提到的“原始反本”（重新回到原始）仅是用来表达初始很重要、⁸⁷要合理确定制度、⁸⁸正确对待自己的根本即血统⁸⁹的意思，并不是指要恢复古代的理想世界。由于甌山所追求的理想世界在其独创的框架下融化了各种文明的精髓，因此不可避免地会存在一些过去存在的、或传说过去存在的理想世界的影子。但是甌山并没有对过去任何一种理想世界有所渴求，也没有恢复过去理想世界的打算，只是提出了要建立以前没有过的地上神仙世界即他所说的开辟的结果。

☐ 水云和一夫也曾对“开辟”进行说明过。但是他们所理解的开辟与甌山所说的开辟有几点不同。由于甌山在东学农民运动失败之后开始了宗教活动，因此在完善甚至改革水云思想上有很大的余地。⁹⁰一夫虽然拥有数十名弟子，但是因为他只致力于学问研究，所以没有进行能够带给一般民众希望的宗教活动。一夫的这种局限性无疑给甌山提供了前车之鉴。这样甌山的开辟和水云、一夫的开辟自然就有了差异。

其中最明显的一点是，甌山的开辟是依据最高神即上帝的意志和能力实现的；而水云的开辟中，只是把最高神设定为启示未来的存在；一夫的开辟中，并没有具体规定最高神的作用。此外，甌山还把开

⁸² “天门地户玉枢大判上帝出座万神举令左右剑戟前后旗帜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无山退海移野崩陵杀气消灭恶物自死神急人忙不分昼夜北斗枢西斗枢南斗枢东斗枢中斗枢转环东岳柱西岳柱南岳柱北岳柱中岳柱改立东海门西海门南海门北海门开辟金元气水元气木元气火元气土元气改定急如雷火疾如直矢亿兆苍生手下生活天地人大判决大事定位阴阳五行顺平定位万物群生各各定位天地復定日月更明山通水远清明世界和顺”《典经》教运2-42。

⁸³ 李京源，前面的文章，p. 256；李京源，《姜甌山的后天开辟论》，《韩国宗教》35（圆光大学 宗教问题研究所，2012），pp. 158-195。

⁸⁴ 李京源，《姜甌山的后天开辟论》，p. 158。

⁸⁵ 《典经》，教法3-23。

⁸⁶ 金铎，《姜甌山的原始反本思想》，《韩国宗教》18（圆光大学 宗教问题研究所，1993），p. 151。

⁸⁷ 《典经》，行录4-17。

⁸⁸ 《典经》，教法3-26。

⁸⁹ 《典经》，教法3-42。

⁹⁰ 梁英焕，前面的文章，p. 13。

辟的到来看作是最高神（即甗山）执掌三界大权进行天地公事的结果。因此，跟水云和一夫的开辟观相比，甗山的开辟观中对最高神的信仰更为强烈的。这也是甗山思想和水云、一夫思想的最明显的差异之处。

另外一个不同点是，水云和一夫的开辟的根据是循环史观和时运观，而甗山却不是。根据上文所述，水云提出了“重新开辟”，一夫按照宇宙已定的度数提出继周易时代之后的是正易时代。而甗山曾说过，自己的天地公事是从来没有过的，不是对他人的继承，也不是运数里的事，是由自己最先施行的。⁹¹天地公事的主要内容是消除相克和结冤，通过开辟建立后天地上仙境。因此没有相克和结冤的地上仙境和打开地上仙境之门的开辟绝对是过去不曾有过的，并且也不是依照运数出现的。总之，甗山的话说明他提出的开辟和地上仙境的根据并不是循环史观和时运观。

当然甗山也承认在他之前也有“开辟”。⁹²但是甗山提出的开辟不同于过去存在的开辟，它不是先天、后天持续循环中出现的各种开辟中的任何一种⁹³。因为在甗山的开辟后出现的后天世界是一个不存在相克和结冤的世界，这个世界以前从没有过的世界。关于这一点在大巡真理会的《典经》中有如下描述。

“（上帝即甗山提出的）此种开辟无先例可循，乃新创之法也。因此，不可沿袭他人，亦非运数所定，唯上帝所创者也。”⁹⁴

如果把外来的循环史观下的开辟比喻成指称变化的瞬间的一种变曲点(point of inflection)，那么甗山的开辟则可以比喻成自然界和人类界总体上的quantum leap。Quantum leap是现代量子力学(quantum mechanics)中说明自然界时使用的用语，也可以翻译为“非连续的急激的跳跃”。上面提到的变曲点虽然也具有急激的倾斜度但是它是连续的和模拟的。而quantum leap则是瞬间地跳跃，是非连续的、数字的。总之，跟以前的开辟相比，甗山的开辟将会带来更为急速猛烈的变化。

除上述差异外，还有其他的差异。首先，在一夫的开辟中没有提到灾难，在水云的开辟中也只是提到名为“怪疾运数”的灾难，而在甗山的开辟中则提到在开辟期存在着世上最大的灾难即需要克服“怪疾运数”病劫期；其次，在水云和一夫的开辟中没有提到开辟后韩国的地位问题，而甗山强调在开辟后韩国将成为上等国，因此要特别重视培养韩国人的自豪感和使命意识。⁹⁵此外，在甗山的开辟中还存在对人类和神明进行大审判等内容，这也是与水云和一夫的开辟的不同之处。

(4)后天上仙境：没有相克和结冤、只有相生的世界

☐ 甗山的后天上仙境的最大特点是，它是一个没有相克只有相生的世界。一夫虽然曾把时代划分为先天（周易时代）和后天（正易时代），但是他并没有根据相生和相克来归纳先天和后天的特征。这种

⁹¹ 《典经》，公事1-2。

⁹² 《典经》，公事1-36。

⁹³ 卢吉明，《大巡思想中的地上天国信仰的性质》，p. 108。

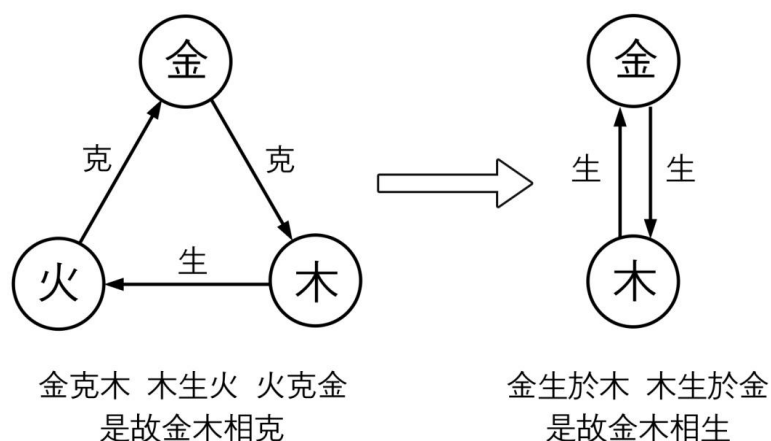
⁹⁴ 《典经》，豫示5。

⁹⁵ 姜敦求，《正易的宗教史的理解》，《韩国宗教的理解》（首尔：集文堂，1985），pp. 305-306；姜敦求，《近代新宗教和民族主义 I - 以东学·甗山教为中心》，《近代性的形成和宗教地形的变动》（城南：韩国学中央研究院，2005），pp. 187-196；车瑄根，《姜甗山的对外认识》。

把由相克支配的时代归为先天、把没有相克只有相生的时代归为后天的划分方法是由甌山独创的、是前所未有的。⁹⁶

甌山曾在天地公事的末期即1909（阴）年1月1日写了25页厚的《玄武经》。这是甌山所写的唯一一本手册，在这个手册中充满了令人费解的符号和标识，因此后人很难掌握它所表达的意思。在《玄武经》第2页中，有和符图一起的“水火金木，待时，以成水生于火，故天下无相克之理”等字句。⁹⁷这些字句可以结合甌山在说到“高见远虑曰智”时写的“水生于火，火生于水，金生于木，木生于金，其用可知然后，方可谓神人也”⁹⁸一块思考。

众所周知，水火之间是水克火、火被水克的关系。但是，火可生土，土可克水。因此可以说水火之间存在着相克关系。同样，金木之间，木被金克，但同时木可生火，火可克金，因此金木之间也存在着相克的关系。但是甌山却试图将这种相克关系转变为相生关系。如图2所示：



〈图 2〉开辟期水火和金木间的相克关系转为相生关系的图示

即，甌山将宇宙运行用五行之间的相互作用图来表示，并认为通过调整五行之间的相互作用关系可以实现“无相克”。但是如果想要设定新的关系来代替五行之间原有的关系，那么就不可能不改变五行各要素的原有性质。前文中引用鼎山的《玉枢统》时提到的在开辟期金木水火土五行的元气将被改定以及在甌山《玄武经》中提到的金木水火等待时机（待时）指的都是要改变五行各要素的性质。

综上所述，甌山的开辟指的是要开创没有相克只有相生的后天世界。甌山强调，这种后天世界是前所未有的，不是由宇宙度数决定的，并且只有通过自己掌握天地人三界大权进行天地公事才可能实现。由此可见，甌山的开辟的根据并不是循环史观，我们可以将这种开辟理解为自然界和人类界的总体上的 quantum leap。

⁹⁶ 金铎，《甌山教相生思想的特性和展开过程》，pp. 255-256, p. 262。

⁹⁷ 《典经》，教运1-66。

⁹⁸ “水生于火 火生于水 金生于木 木生于金 其用可知然后 方可谓神人也。”《典经》 济生43。

② 没有相克和结冤只有相生的后天上仙境是一个阴阳正立（一阴一阳、正阴正阳）、阴阳合德的世界。⁹⁹甌山曾多次描述过生活在这样世界的人们的样子，整理归纳如下：

- 地气统一，人心安定，没有纠纷，没有战争，万国和平。¹⁰⁰
- 融合所有先天文明的精髓形成新的文明，“文明利器”极度发达。¹⁰¹
- 风调雨顺，没有水火风三灾。¹⁰²
- 没有危害人的昆虫和动物。¹⁰³
- 实现神人调和和人尊，在先天由神做的事情可以交给成为地上神仙的人来做。¹⁰⁴
- 由于是由智勇双全的“道通君子”共同管理政治和教化，所以不使用武力和刑罚也能让百姓遵守法理。“君师位”合为一体。¹⁰⁵
- 仁义道德得到尊崇、万事善为首的圣人们的时代。¹⁰⁶
- 万人平等。¹⁰⁷虽然存在两个阶级¹⁰⁸虽然存在着两个阶级，但是不存在贫富差距和贵贱之分。¹⁰⁹
- 男女平等，不存在男尊女卑，男女之间的礼法完备。¹¹⁰
- 人可以长生不老，可以通达过去、现在、未来、十方世界，可以自由来往，甚至可以自由往返于天和地。¹¹¹
- 冤郁和贪淫等所有的烦恼、杀气和妒嫉都消失。¹¹²
- 全世界都统一使用一种语言。¹¹³
- 所有学校都背诵太乙呪。¹¹⁴
- 播一次种后根上每年都会长出新芽，土地不施肥也会很肥沃，手不沾土也可以完成耕作。¹¹⁵
- 只要打开柜子就有衣服和食物，不生火也能做饭。¹¹⁶
- 穿着金子做成的鞋，门环和衣架都是用金子做成，每家都有一个灯台，夜晚整个村子明亮得像白天。¹¹⁷

⁹⁹ 《典经》，公事2-16，公事1-2。

¹⁰⁰ 《典经》，公事3-5，豫示80。

¹⁰¹ 《典经》，豫示12，公事1-35。

¹⁰² 《典经》，豫示81。

¹⁰³ 《典经》，公事3-8。

¹⁰⁴ 《典经》，教法2-56

¹⁰⁵ 《典经》，豫示81，教法3-26。

¹⁰⁶ 《典经》，行录5-38，教法2-55。

¹⁰⁷ 《典经》，教法2-11。

¹⁰⁸ 大巡真理会的众道人相信在后天存在“道通君子”和“苍生君子”两个阶级。所谓道通君子指的是通过修道达到“道通”、担负着直接开辟后天世界任务的人。苍生君子指的是不需要特地去修道但需要通过保持根本、遵守伦理道德、积善累德进入到后天世界的人。

¹⁰⁹ 《典经》，教法2-58，豫示81。

¹¹⁰ 《典经》，公事1-32，公事2-16，公事2-17，教法1-68。

¹¹¹ 《典经》，豫示81，豫示81。

¹¹² 《典经》，豫示80，豫示81。

¹¹³ 《典经》，教法3-40，豫示51。

¹¹⁴ 《典经》，教运1-60。

¹¹⁵ 《典经》，教法3-41，公事1-31。

¹¹⁶ 《典经》，豫示80。

¹¹⁷ 《典经》，公事1-31。

○ 小中华成为大中华。¹¹⁸

考察甌山提出的地上仙境受到儒佛仙的理想世界的影响状况对弄清楚甌山的思想倾向有着重要意义。

首先，甌山的地上仙境被描述为没有战争和压迫、物产丰富、宝物繁多、长生不老、人人平等、尊崇善和德等的世界，从这里可以看出它跟道教、仙道所追求的神仙世界、理想世界有很多相似之处。

当然由于地上仙境是构建在世俗里的空间，它与强调脱俗的道教世界显然不可能没有差异。尤其是在地上仙境把重点放在便利人们生活这一点上。具体来说，首先，甌山的地上仙境是一个文明极度发达的地方，而道教的理想世界以人为的文明是非自然的东西为由拒绝人为的文明。¹¹⁹但是甌山认为西方近代的各种发达的文明利器都是对天界里的东西的模仿。因此只有在地上（人界）极度发展这些文明才能使天界文明在地上得到实现，从而在地上建成真正的神仙世界。¹²⁰其次，道教的理想世界以麻烦为由拒绝相互间的交流，而甌山的地上仙境使用统一的语言来方便人与人之间的交流，可以说是“天下一家”的世界。甌山的地上仙境的这种特点反映了开港后交流日益活跃的时代面貌。总之，甌山的地上神仙世界是甌山以自己独特的方式融合、改造道教神仙世界和仙道理想世界的产物，因此在他的神仙世界中既可以找到道教仙道两种理想世界的影子，又可以看到不同于两种理想世界的新特点。

儒教大同社会的思想理念中提到的社会秩序安定、人们各得其所、安居乐业、没有盗窃、没有欺压、人人平等内容都可以在甌山的地上仙境中找到。¹²¹但是在甌山的地上仙境中生活的人是长生不老的存在，这跟大同社会中的“普通人”是不同的。因此含有长生不老、升天、高度发达文明等超现实东西的地上仙境与以正常的人世间为基础的大同社会在内容上肯定会不同。但是尽管如此，我们还是可以在甌山提出的地上仙境中找到儒教原始大同社会的影子。

地上仙境和弥勒的龙华世界也有相似之处。¹²²甌山以全罗北道特别是金山寺为活动中心，这一代很久以前就是韩国弥勒信仰最强的地方。¹²³甚至有人评价说弥勒信仰曾借旧韩末新宗教的形式重新出现，¹²⁴事

¹¹⁸ 《典经》，公事3-18。

¹¹⁹ 有关道教理想世界的具体描写，可参考《道德经》的“小国寡民”和陶渊明的“武陵桃源”。《道德经》80章；陶渊明，《韩译陶渊明全集》，车柱环译（首尔：首尔大学出版部，2001），pp. 175-178。

¹²⁰ 《典经》，公事1-35。

¹²¹ . 儒教所追求的大同社会内容如下，“孔子说，大道实行的时代，天下是公有的。选拔贤明的人，推举能干的人，讲求诚信，修习亲睦。所以人们不只是亲近他们的亲人，不只是疼爱他们的子女，使老人能够安享天年，青年人能够不吝惜出力来侍奉老人、疼爱孩子，小孩能够被细心照顾，年老无妻、年迈无夫、年幼无父、年老无子以及残废、生病的人都能被赡养。男子有自己的职业，女子有好的归宿。财物，厌恶它被丢弃在地上形成浪费，却不是自己收藏；力气，厌恶它不从身上使出来，却不是为了自己。因此阴谋、闭塞没有发生，盗窃、造反作乱没有兴起，所以门从外面掩上却不关闭。这就是大同。”（孔子曰大道之行也，天下为公。选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子。使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者皆有所养。男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己。力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭。是谓大同。）《礼记》，《礼运》。

¹²² 关于龙华世界的描述整理归纳如下，晚上会下香雨，白天天朗气清，气候和煦宜人。（《弥勒下生经》）土地肥沃，大地总是散发香气、干净而平整。（弥勒下生经）海水充盈不会消减。（《弥勒下生经》）没有水火之灾。（《弥勒大成佛经》）花草树木繁茂，树可高达30里。（《弥勒下生成佛经》）禽兽和植物没有危害性。（《弥勒大成佛经》）百姓安居乐业，城池相连，邻村鸡犬相闻。（《弥勒下生经》）没有战争和饥饿，五谷丰登，宝藏丰富，没有仇敌和盗贼，只是不吃肉。（《弥勒下生经》《弥勒大成佛经》）人不再有108种烦恼，德才兼备，生活快乐而平安。没有苦难，没有疾病，可以安享八千四百年。人与人以慈悲之心恭敬相待。（《弥勒下生经》《弥勒大成佛经》）人与人之间差别不大，甚至个子也一样高，个子要比现在人的个子高。（《弥勒下生经》）女子500岁后出嫁。（《弥勒大成佛经》）《弥勒经典》，李钟益、无观译（首尔：民族社，1996）。

¹²³ 金三龙，《弥勒佛》（首尔：大圆社，2001），pp. 13-15。

¹²⁴ 金三龙，《韩国弥勒信仰的研究》，p. 220。

实上甌山也曾将自己比作金山寺弥勒。¹²⁵由此可见，甌山的地上仙境与弥勒净土有着很大相似之处。鼎山也将地上仙境称为龙华世界，¹²⁶这再次证明了地上仙境和佛教的龙华世界的密切关系。

虽然弥勒经典中的龙华世界和地上仙境大体相似，但是二者也存在着根本差异：

- 人只需要经历三种麻烦，即吃饭、大小便、老死。大小便时，大地会自动裂开在大小便结束后再自动合上，并靠地上开出的红色莲花掩盖住污秽之物。如果想结束生命，会自然地走到坟墓旁边去。（《弥勒大成佛经》，《弥勒下生成佛经》）
- 名为穰佉的转轮圣王在统治人世时没有使用武力。当时转轮圣王派了1000名以一当千的勇猛儿子击退怨敌。之后所有的怨仇和怨敌都自动过来求降。（《弥勒大成佛经》，《弥勒下生成佛经》）

在弥勒的龙华世界中，人还是会生老病死。从根本上来说，佛教具有否定此世界的永恒性的教理体系，这种教理体系也反映在弥勒净土上。但是甌山的地上仙境于此不同，它是一个可以让人享受长生不老的世界，并且是一个所有一切都完美无缺的地方，所以它具有永恒性。由于地上仙境和龙华世界各自站在永恒和非永恒的不同思想地平线上，所以二者之间必然存在着非常大的差异。也许正是因为这个原因，尽管甌山的理想世界中存在很多佛教因素，但是甌山却选择将自己的理想世界通过存在很多长生不老神仙的仙道神仙世界来表现。并且，在龙华世界依然存在怨敌这点上，二者也是不同的。虽然在龙华世界中怨敌是自动过来求降，但这并不能说明所有的相克和结冤已经被消除。而甌山的地上仙境则是一个完全没有相克和结冤的世界。

IV. 结语

综上所述，古代人们所向往的理想世界是名为神市的圣俗合一的世界，但是到了三国时代，由于受到道教的影响，强调脱俗和隐逸的神仙世界成为人们所憧憬的理想世界。之后随着时代的发展，佛教的弥勒净土和儒教的大同社会成为人们更为向往的对象，但是人们对神仙世界的憧憬并没有消失。并且在壬辰倭乱和丙子胡乱后，神仙世界论再次引起人们的广泛重视。进入朝鲜朝后期后，反映韩国现实的小国寡民和武陵桃源式理想世界取代神仙世界成为人们最为向往的理想世界。在18世纪左右出现了《郑鉴录》，并且它和南朝鲜信仰一起在民间流行起来，二者所宣扬的理想世界带有既逃避现实又改革现实的双重性质。这样的理想世界观念在经过水云和一夫在宗教上和学问上的加工润色之后，最终在甌山那里发展为“没有相克和结冤的世界、地上神仙生活的地上神仙世界”的新理想世界概念。即，甌山融合了儒佛仙三教、《郑鉴录》、南朝鲜信仰、水云、一夫等的理想世界的精髓，提出了一种由他独创、以前没有过的新的理想世界即地上神仙世界。此外，甌山在制定实现这种理想世界的方式时，既没有采取改革社会体制的方式，也没有采取逃避现实的方式，而只是要求进行以“解冤相生的实践”为代表的宗教修养。

甌山的地上仙境囊括了儒教的大同社会、佛教的弥勒净土、仙道的神仙世界三种理想世界的内容。但是又与这三种理想世界有所不同。特别是从全宇宙的层面上将地上仙境定义为一个没有相克和结冤的

¹²⁵ “我即弥勒。金山寺弥勒殿六丈金身把如意珠拿在手里，我是含在嘴里。” 《典经》，行录2-16。

¹²⁶ 《典经》，教运2-33。

世界，这点在以前的任何一种神仙世界或理想世界中都是找不到的。即，甌山构画出一个既融合了过去所有理想世界的精髓又具有自身独特特点的新理想世界。

甌山多次强调，自己所提出的开辟和后天地上仙境都是以前不曾有过的，不是由宇宙度数定下的，所以它的根据不是循环史观和时运观。并且，如果要把过去的开辟比作为连续的、模拟的变曲点，那么甌山的开辟则可以比作为非连续的、数字的quantum leap。

在文章的最后，可以重新思考一下甌山为什么会在20世纪初提出或者只能提出这样的地上仙境的原因。众所周知，在原有的宗教固守旧的形式（mannerism）时，新宗教尖锐地指出社会中的各种问题并提出解决方案，这对推动社会和文化变革将具有重要意义。大约100年前，韩国人处在政治、社会、文化极度混乱中，在经历了东学农民运动的失败后，一度沉浸在失败的挫折感里，无奈地接受亡国的命运。而且对韩国人来说，国权被夺是过去很长时间内都没有经历过的打击。但是在这样的情况下，原有的儒教和佛教却发挥不了什么作用，而基督教由于尚未深入到民众中去也无法发挥作用。而甌山在此时宣提出从宇宙的层面分析当前现实、消除相克和结冤、建立只存在相生的地上仙境，无疑给当时的民众带来了新的宗教希望。

一种新宗教在教团初创期时所提出的教理体系，如果跟不上时代的脚步，那么它继续存在的理由就会遭到怀疑，因此为了生存，新宗教的教条也需要随着时代的变化而变化。100年前甌山生活的时代和当前时代显然是不同的。当然现在韩国人的生活也没有好到不能更好的地步。现在的韩国仍然存在着包括统一问题在内的政治、经济、教育、文化等各方面的问题。尽管如此，现在仍是要比甌山所在的政治、社会、文化极度混乱的时代要好太多。并且由于现在韩国社会中仍然存在着相克和结冤，因此甌山的“解冤相生”（彼此之间即便有怨恨，也不要彼此报复，而应该通过善来消除怨恨，实现互相滋生和助长）在当代社会依然有效，甚至可以说，在各种文明激烈碰撞的地球村时代，它是一种更为迫切需要的生活方法。总之，甌山诊断问题和解决问题的方法在百年后的今天依然有价值。并且，虽然现实社会在不断发生着剧烈变化，但是甌山的教导在相克和结冤完全消失之前会一直具有生命力。当然他的地上神仙世界梦也会一直持续到开辟和后天地上仙境实现的那天。

근·현대 한국의 신선세계론

- 대순진리회의 신선세계를 중심으로 -

차선근
대순종교문화연구소 연구위원

- I. 머리말
- II. 한국 이상세계론의 역사적 전개
- III. 대순진리회의 후천개벽과 지상선경
- IV. 맺음말

I. 머리말



①심심유오(深深有悟)



②봉득신교(奉得神教)



③면이수지(勉而修之)



④성지우성(誠之又誠)



⑤도통진경(道通眞境)



⑥도지통명(道之通明)

<그림 1> 경기도 여주 대순진리회 본부도장에 그려져 있는 여섯 폭의 대순진리회 심우도

불교와 마찬가지로, 한국의 대표적인 신종교 가운데 하나인 대순진리회 역시 수도의 과정을 심우도(尋牛圖)¹로 상징화시킨다. 대순진리회의 심우도는 여섯 폭으로 이루어져 있는데, 그 단계는 ① 인생의 의미에 대해 고민하면서 도를 찾게 되는 ‘심심유오(深深有悟)’, ②도문(道門)에 들어와 하늘이 내린 가르침을 받드는 ‘봉득신교(奉得神教)’, ③힘써 닦아나가는 ‘면이수지(勉而修之)’, ④정성을 지극히 들이는 ‘성지우성(誠之又誠)’, ⑤도즉아(道即我) 아즉도(我即道)를 이루고 무소부지(無所不知)에 무

¹ 원래 심우도는 불교에서 구도의 과정을 그린 것으로서, 十牛圖, 四牛圖, 六牛圖, 牧牛圖, 白牛圖, 十馬圖, 十象圖, 牧象圖 등 종류가 다양하다. 한국 불교에는 宋代에 普明이 그린 牧牛圖와 廓庵이 그린 十牛圖가 널리 퍼졌는데, 묵우도는 默照禪을, 심우도는 看話禪을 그 사상적 배경으로 하고 있다.

소불능(無所不能)의 경지에 도달하는 ‘도통진경(道通眞境)’, ⑥개벽으로써 신천지가 활짝 열리는 ‘도지통명(道之通明)’으로 이루어져 있다.

튼금없이 대순진리회의 심우도를 늘어놓는 이유는, 심우도의 마지막 단계인 ‘도지통명’이 가지는 의미 때문이다. ‘도지통명’은 중생 제도가 모두 끝나고² 개벽이 일어난 후의 세상을 묘사하고 있다. 거기에는 신선과 선녀가 한가롭게 노닐고 있으며, 산·물·돌·소나무·구름·불로초·학이 주변 풍경을 이루고 있다. 물론 이 일곱 요소는 십장생의 일부이다. 이와 같이 ‘도지통명’은 대순진리회가 지향하는 종교적 이상세계가 신선세계임을 명백하게 보여준다. 이 세계의 내용과 특징을 고찰하고자 함이 이 글의 목적이다.

모든 종교는 이상사회를 추구한다. 하지만 그 방식에는 차이가 있으니, 대체로 기성종교는 점진적인 개혁을, 신종교는 급진적인 개혁을 주장한다.³ 대순진리회 역시 수도를 통해 인간 개조가 이루어지면 상당히 가까운 장래에 대단히 급진적인 세상의 변혁이 일어난다고 보고, 이때 신세계를 건설하는 것을 종단의 목적으로 삼고 있다.⁴ 이 변혁은 비연속적인 급격한 도약인 ‘퀀텀 리프(Quantum Leap)’에 해당하는데, 이 퀀텀 리프가 자연계와 인간계에 총체적으로 일어난다고 하는 것이 곧 개벽(開闢)이다.

대순진리회 신앙의 대상인 증산⁵은 개벽 후에 펼쳐지는 신천지를 후천(後天), 낙원(樂園), 선경(仙境), 성인시대(聖人時代), 지상선경(地上仙境), 인존시대(人尊時代)로 불렀고, 증산으로부터 종통을 계승하고 그의 사상을 정립했다고 하는 정신⁶은 용화선경(龍華仙境), 청화세계(淸華世界), 지상천국(地上天國)으로 불렀다.⁷ 그 신천지는 유불선의 이상세계를 모두 아우르면서도 기본적으로 지상신선(地上神仙)이 살아가는 지상의 신선세계로 설정된다는 점에서 선도적(仙道的)⁸ 색채가 뚜렷한 것이 특징이다.

여기에서 지상신선이란 전래의 신선과는 다르다. 지상신선을 실현시키겠다는 것은 대순진리회가 추구하는 종교적 목표 가운데 하나이다.⁹ 지상신선은 인존(人尊)과 신인조화(神人調化)를 통해 구현된다. 인존이란 신봉어인(神封於人) 즉 인간 개개인들에게 각자의 기국(器局)에 맞는 신들이 봉해지고

² 대순진리회 심우도에서 중생 제도는 ‘勉而修之’, ‘誠之又誠’, ‘道通眞境’ 과정에서 일어난다고 본다.

³ 姜敦求, 『新宗教 研究의 길』, 『宗教理論과 韓國宗教』(서울: 博文社, 2011), pp. 660-661 참조.

⁴ 八. 목적(目的): 무자기(無自欺)-정신개벽(精神開闢), 지상신선실현(地上神仙實現)-인간개조(人間改造), 지상천국건설(地上天國建設)-세계개벽(世界開闢), 『大巡眞理會要覽』(大巡眞理會 教務部, 1969), p. 17.

⁵ 姜一淳(1871-1909). 호는 龜山.

⁶ 趙哲濟(1895-1958). 호는 鼎山.

⁷ 『典經』(大巡眞理會 教務部, 1974), 公事1-2, 公事1-3, 公事3-5, 教運2-32, 教運2-33, 教運2-41, 教運2-42, 教法2-55, 權智1-11, 權智1-21, 權智2-37, 豫示6, 豫示9, 豫示17, 豫示73, 豫示81 등.

⁸ ‘仙道’란 한국의 기증문화인 한국 고유의 신앙과 문화전통을 바탕으로 중국에서 유입된 도교적 요소까지 모두 포괄하는 개념을 말한다. 金容輝, 『韓國 仙道の 展開와 新宗教의 成立』, 『東洋哲學研究』 55 (東洋哲學研究會, 2008), pp. 141-142 참조.

⁹ 車瑄根, 『近代 韓國의 神仙 觀念 變容』, 『宗教研究』 62 (韓國宗教學會, 2011), p. 141, p. 150.

그 신과 인간이 서로 조화(調化)를 이루어[神人調化] 인간이 새로운 존재태로 거듭나게 되는 것을 말한다. 지상선경에서는 인간만 존귀해지는 것이 아니라 신과 인간이 모두 존귀해지지만, 그래도 중심이 되는 것은 신이 아니라 인간이기 때문에 인존이라 이름 하는 것이다.¹⁰ 따라서 지상선신이 된다는 것은 인간이 노력하여 자신에 내재된 신성(神性)을 실현하여 스스로 신의 경지로 올라가서 신의 능력을 발휘하겠다는 것이 아니라, 인간 본래의 청정한 본질과 천품성(天稟性)을 회복한 후 자신의 기국에 맞는 신과 합일(合一)하여 그 신의 능력과 권위를 행사하겠다는 것이다.¹¹

그 동안 증산의 후천개벽과 지상선경을 다룬 논문들은 일일이 열거하기 힘들 정도로 많다. 하지만 지금까지의 논문들은 신종교의 창시자들인 수운¹²·일부¹³·증산이 제시한 이상세계가 그 모습이나 성격이 동일하다고 보는 시각 하에서 기술된 것이 대부분이다. 즉 이 이상세계들은 민중 해방을 위한 강렬한 염원의 표출로 등장한 것으로서, 계급 모순에 대한 고발과 해원을 담고, 모든 불평등과 억압을 소멸시켜 인간의 존엄성을 회복하며, 평화와 물질적 풍요를 구현한 세계라는 것이다. 아울러 이런 이상세계들은 순환사관(循環史觀)과 시운관(時運觀)에 근거하는 것이라고 한다.¹⁴ 그러나 해원관념이 뚜렷이 부각되는 곳은 증산의 이상세계뿐이며, 순환사관과 시운관에 근거한다는 것은 수운·일부의 이상세계에만 해당되는 사실이기 때문에, 이러한 서술들이 타당해 보이지는 않는다.

물론 수운·일부·증산이 제시한 이상세계들 사이에는 만인이 평등하며 평화스럽고 풍요로운 세상이라는 점, 올바른 백성이라면 누구나 군자가 되고 선신이 된다는 대승적 구원관이 내포되어 있다는 점 등의 교집합도 존재한다.¹⁵ 그렇지만 기본적으로 이 이상세계들은 모두 저마다의 특징을 가지고 있다는 사실을 간과해서는 안 된다. 현대 신종교의 특징 가운데 하나는 지금 또는 상당히 가까운 시기에, 바로 이곳 현실세계에서의 구원을 추구한다는 것이다. 지상에 낙원을 세운다는 사상은 현대의 거의 모든 신종교들이 다 지니고 있다.¹⁶ 그러나 저마다 추구하는 이념이나 역사적 경험, 사회적 배경 등에 따라서 개별 내용에 있어서는 서로 차이를 보일 수밖에 없고, 바로 그 사실로부터 각 신종교들이 갖는 고유성을 읽어낼 수 있다. 따라서 이러한 사실을 무시하고, 신종교의 이상세계론¹⁷ 전

¹⁰ 車瑄根, 「大巡眞理會 聖地の 特性和 意味」, 『東AISA宗教文化研究』 창간호 (東AISA宗教文化學會, 2009), pp. 207-208; 車瑄根, 「近代 韓國의 神仙 觀念 變容」, pp. 156-158.

¹¹ 車瑄根, 「近代 韓國의 神仙 觀念 變容」, p. 158.

¹² 崔濟愚(1824-1864). 호는 水雲.

¹³ 金恒(1826-1898), 호는 一夫.

¹⁴ 대표적으로 盧吉明, 「韓國 近·現代史와 民族宗教運動」, 『韓國民族宗教運動史』 (民族宗教協議會, 2003), pp. 64-66; 金洪喆, 「近·現代 韓國 新宗教의 開闢思想 考察」, 『韓國宗教』 35 (圓光大學校 宗教問題研究所, 2012), p. 9 참조.

¹⁵ 梁英煥, 『後天開闢 思想에 나타난 歷史意識』 (高麗大學校 碩士學位論文, 1985), p. 39.

¹⁶ 姜敦求, 「新宗教研究序說」, 『宗教學研究』 6 (서울大學校 宗教學研究會, 1987), p. 206.

¹⁷ 신선에 대한 논의를 '신선론'이라 한다면, 이상세계에 대한 논의를 '이상세계론'이라 할 수 있다. 대체로 '신선론'은 존재론과 수행론을 다루고, '이상세계론'은 신선세계를 포함하는 이상세계에 대한 논의를 다룬다. 경우에 따라서 '신선론'을 세분하기도 하는데, 이를테면 신선에 대한 직접적인 논의를 '신선론', 신선론을 담고 있는 사상을 '신선사상', 그 신선사상에 대한 해석학적 주장을 '신선사상론'으로 구분하는 것이다. 鄭世根, 「韓國 神仙思想의 展開와 分派」, 『韓國

부를 하나의 동일한 유형으로 묶어서 같은 지평선에 두고 바라보는 것은 별로 바람직스럽지 못하다. 신종교들을 한 덩어리로 취급하는 것은 개별 종교 사상들의 진면목을 가리게 하는 등의 많은 문제점을 노정한다. 종교현상의 차이를 부각시켜 다원적 종교문화의 이해를 강조하는 최근 비교종교학의 관점에서 보면, 기존의 신종교 사상들에 대한 이해법은 일정한 한계를 가질 수밖에 없다.¹⁸

이러한 문제의식 속에서, 이 글에서는 대순진리회의 이상세계인 지상 신선세계[지상선경]의 내용과 거기에서 부각되는 특징이 무엇인지를 찾아보고자 한다. 그 방법을 구체적으로 말하자면, 우선 II장에서 한국 이상세계론의 역사적 전개 즉 도교·선도 및 유불(儒佛)의 전통 이상세계, 그리고 『정감록』에서 수운·일부에 이르기까지 18세기 이후에 새롭게 제기된 이상세계론을 통시적(通時的) 관점에서 짧게나마 조망하여 볼 것이다. 그런 연 후에 III장에서 대순진리회의 후천개벽과 지상선경의 내용을 정리하면서, II장에서 서술한 한국 이상세계론의 맥락 속에서 드러나는 대순진리회 신선세계의 특징을 추출해내고자 한다.

필자는 증산이 제시한 지상의 신선세계가 어떠한 모습이었는지를 살피는 이러한 작업에는 몇 가지 의미가 있을 것으로 생각한다. 그 하나는 100여 년 전, 난세를 살았던 사람들이 어떤 미래를 꿈꾸면서 자신들의 시대를 헤쳐 나가고자 했는지를 들여다봄으로써 그들의 삶을 이해해 볼 수 있다는 것이고, 또 하나는 당대의 문제를 해결하기 위해 신종교가 등장했지만 정치적·사회적·문화적 상황이 급변한 지금에도 당시의 문제의식과 해결책이 여전히 유효한지를 살펴봄으로써 신종교, 특히 대순진리회의 오늘과 내일을 진단해 볼 수 있다는 것이다.

사실 대순진리회의 지상선경이 갖는 특징을 보다 폭넓게 이해하기 위해서는 공시적(共時的) 관점의 서술, 즉 증산과 동시대에 일어났던 천년왕국운동(millenarian movement)이나 특히 중국의 강유위(1858-1927)가 『대동서(大同書)』에서 제안한 새로운 대동사회론과의 비교 고찰이 필수적이다. 하지만 글의 분량을 고려하여 이 부분에 대한 서술은 다음 기회로 미루어둔다.

II. 한국 이상세계론의 역사적 전개

(1) 전통 이상세계론의 전개

한국에서 가장 오래된 이상세계라고 하면 단군신화에 등장하는 신시(神市)를 떠올릴 수 있다.

固有思想·文化論』(韓國精神文化研究院, 2004), p. 270 참조.

¹⁸ 車瑄根, 「水雲과 甌山の 宗教思想 比較 研究-하늘觀과 修行觀을 中心으로」, 『2012年 前半期 韓國宗敎學術大會 論文集』(韓國宗敎學會, 2012), p. 127.

『삼국유사』에 따르면 환웅은 하늘에서 3000명의 무리를 이끌고 태백산(太白山) 신단수(神檀樹) 아래로 내려와 신시라는 도시를 세우고, 그곳에서 농사·생명·질병·선악 등 인간의 360가지 일을 주관하며 정치와 교화를 베풀었다고 한다.¹⁹ 신화시대 태초의 세계에 해당하는 신시는 꿈의 공간이다. 그곳은 홍익인간(弘益人間) 재세이화(在世理化)라는 하늘의 가르침이 땅 위에 적극적으로 구현된 성속(聖俗) 합일의 세계로서, 한국 이상세계의 원형이라는 위상을 지닌다.

삼국시대에 접어들면, 도교의 영향으로 세간에는 탈속적인 도교의 신선세계론이 널리 퍼지게 된다.²⁰ 옥지야(沃之野), 낙토(樂土), 막고야산(藐姑射山), 동천(洞天)과 복지(福地), 삼도(三島)와 십주(十洲), 선경(仙境)²¹ 등으로 표현되는 도교 신선세계는 대체로 천혜의 자연조건을 지니고 있으며, 재해와 학정(虐政)이 없고, 의식주가 풍족하며 보물도 가득하고, 불로불사를 누릴 수 있는 곳으로 묘사된다. 이러한 곳은 인간계와는 유리된 탈속의 세계이기 때문에, 보통의 인간들로서는 접근한다는 것이 거의 불가능하다.

통일신라 이후로는 금산사와 법주사, 발연사를 중심으로 미륵신앙을 펼친 진표율사(眞表律師)의 활약에 따라 불교의 미륵정토를 지향하는 흐름이 주류를 이루었으며, 대체로 그 분위기는 고려시대까지 이어졌다. 삼국시대에 불교가 전래되었을 때부터 대중들에게 가장 널리 퍼진 불교신앙은 미륵하생신앙이었다.²² 도솔천에서 수행을 하고 있던 미륵이 인간계에 내려와 세 번 설법을 하는데[龍華三會], 이때 미륵을 믿고 이 설법에 참여하면 구원을 받을 수 있다는 것이 미륵하생신앙의 골자이다. 대체로 석가불의 이념이 개인적·주관적 불세계(佛世界)의 구현이라면, 미륵불의 이념은 전체적·객관적 불세계의 구현이다.²³ 즉 미륵하생신앙은 대승적인 구원을 목적으로 한다. 지상에 번뇌가 없고 평화가 보장되는 용화세계(龍華世界)를 구현하겠다는 미륵하생신앙은 체제 비판적인 시각과 접목되기에 충분한 구조를 가지고 있었기에, 역사적으로 사회가 혼란할 때면 어김없이 나타났다.

유교의 이상세계인 대동사회(大同社會) 역시 용화세계 못지않게 꾸준히 꿈꾸어졌다. 그 꿈은 고려 초기 최승로의 시무이십팔조(時務二十八條)를 필두로, 조선중기 조광조의 도덕국가 건설, 이이의

¹⁹ 『三國遺事』, 「紀異 第一」.

²⁰ 삼국시대 도교 신선세계론의 유행에 대해서는 다음을 참조할 것. 鄭在書, 『韓國 道敎의 起源과 歷史』(서울: 梨花女子大學校 出版部, 2006), pp. 30-31, pp. 177-191; 宋恒龍, 『韓國道敎哲學史』(서울: 成均館大學校 出版部, 1987), pp. 57-58.

²¹ 이에 대한 자세한 내용은 李鍾殷·尹錫山·鄭珉·鄭在書·朴永浩·金應煥, 「韓國文學에 나타난 유토피아 意識 研究」, 『韓國學論集』 28 (漢陽大學校 韓國學研究所, 1996), pp. 13-16 참조.

²² 미륵신앙은 두 가지로 나뉘는데, 죽으면 미륵이 있는 도솔천에서 미륵과 같이 56억 년을 지내다가 미륵과 같이 지상에 내려와 설법에 참여하겠다는 것이 미륵상생신앙이고, 용화삼회가 벌어지면 그때 바로 참석하여 구원을 받겠다는 것이 미륵하생신앙이다. 한국에는 삼국시대 이후로 미륵상생신앙보다 미륵하생신앙이 더 유행했다. 張志勳, 「三國時代 彌勒信仰 流行의 社會的 背景-百濟-新羅를 中心으로」, 『震檀學報』 79 (震檀學會, 1995), p. 1, p. 23; 金三龍, 『韓國 彌勒信仰의 研究』(서울: 同和出版公社, 1983), pp. 232-233.

²³ 金三龍, 같은 책, pp. 235-240.

향약 실천, 조선후기 실학자들의 개혁론 등으로 오랜 시간 동안 이어졌다.²⁴ 주지하듯이 유교의 대동사회는 초자연적인 존재나 환경을 상정하지 않고 인간에 대한 신뢰를 바탕으로 인간의 사회질서를 긍정하고 있다. 대동사회는 현실을 개혁하고자 하는 의지를 담고 있지만, 궁극적인 모델로 삼는 것은 요순이 다스리던 태평성대이므로 결국 사회나 역사가 진보하여 이를 수 있는 것이 아니라 과거로 되돌아가야 하는 복고적인 것이 특징이다.²⁵

대체로 불교가 지배 이념이었던 고려시대에는 불교적인 이상세계를, 유교가 지배 이념이었던 조선시대에는 유교적인 이상세계를 구현하려는 경향이 더 강했다. 그럼에도 고려중기 이인로(李仁老)와 조선초기 류방선(柳方善)이 지리산 청학동(靑鶴洞)을 찾아다니고 꿈꾸었던 정황을 시로써 기록한 데서 알 수 있듯이,²⁶ 신선세계에 대한 동경은 사라지지 않고 끈끈하게 이어져 내려갔다. 그러다가 조선중기 특히 임진왜란과 병자호란이라는 대규모의 병화(兵禍)를 겪은 후부터는 신선세계에 대한 희구(希求)가 대량 분출되었다. 그때는 도교의 신선세계를 그대로 모방한 신선세계론이 주류를 이루었으니, 이를테면 서왕모가 주관하는 잔치가 벌어지는 곳이라는 등의 비실제적이고 환상적인 세계가 동경되었다.

조선후기에 접어들면 한국의 사회적 현실과 지리적 환경이 반영되어 이를 배경으로 한, 보다 현실에 가까운 이상세계가 꿈꾸어졌다. 즉 그 이상세계는 적은 수의 사람들이 모여 촌락을 이루고, 농사를 지어 자급자족을 하며, 남녀노소 누구나 밭을 갈고 베를 짜며 열심히 일하고, 그 땅은 옥토여서 충분한 수확을 내며, 세금과 수탈·병화가 없고, 신분의 차별도 없으며, 특별히 자연을 개발하거나 문명 도구를 만들어내려고도 하지 않고, 다만 사람들은 기화요초가 우거진 이름다운 자연 속에서 조용하고 평화롭게 살아가는 소박한 모습으로 그려졌다.²⁷

그곳은 명백히 『도덕경』의 소국과민(小國寡民), 도연명의 무릉도원(武陵桃源)과 흡사한 세계이다.²⁸ 소국과민의 세계는 칠반(七反) 즉 반전쟁(反戰爭)·반압박(反壓迫)·반중세(反重稅)·반간섭(反干涉)·반빈부불균(反貧富不均)·반공예기교(反工藝技巧)·반재산유(反財產有)를 구현한 곳이다.²⁹ 이 세계는 당시 도탄에 빠져있던 동주(東周) 사회를 비판한 데서 제시된 것이지만, 현재의 개혁을 통해 이루고자 하는 미래상이라기보다는 과거의 이상사회로 복귀하려는 성향을 지닌다. 마찬가지로 무릉도원 역시 속세에서 도피하는 은일적(隱逸的) 성격을 띤다.³⁰

²⁴ 李鍾殷·尹錫山·鄭珉·鄭在書·朴永浩·金應煥, 앞의 글, pp. 40-41 참조.

²⁵ 李鍾殷·尹錫山·鄭珉·鄭在書·朴永浩·金應煥, 앞의 글, pp. 30-31.

²⁶ 李鍾殷·尹錫山·鄭珉·鄭在書·朴永浩·金應煥, 앞의 글, pp. 163-165 참조.

²⁷ 徐信惠, 『理想世界 形象과 道教敍事』, (坡州: 韓國學術情報, 2006), pp. 86-87, pp. 90-97, p. 101, p. 179.

²⁸ 徐信惠, 같은 책, p. 84.

²⁹ 陳正焱·林其鏞, 『中國古代大同思想研究』(香港: 中華書局, 1988), pp. 47-48.

³⁰ 李鍾殷·尹錫山·鄭珉·鄭在書·朴永浩·金應煥, 앞의 글, pp. 24-26.

(2) 『정감록』과 남조선신앙의 출현

대략 18세기경부터 한국에는 『정감록』³¹과 남조선신앙으로 대표되는 새로운 이상세계론이 등장하게 된다.

『정감록』은 한국의 대표적인 참서(讖書)이다. 이 서적의 저자는 미상이며, 조선을 개국한 이씨왕조의 조상이라는 이심(李沁)과 조선 멸망 후 새로 들어설 정씨왕조의 조상이라는 정감(鄭鑑)이 금강산에서 마주앉아 대화를 나누는 형식으로 엮여져 있다. 그 내용은 이씨가 세운 조선이 멸망하면 정씨가 계룡산에서 새로운 나라를 세우며, 또 그 다음으로는 조씨(趙氏)가 가야산에서, 또 그 다음으로는 범씨(范氏)가 완산에서, 또 그 다음으로는 왕씨(王氏)가 개성에서 나라를 차례로 세우고, 그 사이 사이에는 각종 재난들이 일어나기 때문에 이것을 피하기 위해서는 십승지지(十勝之地)라고 하는 안전한 피난처를 찾아가야 함을 예언하는 것이다.

『정감록』은 기존 체제를 전복시키려는 역성혁명사상을 지니고 있고, 그 점으로 인해 조선중기 이후에 일어난 대다수의 역모사건에 직·간접적으로 이용되었다. 또 『정감록』에서 언급한 십승지지는 길지(吉地)를 찾는 풍수사상에 기반한 것으로서, 이러한 곳을 찾아가자는 것은 결국 현실 은둔적이고 도피적인 성향을 말하는 것이다.³² 이런 점을 고려하면, 『정감록』에는 기존 사회질서를 변혁시키려는 ‘공격형’과 현실을 전면적으로 부정하려는 ‘도피형’ 두 가지 성격이³³ 모두 나타났던 것으로 볼 수 있다.

『정감록』이 민간에 점점 깊숙이 자리잡아가는 가운데, 탐관들의 학정(虐政)에 시달리던 조선의 백성들 사이에는 강력한 카리스마를 가진 진인(真人)이 나타나 지극히 복된 세계인 남조선(南朝鮮)을 열 것이라는 믿음도 같이 퍼져 나갔다.³⁴ 이러한 남조선신앙은 『정감록』으로부터 나왔거나 혹은 상당히 영향을 받았을 가능성이 있다.³⁵ 그 이유는 『정감록』이 강조하는 십승지지가 풍기(豐基), 안동(安東), 보은(報恩), 공주(公州), 예천(醴泉), 남원(南原), 영월(永越), 무주(茂州), 부안(扶安), 성주(星州) 등으로 모두 조선의 ‘남쪽’에 분포되어 있다는 점,³⁶ 『정감록』에서 조선을 밀어내고 새로 개국을

³¹ ‘정감록’이라는 용어가 최초로 등장하는 곳은 1739년 5월 15일의 일을 기록한 『비변사등록(備邊司謄錄)』이다. 따라서 『정감록』은 대략 18세기를 전후로 유포되기 시작하였던 같다. 金鐸, 『새 세상을 꿈꾸는 민중들의 예언서 鄭鑑錄』(坡州: 살림出版社, 2005), pp. 150-153 참조.

³² 尹炳哲, 「鄭鑑錄의 社會變革 論理와 社會的 意義」, 『精神文化研究』 98(城南: 韓國學中央研究院, 2005), p. 123.

³³ 盧吉明, 「大巡思想에서의 地上天國信仰의 性格」, 『大巡眞理學術論叢』 5(大眞學術院, 2009), pp. 90-91.

³⁴ 남조선신앙은 적극적인 사회투쟁에 이용되기에 적당한 내용과 구조를 가지고 있었다. 대표적으로 동학농민군의 지도자 중 한 명이었던 김개남을 들 수 있는데, 그는 원래 이름이 김영주(金永疇)였다가 김기범(金箕範)으로 바꾼 사람이었으나, 자신이 ‘남조선을 여는’ 왕이라는 것을 퍼뜨려 민심을 얻기 위하여 다시 김개남(金開南)으로 개명하였다. 그는 이 사실을 합리화하기 위하여 자신의 꿈에 신령이 나타나 손바닥에 ‘開南’ 두 글자를 써 주었다고 선전했다.

³⁵ 『韓國民族文化大百科事典』 5(韓國精神文化研究院, 1995), pp. 498-499.

³⁶ 十勝之地에 대한 고찰은 黃善明, 「十勝地 考」, 『宗教와 文化』 5(서울대학교 宗教問題研究所, 1999) 참조.

할 것이라고 예언되어 있는 정씨[正道令]가 백성들 사이에서는 고난의 현재를 끝내 줄 진인으로 비춰지기에 충분했을 것이라는 점 때문이다.

『정감록』과 남조선신앙은 백성들에게 조선 중·후기에 유행했던 초월적인 신선세계 또는 은둔적인 도교 이상세계와는 또 다른 새로운 이상세계를 꿈꾸게 만들었다. 그 세계는 현실 도피적이면서도 동시에 적극적인 현실 개혁 성향도 지니는 것이었다. 이러한 관념은 수운에 의해 종교적 색채가 덧씌워지고, 일부가 주창한 정역(正易)으로 학문적으로 다듬어지면서 점점 구체화되기 시작하였다.

(3)수운의 ‘다시 개벽’

수운은 1860년에 천주(天主)를 만나는 신비경험을 하고나서, 조만간에 괴질이 오는 운수를 겪을 것이며 그것이 끝나면 요순의 태평시대가 다시 와서 국태민안(國泰民安)이 이루어질 것이라고 예언하였다. 수운에 따르면, 5만 년 동안 지속될 그 시대는 ‘지상신선(地上神仙)’이 사는 ‘다시 개벽’된 무극지운(無極之運)의 세계라고 한다.³⁷ 여기에서 지상신선은 장생불사와 은둔이 강조되는 도교의 신선과는 차별되는 개념으로, 지상의 속세에서 사회도덕을 구현하며 살아가는 존재를 말한다. 수운은 외단 혹은 내단 수련으로써 현세초월적인 신선이 되는 전통적인 신선 관념에서 탈피하여, ‘천주 모심[侍天主]’을 통해서 이 땅에 도덕을 펼쳐내는 현세중심적인 지상의 신선이 될 것을 강조함으로써 신선 개념을 변용시킨 것이다.³⁸ 그의 지상신선은 머리말에서 언급한 증산의 지상신선과는 다르다.

또 원래 동양 전통에서 개벽(開闢)은 하늘이 처음 열리는 천개(天開)와 땅이 처음 이룩되는 지벽(地闢)을 합친 용어로서, 천지창조를 의미하는 것이었다.³⁹ 지금의 낡고 병든 현실사회는 소멸되고 새로운 별천지가 도래할 것이라는 수운의 ‘다시 개벽’은 민간에 널리 유포되어 있었던 『정감록』 등의 참위설(讖緯說), 남조선신앙 등의 종말적 대망사상(待望思想)을 토대로 한 것으로서, 미륵신앙과 함께 19세기와 20세기 초 신종교 운동의 사상적 기반이 되었다.⁴⁰

수운이 제시한 신선세계는 ‘다시 개벽’ 뒤에 오는 세계이다. ‘다시(again)’라는 말이 시사하고 있듯이, 수운의 신선세계는 정해져 있는 변화의 틀에 따라 우주가 운행된다는 동양의 전통적인 운도론

³⁷ “어화! 세상 사람들아! 無極之運 닥친 줄을 너희 어찌 알까보냐! 奇壯하다, 奇壯하다, 이 내 運數 奇壯하다. 龜尾山水 좋은 勝地, 無極大道 닦아내니 五萬年之運數로다.” 『龍潭遺詞』, 「龍潭歌」: “十二諸國 怪疾運數 다시 開闢 아닐런가. 堯舜聖世 다시 와서 國泰民安 되지마는 ….” 『龍潭遺詞』, 「安心歌」: “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」: “春來消息應有知 地上神仙聞爲近.” 『東經大全』, 「訣」.

³⁸ 尹錫山, 「東學에 나타난 道敎的 要素」, 『道敎思想의 韓國的 展開』(韓國道敎思想研究會, 1989), pp. 336-339, p. 343; 鄭奎薰, 『韓國의 新宗教-東學, 甌山敎, 大宗教, 圓佛敎의 形成과 發展』(坡州: 曙光社, 2001), p. 125; 車瑄根, 「水雲과 甌山의 宗教思想 比較 研究-하늘觀과 修行觀을 中心으로」, p. 132.

³⁹ 金洪喆, 『韓國 新宗教 思想의 研究』(서울: 集文堂, 1989), p. 102 참조.

⁴⁰ 『韓國 新宗教 調查研究 報告書』(韓國宗敎研究會, 1996), p. 56.

적(運度論的) 시운관과 순환사관에 근거한다.⁴¹ 물론 수운의 신선세계가 천주라는 신적 존재의 의지에 따르는 것이기 때문에, 전래의 시운관·순환사관과는 관계가 없다는 시각도 있다.⁴² 하지만 수운이 직접 저술한 자료들인 『용담유사』와 『동경대전』에는 천주가 우주의 프로그램에 없던 새로운 세계를 직접 여는 주체라는 서술이 발견되지 않는다. 수운의 천주는 ‘다시 개벽’의 주재자가 아니라 어디까지나 ‘다시 개벽’이 도래하는 시기가 지금이라는 것을 계시해 주는 존재일 뿐이다. 수운의 신선세계는 정해져 있는 우주의 프로그램[度數]에 따라 절로 오는 것이며, 그것을 맞이하는 것이 바로 ‘다시 개벽’이다.⁴³ 그런데 수운은 그 신선세계를 춘삼월(春三月) 호시절(好時節) 등으로만 표현했을 뿐,⁴⁴ 따로 세밀하고 구체적인 언급을 하지는 않았다는 한계를 지닌다. 뒤에 서술하겠지만, 이 신선세계에 대한 논의는 증산에 이르러서야 본격화된다.

수운을 따르는 무리들이 점점 늘어나자, 이를 우려한 조선 조정(朝廷)은 수운을 체포하여 1864년에 좌도난정(左道亂正)의 죄목으로 효수형에 처해버렸다. 하지만 수운이 제시한 개벽과 지상 신선세계에 대한 대망(待望)은 사라지지 않았다.

(4)일부의 정역시대

1879년에 접어들면, 초야에 묻혀 학문에 열중하던 일부가 허공에 이상한 궤들이 벌려 보이는 종교체험을 하게 된다. 몇 년 간 이런 현상이 계속되자 일부는 1881년에 그 궤들을 그려 ‘정역팔괘도(正易八卦圖)’라 이름 짓고,⁴⁵ 그 도상(圖像)을 연구한 끝에 1885년에 『정역』을 저술하였다.

일부에 따르면, 이제 주역으로 설명되는 낡은 시대는 가고 정역으로 설명되는 새로운 시대가 도래하니, 그 낡은 세계는 선천(先天), 새 세계는 후천(後天)이라고 한다. 원래 동양 전통에서 선천·후천은 ‘하늘에 앞선다[先天]’, ‘하늘에 뒤진다[後天]’라는 단순히 시간성을 내포한 서술어에 불과했다가, 송대(宋代) 신유학에 이르러 현상계의 형이상학적 근거로의 개념으로 차별화되어 본체[先天]와 작용[後天], 본질계[先天]와 현상계[後天]로서 그 의미가 심화되었다.⁴⁶ 선천·후천이라는 유학의 종교철학 용어가 낡고 혼란한 세계[先天]와 미래의 복된 세계[後天]를 지칭하는 시대 개념으로 사용되기 시작

⁴¹ 金敬幸, 「崔水雲의 侍天主와 歷史理解」, 『韓國思想論叢』 7 (韓國思想研究會, 1975), p. 225; 金洪喆, 앞의 책, p. 105; 金洪喆, 앞의 글, p. 9.

⁴² 姜敦求, 「韓國 新宗教의 歷史觀」, 『現代 韓國宗教의 歷史理解』 (城南: 韓國精神文化研究院, 1997), pp. 302-303 참조.

⁴³ 尹錫山, 「東學의 開闢思想 研究」, 『韓國言語文化』 42 (韓國言語文化學會, 2010), pp. 339-340 참조.

⁴⁴ 『龍潭遺詞』, 「安心歌」.

⁴⁵ 일설에는 그때 공자가 나타나 “내가 일찍이 하고자 하였으나 이루지 못했던 것을 그대가 이루었으니 이런 장할 데가 있나!”라고 격려했다고 전해진다. 李正浩, 『正易研究』 (서울: 國際大學 出版部, 1983), p. 203.

⁴⁶ 先天과 後天 개념에 대한 자세한 내용은 李京源, 「韓國 近代 新宗教에 나타난 先·後天論의 特質」, 『新宗教研究』 4 (韓國新宗教學會, 2001), pp. 228-237 참조.

한 것은 한국의 근대 신종교에 들어서부터이다.⁴⁷ 대개 선천과 후천을 처음 주창한 사람은 수운이라고 알려져 있다. 하지만 수운은 ‘다시 개벽’으로 신천지가 열린다는 말은 하였지만, 정작 선천과 후천이라는 용어를 사용한 적은 없다. 김탁에 따르면, 한국 종교사에서 선천과 후천을 시대를 정의하는 대립적인 용어로 사용한 최초의 인물은 일부라고 한다.⁴⁸

일부가 제시한 후천 정역시대는 건북곤남(乾北坤南)으로 음양이 바르게 정립되어 지천태(地天泰)⁴⁹가 구현된 평화로운 세계이다. 그 때에는 인간의 지위도 상향평준화되는데, 이를테면 선천에는 임금이 특정 1명이었지만 후천에는 누구나가 다 임금일 정도라고 한다.⁵⁰

정역시대의 도래는 자연의 프로그램에 따라 이미 정해져 있는 것이지, 특정한 신적 존재의 등장으로 인해 갑자기 생겨나는 것이 아니다. 따라서 일부의 후예들은 정역시대의 도래를 믿고 그 날을 수동적으로 기다리는 경향이 강하다. 물론 이것은 일부의 정역에 특정 신적 존재의 역할이 언급되어 있지 않다는 데에서 기인한다.⁵¹ 일부를 따르는 사람들이 적극적인 사회활동이나 종교활동을 실천하기보다는 대체로 역(易)을 연구하는 학문적인 성향으로 흘렀던 것은 이러한 이유에서였다.⁵²

Ⅲ. 대순진리회의 후천개벽과 지상선경

동학농민운동의 실패를 직접 옆에서 지켜본 증산은⁵³ 1897년부터 3년간 한반도 전역을 주유하며 민심을 관찰한 뒤, 1901년 5월 중순에 전주 모악산 기슭에 있는 대원사에서 49일간 불음불식으로 공부를 하였다.⁵⁴ 증산은 이 공부 이후에 천지인 삼계의 대권이 자신에게 있으며, 그것으로써 ‘천지공사(天地公事)’를 시행하겠다고 다음과 같이 선언하였다.⁵⁵

⁴⁷ 李京源, 같은 글, p. 236.

⁴⁸ 金鐸, 「甌山教 相生思想의 特性和 展開過程」, 『신종교연구』 13 (韓國新宗教學會, 2005), pp. 261-262.

⁴⁹ 상괘(上卦)가 곤(坤)이고 하괘(下卦)가 건(乾)인 지천태(地天泰)는 주역 64괘 가운데 가장 길한 괘이다. 이 괘는 천지가 조화를 이루어 만물이 평화롭고 태평함을 상징한다.

⁵⁰ 李正浩, 『原文對照 國譯註解 正易』 (서울: 亞細亞文化史, 1988), p. 116.

⁵¹ 姜敦求, 「韓國 新宗教의 歷史觀」, p. 291.

⁵² 車瑄根, 「正易思想과 大巡思想의 比較 研究-宇宙論을 中心으로」, 『宗教研究』 60 (韓國宗教學會, 2010), pp. 54-55 참조.

⁵³ 증산이 태어난 객망리(客望里)는 동학농민운동의 횃불이 처음 타오른 정읍(井邑) 이평(梨坪)에서 남쪽으로 불과 4km 떨어진 곳이었다. 덕분에 증산은 동학농민운동의 발생과 전개를 옆에서 생생하게 지켜볼 수 있었다. 그는 동학농민운동이 실패할 것을 예견하여 사람들이 이 운동에 가담하는 것을 말렸다고 한다. 『典經』, 行錄1-23: 車瑄根, 「水雲과 甌山의 宗教思想 比較 研究-하늘觀과 修行觀을 中心으로」, p. 135.

⁵⁴ 현대 한국어에서 공부는 주로 study, learn을 의미하지만, 원래 공부는 학문이나 기술을 익히는 것 외에 어떤 일을 이루기 위해 들이는 시간과 정력이라는 의미를 지니고 있었다. 이런 차원에서 대순진리회는 증산의 공부를, 모르는 것을 익히는 행위가 아니라 천지의 구조와 운행을 재조정하기 위해 공을 들이는 일체의 행위로 해석한다. 『典經』, 行錄

“다른 사람이 만든 것을 따라서 행할 것이 아니라 새롭게 만들어야 하느니라. 그것을 비유컨대 부모가 모은 재산이라 할지라도 자식이 얻어 쓰려면 쓸 때 마다 얼굴이 쳐다보임과 같이 낡은 집에 그대로 살려면 엮어질 염려가 있으므로 불안하여 살기란 매우 괴로운 것이니라. 그러므로 우리는 개혁하여야 하니 대개 나의 공사는 옛날에도 지금도 없으며 남의 것을 계승함도 아니요 운수에 있는 일도 아니요 오직 내가 지어 만드는 것이니라. 나는 삼계의 대권을 주재하여 선천의 도수를 뜯어고치고 후천의 무궁한 선운(仙運)을 열어 낙원을 세우리라.”⁵⁶

일부와 마찬가지로 증산에게 있어서도 선천은 낡은 시대, 후천은 새로운 시대로 규정된다. 따라서 천지공사를 기준으로 그 이전은 선천, 그 이후는 후천으로 나뉜다고 보는 것이 타당할지 모른다. 하지만 필자가 보기에 증산의 시대 구분은 선천과 후천 외에 후천이 도래하기 전의 과도기(過渡期)와 개혁기(開闢期)까지 모두 넷이다. 과도기는 다시 해원시대인 해원기(解冤期)와 병겁(病劫)의 시기인 병겁기(病劫期)로 세분된다. 이를 도식적으로 나타내면 다음과 같다.

(1)선천 → (2)과도기: 천지공사 이후부터 개혁 이전까지의 시대로서 해원기(解冤期)와 병겁기(病劫期)로 이루어짐 → (3)개혁기 → (4)후천 지상선경

증산의 천지공사는 1901년부터 1909년까지 시행되었다. 그러나 지상선경은 1909년에 바로 세워지지 않는다. 지상선경은 지금 즉시도 실현 가능한 것이지만, 그것을 일정한 때가 이르기 전에 구현시키면 오히려 재해만 끼친다는 것이 증산의 입장이다.⁵⁷ 천지공사는 지상선경을 건설할 일종의 설계도에 해당한다. 증산은 자신의 설계에 따라 실제로 일을 진행시키고 마무리 지을 또 다른 존재인 ‘대두목(大頭目)’이 등장할 것이라고 밝혔다.⁵⁸ 대순진리회가 증산-정산-우당⁵⁹으로 이어지는 종통(宗統)을 도의 생명으로 여길 정도로 중요하게 생각하는 이유도 바로 여기에 있다.⁶⁰ 이와 같이 증산은 자신이 9년간 세상에 펼쳐놓은 천지공사에 따라 세상의 일이 하나씩 풀려나갈 것이라고 본다. 선천과 후천 사이에는 일정한 과도기가 존재하고 그 시기가 끝나야 후천 지상선경이 열린다는 것이다.

과도기는 해원기와 병겁기로 이루어지는데, 이제 이를 포함하여 증산이 설정한 각 시대의 내용을 살펴보도록 한다.

2-12, 教運2-21; 朴龍喆, 「大院寺 工夫의 理解에 나타난 宗統의 天賦性에 대한 考察」, 『大巡會報』 68 (大巡眞理會 教務部, 2007), pp. 88-107 참조.

⁵⁵ 車瑄根, 「水雲과 甌山의 宗教思想 比較 研究-하늘觀과 修行觀을 中心으로」, pp. 135-136.

⁵⁶ 『典經』, 公事1-2.

⁵⁷ “이제 청수 한 동이에 성냥 한 갑을 넣으면 천지가 수국(水國)이 될지니라. 개혁이란 이렇게 쉬우니 그리 알지어다. 만일 이것을 때가 이르기 전에 쓰면 재해만 끼칠 뿐이니 그렇게 믿고 기다려라.” 같은 책, 公事2-27.

⁵⁸ 같은 책, 教運1-42, 教運1-41.

⁵⁹ 朴漢慶(1917-1996), 호는 牛堂.

⁶⁰ 『大巡會報』 5 (大巡眞理會 教務部, 1986), p. 2.

(1)선천: 상극과 결원의 시대

증산의 선천을 규정하는 핵심 키워드는 상극(相克)과 결원(結冤)이다. 우주 속에 존재하는 개개의 만물 사이에는 서로 상생과 상극의 관계가 작용한다. 이 관계가 적절한 조화를 이루면서 맺어진다면 우주 전체의 균형이 유지되어 만물의 흥망성쇠 운행은 순조로울 것이다. 상생과 상극은 자연의 운행에 있어서 빠질 수 없는 필수적인 요소인 것이다. 그런데 증산에 의하면 선천에서는 만물이 줄곧 상극에 의해 지배를 받아왔다. 즉 상생과 상극의 상호 조화에서 벗어나 상극이 압도적으로 지배하여 왔으니, 거기에 문제의 심각성이 있다고 한 것이다.⁶¹ 특히 증산은 명부(冥府)가 과도한 상극을 집행하는 착란(錯亂)을 일으킴으로써 천지인 삼계도 착란을 일으키게 되었다고 보았다.⁶² 우주가 지나치게 상극에만 치우쳐서 운행된다면 이는 자연계의 균형을 무너뜨려 많은 혼란을 불러오게 될 것이다. 지나친 상극은 도수를 그릇되게 만들어 하극상(下克上)을 일으킴으로써 인도(人道)를 무너뜨렸고,⁶³ 충효열의 인도가 무너진 세상은 큰 병에 걸리게 되었다고 한다.⁶⁴ 또한 세상에 지기(地氣)가 서로 통하지 못하게 됨에 따라 인간들의 사상은 서로 엇갈리게 되었고 그 결과 반목 쟁투가 일어나 큰 분쟁이 생겨났다.⁶⁵

아무리 올바른 뜻을 세웠다 하더라도 ‘지나친 상극’을 지대하게 받게 되면 이루지 못하게 된다. 이것은 필연적으로 원망·후회를 낳게 하니 이것이 바로 원한(怨恨)이다. 증산은 이러한 원한이 해소되지 못하고 삼계를 가득 채움으로써 천지의 상도(常道)가 무너져 마침내 참혹한 재화가 일어나게 되었다고 판단했다.⁶⁶ 특히 그는 세상이 참혹해진 직접적인 원인으로 단주(丹朱)와 이마두(利瑪竇, 1552-1610), 진묵(震默, 1562-1633)이 결원하게 된 사건을 들었다.⁶⁷

이와 같이 증산은 세상 혼란과 재앙의 근본 원인을 인간의 잘못으로만 돌리지 않는다. 이는 동양 전통의 천인상관설(天人相關說)·재이설(災異說)과 궤적을 달리 하는 것이다. 증산은 세상 혼란의 근본 원인을 명부의 착란에 따라 상생과 상극의 조화가 깨어지고 지나치게 상극에 편중되어왔던 우주의 구조적 모순에서 찾는다. 이러한 문제 진단 방식은 세계 종교사에서 찾아볼 수 없는 대단히 독

⁶¹ “선천에서는 인간 사물이 모두 상극에 지배되어 세상이 원한이 쌓이고 맺혀 삼계를 채웠으니 천지가 상도(常道)를 잃어 갖가지의 재화가 일어나고 세상은 참혹하게 되었다.” 『典經』, 公事1-3.

⁶² 같은 책, 豫示10, 公事1-3.

⁶³ 같은 책, 教法3-34.

⁶⁴ “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.” 같은 책, 行錄5-38.

⁶⁵ 같은 책, 公事3-5.

⁶⁶ 같은 책, 公事1-3, 豫示8.

⁶⁷ 이 세 사건은 대순진리회의 교리 배경을 설명하는 중요한 원인론(原因論, etiologies)이기도 하다. 같은 책, 公事3-4, 教運1-9, 公事3-15, 權智2-37 참조. 증산의 천지공사가 해원에 집중되어 있기 때문에 대순진리회의 교리 체계에서 冤 관념이 차지하는 비중은 상당하다. 崔俊植, 「王重陽과 姜甌山の 三教合一主義」, 『宗教研究』 5 (韓國宗敎學會, 1989), p. 166; 車瑄根, 「姜甌山の 對外認識」, 『東ASIA宗敎文化研究』 2 (東ASIA宗敎文化學會, 2010), pp. 131-135 참조.

창적인 것이었다.⁶⁸

(2)과도기: 해원기와 병겁기

증산은 지금까지의 세상인 선천을 종식시키기 위해서 자신이 직접 천지인 삼계의 대권을 주관하여 천지의 도수(度數)를 정리하고 신명을 조화(調和)시키며, 만고로부터 쌓여 온 원한을 풀고 상생의 도로써 후천의 지상선경을 세워 세계의 민생을 건지겠다고 장담하였다.⁶⁹ 특히 선천의 결원은 모든 재앙의 직접적인 원인이었기에 세상이 평화스러워지기 위해서는 해원이 선행되어야만 한다. 증산에 의하면 후천이 열리기 전까지는 해원시대이다.⁷⁰ 해원시대에 해원을 할 수 있는 존재는 사람일 수도, 귀신 또는 신명일 수도, 동물일 수도, 심지어 땅일 수도 있다. 이것은 그가 해원시대에 명색이 없던 사람은 기세를 얻고, 버림을 받던 땅은 가치가 높아지며, 신명들은 농사와 의학, 부국강병의 술법을 널리 편 신농씨와 강태공의 은혜에 보답하게 될 것이라고 한 것이라든지, 동물의 해원을 인정했던 정황 등에서 확인할 수 있다.⁷¹

해원시대에 인간이 해원을 하는 방법에는 앞뒤 가리지 않고 모든 것을 자기 임의로 해 버리는 것, 그리고 복수하는 것이 있다. 물론 이것은 부정적인 방법이다. 해원시대에 부정적인 방법으로 해원을 도모하게 되면 사회 혼란이 극심하게 될 것이고, 그 혼란은 해원이 정점을 이룰 때 가장 클 것이다.

해원 방법에는 원을 종교적으로 승화시키는 긍정적인 방법도 있다.⁷² 증산이 가르친 해원 방법은 바로 이것이었다. 그것은 구체적으로 천한 사람을 우대해 주고, 덕을 닦으며 사람을 올바르게 대우하고, 악은 오히려 선으로써 갚아주어야 한다는 것으로서,⁷³ 이것을 한 마디로 말한다면 곧 남을 잘 되게 하라는 것이었다.⁷⁴ 해원시대에 자신의 욕심을 채우지 않고 남을 잘 되게 하는 것이 곧 대

⁶⁸ 車瑄根, 「中國 初期 民間道敎의 解冤結과 大巡眞理會의 解冤相生 比較 研究」, 『宗教研究』 65 (韓國宗敎學會, 2011), pp. 97-99.

⁶⁹ 『典經』, 公事1-3.

⁷⁰ 증산은 동물의 해원, 송상현(宋象賢)의 해원, 양반과 아전의 해원, 후사(後嗣)를 못 둔 신들의 해원, 남녀 예법에 대한 해원, 단주의 해원, 동학농민운동 희생자들의 해원, 최익현과 박영효의 해원, 전봉준과 수운의 해원, 진시황의 해원, 중국과 한국의 해원, 神·人의 해원, 김경흔(金京訥)의 해원, 무당의 해원, 비천한 사람과 비천한 땅의 해원, 역신(逆神)의 해원, 진목의 해원, 염제신농씨와 강태공의 해원, 이마두의 해원, 일본의 해원 등을 언급하면서, 이제는 모두가 해원하는 해원시대라고 선언하였다. 같은 책, 行錄2-15, 行錄5-15, 公事1-25, 公事1-32, 公事2-3, 公事2-19, 公事2-22, 公事3-2, 公事3-17, 公事3-18, 敎運1-17, 敎運1-20, 敎運1-32, 敎法1-67, 敎法3-6, 權智2-37, 豫示22, 豫示66, 豫示74 참조.

⁷¹ 같은 책, 行錄2-15, 敎法1-67, 豫示22 참조.

⁷² 車瑄根, 「中國 初期 民間道敎의 解冤結과 大巡眞理會의 解冤相生 比較 研究」, pp. 110-111.

⁷³ 『典經』, 敎法1-9, 敎法2-20, 敎法3-15.

⁷⁴ 같은 책, 敎法1-2.

순진리회의 종지 가운데 하나인 해원상생(解冤相生)이다.⁷⁵ 이를 실천하려고 애쓰는 것은 곧 거시적인 수도에 해당한다.⁷⁶ 물론 이것은 증산의 천지공사에 참여하는 일이면서 개혁을 일찍 앞당기는 것이기도 하다.⁷⁷

증산은 해원시대의 끝자락에는 병겁이라는 사상 최대의 재난이 홍수처럼 급작스럽게 밀어닥칠 것이라고 누차 경고했다.⁷⁸ 병겁기를 맞이하면, 수도를 완성하고 의통(醫統)⁷⁹을 이룬 도통군자(道通君子)인 지상신선이 출현한다. 증산은 병겁기에 지상신선들이 하루에 짚신 세 켤레가 닳아지도록 병자를 구하러 다닐 것이라고 하였다.⁸⁰ 그는 수도인 개개인들에게 인류의 구원자인 지상신선이 되라는 것을 종교적인 목표로 설정해 주었던 것이다.⁸¹

정리하자면, 선천과 후천 사이에는 과도기가 있는데, 그 과도기는 해원기(解冤期)와 병겁기(病劫期)로 이루어진다. 해원기에는 삼라만상이 해원을 하기 때문에 사회가 더욱 혼란스러워질 수도 있다. 이때 개인적인 욕심을 채우지 않고 남을 잘 되게 하는 일에 힘쓰며 수도에 열중하라는 것이 곧 증산의 가르침이다. 과도기의 끝자락에는 병겁기가 급작스럽게 닥치는데, 이때 의통을 이룬 지상신선이 나타나 인류의 구원자가 된다.

(3)개혁기: 권텀 리프

㉠ 개혁은 선천과 후천을 가르는 경계구역의 결정판이다. 정산은 「옥추통(玉樞統)」이라는 글에서 개혁기에 일어나는 상황에 대해 이렇게 묘사했다.

“천지의 옥추(玉樞) 대심판 때에는 상제께서 나오셔서 앉으시고, 만방의 신이 받들어 따르며, 좌우에는 창과 칼이 번뜩이고, 앞뒤에는 깃발이 펄럭이고, 바람과 비가 크게 일어나며, 해와 달이 빛을 잃고 어두

⁷⁵ 대순진리회의 종지(宗旨)는 음양합덕(陰陽合德)·신인조화(神人調化)·해원상생(解冤相生)·도통진경(道通真境)이다. 『大巡眞理會要覽』, p. 14.

⁷⁶ 車瑄根, 「近代 韓國의 神仙 觀念 變容」, p. 161.

⁷⁷ “지금은 해원시대니라... 천인(賤人)을 우대하여야 적이 풀려 빨리 좋은 시대가 오리라.”, “이제 각 선령신들이 해원시대를 맞이하여 그 선자 선손을 적신의 손에서 빼내어 덜미를 쳐 내세우나니 힘써 닦을지어다.”, “이제 말세를 당하여 앞으로 무극대운(無極大運)이 열리나니 모든 일에 조심하여 남에게 적을 짓지 말고 죄를 멀리하여 순결한 마음으로 천지공정(天地公庭)에 참여하라.” 『典經』, 教法1-9, 教法2-14, 豫示17.

⁷⁸ 같은 책, 公事1-36, 豫示41, 豫示43, 教法3-43, 教法3-46 참조.

⁷⁹ 의통(醫統)이란 병든 자를 한번만 만지거나 또는 쳐다만 보아도 바로 낫게 하는 도술 능력을 말한다. 같은 책, 教運1-58; 牛堂은 1986년(陰)7월 28일에 다음과 같은訓示를 남긴 적이 있다. “인명(人命)은 천명(天命)인데, 천명은 바로 사람의 마음에 맡기셨으므로 지심대도술(知心大道術)이라 하셨으니, 천명을 순종하여 안심·안신의 수도가 되어야 대병(大病)의 약이 됨을 의통(醫統)에 명기하신 것이다.” (대순진리회 여주본부도장 내부 자료)

⁸⁰ 『典經』, 豫示43.

⁸¹ 車瑄根, 「近代 韓國의 神仙 觀念 變容」, pp. 153-155.

워지며, 뇌성벽력이 천지를 진동시키고 산과 강이 무너지고, 하늘이 돌고 땅이 돌며 음양이 변화한다. 해인의 조화는 그 끝이 없으며 산이 없어지고, 바다도 물러나고, 들판이 이동하며, 대륙이 무너진다. 살기(殺氣)가 사라지고, 악한 모든 것들은 스스로 죽으며, 신도 급하고 인간도 바쁘다. 낮과 밤이 분명치 않고, 동서남북의 별자리가 돌아 바뀌며, 동서남북의 산악도 그 자리를 고쳐 앉으며, 사해바다도 모두 바뀐다. 목화토금수 오행의 원기(元氣)도 다시 자리를 고쳐 정하며[改定] … 천지인 대 판결 때는 대사(大事)가 바로 잡히고, 음양오행이 옳게 평정되어 서며, 만물군생이 각각 바로 서고, 하늘과 땅이 다시 서고, 해와 달이 다시 밝아지고, 산이 통하고 물이 물러나며 청명한 세계가 바르게 화평해진다.”⁸²

이와 같이 개벽 때는 신명과 사람에 대한 대 심판이 있으며, 살기(殺氣)와 세상의 모든 악한 존재들은 스스로 사라지고, 음양오행과 하늘·땅·산·바다 등의 모든 자연은 새롭게 정립된다. 그러므로 증산의 개벽은 과거로 회귀하려는 복고 지향적인 것이 아니라 완전히 새로운 미래를 지향하는 것이다.

물론 증산은 성웅(聖雄)을 겸비한 자가 정치와 교화를 같이 관장하였던 고대의 이상세계에서 자신이 설계한 이상세계의 원형을 찾고, 그것을 개벽을 통한 후천의 도래로 실현시키려 했다고 보는 시각이 있기는 하다.⁸³ 이 시각은 증산의 개벽을 복고 지향적으로 이해하려는 것으로서, 증산이 언급한 ‘원시반본(原始反本)’을 고대의 이상세계를 회복하고자 하는 본질주의적 색채가 짙은 표현으로 받아들임으로써 비롯된 것이다.⁸⁴ 그러나 증산은 세계의 모든 민족들이 각기 자기들의 생활 경험 전승에 따라 특수한 사상을 토대로 색다른 문화를 이룩하였으며, 그것이 서로 부딪혀 분쟁이 발생하였기에 이제 자신이 각 문화들의 정수(精髓)를 뽑아 새로운 후천 문명의 기초를 놓는다고 하였다.⁸⁵ 이것은 명백히 증산이 과거 특정한 시대, 특정한 문화와 제도, 특정한 사회를 지상선경의 원형으로 삼지 않았다는 것을 시사한다.⁸⁶ 사실 증산은 근원으로 다시 돌아간다는 ‘원시반본’이라는 용어를 시초가 중요하다는 의미,⁸⁷ 제도를 바르게 해야 한다는 의미,⁸⁸ 자신의 근본 즉 혈통을 바르게 하라는 의미로⁸⁹ 사용하였을 뿐이지, 과거 고대의 이상세계를 실현해보겠다는 뜻으로 사용한 것은 아니었다. 증

⁸² “天門地戶玉樞大判上帝出座萬神舉令左右劔戟前後旗幟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無山退海移野崩陵殺氣消滅惡物自死神急人忙不分晝夜北斗樞西斗樞南斗樞東斗樞中斗樞轉環東岳柱西岳柱南岳柱北岳柱中岳柱改立東海門西海門南海門北海門開闢金元氣水元氣木元氣火元氣土元氣改定急如雷火疾如直矢億兆蒼生手下生活天地人大判決大事定位陰陽五行順平定位萬物群生各各定位天地復定日月更明山通水遠清明世界和順。”『典經』, 教運2-42.

⁸³ 李京源, 앞의 글, p. 256; 李京源, 「姜甌山の 後天開闢論」, 『韓國宗教』 35 (圓光大學校 宗教問題研究所, 2012), pp. 158-195.

⁸⁴ 李京源, 「姜甌山の 後天開闢論」, p. 158.

⁸⁵ 『典經』, 教法3-23.

⁸⁶ 金鐸, 「姜甌山の 原始反本思想」, 『韓國宗教』 18 (圓光大學校 宗教問題研究所, 1993), p. 151.

⁸⁷ 『典經』, 行錄4-17.

⁸⁸ 같은 책, 教法3-26.

⁸⁹ 같은 책, 教法3-42.

산이 추구한 이상세계는 자신이 설계한 독창적인 틀 속에 선천 각 문명의 정수가 녹아 들어가 이룩된 것이므로, 과거 존재했던 혹은 존재했다고 전해지는 이상세계의 한 부분이 투영되어 나타날 수는 있다. 하지만 증산은 과거의 어느 이상세계를 그리워하고 그것의 회복에 목적을 둔 것이 아니라, 전혀 새로운, 예전에는 존재한 적이 없었던 지상의 신선세계를 제시했다. 그것이 바로 그가 말한 개벽의 결과인 것이다.

☐ 수운과 일부도 개벽에 대해 주장한 바가 있었다. 이들과 비교했을 때 증산이 말한 개벽에는 몇 가지의 차이점이 보인다. 사실 증산은 동학농민운동 실패 후에 종교활동을 했기 때문에 수운의 사상을 보완 내지 개혁할 여지가 충분히 있었다.⁹⁰ 일부는 수십 명의 제자를 거느리기는 했으나 학문 활동에 주력했을 뿐 일반 백성들에게까지 희망을 줄 수 있는 종교활동을 하지는 않았으므로, 증산에게는 그런 일부의 한계를 뛰어넘을 소지 역시 있었다. 이런 맥락에서 증산의 개벽이 수운·일부의 개벽과 차이를 보이게 되는 것으로 이해해 볼 수 있다.

그 가운데 가장 유력하게 거론될 수 있는 것은, 증산의 개벽이 상제라고 하는 최고신의 의지와 노력에 의해 열리는 것이라는 점이다. 앞서 서술한 대로 수운의 개벽에는 최고신이 미래의 일을 계시하는 존재로 설정되어 있고, 일부의 개벽에는 최고신의 특정한 역할이 보이지 않는다. 이와 달리 증산의 개벽은, 최고신인 증산 자신이 삼계의 대권을 가지고 행한 천지공사의 결과로 도래하는 것이다. 따라서 수운과 일부의 개벽관에 비해서 증산의 개벽관에는 최고신에 대한 신앙이 강하게 내재된다. 증산의 사상이 수운·일부의 사상에 비해 뚜렷하게 구별되는 곳이 바로 이 지점이다.

또 하나의 중대한 차이점은 수운과 일부는 그들의 개벽을 순환사관 또는 시운관에 입각한 것으로 생각했고, 증산은 그렇게 생각하지 않았다는 점이다. 앞서 서술한 대로, 수운은 ‘다시 개벽’을 말했고, 일부 역시 우주의 정해져 있었던 프로그램에 따라 주역시대에 뒤이어 정역시대가 도래한다는 입장이었다. 이에 비해 증산은 자신의 천지공사가 옛날에도 지금도 없는 것이며, 남의 것을 계승한 것도 아니며, 운수에 있는 일도 아니며, 오직 자신이 처음으로 시행하는 것이라고 하였다.⁹¹ 천지공사의 주요 내용은 상극과 결원을 없애고 개벽을 통해 후천 지상선경을 이룩하는 것이다. 따라서 상극과 결원이 없는 지상선경과 그 세계의 문을 여는 개벽 역시 과거에는 없었던 것이며 운수에 따라 출현하는 것도 아니다. 결국 증산의 이 말은 자신이 제시한 개벽과 지상선경이 순환사관 또는 시운관에 근거하고 있는 것이 아님을 밝히고 있는 것이다.

물론 증산은 ‘선천개벽’이라는 말을 사용하여, 예전에도 개벽이 있었음을 인정했다.⁹² 하지만 그것은 그의 개벽이 선천과 후천이 지속적으로 ‘순환’하는 속에서 벌어지는 여러 개벽들 가운데 하나

⁹⁰ 梁英煥, 앞의 글, p. 13.

⁹¹ 『典經』, 公事1-2.

⁹² “선천개벽 이후부터 水투과 난리의 겁재가 번갈아 끊임없이 이 세상을 진탕하여 왔으나...”, 같은 책, 公事1-36.

임을⁹³ 말하는 게 아니다. 과거에도 개혁은 있었으나 그가 제기한 개혁은 과거의 개혁과는 다르다. 왜냐하면 다음 절에서 서술하겠지만, 개혁으로부터 비롯되는 후천은 상극과 원이 존재하지 않는 세계인데, 그러한 세계는 예전에는 실현된 적이 없었던 세계이기 때문이라는 것이다. 그러므로 이러한 후천을 이끄는 개혁 역시 종래에 있어왔던 개혁들과는 다른 차원일 수밖에 없다는 것이 증산의 입장이다. 대순진리회의 『전경』은 이 사실을 이렇게 밝혀두고 있다.

“(상제인 증산이 만들어 놓은) 이 개혁은 남이 만들어 놓은 것을 따라 하는 일이 아니고 새로 만들어지는 것이니, 예전에도 없었고, 이제도 없으며, 남에게서 이어 받은 것도 아니요, 운수에 있는 일도 아니요, 다만 상제에 의해 지어져야 되는 일이다.”⁹⁴

이런 맥락에서 필자는 전래의 순환사관에서 보이는 개혁을 변화의 순간을 일컫는 일종의 변곡점(point of inflection)으로 비유한다면, 증산의 개혁은 자연계와 인간계의 총체적 ‘퀀텀 리프(Quantum Leap)’에 비유할 수 있다고 본다. ‘퀀텀 리프’란 현대 양자역학(quantum mechanics)에서 자연계를 설명할 때 사용하는 용어인데, ‘비연속적인 급격한 도약’ 정도로 번역될 수 있다. 과거 개혁에 해당하는 변곡점은 급격한 기울기를 갖기는 하지만 그래도 연속적·아날로그적이다. 이에 비해 퀀텀 리프는 순간적으로 도약을 하기 때문에 비연속적·디지털적이다. 이전 개혁에서는 볼 수 없었던, 이러한 보다 급격한 변화가 곧 증산의 개혁이라는 말이다.

이러한 차이점 외에도 일부의 개혁에는 재난이 없고 수운의 개혁에는 괴질운수라는 재난이 있지만, 증산의 개혁에는 괴질운수를 뛰어넘는 사상 최대의 재난인 병겁기가 있다는 점, 수운과 일부는 개혁 뒤에 한국의 위상에 대한 특별한 언급을 하지 않았지만 증산은 개혁 뒤에 한국이 상등국이 된다고 함으로써 한국인의 세계사적 긍지와 사명의식을 강조하고 있다는 점,⁹⁵ 증산의 개혁에는 인간은 물론 신명까지 포함하는 대 심판이 있다는 점 등도 지적될 수 있을 것이다.

(4) 후천 지상선경: 상극과 원이 없고 상생만이 존재하는 세계

㉠ 증산이 말한 후천 지상선경의 가장 큰 특징은 상극이 없고 오직 상생만이 존재하는 세계라는 것이다. 일부는 주역시대를 선천, 정역시대를 후천으로 시대 구분한 적은 있지만, 선천과 후천의 특징을 상생과 상극으로 지적하지는 않았다. 선천을 상극이 지배하는 시대로, 후천을 상극이 없고 상생

⁹³ 盧吉明, 「大巡思想에서의 地上天國信仰의 性格」, p. 108.

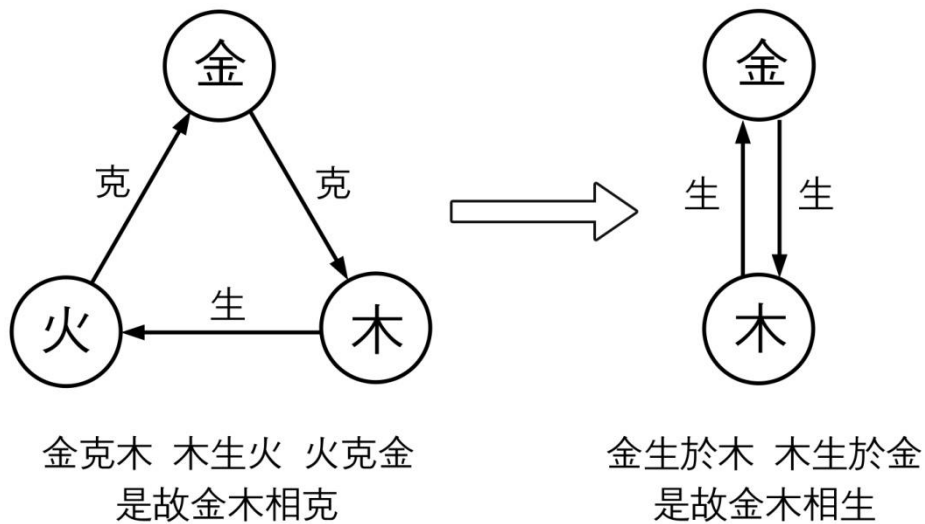
⁹⁴ 『典經』, 豫示5.

⁹⁵ 姜教求, 「正易의 宗教史的 理解」, 『韓國 宗教의 理解』(서울: 集文堂, 1985), pp. 305-306; 姜教求, 「近代 新宗教와 民族主義 I -東學·甌山教를 中心으로」, 『近代性的 形成과 宗教地形의 變動 I』(城南: 韓國學中央研究院, 2005), pp. 187-196; 車瑄根, 「姜甌山の 對外認識」 참조.

만이 존재하는 시대로 규정하였던 증산의 방식은 그 이전에는 찾아볼 수 없었던 그만의 독창적인 것이었다.⁹⁶

증산은 천지공사의 막바지에 이른 시기인 1909년 (陰)1월 1일에 25쪽 분량의 『현무경(玄武經)』을 쓴 적이 있다. 증산이 쓴 유일한 소책자인 『현무경』은 알 수 없는 부호와 상징으로 가득 차 있어서 그 뜻을 파악하기가 매우 어렵다. 『현무경』 2쪽에는 부도(符圖)와 함께 ‘水火金木은 때를 기다려, 水가 火에서 生하므로 천하에 상극이 없게 되는 이치를 이룬다(水火金木待時以成水生於火故天下無相克之理)’라는 글귀가 씌어져 있다.⁹⁷ 이 글귀는, 증산이 ‘높이 보고 멀리 생각하는 것을 일러 지혜라고 한다(高見遠慮曰智)’라고 하면서 쓴 여러 구절 가운데 ‘水는 火에서 생하고(水生於火), 火는 水에서 생하며(火生於水), 金은 木에서 생하고(金生於木), 木은 金에서 생하니(木生於金), 이것을 쓰는 것을 안 연후에라야 비로소 神人이라 말할 수 있다’⁹⁸는 글귀와 연관시켜 생각해 볼 수 있다.

주지하듯이 水火는 수극화(水克火)의 관계여서, 火는 水에 의해 克을 당한다. 하지만 火는 당하지만은 않고 土를 生하게 하여 土로 하여금 水를 克하게 한다. 그러므로 水火는 서로가 克하는 상극 관계에 있다. 마찬가지로 金木은 금극목(金克木)이어서 木이 金에 의해 克을 당한다. 하지만 木도 반격을 하니, 그 방법은 火를 生하게 하여 火로 하여금 金을 克하게 하는 것이다. 따라서 金木은 서로가 克하는 상극 관계에 있다. 그런데 이제 이러한 상극 관계 대신 서로가 서로를 生하는 상생 관계로 바꾸겠다는 것이 증산의 의지이다. 이를 도식화한 것이 <그림 2>이다.



<그림 2> 개혁기에 水火와 金木の 相克관계가 相生관계로 바뀜을 도식화한 것

⁹⁶ 金鐸, 『甌山教 相生思想의 特性和 展開過程』, pp. 255-256, p. 262.

⁹⁷ 『典經』, 教運1-66.

⁹⁸ “水生於火 火生於水 金生於木 木生於金 其用可知然後 方可謂神人也.” 같은 책, 濟生43.

즉 증산은 우주의 운행을 오행 사이의 작용으로 매핑(mapping)시켜 이해하고, 그 작용을 조정함으로써 무상극(無相克)을 구현할 수 있다고 한 것이다. 오행 사이에 기존 관계 대신 새로운 관계가 설정되려면, 오행 각 요소의 성질이 바뀌지 않으면 안 된다. 앞서 인용한 정산의 「옥추통」에서 개혁기에는 목화토금수 오행의 원기(元氣)가 개정(改定)된다고 말한 것이나, 증산의 『현무경』에서 水火金木이 때를 기다린다고 한 것이 이를 의미하는 것으로 생각된다.

정리하자면, 증산의 개혁은 상극이 없고 상생만이 존재하는 후천을 여는 것이다. 증산은 이러한 후천이 미증유의 것이며, 우주의 도수에 정해져 있었던 것도 아니고, 오직 천지인 삼계의 대권을 가진 자신의 천지공사 때문에 가능한 것이라고 강조하였다. 이런 의미에서 증산의 개혁은 순환사관에 입각한 것이 아니며, 자연계와 인간계를 아우르는 총체적인 ‘퀀텀 리프’로 이해하는 것이 적절하다고 본다.

㉔ 상극과 원(冤)이 없이 오직 상생만이 존재하는 후천의 지상선경은 음과 양이 일음일양(一陰一陽), 정음정양(正陰正陽)으로 바르게 정립되어 합덕(合德)을 이룬[陰陽合德] 세계이다.⁹⁹ 증산은 이러한 곳에서 살아가는 인간들의 모습을 여러 차례 설명하였는데, 그것을 정리하면 다음과 같다.

- 지기(地氣)가 통일되어 엇갈린 사상이 없어 분쟁이 없고, 만국이 화평하여 전쟁이 없음.¹⁰⁰
- 모든 선천 문명의 정수(精髓)가 합쳐져 새로운 문명이 이룩되고, 문명이기(文明利器)가 극도로 발달함.¹⁰¹
- 자연이 고르게 되어 수화풍(水火風)의 삼재(三災)가 없음.¹⁰²
- 사람을 해치는 곤충과 동물이 없음.¹⁰³
- 신인조화(神人調化)·인존(人尊)이 실현되고, 선천에 신들이 했던 일을 인간인 지상신선이 대신 맡게 됨.¹⁰⁴
- 성웅(聖雄)을 겸비한 도통군자가 정치와 교화를 같이 하니, 위무와 형벌을 쓰지 않고도 조화로써 창생을 법리에 맞도록 다스림. 군사위(君師位)가 한 갈래로 됨.¹⁰⁵
- 인의(仁義) 도덕이 바로 서고 선(善)으로써 먹고사는 성인(聖人)들의 시대임.¹⁰⁶
- 만인이 평등해짐.¹⁰⁷ 비록 계급은 두 개이지만,¹⁰⁸ 빈부의 차별이 없고 식욕이 고름.¹⁰⁹

⁹⁹ 『典經』, 公事2-16, 公事1-2.

¹⁰⁰ 같은 책, 公事3-5, 豫示80.

¹⁰¹ 같은 책, 豫示12, 公事1-35.

¹⁰² 같은 책, 豫示81.

¹⁰³ 같은 책, 公事3-8.

¹⁰⁴ 같은 책, 教法2-56.

¹⁰⁵ 같은 책, 豫示81, 教法3-26.

¹⁰⁶ 같은 책, 行錄5-38, 教法2-55.

¹⁰⁷ 같은 책, 教法2-11.

- 남녀가 평등해져 남존여비(男尊女卑)가 없으며, 남녀 사이의 예법이 바로 섬.¹¹⁰
- 사람은 불로불사하며, 지혜가 밝아져 과거·현재·미래·시방세계에 통달하고, 왕래를 뜻대로 함. 심지어 하늘도 마음대로 오르내림.¹¹¹
- 원울(冤鬱)과 탐음(貪淫) 등 모든 번뇌와 시기·질투가 없음.¹¹²
- 전 세계의 모든 언어가 하나로 통일됨.¹¹³
- 각 학교에서는 태을주를 외움.¹¹⁴
- 종자를 한번 심으면 해마다 뿌리에서 새 싹이 돋음. 땅도 가꾸지 않아도 옥토가 되며, 손에 흙을 묻히지 않고도 농사를 지음.¹¹⁵
- 궤함만 열면 옷과 밥이 나오고, 불을 때지 않고도 밥을 지음.¹¹⁶
- 금으로 된 신발을 신으며, 문고리나 옷걸이는 모두 황금으로 되어 있고, 집집마다 등대가 한 개씩 있어서 온 동리가 대낮과 같이 밝음.¹¹⁷
- 소중화(小中華)가 대중화(大中華)가 됨.¹¹⁸

증산이 설정한 지상선경에 유불선의 이상세계가 어떻게 투영되고 있는지를 살펴보는 것은 그의 사상 경향을 확인하게 해 준다는 점에서 의의가 있다.

우선 증산의 지상선경은 전쟁이나 억압된 정치가 없고 평화가 강조된다는 점, 물산이 풍부하고 진귀한 보물이 넘쳐난다는 점, 불로불사를 누리고 만인이 평등하며 선과 도덕이 횡행하는 곳이라는 점 등이 나타나는데, 여기에서 도교·선도의 신선세계·이상세계와 유사한 모습을 발견할 수 있다.

물론 지상선경은 속세에서 구현되는 공간인 만큼 탈속을 강조해 온 도교의 선계와는 차이가 있을 수밖에 없다. 그것은 지상선경이 인간의 편의성에 중점을 두고 있다는 측면에서 특히 두드러진다. 구체적으로 첫째, 증산의 지상선경은 문명이 극도로 발달한 곳이라는 점이다. 도교의 이상세계에서는 인위적인 문명 도구가 비자연적인 것이라 하여 거부된다.¹¹⁹ 하지만 증산의 입장에서는 서양 근대

¹⁰⁸ 대순진리회 도인들은 후천에 도통군자와 창생군자라는 두 계급이 있을 것이라고 믿는다. 도통군자란 수도를 하여 도통을 이루고 후천을 직접 연 천지의 일꾼을 말하고, 창생군자란 특별히 수도를 하지는 않았지만 근본을 잘 지키고 윤리도덕을 잘 이행하며 덕을 쌓아 후천으로 넘어오게 된 사람들을 일컫는다.

¹⁰⁹ 『典經』, 教法2-58, 豫示81.

¹¹⁰ 같은 책, 公事1-32, 公事2-16, 公事2-17, 教法1-68.

¹¹¹ 같은 책, 豫示81, 豫示81.

¹¹² 같은 책, 豫示80, 豫示81.

¹¹³ 같은 책, 教法3-40, 豫示51.

¹¹⁴ 같은 책, 教運1-60.

¹¹⁵ 같은 책, 教法3-41, 公事1-31.

¹¹⁶ 같은 책, 豫示80.

¹¹⁷ 같은 책, 公事1-31.

¹¹⁸ 같은 책, 公事3-18.

¹¹⁹ 도교의 이상세계에 대한 구체적인 묘사는 『道德經』의 ‘小國寡民’과 陶淵명의 ‘武陵桃源’을 참조할 것. 『道德經』 80장; 陶淵明, 『韓譯陶淵明全集』, 車柱環 譯 (서울: 서울大學校 出版部, 2001), pp. 175-178 참조.

에서 발달한 각종 문명이기들은 모두 천상계의 그것을 모방한 것이다. 그러므로 이것이 극도로 발전한다는 것은 천상계의 문명이 지상에 실현되는 일이기 때문에 이야말로 진정한 신선세계의 구현이 된다.¹²⁰ 둘째는 도교의 이상세계는 번거롭다는 이유로 상호 교류를 거부하는 곳인데 비해서, 증산의 지상선경은 언어가 통일되고 천하가 한 집안이 되는 세계라는 점이다. 이런 모습은 개항 이후 교류가 활발해지고 있었던 당시의 시대상이 투영된 것일 수도 있다. 어쨌든 증산의 지상 신선세계는 도교·선도의 신선세계·이상세계의 모습을 담고 있으면서도, 그만의 독특한 방식으로 변용되어 있다.

또한 유교의 대동사회가 지향하는 이념, 즉 사회질서가 바르게 잡히고 모두가 자기의 자리에서 바르게 살아간다는 것, 사회복지가 완벽히 이루어지고 도둑이나 남을 해치는 자가 없으며, 천하가 공평해진다는 것 역시 증산의 지상선경에서 발견되고 있다.¹²¹ 물론 증산의 지상선경에서 살아가는 인간들은 불로불사의 존재들이기 때문에 대동사회에서 살아가는 ‘보통의’ 인간들과는 차원이 다르다. 따라서 불로불사한다든지 하늘을 난다든지 고도의 문명을 누린다든지 하는 초현실적인 것까지 포함하는 지상선경과 보통의 인간계를 기반으로 하는 대동사회의 내용이 같을 수는 없다. 그럼에도 유교의 원시 대동사회 모습이 증산이 제시한 지상선경의 한 부분에 투영되고 있음은 지적될 수 있다.

지상선경은 미륵의 용화세계와도 유사한 모습을 가지고 있다.¹²² 증산은 전라북도 특히 금산사를 중심으로 활동하였고, 그 일대는 옛날부터 한국에서 미륵신앙이 가장 강한 곳이었다.¹²³ 미륵신앙은 구한말 신종교의 모습을 빌려 새롭게 나타났다는 평을 들을 정도인데,¹²⁴ 사실 증산도 스스로를 금산

¹²⁰ 『典經』, 公事1-35.

¹²¹ 유교가 지향하는 대동사회의 모습은 다음과 같다. “공자가 말하기를, 대도(大道)가 행해지면 천하가 공평해진다. 똑똑한 사람을 뽑고, 능력 있는 사람에게 일을 맡기며, 신의(信義)를 논하고 화목을 닦게 한다. 그리하면 사람들은 자기 부모만을 부모로 대접하지 않을 것이며, 제 자식만을 자식으로 여기지 않을 것이니, 늙은이는 여생을 마칠 수 있고, 장년들은 일할 수 있고, 어린애는 길러지며, 과부·홀아비·병든 자들은 부양을 받게 된다. 남자는 짝을 찾게 되고, 여자는 시집갈 곳이 모두 있게 된다. 재물이 땅에 버려지는 것을 그대로 두지 않지만 꼭 자기 것으로 하지도 않는다. 그러니 남을 해치려고 할 리가 없고 도적도 생기지 않는다. 바깥문도 닫을 필요가 없다. 이러한 세상을 일러서 대동(大同)이라 한다.(孔子曰 大道之行也, 天下爲公. 選賢與能, 講信脩睦. 故人不獨親其親, 不獨子其子, 使老有所終, 壯有所用, 幼有所長, 矜寡孤獨廢疾者皆有所養. 男有分, 女有歸. 貨要其棄於地也, 不必藏於己, 力要其不出於身也, 不必爲己. 是故謀閉而不興, 盜竊亂賊而不作, 故外戶而不閉, 是謂大同.)” 『禮記』, 「禮運」.

¹²² 용화세계의 모습을 정리하면 다음과 같다. 밤에는 향기 나는 비가 내리고 낮에는 맑게 개어 기후가 화창함.(『彌勒下生經』) 토지는 비옥하며, 땅은 늘 향기가 나고 깨끗하고 평평함.(『彌勒下生經』) 바닷물은 넘치거나 줄어드는 법이 없음.(『彌勒下生經』) 물과 불의 재앙이 없음.(『彌勒大成佛經』) 갖가지 나무와 풀들이 번성하며, 나무의 높이는 30리임.(『彌勒下生成佛經』) 짐승과 식물의 독해(毒害)가 없음.(『彌勒大成佛經』) 백성은 번성하고 도시가 서로 이어져 있으며, 마을끼리 가까워 서로 닭 울음소리가 들림.(『彌勒下生經』) 전쟁과 굶주림이 없으며, 곡식이 풍부하고, 보물이 넘침. 원수나 도둑이 없음. 단 고기는 먹지 않음.(『彌勒下生經』, 『彌勒大成佛經』) 인간은 108번뇌가 없으며, 지혜와 거룩한 덕과 온갖 것을 갖추어 아주 즐겁고 편안함. 고난도 없고 질병도 없으며 84,000세를 누림. 인간은 서로를 자비한 마음으로 공경함.(『彌勒下生經』, 『彌勒大成佛經』) 차별이 심지어 키도 모두 똑같음. 지금보다 키가 매우 커짐.(『彌勒下生經』) 여자들은 500세가 넘어야 시집을 감.(『彌勒大成佛經』) 『彌勒經典』, 李鍾益·無觀 譯 (서울: 民族社, 1996) 참조.

¹²³ 金三龍, 『彌勒佛』(서울: 大圓社, 2001), pp. 13-15.

¹²⁴ 金三龍, 『韓國 彌勒信仰의 研究』, p. 220.

사 미륵에 비유한 적이 있다.¹²⁵ 이런 맥락에서 증산의 지상선경이 미륵정토와 유사한 모습을 보이는 현상을 이해할 수 있다. 정산은 지상선경을 용화선경(龍華仙境)이라고도 불렀는데,¹²⁶ 이는 지상선경이 불교 용화세계와 선도 신선세계의 이미지를 중첩시킨 곳이라는 사실을 밝히고 있는 것으로 생각된다.

미륵경전이 전하는 불교 용화세계의 모습은 대체로 지상선경과 유사하지만, 결정적으로 다른 모습은 다음과 같은 점이다.

- 인간은 오직 세 가지 괴로움, 즉 음식 먹는 것과 대소변 보는 것, 늙어 죽는 것을 겪어야 함. 대소변을 볼 때는 땅이 저절로 갈라지며, 볼일을 마치면 땅이 다시 합해지면서 붉은 연꽃이 피어 더러운 것들을 가려줌. 목숨이 끝나려 하면 자연스럽게 무덤 곁으로 가서 죽음.(『彌勒大成佛經』, 『彌勒下生成佛經』)
- 양거(穰佉)라는 전륜성왕(轉輪聖王)이 세상을 다스리나, 무력을 쓰지는 않음. 전륜성왕에게는 일당천(一當千)의 용맹한 아들 1000명이 원적(怨敵)을 물리침. 모든 원수와 적들은 스스로 와서 항복함.(『彌勒大成佛經』, 『彌勒下生成佛經』)

미륵의 용화세계에서 인간은 여전히 늙으며 죽고 문힌다. 기본적으로 불교는 이 세계의 영원성을 부정하는 교리 체계를 가지고 있는데, 이러한 교리가 미륵정토에도 투영되고 있는 것으로 보인다. 이에 비해 증산의 지상선경은 불로불사를 누리는 세상이다. 그 세계는 모두가 완전무결해지는 곳으로 영원성을 내포한다. 따라서 지상선경과 용화세계는 영원성과 비영원성이라는 서로 다른 사상적 지평에 서있기 때문에, 그 차이는 작은 것이 아니다. 아마 이것 때문에 증산은 자신의 이상세계가 불교적인 모습을 많이 지님에도 불구하고 불로불사의 신선이 사는 선도의 신선세계라고 표현한 것 같다. 게다가 용화세계에는 여전히 원적(怨敵)이 존재하고 있다는 점에서도 지상선경과 다르다. 비록 원적이 스스로 항복을 한다고는 하지만, 그렇다고 하더라도 이것은 상극과 원이 완전히 해소되고 소멸된 상태가 아님을 상징하는 것이다. 따라서 상극과 결원이 완전히 사라진 증산의 지상선경과는 ‘상당한’ 차이가 있음을 인정할 수밖에 없다.

IV. 맺음말

지금까지 논의된 것들을 종합해보면 다음과 같다. 고대에 신시라고 하는 성속 합일의 이상세계

¹²⁵ “나는 곧 미륵이라. 금산사 미륵전 육장금신(六丈金身)은 여의주를 손에 받았으되 나는 입에 물었노라.” 『典經』, 行錄2-16.

¹²⁶ 같은 책, 教運2-33.

가 있었으나 삼국시대에는 도교의 영향을 받아 탈속과 은일(隱逸)이 강조되는 신선세계가 논의되었다. 그 이후에는 시대에 따라 불교의 미륵정토와 유교의 대동사회가 더 강하게 그려지기도 했지만 신선세계에 대한 동경은 사라지지 않고 이어졌다. 그러다가 임진왜란과 병자호란을 겪은 이후로 신선세계론이 폭증하였고, 조선후기에 접어들면 신선세계 대신에 한국적인 현실을 반영한 소국과민과 무릉도원형의 이상세계가 꿈꾸어졌다. 18세기를 전후로 『정감록』이 등장하면서 남조선신앙도 같이 유행하였는데, 여기에서 제시된 이상세계들에서는 현실 도피적이면서도 동시에 체제 개혁적 성향이 동시에 분출되었다. 이런 관념은 수운과 일부에 의해 종교적·학문적으로 운색되었고, 드디어 증산에 이르러 상극과 결원이 없는 세계, 지상의 신선이 노니는 지상의 신선세계라는 새로운 개념의 이상세계가 도출되었다. 즉 증산은 과거 유불선에서 제시한 이상세계와 『정감록』, 남조선신앙, 수운, 일부의 이상세계를 모두 망라하면서도, 그 이전에는 전혀 제시되었던 적이 없었던 그만의 독창적인 새로운 지상의 신선세계라는 꿈을 세상에 내보였던 것이다. 그 세계를 구현시키기 위해서는 사회 체제 전복이나 현실 도피 같은 전래의 방식은 배척되고, 오직 해원상생의 실천으로 대표되는 철저한 종교적 수양이 요구된다는 점이 특징이다.

증산의 지상선경에는 유교 대동사회, 불교 미륵정토, 선도 신선세계의 모습이 모두 녹아있다. 하지만 그 이상세계들과 비교하였을 때 일정한 차별성 역시 가지고 있다. 특히 전 우주적 차원에서 상극이 없고 모든 원이 해소된 세계라는 정의는 기존의 어떤 신선세계나 이상세계에서도 찾아볼 수 없는 그만의 독창적인 것이다. 즉 증산은 기존의 모든 이상세계론을 아우르면서도 자신만의 새로운 이상세계를 그려내었다.

증산은 자신이 제기한 개혁과 후천 지상선경이 미증유의 것이며, 우주의 도수에 정해져 있었던 것도 아니라고 함으로써 순환사관과 시운관에 근거한 것이 아니라고 강조했다. 따라서 종래의 개혁을 연속적·아날로그적인 변곡점에 비유한다면 증산의 개혁은 비연속적·디지털적인 쿼텀 리프에 비유할 수 있을 것이다.

글을 마치면서, 증산은 왜 20세기 초반에 이러한 지상선경을 그려내었는지, 아니 그려낼 수밖에 없었는지 다시 한 번 생각해보게 된다. 기성종교가 매너리즘(mannerism)에 젖어 있을 때, 신종교가 사회의 제반 문제들을 날카롭게 지적하고 그 나름의 해결책을 제시함으로써 사회변동과 문화변동을 추동(推動)해 왔음은 주지의 사실이다. 약 100여 년 전, 극심한 정치적·사회적·문화적 혼란 속에 빠져있던 한국인들은 동학농민운동의 실패로 참담한 상실감에 빠져 있었고, 거기에 망국이라는 피할 수 없는 암울한 운명을 맞이해야 했다. 더구나 한국인들에게 국권이 피탈된다는 것은 과거 오랜 기간 동안 겪어보지 못한 충격적인 경험이었다. 이런 상황에서 유불의 기성종교는 힘을 발휘하지 못하고 있었고, 기독교 역시 민중들에게 파고들지 못하고 있었다. 이때 증산은 우주적 차원에서 당대의 현실을 진단하고, 상극을 없애며 이 세상의 모든 원한을 풀어 상생만이 존재하는 지상선경을 창조하겠다고 선언함으로써 민중들에게 강력한 종교적 희망을 제공하여 주었다.

신종교의 교조들이 교단 초창기에 주창했던 교리 체계들이 시대의 변화에 따라 구시대적인 것으로 치부된다면, 그 신종교는 존속의 이유를 의심받게 되고, 결국에는 생존을 위하여 중대한 변화를 단행할 수밖에 없을 것이다. 100여 년 전, 증산이 활동했던 당시의 상황에 비하면 현재 한국의 상황은 상당히 변했다. 오늘날 한국인의 삶이 더 이상 바랄 게 없을 정도라고 말할 수는 결코 없다. 여전히 한국은 통일문제를 비롯하여 정치, 경제, 교육, 사회, 문화 전반에 걸쳐 많은 문제점들을 안고 있다. 그럼에도 지금의 한국은, 극심한 정치적·사회적·문화적 도탄기에 빠져 있었던 증산의 시대에 비해서는 나은 편이라고 말해도 좋다. 하지만 아직까지 세상에는 상극이 존재하며 결원 역시 완전히 해소되지 못했다. 서로 원한이 있더라도 그것을 복수로써 풀지 말고 선으로써 풀어서 서로가 서로를 살리라는 증산의 가르침인 해원상생은 아직도 여전히 유효하며, 더구나 문명이 충돌하는 요즘의 지구촌 시대에서는 더욱 강력하게 요청되는 생활법으로 보이기까지 한다. 따라서 증산이 문제를 진단하고 해결책을 제시했던 방식은 시대를 뛰어넘어 현재에도 여전히 유효한 것으로 생각할 수 있다. 현실 사회가 급박하게 변해가더라도, 상극과 결원이 완전히 사라지기까지는 증산의 가르침은 여전히 생명력을 유지할 것이다. 지상의 신선세계를 그렸던 증산의 꿈 역시 개혁과 후천 지상선경이 실현되는 그 날까지 여전히 유효할 것임은 물론이다.

참고문헌

- 『大巡眞理會要覽』(大巡眞理會 教務部, 1969).
- 『道德經』.
- 『東經大全』.
- 『三國遺事』.
- 『龍潭遺詞』.
- 『禮記』.
- 『典經』(大巡眞理會 教務部, 1974).
- 姜敦求, 「正易의 宗教史의 理解」, 『韓國 宗教의 理解』(서울: 集文堂, 1985).
- , 「新宗教研究序說」, 『宗教學研究』6(서울大學校 宗教學研究會, 1987).
- , 「韓 新宗教의 歷史觀」, 『現代 韓國宗教의 歷史理解』(城南: 韓國精神文化研究院, 1997).
- , 「近代 新宗教와 民族主義 I - 東學· 甑山教를 中心으로」, 『近代性的 形成과 宗教地形의 變動 I』, (城南: 韓國學中央研究院, 2005).
- , 「新宗教 研究의 길」, 『宗教理論과 韓國宗教』(서울: 博文社, 2011).
- 金敦宰, 「崔水雲의 侍天主와 歷史理解」, 『韓國思想論叢』7(韓國思想研究會, 1975).
- 金三龍, 『韓國 彌勒信仰의 研究』(서울: 同和出版公社, 1983).
- , 『彌勒佛』(서울: 大圓社, 2001).
- 金容輝, 「韓國 仙道의 展開와 新宗教의 成立」, 『東洋哲學研究』55(東洋哲學研究會, 2008).
- 金 鐸, 「姜甑山의 原始反本思想」, 『韓國宗教』18(圓光大學校 宗教問題研究所, 1993).
- , 『새 세상을 꿈꾸는 민중들의 예언서 鄭鑑錄』(坡州: 살림出版社, 2005).
- , 「甑山教 相生思想의 特性과 展開過程」, 『신종교연구』13(韓國新宗教學會, 2005).
- 金洪喆, 『韓國 新宗教 思想의 研究』(서울: 集文堂, 1989).
- , 「近· 現代 韓國 新宗教의 開關思想 考察」, 『韓國宗教』35(圓光大學校 宗教問題研究所, 2012).
- 盧吉明, 「韓國 近· 現代史와 民族宗教運動」, 『韓國民族宗教運動史』(民族宗教協議會, 2003).
- , 「大巡思想에서의 地上天國信仰의 性格」, 『大巡眞理學術論叢』5(大眞學術院, 2009).
- 陶淵明, 『韓譯陶淵明全集』, 車柱環 譯(서울: 서울大學校 出版部, 2001).
- 『彌勒經典』, 李鍾益· 無觀 譯(서울: 民族社, 1996).
- 朴龍喆, 「冤의 本質과 構造」, 『大巡思想論叢』1(大巡思想學術院, 1996).
- , 「大院寺 工夫의 理解에 나타난 宗統의 天賦性에 대한 考察」, 『大巡會報』68(大巡眞理會 教務部, 2007).
- 徐信惠, 『理想世界 形象과 道教敍事』, (坡州: 韓國學術情報, 2006).
- 宋恒龍, 『韓國道教哲學史』(서울: 成均館大學校 出版部, 1987).
- 安鍾云, 「倫理의 側面에서 본 解冤相生論」, 『大巡思想論叢』4(大巡思想學術院, 1998).
- 梁英煥, 『後天開關 思想에 나타난 歷史意識』(高麗大學校 碩士學位論文, 1985).
- 尹炳哲, 「鄭鑑錄의 社會變革 論理와 社會的 意義」, 『精神文化研究』98(城南: 韓國學中央研究院, 2005).
- 尹錫山, 「東學에 나타난 道教의 要素」, 『道教思想의 韓國的 展開』(韓國道教思想研究會, 1989).
- , 「東學의 開關思想 研究」, 『韓國言語文化』42(韓國言語文化學會, 2010).
- 李京源, 「韓國 近代 新宗教에 나타난 先· 後天論의 特質」, 『新宗教研究』4(韓國新宗教學會, 2001).
- , 「姜甑山의 後天開關論」, 『韓國宗教』35(圓光大學校 宗教問題研究所, 2012).
- 李正浩, 『正易研究』(서울: 國際大學 出版部, 1983).
- , 『原文對照 國譯註解 正易』(서울: 亞細亞文化史, 1988).

- 李鍾殷·尹錫山·鄭珉·鄭在書·朴永浩·金應煥, 『韓國文學에 나타난 유토피아 意識 研究』, 『韓國學論集』 28 (漢陽大學校 韓國學研究所, 1996).
- 張志勳, 「三國時代 彌勒信仰 流行的 社會的 背景-百濟·新羅를 中心으로」, 『震檀學報』 79 (震檀學會, 1995).
- 鄭奎薰, 『韓國의 新宗教-東學, 甌山教, 大倣教, 圓佛敎의 形成과 發展』 (坡州: 曙光社, 2001).
- 鄭世根, 「韓國 神仙思想의 展開와 分派」, 『韓國 固有思想·文化論』 (韓國精神文化研究院, 2004).
- 鄭在書, 『韓國 道敎의 起源과 歷史』 (서울: 梨花女子大學校 出版部, 2006).
- 陳正焱·林其鏊, 『中國古代大同思想研究』 (香港: 中華書局, 1988).
- 車瑄根, 「大巡眞理會 聖地의 特性과 意味」, 『東ASIA宗教文化研究』 창간호 (東ASIA宗教文化學會, 2009).
- , 「正易思想과 大巡思想의 比較 研究-宇宙論을 中心으로」, 『宗教研究』 60 (韓國宗教學會, 2010).
- , 「姜甌山의 對外認識」, 『東ASIA宗教文化研究』 2 (東ASIA宗教文化學會, 2010).
- , 「近代 韓國의 神仙 觀念 變容」, 『宗教研究』 62 (韓國宗教學會, 2011).
- , 「中國 初期 民間道敎의 解冤結과 大巡眞理會의 解冤相生 比較 研究」, 『宗教研究』 65 (韓國宗教學會, 2011).
- , 「水雲과 甌山의 宗教思想 比較 研究-하늘觀과 修行觀을 中心으로」, 『2012年 前半期 韓國宗教學術大會 論文集』, (韓國宗教學會, 2012).
- 崔東熙, 「解冤相生과 우리 日常言語」, 『大巡眞理學術論叢』 4 (大眞學術院, 2009).
- 崔俊植, 「王重陽과 姜甌山의 三敎合一主義」, 『宗教研究』 5 (韓國宗教學會, 1989).
- 『韓國 新宗教 調查研究 報告書』 (韓國宗教研究會, 1996).
- 黃善明, 「十勝地 考」, 『宗教와 文化』 5 (서울대학교 宗教問題研究所, 1999).

近現代韓国の神仙世界論

一大巡真理会の神仙世界を中心に

車瑄根
大巡宗教文化研究所 研究委員

I. はじめに



①深深有悟



②奉得神教



③勉而修之



④誠之又誠



⑤道通真境



⑥道之通明

<絵1>京畿道驪州大巡真理会本部道場に描かれている六幅の大巡真理会尋牛図

仏教と同じように、韓国の代表的な新宗教の一つである大巡真理会も、やはり修道の過程を尋牛図¹によって象徴化させる。大巡真理会の尋牛図は六幅で構成されているが、その段階は①人生の意味に対して悩みながら道を探すことになる「深深有悟」、②道門に入り天からおりた教えを敬う「奉得神教」、③努力し磨きあげる「勉而修之」、④誠を極め入る「誠之又誠」、⑤道即我・我即道を成し遂げ、無所不知によって無所不能の境地に到達する「道通真境」、⑥開闢によって新天地が一気に開かれる「道之通明」、で構成されている。

唐突に大巡真理会の尋牛図をならべる理由は、尋牛図の最終段階の「道之通明」が持つ意味のためだ。「道之通明」は衆生済度が全て終わり² 開闢が起きた後の世上を描写している。そこには神仙と仙女がのんびりと戯れていて、山・水・石・松・雲・不老草・鶴が周辺の風景を作っている。もちろんこの七要素は十長生の一夫だ。これと共に「道之通明」は、大巡真理会が指向する宗教的理想世界

¹ 本来、尋牛図は仏教では求道の過程を描いたものとして、十牛図、四牛図、六牛図、牧牛図、白牛図、十馬図、十象図、牧象図など種類が多様だ。韓国仏教では宋代に普明が描いた牧牛図と廓庵が描いた十牛図が広まったが、牧牛図は黙照禪を、十牛図は看話禪をその思想的背景としている。

² 大巡真理会心牛島で衆生制度は「勉而修之」、「誠之又誠」、「道通真境」の過程で起きると見る。

が神仙世界であることを明白に表している。この世界の内容と特徴を考察しようと思うことが本論の目的である。

すべての宗教は理想社会を追求する。だが、その方式には差があり、概して既成宗教は漸進的な改革を、新宗教は急進的な改革を主張する。³大巡真理会もやはり修道を通じて人間改造を成しとげることができれば、近い将来に非常に急進的な世上の変革が起きると考え、この時に新世界を建設する事を教団の目的としている。⁴この変革は非連続的で急激な跳躍である「カンタム・リーフ(Quantum Leap)」に該当するが、このカンタム・リーフが自然界と人間界で総体的に起きるということが、まさに開關である。

大巡真理会の信仰対象である甌山⁵は、開關の後に繰り広げられる新天地を後天、楽園、仙境、聖人時代、地上仙境、人尊時代、と呼び、甌山から宗統を継承し、甌山の思想を定立した鼎山⁶は龍華仙境、清華世界、地上天国と呼んだ。⁷その新天地は、儒仏仙の理想世界を全て合わせながらも、基本的に地上神仙が生きていく地上の神仙世界と設定されるという点で、仙道的⁸色彩が明確な所が特徴だ。

ここでの地上神仙は、従来の神仙とは違う。地上神仙を実現させるということは、大巡真理会が追求する宗教的目標の中の一つだ。⁹地上神仙は人尊と神人調化を通じて具現される。人尊とは、神封於人、すなわち人間各々人に各自の器局に合う神々が封じられて、その神と人間が互いに調化を成し遂げ（神人調化）、人間が新しい存在態として新たに出直すことをいう。地上仙境では人間だけが尊貴するのではなく、神と人間の皆が尊貴するも、それでも中心になるのは神でなく人間だから人尊だと名付けている。¹⁰したがって地上神仙になるということは、人間が努力して自身に内在する神性を実現させ自ら神の境地に上って神の能力を発揮するというだけでなく、人間本来の清浄なる本質と、天稟性を回復した後、自身の器局に合う神と合一し、その神の能力と権威を行使するということだ。¹¹

これまで、甌山の後天開關と地上仙境を扱った論文は一つ一つ数え上げるのが困難なほど多い。だが、今までの論文は、新宗教の創始者などの水雲¹²・一夫¹³・甌山が提示した理想世界が、その姿や性格が同一だと見る視角の下で記述したものが大部分だ。すなわち、この理想世界は民衆解放のために、強烈な念願の表出として登場し、階級矛盾に対する告発と解冤を含み、すべての不平等と抑圧を

³ 姜敦求、「新宗教研究の道」、『宗教理論と韓国宗教』（ソウル:博文社、2011）、pp. 660-661参照。

⁴ 八、目的:無自欺-精神開關、地上神仙実現-人間改造、地上天国建設-世界開關、『大巡真理会要覧』（大巡真理会教務部、1969）、p. 17。

⁵ 姜一淳(1871-1909)。号は甌山。

⁶ 趙哲濟(1895-1958)。号は鼎山。

⁷ 『典経』（大巡真理会教務部、1974）、公事1-2、公事1-3、公事3-5、教運2-32、教運2-33、教運2-41、教運2-42、教法2-55、権智1-11、権智1-21、権智2-37、予示6、予示9、予示17、予示73、予示81等。

⁸ ‘仙道’とは韓国の基層文化の韓国固有の信仰と文化伝統を土台に中国から流入した道教的要素までの全てを包括する概念をいう。金容輝、「韓国仙道の展開と新宗教の成立」、『東洋哲学研究』55（東洋哲学研究会、2008）、pp. 141-142参照。

⁹ 車瑄根、「近代韓国の神仙観念変容」、『宗教研究』62（韓国宗教学会、2011）、p. 141、p. 150。

¹⁰ 車瑄根、「大巡真理会聖地の特性と意味」、『東AISA宗教文化研究』創刊号（東AISA宗教文化学会、2009）、pp. 207-208；車瑄根、「近代韓国の神仙観念変容」、pp. 156-158。

¹¹ 車瑄根、「近代韓国の神仙観念変容」、p. 158。

¹² 崔濟愚(1824-1864)。号は水雲。

¹³ 金恒(1826-1898)、号は一夫。

消滅させ、人間の尊厳性を回復し、平和と物質的豊かさを実現した世界というものだ。合わせてこういう理想世界は循環史観と時運観に基づくという。¹⁴しかし解冤観念が明確に浮び上がるのは、甌山の理想世界だけであり、循環史観と時運観に基づくというのは水雲・一夫の理想世界にのみ該当する事実であるから、このような叙述が妥当とは思えない。

もちろん水雲・一夫・甌山が提示した理想世界の間には、万人が平等で平和で豊かな世上という点、正しい民ならば誰でも君子になって神仙になるという大乘的救援観が内包されているという点などの交集合も存在する。¹⁵ところが基本的にこれらの理想世界は全て各々の特徴を持っているという事実を看過してはならない。現代新宗教の特徴の一つは、現在、または比較的近い時期に、すぐにでも現実世界での救援を追求するということだ。地上に樂園を建てるという思想は、現代のほとんどすべての新宗教が持っている。¹⁶しかし各々が追求する理念や歴史的経験、社会的背景などにしたがって、個別の内容においては互いに差異が見られ、またその事実から各新宗教が持つ固有性を見出すことができる。したがって、このような事実を無視し、新宗教の理想世界論¹⁷全てを一つの同じ類型で括り、同一線上に置いて概観するのは望ましいとは思えない。新宗教を一つの括りで取り扱うのは、個別の宗教思想の真骨頂を分けてしまうなどの多くの問題点を露呈する。宗教現象の差を浮き上がらせ、多元的宗教文化の理解を強調する最近の比較宗教学の観点から見れば、既存の新宗教思想に対する理解の方法は一定の限界を持たざるをえない。¹⁸

このような問題意識の中で、本稿では大巡真理会の理想世界の地上神仙世界（地上仙境）の内容とそこで浮び上がる特徴が何なのかを探ってみたい。その方法を具体的に言うと、まず第二章で韓国理想世界論の歴史的展開、すなわち道教・仙道および儒仏の伝統理想世界、そして『鄭鑑録』で水雲・一夫に至るまでの18世紀以後に新しく提起された理想世界論を通時的観点で短くではあるが眺望してみたい。その後、第三章で大巡真理会の後天開闢と地上仙境の内容を整理しつつ、第二章で叙述した韓国理想世界論の脈絡の中であられる大巡真理会神仙世界の特徴を抽出させようと思う。

筆者は甌山が提示した地上の神仙世界がいかなる姿であったかを概観するこのような作業には、いくつもの意味があると考えている。その一つは100年余り前、乱世を生きた人々がどんな未来を夢見ながら自分たちの時代を生き抜いて行こうと思ったかを垣間見ることによって、彼らの人生を把握できるのではないかという事であり、また、もう一つは当時の問題を解決するために新宗教が登場したものの、政治的・社会的・文化的状況が急変した今にも当時の問題意識と解冤決策が相変わらず有効なのかを調べることによって新宗教、特に大巡真理会の今日と明日を診断できるという事だ。

¹⁴ 代表的に盧吉明、「韓国近現代史と民族宗教運動」、『韓国民族宗教運動史』（民族宗教協議会、2003）、pp. 64-66；金洪喆、「近現代韓国新宗教の開闢思想考察」、『韓国宗教』35（円光大学校宗教問題研究所、2012）、p. 9参照。

¹⁵ 梁英煥、『後天開闢思想に現れた歴史意識』（高麗大学校碩士學位論文、1985）、p. 39。

¹⁶ 姜敦求、「新宗教研究序説」、『宗教学研究』6（ソウル大学校宗教学研究會、1987）、p. 206。

¹⁷ 神仙に対する議論を‘神仙論’とするならば、理想世界に対する議論を‘理想世界論’とすることができる。概して‘神仙論’は存在論と修行論を扱い、‘理想世界論’は神仙世界を含む理想世界に対する議論を扱う。したがって‘神仙論’を細分することもでき主張を‘神仙思想論’で区分することだ。鄭世根、「韓国神仙思想の展開と分派」、『韓国固有思想文化論』（韓国精神文化研究院、2004）、p. 270参照。

¹⁸ 車瑄根、「水雲と甌山の宗教思想比較研究-空観と修行観を中心に」、『2012年前半期韓国宗教学術大会論文集』（韓国宗教学會、2012）、p. 127。

事実、大巡真理会の地上仙境が持つ特徴をより幅広く理解するためには、共時的観点の叙述、すなわち甌山と同時代に起きた千年王国運動(millennarian movement)でも、特に中国の康有為(1858-1927)が『大同書』で提案した新しい大同社会論との比較考察が必須だ。だが、本稿の分量を考慮し、この問題に対する叙述は次の機会にしたい。

II. 韓国理想世界論の歴史的展開

(1) 伝統理想世界論の展開

韓国で最も古い理想世界といえば、檀君神話に登場する神市を思い浮かべることができる。『三国遺事』によれば、桓雄は天から3000人を率いて太白山神檀樹下に降臨し、神市という都市を興して、そこで穀物・生命・病気・善悪など人間の360種の事を主管し、政治と教化を施したという。¹⁹神話時代、太初の世界に該当する神市は夢の空間だった。そこでは弘益人間の在世理化という天の教えが、大地の上に積極的に具現された聖俗合一の世界として、韓国理想世界の原形という位相を持つ。

三国時代になると、道教の影響で世間には脱俗的な道教の神仙世界論が広がることになる。²⁰沃之野、樂土、姑射山、洞天と福地、三島と十洲、仙境²¹等で表現される道教の神仙世界は概して天恵の自然条件を持っており、災害と虐政がなく、衣食住が豊かで室に溢れ、不老不死を享受することができる描写される。このようなところは人間界とは遊離した脱俗の世界であり、普通の人間では接近することがほとんど不可能だ。

統一新羅以後では金山寺と法住寺、鉢淵寺を中心に弥勒信仰を広げた真表律師の活躍によって仏教の弥勒浄土を指向する流れが主流をなし、概してその流れは高麗時代まで続いた。三国時代に仏教が伝来した時から大衆に最も広がった仏教信仰は弥勒下生信仰だった。²²兜率天で修行をしていた弥勒が人間界に降りてきて3度説法をし(龍華三会)、この時、弥勒を信じてこの説法に参加すれば救けを受けることができるというのが弥勒下生信仰の骨子だ。概して釈迦仏の理念が個人的・主観的仏世界の実現ならば、弥勒仏の理念は全体的・客観的仏世界の実現だ。²³すなわち弥勒下生信仰は大乗的な救けを目的とする。地上に煩惱がなく平和が保障される龍華世界を実現するという弥勒下生信仰は

¹⁹ 『三国遺事』、「紀異第一」。

²⁰ 三国時代の道教神仙世界論の流行に対しては次を参照。鄭在書、『韓国道教の起源と歴史』(ソウル:梨花女子大学校出版部、2006), pp. 30-31, pp. 177-191; 宋恒龍、『韓国道教哲学史』(ソウル:成均館大学校出版部、1987), pp. 57-58.

²¹ これに対する詳しい内容は李鍾殷・尹錫山・鄭珉・鄭在書・朴永浩・金応煥、「韓国文学に現れたユートピア意識研究」、『韓国学論集』28(漢陽大学校韓国学研究所、1996), pp. 13-16参照。

²² 弥勒信仰は二種類に分かれるが、死ねば弥勒がいる兜率天で弥勒と同じように56億年を過ごし、弥勒と同じように地上に降りてきて説法に参加するというのが弥勒共存信仰で、龍華三会在ればすぐに参加して救けを受けられるというのが弥勒下生信仰だ。韓国では三国時代以後に弥勒共存信仰より弥勒下生信仰が流行した。張志勳、「三国時代弥勒信仰流行の社会的背景-百濟・新羅を中心に」、『震檀学報』79(震檀学会、1995), p. 1, p. 23; 金三龍、『韓国弥勒信仰の研究』(ソウル:同和出版公社、1983), pp. 232-233.

²³ 金三龍、前掲、pp. 235-240.

、体制批判的な見解と結合するのに十分な構造を持っており、歴史的に社会が混乱するときには、間違いなく現れた。

儒教の理想世界である大同社会も、やはり龍華世界に劣らない程の夢を描いた。その夢は、高麗初期の崔承老の時、務二十八條を筆頭に、朝鮮中期の趙光祖の道德国家建設、李珥の郷約実践、朝鮮後期の実学者らの改革論などまで、長い間続いた。²⁴周知のように、儒教の大同社会は超自然的存在や環境を想定せず、人間に対する信頼を土台に人間の社会秩序を肯定している。大同社会は現実を改革しようとする意志を含んでいるが、究極的なモデルとするのは堯舜が治めた太平聖代であるので、結局、社会や歴史が進歩し成し遂げるのではなく、過去に戻らなければならないという復古的であることが特徴だ。²⁵

概して仏教が支配理念だった高麗時代には仏教的な理想世界を、儒教が支配理念だった朝鮮時代には儒教的な理想世界を実現しようとする傾向が殊更強かった。それでも高麗中期の李仁老と朝鮮初期の柳方善が智異山青鶴洞を尋ね歩き夢に描いた状況を詩で記録したところから知り得るように、²⁶神仙世界に対する憧憬は消える事無く続いた。そうして、朝鮮中期の特に壬辰倭乱と丙子胡乱という大規模な兵禍を体験した後、神仙世界に対する希求が大量に噴出した。その時は、道教の神仙世界をそのまま模倣した神仙世界論が主流をなし、例えば西王母が主管する祭りが広がる地などの非実際的で幻想的な世界が憧憬された。

朝鮮後期になると、韓国の社会的現実と地理的環境が反映され、これを背景にしたより現実に近い理想世界を夢に描いた。すなわちその理想世界は少ない数の人々が集まって村落を成し、農作業をして自給自足をしつつ、老若男女の誰もが畑を耕し、ハタを織って一所懸命に仕事をして、その土地は沃土で、十分な収穫を出し、税金と収奪・兵禍がなく、身分の差別もなく、特に自然を開発したり、文明道具を作り出しもせず、ただ人々は琪花瑶草が茂った美しい自然の中で静かで平和に生きていく素朴な姿で描かれた。²⁷

それは明らかに「道德経」の小国寡民、陶淵明の武陵桃源と似た世界だ。²⁸小国寡民の世界は七反すなわち反戦争・反圧迫・反重税・反干渉・反貧富不均・反工芸技巧・反財産有を実現した地だ。²⁹この世界は当時、塗炭に陥っていった東周社会を批判し提示されたわけだが、現在の改革を通じて成し遂げようとする未来像というよりは、過去の理想社会に復帰しようとする指向を持つ。同じように武陵桃源も、やはり俗世から逃避する隠逸的性格を帯びている。³⁰

²⁴陳正焱・林其銖、pp. 40-41参照。

²⁵李鍾殷・尹錫山・鄭珉・鄭在書・朴永浩・金応煥、前掲、pp. 30-31。

²⁶李鍾殷・尹錫山・鄭珉・鄭在書・朴永浩・金応煥、前掲、pp. 163-165参照。

²⁷徐信恵、『理想世界形象と道教叙事』、(坡州:韓国学術情報、2006), pp. 86-87, pp. 90-97, p. 101, p. 179.

²⁸徐信恵、前掲、p. 84.

²⁹陳正焱・林其銖、『中国古代大同思想研究』(香港:中華書局、1988), pp. 47-48.

³⁰李鍾殷・尹錫山・鄭珉・鄭在書・朴永浩・金応煥、前掲、pp. 24-26.

(2) 「鄭鑑録」と南朝鮮信仰の出現

大体18世紀頃から韓国には「鄭鑑録」³¹と南朝鮮信仰で代表される新しい理想世界論が登場することになる。

「鄭鑑録」は韓国の代表的な識書だ。この書籍の著者は未詳で、朝鮮を開国した李氏王朝の先祖という李沁と、朝鮮滅亡後、新しくできる鄭氏王朝の先祖という鄭鑑が、金剛山で向かい合って座って対話をする形式で構成されている。その内容は、李氏がたてた朝鮮が滅亡すれば鄭氏が鷄龍山で新しい国を建て、また、その次には趙氏が伽耶山で、また、その次には范氏が完山で、また、その次には王氏が開城で国を順にたてるというもので、その合間合間には各種の災難が起きるので、これを避けるためには十勝之地という安全な避難所を訪ねよと预言している。

「鄭鑑録」は既存体制を転覆させようとする易姓革命思想を持っており、その点によって朝鮮中期以後に起きた大多数の逆謀事件に逐次間接的に利用された。また「鄭鑑録」で言及した十勝之地は吉地を探す風水思想に基づいており、このようなところを訪ねて行こうということは、結局、現実隠遁的で逃避的な指向を持っているという事だ。³²このような点を考慮すれば、「鄭鑑録」では既存の社会秩序を変革させようとする「攻撃型」と現実を全面的に否定しようとする「逃避型」の二種類の性格が³³全て現れた物と見ることができる。

「鄭鑑録」が、民間にますます深々とした位置を占めていく中で、貪官らの虐政に苦しめられた朝鮮の国民らの中には強力なカリスマを持った真人が現れて、極めて幸福な世界の南朝鮮を開くという思いも共に広がっていった。³⁴このような南朝鮮信仰は「鄭鑑録」から出現した、或いはかなりの影響を受けた可能性がある。³⁵その理由は「鄭鑑録」が強調する十勝之地が豊基、安東、報恩、公州、醴泉、南原、永越、茂州、扶安、星州など全部朝鮮の「南側」に分布しているという点、³⁶「鄭鑑録」で朝鮮を押し出し、新しく開国をすると预言されている鄭氏（正道令）が国民らの間では苦難の時代を終わらせてくれる真人として充分だったという点のためだ。

「鄭鑑録」と南朝鮮信仰は国民に、朝鮮中・後期に流行した超越的な仙世界、または隠遁的な道教理想世界とはまた違った新しい理想世界を夢見させた。その世界は現実逃避的ながらも同時に積極的な現実改革指向も持つということだった。このような観念は水雲によって宗教的色彩が重ねられ、一夫が主に主張した正易で学問的にも整備され、ますます具体化され始めた。

³¹ ‘鄭鑑録’ という用語が最初に登場するのは1739年5月15日のことを記録した『備辺司謄録』だ。したがって『鄭鑑録』はおおよそ18世紀前後で流布し始めた。金鐸、『新しい世上を夢見る民衆の預言書鄭鑑録』（坡州：살림出版社、2005），pp. 150-153参照。

³² 尹炳哲、「鄭鑑録の社会変革論理と社会的意義」、『精神文化研究』98（城南：韓国学中央研究院、2005），p. 123。

³³ 盧吉明、「大巡思想での地上天国信仰の性格」、『大巡真理学術論叢』5（大真学術院、2009），pp. 90-91。

³⁴ 南朝鮮信仰は積極的な社会闘争に利用されるのに適当な内容と構造を持っていた。代表的なのは東学農民軍の指導者の一人だった金開南を上げられるが、彼は本来、名前が金永疇であったが金箕範に変えた人で、自身が‘南朝鮮を開く’王とふれまわって民心を得るためにまた金開南と改名した。彼はこの事実を合理化するために自身の夢に神靈が現れて手の平に‘開南’二つの字を書いたと宣伝した。

³⁵ 『韓国民族文化大百科事典』5（韓国精神文化研究院、1995），pp. 498-499。

³⁶ 十勝之地に対する考察は黄善明、「十勝地考」、『宗教と文化』5（ソウル大学校宗教問題研究所、1999）参照。

(3)水雲の「再開闢」

水雲は1860年に天主に会う神秘経験をしてから、近いうちに怪疾が来る運数に遭い、それが終われば堯舜の太平時代がまたきて国泰民安が成立すると予言した。水雲によれば、5万年の間持続するその時代は「地上神仙」が生きる「再開闢」となった無極之運の世界という。³⁷ここで地上神仙は長生不死や隱遁が強調される道教の神仙とは区別される概念で、地上の俗世で社会道徳を実現し生きていく存在をいう。水雲は外丹あるいは内丹という修練で現世超越的な神仙になる伝統的の神仙観念から脱離し、「天主慕心（侍天主）」を通じてこの土地に道徳を広げ、現世中心的な地上の神仙になることを強調して、神仙概念を変容させたのだ。³⁸彼の地上神仙は、「はじめに」で言及した甌山の地上神仙とは違う。

また、本来、東洋の伝統で開闢は空が初めて開かれる天開と土地が初めて成す地開を合わせた用語として、天地創造を意味するということだった。³⁹昨今の古く病んでいる現実社会は消滅して、新しい別天地が到来するという水雲の「再開闢」は民間に広く流布していた「鄭鑑録」などの讖緯説、南朝鮮信仰などの終末的待望思想を土台にして、弥勒信仰と共に19世紀と20世紀始めの新宗教運動の思想的基盤となった。⁴⁰

水雲が提示した神仙世界は「再開闢」後に来る世界だ。「再び(again)」という言葉が示唆しているように、水雲の神仙世界は決まった変化の枠組みにより宇宙が運行されるという東洋の伝統的な運度論の時運観と循環史観に基づく。⁴¹もちろん水雲の神仙世界が天主という神的存在の意志に従うために、伝来の時運観・循環史観とは関係がないという見解もある。⁴²だが水雲が直接著述した資料の「龍潭遺詞」と「東經大全」では天主が宇宙のプログラムになかった新しい世界を直接に開く主体という叙述が発見できない。水雲の天主は「再開闢」の駐在者でなく、あくまでも「再開闢」が到来する時期が今だと啓示する存在であるだけなのだ。水雲の神仙世界は決まった宇宙のプログラム（度数）により自ずと実現するものであり、それを迎えることが、即ち「再開闢」だ。⁴³ところが水雲はその神仙世界を春三月好時節などで表現しただけで、⁴⁴特に細かく具体的な言及をしなかったという限界が見られる。後に叙述するだろうが、この神仙世界に対する議論は甌山に達して本格化する。

³⁷ “어화! 世上 사람들아! 無極之運 닥친 줄을 너희 어찌 알까보냐! 奇壯하다, 奇壯하다, 이 내 運數 奇壯하다. 龜尾山水 좋은 勝地, 無極大道 닦아내니 五萬年之運數로다.” 『龍潭遺詞』、「龍潭歌」; “十二諸國 怪疾運數 다시 開闢 아닐런가. 堯舜聖世 다시 와서 國泰民安 되지만은 ….” 『龍潭遺詞』、「安心歌」; “入道한 世上사람 그날 부터 君子되어 無爲而化될 것이니 地上神仙 네 아니냐.” 『龍潭遺詞』、「教訓歌」; “春來消息 尙有知地上神仙開闢爲 近.” 『東經大全』、「訣」。

³⁸ 尹錫山、「東學に現れた道教的要素」、『道教思想の韓国的展開』(韓国道教思想研究会、1989), pp. 336-339, p. 343; 鄭奎薰、『韓国の新宗教-東學、甌山教、大倂教、円仏教の形成と發展』(坡州:曙光社、2001), p. 125; 車瑄根、「水雲と甌山の宗教思想比較研究-空觀と修行觀を中心に」、p. 132.

³⁹ 金洪喆、『韓国新宗教思想の研究』(ソウル:集文堂、1989), p. 102参照。

⁴⁰ 『韓国新宗教調査研究報告書』(韓国宗教研究会、1996), p. 56.

⁴¹ 金敬宰、「崔水雲の侍天主と歴史理解」、『韓国思想論叢』7(韓国思想研究会、1975), p. 225; 金洪喆、前の本、p. 105; 金洪喆、前の文、p. 9.

⁴² 姜敦求、「韓国新宗教の歴史觀」、『現代韓国宗教の歴史理解』(城南:韓国精神文化研究院、1997), pp. 302-303参照。

⁴³ 尹錫山、「東學の開闢思想研究」、『韓国言語文化』42(韓国言語文化学会、2010), pp. 339-340参照。

⁴⁴ 『龍潭遺詞』、「安心歌」。

水雲に従う群衆がますます増え、これを憂慮した朝鮮朝廷は水雲を逮捕し1864年に左道乱正の罪で梟首刑に処してしまった。だが水雲が提示した開闢と地上神仙世界に対する待望は消えなかった。

(4) 一夫の正易時代

1879年になると、在野で学問に励んだ一夫が空におかしな卦が広がるという宗教体験をする。数年間こういう現象が続くと、すぐに一夫は1881年にその卦を描いて「正易八卦図」と名付け、⁴⁵その図像を研究し、1885年に「正易」を著述した。

一夫によれば、既に周易と説かれる古い時代は去り、正易と説かれる新しい時代が到来し、その古い世界は先天、新しい世界は後天という。本来、東洋の伝統では先天・後天は「空に先んじる（先天）」、「空に遅れをとる（後天）」という単純な時間性を内包した叙述語に過ぎなかったが、宋代の新儒学に達して現象界の形而上学的根拠での概念となり、本体（先天）と作用（後天）、本質界（先天）と現象界（後天）として、より深い意味を付与された。⁴⁶先天・後天という儒学の宗教哲学用語が、古く混乱した世界（先天）と未来の幸福な世界（後天）を指し示す時代概念で使われ始めたことは、韓国の近代新宗教になってからだ。⁴⁷たいてい先天と後天を初めて主張した人物は水雲だと知られている。だが水雲は「再開闢」で新天地が開かれるという話はしたが、本来、先天と後天という用語を使ったことはない。金鐸によれば、韓国宗教史で先天と後天の時代を定義し対立的な用語で使った最初の人物は一夫だという。⁴⁸

一夫が提示した後天正易時代は乾北坤南で陰陽が正しく確立されて地天泰⁴⁹を行って具現された平和な世界だ。その時には人間の地位も上向き、平準化されるが、例えば先天には君王が特定の一人だったが、後天では誰でもがみな君王であるとしている。⁵⁰

正易時代の到来は自然のプログラムによりすでに決まっていることであって、特定の神的存在の登場によって突然、生じるのではない。したがって一夫に従う人々は正易時代の到来を信じ、その日を受動的に待つ傾向が強い。もちろんこれは一夫の正易に特定の神的存在の役割が言及されていないというところに起因する。⁵¹一夫に従う人々が積極的な社会活動や宗教活動を実践するよりは、概して易を研究する学問的な指向を持つのは、このような理由によるものであった。⁵²

⁴⁵ 一説にはその時孔子が現れて“私がかつてしようと思ったが成し遂げることができなかったことをあなたが成し遂げたのでこれほど立派なことがあるか!”と励ましたと伝えられる。李正浩、『正易研究』（ソウル:国際大学出版部、1983）、p. 203.

⁴⁶ 先天と後天概念に対する詳しい内容は李京源、「韓国近代新宗教に現れた先後天論の特質」、『新宗教研究』4（韓国新宗教学会、2001）、pp. 228-237参照.

⁴⁷ 李京源、同じ文、p. 236.

⁴⁸ 金鐸、「甌山教共存思想の特性と展開過程」、『新宗教研究』13（韓国新宗教学会、2005）、pp. 261-262.

⁴⁹ 上卦が坤で下卦が乾の地天泰は周易64卦中で最も縁起が良い卦だ。この卦は天地が調和を成し遂げ万物の平和を象徴する。

⁵⁰ 李正浩、『原文対照国訳註解正易』（ソウル:亜細亜文化史、1988）、p. 116.

⁵¹ 姜敦求、「韓国新宗教の歴史観」、p. 291.

⁵² 車瑄根、「正易思想と大巡思想の比較研究-宇宙論を中心に」、『宗教研究』60（韓国宗教学会、2010）、pp. 54-55参照.

Ⅲ. 大巡真理会の後天開闢と地上仙境

東学農民運動の失敗を直接そばで見た甌山は⁵³1897年から三年間、朝鮮半島全域を周遊して民心を観察した後、1901年5月中旬に全州母岳山麓にある大院寺で49日間不飲不食の工夫をした。⁵⁴甌山はこの工夫の後に、天地人三界の大権が自身にあり、「天地公事」を施行すると次の通り宣言した。⁵⁵

“余人がつくったものに従うのではなく、新たにつくらねばならぬ。例えば、父母が貯えた財であつても子息がもらい受けて使おうとするならば、使うたびに親の顔色を窺うのと同じく、また古い家にそのまま住もうとするならば、崩れる恐れがあつて不安なため、住むのはとても辛いものだ。それゆえ私たちは開闢しなければならず、おおよそ私が行う公事は昔も今も存在したことがなく、余人のものを継いだのでもない。命運にあることでもなく、ただ私のみがつくるものである。私は三界の大権を主宰し、先天の度数を建て直し、後天の無窮なる仙境の命運を開いて樂園をつくるのだ”⁵⁶

一夫と同じように甌山においても先天は古い時代、後天は新しい時代と規定される。したがって天地公事を基準として、その前は先天、その後は後天に分かれると見るのが妥当かもしれない。だが、筆者は、甌山の時代区分は先天と後天の他に後天が到来する前の過渡期と開闢期までの全部で四つだと考える。過渡期はまた解冤時代の解冤期と病劫の時期の病劫期で細分される。これを図式的に表せば次のようになる。

(1)先天→ (2)過渡期:天地公事以後から開闢以前までの時代として解冤期と病劫期で成り立つ
→ (3)開闢期→ (4)後天地上仙境

甌山の天地公事は1901年から1909年まで施行された。しかし地上仙境は1909年になつても立て直されなかった。地上仙境は今すぐにも実現可能な事だが、それを相応しい時期が達する前に実現されればかえって災害を及ぼすというのが甌山の主張だ。⁵⁷天地公事は地上仙境を建設する一種の設計図

⁵³ 甌山が生まれた客望里は東学農民運動の火蓋が切られた井邑梨坪で南にわずか4km離れたところだった。よって甌山は東学農民運動の発生と展開をそばで生々で見ることができた。彼は東学農民運動が失敗することを予想して人々がこの運動に加担するのを止めたという。『典経』、行録1-23;車瑄根、「水雲と甌山の宗教思想比較研究-空観と修行観を中心に」、p. 135.

⁵⁴ 現代韓国語で工夫は主にstudy, learnを意味するが、本来、工夫は学問でも技術を習得すること以外にも、成し遂げるために使う時間と精力という意味を持っていた。この次元で大巡真理会は甌山の工夫を、分からないことを実らせる行為でなく天地の構造と運行を再調整するために精魂を込める一切の行為と解釈する。『典経』、行録2-12, 教運2-21;朴龍喆、「大院寺工夫の理解に現れた宗統の天賦性に対する考察」、『大巡会報』68(大巡真理会教務部、2007), pp. 88-107参照.

⁵⁵ 車瑄根、「水雲と甌山の宗教思想比較研究-空観と修行観を中心に」、pp. 135-136.

⁵⁶ 『典経』、公事1-2.

⁵⁷ “いま清水一甕にマッチ一箱を入れれば、天地が水中に没するであろう。開闢とはこのようにたやすいということを知っておけ。もしこれを時が至らぬ前に用いれば、災禍を及ぼすばかりだ。そう信じて待ていよ”、前掲、公事2-27

に該当する。甌山は自身の設計により、実際にことを成就させられ、更に別に「大頭目」が登場すると明らかにした。⁵⁸大巡真理会が甌山-鼎山-牛堂⁵⁹と続く宗統を道の生命と見なす程に重要だと考える理由もまさにここにある。⁶⁰これと共に甌山は、自身が9年間世上にひろげた天地公事により世上の仕事が一つずつ解かれていくと考える。先天と後天の間には一定の過渡期が存在し、その時期が終わった時にこそ後天上仙境が開かれるということだ。

過渡期は解冤期と病劫期で成り立つが、これを含めて甌山が設定した各時代の内容を調べてみたい。

(1) 先天: 相克と結冤時代

甌山の先天を規定するキーワードは相克と結冤だ。宇宙の中に存在する個々の万物の間には互いに共存と相克の関係が作用している。この関係が適切な調和を成しつつ結ばれば、宇宙全体の均衡が維持され、万物の興亡盛衰運行は順調となる。共存と相克は自然の運行において欠くことのできない必須の要素である。ところが甌山によれば先天では万物が常に相克による支配を受けた。すなわち共存と相克の相互調和から逸脱して相克が圧倒的支配をしたので、そこに問題の深刻性があるといったのだ。⁶¹特に甌山は冥府が過度に相克を執行するという錯乱を起こし、よって天地人三界も錯乱を起こすことになったと考えた。⁶²宇宙が過度に相克にのみ偏って運行されるならば、これは自然界の均衡を崩し多くの混乱を呼び起こすことになるだろう。行き過ぎた相克は度数を誤らさせ、下克上を起こして人道を崩壊させ、⁶³忠孝烈の人道が崩れ世上は重く病んでしまったという。⁶⁴また世上の地気が互に通じ合わなくなり、人間の思想は互いに交錯することになってしまい、その結果、反目争闘が起き大きな争いが生じた。⁶⁵

いくら正しい志を立てたとしても「行き過ぎた相克」を多大に受けてしまえば成し遂げられなくなる。これは必然的に願望・後悔を発生させ、これがすなわち怨恨となる。甌山はこのような怨恨が解消されず三界に満たされてしまえば、天地の常道が崩れ、ついに残酷な災禍が起きることになると判断した。⁶⁶特に彼は、世上が残酷である直接的原因として、丹朱と利瑪竇(1552-1610)、震黙(1562-1633)が結冤した事件があるという事を聞いた。⁶⁷

⁵⁸ 前掲、教運1-42, 教運1-41.

⁵⁹ 朴漢慶(1917-1996), 号は牛堂.

⁶⁰ 『大巡会報』 5 (大巡真理会教務部、1986), p. 2.

⁶¹ “先天では人間や事物はみな相克によって支配され、怨恨が世に積もって三界を満たしているため、天地が常道を失ってさまざまな災禍が起り、世は惨たらしいものとなった” 『典経』、公事1-3.

⁶² 前掲、予示10, 公事1-3.

⁶³ 前掲、教法3-34.

⁶⁴ “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。”、前掲、行録5-38.

⁶⁵ 前掲、公事3-5.

⁶⁶ 前掲、公事1-3, 予示8.

⁶⁷ この三つの事件は大巡真理会の教理背景を説明する重要な原因論(etiological)でもある。前掲、公事3-4, 教運1-9, 公事3-15, 権智2-37参照。甌山の天地公事が解冤に集中しているので大巡真理会の教理体系で冤觀念が占める比重は大きい。崔俊植、「王重陽と姜甌山の三教合一主義」、『宗教研究』 5 (韓国宗教学会、1989), p. 166; 車瑄根、「姜甌山の対外認識」、『東ASIA宗教文化研究』 2 (東ASIA宗教文化学会、2010), pp. 131-135参照。

これと同じく、甌山は世上混乱と災難の根本原因を人間の誤りのみに回帰させない。これは東洋伝統の天人相関説・災異説と軌跡を別にする。甌山は世上混乱の根本原因を冥府の錯乱によって共存と相克の調和が破られ、過度に相克に偏重された宇宙の構造的矛盾に求める。このような問題の診断方式は世界宗教史でも稀な非常に独創的なことだった。⁶⁸

(2) 過渡期: 解冤期と病劫期

甌山は今までの世上の先天を終息させるために、自身が直接、天地人三界の大権を主管し天地の度数を整理し神明を調和させ、万古から積もってきた怨恨を解いて共存の道によって後天の地上仙境をたて、世界の民生を取り戻すと大言壮語をした。⁶⁹特に先天の結冤は、すべての災難の直接的原因であり、世上が平和になるためには解冤が、まず先行しなければならない。甌山によれば後天が開かれる前までが解冤時代だ。⁷⁰解冤時代に解冤できる存在は人でもあり、鬼神または神明でもあり、動物でもあり、さらに大地でもある。これは解冤時代に恵まれなかった人が勢いを得て、見捨てられていた土地は価値が高まり、神明は農作業と医学、富国強兵の術法を広め神農氏と姜太公の恩恵に報いることになるであろう事や、彼が動物の解冤を認めた状況などから、確認することができる。⁷¹

解冤時代に人間が解冤をする方法には前後の区別がなく、全てのものを自分任意にし、そして復讐する事ともある。もちろんこれは否定的な方法だ。解冤時代に否定的な方法で解冤を企てることになれば社会の混乱が深刻になり、その混乱は解冤この頂点を成し遂げる時に最も大きくなるだろう。

解冤方法には怨を宗教的に昇華させる肯定的な方法もある。⁷²甌山が教えた解冤方法はまさにこれだった。それは具体的には賤しい人を優待し、徳を積んだ人を正しく待遇し、悪はかえって船で返さなければならないといい、⁷³これを一言で言い表すならば、即ち人を上手に遇せよということだった。⁷⁴解冤時代に自身の欲を満たさず、人を上手に遇することが、つまりは大巡真理会の宗旨中の一つの解冤共存だ。⁷⁵これを実践しようと努めるのは、即ち、巨視的な修道に該当する。⁷⁶もちろんこれは甌山の天地公事に参加することであり開闢を早く操り上げることでもある。⁷⁷

⁶⁸ 車瑄根、「中国初期民間道教の解冤結と大巡真理会の解冤共存比較研究」、『宗教研究』 65 (韓国宗教学会、2011)、pp. 97-99.

⁶⁹ 『典経』、公事1-3.

⁷⁰ 甌山은 동물의 解冤, 宋象賢의 解冤, 양반과 아전의 解冤, 後嗣를 못 둔 神들의 解冤, 남녀 예법에 대한 解冤, 丹朱의 解冤, 東學農民運動 희생자들의 解冤, 崔益鉉과 朴泳孝의 解冤, 全瑋準과 水雲의 解冤, 秦始皇의 解冤, 中國과 韓國의 解冤, 神·人의 解冤, 金京訃의 解冤, 巫堂의 解冤, 비친한 사람과 비친한 땅의 解冤, 逆神의 解冤, 震默의 解冤, 神農氏와 姜太公의 解冤, 利瑪竇의 解冤, 日本의 解冤 등을 언급하면서, 이제는 모두가 解冤하는 解冤時代라고 선언하였다. 前掲、行録2-15, 行録5-15, 公事1-25, 公事1-32, 公事2-3, 公事2-19, 公事2-22, 公事3-2, 公事3-17, 公事3-18, 教運1-17, 教運1-20, 教運1-32, 教法1-67, 教法3-6, 權智2-37, 予示22, 予示66, 予示74参照.

⁷¹ 前掲、行録2-15, 教法1-67, 予示22参照.

⁷² 車瑄根、「中国初期民間道教の解冤結と大巡真理会の解冤共存比較研究」、pp. 110-111.

⁷³ 『典経』、教法1-9, 教法2-20, 教法3-15.

⁷⁴ 前掲、教法1-2.

⁷⁵ 大巡真理会の宗旨は陰陽合徳神人調・解冤相生・道通眞境だ。『大巡真理会要覧』、p. 14.

⁷⁶ 車瑄根、「近代韓國の神仙觀念変容」、p. 161.

⁷⁷ “いまは解冤の時代である。… 賤民を優待してこそ感(怨恨)も解かれ、よい時代が早く来るであろう”, “いま解冤の時代を迎え、各々の先祖の靈たちが、彼らが選んだ子孫を感神(怨靈)のもとより解き放ち、襟首をつかんで引

甌山は解冤時代の終わりには病劫という史上最大の災難が洪水のように突然、差し迫ると何度も警告した。⁷⁸病劫期を迎えれば、修道を完成して医統⁷⁹を成し遂げた道通君子の地上神仙が出現する。甌山は病劫期に地上神仙らが一日にわらじ三足がすりへるほどに病者を救いに通うつもりだといった。⁸⁰彼は修道の一人一人らに人類の救援者の地上神仙になれということを経験的な目標に設定したのだ。⁸¹

整理するならば、先天と後天の間には過渡期があって、その過渡期は解冤期と病劫期で成り立つ。解冤期には森羅万象が解冤をするので社会がより一層、混乱することもある。この時、個人的な欲を満たさず、人を上手に遇するように努め、修道に励もうというのが、つまりは甌山の教えだ。過渡期の終わりには病劫期が突然やって来るが、この時、医統を成し遂げた地上神仙が現れて人類の救援者となる。

(3) 開關期: カンタム リーフ

□ 開關は先天と後天を分ける境界区域の決定版だ。鼎山は「玉枢統」という文で開關期に起きる状況に対してこのように描写した。

“天地の玉枢大審判の時には上帝が出てきて座り、万国の神が敬って従い、左右には窓と刃物が光り、前後には旗がはためいて、風と雨が大きく起き、太陽と月が光を失って暗くなり、雷声霹靂が天地を振動させ山と川が崩れ、空が回り土地が回り陰陽が変化する。海人の調和は、その終わりがなく、山が消え、海も退き、野原が移動し、大陸が崩れる。殺気が消え、悪漢の全ては自ら死んで、信徒は慌ただしく人間も忙しい。昼と夜が明らかでなく、東西南北の星座が回り変わって、東西南北の山岳もその場を直して座り、四海の海も全部変わる。木花土金数五行の元気もまた席を直し定まり（改定）…天地人の大判決の時は大事が正しく捉えられ、陰陽五行が正しく平定され、万物群生の各々が正しく立って、天と地がまた立ち、太陽と月がまた明るくなり、山が通じ、水が退き、清明な世界が正しく和平する。”⁸²

つ張りせき立てているから、努めてその身を修めよ”，“いまや末世にあたり、これより無極の大運が開かれるゆえなべて慎んで、人に感^{チヨク}(怨恨)をつくらず、罪を遠ざけ清らかなる心で天地の公廷に馳せ参ぜよ”『』典経『』、教法1-9, 教法2-14, 予示17.

⁷⁸ 前掲、公事1-36, 予示41, 予示43, 教法3-43, 教法3-46参照.

⁷⁹ 医統とは病気にかかった者を一度だけ触ったり、見つめるだけで良くなる道術能力をいう。前掲、教運1-58;牛堂は1986年(陰)7月28日に次のような訓示を残した。“人命은 天命인데, 天命은 바로 사람의 마음에 맡기셨으므로 知心大道術이라 하셨습니다, 天命을 순종하여 安心·安身の 修道가 되어야 大病의 악이 됨을 醫統에 明記하신 것이다.”(大巡真理会驪州本部道場内部資料)

⁸⁰ 『典経』、予示43.

⁸¹ 車瑄根、「近代韓国の神仙觀念変容」、pp. 153-155.

⁸² “天門地戸玉枢大判上帝出座万神举令左右劔戟前後旗幟風雨大作日月晦冥霹靂声震山水崩潰天軛地軛陰陽變化海印造化無窮無極無山退海移野崩陵殺氣消滅惡物自死神急人忙不分晝夜北斗枢西斗枢南斗枢東斗枢中斗枢軛環東岳柱西岳柱南岳柱北岳柱中岳柱改立東海門西海門南海門北海門開關金元氣水元氣木元氣火元氣土元氣改定急如雷火疾如直矢億兆蒼生手下生活天地人大判決大事定位陰陽五行順平定位万物群生各各定位天地復定日月更明山通水遠清明世界和順。”『典経』、教運2-42.

これと共に開闢時は神明と人に対する大審判があり、殺気と世上のすべての悪漢の存在は自ら消え、陰陽五行と空・地・山・海などのすべての自然は新しく確立される。したがって甌山の開闢は過去へ回帰しようとする復古指向的なものでなく完全な新しい未来を指向することだ。

もちろん甌山は、聖雄を兼ね備えた者が政治と教化を一つに管掌した古代の理想世界において、自身が設計した理想世界の原形を探し、それを開闢を果たした後天の到来によって実現させようとしたと見る視点がある。⁸³この視点は甌山の開闢を復古指向的に理解しようとして、甌山が言及した「原始反本」を古代の理想世界を回復しようと思う本質主義的色彩が濃厚な表現によって受け入れられた事から始まったのだ。⁸⁴しかし甌山は世界のすべての民族がそれぞれ自分たちの生活経験の伝承によって、特殊な思想を土台に特徴ある文化を成し遂げ、それが互いに衝突して紛争が発生したので、自身が各文化の精髓を選び新しい後天文明の基礎を置くといった。⁸⁵これは明確に甌山が過去の特定の時代、特定の文化と制度、特定の社会を地上仙境の原形に定めなかったということを示唆する。⁸⁶事実、甌山は根源にまた帰るという「原始反本」という用語を始祖が重要だという意味、⁸⁷制度を正しくしなければならないという意味、⁸⁸自身の根本すなわち血統を正しくするようにしるとの意味で⁸⁹使っただけであって、過去や古代の理想世界を実現させるという意味で使ったのではなかった。甌山が追求した理想世界は、自身が設計した独創的な枠組みの中に先天の各文明の精髓が溶け込んで成立したのであるから、過去に存在した、あるいは存在したと伝えられる理想世界の一部が投影されて現れることはある。だが甌山は過去のある理想世界を懐かしみ、その回復に目的を置いたのではなく、全く新しい、以前には存在したことがなかった地上の神仙世界を提示した。それがまさに彼が話した開闢の結果である。

㊦ 水雲と一夫も開闢に対してそれぞれ主張をした。これらと比較した時、甌山が話した開闢にはいくつもの差異が見える。事実、甌山は東学農民運動失敗後に宗教活動をしたので水雲の思想を補完ないし改革する余地が十分にあった。⁹⁰一夫は数十人の弟子を率いることはあったが、学問活動に注力しただけで一般国民らにまで希望を与えられるような宗教活動をしなかったので、甌山にはそのような一夫の限界を越える素地があった。こういう脈絡から、甌山の開闢には水雲・一夫の開闢との差を見いだせると理解する事ができる。

その中で最も有力で議論になるのは、甌山の開闢が上帝という最高神の意志と努力によって開かれるという点だ。先立って叙述した通り、水雲の開闢では最高神が未来のことを啓示する存在と設定されていて、一夫の開闢には最高神の特定の役割が見られない。これとは違い甌山の開闢は、最高神の

⁸³ 李京源、前掲、p. 256; 李京源、「姜甌山の後天開闢論」、『韓国宗教』 35 (円光大学校宗教問題研究所、2012), pp. 158-195.

⁸⁴ 李京源、「姜甌山の後天開闢論」、p. 158.

⁸⁵ 『典経』、教法3-23.

⁸⁶ 金鐸、「姜甌山の原始反本思想」、『韓国宗教』 18 (円光大学校宗教問題研究所、1993), p. 151.

⁸⁷ 『典経』、行録4-17.

⁸⁸ 前掲、教法3-26.

⁸⁹ 前掲、教法3-42.

⁹⁰ 梁英煥、前文、p. 13.

甌山自身が三界の大権を持ち行う天地公事の結果によって到来する物だ。したがって水雲と一夫の開關観に比べて、甌山の開關観には最高神に対する信仰が強く内在している。甌山の思想が水雲・一夫の思想に比べて明確に区別できるのが、まさにこの点だ。

もう一つの重大な差異は、水雲と一夫は彼らの開關を循環史観または時運観に立って考えたが、甌山はそうのように考えなかったという点だ。先立って叙述した通り、水雲は「再開關」を唱え、一夫もやはり宇宙の決まったプログラムにより周易時代に続いて正易時代が到来するという立場をとった。これに比べて甌山は自身の天地公事が昔にも今にもないことであり、他人の天地公事を継承したのでもなくて、運数に拠るものでもなくて、唯一自身が初めて施行するということだと言った。⁹¹天地公事の主要な内容は相克と解冤を無くして、開關を通じて後天上仙境を成し遂げることだ。したがって相克と解冤がない地上仙境と、その世界のドアをあける開關もやはり過去にはなかったことであり運数により出現することでもない。結局甌山のこの話は自身が提示した開關と地上仙境が循環史観または時運観に基づいているのではないということを明らかにしている。

もちろん甌山は「先天開關」という言葉を使って、以前にも開關があったことを認めた。⁹²だが、それは彼の開關が先天と後天が持続的に「循環」する中で広がる色々な開關の中の一つであることを⁹³話すのではない。過去にも開關はあったが彼が提起した開關は過去の開關とは違う。なぜなら次の節で叙述するだろうが、開關から始まる後天は相克と冤の存在しない世界であって、そのような世界は以前には実現されたことがなかったためだ。したがってこのような後天を導く開關もやはり従来にあった開關とは違う次元にならざるをえないというのが甌山の立場だ。大巡真理会の「典経」はこの事実を以下のように明らかにしている。

“(上帝の甌山が作った)この開關は人の作ったものに従うのではなく、新たに作られるものである。かつて存在したこともなく、現在も存在せず、余人から受け継いだものでもなく、命運にあることでもなく、ひとえに上帝によってなされなければならないことである”⁹⁴

こういう脈絡から、筆者は伝来の循環史観で見る開關を変化の瞬間と称する一種の変曲点(point of inflection)で比喻するならば、甌山の開關は自然界と人間界の総体的「カンタム リーフ(Quantum Leap)」に比喻することができると考える。「カンタム リーフ」とは現代量子力学(quantum mechanics)で自然界を説明する時に使う用語で、「非連続的な急激な跳躍」のように翻訳される。過去、開關に該当する変曲点は急激な傾きを持つが、それでも連続的・アナログ的だ。これに比べてカンタム リーフは瞬間的に跳躍をするから非連続的・デジタル的だ。以前の開關では見られなかった、このようなより急激な変化が即ち甌山の開關だ。

⁹¹ 『典経』、公事1-2.

⁹² “先天開關の後より洪水や日照り、騒乱の劫災が代わる代わる終わりになくこの世を震撼させてきたが…”、前掲、公事1-36.

⁹³ 盧吉明、「大巡思想での地上天国信仰の性格」、p. 108.

⁹⁴ 『典経』、予示5.

このような差異点の他にも、一夫の開闢には災難がなく水雲の開闢には怪疾運数という災難があるが、甌山の開闢には怪疾運数を跳び越えた史上最大の災難の病劫期があるという点、水雲と一夫は開闢後に韓国の地位に対する特別な言及をしなかったが、甌山は開闢後に韓国が上等国になり韓国人の世界的な誇りと使命意識を強調しているという点、⁹⁵ 甌山の開闢には人間はもちろん、神明までも含む大審判があるという点等も指摘できる。

(4) 後天地上仙境: 相克と冤がなく、共存だけが存在する世界

☐ 甌山が話した後天地上仙境の最も大きな特徴は、相克がなく、ただ共存だけが存在する世界というものだ。一夫は周易時代を先天、正易時代を後天で時代区分したことはあるが、先天と後天の特徴を共存と相克と指摘することはなかった。先天を相克が支配する時代で、後天を相克がなく共存だけが存在する時代と規定した甌山の方式は、その以前には探せなかった彼だけの独創的なことだった。⁹⁶

甌山は天地公事の終りに近づいた時期の1909年(陰)1月1日に25ページ分の「玄武経」を使ったことがある。甌山が使った唯一の小冊子である「玄武経」は、訳の分からない符号とシンボルでぎっしりと埋まっており、その意味を把握するのはかなり難しい。「玄武経」の2ページには符図とともに「水火金木待時以成水生於火故天下無相克之理」という句が書かれている。⁹⁷この句は、甌山が「高見遠慮曰智」といいながら使った様々な一節の中で「水は火によって生れ(水生於火)、火は水によって生まれ(火生於水)、金は木によって生まれ(金生於木)、木は金によって生まれ(木生於金)、これを使うことではじめて神人だと言える」⁹⁸は文言と関連させて考える事ができる。

周知のように、水火は水克火の関係なので、火は水によって克される。だが火は当てられるだけではなく、土を生じて土をもって水を克つ。したがって、水火はお互いが克つ相克関係にある。同じように金木は金克木なので木が金によって克される。だが木も反撃をし、その方法は火を生じて火をもって金を克つ。したがって金木はお互いが克つ相克関係にある。ところが、このような相克関係の代わりに、お互いがお互いを生じる共存関係に変えるということが甌山の意志だ。これを図式化したのが<絵2>だ。

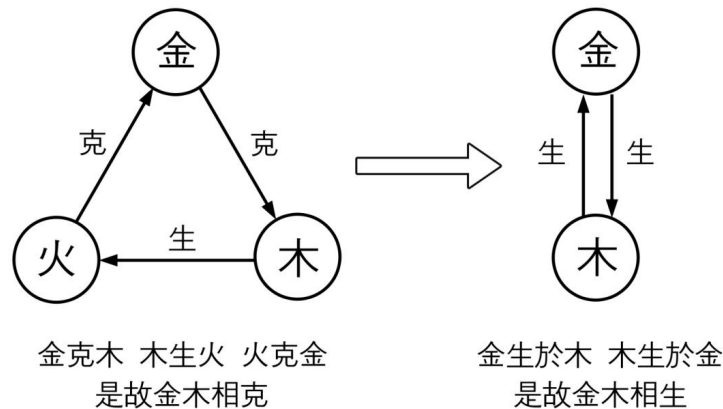
すなわち甌山は宇宙の運行を五行間の作用からマッピング(mapping)し理解して、その作用を調整することによって無相克を実現できるといったのだ。五行の間に既存関係の代わりに新しい関係が設定されるならば、五行の各要素の性質が変わらなくてはいけない。先立って引用した鼎山の「玉枢統」で、開闢期には木花土金数五行の元気が改定すると言ったのと、甌山の「玄武経」で水火金木が時を待つ(待時)というのがこれを意味すると考えられる。

⁹⁵ 姜敦求、「『正易の宗教史的理解』、『韓国宗教の理解』(ソウル:集文堂、1985), pp. 305-306; 姜敦求、「近代新宗教と民族主義 I - 東学・甌山教を中心に」、『近代性の形成と宗教地形の変動 I』(城南:韓国学中央研究院、2005), pp. 187-196; 車瑄根、「姜甌山の対外認識」参照。

⁹⁶ 金鐸、「甌山教共存思想の特性と展開過程」、pp. 255-256, p. 262.

⁹⁷ 『典経』、教運1-66.

⁹⁸ “水生於火火生於水金生於木木生於金其用可知然後方可謂神人也。”、前掲、済生43.



<絵 2>開闢期に水火と金木の相克関係が共存関係に変わるということを図式化した

整理すると、甌山の開闢は相克がなく共存だけが存在する後天を開くことだ。甌山はこのような後天が未曾有のことであり、宇宙の度数に決まっていたことでもなく、ただ天地人三界の大権を持った自身の天地公事のために可能になることだと強調した。こういう意味で甌山の開闢は循環史観に立ったものでなく、自然界と人間界を合わせる総体的な「カンタム リーフ」で理解することが適切だと考える。

㊦ 相克と冤がなく、ただ共存だけが存在する後天の地上仙境は陰と陽が一陰一陽、正陰正陽で正立し、合徳を成し遂げた（陰陽合徳）世界だ。⁹⁹甌山はこのようなところで生きていく人間の姿を何回も説明したが、それらを整理すると次のようになる。

- 地気が統一され、交錯した思想がなく、紛争がなく、万国が和平して戦争がない。¹⁰⁰
- すべての先天文明の精髓が合わされ、新しい文明が成立し、文明利器が極度に発達する。¹⁰¹
- 自然を選べるようになり水火風の三災がない。¹⁰²
- 人を害する昆虫と動物がない。¹⁰³
- 神人調化・人尊が実現し、先天に神々がしたことを人間の地上神仙が代わりに引き受けることになる。¹⁰⁴
- 聖雄を兼ね備えた道通君子が政治と教化を共にすると、威武と刑罰を使わず調和で蒼生を法理に合うように治める。君師位が一つになる。¹⁰⁵
- 仁義道徳が正しく成り立ち、善で暮らす聖人の時代である。¹⁰⁶

⁹⁹ 『典経』、公事2-16, 公事1-2.

¹⁰⁰ 前掲、公事3-5, 予示80.

¹⁰¹ 前掲、予示12, 公事1-35.

¹⁰² 前掲、予示81.

¹⁰³ 前掲、公事3-8.

¹⁰⁴ 前掲、教法2-56.

¹⁰⁵ 前掲、予示81, 教法3-26.

¹⁰⁶ 前掲、行録5-38, 教法2-55.

- 万人が平等になる。¹⁰⁷ 階級は二つだが、¹⁰⁸ 貧富の差別がなく食禄が享受される。¹⁰⁹
- 男女が平等になり男尊女卑がなく、男女間の礼法が正しく成り立つ。¹¹⁰
- 人は不老不死となり、知恵に明るく過去・現在・未来・十方世界に通達して、往来を思い通りにする。さらに空も思いのままに上下する。¹¹¹
- 冤鬱と貪淫などすべての煩惱と猜忌・嫉妬がない。¹¹²
- 全世界のすべての言語が統一される。¹¹³
- 各学校で太乙呪を覚える。¹¹⁴
- 種子を一度植えれば毎年根元から新しい芽が出る。土地を育てなくても沃土になって、手を土で汚さずに農作業をする。¹¹⁵
- 櫃^{ひつ}だけ開けば服と飯が出てきて、火をたかずにご飯を炊く。¹¹⁶
- 金になった履物を履いて、門の取っ手や洋服掛けは全て黄金となり、家ごとに灯が一つずつあって、村が真昼と同じように明るい。¹¹⁷
- 小中華が大中華になる。¹¹⁸

甌山が設定した地上仙境に儒仏仙の理想世界がどのように投影されているかを調べるのは彼の思想傾向を確認するという点で意味がある。

まず甌山の地上仙境は戦争や抑圧された政治がなく、平和が強調されるという点、物産が豊富で珍しい宝物があふれているという点、不老不死を享受し万人が平等で誠と道徳が広まる点などがあるが、ここで道教・仙道の神仙世界・理想世界と類似の姿を発見することができる。

もちろん地上仙境は俗世で具現される空間であるだけに、脱俗を強調してきた道教の仙界とは差が存在する。それは地上仙境が人間の便宜性に重点を置いているという側面で特に際立つ。具体的には、最初に、甌山の地上仙境は文明が極度に発達したところという点だ。道教の理想世界では、人為的な文明道具が非自然的であることと拒否される。¹¹⁹だが甌山の立場では、西洋近代で発達した各種文明利器は全て天上界のそれを模倣した物だ。したがってこれが極度に発展するということは天

¹⁰⁷ 前掲、教法2-11.

¹⁰⁸ 大巡真理会の道人は後天に道通君子と蒼生君子という二階級があると信じる。道通君子とは修道して道通を成し遂げ、後天を直接開いた天地の働き手をいい、蒼生君子とは、特に修道をしはしなかったが根本を守り倫理道徳を履行し後天へと導かれた人々を称する。

¹⁰⁹ 『典経』、教法2-58, 予示81.

¹¹⁰ 前掲、公事1-32, 公事2-16, 公事2-17, 教法1-68.

¹¹¹ 前掲、予示81, 予示81.

¹¹² 前掲、予示80, 予示81.

¹¹³ 前掲、教法3-40, 予示51.

¹¹⁴ 前掲、教運1-60.

¹¹⁵ 前掲、教法3-41, 公事1-31.

¹¹⁶ 前掲、予示80.

¹¹⁷ 前掲、公事1-31.

¹¹⁸ 前掲、公事3-18.

¹¹⁹ 道教の理想世界に対する具体的な描写は『道德経』の「小国寡民」と陶淵明の「武陵桃源」を参照すること。『道德経』 80章;陶淵明、『韓訳陶淵明全集』、車柱環訳(ソウル:ソウル大学出版部、2001), pp. 175-178参照。

上界の文明が地上に実現されることなので、これこそ真の神仙世界の実現となる。¹²⁰二番目は道教の理想世界はわずらわしいという理由で相互交流を拒否するのに比べて、甌山の地上仙境は言語が統一され、天下が一家族になる世界という点だ。こういう姿は開港以後、交流が活発になっていた当時の世相が投影された修道である。とにかく甌山の地上神仙世界は道教・仙道の神仙世界・理想世界の姿を現わしてはいるが、彼だけの独特の方式で変容されている。

また儒教の大同社会が指向する理念、すなわち社会秩序が正しく行われ、皆が自らの場で正しく生きていくということ、社会福祉が完璧に行われ、泥棒でも人を害する者がなく、天下が公平になるといことも、やはり甌山の地上仙境においても発見されている。¹²¹もちろん甌山の地上仙境で生きていく人間は不老不死の存在だから、大同社会で生きていく「普通の」人間らとは次元が違う。したがって不老不死になったり、空を飛んだり、高度な文明を享受したりという超現実的なことまでも含む地上仙境と、普通の人間界を基盤とする大同社会の内容は同一とはいえない。それでも儒教の原始大同社会の姿が、甌山が提示した地上仙境の一部に投影されていることは指摘できる。

地上仙境は弥勒の龍華世界とも類似の姿を持っている。¹²²甌山は全羅北道特に金山寺を中心に活動したし、その一帯は昔から韓国で弥勒信仰が最も盛んなところだった。¹²³弥勒信仰は旧韓末新宗教の姿を借りて新しく現れたという評を聞くが、¹²⁴事実、甌山も自らを金山寺弥勒に比喻したことがある。¹²⁵このような脈絡の中で、甌山の地上仙境が弥勒浄土と類似の姿を見せる現象を理解することができる。鼎山は地上仙境を龍華仙境とも呼んだが、¹²⁶これは地上仙境が仏教の龍華世界と仙道の神仙世界のイメージを重複させたという事実を明らかにしていると考えられる。

弥勒経典が伝える仏教龍華世界の姿は概して地上仙境と似ているが、決定的に違う姿は次のような点だ。

○人間は三種類の苦しさ、すなわち食べ物を食べる事、大小便を見る事、老いて死ぬ事を体験しなければならない。大小便を見る時は土地が自ずから分かれば、用事を終えれば土地

¹²⁰ 『典経』、公事1-35.

¹²¹ 儒教が指向する大同社会の姿は以下のようなものである。“孔子曰大道之行也、天下為公。選賢与党能、講信脩睦。故人不独親其親、不独子其子、使老有所終、壮有所用、幼有所長、矜寡孤独廢疾者皆有所養。男有分、女有歸。貨要其棄於地也、不必藏於己、力要其不出於身也、不必為己。是故謀閉而不興、盜竊亂賊而不作、故外戸而不閉、是謂大同。”『礼記』、「礼運」。

¹²² 龍華世界の姿を整理すると次のように成る。밤에는 향기 나는 비가 내리고 낮에는 맑게 개어 기후가 화창함。(『彌勒下生經』) 토지는 비옥하며, 땅은 늘 향기가 나고 깨끗하고 평평함。(『彌勒下生經』) 바닷물은 넘치거나 줄어들는 법이 없음。(『彌勒下生經』) 물과 불의 재앙이 없음。(『彌勒大成佛經』) 갖가지 나무와 풀들이 번성하며, 나무의 높이는 30리임。(『彌勒下生成佛經』) 짐승과 식물의 毒害가 없음。(『彌勒大成佛經』) 백성은 번성하고 도시가 서로 이어져 있으며, 마을끼리 가까워 서로 닭 울음소리가 들림。(『彌勒下生經』) 전쟁과 굶주림이 없으며, 곡식이 풍부하고, 보물이 넘침. 원수나 도둑이 없음. 단 고기는 먹지 않음。(『彌勒下生經』, 『彌勒大成佛經』) 인간은 108번뇌가 없으며, 지혜와 거룩한 덕과 온갖 것을 갖추어 아주 즐겁고 편안함. 고난도 없고 질병도 없으며 84,000세를 누림. 인간은 서로를 자비한 마음으로 공경함。(『彌勒下生經』, 『彌勒大成佛經』) 차별이 심지어 키도 모두 똑같음. 지금보다 키가 매우 커짐。(『彌勒下生經』) 여자들은 500세가 넘어야 시집을 감。(『彌勒大成佛經』) 『彌勒經典』、李鍾益・無觀訳(ソウル:民族社、1996) 参照.

¹²³ 金三龍、『彌勒仏』(ソウル:大円社、2001), pp. 13-15.

¹²⁴ 金三龍、『韓国彌勒信仰の研究』、p. 220.

¹²⁵ “나는 곧 彌勒이다. 金山寺 彌勒殿 六丈金身은 여의주를 손에 받았으며 나는 입에 물었노라.” 『典経』、行録 2-16.

¹²⁶ 前掲、教運2-33.

がまた合わさりつつ、赤いレンゲが咲いて汚いものなどを分けてくれる。命が終わろうとする時は、自然に墓のそばに行って死ぬ。（「弥勒大成仏経」、「弥勒下生成仏経」）

○穰佉という転輪聖王が世上を治めるが、武力を使いはしない。前輪聖王には一当千の勇猛な息子1000人が怨敵をはね除ける。すべての怨讐と敵は自ら降参する。（「弥勒大成仏経」、「弥勒下生成仏経」）

弥勒の龍華世界で人間は相変らず老いて死んで埋められる。基本的に仏教はこの世界の永遠性を否定する教理体系を持っているが、このような教理が弥勒浄土にも投影されていると見られる。これに比べて甌山の地上仙境は不老不死を享受する世上だ。その世界は皆が完全無欠であるから永遠性を内包する。したがって地上仙境と龍華世界は永遠性と非永遠性という互いに違う思想的地平に立っているため、その差は小さくない。恐らくこのために、甌山は自身の理想世界が仏教的な姿を多く持つにもかかわらず、不老不死の神仙が生きる仙道の神仙世界と表現したようだ。その上で、龍華世界には相変らず怨敵が存在しているという点でも地上仙境とは違う。たとえ怨敵が自ら降参するとしても、これは相克と結冤が完全に解消されて消滅した状態でないことを想定する。したがって相克と結冤が完全に消えた甌山の地上仙境とは「相当な」差があるということ認めざるをえない。

IV. おわりに

ここまで議論されたものを総合させると次のようになる。古代に神市という聖俗合一の理想世界があったが、三国時代には道教の影響を受けて脱俗と隠逸が強調される神仙世界が議論された。その後、時代によっては仏教の弥勒浄土と儒教の大同社会が強く描かれたりもしたが、神仙世界に対する憧憬は消えずに続いた。そうするうちに壬辰倭乱と丙子胡乱を経験した後、神仙世界論が急増し、朝鮮後期になると神仙世界の代りに韓国的現実を反映した小国寡民と武陵桃源郷の理想世界が描かれた。18世紀前後に「鄭鑑録」が登場し南朝鮮信仰も流行したが、ここで提示された理想世界では、現実逃避的ながらも同時に体制改革的指向が同時に噴出していた。こういう観念は水雲と一夫によって宗教的・学問的に潤色され、いよいよ甌山になって相克と結冤のない世界、地上の神仙が戯れる地上の神仙世界という新しい概念の理想世界が導き出された。すなわち甌山は過去の儒仏仙で提示した理想世界と「鄭鑑録」、南朝鮮信仰、水雲、一夫の理想世界を全て網羅しつつも、それ以前には全く提示されたことがなかった彼だけの独創的な新しい地上の神仙世界という夢を世上に示したのだ。その世界を実現させるためには社会体制の転覆や現実逃避のような伝来の方式は排斥され、ただ解冤共存の実践によって代表される徹底した宗教的修養が要求されるという点が特徴だ。

甌山の地上仙境には儒教大同社会、仏教弥勒浄土、仙道神仙世界が融合している。だが、その理想世界と比較した時、一定の差別性をやはり持っている。特に全宇宙的次元で相克がなくすべての冤が解消された世界という定義は、既存のどんな神仙世界や理想世界でも見つけ出せない彼だけの独創的

なものである。すなわち甌山は既存のすべての理想世界論を合わせながらも、自分だけの新しい理想世界を描き出した。

甌山は自身が提起した開闢と後天地上仙境が未曾有のことであり、宇宙の度数によって決まっていたこととも違うと言うことによって循環史観と時運観に基づいているのではないと強調した。したがって従来の開闢を連続的・アナログ的な変曲点に比喻するならば、甌山の開闢は非連続的・デジタル的なカンタム リーフに比喻できるだろう。

最後に、甌山は、なぜ20世紀初期にこのような地上仙境を描き出したのか、いや描き出さざるを得なかったのかももう一度考えてみたい。既成宗教がマンネリズム(mannerism)に陥っている時、新宗教が社会の諸問題を鋭く指摘し、それなりの解決策を提示することによって社会変動と文化変動を推進してきたことは周知の事実だ。約100年余り前、深刻な政治的・社会的・文化的混乱の中にあつた韓国人は、東学農民運動の失敗によってみじめな喪失感に陥っており、そこに亡国という避けられない暗鬱な運命を迎えなければならなかった。しかも韓国人らに国権を奪われるというのは、今までに経験した事のない衝撃的な経験だった。こういう状況において、儒仏の既成宗教は力を発揮できなくなり、キリスト教もやはり民衆の中に食い込めずにいた。この時、甌山は、宇宙的次元で当代の現実を診断し、相克をなくしてこの世上のすべての怨恨を解いて、共存だけが存在する地上仙境を創造すると宣言し、民衆に強力な宗教的希望を提供した。

新宗教の教祖らが教団草創期に主に主張していた教理体系が、時代の変化により旧時代的であると置き換えられるならば、その新宗教は存続の理由を疑問に思い、結局、生存のために重大な変化を断行するほかなかった。100年余り前、甌山が活動した当時の状況と比較すれば、現在、韓国の状況はだいぶ変わった。今日、韓国人の人生がこれ以上望むことがないほど充実していると言うわけではない。相変わらず韓国は統一問題をはじめとして、政治、経済、教育、社会、文化全般にわたって多くの問題点を抱えている。それでも今の韓国は、深刻な政治的・社会的・文化的塗炭期に陥っていた甌山の時代と比べれば、良くなったと言える。だが、まだ世上には相克が存在して結冤もやはり完全に解消されることがない。互いに怨恨があってもそれを復讐で解くのではなく、善で解き、お互いがお互いを生かせという、甌山が教える解冤共存は、今もなお有効で、しかも文明が衝突するこの頃の地球村時代においては、より一層、強力に必要とされる生き方だと見ることもできる。したがって、甌山が問題を診断し解冤決策を提示した方式は、時代を越え現在もなお有効であると考えることができる。現実社会が急激に差し迫るように変わっても、相克と結冤が完全に消えるまでは甌山の教えは相変わらず生命力を維持するだろう。地上の神仙世界を描いた甌山の夢は、開闢と後天地上仙境が実現されるその日まで変わらず有効なことは言うまでもない。

参考文献

- 『大巡真理会要覧』(大巡真理会教務部、1969)
- 『道德経』
- 『東経大全』
- 『三国遺事』
- 『龍潭遺詞』
- 『礼記』
- 『典経』(大巡真理会教務部、1974).
- 姜敦求,「正易の宗教史的理解」,『韓國宗教の理解』(ソウル: 集文堂, 1985).
- ,「新宗教研究序説」,『宗教學研究』6(ソウル大學校 宗教學研究會, 1987).
- ,「韓 新宗教の 歴史觀」,『現代 韓國宗教の 歴史理解』(城南: 韓國精神文化研究院, 1997).
- ,「近代 新宗教と民族主義 I -東學・甌山教を中心に」,『近代性の形成と宗教地形の變動 I』,(城南: 韓國學中央研究院, 2005).
- ,「新宗教 研究のみち」,『宗教理論と韓國宗教』(서울: 博文社, 2011).
- 金敬宰,「崔水雲の侍天主と歴史理解」,『韓國思想論叢』7(韓國思想研究會, 1975).
- 金三龍,『韓國 彌勒信仰の研究』(ソウル: 同和出版公社, 1983).
- ,『彌勒佛』(ソウル: 大圓社, 2001).
- 金容輝,「韓國仙道の展開と新宗教の成立」,『東洋哲學研究』55(東洋哲學研究會, 2008).
- 金 鐸,「姜甌山の原始反本思想」,『韓國宗教』18(圓光大學校 宗教問題研究所, 1993).
- ,『新しい世界を夢見る民衆たちの預言書 鄭鑑録』(坡州: 살림出版社, 2005).
- ,「甌山教 相生思想の特性と展開過程」,『新宗教研究』13(韓國新宗教學會, 2005).
- 金洪喆,『韓國新宗教思想の研究』(ソウル: 集文堂, 1989).
- ,「近・現代 韓國 新宗教の開關思想 考察」,『韓國宗教』35(圓光大學校 宗教問題研究所, 2012).
- 盧吉明,「韓國 近・現代史と民族宗教運動」,『韓國民族宗教運動史』(民族宗教協議會, 2003).
- ,「大巡思想での地上天國信仰の性格」,『大巡眞理學術論叢』5(大眞學術院, 2009).
- 陶淵明,『韓譯陶淵明全集』, 車柱環 譯(ソウル: ソウル大學校 出版部, 2001).
- 『彌勒經典』, 李鍾益・無觀 譯(ソウル: 民族社, 1996).
- 朴龍喆,「冤の本質と構造」,『大巡思想論叢』1(大巡思想學術院, 1996).
- ,「大院寺 工夫の理解に現れる宗統の天賦性に対する考察」,『大巡會報』68(大巡眞理會 教務部, 2007).
- 徐信惠,『理想世界 形象と道教敘事』,(坡州: 韓國學術情報, 2006).
- 宋恒龍,『韓國道教哲學史』(ソウル: 成均館大學校 出版部, 1987).
- 安鍾沄,「倫理的 側面から見た解冤相生論」,『大巡思想論叢』4(大巡思想學術院, 1998).
- 梁英煥,『後天開關 思想に現れる歴史意識』(高麗大學校 碩士學位論文, 1985).
- 尹炳哲,「鄭鑑録の社會變革 論理と社會的 意義」,『精神文化研究』98(城南: 韓國學中央研究院, 2005).
- 尹錫山,「東學に現れる道教的 要素」,『道教思想の韓國的 展開』(韓國道教思想研究會, 1989).
- ,「東學の開關思想 研究」,『韓國言語文化』42(韓國言語文化學會, 2010).
- 李京源,「韓國 近代 新宗教に現れる先・後天論의 特質」,『新宗教研究』4(韓國新宗教學會, 2001).
- ,「姜甌山の後天開關論」,『韓國宗教』35(圓光大學校 宗教問題研究所, 2012).
- 李正浩,『正易研究』(ソウル: 國際大學 出版部, 1983).
- ,『原文對照 國譯註解 正易』(ソウル: 亞細亞文化史, 1988).
- 李鍾殷・尹錫山・鄭珉・鄭在書・朴永浩・金應煥,「韓國文學に現れるユートピア意識研究」,『韓國學論集』28(漢陽大學校 韓國學研究所, 1996).
- 張志勳,「三國時代 彌勒信仰 流行の 社會的 背景-百濟-新羅を 中心に」,『震檀學報』79(震檀學會, 1995).
- 鄭奎薰,『韓國の 新宗教-東學, 甌山教, 大倥教, 圓佛教の 形成と發展』(坡州: 曙光社, 2001).
- 鄭世根,「韓國 神仙思想の展開と分派」,『韓國 固有思想・文化論』(韓國精神文化研究院, 2004).

- 鄭在書,『韓國 道教の起源と歴史』(ソウル:梨花女子大學校 出版部,2006).
- 陳正焱・林其鈺,『中國古代大同思想研究』(香港:中華書局,1988).
- 車瑄根,「大巡眞理會 聖地の特性と意味」,『東AISA宗教文化研究』創刊号(東AISA宗教文化學會,2009).
- ,「正易思想と大巡思想の比較 研究-宇宙論を中心に」,『宗教研究』60(韓國宗教學會,2010).
- ,「姜甌山の對外認識」,『東ASIA宗教文化研究』2(東ASIA宗教文化學會,2010).
- ,「近代 韓國の神仙 觀念 變容」,『宗教研究』62(韓國宗教學會,2011).
- ,「中國 初期 民間道教の解冤結と大巡眞理會の解冤相生 比較 研究」,『宗教研究』65(韓國宗教學會,2011).
- ,「水雲と甌山の宗教思想 比較 研究-하늘(하늘)觀と修行觀을 中心に」,
『2012年 前半期 韓國宗教學術大會 論文集』(韓國宗教學會,2012).
- 崔東熙,「解冤相生と我々の日常言語」,『大巡眞理學術論叢』4(大眞學術院,2009).
- 崔俊植,「王重陽と姜甌山の三教合一主義」,『宗教研究』5(韓國宗教學會,1989).
- 『韓國 新宗教 調査研究 報告書』(韓國宗教研究會,1996).
- 黃善明,「十勝地 考」,『宗教と文化』5(ソウル大學校 宗教問題研究所,1999).

伪满地区的碧霞元君信仰

—以迷镇山娘娘庙会为例—

二宫聪
关西大学大学院文学研究科 博士课程

序言

在中国的民间信仰中，论及到女神的时候，会立刻想起妈祖和观音。妈祖的信仰范围在以福建省为中心的南方和沿海地区，观音信仰遍及中国的各个地方。现在，一到妈祖的生辰农日四月二十八日，很多地方就举行盛大的庙会。另外，清代后期到民国时期，以北京和山东为中心的华北一带，碧霞元君信仰比妈祖和观音信仰更流行。一般认为碧霞元君是泰山主神东岳大帝的女儿，但是她的详细来历还不明确。通常把妈祖、观音、碧霞元君都称为娘娘神。在北方，娘娘神指碧霞元君，在南方指妈祖。

碧霞元君信仰不仅在华北地区，在东北一带也非常流行。当时在东北分布有250座以上的碧霞元君庙(娘娘庙)。在碧霞元君的生辰农历四月十八日，人们全都赶往邻近的娘娘庙。在民国时期，迷镇山庙会、凤凰山庙会、北山庙会被称为东北三大庙会，代表了东北最大规模的娘娘庙会。其中，迷镇山庙会尤其有名，到了庙会期间，不管地域的远近，十几万的香客前往迷镇山。这期间，南满州铁道株式会社(此后叫满铁)为参加迷镇山庙会的香客临时设立火车站。从这一点可以得知迷镇山庙会的盛行。迷镇山在连接大连和长春的连京线上，连京线在此和营口线交汇。

当时，在东北一带，以满铁为中心，日本人进行了宗教文化、经济、农业、地理、气候等各个方面的详细调查。本发表试图以迷镇山碧霞元君庙会为中心，通过这些日方资料，考察当时的日本人怎样认识这些庙会和信仰活动。

关于碧霞元君

碧霞元君，一般被认为是东岳大帝的女儿。她的正式名称叫天仙圣母碧霞元君。明朝以后，逐渐变得有名，到了清朝成为广泛吸引民众的信仰。从清朝末期到民国时期最流行这一信仰活动。《醒世姻缘传》¹中描写了人们组成参拜者团体“香”去泰山参拜东岳大帝和碧霞元君，可以知道当时的信仰活动的情况。另外，介绍清朝后期北京岁时的《燕京岁时记》中有关于碧霞元君庙的记载，也可以得知这一信仰渗入人们的生活。其信仰范围不仅是泰山周围的山东一带，而且到达华北一带。尤其在北京地区，从清朝末期到民国时期非常盛行。当时在北京分布着无数大大小小的碧霞元君庙，其中五顶和妙峰山²是特别有名的碧霞元君庙。因此，到了妙峰山庙会期间，像北京城内的寺庙的香火都消失了一样，香客们纷纷前往妙峰山。

¹ (清)西周生《醒世姻缘传》第68、69回。

² 顾颉刚著《妙峰山》(国立中山大学语言历史学研究所《民族学会丛书》18) 1928年。

关于碧霞元君的来历有1)泰山玉女池的玉女像变成碧霞元君,2)黄帝派遣到泰山的七仙女之一,3)华山玉女,4)民间凡女得仙等诸多传说,但是还不明白她详细的来历。³

一般供奉碧霞元君的时候,与送子娘娘、眼光娘娘一起供奉。此外,也与子孙娘娘、催生娘娘、天花娘娘、痘疹娘娘等一起供奉,没有固定搭配。但是,都是主掌结亲、授儿、子孙昌盛、痊愈疾病等等。比如在迷镇山,人们对娘娘神的愿望可以分为四个,(一)农、工、商人希望发财,(二)官吏希望升官和功名,(三)青年、妇女希求配偶、结婚、授儿、多产,(四)其他还有寻人、疾病、诉讼、收获等等。祈愿的时候,也有很多人向娘娘庙的圣母求签,基于这个灵签判断自己的愿望是否实现⁴。其中人们对结婚、授儿、多产等跟盛昌子孙的事情更有兴趣。这是特别吸引女子的信仰。

东北地区的碧霞元君信仰

在中国东北一带,虽然核心信仰是女真族传统信仰的萨满教,但是,明朝以后佛教和道教流传,到了清朝这三者并存。它们的殿堂叫做庙和寺院,可以分为四个由来。(1)宗教宣传的道场,(2)灵验或祈福攘灾的地方,(3)发现神佛像的地方,(4)战役纪念。其中(2)的原因最多。民国时期的伪满关东州满铁附属地和领事馆内的寺庙数达到546座。按宗教区分的话,最多的是佛教,其次是道教,以下是回回教、儒教、喇嘛教。其中在佛教寺院供奉关公和娘娘,或是在道教庙宇里念阿弥陀佛这样的把佛教和道教混在一起的情况也不少⁵。

在这样的情况下,碧霞元君信仰在东北一带的流行不亚于在山东、北京等地,遍布各地的娘娘庙也频繁地举行庙会。民国时期,奉天的迷镇山和凤凰山、吉林的北山为东北三大庙会,举行了大规模的庙会。其中,大石桥市迷镇山娘娘庙会特别有名。

有关迷镇山娘娘庙来历的资料相当少,仅有《盛京通志》和《辽东志》上能找到。在《盛京通志》卷九七中有“迷镇山,城西南七十里,俗呼瞭高山,又曰瞭甲山,上有娘娘庙。”⁶的记载。这里说的城指海城县。另外,在《东三省古迹异闻》⁷中记载了“钟万有云,营口东行四十里之迷镇山,山势巍峨,娘娘庙建于其阳。工程浩大,华丽异常,断碑残碣,惜字迹模糊”。迷镇山的具体位置是营口东约20公里,海城县南约40公里的地方,从现在的行政区划来说,是在沈阳以南二百公里的辽宁省大石桥市。海城县属于沈阳和大石桥之间的鞍山市。

本来,迷镇山娘娘庙叫海云寺,是佛教的寺院。其来历可以追溯到唐代⁸。随着时代的变迁,佛教和道教等许多神仙混在一起,到了清朝,以供奉云霄、碧霄(避霄)、琼霄的道教庙宇而闻名于东北。

迷镇山一作迷真山。俗云瞭高山、瞭高山。孤立于野原中,是此方山岳中的高山之一。寺名海云寺

³ 罗香林《碧霞元君》(《民俗》第69·70期合刊,国立中山大学语言历史学研究所编)1929年

⁴ 井冈大辅《一簣》(村田书店再版,1978年)160页。但改成了现代表示方式。

⁵ 《满州国之娘娘庙会と其市场研究》(满州经济事情案内所,1933年)29-30页。

⁶ 《钦定盛京通志》卷25《山川》。

⁷ 《东三省古迹遗闻》“迷镇山娘娘庙”(盛京时报社,1927年)36页。

⁸ 同上《东三省古迹遗闻》中说“此庙始建于唐代,当无疑义”。但是,奥村义信因为不能确定碑刻存在的真伪,所以没有明确讨论碑刻年代。

，俗云岳州庙或娘娘庙。祭祀云霄、避霄、琼霄三娘娘，作为福寿、治眼、授儿女神广受尊信⁹。
(笔者译)

在东北一带，把碧霞元君、送子娘娘、眼光娘娘这三女神叫做云霄娘娘、碧霄娘娘、琼霄娘娘，概括地说叫三霄娘娘。明代的小说《封神演义》中描述商朝的将军赵公明的三个妹妹，云霄、琼霄、碧霄，三霄所使用的武器混元金斗掌管人的生育。泷泽亮俊在《满州の街村信仰》的《封神演义と多神观》中关于三霄娘娘介绍了以下的内容。

她是天仙圣母和三霄娘娘，三霄指碧霄、云霄、琼霄。存在于天上的母性神，主掌育成。相当于男性的三清。(略)这从五岳真形图并序的五岳真形文的变体汉字傍注“有三天太山道君命，天地山川丘陵神，护我子孙，慎害忠，使久安长生”的记载中也可以得知¹⁰。(笔者译)

在《封神演义》中，描述赵公明和三霄是兄弟姐妹的关系，但是，在实际的神仙体系中他们没有任何关系。并且，商朝的将军余化龙被封为碧霞元君。余化龙没有昌盛子孙、养育之类的职能。如此，《封神演义》中出现的人物和神仙的关系中，能看出靠不住的部分。

初期的三霄娘娘，虽然是女神，但是她们是身份相当高的神仙。《五岳真形图》中，用三清下命的形式把她们确立为掌管安宁、繁荣子孙的神仙。由此可以知道，碧霞元君和三霄娘娘都被给予主掌昌盛子孙、长寿、无病息灾的神仙的身分。

碧霞元君信仰是以华北地区为中心，三霄娘娘信仰是以东北地区为中心，但是她们主管的功能是一样的。因为她们的神格是同一的，碧霞元君信仰流传到东北以后，在两者的信仰被混同的过程中，三霄娘娘信仰比碧霞元君更受欢迎。还没明确碧霞元君和三霄娘娘的同一化过程的详细情况，不管怎样，她们是拥有同样职能的女神，在华北、东北一带非常受欢迎。

迷镇山碧霞元君庙会

在民国时期，东北各地举行娘娘庙会，其中最大规模的庙会是迷镇山碧霞元君庙会。

娘娘庙会的意义不仅是祝福碧霞元君的生辰，而且是宣告结束严冬，迎来暖和的春天，并标志着农事开始的很重要的节日。关于碧霞元君庙会和春天来临的关联性，小南一郎先生解释如下。

据说泰山碧霞元君庙的后面，为元君设立了寝殿，安置碧霞元君卧像。(略)建造这样的像，反映了碧霞元君在春季的苏醒受到重视。横卧的碧霞元君，可以说是深居的女神，在深居期间蓄储生命力。这位女神苏醒的时候，这世界就充满了生命力。就在这时，人们参拜碧霞元君庙，领受新苏醒的生命力¹¹。(笔者译)

⁹ 《满州古迹遗闻》“迷镇山娘娘庙”(亚细亚出版协会，1937年)65页。但改成了现代表示方式。

¹⁰ 泷泽亮俊《满州の街村信仰》(第一书房复刻版1982年)57页。

¹¹ 小南一郎《女神の目覚め—碧霞元君と春の祀り—》(《说话论集》第十三集，2003年，清文堂出版)3-20页。

结束漫长的冬天迎来春天，不仅是季节的变化，而且是人们把在冬天被压抑的生气作为迎接短暂春天的生命力一齐释放的季节。并且作为冬天和春天的节点，人们向娘娘庙会注入在冬天蓄储的活力。

庙会是在碧霞元君的生辰日、农历4月18日前后数日举行的。在这时期，还有释迦牟尼的生辰日农历4月8日的浴佛会(灌佛会)和妈祖的生辰日农历4月28日。有时候，这三个节日一起举行庙会。关于迷镇山，与在西边的营口市的楞严禅寺(4月8日)和西大庙(4月28日)一起被称为营口三大庙会。迷镇山娘娘庙会在4月16日到19日，但是当时每年庙会日数不一定，到了这个期间，不仅沈阳和大连等邻近地区，而且从北京和南京等地也有很多参拜者来到迷镇山，并且能看到很多日本参拜者。

在民国时期，由于满铁铺设铁路，沿线各地的娘娘庙会更加兴盛了。满铁借着庙会期间，通过宣传、卖折扣车票等利用庙会，作为其地域开发的一环。比如迷镇山庙会，庙会期间很多游客利用最近的大石桥车站，交通容易混乱。所以为了避免混乱，在这期间，满铁特别为迷镇山娘娘庙会建立临时火车站。

启者，大石桥娘娘宫，神灵异常，感显应彰，由夏历四月十六日至十九日为庙会之期，香客云集，且该处村屯，辨有花会多起，热闹非常，本公司为赴会香客之便利起见，由附近各车站，到大石桥，特减车价发售来回车票，(略)本路特在迷镇山下，设临时车站，以便上下，所有由往返营口大石桥以北迷镇山之搭客，要在大石桥换车，此将由附近各车站，到大石桥之车价减半减办法，并开车时刻，开列于后¹²。

火车站前面有宽阔的平地，通过平地到达迷镇山山脚。在这片平地上，庙会期间，不用说各种摊子星罗棋布，而且挤满了来参拜的人的马车，以及临时的住宿处等。另外，到了晚上庙宇本身被用作住宿处。对于很多民众，这个庙会是买齐一年间所使用的日常用品和农具等生活物资的不可错过的机会。在摊子里卖的文具和食器、衣服和小物件等大部分是日本产品。据说在日本卖的东西，在这里的摊子上没有买不到的。另外，对于年轻人来说，是寻找相亲对象和结婚对象的宝贵机会。庙会是除了祭祀娘娘神以外，也作为支持生活的重要活动植根于当地人的生活。¹³。

迷镇山海拔163米，山顶附近有娘娘庙。殿宇是三层殿。

院内有天聪、乾隆、嘉庆、道光、同治时代所建的碑刻，但是碑刻上都只列捐款人的名字。其中只有天聪九年建立的《敕建重修娘娘庙碑记》具有研究此庙的价值¹⁴。

娘娘庙有二，(略。)一在耀洲南十里瞭高山，正殿三楹，前殿三楹，西庑三楹，演戏楼一楹，大门三楹，太宗文皇帝时修，康熙二年敕工部重修，有碑记¹⁵。

关于殿宇构成，上了阶梯后有第一殿，里面供奉哈哈二神。本来二神是木造的，后来变成壁画。通过第

¹² 大石桥娘娘庙的布告(《满州国的娘娘庙会与其市场研究》扉页照片，以及今枝折夫《满州异闻》(月刊满州社1939年146页))。庙会期间之前满州文化协会对东北全域分发迷镇山、汤岗子、兴盛、凤凰山、大屯阜丰山娘娘庙会的红、黄、蓝三个颜色的广告单。

¹³ 关于迷镇山娘娘庙会的市场功能，请参考安富步、深尾叶子《满州の庙会：‘满州国’期を中心に》(《アジア经济》45，アジア经济研究所2004年)58-90页。

¹⁴ 植野武雄《迷镇山娘娘庙碑记考》(《亚东》6-9，亚东印画协会1929年)14-17页。

¹⁵ 《钦定盛京通志》卷九十七祠祀“海城县娘娘庙”。

一殿又有阶梯，上有第二殿，供奉观音菩萨和地藏王。第二殿后面还有阶梯，上面有娘娘殿。人们以娘娘庙为目标登上山，到了娘娘庙以后，在庙宇旁边的香炉烧纸娃娃和纸马，向娘娘神祈求子孙昌盛、商业顺利等。比起山脚的摊子的游客数量，爬到山顶参拜娘娘庙的人数不多。

迷镇山和日本人的调查

如上所述，参拜迷镇山的人不仅有中国人，也有住在附近的日本人。可以说介绍当时的中国东北地域的日本书籍、杂志之中，每次都涉及到迷镇山庙会的盛况。

日本开发东北一带的时候，伪满铁和伪满州事情案内所等机关实行核心性的作用，对气候、地理、植物、农业、产业、宗教、人口、风物等各个方面的情况进行了调查。迷镇山娘娘庙是以东北一带闻名的道教庙宇之一。因此，许多专家进行调查、报告，从各个方面研究娘娘的意义、庙会的特质等等。

之前我也不知道，拥有这么强力量的宗教，扎根在这大地上。这不是佛教，也不是基督教、神道教。尽管那样，这个宗教跟大地一起存在的神、佛，也是人民的唯一的信仰对象。拥有强力信仰力的‘娘娘神’到底是什么东西呢？¹⁶（笔者译）

本来，在东北一带道教信仰中，关公信仰最吸引民众的关注，娘娘神只是跟关公一起供奉的陪神之一而已。但是，随着时代的变迁娘娘神慢慢地吸引人们信奉，后来被视为独立的一个神格，终于超越了关公信仰。

关于迷镇山三娘娘流传着许多传说¹⁷。在东北各个地区能看见跟迷镇山三娘娘传说类似的传说。另外，如上面所说，娘娘神在东北叫三霄娘娘，在华北叫碧霞元君，但是，在北京最大的娘娘庙妙峰山流传着云霄娘娘和魏老爷为了争当妙峰山的主神而斗争的故事¹⁸。从这一点可以知道，娘娘神的称呼不是地域性的，而是流动性的东西。还有，住在东北的日本小学生的课本中记载了迷镇山娘娘故事等，任何人都知道这个故事¹⁹。此外，平野博三对比娘娘庙会和日本福岛县相马地区的追马节，从春天的节日、人们的相遇机会的视点进行考察，指出日本文化的根源部分能看出中国的影响²⁰。奥村义信在《满州娘娘考》中，介绍日本古代史研究者德永孝一的讲话。

在日本古代神社形态中的神奈备（俗称富士山型），能在伪满地域的很多山中看到。因此，为了考察伪满地域古代信仰和日本神社信仰之间的关联性而进行了迷镇山调查。（略）神笼石是为避免污秽建立的防壁。其中规定了称为神笼的神圣区域，进行祭祀活动的地方叫作盘境。普通人被允许在旁边

¹⁶ 外山卯三郎《大地を彩る“娘娘祭”》（《日本论评》13-3，日本评论社，1938年）265页。

¹⁷ 《满洲国的传说と民谣》“三人娘（迷镇山娘娘庙）”（满州事情案内所1938年）37-38页。

¹⁸ 前掲，小南一郎《女神の目覚—碧霞元君と春の祀り—》。

¹⁹ 《满州补充读本（第2期、3期）》（矶田一雄、槻木瑞生、竹中宪一、金美花编《在满日本人用教科书集成》第2卷、柏书房株式会社2000年）75-77页。

²⁰ 平野博三《日本の祭礼にもにて》（《协和》3-18，龙溪社复刻版1983年）。

参拜。(略)即本来拥有古代信仰形态的地方后来娘娘信仰进入了²¹。(笔者译)

庙宇周边有井，井附近摆放一些自然石，其中一块石头被割开。沿着这块石头走的话，可以发现石头用包围山顶的形式摆放。这一点和日本丰前、筑前、筑后、周防地区的神笼石是同样系统的祭祀构造。这个构造表示祭祀时候的圣域，禁止普通人的进入，普通人在旁边敬拜神仙。后来这个圣域变成建立殿宇的地方。这样的从神社形式和神道教系统来考察中国和日本信仰的共同点的报告还可以见到。这些调查在中国和朝鲜等地域进行，研究对象也扩展到史迹和文献资料等。

结语

本调查足以透过历史的变迁，让日本人更容易理解当地的文化及风俗习惯。迷镇山娘娘庙会特别受日本人的欢迎。正因为跨越严冬、迎春祝福的庙会，与日本某些节庆庙会相似，使得日本人容易亲近此种庙会活动。参拜焚香、神前祈愿、向不倒翁祈福等，令其联想起参拜神社佛阁的盛况。另外，碧霞元君和子孙娘娘等有关生儿育女的神，是调查的重点对象。人们对这些女神的信仰，不单只是信仰，也可以说是根植生活中的一种习惯。举行迎春的庙会，意味着大地开始活动、孕育新的生命力。象征着带给人们新生的生命力，进而被投射在碧霞元君和子孙娘娘等的女神之上。在日本，专门掌管女性祈愿的佛神，除了顺产的护符及部分地区的育子观音以外，几乎是没有的。若说自古从中国传播许多文化至日本，在其中还能找到诸多共通性的，非中国特有的娘娘神莫属。为此，不只中国人，连许多日本人也为其深深吸引。近年来，透过许多关于娘娘神信仰的现况及庙会活动的研究，其意涵更明确。但，关于娘娘神本身的来历和意义还尚未明瞭。今后，关于通俗信仰中的社会意义及人们的认知等，都还需要更进一步的讨论。

²¹ 奥村义信在《满州娘娘考》(第一出版社1982年再版, 242—244页)中介绍了1939年12月15日德永孝一在满州事情案内所的讲话。后来, 此讲话以《鲜满に於ける前方后圆形》的题目发表(《东洋43-2》)。

迷鎮山 娘娘廟會에 나타난 만주의 碧霞元君 신앙

니노미야 사토시(二ノ宮聡)
관서대 문학연구과 박사과정

머리말

중국의 민간신앙에 있어서 여성신을 언급하면 마조나 관음을 곧 바로 상기하게 된다. 마조는 福建省을 중심으로 중국 남방이나 연안지역에서, 관음은 중국 전 영역에서 신앙으로 받아들여지고 있다. 현재 마조의 생탄일인 구력 4월 28일에는 각지에서 묘회를 성대하게 개최한다. 또, 淸 후기부터 民國 시기에는, 北京이나 山東을 중심으로한 화북일대에서 마조나 관음상, 碧霞元君의 신앙이 널리 퍼졌다. 碧霞元君은 태산의 주신의 東岳大帝의 딸이라고 일컫는 여성신이지만, 자세한 내력에 대해서는 불분명하다. 마조, 관음, 碧霞元君은 대개 친숙하게 娘娘神이라고 불린다. 일반적으로 娘娘神이라고 할 경우 북방에서는 碧霞元君, 남방에서는 마조를 일컫는다.

碧霞元君 신앙은 화북지역에 뿐만 아니라 동북일대에서도 널리 받아들여지고 있었다. 동북에는 250이상의 碧霞元君廟(娘娘廟)가 존재하고 있었다고 한다. 碧霞元君 생탄일 구력 4월 18일에 사람들은 모두 모여서 이웃의 娘娘廟에 갔다. 民國시기의 迷鎮山廟會·鳳凰山廟會·北山廟會는 東北三大廟會라고 불리우는 동북을 대표하는 대규모 娘娘廟會이었다. 그 중에서도 迷鎮山娘娘廟會는 특히 유명 한데 묘회기간이 되면 먼 곳에서도 십몇만의 참배자가 있었다고 한다. 묘회 기간에 南滿州鐵道株式會社(이하 滿鐵)는 迷鎮山廟會를 향하는 참배자를 위해서 임시의 역을 설치한 사실로부터 그 상황을 살필 수 있다. 迷鎮山은 大連과 長春을 잇는 連京線에 자리하고 있는데 營口線과의 분기역이기도 하다.

그 당시 동북일대에서는 滿鐵을 중심으로 종교 문화뿐만 아니라 경제·농업·지리·기후 등 모든 분야에 걸쳐 상세한 조사를 일본인에 의해 행해졌다. 이번의 발표에서는 그 당시의 조사 자료를 통해 大石橋碧霞元君廟會를 중심으로 묘회나 신앙이 일본인의 시각으로 어떻게 형상화되었는지를 살펴보고 한다.

碧霞元君에 대해서

碧霞元君은 東岳大帝의 딸로 여겨지는 신으로, 정식명칭은 天仙聖母碧霞元君이다. 明대 이후, 서

서히 그 이름이 유명해져, 淸대에는 널리 신앙으로 받아들여 졌으며, 淸末 民國시기에는 가장 숭배하는 신앙의 하나가 되었다. 『醒世姻緣傳』¹에는 사람들이 「향」이라고 하는 참배자 집단을 짜고, 태산참배를 향하는 모양이 그려져 있는데, 이것으로 태산에 進香을 가는 당시 사람들의 모습을 알 수 있다. 또 淸나라 후기의 北京의 歲時風物을 소개한 『燕京歲時記』에는 北京城內의 碧霞元君廟에 관한 기재가 있다. 이를 통해 그 신앙이 일반 사람들에게까지 널리 퍼졌던 것을 확인할 수 있다. 그 신앙의 범위는 태산 등 山東 일대에 한정되지 않고, 화북 일대에까지 달하였다. 특히 淸末 民國시기에 北京에서는 많은 사람들이 신앙으로 받아들여졌다. 당시의 北京에는 크고 작은 여러 碧霞元君廟가 있었는데 그 중 五頂이나 妙峰山² 등은 특히 유명한 碧霞元君廟이었다. 妙峰山의 묘회기간으로 되면 시내 절묘의 향불은 끊어져버릴지경이라고 일컫어질 만큼 많은 참배자로 붐볐다고 한다.

碧霞元君의 출신 배경에 대해서는 1)泰山玉女池의 옥여상이 碧霞元君에게 변화된 것이라는 설, 2)黃帝가 태산에 보낸 七仙女의 한 사람이라는 설, 3)華山の 玉女라는 설, 4) 민간의 딸이 수련 후에 昇仙했다는 제설 등이 있지만 아직까지 불분명하다³.

일반적으로 碧霞元君은 부신(副神)의 送子娘娘·眼光娘娘과 함께 제사 지내는 경우가 많다. 이외에도 子孫娘娘·催生娘娘·天花娘娘·痘疹娘娘緣 등과 併祀되는 경우도 있다. 모두 양연·임신·자손번영·病氣平癒 등을 담당한다. 구체적으로 살펴보면 迷鎮山에서 娘娘神에게 (1)農, 工, 商人들은 재산을 기원하고, (2)관리는 관직의 상승과 공명을 기원하고, (3)청년, 부녀자들은 배우(配偶), 결혼, 授兒, 多産을 기원하고, (4)그 밖에는 질병, 소송, 수확 등에 대해서 기원한 것으로 나눌 수 있다. 기원할 때는 묘가 발행하는 聖母靈籤를 받고 그것에 의해서 기원의 성취 여부를 판단했다고 한다⁴. 그 중 결혼, 授兒, 다산 등 자손 번영에 관련되는 사항은 여성 신도들의 관심의 대상이 되었으며 널리 신앙으로 받아들여지는 계기가 되었다.

동북지역에서의 碧霞元君 신앙

중국 동북부에서는 女真族의 전통신앙인 샤머니즘이 중심이었지만, 明대 이후 불교나 도교가 전해져, 淸대에 이르러 3교가 병존하게 되었다. 그 당시 전당은 묘나 사원이라고 불려진다. 유래를 살펴보면 총 네 가지로 분류할 수 있는데 다음과 같다. (1)종교 선전의 도장, (2)영험 또는 攘災祈福을 비는 장소, (3)새 불상을 발견한 장소, (4)전역기념(戰役記念)의 장소이다. 그 중에서 (2)의 목적이

¹ 淸、西周生 『醒世姻緣傳』 第68、69回

² 顧頡剛編著 『妙峰山』(国立中山大学語言歷史研究所「民族学会叢書」十八) 1928年.

³ 羅香林 「碧霞元君」(『民俗』 第69・70期合刊、国立中山大学語言歷史學研究所編) 1929年.

⁴ 井岡大輔 『一簣』(村田書店再版版、1978年) 160頁. 단, 일부 표기를 바꾸었다.

가장 많았던 것으로 보인다. 민국시기의 閔東州滿鉄付屬地과 영사관 관내에서의 절묘 수는 총 546 개다. 종교로 다시 살펴 보면 불교가 가장 많았고, 그 다음에 도교, 回回教, 유교, 라마교의 순서로 보인다. 그 중 불교사원에서 閔帝와 娘娘을 모시고, 도교의 廟宇에서 아미타불을 외치는 등 불교와 도교가 혼재하고 있는 장소도 적지 않았다⁵.

이러한 상황에서 碧霞元君은 山東이나 北京에 못지 않게 동북 일대에서도 널리 신앙으로 퍼졌으며, 각지에 있는 娘娘廟에서 열심히 모회하는 자가 많았다고 한다. 민국시기에 奉天의 迷鎮山과 鳳凰山, 吉林의 北山은 東北三大廟會라고 일컬으며, 대규모의 모회를 가졌던 곳이다. 그 중 大石橋市 迷鎮山 娘娘廟회는 특히 유명하다.

迷鎮山娘娘廟의 유래에 관한 자료는 『盛京通志』과 『遼東志』에 있는 것 뿐이다. 『盛京通志』 권 97에 「迷鎮山, 城西南七十里, 俗呼瞭高山, 又曰瞭甲山, 上有娘娘廟」⁶이라고 한다. 여기에서 말하는 城은 海城縣을 가리킨다. 또 『東三省古蹟遺聞』⁷에서는 「鍾万有云, 營口東行四十里之迷鎮山. 山勢巖峨. 娘娘廟建於其陽. 工程浩大, 華麗異常, 斷碑殘碣, 惜字跡模糊.」라고 적혀 있다. 구체적으로는 營口의 동쪽 약 20km, 海城縣의 남쪽 약 40km의 장소에 위치한다. 현재의 행정구역으로 보면 遼寧省 大石橋市다. 瀋陽에서 남쪽으로 약 200km의 장소다. 海城縣은 瀋陽과 大石橋市의 사이에 있는 鞍山市의 일부에 해당한다.

迷鎮山娘娘廟는 원래 海雲寺라고 하는 불교의 절인데, 그 역사를 보면 唐나라까지 거슬러 올라간다.⁸ 시대에 따라 불교, 도교 등 각양각색의 신이 혼재하게 되고, 淸대에는 雲霄, 碧霄(避霄), 瓊霄의 三娘娘을 모시는 도교의 묘로서 그 이름이 동북 일대에 알려졌다.

迷鎮山은 迷真山이라고 한다. 흔히 瞭高山, 瞭高山이라고도 말한다. 들판 속에 고립한 산으로 이 근처의 산중 고산의 하나다. 절명은 海雲寺라고 칭하고, 흔히 岳州廟 혹은 娘々廟라고 불린다. 雲霄, 避霄, 瓊霄의 三娘々을 모시고, 福壽, 治眼, 授児의 여신으로서 널리 존경을 받고 있다.⁹

동북 일대에서는, 碧霞元君, 送子娘娘, 眼光娘娘의 三女神을 雲霄娘娘, 碧霄娘娘, 瓊霄娘娘으로 부르고, 대개 三霄娘娘으로 칭하는 경우가 많다. 明대 소설 『封神演義』에는 殷나라의 장군 趙公明의 3명의 여동생 雲霄·瓊霄·碧霄로서 그려졌다. 三霄이 사용하는 보구의 混元金斗은 인간의 생육에

⁵ 『滿洲国の娘々廟會と其市場研究』(滿州經濟事情案内所 1933年) 29-30頁.

⁶ 『欽定盛京通志』卷二十五「山川」.

⁷ 『東三省古蹟遺聞』「迷鎮山娘娘廟」(盛京時報社、1927年) 36頁.

⁸ 앞의 책『東三省古蹟遺聞』에「此廟創修於唐代、當無疑義」라고 말하지만 오쿠무라 요시노부(奥村義信)는 비석이 현존하지 않고 진위의 확인을 할 수 없기 때문에 시대 특성의 명언을 피하고 있다.

⁹ 『滿洲古蹟遺聞』「迷鎮山娘々廟」(亜細亜出版協會、1937年) 65頁. 단, 일부 표기를 바꾸었다.

작용한다. 다키자와 료순[瀧澤亮俊]은 『滿洲의 街村信仰』 중의 「封神演義와 多神觀」에서 三霄娘娘에 대해서 다음과 같이 언급했다.

天仙聖母와 三霄娘娘々々에서, 三霄은 碧霄·雲霄·瓊霄이다. 천상 존재의 모성신으로 육성을 담당한다. 남성의 三清에 해당한다. (略) 五嶽真形圖並序의 五嶽真形文의 변체한자의 곁주에 「三天太上道君의 命이 있어, 天地山川丘陵이예요, 우리 자손을 지키고, 해충을 삼가하고, 오랫동안 편안하게 장생하게 해주십시오..」라고 씌어져 있다.¹⁰

『封神演義』에 있어서 趙公明와 三霄은 형제로서 그려지고 있지만, 실제의 신앙 체계에 있어서 양자의 관련성은 없다. 그러나 碧霞元君에게는 육성, 자손 번영과 같은 碧霞元君의 직무 능력과는 관계가 없는 殷나라의 여화용을 봉해져 있다는 등 『封神演義』 중의 등장 인물과 신선의 관계는 적당한 부분도 보여진다.

三霄娘娘은 초에는 여성신이면서 비교적 높은 신선이었다. 「五嶽真形圖」에는 三清에서의 칙명이라고 하는 형식으로 자손의 안녕과 번영을 담당하는 신으로 간주되었다. 이것으로부터 碧霞元君이나 雲霄등 三娘娘은 모두 자손 번영, 장수, 無病息災을 담당하는 신의 지위가 주어져 있었던 것을 알 수 있다.

碧霞元君은 화북지역을, 三霄娘娘은 동북지역을 중심으로 신앙이 퍼졌지만, 주관하는 직무 능력은 모두 동일하다. 양자의 신격이 동일하므로 碧霞元君 신앙이 동방지역에 전해지고 서로 혼동되어 가는 중에서 三霄娘娘쪽이 사람들에게 더욱 친숙되어진 것일 것이다. 양자의 동일화 과정에 대해서 상세한 것은 아직 모르지만 어쨌든간에 양자는 같은 직무 능력을 소유하는 여신이며, 화북, 동북 일대에서 널리 받아들여진 것은 틀림 없다.

迷鎮山 碧霞元君廟會

민국시기는 동북각지에서 娘娘廟會가 행하여졌으며 그 중 최대규모를 자랑하는 것은 迷鎮山 碧霞元君廟會다.

娘娘廟會는 碧霞元君의 생탄을 축하할 뿐만 아니라, 혹독한 겨울이 끝나고 따뜻한 봄의 도래를 고하고 농작업의 시작을 알리는 중요한 축제였다. 碧霞元君廟會와 봄의 도래의 관련성에 대해서 고미나미 이치로(小南一郎)는 다음과 같이 진술했다.

¹⁰ 瀧澤亮俊 『滿洲の街村信仰』(第一書房復刻版 1982年) 57頁.

泰山の 碧霞元君廟의 배후에는 元君을 위한 침전이 설치되어 거기에 누운 碧霞元君像이 안치되고 있다라고 한다. (略) 이러한 상을 만든 것은 봄의 계절에서의 碧霞元君의 각성이 중요시된 것을 반영했던 것이 아닐까? 누워 있는 碧霞元君은 이른 바 틀어박혀 있는 여신이며, 틀어박혀 있는 기간에 생명력을 축적하고, 그 여신이 각성할 때, 이 세계에 생명력이 넘치게 된다. 그 시기에 맞추고 사람들은 碧霞元君廟에 참배하고 새롭게 각성한 생명력을 몸에 받은 것이었다.¹¹

긴 겨울이 끝나, 봄의 도래는 단지 계절의 변화뿐만 아니라 겨울의 사이에 억압되고 있었던 사람들의 기(氣)가 짧은 봄을 향하는 생명력으로서 일제히 해방한 계절이었다. 그리고 겨울의 끝과 봄의 시작을 알리는 고비로서 사람들은 겨울의 사이에 모아서 저축한 활력을 娘娘廟에 쏟는 것이었다.

묘회는 碧霞元君 생탄일인 農歷 4월 18일을 중심으로 전후 몇일간 개최한다. 이 시기 4월 8일은 석가의 생탄일의 浴仏會(灌仏會), 4월 28일은 마조의 생탄일이 있어, 어떤 장소에서는 이것들을 혼동해서 개최하기도 한다. 迷鎮山의 경우는 옆의 營口市에 있는 楞嚴禪寺(4월 8일)과 西大廟(4월 28일)과 맞춰서 營口三大廟會라고 부르기도 한다. 迷鎮山娘娘廟에서는 4월 16일부터 19일에 걸쳐 개최하는 적이 많았지만, 매년 일수는 일정하지 않다. 이 기간이 되면 瀋陽이나 大連 등 이웃 지역 뿐만 아니라 멀리 北京이나 南京 등지의 사람들도 가고, 거기에 섞이어 많은 일본인 참배자도 있었다.

민국시기에는 滿鐵에 의한 철도의 부설에 의해, 연선각지의 娘娘廟會가 더욱 붐비게 되었다. 滿鐵도 묘회의 시기에 맞춰서 선전을 하거나, 할인표를 시판하는 등 지역 개발의 일환으로서 묘회를 이용했다. 迷鎮山의 경우 묘회 기간은 사람이 지나치게 많아 가장 가까운 大石橋역 것만으로는 교통이 혼잡하기 때문에 迷鎮山의 기슭에 묘회 기간 동안 임시의 묘회 전용역을 설치하였다.

啓者、大石橋娘々宮、神靈異常、感顯彰彰、由夏歷四月十六日至十九日為廟會之期、香客雲集、且該處村屯、弁有花會多起、熱鬧非常、本公司為赴會香客之使利起見、由附近各車站、到大石橋、特減車價發售來回車票、(略) 本路特在迷鎮山下、設臨時車站、以便上下、所有由往返營口大石橋以北迷鎮山之搭客、要在大石橋換車、茲將由附近各車站、到大石橋之車價減半弁法、並開車時刻、開列于後¹²

역 앞에는 평지가 펼쳐지고, 거기를 빠져 나가면 迷鎮山의 기슭에 도착한다. 이 평지는 묘회기간으로 되면 다양한 노점이 나란히 서는 것은 물론, 참배 때문에 온 사람들의 포장마차나, 임시의

¹¹ 小南一郎「女神の目覚め-碧霞元君と春の祀り-」(『説話論集』第十三集2003年、清文堂出版) 3-20頁.

¹² 大石橋娘々宮廟會의 布告(『滿洲國の娘々廟會と其市場研究』扉寫真、및 今枝折夫『滿洲異聞』(月刊滿洲社 1939年 146頁)). 만주문화협회는 迷鎮山, 湯崗子, 興盛廟, 鳳凰山, 大屯阜豐山의 娘娘묘회 통지용에 빨강, 황, 파랑, 삼색의 선전 광고지를 묘회 개최가 다가오면 동북 전역에 배포했다.

숙박소 등으로 메워졌다. 더욱 廟宇도 밤에는 숙박소로써 활용되었다. 사람들에게 이 묘회는 일용품이나 농구 등 일 년간에 필요한 모든 생활 물자를 사 갖추는 데에 있어서 활용되는 장소였다. 이들 노점에서 파는 문방구나 식기, 의복이나 잡화들 중 많은 일본 제품이 나란히 진열되어 있고, 일본에서 판매되고 있는 것 등 수입하기 어려운 상품들도 수입되어 여러 갈래를 걸쳐 물품이 판매되었다. 젊은이들에게는 맞선이나 결혼 상대를 찾기 위한 중요한 만남의 장소로도 사용 되었다. 묘회는 娘娘神을 모시는 이외에 생활을 영유하기 위한 중요한 이벤트로써 사람들의 생활에 뿌리내리고 있었다¹³.

迷鎮山은 해발 163미터의 산으로 정상 부근에 娘娘廟가 있다. 殿宇는 三層殿의 조형을 하고 있다. 경내에는 天聰, 乾隆, 嘉慶, 道光, 同治의 시대에 세워진 비석이 있다. 흠쓸한 인물의 방명을 늘어놓은 것인데 유일하게 天聰 9년 건립의 「勅建重修娘娘廟碑記」로부터 동묘 연구상의 역사적 가치를 얻을 수 있다.¹⁴

娘娘廟、有二(略)一在耀州南十里、瞭高山正殿三楹、前殿三楹、西廡三楹、演劇樓一楹、大門三楹、太宗文皇帝時修、康熙二年、勅工部重修、有碑記。¹⁵

殿宇는 우선 계단을 끝까지 오르면 第一殿이 있어 哈哈二神이 모셔지고 있다. 원래는 목조이었지만 도중에 벽화가 되었다. 第一殿을 통과하면 계단이 있어, 그 위에 第二殿이 있다. 여래와 관음보살과 지조왕을 모시는 불전(佛殿)이 있다. 第二殿의 뒤는 다시 계단이 있어서, 계단 위가 娘娘殿이다. 사람들은 이 묘를 목표로 해서 산을 오르고 묘의 옆에 있는 향로에서 종이로 만든 인형이나 말을 굽고, 자손 번영, 장사 번성 등 각자 바라는 바를 娘娘神에게 빌었다. 평지의 노점 등의 인파에 비교하면, 정상에 있는 娘娘廟까지 참배에 가는 사람의 수는 적었다.

迷鎮山과 일본인 조사

앞서 언급했던 것과 같이 迷鎮山廟會의 참배자는 중국인뿐만 아니라 가까이 사는 많은 일본인도 있었다. 중국 동북지역을 소개하는 당시의 일본 서적, 잡지에는 迷鎮山廟會의 봄비는 현상에 대해서 언급하였다.

¹³ 迷鎮山娘娘廟會에서의 시장 기능에 대해서는 安富步, 深尾葉子 「滿洲の廟會:「滿洲国」期を中心に」(『アジア經濟』45 2004年) 58-90頁에 자세한 기재가 있다.

¹⁴ 植野武雄 「迷鎮山娘娘廟碑記考」(『亜東』6-9 亜東印画協會 1929年) 14-17頁.

¹⁵ 『欽定盛京通志』卷九十七祠祀 「海城縣娘娘廟」.

일본이 동북일대의 개발을 진행시킬 즈음하여, 滿鐵이나 만주사정안내소 등이 중심적인 역할을 하여, 기후, 지리, 식물, 농업, 산업, 종교, 인구, 풍물 등 모든 면에 대하여 조사를 했다. 迷鎮山娘娘廟는 동북 일대에서 가장 유명한 도교의 묘 가운데 하나다. 따라서 여러 전문가에 의한 조사·보고가 이루어져 있으며, 娘娘의 의의, 묘회의 특성 등에 대해서 다채로운 연구를 하였다.

이만큼 강한 힘을 가진 종교가, 이 대지에 자리를 잡고 있는 것을 나는 완전히 몰랐다. 그것은 불교도 아니고 그리스도교도 아니고 신도도 아니다. 이 종교는 대지와 함께하는 어떤 신이며 불이며 주민들의 유일한 신앙 대상이다. 이 힘센 신앙력을 가지는 「娘娘廟」는 도대체 어떤 것일까?¹⁶

원래 동북일대의 도교에서는 관제신앙이 일반적이어서 娘娘神은 관제의 脇侍는 제사 지내지 않았다. 그러나, 앞서 밝힌 것 같이 娘娘神이 사람들의 관심을 받으며, 독립한 하나의 신격으로서 제사가 행해지고, 어느새 관제의 인기를 넘는 신이 되었다.

迷鎮山の 三娘娘은 다양한 이야기가 남겨져 있다¹⁷. 迷鎮山 三娘娘 전승에 유사한 이야기가 동북각지에서도 보여진다. 앞서 동북 일대에서는 三霄娘娘, 화북 일대에서는 碧霞元君으로 불린다고 언급했지만, 北京에서 최대의 碧霞元君 묘회가 행해진 妙峰山에는, 魏老爺과 雲霄娘娘이 妙峰山主神의 자리를 다투어 싸움을 한곳이라는 전승이 있다.¹⁸ 이들 호칭은 지역적인 것이 아니고 유동적으로 이용되어 있었던 것으로 보인다. 특히 현지 재주의 일본인 초등학생을 위한 교과서에 迷鎮山三娘娘故事가 게재되는 등 누구라도 알 수 있는 유명한 전승이 되었다.¹⁹ 이에 대해 히라노 하크조우[平野博三]는 일본의 福島縣 소우마[相馬]의 「馬追い祭り」(말을 쫓는 축제) 관련을 봄의 축제 즉 사람들이 만남의 기회로 활용되는 관점에서 고찰하고, 일본문화의 근본이 중국에 있다는 점을 간단한 소개하였다. 또, 오쿠무라 요시노부[奥村義信]는 『滿洲娘娘考』에서 일본 고대사학자의 도쿠나가 고이치[徳永孝一]의 강연을 다음과 같이 소개하였다.

일본의 고대 신사형태인 神奈備(속칭 富士山型)은 만주의 산들과 많이 닮았다고 보여진다. 여기에 만주의 고대 신앙이 일본의 신사신앙과 어떤 관련을 맺고 있다고 보며, 최근 迷鎮山の 조사를 가졌다. (略) 神籠石은 부정한 방벽 때문에 설치된 것이며, 이 안을 神籠라고 하는 신성한 구역이라고 할 수 있다. 제사 지내는 곳을 盤境라고 하고, 일반 사람들은 그 곁에서 용서를 비는 빈다. (略) 즉 고대 신앙 형태가 있었던 곳에 娘娘信仰이 들어온 것이라고 생각된다²⁰.

¹⁶ 外山卯三郎「大地を彩る「娘娘祭」」(『日本評論』13-3 滿洲国民生社会司 1938年) 265頁.

¹⁷ 『滿洲国の伝説と民謡』「三人娘(迷鎮山娘娘廟)」(滿洲事情案内所 1938年) 37-38頁.

¹⁸ 앞의 책, 小南一郎「女神の目覚め-碧霞元君と春の祀り-」

¹⁹ 『滿洲補充読本(第2期・3期)』(磯田一雄、槻木瑞生、竹中憲一、金美花編『滿日本人用教科書集成』第2巻、柏書房株式会社 2000年) 75 - 77頁.

²⁰ 奥村義信『滿洲娘娘考』(第一出版社復刻版 1982年) 242-244頁. 1939년 12월 15일의 도쿠나가 고이치[徳永孝一]의

묘의 주변에 우물이 있고, 우물부근에는 자연돌이 다수 두어져 있으며, 그 중에 하나만 割石이 있다. 이 割石을 더듬어 가면 산 정상에 돌게 배치되어 있다. 이것은 일본의 豊前, 筑前, 筑後, 周防에서 보여지는 神籠石과 같은데 동일한 계통의 제사 구조로 이루어진 것으로 보인다. 이 구조는 제사의 성역이며, 일반 사람들의 출입이 금지되어 있다. 사람들은 그 곁에서 빌고, 나중에 그 장소가 殿宇로 발전했다. 이러한 점으로 볼 때 신사의 형식은 신도의 계통으로부터 유래한 것으로 보인다. 일본과 중국의 신앙의 공통점을 탐구한 보고가 몇 가지 있다. 이 조사는 중국이나 한반도 등지에서 걸쳐 있으며 조사 대상도 사적이나 문헌자료 등 광범위하다.

맺음말

이러한 조사는, 역사적 변천을 더듬어 갈뿐만 아니라, 일본인이 현지의 문화·풍습을 이해하기 위한 도움이 되었다. 특히 迷鎮山娘娘廟회는 많은 일본인이 찾아갔던 곳이다. 긴 겨울을 극복하고 봄을 축하하는 묘회가 일본의 잣날인 것과 같아서 사람들이 받아들이기 수월했기 때문이다. 참배를 위해서 선향을 때고, 신상(神像) 앞에서 기원하고, 소원을 빚을 위한 搬不倒 등은 신사불각에 참배하는 모양을 연상케 했다.

그 중 碧霞元君이나 子孫娘娘 등 授兒·育成의 신은 일본인의 조사 대상이 되었다. 이들을 믿는 것은 사람들에게 신을 믿는 신앙의 태도보다, 생활 안에 뿌리내린 일종의 습관이라고 볼 수 있다. 봄의 도래를 기다려서 개최하는 묘회는 대지가 활동을 재개해 새로운 생명력이 태어나는 것을 의미했다. 생명력은 사람들에게 새로운 생명을 초래하는 生의 상징으로서 碧霞元君이나 子孫娘娘 등의 여신 안에 투영되었다. 일본에는 여성을 담당하는 신불은 순산의 부적과, 일부 지역의 육아관음 이외에 거의 없다. 일본문화 대부분이 고대 중국에서 전해지고, 공통성을 다수 찾아낼 수 있지만, 娘娘神은 중국 특유의 현상으로 보여진다. 그 때문에 많은 일본인이 이에 매혹되고 연구를 진행했던 것이다.

최근 娘娘神에 관해서 신앙의 모양이나 묘회 활동 등 보다 깊은 연구가 진행되고 있다. 하지만 娘娘神의 유래나 의의에 관한 연구는 충분히 행해지고 있다고 말하기 어렵다. 향후 娘娘神의 사회적 의의나 통속신앙 안에서의 보편적 인식 등에 대해서 검토해 볼 필요가 있다고 생각된다.

만주사정안내소에서의 담화의 요지를 소개하고 있다. 이 담화는 뒤에 「鮮滿に於ける前方後圓形」(동양43-2)로서 발표되었다.

満洲の碧霞元君信仰

―迷鎮山娘娘廟会を例として―

二ノ宮聡
関西大学大学院文学研究科 博士課程

はじめに

中国の民間信仰において女性神といえば媽祖や観音がすぐさま思い出される。媽祖は福建省を中心とした中国南方や沿岸地域で、観音は中国の広い範囲で、それぞれ信仰を集めている。現在でも媽祖の生誕日とされる旧暦4月28日には各地で廟会が盛大に開催される。また、清代後期から民国時期を中心として北京や山東を中心とした華北一帯では、媽祖や観音以上に碧霞元君の信仰が盛んであった。碧霞元君は、泰山の主神である東岳大帝の娘といわれる女性神であるが、詳しい来歴については不明である。媽祖、観音、碧霞元君は総じて娘娘神とよばれ親しまれている。一般に娘娘神といった場合、北方では碧霞元君、南方では媽祖を指す。

この碧霞元君信仰は華北地域に限らず、東北一帯でも広くおこなわれていた。東北には250箇所以上の碧霞元君廟（娘娘廟）が点在していたともいわれる。碧霞元君の生誕日の旧暦4月18日に人々はこの日近隣の娘娘廟へと足を運んだ。民国時期の迷鎮山廟会・鳳凰山廟会・北山廟会は東北三大廟会とよばれ東北を代表する大規模な娘娘廟会であった。中でも迷鎮山娘娘廟会は特に有名であり、廟会期間になると場所の遠近を問わず十数万の参詣者があったといわれる。廟会期間になると南満州鉄道株式会社（以下、満鉄）は迷鎮山廟会に向かう参拝者のために臨時の駅を設けたことから、その盛況ぶりがうかがわれよう。迷鎮山は大連と長春をむすぶ連京線にあり、営口線との分岐駅でもある。

この当時、東北一帯では、満鉄を中心として宗教文化のみならず経済・農業・地理・気候などあらゆる分野にわたる詳細な調査が日本人によっておこなわれている。本発表では、大石橋碧霞元君廟会を中心として、これらの調査資料を通じて、当時の日本人の目に、これら廟会や信仰がどのように映っていたのかを探ってみたい。

碧霞元君について

碧霞元君は、東岳大帝の娘とされる神で、正式名称を天仙聖母碧霞元君という。明代以降、徐々にその名が聞かれるようになり、清代には広く人々の信仰を集め、清末から民国期にかけて最も盛んに信仰活動がおこなわれていた。『醒世姻縁伝』¹には、人びとが「香」という参拝者集団を組んで、泰山参詣に向かう様子が描かれ、泰山へ進香に行く当時の人びとの様子を見てとることができる。また清代後期の北京の歳時風物を紹介した『燕京歳時記』には北京城内の碧霞元君廟についての記載があり、その信仰が一般の人びとにまで広く浸透していたことがわかる。その信仰の範囲は、泰山など山東一帯にとどまらず、華北一帯にまでおよび、とりわけ北京では清代後期から民国期にかけて人び

¹ 清、西周生『醒世姻縁伝』第68、69回

との人気を集めていた。当時の北京には大小無数の碧霞元君廟が点在しており、五頂や妙峰山²などがとりわけ有名な碧霞元君廟であった。そのため妙峰山の廟会期間になると市内の寺廟の香火は絶えてしまうとと言われるほど多くの参詣者でにぎわった。

その出自については、1) 泰山玉女池の玉女像が碧霞元君へと変化した、2) 黄帝が泰山に遣わした七仙女の一人、3) 華山の玉女、4) 民間の娘が修行の後昇仙したなど諸説あるが詳細は不明である³。

一般に碧霞元君は、副神の送子娘娘・眼光娘娘と共に祀られる場合が多い。これ以外にも子孫娘娘・催生娘娘・天花娘娘・痘疹娘娘縁などと併祀されることもあり、決まった組合せはないが、いずれも縁結び・子授け・子孫繁栄・病氣平癒などを掌るとされる。例えば迷鎮山では、これら娘娘神に対し人々は（一）農、工、商人は多財を願ひ、（二）官吏は昇官と功名を願ひ、（三）青年、婦女子は配偶、結婚、授児、多産を願ひ、（四）其他尋人、疾病、訴訟、収穫等々に就て願う、と分けられる。祈願に際して、併せて廟から発する聖母靈籤を受けて、それにより祈願の成就可否を判断する者が多い⁴。中でも結婚、授児、多産など子孫繁栄に関連する点が注目され、特に女性の信仰を集めた。

東北地域での碧霞元君信仰

中国東北部では女真族の伝統信仰であるシャーマニズムが中心であったが、明代以降、仏教や道教が伝わり、清代なると三教が併存していた。この殿堂は廟や寺院とよばれ、由来を四種類に分類できる。（1）宗教宣伝の道場、（2）靈験または攘災祈福を為すもの、（3）神仏像発見に依るもの、（4）戦役記念。中でも（2）の目的が一番多く、民国時期の関東州満鉄付属地と領事館館内での寺廟数は546にのぼった。宗教別では仏教が最多で、その次に道教、回回教、儒教、ラマ教の順で続く。中には仏教寺院で關帝と娘娘を祀り、道教の廟宇で阿弥陀仏を誦えるなど仏教と道教が混在している場所も少なくない⁵。

こうした状況の中で教碧霞元君は、山東や北京に劣らず東北一帯でも広く信仰を集め、各地に点在する娘娘廟では盛んに廟会もおこなわれていた。民国期には奉天の迷鎮山と鳳凰山、吉林の北山は東北三大廟会と呼ばれ、大規模な廟会がおこなわれた。中でも大石橋市迷鎮山娘娘廟会は特に知られた存在であった。

迷鎮山娘娘廟の由来に関する資料は少なく、わずかに『盛京通志』と『遼東志』に見られるだけである。『盛京通志』巻九七に「迷鎮山、城西南七十里、俗呼瞭高山、又曰瞭甲山、上有娘娘廟。⁶」とある。ここでいう城とは海城県を指す。また『東三省古蹟遺聞』⁷では「鍾万有云、營口東行四十里之迷鎮山。山勢巖峨。娘娘廟建於其陽。工程浩大、華麗異常、斷碑殘碣、惜字跡模糊。」と記される。具体的には營口の東、約20キロ、海県県の南、約40キロの場所に位置する。現在の行政区画でい

² 顧頡剛編著『妙峰山』（国立中山大学語言歴史研究所「民族学会叢書」十八）1928年。

³ 羅香林「碧霞元君」（『民俗』第69・70期合刊、国立中山大学語言歴史学研究所編）1929年。

⁴ 井岡大輔『一簣』（村田書店再版版、1978年）160頁。なお一部表記を改めている。

⁵ 『満洲国の娘々廟会と其市場研究』（満州經濟事情案内所1933年）29-30頁。

⁶ 『欽定盛京通志』巻二十五「山川」。

⁷ 『東三省古蹟遺聞』「迷鎮山娘娘廟」（盛京時報社、1927年）36頁。

うなら、遼寧省大石橋市となる。瀋陽から南におよそ200キロの場所である。海城県は、瀋陽と大石橋市の間にある鞍山市の一部にあたる。

迷鎮山娘娘廟は、もともとは雲寺という仏教の寺であり、その歴史を唐代まで遡ることができる⁸。時代が下るにつれ、仏教、道教など様々な神が混在するようになり、清代には雲霄、碧霄（避霄）、瓊霄の三娘娘を祀る道教の廟としてその名を東北一帯に知られるようになっていた。

迷鎮山は一に迷真山に作る。俗に瞭高山、瞭高山とも云い。野原の中に孤立した山で此の辺の山岳中では高山の一である。寺名は海雲寺と称し、俗に岳州廟或は娘々廟と呼ばれる。雲霄、避霄、瓊霄の三娘々を祀り福寿、治眼、授児の女神として広く尊信を受けている。⁹

東北一帯では、碧霞元君、送子娘娘、眼光娘娘の三女神を雲霄娘娘、碧霄娘娘瓊霄娘娘と呼び、総じて三霄娘娘と称する場合が多い。明代の小説『封神演義』では、殷の將軍・趙公明の三人の妹、雲霄・瓊霄・碧霄として描かれる。三霄が使用する宝具の混元金斗は人間の生育に作用する。瀧澤亮俊は『満洲の街村信仰』中の「封神演義と多神観」の項で三霄娘娘について以下のように述べる。

天仙聖母と三霄娘々として、三霄は碧霄・雲霄・瓊霄のこと。天上存在の母性神で育成を司る。男性の三清に当る。（略）五嶽真形図並序の五嶽真形文の変体漢字の傍註にある「三天太上道君の命有り、天地山川丘陵の神よ、我が子孫を護り、害忠を慎み、久しく安らかに長生せしめよ。」とあるのでも知れる。¹⁰

『封神演義』において、趙公明と三霄は兄妹として描かれているが、実際の信仰体系において両者に関連はない。碧霞元君には育成、子孫繁栄といった碧霞元君の職能とは関係のない殷の余化龍が封じられるなど、『封神演義』中の登場人物と神仙の関係は、いいかげんな部分も見られる。

三霄娘娘は初期の頃、女性神でありながら比較的高位の神仙であった。「五嶽真形図」では、三清からの命という形で子孫の安寧と繁栄の機能を掌る神とされている。このことから碧霞元君や雲霄など三娘娘はいずれも子孫繁栄、長寿、無病息災を掌る神の地位が与えられていた。

碧霞元君は華北地域を、三霄娘娘は東北地域を信仰の中心としていたが、いずれも主管する職能は同一であった。両者の神格が同一であるため碧霞元君信仰が東方地域に伝わり、互いに混同されていく中で、三霄娘娘の方が人々により親しまれたのであろう。両者の同一化過程の詳細は未だ分からぬが、いずれにしても両者は同じ職能を有する女神であり、華北、東北一帯で広く受け入れられたことに変わりはない。

迷鎮山碧霞元君廟会

⁸ 前掲『東三省古蹟遺聞』に「此廟創修於唐代、当無疑義」と述べるが、奥村義信は、碑が現存せず真偽の確認ができないため時代特定の明言を避けている。

⁹ 『満洲古蹟遺聞』「迷鎮山娘娘廟」（亜細亜出版協会、1937年）65頁。なお一部表記を改めている。

¹⁰ 瀧澤亮俊『満洲の街村信仰』（第一書房復刻版1982年）57頁。

民国時期は、東北各地で娘娘廟会がおこなわれ、最大規模をほこったのが迷鎮山碧霞元君廟会である。

娘娘廟会は、碧霞元君の生誕を祝うだけでなく、厳しい冬が終わり、暖かな春の訪れを告げ、農作業の始まりを知らせる大切な祭りでもあった。碧霞元君廟会と春の訪れの関連性について小南一郎氏は次の通り述べている。

泰山の碧霞元君廟の背後には、元君のための寝殿が設けられ、そこに横になった碧霞元君像が安置されているという。(略) こうした像が作られたのは、春の季節における碧霞元君の目覚めが重要視されたことの反映であったのではなかっただろうか。横になっている碧霞元君は、いわば籠もっている女神であり、籠もっている期間に生命力を貯え、その女神が目覚めるとき、この世界に生命力があふれるようになる。その時期に合わせて、人々は碧霞元君廟に参詣し、新しく目覚めた生命力を身に受けたのであった。¹¹

長い冬が終わり春が訪れることは、単に季節の変化だけでなく、冬の間抑え込まれていた人々の気が、短い春に向かい生命力として一斉に解放される季節でもあった。そして冬の終わりと春の始まりを知らせる節目として人々は冬の間ため込んだ活力を娘娘廟会に注ぐのであった。

廟会は碧霞元君生誕日の農歴4月18日を中心に前後数日間開催される。この時期、4月8日は釈迦の生誕日の浴仏会(灌仏会)、4月28日は媽祖の生誕日があり、場所によってはこれらが混同され開催されることもある。迷鎮山の場合は、隣の営口市にある楞嚴禪寺(4月8日)と西大廟(4月28日)と合わせて営口三大廟会と呼ばれることもある。迷鎮山娘娘廟では、4月16日から19日にかけて開催されることが多かったが、年によって日数はまちまちであった。この期間になると瀋陽や大連など近隣地域だけでなく、遠く北京や南京などからも人々は赴き、それに混じって多くの日本人参詣者の姿もあった。

民国期には満鉄による鉄道の敷設によって、沿線各地の娘娘廟会がより一層の賑わいをみせるようになる。満鉄も廟会に合わせて宣伝をおこなったり、割引切符を発売するなど地域開発の一環として廟会を利用した。迷鎮山の場合は、廟会期間には人出が多すぎ最寄りの大石橋駅だけでは交通が混乱してしまうため、迷鎮山の麓に期間中だけ臨時の廟会専用駅を設けるほどであった。

啓者、大石橋娘々宮、神靈異常、感顯応彰、由夏歴四月十六日至十九日為廟会之期、香客雲集、且該処村屯、弁有花会多起、熱鬧非常、本公司為赴会香客之使利起見、由附近各車站、到大石橋、特減車価發售来回車票、(略)本路特在迷鎮山下、設臨時車站、以便上下、所有由往返営口大石橋以北迷鎮山之搭客、要在大石橋換車、茲将由附近各車站、到大石橋之車価減半弁法、並開車時刻、開列于後¹²

¹¹ 小南一郎「女神の目覚め - 碧霞元君と春の祀り -」(『説話論集』第十三集2003年、清文堂出版) 3-20頁。

¹² 大石橋娘々宮廟会の布告(『満洲国の娘々廟会と其市場研究』扉写真、および今枝折夫『満洲異聞』(月刊満洲社1939年146頁))。満洲文化協会は迷鎮山、湯崗子、興盛廟、鳳凰山、大屯阜豊山の娘娘廟会告知用に赤、黄、青、三

駅の前には平地が広がり、そこを抜けると迷鎮山の麓にたどりつく。この平地は廟会期間になると多種多様な露店が並ぶのはもちろんのこと、参拝のためにやってきた人々の幌馬車や、臨時の宿泊所などで埋め尽くされた。さらに廟宇それ自身も夜は宿泊所として活用された。人々にとってこの廟会は、日用品や農具など一年間に必要なあらゆる生活物資を買い揃えるのに欠かせない場所であった。これら露店で売られる文房具や食器、衣服や小物などの中には多くの日本製品がならび、日本で販売されているもので入手できないものはない、と言われるほど多岐にわたる品物が売られた。さらに若者にとっては見合いや結婚相手を探すための大切な出会いの場所ともなっていた。廟会は娘娘神を祀る以外に、生活を支える重要なイベントとして人々の生活に根付いていた¹³。

迷鎮山は海拔163メートルの山で、山頂付近に娘娘廟がある。殿宇は三層殿の造りをしている。

境内には天聡、乾隆、嘉慶、道光、同治の時代に建てられた碑があるが、どれも喜捨した人物の芳名を列ねただけである。唯一、天聡九年建立の「勅建重修娘娘廟碑記」からのみ、同廟研究上の歴史的価値を得られた。¹⁴

娘娘廟、有二（略）一在耀州南十里、瞭高山正殿三楹、前殿三楹、西廡三楹、演劇楼一楹、大門三楹、太宗文皇帝時修、康熙二年、勅工部重修、有碑記。¹⁵

殿宇は、まず階段を上りきると第一殿があり哈哈二神が祭られている。元々は木造であったが、後に壁画となった。第一殿をぬけると階段があり、その上に第二殿がある。如来と観音菩薩と地藏王を祀る仏殿となっている。第二殿のうしろは再び階段となっており、階段の上が娘娘殿である。人々は、この廟を目指して山を登り、廟の傍らにある香炉で紙製の人形や馬を焼き、子孫繁栄、商売繁盛など各人の願いを娘娘神に祈った。平地の露店などの人出にくらべると、山頂にある娘娘廟まで参拝に赴く人の数は少なかった。

迷鎮山と日本人調査

先に少し触れたように、迷鎮山廟会の参詣者は、中国人のみならず、近隣に住む多くの日本人も足を運んだ。中国東北地域の様子を紹介する当時の日本の書物、雑誌には必ずといっていいほど迷鎮山廟会の賑わいについて触れられていた。

日本が東北一帯の開発を進めるにあたり満鉄や満州事情案内所などが中心的な役割を果たし、気候、地理、植物、農業、産業、宗教、人口、風物などあらゆる面に対して調査をおこなった。迷鎮山娘娘廟は、東北一帯で最も名の通った道教の廟の一つである。よって様々な専門家による調査・報告がなされており、娘娘の意義、廟会の特性などについて様々な研究がおこなわれた。

色の宣伝チラシを廟会開催が近づくと東北全域に配布した。

¹³ 迷鎮山娘娘廟会での市場機能については、安富歩、深尾葉子「満洲の廟会：「満洲国」期を中心に」（『アジア経済』45アジア経済研究所2004年）58-90頁に詳しい。

¹⁴ 植野武雄「迷鎮山娘娘廟碑記考」（『亜東』6-9亜東印画協会1929年）14-17頁。

¹⁵ 『欽定盛京通志』卷九十七祠祀「海城県娘娘廟」。

これほど強い力を持った宗教が、この大地に根を下ろしていることを私は全く知らなかった。それは仏教でもなければキリスト教でもなく、神道でもない。それでいてこの宗教は、大地とともにある神であり仏でもあり、住民たちの唯一の信仰対象なのだ。この力強い信仰力を持つ「娘娘廟」とは、はたしてどう言うものであろうか。¹⁶

もともと東北一帯の道教では関帝信仰が一般的で、娘娘神は関帝の脇侍の一人として祀られていたに過ぎない。しかし、これまで述べてきたように娘娘神が人々の信仰を集めるようになると、独立した一つの神格として祭祀がおこなわれるようになり、いつしか関帝人気をしのぐ神となっていた。

迷鎮山の三娘娘には様々な伝承が残されている¹⁷。迷鎮山三娘娘伝承に類似する話は東北各地でもみられる。また、先ほど東北一帯では三霄娘娘、華北一帯では碧霞元君と呼ばれると述べたが、北京で最大の碧霞元君廟会がおこなわれた妙峰山には、魏老爺と雲霄娘娘が妙峰山主神の座をかけて争いをした、という伝承があり¹⁸、これら呼称は地域的なものではなく流動的に用いられていたことがわかる。さらに現地在住の日本人小学生向けの教科書にも、迷鎮山三娘娘故事が掲載されるなど、誰もが知る有名な伝承であった¹⁹。また平野博三は、日本の福島県相馬の馬追い祭りとの関連を春の祭り、人々の出会いの機会の観点から考察し、日本文化の根本が中国にある事の簡単な紹介をおこなっている²⁰。また、奥村義信は『満洲娘娘考』の中で、日本古代史研究家の徳永孝一の講演を紹介している。

日本の古代神社形態に於ける神奈備（俗称富士山型）が、満州の山々に多く見られる。ここに満洲の古代信仰が、日本の神社信仰と何等かの関連があるという目標を以て最近迷鎮山の調査を行った。（略）神籠石は不浄の防壁のため設けられたものであり、この中を神籠と云い神聖な区域と定め、祀りをするところを盤境と云い、一般の人々はその傍らで拝むことが許される。（略）即ち古代の信仰形態の在るところへ娘娘信仰が入って来たものと思はれる²¹。

廟周辺に井戸があり、井戸付近には自然石が多数置かれ、そのなかに一つだけ割石が置かれている。この割石を辿っていくと山頂を廻るように配置されている。これが日本の豊前、筑前、筑後、周防で見られる神籠石と同様系統の祭祀構造をしている。この構造は祭祀の際の聖域を示し、一般の人々の立入は禁止された。人々は傍らで拝み、後にその場所が殿宇へと発展していった。このように神社の形式や神道の系統から日本と中国の信仰の共通点を探る報告も散見する。これらの調査は、中国や朝鮮などでおこなわれ、調査対象も史跡や文献資料など広範囲にわたった。

¹⁶ 外山卯三郎「大地を彩る「娘娘祭」」（『日本評論』13-3満洲国民生社会司1938年）265頁。

¹⁷ 『満洲国の伝説と民謡』「三人娘（迷鎮山娘娘廟）」（満洲事情案内所1938年）37-38頁。

¹⁸ 前掲、小南一郎「女神の目覚め - 碧霞元君と春の祭り -」

¹⁹ 『満洲補充読本（第2期・3期）』（磯田一雄、槻木瑞生、竹中憲一、金美花編『満日本人用教科書集成』第2巻、柏書房株式会社2000年）75-77頁。

²⁰ 平野博三「日本の祭礼にもにて」（『協和』3-18竜溪社復刻版1983年）。

²¹ 奥村義信『満洲娘娘考』（第一出版社復刻版1982年）242-244頁。1939年12月15日の徳永孝一の満洲事情案内所での談話の要旨を紹介している。この談話は後に「鮮満に於ける前方後圓形」（東洋43-2）として発表された。

おわりに

こうした調査は、単に歴史の変遷をたどるだけでなく、日本人が現地の文化・風習を理解するために役立てられた。迷鎮山娘娘廟会は、とくに多くの日本人に親しまれた。それは長い冬を乗り越え春を祝う廟会が、日本の縁日のようであり人びとの中に受け入れられやすかったのであろう。参拝のために線香を焚き、神像の前で祈り、願掛けのための搬不倒などは、神社仏閣に参拝する様子を思い起こさせた。

また、碧霞元君や子孫娘娘など、授児・育成の神は、特に調査の対象となった。これら女神に対する人々の信仰は、神を信仰するというよりも、生活の中に根付いた一種の習慣ともいえた。春の訪れを待つ開催される廟会は、大地が活動を再開し新たな生命力が生じることを意味した。生命力は、人々に新たな生命をもたらす生の象徴として碧霞元君や子孫娘娘などの女神の中に投影されていた。日本において、これら女性の願いを専門に司る神仏は、安産のお守りや一部地域の子育観音以外にはほとんど無い。日本文化の多くが古代中国から伝わり、多くに共通性を見いだせる中で、娘娘神に限って言えば、それは中国特有の現象であった。そのため中国人だけでなく、多くの日本人もまた惹きつけられたのであろう。

近年、娘娘神に関して信仰の様子や廟会活動など多くの研究がおこなわれ明らかにされてきている。しかし、娘娘神自身の由来や意義についての研究が十分におこなわれているとは言い難い。今後は、社会的意義や通俗信仰の中での人々の認識などについて、改めて検討していくことが必要であろう。

鳴謝

本次研討會論文集由如下人員承擔翻譯工作, 在此表示由衷的謝意!

日中翻譯

劉麗嬌 (北京大學 外國語學院 日語系 博士生)

中日翻譯

二宮聰 (日本 關西大學大學院 文學研究科 博士生)

竹下大輔 (北京大學 外國語學院 日語系 碩士生)

韓中翻譯

張晴 (北京大學 外國語學院 韓語系 碩士生)

中韓翻譯

朴馬利阿 (韓國 大巡宗教文化研究所 研究委員)

金海龍 (韓國 大巡宗教文化研究所 研究員)

韓日・日韓翻譯

小野田亮 (北京大學 外國語學院 日語系 碩士生)