

2021東亞人文國際論壇

—東方文明與禮儀國際學術研討會—

論文集

主辦：北京大學宗教文化研究院
北京大學日本文化研究所

協辦：韓國大真大學大巡思想學術院
中國道教文化研究所
四川大學老子研究院
韓國ASIA宗教研究院

北京大學民主樓大會議室
2021年 8月 21日 - 22日

- 目 錄 -

会议日程.....	6

特 別 講 演

传统礼义的现代意义 / 楼宇烈	17

主 題 講 演

《仪礼·士昏礼》仪节的象征意义 / 蜂屋邦夫	35
『儀禮士昏禮』의 儀節에 있어 象徵的意味에 대하여 / 하치야 쿠니오	43
『儀禮士昏禮』の儀節における象徵的意味について / 蜂屋邦夫	53
“道教走出去”与世界宗教史规律 / 张志刚	63
‘도교의 해외진출’과 세계 宗教史의 규칙 / 장즈강	75
「道教のグローバル化」と世界宗教史の法則 / 張志剛	89
韩国岩刻画的信仰与礼仪 / 徐永大	101
韓國 先史岩刻畫의 信仰과 儀禮 / 서영대	117
韓國先史岩刻畫の信仰と儀禮（要約） / 徐永大	137

論文發表

道教与“天地君亲师”五字牌位 / 朱越利.....	141
도교와 ‘天地君親師’ 五字위패 / 주웨이리	151
道教と「天地君親師」五字牌位 / 朱越利.....	163
关于栗谷李珥道教认识的研究 / 曹玟焕	173
栗谷 李珥의 道教 인식에 관한 연구 / 조민환	185
栗谷李珥의 道教認識に関する研究（要約） / 曹玟焕.....	205
礼经与礼容——西汉初期礼学管窥 / 内山直树.....	207
礼經と礼容—前漢初期礼学の一斑 / 内山直樹.....	215
“身体”的符号象征与礼仪 / 德吉卓玛	225
‘身體’의 符號象征과 의례 / 더지쥬마.....	233
「身体」の記号のシンボルと儀礼 / 德吉卓瑪.....	241
朝鲜时代士族日常生活的儒教仪礼化形态 / 朴钟天.....	249
朝鮮時代 士族 日常生活의 儒敎的 儀禮化 樣相 / 박종천	263
朝鮮時代士族日常生活 の儒敎的儀禮化樣相 / 朴鍾天.....	281
道教文昌帝君信仰与仪式考察研究 / 张泽洪.....	283
도교의 文昌帝君 신앙과 의례에 대한 연구 / 장저홍.....	293
道教の文昌帝君信仰と儀式の研究考察 / 張沢洪	305
日本香道礼法研究 / 滕 军.....	315
일본의 香道禮法에 대한 연구 / 텅 쥰	327
日本の香道礼儀作法研究 / 滕 軍.....	343
生前预修斋的生死学意义 / 梁晶渊.....	355
생전에수재의 생사학적 의미 / 양정연	367
生前預修齋の生死学的意味（要約） / 梁晶淵.....	385

佛教与道教斋醮仪轨之比较研究 / 谢路军・杨大龙.....	387
불교와 도교의 재초의례 비교연구 / 세루진・양다릉.....	397
仏教と道教の斎醮儀軌の比較研究 / 謝路軍・楊大龍.....	411
现代韩国冤魂礼仪的分类与特点 / 车瑄根.....	425
현대 한국 원혼의례의 분류와 특징 / 차선근.....	435
現代韓國의冤魂儀禮の分類と特徴(要約) / 車瑄根.....	457
日本新宗教礼仪考察 / 杜 洋.....	459
일본의 신종교 의례 연구 / 두 양.....	469
日本の新宗教の儀礼についての一考察 / 杜 洋.....	481
范礼安(Alessandro Valignano)的《日本耶稣会士礼法指针》/ 葛奇蹊.....	483
알레산드로 발리냐노(Alessandro Valignano)의 『일본 예수회 士禮法 지침』/ 거치시.....	491
ヴァリニャーノ(Alessandro Valignano)の『日本イエズス会士礼法指針』/ 葛奇蹊.....	501
庙会与民众的信仰活动中所见的规范 / 二宫 聪.....	503
묘회와 백성들의 신앙 활동에서 볼 수 있는 규범 / 니노미야 사토시.....	511
廟會と民衆の信仰活動にみられる規範 / 二ノ宮聡.....	523
刘基与道教 / 张 卓.....	533
劉基와 도교 / 장 직.....	545
劉基と道教 / 張 卓.....	561
大巡真理会关于成仙问题的研究 / 崔致凤.....	575
대순진리회의 성선(成仙)에 관한 연구 / 최치봉.....	587
大巡真理会の成仙に関する研究(要約) / 崔致鳳.....	607
몽골 샤머니즘의 의례 / 오노다 료.....	609
モンゴル・シャーマニズムの儀礼について / 小野田亮.....	617

会议日程

日 字	时 间	内 容
8月 21日	08:10~08:30	代表注册 / 北京大学民主楼208大会议室(中国代表) 日本、韩国代表线上注册
	08:30~09:00	开幕式 / 主持人 金 勋(北京大学宗教文化研究院 副院长) 嘉宾致辞 • 郑筱筠(中国 宗教学会 会长) • 张高澄(中国 道教协会 副会长) • 王宗昱(北京大学宗教文化研究院 道教研究中心 主任) • 蜂屋邦夫(日本 东京大学 名誉教授) • 朴相奎(韩国 大巡宗教文化研究所 所长)
	09:00~10:15	主旨讲演 / 每人发表25分, 含翻译 主持人: 曹玫焕(韩国 成均馆大学 教授) • 蜂屋邦夫(日本 东京大学 名誉教授) 题目:《仪礼·士昏礼》仪节的象征意义 • 张志刚(北京大学哲学系教授、宗教文化研究院 院长) 题目:“道教走出去”与世界宗教史规律 • 徐永大(韩国 仁荷大学 教授) 题目: 韩国先史岩刻画的信仰与仪礼
	10:15~10:25	茶 歇
	10:25~11:40	第一场 论文发表 / 每人发表25分, 含翻译 主持人: 尕藏加(中国 社会科学院世界宗教研究所 研究员) • 朱越利(中国 社会科学院 世界宗教研究所 研究员) 题目: 道教与“天地君亲师”五字牌位 • 曹玫焕(韩国 成均馆大学 教授) 题目: 关于栗谷李珣道教认识的研究 • 内山直树(日本 千叶大学 教授) 题目: 礼经与礼容——前汉初期礼学之一斑
	11:40~13:30	午餐 / 中国代表 地 点: 北京大学勺园中餐厅
	13:30~15:10	第二场 论文发表 / 每人发表25分, 含翻译

8月 21日		主持人：内山直树（日本 千叶大学 教授） • 德吉卓玛（中国 藏学研究中心 研究员） 题目：“身体”的符号象征与礼仪 • 朴钟天（韩国 高丽大学教授） 题目：朝鲜时代士族日常生活的儒教仪礼化形态 • 张泽洪（四川大学道教与宗教文化研究所 教授） 题目：道教文昌帝君信仰与仪式考察研究 • 滕 军（北京大学外国语学院 教授） 题目：日本香道礼法研究
	15:10~15:20	茶歇
	15:20~17:00	第三场 论文发表 / 每人发表25分，含翻译 主持人 霍克功（中央统战部宗教文化出版社 编 纂） • 梁晶渊（韩国 翰林大学 教授） 题目：生前预修斋的生死学意义 • 谢路军（中央民族大学教授） 题目：佛教与道教斋醮仪轨之比较研究——以焚香礼仪为中心 • 车瑄根（韩国 大巡宗教文化研究所 副所长） 题目：现代韩国冤魂礼仪的分类与特点 • 杜 洋（中国 农业大学外语学院 副教授） 题目：日本新宗教礼仪的考察 ——以日本阿含宗的“星祭”为中心
	18:00~20:00	晚 宴 （中国代表）
8月 22日	08:30~10:35	第四场 论文发表 / 每人发表25分，含翻译 主持人：车瑄根（韩国 大巡宗教文化研究所 副所长） • 葛奇蹊（北京大学外国语学院 助理教授） 题目：范礼安（Alessandro Valignano）的 《日本耶稣会士礼法指针》 • 二宫 聪（日本 北陆大学 讲师） 题目：庙会与民众的信仰活动中所见的规范 • 张卓（四川大学道教与宗教文化研究所 博士生） 题目：刘基与道教 • 崔致凤（北京大学哲学系 博士生） 题目：大巡真理会关于成仙问题的研究

8月 22日		• 小野田亮（延边大学 博士生，日本留学生） 题目：蒙古萨满教的儀礼－巫具的宗教功能为中心
	10:35～10:45	茶 歇
	10:45～11:25	综合讨论 / 主持人： 麥谷邦夫（日本 京都大学名誉教授） 尹龙福（韩国 ASIA宗教研究院 院长） 自由发言与讨论
	11:25～12:00	闭幕式 / 主持人：金 勋（北京大学宗教文化研究院 副院长） 各国代表的总结发言： • 蜂屋邦夫（日本 东京大学 名誉教授） • 朴相奎（韩国 大巡宗教文化研究所所长） • 王宗昱（北京大学宗教文化研究院道教研究中心主任）
	12:00～13:30	午餐 / 中国代表 地 点： 北京大学勺园中餐厅

회의 일정

날 짜	시 간	내 용
8월 21일	08:10~08:30	등록 / 북경대학 民主樓 208 대회의실(북경) 한국, 일본 참석자는 온라인으로 등록
	08:30~09:00	개막식 / ○사회: 김 훈(金 勳, 북경대 종교문화연구원 부원장) 대회 축사 • 정소전(鄭筱筠, 中國 宗教學會 會長) • 장고청(張高澄, 中國 道教協會 副會長) • 왕중위(王宗昱, 北京大学宗教文化研究院道教研究中心主任) • 하치야 쿠니오(蜂屋邦夫, 동경대 명예교수) • 박상규(대순종교문화연구소 소장)
	09:40~10:15	주제강연 / 각 발표 25분(통역포함) ○사회: 조민환(성균관대학교 교수) • 하치야 쿠니오(蜂屋邦夫, 동경대 명예교수) 제목: 『儀禮士昏禮』의 儀節에 있어 象徵的意味에 대하여 • 장즈강(張志剛, 북경대학 종교문화연구원 원장) 제목: ‘도교의 해외진출’과 세계 宗教史의 규칙 • 서영대(인하대학교 명예교수) 제목: 韓國 先史岩刻畫의 信仰과 儀禮
	10:15~10:25	Tea Time
	10:25~11:40	제1발표 / 각 발표 25분(통역포함) ○사회: 가장자(尙藏加, 中國 社会科学院世界宗教研究所 研究员) • 주웨이리(朱越利, 中國 社會科學院世界宗教研究所 研究員) 제목: 도교와 ‘天地君親師’ 五字위패 • 조민환(성균관대학교 교수) 제목: 栗谷 李珥의 道教 인식에 관한 연구 • 우치야마 나오키(內山直樹, 日本 千葉大學 教授) 제목: 禮經與禮容——前漢初期禮學之一斑

8월 21일	11:40~13:30	중식
	13:30~15:10	제2발표 / 각 발표 25분(통역 포함) ○사회: 우치야마 나오키(內山直樹, 日本 千葉大學 教授) • 더지쥬마(德吉卓瑪, 中國 藏學研究中心 研究員) 제목: ‘身體’의 符號象征과 의례 • 박종천(고려대학교 교수) 제목: 朝鮮時代 士族 日常生活의 儒敎的 儀禮化 樣相 • 장저홍(張澤洪, 四川大學道教與宗教文化研究所 教授) 제목: 도교의 문창제군 신앙과 의례에 대한 연구 • 텅 진(滕 軍, 北京大學外國語學院 教授) 제목: 일본 향도예법에 대한 연구
	15:10~15:20	Tea Time
	15:20~17:00	제3발표 / 각 발표 25분(통역 포함) ○사회: 휩커궁(霍克功, 中央統戰部宗教文化出版社 編審) • 양정연(한림대학교 교수) 제목: 생전예수제의 생사학적 의미 -생전장례와 죽음준비교육의 관점에서 • 세루진(謝路軍, 中央民族大學哲學系教授) 제목: 불교와 도교의 재초의례 비교연구 --焚香의례를 중심으로 • 차선근(대순종교문화연구소 부소장) 제목: 현대 한국 원혼의례의 분류와 특징 • 두 양(杜 洋, 中國 農業大學外國語學院 副教授) 제목: 일본 신종교의 의례연구 - 일본 신종교 阿含宗의 ‘星祭’를 중심으로

8월 22일	08:30~10:35	제4발표 / 각 발표 25분(통역 포함) ○사회: 차선근(대순종교문화연구소 부소장) • 거치시(葛奇蹊, 北京大学外国语学院 助理教授) 제목: 알레산드로 발리냐노(Alessandro Valignano)의 『일본 예수회 土禮法 지침』 -등급질서에 근거한 적응주의- • 니노미야 사토시(二宮 聡, 日本 北陸大學 강사) 제목: 廟會與民衆의信仰活動中所見의規範 • 장 줍(张 卓, 四川大学道教与宗教文化研究所 博士生) 제목: 劉基와 도교 • 최치봉(북경대학 박사과정) 제목: 대순진리회의 성선(成仙)에 관한 연구 - 갈홍의 신선가학론과 신선명정론의 비교를 중심으로 - • 오노다 료(小野田亮, 延边大学 博士生, 日本留学生) 제목: 몽골 샤머니즘의 의례 -巫具의 기능을 중심으로
	10:35~10:45	Tea Time
	10:45~11:25	종합토론 / 사회: 무키다니 쿠니오(麥谷邦夫, 京都大學 名譽教授) 윤용복(아시아종교연구원 원장) 자유발언과 토론
	11:25~12:00	폐막식 / 사회: 김 훈(金 勳, 북경대 종교문화연구원 부원장) 총평 • 하치야 쿠니오(蜂屋邦夫, 동경대 명예교수) • 박상규(대순종교문화연구소 소장) • 왕중위(王宗昱, 북경대학종교문화연구원도교연구중심주임)

会議日程

日 字	時 間	内 容
8月 21日	08:10~08:30	会議参加手続き / 北京大学民主樓208大会議室 日本、韓国の学者のオンライン登録
	08:30~09:00	開会式 ：司会 金 勲（中国 北京大学宗教文化研究院副院長） 祝辞 ・ 鄭筱筠（中国 宗教学會 會長） ・ 張高澄（中国 道教協會 副會長） ・ 王宗昱（北京大學宗教文化研究院 道教研究中心 主任） ・ 蜂屋邦夫（日本 東京大 名誉教授） ・ 朴相奎（韓国 大巡宗教文化研究所 所長）
	09:00~10:15	主題講演 発表時間25分/人、通訳を含む 司会 曹玟煥（韓国 成均館大學 教授） ・ 蜂屋邦夫（日本 東京大 名誉教授） 題目：『儀禮士昏禮』の儀節における象徴的意味について ・ 張志剛（北京大學哲學系教授、宗教文化研究院 院長） 題目：「道教がグローバル化」と世界宗教史の法則 ・ 徐永大（韓国 仁荷大學 教授） 題目：韓国先史岩刻畫の信仰と儀禮
	10:15~10:25	ティーブレイク
	10:25~11:40	第一部 論文発表 発表時間25分/人、通訳を含む 司会 朶藏加（中国 社會科學院世界宗教研究所 研究員） ・ 朱越利（中国 社會科學院世界宗教研究所 研究員） 題目：道教與“天地君親師”五字牌位 ・ 曹玟煥（韓国 成均館大學 教授） 題目：栗谷李珥の道教認識に関する研究 ・ 内山直樹（日本 千葉大學 教授） 題目：礼経と礼容—前漢初期礼学の一斑
	11:40~13:30	昼食
	13:30~15:10	第二部 論文発表 発表時間25分/人、通訳を含む

8月 21日		司会 内山直樹（日本 千葉大學人文科學研究院 教授） ・ 徳吉卓瑪（中国 藏學研究中心 研究員） 題目：「身體」の符號象征と礼儀 ・ 朴鐘天（韓国 高麗大學 教授） 題目：朝鮮時代士族日常生活の儒教的儀禮化様相 ・ 張沢洪（四川大學道教與宗教文化研究所 教授） 題目：道教の文昌帝君信仰と儀式の研究考察 ・ 滕 軍（北京大學外國語學院 教授） 題目：日本の香道礼儀作法研究
	15:10~15:20	ティーブレイク
	15:20~17:00	第三部 論文発表 発表時間25分/人、通訳を含む 司会 霍克功（中国 宗教文化出版社編集主任） ・ 梁晶淵（韓国 翰林大学 HK教授） 題目：生前豫修齋の生死學的意味 ・ 謝路軍（中央民族大学哲學系教授） 題目：仏教と道教の齋醮儀軌の比較研究 —焚香礼儀を中心に— ・ 車瑄根（韓国 大巡宗教文化研究所副所長） 題目：現代韓国怨霊礼儀の分類と特徴 ・ 杜 洋（中国 農業大學外國語學院 副教授） 題目：日本の新宗教の儀礼についての一考察 ——日本の阿含宗の「星祭」を中心に——
8月 22日	08:30~10:35	第四部 論文発表 発表時間25分/人、通訳を含む 司会 車瑄根（韓国 大巡宗教文化研究所副所長） ・ 葛奇蹊（北京大学外国語學院 助理教授） 題目：ヴァリニャーノ(Alessandro Valignano)の『日本イエズス会士礼法指針』—身分秩序に基づく適応主義— ・ 二ノ宮聡（日本 北陸大學 講師） 題目：廟会と民衆の信仰活動にみられる規範 ・ 張卓（四川大学道教与宗教文化研究所 博士生） 題目：劉基と道教 ・ 崔致鳳（北京大学哲学系 博士生） 題目：大巡眞理會の成仙に関する研究 ・ 小野田亮（延辺大学 博士生，日本留学生）

8월 22일		題目：モンゴル・シャーマニズムの儀礼について
	10:35~10:45	ティーブレイク
	10:45~11:25	総合討論 / 司会 麥谷邦夫（日本 京都大 名譽教授） 尹龍福（韓国 ASIA宗教研究院 院長） 自由発言と討論
	11:25~12:00	閉会式 ：司会 金 勲（中国 北京大学宗教文化研究院 副院長） 各国代表総合発言： ・ 蜂屋邦夫（日本 東京大 名誉教授） ・ 朴相奎（韓国 大巡宗教文化研究所 所長） ・ 王宗昱（中国 北京大学宗教文化研究院道教研究中心 主任）

特別講演



传统礼义的现代意义

楼宇烈

北京大学宗教文化研究院 名誉院长

序 言

各位朋友早上好。

今天非常高兴有这样的机会，在文津讲坛给大家讲一下我对传统礼仪的一些认识。

我们中华民族称为礼仪之邦，我们有悠久的传统礼仪。《中庸》里面曾经讲过：“礼仪三百，威仪三千”，也就是说礼仪体现在生活的方方面面。我们现在连在一起叫“礼仪”“礼仪”，其实“礼”和“仪”这两个概念，是从两个方面来说明的。“礼”应该说是一个内在的东西，“仪”是一个外表的东西。

“礼”要通过“仪”体现出来。而各种各样的“仪”，它又是来表达这个“礼”的。“仪”是一种外在的形式，我们常常讲“仪式”“仪轨”，就是指各种各样的活动，或者是一些节日也好，一些大型集会也好，或者举办一个活动也好，它都有一定的仪式，或者是仪轨。常常可以听到有“仪态”“仪容”“仪表”，这就是一种人的风度表现、风度的体现。很多活动可能还要有个仪仗队，所以它一定都是体现一个外在的东西。这些东西它体现一个内在的“礼”。

礼仪实际上是日常生活中间不可缺少的一些规矩。我们常常讲：没有规矩就不成方圆。什么事情都在有个规矩。那么人类社会呢？它也需要有一个礼仪来规范我们的行为。所以中国古代老是那样讲：“人无礼不立，国无礼不治”。人没有礼，可能很难成为一个人，国家没有礼的话，也无法来治理。所以礼仪实际上是我们日常生活中间不可缺的。

但是从现实来看，也确实看到我们被称为“礼仪之邦”的文明古国，在现实社会中间常常感觉到礼仪非常缺失。这个问题就值得我们关注、思考。

形成这样的礼仪缺失有很多原因。因为礼仪本身并不是一成不变的东西，它是随着时代的变化而变化，特别是在形式表现方面，会有许许多多的变化。在中国传统的一些根源性的典籍里，有一部典籍《仪礼》。《仪礼》主要是从仪式、仪轨、仪态这些方面来讲述的。这些古代的礼仪，其实到了唐代很多人就看不明白了，因为它变化了。许多礼制的规定，它是随着时间的变化而变化。不管在传统的典籍《礼记》里，还是在先秦一位很重要的思想家荀子的书里面都曾经讲过，“礼以顺人心为本”，礼顺人性，比较适合时代的变化，这是没有问题的。但是作为一个人，根本的行为规范、行为的规矩，应该说任何时候都不可以缺少。

那现在为什么会出现这些大家都感觉到礼仪缺失的问题呢？

这个跟我們对于礼仪的认识，对于礼仪在社会中间、在做人方面的重要性的认识有关系。现在很多人都会感觉到礼是对人的一种束缚，应该说这样一个认识也没有错，“礼”本身就是要来规范你的行为，当然它不是可以让你随意地行动的，所以确实是对人是有一种束缚，也可以说这种束缚是人制造的。因

为每个人如果没有一个规范来约束自己的话，每个人都想按照自己的行为去做的话，那这个社会就不能够安定了，没有一个统一的社会规范，这个社会怎么安定呢？所以我觉得不需要回避这个问题，礼是束缚我们的行为。问题是一种什么样的束缚，需要不需要这样的束缚？现在都是认为礼是抑制了每个人的个性发展，是扼杀了人的本性，或者是压制了人的创造性。这些观念跟上个世纪新文化运动以来，对于传统礼仪的批判可以说有比较大的关系。

近代对礼仪的批判

上个世纪之所以要对传统的礼仪进行批判，也有它的时代原因。近代以来，鸦片战争以后，我们一直受到西方列强的侵略，让我们丧权辱国。所以人们都感觉到中国要自强啊，要能够抵制西方列强的侵略，一定要自救，救亡图强。这是中国鸦片战争以后，一个很迫切的问题。那怎么样来救亡图存呢？当时人们的考虑有一步一步的这个历程。

最初人们考虑，我们所以受到西方列强的欺辱，主要是我们的物质文明不发达，我们没有枪炮，没有军舰。人们就开始要向西方学习他们的物质文明。鸦片战争时期，有一个非常著名思想家叫做魏源，他就提出了口号，叫做“师夷之长技以制夷”，所以人们都从物质这个方面去考虑要学习。后来开展起来的洋务运动，就是做这些工作。洋务运动成立了许多的制造局，来制造枪炮、军舰。洋务运动经过了30年的经营，终于建立起了一支北洋水师。北洋水师在当时来看，应该说也还是比较先进的了。可是这个北洋水师在1894年的中日甲午战争，日本一下子就把北洋水师给打垮。那么辛辛苦苦30多年经营起来的水师，怎么一场战争就打垮了呢？人们就在思考这个问题是怎么回事。认为西方的强大，不仅仅是物质方面的强大，他们之所以强大，还有一个制度在起作用。所以人们就思考要改革制度。

接下来就是改革制度的运动了。那怎么来改革我们的政治制度呢？当时欧洲提供了两个榜样，一个就是像英国、荷兰这样一个榜样，君主立宪；再一个就像法国那样共和制的榜样。人们就想从这个制度方面入手了，要向这个学习。最开始就有康有为、梁启超他们领导的维新运动，想着走君主立宪的道路，来改革这个制度。最后在1898年发动了戊戌变法。我们知道戊戌变法就彻底失败了，“百日维新”，100天就彻底失败了。所以当时人们想这个君主立宪道路是走不通的，要走法国的共和制。这就是孙中山领导的旧民主主义革命，也就是后来的辛亥革命。

那辛亥革命是不是成功了呢？也没有完全成功，因为辛亥革命的摧毁了清王朝，把清帝给拉下了马，但是这个成果被军阀所窃取，就开始了一场长期的军阀的混战，其中还有两次复辟。所以人们又思考，制度的改革它还涉及到一个根本的观念。这就有了1915年开始的新文化运动，到1919年五四运动，可以说达到了这个新文化运动的高潮。就是说要改革我们的制度，首先要改变人们的观念。那改变人们的观念要从何入手呢？首先就是价值观念。当时认为传统礼仪给我们的价值观念，就是一种帝王的、君臣的专制主义的一种价值观念，以维护家庭、血缘宗族关系的价值观念。这种观念的核心理论就体现在儒家孔子的理念里，把它推到孔子身上。所以当时就对传统的礼教，要进行彻底的批评。认为孔子所创立的儒家“礼”的理论是维护宗法家族制度的，是维护封建的帝王的专制制度的。因此在这种家族宗法的专制制度底下，用“礼”来维护，这个礼就成了一个吃人的礼教。

我们都知道那个时候鲁迅先生写了《狂人日记》，《狂人日记》里面就讲到了反反复复的看廿四史，里面都是讲的仁义道德，可是从这个字里行间里面透过去，看着都是“吃人”两个字。

后来吴虞——当时新文化运动的著名的人物——就专门写了《吃人与礼教》这样的文章。所以“吃人的礼教”就成了当时人们对礼教的认识，礼教就是一种吃人的礼教。这个“吃人的礼教”不是说张开嘴血淋淋的在咬人了，就是它抑制了人的自由的个性发展。

实际上当时也就相当于西方近代启蒙运动的时候，要破除西方中世纪以来的神权统治一样是吧？因为神权在西方中世纪以基督宗教为主导的文化，是一种一切以上帝的意志为转移的，个人的理性是得不到发展。在基督教的宗教文化里，上帝是万能的，上帝是唯一的，上帝是绝对的，虽然也可以说是一种独断论的东西。西方启蒙运动的开始，就是要来破除这种上帝的绝对，张扬每个人的理性价值。原来在中世纪时，一切要到宗教的审判台上去审判的，到了启蒙运动就提倡一切都要以理性来加以重新审视。西方的启蒙运动就是来鼓吹和发挥每个人的这种个人的理性价值。这个时候的中国，对于礼教的批判，实际上在某种意义上面来讲也是来张扬个人的理性，希望每个人的理性都能够得到一种独立自主的、自由的展示。因此，这个礼教传统的“礼教”就成了束缚个人的理性、个人的意志发展的一种阻力。这个观点应该说是相当深入。

其实，对于传统的礼教这种否定，跟西方对上帝的独断意志的否定，它是不完全一样。因为中国“礼教”，在某种意义上面来讲，是有一种独断的意义在里面的，但是另外一方面它也还是维系这个社会的运转运作的规范，跟西方那个不完全一样。但是当时的人们并没有能够意识到这一点，因而彻底的否定了礼教。

从现在我们来看，应该说“礼教”里面有没有束缚个性的、妨碍自己的理性自由意志的，有没有呢？当然有这一面。所以对于礼教的批判是应该排除这一些，而不是一个完全的抛弃与否定。但是当时在“吃人的礼教”这样一个笼统的命题下面，那“礼教”都是吃人的。所以人们对“礼”呀，可以说是一种排斥的这样一种认识。这个影响很深。所以到现在，人们讲到传统的礼教，首先讲到它是一种吃人的礼教。

礼教在规范人际关系

其实“礼教”里面很重要的一个核心，就是用来规范人际之间的关系，来规范人的各种各样的行为规范。这个问题实际上一直是跟人的自由本性有冲突。

孔子当年提倡讲“仁”，就是看到当时礼乐的崩溃，礼崩乐坏。春秋时期很多社会规范受到了破坏。这种规范破坏里当然涉及到一些不平等的地方，但是更多的也还是整个社会正常运转所需要的一些规范也同时被破坏了。为了挽救这种礼崩乐坏的局面，所以孔子讲“仁”，仁学。

那么“仁”的核心是什么呢？仁的核心就是要让自己的行为规范去合乎礼的规定，所以说“克己复礼为仁”嘛。要“克己”，克己就是要规范自己的行为，使自己的行为来符合礼的要求，礼的规范，这就是仁。所以孔子提倡一种道德的自觉，使自己的行为符合礼的要求。

礼教与自然本性间的冲突

“礼”本身是跟一个人们的自然本性是有矛盾的。实际上不仅仅是五四运动的时候，新文化运动的时候来批判“礼”的问题，在历史上可以说一直有这种冲突。就是人的自然本性，或者个人的个性，跟这个社会的规范要求之间的这种矛盾。其实最早在先秦时候，道家跟儒家之间的矛盾就在这个问题上出现了。儒家强调这个社会应该要有一个礼仪来规范人的行动，不能够随心所欲，一定要有一些规范的东西，这就是提出来的“礼”，也可以说就体现在一些名份上面，要通过这些名份来规范人们的行动。比如说我们常常听到的一句话，“君君、臣臣、父父、子子”，这句话也是后来人们一直要批判的封建的礼。

“君君、臣臣、父父、子子”好像把每个人都固定了，君是君、臣是臣、父是父、子是子，你不得随意的。其实这句话里面是有这样的规定，但是另一方面也是要求我们当处在这样的地位时，就要按照这样的地位对行为规范的要求去做，也就是说做父亲的要像一个父亲，做子女的要像子女。所以这里不光是一个身份的差异，实际上还规定了出于这样的身份，就要按照身份去规范行为，不要像作为一个父亲不像个父亲。我想这也有它合理的一面。

“礼”有这些规范，规范了就是妨碍你了，做父亲的人在儿子面前有一些行为可能就不能够随便做。父亲的行为可以随便吗？那给儿子做一个什么榜样？在儿子面前，父亲就得要约束一下自己。对不对？这是个最简单的道理。

这样的确实是约束了自己的本性。所以道家在这一方面就对于儒家用“仁义礼智”这些东西来约束自己，就不是太赞同，他们觉得应该随人的自然本性来发展。我们可以看到老子他说这些东西实际上是妨碍人的自然本性的，他说“大道废，有仁义”呀，大道废才有仁。他说只有“绝仁弃义，民复孝慈”，要恢复人们的孝和慈只有绝仁、弃义。他更明确的讲“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼”呀，是把前面那些道德仁义都丧失掉了，所以才提倡礼。甚至于讲说“礼者，中兴之薄而乱之首”，礼是造成一切乱的罪魁祸首。到了庄子，那就更不得了，《庄子》里面许多篇章对于儒家这个仁也算是批评的非常厉害。我们在《庄子·马蹄篇》里面可以看到这样的说法，就是“毁道德以为仁义，圣人之过也。”圣人的过错是什么？是“毁道德以为仁义”，就把道德否定了，而提倡仁义。

这句话里面我们就可能会发现一些问题了。我们现在一讲就是“道德仁义”“道德仁义”，道德也就是仁义，仁义也就是道德。其实在先秦，儒家是提倡仁义，道家是提倡道德的，道德跟仁义不是一回事。现在已经是分不清了，可是在先秦的时候，道家就是用道德来否定仁义。所谓道德呢，就指人的自然的本性。

先秦时期的道德与仁义

“道”，道是什么？老子的“道法自然”，道的核心就是自然。什么叫自然？自然就是本然。自然不是指我们的自然界，自然就是本然的意思，就是它的本然状态。道就是指一切事物的本然状态。这个本然状态是从总体来讲的一个本然状态。这个本然状态在每一个事物中间，在每一个人身上就是“德”

。“德”者得也，德就是得到的意思。“道德”的德就是得到的得，“德者得也”，从哪儿得来？从道得来。所以道是体现一切事物的本然状态，德就是每一个事物的本然状态。道家提倡道德，一切都应该顺从事物它的本然状态，不应该去加以限制。可是儒家提出的仁义就是要限制人的自然状态的发挥，所以《庄子》里边有一个例子，在《秋水篇》里面讲到一个例子，说“牛马四足是谓天”，牛马四条腿，放开了四条腿，想怎么跑就怎么跑，这就是“天”。所谓“天”就是它的自然本性。我们现在常常讲“天然”“天然”，就是指它的自然本性。“牛马四足天也”，牛马四条腿放开了，想怎么跑就怎么跑，这就是天。“络马索，穿牛鼻，是谓人”，现在把马给牠套了个笼头，给牛穿了鼻子上穿一个铁圈，为什么？人不让牠随便跑嘛。我拉着你笼头，我要你往哪跑你就往哪跑，不能够随便跑。穿牛鼻也是这样，你拉着牛让牠这么走。所以他说“是谓人”，这就是人。所以“牛马四足是谓天，络马首，穿牛鼻，是谓人。”

那么道家主张什么呢？道家主张说“无以人灭天”，不要让这种人为的东西去消除了它的自然本性。道家是强调人的自然本性要让它得到充分的发展，不要去约束它，不要去管制它。所以他是反对儒家的仁义。

儒家则认为人的本性这个问题就麻烦了。人的本性能让其自由的发展吗？人的本性自由的、随意的发展就有很多的问题。

我们都知道中国历史上有性善论、性恶论这两种关于人性的问题，也就是人的本性究竟是善还是恶这两种不同的学说。现在很多孩子念《三字经》，《三字经》第一句话就是“人之初，性本善”，那就是主张性本来就善。“性本善”这个说法是孟子提出来的，但是孟子也不是说人的本性就是善的，不要去管它，它就是善的，不是这个意思。孟子讲过，人的天性里面的有四种心是本来就具有的。哪四种心呢？恻隐之心，羞恶之心，辞让之心，是非之心，这四种心是人生来就会具有的。恻隐就是看到别人痛苦了，他就会去帮助他了，去爱他了。羞恶之心是自己做了不好的事情，他就感到羞耻，惭愧。辞让之心就是有礼貌了。是非之心是能够分辨是非。孟子说人生来就有这四种心，这四种心是使得人能够成为一个具有仁义礼智等等这些道德理念的根源，所以这四种心他称为“四端”。

这个四端能不能够自然而然地就让你变成一个善人呢？它不会的。而是要去保护它，发展它，保养它，去扩展它，才能够让人成为一个具有仁义礼智的品德。所以孟子讲“乃若其情，则可以为善也”，从它的本质上来讲，是可以为善。是不是人人都可以为善呢？从道理上来讲是可以的，“人皆可以为尧舜”，但是从事实上来讲，是不是都可以呢？不是。因为人会受到各种各样的社会影响，就会让善根、四端不断地被残害、退化。孟子打过一个比喻，有一座山上的草木原来非常繁盛，但是经不住今天去一些人给它砍掉一点，明天去一部分人又把它砍掉一点，最后这个山就变成了光秃秃的山。人的善根、四端也是这样。不好好加以保护，不去加以扩展，这是不可能自己发展到善的境界，那不可能。所以从道理上来讲，是“人皆可以为尧舜”，可从事实上来讲，并不是人人都能够成为尧舜。要成为尧舜这样的圣人，那就需要进行保护、扩展，也就是要通过教育。这个教育就是礼仪的教育。通过礼仪教育，让人认识到这个道理。

中国历史上还有另外一位学者——荀子，他是提倡性恶的。性恶也不是说生来就是恶，他是说人生来就有各种各样的欲望、欲求，而且应该说这些欲望欲求是没有错误的，是正当的。但这些欲望如果没有加以引导、限制，任其发展的话，那么人就会变坏，变成恶人。比如为什么说人恶啊？荀子举出三种天性来，他说人“饥而欲食，寒而欲衣，劳而欲息”，就是饥饿了要吃，寒冷了要穿衣服，累了就要休

息一下。我们看应该是正常，也没错。但是他说恰恰是这种本性，如果没有加以引导，没有加以限制，那就要出问题了。就像大家现在都饿着肚子呢，结果有一些东西摆在我们面前，如果大家都按照自己的本性去发展的话，那么谁有力气就谁先抢了。按照这种本性去做的话，就会去争夺，谁力气大就谁拿到、谁先吃，谁把自己肚子填饱。这样就会发生争夺，有争夺这个社会就会混乱。不仅这个社会会混乱，荀子还提出了资源也会匮乏，大家都争嘛。社会混乱，资源匮乏，那么这个社会就不得安宁了，人们也不懂得尊老爱幼。对于这样的情况就要进行教育，要告诉他：现在大家都饿着了，现在面前就这么一点东西，我们是不是应该先敬老、先爱幼？让大家懂得这个道理，那么就on不是谁力气大谁去抢，反过来，就是年轻力壮的人更应该多多去照顾老弱病残。这样就有了礼仪了。所以他认为要制定礼来让大家懂得这些道理，就不会发生争斗。

荀子的理论是“化性起伪”，来化导大家的原来的这种本性，就是“饥而欲食，寒而欲衣，劳而欲息”的这种本性，要化导，让他懂得作为一个人是应该尊敬老人，爱护幼小，尊老爱幼。

这个社会不能够随着人的本性随意发展，但是确实始终存在着社会礼仪的规范跟人的本性之间的一种矛盾。先秦就体现在道家跟儒家的斗争，在这个思想上面的斗争。这个问题可以说永恒的。所以随时随地只要这个矛盾突出了，比如说束缚的过份了。或者说满口仁义道德，满肚子男盗女娼，这些假的、伪的争议出现了，那么也会激化这个矛盾。

两汉魏晋的名教与自然

到了三国魏晋南北朝的时期，这个问题又出来了。魏晋南北朝时为什么会出现批评礼教的问题呢？就是因为汉代提倡礼教，特别是在东汉，特别强调孝道。从东汉到两晋，都是以孝治国，所以从东汉到两晋的皇帝，谥号里面都有一个孝字，突出这个。再加上两汉选拔人才的制度是荐举制度，就推荐察举，用推荐考察来选拔人才。推荐跟考察人才的标准是什么呢？孝廉，一个孝，一个廉，用这两个标准来选拔人才。这个本来应该是很好的，提倡孝、提倡要廉，廉则有廉政又有清廉。这样选拔人才当然很好。

我们也知道“上有所好，下必甚焉”，社会上提倡这样一个东西，就一定会有人来附会这个东西，来鼓吹这个东西，来装模作样的这么做，因此就出现了很多虚伪的东西。到了汉末，就出现了许多我们可以称之为“伪道学”，表现的是道貌岸然，但是实际上是男盗女娼。不是提倡孝吗？那么我就按照礼教的规定，比如说父母死了以后，我要守孝三年。为了表示我孝，我就在父母坟墓的墓道上待上三年，你看孝不孝。是不是？但这个都是做给别人看的。他虽然身体待在墓道的草棚里，但是想做什么还是做什么，吃喝玩乐什么都做。有这样一些假道学、伪道学出现，所以社会风气很不好。难道礼教就是这样吗？与其在礼教的名义下面这样做，如此的虚伪，还不如率直的让自己的本性表露出来，所以就出现了魏晋时期名教和自然间的关系这个问题的讨论。

名教其实也就是礼教，礼仪落实到名了，名不正则言不顺，礼的落实就要落实在名份上，所以名教实际上也就是指的礼教。这也就是魏晋玄学，玄学讨论的主题就是讨论这个名教和自然的关系问题。面对这个问题，当时人们希望能够把这两个东西能够结合的好。不是说去扩大这个矛盾，强调两者之间的

矛盾，而是想更好的把它结合。

在这个时候有没有这种扩大矛盾，或者是看到它们之间的对立？有。当时有一批名士就是主张人应该按照自己的本性去做，不应该受礼教的束缚，不应该受名教的束缚。著名的竹林七贤，那些名士，那些魏晋之间非常著名的文学家嵇康、阮籍、刘伶，这帮竹林七贤以嵇康为代表，就明确的提出来要“越名教而任自然”，超越名教、摆脱名教，就是摆脱这个名教，“越名教”；“任自然”，放任人的自然本性。所以他们是非常的放荡不羁，甚至就是赤身裸体的到处跑。当时有人就批评，这个不像话嘛，伤风败俗嘛。他说这有什么呢？天地就是我的房子，房子就是我的衣服，你到我房子里看了我赤身裸体，是你自己跑到我的裤裆里面来。当时这样的风气很甚，听到父母死了还照样在喝酒唱歌，所以也遭到了很多社会的批评。

有的人就讲了，你何必一定要这样呢？当时有一个名士，他对这种现象他觉得不应该这样，他讲“名教中自有乐地，何必乃尔。”“名教中自有乐地”，也就是在这个礼教中间，它有自己的一个规定，它自己有它的乐地，你可以找到。我们可以这样讲：礼教的规定是必须遵守的，如果能够你遵守这个规定，那在规定范围里，你可以很自由自在，没有任何人会来指责你。可是如果你脱离了规定胡来的话，那就会受到别人的指责。所以说“名教中自有乐地”。

从哲学来讲，实际上就是一个必然和自由的关系问题。哲学上来讲就是“认识必然就有了自由”，如果你处处要跟必然做对，那你这个自由也就没有了。因为自由总是有条件，自由总是在一定的范围内的自由。不管我们今天讲多么的尊重个人的自由，它必须有一个前提，就是你个人自由，以不妨碍别人自由为前提的自由。如果你妨碍了别人的自由，那你也就没有了自由。这个道理我们应该都很清楚。所以自由并不是说任何的前提都没有，任何约束都没有，任何个人的自由都是以不妨碍别人自由为前提。你妨碍了别人的自由，别人就可以去告你。

过去我们讲认识了必然才有自由，常举一个最简单的例子——当然这个例子不是完全贴切，但是它让我们更容易理解——就是交通规则。我们出行总会碰到各种各样的交通规则，如果了解交通规则是遵守一个共同的、公共的行车规则，我们遵守它，那你开车开到哪、走到哪都是自由的。可是如果说不顾这个交通规则，它束缚我，我想怎么开就怎么开，这样能够有自由吗？不是自己出车祸了，就是让警察给抓住了，要罚你。所以违背了共同的、必须遵守的规则来讲自由，那这个自由一定是不可能达到的。

魏晋时期就讨论这个问题，当时玄学就想来解决这个问题。他们所运用的思想资源理论，就是道家和儒家。玄学的主题就是“以道为本，以儒为用”，玄学的主题是要解决名教和自然的关系问题，理论资源上面就用的道和儒，而且是“以道为本，以儒为用”。为什么要以道为本？因为人的本性、自然的本性应该得到尊重。所有的礼仪应该是合乎人心、人性的，不应该是违背人性。他们就来论证名教是出于自然的，名教是从自然本性中间的给它发掘出来的，制定礼乐是根据人的本性的需要制定出来的。比如孝，是根据什么来制定孝？当时有一个玄学家就明确的讲，他说“自然亲爱为孝”。孝这种礼，就是根据人与人之间的这种自然亲爱的关系，我们常常讲“天伦之乐”“天伦之乐”，天伦就是自然的，天就是讲自然的，人与人之间的自然的关系，构成了孝道。

还有的就认为之所以要制定名教，那是因为人的本性里具备这些东西。比如说前面讲到《庄子·秋水篇》里面的一句话：“牛马四足谓为天，络马首，穿牛鼻，是谓人。无以人灭天。”《庄子》书里面是这个态度。魏晋时期一个著名的学者郭象，他解释说：没错，牛马四足是天，络马索穿牛鼻是人，但

是我们想一想，怎么不反过来呢？怎么不去穿马鼻络牛首呢？这就是因为马的本性里是适合于“络”，给它套上个笼头，牛的本性就适合于穿鼻子，所以穿牛鼻络马首也是根据了牛马的本性来做，这样的做法并没有违背牛马的本性。所以制定许多礼仪也是因为人类社会的需要，也就是符合于人类社会的需要才制定，如果不符合的，那它就会失败，就不可能得到人们的认同和施行。或者它能够在一时得到施行，那终究还是要淘汰。所以讲“礼者，理也。”如果“礼”不符合道理的话，它也是不可能存在。历史上也有不合乎道理的礼，但也被历史的发展所淘汰、否定，或者说要改革礼制，这在历史上有很多例子。

礼是符合道理与适应时代需求

中国历史上经过了那么多朝代，每一个朝代当政权相对的稳定以后，都要做两件大事。一件大事就是修前朝的历史。为什么要修前朝历史？作为一面镜子当作借鉴。“以史为鉴”，以史为作为一面镜子，可以明兴亡；“以铜为镜可以正衣冠”，用铜镜可以照来穿戴整齐。“以史为鉴，可以明兴亡”，总结前人的教训，以历史为借鉴。这是每个朝代都做的。这是为什么中国历史那么的发达，每朝每代都有历史。第二件事情就是制礼作乐，也就是要重新修订礼乐，不适合的要淘汰，根据新的情况要加进去一些新的。这两件事，一定要做。这就可以看到礼在社会发展中的作用，这个制定一定要合乎道理，如果不合乎道理，它就会被淘汰，礼就要进行修正修订。

这个“礼”究竟是什么的含义？从“礼”字的形成，繁体的“禮”字，一边是一个是表示的示（礻），另一边是一个器具的形状（豊），这其实是一个器具，上面装着东西的一个器具，所以也称之为礼器。这个是祭礼用的器具，称为礼器。在中国最早的一部字书《说文解字》里，就对“礼”解释说是一种事鬼神的礼仪，是“事神致福也”，从“礻”，从“豊”（音lǐ3），“豊”是字的读音，形状是一种祭器，用来祭神用的，所以叫做“禮”。过去常常把礼说成起源于祭神，现在也有很多人是这么来解释的。其实这种解释可能可以追到这个字的起源，也可以追溯到很古代的“礼”的含义，但更应该注意的是从西周以来中国文化里形成的人文精神，特别是发展到荀子，荀子应该说是中国最早的一个对于礼做一个系统的和人文的诠释的一位学者。他明确的讲到“礼”不是一般作为对鬼神的祭祀的说法，即使这里面包含了这种祭祀，那应该怎样来认识这个祭祀？荀子对“礼”做出一个非常重要的人文解释。

礼是依名分各尽其职

首先荀子是从人性出发，他讲：如果按照人的自然本性，应该就是“饥而欲食”的、“寒而欲衣”的、“劳而欲息”的，随其发展的话就会发生争夺，争夺这个社会就要混乱，资源也要枯竭。制定礼乐就是让大家懂得要尊老爱幼，懂得在不同的社会身份地位，获得与身份相应的资源享受和分配，从而使这整个社会的资源能够得到合理的分配，不会造成资源的浪费和枯竭。所以他认为礼的本质就是“养人之欲，给人之求”，使得社会所有人都能够得到一个合理的分配，合理的需求，而不是仅仅停留在祭神的这个层面。这也正是体现了人类社会跟其他动物的差别，所以礼的制定，是人跟动物区别开来一个

重要的标志。

有没有“礼”，是人跟动物区别的重大标志。这个就体现在礼仪给人类有一个分类、分工。有句话叫做“物以类聚，人以群分”，后一句“人以群分”，大家理解恐怕都是“大家兴趣相合的在一起”就是“人以群分”。其实所谓的“人以群分”，恰恰说明了人的一个最根本的标志，就是只有人能群，物是没法群的。这一点荀子是最清楚的揭示这个道理。荀子讲这个世界可以分成很多类，首先一类是没有生命的，像水火，没有生命。其次一类是有生命的，但是没有知觉的，草木。第三类是既有生命，又是知觉的，禽兽。那在万物中间最珍贵的是什么呢？是人。因为人既有生命，又有知觉，又有义。所谓又有义就是有这个礼仪。

荀子还说：人走路走不过马，人负重比不过牛，但是“牛马为用”，牛马为人所用。“人走不如马，力不如牛”，但是“牛马为人所用”，根本的原因就是人能群，牛马不能群。相对来讲，牛马是一个个体，人是结合在一起的一个群体。这个群体要发挥一个支配没有群体性的禽兽、这些人之外的东西，要发挥支配的作用，就一定要有“分”，也就是一定要规定每个人在社会中间的身份、地位、职业。有了这个“分”，群的力量才能发挥出来，才能够去支配那些牛马。所以人类社会的根本特征就是“明分使群”，只有明这个“分”，明确了每个人身份地位，那这个群才能够发挥作用。所以“人以群分”就是讲“明分使群”。因此，“群”就是人的社会性的标志，也可以说是一个社会的意义。中国近代一位很著名的思想家叫严复，他翻译了许多西方的著作介绍到中国来，在翻译到一本叫做“社会学通论”这部书的时候，他就直接把它翻成叫做“群学肆言”，就把“群学”用来表示社会学的意思。这应该说相当准确，中国古代称社会就是群。那要“群”发挥作用，就一定要有社会的“分”，没有“分”的不可能“群”。所以“分”是非常重要的，是这个社会运行的必然条件。如果这个社会大家都想说什么就说什么，谁都可以来发表自己的意见，最终还是要有一个统一呀。我们现在话叫做民主还要有集中。否则的话，大家按照谁的意见去做呀？说谁的意见都可以不遵守，这个社会没法运转；说谁的意见都可以遵守，这个社会也没法运转。所以民主还要有集中，有不同的等级，实际上就是这样。

中国历史上把社会的人际关系归纳成五个方面，称为“五伦”，或“五常”，就是君臣、父子、夫妇、长幼、朋友这五大类。在五伦里可以看到有两类是家庭里面的关系：父子、夫妇，是家庭关系；两类是社会的关系：君臣、朋友，是社会的关系。还有一类——长幼，既可以是家庭的，又是社会的。家庭里面要有长幼，兄弟姐妹都是长幼的关系；社会上面也有长幼，年长的、年幼的。这五伦实际上是概括了整个社会的关系。现在当然没有君臣这一伦了，但还得有“上下”吧，如果我们给它置换一下的话

。这五伦应该说是把一个社会的各种关系概括的相当全面了。那这五伦关系是不是像过去的理解一样，是一种绝对的关系，或者说是一个只能绝对的服从，一个是能够支配的别人的？其实并不是这样。中国历史上讲的五伦，每一伦都是相对的关系，也就是每一伦的双方都是有双方的义务、责任，并不是一方只有权利，一方只有义务，不是这样。权利跟义务都是相对，双方都具有。在《礼记》里可以看到，有十个方面：“父慈、子孝”，就是作为父亲的责任义务，是要讲慈；子的责任义务是孝。“兄良”，作为兄长的要“良”；“弟弟”，弟才能够讲悌。“夫义、妇听”，夫要义，妇才听。“长惠、幼顺”，作为一个长者要讲恩惠，幼才能够顺从啊。“君仁、臣忠”，君要有仁，臣才讲忠。这个五对关系，十个方面，《礼记》称这“谓之人义”。所以并不是一个单向的，一方完全拥有权利，另一方只有责任义务，而是双方都有他的责任义务。也正因为这样，所以中国历史上都讲到这个问题。荀子是明确的把它

归纳起来，总结出来，叫做“从道不从君”。道是一个根本的道理了，或者是一个真理，我们是“从道不从君”。

在历史上许多人批评汤武革命，汤武革命就是成汤去伐夏桀，周武王去讨伐商纣王。这个是以下犯上，对不对？在一般人看来，这是以下犯上。那孟子是怎么样评论呢？有人问他，汤武去讨伐桀纣是不是以下犯上？他说没有。他说“只闻诛一独夫而已”，我只听说杀了一个独夫。什么叫做“独夫”啊？我们常讲“独夫民贼”，所谓“独夫”就是他完全丧失了民众对他的拥护、拥戴，孤零零的一个人。他已经背离了人民，杀掉他是对的，没有“以下犯上”的问题。所以“汤武革命”是被赞扬的，汤武革命，革故鼎新，汤武的革命是去掉了那些旧的东西，树立起新的东西了，因此受到这样的赞扬。所以“礼”并不是让我们成为一个俘虏，并不是让我们成为一个没有自己独立见解的人。相反地，是要我们能够各尽其职，在这个位就应该尽到这样的责任。

礼有防止犯错与指示行为的作用

我觉得我们要对这些有重新的认识，怎么样来认识传统的礼仪，这些礼仪在维系这个社会的正常运转中间，它的一个作用。可以说“礼”是起到一个指示的作用。因此在《礼记》也好，《荀子》也好，都讲到这个问题。我们知道《礼记》里面有两篇文章题目，一篇叫做《坊记》，一篇叫做《表记》。这个“坊”字和“表”字，两个字都是来说明礼的作用、功能。所谓“坊”呢，也可以说具有一个“防”的作用，我们讲提防、提防，礼让你能够做到不逾越规矩，实际上就是防止你犯错。这是一个作用。再一个作用就是“表”，表就是给你一个导向。我们知道在海上行船也好，河里行船也好都要有一个水表。“表”就是表示水深，航行才不会出问题，没有这个表，不知道水的深浅，航行就会出问题。因此“礼”可以起到这两方面的作用，一个防止的作用，一个指示的作用，让行为合乎一定的规范。如果懂得礼的作用的话，那我们就会自觉的去遵守这些礼仪。

冠礼的意义

传统的礼仪内容讲的是“礼始于冠，本于昏，重于丧祭，尊于朝聘，和于射乡”，这可以说概括了礼的方方面面的内容。我感觉这里提的礼仪，在今天的社会里也还有它相当现实的意义。我们现在应该做一个努力，把这些传统的礼仪向现代转化，适合现代社会的习俗，但是把精神给贯彻进去。

这个“冠”，“冠”是指冠礼，就是成年礼。古人男子二十而冠，男子到20岁就要给他“加冕”，戴上一个帽子。“加冕”的意义是什么呢？“加冕”的意义是告诉他：你成年了，你對自己、对家庭、对社会，都有了责任了。而且古代在“冠”的同时，更重要的还要赐给他一个字，“冠字”。中国古代人的姓名有姓、名、字，我们现在有的时候叫姓名、叫名字，其实名和字是两回事。姓不用说，父母之姓。名则是生下来的时候父母给予的。按照古代来讲，这个名只有父母、长辈才能够称呼他的名。到20岁成年了，就要给他一个字。这个字也可以是父母给的，但一般都是师长或者是族里德高望重的长辈来

赐给他一个字。字也都是有讲究的，是跟他的名有相关联的。所以赐字的时候，同时也要给他讲一番道理。这个成年礼是非常有意义的。男子二十而冠，女子十五及笄，及笄也同样是一种成年礼。现在不一定要守著二十、十五的规定，这个可以变通的。比如说现在法律规定公民是十八岁有公民权，那就十八岁成年礼嘛，男男女女都可以。但是形式可以变，岁数也可以变，那个意义我觉得在现在还是很有意义的。现在很多人在常常讲很多孩子长不大，长不大就是没有意识到自己已经成年了，自己已经是社会的成员之一了。

为什么要给他一个字呢？成年礼时他有了字，别人都应该称呼他这个字，不能够直呼其名的，直呼其名是不礼貌的。称他的字是对他的一个尊敬，也就是他在社会上面已经受到别人的尊敬。既然你受到别人的尊敬，你也就对这个社会有了责任了。成年礼的意义在这个地方，就是开始作为一个独立的人，所以“礼始于冠”，冠礼就是一个独立的人的树立。

其实这个问题大家也已经认识到了。在10多年前已经开始有一些学校、社会上做冠礼的事情。但是没有形成一个普遍的社会风气，没有普遍的社会风气。在日本、韩国，他们受到中国传统礼乐文化的影响，一直到现在成年礼还是一个受到社会普遍认同的一个礼。每年都会有一批成年男女举行成年礼，有的地方传统一些，有的地方可能现代一点。虽然有些变化，但是这个礼要举行。给每个人明白“你是成为了一个独立的社会的人”这样一种责任，所以礼在很大程度上并不是给人一个权利，而是给人一个责任。

过去常常批评古代社会中“礼”的不平等。“刑不上大夫，礼不下庶人”，你看不平等，等级森严。其实那是“责大夫以礼，责小民以刑”啊！我们看看究竟对谁严、对谁宽。“责他以礼”就是要追求他有没有尽了责任、尽了义务，没有尽到责任义务，那要受到社会公众舆论的指责。“责之以刑法”，说实在的，他还有一个恢复自由的可能。“责之以礼”，是更严厉的要求。这是“始于冠”。

昏礼的意义

“本于昏”，昏是根本。“昏”是什么？在《礼记》说“合二性之好”，婚礼是“合二性之好”。中国人对“合二性之好”之后的责任，是上祭祖宗，下传后代。为什么中国有这样一个想法？这跟中国人对生命的认识是有关系。世界上各种文化对生命的认识是不完全一样，这也就决定了他思考问题的方法。我大致地分析一下，世界不同的文化背景下面的生命观，大致归成三类。

一类是西方基督教文化背景下面的生命观。这种生命观的特点，一是生命是个体的，生命只有一次的，生命是由上帝赋予的。你的肉体是上帝赋予的，精神也是上帝赋予，所以每个人在上帝面前都是一个一个独立的个体，也就是都是平等的，子女父母之间都是兄弟姐妹，因为都是上帝的子女。那生命只有一次，死了就没有了，死了只有灵魂，肉体没有了灵魂。灵魂或者上天堂或者下地狱。怎么能上天堂呢？怎么会下地狱呢？你做了能增加上帝荣耀的事情，一生都做这个事情，那就可以上天堂。你做了都是违背上帝意志的事情，你就下地狱。一切以上帝的荣耀为标准。上帝祂有很多的意志、很多的意愿也体现在对于百姓、对于他人了，所以要讲爱，上帝的根本品德是爱。这是一种观念。

第二种对生命的认识就像印度，包括佛教在内。这个生命也是个体的，但是这个生命不是一次性，

他可以再来生的，也就是他可以转世，有来生。这个生命不是任何人来决定他的，以佛教来讲，生命的根源就在于你自己，你自己造的业，你自己后一生还要受这个报。因此，以佛教为代表的印度文化强调自作自受，生命是自己个体的轮转。所以生命对其他人的生命也没有直接的关系，他的直接关系是自己的作为，自己的作为决定了自己生命的轮转，自己决定了自己的生命状态，也决定了以后的生命状态。这是第二种。

第三种，就中国传统文化背景下面的生命观。这种生命观认为生命不是一个个体的生命，而是一个类，或者叫做“族类”，生命是一个种类生命的延续。每个个体的生命，他有生就必有死，这个族类的生命则是会不断地延续下去，也就是说生命是在后代的身上延续。我死了，我死了没有关系，我死了也是正常的、自然的，有生就有死。但是我这个族类，比如说人类，人类的生命是不会中断的，因为不断地有子孙在延续。所以中国的生命观认为生命是在子孙身上延续的，所以“不孝有三，无后为大”，我们不能做断子绝孙的事，断子绝孙就是人类的生命就终结了。人类生命要延续，一个家族的生命要延续，一个个人的生命要延续，都要通过他的子孙后代来延续的。所以是这样一种族类的生命的延续。这么说的话结婚就很重要了，男女的结合才会有后代。这是一个生命延续的问题，一个社会延续的问题。如果没有人类还讲什么礼呢？礼也不用讲了。所以说为什么要“本于昏”，就是婚礼的重要。

确实也是，这个婚礼我觉得现在更应该重视婚礼。婚姻其实蕴含了很丰富的内容。我曾经讲说婚姻一个是缘分的结合，中国俗话讲“百年修得共枕眠”。这个缘分要珍惜。第二个，我们要看到结婚是人生的两大转变。一大转变就是由原来的朋友关系转成了夫妇关系，五伦里面的关系转变了，或者我们讲友情、爱情变成亲情了。现在年轻人都喜欢讲爱情，爱情是至上的，爱情是永恒的，没有爱情咱们就离婚。我常常讲爱情不是那么永恒的，其实爱情是最短暂的，只有友情和亲情才是永恒的。因为爱情到了一定时候，它就要转化，两人好了结婚了，就转化成亲情了。后来不好了、分手了，分手了也可以成为友情，不一定要变为冤家。这个爱情它是要转化的，哪有永远的爱情？如果有永远的爱情，那就是柏拉图式的爱情。事实上它是要转化的，要看到这个转化。

第二个转化，是你由为人子女即将转化成为人父母了。不生儿女，不懂得父母的心。你的身份转化了。第三，要看到三种责任。首先，相互之间有了责任，这时候你再不是你自己，你的一言一行都是牵连着另外一半。本来我单身的时候，我就为我自己负责，或者为自己家庭负责就可以了，这个时候你还要为对方、另一半负责。这是第一个责任的变化。第二个责任的变化，原来你只要孝敬自己的父母就行了，现在你要孝敬另一半的父母。第三个更重要的责任，社会的责任。你养育子女、教育子女，不是你家庭的责任的问题，是一个社会责任，也就是你将来给社会提供一个什么样的人的问题。所以婚姻不是一个草率的事情，也不是单纯一个延续后代的问题，更重要的是教育后代，更重要的是给家庭、给家族、给社会提供什么样的人的问题。这个婚礼的意义是非常重大的。可是现在的婚礼，吃吃喝喝还是好的，还搞很多的搞笑、恶作剧，甚至于非常庸俗。对这个礼难道不应该好好做一做？

丧礼祭礼的意义

“重于丧祭”，非常注重这个丧和祭，其实这是两个礼，丧礼和祭礼。丧礼当然是指有人死亡，这

里特别是父母之丧。丧礼里面父母之丧是非常重要的部分。现在应该说也没有完全取消丧礼，开追悼会也是一种丧礼的形式。丧礼也不能够简单的理解，这里面也有很多的含义。其中一个很重要的含意就是报本，不忘本。简单讲是不忘父母养育之恩。过去为什么要定丧礼是守丧三年呢？这个丧礼是大礼，不管你多高的官位，碰到你父母丧事，必须丁忧，也就是必须留职不工作，在家里面去守丧，而且一守三年。当然三年实际上只有二十四个月，就是整整的两年了。为什么？因为古人认为一个幼儿一般来讲，二十四月以后才能离父母之襁褓，就是离父母的怀抱。守丧就是报这个恩情。不光是报恩，这也是一种社会非常淳朴的民风。《论语》里面讲：“慎终追远，民德归厚矣。”不忘本，这个民风才能够淳朴。

祭礼，当然也包括祭自己的祖先，更多的是包括祭天地、祭各种各样的鬼神。这好像看起来是迷信，其实也不是这样。祭礼的核心也是一个不忘本、报本的问题。为什么要祭天祭地？北京有六个坛：天坛、地坛、日坛、月坛、先农坛、社稷坛。这些坛是用来祭祀的，祭祀就代表不忘本。因为中国人的观念，生命来源于天地，不是来源于哪一个上帝、哪个神。天生地养。天有其时，地有其才。天生地养才有生命，所以礼仪里面一个非常重要的就是报本。

荀子曾经讲过礼有三本，第一本就是“天地者生之本也”。天地是一切生命的本源，所以祭天地，祭天地的核心内容是报本。在报本里还要向天地学习。中国人非常强调不能违背自然，那就要向天地学习。顺天时，顺地利，一切事情才能办好；违背天时、违背地利，什么事情也都做不好，就要失败。我们讲“天人合一”，所谓“天人合一”，就是人道要跟天道合二为一，人道要向天道学习。天道从道家的传统来讲，就是顺其自然，尊重事物的发展规律，尊重事物它的本性。这是天道。人道也应该是这样，也不应该以自己的意志愿望去改变自然的规律，天地之间万物运行的规律。所以人道要无为。“天人合一”就是人道向天道学习，能够跟天道的运行规律一致，那就万事皆成。否则的话，万事皆乱，也不能成。

再者，天道是“诚”，诚信的诚。这是儒家强调的天道。天道这种顺其自然的运行规律，它体现出来的就是一个“诚”字。《中庸》里边讲，“诚者天之道，诚之者，人之道。”天道是“诚”，人道就要按照“诚”去做，天道跟人道的合一就在这个“诚”字上面合一。为什么讲天道就是“诚”？天道运行规律是不变的，春夏秋冬，一年四季，不会错乱的，这叫“四时不忒”。“四时不忒”就是天道，就是“诚”的表现。人就应该这样来做，所以“天人合一”合在这个“诚”上。所以为什么要祭呀？一个不忘本，一个就是要向天道、天地来学习。按照天地的品德，天地的规律来做。荀子曾经对“祭”这样说：“祭者，志意思慕之情也。”就是表达我们这种思念的感情，向往的感情，“志意”就是向往了。“忠信爱敬之至”，就是最高的忠信爱敬的表达。通过祭礼要让“志意思慕之情”“忠信爱敬之至”形成一种风俗。所以荀子说祭礼“其在君子以为人道”，在君子的眼里面看，这个就是人道，“其在百姓以为鬼事”，在一般的老百姓眼里以为是装神弄鬼。荀子对祭可以说做了一个非常好的人文诠释。如果我们只看到那装神弄鬼，那这个有什么用？没用。可是如果看到通过这种仪式，这样的礼节，可以培养人们的“志意思慕之情”“忠信爱敬之至”，就会感觉到祭礼是非常有意义的。所以为什么北京要有那么多的坛来祭？像天坛过去是每年的正月的某一天，是皇帝必定要亲自去祭天。这也就是一个不忘本，一个向天地的品德来学习。可能我们做形式的东西太多，如果不把内涵揭示出来的话，那这些礼的意义就显示不出来。但是如果真能够把它的内涵揭示出来的话，那么就算是在今天也还是有很大的意义。

朝聘之礼的意义

底下又讲“尊于朝聘”，所谓“朝聘”就是外交礼节。朝聘主要讲外交礼节，现在也少不了，也是非常注意的。如果再给它扩大一点，其实也就是各种各样的相见礼。聘任、聘用、退休、毕业、开学啊，各种各样的典礼也都可以算在这一类里面。这些现在也不能少。我们现在有的不太注重这些礼仪，比如学校的开学典礼、毕业典礼，特别是毕业典礼，有的时候会给人留下一个终身难忘的印象，这种印象是对他的一种激励。可是现在有时候很草率。比如说在学校里得到了一个博士学位、硕士学位，都需要校领导给大家拨穗。现在都还做的是洋式的，博士学位、硕士学位的服装还都不是中国的，这是另外一回事，就从形式上来讲都一样的了。校长把这个穗儿从这边拿到另一边，在这一刻，其实受学位的学生心里面是非常激动，甚至于可能在他一生中都会留下印象。可是现在人多了，有时候忙不过来，就说你们自己把穗儿弄过去。这行吗？不行的。一个校长做不了，所有的校长都来呗。所有校长还不行，所有的系主任都来呗。对不对？都可以做的，为什么不做呢？而这是影响很深的一种礼。如果不理解它的意义，只是形式上面这么做，那自己拨都是一样的，主要是不拨也没关系吧。这就是没看到这些礼对人生的意义。

射乡之礼的意义

“射乡”，这里也是两个礼。朝聘里面也可以分开来，朝是朝，聘是聘，朝主要是侧重于外交。射乡也是两个礼，但是常常结合在一起用。“射”就是指射箭，六艺里面就有一个射礼。射礼也是一种对人的品德培养。因为要射中靶心，必须要你身正，心静，才射的中。所以是通过射礼来让自己能够端正心态，端正身体，宁静心态。“射”里面体现了这种比赛的根本目标不在于是不是射中了，而只有自己端正了身体，这个心集中了，才能够射中目标。所以“射”的比赛是来让你正身静心的。

“乡”就是一种社区的文化，社区的礼仪。通过这个社区的礼仪体现出来尊老爱幼，养成这样一种习惯。过去来讲，重大的节日要举行一个村或者一个家族里边的聚会，这就是“乡”了。聚会首先要“序齿”了，八十岁的人还没有坐，七十岁的人是不敢坐的，也不应该坐；七十岁的人还没坐下，六十岁的人是不能坐的，就通过这个来体现长幼有序，尊老爱幼，养成这样一种风气。这个我觉得现在很多社区其实也都可以很好的开展。

礼的根本意义

就《礼记·昏义》里面提到的这几个礼，这几个礼它都有侧重点。我觉得做这些都是很有意义。如果我们真正能够把这些礼仪的意义阐发出来，又给它在形式上做一个现代的转化，我觉得对今天社会整个风俗习惯的养成是有很重大的意义。这是根本。今天蔡萍同志去接我的路上还谈到了，现在不要再搞突击性的礼仪活动。开奥运了，大家现在应该不要随地吐痰、要车上让座。奥运过了呢？是不是。最根

本的我们要从礼仪的教育入手，让大家认识到这些礼仪在社会的、家庭的、个人的生活中间的重要性，这是从根本上来解决。荀子还讲过一句话，叫做“君子治治不治乱”，就是一个治本不治标的方法。我们中医里面也讲“不治已病治未病”，“不治已乱治未乱”，对这个社会要“治治不治乱”，也就是当乱象发生，不是光就事论事的去治它一下，而是从根本上去防止这种乱象的发生，必须要“治治”。荀子讲“治治”就是礼乐教化，礼乐教化叫“治治”。很多事情发生了，我们用再严厉的制裁也不能根本解决，根本解决的方法是要让大家认识到做人的规范，一个社会必须要真正的规范，作为人类必须要重视的规范。这就是礼。

礼仪当然要通过很多的形式体现出来，并且要让形式有一个很深厚的文化内涵，将这两个结合起来，那对人们整个的素质养成就有意义。礼的一个根本核心就是“敬”，没有“敬”这个礼都是一个形式的，甚至于是虚伪的。只有“敬”，礼才会有实实在在意义的，才会是真正自身的一种内心情感的表露。

我想这个问题很复杂，内容也非常的广泛，时间有限，今天只能够简单的谈这些心得，有不对的地方请大家指正。谢谢大家。

主 題 講 演



《仪礼·士昏礼》仪节的象征意义

蜂屋邦夫

东京大学 名誉教授

今年的学会延续了去年学会的主题。笔者继去年发表《仪礼·士冠礼》之后，今年想以《仪礼·士昏礼》为题材，重点考察其仪节的象征意义。笔者曾出版过《仪礼·士昏礼》方面的编著¹。这部编著是一项共同研究的成果，主要工作是解读贾公彦疏，当然作为贾疏的前提，也探究了经和郑玄注。本文便以此编著为基础，综合经、注、疏来进行考察。本来，在思考昏礼的社会意义和思想意义时，也应该参考〈昏义〉等《礼记》的其他篇章，但本文的分析只把范围限定在《仪礼·士昏礼》内部。

1. “昏”的意义与亲迎的仪节

《仪礼·士昏礼》按照昏的意义，特别规定了亲迎的时间。关于开篇的原目“士昏礼第二”，贾疏引用郑玄的《三礼目录》解释道：“士娶妻的仪礼，以昏为期，因此得名（昏礼）。必须定在昏时，是由于此时阳去阴来。日落后，三商之间为昏”²。“阳去阴来”指的是日落后的薄暮时段，此时会举行婿亲自前往女方家迎娶的仪节——亲迎。这意味着将自然界阴阳交替的秩序作为了“代表阳的男子迎接代表阴的女子”这一仪节的象征。在仪节的意义深层体现出自然秩序，是昏礼背后最基本的观念。

三商指的是漏刻。按照马融的说法³，指日落后的两刻半这段时间。马融将一天计为百刻，两刻半精确来说就是36分钟。在这大约半个小时的时间内，婿前往女方家迎娶，经过一定的仪式后，将其带回自家。

礼经的惯例是在“经”有所省略的地方通过“记”来补充。记中记载，如果没有举行亲迎，则妇嫁入男方三个月后，婿再前往女方家见女方父母⁴。不亲迎具体指什么样的场合，则不甚明确⁵。记关于此处的注为“女氏称昏，婿氏称姻”。据贾疏称，如前所述，婿于昏时前往娶妇，妇因此（从此）而来。为了区别男女双方，称男为昏，女为姻。但是，就亲戚来说，送亲的人于昏时前往，男方家因此能够见到女方，所以女氏为昏，男氏为姻。虽然有些容易混淆，但是婿与妇、男氏（婿家）与女氏（妇家），昏姻的指称正好相反。

女氏为昏，婿氏为姻的说法来自《尔雅·释亲》。今本《尔雅》记载道“婿之父为姻，妇之父为婚”

¹ 蜂屋邦夫編《儀禮士昏疏》，汲古書院，1986年3月。

² 士昏禮第二。鄭目錄云，士娶妻之禮，以昏爲期，因而名焉。必以昏者，陽往而陰來。日入三商爲昏。

³ 《尚書·堯典》“日中星鳥，以殷仲春”的孔疏記載“馬融云，古制，刻漏，晝夜百刻。晝長六十刻，夜短四十刻。晝短四十刻，夜長六十刻。晝中五十刻，夜亦五十刻”。

⁴ 記：若不親迎，則婦入三月，然後婿見曰，某以得爲外昏姻，請覲。

⁵ 有人認為，這一儀節按照周公制礼以前的旧俗和殷的旧俗，有時不舉行親迎，所以“記”的作者補充了這一儀節。但張爾岐《儀禮鄭註句讀》和盛世佐《儀禮集編》都批判了這一說法。儀礼学各家發表了各種說法，但是最終沒有確切的結論。

。其下一句为“妇之党为婚兄弟，壻之党为姻兄弟”。

亲迎的实际情形是怎样的呢？经记载：壻“戴爵弁，穿纁裳，其上有缁色的褙”⁶。注记载：“身份为大夫以上者，亲迎时着冕服”⁷。此处由于是士，所以没有冕服，而是戴爵弁。爵弁配纁裳作为士的服装具有很高的规格，在辅助君进行祭祀时穿着。采用这一穿着，是为了彰显这是一场盛礼。关于大夫以上的人穿着冕服的规定，注记载：“着冕服而迎，表示把对方当做鬼神看待。当做鬼神看待意味着重视，把对方作为家人（亲人）来看待”⁸。当做鬼神看待在士的情况时也具有同样的意义。昏姻不单是壻迎娶妇的仪式，也是在夫妇与祖先之间建立直接联系的盛礼。这一意义，通过戴冠穿衣得到了形象的体现。

接下来，关于“纁裳、缁褙”，注记载如下：

“纁裳”指的是穿缁衣。不提及衣和带，而提到“褙”，是不写其文字，而明示与褙共用缁色。“褙”指的是缘。“褙”的字面意思是施。用缁色给裳镶边，象征着向下方施与阳气⁹。

郑玄解说的旨趣是，“不提及衣和带”，是因为《士冠礼》中已经在爵弁的同时提到“缁衣、缁带”，所以此处即便没有明文注明，也包含衣和带在内。既然经提到“缁褙”，则颜色全部为缁色。他又解释道，“褙指的是缘”的意思是在裳上镶边。关于将褙解释为施这一点，贾疏的解释是施及于物。这里的“象征着向下方施与阳气”，贾疏解释道：“这是为了表示，男为阳女为阴，男女接触时，要按照顺序举行仪式。……因此，使用与上半身穿着的衣和带颜色相同的物品来装饰裳的下方”¹⁰。

由此可见，礼经的本质在于，它对褙及其颜色等细小的事情也赋予了深刻的象征意义。

壻的服装富含意义，同样，妇的服装也被赋予了意义。经记载道：“女戴次，着纯衣，其上有纁色的衿”¹¹。次是发饰，纯衣是丝质衣服。至于衿，郑玄注解如下：

“衿”也是缘。“衿”的字面意思是任。以纁色给衣镶边，象征着任由阴气向上。¹²

贾疏的解释为：“妇人为阴，象征阴气向上与阳相交，采取的也是接触的原则”¹³。男人是阳气向下，女人是阴气向上，阴阳的位置正好相反。镶有衿的衣，妇人通常不穿，这里穿着这种衣服，同样是出于对昏姻仪礼的重视。

以上，我们可以发现，就连亲迎仪节中男女的服装镶边这种细小的事情都包含着深刻的意义。其实可以说在昏姻仪礼中，所有事情都含有象征性的意义。当时的社会秩序（包含性差在内的身份秩序）就是这些具体事情的集大成。其根源相当复杂，一概视为封建思想加以批判，不是一件容易的事情。

⁶ 经：主人，爵弁，纁裳，缁褙。

⁷ 注：大夫以上，亲迎冕服。

⁸ 注：冕服迎者，鬼神之。鬼神之者，所以重之亲之。

⁹ 注：纁裳者，衣缁衣。不言衣与带而言褙者，空其文，明其与褙俱用缁。褙谓缘。褙之言施，以缁缘裳，象阳气下施。

¹⁰ 疏：云以缁缘裳象阳气下施者，男阳女阴，男女相交接，示行事有渐，故云象阳气下施，故以衣带上体同色之物，下缘於裳也。

¹¹ 经：女次，纯衣纁衿。

¹² 注：衿亦缘也。衿之言任也。以纁缘其衣，象阴气上任也。

¹³ 疏：云衿之言任也，以纁缘其衣，象阴气上任也者，妇人阴，象阴气上交於阳，亦取交接之义也。

2. 从纳采到请期

本文开篇从对原目“士昏礼第二”的探讨入手，所以出于方便，首先涉及了亲迎的仪节，其实亲迎的仪节要经过纳采、问名、纳吉、纳征、请期这五个阶段之后才举行。以下对纳采等五个仪节、尤其是仪节的意义中存在的问题进行考察。

在举行纳采等仪节之前，首先有一个名为“下达”的仪节的准备阶段。按照贾疏的解释，男方父亲遣媒人至女方家捎口信，让媒人在双方之间往来。得到女方应允后，才可以派遣使者，进行纳采的仪礼¹⁴。首先需要传达男方家人的要求，否则一切无从谈起，所以“下达”起的作用就是捎口信。

“下达”阶段在思想上有两个问题。首先，这一阶段也体现了阴阳的原理。贾疏有如下解释：

“下达”的原则是，男为上，女为下，阳唱阴和。称为“下达”，指的就是将言辞向下传达给女方。¹⁵

可见其中明显存在阴阳男女的原则。贾疏依据的是郑注，应该是郑玄从“下达”的“下”字引出的解释。但是，也有不少意见反对注疏这一解释，例如沈彤的《仪礼小疏》就将“下”解释为谦虚的意思。

另一个问题是，郑注认为，昏义中必会安排媒人，并在男女方的接触上安排介绍人，这都是为了培养廉耻心¹⁶。按照贾疏的解释，在纳采等仪节中，男方每个阶段向女方派遣的使者，就相当于“在接触上安排的介绍人”。安排媒人和介绍人，都是为了培养男女的廉耻心。原则就是通过仪式的进行来逐渐培养廉耻心。其背后的思想是，遵循既定的形式能够滋养精神。

从纳采到请期的各个仪节中，都由男方遣使者提亲。“记”的开篇也是从记录这一仪式开始的，其中写道：“昏姻仪礼。凡举行仪式，必于昏时和昕时，受之于祢庙”¹⁷。注记载道：“昕时为使者，昏时为壻”¹⁸。可见使者于昕时前往女方家。昕指的是日出前的薄暮时段，与昏的时间形成对照，但却没有昏所具有的意义。贾疏解释道：“昕就是天开始亮的时候。君子做事尚早，所以在早晨开始行动”¹⁹。贾疏没有从礼的仪节的意义上做出解释，只是将其视为君子的习惯。这一段没有在经中记载，而只是在记中有补记，应该也是出于这一原因。“受之于祢庙”指的是壻和使者接受主人的训话和口信。

关于纳采的仪节，经中提到“纳采使用雁”。关于这一点，郑玄注解道：“将雁作为摯（礼物），是因为看中了雁按阴阳顺序往来这一点”²⁰。贾疏的解释是，昏姻仪礼不问身份尊卑都使用雁，“按阴阳顺序往来”指的是，“雁在树木开始落叶时向南飞，冰雪开始融化时向北飞”。夫为阳，妇为阴，使

¹⁴ 疏：云下达者，谓未行纳采已前，男父先遣媒氏女氏之家，通辞往来，女氏许之，乃遣使者，行纳采之礼也。

¹⁵ 疏：言下达者，男为上，女为下，取阳唱阴和之义，故云下达，谓以言辞下通于女氏也。

¹⁶ 注：昏必由媒，交接设介绍，皆所以养廉耻。

¹⁷ 记：士昏礼。凡行事，必用昏昕，受诸祢庙。

¹⁸ 注：用昕，使者。用昏，壻也。

¹⁹ 疏：昕即明之始，君子举事尚早，故用朝旦也。

²⁰ 注：用鴈为摯者，取其顺阴阳往来。

用雁也是为了秉承妇从夫这一原则。出于这一缘故，昏婚礼才使用此物²¹。

从纳采到亲迎的六个仪节当中，除了固定使用币帛（束帛）的纳征之外，其他五个仪节都使用雁。礼的惯例是使用的礼物根据身份而有所不同，但唯独昏礼不问身份，都使用雁。从这一点可以看出，相比身份差别，性差具有的意义更重要。可以说，雁是象征男女阴阳关系的绝好的挚。

那么，纳征有什么样的意义呢？经记载道：“纳征仪礼使用玄色和纁色的束帛，以及俚（两张）皮”²²。关于“征”的意思，郑玄解释为“成”，贾疏补充道：“征为成。接纳此物便意味着昏礼成立，因此称为征”²³。征与成虽字音不同，但也有相似之处，可能是被当做了一对谐音字。用谐音来解释意义，上文已有先例。这种方法见于各种语言当中，但是在中国传统中，这一现象不仅限于礼经，与其他语言相比是极为常见的。

关于玄纁的使用，注记载“是为了象征阴阳兼具”²⁴。至于贾疏的解释，概而言之，庶民只用缁色，不用纁色，这是由于妇人为阴，只使用与此同类的物品。士以上的身份才使用玄色和纁色的束帛。如果是天子或诸侯，还要另外加上别的礼物。阴阳、男女的分别，以及遵循这一理念的挚的意义，在此处也得到了贯彻。

在请期的仪节中，男方家以谦让的态度派遣使者，向女方家询问日期。所以这个仪节才得名“请期”。由于是阳唱阴和，所以女方家人当然知道应该由男方提出日期，女方主人会推辞。男方已经事先卜问了吉日，待女方主人推辞后，会立即告知日期。看起来像演戏一样，但这就是仪礼这种东西的本质。关于经的“主人辞”，注解释道：“之所以‘主人推辞’，是因为阳唱阴和，日期应由男方提出”²⁵。这也很好地说明了这一点。

3. 同牢及其前后

同牢指的是，婿亲迎娶妻、带回男方家之后，与其一同用餐的环节。以下简单探讨一下包含准备阶段和后续阶段在内的流程。食材（饌）使用猪肉、鱼肉、腊肉，在准备上有着细致的规定。单就鱼来说，需要十四条。注记载道：“鱼通常以十五条为正，放入鼎中。减去一条、用十四条是为了取可以均分的偶数”²⁶注26。贾疏的解释则非常详细：

《特性馈食礼》的“记”记载“鱼十五条”，注记载“鱼为水产，以条计数。由于是阴中之物，所以根据月亮在十五日满月，而注重十五这一数字。”《少牢馈食礼》也说“将十五条放到砧板上”。可见无论身份尊卑，都是用十五条鱼，放到一个鼎中。“取可以均分的偶数”则意味着夫妇二人各得七条。在

²¹ 疏：云用鴈爲摯者，取其順陰陽往來者，……此昏禮無問尊卑皆用鴈，故鄭注其意，云取順陰陽往來也。順陰陽往來者，鴈木落南翔，水泮北徂。夫爲陽，婦爲陰，今用鴈者，亦取婦人從夫之義。是以非禮用鴈。（“非禮用鴈”，倉石武四郎《儀禮疏攷正》写道“各本非作昏，鴈作焉，似是”。本文采用《攷正》的這一說法。鴈是洗臉的意思。）這裏的“鴈木落南翔、水泮北徂”出自左思《蜀都賦》。

²² 經：納徵，玄纁束帛，儷皮。

²³ 疏：徵，成也。納此則昏禮成，故云徵也。

²⁴ 注：用玄纁者，象陰陽備也。

²⁵ 注：主人辭者，陽倡陰和，期日宜由夫家來也。

²⁶ 注：凡魚之正，十五而鼎，減一爲十四者，欲其敵偶也。

此，由于“以阴阳为鬼神（代表阴阳的夫妇被视为鬼神）”，所以视同祭祀仪礼，夫妇用十五条，再去掉一条。如果是生者的仪式，则与此不同。《公食大夫礼》记载，一命者七条鱼，再命者九条鱼，三命者十一条鱼。没有关于天子和诸侯的经文，诸侯应为十三条鱼，天子应为十五条鱼。²⁷

根据鱼生长在水里、以及月亮的盈缺规律，给鱼的数量赋予意义，以祭祀仪礼的惯例来规定夫妇的行为，这些都证明这是一场盛礼。如果是生者，根据阶级差别，在鱼的数量上以等差的方式予以体现。但是，在强调阴阳男女的差别的同时，在鱼的数量上不设差别，这是因为将夫妇（阴阳）一并视为了鬼神，这属于一个例外。

“记”记载“鱼用鲋”。使用鲋的意思，贾疏的解释是“象征夫妇相互依附”²⁸。此处也是利用“鲋”和“附”的谐音来进行说明。这一理由大概所有人都能接受。

在同牢的仪节中，关于夫妇各自的坐席位置和朝向、洗手时的服侍人员、洗手的场所、食物的摆放方式、用餐的顺序等都有细致的规定，体现了礼具有的意义。随后是膳食的清理、侍者们用餐等环节，然后就到了夫妇入寝的阶段。卧席的位置和朝向与同牢时不同，关于其意义，贾疏解释如下：

关于“衽卧席”，案《礼记·曲礼上》：“询请席乡何方，询请衽以何方为趾”。郑玄说：“坐席问乡，卧席问趾。起因在于阴阳。”上面（《礼记·曲礼上》）说到衽的时候提到了趾，很明显衽是卧席。既然如此，刚才铺设同牢的席子时，夫在西侧，妇在东侧。现在是夫在东侧，妇在西侧。双方改变场所的理由是，刚才只是为了表示阴阳的相交要按照顺序进行，所以男在西侧，女在东侧。现在要表示阳来到了阴的地方，所以男女各就其位。²⁹

总之，夫妇处于什么位置，席子如何设置，都从阴阳的角度被赋予了意义。

4. 妇见公婆的仪节

昏礼次日清晨，妇需要见公婆。经记载道：“妇手持装有枣和栗的筭（篮子），由门进入，从西阶登上，入室跪拜，将礼物置于席上”³⁰。接下来还有很多细致的规定，囿于篇幅限制，本文仅探讨摯。

²⁷ 疏：據《特牲·記》，“魚十有五”。注云“魚水物，以頭枚數。陰中之物，重數於月十有五而盈”。《少牢饋食禮》亦云“十有五而俎”。尊卑同，則是尊卑同用十五而同鼎也。云“欲其敵偶也”，夫婦各有七也。此夫婦鬼神陰陽，故同祭禮十五而去一。若乎生人，則與此異，故《公食大夫》一命者七魚，再命者九魚，三命者十有一魚。天子諸侯無文，或諸侯十三魚，天子十五魚也。

命指的是官爵的等級，在周代的制度中，有一命到九命的九個等級。一命指初受官職，成為正吏。天子的下士、公爵·侯爵·伯爵的士、子爵·男爵的大夫都為一命。再次任命則為再命、三命。天子的中士、公爵·侯爵·伯爵的大夫、子爵·男爵的卿為再命。天子的上士、公爵·侯爵·伯爵的卿為三命。再往上的等級更高的官爵，王的大夫為四命，子爵·男爵為五命，王的卿為六命，侯爵·伯爵為七命，王的三公為八命，上公為九命。參見《周禮·春官·典命》、《禮記·王制》。

²⁸ 疏：云魚用鲋者，義取夫婦相依附者也。

²⁹ 疏：云衽臥席也者，案《曲禮》云“請席何鄉，請衽何趾”，鄭云“坐問鄉，臥問趾，因於陰陽”。彼衽稱趾，明衽臥席也。若然，前布同牢席，夫在西，婦在東。今乃夫在東，婦在西，易處者，前者示有陰陽交會有漸，故男西女東，今取陽往就陰，故男女各於其方也。

³⁰ 經：婦執筭棗栗，自門入，升自西階，進拜，奠于席。

贾疏对该处经文解释如下：

见公公必用枣栗，见婆婆必用腍脩。案《春秋·庄公二十四年》经文写道：“秋八月丁丑，夫人姜氏嫁入。戊寅，觐大夫宗妇，用币。”公羊传记载：“宗妇的意思是大夫的妻子。觐的意思是拜见。用指的是用了不该用的东西。拜见时用币，与礼制相悖。既然如此，该用何物。枣栗哉？腍脩哉？（原文：棗栗云乎、腍脩云乎）”（何休的）注说：“腍脩指的是肉脯。按照礼制，妇人见公公，以枣和栗为礼物；见婆婆，以腍脩为礼物。如果见夫人这种尊贵的人，两者都要使用。云乎是助词。枣和栗象征早早前来拜见，以表敬意（原文：取其早自謹敬）。腍脩象征诚心诚意前来拜见，行为端正（原文：取其斷斷自脩正）。”这就是使用枣栗和腍脩的意义。³¹

这里具有重要意义的是，见公公用枣和栗作为礼物，见婆婆用腍脩作为礼物。何休将“枣”解释为“早”，将“腍”和“脩”解释为“断断”和“脩正”，当然也是利用了谐音的方法。断断指的是严格遵守礼。吴廷华《仪礼章句》也是用谐音进行解释，说“栗”为“取其战栗”。这种对礼物意义的理解方式对于古代人而言浅显易懂，具有说服力³²。

如果公婆已经不在世，妇依旧要行供养之礼。嫁入三个月后，妇需要到祢庙进行供菜的仪礼。据贾疏称，时间定为三个月后，是因为三个月为一季度，自然界的气发生了变化，形成了为妇之道³³。可见三个月是各种规定的基本单位，礼的仪节也不是人擅自制定的，而是谨遵自然之道的结果。

据郑玄称，此时妇人会使用装有菹的筭。贾疏的解释如下：

郑玄知道菜“盖用菹”，因为他的理解是，公婆在世时使用枣栗和腍脩，其意义为清晨早起肃栗，努力自脩。这里还是取了谨敬的意思。因为《礼记·内则》中，继（使用枣栗）之后，还提到使用“菹、菹、粉、榆”进行供养。出于这一缘故，他认为应该用菹，所以用了“盖”这种表述。³⁴

如果公婆在世，则献上枣栗腍脩；如果不在世，则献上菹。将枣栗腍脩解释为早起肃栗、治腍自脩，将菹解释为谨敬。古人的日常真是充满了象征性。

小 结

本文探讨了《仪礼·士昏礼》当中体现的象征性意义的问题。其中最具特色的一点是根据天地自然

³¹ 疏：必見舅用棗栗，見姑以腍脩者，案《春秋》莊二十四年經，書“秋八月丁丑，夫人姜氏入。戊寅大夫宗婦覲用幣”，《公羊傳》云“宗婦者何，大夫之妻也。覲者何，見也。用者何，用者不宜用也。見用幣，非禮也。然則曷用，棗栗云乎，腍脩云乎”，注云“腍脩者，脯也。禮，婦人見舅，以棗栗爲贊，見姑，以腍脩爲贊。見夫人至尊，兼而用之。云乎，辭也。棗栗，取其早自謹敬，腍脩，取其斷斷自脩正”，是用棗栗腍脩之義也。（关于腍脩的腍字，有詳細的考證，此处省略。）

³² 雖然与禮經无关，但笔者以前探討全真教祖師王重阳的教說時，曾為其頻繁利用諧音立說的現象感到驚訝。這一傳統在中国人当中一脉相傳，如刘熙的《釋名》就是其中代表。

³³ 疏：必三月者，三月一時天氣變，婦道可以成之故也。

³⁴ 疏：鄭知菜“蓋用菹”者，舅姑存時，用棗栗腍脩，義取早起肅栗，治腍自脩，則此亦取謹敬，因《內則》有菹、菹、粉、榆供養。是以疑用菹，故云蓋也。

的法则来确定仪节的意义。亲迎在“昏”的时间段举行；不举行亲迎的情况下，婿需要经过一个季度即三个月后才能前往女方家见岳父；同样，如果公婆不在世，妇需要在嫁入三个月后到祢庙拜见公婆的灵。这些都很好地体现了这一点。

第二个显著的理念是将男女作为阴阳看待。这当然是古代中国社会的普遍现象，只是昏礼更加贯彻了这一点。除纳征以外的纳采等五个仪节都使用雁作为礼物，便体现了这一点。古代中国根据身份差别和性差，衣食和礼物也有所不同。所有身份都使用雁，证明昏礼在当时被视为社会的基本仪礼。

以阴阳为鬼神（把夫妇视为鬼神）也是昏礼的特色。在同牢时，婿和妇各用七条鱼的仪式，超越了身份差别和性差，可以说是将阴阳视为鬼神的特殊情况。

还有一个特点是，利用谐音来解释仪节当中使用的各种具体的礼物。妇见公婆时，用携带枣栗的方式向公公表示早起、肃栗的敬畏之意，用鹍脩向婆婆表示断断、脩正的服从之意。如果公婆不在世，则用菹表示谨敬的意思。可见具体事物具有很强的说服力。利用谐音来理解事物的现象不仅限于礼经内部，其外延部分相当宽广，体现出传统中国人特有的想法。

『儀禮士昏禮』의 儀節에 있어 象徵的意味에 대하여

하치야 쿠니오

동경대 명예교수

작년부터 계속되어 온 학회의 테마에 맞추어, 작년 발표했던 『儀禮士冠禮』에 이어, 금년은 『儀禮士昏禮』를 주제로 하여, 특히 儀節의 상징적 의미를 중심으로 고찰하고자 한다. 필자는 『儀禮士昏禮』에 대하여 일찍이 編著를 냈던 적이 있다¹. 編著는 공동연구의 성과였는데, 賈公彦의 疏의 독해에 초점을 두고, 賈疏의 전제로 당연히, 경(經) 및 鄭玄注도 구명(究明)하였다. 본고에서는 그 編著에 기초하여, 經·注·疏를 통합적으로 고찰한다. 다만, 昏禮의 사회적 의미나 사상적 의미를 고려하는 경우, 당연히 「昏義」 그 밖에 『禮記』諸篇을 참조하여야 하나, 여기에서는 『儀禮士昏禮』 내부의 분석에 한정하고자 한다.

1. 「昏」의 意味와 親迎의 儀節

『儀禮士昏禮』는 昏의 意味에 기초하여 親迎의 시간을 특정하고 있다. 賈疏는 冒頭의 原目 「士昏禮第二」에 대하여, 鄭玄의 『三禮目錄』을 인용하여 「士로서 아내를 맞는 의례는 昏을 그 기간(期)으로 하므로, 거기에 연유하여 昏禮라고 명명한 것이다. 반드시 昏에 하는 것은, 陽이 지나가고 陰이 오는 때이기 때문이다. 해가 진 후, 三商의 기간이 昏이다」라고 해설하고 있다². 「陽이 지나가고 陰이 오는 때」라는 것은, 일몰 후의 박명(薄明)의 시기로, 신랑[壻]이 여자의 집에 가서 처를 맞는 儀節, 즉 親迎의 때이다. 자연계에 있어 陰陽의 교체라고 하는 질서를, 陽인 남자가 陰인 여자를 맞이하는 儀節의 상징으로 한 것이고, 이처럼 儀節의 의미의 근저에 자연의 질서를 두는 발상은 昏禮를 지탱하는 가장 기본적인 것이다.

三商이라는 것은 漏刻[물시계]의 이름인데, 馬融의 說³에 의하면 일몰 후의 二刻半의 기간이다. 馬融은 하루를 백각(百刻)으로 계산하였고, 二刻半은 자세하게 말하면 36分인데, 약 반시간 정도의 사이에 신랑은 처를 맞이하러 여자의 집까지 가서, 일정한 의식을 거쳐 자신의 집에 데리고 돌아오

¹ 拙編『儀禮士昏疏』汲古書院、1986年3月。

² 士昏禮第二。鄭目錄云、士娶妻之禮、以昏爲期、因而名焉。必以昏者、陽往而陰來。日入三商爲昏。

³ 『尚書·堯典』「日中星鳥、以殷仲春」의 孔疏에 「馬融云、古制、刻漏、晝夜百刻。晝長六十刻、夜短四十刻。晝短四十刻、夜長六十刻。晝中五十刻、夜亦五十刻」라고 있다。

는 것이다.

「經」에 생략이 있을 때는 「記」에서 보족(補足)하는 것이 禮經의 통례인데, 記에는, 만일 親迎하지 않았을 경우는 신부가 시집온 후 3개월이 지나야 신랑은 여자 집에 가서 장인, 장모를 만난다고 되어 있다⁴. 親迎하지 않은 경우가 구체적으로 어떤 경우인지는 분명하지 않다⁵. 그 記의 注에는 「女氏는 昏이라 하고, 壻氏는 姻이라 한다」고 되어 있다. 賈疏에 의하면 지금 말한 것처럼, 신랑[壻]은 昏에 목적지로 향해 신부[婦]를 맞이하고, 신부 쪽은 거기에 의해(따라서) 오는 것이므로, 남과 여를 구별하면 男은 昏이고 女는 姻이라고 한다. 그러나 친족에 대해서는, 女를 보내는 자는 昏에 오고, 男家에서는 거기에 따라서 만나는 것이 가능해지니까, 女氏는 昏으로 男氏는 姻이라는 것이다. 헛갈리지만, 신랑[壻]과 신부[婦]의 경우와, 男氏(壻家)와 女氏(婦家)의 경우에서 昏姻의 적용 대상이 반대로 되는 연유이다.

女氏는 昏이고 壻氏는 姻이라는 것은 『爾雅』 「釋親」의 文을 취한 것으로, 今本 『爾雅』에는 「壻之父爲姻、婦之父爲婚」라고 되어 있고, 그 下文에 「婦之黨爲婚兄弟、壻之黨爲姻兄弟」라 되어 있다.

親迎의 實際에 대해서는 어떤가? 經에는, 壻는 「爵弁(작변)을 쓰고 纁裳(훈상)을 두르는데, 이것에는 緇(치)의 施(이)가 있다」⁶라 되어 있고, 注에 「大夫 이상의 경우는 親迎에 冕服(면복)을 입는다」⁷라 되어 있으나, 여기는 士이므로 冕服(면복)은 없고, 爵弁(작변)을 쓴다. 爵弁(작변)에 纁裳(훈상)이라는 것은 士의 복장으로서는 格이 높은 것인데, 主君의 제사를 도울 때 사용한다. 이것을 사용하는 것은 盛禮를 도입한 것이다. 大夫 이상의 경우 冕服을 입는 것에 대하여, 注에는 「冕服을 입고 맞이하는 것은 鬼神 대접을 하는 것이다. 鬼神 대접을 한다는 것은 중요하게, 또 親(일가)로 취급하기 위함이다」⁸라 되어 있는데, 鬼神 대접이라는 의미부여는 士의 경우도 똑같다. 이러한 冠과 衣裳을 입음으로 해서, 昏姻儀禮라는 것은 단순히 신랑이 신부를 취하는 의식이 아니라, 부부가 직접적으로 조상에게 연결되는 盛禮이다, 라는 것이 상징적으로 나타나 있다.

계속하여 「纁裳(훈상)、緇施(치이)」에 대하여 注에는,

「纁裳」은 검은 옷[緇衣]을 입는 것. 衣와 帶를 말하지 않고 「施[소매]」를 말한 것은, 그 문자들을 쓰지 않고도 그것들이 소매[施]와 함께 검은 색[緇]을 사용하고 있는 것을 확실하게 한 것이다. 「施」는 천의 가장자리를 감친 것을 말한다. 「施」라는 단어의 의미는 施이다. 검은 색[緇]으로 裳의 가장자리를

⁴ 記：若不親迎、則婦入三月、然後壻見曰、某以得爲外昏姻、請覲。

⁵ 이 儀節은、周公制禮以前의、殷以前의 舊俗에서는 親迎하지 않는 경우가 있으므로 「記」의 作者는 이 儀節을 기록한 것이다, 라고 하는 說이 고려되었는데、張爾岐『儀禮鄭註句讀』나 盛世佐『儀禮集編』에서는 이러한 說을 批判하고 있다. 儀禮學의 諸家는, 여러 가지의 說을 내놓고 있으나, 結局, 確定的인 것은 알 수 없다.

⁶ 經：主人、爵弁、纁裳、緇施。

⁷ 注：大夫以上、親迎冕服。

⁸ 注：冕服迎者、鬼神之。鬼神之者、所以重之親之。

감쳐서 陽의 氣가 아래로 베풀어지는 것을 상징한 것이다⁹.

라 되어 있다. 「衣와 帶를 말하지 않고」라 한 것은, 「士冠禮」에는 爵弁(작변)에 이어 「緇衣(치의), 緇帶(치대)」가 있기 때문인데, 여기서도 명확한 문장은 없어도 衣도 帶도 있고, 經에 「緇衣(치이)」가 있으므로, 色은 전부 緇(치: 검정)이다, 라는 것이 鄭玄의 해설의 취지이다. 「施(이)는 테두리를 말한다」라고 하는 것은 裳에 끝부분을 천으로 감치는 것을 말하고, 施를 施로 설명한 점에 대해서 賈疏는 物에 베풀고 미치는 점을 취했다, 고 설명하고 있다. 여기의 경우는 「陽의 氣가 아래의 방향으로 베풀어지는 것을 상징했다」는 것으로, 賈疏는 「男은 陽이고 女는 陰으로, 男女가 접촉하는 경우에는 行事を 집행함에 있어 순서를 따른다는 것을 나타내려 했다.…… 때문에 衣와 帶라는 상반선에 입는 것과 같은 색으로 裳(치마)의 하방을 감친 것이다」¹⁰라고 말하고 있다.

이와 같이 施(소매)와 그 색깔이라는 세세한 사항에 대해서도 깊게 상징적 의미를 부여하는 것이 禮經이 禮經다운 까닭이다.

壻(신랑)의 복장에 이러한 의미부여가 이루어져 있듯이, 婦(신부)의 복장에도 의미부여가 되어있다. 經에 「女는 次를 붙이고 純衣를 입는데, 이것에는 纁(훈)의 袪(염)이 있다」¹¹라고 나와 있으며, 次는 머리장식, 純衣는 비단 옷인데, 袪(염)에 대해서 鄭玄은,

「袪(염)」도 역시 테두리이다. 「袪」이라는 단어의 의미는 任이다. 纁으로 그 옷을 감쳐서 陰의 氣가 위쪽으로 맡겨지는 것을 상징했다. ¹²

라고 注解했다. 賈疏는 「婦人은 陰이고, 陰氣가 올라와 陽과 섞이는 것을 상징한 것은 역시 접촉의 원칙을 취했다」¹³라 하고 있다. 男의 경우는 양기가 내려가고, 女의 경우는 음기가 올라오므로 陰陽의 위치 지음이 정확하게 반대로 되어 있다. 婦人은 통상 袪(염: 끝동)를 두른 옷을 입지 않는데, 여기에서 입고 있는 것은, 역시 昏姻儀禮를 盛大히 하고 있는 것이다.

지금, 親迎의 儀節에 있어서 남여 복장의 끝동이라고 하는 세세한 것까지 의미가 담겨 있는 것을 보았는데, 昏姻儀禮에서는 모든 것에 상징적 의미가 들어 있다고 말해도 좋을 만큼, 당시의 사회 질서(性差를 포함한 신분질서)는 이러한 사항들의 집대성으로 이루어져 있었다. 그 뿌리는 꽤 깊은 곳에 있었기에, 가령 그것을 봉건사상이라고 비판을 하려고 해도 쉬운 문제는 아니라는 것을 실감하

⁹ 注：纁裳者、衣緇衣。不言衣與帶而言施者、空其文、明其與施俱用緇。施謂緣。施之言施、以緇緣裳、象陽氣下施。

¹⁰ 疏：云以緇緣裳象陽氣下施者、男陽女陰、男女相交接、示行事有漸、故云象陽氣下施、故以衣帶上體同色之物、下緣於裳也。

¹¹ 經：女次、純衣纁袪。

¹² 注：袪亦緣也。袪之言任也。以纁緣其衣、象陰氣上任也。

¹³ 疏：云袪之言任也、以纁緣其衣、象陰氣上任也者、婦人陰、象陰氣上交於陽、亦取交接之義也。

게 된다.

2 . 納采에서 請期까지

「士昏禮第二」라는 原目的 검토부터 시작했기 때문에 편의상 親迎의 儀節에 대해 먼저 다루었으나, 親迎은 본래 納采·問名·納吉·納徵·請期이라는 5단계를 거친 다음에 행해지는 儀節이다. 따라서 여기에서는 納采 이후의 儀節에 대해서, 특히 儀節의 의미부여가 문제가 되는 점에 한정해서 고찰하고자 한다.

納采이하의 儀節의 앞에, 실은 「下達」이라고 하는, 말하자면 儀節의 前단계가 있다. 賈疏에 의하면 男의 父가 먼저 중매인을 女家에 보내서 구두상으로 말을 전하고 왕래시킨다. 女氏가 허락하면, 비로소 使者를 보내어 納采의 儀禮를 행하게 하는 것이다.¹⁴ 男氏가 要望을 신청하지 않는다면 이야기가 시작되지 않는 것이므로, 「下達」이란 것은 구두상으로 제의를 하는 것을 말한다.

「下達」의 단계에서는 思想으로서의 문제점이 2가지 있다. 하나는 陰陽의 원리가 여기에서도 작용하고 있는 것으로서, 賈疏에

「達(つう)じ下(いれ)る」라 말하고 있는 것은, 男이 위고 女가 아래로서, 陽이 부르고 陰이 화답한다고 하는 원칙을 채택한 것이다. 그러므로「達(つう)じ下(いれ)る」라고 하고 言辭를 女氏에게 제의하는 것을 말한 것이다¹⁵.

라 되어있다. 陰陽男女의 원칙이 엄연히 존재하고 있는 것이 되는데, 賈疏의 근거는 鄭注에 있고, 鄭玄은 「下達」의 「下」라고 하는 표현으로부터 그러한 해석을 도출했다고 생각된다. 그러나, 注疏의 이러한 해석에는 반대 의견도 많은데, 예를 들면 沈彤의 『儀禮小疏』에서는 「下」를 겸손의 말로 보고 있다.

다른 하나는 鄭注에 昏義에는 반드시 「중매인」을 세워 접촉에 있어 소개를 둔 것은 염치심을 기르기 위함이다, 라고 하고 있는 것이다¹⁶. 賈疏에 의하면, 納采 이후의 儀節에서 男氏가 女氏에 대하여 항상 使者를 보내는 것이 「接觸에는 紹介를 세운다」는 것에 해당된다. 중매인을 쓰고, 소개를 세우는 것은, 모두 남녀를 염치심이 갖추어지도록 양육하기 위함이며, 행사를 집행하는데 있어 순서에 따름으로써 염치심을 배양해 나간다는 원칙이다, 라고 한다. 정해진 형태를 밟아 나갈 때만이 정신도 양육된다는 사상이다.

¹⁴ 疏：云下達者、謂未行納采已前、男父先遣媒氏女氏之家、通辭往來、女氏許之、乃遣使者、行納采之禮也。

¹⁵ 疏：言下達者、男爲上、女爲下、取陽唱陰和之義、故云下達、謂以言辭下通於女氏也。

¹⁶ 注：昏必由媒、交接設紹介、皆所以養廉恥。

納采부터 請期에 이르는 儀節에서, 男氏측은 使者를 세워서 신청을 한다. 「記」의 冒頭는 그 記事로부터 시작하고 있는데, 「혼인의례(昏姻儀禮). 무릇 행사를 집행할 경우에는, 반드시 昏과 昕(きん, 혼)에 하고, 이것을 禰廟(예묘)에서 받는다」¹⁷라 되어 있다. 注에 「昕에 하는 것은 使者이고, 昏에 하는 것은 壻(서: 신랑)이다」¹⁸라 있는 것처럼 使者는 昕에 女家에 가는 것이다. 昕(카와타레)는 일출 전 薄明의 때로 昏(타소가레)과 대조적인 시간인데, 昏과 같은 의미부여는 되어 있지 않다. 賈疏에는 「昕(혼)은 결국 밝아지기 시작한 때로서, 군자는 일을 시작하는 경우 빠른 것을 중요시하므로 아침에 하는 것이다」¹⁹라 있는데, 禮의 儀節로서의 의미부여가 아니라 단지 군자의 습관으로서 기술하고 있는 듯하다. 經에 쓰여 지지 않고 記에 補記되어 있는 것도 그러한 사정 때문일 것이다. 「禰廟에서 받는다」는 것은 壻나 使者가 主人으로부터 訓戒 등을 받는 것이다.

納采의 儀節에 있어서, 經에 「納采에는 鴈(안: 기러기)을 사용한다」고 나와있다. 이점에 대해 鄭玄은 「기러기를 예물로 하는 것은 기러기가 음양에 따라 왕래하는 것에 주목한 것이다」²⁰라고 注解하였고, 賈疏는 昏姻儀禮에서는 신분의 상하를 막론하고 모두 기러기를 사용하는데, 「陰陽에 따라 왕래하는」 것은 기러기가 「나뭇잎이 떨어지면 남쪽으로 날아가고, 얼음이 녹으면 북쪽으로 가는」 것으로, 夫는 陽이며 婦는 陰인데, 지금 기러기를 사용하는 것은 역시 또 婦人是 夫에 따른다는 원칙을 채택한 것이다, 그러한 이유로, 昏姻儀禮에서는 이를 사용하는 것이라고 기술하고 있다²¹.

納采부터 親迎까지의 6가지의 儀節중에, 幣帛(束帛: 비단 다발)을 사용하는 것이 정해져 있는 納徵을 제외하고, 5가지의 儀節에서 기러기가 사용된다. 사용해야 하는 禮物는 신분에 따라 다른 것이 禮의 통례이나, 昏禮의 경우만은 신분에 관계없이 기러기를 사용한다는 점으로부터 본다면, 신분의 차보다도 性差가 더 중요한 의미를 가지고 있던 것을 알 수 있다. 기러기는 男女陰陽의 관계를 상징하는 절호의 예물이었다고 해야 할 것이다.

그러면 納徵에는 어떠한 의미가 있는 것인가? 經에는 「納徵의 儀禮에는 검은 색[玄]과 옅은 적색[纁]의 비단다발과 두 장(한 쌍)의 가죽이다」²²라고 되어 있고, 「徵」에 대해, 鄭玄은 「成」의 의미라고 하였고, 賈疏는 「徵은 成이다. 이것을 바치면 昏禮는 이루어지는 것이므로 徵이라고 하는 것이다」²³라고 補足하고 있다. 徵과 成은音が 다르나, 닮은 면도 있고, 혹은 音通에 가깝다고 여겨졌을 가

¹⁷ 記：士昏禮。凡行事、必用昏昕、受諸禰廟。

¹⁸ 注：用昕、使者。用昏、壻也。

¹⁹ 疏：昕即明之始、君子舉事尚早、故用朝旦也。

²⁰ 注：用鴈爲摯者、取其順陰陽往來。

²¹ 疏：云用鴈爲摯者、取其順陰陽往來者、……此昏禮無問尊卑皆用鴈、故鄭注其意、云取順陰陽往來也。順陰陽往來者、鴈木落南翔、氷泮北徂。夫爲陽、婦爲陰、今用鴈者、亦取婦人從夫之義。是以非禮用鴈。(「非禮用鴈」는 倉石武四郎『儀禮疏攷正』에 「各本非作昏、渾作焉、似是」이라 되어 있고, 지금, 이것에 따랐다. 渾(かい)는 洗面의 意등。) 이 가운데 「鴈木落南翔、氷泮北徂」는 左思『蜀都賦』에 나온다.

²² 經：納徵、玄纁束帛、儷皮。

²³ 疏：徵、成也。納此則昏禮成、故云徵也。

능성도 있다. 音通에 의해 意味를 설명하는 것은 이미 그 예가 있다. 그것은 어떤 언어에서도 인정되는 발상일 것인 바, 禮經에만 한정되지는 않으며 특히 전통 중국에 현저한 현상이다.

玄[검은 색] 纁[열은 적색]을 사용하는 점에 대해서는 注에 「陰과 陽이 갖춰져 있는 것을 상징한 것이다」²⁴라 되어 있고 賈疏의 설명을 요약하면 庶民의 경우는 검은색 만을 사용하고 纁[열은 적색]은 사용하지 않았는데, 그것은 婦人이 陰이기 때문이며, 그 類와 같은 것을 사용하는 것이다. 士 이상이 되어야 비로소 玄과 纁의 비단다발을 사용하고, 天子나 諸侯의 경우는 여기에 다른 예물이 추가된다고 한다. 陰陽·男女의 판별과 거기에 들어맞는 예물의 의미부여가, 여기에서도 관철되고 있다.

請期の 儀節에서는 男家は 謙讓의 태도를 취하고, 使者를 보내서 女家에 期日을 묻게[청하게] 한다. 그래서 이 儀節를 「請期」라 하는 것이다. 女氏는, 陽이 부르고 陰이 화답하는 것이므로, 당연히 男家쪽에서 말을 꺼내야 하는 것으로 알고 있고, 主人은 물러간다. 夫家は 이미 사전에 점을 쳐서 吉日을 얻은 상태이므로, 女氏의 主人이 물러가면, 바로 期日을 알린다. 계속하여 新파조의 행동이 이어지나, 이것이 儀禮라는 것의 본질이다. 經의 「主人辭」에 대하여, 注에 「「主人은 물러간다」는 것은, 陽이 부르면 陰이 화답하는 것이고, 期日은 夫家쪽에서 말해 오는 것이 좋기 때문이다」²⁵라고 나와 있는 것이 그 사정을 잘 말해주고 있다.

3 . 同牢(동뢰)와 그 前後

신랑(壻)이 親迎하여 婦를 맞고 男家에 데리고 돌아와서 같이 食事を 하는 것이 同牢(동뢰)이다. 그 준비단계와 뒤의 단계를 포함하여 지극히 간단하게만 검토해보자. 食材(饌: 반찬)로서 豚, 魚, 腊(せき, 석: 육포)를 사용하는데, 그 준비에는 세세한 규정이 있다. 魚만을 보자면, 魚는 十四마리인데, 注에는 「무릇 魚의 규정은 十五마리를 鼎에 넣는 것인데 一마리가 줄어들어 十四로 하는 것은 균형을 요구한 것이다」²⁶라 되어 있고, 賈疏는

『特牲饋食禮』의 「記」에 「魚는 十五마리」라 되어 있고, 注에 「魚는 水物이고 머릿 수로 헤아린다. 陰中の 物이므로, 數는 月이 十五日로 가득 차는 것을 중요시한다. 『少牢饋食禮』에도 역시 「十五마리를 도마[俎]에 올린다.」고 되어 있으므로, 신분의 상하에 관계없이 똑같이 15마리를 사용하여 하나의 鼎에 넣는 것이다. 「敵偶[균형]을 요구한 것이다.」라고 말하고 있는 것은 夫와 婦가 각각 7마리씩인 것이다. 여기에서 夫婦는 「陰陽(ふうふ)을 鬼神 대접하는 것이기」 때문에, 祭祀儀禮와 똑같이 15마리로

²⁴ 注：用玄纁者、象陰陽備也。

²⁵ 注：主人辭者、陽倡陰和、期日宜由夫家來也。

²⁶ 注：凡魚之正、十五而鼎、減一爲十四者、欲其敵偶也。

한 다음에 1마리를 제거하는 것이다. 만일 살아 있는 사람의 경우라면 이것과 달라진다. 따라서 『公食大夫禮』에서는, 一命의 者は 七마리의 魚、再命의 者は 九마리의 魚、三命의 者は 十一마리의 魚라 되어 있고, 天子와 諸侯에 대해서는 해당하는 經文이 없는데, 아마도 諸侯는 十三마리, 天子는 十五마리일 것이다²⁷.

라고 자세하게 해설하고 있다. 魚가 水에 사는 것과, 月의 法則에 기초하여 魚의 數에 의미를 부여하고, 夫婦를 祭祀儀禮와 똑같이 취급하여 이것이 盛禮라는 것을 논증하고 있다. 生者の 경우라면 계급 차에 의해 魚의 數에 차등이 있으나, 陰陽男女의 差를 강조하는 한편으로 魚數에 差를 두지 않는 것은, 夫婦(陰陽)를 일괄하여 鬼神 대접을 했기 때문일 것이다.

「記」에는 「魚는 鮒[붕어]를 사용한다」고 되어 있고, 賈疏는 붕어를 사용하는 의미를 「夫婦는 서로 바짝 달라붙어 있다는 점을 취했다」²⁸고 말해서 여기도 「鮒」과 「附」의 音通에 의해 설명하고 있다. 누구라도 납득할 수 있는 이유일 것이다.

同牢(동뢰)의 儀節에 있어서도, 夫婦 각각의 좌석의 위치나 방향, 손을 씻을 때 시중드는 사람과 손을 씻는 장소, 음식물의 진열방식, 식사 순서 등등에 대해 세세한 규정이 있어, 그 禮로서의 意義가 보여 진다. 뒤이어 밥상의 정리나 수행원들의 식사 등의 단락이 있고, 그 뒤가 夫婦의 寢息의 단락이 된다. 寢息의 단락에서의 臥席의 위치나 방향이 同牢의 단락에서의 臥席의 위치나 방향과 다른 것이 보여지고, 그 意義에 대해서는 賈疏에 다음과 같이 나와 있다.

「臥席을 까는 것이다.」에 대해. 생각건대 『禮記·曲禮上』에 「좌석은 어느 쪽을 향하게 하는지 묻고, 깔개(요)는 어느 쪽을 발로 할 것인지 묻는다.」고 되어 있고, 鄭玄은 「座席에 대해서는 방향을 묻고 臥席에 대해서는 발의 위치를 묻는다. 陰陽에 기인한 것이다.」고 말하고 있다. 저쪽에서는, 깔개에 대해 발의 위치를 묻고 있으므로, 확실히 깔개(衽)는 臥席이다. 그렇다고 한다면, 아까 同牢에서 席을 깔 때는, 夫는 서쪽이고 婦는 동쪽이었다. 지금의 경우는 夫는 동쪽이고 婦는 서쪽에 있는데, 장소를 바꾸고 있는 것은, 아까는, 陰陽의 교류에는 순서를 좇아 행하고 있다는 것을 보여주었기 때문에 男이 서쪽, 女가 동쪽이었고, 지금은 陽의 쪽에서 陰이 있는 곳으로 다가온다는 점을 취했기 때문에 男

²⁷ 疏：據『特牲·記』、「魚十有五」、注云「魚水物、以頭枚數。陰中之物、重數於月十有五而盈。『少牢饋食禮』亦云「十有五而俎」、尊卑同、則是尊卑同用十五而同鼎也。云「欲其敵偶也」、夫婦各有七也。此夫婦鬼神陰陽、故同祭禮十五而去一。若乎生人、則與此異、故『公食大夫』一命者七魚、再命者九魚、三命者十有一魚。天子諸侯無文、或諸侯十三魚、天子十五魚也。

命은 官爵의 等級으로, 周代의 制度에서는, 一命부터 九命까지 있었다. 一命은 처음 官職을 받고 正吏가 되는 것. 天子의 下士、公爵·侯爵·伯爵의 士、子爵·男爵의 大夫는, 모두 一命이다. 任命이 중첩되면 再命, 三命이 되는데, 天子의 中士、公爵·侯爵·伯爵의 大夫、子爵·男爵의 卿은 再命, 天子의 上士, 公爵·侯爵·伯爵의 卿은 三命이다. 그 이상의 官爵에 대해서도, 王의 大夫는 四命, 子爵·男爵는 五命, 王의 卿은 六命, 侯爵·伯爵은 七命, 王의 三公은 八命, 上公은 九命등으로 나와 있다. 《周禮·春官·典命》、《禮記·王制》등을 參照.

²⁸ 疏：云魚用鮒者、義取夫婦相依附者也。

女가 각각의 方位에 있는 것이다²⁹.

요약하자면, 夫婦가 어느 위치에 있는가는, 席의 설치방법을 포함하여 전부 陰陽의 관점에서 의미가 부여되고 있는 것이다.

4 . 婦가 시부모를 뵈는 儀節

昏禮의 다음 날 새벽, 婦는 시아버지와 시어머니를 뵈는다. 經에는 「婦는 바구니에 들은 대추와 밤을 가지고, 문으로 들어와서 서쪽 계단을 올라서, 나아가 절하고 자리에 둔다」³⁰이하, 역시 세세한 규정이 있으나 지면 관계상 본고에서는 예물[幣]에 대해서만 언급하겠다. 賈疏는 이 經文을 다음과 같이 해설하고 있다.

반드시 시아버지를 뵈 때는 대추와 밤을 사용하고, 시어머니를 뵈 때는 단수포(股脩脯)를 사용하는 것은, 생각건대 『春秋』 莊公二十四年の 經文에 「秋八月丁丑、夫人姜氏가 출가하였다. 戊寅, 大夫와 宗婦가윗사람을 뵈는 일에 예물[幣]을 사용했다.」라 기록되어 있고 『公羊傳』에 「宗婦라는 것이 무엇인가, 大夫의 妻이다. 覲(적)이란 무엇인가, 윗사람을 만나 뵈는 것이다. 用이란 무엇인가, 사용한 것이 사용해야만 하는 것이 아니었다는 것이다. 윗사람을 뵈는 일에 예물[幣]을 사용하는 것은 禮制에 어긋난다. 그렇다면 무엇을 사용하는가? 대추와 밤일까, 단수일까?」라 되어 있고, (何休의) 注에 「단수(股脩)라는 것은 포(脯)이다. 禮制에서는 婦人이 시아버지를 뵈 때에는 대추와 밤을 예물로 하고 시어머니를 뵈 때에는 단수(股脩)를 예물로 한다. 夫人이라는 尊貴한 사람을 뵈 경우에는 둘 다 사용한다. ~일까, 라는 것은 助辭이다. 대추와 밤은 오래전부터 삼가 공경하는 점을 취한 것이고, 단수(股脩)는 진심을 담아서 올바른 행실을 하는 점을 취한 것이다.」라 되어 있는데, 이것이 대추, 밤과 단수포를 사용하는 의미이다³¹.

여기에서 중요한 의미가 있는 것은 시아버지에게는 대추와 밤을, 시어머니에게는 단수(股脩)를

²⁹ 疏：云衽臥席也者、案『曲禮』云「請席何鄉、請衽何趾」、鄭云「坐問鄉、臥問趾、因於陰陽」。彼衽稱趾、明衽臥席也。若然、前布同牢席、夫在西、婦在東。今乃夫在東、婦在西、易處者、前者示有陰陽交會有漸、故男西女東、今取陽往就陰、故男女各於其方也。

³⁰ 經：婦執筭棗栗、自門入、升自西階、進拜、奠于席。

³¹ 疏：必見舅用棗栗、見姑以股脩者、案『春秋』莊二十四年經、書「秋八月丁丑、夫人姜氏入。戊寅大夫宗婦覲用幣」、『公羊傳』云「宗婦者何、大夫之妻也。覲者何、見也。用者何、用者不宜用也。見用幣、非禮也。然則曷用、棗栗云乎、股脩云乎」、注云「股脩者、脯也。禮、婦人見舅、以棗栗爲贄、見姑、以股脩爲贄。見夫人至尊、兼而用之。云乎、辭也。棗栗、取其早自謹敬、股脩、取其斷斷自脩正」、是用棗栗股脩之義也。(股脩의 股字에 대해서는 세세한 考證이 있으나 省略했다)

예물로 한다는 점이다. 何休는 「棗(대추)」를 「早」로, 「股(단)」과 「脩(수)」를 「斷斷」과 「脩正」으로 설명하고 있는데, 물론, 音通을 근거로 하고 있다. 斷斷이라는 것은 禮를 확실하게 지키는 것이다. 吳廷華 『儀禮章句』에는 「栗」도 「取其戰慄」이라고 音通으로 해석되고 있다. 이러한 예물의 의미 포착 방식은 고대의 사람들에게는 지극히 이해하기 쉽고 설득력이 있는 것이었다³².

시부모가 돌아가시고 안계시는 경우도 婦는 供養의 禮를 다하지 않으면 안 되었는데, 시집와서 3개월이 지나면, 婦는 禰廟(예묘)에서 菜를 올리는 儀禮를 행했다. 賈疏에 의하면 3개월이라고 정해져 있는 것은 3개월이 한 계절이어서 자연계의 氣가 변화하고, 婦로서의 道가 완성되기 때문이었다³³. 3개월은 여러 규정의 기본 단위였고, 禮의 儀節도 사람이 마음대로 만든 것이 아니라, 자연에 깊이 근거를 둔 것이다,라는 것이 나타나 있다.

이 때에는, 鄭玄에 의하면 婦는 소쿠리에 넣은 제비꽃을 사용한 듯한데, 賈疏는 다음과 같이 해설하고 있다.

鄭玄이 菜는 「생각건대, 제비꽃[堇]을 사용한다.」라고 한 것은 시아버지와 시어머니가 생존해 있을 때는 대추, 밤과 단수(股脩)를 사용하고, 그 의미는 아침 일찍 일어나 긴장[肅栗]하고, 오직 자신을 닦는 일에 힘쓴다는 점을 취한 것이기 때문에, 여기에서도 역시 삼가 공경한다는 점을 취하였고, 『禮記·內則』에 (棗栗을 사용하는 것에) 이어서「堇(근: 제비꽃)이나 荳(환: 오랑캐꽃)이나 粉(분: 흰 느릅나무)나 榆(유: 느릅나무)」를 사용하여 供養한다는 것이 나오기 때문이다. 그러한 이유 때문에 제비꽃[堇]을 사용한 것이 아니었을까 하고 생각했기 때문에, 「생각건대」라고 했던 것이다³⁴.

시부모 생전이라면 대추(棗), 밤(栗), 단수(股脩)를 바치고, 이미 고인이 되었다면 제비꽃[堇]을 바쳤는데, 棗栗股脩를 早起肅栗·治股自脩로 설명했듯이, 堇을 謹敬으로 설명하고 있다. 실로 상징성으로 가득 차 있던 日常이었다고 할 수 있을 것이다.

小 結

本稿는 『儀禮士昏禮』에 보이는 상징적 의미의 문제에 대해 검토했다. 가장 특징적인 것은 천지 자연의 규칙에 들어맞게 儀節이 意味지어지고 있는 점이다. 그것은, 親迎이 「昏」의 시간대에 행해지

³² 禮經의 경우는 아니나, 일찍이 全眞教開祖 王重陽의 敎說에 대해 檢討하였는데, 音通에 의해 說을 세우는 경우가 많은 것에 놀랐다. 劉熙의 『釋名』을 代表로 하여, 中國人 사이에서 면면히 이어져 온 傳統일 것이다.

³³ 疏: 必三月者、三月一時天氣變、婦道可以成之故也.

³⁴ 疏: 鄭知菜「蓋用堇」者、舅姑存時、用棗栗股脩、義取早起肅栗、治股自脩、則此亦取謹敬、因『內則』有堇荳粉榆供養、是以疑用堇、故云蓋也.

는 것이나, 親迎하지 않은 경우에는 사위[壻]가 女家에 가서 장인에게 인사드리는 것이 한 계절이 흐른 3개월 뒤였다든가, 똑 같은 식으로, 시부모가 이미 고인일 경우 婦가 禰廟에서 시부모의 靈에게 보이는 것이 시집온 후 3개월 뒤인 것 등에 잘 드러나 있다.

뒤이어 눈에 띄는 발상은 男女를 陰陽으로 취급하는 것으로, 이것은 말할 것도 없이 고대 중국 사회에 보편적인 현상인데, 昏禮의 경우는 그것이 철저하다. 그것을 상징하는 것이 納徵을 제외한, 納采이후의 5가지 儀節에서, 기러기를 예물로 사용하는 것이다. 고대 중국에서는 신분차와 성별에 의해 衣食이나 예물이 다른데, 신분과 관계없이 전부 기본적으로 기러기를 사용하고 있는 점은 昏禮가 사회의 기본으로 인식되고 있던 증거일 것이다.

陰陽을 鬼神으로 하는 (夫婦를 鬼神 대접하는)점도 역시 昏禮의 특색이다. 동뢰(同牢) 때, 壻와 婦에 공히 7마리의 魚가 할당되는 것은 신분차도 性差도 초월한 취급인데, 陰陽이 鬼神으로 대접받는 특수한 경우이기 때문일 것이다.

儀節에 있어서 세세한 禮物등이 普通에 의해 그 의미가 설명되는 점도 특징적이다. 婦가 시부모를 뵈는 경우, 棗·栗에 早起·肅栗을 중첩시켜 시아버지에 대한 畏怖敬意를 나타내고, 股·脩에 斷斷·脩正을 중첩시켜 시어머니에 대한 從順을 나타내며, 이미 고인이 된 경우에는 제비꽃[堇]을 사용하여 謹敬의 마음을 표현하는 등, 具體物이 가지는 설득력에는 강인함이 있다. 이것들은 禮經의 내부에 그치지 않고, 그 주변으로 퍼져, 중국적 발상이라고 하는 광대한 경계를 넓혀주는 것이리라.

『儀禮士昏禮』の儀節における象徴的意味について

蜂屋邦夫

東京大学 名誉教授

昨年度から引き続く學會のテーマに即して、昨年発表した『儀禮士冠禮』に續き、今年は『儀禮士昏禮』を題材とし、とくに儀節の象徴的意味を中心として考察しよう。筆者は、『儀禮士昏禮』について、かつて編著をあらわしたことがある¹。編著は共同研究の成果であるが、賈公彦の疏の讀解に焦點を當て、賈疏の前提として、當然、經および鄭玄注も究明したものである。本稿では、その編著に基づき、經・注・疏を総合して考察する。ただ、昏禮の社會的意味や思想的意味を考える場合、當然、「昏義」その他の『禮記』諸篇を参照すべきであるが、ここでは『儀禮士昏禮』の内部の分析にとどめたい。

1. 「昏」の意味と親迎の儀節

『儀禮士昏禮』は、昏の意味に基づいて親迎の時間を特定している。賈疏は冒頭の原因「士昏禮第二」について、鄭玄の『三禮目錄』を引いて「士として妻を娶る儀禮は、昏をその期とするので、それに因んで（昏禮と）名づけたのである。かならず昏にするのは、陽がすぎさって陰がやってくるときだからである。日の入り後、三商のあいだが昏である」と解説している²。「陽がすぎさって陰がやってくる」とは、日没後の薄明の時であり、壻が女家に趣いて妻を迎える儀節、すなわち親迎の時である。自然界における陰陽の交替という秩序を、陽である男が陰である女を迎えるという儀節の象徴としたわけであり、このように儀節の意味の根底に自然の秩序を置く發想は、昏禮を支えるもっとも基本的なものである。

三商とは漏刻の名であり、馬融の説³によれば日没後の二刻半の間である。馬融は一日を百刻として計算しており、二刻半とは細かく言えば36分であるが、約半時間ほどの間に壻は妻を迎えに女家まで行き、一定の儀式を経て自家に連れ歸るのである。

「經」に省略があるときには「記」において補足するのが禮經の通例であり、記には、もし親迎しなかった場合は、婦がこし入れして三カ月たつと、はじめて壻は女家に趣いて婦の父母に見える、とある⁴。親迎しない場合が具體的にどのような場合なのかは、よく分らない⁵。その記の注には

¹ 拙編『儀禮士昏疏』汲古書院、1986年3月。

² 士昏禮第二。鄭目錄云、士娶妻之禮、以昏爲期、因而名焉。必以昏者、陽往而陰來。日入三商爲昏。

³ 『尚書・堯典』「日中星鳥、以殷仲春」の孔疏に「馬融云、古制、刻漏、晝夜百刻。晝長六十刻、夜短四十刻。晝短四十刻、夜長六十刻。晝中五十刻、夜亦五十刻」とある。

⁴ 記：若不親迎、則婦入三月、然後壻見曰、某以得爲外昏姻、請覲。

⁵ この儀節は、周公制禮以前の、殷以前の舊俗では親迎しない場合があるから「記」の作者はこの儀節を書いた

「女氏は昏といい、壻氏は姻という」とある。賈疏によれば、いま述べたように、壻は昏に出むいて婦を娶り、婦の方はそれに因って（従って）来るのであるから、男と女を區別すれば男は昏で女は姻であると言う。だが、親族については、女を送る者は昏に往き、男家ではそれに因って見えることができるから、女氏は昏で、男氏は姻なのだという。紛らわしいが、壻と婦の場合と、男氏（壻家）と女氏（婦家）の場合とでは、昏姻の當て方が逆になるわけである。

女氏は昏で壻氏は姻だというのは『爾雅』「釋親」の文をとったもので、今本『爾雅』には「壻之父爲姻、婦之父爲婚」とあり、さらに、その下文に「婦之黨爲婚兄弟、壻之黨爲姻兄弟」とある。

親迎の実際についてはどうか。經には、壻は「爵弁をつけ、纁裳(くん しょう)を穿き、これに緇(し)の褌(い)がある」⁶とあり、注に「大夫以上の場合は親迎に 冕服(べん ふく)を著ける」⁷とあるが、ここは士であるから冕服は無く、爵弁をつける。爵弁に纁裳とは士の服装としては格の高いもので、主君の祭りを助ける時に用いる。これを用いるのは盛禮を攝り入れたのである。大夫以上の場合は冕服をつけることについて、注には「冕服をつけて迎えるのは、鬼神扱いにするのである。鬼神扱いにするとは、重く扱い、親(身内)として扱うためである」⁸とあるが、鬼神扱いという意味づけは士の場合も同じである。こうした冠と衣裳を著けることにより、昏姻儀禮とは、たんに壻が婦を娶るという儀式なのではなく、夫婦が直接祖先に繋がる盛禮である、ということが象徴的に示されている。

ついで「纁裳、しい緇褌」について、注には、

「纁裳」とは、緇衣を衣るもの。衣と帶のことを言わないで、「褌」のことを言ったのは、それらの文字を書かないで、それらが褌とともに緇を用いることをはっきりさせたのである。「褌」は、縁(ふちどり)のことをいう。「褌」という言葉の意味は施である。緇でもって裳を縁どり、陽の氣が下の方に施されることを象ったのである。⁹

とある。「衣と帶のことを言わないで」というのは、「士冠禮」には爵弁にならべて「緇衣、緇帶」とあるからで、ここでも明文が無くても衣も帶もあり、經に「緇褌」とあるからには、色はすべて緇なのだ、というのが鄭玄の解説の趣旨である。「褌は縁のこと」だというのは裳に縁取りすることであり、褌を施で説明した点については、賈疏は物に施き及ぼす點をとった、と説明している。この場合は「陽の氣が下の方に施されることを象った」わけで、賈疏は「男は陽で女は陰であり、男女が接觸する場合には、行事を執り行なうのに順を追っていくということを示そうとした。……それゆえ、

のだ、とする説が考えられるが、張爾岐『儀禮鄭註句讀』や盛世佐『儀禮集編』では、こうした説を批判している。儀禮學の諸家は、さまざまな説を出しているが、結局、確定的なことは分らない。

⁶ 經：主人、爵弁、纁裳、緇褌。

⁷ 注：大夫以上、親迎冕服。

⁸ 注：冕服迎者、鬼神之。鬼神之者、所以重之親之。

⁹ 注：纁裳者、衣緇衣。不言衣與帶而言褌者、空其文、明其與褌俱用緇。褌謂縁。褌之言施、以緇縁裳、象陽氣下施。

衣と帶という上半身につけるものと同じ色の物でもって、裳の下の方を縁るのだ」¹⁰と述べている。

このように、袍とその色という些細な事柄についても深い象徴的な意味を付與するのが禮經の禮經たる所以である。

冢の服装にこうした意味づけが爲されているように、婦の服装にも意味づけが爲される。經に「女は次(じ)をつけ、純衣(しい)をき、これには 纁(くん)の袷(ぜん)がある」¹¹とあり、次は髪飾り、純衣は絹の衣のことであるが、袷について鄭玄は、

「袷」も、やはりまた縁である。「袷」という言葉の意味は任である。纁でもってその衣を縁り、陰の氣が上の方に任ねられることを象ったのである。¹²

と注解した。賈疏は「婦人は陰であり、陰氣が上って陽と交わることを象ったのは、やはりまた接觸の原則を取った」¹³と述べている。男の場合は陽氣が下がり、女の場合は陰氣が上がるわけで、陰陽の位置づけがちょうど反対となっている。婦人は通常は袷を施した衣を著ないが、ここで著ているのは、やはり昏姻儀禮を盛大にしているのである。

いま、親迎の儀節における男女の服装の縁取りという些細な事柄に深い意味が込められていることを見たが、昏姻儀禮では、あらゆることに象徴的な意味が込められていると言ってもよいくらいで、當時の社會秩序（性差を含めた身分秩序）は、こうした事柄の集大成として成りたっていた。その根は相當深いところにあり、かりにそれを封建思想だとして批判しようとしても、容易なことではないと實感される。

2. 納采から請期まで

「士昏禮第二」という原目の検討から入ったため、便宜上、親迎の儀節について先に觸れたが、親迎は本來、納采・問名・納吉・納徵・請期という五段階を踏んだ上で行なわれる儀節である。そこで、ここでは納采以下の儀節について、とくに儀節の意味づけが問題となる點に限って考察しよう。

納采以下の儀節の前に、實は「下達」という、いわば儀節の前段階がある。賈疏によれば、男の父がまず媒氏(なこ うど)を女家に遣わし、口上を通じ入れ、往來させる。女氏が許諾したら、そこで初めて使者を遣わして、納采の儀禮を行なわせるのである¹⁴。男氏の要望を申し入れないことには話は始まらないわけであり、「下達」とは、その口上を通じ入れることである。

¹⁰ 疏：云以緇緣裳象陽氣下施者、男陽女陰、男女相交接、示行事有漸、故云象陽氣下施、故以衣帶上體同色之物、下緣於裳也。

¹¹ 經：女次、純衣纁袷。

¹² 注：袷亦緣也。袷之言任也。以纁緣其衣、象陰氣上任也。

¹³ 疏：云袷之言任也、以纁緣其衣、象陰氣上任也者、婦人陰、象陰氣上交於陽、亦取交接之義也。

¹⁴ 疏：云下達者、謂未行納采已前、男父先遣媒氏女氏之家、通辭往來、女氏許之、乃遣使者、行納采之禮也。

「下達」の段階では、思想としての問題点が二つある。一つは陰陽の原理がここでも働いていることで、賈疏に、

「達(つう)じ下(いれ)る」と言っているのは、男が上(かみ)で女が下(しも)であり、陽が唱え陰が和すという原則を取りあげたのである。そこで「達(つう)じ下(いれ)る」といって、言辭を女氏に通じ下(いれ)るということを言ったのである。¹⁵

とある。陰陽男女の原則が嚴然と存在していることになるが、賈疏の根據は鄭注にあり、鄭玄は「下達」の「下」という表現からそうした解釋を導き出したと思われる。しかし、注疏のこうした解釋には反對意見も多く、たとえば沈彤の『儀禮小疏』では「下」を謙遜の辭と取っている。

もう一つは、鄭注に、昏義には必ず「媒(なかだち)」をたて、接觸には紹介を設けることは、すべて廉恥心を養うためである、としていることである¹⁶。賈疏によれば、納采以下の儀節で、男氏が女氏に向かっていづれも使者を行かせるのが「接觸には紹介をたてる」ことにあたり、媒を使い、紹介をたてることは、すべて男女を廉恥心がそなわるように養育するためであり、行事を執りおこなうのに順を追って廉恥心を養っていくという原則なのである、という。決まった形を踏んでこそ精神も養育されるという思想である。

納采から請期に至る儀節では、男氏側は使者を立てて申し入れする。「記」の冒頭はその記事から始まっており、「昏姻儀禮。およそ行事を行なう場合には、かならず昏と昕(きん)にし、これを禰廟で受ける」¹⁷とある。注に「昕にするのは使者であり、昏にするのは壻である」¹⁸とあるように、使者は昕に女家に往くのである。昕(かわたれ)は日の出前の薄明の時で、昏(たそがれ)と對照的な時間であるが、昏のような意味づけは爲されていない。賈疏には「昕は、つまり明るくなり始めたときで、君子は、事を始める場合、早いことを尚ぶので、朝旦にするのである」¹⁹とあり、禮の儀節としての意味づけではなく、たんに君子の習慣として述べているようである。經に書かれず、記に補記されたのも、そういう事情からであろう。「禰廟で受ける」というのは、壻や使者が主人から訓戒や口上を受けることである。

納采の儀節において、經に「納采には鴈を用いる」とある。この點について鄭玄は「鴈を摯(にえ)とするのは、鴈が陰陽に順って往來することに著目したのである」²⁰と注解し、賈疏は、昏姻儀禮では身分の上下を問わずすべて鴈を用いるのであり、「陰陽に順って往來する」とは、鴈が「木の葉が落ちると南に翔(と)び、氷がとけると北へ徂(ゆ)く」ことで、夫は陽で婦は陰であり、いま鴈を用いるのは、やはりまた婦人は夫にしたがうという原則を取りあげたのである、そういうわけで、昏姻儀禮では此を用いるのである、と述べている²¹。

¹⁵ 疏：言下達者、男爲上、女爲下、取陽唱陰和之義、故云下達、謂以言辭下通於女氏也。

¹⁶ 注：昏必由媒、交接設紹介、皆所以養廉恥。

¹⁷ 記：士昏禮。凡行事、必用昏昕、受諸禰廟。

¹⁸ 注：用昕、使者。用昏、壻也。

¹⁹ 疏：昕即明之始、君子舉事尚早、故用朝旦也。

²⁰ 注：用鴈爲摯者、取其順陰陽往來。

²¹ 疏：云用鴈爲摯者、取其順陰陽往來者、……此昏禮無問尊卑皆用鴈、故鄭注其意、云取順陰陽往來也。順陰陽往來者、鴈木落南翔、氷泮北徂。夫爲陽、婦爲陰、今用鴈者、亦取婦人從夫之義。是以非禮用鴈。（「非禮用

納采から親迎までの六つの儀節のうち、幣帛（束帛）を用いることが決められている納徴を除いて、五つの儀節で鴈が用いられる。用いるべき禮物は身分によって異なるのが禮の通例であるが、昏禮の場合だけは身分に関わらず鴈を用いるという点から言えば、身分差よりも性差の方が重い意味を持っていたことが分かる。鴈は男女陰陽の関係を象徴する絶好の摯であったというべきであろう。

では、納徴には、どのような意味があるのか。經には「納徴の儀禮には、玄と纁の束帛と、儷（二枚）の皮である」²²とあり、「徴」は、鄭玄は「成」の意味とし、賈疏は「徴は成である。これを納めれば、昏禮はととのうから、徴というのである」²³と補足している。徴と成とでは音が違うが、似た面もあり、あるいは音通に近いとされた可能性もある。音通によって意味を説明することは、すでに例があった。それは、どの言語にも認められる發想であろうが、禮經に限らず、とくに傳統中國に顕著な現象である。

玄纁を用いる点については、注に「陰と陽とが備わっていることを象ったのである」²⁴とあり、賈疏の説明を要約すれば、庶民の場合はただ緇色を用いるだけで纁は用いないが、それは婦人が陰だからであり、その類と同じものを用いるのである。士以上になって始めて玄と纁の束帛を用い、天子や諸侯の場合は、これに他の禮物が加わる、という。陰陽・男女の辨別と、そのことに即した摯の意味づけが、ここでも貫徹している。

請期の儀節では、男家は謙讓の態度をとり、使者を遣わして女家に期日を請（たず）ねさせる。そこで、この儀節を「請期」というのである。女氏は、陽が唱えて陰が和するものであるから、當然男家の方から言い出すべきであると承知しており、主人は辭退する。夫家は、あらかじめ卜問し、吉日を得ているので、女氏の主人が辭退したら、すぐに期日を告げる。なんとも芝居がかっているが、これが儀禮というものの本質である。經の「主人辭」について、注に「「主人は、辭退する」とは、陽が倡えて陰が和するものであり、期日は夫家の方から言ってくるのがよろしいからである」²⁵とあるのが、その事情をよく物語っている。

3. 同牢とその 前後

壻が親迎して婦を娶って男家に連れ歸り、ともに食事をするのが同牢である。その準備段階と後の段階を含め、ごく簡単に検討しよう。食材（饌）として豚、魚、腊（せき）を使うが、その準備には細かな規定がある。今、魚のことだけ記すと、魚は十四匹であるが、注には「およそ魚の正（きまり）は十五匹として鼎に入れるのであるが、一匹減らして十四匹とするのは、敵偶（つりあい）を求めたの

○ ○ ○ ○

湏」は倉石武四郎『儀禮疏攷正』に「各本非作昏、湏作焉、似是」とあり、今、これに従った。湏^{かい}は洗面の意など。）このうち、「鴈木落南翔、氷泮北徂」は、左思『蜀都賦』に出る。

²² 經：納徴、玄纁束帛、儷皮。

²³ 疏：徴、成也。納此則昏禮成、故云徴也。

²⁴ 注：用玄纁者、象陰陽備也。

²⁵ 注：主人辭者、陽倡陰和、期日宜由夫家來也。

である」²⁶とあり、賈疏は、

『特牲饋食禮』の「記」に「魚は十五匹」とあり、注に「魚は水の物であり、頭枚(あたま かず)で数える。陰中の物であるから、数は月が十五日で盈(み)ちる點を重んずる。『少牢饋食禮』にもやはりまた、「十五匹として俎にのせる」とあるので、身分の上下にかかわらず同じく十五匹を用いて一つの鼎に入れるのである。「敵偶を求めたのである」と言っているのは、夫と婦がそれぞれ七匹あるということである。ここでの夫婦は「陰陽(ふうふ)を鬼神扱いにする」から、祭祀儀禮と同じように十五匹にして、一匹を取り去るのである。もしも生きている人の場合ならば、ここと異なる。そこで、『公食大夫禮』では、一命の者は七匹の魚、再命の者は九匹の魚、三命の者は十一匹の魚とあり、天子と諸侯については該当する經文がないが、あるいは諸侯は十三匹の魚、天子は十五匹の魚なのであろう。²⁷

と丁寧に解説している。魚が水に住むことと、月の法則に基づいて魚の数に意味を與え、夫婦を祭祀儀禮と同じ扱いにして、これが盛禮であることを論證している。生者の場合ならば階級差によって魚の数に等差があるが、陰陽男女の差を強調する一方で魚数に差を設けないのは、夫婦(陰陽)を一括して鬼神扱いとしたための例外であらう。

「記」には「魚は鮒を用いる」とあり、賈疏は、鮒を用いる意味を「夫婦は互いに依りそう者であるという點をとった」²⁸と述べ、ここも「鮒」と「附」の音通によって説明している。誰もが納得する理由づけであらう。

同牢の儀節においても、夫婦それぞれの座席の位置や向き、手を洗うときの介助者と手洗いの場所、食物の並び方、食事の順序等々について細々とした規定があり、その禮としての意義が示される。膳の片付けや伴の者たちの食事などがあり、夫婦の寢息の段になる。臥席の位置や向きが同牢のときと違うことが示され、その意義について賈疏に次のようにある。

「臥席を枉(し)くのである」ということについて。案ずるに『禮記・曲禮上』に「席はどちらに郷(む)けるか請(たず)ね、枉(しとね)はどちらを趾(あし)にするか請(たず)ねる」とあり、鄭玄は「座席については郷(むき)を問ひ、臥席については趾(あし)を問う。陰陽に因んだのである」と言っている。かしこでは、枉(しとね)について趾のことを言っており、明らかに枉(しとね)は臥席である。そうだとすれば、さきほど同牢の席をし布いたときには、夫のは西側で婦のは東側であった。今の場合は夫のは東側で婦のは西側にあり、場所をかえているのは、さきほどは、陰陽の交わりあいには順

²⁶ 注：凡魚之正、十五而鼎、減一爲十四者、欲其敵偶也。

²⁷ 疏：據『特牲・記』、「魚十有五」、注云「魚水物、以頭枚數。陰中之物、重數於月十有五而盈。『少牢饋食禮』亦云「十有五而俎」、尊卑同、則是尊卑同用十五而同鼎也。云「欲其敵偶也」、夫婦各有七也。此夫婦鬼神陰陽、故同祭禮十五而去一。若乎生人、則與此異、故『公食大夫』一命者七魚、再命者九魚、三命者十有一魚。天子諸侯無文、或諸侯十三魚、天子十五魚也。

命とは官爵の等級のことで、周代の制度では、一命から九命までであった。一命は始めて官職を賜って正吏となること。天子の下士、公爵・侯爵・伯爵の士、子爵・男爵の大夫は、みな一命である。任命が重なれば再命、三命となり、天子の中士、公爵・侯爵・伯爵の大夫、子爵・男爵の卿は再命、天子の上士、公爵・侯爵・伯爵の卿は三命である。それ以上の官爵についても、王の大夫は四命、子爵・男爵は五命、王の卿は六命、侯爵・伯爵は七命、王の三公は八命、上公は九命などとなっている。《周礼・春官・典命》、《禮記・王制》などを参照。

²⁸ 疏：云魚用鮒者、義取夫婦相依附者也。

を追って行なうということを示したから、男が西側で女が東側であり、いまは、陽の方から陰の所に行きつくという点をとったから、男女がそれぞれの方位にいるのである。²⁹

要するに、夫婦がどの位置にあるかは、席の設え方を含めて、すべて陰陽の観点から意味づけされているのである。

4. 婦が舅姑に見える儀節

昏禮の明くる日の明け方、婦は舅と姑に見える。經には「婦は、筭(はん, 籠) いりの棗と栗をもって、門から入り、西階からのぼって、進んで拜し、席におく」³⁰以下、やはり、細々とした規定があるが、紙数の関係上、本稿では摯のことだけに言及しよう。賈疏は、この經文を次のように解説している。

かならず舅にまみえるには棗と栗を用い、姑にまみえるには腋脩(たん しゅう)を用いるのは、案ずるに『春秋』莊公二十四年の經文に「秋八月丁丑、夫人の姜氏がこし入れした。戊寅、大夫と宗婦が觀するのに幣を用いた」と書いてあり、『公羊傳』に「宗婦とは何か、大夫の妻である。觀とは何か、まみえたのである。用とは何か、用いたものが用いるべきではなかったということである。まみえるのに幣を用いるのは、禮制にもとる。それならばなにを用いるのか、棗と栗であろうか、腋脩(たん しゅう)であろうか」とあり、(何休の)注に「腋脩(たん しゅう)とは、脯(ほじし)である。禮制では、婦人が舅にまみえるには、棗と栗を贊(にえ)とし、姑にまみえるには、腋脩を贊(にえ)とする。夫人という尊貴の人にまみえるばあいには、兩方とも用いる。であろうか、というのは助辭である。棗と栗は、早くからすすんで謹み敬う点をとったのであり、腋脩は、まごころこめてすすんで正しいおこないをする点をとったのである」とあり、これが棗栗と腋脩を用いる意味である。³¹

ここで重要な意味があるのは、舅には棗と栗を、姑には腋脩を贊とする点である。何休は「棗」を「早」で、「腋」と「脩」を「斷斷」と「脩正」で説明しており、むろん、音通を根據としている。斷斷とは禮をしっかりと守ることである。吳廷華『儀禮章句』には「栗」も「取其戰慄」と、音通で解

²⁹ 疏：云衽臥席也者、案『曲禮』云「請席何鄉、請衽何趾」、鄭云「坐問鄉、臥問趾、因於陰陽」。彼衽稱趾、明衽臥席也。若然、前布同牢席、夫在西、婦在東。今乃夫在東、婦在西、易處者、前者示有陰陽交會有漸、故男西女東、今取陽往就陰、故男女各於其方也。

³⁰ 經：婦執筭棗栗、自門入、升自西階、進拜、奠于席。

³¹ 疏：必見舅用棗栗、見姑以腋脩者、案『春秋』莊二十四年經、書「秋八月丁丑、夫人姜氏入。戊寅大夫宗婦觀用幣」、『公羊傳』云「宗婦者何、大夫之妻也。觀者何、見也。用者何、用者不宜用也。見用幣、非禮也。然則曷用、棗栗云乎、腋脩云乎」、注云「腋脩者、脯也。禮、婦人見舅、以棗栗爲贊、見姑、以腋脩爲贊。見夫人至尊、兼而用之。云乎、辭也。棗栗、取其早自謹敬、腋脩、取其斷斷自脩正」、是用棗栗腋脩之義也。(腋脩の腋字については細かな考證があるが、省略した。)

釋されている。こうした贅の意味の捉え方は古代の人びとにとって極めて分かり易く、説得力のあるものであったに違いない³²。

舅姑が亡くなっている場合も、婦は供養の禮を果たさなければならず、こし入れして三カ月たつと、婦は禰廟で菜を奠(そな)える儀禮を行なう。賈疏によれば、三カ月と決まっているのは、三カ月で一季節となり、自然界の氣が變化し、婦としての道ができあがるからである³³。三カ月とは、さまざまな規定の基本単位であり、禮の儀節も人が勝手に作り上げたものではなく、深く自然に基づいているのだ、ということが示されている。

このときには、鄭玄によれば婦は筭(かご)いりの菹を用いるようで、賈疏は次のように解説している。

鄭玄が、菜は「おもうに、菹を用いる」とわかったのは、舅と姑が生存しているときには棗栗と脰脩を用い、その意味は早朝に起きて肅栗(きんちょう)し、ひたすら自分を脩めることにつとめる、という点をとるのであるから、ここでもやはりまた謹(つつし)み敬(うやま)うという点を取り、『禮記・内則』に(棗栗を用いることに)ひきつづいて「菹(きん)や菹(がん)や粉(ふん)や榆(ゆ)」を用いて供養(だいじにやしなう)ということがみえるからである。そういうわけで、菹を用いるのではなからうかと考えたから、「おもうに」といったのである。³⁴

舅姑存命中ならば棗栗脰脩を捧げ、すでに物故していれば菹を捧げるのであり、棗栗脰脩を早起肅栗・治脰自脩で説明したように、菹を謹敬で説明している。まことに象徴性に満ちた日常であったと言えるであろう。

小 結

本稿は『儀禮士昏禮』に見える象徴的意味の問題について検討した。もっとも特徴的なことは天地自然の決まりに即して儀節が意味づけられていることである。そのことは、親迎が「昏」の時間帯に行なわれることや、親迎しなかった場合に壻が女家に出かけて嶽父に挨拶するのが一季節たった三カ月後であったり、おなじように、舅姑がすでに没している場合に婦が禰廟で舅姑の靈に見えるのが、こし入れしてから三カ月後であることなどに、よく現われている。

つぎに目立つ発想は男女を陰陽として扱うことで、これは言うまでもなく古代中國社會に普遍的な現象であるが、昏禮の場合は、それが徹底している。それを象徴するのが、納徴の儀節を除いて、

³² 禮經の場合ではないが、かつて全眞教開祖の王重陽の教説について検討したおり、音通によって説を立てることが多いのに驚いた。劉熙の『釋名』を代表として、中國人のあいだで脈々とうけつがれてきた伝統であろう。

³³ 疏：必三月者、三月一時天氣變、婦道可以成之故也。

³⁴ 疏：鄭知菜「蓋用菹」者、舅姑存時、用棗栗脰脩、義取早起肅栗、治脰自脩、則此亦取謹敬、因『内則』有菹苴粉榆供養。是以疑用菹、故云蓋也。

納采以下の五つの儀節で鴈を贄として用いることである。古代中國では身分差と性差によって衣食や贄が異なるが、身分に関わらずすべて基本的に鴈を用いる點は、昏禮が社會の基本であると認識されていた證據であろう。

陰陽を鬼神とする（夫婦を鬼神扱いにする）點もまた昏禮の特色である。同牢に際して、壻と婦に俱に七匹の魚が附くのは身分差も性差も超えた扱いであり、陰陽が鬼神とされる特殊な場合だからであろう。

儀節における細々とした禮物などが、音通によってその意味が説明される點も特徴的である。婦が舅姑に見える場合、棗・栗に早起・肅栗を重ねて舅への畏怖敬意を表わし、股・脩に斷斷・脩正を重ねて姑への従順を示し、亡くなっている場合には葍を用いて謹敬の気持ちを表わすなど、具體物の持つ説得力には強靱なものがある。これらは、禮經の内部に止まらず、その周邊に、中國的發想という廣大な邊緣部分を擴げるものであろう。

“道教走出去”与世界宗教史规律

张志刚

北京大学哲学系教授

[摘 要]

道教是中华民族所固有的传统宗教，道教传至海外至少已有千余年。通过考察“道教走出去”的历史足迹，尤其是在东亚文化圈的本土化、民族化、地域化、处境化状况，可把道教在海外传播及其影响归纳为四种主要类型，即“本色型、吸纳性、融合性、更新型”，它们均能表明，道教在海外的传播及其影响，是合乎世界宗教史所揭示的生存发展规律的。以史为镜，认知规律，当今“道教走出去”肩负着前所未有的时代使命，着眼“现时代的人类难题”，致力“现代性的义理阐释”，乃是“道行天下”的根本途径。

[关键词] 道教走出去；世界宗教史规律；类型分析；学理启迪；道行天下

引言：双向思维与相互印证

众所周知，在中国现有五大宗教里，佛教、伊斯兰教、天主教和基督教起初皆是“域外传入的”，唯有道教是“土生土长的”，可谓“中华民族固有的传统宗教”。关于道教的创立时间，主要有两种看法：一是“制度性道教”的观点，认为自东汉张陵创建“正一盟威之道”（俗称“五斗米道”，后称“天师道”），道教已有一千八百多年的历史；二是“观念史道教”的看法，即从信仰观念上远溯黄帝和老子思想，认为道教已有将近五千年的历史（早期道教曾称“黄老道”）。这两种源起说虽然时差较大，但二者均可表明，道家与道教源远流长，深深根植于中国古代传统文化，且作为中国传统文化的重要组成部分，与本土民间信仰和大众文化有着血肉般的密切联系，较之其他宗教更能体现中华民族的思想信仰、民众性格、生活习俗等方面的文化特质。¹

如果以上判断大致成立，我们便能从世界宗教史的开阔视野，提出一个有待拓展、且值得深究的学术问题：既然道教是中华民族所固有的传统宗教，更能体现中国传统文化的诸多特质，那么，道教在海外的传播过程，是否也合乎世界宗教史所揭示的生存发展规律，也要在其不同的传播地实现本土化、民族化、地域化、处境化呢？若能印证这一问题，我们对“宗教中国化与世界宗教史规律”的学理思考，便不再是“单相思”而是“两相应”了，即双向思维、相互印证。

一、成果揽要与类型分析

概览海内外道教研究现状，可以说，相比于中国本土道教史及其专题研究的丰硕成果，道教海外传播史、特别是道教在他国异域的本土化、民族化、地域化、处境化等复杂状况，目前尚是一处薄弱研究环节。但令人可喜的是，近些年我国学者发表的多种论著，正致力改观这一研究局面，向我们初步展现了“中国道教走出去”的历史足迹、现实境况及其文化影响等。

陈耀庭指出，据史料记载，道教传到海外至少已有一千多年了，在这漫长的历史过程中，主要形成了三种传播方式：（1）“请出型”，在中国历史上的强盛时期，周边国家曾要求中国派遣使者，前去传播政治制度、科学技术和思想信仰等，其中就有道教的道士，如道教在朝鲜半岛的传播就是此种例子。（2）“交流型”，在历史上，周边国家也曾派留学人员来学习先进的中国文化，他们回国时带走了大量中国典籍，其中包括道教的经籍。（3）“带出型”，在历史上，中国人曾因天灾人祸等而到海外谋生，为祈求护佑，他们便随身携带家乡庙宇所供奉的神像、灵位等，先在家里供奉，后来建立庙观，请来自家乡的道士为他们举办仪式，消灾祈福，超度亡灵等，如新加坡、马来西亚的一些宫观就是这方面的例子。²

新近出版的《中国道教通史》（五卷本）专列一章“道教在世界各地的传播和影响”。该章首先指

¹ 主要参见下列两种代表作，（1）牟钟鉴：《道教》，张志刚主编《宗教研究指要》，北京：北京大学出版社2013年修订版，第42-46页；（2）卿希泰、詹石窗主编：《中国道教通史》（五卷本），北京：人民出版社2019年版，第一卷，“导论”，第1-28页。

² 参见陈耀庭：《道教在海外》，福州：福建人民出版社2000年版，第4-5页。

出，在漫长的历史发展过程中，不仅神州大地四处留有道教胜迹，而且随着中外文化交流、华人移居海外，道教也传播他国异域。传至海外的道教，有的是在中国政治、经济和文化繁荣强盛之时，外国派人来学习、请去的；有的是在国际文化交流中，由来华宾客带回去的。这些学过去、带回去的道教，起初大都保持原样，但由于语言文字、信仰习惯等差异，往往传承一两代之后，或销声匿迹，或被传入国的本土信仰所吸收、相融合，进而蜕变为某种新的宗教形态。而那些随着移民带出去的道教，为了适应海外华人的信仰习俗、所在国家地区的社会文化状况，往往“儒、道、释”三教合一，且在道观、道士、科仪、节庆等方面也发生了“适应性变化”。³

孙亦平著《东亚道教研究》指出，在历史悠久的东亚思想与宗教传统中，中国道家和道教奉为主旨的“道”，至今都是最有象征性和影响力的中华文化符号。早在秦皇、汉武进行海上求仙活动时，神仙思想就开始走出中国大门，飘洋过海，对朝鲜半岛、日本列岛的诸多东亚国家地区产生着持续影响。魏晋时期，创立不久的中国道教随着移民的脚步传至东亚各国，“东亚道教”开始形成，并在唐宋时期达到高潮。近代以来，随着东西方文化交流活动，道教又被远播西方世界，在多元文化的传统与交融之中展现出新的价值，体现出某种世界性的文化影响力。

道教在东亚文化圈的传播与影响由来已久。譬如，唐朝开国之始，唐高祖、唐太宗曾派使者到朝鲜半岛传播道教。8至15世纪，在朝鲜半岛历代统治者的支持下，道教信奉者上至贵族、下至平民，且使道教与其本土的祖先崇拜、原始宗教信仰等相结合，形成了鲜明的民族文化特色。这一时期，道教在朝鲜半岛主要有两大派：一是，“符篆派道教”，以斋醮为主，以禳灾祈福为目的，备受国家保护；一是，“丹鼎派道教”，主要流行民间，无法形成体制，与“儒、佛”鼎足而立。这两大派形成的不同传播路向，至今仍对韩国文化具有潜移默化的影响。又如，日本奈良朝至平安朝期间，来自中国和朝鲜的信道者，以及随遣唐使团到中国的日本留学生，不仅把《道德经》等道书带至日本，而且通过传播与接受汉文化而使日本人逐渐了解道教。9世纪末编撰的《日本国见在书目录》，记载道书多达几十种，道教的长生信仰、神仙思想、斋醮科仪、术数方技等，不仅得以传播，且已融入日本文化。

孙亦平进一步指出，东亚道教虽以中国为“传播中心”，但并非中国道教的简单翻版，而是通过综合东亚各国的宗教文化因素，形成了诸多具有区域性、民族化色彩的新形态。正如日本学者村上重良指出，道教所承袭的是中国社会的民族宗教传统，而传至东亚诸国的道教，在朝鲜形成了天师道，在越南成为高台教的形成因素之一，在日本则以阴阳道等形式而对其本土宗教产生很大的影响。⁴由此可见，东亚道教不仅与东亚宗教之间存在“特殊性与普遍性”的张力，而且其内部也始终存在多种矛盾、张力或互动关系，如“普遍性的道教信仰”与“特殊性的地域文化”的矛盾，“道教本土化”与“道教多元化”的张力，“中心与边缘”、“本土与异域”、“历史与现代”等的互动关系。总的来看，尽管道教在东亚诸国逐渐形成了区域性、民族化等特色，但东亚道教仍具有共同的内涵，这就是坚持“以道为本”，遵循“顺应自然”的思维方式，追求“夺天地之造化，与天同寿”的生命境界。⁵

揽要新近的研究成果，笔者以为，中国道教在海外的传播及其影响、尤其是在东亚文化圈的本土化、民族化、地域化、处境化状况，大致可归纳为四种类型：（1）本色型，即基本上保持着中国道教的本来面目；（2）吸纳型，即主要被传入地的本土民族信仰所吸纳；（3）融合型，即通过与传入地的本

³ 详见卿希泰、詹石窗主编：《中国道教通史》第五卷，北京：人民出版社2019年版，第394-395页。

⁴ 参见【日】村上重良：《国家神道》，北京：商务印书馆1992年版，第11页。

⁵ 以上三段概要，详见孙亦平：《东亚道教研究》，北京：人民出版社2014年版，第1-15页。

土民族文化相融合而形成某种新兴宗教；（4）更新型，即经过与传入地的本土民族文化相结合而形成某种新的道教形态。当然，以上四种类型的划分并非单纯化、绝对化的，而是有所关联、有所交叉的。譬如，第一种类型肯定在一定程度上包含被传入地的本土文化所吸纳、被融合的成分；第二种类型难免在一定程度上包括被传入地的本土文化所融合、被更新的因素；第三、四种类型则在更大程度上具有被吸纳或被融合的特征，但仍在一定程度上不失中国道教的文化底色……如此等等，中国道教在海外的传播及其影响程度，可谓错综复杂、不一而足。所以，上述四种类型划分主要着眼中国道教在海外某地的传播及其影响程度，旨在就其主要特征来加以理论分析。下面，我们便把这四种类型分为两组，从现有研究成果中择取典型来展开论证。

二、本色型与吸纳型例证

1、本色型的例证

无论从历史还是现状来看，中国道教在海外的传播及其影响大多是属于本色型的，即基本上保持着中国道教的本来面目，这主要是因为，早期传到海外且流传至今的道教，大多是随着华人出洋谋生的艰辛脚步而传至异国他乡的，并由他们的后代传承下来的。

历史上，早期华人出洋大多是被迫逃难、避灾、谋生等，他们在异国他乡，生活艰辛，饱受苦难，怀念故土，思念亲人，认为只有供奉故土的神明，方能保佑平安，让他们生活有望、衣锦还乡。因此，他们出洋时随身带着神像，一到海外落脚，有的把神像安放在家里，有的盖起可供“唐人”一起祀奉的简陋场所；若有道士前来，当地政府允许，才逐渐盖起道观。⁶以上情形历史久远、史料匮乏，恐怕难以具体再现。陈耀庭的下述解释可供参考：近两百年里，道士走出国门，很多都是海外华人请去的，新加坡、马来西亚、菲律宾等地的道士大都如此。200年前，澳洲发现金矿，一批广东劳工去淘金，他们便在坑道里修建小庙，当时还没有道士。海外华人聚居地的道教传入，大多是先有华人的道教信徒，后有各种小庙，再后来华人站住脚跟，有了经济实力，就把家乡的道士请来，举办道场。经过上百年的努力，诸多华人聚居地兴建宫观，建立道院，形成宗派，延续至今。⁷

据文献记载和实地考察，海外华人聚居地的道教信仰，大都以不同的方式保持着中国道教的基本面目。例如，新加坡最早兴建的两所华人庙宇，“顺天宫”和“福德祠”所供奉的主神是“大伯公”，据新加坡、马来西亚等地研究者考释，“大伯公”就是中国的“土地神”，只是增添了新马地区的文化色彩，“大伯公庙”的出现，可视为道教传入新马地区的标志，“大伯公”至今仍是新加坡、马来西亚等地华人供奉最多的神明之一。泰国现有华人约540万人，占总人口10%，全国现有24座著名的中国式庙宇，其中10座叫“本头公庙”，潮州话把“本土公”念成“本头公”，所谓“本头公”就是道教供奉的“土地神”。泰国华人华商还在一些主要城市建立“协天上帝庙”，即供奉关帝的庙宇，其中最著名的是曼谷河南的关帝庙，又称“武圣庙”。印度尼西亚的华人约500万，即使在历次排华的险恶生存环境下，华人道教庙宇也从未断过香火。这些华人庙宇所供奉的主神都是“大伯公”即“土地神”。关帝信仰在

⁶ 参见卿希泰、詹石窗主编：《中国道教通史》第五卷，第394页。

⁷ 参见陈耀庭：《走出国门的道教应该怎样坚持中国化》，载丁常云主编：《道教转型中的机遇与应对》，上海：上海三联书店2020年版，第128-129页。

印尼华人中也很流行，著名的关帝庙有雅加达的“南靖庙”、棉兰的“关帝庙”、巨港的“义和庙”等。柬埔寨的华人多为福建籍、广东籍，首都金边建有“协天上帝庙”，“协天上帝”又尊称“关圣帝君”，每逢关圣帝君节日，华人便在此举行敬拜仪式，醒狮团、锣鼓班到场助兴，热闹非凡。菲律宾的华人虽属少数民族，但道教却有较大影响，全国现有道坛58座，道教信徒约3.8万，规模较大的道坛有加洛干的“大道玄坛”、马尼拉的“九霄大道观”、巴西的“九八龙霄宝殿”、宿务的“定光宝殿”等。又如，马来西亚的“三清观”和“老子学院”是近年来新建立的正统道观和道教组织，前者设立“全真玄都津坛”，举行“全真传戒大法会”，由中国道教协会派遣的80余名全真道长向40多名马来西亚弟子颁受“初真戒”；后者以“虔诚弘道、培养人才、弘扬道学、提倡正信”为四大使命，主要举办重大道教节日活动，以及经典、教义、科仪等讲座。

总的来看，道教在东亚地区传播已久、影响较大，而欧美国家的华人所建的道坛或道观则规模较小、影响不太，但它们如同东南亚地区的道教，不但是由早期出洋谋生的华人带出去的，而且在当地华人社群中具有多种功能，如慰藉心灵、社会交往、传承祖国文化、加强民族凝聚力等。⁸

2、吸纳型的例证

前面提到，所谓“吸纳型”意指传至海外的道教主要被某地的本土民族信仰所吸纳。就此而言，典型例证可选日本神道教对中国道教成分的大量吸收。中国道教对日本神道教的深刻影响，主要可从下述两方面来展开大体分析：第一，“神道”名称及其涵义最初来自中国道教典籍。“神道”一词出自《易经·观卦》：“观天之神道，而四时不忒。圣人以神道设教，而天下服矣。”道教经典《太平经》多处阐发“神道”，如“太平气至，阳气大兴，天道严，神道明。明则天且使人俱兴用之，神道用，则以降消鬼物之道也。神道兴，与君子同行”；“夫真道而多与神交际，神道专以司人为事……”；“身变形意，与神道同门，与真为邻，与神人同户”。日本文献最初以“神道”称教，见于8世纪成书的《日本书纪·用明纪》：“（用明）天皇，信佛法、尊神道。”按日本三谷荣一解释，“神道”在此与“佛法”对举，无疑是指“道教”，或退一步讲，是指“颇受道教影响的日本民族宗教”。此外，日本神道教所用的“天皇”、“真人”、“惟神”、“神宫”、“神社”等词语，也主要是取自中国道教文献的。

9

第二，日本神道教的诸教派也深受中国道教的影响。例如，“土御门神道”又称“阴阳道”，就是基于日本民族传统信仰，经过吸收中国道教与佛教密宗祭祀仪式的核心成分，特别注重占术和咒术等的神道教派别。天社土御门神道本厅现藏《太上神仙镇宅灵符》，上有八卦图，中为北斗星象图，下有天尊及侍者像，天尊像类似真武坐像；画面上的72灵符与道教的笔法完全相同。阴阳道的祭祀仪式主要有泰山府君祭、天曹地府祭、星辰祭、星神祭等，其仪式除了用符，还用道教的“禹步”。再如，“修验道”也是基于日本民族传统信仰，通过吸收中国道教和佛教的修持方法，以苦行、修炼、符法、咒语等

⁸ 关于本色型的例证，主要参见卿希泰、詹石窗主编：《中国道教通史》第五卷，第十七章“道教在世界各地的传播和影响”；孙亦平：《东亚道教研究》，第四章第五节；濮文起：《关羽——从人到神》，北京：商务印书馆2020年版，“七、移民神”里“下南洋”一节。

⁹ 关于道教对日本神道教的深刻影响，综合参见【日】福永光司：《日本文化与道教——以天皇为思想信仰谈起》，载《世界宗教研究》1982年第2期；王桂平：《中国道教在日本的传播及其影响》，载楼宇烈、张志刚主编：《中外宗教交流史》，长沙：湖南教育出版社1998年版，第三章第二节，第130-133页；陈耀庭：《道教在海外》，福州：福建人民出版社2000年版，第53-54页；卿希泰、詹石窗主编：《中国道教通史》第五卷，第394页。

为主要行为的神道教派别。修验道的祭祀仪式大量吸取道教的方式方法，如运用道教的“九字诀”、“照妖镜”、灵符、“急急如律令”等。虽然改派在明治五年被官方废止，但在日本民众生活中仍有影响。又如，“吉田神道”又称“唯一神道”或“卜部神道”，是神道教里具有系统教义的重要派别，该派在教义思想上直接吸收了《北斗元灵经》、《太上太玄女青三元品戒拔罪妙经》、《上清三元玉检三元布经》等中国道教经典的基本概念和思想内容，这明显见于其《唯一神道明法要集》。

为什么日本神道教能从经典、教义、仪式等方面大量吸纳中国道教的信仰成分，而其自身又能维持本性且不断发展呢？这或许可从日本神道教所特有的民族性、地域性得到解释。从世界宗教史来看，犹太教、印度教、道教、神道教，是比较典型的民族性宗教传统。日本学者村上重良指出，与犹太教、印度教、道教相比，神道教具有“双重的特殊性”：一是，神道教产生于日本原始社会，虽经融合佛教、儒教、道教、基督教等而有所发展，但仍强劲地保持其原始宗教的主要特质，如作为其民族共同体祭祀的神社祭拜仪式；二是，神道教几乎没有外传的条件，只能在国土孤立、人种单纯、语言单一的日本民族得以信奉。¹⁰

三、融合型与更新型典型

1、融合型的典型

按前文界定，所谓“融合型”意指中国道教通过与传入地的本土民族文化相融合而形成某种新兴宗教。以往研究者大多认为，越南高台教既是一种典型的融合型宗教，又是最有代表性的越南本土宗教。谢昂经过实地考察、且援引详实的越文、中文资料，较为深入地梳理了高台教的教义思想渊源、信仰融合特点。

高台教形成于20世纪20年代的越南南方。那时越南处于法国殖民主义统治之下，传统文化受到冲击，生活习俗遭到破坏，思想领域异常混乱，亟需一种精神力量来重建民众信仰。重建民众信仰，首先要扎根本土传统文化。越南本土自古就有万物有灵、祖先崇拜等民间信仰传统，中国传入的“儒、道、佛”早已内化为越南民族文化，西方传入的天主教和基督教也有一定的社会影响，这便使高台教有可能会通诸种宗教文化成分，形成多元融合的教义体系。越文文献《三期普度大教（高台教）》称：“三期普度大教既是一个综合宗教，又是一种新型宗教”。所谓“高台”又称“高台仙翁大菩萨摩诃萨”，按越南学者解释，这里的“高台”意指儒教¹¹，“仙翁”意指道教，“菩萨”意指佛教，但其全称不仅示意“三教同源、三教合一”，而且旨在表达“诸神共处、万教归一”。这一信仰宗旨见于高台教的诸种经书，如《玉皇真经》主要阐发姜太公的神教义理，《释教真经》主要阐发释迦牟尼的佛教义理，《仙教真经》主要阐发老子的道教义理，《圣教真经》主要阐发孔子的圣教义理，《幽明钟》和《归来经》主要赞颂“耶稣教主”等。¹²

¹⁰ 参见【日】村上重良：《国家神道》，第5-13页。

¹¹ 在越南，儒学、儒家思想常被称为“儒教（Nho Giáo）”。

¹² 以上背景概要及文献出处，详见谢昂：《越南高台教研究——以本土宗教复兴运动为视角》，北京大学硕士学位论文2008年，藏北京大学图书馆；谢昂：《论越南高台教宗教信仰融合的体现》，载《世界宗教文化》2016年第2期。

中国道教对高台教具有多方面的重要影响。高台教的宇宙观参考了道家道教“道生一，一生二，二生三，三生万物”的思想。”¹³高台教在创教过程中主要是靠“求仙降笔”，获取神谕、编撰经书、创设教义教规，而这种方式与中国民间信仰、道教史上盛行的“扶乩（降笔）”非常相似。高台教的西宁圣室所供奉的“天眼”，即“玉皇上帝之眼”，绘于“乾坤球”，悬挂最高处，象征“俯察人间的最高神灵”。中国道家道教思想对高台教的“多元神灵谱系”究竟有多大影响，这在目前尚待加以全面且具体的考察。据越南学者的初步研究，仅从多种越文经书的文本分析便足以表明，中国道教的神灵谱系对高台教的影响甚深，如高台教所崇拜的“玉皇上帝”、“太上道祖”（又称“太上老君、老祖、至极至尊”）、“瑶池金母”（又称“无极慈尊、无极太慈尊、佛母”）、“德合天大帝关圣帝君”（又称“三镇浩荡、盖天古佛”）、李太白，等等。¹⁴

2、更新型的典型

如前所述，“更新型”意指中国道教经过与传入地的本土民族文化相结合而形成某种新的道教形态。据现有资料与研究成果，韩国大巡真理会堪称此类典型。

大巡真理会是由韩国人赵鼎山创建于1925年的“无极道”发展起来的，属于甌山教的重要分支。甌山教被视为“最具有朝鲜文化特色的新兴民间宗教”，而作为其最大教团的大巡真理会又被称为“韩国最大的道教组织”。大巡真理会的信仰对象是“九天上帝”，即道教神系中的“九天应元雷声普化天尊”；其教理以“阴阳合德、神人调化、解冤相生、道通真境”为宗旨，以“安心、安身、敬天、修道”为四纲领，以“诚、敬、信”为三要谛。这些主要内容，与中国道教传统的教义思想是一脉相承的。¹⁵

金勋凭借大量韩文一手资料指出，据2015年统计，创立近百年的大巡真理会，已与佛教、儒教、基督教、天主教等传统宗教并列为韩国五大宗教。过去150余年间，韩国的新宗教教团兴衰不已，更替频繁，其数量约为500个，保守估计也达150-200个，但韩国学界普遍认为，大巡真理会是其中发展最快、影响最大的。从规模来看，该教团在全国设有五大道场，本部道场位于京畿道骊川市，每一道场均为东亚传统样式的大型建筑群，规模宏大，独具特色。此外，全国还有120多所会馆、200多所会室、2000多处布道所。大巡真理会的最大特点在于，积极开展社会公益活动，现有一所综合性大学——大真大学、6所高中、两家大型综合医院，并建有韩国规模最大、设备最先进的老人福祉中心，被誉为“韩国老人福祉事业的新篇章”。上述社会福利设施所需资金几乎全都来自该会信众即“道人”奉献的“诚金”。1975年至2016年，该会中央本部已将70%以上的“诚金”、总额7100多亿韩元投入三大事业，即救护慈善、社会福祉和教育事业。

大巡真理会之所以能发展迅猛且有社会影响，据金勋所做的文献梳理、实地考察与理论分析，主要原因即在于，该会积极吸取“儒、道、释”三教的思想因素，尤其是中国道教核心理念，并对道教及其文化传统做出“现代阐释”，无论在教理思想、信众修行还是教团管理、社会实践上都突显道教特色，从而成为“富于现代气息的新型道教社团”，故可称为“现代韩国的新道教”。接下来，我们着重来看大巡真理会对道教传统思想所做的“现代阐释”。大巡真理会的教理思想集中体现为其道主赵鼎山所概

¹³ 参见【越】《大道教理要点》，大道教理普及机构年2006年版，第97页。

¹⁴ 参见【越南】阮福才：《高台教研究》，厦门大学博士学位论文2020年，藏厦门大学图书馆。顺便致谢，本节关于高台教的研究文献、术语表述等，均得到北京大学外国语学院越南语专业谢昂老师的帮助和更正。

¹⁵ 主要参见《韩国大巡真理会尹银道院长一行拜访中国道教协会》，载《中国道教》2012年第2期；孙亦平：《东亚道教研究》，第299、306页。

括的四项宗旨，即前述“阴阳合德、神人调化、解冤相生、道通真境”主要包括下述四项内容。

第一，“阴阳合德”。“阴与阳”是对应关系，理应相互协调，但在现实生活中并非如此，二者往往相克，导致诸多矛盾弊端。大巡真理会主张，“阴与阳”应以“正阴正阳”相生相合，此为“阴阳合德”。“阴阳合德”意义广泛，包括男女平等、消除两极分化、不同种族或国家和睦相处、物质文明与精神文明相互协调、人类与自然和谐共生等等。因此，“阴阳合德”乃是人类创化“地上仙境”的基本原理。《道德经》曰：“道生一。一生二，二生三，三生万物。万物复阴而报阳，冲气以为和”。“孤阳不生，独阳不长”、“无阳则阴无以生，无阴则阳无以化”，是中国传统观念。显然，大巡真理会所主张的“阴阳合德”，既是以中国道教的阴阳思想为基础的，又是针对现代社会的种种问题或弊端而做出的“现代阐释”。

第二，“神人调化”。意指“神与人类”所形成的新关系。大巡真理会认为，近代以来物质文明的发达，助长了人类的傲慢，人类为征服而涤荡神道权威，这是必须解决的严重问题，否则终将毁灭宇宙运行的根本原理。但所谓“神人调化”，并不意味着人类要像以往那样“绝对服从神”，而是指人类与神要相互调化、和谐相处。“神人合一”是传统道教思想的核心内容之一，在道教神学思想上具有本体论意义，从根本上表达了修道人的理想境界，即道法自然、与道合一、修道成仙。大巡真理会所主张的“神人调化”，力图将作为修道主体的人从传统的“神人关系的被动结构”中解放出来，充分发挥修道者的主观能动性，通过自我修道与社会实践来调化神人关系，实现神人合一，这可谓“现代新道教的神学思想突破”。

第三，“解冤相生”。这可从两方面解释：一是，就宇宙论而言，意指上帝行天地公事，已化解万古怨恨，为人们开启了“天地变化的相生原理”；二是，就德性修养而言，意指人人均要化解内心怨恨，遵循“解冤相生的修行原则”。大巡真理会认为，“解冤相生”是一种新的生活方式。解冤的方式不外两类，消极的与积极的；但“以牙还牙，犹如以血洗血”，而“化解仇家之怨气，爱其如恩人，则可积德享福”；所以，解冤便须“修德而礼遇他人”。由此可见，“解冤”是“相生”的前提，“相生”是伴随着积极的“解冤”而得以实现的，同时践行二者，方能建设“地上仙境”。以上教理思想解释，显然有助于化解现代社会的矛盾冲突，促进个体、社会、种族、国家之间的和谐共存。

第四，“道通真境”。“道通”是传统道教的重要概念，意指何以达到“无不通知、无所不能”的完美生存境地。道教修行讲求“六神通”，即“天眼通、天耳通、他心通、宿命通、神境通、漏尽通”，这是“合道”之前的神智体现；“合道”（道通）之后，方能“道中重生、返朴归真”。大巡真理会将“道通者”称为“道通君子”或“地上神仙”，并认为“道通”不受人种、身份、人数等限制，人人皆能有所成就，从而开启理想的“后天世界”，使世界翻天覆地、天地焕然一新。这种教理与传统道教思想并无二致，但大巡真理会将“道通真境”归结为其崇拜对象“九天上帝”（姜甌山）所行天地公事，这就使该教理带有浓厚的本土化、民族化色彩。¹⁶

结语：“历史与现实”的启迪

¹⁶ 以上关于韩国大巡真理会的评述，详见金勋：《韩国新道教大巡真理会的历史与教理》，载金勋主编：《中韩道教文化比较研究》，北京：宗教文化出版社2017年，第1-23页。

通过考察分析中国道教在海外传播及其影响的四种主要类型，我们可从学理上获得不少启迪。围绕本文主题，着眼“历史与现实”两个基本视角，笔者略表些许学术浅见。

首先，从历史角度来看，中国道教传播海外已有千余年了，这一漫长的传播过程有无规律可循呢？笔者曾提出这样一个判断：从世界宗教史来看，千百年来几大世界性宗教之所以能够广泛传播，其首要条件或前提即在于，它们均能适应于不同的文化、民族和社会境遇，并以不同的方式实现本土化、民族化、地域化、处境化等。¹⁷虽然道教尚未发展为世界性宗教，但从本文所做的类型分析来看，道教千百年来在海外的传播及其影响，显然也是合乎世界宗教史所揭示的生存发展规律的；这也就是说，无论本色型、吸纳型，还是融合型、更新型，皆以不同的方式表明，道教在海外的传播及其影响也要通过适应不同的文化、民族和社会，而实现本土化、民族化、地域化和处境化等，只不过这四种类型所反映的传播对象、影响程度及其主要特征有所差异而已。这一历史考察结论，不仅对回顾道教海外传播史，而且对展望“道教走出去”，皆是不无学理启迪的。正所谓“以史为镜，可以知兴衰；以人为镜，可以知得失”。

接着，从现实视角来看，如今谈论“道教走出去”已不同于往昔了。2017年，中国道教协会提出了“道行天下”的对外文化交流目标，随后又出台了五项具体举措：举办国际道教论坛、开展“道行天下”活动、筹建世界道教联合会、服务“一带一路”建设、加强与港澳台地区道教界交流往来。由此可见，当今“道教走出去”肩负着前所未有的时代使命，即要弘扬中华文化所特有的道教文化传统，服务于“一带一路”战略，助力于“人类命运共同体”建构。若要肩负如此时代重任，中国道教便须“练好内功”，通过发掘道家道教的丰厚思想资源，潜心理学研究，致力现代阐释，为回应人类在全球化时代所面临的矛盾、冲突与挑战，与国际同道分享中国传统智慧。

笔者如此建言，绝非大话空话，其“历史、现实与逻辑”相统一的理据主要有三：一是，既然道教是中华民族所固有的宗教文化传统，且在中国现有五大宗教里是“唯一土生土长的”，那么，道教义理无疑最富有“中国传统文化特色”，也最能传承“中国宗教文化精神”；二是，在“儒、道、释”三教合一的中华文化传统中，不仅“道家道教”与“儒学儒教”、“佛学佛教”是相辅相成、多元通和的，而且“道家哲学”与“道教教义”原本也是水乳交融、融为一体的；三是，上千年的道教海外传播史足以表明，道家道教的思想教义因具有和而不同、兼容并包的鲜明特征，使其有可能在不同的传入地保持本色、或被吸纳、或被融合、或被更新，即以不同的方式来传播与分享中华文化传统所特有的道家道教智慧。

英国著名哲学家罗素（Bertrand Russell）曾把当今人类的主要冲突归纳为三种：人与自然的冲突、人与人的冲突、人与自我的冲突。道家研究名家陈鼓应就此评论：中国道家思想早就关注这三种冲突，但更强调的是“天、人、心”的和谐关系；用庄子术语来说，这三者的和谐关系即在于“天和、人和、心和”；庄子所开创的“天人合一”境界，堪称中国人生哲学的最高境界，在此最高境界与思想格局下，“天人合一”必然成为“人和”与“心和”的最后归依。¹⁸借此问题意识与诠释思路，由道家哲学境界所升华的道教基本义理，如“道法自然、生道合一、抱朴守真、清静无为、性命双修、尊道重德、齐同慈爱、异骨成亲”等等，若能予以“现代意义阐释”，无疑有助于现代人返璞归真，重新感悟“自然之

¹⁷ 张志刚：《“宗教中国化”义理研究》，载《世界宗教研究》2016年第3期。

¹⁸ 参见陈鼓应：《道家的和谐观》，载陈鼓应：《道家的人文精神》，北京：中华书局2015年版，第22-23页。

道”（自然规律）、“处世之道”（社会规律）、“养生之道”（人生规律），以按此三大规律来寻求上述“三大冲突的治理之道”。一言以蔽之，着眼“现时代的人类难题”，致力“现代性的义理阐释”，此乃“道行天下”的根本途径。

论证至此，我们便和道教界当下的热议话题相关联了，这就是何以坚持我国道教的中国化方向？诚如诸多同道所见，要坚持我国道教的中国化方向，根本之举措即在于，着力加强道教教义思想体系建设，对中国特色的道家道教智慧做出顺应时代进步要求的义理阐释。这一深刻见地，可令我们沉思：“道教走出去的往日与今朝”是否均要合乎世界宗教史所揭示的生存发展规律，是否与时俱进的义理阐释，方能“道行天下”，真正推进道教在海外的本地化、民族化、地域化、处境化等？

"Daoism Going Out to the World" and the Ways of the World History of Religions

Zhang Zhi-gang

[Abstract]

Daoism is a traditional religion native to the Chinese people. It has been brought to the outside world for more than a thousand years. By investigating the historical trajectories of Daoism "going out to the world", especially its indigenization, ethnicization, localization and/or contextualization in the cultural circle of East Asia, this paper seeks to represent the processes of dissemination of Daoism and its overseas impact as consisting of four major types, i.e. "the native type", "the absorbing approach", "the integrative approach", "the renewal type", which can all demonstrate that the spreading of Daoism and its impact overseas has been compatible to the ways of survival and development for religions as the world history has shown. Holding history as the mirror to better understand those ways, we see that today's Daoism is unprecedentedly obligated to "go out to the world". For Daoism to take serious the difficulties facing today's humanity, and to develop its doctrinal interpretation that is valid and valuable for modernity, will be the essential way for the Dao to prevail in the world.

[Key words]

Daoism going out to the world; ways of the world history of religions; typological analysis; theoretical inspiration; the Dao prevails in the world

‘도교의 해외진출’과 세계 宗教史의 규칙

장즈강(張志剛)

北京大學哲學系教授

개 요

도교는 중화민족의 전통적인 종교이지만, 해외로 진출한 지 천 여년이 넘었다. ‘도교의 세계화’에 대한 역사적 고찰, 그 중에서도 동아시아 문화권에 대한 본토화, 민족화, 지역화, 환경화에 대해 분석해 보면, 도교의 세계화 및 그 영향력은 크게 4가지로 구분된다. 구체적으로는 “本色型、吸納性、融合性、更新型”으로, 역사가 보여주다시피, 도교의 세계화와 영향력은, 세계종교사의 생존발전규칙에 부합한다는 것이다. 역사를 거울로 삼아 볼 때, 현대의 도교는 세계화라고 하는 거대한 시대적 사명을 짊어지고 있음을 알 수 있다. 아울러 ‘현시대 인류의 난제’에 대해 관심을 가지고, ‘현대성에 대한 의미 재해석’을 해야 하는 것이, ‘道行天下’의 지름길이 될 수 있다.

키워드: 도교의 세계화, 세계 종교사 규칙, 유형분석, 學理연구, 道行天下

들어가는 말: 쌍방향 사유와 상호인증

알다시피 현재 중국의 5대종교 중 불교, 이슬람교, 천주교, 기독교는 모두 ‘역외 유입’ 종교이다. 오직 도교만이 ‘자생 토착’ 종교로, “중화민족 고유의 전통종교”라 할 수 있다. 도교의 창립시기에 대해서는 크게 두 가지 견해가 있다: 하나는, ‘제도성 도교’의 관점으로, 동한시대 장도릉이 설립한 “正一盟威之道”(俗稱“五門米道”,後稱“天師道”)로, 현재까지 1,800여 년의 역사를 가지고 있다. 다른 하나는, ‘觀念史道教’로, 신앙의 측면에서 볼 때, 황제와 노자의 사상으로 거슬러 올라간다. 이 관점에서 보면 도교의 역사는 근 5,000년(초기 도교를 ‘황로도’라 불렀다)이 된다. 두 가지 기원설은, 기간으로 볼 때 큰 차이가 있다. 하지만 두 가지 관점이 모두 보여주는 것은, 도교의 역사는 아주 오래 되었고, 뿌리는 중국 고대의 전통문화에 있으며, 중국 전통문화의 중요한 구성부분이라는 것이다. 또한 중국의 민간신앙 및 대중문화와 혈육의 관계를 갖고 있으며, 여타의 종교에 비해 중화민족의 사상신앙, 민중성격, 생활습관을 더욱 잘 드러내고 있다.¹

一. 성과와 유형 분석

해외의 도교연구 현황을 개괄적으로 보면, 중국 국내의 연구와 비교할 때 도교사 및 전문적인 연구 면에서 성과가 더욱 풍성함을 알 수 있다. 국내에서는 도교의 세계화, 특히 타 지역에서의 본토화, 민족화, 지역화, 환경화 등 복잡한 문제에 대하여, 아직 연구가 많이 진행되지 않고 있다. 하지만 고무적인 면으로는, 최근 몇 년간 국내 학자들이 발표한 여러 논문이나 저서를 보면, 이러한 상황이 조금씩 개선되는 것을 볼 수 있다. 이렇게 우리는 초보적으로나마 도교의 세계화에 대한 역사적 발자국, 처한 환경 및 영향력에 대해 알 수 있게 되었다.

陳耀庭에 의하면, 역사적 기록으로 볼 때, 도교의 세계화는 이미 천 여년이 넘었다. 기나긴 세월 속에서 주로 세 가지 전파방식이 있었는데: (1) ‘請出型’. 중국이 역사적으로 강성했던 시기, 주변국가에서는 사절을 파견해 달라고 하는 요청이 있었다. 즉 사람을 파견하여 정치제도, 과학기술, 사상신앙 등을 전파해 달라고 요청하는데, 그 중에는 도교의 도사도 포함되어 있었다. 예를 들어 한반도의 도교는 이런 형식으로 전파되었다. (2) ‘교류형’. 역사적으로 볼 때, 주변국가에서는 유학생을 중국에 파견하여 중국문화를 학습하였는데, 이들은 귀국할 때 대량의 중국서적을 갖고 갔으며, 그 중에는 도교서적도 포함하고 있다. (3) ‘帶出型’. 역사상 중국인들은 천재지변으로 인하여, 해외로 살길을 찾

¹ 두 권의 저서를 참고 하였음. (1) 牟鍾鑒:『道教』,張志剛主編『宗教研究指要』,北京:北京大學出版社2013年修訂版,第42-46頁; (2) 卿希泰、詹石窗主編:『中國道教通史』(五卷本),北京:人民出版社2019年版,第一卷,“導論”,第1-28頁。

아 떠난 적도 많이 있는데, 이 때 보우를 바라는 마음에서, 고향의 사당에 모셔 둔 神像이나 위패 등을 갖고 가서 새로운 터전에 세워 두었다. 아울러 고향에서 온 도사를 청하여 의례를 행하고, 복을 기원하고, 망령을 초도하는 등 행사를 하게 된다. 예를 들어 싱가포르나 말레이시아 도교사원은 이런 형식으로 지어진 것이다.²

새로 출판된 『中國道教通史』(五卷本)에는 “도교의 세계각지에서의 전파와 영향”이라는 전문적인 章을 편성하였다. 이 문장에 의하면, 유구한 역사의 발전 속에서, 도교는 중국 대륙 뿐만 아니라, 해외와 다양한 문화교류를 이루고, 수많은 화교들이 해외로 전파해 가는 등, 여러 나라에 도교를 알려 주었다. 해외로 전파된 도교를 보면, 중국의 정치 경제가 강성할 시기, 외국에서 사람을 보내와 배워간 것도 있고; 혹은 국제 문화교류의 일환으로 중국인들이 외국에 갖고 간 것도 있다. 이렇게 배워가든, 갖고 가든, 초기에는 모두 원래의 형태를 유지했다. 하지만 타국에 가서 문자와 언어 습성의 차이, 생활습관의 차이로 하여 한두세대를 지난 이후에는, 혹자 사라지거나, 혹자 당지의 토속신앙과 융합하여, 새로운 종교형태로 나타나게 되었다. 특히 이민자들이 외국에 갖고 간 도교는, 해외 화교들의 신앙습관과 현지의 사회상황에 적응하기 위하여, 보통 ‘유불도’ 삼교합일의 종교가 발생하였다. 아울러 도관, 도사, 과의, 의례 등 면에서도 ‘적응성 변화’가 발생하였다.³

孫亦平은 그의 저서 『東亞道教研究』에서 말하기를: 유구한 역사를 가진 동아시아 전통사상과 종교 중에서, 중국의 도가와 도교가 종지로 삼는 ‘道’는 오늘날 까지 가장 상징성이 있고 영향력이 있는 중화문화 符號로 남아있다. 일찍이 진시황이나 한무제가 바다에 나가 선약을 구하던 시기부터 신선사상은 이미 國門을 나가, 먼 바다를 건너서, 한국이나 일본 등 여러 나라에 영향력을 끼쳤다. 위진시기에 이르러서는, 성립 된지 얼마 되지 않는 도교가 이민자들의 발자취와 함께 동아시아 각국으로 퍼져 나갔는데, 이렇게 ‘동아도교’가 형성되었다. 이러한 상황은 당송시기에 와서 고조를 이룬다. 근대에 와서는 동서양의 문화교류와 함께, 도교는 머나먼 서방세계로 퍼져 나가는데, 다원화 전통과의 교류, 융합 속에서 도교의 새로운 가치를 창출 하였고, 세계적인 영향력도 행사하고 있다.

도교가 동아시아 문화권에 전파 된지는 아주 오래 된다. 예를 들어 당나라 개국 초기부터, 당고조와 당태종은 사신을 한반도에 파견하여 도교를 전파하였다. 8-15세기 사이, 한반도의 역대 통치자들의 지지 속에서, 귀족부터 평민에 이르기까지 많은 사람들이 도교를 신봉했다. 이들은 본토의 조상숭배 및 토속신앙과 결합하여, 한국 특색의 도교문화를 형성하였다. 이 기간동안 한반도의 도교는 크게 두 가지 유형으로 나뉘는데: 하나는 ‘符籙派道教’로 재초를 위주로, 벽사와 기복 및 국가의 평안을 기도한다. 다른 하나는, ‘丹鼎派道教’로 주로 민간에서 유행하였는데, 구체적인 체제를 이루지 못하고, 유, 불과 공존했다. 이 두 갈래의 파별은 서로 다른 경로를 통해 한반도에 전해졌 는 바, 오늘날 까지 유형 무형으로 한국 문화에 영향을 끼치고 있다. 이제 일본을 보면, 奈良朝에서 平安朝시

² 陳耀庭:『道教在海外』,福州:福建人民出版社2000年版,第4-5頁.

³ 卿希泰、詹石窗主編:『中國道教通史』第五卷,北京:人民出版社2019年版,第394-395頁.

기에 중국과 한국의 도교신자 및 당나라에 사절로 파견 되었던 일본 유학생들이 『道德經』 등 도교 서적을 일본으로 갖고 갔다. 이렇게 다양한 경로를 통해 일본인들도 도교를 접하게 되었다. 9세기 말에 편찬된 『日本國見在書目錄』을 보면, 도교서적 수 십 편을 수록하고 있는데, 長生信仰、神仙思想、齋醮科儀、術數方技 등 다양한 분류를 두루 포함하고 있다. 다시 말해서, 이 시기에 이미 도교는 일본에 전파되어, 일본문화에 스며들었다고 볼 수 있다.

나아가 孫亦平은 말하기를, 동아시아 도교는 비록 중국이 ‘전파의 중심’에 있지만, 전해지는 과정에서 단순한 복사가 아니라, 동아시아 각국의 다양한 문화요소와 결합하여, 다채로운 지역성 및 민족문화의 색채를 형성하였다. 마찬가지로 일본의 학자 村上重良도 말하기를, 도교는 비록 중국사회의 민족종교전통을 이어받았지만, 동아시아 여러 나라에 전해질 때, 한국에서는 천사도, 월남에서는 高台教, 일본에서는 陰陽道 등 형식으로 기존의 형태에 큰 영향력을 끼쳤다.⁴ 이렇게 볼 때 동아시아 도교는 동아시아 종교와의 관계에 있어 ‘특수성과 보편성’이라는 상호작용성을 갖고 있으며, 내부적으로도 여러 가지 모순과 상호작용의 관계를 갖고 있었다. 예를 들어 ‘보편성의 도교신앙’과 ‘특수성의 지역문화’의 모순, ‘도교의 토속화’와 ‘도교 다원화’의 상호작용, ‘중심과 변두리’, ‘본토와 이역’, ‘역사와 현대’의 상관관계 등이 이러한 작용에 속한다. 대체적으로 보면 도교는 비록 동아시아 여러 나라에서 지역성, 민족화 등 특징을 형성 하였지만, 여전히 ‘도를 근본’으로 하는 전통을 유지하고 있다. 아울러 ‘자연에 순응’하는 사유방식, ‘奪天地之造化, 與天同壽’를 추구하는 생명철학은 비슷하다.⁵

최근의 연구성과를 종합해 보면, 필자의 생각으로는, 중국도교의 해외에서의 영향, 특히 동아시아 문화권에 대한 本土化、民族化、地域化、處境化를 볼 때 아래 네 가지로 귀결할 수 있다. (1) 本色型. 즉 기본적으로 중국도교 원래의 모습을 보존하고 있는 형태; (2) 흡수형. 전해진 지역의 토속문화에 흡수됨; (3) 융합형. 전해진 지역의 문화와 융합하여 새로운 종교를 형성; (4) 갱신형. 전해진 지역의 문화와 융합하여 새로운 도교형태를 형성. 물론 구체적으로 볼 때, 이상 네 가지로 분류한 것처럼 단순하고, 절대적인 것은 아니다. 이상 네 가지 특성은 또 서로 영향을 주고, 서로 교차하는 형식도 취하고 있다. 예를 들어 첫 번째 유형은 일정한 정도에서 현지 문화를 받아들이고, 서로 융합한다; 두 번째 유형은 현지 문화와 융합하는 과정에서 갱신하는 요소가 발생한다; 세 번째와 네 번째 유형은 서로 흡수하고 융합하는 특징을 지니고 있는데, 그럼에도 불구하고 일정한 정도에서 중국도교의 문화적 특징을 유지하고 있다. 그렇기 때문에 이상 네 가지 분류는, 중국 도교의 해외전파와 영향력을 중심으로 하여, 발생한 특성에 따라 이론적 분석을 한 것이다. 아래 네 가지 분류를 두개의 그룹으로 나뉘, 전형적인 사례로 삼아 연구하고자 한다.

⁴ 【日】村上重良：『國家神道』，北京：商務印書館1992年版，第11頁。

⁵ 孫亦平：『東亞道教研究』，北京：人民出版社2014年版，第1-15頁。

二. 본색형과 흡수형 사례

1. 본색형 사례

역사적으로 보거나, 현대적으로 보아도, 중국 도교의 해외 전파와 영향력은 대다수 본색형에 속한다. 다시 말해서, 기본적으로 중국 도교 본래의 면모를 유지하고 있는 것이다. 주된 이유는, 해외로 전파된 도교는 대부분 중국 사람들이 외국에 갈 때 같이 전파된 것으로, 그들의 후손과 함께 대대손손 이어져 왔다.

역사상 중국 사람들이 외국에 간 경우를 보면, 재난을 피하거나 살길을 찾아 떠나는 경우가 많았다. 이들은 이국 타향에서 아주 고된 삶을 살았는데, 그리하여 고향생각이나 가족생각을 많이 하게 된다. 이 때 고향에서부터 가져온 신명을 모시면, 이 신명이 자신들을 도와 안전과 함께 풍요로움을 가져다 줄 것이고, 그렇게 되면 금의환향 할 수 있을 것이라 믿었다. 이러한 이유로 외국에 나갈 때, 神像을 챙겨서 떠나고, 외국에 정착하면, 새로운 집에 신상을 모시거나, 단체로 자그마한 사당을 지어 공동으로 신명을 모셨다. 그리고 도사가 방문하면, 현지 지방관의 허락을 받은 후, 도관을 지었다.⁶ 이러한 현상은 역사가 오래되고, 구체적인 사료가 적어, 확실한 고증을 하기는 어렵다. 하지만 陳耀庭의 문장에서 일부 참고할 수 있다: 근 200년 사이 도사의 해외출국은 대체로 외국에 있는 화교들이 초빙해 가는 경우가 많았는데, 싱가포르, 말레이시아, 필리핀 등 지역이 대체로 이러한 경우에 속한다. 200년 전 호주에서 금광이 발견될 때, 한 무리의 광동성 노동자들이 채광을 하러 갔는데, 그들은 광산 갱도에 자그마한 사당을 세웠다. 하지만 당시에는 도사가 없었다. 해외의 도교 전파를 보면, 대부분 먼저 도교 신도들이 해당 지역에 가고, 그 다음에는 자그마한 사당을 짓는다. 세월이 좀 흘러 경제적으로 여유로워지면, 고향에서 도사를 초빙하고, 도교 행사를 치른다. 이렇게 백여년의 노력을 통하여 화교들 거주 지역에 도관이나 道院이 들어서고, 종파를 형성하여 오늘날까지 이른다.⁷

문헌기록 및 현지조사를 한 결과, 해외 중국인 거주 지역의 도교는 대부분 원래의 형태를 유지하고 있다. 예를 들어 싱가포르에 건설한 두 개의 사원인 “順天宮”과 “福德祠”에서 모시는 主神은 ‘大伯公’이다. 싱가포르나 말레이시아에 있는 학자들의 연구에 의하면 ‘大伯公’이란 중국의 ‘토지신’으로, 단지 현지의 문화적 색채를 조금 더했을 뿐이다. ‘大伯公廟’의 출현은 도교가 싱가포르, 말레이시아에 정착했음을 알리는 이정표이다. ‘大伯公’은 현재까지도 싱가포르, 말레이시아 화교들이 가장 신봉하는 신명 중 하나이다. 태국에는 현재 중국인이 대략 540만명 정도로 인구의 10%를 차지한다.

⁶ 卿希泰、詹石窗主編：『中國道教通史』第五卷，第394頁。

⁷ 陳耀庭：『走出國門的道教應該怎樣堅持中國化』，載丁常雲主編：『道教轉型中的機遇與應對』，上海：上海三聯書店2020年版，第128-129頁。

전국적으로 24개의 유명한 중국식 사당이 있는데, 그 중 10개를 ‘本頭公廟’라 부른다. 중국 광둥 지역에서는 ‘本土公’을 ‘本頭公’이라 발음하는데, 즉 도교의 ‘토지신’을 의미한다. 태국에 있는 중국인들은 또 일부 대도시에서 ‘協天上帝廟’를 세우고, 관운장을 모시고 있다. 그 중에서 가장 유명한 곳이 방콕 河南에 있는 관제묘로 혹은 ‘武聖廟’라 부른다. 인도네시아에는 중국인이 대략 500만명이 살고 있는데, 현지 정권이 여러 차례 화교를 배척하는 열악한 조건 속에서, 이들의 도교사원에 대한 숭배는 끊어지지 않았다. 그들이 모시는 주신 역시 ‘大伯公’, 즉 토지신이다. 關帝신앙 역시 인도네시아에서 아주 유행하였는데, 유명한 사당으로는 자카르타의 ‘南靖廟’, Medan의 ‘관제묘’, 팔렘방의 ‘義和廟’ 등이 있다. 캄보디아의 화교는 대부분 복건성이나 광둥성에서 간 사람들로, 프놈펜에 ‘協天上帝廟’를 세웠는데, ‘관성제군’이라고도 부른다. 매년 관성제군 명절이 되면, 사람들은 성대한 의례를 열고, 사자춤을 추고, 북과 팽과리를 두드리며 화려한 축제를 지낸다. 필리핀의 화교는 비록 소수민족에 속하지만, 도교의 영향력은 아주 큰데, 전국에 도관 58개소, 신도 3.8만명이 있다. 규모가 비교적 큰 道壇으로는 Caloocan의 ‘大道玄壇’, 마닐라의 ‘九霄大道觀’, Pasay의 ‘九八龍霄寶殿’, 세부의 ‘定光寶殿’ 등이 있다. 아울러 말레이시아의 ‘三清觀’과 ‘노자학원’은 최근에 새로 지어진 도관과 도교조직이다. 삼청관에는 ‘全真玄都津壇’을 세우고, ‘全真傳戒大法會’를 진행하고 있다. 중국 도교협회에서 파견한 80여명의 전진도 도사들이 40여명의 말레이시아 제자들에게 ‘初真戒’를 수여했다. 노자학원은 “도를 알리고, 인재를 양성하고, 도학을 연구하고, 正信을 지킨다”라고 하는 사명과 함께, 성대한 도교 활동을 진행하고, 경전, 교리, 과의에 대한 강좌를 진행한다.

총체적으로 볼 때, 도교는 오래전부터 동아시아 각국에 전해졌고, 영향력 또한 매우 크다. 상대적으로 歐美 지역의 道壇이나 도관은 규모가 작고 영향력도 크지 않다. 하지만 이들 도교 역시 동남아 지역과 마찬가지로, 초기 이주민들이 해외로 갖고 간 것으로, 마음의 위안을 삼고, 사회적 교류를 진행하고, 고국 문화를 전승하여 단결을 결속하는 등 기능을 하고 있다.

2. 흡수형 사례

앞서 말했듯이, 흡수형이란 해외에 전해진 도교가 현지의 민족신앙 속에 흡수되는 경우를 말한다. 전형적인 사례로는, 일본의 神道가 중국 도교의 내용을 대량으로 흡수한 것이다. 중국 도교의 일본 신도에 대한 영향은, 크게 두 가지로 분류하여 볼 수 있다: 첫째, ‘신도’라고 하는 명칭 및 의미는 중국 도교의 古典에서 발원하였다. ‘신도’라고 하는 단어는 『易經·觀卦』에 나오는데 구체적으로 “觀天之神道, 而四時不忒. 聖人以神道設教, 而天下服矣.”라 하였다. 도교 경전인 『太平經』에는 ‘神道’에 대한 언급이 여러 곳에서 나타나는데, 예를 들어 “太平氣至, 陽氣大興, 天道嚴, 神道明. 明則天且使人俱興用之, 神道用, 則以降消鬼物之道也. 神道興, 與君子同行”; “夫真道而多與神交際, 神道專以司人爲事……”; “身變形意, 與神道同門, 與真爲鄰, 與神人同戶.” 등이 있다. 일본 문헌에서 최초로 ‘신도’라고 하는 단어가 등장하는 시기는 8세기로 『日本書紀·用明紀』에 “(用明) 天皇, 信佛法、尊神道.”라 하였다. 이에 대해 三谷榮一은 해석하기를 ‘신도’는 불교의 ‘佛法’과 대응하는 단어로 도교

에서 비롯하였다. 좀더 보수적으로 해석하더라도 “도교의 영향을 상당히 받은 일본의 민족종교이다”라 하였다. 아울러 일본 신도에서 사용하는 용어인 “天皇”、“真人”、“惟神”、“神宮”、“神社” 등 단어는 대부분 중국의 도교 문헌에서 발췌하였다.⁸

둘째, 일본 도교의 여러 계파 역시 중국 도교의 영향을 받았다. 예를 들어 ‘土禦門神道’ 혹은 ‘陰陽道’라 불리는 일본의 전통신앙은, 중국 도교와 불교 密宗의 제사의례 중 핵심적인 부분을 받아들였는데, 특히 占術과 咒術 등 면에서 도교적인 요소가 다분하다. 天社土禦門神道の 本廳에는 『太上神仙鎮宅靈符』를 소장하고 있는데, 上으로 八卦圖, 中으로 北鬥星象圖, 下로 天尊 및 侍者像이 있다. 天尊像은 마치 真武坐像과 흡사하다. 그림에는 또 72靈符가 있는데, 도교의 筆法과 완전히 동일하다. 陰陽道の 제사의례로는 주로 泰山府君祭、天曹地府祭、星辰祭、星神祭 등이 있고, 符를 사용할 뿐만 아니라 도교의 ‘禹步’도 같이 사용하고 있다. 아울러 ‘修驗道’ 역시 일본의 민족전통신앙으로 中國道教와 佛教의 修持方法을 받아들여 苦行、修煉、符法、咒語 등을 사용하는 등 수행방법에 있어 神道教派別에 속한다. 修驗道の 제사의례는 도교의 방법을 대량으로 흡수하였는데, 예를 들어 도교의 ‘九字訣’, ‘照妖鏡’, 靈符, ‘急急如律令’ 등이 있다. 이 교파는 비록 明治五年에 官方에 의해 폐지 되었지만, 일본 민중의 생활 속에서 아직도 큰 영향력을 발휘하고 있다. 또 다른 사례로 ‘吉田神道’ 혹은 ‘唯一神道’, ‘舊部神道’ 등으로 불리는 교단은, 神道教 중에서 체계적인 교리를 가진 중요한 교파로, 교리사상 측면에서 『北鬥元靈經』, 『太上太玄女青三元品戒拔罪妙經』, 『上清三元玉檢三元布經』 등 중국도교경전의 기본적인 사상과 내용을 받아들였는데, 이들의 경전인 『唯一神道明法要集』에 분명하게 나와있다.

그렇다면 어떻게 하여 일본의 신도는 경전, 교리, 의례 등 측면에서 중국 도교의 신앙적 부분을 받아들이고, 자신의 것으로 만들어 부단히 발전할 수 있었는가? 우리는 일본 신도가 갖고 있는 민족성, 지역성 등 측면으로 분석해 볼 수 있다. 세계 종교사를 놓고 보면 유대교, 힌두교, 도교, 신도는 모두 민족 전통이 강한 종교로 분류되고 있다. 이에 대해 일본의 학자 村上重良은 말하기를 유대교, 힌두교, 도교에 비해 신도는 ‘두 가지의 특수성’이 있다고 하였다: 하나는, 신도는 일본의 원시사회에서 발생하였고, 불교, 유교, 도교, 기독교 등 사상을 종합하여 발전하였다. 그럼에도 불구하고 아주 강렬한 원시종교의 특징을 유지하고 있는데, 예를 들어 민족공동체제사의 神社예배의례가 그것이다. 둘째는, 신도는 거의 외부로 전해질 기회가 없었기에 본토에 고립되고, 인종이 단일하고, 언어가 단일한 일본 민족의 신앙적 특징을 지니고 있다.⁹

⁸ 중국 도교의 일본 신도에 대한 영향은 다음 저서를 참고하였음. 【日】福永光司:『日本文化與道教——以天皇爲思想信仰談起』, 載『世界宗教研究』1982年第2期; 王桂平:『中國道教在日本的傳播及其影響』, 載樓宇烈、張志剛主編:『中外宗教交流史』, 長沙:湖南教育出版社1998年版, 第三章第二節, 第130-133頁; 陳耀庭:『道教在海外』, 福州:福建人民出版社2000年版, 第53-54頁; 卿希泰、詹石窗主編:『中國道教通史』第五卷, 第394頁.

⁹ 【日】村上重良:『國家神道』, 第5-13頁.

三. 융합형과 갱신형 사례

1. 융합형 사례

앞서 말했듯, 융합형이란 중국 도교가 외국에 전해진 후 현지의 민족문화와 융합하여 새로운 종교를 형성하는 것을 말한다. 사례로 볼 때, 학자들에 의하면 월남의 高台敎가 융합형 종교의 전형적인 형태이다. 이에 대해 謝昂은 현지조사를 진행하고, 나아가 월남어, 중문자료 등 문헌에 대한 깊이 있는 연구를 통하여, 高台敎의 교리사상과 연원 및 융합의 특징에 대해 정리해 주었다.

高台敎는 20세기 20년대 월남의 남부지방에서 형성된 종교이다. 당시 월남은 프랑스 식민통치에 있었는데, 전통문화는 외래문화의 충격을 받고, 생활습관이 바뀌고, 사상영역의 혼란을 일으키는 등 상황으로 하여, 사람들은 모종의 정신적인 힘에 의하여 민중신앙을 재건할 것을 갈망하고 있었다. 민중신앙을 재건하려면 먼저 전통문화에 기초해야 한다. 월남은 예로부터 만물에 정령이 깃들어 있고, 조상을 숭배하는 등 민간신앙 전통이 있었다. 중국에서 전해진 유불도는 오래전부터 월남의 민족문화가 되었고, 서양에서 들어온 천주교와 기독교도 일정한 영향력을 발휘하고 있었다. 이러한 시대적 상황은 高台敎에게 여러 종류의 종교를 융합하여, 새로운 교리체계를 형성할 장을 마련해 주었다. 이에 대해 월남 문헌인 『三期普度大敎(高台敎)』에 의하면 “三期普度大敎는 하나의 종합적인 종교, 혹은 하나의 새로운 종교”라 하였다. 여기서 말하는 ‘高台’는 ‘高台仙翁大菩薩摩訶薩’을 말하는 것으로, 월남 학자에 의해 구체적으로 해석하면 ‘高台’는 곧 유교를 의미한다.¹⁰ 그리고 ‘仙翁’은 도교, ‘보살’은 불교를 의미한다. 교단의 전체 명칭에서 볼 때 ‘三敎同源、三敎合一’의 의미 뿐만 아니라 ‘諸神共處、萬敎歸一’의 의미도 포함하고 있다. 이러한 신앙의 종지는 高台敎의 經書에서도 잘 나타나는데, 예를 들어 『玉皇真經』은 주로 강태공의 神敎義理를 서술 하였고, 『釋敎真經』은 주로 석가모니의 佛敎義理를 서술 하였고, 『仙敎真經』은 주로 노자의 道敎義理를 서술 하였고, 『聖敎真經』은 주로 공자의 聖敎義理를 서술하였고, 『幽明鍾』과 『歸來經』은 주로 ‘耶穌敎主’에 대해 서술하였다.¹¹

중국 도교는 高台敎에 대해 여러 중요한 영향을 끼쳤는데, 이들의 우주관은 노자의 “道生一，一生二，二生三，三生萬物”사상¹²을 참고하였다. 高台敎는 창교 과정에서 주로 求仙降筆，獲取神諭，編撰經書，敎義敎規를 창건 하였는데, 이러한 방식은 중국의 민간신앙이나, 도교 역사상 “扶乩(降筆)”의 방식과 아주 비슷하다. 高台敎의 西甯聖室에 모셔 있는 ‘天眼’은 곧 玉皇上帝之眼’으로 ‘乾坤球’의 가장 높은 곳에 걸려 있으며, “俯察人間的最高神靈”을 상징한다. 중국의 도교, 도가 사상이

¹⁰ 월남에서 유학 혹은 유교를 ‘儒敎(Nho Giáo)’라 한다.

¹¹ 구체적인 자료는 謝昂:『越南高台敎研究——以本土宗教復興運動爲視角』, 北京大學碩士學位論文2008年, 藏北京大學圖書館; 謝昂:『論越南高台敎宗教信仰融合的體現』, 載『世界宗教文化』2016年第2期를 참고 하였음.

¹² 【越】『大道敎理要點』, 大道敎理普及機構年2006年版, 第97頁.

高台敎의 “多元神靈譜系”에 얼마나 큰 영향을 미쳤는지에 대해서는 아직 연구해야 할 부분이 많이 남아있다. 월남 학자의 초보적인 연구에 의하면, 단지 여러 종류의 월남어 경전에만 의해 분석해 볼 때, 중국 도교의 神靈계보는 高台敎에 아주 큰 영향을 끼친 것을 알 수 있다. 예를 들어 高台敎에서 숭배하는 ‘玉皇上帝’, ‘太上道祖’ (혹은 “太上老君、老祖、至極至尊”), ‘瑤池金母’ (혹은 “無極慈尊、無極大慈尊、佛母”), ‘德合天大帝關聖帝君’ (혹은 “三鎮浩蕩、蓋天古佛”), 李太白 등이 있다.¹³

2. 갱신행 유형

앞서 말했듯이, 갱신행이란 중국 도교가 외국에 전해진 후 현지의 민족문화와 결합하여 새로운 도교형태를 나타내는 것을 말한다. 관련 자료나 연구성과에 의하면, 한국의 대순진리회가 이런 유형에 속한다.

대순진리회는 도주 조정산이 1925년에 무극도를 설립한 이후로 발전한, 증산교 계열의 종교단체이다. 증산교는 “가장 한국문화 특징이 있는 신행 민간종교”로 평가받고 있다. 그 중에서 가장 큰 교단인 대순진리회는 “한국에서 가장 큰 도교조직”이라는 칭호를 받고 있다. 대순진리회 신앙의 대상은 ‘구천상제’로, 도교 신선계보의 ‘구천응원뇌성보화천존’과 일맥상통한다. 교리로는 “음양합덕, 신인조화, 해원상생, 도통진경”이 있고, “안심, 안신, 경천, 수도”의 사강령이 있으며, “성, 경, 신”을 삼요체로 한다. 이러한 사상적 특징은 중국 도교의 전통적 교리와 크게 다르지 않다.¹⁴

김훈교수는 대량의 한국어 원문자료를 검토하고, 2015년의 정부자료에 근거해 보면, 성립된 지 백여년 이 되는 대순진리회는 불교, 유교, 기독교, 천주교 등 기성종교와 함께 한국의 5대 종교단체에 속해 있다는 것을 알 수 있다. 지난 150여 년간 한국에는 수많은 신행 종교 단체가 생겨났는데, 대략 500개 정도, 보수적으로 계산해도 150-200개 정도가 된다고 한다. 하지만 학계의 보편적인 인식에 따르면, 대순진리회는 그 중에서 발전이 가장 빠르고 영향력이 가장 크다. 규모적으로 볼 때, 전국에 5개의 도장을 갖고 있는데, 본부도장은 경기도 여주에 있다. 뿐만 아니라 매개의 도장은 전통적인 한국의 고전건축양식으로 건설되었는데, 규모가 크고 아주 화려하다. 이 외에도 전국에 120여 개의 회관, 200여개의 회실, 2000여개의 포덕소가 있다. 대순진리회의 가장 큰 특징 중 하나는 적극적으로 공익사업에 참여하는 것으로, 현재 종합대학인 대진대학교를 비롯하여 6개의 고등학교, 두 개의 대형 종합병원을 운영하고 있다. 아울러 한국에서 규모가 가장 크고, 설비가 가장 선진적인 노인복지재단을 운영하고 있는데, “한국 노인복지 사업의 새로운 장”이라는 평가를 받고 있다. 이상 복지사업의 운영자금은 전부 대순진리회 도인들의 성금으로 조성되었다. 1975년부터 2016년까지 중앙본부에서는 70%이상의 성금, 총액 7100억원의 막대한 비용을 삼대중요사업(구호자선사업, 사회복지

¹³ 【越南】阮福才：『高台敎研究』，廈門大學博士學位論文2020年，藏廈門大學圖書館。이 자리를 빌어 高台敎 문헌 연구, 어휘표기 등에 도움을 준 북경대학 월남어 전공 謝昂교수님께 감사 드립니다.

¹⁴ 『韓國大巡真理會尹銀道院長一行拜訪中國道教協會』，載『中國道教』2012年第2期；孫亦平：『東亞道教研究』，第299、306頁。

사업, 교육사업)에 투자하였다.

대순진리회가 이렇게 빠른 속도로 발전하고, 큰 영향력을 갖게 된 데에는, 김훈교수가 문헌정리와 현지조사를 한 결과, 적극적으로 ‘유불도’사상을 수용한 것과 큰 관련이 있다. 대순진리회는 중국 도교의 핵심사상에 대해 ‘현대적인 해석’을 하였으며, 교리적인 측면이든, 교단 관리의 측면이든 혹은 사회실천의 측면에서 모두 도교적인 특징을 잘 나타내고 있다. 다시 말해서 대순진리회는 “현대적 특징을 지닌 새로운 형태의 도교 단체”로, 학자들은 “현대 한국의 신도교”라 부른다. 아래 대순진리회는 어떻게 전통적인 도교사상에 대해 ‘현대적 해석’을 하였는지 보기로 하자. 대순진리회의 교리사상이 잘 드러나 있는 부분은 조정산도주가 개괄한 네 가지 종지로 그것은 “음양합덕, 신인조화, 해원상생, 도통진경”이다. 하나씩 구체적으로 보면 다음과 같다.

첫째, ‘음양합덕’. ‘음과 양’은 서로 대응관계에 있으며, 마땅히 서로 협조해야 한다. 하지만 현실은 그렇지 못하다. 음양은 보통 상극의 관계에 있으면서 수많은 문제를 발생한다. 대순진리회에 따르면 ‘음과 양’은 ‘정음정양’으로 해야만 상생하고, 그리하여 ‘음양합덕’ 할 수 있다. 음양합덕의 의미는 아주 광범위한데, 남녀평등, 양극화 해소, 민족이나 국가간 모순, 물질문명과 정신문명의 관계, 인류와 자연의 관계 등 다양한 측면을 포괄하고 있다. 그렇기 때문에 음양합덕은 인류가 지상천국을 건설하는 기본적인 원리가 된다. 음양사상에 대해 『道德經』에서는 “道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物復陰而報陽，衝氣以爲和”，“孤陽不生，獨陽不長”，“無陽則陰無以生，無陰則陽無以化”라 하였다. 대순진리회가 주장하는 음양합덕은 곧 중국 도교의 음양사상에 기초한 것으로, 현대 사회에 발생하는 여러 문제에 대한 해결책으로 “현대적 해석”을 한 것이다.

둘째, ‘신인조화’. ‘신과 인류’가 새로운 관계를 형성한다는 것을 의미한다. 대순진리회에 따르면 근대의 물질문명의 발달과 함께, 인류는 더욱 오만해 졌다. 그리하여 인류는 神道の 권위에 도전하게 되는데, 이것은 반드시 해결해야 할 엄중한 문제로, 우주운행의 기본원리를 해칠 수 있기 때문이다. ‘신인조화’란 인류가 반드시 신에게 절대복종 해야 한다는 것은 아니라, 신과 인간이 서로 조화를 이루고, 화목하게 잘 지내야 한다는 뜻이다. ‘신인합일’은 도교사상의 핵심적 이론 중 하나로, 도교신학면에서 본체론 적인 의미를 지니고 있다. 이 사상은 수도인들의 이상세계를 반영하였는데, 즉 도법자연, 도와 합일, 修道成仙의 바램을 나타내고 있다. 대순진리회에서 주장하는 ‘신인조화’는 수도하는 방법에 있어, 인간을 기존의 ‘신인관계의 피동적인 구조’에서 해방시켜, 자신의 주체적인 능동성을 발휘하도록 한다. 이렇게 자아수도와 사회실천을 통해 신인관계를 조절하고, 신인합일을 이루는 것으로, “현대 신도교의 신학사상의 돌파”라 할 수 있다.

셋째, ‘해원상생’. 크게 두 가지로 해석할 수 있다: 하나는 우주론 적인 측면에서 볼 때, 상제는 천지공사를 진행하여, 만고의 원한을 해소하고, 인류를 위해 “천지변화의 상생원리”를 열어 주었다; 다른 하나는 수도의 측면에서 볼 때, 우리 모두가 마음속의 원한을 풀고, ‘해원상생의 수도원리’를 따라야 한다는 것을 말한다. 대순진리회에 따르면 ‘해원상생’이란 하나의 새로운 생활방식이다. 해원의 방법에는 두 가지가 있는데, 적극적인 방법과 소극적인 방법이 있다. 이에 대해 경전에서는 “악

을 악으로 갚는 것은 피로 피를 씻는 것과 같으니라”, 아울러 “원수의 원을 풀고 그를 은인과 같이 사랑하라. 그러면 그도 덕이 되어서 복을 이루게 되나니라”라 하였다. 즉 해원 하고자 한다면 반드시 “덕을 닦고 사람을 올바르게 대우하라”고 하였다. 다시 말해서 ‘해원’은 ‘상생’의 전제이고, ‘상생’은 적극적인 ‘해원’을 통해서만 실현될 수 있고, 양자를 같이 실행했을 때 ‘지상선경’을 건설할 수 있다. 이러한 교리적 해석은 현대사회의 모순과 충돌을 해소하고, 개인, 사회, 민족, 국가 간의 조화로운 세상을 이룩할 수 있다.

넷째, ‘도통진경’. ‘도통’이란 도교의 아주 중요한 개념으로, “모름이 없고, 못함이 없는”완벽한 생존의 경지를 의미한다. 도교수행에서는 ‘六神通’, 즉 “天眼通、天耳通、他心通、宿命通、神境通、漏盡通”을 중요시 하는데, 이는 ‘승도’ 이전의 神智體現에 속한다; ‘합도’ 한 후에는 “道中重生、返樸歸真”할 수 있다. 대순진리회에서는 ‘도통자’를 ‘도통군자’ 혹은 ‘지상신선’이라 부르고, 아울러 인종, 신분 등 제한이 없이 누구나 도통할 수 있다고 한다. 이렇게 하여 ‘후천세계’를 열고, 천지개벽을 하면, 세상은 완전히 새로워 진다. 이러한 교리는 전통적인 도교와 크게 다를 바가 없는데, 대순진리회에서는 ‘도통진경’을 숭배의 대상인 ‘구천상제(강증산)’가 행한 천지공사에 귀결시키고 있다. 즉 교리적인 재해석을 통하여 본토화 민족화의 색채를 가지게 되었다.¹⁵

결론: ‘역사와 현실’이 주는 계발

중국 도교의 해외진출 및 그 영향력과 네 가지 주요유형에 대한 분석을 통하여, 우리는 학문적으로 적지 않은 새로운 것을 발견했다. 본고의 주제인 ‘역사와 현실’이라고 하는 두 가지 시각에 대해 필자는 약간의 의견을 발표하고자 한다.

먼저 역사적인 각도에서 볼 때, 중국도교는 해외로 진출한 지 천 여년이 넘었다. 이렇게 긴 세월이 흘러갈 때 어떠한 규칙적인 것을 발견할 수 있지 않을까? 이러한 질문을 염두에 두고 분석해보면: 세계 종교사의 기준에서 볼 때, 몇 개의 세계적인 종교가 광범위하게 퍼져 나갈 수 있었던 이유는, 그들이 현지의 문화에 적응하고, 민족과 사회문제를 해결했을 뿐만 아니라, 다양한 방식으로 본토화, 민족화, 지역화, 환경화를 실현했다는 점이다.¹⁶ 도교는 비록 아직 세계적인 종교로 발전하지는 못했지만, 본고에서 진행한 분석에 의해 보면, 도교의 해외전파와 영향은, 세계적인 종교의 발전규칙과 일치하다는 것을 알 수 있다. 다시 말해서, 본색형, 흡수형, 융합형, 갱신형 등이 보여주는 바로는, 도교의 해외전파와 영향력은 현지의 문화, 민족과 사회, 본토화 실현, 민족화, 지역화, 환경

¹⁵ 金勳:『韓國新道教大巡真理會의 曆史與教理』, 載金勳主編:『中韓道教文化比較研究』, 北京:宗教文化出版社2017年, 第1-23頁。

¹⁶ 張志剛:『“宗教中國化”義理研究』, 載『世界宗教研究』2016年第3期。

화를 거쳤다는 점이다. 차이점이라면 도교의 네 가지 전파유형에 있어, 전파의 대상, 영향력 및 주요 특징이 다르다는 점이다. 우리는 역사적인 분석을 통하여 도교의 해외전파와 영향력을 보았고, 나아가 “도교의 해외진출”은 불가능한 것이 아니라는 것을 알게 되었다. 다시 말해서 “역사를 거울로 삼으니, 흥망성쇠를 알게 되었고; 사람을 거울로 삼으니, 득실을 알게 된 것이다.”

현대의 시각에서 보면 “도교의 해외진출”은 예전과 많이 달라진 것을 알 수 있다. 2017년 중국 도교협회는 ‘道行天下’라고 하는 대외교류의 목표를 세우고, 다섯 가지 구체적인 방법을 제시하였다: 국제도교포럼을 개최하고, ‘道行天下’활동을 전개하고, 세계도교연합회를 세우고, ‘一帶一路’ 구축에 협조하고, 홍콩, 마카오, 대만 등지의 도교계와 교류한다. 이렇게 볼 때 “도교의 해외진출”은 예전과 많이 다른 시대적 사명을 짊어지고 있으며, 중국 문화의 특징 중 하나인 도교문화를 외국에 알리고자 하는 것이다. 나아가 국가 사업인 ‘一帶一路’에 도움을 주고, “인류운명 공동체”를 구축하는 등 큰 목표를 설정하고 있다. 이러한 목적을 달성하기 위하여, 중국도교협회는 반드시 내실을 키워야 하고, 도가, 도교의 풍부한 사상적 요소를 발굴해야 한다. 자신의 전통사상을 깊이 있게 연구하고, 현대적 해석을 진행하여, 세계화 시대에 당면한 모순과 충돌 및 도전에 임해야 하고, 국제도교계와 자신의 지혜를 나눠야 한다.

필자가 이러한 건의를 하는 것은, “역사, 현실과 논리”의 세 가지 이론적 근거가 있는데: 첫째, 도교는 중국의 토속적인 종교문화전통이고, 현재 중국의 5대 종교 중 “유일한 토속종교”에 속한다는 것이다. 그렇기 때문에, 도교의 교리에는 “중국의 전통문화 특징”이 잘 드러나 있고, “중국의 종교문화 정신”을 잘 계승하고 있다. 둘째, ‘유불도’삼교합일의 문화전통 중에서, “道家道教”와 “儒學儒教”、“佛學佛教”는 서로 상보상조하고, 多元通和한다. 뿐만 아니라 “道家哲學”과 “道教教義”는 원래 하나의 융합된 일체라 할 수 있다. 셋째, 천 여년의 도교 해외진출의 역사를 보면, 도교, 도가사상은 비슷하지만 차이가 있고, 또 서로 포용하는 등 특징을 가지고 있다. 이들 사상은 해외에 가서 자신의 특색을 유지하거나 혹은 흡수되거나 혹은 융합하거나 혹은 갱신하면서, 다양한 방식으로 전파되어 중화사상의 전통을 세계와 공유하고 있다.

영국의 철학자 버트런드 러셀은 현재 인류의 충돌을 세 가지로 분류하고 있는데, 그것은 인간과 자연의 충돌, 인간과 인간의 충돌 그리고 인간과 자아의 충돌이다. 도가 학자인 陳鼓應은 여기에 평론을 내려 말하기를: 중국의 도가사상은 일찍이 이러한 충돌에 관심을 가지고 있었으며, 그리하여 ‘천, 인, 심’의 조화로움을 강조하고 있다. 장자의 용어로 말한다면, 이 삼자의 관계는 “天和、人和、心和”인 것이다. 장자가 열어놓은 ‘천인합일’의 경지는 중국철학의 최고봉에 속하는데, ‘천인합일’을 이루려면 반드시 ‘人和’와 ‘心和’가 이루어져야 한다.¹⁷ 이러한 문제의식을 갖고, 도가의 경지에서 비롯한 도교의 사상을 들여다 보면 “道法自然、生道合一、抱樸守真、清靜無爲、性命雙修、尊道重德、齊同慈愛、異骨成親”과 같은 내용이 있다. 이러한 사상에 대해 ‘현대적 해석’을 진행하면, 현대인들

¹⁷ 陳鼓應：『道家的和諧觀』，載陳鼓應：『道家的人文精神』，北京：中華書局2015年版，第22-23頁。

이 返璞歸真하는데 도움이 된다. 아울러 “自然之道”(自然規律)、“處世之道”(社會規律)、“養生之道”(人生規律)에 대해 새롭게 깨우칠 수 있고, 그리하여 “삼대 총돌의 해결방법”도 모색할 수 있다.

이상 볼 때 우리 학회는 도교계가 당면한 문제 와도 관련이 있는데, 즉 어떻게 하면 도교의 중국화를 유지할 수 있는가 하는 것이다. 여러 학자들의 의견을 종합해 보면, 도교의 중국화를 유지하려면, 교리체계 구축을 강화해야 한다. 아울러 도교, 도가 사상에 대해 현대적 해석을 하여 시대적 요구에 부응해야 한다. 우리는 “도교 해외진출의 과거와 현실”이 세계종교의 생존과 발전규칙에 맞는지 고민해야 하고, 시대적 수요에 맞는 교리도 연구해야 한다. 또한 ‘道行天下’를 이루기 위해서는 어떻게 현지화, 민족화, 지역화, 환경화 해야 하는지 고민해야 한다.

「道教のグローバル化」と世界宗教史の法則

張志剛

北京大学 哲学系 教授

摘要

道教は、中華民族固有の伝統的宗教であり、少なくとも1000年前から海外へと広まっている。道教の海外進出の歴史的な足跡、特にその土着化、民族化、地域化、文脈化を東アジア文化圏での状況を検証すると、道教の海外での普及とその影響は、「土着型、吸収型、融合型、更新型」の4つのタイプに大別できる。これらはすべて、道教の海外への普及とその影響力が、世界の宗教史が明らかにする生存と発展の法則に沿ったものであることを示している。歴史を鏡とし、法則を認識した道教は、今、「現代の人間の問題」に焦点を当て、「近代の教義の解釈」に専念するという、かつてない使命を持ち海外へと出ている。これが、「道教のグローバル化」の基本的な方法である。

キーワード

道教のグローバル化、世界宗教史の法則、類型分析、教義的悟り、世界道教

はじめに：双方向思惟と相互印証

中国に現存する5つの宗教のうち、仏教、イスラム教、カトリック、プロテスタントはいずれも当初は「国外からの輸入」であったことはよく知られているが、道教は唯一「生まれ育った」ものであり、「中華民族固有の伝統的な宗教」、つまり中国人固有の伝統的な宗教」と言える。道教の成立時期については、大きく分けて2つの見解がある。ひとつは「制度性道教」と呼ばれるもので、東漢時代に張陵が「正一盟威の道」（通称「五斗米道」、後の「天師の道」）を開いて以来、中国では道教が伝統的に行われてきたとするもの。もうひとつは「概念史的道教」という考え方で、道教には5千年近い歴史があり（初期の道教はかつて「黄老道」と呼ばれていた）、その信仰は黄帝や老子にまで遡るとするものである。この二つの起源には大きな時間差があるが、どちらも道家と道教が長い歴史を持ち、中国古代の伝統文化に深く根ざし、中国伝統文化の重要な一部として、土着の民間信仰や民衆文化と親族のように密接に結びついており、思想信仰、民衆性、生活習慣などの面で、他の宗教よりも中華民族の文化的特徴をよく反映していることを示すことができる。¹

上述の解釈が大まかに見て妥当とするならば、道教は中華民族固有の伝統的な宗教であり、中国の伝統文化の多くの特徴をよりよく体現しているので、道教の海外への普及の過程も、世界宗教史が明らかにした生存と発展の法則に従って、普及する各地で実現されなければならないのではないのか。そして、普及したさまざまな場所で土着化、民族化、地域化、文脈化されていくものなのだろうか。この疑問を証明することができれば、「宗教の中国化と世界宗教史の法則」に関する私たちの理論的思考は、もはや「一方通行」ではなく、「双方向」、つまり、双方向での考え方（双方向思惟）で相互に確認し合う（相互印証）ことができる。

一、先行研究と類型分析

中国における道教の歴史とそのテーマに関する研究成果に比べて、海外における道教の普及の歴史、特に他国における道教の土着化、民族化、地域化、文脈化などの複雑な状況は、未だに弱い研究領域である。しかし、近年、喜ばしいことに、中国の学者が発表した様々な成果では、この研究状況を変えるために、「中国の道教の海外進出」の歴史的な足跡、実態、文化的な影響を明らかにしつつある。

陳耀廷氏は、史料によれば、道教は少なくとも千年以上にわたって海外に伝播しており、その長い歴史の中で、主に三つの伝播方法が発展してきたと指摘している。(1)「招請型」：中国が歴史的に強かった時代、周辺国は中国に使者を派遣して政治体制や科学技術、思想信条を求めたが、その中には道教の道士も含まれており、例えば朝鮮半島での道教の普及などが該当する。(2)「交流型」：

¹ (1) 牟鐘鑑：《道教》，張志剛主編《宗教研究指要》，北京：北京大学出版社2013年修訂版，第42-46頁；
(2) 卿希泰、詹石窗主編：《中国道教通史》（五卷本），北京：人民出版社2019年版，第一卷，“導論”，第1-28頁。

歴史上、隣国からも中国の先進的な文化を学ぶために学生が派遣され、帰国時には道教の経典をはじめとする多くの漢文が持ち帰られていった。(3)「帯出型」：歴史上、中国人は天災や人災で海外に出稼ぎに行く際、故郷の寺院に祀られている神像や霊符を持参し、まずは自宅で加護を祈り、後に寺院やお寺を設立し、故郷の道教の道士を招いて除災招福の儀式を行い、死者の霊を鎮めるなどしてきた。シンガポールやマレーシアのいくつかの道観はその例である。²

新たに出版された『中国道教総史』（全5巻）には、道教の世界への普及と影響に関する章が設けられている。この章ではまず、道教がその長い歴史の中で、中国全土で存続してきただけでなく、中国と外国との文化交流や中国人の海外移住の結果、他の国や地域にも広がっていったことを指摘している。海外に広まった道教の中には、中国が政治的・経済的・文化的に繁栄していた時代に外国から招かれて学んだものもあれば、国際的な文化交流の中で中国への来客が持ち帰ったものもある。しかし、持ち帰られた道教は、最初は原初の状態を保持していたが、言葉や信仰習慣の違いから、1～2世代で消滅したり、流入した国の土着信仰と吸収・融合され、新たな宗教へと変化していくことが多かった。このような移民とともに持ち出された道教は、華僑の信仰や習慣、住んでいた国や地域の社会的・文化的条件に合わせるために、儒教、道教、仏教と統合されることが多かった。中国人は「儒・道・釈」の三教合一が多く、道観、道士、科儀、節慶などの面で「適応的な変化」が起きた。

3

孫逸平氏の東アジアにおける道教の研究では、東アジア思想・宗教的伝統の長い歴史の中で、中国の道家・道教の主要テーマである「道」が、今日まで最も象徴的で影響力のある中国文化のシンボルであると指摘しています。早くは秦の始皇帝や漢の時代に、神仙思想は中国から海を越えて広がり、朝鮮半島や日本列島など東アジアの多くの国や地域に影響を与え続けてきた。魏晋時代には、成立間もない中国の道教が移民の足で東アジアの国々に広がり、「東アジアの道教」が形成され始め、唐・宋時代にはその頂点に達します。近代になって、東西の文化交流に伴い、道教は広く西欧諸国に伝わり、多くの文化的伝統との交わりの中で新たな価値を獲得し、ある種の世界的な文化的影響力を発揮していると言える。

東アジアの文化圏における道教の普及と影響には、長い歴史がある。例えば、唐の時代の初めに、唐の高祖と唐の太宗は、朝鮮半島に使者を送り、道教を広めた。8世紀から15世紀にかけて、朝鮮半島の歴代支配者の支持を得て、道教は貴族や平民の間で実践され、彼らの祖先崇拜や原始的な宗教観と結びついて、独特の民族文化を形成した。この時代、朝鮮半島には大きく分けて2つの道教の流派があった。一つは、「符篆派道教」で、災厄を避け、加護を祈願するために、齋醮を中心とし、国家の保護を強く受けていた。もう一つは、「丹鼎派道教」で、主に民衆に親しまれ、制度化されておらず、儒教や仏教と鼎立したものだ。この二つの流派の道教は、異なる伝搬方向を形成し、今でも韓国文化に潜在的に影響を与えている。また例えば、奈良時代から平安時代にかけて、中国や朝鮮半島からの信者や遣唐使に同行した日本人留学生は、『道教経』などの道教書を日本に持ち込んだだけでなく、中国文化の普及と受容を通じて、日本人にも徐々に道教を紹介していった。9世紀末に編纂され

² 陳耀庭：《道教在海外》，福州：福建人民出版社2000年版，第4-5頁。

³ 卿希泰、詹石窗主編：《中国道教通史》第五卷，北京：人民出版社2019年版，第394-395頁。

た『日本国見在目録』には、数十冊の道教の書物が記録されており、道教の不老不死の信仰、神仙思想、焦の儀式、術数技術は、日本文化に広まっただけでなく、統合もされていった。

孫逸平氏はさらに、東アジアの道教は中国を「伝播の中心」としているが、中国の道教を単純に複製したものではなく、東アジア諸国の宗教的・文化的要素を統合した結果、地域的・民族的な趣を持ついくつかの新しい形態を生み出していると指摘する。日本の学者である村上重良が指摘しているように、道教は中国社会の民族的な宗教的伝統を受け継いだものであり、東アジアの国々に広まった道教は、韓国では天師道を形成し、ベトナムではカオダイ教の形成要素の一つとなり、日本では陰陽道という形で地域の宗教に大きな影響を与えたのである。⁴ ここから明らかなのは、東アジアの道教と東アジアの宗教の間には、「特殊性と普遍性」の間の緊張関係があるだけでなく、「普遍的な道教の信仰」と「特定の地域の文化」の矛盾、「道教の土着化」と「道教の多元化」の綱引き、「中心と周辺」、「本土と異域」、「歴史と現代」などの相互関係など、常に複数の矛盾や緊張関係、あるいは相互作用が存在するということだ。一般に、道教は東アジアの国々で次第に地域的、国家的な特徴を持つようになってきたが、「以道為本」を堅持し、「順応自然」という考え方を守り、「奪天地之造化，与天同寿」という人生のあり方を追求するという共通の意味合いが残っている。⁵

最近の研究成果に照らし合わせてみると、中国の道教の海外への普及とその影響、特に東アジア文化圏における土着化、民族化、地域化、文脈化の状況は、大きく分けて4つのタイプに分類できると考えている。(1) 本色型。中国の道教の原型、つまり本来の面目が基本的に維持されているもの。(2) 吸納型。伝播した地の固有の民族的信仰に吸収されたもの。(3) 融合型。伝播した地の固有の民族文化と融合して新しい宗教が興り形成されるもの。(4) 更新型。伝播した地域の固有の文化と融合することで、新しい形の道教が形成されたもの。もちろん、上記の4つのカテゴリーは単純なものではなく、関連性があり、相互に関連している。例えば、第一のタイプは、伝播した地の土着文化に吸収・統合された要素がある程度、確かに含まれている。第二のタイプは、必然的に、伝播された場所の固有の文化に取り込まれ、更新されたという要素を含む。また第三、第四のタイプは、吸収や融合の度合いが大きい、中国道教の文化的基盤をある程度維持している・・・などが挙げられるだろう。中国道教の海外への普及とその影響の度合いは、複雑で多様なものと言える。そこで、上記の4つのカテゴリーにおいて、中国の道教が海外でどのように普及し、どのような影響を与えたのかに焦点を当て、その主な特徴を理論的に説明したい。以下、この4つのタイプを2つのグループに分け、既存の研究成果から典型的な例を選んで議論を展開したい。

二、本色型と吸納型の特徴

1. 本色型の特徴

⁴ 村上重良：『国家神道』，北京：商務印書館1992年版，第11頁。

⁵ 孫亦平：『東亜道教研究』，北京：人民出版社2014年版，第1-15頁。

歴史と現状のどちらを見ても中国の道教の海外への普及とその影響は、ほとんどが本色型である。つまり、中国の道教の本来の姿が維持されている。これは、海外に伝わった初期の道教のほとんどが、中国人の子孫が生活のために海外に出て行って伝えたものだからである。

歴史的に見ても、海外に出た初期の中国人の多くは、逃亡や災害回避、生活のために、異国の地で苦しい生活を送り、祖国や愛する人を懐かしみ、祖国の神々を祀ることでしか加護を得られず、生活や帰郷に希望が持てないと考えていた。そのため、海外に行くときには神像を持って行き、海外に着いてからは、ある人は家に置いたり、ある人は唐人と一緒に礼拝できるような簡単な場所を作ったりし、道教の道士が来たら、地方政府の許可を得て、徐々に道教の寺院を作っていった。⁶ 上記の過程は歴史が長く、歴史的な情報が少ないため、再現するのは難しい。陳耀庭氏の説明によると、過去2世紀の間、道教の道士は海外に出て行ったが、その多くはシンガポール、マレーシア、フィリピンなどの華僑に招かれていたという。200年前、オーストラリアで金が発見され、広東人の労働者たちが金を採掘しに行ったとき、まだ道教の道士がいなかったのも、彼らは穴の中に小さな寺院を建てた。華僑の移住地における道教の導入は、ほとんどが中国人の道教信者から始まり、その後、さまざまな小さな寺院ができ、更にその後、中国人が生活基盤を固め、経済的に余裕ができると、故郷から道教の道士を招いて道教の儀式を行うようになった。そして、何百年もの努力の末、多くの中国の集落は道観を建て、道教寺院を設立し、今日まで続く宗派を形成した。⁷

文献や現地調査によると、華僑の居住地における道教の信仰は、ほとんどが中国の道教の基本的な側面をさまざまな形で維持している。

例えば、シンガポールにある最古の中国寺院である順天宮と福德祠の2つは、シンガポールとマレーシアの研究者によると、中国の「土地の神」である「大伯公」を主祭神として祀っていた。シンガポール・マレーシア地区の文化的色彩を加えられた「大伯公廟」の出現は、マレー地域に道教が導入されたことを示すものと見ることができ、「大伯公」は今でもシンガポールとマレーシアの華僑の間で最も崇拝されている神の一つである。タイには約540万人の華僑がいて、人口の10%を占めている。国内には24の有名な中国式寺院があり、そのうちの10の寺院は「本頭公廟」と呼ばれている。「本土公」は潮州方言で「本頭公」と発音しますが、いわゆる「本頭公」は道教の奉る「土地神」である。また、タイの華僑ビジネスマンたちは、いくつかの主要都市に、関帝を祀る寺院「協天上帝廟」を建てている。その中でも最も有名なのが、バンコクにある「関帝廟」で、「武聖廟」とも呼ばれている。インドネシアには約500万人の華僑がおり、華僑排斥という危機下でも、中国の道教寺院はその人気を失うことはなかった。これらの中国の寺院で主に崇拝されているのは、「大伯公」つまり「土地神」である。インドネシアの華僑の間でも関帝信仰は盛んで、ジャカルタの南靖廟、メダンの関帝廟、ジュカンの義和廟などの有名な寺院がある。カンボジアの華僑の多くは、福建省や広東省の出身者である。首都プノンペンには、協天上帝廟（別名：関聖帝君）の寺院があり、中国人は関帝の神の祭りの際に礼拝の儀式を行う。そこでは、獅子舞の一団や、鉦・太鼓の団体が式典を彩る。フィ

⁶ 卿希泰、詹石窓主編：《中国道教通史》第五卷，第394頁。

⁷ 陳耀庭：《走出国門的宗教應該怎樣堅持中國化》，載丁常雲主編：《道教轉型中的機/機遇與應對》，上海：上海三聯書店2020年版，第128-129頁。

リビンの華僑は少数派だが、道教は強い影響力を持っている。国内には58の道壇があり、約3万8千人の道教信者がいるが、大きなものでは、カロオカンの大道玄壇、マニラの九霄大道觀、バシの九八竜霄宝殿、セブ島の定光宝殿などがある。マレーシアでは、三清觀と老子学院が新しく設立された正統派の道教寺院・組織で、前者は「全真玄都津壇」を設立し、「全真伝戒大法会」を行い、中国道教協会から派遣された80人以上の全真道師が40人以上のマレーシア人の弟子に「初真戒」を授けた。後者は、「虔誠弘道、培養人才、弘揚道学、提倡正信」という4つの主要な使命を持ち、道教の大祭や古典・教義・儀式の講義などを行っている。

全体として、道教は東アジアで長く普及し、影響力を持っているが、欧米の華僑が建てた道壇や道教寺院は規模が小さく、影響力も小さい。しかし、東南アジアの道教と同様に、海外に出稼ぎに行った初期の華僑が持ち込んだだけでなく、現地の華僑社会では、心の慰め、社会的交流、祖国の文化の継承、民族の結束力の強化など、さまざまな機能を果たしている。⁸

2. 吸納型

先に述べたように、「吸納」とは、海外に広まった道教が、主にその土地の固有の民族信仰に吸収されたということだ。その典型的な例が、中国の道教の要素を日本の神道が大量に吸収したことがある。中国の道教が日本の神道に大きな影響を与えたことは、大きく分けて2つの方法で分析することができる。まず、「神道」という名称とその意味は、もともと中国の道教の教典に由来している。

「神道」という言葉は、『易経・觀卦』から引用されており、「觀天之神道，而四時不忒。聖人以神道設教，而天下服矣。」とある。道教の古典『太平経』では、「神道」について随所で説明しており、例えば「太平氣至，陽氣大興，天道嚴，神道明。明則天且使人俱興用之，神道用，則以降消鬼物之道也。神道興，与君子同行」、「夫真道而多与神交際，神道専以司人為事……」、「身變形意，与神道同門，与真為隣，与神人同戸」とある。日本で初めて宗教を「神道」と呼んだ文書は、8世紀の「日本書紀・用明紀」に「（用明）天皇，信佛法、尊神道。」とある。三谷栄一氏の解釈によれば、ここでいう「神道」とは、「仏教」に対して、間違いなく「道教」を指しており、一步引いて言えば「道教の影響を強く受けた日本の国教」ということになる。また、日本の神道で使われる「天皇」「真人」「惟神」「神宮」「神社」という言葉も主に中国の道教の文献から引用されている。⁹

第二に、日本の神道の各宗派も中国の道教の影響を強く受けている。例えば、「陰陽道」として知られる「戸隠神道」は、日本の伝統的な信仰をベースに、中国の道教や仏教の密教儀式的な要素を取り入れた神道宗派で、特に占いや呪文に重点を置いている。現在、天社土御門神道本庁には、「太上神仙鎮宅靈符」が所蔵されている。上段に八卦図、中段に北斗七星図、下段に天子と従者の図

⁸ 卿希泰、詹石窓主編：《中国道教通史》第五卷，第十七章“道教在世界各地的傳播和影響”；孫亦平：《東亜道教研究》，第四章第五節；濮文起：《関羽一從人到神》，北京：商務印書館2020年版，“七、移民神”里“下南洋”一節。

⁹ 福永光司：《日本文化と道教—以天皇為思想信仰談起》，載《世界宗教研究》1982年第2期；王桂平：《中国道教在日本的傳播及其影響》，載樓宇烈、張志剛主編：《中外宗教交流史》，長沙：湖南教育出版社1998年版，第三章第二節，第130-133頁；陳耀庭：《道教在海外》，福州：福建人民出版社2000年版，第53-54頁；卿希泰、詹石窓主編：《中国道教通史》第五卷，第394頁。

が描かれており、天子は真武坐像に似ているが、描かれている72の霊符は、道教の筆法と同じである。陰陽道の儀式には、泰山府君祭、天曹地府祭、星辰祭、星神祭などがあり、護符を使うだけでなく、道教の「禹歩」を使うこともある。また、修験道は日本人の伝統的な信仰に基づいた神道の一派であり、中国の道教や仏教の修行をベースに、苦行や修行、護符や呪文などを主な行っている。修験道の儀式は、道教の「九字訣」、「照妖鏡」、「霊符」、「急急如律令」など、道教の方法や手段を多用している。改派は明治5年に正式に廃止されたが、今でも日本人の生活に影響を与えている。吉田神道は、「唯一神道」や「卜部神道」とも呼ばれ、体系的な教義を持つ神道の重要な一派である。この宗派では、『北斗元凌駕』、『太上太玄女青三元品戒拔罪妙経』、『上清三元玉檢三元布経』など、中国の道教の古典の基本的な概念や考え方をそのまま吸収している。

日本の神道は、独自のアイデンティティを維持・発展させながらも、古典や教義、儀式に中国の道教の要素を多く取り入れることができたのはなぜか。これは、日本の神道が独特の民族性、地域性を持っているからだと考えられる。世界宗教史においては、ユダヤ教、ヒンドゥー教、道教、神道などが比較的典型的な国の宗教的伝統である。日本の学者である村上重良は、ユダヤ教、ヒンドゥー教、道教と比較して、神道には「二重の特殊性」とがあると指摘している。まず、神道は日本の原始社会から生まれ、仏教、儒教、道教、キリスト教などとの融合によって発展してきたが、神社参拝の儀礼を民族共同体の儀礼とするなど、原始宗教の主要な特徴を強く維持している。つぎに、神道は外伝の条件が少なく、孤立した国土、民族的にも単一で、言語的にも均質な日本という国でしか実践できなかった。¹⁰

三、融合型と更新型の典型

1. 融合型の典型

前にも述べたように、いわゆる「融合」とは、中国の道教が伝播した地域の固有の文化と融合し、新しい宗教が形成されることを意味している。これまでの研究者の多くは、ベトナムのカオダイ教は典型的な融合宗教であると同時に、ベトナムの土着宗教の中で最も代表的な宗教であると主張してきた。謝昂は、カオダイ教の起源とその信仰の融合について、現地調査やベトナム・中国の詳細な資料を用いて包括的に検証したものである。

カオダイ教は、1920年代にベトナム南部で形成された。当時、ベトナムはフランスの植民地支配下であり、伝統文化や生活習慣は破壊され、人々の信仰を再建する精神的な力が強く求められていた。人々の信仰を再構築するためには、まず地域の伝統文化に根付くことが必要だった。これにより、カオダイ教はあらゆる宗教的・文化的要素を統合し、多元的な教えの体系を形成することとなった。ベトナムの文献『三期普度大教（高台教）』にはこう書かれている。「カオダイ教は総合的な宗教であると同時に、新しいタイプの宗教でもある」。いわゆる「カオダイ」は、「高台仙翁大菩薩摩訶薩」

¹⁰ 村上重良：《国家神道》，第5-13頁。

とも呼ばれており、ベトナムの学者によると、「高台」は儒教¹¹、「仙翁」は道教、「菩薩」は仏教を意味するが、その正式名称は「三教同源、三教合一」という意味だけでなく、「諸神共処、万教帰一」を表現することを目的としている。この信条は、高台教の様々な経典に見られます。例えば、主に姜太公の神の教を説いた『玉皇真経』、主に釈迦の仏教の教を説いた『釈教真経』、主に老子の道教の教を説いた『仙教真経』、主に孔子の聖人の教を説いた『聖教真経』、主にイエスを賛美した『幽明鐘』と『帰来経』などがある。¹²

中国の道教は、さまざまな意味でカオダイ教に重要な影響を与えている。カオダイ教の宇宙観は、「道生一、一生二、二生三、三生万物」¹³という道教の概念に基づいている。カオダイ教の創始者は、主に「求仙降筆」ことに依拠して、神託を得て経典を編纂し、教義や規則を作成したが、この方法は、中国の民間信仰や道教の歴史の中で広まった「扶乩（降筆）」と非常によく似ている。カオダイ教の西寧聖室に祀られている「天眼」（玉皇大神の目）は、「乾坤球」に描かれて最も高い位置に吊るされており、「人間を俯瞰する最高の神」を象徴している。中国の道教思想が、カオダイ教の「多元神霊譜系」にどのような影響を与えたかについては、まだ十分かつ具体的に検討されていない。ベトナムの学者による予備的研究によると、ベトナムの様々な経典のテキスト分析だけでも、中国の道教の神々の系譜がカオダイ教に大きな影響を与えていることを示しており、「玉皇上帝」、「太上道祖」（別名「太上老君、老祖、至極至尊」）、「瑶池金母」（別名「無極慈尊、無極大慈尊、仏母」）、「徳合天大帝関聖帝君」（別名「三鎮浩蕩、蓋天古仏」）、李太白などだ。¹⁴

2. 更新型の典型

先に述べたように、「更新」というのは、中国の道教が伝来した場所の固有の文化と結びついて、新しい道教を形成しているということだ。入手可能な情報や調査によると、韓国の「大巡真理会」は、このタイプの典型的な例だ。

大巡真理会は、1925年に韓国人の趙鼎山が無極道から発展して設立した甌山教の重要な分派である。甌山教は、韓国文化の中で最も特徴的な新興民間宗教とされており、その最大の教団である大巡真理会は「韓国最大の道教組織」とも呼ばれている。大巡真理会の信仰対象は、道教の神格体系の「九天上帝」、つまり「九天応元雷声普化天尊」である。その教義は、「陰陽合徳、神人調化、解冤相生、道通真境」という原則、「安心、安身、敬天、修道」という四つの原理、「誠、敬、信」という三つの本質的な意味に基づいている。これらは、中国の伝統的な道教の教えの主要な要素である。

¹¹ ベトナムでは、儒教は「Nho Giáo」（儒教）と呼ばれることが多い。

¹² 謝昂：《越南高台教研究—以本土宗教復興運動為視角》，北京大学硕士学位论文2008年，藏北京大学図書館；謝昂：《論越南高台教宗教信仰融合的體現》，載《世界宗教文化》2016年第2期。

¹³ 【ベトナム】《大道教理要点》，大道教理普及机/機構年2006年版，第97頁。

¹⁴ 【ベトナム】阮福才：《高台教研究》，廈門大学博士学位論文2020年，藏廈門大学図書館。なお、本項のカオダイ教に関する研究文献や用語表現は、北京大学外国語学院でベトナム語を教えている謝昂氏の協力と修正を受けている。

韓国語での豊富な一次資料をもとに、金勲は次のように指摘した。2015年の統計によると、約100年前に創設された「大巡真理会」は、仏教、儒教、プロテスタント、カトリックなどの伝統的な宗教と並んで、韓国の5大宗教に位置づけられている。韓国では過去150年ほどの間に、新宗教教団が勃興衰退を繰り返し、その数は500前後、少なく見積もっても150～200と言われており、その中でも「大巡真理会」が最も急速に成長し、影響力を持っているというのが韓国の学界の一般的な見解である。規模的には、京畿道の驪川市にある本部道場を中心に、全国に5つの主要な道場があり、それぞれの道場は伝統的な東アジア様式の大規模な複合施設で、独特な特徴がある。さらに、全国に120以上の会館、200以上の会室、2,000以上の布教所がある。大巡真理会の最大の特徴は、社会福祉活動を積極的に行っていることだ。総合大学である大真大学、6つの高校、2つの大きな総合病院、そして「韓国の高齢者福祉事業の新たな一歩」と評される、韓国で最大かつ最高の設備を備えた高齢者福祉センターを有している。これらの社会福祉施設のほとんどは、信徒が拠出する「道人」の「誠金」によって賄われている。1975年から2016年まで、本会の中央本部は、総額7100億ウォンに上る「誠金」の70%以上を、救援チャリティー、社会福祉、教育の3つの主要事業に投資している。

金勲が行った文献、現地調査、理論分析によると、大巡真理会の急速な発展と社会的影響力の主な理由は、儒教、道教、仏教の思想的要素、特に中国道教の核心概念を積極的に吸収し、道教とその文化的伝統の「現代的解釈」を行ったことにあるという。それは「現代的な雰囲気を持った新しい道教のコミュニティ」となっているので、「現代韓国の新しい道教」とも言える。

次に、大巡真理会による伝統的な道教思想の現代的な解釈に注目したい。大巡真理会の教義は、師匠である趙鼎山が示した4つの教義、すなわち前述の「陰陽合徳、神人調化、解冤相生、道通真境」を中心に、以下の4つの主要な要素で構成されている。

第一に「陰陽合徳」である。「陰」と「陽」は互いに調和しているはずだが、現実にはそうではなく、互いに矛盾していることが多く、多くの矛盾や欠点をもたらしている。大巡真理会では、「陰陽」は「正陰正陽」という形で調和することを提唱しており、これを「陰陽合徳」と呼んでいる。

「陰陽合徳」の意味は広く、男女平等、二極化の解消、異なる民族や国家間の調和、物質文明と精神文明の調和、人間と自然の調和などが含まれる。したがって、「陰陽合徳」は、人類が「地上仙境」を創造するための基本原則である。『道德經』で言う、「道生一。一生二、二生三、三生万物。万物復陰而報陽、沖氣以為和」、「孤陽不生、独陽不長」、「無陽則陰無以生、無陰則陽無以化」というのは中国の伝統的な考え方である。大巡真理会が提唱する「陰陽合徳」は、中国の道教の陰陽思想に基づいていることは明らかだが、現代社会の問題点や欠点を「現代的に解釈」したものでもある。

第二に「神人調化」である。これは、「神と人」の新しい関係を指している。大巡真理会では、近年の物質文明の発達が人間の傲慢さを助長していると考えている。

人類は征服するために神道の権威を洗い流してしまった。これは深刻な問題で、解決しなければ、宇宙の機能の基本原則が破壊されてしまう。しかし、いわゆる「神人調化」とは、かつてのように人

15 《韓国大巡真理会尹銀道院長一行拝訪中国道教協会》，載《中国道教》2012年第2期；孫亦平：《東亜道教研究》，第299、306頁。

類が「神に絶対服従」することではなく、人類と神が和解して共生することを意味している。「神人合一」は、伝統的な道教思想の核心的な要素の一つであり、道教神学において存在論的な意味を持ち、自然の道を歩み、道と合一して不老不死になるという道士の理想的な状態を根本的に表現している。大巡真理会が提唱する「神人調化」は、道士の主体である人間を従来の「神と人間の関係の受動的構造」から解放し、道士の主観的な主体性を十分に発揮させ、自己修道と社会的実践を通じて神と人間関係を和解させ、神と人間の一体化を実現しようとするもので、「現代新道教の神学的突破口」とも言える。

第三に「解冤相生」である。これは2つの方法で説明できる。まず、宇宙論的には、神が天地公事を行い、古来からの怨恨を解消して、「天地変化の相生原理」を人々に開いたことを意味する。つぎに、徳の涵養という意味では、すべての人の内心の怨恨を解消し、「解冤相生の修行原則」を守ることだ。大巡真理会によれば、「解冤相生」は、新しい生き方である。解冤の方法には、ネガティブとポジティブの2種類がある。それは「目には目を、血には血を」だけではなく、「敵の怨気を解消し、恩人として愛せば、徳に恵まれる」ということだ。したがって、解冤するためには、「徳を積み、礼を尽くして人に接する」ことが必要となる。このように、「解冤」は「相生」の前提条件であり、「解冤」を積極的に行うことで「相生」が達成され、その両方を同時に実践することで「地上仙境」を築くことができる。以上のような教義上の考え方の説明は、現代社会の紛争を解決し、個人、社会、民族、国家間の調和のとれた共存を促進する上で、明らかに役立つものであろう。

第四に「道通真境」である。「道通」とは、伝統的な道教の重要な概念で、「無不通知、無所不能」という完璧な存在状態をいかに実現するかを指す。道教の「六神通」、すなわち「天眼通、天耳通、他心通、宿命通、神境通、漏尽通」の実践は、「合道」に先立つ神通力の発現である。合道の後、人は「道中重生、返樸帰真」ことができる。大巡真理会では、「道通者」を「道通君子」や「地上神仙」と呼んでおり、「道通」は人種や地位、数に関係なく、すべての人が何かを成し遂げることで、理想的な「後天世界」を開き、世界をひっくり返して天地を刷新することができると考えられている。この教義は伝統的な道教思想と似ているが、大巡真理会は「道通真境」を、天地の天地公事を行う「九天上帝」（姜甌山）を崇拝することとしており、これがこの教義に強い土着性・民族性を与えている。¹⁶

結論：「歴史と現実」の啓発

中国の道教の4つの主要なタイプとその海外での影響を調べ、分析することで、教義上の多くの洞察を得ることができる。このテーマについて、「歴史と現実」という2つの基本的な視点を中心に、いくつかの学術的なコメントを述べたい。

まず、歴史的に見て、中国の道教は1000年以上も海外に広まっているが、この長いプロセスには

¹⁶ 金勲：《韓国新道教大巡真理会の歴史と教理》，載金勲主編：《中韓道教文化比較研究》，北京：宗教文化出版社2017年，第1-23頁。

何かパターンがあるのだろうか。これに対して、筆者は以下のような判断を下した。世界宗教史の観点から見ると、何世紀にもわたっていくつかの主要な世界宗教が広く普及してきた第一の条件または前提条件は、それらがすべて、異なる文化的、民族的、社会的状況に適応し、さまざまな方法で土着化、民族化、地域化、文脈化することができたということだ。¹⁷道教はまだ世界宗教にまで発展していないが、本稿で紹介した類型分析から明らかなように、数世紀にわたる海外での道教の普及とその影響力は、世界宗教史が明らかにした生存と発展の法則に沿ったものである。つまり、本色型、吸納型、融合型、更新型のいずれであっても、道教の海外への普及とその影響が、異なる文化、民族、社会への適応を通じて、土着化、民族化、地域化、文脈化されてきたことを、それぞれの方法で示しているものであり、4つのタイプは、普及の対象、影響度、主要な特徴を反映しているに過ぎない。この歴史研究の結論は、道教の海外普及の歴史を振り返るだけでなく、道教の「海外進出」を展望するのにも役立つものである。諺に「以史为镜、可以知兴衰。以人为镜、可以知得失」とあるがごとくである。

次に、現実的な観点から、「道教のグローバル化」を語ることは、もはや以前と同じではない。2017年、中国道教協会は海外文化交流の観点から「道教のグローバル化」という目標を打ち出し、続いて5つの具体的な取り組みとして、国際道教フォーラムの開催、「道教グローバル化」活動の実施、世界道教連盟の設立準備、道行天下の活動の展開、「一带一路」の建設、香港・マカオ・台湾の道教コミュニティとの交流を強化した。このことから、今日の道教は、中国文化の中の独特な道教文化の伝統を促進し、「一带一路」戦略に奉仕し、「人類運命共同体」に貢献するという、かつてない使命を持っていることがわかる。このような時代の重要な任務を担うために、中国の道教は「練好内功」、道教の豊かな思想的資源を探索し、教義と現代的解釈の研究に専念し、中国の伝統の知恵を国際的仲間と共有して、グローバル化の時代に人類が直面している矛盾、対立、挑戦に対応しなければならない。

著者の建言は、単なる空論ではなく、3つの主要な論点に基づいて、歴史、現実、論理を統一したものである。第一に、道教は中華民族の固有の宗教文化伝統であり、中国に現存する五つの宗教の中で「唯一生まれ育ったもの」であるため、道教は間違いなく「中国の伝統文化の特徴」が最も豊富であり、「中国の宗教文化の精神」を最もよく伝えることができる。第二に、儒教・道教・仏教が一体となった中国文化の伝統において、道教は儒教や仏教を補完するものであるだけでなく、もともと道教の哲学と道教の教義は互いに融合していた。第三に、過去千年間の海外における道教の普及の歴史は、調和と多様性、包括性といった道教の哲学と教義の特徴を示すのに十分である。調和的で包括的な道教の特徴により、異なった伝搬先でも真実性を保ち、吸収され、統合され、更新されること、すなわち、中国文化の伝統に特有の道教の知恵をさまざまな形で広め、共有することが可能であることを示している。

イギリスの著名な哲学者であるバートランド・ラッセル (Bertrand Russell) は、現代における人間の主な対立を3つに分類した。人間と自然の葛藤、人間と人間の葛藤、そして人間と自己の葛藤である。道教研究の第一人者である陳凱歌は、「中国の道教思想は、古くからこの三者の対立を問題

¹⁷ 張志剛：《“宗教中国化”義理研究》，載《世界宗教研究》2016年第3期。

にしてきたが、「天・人・心」の調和をより重視してきた。莊子の言葉を借りれば、この三者の調和は「天・人・心」の調和にある。莊子が開拓した「天人心の調和」の領域は、中国哲学の最高の領域である。この思考パターンの下では、「天人合一」が「人の和」「心の和」の最終到達点となるに違いない。¹⁸このような認識と解釈で、道教の哲学領域で昇華された道教の基本教義、例えば「道法自然、生道合一、抱樸守真、清静無為、性命双修、尊道重徳、斉同慈愛、異骨成親」などを「現代的な感覚で解釈」することができれば、現代人が基本に立ち返り、「自然の道」（自然の法則）、「処世の道」（社会の法則）、「養生の道」（生命の法則）を理解しなおし、役立つことは間違いない。この3つの法則に基づいて、上述の「三大葛藤の治理の道」を求める方法を模索する、一言で言えば、「現代の人間の問題」に焦点を当て、「近代の義理の解釈」に徹するという、「道行天下」の基本的な方法である。

ここまでくると、中国での道教の中国的志向をどう堅持するかという、道教界で注目された話題となる。私たちの多くが見てきたように、中国における道教の中国的志向を堅持するための基本的なステップは、道教教義の思想体系を強化し、時代の要請に沿った中国的特徴を持つ道教の知恵の教義的解釈を提供することにある。この深い洞察は、「海外に出て行く道教の過去と現在」は、世界宗教史が明らかにした生存と発展の法則に沿ったものでなければならず、「道行天下」ことができ、海外での道教の土着化、民族化、地域化、文脈化を真に推進するために、教義解釈は時代に合わせたものでなければならないのではないかという熟考を促す。

¹⁸ 陳鼓應：《道家的和諧觀》，載陳鼓應：《道家的人文精神》，北京：中華書局2015年版，第22-23頁。

韩国岩刻画¹的信仰与礼仪

徐永大

仁荷大学 名誉教授

I

韩国从1970年川前里发现岩刻画开始，至今已从38处遗址中确认到岩刻画存在（如果把凹穴计算在内，遗址的数量远不止此）。²随之韩国也正式开始岩刻画的研究，终于在1995年成立了专业研究团体韩国岩刻画学会。由此，韩国在岩刻画的创作技法与先后关系、表现形式与其变迁等方面大体上达成一致，如今研究领域已经扩展到国外的岩刻画。

这些岩刻画研究中重要的主题之一便是宗教问题。这是因为，包括岩刻画在内的史前美术的创作目的一般被视为是与宗教挂钩的。因此，关于岩刻画所反映的信仰与礼仪有诸多成果问世，³可以说这些成果为岩刻画本身乃至为理解韩国原始古代社会的宗教做出了相当大的贡献。

然而，无论是对每一幅画作的解析，还是对岩刻画所反映的信仰与礼仪的整体性质，研究者在很多方面都各持己见。其中的原因有很多种。首先，由于磨损严重，解读岩刻画并非易事，且刻画的内容也较为零碎。其次，没能准确把握岩刻画创作者的思维结构也是重要的原因之一。

既然岩刻画的作者也是智人（homo sapiens），那么他们的思维结构必然与现代人有所关联（cf. Lucien Levy-Bruhl的原始心性论）。但事实上，二者的确存在许多不同之处。关于这一点，坦桑尼亚桑达韦（Tanzania Sandawe）部族的青年在看到耶稣降生图后说出的话语颇具启发意义。用现今的比例概念来看，耶稣是初生的婴儿，理所当然要画得最小。但这名青年却对此表示不理解。他认为耶稣作为主人公必然要画得最大，而图中却是画的最小的。⁴那么反过来说，现代人要理解桑达韦部族的绘画，首先要把握重要性先于比例概念这一事实，其次要明白重要性的尺度是什么。这一逻辑同样适用于理解史前时代的岩刻画。

这样或许有同语反复之嫌，但笔者想表达的是，站在今天的立场上认为理所当然的事情并非等同于原始或古代的真相。从旧石器时代晚期拉斯科（Lascaux）洞窟壁画上画着的动物数量来看，马明显最

¹ 岩画包括在岩石上绘画的岩绘画（rock painting）和在岩石上雕刻的岩刻画（rock carving, petroglyph），韩国尚未发现岩石绘画。Petroglyph是希腊语中petros=stone, glypho=carve的合成语，意为“the pictures cut into rock by prehistoric people”（Beth Hill, *Guide to Indian Rock Carving of the Pacific Northwest Coast*, Hancock House Publisher, 1975, p. 6）。

² 李夏雨，「不朽的記録 大谷川的岩刻画」（蔚山大学出版社，2021），p. 21-22。

³ 宋华燮，「韩国岩刻画的信仰礼仪」，『韩国的岩刻画』（韩吉社，1996）

张明洙，「从岩刻画窥探我国先史人的信仰思维」，『韩国岩刻画研究』1（韩国岩刻画学会，1999）

张明洙，「韩国先史时代岩刻画信仰的发展」，『韩国岩刻画研究』2（韩国岩刻画学会，2000）

李夏雨，『韩国岩刻画的祭祀性』，学然文化社，2011。

蔚山大学校盘台岩刻画遗迹保存研究所，『韩国的富饶祭与岩刻画』，翰林出版社，2017

蔚山大学校盘台岩刻画遗迹保存研究所，『韩国的性信仰与岩刻画』，翰林出版社，2018。

⁴ Emmanuel Anati（李胜宰 译），『Aux Origines de L'Art（艺术的起源）』（海洋出版社，2008）p. 387-388。

多，约占60%，其次是牛和鹿，分别占16%。因此，人们认为绘制拉科斯洞窟壁画是为了祈求捕猎顺利。然而在挖掘拉科斯洞窟中堆积的文化层后发现，当时的人们食用最多的动物是驯鹿（占出土动物遗骨的90%），马和鹿分别占0.7%、1.5%，且并没有发现任何牛骨。⁵由此可见，拉科斯洞窟壁画是为了抓到更多的猎物这一观点虽不无道理，但也未必是事实，这或许对解读韩国岩刻画有所启迪。

在这种情况下，采取多种方法论也不乏为深入研究岩刻画的手段之一。至今为止在与宗教相关的岩刻画研究方面也并非没有新的方法论探索出现（如，基于大伽倻神话解读高灵地区的岩刻画，或通过与国外岩刻画的比较进行解读等），但其主流仍是在认真探讨韩国岩刻画的基础上类推信仰或礼仪的归纳研究。归纳法是一切学问都必须适用的基本且健全的学术作风。在这一点上岩刻画的研究也不例外。但为了突破归纳法道路上的重重阻碍，或许可以考虑导入演绎法。

此处的演绎法将宗教学、宗教人类学的成果或结论应用到韩国岩刻画当中，某种意义上可以说是一种广撒网的研究方法。当然，演绎法的局限性也是不言而喻的，且亦有历史经验表明此类尝试大有可能无疾而终。但如果演绎法从未被运用到岩刻画的研究当中，那么即便是为了从失败中汲取教训（经历失败才能积累know-how），这一方法也是值得一试的。因此，本文从这样一个角度出发，整理了笔者自身的几点思考。

II

宗教研究于19世纪后半叶形成，其主流是关于宗教进化的研究，而在此过程中宗教与咒术（magic，中国更多使用巫术一词）的关系逐渐成为争论的焦点。这一时期，宗教与巫术之争的代表性人物是弗雷泽（James G. Frazer, 1854-1941）⁶，作为讨论的出发点，他将人的知识分为①巫术 ②宗教 ③科学，认为这些知识将按照巫术→宗教→科学的顺序分阶段发展。根据弗雷泽的说法，巫术是人类用以支配自然和环境的技术之一。既原始人在发现事物或现象之间错综复杂的因果关系之后，为得到所期望的结果而人为地制造因，这便是巫术。巫术分两种，一种是基于“相似率（law of similarity）”的顺势（同类）巫术(homeopathic magic)或模仿巫术(imitative magic)，认为通过模仿某一现象就能得到所期望的结果（“like produces like”）。如，祈雨祭时模仿雨水和雷鸣在祭坛上泼水或敲鼓等行为）。另一种是立足于“接触律（law of contact）”的接触巫术(contagious magic)，该巫术的基本逻辑是一经接触的物体在中断接触、互相分离之后还会继续相互作用。如，为了伤害某人而加害于被害者身体的一部分（头发、指甲）或衣物。⁷

但巫术在掌管现象时仅仅使用了因果律，故而不存在神能介入的余地。在这一点上，巫术反倒与科学有着相似之处。但在错误地连接了因果关系这一点上与科学截然不同（因此弗雷泽认为magic=pseudo-science），也正是这一局限性致使巫术在实现目标的路上屡屡受挫。人类由此深感自身

⁵ 横山祐之，『探索艺术的起源』（朝日新闻出版，1992）；張锡浩 译，『先史艺术纪行』（四季节，2005）p. 60-65.

⁶ J. G. Frazer(朴圭泰 译注)，『The Golden Bough(金色树枝)』1(乙酉文化史，2005) 70-178页.

⁷ sympathetic magic(law of sympathy) ┐ homeopathic magic(law of similarity)
 └ contagious magic(law of contact)

的有限性，继而发现超越人类的神明存在，并试图依靠神明谋求生存，于是宗教诞生了。因此对弗雷泽来说，有无神明观念是划分巫术与宗教的重要尺度之一。

弗雷泽的研究在学界引起强烈的反响，围绕这一研究，正反两方观点的对立持续了一段时间。其中具有代表性的人物有布罗尼斯拉夫·马林诺夫斯基（Bronislaw Malinowsk, 1884-1942）。⁸马林诺夫斯基是功能主义者（functionalist），他与进化论者弗雷泽在看待社会与文化的视角上有根本性的差异。这样的差异可以从马林诺夫斯基的巫术·宗教论中窥见一二，他认为巫术和宗教的区别在于其目的不同而无关乎神明观念的有无。既，祈求富饶丰产，出海平安，消除病魔等带有即时性（现实性）的具体目的是巫术，带有赎罪、皈依神明等抽象目的便是宗教。并且基于特洛布里恩（Trobriand）岛等地的实地调查经验，明确了巫术与宗教并非出自于不同阶段，而是共存于同一个社会当中。

尽管巫术与宗教的关系曾一度成为宗教研究的争论焦点，如今却并不会对二者加以严格区分，而是较多地使用巫术-宗教（magico-religious）一词。然而在学术史上引起轩然大波的这一争论并不会就此销声匿迹。换句话说，它扩大了对于宗教现象特定部分的认知范围，这一点不可否认。例如，即便同样出于具体且现实性的目的，将神明观念视为第一的情况和侧重于忠实遵循某一规定或原理的情况是能够加以区分的。这样的差异使得我们可以进一步去思考宗教观念的差异，甚至是时间的先后顺序。

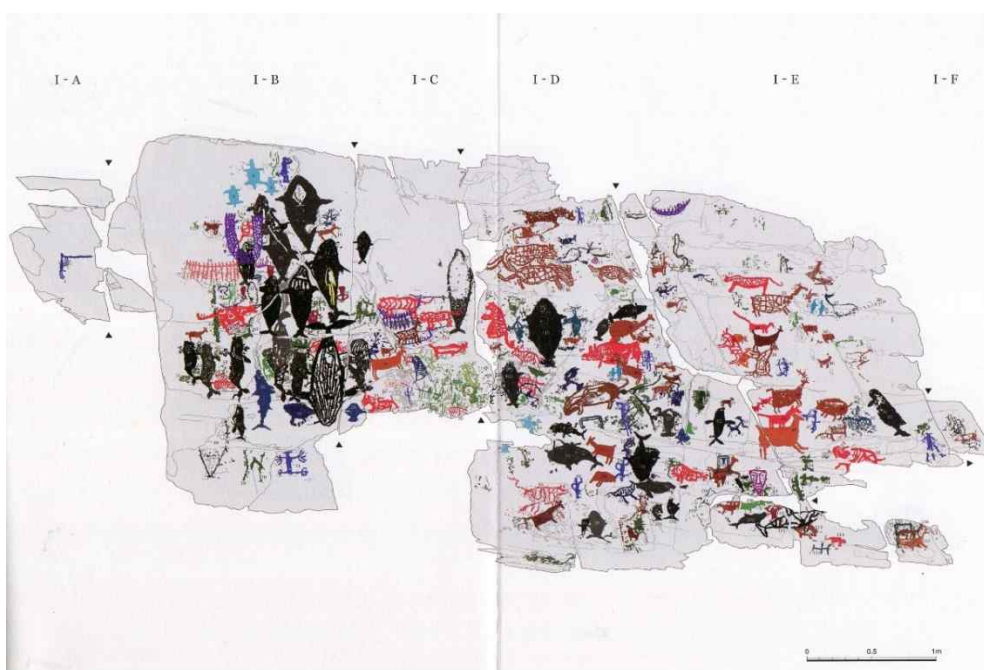
如果基于这些事实去观察韩国的岩刻画，首先值得关注的是蔚山盘龟台岩刻画（国宝285号）。众所周知，盘龟台岩刻画位于蔚山广域市的太和江上游大谷川边的岩壁（宽8m，高4m）上，刻有写实的动物、人物、船只等形象，属于岩画的一种（〈图1，2〉）。关于其中的动物形象，靠近大海的东侧（左侧）刻有海洋动物（〈图3〉），而靠近山的西侧（右侧）刻有陆地动物（〈图4〉）。除此之外，海洋动物和陆地动物在创作技法方面也有所不同，海洋动物大多为面刻，陆地动物则既有面刻也有线刻。据说面刻与线刻反映了创作时期的不同，面刻的出现早于线刻。那么海洋动物与陆地动物在创作时期上也存在些许差异。

由此可以推断出，盘龟台岩刻画的创作虽然跨越了不同时期，但无论在哪个时期，创作该岩刻画的团体都与动物有着密切的关系，并且还提供了一种可能性——如果此处曾发生过某种宗教行为，其必定与动物有关。

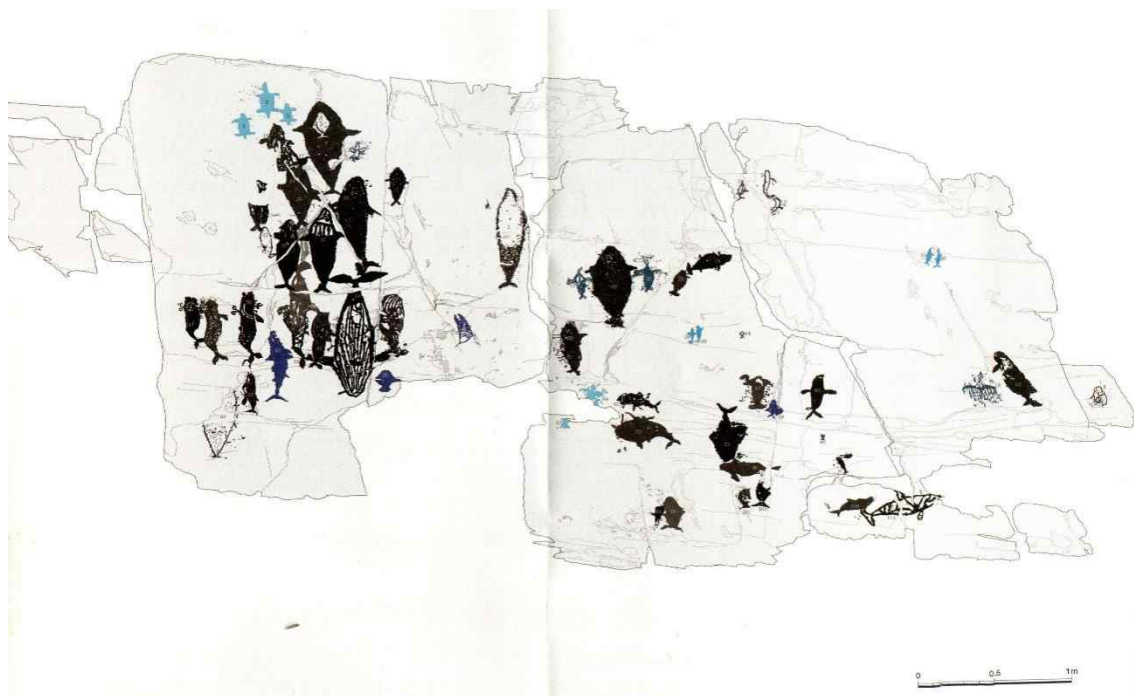
⁸ B. Malinowski, *Magic, Science and Religion and Other Essays*(Doubleday Anchor Book, 1948) pp. 87-90.



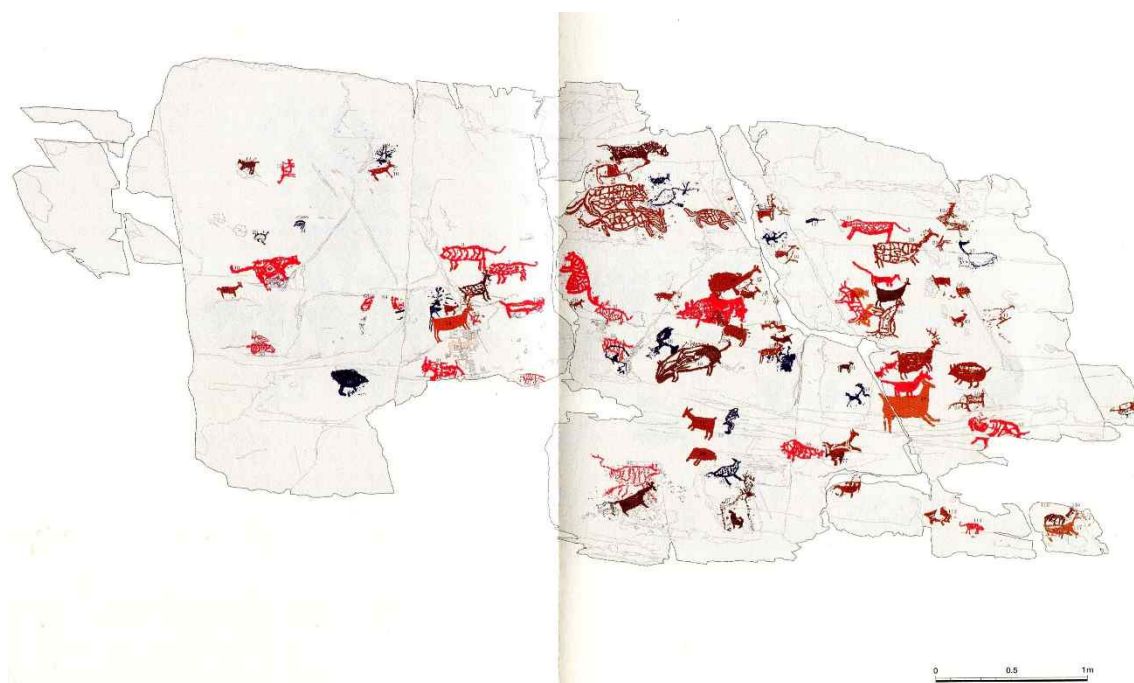
〈图1〉 盘龟台岩刻画全景



〈图2〉 盘龟台岩刻画临摹图



〈图 3〉 仅示出盘龟台岩刻画中海洋动物的图



〈图 4〉 仅示出盘龟台岩刻画中陆地动物的图

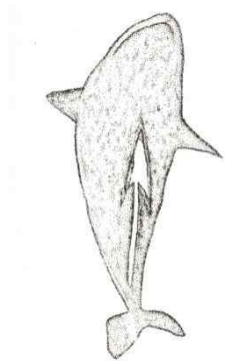
那么盘龟台岩刻画上是否刻有作为信仰对象的存在？就结论而言，动物当中似乎并没有信仰与祈愿的对象。首先，海洋动物中最具代表性的是鲸鱼，但画中有鲸鱼被鱼叉所击中（〈图5〉）。若鲸鱼是信仰的对象，那就难以解释这幅画了。其中的陆地动物有虎、鹿、野猪等，在韩国，人们很早就将老虎供

奉为神。⁹然而盘龟台岩刻画中有被关在木栅栏里的老虎形象（〈图6〉）。老虎尚且如此，其他陆地动物就更不可能是神灵了。

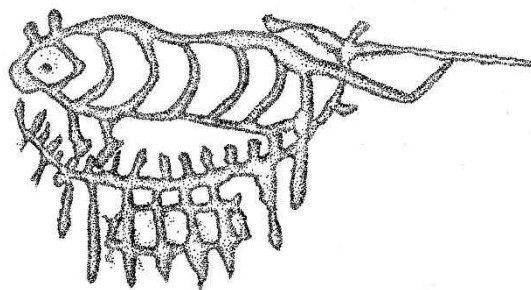
而问题出现在人物图，尤其是其中的〈图7〉。因为，报告书中将其称为假面，¹⁰但也有观点认为这是神像。只用面部来表现神灵的情况也的确是存在的。例如，中国鄂伦春族在表现山神白那恰时只在树上画出面部（〈图8〉）。但迄今已知的韩国史前时代神像一般都如后述那样并没有明显地体现出面部的五官（参考〈图12，13，14〉）。外国的神像也是如此（参考〈图15，16〉）。对此有人解释称，其原因在于无论是神是人都只强调了他们的功能而没有确立对个性（personality）的认知。¹¹换言之，为了强调富饶丰产的功能而夸张地表现乳房、臀部、或阴部。也就是说，鲜明刻画五官的这幅画不太可能是神像，至少可以认为在盘龟台岩刻画中是不存在表现信仰对象的画。

除此之外也在盘龟台岩刻画中发现了几幅人物画，包括射箭的人，提枪的人，吹笛引诱猎物的人，划桨的人等等。很明显，这些人物像都是做出狩猎和渔猎相关动作的人类。因此，〈图7〉也不大可能是神像。

并且如后述那样，这幅图背后的观念是，只要忠实遵循某一规定或原理，即便不借助神灵的力量也能实现捕猎顺利等所期望的目的。



〈图5〉



〈图6〉



〈图7〉



〈图8〉 鄂伦春族的山神白那恰

⁹ 『三国志』30卷，「魏书，东夷传，东濊」，“以虎祭为神”

¹⁰ 黄寿永·文明大，『盘龟台岩壁刻画』（东国大博物馆，1984）p. 238.

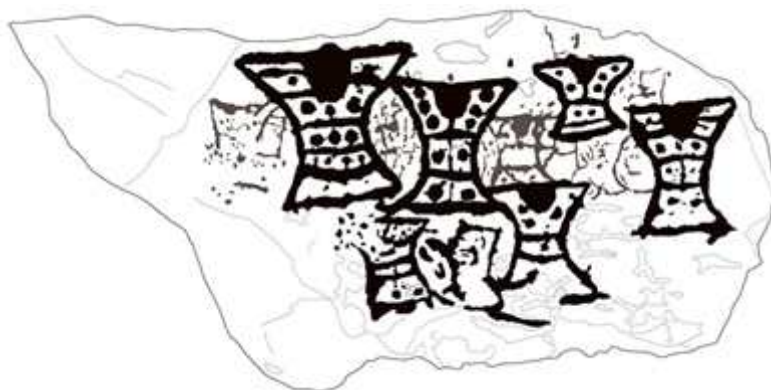
¹¹ Marija Gimbutas, *The Goddesses and Gods of Old Europe* (Univ of California Press, 2007).

木村重信，「毛发与性三角——女性裸像是否表现阴毛所体现的文化性格」，『木村重信著作集』4-民族艺术学（思文阁出版，2000），pp. 65~78.

与此形成对比的是盾牌型岩刻画。盾牌型岩刻画发现于高灵良田洞（=场基里岩刻画，〈图9〉）和安化里、浦项漆浦里（〈图10〉）、永川甫城里、庆州石杖洞金杖台和安心里、南原大谷里等地，已在半数以上的韩国岩刻画遗址中发现了盾牌型岩刻画，是韩国岩刻画的主流。然而盾牌型岩刻画却没有统一的用语，亦被称作为牌形、剑柄形、几何纹神面等。不仅如此，围绕其性质至今也未能达成统一的意见，有人解释为守护地区的象征，¹²有人则认为是萨满（shaman）像，¹³还有人将其视为神像乃至神面，同样视作神像的观点也分成了太阳神说¹⁴、地母神说¹⁵等等。因此，从用语到解读都众说纷纭，难以做出判断。



〈图9〉 高灵良田洞岩刻画



〈图10〉 浦项漆浦里岩刻画拓本

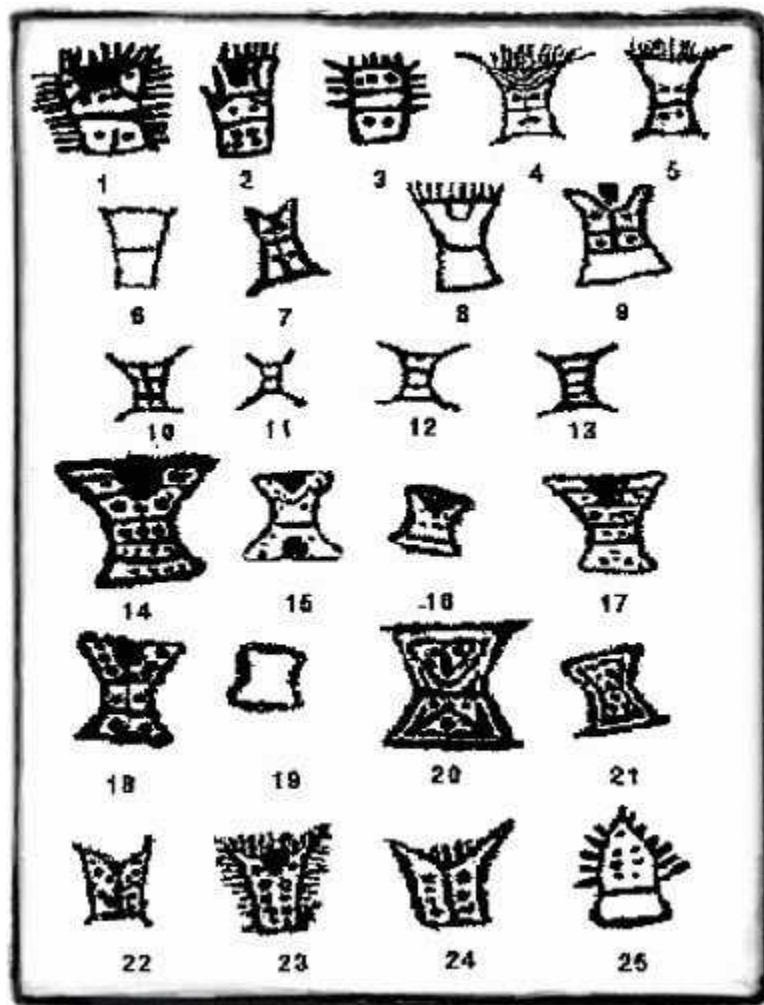
¹² 张明洙，「对荣州可兴洞岩刻画与盾牌纹岩刻画性质的考察」，『许善道先生退休纪念韩国史学论丛』（一潮阁，1992）

¹³ 李相吉，「牌形岩刻画的意义与其性质」，『韩国的岩刻画』（韩吉社，1996）

¹⁴ 任世权，「韩国岩刻画中出现的太阳神崇拜」，『韩国岩刻画研究』1（韩国岩刻画学会，1999）

¹⁵ 宋华燮，「朝鲜半岛先史时代几何纹岩刻画的类型与性质」，『先史与古代』5（韩国古代学会，1993）

宋华燮，「先史时代岩刻画中出现的石剑、石镞的样式与象征」，『韩国考古学报』31（韩国考古学会，1995），



〈图11〉 各种盾牌型纹样

如〈图11〉所示，同是盾牌形纹样也存在许多不同的形态，因此解读时出现分歧也在所难免，此处则遵循了神像一说。因为这些盾牌形纹样与韩国史前时代雕像中的被推断为是神像的东西较为类似。如，在咸镜北道雄基西浦项遗址的青铜器文化层中发现的土偶（〈图12，13〉）或忠清南道牙山南城里石棺墓中出土的青铜器（〈图14〉）都推断为是神像，而岩刻画的盾牌形纹样在形态上与这些相似。

〈图12〉 雄基西浦项

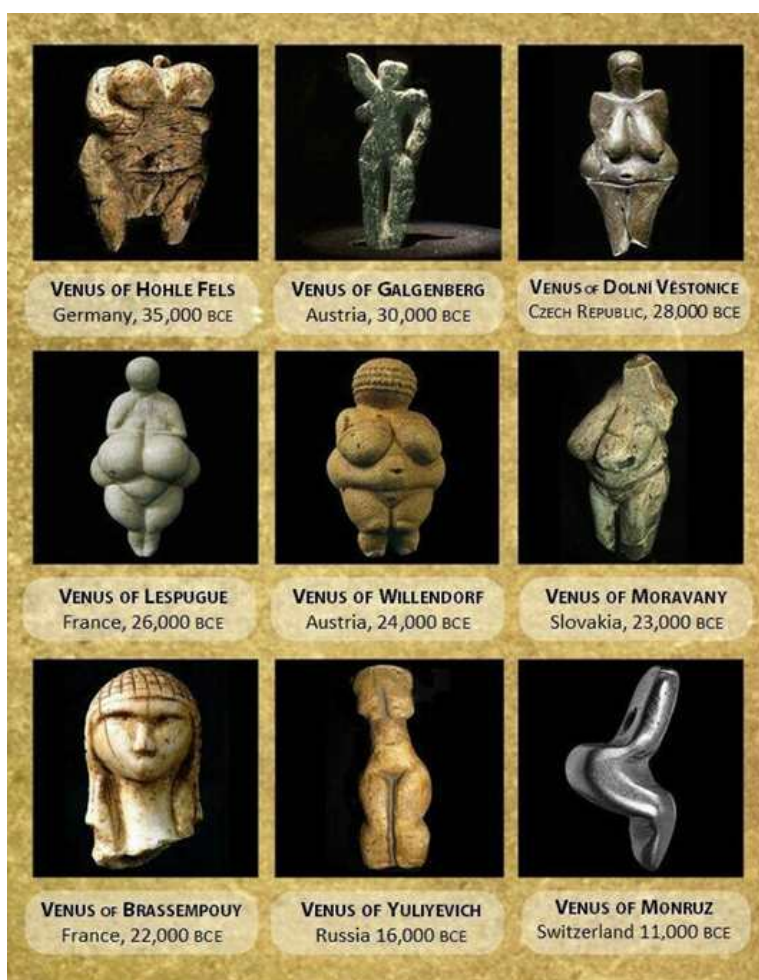




〈图13〉 熊基西浦项



〈图 14〉 牙山南城里石棺墓



〈图15〉 欧洲的各种先史女神像



〈图16〉 日本的土偶

若要问这些盾牌形纹样描绘的是神像中的哪位神明，笔者也无法提出任何独到的见解，但太阳神一说的确存在一些瑕疵。北亚地区从新石器时代就有太阳神的存在，这一点早已被证实，¹⁶鉴于此，韩国

¹⁶ Anatoli I. Martynov, 「The Solar Cult and the Tree of Life」, *Arctic Anthropology* 25-2 (1988) p. 13.

的岩刻画中也有可能出现太阳神。且该岩刻画中，上部或左右两侧刻有类似于光线的线条，这似乎也在印证着太阳神说。但是再看看其他国家的例子，太阳神大体上表现为圆形，这就有别于该类型的岩刻画。¹⁷不仅如此，相当一部分该类型岩刻画中并没有出现光线。

韩国的岩刻画很多都位于河畔，暗示着与水之间的关联性。那么，是否可以认为盾牌形岩刻画描绘的是与水相关的神明呢？进一步猜测，这或许是与农耕有关的神明的模样。¹⁸



〈图17〉印度尼西亚盾牌



〈图18〉日本盾形直弧纹埴轮

然而重要的是不同于盘龟台，盾牌形岩刻画中有表达的神像的岩刻画存在。盘龟台岩刻画的基本思想是遵循一定的原理或规定而非依靠神的存在以达到所期望的目的，刻有盾牌形图案的岩刻画则承认神的存在并向神明祈祷以求达到所期望的目的。既按弗雷泽式的说法就是，前者为基于巫术观念的岩刻画，后者为基于宗教观念的岩刻画。在接受弗雷泽巫术先于宗教这一观点的情况下，这样的差异能够为理解岩刻画的先后关系带来一定的启发。¹⁹

III

¹⁷ UNESCO(ed), 参考收录于『太阳神话』(讲谈社, 1997)的插图。

韩国的岩刻画中出现同心圆文(如<图9>的高灵良田洞岩刻画), 这样的同心圆很可能表示的是太阳。

¹⁸ <图 17>在形态上与盾牌形纹样类似, 是印度尼西亚的一种盾牌, 左右带有装饰性羽毛; <图 18>为日本的盾形直弧纹埴轮, 尚不清楚二者之间有无关联。

¹⁹ 韩国岩刻画研究最大的难题在于编年。围绕盘龟台这一代表性的岩刻画, 就有旧石器时代说、铁器时代说等各种不同的意见, 由此也可以看出编年方面存在问题。(蔚山大学盘龟台岩刻画遗迹保存研究所, 『蔚山盘龟台岩刻画的制作年代论』, 翰林出版社, 2015)。因此需要尽早从多个角度入手解决编年问题。

渔猎、农耕、畜牧等不同文明下，人类的生活方式各不相同，信仰或礼仪的形态自然也是不同的。上文所提及的盘龟台岩刻画从创作题材来看，可以推测为是与渔猎有着密切联系的居民所留下的遗址，所以在此就围绕渔猎民的信仰与礼仪稍作探讨。²⁰

渔猎民的生存离不开狩猎和渔捞，这是不争的事实。因此，他们为了渔猎丰收，在巫术-宗教上倾注各种努力，其中最重要的是准备过程和狩猎后的过程。

以西伯利亚狩猎民族为例，他们会在渔准备过程中表现出各种巫术-宗教方面的努力。包括被动遵守既定的禁忌并占卜成败，主动施巫术祈福，举行集体性的仪式等。此时的巫术行为大多是基于弗雷泽所说的顺势（同类）巫术(homeopathic magic)。例如，画动物被箭击中或跑到陷阱的图，或用箭贯穿被萨满赋予魂魄的鹿。²¹并且在集体性的仪式上供奉掌管动物命运的神——“自然之主(master of nature)”或“动物之主(master of animal)”并献祭供品，祈求渔猎丰收（被动的祝愿有，希望猎人平安；不要让猎物离得太远；不要驱赶猎物，愿神在人类与动物之间保持中立；开门让水獭的魂魄离开；让动物聚集到我们的箭所在的方向等等）。²²此时作为祭品，将海洋动物献给“山之主”，将陆地动物献给“海之主”。家畜则两边都要上供。这是因为只有向“主(master)”上供他所没有的东西才是有意义的。

渔猎结束后的仪式重要性不亚于准备仪式。此时，与被杀害的动物和解是重要的一环，但更重要的是归还动物灵魂的仪式。人类拿取动物的肉，却归还它们的灵魂，从而希望动物能重新长出肉并出现在人类面前。为此，人类在对待动物骸骨时十分珍重以示款待，于是这些动物在回到同伴的身边之后赞许人类，于是就能抓到更多的动物了。有时人类还会朝某一个方向整齐排列动物的骸骨，这个方向意味着动物的灵魂所归去的方向。²³

这些事实可以为理解盘龟台岩刻画提供诸多启示。笔者认为，被鱼叉击中的鲸鱼，亦或是困在木栅栏或网里的陆地动物都是顺势（同类）巫术观念下的创作。既，将这些图刻在岩石上以求在实际渔猎时也能得到同样的结果，并且能推断出盘龟台前曾举行过以此为目的仪式。由此，可以认为盘龟台岩刻画遗址与狩猎或渔捞的准备过程有关。

但是也可以将盘龟台岩刻画和渔猎后的仪式联系起来进行考察。对此，值得注意的是动物们的视线所指的方向（或朝向）。鲸鱼或乌龟等海洋动物大多都朝向上面（天空）²⁴，而陆地动物大多刻在西边（靠山的一侧）（<图2>）。奇怪的是此处的海洋动物并没有朝向东边（靠海的一侧）而是朝向天空（<图19>）。此外，队列前方有正在眺望远方的人物像（<图20>），后方有看似张开四肢跳舞的人物像（<图21>），仿佛是在护卫动物们升天。²⁵那么这幅画所描绘的可能是被捕的海洋动物的灵魂升天回归故里，或重新回到“动物之主”身边的场景。并且站在该队列前后方的人物有或许是自由穿梭于超验世界的萨满，是他将海洋动物的灵魂引渡到它们的故乡。

²⁰ Eveline Lot-Falk(田中克彦·糟谷启介·林正宽 译)，《Les Rites de Chasse(西伯利亚的狩猎礼仪)》(弘文堂，1980)。

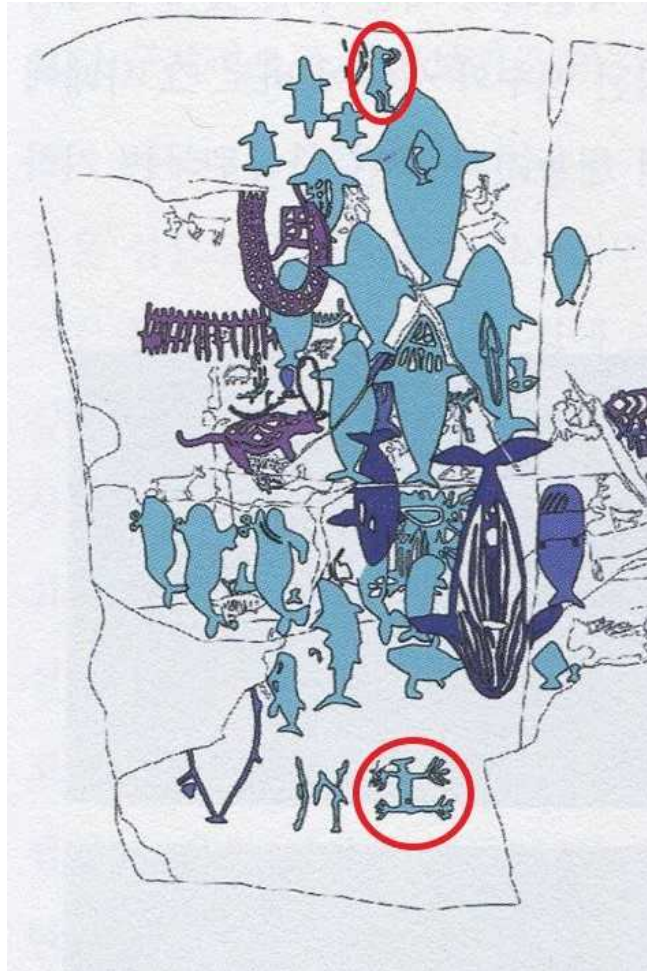
²¹ Eveline Lot-Falk, *ibid*, p. 114.

²² Eveline Lot-Falk, *ibid*, p. 81, 84.

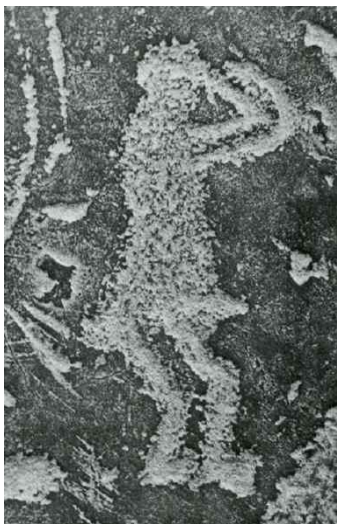
²³ Eveline Lot-Falk, *ibid*, p. 209.

²⁴ 盘龟台岩刻画的鲸鱼图旁边也有朝向天空的鸟。但是根据西伯利亚民族的动物分类体系，海鸟属于海洋动物。

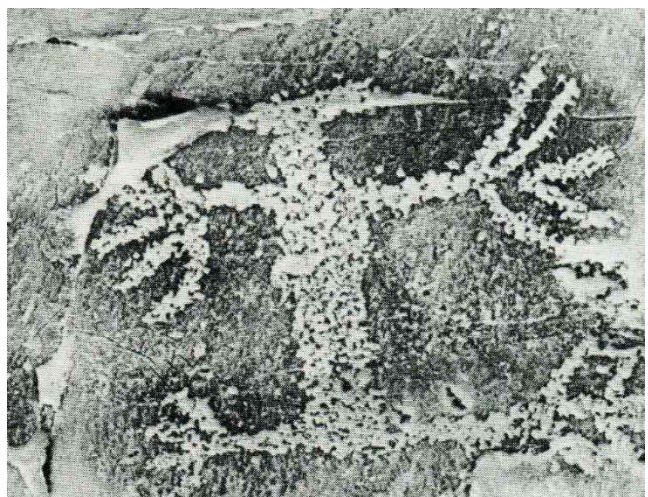
²⁵ 黄龙泽，『东北亚的岩刻画』(民音社，1987) p. 211. 其中前面的人物创作于青铜时代前、中期，后面的人物创作于青铜时代后期，两者创作时期不同。



〈图19〉 盘龟台岩刻画部分



〈图20〉 盘龟台岩刻画部分



〈图21〉 盘龟台岩刻画部分

当然，这样的推断需解决几点问题。作为海洋动物的鲸鱼和乌龟为什么会飞向天空而不是大海？该

如何解释朝向侧面或下方（地面一侧）的鲸鱼？这些问题确实很难做出解释，但是吉利亚克（=尼夫赫）（Gilyak（=Nivkhi））族有一种传说，称“海之主”的住处是天空，银河是他滑雪的痕迹。²⁶海洋动物的灵魂一般都去向大海的主人所在之处，那么就能理解为什么图中的海洋动物都朝向天空了。而且如果去到海洋之主身边的动物必须在恢复肉身后重回现世，那么朝向下方的鲸鱼或许可以解释为其苏醒时的样子。陆地动物图同样也有可能是它们的灵魂回到“动物之主”所在的故乡或重返现世的样子。

如果盘龟台的画表现了归还动物并让其重回现世的愿望，那么可以认为它与渔猎后的和解以及重生仪式有关。因此，盘龟台岩刻画所表达的既可能是渔猎准备阶段的礼仪，也有可能是渔猎后的礼仪，但就目前来说后者的可能性似乎更大。总而言之在捕获动物后，人类虽然食用那些动物的肉，但会让动物的灵魂回到它们的故乡和“动物之主”身边，这是狩猎与渔捞仪式的特征，因此可以说盘龟台岩刻画所反映的是渔猎仪式。

盘龟台岩刻画前流淌的大谷川与蔚山湾相连，每年4-5元月都有鲸鱼洄游到蔚山前的海域，于是就变成利于捕鲸的渔场。由此可以推断出盘龟台岩刻画前的空地是捕鲸开始前后的时间里举行渔捞仪式的祭祀场所，并且从陆地动物的狩猎场景猜测，这里可能同时也是狩猎仪式的祭祀场所。

IV

宗教也有教理或教义等理论性的一面，然而宗教区别于哲学或思想的最大原因在于其存在实践行为，既礼仪。礼仪（ritual）是人类为改变现状或维持现状而试图动用超自然力量的行为。²⁷换句话说，礼仪在爆发疾病或战争的时期是以维持现状（现在的状态）为目的，而在狩猎或者农耕时则以改变现状（丰收等）为目的，其手段是运用超验性方法与超验世界进行交流。每一个宗教都具备各自的礼仪，导致了礼仪种类的繁多，对此早已出现对礼仪进行分类并将其类型化的尝试。

例如，有一种方法以仪式长期举行还是只在突发情况举行为标准将礼仪分为定期仪式（periodical ritual）和非定期仪式（non-periodical ritual or occasional ritual）。²⁸这种情况下，礼仪的区分并不是单纯的定期与否问题，二者在礼仪性质上有相当大的区别。既，前者为共同体，其目的是抽象的。反观后者是个人的，其目的也带有具体性和现实性，为解决当前所面临的问题而服务。

而礼仪的目的在于解决危机，有一种方法根据危机带有个人性还是社会性，将礼仪分为通过仪式（rites of passage）和强化仪式（rites of intensification）。通过礼仪是在通过诞生、成年、结婚、丧葬等人生转折点乃至关口举行的仪式的总称。反观强化仪式则是指在季节变化或战争等社会层面的转变期帮助团体增强凝聚力促进团结的仪式，包括狩猎仪式、农耕礼仪、出征礼仪等等。有时除了通过礼仪和强化仪式之外还可以包括状况仪式（rites of circumstance），状况礼仪是在社会面临疾病或自然灾害、灾难等危机时，为突破这样的情形并回归到日常状态而进行的仪式。

但这些并不是全部，此外也有许多礼仪的分类方法。²⁹在此处，礼仪分类本身并不是目的，但我们

²⁶ Eveline Lot-Falk, *op. cit.*, p. 48.

²⁷ Anthony Wallace, *Religion-an anthropological view*(Random house, 1966) p.107.

²⁸ Annemarie De Waal Malefijt, *Religion and Culture*(Macmillan, 1968) pp.189~190.

²⁹ Anthony Wallace, *op. cit.*, pp.102-166中将礼仪按其目的分为technological ritual, therapeutic and anti-

或许可以对上文所述类型的礼仪曾在岩刻画遗址举行过的可能进行逐一分析。例如，有没有可能举行过定期仪式，有没有发生通过仪式的可能性等等。

岩刻画遗址所在地点的周围大多都不具备足够的空间。因此，这种地方很难会发生大规模的共同体仪式，相反，仪式的单位很有可能是个人乃至小规模团体。那么或许只有部分代表在祭祀场所举行仪式而非整个共同体成员参加，也可能是一个成人礼等的通过仪式。通过仪式是人生从某一阶段过渡到另一阶段时举行的仪式。³⁰因此与人生的前一个阶段进行分离是通过礼仪的一个重要的组成部分。比如在成人礼，分离仪式（rite of separation）就是要隔离到离平时的住处较远的地方。并且在这段时间学习成年人要具备的知识等。澳大利亚原著民之间有一个叫牛吼器（bull-roarer）的发出奇怪声响的乐器，这一乐器被成年男性们独占，他们偷偷吹乐器后称其是食人怪物的声音，以此来威胁女性和孩子。但是到成人礼那天，成年男性们会把牛吼器的真相告诉即将成年的孩子。因此，成人礼也可以说是一个得知团体内部秘密信息的契机。

川前里岩刻画（位于从盘龟台岩刻画沿大谷川向上游走2.3公里的地方。国宝147号）上刻有表示新罗花郎到访过此地的文字（〈图 22，23，24〉），如“何郎徒夫智行”、“柒随郎”、“慕郎”、“相郎”、“贞光郎”、“文众郎”、“林元郎”、“永郎”等，此外也刻有“花郎”。新罗的花郎徒是一个未成年团体，其源头可以追溯到三韩时代。³¹因此，花郎徒可以说是继原始时代之后出现的又一个成人礼团体，那么从日常所在的地点隔离开来也可以说是他们修炼过程中的一环。新罗花郎“遊娱山水，无远不至”这一描述正是美化了这种分离仪式的表现。如果这样的推测是可行的，那么是否可以认为川前里岩刻画遗址是继原始时代之后出现的作为成人礼的一环举行分离仪式的场所，并且这样的传统被花郎徒所继承了？即将成年的孩子们可能已经在此处传授到成年之后必须要知道的（未成年或妇女所无法得知的）部族机密。那么川前里的几何纹样会不会是承载着这些部族秘密的记号？



〈图22〉 川前里岩刻画全景



〈图23〉 川前里岩刻画几何纹

therapeutic ritual, ideological ritual, salvation ritual, revitalization ritual的五种。

³⁰ Arnold van Gennep(徐永大 译)，『*The Rites of Passage*(通过仪式)』（仁荷大学出版部，1986）

³¹ 三品彰英，『新罗花郎研究』（平凡社，1974），pp. 21-31.



〈图24〉川前里岩刻画临摹图

V

根据埃马努埃尔·阿纳蒂（Emmanuel Anati），岩刻画的三大主题是性、粮食、领土。³²在韩国，关于性和粮食至今为止已经有了一定程度的研究，但对于领土问题的探讨尚不充分。事实上，根据『三国志』「东夷传，东濊」中有记载“山川各有部分，不得妄相涉入”，可见在古代的韩国，领地意识也是一个重要的问题。因此，将盾牌形岩刻画与守护领地相联系起来的研究值得关注，但就目前来说还是少数人的看法。今后需要对这类主题多加探讨。

³² Emmanuel Anati, 前掲书, 545页.

韓國 先史岩刻畫¹의 信仰과 儀禮

徐永大

仁荷大 名譽教授

I

韓國에서 岩刻畫는 1970년 川前里 岩刻畫의 發見을 시작으로, 지금까지 38개소의 遺蹟에서 확인되고 있다(性穴을 포함한다면, 유적의 수는 훨씬 늘어날 것이다).² 이에 따라 韓國에서도 岩刻畫 研究가 본격화되기 시작했고, 마침내 1995년에는 韓國岩刻畫學會라는 전문 研究단체가 탄생되기에 이르렀다. 그 결과 岩刻畫의 제작 기법과 선후관계, 표현형식과 그 변천 등에 대해서는 의견의 접근을 보았으며, 이제는 외국의 岩刻畫까지 研究의 영역을 확대시켜 나가고 있다.

이와 같은 岩刻畫 研究에서 중요한 주제의 하나는 宗教 문제이다. 그것은 岩刻畫를 비롯한 선사 미술의 제작 목적이 일반적으로 宗教와 관련되었다고 보기 때문이다. 그래서 岩刻畫에 반영된 信仰과 儀禮에 대해서는 많은 성과가 제시되었고,³ 이를 통해 岩刻畫 자체는 물론, 韓國 원시·고대사회의 宗教를 이해하는데도 상당한 기여를 했다고 평가할 수 있다.

그렇지만 研究者에 따라 그림 하나하나에 대한 해석부터 岩刻畫에 반영된 信仰과 儀禮의 전반적 성격에 이르기까지 견해가 갈라지고 있는 부분이 많다. 여기에는 여러 가지 원인이 있을 수 있다. 우선 磨耗가 심하여 岩刻畫의 판독이 쉽지 않고, 그림의 내용이 단편적이기 때문이다. 또 岩刻畫 제작자의 思维構造가 제대로 파악되지 않은 점도 중요한 이유이다.

岩刻畫 제작자도 homo sapiens인 이상, 그들의 사유구조가 현대인과 완전히 다르다고 할 수는 없다(cf. Lucien Levy-Bruhl의 原始心性論). 그러나 다른 점이 많은 것도 사실이다. 이 점에 있어 예수 誕生圖를 보고 Tanzania Sandawe 部族의 청년이 한 말은 시사적이다. 현대적 비율 개념에서

¹ 岩畫에는 그림을 돌에 그린 岩繪畫(rock painting)와 돌에 새긴 岩刻畫(rock carving, petroglyph)가 있으나, 韓國에서는 아직 岩繪畫는 발견되지 않고 있다. petroglyph이란 Greek의 petros=stone, glypho=carve의 합성語로서, “the pictures cut into rock by prehistoric peoples”이란 의미이다(Beth Hill, *Guide to Indian Rock Carving of the Pacific Northwest Coast*, Hancock House Publisher, 1975, p.6).

² 李夏雨, 「不朽의 記錄, 大谷川의 岩刻畫」(蔚山大學校出版部, 2021), p.21~22.

³ 宋華燮, 「韓國 岩刻畫의 信仰儀禮」, 『韓國의 岩刻畫』(한길사, 1996)

張明洙, 「岩刻畫를 통해서 본 우리나라 선사인들의 信仰思维」, 『韓國岩刻畫研究』1(韓國岩刻畫學會, 1999)

張明洙, 「韓國 先史時代 岩刻畫 信仰의 전개양상」, 『韓國岩刻畫研究』2(韓國岩刻畫學會, 2000)

李夏雨, 『韓國 岩刻畫의 祭儀性』, 學然文化社, 2011.

蔚山大學校 盤龜台岩刻畫遺蹟保存研究所, 『韓國의 豐饒祭와 岩刻畫』, 翰林出版社, 2017

蔚山大學校 盤龜台岩刻畫遺蹟保存研究所, 『韓國의 性信仰과 岩刻畫』, 翰林出版社, 2018.

보면 예수는 갓난아기이기 때문에 제일 작게 그려진 것이 당연하다. 그러나 이 청년은 이 점이 이해되지 않는다고 했다. 주인공이라면 당연히 제일 크게 그려져야 할 예수가 모든 인물 중에서 제일 작게 표현되었기 때문이라는 것이다.⁴ 그렇다면 반대로 현대인이 Sandawe 부족의 그림을 이해하기 위해서는 먼저 비율 개념 보다 중요도가 우선시된다는 사실을 파악해야 하며, 다음으로 중요도의 기준이 무엇인지를 알아야만 한다. 이 점은 선사시대 岩刻畵를 이해하려 할 때 그대로 적용될 수 있는 논리이다.

同語反復일 수도 있겠지만, 오늘날의 입장에서 그럴듯한 것이 반드시 원시나 고대의 진실은 아니라는 점이다. 후기 구석기시대 Lascaux 동굴벽화에 그려진 動物의 숫자를 보면, 말이 약 60%로 압도적으로 많고, 다음으로 소와 사슴이 각각 16%이다. 그래서 Lascaux 동굴의 벽화는 이들 動物에 대한 사냥의 성공을 기원하기 위해 그려진 것으로 이해되어 왔다. 그런데 Lascaux 동굴에 퇴적된 문화층 발굴의 결과, 당시 사람들이 가장 많이 먹은 動物은 순록(출토된 動物 뼈의 90%)이며, 말과 사슴은 각각 0.7%와 1.5%였고, 소뼈는 한 점도 발견되지 않았다.⁵ 따라서 Lascaux 동굴 벽화가 사냥감의 增殖을 위한 그림이 그럴 듯하지만, 사실은 아닐 수 있는 것이며, 이것은 韓國의 岩刻畵를 해석하는 데 교훈이 될 수도 있다.

이러한 상황에서 岩刻畵 研究를 심화시켜 나가기 위해서는 방법론의 다양화도 하나의 방법일 수 있다. 지금까지 宗教와 관련한 岩刻畵 研究에서 새로운 방법론의 모색이 없었던 것은 아니지만(예컨대 大伽倻의 신화에 기초한 高靈지역의 岩刻畵 해석이나, 외국 岩刻畵와의 비교를 통한 해석 등), 주류는 韓國의 岩刻畵를 충실하게 검토한 바탕 위에서 信仰이나 儀禮를 유추하는 归纳的 研究였다. 归纳的 방법은 모든 學問에서 반드시 準用해야 할 기본이며 건전한 學風이다. 이 점에 있어서는 岩刻畵 研究도 예외일 수 없다. 그렇지만 归纳的 방법을 가로막는 장벽을 넘어서기 위해서는 演绎的 방법의 도입도 생각해 볼 필요는 있을 것 같다.

여기서 演绎的 방법이란 宗敎學이나 宗敎人類學의 성과나 결론을 韓國 岩刻畵에 적용해 보는, 어떤 의미에서는 投網式 研究 방법이라고도 할 수 있다. 물론 演绎的 방법이 가진 한계는 자명하며, 또 이러한 시도가 성과 없이 끝난 경험도 가지고 있다. 그렇지만 연역적 방법이 岩刻畵 研究에 적용된 적이 없다면, 실패의 교훈을 얻기 위해서라도(실패를 해야 know-how가 쌓인다) 시도해 볼 필요는 있다고 생각한다. 그래서 여기서는 이러한 입장에서 韓國 岩刻畵에 대한 나름의 생각을 정리해 보고자 한다.

II

⁴ Emmanuel Anati(이승재 옮김), 『Aux Origines de L'Art(藝術의 起源)』(바다출판사, 2008) p.387~388.

⁵ 横山祐之, 『芸術の起源を探る』(朝日新聞出版, 1992); 張錫浩 譯, 『先史藝術紀行』(四季節, 2005) p.60~65.

19세기 후반에 이루어진 宗教 研究의 주류는 宗教의 進化에 관한 것이었고, 이 과정에서 중요한 쟁점으로 떠오른 문제가 宗教와 呪術(magic, 中国에서는 巫术이란 표현을 많이 사용하고 있음)의 관계였다. 이 시기에 宗教와 呪術 논의를 대표한 인물이 James G. Frazer(弗雷泽, 1854~1941)였는데,⁶ 그의 논의의 출발점은 인간의 지식을 ①呪術 ②宗教 ③科学으로 나누고, 그것이 呪術→宗教→科学으로 단계적으로 진화했다고 본 것이다. Frazer에 의하면, 呪術이란 인간이 자연과 환경을 지배하기 위한 기술의 一種이다. 즉 원시인들은 사물이나 현상이 인과관계로 얽혀있음을 발견하고, 인위적으로 원인을 만들어 필요한 결과를 얻으려는 것이 呪術이다. 그런데 呪術에는 두 種類가 있다. 하나는 ‘類似의 원리(law of similarity)’에 기초한 類感(同种)呪術(homeopathic magic) 또는 模倣呪術(imitative magic)로, 어떤 현상을 모방함으로써 원하는 결과를 얻을 수 있다는 것이다(‘like produces like’). 예컨대 기우제 때 비가 오고 천둥이 치는 것처럼 제단에 물을 뿌리거나 북을 울리는 따위가 그것이다. 그리고 다른 하나는 ‘접촉의 원리(law of contact)’에 입각한 感染呪術(contagious magic)로, 한 번 접촉했던 사물은 접촉이 끝나 서로 떨어져 있어도 상호 작용을 한다는 논리에 기초하고 있다. 예컨대 다른 사람을 해치기 위해 그 사람의 신체의 일부(머리카락이나 손톱·발톱)이나 옷에 危害를 가하는 것이 그것이다.⁷

그런데 呪術은 현상을 統御함에 있어 오로지 因果律을 이용하고 있으므로, 여기에 신의 존재가 개입할 여지는 없다. 이 점에 있어서 呪術은 오히려 科学과 유사하다. 그러나 원인과 결과의 관계를 잘못 연결 짓고 있다는 점에서는 科学과 다르며(그래서 Frazer는 magic = pseudo-science라 했다), 이러한 한계로 말미암아 呪術은 목적 달성에 실패를 거듭한다. 때문에 인간은 자신들의 有限性を 느끼면서, 인간을 초월한 신의 존재를 발견하게 되고, 신에 의존하여 생존을 도모하려 했는데, 여기서 宗教가 탄생했다는 것이다. 그러므로 Frazer에게 있어 신 관념의 有無는 呪術과 宗教를 나누는 중요한 척도의 하나가 된다.

Frazer의 논의는 学界에 상당한 반향을 일으켰고, 이를 둘러싼 찬반 양론이 한동안 계속되었다. 그 중에서도 대표적인 것이 Bronislaw Malinowski(马林诺夫斯基, 1884~1942)였다.⁸ Malinowski는 기능주의자(functionalist)로서, 진화론자인 Frazer와 사회와 문화를 보는 시각이 기본적으로 달랐다. 이러한 차이를 보여주는 것의 하나가 바로 Malinowski의 呪術·宗教論인데, 그는 呪術과 宗教의 구분은 신 관념의 유무가 아니라 그 목적에 따른 것이라 했다. 즉 풍요와 多産·항해의 안전·질병 퇴치 등과 같은 즉각적(현실적)이고 구체적인 목적을 위한 것이 呪術인데 반해, 贖罪·신에게 귀의 등과 같은 추상적 목적을 위한 것이 宗教라 했다. 나아가 Trobriand島를 비롯한 현장 조사 경험을 토대로, 呪術과 宗教는 단계를 달리하는 것이 아니라, 같은 사회 안에서도 공존한다고 점을 분명히 하였다.

⁶ J. G. Frazer(朴圭泰 譯註), 『The Golden Bough(黄金가지)』1(乙酉文化史, 2005) 70~178쪽.

⁷ sympathetic magic(law of sympathy) ┐ homeopathic magic(law of similarity)

 └ contagious magic(law of contact)

⁸ B. Malinowski, *Magic, Science and Religion and Other Essays*(Doubleday Anchor Book, 1948) pp. 87~90.

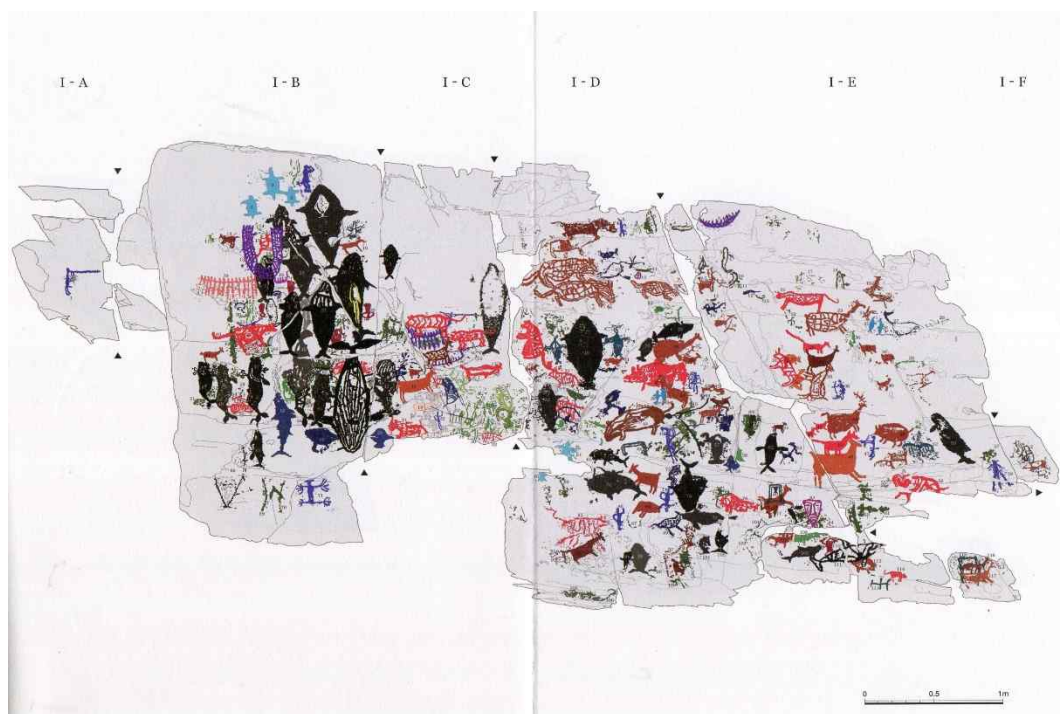
이렇듯 呪術과 宗教의 관계는 한때 宗教 研究의 쟁점이 되었음에도 불구하고, 오늘날에는 엄격하게 양자를 구분하지 않고 呪術-宗教的(magico-religious)라는 표현을 많이 사용한다. 그러나 이러한 논의가 學說史의 한 페이지를 요란하게 장식했던 것으로 끝나지는 않는다. 다시 말해서 宗教現象의 특정 부분에 대한 이해의 지평을 넓혔다는 점을 부인할 수 없다. 예컨대 구체적이고 현실적인 목적을 위한 것이라고 하더라도, 신 관념을 우선시하는 경우와 어떤 규정이나 원리를 충실하게 따르는데 더 비중을 두는 경우는 구분할 수 있다. 나아가 이러한 차이는 宗教 관념의 차이는 물론, 시간적 선후까지 고려할 수 있는 것이 아닌가 한다.

이러한 사실을 염두에 두면서 韓國의 岩刻畵를 살펴보면, 우선 蔚山 盤龜台 岩刻畵(國寶 285號)가 주목된다. 주지하는 바와 같이 盤龜台 岩刻畵는 蔚山廣域市의 太和江 上流 大谷川邊의 절벽(너비 8m, 높이 4m)에 動物·인물·배 등이 사실적인 모습으로 새겨져 있는 崖畵의 一種이라 할 수 있다(<圖 1, 2>). 이 가운데 動物 그림의 경우, 바다 방향의 동쪽(왼쪽)에는 바다 動物들이(<圖 3>), 산 방향인 서쪽(오른쪽)에는 陸地 動物이 새겨져 있다(<圖 4>). 뿐만 아니라 바다 動物과 陸地 動物은 제작 기법에서도 차이를 보이는데, 바다 動物은 대부분 面刻인데 비해, 陸地 動物에는 面刻도 있고 線刻도 있다. 그런데 面刻과 線刻은 제작 시기의 차이를 반영하는 것으로서, 面刻이 먼저이고 線刻이 다음이라고 한다. 그렇다면 한다면 바다 動物과 陸地 動物은 제작 시기에 있어서도 약간의 차이를 보인다고 하겠다.

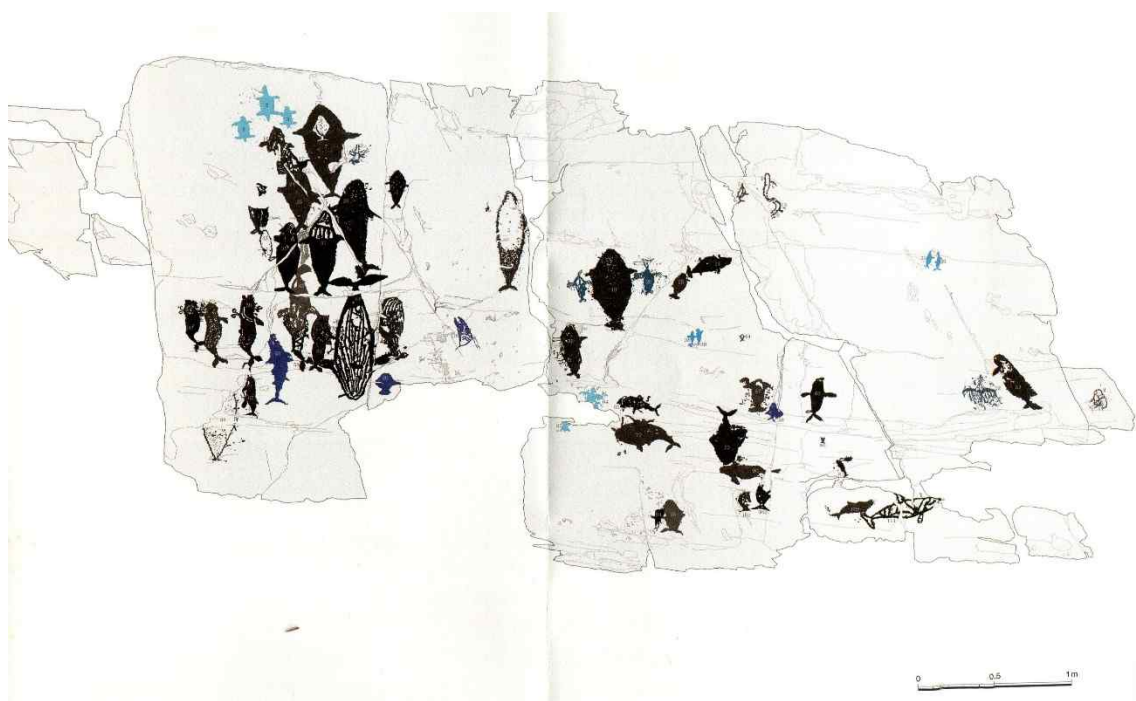
이렇듯 盤龜台 岩刻畵는 여러 시기에 걸쳐 제작되었지만, 시기를 불문하고 제작 집단은 動物과 밀접한 관련이 있음을 짐작할 수 있으며, 나아가 이곳에서 某種의 宗教的 행위가 이루어졌다면 그것은 動物과 관련된 것일 가능성을 시사하고 있다.



<圖 1> 盤龜台 岩刻畵 全景

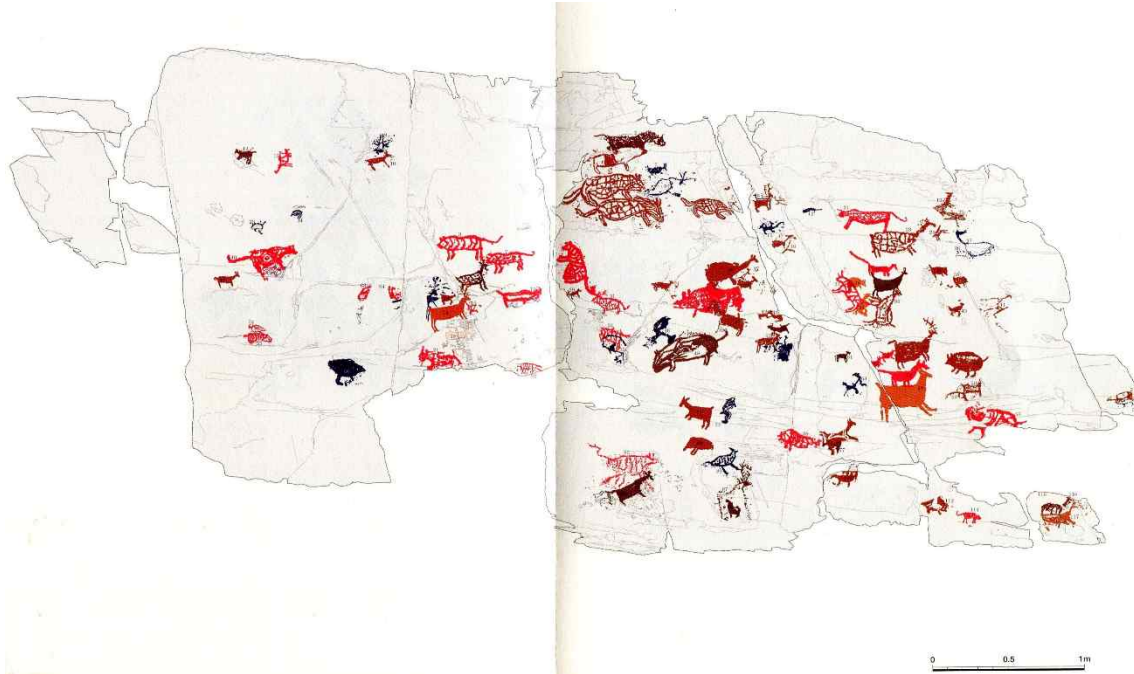


<图 2> 盤龟台 岩刻画 模寫圖



<图 3> 盤龟台 岩刻画의 바다动物만 추린 그림

<图 4> 盤龟台 岩刻画의 陆地动物만 추린 그림



그렇다면 盤龟台 岩刻画에 信仰의 대상이 되는 존재가 표현되어 있는지가 궁금해진다. 결론부터 말하면 动物 중에는 信仰과 祈願의 대상이 표현되어 있지 않은 것 같다. 우선 바다 动物의 경우, 고래가 대표적인데, 고래 중에는 작살을 맞은 것이 있다(<图 5>). 고래가 信仰의 대상이라면 이러한 그림은 이해하기 어렵다. 陆地 动物로는 호랑이·사슴·멧돼지 등이 있는데, 韩国에서 호랑이는 일찍부터 신으로 섬겨졌던 动物이긴 하다.⁹ 그러나 盤龟台 岩刻画에서는 木柵에 갇힌 호랑이 그림이 있다(<图 6>). 호랑이가 이런 상황이라면, 다른 陆地 动物은 더더욱 신령의 모습으로 보기 어렵다.

문제는 人物图인데, 그중에서도 <图 7>이 문제이다. 이에 대해 보고서에서는 假面이라 했지만,¹⁰ 神像으로 보는 견해도 있기 때문이다. 신령을 얼굴만으로 표현하는 경우는 없지 않다. 예컨대 中国 鄂倫春族에서 山神 白那恰를 표현할 때 나무에 얼굴만 그리는 사례가 있기 때문이다(<图 8>). 그러나 현재까지 알려진 韩国 선사시대의 神像은, 後述하는 바와 같이 얼굴의 耳目口鼻가 제대로 표현되어 있지 않는 것이 일반적이다(<图 12, 13, 14> 참조). 이 점은 외국 신상의 경우도 마찬가지이다(<图 15, 16> 참조). 이 점에 대해서는 신이든 개인이든 간에 그 기능이 강조될 뿐 개성(personality)에 대한 인식이 확립되어 있지 않았기 때문이란 해석이 있다.¹¹ 다시 말해 풍요와 多産의 기능을 강

⁹ 『三國志』 권 30, 「魏書, 東夷傳, 東濊」, “以虎祭爲神”

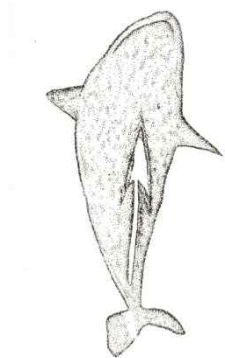
¹⁰ 黃壽永·文明大, 『盤龟台岩壁彫刻』(東國大博物館, 1984) p.238.

¹¹ Marija Gimbutas, *The Goddesses and Gods of Old Europe*(Univ of California Press, 2007).

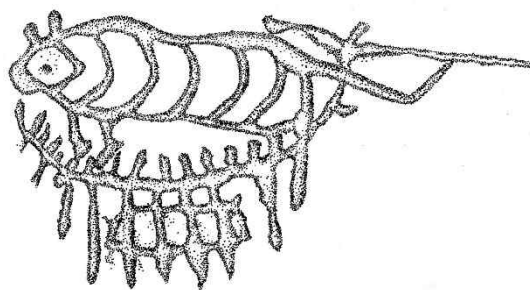
조하기 위해 乳房이나 臀部, 혹은 陰部를 과장되게 표현한다는 것이다. 그렇다고 한다면 耳目口鼻가 뚜렷하게 표현된 이 그림을 신상으로 보기는 어려울 것 같으며, 적어도 盤龜台 岩刻画에서는 信仰 대상을 표현한 그림은 없다고 할 수 있지 않을까 한다.

盤龜台 岩刻画에는 이밖에도 인물 그림이 여러 점 확인된다. 활을 쏘는 사람, 창을 든 사람, 짐승을 유인하는 피리를 부는 사람, 노를 젓는 사람 등등이 그것이다. 그런데 이들 인물상 하나같이 狩獵 내지 漁撈 관련 동작을 하고 있는 인간임이 분명하다. 그렇다고 한다면 이러한 사실 역시 <圖 7>을 신상으로 보기 어렵게 하는 것이 아닌가 한다.

나아가 후술하는 바와 같이, 이 그림의 바탕에는 신령의 힘을 빌지 않더라도 어떤 규정이나 원리를 충실히 따른다면, 狩獵의 성공과 같은 소기의 목적에 도달할 수 있다는 관념이 깔려있다고 할 수 있겠다.



<圖 5>



<圖 6>



<圖 7>

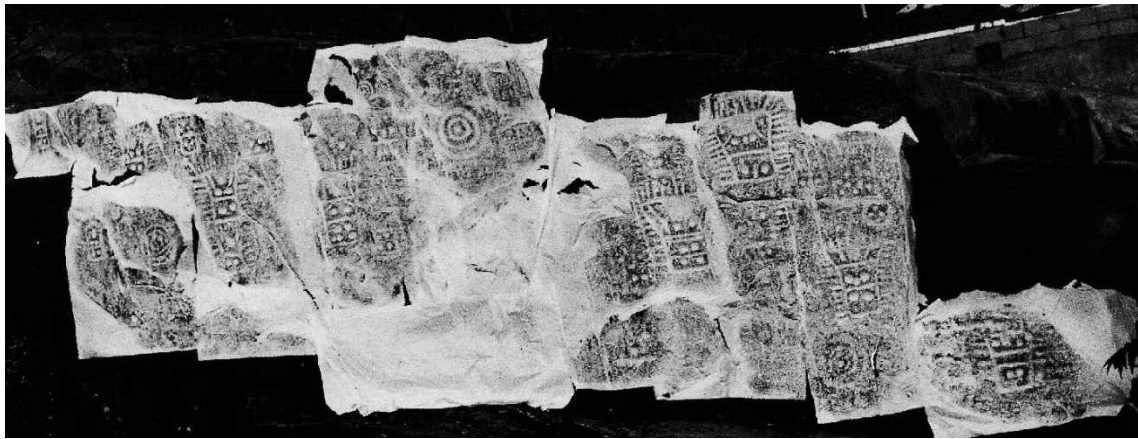


<圖 8> 鄂倫春族의 山神 白那恰

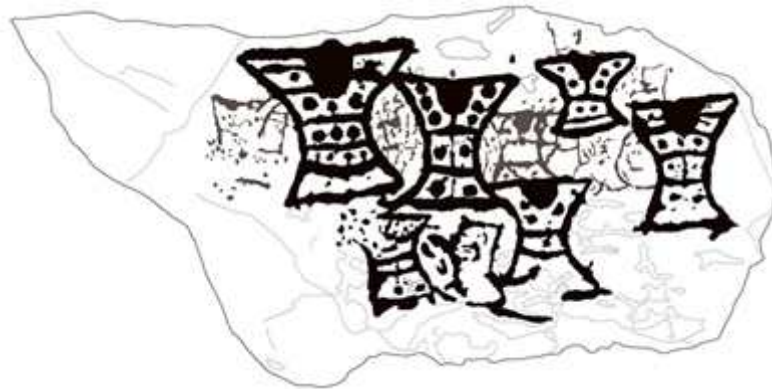
이와 대비되는 것이 防牌型 岩刻画이다. 防牌型 岩刻画는 高靈의 良田洞(=場基里 岩刻画, <圖 9>)과 安化里·浦項 漆浦里(<圖 10>)·永川 甫城里·慶州 石杖洞 金杖臺와 安心里·南原 大谷里 등지에서 발견되었으며, 韓國의 岩刻画 유적의 절반 이상에서 확인되는 韓國 岩刻画의 主流이다. 그러나 용어부터가 통일되어있지 못하여, 牌形·劍把形 幾何文·神面 등으로도 일컬어지고 있다. 뿐만 아니라

木村重信, 「ヘアとセクシャル・トライアングル-女性裸像の陰毛表現の有無に示される文化の性格」, 『木村重信著作集』4-民族藝術學(思文閣出版, 2000), pp.65~78.

그 성격에 대한 견해도 아직 의견의 일치를 보지 못하여, 지역 수호의 상징이란 해석이 있는가 하면,¹² shaman상이란 해석,¹³ 神像 내지 神面으로 보는 입장이 있으며, 같은 신상이란 입장도 다시 太陽神 설¹⁴·地母神 설¹⁵ 등이 있다. 따라서 용어부터 해석까지 어느 설을 따라야 할지를 결정하기가 쉽지 않다.



<图 9> 高灵 良田洞 岩刻画



<图 10> 浦項 漆浦里 岩刻画 拓本

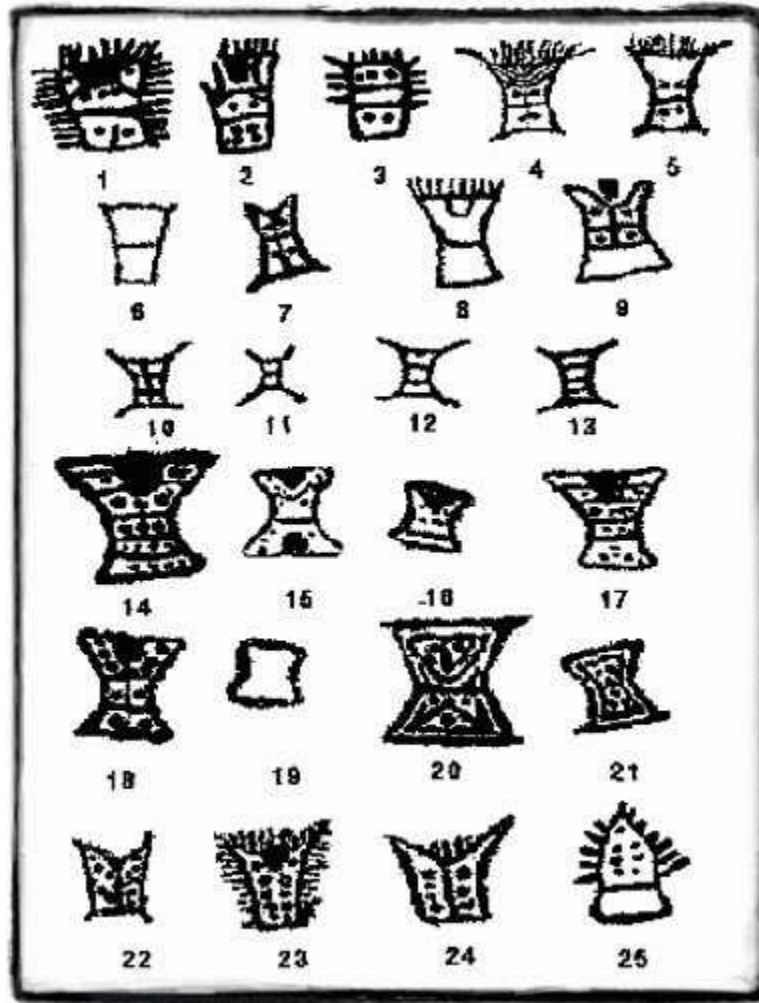
¹² 张明洙, 「榮州 可興洞 岩刻画와 防牌文 岩刻画의 성격 고찰」, 『許善道先生停年紀念 韩国史學論叢』(一潮閣, 1992)

¹³ 李相吉, 「牌形 岩刻画의 의미와 그 성격」, 『韓國의 岩刻画』(한길사, 1996)

¹⁴ 任世權, 「韓國 岩刻画에 나타난 太陽神 숭배」, 『韓國岩刻画研究』1(韓國岩刻画學會, 1999)

¹⁵ 宋華燮, 「한반도 선사시대 幾何文 岩刻画의 유형과 성격」, 『선사와 고대』5(韓國古代學會, 1993)

宋華燮, 「선사시대 岩刻画에 나타난 石劍·石鏃의 양식과 상징」, 『韓國考古學報』31(韓國考古學會, 1995),



<图 11> 各种 防牌型 文樣

<图 11>에서 보는 바와 같이 防牌形 文樣이라 하더라도, 형태가 다양하기 때문에 해석의 차이가 발생하는 것은 당연하다고 하겠지만, 여기서는 神像이란 견해를 따르고자 한다. 그것은 韩国 선사시대 조각상 중 신상으로 추측되는 것들과 비슷하기 때문이다. 예컨대 咸鏡北道 雄基 西浦項遺蹟의 청동기문화층에서 발견된 土偶(<图 12, 13>)나 忠淸南道 牙山 南城里 石棺墓에서 출토된 청동기(<图 14>)는 神像으로 추정되고 있는데, 岩刻画의 防牌形 文樣이 이들과 형태적으로 유사하기 때문이다.

<图 12> 雄基 西浦項

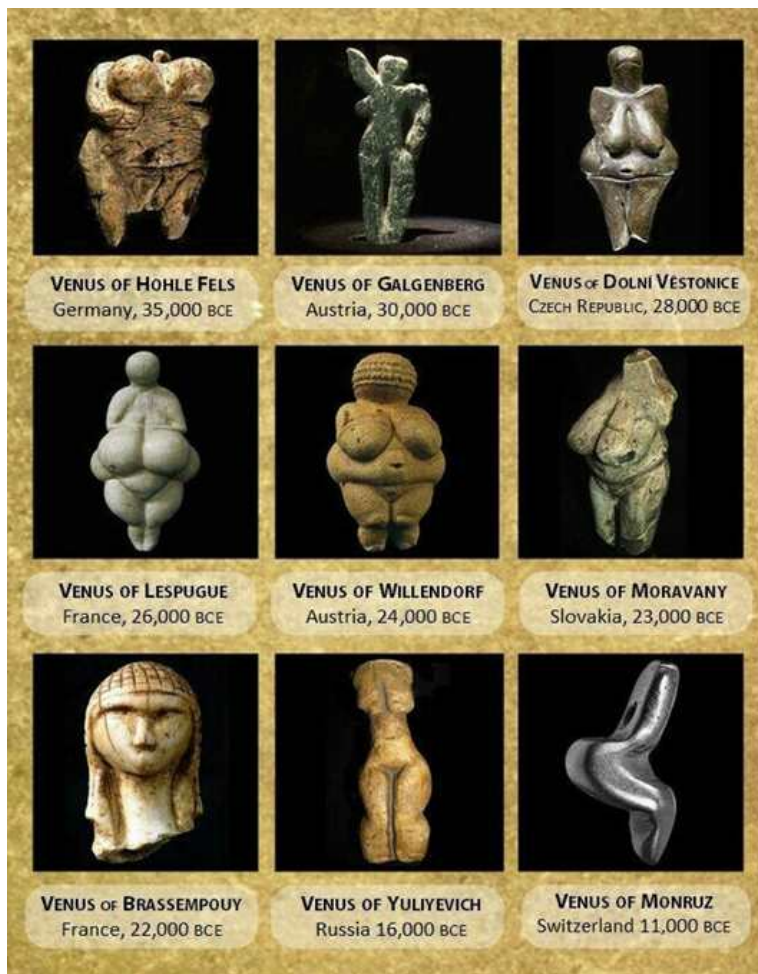




<图 13> 雄基 西浦項



<图 14> 牙山 南城里 石棺墓



<图 15> Europe의 各种 先史女神像



<图 16> 日本의 土偶

또 神像 中에서도 어떤 신을 표현한 것이냐에 대해서는 특별한 견해는 없지만, 太陽神이란 설은 문제가 있는 것 같다. 북아시아 지역에서 太陽神의 존재는 신석기시대에 이미 확인되는 점으로 미루

어,¹⁶ 한국의 岩刻画에 太陽神이 등장할 가능성은 있다. 또 이 岩刻画 중에는 위 또는 좌우에 광선과 같은 선이 새겨진 것이 있는데, 이 점도 太陽神이란 說을 뒷받침하는 것 같다. 그러나 다른 나라의 사례들을 보면, 太陽神은 대체로 圓形으로 표현된다는 점에서 이 유형의 岩刻画과 다르다.¹⁷ 뿐만 아니라 이 유형의 岩刻画 중에는 광선이 없는 것도 상당수 있다.

그런데 한국의 岩刻画들은 강변에 위치하여, 물과 관련성을 시사하는 사례가 많다. 따라서 防牌形 岩刻画는 물과 관련되는 신을 표현한 것으로 볼 수 없을까 하며, 역측의 정도를 더욱 높인다면, 农耕과 관련되는 신의 모습이라 보고 싶다.¹⁸



<图 17> Indonesia 防牌



<图 18> 日本 盾形 直弧文 埴輪

그러나 여기서 중요한 것은 盤龜台와는 달리 神像을 표현한 岩刻画가 있다는 사실이다. 그러니까 盤龜台 岩刻画는 신의 존재 보다 일정한 원리나 규정을 준수함으로써 소기의 목적을 달성할 수 있다는 관념에 기초한 데 비해, 防牌形 그림이 있는 岩刻画는 신의 존재를 인정하고 신에게 기원함으로써 추구하는 목적에 도달하려는 관념을 깔고 있다는 것이다. 즉 Frazer式으로 말한다면, 전자는

¹⁶ Anatoli I. Martynov, 「The Solar Cult and the Tree of Life」, *Arctic Anthropology* 25-2(1988) p.13.

¹⁷ UNESCO(ed), 『太陽神話』(講談社, 1997)에 수록된 도판들 참조.

한국의 岩刻画에는 同心圓文이 보이는데(예컨대 <图 9>의 高靈 良田洞 岩刻画), 이러한 同心圓이 太陽을 표현한 것일 가능성이 크다.

¹⁸ 防牌形 文樣과 형태적으로 유사한 것으로 Indonesia의 좌우에 장식용 털이 달려 있는 防牌(<图 17>), 일본의 盾形 直弧文 埴輪(<图 18>)이 있는데, 이들 서로 간에 관계가 없는지 모르겠다.

呪術的 관념에, 후자는 宗教的 관념에 기초한 岩刻畵라는 것이다. 나아가 이러한 차이는 呪術이 宗教에 先行한다는 Frazer의 견해를 받아들인다고 한다면, 岩刻畵의 선후관계를 이해하는데도 시사하는 바 있다고 할 수 있겠다.¹⁹

III

狩獵·漁撈냐, 农耕이나, 牧畜이나에 따라 인간의 생활방식은 다르며, 나아가 信仰이나 儀禮의 형태도 다를 수밖에 없다. 그런데 앞서 언급한 盤龜台 岩刻畵는 그림의 題材로 미루어 狩獵·漁撈와 밀접한 관련이 있는 주민들이 남긴 유적으로 짐작되기 때문에, 여기서는 狩獵·漁撈民의 信仰과 儀禮를 살펴보기로 하자.²⁰

狩獵·漁撈民의 생존이 狩獵이나 漁撈에 달려있다는 것은 당연한 사실이다. 그래서 이들은 狩獵·漁撈의 성공을 위해 다양한 呪術-宗教的 노력을 기울이는데, 그 중에서도 중요한 것은 준비과정과 狩獵 후의 과정이다.

시베리아 狩獵民族의 경우, 그들은 狩獵·漁撈의 준비과정에서 다양한 呪術-宗教的 노력을 보인다. 소극적으로는 정해진 금기를 준수하고 성패를 점치며, 적극적으로는 성공을 기원하는 呪術을 행하고, 집단적 儀禮를 거행한다. 이때 呪術的 행위는 Frazer가 말하는 類感(同種)呪術(homeopathic magic)에 기초한 것이 많다. 예컨대 動物들이 활에 맞거나 덫을 향해 달려오는 그림을 그려둔다든지, shaman이 혼을 불어넣은 사슴 상에 화살을 관통시킨다든지 하는 것이 그것이다.²¹ 그리고 집단적 儀禮에서는 動物의 운명을 관장하는 신-‘자연의 主(master of nature)’ 또는 ‘動物의 主(master of animal)’를 모시고 제물을 바치면서 狩獵과 漁撈의 풍성한 결과를 기원한다(소극적으로는 사냥군을 해치지 말라, 사냥감을 멀리 보내지 말라, 쫓지 말고, 動物과의 사이에서 중립을 지켜 달라, 水獺의 혼이 나갈 수 있도록 문을 열어 달라, 動物들을 우리 화살 쪽으로 오게해 달라 등등).²² 이때 제물로 ‘산의 主’에게는 바다動物을, ‘바다의 主’에게는 陸地動物을 바친다. 그리고 가족은 양쪽 모두에게 바친다. 그것은 이들 ‘주(master)’에게 없는 것을 바쳐야 의미가 있기 때문이다.

狩獵과 漁撈를 마친 후의 儀禮도 準備儀禮에 못지않게 중요하다. 이때는 살해당한 動物과의 화해도 중요하지만, 더욱 중요한 것은 動物의 靈魂을 돌려보내는 의식이다. 이것은 動物의 고기는 인간이 취하되, 靈魂은 돌려보냄으로써 動物들이 다시 살[肉]을 붙여 출현하기를 바라는 것이다. 이를

¹⁹ 韩国 岩刻畵 연구의 최대의 難題는 編年問題이다. 대표적 岩刻畵인 盤龜台 岩刻畵의 편년에 대해 구석기시대설부터 철기시대설까지 다양한 견해가 있다는 사실은 이러한 점을 반영한다(蔚山大學校 盤龜台岩刻畵遺蹟保存研究所, 『蔚山 盤龜台岩刻畵의 제작연대론』, 翰林出版社, 2015). 그러므로 編年問題는 여러 각도에서 시급히 검토될 필요가 있다.

²⁰ Eveline Lot-Falk(田中克彦·糟谷啓介·林正寬 역), 『Les Rites de Chasse(シベリアの狩獵儀禮)』(弘文堂, 1980).

²¹ Eveline Lot-Falk, *ibid.*, p.114.

²² Eveline Lot-Falk, *ibid.*, p.81, 84.

위해 인간들은 動物의 뼈를 소중히 취급함으로써 환대한다는 표시를 하고, 그래서 그 動物은 동료에게 돌아가서 인간들에게 잡히도록 선전한다는 것이다. 그리고 動物의 뼈를 일정 방향으로 향하도록 정렬해 두기도 하는데, 그것은 動物의 靈魂이 가는 방향이 있음을 의미한다.²³

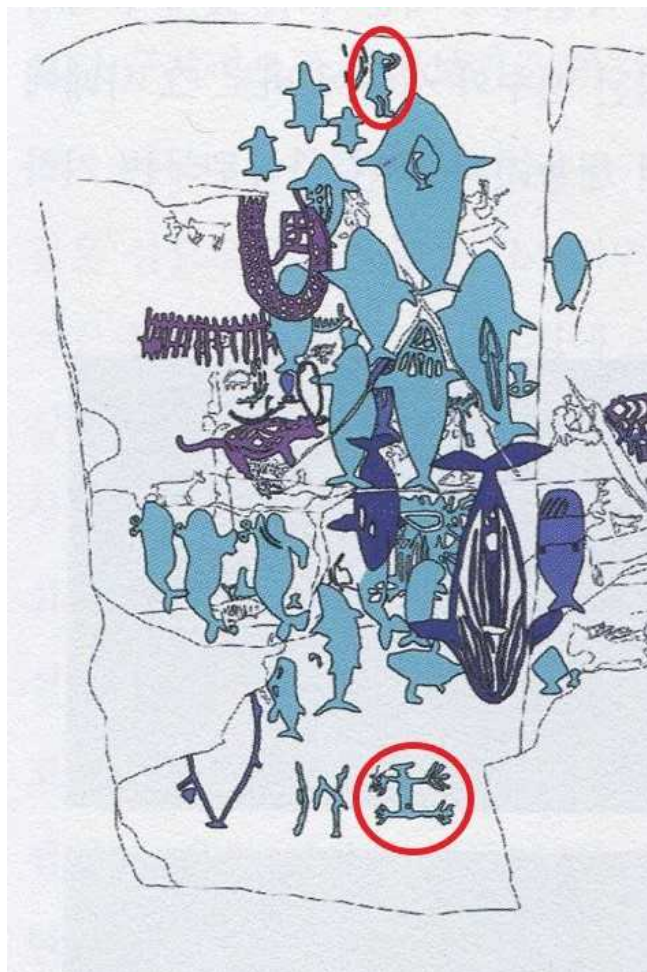
이러한 사실들은 盤龜台 岩刻畵를 이해하려 할 때 시사하는 바가 많다. 즉 작살[鉞]을 맞은 고래나 木柵 혹은 그물에 잡힌 陸地動物은 類感(同種)呪術의 관념에서 그려진 것이라 생각된다. 즉 이런 그림들을 바위에 새김으로서 실제 狩獵이나 漁撈에 나갔을 때 같은 결과를 초래하기 바라면서 이런 그림들을 새겼으며, 또 이런 목적의 儀禮가 盤龜台 앞에서 베풀어졌다고 추측할 수 있다. 그렇다면 한다면 盤龜台 岩刻畵는 狩獵이나 漁撈의 준비과정과 관련된 유적으로 볼 수 있다.

그러나 盤龜台 岩刻畵를 狩獵·漁撈 후의 儀禮와 관련시켜 볼 수도 있다. 이와 관련하여 주목되는 것은 動物들이 보고 있는(또는 향하는) 방향이다. 즉 고래나 거북 같은 바다 動物들은 대부분이 위(하늘)를 향하고 있으며,²⁴ 陸地動物들은 대부분 서쪽(산 쪽)에 새겨져 있다(<圖 2>). 여기서 이상한 것은 바다 動物들이 동쪽(바다 쪽)이 아니라 하늘을 향하고 있다는 사실이다(<圖 19>). 그리고 행렬의 앞에는 먼 곳을 조망하고 있는 인물상(<圖 20>), 뒤에는 四肢를 벌리고 춤추는 듯한 인물상(<圖 21>)이 있어, 마치 바다 動物의 昇天을 호위하고 있는 듯하다.²⁵ 그렇다면 한다면 이 그림이야말로 포획된 바다 動物의 靈魂이 원래의 고향인 하늘이나 ‘動物의 主’에게로 되돌아가는 장면일 가능성이 있다. 그리고 이들 행렬을 앞뒤에 있는 인물은 초월적 세계를 넘나들 수 있는 shaman으로, 바다 動物들의 靈魂을 그들의 고향으로 인도하는 것으로 볼 수 있지 않을까 한다.

²³ Eveline Lot-Falk, *ibid.*, p.209.

²⁴ 盤龜台 岩刻畵 고래 그림 옆에는 역시 하늘을 향하고 있는 새가 있다. 그러나 시베리아 민족의 動物 分類體系에 의하면 바다새는 바다動物이다.

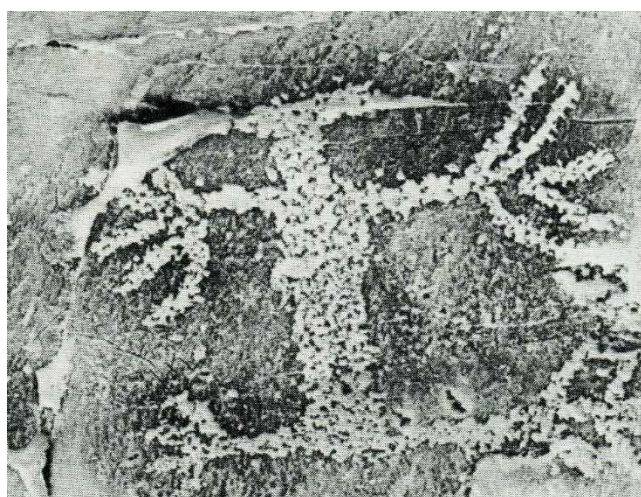
²⁵ 黃龍軍, 『東北亞細亞의 岩刻畵』(民音社, 1987) p.211에서 위의 인물은 청동기 전·중기, 아래 인물은 청동기 후기라고 하여, 兩者의 제작 시기를 다른 것으로 보았다.



<图 19> 盤龟台 岩刻画 部分



<图 20> 盤龟台 岩刻画 部分



<图 21> 盤龟台 岩刻画 部分

물론 이러한 추정에는 해결해야 할 문제가 있다. 바다 動物인 고래나 거북이 왜 바다가 아닌 하늘로 가느냐는 점과 옆이나 아래쪽(땅 쪽)으로 향하는 고래를 어떻게 설명하느냐는 점이다. 이 점에 대해서는 설명이 어려운 것이 사실이나, Gilyak(=Nivkhi)족에서는 ‘바다의 主’의 거처는 하늘이며 은하수는 그의 스키 자국이란 전승이 있다.²⁶ 바다 動物의 靈魂은 일반적으로 바다 주인이 있는 곳으로 간다면, 바다 動物들이 하늘로 향하는 그림도 이해될 수 있는 셈이 된다. 또 바다 주인 곁으로 간 動物은 다시 신체를 회복하여 현세로 다시 돌아와야 한다면, 아래로 향하는 고래는 소생하는 모습을 표현한 것으로 해석될 수 있지 않을까 한다. 마찬가지로 陸地 動物 그림도 그들의 靈魂이 ‘動物의 주인’이 있는 고향으로 돌아가거나 현세로 되돌아오는 모습을 표현한 것일 가능성도 생각해 볼 수 있겠다.

이렇듯 盤龜臺의 그림들이 動物의 귀환과 현세로의 복귀 願望을 표현한 것이라면, 이것은 狩獵·漁撈 후의 화해와 再生을 위한 儀禮와 관련이 있는 그림이라 할 수 있다. 그러니까 盤龜臺 岩刻畵는 狩獵·漁撈 준비단계의 儀禮를 표현한 것일 수도 있고, 狩獵·漁撈 후의 儀禮를 그린 것일 수도 있는데, 현재로서는 후자의 가능성이 더 큰 것이 아닌가 한다. 아무튼 動物을 포획하고, 그 고기는 인간이 먹지만, 動物의 靈魂은 그들의 고향 내지 ‘동물의 主’에게로 돌려보내는 것은 狩獵과 漁撈 儀禮의 특징이라는 점에서, 盤龜臺 岩刻畵는 狩獵 漁撈儀禮를 반영한 것이라 하겠다.

盤龜臺 岩刻畵 앞을 흐르는 大谷川은 蔚山灣으로 연결되는데, 울산 앞바다는 4~5월이면 고래가 회귀하여 고래잡이의 좋은 어장이 된다. 그렇다고 한다면 盤龜臺 岩刻畵 앞의 공간은 고래잡이를 전후하여 漁撈儀禮가 개최되는 祭場인 동시에, 육지동물의 사냥 장면으로 미루어 狩獵儀禮의 祭場이기도 했던 것으로 추측된다.

IV

宗教도 敎理나 敎義와 같은 이론적 측면을 가지고 있지만, 그것이 哲學이나 思想과 구별되는 큰 이유는 實踐行爲, 즉 儀禮가 있기 때문이다. 儀禮(ritual)란 현재의 상태를 변화시키거나, 현재의 상태를 지속시키기 위해 초자연적 힘을 동원하려는 인간의 행위이다.²⁷ 다시 말해서 儀禮의 목적은 질병이나 전쟁 때는 現狀(現在狀態)의 유지, 狩獵이나 農耕 때는 現狀의 변경(풍요 등)이며, 그 수단은 초월적 세계와 교류하는 초경험적 방법을 동원하는 것이다. 그런데 宗教마다 나름대로 儀禮를 가지고 있기 때문에, 儀禮의 種類는 무척 많으며, 그래서 일찍부터 儀禮를 分類하고 類型化하려는 시도들이 있었다.

예컨대 儀禮가 정기적으로 개최되느냐, 상황이 발생했을 때만 거행되느냐를 기준으로, 定期的

²⁶ Eveline Lot-Falk, *op.cit.*, p.48.

²⁷ Anthony Wallace, *Religion-an anthropological view*(Random house, 1966) p.107.

仪礼(periodical ritual)와 非定期的 仪礼(non-periodical ritual or occasional ritual)로 구분하는 방법이 있다.²⁸ 이 경우, 仪礼의 구분은 단순히 시기의 문제만이 아니고, 양자의 仪礼的 성격이 상당히 다르다고 한다. 즉 전자는 共同体的이며, 목적은 추상적이다. 이에 비해 후자는 개인적이며, 목적도 구체적이고 현실적으로 당면한 문제의 해결하기 위한 것이라고 한다.

그런가 하면 仪礼란 위기 해결을 위한 것인데, 그 위기가 개인적이냐 사회적인 것이냐에 따라 通过仪礼(rites of passage)와 强化仪礼 (rites of intensification)로 分类하는 방법도 있다. 通过仪礼란 출생식·성년식·혼례식·장례식과 같은, 인생의 전환점 내지 突門을 通过하면서 치르는 仪礼의 總稱이다. 이에 비해 强化仪礼란 계절의 변화나 전쟁과 같은 사회적 차원의 변환기에 자칫하면 해이해지기 쉬운 집단의 단합과 결속을 뒷받침하는 仪礼로, 狩猎仪礼·农耕仪礼·出陣仪礼 등이 여기에 속한다. 그리고 通过仪礼와 强化仪礼에 狀況仪礼(rites of circumstance)를 추가하기도 하는데, 狀況仪礼는 개인이나 사회가 질병이나 자연 재해·불행과 같은 위기상황에 직면했을 때, 그 상황을 타개하고 평상의 상태로 회복하기 위한 仪礼이다.

그러나 이것이 전부가 아니고, 이밖에도 仪礼의 分类 방법이 여러 가지 있다.²⁹ 여기서는 仪礼 分类 자체가 목적이 아니지만, 이상과 같은 仪礼 种类가 岩刻画 유적에서 거행되었을 가능성을 하나 하나를 따져보는 것은 어떨까 한다. 예컨대 定期仪礼가 거행되었을 가능성은 있는지 없는지, 通过仪礼가 행해졌을 가능성이 있는지 없는지 등등이 그것이다.

岩刻画 유적이 있는 곳은 대개 주변에 넓은 공간이 확보되어있지 않다. 그렇다면 이런 곳에서는 대규모 共同体 仪礼는 거행되기 어렵고, 그 대신 개인 내지 소규모 집단이 仪礼의 단위가 되었을 가능성이 크다. 그렇다면 祭場에 共同体 전체가 아니라 대표만 가서 仪礼를 거행하는 경우도 생각해 볼 수 있고, 通过仪礼의 하나로서 성년식 같은 것을 상정해 볼 수도 있다.

通过仪礼는 인생이 한 단계에서 다음 단계로 이행할 때 치르는 仪礼이다.³⁰ 따라서 通过仪礼에서는 인생의 前段階와의 분리가 중요한 부분을 구성한다. 예컨대 성년식의 경우, 分離仪礼(rite of separation)는 평상시 거처하는 곳으로부터 떨어진 곳에 격리되는 것이다. 그리고 이 시기에 성인으로서 갖추어야 할 지식 등을 습득하게 된다. Australia 원주민에게는 bull-roarer라는 이상한 소리를 내는 악기가 있는데, 성인 남자들이 이것을 독점하고 몰래 불면서 사람 잡아먹는 괴물의 소리라고 하고, 여성과 아이를 위협했다. 그런데 성년식 때 성인 남자들이 성년후보자에게 bull-roarer의 정체를 공개했다고 한다. 그러니까 성년식은 집단의 비밀스런 지식을 알게 되는 계기라 할 수 있다.

그런데 川前里 岩刻画(盤龜台 岩刻画에서 大谷川을 따라 2.3km 상류쪽에 위치. 国宝 147호)에는 신라 花郎들이 이곳을 찾아왔음을 전하는 刻文들이 있다(<圖 22, 23, 24>). “何郎徒夫智行”·“柒隨郎”

²⁸ Annemarie De Waal Malefijt, *Religion and Culture*(Macmillan, 1968) pp.189~190.

²⁹ Anthony Wallace, *op.cit.*, pp.102~166에서는 仪礼를 그 목적에 따라 technological ritual, therapeutic and anti-therapeutic ritual, ideological ritual, salvation ritual, revitalization ritual이란 5 種類로 分類했다.

³⁰ Arnold van Gennep(徐永大 역), 『*The Rites of Passage*(通过仪礼)』(仁荷大出版部, 1986).

·“慕郎”·“相郎”·“貞光郎”·“文衆□郎”·“林元郎”·“永郎” 등이 그것이며, “花郎”이라 새긴 것도 있다. 신라의 花郎徒는 一種의 未成年集團이다. 그리고 그 원류는 삼한시대로 소급할 수 있다.³¹ 그러므로 花郎徒는 원시시대 이래의 성년식 집단이라 할 수 있으며, 그렇다고 할 때 그들의 수련과정의 하나는 일상의 장소로부터 격리라고 할 수 있다. 신라 花郎이 “遊娛山水 無遠不至”했다는 것은 바로 이러한 分離儀禮의 美化된 표현이 아닌가한다. 이러한 추측이 용납될 수 있다면, 천전리 岩刻畵 유적은 원시시대 이래로 성년식의 일환인 分離儀禮를 치르는 장소였고, 이러한 전통이 花郎徒에게까지 계승되었다고 볼 수는 없을까? 그리고 이곳에서 성년후보자들은 성인으로서 알아야 할(미성년이나 부녀자에게는 비밀인) 부족의 비밀들을 교육받았을 가능성도 생각해 볼 수 있지 않을까 한다. 川前里의 幾何學的 무늬는 바로 이러한 부족의 비밀을 담은 기호는 아니었을까?



<图 22> 川前里 岩刻畵 全景



<图23> 川前里 岩刻畵 幾何文



<图 24> 川前里 岩刻畵 模寫圖

³¹ 三品彰英, 『新羅花郎の研究』(平凡社, 1974), pp.21~31.

V

Emmanuel Anati에 의하면 岩刻画의 3대 관심사는 性·食糧·領土라고 한다.³² 그런데 韓國의 경우, 지금까지 성과 식량과 관련해서는 어느 논의가 이루어졌다고 생각된다. 그러나 영토 문제에 대한 검토는 미진했던 것이 아닌가 한다. 사실 『三國志』「東夷傳, 東濊」條의 “山川에는 각기 부분이 있어 함부로 넘나들지 못했다(山川各有部分 不得妄相涉入)”는 기록에 의하면, 韓國 古代에도 영역 관념은 중요한 문제였다. 이런 의미에서 防牌形 岩刻画를 수호와 관련시킨 研究가 주목되지만, 현재는 아직 소수의 의견에 불과하다. 앞으로 이런 주제에 대한 검토도 필요할 것 같다.

³² Emmanuel Anati, 前掲書, 545쪽.

韓國 先史岩刻畵의 信仰과 儀禮(요약)

이 글은 지금까지 알려진 암각화를 통해 한국 선사시대의 신앙과 의례를 5장으로 나누어 살펴보고자 한 글이다. 각 장에서 언급한 바를 요약하면 다음과 같다.

제 I 장; 한국의 암각화는 종교와 밀접한 관련이 있다는 사실을 전제로, 이 글의 목적이 암각화에 반영된 신앙(belief system)과 의례(ritual practice)를 구명하는데 있다는 점, 그 방법론으로는 종교학 내지 종교인류학의 이론을 도입한 연역적 접근임을 설명하였다.

제 II 장; 먼저 呪術과 종교에 대한 종교인류학 분야의 이론들을 소개하고, 이를 토대로 대표적인 암각화의 의미를 해석해보고자 했다. 먼저 蔚山 盤龜台 岩刻畵의 그림들을 소개하고, 그것이 신 개념을 전제로 하지 않는 주술적인 신앙에 기초한 것으로 해석했다. 그리고 한국 암각화에서 가장 보편적으로 등장하는 방패형 암각화를 신앙으로 간주하고, 이것을 종교적 신앙 단계를 반영한다고 보았다. 呪術이 宗教에 先行한다는 Frazer의 견해를 받아들일 수 있다고 한다면, 이러한 차이는 岩刻畵의 編年과 先後關係를 이해하는데도 시사하는 바 크다는 점을 지적하였다.

제 III 장; 盤龜台 岩刻畵에서 고래들이 수평 이동을 하는 것이 아니라 위 아래로 수직 이동하는 것을 수렵의례로 해석하였다. 수렵의례의 특징은 인간이 동물을 잡아 그 고기는 취하지만 영혼은 동물의 고향이나 ‘동물의 主’에게 돌려보냄으로써, 다시 육신을 회복하고 재생하여 인간에게 되돌아 오기를 기원하는 것이다. 그렇다고 할 때 盤龜台 岩刻畵의 고래 그림은 포획된 고래의 영혼이 앞뒤로 shaman의 호위를 받으며 하늘로 되돌아갔다가 다시 재생하여 인간에게 포획되는 순환과정을 표현하는 것으로, 수렵민의 세계관을 표현한 것이라 했다. 나아가 이를 통해 盤龜台 岩刻畵 앞의 공간은 고래 포획기인 4~5월에 고래 사냥 전 또는 고래 사냥 후 수렵의례가 거행되는 祭場이었다고 추측했다.

제 IV 장; 川前里 岩刻畵를 통과의례의 하나인 성년식의 장소로 추측하였다. 그 근거는 川前里 岩刻畵에는 新羅의 청소년집단인 화랑의 이름과 그들이 다녀간 사실들이 기록되어 있다는 점, 성년식의 첫 단계 의례는 미성년으로부터 분리를 상징하는 의례로 川前里 岩刻畵 소재지 같은 격리된 장소에서 거행된다는 점, 암각화의 다양한 幾何文들은 청소년들에게 성년의 비밀을 전하는 교육자료일 가능성이 있다는 점 등을 제시하였다.

제 V 장; 방패문 암각화를 중심으로 향후의 연구 과제 및 방향을 제시하였다.

韓国先史岩刻画の信仰と儀礼（要約）

徐永大

仁荷大 名誉教授

本文は、これまで知られている岩刻画を通じて、韓国先史時代の信仰と儀礼を五つの章に分けて考察を試みた文である。各章の内容を要約すると、以下の通りである。

第一章：韓国の岩刻画は宗教と密接な関係があるという事実を前提に、この文の目的を、岩刻画に反映された信仰 (belief system) と儀礼 (ritual practice) の究明にあるとし、その方法論としては、宗教学及び宗教人類学の理論を導入した演繹的アプローチであることを説明している。

第二章：まずは、呪術と宗教に対する宗教人類学分野の理論を紹介し、これをもとに幾つか代表的な岩刻画の意味の解釈を試みた。まず、蔚山盤亀台岩刻画の絵を紹介し、それらが神の意識を前提としていない呪術的な信仰に基づいたものであると解釈した。そして韓国岩刻画で最も普遍的に見られる盾型岩刻画を神像とみなし、これを宗教的信仰の段階を反映するものであると見た。呪術は宗教に先行するというFrazerの見解を受け入れることができれば、これらの違いは、岩刻画の編年と前後関係を理解する上でも示唆するところが大きいことを指摘した。

第Ⅲ章：盤亀台岩刻画において、鯨が水平移動をするのではなく、上下に垂直移動することを狩猟儀礼と解釈した。狩猟儀礼の特徴は、人間が動物を捕まえ、その肉をとるが、魂は動物の故郷か「動物の主」のもとに返してやることによって、その動物が再び肉体を回復し、再生して人間の元に戻ってくることを祈願することにある。故に盤亀台岩刻画の鯨絵は、捕獲された鯨の魂が前後にshamanの護衛を受けながら空に舞い戻り、再び再生して人間に捕獲される循環過程を表現しており、狩猟民の世界観を表現したするものであるとした。さらにこれを通じて、盤亀台岩刻画前の空き地は、鯨の捕獲期間である4～5月にかけて、鯨狩りの前か、または鯨狩りの後に狩猟儀礼が行われる祭場であったと推測した。

第Ⅳ章：川前里岩刻画が、通過儀礼の一つである成人式の場所であると推測した。その根拠として、川前里岩刻画に、新羅時代の未成年集団である花郎の名前と彼ら訪れた事実が記録されていること、成年式の最初の段階である儀礼は、未成年からの分離を象徴する儀礼として、川前里岩刻画の所在地のような離れた場所で行われること、岩刻画の様々な幾何学模様は、未成年たちに成人した際の秘密を伝えるための教育資料であった可能性が存在すること、などを提示した。

第Ⅴ章：盾模様岩刻画を中心に、今後の研究課題と方向性を提示した。

論文發表



道教与“天地君亲师”五字牌位

朱越利

中国社会科学院世界宗教研究所 研究员

1982年，龙晦先生根据《太平经》中天师口述“天地君父师”五字推断：“封建时代每家有一影堂，叫‘天地君亲师’，有可能是从道教这里来的”¹。1994年，卿希泰先生断言：“道教承认忠孝节义，甚至最先提出‘天地君父师’的伦理序列，后演为‘天地君亲师’在中国社会广为流传”²。卿希泰先生所说最先提出“天地君父师”五字者，指的也是《太平经》中的天师。两年后，龙晦先生亦断言：神龛上的“天地君亲师”五字牌位，“它的老根子就在《太平经》里”³。

在龙晦先生和卿希泰先生断言《太平经》“天地君父师”五字前，何时出现“天地君亲师”五字牌位？已引起少数学者思考。二位先生断言之后，更多的学者们纷纷给出答案。一些学者考证认为：“天地君亲师”在社会上广为流传开来成为人们祭祀的对象，是在明朝中后期⁴。这一结论，论据充分。

明清两代，民间敬奉“天地君亲师”五字牌位的礼仪施行于千家万户，牌位中作为象征符号的五字，源自《太平经》中天师口述的“天地君父师”五字。明清两代敬奉五字牌位的民间礼仪，成为制度，道教实属“无心插柳柳成荫”。

一

东汉《太平经》为原始道教太平道的经典⁵。王明先生说：“于吉神书就是《太平清领经》，也就是《太平经》……于吉大概是最先撰《经》并传《经》的人，宫崇是最早传授这部经书并加以增演的一人”⁶。于吉和宫崇皆东汉时人。

《太平经》中有一句话将“天地君父师”五字紧密有序地并列在一起，即天师抨击大逆不

¹ 龙晦《全真教三论》尾注3，《世界宗教研究》1982年第1期，第35页。

² 卿希泰《中国道教》第四卷，第22页。知识出版社，1994年1月第1版。

³ 龙晦《论〈太平经〉中的儒家思想》，《中华文化论坛》1996年第2期，第74页。

⁴ 请参阅：

余英时《“天地君亲师”的起源》，见余英时《现代儒学论》，第165～169页。上海人民出版社，1998年11月第1版。

车锡伦《“天地君亲师”牌位的出处》，《民俗研究》1999年第3期，第100页。

徐梓《“天地君亲师”源流考》，《北京师范大学学报（社会科学版）》2006年第2期，第99～106页。

⁵ 《后汉书》卷60下《裴楷传》曰：“宫崇所献神书，专以奉天地顺五行为本，亦有兴国广嗣之术。”宫崇所献神书即《太平经》。《太平经》残存57卷，王明先生编《太平经合校》，基本恢复了《太平经》170卷的面貌。本文所引《太平经》，皆引自《太平经合校》。

⁶ 王明《论〈太平经〉的成书时代和作者》，《王明集》第177页，中国社会科学出版社，2007年12月第1版。

道曰：“太上中古以来，人益愚，日多财，为其邪行，反自言有功于天地君父师，此即大逆不达理之人也”⁷。

儒家敬畏天地、忠君、孝亲和尊师等礼义思想的形成，早于《太平经》。有学者认为“天地君亲师”源出《荀子》，有学者认为“天地君亲师”始见于《礼记》⁸。“天地君亲师”五者共具神圣性的观念，的确源自春秋战国时期的儒家礼义思想。比如《国语·晋语》说父师君三者民“事之如一”，《荀子·礼论》说敬天地、尊先祖、隆君师为“礼之三本”，《礼记·礼运》说天地父师四者“君以正用之”，等等。师，无论位列父师君三者之一或天地父师四者之一，还是跻身天地祖君师五者之一，均表明春秋时期儒家倡导尊师之礼。但无论“君以正用”四者之说，还是“礼之三本”之论，都没有紧密有序地并列“天地君父师”或“天地君亲师”五字。“天地君父师”紧密有序地并列，首见于《太平经》。

《太平经》“天地君父师”五字中的“君”字指皇帝、君主，明清两代五字牌位中的“君”字与之相同。《太平经》“天地君父师”五字中的“父”字，指父亲，也包括母亲。五字牌位中的“亲”字，将父母向上扩大到祖父母和曾祖父母，也是仅指最亲近的直系长辈。《太平经》“天地君父师”五字中的“师”字，指向特殊人群，明清两代五字牌位中的“师”字与之不同。

《太平经》行文采用问答体，由天师和其六位真人弟子相互问答。天师何许人也？《太平经》曰：“师者，正谓皇天神人师也……即天所急使神人也”⁹。这是说，天师是上天派遣到人间的神人。天师亦自我介绍曰：“是以吾上敬受天书教敕，承顺天心开辟之，大开上古《太平经》太平之路，令使人乐为善者，不复知为恶之术”¹⁰。天师是说，他受天书，顺天心，教人乐善。天遣之师，承天教人，这就是天师之称的来源。

天师以异书教人。《太平经》曰：“故天命师使出，除凶德，覆民臣，光被四表，远迹响应，恩及草木。是其用心意开也，其书皆异也”¹¹。天师之书即天书，即《太平经》中宣教法术和方术的诀、文、书、辞、策、复文（符）等。范晔概括天书曰：《太平经》“以阴阳五行家，而多巫覡杂语”¹²。《太平经》自诩“皆异也”，即神化天书所有的诀文书辞等皆不同凡俗。

《太平经》中多处将“君父师”并列。其一曰：“孝顺事师，道自来焉。神乃知善，人与语言。夫师，开矇为道之端。君父及师，天下命门。能敬事此三人，道乃大陈。不事此三人，室闭无门，福德皆逃，祸乱为怜”¹³。因“君父师”三人皆非神，可知其中的“师”字不包括天师。以此顺推，“天地君父师”五字中的“师”字也不包括天师。

在《太平经》中，从天而降的天师独一无二，而生于人间的师长众多。神人（即天师）曰：“自古至今，凡文出皆天地也，故天地先出之；明之者师也，故夫文出皆有师……造之者天，

⁷ 王明编《太平经合校》卷47，第135页。中华书局，1960年2月第1版。

⁸ 参见吕友仁、吕梁《“天地君亲师”溯源考——兼论〈礼记〉的成书时代》（《河南师范大学学报（哲学社会科学版）》2015年第3期，第140～143页）。

⁹ 王明编《太平经合校》卷39，第64页。中华书局，1960年2月第1版。

¹⁰ 王明编《太平经合校》卷49，第161页。中华书局，1960年2月第1版。

¹¹ 王明编《太平经合校》卷137～153，第716页。中华书局，1960年2月第1版。

¹² 《后汉书》卷60下《裴楷传》。

¹³ 王明编《太平经合校》卷94～95，第403页。中华书局，1960年2月第1版。

明之者师”¹⁴。天出奇文即天书，所谓“明之者师也”，表明师是通晓天书的人。用现代的话说，师即太平道中的教职人员，姑且称之为太平道师。

《太平经》中“君父师”并列中的“师”，皆太平道师。《太平经》曰：“故父母者，生之根也；君者，授荣尊之门也；师者，智之所出，不穷之业也……师者，乃晓知天地之意，解凡事之结”¹⁵。“晓知天地之意”，即通晓天书。由此顺推，《太平经》“天地君父师”五字中的“师”字，是指太平道师。明清两代没有太平道师，五字牌位中的“师”字非指太平道师。

《太平经》将太平道师分为“君之辅”“长吏师”和“民间之师长”。天师曰：“如力教之，皆使凡人知守濡抱德，各自爱养其身……其中大贤明心易开示者，乃可化而上，使为君之辅，其中贤者可为长吏师，其下无知者，尚可为民间之师长”¹⁶。“无知者”即难以开示者，无力通晓天书者。天师说，“无知者”充当民间太平道师，挑起教化民众的担子尚可胜任。

六真人何许人也？《太平经》中，六真人自述自己是天师的弟子曰：“一言之，然吾统乃系于地，命属昆仑。今天师命乃在天，北极紫宫。今地当虚空，谨受天之施，为弟子当顺承，象地虚心，敬受天师之教”¹⁷。天施地承，六真人受教于天师时，是太平道信徒。天师返回天上后，告诫真人弟子们不可再做民间之师曰：“今吾已去世，不可妄得还见于民间，故传书付真人，真人反得，已去世俗，不可复得为民间之师”¹⁸。天师是说真人弟子们已成为通晓天书的太平道师，应当去做“君之辅”“长吏师”。

《太平经》将“君之辅”“长吏师”合称为“皇帝王君师”。神人（即天师）曰：“师者悉解天下辞，悉乃得称大师者，所谓能解天下文也。故得称皇帝王君师也。故皇道为首，帝道为腹，王道为股，吏为手足。师道者，绳墨为法为则，上下相须而立。故善治者常念皇道，中念帝道，下念君吏吏道”¹⁹。“天下辞”和“天下文”，即天书。皇帝王君师能够制定法规，有的任帝王辅师，有的任封疆大吏，有的任地方长官，均为官吏。天师明确指出“皇帝王君师”从事政治。其曰：“其为政治，但乐使王者安坐而长游，其治乃上得天心，下得地意，中央则使万民莫不欢喜，无有冤结失职者也”²⁰。

《太平经》提出辅师与帝王依靠太平道，建立太平王国的宏图大略。天师曰：“夫师，阳也，爱其弟子，导教以善道，使知重天爱地，尊上利下，弟子敬事其师，顺勤忠信不欺。二人并力同心，图画古今旧法度，行圣人之言，明天地部界分理，万物使各得其所，积贤不止，因为帝王良辅，相与合策共理致太平”²¹。《太平经》建立太平王国的理想，与儒家建立大同社会的礼治理想相同。

因此，《太平经》反复强调师对弟子的重要性。其曰：“故凡学者，乃须得明师，不得明

¹⁴ 王明编《太平经合校》卷137～153，第704页。中华书局，1960年2月第1版。

¹⁵ 王明编《太平经合校》卷73～85，第311页。中华书局，1960年2月第1版。

¹⁶ 王明编《太平经合校》卷67，第245页。中华书局，1960年2月第1版。

¹⁷ 王明编《太平经合校》卷40，第81页。中华书局，1960年2月第1版。

¹⁸ 王明编《太平经合校》卷67，第255页。中华书局，1960年2月第1版。

¹⁹ 王明编《太平经合校》卷137～153，第705～706页。中华书局，1960年2月第1版。

《太平经合校》原文“所谓能解天下文也”，依《太平经全译》删一个“天下”。龙晦\徐湘灵\王春淑\廖勇译注《太平经全译》曰：“两‘天下’必有一复，应删为‘所谓能解天下文也’”（下册，第1453页注释1。贵州人民出版社，1999年11月第1版）。

²⁰ 王明编《太平经合校》卷47，第133页。中华书局，1960年2月第1版。

²¹ 王明编《太平经合校》卷56～64，第217页。中华书局，1960年2月第1版。

师，失路矣。故师师相传，乃坚于金石，不以师传之，名为妄作，则致凶邪矣”²²。“今行逢千斤之金，万双之璧，不若得明师乎？……学而不得明师，知何从得发乎”²³？在重师兴国上，《太平经》与儒家一致。《荀子·大略》“国将兴，必贵师而重傅；贵师而重傅，则法度存。”区别之处是《太平经》看重太平道师，儒家看重儒师。

《太平经》的宏图大略不过是乌托邦。从《太平经》对“皇帝王君师”的高度重视，从《太平经》的乌托邦，可知“天地君父师”五字中的“师”字指太平道师，主要指其中担任官吏者。五字牌位中的“师”字所指与此大相径庭。

二

《太平经》中，天师要求真人弟子回答怎样才能称为上善弟子。真人弟子回答曰：“然为人弟子，旦夕常顺谨，随师之教敕，所言不失铢分，不敢妄说乱师之文，出入不敢为师致忧。从见教于师之后，不敢犯非历邪，愉愉日向为善，无有恶意，不逆师心，是为上善弟子也。”天师纠正曰：“噫！真人言，几类似之，是非上善之弟子也，财应中善之弟子耳”²⁴。

天师将弟子从事政治视为上善，同时也肯定弟子尊师为中善，这些都与儒家礼学一致。

《周礼·地官大司徒》为伦理言行规定了“孝友顺”三项标准，尊师礼仪的基本要求是“顺”。其曰：“三曰顺行，以事师长。”

《太平经》也以“顺”为标准。真人弟子自述曰：“为弟子当顺承，象地虚心，敬受天师之教”²⁵。天师亦教导曰：“弟子敬事其师，顺勤忠信不欺”²⁶。“孝顺事师，道自来焉”²⁷。

“故人生之时，为子当孝，为臣当忠，为弟子当顺；孝忠顺不离其身，然后死魂魄精神不见对也”²⁸。龙晦先生等注释说：“不见对”就是“不会被上天拘去勘问”²⁹。天师又指出不顺带来的后果曰：“弟子不顺，则不能尽力修明其师道。”³⁰。

《学记》提倡树立师道师德曰：“凡学之道，严师为难。师严然后道尊，道尊然后民知敬学。”

《太平经》中天师传道授徒，与人间严师无异。而真人弟子们严格遵守儒家尊师当顺的礼仪。如天师命令真人弟子到前面来曰：“真人前，详受教敕。”真人弟子服从曰：“唯唯。”天师命令真人弟子好好听讲曰：“明开两耳，安坐定心听。”真人弟子服从曰：“唯唯”³¹。天师表扬真人弟子曰：“子乃为天除病，为帝王除厄，天上知子有重功。”真人弟子谦虚曰：

²² 王明编《太平经合校》卷71，第284页。中华书局，1960年2月第1版。

²³ 王明编《太平经合校》卷90，第346页。中华书局，1960年2月第1版。

²⁴ 王明编《太平经合校》卷47，第132页。中华书局，1960年2月第1版。

²⁵ 王明编《太平经合校》卷40，第81页。中华书局，1960年2月第1版。

²⁶ 王明编《太平经合校》卷56～64，第217页。中华书局，1960年2月第1版。

²⁷ 王明编《太平经合校》卷94～95，第403页。中华书局，1960年2月第1版。

²⁸ 王明编《太平经合校》卷96，第408页。北京中华书局，1960年2月第1版。

²⁹ 见龙晦\徐湘灵\王春淑\廖勇译注《太平经全译》中册，第833页。贵州人民出版社，1999年11月第1版。

³⁰ 王明编《太平经合校》卷96，第405页。北京中华书局，1960年2月第1版。

³¹ 王明编《太平经合校》卷42，第92页；卷37，第58页。中华书局，1960年2月第1版。

“不敢不敢。”天师对真人弟子说此事可行曰：“善哉，子为天问事，诚详且谨……善哉，子有谨良之意，且可属事行……”真人弟子保证曰：“唯天师语”³²。天师告诫真人弟子曰：“慎之慎之！凡事不可但恣意而妄为也。”真人弟子曰：“唯唯”³³。

《礼记·曲礼上》规定尊师礼仪的基本要求是“敬”。其曰：“遭先生于道，趋而进，正立拱手。先生与之言，则对；不与之言，则趋而退。”“先生书策琴瑟在前，坐而迁之，戒勿越。”“侍坐于先生，先生问焉，终则对。请业则起，请益则起。父召无诺，先生召无诺，唯而起。”

《太平经》中，真人弟子们严格遵守儒家尊师当敬的礼仪，与天师对话毕恭毕敬。如真人弟子向天师表态曰：“今天师使之，敢不言”³⁴。“唯天师开示之耳”³⁵。“敢不言”即不敢不言³⁶。真人弟子向天师请求曰：“小子愚且蒙……愿师既哀怜，示其天证阴阳之诀、神祇之卜要效”³⁷。向天师表示感谢曰：“今人幸蒙先师敕戒”³⁸。“幸蒙先师功力”³⁹。“唯唯。今天师都举端首，愚生心结已解”⁴⁰。真人弟子们为违仪向天师检讨曰：“谢又触忌讳不谦也”⁴¹。“下愚贱生不胜，心所欲问，犯天师忌讳，为过甚剧”⁴²。真人们向天师行拜礼。如《太平经》曰：“真人纯谨敬拜。”“真人稽首再拜。”“纯稽首敬拜”⁴³。

儒家经典指出，对于不敬不从师长的人，朝堂不容，世人不齿。《荀子·大略》曰：“言而不称师谓之畔，教而不称师谓之倍。倍畔之人，明君不内，朝士大夫遇诸涂不与言。”《吕氏春秋·孟夏纪》曰：“君子之学也，说义必称师以论道，听从必尽力以光明。听从不尽力，命之曰背；说义不称师，命之曰叛。背叛之人，贤主弗内之于朝，君子不与交友。”

《太平经》则警告弟子不顺师者凶多吉少。其曰：“可不重爱明师言，顺受师语不死焉。愚者逆师与鬼邻，不得正道入凶门，遂不复还去[魂]神，骨肉腐涂称祖先，命已灭亡大穷焉”⁴⁴。此句警告说，逆师者魂神一去不回，死而成鬼。

《太平经》“天地君父师”五字中的“师”字，虽然专指太平道师，而且主要指官吏，但同时包含着尊师的道德规范和礼仪。五字牌位“天地君亲师”中的“师”字在这一点上与之一致，均包含着儒家礼学。

³² 王明编《太平经合校》卷42，第93页；卷37，第57～58页。中华书局，1960年2月第1版。

³³ 王明编《太平经合校》卷36，第51页。中华书局，1960年2月第1版。

³⁴ 王明编《太平经合校》卷35，第39页。中华书局，1960年2月第1版。

³⁵ 王明编《太平经合校》卷42，第95页。中华书局，1960年2月第1版。

³⁶ 刘祖国《〈太平经〉注释商兑》，《重庆社会科学》2006年第12期，第48页。

³⁷ 王明编《太平经合校》卷44，第104页。中华书局，1960年2月第1版。

³⁸ 王明编《太平经合校》卷67，第244页。中华书局，1960年2月第1版。

³⁹ 王明编《太平经合校》卷67，第245页。中华书局，1960年2月第1版。

⁴⁰ 王明编《太平经合校》卷37，第61页。中华书局，1960年2月第1版。

⁴¹ 王明编《太平经合校》卷118，第668页。中华书局，1960年2月第1版。

⁴² 王明编《太平经合校》卷45，第112页。北京中华书局，1960年2月第1版。

⁴³ 王明编《太平经合校》卷44、卷39、卷44，第104页、第63页、第108页。中华书局，1960年2月第1版。

⁴⁴ 王明编《太平经合校》卷73～85，第306页。中华书局，1960年2月第1版。

《太平经合校》原文“遂不复还去神”，疑脱“魂”字，今填补。依据《太平经》曰：“夫人死，魂神以归天，骨肉以付地腐涂。”“形若死灰守魂神，魂神不去乃长存”（王明编《太平经合校》卷36，第53页；卷73～85，第305页。中华书局，1960年2月第1版）。

三

《太平经》论述的天地充满神性。天师曰：“天乃为人垂象作法，为帝王立教令，可仪以治，万不失一也”⁴⁵。“垂象作法”，“立教令”，皆是神灵拟人化的行为。

《太平经》根据天人合一的思想，称天地生养人类。其曰：“天者主生，称父；地者主养，称母；人者主治理之，称子。父当主教化以时节，母主随父所为养之，子者生受命于父，见养食于母。为子乃当敬事其父而爱其母”⁴⁶。天师曰：“人者，乃是天地之子”⁴⁷。君父师皆为人类，自然均是天地之子。《太平经》还单独强调君为天地之子。其曰：“帝王，天之子也。皇后，地之子也，是天地第一神气也”⁴⁸。

《太平经》关于天地的论述可谓无处不在，而且观点多元。如天师将天与道画等号曰：“道乃天也”⁴⁹。天师又说道比天高曰：“天乃无上，道复尚之。道乃天皇之师法也，乃高尚天”⁵⁰。《太平经》又说天地本为元气曰：“元气恍惚自然，共凝成一，名为天也；分而生阴而成地，名为二也”⁵¹。天师又说太阴、太阳、中和三气凝成天地曰：“元气与自然太和之气相通，并力同心，时恍惚未有形也，三气凝，共生天地”⁵²。明清时期民间的儒士和道家士人也有持这些观点者。

《太平经》说人和万物皆受天地恩惠。天师曰：天与道“故能和阴阳，调风雨，正昼夜，列行伍。天地之间，莫不被恩受命，各得其所者”⁵³。农民和手工业者对这一说法感受最深。

《太平经》说天为“君父师”垂象作法、“君父师”为天地之子、万物皆受天地恩惠，等等。持有这些观点，将“天地”二字排列在“君父师”三字之前理所当然。这种排列，既出自对天地神圣性的信仰，也出自人类在生产生活中对天地恩威的感激与敬畏。明清两代五字牌位“天地君亲师”的排列，体现着民众同样的信仰和心理。

四

汉灵帝光和七年（184年），巨鹿人张角利用太平道发动的黄巾起义，遭朝廷镇压而失败，宣传太平道的《太平经》自然难以继续公然传布，人们自然难以读到或听到《太平经》“天地君父师”五字。这种状况可能延续一个时期。

南北朝时编《道藏》，将《太平经》收入太平部。太平道派没有再兴，黄巾起义已成久远的往事，《太平经》已经可以公开传布了。此后，《太平经》渐渐残缺了，流传至今的是残本，

⁴⁵ 王明编《太平经合校》卷44，第108页。中华书局，1960年2月第1版。

⁴⁶ 王明编《太平经合校》卷45，第113页。中华书局，1960年2月第1版。

⁴⁷ 王明编《太平经合校》卷35，第33～34页。中华书局，1960年2月第1版。

⁴⁸ 王明编《太平经合校》卷18～34，第21页。中华书局，1960年2月第1版。

⁴⁹ 王明编《太平经合校》卷117，第654页。中华书局，1960年2月第1版。

⁵⁰ 王明编《太平经合校》卷117，第662页。中华书局，1960年2月第1版。

⁵¹ 王明编《太平经合校》卷73～85，第305页。中华书局，1960年2月第1版。

⁵² 王明编《太平经合校》卷48，第148页。中华书局，1960年2月第1版。

⁵³ 王明编《太平经合校》卷117，第662页。中华书局，1960年2月第1版。

残本中存有天师口述“天地君父师”五字那段话。

东晋葛洪《抱朴子内篇·勤求》曰：“明师之恩，诚为过于天地，重於父母多矣”⁵⁴。葛洪的感叹是否从《太平经》“天地君父师”五字而发？是否因忌憚皇帝降罪而隐去师恩重于君恩的感叹？无法断定。

不知何时，“天地君父师”五字已经衍变为“天地君亲师”五字。衍变的年代节点，盖不可考。衍变后，道经中出现的也是“天地君亲师”五字。如南宋或元明《太上说朝天谢雷真经》教导信徒曰：凡人在世“可尊敬天地君亲师”⁵⁵。明《皇经集注》卷7谴责众生所造三种“五逆”恶业，第二种“五逆”是：“不敬天地君亲师，不敬三宝，不持戒律，不修德行，不明心性”⁵⁶。“天地君亲师”五字与“天地君父师”五字一字之差，“父”字与“亲”字涵义相通。这些道经叙述“天地君亲师”五字时，都没有提及《太平经》或天师。

太平道之后的道教中天师继续出现，反映出《太平经》的影响。但后来的天师，不是《太平经》中口述“天地君父师”五字的天师。南北朝《正一法文天师教戒科经》中的《大道家令戒》曰：“故老君授与张道陵为天师，至尊至神，而乃为人之师。汝曹辈足可知之，为尊于天地也”⁵⁷。后正一道的教主称为天师，世袭，不是《太平经》中的天师。

在南宋《太上灵宝朝天谢罪大忏》卷2开列信徒忏悔的众神中，有6位天师，即清定天师、定邪天师、收鬼天师、制魔天师、斩邪天师和启天天师。元始上帝宣布：“咏诵天尊、真人、天师名号者……获福无量”⁵⁸。《太上老君说消灾经》撰人不详，约出于唐宋间。该经要求信徒呼36位金刚、25位神王、27位力士、37位天师。其曰：“凡此金刚、神王、力士、天师等名号者，皆主知万病灾变，吉凶好恶悉皆由也”⁵⁹。该经中老君又介绍天师曰：“此天师者，位在三十六天之上也。仍下统世界，普领鬼神，及一切精邪疫疾、虎狼毒兽、时瘟疫炁、口舌咒诅，悉皆由也”⁶⁰。这些天师也不是《太平经》中的天师。

虽然《太平经》中的天师不再出现，虽然笔者读到的道经叙述“天地君亲师”五字时不再提及《太平经》或天师，但道教宣扬“天地君父师”五字包含的敬畏天地、忠君、孝亲和尊师等儒家思想，始终不渝。以宣扬尊师为例，如晋《女青鬼律》卷6 批评不信奉道教的人不尊师曰：“末世废道，急竞为身，不顺天地，伐逆师尊”⁶¹。南北朝正一道经《正一法文天师教戒科经》 告诚信徒一定要敬师曰：“诸欲奉道，不可不勤；事师，不可不敬”⁶²。儒家的道德观，尤其鄙视背师的言行，南宋道经《太上灵宝朝天谢罪大忏》与之同。其卷1指出一类恶人曰：

“见有男女背道叛师，违盟负誓，抵债欺心。”随后展示了叛师的男女死后在地狱中受酷刑的景象⁶³。卷2指出叛师的人死后托生为丑恶的动物：“獠犬、野猪、鱼鳖、怪虫者，從背師棄本、

⁵⁴ 葛洪《抱朴子内篇》卷14。

⁵⁵ 《道藏》1\766中。

⁵⁶ 《道藏》34\693上下。

⁵⁷ 《道藏》18\236中。

⁵⁸ 《道藏》3\472上。

⁵⁹ 《道藏》11\367上。

⁶⁰ 《道藏》11\368上。

⁶¹ 《道藏》18\238下。

⁶² 《道藏》18\232上中。

⁶³ 《道藏》3\464上。

违犯经教中来”⁶⁴。“獬”读“志”音。“獬犬”即疯狗、恶狗。

道教制定了内部尊师的礼仪。以法服为例，唐张万福《三洞法服科戒文》说道士应常备法服，保持威仪。该文制定法服样式的等级曰：“太上曰：衣服者，身之章也。随其禀受品次不同，各有科仪。凡有九等，汝可谛听，当为子说……七者三洞讲法师，如上清衣服，上加九色。若五色禹霞山水袖帔，元始宝冠，皆环佩执板狮子文履，谓之法服”⁶⁵。该文制定了穿法服的礼仪曰：“不冠法服，不得礼拜师尊长德，及受弟子礼拜。”“供养给使师尊、父母，勿脱法服。”“诣师请经道戒籙，须上法服。”“诣师请福，解免厄苦，须上法服”⁶⁶。

李淳风注《金锁流珠引》系宋元间人依托。该注介绍太上老君授黄帝礼师法五等科仪，其卷4曰：“一奏章表礼师，二步纲礼师，三考召治病礼师，四行禁炁天地间万物礼师，五行兵入军、入山入水、行往他国礼师”⁶⁷。

孔子去世后，弟子子贡“庐墓”六年。道教全面吸收了儒家礼仪。王重阳羽化后，丘刘谭马四弟子扶柩归葬刘蒋村，为老师守墓三年。后世尊奉孔子为万世师表，行祭孔大典。每年从正月初一到十九日，北京白云观全真龙门派道士祭祀祖师长春真人丘处机，信徒云集，如同节日，俗称燕九节。燕九节加入了大量道教内容。

“天地君亲师”五字也在道教之外流传。徐梓教授说：明末刘宗周《人谱类记》卷上记载北宋宰相王曙之父的话曰：“天地君亲师五者并列，师位何等尊重！”这表明早在北宋初年，“天地君亲师”的说法就已经出现了。但宋朝末年直至元代乃至明朝初年，源自民间的“天地君亲师”之说，并没有得到全社会普遍的认同⁶⁸。余英时教授说：南宋的俞文豹在《吹剑三录》中说：“夫与天地君亲并立而为五，则其为职必非止于传道、授业、解惑也。”此时“天地君亲师”不但未成为制度，而且也还没有形成“里巷常谈”⁶⁹。

六朝以来“天地君亲师”五字的流传表明，东汉出现的“天地君父师”五字已经褪去了太平道的色彩，只保留了儒家礼学内容的象征意义。

五

使“天地君亲师”五字提升为神圣性符号的关键人物和史实，至今仍不得而知，但民众普遍认同神圣性符号的心理可察。

“天地君亲师”五字与明清时期民众的生活息息相关。天降雨露，田获五谷，生住阳宅，死葬黄土，民众感念天地之恩。民众期盼明君廉吏，感念亲人和师长的生养和教育之恩。同时，对天地、君王、亲人和师长怀有敬畏之心。感恩心和敬畏心进一步提升，就会凝聚为感情的寄

⁶⁴ 《道藏》3\469中。

⁶⁵ 《道藏》18\229下。

⁶⁶ 《道藏》18\230中下。

⁶⁷ 《道藏》20\369下。

⁶⁸ 徐梓《“天地君亲师”源流考》，《北京师范大学学报（社会科学版）》2006年第2期，第101～102页。

⁶⁹ 余英时《“天地君亲师”的起源》，见余英时《现代儒学论》，第168页。上海人民出版社，1998年11月第1版。

托和心灵的崇拜。“天地君亲师”五字恰好为之提供了相应的神圣性符号，五字牌位应运而生。

明清时期民众感念的师长不是太平道师，也不是皇帝王君师。受过启蒙教育的人感念塾师，各行各业从业者感念行业师，信徒感念宗教师，等等。“师”字多义，各取所需，因人而异。

比如，民间宗教亦供奉五字牌位。车锡伦教授说：明正德初年，无为教主罗清在《五部六册》中多处说：“一报天地盖载恩，二报日月照临恩，三报皇王水土恩，四报爹娘养育恩，五报祖师传法恩。”明万历二十四年（1596），苏州和尚兰风为《五部六册》作“颂”曰：“天地君亲师，行藏原不昧；古今圣贤道，动静自分明。”明代无为教以下，各种新兴民间教团布道用的宝卷结尾，大都有“报五恩”（或“报十恩”）的仪式。明末清初活动于山东、河北的一个天地门教，它供奉的主神牌位便有“天地君亲师”；明末直至现代流行于江浙地区的长生教，也要求信徒崇拜这个五字牌；与无为教有直接继承关系的青帮，在开“小香堂”时，主神牌位也是这个五字牌。“五字牌”可能就是明代民间教团首先提出，并为乡土社会普遍接收。正因如此，它虽以荀子的“三本”说为基础，内涵却有变化。比如“师”便指“祖师传法”，带有帮派的意味⁷⁰。民间教团的“师”字，与太平道师的“师”字同，专指教团内的教职人员，与其他民众供奉的“师”字不同。车锡伦教授关于“五字牌”首先提出者的推测，值得研究。

对“天地君亲师”五字牌位的祭祀，与明清两代帝王在天坛、地坛、太庙、孔庙的祭祀对象相同，只是礼仪规格的等级不同而已。五字牌位的祭祀培养孝亲和尊师的品德，有利于维护家庭和睦与增进求知上进的动力，有利于民间社会的安定和进步。五字牌位的祭祀灌输和培养忠君思想，有利于维护清朝的礼治。雍正皇帝大力支持祭祀“天地君亲师”五字牌位⁷¹，因为他深知这种民间信仰祭祀完全符合儒家提倡的礼义，对于他治国理政，有百益而无一害。

《太平经》“天地君父师”五字并列完整地表述了儒家礼学提倡的忠孝仁义等价值观念、道德准则和敬顺孝等礼仪观念，概括性极强。其语言特点是贴近生活，通俗简洁，朗朗上口，对于广大民众来讲远胜于“事之如一”、“礼之三本”、“君以正用之”等高深的讲解。所以，由“天地君父师”五字衍变而成的“天地君亲师”五字，能够成为神圣性符号受到民众祭祀。祭祀“天地君亲师”五字牌位，是儒家礼仪的民间信仰化。道教和儒家共同成就了祭祀“天地君亲师”五字牌位的民间信仰和民间礼仪。

《太平经》抨击大逆不道将“天地君父师”五字紧密有序地并列在一起，其意在于语言简练，并无驱使太平道信徒祭祀五字的想法。王春瑜教授说：“至迟从明朝末年起，‘天地君亲师’的神牌，差不多已经高踞于每一个家庭的供桌之上了”⁷²。此情此景，对于《太平经》来说，可谓“无心插柳柳成荫”，始料不及。虽然无心，但因为其“柳”符合儒家礼义和礼仪，千餘年后遇到合适的年代和土壤，自然成荫。这一史实，可谓奇迹。由此也可看出，道教对我国古代民间社会的影响至深至远。

⁷⁰ 车锡伦《“天地君亲师”牌位的出处》，《民俗研究》1999年第3期，第100页。

⁷¹ 雍正皇帝上谕曰：“五伦为百行之本，天地君亲师人所宜重。而天地君亲之义，又赖师教以明”（《四库全书》本《世宗宪皇帝圣训》卷32）。

⁷² 王春瑜《牛屋杂俎》，第62页。成都出版社，1994年10月第1版。

도교와 ‘天地君親師’ 五字위패

주웨이리(朱越利)

中国社会科学院世界宗教研究所 研究员

1982년 龍晦先生은 『太平經』天師의 口述 ‘天地君親師’五字에 대해 말하기를 “봉건시대에는 모든 가문에 ‘天地君親師’라고 하는 影堂이 있었는데, 아마 도교에서 유래한 것 같다.”¹라 하였다. 아울러 1994년 卿希泰先生은 단정지어 말하기를 “도교는 忠孝節義를 인정하고 있으며, 가장 먼저 ‘天地君親師’의 윤리체계를 제시한 종교이다. 훗날 ‘天地君親師’는 중국 사회에 광범위하게 퍼져 나갔다.”²라 하였다. 경희태 선생님이 도교에서 ‘天地君親師’를 가장 먼저 말했다고 한 이유는, 『太平經』의 天師에 관한 내용에 있다. 2년 후 龍晦先生도 단정지어 말하기를 神龕에 있는 ‘天地君親師’五字위패는 “뿌리가 『太平經』에 있다”³고 하였다.

용희선생과 경희태선생이 『太平經』의 ‘天地君親師’에 말하기 전, ‘天地君親師’는 언제 나타난 5자위패인가? 이러한 질문은 학자들의 흥미를 끌고 있다. 두 선생님이 단정을 지은 후 다른 학자들도 다양한 의견을 제시 하였다. 일부는 말하기를 ‘天地君親師’는 사회적으로 유행하여, 사람들이 본격적으로 제사를 지낸 시기는 명나라 후기⁴라 하였는데, 이러한 결론에 대한 증거가 많이 있다.

명청의 두 왕조에서는 민간의 수많은 가정에서 ‘天地君親師’의 오자위패를 모셨는데, 이 다섯 글자는 상징적인 부호로 『太平經』속 天師가 口述한 ‘天地君父師’ 五字에서 비롯하였다. 명청시대에 민간에서 오자위패를 모셨다는 것은, 도교로 놓고 보면 “의도하지 않은 좋은 결과”라 할 수 있다.

—

동한의 『太平經』은 초기도교 태평도⁵의 경전이다. 이에 대해 王明先生은 말하기를 “于吉神書가

¹ 龍晦 『全真教三論』 尾注3, 『世界宗教研究』 1982年第1期, 第35쪽.

² 卿希泰 『中國道教』 第四卷, 第22頁. 知識出版社, 1994年1月第1版.

³ 龍晦 『論〈太平經〉中的儒家思想』, 『中華文化論壇』 1996年第2期, 第74쪽.

⁴ 請參閱：

余英時 『“天地君親師”的起源』, 見余英時 『現代儒學論』, 第165~169頁. 上海人民出版社, 1998年11月第1版.

車錫倫 『“天地君親師”牌位的出處』, 『民俗研究』 1999年第3期, 第100頁.

徐梓 『“天地君親師”源流考』, 『北京師範大學學報(社會科學版)』 2006年第2期, 第99~106쪽.

⁵ 『後漢書』 卷60下 『裴楷傳』 曰：“宮崇所獻神書，專以奉天地順五行爲本，亦有興國廣嗣之術。”宮崇所獻神書即『太平經』。『太平經』殘存57卷，王明先生編『太平經合校』，基本恢復了『太平經』170卷的面貌。本文所引『太平經』，皆引

곤 『太平清領經』, 즉 『太平經』이다……于吉은 아마도 가장 먼저 『經』과 『經』을 편찬하고 전한 사람이다. 宮崇은 가장 먼저 이 경전을 전수하고 증보한 사람이다.”⁶라 하였다. 于吉과 宮崇은 모두 동한 시대 사람이다.

『太平經』 속에는 ‘天地君父師’의 五字가 긴밀하게 붙어있는데, 내용으로는 天師가 부도덕함을 질타하면서 말하기를 “太上中古以來, 人益愚, 日多財, 爲其邪行, 反自言有功于天地君父師, 此即大逆不達理之人也”⁷라 하였다.

유교에는 敬畏天地、忠君、孝親와 尊師의 예의사상이 있는데, 이는 『太平經』보다 일찍 한 것이다. 이에 대해 일부 학자들은 ‘天地君親師’는 『荀子』에서 처음 등장했다 하고, 또 일부는 『禮記』⁸에 처음 나온다고 하였다. ‘天地君親師’의 다섯 글자는 신성성의 의미를 지니고 있는데, 춘추전국시대 유교의 예의사상에서 비롯하였다. 예를 들어 『國語·晉語』에서는 父師君 三者에 대해 ‘事之如一’라 하고, 『荀子·禮論』에서는 敬天地、尊先祖、隆君師에 대해 ‘禮之三本’이라 했으며, 『禮記·禮運』에서는 天地父師 四者에 대해 ‘君以正用之’라 하였다. 師는 父師君의 삼자 중 하나 든, 天地父師의 四者 중 하나 든 혹은 天地祖君師의 五者 중 하나 든 모두 춘추시대 유교사상의 尊師의 개념에 속하는 것이다. 하지만 ‘君以正用’의 네 글자 든, ‘禮之三本’이든 모두 ‘天地君父師’ 혹은 ‘天地君親師’의 五字를 사용하지 않았다. ‘天地君父師’의 五字를 처음 사용한 것은 『太平經』이다.

『太平經』에서 말하는 ‘天地君父師’의 五字 중 ‘君’은 제왕군주를 의미한다. 明清시대 5자위패의 ‘군’도 비슷한 의미로 사용되었다. 아울러 ‘天地君父師’의 五字 중 ‘父’는 부친을 의미하지만 모친도 포함하고 있다. ‘친’자는 부모 이상의 조상 혹은 증조부모를 가리키는 말로, 즉 가장 가까운 친척을 의미한다. ‘사’는 특별한 그룹의 사람을 의미하는데, 명청시대에는 다른 의미로 사용하고 있다.

『太平經』의 行文은 문답체로 되어 있는데, 즉 천사와 여섯 명 제자들의 문답형식이다. 그렇다면 天師는 누구를 말하는가? 『太平經』에 의하면 “師者, 正謂皇天神人師也……即天所急使神人也”⁹라 하였다. 다시 말해서 천사는 하늘에서 인간세상에 내려 보낸 神人을 의미한다. 천사는 자아 소개하여 말하기를 “是以吾上敬受天書教敕, 承順天心開辟之, 大開上古『太平經』太平之路, 令使人樂爲善者, 不復知爲惡之術”¹⁰라 하였다. 해석하면, 천사는 天書를 받고, 天心을 따르며, 사람들에게 선함을 가르치는 사람이다. 하늘에서 내려 보낸 사람이, 하늘의 뜻을 인간에게 전달하는 것이, 천사가 내려온 이유이다.

천사는 異書를 통해 사람들을 가르치는데, 이에 대해 『太平經』에서는 “故天命師使出, 除凶德,

自『太平經合校』.

⁶ 王明『論〈太平經〉的成書時代和作者』, 『王明集』第177頁, 中國社會科學出版社, 2007年12月第1版.

⁷ 王明編『太平經合校』卷47, 第135頁. 中華書局, 1960年2月第1版.

⁸ 參見呂友仁/呂梁『“天地君親師”溯源考——兼論〈禮記〉的成書時代』(『河南師範大學學報(哲學社會科學版)』2015年第3期, 第140~143頁).

⁹ 王明編『太平經合校』卷39, 第64頁. 中華書局, 1960年2月第1版.

¹⁰ 王明編『太平經合校』卷49, 第161頁. 中華書局, 1960年2月第1版.

覆民臣，光被四表，遠迓響應，恩及草木。是其用心意開也，其書皆異也”¹¹라 하였다. 천사의 책이 곧 천서이다. 『太平經』에 따르면 주된 범술로는 訣、文、書、辭、策、複文(符)등이 있다. 範晔는 천서를 개괄하여 말하기를 『太平經』은 “以陰陽五行爲家，而多巫覡雜語”¹²라 하였다. 『太平經』은 스스로 “皆異也”라 하는데, 즉 神化天書의 모든 訣文書辭는 범속하지 않다고 했다.

『太平經』은 여러 곳에서 ‘군부사’를 같이 사용하였다. 예를 들어 “孝順事師，道自來焉。神乃知善，人與語言。夫師，開嚆爲道之端。君父及師，天下命門。能敬事此三人，道乃大陳。不事此三人，室閉無門，福德皆逃，禍亂爲憐”¹³라고 하는 문장이 있다. 여기서 ‘군부사’ 세명은 모두 신이 아니라 하였기에, 문장의 ‘사’는 천사를 포함하지 않는다. 이렇게 추론해 볼 때 ‘천지군부사’의 5자 중 ‘사’도 천사를 포함하지 않는다고 볼 수 있다.

『太平經』에는 하늘에서 내려와 인간으로 태어난 유일무이한 존재가 많이 있다. 이에 대해 神人(천사)은 말하기를 “自古至今，凡文出皆天地也，故天地先出之；明之者師也，故夫文出皆有師……造之者天，明之者師”¹⁴라 하였다. 하늘에서 내려준 천서는 “明之者師也”라 하는데, 즉 천사는 이 책을 통달한 사람을 말한다. 현대적 용어로 하면 ‘사’는 태평도의 성직자를 가리키는 말로, 太平道師라 할 수 있다.

『太平經』의 ‘군부사’ 중 ‘사’는 모두 태평도사를 의미한다. 이에 대해 『太平經』에서는 “故父母者，生之根也；君者，授榮尊之門也；師者，智之所出，不窮之業也……師者，乃曉知天地之意，解凡事之結”¹⁵이라 하였다. 이렇게 볼 때, 명칭시대에는 태평도사가 없었으니, 오자위패의 ‘사’는 태평도사를 의미하지 않는다.

『太平經』에서는 태평도사를 ‘君之輔’, ‘長吏師’, ‘民間之師長’등으로 구분했다. 이에 대해 천사는 “如力教教之，皆使凡人知守濡抱德，各自愛養其身……其中大賢明心易開示者，乃可化而上，使爲君之輔，其中賢者可爲長吏師，其下無知者，尚可爲民間之師長”¹⁶라 말했다. 여기서 말하는 ‘無知者’는 가르치기 어렵고, 천서를 깨달을 능력이 없는 자를 말한다. 하지만 천사는 또 말하기를 ‘무지자’는 민간의 태평도사가 되어, 민중을 가르치는 정도는 감당할 수 있다고 하였다.

六真人이란 누구인가? 『太平經』에서 육진인은 스스로를 천사의 제자라고 하면서 말하기를 “一言之，然吾統乃系于地，命屬昆侖。今天師命乃在天，北極紫宮。今地當虛空，謹受天之施，爲弟子當順承，象地虛心，敬受天師之教”¹⁷라 하였다. 하늘에서 내려 보내고, 지상에서 받으니, 육진인이 천사의 가르침을 받을 때, 그들은 태평신도였다. 천사들이 하늘로 올라간 후, 真人 제자들에게 더 이상 민간

¹¹ 王明編 『太平經合校』卷137~153, 第716頁。中華書局, 1960年2月第1版。

¹² 『後漢書』卷60下『裴楷傳』。

¹³ 王明編 『太平經合校』卷94~95, 第403頁。中華書局, 1960年2月第1版。

¹⁴ 王明編 『太平經合校』卷137~153, 第704頁。中華書局, 1960年2月第1版。

¹⁵ 王明編 『太平經合校』卷73~85, 第311頁。中華書局, 1960年2月第1版。

¹⁶ 王明編 『太平經合校』卷67, 第245頁。中華書局, 1960年2月第1版。

¹⁷ 王明編 『太平經合校』卷40, 第81頁。中華書局, 1960年2月第1版。

의 스승이 되지 말라고 하였는데, 구체적으로 “今吾已去世，不可妄得還見于民間，故傳書付真人，真人反得，已去世俗，不可複得爲民間之師”¹⁸라 말했다. 천사에 의하면 진인제자들은 이미 천서를 통달한 자가 되어, 태평도사가 되었으니, 마땅히 ‘君之輔’, ‘長吏師’가 되어야 한다고 했다.

『太平經』에서는 ‘君之輔’와 ‘長吏師’를 합쳐 ‘皇帝王君師’라 하였다. 이에 대해 神人(천사)은 말하기를 “師者悉解天下辭，悉乃得稱大師者，所謂能解天下文也。故得稱皇帝王君師也。故皇道爲首，帝道爲腹，王道爲股，吏爲手足。師道者，繩墨爲法爲則，上下相須而立。故善治者常念皇道，中念帝道，下念君吏道”¹⁹라 하였다. 여기서 말하는 ‘天下辭’와 ‘天下文’은 천서를 가리킨다. 皇帝王君師는 법규를 제정할 수 있고, 제왕을 보좌할 수 있고, 省의 최고 관리, 지방관 등을 맡을 수 있다. 천사는 명확하게 말하기를 皇帝王君師는 정치에 참여할 수 있다고 하면서, 구체적으로 “其爲政治，但樂使王者安坐而長遊，其治乃上得天心，下得地意，中央則使萬民莫不歡喜，無有冤結失職者也”²⁰라 하였다.

『太平經』은 輔師와 제왕이 태평도에 의거하여 태평왕국을 건설해야 한다는 큰 그림을 그렸다. 구체적으로 천사는 “夫師，陽也，愛其弟子，導教以善道，使知重天愛地，尊上利下，弟子敬事其師，順勤忠信不欺。二人並力同心，圖畫古今舊法度，行聖人之言，明天地部界分理，萬物使各得其所，積賢不止，因爲帝王良輔，相與合策共理致太平”²¹이라 하였다. 『太平經』에서 태평왕국을 건설하고자 하는 理想은 유가에서 대동세계를 세우고자 하는 이상과 동일하다.

그렇기 때문에 『太平經』에서는 스승이 제자를 대하는 중요성에 대해 매우 강조한다. 구체적으로 보면 “故凡學者，乃須得明師，不得明師，失路矣。故師師相傳，乃堅于金石，不以師傳之，名爲妄作，則致凶邪矣”²²， “今行達千斤之金，萬雙之璧，不若得明師乎？……學而不得明師，知何從得發乎”²³라 하였다. 이렇게 볼 때 重師興國의 문제에 있어, 『太平經』은 유교와 사상을 같이한다. 『荀子·大略』에 “國將興，必貴師而重傳；貴師而重傳，則法度存”라고 하는 문장이 있는데, 차이라면 『太平經』은 태평도사, 유교는 유교의 선생을 중요시 한다는 점이다.

『太平經』의 목적은 이상세계를 건설하고자 하는데 있다. ‘皇帝王君師’에 대한 중요시에서 볼 때, 『太平經』에서 건설하고자 하는 이상세계에서, ‘황제왕군사’의 ‘사’는 태평도사, 특히 관직에 있는 사람을 가리킨다는 것을 알 수 있다. 오자위패의 ‘사’도 비슷한 맥락이다.

¹⁸ 王明編『太平經合校』卷67，第255頁。中華書局，1960年2月第1版。

¹⁹ 王明編『太平經合校』卷137～153，第705～706頁。中華書局，1960年2月第1版。

『太平經合校』原文“所謂能解天下天下文也”，依『太平經全譯』刪一個“天下”。龍晦\徐湘靈\王春淑\廖勇譯注『太平經全譯』曰：“兩‘天下’必有一複，應刪爲‘所謂能解天下文也’”(下冊，第1453頁注釋1。貴州人民出版社，1999年1月第1版)。

²⁰ 王明編『太平經合校』卷47，第133頁。中華書局，1960年2月第1版。

²¹ 王明編『太平經合校』卷56～64，第217頁。中華書局，1960年2月第1版。

²² 王明編『太平經合校』卷71，第284頁。中華書局，1960年2月第1版。

²³ 王明編『太平經合校』卷90，第346頁。中華書局，1960年2月第1版。

二

『太平經』에서 천사는 진인제자에게 어떻게 하면 上善弟子가 될 수 있는지 묻는다. 진인제자는 대답하기를 “然爲人弟子，旦夕常順謹，隨師之教敕，所言不失銖分，不敢妄說亂師之文，出入不敢爲師致憂。從見教于師之後，不敢犯非曆邪，愉愉日向爲善，無有惡意，不逆師心，是爲上善弟子也”라 하였다. 그러자 천사가 바로잡아 말하기를 “噫！真人言，幾類似之，是非上善之弟子也，財應中善之弟子耳”²⁴라 하였다.

천사는 제가가 정치에 참여하는 것을 上善이라 하고, 아울러 제자가 스승을 존경하는 것을 中善이라 하였는데, 이는 유교의 예학사상과 일치하다.

『周禮·地官大司徒』는 윤리적인 언행에 대해 ‘孝友順’의 세 가지 기준을 정했는데, 존사의 기본이 ‘순’이다. 즉 “三曰順行，以事師長”이라 했다.

『太平經』 역시 ‘順’을 기준으로 삼았다. 이에 대해 진인제자의 자술을 보면 “爲弟子當順承，象地虛心，敬受天師之教”²⁵라 하였다. 천사도 다음과 같은 가르침을 주었는데 “弟子敬事其師，順勤忠信不欺”²⁶， “孝順事師，道自來焉”²⁷， “故人生之時，爲子當孝，爲臣當忠，爲弟子當順；孝忠順不離其身，然後死魂魄神精不見對也”²⁸라 하였다. 이에 대해 龍晦先生은 주석을 달아 말하기를 ‘不見對’란 “하늘에 잡혀 올라가 심문당하지 않는다”²⁹는 의미라고 했다. 천사는 또 ‘不順’의 결과에 대해 말하기를 “弟子不順，則不能盡力修明其師道”³⁰라 하였다.

『學記』에서는 스승의 도덕을 세우는 것에 대해 말하기를 “凡學之道，嚴師爲難。師嚴然後道尊，道尊然後民知敬學”이라 하였다.

『太平經』 속의 천사가 제자에게 도를 전수하는 것도, 인간세상의 엄격한 선생과 다를 바가 없다. 진인제자 역시 유가의 선생이 지켜야 할 엄격한 예절을 갖춰야 한다. 예를 들어 천사가 진인제자에게 앞에 와서 가르침을 듣도록 “真人前，詳受教敕”라 말하면, 진인제자는 복종하여 “唯唯”라 답한다. 천사가 진인제자에게 가르침을 잘 듣도록 “明開兩耳，安坐定心聽”라 말하면, 진인제자는 복종하여 “唯唯”³¹라 답한다. 천사가 진인제자를 칭찬하여 “子乃爲天除病，爲帝王除厄，天上知子有重功”이라 말하면, 진인제자는 겸손하게 대답하기를 “不敢不敢”이라 말한다. 천사가 진인제자에게 이번일은 可

²⁴ 王明編『太平經合校』卷47，第132頁。中華書局，1960年2月第1版。

²⁵ 王明編『太平經合校』卷40，第81頁。中華書局，1960年2月第1版。

²⁶ 王明編『太平經合校』卷56～64，第217頁。中華書局，1960年2月第1版。

²⁷ 王明編『太平經合校』卷94～95，第403頁。中華書局，1960年2月第1版。

²⁸ 王明編『太平經合校』卷96，第408頁。北京中華書局，1960年2月第1版。

²⁹ 見龍晦\徐湘靈/王春淑/廖勇譯注『太平經全譯』中冊，第833頁。貴州人民出版社，1999年11月第1版。

³⁰ 王明編『太平經合校』卷96，第405頁。北京中華書局，1960年2月第1版。

³¹ 王明編『太平經合校』卷42，第92頁；卷37，第58頁。中華書局，1960年2月第1版。

하다 하면서 “善哉，子爲天問事，誠詳且謹……善哉，子有謹良之意，且可屬事行……”이라 말하면, 진인제자는 보증을 서며 말하기를 “唯天師語”³²라 답한다. 천사가 진인제자에게 조심하라고 하면서 “慎之慎之！凡事不可但恣意而妄爲也”라 말하면, 진인제자는 “唯唯”³³라 답한다.

『禮記·曲禮上』에 의하면 스승을 존중하는 예의의 기본은 ‘敬’이다. 구체적으로는 “遭先生于道，趨而進，正立拱手。先生與之言，則對；不與之言，則趨而退”，“先生書策琴瑟在前，坐而遷之，戒勿越”，“侍坐于先生，先生問焉，終則對。請業則起，請益則起。父召無諾，先生召無諾，唯而起”라 하였다.

『太平經』 역시 진인제자들은 유교의 예의와 마찬가지로 경을 중요시 하여, 천사와 대화할 때 공경한 태도를 취해야 한다. 예를 들어 진인제자가 천사에게 의사를 표현할 때 “今天師使之，敢不言”³⁴，“唯天師開示之耳”³⁵ 등 표현을 사용한다. 여기서 말하는 “敢不言”이란 “감히 말을 하지 않을 수 없습니 다”의 의미이다.³⁶ 진인제자가 천사에게 가르침을 청할 때는 “小子愚且蒙……願師既哀憐，示其天證陰陽之訣、神祇之藹要效”³⁷라 말한다. 그리고 천사에게 감사를 표할 때는 “今人幸蒙先師敕戒”³⁸，“幸蒙先師功力”³⁹，“唯唯。今天師都舉端首，愚生心結已解”⁴⁰라 말한다. 진인제자가 잘못을 저질러 천사한테 사죄할 때는 “謝又觸忌諱不謙也”⁴¹，“下愚賤生不勝，心所欲問，犯天師忌諱，爲過甚劇”⁴²이라 표현한다. 진인이 천사에게 배례할 때는 “真人純謹敬拜”，“真人稽首再拜”⁴³라 표현한다.

유교의 경전에 의하면 스승에 대해 존경하지 않는 자는, 朝堂不容, 世人不齒라 했다. 구체적으로 『荀子·大略』을 보면 “言而不稱師謂之畔，教而不稱師謂之倍。倍畔之人，明君不內，朝士大夫遇諸塗不與言”이라 하고, 『呂氏春秋·孟夏紀』에서는 “君子之學也，說義必稱師以論道，聽從必盡力以光明。聽從不盡力，命之曰背；說義不稱師，命之曰叛。背叛之人，賢主弗內之于朝，君子不與交友。”라 하였다.

『太平經』에서는 제자가 스승을 따르지 않으면 흉한 결과를 당할 것이라 하였다. 구체적으로 “可不重愛明師言，順受師語不死焉。愚者逆師與鬼鄰，不得正道入凶門，遂不複還去[魂]神，骨肉腐塗稱祖先，命已滅亡大窮焉”⁴⁴라 한다. 다시 말해서 스승을 거역한 자는 魂神이 나가면 돌아오지 않아, 죽고

³² 王明編『太平經合校』卷42，第93頁；卷37，第57～58頁。中華書局，1960年2月第1版。

³³ 王明編『太平經合校』卷36，第51頁。中華書局，1960年2月第1版。

³⁴ 王明編『太平經合校』卷35，第39頁。中華書局，1960年2月第1版。

³⁵ 王明編『太平經合校』卷42，第95頁。中華書局，1960年2月第1版。

³⁶ 劉祖國『〈太平經〉注釋商兌』，『重慶社會科學』2006年第12期，第48頁。

³⁷ 王明編『太平經合校』卷44，第104頁。中華書局，1960年2月第1版。

³⁸ 王明編『太平經合校』卷67，第244頁。中華書局，1960年2月第1版。

³⁹ 王明編『太平經合校』卷67，第245頁。中華書局，1960年2月第1版。

⁴⁰ 王明編『太平經合校』卷37，第61頁。中華書局，1960年2月第1版。

⁴¹ 王明編『太平經合校』卷118，第668頁。中華書局，1960年2月第1版。

⁴² 王明編『太平經合校』卷45，第112頁。中華書局，1960年2月第1版。

⁴³ 王明編『太平經合校』卷44、卷39、卷44，第104頁、第63頁、第108頁。中華書局，1960年2月第1版。

⁴⁴ 王明編『太平經合校』卷73～85，第306頁。中華書局，1960年2月第1版。

『太平經合校』原文“遂不複還去神”，疑脫“魂”字，今填補。依據『太平經』曰：“夫人死，魂神以歸天，骨肉以付地腐塗。”“形若死灰守魂神，魂神不去乃長存”(王明編『太平經合校』卷36，第53頁；卷73～85，第305頁。中華書局，

귀신이 된다고 했다.

『太平經』 ‘천지군부사’ 다섯 글자 중 ‘師’는 비록 태평도사를 가리키지만, 특히 관직에 있는 사람을 의미한다. 그리고 그 속에는 스승의 존중하는 도덕규범과 예의를 가미 시켰다. 5자위패인 ‘天地君親師’의 ‘사’는 이런 의미에서 동일하고, 모두 유교의 禮學을 포함하고 있다.

三

『太平經』에 의하면 천지는 神性으로 가득 차 있다. 이에 대해 천사는 “天乃爲人垂象作法，爲帝王立教令，可儀以治，萬不失一也”⁴⁵라 하였다. 여기서 말하는 ‘垂象作法’, ‘立教令’은 모두 神靈을 의인화한 것이다.

『太平經』은 천인합일 사상에 근거하여, 천지가 인류를 生養한다고 믿었다. 구체적으로 “天者主生，稱父；地者主養，稱母；人者主治理之，稱子。父當主教化以時節，母主隨父所爲養之，子者生受命于父，見養食于母。爲子乃當敬事其父而愛其母”⁴⁶라 하였다. 아울러 천사는 “人者，乃是天地之子”⁴⁷라 하였다. 君父師는 모두 인류이니, 자연스럽게 천지의 자녀가 된다. 『太平經』은 또 君은 천지의 자식이라는 것을 특별히 강조하여 말하는데, “帝王，天之子也。皇後，地之子也，是天地第一神氣也”⁴⁸라 하였다.

『太平經』에서 천지에 관한 논술은 도처에서 나타나고, 관점 역시 다양하다. 예를 들어 천사는 天과 道에 대해 말하면서 “道乃天也”⁴⁹라 하였다. 그리고 도는 하늘보다 높다고 하면서 “天乃無上，道複尚之。道乃天皇之師法也，乃高尚天”⁵⁰라 하였다. 아울러 『太平經』에서는 천지는 원래 元氣라 하면서 “元氣恍惚自然，共凝成一，名爲天也；分而生陰而成地，名爲二也”⁵¹라 말했다. 그리고 천사는 太陰、太陽、中和의 三氣가 응축되어 天地를 형성한다고 하면서 “元氣與自然太和之氣相通，並力同心，時恍惚未有形也，三氣凝，共生天地”⁵²라 말했다. 명청시대 민간의 유생과 도인들도 이와 비슷한 관점을 취했다.

『太平經』은 또 말하기를 인간과 만물은 천지의 은혜를 받는다고 했다 이에 대해 천사는 말하기

1960년2월第1版)。

⁴⁵ 王明編『太平經合校』卷44，第108頁。中華書局，1960年2월第1版。

⁴⁶ 王明編『太平經合校』卷45，第113頁。中華書局，1960年2월第1版。

⁴⁷ 王明編『太平經合校』卷35，第33-34頁。中華書局，1960年2월第1版。

⁴⁸ 王明編『太平經合校』卷18-34，第21頁。中華書局，1960年2월第1版。

⁴⁹ 王明編『太平經合校』卷117，第654頁。中華書局，1960年2월第1版。

⁵⁰ 王明編『太平經合校』卷117，第662頁。中華書局，1960年2월第1版。

⁵¹ 王明編『太平經合校』卷73-85，第305頁。中華書局，1960年2월第1版。

⁵² 王明編『太平經合校』卷48，第148頁。中華書局，1960年2월第1版。

를 “故能和陰陽，調風雨，正晝夜，列行伍。天地之間，莫不被恩受命，各得其所者”⁵³라 하였다. 농민과 수공업자들은 이런 관점에 매우 동의하고 있다.

『太平經』에 의하면 하늘은 “君父師”의 垂象이고, ‘군부사’는 천지의 자녀로, 만물은 모두 천지의 은혜를 받는다. 이러한 관점에서 볼 때 ‘천지’를 ‘군부사’의 앞에 놓는 것은 당연해 보인다. 이런 순서로 배열하면 천지신성에 대한 신앙을 나타낼 뿐더러, 생산생활 속에서 천지의 은혜에 감격하고 경배하게 된다. 명청시대의 오자위패 ‘천지군친사’의 배열은 이상과 비슷한 민중들의 마음을 표현한 것이다.

四

漢靈帝 光和七年(184年), 巨鹿人 張角은 태평도를 이용하여 황건봉기를 일으켰으나, 정부의 진압을 당하고 실패했다. 그렇기 때문에 태평도를 선양하는 『太平經』은 더 이상 공개적으로 홍보할 수 없게 되었고, 사람들은 더 이상 『太平經』이나 ‘천지군부사’의 오자에 대해 언급하지 않았다. 그리고 이런 상황은 한동안 지속되었다.

남북조 시기에 와서 『道藏』을 편찬할 때, 『太平經』을 太平部에 편입시켰다. 태평도는 더 이상 흥기하지 못했고, 황건봉기도 먼 과거가 되었기에, 이제 다시 『太平經』을 논할 수 있게 된 것이다. 이후로 『太平經』은 점차적으로 불완전해 지고, 현재는 殘本만 남아있는데, 이 잔본에 ‘천지군부사’에 대한 천사의 口述이 있다.

동진의 갈홍은 『抱樸子內篇·勤求』에서 말하기를 “明師之恩，誠爲過于天地，重於父母多矣”⁵⁴라 하였다. 이러한 갈홍의 개탄은 혹시 『太平經』의 ‘天地君父師’五字에서 온 것이 아닐까? 그리고 혹시 황제의 질타가 두려워 스승의 은혜가 군주의 은혜보다 더 크다는 것을 숨기지 않았을까? 현재로서는 단정하기 어렵다.

하지만 언제부터 인가 ‘천지군부사’는 ‘천지군친사’의 다섯 글자로 바뀌게 되었다. 정확한 변곡 시점은 알아내기 힘들다. 바뀌고 난 이후로는 도교경전에도 ‘천지군친사’로 기록되고 있다. 예를 들어 남송과 원나라의 『太上說朝天謝雷真經』을 보면, 신도들에게 가르치기를, 凡人들은 세상을 살면서 “可尊敬天地君親師”⁵⁵해야 한다고 했다. 명나라의 『皇經集注』卷7을 보면 중생이 저지른 ‘五逆’의 죄 중에서 두 번째가 곧 “不敬天地君親師，不敬三寶，不持戒律，不修德行，不明心性”⁵⁶이라 하였다. ‘천지군친사’의 오자와 ‘천지군부사’의 오자는 한 글자의 차이로, ‘부’와 ‘친’은 글자 의미에서 비슷하다.

⁵³ 王明編 『太平經合校』卷117, 第662頁。中華書局, 1960年2月第1版。

⁵⁴ 葛洪 『抱樸子內篇』卷14。

⁵⁵ 『道藏』1/766中。

⁵⁶ 『道藏』34/693上下。

하지만 이상 도교경전에서 ‘천지군천사’를 언급할 때, 모두 『太平經』이나 天師에 대한 언급은 없다.

태평도 이후로 도교에서는 천사라는 표현이 지속적으로 나타나는데, 이는 『太平經』의 영향이라 할 수 있다. 하지만 훗날의 천사는 『太平經』이 口述한 ‘천지군부사’의 천사가 아니다. 이에 대해 남북조 시대의 『正一法文天師教戒科經』 중 『大道家令戒』에서는 “故老君授與張道陵爲天師，至尊至神，而乃爲人之師。汝曹輩足可知之，爲尊于天地也”⁵⁷라 하였다. 후세에 와서, 정일도의 교조를 천사라 부르고 세습하는데, 이 역시 『太平經』에서 말하는 천사가 아니다.

남송 시대의 『太上靈寶朝天謝罪大忏』卷2에 신도들이 여러 신명에게 참회하는 내용이 나오는데, 거기에는 6명의 天師, 즉 淸定天師、定邪天師、收鬼天師、制魔天師、斬邪天師와 啓天天師가 등장한다. 여기서 元始上帝는 “詠誦天尊、真人、天師名號者……獲福無量”⁵⁸이라 선포한다. 『太上老君說消災經』의 편집자가 누구인지는 명확히 알 수 없고, 당송시대에 편찬된 것으로 보인다. 이 경전에 의하면 신도들은 36명의 金剛, 25명의 神王, 27명의 力士, 37명 천사의 호칭을 불러야 한다. 경전은 구체적으로 “凡此金剛、神王、力士、天師等名號者，皆主知萬病災變，吉凶好惡悉皆由也”⁵⁹라 하였다. 아울러 경전에서는 老君이 천사를 소개하여 말하기를 “此天師者，位在三十六天之上也。仍下統世界，普領鬼神，及一切精邪疫疾、虎狼毒獸、時瘟疫炁、口舌咒詛，悉皆由也”⁶⁰라 하였다. 이들 천사 역시 『太平經』에서 말하는 천사가 아니다.

이렇게 『太平經』 속에서 말하는 천사는 더 이상 나타나지 않고, 필자가 읽은 도교 경전에서도 ‘천지군천사’를 언급할 때 더 이상 『太平經』이나 천사에 대한 언급이 없다. 그럼에도 불구하고 ‘천지군부사’를 표현함에 있어, 이 다섯 글자에는 천지를 경배하고, 忠君、孝親과 尊師 등 유교의 윤리사상이 깊게 스며들어 있다. 존사를 예를 들어 보면,晉나라의 『女青鬼律』卷6에서는 도교를 신봉하지 않고 尊師하지 않는 사람에 대해 “末世廢道，急競爲身，不順天地，伐逆師尊”⁶¹이라 하였다. 남북조 시대의 正一道經 『正一法文天師教戒科經』역시 신도들에게 반드시 敬師하라고 하면서 “諸欲奉道，不可不勤；事師，不可不敬”⁶²이라 하였다. 유가의 도덕기준, 특히 背師의 언행은 남북조 시대의 도교경전 『太上靈寶朝天謝罪大忏』에서 동일하게 나타난다. 구체적으로 卷1을 보면 “見有男女背道叛師，違盟負誓，抵債欺心”이라 하였다. 뿐만 아니라 스승을 배반하는 남녀는 지옥에서 고통받다가 죽는다고 묘사하고 있다⁶³. 그리고 卷2에서는 스승을 배반하는 자는 죽어서 추악한 동물이 되는데 구체적으로 “獠犬、野豬、魚鼈、怪蟲者，從背師棄本、違犯經教中來”⁶⁴라 하였다. 여기서 ‘獠’는 ‘志’로 읽어야 하

⁵⁷ 『道藏』18/236中。

⁵⁸ 『道藏』3/472上。

⁵⁹ 『道藏』11/367上。

⁶⁰ 『道藏』11/368上。

⁶¹ 『道藏』18/238下。

⁶² 『道藏』18/232上中。

⁶³ 『道藏』3/464上。

⁶⁴ 『道藏』3/469中。

고, ‘獬豸’은 瘋狗、惡狗를 의미한다.

도교는 내부적으로 尊師의 예절을 정해 놓았다. 法服을 예로 들어 보면, 당나라의 張萬福은 『三洞法服科戒文』에서 말하기를 도사는 항상 법복을 준비해야 하고, 위엄을 갖춰야 한다고 했다. 문장에서는 구체적으로 법복의 양식과 등급에 대해 말하기를 “太上曰：衣服者，身之章也。隨其稟受品次不同，各有科儀。凡有九等，汝可諦聽，當爲子說……七者三洞講法師，如上清衣服，上加九色。若五色禹霞山水袖帔，元始寶冠，皆環佩執板獅子文履，謂之法服”⁶⁵이라 하였다. 아울러 법복을 입는 의례에 대해서는 “不冠法服，不得禮拜師尊長德，及受弟子禮拜。”， “供養給使師尊、父母，勿脫法服。”， “詣師請經道戒籙，須上法服。”， “詣師請福，解免厄苦，須上法服”⁶⁶이라 하였다.

李淳風이 주석을 단 『金鎖流珠引』은 송원시대의 도교를 묘사한 책으로, 太上老君이 黃帝禮師法五等科儀를 받는 내용이 실려 있다. 구체적으로 卷4에서는 “一奏章表禮師，二步綱禮師，三考召治病禮師，四行禁炁天地間萬物禮師，五行兵入軍、入山入水、行往他國禮師”⁶⁷라 하였다.

공자가 세상을 뜬 후, 제자 자공은 ‘廬墓’ 6년을 했다. 도교 역시 이러한 유교의 의례를 받아들인다. 왕중양이 세상을 뜬 후, 丘劉譚馬의 四弟子는 劉蔣村에서 3년 동안 스승의 묘를 지켰다. 후세 인들은 공자를 ‘萬世師表’라 하여, 성대한 제사를 지낸다. 도교도 마찬가지로 매년 정월 1일부터 19일 까지, 북경 백운관의 전진 용문파 도사들은 祖師 長春真人 丘處機의 제사를 지내기 위해, 방방곡곡에서 몰려오는데, 마치 큰 명절과 같다. 이 축제를 燕九節이라 하는데, 그 속에는 다양한 도교적 요소가 포함되어 있다.

‘천지군친사’의 다섯 글자는 도교 이외의 다른 곳에서도 많이 사용된다. 이에 대해 徐梓教授는 말하기를： 明末 劉宗周的 『人譜類記』卷上에 北宋의 宰相 王曙의 부친 이야기가 기록되어 있는데 “天地君親師五者並列，師位何等尊重！”라 하였다. 이렇게 볼 때 북송초기에 이미 天地君親師의 표현이 사용된 것으로 보인다. 하지만 송말 원대, 심지어 명초까지 민간에서 유행한 ‘天地君親師’는 사회의 보편적인 인정을 받지 못했다⁶⁸. 아울러 余英時教授도 말하기를： 남송의 俞文豹는 『吹劍三錄』에서 말하기를 “夫與天地君親並立而爲五，則其爲職必非止于傳道、授業、解惑也”라 하였다. 즉 당시 ‘天地君親師’는 아직 제도적으로 완성되지 못한, 서민들의 수다에 불과했다⁶⁹.

六朝이후의 ‘天地君親師’ 五字의 전승을 보면, 東漢시대에 나타난 ‘天地君父師’라고 하는 태평도의 의미는 이미 퇴색되고, 유교의 禮學만이 주된 내용을 이루고 있다.

⁶⁵ 『道藏』18/229下.

⁶⁶ 『道藏』18/230中下.

⁶⁷ 『道藏』20/369下.

⁶⁸ 徐梓 『“天地君親師”源流考』, 『北京師範大學學報(社會科學版)』2006年第2期, 第101~102頁.

⁶⁹ 余英時 『“天地君親師”的起源』, 見余英時『現代儒學論』, 第168頁. 上海人民出版社, 1998年11月第1版.

五

‘천지군친사’의 다섯 글자를 신성한 부호로 승격시킨 인물이나 역사적 자료에 대해서는 아직 아는 바가 없다. 하지만 백성들의 보편적인 심리를 보면, 일부 추측할 수 있다.

‘천지군친사’는 명청시대 민중들의 삶과 밀접한 관련이 있다. 天降雨露, 田獲五穀, 生住陽宅, 死葬黃土 등 상황에서 사람들은 천지에 고마운 마음을 느낀다. 백성들은 현명한 군주가 나라를 다스리기를 바라고, 부모의 생육과 스승의 가르침에 고마움을 표한다. 동시에 천지, 군주, 친인, 스승에 두려운 마음도 가지고 있다. 고마운 마음과 두려운 마음이 합쳐지고 승화하면, 의지하고 숭배하고자 하는 마음이 생겨난다. ‘천지군친사’는 곧 이러한 상황에서, 신성한 부호로 승격되어, 다섯 글자의 위패로 탄생한 것이다.

명청시대 민중들이 마음속으로 생각한 스승은 태평도사가 아니고, 제왕군주도 아니다. 사람들은 자신들에게 기초교육을 가르친 선생님이나, 각종 직업에서 가르침을 준 사람을 ‘師’로 생각했다. 물론 이 글자는 다양한 의미가 있으니 각자 해석하기 나름일 것이다.

민간종교에서 모시는 이 다섯 글자의 위패에 대해, 車錫倫教授는 말하기를: 明正德 初年, 無爲教主 羅清이 『五部六冊』에서 말하기를 “一報天地蓋載恩, 二報日月照臨恩, 三報皇王水土恩, 四報爹娘養育恩, 五報祖師傳法恩”이라 하였다. 明나라 萬曆二十四年(1596), 蘇州의 스님인 蘭風은 『五部六冊』에 ‘頌’을 써서 말하기를 “天地君親師, 行藏原不昧; 古今聖賢道, 動靜自分明”이라 하였다. 명나라 無爲教 신도들과, 여러 민간종교단체가 포교에 사용하는 寶卷結尾에는 보통 ‘報五恩(혹은 報十恩)’이라고 하는 의례가 있다. 明末清初 산둥, 하북 지역에서 활동하던 天地門教라고 하는 종교단체의 主神위패 역시 ‘天地君親師’로 되어 있다. 明末부터 현대에 이르기까지 절강성 지역에서 유행하던 長生教 역시 이 다섯 글자를 숭배한다. 無爲教와 연원관계가 있는 靑幫은 ‘小香堂’을 열 때 主神의 위패 역시 이 다섯 글자이다.

이렇게 볼 때 ‘五字牌’는 아마도 명나라의 민간 교단에서 처음 사용하였고, 교세의 발전에 따라 보편적으로 사용하게 된 것 같다. 이러한 이유로, 내용적으로는 비록 순자의 ‘三本’에 기초하고 있으나, 그 의미는 일정한 변화를 거치게 된다. 예를 들어 ‘사’의 의미는 ‘祖師傳法’라 하여, 단체라고 하는 의미를 가지게 된 것이다.⁷⁰ 민간교단의 ‘사’는, 태평도의 ‘사’와 비슷하게, 교단의 성직자를 가리킨다. 이는 민중들이 생각하는 ‘사’와는 차이가 있다. 車錫倫教授의 ‘五字牌’ 최초사용자에 대한 추측은 연구해볼 가치가 있다.

‘천지군친사’의 오자위패에 대한 제사는, 명청시대 황제가 天壇、地壇、太廟、孔廟에서 지내던 제사와 비슷했으나, 단지 등급에서 조금 차이가 났을 뿐이다. 오자위패에 대한 제사는 사람들에게 孝親과 尊師의 사상을 가르치는 것으로, 가정의 화목을 도모하는데 도움이 된다. 아울러 사회의 안

⁷⁰ 車錫倫 『“天地君親師”牌位的出處』, 『民俗研究』1999年第3期, 第100頁。

정과 지속적인 발전에도 유리하다. 오자위패의 제사는 충효사상을 위주로 하고 있기에, 청나라의 통치질서를 유지하는데도 도움이 되었다. 그리하여 옹정황제는 ‘천지군친사’의 오자위패 제사를 대대적으로 지원하였다⁷¹. 옹정제는 이러한 유교사상을 기반으로 한 민간제사가 국가의 통치에 큰 도움이 된다는 것을 알고 있었기 때문이다.

『太平經』 ‘천지군부사’의 다섯 글자는 유교에서 강조하는 충효인의의 가치기준이나 도덕기준 및 예절기준을 잘 표현하고 있다. 이 5자는 일상생활과 긴밀히 연관되어 있을 뿐더러, 표현이 간결하고, 내용이 직관적이어서, ‘事之如一’, ‘禮之三本’, ‘君以正用之’등 표현보다 훨씬 이해하기 쉽다. 그렇기 때문에 ‘천지군부사’는 ‘천지군친사’로 변화하여 신성한 부호로 민중들의 제사를 받는 것이다. 이 오자위패에 대한 제사는, 유교의례의 민간신앙화라 볼 수 있다. 도교와 유교는 공통적으로 다섯 글자의 위패를 창조하여, 민간신앙과 의례에 사용한 것이다.

『太平經』에서 ‘천지군부사’의 다섯 글자를 나란히 배열할 것은, 언어가 간결하였을 뿐이지, 이 글자에 대해 제사를 지내고자 하는 생각은 없었다. 하지만 결과는 王春瑜教授가 말한 것처럼 “명나라 말기부터, ‘천지군친사’의 위패는, 거의 모든 가정에서 모시게 되었다”⁷²라고 하는 현상이 나타났다. 이러한 상황을 『太平經』의 시각에서 보면 “의도하지 않은 좋은 결과”라 할 수 있다. 비록 의도하지는 않았지만, 시대적 사회적 상황이라고 하는 토양 속에서, 꽃을 만발하게 된 것이니 기적이라 할 수 있다. 다시 말해서 도교는 고대 중국의 민간사회에 크나큰 영향을 끼쳤다.

⁷¹ 雍正皇帝上諭曰：“五倫爲百行之本，天地君親師人所宜重。而天地君親之義，又賴師教以明”（『四庫全書』本『世宗憲皇帝聖訓』卷32）。

⁷² 王春瑜『牛屋雜俎』，第62頁。成都出版社，1994年10月第1版。

道教と「天地君親師」五字牌位

朱越利

中国社会科学院世界宗教研究所 研究員

1982年、龍晦氏は『太平經』の天師口述部分「天地君父師」の五文字について「封建時代は各家に影堂があり、「天地君親師」と呼んだ。おそらく道教由来であろう」¹と推測した。1994年、卿希泰氏は「道教で忠孝節義を認めるには、まず最初に「天地君父師」の倫理序列を示し、その後「天地君親師」が中国社会で広く伝播した」²と断言した。卿希泰氏の述べる最初に示された「天地君父師」の五文字は、『太平經』の天師を指す。二年後、龍晦氏は、「神龕の「天地君親師」五字の牌位は、その根源は『太平經』にある」³と再び断言した。

龍晦氏と卿希泰氏が断言した『太平經』「天地君父師」五字より前の「天地君親師」の五字牌位は何時頃現れたのか。すでに多くの学者が考察している。両先生の後、多くの研究者が様々な意見を提示した。一部の学者は、天地君親師は社会に広まり人々の祭祀対象となったのは明代中後期とする。⁴この結論の論拠は十分にある。

明清時代、民間で祀る「天地君親師」五字牌位の礼儀は千家万户がおこなっており、牌位の象徴としての五文字は『太平經』の天師口述の「天地君父師」の五字である。明清時代に祀られた五字牌位の民間儀礼は、制度となり道教では「無心挿柳柳成蔭」となる。

—

後漢の『太平經』は原始道教、太平道の經典である。⁵王明先生は「于吉の神書とは『太平清領經』であり、つまり『太平經』である。……于吉はおそらく最初に『經』を編纂し、『經』を伝えた人物である。宮崇は最初にこの經書を伝授され、加筆した一人であろう」と述べる。⁶于吉も宮崇も後漢の人である。

『太平經』の文は「天地君父師」五文字と密接に結びつき並べられる。即ち天師は大逆不道を批判して言う。「太上中古以来、人益愚、日多財、為其邪行、反自言有功于天地君父師、此即大逆不達

¹ 龍晦『全真教三論』尾注3、『世界宗教研究』1982年第1期、第35頁。

² 卿希泰『中国道教』第四卷、第22頁。知識出版社、1994年1月第1版。

³ 龍晦『論「太平經」中的儒家思想』、『中華文化論壇』1996年第2期、第74頁。

⁴ 以下を参照されたい。余英時『「天地君親師」的起源』、余英時『元代儒学論』、第165～169頁。上海人民出版社、1998年11月第1版。車錫倫『「天地君親師」牌位的出处』、『民俗研究』1999年第3期、第100頁。徐梓『「天地君親師」源流考』、『北京師範大学学报（社会科学版）』2006年第2期、第99～106頁。

⁵ 『後漢書』卷60下『裴楷伝』に言う。「宮崇所献神書、専以奉天地順五行爲本、亦有興國広嗣之術。」宮崇所献神書とは即ち『太平經』である。『太平經』残存57卷、王明先生編『太平經合校』、基本には『太平經』170卷の全容を復元している。本文で引用した『太平經』は全て『太平經合校』を使用した。

⁶ 王明『論「太平經」成書時代和作者』、『王明集』第177頁、中国社会科学出版社、2007年12月第1版。

理之人也」と⁷。

儒家が畏敬する天地、忠君、孝親、尊師などの礼儀思想の形成は早くも『太平経』に見られる。ある学者は、「天地君親師」は『荀子』に由来しており、ある者は「天地君親師」は『礼記』が最初であると主張する。⁸「天地君親師」の五者は全て神聖な観念であり、確かに春秋戦国時期の儒家礼儀思想に由来する。例えば『国語』『晋語』に「父師君三者、民『事之如一』」とあり、また『荀子』『礼論』には「敬天地、尊先祖、隆君師為『礼之三本』」、『礼記』『礼運』には「天地父師四者、君以正用之」とある。師は、父師君三者の一つ、あるいは天地父師四者の一つ、または天地祖君師五者の一つに列せられるが、いずれも春秋時期の儒家が唱えた尊師の礼を表している。だが、たとえ「君以正用」の四者の説であろうと、「礼之三本」の説であろうと、いずれも「天地君父師」または「天地君親師」の五字と密接な関係で配置されていない。「天地君父師」が密接に配置されるのは『太平経』が最初である。

『太平経』の「天地君父師」五字の「君」は皇帝、君主を指し、明清時代の五字牌の「君」字と同一である。『太平経』『天地君父師』五字の「父」は、父親、さらには母親の意味も含む。五字牌の「親」字は、父母の意味をさらに広げ祖父母、曾祖父母といった最も親近の直系を指す。『太平経』『天地君父師』五字の「師」は、特別な人の集団であり、明清時代の五字牌の「師」とは意味が異なる。『太平経』の文章形式は問答体であり、天師と六名の真人の弟子が相互に問答をする。では、天師とはどういう人物なのか。『太平経』には「師者、正謂皇天神人師也……即天所急使神人也」と⁹とある。これは、天師は上天が人間に遣わせた神人を言っている。また、天師は自身について「是以吾上敬受天書教敕、承順天心開闢之、大開上古『太平経』太平之路、令使人樂為善者、不復知為惡之術」¹⁰と述べる。天師が言うに、彼は天書を受け、天心に順い、人に樂善を教える。天遣の師は天の教えを承けた人、つまり天師という呼称の由来である。

天師は異書を以て人に教える。『太平経』に曰く、「故天命師使出、除凶德、覆民臣、光被四表、遠邇響応、恩及草木。是其用心意開也、其書皆異也」¹¹と。天師の書とはつまり天書であり、『太平経』で宣教する法術や方術の訣、文、書、辞、策、復文（符）などである。范曄は天書について次のように述べる。『太平経』『以陰陽五行為家、而多巫覡雜語』¹²。『太平経』では「皆異也」としている。つまり神化天書の全ての訣文書辞は凡俗とは異なるのである。

『太平経』では各所に「君父師」が並べられる。その一つに言う。「孝順事師、道自来焉。神乃知善、人与語言。夫師、開矇為道之端。君父及師、天下命門。能敬事此三人、道乃大陳。不事此三人、室閉無門、福德皆逃、禍為怜」と¹³。「君父師」の三人はみな非神であり、中でも「師」字は天師を含まない。ゆえに、「天地君父師」五字の「師」字も天師を含まないと考えられる。

『太平経』では、天から降ってきた天師は唯一無二であるが、人間に生きる師長は多く存在する。

⁷ 王明編『太平経合校』巻47、第135頁。中華書局、1960年2月第1版。

⁸ 呂友仁・呂梁『「天地君親師」溯源考一兼論「礼記」的成書時代』、（『河南師範大学学報（哲学社会科学版）』2015年第3期、第140～143頁）。

⁹ 王明編『太平経合校』巻39、第64頁。中華書局、1960年2月第1版。

¹⁰ 王明編『太平経合校』巻49、第161頁。中華書局、1960年2月第1版。

¹¹ 王明編『太平経合校』巻137～153、第716頁。中華書局、1960年2月第1版。

¹² 『後漢書』巻60下『裴楷伝』。

¹³ 王明編『太平経合校』巻94～95、第403頁。中華書局、1960年2月第1版。

神人（天師）曰く、「自古至今、凡文出皆天地也、故天地先出之。明之者師也、故夫文出皆有師……造之者天、明之者師」と¹⁴。天が出す奇文とは天書であり、いわゆる「明之者師也」であり、死は天書と通曉する人であると示している。現代的言葉で言えば、師とは太平道における教職員であり、これを太平道師と称するのである。

『太平経』で「君父師」と並ぶなかでの「師」はすべて太平道師である。『太平経』に言う。「故父母者、生之根也。君者、授榮尊之門也。師者、智之所出、不窮之業也……師者、乃曉知天地之意、解凡事之結」と¹⁵。天地の意を曉知するとは、天書と通曉することである。これより、『太平経』「天地君師父」五字の「師」字は太平道師を指すことがわかる。明清時代には太平道師は存在しなかったことから、五字牌位の「師」が太平道師でないことは明らかである。

『太平経』では太平道師を「君之輔」と「長吏師」と「民間之師長」に分ける。天子曰く「如力教教之、皆使凡人知守滌抱德、各自愛養其身……其中大賢明心易開示者、乃可化而上、使為君之輔、其中賢者可為長吏師、其下無知者、尚可為民間之師長」と¹⁶。「無知者」とは開示することが難しい者であり、天書と通曉する力が無い者である。天師のいう「無知者」は、民間の太平道師にあたる者で、民衆を教化する任を請け負っている者である。

六真人とはいかなる人物か。『太平経』には、六真人がみずから自身は天子の弟子であると述べる。「一言之、然吾統乃系于地、命属崑崙。今天師命乃在天、北極紫宮。今地当虚空、謹受天之施、為弟子当順承、象地虚心、敬受天師之教」と¹⁷。天は地に施し、六真人が天師に教えを受けた時に太平道の信徒となるのである。天師が天上に戻る際、真人弟子達に再び民間の師とならぬよう訓告して言う。「今吾已去世、不可妄得還見于民間、故伝書付真人、真人反得、已去世俗、不可復得為民間之師」と¹⁸。天師は真人弟子達はすでに天書に通曉した太平道師であるため、「君之輔」「長吏師」となるべきであると述べる。

『太平経』は「君之輔」、「長吏師」を合わせて「皇帝王君師」と称す。神人（天子）曰く「師者悉解天下辞、悉乃得称大師者、所謂能解天下文也。故得称皇帝王君師也。故皇道為首、帝道為腹、王道為股、吏為手足。師道者、繩墨為法為則、上下相須而立。故善治者常念皇道、中念帝道、下念君吏道」と¹⁹。「天下辞」と「天下文」とは天書のことである。皇帝王君は法規を制定でき、帝王の輔師、封疆大吏、地方長官などに任に当たる官吏を任命する。天師は「皇帝王君師」は政治に従事すると明確に述べる。曰く「其為政治、但樂使王者安坐而長游、其治乃上得天心、下得地意、中央則使万民莫不歡喜、無有冤結失職者也」と²⁰。

『太平経』で述べられる輔師と帝王は太平道に依拠しており、太平王国建国という遠大な計画を

¹⁴王明編『太平経合校』巻137～153、第704頁。中華書局、1960年2月第1版。

¹⁵王明編『太平経合校』巻73～85、第311頁。中華書局、1960年2月第1版。

¹⁶王明編『太平経合校』巻67、第245頁。中華書局、1960年2月第1版。

¹⁷王明編『太平経合校』巻40、第81頁。中華書局、1960年2月第1版。

¹⁸王明編『太平経合校』巻67、第255頁。中華書局、1960年2月第1版。

¹⁹王明編『太平経合校』巻137～153、第705～706頁。中華書局、1960年2月第1版。

『太平経合校』の原文は「所謂能解天下下文也」。『太平経全訳』に依り「天下」を削除した。龍晦・徐湘靈・王春淑・廖勇訳注『太平経全訳』に曰く「兩「天下」必有一復、應刪為「所謂能解天下下文也」」（下冊、第1453頁注釈1。貴州人民出版社、1999年11月第1版）。

²⁰王明編『太平経合校』巻47、第133頁。中華書局、1960年2月第1版。

作る。天師曰く、「夫師、陽也、愛其弟子、導教以善道、使知重天愛地、尊上利下、弟子敬事其師、順勤忠信不欺。二人并力同心、図画古今旧法度、行聖人之言、明天地部界分理、万物使各得其所、積賢不止、因為帝王良輔、相与合策共理致太平」と²¹。『太平經』の太平王国建国の理念は、儒家が大同社会を建てる礼治思想と同様である。

よって、『太平經』では、師の弟子に対する重要性が繰り返し述べられる。曰く「故凡学者、乃須得明師、不得明師、失路矣。故師師相伝、乃堅于金石、不以師伝之、名為妄作、則致凶邪矣」²²、「今行逢千斤之金、万双之璧、不若得明師乎？……学而不得明師、知何從得発乎」²³と。師が国を興すことは『太平經』と儒家で一致している。『荀子』「大略」に「国将興、必尊師而重傳。尊師而重傳、則法度存」とある。『太平經』では太平道師、儒家は儒師を重視する点が異なる。

『太平經』の大略はユートピアに過ぎない。『太平經』は「皇帝王君師」を非常に重視しており、『太平經』ユートピアからは、「天地君父師」五字中の「師」字が大平道師を指し、主には官吏を指していることが分かる。五字牌の「師」字はこれとは大きく異なる。

二

『太平經』では、天師は真人や弟子にどうすれば上善の弟子になれるか回答を求めている。真人弟子は答えて曰く「然為人弟子、旦夕常順謹、随師之教敕、所言不失銖分、不敢妄説乱師之文、出入不敢為師致憂。従見教于師之后、不敢犯非歴邪、愉愉日向為善、無有惡意、不逆師心、是為上善弟子也。」天師糾正曰「噫！真人言、幾類似之、是非上善之弟子也、財応中善之弟子耳」と²⁴。

天師は政治に従事する弟子を上善とみなし、弟子を肯定する尊師を中善とした。これらはどれも儒家の礼学と一致する。

『周礼』「地官大司徒」では、倫理の言行を「孝友順」の三つの標準に規定し、尊師の礼儀の基本には「順」を求める。曰く「三曰順行、以事師長」と。

『太平經』でも「順」を基準としている。真人弟子はみずから述べて曰く「為弟子当順承、象地虚心、敬受天師之教」と²⁵。天師はまた教導して曰く「弟子敬事其師、順勤忠信不欺」²⁶、「孝順事師、道自来焉」²⁷、「故人生之時、為子当孝、為臣当忠、為弟子当順。孝忠順不離其身、然后死魂魄精神不見対也」と²⁸。龍晦氏たちは注釈に「不見対」、つまり「不会被上天拘去勘問」と言う²⁹。天師はさらに不順がもたらした結果として「弟子不順、則不能尽力修明其師道。」という³⁰。

²¹王明編『太平經合校』巻56～64、第217頁。中華書局、1960年2月第1版。

²²王明編『太平經合校』巻71、第284頁。中華書局、1960年2月第1版。

²³王明編『太平經合校』巻90、第346頁。中華書局、1960年2月第1版。

²⁴王明編『太平經合校』巻47、第132頁。中華書局、1960年2月第1版。

²⁵王明編『太平經合校』巻40、第81頁。中華書局、1960年2月第1版。

²⁶王明編『太平經合校』巻56～64、第217頁。中華書局、1960年2月第1版。

²⁷王明編『太平經合校』巻94～95、第403頁。中華書局、1960年2月第1版。

²⁸王明編『太平經合校』巻96、第408頁。中華書局、1960年2月第1版。

²⁹龍晦・徐湘靈・王春淑・廖勇訳注『太平經全訳』中冊、第833頁。貴州人民出版社、1999年11月第1版。

³⁰王明編『太平經合校』巻96、第405頁。中華書局、1960年2月第1版。

『学記』では師道師徳を作り言う。「凡学之道、嚴師為難。師嚴然然后道尊、道尊然后民知敬学。」と。

『太平經』で天師が道を授けた徒は、人間の尊師と異ならない。また真人弟子達は儒家の尊師を順うべき礼儀として厳格に守る。天師は真人弟子の面前に至り命じて曰く「真人前、詳受教敕。」真人弟子服従曰「唯唯。」。天師は真人弟子によく言いかせて曰く「明開兩耳、安坐定心聽」。真人弟子服従曰「唯唯」³¹。天師は真人弟子を賞賛して曰く「子乃為天除病、為帝王除厄、天上知子有重功」。真人弟子は謙虚に曰く「不敢不敢」。天師は真人弟子にこの事を行うべきか言いて曰く「善哉、子為天問事、誠詳且謹……善哉、子有謹良之意、且可屬事行……」真人弟子保証して曰く「唯天師語」と³²。天師は真人弟子に訓告して曰く「慎之慎之！凡事不可但恣意而妄為也。」真人弟子曰く「唯唯」と³³。

『礼記』「曲礼上」では尊師の礼儀の基本を「敬」と規定している。曰く「遭先生于道、趨而進、正立拱手。先生与之言、則對。不与之言、則趨而退。」「先生書策琴瑟在前、坐而遷之、戒勿越。」「侍坐于先生、先生問焉、終則對。請業則起、請益則起。父召无諾、先生召無諾、唯而起。」と。

『太平經』では、真人弟子達に儒家の尊師は敬の儀礼を遵守すべきであり、天師との対話は恭しく接するべきであるとする。真人弟子は天師に態度を示して曰く「今天師使之、敢不言」³⁴、「唯天師開示之耳」³⁵、「敢不言、即不敢不言」と³⁶。真人弟子は天師に求めて曰く「小子愚且蒙……愿師既哀怜、示其天証陰陽之訣、神祇之卜要效」と³⁷。そして天師に向かい感謝を示して曰く「今人幸蒙先師敕戒」³⁸、「幸蒙先師功力」³⁹、「唯唯。今天師都举端首、愚生心結已解」と⁴⁰。真人弟子達は儀に違えたことを天師に検討するよう伝えて曰く「謝又触忌諱不也」⁴¹、「下愚賤生不勝、心所欲問、犯天師忌諱、為過甚劇」⁴²。そして真人達は天師に拝礼した。『太平經』に曰く「真人純謹敬拜。」、「真人稽首再拜。」、「純稽首敬拜」⁴³と。

儒家の經典が述べるに、師長に不敬不従の人、朝堂を容れず、世人は相手にしない。『荀子』「大略」に曰く「言而不称師謂之畔、教而不称師謂之倍。倍畔之人、明君不内、朝士大夫遇諸不与言」と。また『呂氏春秋』「孟夏紀」に曰く「君子之学也、説義必称師以論道、聴従必尽力以光明。聴従不尽力、命之曰背。説義不称師、命之曰叛。背叛之人、賢主弗内之于朝、君子不与交友。」と。

『太平經』では師に不順なる弟子は凶多く吉少なしと警告する。曰く「可不重愛明師言、順受師語不死焉。愚者逆師与鬼隣、不得正道入凶門、遂不復還去[魂]神、骨肉腐塗称祖先、命已滅亡大窮焉」

³¹王明編『太平經合校』卷42、第92頁、卷37、第8頁。中華書局、1960年2月第1版。

³²王明編『太平經合校』卷42、第93頁、卷37、第57～58頁。中華書局、1960年2月第1版。

³³王明編『太平經合校』卷36、第51頁。中華書局、1960年2月第1版。

³⁴王明編『太平經合校』卷35、第39頁。中華書局、1960年2月第1版。

³⁵王明編『太平經合校』卷42、第95頁。中華書局、1960年2月第1版。

³⁶劉祖國『「太平經」注釈商兌』、『重慶社会科学』2006年第12期、第48頁。

³⁷王明編『太平經合校』卷44、第104頁。中華書局、1960年2月第1版。

³⁸王明編『太平經合校』卷67、第244頁。中華書局、1960年2月第1版。

³⁹王明編『太平經合校』卷67、第245頁。中華書局、1960年2月第1版。

⁴⁰王明編『太平經合校』卷37、第61頁。中華書局、1960年2月第1版。

⁴¹王明編『太平經合校』卷118、第668頁。中華書局、1960年2月第1版。

⁴²王明編『太平經合校』卷45、第112頁。中華書局、1960年2月第1版。

⁴³王明編『太平經合校』卷44、卷39、卷44、第104頁、第63頁、第108頁。中華書局、1960年2月第1版。

と⁴⁴。この警告は、師に逆らう者の魂神は去りて戻らず、死して鬼となるという。

『太平経』「天地君父師」の五字の「師」字は、太平道師を指すものの、主には官吏を指している。しかし同時に、尊師の道德規範や礼儀も含む。五字牌位「天地君親師」の「師」字はこの点においては一貫しており、儒家の礼学も含む。

三

『太平経』では天地に神性が充満すると述べる。天師曰く「天乃為人垂象作法、為帝王立教令、可儀以治、万不失一也」⁴⁵と。「垂象作法」や「立教令」などはいずれも神霊が擬人化した行為である。

『太平経』は天人合一の思想に基づき、天地は人類を生養するとする。曰く「天者主生、称父。地者主養、称母。人者主治理之、称子。父当主教化以時節、母主随父所為養之、子者生受命于父、見養食于母。為子乃当敬事其父而愛其母」⁴⁶と。天師曰く「人者、乃是天地之子」⁴⁷と。君父師はみな人類であり、自然は等しく天地の子である。『太平経』では単に君が天地の子であることを強調しているのではない。曰く「帝王、天之子也。皇后、地之子也、是天地第一神氣也」⁴⁸と。

『太平経』の天地に関する論述は各所に見られ、観点も多角的である。天師は天と道を同等に扱い「道乃天也」⁴⁹と言う。さらに道は天より高いと言い「天乃无上、道復尚之。道乃天皇之師法也、乃高尚天」⁵⁰と述べる。また、天地の本は元氣であるとして曰く「元氣怳惚自然、共凝成一、名為天也。分而生陰而成地、名為二也」⁵¹と。天師はさらに太陰、太陽、中和の三氣は天地に集まるとして言う。「元氣与自然太和之氣相通、并力同心、時怳惚未有形也、三氣凝、共生天地」⁵²と。明清時代の民間の儒士や道家の人はこうした観点を有していた。

『太平経』では人と万物はみな天地の恩恵を受けるという。天師曰く天と道「故能和陰陽、調風雨、正昼夜、列行伍。天地之間、莫不被恩受命、各得其所者」⁵³と。農民や職人はこの説に最も強い感銘を受ける。

『太平経』では天は「君父師」の垂象作法であり、「君父師」は天地の子、万物はみな天地の恩恵を受けるなどと述べる。この観点からすると、「天地」の二字が「君父師」三字の前に配列される

⁴⁴ 王明編『太平経合校』巻73～85、第306頁。中華書局、1960年2月第1版。

『太平経合校』の原文は「遂不復還去神」であり、疑うらくは「魂」字を脱す。今補う。『太平経』に曰く「夫人死、魂神以帰天、骨肉付地腐塗。」「形若死滅守魂神、魂神不去乃長存」（王明編『太平経合校』巻36、第53頁。巻73～85、第305頁。中華書局、1960年2月第1版）。

⁴⁵ 王明編『太平経合校』巻44、第108頁。中華書局、1960年2月第1版。

⁴⁶ 王明編『太平経合校』巻45、第113頁。中華書局、1960年2月第1版。

⁴⁷ 王明編『太平経合校』巻35、第33～34頁。中華書局、1960年2月第1版。

⁴⁸ 王明編『太平経合校』巻18～34、第21頁。中華書局、1960年2月第1版。

⁴⁹ 王明編『太平経合校』巻117、第654頁。中華書局、1960年2月第1版。

⁵⁰ 王明編『太平経合校』巻117、第662頁。中華書局、1960年2月第1版。

⁵¹ 王明編『太平経合校』巻73～85、第305頁。中華書局、1960年2月第1版。

⁵² 王明編『太平経合校』巻48、第148頁。中華書局、1960年2月第1版。

⁵³ 王明編『太平経合校』巻117、第662頁。中華書局、1960年2月第1版。

のは当然であろう。この並びは天地神聖性の信仰から生じており、人が生産活動をする中での天地の恩に感謝や畏敬を示すことから生じている。明清時代の五字牌位「天地君親師」の配列は、民衆の信仰や心理が同様に体现されている。

四

漢の靈帝の光和七年（184）、巨鹿の人、張角は太平道を利用して黄巾の乱を起こすも、朝廷の鎮圧に遭い失敗した。そして太平道の『太平經』はおのずと宣伝を継続することは難しくなり、人々が『太平經』の「天地君父師」五字に触れる機会はなくなっていった。

南北朝期に編纂された『道蔵』には『太平經』の太平部が収録される。太平道派は再興されることはなく、黄巾の乱は昔日の事となり、『太平經』は再び宣伝できるようになっていた。その後、『太平經』は部分的に失われながら今日まで残本が伝えられる。残本には天師口述の「天地君父師」五字の段も残っている。

東晋の葛洪『抱朴子』内篇「勤求」に曰く「明師之恩、誠為過于天地、重於父母多矣」⁵⁴と。葛洪の感嘆は『太平經』「天地君父師」五字から発せられたものなのか。または、皇帝に罪を下され隠居した師の恩は君恩より重いという感嘆か。判断することはできない。

明確な時代は分からぬが「天地君父師」五字は「天地君親師」五字へと変化していた。変化した年代を考証することはできない。変化後、道経にも「天地君親師」の五字がみられるようになった。例えば南宋や元明の『太上説朝天謝雷真經』に信徒を教導して曰く「凡人在世『可尊敬天地君親師』」⁵⁵と。明『皇経集注』巻7に衆生がおこなう三種類の「五逆」悪行を譴責する。第二種の「五逆」は「不敬天地君親師、不敬三宝、不持戒律、不修德行、不明心性」⁵⁶である。「天地君親師」の五字と「天地君父師」五字は一字違いであり「父」字と「親」字の含意は通じている。こうした道経が「天地君親師」の五字を記述する時、『太平經』や天師には言及していない。

太平道ののちの道教の天師が継承されたのは『太平經』の影響がある。しかし、後代の天師は『太平經』に口述される「天地君父師」五字の天師ではない。南北朝の『正一法文天師教戒科経』の「大道家令戒」に曰く「故老君授与張道陵為天師、至尊至神、而乃為人之師。汝曹輩足可知之、為尊于天地也」⁵⁷と。後の正一教の教主は天師と称し、世襲制となったが『太平經』の天師ではない。

南宋の『太上靈宝朝天謝罪大懺』巻2の信徒の懺謝が書き並べる衆神の中に6名の天師、清定天師、定邪天師、收鬼天師、制魔天師、斬邪天師、啓天天師がいる。元始上帝は言う。「詠唱天尊、真人、天師名号者……獲福無量」⁵⁸。『太上老君説消災経』の撰者は不詳であるが、唐宋の頃には完成していた。この經典では、信徒が36金剛、25神王、27力士、37天師を招請する。曰く「凡此金剛、神王、

⁵⁴ 葛洪『抱朴子内篇』巻14。

⁵⁵ 『道蔵』1¥766中。

⁵⁶ 『道蔵』34¥693上下。

⁵⁷ 『道蔵』18¥236中。

⁵⁸ 『道蔵』3¥472上。

力士、天師等名号者、皆主知万病災變、吉凶好惡悉皆由也」⁵⁹。經典中で老君は天師を紹介して言う。「此天師者、位在三十六天之上也。仍下統世界、普領鬼神、及一切精邪疫疾、虎狼毒獸、時瘟疫炁、口舌呪詛、悉皆由也」⁶⁰と。これらの天師は『太平經』に見られる天師ではない。

『太平經』では天師が再び出てくることはなく、筆者が確認した道経では「天地君親師」五字を記す時、改めて『太平經』や天師に言及していることもない。しかし、道経が宣揚する「天地君父師」五字が含む畏敬は天地、忠君、孝親、尊師など儒家思想であり、一貫して変わることはない。尊師の宣揚を例とすると、晋『女青鬼律』巻6に道経を信奉せず師を尊ばない人を批判して言う。「末世廢道、急競為身、不順天地、伐逆師尊」⁶¹。南北朝の正一道の經典『正一法文天師教戒科經』では、信徒に必ず師を敬うよう戒告して曰く「諸欲奉道、不可不勤。事師、不可不敬」と⁶²。儒家の道德観、特に師を軽んじ背くような言行を卑しむ。南宋の道経『太上靈宝朝天謝罪大懺』も同様である。巻1に悪人の例を指摘する。「見有男女背道叛師、違盟負誓、抵債欺心。」。これに続き、師に背く男女が死後に地獄で酷刑を受ける様子が述べられる。⁶³巻2では、師に背いた人物が死後に醜惡な獸に転生したことが記される。「獠犬、野猪、魚鼈、怪虫者、從背師棄本、違反經教中来」⁶⁴。「獠」は「志」音に読む。「獠犬」は即ち狂犬、惡狗なり。

道経では内部尊師の儀礼を定めている。法服を以て例としており、唐の張万福『三洞法服科戒文』に道士は常に法服を備え、威儀を保持すべきと言う。ここでは法服の形式や等級を制定している。

「太上曰、衣服者、身之章也。随其稟受品次不同、各有科儀。凡有九等、汝可諦聽、当為子說……七者三洞講法師、如上清衣服、上加九色。若五色禹霞山水袖帔、元始宝冠、皆环佩執板獅子文履、謂之法服」⁶⁵と。また法服を着た礼儀を述べる。「不冠法服、不得礼拝師尊長德、及受弟子礼拝。」、「供養給使師尊、父母、勿脱法服。」、「詣師請經道戒籙、須上法服。」、「詣師請福、解免厄苦、須上法服」⁶⁶と。

李淳風は『金鎖流珠引』に注して、宋元の人を仮託して述べる。同注では太上老君が黄帝に礼師法五等科儀を授ける。巻4に言う。「一奏章表礼し、二歩綱礼師、三考召治病礼師、四行禁炁天地間万物礼師、五行兵入軍、入山入水、行往他国礼師」⁶⁷と。

孔子が死去した後、弟子の子貢は「廬墓」を六年した。道経では全面的に儒家の礼儀を取り入れた。王重陽の羽化後、丘・劉・譚・馬の四人の弟子は棺を抱え劉蔣村に運び王重陽のために三年の墓守をした。後世、孔子を遵奉することは万世の手本となり、祀孔大典がおこなわれる。毎年正月初一から十九日まで、北京白雲觀全真龍門派の道士は祖師長春真人丘処機を祭祀し、信徒は雲集する。この日は節句と同様に燕九節と呼ばれる。燕九節には多くの道教的要素が見られる。

「天地君親師」五字は道教以外にも伝わった。徐梓教授は言う。「明末の劉宗周『人譜類記』巻

⁵⁹ 『道蔵』11¥367上。

⁶⁰ 『道蔵』11¥368上。

⁶¹ 『道蔵』18¥238下。

⁶² 『道蔵』18¥232上中。

⁶³ 『道蔵』3¥464上。

⁶⁴ 『道蔵』3¥469中。

⁶⁵ 『道蔵』18¥229下。

⁶⁶ 『道蔵』18¥230中下。

⁶⁷ 『道蔵』20¥369下。

上に北宋の宰相王曙の父の話が記載される。曰く『天地君親師五者並列、師位何等尊重！』と。ここから北宋初年には「天地君親師」がすでに見られたことが確認できる。しかし、宋朝末年から元代ひいては明朝初年に至るまで、民間に由来する「天地君親師」の説は社会的認知を得ることはなかった⁶⁸。余英時教授は述べる。「南宋の俞文豹は『吹劍三録』で「夫与天地君親並立而為五、則其為職必非止于伝道、授業、解惑也。」と述べる。ここでの「天地君親師」は未だ制度化されていないだけでなく、「里巷常談」⁶⁹ともなっていない」と。

六朝以降、「天地君親師」五字の伝播が意味する事は、後漢に出現した「天地君父師」五字の太平道の色づけはすでに褪せており、儒家礼楽の内容的象徴意義のみが残されていた。

五

「天地君親師」五字を神聖性の符号である重要人物や史実へと昇華させることは、今日まで成されていないが、一般民衆が神聖性の符号をいかに認識しているかの心理は察することができる。

「天地君親師」五字と明清時代民衆の生活には多くの関係がある。天は雨露を降らせ、田は五穀を穫り、生きて陽宅に住み、死して黄土に葬られるといったことが民衆の天地の恩に対する考えである。民衆は明君廉吏を期待し、親しい人や師長の生養や教育の恩を感じる。同時に、天地、君王、親人、師長に対して畏敬の心を抱く。感恩心和畏敬の心はさらに発展し、感情的寄託や神霊の崇拝へと凝集されていく。「天地君親師」五字は、まさにこの心を昇華させるのにうってつけの神聖な符号であり、五字牌位から転じて作られた。

明清時期の民衆が考える師長は太平道師ではなく、皇帝王君師でもない。啓蒙教育を受けたひとは塾師を思い、各業種の職人はギルド師を思い、信徒は宗教師をと様々である。「師」字は多義語であり、各所で用いられるため人により意味が異なる。」

例えば、民間宗教で祀る五字牌位について、車錫倫教授は次のように述べる。「明正徳初年、無為教教主羅清は『五部六冊』の各所で言及している。「一報天地蓋載恩、二報日月照臨恩、三報皇王水土恩、四報爹娘養育恩、五報祖師伝法恩。」。明万暦二十四年（1596）、蘇州の僧蘭風は『五部六冊』の「頌」を作り言う。「天地君親師、行蔵原不昧。古今聖賢道、動静自分明。」。明代の無為教以降、多くの民間教団が布教に用いた宝巻の末尾に「報五恩（または報十恩）」の儀礼を記した。明末清初に山東、華北で活動した天地門教では、祭祀する位牌に「天地君親師」と書かれていた。明末から現在まで浙江地域で活動している長生教では、信徒にこの五字牌を祭るよう求める。無為教と直接的継承関係がある青幫は、「小香道」を開く際、主神の位牌は五字牌である。「五字牌」はおそらく明代の民間教団が最初に使い、郷土社会に広く普及したのであろう。それゆえ、これは荀子の「三本」説を基礎としつつも、内容は変化に富む。例えば「師」は「祖師伝法」を意味し、幫派の意味も

⁶⁸ 徐梓『「天地君親師」源流考』、『北京師範大学学報（社会科学版）』、2006年第2期、第101～102頁。

⁶⁹ 余英時『「天地君親師」的起源』、余英時『現代儒学論』、第168頁、上海人民出版社、1998年11月第1版参照。

有する。⁷⁰民間教団の「師」字は、太平道師の「師」字と同じで、教団内の教職員を指し、他の民衆が祭る「師」字とは異なる。車錫倫教授が「五字牌」に最初に言及したことは注目に値する。

「天地君親師」五字牌位の祭祀について、明清時代の帝王は天壇、地壇、太廟、孔子廟での祭祀と同様とし、儀礼規格の等級のみの扱いとはしなかった。五字牌位の祭祀では孝親と尊師の品德を養い、家庭和睦の維持や知識欲増進の動力として役割を果たし、民間社会の安定や発展に役立った。五字位牌の祭祀は忠君思想を取り入れ、清朝の礼治維持にも一役買った。雍正帝は「天地君親師」五字牌位祭祀を大いに支持した。⁷¹それは、こうした民間信仰祭祀が儒家の述べる礼儀と完全に合致することを知っていたからであり、雍正帝の治国理論に百利あって一害もなかったためである。

『太平経』「天地君父師」五字は、儒家礼学が提唱する忠孝仁義などの価値観念、道德の準則や孝の敬順などの礼儀観念を完璧に述べるものであり、よくこれら観念を概括している。この言語的特徴は生活に根付き、非常に簡潔で、よく述べられ、「事之如一」、「礼之三本」、「君以正用之」などの高等で深い解釈よりも勝った。そのため、「天地君父師」五字が「天地君親師」の五字に変化しても、神聖性を有する符号として民間で祭祀され続けた。「天地君親師」五字牌位を祭祀することは、儒家礼儀の民間信仰化である。道教と儒家が共に祭祀する「天地君親師」五字牌位の民間信仰と民間礼儀となったのである。

『太平経』が批判する大逆無道は「天地君父師」五字と密接に関わり配列される。その意味は、言語が簡潔であり、太平道信徒に五字を祭祀させるという考えが無いからである。王春瑜教授は次のように述べる。「遅くとも明末には『天地君親師』の神牌は、各家庭の祭壇に置かれるようになっていた」⁷²。こうした状況は『太平経』から言えば「無心插柳柳成蔭」であり、予想すらできなかった。たとえ無心であれ、「柳」は儒家の礼儀や礼義と符号しており、千年の後、相応しい時代や土壌の中、おのずから成蔭したのである。これは史実であるが、奇跡ともいえる。そうしてみると、道教が我が国の古代民間社会に与えた影響は非常に深遠であった。

⁷⁰ 车锡伦《“天地君亲师”牌位的出处》，《民俗研究》1999年第3期，第100页。

⁷¹ 雍正皇帝上谕曰：“五伦为百行之本，天地君亲师人所宜重。而天地君亲之义，又赖师教以明”（《四库全书》本《世宗宪皇帝圣训》卷32）。

⁷² 王春瑜《牛屋杂俎》，第62页。成都出版社，1994年10月第1版。

关于栗谷李珥道教认识的研究

曹玟焕

韩国成均馆大学教授

1. 序论

在韩国道家和道教的历史上，朝鲜王朝中宗、宣祖时的文臣兼学者栗谷李珥（1536年~1584年）具有重要地位。首先，从韩国道家的历史来看，朝鲜王朝的儒学者尊崇朱子学，将老子思想视为异端并大加排斥，反倒是李珥从儒家修己治人、克己制欲等角度找到了老子思想里的积极成分，创作了《醇言》¹。《醇言》是李珥对《老子》的注解，其中蕴含着李珥的“知言之明”和“至公至明”²，为此后的朝鲜王朝儒学者积极理解老子的思想奠定了基础，具有重大的意义。

李珥虽然有选择地肯定了老子的思想，但对道教的态度却比较消极³。这一点尤其体现在他两次拒绝遵从王命撰写青词的态度上。李珥之所以拒绝撰写青词有好几种原因，但其中最基本的原因他是站在儒学的立场上看待道教的。

朝鲜王朝后来将高丽王朝兴盛的道观并入昭格殿，之后昭格殿又更名为昭格署，在昭格署举行醮祭。到了中宗朝，帝王又根据赵光祖等的建议废除了昭格署，而昭格署的废除具有多方面的意义。⁴

笔者将结合以下三点展开论述。首先，李珥对道教的认识；第二，李珥拒绝遵从王命撰写青词的原因；第三，在李珥生活的时代，朝鲜王朝曾发生严重的自然灾害，就这一问题，当时的人们是如何阐释“天心”的。除此以外，笔者同时还还将分析李珥所认为的理想的帝王相是怎样的，同时对于在昭格署或摩尼山⁵举行的祭祀，李珥是持消极态度的，故而本文还将分析昭格署被废的原因以及醮礼的形式。

¹ 李珥，《醇言》第四十章：“右醇言凡四十章。首三章言道体，四章言心体，第五章总论治己治人之始终，第六章七章以损与啬为治己治人之要旨。但其言克己窒欲，静重自守，谦虚自牧，慈简临民之义，皆亲切有味有益于学者，不可以为非圣人之书而莫之省也。”

² 洪启禧的《醇言》（跋），“识者以为非先生知言之明，莫能为也……苟无如先生之至公至明，恶而知其美，则醇驳相杂。”

³ 参照李珥，《栗谷全书》（拾遗）第5卷，《杂着·神仙策》（a045_550a），“问，神仙黄白之说，始于何代耶。唐虞三代之际，亦有其术耶。长生不老，久视灰劫者，有几人耶。其可历指而言之耶……对：天地之理，实理而已，人物之生，莫不依乎实理，则理外之说，非格物君子之所可信也。今执事先生，特举神仙之说，以为发问之端，愚虽不敏，常有慨然于正学之不明，邪说之诬民，有年数矣。敢不悉心以对。窃谓圣王不作，教化陵夷，君子而不得闻大道之要，小人而不得蒙至治之化。然后黄白之徒，浮诞之说，得行于者闲，鼓天下之众而从之，则在彼三五之隆，吾道之行，如日中天，其无此惑世诬民之术，断可知矣。若以为长生不老，久视灰劫者，实有其人，则不经之书，无稽之说，皆可尽信乎。”

⁴ 金晟焕（音）认为，在由性理学秩序支配的朝鲜王朝，昭格署的存废就像一张试纸，可以体现出朝鲜王朝是自主的还是依附于中国秩序的，理念上是宽容的还是教条的。金晟焕（音），《关于韩国道观哲学思想史的研究（II）：中世纪篇》，《道教文化研究》第19辑，韩国道教文化学会，2003，p. 70。

⁵ 《高丽史·地理志》和《世宗实录·地理志》中均称为“摩利山”，此后改为摩尼山。山顶上有一座高5米的参城坛，是檀帝王俭为祭天而设置的。

2. 与昭格署的废止有关的礼仪问题

众所周知，朝鲜王朝以崇儒抑佛为国是，他们将儒学视为正学和正统，将老佛视为异学和异端。以郑道传的《心理气三篇》为开端，变革意识随着时代变迁逐渐加强，高丽时代与道教相关的各种祭典被合并为昭格殿，此后昭格殿又变更为昭格署。朝鲜王朝之所以能保留昭格殿或昭格署，是因为在儒家看来“昭格”一词亦有可取之处。⁶在赵光祖向中宗呈《弘文馆请昭格署疏》、奏请废除昭格署以后，昭格署历经废除、复原之变，而无论是废除还是复原，都体现了儒家理念的参与。⁷下面我们来看一下道教的各种醮所在合并为昭格殿的过程中发生的一些问题。

“礼曹啓：道家星宿之醮，贵于简严，尽诚敬而不渎。前朝多置醮所，渎而不专。乞只置昭格殿一所，务要清洁，以专诚敬，其福源宫、神格殿、九曜堂、烧钱色、太清观、清溪拜星所等处，一皆革去。上从之。”⁸

从引文中我们可以看出，在建议将多个醮所合并为昭格殿时，赵光祖提出了这些道观存在的一些问题，主要包括祭祀时的繁黷、不敬、褻慢等。到了朝鲜王朝，其实醮祭表面上所存在的繁黷、褻慢的问题也一直存在，这是儒学者们以儒家礼法为标准所做出的判断。虽然高丽王朝睿宗时道教一度兴盛，却并没有实行醮礼的具体记载。在这一点上，曾实行过醮祭⁹的朝鲜王朝也是一样，只有成倪（1439年-1504年）（世宗二十一年至燕山君十年）曾在《慵斋丛话》中简略记载了昭格署举行醮礼的整个过程，我们可以从中窥见大概。

“大抵昭格署，皆凭中朝道家之事，太一殿祀七星诸宿，其像皆被发女容也。三清殿祀玉皇上帝太上老君普化天尊梓潼帝君等十余位，皆男子像也。其余内外诸坛，设四海龙王神将冥府十王水府诸神，题名位版者，无虑数百矣。献官与署员，皆白衣乌布致斋，以冠笏礼服行祭。祭奠诸果饗餅茶汤与酒，焚香百拜，道流头冒逍遥冠，身被班烂黑衣，鸣磬二十四通，然后两人读道经。又书祝辞于青纸而焚之，

⁶ 笔者认为，朝鲜王朝的儒学者应该是考虑到“昭格”一词包含儒家所说的通过与上天的“交感”实现感应的逻辑。儒家有“鬼神昭格，祸福立见”的说法，“昭格”一词出现在了《诗经·大雅·烝民》的开篇：“天监有周，昭格于下，保兹天子，生仲山甫”。对于《中庸》第十六章“诗曰，神之格思，不可度思，矧可射思，夫微之显，诚之不可掩如此夫。”的内容，憨山大师在《中庸直指》中称“故引诗而释之曰，神之格思，不可度思，矧可射思，谓鬼神之昭格灵通，不可测度之如此，又岂可厌怠，而有一毫之不敬耶。”，指出了鬼神的昭格感通。对于《中庸》第三十三章：“诗曰，奏假无言，时靡有争”的说法，朱熹认为“承上文而遂及其效，言进而感格于神明之际，极其诚敬，无有言说而人自化之也。”，可以作为参照。

⁷ 一方面，在昭格署被废除的过程里，儒家理念起到了一定的作用，但以赵光祖为首的新进士之流因“己卯士祸”被清除后，因母后病中请纓，中宗又于1525年（中宗二十年）光复了昭格署并举行了醮祭，这正是儒家所谓的“孝”思想在发挥作用。相关详情请参考《中宗实录》第四十六卷，“中宗十七年十二月十四日（丙戌）第二篇记事。

⁸ 《太祖实录》第二卷，《太祖元年十一月一日》（戊寅）。

⁹ 金澈雄（音）认为，对于道教祭礼，高丽时代称为“醮礼”，而朝鲜王朝则称为“醮祭”、“醮祀”，这是因为“祭”、“祀”是儒家用语，他们试图把醮与儒家的祭祀联系起来。金澈雄（音），《高丽时代的道教》，景仁文化社，2018，p. 109。

其所为有同儿戏。而朝廷仕职¹⁰，虚奉祓祀，一祭所入，其费不貲。余作诗曰，南宫学士发星星，白服乌巾苦乞灵，却怕朋僚争指笑，老君来礼老君庭。”¹¹

通过成倪的记载，我们可以知道昭格署所侍奉的神明都有哪些，他们的形象是怎样的，主持礼仪的道流穿的是什么样的衣服，祭祀时的供品都有哪些食物，实际举行礼仪的时候过程是怎样的，等等。

“中朝道家之事”里的“道家”就是指道教。除此以外，通过这段文字我们可以知道太一殿的画像都是散发女子，三清殿里的画像则均为男子，献官与署员都是白衣、乌布，这都体现了阴阳的思想。我们还可以了解到昭格署所供奉的神位非常多，同时一次醮斋所资不菲。

成倪的言论中值得我们关注的一点是，昭格署所实行的醮祭过程繁琐，如同儿戏。尤其是成倪所作“却怕朋僚争指笑，老君来礼老君庭”的诗句，其中第一个“老君”是指“南宫学士”，而第二个老君则是“太上老君”，是成倪对昭格署活动的戏剧化的描写。这种戏剧化里蕴含着作者以儒家祭祀的恭敬、整齐、严肃为标准的考量。¹²成倪以儒家的礼祭为标准，把醮祭的一些表象戏剧化，并提出了费用相关的问题（“虚奉祓祀”），这体现出他对醮祭的理解已与高丽时代的不同。

徐居正之后，朝廷官员在提出昭格署的问题时，都曾指出耗资过高的问题。燕山君时的侍讲官具之慎给燕山君的进言也体现了这一点。

“御朝讲：侍讲官具之慎曰，昭格署虚诞之事，近日殿下，讲宋鉴必知矣。真宗信惑天书，竟使道观，遍天下，国内虚竭，是乃王钦若附会，丁谓唱而成之，殿下已鉴此事矣，朝廷台谏，皆曰可革，今欲省费，则左道而浮费者，先可革也。”¹³

“则左道而浮费者，先可革也”，这从反面证明了醮祭举办得太频繁。如果说赵光祖是从性理学的宇宙论与政治论的角度出发主张废除昭格署¹⁴的，那么赵光祖之前的金应箕（1455年~1519年）（世祖元年~中宗十四年）则指出了昭格署必须要废除的核心问题，而他同样也是针对醮礼形式的褻慢问题大做

¹⁰ 昭格署的职制在《经国大典》中有记载。昭格署是从五品衙门，有提调一人、令一人（从五品）、别提二人（正六品、从六品各一人）、参奉二人（从九品）。杂职有道流一五名，分别担任尚道（从八品）和志道（从九品）。道家作为杂学之一，当时有专门培养道流的道学，在选拔道流的考试中，会让学生背诵禁坛（斋醮时诵读的道家术书）、诵读《灵宝经》，并从《延生经》、《太一经》、《玉枢经》、《真武经》、《龙王经》之中选择三种进行解释。参照《经国大典》第三卷，《礼典·取才》。

¹¹ 成倪，《慵斋丛话》第2卷。

¹² 基本而言，儒家在一切有关“礼”的仪式上都强调“敬”。参考《礼记·檀弓（上）》，“祭礼，与其敬不足而礼有余也，不若礼不足而敬有余也。”，《礼记·礼器》，“祀帝于郊，敬之至也。”，《礼记·大传》，“亲亲故尊祖，尊祖故敬宗，敬宗故收族，收族故宗庙严。”，《礼记·少仪》，“祭祀主敬”，《礼记·乐记》，“中正无邪，礼之质也。庄敬恭顺，礼之制也。”，《礼记·祭统》，“天子诸侯非莫耕也，王后夫人非莫蚕也，身致其诚信，诚信之谓尽，尽之谓敬，敬尽然后暇以事神明。此祭之道也。”，《礼记·表記》，“祭极敬，不继之以乐。朝极辨，不继之以倦。”

¹³ 《中宗实录》第13卷，《中宗六年五月十七日》（丙寅）。

¹⁴ 参考赵光祖，《静菴文集》第二卷《弘文馆请罢昭格署疏》（a022-018c。韩国古典翻译院，韩国文集丛刊本。以下为韩国古典翻译院韩国文集丛刊本）从性理学的角度，林泳认为《弘文馆请罢昭格署疏》的核心在于“王之要论”和“明理至言”。林泳，《沧溪集》第二十六卷，“论昭格疏云，识是非谓之聪，察邪正谓之明，不能移惑谓之刚，确然无疑谓之断，凡此四者，皆人主之用，不可一日而离。呜呼，其真格王之要论也。天地之道本乎纯一，而运四时亨万化，无非一气，是以圣王道积于一，立政于纯，应接施为，贯通一理，乃克建皇极。呜呼，其真明理之至言也。”

文章。

“御朝讲：知事金应箕曰，昭格署，非但左道而已，于祀典亦不合。天子祭天地，诸侯祭山川，我国之祀天，非礼也。昭格署，上坛祀老子，中坛祀星宿，下坛祀阎罗，至于祝文，道流高唱御讳，其褻慢甚矣。革之为当。”¹⁵

金应箕强调，“昭格署，非但左道而已，于祀典亦不合”，不合于祀典即所谓的“淫祀”。判断是否为“淫祀”，是以儒家的礼制为标准的，儒学家们非常排斥淫祀。关于醮祭的问题，金应箕主要强调了以下几点：首先，朝鲜作为诸侯国却举行祭天的仪式，这违背了事大主义的原则；老子等人物并非祖先神灵，醮祭却把他们作为祭祀对象；在举行醮礼时过于褻慢等。后来朝鲜官员在弹劾昭格署与醮祭时，也经常会列举这几点问题。特别是“至于祝文，道流高唱御讳”这一点，他们认为是大不敬的，因为对于子孙后代来说，是不可以提及“御讳”的，因为儒家最忌讳一切与不敬相关的举动。

由于朝堂之上经常发生与昭格署废除有关的争论，再加上中宗以后朱子学逐渐发力，于是在壬辰倭乱（1592年~1598年）以后昭格署所举行的禳灾祈福的仪式便完全废除了。本文要关注的便是在这一过程中李珥拒绝遵从王命撰写青词的理由。

3. 李珥拒绝撰写青词与他对昭格署的认识

即便撰写青词乃王命，李珥仍不畏权势拒绝了两次。第一次，明宗命令李珥撰写摩尼山醮祭青词，李珥通过《辞命制摩尼山醮青词笏》¹⁶予以拒绝。李珥拒绝撰写《摩尼山醮祭青词》的理由主要有两个。其一，撰写青词不符合谏官或讲官的职责。对此，他表示“伏以谏官，职在规正得失；讲官，职在辅成君德”，用所谓的正名论拒绝了王命。其二，这种行为不符合儒家礼制，是不正当的。这两种拒绝理由的共同点是把醮祭视为邪道或者说左道、异端。由此，他得出的结论是，帝王既然明白醮祭是左道，就不该因袭而行，而是应该匡扶中国古代夏商周时的政治，做出改革。¹⁷

李珥34岁（1569年己巳）时，宣祖再次命李珥撰写摩尼山醮词，李珥又撰写了《辞免命制摩尼山醮词》（第二笏）予以拒绝。这次拒绝的理由与第一次基本是一致的，区别在于这次他积极地强调了帝王的当为之事。例如，帝王本应“抑邪扶正”，却“必命经幄之臣制其词”，这就是有问题的。具体来讲，李珥作为孟子辟邪（这里的邪指杨朱与墨翟等）、卫道（道指儒家圣人之言）的进讲，决对不敢制此种非礼不正之文。同时，他还指出如果按照儒家的礼法举行正确的祭祀仪式，祖先也必然会歆飨祭祀，这

¹⁵ 《中宗实录》第13卷，《中宗六年五月十七日》（丙寅）。

¹⁶ 笔者推测这件事应发生在明宗二十年（1665年）。

¹⁷ 李珥，《栗谷全书》第3卷疏笏（1），《辞命制摩尼山醮青词笏》（a044-065c），“伏以谏官，职在规正得失，讲官，职在辅成君德。其任少无轻重彼此之殊。今摩尼山塹城醮三献青词，殿下既知其为左道，不敢强使谏官制进，而乃命小臣。是谏官不可以左道事君，而讲官犹可以左道事君也。臣虽无状，待罪经筵，纵未能仰裨圣德，尽废左道，亦安敢顽然制进此文，以玷论思之职乎。大抵非礼不正之事，未或知之，犹可为也。既或知之，不可不革。臣民顙望圣上方奋大有为之志，以复三代之治，而如此左道之醮，尚且因循姑息，不命改革，则他复何望。伏愿殿下省念焉。”

才是儒家的孝道观，另外公私经费也必然会减半。他还特别强调了帝王利用自己的权力命令自己撰写青词是不正当的，请求帝王基于君臣间的信任宽恕自己的多言，这里所谓“多言”是臣子指出一些不合理的问题。最后李珣也表现出了一定的妥协，称只要帝王肯改变他的身份，他也可以撰写青词，态度有一定的变化。¹⁸

李珣每逢奏请《箚》时都强调改革，《辞命制摩尼山醺青词箚》中就体现了这一点，而在《拟陈时弊疏》中有更加具体的体现。《拟陈时弊疏》表达了李珣对时弊的一些见解，其中有一些关于祭祀的言论，也提到了昭格署。

“其二曰，正祀典以改烦黷。祖宗垂统，谟烈丕显，而祭祀一事，不遵先王之制，殊非可继之道。黷祀不敬之失，姑置勿论，国家经用，祭需居半。竭生民之膏血，以崇非礼之祀，祖宗在天之灵，岂无未安之怀乎。臣请考古礼以明祀典。于文昭¹⁹，延恩殿²⁰，只设朔望祭，于各陵寝，只祀六名日，至于昭格署摩尼山等不正之祀，一切革罢，夫如是则祀事得正，而祖考来格，经费减半，而公私两饶矣。”²¹

李珣对于朝廷举行的各种与孝道有关的祭祀都颇有微词，对于在昭格署或摩尼山举办的醺祭，他基本上持否定的态度。而李珣所说的祖先歆飨的祭祀究竟是什么样的呢？《礼记·祭义》里载有祭祀的基本原则。

“祭不欲数，数则烦，烦则不敬。祭不欲疏，疏则怠，怠则忘。是故君子合诸天道，春禘，秋尝。”²²

祭祀的问题主要有两种：频繁或疏忽，而这二者之间哪个问题更大呢？答案是以孝道之名，频繁祭祀的问题更大，因为祭祀时耗资太多，有时会成为财政的负担。关于这一点，李珣曾在下文中有具体的阐述。

“祭祀烦黷云者，古之圣帝明王，孰非大孝，而祭祀以不黷为贵，宗庙不过月祭而无原庙。自汉以下，始设原庙，已非古制辗转承讹，至于日祭，则其黷甚矣。国家于宗庙，各陵，行朔望祭，于文昭，延恩殿，行三时祭，此固出于祖宗追远之诚孝，而比于唐虞三代圣王之制，则难避烦乱之戒矣。祭祀主于诚洁，而文昭延恩两殿，日上三祭，故主者心怠，狃于寻常，饌物器皿，熟设不精，洗拭不净。不诚不洁，神必不顾，帝王之孝，岂在于此……臣意惟宗庙，依前祭以朔望，而各陵则只祭以四名日，文昭延恩殿，

¹⁸ 李珣，《栗谷全书拾遗》第2卷，《辞免命制摩尼山醺词第二箚》（己巳）（a045-490c），“伏以臣之于君，犹子之于父，有怀必达，有言必尽，然后上下交孚，而政治成焉。若人君以万乘之尊，不测之威，禁其多言，则下情何由上达乎。今臣伏承圣教，无任战惧陨越之至。夫摩尼之醺，殿下既知其为左道矣，岂无外臣，而必命经幄之臣制其词乎。臣方以孟子辟邪卫道之说进讲，决不敢制此非礼不正之文。殿下必欲命臣，则请先递臣职，然后乃命制进，以示殿下抑邪扶正之意。”李珣，《栗谷全书》第33卷，《附录一》之《年谱上》（a045-291c）中有云：“上箚辞制摩尼山醺词之命，不许，申辞。此条，不知的在何时，姑付于此。”，指出只是暂时把该内容放在此处的。

¹⁹ 文昭殿：侍奉朝鲜太祖与神懿王后牌位的祠堂。

²⁰ 延恩殿：成宗生父为懿敬世子、怀简大王，后被追赠为德宗，他做世子时居住的别殿在成宗六年（1475年）被命名为延恩殿。

²¹ 李珣，《栗谷全书》第4卷，《拟陈时弊疏》（a044_078a）。

²² 《礼记·祭义》。

则只行日祭，而废二时之祀。夫如是而斋心洁饌，极其诚虔，则于帝王之孝，少无所损，反为有光，祭需之费，可灭三之一焉。祖完之灵于圣上，恢业拓基之诚孝，有所感动，而益享苾芬之祀矣。”²³

李珣判断祭祀烦黷与否的标准在于三代圣王之制。他认为，祭祀的核心在于“诚洁”，虽然祭祀的目的在于孝道，但如果过于频繁，也会有烦黷之嫌。李珣还指出，如果祭祀过于频繁，祭祀的基本条件即恭敬与诚心便会出现问题。在这段言论里，最为重要的一点是祖先神灵是否歆飨，这与祭祀的最根本目的有关。祖先神灵愉快地歆飨祭物，并不在于祭祀的次数多寡，而在于帝王要斋戒、保证祭物洁净、尽心尽责，这正是儒家祭祀强调的核心。文昭、延恩二殿本是帝王孝道的象征，而李珣指出在此二殿实行“三时祭”太过烦黷，故而要求减少次数，帝王对此肯定不悦，但是最终也接受了他的意见，这同时也给李珣的政敌提供了攻击的借口。从李廷龟所作的《谥状》来看，帝王虽然不喜欢李珣提出的减少文昭、延恩二殿祭祀次数的建议，但最终还是把这件事托付给了他，李珣因此成为了当时一些人忌惮的对象。²⁴

作为一名正統的儒学者，李珣认为在昭格署或摩尼山举行的醮祭基本上都是“不正”的祭祀，所以就算是帝王之命，他也会理所当然地拒绝。但是笔者揣测，就帝王而言，他之所以向李珣下达这种并不符合职务的命令、让李珣撰写青词，应该由于情况比较紧急，需要向星宿祭祀。当时由于自然灾害严重，李珣曾经屡次上奏，从他上奏的这些疏笥来看我们可以推测出当时迫切的状况。而李珣疏笥的核心便在于在发生自然灾害的时候如何解读“天心”。

4. 自然灾害发生原因的分析与天心

李珣之所以拒绝撰写青词，当然有如上所述的原因，但是从另一个角度来看，也与当时严重的自然灾害有关。换言之，当时帝王命令李珣撰写青词，并准备举行醮祭的重要原因之一便是当时严重的自然灾害，我们便可以做出这样的推断。所以，下面笔者拟考察如下几点问题：李珣是从什么角度理解这次严重的自然灾害的？他提出了哪些克服自然灾害的方案？他又是如何理解引发这次自然灾害的天心的呢？甚至更进一步来说，在朝鲜王朝帝王究竟地位如何？

高丽时代举行的醮礼之中，最多的便是祈雨醮礼。撰写青词、举行醮祭的原因也有许多种，而与干旱有关的自然灾害是举行醮祭最重要的原因。²⁵在农耕社会里，洪水、干旱等自然灾害非人力所能及的范围，这些自然灾害会对大自然里所有生命的生存构成威胁，所以自然灾害的意义非同寻常。太宗朝时，

²³ 李珣，《栗谷全书》第8卷，《六条啓》（癸未）（a044-173a）。

²⁴ 李珣，《栗谷全书》第33卷，《附录四·谥状》《行大提学李廷龟撰》（a045-379c），“盖先生之意，惟欲尽除燕山朝弊政之未尽划革者，且革近来谬规之变乱旧制者，一遵祖宗朝故事，兴衰补废，率由旧章而已，所欲便张者，实欲复古也。且以文昭延恩一日三祭及山陵朔望之祭为非礼，请于山陵只祭四节，文昭延恩日行一祭，以谨祀事，以纾民力。此先生之前后累陈不已，而上意则以一时轻改为难者也。上于此等论议，虽或厌闻，而见先生公忠不党，至诚忧国，眷任颇专。时辈忌惮日甚，谋所以基之，而先生之才学德望，无疵可指。乃揣知上厌闻革弊之议，遂以更张为目。”

²⁵ 高丽时代的醮礼多种多样，有祈雨、祈雪、祈求风雨调顺、星变、灾变、祈农、祈寿、祈兵捷、禳虫、禳疫、禳灾、禳地震、祈禳、祈求国王的长寿于安宁等，其中祈雨的情况最多。金澈雄（音），《高丽时代的桃胶》，景仁文化社，2018，pp. 110-111、p. 141，朝鲜王朝同样如此。

有记载称太宗举行祈雨祭之后上天果真赐雨，这曾是朝鲜王朝历史上的一大事件。而在世宗朝，由于天气干旱久不下雨，世宗便自我禁足反省、修德，并在名山大川举行祈雨祭，终于下雨来，世宗还命徐居正撰写《喜雨诗》以作纪念。²⁶徐居正曾经撰写过几篇青词，他的这首《喜雨诗》曰：“至德享天心，至诚能动天，久旱天乃雨，万里洗氛烟”，诗中值得注意的是他强调“至德”、“至诚”能动天，因为这一点同样影响着李珣对自然灾害的理解。

从李珣的《应旨论事疏》²⁷里我们可以了解到当时发生的自然灾害与天文异常的具体情况。

“呜呼，今兹干道失常，七政乖度，妖星蔽天，白虹贯阳，风雹妄作，水旱极备，沴气塞空，酿成疠疫者，殿下既已仰观矣。坤轴失宁，震动不时，大川中竭，名山牛吼，禽兽骋怪，木石呈异，土气散漫，五谷不成者，殿下亦已俯察矣。”²⁸

从李珣的叙述来看，当时各种自然灾害、天文异常都出现了。在这种情况下，帝王是无法凭自己的力量克服的，所以他会想到撰写青词、举行醮祭也有理所当然的一面。例如，卞季良（1369年-1430年）（恭愍王十八年至世宗十二年）曾作文称“行雨雹山崩，久雨雷震，心星犯月，太白昼见，月犯南斗之魁”，故而昭格署举行“祈禳兼消灾度厄，太一醮礼青词”。

“终献：上天闵下，谴告孔明，小子遇灾，祈倾惟谨，念承丕绪……顾转祸而为福，岂人力之攸能，兹克深于战兢，而且切于禳禳，式循道籙，庸峙法坛，仰惟杳默之精，俯致提撕之力，致令群灾冰泮，纯嘏云臻，身其康强，久享盈成之业，民用和睦，永消僭忒之萌，干戈戢而四方宁，风雨时而五谷熟。”²⁹

在人力不可及的时候，便向上天做出如上所述的祈祷内容，这一内容在下文妥协性的言论里也可以看到，该言论认为，在中宗废除的昭格署举行祈雨或祈晴的仪式是没有问题的。

“上曰，且昭格署，亦似左道，但有祈雨祈晴等事，而废之，恐未便也。袞曰，古云：‘求福不回。如此左道，革之当矣。但自祖宗朝设立，而一朝遽革之，似过矣。然今已革之而复立，则亦是过举也。上曰，复立则不可矣。但祈雨祈晴，行祭于此亦可。’”³⁰

但是为什么会发生这种自然灾害呢？我们来看一下李珣就这一问题的独特见解。李珣的《陈弭灾五策筭》体现出了他对自然灾害的基本认识。

²⁶ 徐居正，《四佳集》第5卷，《应制喜雨诗并序》（a011-262a），“殿下即位之九年丁酉春三月，不雨。至于夏四月，上避正殿，忧勤脩省，徧走羣望，祷祀于上下神祇。越二十六日癸亥，乃雨。玉色载怡，制喜雨诗示承政院，且令和进，遣中官赐御酝，俾各尽欢。都承旨臣玄硕圭，左承旨臣李克基，右承旨臣任士洪，右副承旨臣孙舜孝，同副承旨臣洪贵达等，亦各既醉，应制立进，上可之……谨薰沐应制云，诗曰，至德享天心，至诚能动天，久旱天乃雨，万里洗氛烟。”

²⁷ 宣祖十一年（戊寅1578）五月上疏。

²⁸ 李珣，《栗谷全书》第6卷《应旨论事疏》（a044-120d）。

²⁹ 卞季良，《春亭集》第10卷《青词》（昭格殿，行雨雹山崩，久雨雷震，心星犯月，太白昼见，月犯南斗之魁，祈禳兼消灾度厄，太一醮礼青词）。

³⁰ 《中宗实录》第38卷，《中宗十五年一月十七日》（丙午）。

“目今非常之灾，惨酷之变，叠现层出，上天之仁爱殿下，必欲其惊惕振奋者，其亦至矣。延访訏谟，以革弊政，斯其时矣。未知大臣设何策，而自上用何计，以尽弭灾之道乎。”³¹

李珣认为，发生“非常之灾，惨酷之变”的原因是“上天之仁爱殿下”，所以希望帝王“惊惕振奋”，这一说法需要我们从多种角度阐释。在所有的自然灾害里，会引发最大问题就是严重的干旱。

“今年大旱，振古所无，两麦已尽，秋苗又稊，而上自度支，下至上农，储蓄罄竭。哀哀赤子，散之四方，剥树啖草，山童野赭。强者起为盗贼，弱者填于沟壑，殿下之国，近于无民矣。靡神不宗，圭璧既卒，而茫无灵效，是神祇不享也。下教求言，词旨勤恳，而罕闻直言，是臣民不应也。呜呼，上则神祇不享，下则臣民不应，饿莩积于道路，而无粟可赈，边衅兆于南北，而无兵可守，殿下以今日为何等时耶……殿下临御四年，而非常之灾，可愕之怪，不可殚纪，天之谴告警惧者，其亦至矣……臣诚愚昧，未烛其理，昼夜潜思而得其说焉，其失在于宜更张而不更张耳。”³²

严重的自然灾害已威胁到了国家安危，李珣则把这种情况归因为“上天之仁爱殿下”、“天之谴告”以及“宜更张而不更张”，从中我们可以窥见李珣的帝王论与政治论的核心。我们经常可以看到李珣把自然灾害与改革的必要性联系在一起，既然已经向神供奉了各种祭品，那么为何没有任何灵验呢？所以需要提出质疑。在《万言封事》之中，李珣也把严重的自然灾害与灾变的原因归结为“仁爱人君”。

“夫灾异之作，天意深远，固难窥测，亦不过仁爱人君而已。历观古昔明王，可以有为，而政或不修，则天必示谴以警动之。至于暴弃之君，与天相忘，则反无灾异。是故，无灾之灾，天下之至灾也……众灾叠现，日无虚度者，乃皇天仁爱之至也。殿下之兢惕修省，其可少缓乎。”³³

李珣只能把灾变归因为“仁爱人君”是有其苦衷的。如果他像以前那样，把自然灾害与帝王的失德联系起来的话，只能说明现在的帝王是非常失德的。实际上从青词来看，里面有许多列举帝王失德的内容，但是李珣却不能这么说。笔者推测，如果李珣也这么说，他的奏请就变成了贬低当今帝王的檄文，所以他只能反过来说发生自然灾害的原因在于“仁爱人君”。³⁴李珣这种正话反说的做法在他于乙亥年（1575年，宣祖八年）呈上的《圣学辑要》中也有体现：“古人有言曰，不怨暗主，怨明君。盖暗主欲为而不能，故民无所望。明君可为而不勉，故民怨转深。岂不大可惧哉。”³⁵

但是上天为何要通过自然灾害来表现对帝王的仁爱呢？李珣的答案是，因为帝王不愿改革。具体而言，帝王虽然有为政的能力，但却没有很好地处理政务。“无灾之灾，天下之至灾也”是李珣的一种修

³¹ 李珣，《栗谷全书》第3卷，《陈弭灾五策筭》（a044-066b）。

³² 李珣，《栗谷全书》第4卷，《拟陈时弊疏》（a044-076c）。

³³ 李珣，《栗谷全书》第5卷，《万言封事》（甲戌）-（a044-098c）。

³⁴ 李珣的论点其实在董仲舒所谓的“天人三策”中已经体现。参照《汉书》第56卷《董仲舒传》第26卷，“仲舒对曰……臣谨案春秋之中，视前世已行之事，以观天人相与之际，甚可畏也。国家将有失道之败，而天乃先出灾害以谴告之，不知自省，又出怪异以警惧之，尚不知变，而伤败乃至。以此见天心之仁爱人君，而欲止其乱也。自非大亡道之世者，天尽欲扶持而全安之，事在强勉而已矣。”。

³⁵ 李珣，《圣学辑要·进筭》（a044-422c），这段话也强调了改革。

辞性表达。灾害已发生，却不能归因为帝王失德的情况下，李珣所能得出的结论只能是强调帝王要修德，即“兢惕修省”。

以前人们经常把自然灾害与帝王的失德联系起来，但是李珣却声称“无声无臭”的上天³⁶因“仁爱人君”才引发了这些严酷的自然灾害，这两种分析从维度上已经完全不同。但是如果我们更加细致地分析一下李珣的话，我们就会明白这些自然灾害最终还是要归结到帝王的失德上。这也是已经向神供奉了各种祭品，却没有任何灵验的原因。总结来说，李珣并没有直言这种严重的自然灾害是由于帝王的失德，反而说是由于上天仁爱帝王，故而引发了这些严重的自然灾害，这种委婉的说法里其实蕴含着对于帝王的批评，要求帝王要正确地解读“天心”。基于这一点，李珣提出了克服这些自然灾害的方案，即要求帝王“进德修政”，在以“修己治人”为主干的同时，强调进行政治改革。

5. 帝王的地位与克服自然灾害的方案

星宿、上天都属于超越性的绝对者，而通过醮礼和醮祭向星宿、上天祭祀的行为里，当然蕴含着向它们祈福的思维。在这一点上，如果说高丽时代的人们希望通过为星宿举行醮祭来解决问题的话，那么朝鲜王朝的儒学者则有所不同。笔者拟通过李珣提出的克服自然灾害的方案来考察二者的不同。在宣祖在位十五年的时候，自然灾害仍然在继续。所以，李珣通过《司谏院请进德修政劄》³⁷提出了克服自然灾害的方案。

“临御以来，十有五年之闲，治效蔑闻，世道日败，三光失常，水旱极备，变异之作，式月斯兴，方此惕念励精之日，又覩白虹贯日之惨，臣民惊惧，罔保朝夕，妖不自作，孽由人兴，殿下亦尝慨然伤叹，深究厥由乎。臣等昼嗟夜唏，罄竭愚衷，敢献一得，伏惟舒察迹言焉。”³⁸

“妖不自作，孽由人兴”，意味着自然灾害的原因就在于帝王的为人、为政情况。李珣的这些分析为我们清楚展现出了在王政时代帝王的地位。《书经·多方》里有云：“惟圣罔念作狂，惟狂克念作圣”³⁹，提醒帝王，不同的心境之下，帝王既可以圣人，也可以成为狂人，当帝王是狂人的时候，那么国家的存立与百姓的安危就不言而喻了。从这一点来说，整个东方文明圈里的圣人就是一部帝王史。

基于帝王地位的考虑，李珣强调帝王应该通过“进德修政”来克服自然灾害。⁴⁰“进德修政”是“修己治人”的另一种表达。关于实现“进德修政”的方法，李珣提到了许多，其中的核心便是“修身

³⁶ 《诗经·大雅·文王》，“命之不易，无逸尔躬。宣昭义问，有虞殷自天。上天之载，无声无臭。仪刑文王，万邦作孚。”

³⁷ 1581年宣祖十四年年辰司一月。

³⁸ 李珣，《栗谷全书》第7卷，《司谏院请进德修政劄》（辛巳）（a044-142a）。

³⁹ 《书经·多方》。

⁴⁰ 李珣，《栗谷全书》第7卷《司谏院请进德修政劄》（辛巳）（a044-142a），“自古人君之善治者，规模节目，虽或不同，而其大要，不过修身致贤，舍己从人，择能授职，委任责成，举直错枉，信赏必罚，如斯而已。”

致贤”。⁴¹“修身”属于“修己”的一个方面，而“致贤”则是“治人”的核心。具体来说，李珣把人与自然的关系比作父母与子女的关系，提出了“修己”的方法。同时，李珣还强调，从这一点来说，反而应该把灾难当做“治平”的契机。“反躬自省”和“进德修政”是克服灾难的最佳方法。

“遇灾无应天之实者，何谓也。皇天之于人君，若父母之于子也，父母怒其子，发诸辞色，则子虽无过，必倍加齐栗，承颜顺旨，必得父母之底豫，乃安于心，况有过者尤当引咎哀谢，革心改行，起敬起孝，必得父母愉悦之色，可也。不当但怀危惧，拱手闭户而已也。帝王之遭天变，亦如是焉。反躬自省，周察疵政，身无愆矣。政无阙矣，亦当益加修勉，钦若不已，未尝以无过自恕也。况于身有愆而政有阙者乎。必也求言以广知见，进贤以助不逮，省民以勤抚摩，革弊以兴政治，必务所以补前过迺天怒，可也。不当遑遑无策，若有过之子，拱手闭户，以俟父母之怒自息也。顷年以来，寻常有灾，人皆徂习，不知可惧，只缘白虹贯日之变，极是阴惨。故睿念惊惕，倍加祗畏，无乃回乱做治之几，闯发于今日乎。因此机会，别无修治之举者，何耶。夫避殿减膳者，畏灾之文也，末也。进德修政者，畏灾之实也，本也。文与末，固不可废也，实与本，今何事耶。此其可忧者五也。”⁴²

文中，李珣提出了帝王怎么做才是真正向“仁爱人君”的上天做出回应。在遇到灾难时，虽然所有的帝王都会“恐惧修省”，但李珣通过“实”与“文”的区别，指出了什么才是真正的“恐惧修省”：真正的“恐惧修省”并不在于外在的形式（文），也就是拱手默坐的敬畏姿态，而在于在政事上改过迁善，实现真正的实质。唯有如此，才能与上天感应。也就是说，李珣强调政治改革才是改过迁善的主干、应天的具体方法。⁴³

结论就是，在李珣的《谏院陈时事疏》⁴⁴里，李珣指出天下之事、国家形势都在于人事（即帝王）而不在于上天，同时强调了改革的重要性。

“伏以，天下之事，不进则退，国家之势，不治则乱，进退治乱，固有其数，而其所以进退治乱者，实由于人。故人君当审治乱之几，勉其所以治，去其所以乱，期于必治而后已，不可安于少成。”⁴⁵

从这一点出发，李珣强调，帝王应积极分析国家治乱的原因，努力做出正确的判断，同时李珣还指出了实现国家大治的方法：第一，正心以立治本；第二，用贤以清朝廷；第三，安民以固邦本。接着，李珣又就具体实现这三点的方法提出了建议。首先，关于“正心以立治本”，李珣提出了三点方法，第

⁴¹ 李珣，《栗谷全书》第7卷《司谏院请进德修政劄》（辛巳）（a044-142a），“自古人君之善治者，规模节目，虽或不同，而其大要，不过修身致贤，舍己从人，择能授职，委任责成，举直错枉，信赏必罚，如斯而已。”

⁴² 李珣，《栗谷全书》第5卷，《万言封事》（甲戌）（a044-102d）。

⁴³ 李珣，《栗谷全书》第7卷，《司谏院请进德修政劄》（辛巳）（a044-143b），“古人有言曰，应天以实不以文。古今遇灾者，孰不曰恐惧修省，而能应以实者，千载罕觐。夫所谓恐惧修省者，非闭门扃户，拱手默坐而已，必有改过迁善之实，见诸政事之间，然后可谓应天以实矣。”“应天以实不以文”出自《晋书·帝纪》第六章元皇帝的部分。文章的前后文如下：“壬申，诏曰：昔之为政者，动人以行不以言，应天以实不以文。故我清静而人自正。其次听言观行，明试以功。其有政绩可述，刑狱得中，人无怨讼，久而日新，及当官软弱，茹柔吐刚，行身秽浊，修饰时誉者，各以名闻。令在事之人，仰鉴前烈，同心戮力，深思所以宽众息役，惠益百姓，无废朕命。远近礼赞，一切断之。”

⁴⁴ 明宗二十年（1565年）。

⁴⁵ 李珣，《栗谷全书》第3卷，《谏院陈时事疏》（丙寅）（a044-052c）。

一，立大志；第二，勉学问；第三，亲正人。其次关于“用贤以清朝廷”李珣也提出了三点方法：第一，辨邪正；第二，振士气；第三，求俊才。特别是关于“振士气”这一点，李珣要求禁止一切左道的教化或迷惑世人的术法。最后，关于“安民以固邦本”，共有四点方法，即第一，询弊瘼；第二，宽一族；第三，选外官；第四，平狱讼。⁴⁶综上所述，李珣之所以强调“正心以立治本”，是因为他认为国家的安危是由君心所决定的。所以李珣才会从总体上强调帝王的“进德修政”、“修身致贤”、“穷理正心”等与“修己治人”有关的问题。

李珣所提出的建议里蕴含着朝鲜王朝时人们对帝王的基本认识。即，朝鲜王受命于天，体现了儒家“天命政治思想”。这一点在太祖李成桂时就有明显的体现。⁴⁷而“天命政治思想”最大的问题便是帝王是否有德。⁴⁸包括自然灾害在内的所有政事都能体现帝王是否有德，这一点强调得越多，“不正祭祀”即对星宿进行祭祀的醮祭就越没有必要。换言之，与帝王相有关的天命政治思想被强调得越多，醮祭就越没有立身之地了。但是在这里，李珣也向帝王提出了一些要求，即向上天或祖先神祭祀的时候，务必真诚，等待上天或祖先神歆飨，并保佑自己。出于这一点，李珣要求帝王在严重的自然灾害面前，首选要修身养德，同时要进行改革。

对于如何克服自然灾害的问题，李珣所提出的方案的核心在于“修己治人”。这一点与李珣拒绝遵从王命撰写青词的核心原因是一致的。李珣强调自然灾害是“天心之仁爱人君”的征兆，在发生自然灾害的时候，帝王应该把这些困难视为一种机会，图谋“治平”与政治改革。李珣的这些主张体现出他的一些认识，即通过人的努力与意志，实现与上天的感通。

6. 结 论

李珣拒绝遵从王命撰写青词一事，从另一个侧面反映出儒学者所认为的“正确的祈祷”应该是什么样的，关于这一点大臣们在英祖时又有讨论。

“辛亥十月二十七日二更，上御进修堂……至祈祷祝文，宗城曰，祈祷之事，在中庙以前行之，故有昭格署磨尼山，亦有祈祷处。以先正臣李珣文集观之，宣庙朝亦行之，祈祷祝文，使台官制进，而不为制进，使李珣制进，珣亦以儒臣，不当制为辞。而淫祠别集中，有拟作祝文矣。圣祖当仪礼草创之初，窃

⁴⁶ 李珣，《栗谷全书》第3卷，《谏院陈时事疏》（丙寅）（a044-052c）。“谨以三事，献于圣明，一曰，正心以立治本，二曰，用贤以清朝廷，三曰，安民以固邦本……所谓用贤以清朝廷者，不先修己，而欲清朝廷，则忠邪信谗，无以辨别，修己虽尽，而朝廷未清，则有君无臣，无以出治，故以用贤次之，其目有三，一曰，辨邪正，二曰，振士气，三曰，求俊义……二曰振士气者……至于异端之教，惑世之术，一切禁断……臣等俱以无状，待罪言地，仰屋窃叹，夜不能寐，深思革弊之源，罄竭聋瞽之诚，谨以三事，献于圣明，一曰，正心以立治本，二曰，用贤以清朝廷，三曰，安民以固邦本……故以正心为首，其目有三。一曰，立大志，二曰，勉学问，三曰，亲正人……故以用贤次之，其目有三。一曰，辨邪正，二曰，振士气，三曰，求俊义……故以安民次之，其目有四。一曰，询弊瘼，二曰，宽一族，三曰，选外官，四曰，平狱讼。”

⁴⁷ 《太祖实录》第2卷，（太祖元年十一月十七日）（甲午），“都评议使司啓……三曰，立宗庙禁淫祀。前朝尚淫祀，或一神而分祀数处，或一日而再行数祭，使祀典渎乱，以至于亡，使司议得。方今应天受命，以新一代之治，不可复踵前朝之弊，许令礼曹详定施行。”

⁴⁸ 《书经》中曾多次提及这一点，同时青词里对这一点也多有强调。

取某之祷久矣⁴⁹之义，有母为寡躬祈福之教⁵⁰，而为民为国祈祷之事，想有之矣。上曰，所言是矣。”⁵¹

李宗城所言集中体现了朝鲜王朝醮祭的倾向与举行情况。文中提到宣庙朝时李珥曾拒绝撰写青词，这应该指的是李珥呈上《辞免命制摩尼山醮词第二箭》（己巳）一事，当然这里轻描淡写地指出，李珥是出于儒臣的立场才拒绝撰写的。而通过文中“而淫祠别集中，有拟作祝文矣”的句子，我们可以知道李珥也是曾撰写祝文⁵²上呈于帝王的，太宗不必为帝王个人的安危祈祷的说法表现出了与中国的不同。李宗城还以孔子的祈祷观为标准，对祈祷祝文做出了评价，体现出了朝鲜王朝的儒学者认知中理想的、典型的宗教观。

茶山丁若镛（1762年-1836年）（英祖三十八年至宪宗二年）曾对李珥拒绝遵从王命撰写青词一事做出评价，他认为这才是儒家君子正确的行动。

“其或邑有淫祀，谬例相传者，宜晓谕士民，以图撤毁。栗谷辞醮青之词，药圃拒巫祷之香，君子之行，不可苟也。若有祠庙，明系淫祠者，虽有旧例，不可蹈也。”⁵³

通过丁若镛关于“淫祀”的这段言论，我们可以知道在朝鲜王朝后期是存在淫祀的风俗的。

综上所述，李珥认为，道教的醮祭属于不正之礼，所以他拿举行醮祭的真实效用做文章，拒绝了帝王撰写青词的命令，同时提出，严重的自然灾害是上天对帝王仁爱的表现，指出了帝王应“修己治人”的原因，强调改革的必要性。我们可以看到，这些内容里都蕴含着儒家所推崇的帝王论、政治论、修养论的思想。

⁴⁹ 《论语·述而》，“子疾病，子路请祷。子曰，有诸。子路对曰，有之。诂曰，祷尔于上下神祇。子曰，丘之祷久矣。”

⁵⁰ 《太宗实录》第13卷，《太宗七年四月八日》（壬辰），“上览诸祈祷祝文，谓代言曰，可谕诸文臣，于祭祀等文，毋入寡躬受福之辞。”

⁵¹ 《承政院日记》第733册（脱抄本第40册）（英祖七年十月二十七日）（丁巳）

⁵² 李珥，《栗谷全书》（拾遗）第3卷的《应制文》部分收录了《醮祭兼行祈雨报祀祝文》（a045-515d）、《社稷大祭兼行立秋后祈雨报祀祝文》（a045-516a）、《无题祝文》（a045-516a）、《预备祝文》（a045-516b）、《宗庙祈雨文》（a045-517d）、《又祈雨文》（a045-518a）、《祈雨祭文》（a045-519a）等文章，大部分都是祈雨的祝文或祭文，而《祈雨祭文》则采取了“三献”（初献、亚献、三献）的形式，与道教的青词类似，但是其内容则主要是性理学的宇宙论和爱民思想，与青词有所区别。

⁵³ 丁若镛，《牧民心书·礼典·祭祀》。

栗谷 李珥의 道敎 인식에 관한 연구

曹玟煥

成均館大 敎授

1. 序 論

한국 도가와 도교 역사 측면에서 볼 때 조선(朝鮮) 중종(中宗)과 선조(宣祖) 때의 문신(文臣)이면서 학자인 栗谷 李珥(1536~1584)는 중요한 위상을 갖는다. 먼저 한국도가사 측면에서 볼 때 조선조 유학자들이 朱子學을 존송하면서 異端으로 여겨 배척한 노자사상을 도리어 儒家의 修己治人과 克己窒慾 등의 관점에서 연계하여 이해될 수 있는 긍정적인 것을 찾아서 『醇言』¹을 저술한다. 『노자』 주해서 성격을 갖는 『순언』에 담긴 李珥의 知言之明과 至公至明은² 이후 조선조 유학자들의 노자사상을 긍정적으로 이해할 수 있는 초석을 마련했다는 점에서 의미가 있다.

李珥가 선택적 차원에서 노자사상을 긍정적으로 이해한 것과 달리 도교에 대해서는 부정적인 경향이 강하다. 이런 점은 특히 王命에 의한 두 번의 請詞 저술 거부에 잘 나타난다. 李珥의 靑詞 저술 거부에는 다양한 사儒家 담겨 있는데, 기본적으로는 儒學[性理學]의 입장에서 바라본 도교 인식이 담겨 있다.

조선조에서는 고려시대에 융성했던 도교 관련 다양한 道觀을 최종적으로 昭格殿으로 통폐하고, 이후 昭格署로 이름을 바꾸어 醮祭를 지내다가 中宗朝에 와서는 趙光祖 등의 건의에 의해 革罷되게 된다. 그런데 이같은 昭格署 혁파는 매우 다양한 의미를 지닌다.³

본고는 李珥의 도교 인식에 관한 것을 왕명에 의한 靑詞 저술을 어떤 이유에서 거부했는지 하는 것을 규명하고자 한다. 이런 점을 특히 극심한 자연재해의 발생 원인과 관련하여 天心을 어떻게 해석할 것인지와 연계해 살펴보기로 한다. 이같은 분석을 통해 李珥가 제시한 바람직한 帝王象도 동시에 살펴보고자 한다. 李珥는 昭格署나 摩尼山⁴ 등에서 행하는 제사를 부정한 것으로 규정하는데, 더

¹ 李珥, 『醇言』 40장, “右醇言凡四十章. 首三章言道體, 四章言心體, 第五章摠論治己治人之始終, 第六章七章以損與膏爲治己治人之要旨. 但其言克己窒慾, 靜重自守, 謙虛自牧, 慈簡臨民之義, 皆親切有味有益於學者, 不可以爲非聖人之書而莫之省也.”

² 洪啟禧의 『醇言』(跋), “識者以爲非先生知言之明, 莫能爲也... 苟無如先生之至公至明, 惡而知其美, 則醇駁相雜.”

³ 金晟煥은 昭格署의 存廢는 性理學적 질서가 지배한 조선의 자주성과 중국적 질서에의 隸屬性, 그리고 이념적 寬容성과 敎條성이 드러나는 리트머스 시험지였다고 분석한다. 金晟煥, 「한국 道觀의 철학사상사적 연구(Ⅱ) : 중세편」, 『道敎文化研究』 19집, 韓國道敎文化學會, 2003, p.70.

⁴ 『고려사(高麗史)』 「地理志」와 『세종실록(世宗實錄)』 「地理志」에는 마리산(摩利山)으로 되어 있는데, 그 후 摩尼

불어 昭格署 폐지 요인 및 醺禮 형식에 대한 것도 살펴보고자 한다.

2. 昭格署 폐지와 관련된 儀禮 문제

주지하는 바와 같이 崇儒抑佛을 國是로 삼은 조선조는 유학을 正學과 正統으로 보고 老佛을 異學과 異端으로 여긴다. 鄭道傳의 「心理氣三篇」 등을 시작으로 하여 시대가 흘러감에 따라 점차적으로 關異端 의식이 강화되자 고려시대에 존속했던 도교 관련 다양한 醺祭는 昭格殿으로 통폐합되고, 이후 昭格殿은 이후 昭格署로 변경되는 과정을 거친다. 조선조에 그나마 昭格殿이나 昭格署가 존속할 수 있었던 이유는 ‘昭格’이란 용어가 儒家의 시각에서도 받아들여질 수 있는 부분이 있었기 때문이라고 본다.⁵ 昭格署는 趙光祖가 중종에게 「弘文館請罷昭格署疏」를 奏請하여 혁파하라고 한 이후 혁파되었다가 다시 복원되는 과정을 거치는데, 이같은 昭格署의 혁파와 복원 과정에는 儒家 이념이 동시에 작동하고 있다.⁶ 그럼 昭格殿으로 통폐합되는 과정에서 제기된 문제점을 보자.

禮曹에서 아뢰었다. “道家에서 별에 제사지내는 醺祭는 간결함과 엄숙함을 귀하게 여기니, 정성스러움과 공경함을 다해 더럽히지 않아야 합니다. 그런데 고려 왕조에서는 醺祭하는 장소를 많이 두어 더럽히며 전일하지 않았습니다. 원하옵건대 다만 昭格殿 한 곳만 두어 맑고 깨끗함에 힘써 오로지 정성과 공경을 다하게 하고, 福源宮·神格殿·九曜堂·燒錢色·大清觀·清溪拜星所 등은 한번에 모두 폐지하소서”하니, 임금이 그대로 따랐다.⁷

山으로 바뀌었다. 山頂에는 檀君王儉이 하늘에 祭를 지내기 위하여 설치하였다는 높이 5m의 참성단(塹城壇)이 있다.

⁵ 조선조에서는 ‘昭格’이란 용어가 儒家에서 말하는 上天[조상신]과의 交感을 통한 感應의 논리가 담겨 있다는 점을 考慮하였다고 본다. “鬼神昭格, 禍福立見”이란 말을 하는데, “昭格”이란 용어는 『詩經』「大雅·烝民」, “天監有周, 昭格於下, 保茲天子, 生仲山甫.”에 제일 먼저 나온다. 『中庸』 16장에서 “詩曰, 神之格思, 不可度思, 矧可射思, 夫微之顯, 誠之不可掩如此夫.”라고 하는 것에 대해 愍山大師는 『中庸直指』에서 “故引詩而釋之曰, 神之格思, 不可度思, 矧可射思, 謂鬼神之昭格靈通, 不可測度之如此, 又豈可厭怠, 而有一毫之不敬耶.”라 하여 鬼神의 昭格感通을 말한다. 『中庸』 33장의 “詩曰, 奏假無言, 時靡有爭”에 대한 朱熹는 “承上文而遂及其效, 言進而感格於神明之際, 極其誠敬, 無有言說而人自化之也.”라 하는 것도 참조가 된다.

⁶ 昭格署 혁파에도 儒家 이념이 작동하고 있지만, 趙光祖를 위시한 新進士流들이 己卯土禍로 제거된 뒤 中宗이 母后의 病中 懇請을 통해 1525년(중종 20년)에 昭格署를 부활하고 醺祭를 행한 것에는 이른바 儒家의 孝사상이 작동하고 있다는 것이다. 관련된 자세한 것은 『中宗實錄』 권46, 「중종 17년 12월 14일」(丙戌) 2번째 기사 참조.

⁷ 『太祖實錄』 2권, 「태조 1년 11월 1일」(戊寅), “禮曹啓, “道家星宿之醺, 貴於簡嚴, 盡誠敬而不瀆. 前朝多置醺所, 瀆而不專. 乞只置昭格殿一所, 務要清潔, 以專誠敬, 其福源宮·神格殿·九曜堂·燒錢色·大清觀·清溪拜星所等處, 一皆革去. 上從之.”

昭格殿으로 통폐합되는 과정에서 醮祭를 행할 때 나타난 繁黷함 및 不敬함, 褻慢함 등과 같은 현상적 측면을 문제삼은 것을 알 수 있다. 조선조에서는 醮祭의 현상적 측면과 관련된 繁黷함과 褻慢함은 이후에도 계속 문제가 되는데, 이런 배경에는 儒家의 禮法을 기준으로 한 판단이 담겨 있다. 그런데 고려조 睿宗 때 도교가 융성했지만 醮禮를 행한 것과 관련된 구체적인 기록은 없다. 이런 점은 醮祭⁸를 행한 조선조도 마찬가지인데, 이런 정황에서도 成倪(1439(世宗 21)~1504(燕山君 10)이 『慵齋叢話』에서 昭格署에서 행한 초례의 전모를 간략하게 기록한 것에서 그 대강을 알 수 있다.

昭格署는 모두 중국 도가(道家)의 일을 모방한 것이었다. 태일전(太一殿)은 칠성(七星)과 여러 별을 제사하는데, 그 화상(畫像)이 모두 머리 푼 여자의 얼굴이다. 삼청전(三清殿)은 옥황상제(玉皇上帝)·태상노군(太上老君)·보화천존(普化天尊)·재동제군(梓潼諸君) 등 십여 위(位)를 제사하는데, 모두 남자의 상(像)이다. 그 나머지 안팎의 여러 제단(祭壇)에는 사해용왕(四海龍王)·신장(神將)·명부시왕(冥府十王)·수부제신(水府諸神) 등의 위판(位版)에 무려 수백 신의 이름이 쓰여 있다. 헌관(獻官)과 서원(署員)들은 모두 흰 옷과 검은 두건(烏巾)으로 재계(齋戒)하고, 관(冠)·홀(笏)·예복(禮服)을 차려입고 제사를 거행한다. 제수(祭需)는 여러 가지 과실·떡·차(茶)·탕(湯)·술을 썼으며, 분향(焚香)한 다음에는 여러 차례 절을 하였다. 도사(道士)들은 머리에 소요관(逍遙冠)을 썼고, 몸에는 아롱진 검은 옷을 입고, 경쇠(磬)를 스물네 차례 울린 다음 두 사람이 『도경(道經)』을 읽고, 또 푸른 종이에 축사(祝辭)를 적어 불사르니, 그 하는 짓이 아이들 장난 같았다. 조정에서 관원을 두어 직책을 맡기고⁹ ‘헛되게 제사를 받드니’ 한 번 제사에 드는 비용이 적지 않았다. 내[=성현]가 다음과 같이 시를 지었다.

南宮學士髮星星 남궁의 학사는 백발이 성성한데

白服烏巾苦乞靈 흰 옷과 검은 두건으로 신령께 빌기 괴롭다

却怕朋僚爭指笑 문득 동료들이 손가락질하며 조소하기를

老君來禮老君庭 老君[남궁학사]이 와서 老君[太上老君]의 뜰에 禮拜한다 할까 두렵네¹⁰

성현의 기록을 통해 昭格署에서 모셨던 신이 무엇이고 그들의 형상이 어떤 모습인지, 의례를 행

⁸ 金澈雄은 道教祭禮를 고려시대에는 醮禮라고 표기한 것에 비해 조선시대에 와서는 醮祭, 醮祀라고 표기한 것은 儒家 제례 용어인 祀와 祭를 도교 의례인 醮와 연결하여 이해한 것이라고 규정한다. 金澈雄, 『고려시대의 도교』, 景仁文化史, 2018, p.109.

⁹ 昭格署의 職制는 『經國大典』에 수록되었다. 昭格署 從五品衙門으로서 提調 1명, 令 1명(從5品), 別提 2명(正6品, 종6품 각 1인), 參奉 2명(종9품)이 있었다. 雜職으로는 道流 15명이 있어 尙道(종8품)와 志道(종9품)에差任되었다. 雜學의 하나로 道流를 양성하는 道學이 있었고, 道流를 선발하는 取才에서는 禁壇[齋醮때 讀誦하던 道家의 術書]을 외우게 하고 『靈寶經』을 읽게 하며, 『延生經』, 『太一經』, 『玉樞經』, 『真武經』, 『龍王經』 중에서 3가지를 골라 해석하도록 했다. 『經國大典』 권3, 「禮典·取才」 참조.

¹⁰ 成倪, 『慵齋叢話』 권2, “大抵昭格署, 皆憑中朝道家之事, 太一殿祀七星諸宿, 其像皆被髮女容也. 三清殿祀玉皇上帝太上老君普化天尊梓潼帝君等十餘位, 皆男子像也. 其餘內外諸壇, 設四海龍王神將冥府十王水府諸神, 題名位版者, 無慮數百矣. 獻官與署員, 皆白衣烏布致齋, 以冠笏禮服行祭. 祭奠諸果餚茶湯與酒, 焚香百拜, 道流頭冒逍遙冠, 身被班爛黑衣, 鳴磬二十四通, 然後兩人讀道經. 又書祝辭於青紙而焚之, 其所爲有同兒戲. 而朝廷仕職, 虛奉祓祀, 一祭所入, 其費不貲. 余作詩曰, 南宮學士髮星星, 白服烏巾苦乞靈, 却怕朋僚爭指笑, 老君來禮老君庭.”

하는 道流들이 어떤 복장을 하고 있는지, 어떤 음식을 제물로 올렸는지, 실제 의식을 행할 때 어떤 과정을 거치면서 행했는지를 알 수 있다. 중국 도가(道家)의 일이라고 할 때의 도가는 도교를 의미한다. 태일전(太一殿)의 화상(畫像)들이 머리 푼 여자의 얼굴이었고 삼청전(三清殿)에 設位한 상이 남자의 상(像)이었다는 것과 헌관(獻官)과 서원(署員)의 흰옷과 검은 두건 차림에서는 음양론적 사유를 엿볼 수 있다. 모신 신이 매우 많았음과 더불어 행사에 많은 비용이 든 것도 알 수 있다.

이같은 성현의 발언에서 특히 주목할 것은 昭格署에서 행한 여러 가지 번잡한 의식 과정을 거치는 醺祭가 어림잡아 장난과 같았다는 평가다. 특히 “노군[남궁학사]이 와서 노군[太上老君=老子]에게 제사지낸다”는 식으로 조소당할까 걱정한다고 읊은 것은 성현이 昭格署 행사를 戲畫化한 것에 해당한다. 이런 戲畫化에는 조선조 宗廟祭禮 등에서 행하는 儒家 예법에 準한 제사가 공경함과 整齊嚴肅함을 기준으로 한 판단이 담겨 있다.¹¹ 성현이 儒家 예제를 기준으로 하여 醺祭의 현상적 측면을 戲畫化하면서 비용 문제를 거론하는 것과 ‘헛되게 제사를 받든다[虛奉祓祀]’라고 표현한 것은 高麗와 달라진 醺祭에 대한 이해를 보여준다.

徐居正 이후에도 昭格署의 문제점을 거론할 때 과다한 비용은 항상 문제가 되었다. 연산군 때 侍講官 구지신(具之愼)이 아뢴 기사는 이런 점을 보여준다.

昭格署가 虛誕한 것임은, 근일 전하께서 『宋鑑』을 강하시었으니 반드시 아실 것입니다. 眞宗이 『천서(天書)』를 믿고 혹하여 마침내 도관(道觀)이 천하에 遍在하게 하여 국가가 허갈(虛竭)하였는데, 이것은 왕흥약(王欽若)이 거기에 부회(附會)하고, 정위(丁謂)가 주창하여 이루어진 것임을 전하께서 이 일을 이미 잘 아실 것입니다. 조정과 臺諫이 모두 혁파해야 된다고 하니, 지금 비용을 덜려고 한다면 左道の 낭비하는 것을 먼저 혁파하여야 합니다”라고 하였다.¹²

‘左道の 낭비하는 것을 먼저 혁파하라’는 것은 그만큼 많은 초제가 행해졌음을 반증한다. 조광조가 성리학의 우주론과 정치론 입장에서 昭格署 혁파를 주장하였다면¹³, 조광조 이전에 金應箕

¹¹ 儒家는 기본적으로 禮와 관련된 모든 의식에서 敬을 강조한다. 『禮記』「檀弓(上)」, “祭禮, 與其敬不足而禮有餘也, 不若禮不足而敬有餘也.”, 『禮記』「禮器」, “祀帝於郊, 敬之至也.”, 『禮記』「大傳」, “親親故尊祖, 尊祖故敬宗, 敬宗故收族, 收族故宗廟嚴.”, 『禮記』「少儀」, “祭祀主敬”, 『禮記』「樂記」, “中正無邪, 禮之質也. 莊敬恭順, 禮之制也.”, 『禮記』「祭統」, “天子諸侯非莫耕也, 王后夫人非莫蠶也, 身致其誠信, 誠信之謂盡, 盡之謂敬, 敬盡然後暇以事神明. 此祭之道也.”, 『禮記』「表記」, “祭極敬, 不繼之以樂. 朝極辨, 不繼之以倦.” 등 참조.

¹² 『中宗實錄』 13권, 「中宗 6년 5월 17일」(丙寅), “御朝講: 侍講官具之愼曰, 昭格署虛誕之事, 近日殿下, 講宋鑑必知矣. 眞宗信惑天書, 竟使道觀, 遍天下, 國內虛竭, 是乃王欽若附會, 丁謂唱而成之, 殿下已鑑此事矣, 朝廷臺諫, 皆曰可革, 今欲省費, 則左道而浮費者, 先可革也.”

¹³ 趙光祖, 『靜菴文集』 권2 「弘文館請罷昭格署疏」(a022_018c. 韓國古典翻譯院, 韓國文集叢刊本. 이하 韓國古典翻譯院 韓國文集叢刊本일 경우에는 동일한 표기 방식을 취함.) 참조. 林泳은 성리학의 관점에서 「弘文館請罷昭格署疏」의 핵심을 ‘임금의 마음을 바로잡는 要論’이란 것과 ‘이치를 밝힌 至言’이란 두가지 관점에서 평가한다. 林泳, 『滄溪集』 권26, “論昭格疏云, 識是非謂之聰, 察邪正謂之明, 不能移惑謂之剛, 確然無疑謂之斷, 凡此四者, 皆人主之用, 不可一日而離. 嗚呼, 其眞格王之要論也. 天地之道本乎純一, 而運四時亨萬化, 無非一氣, 是以

(1455(世潮 1)~1519(중종 14)도 昭格署를 폐지해야 하는 지의 핵심을 말하는데, 역시 초례 형식에서의 褻慢함을 문제삼고 있다.

昭格署는 異端[左道]일 뿐만이 아니라 ‘제사를 지내는 원칙[祀典]’에도 맞지 않습니다. 天子는 천지에 제사드리고 제후는 산천에 제사드리는 것이니, 우리나라에서 하늘에 제사를 드리는 것은 예가 아닙니다. 昭格署는 상단(上壇)에 노자(老子)를, 중단에 성신(星辰)을, 하단에 염라(閻羅)를 제사드리며, 심지어 祝文을 읽을 때에는 도류(道流)가 어휘(御諱)를 큰 소리로 외치니, 설만(褻慢)하기가 심합니다. 혁파함이 마땅합니다.¹⁴

김응기는 昭格署를 이단이라 규정하면서 ‘제사 지내는 원칙[祀典]’에 맞지 않는 것을 강조하는데, 祀典에서 벗어난 것을 이른바 淫祀라고 한다. 음사라는 기준은 儒家 禮制를 기준으로 한 것인데, 유학자들은 淫祀를 배제한다. 김응기가 醺祭와 관련하여 구체적으로 제후국으로서 事大主義에 어긋나는 祭天 행위, 조상신이 아닌 노자 등과 같은 인물을 제사 대상으로 삼는 문제, 초례를 행할 때의 설만함 등을 거론하는 것은 이후 昭格署 및 醺祭를 문제삼을 때 항상 거론하는 것에 속한다. 특히 ‘祝文을 읽을 때에 도류(道流)가 어휘(御諱)를 큰 소리로 외치는 것’을 거론하는 것은 후손으로서 금해야 할 不敬한 것에 속하기 때문이다. 儒家는 不敬함과 관련된 것을 가장 금기시한다.

昭格署 혁파와 관련된 다양한 논쟁이 발생한 中宗 이후에 주자학이 점차 힘을 발휘하자 昭格署에서 행해지던 양재기복(禳災祈福) 의식은 임진왜란(1592~1598) 후에 완전히 폐지되게 된다. 이 과정에서 주목할 것은 李珣가 왕명에 의한 靑詞 저술을 거부한 것이다.

3. 李珣의 靑詞 저술 거부와 昭格署 인식

제왕의 부탁임에도 불구하고 李珣는 두 번이나 靑詞 저술을 거부한다. 먼저 明宗이 李珣에게 摩尼山 醺祭를 쓰라고 명하는데, 李珣는 「辭命製摩尼山醺靑詞筭」¹⁵를 통해 거부한다. 李珣가 摩尼山 醺祭의 靑詞 저술을 거부한 이유는 크게 두가지다. 하나는 靑詞를 저술하는 것은 諫官이나 講官이 행하는 직책에 맞지 않는다는 것이다. 이에 임금의 덕을 보필하고 정치의 득실을 바로잡는 것이 강관과 간관이 할 일이라는 이른바 正名論을 거론하면서 거부한다. 다른 하나는 儒家의 禮制에 맞지 않

聖王道積于一，立政于純，應接施爲，貫通一理，乃克建皇極。嗚呼，其眞明理之至言也。” 참조.

¹⁴ 『中宗實錄』 13권, 「中宗 6년 5월 17일」(丙寅), “御朝講: 知事金應箕曰, 昭格署, 非但左道而已, 於祀典亦不合. 天子祭天地, 諸侯祭山川, 我國之祀天, 非禮也. 昭格署, 上壇祀老子, 中壇祀星辰, 下壇祀閻羅, 至於祝文, 道流高唱御諱, 其褻慢甚矣. 革之爲當.”

¹⁵ 1665년 明宗 20년으로 추정된다.

는 올바르지 못한 일이라는 것이다. 이 두가지 거부 이유에 공통적으로 적용되는 것은 醺祭는 邪道 [혹은 左道]라는 이단관이다. 결론적으로 이런 醺祭가 사도임을 알고 있는 임금은 困囊에 따라 행할 것이 아니라 중국 고대 三代[夏·殷·周]에 행해진 정치를 다시 회복하면서 개혁을 강조한다.¹⁶

李珣가 34세 되던 해[宣祖 2년, 1569년 己巳]에 다시 한번 제왕[宣祖]이 摩尼山 초사를 저술할 것을 명하지만 李珣는 「辭免命製摩尼山醺詞」(第二節)를 지어 거절한다. 거절하는 이유는 처음 靑詞를 저술하라고 명한 것을 거절한 것과 기본적인 것은 동일하나, 적극적으로 임금이 행해야 할 것을 강조하는 점에서는 차이가 난다. 예를 들면 “사특한 것을 누르고 올바른 것을 떠받든다[抑邪扶正]는 뜻’을 밝혀야 하는 임금이 左道에 해당하는 醺祭의 靑詞를 經幄을 담당하는 신하에게 명하는 것은 문제가 있음을 든다. 구체적으로 맹자의 ‘(楊朱와 墨翟같은)사악한 것을 물리치고 (儒家 성인이 말씀한)도를 지킨다는 것[闢邪衛道]’을 進講하는 신분으로서 ‘예가 아닌 올바르지 않는[非禮不正] 문장’을 지을 수 없다는 이유를 든다. 아울러 儒家의 예법에 맞는 올바른 제사를 지내면 조상들도 제사를 歆饗할 것이라는 ‘儒家 차원의 효도관’ 및 공사간 경비도 반감된다는 것도 말한다. 특히 제왕이 권력을 가지고 靑詞를 지으라고 명하는 것의 부당성을 강조하면서 군신 상호간의 신뢰를 통한 ‘말많은 것[多言]’을 수용할 것을 부탁한다. ‘말많은 것[多言]’은 합리적인 것이 아닌 것에 대해 신하가 문제점을 지적하는 것을 의미한다. 다만 자신의 신분을 바꿔주면 지을 수 있다는 타협점을 제시한 것에서 태도 변화를 보인다.¹⁷

李珣는 奏請하는 ‘筭’마다 개혁을 강조하는데, 「辭免命製摩尼山醺靑詞筭」에도 이런 점이 그대로 나타난다. 李珣의 이런 사유는 時弊에 관한 견해를 보인 밝힌 「擬陳時弊疏」에서 제사와 관련된 발언에서 보다 구체적으로 드러나는데, 관련하여 昭格署도 언급하고 있다.

둘째는, 제사의 법도를 바로잡음으로써 번거롭고 모욕이 되는 것을 고치는 것입니다. 조상들께서는 法統을 내려주셨고 일의 규범과 공업이 매우 분명한데도 제사 한가지 일만은 先王의 법도를 따르지 않으니 자못 계승할 만한 도리가 아닙니다. 제사를 冒瀆하는 不敬의 잘못은 잠시 버려두고 논하지 않더라도 국가의 경비 중에서 祭需가 태반을 차지하고 있습니다. 백성들의 膏血을 말리면서 禮에 어

¹⁶ 李珣, 『栗谷全書』 권3 疏筭(1) 「辭免命製摩尼山醺靑詞筭」(a044_065c), “伏以諫官, 職在規正得失, 講官, 職在輔成君德. 其任少無輕重彼此之殊. 今摩尼山塹城醺三獻靑詞, 殿下既知其爲左道, 不敢強使諫官製進, 而乃命小臣. 是諫官不可以左道事君, 而講官猶可以左道事君也. 臣雖無狀, 待罪經筵, 縱未能仰裨聖德, 盡廢左道, 亦安敢頑然製進此文, 以玷論思之職乎. 大抵非禮不正之事, 未或知之, 猶可爲也. 既或知之, 不可不革. 臣民願望聖上方奮大有爲之志, 以復三代之治, 而如此左道之醺, 尙且因循姑息, 不命改革, 則他復何望. 伏願殿下省念焉.”

¹⁷ 李珣, 『栗谷全書拾遺』 권2 「辭免命製摩尼山醺詞第二節」(己巳)(a045_490c), “伏以臣之於君, 猶子之於父, 有懷必達, 有言必盡, 然後上下交孚, 而政治成焉. 若人君以萬乘之尊, 不測之威, 禁其多言, 則下情何由上達乎. 今臣伏承聖教, 無任戰懼隕越之至. 夫摩尼之醺, 殿下既知其爲左道矣, 豈無外臣, 而必命經幄之臣製其詞乎. 臣方以孟子闢邪衛道之說進講, 決不敢製此非禮不正之文. 殿下必欲命臣, 則請先遞臣職, 然後乃命製進, 以示殿下抑邪扶正之意.” 李珣, 『栗谷全書』 권33 「附錄 一」의 「年譜上」(a045_291c)에서는 “上筭辭製摩尼山醺詞之命, 不許, 申辭. 此條, 不知的在何時, 姑付于此.”라고 하여 이 내용을 暫定的으로 이곳에 記載하고 있음을 밝히고 있다.

굿나는 제사를 받들고 있으니, 祖宗으로 하늘에 계신 영혼들께서 어찌 미안한 마음이 없으시겠습니까. 신은 옛 법을 상고하여 제사의 법도를 밝힐 것을 바라옵니다. 文昭殿¹⁸과 延恩殿¹⁹에는 오직 朔望祭만을 지내시고, 각 陵寢에 대해서는 오직 명절날에만 제사를 지내시며, 昭格署나 摩尼山 등에서 행하는 부정한 제사같은 것은 일체 폐지 시키십시오. 이와 같이 한다면 곧 제사 지내는 일도 올바르게 되고, 조상들도 오셔서 제사를 歆饗할 것이고, 경비도 반감되어 公私間이 모두 풍부해질 것입니다.²⁰

조정에서 행하는 효도와 관련된 다양한 제사도 문제삼는 李珣은 昭格署나 摩尼山에서 지내는 醺祭는 기본적으로 부정한 제사라고 여긴다. 李珣이 조상들이 제사를 흠향하는 것이 어떤 것인지를 말하는 것에는 『예기』 「祭義」에서 말한 제사를 지내는 기본 원칙이 담겨 있다.

제사는 자주 지내지 않는다. 자주 지내면 번잡하고, 번잡하면 공경치 못하다. 제사는 疎闊하게 하지 않는다. 소홀하면 게으르고 게으르면 잊게 된다. 이 때문에 군자는 이것을 천도에 합치게 해서 봄에는 禘祭를 지내고 가을에는 嘗祭를 지낸다.²¹

제사의 번잡한 것과 소홀함이란 두가지 중에서 더 문제가 되는 것을 하나만 골라본다면 효도를 빙자한 제사의 번잡함이다. 왜냐하면 제사를 지내는 비용의 과다함은 때론 국가 재정에 문제가 될 수 있기 때문이다. 이런 점에 대해 李珣은 보다 자세하게 다음과 같이 말한 바가 있다.

제사가 繁黷하다는 것은 옛날의 聖帝와 明王이 누가 大孝가 아니었겠습니까마는 제사는 繁黷하지 않는 것을 제일로 여겼기에 宗廟도 月祭에 불과했고, 原廟도 없었습니다. 한나라 때부터 비로소 原廟를 설립하였으니, 이미 古制가 아닌데 그릇된 것을 답습하여 日祭에까지 이르게 되었으니 그 번독이 심하였습니다. 우리나라는 종묘와 각 陵에는 朔望祭를 지내고 文昭殿과 延恩殿에는 三時祭를 지내는 데, 이는 본래 朝宗을 추모하시는 정성된 효도에서 나온 것이지만, 唐虞[堯舜]시대와 三代[夏·殷·周]시대의 성왕의 제도에 비한다면 번잡하다는 경계를 피하기 어렵사웁니다. 제사라는 것은 정성스럽고 간결함을 주로 하는 것인데, 文昭殿과 延恩殿은 날마다 세 번 제사를 드리는 까닭에 제사를 주관하는 자가 마음이 怠慢하다 보니 예사로 여겨 제물을 차리는 것도 정성스럽지 못하고 器皿을 씻는 것도 깨끗하지 못합니다. 정성스럽지 못하고 깨끗하지 못한다면 신도 반드시 돌아보지 않을 것인데 제왕의

¹⁸ 文昭殿: 조선 太祖와 그 妃인 神懿王后의 位牌를 모신 祠堂.

¹⁹ 延恩殿: 成宗의 生父 懿敬世子 즉 德宗으로 追贈된 懷簡大王이世子 시절 머물던 別殿. 成宗 6년(1475)에 延恩殿이라 命名함.

²⁰ 李珣, 『栗谷全書』 권4, 「擬陳時弊疏」(a044_078a), “其二曰, 正祀典以改煩黷. 祖宗垂統, 謨烈丕顯, 而祭祀一事, 不遵先王之制, 殊非可繼之道. 黷祀不敬之失, 姑置勿論, 國家經用, 祭需居半. 竭生民之膏血, 以崇非禮之祀, 祖宗在天之靈, 豈無未安之懷乎. 臣請考古禮以明祀典. 於文昭, 延恩殿, 只設朔望祭, 於各陵寢, 只祀六名日, 至於昭格署摩尼山等不正之祀, 一切革罷, 夫如是則祀事得正, 而祖考來格, 經費減半, 而公私兩饒矣.”

²¹ 『禮記』 「祭義」, “祭不欲數, 數則煩, 煩則不敬. 祭不欲疏, 疏則怠, 怠則忘. 是故君子合諸天道, 春禘, 秋嘗.”

효도가 어찌 그러하겠습니까...신은 생각하옵건대 오직 宗廟만은 그전대로 朔望에 제사를 지내고 各陵은 四名日에만 제사를 지내며, 文昭殿과 延恩殿은 日祭만 행하고 두 때의 제사는 폐지했으면 하옵니다. 대저 이같이 마음을 재계하고 재물을 정결하게 하여 그 정성을 극진히 한다면 제왕의 효성에 조금도 손상됨이 없을 뿐만 아니라 도리어 빛이 있게 될 것이고, 祭需의 비용도 3분의 일로 줄일 수 있을 것입니다. 이에 조종의 신령도 聖上께서 王業을 확장하고 국기를 개척하는 효성에 감동되는 바가 있어서 더욱 향기로운 제사를 敬饗하실 것이옵니다.²²

李珣가 제사의 번독 여부를 판단하는 기준은 삼대 성왕의 제도에 있다. 제사의 핵심은 정성스러움과 간결함에 있다는 입장에서 효도 차원에서 행하는 것일지라도 자주 제사를 지내는 것은 번독하다고 진단한다. 李珣는 역설적이게도 도리어 제사를 자주 지내다 보니 제사의 기본인 공경함과 정성됨에서 문제가 발생한다고 진단한다. 이런 발언 가운데 가장 중요한 것은 제사를 지내는 근본적인 이유와 관련된 조상신의 흠향 여부다. 조상신이 흔쾌히 흠향하는 것은 제사를 많이 지내는 횟수가 아니라 제왕이 마음을 재계하고 재물을 정결하게 하여 그 정성을 극진히할 것에 있음을 강조하는 것은 儒家가 지향하는 제사의 핵심에 속한다. 李珣가 효도에 해당하는 문소전과 연은전의 三時祭하는 것을 번독함을 문제삼아 횟수를 줄이라는 발언에 대해 임금은 기분이 좋지 않지만 결국은 받아들여지게 되는데, 이것은 李珣가 政敵으로부터 공격당하는 빌미를 제공하기도 한다. 李廷龜가 지은 李珣의 「諡狀」을 보면, 문소전과 연은전의 제사 지내는 횟수를 줄이라는 것을 임금이 듣기 싫어했지만 결국 李珣에게 위임하였다는 것과 이 때문에 李珣가 時輩들의 기탄이 대상이 되었다는 기사가 나온다.²³

정통 유학자로서 昭格署나 摩尼山에서 지내는 醯祭는 기본적으로 ‘부정한 제사’라는 인식을 갖고 있는 李珣가 왕명이지만 靑詞 저술을 거부하는 것은 당연하다. 그런데 제왕이 李珣에게 職分에 맞지 않게 靑詞 저술을 명한 것은 제왕으로서 무엇인가 靑詞를 통해 星辰에게 제사를 드려야만 하는 다급한 상황이 있었기에 그런 것은 아닌가 하는 짐작을 해본다. 즉 李珣가 극심한 자연재해와 관련하여 奏請한 다양한 ‘疏筭’을 보면 제왕이 靑詞를 저술하라고 한 절박한 정황을 짐작할 수 있는 것은 있다. 핵심은 자연재해 발생과 관련하여 天心을 어떻게 해석하느냐에 있다.

²² 李珣, 『栗谷全書』 권8, 「六條啓」(癸未)(a044_173a), “祭祀煩黷云者, 古之聖帝明王, 孰非大孝, 而祭祀以不黷爲貴, 宗廟不過月祭而無原廟. 自漢以下, 始設原廟, 已非古制輾轉承訛, 至於日祭, 則其黷甚矣. 國家於宗廟, 各陵, 行朔望祭, 於文昭, 延恩殿, 行三時祭, 此固出於祖宗追遠之誠孝, 而比於唐虞三代聖王之制, 則難避煩亂之戒矣. 祭祀主於誠潔, 而文昭延恩兩殿, 日上三祭, 故主者心怠, 狃於尋常, 饌物器皿, 熟設不精, 洗拭不淨. 不誠不潔, 神必不顧, 帝王之孝, 豈在於此...臣意惟宗廟, 依前祭以朔望, 而各陵則只祭以四名日, 文昭延恩殿, 則只行日祭, 而廢二時之祀. 夫如是而齋心潔饌, 極其誠虔, 則於帝王之孝, 少無所損, 反爲有光, 祭需之費, 可減三之一焉. 祖完之靈於聖上, 恢業拓基之誠孝, 有所感動, 而益享苾芬之祀矣.”

²³ 李珣, 『栗谷全書』 권33 「附錄四·諡狀」 「行大提學李廷龜撰」(a045_379c), “蓋先生之意, 惟欲盡除燕山朝弊政之未盡劃革者, 且革近來謬規之變亂舊制者, 一遵祖宗朝故事, 興衰補廢, 率由舊章而已, 所欲便張者, 實欲復古也. 且以文昭延恩一日三祭及山陵朔望之祭爲非禮, 請於山陵只祭四節, 文昭延恩日行一祭, 以謹祀事, 以紓民力. 此先生之前後累陳不已, 而上意則以一時輕改爲難者也. 上於此等論議, 雖或厭聞, 而見先生公忠不黨, 至誠憂國, 眷任頗專. 時輩忌憚日甚, 謀所以基之, 而先生之才學德望, 無疵可指. 乃揣知上厭聞革弊之議, 遂以更張爲目.”

4. 자연재해 발생 원인 분석과 天心

李珣가 靑詞 저술을 거부한 것에는 앞서 말한 것과 같은 이유가 있지만, 다른 관점에서 보면 극심한 자연재해의 발생과도 관련이 있다고 본다. 즉 靑詞를 저술하여 醺祭를 지내는 중요한 이유 중의 하나가 극심한 자연재해라는 점을 감안하면 이런 추측을 할 수 있다는 것이다. 이런 점에서 李珣가 극심한 자연재해를 어떤 관점에서 이해했는지, 자연재해를 극복하는 방안으로 무엇을 제시했는지, 자연재해를 발생하게 하는 天心을 어떻게 이해해야 하는지, 더 나아가 조선조에서 제왕이란 어떤 의미가 있는지를 살펴보기로 한다.

고려시대에 醺禮를 행한 것을 보면 祈雨에 관한 것이 많다. 靑詞를 통한 초례를 행하는 이유에는 여러 가지가 있는데, 가뭄과 관련된 자연재해는 초례를 행하는 이유 가운데 핵심에 속한다.²⁴ 농경사회에서의 인간의 노력으로 해결할 수 없는 홍수, 가뭄 등과 같은 자연재해는 자연에 존재하는 모든 생명체의 생존 자체를 위협한다는 점에서 무엇보다도 중요한 의미를 지닌다. 太宗이 祈雨祭를 지낸 다음 비가 온 것은 조선조 역사에서 큰 사건으로 기록되고, 세종조에서는 세종이 비가 오지 않자 ‘근신하여 덕을 닦으면서’ 명산대천에 기우제를 지낸 다음 비가 온 것을 기념하는 「喜雨詩」를 쓰게 했다는 기사가 나온다.²⁵ 이에 靑詞를 몇편 저술한 徐居正이 지은 「喜雨詩」 내용 중 주목할 것은 “지극한 덕은 천심을 누리고[至德享天心], 지극한 정성은 하늘을 움직이는 법이다[至誠能動天], 오랜 가뭄 끝에 하늘이 마침내 비를 내리니[久旱天乃雨], 온 누리의 흥한 기운 모두 씻기었네[萬里洗氛烟]”라는 것이다. 서거정이 지극한 덕과 정성을 통한 하늘과의 감통을 강조한 것에 주목할 필요가 있다. 왜냐하면 李珣가 자연재해를 이해하는 것에도 이런 점이 적용되기 때문이다. 하지만 李珣가 자연재해에 대한 진단과 극복하는 방법은 초례나 醺祭를 지내는 방식과 달랐다는 점에 주목할 필요가 있다.

李珣의 「應旨論事疏」²⁶를 보면 당시 일어난 자연재해 및 天文의 이상 현상의 구체적인 정황을 알 수 있다.

²⁴ 고려시대에 행해진 醺禮를 보면 祈雨, 祈雪, 風雨調順, 星變, 災變, 祈農, 祈壽, 祈兵捷, 禳蟲, 禳疫, 禳災, 禳地震, 祈禳, 國王의 長壽와 安寧 등 다양한데 그 중 祈雨가 가장 많은 사례를 보여주고 있다. 金澈雄, 『고려시대의 桃膠』, 경인문화사, 2018, pp.110~111. 및 p.141 참조. 조선조도 마찬가지다.

²⁵ 徐居正, 『四佳集』 권5, 「應製喜雨詩并序」(a011_262a), “殿下卽位之九年丁酉春三月, 不雨. 至于夏四月, 上避暑殿, 憂勤脩省, 徧走羣望, 禱祀于上下神祇. 越二十六日癸亥, 乃雨. 玉色載怡, 製喜雨詩示承政院, 且令和進, 遣中官賜御醺, 俾各盡歡. 都承旨臣玄碩圭, 左承旨臣李克基, 右承旨臣任士洪, 右副承旨臣孫舜孝, 同副承旨臣洪貴達等, 亦各既醉, 應製立進, 上可之...謹薰沐應製云, 詩曰, 至德享天心, 至誠能動天, 久旱天乃雨, 萬里洗氛烟.”

²⁶ 宣祖 11년 (戊寅 1578) 5월에 지어 올린 것이다.

아! 지금 하늘의 道가 법도를 잃어 해와 달과 별의 운행이 원칙에 어긋나고, 요상스런 별이 하늘을 가리우고, 흰 무지개가 해를 관통하고, 때 아닌 바람과 우박이 일어나고, 장마와 가뭄이 자주 닥치고, 악한 기운이 공중에 가득 차서 역병을 이루고 있음은 전하께서도 이미 우려해보신 바입니다. 地軸이 안정을 잃어 지진이 때도 없이 일어나고, 큰 냇물이 중도에서 마르기도 하고, 명산이 소 울음소리를 내고, 새와 짐승들이 괴상한 모습을 보이고, 나무와 돌도 기이한 현상을 드러내고, 흙의 기운이 산만해져서 오곡이 제대로 자라지 못하고 있음은 전하께서도 이미 굶어살피신 바입니다.²⁷

李珣가 기술한 것을 보면 이 세상에 일어날 수 있는 자연재해 및 천문의 이상 현상이 다 일어났음을 알 수 있다. 이런 상황에서 제왕이 스스로 힘으로 자연재해를 극복할 수 없는 상황이라면 靑詞를 통한 醮祭를 생각하는 것은 당연한 면이 있다. 이런 예는 卞季良(1369년(恭愍王 18)~1430년(世宗 12))이 ‘우박이 내리고 산이 무너지며 오래도록 비가 오고 벼락이 치며, 심성(心星)이 달을 범하고 태백성(太白星)이 낮에 나타나며, 달이 남두(南斗)의 괴성(魁星)을 범한 것에 대해, 昭格殿(昭格殿)에서 기도 겸 재앙의 소멸과 액운을 모면하게 하는 태일초례(太日醮禮)를 거행하는 靑詞[「昭格殿, 行雨雹山崩, 久雨雷震, 心星犯月, 太白晝見, 月犯南斗之魁, 祈禳兼消災度厄, 太一醮禮靑詞」]에서 확인할 수 있다.

상천(上天)이 아랫사람을 불쌍히 여기시여 꾸짖고 일러 주심이 매우 밝으시웁니다. 소자는 재앙을 만나 정성을 기울여 오직 조심스럽게 비는 것뿐입니다....다만 화를 돌려 복이 되게 함은 이 어찌 人力으로 될 수 있는 것이겠습니까. 이제 매우 조심하고 또 간절하게 기도드려 도의 비법에 따라서 법단(法壇)을 높이 열었습니다. 우려 생각하건대 아득하고 묵묵하신 정령께서 굶어 이끌어 주시어 모든 재앙을 얼음처럼 녹이시고 큰 복이 구름같이 이르도록 해주소서. 그리하여 몸이 강강(康強)하고 이루어 놓은 대업을 오래도록 누리게 하옵고, 백성은 화목하며 참람하고 간특한 짝이 사라지게 하시고, 전쟁은 사라져 사방이 편안하게 하시고, 풍우는 제 때에 와서 오곡이 풍년들게 하여 주시기 비나이다.

28

인력으로 어쩔 수 없는 상황에서 올린 이상과 같은 기도 내용은 중종이 혁파된 昭格署에서 행하는 祈雨와 祈晴은 문제가 없다는 타협적 발언에서도 찾아볼 수 있다.

²⁷ 李珣, 『栗谷全書』 권6 「應旨論事疏」(a044_120d), “嗚呼, 今茲乾道失常, 七政乖度, 妖星蔽天, 白虹貫陽, 風雹妄作, 水旱極備, 沴氣塞空, 釀成癘疫者, 殿下既已仰觀矣. 坤軸失寧, 震動不時, 大川中竭, 名山牛吼, 禽獸騁怪, 木石呈異, 土氣散漫, 五穀不成者, 殿下亦已俯察矣.”

²⁸ 卞季良, 『春亭集』 권10 「靑詞」 「昭格殿, 行雨雹山崩, 久雨雷震, 心星犯月, 太白晝見, 月犯南斗之魁, 祈禳兼消災度厄, 太一醮禮靑詞」, “終獻: 上天閔下, 謹告孔明, 小子遇災, 祈傾惟謹, 念承丕緒...顧轉禍而爲福, 豈人力之攸能, 茲克深於戰兢, 而且切於禳禱, 式循道錄, 庸時法壇, 仰惟杳默之精, 俯致提撕之力, 致令群災冰泮, 純嘏雲臻, 身其康強, 久享盈成之業, 民用和睦, 永消僭忒之萌, 幹戈戢而四方寧, 風雨時而五穀熟.”

상이 이르기를, “또 昭格署(昭格署)도 좌도(左道)인 것 같으나 기우(祈雨)와 기청(祈晴) 등의 일만 하고 있었는데 폐지한 것은 아마도 아직은 편안하지 않은 것 같다” 하였다. 南袞이 아뢰기를, “옛말에 ‘간사한 방법으로 복(福)을 구해서는 안 된다’ 하였으니, 이러한 좌도는 혁파한 것이 당연합니다. 단 조종조(祖宗朝)에 설립한 것을 하루아침에 혁파한 것은 지나친 것 같지만, 이제 혁파하고 나서 다시 세운다면 이 또한 실책(失策)입니다” 하였다. 상이 이르기를, “다시 세우는 것은 불가하지만, 祈雨와 祈晴의 경우 여기서 제사를 지내는 것 또한 가한 일이다”라고 하였다.²⁹

그런데 왜 이같은 자연재해가 일어나는 것일까? 이점과 관련하여 李珣의 독특한 진단을 보자. 李珣는 『陳弭災五策筭』에서 자연재해와 관련된 가장 기본적인 인식을 보여준다.

지금 비상한 재난과 참혹한 변괴가 계속해서 나타나고 있는 것을 보건대, ‘하늘[上天]께서 전하를 사랑하시어’ 반드시 놀라고 두려워하며 떨치고 분발하도록 하시려는 뜻이 또한 지극한 것이니, 훌륭한 계책을 묻고 찾아서 疲弊한 정치를 改革하는 것은 바로 이 때인 것입니다. 모르겠습니다만 대신들은 어떤 대책을 세워 놓았으며 성상께서는 어떤 계책을 씀으로써 재난을 중지시키는 방도를 다하려 하십니까?³⁰

비상한 재난과 참혹한 변괴가 발생하는 이유를 하늘[上天]이 제왕을 사랑하기 때문에 좀더 분발하라는 것을 보이려고 한다는 李珣의 진단은 다양한 해석을 요구한다. 자연재해에서 가장 큰 문제를 야기하는 것은 심한 가뭄일 것이다.

올해와 같은 큰 가뭄은 예전에 없던 것으로 밀과 보리는 이미 없어졌고 가을 곡식마저 싹이 또 말라버렸는데, 위로는 度支[=戶曹]로부터 아래로는 上農에 이르기까지 저축이 다 고갈되어 있습니다. 애처로운 백성들은 사방으로 흩어져서 나무껍질을 벗겨 먹고 풀을 뜯어 먹어 산은 헐벗고 들판도 발갈게 되었습니다. 강한 자들은 들고 일어나 盜賊이 되고 약한 자들은 죽어 골짜기를 메울 지경이니, 전하의 나라는 백성이 없는 것과 가깝게 되었습니다. ‘神이란 신은 모두 받들어서 제물을 다 받쳤으되 아무런 영험도 나타나지 않으니’, 이것은 天神地祇께서 제사를 흠향하지 않은 것입니다. 教旨를 내리어 의견을 구하여 표현과 뜻이 간곡한데도 바른 말을 듣게 되는 일이 드무니, 이것은 신하와 백성들이 호응하지 않는 것입니다. 아! 위에서는 天神地祇께서 제사를 받지 아니하고 아래에선 신하와 백성들이 호응하지 않아 굶어 죽은 시체가 도로에 쌓여 있는데 구제할 양식이 없고, 邊境의 騷擾가 남쪽에서 시작되고 있는데도 수비할 군사가 없습니다. 전하께서는 오늘날을 어떠한 시국으로 보고 계시는

²⁹ 『中宗實錄』 권38, 「中宗 15년 1월 17일」(丙午), “上曰, 且昭格署, 亦似左道, 但有祈雨祈晴等事, 而廢之, 恐未便也. 袞曰, 古云: ‘求福不回. 如此左道, 革之當矣. 但自祖宗朝設立, 而一朝遽革之, 似過矣. 然今已革之而復立, 則亦是過舉也. 上曰, 復立則不可矣. 但祈雨祈晴, 行祭於此亦可.”

³⁰ 李珣, 『栗谷全書』 권3 「陳弭災五策筭」(a044_066b), “目今非常之災, 慘酷之變, 疊現層出, 上天之仁愛殿下, 必欲其驚惕振奮者, 其亦至矣. 延訪訐謨, 以革弊政, 斯其時矣. 未知大臣設何策, 而自上用何計, 以盡弭災之道乎.”

지요?...殿下께서 王位에 올라 다스리기 시작한 지 4년인데 비상한 재난과 놀랄만한 怪變은 다 기록할 수 없을 정도입니다. 하늘의 忠告와 경계하고 두려워하게 하심이 또한 지극하다고 하겠습니다...신은 진실로 愚昧하여 그 이유를 알지 못하여 밤낮으로 골똘히 생각하다가 그 이유를 알아냈습니다. 그렇게 되는 잘못은 마땅히 改革해야만 할 터인데도 개혁을 하지 않은 데 있습니다.³¹

극심한 자연재해 때문에 나라의 安危이 문제가 되는 정황을 하늘의 임금 사랑과 충고 및 임금의 개혁 의지 실종이라 평가하는 것에서 李珣가 주장하는 임금론과 정치론의 핵심을 볼 수 있다. 李珣가 자연재해와 관련하여 개혁의 당위성을 강조하는 것은 자주 보인다. ‘神이란 신은 모두 받들어서 제물을 다 받쳤으되 아무런 영험도 나타나지 않는’ 이유는 무엇일까 하는 의문을 가질 필요가 있다. 「萬言封事」에서도 극심한 자연재해와 災變이 일어나는가 하는 원인에 대해서 그 원인을 ‘하늘의 임금 사랑’으로 거론한다.

대체로 災變이 일어나는 것은 하늘의 뜻이 깊고 원대하기 때문에 본래 이유를 헤아리기 어렵지만 다만 임금을 仁愛하기 때문일 따름임은 확실합니다. 옛날을 두루 살펴보건대 明哲한 임금이나 올바른 임금으로 有爲한 다스림을 할 수 있으면서도 정사를 간혹 제대로 닦지 않는다면 하늘은 반드시 꾸짖음을 나타내심으로써 그를 驚動하게 하였습니다. 포악하고 다스림을 포기한 임금에 이르러서는 하늘과 서로 잇게 되다보니 반대로 재변이 없게 됩니다. 따라서 재변이 없는 재난이야말로 천하에서 가장 지극한 재앙입니다...여러가지 재변이 거듭 드러나고 하루도 아무일 없이 지나가지 않은 것은 바로 하늘님께서 전하를 仁愛하심이 지극한 때문입니다. 전하께서는 두려워하시며 마음을 닦고 반성하는 일을 조금이라도 태만히 할 수가 있겠습니까?³²

李珣가 재변을 ‘하늘의 임금 사랑’으로 진단할 수밖에 없는 것은 이유가 있다고 본다. 만약 과거처럼 임금 덕의 부족을 자연재해와 연계하여 이해하여 말한다면 현재의 제왕은 매우 부덕한 인간이라고 규정할 수밖에 없다. 실제로 靑詞에 작성된 내용을 보면 임금의 부덕함을 거론하고 있는 것이 많음을 알 수 있다. 하지만 李珣는 그런 표현을 쓸 수가 없었던 것 같다. 만약 그런 표현을 쓴다면 결국 현재의 임금을 비하하는 꼴이 되기 때문에 역설적으로 자연재해는 ‘하늘의 임금 사랑’이라고 한 것이라 짐작된다. 李珣의 이같은 역설적 진단은 乙亥年(1575, 선조8)에 올린 『聖學輯要』에서 “옛

³¹ 李珣, 『栗谷全書』 권4 「擬陳時弊疏」(a044_076c), “今年大旱, 振古所無, 兩麥已盡, 秋苗又稟, 而上自度支, 下至上農, 儲蓄罄竭. 哀哀赤子, 散之四方, 剝樹啖草, 山童野赭. 強者起爲盜賊, 弱者填于溝壑. 殿下之國, 近於無民矣. 靡神不宗, 圭璧既卒, 而茫無靈效, 是神祇不享也. 下教求言, 詞旨勤懇, 而罕聞直言, 是臣民不應也. 嗚呼, 上則神祇不享, 下則臣民不應, 餓殍積于道路, 而無粟可賑, 邊釁兆于南北, 而無兵可守, 殿下以今日爲何等時耶...殿下臨御四年, 而非常之災, 可愕之怪, 不可殫紀, 天之譴告警懼者, 其亦至矣...臣誠愚昧, 未燭其理, 晝夜潛思而得其說焉, 其失在於宜更張而不更張耳.”

³² 李珣, 『栗谷全書』 권5, 「萬言封事」(甲戌)(a044_098c), “夫災異之作, 天意深遠, 固難窺測, 亦不過仁愛人君而已. 歷觀古昔明王諄辟, 可以有爲, 而政或不修, 則天必示譴以警動之. 至於暴棄之君, 與天相忘, 則反無災異. 是故, 無災之災, 天下之至災也...衆災疊現, 日無虛度者, 乃皇天仁愛之至也. 殿下之兢惕修省, 其可少緩乎.”

사람이 말하기를, ‘어리석은 임금을 원망할 것이 아니라 현명한 임금을 원망하라’ 하였습니다. 이는 어리석은 임금은 하려고 해도 할 능력이 없기 때문에 백성이 기대할 것이 없지만 현명한 임금은 할 수 있는 데도 힘쓰지 않기 때문에 백성들의 원망이 깊어지는 것입니다. 그러니 어찌 크게 두려워하지 않을 수 있겠습니까”³³ 라고 하는 것에도 보인다.

그런데 왜 이렇게 하늘이 자연재해를 통해 임금을 사랑하는 인의의 마음을 보여주는가? 李珣는 그 답으로 임금이 개혁을 하지 않는 것을 든다. 구체적으로 임금이 정치를 제대로 할 수 있는 능력을 가지고 있으면서도 정사를 제대로 닦지 않기 때문이라는 것이다. 재변이 없는 재난이야말로 천하에서 가장 지극한 재앙이라는 李珣의 발언은 修辭的 표현이라고 할 수 있다. 재변이 일어난 상태에서 그 원인으로 임금의 부덕을 거론할 수 없는 상태에서 李珣가 말할 수 있는 수사적 표현의 결론은 ‘兢惕修省’하라는 제왕의 수기 차원을 강조하는 것으로 귀결된다.

‘無聲無臭’의 上天³⁴이 제왕을 사랑하는 마음에서 이같은 혹심한 자연재해를 일으킨다는 분석은 흔히 자연재해를 제왕의 덕이 없는 것과 연계하여 이해하는 것과 다른 차원에 속하는 분석이다. 하지만 이 말은 좀더 자세히 분석해보면 결국 자연재해는 제왕의 不德의 소치로 귀결된다. 그것은 ‘神이란 신은 모두 받들어서 제물을 다 받쳤으되 아무런 영험도 나타나지 않는’ 이유이기도 하다. 즉 李珣는 제왕이 부덕하기 때문에 이같은 극심한 자연재해가 일어났다고 직설적으로 말하지 않고 도리어 上天이 제왕을 사랑하기 때문에 이런 극심한 자연재해를 일으킨 것이란 수사적인 발언에는 제왕의 부덕에 대한 叱咤가 담겨 있다. ‘하늘의 마음[天心]’을 제대로 읽을 것이 요구된다는 것이다. 이런 점에서 李珣는 자연재해를 극복하는 방안으로 修己治人을 근간으로 한 제왕의 進德修政과 더불어 정치의 개혁을 강조한다.

5. 帝王의 위상과 자연재해 극복방안

醯禮와 醯祭를 통해 星辰이나 上天에 제사를 지내는 것은 당연히 초월적인 절대자에 대한 제사를 통해 복을 얻고자 하는 사儒家 담겨 있다. 이런 점과 관련해 고려조에서는 星辰에 대한 醯祭를 통해 해결하고자 했다면 조선조 유학자들은 달랐다. 그 다른 점을 李珣가 제시한 자연재해 극복방안을 통해 살펴보기로 한다. 극심한 자연재해 정황은 宣祖가 재위한 지 15년이 되었을 때도 계속되었다. 이에 李珣는 「司諫院請進德修政筭」³⁵을 통해 자연재해를 극복하는 방안을 제시한다.

³³ 李珣, 『聖學輯要』「進筭」(a044_422c), “古人有言曰, 不怨暗主, 怨明君. 蓋暗主欲爲而不能, 故民無所望. 明君可爲而不勉, 故民怨轉深. 豈不大可懼哉.” 이런 점에도 개혁을 강조하는 것이 보인다.

³⁴ 『詩經』「大雅·文王」, “命之不易, 無遏爾躬. 宣昭義問, 有虞殷自天. 上天之載, 無聲無臭. 儀刑文王, 萬邦作孚.”

³⁵ 1581년 宣祖 14년 辰司 1월

그런데 ‘왕위에 올라 나라를 다스린[臨御]’ 이래로 15년 사이에 정치의 효과는 들리지 않고 世道는 날로 허물어지고, 三光[해, 달, 별]이 常度を 잃고, 水害와 旱災가 함께 극심하는 등 天災災變이 달마다 일어나고 있습니다. 바야흐로 두려워하는 마음으로 정성을 다하여 정치에 힘쓰는 시기에 또 흰 빛 무지개가 태양의 면을 뚫고 지나가는 참상을 보게 되니, 신민들이 놀라고 두려워서 조석을 보존할 수 없습니다. 妖怪는 스스로 일어나지 않고 빌미는 사람으로 말미암아 일어나는 것입니다. 전하께서 또한 일찍이 개연히 상심해 한탄하면서 그 이유를 깊이 구명해보신 적이 있으십니까? 臣 등이 밤낮으로 슬퍼하고 탄식하며 어리석은 衷情을 다하여 감히 의견을 드리오니 이 비근한 말을 천천히 살펴주소서.³⁶

‘요괴는 스스로 일어나지 않고 빌미는 사람으로 말미암아 일어난다’는 것은 결국 자연재해가 발생하는 모든 원인은 제왕이 어떤 인물이고 어떤 정치를 하느냐에 달려 있다는 것이다. 李珣의 이런 분석은 결국 과거 王政 시대 제왕의 위상을 단적으로 보여준다. 『書經』 「多方」에서는 제왕이 어떤 마음을 갖느냐에 따라 聖人이 될 수 있고 狂人이 될 수 있다는 것을 경계하는 말이 나오는데,³⁷ 제왕이 광인이 될 경우 나라의 존위와 백성의 안위가 문제가 됨은 당연하다고 할 수 있다. 이런 점에서 과거 동양문명권에서 聖人是 제왕의 역사이었다는 특징을 보인다.

李珣는 제왕이 갖는 위상을 고려해 임금의 進德修政을 통한 자연재해 극복을 강조한다.³⁸ 進德修政은 修己治人의 다른 표현이다. 李珣는 進德修政을 실현하는 방법론으로 다양한 것을 말하지만 핵심은 修身致賢이다.³⁹ 修身은 修己 측면이고, 致賢은 治人의 핵심이다. 李珣는 구체적으로 인간과 자연의 관계를 부모와 자식의 관계에 적용하면서 修己의 방법론을 제시한다. 아울러 李珣는 역설적으로 이런 점에서 재난 상황을 도리어 治平의 계기로 삼아야 함을 강조한다. 反躬自省하고 進德修政하는 것이 재난을 극복하는 최상의 방법이라는 것이다.

‘재변을 당하여도 하늘의 뜻에 대응하는 실상이 없다’는 것은 무엇을 말하는 것이겠습니까. 하늘과 임금의 관계는 마치 부모와 자식의 관계와 같습니다. 부모가 자식에 대하여 노여움이 일어나 말과 얼굴에 나타낸다면, 자식으로서서는 아무런 잘못이 없더라도 반드시 한층 더 공경하고 두려운 마음으로 그 뜻을 받들고 따라 반드시 부모가 기뻐하게 된 뒤에야 안심할 수 있는 것인데, 더구나 잘못이 있는 경우이겠습니까. 이 경우에는 더욱 허물을 自責하며 애절히 謝罪하고, 마음을 고치고 행동을 바꾸어

³⁶ 李珣, 『栗谷全書』 권7 「司諫院請進德修政劄」(辛巳)(a044_142a), “臨御以來, 十有五年之間, 治效蔑聞, 世道日敗, 三光失常, 水旱極備, 變異之作, 式月斯興, 方此惕念勵精之日, 又覩白虹貫日之慘, 臣民驚懼, 罔保朝夕, 妖不自作, 孽由人興, 殿下亦嘗慨然傷歎, 深究厥由乎. 臣等晝夜嗟唏, 罄竭愚衷, 敢獻一得, 伏惟舒察邇言焉.”

³⁷ 『書經』 「多方」, “惟聖罔念作狂, 惟狂克念作聖.” 참조.

³⁸ 李珣, 『栗谷全書』 권7 「司諫院請進德修政劄」(辛巳)(a044_142a), “自古人君之善治者, 規模節目, 雖或不同, 而其大要, 不過修身致賢, 舍己從人, 擇能授職, 委任責成, 舉直錯枉, 信賞必罰, 如斯而已.”

³⁹ 李珣, 『栗谷全書』 권7 「司諫院請進德修政劄」(辛巳)(a044_142a), “自古人君之善治者, 規模節目, 雖或不同, 而其大要, 不過修身致賢, 舍己從人, 擇能授職, 委任責成, 舉直錯枉, 信賞必罰, 如斯而已.”

공경과 효성을 다하여 반드시 부모가 기뻐하는 顏色을 지니도록 하여야만 될 것이며, 두려운 마음만 품고서 문을 닫고 가만히 있기로 해서만 안 될 것입니다. 제왕으로서 천변(天變)을 당하였을 때에도 역시 이와 같습니다. 자신을 돌이켜 보며 스스로 반성하고 政事를 잘못된 것은 없는가를 두루 살펴서 자신에게 아무런 허물이 없고 정사에 결함이 없더라도 마땅히 더욱 닦고 힘쓰며 공경해 마지않아야 할 것입니다. 잘못이 없다 하여 스스로 용서해서는 절대로 안 되는데, 허물며 자신에게 허물이 있고 정사에 결함이 있는 경우야 더 말할 것이 있겠습니까. 반드시 많은 사람의 의견을 구하여 지식과 견문을 넓히고, 현인을 등용하여 부족한 점을 메우고, 백성들을 돌보아 부지런히 무마해 주고, 폐단을 개혁하여 정사가 잘 다스려지게 함으로써 반드시 前日의 잘못을 보정(補正)하고 하늘의 노여움을 되돌릴 수 있도록 힘써야만 할 것입니다. 허둥지둥 아무런 방책도 없이 마치 잘못을 저지른 자식이 문을 닫고 가만히 들어앉아 부모의 노여움이 저절로 가라앉기를 기다리는 것과 같이해서는 안 될 것입니다. 근년 이래로 재난이 빈번하게 일어나 사람들이 모두 예사로 여기고 두려운 줄을 모르게 되었는데, 흰 무지개가 해를 가로지르는 변고가 극히 참담하였기 때문에 전하께서 놀라시어 공경하고 두려워함을 더하게 되셨으니, 이 어찌 혼란을 돌려 治平을 마련할 조짐이 바로 오늘날 드러나고 있는 것이 아니겠습니까. 그런데 이러한 기회를 만나고서도 별로 닦고 다스리는 조치가 없는 것은 무엇 때문입니까. 정전(正殿)을 피하고 감선(減膳)하는 것은 재난을 두려워하는 형식이고 말단입니다. 德을 쌓고 정사를 닦는 것이야말로 재난을 두려워하는 실상이며 근본입니다. 형식과 말단도 물론 폐할 수 없는 것이지만 실상과 근본이 지금 어떻게 조치되고 있습니까. 이것이 걱정되는 일의 다섯째입니다.⁴⁰

李珣는 임금을 인애하는 하늘에 응하는 진정한 것이 무엇인지를 밝힌다. 재난을 만난 임금들이 모두 恐懼修省을 한다고 해도 진정한 恐懼修省이 무엇인지를 실질[實]과 형식[文]을 통해 밝힌다. 진정한 恐懼修省은 외적 형식[文]과 같은 拱手默坐를 통한 敬畏적 몸가짐 등에 있는 것은 아니고 政事에 구체적으로 改過遷善한 실질이 실현되는 것이 진정한 恐懼修省으로서, 이 경우에 하늘과 感應할 수 있다는 것이다. 이에 改過遷善을 근간으로 한 應天의 구체적인 방법론으로 정치 개혁을 강조한다.⁴¹

⁴⁰ 李珣, 『栗谷全書』 권5, 「萬言封事」(甲戌)(a044_102d), “遇災無應天之實者, 何謂也. 皇天之於人君, 若父母之於子也, 父母怒其子, 發諸辭色, 則子雖無過, 必倍加齊慄, 承顏順旨, 必得父母之底豫, 乃安於心, 況有過者尤當引咎哀謝, 革心改行, 起敬起孝, 必得父母愉悅之色, 可也. 不當但懷危懼, 拱手閉戶而已也. 帝王之遭天變, 亦如是焉. 反躬自省, 周察疵政, 身無愆矣. 政無關矣, 亦當益加修勉, 欽若不已, 未嘗以無過自恕也. 況於身有愆而政有關者乎. 必也求言以廣知見, 進賢以助不逮, 省民以勤撫摩, 革弊以興政治, 必務所以補前過迴天怒, 可也. 不當遑遑無策, 若有過之子, 拱手閉戶, 以俟父母之怒自息也. 頃年以來, 尋常有災, 人皆狃習, 不知可懼, 只緣白虹貫日之變, 極是陰慘. 故睿念驚惕, 倍加祗畏, 無乃回亂做治之幾, 闡發於今日乎. 因此機會, 別無修治之舉者, 何耶. 夫避殿減膳者, 畏災之文也, 末也. 進德修政者, 畏災之實也, 本也. 文與末, 固不可廢也, 實與本, 今何事耶. 此其可憂者五也.”

⁴¹ 李珣, 『栗谷全書』 권7 「司諫院請進德修政劄」(辛巳)(a044_143b), “古人有言曰, 應天以實不以文. 古今遇災者, 孰不曰恐懼修省, 而能應以實者, 千載罕覩. 夫所謂恐懼修省者, 非閉門扃戶, 拱手默坐而已, 必有改過遷善之實, 見諸政事之間, 然後可謂應天以實矣.”

결론적으로 李珣는 「諫院陳時事疏」⁴²에서 천하의 일과 국가 형세의 모든 것은 사람[즉 제왕]에 달려 있지 하늘에 달려 있지 않다는 것과 아울러 개혁의 중요성을 강조한다.

삼가 생각건대, 천하의 일은 전진하지 않으면 후퇴하고 국가의 형세는 다스려지지 않으면 어지러워지는 것입니다. 전진하고 후퇴하는 것과 다스려지고 어지러워지는 것은 진실로 그 운수가 있지만, 그 전진하고 후퇴하거나 다스려지고 어지러워지는 까닭은 사실상 사람에게 달려 있습니다. 그러므로 임금은 마땅히 다스려지고 어지러워지는 기미를 살피어 그 다스려지는 요인은 힘쓰고 어지러워지는 요인은 없앴으로써 반드시 다스리기를 기약한 뒤에 그만둘 것이요, 조금 성취된 것을 편안하게 여기고 일반적인 규칙에 얽매어 그럭저럭 되는대로 그 성패(成敗)를 맡겨 두어서는 안 됩니다.⁴³

이런 점에서 출발하여 李珣는 제왕이 적극적으로 나라의 치란의 요인을 분석하고 그것에 대한 올바른 진단을 내리는 노력이 필요하다는 것을 강조하고 아울러 그것을 실현하는 방법을 말한다. 첫째는 마음을 바르게 하여 다스림의 근본을 세우는 것, 둘째는 현명한 이를 등용하여 朝廷을 맑게 하는 것, 셋째는 백성을 편안하게 하여 나라의 근본을 튼튼히 하는 것을 든다. 아울러 이 세가지를 실행하는 구체적인 방법을 말한다. 먼저 마음을 바르게 하여 다스림의 근본을 세우는 것에 대해서는 첫째는 큰 뜻을 세우는 것, 둘째는 학문에 힘쓰는 것, 셋째는 바른 사람을 친근히 하는 것을 든다. 다음 현명한 이를 등용하여 조정을 맑게 하는 것에 대해서는 첫째는 간소한 것과 정직한 것을 분별하는 것, 둘째는 사기(士氣)를 진작시키는 것, 셋째는 훌륭한 인재를 구하는 것을 든다. 특히 士氣를 진작시키는 것과 관련된 내용으로 이단의 가르침이나 세상을 미혹시키는 술법을 일체 금하라는 것은 요구한다. 마지막으로 백성을 편안하게 하여 나라의 근본을 튼튼히 하는 것에 대해서는 첫째는 폐단과 병폐를 묻는 것, 둘째는 일족(一族)에게 너그럽게 하는 것, 셋째는 外方의 관원을 선발하는 것, 넷째는 옥사(獄事)와 송사(訟事)를 공평하게 하는 것을 든다.⁴⁴ 이상 본 바와 같이 제일 먼저 임금이 마음을 바르게 할 것을 강조하는 것은 결국 임금이 어떤 마음을 먹느냐에 따라 나라의 安危가 결정된다는 사유다. 이런 점에서 李珣는 총체적으로 임금의 修己治人과 관련된 進德修政, 修身致賢 및

⁴² 1565년 明宗 20년

⁴³ 李珣, 『栗谷全書』 권3 「諫院陳時事疏」(丙寅)(a044_052c), “伏以, 天下之事, 不進則退, 國家之勢, 不治則亂, 進退治亂, 固有其數, 而其所以進退治亂者, 實由於人. 故人君當審治亂之幾, 勉其所以治, 去其所以亂, 期於必治而後已, 不可安於少成.”

⁴⁴ 李珣, 『栗谷全書』 권3 「諫院陳時事疏」(丙寅)(a044_052c), “謹以三事, 獻于聖明, 一曰, 正心以立治本, 二曰, 用賢以清朝廷, 三曰, 安民以固邦本...所謂用賢以清朝廷者, 不先修己, 而欲清朝廷, 則忠邪信讒, 無以辨別, 修己雖盡, 而朝廷未清, 則有君無臣, 無以出治, 故以用賢次之, 其目有三, 一曰, 辨邪正, 二曰, 振士氣, 三曰, 求俊乂...二曰振士氣者..至於異端之教, 惑世之術, 一切禁斷...臣等俱以無狀, 待罪言地, 仰屋竊嘆, 夜不能寐, 深思革弊之源, 罄竭讜諍之誠, 謹以三事, 獻于聖明, 一曰, 正心以立治本, 二曰, 用賢以清朝廷, 三曰, 安民以固邦本...故以正心爲首, 其目有三. 一曰, 立大志, 二曰, 勉學問, 三曰, 親正人...故以用賢次之, 其目有三. 一曰, 辨邪正, 二曰, 振士氣, 三曰, 求俊乂...故以安民次之, 其目有四. 一曰, 詢弊癘, 二曰, 寬一族, 三曰, 選外官, 四曰, 平獄訟.”

窮理正心 등을 강조하고 있는 것이다.

아울러 李珣가 제시한 견해에는 조선조 제왕에 대한 기본 인식이 담겨 있다. 조선왕은 바로 天命을 받은 인물이라는, 이른바 儒家의 ‘天命政治思想’이 작동하고 있다. 이런 점은 이미 太祖 李成桂에서부터 분명하게 드러나고 있다.⁴⁵ 천명정치사상의 경우 가장 문제가 되는 것은 제왕의 德의 유무다.⁴⁶ 자연재해를 비롯하여 모든 정사에서 제왕의 德의 유무가 강조될 수록 ‘부정한 제사’인 星辰에 제사를 지내는 醺祭의 필요성은 사라진다. 즉 제왕상과 관련된 천명정치사상이 강화되면 강화될수록 醺祭가 들어설 여지가 없게 된다. 다만 요구되는 것은 上天 혹은 조상신에게 정성을 다해 제사를 드리고, 그 정성을 상천 혹은 조상신이 歆饗하고 保佑해주는 것을 기다려야 한다. 이런 점에서 李珣는 극심한 자연재해가 일어났을 때 제왕은 먼저 자신을 수양하고 德을 쌓을 것을 강조하면서 동시에 개혁할 것을 요구하고 있다.

李珣가 자연재해 극복과 관련하여 제시한 내용의 핵심은 修己治人을 통한 극복하는 방안이다. 이런 점은 李珣가 제왕이 명한 靑詞 저술을 거부하는 핵심적인 사유와 관련이 있다. 자연재해는 ‘上天이 제왕을 仁愛하는 징조’라는 역설을 통해 자연재해가 일어난 어려운 시기를 기회삼아 治平을 꾀하고 정치개혁을 도모하라고 하는 李珣의 주장은 인간의 노력과 의지를 통한 上天과의 感通을 도모하는 사유에 해당한다고 할 수 있다.

6. 結 論

李珣가 왕명에 의한 靑詞 저술을 거부한 것을 다른 차원에서 보면 유학자에게 올바른 기도가 무엇인지 하는 것을 제시하고 있는 것인데, 이런 점은 英祖 때 다시 한번 거론된다.

辛亥十月二十七日 二更에 上[英祖]이 進修堂에 나아갔다...‘기도축문(祈禱祝文)’에 이르러 李宗城이 아뢰기를, “기도하는 일을 중묘(中廟) 이전에는 행했기 때문에 昭格署(昭格署)가 있었고, 摩尼山에도 기도하는 곳이 있었습니다. 선정신(先正臣)인 이이(李珣)의 문집을 살피건대, 선묘조(宣廟朝)에도 기도를 행하였기에 기도의 축문을 대관(臺官)에게 지어 올리게 하였는데 대관이 지어 올리지 않자 李珣로 하여금 지어 올리게 하니 李珣 또한 儒臣이 기도의 축문을 지을 수는 없다고 사양하였습니다. 그러나 『음사별집(淫祠別集)』에 축문을 상정하여 지은 것이 있습니다. 聖祖[太宗]께서는 儀禮를 처음

⁴⁵ 『太祖實錄』 2권, 「太祖 1년 11월 17일」(甲午), “都評議使司啓...三曰, 立宗廟禁淫祀. 前朝尙淫祀, 或一神而分祀數處, 或一日而再行數祭, 使祀典瀆亂, 以至於亡, 使司議得. 方今應天受命, 以新一代之治, 不可復踵前朝之弊, 許令禮曹詳定施行.”

⁴⁶ 『書經』에는 이런 점과 관련된 다양한 언급이 있고, 아울러 많은 靑詞에서도 이런 점을 강조하고 있다.

만들기 시작하던 때, 孔子가 ‘나는 기도한 지가 오래되었다’⁴⁷라는 뜻을 삼가 취해다가 ‘나를 위해 복을 빌지 말라’는 下敎⁴⁸를 내리셨습니다. 그러나 백성과 나라를 위해 기도하는 일은 있었으리라 생각됩니다” 하니, 상이 이르기를, “말한 바가 옳다” 하였다.⁴⁹

이종성의 발언은 조선조에서 醮祭가 어떤 경향을 띠면서 전개되었는가를 압축적으로 보여준다. 선묘조(宣廟朝)에 李珣가 靑詞 저술을 거부하였다는 것은 李珣의 「辭免命製摩尼山醮詞第二劄」(己巳)를 말한 인데, 여기서는 李珣가 儒臣의 입장에서 거부하였다는 식으로 간단하게 처리하고 있다. 『음사별집(淫祠別集)』에 축문을 상정하여 지은 것이 있다” 라는 발언을 통해 李珣도 축문을 상정하여 지은 적이 있음을 알 수 있다. 太宗이 ‘제왕 개인의 안위를 위한 기도를 하지 말라’고 한 것은 중국과 다른 점에 해당한다. 공자의 기도관을 기준으로 한 기도축문에 대한 평가는 조선조 유학자들이 지향한 전형적인 종교관에 해당한다.

茶山 丁若鏞(1762년(英祖 38)~1836년(憲宗 2)은 李珣가 왕명에 의한 靑詞 저술을 거부한 것은 올바른 儒家 君子의 행동이었다고 평가한다.

혹시 고을에 음사(淫祀)하는 잘못된 관례가 전해오는 것이 있으면 사민(士民)들을 깨우쳐 철훼(撤毀)하기를 도모할 것이다. 울곡(栗谷:李珣)은 醮祭(醮祭)에 쓰는 靑詞(靑詞)의 저술(著述)을 사절하였고, 약포(藥圃:鄭琢)는 무당의 기도에 쓰는 향의 요구를 거절하였으니, 군자의 행동이 구차해서는 안 되는 것이다. 만약 분명히 음사(淫祠)에 해당되는 사묘(祠廟)라면 아무리 전해 오는 관례가 있다 하더라도 그대로 답습(踏襲)해서는 안 된다.⁵⁰

정약용의 淫祀에 관한 발언을 통해 조선조 후기에 淫祀 풍습이 있었던 것도 알 수 있다.

이상 본 바와 같이 李珣가 不正한 예에 해당하는 도교 醮祭를 행했을 때 실제 어떤 효용성이 있는가를 문제삼고 아울러 제왕이 靑詞를 저술하라는 것을 거부한 이유, 극심한 자연재해를 上天의 임금 사랑으로 규정하고 그것을 극복하는 방안으로 제시한 修己治人 사유 및 개혁의 필요성 강조 등

⁴⁷ 『論語』「述而」, “子疾病, 子路請禱. 子曰, 有諸. 子路對曰, 有之. 誅曰, 禱爾于上下神祇. 子曰, 丘之禱久矣.”를 말한다.

⁴⁸ 이것은 『太宗實錄』 13권, 「太宗 7년 4월 8일」(壬辰), “上覽諸祈禱祝文, 謂代言曰, 可諭諸文臣, 於祭祝等文, 毋入寡躬受福之辭.”를 말한다.

⁴⁹ 『承政院日記』 733책 (脫抄本 40책) 「英祖 7년 10월 27일」(丁巳), “辛亥十月二十七日二更, 上御進修堂...至祈禱祝文, 宗城曰, 祈禱之事, 在中廟以前行之, 故有昭格署磨尼山, 亦有所禱處. 以先正臣李珣文集觀之, 宣廟朝亦行之, 祈禱祝文, 使臺官製進, 而不爲製進, 使李珣製進, 珣亦以儒臣, 不當製爲辭. 而淫祠別集中, 有擬作祝文矣. 聖祖當儀禮草創之初, 竊取某之禱久矣之義, 有母爲寡躬祈福之教, 而爲民爲國祈禱之事, 想有之矣. 上曰, 所言是矣.”

⁵⁰ 丁若鏞, 『牧民心書』「禮典」(6조) 「祭祀」, “其或邑有淫祀, 謬例相傳者, 宜曉諭士民, 以圖撤毀. 栗谷辭醮靑之詞, 藥圃拒巫禱之香, 君子之行, 不可苟也. 若有祠廟, 明係淫祠者, 雖有舊例, 不可蹈也.”

과 같은 내용에는 儒家가 지향하는 君主論과 정치론 및 수양론이 담겨 있음을 확인할 수 있다.

栗谷李珥の道教認識に関する研究（要約）

曹玟煥

韓国 成均館大学 教授

韓国道家と道教歴史の側面から見ると、朝鮮中宗と宣祖時の文臣であり儒学者である栗谷李珥は重要な地位を持つ。李珥は『醇言』を書くなど、選択的な次元において老子思想を肯定的に理解した事とは違い道教に対しては否定的な傾向を見せる。このような点は特に李珥が王命による二回の請詞の著述を拒否したことによく現れている。昭格署廃止と、それに纏わる多様な論争が発生した中宗以降、朱子学が次第に力を発揮してくると、昭格署で行われていた禳災祈福の儀式は壬辰倭乱の後、完全に廃止されることになった。この過程で注目することは、李珥が王命による摩尼山醮祭の青詞の著述を拒否した事だ。李珥の青詞の著述の拒否においては基本的に儒学（性理学）の立場から見る道教認識が含まれている。この李珥が摩尼山醮祭の青詞の著述を拒否した理由は大きく二つある。一つは、青詞を著述するのは諫官でも講官が行う職責に合わないということである。君主の徳を輔弼し政治の得失を正すことが講官と諫官がすべき仕事だという、いわゆる正名論を取り上げて論じ拒否した。もう一つは、儒家の礼制に合わない不正な仕事だというものだ。

この二つの拒否理由に共通して適用されるのは醮祭は邪道（あるいは左道）であるという異端観だ。結論としてこういう醮祭が邪道であることを知っている君主は因襲により行うのではなく中国古代三代（夏・殷・周）に行なわれた政治を再び回復して改革を強調する。このような点で李珥が自然災害に対する診断と克服する方法は醮礼や醮祭を過ごす方式と違ったという点に注目する必要がある。王朝時代の青詞は自然災害と密接な関係を持つが、具体的に李珥は自然災害の克服と関連して修己治人を通じた克服方案を提示する。このような点は李珥が帝王の命じた青詞の著述を拒否する核心的な理由に該当する。自然災害は「上天が帝王を仁愛することは徴兆」という説を通じて、自然災害が起きるといふ難しい時期を機会の治平と試みて政治改革を企てるという李珥の主張は人間の努力と意志を通して上天との感通を企図する理由に該当する。李珥が提示したこのような見解に、朝鮮の王は天命を受けた人物であるという、いわゆる儒家の「天命政治思想」が作動している。李珥が不正ある礼に該当する道教醮祭を行った時、実際どのような効用があるかを問題視し、合わせて帝王が青詞を著述しろという命令を拒否した理由、深刻な自然災害を上天の君主愛と規定してそれを克服する方案を提示した修己治人の思惟および改革の必要性の強調などと同じ内容には、儒家が指向する君主論と政治論および修養論が含まれている。このように王命による摩尼山青詞の著述を李珥が拒否したことは、既に朝鮮社会が本格的に事大主義および關異端に立った「性理学の国」になりつつあることを実証する出来事だった。

礼经与礼容——西汉初期礼学管窥

内山直树

日本 千叶大学大学院人文科学研究院 教授

1、问题的提出

洪业（1893-1980）曾以《史记·儒林列传》为据，指出汉初礼学可分三类，即“有汉朝廷之仪节”、“鲁人颂貌¹威仪之礼容”、“迨秦火而益残之礼经”²。在这三类之中，礼容方面虽曾有过些许开创性作品，如江永（1681-1762）所作《乡党图考·容貌卷》³等，但总体而言并未引起太多关注。然而近30年来，与礼容相关的研究成果频繁问世，如今已成为了一个重要的研究课题。

关于先秦礼学，如今已有鲁士春所著《先秦容礼研究》，曹建墩也于自著《先秦礼制探赜》中编入了《周代容礼考》这一章节。相关的出土资料目前也已有彭林的《论郭店楚简中的礼容》、曹建墩的《战国竹书所见容礼》等。至于汉代礼学，眼下也有众多研究学者，如田家溧、张立克以及着眼于《贾谊新书》的佐藤明、工藤卓司等人⁴。

在这些先行研究之中，“礼容”时常被“容礼”所替换，如《汉书·儒林·王式传》中的“颂礼甚严”，《后汉书·列传六十九上·儒林上·刘昆传》中的“少习容礼”等。二者虽在释义上并无明显差异，但上述先行研究仅在部分细节采用“礼容”，大多都为“容礼”这一表达。对于“容礼”，曹建墩有着如下定义：

所谓容礼，是对行礼者对容貌情色、俯仰屈伸、进退登降、周旋揖让、盘旋辟退等容色举止作出的礼仪规定。⁵

上述先行研究多从先秦两汉的礼学文献、载有出土资料的其他文献中收集了大量有关礼容的表述，并按朝廷、祭祀、军旅、居丧等情景，亦或是站、坐、行、看、听、说等动作进行分类，其内容丰富多彩、庆赏无厌。

本文将确认礼容之学在汉初礼学中的地位，并对其传承阐述些许己见。

¹ 《说文解字》页字旁中载有“颂，见也”，段玉裁在注释中写道“古作颂兒，今作容兒，古今字之异也”。

² “细玩《儒林传》文，礼学盖有三途。一曰，有汉朝廷之仪节。词叔孙通参杂古礼与秦仪之论著也。一曰、鲁人颂貌威仪之礼容。此徐氏父子门徒之所以为礼官大夫者也。一曰，在孔子时已不具，迨秦火而益残之《礼经》。词高堂生之所能言，徐襄之所不能通，徐延之所颇能而未善之《士礼》也。”（洪业《仪礼引得序》、《洪业论学集》，中华书局，1981年3月、p. 41）

³ 《清经解》卷268。

⁴ 参照文末参考文献。

⁵ 曹建墩《战国竹书所见容礼》、《中国经学》第13辑，2014年9月，p. 125。

2、礼经与礼容

众所周知，所谓“三礼”，即《仪礼》、《礼记》和《周礼》，于汉代得以按序整理，后由东汉末年的郑玄（127-200）统合而成。自这时起，三礼之学开始成为礼学的主流，并逐步融入经学之中。

但令人意外的是，《史记·儒林列传》中有关《礼经》（这里指《仪礼》）的记载格外稀少，仅有如下内容：

诸学者多言礼，而鲁高堂生最本。礼固自孔子时而其经不具，及至秦焚书，书散亡益多，于今独有士礼，高堂生能言之。

与之相对，“礼容”反而占据更多篇幅。继上述引文后乃是如下内容：

而鲁徐生善为容。孝文帝时，徐生以容为礼官大夫。传子至孙延、徐襄。襄，其天姿善为容，不能通礼经；延颇能，未善也。襄以容为汉礼官大夫，至广陵内史。延及徐氏弟子公户满意、桓生、单次，皆尝为汉礼官大夫。而瑕丘萧奋以礼为淮阳太守。是后能言礼为容者，由徐氏焉。

由此观之，在汉初礼学之中，“礼容”似乎更受重视。此外，相传徐生之孙徐襄在演习礼仪方面极具天赋，但却无法通晓《礼经》，而另一孙辈徐延虽对《礼经》略有了解，但也并非精通⁶。由此可见，对于为礼容者而言，并非必须精通《礼经》。

关于此点，我们亦能在为《汉书·儒林传》作注的苏林（？—240？）的言论中取得旁证。

汉旧仪有二郎为此颂（=容）貌威仪事。有徐氏、徐氏后有张氏、不知经，但能⁷盘辟为礼容。天下郡国有容史，皆诣鲁学之。

据传，徐氏与张氏等礼容大家未必具备《礼经》的相关知识。这或许是因为礼容的学习并不在于书面，而是必须亲力躬行。

因此，钱穆则有如下论断。

后仓以前，治礼者多善为容而不通经，其人率为大夫，不为博士。大夫与博士同为礼官，同属太常，而自有别。⁸

⁶ 此处将“未善也”理解为“对礼经的理解并不完善”。但承接上文“善为容”，此处或许也可以解释为“不擅长礼容”。

⁷ 宋祁校语中写有“姚本添揖让二字”（见于王先谦《汉书补注》）。

⁸ 钱穆《两汉博士家法考》、《两汉经学今古文评义》，商务印书馆，2001年7月，所收，p. 209（原载于《中央大学文史哲季刊》第2卷第1号，1944年7月）

正如钱穆所言,“礼官”即指太常⁹。但据《汉书·百官公卿表》记载,太常的属官中并无“大夫”一职。若结合上述苏林的言论来看,其所指代的或许是效力于太常的郎官。

然而,若说徐氏这类礼容大家与《礼经》的传承毫无瓜葛,那倒也不尽然。关于此点,上文所引《史记·儒林列传》的篇末载有“而瑕丘萧奋以礼为淮阳太守。是后能言礼为容者,由徐氏焉”一文,如何把握这句话将成为理解二者关系的关键。此处提及的萧奋,在《汉书·儒林传》中有如此记载:“孟卿,东海人也。事萧奋,以授后仓·鲁国丘卿”,即萧奋为后仓的师公。相传,后仓“说礼数万言”,其后在《礼经》之学中自成一家的戴德、戴胜、庆普皆为后仓的弟子。因此,萧奋在《礼经》的传承中占据了重要地位这一观点无可置疑。在《史记·儒林列传》中,徐生与徐襄皆“以容”成为礼官大夫,而萧奋则“以礼”成为淮阳太守。此处措辞的变更,亦证明了上述论点。

如此一来,问题的关键则在于徐氏与萧奋之间是否存在师承关系。沈文倬认为在《史记·儒林列传》中,“而瑕丘萧奋”一文的前后文脉存在断层,并主张徐氏的礼容之学与高堂生、萧奋的《礼经》之学属于两套完全不同的传承体系¹⁰。

沈文倬的这一观点有意地批判了洪业的观点。与沈文倬相反,洪业认为《史记·儒林列传》的文脉连贯,始终在阐述徐氏的师承关系,萧奋乃是徐氏的门徒,《礼经》亦是由徐氏所传授¹¹。

近年来,张立克提出了一个调和二者的观点。据他所言,《史记·儒林列传》所记载的仅是曾为礼容大家的徐氏逐渐转向《礼经》之学的过程,这与西汉时期的学术、礼制的复古倾向相互呼应¹²。

诚如此言,笔者再次确认《史记·儒林列传》后发现,这一段落与“是后能言礼为容者,由徐氏焉”相对应。与前文中的“以礼”、“以容”相同,此处的“言礼”与“为容”也被严格区分使用。如前文“诸学者多言礼,而鲁高堂生最本”、“于今独有士礼,高堂生能言之”所述,“言礼”即是传授《礼经》的过程。因此,司马迁曾认为《礼经》之学与礼容之学皆起源于徐氏。但在前文中,徐生与《礼经》的关联未被提及,至于他的两位孙子,也仅提到徐襄不通《礼经》,徐延略通《礼经》。如此看来,徐延所处的年代可认为是《礼经》兴起的时期。虽然徐延所处的年代已无法核实,但由于徐襄是广陵国的内史,而广陵国建于武帝元狩六年(公元前117年),因此徐延也必定是这一时期的人。

根据上述情况可知,礼容的传习在西汉前期,即文景年间至汉武帝前期这段时间内得到极大重视,但自那之后《礼经》的权威性超过了礼容,礼容大家也被迫开始兼修《礼经》。

如《史记·儒林列传》所记载,“故汉兴,然后诸儒始得修其经艺,讲习大射乡饮之礼,叔孙通作汉礼仪,因为太常,诸生弟子共定者,咸为选首”,西汉礼学最早可追溯至叔孙通。叔孙通所设下的

⁹ 《后汉书·列传三十上·班固列传·西都赋》中写有“总礼官之甲科”,李贤注“礼官,奉常也”。

¹⁰ “这样,《礼经》书本的传授者和汉仪的善容者分离开来,成为两个并列的系统,所以在此文中礼和容不是一个东西而分别传授:徐生、徐延、徐襄和徐氏弟子以及张氏都是传容的,而高堂生和萧奋是传《礼经》书本的,以容和以礼分道而行了。”(沈文倬“从汉初今文经的形成说到两汉今文《礼》的传授”、《宗周礼学文明考论(增补本)》,浙江大学出版社,2006年7月,所收,p.256)

¹¹ “《史记》言‘奋以礼为淮扬太守’句前叙徐氏弟子也。句后又云‘是后能言礼为容者由徐氏焉’。是奋亦徐氏门徒,所传经亦徐氏之经也。太史公谓‘礼经’之余者‘独有士礼’。又讥徐氏二孙未能通‘礼经’。是‘士礼’亦徐氏之经也。”(洪业《仪礼引得序》、《洪业论学集》,中华书局,1981年3月,p.43)

¹² “徐氏礼容一些学者,至少从后苍开始,出现了重大学术转型,即不再已善礼容之学为能事,纷纷开始研习《礼经》之学,且各自名家,……习礼容一系的学者纷纷转型,开始精研古礼之学,这似乎释放出一个信号,即汉代礼学发展过程中,礼容一派似有衰落之迹象,而《礼经》之学却日益受到重视,得到迅猛的发展。”(张立克《汉代礼容考》,《立命馆文学》第664号,2019年12月,p.76)

汉朝礼仪与礼容之学分属不同体系，但应汉高祖“令易知，度吾所能行为之”的要求，融合了“古礼”与“秦仪”¹³，具有一定的现实意义，并且未承认《礼经》的权威性。与之相同，汉初的礼容之学可以说也保留了融入经学前的礼学的特征。

此外，《汉书·儒林列传》与《后汉书·儒林传》对西汉昭宣时期（公元前86年～公元前49年）的王式有“挹衣登堂，颂礼甚严”（《汉书·儒林·王式传》）之评价，对两汉之际的刘昆（？～57）则有“少习容礼”¹⁴（《后汉书·列传第六十上·儒林上·刘昆传》）之评价，由此可见“容礼”的传习在儒生中代代相传，生生不息。其中刘昆尤甚，此人不仅在王莽统治时期坐拥弟子五百余人，还于每年春秋两季举办“飨射”之宴。据传，当时的县宰曾带领官员前往宴会观摩、学习¹⁵。但是，王式与刘昆分别以教授“鲁诗”、“施氏易”而流芳百世，“容礼”之学并未被视作他们的专长。

另一方面，学习礼容的行为有时会招致社会上层分子，尤其是“文法吏”的反对。例如，成帝元延元年（公元前12年），时任京兆尹的何武曾因自己推举的方正在觐见时“槃辟雅拜”，因而被有司以“诡众虚伪”的名义弹劾，惨遭流放（《汉书·何武传》）。据为颜师古作注的服虔所说，“槃辟雅拜”为“行礼容拜也”¹⁶。

此外，在此前的鸿嘉·永始时期（公元前16年左右），时任琅琊郡门下掾的赣遂乃是坐拥数百名弟子的老儒，因年事已高，“拜起舒迟”。新任太守朱博表示“赣老生不习吏礼”，命主簿教其拜见起身¹⁷（《汉书·朱博传》）。此处赣遂的拜见起身亦有可能是当时的礼容之一¹⁸。

3、贾谊《新书》容经篇中的礼容

在阐述西汉文景时期重视礼容的文献中，《贾谊新书》中收录的《容经篇》以及《礼容语下》时常备受关注，其中以前者为甚¹⁹。贾谊（公元前201～公元前169）活跃于汉文帝时期，与徐生同一年代。《新书》整理成书的时间可能要晚于此，但《容经篇》很有可能经由贾谊之手，原因如下：

《容经篇》可分为前半部分和后半部分。前半部分为“志色之经”、“容经”、“视经”、“言经”、“立容”、“坐容”、“行容”、“趋容”、“跽旋之容”、“跪容”、“拜容”、“伏容”、“坐车之容”、“立车之容”、“兵车之容”，均以“某经”或“某容”为标题（尾题）列举短文，这部

¹³ “叔孙通曰，五帝异乐，三王不同礼。礼者，因时世人情为之节文者也。故夏、殷、周之礼所因损益可知者，谓不相复也。臣愿颇采古礼与秦仪杂就之。上曰，可试为之，令易知，度吾所能行为之。”（《史记·刘敬叔孙通列传》）

¹⁴ 马晓玲《容礼考述》，《赤峰学院学报（汉文哲学社会科学版）》第35卷第3期，2014年3月

¹⁵ “王莽世，教授弟子恒五百余人。每春秋飨射、常备列典仪，以素木瓠叶为俎豆，桑弧蒿矢，以射‘菟首’。每有行礼，县宰辄率吏属而观之。王莽以昆多聚徒众，私行大礼，有僭越上心，乃繫昆及家属于外黄狱。”（《后汉书·列传第六十上·儒林上·刘昆传》）

¹⁶ “徙京兆尹。二岁，坐举方正所举者召见槃辟雅拜，有司以为诡众虚伪。武坐左迁楚内史。”（《汉书·何武传》）

¹⁷ “门下掾赣遂耆老大儒，教授数百人，拜起舒迟。博出教主簿，赣老生不习吏礼，主簿且教拜起，闲习乃止。”（《汉书·朱博传》）

¹⁸ 下一节提到的《新书·容经篇》的“拜容”中写道“宁远（一作速）无迟”，以缓慢的拜礼为戒，与此处并不相同。

¹⁹ 《礼容语》记载了春秋时代有关礼容的故事，本来由上下两篇组成，但上篇只有篇目，正文已佚，现仅存下篇。

分历来被称为“经”与“容”。而后半部分则是杂乱无章地收录了有关礼容、威仪、车骑、师傅之道等方面的零碎文章，可认为是对前半部分的补充说明，历来被称作“总论”或“解说”等²⁰。

《大戴礼记》相传由汉宣元时期（公元前73年～公元前33年）的学者戴德编纂，其中的《保傅篇》大致由《新书·傅职篇》的后半部分以及《新书·保傅篇》、《新书·胎教篇》拼接而成。但有趣的是，其中也插入了些许《新书·容经篇》后半部分的内容。这证明了《新书》中的傅职、保傅、胎教、容经等篇章并非贾谊的独创思想，而是古代礼说之一。《新书·傅职篇》的前半部分在《大戴礼记·保傅篇》中遭到舍弃，这一部分乃是基于《国语·楚语上》。据此钟夏推测，《大戴礼记》中没有收录《容经篇》的前半部分也是因为它是基于“古容礼”²¹。许久之，前，《四库全书总目》中就已写有“保傅篇、容经篇敷陈古典，具有源本”（卷九十一《新书十卷》条），汪中（1744-1794）也曾指出“容经以下，则皆古礼逸篇”（《述学》卷三《贾谊新书序》）。

《新书》中之所以收录了傅职、保傅、胎教等篇章，据说与贾谊曾是长沙王的太傅有关。即，他传授了与自己职务相关的礼说。如此一来，《容经篇》应该也与这些篇章具有相同的性质。换言之，《容经篇》曾被视作太子教育的一部分。

《容经篇》的前半部分，即“经”与“容”的篇幅并不算长，但引用全文也较为繁复。因此，本文仅从以“某容”为标题（尾题）的诸条中选取最初的4条（立容、坐容、行容、趋容），以作范例。

固颐正视，平肩正背，臂如抱鼓。足闲二寸，端面摄缨。端股整足，体不摇肘，曰经立；因以微磬曰共立；因以磬折曰肃立；因以垂佩曰卑立。立容。²²

坐以经立之容，肱不差而足不跌，视平衡曰经坐，微俯视尊者之膝曰共坐，仰²³首视不出寻常之内曰肃坐，废首低肘曰卑坐。坐容。

行以微磬之容，臂不摇掉，肩不下上，身似不则，从容而任。行容。

趋以微磬之容，飘然翼然，肩状若流，足如射箭。趋容。

上述4条分别指明了立、坐、行、趋4种动作的做法，详细规定了拱手时的手势、两脚的间隔、上半身的角度、端坐时的视线摆放、走路时手肘和肩膀的状态等。此处没有引用的“跽旋之容”“跪容”“拜容”“伏容”“坐车之容”“立车之容”“兵车之容”等各条亦是如此。至于《容经篇》前半部分与其他礼学文献的异同，先行研究已明晰了诸多问题点²⁴。据此，例如《仪礼》中也记载了士人相见之礼：

凡与大人言、始视面、中视抱、卒视面、毋改。众皆若是。若父，则游目，毋上于面，毋下于带。若不言，立则视足，坐则视膝。

²⁰ 这后半部分开头所附的卢文弨校语中有“潭本此条前题总论”（见于《二十二子》一书）。

²¹ 阎振益、钟夏《新书校注》，中华书局，2000年7月，p. 231。

²² 《礼记》曲礼下有“立则磬折垂佩，主佩倚则臣佩垂，主佩垂则臣佩委”的相似规定。

²³ 俞樾认为“仰，当作俯”（阎振益、钟夏《新书校注》，p. 235）

²⁴ 参见文末的参考文献，特别是工藤卓司的两篇论文。

此处阐述了晚辈与尊者相对时视线的摆放²⁵，但放眼整部《仪礼》，此类记载较为稀少，反倒是多见于《礼记·曲礼》、《礼记·玉藻》、《礼记·冠义》、《礼记·祭义》以及《论语·乡党》等篇章。

《仪礼》（即《礼经》）对于仪式中何种场合该朝哪方站立、坐于何处、何时叩拜等都做了详细规定，但令人意外的是书中对于仪式中的礼容，即立、坐、拜这类具体姿态却没有明确记载。

散见于《新书·容经篇》、《礼记》诸篇中的有关礼容的说法，自然是均有文字记载。但也有人指出《新书·容经篇》中的措辞极为凝练，部分内容也很押韵，已形成了适合口诵的形式²⁶。这表明它可能以歌谣的形式，与演习礼仪一同传承了下来。

《新书·容经篇》这类文献与徐生所传授的礼容之学是否有直接关联尚不清楚，但至少二者都反映了西汉文景时期到汉武帝前期重视礼容的风气。此外，二者可能都具备着实操性这一特点。

4、礼容的传习

一般而言，礼并非只能通过书面掌握。众所周知，孔子“以诗书礼乐教”（《史记·孔子世家》）。《论语·述而篇》有云：“夫子所雅言，诗书执礼²⁷皆雅言也”。关于为何只在“礼”前冠以“执”字，郑玄表示“礼不诵，故言执也”。换言之，“礼”不会像《诗经》、《尚书》那样被诵读，而是会被人们所操练。此外，翟灏指出“古者学礼行礼，皆有诏赞者，为之宣唱校呼，使无失错，若今之赞礼官。其书若今之仪注。于此而不正其言，恐事亦失，故子必雅言也”（《四书考异》条考九）。即是说，“执礼”就是指挥仪式的排练。

在《桓魋伐树》中有如此一段，“孔子去曹适宋，与弟子习礼大树下。宋司马桓魋欲杀孔子，拔其树”（《史记·孔子世家》）。如此看来，司马迁在讲述这一故事时提到的讲习礼的场景，应该也是有所依据。司马迁自己在访鲁时也有过“适鲁，观仲尼庙堂、车服、礼器，诸生以时习礼其家，余祇回留之，不能去云”（同上）的体验。此外，高祖带兵包围鲁国时也有过“及高皇帝诛项籍，举兵围鲁，鲁中诸儒尚讲诵习礼乐，弦歌之音不绝”（《史记·儒林列传》）的轶事。叔孙通制定汉礼时，曾将30多名鲁地的书生带至长安，与宫廷学者及其弟子100多人一同在野外排练了一个多月（《史记·刘敬叔孙通列传》）。这也是因为鲁地一带有着讲习礼的传统。

讲习礼的主要目的正如“故汉兴，然后诸儒始得修其经艺，讲习大射乡饮之礼”（《史记·儒林列传》）所述，是假想射礼、乡饮酒礼等特定的仪式，确认其进程，但通过演习来掌握每个姿态的礼容亦属目之一。

然而，礼容的传授并非仅通过此类特定仪式的排练来举办。毋宁说，儒家师生平日讲学的所有情形，

²⁵ 《礼记》曲礼下也有“天子视不上于衿，不下于带。国君，绥视。大夫，衡视。士视五步。凡视。上于面则敖，下于带则忧，倾则奸”的记载。

²⁶ 例如“视有四则，朝廷之视，端流平衡，祭祀之视，视如有将，军旅之视，固植虎张，丧纪之视，下游垂纲”（视经）中的衡、将、张、纲（都是上古阳声韵）、“跪以微磬之容，掄右而下，进左而起，手有抑扬，各尊其纪”（跪容）中的起、纪（都是上古韵部）等。佐藤明《汉初容的思想—以〈新书〉容经篇为中心》，见《日本中国学报》第43集，1991年10月，pp. 35-36。

²⁷ 定州本“礼”字下有“疾”字（河北省文物研究所定州汉墓竹简整理小组《定州汉墓竹简论语》，文物出版社，1997年7月，p. 33）。

甚至日常生活本身，都是在传习礼容。

儒家师生讲学和生活的情景散见于各种文献中，其中比较完整的记载有《管子·弟子职》和《吕氏春秋·孟夏纪·尊师篇》。《弟子职》收录于《管子》，但在《汉书·艺文志·六艺略·孝经类》著录为“弟子职一篇”，在汉代曾作为儒家子弟教育的书籍单独流通。在此列举其中的一部分。

受业之纪，必由长始，一周则然，其余则否，始诵必作，其次则已。……后至就席，狭坐则起。若有宾客，弟子骏作。对客无让，应且遂行。趋进受命，虽所求不在，必以命反。反坐复业，若有所疑，奉手问之。师出皆起。

先生有命，弟子乃食，以齿相要，坐必尽席。饭必奉擘，羹不以手。亦有据膝，毋有隐肘。既食乃饱，循咍覆手，振衽扫席。已食者作，抠衣而降。旋而乡席，各彻其馈，如于宾客。

前者讲的是受业，后者讲的是饮食的礼节，可见规定得相当细致。押韵的地方也引人注目。接下来引用的是成书于战国末期（前239年）的《吕氏春秋·孟夏纪·尊师篇》中的一部分。

视舆马，慎驾御；适衣服，务轻暖；临饮食，必蠲絜；善调和，务甘肥；必恭敬；和颜色，审辞令；疾趋翔，必严肃；此所以尊师也。

可知弟子还需为老师准备车御和衣服，后半部分主要讲的是礼容相关的内容。这样看来，《礼记·曲礼》中也有很多阐述对先生礼容的段落。

从于先生，不越路而与人言。遭先生于道，趋而进，正立拱手。先生与之言则对；不与之言则趋而退。

先生书策琴瑟在前，坐而迁之，戒勿越。虚坐尽后，食坐尽前。坐必安，执尔颜。长者不及，毋僂言。正尔容，听必恭。毋剿说，毋雷同。必则古昔，称先王。

侍坐于先生：先生问焉，终则对。请业则起，请益则起。父召无诺，先生召无诺，唯而起。

正如“微俯视尊者之膝曰共坐”（坐容）所示，前文引用的《新书·容经篇》讲的也是面对尊者时的礼容。归根结底，礼容是指晚辈在长辈面前的言行举止，即便不是所有场合都得遵守，但在大多数情况皆是如此。从这个意义上说，礼容非常适合在师徒这一关系下学习。

并且，礼容是一种身体的技法，在用头脑思考与理解之前，先让身体记住更为容易。在这一点上，趁年轻的时候学习是很有效的。本文第2节引用了《史记·儒林列传》，其中关于徐生之孙徐襄有着“襄，其天资善为容”这一论断。诚然，能在书中有此记载与他天资聪颖分不开，但也正因为从小受到徐氏一族的礼学教导，徐襄才能“习与性成”。

本文第3节中指出，《新书·容经篇》与傅职、保傅、胎教等篇章一样，可能与太子教育有所渊源，但实际上自战国以来，礼容传习一直是儒家师生教育的一环。西汉初期礼容之学的盛行原因不胜枚举，但笔者认为在某一方面它汲取了上述儒家教育方法的流变。以此私见，暂且搁笔。

礼経と礼容—前漢初期礼学の一斑

内山直樹

千葉大学大学院人文科学研究院 教授

1、問題の提出

かつて洪業（1893-1980）は『史記』儒林列伝の記載にもとづき、漢初の礼学には「有漢朝廷之儀節」「魯人頌貌¹威儀之礼容」「迨秦火而益残之礼経」の三途があったとした²。これら朝儀、礼容、礼経の三者のうちでも、特に礼容については、夙に江永（1681-1762）『郷党図考』中の「容貌」巻³のような先駆的業績はあるものの、総じて言えば注目されることは少なかった。ところが、ここ30年ほどの間に多くの研究成果が現れ、現在では一つの重要な研究主題となっている。

先秦については、すでに魯士春『先秦容礼研究』の専著があるほか、曹建墩『先秦礼制探赜』も「周代容礼考」に一章を割いている。出土資料に関しても、彭林「論郭店楚簡中の礼容」、曹建墩「戦国竹書所見容礼」等がある。また漢代については、田家溧、張立克、とりわけ『賈誼新書』容経篇に注目した佐藤明、工藤卓司らの研究がある⁴。

これら先行研究では、時に「礼容」に代えて「容礼」という言葉が用いられる。「容礼」の語は『漢書』儒林・王式伝に「頌礼甚嚴」、また『後漢書』列伝69上・儒林上・劉昆伝に「少習容礼」など見え、意味のうえで大きな区別はないようだが、上掲の先行研究では、個別の細節を「礼容」、その総体を「容礼」と使い分けているようである。曹建墩氏は「容礼」について以下のように定義している。

所謂容礼、是对行礼者的容貌情色、俯仰屈伸、進退登降、周旋揖讓、盤旋辟退等容色举止作出的礼儀規定。⁵

これら先行研究の多くは先秦兩漢の礼文献や、出土文献を含むその他の文献のなかから、礼容にかかわる記載を広く収集し、朝廷・祭祀・軍旅・居喪といった場面ごとに、あるいは立・坐・行・視・聴・言といった動作ごとに分類しており、その内容は実に豊富で、興味の尽きないものがある。

¹ 『説文解字』頁部に「頌、兒也」とあり、段玉裁の注に「古作頌兒、今作容兒、古今字之異也」とある。

² 「細玩《儒林伝》文、礼学蓋有三途。一曰、有漢朝廷之儀節。此叔孫通參雜古礼与秦儀之論著也。一曰、魯人頌貌威儀之礼容。此徐氏父子門徒之所以為礼官大夫者也。一曰、在孔子時已不具、迨秦火而益残之《礼経》。此高堂生之所能言、徐襄之所不能通、徐延之所頗能而未善之《士礼》也。」（洪業「儀礼引得序」、『洪業論学集』、中華書局、1981年3月、p. 41）

³ 『清経解』巻268。

⁴ 末尾の参考文献一覧を参照。

⁵ 曹建墩「戦国竹書所見容礼」、『中国経学』第13輯、2014年9月、p. 125。

本報告では、漢初の礼学における礼容の学の位置について確認し、その伝授についていささかの私見を述べたい。

2、礼経と礼容

『儀礼』『礼記』『周礼』のいわゆる三礼が漢代に順次整理され、後漢末に鄭玄（127－200）によって総合されたことはよく知られている。これ以降、礼学の主流は三礼の学となり、経学の一翼を担っていく。

ところが、『史記』儒林列伝を見ると、「礼経」（ここでは『儀礼』を指す）に関する記載は思いのほか零細で、ただ以下のようにあるにすぎない。

諸学者多言礼、而魯高堂生最本。礼固自孔子時而其經不具、及至秦焚書、書散亡益多、於今独有士礼、高堂生能言之。（学者で礼について説く者は多いが、魯の高堂生が大本である。礼は孔子の時代にもう経文が揃っていなかったが、秦の焚書に至って書物の亡佚はさらに広がり、今は士礼しか残っていない。高堂生はそれを説くことができた。）

むしろ多くの字数が割かれているのは「礼容」である。上の引用部分に続けて次のようにある。

而魯徐生善為容。孝文帝時、徐生以容為礼官大夫。伝子至孫延・襄。襄、其天姿善為容、不能通礼経。延頗能、未善也。襄以容為漢礼官大夫、至広陵内史。延及徐氏弟子公戸滿意・桓生・単次、皆嘗為漢礼官大夫。而瑕丘蕭奮以礼為淮陽太守。是後能言礼為容者、由徐氏焉。（他方、魯の徐生は礼容に長じていた。文帝の時、徐生は礼容によって礼官大夫となった。子に伝え、孫の延・襄に及んだ。襄は天性により礼容に長じていたが、礼経に通じていなかった。延はある程度通じることができたが、完善ではなかった。襄は礼容により漢室の礼官大夫となり、広陵国の内史に至った。延および徐氏の弟子の公戸滿意・桓生・単次はみな漢室の礼官大夫となった。また瑕丘の蕭奮は礼学によって淮陽の太守となった。その後の礼（礼経）を説き、礼容を行う者は、徐氏に由来する。）

これによれば、漢初の礼学において重視されたのはむしろ「容」すなわち礼容であつたらしい。しかも、徐生の孫の徐襄は、天性により「容」に長じていたものの「礼経」に通じることができなかつたとされ、もう一人の孫の徐延も、ある程度「礼経」にも通じていたが完善ではなかつた⁶とされるのによれば、「容」に従事する者にとって「礼経」への習熟は必須ではなかつた。

このことは、『漢書』儒林伝の注に引く蘇林（?～240?）の説に次のようにあることから傍証が得られる。

⁶ ここでは「未善也」を「礼経の理解が完善ではない」の意に解したが、上文「善為容」を承けて、「礼容に長じていなかった」と解釈することも可能かもしれない。

漢旧儀有二郎為此頌（＝容）貌威儀事。有徐氏、徐氏後有張氏、不知經、但能盤辟為礼容。天下郡国有容史、皆詣魯學之。（『漢旧儀』によれば二名の郎官がこの容貌・威儀のことに従事する。徐氏がおり、後には張氏がいたが、經の知識を持たず、ただ立ち居振る舞いの礼容を行うだけだった。天下の郡・国には容史があり、みな魯に赴いて学んだ。）

徐氏や張氏といった礼容の専家は必ずしも「礼經」の知識を持たなかったらしい。礼容は文字を通じて学ぶものではなく、実践を通じて習うものであったためであろう。

そこで錢穆は次のようにいう。

后倉以前、治礼者多善為容而不通經、其人率為大夫、不為博士。大夫与博士同為礼官、同属太常、而自有別。（后倉より前には、礼を治める者は多く礼容に長じていたが礼經には通じず、彼らはおおむね大夫となり、博士とはならなかった。大夫と博士は同じく礼官であり、同じく太常に属したが、おのずと区別があった。）⁸

錢氏のいうとおり「礼官」とは太常のことだが⁹、『漢書』百官公卿表によれば太常の属官に「大夫」という職はない。上に引いた蘇林の言を考え合わせれば、郎官で太常に給事した者をいうのかもしれない。

ただし、徐氏のような礼容の専家は、「礼經」の伝授にまったく無関係であったかという点、もうとも限らない。この点に関しては、上に引いた『史記』儒林列伝の末尾、「而瑕丘蕭奮以礼為淮陽太守。是後能言礼為容者、由徐氏焉」の部分はどう理解するかが問題となる。ここに名に見える蕭奮は、『漢書』儒林伝に「孟卿、東海人也。事蕭奮、以授后倉・魯閭丘卿」とあるように、后倉の二代前の師とされる。后倉は「説礼数万言」とも言われ、後にそれぞれ「礼經」の学で一家を立てることになる戴徳・戴聖・慶普は、いずれも后倉の弟子である。したがって、蕭奮が「礼經」の伝授において重要な位置を占めることは疑いない。上に引いた『史記』儒林列伝において、徐生および徐襄については「容を以て」礼官大夫となったと記す一方、蕭奮については「礼を以て」淮陽太守となったと記し、表現を変えていることも、この点を裏付ける。

そこで問題になるのが、徐氏と蕭奮の師承関係の有無である。沈文倬は、『史記』儒林列伝において「而瑕丘蕭奮」以下は上文と断絶していると理解し、徐氏の礼容の学と高堂生・蕭奮の「礼經」の学とは、二つの相異なる伝授の系統をなしていたと主張した¹⁰。

沈氏の説は洪業の説への批判を意図したものである。洪氏は沈氏とは逆に、『史記』儒林列伝の

⁷ 宋祁の校語に「姚本添揖讓二字」とある（王先謙『漢書補注』に見える）。

⁸ 錢穆「兩漢博士家法考」、『兩漢經學今古文平義』、商務印書館、2001年7月、所収、p. 209（原載『中央大学文史哲季刊』第2巻第1号、1944年7月）。

⁹ 『後漢書』列伝三十上・班固列伝・西都賦「総礼官之甲科」李賢注に「礼官、奉常也」とある。

¹⁰ 「這樣、『礼經』書本的伝授者和漢儀の善容者分離開來、成為二個並列的系統、所以在此文中礼和容不是一個東西而分別伝授；徐生、徐延、徐襄和徐氏弟子以及張氏都是伝容的、而高堂生和蕭奮是伝『礼經』書本的、以容和以礼分道而行了。」（沈文倬「從漢初今文經的形成說到兩漢今文《礼》的伝授」、『宗周礼學文明考論（增補本）』、浙江大学出版社、2006年7月、所収、p. 256）

問題のくだりは一貫して徐氏の師承を叙述しており、蕭奮も徐氏の門徒であって、「礼経」も徐氏より伝授されたものであるとした¹¹。

最近、張立克氏により、両者を調停する説が示された。張氏によれば、『史記』儒林列伝から読み取ることのできるのは、もともと礼容の専門家であった徐氏が次第に「礼経」の学へと傾斜していく一つの転換過程であり、それは前漢を通じて進行した学術および礼制の復古化傾向に呼応する¹²。

たしかに、あらためて上に引いた『史記』儒林列伝を確認してみると、この一段は「是後能言礼為容者、由徐氏焉」と結ばれている。上述の「以礼」「以容」と同様、この一段では「言礼」と「為容」とは厳密に区別して用いられている。上文に「諸学者多言礼、而魯高堂生最本」「於今独有士礼、高堂生能言之」とあるように、「言礼」とは「礼経」を伝述することである。したがって、司馬遷は「礼経」の学と礼容の学はともに徐氏に由来すると認識していたことになる。しかし、前の部分を見ると、徐生については「礼経」とのかかわりが言及されず、その二人の孫のうちでも徐襄は「礼経」に通じなかったとされ、ひとり徐延のみが「礼経」にある程度通じることができたという。とすれば、この徐延あたりが転換の端緒となったとも考えられる。徐延の年代は不明だが、徐襄は広陵国の内史となっており、広陵国の設けられたのは武帝元狩六年（前117）のことだから、徐延もそう遠くない時期の人であろう。

以上によれば、礼容の伝習は文景期から武帝期の前半にかけての前漢前期にはかなり重んじられたが、それ以降になると「礼経」の権威がそれを凌ぐようになり、礼容の専門家も「礼経」の兼修を余儀なくされていったようである。

そもそも前漢の礼学は、『史記』儒林列伝に「故漢興、然後諸儒始得修其經芸、講習大射鄉飲之礼、叔孫通作漢礼儀、因為太常、諸生弟子共定者、咸為選首」とあるように、叔孫通に始まる。叔孫通の定めた漢の礼儀は、礼容の学とはまた別の系統をなすと考えられるが、高祖の「令易知、度吾所能行為之」との要求に合わせ、「古礼」と「秦儀」を折衷して作ったものであり¹³、いわば現実志向で、とりたてて「礼経」に権威を認めてはいなかった。それと同様、漢初の礼容の学も、經学化が進行する以前の礼学の特徴をとどめるものといえよう。

なお、両『漢書』の儒林伝を見るに、たとえば前漢昭宣期（前86-前49）の王式は「摠衣登堂、頌（＝容）礼甚嚴」（『漢書』儒林・王式伝）と称され、また両漢の際の劉昆（?-57）は「少習容礼」（『後漢書』列伝第六十上・儒林上・劉昆伝）と言われており¹⁴、儒者の間で「容礼」の伝習は連綿

¹¹ 「『史記』言「奮以礼為淮陽太守」句前叙徐氏弟子也。句後又云「是後能言礼為容者由徐氏焉」。是奮亦徐氏門徒、所伝経亦徐氏之経也。太史公謂「礼経」之余者「独有士礼」。又譏徐氏二孫未能通「礼経」。是「士礼」亦徐氏之経也。」（洪業「儀礼引得序」、『洪業論学集』、中華書局、1981年3月、p. 43）

¹² 「徐氏礼容一系学者、至少從后蒼開始、出現了重大学術轉型、即不再以善礼容之学為能事、紛紛開始研習《礼経》之学、且各自名家、……習礼容一系的学者紛紛轉型、開始精研古礼之学、這似乎釈放出一個信号、即漢代礼学發展過程中、礼容一派似有衰落之跡象、而《礼経》之学却日益受到重視、得到迅速的發展。」（張立克「漢代礼容考」、『立命館文学』第664号、2019年12月、p. 76）

¹³ 「叔孫通曰、五帝異樂、三王不同礼。礼者、因時世人情為之節文者也。故夏、殷、周之礼所因損益可知者、謂不相復也。臣願頗采古礼与秦儀雜就之。上曰、可試為之、令易知、度吾所能行為之。」（『史記』劉敬叔孫通列伝）

¹⁴ 王式・劉昆の「容礼」については、馬曉玲「容礼考述」、『赤峰学院学报（漢文哲学社会科学版）』第35卷第3期、2014年3月、を参照。

と続いていたらしい。特に劉昆は王莽の時代に常に弟子五百余人を擁し、毎年春秋には「饗射」を催し、県宰が官属を率いて見学に訪れたという¹⁵。ただし、王式・劉昆はそれぞれ「魯詩」「施氏易」の専門家として立伝されており、その「容礼」は専門の業とは看做されていない。

他方、礼容を修めることが一般の人士や、とりわけいわゆる「文法の吏」の反発を招く場合もあった。成帝元延元年（前12）、京兆尹の官にあった何武は、方正として推挙した者が召見の折に「槃辟雅拜」を行ったかどで、有司により「詭衆虚偽」として弾劾され、左遷された（『漢書』何武伝）。この「槃辟雅拜」については顔師古の注に引く服虔の説に「行礼容拜也」とある¹⁶。

また、それにやや先立つ鴻嘉・永始の頃（前16前後）、琅邪郡の門下掾であった贛遂は、数百人の弟子を擁する老儒で、「拜起舒遲」というように拜礼の所作が緩慢であったため、新来の太守である朱博は「贛老生不習吏礼」とし、主簿に命じて拜礼の仕方を改めさせた（『漢書』朱博伝）¹⁷。この贛遂の拜起も一種の礼容であった可能性がある¹⁸。

3、賈誼『新書』容経篇における礼容

前漢文景期における礼容の重視を物語る文献として、しばしば注目されてきたのが、『賈誼新書』に収められた「容経」および「礼容語下」の二篇、そのうちでも特に前者の容経篇である¹⁹。賈誼（前201-前169）が活躍したのは文帝期で、徐生と同時代である。『新書』の整理されたのはそれより晚れるかもしれないが、容経篇については以下に述べる理由から賈誼の手を経由している可能性が高い。

容経篇は前半と後半に大きく二分される。前半は「志色之経」「容経」「視経」「言経」「立容」「坐容」「行容」「趨容」「跽旋之容」「跪容」「拜容」「伏容」「坐車之容」「立車之容」「兵車之容」という、「某経」または「某容」の標題（尾題）を持つ短文を列挙したもので、この部分は従来「経」および「容」と呼ばれてきた。また後半は礼容・威儀・車騎・師傅の制などにかかわる断片的な文章を雑然と収めたもので、おそらく前半部分への補足の意味を持つものと思われる。この後半部分は従来「総論」あるいは「解説」などと呼ばれてきた²⁰。

¹⁵ 「王莽世、教授弟子恒五百余人。每春秋饗射、常備列典儀、以素木瓠葉為俎豆、桑弧蒿矢、以射「菟首」。

每有行礼、県宰輒率吏属而觀之。王莽以昆多聚徒衆、私行大礼、有僭越上心、乃繫昆及家屬於外黄獄。」（『後漢書』列伝第六十上・儒林上・劉昆伝）

¹⁶ 「徙京兆尹、二歳、坐举方正所举者召見槃辟雅拜、有司以為詭衆虚偽、武坐左遷楚内史。」（『漢書』何武伝）

¹⁷ 「門下掾贛遂耆老大儒、教授数百人、拜起舒遲。博出教主簿、贛老生不習吏礼、主簿且教拜起、閑習乃止。」（『漢書』朱博伝）

¹⁸ もっとも、次節に述べる賈誼『新書』容経篇の「拜容」には「寧遠（一作速）無遲」とあって、緩慢な拜礼を戒めており、合致しない。

¹⁹ 「礼容語」は礼容にかかわる春秋時代の記事を記したもので、本来上下二篇からなっていたと思われるが、上篇は篇目のみで本文を佚しており、下篇のみを存する。

²⁰ この後半部分の冒頭に附す盧文弨の校語に「潭本此条前題総論」とある（『二十二子』本に見える）。

前漢宣元期（前73-前33）の学者、戴徳が編んだと伝えられる『大戴礼記』の保傅篇は、基本的に『新書』傳職篇の後半部分、および保傅篇、胎教篇を継ぎ合わせてできているが、興味深いことには、そこに容経篇の後半部分の一部も挿入されている。これは、『新書』中の傳職・保傅・胎教・容経等諸篇が、賈誼のオリジナルな思想というより、古来の礼説の一種として受け取られた一証である。『新書』傳職篇のうち、『大戴礼記』保傅篇で割愛された前半部分は、『国語』楚語上にもとづく。鐘夏氏は、容経篇の前半部分が『大戴礼記』に採録されなかったのも、それが「古容礼」にもとづくものであったためであろうと推測している²¹。夙に『四庫全書総目』にも「保傅篇・容経篇敷陳古典、具有源本」（卷九十一「新書十卷」条）とし、また汪中（1744-1794）も「容経以下、則皆古礼逸篇」（『述学』卷三「賈誼新書序」）と述べていた。

『新書』に傳職・保傅・胎教諸篇が収められたのは、賈誼が長沙王の太傅であったことと関係があるとも言われる。自身の職掌にかかわる礼説を伝えたというわけである。とすれば、容経篇もそれらと同様の性質のものと考えられる。つまり、容経篇は太子教育にかかわるものと看做されていたのではないか。

容経篇の前半、すなわち「経」および「容」の部分は、決して長いものではないが、全文を引用しては繁冗となるため、そのうちでも「某容」の標題（尾題）をもついわゆる「容」の諸条のなかから、初めの4条（立容・坐容・行容・趨容）を例示してみたい。

固頤正視、平肩正背、臂如抱鼓、足間二寸、端面拱纓、端股整足、体不揺肘、曰経立。因以微磬曰共立。因以磬折曰肅立、因以垂佩曰卑立。立容。（頤を固定し視線を定め、肩は水平に背中中は真っ直ぐ、腕は鼓を抱くように丸め、両足の間隔は二寸、正面を向いて纓を結び、腿を伸ばし足を揃え、肘を揺らさないのを「経立」といい、そのまま上半身を少し傾けるのを「共立」、磬のように傾けるのを「肅立」、佩玉が垂直に下がるのを「卑立」という。立容）²²

坐以経立之容、肱不差而足不趺、視平衡曰経坐。微俯視尊者之膝曰共坐。仰²³首視不出尋常之内曰肅坐。廢首低肘曰卑坐。坐容。（経立の姿勢で坐り、脛は交差せず足は重ならず、視線が水平なのを「経坐」といい、少し俯いて尊者の膝を見るのを「共坐」といい、俯いてやや前方を見るのを「共坐」といい、頭を肘より下げるのを「卑坐」という。坐容。）

行以微磬之容、臂不揺掉、肩不下上、身似不則、従然而任。行容。（歩く際は上半身を少し傾け、腕を揺らさず、肩を上下させず、体はあたかも傾いていないかのように、ゆったりと自然である。行容。）

趨以微磬之容、飄然翼然、肩状若流、足如射箭。趨容。（走る際は上半身を少し傾け、颯爽と肘を横に張り、肩は流れるよう、足は矢を射るよう。趨容。）

²¹ 閻振益・鐘夏『新書校注』、中華書局、2000年7月、p. 231。

²² 『礼記』曲礼下に「立則磬折垂佩、主佩倚則臣佩垂、主佩垂則臣佩委」というよく似た規定がある。

²³ 俞樾は「仰、当作俯」とする（閻振益・鐘夏『新書校注』、p. 235に見える）

このように、4条はそれぞれ立・坐・行・趨の4種類の動作における作法を示したもので、拱手する腕の丸め方や両足の間隔、上半身の角度、坐る際の視線の方向、歩く際の肘や肩の状態などが細かく規定されている。ここには引用しなかった「跽旋之容」「跪容」「拝容」「伏容」「坐車之容」「立車之容」「兵車之容」の各条も同様である。

この容経篇前半部分と、他の礼文献との異同については、先行研究によって多くの点が明らかにされている²⁴。それによれば、たとえば『儀礼』中にも士相見礼に、

凡与大人言、始視面、中視抱、卒視面、毋改。衆皆若是。若父、則遊目、毋上於面、毋下於帶。若不言、立則視足、坐則視膝。（大人に話しかける際は、初めは顔を見、中頃は胸のあたりを見、終わりは顔を見る。表情を変えてはならない。他の者もみな同様にする。父に対しては視線を動かしてもよいが、顔より上、帯より下を見てはならない。話しかけない場合は、相手が立っているときは足を見、坐っているときは膝を見る。）

とあるように、尊者と相対した際に視線をどこに向けるかといった礼容の記述があるが²⁵、全体的に見れば『儀礼』にはこの種の記述は少なく、むしろ『礼記』曲礼・玉藻・冠義・祭義、『論語』郷党などに多く類似の内容が見られる。『儀礼』すなわち「礼経」は、儀式のどの局面でどちら向きに立ち、どこに坐し、いつ拝するか等については細かく規定しているが、そうした立・坐・拝の具体的な姿勢すなわち礼容については、意外に明記されない。

『新書』容経篇をはじめ、『礼記』諸篇中に散見する礼容に関する説も、もちろん文字に記されたものではある。ただ、『新書』容経篇について見ると、その表現はごく簡潔であり、一部で韻を踏んでいることから、口誦に適した形にまとめられているとの指摘もある²⁶。それは一種の歌訣のようなものとして、実演をともなって伝承されたのではないか。

『新書』容経篇のような文献と、徐生の伝えた礼容の学との間に直接の関係があるかどうかはわからないが、少なくとも両者はともに前漢文景期から武帝期前半における礼容重視の風潮を反映するものであり、加えて、実演性という共通の背景をもっていた可能性がある。

4、礼容の伝習

一般的に言って、礼は文字を通してのみ学ばれるものではない。孔子が「詩書礼楽を以て教え」

²⁴ 末尾の参考文献、特に工藤卓司氏の2本の論文を参照。

²⁵ 『礼記』曲礼下にも「天子視不上於袷、不下於帶。国君、綏視。大夫、衡視。士視五步。凡視。上於面則敖、下於帶則憂、傾則奸」とある。

²⁶ たとえば「視有四則、朝廷之視、端流平衡、祭祀之視、視如有将、軍旅之視、固植虎張、喪紀之視、下流垂綱」（視経）の衡・将・張・綱（ともに上古陽部）、「跪以微磬之容、揄右而下、進左而起、手有抑揚、各尊其紀」（跪容）の起・紀（ともに上古之部）など。佐藤明「漢初における容の思想—『新書』容経篇を中心にして」、『日本中国学会報』第43集、1991年10月、pp. 35-36を参照。

（『史記』孔子世家）たことはよく知られている。『論語』述而篇に「夫子所雅言、詩書執礼²⁷皆雅言也」とあり、ここで礼のみ「執」の字を冠する理由について、鄭玄は「礼不誦、故言執也」²⁸という。つまり、「礼」は『詩』『書』のように誦読されるのではなく、実演されていた。さらに翟灝は「古者学礼行礼、皆有詔賛者、為之宣唱校呼、使無失錯、若今之賛礼官。其書若今之儀注。于此而不正其言、恐事亦失、故子必雅言也」（『四書考異』条考九）という。つまり、「執礼」とは儀式のリハーサルを指揮することである。

とすれば、司馬遷がいわゆる「桓魋伐樹」の故事を述べるに当たり、「孔子去曹適宋、与弟子習礼大樹下。宋司馬桓魋欲殺孔子、拔其樹」（『史記』孔子世家）と、礼の講習という場面を持ち出したのも、何かもとづくところがあるのであろう。司馬遷自身、魯を訪れた際に「適魯、觀仲尼廟堂・車服・礼器、諸生以時習礼其家、余祇回留之、不能去云」（同上）という体験をしている。また高祖が兵をもって魯を包囲した際にも「及高皇帝誅項籍、举兵圍魯、魯中諸儒尚講誦習礼樂、弦歌之音不絶」（『史記』儒林列伝）というエピソードが語られる。叔孫通が漢礼を定めるに当たり、魯の諸生30余人を長安に引き連れ、宮廷の学者やその弟子100余人をも加えて、野外で一月余りにわたりリハーサルを行ったというのも（『史記』劉敬叔孫通列伝）²⁹、そのような魯の地方を中心とする礼の講習の伝統を背景としている。

こうした礼の講習の主たる目的は、また「故漢興、然後諸儒始得修其經芸、講習大射鄉飲之礼」（『史記』儒林列伝）とも言われるように、射礼・郷飲酒礼など特定の儀式を想定して、その進行を確認することにあつたようだが、その際、個々の動作における礼容を、実演を通して習得するということも、当然含まれていたと考えられる。

しかしながら、礼容の伝授は、そのような特定の儀式のリハーサルという機会を通じてのみ行われたわけではなかろう。むしろ、儒家の師弟集団における平素の講学のあらゆる局面、ひいては日常生活そのものが、礼容の伝習の場となっていたのではないかと想像される。

儒家の師弟集団における講学や生活のようすについては、さまざまな文献に散見するが、まとまった記述としては、『管子』弟子職篇や『呂氏春秋』孟夏紀尊師篇を挙げることができる。弟子職篇は『管子』に収められているが、『漢書』芸文志六芸略孝經類に「弟子職一篇」と著録されるように、漢代には儒家の子弟教育の書として別行していた。その一部を例示したい。

受業之紀、必由長始、一周則然、其余則否、始誦必作、其次則已。……後至就席、狹坐則起。若有賓客、弟子駿作。対客無讓、応且遂行。趨進受命、所求雖不在、必以命反。反坐復業、若有所疑、奉手問之。師出皆起。（受業の方法は必ず年長者から始める。一周目はそのようにし、それ以降はしない。最初に誦読する際は起立し、二度目はしない。……後から来た者が席に即くときは、同席の者は起立する。来客の際は、弟子は速やかに起立する。客に答える際は辞讓せず、返事をしてそのまま行く。

²⁷ 定州本では「礼」の下に「疾」字がある（河北省文物研究所定州漢墓竹簡整理小組『定州漢墓竹簡論語』、文物出版社、1997年7月、p. 33）。

²⁸ 『論語集解』に引く。敦煌本も同じ（王素編『唐写本論語鄭氏注及其研究』、文物出版社、1991年11月、p. 78）。

²⁹ 「於是叔孫通使徵魯諸生三十余人。……遂与所徵三十人西、及上左右為学者与其弟子百余人為綿蕞野外、習之月餘、叔孫通曰、上可試觀。上既觀、使行礼、曰、吾能為此。乃令群臣習肄。」（『史記』劉敬叔孫通列伝）

早足で進み出て指示を受け、要求に応じられなくとも、必ず復命する。席に返って受業に戻り、疑問があれば手を挙げて質問する。先生が退出する際は全員起立する。)

先生有命、弟子乃食、以齒相要、坐必尽席。飯必奉攬、羹不以手。亦有據膝、毋有隱肘。既食乃飽、循咍覆手。振衽掃席、已食者作、摳衣而降、旋而鄉席、各徹其饌、如於賓客。(先生の指示があつてから、弟子は食べ始める。年齢によって順番を決め、必ず敷物の前に詰めて坐る。飯は必ず手で取り、羹は手を使わない。跪いて坐り、肘はつかない。食べ終わったら、口の周りを手で拭い、裾を払って席を掃き、済んだ者から起立し、裾をからげて敷物から降り、向きを変えて席に向かい、それぞれ膳を片づけ、客に対するかのように手を抜かない。)

前者は受業、後者は食事の作法を説いたものだが、かなり細かい举止まで規定されていることがわかる。また韻を踏んでいる点も注意される。

次に戦国末期(前239年)に編纂された『呂氏春秋』の孟夏紀尊師篇から一部を引用する。

視輿馬、慎駕御。適衣服、務輕暖。臨飲食、必饒絮。善調和、務甘肥。必恭敬、和顔色、審辭令、疾趨翔、必嚴肅。此所以尊師也。(車馬を確認して慎重に御し、衣服を準備して軽く暖かいものを心がける。飲食に際しては必ず清潔にし、味を調和させ、おいしいものを心がける。態度は恭しく、表情は和やかに、言葉は慎重に選び、早足で進み、嚴肅でなければならない。これが師を尊ぶ仕方である。)

弟子は先生のために車御や衣服の世話もしていたことがわかるが、後半部分はもっぱら礼容について説いている。

こうした目で見ると、『礼記』曲礼にも先生に対する礼容を説くくだりが多いことに気づく。

従於先生、不越路而与人言。遭先生於道、趨而進、正立拱手。先生与之言則対、不与之言則趨而退。(先生に即き従っているときは道を挟んで人と話をしてはいけない。道で先生と会ったら、早足で進み出て、直立して拱手する。先生が話しかければ答え、話しかけなければ早足で退く。)

先生書策琴瑟在前、坐而遷之、戒勿越。虚坐尽後、食坐尽前。坐必安、執爾顔。長者不及、毋僂言。正爾容、聴必恭。毋剿説、毋雷同、必則古昔、称先王。(先生の書物や琴瑟が前にあるときは、跪いて脇に移し、決して跨いではいけない。平素坐るときは敷物の後ろに詰め、食事のときは敷物の前に詰める。坐るときは体を動かさず、表情を変えない。先生が言及しないうちに別の話題を交えてはならない。表情を崩さず、恭しく傾聴する。剽窃せず、雷同せず、必ず古に則り、先王を称する。)

侍坐於先生、先生問焉、終則対。請業則起、請益則起。父召無諾、先生召無諾、唯而起。(先生に侍坐している折に、先生から質問を受けたら、質問が終わってから答える。教えを請う際には起立し、重ねて教えを請う際にも起立する。父から呼ばれたとき、先生から呼ばれたときには、「諾」とは言わず、「唯」と言って起立する。)

前に引いた『新書』容経篇も、「微俯視尊者之膝曰共坐」(坐容)と言っていたように、尊者の

前での礼容を説くものであった。そもそも礼容とは、たとえすべてがそうであるわけではないにせよ、やはり多くの場合、目上の者の面前における目下の者の立ち居振る舞いを規定するものであろう。その意味では、師弟集団という環境は礼容を習得するのにきわめて適しているということもできる。

さらにまた、礼容とは一種の身体技法であり、頭で考えて理解するより前に、体に覚え込ませた方が早い、という一面をももっている。こうした点でも、それは若年の頃に習得するのが効果的であろう。第2節に引いた『史記』儒林列伝で、徐生の孫の徐襄について「襄、其天姿善為容」としていたのも、もちろん生まれつきの資質もあろうが、徐氏の家学として幼少時より躰けられることにより、まさに「習与性成」となったのではないか。

前節において、『新書』容經篇が傳職・保傅・胎教諸篇と同様、太子教育に関するものと看做されていた可能性を指摘したが、実際、戦国時代以来、礼容の伝習は、儒家の師弟集団における子弟教育の一環として行われてきたのではないかと想像される。前漢初期における礼容の学の盛行には種々の原因があろうが、一面において、それは上述のような儒家の教育方法の流れを汲むものではないかとの私見を示して、本報告を閉じたい。

“身体”的符号象征与礼仪

德吉卓玛

中国藏学研究中心宗教所 研究员

人的“身体”在藏文化传统中蕴含着深厚的寓意，“人身难得”是藏族传统文化中最普世的价值观。因此，视“人身”为“大珍宝”，及“暇满人身”等，而十分珍爱自己的“身体”。基于这样的认知，关于“身体”的礼仪非常丰富，尤其在修行层面更是纷繁多样，蕴意深厚，从而构成了藏文化中“身体”的文化内涵及其传统价值，在东方文明中，可谓独具特色。在这里，拟引据“施身法”的相关内容，来揭示“身体”的符号象征及其礼仪。

一、“施身法”之“身”

“施身法”由藏传佛教觉域派创立人，藏族女佛学家玛久拉仲造，是觉域派教法义理中最具特色的一种法门，在藏传佛教中独树一帜。“施身法”作为觉域派密法修行的根本和奠基性的教法，具有丰富的内容，囊括了觉域派教法的全部精义。“施身法”以“无我”的佛法哲理为基点，通过“以身为饲，供养布施”这样一种特殊的文化视野和精神气质，在人与非人之间建立了一种平等、和谐的关系和存在形态，以利于人类普遍利益为目标，去实现一种理想的、圆满的生命境界。

赋有特色的是“施身法”依观修之心路，将个我的“蕴体”，即自己的“身体”化现为所有一切有情众生的圆满富足的“食物”，供施于非人、鬼神等受用分享，以博济有情众生，教化有情众生，利乐有情众生，度化有情众生的吝啬之心和“无明”烦恼，从而达到一种慈悲、智慧和“无我”的理想人格之境界。此即，“施身法”之“身”的基本内涵，它展示给人们的是一种慈悲、怜悯、利他和菩提心为核心价值的人类文明。按照觉域派的说教，世间所有的一切事物或“常有法”，总是受人的意识的限制，往往以“善”和“恶”加以区分或“分别”，万物的意义随心而转，在不同的意识境界显现出不同的意义。那么，要达到“无分别”的清静意识，就要修养自身，超越自我的“执著”，领悟“施身”供养布施的意义，以使“人身”的价值得以升华。所以，“施身法”是觉域派供养布施的根本法和第一要门，有自己深奥的义理和系统的，层层递进的修行次第或规程。

首先，要认识到“人身难得”，却容易损坏。一个人辛辛苦苦、勤勤恳恳所积累珍惜的一切物质，也都是为了滋养自己的这个“身体”，因此每个人必然珍爱自己的“身体”胜过其它一切。无论有义或无义都必须懂得因果业之量（ $\text{ཐྱུ་འབྲས་ལས་ཀྱི་རྒྱས་པ་ལྟར་ལ།}$ ），要明白这个“身体”是因果善业之结果。为了不损坏这个“身体”，就要潜心修持觉域派教法，领悟大乘之修心道，尤其是为了断除对“身体”的爱执，或者说执著，而资粮圆满、障碍净除，三轮净住，常常在荒山等偏僻之地修持“施身法”，则显得非常重要。如佛经颂云：“供施马象成百倍”，“供施身体十万倍”。这是说供养施舍“身体”比供施其它物质更为殊胜、其功德更大，胜过十万倍。基于此意义，“施身法”是将个人的“身体”化现为“食物”供

养或布施予一切有情众生，以“施身”供养布施这样一种与众不同的特殊方式来执受、调伏世俗人普遍认知的恶魔非人，神鬼魑魅等为路径，来断除“人身”之“我执”，以证得无上之菩提和慈悲，从而体现了“施身”修养心性的价值意义和重要性。

其次，从修行方式和方法论的角度看，“身体”是供养布施之物，即以“身”供养布施。是把人身“蕴体”化作“五妙欲”，即色、声、香、味、触，并以此加被加持“蕴体”人身，作为“无量供品”，其一、供养于上师、本尊、空行和护法；其二、偿还给冤孽、业缘、宿债之宾客等；其三、布施于天与非天等“六道”之众生有情、魑魅魍魉类厄难之宾客，以使六道清净而空，“地狱”成为蓝琉璃般清净的“金刚自性”界，“饿鬼”道则变为红莲花般鲜艳的“莲花自性”界，“旁生”道则变成水晶般清净的“法轮自性”界，“人道”则变成金子般纯净的“大宝自性”界，“非天”道变成翡翠般纯净的“金刚结自性”界，“天道”则变成空明五光大“智慧自性”界，“六道”众生有情由此得到大解脱；其四、将“蕴体”化作“五妙欲”之“器”的各种无数、无量之供品，供施于护持善业的各方神祇；其五、以“五妙欲”之无数“供品”满足令人恐惧的残暴的天龙八部等。这是以“身”的供养布施为修行、修养的理念和方式，旨在消除“吝啬”、“愚痴”、“贪欲”、“嫉妒”、“傲慢”、“我执”等人性的弱项，而利乐众生有情及人类社会。

由此可见，“身体”在“施身”法的供养布施中搭建了无限广阔的“关系”网，从上师、本尊、空行和护法，到冤家、“六道”有情及各方神祇，天龙八部、鬼神魑魅等，皆为“身”之供养和布施的客体，尤其是所有受供者悉皆作为“宾客”迎请，供施者还要“极为恭敬地存心施身供养”。而且透过“身体”的供奉之善行，以使所有受供的有情心生愉悦和欢喜，二资粮之因缘圆满，二障之道通达，并成就共与不共之悉地，彼此无“憎恨”、无“嫉妒”，充满慈悲与敬爱，从而解脱一切烦恼痛苦，获得无上大菩提，以根除“我执”，本性清净自如，究竟等正觉之果位。可以说，这是供养布施“身体”的旨趣，亦即“施身法”的核心思想和所要究竟的终极目的。换言之，“施身法”是以“施身”供养布施这样一种特殊的方式，来体现“身体”的价值和功德，以教化有情众生，并从人世间扩大到鬼神的世界，无边无垠，处处体现出慈悲、敬爱和他人的精神气质。

当然，这里的“身体”的供养施舍，则是以“观想”来实现的，属于境界形态的修行和修养。通过“身体”的供养施舍这样一种与众不同的特殊方式为途径，从而将“人身”的生命价值神圣化，并以此实现生命的永恒、精神的升华、灵魂的不朽。可以说，反映了“施身法”之“身”的生命价值观和“施身法”的精神气质。

二、“身体”的符号象征与寓意

对人的“身体”认知，寄寓符号来表达，可谓藏文化传统一种具有个性特色的表现形式和文明礼仪。不仅具有深奥的意涵，而且其表达方式别具一格，充满遐想和神秘色彩。人的“身体”既可以是“须弥”、“三千大千世界”，或“坛城”、“曼荼罗”的象征，也可以是“六道”的符号，同时，亦是“五大种”，即虚空、土、水、火、风的体现，从中流露出一个民族的人文思想和哲理，以及对“身体”的思索及赋予的能量与智慧。

大宇宙、小宇宙是东方文明的一种观念，对藏文化的影响深刻。在藏文化中，人的“身体”与宇宙是等同的。比如，在“施身法”中，“身体”是“三千大千世界”、“六道”的符号象征，其中：

1、“身体”象征“须弥”。

“须弥”为佛教的宇宙或世界的中心。¹“身体”象征为“须弥”，即三千大千世界，是藏传佛教密法修行中的一种表现形式和礼仪。比如，“施身法”的“身”坛城（lus dkyil ལུས་དཀྱིལ།），或“身”曼荼罗（lus mandal ལུས་མངའ་ལྷ་ཁྱེ།），就是将“身体”作为“须弥坛城”或“曼荼罗”的符号象征，奉行其礼仪。如玛久拉仲所言：

“身体须弥三千大千世界，肌肤金色之大地，甲指铁围山中央，胸膛须弥尊胜宫，左右双眼日月照，四肢四大部洲等，圆满蕴体曼荼罗，上师三宝本尊神，空行护法以此供。”²这是玛久拉仲独辟蹊径把“身体”象征为“须弥”架构的“身”坛城，或“身”曼荼罗。在这里，“身体”是“须弥”三千大千世界的符号象征，“肌肤”为“金色的大地”，“血液”为“熏香之大海”，“十指”为“铁围山”，“四肢”为“四大部洲”，³“八分肢”为“八小部洲”，“胸膛腹部”为须弥山，“头部”为“尊胜宫”，⁴左右“双眼”为“日月”，“牙齿”为“星辰”；“肺部”为“骏马”，“心脏”为“如意宝”，内脏“六腑”黑白肠为“七金山”、“七香山”与“七政宝”，“经脉”为“八瑞”，“八灵识”为“妙欲天女”，“胆囊”为“药珍”、“毛发”为无耕而获的“五谷”和长满红花、旃檀等的“森林”，“双耳”为“伞盖”与“幢幡”。⁵可见，这是用“身体”构筑的佛教宇宙世界，“身体”的每个部位具有特定的符号和寓意，赋予了“身体”如此广大深厚之内涵和能量。于此，人的“身体”不再是平常的肉身，乃佛教的须弥三千大世界，与整个宇宙无二，而且把“身体”作为“须弥曼荼罗”，在时空中充分扩展，作为无尽殊胜“曼荼罗”供奉于上师、佛法僧三宝、本尊、诸佛菩萨、空行和护法等，其意蕴超然。这是把个我的“身体”视为一个“宇宙世界”，带给世人的全新观念和意象，也是把“身体”作为最特殊和引人入胜的一种“坛城”结构形式和“宇宙”大世界，以作最广大、最神圣的、最圆满、最富足的大“曼荼罗”供品的一种独特的表现形式。

这里所说的“身”须弥曼荼罗，不是文字层面的，其寓意广大而无限，是把个体人的“身体”与“须弥”三千大千世界等同，赋予肉体的人身广大雄浑而圆融的美感和神圣性，使“身体”的每个部位都有其内在的涵义和象征意义。从修行层面，视“身体”为“如此圆融智慧之妙用”，以期证得身、语、

¹ “须弥”，即须弥山，是梵文“Sumeru”音译，又译为苏迷嚧、苏迷卢山、弥楼山，意思是宝山、妙高山，又名妙光山，在佛教中极具意义。

² 笔者译自《丹巴桑杰与玛久拉仲传》，藏文，青海人民出版社1992年11月版，第423页。

³ 四大部洲，即北俱卢洲、南瞻部洲、东胜神洲、西牛贺洲。其中，北俱卢洲（Uttarakuru），音译为郁单越、郁怛罗、郁多罗鸠留、瞢怛罗矩噜等，意为高胜、福地。其地纵广十千由旬，四方正等，地方高大，定寿千岁，无诸苦，常受乐，胜余洲，故名高胜”。北俱卢洲地多山，山侧有诸园观浴池，共有四个游乐苑，即善现苑、普贤苑、善华苑、喜乐苑。南瞻部洲（Jambudvīpa），又译琰浮洲、南阎浮提、南阎浮洲、阎浮提鞞波等，此地因盛长阎浮树，是一种生长在印度南方的大型乔木而得名，其地纵广七千由旬，北阔南狭。有瞻部树，生此洲。北边泥民陀罗河南岸，正当洲之中心。北临水上，于树下水底，南岸下，有瞻部。黄金古名阎浮檀金，树因金而得名，洲因树而立号，故名瞻部。原指古代印度南方婆罗多（bharata）等七国，随着印度人地理知识的发达，慢慢变成指整个印度，最后是用以指人类所生存的这个世界。东胜神洲（Purvavideha），又称东毗提诃洲、弗婆提，其地纵广九千由旬，圆如满月。西牛贺洲（Aparagodaniya），又名瞿陀尼，其地纵广八千由旬，形如半月。

⁴ 帝释天所居住的宫殿，位于善见城中央。

⁵ 笔者译自《丹巴桑杰与玛久拉仲传》，藏文，青海人民出版社1992年11月版，第422页。

意之共同和不共殊胜之成就，特别是入行无上金刚乘之道，而圆满菩提道法。揭示了“身”作为“须弥”曼荼罗供养的内在涵义和哲理，以及人身的珍贵和无限价值。

2、“身体”为“六道”符号

“身体”作为“六道”的符号意义，则别具风格。“六道”，即地狱、饿鬼、畜生、人、非天、天神，与象征三千大千世界的“须弥”曼荼罗不同，这是用“种子”字构筑的一个立体的“六道”的“身”坛城，以表达“六道”的轮回世界。可以说，在藏传佛教中，极具特色。

“身体”对个我来说，是我们在物质世界存在的基础。“身体”作为“六道”的符号，体现的是人的“身体”的一种生命能量和价值意义。“身体”与“六道”连接，用“种子”作符号，为世人示显的是另一个有情世界，即“六道”轮回世界。比如，“脚掌”的符号，即黑色种子字“度”（du ṣ），为“地狱”之意象；“密处”的符号，即黄色种子字“斋”（bre ṣ），为“饿鬼”之意象；“脐窝”的符号，即灰色种子字“达”（da ṣ），为“畜生”之意象；“心际”的符号，即绿色的种子字“尼”（nri ṣ），为“人”之意象；“咽喉”的符号，即红色种子字“阿”（a ṣ），为“非天”阿修罗之意象；“头顶”的符号，即白色种子字“喻”（aom ṣ），为“天神”之意象。由此可见，“身体”作为“六道”的符号，显示为“六道”的“身”坛城。于此，将个我的“身体”从头到脚，由下而上，构成立体的“坛城”，“身体”的每个部位由“种子”字标示，具有符号的意义。而每个“种子”字又有不同颜色，分别代表了地狱、饿鬼、畜生、人、非天、天神“六道”。

“身体”作为“六道”的符号，构成的立体“坛城”，是以突显“身体”部位、“种子”字构建的“坛城”，以符号象征“六道”有情世界。从中不难看出，象征“六道”的“身”坛城，较之象征三千大千世界的“须弥”曼荼罗，则呈现的是另一番景象。用符号象征“六道”有情世界的“身”坛城，通过“身体”部位与“种子”字体现了人身具有“种子”性能的生命力，孕育着生命，乃生命之源的哲理。并以此塑造出佛教的“轮回”世界，使人们认知和看透业力因果，轮回流转。而且其寓意独具特色，每个种子字呈现的颜色和符号象征不尽相同，代表着六轮回道。其意蕴，或者说符号意义，是通过“身体”部位以及不同颜色的“种子”字放射出不同色彩的光芒，以示普照“六道”因果之地，归拢聚集“六道”众生有情各自所生的业种子及因果之苦，最终以出离轮回，究竟空明见智而平等住，从而解脱六道轮回。

从上而论，人的“身体”不论是“须弥”三千大千世界的象征，还是“六道”的符号或象征，都是把藏文化及藏传佛教的这种宗教精神与人文教化连结在一起，体现了对人的“身体”的认知，以及人的生命价值的发挥，在思想上、思维智慧上具有独创性。而运用“身体”的表现方法塑造的“身”曼荼罗或“身”坛城，展示出世俗传统观念中截然不同的两极世界——“须弥”与“六道”。从修行者的站位，可以说是通过“身体”的符号象征，对治人的“我执”的一种上妙方法。依“身”坛城或曼荼罗这种独有的意象和表现形式，把佛教的“无我”义理思想同人文精神紧密地联系在一起，并为之作出了自己的说教，从而彰显“身体”的人文价值和意义。

三、“身体”的礼仪与践行

在藏文化传统中，赋予“身体”多元的符号象征意义，其根本意义是在现实生活中唤醒并践行“身体”及生命本自具足的内在智慧和能量，觉悟“身体”及生命的价值意义，以提升意识能量与思维智慧的维度，从多维度、多层面表达“身体”的不同意蕴及其礼仪或行仪，以揭示人的“身体”形塑的人类文明和礼仪。

如前文所言，大宇宙、小宇宙是东方文明的一种观念。而大宇宙、小宇宙生命元素和本原是“五大种”，即虚空、土、水、火、风。“五大种”，即是宇宙万物和生命之本原，也是人身“蕴体”构成的生命元素和本原。从玛久拉仲解释的宇宙本体而言，“五大种”之“风”乃自然大运动，本性为“动”，是万物或所有一切之根源；“水”乃潮湿、动荡之本性，汇聚所有一切；“火”乃热而温暖之本性，成熟所有一切；“土”乃坚硬之本性，是所有一切的所依之处，宇宙万物由此形成。由此说明，事物无不依众多条件而成立，是相依相成的“缘起法”。这里需要注意的是，在玛久拉仲的宇宙观中，“风”乃自然大运动，本性为动，是万物或所有一切之根源。这与西方哲学“水是万物的始基”之观点截然不同。西方哲学始于古希腊的米利都学派，始于泰勒斯（Thales of Miledus, 活动时期约为公元前580年）提出“水是万物的始基”，为世界观的根据。这是存在于东方和西方哲学中，不同宇宙观。

从小宇宙人身“蕴体”而言，“五大种”之“土”为“依”，“水”为“聚”，“火”为“熟”，“风”为“动”，“空”为“开”，由此聚成人身“蕴体”。“土”融入“水”，“水”融入“火”，“火”融入“风”，“风”融入“空”，“空”随和“见智”，则形成“见智”之力。“明点”为“见智”之依，生命“风”为“见智”之乘。“五大种”在因缘和合与因果生灭中，相融相关，融为一体，形成完整统一之生命“蕴体”，达到宇宙与我为一，万物与我为一，在依托种种因缘和合而成为现实的存在，表现为个体、独立的活动，如结成的网络，从而表现为“关系”的存在。

基于以上深奥哲理和蕴含，“五大种”寄寓“身体”行持的礼仪或行仪，亦十分神秘。这些礼仪是遵照一种程式化的行仪完全由个人完成，体现于“五大种”与“身体”的关系网络中。如在觉域派教法仪轨中，有关“五大种”的“身体”行仪：

“风”产生于由“心际”放射的种子字“雅”（ya ཁ），由“风”放射出的种子字“若”（ra ར）产生了“火”，“心际”放射的种子字“唵、啊、吽”三字发放光芒吹起了“风”，“风”吹旺了“火”，“火”熔化了身体肉骨等色法化为甘露，从“心际”放射的种子字“堪”（kha ཀ）落下流“水”，洗净众生有情之一切罪孽，并召引佛之身、语、意加被智慧之甘露渗入，化现为红、白、蓝三色光芒的甘露之海，从海中升起蒸汽，蒸汽化为万物，即形成各种供物充满了“虚空”界，汁液化成具有百味的甘露，本性乃“无漏”甘露；沉渣则化成享之不尽的各种“妙欲”，作为根本上师和传承上师如“云之供品”，及四续部本尊的外、内、密供，勇士和空行母之“福田资具供”，守护神与护法神之“满足所缘供”，天神怙主之“欢喜资具供”，障碍业缘、宿债之魔的“妙欲供”，三千地方神祇之“熏香桑烟供”，“鲁”神地祇善类之“药供”，天龙鬼魔恶类之“肉血供”，六道有情众生之“如意供”而奉之，由此欢喜而发起菩提心，仇恨化解，业缘除净，救拔众生有情得到解脱。⁶

“五大种”与“身体”结构的礼仪，为我们表达了这样一种宇宙法则：土、水、火、风、空“五大

⁶ 德吉卓玛：《藏传佛教觉域派通论：一个藏族女性创立的宗派》，中国藏学出版社2014年，第183页。

种”构成了宇宙本体之本原，构成了人身“蕴体”的生命元素，人身“蕴体”又依靠土、水、火、风、空“五大种”化现了三千大千世界众生有情所需的“万物”供品，如云如海，用之不竭，取之不尽，有情众生由此满足而欢喜，发起菩提心，从而除净冤孽宿业获得大解脱。正如“只有在当人们联系相关的行为和仪式，以及它所产生的实践时，一个神话才能解释。”同理，寄寓“身体”行持的“五大种”礼仪或行仪，都是基于礼仪背后的义理学理和思想，并依附“身体”的礼仪来实现，包括“身体”的象征符号也是基于其内在的思想，依附“身体”来表现和践行其礼仪的。

所以，“身体”礼仪的表现和践行，与自己所要表达的义理学理和思想相关联，以至“身体”产生不同的意义。比如，“五部空行”的行仪，可以在“观境”中将自己的“身体”牵引至“五部空行”并践行其礼仪。从佛教而言，“我”是由色、受、想、行、识“五蕴”所成。于此意义，“我”是龙树菩萨所说的“众缘所生法，是即无自性”；也如《心经》所说：“照见五蕴皆空”；又如《华严经》所说：“色如聚沫，受如水泡，想如野马，行如芭蕉，识如幻”。藉此，“身体”与“五蕴”（phung lang རྩལ་ལྔ་）即色、受、想、行、识连接，构成象征“五蕴”的“身体”符号和礼仪，并从缘起的因缘和合，相依相成来说明“诸法无我”，“法无自性”的佛法义理，践行以象征“五蕴”清净之礼仪。

如果将“五蕴”延伸到“五大”（土、水、火、风、空），又可构成象征“蕴体五元素”的“身体”礼仪。其中“土”大，是“骨肉”色身肉体；“水”大，是体内流动的液体“血”；“火”大，是体内产生暖热的“暖”；“风”大，是呼吸的气流“气”；“空”大，是自性菩提精华，即“菩提五精华”，这些都重在表明我们表面上认知的“肉体”或“身体”由“五大种”形成，以揭示“无我”的义理及生命形成的内在意义。因此，“身体”的象征符号与礼仪有属于自己特殊的意象和多种意义。

如今在藏族地区奉行的“天葬”，其深意就源自于觉域派教法“以身为饲”舍身供养、布施的义理和思想。这是“身体”象征符号与礼仪付诸实践的结果和体现，也是对人身性命最透彻的一种体悟和实践经验。可谓人类社会实践的伟大成果，进一步升华了佛教“无我”的智慧和“慈悲利他”精神及高尚人格境界。可以说，“身体”象征符号及其礼仪的践行，为我们提供了一种从内心体悟自己“身体”的路径，帮助我们树立起更深层地对自己“身体”的理解和认知，从而表达和实现人类生命的价值意义。

综上所述，在藏文化传统或藏传佛教中，“身体”的象征符号与礼仪由其相关性说明了万物互为条件，互为内容，相连相通的学理及教法义理，一切事物是一种“关系”的存在，揭示了人与自然世界以及人自身的内在关系与思维智慧。“身体”创塑的曼荼罗、“六道”符号象征，等等，都是由“身体”衍伸的，以作调整心态、修养人格和境界之法，从“身体”解脱“执着”，究竟“空性”智慧，非只是表现于表面上的“身体”上。因此，“身体”是万物的依托和能量源泉，而且“身体”的象征符号与礼仪如结成的网络，表现为“关系”的存在。

当然，“身体”的象征符号是用于礼仪与实践的。换言之，是把自己的“身体”用象征符号扩展至无量，并巧妙地用礼仪表达其价值内涵和意义，以达修行及修养身心的目的。因而“身体”的这些象征符号与义理在方法论上，有其境界和践行次第与法则，既是用智慧心灵体验的一种境界，也是要在现实生活践行的礼仪。也就是说，“身体”的象征符号皆体现于境界之中，依礼仪践行，使之蕴涵深奥的佛法义理，从而彰显了“身体”的功用及其价值意义。

基此意义而言，“身体”不只是我们表面上认知的“肉体”，由“身体”引伸的象征符号与礼仪及其表现形态，也不只是局限于以上所提及和所论述的内容。“身体”的象征符号与礼仪作为一种的践行行仪都贴近现实生活，其形态独特而多样，内涵深厚而赋有哲理。不论从文化视野还是精神气质来看，

由“身体”创塑的象征符号与礼仪不仅是对“身体”本体的一种独特的领悟和充分展示，更是以特殊的方式表现出了“身体”的价值功能和文化形态，从而为人们提供了一种宗教的内在精神的新境界，在东方文明中独树一帜。

‘身體’의 符號象征과 의례

더지쥬마(德吉卓瑪)

中國藏學研究中心 研究員

인간의 ‘신체’는 티베트 문화에 있어 아주 깊은 의미를 담고 있는데, ‘육신을 얻기는 아주 어렵다’고 하는 말은 이러한 티베트의 세계관을 잘 보여주고 있다. 이들은 육신을 ‘大珍寶’ 및 ‘暇滿人身’으로 생각하여, 자신의 몸을 지극히 아낀다. 아울러 이러한 사상에서 비롯하여 ‘신체’에 대해 의례 또한 아주 풍부하게 발달되었는데, 특히 수행측면에 있어 형태가 다양하고 내용이 깊다. 이렇게 티베트 문화는 ‘신체’라고하는 그들 만의 문화적 특징을 발전시켰는데, 동양문화에 있어 아주 독특한 특징이라 할 수 있다. 본고에서는 ‘施身法’을 중심으로 ‘신체’의 부호적 상징에 대해 알아보고자 한다.

1. ‘施身法’의 ‘身’

‘施身法’은 티베트 불교의 覺域派 창시자인, 티베트 여성 佛學家 瑪久拉仲이 창시한 것으로, 覺域派 教法義理에서 가장 독특한 수행법에 속하며, 티베트 불교 전체로 보아도 가장 특징적이라 할 수 있다. ‘施身法’은 覺域派 비밀수행의 근본이고 기초적인 것으로, 내용이 아주 풍부한데, 거기에는 覺域派의 모든 교리적 정수가 담겨져 있다. 시신법은 ‘무아’의 불교철학을 근본으로 하고, ‘以身爲飼, 供養布施’를 통하여 특별한 문화 시각적인 정신적 기질을 나타낸다. 이렇게 하여 인간과 사물 사이에 평등하고 조화로운 관계를 형성하고, 인류의 보편적인 발전이라고 하는 목표를 실현하고자 한다. 이는 아주 이상적이고 원만한 생명의 경지인 것이다.

‘시신법’의 큰 특징은, 수행 방법에 있어 자신의 ‘신체’를 모든 중생을 만족시키는 ‘음식’으로 생각한다는 것이다. 이렇게 자신의 몸을 ‘非人’, 귀신 등이 나눠 먹음으로써, 모든 유정의 중생을 이롭게 하고, 교화하고, 즐겁게 하고, 중생의 인색한 마음을 가르쳐 ‘무명’의 번뇌를 벗어나게 한다. 이러한 과정을 통하여 자비롭고, 지혜로운 ‘무아’의 이상적인 경지에 도달하는 것이다. 이것이 곧 ‘시신법’의 ‘신’이 갖고 있는 기본적인 의미로 사람들에게 자비, 연민, 이타 등 보살심을 보여주고, 아울러 인류의 문명을 발전시킨다. 각역파의 설교에 의하면, 세상의 모든 사물 혹은 ‘常有法’은 인간 의식의 제한을 받는데, 그리하여 보통 ‘선’과 ‘악’으로 사물을 구분한다. 만물의 의미는 마음에 의해 결정되니, 서로 다른 마음 상태에서 서로 다른 의미를 갖게 되는 것이다. 그렇기 때문에 ‘무분별’의 청정의

식에 도달하기 위해서는 자신을 수양해야 하고, 자아에 대한 ‘집착’을 벗어나야 한다. 즉 ‘시신’이 가지는 의미를 이해하고, ‘인신’의 가치를 승화해야 하는 것이다. 그렇기 때문에 ‘시신법’은 각역파의 근본적인 수행법이자 가장 첫번째 수행법이 된다. 이들은 자신만의 심오한 교리적 특징을 갖고 있으면서, 단계적으로 수행의 방법 및 규칙을 정해 놓았다.

먼저 인식해야 할 점은 ‘人身難得’이지만, 쉽게 파괴된다는 점이다. 인간이 온갖 노력을 하여 물건을 아끼는 것도 결과적으로는 자신의 몸을 더 잘 보존하기 위해서이다. 그렇기 때문에 자신의 몸을 아끼는 것은 모든 것에 비해 우선순위에 있다. 有義던 無義던 모두 인과(輪迴因果)에 의해 결정되니, 나 자신의 ‘몸’은 선한 업의 결과라는 것을 알아야 한다. 이 몸에 손상을 입히지 않기 위하여 각역파의 수행법을 잘 따르고, 대승의 큰 정신을 이해해야 한다. 특히 몸에 대한 집착을 버리고 資糧圓滿、障礙淨除, 三輪淨住해야 한다. 그렇기 때문에 황량한 산이나 편벽한 시골에 가서 ‘시신법’을 수행하는 것이 아주 중요하다. 불경에 ‘供施馬象成百倍’, ‘供施身體十萬倍’라고 하는 말이 있다. 즉 자신의 ‘몸’을 공양하는 것은 다른 무엇보다도 공덕이 큰데, 10만배를 넘는다고 한다. 이러한 사상을 기초로 ‘시신법’은 개인의 ‘신체’를 ‘음식’으로 보고 모든 중생에게 나눠준다. 즉 ‘시신’으로 공양하는 것은 여타의 것과는 사뭇 큰 차이가 있는 방법이라 할 수 있다. 이렇게 자신의 마음속에 있는 惡魔非人, 神鬼魑魅를 제압하고, 몸에 대한 ‘아집’을 버린다. 그리고 나서 무한한 자비를 깨닫고, ‘시신’수행의 생명적 가치와 중요성을 실천하는 것이다.

다음은 수행방식과 방법론으로 볼 때; ‘신체’는 공양을 해야 하는 즉 보시를 해야 하는 대상이 된다. 人身의 ‘蘊體’를 ‘五妙欲’으로 화하는 것인데, 즉 色、聲、香、味、觸 및 인신의 ‘蘊體’를 ‘無量供品’으로 해야 한다는 것이다. 첫째, 上師、本尊、空行과 護法 등에 공양해야 하고; 둘째、冤孽、業緣、宿債之賓客에 돌려줘야 하고; 셋째、天과 非天 등 ‘六道’의 衆生有情、魑魅魍魎류의 厄難之賓客에 보시해야 하고, 이렇게 하여 六道가 청정하고 비어 있게 하고, ‘地獄’은 유리처럼 맑은 ‘金剛自性’界로 되게 한다. ‘餓鬼’道는 紅蓮花처럼 아름다운 ‘蓮花自性’界가 되고, ‘旁生’道는 수정처럼 맑은 ‘法輪自性’界로 되게 한다. ‘人道’는 금처럼 순수한 ‘大寶自性’界로 되게 하고, ‘非天’道는 翡翠처럼 맑은 ‘金剛結自性’界로 되게 한다. ‘天道’는 空明五光大한 ‘智慧自性’界로 되게 하고, ‘六道’의 중생은 이렇게 大解脫을 얻는다; 넷째、‘蘊體’를 ‘五妙欲’의 여러 無數、無量の ‘器’로 화하고, 이렇게 하여 護持善業의 여러 신명에게 보시한다; 다섯째、‘五妙欲’의 ‘供品’으로, 사람들에게 공포를 가져다 주는 잔혹한 天龍八部 등을 만족시킨다. 이는 ‘몸’으로 보시 공양하는 수행방법의 이념이고 방식이다. 목적은 ‘吝嗇’、‘愚癡’、‘貪欲’、‘嫉妒’、‘傲慢’、‘我執’ 등 인성의 나쁜 부분을 해소하여 유정중생 및 인류사회에 이로움을 가져다 주기 위한 것이다.

이렇게 볼 때 ‘몸’은 ‘施身’법의 보시공양 대상에 있어 무한한 ‘관계’망을 형성한다. 上師、本尊、空行과 護法, 冤家、‘六道’有情 및 여러 신명, 天龍八部、鬼神魑魅 등은 모두 ‘몸’의 보시공양 客體가 된다. 특히 모든 공양을 받는 자는 ‘賓客’이 되고, 공양하는 자는 ‘지극히 공경하는 마음으로 공양을 해야 한다(極爲恭敬地存心施身供養)’. ‘몸’을 통한 공양선행은, 모든 공양을 받는 유정으로 하

여금 환희에 차게 하고, 二資糧의 인연이 원만하게 되고, 二障의 도가 통달하게 하고, 그리하여 共과 不共之悉地를 성취하게 한다. 서로 간에 ‘증오’와 ‘질투’가 없고, 자비롭고 경애하며, 이렇게 온갖 번뇌를 벗어나, 무상의 깨달음을 얻는다. 또한 ‘아집’을 떨쳐버리고, 본성의 청정한 모습으로 돌아가, 정각의 果位를 얻는다. 다시 말해서 ‘몸’을 보시하는 취지, 즉 ‘시신법’의 핵심사상은 궁극적인 것을 얻으려는 데 있다. ‘시신법’은 ‘시신’의 공양이라고 하는 특별한 방식을 통하여 ‘몸’의 가치를 실현하고 공덕을 쌓으며, 중생을 교화하고, 인간세상과 귀신세계 및 무변광대한 세상에 자비와 경애의 이타를 실천하는 것이다.

물론 여기서 말하는 ‘몸’의 공양은 ‘觀想’을 통해 실현하는 것으로, 의식형태의 수행인 것이다. ‘몸’을 공양한다고 하는 남들과 다른 특별한 형태의 수행방법은 ‘몸’의 생명의 가치를 신성시 하고, 이렇게 하여 생명의 영원함, 정신의 승화, 영혼의 불멸함을 이루고자 하는 것이다. 즉 ‘시신법’의 ‘신’은 생명의 가치와 정신적 기질을 포함하고 있다.

2. ‘신체’의 부호 상징과 은유적 의미

인간의 ‘신체’에 대한 인식을, 은유 부호로 표현하는 방법은 티베트 문화전통의 특색 있는 표현 형식이고 문명의례이다. 거기에는 깊은 문화적 의미가 있을 뿐만 아니라 표현 형식에 있어서도 자신만의 특이한 풍격 및 신비로운 색채를 가지고 있다. 인간의 ‘신체’는 ‘須彌’、‘三千大千世界’, 혹은 ‘壇城’、‘曼荼羅’의 상징이고, 아울러 ‘六道’의 符號이기도 하다. 또한 ‘五大種’, 즉 空、土、水、火、風의 體現도 된다. 그 속에는 한 민족의 인문사상과 철학이 깃들어 있고, 나아가 ‘신체’에 대한 탐구와 지혜도 담겨 있다.

대우주와 소우주는 동양사상의 중요한 개념으로 티베트 문화에 큰 영향을 끼쳤다. 티베트 문화에 있어 인간의 ‘신체’는 우주와 동일하다. 예를 들어 ‘시신법’ 속에서 ‘신체’는 ‘三千大千世界’、‘六道’의 부호적 상징이 된다. 그 중에서:

가. ‘신체’의 상징 ‘須彌’

‘수미’는 불교에서 우주 혹은 세계의 중심을 의미한다.¹ ‘신체’의 상징은 ‘수미’로 곧 삼천대천세계를 의미한다. 이는 티베트 불교 수행에 있어 아주 중요한 표현 형식이고 의례이다. 예를 들어 ‘시신법’의 ‘신’은 壇城 (lus dkyil ལུས་དཀྱིལ་), 혹은 曼荼羅 (lus mandal ལུས་མཎḍལ་) 라고 하는데, 이는 곧 ‘신체’를 ‘수미단성’ 혹은 ‘만다라’의 부호상징으로 인식하고 의례를 행하는 것이다. 예를 들어 瑪久

¹ ‘수미’는 수미산을 말하는 것으로 범어로는 ‘Sumeru’라 하고, 한문으로 번역했을 때 蘇迷嚧、蘇迷盧山、彌樓山라 하는데, 의미는 寶山、妙高山, 妙光山으로 불교에서 아주 중요한 의미를 지닌다.

拉伸은:

‘신체 수미 삼천대천세계, 피부는 금색대지, 甲指는 鐵圍山 中央, 가슴은 수미 尊勝宮, 좌우 두 눈은 日月照, 사지는 四大部洲. 圓滿蘊體曼荼羅, 上師三寶本尊神, 空行護法以此供(身體須彌三千大千世界, 肌膚金色之大地, 甲指鐵圍山中央, 胸膛須彌尊勝宮, 左右雙眼日月照, 四肢四大部洲等, 圓滿蘊體曼荼羅, 上師三寶本尊神, 空行護法以此供)’²라 하였다. 이는 瑪久拉伸의 獨辟蹊徑에서 ‘身體’를 ‘須彌’의 ‘몸’으로 상징한 것, 혹은 ‘身’의 曼荼羅이다. 여기서 ‘身體’는 ‘須彌’ 三千大千世界の 부호 상징으로, ‘피부’는 금색의 대지, ‘혈액’은 ‘熏香之大海’, ‘十指’는 ‘鐵圍山’, ‘四肢’는 ‘四大部洲’³, ‘八分肢’는 ‘八小部洲’, ‘胸膛腹部’는 須彌山, ‘頭部’는 ‘尊勝宮’⁴, 좌우의 ‘雙眼’은 ‘日月’, ‘치아’는 ‘星辰’; ‘페’는 ‘駿馬’, ‘심장’은 ‘如意寶’, 내장의 ‘六腑’는 ‘七金山’、‘七香山’과 ‘七政寶’, ‘經脈’은 ‘八瑞’, ‘八靈識’는 ‘妙欲天女’, ‘膽囊’은 ‘藥珍’、‘毛發’은 無耕而獲의 ‘五穀’과 붉은 꽃이 만발한 것, 그리고 旃檀의 ‘森林’, ‘雙耳’는 ‘傘蓋’와 ‘幢幡’⁵이다. 이렇게 ‘신체’의 구조로 불교의 세계관을 표현하고, ‘신체’의 각 부위는 특정된 부호와 의미를 부여 받는다. 즉 신체에 거대한 의미와 에너지를 부여하는 것이다. 다시 말해서 ‘신체’는 단순한 육체가 아니라 불교의 수미삼천세계, 그리고 우주에서 유일무이한 ‘수미만다라’인 것이다. 이 신체는 시공 속에서 충분히 확장하고, 無盡殊勝의 ‘曼荼羅’로 上師에 공양되고, 아울러 佛法僧三寶、本尊、諸佛菩薩、空行과 護法이 된다. 우리의 몸을 ‘우주세계’로 보는 방법은 사람들에게 참신한 관념을 가져다 준다. 인간의 몸을 ‘단성’의 구조형식, ‘우주’의 대세계로 보는 것은, 광대하고, 신성하고, 원만한 ‘만다라’ 공품의 한 가지 표현형식인 것이다.

여기서 말하는 ‘몸’을 수미만다라라고 하는 것은, 언어적인 측면을 넘어선 광대한 개념으로, 곧 인간의 ‘몸’을 ‘수미’삼천대천세계와 동일하게 보는 것을 말한다. 이렇게 몸에 장대한 미적 기능과 신성성을 가미하여, ‘신체’의 모든 부위가 깊은 뜻과 상징적 의미를 지니게 된다. 수행의 측면에서 볼 때 ‘신체’는 ‘如此圓融智慧之妙用’으로 본다. 이렇게 하여 몸과 마음의 통일을 이루고, 無上金剛乘

² 필자 번역, 『丹巴桑傑與瑪久拉伸傳』, 티베트어, 青海人民出版社1992年11月版, 第423쪽.

³ 四大部洲, 즉 北俱盧洲、南瞻部洲、東勝神洲、西牛賀洲를 말한다. 그 중에서 北俱盧洲(Uttarakuru), 음역하면 郁單越、郁怛嚩、郁多羅鳩留、嚩怛羅矩嚩等, 意爲高勝、福地가 된다. 그 외에도 縱廣十千由旬, 四方正等, 地方高大, 定壽千歲, 無諸苦, 常受樂, 勝余洲, 故名高勝等 이름이 있다. 北俱盧洲地多山, 山の 측면에 諸園觀浴池가 있는데, 모두 네 곳으로 즉 善現苑、普賢苑、善華苑、喜樂苑이 있다. 南瞻部洲(Jambudvīpa), 琰浮洲、南閻浮提、南閻浮洲、閻浮提鞞波 등으로 번역되는데, 이 곳에는 閻浮樹가 잘 자란다. 이 나무는 인도 남부지역에서 자라는 나무이다. 그 외에 縱廣七千由旬, 北闍南狹 등 이름이 있다. 有瞻部樹, 生此洲. 北邊泥民陀羅河南岸, 正當洲之中心. 北臨水上, 于樹下水底, 南岸下, 有瞻部. 黃金古名閻浮檀金, 樹因金而得名, 洲因樹而立號, 故名瞻部. 이는 인도 고대 남방의 婆羅多(bharata) 등 7개국을 말하는 것으로, 인도의 지리지식이 발달함에 따라, 전체 인도를 대표하고 더 나아가 인류가 생존하는 세상을 의미하기도 한다. 東勝神洲(Furuvavideha), 東毗提河洲、弗婆提라고도 불리는데, 縱廣九千由旬, 圓如滿月. 西牛賀洲(Aparagodaniya), 瞿陀尼라고도 불리고 혹은 縱廣八千由旬라 불리는데, 모양은 半月이다.

⁴ 帝釋天이 거주하는 궁전으로 善見城의 中央에 위치해 있다.

⁵ 필자 번역, 『丹巴桑傑與瑪久拉伸傳』, 티베트어, 青海人民出版社1992年11月版, 第422쪽.

之道를 행하여 깨달음을 이룬다. 즉 티베트 불교에서는 ‘몸’은 ‘수미’의 만다라라고 하는 철학적 개념을 제시하고, 나아가 몸의 무한한 보귀함과 가치에 대해 설명하였다.

나. ‘신체’는 ‘六道’의 부호이다

‘신체’는 ‘육도’의 부호로 특별한 의미를 지닌다. 육도란 地獄、餓鬼、畜生、人、非天、天神으로 三千大千世界를 상징하는 ‘須彌’ 만다라와는 다른 것이다. 여기서는 ‘種子’로 구성된 입체적인 ‘六道’의 ‘몸’의 壇城을 말하는 것인데, 이렇게 육도윤회의 세상을 표현한다. 이는 티베트 불교에 있어 아주 특징적인 부분이라 할 수 있다.

‘신체’는 우리가 물질세계에 존재하는 기초이다. ‘신체’는 ‘六道’의 符號로, 나타내는 것은 생명의 에너지와 가치이다. ‘신체’와 ‘육도’의 관계는 ‘種子’를 符號로 삼는 것인데, 세상사람들에게 새로운 윤회의 세계를 보여준다. 즉 ‘六道’輪回의 세계를 보여주는 것이다. 예를 들어 ‘발바닥’의 부호는 검은색 種子字 ‘度’ (du ᄃ) 로, ‘地獄’을 의미한다; ‘密處’의 符號는 黃色 種子字 ‘齋’ (bre ᄃ) 로 ‘餓鬼’를 의미한다; ‘배꼽’의 符號는 灰色 種子字 ‘達’ (da ᄃ) 로 ‘畜生’을 의미한다; ‘心際’의 부호는 綠色의 種子字 ‘尼’ (nri ᄃ) 로 ‘人’의 意象을 나타낸다; ‘목구멍’의 符號는 紅色 種子字 ‘阿’ (a ᄃ) 로 ‘非天’의 阿修羅를 의미한다; ‘정수리’의 符號는 白色 種子字 ‘嗡’ (aom ᄃ) 으로 ‘天神’을 의미한다. 이렇게 볼 때 ‘신체’는 ‘육도’의 부호적 상징으로, ‘육도’의 ‘몸’의 壇城이 되는 것이다. 티베트 불교에서는 ‘신체’의 머리끝부터 발끝까지, 위에서부터 아래로 하여 입체적인 ‘壇城’을 형성한다. ‘신체’의 각 부위는 ‘種子’字로 표시하는데, 符號적 의미를 지니고 있다. 그리고 매개의 ‘種子’字는 서로 다른 색상을 가지고 있으면서, 地獄、餓鬼、畜生、人、非天、天神 등 ‘六道’를 나타낸다.

‘신체’는 ‘육도’의 부호로 입체적인 ‘壇城’을 구성하는데, 이는 ‘신체’의 부위를 돌출하게 나타내는 種子字로 구성된 ‘단성’이다. 즉 부호로 ‘육도’의 윤회세상을 나타내는 것이다. 이렇게 볼 때 ‘육도’의 ‘몸’으로 구성된 단성은, 삼천대천세계를 상징하는 ‘수미’만다라와는 전혀 다른 형태를 보여준다. 부호를 통하여 ‘육도’ 윤회세상의 ‘몸’의 단성을 상징한다고 하는 것은, ‘신체’의 부위와 種子字를 통하여 인간은 ‘종자’의 성능을 가진 생명력이라는 것을 의미하며, 생명을 잉태할 수 있다고 하는 생명의 근원에 대한 철학이다. 아울러 이렇게 만들어낸 ‘윤회’의 세계는, 사람들에게 인과와 윤회에 대해 알려주는 것이다. 이러한 은유는 아주 독특한 것으로, 매개의 種子字가 가지고 있는 색상과 부호의 상징은 서로 다른 육도윤회를 나타낸다. 이렇게 부호가 가지고 있는 의미는 ‘신체’의 부위 및 색상을 상징하는 種子字를 통하여 ‘육도’의 인과를 흔히 비추고, ‘육도’ 중생들이 각자 지은 업의 종자 및 인과를 알게 하고, 최종적으로는 윤회에서 벗어나, 지혜와 평등을 깨닫고, 육도윤회에서 해탈하게 한다.

이상 볼 때, 인간의 ‘신체’는 ‘수미’의 삼천대천세계를 상징하든, ‘육도’의 부호를 상징하든, 모두 티베트 문화 및 불교사상, 인문사상과 밀접하게 연관되어 있음을 알 수 있다. 이는 인간의 ‘신체’에 대한 인식에서 비롯한 것이고, 생명의 가치에 대한 이해이며, 사상적 사유적으로 독창성을 지니고

있다. 신체를 통하여 만다라 혹은 ‘몸’의 단성을 만드는 것은, 세속에서는 볼 수 없는 양극세상 --- ‘수미’와 ‘육도’를 보여준다. 수행자는 ‘신체’의 부호 상징을 통하여 ‘아집’을 벗어날 수 있다. ‘몸’의 단성 혹은 만다라라고 하는 독특한 표현형식은, 불교의 ‘무아’사상을 인문정신과 밀접하게 연결시켰다. 이렇게 티베트 불교는 자신만의 사상으로 ‘신체’의 인문학적 가치를 잘 드러냈다.

3. ‘신체’의 의례와 실천

티베트 문화전통 중, ‘신체’에 부여한 다원적 부호상징은, 근본적 의미에 있어 현실생활 속에서 ‘신체’의 생명력이 갖고 있는 지혜와 에너지를 실천하고자 하는데 있다. 이렇게 하여 ‘신체’의 생명의 가치 및 의미를 이해하고, 지혜를 증진하여, 다양한 측면에서 ‘신체’가 갖고 있는 의례를 표현하고, ‘신체’로 만들어낸 인류문명을 보여주고자 한다.

앞서 말했듯이, 대우주 소우주는 동양사상의 중요한 개념이다. 대우주, 소우주의 생명원소는 원래 ‘五大種’으로 곧 虛空、土、水、火、風을 가리킨다. ‘오대종’은 우주만물과 생명의 근원으로, 인간의 ‘蘊體’를 구성하는 생명의 원소이기도 하다. 瑪久拉仲이 해석한 우주의 본체를 보면: ‘오대종’의 ‘풍’은 자연의 운동으로, 본성은 ‘動’이고 만물의 근원이 된다. ‘물’은 습한 본성을 지니고 있고, 모든 사물을 모은다. ‘화’는 뜨거운 본성을 가지고 있고, 모든 사물을 성숙시킨다. ‘토’는 단단한 성질을 가지고 있고, 모든 사물이 거처하는 곳이다. 우주만물은 이렇게 형성되었다. 이렇게 사물은 여러 조건에 의해 성립되는데, 이것을 ‘연기법’이라 한다. 여기서 주의해야 할 점은 瑪久拉仲이 말하는 우주관 속에서 ‘풍’은 자연의 운동으로, 본성은 ‘動’이고 만물의 근원이 된다는 점이다. 이는 서양철학에서 말하는 ‘물은 만물의 근원’이라고 하는 사상과는 많이 다르다. 서양철학은 고대 그리스의 밀리더스 학파(Thales of Miledus, BCE 580년 경에 활동)에서 시작하였는데, 이들은 ‘물은 만물의 근원’이라고 하는 세계관을 제시하였다. 이렇게 동서양 철학은 서로 다른 세계관을 가지고 있다.

소우주인 인체의 ‘蘊體’를 놓고 보면, ‘오대종’의 ‘토’는 ‘依’, ‘水’는 ‘聚’, ‘火’는 ‘熟’, ‘風’은 ‘動’, ‘空’은 ‘開’로 하여 人身의 ‘蘊體’ 구성한다. ‘土’는 ‘水’에 融入하고, ‘水’는 ‘火’에 融入하고, ‘火’는 ‘風’에 融入하고, ‘風’은 ‘空’에 融入하고, ‘空’은 ‘見智’를 따라 ‘見智’의 힘을 형성한다. ‘明點’은 ‘見智’의 依가 되고, 生命‘風’은 ‘見智’의 乘이 된다. ‘오대종’의 인연과 인과는 서로 융합하고 관계를 맺으며 하나가 되어 생명의 ‘蘊體’를 형성한다. 이렇게 하여 우주와 나가 하나를 이루고, 만물과 나가 하나를 이룬다. 이러한 의탁의 관계로 하여 현실세계가 존재하고, 개체가 표현되고, 독립적인 활동이 생긴다. 즉 네트워크를 통한 ‘관계’가 형성되는 것이다.

이상의 심오한 철학으로 볼 때, ‘오대종’을 ‘신체’에 의탁하여 발생시킨 의례는 아주 신비하다고 할 수 있다. 이러한 의례는 일정한 공식화된 행위를 통하여 완성되는데, ‘오대종’과 ‘신체’의 관계속

에서 표현된다. 아래 覺域派 教法儀軌에 있는 ‘오대종’과 ‘신체’의 行儀에 대해 알아보자:

‘風’은 ‘心際’가 放射하는 種子字‘雅’(ya ཡ)에 의해 생성되고, ‘風’으로부터 放射되는 種子字‘若’(ra ར)에 의해 ‘火’가 생긴다. ‘心際’가 放射하는 種子字‘唵、啊、吽’의 세 글자는 ‘風’을 불러 일으키고, ‘風’은 ‘火’를 왕성케 하고, ‘火’는 身體 肉骨 등을 甘露로 화하게 한다. ‘心際’가 放射하는 種子字‘堪’(kha ཐ)이 떨어져 ‘水’가 되고, 이는 중생윤회의 죄를 씻어준다. 아울러 佛의 身、語、意를 甘露에 투입 시켜 紅、白、藍의 三色光芒을 일으키는데, 바다에서 증기가 솟아오르고, 증기는 만물로 화하고, 이렇게 하여 여러 물질은 ‘虛空’에 충만하게 된다. 진액은 百味の 甘露로 화하는데, 그 본성은 ‘無漏’ 甘露이다; 沈渣는 써도 써도 다함이 없는 ‘妙欲’으로 화하고, 根本上師와 傳承上師는 ‘雲之供品’이 된다. 四續部本尊의 外、內、密供, 勇士와 空行母의 ‘福田資具供’, 守護神과 護法神의 ‘滿足所緣供’, 天神怙主的 ‘歡喜資具供’, 障礙業緣、宿債之魔의 ‘妙欲供’, 三千地方神祇의 ‘熏香桑煙供’, ‘魯’神地祇善類的 ‘藥供’, 天龍鬼魔惡類的 ‘肉血供’, 六道有情衆生の ‘如意供’에서 환희와 보리의 마음, 원한을 화해하는 마음, 중생구제의 마음이 생겨, 모든 衆生有情을 구제하여 해탈에 이르게 한다.⁶

‘오대종’과 ‘신체’의 구조적 의례는 우리에게 아래와 같은 우주적 법칙을 보여준다: 土、水、火、風、空의 ‘오대종’은 우주를 구성하는 근원으로, 우리 몸의 ‘蘊體’ 생명의 요소이다. 몸의 ‘蘊體’는 土、水、火、風、空의 ‘오대종’에 의하여 삼천대천세계의 모든 중생이 필요하는 ‘만물’을 화하고, 구름과 바다와 같이 써도 써도 다함이 없다. 모든 유정은 이로써 만족과 환희를 느끼고, 보리의 마음이 생겨, 모든 업보를 풀어내고 해탈을 얻는다. 이는 마치 ‘오직 사람들이 관련된 행위와 의례를 연관시켜, 그것을 실천으로 옮길 때, 하나의 신화가 해석이 되는 것이다.’ 마찬 가지로, ‘몸’이 갖고 있는 ‘오대종’의 의례는, 그 뒤에 숨겨져 있는 철학사상에 근거한 것이기 때문에, ‘몸’이라고 하는 매개체를 통해 실천에 옮길 때, 그것은 진정한 의미를 갖는다.

그러므로 ‘몸’의 의례에 대한 표현과 실천은, 우리가 표현하고자 하는 사상과 밀접한 연관이 있고, ‘몸’ 역시 상황에 따라 서로 다른 의미를 지닌다. 예를 들어 ‘五部空行’의 의례란, ‘觀境’속에서 자신의 몸을 ‘五部空行’의 의례를 실천하는 것이다. 불교에서 ‘我’는 色、受、想、行、識의 ‘五蘊’으로 구성되었다. ‘我’에 대해 龍樹菩薩은 말하기를 ‘衆緣所生法, 是即無自性’이라 하였다; 또한『心經』에서는 : ‘照見五蘊皆空’이라 하고; 『華嚴經』에서는 : ‘色如聚沫, 受如水泡, 想如野馬, 行如芭蕉, 識如幻’이라 하였다. 이렇게 볼 때 ‘身體’와 ‘五蘊’(phung lang རྩམ་ལང) 즉 色、受、想、行、識은 서로 연결되어 ‘五蘊’의 ‘身體’적 符號와 의례를 구성하고 있다. 아울러 연기와 인연에 따라 서로 의존하면서 ‘諸法無我’, ‘法無自性’의 불교적 교리를 설명하고, ‘五蘊’의 청정한 의례를 행할 것을 말해준다. 만약 ‘오온’을 ‘오대(토, 수, 화, 풍, 공)’로 확장하여 보면, ‘蘊體五元素’의 ‘신체’적 의례를 구성하게 된다. 그 중에서 ‘토’는 ‘살과 뼈’의 육체; ‘수’는 몸속에 있는 ‘혈액’; ‘화’는 몸에서 발생하는 ‘열기’;

⁶ 德吉卓瑪: 『藏傳佛教覺域派通論: 一個藏族女性創立的宗派』, 中國藏學出版社2014年, 第183쪽.

‘풍’은 호흡하는 ‘기’; ‘공’은 보리의 핵심 즉 ‘菩提五精華’를 말하게 된다. 여기서 중점적으로 말해야 할 것은, ‘육체’ 혹은 ‘신체’는 ‘오대종’으로 구성되었고, 이는 ‘무아’의 사상과 생명철학을 포함하고 있다는 것이다. 그렇기 때문에 ‘신체’의 부호적 상징은 의례에 따라 특별하고 다양한 의미를 지닌다.

현재 티베트 지역에서 진행되고 있는 ‘天葬’이 갖고 있는 심층 의미를 보면, ‘以身爲飼’이라 하여 몸을 공양한다고 하는 사상이 담겨져 있다. 이는 ‘신체’의 부호적 상징을 실천으로 옮기는 것으로, 생명에 대한 깊은 깨우침에서 비롯하였다. 즉 인류사회 실천의 크나큰 성과로, ‘무아’의 지혜와 ‘慈悲利他’사상의 최상의 표현 방법이다. ‘신체’의 부호적 상징과 실천은 우리에게 자신의 몸을 이해하는 길을 열어 주었고, 이렇게 자신의 몸에 대한 깊은 이해를 통하여, 인류와 사회에 자신의 생명의 가치를 실천한다.

이상 종합해 볼 때 티베트 문화와 불교에서는 ‘신체’의 부호적 상징과 의례를 통해 만물은 서로에 의지한다고 하는 사상을 설명하고 있다. 만물은 서로 연관되어 있으며, ‘관계’속에서 존재하고, 인류와 모든 사물은 내재적 연관성이 있다고 하는 지혜를 보여주었다. ‘신체’로 만들어진 만다라, ‘육도’의 부호적 상징, 이 모든 것은 ‘신체’라고 하는 매개체를 통해 표현되고, 또한 인격을 수양하는 방법으로 사용된다. ‘신체’의 ‘집착’에서 벗어나 해탈하고, ‘空性’의 지혜를 깨닫는 것은 단지 표면적인 ‘신체’에 그치는 것이 아니다. ‘신체’는 만물이 의탁하는 에너지이고 원천이다. 이 ‘신체’는 부호적 상징과 의례라고 하는 네트워크를 통해 ‘관계’속에서 존재한다.

‘신체’의 부호적 상징은 의례를 통해 실천되는데, 다시 말해서 자신의 ‘신체’의 상징을 무한하게 확장하고, 거기에 의례를 겸하여 깊은 의미를 표현한다. 이렇게 하면 심신수행의 목적을 이룰 수 있다. ‘신체’를 부호적 상징으로 하여 실천하는 수행법에는, 경계가 있고 선후순서 및 법칙이 있는데, 이는 심령의 지혜를 터득해야 하는 것으로, 역시 현실적 실천을 통해 이루어진다. ‘신체’의 부호적 상징은 모두 높은 경지에서 표현되는데, 의례를 실천해야 하고, 심오한 불교적 교리를 이해해야 한다. 이렇게 해야만 ‘신체’의 기능 및 가치를 잘 이해할 수 있다.

이상 볼 때 ‘신체’는 우리가 단순하게 아는 ‘육체’가 아니라, 부호적 상징을 갖고 있고, 단순히 이론에만 국한되지도 않는다. ‘신체’의 부호적 상징과 의례를 현실속에서 실천해야 하는데, 그 형태는 독특하고 내용은 깊고 풍부한 철학적 의미를 담고 있다. 문화적 시각 및 정신적 측면에서 볼 때 ‘신체’의 부호적 상징과 의례는 ‘신체’에 대한 독특한 깨달음에서 비롯하였고, 이들은 특별한 방법을 통하여 ‘신체’의 가치와 문화적 형태를 표현하고자 하였다. 이렇게 하여 사람들에게 종교적 내재정신의 새로운 경지를 보여주고, 동양문명의 독특한 특징을 형성하였다.

「身体」の記号のシンボルと儀礼

徳吉卓瑪

中国藏学研究中心宗教所研究員

人の「身体」は、チベット文化の伝統において深厚な寓意を含んでいる。「人身難得」は、チベット族の伝統文化における最も普遍的な価値観である。つまり「人身」を「非常に貴重な物」と見做す。また、「暇満人身」なども自身の「身体」を十分に愛惜することである。こうした認識に基づき、「身体」に関する礼儀は非常に豊富であり、とりわけ修行面においてはさらに多種多様、意味深長である。ここから構成されるチベット文化における「身体」の文化が内包する伝統的価値は、東方文明においても独自性があると言える。よって、「施身法」に関する内容を用いて、「身体」の記号の象徴および礼儀を示したい。

一、「施身法」の「身」

「施身法」は、藏伝仏教覺域派の創始者で、チベット族の女性仏教学者である瑪久拉仲により作られ、覺域派の教法内容では最も特色のある法門であり、藏伝仏教においては独自の宗派である。「施身法」は、覺域派の密法修行の根本であり基礎的な教法として、豊富な内容を具え、覺域派教法の全ての精義を包含する。「施身法」は、「無我」の仏法哲学を基礎として、「以身為飼、供養布施」といった特殊な文化的視野と精神的気質により、人と非人の間にある種の平等・和諧の関係・存在形態を作り上げることで、人類の普遍的利益を目標とした、理想的で円満な生命の境界を実現するのである。

「施身法」に備わる特色として、観修の智慧に依り、みずからの「蘊体」、つまり自己の「身体」を一切の有情衆生が円満に満足する「食物」へと化現させ、人ならざる者や鬼神などに供施し分け合うことで、有情衆生を広く救い、有情衆生を教化し、有情衆生に利樂をあたえ、有情衆生の吝嗇の心と「無明」の煩惱を化度させる。それにより慈悲・智慧・「無我」といった理想的人格の境地に至るのである。つまり「施身法」の「身」に含まれる根本的意味は、人々に慈悲・憐憫・利他・菩提心を中心的価値観とする人類文明なのである。覺域派の説教では、世の中のあらゆる一切事物または「常有法」は、つねに人の意識の制限を受け、しばしば「善」と「悪」に区分や「分別」がなされる。万物の意義は心に随い転ずるものであり、異なる意識環境下では、異なる意味となってしまう。そこで、「無分別」の清浄な意識へと到達するためには、自身を修養し、自我の「執着」を乗り越え、「施身」供養布施の意義を悟り、「人身」の価値を昇華させる必要がある。それゆえ「施身法」は覺域派の供養布施の根本法であり第一要門なのである。みずからが深奥なる道理や系統について、段階的に修行の次第や規定を進んで行くのである。

最初は、「人身難得」を知り、容易に損なわれることを認識すること。ある人がとても苦労して、そして誠実に大切に集めた一切の物資は、どれも自己の「身体」を滋養するためである。よって、全ての人が必然的に自身の「身体」を愛惜して、その他一切より勝るのである。それに意味があろうが無かろうが、因果業の量（ཐྱུ་འབྲས་ལས་ཀྱི་རྒྱུ་ཁྲ་ལ།）について理解しておかねばならない。この「身体」を明らかにするのは、因果善業の結果である。「身体」を損なわないためには、覚域派の教法を心から修持して、大乘の修道心を悟らねばならない。特に「身体」の愛執または執着を断ち切り、資糧に満たされ、障害を除去し、三輪に淨住するには、荒れ山などの辺鄙な場所で「施身法」を修持することが非常に重要なのである。

仏典に「供施馬象成百倍」、「供施身体十万倍」とある。これは、「身体」を供養喜捨することは、その他の物を供養喜捨するよりもさらに殊勝であり、その功德は大きく、十万倍になるということである。この意味からすると、「施身法」とは、故人の「身体」を「食物」として、一切の有情衆生に供養あるいは布施することであり、こうしたある種の常とは異なる特殊な方法で「施身」を供養布施することで、世俗の人々がみな知っている悪魔非人、神鬼魍魎を執受・調伏する手立てとして、「人身」の「我執」を断ち切り、無上の菩提や慈悲を証得し、「施身」して心性を修養する価値の意義や重要性を体現するのである。

次に、修行の方法から見ると、「身体」は供養喜捨する物、つまり「身」を以て供養喜捨するのである。これは人身を「蘊体（サンカーラ）」化させ「五妙欲」、つまり色、声、香、味、触を作り、さらに「人身」の「蘊体」を加えることで「無量供品」とするのである。

その一、上師、本尊、空行、護法などを供養する。

その二、因業、業縁、宿債の賓客などを返す。

その三、天と非天などに「六道」の衆生有情、魍魎魍魎の類の厄難の賓客を布施することで、六道を清浄にして空にする。そして「地獄」を藍琉璃のように清浄な「金剛自性」界にして、「餓鬼」道は紅蓮花のように鮮やかな「蓮花自性」界、「傍生」道は水晶のように清浄な「法輪自性」界、「人道」は金のように純粋な「大宝自性」界、「非天」道は翡翠のように純一な「金剛結自性」界、「天道」は空明五光大の「智慧自性」界へと変えるのである。それにより「六道」の衆生有情は解脱することができる。

その四、「蘊体」を「五妙欲」の「器」の各種の無数、無量の供物として、善業の多くの神祇に供養布施する。

その五、「五妙欲」の無数の「供品」を人々が恐れる残虐非道な天龍八部などに供え満足させる。これは「身」の供養布施を修行、修養の理念や方法とする。その意は、「吝嗇」「愚痴」「貪欲」「嫉妬」「傲慢」「我執」など人間の弱みを取り除き、衆生有情や人類社会に利や楽をもたらすのである。

つまり、「身体」は「施身」法の供養布施から無限の広がりがある「関係」性を作り上げ、上師、本尊、空行、護法から因業、「六道」有情および各神祇、天龍八部、鬼神魍魎にいたるまで、すべてを「身」の供養や布施の客体とした。特に供養喜捨を受けるもの全てを「賓客」として迎え、供養布施をする物はさらに「極めて恭敬なる存心のために施身供養をする」。また、「身体」に仕える善行によって、供養を受ける全ての有情には愉悦や歓喜が生じ、資糧の因業も満たされ、二障の道も通達

し、共と不共の悉地となり、彼我の「憎恨」や「嫉妬」もなくなり、慈悲と敬愛に満たされる。それにより一切の煩惱苦痛から解脱し、無上の大菩提を獲得し、「我執」を根本から取り除き、本性がかくも清浄となる。これはつまり正覚の果位に等しい。つまりこれは、「身体」を供養布施する意味であり、「施身法」の中心的思想であり、畢竟の究極的目的とも言うことができる。言い換えれば、「施身法」は「施身」の供養布施という特殊な方法によって、「身体」の価値や功德を体現し、有情衆生の教化を、人間世界から鬼神の世界へと拡張、境界などなくあらゆる場所に慈悲、敬愛、利他の精神を体現させる。

当然、この「身体」の供養喜捨は、「観想」によって実現される、境界形態の修行と修養である。「身体」の供養喜捨という通常とは異なる形式を経ることで、「人身」の生命価値は神聖化され、さらに生命の恒久性、精神の昇華、靈魂の不朽が実現される。それは、「施身法」の「身」の生命価値観と「施身法」の精神気質が反映されているのである。

二、「身体」符号の象徴と寓意

人の「身体」に対する知識は符号によって表されており、チベット文化の伝統は独自性を有する表現方法や文明の礼儀であるといえる。それは深奥な意義を有するだけでなく、表現方法には別の一面があり、願いや神秘的ニュアンスに満ちている。人の「身体」は「須弥」、「三千大千世界」、あるいは「壇城」、「曼荼羅」のイメージであり、「六道」の符号でもある。同時に「五大種」、つまり虚空、土、水、火、風の体現であり、ここから民族の人文思想や哲理があふれ出し、「身体」の思索に付与されたエネルギーと智慧なのである。

大宇宙、小宇宙は、東方文明の一つの概念であり、チベット文化への影響も強い。チベット文化では、人の「身体」と宇宙は同等である。例えば、「施身法」では、「身体」は「三千大千世界」。「六道」の符号イメージは、この中にある。

1、「身体」のイメージ「須弥」

「須弥」とは仏教では宇宙または世界の中心である。¹「身体」イメージを「須弥」とするなら、それは三千大千世界は、藏伝仏教の密法修行におけるある種の表現形式や儀礼である。例えば「施身法」の「身」壇城（lus dkyil ལུས་དཀྱིལ་）、または「身」曼荼羅（lus mandal ལུས་མང་ལྷན་པོ་）は、「身体」を「須弥壇城」あるいは「曼荼羅」の符号イメージとして、礼儀を行ったのである。瑪久拉仲は次のように述べる。

身体須弥三千大千世界、皮膚金色之大地、甲指鉄围山中央、胸膛須弥尊勝宮、左右双眼日月照、

¹「須弥」、つまり須弥山は梵語では「Sumeru」と音訳され、蘇迷嚧、蘇迷廬山、弥楼山とも訳される。それは宝山、妙高山、妙光山ともされ、仏教で重要な意味を持つ。

四肢大部洲等、円満蘊體曼荼羅、上師三宝本尊神、空行護法以此供。²

これは瑪久拉仲が独自の手法で「身体」イメージを「須弥」構造の「身」壇城、または「身」曼荼羅としたものである。ここでの「身体」は「須弥」三千大世界の符号イメージであり、「皮膚」は「金色の大地」、「血液」は「薫香の大海」、「十指」は「鉄圀山」、「四肢」は「四大部洲」、³「八分肢」は「八小部洲」、「胸膛腹部」は須弥山、「頭部」は「尊勝宮」、⁴左右の「双眼」は「日月」、「歯牙」は「星辰」、「肺部」は「駿馬」、「心臓」は「如意宝」、内蔵「六腑」の大小腸は「七金山」で「七香山」と「七政宝」、「経脈」は「八瑞」、「八靈識」は「妙欲天女」、「胆囊」は「菓珍」、「毛髮」は手入れせず収穫した「五穀」と紅花や旃檀に満ちた「森林」、「双耳」は「傘蓋」と「幢幡」である。⁵こうして「身体」を用いて構築された仏教の宇宙世界では、「身体」の一つ一つの部位が特定の符号や寓意を有し、「身体」にかくも広大で深遠な寓意やエネルギーが付与されている。つまり、人の「身体」は通常肉身ではなく、仏教の須弥三千大世界における宇宙全体でただ一つのものである。さらに「身体」を「須弥曼荼羅」として、時空内に展開すれば、無尽の殊勝「曼荼羅」として上師、仏法僧三宝、本尊、諸仏菩薩、空行、護法などに供えられ、その意には超然が含まれる。これは自己の「身体」を一つの「宇宙世界」と見做し、人々の全く新しい観念とイメージをあたえ、さらに「身体」を最も特殊で人を引き込む「壇城」構造と「宇宙」大世界として、最も広大で、最も神聖で、最も円満で最も豊かな大「曼荼羅」を作る独自の表現形式なのである。

ここで言う「身」須弥曼荼羅は、文字だけのものではなく、その寓意は高大で無限であり、個人の「身体」と「須弥」三千大千世界などと同じで、肉体の人身に大きな勇壮や円満なる美感や神聖性を付与して、それにより「身体」の全ての部位に内在する意義やイメージを結びつけさせた。修行面からすると、「身体」を「此くも円満智慧の妙用」とすることは、身、語、意の共同と非共同の殊勝の成就を証得すること、特に無上金剛乗の道に入行し、菩提の道法を満たすことを望む。そして「身」を「須弥」曼荼羅が供養する内在の意味、さらに人身の珍貴と無限の価値を示すのである。

2、「身体」を「六道」の符号とする

²『丹巴桑傑与瑪久拉仲伝』より筆者が訳した。チベット語。青海人民出版社1992年11月版、第423頁。

³四大部洲、すなわち北俱盧洲、南瞻部洲、東勝神洲、西牛賀洲。そのうち北俱盧洲 (Uttarakuru) は音訳で郁単越、郁怛囉、郁多羅鳩留、嚕怛羅矩嚕などとされ、意味は高勝、福地である。その地は南北に十千由旬あり、四方は等しく、場所は高大、千年の寿命を保ち、諸々の苦が無く、常に楽を受け、他の三洲に勝る。故に高勝と名付けられた。北俱盧洲は山が多く、山には諸園觀の浴池があり、四つの遊樂園がある。善現苑、普賢苑、善華苑、喜樂苑。南瞻部洲 (Jambudvīpa) は、琰浮洲、南閻浮提、南閻浮洲、閻浮提鞞波などとも訳される。この地には閻浮樹が生い茂ることから、インド南部に見られる大型の喬木から名付けられた。この地は南北七千由旬、北は広く南は狭い。瞻部樹はこの洲に見られる。北方の泥民陀羅河の南岸は当洲の中心である。北は水上に臨み、樹下には水が張り、南岸下には瞻部がある。黄金の古名の閻浮檀金は、この樹木に由来して名付けられ、洲は樹木により号を立て、故に瞻部と称される。もとは古代インド南方の婆羅多 (bhārata) 等七国を指し、インド人の地理知識が広がるにつれ、次第にインド全体を指すようになり、最後は人類が生存するこの世界を指すようになった。東勝洲 (Furvavideha) は、東毘提訶洲、弗婆提とも言い、その地は南北に九千由旬、満月のようにまるい。西牛賀洲 (Aparagodaniya) は、瞿陀尼ともいい、その地は八千由旬、半月のような形である。

⁴帝釈天が居城とする宮殿は、善見城の中央に位置する。

⁵『丹巴桑傑与瑪久拉仲伝』より筆者が訳した。チベット語。青海人民出版社1992年11月版、第422頁。

「身体」を「六道」の符号的意味とするには、特別な事情がある。「六道」とはつまり地獄、餓鬼、畜生、人、非天、天神であり、三千大千世界を象徴する「須弥」曼荼羅とは異なる。これは「種子」という文字を用いて構築された立体的「六道」の「身」壇城であり、「六道」の輪廻世界を表す。つまり蔵伝仏教において極めて特色ある箇所である。

「身体」について言えば、我々の物質世界における基礎である。「身体」を「六道」の符号として体现されるのは、人の「身体」の生命エネルギーや価値の意義である。「身体」と「六道」を結びつけ、「種子」を符号とし、世の人々に示したものが有情世界、つまり「六道」輪廻世界である。例えば、「脚掌」の符号は、黒色の種子の字の「度(du 𑖅)」であり、「地獄」のイメージである。

「密処」の符号は、黄色の種の字の「齋(bre 𑖇)」であり、「餓鬼」のイメージ。「臍窩」の符号は、灰色の種の字の「達(da 𑖅)」であり、「畜生」のイメージ。「心際」の符号は緑色の種の字の「尼(nri 𑖇)」であり、「人」のイメージ。「咽喉」の符号は赤色の種の字の「阿(a 𑖅)」であり、「非天」阿修羅のイメージ。「頭頂」の符号は白色の種の字の「喻(aom 𑖅)」であり、「天神」のイメージ。ここから、「身体」を「六道」の符号として、「六道」の「身」壇城を表している。また、個人の「身体」の頭頂から足先、上から下までを立体的「壇城」として、「身体」の各部位を「種子」の文字で表示して符号に意味を与えた。それぞれの「種子」字は色が異なり、地獄、餓鬼、畜生、人、非天、天神の「六道」を表す。

「身体」を「六道」の符号として構成された立体的「壇城」は、「身体」部位を突出させ、「種子」字で「壇城」を構成し、符号で「六道」有情世界を象徴した。ここから容易に見てとれる事は、「六道」を象徴する「身」壇城は、三千大千世界を象徴する「須弥」曼荼羅と比較しても、ある種の現象を表している。符号を用いて「六道」有情世界の「身」壇城を象徴することは、「身体」部位と「種子」字によって人身が有する「種子」性能の生命力を体现して、生命を育む。つまり生命の源となる哲理である。また、造形された仏教の「輪廻」世界は、人々に因縁の因業、輪廻の流転を認識させ、見抜かせた。さらに、その寓意には特色があり、それぞれの種子文字で表される色や符号イメージは六輪廻道を表す。その意味は、符号の意義でもあり、「身体」部位および異なる色の「種子」字により発出された色彩の光芒は「六道」因果の地を普く照らし、「六道」の衆生有情がそれぞれに生じさせた業の種子や因果の苦を一つに集め、最終的には循環をして、空明見智にして平等にいたり、それにより六道輪廻から解脱するのである。

よって、人の「身体」は「須弥」三千大千世界の象徴であるだけでなく、「六道」の符号やイメージでもあり、いずれもチベット文化や蔵伝仏教の宗教精神や人文の教化と深い関係があり、人の「身体」認識および人の生命価値の重要性、思想や思惟智慧における独自性を体现している。また、「身体」を用いる表現方法によりつくられた「身」曼荼羅や「身」壇城は、世俗伝統観念において明確に異なる二つの世界—「須弥」と「六道」—を示す。修行者からすると、「身体」の符号イメージによって、人を治める「我執」の上妙の方法でもある。「身」壇城または曼荼羅によるこうした独自のイメージや表現方法は、仏教の「無我」義理思想と人文精神を緊密に結びつけ、自己の説教を創り出し、そこから「身体」の人文価値や意義を顕著にさせるのである。

三、「身体」の礼儀と実践

チベット文化の伝統において、「身体」に多元的符号イメージの意義を付与する根源的意味は、現実生活において「身体」および生命がもとより供える内在的智慧やエネルギーを呼び覚まし実践させ、「身体」や生命の価値的意義を悟らせることで、意識エネルギーや思惟智慧の次元を高め、多次元、多方面から「身体」の異なる意義や礼儀、行儀を表現し、人の「身体」形成による人類文明や礼儀を示すのである。

上述したように、大宇宙、小宇宙は東方文明の一つの概念である。そして大宇宙、小宇宙の生命の元素や根本は「五大種」、つまり虚空、土、水、火、風である。「五大種」とは、宇宙万物や生命の根源であり、人身の「行蘊（五蘊）」を構成する生命の元素や根源でもある。宇宙本体に対する瑪久拉仲の解釈では、「五大種」の「風」は、自然の大いなる運動であり、本性は「動」、万物や一切の根源である。「水」は霧や波の本性、一切を集める。「火」は熱や温かみの本性、一切を成熟させる。「土」は堅硬の本性、一切が依拠する所で、宇宙万物はここから作られた。この説明によると、様々な条件に依拠して成立していない事物は存在せず、互いに「縁起法」によって成り立っている。しかし、注意が必要な点として、瑪久拉仲の宇宙観での「風」は自然の大運動であり、本性は動、万物や一切の根源である、という考えは、西洋哲学の「水は万物の起源」という考えと異なる。西洋中楽は古代ギリシャのミレトス学派に由来し、タレス（Thales of Miledus, 活動時期は紀元580年頃）により「水は万物の起源」と提唱され、世界観の根本の考えとなっている。これは東西哲学における異なる宇宙観である。

小宇宙の人身の「行蘊」について言えば、「五大種の「土」は「依る」、「水」は「聚る」、「火」は「熟」、「風」は「動」、「空」は「開」であり、これらが集り人体の「行蘊」を為している。そして「土」は「水」に溶け込み、「火」は「風」に溶け込み、「風」は「空」に溶け込み、「空」は「見智」に随う。「五大種」は因縁と集合した因果の発生消滅の中にあり、互いに融和し干渉し、合して一となり、完全に統一された生命「行蘊」となり、宇宙と我を一とし、万物と我を一とし、種々の因縁を和合せ現実の存在を成す。そして個体として現れ、独立した活動をして、ネットのように結びつくことで、「関係」の存在を示すのである。

こうした深奥な哲理や含意に基づき、「五大種」が「身体」に寄寓して行う礼儀や行儀もまた非常に神秘的である。こうした礼儀はある定型化された行儀に基づき完全なる個人を完成させ、「五大種」と「身体」の関係の脈絡において体現される。例えば覚域派の教法儀軌における「五大種」の「身体」に関する行儀は次の通りである。

「風」は、「心際」から発出された種子字「雅（ya ṃ）」から生まれ、「風」から発出された種子字「若（ra ṃ）」は「火」を生み、「心際」が発出した種子字「唵、阿、吽」三時は光芒を放ち「風」を起こし、「風」が盛んに吹き「火」が生まれ、「火」は身体骨肉などの色法を溶化させ甘露となす。「心際」から発出された種子字「堪（kha ṃ）」は流れ落ち「水」となり、衆生有情の一切の罪惡を浄化し、仏の身・語・意を招き入れ智慧の甘露へと浸透させる。紅・白・藍の三色の光芒に化した

甘露の海では、海中から蒸気がわき上がり、蒸気は万物へと化す。そして各種の供物となり「虚空」界を満たし、汁液は百味の甘露となる。この本性が「無漏」の甘露である。甘露の沈殿物は化成しても尽きることのない様々な「妙欲」であり、根本上師や傳承上師の「云之供品」として、さらに四續部本尊の外・中・密に供えられる。さらに勇士と空行母の「福田資具供」として、守護神と護法神を「満足所縁供」させ、天神怙主（護法神）の「歡喜資具供」として因縁や宿債務の魔の「妙欲供」を阻害し、三千地方神祇の「薰香桑煙供」、「魯」神地祇善類の「藥供」、天龍鬼惡魔類の「血肉供」、六道羽狀衆生の「如意供」であり、これを奉る。これにより歡喜が起こり菩提心が発起し、仇恨は化解し、因業は浄化され衆生有情は救済され解脱ができる。⁶

「五大種」と「身体」構造の礼儀は、我々にこのような宇宙緒法則を示す。土、水、火、風、空の「五大種」は宇宙本体の根源を構成しており、人体「行蘊」の生命の元素も構成する。人体の「行蘊」は土、水、火、風、空の「五大種」に依り三千大千世界の衆生有情が求める「万物」を与える。それは雲や海のようにであり、之を用いるも竭きず、之を取るも尽きない。故に有情衆生は満足し喜び、菩提心を発起するので、冤罪宿業が取り除かれ大いなる解脱を得るのである。まさに「当人同士の結びつきの行為や儀式があり、それにより生じたものが実践されてのみ、神話は解釈できる」のである。⁷同じ理由により、「身体」行持に託された「五大種」の礼儀や行儀は、全て礼儀の背後にある道理や思想であり、「身体」の礼儀に従い実践される。それは「身体」の象徴符号をも含む内在する思想であり、「身体」に従い表現や実践される礼儀である。

よって、「身体」礼儀の表現や実践は、自己が表現する道理の学理と思想に関連しており、「身体」には様々な意義が生じる。例えば、「五部空行」の行儀では、「觀境」より自己の「身体」を「五部空行」へと牽引し、その礼儀を実践する。仏教では、「我」は色、受、想、行、知の「五蘊」からなる。この意味において、「我」は龍樹菩薩の言う「衆縁所生法、是即無自性。」であり、『心経』に述べる「照見五蘊皆空」であり、さらに『華嚴経』では「色如聚沫、受如水泡、想如野馬、行如芭蕉、識如幻。」である。よって「身体」と「五蘊 (phung lang རྒྱལ་ལང་)」⁸、つまり色、受、想、行、識は結びついており、イメージとしての「五蘊」の「身体」符号や礼儀を構成する。そして、由来となる因業と合することで、「諸法無我」の仏法義理を互いに説明し、イメージとしての「五蘊」の清浄なる儀礼を実践するのである。

「五蘊」を演繹して「五大（土、水、火、風、空）」とすれば、イメージの「蘊体五元素」の「身体」礼儀を構成することもできる。その中でも「土」大は、「骨肉」の色身肉体である。「水」大は、体内を流動する液体の「血」である。「火」大は、体内に生じる熱の「暖」。「風」大は、呼吸の気流「氣」。「空」大は、菩提自性を精華させる、つまり「菩提五精華」である。これらは全て我々が表層的に認知している「肉体」または「身体」が「五大種」から形成されており、「無我」の義理および生命形成の内在的意義を示している。よって、「身体」の象徴する符号や礼儀は自己の特殊なイメージや多くの意義に属する。

現在のチベット族地域で実施される「天葬」は、その根源は覺域派教法「以身為飼」の捨身供養、

⁶ 徳吉卓瑪『藏伝仏教覺域派通論：一個藏族女性創立的宗派』、中国藏学出版社2014年、第183頁。

⁷ 注釈は空欄（訳者注）

布施の理論や思想である。これは「身体」イメージの符号と礼儀を付して実践した結果である。また、人体の生命に最も浸透した体悟と実践経験でもある。そして、人類社会の実践の偉大な成果であり、仏教の「無我」の智慧と「慈悲利他」精神や高尚な人格の境界をより一層昇華させたものである。つまり、「身体」イメージの符号および礼儀の実践は、内心で自己「身体」の経路を体悟し、より深い自己の「身体」理解や認知を助け、人類生命の価値的意義を表現し実現するのである。

以上、チベット文化の伝統、藏伝仏教における「身体」のイメージ符号と礼儀の相関性について、万物の相互条件、相互内容、相互関連する学理および教法の道理、一切の事物は「関係」の存在にあり、人と自然世界および人自身の内在関係と思惟智慧を示すことを述べてきて。「身体」によって作られた曼荼羅、「六道」符号イメージなどは、いずれも「身体」が演繹されたものであり、心態を整え、人格や境界の法を修養し、「身体」から「執着」、ひいては「空性」の智慧を解脱させる。これは表面的「身体」だけの表現ではない。よって、「身体」は万物の依代とエネルギーの源泉となり、また、「身体」のイメージ符号と礼儀が結びついたネットワークは、「関係」の存在を表す。

当然、「身体」のイメージ符号には礼儀と実践が用いられる。換言すれば、自己の「身体」をイメージ符号により無量へと展開していき、巧妙に礼儀を用いその価値の内容や意義を表すことで、心身を修行・修養するという目的に達する。よって、「身体」のこうしたイメージ符号と道理は方法論上に存在し、その境界には実践の次第や法則が存在する。いかに智慧の心霊体験を用いた境界であろうと、現実生活で実践されるべき礼儀なのである。つまり、「身体」のイメージ符号はいずれも境界の中に体现され、礼儀に依って実行され、これを含む深奥な仏法理論によって、「身体」の功用や価値の意義が明らかにされる。

以上より、「身体」は我々の表面的知識にある「肉体」であるだけでなく、「身体」から演繹されたイメージ符号と礼儀の表現形態である。さらにここで述べてきた内容に限られるものでもない。

「身体」のイメージ符号と礼儀は一つの実践行儀として、現実世界に根付いており、その形態は独自で多様であり、内には深奥なる哲理が含まれる。文化的視野、または精神的気質に限らず、「身体」が作るイメージ符号や礼儀は、「身体」本体の独自の領域が十分に示されており、さらに特別な方法で「身体」の価値機能や文化形態を表現している。それにより人々に宗教的に内在する精神の新たな境界、つまり東方文明における独自性を提供するのである。

朝鲜时代士族日常生活的儒教仪礼化形态

朴钟天

高丽大学 民族文化研究院 教授

一、前言

凡俗的日常生活将如何成为充满价值和意义的生活？当普通、平凡的“俗”（the profane）变化为有区别的、圣洁的“圣”（the sacred），即产生质变时日常生活将会圣化。神圣的拉丁语词源“sacer”原具有“区分”的含义。当一事物与其他事物有质的区别是神圣的，而没有区别是庸俗的。因此，日常生活的圣化是通过区别于普通、平凡行为的特定实践来体现。

这种实践是日常行为与特定的环境(context)紧密结合，并与其他行为有质的区别而形成的，其称之为“仪礼”（ritual）。仪礼行为(ritual behavior)之所以神圣，是因为它与一般行为有所区别。仪礼的定义因观点不同而多样，¹但仪礼行为是区别于一般行为的独特方式的行为，大体上是在特定场所或特定时间进行，存在适当的定形化、结构化、标准化，并通过其实践体现象征性的意义和价值。²因此，可以将仪礼定义为一种有别于日常行为，赋予参与者象征价值和意义的神圣的行为。

然而，将使某些行为变为有别于一般行为的仪礼，以及通过差异化实践体现特定价值的行为，叫做仪礼化。³仪礼化大体上由反复、定型化的行为构成，朝鲜时代士族根据性理学理念接受《小学》的规范模式，在时间、空间、人间的特定仪礼环境中反复进行定型化的实践，展现了将日常生活仪礼化的儒教文化的独特面貌。根据特定的时间、地点、关系，将特定的行为定型化，通过反复实践体现了儒教价值，并据此实现了日常生活的圣化。

本文通过探讨朝鲜时代士族在时间、空间、人间的层面上使日常生活仪礼化的几种重要形态，试图查明圣化日常生活的朝鲜时代儒教文化的性质。特别是在时间层面上，通过《小学》的仪礼化实践，分析儒教价值的内在化形态，同时分析日课的时间性仪礼化的形态；在空间层面上，通过书院·书塾的讲会中形成的箴铭的诵读以及象征性礼节，探索空间性仪礼化的形态；最后在人间层面上，主要是通过与家人设立相关的家礼实践，来讲述祭祀或读书等仪礼化实践对先亲和先师的虔诚意识的无意识深化形态。

¹ 关于“仪礼”的多种定义及性质，参见：Jan A. M. Snoek, “Defining ‘Rituals’”, in *Theorizing Rituals: Classical Topics, Theoretical Approaches, Analytical Concepts*, eds. by Jens Kreinath, Jan Snoek and Michael Stausberg (Leiden: Brill, 2006), pp.10-14

² Ibid., p.13.

³ 关于“仪礼化”（ritualization），参见：Catherine Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions* (New York: Oxford University Press, 1997), pp.80-81. Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice* (New York: Oxford University Press, 1992), pp.ix, 8, 75-76, 81-82, 98

二、日常生活的时间性仪礼化： 《小学》的仪礼化实践与日课的仪礼化

1) 《小学》的接受和律身制行的仪礼化实践

朝鲜时代的士族们反复实践《小学》中作为模范所提出的规范行为，深刻地内在化了性理学价值。于是，编纂和发行多种注释书、翻译书、研究书等书籍，在东亚儒教文化圈中十分突出、集中地研究了《小学》，⁴查阅朝鲜时代文集的行状或遗事，可见大部分以《小学》的学习为基础的修养和实践。

这种局面始于15世纪下半叶的寒暄堂·金宏弼（1454-1504）。据李楨编纂的《景贤录》记载，金宏弼被称为“小学童子”，根据《小学》的规范，践行严于律己。其平居，读诵《小学》，则起手不释，日诵小学·大学书，以为规模，探赜六经，力持诚敬，以存养省察为体，齐治平为用，期至大圣闾域。平居，鸡初鸣，必栉盥整衣冠，先拜家庙，次省大夫人。出就书斋，危坐如泥塑人，引学者，讲论治心要领，语少者下学工夫，长者以义理谆谆息。及昏定，如仪。夜深，讲论而罢，如是三十余载。⁵

金宏弼将《小学》深深地扎根于心底，平生从早到晚一贯性的实施仪礼化实践，便这种操行成为了朝鲜时代儒生们必须遵循的典范。⁶尤其是律身制行的仪礼化实践，在时间层面上明显体现了反复定型化日课的现象。早晨早起盥栉衣带，并不是卫生上的清洁问题，而是通过洗净，整洁身心，通过整理衣冠的修身斋戒，开始新一天的仪礼性实践。接着通过拜谒祖先的谒庙以及向在世的父母问安，确认了祖先-父母-我-后代的形式继承的血缘纽带和传承，重新回顾了人伦的时间上的连续性。另外，像塑像一样跪着学习、教育的端正姿势和节制的身姿自然会让人产生虔诚之心。

另一方面，从金宏弼的事例中可以看出，律身制行的仪礼化实践，从整洁身体开始，通过心仪的敬重，不仅可以扩展至存养省察的修身，还可以扩展至齐家治国平天下的治人。实际上，《击蒙要诀》详尽地记述了16世纪的栗谷·李珥（1536-1584）通过“修己治人”，虔诚地管理自己身心的修身为起，以事亲为基础，扩大至家族，并发展为治人的情况，其为如下。

“每日未明而起，盥栉衣带，就父母寝所，下气怡声，问燠寒安否。昏则诣寝所，定其褥席，察其温凉。日间侍奉，常愉色婉容，应对恭敬，左右就养，极尽其诚。出入，必拜辞拜谒。”⁷

李珥为了实现敬与诚，进一步扩大修身领域，将面部表情、声调、对话态度、举止姿态等方面进行仪礼化，并以父母为中心的家庭关系，扩展至社会关系。其通过“矫气质”强调自发更新文化习俗的重

⁴ 关于朝鲜时代《小学》的接受与普及以及注释书、翻译书的编纂等，参见：정호훈, 《소학-주석과 번역》，(서울: 소명출판, 2014)

⁵ 李楨, 《景贤录》卷上, 〈叙述〉, p. 9b. “平居必冠带，人定然后就寝。鸡鸣，则起手不释...小学。”

李楨, 《景贤录》卷上, 〈(寒暄堂金先生)行状〉, 8b. “日诵小学·大学书，以为规模，探赜六经，力持诚敬，以存养省察为体，齐治平为用，期至大圣闾域。平居，鸡初鸣，必栉盥整衣冠，先拜家庙，次省大夫人。出就书斋，危坐如泥塑人，引学者，讲论治心要领，语少者下学工夫，长者以义理谆谆息。及昏定，如仪。夜深，讲论而罢，如是三十余载。”

⁶ 정경주, 「한훤당 김굉필 도학의 전승 양상」, 『영남학』 22권0호 (경북대학교 영남문화연구원, 2012), pp. 15-19.

⁷ 李珥, 《击蒙要诀》，〈事亲章第5〉.

要性、主体进行实践的自主能动性，据此系统地构建“心→身→家庭→社会”的礼教文化，试图将日常生活变得神圣化。⁸

这种局面在朝鲜后期不仅被广泛继承，而且被更加深化。例如，18世纪后期湖南少论的代表性儒学家李穀敬（1704-1778）也是从早到晚诚实虔诚地圣化生活，体现“持身制行”的仪礼化生活的模范事例。他通过严格的自我纪律和款待照顾他人的实践，引起了一家和乡村的共鸣与感动，实现了扩张“善”的礼教。于是，其便被誉为每天与祖上和圣人见面的仪礼开始，生腰而坐，以虔诚的姿态监视自己，以至诚关怀他人的“长德君子”。

“平居早起，冠带谒庙，家奉圣像，朔望亦如之。退座书室，敬对方册，钦钦如也。处家严而有礼，接人恭而好义，亲戚乡党莫不以长德君子称焉。”⁹

“每晨必束带谒庙，退则生腰而坐，敬对方册，厌倦之色未或暂形。家奉夫子真像，即师门所传授者，而月朔瞻拜，以伸羹墙之慕。门庑以雍睦为范，子姓以谨筋为律，里闾多观化。冬月，路傍见冻飢解挽者，出橐金与行衾，使之调护。旅店见偷儿，入室，至诚开谕，卒为良善，若王彦方之化。…此其持身制行之槩也。”¹⁰

随着《家礼》的普及，建立家庙的朝鲜士族们通过家庙意识到作为生活的根源—祖先的神，正如早晚向父母问安一样，每朝、每季、每月初一、每十五、每特定时候，都会对家庙神主进行仪礼，每次外出或遇有大事谒告于祖庙，从此家庙成为了圣化生活的仪礼性中心空间。李穀敬晨起后，整理好衣冠，不仅通过可以反复想起自身存在的生物学根源的谒庙和问安来虔诚地开始一天，亦每月朔望之时，奉审并祭拜在家的存在的文化根源—孔子的真像或圣像。如果说每天早上的家庙、谒庙是传承家统的仪礼，那么每月初一和十五奉审及祭拜孔子像则是唤起道统的仪礼。因此，家庙谒庙和孔子像的奉审与祭拜的周期性反复，可以说是反复回想作为生物生存根源的祖先和文化生存根源的师父，从而圣化日常生活的一种仪礼化的实践。

2) 为性理学修养学习所采取的日课的仪礼化形态

在朝鲜时代日常生活的时间性仪礼化中，更为重要的是为性理学的修养学习所采取的日课的仪礼化的形态。世界宗教的时间性仪礼化中，存在由象征性仪礼转变为时间性仪礼化的情况¹¹：例如，由于丧失了耶路撒冷圣殿这一神圣的圣所，再也无法进行曾经在此地进行过的仪礼，于是每年定期纪念犹太教或基督教会年历中的逾越节、复活节、圣谕节等宗教上重要事件发生过的日子。也存在像伊斯兰五功（arkān al-dīn），每天在日出前、中午、下午4时左右、日落后、睡觉前定期的进行5次祈祷、像拉赫

⁸ 박종천, 「일상의 성화를 위한 유교적 의례화: 율곡 이이의 예학적 구상」, 「유학연구」 31호(충남대학교 유학연구소, 2014)

⁹ 李穀敬, 《桐冈遗稿附录》, 〈墓碣铭(林志洙撰)〉, 19a.

¹⁰ 李穀敬, 《桐冈遗稿附录》, 〈墓志铭(柳凤熙撰)〉, 22ab.

¹¹ Jonathan Z. Smith, *Relating Religion: Essays in the Study of Religion* (Chicago: University of Chicago Press, 2004), p. 19; 详细说明, 参见: Jonathan Z. Smith, *To Take Place: Toward Theory in Ritual* (Chicago: University of Chicago Press, 1987)

（Ṣalāh）一样每天固定时间进行特定仪礼的情况。

朝鲜时代士族们遵循每年特定的节气举行的岁时风俗，但在朝鲜后期，将一天以12个时间为单位分节后，为了性理学的修养学习，更周密地实施了日课的仪礼化。代表性的事例有顺庵·安鼎福（1712-1791）的《下学指南（1784）》〈日用篇〉、道山·尹最植的《日用指诀（1880）》以及崔东翼（1868-1912）的《斋居日用25首》等，其为以一天按12时辰分类的日课来构成的每日指南。¹²包含日课的时间性仪礼化的此类书籍，从18世纪一直扩散到了20世纪。

据推测，朝鲜后期按12时辰分类的日课，是受到了明朝程羽文（1644-1722）的《清闲供》〈二六课〉的影响。〈二六课〉反映了以雄厚的经济实力为基础，享有多样、新颖的意趣的明代江南地区的消费文化，其在思想上以杨朱（约公元前395—约公元前335）的“全性保真”理论为基础，讲述了每天分类于12个时间段，享受清雅的文化兴趣，实现养生休息和增进健康的清福的内容。¹³实际上，在〈二六课〉中，为了实现清福的享乐与养生，每隔一段时间就烧香清心；以调息开始一天，以晚上的坐姿结束一天；在睡梦中，进行叩齿和导引等，突出了道教的养生方法，阅读的书目也并非儒教经典或性理书，除了解时务的历史书外，都是正如《楞严经》《南华经》《周易》等，均为与佛教、道教、儒教的养生论修行相关联的书籍。¹⁴

时间	一日课业
辰	夙兴，整衣襟，坐明窗中，调息受天气。进白汤一瓿，勿饮茶。栉发白余篇，使疏风，清火明目，去脑中热。盥漱毕，早餐，宜粥，宜淡素。饱，徐行百步，以手摩腹，令速下食。天气者，亥子以来真气也，静而清，喧而浊，故天气至巳午而微矣。
巳	读书，或《楞严》或《南华》、或易一卦。循序，勿泛滥、勿妄想、勿聚谈。了大义知止，勿积疑。倦即闭目，咽津数十口。见宾客，寡言以养气。
午	坐香，一线毕，经行，使神气安顿。始饭，用素汤，当饥而食，未饱先止，茶涤口腻，漱去乃饮。多行步，小坐勿促。胸中闷，则默呵气二三口。凡饮食之节，减满受虚，故当饥节其满，未饱留其虚。
未	猎史，看古人大局，穷事理，浏览时务。事来须应过，物来须识破。勿昼卧，无事无物不妨事物之来，涉猎流览，都是妙明生趣，读书人日用不知。
申	朗诵古人得意文一二篇，引满数酌，勿多饮令昏志。或吟名人诗数首，弄笔仿古帖，倦即止。吟诵浮白，以王真气，亦是张颠草书被酒入圣时也。
酉	坐香一线，动静如意。晚餐宜早，课儿子一日程，如法即止。小饮勿沉醉，陶然。热水濯足，降火除湿，暮漱涤一日饮食之毒。
戌	灯夜默坐，勿多思、勿多阅。多思伤心，多阅伤目。坐勿过二更，须安睡以培元气。卧必侧身，屈上一足，先睡心，后睡眠，睡心是止法，睡眠是观法
亥子	亥末子初，婴始孩也。一身元气，于焉发陈。当其机候，起坐拥衾，虚心静伫，无为而行。约香一线，固其命门。精神日余，元气久盈。醒而行之，虽老而长存也。

¹² 조현철, 「《日用指訣》에 나타난 조선 후기 선비의 일상」, 『횡단인문학7』(숙명인문학연구소, 2021)

¹³ 刘廷乾, 《清闲供》: 明季文人的乡愿生活观及其保真意识, 贵州文史丛刊1期(上海师范大学, 2007), pp. 15-20

¹⁴ 程羽文, 《清闲供》〈二六課〉.

丑寅	丑寅间，精气发生时也。勿酣睡，静守，令精住其宅。或转侧卧如弓，气亦周流不漏泄，如勾萌不坼迎生气也。
卯	醒见晨光，披衣坐床。叩齿三百，转动两肩。调其筋骨，以和阴阳。振衣下榻，俾勿滥觞。

表1. 《清闲供》〈二六课〉的日课表

另外，19世纪徐有矩（1764-1845），李圭景（1788-1863）等朝鲜少数实学家在《怡云志》〈燕闲功课〉，《五洲衍文长笺散稿》〈四时十二时清趣辨证说〉等类书中纹丝不动地接受了〈二六课〉的内容，¹⁵ 朝鲜后期占绝对多数的主流性理学家只接受了把日课分成12时辰的实践，与文化志趣的享受或养生论的健康等内容无关，一贯进行性理学的修养和实践。如果说〈二六课〉是志趣和养生的时间性仪礼化，那么朝鲜后期的一日指南书可以说是修养学习的时间性仪礼化。

实际上，朝鲜后期性理学者的每日指南书大体上都是“夙兴，整衣襟，适父母之所晨省，家庙谒庙”等，继承以及深化了金宏弼之后定型化的早晨作息，而且都是以时间为单位适当的实践与学习“礼”，追求维持虔诚身心的仪礼化。特别是1880年在岭南的道山书堂发行的《日用指诀》，以修养为中心，以十二时辰为分界，充分表现了性理学者的日课学习。¹⁶

《日用指诀》继承了以凌晨问安、盥栉衣冠、家庙谒庙、静坐读书开始的律身制行的传统，并将其按照时间进行分节和深化。总体来看，《日用指诀》以第一章味爽的“立志敬身”，第二章日出的“读书穷理”，第三章食时的“存养省察”，第四章禺中的“充治扩充”，第五章日中的“博学文章”，第六章日昃的“斥异端”，第七章日晡的“观圣贤”，第八章日入的“正家”，第九章黄昏的“处世”，第十章人定的“定力之要”，第十一章夜半的“梦寐之验”，第十二章鸡鸣的“新之效”等内容来构成，其分别相当于立志，穷理，操心，主敬，博学，审问，慎思，明辨，迁善，笃行，谨笃，戒慎。¹⁷简而言之，朝鲜后期一日指南书可以说是性理学修养和实践的时间性仪礼化。

时间	一日课业
味爽[寅时]	①寅时乃兴 ②盥栉衣冠 ③适父母之所晨省 ④诣祠堂，晨谒 ⑤招家众，整理事务 ⑥就书室，静坐读书
日出[卯时]	①整衣冠，更进父母之所拜谒 ②退而课授子弟书 ③乃终朝读书
食时[辰时]	①更进父母之所馈饌 ②与家众分坐而食 ③退而看书 ④课子弟读书 ⑤有同志，则会讲 ⑥或出入报谒
禺中[巳时]	①勅子弟读书，己亦坚坐读书，不为外物所胜 ②人或来见，必整卷册子，与话 ③有宾，则以礼延接 ④有事，则以理措处 ⑤应接才了，旋即对书
日中[午时]	①更进父母之所省候 ②检视童仆所任事 ③检视子弟所读书 ④或会友，相与规惊 ⑤玩阅经史子集 ⑥或修谢知旧书疏
日昃[未时]	①久坐读书，神气困乏，即静坐涵养 ②有时游玩陶畅 ③或讲礼 ④或诵诗 ⑤或写字 ⑥或习算

¹⁵ 徐有矩，《林园经济志》卷5，《怡云志》卷8，〈燕闲功课〉，〈二六课〉；李圭景，《五洲衍文长笺散》，〈四时十二时清趣辨证说〉。

¹⁶ 尹最植，《日用指诀》〈序〉。“学者日用十二时，无时无工夫，须一一点检过，方不间断，最植为学不力，不能无间断，兹述前言往行，写一节目，以自课云。”

¹⁷ 윤성호, 「선비의 일과 공부: 《일용지결》을 중심으로」, 『한국교육사학』 41-3 (한국교육사학회, 2019), p. 31

日晡[申时]	①徐读玩味，优游自得 ②常须爱养精力，毋致疾患 ③夕食告具，更进父母之所馈饌，食则退 ④少顷命子弟诵所读书
日入[酉时]	①更进父母之所昏定 ②拜辞而退 ③课问家衆所任事 ④讲论子弟所读疑义
黄昏[戌时]	①持烛巡视家内 ②明灯而坐，置簿记事略略记录 ③令子弟温理读书，已亦不倦 ④读书讫，即静养本源 ⑤或潜思疑义 ⑥或裁事务
人定[亥时]	①解衣冠，就寝 ②循省当日所行事 ③闭目稳睡 ④或值疾风迅雷甚雨，则必兴 ⑤或有自外急呼者，则徐徐起答
夜半[子时]	①安寝牢睡 ②或有觉时，不作忘念
鸡鸣[丑时]	①鸡鸣而寝提醒此心 ②或省旧愆 ③或袖新得 ④本既立矣，味爽乃兴

表2. 《日用指诀》的日课表

三、日常生活的空间性仪礼化

讲会的象征性讲学礼节与箴铭的诵读

1) 讲会的象征性讲学空间构成与仪礼化的礼节

朝鲜时代，除了首尔的成均馆和地方被称为“乡校”的国立学校之外，还设有叫“书院”的地方私立学校，这些学校为被称为“文庙大成殿”或“祠堂”的先贤祭享空间、称“明伦堂”或“讲堂”的学生教育空间、包括东斋和西斋在内的寄宿空间以及其他游乐空间等来组成。这些正式教育机构具备祭享空间，另外也有释奠或享祀的正式祭祀仪礼。但是，乡村私营的书塾、书斋、书堂等教育机构却没有这样的祭享空间。但无论是乡校、书院，还是书塾、书斋、书堂，随着讲学活动的开展，随之而来的讲学仪礼也越来越活跃，而且越到朝鲜后期，这种讲学仪礼也越来越强化及深化。特别是为讲学活动而正式聚集的讲会，以教育空间为中心，显著地进行了包括讲长、塾师与诸生之间或诸生相互间的位置安排以及特定行为的实践等讲学活动的仪礼化。

如果说讲学的标志性空间构成是教育空间的空间性仪礼化，那么在此空间作用的礼节的仪礼化实践可以说是人际关系的仪礼化。朝鲜后期书院和书塾的空间仪礼化程度根据地区、学派、家族和运营主体的方针而多样，但可以肯定的是，书院等教育空间是通过对先贤的享祀，周期性地回想先贤们所体现的儒教价值等来实现内在化的教育-仪礼的中心。因此可以说，供奉先贤的祠堂和讲堂在仪礼与教育方面起到了一种“巨石脸”的作用。

实际上，包括书院在内的教育空间，实行了每月朔望日之时的朔望焚香礼、每年正月初五的正谒礼、清明的墓祭等多种先贤祭祀，但岭南南人与畿湖西人之间，在仪礼化形态上存在一定的差异。¹⁸岭南地区的南人系书院在享祭时，进行斋戒、实施敬读的仪礼化。特别是，依次敬读《白鹿洞书院规》、《四勿箴》、《敬斋箴》、《心箴》、《夙兴夜寐箴》，在享祀中朗读祝文后又朗诵《道东曲》。于是，南人系书院的先河绍修书院，在享祀前三天斋戒期间实践敬读，在行礼中朗诵了乐章。与此相比，西人系书院在朔望焚香礼时具有进行讲会的特点，也有像鲁冈书院一样，在讲会的后半部分或结束焚香礼后，

¹⁸ 以下叙述中关于南人系和西人系的差异，参见：임근실, 「조선시대 서원의 향사의례에 대한 특징과 의미-남인계·서인계 서원을 중심으로-」, 『한국서원학보』 11 (한국서원학회, 2020)

朗诵以《白鹿洞规》为首的学规的倾向。

但除书院享祀外，在教育空间所进行的，像居斋或讲会一样的讲学活动也明确体现了仪礼化实践的面貌。在朝鲜书院、书塾或书堂等地，居斋、讲会、通读时儒生们的日课为，大致以晨起，饭前读书，相互揖礼，早餐，敬读，谒庙，个别读书/通读/制述，归家时应讲或背诵，罢斋时酬唱诗、乡射礼或乡饮酒礼等的顺序依次进行。¹⁹闻鸡鸣即起盥栉，整衣冠，静坐读书，去食堂相互揖礼后享用早餐，饭后诸生倾听曹司敬读《白鹿洞规》，《伊山院规》，《学校模范》，《隐屏精舍学规》等，据书院敬读各不相同的学规或规范。岭南的南仁系书院主要将朱子的《白鹿洞规》和退溪·李滉（1501-1570）的《伊山院规》作为敬读的文本，而西人系书院则大多选择朱子的《白鹿洞规》和栗谷·李格的《学校模式》、《隐蔽精舍学规》等学规作为敬读的文本。敬读结束后，在祠堂举行谒庙，此后在书房进行读书或通读，为了检验其成果，实行了临讲或背讲。结束讲会或居斋时，实行了酬唱诗、乡射礼或乡饮礼等仪礼。

这种仪礼化形态与基督教的礼拜相似。就像在基督教礼拜中从背诵信仰信条的使徒信经、诵读教读文，到祈祷、说教、赞扬等过程，以及最后以主祷文结束礼拜后，再与圣徒交际一样，书院和书塾的讲学仪礼也是相互揖礼后，朗诵像《白鹿洞规》、《伊山院规》、《学校规范》一样设定儒教信念、学习方向和目标的学规或规范的敬读，经谒庙与读书、通读，以互赠诗歌或饮酒的仪礼结束。在书院或书斋等举行的讲会上，如果说敬读相当于基督教礼拜中的使徒信经或教读文，那么谒庙可与基督教祈祷相媲美，读书、通读则与基督教礼拜的说教，首唱诗、乡事礼、享饮酒礼等相当于基督教圣徒的交际。

特别是这种讲会的仪礼化形态随着时间的推移而得到了进一步的加强和深化。例如，生活在朝鲜末期到大韩帝国（1897-1910）之间的庆州儒学家紫峯·郑锡祐（1840-1906）的《讲会庭揖礼图》和《笏记》，为教育空间的象征性空间构成及讲会仪节仪礼化程度高度极大化的事例，因此值得关注。1882年，郑锡祐为了参加别考前往汉阳途中，听到怪疾流行的消息后，放弃科举，在家乡教育乡邻的儿童，其外作为宾客参与乡饮酒礼的活动等，对于讲会的礼进行研究并主动引导乡村士族。²⁰郑锡祐所提出的《讲会庭揖礼图》和诸生们多次习行的《笏记》内容为如下。²¹

¹⁹ 김자운, 「조선 서원의 강학 의례와 교육적 의미」, 『민족문화논총』 76 (영남대학교 민족문화연구소, 2020), pp. 307-310

²⁰ 郑锡祐, 《紫峰集》卷6, <遗事>, 34a.

²¹ 郑锡祐, 《紫峰集》卷3, <笏记>, 15b-16b.

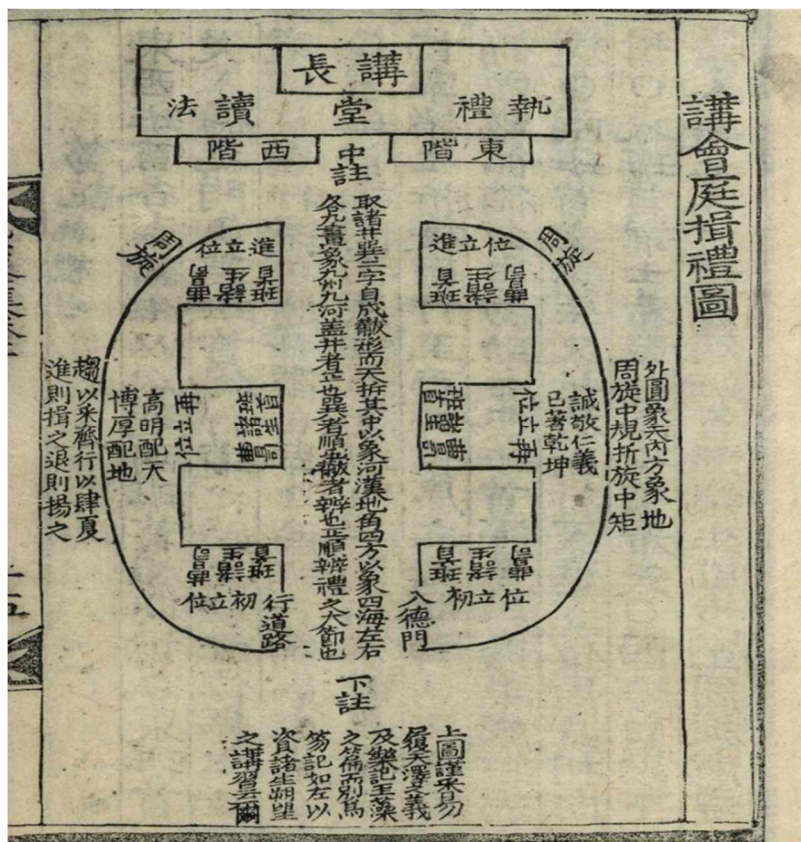


图1 .「讲会庭揖礼图」

1. 东班和西班的班首分别带领诸生依次前进，两班的班首相向行揖礼。
2. 东班首从入德门，西班牙首从行道路，依次以初立位站立。
3. 东班的班首吟诵“行远自迩，升高自卑。”
4. 西班牙的班首吟诵“勛率以正”。
5. 东班的班首吟诵圈内的东注“诚敬仁义，已着乾坤。”²²
6. 西班牙的班首吟诵圈内的西注“高明配天，博厚配地。”²³
7. 两班的班师带领诸生，折旋后走到再立位，依次站立，相向行揖礼。
8. 东班的班首吟诵“勉勉循循，勿忘勿助。”
9. 西班牙的班首吟诵“盈科而进，成章而达。”
10. 两班的班首带领诸生，再次折旋至进立位，相向行揖礼。
11. 东班的班首吟诵“士希贤，贤希圣，圣希天。”
12. 西班牙的班首吟诵“下学人事，上达天理。”
13. 两班的班首带领诸生引步，走向周旋处，再次相向行揖礼。
14. 东班的班首吟诵圈外的东注。
15. 西班牙的班首吟诵圈外的西注。
16. 两班的班首带领诸生，周旋至初立位，相向行揖礼。
17. 东班的班首吟诵“天理人事，同条共贯。”
18. 西班牙的班首吟诵“君子遵道而行，半途而废，吾不能已矣。”

²² 郑锡祐，《紫峰集》卷3，〈讲会庭揖礼图〉，15a. “诚敬仁义，已着乾坤。”

²³ 郑锡祐，《紫峰集》卷，〈讲会庭揖礼图〉，15a. “高明配天，博厚配地。”

19. 两班的班首带领诸生，如前折旋而行，至再立位，相向行揖礼。
20. 东班的班首吟诵“以友辅仁，以善相观。”
21. 西班的班首吟诵“子曰，终日不息，终夜不寐，以思无益，不如学也。”
22. 两班的班首带领诸生，再次折旋而行，到达进立位，依次站立。
23. 讲长、班首、诸生，皆相向行揖礼。
24. 读法吟诵“白鹿洞规，吕氏乡约。”
25. 东班的班首吟诵“为山九仞，功亏一篑。”
26. 西班的班首吟诵“百尺竿头，进取一步。”
27. 两班的班首带领诸生，依次升堂，东西班则立。
28. 东班的班首吟诵《论语》的〈九思〉。
29. 西班的班首吟诵《礼记》的〈九容〉。接着求开讲。

郑锡祐的《讲会庭揖礼图》²⁴和《笏记》结合了《周易》中的卦象和《礼记》中的仪节，使仪礼空间象征性地仪礼化，同时作为表现人际关系的秩序、使儒教价值内在化的行为实践，将把仪节的仪礼化的现象展现得淋漓尽致。在空间层面实现了书院礼堂的象征性仪礼化，在人性层面实现了仪节的仪礼化。

第一，《讲会庭揖礼图》是根据人类必须遵循的宇宙秩序（道）与遵循这一秩序并实践的人类价值（德）的天人合一的相关性思维，象征性地表现了讲会的空间。实际上，图左边的“行道路”和右边的“入德门”，通过分化为西班和东班的诸生们的行动，清楚的表达了这种表象。同时，堂上的中央为“讲长”，左右为“执礼”和“读法”，堂下依次有班首、诸生、曹司等就位，象征着人类层面的等级秩序。另外，引用《中庸》提出“高明配天，博厚配地”是照应天道与人德的表现，²⁵“诚敬仁义，已然乾坤”的措辞也是把人的品德表现为宇宙秩序的反映。²⁶

第二，千人合一的世界观有机联系堂下诸生排列的位置与移动的仪节路线，展现了空间象征和仪节实践相结合的仪礼化形态。例如，“外圆象天，内方象地。周旋中规，折旋中矩”，²⁷可以理解为是将天圆地方的宇宙论的表象与周旋及折旋的仪礼行动的动线有机联系在一起的。实际上，按照初立位、再立位、进立位的顺序依次进行仪节的过程中，从初立位至再立位、再立位至进立位时，进行折旋的仪节，然而从进立位回到初立位的时候进行了周旋的仪节。

第三，将《周易》的履卦中的“井”卦和“巽”卦的形象与《礼记》中〈乐记〉、〈玉藻〉篇的仪节有机结合起来，构成“诸生朔望之讲习”的仪礼化。²⁸首先，诸生移动的仪礼性行路与位置的设定展现了《周易》的井”卦和“巽”卦两个字的形象。据图中的“中注”：“取诸井·巽二字，自成蔽形，而天折其中，以象河汉，地角四方，以象四海左右，各九画，象九州·九河。盖井者，正也。巽者，顺也。蔽者，辨也。正顺辨，礼之大节也。”，²⁹在此被明示为礼之大节的“正”“顺”“辨”，将与仪礼参

²⁴ 郑锡祐，《紫峰集》卷3，〈讲会庭揖礼图〉，15a.

²⁵ 郑锡祐，《紫峰集》卷3，〈讲会庭揖礼图〉，15a.《中庸》26章.“高明配天，博厚配地。”

²⁶ 郑锡祐，《紫峰集》卷3，〈讲会庭揖礼图〉，15a.“诚敬仁义，己着乾坤。”

²⁷ 郑锡祐，《紫峰集》卷3，〈讲会庭揖礼图〉，15a.“外圆象天，内方象地。周旋中规，折旋中矩。”

²⁸ 郑锡祐，《紫峰集》卷3，〈讲会庭揖礼图〉，15a.“下注：上图谨采易，履天泽之义及「乐记」·「玉藻」之篇，而别为笏记如左，以资诸生朔望之讲习云尔。”

²⁹ 郑锡祐，《紫峰集》卷3，〈讲会庭揖礼图〉，15a.“中注：取诸井·巽二字，自成蔽形，而天折其中，以象河汉，

与者们象征性展现的宇宙秩序以及人间五德互相照应，通过仪礼化的实践让儒教价值实现内在化。此外，进退揖攘的具体动作以及随着《采齐》音乐快步前进、随着《肆夏》音乐走上堂前等音乐与节奏相联系的定型化动作也是反复、深入的体会、体化了儒教价值的仪礼化形态。³⁰

第四，“讲会庭揖礼”，其进行至今说明的所有象征性含义的仪节，在讲会的开讲之前，以执礼先唱、诸生们跟唱的方式敬读了多种多样的箴铭类文句，在敬礼的后半部分读法将读诵《白鹿洞规》和《吕氏乡约》，并口诵《论语》〈九思〉以及《礼记》〈九容〉，来极大化了箴铭类的活用。这些仪礼化的形态是跟着短促的箴铭的韵律，使深奥的真理与实践性动作有机连接的象征性的仪节，十分值得关注。

2) 通过敬读的扩大与箴铭的读诵的讲学活动的仪礼化

从17世纪开始，朝鲜通过以书院为中心的文会和以乡约为中心的乡会，努力克服壬辰倭乱战争后遗症，努力重建儒教社会秩序。在这一过程中，讲会的讲学活动对体现这种努力起到了重要作用，其中读诵箴铭作为讲学活动的仪礼化，起到了有效的儒教化机制作用。实际上，朝鲜后期书院或书房中出现了奉审、瞻拜圣贤的画像，或将凝结圣贤智慧的箴铭挂在讲堂的墙上，或周期性地、反复地口诵的现象，随着时代的发展，这种现象不断扩大与深化。

“每月朔，或会研经，或会仙查。以圣贤箴戒挂于讲堂壁上，设丈席于北壁下，先生与乐斋并坐，诸生就前行拜礼，因分立三面，相向行揖礼。坐定，有司抗声读白鹿洞规及学校模范一遍，直月以善恶籍进呈，善者奖劝之，恶者镌诲之。然后诸生各以所读书进讲。讲时，必端拱危坐，毋得相顾谈话。非圣贤书及史学，则不许讲。或有故不参，则具状于有司，俾达于函筵。”³¹

“每月朔望，与诸生或会研院·查斋，或会坟庵·动鹤庵，讲论经义，着学令二十条，挂诸左右。每朝，必整衣冠，出坐讲堂，诸生入拜，行相揖礼，讲程子《四勿箴》·朱子《敬斋箴》，乃退。初昏亦然。”³²

实际上，以乐斋·徐思远（1550-1615）、慕堂·孙处讷（1553-1634）为中心，在研经书院、仙查斋、永慕堂等书院或书斋聚集进行讲会的朝鲜后期大邱的文会，便重新确立了大邱地区的儒教社会秩序。从上述引文可见，诸生向师父拜礼，诸生相互间行揖礼，从而构建儒教的人际关系等级秩序，此外，将瞻拜圣贤的画像或将《白鹿洞规》、《学校模范》、《四勿箴》、《敬斋箴》等学令、箴铭挂于讲堂壁上或反复口诵等仪礼化的现象极其显著。

这种现象虽然略有差异，但不论是特定地区还是学派，都具有共同性，尤其因其卓有成效，存在随后人的发展，日益扩张与深化的倾向。例如，代表岭南·南人系书院的绍修书院，原本将朱子的《白鹿洞规》与退溪的《伊山院规》作为敬读的文本，但在18世纪后期又追加了《敬斋箴》、《夙兴夜寐箴》

地角四方，以象四海左右，各九画，象九州·九河。盖井者，正也。巽者，顺也。蔽者，辨也。正顺辨，礼之大节也。”

³⁰ 郑锡祐，《紫峰集》卷3，〈讲会庭揖礼图〉，15a. “趋以采齐，行以肆夏。进则揖之，退则扬之。”《礼记》，〈玉藻〉。“古之君子必佩玉，右征角，左宫羽。趋以采齐，行以肆夏。周旋中规，折还中矩。进则揖之，退则扬之。然后玉珥鸣也。故君子在车，则闻鸾和之声，行，则鸣佩玉。是以非僻之心，无自入也。”

³¹ 孙处讷，《慕堂集》卷6，附录〈年谱上〉。

³² 孙处讷，《慕堂集》卷7，附录〈行状〉：是书亦于重刊时始成，故附于年谱之下。李羲发

等箴言；近畿・西人系书院除主要敬读《白鹿洞规》外，还敬读《学校模范》、《隐屏精舍学规》、《击蒙要诀》等规章。³³ 另一方面，讲学活动时活用箴铭的现象中最有趣的是，18世纪后期一些青年学者通过西学书研究、接受天主教的过程中举办的走鱼寺讲学会上，诵读箴铭在与讲会的时间性仪礼化结合下被活用过。除外，朝鲜后期近畿星湖学派的信西派少壮学者通过从清朝传入的西学书接触和研究西方天主教的讲学会在曾佛教寺庙中举行，然而，如同传统上学习儒教或佛教经典时所口诵的那样，参加讲学会的参会者们按照一定的音乐韵律、配合特定时间一起合诵了箴铭。

据茶山・丁若镛（1762-1836）记载，近畿南人星湖学派中的信西派少壮学者，按照他们的领导者鹿菴・权哲身（1736-1801）所着的讲学会规程，晨起掬冰泉盥漱后诵《夙夜箴》，日出诵《敬斋箴》，正午诵《四勿箴》，日入诵《西铭》，遵守这一规定，从而营造了“庄严格恭”的虔诚的宗教氛围。³⁴ 座长权哲身与后辈金源星（1758-1813），权相学（1761-?），李宠亿（1764-1822），丁若铨（1758-1816），李檠（1754-1785）等同聚于走鱼寺，清晨、早晨、中午、傍晚，甚至在半夜点亮灯火，集中于研究讨论《经典》和《西学书》。³⁵

如此庄严而虔诚的走鱼寺讲学会，在一天的工作中也有有机联系地诵读了符合特定时间段的箴铭类文体，这种仪礼化形态充分体现了肃穆、节制身心、斋戒的虔诚主义潮流。实际上，它们分别选定了宋代陈伯的《夙兴夜寐箴》与朱子（1130-1200）的《敬斋箴》、《四勿箴》以及张载（1020-1077）的《西铭》等文体，这些箴铭不仅严肃、节制身心、整肃衣冠，同时坚持着“对越上帝”与“克己复礼”的虔诚姿态，而且为当时的研究讨论对象的《天主实义》，《灵言蠡勺》，《七克》等一批西学书，与箴铭类的智慧文学有一定关系。

四、日常生活的人性的仪礼化： 祭祀与读书的仪礼化实践与“敬”的无意识深化

朝鲜时代士族通过祭祀与读书的仪礼化实践，使作为“礼”的心理姿态中的“敬”深深地实施内在化。代表儒教仪礼的祭祀活动是由极其节制和定型的动作组成。与追求祈福禳灾的巫术的狂热形象不同，儒教士祭祀作为报本反始的仪礼性记忆与回报，极度克制兴奋和狂热，极其虔诚。而在祭祀之前，所谓“散齐七日，致齐三日”，即通过七天向外修身，再三天向内集中对祖先的心灵的过程，实现精洁身心的斋戒。因此，精心、虔诚地准备祭祀的斋戒的仪礼化形态使日常生活变得圣洁。

17世纪以后，朝鲜士族在修养《小学》的同时，也彻底实行了《家礼》的仪礼实践。特别是每月反复的朔望参礼和每年按季节实行的四时祭，均定期反复实行。通过这种定期反复的过程自然体会到的仪礼性虔诚，渗透至无意识中，并实现高度内在化，至在祭祀前后的时刻，梦里可以见到逝去的先亲的程

³³ 김자운, 퇴계의 서원관과 조선후기 소수서원 강학의 변화, 퇴계학논집18 (영남퇴계학연구원, 2016), pp. 141-144.

³⁴ 丁若镛, 《与犹堂全书》卷15, 诗文集, 〈先仲氏墓志铭〉. “鹿菴自授规程，令晨起掬冰泉盥漱，诵《夙夜箴》，日出诵《敬斋箴》，正午诵《四勿箴》，日入诵《西铭》，庄严格恭，不失规度。”

³⁵ 丁若镛, 《与犹堂全书》卷15, 诗文集, 〈鹿菴权【哲身】墓志铭〉. “先兄若铨执贄以事公。昔在己亥冬，讲学于天真菴走鱼寺，雪中李檠夜至，张烛谈经。其后七年而谤生，此所谓盛筵难再也。”

度。

实际上, 17世纪代表岭南的儒生溪巖·金玲(1577-1641)在家庙里为祭祀而准备的斋戒过程中, 或在扫墓祭祖时, 或在科举考试发表前后, 常梦见先亲。³⁶据其日记《溪巖日录》, 金玲在因病高烧、发冷、疼痛、呼吸困难等严重的情况下, 也是不顾健康, 拖着病痛的身体, 强行彻底斋戒, 尽心祭拜。如此强烈的仪礼性虔诚最终渗透至无意识中, 创造了一个活生生的梦。正如《论语》中所说“祭如在, 祭神如神在。”³⁷, 斋戒的虔诚是通过梦的生动, 乃至产生了仪礼的现实性。³⁸总而言之, 准备先亲祭祀的仪礼化实践可以解释为, 随着集中于仪礼对象的虔诚性的加强, 渗透至无意识中, 并以梦的形式再现。

在人性层面上仪礼化实践并不仅仅局限于对先亲的祭奠。就朝鲜时代儒生的另一个重要领域——讲学而言, 对先师的尊敬, 达到一定程度也会将无意识地被深化。例如, 梅园·金光继(1580-1646)的《梅园日记》, 不妨被称之为“读书日记”, 其持续集中地留下了关于读书的记录。³⁹金光继在集中阅读《尚书》和《朱子书节要》等书籍之时, 常梦见先师。因讲学与读书均为先师所教的, 因此在集中读书时, 梦中见到了先师。

在金玲和金光继的日记记录中, 首先值得注意的部分是, 梦的对象分别局限于先亲与先师。而被记录下来。实际上, 这两人可能还梦见过其他人物, 但日记中却只记录了对先亲和先师的梦。更重要的是, 做梦时期分别为准备先亲的祭祀或扫墓, 集中讲学的时候。这些事实充分说明, 当非常集中于祭祀、读书等作为仪礼化的实践时, 强化的仪礼性虔诚会无意识地投射出来, 以与祭祀和讲学有关的对先亲与先师的梦的形式出现。这些事例从人性层面来看, 作为日常生活的仪礼化形态, 值得关注。

五、结 语

朝鲜时代士族们在时间、空间、人间的层面上, 将日常生活仪礼化, 使生活变得神圣化, 这种文化使朝鲜成为了东方礼仪之国。朝鲜时代的儒教文化是在此三个层面上通过圣化日常生活的仪礼性实践而形成的。

第一, 在时间层面, 通过体现接受《小学》, 彻底的律身制行的仪礼化实践, 从而实现了儒教价值的内在化。这种形态导致了朝鲜后期以为性理学修养学习的日课的仪礼化为目标的各种每日指南书的登场。

第二, 在空间层面, 除了书院或书塾的讲会的象征性讲学空间构成, 与之有机联系的仪节的仪礼化现象也十分明显。此外, 通过敬读的扩大与箴铭的诵读的讲学活动的仪礼化也蓬勃兴起。

³⁶ 金玲, 《溪巖日录》, 1608年4月23日, 1603年 7月22日、26日, 1604年 6月12日、15日, 1605年8月22日, 9月1日等日记

³⁷ 《论语》, 〈八佾〉. “祭如在, 祭神如神在。”

³⁸ 仔细说明参见: 박종천, 「《계암일록》에 나타난 17세기 예안현 사족들의 의례생활」, 『국학연구』 24 (한국국학진흥원, 2014)

³⁹ 金光继, 《梅園日記》, 1610年9月18日: “十八日, 夢見先師, 又見岡老. 訪我酒一行, 欲歸, 余挽之甚懇.”; 1615年12月8日: “八日, 夢見先師.”; 1617年 8月19日: “十九日, 夢見先師. 晨朝飲酒一器, 神氣不清.” 此外也存在多数先师梦。其详细分析, 参见: 박종천, 「조선 중기 광산 김씨 예안파의 의례 실천과 일상 생활-〈계암일록〉과 〈매원일기〉를 중심으로-」, 『국학연구』 33 (한국국학진흥원, 2017)

第三，在人性层面，主要根据与家庙设立相关的“家礼”实践，与祭祀或讲学活动相关的集中读书的仪礼化实践强化了敬虔意识，并无意识地被深化，投射至对先亲和先师的梦中。

朝鲜时代士族的日常生活通过从时间、空间、人间这三个层面圣化生活的仪礼性实践，展现了儒教价值彻底有效地内在化的现象。为了分析的效率，本文对三个层面单独进行了分析。但实际上这三个层面是有机总体联系在一起的。例如，家庙所供奉的对先亲的祭祀，除了家庙这一仪礼性空间外，先亲与孝子这一人际关系，在忌日、朔望日等特定时间的契机下，通过祭祀这一仪礼性实践，完整地实现仪礼化；在书院或书塾里进行的庭揖礼，是在祠堂或讲堂这一仪礼性的空间里，禅师、塾师与诸生间的人际关系下，在讲会或集中读书的时间性契机里，通过敬读或箴铭的读诵，可以完整地实施仪礼化。因此，为了完整、整体地理解儒教文化，需要进行构成日常生活仪礼化的时间契机、空间场所、人际关系有机联系的深化研究。因此，笔者会将此作为今后的课题，

朝鮮時代 士族 日常生活의 儒敎的 儀禮化 樣相

朴鍾天

高麗大 民族文化研究院 敎授

1. 머리말

凡俗한 일상생활은 어떻게 가치와 의미로 충만한 삶이 될 수 있는가? 평범한 俗(the profane)으로부터 구별된 거룩한 聖(the sacred)으로 질적으로 변화될 때 일상생활은 聖化된다. 성스러움의 라틴어 어원인 ‘사케르’(sacer)는 본래 ‘구별한다’(to divide)는 뜻을 지니고 있다. 다른 것들과 질적으로 구별된 것은 성스러운 것이고, 구별되지 않은 것은 범속한 현상인 것이다. 따라서 일상생활의 성화는 일반적인 평범한 행위들과 구별되는 특정한 實踐(practice)을 통해 구현된다.

그러한 실천은 일상적 행위가 특정한 맥락(context)과 긴밀하게 결합해서 다른 행위들과 질적으로 구별이 되면서 이루어지는데, 이를 儀禮(ritual)라고 부른다. 儀禮的 行爲(ritual behavior)가 성스러운 것은 일반적 행위와 구별되기 때문이다. 儀禮의 정의는 관점에 따라 다양하지만,¹ 의례적 행위는 일반적 행위와 구별되는 독특한 방식(mode)의 행위로서, 일반적 행위와 달리 대체로 특정한 장소나 특정한 시간에 행해지거나 일정하게 定形化, 構造化, 標準化되어 그 실천을 통해 상징적인 의미와 가치를 구현하는 것이다.² 따라서 의례는 일상적 행위와 구별되어 참여자들에게 상징적 가치와 의미를 부여하는 성스러운 행위로 정의할 수 있다.

그런데 어떤 행위를 일반적인 행위와 구별된 儀禮로 만드는 차별화된 실천이 특정한 가치를 구현하는 것을 儀禮化(ritualization)라고 한다.³ 儀禮化는 대체로 반복적이고 정형화된 행위들로 구성되는데, 조선시대 士族들은 性理學적 이념에 따라 『小學』의 규범적 모델(model)을 수용하여 時間, 空間, 人間의 특정한 의례적 맥락에서 정형화된 실천을 반복함으로써 일상생활을 의례화하는 독특한 유교문화의 양상을 선보였다. 특정한 시간, 장소, 관계에 따라 특정한 행위들을 정형화해서 반복적으로 실천함으로써 유교적 가치를 구현했고 그에 따라 일상생활을 聖化했던 것이다.

¹ 儀禮의 다양한 정의와 성격에 대해서는 Jan A. M. Snoek, “Defining ‘Rituals’”, in *Theorizing Rituals: Classical Topics, Theoretical Approaches, Analytical Concepts*, eds. by Jens Kreinath, Jan Snoek and Michael Stausberg (Leiden: Brill, 2006), pp.10-14 참조.

² *Ibid.*, p.13.

³ 儀禮化(ritualization)에 대해서는 Catherine Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions* (New York: Oxford University Press, 1997), pp.80-81. Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice* (New York: Oxford University Press, 1992), pp.ix, 8, 75-76, 81-82, 98 참조.

이 글에서는 조선시대 사족들이 시간, 공간, 인간의 차원에서 일상생활을 의례화하는 중요한 몇 가지 양상들을 검토함으로써 일상생활을 성화하는 조선시대 유교문화의 성격을 규명하려고 한다. 특히 시간적 차원에서는 『小學』의 의례화된 실천을 통해 유교적 가치를 내면화하는 양상과 더불어 日課의 시간적 儀禮化 양상을 분석하고, 공간적 차원에서는 書院/書塾의 講會에서 이루어지는 箴銘의 讀誦과 상징적 儀節을 통해 공간적 의례화 양상을 탐구하는 한편, 인간적 차원에서는 주로 家廟의 설립과 연계된 『家禮』의 실천에 따라 제사나 독서의 의례화된 실천이 先親과 先師에 대한 경건한 의식[敬]의 무의식적 심화 양상을 다루고자 한다.

2. 일상생활의 시간적 의례화:

『小學』의 의례화된 실천과 日課의 儀禮化

1) 『小學』의 수용과 律身制行의 의례화된 실천

조선시대 士族들은 『小學』에서 모범(model)으로 제시하는 규범적 행위들을 반복적으로 실천함으로써 性理學적 가치를 깊이 內面化(internalization)하였다. 그리하여 다양한 주석서, 번역서, 연구서를 편찬하고 간행할 만큼 동아시아 유교문화권 중에서도 돋보일 만큼 『소학』을 집중적으로 연구했으며,⁴ 조선시대 文集에 실린 行狀이나 遺事を 살펴보면 대부분 『소학』의 공부를 토대로 한 修養과 실천 양상을 쉽게 확인할 수 있을 만큼 철저하게 실천했다.

이러한 양상은 15세기 후반의 寒暄堂 金宏弼(1454-1504)으로부터 본격적으로 시작했다. 李楨이 편찬한 『景賢錄』에 의하면, 金宏弼은 ‘小學童子’로 불릴 만큼 『小學』의 규범에 따라 律己의 操行을 철저하게 실천했다. 그는 평소에 늘 『小學』을 손에서 놓지 않은 채 날마다 『小學』과 『大學』 책을 講誦해서 삶의 規範으로 삼았고, 六經을 탐색하고 誠敬을 힘껏 지켰으며, 存養省察을 體로 하고 齊治平을 用으로 삼아 大聖의 경지에 이르기로 마음먹었다. 그에 따라 30여년 동안 첫닭이 울면 어김없이 아침 일찍 일어나서 세수하고 衣冠을 整齊하고 家廟에 謁廟한 뒤에 大夫人에게 문안했으며, 서재로 나와서 塑像처럼 꿇어앉아서 학자들에게 治心の 요령을 강론하고, 젊은이들에게 下學 공부를 말하고 어른에게는 의리를 강론하였으며, 저녁에는 다시 문안을 드리고, 밤이 깊어서 강론을 파한 뒤 잠자리에 들었다.⁵

⁴ 조선시대 『소학』의 수용과 보급 및 주석서와 번역서 편찬 등에 대해서는 鄭豪薰, 『조선의 『소학』 -주석과 번역』 (서울: 소명출판, 2014) 참조.

⁵ 李楨 編, 『景賢錄』 卷上, 「敘述」, p.9b. “平居必冠帶, 人定然後就寢. 鷄鳴, 則起手不釋『小學』.” 李楨 編, 『景賢錄』 卷上, 「(寒暄堂金先生)行狀」, 8b. “日誦『小學』·『大學』書, 以爲規模, 探蹟六經, 力持誠敬, 以存養省察爲體, 齊治平爲用, 期至大聖閭域. 平居, 雞初鳴, 必櫛盥整衣冠, 先拜家廟, 次省大夫人. 出就書齋, 危坐如泥塑人, 引學者, 講論治心要領, 語少者下學工夫, 長者以義理諄諄不怠. 及昏定, 如儀. 夜深, 講論而罷, 如是三十餘載.”

김굉필은 『小學』을 철저히 내면화하여 아침부터 밤까지 의례화된 실천을 평생 철저하게 일관했으며, 이러한 操行은 조선시대 내내 선비들이 따라야 할 모범적인 典型이 되었다.⁶ 특히 律身制行의 의례화된 실천은 시간적 차원에서 정형화된 日課를 반복하는 양상을 뚜렷하게 구현했다. 아침 일찍 일어나서 몸을 씻고 복장을 갖추는 것은 위생상의 청결 문제가 아니라 몸을 깨끗이 씻어서 신체를 淨化(purification)하고 衣冠을 整齊하는 몸가짐[持身]의 齋戒를 통해 하루를 시작하는 의례적 실천이다. 이어서 돌아가신 조상을 배알하는 謁廟와 살아계신 부모님께 問安을 통해 조상-부모-나-후손으로 계승되는 혈연적 유대와 전승을 확인함으로써 人倫의 시간적 연속성을 되새겼다. 또한 塑像처럼 꿰어앉아서 공부하고 교육하는 단정한 자세(posture)와 절제된 몸짓(gesture) 등의 올바른 몸가짐은 자연스럽게 경건한 마음을 자아낸다.

한편, 金宏弼의 사례에서 알 수 있듯이, 律身制行의 의례화된 실천은 몸의 整齊로부터 시작해서 마음의 持敬을 거쳐서 存養省察의 修身은 물론 齊家治國平天下의 治人으로 확장될 수 있다. 실제로 16세기의 栗谷 李珥(1536-1584)는 ‘修己治人’을 통해 자신의 心身을 경건하게 다스리는 修身에서 시작해서 事親을 근간으로 家族관계로 확대하는 것은 물론이요, 治人으로 확장되는 양상을 『擊蒙要訣』에서 다음과 같이 분명하게 보여주었다.

“매일 날이 밝기 전에 일어나서 손을 씻고 머리를 빗고 옷을 입고 띠를 맨 다음 부모의 寢所로 나아가서 기운을 낮추고 목소리를 부드럽게 하여 따뜻한지 차가운지 편안한지 아닌지를 여쭙는다. 어두워지면 침소로 나아가서 그 이부자리를 깔아드리고, 그것이 따뜻한지 서늘한지를 살핀다. 한나절 동안 모시고 받들 적에는 늘 낮빛을 부드럽게 하고 얼굴을 공손하게 하여 恭敬의 자세로 응대하고 좌우로 나아가 봉양하며 그 精誠을 남김없이 다한다. 나가거나 들어올 적에는 어김없이 절하고 하직하며 절하고 뵈어야 한다.”⁷

이이는 修身의 영역을 더욱 확대하여 얼굴 표정, 목소리 톤, 대화 태도, 몸가짐 자세 등을 敬과 誠을 실현할 수 있도록 의례화해서 부모님을 중심으로 한 가족 관계로부터 사회로 확장했다. 그는 ‘矯氣質’을 통해 문화적 습속을 갱신하는 자발적이고 주체적인 실천의 노력을 강조했으며, 그에 따라 ‘마음→몸→가족→사회’로 확장되는 禮敎 문화의 정립을 체계적으로 구축함으로써 일상을 聖化하려고 했다.⁸

이러한 양상은 조선 후기에도 면면히 계승되었을 뿐만 아니라 더욱 심화되었다. 예컨대, 18세기 후반 湖南의 少論의 대표적 유학자였던 桐岡 李穀敬(1704-1778)도 아침부터 저녁까지 성실하고 경

⁶ 鄭景柱, 「寒暄堂 金宏弼 道學의 전승 양상」, 『영남학』 22 (경북대학교 영남문화연구원, 2012), pp.15-19.

⁷ 李珥, 『擊蒙要訣』, 「事親章第5」. “每日未明而起, 盥櫛衣帶, 就父母寢所, 下氣怡聲, 問煖寒安否. 昏則詣寢所, 定其褥席, 察其溫涼. 日間侍奉, 常愉色婉容, 應對恭敬, 左右就養, 極盡其誠. 出入, 必拜辭拜謁.”

⁸ 朴鍾天, 「일상의 성화(聖化)를 위한 유교적 의례화: 율곡 이이의 禮學적 구상」, 『유학연구』 31(충남대학교 유학연구소, 2014) 참조.

건하게 삶을 聖化하고 ‘持身制行’의 의례화된 삶을 구현한 모범적 사례였다. 그는 엄격한 자기 규율과 공소한 타자 배려의 실천을 통해 一家와 鄉村의 공감과 감동을 이끌어내어 善을 확장하는 禮敎를 실현했다. 그리하여 날마다 祖上과 聖人을 만나는 의례로 시작하여 허리를 곧게 세운 채 앉아서 경건한 자세로 자기를 지키고 至誠으로 남을 배려하는 ‘長德君子’로 칭송받았다.

“평소에 일찍 일어나서 의관을 갖추고 家廟를 배알하고 집에서 聖像을 奉審했는데, 朔望에도 그렇게 했으며, 書室에 물러나 앉아서 서책을 공경스럽게 마주하여 조심스럽게 그지없었다. 집안에서 거처할 때에는 엄격하고 禮가 있었으며 남과 교제할 때에는 공손하고 義를 좋아해서, 친척들과 고을 사람들이 그 분을 ‘長德君子’로 칭송하지 않는 이가 없었다.”⁹

“언제나 새벽마다 틀림없이 띠를 매고 가묘를 배알하고, 물러나와 허리를 곧게 세운 채 앉아서 서책을 공경스럽게 마주하면서도 싫증내는 기색을 잠깐이라도 드러낸 적이 없었다. 孔子의 眞像을 奉審하는 것은 師門에서 전수하는 것인데, 매달 초하룻날 瞻拜하여 羹牆의 사모하는 마음을 펼쳤다. 집안에서는 화목함을 모범으로 삼고, 자손들은 삼가 힘쓰는 것을 규율로 삼으니, 고을에서 교화를 보는 경우가 많았다. 겨울철에 길가에서 얼거나 굶주려서 죽을 위기에 있는 자를 보면 전대를 끌어서 돈을 내어주어서 몸을 돌볼 수 있도록 보호해주었다. 여관에서 도둑질하는 아이를 보면 방으로 들어서 至誠으로 가르침을 베풀어서 마침내 선량하게 만드는 것이 마치 王彦方의 교화와 같았다. … 이것이 그가 자신을 지키고 행실을 제어하는 대략이다.”¹⁰

『家禮』의 보급에 따라 家廟를 건립한 조선의 사족들은 가묘를 통해 삶의 근원인 조상신을 의식하여 아침저녁으로 부모님께 문안하듯이, 아침마다, 계절마다, 매달 초하루와 보름마다, 특정한 때마다 가묘의 신주에 대하여 의례를 드리며, 출입시마다, 특별한 일이 있을 때마다 가묘에 아뢰는 謁廟를 실천했으며, 이에 따라 가묘는 삶을 성화시키는 의례적 중심공간이 되었다. 李穀敬은 새벽에 일어나서 의관 정제하고 謁廟함으로써 자기 존재의 생물학적 근원을 반복적으로 想起하는 謁廟와 問安을 통해 하루를 경건하고 거룩하게 시작했을 뿐만 아니라, 집안에서 존재의 문화적 근원인 孔子의 眞像 혹은 聖像을 매달 朔望에 奉審하고 瞻拜했다. 매일 아침의 家廟 謁廟가 家統을 傳承하는 의례라면, 매달 초하룻날과 보름날의 공자상 奉審과 瞻拜는 道統을 想起하는 의례였다. 따라서 家廟의 謁廟와 孔子像의 奉審-瞻拜의 주기적인 반복은 각각 생물학적 生存의 근원인 조상과 문화적 生活의 근원인 스승을 주기적으로 반복하여 되새김으로써 일상생활을 聖化하는 의례화된 실천이라고 할 수

⁹ 李穀敬, 『桐岡遺稿附錄』, 「墓碣銘(林志洙 撰)」, 19a. “平居早起, 冠帶謁廟, 家奉聖像, 朔望亦如之. 退座書室, 敬對方冊, 欽欽如也. 處家嚴而有禮, 接人恭而好義, 親戚鄉黨莫不以長德君子稱焉.”

¹⁰ 李穀敬, 『桐岡遺稿附錄』, 「墓誌銘(柳鳳熙 撰)」, 22ab. “每晨必束帶謁廟, 退則生腰而坐, 敬對方冊, 厭倦之色未或暫形. 家奉夫子眞像, 卽師門所傳授者, 而月朔瞻拜, 以伸羹牆之慕. 門廡以雍睦爲範, 子姓以謹飭爲律, 里閭多觀化. 冬月, 路傍見凍飢解婉者, 出囊金與行衾, 使之調護. 旅店見偷兒, 入室, 至誠開諭, 卒爲良善, 若王彦方之化. … 此其持身制行之槩也.”

있다.

2) 性理學的 修養 工夫를 위한 日課의 儀禮化 양상

조선시대 일상생활의 시간적 의례화 중에서 더욱 중요한 것은 性理學的 修養 工夫를 위한 日課의 儀禮化 양상이다. 世界宗教의 시간적 의례화는 예루살렘 성전이라는 거룩한 聖所(sacred place)를 상실해서 거룩한 공간에서 했던 의례가 더 이상 불가해지자 유대교나 基督教의 典禮曆(annus liturgicus; liturgical calendar)에서 踰越節, 復活節, 聖誕節 등처럼 종교적으로 중요한 사건들이 일어난 날을 해마다 주기적으로 기념하는 상징적 의례의 시간적 의례화로 변모한 경우도 있지만,¹¹ 이슬람(Islam)의 다섯 기둥(arkān al-dīn) 중 해 뜨기 직전, 정오, 오후 4시경, 해진 직후, 잠자기 전 등 매일 5번씩 정기적으로 기도하는 썰라(Ṣalāh)처럼 날마다 시간을 일정하게 분절하여 특정한 의례를 행하는 경우도 있다.

조선시대 사족들은 해마다 특정한 절기에 거행하는 歲時風俗을 따랐지만, 조선 후기에는 하루를 12개의 시간 단위로 분절한 뒤 性理學的 修養 工夫를 위해 日課를 면밀하게 儀禮化했다. 그 대표적인 사례로서 順菴 安鼎福(1712-1791)의 『下學指南(1784)』의 「日用」편, 道山 尹最植(?-?)의 『日用指訣(1880)』, 崔東翼(1868-1912)의 「齋居日用二十五首」 등은 일상생활을 하루 12時辰별로 구분된 日課로 구성한 一日指針書들이다.¹² 일과의 시간적 의례화 양상을 담은 이러한 일일지침서들은 조선에서 18세기 이후 20세기까지 확산되었다.

조선 후기에 일과를 12시진별로 구분하는 것은 본래 明의 程羽文(1644-1722)의 『清閑供』 「二六課」에서 영향을 받은 것으로 추정된다. 「二六課」는 풍부한 경제력을 기반으로 다양하고 새로운 취미를 향유했던 明代 江南 지역의 소비문화를 반영한 것으로서, 사상적으로는 楊朱(B.C.440?-B.C.360)의 ‘全性保眞’의 이론적 토대 위에서 하루동안 12시간별로 清趣의 문화적 취미를 향유하고 養生의 휴식과 건강의 증진을 지키는 清福의 실현을 내용으로 했다.¹³ 실제로 「二六課」에서는 清福의 향유와 養生의 실현을 위해 일정한 시간마다 향을 피워서 정신을 맑게 하고 調息으로 하루를 시작하여 저녁의 默坐로 하루를 마무리하고 잠자리에서는 叩齒와 導引 등을 실천하여 도교적 양생법이 도드라지며, 讀書하는 서목도 유교 경전이나 性理書가 아니라 時務 파악을 위한 역사서 외에는 『楞嚴經』, 『南華經』, 『周易』처럼 불교, 도교, 유교의 양생론적 수행과 연관되는 책들이다.¹⁴

¹¹ Jonathan Z. Smith, *Relating Religion: Essays in the Study of Religion* (Chicago: University of Chicago Press, 2004), p.19; 더욱 자세한 설명은 Jonathan Z. Smith, *To Take Place: Toward Theory in Ritual* (Chicago: University of Chicago Press, 1987) 참조.

¹² 조현철, 「『日用指訣』에 나타난 조선 후기 선비의 일상」, 『횡단인문학』 7 (숙명인문학연구소, 2021) 참조.

¹³ 刘廷乾, 「《清閑供》: 明季文人的乡愿生活观及其保真意识」, 『贵州文史丛刊』 1期 (上海师范大学, 2007), pp.15-20 참조.

¹⁴ 程羽文, 『清閑供』, 「二六課」.

時間	一日課業
辰課	夙興，整衣衿，坐明牕中，調息受天氣。進白湯一甌，勿飲茶。櫛髮百餘遍，使疏風，清火明目，去腦中熱。盥漱畢早飧，宜粥，宜淡素。飽徐行百步，以手摩腹，令速下食。天氣者，亥、子以來真氣也，靜而清，喧而濁，故天氣至巳、午而微矣。
巳課	讀書，或《楞嚴》或《南華》或《易》一卦。循序勿汎濫，勿妄想，勿聚談。了大義，知止，勿積疑。倦即閉目，嚥津數十口。見賓客，寡言以養氣。
午課	坐香一線畢經行，使神氣安頓。始飯用素湯，當飢而食，未飽先止。茶滌口膩，漱去乃飲。多行步少坐，勿偃。胸中悶則默呵氣二三口。凡飲食之節，減滿受虛，故當飢節其滿，未飽留其虛。
未課	獵史，看古人大局，窮事理，流覽時務。事來須應過，物來須識破。勿晝臥，無事無物，不妨事物之來。涉獵流覽，都是妙明生趣，讀書人日用不知。
申課	朗誦古人得意文一二篇，引滿數酌，勿多飲令昏志。或吟名人詩數首，弄筆做古帖，倦即止。吟誦浮白以王真氣，亦是張顛草書被酒入聖時也。
酉課	坐香一線，動靜如意。晚飧宜早，課兒子一日程，如法即止。小飲，勿沈醉陶然。熱水濯足，降火除濕。暮漱滌一日飲食之毒。
戌課	燈夜默坐，勿多思，勿多閱。多思傷心，多閱傷目。坐勿過二更，須安睡以培元氣。臥必側身，屈上一足。先睡心，後睡眠，睡心是止法，睡眠是觀法。
亥課	亥末子初，嬰始孩也，一身元氣於焉發陳。當其機候，起坐擁衾，虛心靜佇，無爲而行。約香一線，固其命門，精神日餘，元氣久盈。醒而行之，難老而長存也。
子課	
丑課	丑、寅間，精氣發生時也，勿酣睡，靜守，令精住其宅。或轉側臥如弓，氣亦周流不漏洩，如句萌不折迎生氣也。
寅課	
卯課	醒見晨光，披衣坐牀，叩齒三百，轉動兩肩，調其筋骨，以和陰陽。振衣下榻，俾勿濫觴。

表1. 『清閑供』 「二六課」의 日課表

한편, 19세기의 朝鮮의 소수 實學者 徐有渠(1764-1845)의 『怡雲志』 「燕閑功課」와 李圭景(1788-1863)의 『五洲衍文長箋散稿』 「四時十二時清趣辨證說」 등의 類書에는 「二六課」가 그대로 수용되었으나, ¹⁵ 조선 후기 사족의 절대 다수였던 주류 성리학자들은 일과를 12시진으로 분절하는 것만 수용했을 뿐이며, 실제로는 문화적 취향 향유나 양생론적 건강과는 무관하게 성리학적 수양과 실천으로 일관했다. 「二六課」가 취향과 양생의 시간적 의례화라면 조선 후기의 일일지침서는 수양 공부의 시간적 의례화라고 할 수 있다.

실제로 조선 후기 성리학자들의 일일지침서들은 대체로 새벽에 일어나서 의관 정제, 부모님 문

¹⁵ 徐有渠, 『林園經濟志』 卷5, 『怡雲志』 卷8, 「燕閑功課」, <二六課>; 李圭景, 『五洲衍文長箋散稿』, 「四時十二時清趣辨證說」.

안, 가묘 알묘 등처럼 김광필 이후 정형화된 아침 일과를 계승하고 심화시켰을 뿐만 아니라 모두 시간 단위로 적절한 禮를 실천하고 공부하는 행위들로 지속되어 경건한 心身을 유지하는 의례화를 추구했다. 특히 1880년에 嶺南의 道山書堂에서 간행된 『日用指訣』은 수양을 중심으로 12시진으로 구분하여 이루어지는 성리학자들의 日課 공부를 극명하게 잘 표현했다.¹⁶

『日用指訣』은 기상과 함께 새벽 문안과 의관 정제, 家廟 謁廟, 靜坐 讀書로 시작하는 律身制行의 전통을 계승하되 그것을 시간별로 더욱 면밀하게 분절하고 심화했다. 전체적으로 보면, 『일용지결』은 제1장 昧爽의 立志敬身, 제2장 日出의 讀書窮理, 제3장 食時の 存養省察, 제4장 禺中の 充治擴充, 제5장 日中の 博學文章, 제6장 日昃의 斥異端, 제7장 日晡의 觀聖賢, 제8장 日入의 正家, 제9장 黃昏의 處世, 제10장 人定の 定力之要, 제11장 夜半의 夢寐之驗, 제12장 鷄鳴의 新之效 등으로 구성되었는데, 이는 각각 立志, 窮理, 操心, 主敬, 博學, 審問, 愼思, 明辯, 遷善, 篤行, 謹篤, 戒愼에 해당한다.¹⁷요컨대, 조선 후기 일일지침서들은 성리학적 수양과 실천의 시간적 의례화라고 할 수 있다.

時間	一日課業
昧爽 [寅時]	①寅時乃興 ②盥櫛衣冠 ③適父母之所晨省 ④詣祠堂, 晨謁 ⑤招家衆, 整理事務 ⑥就書室, 靜坐讀書
日出 [卯時]	①整衣冠, 更進父母之所拜謁 ②退而課授子弟書 ③乃終朝讀書
食時 [辰時]	①更進父母之所饋饌 ②與家衆分坐而食 ③退而看書 ④課子弟寫書 ⑤有同志, 則會講 ⑥或出入報謁
禺中 [巳時]	①勅子弟讀書, 己亦堅坐讀書, 不爲外物所勝 ②人或來見, 必整捲冊子, 與話 ③有賓, 則以禮延接 ④有事, 則以理措處 ⑤應接纔了, 旋即對書
日中 [午時]	①更進父母之所省候 ②檢視童僕所任事 ③檢視子弟所讀書 ④或會友, 相與規驚 ⑤玩閱經史子集 ⑥或修謝知舊書疏
日昃 [未時]	①久坐讀書, 神氣困乏, 卽靜坐涵養 ②有時遊玩陶暢 ③或講禮 ④或誦詩 ⑤或寫字 ⑥或習算
日晡 [申時]	①徐讀玩味, 優遊自得 ②常須愛養精力, 毋致疾患 ③夕食告具, 更進父母之所饋饌, 食則退 ④少頃命子弟連誦所讀書
日入 [酉時]	①更進父母之所昏定 ②拜辭而退 ③課問家衆所任事 ④講論子弟所讀疑義
黃昏 [戌時]	①持燭巡視家內 ②明燈而坐, 置簿記事略略記錄 ③令子弟溫理讀書, 己亦不倦 ④讀書訖, 卽靜養本源 ⑤或潛思疑義 ⑥或裁度事務
人定	①解衣冠, 就寢 ②循省當日所行事 ③閉目穩睡

¹⁶ 尹最植, 『日用指訣』, 「序」. “學者日用十二時, 無時無工夫, 須一點檢過, 方不間斷, 最植爲學不力, 不能無間斷, 茲述前言往行, 寫一節目, 以自課云.”

¹⁷ 윤성호, 「선비의 일과(日課) 공부: 『일용지결』을 중심으로」, 『한국교육사학』 41-3 (한국교육사학회, 2019), p.31, 주석 10) 참조.

[亥時]	④或值疾風迅雷甚雨，則必興 ⑤或有自外急呼者，則徐徐起答
夜半 [子時]	①安寢牢睡 ②或有覺時，不作忘念
鷄鳴 [丑時]	①鷄鳴而寢提醒此心 ②或省舊愆 ③或紬新得 ④本既立矣，味爽乃興

表2. 『日用指訣』의 日課表

3. 일상생활의 공간적 의례화:

講會의 상징적 講學 儀節과 箴銘의 讀誦

1) 講會의 상징적 講學 공간 구성과 의례화된 儀節

조선시대 講學活動은 서울의 成均館과 지방의 鄉校라는 국립학교 외에도 지방의 사립학교인 書院이 있었는데, 이들은 文廟 大成殿이나 祠堂이라는 先賢 祭享 공간과 明倫堂이나 講堂이라는 學生 敎育 공간 및 東齋와 西齋를 포함하는 寄宿 공간과 기타 遊息 공간 등으로 구성되어 있었다. 이러한 공식 교육기관들은 제향공간을 갖추고 있었고 釋奠이나 享祀의 공식적인 제사 의례도 있었다. 그러나 향촌에서 私的으로 운영하는 書塾, 書齋, 書堂 등의 교육기관은 이러한 제향공간이 없었다. 그러나 鄉校와 書院은 물론, 書塾, 書齋, 書堂 등에서도 강학활동과 더불어 그에 따르는 講學 의례는 활발하게 진행되었고, 조선 후기로 갈수록 그러한 강학 의례는 강화되고 심화되는 경향이 있었다. 특히 강학활동을 위해 정식으로 모이는 講會는 교육공간을 중심으로 스승인 講長/塾師과 諸生 또는 諸生 상호간의 일정한 위치 배치와 특정한 행위 실천을 포함한 강학활동의 의례화가 뚜렷하게 진행되었다.

講學의 상징적 공간 구성이 교육공간의 공간적 의례화라면, 그 공간 속에서 움직이는 儀節의 의례화된 실천은 인간관계의 의례화라고 할 수 있다. 조선 후기 書院과 書塾의 공간적 의례화 정도는 지역과 학파와 가문과 운영 주체의 방침에 따라 다양하지만, 서원을 비롯한 교육공간이 先賢에 대한 享祀를 통해 先賢들이 구현했던 유교적 가치[德]를 주기적으로 되새기면서 내면화하는 교육-의례의 중심이었다는 점은 분명하다. 그리하여 선현들을 모시는 사당과 강당은 의례와 교육의 측면에서 일종의 큰 바위 얼굴 역할을 했다고 볼 수 있다.

실제로 서원을 비롯한 교육공간에서는 매월 삭망일의 朔望焚香禮, 매년 정월초 5일의 正謁禮, 청명일의 墓祭 등을 비롯해서 다양한 先賢 享祀가 실행되었으나, 嶺南 南人和 畿湖 西人 사이에는 의례화 양상에서 일정한 차이가 있었다.¹⁸ 嶺南지역 南人계 서원에서는 書院 享祀 중에 齋戒를 하면

¹⁸ 이하 서술에서 남인계와 서인계의 차이에 대해서는 임근실, 「조선시대 서원의 향사의례에 대한 특징과 의미

서 敬讀을 의례화했다. 특히 敬讀은 「白鹿洞書院規」, 「四勿箴」, 「敬齋箴」, 「心箴」, 「夙興夜寐箴」 등을 차례로 했고, 享祀에서 祝文을 낭독한 뒤에는 「道東曲」이라는 樂曲을 낭송했다. 그리하여 남인계 서원의 효시가 되는 紹修書院의 경우에는 享祀에 앞서 3일간 齋戒하는 동안 敬讀을 실천했으며, 行禮 중에는 樂章을 낭송했다. 이에 비해 西人계 서원에서는 삭망분향례시 講會를 진행하는 특징이 있었으며, 魯岡書院의 사례처럼 강회의 후반부 혹은 향사례를 마친 뒤에 「백록동규」를 비롯한 학규를 낭송하는 경향도 있었다.

그러나 서원 享祀 외에 교육공간에서 이루어지는 居齋나 講會 등 강학활동도 의례화된 실천의 양상을 분명하게 드러내었다. 조선의 書院이나 書塾 혹은 書堂 등에서 居齋, 講會, 通讀할 때 儒生들의 日課는 대체로 아침 기상, 食前 독서, 相揖禮, 朝食, 敬讀, 謁廟, 개별독서/通讀/製述, 歸家 시 應講 혹은 背講, 罷齋 시 酬唱詩, 鄉射禮 혹은 鄉飲酒禮 등의 순서로 진행되었다.¹⁹ 아침에 씻고 의관을 갖춘 뒤 단정하게 앉아서 독서를 하다가 식당에 가서 相揖禮를 한 뒤 아침 식사를 했으며, 식사 후에는 曹司가 「白鹿洞規」, 「伊山院規」, 「學校模範」, 「隱屏精舍學規」 등 가운데 서원에 따라 달리 지정된 學規나 規範을 敬讀하면 諸生이 경청했다. 영남의 남인계 서원들이 주로 朱子の 「白鹿洞規」와 退溪 李滉(1501-1570)의 「伊山院規」를 주로 敬讀의 텍스트로 삼은 반면, 서인계 서원들은 朱子の 「白鹿洞規」와 栗谷 李珥의 「學校模範」나 「隱屏精舍學規」 등을 선택하는 경우가 많았다. 敬讀이 끝나면 사당에서 謁廟를 한 뒤에 서재에서 독서나 通讀을 진행했으며, 그 성과를 점검하기 위해 臨講이나 背講을 시행했다. 講會나 居齋 등을 마칠 때에는 酬唱詩, 鄉射禮 혹은 鄉飲酒禮 등을 실행했다.

이러한 의례화 양상은 기독교의 예배와 비슷하다. 기독교의 예배에서 신앙의 信條를 담은 사도신경을 외우고 교독문을 외우면서 시작해서 기도, 설교, 찬양 등을 거쳐서 주기도문으로 예배(worship)를 마치고 나서 聖徒의 交際(koinonia)를 하듯이, 서원이나 서숙의 강학 의례는 相揖禮 이후 「白鹿洞規」, 「伊山院規」, 「學校模範」 등처럼 유교적 신념과 공부의 방향과 목표를 설정한 학규나 규범을 낭송하는 敬讀으로 시작해서 謁廟와 讀書/通讀 등을 거쳐서 詩를 주고받거나 술을 주고받는 禮로 마무리한다. 書院이나 書齋 등에서 열린 講會에서 敬讀이 기독교의 예배에서 사도신경이나 교독문에 해당한다면, 謁廟는 기독교의 기도에 견줄 만하며, 독서/통독은 기독교 예배의 說教, 수창시, 향사례, 향음주례 등은 기독교의 성도의 교제에 상응하는 것이다.

특히 이러한 講會의 의례화 양상은 시간이 지날수록 더욱 강화되고 심화되었다. 예컨대, 19C말 朝鮮 末期부터 大韓帝國(1897-1910) 사이에 생존했던 慶州의 유학자 紫峯 鄭錫祐(1840-1906)의 「講會庭揖禮圖」와 「笏記」는 교육공간의 상징적 공간 구성과 講會 儀節의 의례화 정도가 고도로 극대화된 사례로서 주목할 만하다. 鄭錫祐는 1882년 別試를 치러 漢陽에 가던 중에 怪疾이 유행한다는 소식을 듣고 나서 科擧를 단념한 뒤에 고향에서 鄉隣의 아동들을 가르치고 鄉飲酒禮에 賓으로 참여하는

-남인계·서인계 서원을 중심으로-, 『韓國書院學報』 11 (한국서원학회, 2020) 참조.

¹⁹ 金紫雲, 「조선 서원의 강학 의례와 교육적 의미」, 『민족문화논총』 76 (영남대학교 민족문화연구소, 2020), pp.307-310 참조.

활동을 하면서 鄉村 士族들의 講會를 위한 禮를 연구하고 주도적으로 이끌었다.²⁰ 鄭錫祐가 제시한 「講會庭揖禮圖」와 실제로 諸生들이 여러 차례 習行했던 「홀기(笏記)」의 내용은 다음과 같다.²¹

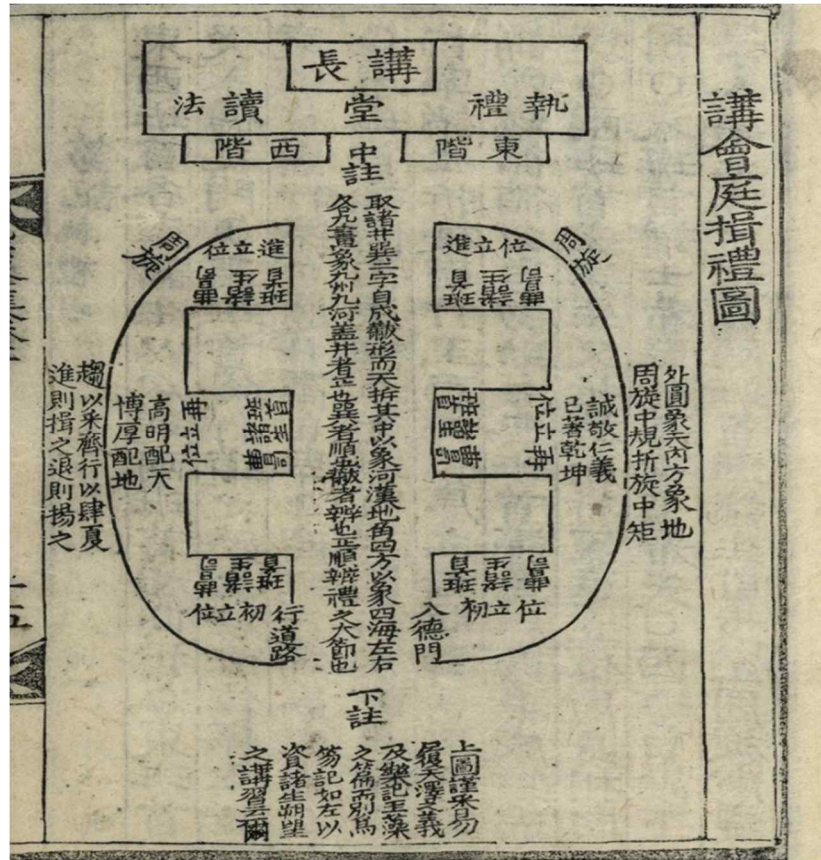


圖1. 「講會庭揖禮圖」

1. 동반(東班)과 서반(西班)의 반수(班首)들이 각각 제생(諸生)들을 인솔해서 차례로 나아가고, 양반의 반수들은 서로 향해서 읊(揖)한다.
2. 동반은 수종(首從)이 덕(德)의 문(門)으로 들어가고, 서반은 수종이 도(道)의 길[路]을 걸어가서, 차례로 초립위(初立位)로 선다.
3. 동반의 반수가 “행원자이(行遠自邇), 승고자비(升高自卑)”를 송(誦)한다.
4. 서반의 반수가 “옥솔이정(鬻率以正)”이라고 송(誦)한다.
5. 동반의 반수가 권내(圈內)의 동주(東註)인 “성경인의(誠敬仁義), 이저건곤(已著乾坤)”를 송한다.²²
6. 서반의 반수가 권내(圈內)의 서주(西註)인 “고명배천(高明配天), 박후배지(博厚配地)”를 송한다.²³
7. 양반(兩班)의 반수들이 제생들을 인솔해서 절선(折旋)한 뒤에 재립위(再立位)까지 가서, 차례대로 서서 서로

²⁰ 鄭錫祐, 『紫峯集』 卷6, 「遺事」, 34a.

²¹ 鄭錫祐, 『紫峯集』 卷3, 「笏記」, 15b-16b.

²² 鄭錫祐, 『紫峯集』 卷3, 「講會庭揖禮圖」, 15a. “誠敬仁義, 已著乾坤.”

²³ 鄭錫祐, 『紫峯集』 卷3, 「講會庭揖禮圖」, 15a. “高明配天, 博厚配地.”

향해 읍한다.

8. 동반의 반수가 “면면순순(勉勉循循), 물망물조(勿忘勿助)”를 송한다.
9. 서반의 반수가 “영과이진(盈科而進), 성장이달(成章而達).”을 송한다.
10. 양반의 반수들이 제생들을 인솔하되 또 절선(折旋)해서 진립위(進立位)까지 가서 주신(周身)해서 서로 향하여 읍(揖)한다.
11. 동반의 반수는 “사희현(士希賢), 현희성(賢希聖), 성희천(聖希天).”을 송한다.
12. 서반의 반수는 “하학인사(下學人事), 상달천리(上達天理).”를 송한다.
13. 양반의 반수들이 제생들을 인솔해서 인보(引步)하여 주선처(周旋處)로 나아가서 다시 상읍(相揖)을 한다.
14. 동반의 반수가 圈外의 東註를 송한다.
15. 서반의 반수가 圈外의 西註를 송한다.
16. 양반의 반수들이 제생들을 인솔하여 주선(周旋)해서 초립위까지 나아가서 서로 향하여 읍한다.
17. 동반의 반수가 “천리인사(天理人事), 동조공관(同條共貫).”을 송한다.
18. 서반의 반수가 “군자준도이행(君子遵道而行), 반도이폐(半途而廢), 오불능이의(吾不能已矣).”을 송한다.
19. 양반의 반수들은 제생들을 인솔해서 앞처럼 절선(折旋)하여 행하되 재립위(再立位)에 이르러 서로 향하여 읍한다.
20. 동반 반수가 ‘이우보인(以友輔仁), 이선상관(以善相觀).’을 송한다.
21. 서반 반수가 ‘자왈(子曰), 종일불식(終日不息), 종야불매(終夜不寐), 이사무익(以思無益), 불여의학야(不如學也).’를 송한다.
22. 양반의 반수가 제생들을 인솔하고 또 절선(折旋)하여 행하되 진립위에 이르러 차서대로 선다.
23. 강장(講長)과 반수와 제생들은 모두 상읍(相揖)한다.
24. 독법(讀法)이 「백록동규(白鹿洞規)」와 「여씨향약(呂氏鄉約)」을 독송(讀誦)한다.
25. 동반의 반수는 ‘위산구인(爲山九仞), 공휴일괘(功虧一簣)’를 송한다.
26. 서반의 반수는 ‘백척간두(百尺竿頭), 진취일보(進取一步)’를 송한다.
27. 양반의 반수들은 제생을 인솔해서 차서대로 승당(升堂)하고, 동서반(東西班)은 선다.
28. 동반의 반수는 『논어(論語)』 「구사(九思)」를 송한다.
29. 서반의 반수는 『예기(禮記)』 「구용(九容)」을 송한다. 이어서 개강(開講)을 청한다.

鄭錫祐의 「講會庭揖禮圖」와 「笏記」는 『주역(周易)』의 괘상(卦象)과 『예기(禮記)』의 의절(儀節)을 결합시켜서 의례 공간을 상징적으로 의례화하는 한편, 인간 관계의 질서를 표상하고 유교적 가치를 내면화하는 행위의 실천으로서 儀節을 의례화하는 양상을 극명하게 보여주었다. 공간적 차원에서는 서원 강당의 상징적 의례화가 이루어졌고, 인간적 차원에서는 儀節의 의례화가 구현되었다.

첫째, 「講會庭揖禮圖」²⁴는 講會의 공간을 인간이 따라야 할 우주적 질서[道]와 그것을 본받아서 실천하는 인간의 가치[德]가 天人合一의 상관적 사유(correlative thinking)에 의해 상징적으로 表象했다. 실제로 그림 왼쪽의 ‘行道路’와 오른쪽의 ‘入德門’은 각각 서반(西班)과 동반(東班)으로 분화된

²⁴ 鄭錫祐, 『紫峯集』 卷3, 「講會庭揖禮圖」, 15a.

제생들의 움직임을 통해 그러한 표상을 분명하게 표현한다. 아울러 堂 위의 중앙에 講長이 자리하고 좌우로 執禮와 讀法이 위치하며, 당 아래에는 班首·諸生·曹司 등이 차례대로 자리하는 것은 인간적 차원의 위계질서를 상징적으로 구현한 것이다. 또한 『中庸』을 인용해서 하늘에 짝할 만한 고명(高明)함과 땅에 짝할 만한 박후(博厚)함을 제시한 것은 天道와 人德을 조응시킨 것이며,²⁵ “誠敬仁義, 已著乾坤.”라는 표현도 인간의 덕목을 우주의 질서의 반영으로 표현한 것이다.²⁶

둘째, 천인합일의 세계관은 堂 아래의 諸生들이 배열하는 위치와 움직이는 의절의 動線을 유기적으로 연계하여 공간적 상징과 의절의 실천을 결합시키는 의례화 양상을 선보였다. 예컨대, “바깥의 동그라미(○)는 하늘을 상징하고 안의 네모[□]는 땅을 상징한다. 둥글게 도는 것[周旋]은 컴퍼스[規]에 맞추고, 꺾어서 도는 것[折旋]은 굽자[矩]에 맞춘다.”²⁷라고 한 것은 천원지방(天圓地方)의 우주론적 표상과 주선(周旋)과 절선(折旋)의 의례적 行動의 動線과 유기적으로 연계한 것으로 이해할 수 있다. 실제로 초립위(初立位), 재립위(再立位), 진립위(進立位) 순으로 진행되는 과정에서 초립위(初立位)에서 재립위(再立位)로 나아갈 때와 재립위(再立位)에서 진립위(進立位)로 나아갈 때는 반듯하게 꺾어서 도는 절선(折旋)의 의절(儀節)을 행한 반면, 진립위에서 초립위로 되돌아갈 때에는 주선(周旋)의 의절을 실행했다.

셋째, 『주역』의 천택리(天澤履)괘의 뜻, ‘정(井)’괘와 ‘손(巽)’괘의 형상 및 『禮記』 ‘玉藻’篇의 의절을 유기적으로 결합해서 諸生朔望之講習의 의례화를 구성했다.²⁸ 먼저, 제생들이 움직이는 의례적 행로(行路)와 위치 설정이 『주역(周易)』의 ‘정(井)’괘(卦)와 ‘손(巽)’괘(卦)의 글자 두 글자의 형상을 구현했다. 그림 중앙의 주[中註]에 의하면, 『주역(周易)』의 괘(卦) 중에서 ‘정(井)’과 ‘손(巽)’ 두 글자에서 취하여 저절로 폐형(蔽形)을 이루는데, “하늘이 그 가운데를 가로지르는 것은 은하수[河漢]를 상징하고, 땅이 사방(四方)으로 네모난 것은 사해(四海) 좌우(左右)를 상징하며, 각각 구획(九畺)을 한 것은 구주(九州)와 구하(九河)를 상징한다. 대개 정(井)은 바름[正]이고, 손(巽)은 따름[順]이며, 폐(蔽)는 분별[辨]이다. 바르고 따르며 분별하는 것[正順辨]이 예(禮)의 대절(大節)이다.”²⁹ 여기서 예의 대절로 적시된 바름[正], 따름[順], 분별[辨]은 의례 참여자들이 상징적으로 구현하는 우주적 질서와 인간의 덕목들과 조응하면서 유교적 가치들을 의례화된 실천을 통해 깊이 내면화(內面化, internalization)하게 만든다. 이에 더하여 進退揖讓의 구체적인 몸짓과 <채자(采齊)> 음악에 맞추어 빠른 걸음으로 걸어가는 것과 <사하(肆夏)> 음악에 맞추어 堂에 올라가는 것을 통해 음악이 리듬과 연계되는 정형화된 몸짓 역시 유교적 가치를 반복적이고 깊이있게 體得하고 體化하는 의절의 의례화

²⁵ 鄭錫祐, 『紫峯集』 卷3, 「講會庭揖禮圖」, 15a. 『中庸』 26章. “高明配天, 博厚配地.”

²⁶ 鄭錫祐, 『紫峯集』 卷3, 「講會庭揖禮圖」, 15a. “誠敬仁義, 已著乾坤.”

²⁷ 鄭錫祐, 『紫峯集』 卷3, 「講會庭揖禮圖」, 15a. “外圓象天, 內方象地. 周旋中規, 折旋中矩.”

²⁸ 鄭錫祐, 『紫峯集』 卷3, 「講會庭揖禮圖」, 15a. “下註: 上圖謹采『易』履天澤之義及『樂記』·『玉藻』之篇, 而別爲笏記如左, 以資諸生朔望之講習云爾.”

²⁹ 鄭錫祐, 『紫峯集』 卷3, 「講會庭揖禮圖」, 15a. “中註: 取諸井·巽二字, 自成蔽形, 而天折其中, 以象河漢, 地角四方, 以象四海左右, 各九畺, 象九州·九河. 蓋井者, 正也. 巽者, 順也. 蔽者, 辨也. 正順辨, 禮之大節也.”

양상이다.³⁰

넷째, 講會庭揖禮에서는 지금까지 설명한 상징적 함의를 지닌 의절들을 진행하면서 講會의 開講에 앞서 執禮가 먼저唱을 하면 諸生들이 따르는 방식으로 다양한 箴銘類 문구들을 텍스트로 敬讀을 실천했고, 敬禮의 후반부에는 讀法이 「백록동규(白鹿洞規)」와 「여씨향약(呂氏鄉約)」을 독송(讀誦)했으며, 『논어(論語)』 「구사(九思)」와 『예기(禮記)』 「구용(九容)」을 口誦함으로써 箴銘類의 활용을 극대화했다.³¹ 이러한 의례화 양상들은 짧은 箴銘의 운율에 맞추어 심오한 진리와 실천적 몸짓을 유기적으로 연계하는 상징적 의절로서 주목할 만하다.

2) 敬讀의 확대와 箴銘의 讀誦을 통한 강화활동의 의례화

17C부터 조선에서는 書院을 중심으로 하는 文會와 鄉約을 중심으로 하는 鄉會를 통해서 壬辰倭亂의 전쟁 후유증을 극복하고 유교적 사회질서를 재구축하는 노력을 경주했다. 이 과정에서 講會의 강화활동은 이러한 노력을 구현하는 데 중요한 역할을 했으며, 그 가운데서도 箴銘의 讀誦은 강화활동의 의례화로서 효과적인 유교화의 메커니즘으로 작동했다. 실제로 조선 후기 서원이나 서재에서는 聖賢의 畫像을 奉審하고 瞻拜하거나 성현의 지혜가 응축된 箴銘을 講堂 벽 위에 걸어두거나 주기적이고 반복적으로 口誦하는 양상이 도드라졌으며, 후대로 갈수록 그러한 양상은 확대되고 심화되었다.

“매달 초하루에 研經書院에서 모이거나 仙查齋에서 모인다. 성현의 箴戒를 강당 벽 위에 걸어두고 북쪽 벽 아래에 어른의 자리를 마련하여 모당 선생과 낙재 선생이 나란히 앉으면, 여러 학생들은 앞으로 나와 배례를 하고, 이어서 3면으로 나누어 서서 서로 향하여 읊례를 한다. 자리를 정하여 앉으면, 유사가 소리를 내서 「백록동규」와 「학교모범」을 한 번 읽는다. 직월이 학생들의 선악을 기록한 장부를 나와서 올리면, 선한 자는 장려하고 권면하며 악한 자는 혼내고 가르친다. 그 뒤에 여러 학생들이 각각 읽은 책을 갖고 나와서 진강한다. 강을 할 때에는 반드시 단정하게 손을 맞잡고 바르게 앉되 서로 돌아보며 이야기해서는 안된다. 성현의 글과 사학史學이 아니면 講을 허락하지 않는다. 연고가 있어서 참석하지 못하면 사유를 적어서 유사를 통해 스승에게 알리도록 한다.”³²

“매달 초하루나 보름날마다 여러 생도들과 더불어 연경서원이나 선사재에서 모이거나 분암이나 동학암에 모이기도 하면서 경의經義를 강론하였으며, 학령學令 12조를 기록해서 좌우에 걸어두었는데, 매

³⁰ 鄭錫祐, 『紫峯集』 卷3, 「講會庭揖禮圖」, 15a. “趨以采齊, 行以肆夏. 進則揖之, 退則揚之.” 『禮記』, 「玉藻」. “古之君子必佩玉, 右徵角, 左宮羽. 趨以采齊, 行以肆夏. 周旋中規, 折還中矩. 進則揖之, 退則揚之. 然後玉琿鳴也. 故君子在車, 則聞鸞和之聲, 行, 則鳴佩玉. 是以非僻之心, 無自入也.”

³¹ 鄭錫祐, 『紫峯集』 卷3, 「笏記」.

³² 孫處訥, 『慕堂集』 卷6, 附錄, 「年譜上」. “每月朔, 或會研經, 或會仙查. 以聖賢箴戒掛于講堂壁上, 設丈席于北壁下, 先生與樂齋並坐, 諸生就前行拜禮, 因分立三面, 相向行揖禮. 坐定, 有司抗聲讀白鹿洞規及學校模範一遍, 直月以善惡籍進呈, 善者獎勸之, 惡者鐫誨之. 然後諸生各以所讀書進講. 講時, 必端拱危坐, 毋得相顧談話. 非聖賢書及史學, 則不許講. 或有故不參, 則具狀于有司, 俾達于函筵.”

일 아침마다 반드시 의관을 정제하고 강당으로 나와 앉으면, 여러 생도들이 들어와서 스승에게 절하고 서로 인사하는 예禮를 했고, 정자程子の 「사물잡四勿箴」과 주자朱子の 「경재잡敬齋箴」을 강하고 나서야 물러났다. 초저녁에도 그랬다.”³³

실제로 樂齋 徐思遠(1550-1615)과 慕堂 孫處訥(1553-1634)을 중심으로 研經書院, 仙查齋, 永慕堂 등 書院이나 書齋에서 모여서 講會를 진행했던 조선 후기 大邱의 文會는 대구지역의 유교적 사회 질서를 새롭게 정립했다. 위 인용문을 살펴보면, 諸生은 스승들에게 拜禮를 하고 제생 상호간에는 相揖禮를 함으로써 유교적 인간관계의 위계질서를 구축함과 동시에 聖賢의 畫像을 瞻拜하거나 「백록동규」, 「학교모범」, 「四勿箴」, 「敬齋箴」 등의 學士이나 箴銘을 講堂 벽 위에 걸어두거나 반복적으로 口誦하는 의례화 양상이 뚜렷하다.

이러한 양상은 약간의 차이는 있으나 특정 지역이나 학파를 막론하고 공통적이며, 특히 그 탁월한 효과로 인해 후대로 갈수록 확장되고 심화되는 경향이 강하다. 예컨대, 嶺南 南人계 서원을 대표하는 紹修書院의 경우에는 본래 주자의 「白鹿洞規」와 퇴계의 「伊山院規」를 敬讀의 텍스트로 삼았으나, 18C 후반에는 「敬齋箴」과 「夙興夜寐箴」 등이 추가되었으며, 근기 西人계 서원들에서는 주로 「白鹿洞規」 외에도 율곡의 「學校模範」, 「隱屏精舍學規」, 『擊蒙要訣』 등을 敬讀했다.³⁴

한편, 강학활동을 할 때 잠명류를 활용하는 양상 중 가장 흥미로운 대목은 18세기 후반 일군의 청년 학자들이 西學書를 통해 天主教를 연구하고 수용하는 과정에서 개최했던 走馬寺 講學會에서 講會의 시간적 의례화와 연계해서 箴銘의 講誦이 활용되는 심화 양상이다. 朝鮮 後期 近畿 星湖學派의 信西派 소장학자들은 淸나라로부터 들어온 西學書를 통해 西洋의 天主教를 접하고 연구하는 講學會를 불교 사찰에서 열었는데, 전통적으로 儒敎나 佛敎의 經典을 배울 때 口誦하듯이 일정한 음악적 운율에 맞추어 講學會 참석자들이 箴銘을 특정한 시간에 맞추어 함께 소리내어 誦한 것으로 보인다.

茶山 丁若鏞(1762-1836)의 기록에 의하면, 近畿 南人 星湖學派 중 信西派 소장학자들은 그들의 지도자인 鹿菴 權哲身(1736-1801)이 지은 講學會 規程에 따라 새벽에 일어나서 냉수로 세수한 뒤 「夙夜箴」을 講誦하고, 해 뜨는 아침에는 「敬齋箴」을 講誦하며, 한낮인 正午에는 「四勿箴」을 講誦하고, 해지는 저녁에는 「西銘」을 講誦했는데, 이 규정을 잘 준수함으로써 ‘莊嚴恪恭’의 경건한 종교적 분위기를 연출했다.³⁵ 좌장인 권철신과 후배들인 김원성(金源星, 1758~1813), 권상학(權相學, 1761~?),

³³ 孫處訥, 『慕堂集』 卷7, 附錄 「行狀[是書亦於重刊時始成, 故附于年譜之下. 李義發]」. “每月朔望, 與諸生或會研院·查齋, 或會墳庵·動鶴庵, 講論經義, 著學令二十條, 掛諸左右. 每朝, 必整衣冠, 出坐講堂, 諸生入拜, 行相揖禮, 講程子「四勿箴」·朱子「敬齋箴」, 乃退. 初昏亦然.”

³⁴ 金紫雲, 「퇴계의 서원관과 조선후기 소수서원 講學의 변화」, 『퇴계학논집』 18 (영남퇴계학연구원, 2016), pp.141-144.

³⁵ 丁若鏞, 『與猶堂全書』 卷15, 詩文集, 「先仲氏墓誌銘」. “鹿菴自授規程, 令晨起掬冰泉盥漱, 誦「夙夜箴」, 日出誦「敬齋箴」, 正午誦「四勿箴」, 日入誦「西銘」, 莊嚴恪恭, 不失規度.”

이충억(李寵億, 1764~1822), 丁若鏞(1758-1816), 李檠(1754-1785) 등은 주어사에 함께 모여서 새벽, 아침, 점심, 저녁 등 하루의 시작부터 태양의 운동에 따른 시간적 영역을 넷으로 분절하고 심지어 한밤중에 등불을 밝힌 채 經典과 西學書 연구와 토론에 집중했다.³⁶

이렇듯 莊嚴하고 경건한 형식의 주어사 강학회는 하루 일과 중에서도 특정한 시간대에 걸맞는 잠명류를 유기적으로 연계해서 講誦했는데, 이러한 의례화 양상은 엄숙하고 心身을 절제하고 재계하는 경건주의적 흐름을 잘 보여준다. 실제로 이들은 宋代 陳栢의 「夙興夜寐箴」과 朱子(1130-1200)의 「敬齋箴」과 「四勿箴」, 장재(張載, 1020-1077)의 「西銘」 등을 선정했는데, 이 잠명들은 모두 엄숙하고 절제된 몸가짐과 의관을 정제하는 더불어 對越上帝와 克己復禮의 경건한 자세를 견지하고 있을 뿐만 아니라 당시 연구와 토론의 대상이었던 『天主實義』, 『靈言蠡勺』, 『七克』 등 일군의 西學書들은 잠명류의 지혜문학과 일정한 관계가 있다.

4. 일상생활의 인간적 의례화:

제사와 독서의 의례화된 실천과 敬의 무의식적 심화

조선시대 사족들은 제사와 독서의 의례화된 실천을 통해서 禮의 심리적 자세인 敬을 깊이 내면화했다. 유교적 의례를 대표하는 제사는 지극히 절제되고 정형화된 몸짓으로 구성된다. 祈福禳災를 추구하는 무속적 굿의 열광적 모습과는 달리 유교적 제사는 報本反始의 의례적 기억과 보답으로서 흥분이나 열광을 극도로 절제한 채 지극히 경건하다. 그런데 제사를 하기에 앞서 ‘산재(散齋) 7일, 치재(致齋) 3일’이라 하여 7일동안 밖으로 몸가짐을 가다듬고 다시 3일 동안 안으로 조상에 대해 마음을 집중하는 과정을 통해 心身을 정결하게 만드는 齋戒가 이루어진다. 따라서 제사를 정성스럽고 경건하게 준비하는 재계의 의례화 양상은 일상생활을 거룩하게 만든다.

17C 이후 조선의 사족들은 『小學』의 수양과 더불어 『家禮』의 의례적 실천을 철저히 실행했다. 특히 매달마다 반복되는 朔望의 參禮와 매년 계절별로 진행되는 四時祭가 정기적으로 반복되었다. 그러한 정기적 반복 과정을 통해 자연스럽게 체득된 의례적 경건성은 무의식까지 스며들어 돌아가신 先親을 제사를 전후로 하는 시점에 꿈에서 볼 수 있을 정도로 고도로 내면화되었다.

실제로 17C 영남을 대표하는 선비 계암溪巖 金垚(1577-1641)은 家廟에서 제사를 지내기 위해 준비하는 齋戒 과정이나 조상의 先塋을 拜掃했을 때 혹은 과거시험 발표를 전후로 해서 先親의 꿈을 집중적으로 꾸었다.³⁷ 김령의 일기인 『溪巖日錄』에 의하면, 김령은 병으로 고열, 오한, 통증, 호흡곤

³⁶ 丁若鏞, 『與猶堂全書』 卷15, 詩文集, 「鹿菴權【哲身】墓誌銘」. “先兄若鏞執贄以事公. 昔在己亥冬, 講學于天真菴走魚寺, 雪中李檠夜至, 張燭談經. 其後七年而謗生, 此所謂盛筵難再也.”

³⁷ 金垚, 『溪巖日錄』, 1608년 4월 23일, 1603년 7월 22일, 26일, 1604년 6월 12일, 15일, 1605년 8월 22일, 9

란 등이 심한 상황에서도 건강을 돌보지 않고 아픈 몸을 이끌고 역지로 철저하게 재계하고 제사에 정성을 다하는 모습을 선보였다. 이처럼 강렬한 의례적 경건성은 결국 무의식까지 스며들어서 생생한 꿈을 만들었다. “마치 조상신이 실재하는 것처럼 제사를 지낸다”고 한 『논어』의 표현³⁸처럼, 재계의 경건성은 꿈의 생생함을 통해 의례의 현실성까지 빚어내는 효과가 있었던 것이다.³⁹ 요컨대, 선친의 제사를 준비하는 의례화된 실천은 의례적 대상에 집중하는 경건성[敬]이 강화되면서 무의식까지 침투하여 생생한 꿈으로 재현되었다고 해석할 수 있다.

인간적 차원에서 의례화된 실천이 先親에 대한 제사에만 국한되는 것은 아니다. 조선시대 선비의 또다른 중요한 영역인 講學과 관련하여 先師에 대한 존경이 사무치면 그 역시 무의식적으로 심화될 수 있다. 예컨대, 梅園 金光繼(1580-1646)의 『梅園日記』는 讀書日記라고 불려도 무방할 만큼 독서에 대한 기록을 지속적이고 집중적으로 남겼는데, 김광계는 『尙書』와 『朱子書節要』 등을 비롯한 책을 집중적으로 독서하는 시점에 돌아가신 先師에 대한 꿈을 꾸었다.⁴⁰ 강학과 독서는 스승을 통해 배운 것이기 때문에 집중적 독서 시기에 先師에 대한 꿈을 꾸게 된 것이다.

김령과 김광계의 일기 기록에서 먼저 주목할 만한 부분은 꿈의 대상이 각각 先親과 先師로 국한되어 기록되었다는 점이다. 실제로 이 두 사람은 다른 인물들에 대한 꿈을 꾸었을 수는 있지만 일기에는 각각 선친과 선사에 대한 꿈만을 기록했다. 더욱 중요한 것은 그러한 꿈을 꾸는 시기가 각각 선친에 대한 祭祀나 拜掃의 의례를 준비하는 시점과 집중적인 講學 시기라는 점이다. 이러한 사실은 제사와 독서가 의례화된 실천으로서 집중적으로 실행될 때 강화된 의례적 경건성이 무의식적으로 투사되어 제사와 강학과 관련하여 先親과 先師에 대한 꿈으로 나타난다는 점을 잘 보여준다. 이러한 사례들은 인간적 차원에서 일상생활의 의례화가 이루어지는 양상으로서 주목할 만하다.

5. 맺음말

조선시대 사족들은 시간, 공간, 인간의 차원에서 일상생활을 의례화함으로써 삶을 聖化했고, 그러한 문화가 조선을 東方禮儀之國으로 만들었다. 조선시대 유교문화는 세 가지 차원에서 일상생활을

월 1일 등 참조.

³⁸ 『論語』, 「八佾」, “祭如在, 祭神如神在.”

³⁹ 자세한 설명은 박종천, 『『계암일록』에 나타난 17세기 예안현 사족들의 의례생활』, 『국학연구』 24 (한국국학진흥원, 2014) 참조.

⁴⁰ 金光繼, 『梅園日記』, 1610년 9월 18일. “十八日, 夢見先師, 又見岡老. 訪我酒一行, 欲歸, 余挽之甚懇.” 1615년 12월 8일. “八日, 夢見先師.” 1617년 8월 19일. “十九日, 夢見先師. 晨朝飲酒一器, 神氣不清.” 이밖에도 先師夢이 다수 있음. 이에 대한 자세한 분석으로는 朴鍾天, 「조선 중기 광산 김씨 예안파의 의례 실천과 일상 생활 -〈계암일록〉과 〈매원일기〉를 중심으로-」, 『국학연구』 33 (한국국학진흥원, 2017) 참조.

성화하는 의례화된 실천을 통해 구성되었다.

첫째, 시간적 차원에서는 『小學』을 수용하고 철저히 律身制行의 의례화된 실천으로 구현함으로써 유교적 가치를 내면화했는데, 이러한 양상이 조선 후기에 가서는 性理學的 修養 工夫를 위한 日課의 儀禮化를 목표로 삼은 다양한 일일지침서의 등장을 초래했다.

둘째, 공간적 차원에서는 書院이나 書塾의 講會의 상징적 講學 공간 구성과 더불어 그와 유기적으로 연결된 儀節의 의례화 양상이 뚜렷하다. 또한 敬讀의 확대와 箴銘의 讀誦을 통한 강학활동의 의례화가 활발하게 일어났다.

셋째, 인간적 차원에서는 주로 家廟의 설립과 연계된 『家禮』의 실천에 따라 제사나 강학활동과 연관되는 집중적 독서의 의례화된 실천이 경건한 의식[敬]을 강화하고 무의식적으로 심화해서 先親과 先師에 대한 꿈으로 투사되기도 했다.

조선시대 사족의 일상생활은 시간, 공간, 인간이라는 三間の 차원에서 삶을 聖化하는 의례화된 실천을 통해 유교적 가치를 철저히 내면화하고 효과적으로 실현하는 양상을 보여주었다. 이 글에서는 분석의 효율성을 위해 三間을 각각 따로따로 분석했지만, 실제로는 이 세 가지 차원이 유기적이고 총체적으로 연계되어 작동한다. 예컨대, 家廟에서 모시는 先親에 대한 제사는 가묘라는 의례적 공간과 더불어 先親과 孝子の 인간적 관계가 忌日, 朔望日 등 특정한 시간적 계기에 제사라는 의례적 실천을 통해 온전하게 의례화될 수 있으며, 書院이나 書塾에서 이루어지는 庭揖禮는 祠堂 혹은 講堂이라는 의례적 공간에서 先師/塾師와 諸生の 인간적 관계가 講會 혹은 집중 독서의 시간적 계기에서 敬讀이나 箴銘의 讀誦을 통해 올바르게 의례화될 수 있다. 따라서 유교문화를 온전하고 총체적으로 이해하기 위해서는 일상생활의 의례화를 구성하는 시간적 계기, 공간적 장소, 인간적 관계를 유기적으로 연계시키는 심화 연구가 요청된다. 이에 대한 연구는 향후의 과제로 삼고자 한다.

朝鮮時代 士族 日常生活의 儒敎的 儀禮化 樣相(요약)

조선시대 사족들은 시간, 공간, 인간의 三間 차원에서 일상생활을 유교적으로 의례화하는 실천을 통해 삶을 聖化했다. 1) 시간적 차원에서는 『小學』의 규범을 철저히 律身制行의 의례화된 실천으로 구현했으며, 이러한 실천은 특히 性理學的 修養 工夫를 시간에 따라 실천하는 日課의 儀禮化로 발전했다. 2) 공간적 차원에서는 書院이나 書塾의 講會의 상징적 講學 공간을 구성하고 그에 따른 講會의 儀節을 의례화했으며, 이러한 양상은 특히 敬讀의 확대와 箴銘의 讀誦을 통한 강학활동의 의례화의 의례화로 발전했다. 3) 인간적 차원에서는 주기적인 제사나 집중적인 독서의 의례화된 실천이 강화한 경건한 의식[敬]이 무의식적으로 심화해서 각각 先親과 先師에 대한 꿈으로 투사되었다. 이러한 유교적 의례화 양상은 유교적 가치를 철저히 내면화하고 효과적으로 실현하여 조선시대 사족의 일상생활을 聖化했고, 그에 따라 조선은 東方禮儀之國이 되었다.

朝鮮時代士族日常生活の儒教的儀禮化様相

朴鍾天

高麗大学 民族文化研究院 教授

概 要

朝鮮時代の士族は、時間、空間、人間の三つの次元で日常生活を儒教的に儀礼化し、その実践により、生活を聖化した。1) 時間的な次元においては、「小学」の規範を「律身制行（自己自身の心を束ね、行動を慎むこと）」の儀礼化された実践で徹底的に具現したが、このような実践は、特に性学的修養工夫を時間に応じて実践する日課の儀礼化へと発展したのである。2) 空間的な次元においては、書院や書塾の講会の象徴的な講学空間を構成し、それに伴う講会の儀節を儀礼化した。このような様相は特に敬読の拡大と箴銘の読誦による講学活動の儀礼化へと発展したのである。3) 人間的次元においては、周期的な祭祀や集中的な読書の儀礼化された実践によって強化された敬虔な意識が、さらに無意識的に深化し、それぞれ先親と先師に対する夢へまで投射された。このような儒教の儀礼化の様相は儒教の価値を徹底的に内面化し、効果的に実現することで朝鮮時代の士族の日常生活を聖化し、それに伴い朝鮮は東方礼儀之国となったのである。

道教文昌帝君信仰与仪式考察研究

张泽洪

四川大学道教与宗教文化研究所 教授

在人类宗教发展的历史进程中，信仰与仪式始终是宗教的两个重要范畴。各种宗教都有对神灵的信仰，而表达乃至实践信仰的行动就是仪式。道教的文昌帝君最初是蜀中民间尊奉的梓潼神，此神在历史上灵异昭著而影响日增。¹唐代梓潼神受到帝王的敕封，南宋时期梓潼神的神格发生变化，成为司禄主文治科第之神。²道教祭祀文昌的斋醮科仪，是因应社会上的文昌帝君信仰而产生。文昌科仪是道教专门祭祀文昌帝君的仪式，具有祈求文昌神保佑士人禄籍功名的特点。本文考察历史上道教文昌帝君的信仰与仪式，从文昌帝君信仰与仪式的侧面加深对中华礼乐文化的认识。

一、中古史上文昌帝君科仪的源流

南北朝时期蜀中的梓潼神，以其灵异的神格而受到士人的崇拜。我们考察道教祭祀文昌帝君科仪的源流，至少可以追溯到唐代民间对文昌神的祭祀，唐大中年间文士孙樵在梓潼七曲山祭祀梓潼神，是史籍中所见民间梓潼神信仰的可靠资料。唐孙樵《祭梓潼神君文》说：

大中十八年七月九日，乡贡进士孙樵，再拜献辞张君灵座之前：樵实顽民，不知鬼神，凡过祠庙，不笑即唾。今于张君，信有灵云。……今过祠宇，其敢默去？觞酒豆脯，捧拜庭下。神其歆此。³

唐宣宗大中九年（855年），孙樵登进士第，官至中书舍人。此祭文可知孙樵于会昌五年（845年）、大中四年（850年）、大中十八年（864年），三次经过巴蜀古道旁的七曲山梓潼庙。这篇大中十八年祈求梓潼神保佑之祭文，反映往来于蜀中的士人经过七曲山梓潼神庙时，已有祭祀梓潼神祈求保佑科举文运的习俗，这大致说明唐代社会祭祀文昌神的仪式已经形成。

其实早在唐代道教的斋醮科仪中，道教斋醮供祀的神灵之中已有文昌神。唐代道教南斗灯仪供奉的

¹ 关于道教文昌帝君信仰的形成，参见张泽洪：《论道教的文昌帝君》，《中国文化研究》2005年第3期，第1-9页。

² 美国学者克里曼（Terry F. Kleeman）《文昌祀的扩张》，侧重研究梓潼神从不出名的蜀地小神，演变为普遍尊奉的文神的历史。（《文昌祀的扩张》，载《唐宋宗教与社会》，火奴鲁鲁：夏威夷大学出版社，1993年。）美国学者韩森（Valerie Hansen）著《中世纪中国神灵的变化》，其中列举有梓潼帝君专节，讨论了宋代地方神的区域化现象。（Changing Gods in Medieval China, 1127—1276, 新泽西：普林斯顿大学出版社，1990年，第256页。）

³ [唐]孙樵撰：《孙可之集》卷九，《文渊阁四库全书》，台北：台湾商务印书馆，1986年，第1083册第90-91页。

诸多神灵，就有大圣南斗天枢度厄文昌炼魂真君。唐代道经《南斗延寿灯仪》说：“臣众等志心皈命天节宫大圣南斗天枢度厄文昌炼魂真君诸灵官。……谨依科式，建立坛场，备香花灯烛之仪，归命天节宫大圣南斗天枢度厄文昌炼魂真君。”⁴ 南斗六星中第五星天枢度厄文昌炼魂真君，被赋予主管度厄炼魂的神职。唐杜光庭《道门科范大全集》卷五十三《南北二斗同醮仪》称：“若厄难相凌，魂神不守者，请天枢度厄炼魂君为禳镇之。”⁵ 唐杜光庭《道门科范大全集》卷五十四《南北二斗同醮宝灯仪》说：“臣众等至心皈命南斗第五天枢度厄文昌炼魂真君、斗中神仙和诸灵官。”⁶

南宋蒋叔舆《无上黄箓大斋立成仪》卷三十八《圣真班次门》斋坛圣位，左列第二班醮位祭祀的神灵，有“南斗天枢度厄文昌炼魂真君”。⁷ 五代宋初道经《太上说南斗六司延寿度人妙经》，有保佑延寿长命的南斗六天符，其第五符为：南斗第五天枢度厄文昌炼魂真君。⁸ 宋路时中《无上玄元三天玉堂大法》卷十二《福寿增崇品》，告斗灯幡符有“天枢度厄文昌炼魂真君之符”。⁹ 《中兴礼书》卷一百三十一载：绍兴十八年（1148年）五月，南宋都城临安太一宫神位有南斗天枢度厄文昌炼魂真君，是太一宫东廊九十八位神灵之一。¹⁰ 《中兴礼书》是南宋礼部太常寺编修的礼制文献，于淳熙十一年（1184年）八月撰写而成。此书记载南宋自高宗建炎元年（1127年）至孝宗十一年（1141年）间历次郊祀、耕藉、登位等朝廷大典仪式。

南宋道教已将梓潼神与文昌神合而为一，¹¹ 祭祀梓潼神的斋醮科仪，时人或称为文昌醮、梓潼醮。大致在宋代，蜀中道教已有文昌醮科仪。南宋魏了翁撰写的三首文昌醮词文，反映出蜀中民间祭祀文昌神的斋醮科仪的实况。其《文昌醮启坛词》称：

顺诗书礼乐以造士，尝粗知四术之崇；考德行道艺而兴贤，今复际三年之比。兹惟多士，各迪乃心，思皇盛旦之逢，期就季春之聘。然念道之将行有命，文之未丧在天；用穆卜于灵辰，将协陈于圭荐。仙科考式，具繙宝笈之文；秘馆延真，恭挹飘旂之馭。庶蒙鉴誥，嗣致宗祈。¹²

《代乡人设文昌醮启坛词》说：

时正孟陬，于四时而首序；日临上浹，属三日之先春。亶惟泰长之初，光启彙征之兆。思皇多士，咸造在庭。仰瞻九列之崇，各厉四方之志。文昌六宫之次，俨司禄之腾辉；太微五帝之庭，炯进贤之在

⁴ 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年，第3册第566页。下同。

⁵ 《道藏》第31册第880页。

⁶ 《道藏》第31册第884页。

⁷ 《道藏》第9册第597页。

⁸ 《道藏》第11册第352页。

⁹ 《道藏》第4册第38页。

¹⁰ [宋]礼部太常寺纂修，[清]徐松辑：《中兴礼书》，《续修四库全书》编委会编：《续修四库全书》，上海：上海古籍出版社，2013年5月，史部第822册第468页。

¹¹ 明倪岳《青溪漫稿》卷十一“梓潼帝君”条说：“至于文昌三星，殊与梓潼无干，今乃合而为一，诚出傅会。”（《文渊阁四库全书》第1251册第122页。）此说反映一般历史论者的观点，确乎是道家的有意傅会。

¹² [宋]魏了翁撰：《鹤山集》卷九十九，《文渊阁四库全书》第1173册第444页。

望。醮陈伊始，降假是期。¹³

此文昌醮在立春前三日举行。

《四川文昌醮疏文》说：

成都进士宋一鄂、黄仲振等过前进士魏某，言明年当科举之前一年，其日秋分，循旧比同四蜀之士，以道家者流有事于府北五里梓潼大神之别祠，愿得一言以励众志。¹⁴

据此《四川文昌醮疏文》，南宋川峡四路的蜀中文士，在成都府北五里的梓潼大神别祠，举行祭祀文昌帝君的仪式。魏了翁（1178-1237年）是邛州蒲江人，作为蜀中知名文士的魏了翁，应邀三次为民间文昌醮会撰写科仪文书，折射反映蜀中盛行文昌醮的历史真实。南宋陈杰《陪蜀士文昌醮》诗曰：“葳蕤桑梓翦为荒，翰墨横流坠绪茫。天北有星明武曲，江南无地托文昌。几时兴雨苏民望，何日乘云返帝乡。我少乞灵今不梦，倚观魁宿照词场。”¹⁵传世的文昌醮科仪文书都出自蜀地，说明南宋时期蜀中文昌醮确乎较为盛行。

南宋文士阳枋《文昌醮灯牌》诗曰：“牡丹枝上先春蕊，翠杏坛边未雨虹。知有文章光万丈，钟成佳气满黔中。”¹⁶阳枋是应邀为黔中文昌醮会书写此灯牌诗。阳枋（1187-1267年），合州巴川（今重庆铜梁东南）人。南宋道教文昌醮的举行，按照科仪规制要布置斋醮坛场。仪式坛场布置的文昌醮灯牌，请著名文士撰写文字而存诸后世。

南宋文士姚勉为文昌法会写有《文昌醮宿建词语》《早朝词》《午朝词》《晚朝词》《正醮词》《又文昌醮词》七首，从文昌科仪词文的格式，说明此文昌醮有三朝仪的科格。其《文昌醮宿建词语》称：

大比兴贤，又值设科之岁；前期卜日，用严事帝之忱。恭按金科，肃陈宝醮，冀潜通于肸蚩，庶均被于祥厘。伏愿天鉴积诚，神钦宿戒。朱衣豫送，早标仙籍之姓名；紫诏鼎来，同夺亨衢之步武。¹⁷

姚勉（1216-1262年），古天德乡（今江西宜丰县新庄镇）灵源村人。宝祐元年（1253）进士及第，先后授承事郎、秘书省正字、校书郎、节度判官、太子舍人、沂靖王府教授。姚勉的仕宦经历不在蜀中，则可知为江南地区举行的文昌醮会。

元代文士袁桷受邀撰写道教斋醮词文较多，其中也包括两首梓潼醮的斋词。袁桷《梓潼青词》说：

阳春布德，诞开震夙之辰；天运兴文，允协亨嘉之会。四方来贺，万神唱恭。恭惟道合希夷，气超混沌。扬灵西蜀，通肸蚩於妙庭；佐治中州，职铨衡于帝所。维桂籍固严于取与，而芸编复验其勤劳。至道

¹³ [宋]魏了翁撰：《鹤山集》卷九十九，《文渊阁四库全书》第1173册第448页。

¹⁴ [宋]魏了翁撰：《鹤山集》卷九十九，《文渊阁四库全书》第1173册第452-453页。

¹⁵ [宋]陈杰撰：《自堂存稿》卷三，傅璇琮、倪其心、许逸民等主编：《全宋诗》，北京：北京大学出版社，1998年12月，第65册第41131页。

¹⁶ [宋]阳枋撰：《字溪集》卷十一，《文渊阁四库全书》第1183册第423页。

¹⁷ [宋]姚勉撰：《雪坡集》卷四十七，《文渊阁四库全书》第1184册第333页。

无私，积善有庆。某学拘铅槧，业保簪裳。教子未能，企世科之必复；传家有托，守先训以丕承。庸展素忱，式陈薄荐。伏愿祥光纷郁，梵气开通。孔盖翠旌，览德辉于九土；虎符龙券，锡庆泽于一门。¹⁸

袁桷《梓潼醮斋文》说：“受色笔梦寐之中，眸容有赫；厕金榜铨衡之际，嘉兆密符。允怀一经，教子之心，适值大比，兴贤之岁。虽登崇有数，难以预祈；然神化无方，终期默运。”¹⁹袁桷为庆元鄞县（今属浙江）人，20岁以茂才异等举为丽泽书院山长。为翰林国史院检阅官，升应奉翰林文字，同知制诰兼国史院编修官。袁桷撰写的梓潼醮青词、斋文，也是元代社会兴建梓潼醮的例证。

唐宋道教已形成二十七等斋、四十二等醮的科仪格式，宋代文昌醮已列为道教醮法之一。宋吕元素《道门定制》卷六例举道教的二十二种醮，其中文昌祈禄醮+用于“祈祷功名，延致爵禄”。²⁰民间相传梓潼真君司桂籍，是主人间科第的神灵，这是社会上梓潼醮举建的根本原因。明周思得《上清灵宝济度大成金书》卷二十二《礼成醮谢门》，收录有《梓潼帝君设醮科》的科仪文本。《梓潼帝君设醮科》说：“九天开化文昌宏仁帝君，自元命之流形，原生民而易俗，稽古至力，推奉真心，宁亲知报于劬劳，幽婚盖全于偶合。”²¹清陈仲远《广成仪制》收录的《文昌正朝全集》科本，反映清代文昌帝君信仰仍然盛行。此科仪用于道教的醮、斋、求名、祈嗣等，《文昌正朝全集》求名称：“桂籍名登，仙香枝折。曰文曰武，志愿遂乎生平；为仕为宦，爵秩膺乎天眷。一门胥庆，百世其昌。”²²科仪在祈请“九天开化主宰无上不骄乐天帝七曲文昌梓潼宏仁帝君”等文昌神灵之后说：“臣闻九天开化，七曲彰灵，应天机于先后，注禄籍于爵嗣。示灵梦于峰顶，修妙道于盘陀。文昌举斡，衍至道于儒宗；化笔飞鸾，彰厥灵于斯世。名称三教，统摄一如，凡有祈求，必蒙昭佑。”²³《文昌正朝全集》是骈文体的科仪本，显示科仪撰写者陈仲远较高的道学水平。

宋代是民间信仰道教化的重要时期，中国社会有影响的梓潼、关帝、妈祖、吴仞等民间俗神，都被道教吸纳进神仙体系。巴蜀民间崇奉的梓潼神张亚子，遂成为道教尊崇的梓潼真君、梓潼帝君。为促使这一民间俗神的转化，道教对梓潼神进行了神学化的理论改造。道门在宫观设立崇奉梓潼帝君的神殿、神像，编撰祭祀梓潼帝君的斋醮科仪。通过梓潼神信仰与仪式的道教化改造，建构起道教的梓潼帝君信仰体系。

二、上章与授箬仪式中的文昌科仪

道教斋醮是因事立仪，随时定制，历代俱有撰修。如明周思得《上清灵宝济度大成金书》卷二十二《礼成醮谢门》的梓潼帝君设醮科、东岳设醮科、天妃醮科、灵官醮科等，就是随宋代以后民间神祇的

¹⁸ [元]袁桷撰：《清容居士集》卷四十四，《文渊阁四库全书》第1203册第587页。

¹⁹ [元]袁桷撰：《清容居士集》卷四十四，《文渊阁四库全书》第1203册第587页。

²⁰ 《道藏》第31册第713页。

²¹ [明]周思得撰：《上清灵宝济度大成金书》卷二十二，《藏外道书》，成都：巴蜀书社，1992年，第16册第798页。下同。

²² 《藏外道书》，成都：巴蜀书社，1992年，第15册第303页。

²³ 《藏外道书》第15册第306-307页。

道教化，为新吸纳的民间俗神而设的醮仪。道教科仪文书称梓潼神的名号有梓潼真君、文昌梓潼帝君、九天司禄梓潼帝君、九天元皇梓潼灵应天君、九天开化文昌帝君、九天开化文昌大帝、九天开化文昌梓潼帝君、九天开化主宰梓潼元皇帝君、九天开化主宰文昌梓潼道君、七曲文昌梓潼宏仁帝君。

道教的上章仪式主要用于消灾度厄，向神灵奏章以乞恩求福。早期正一道的上章，长期行用于道教斋醮法坛，是影响甚为深远的祀神仪式。唐宋道教斋醮仪式中的文昌章，是道教崇拜文昌帝君科仪的章文。唐杜光庭《道门科范大全集》八十七卷，其中卷二十至二十四，收录的科仪经本为《文昌注禄拜章道场仪》。杜光庭《道门科范大全集》卷二十《文昌注禄拜章道场仪》清旦行道，《道门科范大全集》卷二十一《文昌注禄道场仪》临午行道，《道门科范大全集》卷二十二《文昌注禄道场仪》晚朝行道，《道门科范大全集》卷二十三《文昌注禄拜章道场仪》祝神行道，《道门科范大全集》卷二十四《文昌注禄拜章道场仪》散坛行道。可知唐代文昌注禄拜章道场仪三朝行道，具有完备的斋醮科仪格式。

唐杜光庭《道门科范大全集》卷二十三《文昌注禄拜章道场仪》上启七曲山司禄主者：

臣闻神不可测，扩睿智以无方；民莫能明，运威灵而接物。仰惟水府之真宰，宅乃七曲之秀峰，紫闾高照于潼江，行宫普遍于列郡。云行雨施，雷厉风飞，英灵鉴烛以无遗，睿泽霏流而不息。布穹苍之化育，握祸福之枢机，无感弗通，有祈必应。²⁴

据此科仪文书，唐代各郡已普遍兴建梓潼行宫，文昌帝君信仰的盛行使文昌科仪得以产生。

杜光庭《道门科范大全集》卷二十四《文昌注禄拜章道场仪》散坛行道称：

醮官某确守儒业，愿赴科名，幸灵宝垂修奉之规，仙篆著关宣之式。敬伸愚悃，严建斋坛，忏洗罪愆而身器昭明，佇降高真而心神飞越。大则法天象地，小则酌水献花，讽玉笈之云章，诵宝函之风篆。²⁵

从科仪词文可知，道教文昌注禄拜章道场仪，是为士人科举考试祈求功名所用。文昌章用于文士祈禄，有其特定的宗教功能。唐代道经《太上济度章赦》卷上《文昌祈禄章》说：

臣切惟登崇俊良，拔擢材彦，一则阙于运限，二则系于修为，悦祖宗之积累未陈，与今昔之过愆尤厚，既乖践履，难就功名，自非帝造之维持，曷副民情之愿望？谨为拜章一通，上闻三天，伏望大慈曲垂惠泽，特降救命，行下三界合属玄曹，为某人禳谢星缠，和平运气，赦除障累，纪录善功，增注勋名，光荣宗祖。²⁶

宋吕元素《道门定制》卷一《文昌章》说：

但进士某等，即日稽首列词。伏念素以百官子孙，生长浮俗，因缘幸会，得遇道化，天地与之。盖载师父，示以训提，学礼学诗，为儒为士。五常要道，多昧于修行；三纲大伦，宁无于违犯。功轻毫末，过

²⁴ 《道藏》第31册第809页。

²⁵ 《道藏》第31册第811页。

²⁶ 《道藏》第5册第822-823页。

累丘山，日往月来，积瑕未涤，渊冰是惧，首谢无阶。但以家本读书，业当应举，情由暗昧，智行不圆，旦暮虽勤，亨衢尚壅，身名未遂，责望益深，不有请祈，曷伸志愿。……窃闻元始出教，演二十七品斋科，流布人间，广行善诱，方便弘济，接引不遗，能使枯朽之质，道生成之宜；顽钝之资，发睿明之操。缘恃至恩，妄希亨变，诣臣自诉，求乞表章。²⁷

章文声称是为进士祈告所撰写，明周思得《上清灵宝济度大成金书》卷三十八《章法格式门》，收录的上章文书有《文昌祈禄章》。²⁸其文字大致沿袭《道门定制》卷一的《文昌章》。

明代是正一道科仪兴盛时期，为适应文昌帝君崇拜的社会风尚，正一道专门制作出文昌授箓仪，为科举考试士人授文昌箓。士人赴龙虎山接受文昌宝箓，是明代正一道授箓内容之一。明代道经《高上大洞文昌司禄紫阳宝箓》卷上载：

某贯居住奉道信士某词称：本命某年某月某日某时建生，上属北斗某星君主照，即日虔诚恭诣度师教主天师大真人门下，拜受《高上大洞文昌司禄紫阳宝箓》一部，皈身佩奉。誓以钦崇正教，律己修身，增益才华，开明鉴识，断除魔障，斥逐邪妖，显擢科名，进登禄位。受佩之后，不敢轻泄玄文，怨咎道师。如负盟言，一依文昌上宫科法律令。²⁹

《高上大洞文昌司禄紫阳宝箓》卷中载：

据某贯居住奉道信士某词称：本命某年月日时建生，上属北斗某星君主照，即日虔诚恭诣度师教主天师大真人门下，拜受《高上大洞文昌司禄紫阳宝箓》一部，皈身佩奉。誓以崇敬帝真，遵依科戒，进修文业。积习善功，悟太上之玄机；消除魔障，登文昌之贵籍。显达科名，济世安人，保身利物。有违科约，以身谢天地水三官，一如玄科律令！³⁰

明代道经《高上大洞文昌司禄紫阳宝箓》卷下载：

据某贯居住奉道信士某词称：本命某年月日时建生，上属北斗某星君主照，即日虔诚恭诣度师教主天师大真人门下，拜受《高上大洞文昌司禄紫阳宝箓》一部，皈身佩奉行持，端冀开明真性，通悟本心，弗措于学问辨思，勿非于视听言动，进修德业，超益才华，名成而赞辅皇猷，禄遂则宣明正化，致君于唐虞之上，济民于成康之时，封及祖宗，泽垂后裔，誓勤修奉，永佐升平，如或背盟，一依九天主宰元降律令！³¹

明代编撰的这部道经，标志文昌神系臻于完成。该经的请箓法词表达受箓人的虔诚心愿，其内容确有文昌帝君信仰的特点。《高上大洞文昌司禄紫阳宝箓法词》说：

²⁷ 《道藏》第31册第667-668页。

²⁸ 《藏外道书》第17册第539页。

²⁹ 《道藏》第28册第503页。

³⁰ 《道藏》第28册第509页。

³¹ 《道藏》第28册第515页。

维某年月日，具乡贯居住奉道弟子某人本命某年月日时建生，上属北斗某星君主照，即日虔诚恭诣度师教主天师大真人门下，拜受《高上大洞文昌司禄紫阳宝箓》一部，敬奉修行。伏以玉箓琼书，实胚胎于太极；金台桂籍、悉隶属于文昌。……天师门下据弟子某赍持质信诣道自陈，求受《高上大洞文昌司禄紫阳宝箓》一部，终身敬奉，及请真师宝讳符图经诀，依按修行，即日告盟天地，立誓三官，破券分环，依科传授，给付如后：³²

按照龙虎山正一道授箓科仪，此文昌宝箓包括授予《箓一部上中下三卷》、《盟真合同环券一封》、《正一修真旨要节目》等。

明代正一道授箓的科仪仪格，经书称始三代为祖玄真三师，近三代为经籍度三师，此为正一道科仪推崇的六师。明代道经《太上正一延生保命箓》的请箓法词，称科仪的祖、玄、真三师玉讳为：“祖师三天扶教辅元大法师正一冲玄神化静应显佑真君张道陵，玄师嗣师太清演教妙道真君张衡，真师系师太清昭化广德真君张鲁。”³³而《高上大洞文昌司禄紫阳宝箓》卷下祖、玄、真三师宝号为：“祖师九天开化主宰慈应大帝大慈更生永命天尊，玄师天府掌水陆都转运使总桂禄二籍孚泽大帝，真师大成至圣文宣王文昌皇人九天玄圣道君。”³⁴《高上大洞文昌司禄紫阳宝箓》卷下载经籍度三师法讳为：

经师上清三洞经箓南曹真士玉府上卿都天大法主嗣汉四十二代天师张正常，籍师上清三洞经箓太极执法真宰灵宝领教真人都天大法主嗣汉四十三代天师张字初，度师上清三洞宝箓灵宝领教玄化真人南曹执法仙宰都天大法主嗣教四十四代天师张字清。³⁵

明代道经《太上玄天真武无上将军箓》的请箓法词，称科仪的经籍度三师法讳为：

经师上清三洞经箓南曹真士玉府上卿都天大法主嗣汉四十二代天师张正常，籍师上清三洞经箓太极执法真宰灵宝领教真人都天大法主嗣汉四十三代天师张守初，度师上清三洞宝箓灵宝领教玄化真人南曹执法仙宰都天大法主嗣教四十四代天师张字清。³⁶

明代道经《太上正一延生保命箓》的请箓法词，称科仪的经籍度三师法讳为：

经师上清三洞经箓南曹真士玉府上卿都天大法主嗣汉四十二代天师张正常，籍师上清三洞经箓太极执法真宰灵宝领教真人都天大法主嗣汉四十三代天师张字初，度师上清三洞宝箓灵宝领教玄化真人南曹执法仙宰都天大法主嗣教四十四代天师张字清。³⁷

³² 《道藏》第28册第520-521页。

³³ 《道藏》第28册第530-531页。

³⁴ 《道藏》第28册第521页。

³⁵ 《道藏》第28册第521页。

³⁶ 《道藏》第28册第502页。

³⁷ 《道藏》第28册第530-531页。

明代道经《太上正一解五音咒诅秘篆》的请篆法词，称科仪经、籍、度三师法讳为：

经师上清三洞经录南曹真士玉府上卿都天大法主嗣汉四十二代天师张正常，籍师领教真人都天大法主嗣汉四十三代天师张字初。度师上清三洞宝篆灵宝领教玄化真人南曹执法仙宰都天大法主嗣教四十四代天师张字清。³⁸

明代道经《太上北极伏魔神咒杀鬼篆》的请篆法词，称科仪的经、籍、度三师法讳为：

经师上清三洞经篆南曹真士玉府上卿都天大法主嗣汉四十二代天师张正常，籍师上清三洞经篆太极执法真宰灵宝领教真人都天大法主嗣汉四十三代天师张字初，度师上清三洞宝篆灵宝领教玄化真人南曹执法仙宰都天大法主嗣教四十四代天师张字清。³⁹

同时期正一道编撰的几部授篆科仪，其经、籍、度三师法讳皆为第四十二、四十三、四十四代天师。张宇清明成祖永乐八年（1411年）嗣教，明宣宗宣德八年（1427年）羽化，则可知这几部授篆科仪经书编撰于张宇清嗣教或其后。以上法篆都声称是在龙虎山天师真人门下拜受，各种法篆的请篆法词仪格大致相同。在大致同时期撰作的几部法篆中，唯独《高上大洞文昌司禄紫阳宝篆》有三卷的篇幅，其精心编制撰作显示正一道对文昌法篆的重视。

明代道经《高上大洞文昌司禄紫阳宝篆》卷上的《文昌天演谱系品》，建构出最完整的文昌神系统，包括三大系列的神祇，即圣官曹治八十一仙官、储佐列神、七曲凤凰诸山佐顺龙神四十五部。七曲凤凰诸山佐顺龙神四十五部，将蜀中数十位山神纳入文昌科仪祭祀体系之中。其文昌系神灵中，仅储佐列神中的真君就有：“文昌上将真君，文昌次将真君，文昌贵相真君，文昌司命真君，文昌司禄真君，文昌司中真君，文昌司贵真君，文昌司文真君”。⁴⁰ 龙虎山张天师正一道的文昌篆，可谓是最为完整的文昌帝君神灵谱系。

结 语

唐宋道教处于兴盛发展时期，因此道教造作出专司禄籍的文昌神，以适应封建国家科举制度下士人的祈禳需求。至宋元明清时期，道教造作出各种文昌帝君科仪，以供士人阶层科举祈禄的需求。道教有内容丰富、格式完整的文昌心忏、文昌帝君三朝仪，科仪类别有上章仪式、文昌宝篆、文昌醮、梓潼帝君设醮科，清代陈仲远《广成仪制》有《文昌正朝全集》。时至今日，北京白云观、成都青羊宫、青城山等宫观，仍然在农历二月初三文昌帝君圣诞举建祭祀文昌神的《文昌正朝全集》科仪。江西龙虎山嗣汉天师府在“天师庙会”期间，启建“祈福迎祥敬天拜祖奏授宝篆（文昌）醮仪”。由此可见，道教的文昌帝君崇拜，有系统的文昌系神灵的建构，有丰富的文昌科仪，经过道教对民间神灵梓潼神的神

³⁸ 《道藏》第28册第533页。

³⁹ 《道藏》第28册第528页。

⁴⁰ 《道藏》第28册第506页。

学化改造，梓潼神的神性和神格已得到提升，成为普天下供祀的主文运的大神。从以上的讨论可知：文昌神信仰与仪式有着密切的关系，文昌神仪式属于信仰的物质形式和行为模式，文昌神信仰则属于对其神性神格的信奉接受。道教仪式是人与神交通的重要方式，是向神灵仙真的祷告和祈求，道教祭祀仪式的本质是神仙信仰。文昌科仪是道教神仙信仰的表现形式，通过历史上民间祭祀文昌神的仪式活动，我们对中国社会中文昌帝君信仰有了更深的认识。

도교의 文昌帝君 신앙과 의례에 대한 연구

장저홍(張澤洪)

사천대학 도교와 종교문화연구소 教授

인류의 종교발전 역사를 보면, 신앙과 의례는 종교의 가장 중요한 두 부분을 구성하는 것을 알 수 있다. 여러 종교는 모두 신령을 신앙하고 있으면서, 이러한 신앙의 표현형식으로 의례를 진행한다. 도교의 문창제군은 원래 사천성 중부지역에서 신앙하는 梓潼神이었으나, 그 영험함이 민간에 잘 알려지면서 영향력이 점차 커지게 되었다.¹ 당나라 시대에 와서 재동신은 제왕의 칙봉을 받는다. 하지만 남송시대에 와서 재동신은 신격에 변화가 생기게 되는데, 즉 司祿主文治科第之神이 된 것이다.² 도교에서 문창제군에게 올리는 재초과의는 사회적 신앙과 수요에 의해 생겨났다. 문창과의는 도교에서 전문적으로 문창제군에게 올리는 의례로, 문창제군에게 기도하여 功名에 합격하고자 하는 바램을 담았다. 본고에서는 역사적으로 이어온 문창제군 신앙과 의례에 대해 알아보고, 이러한 신앙과 의례를 통하여 중국 전통문화에 대한 인식을 높이고자 한다.

一. 中古대 역사에서 文昌帝君 科儀의 源流

남북조시기 촉나라 중부의 재동신은 영험한 신격으로 하여 민중들의 숭배를 받았다. 도교 제사에 있어 문창제군의 원류를 살펴 보면, 일찍이 당나라 중기부터 문창제군에 대해 제사 지낸 것을 알 수 있다. 唐大中 시대 文士 孫樵가 梓潼 七曲山에서 梓潼神에게 제사를 지냈는데, 이는 여러 역사서적 중 가장 신빙성이 있는 자료이다. 孫樵는 『祭梓潼神君文』에서 아래와 같이 말했다:

大中十八年七月九日，鄉貢進士孫樵，再拜獻辭張君靈座之前：樵實頑民，不知鬼神，凡過祠廟，不笑即唾。

¹ 도교 문창제군 신앙에 대한 형성은 張澤洪: 『論道教的文昌帝君』, 『中國文化研究』2005年第3期, 第1-9쪽을 참고하시기 바람.

² 미국학자 테리 클리만 (Terry F. Kleeman)은 『文昌祀의擴張』에서, 梓潼神이 평범한 지방 신명에서 전국적으로 숭배하는 신명으로 변화하는 과정에 대해 소개했다. (『文昌祀의擴張』, 載『唐宋宗教與社會』, 火奴魯魯: 夏威夷大學出版社, 1993年。) 美國學者韓森 (Valerie Hansen) 著『中世紀中國神靈的變化』, 其中列舉有梓潼帝君專節, 討論了宋代地方神的區域化現象。 (Changing Gods in Medieval China, 1127-1276, 新澤西: 普林斯頓大學出版社, 1990年, 第256쪽.)

今于張君，信有靈雲……今過祠宇，其敢默去？觴酒豆脯，捧拜庭下。神其歆此。³

唐宣宗 大中九年(855年), 孫樵는 進士에 합격하고, 관직은 中書舍人이 되었다. 이상 문장을 보면 孫樵는 會昌五年(845年)、大中四年(850年)、大中十八年(864年) 등 모두 세 번에 걸쳐 巴蜀古道의 옆에 있는 七曲山 梓潼廟를 방문한 것으로 보인다. 이 중에서 대종18년의 방문이 곧 재동신의 보호를 바라는 제문이다. 이렇게 볼 때 촉나라 지역 사람들은 칠곡산 재동묘를 지날 때, 재동신의 보우를 바라는 전통 신앙이 있었다는 것을 알 수 있다. 다시 말해서 당나라 시대에 이미 문창제군에 대한 의례가 대체적으로 형성되었다.

사실 당나라 도교의 재초과의 중에는 이미 문창제군이 포함되어 있었다. 당나라 도교 南門燈儀에는 여러 신령을 모시고 있는데, 大聖南門天樞度厄文昌煉魂真君도 그 중의 한 신명이다. 당나라의 도교경전 『南門延壽燈儀』는 말하기를 “臣衆等志心皈命天節宮大聖南門天樞度厄文昌煉魂真君諸靈官……謹依科式，建立壇場，備香花燈燭之儀，歸命天節宮大聖南門天樞度厄文昌煉魂真君。”⁴이라 하였다. 南門六星 중 第五星 天樞度厄文昌煉魂真君은, 度厄煉魂의 神職을 담당하고 있다. 이에대해 당나라 杜光庭은 『道門科範大全集』 卷五十三 『南北二門同醮儀』에서 말하기를: “若厄難相凌，魂神不守者，請天樞度厄煉魂君爲禳鎮之.”⁵라 하였다. 그리고 杜光庭의 『道門科範大全集』 卷五十四 『南北二門同醮寶燈儀』에서는: “臣衆等至心皈命南門第五天樞度厄文昌煉魂真君、門中神仙和諸靈官”⁶이라 하였다.

南宋의 蔣叔輿가 쓴 『無上黃箓大齋立成儀』 卷三十八 『聖真班次門』 齋壇聖位, 左列 第二班 醮位祭祀의 신령에 “南門天樞度厄文昌煉魂真君”⁷이 있다. 그리고 五代宋初 道經 『太上說南門六司延壽度人妙經』에는 延壽長命의 南門六天符가 있는데, 그 중 第五符가 南門第五天樞度厄文昌煉魂真君⁸이다. 宋나라 路時中의 『無上玄元三天玉堂大法』 卷十二 『福壽增崇品』의 告門燈幡符에 “天樞度厄文昌煉魂真君之符”⁹가 있다. 그리고 『中興禮書』 卷一百三十一에 따르면: 紹興十八年(1148年)五月, 南宋의 도성 臨安 太一宮 神位에 南門天樞度厄文昌煉魂真君이 있는데, 이는 太一宮東廊九十八位神靈之一¹⁰이라 하였다. 『中興禮書』는 南宋의 禮部 太常寺에서 편집한 禮制文獻으로 淳熙十一年(1184年)八月에 완성되었다. 이 책에는 남송 高宗 建炎元年부터 孝宗十一年 사이의 수차례 郊祀、耕藉、登位 등 朝廷의 大典의례에 대해 기록하고 있다.

³ [唐]孫樵撰:『孫可之集』卷九,『文淵閣四庫全書』,台北:台灣商務印書館,1986年,第1083冊 第90-91쪽.

⁴ 『道藏』,文物出版社、上海書店、天津古籍出版社聯合出版,1988年,第3冊 第566. 이하동일.

⁵ 위 같은 책, 880쪽.

⁶ 위 같은 책, 884쪽.

⁷ 위 같은 책, 597쪽.

⁸ 위 같은 책, 352쪽.

⁹ 위 같은 책, 38쪽.

¹⁰ [宋]禮部太常寺纂修, [清]徐松輯:『中興禮書』,『續修四庫全書』編委會編:『續修四庫全書』,上海:上海古籍出版社,2013年5月,史部第822冊 第468쪽.

남송의 도교는 이미 재동신과 문창신이 합일¹¹하게 되는데, 재동신에 대해 재초과의의를 할 때 문창초 혹은 재동초라 불렀다. 그리고 대략 송나라 시기에 촉나라 중부지역에는 문창재초과의의가 있었다. 남송의 魏了翁은 문창초에 관한 문장을 세 편 쓰는데, 그 속에는 촉중지역의 문창과의의에 대해 묘사하고 있다.

먼저 『文昌醮啓壇詞』를 보면 다음과 같다:

順詩書禮樂以造士，嘗粗知四術之崇；考德行道藝而興賢，今複際三年之比。茲惟多士，各迪乃心，思皇盛旦之逢，期就季春之聘。然念道之將行有命，文之未喪在天；用穆荀于靈辰，將協陳于圭薦。仙科考式，具繡寶牘之文；秘館延真，恭挹飄旂之馭。庶蒙鑒誥，嗣致宗祈。¹²

그리고 『代鄉人設文昌醮啓壇詞』에서는:

時正孟陬，于四時而首序；日臨上浹，屬三日之先春。晝惟泰長之初，光啓彙征之兆。思皇多士，鹹造在庭。仰瞻九列之崇，各厲四方之志。文昌六宮之次，伊司祿之騰輝；太微五帝之庭，炯進賢之在望。醮陳伊始，降假是期。¹³

이 문창초는 입춘 3일전에 거행한다.

또 『四川文昌醮疏文』에서는:

成都進士宋一鄂、黃仲振等過前進士魏某，言明年當科舉之前一年，其日秋分，循舊比同四蜀之士，以道家者流有事于府北五裏梓潼大神之別祠，願得一言以勵衆志。¹⁴

이렇게 『四川文昌醮疏文』에 의해 보면 南宋 川峽四路의 蜀中文士들은 成都府 北五裏의 梓潼大神別祠에서 문창제군 제사를 올렸다는 것을 알 수 있다. 魏了翁(1178-1237年)은 邛州 蒲江人으로, 유명인사가 된 그가 초대를 받아 문창제군 재초과의의에 세 번이나 문서를 썼다는 것은, 촉중 지역에서 문창제군 재초가 아주 활발하게 이루어졌다는 증거이다. 南宋의 陳傑는 『陪蜀士文昌醮』에서 말하기를 “葳蕤桑梓翦爲荒，翰墨橫流墜緒茫。天北有星明武曲，江南無地托文昌。幾時興雨蘇民望，何日乘

¹¹ 明倪嶽『青溪漫稿』卷十一“梓潼帝君”條說：“至于文昌三星，殊與梓潼無幹，今乃合而爲一，誠出傳會。”(『文淵閣四庫全書』第1251冊第122頁。) 이 학설은 일반적인 역사적 관점을 부정하였는데, 도교 교단의 의견이 반영된 것으로 보인다.

¹² [宋]魏了翁撰：『鶴山集』卷九十九，『文淵閣四庫全書』第1173冊 第444쪽.

¹³ 위 같은 책, 448쪽.

¹⁴ 위 같은 책, 452-453쪽.

雲返帝鄉。我少乞靈今不夢，倚觀魁宿照詞場。¹⁵”이라 하였다. 세간에 전해지는 문창제군 재초과의 문서는 모두 촉나라 지역에서 만들어진 것인데, 이는 남송 시대 촉중 지역에서 문창초가 아주 활발하게 이루어 졌음을 말해준다.

南宋의 文士 陽枋이 쓴 『文昌醮燈牌』를 보면 “牡丹枝上先春蕊，翠杏壇邊未雨虹。知有文章光萬丈，鍾成佳氣滿黔中”¹⁶이라 하였다. 陽枋은 초대를 받아 文昌醮會에 燈牌詩를 쓴 사람이다. 陽枋(1187-1267年)은 合州 巴川(오늘날 重慶 銅梁東南) 사람이다. 南宋시대 道教의 文昌醮 거행은 과의의 규칙에 따라 齋醮壇場을 설치했다. 儀式壇場에 세워진 文昌醮燈牌는 저명한 인사들을 초대하여 쓰게 하는데, 후세까지 잘 보존하고 있다.

南宋의 文士 姚勉이 文昌法會를 위해 쓴 글로는 『文昌醮宿建詞語』, 『早朝詞語』, 『午朝詞語』, 『晚朝詞語』, 『正醮詞語』, 『又文昌醮詞』등 7편이 있는데, 文昌科儀詞文의 격식에 근거해 볼 때 이 文昌醮는 三朝儀의 科格이 있는 것으로 보인다. 『文昌醮宿建詞語』는 아래와 같다:

大比興賢，又值設科之歲；前期荀日，用嚴事帝之忱。恭按金科，肅陳寶醮，冀潛通于肸蠁，庶均被于祥厘。伏願天鑒積誠，神欽宿戒。朱衣豫送，早標仙籍之姓名；紫詔鼎來，同奪亨衢之步武。¹⁷

姚勉(1216-1262年)은 古天德鄉(오늘날 江西 宜豐縣 新莊鎮)의 靈源村 사람이다. 寶祐元年(1253)進士에 합격하고 선후로 承事郎、秘書省正字、校書郎、節度判官、太子舍人、沂靖王府教授 등 관직을 맡았다.姚勉의 관직 경력은 蜀中 지역이 아니기에, 강남지역에서도 文昌醮會가 많이 열린 것을 알 수 있다.

元代의 文士 袁桷은 요청을 받아 道教 齋醮詞를 많이 쓴 편에 속하는데, 그 중에는 두 편의 梓潼醮의 齋詞도 포함하고 있다. 袁桷의 『梓潼青詞』를 보면 아래와 같다:

陽春布德，誕開震夙之辰；天運興文，允協亨嘉之會。四方來賀，萬神唱恭。恭惟道合希夷，氣超混沌。揚靈西蜀，通盼壘於妙庭；佐治中州，職銓衡于帝所。維桂籍固嚴于取與，而芸編複驗其勤勞。至道無私，積善有慶。某學拘鉛槧，業保簪裳。教子未能，企世科之必複；傳家有托，守先訓以丕承。庸展素忱，式陳薄薦。伏願祥光紛郁，梵氣開通。孔蓋翠旌，覽德輝于九土；虎符龍券，錫慶澤于一門。¹⁸

袁桷은 『梓潼醮齋文』에서 “受色筆夢寐之中，睟容有赫；廁金榜銓衡之際，嘉兆密符。允懷一經，教

¹⁵ [宋]陳傑撰：『自堂存稿』卷三，傅璇琮、倪其心、許逸民等主編：『全宋詩』，北京：北京大學出版社，1998年12月，第65冊 第41131쪽.

¹⁶ [宋]陽枋撰：『字溪集』卷十一，『文淵閣四庫全書』第1183冊 第423쪽.

¹⁷ [宋]姚勉撰：『雪坡集』卷四十七，『文淵閣四庫全書』第1184冊 第333쪽.

¹⁸ [元]袁桷撰：『清容居士集』卷四十四，『文淵閣四庫全書』第1203冊 第587쪽.

子之心，適值大比，興賢之歲。雖登崇有數，難以預祈；然神化無方，終期默運。”¹⁹라 하였다. 袁桷은 慶元鄞縣(오늘날 浙江) 사람으로 재능이 뛰어나 20세에 麗澤書院 山長으로 추천된다. 그 후 翰林國史院檢閱官, 升應奉翰林文字, 同知制誥兼國史院編修官 등 관직을 맡는다. 袁桷이 쓴 梓潼醮의 青詞、齋文은 모두 원나라 시대 梓潼醮를 지낸 역사적 증거가 된다.

당송시대 도교는 이미 二十七等齋、四十二等醮의 科儀格式을 형성하였고, 宋代의 文昌醮는 이미 道教의 醮法 중 하나로 지정되었다. 송나라의 呂元素는 『道門定制』 卷六에서 도교의 22가지 재초를 언급하면서, 그 중에는 文昌祈祿醮가 있는데 “祈禱功名，延致爵祿”²⁰에 사용된다고 하였다. 민간에 전해지는 梓潼真君司桂籍은 主人間科第의 神靈이다. 이는 사회적으로 梓潼醮를 진행하는 근본적인 이유이다. 명나라의 周思得은 『上清靈寶濟度大成金書』 卷二十二 『禮成醮謝門』에 『梓潼帝君設醮科』의 科儀文本을 수록해 넣었다. 구체적으로 『梓潼帝君設醮科』에서는 “九天開化文昌宏仁帝君，自元命之流形，原生民而易俗，稽古至力，推奉真心，甯親知報于劬勞，幽婚蓋全于偶合。”²¹라 하였다. 청나라의 陳仲遠이 『廣成儀制』에 수록한 『文昌正朝全集』 科本을 보면 清代 文昌帝君신앙이 아주 활발했음을 알 수 있다. 이 과의는 도교의 醮、齋、求名、祈嗣에 사용되는데, 『文昌正朝全集』에 求名에 대해 말하기를 “桂籍名登，仙香枝折。曰文曰武，志願遂乎生平；爲仕爲宦，爵秩膺乎天眷。一門胥慶，百世其昌。”²²이라 하였다. 과의는 “九天開化主宰無上不驕樂天帝七曲文昌梓潼宏仁帝君” 등 文昌神靈을 모셔온 후 말하기를 “臣聞九天開化，七曲彰靈，應天機于先後，注祿籍于爵嗣。示靈夢于峰頂，修妙道于盤陀。文昌舉幹，衍至道于儒宗；化筆飛鸞，彰厥靈于斯世。名稱三教，統攝一如，凡有所求，必蒙昭佑。”²³라 하였다. 『文昌正朝全集』은 駢文體의 科儀本으로, 저자 陳仲遠의 높은 도교 학문 수준을 보여 준다.

송나라는 민간신앙 도교화의 중요한 시기였다. 중국 사회에 큰 영향을 끼치는 梓潼、關帝、媽祖、吳주 등 민간의 신선은 모두 이 때 도교의 신선계보에 포함된다. 촉나라 지역에서 숭배하는 梓潼神張亞子是 곧바로 도교에서 숭배하는 梓潼真君、梓潼帝君으로 자리매김 하게 된다. 민간신앙 속 신선을 도교의 신명으로 만들기 위하여, 도교는 재동신에 대해 과학적인 이론개조를 진행했다. 교단에서는 도관에 재동제군의 신전, 신상, 위패 등을 세우고, 그를 위해 재초과의를 진행한다. 재동신에 대한 도교화 개조를 통해, 도교는 梓潼帝君 신앙의 체계를 갖추게 되었다.

二. 上章과 授箒儀式的 文昌科儀

¹⁹ 위 같은 책, 587쪽.

²⁰ 『道藏』第31冊 第713쪽.

²¹ [明]周思得撰：『上清靈寶濟度大成金書』卷二十二，『藏外道書』，成都：巴蜀書社，1992年，第16冊 第798쪽.

²² 『藏外道書』，成都：巴蜀書社，1992年，第15冊 第303쪽.

²³ 『藏外道書』，成都：巴蜀書社，1992年，第15冊 第306-7쪽.

도교의 재초는 상황에 따라 일정한 변화를 주면서 그때그때 편찬한다. 이에 대한 역사적 기록이 많이 있는데, 예를 들어 명나라의 周思得은 『上清靈寶濟度大成金書』 卷二十二 『禮成醮謝門』에서 梓潼帝君設醮科、東嶽設醮科、天妃醮科、靈官醮科등을 지냈다고 했는데, 이는 송나라 이후 민간의 신명을 도교에서 받아들이면서, 도교의 재초과목이 만들어진 것이라 할 수 있다. 도교의 과의문서에서는 梓潼神의 名號를 梓潼真君、文昌梓潼帝君、九天司祿梓潼帝君、九天元皇梓潼靈應天君、九天開化文昌帝君、九天開化文昌大帝、九天開化文昌梓潼帝君、九天開化主宰梓潼元皇帝君、九天開化主宰文昌梓潼道君、七曲文昌梓潼宏仁帝君 등으로 불렀다.

도교의 上章儀式은 주로 재난을 해소하고, 신령에게 복을 비는 것이다. 초기 정일도의 상장은 장기적으로 도교의 齋醮法壇에서 사용되었는데, 영향력이 아주 큰 의례에 속한다. 당송 도교의 상장 의례 중에는 文昌章이 있는데, 이는 도교에서 文昌帝君을 숭배하는 과의의 章文이다. 당나라 杜光庭은 『道門科範大全集』 八十七卷, 그리고 卷二十부터 二十四에 科儀經本 『文昌注祿拜章道場儀』을 수록하였다. 그리고 『道門科範大全集』 卷二十 『文昌注祿拜章道場儀』에서는 淸旦行道, 『道門科範大全集』 卷二十一에서는 『文昌注祿道場儀』의 臨午行道, 『道門科範大全集』 卷二十二의 『文昌注祿道場儀』에서는 晩朝行道, 『道門科範大全集』 卷二十三의 『文昌注祿拜章道場儀』에서는 祝神行道, 『道門科範大全集』 卷二十四의 『文昌注祿拜章道場儀』에서는 散壇行道を 수록하였다. 이렇게 볼 때 당나라 文昌注祿拜章道場儀三朝行道는 완성된 과의형식을 갖추고 있음을 알 수 있다.

두광정은 『道門科範大全集』 卷二十三의 『文昌注祿拜章道場儀』 上啓七曲山司祿에서 아래와 같이 서술했다:

臣聞神不可測，擴睿智以無方；民莫能明，運威靈而接物。仰惟水府之真宰，宅乃七曲之秀峰，紫闥高照于潼江，行宮普遍于列郡。雲行雨施，雷厲風飛，英靈鑒燭以無遺，睿澤霧流而不息。布穹蒼之化育，握禍福之樞機，無感弗通，有所必應。²⁴

이 과의문서는 당나라의 각 군에서 보편적으로 梓潼行宮을 지을 때 행했던 문창과의에서 사용된 것이다.

두광정은 또 『道門科範大全集』 卷二十四에서 『文昌注祿拜章道場儀』 散壇行道에 대해 아래와 같이 서술했다:

醮官某確守儒業，願赴科名，幸靈寶垂修奉之規，仙策著闕宣之式。敬伸愚悃，嚴建齋壇，忤洗罪愆而身器昭明，佇降高真而心神飛越。大則酌水獻花，諷玉笈之雲章，誦寶函之鳳篆。²⁵

²⁴ 『道藏』第31冊 第809쪽.

²⁵ 『道藏』第31冊 第811쪽.

과익의 詞文으로 볼 때, 도교의 文昌注祿拜章道場儀는 士인들이 과거시험을 치르기 위해 만들어진 것임을 알 수 있다. 文昌章은 文士의 祈祿에 사용되었는데, 특정된 종교적 기능을 가지고 있다. 이에 대해 당나라 道經『太上濟度章赦』卷上『文昌祈祿章』에서는 아래와 같이 서술했다:

臣切惟登崇俊良，拔擢材彥，一則闕于運限，二則系于修爲，倪祖宗之積累未陳，與今昔之過愆尤厚，既乖踐履，難就功名，自非帝造之維持，曷副民情之願望？謹爲拜章一通，上聞三天，伏望大慈曲垂惠澤，特降敕命，行下三界合屬玄曹，爲某人禳謝星纏，和平運氣，赦除障累，紀錄善功，增注勳名，光榮宗祖。²⁶

아울러 송나라의 呂元素는 『道門定制』卷一에서 『文昌章』에 대해 아래와 같이 서술했다:

但進士某等，即日稽首列詞。伏念素以百官子孫，生長浮俗，因緣幸會，得遇道化，天地與之。蓋載師父，示以訓提，學禮學詩，爲儒爲士。五常要道，多昧于修行；三綱大倫，甯無于違犯。功輕毫末，過累丘山，日往月來，積瑕未滌，淵冰是懼，首謝無階。但以家本讀書，業當應舉，情由暗昧，智行不圓，旦暮雖勤，亨衢尚壅，身名未遂，責望益深，不有請祈，曷伸志願。……竊聞元始出教，演二十七品齋科，流布人間，廣行善誘，方便弘濟，接引不遺，能使枯朽之質，道生成之宜；頑鈍之資，發睿明之操。緣恃至恩，妄希亨變，詣臣自訴，求乞表章。²⁷

이렇게 볼 때 章文은 진사가 기도문을 읽을 때 사용되었다는 것을 알 수 있다.

명나라의 周思得은 『上清靈寶濟度大成金書』卷三十八『章法格式門』에 上章文書『文昌祈祿章』²⁸을 수록하였다. 문체는 대체적으로 『道門定制』卷一の『文昌章』을 따르고 있다.

명나라는 정일도가 흥행하던 시기로, 문창제군을 숭배하는 것은 하나의 사회적 풍습이 되었다. 그리하여 정일도는 전문적인 文昌授箒儀를 제정하여 과거시험을 치르는 사람들에게 文昌箒을 가르쳐 주었다. 문인들은 龍虎山에 가서 文昌寶箒을 배웠다. 이에 대해 명나라 도경『高上大洞文昌司祿紫陽寶箒』卷上에서는 아래와 같이 서술했다:

某貫居住奉道信士某詞稱：本命某年某月某日某時建生，上屬北門某星君主照，即日虔誠恭詣度師教主天師大真人門下，拜受『高上大洞文昌司祿紫陽寶箒』一部，皈身佩奉。誓以欽崇正教，律己修身，增益才華，開明鑒識，斷除魔障，斥逐邪妖，顯擢科名，進登祿位。受佩之後，不敢輕泄玄文，怨咎道師。如負盟言，一依文昌上宮科法律令。²⁹

²⁶ 『道藏』第31冊 第822-823쪽.

²⁷ 『道藏』第31冊 第667-668쪽.

²⁸ 『藏外道書』第17冊 第539쪽.

²⁹ 『道藏』第28冊 第503쪽.

그리고 『高上大洞文昌司祿紫陽寶箓』에서는 다음과 같이 서술했다:

據某貫居住奉道信士某詞稱：本命某年月日時建生，上屬北門某星君主照，即日虔誠恭詣度師教主天師大真人門下，拜受『高上大洞文昌司祿紫陽寶箓』一部，皈身佩奉。誓以崇敬帝真，遵依科戒，進修文業。積習善功，悟太上之玄機；消除魔障，登文昌之貴籍。顯達科名，濟世安人，保身利物。有違科約，以身謝天地水三官，一如玄科律令！³⁰

또한 명나라 도경 『高上大洞文昌司祿紫陽寶箓』卷下에서는 다음과 같이 말했다:

據某貫居住奉道信士某詞稱：本命某年月日時建生，上屬北門某星君主照，即日虔誠恭詣度師教主天師大真人門下，拜受『高上大洞文昌司祿紫陽寶箓』一部，皈身佩奉行持，端冀開明真性，通悟本心，弗措于學問辨思，勿非于視聽言動，進修德業，超益才華，名成而贊輔皇猷，祿遂則宣明正化，致君于唐虞之上，濟民于成康之時，封及祖宗，澤垂後裔，誓勤修奉，永佐升平，如或背盟，一依九天主宰元降律令！³¹

명나라에서 편찬한 아래 도경은 문창신 계보의 완성을 의미한다. 이 경전의 請箓法詞는 受箓人の 간절한 소망을 드러내고 있는데, 내용적으로는 문창제군 신앙을 특징을 지니고 있다. 구체적으로 『高上大洞文昌司祿紫陽寶箓法詞』를 보면 다음과 같다:

維某年月日，具鄉貫居住奉道弟子某人本命某年月日時建生，上屬北門某星君主照，即日虔誠恭詣度師教主天師大真人門下，拜受『高上大洞文昌司祿紫陽寶箓』一部，敬奉修行。伏以玉策瓊書，實胚胎于太極；金台桂籍，悉隸屬於文昌。……天師門下據弟子某賁持質信詣道自陳，求受『高上大洞文昌司祿紫陽寶箓』一部，終身敬奉，及請真師寶諱符圖經訣，依按修行，即日告盟天地，立誓三官，破券分環，依科傳授，給付如後
32

용호산 정일도의 授箓科儀를 보면 文昌寶箓에는 『箓一部上中下三卷』、『盟真合同環券一封』、『正一修真旨要節目』 등이 포함되어 있다.

아울러 명나라 시대 정일도의 科儀儀格을 보면, 경서에는 始三代로 爲祖玄真三師, 近三代로 經籍度三師하여 正一道 科儀 六師로 보고있다. 명나라 道經 『太上正一延生保命箓』의 請箓法詞에서는 科儀의 祖、玄、真三師玉諱에 대해 “祖師三天扶教輔元大法師正一衝玄神化靜應顯佑真君張道陵，玄師

³⁰ 위 같은 책, 509쪽.

³¹ 위 같은 책, 515쪽.

³² 위 같은 책, 520-521쪽.

嗣師太清演教妙道真君張衡，真師系師太清昭化廣德真君張魯。”³³라 하였다. 하지만 『高上大洞文昌司祿紫陽寶箓』卷下에서는 祖、玄、真三師寶號를 “祖師九天開化主宰慈應大帝大慈更生永命天尊，玄師天府掌水陸都轉運使總桂祿二籍孚澤大帝，真師大成至聖文宣王文昌皇人九天玄聖道君。”³⁴라 하였다. 아래 구체적으로 『高上大洞文昌司祿紫陽寶箓』卷下에 수록된 經籍度三師法諱를 보면 다음과 같다.

經師上清三洞經篆南曹真士玉府上卿都天大法主嗣漢四十二代天師張正常，籍師上清三洞經篆太極執法真宰靈寶領教真人都天大法主嗣漢四十三代天師張宇初，度師上清三洞寶篆靈寶領教玄化真人南曹執法仙宰都天大法主嗣教四十四代天師張宇清。³⁵

이어서 명나라 道經 『太上玄天真武無上將軍箓』의 請篆法詞에서는 科儀의 經籍度三師法諱에 대해 다음과 같이 말했다.

經師上清三洞經篆南曹真士玉府上卿都天大法主嗣漢四十二代天師張正常，籍師上清三洞經篆太極執法真宰靈寶領教真人都天大法主嗣漢四十三代天師張宇初，度師上清三洞寶篆靈寶領教玄化真人南曹執法仙宰都天大法主嗣教四十四代天師張宇清。³⁶

그리고 명나라 도경 『太上正一延生保命箓』의 請篆法詞에서는 科儀의 經籍度三師法諱에 대해 다음과 같이 말했다:

經師上清三洞經篆南曹真士玉府上卿都天大法主嗣漢四十二代天師張正常，籍師上清三洞經篆太極執法真宰靈寶領教真人都天大法主嗣漢四十三代天師張宇初，度師上清三洞寶篆靈寶領教玄化真人南曹執法仙宰都天大法主嗣教四十四代天師張宇清。³⁷

또한 명나라 도경 『太上正一解五音咒詛秘箓』의 請篆法詞에서는 科儀의 經、籍、度三師法諱에 대해 아래와 같이 말했다:

經師上清三洞經錄南曹真士玉府上卿都天大法主嗣漢四十二代天師張正常，籍師領教真人都天大法主嗣漢四十三代天師張宇初。度師上清三洞寶篆靈寶領教玄化真人南曹執法仙宰都天大法主嗣教四十四代天師張宇清。

³⁸

³³ 위 같은 책, 530-531쪽.

³⁴ 위 같은 책, 521쪽.

³⁵ 위 같은 책, 521쪽.

³⁶ 위 같은 책, 502쪽.

³⁷ 위 같은 책, 530-531쪽.

³⁸ 위 같은 책, 533쪽.

마지막으로 명나라 도경 『太上北極伏魔神咒殺鬼箓』의 請箓法詞에서는 科儀의 經、籍、度三師法諱에 대해 다음과 같이 말했다:

經師上清三洞經箓南曹真人玉府上卿都天大法主嗣漢四十二代天師張正常，籍師上清三洞經箓太極執法真人靈寶領教真人都天大法主嗣漢四十三代天師張宇初，度師上清三洞寶箓靈寶領教玄化真人南曹執法仙宰都天大法主嗣教四十四代天師張宇清。³⁹

동시대 정일도에서 편찬한 몇 편의 授箓科儀, 其經、籍、度の 三師法諱에는 第四十二、四十三、四十四代天師가 포함되어 있다. 張宇清은 明成祖 永樂八年(1411年)에 도교에 입문하고 明宣宗 宣德八年(1427年)에 사망한다. 이렇게 볼 때 이상 몇 편의 授箓科儀 經書는 張宇清이 도교를 계승하거나 그 이후의 것으로 보인다. 이상 法箓은 모두 龍虎山 天師真人을 스승으로 삼았다고 하는데, 몇 개의 請箓法詞 儀格이 크게 다르지 않다. 비슷한 시기에 편집된 法箓 중에서 오직 『高上大洞文昌司祿紫陽寶箓』만이 三卷의 편목을 가지고 있는데, 세심하게 잘 만든 것으로 보아, 정일도에서 文昌法箓에 대해 아주 중요시 했음을 알 수 있다.

명나라의 도경 『高上大洞文昌司祿紫陽寶箓』 卷上の 『文昌天演譜系品』은 가장 완성된 문창신 계보를 수록하였는데, 거기에는 삼대계열의 신명, 즉 聖官曹治八十一仙官、儲佐列神、七曲鳳凰諸山佐順龍神四十五部가 모두 포함되어 있다. 특히 七曲鳳凰諸山佐順龍神四十五部에서는 蜀中の 수 십 명 신선을 文昌科儀의 제사 체제에 포함시켰다. 이 문창계열의 신명 중 단지 佐列神의 真君만 보더라도 “文昌上將真君, 文昌次將真君, 文昌貴相真君, 文昌司命真君, 文昌司祿真君, 文昌司中真君, 文昌司貴真君, 文昌司文真君” 등이 있다. 龍虎山 張天師 正一道의 文昌箓은 아마도 가장 완벽한 文昌帝君 신전계보일 것이다.

결론

당송시대 도교는 아주 번창하는 시기에 속해 있는데, 그리하여 교단에서는 전문적으로 祿籍을 담당하는 문창신을 만들어 과거제도에 합격하고자 하는 선비들의 요구를 만족해 주었다. 송원명청 시기에 이르러서 도교는 다양한 문창제군 과의를 만들어 과거시험에 합격하고자 하는 요구에 부응했다. 도교에는 내용이 다양하고, 훌륭한 격식이 갖춰진 文昌心忞、文昌帝君三朝儀, 科儀類別有上章儀式、文昌寶箓、文昌醮、梓潼帝君設醮科 등이 있는데, 청나라의 陳仲遠이 쓴 『廣成儀制』에 『文昌正朝全

³⁹ 위 같은 책, 528쪽.

集』이 포함되어 있다. 오늘날에 와서도 북경의 白雲觀、成都의 靑羊宮、靑城山 등 도관에서는 여전히 음력 2월 3일에 문창제군 탄생을 기려 제사를 올리는 『文昌正朝全集』科儀를 진행한다. 이렇게 볼 때 도교의 문창제군 숭배는, 체계적인 문창제군 계보가 있고, 내용이 풍부한 과의가 있으며, 도교에서 민간신앙인 재동신을 신학화 하는 과정을 거쳐, 재동신은 신격이 상승하고, 결과적으로 온 천하에서 제사를 지내는 큰 신명으로 발전하였다. 이상 논술을 종합해 보면: 문창신 신앙과 의례를 밀접한 연관성이 있는데, 문창신에 대한 의례가 물질적 형식의 행위에 속하는 것이라면, 문창신 신앙은 신성한 신격에 대한 신앙으로 보인다. 도교의 의례는 신과 인간이 서로 소통하는 중요한 형식으로, 신명에게 기도를 드리고 소망을 비는 것이다. 도교의 제사의례의 본질은 곧 신선신앙이다. 문창과의 는 도교 신선신앙의 표현형식으로, 역사적으로 민간과 교단에서 진행된 문창신 과의를 통해, 우리는 중국의 문창제군 신앙에 대해 더욱 잘 알게 되었다.

道教の文昌帝君信仰と儀式の研究考察

張沢洪

四川大学道教与宗教文化研究所 教授

人類の宗教の発展における歴史的過程の中で、信仰と儀式は一貫して2つの重要な要素である。いかなる宗教であろうと神靈に対する信仰があり、それを表現または実践するための信仰の行為は儀式である。道教の文昌帝君は、もともとは蜀中地域の民間信仰で信奉されていた梓潼神であり、この神が歴史上、靈異を顕し、影響が強くなっていたのである。¹唐代の梓潼神は黄帝の勅封を受け、南宋では神格に変化が生じ、司禄主文治科第の神となった。²道教祭祀での文昌の齋醮科儀は、社会的文昌の君信仰の求めに応じて作られた。文昌科儀は、道教では文昌帝君専用の儀式であり、文昌神に士人禄籍巧妙を希求することが特徴である。よって本文では、歴史的な道教の文昌帝君の信仰と儀式について考察し、さらに文昌帝君の信仰と儀式の両側面から中華礼楽文化にアプローチしていきたい。

一、中古史における文昌帝君科儀の源流

南北朝期、蜀中の梓潼神は靈異を有する神格として人々の崇拝を受けた。そこで、道教の文昌帝君科儀祭祀の源流は、少なくとも唐代民間での文昌帝君に対する祭祀まで遡ることができる。唐の大中年間、孫樵は梓潼の七曲山で梓潼神を祭祀しており、これが史籍に確認できる最も古い民間での梓潼神信仰である。孫樵『祭梓潼神君文』に言う。

大中十八年七月九日、郷貢進士孫樵、再拝献辞張君靈座之前。樵実頑民、不知鬼神、凡過祠廟、不笑即唾。今于張君、信有靈云。……今過祠宇、其敢默去？觴酒豆脯、捧拝庭下。神其歆此。³

唐の宣宗大中九年（855）、孫樵は進士第に登り、中書舍人となる。この祭文から、孫樵は会昌五年（845）、大中四年（850）、大中十八年（864）の三回、巴蜀古道にある七曲山梓潼廟を訪れていることが確認できる。資料の大中十八年の梓潼神の保佑を希求する祭文には、蜀の人々が七曲山梓潼廟を過ぎる際、梓潼神を祭祀し科挙文運を願う習慣があったことが記されている。これは、唐代に

¹ 道教の文昌帝君信仰の形成については、張沢洪『論道教的文昌帝君』、『中国文化研究』2005年第3期、第1-9頁を参照されたい。

² 米・Terry F. Kleeman氏の『文昌祀的拡張』では、梓潼神が無明の蜀地域の小神から、各地で遵奉される文神へと変遷した歴史について研究している。（『文昌祀的拡張』、『唐宋宗教与社会』所収、ホノルル・ハワイ大学出版社、1993年。）。米・Valerie Hansen氏は著書『中世紀中国神靈的变化』において、梓潼神専門の項目を設け、宋代地方神の区域化現象について検討している。（*Changing Gods in Medieval China, 1127-1276*, ニュージャージー、プリンストン大学出版社、1990年、第256頁。）。

³ [唐]孫樵撰『孫可之集』卷九、『文淵閣四庫全書』、台北、台湾商務印書館、1986年、第1083冊第90-91頁。

は文昌神祭祀の儀式がすでに形成されていたと言えるだろう。

実際、唐代道教の齋醮科儀では、齋醮で祭祀する神霊に文昌神がいる。唐代道教の南斗灯儀では諸神を祀るが、そこに大聖南斗天枢度厄文昌煉魂真君が見られる。『南斗延寿灯儀』に言う。

臣衆等志心皈命天節宮大聖南斗天枢度厄文昌煉魂真君諸靈官。……謹依科式、建立壇場、備香花灯燭之儀、歸命天節宮大聖南斗天枢度厄文昌煉魂真君。⁴

南斗六星の第五星が天枢度厄文昌煉魂真君であり、度厄煉魂の神職を主管していた。唐の杜光庭『道門科范大全集』卷五十三「南北二斗同醮儀」に「若厄難相凌、魂神不守者、請天枢度厄煉魂君為禳鎮之。」⁵とあり、同じく卷五十四「南北二斗同醮宝灯儀」に「臣衆等至心皈命南斗第五天枢度厄文昌煉魂真君、斗中神仙和諸靈官。」⁶と述べられる。

南宋の蒋叔輿『無上黄籙大齋律成儀』卷三十八「聖真班次門」齋壇聖位、左列第二班醮位祭祀の神霊に「南斗天枢度厄文昌煉魂真君」がいる。⁷五代宋初の道経『太上説南斗六司延寿度人妙経』には、保佑延寿長命の南斗六天符があり、その第五符が「南斗第五天枢度厄文昌煉魂真君」⁸である。宋の路時中『無上玄元三天玉堂大法』卷十二「福寿増崇品」では、斗灯幡符に「天枢度厄文昌煉魂真君之符」⁹があると記される。『中興礼書』卷一百三十一に記される。「紹興十八年（1148）五月、南宋都城臨安太一宮神位有南斗天枢度厄文昌煉魂真君、是太一宮東廊九十八位神霊之一」。¹⁰『中興礼書』は、南宋礼部太常寺編集の礼制についての文献であり、淳熙十一年（1184）八月に成立している。本書には南宋の高宗建炎元年から孝宗十一年までの郊祀、耕藉、登位など朝廷の大典儀礼が記載される。

南宋の道教では、梓潼神と文昌神はすでに一つとなっており、¹¹梓潼神を祀る齋醮科儀は、当時の人々は文昌醮、梓潼醮と呼んでいた。宋代では、蜀の道教に文昌醮科儀が確認できる。南宋の魏了翁が撰写した三百種の文昌醮詞文には、蜀の民間で祭祀される文昌神の齋醮科儀の状況が映し出されている。『文昌醮啓壇詞』に言う。

順詞書礼楽以造士、嘗粗知四術之崇。考徳行道芸而興賢、今復際三年之比。茲惟多士、各迪乃心、思皇盛旦之逢、期就季春之聘。然念道之将行有命、文之未喪在天。用穆卜于靈辰、将協陳于圭薦。仙科考式、具繙宝牘之文。秘館延真、恭挹飈旂之馭。庶蒙鑑誥、嗣致宗祈。¹²

⁴ 『道藏』、文物出版社、上海書店、天津古籍出版社聯合出版、1988年、第3冊第566頁。下同。

⁵ 『道藏』第31冊第880頁。

⁶ 『道藏』第31冊第884頁。

⁷ 『道藏』第9冊第597頁。

⁸ 『道藏』第11冊第352頁。

⁹ 『道藏』第4冊第38頁。

¹⁰ [宋]礼部太常寺纂修、[清]徐松輯『中興礼書』、『統修四庫全書』編委会編、『統修四庫全書』、上海古籍出版社、2013年5月、史部第822冊第468頁。

¹¹ 明倪岳『青溪漫稿』卷卷十一「梓潼帝君」条に言う。「至于文昌三星、殊与梓潼無干、今乃合而為一、誠出傳会。」（『文淵閣四庫全書』第1251冊第122頁。）。ここには一般的歴史論者の観点が反映されており、道家が有意する傳会とはほぼ合致する。

¹² [宋]魏了翁撰『鶴山集』卷九十九、『文淵閣四庫全書』第1173冊第444頁。

また『代郷人設文昌醮啓壇詞』に言う。

時正孟陬、于四時而首序。日臨上浹、属三日之先春。亶惟泰長之初、光啓彙征之兆。思皇多士、咸造在庭。仰瞻九列之崇、各歷四方之志。文昌六宮之次、儼司祿之騰輝。太微五帝之庭、炯進賢之在望。醮陳伊始、降假是期。¹³

この文昌醮は立春前の三日間挙行される。『四川文昌醮疏文』に言う。

成都進士宋一鄂、黃仲振等過前進士魏某、言明年当科挙之前一年、其日秋分、循旧比同四蜀之士、以道家者流有事于府北五里梓潼大神之別祠、願得一言以励衆志。¹⁴

『四川文昌醮疏文』では、南宋の川峡四路の蜀の文士が成都府の北五里にある梓潼大神別祠にて文昌帝君を祀る儀式を挙行した。魏了翁（1178-1237年）は邛州蒲江の人である。蜀で知られた文士である魏了翁は、求めに応じ三度、民間で文昌醮会の科儀文書を書いている。これも蜀で盛んに文昌醮が行われていた歴史事実を反映している。また、南宋の陳傑『陪蜀士文昌醮』詩に言う。

葳蕤桑梓翦為荒、翰墨橫流墜緒茫。天北有星明武曲、江南無地托文昌。幾時興雨蘇民望、何日乘雲返帝鄉。我少乞靈今不夢、倚觀魁宿照詩場。¹⁵

現在確認できる文昌醮科儀文書は全て蜀地域で見つかっており、南宋期の蜀で文昌醮が盛んであったことは確かである。

南宋の文士、陽枋の『文昌醮灯牌』詩に言う。「牡丹枝上先春蕊、翠杏壇邊未雨虹。知有文章光万丈、鐘成佳氣滿黔中。」。¹⁶陽枋（1187-1267）は合州巴川（今の重慶銅梁東南）の人。詩は、黔中の文昌醮会の求めに応じ、この灯牌詩をあらわした。南宋の道教では、文昌醮を挙行する場合、科儀規制に基づき齋醮の壇場を設置する。儀式の壇場が配置された文昌醮灯牌は、著名な文士が選写した文字により後世に伝えられた。

南宋の文士、姚勉は文昌法会のために七首を著わした。『文昌醮宿建詞語』『早朝詞語』『午朝詞語』『晩朝詞語』『正醮詞語』『又文昌醮詞』。文昌科儀詞の形式からすると、この文昌醮は三朝儀の科格を説明している。『文昌醮宿建詞語』に言う。

大比興賢、又值設科之歲。前期卜日、用嚴事帝之忱。恭按金科、肅陳宝醮、冀潛通于肸蠁、庶均被于

¹³ [宋]魏了翁撰『鶴山集』卷九十九、『文淵閣四庫全書』第1173冊第448頁。

¹⁴ [宋]魏了翁撰『鶴山集』卷九十九、『文淵閣四庫全書』第1173冊第452-453頁。

¹⁵ [宋]陳傑撰『自堂存稿』卷三、傅璇琮、倪其心、許逸民等主編主口、『全宋詞』、北京大学出版社、1998年12月、第65冊第41131頁。

¹⁶ [宋]陽枋撰『字溪集』卷十一、『文淵閣四庫全書』第1183冊第423頁。

祥厘。伏願天鑑積誠、神欽宿戒。朱衣豫送、早標仙籍之姓名。紫詔鼎來、同奪亨衢之步武。¹⁷

姚勉（1216-1262年）は、古天德郷（現江西宜豊県新庄鎮）霊源村の人。宝祐元年（1253）進士に及第し、事郎、秘書省正字、校書郎、節度判官、太子舍人、沂靖王府教授を歴任。姚勉の仕官の経歴は蜀ではなく、江南地区で举行された文昌醮会から知ることができる。。

元代の文士、袁桷は依頼により書いた齋醮詞文が比較的多い。その中には二首の梓潼醮の齋詞が含まれる。袁桷『梓潼青詞』に言う。

陽春布徳、誕開震夙之辰。天運興文、允協亨嘉之会。四方来賀、万神唱恭。恭惟道合希夷、氣超混沌。揚靈西蜀、通胎璽於妙庭。佐治中州、職銓衡于帝所。維桂籍固嚴于取与、而芸編復驗其勤勞。至道無私、積善有慶。某学拘鉛槧、業保簪裳。教子未能、企世科之必復。伝家有托、守先訓以丕承。庸展素忱、式陳薄薦。伏願祥光紛郁、梵氣開通。孔蓋翠旌、覽徳輝于九土。虎符龍券、錫慶沢于一門。¹⁸

また、袁桷『梓潼醮齋文』に言う。

受色筆夢寐之中、睟容有赫。廁金榜銓衡之際、嘉兆密符。允懷一經、教子之心、適値大比、興賢之歳。雖登崇有数、難以預祈。然神化無方、終期默運。¹⁹

袁桷は慶元鄞県（今の浙江）の人。20歳で茂才のために麗澤書院山長となる。後に翰林国史院検閲官、翰林文字、同知制誥兼国史院編修官を歴任。袁桷が編纂した梓潼醮青詞、齋文も元代社会に梓潼醮が盛んであった例証である。

唐宋時代の道教では二十七等齋、四十に等醮といった科儀がすでに成立しており、宋代には文昌醮が道教醮法の一つに列せられていた。宋の呂元素『道門定制』巻六では道教の二十二種類の醮を列挙している。その中で文昌祈祿醮は「祈祷功名、延致爵祿」と記される。²⁰民間に伝えられる梓潼君司桂籍は、人間の科第を司る神霊であり、これが社会において梓潼醮が行われるようになった根拠的理由である。明の周思得『上清靈宝濟度大成金書』巻二十二「礼成醮謝門」には、『梓潼帝君設醮科』の科儀本文が収録されている。『梓潼帝君設醮科』に言う。

九天開化文昌宏仁帝君、自元命之流形、原生民而易俗、稽古至力、推奉真心、寧親知報于劬勞、幽婚蓋全于偶合。²¹

清の陳仲遠『広成儀制』に収録される「文昌正朝全集」科本から、清代に文昌帝君信仰が依然として盛んであったことが見て取れる。この科儀は道教の醮、齋、求名、祈嗣等を用いている。『文昌正朝

¹⁷ [宋]姚勉撰『雪坡集』巻四十七、『文淵閣四庫全書』第1184冊第333頁。

¹⁸ [元]袁桷撰『清容居士集』巻四十四、『文淵閣四庫全書』第1203冊第587頁。

¹⁹ [元]袁桷撰『清容居士集』巻四十四、『文淵閣四庫全書』第1203冊第587頁。

²⁰ 『道藏』第31冊第713頁。

²¹ [明]周思得撰『上清靈宝濟度大成金書』巻二十二、『藏外道書』、成都、巴蜀書社、1992年、第16冊第798頁。下同。

全集』求名に言う。

桂籍名登、仙香枝折。曰文曰武、志願遂乎生平。為仕為宦、爵秩膺乎天眷。一門胥慶、百世其昌。²²

科儀では、「九天開化主宰無上不驕樂天帝七曲文昌梓潼宏仁帝君」等の文昌神靈を祈請した後に「臣聞九天開化、七曲彰靈、応天機于先後、注祿籍于爵嗣。示靈夢于峰頂、修妙道于盤陀。文昌挙幹、衍至道于儒宗。化筆飛鸞、彰厥靈于斯世。名称三教、統撮一如、凡有祈求、必蒙昭佑。」と述べる。²³『文昌正朝全集』は、駢文体の科儀本であり、科儀の著者である陳仲遠が高い道学の素養を供えていたことがわかる。

宋代は民間信仰の道教化において重要な時期であり、中国社会に影響のあった梓潼、関帝、媽祖、吳本など民間の俗神がいずれも道教の神仙体系に吸収された。巴蜀の民間で崇奉された梓潼神・張亜子は、ついに道教で尊崇される梓潼真君、梓潼帝君へとなったのである。こうした民間の俗神の転化を促した背景に、道教が梓潼神に対して神学化の理論改造を進めたことがある。それは道門で宮観内に梓潼帝君を祭祀するための神殿、神像を建立し、梓潼帝君祭祀のための齋醮科儀を編纂した。こうした梓潼神信仰と儀式の道教化といった改造を通じて、道教の梓潼帝君信仰体系は形成されていったのである。

二、上章と授籙儀式中の文昌科儀

道教の齋醮は、時宜により儀を立てるなど状況により制定され、さらに時々で撰修もされている。例えば明の周思得『上清靈宝濟度大成金書』卷二十二『礼成醮謝門』の梓潼帝君設醮科、東岳設醮科、天妃醮科、靈官醮科などは、宋代以降に民間の神祇が道教化する中で、新たに取り入れた民間俗神のために設けられた醮儀である。道教の科儀文書では、梓潼神の名号を梓潼真君、文昌梓潼帝君、九天司祿梓潼帝君、九天真皇梓潼靈応天君、九天開化文昌帝君、九天開化文昌大帝、九天開化文昌梓潼帝君、九天開化主梓潼元皇帝君、九天開化主宰文昌梓潼道君、七曲文昌梓潼宏仁帝君などと称する。

道教の上章儀式は、度厄消滅が主であり、神靈に奏章することで恩を乞い福を求めるのである。初期の正一道の上章は、齋醮法壇が長らく用いられたため、祀神儀式の深くまで影響が及ぶ。唐宋道教の西行儀式の文昌章は、道教で崇拝する文昌帝君科儀の章文である。唐、杜光庭『道門科范大全集』全八十七巻のうち、巻二十から二十四には科儀経本の「文昌注祿拜章道場儀」が収録される。巻二十「文昌注祿拜章同上儀」の清旦行道、同巻二十一「文昌注祿道場儀」臨午行道、同巻二十二「文昌注祿道場儀」晩朝行道、巻二十三「文昌注祿拜章道場儀」祝神行道、巻二十四「文昌注祿拜章道場儀」散壇行道。これらから、唐代の文昌注祿拜章道場儀三朝行道には、完全な齋醮科儀の形式が備わっていることが知れる。

²² 『蔵外道書』、成都、巴蜀書社、1992年、第15冊第303頁。

²³ 『蔵外道書』第15冊第306-307頁。

杜光庭『道門科范大全集』卷二十三「文昌注禄拝章道場儀」上啓七曲山司禄主者に言う。

臣聞神不可測、弘睿智以無方。民莫能明、運威靈而接物。仰惟水府之真宰、宅乃七曲之秀峰、紫闥高照于潼江、行宮普遍于列郡。雲行雨施、雷厲風飛、英靈鑑燭以無遺、睿沢霽流而不息。布穹蒼之化育、握禍福之枢機、無感弗通、有祈必応。²⁴

この科儀文書によると、唐代では各郡ですでに梓潼行宮が各地に建立されており、文昌帝君信仰の隆盛により文昌科儀も生み出された。

杜光庭『道門科范大全集』卷二十四「文昌注禄拝章道場儀」散壇行道に言う。

醮官某確守儒業、願赴科名、幸靈宝垂修奉之規、仙籙著閑宣之式。敬伸愚悃、嚴建齋壇、懺洗罪愆而身器昭明、佇降高真而心神飛越。大則法天象地、小則酌水献花、諷玉笈之雲章、誦宝函之鳳篆。²⁵

この科儀詞文より、道教の文昌注禄拝章道場儀は、士人が科挙試験での功名を祈願するためのものであるとわかる。文昌章は文士の祈禄を用いた特定の宗教的功能を有するのである。唐代の道経『太上濟度章赦』卷上「文昌祈禄章」に言う。

臣切惟登崇俊良、拔擢材彦、一則闕于運限、二則系于修為、悅祖宗之積累未陳、与今昔之過愆尤厚、既乖踐履、難就功名、自非帝造之維持、曷副民情之願望？謹為拝章一通、上聞三天、伏望大慈曲垂惠沢、特降救命、行下三界合属玄曹、為某人禳謝星纏、和平運氣、赦除障累、紀錄善功、増注勲名、光荣宗祖。²⁶

宋の呂元素『道門定制』卷一「文昌章」に言う。

但進士某等、即日稽首列詞。伏念素以百官子孫、生長浮俗、因縁幸会、得遇道化、天地与之。蓋載師父、示以訓提、学礼学詩、為儒為士。五常要道、多昧于修行。三綱大倫、寧無于違犯。功輕毫末、過累丘山、日往月来、積瑕未滌、淵氷是惧、首謝無階。但以家本讀書、業当応挙、情由暗昧、智行不圓、旦暮雖勤、亨衢尚壅、身名未遂、責望益深、不有請祈、曷伸志願。……窃聞元始出教、演二十七品齋科、流布人間、広行善誘、方便弘濟、接引不遺、能使枯朽之質、道生成之宜。頑鈍之資、発睿明之操。縁侍至恩、妄希亨変、詣臣自訴、求乞表章。²⁷

この章文は進士の祈願内容のために書かれている。明の周思得『上清靈宝濟度大成金書』卷三十八「章法格式門」に収録される上章文書に「文章祈録章」がある。²⁸その内容はおおよそ『道門定制』

²⁴ 《道藏》第31冊第809頁。

²⁵ 《道藏》第31冊第811頁。

²⁶ 《道藏》第5冊第822-823 頁。

²⁷ 《道藏》第31冊第667-668 頁。

²⁸ 『藏外道書』第17冊第539頁。

卷一「文昌章」を踏襲している。

明代は正一道の科儀が隆盛した時期であり、文章定君を崇拜する社会的風潮に合致させるため、正一道の文昌授籙儀を作り出し、科挙試験受験者に文昌籙を授けた。士人が龍虎山に赴き文昌宝籙を授かることは、明代正一道の授籙内容の一つである。明代の道経『高上大洞文昌司禄紫陽宝籙』巻上に述べられる。

某貫居住奉道信士某詞称。本命某年某月某日某時建生、上属北斗某星君主照、即日虔誠恭詣度師教主天師大真人門下、拜受『高上大洞文昌司禄紫陽宝籙』一部、皈身佩奉。誓以欽崇正教、律己修身、增益才華、開明鑑識、断除魔障、斥逐邪妖、顯擢科名、進登禄位。受佩之後、不敢輕泄玄文、怨咎道師。如負盟言、一依文昌上宮科法律令。²⁹

『高上大洞文昌司禄紫陽宝籙』巻中に記す。

据某貫居住奉道信士某詞称。本命某年月日時建生、上属北斗某星君主照、即日虔誠恭詣度師教主天師大真人門下、排受『高上大洞文昌司禄紫陽宝籙』一部、皈身佩奉。誓以崇敬帝真、遵依科戒、進修文業。積習善功、悟太上之玄機。消除魔障、登文昌之貴籍。顯達科名、濟世安人、保身利物。有違科約、以身謝天地水三官、一如玄科律令！³⁰

また、明代の道経『高上大洞文昌司禄紫陽宝籙』巻下に言う。

据某貫居住奉道信士某詞称。本命某年月日時建生、上属北斗某星君主照、即日虔誠恭詣度師教主天師大真人門下、排受『高上大洞文昌司禄紫陽宝籙』一部、皈身佩奉行持、端冀開明真性、通悟本心、弗措于學問辨思、勿非于視聽言動、進修德業、超益才華、名成而贊輔皇猷、禄遂則宣明正化、致君于唐虞之上、濟民于成康之時、封及祖宗、沢垂後裔、誓勤修奉、永佐升平、如或背盟、一依九天主宰元降律令！³¹

明代に編纂されたこの道経は、文昌神系の標準としてほぼ完成された。当該経の請籙法詞は、受籙人の敬虔や心願を表しており、その内容には確かに文昌帝君信仰の特徴がみられる。『高上大洞文昌司禄紫陽宝籙法詞』に言う。

維某年月日、具鄉貫居住奉道弟子某人本命某年月日時建生、上属北斗某星君主照、即日虔誠恭詣度師教主天師大真人門下、排受『高上大洞文昌司禄紫陽宝籙』一部、敬奉修行。伏以玉籙瓊書、実胚胎于太極。金台桂籍、悉隸属于文昌。……天師門下下拋弟子某齋持質信詣道自陳、求受『高上大洞文昌司禄紫陽宝籙』一部、終身敬奉、及請真師宝諱符図經訣、依按修行、即日告盟天地、立誓三官、破券分環、依科伝授、給付如後。³²

²⁹ 『道蔵』第28冊第503頁。

³⁰ 『道蔵』第28冊第509頁。

³¹ 『道蔵』第28冊第515頁。

³² 『道蔵』第28冊第520-521頁。

龍虎山正一道の授籙科儀では、この文昌宝籙は『籙一部上中下三卷』、『盟真合同環券一封』、『正一修真旨要節目』などに含まれる。

明代正一道授籙の科儀儀格では、経書は始三代を祖玄真三師、近三代を経籍度三師と称しており、これが正一道科儀が崇拝する六師である。明代の道経『太上正一延生保命籙』の請籙法詞では、科儀の祖、玄、真の三師の玉諱を「祖師三天扶教輔元大法師正一冲玄神化静応顕佑真君張道陵、玄師嗣師太清演教妙道真君張衡、真師系師太清昭化広徳真君張魯」とする。³³玄師は『高上大洞文昌司祿紫陽宝籙』巻下では祖、玄、真三師の宝号を「祖師九天開化主宰慈応大帝大慈更生永命天尊、玄師天府掌水陸都転運使総桂祿二籍孚澤大帝、真師大成至聖文宣王文昌皇人九天玄聖道君」とする。³⁴『高上大洞文昌司祿紫陽宝籙』巻下に記載される経籍度三師法の諱は次の通りである。

経師上清三洞経籙南曹真士玉府上卿都天大法主嗣漢四十二代天師張正常、籍師上清三洞経籙太極執法真宰靈宝領教真人都天大法主嗣漢四十三代天師 張字初、度師上清三洞宝籙靈宝領教玄化真人南曹執法仙宰都天大法主嗣教四十四代天師張字清。³⁵

明代の道経『太上玄天真武無上將軍籙』の請籙法詞では、科儀の経籍度三師法の諱を次の通り称す。

経師上清三洞経籙南曹真士玉府上卿都天大法主嗣漢四十二代天師 張正常、籍師上清三洞経籙太極執法真宰靈宝領教真人都天大法主嗣漢四十三代天師 張守初、度師上清三洞宝籙靈宝領教玄化真人南曹執法仙宰都天大法主嗣教四十四代天師張 字清。³⁶

また、同じく明代の道経『太上正一延生保命籙』の請籙法詞では、科儀の経籍度三師法の諱を以下のようにする。

経師上清三洞経籙南曹真士玉府上卿都天大法主嗣漢四十二代天師張正常、籍師上清三洞経籙太極執法真宰靈宝領教真人都天大法主嗣漢四十三代天師張字 初、度師上清三洞宝籙靈宝領教玄化真人南曹執法仙宰都天大法主嗣教四十四代天師張字清。³⁷

さらに明代の道経『太上正一解五音呪詛秘籙』での請籙法詞での科儀経、籍、度三師法の諱は次の通り。

経師上清三洞経籙南曹真士玉府上卿都天大法主嗣漢四十二代天師張 正常、籍師領教真人都天大法主嗣漢四十三代天師張字初。度師上清三洞宝籙靈宝領教玄化真人南曹執法仙宰都天大法主嗣教四十四代天

³³ 『道蔵』第28冊第530-531頁。

³⁴ 『道蔵』第28冊第521頁。

³⁵ 『道蔵』第28冊第521頁。

³⁶ 『道蔵』第28冊第502頁。

³⁷ 『道蔵』第28冊第530-531頁。

師張宇清。³⁸

同じく明代の道経『太上北極伏魔神呪殺鬼籙』の請籙法詞の科儀での経、籙、度三師法諱は次の通り。

経師上清三洞経籙南曹真士玉府上卿都天大法主嗣漢四十二代天師張正常、籙師上清三洞経録太極執法真宰靈宝領教真人都天大法主嗣漢四十三代天師張宇初、度師上清三洞宝籙靈宝領教玄化真人南曹執法仙宰都天大法主嗣教四十四代天師張宇清。³⁹

同時期の正一教で編纂された数編の授籙科儀で、経、籙、度三師法諱はいずれも第四十二、四十三、四十四代天師である。張宇清は明の成祖永楽八年（1411）に嗣教、宣宗宣德八年（1427）に羽化したことから、これら授籙科儀経書が編纂されたのは張宇清嗣教またはその後であることがわかる。以上、法籙はいずれも龍虎山の天師真人門下が拝受したことを述べており、どの法籙の請籙法詞儀格もおおよそ一致する。ほぼ同時期に編纂された数編の法籙の中で、唯一『高上大洞文昌司禄紫陽宝籙』は三卷あり、精緻に作成されたことから正一道が文昌法籙を重視していた姿勢がうかがえる。

『高上大洞文昌司禄紫陽宝籙』巻上「文昌天演譜系品」は、最も整理された文章神系統を構成しており、三大系列の神祇、つまり聖官曹治八十一仙官、儲佐列神、七曲鳳凰諸山佐順龍神四十五部を含む。七曲鳳凰諸山佐順龍神四十五部は、蜀の数十名いる山神を文昌科儀祭祀体系の中に包摂している。この文昌系神霊のうち、儲佐列神の真君のみが「文昌上将真君、文昌次将真君、文昌贵相真君、文昌司命真君、文昌司禄真君、文昌司中真君、文昌司貴真君、文昌司文真君」である。⁴⁰龍虎山張天師正一道の文昌籙は、最も完備された文昌帝君神霊系譜と言える。

結 語

唐宋は道教が盛んに発展した時期である。そのため道教では、司禄籙を専門で管理する文昌神を新たにつくることで、封建国家の科举制度における下士人の希求に答えた。宋元明清時期になると、様々な文昌帝君科儀が作り出され、士人の階層による科举の祈願内容の違いに対応できるようになった。豊富な内容を有し、形式が完備された文昌心忤、文昌帝君三朝儀、科儀類別有上章儀式、文昌宝籙、文昌醮、梓潼帝君設醮科などは、清代の陳仲遠『広成儀制』の『文昌正朝全集』にみられる。今日でも北京白雲觀、成都青羊宮、青城山などの宮觀では、農曆二月初三に文昌帝君の聖誕を祭祀する『文章正朝全集』科儀がおこなわれる。江西省龍虎山嗣漢天師府では「天師廟会」期間に「祈福迎祥敬天拝祖奏授宝籙（文昌）醮儀」を実施する。こうした点からも、道教での文昌帝君崇拜は、系統的な文昌系神霊が構築されており、内容が豊富な文昌科儀は、道教が民間の神霊梓潼神の神学に手を加えたことにより、梓潼神の神性と神格が高められ、天下で普く祭祀され文運を司る大神となったので

³⁸ 『道蔵』第28冊第533頁。

³⁹ 『道蔵』第28冊第528頁。

⁴⁰ 『道蔵』第28冊第506頁。

ある。

以上の考察を通じ、文昌信仰と儀式には密接な関係があり、文昌神儀式は進行の物質形式と行為モデルに属し、文昌信仰が神性神格の信奉受諾にあることが明らかとなった。道教の儀式は、人と神が通じることが重要であり、神霊仙に心から祈祷、願いをささげる。これこそが道教祭祀儀礼の本質である神仙信仰である。文昌科儀は、道教の神仙信仰の表現形式の一つであり、歴史上、民間での文昌神の祭祀儀式活動があったために、現在の中国社会においても文昌帝君信仰は広く知られているのである。

日本香道礼法研究

滕 军

北京大学外国语学院 教授

日本民族是一个重视礼法的民族。论其文化渊源可以举出三点：一是出于受到了中国儒教礼学的影响，对祖先和上帝的崇敬、对尊卑贵贱亲疏的区别意识都被日本人接受并遵为社会的准则；二是出于对自然的敬畏，这致使日本人对自己周围的人物、器物、事物不敢敷衍，一一敬畏、一一礼拜；三是出于政治世袭传统，万世一系的天皇制度使得日本的古代社会形成了无数个阶梯，每个人都被束缚在相应的位置上，于是产生了丰富的礼法。

按照一般规律，“上待下”的礼法肯定要简单于“下奉上”的礼法。因为日本香道本身产生于贵族阶层，是贵族的文化娱乐活动，所以，比起产生于武士阶层的茶道来说，其礼法显得相对简单一些。

目前，承接于三条西(其祖三条西实隆是正二位、内大臣，雅号逍遥院。)家的御家流香道常用的点香礼法只有一套，且提倡洒脱自然的风格。御家流讲究使用上等的沉香，讲究炭的火候，以便让沉香的香气尽放。御家流把艺术追求的重点放在了对香木、香气的文学表达上，放在了对和歌汉诗书法绘画修养的提高上。御家流认为，能来参加香会的都是衣食足、知礼节的绅士淑女，无须在香席上规定香客的动作，或纠正香客的举止。并且认为，拥有沉香的人才可真正进入香道界，成为香道的玩友。目前，鉴于沉香的奇缺昂贵，御家流不主动推广香道，不刻意扩大香道人口，御家流目前大约有 5000 名会员。在御家流的香会上，往往不惜使用顶级的沉香、蒔绘漆器的豪华香具，香主香客们也衣着讲究精致。御家流香道在日本香道的代表性地位是不可撼动的。

受三条西实隆(1455-1537)的栽培和传授，由志野宗信(1445-1523)开始发展的志野流香道把御家流推崇为自己的本家。因志野宗信本身是一名武士，故志野流逐渐地把香道当作了武士修身的一个契机。在 500 年的发展过程中，志野流香道形成了丰富的礼法流规。志野流提倡使用朴拙的桑木道具，禁止初级入门者使用名贵的沉香，重视点香礼法的递进式训练，要求入门前三年只能练习埋炭理灰。志野流的点香式种类较多，并开发了志野袋之香道具，发明了绳花结系法。志野流比较积极开展教学普及活动，教室气氛严谨有序，目前大约有 15000 名会员。

一、香室与壁龕的装饰规则

香道发生于室町时代。室町时代因应仁之乱(1466—1467)而出现了社会的大动荡。香道与茶道、花道均在此期间孕育而成。在三代将军足利义满(1368—1394 在位)时期，武家的会所里，茶花香的文化活动是在同一空间进行的。但是到了第八代将军足利义政(1449—1473

在职）时期，茶有茶室，香有香室，香道活动开始在独立的空间里进行了。由足利义政创立的慈照寺（银阁寺）的方丈建筑被称作“东求堂”，其中有专供于茶道活动的空间“同仁斋”，这被称作是日本茶室的滥觞。同样，在慈照寺还有一个专用于香道活动的空间“弄清亭”，这是日本香室的滥觞。关于香室的建制。香室里一定要有一个“壁龕”，日语称“床之间”，它由神龕、佛龕演变而来。本用来摆放神佛供物，在香道里则通常用于字轴的展示。御家流在壁龕里通常悬挂一些和歌与绘画，志野流则多用禅语。在壁龕的旁边设计有副壁龕的空间，日语称“胁床”。副壁龕部分的地面要低于壁龕的地面，与铺设榻榻米的部分相同，用于摆放香具。香室中靠近壁龕的部分被称作上座部分，也称上方部分；余下的是香室的下座部分，也称下方部分。弄清亭的面积由 8 张榻榻米和 10 张榻榻米两个空间连接组成，加上壁龕、副壁龕的面积，约有 40 平方米。一张榻榻米的宽度为 95 公分，长度为 190 公分，约 1.8 平方米。据说榻榻米的尺寸大小的形成与日本人的身材有关。日本俗话说“睡下占一张、坐起占半张”。即如此大小的榻榻米可以满足日本人的坐卧需求。在日本的一般礼法中，榻榻米的边缘线是人不能踩、物不能压的。日本香道的行香礼法也遵循了这一点。香主在行香时只将香具摆放在半张榻榻米之内。其他的部分为主客共用空间。御家流的香室里通常会摆设由蒔绘漆器或梧桐原木制成的香具架，称“四季棚”。上面摆设香道具、客人用笔墨纸砚、香会记执笔人用笔墨纸砚。志野流的香室中也摆放一个用桑木制作的香具架，称“志野棚”。此香具架格式由志野宗信制定。在举办香会时，上面通常会摆设运送炭火的炭炉及点香道具，旁边还摆放一个小香案，上设香会记执笔人用的笔墨纸砚。在香室最醒目的位置上，须挂上用于避邪的“诃梨勒”香袋。诃梨勒是一种香料，原产于中国、印度尼西亚、马来西亚，由鉴真和尚带到日本。香袋中盛有多种香料，因其外形采用了诃梨勒果实的形状，所以被称为“诃梨勒”香袋。

二、香客的诸般礼法

（参照蜂谷宗由监修、長ゆき编《香道的作法与组香》第 34—45 页，雄山阁，1997 年。）

1. 受邀出席香会须知。按时赴会，如有特殊事宜须提前告知。当日须戒酒戒烟，不涂香水，不带香囊、檀香扇子，不戴手表、首饰。标准香会的人数为 10 人，香客 8 人，香主 1 人，执笔者 1 人。

2. 入席礼法。当香主告知说“炭已点燃”，从首席香客开始依次洗手、漱口，在香室入口外跪下，将礼扇放置膝前，双手下垂触地，向香室略致一礼，然后启动上方脚，由下方脚迈进门槛进入香室。女性用 5 步、男性用 4 步走过一张榻榻米，以此步伐前进至壁龕前跪坐，拜见字轴。之后移步至临时席位（因香主要从壁龕或副壁龕处取下香具）。这时，香主出现在香室门口，跪坐着给香客行礼，香客们同时还礼。香主从副壁龕上的香具架上取下香具托盘。接着，执笔助手出现在香室门口，跪坐着给香客行礼，香客们同时还礼。助手从副壁龕上取下香案。当香主和助手将香具托盘、香案放到规定的位置后，全体香客起立，移位至正式席位。

3. 香席礼仪。香客以跪坐为主，当香主发出“请安坐”的口令时，男子可以盘腿坐，女子可以斜坐。香会中不能离席。禁止多余的交谈，放却一切杂念专心闻香。每炉香闻 3 至 5

息后尽快传给下一位香客，不得要回香炉重闻。当沉香片滑下银叶时，须向香主示意，不得自行处理。出香札后不得反悔。香会中禁止使用扇子。当没有闻出好成绩时不能索要香会记。

4. 取砚台礼法。当香主完成灰型制作后，助手将多重砚台送到首席香客的前面。多重砚台的上面放置有水滴和香笺插，首席香客将其挪至自己的右侧，择机使用。当香主把香炉拿到香席垫上时，首席香客行次礼，¹将多重砚台拿到身体正面的榻榻米内，先将右侧的五个小砚台拿到砚台盒的右侧，放下最底下的一个，将上面的四个放回原处（拿放时注意右手在前，左手在后），接下来用一下水滴，再抽出一个香笺²放到小砚台的左上角。将多重砚台传给后一位香客，最后把自己的砚台用右手挪至正中。次客择机向后一位香客行次礼，然后将多重砚台拿到身体的正面，先将左侧的五个小砚台拿到砚台盒的左侧，放下最底下的一个，然后将上面的四个放回原处（拿放时注意左手在前，右手在后），用右手拿起砚台，使砚台横向通过身体与砚台盒的空档，³将砚台放置在多重砚台的右侧，接下来用一下水滴，再抽出一个香笺放到小砚台的左上角。将多重砚台传给后一位香客，最后把自己的砚台用右手挪至正中。接下来的香客仿照前两位香客的做法依次取砚台，最后，末客将多重砚台底下的托盘⁴送回给助手。

5. 闻香礼法。香主准备就绪后，向首席香客施一礼，说：“请安坐。”首席香客向后一位香客转达“请安坐”。依次转告。当香主出香后，首席香客向后一位客人略致一礼，用右手拿起香炉，放在左手掌，轻轻上举一下，⁵将香炉按逆时针方向转 180 度，将香炉的一只脚悬空在左手食指的外侧，将左手的拇指搭在香炉沿口的 9 点处，用右手盖住香炉，在右手的拇指与食指之间露出一个圆洞，开始闻香。原则上闻 3 下，最多不能超过 5 下，吸气时鼻子凑近香炉，吐气时要朝向下座方，根据情况或向自己的右胸下方吐气，以示谦卑的品德。闻香之后将香炉按顺时针方向转回 180 度，将正面转回，然后放置在后一位香客的砚台盒的侧面，香炉的正面朝向后一位客人，香炉的上下位置与砚台盒的横向中线持平。后一位香客在前一位香客闻香时向自己的后一位香客行次礼，然后闻香，以此类推。落座在香室拐角处的香客在传递香炉时不必把香炉的方向转回，而是直接用右手拿起香炉，转动手腕，按逆时针调整 45 度，将香炉的正面朝向后一位香客，放置于规定的位置。香主在试香环节里，每出一炉香时都要说出香木片的名称，如“一之香”“二之香”“三之香”，香客之间也要每每转告。在正式赛香的环节里，香主则只在出第一炉香时说“出香”，其后就省略了。如果在香炉传递过程中出现了拥挤，在观察到后一位客人手里还有香炉时，可以把闻完的香炉暂时放在自己身体的正中偏左，待后一位香客准备好后再传递。

6. 写香笺礼法。试香完毕后，从首席香客开始，就可以研墨、润笔、在香笺上写名字了。男子将自己名字中除去姓氏部分中的一个汉字，女子将自己名字中除去姓氏部分中的一个平假名写在香笺表面的下三分之一处。用完后的毛笔要架在砚台盒的右上沿。猜香的答案要写在打开香笺后所见的从右数第三行处，从上至下写成一竖行。“十炷香”的答案较长，有 10 个字。

¹ 在香席上，各种活动大都是从首席香客至末席客人依次进行。这时，上一位香客在行动之前需要向下一位客人表示一下，即略致一礼。

² 拿香笺时，用左手的后四指压住香笺插，用右手的拇指和食指抽出最上面的一个香笺，用中指按住其他的香笺。

³ 这样做是为了让自己的砚台不通过多重砚台的上方，表示物与物之礼。

⁴ 此托盘还被用于收香笺，也称香笺盘。

⁵ 此动作表示感谢，可以理解为感谢大自然、感谢香主、感谢沉香。

这时要右左交替写成双竖行，俗称“千鸟式”。写完答案后将毛笔归位。如果写错了字，须在错字的右上方点一个点，在错字的右侧写上正确的字。

7. 交香笺礼法。由香主的助手将香笺盘送至首席香客身前的榻榻米外侧，首席香客将自己的香笺放在香笺盘的右上角，香笺的折叠部分要探出盘缘，⁶然后将香笺盘用双手拿到自己与后一位香客之间的榻榻米的缘上，香笺盘的中横线要与砚台盒的中横线持平。接下来，次客将香笺盘拿至自己的正前方、榻榻米的外缘处，将自己的香笺放在首席香客香笺的左侧。之后，将香笺盘传递给后一位客人。以此类推。

8. 交砚台礼法。首席香客将砚台放置在自己与次客之间，次客将首席香客的砚台拿起放在自己的砚台上，然后将两个砚台传给后一位香客。以此类推至第五位香客。第六位香客至第十位香客的砚台另摆成一摞。末席香客将两摞砚台暂时横放在自己身体的左侧。当时机成熟，重新将砚台竖过来然后起立，一一还给助手。

9. 香会记交接礼法。助手写好香会记之后，将其卷起，把端部内折，起立，送至首席香客前。如果双方都是男士，可以手手传递，如果有一方是女士或双方都是女士，要求助手将香会记放在首席香客身前的榻榻米上。

10. 香会记传阅礼法。首席香客收到香会记后，拿起，起立，其他香客也起立，分别移步至临时席位（因香主和助手要将香具放回壁龛或副壁龛处）坐下。首席香客对次客行次礼，然后将香会记略举一下，以示敬意。用左手的拇指打开端部的折叠，在榻榻米上展开，左右手从香会记上边的中间向左右捋一下，按一下左上角和右上角之后，双手扶地拜读香会记，此时要记住得到最高分的香客名字。其后将左右手分别拿住香会记左右两边的中点，边抖边用力向左右抻一下，此时，往往发出声响。经这一个动作之后，香会记板正了起来，于是，首席香客只用右手将香会记传给次客。次客在首席香客拜读香会记时，向后一位香客行次礼，然后用双手拿住香会记的左下端，左手轻轻向左拉，右手捋一下香会记的下边至右下角。两手略举香会记，以示敬意，其后，双手扶地，拜读香会记。以此类推。香主在拜读后，将香会记卷起。由助手送至得到最高分的香客前，如果有同分，送给靠前的香客。香主和助手虽参加猜香活动但不参加成绩的排序。得分最高者将香会记暂放在身体的右侧。

11. 退席礼法。香主与助手退席，二人在门口外跪坐，俯身行礼，众香客回礼。其后，首席香客行次礼，退席。以此类推。

12. 香札使用礼法。在十炷香的香会上，如果使用香笺写出答案的话，香客们可以在闻完所有香之后综合考虑判断，写出答案。但这种写答案的方法往往使客人产生心理纠结和烦恼，不利于让客人静下心来享受沉香的美妙。使用香札的话可以多少减少香客的心理问题。一套香札由10小盒组成，可供10人使用。每盒香札的背面印有不同的花纹，通常有松、梅、樱、菖蒲、柳、牡丹、荻、菊、竹、桐等。每盒的香札共有12枚，其正面各印有一、一、一、二、二、二、三、三、三、客、客、客的字样。比如，在十炷香会上，在试香完毕后，正式开始出香。首席香客判断第一炉香是“二”，就拿出写有“二”的香札投入香札筒。香札筒被依次传递后马上收回并由执笔人记录下成绩。也就是说，用投香札来表达判定的方式是不允许后悔的。出香完毕后，香客们依次将小香札盒放进香盘里传回。另外，在香席上，为了便于执笔人准

⁶ 这样放置才能稳当。

确地记录成绩，往往使用可以折叠的纸盒子“折据”来收集香札。香主往往准备 10 个“折据”，并在“折据”上写有编号。

三、香室内活动的基本姿势⁷

1、正座的姿势。双腿跪坐。女子跪坐时双手须垂直于身体的两侧，指尖触地。这一姿势源自日本古代女子用手按住宽松的裙摆。男子跪座时须双手轻放在大腿上。

2、起立的姿势。双脚先立起，脚尖着地，撑住体重，然后站起。注意保持上半身的稳定。

3、坐下的姿势。先将处于香室上座方的脚向后撤一步，然后撤另一只脚，双脚并齐后跪坐下。

4、行走的姿势。男子用 4 步纵向走过一张榻榻米，女子用 5 步。须走在榻榻米的中线上，并保持上身的稳定。

5、行走中的转弯方式。以向右转为例，左脚先向前一步，右脚向右移动并与左脚形成90度，然后左脚接连向右移动。向左转时为其反向。

6、行走中的向后转方式。先撤回右脚至行进方向的90度，然后将左脚并齐；再出右脚至反行进方向，然后接连迈出左脚。

7、减少背脸的转弯方式。有时为了表示对客人的尊重，需要减少背朝客人的时间。以向左转弯为例，左脚先向右转，与右脚形成90度，接下来右脚转180度，左脚并上，最后右脚向右转，左脚接连迈出。

8、转身坐定方式。需要转身180度坐定时，右脚先向右，与左脚形成90度，左脚并齐，然后右脚后撤，与左脚形成90度，左脚再并齐，最后坐下。

9、跪坐情况下的上步退步方式。在香会上，有时根据情况要在保持跪坐姿势的基础上，进一步或退一步，一步约10公分。这时，要注意辨别香室的上方与下方，确定哪条腿是上方腿，哪条腿是下方腿。女性香主、香客和男性香主在上步时，要双手握拳撑地，先挪下方腿，其后，上方腿并齐；女性香主、香客和男性香主在退步时，要双手握拳撑地，先挪上方腿，其后，下方腿并齐。男性香客在进退时的双手要放在膝上。

10、开关门的方式。障子门：跪坐在障子门正面，右手抓住离地 25 公分左右的木条部分，向左开门3公分左右，然后右手扶住障子门的离地5公分左右的侧面，用力向左开门；关门时用右手抓住障子门的离地5公分左右的侧面，用力关门，最后用左手抵住障子门把手的部分把余下的3公分关好。隔扇门：跪坐在隔扇门正面，右手抵住把手部分，向左开门3公分左右，然后右手扶住隔扇门的离地5公分左右的侧面，用力向左开门；关门时用右手抓住隔扇门的离地5公分左右的侧面，用力关门，最后用左手抵住隔扇门把手的部分把余下的3公分关好。

11、进出香室的方式。进出香室时要注意左右脚的先后问题。这时，首先要确认好香室的

⁷ 以下 9 项内容编译自蜂谷宗由监修、長ゆき编《香道の作法与组香》第 30—33 页，雄山阁，1997 年。

上方下方，确定好上方脚、下方脚。⁸ 进香室和退出香室都要以下方脚为先，上方脚为后。

四、香主诸般礼法⁹

1. 火道具的拿放礼法

①关于香具筒。在点香仪式上，7 个火道具是插在香具筒里的。香具筒是一个高 5 公分的小瓶，有双耳。

②将火道具插进香具筒的顺序。在香筒 3 点处插入灰箸，在 5 点处插入香匙，在 7 点处插入香包串，在 9 点处插入香箸，在 11 点处插入灰扫，在 1 点处插入灰押，最后把银叶铤插在 6 点处。每后一步插进的火道具的前端都须压住前者。

③拔出、插入火道具的方法。先要参照图片确认每个香具的上端、中端、下端的三个位置。

灰箸：拔出时右手先拿住下端，左手拿中端，转动方向，再用右手拿住中下端，轻轻放下，不要使两支灰箸分开。插入时要先右手拿中下端，左手拿中端，转动方向，最后右手拿下端，轻轻插入，此时灰箸的脚部要插在香匙的下面。

灰押：拔出时右手拿住上端，转动方向，左手拿中端，再用右手拿住下端，将灰押的正面朝下轻轻放下。插入时先用右手拿住下端，转动方向，左手拿中端，再用右手拿住上端，轻轻插入，此时灰押的脚部要插在灰箸的下面。

灰扫：拔出时右手拿住上端，转动方向，左手拿中端，再用右手拿住下端，将灰扫的正面朝上轻轻放下。插入时先用右手拿住下端，转动方向，左手拿中端，再用右手拿住上端，轻轻插入，此时灰扫的脚部要插在灰押的下面。

香箸：木制的香箸是在香木片偶尔掉在榻榻米上或香灰上的紧急情况时才使用，所以基本上都被插在香筒里，很少使用。没有拔出插入的礼法。

香包串：拔出时右手拿住上端，转动方向，左手拿中端，再用右手拿住下端，将香包串轻轻放下。插入时先用右手拿住下端，转动方向，左手拿中端，再用右手拿住上端，轻轻插入，此时香包串脚部要插在香匙的上面。

香匙：拔出时右手拿住上端，转动方向，左手拿中端，再用右手拿住下端，将香匙的正面朝上轻轻放下。插入时先用右手拿住下端，转动方向，左手拿中端，再用右手拿住上端，轻轻插入，此时香匙的脚部要插在灰箸的上面。

银叶铤：用右手的食指套住环底部摘下，转动方向，铤朝左，左手拿住内外环的中间部分，最后右手拿住下端的两侧，轻轻平放。插入时，用右手拿起外环的下端，左手拿住内外环的中间部分，最后用右手的食指套住环底部，轻轻插入。

2. 香炉的拿放礼法

⁸ 日本香室以有壁龛的位置为“上方”，以离壁龛近脚为“上方脚”。

⁹ 以下 7 项内容参照蜂谷宗由监修、長ゆき编《香道の作法と組香》第 46—75 页，雄山阁，1997 年。

拿香炉的正确方法是拿住香炉的侧面，但在有障碍物时可以从上面拿，此时，除拇指的其他4个手指须并紧。如果要操作两个以上的香炉，须注意香主的手的移动路线不得通过任何香炉的上空，当然任何香炉也不能在其他香炉的上空往来。一般来说，靠右的香炉用横拿的方法移动，靠左的香炉用上抓的方式移动，以示对香炉的敬意。如果左右两个香炉都要移动时，先移动右侧的后移动左侧的。在从香具托盘里拿出香炉A时，要先上抓，其间，男子将香炉放在左手掌上；因为香炉里已经生好了炭火，为避免危险，女子可放在右膝的右侧榻榻米上，然后横拿放在香席垫的6区¹⁰中央，用同样的方法拿出香炉B放在香席垫的7区中央。点香仪式完毕，收起香炉时需将如上动作倒着做一遍。

3. 灰型的制作礼法

①备具。先将香炉埋好热炭团，上面轻轻盖上一层灰，将灰箸、灰押、灰扫，依次放在香炉的右侧。

②堆灰山。用右手拿住灰箸，使两只灰箸略分开，从香炉里侧的6点处向上拨灰12次，同时，左手向逆时针方向转12次，将香炉的正面转回。

③压灰山。用右手拿住灰押，保持45度的倾斜，轻压灰山的9点处，之后向右轻拉，以使灰面更平整，共12次。同时左手向逆时针方向转12次，将香炉的正面转回。用过的灰押朝上放。

④清炉壁。用右手拿住灰扫，贴住香炉内壁的6点处，灰扫的端部略触灰山的根部。同时左手向逆时针方向转12次，将香炉的正面转回。用左手配合，将沾在灰扫上的香灰抖在香炉里。然后开始清扫香炉缘上的香灰，从12点扫至8点，从12点扫至4点，从8点扫至4点。用过的灰扫朝上放。

⑤再次压灰山。再次用右手拿住灰押，保持45度的倾斜，轻压灰山的9点处，之后向右轻拉，共12次，此次动作的主要目的是把灰山根部平整好。同时左手向逆时针方向转12次，将香炉的正面转回。用过的灰押朝上放。

⑥做灰筋。右手拿起香炉，将香炉的正面朝向9点处。右手拿起一只灰箸，从9点处开始做灰筋，轻轻下压，共做5组，每组10下。用右手压灰筋时，左手离开香炉，做完一组后，将右手里的灰箸交给左手，用右手将香炉逆时针转动约72度。

⑦做闻香筋。做完灰筋后，在9点处压出一条粗线，即闻香筋。

⑧开火窗。用右手竖拿灰箸，左手抵住右手的腕部，从灰山的顶部向下插，直至触到炭团。

⑨关于灰筋的纹样。香炉中的布局是依据阴阳五行思想规定的：供神佛的灰筋须6行10筋，提供给香客用的首个香炉须5行10筋，提供给香客用的其他香炉须1筋，供给故人的香炉须4行10筋，香炉的休息状态是6洞梅花型。

¹⁰ 因为日本香道的正式点香式往往在榻榻米上进行，所以需要在榻榻米上铺一层布垫的基础上，再铺一个用金银箔装帧的硬纸垫，称为“香席垫”。当精致的香道具放在金色的“香席垫”上的时候，香道具就更加夺人眼球，整个香会便更加隆重起来。打开后的香席垫分有八个区域，从左上横着数，为一、二、三、四区；再从左下横着数，为五、六、七、八区。摆放香具时，各有位置。休息状态的香席垫是八等分叠在一起的。银色的部分朝外，金色的部分朝内。

4. 香席垫的展开收起礼法

①关于香席垫。香席垫展开收起时的礼法要点是：尽量少触 碰香席垫，特别是香席垫的金色部分。

②香席垫的展开礼法。当需要展开时，香主要先用右手拿起右上角，左手接左下角，右手从左下角打开一折，右手拇指朝上拿住下边的折角处，向右拉开。接下来右手绕过香席垫的上方至中上点，向下打开，亮出金色部分，边打开边将右手的食指与拇指的位置调换，当这一动作完成时，令拇指朝上。香席垫的展开动作完毕。

③香席垫的收起礼法。双手拇指朝上拿住左下角，右手轻划手至右下角，双手拿起下端向上叠，合上金色部分，边合边将双手的食指与拇指的位置调换，当这一动作完成时，令拇指朝上。右手拿住左下角叠上一折，右手拇指朝下插入折角处，最后全部叠好，边叠边将香席垫的最终位置移动到自己身体的正前方居中位置。收起香席垫的动作完毕。

5. 擦拭方盘、奁香盒、火道具的礼法

为了表达对香木、香具的敬畏，点香人需要在客人面前把已经很干净的香具再擦拭一遍。

①擦拭方盘。女子从左腰间（男子从右腰间）抽出绢巾（女子用红色的，男子用紫色的），三角态势展巾，右手上抬，左手在下，呈竖三角形。右手从上捋一下，将绢巾两折后托平，右手将绢巾折四等分，再折八等分，攥在右手心。用双手拿起方盘至身前，从左边竖擦三下后，将方盘放回原处。三角态势展巾，别回腰间。

②擦拭奁香盒。女子从左腰间（男子从右腰间）抽出绢巾（女子用红色的，男子用紫色的），三角态势展巾，右手上抬，左手在下，呈竖三角形。右手从上捋一下，将绢巾三折后托平，右手将绢巾折四等分，再折八等分攥在右手心。用双手拿起奁香盒至身前，先横擦上盖两下，后顺3点处下擦一下，将奁香盒放回。再一次三角态势展巾，别回腰间。

③擦拭火道具。女子从左腰间（男子从右腰间）抽出绢巾（女子用红色的，男子用紫色的），三角态势展巾，右手上抬，左手在下，呈竖三角形。右手从上捋一下，将绢巾三折后托平，右手将绢巾折四等分，托在左手掌上。右手拿起银叶铗，用绢巾裹住擦一下；右手拿起香匙，用绢巾裹住擦一下；右手拿起香箸，用绢巾裹住擦一下。再一次三角态势展巾，别回腰间。

6. 志野袋的解系礼法

①关于志野袋与方盘点香式。志野袋是志野流创立的一个香道具，用于方盘点香式。方盘点香式是一种简约点香式，加入志野袋便可以省略银叶盒、香渣罐、大香包等。志野袋由绫子和粗丝绳做成，用粗丝绳可系出四季的各种花的形状，以弥补香席上禁止插鲜花的遗憾。志野袋的发明和使用大大丰富了日本香道的艺术层次。

②志野袋的四季绳花礼法。在准备香会时，当志野袋里盛有沉香时，须将志野袋按照季节系成不同的绳花。具体情况是：1 月的梅花，2 月的樱花，3 月的藤花，4 月的蜀葵，5 月的菖蒲，6 月的水莲，7 月的牵牛，8 月的桔梗，9 月的菊花，10 月的红叶，11 月的水仙，

12 月的雪下筱竹。当在点香式的进程中把沉香从志野袋拿出，志野袋里是空着的时候，须将志野袋系成三瓣花。在点香式的最后，将用过了的小香包和用过了的银叶片放进志野袋时，须将志野袋系成蝴蝶花。

③打开志野袋的礼法。这里记述的是，在点香式进行中，香主打开志野袋，拿出银叶包：先用右手将系有梅花绳花的志野袋拿起至左手，右手向前拉 12 点处的花瓣，接着向后拉，直至完全拉开。将绳圈挂在左手小指上，右手的拇指及食指拿住绳头向前拉3公分，此时右手的中指须抵住志野袋。接下来用右手的食指和中指夹住志野袋的左缘上方，用右手的拇指和四指夹住志野袋的左缘下方，将左缘展开。再用同样的手势将志野袋的右缘展开。从志野袋中取出银叶包。

④系上志野袋的礼法。接上面的动作，将志野袋系成三瓣花：将丝绳拉紧，左右绳相绕，做成8字态势，再做成双绳8字态势，右手从上穿过下圆，用右手的拇指和食指拿住上圆的右缘，再用左手的拇指和食指穿过左圆，拿住左圆的右缘，同时用双手的小指钩住下圆，整理一下，成型。

7. 香会记的书写礼法

①香会记上应包括的内容。香会记是用毛笔蘸墨，从右起笔，竖版，写在宣纸上的，内容极其丰富。从右至左的内容有：

- 香木的即席香名及原本的正名（如即席香名为“雪”，原本的正名是“中川”）。^a
- 香会记的题目（如：“雪月花香会之记”）
- 正确答案（如：“月花雪”）¹¹
- 香客的雅号、各自的答案及成绩（如：名为“弘洋”，答案是“月花雪”，成绩是“叶”）
- 组香源起的诗文（如：白居易的“雪月花时最忆君”¹²）
- 举办香会的年月日（如：“甲子年四月仲五日”）
- 举办香会的场所（如：“开香筵于药师寺”）
- 本次香会沉香的提供者（如：“出香 宗香”）
- 本次香会的点香人（如：“香主 宗梅”）
- 本次香会的执笔人（如：“执笔 宗馨”）

②关于香会记上各项内容的字号。香会记上的字号有大有小，这是为了表达不同内容的重要性所致。用1号字写香会记的题目；用2号字写组香源起的诗文；用3号字写举办香会的年月日、香客的雅号、沉香提供者的名字、各位香客的成绩、各位香客的答案；用4号字写香木的即席香名及原本的正名、“出香”二字、本次香会的点香人名、本次香会的执笔人名。

③香会记上各项内容的书写顺序。书写香会记是整个香会中的一个重要内容。为了使香会记的书写与香主收拾香具的动作几乎同时完成，执笔人往往按如下步骤操作：

¹¹ 用于闻香的沉香都是有“原本香名”的，如“岚山”“浦风”“黄鹤”等。但这些沉香在当日的香席上，根据组香的结构需要，必须去承担某个角色，这样就有了“即席香名”，如“雪”“月”“花”等。志野袋三瓣花的系法

¹² a 日本的《雪月花组香》是根据白居易的诗《寄殷协律》而演绎的。

• 在香客到来之前准备好宣纸，御家流使用红白双色纸，志野流使用单色白纸。 根据情况，御家流常常在宣纸上用淡墨画好背景画，如梅、松、菖蒲、兰等。

- 香客入席后，统计各位香客的雅号。
- 当香主埋炭理灰时，开始研墨，开始写香会记的题号、香客们的雅号、香木的即席香名

。

- 本香完毕，香笺盘传来后，开始写各位香客的答案。
- 如果答案只有一个香名的时候，须先写正确答案，后只标写香客们的正确答案。
- 如果答案的香名是复数的时候，须先抄写所有香客们的答案，然后再抄写正确答案。
- 打分，写成绩。
- 香木原本的正名。
- 组香源起的诗文。
- 举行香会的年月日、场所。
- 出香者的名字，此时全体香客行礼，以表达对出香人的感谢。
- 点香人、执笔人的名字。

④香会记的章法。

- 题号离宣纸的右沿约 4 指，离宣纸的上沿 3 指。
- 组香源起的诗文的第一个字应在高于题号一个字的位置。
- 香木的即席香名及原本的正名的第一个字应与题号最中间 的字对齐。
- 如果香木为复数时，第二款香木的第一个字应在第一款香 木第二个字的左侧，依次排列

。

• 香客的名字通常是两个字，如果香客的名字是单字时，应与其他香客名字的上一个字对齐。

- 年月日的位置应在低于题号一个字的高度。
- 出香人的名字应高于点香人、执笔人的高度。如果点香人、 香礼 139 执笔人的名字为单字时，应与下线对齐。
- 正确答案与各位香客的答案应对齐。

⑤香会记上的年月日的特别标记法。 月份的雅称标记法如下：

一月：睦月 青阳 芳春 新历 太族

二月：如月 花景 令月 仲春 夹钟

三月：弥生 莺时 暮春 季春 楔月

四月：卯月 纯阳 新夏 朱明 中吕

五月：皋月 端午 盛夏 蕤宾 鹑月

六月：水无月 季夏 林钟 亢阳 鹑火

七月：文月 秋初 新凉 兰月 夷则

八月：叶月 桂月 燕去月 南吕 西颢

九月：长月 玄月 菊月 贯月 无射

十月：神无月 良月 小春 应钟 始水

十一月：霜月 仲冬 黄钟 畅月 辜月

十二月：师走 季冬 调年 腊月 大吕

日子的雅称标记法如下：

一日：阳日。

二日：阴日。

三日：润日。

四日：初风前。

五日：初风日。

六日：初风后。

七日：人日。

八日：佛日。

九日：初雨前。

十日：初雨日。

十一日：初雨后。

十二日：一国日。

十三日：水日。

十四日：半所。

十五日：半日。

十六日：黑头。

十七日：上日。

十八日：生松。

十九日：月减。

二十日：念日。

二十一日：后元。

二十二日：下天。

二十三日：下地。

二十四日：终风前。

二十五日：文日。

二十六日：惠日。

二十七日：神来。

二十八日：宿日。

二十九日：定未。

三十日：晦日。

⑥香会记上的诸般细则。

• 香会记的题号，如《梅花香之记》《七夕香之记》等，要求题号须是 5 个字。这是为了尊崇日本自古以来以奇数为上的传统。如果组香名本身是偶数的话，则省略一个字或添加一个字，如《蛙香记》《宇治山香会之记》。

• 香客的名字，为了避免因香客之间身份的过于悬殊而影响香会的和谐气氛，规定所有人不得写出自己的姓，只将去掉了姓的部分的名字写上。

- 成绩的记录法，为了不使答错的香客感到难堪，成绩的表述法往往是暧昧的。五炷香以内香会，全部答对的写“叶”。此字在中国古文中读音“协”，意思是“完成、实现”，五炷香以上的香会，全部答对的写“全”“皆”，还有“玉、全、晓雨”等。

- 如果在香会记上写错了字，可以用朱墨在错字上，点一个点，然后在其右侧写上正确的字。

- 如果有的香客晚到了，须在其名字的左下写“后入”二字，字号小。

以上，笔者对日本香道的诸般礼法进行了较详细的记述。日本香道能保留如此精细的礼法并能记录在案，主要原因在于家元制度的传承。试想，即使是一种简单的技能如果经过20代人的孜孜不倦的传承也会逐渐发掘出其中的深奥精髓、最合理的操作顺序、最美妙的表达方式。艺术学上讲各种艺术形态的不同，在于其艺术生成的特性、创造特性、作品特性、接受特性、传承特性的不同。而日本的以人体的肢体为媒介的香道艺术则因有力的传承特性造就出了灿烂的艺术形态。

일본의 香道禮法에 대한 연구

텅 진(滕 軍)

北京大學外國語學院 教授

일본 민족은 예법을 중요시하는 민족이다. 문화적 연원으로 크게 세 가지가 있는데 첫째, 중국 유교 예법의 영향을 많이 받았다. 조상과 상제를 숭배하고 존중하며, 존비귀천에 대한 사상을 받아들여 일본 사회의 도덕적 기준으로 삼았다. 둘째, 자연을 경배하는데, 일본인들은 주변에 있는 인물, 기물, 사물에 대해 존중하고 경배를 표한다. 셋째, 정치적 세습의 영향으로 하여, 일본인들은 고대로부터 여러 단계의 사회적 계급을 형성하였다. 각 계층의 사람들은 자신이 속해 있는 계급에 머무르면서 다양한 예법을 만들어 냈다.

일반적으로 볼 때 “상대하(위 사람이 아랫사람을 대하는 것)”는 “하대상(아랫사람이 위 사람을 대하는 것)”에 비해 예법이 간단하다. 일본의 香道는 귀족문화에서 나타난 것으로, 즉 귀족들의 문화 오락의 한 부분이었다. 그렇기 때문에 武士계층에서 발생한 茶道에 비해 상대적으로 단순하다.

현재 일본의 산조 니시가문(조상인 三條西實隆은 正二位、內大臣으로 雅號는 逍遙院이다) 禦家流香道を 보면 그 예법은 오직 한 가지가 있는데, 초탈 자연스러운 풍격을 중요시 한다. 어가류는 上等의 沈香을 사용하고, 목탄불의 조절을 중요시 하여, 향기가 잘 피어나도록 한다. 어가류에서는 예술의 중점을 香木、香氣의 문학적 표현에 방점을 두는데, 이렇게 하여 和歌漢詩書法繪畫修養을 높이는데 목적을 두고 있다. 어가류에 의하면 香會에 참가하는 사람은, 일상이 풍요로운 신사 숙녀이기에, 손님들의 행동거지에 대해 크게 제한을 두지 않는다. 아울러 沈香을 갖고 있는 자만이 향도의 세계에 발을 들여놓을 수 있고, 서로 같이 어울릴 수 있다. 현재 일본의 沈香은 아주 비싸다. 그렇기 때문에 어가류는 더 이상 향도를 확장하지 않고, 인원도 늘리지 않고 있는데, 회원은 대략 5000명 정도이다. 어가류의 향회에 가면 값비싼 향을 아낌없이 사용하고, 蒔繪漆器 등 고급 香具를 사용하며, 주인과 손님들의 옷차림 또한 아주 화려하다. 이렇게 禦家流香道는 일본에서 대표적 지위를 차지한다.

三條西實隆(1455-1537)의 지도와 전수를 받아 시노 소오신(志野宗信 1445-1523)은 志野流香道を 발전시키고 어가류를 숭배하여 자신의 근원으로 보았다. 志野宗信은 무사 출신이기에, 그는 향도를 무사수행의 계기로 생각했다. 500여년의 발전을 거치면서 志野流香道는 다양한 예법을 형성하였다. 지야류는 소박한 桑木道具를 사용하고, 초입자들은 비싼 沈香을 사용하는 것을 금지한다. 아울러 예법에 있어 계단식 훈련을 중요시하는데, 입문 3년이 되어도 오직 埋炭理灰만 배울 수 있다. 지야류의 点香식은 종류가 아주 많은데, 그렇기 때문에 志野袋之香道具를 개발하였고, 또한 繩花結系法을 발명하였다. 지야류는 비교적 적극적으로 향도의 보급활동에 나서는데, 교실의 분위기는 엄숙하

고 질서가 있으며, 현재 회원은 15,000명 정도이다.

1. 香室과 壁龕의 裝飾規則

향도는 무로마치(室町)시대에 발생했다. 무로마치 시대는 應仁之亂(1466-1467)으로 인하여 사회적 대 동란이 일어났다. 일본의 향도, 다도, 화도는 모두 이 시대에 나타난 것이다. 三代將軍 足利義滿(1368-1394 재위)의 시기, 武家の 會所에는 茶花香의 문화행사가 같은 공간에서 진행되었다. 하지만 제8대 장군 足利義政(1449-1473 재위)의 시대에 와서는 다는 다실, 향은 향실에서 진행되면서 향도는 독립적인 공간에서 진행하게 된다. 足利義政이 설립한 慈照寺(銀閣寺)의 주지스님 건물을 “東求堂”이라 부른다. 그 안에는 전문적 다도를 위한 ‘同仁齋’라고 하는 공간이 있는데, 이는 일본 다실의 근원으로 불리는 곳이다. 다실과 향실을 지을 때 반드시 “壁龕”이라고 하는 공간이 있어야 하는데, 일본어로는 “床之間”이라 부른다. 이는 神龕、佛龕에서 변화하여 온 것으로 원래는 神佛의 供物을 놓는 곳이다. 하지만 향도에서는 字軸의 展示용으로 사용된다. 어가류에서는 보통 壁龕에 和歌나 회화작품을 걸어 놓고, 지야류에서는 禪語를 걸어 놓는다. 壁龕의 옆에는 부대적인 공간, 즉 副壁龕을 따로 마련 하는데, 일본어로는 ‘脅床’라 부른다. 副壁龕의 일부 지면은 壁龕의 지면보다 낮아야 하고, 두 공간 모두 다다미를 깔아 두고, 香具를 비치한다. 향실에서 壁龕과 가까운 곳을 上座部分 혹은 上方部分이라 부른다. 향실의 나머지 부분은 하좌부분 혹은 하방부분이라 부른다. 弄清亭의 면적은 다다미 8장 과 10장의 두 공간이 합친 것과 더불어 壁龕, 副壁龕까지 더하면 대략 40 제곱미터가 된다. 다다미 한 장의 너비는 95cm이고, 길이는 190cm으로 면적으로 하면 대략 1.8제곱미터이다. 다다미의 크기는 일본인들의 체형과 연관이 있다고 한다. 일본 속담에 “누우면 한장, 앉으면 반장”이라는 말이 있다. 즉 다다미의 크기는 일본인들의 일상에 맞춰 제작된 것이다. 또한 일본의 예법에 의하면 다다미의 테두리는 밟거나 물건으로 눌러 놓아서는 안 된다고 한다. 일본 향도의 예법 역시 이러한 규정을 따르는데, 향주가 의식을 행할 때 피우는 도구를 다다미 반장 면적에 배치한다. 그리고 나머지 공간은 주객 인원들이 사용한다. 어가류의 향실은 보통 蒔繪漆器 혹은 梧桐原木으로 만든 香具架를 사용하는데, 이를 “四季棚”이라 부른다. 香具架 위에는 향을 피우는 도구와 筆墨紙硯 등을 놓고 사용한다. 지야류의 향실에는 桑木으로 만든 香具架가 있는데, 이를 “志野棚”이라 부른다. 이 香具架의 규격은 志野宗信에서 만든 것이다. 향회를 열 때, 위에는 보통 목탄불을 옮기는 화로와 점향 도구를 놓고, 옆에는 小香案을 두는데, 거기에는 향회 집사가 사용하는 筆墨紙硯이 놓여져 있다. 향실의 가장 눈에 띄는 곳에는 避邪의 용으로 “诃梨勒”香袋를 반드시 걸어 놓아야 한다. 诃梨勒은 일종의 향료로 원산지는 중국, 인도네시아, 말레이시아 등 지역이며 鑑真스님이 일본으로 전해간 것이다. 香袋에는 다양한 향료를 담아두는데, 모양이 诃梨勒과일을 닮았기에 “诃梨

勒”香袋라 부른다.

2. 香客의 諸般禮法

(蜂谷宗由監修、長ゆき編《香道の作法與組香》第 34-45쪽, 雄山閣, 1997 年 참고)

1. 향회에 초대받은 사람이 지켜야 할 것: 제때에 향회에 도착해야 하고, 만약 사정이 생기면 사전에 연락해야 한다. 향회 당일에는 술담배를 금해야 하고, 향수, 향낭을 하지 않고, 향이나는 부채, 손목시계, 액세서리도 금한다. 표준 향회는 10인으로, 손님 8명, 향주 1명, 집필자 1명이다.

2. 입석 예법: 향주가 “목단에 불을 지폈다”라고 공지하면, 향객들은 순서대로 손을 씻고, 입을 행구고, 향실에 들어가 무릎을 꿇고 앉으며, 부채는 무릎에 올려 놓는다. 두 손은 아래로 드리우고, 향실을 향해 예의를 올린다. 그 다음 한 발씩 떼어 문턱을 넘어 향실에 들어간다. 여성은 5보, 남성은 4보를 걸어 다다미 한 장을 지난다. 이러한 보법으로 壁龕앞에 간 다음 무릎을 꿇고 앉아서 字軸을 참배한다. 그 다음 임시 좌석으로 자리를 옮긴다(향주가 壁龕 혹은 副壁龕에서 香具를 꺼내야 하기 때문이다). 향주는 향실 입구에 나타나 손님들을 향해 무릎을 꿇고 인사를 하고, 향객 역시 답례를 한다. 향주는 副壁龕에서 香具와 쟁반을 꺼낸다. 다음은 집필자가 향실 입구에 나타나 손님들을 향해 무릎을 꿇고 인사를 하고, 향객 역시 답례를 한다. 조수는 副壁龕에서 香案을 꺼낸다. 향주와 조수가 香具와 쟁반, 香案을 정해진 자리에 놓은 다음, 모든 향객은 일어서서 정해진 자리에 착석한다.

3. 香席禮儀: 향객들은 무릎 꿇고 앉는 자세가 기본 자세이지만, 향주가 “편안하게 앉으세요”라고 하면, 남성은 양반다리, 여성을 비스듬히 앉을 수 있다. 모임 중에는 자리를 뜰 수가 없고, 잡담 등도 금지되고, 오로지 향을 맡는데 집중한다. 매 향로는 한 사람이 3-5회 정도 맡은 후 다음 사람에게 전해지며, 되돌려 받을 수 없다. 향이 銀葉에서 미끌어 떨어지면, 향주에게 알려 야지 직접 처리해서는 안 된다. 향회 과정에서 부채를 사용해서는 안 되며, 좋은 향이 나지 않으면 香會記를 달라고 해서는 안 된다.

4. 버루를 꺼내는 예법: 향주가 먹가루를 만들면, 조수는 여러겹의 버루를 손님들 앞에 배치한다. 이 버루의 위에는 물과 종이(香箋插)를 올려 놓는데, 수석 향객은 그것을 자신의 오른쪽에 두었다가 기회가 되면 사용한다. 향주가 향로를 향석의 받침에 놓으면, 수석 향객은 예의를 올린 후¹ 다중 버루를 자신의 정면 다다미에 놓는다. 그는 먼저 오른쪽의 다섯 개 작은 버루를 버루함의 오른쪽에 놓는데, 맨 밑에 것은 자신의 옆에 두고, 나머지 네 개는 원래자리에 돌려 놓는다(들고 내릴 때

¹ 향회에서 모든 활동은 수석 향객에서 말석 향객까지 순차적으로 이루어진다. 이 때 앞선 향객은 행위를 하기 전 다음 향객에게 약간의 예의를 갖춘다.

주의해야 할 점은 오른손 먼저, 왼손 다음이다). 다음은 물을 사용하고, 香箋을 한 장 뽑아², 벼루대의 왼쪽 상단에 놓는다. 그는 나머지 다중 벼루를 다음 사람에게 전해준 후, 자신의 벼루를 오른손으로 몸 앞 중앙에 둔다. 다음 향객은 그 다음 향객에게 예를 올린 후 다중 벼루를 자신의 앞으로 갖고 온다. 먼저 왼쪽의 다섯 개 작은 벼루를 벼루함 왼쪽에 놓고, 맨 밑에 있는 것을 남겨두고, 나머지 네 개는 원래 자리에 돌려 놓는다. 그는 오른손으로 벼루를 잡고, 벼루가 몸을 가로지르도록 하여³, 그것을 다중 벼루의 오른쪽에 놓는다. 다음은 물을 사용하고, 香箋을 한 장 뽑아, 벼루대의 왼쪽 상단에 놓는다. 나머지 다중 벼루를 다음 사람에게 전해준 후, 자신의 벼루를 오른손으로 몸 앞 중앙에 둔다. 이렇게 순서대로 마지막 향객까지 전해지면, 마지막 향객은 벼루 받침⁴을 조수에게 넘겨준다.

5. 향을 맡는 예절: 향주가 모든 준비를 마치면, 수석 향객에게 예를 올리며 “편안하게 앉으세요”라 말한다. 수석 향객은 그 다음 향객에게 “편안하게 앉으세요”라 말하고, 이렇게 순차적으로 내려간다. 향주가 향을 꺼내면, 수석 향객은 그 다음 사람에게 예를 올린 후 오른손으로 향로를 들어 왼손바닥에 놓은 후 조금 들어 올린다.⁵향로를 역시계방향으로 180도 돌리고, 향로의 한 다리가 왼손 검지 밖으로 나오게 든다. 왼손의 엄지를 향로 입구 9부능선에 놓고, 오른손으로 향로를 덮는다. 오른손 엄지와 검지로 작은 구멍을 만든 후 그 구멍으로 향을 맡는다. 원칙적으로 3번 맡으며, 최대 다섯번을 넘지 않는다. 들숨 시에는 코를 향로 가까이하고, 날숨 시에는 코를 좌석 하부로 향하게 한다. 상황에 따라 오른쪽 가슴 하부로 날숨을 쉬어, 덕행을 겸비한다. 향을 맡은 후 향로를 시계바늘 방향으로 180도 돌려 정면을 향하게 한다. 그 다음 향로를 다음 향객의 벼루함 측면에 놓는다. 이때 향로의 정면은 다음 향객을 향하게 놓으며, 향로의 상하위치는 벼루대의 중앙선과 높이를 같이 한다. 다음 향객은 앞선 사람이 향을 맡는 동안 그 다음 사람한테 인사를 드린다. 이렇게 순차적으로 진행한다. 향실의 모서리에 앉은 사람은 향로의 방향을 돌리 필요가 없이, 곧바로 오른손으로 향로를 들고, 손목을 돌려, 역시계방향 45도 튼다. 이렇게 향로의 방향이 다음 향객한테 향하게 하여 정해진 자리에 놓는다. 향주는 향을 피울 때마다 향의 종류에 대해 말하는데, 예를 들어 “一之香”, “二之香”, “三之香”이라 한다. 향객들도 일일이 전달한다. 정식으로 향을 겨루는 단계에서 향주는 첫 향에 대해서만 “出香”이라 말하고, 나머지는 생략한다. 만약 향로를 전달하는 과정에서 불비는 현상이 나타나면, 즉 다음 향객이 아직 기존의 향로를 들고 있으면, 앞선 사람은 향로를 잠시 자신의 몸 앞 왼쪽 측면에 놓아둔다. 이렇게 잠시 기다렸다가 다음 사람이 준비되면 향로를 전달한다.

² 시를 쓰는 종이를 잡을 때, 왼손의 네 손가락으로 수첩을 누르고, 오른손 엄지와 검지를 이용하여 맨 위에 있는 종이를 잡는다. 그리고 중지로 나머지 종이를 누른다.

³ 이렇게 하는 이유는 자신의 벼루가 다중 벼루의 상단을 지나지 않게 하기 위해서이다. 즉 사물에 대한 예의를 갖추는 것이다.

⁴ 이 받침은 시를 쓰는 종이를 회수할 때 사용하기에, 시첩 받침이라 부른다.

⁵ 이 동작은 감사를 드리는 의미로, 대자연, 향주, 향에 감사드리는 것이다.

6. 香箋을 쓰는 예법: 향을 다 맡은 후, 수석 향객부터 시작하여, 묵을 갈고, 필을 적신 후 香箋에 이름을 쓴다. 남성들은 자신의 성씨 중 한자 한 글자를 제외하고, 여성들은 자신의 이름 중 히라가나 한 글자를 제외하고 香箋표면의 1/3부분에 쓴다. 다 쓴 다음에는 필을 벼루의 우측 상단에 놓는다. 향을 맞추는 답안은 香箋을 펼친 후 보이는 오른쪽 제3행에 적는데, 위에서부터 아래로 적는다. “十炷香”의 답안은 비교적 긴데, 모두 10자가 있다. 이 때 좌우 교차로 적어, 대칭되는 수직형태로 적는다. 이 방법을 “千鳥式”이라 한다. 다 쓴 다음에는 필을 원래 위치에 놓는다. 만약 오탈자가 생기면, 잘못 쓴 글자위에 점을 찍고, 그 글자의 오른쪽에 다시 정확한 글자를 적는다.

7. 香箋 전달 예법: 향주의 조수가 받침을 들고 수석 향객의 다다미 곁에 서면, 수석 향객은 자신의 香箋을 받침의 오른쪽 상단 모서리에 놓는다. 이때 香箋의 접은 부분이 받침의 테두리에 조금 벗어나야 한다.⁶ 그리고 나서 두 손으로 받침을 들어 자신과 다음 향객 사이의 다다미 변두리에 놓는다. 받침의 중앙선은 벼루의 중앙선과 평행을 이루어야 한다. 다음 향객은 받침을 들어 자신의 정면 다다미 변두리에 놓고, 자신의 香箋을 수석 향객 香箋의 왼쪽에 놓는다. 이렇게 한 다음 받침을 다음 사람에게 순차적으로 전달한다.

8. 벼루 전달 예법: 수석 향객은 벼루를 자신과 다음 향객 사이에 놓는다. 다음 향객은 그 벼루를 들어 자신의 벼루위에 놓는다. 그 다음 두 개의 벼루를 다음 향객에게 전달한다. 이런 식으로 다섯 번째 향객까지 전달한 후, 여섯 번째부터 열번째까지 다시 반복한다. 마지막 향객은 이렇게 생긴 두개의 오겹벼루를 자신의 왼쪽에 놓는다. 준비를 마치면, 그 벼루를 일일이 조수에게 넘겨준다.

9. 香會記 전달 예법: 조수가 香會記를 다 쓰면, 그것을 돌돌 말아서, 세운 다음 수석 향객의 앞에 놓는다. 만약 두 사람 모두 남성이면, 손에서 손으로 전달하고, 한 사람 혹은 두 사람 모두 여성이면, 조수는 香會記를 수석 향객의 다다미 위에 놓는다.

10. 香會記 열독 예법: 수석 향객이 香會記를 받으면, 들어서 세워놓고, 다른 향객들은 모두 일어선다. 이들은 모두 임시 좌석에 가서 앉는다(향주와 조수가 향을 피우는 도구들을 壁龕 혹은 副壁龕에 넣어야 하기 때문이다). 수석 향객은 다음 향객에게 인사를 한 후, 香會記를 조금 들어올려 경의를 표한다. 그는 오른손 엄지로 접은 부분을 펼치고, 다다미 위에 펼쳐 놓는다. 양손을 香會記 상단 중앙에서 양쪽으로 조금씩 짚어 내려가는데, 좌우 모서리에 가서 그 부분을 들고 香會記를 읽는다. 이때 중요한 점은 가장 높은 점수를 받은 향객의 이름을 기억하는 것이다. 다음은 양손으로 香會記 양쪽의 중간정도를 잡고, 조금 힘을 주어 옆으로 당기는데, 이 때 일정한 소리가 난다. 이 과정을 마친 후, 香會記를 반듯하게 들어 오른손으로 다음 향객에게 전달한다. 다음 향객은 그 다음 사람에게 인사를 건넨 후, 두 손으로 香會記의 왼쪽 하단을 잡는다. 오른손은 천천히 오른쪽 하단까지 이동한 후, 두 손으로 조금 들어올려 경의를 표한다. 그리고 나서 두 손으로 땅을 짚고 香會記를 읽는다. 이런 방식으로 쪽 전달해 내려간다. 향주가 읽은 다음 香會記를 말아 올린다. 조수는 가장 높

⁶ 이렇게 놓아야 안정감이 있다.

은 점수를 받은 향객에게 전달하는데, 만약 동점자가 있으면, 앞쪽에 앉은 사람에게 전한다. 향주와 조수는 모임에는 참석하지만 채점에는 참가하지 않는다. 최고점수를 받은 향객은 香會記를 잠시 자신의 우측에 놓아둔다.

11. 퇴실 예법: 퇴실할 때 향주와 조수는 입구의 밖에 무릎을 꿇고 앉아서 머리를 숙이고 인사를 드린다. 모든 손님은 답례를 한다. 그 다음 수석 향객부터 순차적으로 퇴실한다.

12. 香割(향차) 사용 예법: 十炷香의 香會에서 香箋에 답안을 쓸 경우, 향객들은 향을 다 맡은 다음 종합적으로 고려하여 답안을 쓴다. 하지만 이런 방식은 향객으로 하여금 고민에 빠지게 하는데, 편안한 마음으로 향을 음미하는데 도움이 되지 않는다. 香割를 사용하면 이런 부담을 조금 줄일 수 있다. 한 세트의 香割는 10개의 작은 함으로 구성되어 있어, 모두 10명이 상용한다. 香割 박스에는 다양한 문양이 있는데, 예를 들면: 松、梅、櫻、菖蒲、柳、牡丹、菰、菊、竹、桐 등이 있다. 한 박스에 12개의 香割가 들어 있는데, 정면에 1, 1, 1, 2, 2, 2, 3, 3, 3, 客, 客, 客이라는 글자가 있다. 예를 들어 十炷香의 香會에서 먼저 향을 테스트 한 다음 정식으로 出香한다. 수석 향객이 판단하기에 第一爐香이 “二”이면, 2가 쓰여진 향차를 들어 향차통에 넣는다. 향차통은 이렇게 순차적으로 전해진다. 다시 말해서 향차를 사용한 채점 방식을 되돌릴 수가 없는 것이다. 모든 出香을 마친 후, 향객들은 순차적으로 작은 향차함을 쟁반에 올려 전달한다. 이런 모임을 할 때, 집필자가 정확하게 기재하게 하기 위하여, 접을 수 있는 종이함(折據)을 사용하여 향차를 수거한다. 향주는 보통 10개의 이런 종이함을 준비하는데, 그 위에는 순번이 적혀 있다.

3. 향실 내부 활동의 기본자세⁷

1. 정좌의 자세: 무릎을 꿇고 앉는 자세. 여성이 무릎을 꿇고 앉을 시 두 손은 양옆에 자연스럽게 드리우고, 손가락 끝은 바닥에 닿는다. 이 자세는 고대 일본 여성들이 앉을 때 손으로 치마자락을 누르던 자세에서 비롯했다. 남성이 무릎을 꿇고 앉을 시, 양손은 허벅지에 올려 놓는다.

2. 일어설 때 자세: 두 발로 일어서는데, 발가락으로 몸을 지탱하며 일어선다. 이 때 상체의 균형을 유지해야 한다.

3. 앉을 때 자세: 먼저 향실 上座방향에 있는 발을, 일보 후진하고, 다음발을 후진한 다음, 두발을 모아 무릎 꿇고 앉는다.

4. 보행의 자세: 남성은 4보를 이용하여 縱向으로 다다미를 지나고, 여성은 5보를 이용한다. 다다미 중앙선을 따라가야 하는데, 상체의 균형을 유지해야 한다.

5. 보행 중 회전방법: 우향우를 할 때 먼저 왼발을 내디디고, 오른발은 우측으로 이동하여 왼발

⁷ 아래 내용은 蜂谷宗由監修、長ゆき編《香道の作法與組香》第 30-33 頁, 雄山閣, 1997 年을 참고하였다.

과 90도 각을 이룬다. 그 다음 왼발을 오른발과 나란히 한다. 좌향좌는 이 반대로 한다.

6. 보행 중 뒤로 회전 방법: 오른발은 진행방향 뒤편으로 90도 회전한다. 그 다음 두 발을 나란히 한다. 다시 오른발을 역방향으로 돌린 뒤, 왼발을 나란히 한다.

7. 등을 최소화하는 회전방법: 상대에 대한 존중으로, 등을 보이는 것을 최소화 한다. 예를 들어 좌향좌 할 때, 왼발을 먼저 오른쪽으로 돌려 오른발과 90도 각을 이룬다. 그 다음 오른발을 180도 돌려 왼발과 나란히 한다. 마지막으로 오른발을 오른쪽으로 돌리고, 왼발이 그 뒤를 따른다.

8. 돌려 앉는 방법: 180도 돌아 앉을 때, 오른발을 먼저 오른쪽으로 하여 왼발과 90도 각을 이룬다. 그 다음 왼발을 돌려 두발을 나란히 한다. 다음은 오른발을 후진하여 왼발과 90도 각을 이루고, 왼발을 당겨 나란히 하고 앉는다.

9. 무릎 꿇고 앉은 상태에서 전진 후진 방법: 모임에서는 경우에 따라 무릎 꿇고 앉은 상태에서 전진 일보, 혹은 후진 일보 해야 하는 경우가 발생하는데, 여기서 일보는 대략 10cm이다. 이 때 향실의 위쪽과 아래(上方, 下方)를 잘 분별해야 하는데, 즉 어느 다리를 먼저 움직일지 결정된다. 여성향주, 향객, 남성향주가 일보 전진할 때, 두 손은 드리우고, 먼저 下方 다리를 움직인다. 그 다음 다른 다리를 옮겨 두 발을 모은다. 여성향주, 향객, 남성향주가 일보 후진할 때, 두 손은 드리우고, 먼저 上方 다리를 움직인다. 그 다음 다른 다리를 옮겨 두 발을 모은다. 남성향객은 진퇴 시 두 손을 무릎에 올린다.

10. 문을 여는 방법: 障子門(미닫이 문): 障子門 정면에 무릎 꿇고 앉아, 오른손으로 문의 지상 25cm되는 곳의 목재 부분을 잡고, 왼쪽으로 3cm정도 연다. 다음은 오른손으로 문의 지상 5cm되는 곳의 좌우측면을 잡고 힘껏 왼쪽으로 연다. 문을 닫을 시에는, 오른손으로 문의 지상 5cm되는 곳의 좌우 측면을 잡고 힘껏 닫는다. 마지막으로 왼손으로 문의 손잡이를 잡고 남은 3cm정도 닫는다. 隔扇門(접이식 문): 문의 정면에 무릎을 꿇고 앉은 후, 오른손으로 손잡이를 잡고 왼쪽으로 3cm정도 연다. 다음은 오른손으로 문의 지상 5cm되는 곳의 좌우측면을 잡고 힘껏 왼쪽으로 연다. 문을 닫을 시에는, 오른손으로 문의 지상 5cm되는 곳의 좌우 측면을 잡고 힘껏 닫는다. 마지막으로 왼손으로 문의 손잡이를 잡고 남은 3cm정도 닫는다.

11. 향실 출입 방법: 향실을 출입할 때 두 발의 선후문제가 존재한다. 먼저 향실의 上方, 下方을 확인 한 후, 발을 선택한다.⁸향실 입, 출시 모두 下方의 발을 먼저 움직이고, 그 다음 上方발을 움직인다.

4. 香主의 제반 예법⁹

⁸ 향실의 壁龕이 上方이기에, 그쪽과 가까운 발이 上方발이다.

⁹ 아래 7개 항목은 蜂谷宗由監修、長ゆき編《香道の作法與組香》第 46-75 頁, 雄山閣, 1997 年을 참고하였다.

1. 불도구(火道具)에 대한 예법

① 香具筒: 點香 의식을 할 때, 7개의 火道具를 香具筒에 꽂아 둔다. 香具筒은 높이가 5cm되는 작은 물병으로 양손잡이가 있다.

② 火道具를 香具筒에 넣는 순서: 香筒의 3點에 灰箸(재 젓가락)를 넣는다, 5點에 香匙(향 숟가락)를 넣는다, 7點에 香包串(향낭)을 넣는다, 9點에 香箸(향 젓가락)를 넣는다, 11點에 灰掃(재 털이)를 넣는다, 1點에 灰押(재 누름)을 넣는다. 그리고 마지막에 銀葉鉢(은집계)를 6點에 넣는다. 매 단계의 화도구는 먼저의 것을 눌러야 한다.

③ 화도구를 넣고 꺼내는 방법: 그림을 참고하여, 매 도구의 上端、中端、下端의 위치를 확인한다.

灰箸: 꺼낼 때 오른손으로 하단을 잡고, 왼손으로 중단을 잡은 후, 방향을 돌려 다시 오른손으로 중하단을 잡아 천천히 내려 놓는다. 이 때 두개의 灰箸는 분리되어서는 안 된다. 넣을 때에는 오른손으로 중하단을 잡고, 왼손으로 중단을 잡고 방향을 돌려, 마지막에 오른손으로 하단을 잡고 집어 넣는다. 이 때 火箸의 끝이 香匙의 밑에 들어가야 한다.

灰押: 꺼낼 때 오른손으로 상단을 잡고, 방향을 돌려, 왼손으로 중단을 잡고, 다시 오른손으로 하단을 잡은 후 정면이 아래로 향하게 천천히 내려 놓는다. 넣을 때에는 오른손으로 하단을 잡고, 방향을 돌려, 왼손으로 중단을 잡은 후, 다시 오른손으로 상단을 잡아 천천히 넣는다. 이 때 灰押의 끝이 火箸의 밑에 들어가야 한다.

灰掃: 꺼낼 때 오른손으로 상단을 잡고, 방향을 돌려, 왼손으로 중단을 잡고, 다시 오른손으로 하단을 잡은 후 정면이 위로 향하게 천천히 내려 놓는다. 넣을 때에는 오른손으로 하단을 잡고, 방향을 돌려, 왼손으로 중단을 잡은 후, 다시 오른손으로 상단을 잡아 천천히 넣는다. 이 때 灰掃의 끝이 灰押의 밑에 들어가야 한다.

香箸: 나무로 된 젓가락은 흑자 향이 다다미에 떨어지는 등 긴급상황에 사용된다. 그렇기 때문에 대부분 경우 통에 넣어두고 거의 사용하지 않는다. 그리하여 딱히 예법이 없다.

香包串: 꺼낼 때 오른손으로 상단을 잡고, 방향을 돌려, 왼손으로 중단을 잡고, 다시 오른손으로 하단을 잡은 후 천천히 내려 놓는다. 넣을 때에는 오른손으로 하단을 잡고, 방향을 돌려, 왼손으로 중단을 잡은 후, 다시 오른손으로 상단을 잡아 천천히 넣는다. 이 때 香包串의 끝이 灰掃의 밑에 들어가야 한다.

香匙: 꺼낼 때 오른손으로 상단을 잡고, 방향을 돌려, 왼손으로 중단을 잡고, 다시 오른손으로 하단을 잡은 후 정면이 위로 향하게 천천히 내려 놓는다. 넣을 때에는 오른손으로 하단을 잡고, 방향을 돌려, 왼손으로 중단을 잡은 후, 다시 오른손으로 상단을 잡아 천천히 넣는다. 이 때 香匙의 끝이 灰箸의 밑에 들어가야 한다.

銀葉鉢: 오른손으로 하단 양측을 잡고, 방향을 돌려, 집계를 왼쪽으로 향하게 한 후, 왼손으로

내외환의 중부를 잡는다. 마지막으로 오른손으로 하단의 양측을 잡고 천천히 내려놓는다. 넣을 때에는 오른손으로 외환의 하단을 잡고, 왼손으로는 내외환의 중부를 잡은 후, 마지막에 오른손으로 환의 밑부분을 잡고 천천히 넣는다.

2. 향로를 다루는 예법

향로는 잡는 정확한 방법은 측면을 잡는 것이다. 하지만 장애물이 있으면 상부를 잡아도 된다. 이 때 엄지를 제외한 나머지 4손가락으로 꼭 잡아야 한다. 만약 두개 이상의 향로를 다룰 경우, 향주 손의 이동경로가 향로의 위를 지나가서는 안 된다. 물론 모든 향로는 다른 향로의 위로 지나가서는 안 된다. 일반적으로 오른쪽에 있는 향로는 옆을 잡고 옮기고, 왼쪽에 있는 향로는 윗부분을 잡고 옮긴다. 이렇게 향로에 대한 예를 표한다. 만약 좌우 양쪽의 향로를 모두 옮겨야 할 경우, 먼저 우측 다음에 좌측의 것을 옮긴다. 향로 받침에서 향로A를 잡을 때 남성은 향로를 자신의 왼손바닥에 놓는다. 향로에는 이미 불을 지폈기에, 위험을 줄이기 위하여, 여성은 우측의 다다미에 놓았다가, 다시 향로 깔개의 6區¹⁰ 중앙에 놓는다. 동일한 방법으로 향로B를 꺼내 7區 중앙에 놓는다. 점향 의식이 끝나면, 향로를 거둘 때 이상 동작을 반복한다.

3. 灰型을 만드는 예법

① 준비도구(備具): 먼저 향로에 뜨거운 잿가루 덩어리를 넣는다. 그 위에 재를 한층 뿌리고灰箒、灰押、灰掃를 오른쪽에 순차적으로 놓는다.

② 잿더미 만들기(堆灰山): 오른손으로 灰箒를 들고 젓가락을 양쪽으로 벌린 후, 향로 안쪽의 6點이 되는 곳에서 12번 재를 긁어낸다. 그 다음 역 시계 방향으로 12번 돌려 향로를 똑바로 놓는다.

③ 잿더미 누르기(壓灰山): 오른손으로 灰押을 들고 45도 기울인 후 잿더미 9點이 되는 곳에서 가볍게 눌렀다가 오른쪽으로 당긴다. 잿더미가 평평해 질 때까지 모두 12번 한다. 동시에 왼손은 역 시계 방향으로 돌려 향로를 똑바로 놓는다. 사용한 灰押는 위로 향하게 놓는다.

④ 화로벽 정리(清爐壁): 오른손으로 재털이를 들고 화로 내벽 6點이 되는 곳에 붙여 놓는데, 이때 재털이의 끝이 잿더미의 기슭에 닿게 한다. 왼손으로 역시계 방향으로 12번 돌려 향로를 똑바로 놓는다. 다시 왼손으로 재털이에 묻은 재를 향로에 털어 넣는다. 다음은 향로 변두리에 있는 재를 청소한다. 12點에서 8點, 12點에서 4點, 8點에서 4點에 이르게 된다. 다 쓴 재털이는 위를 향하게 놓는다.

¹⁰ 일본의 정식 점향 의례는 보통 다다미 위에서 진행되기에, 그 위에 기본적으로 천을 한벌 깔고, 다시 그 위에 금박 은박을 입힌 두터운 종이로 된 깔개를 까는데 이를 “香席墊”이라 부른다. 향을 피우는 도구와 금 은 박 깔개를 만날 때, 시각적으로 더욱 아름답고 향기도 풍부해진다. 이 깔개를 왼쪽 상단으로부터 1,2,3,4구역, 왼쪽 하단으로부터 5,6,7,8구역으로 나눈다. 이렇게 각개의 도구를 놓을 때 정해진 위치가 있는 것이다. 휴식 할 때에는 이 깔개를 8등분으로 접어 둔다. 이 때 은색은 밖으로 금색은 안으로 향하게 한다.

⑤ 재차 잣더미 누르기: 재차 오른손으로 灰押을 들고 45도 기울인 후 잣더미 9점이 되는 곳에서 가볍게 눌렀다가 오른쪽으로 당긴다. 잣더미가 평평해 질 때까지 모두 12번 한다. 동시에 왼손은 역 시계 방향으로 돌려 향로를 똑바로 놓는다. 사용한 灰押는 위로 향하게 놓는다.

⑥ 灰筋을 만들다: 오른손으로 향로를 드는데, 정면이 9시 방향을 향하게 한다. 다시 오른손으로 젓가락을 들고 9시가 되는 곳에서 灰筋을 만든다. 천천히 눌러, 모두 5組, 1조에 10회 진행한다. 오른손으로 灰筋을 만들 때 왼손은 향로에서 떼낸다. 한조를 마친 후에는 오른손의 젓가락을 왼손으로 옮기고, 오른손으로 향로를 역시계방향 72도 돌린다.

⑦ 聞香筋을 만들다: 灰筋을 만든 후 9점이 되는 곳에 눌러서 두터운 선을 만드는데 이것이 聞香筋이다.

⑧ 火窗을 열다: 오른손으로 젓가락을 세워서 잡고, 왼손으로는 오른손 손목을 잡는다. 잣더미의 위에서부터 삼입하여 재덩어리에 닿도록 한다.

⑨ 灰筋의 문양: 향로의 배치는 음양오행을 따랐다. 신불에게 모시는 灰筋은 6行 10筋; 향객에게 드리는 첫번째 향로는 5行 10筋; 기타 향객에게 드리는 향로는 1筋; 고인에게 드리는 향로는 4行 10筋으로 한다. 향로의 휴식형태는 6洞梅花型이다.

4. 香席墊(향석 깔개)을 펴고 접는 예법:

① 香席墊에 대하여: 香席墊을 펴고 접는 예법의 요점은 최소한 적게 접촉해야 하는데, 특히 금색 부분은 더욱 조심해야 한다.

② 香席墊을 펴는 예법: 香席墊을 펼칠 때 향주는 오른손으로 깔개의 오른쪽 상단 모서리를 잡고, 왼손으로는 왼쪽 하단 모서리를 잡은 후, 오른손으로 왼쪽하단부터 한 겹 펼친다. 오른손 엄지는 모서리 부분을 잡고 오른손으로 당긴다. 다음은 오른손을 깔개의 상부 중앙점을 잡고 아래로 당겨 금색 부분이 드러나도록 한다. 펼치면서 검지와 중지로 손가락을 교환한다. 이 동작을 마칠 때 엄지는 위로 향한다. 이렇게 香席墊을 펼친다.

③ 香席墊을 접는 예법: 香席墊을 접을 때에는 엄지로 왼쪽 하단 모서리를 잡고, 오른손은 천천히 우측 하단 모서리를 잡는다. 두 손을 들어 위로 접는데, 금색 부분이 접합하도록 하고, 진행하면서 엄지와 검지의 위치를 바꾼다. 동작이 마무리될 때, 엄지는 위로 향한다. 오른손으로 왼쪽 하단 모서리를 잡고, 오른손 엄지를 접히는 곳에 넣어 완전히 마무리한다. 香席墊을 접으면서 천천히 위치를 이동하여, 자신의 앞쪽 정면에 놓는다. 다 접으면 동작은 끝난다.

5. 方盤、奩香盒、火道具를 닦는 예법

① 方盤을 닦는 예법: 여성은 왼쪽 허리춤(남성은 오른쪽 허리춤)에서 비단 손수건(여성은 붉은색, 남성은 자주색)을 꺼내, 삼각형으로 만드는데, 오른손은 위로 왼손은 아래로 하여 세워진 삼각형을 만든다. 오른손을 천천히 스치면서 손수건을 반으로 접어서 4등분, 그 다음은 8등분 만든 후 오

른손바닥으로 움켜진다. 두 손으로 접시를 들어 몸 앞으로 당겨온 후, 왼쪽 수직으로 세 번 닦고, 원래 자리에 돌려 놓는다. 삼각형태의 손수건은 다시 허리춤에 넣는다.

② 奩香盒을 닦는 예법: 여성은 왼쪽 허리춤(남성은 오른쪽 허리춤)에서 비단 손수건(여성은 붉은색, 남성은 자주색)을 꺼내, 삼각형으로 만드는데, 오른손은 위로 왼손은 아래로 하여 세워진 삼각형을 만든다. 오른손을 천천히 스치면서 손수건을 반으로 접어서 4등분, 그 다음은 8등분 만든 후 오른손바닥으로 움켜진다. 두 손으로 접시를 들어 몸 앞으로 당겨온 후, 가로로 두 번 닦고, 또 3부능선을 닦은 다음, 원래 자리에 돌려 놓는다. 삼각형태의 손수건은 다시 허리춤에 넣는다.

③ 火道具를 닦는 예법: 여성은 왼쪽 허리춤(남성은 오른쪽 허리춤)에서 비단 손수건(여성은 붉은색, 남성은 자주색)을 꺼내, 삼각형으로 만드는데, 오른손은 위로 왼손은 아래로 하여 세워진 삼각형을 만든다. 오른손을 천천히 스치면서 손수건을 반으로 접어서 4등분 만든 후 손바닥에 눌러 놓는다. 오른손으로 銀葉鉢을 잡고 비단 손수건으로 한 번 닦는다. 또 오른손으로 향 순가락을 잡고 비단 손수건으로 한 번 닦는다. 그리고 오른손으로 향 젓가락을 잡고 비단 손수건으로 한 번 닦는다. 삼각형태의 손수건은 다시 허리춤에 넣는다.

6. 志野袋를 푸는 예법

① 志野袋와 方盤點香式: 志野袋는 지야류에서 만든 향도구로, 方盤點香式에 사용된다. 方盤點香式이란 약식 화한 점향식으로, 志野袋에 가입하면 銀葉盒、香渣罐、大香包등을 생략할 수 있다. 志野袋는綾과 굵은 실로 만들어졌는데, 이 때 굵은 실은 사계절을 표현하는 다양한 꽃무늬 매듭을 만들 수 있다. 이렇게 모임에서 생화가 없는 아쉬움을 달랜다. 지야대의 발명은 일본 향도 문화의 예술적 형식을 크게 높여 주었다.

② 지야대의 사계절꽃 매듭 예법: 향회를 준비할 때, 만약 자루속에 침향이 있으면, 당시 계절에 따라 다양한 꽃매듭을 지어야 한다. 구체적으로: 1월은 梅花, 2월은 櫻花, 3월은 藤花, 4월은 蜀葵, 5월은 菖蒲, 6월은 水蓮, 7월은 牽牛, 8월은 도라지, 9월은 菊花, 10월은 紅葉, 11월은 水仙, 12월은 雪下筱竹이다. 점향식 진행 과정에서, 자루에서 침향을 꺼내면, 자루는 비게 된다. 이 때 자루는 三瓣花로 묶는다. 점향식 마지막 과정에서, 사용했던 향낭과 銀葉片을 지야대에 넣을 때 반드시 나비꽃 문양으로 묶어야 한다.

③ 志野袋를 여는 예법: 점향 의례에서 향주는 지야대를 열고 銀葉包를 꺼내는 방법: 이 때 오른손으로 매화매듭이 있는 자루를 들어 왼손으로 옮기고, 오른손으로는 12시에 있는 꽃잎을 뒤로 당겨 완전히 푼다. 실타래는 왼손 새끼손가락에 끼우고, 오른손 엄지와 검지로 실타래를 3cm정도 당긴다. 이 때 오른손 중지는 자루를 누르고 있어야 한다. 다음은 오른손 검지와 중지로 자루의 왼쪽 상단 테두리를 잡고, 오른손 엄지와 약지로 자루의 왼쪽 하단 테두리를 잡은 후, 왼쪽으로 펼친다. 동일한 방법으로 자루의 오른쪽 테두리를 연다. 그리고 나서 銀葉包를 꺼낸다.

④ 志野袋를 묶는 예법: 위 동작에 이어 지야대를 三瓣花로 묶는 방법: 실을 꼭 당겨, 좌우로 감

아 8자를 만든다. 반복하여 8자를 하나 더 만든다. 오른손은 위에서 아래쪽 원을 통과하는데, 오른손 엄지와 검지는 위쪽 원의 오른쪽 테두리를 잡는다. 다시 왼손 엄지와 검지는 왼쪽 원을 통과하는데, 동시에 두 손의 새끼손가락으로 원을 만들어 모양을 잡는다.

7. 香會記 기록 예법

① 香會記에 포함되는 내용: 香會記는 필로 쓰는데, 필을 똑바로 세우고 한지에 쓴다. 내용은 아주 다양한데 오른쪽에서부터 왼쪽까지 아래와 같은 내용이 있다.

향목 즉 향의 명칭 및 소유자 명칭(예를 들어 향의 명칭은 '雪', 소유자는 '中川'이라 쓴다)

香會記의 제목(예: '雪月花香會之記')

정답(예: 月花雪)¹¹

향객의 별칭, 각자의 답안 및 성적(예 별칭“弘洋”, 答案“月花雪”, 成績“葉”)

組香源起의 詩文(예: 白居易의 “雪月花時最憶君”¹²)

향회 실시 날자(예: “甲子年四月仲五日”)

향회 실시 장소(예: “開香筵于藥師寺”)

침향 제공자(예: “出香 宗香”)

이번 향회 점향인(예: “香主 宗梅”)

이번 향회 집필자(예: “執筆 宗馨”)

② 향회기에 사용되는 글자 크기: 향회기에는 다양한 글자크기가 사용되는데, 이유는 서로 다른 내용의 중요성을 구분하기 위해서이다. 1번크기는 향회기의 제목; 2번크기는 향의 기원을 알리는 시문; 3번크기는 실행하는 날짜, 향객의 별칭, 침향의 제공자, 향객의 성적, 답안; 4번크기는 향의 명칭과 향목 원재료의 명칭, 점향인의 명칭, 집필자의 명칭이다.

③ 향회기 각 항목을 쓰는 순서: 향회기를 기록하는 것은 모임의 아주 중요한 부분이다. 기록 속도가 향주의 동작과 거의 동시에 이루어져야 하기에, 집필자는 아래 몇 가지 조치를 취한다.

향객이 도착하기전 한지를 준비한다. 어가류는 홍백 이색 종이, 지야류는 백색 종이를 사용한다. 상황에 따라 어가류는 한지에 열은 배경그림을 그려 넣는데, 매화, 소나무, 난, 창포 등이다.

향객이 입석 하면, 그들의 별칭을 통계한다.

향주가 목탄에 불을 지피면 집필자는 벼루를 간다. 그리고 곧 향회의 제목, 향객의 별칭, 향목의 종류를 적는다. 향을 돌리기 시작하면, 각 향객의 답안을 적는다.

만약 하나의 향만 있으며, 먼저 정확한 답안을 적은 다음, 향객의 답안을 표시한다.

만약 향이 여러 개 있을 경우, 모든 향객의 답안을 적은 다음, 다시 정답을 적고, 채점하고 성적

¹¹ 향회에서 사용하는 침향은 모두 '원래의 명칭'이다. 예를 들어 “嵐山”“浦風”“黃鶴”등이다. 하지만 향을 배합하는 구조적 필요에 따라 다른 이름을 붙이는데, 예를 들어 '월', '화', '설'등이 있다.

¹² 일본의 《雪月花組香》는 白居易의 詩《寄殷協律》에서 영감을 얻은 것이다.

을 매긴다.

香木 원래의 正名

組香의 근원이 되는 詩文

향회를 여는 연월일, 장소

향을 제공하는 자의 명칭. 이 때 모든 향객은 감사의 마음으로 그에게 예를 올린다.

점향인, 집필자의 명칭

④ 香會記의 章法: 제목은 한지 오른쪽 측면 4指, 상단 3指에 적는다.

組香의 근원이 되는 詩文의 첫 글자는 제목의 첫 글자보다 높게 쓴다.

香木 즉 원래의 향명 및 정명의 첫 글자는 제목의 중간 글자와 높이를 같게 한다.

향목이 여러 개일 경우, 두 번째 향목의 첫 글자는 첫번째 향목의 두번째 글자 왼쪽에 쓴다. 이렇게 순차적으로 내려간다.

향객의 명칭은 보통 두 글자이다. 혹자 한글자가 있을 경우, 다른 향객의 첫 글자와 맞춘다.

연월일의 위치는 제목의 첫 글자보다 낮게 쓴다.

출향인의 명칭은 점향인, 집필자보다 높게 쓴다. 만약 점향인, 집필자의 명칭이 모두 한 글자일 경우 두번째 글자와 높이를 같이 한다.

정답과 여러 향객의 답안 높이는 같게 한다.

⑤ 향회기의 연월일 특별 기록법:

월별에 따른 별칭은 아래와 같다:

1월: 睦月 青陽 芳春 新曆 太族

2월: 如月 花景 令月 仲春 夾鍾

3월: 彌生 鶯時 暮春 季春 禊月

4월: 卯月 純陽 新夏 朱明 中呂

5월: 皐月 端午 盛夏 蕤賓 鶉月

6월: 水無月 季夏 林鍾 亢陽 鶉火

7월: 文月 秋初 新涼 蘭月 夷則

8월: 葉月 桂月 燕去月 南呂 西颢

9월: 長月 玄月 菊月 貫月 無射

10월: 神無月 良月 小春 應鍾 始水

11월: 霜月 仲冬 黃鍾 暢月 辜月

12월: 師走 季冬 凋年 臘月 大呂

날짜에 따른 별칭은 아래와 같다.

一日: 陽日.

二日: 陰日.

三日：潤日.
 四日：初風前.
 五日：初風日.
 六日：初風後.
 七日：人日.
 八日：佛日.
 九日：初雨前.
 十日：初雨日.
 十一日：初雨後.
 十二日：一國日.
 十三日：水日.
 十四日：半所.
 十五日：半日.
 十六日：黑頭.
 十七日：上日.
 十八日：生松.
 十九日：月減.
 二十日：念日.
 二十一日：後元.
 二十二日：下天.
 二十三日：下地.
 二十四日：終風前.
 二十五日：文日.
 二十六日：惠日.
 二十七日：神來.
 二十八日：宿日.
 二十九日：定未.
 三十日：晦日.

⑥ 향회기의 제반세칙

향회기의 제목: 예를 들어 《梅花香之記》, 《七夕香之記》등 모두 다섯 글자여야 한다. 이는 일본 전통의 홀수를 숭배하던 데서 비롯하였다. 만약 組香의 명칭이 짝수인 경우, 한글자를 추가하거나 생략한다. 예를 들어 《蛙香記》, 《宇治山香會之記》등이다.

향객의 명칭은, 그들의 신분차이로 하여 분위기를 흐리지 않게 하기 위해, 성은 생략하고 나머

지 부분만 적는다.

성적의 기록법. 오답을 한 항목이 창피하지 않도록, 성적 기록은 애매하게 한다. 五炷香 이내의 향회는, 모두 정답을 맞출 경우 ‘葉’이라 쓴다. 이 글자는 중국 고대 한자에서 ‘協’자와 비슷한데, 즉 이루다, 실현하다는 의미를 나타낸다. 오주향 이상의 향회에서는 모두 맞추면 ‘全’, ‘皆’혹은 ‘玉、全、曉雨’등을 쓴다.

향회기를 쓸 때, 오탈자가 생기면, 틀린 글자에 점을 찍고, 우측에 다시 정확한 글자를 적는다.

만약 늦게 온 항목이 있으면, 성함의 왼쪽에 작은 글씨로 ‘後入’이라 적는다.

이상 일본 향도의 제반 예법에 대해 상세하게 알아보았다. 일본 향도가 이토록 정교한 예법을 지키고 있는 것은 가족제도의 전승과 관련이 있다. 하나의 이벤트가 20세대를 거쳐 전승되면, 아주 복잡하고, 정교하고, 합리적이고, 미적인 경지로 발전할 것이다. 이는 예술에서 말하는 예술형태와 다르다. 향도와 일반예술은 발생의 특성, 창조특성, 작품특성, 접수특성, 전승특성 등 면에서 차이를 나타내고 있다. 일본의 향도는 인체를 매개체로 하는 향도예술로, 전승특성에 있어 찬란한 예술형태를 지니고 있다.

日本の香道礼儀作法研究

藤 軍

北京大學外國語學院 教授

日本人は、礼儀作法を重視する民族であり、その淵源について述べるなら、三点挙げられる。一、中国の儒教の礼楽の影響を受けているため、祖先や天帝に対する崇敬・尊卑貴賤親疎に対する区別意識によって、社会的礼学の規範は日本人によって受容し遵守され。二、自然に対する畏敬。日本人は自信の周囲の人物・器物・事物を適当に扱わず、畏敬や拝礼する。三、政治の世襲の伝統。万世一系の天皇制は、日本の古代社会に無数の階級を作り出し、全ての人が相対的な地位関係に囚われることになった。そのため多くの礼儀作法が生み出された。

一般的規律に照らすと、「上待下」の礼儀作法は簡略化すると「下奉上」の礼儀作法とも言える。日本の香道はもともと貴族階級のものであり、貴族の文化的娯楽活動であった。よって、武士階級で生まれた茶道と比べ、礼儀作法は簡便である。

現在、三条西家（祖の三丈実隆は正二位、内大臣、雅号は逍遙院）を継承する御家流香道が用いる香を炷く方法は一種類のみであり、洒脱で自然な風格を漂わせる。御家流は上等な沈香の使用にこだわり、炭の火加減にこだわることで、沈香の香を際立たせるのである。御家流が求める芸術性の要点は香木や香気の文学的表現にあり、和歌・漢詩・書法・絵画の素養向上を大切にする。御家流では、香会に参加するに相応しい人物として、衣食が足り、知識礼節を供えた紳士淑女とする。また、香席では決められた所作は無く、香客の振る舞いを正すこともないという。さらに、沈香を所有する人こそが真の香道界に入り、香道の友になれるという。昨今の沈香の希少性や価格高騰のために、御家流では香道の積極的普及による香道人口の増加は行っていないが、およそ5000名の会員がいる。御家流の香会では、貴重な沈香や高価な蒔絵漆器の香具が惜しむこと無く使用され、香元や香客は着る物にもこだわりを持つ。日本の香道における御家流の代表的地位は確固たるものがある。

三条実隆（1455-1537）の教育や技術を受けた志野宗信（1445-1523）は、志野流香道を開き発展させ、御家流は志野流の本家であるとした。志野宗信自身は武士であったため、志野流は次第に香道を武士の修身の一つとしていった。500年におよぶ発展の中で、志野流香道では様々な礼儀規則が作られていった。志野流では素朴な桑の木の道具が使用され、初級入門者が有名で貴重な沈香を使用することを禁止する。それは点香（香を炷く）作法の段階的修練を重視し、入門前の3年間は埋炭理灰のみを練習させる。志野流の点香方式は種類が多く、志野袋という香道具を作り、独自の袋の紐の結び方を考え出した。志野流は積極的に普及活動に取組み、教室の雰囲気は厳かで秩序があり、現在15000名あまりの会員がいる。

一、 香室と壁龕の装飾の規則

香道は室町時代に生まれた。室町時代は、応仁の乱（1466-1467）により社会的に不安定な時期でもあったが、香道、茶道、華道は、いずれもこの時期に育まれ発展している。三代将軍足利義満（1368-1394在位）の時代、武家の会所では、茶花香の文化活動も同一空間で行われていた。その後、八代将軍足利義政（1449-1473在位）の時代になると、茶には茶室、香には香室があり、香道の活動は独立した空間で行われるようになっていた。足利義政が創建した慈照寺（銀閣寺）の方丈建築は「東求堂」と呼ばれ、中でも香道の活動のみをおこなう場所である「同仁斎」は、茶室の起源とも言われている。同様に、慈照寺には香道専用の「弄清亭」と呼ばれる場所がもう一つある。ここは香室の起源とされる。

香室の建設制度について。香室には必ず「壁龕」が必要である。日本語では「床の間」である。これは神龕、仏龕に由来してものである。本来は神仏への供物を並べる場所であるが、香道では字や軸を飾るのが一般的である。御家流では壁龕には和歌や絵画など、志野流では禅語を掛けることが通常である。壁龕の側には副壁龕の空間が設けられており、日本語では「脇床」と呼ぶ。副壁龕の床面部分は壁龕の床面より低く、畳と同じ高さであり、香具が並べられる。香室では、壁龕に近い部分を上座または上方と呼び、それ以外の部分を下座や下方と言う。弄清亭の面積は八畳と十畳の二部屋が繋がった造りであり、そこに壁龕と副壁龕の面積が加わり、約四十平方メートルである。畳一枚は縦190cm、横95cm、約1.8平方メートルである。畳のサイズは日本人の身体の大きさによって決められたとも言われる。日本では「起きて半畳寝て一畳」という言葉もある。この大きさの畳は日本人の座臥を満たしてきたのである。日本の一般的礼法では、畳の縁は踏んではならず、物を置いてもいけない。香道でもこの点は遵守される。香元が行香する際、香具は畳の内側に置かれる。その他の場所は主客が共同で使用する。御家流の香室では通常、蒔絵漆器や梧桐原木で造られた香具棚、「四季棚」が置かれる。棚には香道具、客人が使用する筆墨や紙硯、執筆者が使用する筆墨や紙硯が置かれる。志野流の香室には桑の木製の香具棚、「志野棚」が置かれる。志野棚の形式は志野宗信が定めた。香会の際、棚には炭火を入れた炭炉や点香道具が置かれ、傍らには小香案、上部には執筆者が使用する筆墨や紙硯が置かれる。香室で最も目を引く場所には、必ず辟邪の「訶梨勒」香袋が掛けられる。訶梨勒は香料の1つで、中国、インドネシア、マレーシアが原産。鑑真和尚により日本にもたらされた。香袋には様々な香料が入られるため、袋は訶梨勒の果実の形をしている。そのため「訶梨勒」香袋と呼ばれるようになった。

二、香客の作法

（蜂谷宗由監修、長ゆき編『香道の作法と組香』 34-45頁、雄山閣、1997 年。¹⁾

1、客の心得。時刻に遅れないように心がけること。やむを得ない事情がある時は、事前に遅刻、欠席の連絡をすること。当日は匂いのするもの（樟脳、ナフタリン、白檀の扇子、香水、匂袋など）

¹ 訳者注：同書の1997年版が入手できなかったため、翻訳では2000年に出版された「増補改訂版」を使用した。以下、すべて同じ。

を身につけないのはもちろん、禁酒・禁煙を守ること。時計、指輪、その他アクセサリ類は身につけないこと。通常、香会の人数は10人で、香客が8人、香元1人、執筆者1人である。

2、 席入りの作法。香元より「炭団（たんと）を引きました」という挨拶がある。客はそれを受けて上客（しょうきやく）より順に手水を使い、口をすすいで入口で一礼し、礼扇を膝の前に置き、両手をつき室内に一礼する。そして上座の足を引き、続いて下座の足を引いてにじり口から香室に入る。女性は5歩、男性は4歩で畳一枚を歩き、壁龕の前で正座をして掛け軸を鑑賞する。その後、仮座へ移動する（香元は壁龕または副壁龕に香具を置いているため）。客が着座すると、香元が勝手口を開けて入室し一礼するので、客も礼をする。香元は副壁龕に置かれた香具棚から香道具を取り出す。それに続き、執筆者が勝手口で一礼をするので、客も礼をする。執筆者は副壁龕から香案を取り出す。香元と執筆者が香道具と香案を本座に運び終わったら、乗客より順に「お先に」と一礼して本座に進む。

3、 香席にて。客は正座を建前とする。ただし香元より「ご安座」の挨拶があれば男性は胡座、女性は横に崩してもよい。香席を中座しないこと。無用の会話は慎むこと。一切の雑念を捨て、香を聞くことに専念すること。三息、五息より長く聞かないこと。香炉がとどこおらないように気をつけて送ること。香炉を取りもどして聞かないこと。香が灰に落ちた時は、自分でなおさず香元にたのんで直してもらうこと。折据に入れた札を取り換えないこと。暑中でも扇は使用しないこと。高点でない場合は、むやみに記録を所望しないこと。

4、 重硯（じゅうすずり）をとる。香元の灰手前が終わると、執筆者が上客へ重硯を運ぶので、上客は右脇に仮置きする。香元が地敷の上に香炉を出したら、上客は次礼して重硯を正面縁内におき、² 右側五重を右手に向け、左手を手前にして持って右側におき、一番下の硯を残して元にもどす。次に水滴の水を硯に入れ、さらに記紙を一枚とり、³硯にのせる。記紙のとり方は、左手の親指を除いた四本の指で記紙差を押え、右手親指と人差指で一枚挟んで抜き取るが、他の記紙がいっしょに抜けないように中指で押える。重硯は次客に送り、自分の硯を正面に直す。次客は上客が重硯を扱っている間に次礼をしておく。そうして、重硯が送られて来たら正面縁内におき、左側五重を左手に向け、右手を手前にして持って左側におき、一番下の硯を残して元にもどす。⁴次に残した自分の硯を右手で持って重硯とひざとの間を横にして右側に持って行く。そして、水滴の水を硯に入れ、記紙を一枚取って硯にのせ、重硯は三客に送り、自分の硯を正面に直す。三客以下は上客、次客の所作にならない、右、左と交互に硯を取る。末客は重硯を執筆者に送る。⁵

5、 香を聞く。香元は炷出の準備が終わると一礼し、上客に「ご安座ください」と言うので、客一同も総礼し、上客より「ご安座ください」と、順にこれを末客まで申し送る。香元から香試が出たら、上客は次客に次礼し、右手で香炉を横から取って左掌にのせ、⁶軽くいただいて左まわりに二度

² 香席では、各種の動作は上客から始め、次の客へと移る。次の客へ動作を促す際、先の客は次の客へ礼を示さなければならない。

³ 記紙を手取る際、左手の親指を除く四本の指で紙を押え、右手の親指と人差指で記紙を取る。右手中指でも紙を押える。

⁴ この動作は、自身の硯を上客に戻さないためであり、物と物との礼を意味する。

⁵ この重硯は記紙を回収する際も使用され、記紙盆とも呼ばれる。

⁶ この所作は感謝を示す。大自然、香主、沈香に感謝をしていると考えられている。

回して正面を向うにし、正面の脚を掌よりはずし、親指を香炉の縁にかけて安定させる。そして、右手で香炉をおおい、親指と人差指の間から三息に聞く。ただし、五息までは許される。息を継ぐ方向は、普通は下座ですが、上客は客のいない上座です。聞き終われば右まわりに正面を手前にもどして、右手で横から持って次客の硯の中央を目あてに送る。そして試香名を告げる。角にいる客に対して香炉を送る時は、香炉を元にもどさず、手前から右手で持って手首をかえし、正面が客の方へ向くようにして送る。香元は試香において、一つ一つの炉を出す際に「一の香」「二の香」「三の香」と告げ、香客は炉を次の者に送る。本香の一番始めは「出香」といって香炉を送り、二香移行はかけ声を省力する。客は香炉がとどこおらぬよう、聞く時間を加減しながら送る。また、次の客が聞いている時はすぐ送らず、自分の正面を下座よりも少しさけて仮置きし、次の客が聞き終わるのをたしかめて送る。

6、 記紙に記す。試香が終わったら、上客より順に墨をすり、筆をしめして記紙に名前を書く。男子は漢字、女子は平仮名を用い「子」は略し、記紙の表の下三分の一に記す。本香は記紙を開いて右から三番目の場所に一行または千鳥にする。す。「十炷香」の解答は十文字と長い。最後の香を聞き記紙に記したら、筆は硯の中に収める。解答を書き間違えた場合、文字の右上に点をうち、右側に正しく書き直す。

7、 記紙を集める。上客は執筆より記紙台がさし出されたら、次礼をして記紙台の右端に、記紙を少し上に出しておき、記紙台を次客の硯の横に送る。次客は上客が記紙をおいている間に次礼をし、記紙台が送られてきたら硯の向う縁外において上客の記紙の左側に並べて三客に送る。⁷三客以下はこれにならう。

8、 硯を送る。上客は記紙台を送った後、次客の様子をみて硯を送る。次客は上客の硯を自分の硯の上に重ねて三客に送る。三客以下はこれにならう。六客以下は別に重ねて送る。末客は送られてきた硯を下座へ横向きにしてあずかっておく。末客は、執筆が記録を認め終り、文台をかたづけ、香元および執筆の硯を記録台にのせるのをみて、あずかってある重硯をいったん正面に直してから、執筆に送る。

9、 本座より仮座へ。記録および香銘は執筆より上客に渡される。執筆および上客が男子の場合は手ずから渡す。一方、または双方が女子の場合は、直接手渡さず、執筆は香会記を上客の前に置き、上客はそれを受け取る。

10、 記録、香銘の拝見。上客は記録および香銘を持って仮座に退く。次客以下は上客にならって仮座に退く（香元と執筆は香道具を飾り付け、再び本座に座る）。上客は「拝見します」と挨拶して次礼し、一度軽くいただいて、左親指で上部の折目をはずし、畳の上に展げる。ついで記録上部中央から両手で左右に折目をのばす。そして、両手をついてよく拝見する。その時、高点者名を記憶しておく。拝見が終わると、両手で記録の左右を持ちピンとはり、左手をはずし右手で次客との間まで送る。上客は記録を送り終えたら香銘を拝見し、次客の様子をみて送る。香銘は短冊に認めて三つ折りにしてあるので、拝見するときは展げ、送る時にはたたむ。次客は上客が記録を拝見している間に次礼をしておき、記録が送られてきたら両手で記録紙の左下を持ち、右手をそのまま軽く持つようにし

⁷ このように置くことで位置が安定する。

て左手で記録をひき、右手が記録の右下部分にまできたら両手でちょっと持ち上げるようにして軽くいただき、両手をついて拝見する。香客の拝見が終わると、香元は記録を受け取り元のように折りたたむ。そして執筆が記録を最高得点者の前に置く。もし同点であれば、上座の方に置く。香元と執筆は試香には参加するが、点数記録には加わらない。最高得点者は記録を右ひざ脇に置く。

11、退席。香元、執筆は退席して勝手口で挨拶するので、客一同総礼する。勝手口が閉まると、上客より順に次礼して退席する。

12、香札、折据の扱い方。十炷香会で記録に解答を書くことは、香を聞き終えた後、香客は総合的に判断して答えを導き出す。しかし、この手法は、客である香客に心理的負担をかけ、香客が心から沈香の奥深さを楽しむことができない場合がある。しかし、香札を使えば、心理的負担は多少軽減される。香札は十枚一セットであり、十人で使用できる。それぞれの香札の背面には異なる花紋がある。通常は松、梅、桜、菖蒲、柳、牡丹、萩、菊、竹、桐である。香札箱には十二枚入っており、札の表面には一、一、一、二、二、二、三、三、三、客、客、客、の字が刻まれる。例えば十炷香会では、試香が終わると出香となる。上客が第一炉の香は「二」と判断すると、二の香札を香札筒に入れる。次いで香札筒は次客、三客へと渡され、最後に筆記が回収し成績を記録する。つまり香札によって判断することは、後悔を許さないのである。出香が終わると、香客は順番に香札を香箱に戻す。また、香席では、筆記が間違いなく成績を記録するために折りたたんだ紙「折据」を使い香札を回収する場合もある。香元は十個の「折据」を用意して、折据に番号を記す。

三、香室での基本姿勢⁸

1、正座の姿勢。女子の場合、両手をひざ脇に下げ、指先は畳につける。これは女子の清掃が裾を引いていたので、着座の際、裾の広がりを押える所作といわれている。男子の場合、両手をひざ上に軽くおき、両ひざは握りこぶしが一つ入るくらいのゆとりを取る。

2、立ち方。腰をうかして両足の指を立て（小ひざをつくという）、一足に立つ。上半身がふらつかないように注意。

3、座り方。上座の足を後ろに引き、続いて下座の足を引いて一足に座る。

4、歩き方。一畳を男子は四歩、女子は五歩で縁を踏まないよう、畳の中央を歩く。歩く姿勢は、上体のゆれは最小限にして、ごく自然に足を運ぶ。

5、まわり方。右にまわるときは、ふみ出した左足に直角に右足を右方向に出して右にまわる。左にまわるときは、この逆にする。

6、うしろへのまわり方（二つ引き）。まず右足を後ろに直角に引き、左足は引いた右足にそろえる。さらに右足を最初と反対方向に踏み出し、左足をつづける。

7、廻し引き。客に対して敬意を表すために、客に背を向ける時間はできるだけ減らすべきである。左まわりを例とすると、まず左足を右足に対して直角になるよう踏み出す。踏み出した左足を軸

⁸ 以下9項目は蜂谷宗由監修、長ゆき編『香道の作法と組香』30-33頁、雄山閣、1997年を参照。

にして右足を対角に移動させる。右足は元の位置から一八〇度になる。左足は移動した右足に揃える。左右の足が元の位置から一八〇度向きを変えたら、次は右足を右側へ直角に踏み出し、左足が続く。

8、体を転じての座り方。体の向きを一八〇度変えて座る場合、まず右足を左足と直角になるよう踏み出す。左足は踏み出した右足にそろえる。次に右足を左足と直角になるように引き、左足は引いた右足に揃える。体の向きが変わったら正座する。

9、正座したままでの移動。後悔では状況に応じて正座をしたまま移動する必要がある。このとき一步は一〇センチ程度。ここで特に注意が必要なことは香室の上座と下座であり、どちらの足が上座、どちらが下座かを確認しなければならない。女子の香元・香客、男子の香元が歩を進める際、両手は軽く握り、まず下座の足を動かし、次に上座の足を揃える。女子の香元・香客と男子の香元が歩を引く場合、軽く両手を握り、まず上座の足を動かし、下座の足はそれに揃える。男子の香客が歩を退く場合、両手は膝の上に置く。

10、障子の開け閉め。障子を開ける時は、障子の正面に座り、柱付に近い手を障子の横棧にかけ、手が入るほど開き、その手ですり棧を持って開ける。閉める時は、柱付に近い手ですり棧を持って手一つ残すほどに閉め、反対の手で閉めきる。すなわち、開ける時は一手、閉める時は二手になる。ふすまの場合。ふすまの場合、障子と違うところは、開ける時横棧の代わりに引き手を使うこと、引き手が残るほど開けることである。また、閉める時引き手に手をかけて閉めきることである。

11、香室への入り方、退り方。すべて下座の足からする。このとき、まず香室の上座下座を確認して、足の上座下座を確認する。⁹

四、香元の手前¹⁰

1. 火道具と火道具建

①火道具建。火道具建（通常建（たて）と呼ぶ）に火道具を入れて飾り付ける。建の中は、火箸の上に香匙、香匙の上に鶯、その上に木香箸、木香箸の上に羽箒、羽箒の上に灰押、その上が火鉢となっている。銀葉挟は香匙と鶯の間にいれる。火道具建は高さ五センチほどの小瓶で、耳が左右についている。

②火道具建に入れる手順。火箸は三時の向きになるよう火道具建に入れる。五時の向きには香匙を挿し、七時の向きには鶯、九時には香箸、十一時には羽箒、一時の向きに灰押をいれる。最後に銀葉挟は六時の向きになるよう火道具建に挿す。各道具は、先に入れた道具の先端を押えるようにして入れる。

③火道具建への抜き差し。道具の部位には先端、中央、末端の三カ所がある。

火箸：建から抜く時は、右手で柄の端を、左手で柄の中央を持ち、次に右手で柄の先端（柄と箸の境目）を持ち、日本が開かないように揃えて畳に置く。挿すときは、右手で柄の端を、左手で中央

⁹ 香室では、壁龕の側を「上座」とし、壁龕に近い足を「上座」とする。

¹⁰ 以下 7 項目は、蜂谷宗由監修、長ゆき編『香道の作法と組香』46-75頁、雄山閣、1997年を参照した。

を持ち、再び右手で先端を持って香匙の下に入れる。

灰押：建から抜く時は、右手で柄をつまんで持ち、先端を手前にまわしながら左手で中央部分を持ち、次に右手で先端を持って畳に置く。さす時は、右手で先端を持ち、柄を手前にまわしながら中央部分を左手で持ち、再び右手で柄をつまんで火箸の下に入れる。

羽簀：建から抜く時は、右手で柄と簀の付け根を持ち、柄の端手前にまわしながら左手で柄の中央を持ち、次に右手で柄の端を持って畳に置く。さす時は、右手で端を持ち柄と簀の付け根を手前にまわしながら左手で中央を、次に右手で境目を持って押灰の下に入れる。

木香箸：木香箸は香を扱う箸のこと。時には、香が地敷とか香炉の灰の上におちたりした場合などに使う。したがって、通常は建にさしたままである。

香串（鶯）：建から抜く時は、右手で端を持ち、先端を手前にまわしながら左手で中央を持ち、次に右手で先端を持って地敷の上におく。戻す時は、自分に近い端を右手で持ち、他の火道具と同じように左手で扱い、右手に持ちなおして香匙の上に入れる。

香匙：建から抜く時は、右手で匙の根元を持ち、柄の先端を手前にまわしながら左手で柄の中央を持ち、次に右手で先端を持って地敷の上におく。さす時は、右手で端を持ち、根元を手前にまわしながら左手で中央を持ち、次に右手で根元を持って火箸の上に入れる。

銀葉挟：建から抜く時は、右手でとり、左手を使って先端（挟む部分）が左に向くように右手で地敷の上におく。さす時は、右手でとりあげ、左手で扱い右手に持ちなおして建に入れる。

2、香炉の出し入れ

香炉の正しい取り出し方法は、香炉の横を持つ。しかし、取り出しに邪魔になる物があれば、上部を持ってよい。このとき、親指以外の四本の指はしっかり揃える。二つ以上の香炉を取り出す際は、香元の手動きの動線が他の香炉の上を通らないように注意する。当然、いかなる香炉であろうと他の香炉の上を通してはならない。一般に、右に置かれた香炉は香炉の横を持ち移動させ、左に置かれた香炉は上部をつまみ移動させる。これは香炉に対する敬意である。左右両側の香炉を移動させる場合、先に右側を動かし、次に左側の香炉を移動させる。乱箱（香道具を入れるおぼん）から香炉Aを取り出す場合、まず上部をつまむ。その時、男子は香炉を左の手のひらにおく。このとき、香炉にはすでに火の付いた炭が入っており、危険を避けるためである。女子は右膝側の畳におく。そして打敷の6区¹¹の中央におく。同様の作法で香炉Bを取り出し、7区中央におく。これで準備が終わる。片付ける際は、準備の手順を逆におこなう。

3. 灰手前

①火道具建を出す。香元が火取香炉より炭団を二つの香炉に埋けたところから手前をはじめる。

¹¹ 休息状态的香席墊は八等分疊在一起的。銀色的部分朝外， 金色的部分朝内。正式な香道は一般に畳の上でおこなわれる。そのため畳には布製の打敷を敷き、さらに金銀の箔で装飾された型紙の敷物（地敷）を重ねる。精緻な香道具を金色の地敷に並べると、香道具はより一層映え、香会全体が華やかになる。打敷を開くと八つに区分され、左上から右に向い一、二、三、四、左下から右に五、六、七、八区となる。香道具を並べる位置は決められている。地敷をしまう際は八等分になるよう折りたたみ、銀色部分が外側、金色は内側を向く。

建から火箸、灰押、羽箒の順にとり、香炉の右側に左から順に並べる。

②火箸で灰を掻きあげる。火箸を右手で持って香炉の手前の縁にそって灰に入れ、炭団に向って灰を掻きあげながら左手で右廻りに少しずつまわして一回転させる。

③灰押で形を整える。右手で灰押をとり、要が親指の腹にあたるよう持ちかえて、香炉の左縁につけ、軽く押えて浮かせながら右に引く。つぎに、左手で少し右廻りにまわす。この所作をくりかえし、一回転したら灰押を仰向けにして元にもどす。

④羽箒で形を整える。羽箒は右手でとり、香炉の手前の縁にそって、羽箒の裏側を香炉の内側にあて、羽箒はそのままにして香炉をすこしずつまわしながら一回転させる。つぎに、左手を添えて香炉の上で羽についた灰をおとし、香炉の左縁を向側から手前へと掃き、最後に手前の縁を向側へ向って掃く。掃きおわったら、羽箒を仰向きにて元にもどす。

⑤再び灰押をとり、羽箒をつかった縁際の灰を丁寧に前述のようにして押える。これを清押という。灰押を左手にあずけ、香炉を向うにさし出す。右の香炉は正面に移して同じように灰押、羽箒を使用して形を整える。これらの所作が終わったら、灰押を元にもどし、香炉を向うへさしだす。

⑥小筋をつける。香炉の正面を左に向け、右手で火箸を一本とり、円形の香炉に敷き詰められた灰を五等分する。五等分した後、さらに一区画につき十本の平行線を火箸でつける。これを小筋という。小筋をつけるとき、左手は香炉に添えない。

⑦聞筋をつける。最初の区画に十本の小筋をつけたら、右手を返すようにして左手に火箸をあずけ、右手で香炉を右廻りにまわして次の区画に小筋をつける。こうしてすべての区画に小筋をつけおわったら、正面を左にむけて円の中心から九時の位置に一本太い線をつける。これを聞筋という。

⑧火穴をあける。火箸を垂直に立てて持ち、左手を右手首に添えて灰の中央に火穴をあける。

⑨灰筋の紋様。香炉の内側の灰の紋様は陰陽五行思想に基づき決められている。神仏に供える場合、灰筋は6行10筋、香客に供する場合、一つ目の香炉は5行10筋、他の香炉は1筋、故人の場合4行10筋、香炉を休ませる状態では6枚の梅の花の型である。

4. 地敷（打敷）の取り扱い方

①地敷について。地敷の出し入れの要点は、できるだけ地敷に触れない、とくに地敷の金色部分には気をつける。

②地敷の広げ方。（訳者注：地敷はまず二つ折りにして、それを扇子のように四つ折りにした状態で懐中に入れられている）懐中より取り出し、両手で左右の端の中心を持ち、そのまま左右に展げる。展げた地敷は、下の部分を畳におとし、反対側の両端を持って手前に展げる時に指先を持ちかえ、おろす時には親指が地敷の表側になる。

③地敷のたたみ方。両手で手前の両端を持って内側へ折りたたむ。次に両端を両手で持って中央に寄せるようにたたむ。たたんだ地敷の背のやや下側を右手でもって一ひざ退って挨拶し、そのまま懐中する。

5. 乱箱、香道具、火道具をしまう。

香木、香道具への感謝を表すため、点香をする人は客の前で清掃済みの香道具を改めてみがく。

①乱箱をみがく。女子は腰の左側（男子は右側）から絹布（女子は赤、男子は紫を用いる）を取り出し、右手は上、左手を下にして三角形に広げる。右手で上から下になでるようにして絹巾を二つに折った後、右手で絹巾を四等分にして、さらに八等分になるよう折り、右手で持つ。両手で乱箱を身の正面に運び、左から右に上から下へと三回拭き、乱箱を元の場所にもどす。絹巾は決して腰に直してはいけない。

②香道具箱をみがく。女子は腰の左（男子は右）から絹巾（女子は赤、男子は紫色を用いる）を取り出し、右手を上、左手を下にして三角形に広げる。右手で上から下になでるようにして絹巾を三つ折りにした後、右手で絹巾を四等分して、さらに八等分したら右手で持つ。そして両手で香道具箱を身の前に運び、まず横向きに蓋を二回拭き、続いて箱の下部を拭いた後、香道具箱をもとに戻す。そして絹巾は再び三角形にしておく。決して腰には直さない。

③火道具をみがく。女子は腰の左（男子は右）から絹巾（女子は赤、男子は紫色を用いる）を取り出し、右手を上、左手を下にして三角形になるよう広げる。次に右手を上から下になでるようにして絹巾を三つ折りにする。そして右手で絹巾を四等分して左手で持つ。右手は銀葉挟を持ち、絹巾で一拭きする。次に右手で香匙、香箸と順に持ち、絹巾でそれぞれ一拭きする。拭き終わったら絹巾を再び三角形にする。決して腰には直さない。

6. 志野袋のとき方

①志野袋と乱箱の点香式について。志野袋は志野流が創り出した香道具であり、乱箱とを使う点香で用いる。乱箱の点香方式はある種の簡便化された点香方法である。志野袋には銀葉盤、茶葉缶、匂い袋などを入れることを省略できる。志野袋は綸子と絹製の緒で作られる。緒は四季の様々な花を表現しており、香席において花を生けることが禁止されているため、その代わりともなる。志野袋の発明と使用により香道の芸術性はより一層高められた。

②志野袋の四季紐。香会の準備において、忍黒に沈香を入れる際、志野袋の緒は季節にあった異なる花を表現する。1月は梅、2月は桜、3月は藤、4月は葵、5月は菖蒲、6月は蓮、7月は朝顔、8月は桔梗、9月は菊、10月は紅葉、11月は水仙、12月は雪持笹である。点香の途中で志野袋から沈香を取り出し、志野袋が空になったら、袋は緒を折りたたみ打留にかける。点香の最後に、使用した香包と銀葉片を入れる際、袋は胡蝶花に結ぶ。

③志野袋の開き方。ここで述べるのは、点香を行う際に香主が志野袋から銀葉包を取り出すことである。まず右手で紐が梅花状に結ばれた志野袋をとり左手にのせる。次に右手で十二時の方向へ紐を引き、さらに反対側に引いて袋を開く。解いた紐は左手の小指に巻き、右手の親指と人差指で紐の端を三センチ引く。このとき、右手の中指で志野袋を押えておく。次に右手（訳者注：左手？）の人差指と中指で志野袋の左上を押え、右手の親指と残り四本の指で志野袋の左下を掴み、袋の左側を開く。同様の手順で袋の右側も開く。そして袋から銀葉包を取り出す。

④志野袋の結び方。紐で花卉をつくる。袋の紐は左右を交差させ八の字を作り、さらに紐の両側を使い八の字を作る。右手を使い上の輪から下の輪に紐を通し、右手の親指と人差指で上の輪の右側を持つ。そして左手の親指と人差指で左の輪の左から右に紐を通す。土に両手の小指を下の輪にかけ紐の形を整えて完成となる。

7. 香会記録の書き方

①香会の記録は以下のものが含まれる。香会記録は墨を含ませた筆で右側から縦書きで画仙紙に書く。記録する内容は多い。紙の右から左の順で記される内容は次の通り。

・香木の即席香名および原本の正式名称（例えば即席香名は「雪」であれば、原本名は「中川」となる）。^a

- ・香会記録の題目（例：雪月花香会の記）
- ・解答（例：雪月花）¹²
- ・香客の雅号、各答案および成績（例：名「弘洋」、解答「雪月花」、成績「葉」）
- ・組香の起源の詩文（例：白居易「雪月花時最憶君」¹³）
- ・香会の開催日時（例：甲子年四月仲五日）
- ・香会の開催場所（例：薬師寺にて香筵を開く）
- ・香会の沈香の提供者（例：出香 宗香）
- ・香会の香元（例：香元 宗梅）
- ・香会の執筆者（例：執筆 宗馨）

②香会記録での各項目内容と書体。香会記録の書体は大小がある。これは異なる内容の様々な重要性を表すためである。一号の字体では香会の題目、二号字体では組香の由来となる詩文、三号字体では香会開催の日時、香客の雅号、沈香提供者名、参加者の成績と答案、四号字体では香木の即席名、原本の正式名称、「出香」の二字、香元名、香会の執筆者名を記す。

③香会記録での各項目の記録順序。香会記録の記入は、香会全体においても重要である。香会記録の記入と香元の香道具の片付けはほぼ同時に終わる。執筆は以下の手順で進める。

・香客の到着前に画仙紙を準備する。御家流は紅白紙、志野流は単色紙を使用する。場合によっては、御家流では画仙紙に薄墨で梅、松、菖蒲、蘭などの背景を描く。

・香客の着席後、それぞれの雅号を確認する。

・香元が炭団を準備し始めると、執筆は墨をすり、香会記の題名、香客の雅号、香木の即席名を記録する。

- ・本香が終り、乱箱が運ばれてきたら、香客たちの答案を記録する。
- ・もし答案が一つの香名だけの場合、まず解答を記し、それから香客に正答を示す。
- ・答案の香名が複数の場合、まず香客が答案を記入し、それから各答案を記録する。
- ・香木の原木の正式名称。
- ・組香の由来となる詩文。
- ・香会の開催日時と場所
- ・出香者の氏名。この時、香会参加者は礼をして、出香者に感謝の意を示す。
- ・香元、執筆の氏名。

¹² 聞香での沈香は全て「原木の香名」を有する。例えば「嵐山」「浦風」「黄鶴」など。しかし、これら沈香は、香席において、組香で使用されるため、「雪」「月」「花」など即席の香名が付けられる。

¹³ a 日本の「雪月花組香」は白居易の詩「寄殷協律」に由来する。

④香会記録の作り方

- ・ 題号は画仙紙の右側から指四本分、上から指三本文の位置に書く。
- ・ 組香の由来となる詩文の一字目は、題号の一字目より高い位置に書く。
- ・ 香木の即席香名および原木の正式名の一字目は、題号の中間の文字に揃える。
- ・ 香木が複数ある場合、二つ目の香木の一字目は、一つ目の香木の二字目の左側に書き、以下、これに揃える。
- ・ 香客の氏名は通常二字であるが、もし一字の場合、二字の氏名の一字目の位置に揃える。
- ・ 年月日の位置は、題号より一字下げる。
- ・ 出香人の氏名は、香元や執筆より高い位置に記す。もし香元・執筆の氏名が一字の場合、出香人の下の字の位置に揃える。
- ・ 香の正解と香客の答えは揃えて記す。

⑤香会記録での年月日は独自の言葉を使用する。例えば月は以下の通り。

一月：睦月 青陽 芳春 新曆 太族
二月：如月 花景 令月 仲春 夾鍾
三月：弥生 鶯時 暮春 季春 禊月
四月：卯月 純陽 新夏 朱明 中呂
五月：皋月 端午 盛夏 蕤賓 鶉月
六月：水無月 季夏 林鐘 亢陽 鶉火
七月：文月 秋初 新涼 蘭月 夷則
八月：葉月 桂月 燕去月 南呂 西顙
九月：長月 玄月 菊月 貫月 無射
十月：神無月 良月 小春 応鐘 始水
十一月：霜月 仲冬 黄鐘 暢月 辜月
十二月：師走 季冬 凋年 臘月 大呂

日は以下の通り。

一日：陽日
二日：陰日
三日：閏日
四日：初風前
五日：初風日
六日：初風後
七日：人日
八日：佛日
九日：初雨前
十日：初雨日
十一日：初雨後

十二日：一国日
十三日：水日
十四日：半所
十五日：半日
十六日：黒頭
十七日：上日
十八日：生松
十九日：月減
二十日：念日
二十一日：後元
二十二日：下天
二十三日：下地
二十四日：終風前
二十五日：文日
二十六日：恵日
二十七日：神来
二十八日：宿日
二十九日：定未
三十日：晦日

⑥香会記録のその他

・香会記の題号は、「梅花香の記」「七夕香の記」など五字にしなければならない。これは日本が古来より奇数を重んじてきたためである。もし組香銘が偶数であったなら、一字削除するか増やす。「蛙香記」「宇治山香会の記」。

・香客の名は、香客間の立場の違が香会の調和した雰囲気壊さぬために、全ての人は自身の姓を香会での名前に使用してはならず、名前のみを使用する。

・成績の記録方法。答えを間違えた香客に不快な思いをさせないために、成績の発表は曖昧にすることが多い。五炷香までの香会は、全問正解のとき「葉」と書く。「葉」字は、中国古文では「協」と同音であり、意味は「完成、実現」である。五炷香以上の香会では、全問正解は「全」や「皆」、さらに「玉、全、暁雨」などと書く。

・香会記録で誤記をした場合、誤字の上に朱墨で点をうち、その右側に正しい字を書く。

・遅れて参加した香客がいる場合、該当者の名前の左下に「後入」と記す。

以上、香道の諸般の礼法について詳しく述べてきた。香道はこうした精緻な礼法を伝え、保存している。これは主に家元制度として伝承されている。いかに簡単な技術であろうと、二十代もの後継者に伝承されれば、少しずつその深奥な神髄や最も合理的な手順、最も美しい表現方法が形成されるのは自明であろう。これは芸術学でいう芸術の形態とは異なり、芸術の生成の特徴、創造の特徴、作品の特徴、受容の特徴、伝承の特徴は異なるのである。日本の人体の四肢を媒介とする香道芸術は、力強い伝承の特徴により、素晴らしい芸術形態を創り出したのである。

生前预修斋的生死学意义

——从生前葬礼与死亡准备教育的视角出发

梁晶淵

韩国翰林大学教授

1. 论题的提出

自21世纪以来，“终活”（为自己的死亡做准备）的活动与死亡教育同时在日本社会蔓延开来。《周刊朝日》（2009年）以“我的葬礼，我的墓”为主题进行了连载，由此，这类活动开始引发人们极大的关注，但从学术角度探讨死亡问题的“生死学”¹研究其实早已被介绍到了社会上。1993年以后，阿鲁丰斯·德肯（Alfons Deeken，1932年-2020年）开始举办“以生死为念的聚会”，面向普通市民开展死亡教育，“终活”已经开始逐渐变成了一种社会现象。

《终活の教科书》（辰巳出版，2013年）、《ひとり终活-不安が消える万全の备え》（小学馆，2016年）等相关图书陆续出版，以死亡与临终为主题的电影《Good & Bye（おくりび）》（2008年）和纪录片《Ending Note》（2011年）在社会上引起了巨大反响，这些表现死亡与临终过程的作品里，包括了一些有关死亡准备教育的非常具体的内容，例如人们是如何理解、迎接家人的死亡的，他们的表现如何等等。

随着人们对死亡准备认识的提高，很多人希望在自己生前就举行葬礼，这一倾向值得我们关注。2018年5月与世长辞的日本小松公司前董事长安崎晓在拿到癌症晚期的诊断以后，便以“表达感恩之情的聚会”的形式举办了生前告别仪式。²

……在余下的时间里，我将更加重视生活质量（Quality of Life），决定不再做任何放疗、化疗，即便这些治疗可能会有些许效果。……于公于私，我这一辈子都给大家添了不少麻烦，真心向各位表达我的谢意。在我退休以后，很多人仍然在帮助我，让我的余生过得很愉悦，向你们致以深深的感谢。

在生前葬礼结束以后举行的记者招待会上，他曾这样表达自己的心声：“我想充实地度过余下的时光，希望我将来能够带着‘这辈子过得很有趣’的念头躺到棺材里。”³

韩国也是如此。随着人们对死亡准备认识的提高，生前葬礼作为与死亡相关的教育活动之一受到人们极大关注。当有一位前列腺癌症晚期的患者表达了自己想在临终之前与亲戚朋友告别的想法之后，医

¹ 在韩国、中国大陆与台湾地区，关于生与死的研究即“Thanatology”被称为“生死学”，而在日本则称为“死生学”。

² 相关内容请参照《日本经济新闻》，2017年11月20日社会版广告（第35页）。

³ “末期がん、元気うちに「感謝の会」 元コマツ社長の安崎さん”〈日本経済新聞〉，2017. 12. 11；“元コマツ社長安崎さんが死去 生前葬で話題に”〈日本経済新聞〉，2018. 5. 31。

院方面便为他在医院里举行了生前葬礼。⁴

人们趁自己还活着的时候以本人所希望的方式准备、举行葬礼，这种行为在“终活”里被阐释为“自我本色”的死亡表达。但是，随着这种处理死亡的方式与形式引起越来越多的人的重视，相关行业确实有把其商业化或做成营销活动的倾向。

但是在生死学里，死亡范畴里所讨论的“真我本色”，并非是处理死亡时的选择，而是在讨论生命毫无意义的延长时被提出来的。换言之，人们选择用“真我本色”的方式去处理死亡，是基于对过去处理方式的一种省察：所谓生命的延长不过是通过医学技术，对寿命长度的延长。生死学的基本立场认为，死亡是人们要经历的最后一段成长过程⁵，所以葬礼应该是一个辞世者与在世者同在的场合，让他们都接受、容纳死亡。在这里，相爱的人之间会发生最后一次沟通，他们彼此安慰，实现情绪的交流，在辞世者、在世者之间发生灵魂的交谈。在交流之中，人们应该会提出，死后的世界并不可怕，它是一种新的希望。⁶综上所述，葬礼是人们曾生活在这世间的证明，也是通向下一世的仪式，所以它不应该是一种死亡文化，而应该是一种活着的文化。⁷

最近，关于在生前为自己举行葬礼，即“生前预修斋”的研究主要从两个方向展开。与对水陆斋、灵山斋的研究相比，对生前预修斋的研究一直相对不足，而近些年来学界对生前预修斋的研究主要从其渊源、历史、文化等方面展开，⁸也有一些研究是从与死亡准备相关的教育视角展开的。⁹生前预修斋可以告诉我们通过仪式准备死亡的原因，并引起人们对死亡的省察，所以同时具有仪式和教育两方面的意义。生前预修斋可以让人们体验死后世界，同时省察生活的方向与意义，实现死亡教育，故而具有重要的意义。

从这一点考虑，本文认为，生前预修斋不再是一种仅仅为了来生的功德而举行的仪式，而是实践佛道教导的修行礼仪，所以笔者拟将生前预修斋与死亡准备教育联系起来共同探讨。本论文中探讨的生前

⁴ “一个晚期癌症患者的生前葬礼”，《朝鲜日报》，2018年8月15日（2021年6月21日检索），
https://www.chosun.com/site/data/html_dir/2018/08/15/2018081500111.html

⁵ 梁晶端，《佛教生死观对现代生死学的启示》，参照《宗教教育研究》，64-1，2020，p. 218。

⁶ 伊丽莎白·库伯勒·罗斯（Elizabeth Kubler Ross）着、崔俊植（音）译，《死后生》，对话文化学院，2003，pp. 16~19。她认为，死亡是向着另一种生活的转换，指出死亡并不是一种痛苦、可怕的经历，所以我们应该弄清楚死亡，她的这一观点也为现代生死学指明了一个重要的方向。

⁷ ひろさちや，《终活なんておやめなさい》，青春出版社，2014，p. 154。

⁸ 在韩国佛教中，生前预修斋与水陆斋、灵山斋并称三大斋礼，但一直以来就有批评称，与其他斋礼相比，生前预修斋的研究情况不尽如人意。从近些年来相关研究来看，成清焕（音）、郑承硕（音）的《生前预修斋的教义渊源》（《韩国佛教学》97，2021）从教义层面探讨了印度佛教的传统，成清焕、《生前预修斋象征性的印度渊源》（《净土学研究》34，2020），其中，从印度人的视角探讨了中国道教之中的“前生孽债”的概念。关于生前预修斋的历史研究，有李宗秀（音）《朝鲜时代生前预修斋的举行与意义》（《佛教学研究》61，2019），论证了生前预修斋最早举行的时间为朝鲜时代。韩相吉（音）《朝鲜时代生前预修斋研究》（《历史民俗学》49，2015）探讨了朝鲜时代礼仪的历史意义。成清焕（音），《曹溪寺生前预修斋的历史与意义》（《韩国净土学会》23，2015），围绕曹溪寺，探讨了预修斋的变迁过程与意义。从文化视角展开的研究有吴景厚（音）《生前预修斋的宗教文化基础》（《韩国思想与文化》90，2017），具美来（音）《近现代生前预修斋的传承情况》（《佛教学报》73，2015），李成云（音），《韩国佛教生前预修斋的特点》（《净土学研究》23，2015），卢明日（音），《关于生前预修斋发展方向的建议》（《净土学研究》23，2015），以理论根据为基础，从信仰的角度所做的研究有韩泰植（宝光），《生前预修斋信仰研究》（《净土学研究》22，2014）等。

⁹ 关于生前预修斋的死亡教育方面的研究如下：具美来（音），《生前预修斋的宗教文化意义与地位》，《净土学研究》23，2015；李凡秀（音）《现代韩国社会的生死文化与佛教死亡教育的方案》，《禅文化研究》20，2016；姜敏硕（音），《预修斋的教育意义》，《韩国宗教学会》47，2015。

预修斋礼仪主要参考了《预修十王生七斋仪纂要》（1576年广兴寺开版本）与奉恩寺作为仪式集使用的松光寺版（1574）等。¹⁰

2. 生前预修斋的构成与意义

在中文里，“斋”一般指房间、学舍、居室等空间，或是用作“戒洁”之意，代表着洁净。“斋”的繁体字“齋”，里面含有“示”字，意味着向神祭祀，所以“斋”主要用于与宗教仪式相关的地方。

“戒洁”的意思就是静心、洁心，同时身体也要保持整洁。为仪式做准备、参与仪式的过程里，斋主或是活动的相关人员必须节制饮食、房事等，心灵、行动必须谨慎。但是自从佛教传入以来，“斋”又有了更广泛的含义，具体如下：¹¹

① 斋有“布萨”之意，即“uposadha”，指清净的饮食。它既指禁食五辛菜或不洁之肉，也与过午不食等禁食要求有关。所以，持“八关斋戒”时本应该禁食，此时如果吃了食物就叫做“破斋”。

② 指饭食。

③ 指素食。

④ 法会仪式

⑤ 八关斋戒

综上所述，自佛教传入中土以后，中文里“斋”的意思便与法会、斋供仪式、食物等有关。而在韩国，“布萨”可以指守戒、持戒等伦理实践，无论出家人还是在家出家人，在持斋的时候都必须禁食，在家出家人为僧人供养。¹²

从“生前预修斋”里的“预修”一词我们可以知道，“生前预修斋”是在生前提前举行的仪式。关于这一仪式，有两种不同的定义，有的人把它定义为“自行礼仪”¹³，这是相对于“荐度斋”来说的，因为荐度斋是在人去世以后，由别人给举行的，属于“他行礼仪”，而生前预修斋的主体是本人；而有的人又把它称为“他行礼仪”，因为这种礼仪是专门在寺院举办的。¹⁴但是，在《地藏菩萨本愿经》里提到功德的时候曾经使用过“自修”¹⁵这一词语，笔者认为可以重新将其定义为“自修他行”。

举行生前预修斋的时候强调斋主的主动参与，但是从中国编纂的《佛说预修十王生七经》（简称《十王经》）来看，生前预修斋是由生前举行的生七斋和死后为亡者举行的七七斋构成的。对于预修斋的功德，经文中的表述如下：

“若有善男子善女人。比丘比丘尼。优婆塞优婆夷。预修生七斋者。每月二时。供养三宝。祈设十王。修名纳状。奏上六曹。善业童子。奏上天曹地府官等。记在名案。身到之日。便得配生快乐之处。

¹⁰ 松广寺版的资料请参考成清焕，《生前预修斋》，首尔市文化本部历史文化财科，2021，pp. 226-295中收录的内容。

¹¹ 侯冲，《中国佛教仪式研究》，上海古籍出版社，2018，pp. 18-20。

¹² 成清焕（音），《韩国佛教礼仪的印度渊源与意义》，《印度哲学》54，2018，p. 79。

¹³ 具美来（音），《生前预修斋的宗教文化意义与地位》，p. 50。

¹⁴ 洪允植（音），《生前预修斋的传统与构成》，生前预修斋保存会，《生前预修斋研究》，2017，p. 12。

¹⁵ 《地藏菩萨本愿经》大正藏13，784b。“未来现在善男女等，闻健自修，分分已获。”

不住中阴四十九日。不待男女追救。”¹⁶

“慈孝男女。修斋造福。荐拔亡人。报生养之恩。七七修斋造像。以报父母。令得生天。”¹⁷

从上文的内容来看,“生七斋”是生前预修,而“七七斋”则是死后由子女等亲人进行,祈祷亡者往生。守生七斋者,即便不举行七七斋,也可以凭其功德重生在安乐之所。

《佛说灌顶随愿往生十方净土经》就对举行生七斋之后,又做了七七斋的情况进行了说明。

“若在世时应当受持如是章句。斋戒一心为过命者。七日七夜受持八禁长斋菜食。礼敬十方诸佛世尊。当发大誓愿我获得僧那僧涅。诸众生辈使向无上正真大道。”¹⁸

首先来看生前预修斋的设行,首先设上坛、中坛、下坛等三坛,各坛又分别由三坛组成。上上坛供奉三神佛坛,即毗卢遮那佛、卢舍那佛、释迦牟尼佛,上中坛供奉地藏菩萨、无毒鬼王、道明尊者,上下坛供梵天、帝释天王、四天王。中上坛供奉冥府十王,中中坛供奉夏判官等,中下坛供奉十王眷属。下坛设有曹官坛、使者坛、马厩坛。¹⁹在上、中、下坛供奉的这些佛、菩萨与僧众,按照斋的程序,分别具有不同的作用与目的。

《通叙因由篇》里说明了设斋仪的原因:“(某道某州某里)居住斋者(某人伏为)现增福寿当生净刹之愿”²⁰,明确指出生前预修斋的目的是祈愿现世的福德与来生的极乐往生。

在预修斋里,供奉冥府十王与僧众的中坛仪式是时间最长的。在斋仪中会召请掌管地狱的酆都大帝、判官、鬼王等,从这一点我们可以知道,生前预修斋与道教世界观有着密切的关系。道教的预修斋“预修黄籙斋”曾出现在宋末元初编纂的《灵宝领教济度金书》里,其中《召请库司判官篇》里的“緘合疏”仪式(召请库司的判官,偿还前生所欠下的“寿生钱”的仪式)到了后世衍生成了一种混合的形态。²¹

在供养了掌管冥府仓库的库司坛以后,接着就要向灵驾施食,向其供奉饮食,然后进行佛法问答。关于在预修斋里召请亡者的问题,不同的研究者有不同的意见。有意见认为,在召请亡者以后,预修斋的重点放在向亡者供养的话,那么生前预修斋的根本目的,也就是偿还前生之债的目的就会弱化。²²也有的意见认为,在忏悔所造之业、为自己祈福的仪式上,同时召请祖先与孤魂是很自然的。²³

奉恩寺所使用的礼仪集即《生前豫修十王生七斋仪纂文》里制定了预修斋的标准,有净三业真言、戒度涂掌真言、三昧耶戒真言等,《严净八方篇》里既有忏悔的偈颂,同时也有燃臂仪式。

¹⁶ 《佛说预修十王生七经》卍续藏1, 408b。

¹⁷ 《佛说预修十王生七经》卍续藏1, 408b。

¹⁸ 《佛说灌顶随愿往生十方净土经》大正藏21, 531c。

¹⁹ 《预修十王生七斋仪纂要》韩佛全11, 440b。“一三身佛为上坛,二自地藏至无毒为中坛,三帝释四天王为下坛,此三皆为证明坛也。次以十王为上坛,自夏判官至灵祇等为中坛,其余为下坛也”。

²⁰ 《预修十王生七斋仪纂要》韩佛全11, 427c。

²¹ 金成顺(音),《中国道教预修斋的教义与礼仪结构》,《东亚佛教文化》44, 2020, p. 516。

²² 惠日明照,《对生前预修斋发展方向的建议》,《净土学研究》23, 2015, pp. 80-81。

²³ 具美来(音),《生前预修斋的宗教文化意义与地位》, pp. 66-67。

“我昔所造诸恶业皆由无始贪瞋痴从身口意之所生一切我今皆忏悔。”²⁴

忏悔可以清净罪过与烦恼，也是大乘菩萨的本源²⁵、完成佛道的前提。关于戒与忏悔的关系，我们可以在整个修行体系内探讨。²⁶在预修斋里首先设置了戒与忏悔的内容，这意味着生前预修斋的实施是通过修行实现的。这一仪式既是一场在道场举行的佛事，也是实现众生救济的法会，这一点在生前预修斋的举行过程里有很好的体现。

“详夫圣坛既启佛事方陈”²⁷

“观音请：南无一心奉请千手千眼大悲观音自在菩萨摩訶萨唯愿不违本誓哀悯有情降临道场加持咒水。”²⁸

有批评者认为，生前预修斋是一种买卖免罪符的行为²⁹，因为它是在用钱洗刷今生的罪孽。但是这种仪式并不限于个人，通过这种仪式，个人可以与众生一同受到教导，并通过忏悔省察自身的生活，称得上是一种法筵。

在佛教里，积德行善可以让人死后升天或者得到好的果报，这一内容在许多经典里都出现过，但是它最终的目的则在于让人实践佛法，通过修行获得领悟。

《杂宝藏经》里指出，供养父母、供养圣贤能使人登天，更快体会到涅槃的愉悦。³⁰《杂宝藏经》的《八天次第问法缘》里有这样一段内容：有八位天神积德行善得到了天神的躯体，但是他们内心依然烦忧，所以他们便来拜访佛陀询问缘由。他们分别表示对父母、老师、出家人和婆罗门，心怀忠孝，但是不能怀有恭敬之心，或即便有恭敬之心，却不能为他们施設床坐和敷具，或即便能为他们施設床坐和敷具，却不能为他们安排饮食，或即便能为他们安排饮食，却不能听闻佛法，或即便能听闻佛法，却不能明白其中的含义，或即便能听明白其中的含义，却不能依法修行。最后，对于那位没有忧愁烦恼的天神，佛陀指出这是因为各种事情他都做到了，因这份因缘而得到了上天的果报，从而享受到了内心的快乐。³¹

从这段内容来看，仅凭供养等仪式是不能达到涅槃这种终极幸福的，只有尽心尽力依照佛法修行才能真正实现涅槃，所以《生前十王斋疏》里也指出，与其求取死后的功德，不如在活着的时候皈依佛祖修行，这才是更佳的选择。³²

3. 生前预修斋的修行

²⁴ 成清焕（音），《生前预修斋》，p. 232。

²⁵ 李光潜（音），《佛教忏悔思想史》，首尔，悟里出版社，2006。p. 54。

²⁶ 梁晶淵，《宗喀巴忏悔思想考察》，《韩国禅学》23，2009，p. 615。

²⁷ 《预修十王生七斋仪纂要》（韩佛全11，428a）。

²⁸ 成清焕（音），《生前预修斋》，p. 232。

²⁹ 20世纪90年代初生前预修斋曾被《联合新闻》等部分媒体称为“免罪符活动”，相关内容，请参考以下论文，成清焕（音），《奉恩寺生》，《净土学研究》30，2018，pp. 242-244。

³⁰ 《杂宝藏经》大正藏4，452。b。“何等二法，能使于人疾得人天，至涅槃乐？佛言：一者供养父母，二者供养贤圣。”

³¹ 《杂宝藏经》大正藏4，466a-b。

³² 《月渚堂大师集（下）》（韩佛全9，p. 105a），“命必有终与其死后拔济之无人难也德必巨量曷若生前归敬之有佛易乎”。

生前预修斋的特点是提前修行即“预修”或者“逆修”。“逆修”这一术语第一次被提及是在《灌顶随愿往生十方净土经》（简称《十方净土经》）里。因为在《十王经》里并没有单独对逆修做出阐释，所以正如伍小劫的研究里³³所关注的那样，我们需要通过《十方净土经》探讨其根据。《十方净土经》有云：

“娑婆世界人多贪浊。信向者少习邪者多。不信正法不能专一。心乱无志实无差别。令诸众生专心有在。是故赞叹彼国土耳。诸往生者悉随彼愿无不获果。”³⁴

当众生一心向净土便可以往生，但当一个人心怀贪欲与邪念的时候是很难完全心向净土的。故而当他想生于净土的时候，必须首先有自觉，以忏悔为前提。在这里，人们需要先了解自己的状况，并且努力弥补自己与所希望、渴求的理想之间的差距。要把对自己的省察付诸实践，反省如何才能实践理想的净土、抵达终极完成阶段的问题。完成与眼前之间的乖离应该通过忏悔与实践的功德去填满。

净土的念佛分为用心念佛即“心念”与用口念佛“口念”，但是在各种仪式里各种形态的声音逐渐都被称为“念佛”，所以预修斋仪式上的念佛也可以视为一种修行的形态。³⁵

《十方净土经》里根据修行的内容，把修行分为四种类型。第一种是在生前守生七斋，死后也举行斋供仪式的人，这份功德可以让亡者往生或是重新出生于人世。佛陀与普光菩萨就相应的问题进行问答时，佛陀的回答如下：

“若人临终未终之日。当为烧香然灯续明。于塔寺中表刹之上。悬命过幡转读尊经竟三七日……愿亡者神使生十方无量刹土。承此功德必得往生。”³⁶

第二种便是到临终时才皈依三宝、忏悔。

“若人在世不归三宝不行法戒。若其命终应堕三涂受苦痛。其人临终方欲精诚归命三宝。受行法戒悔过罪衅。发露忏悔改更修善。临寿终时闻说经法。善师化导得闻法音。欲终之日生是善心得解脱不……若有男子善女人等。临终之时得生此心。无不解脱众苦者也……缘此福故不堕恶道解脱厄难。随心所愿皆得往生。”³⁷

文中指出，在第二种类型里，虽然众生是到了临终时才皈依，忏悔罪过，但是依然可以凭借此心与功德随心所愿得往生。但需要注意的一点是这里是有有一个前提条件的，即需要修善行，听法经或老师的教导，引发善心。

第三种类型是亡者生前诽谤佛法、不行道德，但其眷属为亡者祈祷死后的往生：

“又有众生不信三宝不行法戒。或时生信或时诽谤……父母兄弟及诸亲族。为其修福为得福不……为此人修福七分之中为获一也。何故尔乎。缘其前世不信道德。故使福德七分获一。若以亡者严身之具。堂宇室宅园林浴池以施三宝。此福最多

³³ 伍小劫，《何谓“逆修”？》，《华东师范大学学报（哲学社会科学版）》，2016。

³⁴ 《灌顶随愿往生十方净土经》大正藏21，529c。

³⁵ 李宗秀（音），《朝鲜时代生前预修斋的的实施与意义》，p. 66。

³⁶ 《灌顶随愿往生十方净土经》大正藏21，529c。

³⁷ 《灌顶随愿往生十方净土经》大正藏21，530a。

功德力强。可得拔彼地狱之殃。以是因缘便得解脱。忧苦之患长得度脱。往生十方诸佛净土。”³⁸

第三种类型，如果眷属为亡者举行往生的斋仪，那么亡者便可以获得七分之一的功德。这与第一种类型即生前就守生七斋，或第二种类型临终才忏悔、寻求往生的情况都不同，只适用于眷属为亡者举行斋仪的情况。在斋仪中，眷属通过布施亡者的财物，为亡者积累了往生净土的功德。

第四种类型是悉听佛法的教导，并且付诸实践的情况。

“若四辈男女善解法戒。知身如幻精勤修习行菩提道。未终之时逆修三七。然灯续明悬缙旛盖。请召众僧转读尊经。修诸福业得福多不。佛言普广其福无量不可度量。随心所愿获其果实。”³⁹

第四种类型的特点是了解佛法，行菩提道，生前修三七斋。

但是请十方僧持斋戒时，需要注意的一点是不可以分修行或持戒的高下。

“若四辈男女。若行斋戒心当存想。请十方僧。不择善恶持戒毁戒高下之行。到诸塔寺请僧之时。僧次供养无别异想。其福最多无量无边。若值罗汉四道果人及大心者。缘此功德受福无穷。一闻说法可得至道无上涅槃。”⁴⁰

《梵网经》中把“别请僧”的行为定为四十八轻戒之一，原文如下：

“今欲次第请者，即得十方贤圣僧。而世人别请五百罗汉菩萨僧，不如僧次一凡夫僧。若别请僧者，是外道法。七佛无别请法，不顺孝道。若故别请僧者，犯轻垢罪。”⁴¹

在举行斋仪的时候，如果别请功德较高的修行者，那么其心里就有了善恶或者对修行程度的分别，这种分别之心反而会成为心的障碍。在召请十方僧人的时候，可以请德行高的修行者，这样的过程里就可以获得无量功德。

行《十方净土经》的前提条件有十二种，即智慧、戒、禅定、忍辱、布施、持斋、对塔和尊长的尊重、菩萨道、苦行、利他、正直的生活，同时应具备以下平等的心态。

“行此经时不择富贵豪乐之人。贫苦求者等心看之无有异想。是为十二正化之事。”⁴²

这里需要我们关注的是在举行斋仪、布施的时候，如果是在家出家人，布施时不应对出家者的修行高下有分别之心，而出家人也不应该因众生的地位或状况而产生分别之心。这是因为只有对一切法没有分别之心，才能远离诸戏论，明白一切法无自性，这时才会对众生起慈悲想。⁴³

³⁸ 《灌顶随愿往生十方净土经》大正藏21，530a。

³⁹ 《灌顶随愿往生十方净土经》大正藏21，530a。

⁴⁰ 《灌顶随愿往生十方净土经》大正藏21，530a18。

⁴¹ 《梵网经》大正藏24，1007a。

⁴² 《灌顶随愿往生十方净土经》大正藏21，532. a。

⁴³ 《大宝积经》大正藏11，22c，“于一切法勿生分别，离诸戏论，了一切法无有自性，而于众生起慈悲想。”

4. 生前预修斋上寿生钱的意义

《佛说寿生经》里称，在出生为人之前，人们必须在冥府借钱，而人们必须在世间把这些钱都还清。

“有十二相属。南瞻部洲生下为人。先于冥司下。各借寿生钱。有注命官祇揖人道。见今库藏空闲。催南瞻部洲众生交纳寿生钱……七七已前。早烧取寿生经。救度三世父母七代先亡。九族冤魂。皆得生天。”⁴⁴

从前文的内容来看，人在出生之前会用性命借钱，所以人在出生的时候就已经负债了，生前预修斋就是一种在生前提前还债的行为。

生前预修斋里与寿生钱相关的仪式设在下坛，在这里库司的作用体现得非常明显。在“召请库司”的部分对召请库司判官的原因有如下说明：

“恭惟库司判官灵机不测妙慧难思上奉冥界之钱财下昭人间之寿生出内取与不遗毫发由是脩诸功德严列冥钱至心恳意以伸供养伏愿各运懃忻之意咸赴法筵之坛。”⁴⁵

“人是背负着阴间的债务而出生的”，关于这一说法我们可以通过下面的故事有更具体地了解。这个故事流传于全南的德津桥。

昔日灵岩地区有位贪婪的县令，阳寿未尽，却仍然被抓到了阴间。他恳求阎王把他送回人间，许诺从今以后多做善事，阎王答应了。可是，他的阴间仓库空荡荡的，不能向带他到阳间的阴间使者支付辛苦费。他的仓库旁边是德津的仓库，里面堆满了财宝。他决定从德津的阴间仓库借300石大米，并承诺将在阳间还清这笔债。归来以后，县令便决定向德津还债。刚开始的时候德津谢绝了县令，后来便把这笔钱收下了，并用这笔钱在溪边搭建了一座桥，人们称之为德津桥，以表彰他的善举。⁴⁶

庆北安东地区流传的燕尾寺传说，讲述的也是在阴间借了别人仓库里的财物重返阳间的故事。

从前，在如今的燕尾寺前，有个叫“燕儿”的姑娘在酒馆工作，住在附近的富家子弟爱慕她，最后因相思病去世。阎王说他阳寿未尽，想让他再回去。正在他要走出阴间大门的时候，他才发现自己的仓库里空空如也，而旁边燕儿的仓库里却装满了财物，他借了燕儿的大米，才得以回到人间。燕儿用他偿还的钱修了一座寺庙，后来那座寺庙就被称为燕尾寺。⁴⁷

⁴⁴ 《佛说寿生经》已续藏1，414c。

⁴⁵ 《预修十王生七斋仪纂要》（韩佛全11，435a）。

⁴⁶ 崔云植（音），《阴间财物借用传说研究》，《韩国民俗学报》11，2000，p. 113。

⁴⁷ 崔云植（音），《阴间财物借用传说研究》，pp. 115-116。

除了上面这两个故事以外，高敞郡“降仙桥”的故事，以及“从阴间重返阳间后改过自新的铁公鸡”⁴⁸的故事内容也都很类似。⁴⁹

上面这些故事都讲述了一些阳寿未尽就来到阴间的人后来重新回归阳间的经历，这成为他们反省人间生活的契机。要想重回人间，就必须向阴间使者或看门人支付相应的费用，所以必须要花他们在阴间仓库里的钱。而仓库里钱的多寡取决于他们在世上的善举的多寡。他们回到人世后所偿还的钱，再次被用于做佛事，或是积德行善为别人而花。这些故事告诉我们，要想在来生得到好的果报或重生为人，就必须有功德，而今生中的财物则应该用于布施的方便。值得注意的是，报答功德的行为都是在经历死亡之后发生的。这里面包含着两重意义，第一，要重生为人，就需要功德；第二，生而为人，当然要过这种生活。

一般认为，冥府的仓库与寿生钱，这些内容都是与道教有关的，但是人在出生时就已经负债的认识在印度人的思维方式里也有所体现。有研究发现，⁵⁰人在出生的时候不仅会对神欠债，还会对有情欠债，出生以后这些债就变成了他们必须遵守的义务，甚至被强调成一种伦理性的行为。《摩罗衍那（Mahābhārata）》里有云：“望向天界的人应当祭祀”，指的便是偿还过去的债务，是实现对天界的渴望与宗教完成的一种义务性行为。

与寿生钱有关的仪式在宋代已经流传颇广，南宋的王日休（？-1173年）就对当时流行的寄库与寿生钱仪式表现出了相当批判的态度。

“予遍览藏经，即无阴府寄库之说。奉劝世人，以寄库所费，请僧为西方之供；一心西方，则必得往生。若不为此，而为阴府寄库，则是志在阴府，死必入阴府矣。譬如有人，不为君子之行以交结贤人君子，乃寄钱于司理院狱子处，待其下狱，用钱免罪，岂不谬哉。”⁵¹

王日休认为，把寄库与寿生钱烧掉等死后使用的做法根本就没有任何佛教理论依据，所以他对此持批判态度，并提出了一个根本性的问题，即斋仪的意义是否是为了往生。再者，考虑到斋仪是请僧人做法会的一种宗教活动，所以我们有必要重新回想一下举行斋仪原本的目的，这种认识在倡导人间佛教的印光的批判中也有所体现。

寄库，是愿死后做鬼，预先置办做鬼的用途。既有愿做鬼的心，便难往生。如其未作，则勿作。如其已作，当禀明于佛，弟子某，惟求往生，前所作寄库之冥资，通以赈济孤魂，方可不为往生之障。⁵²

印光相当于提出了一个问题，即预修斋的重点应该放在哪里？在生活的过程里寻找意义的意志涌现于生活之中⁵³，对于人类存在的疑问又揭示出了追求生活意义的答案。⁵⁴正如意义治疗（Logotherapy）的行动纲领所指出的：“你要记住，现在你正要做的事情是你在第一次人生里已经做错过的”⁵⁵，如果你要重新过现在的生活，那么你就要对现在的行为与选

⁴⁸ 金永振（音），《韩国口碑文化大系3-4》，韩国精神文化研究院，1984，pp. 252-254。

⁴⁹ 李宗秀（音），《朝鲜时代生前预修斋的的实施与意义》，p. 63。

⁵⁰ 成清焕（音），《生前预修斋象征性的印度渊源》，pp. 413~418

⁵¹ 《龙舒增广净土文》，大正藏47，265b。

⁵² 印光大师，《印光法师文钞10》〈一函遍复〉，1932。

<http://www.haihui.org.tw/data/57/index.asp?t1=0&t2=7&t3=9>

⁵³ 维克多·E·弗兰克尔，李诗亨（音）译，《在死亡的收容所》，青雅出版社，2005，p. 168。

⁵⁴ 梁贞妍（音），《早期经典里禅宗的意义》，pp. 41-42。

⁵⁵ 维克多·E·弗兰克尔，李诗亨（音）译，《在死亡的收容所》，p. 182。

择负责，在这世间寻找生活的意义。⁵⁶

5. 就此做结：作为死亡准备教育的生前预修斋

生前预修斋是这样的一种生死仪式：活着的人和亡者通过礼仪的形式，共存于同一场所，让参与者体验到自我死亡。在生前预修斋，死后世界是现实世界的一种投射，而现实世界则体现出了众生在世间的功德。在举行斋仪时，从忏悔为始，然后是对佛祖、菩萨的供养，以及与寿生钱相关的仪式，在这个过程里，人们对死亡的认识会逐渐加深。⁵⁷在这样的过程里，死亡只是一种途径仪式，通过此生的积德行善，为来生做准备，消解对死后世界的恐惧。同时，本人会以斋主的身分直接参与到斋仪之中，减少对死亡的焦虑，体验死亡与生活的关系，从而对自我的生活做出反省。⁵⁸从这一点来说，人们可以通过斋仪的举行理解死亡，并为当前的生活赋予新的意义，所以从死亡教育的视角来看，探讨生前预修斋⁵⁹是一项非常有意义的工作。

傅伟勋（1933年-1996年）用现代生死学的理论框架构建了台湾生死学的体系，笔者认为有必要他的观点来分析一下这个问题。他通过包含人生观的哲学理论，以及包含宗教性的观点，提出了现代生死学的原则。他认为，只有承认现代生死学超越世俗的宗教性或高度的精神性，才可能确立正确的生死观，实现生活的价值意义。受过生死学训练的人，必须对生死有信念，对各种宗教的教理怀有开放的多元性。他还提出，虽然他不排除死后世界，但是受过生死学训练的人，必须以实证的态度，培养人们在眼前生活里对生死的智慧，并帮助人们建立这种智慧与信念。他认为，对于“应该什么时候死？”的疑问，可以有两种看法，视角一，它是一个实存的问题；视角二，这个问题应该以生死观为基础展开探讨。⁶⁰

傅伟勋提出了现代生死学的原则，指出接受了“生死学训练”的人应该具有的态度或价值观，但是并没有具体提出教育的内容。关于这一点，我们可以参考在美国生死学相关课程与教育现场使用最多的教材之一，即《*Death and Dying, Life and Living*》。现代生死学把重点放在了对个人死亡的认识与对死亡的理解，以及包括家人在内的活着的人的应对与处理。从这一视角出发，这本书里提出了如下六点教育目标。⁶¹

首先，更了解自己，让生活更加丰富多彩。

第二，提供临终、葬礼、追悼等相关信息，帮助学员实现与社会的人格交流。

第三，帮助学员做好准备，让学员履行其作为社会一分子所应该发挥的作用。

第四，帮助学员在个人死亡、临终关怀、遗属咨询等问题上发挥自己的作用。

第五，提高学员就个人死亡有关问题进行有效沟通的能力。

第六，帮助各年龄段的人应对在人生发展过程里与死亡有关的议题。

生前预修斋之所以能与这种死亡教育联系起来讨论，是因为当生者、家人、亡者等全部参与共同体仪式的时候，可以

⁵⁶ 前揭书，pp. 182-183。

⁵⁷ 李凡秀，《佛教预修斋与死亡教育》，《净土学研究》11，2008，pp. 371~379。

⁵⁸ 姜敏硕（音），《预修斋的教育意义》，《宗教教育学研究》47，2015，pp. 46-48。

⁵⁹ 洪泰韩（音），《佛教礼仪的民俗理解》，民俗院，2016，pp. 103-105。

⁶⁰ 相关内容参照傅伟勋，《死亡的尊严与生命的尊严》，北京大学出版社，2006，pp. 127-131。

⁶¹ Corr, C. A. & Corr, D. M., *Death and Dying, Life and Living* (7th ed.), Belmont, CA: Wadsworth, Cengage Learning, 2013, pp. 11-13.

更好地体验和反省如何接受和应对死亡的问题。

从傅伟勋和死亡教育所提出的教育目标的内容来看，对死亡的理解应从宗教性和高度精神性的视角出发，并把死亡与寻找个人生活意义的态度联系起来。通过对死后世界的理解、死亡和离别的经验，我们会认识到人类仅仅是一种有限的存在。人们会想起，作为一个人，我们本身就是以共同体成员的身份存在的，是与别人紧密联系在一起。只有接受死亡，才能超越对肉体痛苦的恐惧，从灵性的角度看待死亡。⁶²在日常生活中与死亡相关的学习之所以重要，是因为它让人们反省生活的质量和生活的意义，确认这两者的重要性。⁶³

那么生前预修斋是如何以人们对死亡的理解为基础，对人们当前的人生态度进行教育的呢？我们可以通过2015年曹溪寺的生前预修斋仪式这一具体事例进行了解。

从当时仪式的过程来看，初斋的佛法问答是以布施为主题的，二斋的佛法问答则是以持戒为主题的。忍辱、精进、禅定、智慧依次是接下来的几次斋仪的主题，然后是与寿生钱相关的有“圣钱仪”、“择钱仪式”，最后以回向收尾。⁶⁴这一过程告诉我们，生前预修斋的本质并非只是向阴间还债的仪式，而是一种法会。在生前预修斋，债务无论是过去行为的结果，还是把将来的行为正当化，⁶⁵这都是一种伦理的实践与义务，所以人们应当把生前预修斋与对眼前生活方向的省察联系起来。生前预修斋既然是在佛教的框架内实施的，那么它在“预修道场建立”时要背诵“净三业真言”、“戒度涂掌真言”、“三昧耶戒真言”也就是可以理解的了，所以说生前预修斋就是希望本人死后往生极乐的一种信仰形态⁶⁶。

生前预修斋虽然是由专业的僧侣主持的，但是在其过程里，斋主与其他参与者的参与也都是积极主动的，他们会通过生前预修斋省察自我的死亡与生活，而这样的过程是基于自我修行这一态度展开的。我们之所以要从死亡准备教育的视角去关注生前预修斋，是因为它为人们提供了一个良好的契机，让人们通过共同体体验到了在日常生活里无法经历的自我死亡，让人们对死亡有所认识，重新设定眼前生活的方向。

以净土为例，在佛教传统里，道德的宗教行为的实践之所以能与天庭的概念联系起来，是因为有“忏悔”这一前提条件的存在，只有自觉忏悔这有可能往生净土。在这里，人们需要了解自身的情况，反省目前的自我与理想的自我之间的差距，并想办法弥补这种差距。对眼前自我的反省，需要了解理想的净土或极乐这一宗教完成的终极形态与现实的乖离，并想办法去弥补这种乖离，重新设定方向。从自我努力的视角来看，这就是忏悔、实践。因此，生前预修斋是一种主导性的修行，人们去理解死后世界，并不是要回避死后世界，而是通过忏悔，重新寻找眼前生活的意义。

⁶² 舍温·B·纽兰，明熙真译，《人们如何迎接死亡》，世宗书籍，2003，p. 345。

⁶³ Corr, C. A. & Corr, D. M., *Death and Dying, Life and Living* (7th ed.), p. 14.

⁶⁴ 僧范，《生前预修斋研究》，云住寺，2020，p. 128。

⁶⁵ 成清焕（音），《生前预修斋象征性的印度渊源》，pp. 413-414。

⁶⁶ 韩太植（音）（宝光禅师），《生前预修斋的信仰研究》，p. 43。

생전예수재의 생사학적 의미

-생전장례와 죽음준비교육의 관점에서-

양정연
한림대 교수

1. 논의제기

2000년대 들어서면서 일본에서는 자신의 죽음을 준비하는 ‘슈카츠’[終活]가 죽음교육과 함께 사회적으로 확산되기 시작했다. 『週刊朝日』(2009년)에서 ‘나의 장례식, 자신의 묘’라는 주제로 연재가 되면서 이러한 활동이 주목을 받게 되었지만, 이미 죽음을 학문적으로 연구하는 사생학(死生學)¹의 성과도 학계뿐만 아니라 사회에도 소개되고 있었다. 1993년 이후로 데켄(Alfons Deeken, 1932~2020)과 함께 ‘삶과 죽음을 생각하는 모임’이 일반시민을 대상으로 죽음교육을 시작하면서, 슈카츠 활동은 하나의 사회현상으로 전개되기 시작하였다.

『終活の教科書』(辰巳出版, 2013)나 『ひとり終活-不安が消える万全の備え』(小学館, 2016) 등 관련 도서들이 발간되었고, 죽음과 임종을 주제로 하는 영화 <Good & Bye(おくりびと)>(2008)와 다큐멘터리 영화인 <Ending Note>(2011)도 사회적으로 큰 호응을 받았다. 죽음과 임종 과정을 주제로 한 작품들에서 표현된 가족 간의 마음과 모습은 죽음을 어떻게 이해하고 맞이할 것인가 하는 죽음준비교육의 구체적인 내용이기도 하였다.

죽음준비에 대한 인식이 확산되면서 자신의 장례식을 생전에 거행하려는 움직임이 주목을 받고 있다. 2018년 5월에 세상을 떠난, 일본의 고마츠 전 회장인 안자키 사토류(安崎暁)는 말기암 판정을 받게 되자, ‘감사의 마음을 전하는 모임’의 형태로 생전고별식을 마련하였다.²

...저는 남은 시간 동안 삶의 질(Quality of Life)을 우선시하고, 어느 정도의 연명 효과는 있겠지만, 부작용이 있을 수 있는 방사선이나 항암제 치료는 받지 않기로 했습니다...[그동안] 모든 분에게 공적으로나 사적으로 많은 신세를 졌습니다. 진심으로 감사드립니다. 은퇴 후에도 여생을 함께 즐겁게 지낼 수 있도록 해주신 많은 분에게 깊은 감사를 드립니다.

¹ 한국과 중국, 타이완에서는 Thanatology를 포함한 죽음과 삶에 대한 연구를 생사학이라는 용어로 표현하지만 일본에서는 사생학이라는 용어를 사용한다.

² 관련내용은 <日本経済新聞>, 2017.11.20 사회면 광고(35면) 참조.

그는 생전장례식이 끝난 뒤 열린 기자회견에서 “남은 시간을 충실하게 보내고, ‘인생이 재밌었다’고 생각하면서 관에 들어가고 싶다.”³는 말로 자신의 마음을 표현하기도 하였다.

국내에서도 죽음준비에 대한 인식이 확산되면서 생전장례가 죽음과 관련된 교육 활동의 하나로 관심을 받고 있다. 전립선암 말기 판정을 받은 어느 환자가 임종 전에 사람들과 이별의 인사를 나누는 자리를 마련하고 싶다는 뜻을 병원 측에 전하면서 사전장례식이 병원에서 이뤄지기도 하였다.⁴

자신이 살아있을 때 원하는 형태로 장례식을 준비하거나 거행하는 것을 슈카츠에서는 ‘자신다운’ 죽음의 표현이라고 설명하고 있다. 그리고 이러한 죽음의 처리 방식과 형식에 대한 선택이 강조되면서 관련 업계에서는 이벤트적인 활동으로 거행하거나 상업적으로 이용하고 있는 점도 사실이다.

그런데, 생사학에서는 죽음의 영역에서 논의되는 ‘자신다운’에 대해 그 처리에 대한 선택이라기보다 죽음의 무의미한 연장을 논의하는 과정에서 이 문제를 다룬다. 즉, 생명의 연장이라는 것이 의학적 기술을 통한 수명의 양적 연장으로만 이뤄지는 것에 대한 성찰로 이뤄지는 것이다. 죽음은 마지막 성장의 과정이라는 인식이 생사학의 기본 입장이라는 점⁵에서 장례는 떠나는 자와 남은 자 모두에게 죽음을 납득하고 수용할 수 있는 공동의 장이어야 한다. 여기에서는 사랑하는 사람들과의 마지막 교류가 이뤄진다. 서로의 위로가 오가는 정서적인 교류와 함께 망자와 살아남은 자 사이에 영적 교류가 이뤄진다. 죽음 이후의 세계가 두려움이 아니라 하나의 새로운 희망으로 제시될 수 있어야 한다.⁶ 이와 같이 장례는 우리가 이 세상에서 살았고 다음 세상으로 떠나는 통과 의례의 표현으로서 죽은 문화가 아닌 살아있는 문화이어야 하는 것이다.⁷

생전에 미리 자신의 장례를 치르는 생전예수재에 대한 최근의 연구는 두 방향에서 이뤄지고 있다. 그동안 수륙재나 영산재 등에 비해 상대적으로 부족하였던 생전예수재의 연원이나 역사, 문화적 관점에서 연구가 이뤄지고 있고,⁸ 죽음준비와 관련된 교육의 관점에서도 연구가 이뤄지고 있다.⁹ 생

³ “末期がん、元気なうちに「感謝の会」 元ユマツ社長の安崎さん” <日本経済新聞>, 2017.12.11; ‘元ユマツ社長安崎さんが死去 生前葬で話題に’ <日本経済新聞>, 2018.5.31.

⁴ “어느 말기 암환자의 생전 장례식” <조선일보> 2018.8.15. (2021.06.21. 접속)
https://www.chosun.com/site/data/html_dir/2018/08/15/2018081500111.html

⁵ 양정연, 「현대 생사학을 위한 불교 생사관의 제언」, 『종교교육학연구』 64-1, 2020, p.218 참조.

⁶ 엘리자베스 뷔블러 로스, 최준식 역, 『사후생』, 대화문화아카데미, 2003, pp. 16~19. 뷔블러 로스는 죽음의 경험이 탄생의 경험과 같다고 말한다. 죽음을 또 다른 삶의로의 전환이라는 관점을 통해 죽음은 고통이나 두려움의 경험이 아니라는 입장이며, 따라서 죽음을 알아야 한다고 말한다. 이러한 입장은 현대 생사학의 중요한 방향성을 제시하는 것이기도 하다.

⁷ ひろさちや, 『終活なんておやめなさい』, 青春出版社, 2014, p. 154.

⁸ 한국불교에서 생전예수재는 수륙재, 영산재와 함께 3대재의로 거행되고 있지만 다른 재의식에 비해 연구가 미흡했다는 지적이 계속 있었다. 최근에 이뤄진 관련 연구를 중심으로 살펴보면, 생전예수재의 연원과 교의와 관련해서는 성창환·정승석, 「생전예수재의 교의적 연원」(『한국불교학』 97, 2021)은 교의적 측면에서 인도불교의 전통까지 검토하였고, 성창환, 「생전예수재 상징성의 인도적 연원」(『정토학연구』 34, 2020)은 대부분 중국의 도교와 연계짓는 ‘전생의 빛’ 개념을 인도인의 사유에서 검토하고 있다. 생전예수재의 역사적 연구로는 이종수, 「조선시대 생전예수재의 설행과 의미」(『불교학연구』 61, 2019)가 설행 시기를 조선시대로 논증하고 있고, 한상길, 「조선시대 생전예수재 연구」(『역사민속학』 49, 2015)는 조선시대에 설행된 의례의 역사적 의미를 검토하였다. 성창환, 「조계사 생전예수재의 역사와 의의」(『한국정토학회』 23, 2015)는 조계사를 중심

전예수재는 의례를 통하여 죽음을 준비해야 하는 이유와 그에 대한 성찰을 가져올 수 있다는 점에서 의례적인 측면과 교육적인 측면을 갖는다. 생전예수재는 죽음 이후의 세계에 대한 체험과 함께 죽음을 통해 삶의 방향성과 의미를 성찰한다는 점에서 죽음교육이 이뤄지는 장으로서의 의미를 갖는다.

본 논문은 이런 점에서 생전예수재가 단순히 내생의 공덕을 위한 의식이 아니라 불도(佛道)의 가르침 실천이 요구되는 수행의 의례라는 점에서 죽음준비교육과 연계하여 검토하고자 한다. 본 논문에서 검토한 생전예수재의 의례는 『預修十王生七齋儀纂要』(1576년 廣興寺開板本)과 봉은사에서 의식집으로 사용하는 송광사판(1574)¹⁰을 주로 참고하였다.

2. 생전예수재의 구성과 의미

중국에서 ‘재’는 방이나 學舍, 거실 등 공간을 의미하거나 ‘戒潔’이란 의미로서 청결함을 뜻한다. 그런데, ‘齋’ 글자에 포함된 ‘示’는 신에게 제사를 지내는 의식을 뜻하기 때문에, ‘齋’는 종교의식과 관련하여 주로 사용되어왔다. ‘삼가고[戒] 청결하게[潔] 한다’는 것은 마음을 고요히 하고 청결하게 하며 몸을 가지런히 한다는 것을 의미한다. 의식을 준비하고 참여하는 과정에서 齋主나 행사 관계자는 음식을 절제하거나 부부관계를 하지 않는 등 마음과 행동을 조심한다. 그런데 불교가 전래되면서 ‘재’는 다음과 같이 더 넓은 의미를 포함하는 것으로 사용하게 되었다.¹¹

① 齋는 포살 즉, ‘upoṣadha’로서 정화된 음식을 의미한다. 이것은 오신채나 부정한 고기 등을 의미하기도 하지만 오후불식과 같이 금식과 관련되기도 한다. 八關齋戒에서 금식이 요구될 때 먹는 것을 ‘破齋’라고 하는 이유도 이러한 이유 때문이다.

② ‘飯食’이란 의미로 음식을 의미한다.

③ 素食, ④ 법회의식, ⑤ 팔관재계

이상과 같이 중국에서 ‘재’는 불교가 전래된 이후로 법회나 재공의식, 음식과 관련하여 사용되어왔다. 우리나라에서 포살은 계를 수지하고 지킨다는 윤리적 실천과 함께 출가자나 재가자 모두 재의

으로 예수재의 변천 과정과 의미를 중심으로 검토하였다. 문화적 관점에서는 오경후, 「생전예수재의 종교문화적 기초」(『한국사상과 문화』 90, 2017), 구미래, 「근현대 생전예수재의 전승 양상」(『불교학보』 73, 2015), 이성운, 「한국불교 생전예수재의 특성」(『정토학연구』 23, 2015), 노명일, 「생전예수재 발전방향에 대한 제언」(『정토학연구』 23, 2015) 등이 있고, 이론적 근거를 바탕으로 신앙의 관점에서 연구한 한태식(보광), 「생전예수재 신앙 연구」(『정토학연구』 22, 2014)의 연구가 있다.

⁹ 죽음교육으로서의 생전예수재에 대한 연구는 다음과 같다. 구미래, 「생전예수재의 종교문화적 의미와 위상」, 『정토학연구』 23, 2015; 이범수, 「현대 한국사회의 생사문화와 불교적 죽음교육 방안」, 『선문화연구』 20, 2016; 강민석, 「예수재(豫修齋)의 교육적 의미」, 『한국종교학학회』 47, 2015.

¹⁰ 송광사판 자료는 성창환, 『생전예수재』, 서울시 문화본부 역사문화재과, 2021, pp. 226~295에 수록된 내용을 참고하였음.

¹¹ 侯冲, 『中國佛教儀式研究』, 上海古籍出版社, 2018, pp. 18~20 참조.

기간에 음식을 실천하고 재가자가 승려에게 공양하는 의미로 사용하고 있다.¹²

생전예수재는 ‘預修’라는 말에서 알 수 있듯이, 생전에 미리 의식을 거행하는 것을 말한다. 죽었을 때 남이 거행해주는 천도재가 타행의 의례라면, 예수재는 의례 주체가 자신이라는 점에서 ‘자행 의례’라고 하는 견해가 있고,¹³ 전문적으로 승가에서 이뤄지기 때문에 ‘타행 의례’라고 규정하기도 한다.¹⁴ 그런데, 『地藏菩薩本願經』에서 공덕을 말하면서 ‘自修’¹⁵라는 용어를 사용하고 있는 점을 고려하면, ‘自修他行’의 재의로 정의할 수 있을 것이다.

생전예수재에서 재주의 주체적인 참여가 강조되기는 하지만, 중국 찬술의 『佛說預修十王生七經』(약칭 『시왕경』)을 보면, 생전예수재는 생전에 이뤄지는 生七齋와 사후 망자를 위한 七七齋가 함께 이뤄진다. 경에서는 다음과 같이 예수재의 공덕에 대해 말한다.

예수생칠재를 하려는 자는 매달마다 두 번, 초하루와 보름에 삼보에 공양하고, 시왕단에 이름을 써넣고서 육조에 고하면, 선업동자는 천조지부관 등에게 알려 저승의 명부에 기록한다. 이러한 공덕으로 죽은 뒤에 즐겁고 안락한 곳에 태어난다. 중음에 49일 동안 머물지 않으며 권속의 왕생기도를 기다리지 않아도 된다.¹⁶

자애롭고 효도하는 남녀 불자들은 재를 닦고 복덕을 지어 돌아가신 분을 위해 천도해드리고, 낳고 길러주신 은혜에 보답하고자 칠칠재를 올리며, 시왕상을 조성하여 부모에게 보답하여 생천하도록 한다.¹⁷

위 내용을 보면, 생칠재의 경우는 생전에 미리 하고[預修], 칠칠재는 사후에 자녀 등 친족 등이 왕생을 기원하며 행하는 것으로 설명하고 있으며, 생칠재를 한 자의 경우는 굳이 칠칠재가 이뤄지지 않아도 그 공덕으로 안락한 곳에 태어난다고 되어 있다.

『佛說灌頂隨願往生十方淨土經』에서도 다음과 같이 생칠재와 칠칠재가 함께 이뤄지는 것으로 설명한다.

살아 있을 적에 반드시 이 같은 문구를 마음에 새기고, 죽은 사람을 위해서 일심으로 재계하라. 7일 낮밤 동안에 팔계를 수지하고 채식하며 장재하고 시방의 모든 불세존께 예경하라. 그리고 ‘제가 서원

¹² 성청환, 「한국불교 의례의 인도적 연원의 의의」, 『인도철학』 54, 2018, p. 79.

¹³ 구미례, 「생전예수재의 종교문화적 의미와 위상」, p. 50

¹⁴ 홍운식, 「생전예수재의 전통과 구성」, 생전예수재보존회, 『생전예수재 연구』 2017, p. 12.

¹⁵ 『地藏菩薩本願經』 大正藏 13, 784b. “未來現在善男女等, 聞健自修, 分分已獲.”

¹⁶ 『佛說預修十王生七經』 已續藏1, 408b. “若有善男子善女人, 比丘比丘尼, 優婆塞優婆夷, 預修生七齋者, 每月二時, 供養三寶, 祈設十王, 修名納狀, 奏上六曹, 善業童子, 奏上天曹地府官等, 記在名案, 身到之日, 便得配生快樂之處, 不住中陰四十九日, 不待男女追救.”

¹⁷ 『佛說預修十王生七經』 已續藏1, 408b. “慈孝男女, 修齋造福, 薦拔亡人, 報生養之恩, 七七修齋造像, 以報父母, 令得生天.”

하오니, 모든 중생들을 무상정진대도로 향하도록 하겠습니다'라고 대서원을 내야 한다.¹⁸

생전예수재의 설행을 보면, 먼저 설단은 상, 중, 하단으로 구성되며, 각 단은 다시 3개의 단으로 구성된다. 상단에는 삼신의 불단 즉, 비로자나불, 노사나불, 석가모니불을 상상단에 모시고, 지장보살과 무독귀왕, 도명존자를 상단의 중단에, 범천, 제석천왕, 사천왕을 상하단에 모신다. 중단의 상단에는 명부시왕을 모시고, 중중단은 하판관, 지등관, 중하단에는 시왕의 권속을 모신다. 그리고 하단에는 조관단, 사자단, 마구단이 별치단으로 설치된다.¹⁹ 이들 상,중,하단에 모신 불보살과 성중은 재의 절차에 따라 특정한 역할과 목적을 갖고 이뤄진다.

재의를 베푸는 이유를 알려주는 ‘通叙因由篇’에서는 “[어느 곳에 거주하는 누가] 공손히 엎드려 현세에 복과 수명을 더하고, 다음 생에는 청정한 국토에 나기를 원하옵니다.”²⁰라고 하여, 생전예수재가 현생의 복덕과 내생의 극락왕생을 기원하기 위한 것임을 분명히 밝힌다.

冥府의 시왕과 여러 성중을 모시는 중단에서의 의식은 예수재에서 가장 길게 진행된다. 지옥을 관장한다는 酆都大帝와 判官, 鬼王 등을 재의에 청하는 것에서 알 수 있듯이, 생전예수재는 도교의 세계관과 밀접한 관계가 있다. 도교의 예수재인 預修黃籙齋가 송말·원초에 편찬된 『靈寶領教濟度金書』에 보이고, 예수재의 ‘召請庫司判官篇’에서 고사의 판관들을 청하여 전생의 빚진 수생전을 갚는 緘合疏 의식도 후대로 가면서 서로 혼합된 형태를 보여준다.²¹

명부의 창고를 관리하는 庫司壇에 공양을 올린 뒤에 이어서 靈駕에게 음식과 법문을 베푸는 施食이 이뤄진다. 예수재에서 망자를 청하는 것에 대해서는 연구자마다 이견을 보이고 있다. 망자를 청함으로써 예수재의 무게 중심이 망자에 대해 공양을 베푸는 것에 초점이 맞춰지게 되면, 전생의 빚을 갚기 위한 생전예수재의 근본 목적이 약화될 수 있다는 의견²²도 있지만, 업을 참회하고 자신의 복을 기원하는 의례에서 조상과 일체의 고혼을 위한 의례가 함께 이뤄지는 것이 자연스럽다는 견해도 있다.²³

봉은사에서 사용하는 의례집인 『生前豫修十王生七齋儀纂文』에는 예수재 도량이 건립되면서 淨三業眞言과 戒度塗掌眞言, 三昧耶戒眞言이 이뤄지고, ‘嚴淨八方篇’에서 참회의 계송과 함께 燃臂 의식이 이뤄진다.

18 『佛說灌頂願往生十方淨土經』大正藏 21, 531c. “若在世時應當受持如是章句。齋戒一心為過命者。七日七夜受持八禁長齋菜食。禮敬十方諸佛世尊。當發大誓願我獲得僧那僧涅。諸眾生輩使向無上正真大道。”

19 『預修十王生七齋儀纂要』韓佛全 11, 440b. “一三身佛為上壇 二自地藏至無毒為中壇 三帝釋四天王為下壇 此三皆為證明壇也 次以十王為上壇 自夏判官至靈祇等為中壇 其餘為下壇也” 참조.

20 『預修十王生七齋儀纂要』韓佛全 11, 427c. “(某道某州某里)居住齋者(某人伏為)現增福壽 當生淨利之願”

21 김성순, 「중국 도교 예수재의 교의와 의례 구조」, 『동아시아불교문화』 44, 2020, p.516 참조.

22 해일명조, 「생전예수재 발전방향에 대한 제언」, 『정토학연구』 23, 2015, pp. 80-81.

23 구미례, 「생전예수재의 종교문화적 의미와 위상」, pp. 66~67,

제가 과거에 지은 모든 악업은 무시이래로 탐진치로 말미암아 몸과 입과 마음을 따라 생겨난 것이니,
이제 이 모든 것을 저는 참회합니다.²⁴

참회는 죄와 번뇌를 청정하게 하며, 대승보살의 본원²⁵으로 설명되고 불도를 완성시키기 위한 전제이기 때문에, 계와 참회의 관계는 전체적인 수행의 체계에서 검토될 수 있다.²⁶ 예수재에서 먼저 계와 참회의 내용이 설해진다는 것은 생전예수재의 설행이 수행으로 이뤄진다는 것을 의미한다. 이 의례가 도량에서 이뤄지는 佛事이며 중생구제의 가르침이 이뤄지는 법회의 자리라는 사실은 생전에 수재의 진행 과정에서도 잘 나타난다.

원만하게 성스러운 단을 이미 설치하고 불사를 베풀려고 하며...²⁷

일심으로 천수천안 대자대비하신 관세음자재보살마하살님께 귀의하며 청합니다.
바라옵건대, 중생을 불쌍히 여긴다는 본래의 서원을 어기지 마시고, 이 도량에 강림하여 감로수의 주문을 가지하소서.²⁸

생전예수재에 대해서는 금생의 죄를 돈으로 면죄 받는 면죄부 매매행위²⁹라는 비판이 제기되기도 한다. 그러나 이 의례는 개인에 한정되지 않고 모든 중생이 함께 하는 가르침이 이뤄지는 자리이며 참회를 통해 자신의 삶을 성찰하는 法筵이다.

불교에서 공덕을 쌓아 천상세계나 좋은 과보를 받는다는 내용은 여러 경전에서 보이는 내용이지만, 궁극적으로 지향하는 내용은 불법을 실천하라는 수행으로서의 가르침이다.

『雜寶藏經』에서는 부모를 공양하고 성현을 공양함으로써 천상세계에 태어나거나 열반의 즐거움에 빨리 이를 수 있다고 말한다.³⁰ 경의 ‘八天次第問法緣’ 내용에서는 여덟 천신이 공덕을 쌓아 천신의 몸을 받았지만 여전히 마음이 괴롭다고 부처님을 방문하여 묻는다. 그들은 각각 부모, 스승, 사문, 바라문 등에게 효도하고 충성하였으나 공경하는 마음을 내지 못했다는 점, 공경의 마음을 내었더라도 침구의 보시를 하지 못했다는 점, 침구의 보시를 하였더라도 음식을 보시하지 못했다는 점, 법을 듣지 못했다는 점, 그 뜻을 이해하지 못했다는 점, 마지막으로 가르침에 따라 수행하지 못했다는 점

²⁴ 성창환, 『생전예수재』, p.232 “我昔所造諸惡業 皆由無始貪瞋癡 從身口意之所生 一切我今皆懺悔.”

²⁵ 李光濬, 『佛敎의 懺悔思想史』, 서울: 우리출판사, 2006. p.54 참조.

²⁶ 양정연, 「종가빠의 참회사상 고찰」, 『한국선학』 23, 2009, p. 615.

²⁷ 『預修十王生七齋儀纂要』(한불전11, 428a, “詳夫聖壇既啓 佛事方陳”

²⁸ 성창환, 『생전예수재』, p. 232 “觀音講: 南無一心奉請 千手千眼 大慈大悲 觀世音自在菩薩摩訶薩 唯願 不違本誓 哀憫有情 降臨道場 加持呪水.”

²⁹ 1990년대 초, 생전예수재가 <연합신문> 등 일부 언론에 면죄부' 행사로 소개된 내용에 대해서는 다음 논문 참조바람. 성창환, 「봉은사 생전예수재의 위상과 의의」, 『정토학연구』 30, 2018, pp. 242~244.

³⁰ 『雜寶藏經』大正藏4, 452.b. “何等二法, 能使於人疾得人天, 至涅槃樂? 佛言: 一者供養父母, 二者供養賢聖.”

을 이유로 든다. 붓다는 아무런 근심이나 괴로움이 없다고 하는 마지막 천신에 대해, 이 모든 것을 다했기 때문에 그 인연으로 하늘의 과보를 받아 즐거움을 얻을 수 있게 되었다고 말한다.³¹

이 내용에 따르면, 공양 등의 의식만으로는 열반이라는 궁극적인 행복에 이르지 못하며 온전히 마음을 다하여 법에 따라 실천할 때라야 비로소 가능하게 된다. 따라서 『生前十王齋疏』에서도, 사후에 공덕을 구하는 것보다 살아 있을 때 부처님에게 귀의하여 수행하는 것이 더 좋다고 말하는 것이다.³²

3. 생전예수재에서의 수행

생전예수재에서 보이는 특징은 미리 수행한다는 예수 또는 ‘逆修’개념이다. 역수라는 용어는 『灌頂隨願往生十方淨土經』(약칭 『시방정토경』)에서 먼저 언급되는 내용이다. 『시왕경』에서는 역수에 대해서 별도로 설명하고 있지 않기 때문에, 伍小劼의 연구에서도 주목하고 있듯이³³ 『시방정토경』을 통해 그 근거를 검토할 필요가 있다. 경에서는 다음과 같이 말한다.

사바세계의 사람들은 탐욕이 많아 탁하기에 믿음으로 향하는 사람이 적고 샷된 것을 익히는 사람이 많다. 정법을 믿지 않기에 일심으로 전념할 수 없고, 마음이 어지럽고 뜻이 없는데, 진실로는 [모든 정토에] 차별이 없다. 모든 중생이 마음을 전념하도록 하는 데 뜻이 있어서 [아미타정토를 찬탄하는 것]이다. 그러므로 저 국토를 찬탄했을 뿐이다. 왕생하려는 사람들은 그들의 원대로 과(果)를 얻지 못할 일이 없다.³⁴

중생은 정토를 일심으로 염원할 때 왕생할 수 있지만, 탐욕과 샷된 마음 때문에 온전하게 정토를 염원하는 마음을 내기가 어렵다. 따라서 정토에 태어나기 위해서는 자신에 대한 자각이 있어야 하고 참회가 전제되어야 한다. 여기에는 자신의 상황을 아는 것이 필요하며 자신이 염원하고 희구하는 이상과의 차이를 채우고자 하는 노력이 요구된다. 자신에 대한 성찰은 이상적인 정토나 궁극적인 완성의 단계를 어떻게 실천해나갈 것인가 하는 실천으로 이어져야 한다. 그 완성의 과정을 현재와의 괴리 가운데서 채우려고 하는 노력이 참회와 실천을 통해 공덕으로 채워지는 것이다.

정토에서 염불은 부처님을 마음으로 부르는 心念과 입으로 부르는 稱念으로 나뉘지만, 점차 의

³¹ 『雜寶藏經』 大正藏4, 466a~b.

³² 『月渚堂大師集(下)』 韓佛全 9, p.105a, “命必有終與其死後拔濟之無人難也 德必巨量 曷若生前歸敬之有佛易乎”.

³³ 伍小劼, 「何謂“逆修”?」, 『華東師範大學學報(哲學社會科學版)』, 2016.

³⁴ 『灌頂隨願往生十方淨土經』 大正藏21, 529c. “娑婆世界人多貪濁 信向者少習邪者多. 不信正法不能專一. 心亂無志實無差別. 令諸眾生專心有在. 是故讚歎彼國土耳. 諸往生者悉隨彼願無不獲果.”

식에서 다양한 형태의 소리를 염불이라고 칭하게 되었다는 점에서, 예수재에서 이뤄지는 의식 역시 염불을 통한 수행의 형태라고 볼 수 있다.³⁵

『시방정토경』에서는 수행의 내용에 따라 네 유형으로 구분할 수 있다. 1유형은 생전에 생칠재를 올리고 사후에도 재공의식이 이뤄지는 경우로서, 그 공덕으로 망자는 왕생하거나 인간 세계에 다시 태어나게 된다. 붓다는 보광보살과의 문답을 통해 다음과 같이 답한다.

“만일 사람이 임종 과정에 있고 아직 죽지 않았다면, 그를 위하여 향을 사르고 등을 계속 밝혀라. 탑사 안에 있는 표찰 위에 명과번을 달고, 마음을 전환하여 경을 21일이 될 때까지 계속하여 독송하라....망자의 신이 시방의 한량없는 찰토에 태어나기를 원하면, 이 공덕으로 인해서 반드시 왕생하게 된다.”³⁶

2유형의 경우는 임종에 이르러 삼보에 귀의하고 참회하는 경우이다.

“만일 사람이 세상에서 삼보께 귀의하지 않고 법계를 행하지 않았다면, 죽었을 때 삼악도에 떨어져 여러 고통을 받을 것입니다. 그 사람이 임종할 때가 되어, 비로소 정성으로 삼보께 귀의하고자 하고, 법계를 받아 죄와 허물을 참회하고 뉘우치며 마음을 내어 선한 수행을 하였다면, 그리고 임종 때 경을 듣고 가르침을 듣고, 선지식의 지도를 받아 법음을 들었다면, 임종하는 날 선한 마음이 생겨나 해탈할 수 있겠습니까?”

“만일 선남자와 선여인 등이 임종할 때 이러한 마음이 생겼다면, 온갖 고통에서 해탈하지 못할 일이 없다...이 복의 덕분으로 惡道에 떨어지지 않고 액난에서 벗어나며 원하는 대로 모두 왕생하게 된다.”³⁷

2유형의 중생은 임종에 이르러서 비로소 귀의하고 죄를 참회하게 되지만, 그 마음과 공덕만으로도 원하는 곳에 태어날 수 있다고 말한다. 그런데, 여기에서 주목할 점은 참회하여 선한 수행을 해야 하고, 경의 가르침을 듣거나 스승의 교화를 받아 가르침을 듣고 “좋은 마음[善心]”을 일으켜야 한다는 전제가 있다.

3유형의 경우는 망자 자신은 생전에 불법을 비방하고 도덕을 실행하지 않았지만, 그 권속이 망자를 위하여 사후에 왕생을 기원하는 경우이다.

³⁵ 이종수, 「조선시대 생전예수재의 실행과 의미」, p. 66

³⁶ 『灌頂隨願往生十方淨土經』大正藏21, 529c. “若人臨終未終之日。當為燒香然燈續明。於塔寺中表刹之上。懸命過幡轉讀尊經竟三七日。...願亡者神使生十方無量刹土。承此功德必得往生。”

³⁷ 『灌頂隨願往生十方淨土經』大正藏21, 530a. “若人在世不歸三寶不行法戒。若其命終應墮三塗受諸苦痛。其人臨終方欲精誠歸命三寶。受行法戒悔過罪業。發露懺謝改更修善。臨壽終時聞說經法。善師化導得聞法音。欲終之日生是善心得解脫不。...若有男子善女人等。臨終之時得生此心。無不解脫眾苦者也。...緣此福故不墮惡道解脫厄難。隨心所願皆得往生。”

“또 어떤 중생이 삼보를 믿지 않고 법계를 행하지 않고, 어떤 때는 믿음을 내다가 어떤 때는 비방합니다...부모나 형제, 친족들이 그를 위하여 복을 닦는다면 복을 얻을 수 있겠습니까?”

“이 사람을 위해서 복을 닦으면, 7분의 1을 얻게 된다. 왜냐하면, 전생에 복을 닦는 공덕을 믿지 않았기 때문이니, 그 때문에 복덕의 7분의 1만 얻게 되는 것이다. 만일 망자의 몸을 치장했던 장신구와 堂宇, 室宅, 園林, 浴池로써 삼보에 보시하면, 이 복이 가장 많고 공덕의 힘이 강하여 저 지옥의 재앙과 화에서 건져낼 수 있다. 이러한 인연으로 곧 해탈을 얻어 근심과 고통의 재난에서 영원히 벗어나고 시방의 모든 불정토에 왕생한다.”³⁸

3유형의 경우는 권속이 망자를 위해 왕생을 위한 재의를 거행하면 그 공덕의 1/7을 얻게 된다고 말한다. 이것은 생전에 삼칠재를 올리거나 임종에 이르러서라도 참회와 왕생을 구하는 앞의 다른 유형들과 달리, 권속이 망자를 위한 재의가 이뤄지는 경우에만 해당된다. 그리고 그 재의는 망자의 재물을 보시함으로써 가능하게 되고 정토에 왕생할 수 있는 공덕도 쌓이게 된다.

4유형은 불법의 가르침을 알고 실천으로 행하는 경우이다.

“만일 사부대중의 남녀가 법계를 잘 요해하고, 몸이 헛깨비와 같다는 것을 알고서 열심히 수행하고 보리도를 수습하고, 아직 임종하지 않은 때 삼칠재를 수행하면서 등을 계속 밝히고 깃발과 일산을 세우고 많은 스님을 청하여 불경을 계속 독송하며 모든 복업을 닦는다면, 얻는 복이 많습니까?”

“그 복은 한량없으니, 이루 다 헤아릴 수 없다. 원하는 대로 그 복덕의 과실을 다 얻을 것이다.”³⁹

여기에서는 법을 알고 보리도를 행하며 생전에 삼칠재를 올리는 것이 특징이다.

그런데, 재계를 행하기 위해 시방의 스님들을 청할 때, 주의해야 하는 점은 수행의 정도나 계의 수지 정도 등을 가려서는 안 된다는 것이다.

사부대중의 남녀가 齋戒를 행할 때는 마음에 유의해야 하는 점이 있다. 시방의 스님을 청할 때는 선악이나 지계의 여부, 수행의 높고 낮음을 가리지 말아야 하며, 모든 塔寺에 가서 스님을 청할 때에는 승차(僧次)대로 공양하며 구별하여 차이를 두는 생각을 해서는 안 된다. 그러면 그 복이 가장 많아 무량하고 끝이 없을 것이다. 만일 아라한이나 四道果人, 大心者를 만난다면, 그 공덕으로 받는 복이 무궁할 것이니 한번 법을 들으면 무상열반(無上涅槃)의 도에 이르게 될 것이다.⁴⁰

³⁸ 『灌頂隨願往生十方淨土經』大正藏21, 530a. “又有眾生不信三寶不行法戒。或時生信或時誹謗。...父母兄弟及諸親族。為其修福為得福不。...為此人修福七分之中為獲一也。何故爾乎。緣其前世不信道德。故使福德七分獲一。若以亡者嚴身之具。堂宇室宅園林浴池以施三寶。此福最多功德力強。可得拔彼地獄之殃。以是因緣使得解脫。憂苦之患長得度脫。往生十方諸佛淨土。”

³⁹ 『灌頂隨願往生十方淨土經』大正藏21, 530a. “若四輩男女善解法戒。知身如幻精勤修習行苦提道。未終之時逆修三七。然燈續明懸繡幡蓋。請召眾僧轉讀尊經。修諸福業得福多不。佛言普廣其福無量不可度量。隨心所願獲其果實。”

⁴⁰ 『灌頂隨願往生十方淨土經』大正藏21, 530a18. “若四輩男女。若行齋戒心當存想。請十方僧。不擇善惡持戒毀戒高下之行。到諸塔寺請僧之時。僧次供養無別異想。其福最多無量無邊。若值羅漢四道果人及大心者。緣此功德受福無窮。一聞說法可得至道無上涅槃。

『梵網經』에서는 별도로 승려를 청하는 것을 48경계의 하나로 규정하여 다음과 같이 금지하고 있다.

세상 사람들이 별도로 오백나한 보살승을 청하는 것은 승차대로 평범한 스님들을 청하는 것만 같지 못할 것이다. 별도로 청하는 것은 외도의 법이[며]....경범죄를 범하는 것이다.⁴¹

재의를 거행할 때, 별도로 공덕이 높은 수행자를 청하고자 하는 마음에는 선악이나 수행의 정도 등에 대한 분별이 있는 것이고, 이러한 분별의 마음은 오히려 마음의 장애로 작용하게 된다. 시방의 스님들을 청하는 가운데 덕이 높은 수행자를 청할 수 있고 그러한 가운데 무량한 공덕도 얻을 수 있게 되는 것이다.

『시방정토경』에서는 이 경전을 수지하는 전제조건으로 12가지, 즉 지혜, 계, 선정, 인욕, 보시, 정진, 탑과 존장에 대한 존중, 보살도, 고행, 이타, 바른 생활과 함께 다음과 같은 평등한 마음을 지녀야 한다고 말한다.

이 경의 내용을 행할 때, 사람이 부유한가 높은 신분인가 귀인인가 좋아하는가를 가리지 않고 가난하고 고통을 받는 사람이라도 구하는 자에게는 평등한 마음으로 보고 다르다는 생각을 하지 않는다. 이것이 바르게 중생을 교화하는 12가지이다.⁴²

여기에서 주목할 점은 재의식을 행하고 보시를 할 때, 재가자의 경우 출가자의 수행 정도 등에 분별하는 마음을 두지 않고 보시하듯이, 출가자도 중생의 지위나 상황에 따라 분별하는 마음을 갖지 말아야 한다는 것이다. 왜냐하면, 일체의 법에 분별하는 마음이 없어야 희론을 떠나게 되고 일체의 법이 무자성하다는 것을 알게 되기 때문에, 이때 중생에 대해 자비의 생각도 생겨날 수 있기 때문이다.⁴³

4. 생전예수재에서의 수생전 의미

『佛說壽生經』에서는 인간으로 태어나기 위해서 명부에서 돈을 빌려야만 가능하고 이승에서 인

⁴¹ 『梵網經』大正藏 24, 1007a. “今欲次第請者，即得十方賢聖僧。而世人別請五百羅漢菩薩僧，不如僧次一凡夫僧。若別請僧者，是外道法。七佛無別請法，不順孝道。若故別請僧者，犯輕垢罪。”

⁴² 『灌頂陀願往生十方淨土經』大正藏21, 532.a. “行此經時不擇富貴豪樂之人。貧苦求者等心看之無有異想。是為十二正化之事。”

⁴³ 『大寶積經』大正藏 11, 22c. “於一切法勿生分別，離諸戲論，了一切法無有自性，而於眾生起慈悲想。”

간은 그 빛을 모두 갚아야만 하는 것으로 설명된다.

열두 띠에 따라 남섬부주에 태어난 사람은 누구나 먼저 명부에서 수생전을 빌리고, 생명을 담당한 관리하는 인간들을 모아놓고, 저승의 창고가 비어있는 것을 보고서 남섬부주 중생에게 수생전을 납부할 것을 재촉한다...칠칠일 이전에 수생경을 미리 불살라 바치면, 삼세의 부모와 7대의 조상, 9족의 친족 원혼들이 모두 천상에 태어나게 된다.⁴⁴

이상의 내용을 보면, 생명줄로 돈을 빌려서 인간으로 태어나기 때문에, 인간으로 태어난 존재는 이미 빛을 진 상태가 된다. 그 부채를 생전에 미리 갚는 의식이 생전예수재이다.

생전예수재에서 수생전과 관련된 의식은 庫官의 역할이 두드러지게 나타나는 하단에서 이뤄진다. 고사의 판관들을 초청하는 이유는 ‘소청고사’(召請庫司)에서 다음과 같이 설명된다.

삼가 생각해보니, 고사 판관들의 영험한 힘을 헤아릴 수 없고, 오묘한 지혜 또한 생각하기 어렵습니다. 위로는 명부 세계의 돈과 재물을 바치고 아래로는 인간의 수명을 분명히 하면서 내주고 받아들이는 일에 털끝만큼도 빠뜨리는 일이 없습니다. 이런 까닭에 귀한 음식을 준비하고 명부의 돈을 엄밀하게 진열하고 지극히 간절한 마음과 뜻으로 공양을 올립니다. 바라옵건대, 모두 기쁜 마음을 내어 법연의 단상에 오르소서.⁴⁵

그런데, 이승에 태어난 인간이 저승의 빛을 진 채로 태어난다고 하는 이야기는 우리 설화를 통해 더 구체적으로 이해할 수 있을 것이다.

전남 덕진교에 전해져오는 이야기를 살펴보자.

옛날 영암 지역에 탐욕스러운 원님이 있었는데, 수명이 다하지 않았는데도 저승에 잡혀갔다. 그가 염라대왕에게 이승으로 다시 보내주면 착한 일을 많이 하겠다고 간청하지 염라대왕은 허락하였다. 그런데, 그의 저승 창고는 텅 비어있어서 이승으로 길을 안내해줄 저승사자에게 수고비를 줄 수 없었다. 그런데 옆의 덕진의 창고는 재물이 가득하였다. 그는 덕진의 저승 창고에서 쌀 300석을 빌려 이승에서 그 빛을 갚기로 하였다. 이승으로 돌아온 원님은 덕진에게 그 빛을 갚고자 하였다. 처음에는 사양하다가 돈을 받은 덕진은 그 돈으로 개울가에 다리를 놓았다. 사람들은 그의 착한 행실을 기려 덕진교라고 불렀다.⁴⁶

⁴⁴ 『佛說壽生經』 己續藏1, 414c. “有十二相屬 南瞻部洲生下為人。先於冥司下。各借壽生錢。有注命官祇揖人道。見今庫藏空閒。催南瞻部洲眾生交納壽生錢。...七七已前。早燒取壽生經。救度三世父母七代先亡。九族冤魂。皆得生天。”

⁴⁵ 『預修十王生七齋儀纂要』, 『韓佛全』11, 435a, “恭惟庫司判官 靈機不測 妙慧難思 上奉冥界之錢財 下昭人間之壽生 出內取與 不遺毫髮 由是脩諸珍饌 嚴列冥錢 至心思意 以伸供養 伏願各運懽忻之意 咸赴法筵之壇。”

⁴⁶ 최운식, 「저승 재물 차용 설화 연구」, 『한국민속학보』 11, 2000, p. 113 참조.

경북 안동 지역에서 전해져오는 연미사 전설도 저승에서 다른 사람의 공간에 있는 재물을 빌려 다시 인간 세계로 돌아오는 내용이다.

옛날에 지금의 연미사 앞에 ‘연이’라는 처녀가 주막에서 일하고 있었는데, 근처에 사는 부자집 아들이 그녀를 사모하다가 상사병으로 죽었다. 염라대왕은 그가 아직 때가 아니라고 하고, 그를 다시 보내려고 하였다. 그가 저승문을 나서려고 하는데, 자신의 창고에는 텅 비어있고 옆의 연이의 창고에는 재물이 가득하였다. 그는 쌀을 빌려 인간 세계로 돌아올 수 있었다. 연이는 그가 갚은 돈으로 절을 지었고 후에 그 절은 연미사라 불리게 되었다.⁴⁷

이 두 이야기 외에도 고창군의 ‘강선교’에 관한 이야기나 ‘저승을 갔다 와서 마음 고친 구두쇠’⁴⁸의 이야기도 비슷한 내용이다.⁴⁹

위의 이야기를 보면, 때가 아닌데 저승으로 갔고 인간 세계로 다시 돌아온다는 것은 이승에서 어떤 삶을 살아야 할 것인가 하는 성찰의 계기로 작용한다. 이승으로 다시 오려면 저승과 이승의 사자나 문지기에게 그 비용을 지불해야 하고, 그 비용은 저승의 창고에 있는 돈을 써야만 가능하게 된다. 그리고 그 창고에 재물을 모으는 일은 이승에서 선한 일을 어느 만큼 했는가에 따라 달라지게 된다. 그들이 이승으로 돌아와 갚은 돈은 다시 불사를 행하거나 다른 사람들을 위한 일에 쓰이고 공덕을 짓는 것으로 된다. 이야기의 내용들은 내생에서 좋은 과보를 받거나 인간으로 다시 태어나기 위해서는 공덕이 있어야 한다는 것과 현생에서의 재물은 보시를 위한 방편으로 쓰여야 한다는 것을 일깨워준다. 그리고 그 공덕을 갚는 행위는 죽음을 경험한 뒤에 이루어진다는 것에 주목할 필요가 있다. 여기에는 인간으로 태어나기 위해서는 공덕이 필요하다는 것과 함께 인간으로 태어났다면 당연히 그러한 삶을 살아야 한다는 의미가 내포되어 있다.

명부의 창고와 수생전의 내용이 도교와 관련된 내용으로 보통 논의되지만, 인간으로 태어난다는 것이 이미 빛을 지는 것이라는 인식은 인도의 사유방식에서도 보이는 점이다. 연구에 따르면,⁵⁰인간은 신뿐만 아니라 유정들에 대해 빛을 지고 태어나기 때문에, 그 빛은 인간으로 태어난 존재가 지켜야 하는 의무로 전환되고 이것은 윤리적인 행위로 강조된다. 『마하바라타(Mahābhārata)』에서는 ‘천계를 바라는 자는 제사를 지내야 한다’고 하여, 과거의 빛을 갚고 천계에 대한 열망과 종교적 완성이 실현하는 의무적 행위로서의 제의를 말한다.

수생전과 관련된 의식은 이미 宋代에 상당히 퍼져있었던 것으로 보인다. 남송대의 王日休(?~1173)는 당시 유행하던 기고와 수생전의 의식에 대해 상당히 비판적인 태도를 취하였다.

⁴⁷ 최운식, 「저승 재물 차용 설화 연구」, pp. 115~116 참조.

⁴⁸ 김영진, 『한국구비문학대계 3-4』, 한국정신문화연구원, 1984, pp. 252~254.

⁴⁹ 이종수, 「조선시대 생전예수재의 설행과 의미」, p. 63.

⁵⁰ 성창환, 「생전예수재 상징성의 인도적 연원」, pp. 413~418

내가 경전들을 살펴보니, 음부의 기고(저승의 창고에 돈을 저장)에 대한 설명은 없었다. 세상 사람들이 기고전을 태우는 비용을 스님들을 청해 서방정토에 왕생할 수 있도록 청하는 데 사용하기를 권한다. 일심으로 서방정토로 왕생할 것을 청하면, 필히 왕생할 수 있을 것이다. 이와 같이 하지 않고 음부의 기고를 위하는 것으로 한다면, 그것은 음부에 가고자 뜻을 두는 것이니, 죽은 뒤에 음부에 들어가는 것으로 될 것이다. 사람이 군자의 행위를 따라 현인과 군자와 사귀지 않고, 법을 집행하는 감옥 간수에게 돈을 보관한다. 범죄를 저질러 감옥에 들어가고서야 돈을 써서 죄를 면하자는 것이니, 얼마나 터무니없는 일인가?⁵¹

여기에서 지적된 내용을 보면, 기고와 수명전을 태워 사후에 사용한다는 행위에 대한 불교의 이론적 근거가 없다는 점에서 비판하고 재의의 의미가 왕생을 위한 것인가 하는 근본적인 물음을 제기하고 있다는 점이다. 더구나 재의가 스님을 청해 법회가 이뤄지는 종교 활동이라는 점을 고려한다면, 재의가 이뤄지는 본래의 목적을 다시 상기할 필요가 있다. 이러한 인식은 인간불교를 주창했던 印光의 비판에서도 나타난다.

기고는 사후에 귀신이 되기를 원하는 것이기 때문에, 귀신이 되는 일을 미리 마련하는 일이다. 이미 귀신이 되려는 마음이 있으니 왕생하기는 어렵다. 아직 하지 않았다면 하지 말아야 하고, 이미 했다면 부처님께 다음과 같이 아뢰어야 한다.

“제자 누구는 오직 왕생하기를 원합니다. 전에 행한 기고의 저승 창고의 재물은 모두 고향을 구제하는 데 사용되어야, 왕생하는 데 장애가 되지 않을 것입니다.”⁵²

인광의 지적은 예수재의 방점이 어디에 찍혀야 하는가에 대한 것이다. 삶의 과정에서 의미를 찾고자 하는 의지가 인간의 삶에서 근본적으로 우러나오는 것이라면,⁵³ 인간 존재에 대한 물음은 삶의 의미를 추구하는 것에 대한 답을 제시하는 것으로 이해될 수 있을 것이다.⁵⁴ 로고테라피(Logotherapy)의 행동강령인 “지금 당신이 하려고 하는 행동이 첫 번째 인생에서 이미 그릇되게 했던 바로 그 행동이라고 생각하라”⁵⁵는 말처럼, 현재의 삶을 내가 다시 살아가는 것이라면, 지금의 행

⁵¹ 『龍舒增廣淨土文』, 大正藏 47, 265b. “予遍覽藏經。即無陰府寄庫之說。奉勸世人。以寄庫所費請僧。為西方之供。一心西方。則必得往生。若不為此而為陰府寄庫。則是志在陰府。死必入陰府矣。譬如有人。不為君子之行以交結賢人君子。乃寄錢於司理院獄子處。待其下獄。則用錢免罪。豈不謬哉。”

⁵² 印光大師, 『印光法師文鈔 10』〈一函遍復〉, 1932.

<http://www.haihui.org.tw/data/57/index.asp?t1=0&t2=7&t3=9>

⁵³ 빅터 E. 프랭클, 이시형 역, 『죽음의 수용소에서』, 청아출판사, 2005, p. 168.

⁵⁴ 양정연, 「초기 경전에 나타난 선종의 의미」, pp. 41~42.

⁵⁵ 빅터 E. 프랭클, 이시형 역, 『죽음의 수용소에서』, p. 182.

동과 선택에 대한 책임을 져야 하고 삶의 의미는 이 세상에서 찾아야 하는 것이 된다.⁵⁶

5. 죽음준비교육으로서의 생전예수재 : 결론을 대신하며

생전예수재는 살아 있는 자와 망자가 의례 형식을 통하여 공동의 장에서 함께 하고 참여자가 자신의 죽음을 체험할 수 있는 생사의 의례이다. 생전예수재에서 사후 세계는 이승에서의 공덕으로 나타나는 현실 세계를 반영하는 세계로 나타난다. 재의는 참회를 시작으로 불보살에 대한 공양과 수생전의 관련 의례가 이뤄지고, 그 과정에서 죽음에 대한 인식이 점차 심화되어 간다.⁵⁷ 이러한 과정에서 죽음은 통과의례이며, 내생을 위한 공덕을 이승에서 쌓음으로써 죽음 이후의 세계에 대한 두려운 마음을 감소시킨다. 더구나 본인이 재주로 직접 참여하고 죽음에 대한 불안감을 감소시키고 죽음을 삶의 관계성에서 체험함으로써 자신의 삶에 대한 성찰을 하게 된다.⁵⁸ 이런 점에서 재의의 실행 과정을 통해 죽음을 이해하고 현재의 삶에 새로운 의미를 부여하는 생전예수재를 죽음에 대한 교육적 관점에서 검토하는 작업⁵⁹은 매우 의미있는 일이다.

현대생사학에 대한 이론적 틀은 타이완의 생사학 체계를 정립한 것으로 평가받는 푸웨이선(傅偉勳, 1933~1996)의 관점을 통해 검토할 필요가 있다. 그는 인생관을 포함한 철학적 이론과 종교성을 포함하는 관점에서 현대생사학의 원칙을 제안하고자 하였다. 그는 현대생사학이 세속을 넘어서는 종교성이나 고도의 정신성을 인정하고자 생사관의 정립과 삶의 의미에 대한 가치 실현이 가능하다고 보았다. 생사학의 훈련을 받은 사람은 생사에 대한 신념이 있어야 하고, 여러 종교나 교리에 대해 다원적인 개방성을 지닐 수 있도록 해야 한다고 보았다. 그리고 사후 세계에 대해 배제하지는 않지만, 실존적 태도를 지니고 현재의 삶에서 생사의 지혜를 배양할 수 있어야 하고, 그러한 지혜와 신념을 세울 수 있도록 도와줘야 한다는 점을 제시하였다. 그는 ‘언제 죽어야 하는가’하는 물음에 대해서도 실존의 문제라는 관점과 생사관을 바탕으로 검토되어야 하는 문제라고 보았다.⁶⁰

푸웨이선이 현대생사학의 원칙적 측면을 제시하면서 ‘생사학의 훈련’을 받은 사람이 지녀야 할 태도나 가치관을 언급하고는 있지만, 어떤 내용이 교육되어야 하는가 하는 점에 대해서는 구체적으로 제시하지 않았다. 이 점에 대해서는 미국의 생사학 관련 과정과 교육현장에서 가장 많이 사용되는 교재 가운데 하나인 *Death and Dying, Life and Living*를 통해 참고할 수 있겠다. 현대생사학에서 죽음교육은 개인의 죽음에 대한 인식과 죽음에 대한 이해, 그리고 가족을 포함하여 남겨진 사람

⁵⁶ 같은 책, pp. 182~183.

⁵⁷ 이범수, 「불교의 예수재와 죽음 교육」, 『정토학연구』 11, 2008, pp. 371~379 참조.

⁵⁸ 강민석, 「예수재의 교육적 의미」, 『종교교육학연구』 47, 2015, pp. 46~48 참조.

⁵⁹ 홍태한, 『불교의례의 민속적 이해』, 민속원, 2016, pp.103~105 참조.

⁶⁰ 관련 내용은 傅偉勳, 『死亡的尊嚴與 生命的尊嚴』, 北京大學出版社, 2006, pp. 127~131 참조.

들의 대응과 대처에 중점을 둔다. 이러한 관점에서 교육의 목표는 다음과 같이 6가지로 제시되고 있다.⁶¹

첫째, 자신을 더 잘 이해함으로써 삶이 더욱 풍부해지도록 한다.

둘째, 임종이나 장례, 추도 등과 관련된 정보를 제공함으로써 사회와 인격적인 교류가 이뤄질 수 있도록 돕는다.

셋째, 개인이 사회의 일원으로서 수행해야 할 역할을 준비하도록 돕는다.

넷째, 개인이 죽음, 임종 케어, 유가족 상담 등에 대해 그 역할을 수행할 수 있도록 돕는다.

다섯째, 개인이 죽음 관련 문제들에 대해 효과적으로 소통할 수 있도록 능력을 향상시킨다.

여섯째, 각 세대가 인생의 발전 과정에서 죽음과 관련된 논제들에 대해 대처할 수 있도록 돕는다.

생전예수재가 이와 같은 죽음교육과 연계되어 논의될 수 있는 이유는 산 자와 가족, 망자 등 모두가 공동체의 의식에 참여하면서, 죽음에 대해 어떻게 수용하고 대처해야 할 것인가 하는 문제에 대해 체험하고 성찰할 수 있기 때문이다.

푸웨이선과 죽음교육에서 제시하는 교육목표의 내용을 보면, 죽음에 대한 이해는 종교성과 고도의 정신성의 관점이 포함되고 이것이 개인의 삶의 의미를 찾는 태도로 연결되어야 한다. 사후 세계에 대한 이해와 죽음, 사별의 경험을 통해 우리는 인간이 유한한 존재이며 제한적인 존재임을 인식하게 된다. 인간으로 존재한다는 것 자체가 공동체의 구성원으로 존재하는 것이며 다른 사람과 연결되어 있다는 사실을 상기하게 된다. 죽음을 납득하고 수용할 수 있을 때, 육체적인 고통에 대한 두려움을 없애주는 차원을 넘어서 영적인 측면을 바라볼 수 있게 된다.⁶² 죽음과 관련된 학습이 일상적인 삶에서 중요하게 논의되어야 하는 이유는 결국 삶의 질적인 측면과 인간 의미에 대한 성찰과 중요성을 확인시켜주기 때문이다.⁶³

생전예수재가 어떻게 죽음에 대한 이해를 바탕으로 현재의 삶의 태도에 대한 교육이 될 수 있는가에 대한 구체적인 사례는 2015년에 이뤄진 조계사의 생전예수재의 의례 구성을 통해 살펴볼 수 있다.

당시 진행된 내용을 보면, 초재에는 보시를 주제로 법문이 이뤄지고 2재에는 지계를 주제로 법문이 이뤄졌다. 인욕, 정진, 선정, 지혜의 내용이 다음 재에 순차적으로 이뤄졌으며, 수생전과 관련된 聖錢儀式과 擇錢儀式이 이어지고 회향으로 마무리되었다.⁶⁴ 이러한 진행 내용은 생전예수재의 본질이 단순히 저승 세계의 빛을 갚는 의식이 아니라 법회로 거행되는 의례에 있다는 점을 보여준다.

⁶¹ Corr, C. A. & Corr, D. M., *Death and Dying, Life and Living*(7th ed.), Belmont, CA: Wadsworth, Cengage Learning, 2013, pp.11~13.

⁶² 서원 B. 뉴래드, 명희진 역, 『사람은 어떻게 죽음을 맞이하는가』 세종서적, 2003, p. 345.

⁶³ Corr, C. A. & Corr, D. M., *Death and Dying, Life and Living*(7th ed.), p. 14

⁶⁴ 승범, 『생전예수재 연구』 운주사, 2020, p.128.

생전예수재에서 빛이 과거의 행위에 대한 결과이든 미래를 위한 행위의 당위성을 제공하는 것이든⁶⁵ 그것은 윤리적인 실천이면서 의무로 작용한다. 따라서 현재의 삶의 방향에 대한 성찰로 연결되어야 하는 것이다. 생전예수재는 이와 같이 불교의 틀로 제시되기 때문에, ‘預修道場建立’에서 ‘淨三業眞言’과 ‘戒度塗掌眞言’, ‘三昧耶戒眞言’을 외우며, 사후에 왕생극락하기 바라는 신앙의 한 형태⁶⁶로 이해되는 것이다.

생전예수재의 진행이 전문적인 승려에 의해 이뤄지기는 하지만, 그 과정에서 재주와 참여자는 주동적으로 참여하며 자신의 죽음과 삶을 성찰한다. 이러한 과정은 자기 수행이라는 태도에 기반하여 이뤄진다. 생전예수재를 죽음준비교육의 관점에서 주목해야 하는 점은 일상에서 경험할 수 없는 자신의 죽음을 공동체를 통해 체험함으로써, 죽음에 대한 인식을 가져오고 현재의 삶의 방향을 재설정하는 계기가 될 수 있기 때문이다.

불교전통에서 도덕적 종교적 행위의 실천이 천상 개념과 연결될 수 있는 이유는 정토의 경우에도 참회가 전제되기 때문이다. 참회는 자각되어야 가능한 것이다. 여기에는 자신의 상황을 아는 것이 필요하며, 자신이 이상적인 모델과 현재와의 차이를 어떻게 채워나가야 하는가 하는 성찰을 요구한다. 현재의 자신에 대한 성찰은 이상적 정토나 극락이라고 하는 종교적 완성의 궁극적인 측면과 현재와의 괴리를 채워주고 방향을 설정해주는 것이 필요하다. 이것이 자수적 관점에서 참회인 것이며 실천이 되는 것이다. 생전예수재에서 사후 세계에 대한 이해는 그 세계로 회피하려는 것이 아니라 참회와 함께 현재의 삶의 의미 찾기라는 주도적인 수행이 되는 것이다.

⁶⁵ 성청환, 「생전예수재 상징성의 인도적 연원」, pp. 413~414.

⁶⁶ 한태식(보광), 「생전예수재 신앙 연구」, p. 43.

생전예수제의 생사학적 의미(요약)

최근에 죽음준비에 대한 인식이 확산되면서 자신의 장례식을 생전에 거행하려는 움직임도 주목을 받고 있다. 일본에서는 2000년대 이후에 ‘슈카츠’[終活]와 함께 자신의 장례를 미리 준비하는 활동이 사회적으로 확산되기 시작했다. 슈카츠에서는 자신이 살아있을 때 원하는 형태로 장례식을 준비하거나 거행하는 것을 ‘자신다운’ 죽음의 표현이라고 설명한다. 그러나 생사학에서는 죽음의 무의미한 연장을 논의하는 과정에서 이 문제를 다룬다. 장례는 망자와 남은 자 사이에 영적 교류가 이뤄져야 하고, 다음 세상으로 떠나는 통과의례의 표현으로서 죽은 문화가 아닌 살아있는 문화이어야 한다. 이런 점에서 생전에 미리 자신의 장례를 치르는 재의식인 불교의 생전예수제에 주목할 필요가 있다.

생전예수제는 의례를 통하여 죽음을 준비해야 하는 이유와 그에 대한 성찰을 가져올 수 있다는 점에서 의례적인 측면과 교육적인 측면을 갖는다. 생전예수제는 죽음 이후의 세계에 대한 체험과 함께 죽음을 통해 삶의 방향성과 의미를 성찰한다는 점에서 죽음교육이 이뤄지는 장으로서의 의미를 갖는다. 본 논문은 이런 점에서 생전예수제가 단순히 내생의 공덕을 위한 의식이 아니라 불도(佛道)의 가르침 실천이 요구되는 수행의 의례라는 점에서 죽음준비교육과 연계하여 검토한다.

生前預修齋の生死学的意味（要約）

—生前預修齋と死の準備教育の観点から—

梁晶淵

翰林大学 教授

最近、死の準備に対する認識が広がり、自身の葬式を生前に実施しようとする動きにも注目が集まっている。日本では2000年代以後、「終活」という自身の葬儀をあらかじめ準備する活動が社会的に広がり始めた。終活では自身が生きている間に望む形態での葬式を準備、挙行する事を「自分らしい」死の表現だと説明する。しかし、生死学では死の無意味な延長を議論する過程でこの問題が扱われている。葬儀とは、死んだ者と生きている者の間に霊的交流がなされなければならない、次の世へと離れる通過儀礼の表現として死んだ文化ではなく生きた文化でなければならない。このような点から、生前にあらかじめ自身の葬儀を行う齋儀式という仏教の生前預修齋に注目する必要があると考える。

生前預修齋は儀礼を通じて、死の準備をしなければならない理由と、それに対する省察もするという点で儀礼的な側面と教育的な側面を持つ。生前預修齋は死後の世界に対する体験と共に死を通じて人生の方向性と意味を省察するという点で死の教育がなされる場としての意味を持つ。本論文はこのような点で生前預修齋が単純に来生の功德のための意識でなく仏道の教え実践が要求される実行の儀礼という点から死の準備教育と関連させ検討をする。

佛教与道教斋醮仪轨之比较研究

——以焚香礼仪为中心

谢路军¹·杨大龙²

摘要

在进行宗教活动时，佛道二教都把香奉为信物而赋予其沟通天人的神圣意义。焚香礼仪便在佛教的佛事活动和道教的斋醮仪式中具有独特的文化特征。这种文化特征主要表现为，宗教生活中焚香礼仪所具有的信仰性和在社会生活中焚香礼仪所体现的世俗性。焚香作为佛道二教斋醮礼仪中独特的文化符号，虽然都具有通灵的神圣特点，然而在佛教的佛事活动和道教的斋醮仪式中，焚香的缘起和诉求以及焚香的具体仪程却颇有不同。比较佛道二教在宗教活动宗具体仪程的不同和赋予焚香意义的不同，有助于我们深入了解宗教活动中焚香礼仪的历史传统，并客观认识焚香这一文化现象在社会生活中的积极影响。

关键词：佛教；道教；焚香；文化

¹ 中央民族大学哲学与宗教学学院教授、博士生导师。

² 中央民族大学哲学与宗教学学院博士生。

斋醮作为宗教活动中禳灾祈福、祭祀通灵的一种宗教仪轨，有其规范的祈禳仪式和社会功用。其中，斋的本意为戒洁、清洁，与中国古代的神事活动有关；而醮则为祭祀之意，是古人禋天地神灵的仪式。而作为中国文化中重要的宗教派别，佛道二教对于斋醮观念的判定却有不同；并且在进行具体的祈禳仪式时，佛道二教也表现出不同的礼仪规范，比如在道教的斋醮法坛和佛教的佛事活动中，所进行的焚香礼仪就有较大的差别。

一、佛道二教对于斋醮观念的不同判定

斋、醮的观念由来已久。先秦时期，斋、醮就作为一种礼仪而被用于日常生活和祭祀活动之中。《说文解字》讲，斋为戒洁之意；而对于醮的解释则有两种，一者是指古代冠、娶之礼；一者是指祭。在文化发展的过程中，斋和醮的意义逐渐丰富，其中斋在清洁身体的本意之外，有了与诚敬相关的斋戒和心斋之意，并为道教所承继而形成斋洁心神、清涤思虑的道教斋法；同样，斋的戒慎、斋洁之意也被后来的传入中土的佛教所吸收，形成了斋供的佛事活动。而醮则逐渐有了通灵的神圣意义。斋醮本不合用，只是在文化的发展中，斋与醮在宗教仪式中的意义和规范趋于类同，故被佛道二教作为一种通灵的宗教仪轨而合用于禳灾祈福的宗教活动之中。

（一）佛教的斋供观念：斋僧

斋是个多义词，在佛教传入中国之前，斋主要是指整齐身心之意；而在佛教传入之后，斋则被赋予了更为丰富的内涵，主要是与佛事活动相关的礼仪，比如与食相关的斋食，与僧相关的僧食以及与斋食和斋僧相关的斋供仪式。把斋以及与斋相关的佛事活动和饭食相关联是佛教传入中国之后的主要认知特征。对于佛教系统中的斋，侯冲先生将其分别为五种含义，即禁食、饭食、素食、法会仪式和八关斋戒；并总结为两种用法，即法会和饭食。³在法会这个意义上使用斋，主要是就僧团的神事活动而言，专指斋供仪式；而在饭食这个意义上使用斋，则是从食戒的层面来讲，比如净化性的禁食，素食抑或是过午不食等等。

佛教的斋供仪式最早形成于道安时期，是以斋为核心而开展的一种宗教仪轨。斋供仪式的主要结构包括斋主、斋僧和斋意。其中斋主就是设斋者，是为僧人提供斋食的施主；斋僧即是施主设斋供养僧人的佛事活动；斋意则是施主设斋供僧的诉求和愿望。在斋供仪式中，受斋之僧为了回报斋主的施舍，会叙述斋意，称颂施主的布施功德，祈吉禳灾，并作祝愿。那么，在佛教发展过程中，为什么会有斋供的佛事活动呢？首先，于斋主而言，圆满斋意应当是发生斋供仪式的初衷；于佛家僧人而言，接受斋食当是斋供仪式的发动所在。为什么这么讲呢？这跟早期佛教僧团的乞食制度有关。在释迦牟尼时代，僧团的僧人倚靠托钵化缘而获取食物，并且有严格的乞食规定，所以僧人每天能否乞得饭食具有很大的不确定性，这不仅影响到僧人的正常生存，而且对教团的发展也有较大的影响。所以在佛教传入中国之后，为了满足僧人日常生活的需要和僧团的正常发展，佛教的斋供仪式便应然而生。僧团生存发展的需要和信众精神慰

³ 侯冲：《中国佛教仪式研究——以斋供仪式为中心》，上海：上海古籍出版社，2018年，第19-20页。

藉的需要便通过斋供仪式发生了关联。当信众在举行婚丧嫁娶的仪式时，为了表达安顺和乐、万福兴隆的美好心愿，便要通过设斋供僧的方式向佛僧传递信息。而僧人为了生存和发展的需要，便接受信众的布施，并通过庄严的仪式为信众祈禳诵经、通达佛圣。于是，这类行仪在僧团发展的过程中就逐步演变为一套有严格要求的庄严仪式。当然，斋供的形式有多种，这要根据斋意而定。比如，举行一日设斋供僧的仪式就主要包括：入堂列坐、作梵行香、叹佛咒愿（表讚）、行食吃斋、供养、食后漱口、食后咒愿、行散。

在佛事活动中，完成斋供仪式的理论前提是功德和功德转让的观念。所谓功德是指斋主对僧人进行布施的善行，这种善行会对斋主的生存有福德福报。斋僧在接受斋主的布施之后，会把斋主的斋意通过具体的仪式而祝愿并通达至佛祖，以满足斋主的精神需要，这便是功德转让。为了实现功德转让，斋僧在主持斋供仪式时就要焚香的方式敬礼请圣。所以焚香是斋供仪式的重要环节。关于佛教焚香的具体礼仪在下文会有讨论。

（二）道教的斋醮观念：先斋后醮

与佛教的斋供仪式相比，道教的斋醮仪式是传统文化中的一种宗教祭祀仪式，具有先斋后醮的本土文化特征。为什么要强调道教的斋醮仪式具有本土文化的特征呢？因为祭祀活动在传统文化中由来已久，在先秦时期就被作为国之大事而盛行。道教作为本土宗教，其斋醮仪式本质上就是一种祭祀活动，是在中华祭祀文化的沃土中发展起来的。比如古代较为频繁的天地山川之祭，在尧舜时代就已经盛行的对日月星辰之崇拜等等，这些传统的祭祀活动就是道教斋醮仪式形成的基础。从人的精神诉求来讲，祭祀作为先秦宗法性宗教的主要活动，是沟通人神的基本方式。而道教的斋醮仪式也是要通过具体的宗教仪式实现敬天通神的精神需求。

与佛教把斋判定为法会和饭食不同，道教的斋则是指斋法。而斋法之说有内外之别，道教所言斋醮之斋乃是外斋，即登坛步虚，烧香忏悔，也就是古人祷祠祭祀之余意也。据《云笈七签·斋戒叙》记载，《混元皇帝圣纪》按照不同斋法的功用把道教的斋法进行分类，“诸经斋法，略有三种：一者设供斋，以积德解愆。二者节食斋，可以和神保寿，谓祭祀之斋，中士所行也。三者心斋，谓疏淪其心，除嗜欲也；澡雪精神，取秽累也；掊击其智，绝思虑也。”⁴可见，道教的斋法与齐之原意相关，即通过持斋行戒达到一种身心齐整的状态，以表达对面事的诚敬之心。“夫斋者，齐也，齐整三业，乃为齐矣。若空守节食，既心识未齐。又唯存一志，则口无贪味。谓兹二法，表里相资。”⁵在此斋法观念的基础之上，道教不同派别，比如上清、灵宝等形成了不同的修持方法。据《道藏》记载，“《道门大论》云：上清斋有二法：一、绝群独宴，静气遗形。清坛肃倡，依太真仪格。二、心斋，谓疏淪其心，澡雪精神。”⁶灵宝斋则有六法，“第一，金籙斋，救度国王。第二，黄籙斋，救世祖宗。第三，明真斋，忏悔九幽。第四，三元斋，首谢违犯科戒。第五，八节斋，忏悔宿新之过。第六，自然斋，为百姓祈福。”⁷这些斋法自古以来就有庄肃的仪轨要求，并多以保国安民、己躬谢过为禳灾致福之心愿。在宋代以前，道教的斋法和醮仪是分开使用的。严格来讲，道教的斋法正如其戒洁之本意一样，是

⁴ 《道藏》第22册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年，第22-257页。

⁵ 《道藏》第22册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年，第22-261页。

⁶ 《道藏》第22册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年，第22-258页。

⁷ 《道藏》第22册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年，第22-258页。

进行祭祀活动之前斋洁心神，清涤思虑的身心准备，要求严修。而醮仪则是道教祭祀活动的中心环节，在这一环节要求对神灵和醮坛要始终保持诚敬之心，才能完成延真降圣、祈恩请福的诉求。道教醮仪的出现最早可追溯至张陵创教时期，其中上章被作为早期正一道所行用的醮法而盛行，这一醮法被称为章醮。灵宝立斋、正一有醮是道教祭祀活动中的主要说法。从道教斋醮仪式的发展进程来看，中唐以前道教的祭祀活动多重斋法；中唐以后则以醮仪为主；唐末五代时斋醮合用，但有先后之分，高道杜光庭首制先斋后醮的仪式轨程。所谓先斋后醮即是指在祭祀活动中要根据所奉请的神灵的不同而选用不同的醮仪配合斋法而进行。与单独进行醮仪不同，先斋后醮的醮仪是以谢恩为初衷的，是为了弥补在斋法过程中不周全或者不恭敬的过失，以向神祇悔罪。不同斋法与醮仪的配合使用丰富了道教斋醮仪式的内容。在宋代以后，道教的斋法和醮仪便没有严格区分而趋于合流，至明清时期，斋醮同坛更为明显。张泽洪在《道教斋醮科仪研究》中指出：“明洪武七年（1374），朱元璋敕命礼部与道教拟定科仪格式，颁行天下遵行……至此，斋醮合二为一，成为道教祭祀仪式的特有名称。”⁸

斋法和醮仪作为道教祭祀活动中的重要仪轨，其功用各有侧重。道教的斋法追求“以养神气而致其清”；醮仪则着重“祈天地神灵之享”。那么，斋法和醮仪对信众及其日常生活的功用则需要在建斋设醮的仪式中通过香来实现，所以烧香忏悔是贯穿斋醮仪式的重要环节。据《道藏》记载，“《本相经》云：虔心者，唯罄一心，丹诚十极，烧香礼拜，唯求於道。舍财者，市诸香油、八珍、百味、营饌供具，屈请道士，及以凡器归心启告，委命至真，内泯六尘，外齐万境，冥心静虑，归神於道。克成道果，永契无为，救济存亡，拔度灾苦，随其分力，福降不差，功德轻重，各在时矣。”⁹这其中的香被赋予神圣的意义，是贯通天人的信物。烧香便是斋法仪式中沟通天人、向神灵表达诚敬之意的有效方式。

二、佛教与道教斋醮中焚香礼仪的比较

香本是由含有香气的树脂或者木片所制成的可燃性物质，但却被佛教和道教作为供养仪物用于其宗教活动之中，并赋予其通灵的意义。在佛教的佛事活动和道教的斋醮仪式中，香虽然作为降神通灵的使者而存在，但是在具体的宗教活动中国，佛道二教关于焚香仪式的缘起、具体程序以及焚香的意义和功用还是略有差异的。

（一）佛道二教关于焚香礼仪缘起的不同

在佛教传入中国之前，烧香与印度地区的生存环境有关。由于印度气候炎热，自然环境中的一些微生物在死亡之后容易腐烂而产生恶臭，生活环境中的一些食物久放之后也会发生腐烂而产生难闻的气味。另外，在炎热的环境中生活，人和动物也会因为经常出汗而有体臭。为了消除这些恶臭，生活在印度地区的人们便将当地盛产的香木制成香料涂抹于身体或者在室内焚烧，以改善臭味熏天的生活环境。这便是佛教传入中国以前，烧香的缘起所在。而在佛教发展

⁸ 张泽洪：《道教斋醮科仪研究》，成都：巴蜀书社，1999年，第33页。

⁹ 《道藏》第22册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年，第22-259页。

的过程中，常常以香来比喻佛法的功德而被赋予神圣的意义，逐渐地，烧香和涂香也就成为供佛的方法之一。在《无量寿经·发大誓愿第六》中有这样的记载：“我作佛时，下从地际，上至虚空，宫殿、楼观、池流、华树，国土一切万物，皆以无量宝香合成。其香普薰十方世界，众生闻者，皆修佛行。若不尔者，不取正觉。”¹⁰从中可以看出，香既作为佛教无量功德的象征，同时也是众生修行时与佛沟通的重要信物。佛教传入中国之后，道安三例成为佛事活动中影响较大的佛教仪轨。道安三例的内容主要包括：一曰行香、定座、上讲经、上讲之法；二曰常日六时行道、饮食唱时法；三曰布萨、差使、悔过等法。道安三例以行香为始，焚香礼仪在佛事活动中的作用可见一斑。然而，焚香并不是道安首制，在道安之前的汉魏时期，佛经中就有香为佛使的记载。只是在汉地佛教发展中，道安首将行香明确规定为佛事活动的礼仪规范而已。那么，道安为什么要制定佛事仪轨并以行香为始呢？这就要从香为佛使的功能说起。香为佛使的目的是请佛僧为供香者的功德作证明，也就是上文所讲的功德转换。这个诉求便需要斋僧来帮助完成。而在道安之前，佛教在进行斋僧仪式时，由于没有严格的仪式规范，所以受斋的僧人就会出现“起坐威仪，略无规矩”的状态，而引起施主轻蔑僧人招致恶报的现象。因此，为了解决斋僧时出现的这些问题，道安便要制定佛事规范，让僧众受戒有则、受食有仪，从而使俗众发敬生信。而行香作为道安三例之首，便是要通过具体的行香规范增加俗众信的程度，表现佛事活动的庄严和对斋僧的敬重。

与佛教有焚香的悠久历史不同，道教斋醮仪式中的焚香是否具有历史传统则还在进一步的讨论之中，学界的相关研究也各执一词。张泽洪先生在《论道教斋醮焚香的象征意义》一文中认为：“祭祀焚香，由来已久。早在西周时期，就有祭祀焚香之俗，周人以香烟降神，是在祭坛焚香，使馨香之气达于空中，供上界神灵欲飧。”¹¹持不同观点的是吴焯先生，他在《汉代人焚香为佛家礼仪说——兼论佛教在中国南方的早期传播》认为：“中国古无烧香之事，但有燔柴祭天之说……芬芳的气味乃是沟通人神的媒介。然而，迄于汉末，中国祭祀尚未有用香者。”¹²两者之所以对中国古代有无焚香的传统持不同观点，主要是因为两者在界定“香”的范畴时出现了差别。在通读张泽洪先生《论道教斋醮焚香的象征意义》一文时，张先生对于“香”的界定偏重于燃烧燃料之后的香气，而对于燃料的原材料要求不高，他在文中指出“西周宗庙祭祀的焚香，就是用香蒿沾上油脂，与黍稷拌合燃烧，让香气弥漫神庙空间，使神灵闻到香气，从而降临飧享黍稷”¹³。很显然，这里的香料与前文所讲佛教使用的香料完全不是同一类事物。而吴焯先生之所以有不同的观点，是因为他以佛教所使用香料的原材料为参照物而判断汉代之前，古人进行祭祀活动时无烧香之事，只是通过焚烧一些柴木而使祭品的气味得到散发以达到沟通人神的目的。他在《汉代人焚香为佛家礼仪说——兼论佛教在中国南方的早期传播》一文中指出“案香本非中国之物，它以木屑掺和诸如檀香、苏合香、龙脑香、安息香等香料制成，点燃后冒白烟，有香气，佛教徒以此向佛通达自己的信心，故佛家以香为佛使”¹⁴从两者的论断来看，

¹⁰ 鸠摩罗什等著：《佛教十三经》，北京：中华书局，2015年，第23页。

¹¹ 张泽洪：《论道教斋醮焚香的象征意义》，中华文化论坛，2001年第1期，第102页。

¹² 吴焯：《汉代人焚香为佛家礼仪说——兼论佛教在中国南方的早期传播》，西北第二民族学院学报（哲学社会科学版），1999年第3期，第23页。

¹³ 张泽洪：《论道教斋醮焚香的象征意义》，中华文化论坛，2001年第1期，第102页。

¹⁴ 吴焯：《汉代人焚香为佛家礼仪说——兼论佛教在中国南方的早期传播》，西北第二民族学院学报（哲学社会科学版），1999年第3期，第23页。

不管中国古代祭祀活动所使用的燃料是否可以被界定为“香”，他们对于祭祀活动中所使用信物的目的是一致的，即是通过焚烧一些特殊的燃料而散发出芬芳的香味以沟通人神达到降神通灵的目的，让供香者满足心愿、获得精神的慰藉。与佛教把香作为佛使的功用相同，道教在斋醮仪式中也把香作为祭祀的信物而赋予其通真的功能。不同的是道教焚香的初衷则是向神灵表达诚敬之意。道教认为烧香之理，属于五行中火之性质，烧香者以诚心，凭藉香烟火炁而上达天界。¹⁵在道教的宗教活动中，香被赋予道、德、无为、自然等灵性，向神灵供香被作为奉道者心专虔诚的象征。

（二）佛道二教关于焚香礼仪具体仪轨的不同

行香作为法会最初的仪式程序之一，在佛事活动中有怎样的流程呢？首先是选香。由于香木盛产于印度地区，所以佛教所用之香的原料一般来自于印度、南洋一带。从香木的原料可以分为五香：檀香，檀香又可分为白檀香和赤檀香两种；沉水香，又称沉香；丁子香，即丁香；郁金香，郁金香是由番红花的花汁压制而成；龙脑香，樟脑的一种。¹⁶在供奉尊像时，不同部别所使用的香是不同。比如，供奉佛部尊像当使用沉香；供奉金刚部尊像则用丁子香；供奉莲华部尊像用白檀香；供奉宝部尊像则用龙脑香。当然，按照不同的制作方式，香的种类还可以分为末香、线香、瓣香、盘香等，这要根据不同佛事活动的场合进行选择使用。然后，香料的类型选择之后就要进行盛香容器的选择，即香炉。香炉是焚香的器皿，是佛前、佛坛的三具足（香炉、花瓶、烛台）之一。¹⁷从使用方法上来讲，香炉可以分为两种：一种是放置在桌子上的香炉，被称为置香炉、供炉或者座炉，而这种香炉又可分为三类，即立烧线香的插香炉、卧烧线香的卧香炉和焚烧檀香的檀香炉；另一种是用手执持、在行动中使用的香炉，被称为手炉，手炉大多在剃度、礼忏、奉请等场合使用，有直执、横执两种执持方法。最后，焚香前的佛事准备完成之后就要进行正式的焚香仪式。汉地佛教的行香仪式始于道安，具体做法是将施主所炷香传到上座手中，上座受香后为施主作呗，赞扬施主功德。¹⁸这其中行香作呗当是汉地佛教焚香的主要特征。烧香时梵呗与前文所讲的斋僧有直接关系。因为斋僧的目的是要通灵请圣，为斋主证明功德，所以烧香时唱诵佛和诸天喜闻的呗声可以恭请佛以及一切凡圣。《大方广佛华严经》如是讲：“又放光名杂庄严，宝幢幡盖无央数，焚香散华奏众乐，城邑内外皆充满。本以微妙妓乐音，众香妙华幢盖等，种种庄严供养佛，是故得成此光明。”¹⁹从中不难看出，香被作为佛法的功德而应用在佛事活动中，并配以美妙的乐声，在焚香仪式中营造一种神圣的氛围，以赞扬施主供香布施的功德，满足供香者的美好愿望。

道教焚香仪式中的具体仪轨则与中国传统的祭祀活动和道教所敬奉的神灵密切相关。首先，与佛教按照香的材料和制作方式进行分类不同，道教对香的分类是从其功用上进行的。道教对香进行了明确的分类：“道香德香无为香，无为清净自然香，妙洞真香，灵宝慧香，超三界香，

¹⁵ 张泽洪：《论道教斋醮焚香的象征意义》，中华文化论坛，2001年第1期，第102页。

¹⁶ 圣凯著：《中国汉传佛教礼仪》，北京：宗教文化出版社，2001年，第152页。

¹⁷ 圣凯著：《中国汉传佛教礼仪》，北京：宗教文化出版社，2001年，第154页。

¹⁸ 侯冲：《中国佛教仪式研究—以斋供仪式为中心》，上海：上海古籍出版社，2018年，第55页。

¹⁹ 《大正藏》卷15，第76页下。

王境真香。”²⁰然后，与佛教供奉的尊像不同，道教焚香所供养的神灵更具有中国本土宗教的特点，包括三界官属和一切威灵，具体分别为：“以今焚香，供养虚无大道三境天尊，昊天上帝，紫微北极大帝，紫微天皇大帝，后土皇地只，三十二天帝君，万天上帝，上清十一曜星君，中天北斗七元星君，天地水三官帝君，北极四圣元帅真君，灵宝五师真君，四方二十八宿星君，三界五帝大魔王，十方无极飞天神王，北阴酆都大帝，东霞扶桑大帝，五岳五天圣帝，洞天福地，名山靖治，主录仙真圣众，三洞四辅法籙中灵官将吏，三界官属，一切威灵。”²¹最后，道教在斋醮仪式中用香也颇为讲究，醮坛以降真香品级最高。所谓降真香是产于黔南一带名贵之物，据说有召引仙鹤降临的功用。所以道教把降真香作为祭祀天帝之灵香，以禳灾祈福。关于焚香的庄严仪式和精神诉求，在《太上无极总真文昌大洞仙经》中就有详细记载：“无上三天真元始三炁太上老君，召出臣等身中三五功曹、左右官使者、捧香驿龙骑吏、侍香金童、传言散花玉女、五帝直符直日香官，各三十六人出。默想出者严装关启，此间土地里域真官令臣焚香诵经之所，金童扬烟，灵妃散花，三界真圣交集轩前。伏愿某诵经之后，真炁周流，上以保全宗社，安奉帝王，禳兵戈水火之灾，除疫病旱蝗之厄；中以祝延永命，保佑合门消九星八难之违，免五苦三灾之累；下以落名黑简，脱籍鬼乡，七祖昇仙，先亡证道。次祈人民异姓，乘经法而万福兴隆，山泽含灵，感圣功而咸超道岸，庶使某疾患不侵，灾殃扫荡，思真慕道，延想丹华，涤虑澄心，以祈轻举，济人利物，立功为先，凡有所祈，克获通感，天上天下，咸丐闻知。愿得太上十方正真生炁下降，流入臣某身中，令臣所启，速达无极大道三清上圣、昊天玉皇上帝、梓潼神文圣武孝德忠仁王、救劫大慈悲更生永命天尊御前。”²²从中可以看出，道教法事活动的仪式规范、庄严盛大，充盈着一种神圣的氛围，并且祈福的愿望则与中国传统文化中的宗庙观念相符合。首先，焚香者会祈祷宗族兴旺、祖亲安康，免遭灾病之苦；然后，祈福国泰民安、灾殃不侵；最后，祈求天上天下十方正真感通所祈、护佑所愿，以诚心感应神灵。而在焚香礼仪中关于数字的使用则与中国古代的术数观念密不可分。比如，其中的“三”就与道家所倡导的“三生万物”有直接渊源；其中的“十”便是传统文化中的圆满之数，而被用道教的焚香仪式中，或许并不是一种巧合。所以与佛教焚香仪式不同，道教焚香仪式中的术数观念更具有传统文化的特点。悉数道教斋醮仪式，可以发现在焚香礼仪中，三上香贯穿法事其中。所谓三上香是指：“志心初捻上香，香径御大罗天，遍大罗三境，乘云盖供养大罗三境尊。志心二捻上香，香径御洞天宫，遍洞天真境，乘华盖供养洞天真境尊。志心三捻上香，香径御洞渊宫，遍洞渊水府，乘宝盖供养洞渊水府君。”²³三上香中的“三”借鉴了道家三生万物的观念，寓意生化万物的开始，也是向三清尊神祈求祷告之意。在拈香的过程中，有严格的要求，既需要吟拈香赞，还需要焚拈香符，以表达诚敬之意。按照正一烧香威仪来讲，拈香要用三指，并且在斋醮科仪中的烧香都是三次。可见道教斋醮仪式中，三上香的礼仪与道家的“三生万物”观念有密切关联。

道教斋醮仪式中所用的香虽然与佛教佛事活动中焚香的原材料和具体的仪轨程序略有不同，但是在宗教仪式中，佛道二教都把其作为信物而赋予其降神通灵、沟通天人的意义。综合来看，

²⁰ 《道藏》第3册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年，第3-761页。

²¹ 《道藏》第3册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年，第3-761页。

²² 《道藏》第1册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年，第1-500页。

²³ 《道藏》第7册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年，第7-131页。

佛教把香作为通灵的佛使看待跟佛教注重“因果”、“轮回”、“缘起”的观念有直接关系，并凸显了佛教焚香仪式的神圣性；而道教把香作为沟通天人的信物则与中国传统文化中“天人感应”、“仙道”、“济度”的观念有较深的渊源，凸显了道教焚香注重现世生活的世俗性特征。这一差别跟佛道二教不同的宗教文化内涵有直接关系。所以，焚香在传统文化的发展进程中，是一个独特的文化符号，在信仰方面给予信众诚敬神灵的崇高信念，在世俗生活中满足民众禳灾祈福的精神需求。

三、佛教与道教焚香礼仪的文化特征

通过比较佛道二教在斋醮仪式中，焚香礼仪的缘起和具体仪程的不同，我们发现焚香礼仪在佛教和道教的宗教活动中具有独特的文化特征。这主要体现在两个方面：一是从信众信仰的层面来讲，香作为通灵的信物而具有神圣性，焚香则增加了宗教仪式的虔诚度和可信度；二是从社会生活的层面来讲，香作为生活中常见的燃料而具有世俗性，焚香则可以寄托民众禳灾祈福的情感而融入到日常生活之中。

（一）焚香在信仰层面所具有的神圣性

焚香礼仪在佛教的佛事活动和道教的斋醮科仪中是一种庄严的仪式，对供香者和行香者的身心规范都有严格的要求，在宗教信仰层面具有不可亵渎的神圣性。这种神圣性在佛教和道教的不同宗教活动中却有不同的表现。

第一，焚香在佛道二教的宗教活动中被赋予的意义和功能不同。在佛教的佛事活动中，香被作为佛法功德的象征而运用，并被赋予佛使的意义而具有转换功德的功用。由于香的材料和制作工艺的不同，香的珍贵等级也就有所差别，故在敬奉尊神时，香的种类就会根据尊神的不同方位和其所代表的佛法功德而选择。而在道教的斋醮仪式中，香作为向神灵表达虔诚的信物而具有通真降神的功用。所谓“香者，传心达信，上感真灵”²⁴。在斋醮仪式中，焚香的时辰和方位也要根据所敬奉尊神的不同而选择，这样才能诚敬地传达供香者的心愿而与神灵感应，以祈求庇佑。所以道教焚香礼仪中蕴含着神仙思想和济度观念并具有祈禳的功用。第二，佛道二教中焚香礼仪的理论基础不同。佛教佛事活动中焚香礼仪的理论基础是功德转让，这与佛事活动中的斋僧有直接关系。在佛事活动中，斋主要圆满自己的斋意，就要通过施食的方式表达布施功德，这种布施功德就需要通过佛使传送至受斋的佛僧处，佛僧便可为其证明功德。而道教在斋醮仪式中焚香礼仪的理论基础则是天人感应。在道教成立之前，中国文化中就有祭天祀祖的传统。古人是想通过隆重的祭祀仪式向天帝和祖先表达一种敬重之情，以得到庇佑，并且古人深信天帝和祖先能够感应到这种敬意和诉求。道教承继了传统文化中天人感应的观念，并通过道教独特的斋醮仪式发展了这种传统。斋醮仪式中的焚香仪式就是人们向天帝和祖先表达虔诚的神圣方式。

由于佛道二教的宗教组织形式、宗教信仰观念和宗教情感的不同，在焚香仪式中所表现出

²⁴ 《道藏》第9册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年，第367页。

来的具体议程和行为规范必然有所不同。虽然如此，两者在焚香仪式中所要展现的神圣性却是一致的。因为这种神圣性是对信仰者身心状态的戒洁和洗礼，是满足供香者精神需求的前提。而只有保持这种神圣性，供香者和行香者才能在焚香的过程中存想心无外思，内无杂想的意念而从心底上洁净思虑以达到通达真灵的状态。

（二）焚香在社会生活中所具有的世俗性

从焚香的世俗性层面来看，焚香活动与民众的生存状态息息相关。佛道二教作为具有传统文化特点的宗教组织，其宗教活动和宗教观念渗透在民众的日常生活中，并影响着他们的生活状态。而焚香作为佛事活动和道教斋醮仪式中同有的宗教礼仪，在日常的社会生活中更是无处不在，大多作为一种民俗而在特定的地域内流行。或许，这种流行在民间的焚香活动没有宗教活动中的焚香礼仪那么规范和庄重，但却每天都融入在他们的言行举止当中，表达着他们对生活的美好愿望。这是他们禳灾祈福的必要方式，是对生命敬畏的直接表达。

中国传统文化自古以来就有重视礼仪的特点，佛道二教虽然作为宗教组织而存在，但在中国文化的影响下，其宗教活动和宗教仪式也体现了注重礼仪的特征。佛道二教宗教仪式中注重礼仪的特点也正彰显了其焚香礼仪在社会生活中所具有的世俗性。就佛事活动而言，焚香作为僧会的事例在佛教的发展过程中具有悠久的传统和严格的仪式规范，是佛教徒向佛通达信心的特定方式。那么，在佛教传入中国之后，佛教的焚香仪式会允许在民间流行吗？对于这个问题的回答，要从佛教在中国的传播历程说起。作为外来文化的佛教自汉代传入中国之后，只能依附于中国本土的文化形式发展传播。所以，佛教的一些宗教礼仪是不被统治阶层和民众所接受并推广的。中书著作郎王度曾提出佛乃“外国之神”，以“华戎制异”为由，主张天子诸华不应信奉，同时对“烧香礼拜”这类外来的佛教礼仪，要求予以禁止。²⁵但随着佛道文化的交流与融合，中国文化对外来的佛教礼仪表现出了极大的包容性，并且两者相互吸收和借鉴，形成了具有中国文化特点的宗教礼仪，共同影响着民众的生活规范。佛道文化中焚香礼仪的相互吸收和借鉴是有理论基础的，即佛教的焚香仪式其实与中国传统祭祀中的燔柴祭天的道理暗合。只是古人祭祀活动中燔柴祭天的仪式是由天子进行的，普通民众没有资格进行这项仪式。在魏晋时期的民俗生活中，民众已经被允许进行“不祭祀但可以烧香礼拜”的民间佛事活动。随着佛道交流之渐，烧香礼拜已经成为民众日常生活中不可或缺的部分，并且在具体的焚香活动中已经没有明显的佛道之别了。比如，中土的烧头香礼仪，其中就既有本土道教的礼仪特点，又同时吸收了佛教的行为规范。关于烧头香的最早记载，见于宋代，有“在庙止宿，夜五更争烧头炉香”之说。后来，烧头香便逐渐发展为除夕之夜抢烧新年第一炷香的习俗，寓意大年初一的第一炷香会为供香者带来一整年的好运。在佛道文化的交流融合中，烧头香的习俗被渗透到佛教的宗教礼仪中而流行于民间的佛事活动中。民众通过争烧大年初一的第一炷香这种礼仪向佛表达虔诚和敬仰，并传达信息，祈求圆满心愿。这也是佛教焚香礼仪逐渐世俗化的具体表现。

就道教的斋醮仪式而言，其中的焚香礼仪更是渗透在民众的生活之中。道教焚香礼仪向民众生活的渗透主要表现在节庆、庙会等方面。在节庆方面，道教的三元斋会就是具有悠久历史

²⁵ 吴焯：《汉代人焚香为佛家礼仪说——兼论佛教在中国南方的早期传播》，西北第二民族学院学报（哲学社会科学版），1999年第3期，第26页。

和深远影响的民间信仰活动。三元斋会起源于五斗米道的天地水三官信仰，是道民常行的请祷之法。²⁶至南朝时期衍化成具有严格仪式规范的三元斋会。其中三元主要是指正月十五日天官为上元，七月十五日地官为中元，十月十五日水官为下元。在此三日建斋祭祀、焚香礼拜，以求上元天官赐福，中元地官赦罪，下元水官解厄。古人较为重视上元节的祭祀活动，因为在农业为主的古代社会，上元日是祈求农事兴旺的最佳时令，民间要举行斋醮法会，祈愿上元天官赐福庇佑，护佑风调雨顺、国泰民安。而中元日则是普度天下无主孤魂的最佳时节，以召真圣、讲道经、诵仙书为主要内容而呈现一种热闹非凡的节庆盛况。下元日则以水官主录，以解厄、荐亡为主，要求民众斋戒沐浴、静虑澄心、朝真礼圣以洁身自忏、灭罪消愆。三元斋会中所行礼仪皆有焚香仪式贯穿其中，以示虔诚。在庙会活动中，主要有城隍庙会、关圣庙会、文昌庙会、天仙庙会等都是香会络绎、声韵不绝。其中，城隍庙会当属历史悠久、规模较大的庙会，因城隍神祭祀而起。城隍神乃是中国古代民间信仰中的城市保护神。《说文解字》亦把“隍”解释为城池之意。而关于祭祀城隍神的活动在南北朝时期才有详实可查的史料记载。城隍神作为城池的保护神，在其出现之初就被赋予冥佑地方民物的职能。每逢水旱疾疫、战乱兵患之际，民众、戍士便会斋素严事，以诚敬之心祈禳城隍神护佑城池安危、免遭战事涂毒。这种祭祀城隍神的传统在以后的历史发展一直被传承下来，在明太祖时期趋于极盛，建立其严格的具有上下统属的城隍神祭祀系统。而至清代，在城隍神祭祀活动中，清承明制，以城隍主厉坛，并在每年的仲秋时节祭都城隍；在每月的朔日和望日则有司事在城隍庙上行香礼拜、祈禳无灾。在城隍神信仰盛行的过程中，民间也形成了一些与城隍神祭祀相关的民俗活动，比如最受民众欢迎的城隍赛会，在城隍神的诞辰举行，主要内容有赛城隍诗、赛城隍文等活动，盛况空前、热闹非凡。但因为不同地方所祭祀的城隍神不同，考定的城隍神的诞辰也不同，所以各地赛会的日期也有所不同。在崇祀城隍神的活动中，各地还逐渐形成了定期举行的城隍庙会，明清时期以天津的城隍庙会和北京的城隍庙会颇为盛大。天津的城隍庙会是四月的初六日、初八日，但自朔日起至十日便香火不断、庙戏频繁，庙会盛况，尤为大观。总的来看，道教斋醮仪式中的节庆、庙会等民俗活动以庆祝和热闹为主题。在这种氛围的影响下，贯穿活动其中并具有神圣性的道教焚香礼仪也显得灵动了许多，且逐渐与民俗生活紧密结合而表现出了其世俗性的特点。

与焚香礼仪在信仰层面所具有的神圣性不同，其世俗性更加贴近民众的日常生活。正因为如此，焚香礼仪才能在民众的日常生活中被接受和广泛应用而对民众的生活状态产生积极的影响。在焚香礼仪中增加其神圣性，不是一种妄行，而是增加信众对信仰对象的证信度，并在最大程度上满足信众的精神需求，同时，这种神圣性有助于吸引更多的信众祈福咒愿，有利于宗教组织的长远发展。而焚香的世俗性则融合在民众生活的日用常行之中，对他们追求美好的生命状态具有积极地引导作用。

²⁶ 张泽洪：《道教斋醮科仪与民俗信仰》，宗教学研究，1999年第2期，第39页。

불교와 도교의 재초의례 비교연구

-焚香의례를 중심으로-

세루진(謝路軍)¹·양다룡(楊大龍)²

개 요

종교적 행위를 할 때, 불교와 도교는 모두 향에 특별한 의미를 부여하여, 천인이 서로 통한다고 하는 신성한 의미를 지니게 하였다. 향을 태우는 행위는 불교의 법사와 도교의 재초과의에서 아주 독특한 문화적 특징을 지닌다. 이러한 특징의 표현형태로는: 향을 태운다는 것을 종교적으로 보면 신앙성을 나타내는 것이고, 사회생활로 보면 일정한 세속성을 나타낸다는 것이다. 불도의 두 종교에서 분향은 하나의 독특한 문화적 부호로, 모두 영과 통한다고 하는 신성한 특징이 있다. 하지만 불교적 행위와 도교의 재초에서 향을 피우는 것은 유래와 기도하는 내용 및 구체적인 진행방법이 서로 다르다. 불교와 도교의 종교행사에 있어, 분향행위의 서로 다른 의미를 파악하는 것은, 우리가 종교적인 활동에서 분향의례가 갖는 역사전통을 파악하는데 큰 도움이 된다. 아울러 분향이 사회생활에 가져다 주는 긍정적인 요소에 대해 객관적으로 잘 인식할 수 있다.

키워드: 불교, 도교, 분향, 문화

¹ 中央民族大學哲學科 宗教學 學院教授、博士지도교수.

² 中央民族大學哲學科 宗教學科 박사과정.

재초는 종교적 행위에 있어, 복을 기원하고, 영과 통한다고 하는 종교적 의례에 속하며, 정해진 의례규범과 사회적 기능이 있다. ‘齋’의 의미는 정결, 금욕 등으로 중국 고대에서는 신명의 활동과 관련이 있다. ‘醯’는 제사를 지낸다는 의미로, 고대인들이 천지 신령에게 제를 올리는 것을 말한다. 중국 전통문화 중 두 개의 큰 계파인 불교와 도교는 재초의 개념에 있어 서로 다르게 정의하고 있다. 뿐만 아니라 구체적인 진행방법에 있어서도, 두 종교는 현저히 다른 의례규범을 갖고 있는데, 다시 말해서 도교의 재초법단과 불교의 법사활동은 매우 큰 차이를 나타낸다.

一. 불교와 도교의 재초 개념에 대한 서로 다른 정의

齋, 醯의 관념은 역사가 아주 오래되는데, 선진시대에 이미 일상생활에서 사용되었다고 나와있다. 이에 대해 『說文解字』에서는 말하기를 齋는 戒潔의 의미를 지니고, 醯는 두 가지 의미를 지니는데 하나는 고대의 冠、娶의 예이고, 다른 하나는 제사를 의미한다고 하였다. 문화가 발전하면서 재와 초는 그 내용이 더욱 풍부하게 되는데, 그 중에서 재는 정결의 의미 외에도 재계, 心齋의 의미를 가지게 되었다. 도교는 이러한 사상을 이어받아 齋潔心神、清滌思慮의 道教적 齋法을 형성하였다. ‘재’의 戒慎、齋潔의 의미는 훗날 중국에 들어온 불교에서도 받아들여, 종교적 활동에 사용하게 된다. 그리고 ‘초’는 점차적으로 靈과 통한다고 하는 신성한 의미를 부여 받게 된다. 재초 두 글자는 원래 따로 쓰였지만, 역사의 발전과 더불어 재초가 종교적 의례에서 가지는 의미가 비슷해 지면서, 불교와 도교 모두 영과 통한다는 종교적 의례에서 사용하고, 또한 재난을 해소하고 복을 기원하는 종교적 의례를 뜻하게 되었다.

(一) 불교의 齋供觀念：齋僧

‘재’는 다양한 의미를 가지는데, 불교가 중국에 들어오기 전 까지는 마음을 단정히 한다는 뜻으로 사용되었다. 그러다가 불교가 전래한 이후로는 더욱 깊은 의미를 부여 받는데, 주로 佛事活動의 의례로 사용되었다. 예를 들어 식사와 관련하여 齋食이 있고, 僧과 관련하여 齋僧이 있다. 그리고 이 두 가지 행위와 관련한 齋供儀式이 있다. 재와 관련된 불교행위와 식사행위를 서로 연관시켜 놓은 것은 불교가 중국에 들어 온 후 발생한 아주 큰 특징이다. 불교의 재에 관하여 侯冲先生은 크게 다섯 가지 의미를 부여하였는데; 곧 禁食、飯食、素食、法會儀式과 八關齋戒이다. 만약 두 가지로 축약한다면 그것은 법회와 식사³이다. 법회적 의미로서의 ‘재’는 僧團의 神事活動을 말하는 것으로, 즉 齋供儀式을 뜻한다. 식사적 의미로서의 재는 食戒를 의미하는 것으로, 구체적으로는 금식, 소식 혹은 점심이후 불식을 의미한다.

³ 侯冲：『中國佛教儀式研究—以齋供儀式爲中心』，上海：上海古籍出版社，2018年，第19-20쪽.

불교에서 齋供儀式이 시작된 시기는 道安시대였는데, 당시에는 재를 중심으로 하여 종교적 의례를 진행했다. 齋供儀式에는 주로 齋主、齋僧과 齋意가 포함되어 있다. 그 중에서 齋主는 設齋者를 가리키는 것으로 스님들에게 재식을 제공하는 자(施主)를 말한다; 齋僧이란 施主가 設齋하여 스님을 공양하는 佛事活動을 말하고; 齋意란 施主가 設齋하여 공양할 때 기도하는 소원을 말하는 것이다. 재공의례에서 공양을 받는 스님은, 재주에게 보답하기 위하여, 재의를 서술하고, 시주의 공덕을 찬양 및 재난을 해소하고 축복을 내려준다. 그렇다면 불교의 발전 과정에서 어찌하여 재공의 법사활동이 생겨난 것인가? 재주로 놓고 보면, 자신이 바라는 바가 이루어지는 것이 첫 번째 목적이다. 그리고 스님으로 놓고 말하면, 공양을 받은 것이 의례를 행하는 원인이 된다. 무엇때문에 이런 상황이 발생하게 되는가? 이는 초기 불교교단의 결식과 관련이 있다. 석가모니 시대 승단의 승려들은 탁발의 형식으로 음식을 획득했다. 당시 엄격한 탁발 규정이 있었는데, 그리하여 스님들은 음식을 구하는데 매우 큰 불확실성이 있었다. 이러한 상황은 스님들의 정상적인 생활 뿐만 아니라 승단의 발전에도 영향을 끼쳤고, 재공의례는 그러한 상황에서 생겨나게 되었다. 승단 발전의 필요와 민중들의 정신적인 수요는 재공의례라고 하는 종교적 상황에서 맞물리게 된다. 백성들이 관혼상제 등 의례를 행할 때, 자신들의 즐거움과 만사형통이라고 하는 소망을 이루기 위하여, 스님에게 공양을 하여 그러한 의도를 전달한다. 스님들은 또한 자신들의 생존과 승단의 발전을 위하여, 이러한 공양을 받아들이고, 장엄한 의례를 행하여 그들을 위해 기도를 드리고 불경을 송독한다. 이런 관계는 승단의 발전 과정에서 점차적으로 규범화 하면서 아주 엄격한 규격을 갖춘 장엄한 의례로 발전한다. 물론 재공의 형식은 다양하고, 그것은 재의에 따라 결정된다. 예를 들어 1일재를 올리는 의례에는: 入堂列坐、作梵行香、歎佛咒願(表讚)、行食吃齋、供養、食後漱口、食後咒願、行散 등이 포함된다.

佛事活動에 있어, 재공의례를 완성하는 이론적 전제조건은 공덕 및 공덕을 전하는 개념이다. 공덕이란 재주가 승려에게 布施하는 선행을 말하는데, 이러한 선행은 재주에게 복으로 돌아오게 된다. 재승이 포시를 받은 후에는, 재주의 의도를 구체적인 의례를 통해 부처님에게 전달하게 되는데, 이렇게 하여 재주의 정신적인 수요를 만족해 주고, 공덕을 전해준다. 공덕 전달을 완성하기 위하여, 재승은 재공의례를 행할 때 향을 피우는 방식으로 神聖에게 예를 올린다. 그렇기 때문에 분향은 재공의례에서 중요한 과정에 속하는 것이다. 불교 분향에 관한 구체적인 방식은 다음 문장에서 의논하고자 한다.

(二) 도교의 齋醮觀念: 先齋後醮

불교의 재공의례에 비해 도교의 재초의례는 전통문화 속 아주 중요한 제사의례에 속하는 것으로 先齋後醮라고 하는 토속 문화적 특징을 가지고 있다. 그렇다면 무엇 때문에 도교의 재초를 본토 문화적 특징이라고 하는가? 제사활동은 역사적으로 아주 오래된 전통을 갖고 있는데, 선진시대에 이미 국가적 대사로 행해졌다. 도교는 토속 종교로, 재초의례는 본질적으로 제사의례의 하나였다. 이 의례는 중국의 제사문화라고 하는 토양에서 발생하였다. 중국은 고대로부터 천지산천에 제를 지내거나,

요순시대에는 일월 성신을 숭배하는 등, 전통적인 제사활동은 도교 재초의례의 기초가 되었다. 정신적인 측면으로 볼 때, 제사는 선진시대 宗法性宗教의 중요한 활동에 속했는데, 이는 신과 인간이 소통하는 방식이었다. 도교의 재초의례 역시 구체적인 종교적 의례를 통하여 신과 소통하고자 하는 정신적인 수요를 충족시키고 있다.

불교에서 ‘재’를 법회와 재식으로 규정하는 것과는 달리, 도교에서 ‘재’는 ‘재법’을 가리킨다. 재법에는 내외의 구별이 있는데, 도교에서 말하는 재는 외재로, 즉 登壇步虛, 燒香忤謝하는 것으로, 다시 말해서 고대인들의 제사를 가리킨다. 『雲笈七籤·齋戒敘』의 기록에 의하면, 『混元皇帝聖紀』는 서로 다른 기능에 따라 齋法을 분류했는데 “諸經齋法, 略有三種: 一者設供齋, 以積德解愆。二者節食齋, 可以和神保壽, 謂祭祀之齋, 中士所行也。三者心齋, 謂疏淪其心, 除嗜欲也; 澡雪精神, 取穢累也; 掊擊其智, 絕思慮也。”⁴라 하였다. 이렇게 볼 때 도교의 ‘재’는 ‘齋’와 관련이 있는데, 재계를 통해 몸과 마음을 단정하게 하여, 法事에 대한 경건한 마음을 표현한다. 이에 대해 “夫齋者, 齊也, 齊整三業, 乃爲齊矣。若空守節食, 既心識未齊。又唯存一志, 則口無貪味。謂茲二法, 表裏相資。”⁵라 하였다. 이러한 재법 개념에 근거하여 도교의 상청파, 영보파 등은 다양한 재초의례를 발전해 냈다.

『道藏』의 기록에 의하면, “『道門大論』雲: 上清齋有二法: 一、絕群獨宴, 靜氣遺形。清壇肅倡, 依太真儀格。二、心齋, 謂疏淪其心, 澡雪精神。”⁶이라 하고, 靈寶齋는 六法이 있는데 “第一, 金籙齋, 救度國王。第二, 黃籙齋, 救世祖宗。第三, 明真齋, 忤悔九幽。第四, 三元齋, 首謝違犯科戒。第五, 八節齋, 忤洗宿新之過。第六, 自然齋, 爲百姓祈福。”⁷이라 하였다. 이상 齋法은 고대로부터 장엄한 의례규정이 있고, 保國安民을 근본으로 하여, 재난을 해소하고 복을 기원한다고 하였다. 송나라 이전의 도교에서는 齋法과 醮儀를 구분하여 사용하였다. 엄격히 말해서, 도교의 재법은 정결의 의미를 갖고 있는데, 제사활동을 하기 전에 심신을 정결하게 하는 용도로 사용되었다. 즉 제사전에 몸과 마음의 준비를 하고 제사에 임해야 한다. 반대로 醮儀는 도교 제사의 중요한 진행과정으로, 이 과정에서 신명과 초단에 대해 경건한 마음을 가져야만, 신명이 내려와서 복을 하사할 수 있다. 도교의 초의가 최초로 나타난 시기는 張陵이 창교한 시대로 거슬러 올라간다. 그 중에서 上章은 초기 정일도의 초법으로 많이 사용되었기에, 章醮라 불렸다. 靈寶立齋、正一有醮는 도교 제사의 중요한 특징이다. 도교의 재초의례가 발전하는 과정을 살펴보면, 당나라 이전의 제사는 齋法을 위주로 하였고, 중당 이후로는 초의를 위주로 하였으며, 당말오대 시기부터는 재초가 합쳐져서 사용되었다. 하지만 이 시절에는 선후의 구분이 있었는데, 도사 두광정이 先齋後醮라고하는 의례를 정하였다. 先齋後醮란 곧 제사에 초대하는 신명의 구분에 따라 서로 다른 초의와 재법을 조합하는 것을 말한다. 단독으로 진행되는 초의와 다르게, 先齋後醮의 초의는 보은을 주된 목적으로 하기에, 재법 과정에서 행여

⁴ 『道藏』第22冊, 文物出版社、上海書店、天津古籍出版社, 1988年, 第22-257쪽.

⁵ 위 같은 책, 22-261쪽.

⁶ 위 같은 책, 22-258쪽.

⁷ 위 같은 책, 22-258쪽.

나 발생한 과오에 대해, 신명에게 사죄하는 것을 말한다. 다양한 재법과 초의의 조합은 도교의 재초 의례를 풍성하게 하였다. 송나라 이후 도교의 재법과 초의는 더 이상 엄격한 구분이 없이 합쳐지는 추세로 가다가, 명청시대에 와서는 재초를 동시에 진행하게 된다. 이에 대해 張澤洪은 『道教齋醮科儀研究』에서 말하기를 “明나라 洪武七年(1374), 朱元璋은 禮部에 칙령을 내려 도교와 科儀格式에 대해 의논하고 천하가 따르게 하라고 하였다.……그리하여 재초가 합일하고, 도교 제사의례의 고유한 명칭이 되었다.”⁸라 하였다.

재법과 초의는 도교 제사활동의 중요한 의례로, 각자의 치중점이 따로 있다. 즉 재법은 “以養神氣而致其清”에 치중하고, 초의는 “祈天地神靈之享”에 치중한다. 재법과 초의는 민중들의 일상적인 수요를 충족시킬 때, 재초단을 설치하고 향을 피우는 것을 통하여 실현하는데, 그렇기 때문에 향을 피우고 참회하는 것은 재초과의의 중요한 단계에 속한다. 이에 대해 『道藏』의 기록에 의하면 “『本相經』云：虔心者，唯罄一心，丹誠十極，燒香禮拜，唯求於道。舍財者，市諸香油、八珍、百味、營饌供具，屈請道士，及以凡器歸心啓告，委命至真，內泯六塵，外齊萬境，冥心靜慮，歸神於道。克成道果，永契無爲，救濟存亡，拔度災苦，隨其分力，福降不差，功德輕重，各在時矣。”⁹라 하였다. 즉 재초의 과정에서 향은 신성한 의미를 부여 받는데, 그것은 천인을 관통하는 매개체 역할을 한다. 재법의례에서 향을 피우는 행위는 천인을 연결하고, 신명에게 경건한 마음을 표하는 중요한 방식이 되었다.

二. 불교와 도교의 재초에서 분향의례 비교

향은 원래 향기를 갖고 있는 樹脂나 나무조각을 가공하여 만드는 가연성 물질이다. 불교와 도교에서는 이러한 향을 종교적인 용도로 사용하면서, 거기에 靈과 통할 수 있다는 의미를 부여하였다. 불교의 법사와 도교의 재초에서, 향은 降神通靈의 목적으로 사용된다. 하지만 구체적인 종교행사에 있어, 불도는 분향의례의 기원, 구체적인 진행방법 및 향이 갖고 있는 의미에 있어 조금씩 차이를 보이고 있다.

(一) 불도 두 종교의 분향의례의 기원 차이

불교가 중국에 전해지긴 전, 향은 인도의 생존환경과 관련이 있었다. 인도는 고온 다습한 국가 이기에 동식물이 죽으면 쉽게 부패하여 악취를 발생했을 뿐만 아니라, 실생활에 있어서도 음식물은 금방 상하고 쉽게 부패한 냄새가 났다. 또한 폭염의 날씨에서, 인간과 동물 역시 땀으로 인한 몸냄새가 심했다. 이러한 냄새를 제거하기 위해 인도인들은 주변에 나는 향나무를 가공하여 몸에 바르거

⁸ 張澤洪：『道教齋醮科儀研究』，成都：巴蜀書社，1999年，第33쪽.

⁹ 『道藏』第22冊，文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988年，第22-259쪽.

나 실내에서 불에 태워 연기를 냈다. 이렇게 하여 생활에서 발생하는 악취를 제거하고자 하였던 것이다. 이것이 곧 불교가 중국에 전해지기 전 향을 피우는 기원이 된다. 그 이후로 불교는 발전을 거듭하면서, 향을 통하여 불법의 광대함과 불교의 공덕, 및 신성한 의미를 부여하게 된다. 세월이 거듭하면서 이렇게 향은 부처에게 공양하는 방식 중 하나가 되었다. 이에 대해 『無量壽經·發大誓願第六』에서는 “我作佛時，下從地際，上至虛空，宮殿、樓觀、池流、華樹，國土一切萬物，皆以無量寶香合成。其香普薰十方世界，衆生聞者，皆修佛行。若不爾者，不取正覺。”¹⁰이라 하였다. 이상 볼 때, 향은 불교의 무상한 공덕의 표현이고, 동시에 중생이 수행하고, 佛과 소통하는 수단이 된다. 불교가 중국에 전해진 후 道安三例은 불교행사 중 영향력이 아주 큰 의례로 자리잡았다. 道安三例의 주요 내용을 보면: 一曰行香、定座、上講經、上講之法; 二曰常日六時行道、飲食唱時法; 三曰布薩、差使、悔過 등이 있다. 즉 道安三例은 行香에서 의례를 시작하는 것으로, 분향의례의 중요성을 알 수 있다. 하지만 분향은 도안스님이 가장 먼저 시작한 것이 아니라, 그 이전의 漢魏시기에 이미 불경 중에 향을 매개체로 한다는 기록이 있다. 즉 도안스님은 기존에 있던 분향 행위를 불교의 법사에 규범화 시켰을 뿐이다. 그렇다면 도안은 무엇 때문에 行香으로 법사를 시작하고자 했을까? 이는 향이 가지고 있는 기능에서 알 수 있다. 불교 행사에서 향을 사용하는 목적은 스님으로 하여금 향을 공양하는 자의 공덕에 대해 증명해 달라고 하는, 다시 말해서 공덕의 전환이 필요하기 때문이다. 이러한 공양인의 의도는 재승에 의해 완성된다. 도안 이전에는 재승의례를 할 때 명확한 의례규범이 없었기에, 공양을 받는 스님은 “起坐威儀，略無規矩”의 상태에 있었다. 즉 스님이 무례한 경우가 있었기에 사람들의 경시를 받고 해를 입는 경우도 있었다. 이러한 문제를 해결하기 위하여, 도안은 법사의 규정을 세우게 되는데, 스님들이 공양을 받을 때 受戒有則、受食有儀하여 사람들의 존경을 받도록 하였다. 그리고 법사를 할 때에도 行香을 시작으로 하여 구체적인 규범을 세움으로써 사람들의 신임을 얻고, 불교 행사의 장엄함과 스님들에 대한 존경을 나타내도록 하였다.

불교 분향의 유구한 역사와 다르게, 도교 재초에서 진행되는 분향의 역사에 대해서는 아직 의논이 분분하고, 학계에서도 확답을 내리지 못하고 있다. 이러한 상황에 대해 張澤洪先生은 『論道教齋醮焚香的象征意義』에서 말하기를 “제사에서 분향은 역사가 오래된다. 일찍이 西周시기에 이미 분향의 풍습이 있었다. 주나라 사람들은 향을 통하여 降神한다고 믿었으며, 제단에 향을 피우는 것은, 향기가 하늘에 올라가 신령들이 그 냄새를 맡을 수 있도록 하는 것이다”¹¹라 하였다. 하지만 吳焯先生은 다른 관점을 가지고 있는데 그는 『漢代人焚香爲佛家禮儀說——兼論佛教在中國南方的早期傳播』에서 말하기를 “중국은 고대에 향을 피우는 전통은 없었고, 燔柴祭天(나무를 태워 제천)의 설은 있었다……그 냄새가 신과 인간을 연결하는 매개체 역할을 하는 것이다. 즉 한나라 말기까지는 제사에 향을 피우는 자가 없었다.”¹²라 하였다. 두 학자는 중국 고대의 분향 전통에 대해 서로 다른 관점을 제

¹⁰ 鳩摩羅什等著:『佛教十三經』, 北京:中華書局, 2015年, 第23쪽.

¹¹ 張澤洪:『論道教齋醮焚香的象征意義』, 中華文化論壇, 2001年第1期, 第102쪽.

¹² 吳焯:『漢代人焚香爲佛家禮儀說——兼論佛教在中國南方的早期傳播』, 西北第二民族學院學報(哲學社會科學版),

시하고 있는데, 차이점은 ‘향’의 설정범위가 다르다는 것이다. 먼저 張澤洪先生의 『論道教齋醮焚香的象征意義』를 보면, 그는 ‘향’의 범위를 무언가를 태웠을 때 나는 향기로 보고, 향의 원재료에 대해서는 크게 의미를 두지 않았다. 이에 대해 그는 문장에서 말하기를 “서주 宗廟의 제사에서 사용되는 향은 香蒿에 油脂를 묻혀 만든 것으로, 黍稷(고대 농작물)와 함께 태운다. 이렇게 하여 향이 방에 가득 차게 되는데, 신명들이 향기를 맡고 내려와 흠향하게 된다.”¹³라 하였다. 이렇게 볼 때, 그가 말하는 향료는 앞서 불교에서 사용하는 향료와는 큰 차이가 있다. 吳焯先生이 다른 관점을 가진 것은, 한나라 이전에는 불교에서 사용하는 향료와 같은 향이 없었기 때문에, 고대인들이 제사에서 향을 태우는 일이 없다고 한 것이다. 그에 의하면 고대인들은 단지 땀나무 같은 것을 태워 祭品の 냄새가 퍼져 나가게 함으로써 신과 인간이 통하고자 했던 것이라 하였다. 이에 대해 그는 『漢代人焚香爲佛家禮儀說——兼論佛教在中國南方的早期傳播』에서 말하기를 “향은 원래 중국의 물건이 아니다. 향이란 나무 찌꺼기에 檀香、蘇合香、龍腦香、安息 등을 섞어 만든 것으로, 피우면 흰색 연기와 함께 향기가 난다. 불교에서는 이러한 향을 통하여 불심과 통한다고 믿고 있으며, 그리하여 불교에서는 향을 佛使라 부른다.”¹⁴라 하였다. 두 사람의 의견을 종합해 보면, 고대 중국에서 어떠한 것을 태운 것을 ‘향’이라 할 수 있을지는 단정할 수 없으나, 그들이 제사활동에서 무언가를 태운 목적은 일치하다. 즉 어떤 특수한 연료를 태워 향이 나게 함으로써, 그 향기를 통하여 신과 인간이 통하는 매개체로 삼았다는 것이다. 이렇게 하여 향을 올리는 사람은 자신의 소원을 이루고, 정신상의 만족을 얻는다. 불교에서 향을 佛使의 목적으로 사용하는 것과 마찬가지로, 도교의 재초의례에서도 향을 제사의 매개체로 삼아 신령과 통하는 목적으로 사용된다. 서로 다른 점이라면 도교 분향의례의 초기 목적은 경건한 마음을 나타내기 위한 것이라는 점이다. 도교에 의하면 향을 피우는 이치는 오행 중 火의 성질을 사용하는 것으로, 향을 피우는 자의 성심을 나타내고, 향의 火炁가 천계에 도달한다고 보고 있다.¹⁵ 도교의 종교활동 속에서 향은 道、德、無爲、自然 등 靈性を 부여 받는데, 이는 신령에게 도인의 경건한 마음을 보여주는 상징이 된다.

(二) 불도 두 종교의 분향의례의 차이

行香을 불교 법회 단계 중 하나라고 할 때, 이 법사활동은 어떻게 진행되는가? 첫 번째는 향의 선택이다. 향목은 인도지역에서 생산되기에, 불교에서 사용하는 향의 원료도 보통 인도나 동남아 지역이 많다. 향은 원료에 의해 크게 다섯 가지로 분류되는데: 檀香, 단향은 또 白檀香과 赤檀香으로 구분된다; 沈水香, 혹은 沈香이라 부른다; 丁子香, 곧 丁香이다; 郁金香, 울금은 番紅花의 수분을

1999年第3期, 第23쪽.

¹³ 張澤洪: 『論道教齋醮焚香的象征意義』, 中華文化論壇, 2001年第1期, 第102쪽.

¹⁴ 吳焯: 『漢代人焚香爲佛家禮儀說——兼論佛教在中國南方的早期傳播』, 西北第二民族學院學報(哲學社會科學版), 1999年第3期, 第23쪽.

¹⁵ 張澤洪: 『論道教齋醮焚香的象征意義』, 中華文化論壇, 2001年第1期, 第102쪽.

압착하여 만든 것이다; 龍腦香, 樟腦의 일종이다.¹⁶ 尊像에 향을 올릴 때 部別에 따라 올리는 향이 다르다. 예를 들어 佛部尊像에 올릴 때는 沈香; 金剛部尊像에 올릴 때는 丁香; 蓮花部尊像에 올릴 때는 白檀香; 寶部尊像에 올릴 때는 龍腦香을 사용한다. 또한 다양한 제작 방식에 따라 향의 종류도 여러가지 인데 末香、綫香、瓣香、盪香 등이 있다. 향료를 선택한 이후에는 향을 담을 용기 즉 향로를 선택해야 한다. 향로는 향을 피우는 그릇으로 佛壇 三具足(香爐、花瓶、燭台)의 하나이다.¹⁷ 사용 방법으로 볼 때, 향로는 크게 두 가지로 나뉘는데: 하나는 탁상에 올려놓는 향로로 置香爐、供爐 혹은 者座爐로 불린다. 이런 종류의 향로는 또 세 가지로 분류되는데, 즉 立燒線香의 插香爐、臥燒線香의 臥香爐와 焚燒檀香의 檀香爐이다; 다른 한 가지 향로는 손으로 들고 움직임 속에서 사용하는 향로로 手爐로 불린다. 手爐는 보통 剃度、禮懺、奉請 등 용도로 사용되는데, 直執、橫執의 두 가지 잡는 방법이 있다. 마지막으로, 분향하기 전 불사의 모든 준비를 마치면 정식으로 향을 피운다. 한나라 시대의 불교 분향 의례는 도안스님이 시작한 것으로, 구체적인 방법을 보면, 施主가 향을 상좌승에게 전해주면, 상좌승은 그것을 받은 후 시주를 위해 作唄하고, 그의 공덕을 읊는다.¹⁸ 여기서 作唄는 한나라 지역 불교 분향의 주요특징이다. 향을 피울 때 作唄는 앞서 언급한 재승과 밀접한 연관이 있다. 재승의 목적은 영과 통하여, 재주의 공덕을 증명하는 것으로, 향을 피울 때 불경을 송독하고, 천신을 들을 수 있는 唄聲을 내어 일체의 신성을 초대한다. 이에 대해 『大方廣佛華嚴經』에서는 “又放光名雜莊嚴，寶幢幡蓋無央數，焚香散華奏衆樂，城邑內外皆充滿。本以微妙妓樂音，衆香妙華幢蓋等，種種莊嚴供養佛，是故得成此光明。”¹⁹라 하였다. 다시 말해서, 향은 불법의 공덕을 위하여 佛事活動에 사용되고, 미묘한 음악과 더불어, 향기는 신비한 분위기를 연출하며, 이 때 시주의 공덕을 찬양하고, 그의 소망을 이루어 준다.

도교의 분향의례에서 구체적인 의례규칙은 중국 전통의 제사방법 및 제사 지내는 신령과 밀접한 관련이 있다. 불교에서 향의 종류에 따라 분류하는 방법과 달리, 도교에서는 기능에 따라 구분한다. 도교는 향에 대해 명확한 구분을 하는데, “道香德香無爲香，無爲清淨自然香，妙洞真香，靈寶慧香，超三界香，王境真香。”²⁰이라 하였다. 아울러 불교에서 尊像을 모시는 것과 달리, 도교 분향에서 모시는 신령은 중국 토속적인 특징이 있는데, 거기에는 三界官屬과 一切威靈을 포함하고 있다. 구체적으로는 “以今焚香，供養虛無大道三境天尊，昊天上帝，紫微北極大帝，紫微天皇大帝，後土皇地只，三十二天帝君，萬天上帝，上清十一曜星君，中天北門七元星君，天地水三官帝君，北極四聖元帥真君，靈寶五師真君，四方二十八宿星君，三界五帝大魔王，十方無極飛天神王，北陰酆都大帝，東霞扶桑大帝，五嶽五天聖帝，洞天福地，名山靖治，主錄仙真聖衆，三洞四輔法籙中靈官將吏，三界官屬，一切威靈

¹⁶ 聖凱著：『中國漢傳佛教禮儀』，北京：宗教文化出版社，2001年，第152쪽.

¹⁷ 위 같은 책, 154쪽.

¹⁸ 侯冲：『中國佛教儀式研究—以齋供儀式爲中心』，上海：上海古籍出版社，2018年，第55쪽.

¹⁹ 『大正藏』卷15，第76쪽下.

²⁰ 『道藏』第3冊，文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988年，第3-761쪽.

。 ”²¹이라 하였다. 그리고 도교의 재초의례에 사용되는 향은 아주 까다로운데, 醺壇에서는 降真香을 최고로 친다. 降真香이란 귀주성 남부 지방에서 나는 향으로 仙鶴을 내리게 하는 효능이 있다고 알려져 있다. 그렇기 때문에 도교에서는 강진향을 天帝之靈에 제를 지낼 때 사용하여, 복을 기원한다. 분향의 장엄한 의례와 정신적 소망에 대해 『太上無極總真文昌大洞仙經』에서는 “無上三天真元始三炁太上老君, 召出臣等身中三五功曹、左右官使者、捧香驛龍騎吏、侍香金童、傳言散花玉女、五帝直符直日香官, 各三十六人出。默想出者嚴裝關啓, 此間土地裏域真官令臣焚香誦經之所, 金童揚烟, 靈妃散花, 三界真聖交集軒前。伏願某誦經之後, 真炁周流, 上以保全宗社, 安奉帝王, 禳兵戈水火之災, 除疫病旱蝗之厄; 中以祝延永命, 保佑合門消九星八難之逆, 免五苦三災之累; 下以落名黑簡, 脫籍鬼鄉, 七祖昇仙, 先亡證道。次祈人民異姓, 乘經法而萬福興隆, 山澤含靈, 感聖功而鹹超道岸, 庶使某疾患不侵, 災殃掃蕩, 思真慕道, 延想丹華, 滌慮澄心, 以祈輕舉, 濟人利物, 立功爲先, 凡有所祈, 克獲通感, 天上天下, 鹹丐聞知。願得太上十方正真生炁下降, 流入臣某身中, 令臣所啓, 速達無極大道三清上聖、昊天玉皇上帝、梓潼神文聖武孝德忠仁王、救劫大慈悲更生永命天尊禦前。”²²이라 하였다. 이렇게 볼 때 도교의 법사활동은 의례의 규범화, 장면의 장엄함, 분위기의 신성함을 가지고 있으면서, 복을 기원하는 원칙 역시 중국 전통문화 속 종묘의 개념과 비슷하다. 분향자는 먼저 종족의 흥성, 종친의 건강, 고통과 재난해소를 빈다. 그 다음에는 國泰民安、災殃不侵을 바라고, 마지막으로 天上天下 十方正真에게 기도하여 護佑所願, 誠心感應神靈을 바랜다. 분향의례에서 숫자를 사용하는 것은 중국 고대의 術數개념과 관련이 있다. 예를 들어 숫자 ‘三’은 도덕경의 “三生萬物”에서 비롯한 것이고; 숫자 ‘十’은 전통문화에서 원만함을 의미한다. 이러한 숫자들이 도교의례에 사용되는 것은 우연함은 아닐 것이다. 즉 불교의 분향과 달리, 도교의 분향의례에는 술수라고 하는 정통 문화적인 요소가 가미되어 있다. 도교의 분향의례를 자세히 들여다 보면 三上香이 전체 법회를 관통하는 것을 볼 수 있다. 여기서 말하는 三上香이란 “志心初燃上香, 香徑禦大羅天, 遍大羅三境, 乘雲蓋供養大羅三境尊。志心二燃上香, 香徑禦洞天真, 遍洞天真境, 乘華蓋供養洞天真境尊。志心三燃上香, 香徑禦洞淵宮, 遍洞淵水府, 乘寶蓋供養洞淵水府君。”²³을 말한다. 三上香에서 삼은 도가의 “三生萬物”사상을 나타내는 것으로, 즉 만물의 시생을 은유적으로 표현하고, 아울러 三清尊神에게 기도를 드린다. 향을 잡는 과정 역시 엄격한 규정이 있는데, 吟拈香贊, 焚拈香符하여 성심을 표현해야 한다. 구체적으로 정일파 燒香威儀를 보면, 향은 세 손가락으로 잡아야 하고, 재초의례에서 분향은 세번 진행한다. 이렇게 도교의 재초의례 중 三上香에서 삼은 도가의 “三生萬物”사상과 밀접한 연관이 있는 것이다.

도교의 재초의례에서 사용하는 향은 비록 불교의 법회에서 사용하는 향과, 원료나 구체적인 진행방법에서 일정한 차이를 보이지만, 두 교단 모두 향을 매개체로 하여 降神通靈、溝通天人하고자 하는 의미는 비슷하다. 종합적으로 볼 때 불교는 향을 通靈의 佛使로 간주하고 거기에 ‘인과’, ‘윤회’,

²¹ 『道藏』第3冊, 文物出版社、上海書店、天津古籍出版社, 1988年, 第3-761쪽.

²² 『道藏』第3冊, 文物出版社、上海書店、天津古籍出版社, 1988年, 第1-500쪽.

²³ 『道藏』第7冊, 文物出版社、上海書店、天津古籍出版社, 1988年, 第7-131쪽.

‘연기’사상을 직접적으로 연관 지어 분향의례의 신성성을 나타낸다. 이에 비해 도교의 향은 溝通天人의 信物로 중국 전통사상의 ‘천인감응’, ‘선도’, ‘濟度’와 깊은 연원을 가지고 있으면서, 도교에서 중요시하는 현세생활의 세속성 특징을 지니고 있다. 이러한 구별은 불교와 도교가 가지고 있는 문화적 특징과 직접적인 관련이 있다. 분향은 전통적인 문화의 발전과정에서 하나의 독특한 문화적 符號로 자리잡게 되었다. 이 문화는 신앙적인 측면에서 백성들에게 신령과 통한다는 신념을 가져다 주었고, 아울러 민중들의 복을 기원하는 세속적인 소망을 이루어 지게 한다.

三. 불교와 도교의 분향의례의 문화적 특징

불도 재초의례의 분향에 대한 비교를 통해, 분향의 기원을 알아 보았고, 이러한 기원의 차이는 각자 종교에서 독특한 문화적 특징을 나타낸다는 것을 발견하게 되었다. 이 특징은 크게 두 가지로 반영되는데: 하나는 민중들의 신앙적 측면에서 볼 때, 향은 영과 통하는 매개체로, 분향은 종교의례의 경건함과 신용도를 높여준다는 것이다. 다른 하나는 사회적인 측면으로 볼 때, 향은 일상생활에서 사용되기에 세속성을 지니고 있는데, 다시 말해서 민중들은 일상생활 속에서 자신의 바램을 향에 담아 기도한다는 것이다.

(一) 분향은 신앙적 측면에서 신성성을 가진다

분향의례는 불교의 법사활동과 도교의 재초의례에서 모두 장엄한 의례로 진행된다. 그렇기에 供香者和 行香者의 복장에 대한 엄격한 요구를 가지고 있고, 종교적인 측면에서 모독해서는 안 되는 신성성을 지니고 있다. 하지만 이러한 신성성은 불교와 도교에서 서로 다른 형식으로 표현된다.

첫째, 분향이 불도 두 종교에서 부여되는 의미와 기능이 다르다. 불교의 佛事活動에 있어 향은 불법공덕의 상징으로 사용되면서, 佛使의 의미 및 轉換功德의 기능을 수행하고 있다. 향의 원재료와 가공하는 방법이 다르기에, 향의 가치 또한 다르게 나타난다. 불교에서는 존신에게 향을 모실 때 그 종류는 존신의 다양한 방위와 그가 대표하는 불법 공덕에 따라 선택된다. 하지만 도교의 재초의례에서 향은 신령에게 경건한 마음을 표하는 매개체로 通真降神의 기능을 수행하고 있다. 즉 “香者, 傳心達信, 上感真靈”²⁴이라 하는 것이다. 재초의례에서 분향의 시간과 방위는 존신의 구분에 따라 선택되는데, 이렇게 해야만 공양을 올리는 자의 소망과 신령이 감응할 수 있다. 즉 도교의 분향의례에는 신선사상과 濟度觀念 및 기복적인 요소가 깃들여 있는 것이다. 둘째, 불도 두 종교의 분향의례의 이론적 기초가 다르다. 불교 佛事活動의 이론적 기초는 공덕이전이다. 이는 불사를 진행하는 재승과 직접적인 연관이 있다. 불사활동에 있어, 齋主는 자신의 소원을 이루기 위하여, 施食이라는 방식을

²⁴ 『道藏』第9冊, 文物出版社、上海書店、天津古籍出版社, 1988年, 第367쪽.

통해 공덕을 전한다. 이 공덕은 佛使를 매개체로 하여 공양을 받는 스님에게 전해지고, 스님은 공덕을 증명하게 된다. 하지만 도교의 재초의례에 있어 분향의 이론적 기초는 천인감응이다. 도교가 성립되기 전, 중국 문화에는 이미 하늘과 조상에 제를 지내는 전통이 있었다. 고대인들은 성대한 제사의례를 통하여 천제와 조상에게 경건한 마음을 표하고, 그들의 보우를 받고자 하였다. 그들은 이렇게 제사를 지내면 천제와 조상이 자신들의 소원을 들어줄 것이라 믿었다. 도교는 전통문화의 천인감응 사상을 계승하여, 자신만의 독특한 방식을 통해 전통을 계승해 나갔다. 재초의례에서 분향은 곧 사람들이 천제와 조상에게 경건함을 표시하는 신성한 방식이다.

불도 두 종교의 조직형태, 신앙 및 종교적인 감정이 서로 다르기에, 분향의례에서 표현되는 구체적인 진행방법 역시 차이를 보인다. 그럼에도 불구하고, 양자의 분향의례에서 나타나는 신성성은 일치하다. 신성성이란 신앙인의 심신상태와 齋戒의 상태를 말하는 것으로, 공양을 올리는 자에 대한 전제조건이 된다. 오직 이러한 신성성이 유지되어야 만 공양인과 종교인은 분향 과정에서 잡념을 제거하고, 마음속 깊이에서 우러러 나오는 심정으로 眞靈과 통할 수 있다.

(二) 분향이 사회생활 속에서 갖는 세속성

분향의 세속적인 측면을 보면, 이러한 행위는 민중들의 생존상태와 밀접한 연관이 있는 것을 알 수 있다. 불도 두 종교는 전통문화적 특징을 지닌 두 교단으로, 종교활동과 종교적인 이념 면에서 모두 민중들의 일상생활 속에 깊숙이 뿌리 내리고 있으면서 사람들의 생활에 영향을 끼친다. 분향은 불교의 불사활동과 도교의 재초의례에서 진행되는 중요한 종교적 의례로, 일상 속에서 영향을 끼치지 않는 곳이 없는데, 다수의 경우에는 민속적인 활동으로 하여 특정된 지역에서 유행한다. 아마도 이러한 민간 분향은 종교단체에서 진행되는 것처럼 규범적이고 숙연하지 않지만, 그래도 사람들의 일상 속 깊이 스며들어 있으면서, 이들의 아름다운 미래에 대한 소망을 대변한다. 즉 분향은 재난을 해소하고 행복을 기원하는 중요한 방식으로, 삶에 대한 두려움의 직접적인 표현형식인 것이다.

중국은 전통적으로 의례를 중요시하는 문화가 있었다. 불도의 두 종교는 비록 종교조직의 형태로 존재하지만, 중국 문화의 영향 하에, 종교적인 활동에 있어 의례를 중요시하는 특징을 지니게 되었다. 두 교단이 의례를 중요시 한다는 것은, 분향의례가 갖고 있는 세속성의 특징을 잘 표현하고 있기 때문이다. 佛事活動을 놓고 보면, 분향은 불교의 유구한 발전 속에서 자신만의 엄격한 의례규범을 세웠는데, 이는 불교도들이 교단에 자신의 마음을 표현하는 중요한 형식이다. 그렇다면 불교가 중국에 전해진 후, 불교의 분향의례가 민간에서 행해지는 것을 허용했을까? 해답을 얻으려면 먼저 불교가 중국에 퍼져 나간 과정을 살펴봐야 한다. 외래 종교로서의 불교는 한나라 시대에 중국에 전해졌는데, 발전을 위해서는 중국의 토속문화에 의존해야 했다. 사실 불교가 처음 중국에 왔을 때, 일부 의례는 통치계급이나 민중들에게 받아들여 지지 않았다. 中書著作郎 王度는 “外國之神”이니, “華戎制異”해야 한다고 하면서, 천자는 불교를 신봉하지 말아야 하고, “燒香禮拜”와 같은 외국 풍습도 금지해야

한다고 했다.²⁵ 하지만 불교와 도교가 교류하고 융합하는 과정에서, 중국 문화는 외래 종교인 불교에 대해 큰 포용력을 보여주었다. 이렇게 두 종교는 서로 흡수하고 배우면서, 중국문화의 특징 중 하나인 종교의례를 형성하고, 민중들의 생활에 영향을 끼치게 되었다. 불도가 분향의례를 받아들이고 참고하게 된 데는 그럴 만한 이론적 기초가 있다. 즉 불교의 분향의례가 중국 전통적 제사에서 행했던 나무를 태워 하늘에 제사 지내는 것과 일정한 유사점이 있었기 때문이다. 단지 고대인들이 나무를 태워 천제를 지내는 것은 오직 천자만 행할 수 있었고, 일반인들은 이러한 의례를 할 수 없었다. 위진시기의 민속을 보면 백성들은 “不祭祀但可以燒香禮拜”라고 하는 민간 佛事가 있었다. 불도의 교류가 깊어지면서 향을 피우고 예배를 올리는 것은 민중들의 일상에서 없어서는 안 될 부분이 되었다. 아울러 향을 피우는 행사에 있어, 불교와 도교의 분명한 구분이 없었다. 예를 들어 중국의 燒頭香의례는, 토속 도교의 의례 특징이지만, 불교는 이 의례규범을 받아들였다. 燒頭香에 관한 최초의 기록은 송나라 시대에 나오는데, “在廟止宿, 夜五更爭燒頭爐香”이라 하였다. 이 전통은 점점 발전하여 그믐날 저녁에 새해를 위해 피우는 첫번째 향이라고 하는 문화가 되었다. 그 속에 내포된 의미로는, 첫번째 향을 피우는 것으로 다음해에 행운이 깃들도록 바라는 것이다. 불도의 문화교류 과정에서, 燒頭香 문화전통은 불교의 종교적 의례에 스며들어, 민간의 佛事に 사용되고 있다. 백성들은 새해의 첫 향을 피우는 것으로, 부처에 대한 공경과, 새해의 소망을 표현하였다. 이러한 것들이 불도 분향문화가 서로 교류한 구체적인 표현이다.

도교의 재초의례를 보면, 그 중에서 분향의례는 민중들 삶에 깊숙이 스며들어 있는 것을 알 수 있다. 도교 분향의례의 생활 속 활용으로는 명절, 廟會 등에 나타난다. 명절을 예를 들어 보면, 도교의 三元齋會는 역사가 아주 오래되고, 많은 대중성을 보유한 명절이다. 三元齋會의 기원은 五門米道の 天地水 三官信仰에서 비롯하였는데, 道民들이 자주 행하는 請禱之法이다.²⁶ 훗날 南朝時期에 와서 엄격한 규격을 갖춘 삼원재회를 형성하였다. 여기서 말하는 삼원이란 正月十五日 天官은 上元, 七月十五日 地官은 中元, 十月十五日 水官은 下元이다. 이상 삼일에 제단을 세우고 분향 배례 하는데, 上元天官은 복을 하사하고, 中元地官은 죄를 사면하고, 下元水官은 재액을 해소해 준다고 믿고 있다. 고대인들은 上元節의 제사를 조금 더 중요시 했는데, 이유는 농경생활을 위주로 하던 시대에, 상원일은 농사의 풍요로움을 기원하는 가장 좋은 계절이기 때문이다. 그리하여 민간에서는 재초를 열고, 상원천관에게 복을 기원하는데, 풍운이 순조롭고, 나라와 백성이 풍족하기를 바란다. 中元日은 無主孤魂에 위령제를 지내는 좋은 계절로, 真聖을 초대하여, 道經을 읊고, 仙書을 읽는 것으로 주된 내용을 이루는데, 아주 시끌벅적하게 성대한 명절을 치른다. 下元日은 水官을 위주로 하여 재액을 해소하고, 薦亡을 중심으로 하기에, 민중들은 목욕재계하고, 마음을 가다듬고, 진심어린 심정으로 신령에게 자신의 죄를 뉘우치고 용서를 바란다. 삼원재회의 모든 의례에는 분향이 따르고 있는데, 곧 경

²⁵ 吳焯：『漢代人焚香爲佛家禮儀說——兼論佛教在中國南方的早期傳播』，西北第二民族學院學報(哲學社會科學版)，1999年第3期，第26쪽.

²⁶ 張澤洪：『道教齋醮科儀與民俗信仰』，宗教學研究，1999年第2期，第39쪽.

건한 마음을 나타내는 것이다. 그 중에서 城隍廟會의 역사가 아주 오래 되었는데, 규모가 큰 묘회로, 성황에게 제사를 올리기 위하여 시작된 제례이다. 성황신은 고대 중국인들이 신앙 하던 도시의 보호신이다. 『說文解字』에서는 “隍”을 城池라 해석했다. 성황에 제사를 지냈다는 기록은 남북조 시기의 문헌에 상세하게 기록되어 있다. 성황신은 城池의 보호신으로 처음 출현했을 때에는, 地方民物을 보호하는 기능을 수행하고 있었다. 수한제, 전쟁, 역병 등 고난이 닥치면 민중들은 성황신한테 가서 재난을 해소하고 도시의 안전을 보호해 줄 것을 빌었다. 이러한 성황신 전통은 기나긴 역사 속에서 끊임없이 이어져 내려왔는데, 명태조의 시대에 와서 최고조를 이루었다. 이 시절 교단은 엄격한 성황제사 체계를 형성하였다. 청나라에 이르러서는, 명나라의 제도를 계승하여, 매년 추석 즈음에 성황에게 제사를 지냈다. 아울러 매월의 朔日과 望日에 司事가 城隍廟에서 분향예배를 드리고, 재난을 해소해 달라고 빌었다. 성황신앙이 퍼져 나가는 과정에서, 민간에서는 성황제사와 관련된 민간활동이 발생하는데: 예를 들어 가장 환영을 받는 성황경기는, 성황의 탄생일에 열리는 것으로, 주된 내용으로는 성황 詩 거루기, 성황 문장 짓기 등으로 규모가 아주 크고 열정적이었다. 하지만 각 지역에서 모시는 성황신이 서로 다르기에, 성황의 탄생일도 다양하게 나타나고, 그렇기 때문에 성황경기의 날짜도 서로 다르다. 성황에게 제사를 올리는 행사는 점차적으로, 정기적으로 지내는 성황묘회로 발전하였고, 명청시대에 이르러서 북경과 천진의 성황묘회 규모가 가장 컸다. 천진의 성황묘회는 4월 초 6, 초8일에 진행하는데, 사실 초하루부터 10일까지 배향객이 끊기지 않고, 많은 사람들이 참배에 다녀간다. 대체적으로 볼 때 도교의 재초의례에서 명절이나 묘회는 민속활동으로 진행되는 큰 축제이다. 이러한 분위기 속에서, 행사 전체를 관통하는 것이 곧 분향 의례이니, 그 중요성과 더불어, 민중들의 일상속에 스며든 세속성은 이 의례의 중요한 특징이라 할 수 있다.

분향의례는 신앙적인 측면에 있어, 신성성과는 차별이 있는 것으로, 오히려 민중들의 일상과 더욱 밀접한 연관이 있다. 그렇기 때문에 분향의례는 일상생활에서 광범위하게 사용되고, 사람들의 일상에 적극적인 영향을 끼친다. 분향의례에 신성성을 가미한 것은, 무의미한 행위가 아니라, 민중들의 신앙대상에 대한 신뢰도를 높여주고, 최대 한도에서 이들의 소망을 충족시켜 주는 것이다. 아울러 이러한 신성성이 있어야만, 더욱 많은 사람들이 기복을 목적으로 참여를 유발 할 수 있고, 나아가 교단의 발전에도 유리하다. 분향의 세속성은 민중들의 일상생활에 녹아 들어, 사람들이 아름다운 생활을 추구하는데 적극적인 매개체 역할을 한다.

仏教と道教の齋醮儀軌の比較研究

—焚香礼儀を中心に

謝路軍¹・楊大龍²

摘 要

宗教活動をおこなう際、仏教と道教では香を神物として、天と人が通じるための神聖な意義をあたえている。焚香礼儀は、仏教の仏事行為や道教の齋醮儀式において独自の文化的特徴を有する。こうした文化的特徴は主に宗教生活において焚香礼儀に備わる信仰性や社会生活中での焚香礼儀に体现される世俗性によって表される。焚香は、仏道二教の齋醮儀式における文化的記号であり、どちらも通霊という神聖なる特徴が有るものの、仏教の仏事行為と道教の齋醮儀式において、焚香の縁起や求めるもの、さらに焚香の具体的行為過程は全く異なる。よって、仏道二教の宗教活動における具体的な儀礼過程の違いや焚香の意義の差異を比較することで、宗教活動における焚香礼儀の歴史的伝統をより一層理解し、焚香という文化現象が社会生活にいかなる影響をもたらしているか客観的に認識できるであろう。

キーワード：仏教、道教、焚香、文化

¹ 中央民族大学哲学与宗教学学院教授、博士生导师。

² 中央民族大学哲学与宗教学学院博士生。

齋醮は宗教活動において禳災祈福、祭祀通靈といった宗教儀軌であり、規範的祈禳儀式や社会的効用を有する。中でも齋の本意は戒潔、清潔であり、中国古代の神事行為と関係がある。一方、醮は祭祀の意であり、古代の人々が天地神靈を祀る儀式である。中国文化において重要な宗教の流派として、仏道二教の齋醮に対する認識は異なる。また、実際に祈祷儀礼をおこなう際、仏道二教は異なる儀礼規範を有する。例えば道教の齋醮法壇と仏教の仏事行為において行われる焚香儀礼は比較的大きな違いが見られる。

一、仏道二教の齋醮観念に対する異なる認識

齋、醮の観念は古くから見られる。先秦時代、齋、醮は一種の儀礼として日常生活や祭祀活動で用いられた。『説文解字』では、齋は戒潔の意とする。一方、醮の解釈は二通りある。一つは古代の冠、娶の礼。一つは祭を指す。文化の発展過程において、齋と醮の意義は次第に付加されていき、齋は身体を清潔にする意味のほか、誠実敬虔に関する齋戒と心齋の意が加わった。また、道教で継承されるなかで齋潔心神、清滌思慮という道教の齋法となっていた。同様に、齋の戒慎、齋潔の意味も後に中国の仏教に吸収され、齋供の仏事行為となっていた。一方、醮は次第に通靈という神聖な意味を持つようになる。齋醮はもともと別々に用いられていたが、文化の発展において、齋と醮は宗教儀礼における意味や規範が類似しているために、仏道二教は通靈の宗教儀軌として、禳災祈福の宗教活動の中で共に用いるようになっていった。

(一) 仏教の齋供観念：齋僧

齋は多義語である。仏教が中国に伝来する以前は、齋は主に心身を整えるの意であった。仏教伝来後、齋に様々な意味が付され、その多くが仏教活動と関連する儀礼である。例えば食事に関する齋食、僧に関する債僧、齋食と齋僧に関する齋供儀式。齋および齋に関する仏教行為や食事に関することは、仏教伝来後の中国の主たる認知的特徴である。仏教における齋について、侯沖氏は五種類の意味に分類した。すなわち禁食、飯食、素食、法会儀式、八關齋戒。さらに、この五種を法会と飯食の二つにまとめた。³法会の意味で使用する齋は、僧達の神事活動について言えば、齋供儀式を指す。飯食の意味では、食戒の面からすると、浄化のための禁食、素食には日中食事をとらないなどの意がある。

仏教の齋供儀式は古くは東晋の道安の時期に成立しており、齋を中心に展開される宗教儀礼である。齋供儀式の主な構成は、齋主、齋僧、齋意を含む。中でも齋主は齋を設ける者であり、僧に齋食を提供する施主でもある。齋僧は、施主が齋供を設け僧にほどこしをする仏事行為であり、齋意は、

³ 侯沖『中国仏教儀式研究-以齋供儀式為中心』上海古籍出版社、2018年、第19-20頁。

施主が僧に齋供をするという意思や願望である。齋供儀礼において、齋を受ける僧は齋主の施しに感謝するために、齋意を述べ、布施の功德、祈吉禳災を施主に述べ、さらに祝願をつくる。では、仏教の発展において、なぜ齋供という仏事行為ができたのか。まず、齋主について言えば、齋意を満たすことが齋供儀式の出発点にある。仏教僧にとって、齋食を受けることは、齋供儀式が開始することである。なぜこのように述べるかといえば、これは早期仏教僧の乞食制度と関係している。釈迦牟尼の時代、僧達は托鉢の化縁により食物を得ていた。また乞食には厳格な規定があったため、毎日の食事を乞うて得られるかは非常に不確定であった。これは僧の生存に関係するだけでなく、教団の発展にも大きな影響がある。そのため、仏教が中国に伝来すると、僧の日常生活の需要や集団の正常な発展のために、必然的に仏教の齋供儀式は生まれたのである。僧集団の生存発展や信者の精神の慰撫といった事も齋供儀式に関連して起こった。信者が婚礼、葬礼などの儀式をおこなう際、安順和楽、万福興隆など美しい心の状態を表すために、齋供を設けるということが仏教僧にも伝わっていったのである。僧は、生存や発展の必要から、信者の布施を受け、荘厳な儀礼によって信者に祈禳誦経し、仏聖と通じたのである。そのため、こうした行為は僧集団の発展の中で次第に厳しい求めを有する厳格な儀式へと変化していった。当然、齋供の形式は様々あるので、齋意によって定められる。例えば一日で行う設齋供僧の儀礼では、入堂列坐、作梵行香、嘆仏呪願（表讃）、行食喫齋、供養、食後漱口、食後呪願、行散が含まれる。

仏事行為において、齋供儀式を完成させる理論的前提は、功德と功德以降の観念である。いわゆる功德は、齋主が僧に布施をする善行を指す。この善行は齋主の生に福德福報をもたらす。齋僧は施主の布施を受けた後、齋主の齋意を具体的儀式によって祝い、仏祖へと通じさせることで齋主の精神を満足させる。これが功德以降である。功德以降を実現するために、齋僧は齋供儀式を主持する際、香を焚くことにより仏を奉る。それゆえ焚香は齋供儀式の重要な要素なのである。仏教の焚香の具体的礼儀は以下で検討する。

（二）道教の齋醮観念：先齋後醮

仏教の齋供儀式と比べ、道教の齋醮儀式は伝統文化における一つの宗教祭祀儀式であり、先齋後醮という中国文化の特徴を有する。なぜ道教の齋醮儀式が中国文化の特徴を有すると強調する必要があるのか。それは祭祀活動が伝統文化に由来して久しく、先秦時代には国の大事として盛んにおこなわれていた。道教は中国土着の宗教であるので、その齋醮儀礼も本質的には祭祀活動であり、祭祀文化が中華という肥沃な土壌の中で発展してきたのである。それは古代に盛んにおこなわれた天地山川の祭り、堯舜時代に隆盛した日月星辰の崇拝などであり、こうした伝統的祭祀活動こそが道教齋醮儀式形成の基礎である。人の精神的な要求から言えば、祭祀は先秦宗法性宗教の主要な活動であり、人と神が通じる基本的手段であった。また、道教の齋醮儀礼も具体的宗教儀礼によって敬天通神の精神的求めを実現するのである。仏教での齋は、法会と飯食とが異なるとしているが、道教の齋は齋法である。齋法には内外の別があり、道教でいう齋醮の齋とは外齋、すなわち登壇歩虚、焼香懺謝であり、昔の人々が祷祠祭祀をした名残でもある。『雲笈七籤』「齋戒叙」の記載によれば、『混元皇帝聖紀』では異なる齋法の功用によって道教の齋法を分類している。

諸齋法、略有三種。一者設供齋、以積得解愆。二者節食齋、可以和神保壽、謂祭祀之齋、中士所行也。三者心齋、謂疏瀹其心、除嗜欲也。澡雪精神、取穢累也。掊擊其智、絕思慮也。⁴

道教の齋法と齋のもとの意味は関係がある。つまり持齋行戒によって心身が整った状態に到達し、それにより法事の誠敬の心を表すのである。

夫齋者、齊也、齊整三業、乃為齊矣。若空守節食、既心識未齊。又唯存一志、則口無貪味。言口二法、表里相資。⁵

この齋法観念を基礎として、道教の各流派、例えば上清、靈宝などは様々な修持方法を作り上げた。『道蔵』に言う。

『道門大論』云、上清齋有二法。一、絶群独宴、静気遺形。清壇肅倡、依太真儀格。二、心齋、謂疏瀹其心、澡雪精神。⁶

靈法齋は六つの法がある。「第一、金籙齋、救度国王。第二、黄籙齋、救世祖宗。第三、明真齋、懺悔九幽。第四、三元齋、首謝違犯科戒。第五、八節齋、懺洗宿新之過。第六、自然齋、為百姓祈福。」である。⁷こうした齋法は古来より厳粛な儀軌があり、さらに国民の平安や感謝を示すために禳災致福の心願を発すのである。宋代以前、道教の齋法と醮儀は別々に用いられていた。厳密に言えば、道教の齋法は戒潔の本意と同様、祭祀活動をおこなう前の齋潔心神であり、清滌思慮といった心身の準備であり、厳格な修身が求められた。また、醮儀は、道教祭祀活動の中心的部分であり、この行為により神霊や醮壇に対して敬虔な心を示し続けることで、神聖の降誕、祈恩請福の求めが完成するのである。道教醮儀の出現は、古くは張陵の草創期まで遡ることができ、そのうち上章は早期正一道がおこなった醮法として盛んであったため、章法と呼ばれた。靈法立齋、正一有醮とは、道教祭祀活動における主要な説法である。道教齋醮儀式の発展からすると、中唐以前の道教の祭祀活動の多くは齋法である。中唐以降は醮儀が主となり、唐末五代は齋と醮が併用された。しかし、これには先後の分があり、高名な杜光庭は先齋後醮の儀式規範を最初に制定した。先齋後醮とは、つまり祭祀活動において奉請する神霊が異なるため、違う醮儀を組み合わせることで齋法を実施することである。単独で実施する醮儀とは違い、先齋後醮の醮儀は謝恩の意を示すものであり、齋法過程において行き届かない、または不敬の過失などの部分を補うもので、これにより神祇に悔罪するのである。齋法と醮儀という異なる儀礼を合わせて使用することで、道教齋醮儀式の内容は豊富になった。宋代以降、齋法と醮儀は厳格な区別が無くなりまとめられていき、明清時代には、齋醮同壇はより顕著になっていった。張沢洪氏は『道教齋醮科儀研究』において、「明洪武七年（1374）、朱元璋は礼部に命じ、道教の科儀

⁴ 『道蔵』第22冊、文物出版社、上海書店、天津古籍出版社、1988年、第22-257頁。

⁵ 『道蔵』第22冊、文物出版社、上海書店、天津古籍出版社、1988年、第22-261頁。

⁶ 『道蔵』第22冊、文物出版社、上海書店、天津古籍出版社、1988年、第22-258頁。

⁷ 『道蔵』第22冊、文物出版社、上海書店、天津古籍出版社、1988年、第22-258頁。

の形式を定めさせ、天下に頒布し遵行させた。……ここに至り、齋醮は合一し、道教祭祀儀式特有の名称となった。」⁸と述べる。

齋法と醮儀は道教祭祀行為における重要な儀軌であり、その功用は重視される。道教の齋法は「以養神氣而致其清」を追求し、醮儀は「祈天地神靈之享」を重視する。齋法や醮儀の信者や日常生活に対する功用は建齋設醮の儀礼において香を用いることで実現する必要がある。つまり、焼香による懺謝は、齋醮儀礼を貫通する重要な要素なのである。『道藏』に言う。

『本相經』云、虔心者、唯罄一心、丹誠十極、焼香礼拝、唯求於道。捨財者、市諸香油、八珍、百味、宮饌供具、屈請道士、及以凡器帰心啓告、委命至真、内泯六塵、外齊万境、冥心静慮、帰神於道。克成道果、永契無為、救済存亡、拔度災苦、随其分力、福降不差、功德輕重、各在時矣。⁹

ここにおいて香は神聖な意義を付与されており、天と人を貫通する信物なのである。焼香は齋法儀礼において天と人を通じさせ、神靈に敬虔の意を示すための有用な手段なのである。

二、仏教と道教の齋醮における焚香礼儀の比較

香とは、香気を含む樹脂や木片で作られた可燃性物質である。これが仏教や道教では供養儀物として宗教行為の中で用いられるようになり、通靈の意義が付与された。仏教の仏事行為や道教の齋醮儀礼において、香は降神通靈の使者であり、その存在でもあるが、中国での具体的宗教活動において、仏道二教の焚香儀礼に関する縁起や具体的順序、さらに焚香の意義や功用はいささか違いが見られる。

（一）仏道二教の焚香儀礼の縁起に関する違い

中国への仏教伝来以前、焼香はインド地域での生存環境と関係していた。インドの気候は非常に暑く、自然環境下では微生物でさえ死後に容易に腐爛して悪臭を発生し、生活環境下では食物を放置しておけばすぐさま腐敗し嫌なに臭いを放つ。さらに灼熱の環境下での生活は、人と動物は常に汗をかくため体臭がある。こうした悪臭を消すために、インドで生活する人々は盛んに香木から造られた香料を体に塗り室内で焚き、悪臭が立ちこめる生活環境の改善を図った。これが仏教が中国に伝来する以前の焼香の由来である。一方、仏教の発展において、しばしば香は仏法の功德を表したため神聖性が付与され、次第に焼香と塗香は供仏の一つの方法となっていく。『無量寿經』「発大誓願第六」に次のような記載がある。

我作仏時、下従地際、上至虚空、宮殿、樓觀、池流、華樹、国土一切万物、皆以無量宝香合成。

⁸ 張沢洪『道教齋醮科儀研究』、成都、巴蜀書社、1999年、第33頁。

⁹ 『道藏』第22冊、文物出版社、上海書店、天津古籍出版社、1988年、第22-259頁。

其香普薰十方世界、衆生聞者、皆修仏行。若不爾者、不取正覺。¹⁰

ここで、香はすでに仏教の無量功德の象徴となっており、同時に衆生が修行する際、仏と通じるための重要な信物となっていた。仏教が中国に伝来して以降、道安は仏事行為に影響が大きい三つの仏教儀軌を定めた。それは、一に曰く行香、定座、上講経、上講之法。二に曰く、常日六時行道、飲食唱時法。三に曰く布薩、差使、懺過などの法である。

道安の三法は、行香を始めとし、仏事行為における焚香儀礼の役割が見て取れる。そして、焚香は道安が初めて定めたものではなく、道安より前の漢魏時代には、すでに仏経中に香を仏使とするという記載が見られる。道安は、中国での仏教発展において、最初に行香について仏事行為における儀礼規範の明確な規定をただけなのである。では、道安はなぜ仏事儀礼を制定するのに香を最初としたのか。これは香の仏使の機能から説明が必要である。香を仏使の目的とするのは、仏僧を供香者とした功德の証明をするためであり、上述した功德の転換のためである。この誓願は齋僧がいて初めて完成する。ゆえに道安より以前は、仏教で齋僧儀礼をおこなう際、厳格な規範はなく、齋を受ける僧が「起坐威儀、略無規矩」の状態となっていたため、施主が僧を軽蔑し嫌悪を懷くという状況が起っていた。ゆえに齋僧のこうした問題を解決するために、道安は仏事の規範を制定し、僧達が戒を受けるには則があり、食を受けるには儀を定めることで民衆から尊崇や信頼が生まれるようにした。さらに行香は道安の三法を最初として、具体的行香規範によって民衆の信頼度が増していき、仏事行為に厳格性が表れ、齋僧に対する尊崇が増していった。

仏教が焚香の長い歴史を有するのとは異なり、道教の齋醮儀礼における焚香はいかなる歴史や伝統を有するかは、未だに研究の途中であり、研究者の間でも意見が分かれる。張沢洪氏は『論道教齋醮焚香摘象徴意義』において、「焚香の祭祀は長い歴史を有する。西周時代には早くも焚香祭祀の俗があり、周人は香煙により神を降した。それは祭壇に香を焚き、香の気が空中に到達することで上界の神霊に饗を供したのである。」¹¹ 吳焯氏は別の意見を持つ。彼は『漢代人焚香為仏家礼儀説——兼論仏教在中国南方的早期伝播』において、「中国は古代に焼香は存在しなかったが、燔柴祭天は行われていた。……芬芳たる気は人と神が通じるための媒介であった。そのため漢末に至るも中国の祭祀は未だに香を用いることはなかった。」¹² 両者はともに古代中国で焚香の有無について異なる観点から、特に「香」の範囲の設定に違いが見られる。張沢洪氏の『論道教齋醮焚香の象徴意義』を読むと、張氏は「香」の定義を燃料を燃やした後に生じる香氣に重点を置いており、燃料そのものはさほど重視していない。そして「西周の宗廟祭祀での焚香は、香蒿（カワラニンジン）に付着する油脂を用い、キビやアワと混ぜて燃やし、香氣を神廟に満たすことで神霊に香氣を届けることで降臨させ食事を供するのである」と述べる。¹³ この香料は明らかに、上述した仏教で使用する香料とは全く異なる物である。それゆえ、吳焯氏は意見が異なり、仏教で使用する香料の原料を考えるに、漢代以前は

¹⁰ 鳩摩羅什著『仏教十三経』、中華書局、2015年、第23頁。

¹¹ 張沢洪『論道教齋醮焚香の象徴意義』、中華文化論壇、2001年第1期、第102頁。

¹² 吳焯『漢代人焚香為仏家礼儀説——兼論仏教在中国南方的早期伝播』、西北第二民族学院学報（哲学社会科学版）、1999年第3期、第23頁。

¹³ 張沢洪『論道教齋醮焚香の象徴意義』、中華文化論壇、2001年第1期、第102頁。

人々が祭祀活動で焼香をする際、焼香には薪を燃やすだけであり、その煙によって人と神が通じるのである、と述べる。呉氏は『漢代人焚香為仏家礼儀説—兼論仏教在中国南方の早期伝播』において、「香木が中国の物でないことから、香は木屑を檀香、蘇合香、龍腦香、安息香などの香料と混ぜて作られた物であり、火をつけると白い煙が立ち上り、香もある。仏教信徒は香によって仏と自己の信心が通じると考えた。ゆえに仏教では香を仏使とするのである。」と述べる。¹⁴両者の主張によると、中国古代祭祀で使用された燃料は「香」と規定できるのか、彼らが祭祀で香を使用する目的は一致するのだろうか。たとえ特殊な燃料を燃やすことで発せられた香氣によって神と人が通じ神霊が降臨するという目的があろうと、供香者は願いを満たし、精神的安寧を得られるのであろうか。仏教では香を仏使の功用とするのと同様、道教の齋醮儀礼では香を祭祀の信物として真と通じる機能を付与している。両者の異なる点は、道教の焚香は神霊に敬虔の意を示すことに一貫されている。道教では焼香の理を五行の火の属性、焼香は誠心を以ておこない、香煙や火により天界と通じると考える。道教の宗教活動において、香は道、徳、無為、自然などの霊性を付与され、神霊に香を供する行為は、信者の心が敬虔であることを象徴しているのである。

（二）仏道二教の焚香儀礼に関する具体的儀軌

行香は、法会の冒頭の儀式の一つとして、仏事行為ではどのような工程があるのか。最初は選香である。香木はインドで盛んにとれるため、仏教で用いる香の原料は、一般的にインドや南シナ海でとれる。香木の原料は五香に分類できる。檀香：檀香はさらに白檀香と赤檀香の二種類に分類できる。沈水香：沈香とも。丁子香：すなわち丁香。郁金香：郁金はクロッカスの花卉を圧搾してとりだす。龍腦香：樟脳の種類。¹⁵尊像を祀る際、異なる部に属する像は、異なる香を使用する。例えば仏部の尊像には沈香を使用し、金剛部には丁子香、蓮花部には白檀香、宝部には龍腦香といったように仏像ごとに香を変える。当然、制作方法が異なるため、香の種類は末香、線香、瓣香、盤香などに分けられ、それぞれの仏事行為の際に適した香を選択して使用する。香料の種類を選んだ後、香を置く容器の選択が必要になる。つまり香炉である。香炉は焚香の器であり、仏前、仏壇などの三具足（香炉、花瓶、燭台）の一つである。¹⁶使用方法から香炉は二種類に分けられる。一つは卓に置く香炉で、置香炉、供炉、座炉とも呼ばれる。これはさらに三種類に分けられ、立焼香の挿香炉、線香を寝かせて置く臥香炉、檀香を燃やす檀香炉である。もう一つは、手持ちで動きながら使用する香炉で、手炉と呼ばれる。手炉は、剃度、礼懺、奉請などで使用され、直接持つ形と横に持つ形の二種類がある。最後に、焚香前の仏事の準備を全て終えた後に行う正式な焚香儀礼。中国仏教の行香儀礼は道安によって始められた。具体的方法は、施主が点した香を上座に渡し、上座は香を受け取った後、施主のために仏歌をうたい、施主の功德を讃える。¹⁷この中で行香と歌は、中国仏教の焚香の主要な特徴である。焼香の際の梵唄は上述の齋僧と直接的関係がある。それは齋僧の目的は通霊により聖を請い、齋主の功德

¹⁴ 呉焯『漢代人焚香為仏家礼儀説——兼論仏教在中国南方の早期伝播』、西北第二民族学院学报(哲学社会科学版)、1999年第3期、第23頁。

¹⁵ 聖凱著『中国漢伝仏教礼儀』、北京宗教文化出版社、2001年、第152頁。

¹⁶ 聖凱著『中国漢伝仏教礼儀』、北京宗教文化出版社、2001年、第154頁。

¹⁷ 侯冲『中国仏教儀式研究—以齋供儀式為中心』、上海古籍出版社、2018年、第55頁。

を証明することにある。ゆえに焼香時に仏や諸天の喜聞を唱誦する唄声は、仏や一切の凡聖に願いをすることになるのである。『大方広仏華嚴經』に次のようにある。

又放光名雜莊嚴、宝幢幡蓋無央数、焚香散華奏衆樂、城邑内外皆充滿。本以微妙妓樂音、衆香妙華幢蓋等、種種莊嚴供養仏、是故得成此光明。¹⁸

ここより、香は仏法の功德にして仏事活動に用いられていたことが容易に見てとれる。さらに美妙なる樂声を合わせることで、焚香儀礼において神聖な雰囲気を作り上げ、施主の供香、布施の功德を賞賛し、供香者の願望を満たすのである。

一方、道教の焚香儀礼中の具体的儀軌は、中国伝統の祭祀活動と道教が奉る神霊と密接な関係がある。まず、仏教では香の材料と制作方法により様々な分類をしていたが、道教では功用によって香の分類をする。道教は香の分類が明確である。

道香徳香無為香、無為清浄自然香、妙洞真香、靈宝慧香、超三界香、王境真香。¹⁹

次に、仏教で奉る尊像とは違い、道教の焚香で供養する神霊はより中国的特徴を有しており、三界官属や一切の威霊なども含まれる。具体的には次のように分類される。

以今焚香、供養虚無大道三境天尊、昊天上帝、紫微北極大帝、紫微天皇大帝、后土皇地祇、三十二天帝君、万天上帝、上清十一曜星君、中天北斗七元星君、天地水三官帝君、北極四聖元口真君、靈宝五師真君、四方二十八宿星君、三界五帝大魔王、十方無極飛天神王、北陰酆都大帝、東霞扶桑大帝、五岳五天聖帝、洞天福地、名山靖治、主録仙真聖衆、三洞四輔法籙中靈官将吏、三界官属、一切威靈。

20

最後に、道教の齋醮儀礼で用いられる香にはこだわりがあり、醮壇の降真香は最高級品が用いられる。降真香は、（貴州省）黔南一帯の名産品であり、仙鶴を降臨させる功用があるとの伝説もある。そのため道教では降真香は天帝を祭祀する霊香であり、禱災祈福をする。焚香の荘嚴な儀式や精神的訴求について、『太上無極総真文昌大洞仙經』に詳細な記載がある。

無上三天真元始三炁太上老君、召出臣等身中三五功曹、左右官使者、捧香馱龍騎吏、侍香金童、伝言散花玉女、五帝直符直日香官、各三十六人出。默想出者嚴裝関啓、此間土地里域真官令臣焚香誦經之所、金童揚烟、靈妃散花、三界真聖交集軒前。伏願某誦經之後、真炁周流、上以保全宗社、安奉帝王、禳兵戈水火之災、除疫病旱蝗之厄。中以祝延永命、保佑合門消九星八難之述、免五苦三災之累。下以落名黒簡、脱籍鬼郷、七祖昇仙、先亡証道。次祈人民異姓、乘經法而万福興隆、山沢含靈、感聖功而咸超道岸、庶使某疾患不侵、災殃掃蕩、思真慕道、延想丹華、滌慮澄心、以祈輕举、濟人利物、

¹⁸ 『大正藏』卷15、第76頁下。

¹⁹ 『道蔵』第3冊、文物出版社、上海書店、天津古籍出版社、1988年、第3-761頁。

²⁰ 『道蔵』第3冊、文物出版社、上海書店、天津古籍出版社、1988年、第3-761頁。

立功為先、凡有所祈、克獲通感、天上天下、咸丐聞知。願得太上十方正真生炁下降、流入臣某身中、令臣所啓、速達無極大道三清上聖、昊天玉皇上帝、梓潼神文聖武孝德忠仁王、救劫大慈悲更生永命天尊御前。²¹

道教の法事行為の儀式規範は莊嚴盛大であり、神聖な雰囲気に入れられ、さらに祈福の願望は、中国伝統文化における宗廟觀念と符号することが分かる。最初に、焚香者は宗族の反映、祖親の安寧、災害病苦を免れることを祈願する。次に国泰民安、災殃不侵を願う。最後に天上天下十方正真感通所願、護佑所願を祈り、神靈に誠心誠意感応する。また、焚香儀礼における数字の使用は中国古代の術数觀念と密接不可分である。例えば、「三」は、道家が唱える「三生万物」に直接的由来があり、「十」は伝統文化における円満の数であり、道教の焚香儀礼で用いられていることは、偶然の一致ではないだろう。よって、仏教の焚香儀礼と異なり、道教の焚香儀礼での術数觀念は伝統文化の特徴をより有する。道教の齋醮儀礼を見ていくと、焚香儀礼中に三上香貫穿法がみられる。三上香とは次の通り。

志心初捻上香、香徑御大羅天、遍大羅三境、乘雲蓋供養大羅三境尊。志心二捻上香、香徑御洞天宮、遍洞天真境、乘華蓋供養洞天真境尊。志心三捻上香、香徑御洞淵宮、遍洞淵水府、乘宝蓋供養洞淵水府君。²²

三上香の「三」は、道家の三生万物觀念を借用したものであり、万物が生化して開始することの寓意であり、三清尊神に祈祷求告する意味がある。拈香には厳格な要求がある。それは拈香贊を吟じ、拈香符を焚くことで、誠心敬虔の意を表すのである。正一焼香の意義から述べると、拈香には三指を用い、齋醮科儀での焼香は三回おこなう。これは道教の齋醮儀礼において、三上香の礼儀と道家の「三生万物」觀念が密接に関係している証である。

道教の齋醮儀礼で使用される香は、仏教の仏事行為での焚香と原料や具体的儀礼過程の違いはあるものの、宗教儀式という点で、香は仏道二教のどちらにおいても信物として降神通靈し、天と人が通じるという意義が付される。

仏教では香を通靈のための仏使として、仏教で重視する「因果」「輪廻」「縁起」といった觀念と直接結びつけて扱い、焚香儀礼の神聖性を際立たせる。一方、道教では香は人が天と通じる信物であり、中国伝統文化の「天人感応」「仙道」「濟度」といった觀念に比較的深い由来があり、道教では現世生活の世俗性を強調するという特徴を際立たせる。こうした違いは、仏道二教の異なる宗教文化背景に関係する。それゆえ、伝統文化の発展過程における焚香は、独自の文化符号であり、信仰面では、信者が信仰する神靈に崇高な信念を与え、世俗生活面では、民衆の禱災祈福の精神的需給を満たすのである。

²¹ 『道蔵』第1冊、文物出版社、上海書店、天津古籍出版社、1988年、第1・500頁。

²² 『道蔵』第7冊、文物出版社、上海書店、天津古籍出版社、1988年、第7・131頁。

三、仏教と道教の焚香儀礼における文化的特徴

仏教と道教の二教の齋醮儀礼における、焚香儀礼の縁起や具体的儀礼過程の比較を通じて、焚香儀礼は仏教と道教の活動において独自の文化的特徴を有することを確認してきた。これは主に二つの面に現れている。一つは、信者の信仰面から言えば、香は通霊のための信物であり、神聖性を有しており、焚香は宗教儀式の敬虔度や信頼度を増加させる。二つに、社会生活面では、香は日常生活によく見られる燃料であり世俗性を有するため、焚香は民衆が禱災祈福を仮託した感情が日常生活に溶け込んでいるのである。

(一) 信仰面において焚香が有する神聖性

焚香儀礼は、仏教の仏事行為と道教の齋醮科儀において荘厳な儀礼であり、供香者や行香者に対して厳格な規範を求め、宗教信仰の面では冒瀆を許さない神聖性をそなえる。こうした神聖性は、仏教と道教という異なる宗教では違った形で表現されている。

第一に、仏道二教の宗教活動において焚香に付与された意義と機能の違い。仏教では仏事行為において、香は仏法功德の象徴として用いられ、仏使の意義を与えられ、功德を転換する効用を具えている。香は材料や制作手法が異なり、香の貴重さや等級にも段階があるため、尊神を祀るとき香の種類は尊神を祀る方位や代表される仏法の功德により選ばれる。一方、道教の齋醮儀礼では、香は神霊に対して敬虔を示す信物であり、通真降神の効用を有する。つまり「香者、伝心達信、上感真霊」²³である。齋醮儀礼において、焚香の时辰や方位は奉る尊神の違いに基づき選ばれ、こうすることで供香者の敬虔なる心願を伝え、神霊と感応して、庇佑を希求するのである。よって、道教の焚香儀礼には神仙思想と済度観念ふたつの祈祷の功用が含まれている。

第二に、仏道二教の焚香儀礼の理論的基礎の違い。仏教の仏事行為での焚香儀礼の理論的基礎は功德の移行である。これは、仏事行為中の齋僧と直接的関係がある。仏事行為において、齋主は自身の齋意を円満に満たすために、施食という方法で布施功德を表す。こうした布施功德は仏使が受齋である仏僧に届ける必要があり、仏僧はその功德の証明をおこなうのである。一方、道教の齋醮儀礼における焚香儀礼の理論的基礎は天人感応である。道教の成立以前、中国文化にはすでに祭天祀祖の伝統があった。昔の人は、盛大な祭祀儀礼によって天帝や祖先に敬重の情を示し、庇護を得た。さらに人々は天帝と祖先はこれら敬意や訴求を感応できると強く信じていた。道教が継承する伝統文化における天人感応の観念は、道教独自の齋醮儀礼によってこうした伝統を発展させもした。齋醮儀礼における焚香儀式は、人々が天帝と祖先に敬虔を示す神聖な手段であった。

仏道二教の宗教組織の形式、宗教信仰観念、宗教的感情が異なるために、焚香儀礼に現れる具体的儀礼方法や行為規範は必然的に異なる。そうではあるが、両者が焚香儀礼において表す神聖性は一致する。これら神聖性は信仰者の心身状態の戒潔や洗礼に対してのものであり、供香者の精神的需給

²³ 『道蔵』第9冊、文物出版社、上海書店、天津古籍出版社、1988年、第367頁。

を満足させることが前提だからである。こうした神聖性を保持してこそ、供香者や行香者は焚香の過程において存想心無外思をすることができ、内無雜想の意念は心の底からの潔淨なる思慮によって真霊の状態へと通達するのである。

(二) 社会生活に具わる焚香の世俗性

焚香の世俗的側面からすると、焚香活動と民衆の生存状態には深い関りがある。仏道二教は伝統文化の特徴を備えた宗教組織として、宗教活動や宗教観念は民衆の日常生活に浸透しており、さらに生活状態にも影響している。また、焚香は仏事行為や道教齋醮儀礼における固有の宗教儀礼として、日常の社会生活にあまねく存在し、多くは民俗として特定の地域内で通行している。あるいは、こうした民間での焚香活動の流行は、宗教活動における焚香儀礼にかような規範や重厚さがなかったとしたら、毎日の生活や言行に溶け込み、生活に対する願いを表現するには至らなかったかもしれない。焚香は民衆の禱災祈福のための必要な手段であり、生命を畏敬する直接的表現なのである。

中国の伝統文化は古来より儀礼を重視するという特徴がある。仏道二教は宗教組織として存在しているものの、中国文化での影響に関して、宗教活動や宗教儀礼は儀礼を重んじるという点で体现されている。仏道の宗教儀礼において礼儀を重視するという特徴は、民衆の社会生活で焚香儀礼を重視するという世俗性として体现されている。仏事行為について言えば、焚香は僧会の事例として仏教の発展において悠久の伝統と厳格を有する儀式規範に見られ、仏教が仏と信心を通達するという特定の方法なのである。では、仏教が中国に伝来して以降、仏教の焚香儀礼は民間での流行を許されたのか。この問題に対する答えは、仏教が中国に伝播した過程から説明しなければならない。漢代に外来文化として伝来した仏教は、中国に伝わって以降、中国本土の文化形態と結びつくことで発展と伝播をしていった。そのため、仏教の一部の宗教儀礼は、統治階層や民衆に受け入れられず広まらなかった。中書著作郎・王度は、仏は「外国の神」であり「華戎制異」のため、天子諸華は信奉すべきでなく、同時に「焼香礼拝」という外来の仏教儀礼に対して禁止するよう主張した。²⁴しかし、仏教と道教の二つの宗教文化の交流や融合に伴い、中国文化は外来の仏教儀礼に対して極めて大きな包容力を示し、さらに仏道二教は相互に吸収や包摂を繰り返すことで、中国文化の特徴的な宗教儀礼が形成されていき、民衆の生活規範にまで影響を及ぼした。仏道文化における焚香儀礼の相互吸収や包摂は、理論的基礎があり、つまり、仏教の焚香儀礼はそれの実、中国伝統祭祀の燔柴祭天の道理と合致していたのである。ただ、昔の祭祀活動における燔柴祭天の儀礼は天子が行うものであり、一般民衆はこの儀礼をおこなう資格を有していない。魏晋時代の民俗生活において、民衆はすでに「不祭祀但可以焼香礼拝」といった民間での仏事行為を許されていた。仏道二教の交流が進むにつれ、焼香礼拝は民衆の日常生活で不可欠の要素となっており、実際の焚香行為では仏道の区別はもはや無くなっていた。例えば、中国での焼頭香礼儀礼では、道教儀礼の特徴があるが、同時に仏教の行為規範も吸収している。焼頭香の最古の記述は宋代であり、「在廟止宿、夜五更争焼頭炉香」と述べられる。その後、焼頭香は発展していき大晦日の夜に新年に一番最初に香を炷くという習俗へと変わっていった。この新年の最初

²⁴ 呉焯『漢代人焚香為仏家礼儀説——兼論仏教在中国南方的早期伝播』、西北第二民族学院学报(哲学社会科学版)、1999年第3期、第26頁。

に炷く香は、供香者に一年の幸運をもたらす。仏教と道教の文化が交流し融合する中で、焼頭香の習俗は仏教の宗教儀礼に浸透していき、民間での仏事行為にも広がっていった。民衆は新年最初の焼香は仏に対して敬虔や尊崇を示すためであり、さらに自身の状況や円満の願いを祈ったのである。これは仏教の焚香儀礼が次第に世俗化していった具体例である。

道教の齋醮儀礼では、焚香儀礼は仏教よりも民衆の生活に浸透していた。道教の焚香儀礼が民衆生活に浸透した主な理由は、節句、廟会などにおいてである。節句では、道教の三元齋会において悠久の歴史や深い影響を具える民間信仰活動がみられる。三元齋会の起源は五斗米道の天地水の三官信仰であり、道教信者が日常的におこなっている請祷法であり、²⁵南朝時代に厳格な儀礼規範を具える三元齋会となった。三元とは、正月十五日の天官を上元、七月十五日の地官を中元、十月十日の水官を下元とする。この三日は、建齋祭祀、焚香礼拝によって、上元天官に賜福、中元地官に赦罪、下水官に解厄を願う。かつての人々は上元節の祭祀活動を重視した。それは、農業主体の古代国家にあって、上元の日には農業の旺盛を願う最も適した時期であり、民間では齋醮法会が虚構され、上元天官に賜福庇佑、風順雨調、国泰民安を祈願したのである。

中元は、天下の無主孤魂を救済する最も適した時期であり、真聖を召し、道経を講じ、仙書を誦ずることが主たる内容であり、賑やかで非日常的な祝宴の様相を呈する。下元は、水官が禄を司り、厄を解き、亡に薦め主と為し、民衆に齋戒沐浴、静慮澄心を求め、真聖に拝礼し身を清めみずから懺悔し、罪を消すのである。三元齋会での行礼儀礼はいずれも焚香儀礼が含まれており、焚香により敬虔を示す。廟会活動、主には城隍廟会、閻聖廟会、文昌廟会、天仙廟会などは、いずれも香会や喧噪は絶えない。中でも城隍廟会は、城隍神祭祀に由来するため、長い歴史を有し比較的大規模に行われる。城隍神は中国古代の民間信仰における都市の守護神である。『説文解字』では「隍」を城池の意に解する。城隍神祭祀に関しては、南北朝時代になってようやく詳細な資料がみられる。城隍神は城池の守護神として、初期の頃は地域の人々を守護する職能を有していた。水害や旱魃、疾病、戦乱、兵患などに直面した際、民衆や兵士は齋食をして、敬虔なる心で城隍神に街の安全を願い、戦火や疫病を免れようとした。こうした城隍神祭祀の伝統は、のちの歴史にも受け継がれていき、明の太祖時代に急速に盛んとなり、系統的な城隍神祭祀系統が作り上げられた。清代の城隍神祭祀は、明代の制度を継承し、城隍神が曆壇を主り、毎年の中秋節には都城隍を祭祀した。毎月朔望の日には司事が城隍廟で行香礼拝をし、無災を祈祷した。城隍神信仰隆盛の過程で、民間では城隍神祭祀に関する民族活動が作られていき、例えば最も人気があったのは城隍賽会である。これは城隍神の誕辰に合わせて開催され、主な内容には城隍詩比べ、城隍文比べなどがあり、その熱気は通常ではなかった。しかし、各地で祭祀される城隍神の誕生日はまちまちであったため、各地の賽会日も異なった。城隍神崇拜活動において、各地では城隍廟会が定期的に行われるようになっていき、明清時代の天津や北京の城隍廟会は特に盛大であった。天津の城隍廟会は四月初六、初八であるが、朔日から数えて十日間は香火が絶えることはなく、廟会の演劇も盛んに上演され、廟会そのものも活況をみせ、極めて壮観であった。総じて、道教の齋醮儀礼における節句、廟会などの民族活動では祝賀や活況が中心となる。こうした雰囲気であって、活気を見せる活動の中で神聖性を有する道教の焚香儀礼は多くの変化に富

²⁵ 張沢洪『道教齋醮科儀与民俗信仰』、宗教学研究、1999年第2期、第39頁。

み、次第に民衆の生活と密接に結びつくようになり、世俗的特徴を表すようになっていった。

信仰面における焚香儀礼の神聖性は異なるものの、世俗性はより民衆の日常生活に近いものがあった。それゆえ焚香儀礼は民衆の日常生活にあって生活のなかで積極的に受け入れられ強い影響を与えるほどに受け入れられたのである。焚香儀礼における神聖性の増加は、妄行ではなく、信者の信仰対象に対する信仰心の現れであり、信者の精神的要求を最大限に満足させたのである。同時に、こうした神聖性はより多くの信者の願いを集め、宗教組織の発展に貢献した。焚香の世俗性は民衆の日常生活と融合することで、より素晴らしい生の状態を追い求めることに積極的役割を果たしたのである。

现代韩国冤魂礼仪的分类与特点

车瑄根

大巡宗教文化研究所 副所长

1. 礼仪与礼仪学
2. 冤魂礼仪：介于宗教礼仪与世俗礼仪之间
3. 现代韩国的冤魂礼仪
4. 结语

1. 礼仪与礼仪学

宗教学把礼仪纳入研究范畴仅有一百年的时间，而礼仪学的研究也主要是通过人类学、民俗学的田野调查展开的，而并非宗教学。并不是说宗教学不关注作为学术领域的礼仪，但礼仪真正成为一门显学——礼仪学（ritual studies）则是20世纪70年代以后的事情了。

礼仪学的代表学者有凯瑟琳·贝尔(Catherine Bell, 1953-2008)等，她一方面梳理了礼仪学的固有研究，另一方面又指明了礼仪学研究的新方向。1992年她出版了著作《礼仪理论、礼仪实践》(*Ritual Theory, Ritual Practice*)，1997年又出版了著作《礼仪：视角与维度》(*Ritual: Perspectives and Dimensions*)，归纳总结了宗教学、人类学、民俗学、社会学之中关于礼仪的理论，提出用“礼仪化”(ritualization)代替礼仪(ritual)的概念。她认为，人们不该满足于对礼仪行为的叙述，而应该去观察礼仪的策略与方法，即礼仪与其它行为的区别、它们又分别是如何实施的等问题。¹ 提出这一概念的益处在于，她告诉研究者不应停留在礼仪本身的研究至上，他们还应该去搞清楚通过礼仪的举行，发生了什么、如何发生的问题。虽然有批评者认为礼仪化的概念过于模糊，但她的贡献在于让这样一种认识成为普遍：与礼仪的形式本身相比，通过对礼仪的翻译，关注礼仪内在的特点与意义才是更重要的。

2. 冤魂礼仪：宗教礼仪与世俗礼仪之间

韩国宗教学的礼仪研究也紧跟礼仪学研究的新潮流，这一点我们可以从姜敦求的研究里得到印证。他首次梳理了韩国礼仪研究的现状，并提出：韩国宗教学的礼仪研究应该从多种学术领域、多种文化视

¹ 凯瑟琳·贝尔，《礼仪的理解》，柳成民（音）译（乌山：韩神大学出版社，2007）pp. 170-171

角展开，扩大研究对象的范围，获取基础资料等²。特别是他指出，从礼仪学的观点来看，宗教礼仪行为与社会行为之间没有明显的界限，所以礼仪研究不应该把宗教礼仪与世俗礼仪割裂开来。³

礼仪既存在于宗教领域，也存在于非宗教领域；礼仪是由肢体动作形成的，而很多宗教领域与非宗教领域的肢体动作并没有明显的区别。这意味着我们应该把宗教礼仪与世俗礼仪都纳入礼仪研究的范畴之内。而且有的宗教礼仪与世俗礼仪之间的界限可能非常模糊，其中之一便是本文要探讨的主题——冤魂礼仪。

冤魂是指因遇害等非自然因素而导致死亡并心怀怨恨、衔冤负屈的亡者。在现代韩国存在着很多为这些冤魂而举行的礼仪，故而这些礼仪都被称为“冤魂礼仪”(ritual for grudge-harboring spirit)。

冤魂礼仪既是一种宗教礼仪，也是一种世俗礼仪。冤魂礼仪虽然属于世俗礼仪，但由于有时候这种礼仪上会邀请专业的宗教人士，所以有可能会拥有宗教的形式与特点。总之，宗教、世俗之间的界限模糊，介于两者之间，这也是韩国冤魂礼仪特点之一。

现代韩国的各种冤魂礼仪在追思冤魂方面是类似的，但根据礼仪的举办者不同、举办的目的不同，这些礼仪也表现出不同的特点与意义。这些冤魂礼仪可以分为以下五种类型：①祈禳 ②彰显 ③抗议 ④治愈 ⑤怜悯。在下一节中笔者将逐一展开论述。

3. 现代韩国的冤魂礼仪

3-1 祈禳的冤魂礼仪

在近代门户开放之前，传统时代的冤魂礼仪的举办目的大部分都是祈禳，也就是避灾、除祸或招福，这是因为以前人们认为冤魂会招致灾祸（干旱、洪水、疫病），并且他们还拥有一种超自然能力，人们可以依靠这种能力为自己祈福。这种冤魂礼仪不仅盛行于民间，也同样受到国家统治阶级的重视。这些事例包括掩埋了被遗弃的尸体和遗骨（“掩骼埋胔”）、慰“无祀鬼神”的“厉祭”、从朝鲜初期到中期供养无主孤魂和饿鬼、祈愿往生极乐的“国行水陆斋”。

在普及科学世界观的当代韩国，冤魂会引发灾难的信念被大大削弱。国家主管的“祈禳的冤魂仪礼”现在也打不开。但是民间的“祈禳的冤魂仪礼”并没有消失。包括巫俗的民俗宗教和佛教仍在实施祈“祈禳的冤魂仪礼”。

从高丽时代或者说从更早的时代起，民俗宗教就认为冤魂会招致灾祸，所以抚慰冤魂、祈祷他们超度的礼仪自很久以前便一直存在，目的是祈求生者的安宁，这些传统礼仪包括“洗灵巫事”、“送灵巫事”、“疾病巫事”、“路祭”等，时至今日这些礼仪仍然生生不息。在民俗宗教里，依靠冤魂的超自然力量求取和平与富足的礼仪也持续存在，这样的例子不胜枚举：企图复兴已亡国的百济却一败涂地的福信（?-663年）与道琛（?-663年）被奉为了扶余郡恩山的守护神；建功无数却被当成了逆贼的高丽

² 姜敦求，《宗教礼仪研究的倾向于课题》，《宗教研究》17（1999），pp. 11-17.

³ 前掲书，p10.

末名将崔莹（1316年-1388年）被奉为巫俗的守护神；王位被夺而屈死的朝鲜第六代君主端宗（1441年-1457年）被奉为了太白山山神。

在现代韩国，佛教也经常举行祈禳的冤魂礼仪，最具有代表性的例子便是为被堕胎的婴儿而举办的“荐度斋”。传统时代，韩国并没有这种冤魂礼仪，直到20世纪80年代中期日本专门为堕胎儿而举办的“水子供奉”⁴传入韩国之后才兴起的。

20世纪80年代以后日本的水子供奉逐渐式微，因为批评者认为佛教传统里并没有这种礼仪，这不过是一种商业策略，但在韩国几乎所有的宗教教团，不分宗派，都在积极地举办荐度斋，这是因为韩国佛教界认为，这种荐度斋符合佛教尊重生命的教理，没有不举办的理由。⁵ 韩国僧侣强调堕胎儿荐度斋的目的是为冤魂解冤，消除冤魂带来的各种不幸⁶，所以这种礼仪也可以划分到冤魂礼仪的类型里。

综上所述，现代韩国的祈禳冤魂礼仪并不是由国家举办的，而是由体制之外的民俗宗教与佛教进行的。这意味着，在现代社会，否定迷信的世界观即所谓科学的世界观虽然已被普遍接受，但人们依然相信冤魂会招致灾祸，所以才会想尽办法试图回避，并且人们向冤魂祈福的欲望依然没有消失。

3-2. 显彰的冤魂礼仪

现代韩国还存在另外一种冤魂礼仪，这种冤魂礼仪的实施对象是为国捐躯的牺牲者，举办的目的是宣扬国家的正统性与统治阶级的意识形态，比如，每年显忠日在国立墓地举办的追念式、旧韩末义兵慰灵祭、抗日斗士慰灵祭、三一运动追慕祭、韩国战争牺牲者慰灵祭等等都属于这一范畴。

现代国家把因战争而死的人神格化，即“因公而亡”，把它当成一种向民族国家的各位成员宣扬爱国思想的工具。这些战亡者死后依然没有离开或被被忘却，他们仍然作为军人为国家服务。本尼迪克特·安德森(Benedict Anderson, 1936年-2015年)认为，传统时代并没有向为国捐躯者表达敬意的这种“官方礼仪”，他的主张是，这不过是近代民族国家开始强调想象的共同体(Imagined Communities)即民族之后杜撰出来的。⁷ 艾瑞克·霍布斯鲍姆(Eric Hobsbawm, 1917年-2012年)也认为现代的民族国家(nation state)发明出了许多的传统，因为他们面临着许多前所未有的问题，比如必须让成员承认其正当性，使他们服从于国家，让他们配合。⁸ 换言之，按照艾瑞克·霍布斯鲍姆的观点，显彰冤魂礼仪是现代才发明出来的传统。

但是他们的主张是基于欧洲的情况提出的，并不适用于韩国。传统时代的韩国虽然并没有今天这般大规模的国立墓地与国家礼仪，但冤魂礼仪确实是存在的，这种冤魂礼仪通过表彰、显彰为国捐躯的忠

⁴ “水子”意指因堕胎、流产，或是出生以后未满一年就因病或事故死亡的婴儿，但是作为供养的对象，“水子”则专门指那些因堕胎、流产而死的婴儿。森栗茂一，《水子供養の発生と現状》，《国立歴史民族博物館研究報告》57(1994), p. 96。

⁵ 尹宗甲（音），《韩日佛教与生命伦理》，《东亚佛教文化》1, 2007, p. 217。

⁶ 金石兰（音），《日本水子供养在韩国社会的形成与意义》，《日语日文化研究》，91-2（2014），p. 362、p. 368。

⁷ 本尼迪克特·安德森，《对想象的共同体——民族主义的起源于普及的考察》，徐志远（音）译，（首尔：路，2018），pp. 25-28, p. 31。

⁸ 艾瑞克·霍布斯鲍姆，《大量生产的传统：欧洲，1870-1914》，艾瑞克·霍布斯鲍姆、特伦斯·兰杰编，《传统的发明》，朴志乡、张文硕译（首尔，Humanist, 2004），pp. 493-577。

诚志节来巩固统治的意识形态，并且这种冤魂礼仪至今仍然存在。

这种礼仪在高丽时就已经存在，但在朝鲜王朝举行得比较多，因为朝鲜王朝奉儒教为国是，强调子民对国家（王朝）的忠诚。建国没多久，从世宗时代至19世纪末，朝廷就亲自出面制作、颁布了《三纲行实图》，目的是教化百姓忠孝烈三纲。朝鲜时代印刷、传播最广的书籍就是《三纲行实图》⁹，这证明了朝鲜王朝从国家的层面为普及忠孝烈的思想而费尽心血。《三纲行实图》以那些为君主尽忠而不顾性命的人为忠臣，鼓励人们以他们为榜样。¹⁰

朝鲜时代把君主与国家之间划等号，这便意味着国家希望通过这本书引导人们尊崇那些为君主而死的人。这方面的例子有：国家出面多次为战亡将士致祭¹¹；阴历四月十五日即东莱城陷落之日会在壬辰东莱义塚为牺牲者致祭；在地方各处筹建护国先烈的祠堂，比如筹建了供奉李舜臣将军的统营忠烈祠和供奉丙子胡乱战死者的20余处赐额祠堂等，以褒扬他们的忠节。

这些冤魂礼仪以人们对亡者的怜悯为基础，通过对他们的显彰，引导人们对国家的本体——君主尽忠，这对于李氏王朝的延续起到了一定的帮助作用。所以应该说在传统时代韩国也是存在具有巩固国家支配性意识形态作用的冤魂礼仪的。

时至今日，历史上的这种显彰冤魂的礼仪依然存在，其中也有像壬辰东莱义塚的祭祀这样，在褒奖将士的殉节之志的同时，对于被残忍杀害的普通人民表现出强烈的怜悯，而这些礼仪至今仍然保存着构建国家正统性的作用。

20世纪以来，特别是韩国战争以后，国家创造出了许多礼仪以显彰现代的冤魂，宣扬国家的正统性与统治的意识形态。这些冤魂礼仪的规模往往更大，国家元首或外国首相有时也会参加，从这些方面来看它们区别于传统时代的同类冤魂礼仪。除此以外，还有几点需要关注：

首先，传统时代的显彰冤魂礼仪的举行对象仅限于战亡者，而现代韩国的显彰冤魂礼仪的对象不仅包括战亡者，还包括那些对工业发展做出突出贡献的人物。比如，京釜高速道路建设的殉职者慰灵祭、殉职产业战士慰灵祭、殉职船员联合慰灵祭等，他们都是在为国家工业与经济的过程中牺牲的，这些安慰他们的冤魂、显彰他们精神的礼仪就属于此类。

第二，当代韩国的显彰冤魂礼仪会让牺牲者遗属参与到这些规模宏大又庄严、正式的场合，让他们拥有一种自豪感，体会到一种非凡的意义。在此过程中，死者家属在铭记冤魂的同时，也被鼓励收回对国家的怨恨。这些冤魂礼仪会向死者家属灌输一种理念：他们是为了国家光荣地死去的，这就让人们不能再认为死者是冤魂。其实这种把死亡一般化的行为无异于一种暴力。在悼念冤魂的同时压抑死者家属的悲痛，这种双重性也是显彰冤魂礼仪的特征之一。

第三，有专业的宗教人士参与的冤魂礼仪呈现出多宗教的特点。传统时代的显彰冤魂礼仪是在朝鲜的体制内施行的，而且由于朝鲜是儒教国家，所以其形式便是儒教式的祭祀。在如今的多宗教时代，当专业的宗教人士受邀参加显彰冤魂礼仪时，一般会有多种宗教的参与。

⁹ 姜炳宽（音），《〈三纲行实图〉——施加给弱者的道德暴力》，《韩国古典女性文化研究》5（2002），pp. 21-22。

¹⁰ 《〈三纲行实图〉的内容整理与分析》，金美英（音），《儒教共同体与礼仪文化》，（首尔：民俗院，2018），参考p. 70-95。

¹¹ 根据《朝鲜王朝实录》的记载，朝鲜王朝曾在宣祖二十六年（1593年）、宣祖二十八年（1595年）、光海十一年（1619年）、显宗九年（1668年）、显宗十一年（1670年）、肃宗三十四年（1708年）、英祖三十三年（1757年）多次为国捐躯者举行礼仪。

第四，随着对祭奠对象历史评价的变化，现代人的“显彰冤魂礼仪”可能会引起反抗与抗议。例如，解放后，金白一、申泰英、申应均等人因带头反共而被安葬在显忠院，享受显彰礼仪的待遇，但是他们在曾经充当日本帝国主义走狗的前科暴露之后，抗议之声不断高涨，大家纷纷要求将他们破墓送出显忠院。由于现代韩国显彰冤魂礼仪举办的思想背景不同、社会共识程度不同，有的会引发一些抗议和批评。因此，显彰冤魂礼仪要想达到谋求国家社会团结、抚慰冤魂与遗属的目的，必须经过开放空间内的社会讨论与协商。

3-3. 抗议的冤魂礼仪

抗议礼仪一般在非体制内实施，实施的对象包括：因本国或他国暴力而牺牲的人、因社会的结构性矛盾或企业集团的不负责任而在示威活动或劳动现场牺牲的人。如今，这种抗议礼仪数不胜数。

抗议礼仪中，有几个方面需要关注：

第一，在事件、事故的处理正式结束以后，如果遗属仍不满意，比如当他们认为事件的真相不清楚、相关人员未受到惩戒时，那么抗议礼仪将继续举行。

第二，抗议可以针对外国。这种抗议实施的主要对象是日本，因为20世纪上半叶日本曾吞并韩国。在日本帝国主义殖民时期曾有大量韩国人被日军和日本企业强行征用，在北海道、冲绳、库页岛等地殒命，为这些牺牲者举办的慰灵祭便属于此类。除此以外，还有浮岛丸炸沉牺牲者慰灵祭、关东大地震屠杀牺牲者慰灵祭等。

第三，在抗议礼仪中，巫术中的“跳大神”被作为一种重要的工具。在金光亿看来，跳大神之所以被用于抵抗的慰灵祭，是因为这种礼仪是本土的、开放的，又能为人消除怨恨，特别是它很好地代表被边缘人群的立场¹²。有批评者认为，在现代的慰灵祭上，往往会有牧师和僧侣同时参与到这种巫术活动里，而且这种慰灵祭又具有世俗表演等综合艺术的性质，因此它早已丧失了巫术特有的宗教性。相反，也有评价者认为，这种灵活性本身就是巫俗本来的特点。因此，抗议冤魂礼仪的无数活动便有可能会成为沟通宗教和世俗的桥梁和工具。¹³

第四，包含抗议信息的慰灵和追悼，会在社会上形成一种促求变化的舆论氛围，推动大范围的实践活动。我们可以从2016年5月接连发生的两个悲剧事件中看到这一点。第一个，在首尔江南站附近的练歌房卫生间，一位年轻的女性被“厌女”的男性残忍杀害，为了悼念她，人们在江南站10号出口举行了追悼仪式，抗议男性暴力，并宣传了这样一种认识：为了生存，女性必须接受女权主义。第二个，一个工资低到连饭都吃不饱的19岁临时工青年独自修理首尔九宜站地铁屏幕门时被电动列车撞死，人们在九宜站9-4站台举办了追悼仪式，追悼仪式引起了那些遭遇不公待遇、工作环境恶劣的青年的共鸣和抗议，人们强烈呼吁制定相关法律，处罚那些因未采取有效的安全措施而导致工人牺牲的企业主。

第五，抗议仪式中各种物品，例如蜡烛、黄丝带、便条等，成为重要的象征。21世纪以后，蜡烛成为韩国集会上最著名的工具，象征着抗议和批评。而黄丝带既是一种安慰，也是一种抗议：安慰的是

¹² 金光亿（音），《抵抗文化与巫俗礼仪》，《韩国文化人类学》，23(1991),p.153,pp.158-161。

¹³ 车瑄根，《现代社会和巫俗礼仪》，《宗教研究》72(2013),p. 152、p. 168、p. 173。

“世越号”沉没事件的遇难者，抗议的则是未能及时救助事故遇难者、甚至压迫遇难者家属的政府。自发参拜的人们把便条贴满了江南站和九宜站的悼念现场，便条的内容包括为牺牲者祈求冥福，对社会的结构性矛盾感到愤怒，也有敦促改善制度并处罚责任人的。

前文所总结的这几种抗议冤魂礼仪是现代的发明，故而与传统时代的冤魂礼仪有所不同。近代以前也曾发生过集会或民乱，向国家和统治势力提出抗议，目的是批判、抗议政府；也屡屡秘密举行追悼冤魂的慰灵祭，但这种慰灵祭不太可能像现代这样自由举行。特别是在民主化运动、生态运动已经深入人心的21世纪，抗议冤魂礼仪可以自由地举办。除事件的发生现场外，人们最经常聚集以表达抗议和抵抗的场所有光化门广场、首尔广场（市厅前广场）和清溪广场等。在这里举行的抗议仪式以加害者和受害者的鲜明对立为前提，通过参与者的呐喊，宣泄受害者的怨恨，由此怨恨被重新唤醒与记忆，加害者接收到人们抗议、抵抗的信息。这种表演是一种社会剧(social drama)，意在告知参与者，过去的社会、历史事件悬而未决、仍然存在。

3-4. 治愈的冤魂礼仪

西海Ferry号沉船事故发生在1993年，圣水大桥倒塌事件发生在1994年。虽然这些事故已经处理完毕，但慰藉牺牲者的慰灵祭至今仍在继续。该慰灵祭同时具有两种性质：一方面是抗议与要求，即抗议国家未能保护好国民的安全、要求做好措施防止惨案发生，另一方面则是铭记与怜悯，即铭记冤魂、抚慰国民。但是，由于参加慰灵祭的人都是与冤魂有直接关系的遗属，这种慰灵祭更加突出的特点便是参加者通过铭记来安慰彼此的伤痛，因此，该慰灵祭可以归为治愈的冤魂礼仪一类。随着时间的推移，当死者家属们不再出席慰灵祭，那么礼仪很有可能变成怜悯的冤魂礼仪。

当人们能够积极地看待冤魂礼仪，抗议的冤魂礼仪也可以改变性质。例如，为在五一八光州抗争和以四三事件中因国家暴力而牺牲的人举行的冤魂礼仪，体现出了社会团结和分裂的不同情境，但随着时间的流逝，今天这些冤魂礼仪似乎已走向治愈之路。

除此以外，还有许多慰灵祭的追悼对象都是类似于四三事件中因国家暴力而牺牲的平民。包括：回文山解锁祭，保道联盟联合慰灵祭，丹阳谷溪窟联合慰灵祭，祭奠高阳、山清、咸阳、居昌、马山、闻庆、江华、老斤里、达城、南园、牙山等全国各地被屠杀的平民牺牲者的慰灵祭等。由于他们的死亡是违反国家意识形态的，所以一直备受歪曲、贬损或缺乏关注。因此，慰藉这些冤魂的礼仪带有抗议国家暴力的性质。目前，在临时国家机关（2005-2010）“面向真相、和解的历史整理委员会”（以下简称“真和委”）的助力下，这些慰灵祭的性质正在从抗议走向治愈。

真和委的活动证明，在韩国战争前后，许多军警没有合法手续就残害百姓，民间牺牲者遍布全国，他们还反对国家执政势力的人物进行了诬陷和残酷镇压。真和委奉劝国家向平民牺牲者道歉，恢复受害者的名誉并给予赔偿，引导军队相关人士和平民牺牲者遗属在全国各地举行联合慰灵祭，从而打开了和解之门。

但是韩国战争时被屠杀的平民的冤屈并没有全部显示出来。据推算，当时被屠杀的平民人数在100万，而真和委所调查的数量仅为这一数字的10%左右。因此，2020年5月国会通过了《面向真实、和解的历史整理基本法》，由此第2届真和委重新开始了活动。根据他们的活动成果，很多抗议的冤魂礼仪有可能会变成治愈的冤魂礼仪。

除了真和委的活动以外，自20世纪90年代以后，抗议的冤魂礼仪也呈现出自觉走向治愈的倾向，例如抚慰日本慰安妇的“挺身队解冤相生大同祭”就是如此。除此以外的例子还有：1. “四三解冤相生祭”，认为四三事件的冤屈应该由家属亲自倾诉；2. “民族统一解冤相生祭”与“为被美军屠杀的平民和战争牺牲者举办的和平统一解冤相生祭”，目的是抚慰韩国战争时被韩军、朝军、美军杀害的平民遇难者；¹⁴解冤相生本是大巡真理会的宗教思想，主张通过相生消除怨恨，并达到相生的目标。抗议的冤魂礼仪引用与己无关的特定宗教思想作为口号的方式很特别。总之，这些冤魂礼仪表现出消除怨恨、实现共赢的意志，等于宣布他们将超越抗争，自觉走上治愈之路。因此，这些礼仪另辟蹊径，不再要求加害者谢罪、反省，开辟了受害者治愈自我的道路，值得肯定。

3-5. 怜悯的冤魂礼仪

冤魂礼仪是一种慰抚、悼念冤魂的活动，因此我们可以说，所有的冤魂礼仪都具有怜悯的性质，但也有些冤魂礼仪，几乎不带有任何祈禳、显彰、抗议、治愈的色彩，而是把怜悯本身作为目的。为了与前面提到的四种类型区别开来，笔者决定将其称为“怜悯的冤魂礼仪”。

传统时代也曾存在过怜悯的冤魂礼仪。例如，掩骼埋胔虽然隶属于祈禳冤魂礼仪的范畴，但有时也会出于怜悯的目的而实施。在现代韩国，特别是自21世纪民主主义思想扎根以来，出现了很多以怜悯为目的的慰灵祭和追悼祭。只要愿意，任何团体都可以在不违背社会传统观念的前提下，随心所欲地举行冤魂仪式。根据祭礼对象的不同，这种礼仪可以分为两种。

第一，把各地历史或传说中出现过的冤魂作为礼仪举行的对象。以忠清地区的“百济冤魂追悼祭”为例，每年秋天人们都会在忠南礼山的任存城举行百济复兴军慰灵祭，还有百济大祭和扶余留山王追悼祭，以慰抚投身落花岩的百济女子、悼念被抓到唐朝的义慈王和百济遗民。此外还有东学农民军牺牲者慰灵祭、密阳阿娘追悼祭、原州敬天庙祭奠等各种礼仪，其中密阳阿娘追悼祭抚慰的冤魂是处女阿娘，她当初为了反抗欲行不轨的仆人而遭到杀害；而原州敬天庙祭奠悼念的则是新罗末代君主敬顺王（？-978年）。

慰藉历史冤魂的礼仪中，偶尔会出现多种宗教参与的情况。以自2019年起举行的化顺阳福寺解冤祭为例，该解冤祭的第一个解冤对象是儒家学家赵光祖（1482年-1519年）。赵光祖被流放一个月后便被赐药而死，死去的地方就在阳福寺前，又因他去世已有500年之久，所以被选为解冤祭的对象，而解冤祭的主要形式是洗冤巫术和艺术表演。总结来说，这场为一位因被赐毒药而死的儒家学家所举办的冤魂礼仪，是在佛教的寺庙主管下，通过巫俗跳大神的形式展开的，在传统时代的怜悯冤魂礼仪中，我们很难看到这种多种宗教同时出场的情况。

很多悼念地方历史或传说中冤魂的怜悯的冤魂礼仪经常是由地方自治团体，或接受地方自治团体资助的团体举办。因此，这些礼仪往往以怜悯为重点，同时又表现出其它的一些倾向，比如加强地区社会的认同感，保存、传承具有综合艺术价值的传统文化等。但是与积极强调支配意识形态的显彰冤魂礼仪，以及批判权力的抗议冤魂礼仪相比，属于比较稳健的。

第二，最近还出现了很多同情现代人的冤魂礼仪。如果参加者与冤魂有直接关系，比如是冤魂的遗

¹⁴ 前掲文，pp156-165。

属，那么该礼仪应该视为“治愈的冤魂礼仪”，但如果参加者是第三方，从他的立场来看，这种礼仪可以看作是出于怜悯的冤魂礼仪，追悼不幸死亡的演艺明星的慰灵祭就属于这一范畴，如，金光石追悼祭、李恩珠追悼祭、崔真实追悼祭、2017年加平大圣寺已故文化艺术人联合追悼祭、2019年雪莉和具荷拉自杀后的女艺人追悼祭等。除此之外，为无亲属的坟墓实行移葬时举办的联合慰灵祭、无亲属死者联合慰灵祭等也属于这一范畴。

怜悯现代人的礼仪与怜悯历史传说中的冤魂礼仪有所不同，而这些不同点主要表现在：这些礼仪由非体制即民间主导，除了对冤魂表示怜悯之外没有其他意图，礼仪的对象范畴也扩大到了演艺明星、边缘阶层等。礼仪对象范围的扩大反映了人权意识的高涨。除此以外，当代还有许多为动植物举行的慰灵祭，但这些慰灵祭没有被纳入冤魂的范畴，因此本文中没有提及。为动植物举行慰灵祭的现象是随着人们对生态关注的高涨而出现的。演艺明星、动植物等多种多样的存在被认定为冤魂，变成怜悯的对象，这意味着人们的认识发生了一些有意义的变化：一些原本被认为不值得记忆的东西，开始进入公众的视野。如果这些变化是悄然发生的，那么可以说现代的冤魂礼仪已发生了一定的变异。

4. 结 语

凯瑟琳·贝尔之后，礼仪学越来越倾向于阐明礼仪的内在特征和意义。在此基础上，本文通过对①祈禳、②显彰、③抗议、④治愈、⑤怜悯等五个范畴的考察，构建了现代韩国魂礼仪的特征和意义的框架，以帮助人们更好的理解和叙述。其结果见下<表一>。

最后，笔者将本文的内容归纳如下：第一，本文考察了与传统时代相比，现代冤魂礼仪的形式和象征的创新之处与意义。第二，通过更多的现场调查，发掘、论述了各种冤魂礼仪。这里我们需要注意的一个重要问题是，同一个冤魂礼仪可能会同时具有多种性质，特别要关注的是如正文所述，随着时间的推移，同一冤魂礼仪的性质可能会发生改变。例如，2010年天安舰在白鹭岛海域沉没以后，人们为天安舰的46名牺牲者举办了慰灵祭，该慰灵祭的性质就特别复杂：既有显彰、抗议，也有怜悯：对为国捐躯的阵亡者的显彰，对朝鲜、对事后处理不力的韩国政府、对把该事件当作政治斗争工具的政界的抗议，遗属们的治愈，与会者的怜悯等等。目前，虽然这种复杂性质仍在持续，但时间一长，这种复杂性就会发生变化。在留意这一点的基础上，认真整理、记述每一个现代魂礼仪是摆在本文后的课题。第三，如何比较、理解中、日、韩等东亚三国的现代冤魂礼仪的意义，也是学者们今后要做的工作之一。

观察冤魂礼仪的过程中，很重要的一点是不要忘记那些曾经或正生活在伤痛和痛苦之中的人。对于含冤而死的人及其遗属的悲痛，我们应有强烈的共鸣，唯有如此，我们才能纠正错误的惯例和历史评价，超越个人的层面，体现国家与社会共同体的和平、安乐、治愈，乃至人类生命的高贵这一最基本的价值，这就是我们为什么无法忽视冤魂礼仪研究的原因。

目 的	举办主体	特点

祈禳	非体制	■传统时代在国家领域和民间领域同时存在，但现代仅在民间的民俗宗教和佛教领域存在。 ■在科学的世界观广为传播的情况下，祈禳的信仰依然存在。 ■在日本，为堕胎儿举办的荐度斋已经式微，却被韩国引进并实施起来。 ■民俗宗教的礼仪对象大多是历史上的冤魂，佛教的礼仪对象是堕胎儿。
彰显	体制	■与传统时代相比规模更大，国家元首也时有参与。 ■除阵亡者之外，还会悼念为国牺牲的其他亡者和产业现场的殉职者。 ■在悼念冤魂的同时，也有忽视他们冤屈的倾向。 ■有多宗教参与的情况。 ■当历史评价发生变化，出现抗议的言论时，我们就应该在开放的空间进行社会性的讨论和协商。
抗议	非体制	■以现代的冤魂作为礼仪对象。 ■有些礼仪在传统时代并不存在，这些礼仪发明于现代。有多宗教参与的现象，没有祈禳的观念，可以自由举行，人们被冤魂的怨恨所感染。 ■即使抗议被接受，如果要求没有得到满足，将继续举行。 ■存在以日本政府和企业为对象的礼仪。 ■巫俗中的巫事有被当作工具的倾向。 ■形成一种社会性的讨论，要求发生变化。
治愈	体制 非体制	■以现代的冤魂作为礼仪对象。 ■遗属亲临现场，通过铭记冤魂，互相慰藉伤痛。 ■当抗议被接受，冤魂成为社会安慰的对象，抗议的冤魂礼仪就会变成治愈的冤魂礼仪。 ■随着民主主义、人权意识、生态理论的传播，历史真相更加明晰，治愈的冤魂礼仪呈增加趋势。 ■抗议礼仪的举办者以大巡真理会的宗教思想“解冤相生”为口号，试图走向治愈之路。
怜悯	体制	■大致以历史和传说中的冤魂作为礼仪对象。 ■具有增强区域认同感、继承传统文化的倾向。 ■偶尔会出现多宗教的情况。
	非体制	■大致以现代的冤魂为对象，有许多现代发明出来的礼仪。 ■随着人权与生态意识的传播，礼仪的对象范围已扩大至演艺明星等。

현대 한국 원혼의례의 분류와 특징

차선근

대순종교문화연구소 · 부소장

1. 의례와 의례학
2. 원혼의례: 종교의례와 세속의례, 그 사이
3. 현대 한국의 원혼의례
4. 닫는 글

1. 의례와 의례학

원래 의례는 유가 13경의 하나로서 지배층의 성인식[士冠禮], 결혼식[士昏禮], 인사 예절[士相見禮] 등 총 17편의 의식 절차를 담은 안내 책자였다. 한국에서 『의례』는 고려 시대 과거 시험 과목으로 채택될 정도로 그 위상이 높았다.¹ 『의례』가 전하는 유교적 의식과 예법이 고려 귀족층을 중심으로 한 생활 규범으로 정착되어갔던 덕분에, 의례는 경전이라는 고유 명사를 넘어 유교적 의식과 예법을 총칭하는 일반 명사로 그 의미를 넓힐 수 있었다.² 16세기 이후에는 성리학의 정착과 함께 『주자가례(朱子家禮)』를 준거로 하는 유교적 삶의 양식이 의례인 것으로 인식되었다. 불교·도교·무속의 의식들도 의례로 불릴 수 있었으나, 대개 그들은 유교적 질서 밖에서 정당성을 갖추지 못한 음사(淫祀)로 취급되었다.

전통 시대 한국에서 유교에 근거한 삶의 양식을 의미했던 의례는, 개항을 맞으면서 형식주의(formalism)에 매몰된 허례허식이라는 비판을 강하게 받았다.³ 의례는 간소화하는 방향으로 정비되기 시작했으니 <의례준칙>(1934), <가정의례준칙>(1969), <가정의례에 관한 법률>(1973), <건전가정 의례의 정착 및 지원에 관한 법률>(1999) 등 일련의 법제화가 그 결과물이었다. 100여 년 동안 진행

¹ 고려 시대에 삼례업(三禮業)이라는 과거시험에서 시험관이 『예기(禮記)』와 『주례(周禮)』, 『의례』 가운데 각각 열 곳을 지목하면 그 가운데 최소 여섯 곳씩 해석하고 그 원리까지 설명할 수 있어야 했다. 『高麗史』 「志」 卷第二十七 宣宗 원년(1084) 11월.

² 『고려사』에서 의례는 책 이름만이 아니라 의식과 예법을 총칭하는 개념으로 사용되고 있다. 『高麗史』 「志」 卷第三十의 <通禮門>에서 ‘通禮門掌朝會儀禮’라고 한 것이 하나의 사례다. 『고려사』는 조선 건국 직후에 편찬되었으므로, 의례의 개념 확장은 고려 시대에 이루어졌던 것으로 보인다.

³ 강돈구는 개항 이후 한국에서 의례 개념이 부정적이었던 이유를 유교 형식주의 비판, 개신교의 의례 폄하, 실용적 의식 증대로 설명하고, 종교학도 의례의 중요성을 간과해왔음을 지적했다. 강돈구, 『종교의례 연구의 경향과 과제』, 『종교연구』 17 (1999), pp.4-6.

된 비판과 정비는 의례 개념을 유교라고 하는 종교적 생활 규범에서 탈피하여 일반적인 생활 의식과 예법 일체를 의미하는 것으로 완전히 바꾸어놓았다.⁴ 이제 현대 한국에서 의례는 종교의례만이 아니라 취임식이나 국기 게양식 등 다양한 의식과 행동 예절까지 아우르는 폭넓은 개념으로 이해된다.

의례가 특정한 하나의 종교 생활 안내 지침서였다가 의식과 예절의 일반 명사 개념으로 발전했던 것은 유럽에서도 마찬가지였다. 탈랄 아사드(Talal Asad)에 의하면, 9세기부터 19세기까지 유럽에서 ritual(의례)은 기독교의 예배 순서·방법·자세를 담은 책(book)을 의미했다. 이후 유럽인들이 신항로 개척 이후 접해왔던 종교들을 기록해나가는 과정을 거치면서, ritual(의례)은 일반적인 의식과 행사 일체를 의미하는 개념으로 발전하여 20세기 초에 등장하기에 이른다.⁵ 한국에서 유교적 삶의 매뉴얼을 담은 책자였던 의례가 한국인의 삶 속에 비집고 들어가고 허례허식이라는 비판을 받아 새로 정비되는 과정을 통해 일반적인 의식과 예절로 그 의미를 확장했다면, 서구권에서는 기독교 행사 매뉴얼 책자였던 의례가 다른 종교들을 기술하는 과정에서 점차 보편적인 의식과 예절을 기술하는 용어로 그 의미를 확장해 갔던 것이다.

학계에서 확장된 의례 개념에 주목하고 연구의 대상으로 삼은 것은 100년 정도밖에 되지 않는다. 그 연구도 종교학이 아니라 인류학·민속학이 현장 조사를 통해 주도한 것이었다. 종교학에서 의례에 대한 학문적 관심이 없었던 것은 아니지만, 그것이 뚜렷한 학문 대상으로 상정되어 의례학(Ritual Studies)으로 정립된 것은 1970년대 이후부터였다.⁶

의례학을 정리하고 새로운 방향성을 제시한 대표적인 학자는 캐서린 벨(Catherine Bell, 1953-2008)이다. 그녀는 1992년에 『의례 이론, 의례 실천(Ritual Theory, Ritual Practice)』을, 1997년에 『의례: 관점들과 차원들(Ritual: Perspectives and Dimensions)』을 출판하면서,⁷ 종교학·인류학·민속학·사회학·종교학의 의례 이론들을 정리하고, 앞으로는 의례(ritual) 대신 의례화(ritualization)라는 개념을 사용할 것을 제안했다. 의례 행위를 기술하는 것에 만족하지 않고 의례의 행위들이 다른 행위들과 어떻게 구분되고 실행되는지, 그 전략과 방법을 살펴야 한다는 게 그녀의 주장이었다.⁸ 이 개념은 연구자가 의례 그 자체를 관찰하는 것에 그치지 않게 하고, 그 의례 행위들을 통해서 무슨 일이 어떻게 일어나지를 통찰하도록 유도한다는 점에서 유용하다. 의례화 개념이 모호하다는 비

⁴ 장석만, 「한국 의례 담론의 형성」, 『종교문화비평』 1 (2002), pp.29-39, pp.47-48.

⁵ Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 1993), pp.56-58.

⁶ 이때부터 미국에서 의례에 관심을 가졌던 학자들이 모여 의례 연구를 본격화했고, 1987년에는 학술지 *Journal of Ritual Studies*를 창간했다. Ronald L. Grimes, "Ritual," in Willi Braun and Russel T. McCutcheon, eds., *Guide to the Study of Religion* (New York: Cassell, 2000), pp.262-263.

⁷ Catherine M. Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice* (New York: Oxford University Press, 1992); Catherine M. Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions* (New York: Oxford University Press, 1997); *Ritual: Perspectives and Dimensions*는 한국에서 『의례의 이해-의례를 보는 관점들과 의례의 차원들』(류성민 옮김, 한신대학교 출판부, 2007)이라는 제목으로 번역·출판되었다.

⁸ 캐서린 벨, 『의례의 이해』, 류성민 옮김 (오산: 한신대학교 출판부, 2007), pp.170-171.

판도 있지만,⁹ 어쨌든 의례의 형식 자체보다 그것을 번역함으로써 내적인 특징과 의미를 주목하는 게 더 중요하다는 인식만큼은 보편화되어있다.¹⁰

2. 원혼의례: 종교의례와 세속의례, 그 사이

한국 종교학의 의례 연구도 의례학의 최근 경향을 따라가고 있다. 그것은 강돈구를 통해 확인할 수 있는데, 그는 한국의 의례 연구 현황을 처음으로 결산하고, 한국 종교학의 의례 연구 틀을 다학문적·다문화적 접근, 연구 대상의 확대, 기초 자료의 확보 등으로 제시했다.¹¹ 특히 그는 종교의례의 행동과 사회행동이 뚜렷하게 구분되지 않고 그 차이도 크지 않다고 보는 것이 의례학의 관점임을 지적하면서, 의례 연구는 종교의례와 세속의례를 구분하지 않아야 한다고 강조했다.¹² 조현범도 현대 사회에서 의례는 종교에서만 존재하는 게 아니며 사회 전반에 퍼져있기 때문에 의례 연구는 세속의례를 포함해야 한다고 본다. 그에 의하면 세속의례는 정치 캠페인, 군사 열병식, 학생 운동과 시위, 라이브 콘서트, 심지어 다이어트나 헬스까지도 포함한다.¹³ 캐서린 벨도 이런 세속의례를 넓은 범주의 의례[ritual-like]로 이해하며,¹⁴ 로널드 그라임스도 응용 의례학(Applied Ritual Studies)의 한 분야로서 연구가 필요함을 인정한다.¹⁵

의례가 종교 영역과 비종교 영역에 모두 존재한다는 점, 의례는 몸짓으로 이루어지는데 종교 영역과 비종교 영역의 몸짓은 뚜렷하게 구별이 되지 않는 게 많다는 점은, 의례 연구가 종교의례와 세속의례를 포괄해야 함을 말해준다. 그런데 때로는 의례가 종교의례와 세속의례로 구별되지 않을 수도 있다. 그 가운데 하나가 이 글의 주제인 원혼의례다.

피살 등 자연사(自然死)가 아닌 죽음을 맞이하여 분함과 억울함, 원통함을 품었을 것으로 여겨지는 망자가 원혼(冤魂)이다. 현대 한국에는 이들을 위해 진행되는 의례들이 다수 존재한다. 그 의례들은 원혼을 위한 의례라는 의미로 ‘원혼의례(冤魂儀禮, ritual for grudge-harboring spirit)’라고 불

⁹ 의례화(ritualization)만이 아니라, 의례하기(ritualizing)·의례(ritual)·의식(rite)·식(ceremony)에 대한 개념 논쟁은 아직 끝나지 않았다. Ronald L. Grimes, *op. cit.* pp.259-262.

¹⁰ Barbara Boudewijnse, “British Roots of the Concept of Ritual” in Arie L. Molendijk & Peter Pels, eds., *Religion in the making: The Emergence of the Sciences of Religion* (Leiden: Brill, 1998), pp.279-280; 맬러리 나이, 『문화로 본 종교학』, 유기쁨 옮김 (서울: 논형, 2013), p.191.

¹¹ 강돈구, 앞의 글, pp.11-17.

¹² 같은 글, p.10.

¹³ 조현범, 「현대 한국의 국가의례에 대한 시론적 연구」, 『종교연구』 19 (2000), p.209.

¹⁴ 캐서린 벨, 앞의 책, p.9, p.274.

¹⁵ Ronald L. Grimes, *op. cit.* pp.268-269.

릴 수 있다.¹⁶

원혼의례는 종교의례이기도 하고 세속의례이기도 하다. 종교 집단이 연행하는 원혼의례는 종교 의례이며, 비종교 집단이 주축이 되는 원혼의례는 세속의례다. 세속의례라고 하더라도 종교 전문가가 초빙됨으로써 종교적 형식이나 성격을 지닐 수도 있고, 그렇지 않을 수도 있다. 이처럼 종교와 세속의 구분이 애매하고 그 양자 사이에 걸쳐 있다는 것은 한국 원혼의례의 특징 가운데 하나다.

한국의 원혼의례 연구는 몇몇 연구자들에 의해 이어지고 있다. 그 선구자는 최길성이다. 그는 원혼을 위령하는 현대의 의례를, 산 자들이 사회적 모순에 저항하는 측면에서 이해할 수 있다는 가설을 처음으로 제기했다.¹⁷ 김광억도 무속 의례인 굿이 1970~80년대 반체제 저항 운동에 사용되는 사회현상을 관찰했고, 이러한 저항 의례는 과거의 것을 그대로 가져온 게 아니라 하나의 전통을 새롭게 발명한 것이라고 진단했다.¹⁸ 송현동은 현대 한국의 원혼에 대한 죽음 의례를 분류했는데, 그것은 ①국가 권력 정당화를 추구하는 제도권 의례, ②국가 권력에 저항하는 비제도권 의례, ③그 양자 사이에서 일어나는 충돌이었다.¹⁹ 그리고 그 원혼의례가 기양(祈禳)을 강조하던 조선 시대와 달리 지금은 사회적 성격을 더 강하게 가진다는 점을 들어 근대 이전과는 다르다고 지적했다.²⁰

우혜란도 현대 한국의 사회적 성격을 갖는 합동 천도재를 살살이 조사하면서 그 의례가 주로 2000년대 이후에 등장했다는 점, 사회 화합·비판·참회의 성격을 띤다는 점, 특히 비판을 넘어 치유를 향해 나아간다는 점까지 날카롭게 파악했다.²¹ 차선근은 현대 한국의 원혼의례 가운데 하나인 해원상생굿을 주목하면서, 그 의례가 대순진리회 교조 강증산(姜甌山, 1871-1909)의 종교사상인 해원상생을 덧씌움으로써 의도적으로 저항 담론을 억제하는 역설적인 방법으로 항쟁 전략을 바꾼 결과물인 것으로 해석했다.²²

이 연구들이 밝혀낸 성과는 상당하다. 그러나 이 연구들의 대상은 불교 천도재 또는 정치적·사회적 함의를 가지는 원혼의례에 한정되어 있다. 현대 한국의 원혼의례가 어떤 모습과 특징을 보이는지, 기양과 연민까지 포함하는 그 전체적인 모습은 아직 스케치 되지 않았다. 현대 한국의 원혼의례들은 원혼을 추모하는 모습에서 유사하지만, 누가 그것을 어떤 목적을 가지고 연행하는지에 따라 다

¹⁶ 이 용어는 2010년 송현동이 「현대 한국 원혼의례의 양상과 특징」에서 처음으로 사용하였다. 그는 원혼의례를 the solace ritual of vindictive Ghosts라고 표기했는데, 이 글은 ritual for grudge-harboring spirit이라는 표현을 사용한다. 송현동, 「현대 한국 원혼의례의 양상과 특징」, 『종교연구』 61 (2010).

¹⁷ 최길성, 「한국인의 한」, 『선정어문』 18 (1989), pp.160-161.

¹⁸ 김광억, 「저항문화와 무속의례」, 『한국문화인류학』 23 (1991), pp.131-135, pp.150-164.

¹⁹ 송현동, 「죽음의 정치학」, 『종교문화비평』 9 (2006), pp.130-160.

²⁰ 송현동, 「현대 한국 원혼의례의 양상과 특징」, pp.131-151.

²¹ 우혜란, 「현 한국사회에서 합동천도재의 복합적 기능에 대하여」, 『종교연구』 54 (2009), pp.306-325; 구미래도 우혜란에 뒤이어 불교 천도재가 원혼을 위한 공동체 의례로서 사회적 갈등 희생자 문제 제기에 개입하는 현상을 관찰했다. 구미래, 「한국 불교 죽음의례의 유형과 최근의 변화」, 한국종교문화연구소 엮음, 『죽음의례 죽음 한국사회』 (서울: 모시는 사람들, 2013), pp.95-96.

²² 차선근, 「현대사회와 무속의례」, 『종교연구』 72 (2013), pp.151-167.

른 특징과 의미를 보여준다. 그것은 ①기양, ②현창(顯彰), ③향의, ④치유, ⑤연민이라는 다섯 가지로 틀로 유형화될 수 있다. 다음 절에서 이를 하나씩 살펴보도록 한다.

3. 현대 한국의 원혼의례

3-1. 기양(祈禳)의 원혼의례

개항 이전의 전통 시대 원혼의례는 대체로 기양, 즉 원혼이 일으킨다고 여겨졌던 재앙(가뭄·홍수·역병 등)을 피하려거나[除禍], 그들이 가진 초자연적인 힘에 의탁하여 복을 구하려거나[招福] 하는 목적으로 연행되었다. 이러한 기양 원혼의례는 민간 영역에서는 물론이고, 국가 통치 차원에서도 실시되었다. 수습되지 못하고 버려진 시신과 유골을 묻어주었던 엄격매자(掩骼埋胔), 무사귀신(無祀鬼神)을 위무했던 여제(厲祭), 조선 초기부터 중기까지 무주고혼(無主孤魂)과 아귀를 공양하고 왕생극락을 발원했던 국행 수록재(水陸齋) 등이 그 사례들이다.

과학적 세계관이 보편화된 현대 한국에서 원혼이 재앙을 일으킨다는 믿음은 크게 약화했다. 국가가 주관하는 기양 원혼의례도 지금은 열리지 않는다.²³ 그러나 민간의 기양 원혼의례는 사라지지 않았다. 무속을 포함하는 민속종교(popular religion, 민간신앙)와 불교는 기양 원혼의례를 여전히 실시하고 있다.

민속종교는 고려 또는 그 훨씬 이전부터 원혼이 재앙을 내린다고 믿고, 그를 달래어 저승에 보냄으로써 평안을 얻겠다는 의례를 줄곧 열어왔다. 찻김굿, 오귀굿, 병굿, 거리제[路祭] 등이 그 전통들인데, 이들은 현대에도 그 명맥을 유지하고 있다. 민속종교에서 원혼의 초자연적인 힘에 의탁하여 그들에게 평화와 풍요를 발원해왔던 의례도 끊어지지 않았다. 멸망한 백제를 부흥하려다 실패하고 죽은 복신(福信, ?-663)과 도침(道琛, ?-663)을 부여 은산의 수호신으로 제향하는 사례,²⁴ 살해당한 고려 공민왕(恭愍王, 1330-1374)을 서울 창전동 사당에 모시고 매년 음력 10월 1일에 마을 번영을 기원하는 제향을 올리는 사례, 조선을 건국한 이성계 일파에 의해 삼척에서 최후를 맞은 고려의 마지막 임금 공양왕(恭讓王, 1345-1394)에게 어룡제(漁龍祭)를 지냄으로써 풍어를 기원하는 사례, 고려 말의 명장으로 수많은 공적을 세웠으나 역적으로 몰려 살해당한 최영(崔瑩, 1316-1388)을 무속의 수

²³ 엄격매자는 신라 때부터 조선 시대까지 이어졌고, 여제는 고려 때부터 실시되다가 조선왕조가 사라지면서 폐지되었다. 수록재는 고려 시대에 시작되어 조선 건국 직후부터 국가의 공식 의례로 격상되었으나, 조선 중기 이후에는 성리학의 정착으로 인해 국가 통치 차원으로는 시행되지 못하고 민간에서만 시행되다가 20세기 전반기에 쇠퇴하였다. 차선근, 「한국 종교의 해원사상 연구」 (한국학중앙연구원 박사학위논문, 2021), pp.62-73, pp.81-88.

²⁴ 은산별신제(恩山別神祭)라고 불린다. 중요 무형문화제 제9호이며, 3년에 한 번씩 음력 1월이나 2월에 열린다.

호신으로 모시는 사례, 왕위를 찬탈당하고 죽은 조선의 6대 국왕 단종(端宗, 1441-1457)을 태백산 산신으로 모시는 사례, 간신의 모해로 옥에 갇혀 죽은 임경업(林慶業, 1594-1646)을 풍요의 신으로 모시는 사례 등이 이에 해당한다.²⁵

현대 한국의 불교도 기양 원혼의례를 개최한다. 그 대표적인 것은 낙태아 천도재다. 이 원혼의례는 한국의 전통 시대에는 없었던 것으로서, 1970년대부터 일본에서 유산 또는 낙태한 아이들을 위해 베풀었던 미즈코(水子, みずこ)²⁶ 공양이 1980년대 중반에 한국으로 도입되어 시작된 것이다.²⁷

일본에서는 미즈코 공양이 불교의 전통에 없던 것이라거나 상술에 불과하다는 비판을 받아 1980년대 이후 점점 쇠퇴했지만,²⁸ 한국에서는 거의 모든 불교 교단들이 종파를 가리지 않고 낙태아 천도재를 활발하게 열고 있다. 이 천도재는 생명을 존중하는 불교의 교리에 맞는 것이어서 개최하지 않을 이유가 없다는 게 한국 불교의 주장이다.²⁹ 한국의 승려들은 낙태아 천도재의 목적이 낙태아 원혼의 원한을 풀어서 원혼이 가져다주는 각종 불행을 제거하는 것이라고 강조하기 때문에,³⁰ 이 의례는 기양 원혼의례로 분류할 수 있다.

이상과 같이 현대 한국 기양 원혼의례는 국가 차원에서 연행되지 않고 비제도권의 민속종교와 불교를 중심으로 이어지고 있다. 미신을 부정하는 과학적 세계관이 보편적임에도 불구하고 원혼이 재앙을 내린다고 믿고 그것을 피하고자 한다거나, 원혼에게 기대어 복을 구하고자 한다거나 하는 욕망은 사라지지 않고 있다는 뜻이다.

3-2. 현창(顯彰)의 원혼의례

현대 한국에는 국가를 위해 죽은 희생자를 현창함으로써 국가 정통성을 확보하고 지배 이데올로기를 확보하려는 원혼의례가 있다. 현충일에 국립묘지에서 매년 열리는 추념식, 구한말 의병 위령제, 항일 투사 위령제, 삼일운동 추모제, 한국전쟁 희생자 위령제 등이 그 사례들이다.

현대 국가에서 전몰자의 죽음은 이른바 ‘공적 죽음’으로 신격화되어 국민국가를 형성하는 구성원들에게 애국심을 창출하는 도구로 활용된다. 전몰자는 죽음에도 불구하고 떠나가거나 잊히지 못하고 계속 군인인 채로 남아 국가에 동원된다.³¹ 베네딕트 앤더슨(Benedict Anderson, 1936-2015)은

²⁵ 차선근, 「한국 종교의 해원사상 연구」, pp.37-43 참고.

²⁶ ‘물[水] 아이[子]’라는 뜻의 미즈코는 유산·낙태했거나 태어났더라도 1년 이내에 병이나 사고로 죽은 아이를 뜻하지만, 공양 대상으로서의 미즈코는 유산·낙태아에 한정된다. 森栗茂一, 「水子供養の発生と現状」, 『国立歴史民族博物館研究報告』 57 (1994), p.96.

²⁷ 瀧上恭子, 「韓国仏教の<水子供養>-民衆仏教の生命論と仏教理解」, 『宗教研究』, 76-2 (2002), pp.181-185.

²⁸ 우혜란, 「낙태아 천도제와 여성」, 『종교와 문화』 17 (2009), pp.147-148.

²⁹ 윤종갑, 「한일불교와 생명윤리」, 『동아시아불교문화』 1 (2007), p.217.

³⁰ 김석란, 「일본 수자공양의 한국사회 정착과 그 의미」, 『일어일문학연구』 91-2 (2014), p.362, p.368.

³¹ 김종엽, 「동작동 국립묘지의 형성과 그 문화정치적 의미」, 박영은 외 공저, 『한국의 근대성과 전통의 변용』

국가를 위해 죽은 자에게 경의를 바치는 이런 공적 의례가 전통 시대에는 없었다고 본다. 왕조 국가 이후 등장한 근대 국민국가가 상상에 지나지 않는 공동체(Imagined Communities)인 민족을 강조하면서 만들었다는 것이 그의 주장이다.³² 에릭 홉스봄(Eric Hobsbawm, 1917-2012)도 현대의 국민국가(nation state)가 구성원들에게 정당성을 인정받아 복종과 협력을 확보해야 하는 전례 없는 문제에 직면했기에 많은 전통을 발명했다고 말한다.³³ 그러니까 앤더슨과 홉스봄의 관점에 의하면, 현창 원혼의례는 현대에 발명된 전통이다.

유럽 상황에 근거한 그들의 주장은 한국에 적용되기 어렵다. 전통 시대의 한국에 오늘날과 같은 거대 규모의 독립묘지와 대규모의 국가 의례는 없었으나, 죽음을 충절(忠節)로 포장하고 현창함으로써 통치 이데올로기를 공고하게 만들려고 했던 원혼의례는 존재했고, 지금도 이어지고 있기 때문이다.

이런 의례는 고려는 물론이고,³⁴ 특히 국가(왕조)에 대한 충을 강조하는 유교를 국시(國是)로 삼았던 조선에서 주로 연행되었다. 조선은 건국 직후인 세종 때부터 19세기 말까지 충효열 삼강을 백성에게 교육할 목적으로 조정이 직접 주관하여 『삼강행실도(三綱行實圖)』를 제작·배포했다. 조선 시대에 가장 많이 인쇄되고 배포된 서적이 『삼강행실도』이었다는 사실은³⁵ 조선이 국가 차원에서 충효열 보급에 심혈을 기울였음을 입증한다. 『삼강행실도』는 임금에 대한 충을 지키기 위하여 목숨을 버리는 이들을 충신으로 현창하고 본받을 것을 권장한다.³⁶

조선은 임금과 국가를 등치하고, 임금을 위해 죽은 자들을 존중하도록 유도했다는 뜻이다. 국가 차원에서 전망장사(戰亡將士)를 여러 차례 치제(致祭)하게 했던 일,³⁷ 동래성이 함락된 음력 4월 15일이 되면 임진동래의총(壬辰東萊義塚)에서 희생자들을 치제하게 했던 일, 이순신 장군을 배향한 통영 충렬사나 병자호란 전몰자를 기리는 20여 개 이상의 사액(賜額) 사우(祠宇)³⁸ 등 지방 곳곳에 호국선열들의 사당을 지어 그들의 충절을 기렸던 일 등이 그 사례에 해당한다.

(성남: 정신문화연구원, 1999), p.181; 표인주, 「한국전쟁 희생자들의 죽음 처리방식과 의미화 과정에 관한 고찰」, 『민속학연구』 15 (2004), p.175.

³² 베네딕트 앤더슨, 『상상된 공동체-민족주의의 기원과 보급에 대한 고찰』, 서지원 옮김 (서울: 길, 2018), pp.25-28, p.31.

³³ 에릭 홉스봄, 「대량 생산되는 전통들: 유럽, 1870~1914」, 에릭 홉스봄·테렌스 레인저 편집, 『만들어진 전통』, 박지향·장문석 옮김 (서울: 휴머니스트, 2004), pp.493-577.

³⁴ 대표적인 것이 고려 현종 5년(1014)에 전몰자 의례를 실시한 일이다. 이 의례가 오늘날 한국 현충일의 기원이 되었다. 차선근, 「한국 종교의 해원사상 연구」, pp.69-70.

³⁵ 강명관, 「『삼강행실도』-약자에게 가해진 도덕의 폭력」, 『한국고전여성문학연구』 5 (2002), pp.21-22.

³⁶ 『삼강행실도』에 대한 내용 정리와 분석은 김미영, 『유교공동체와 의례문화』 (서울: 민속원, 2018), pp.70-95 참조.

³⁷ 조선왕조실록을 참조하면 조선 시대에 선조 26년(1593), 선조 28년(1595), 광해 11년(1619), 현종 9년(1668), 현종 11년(1670), 숙종 34년(1708), 영조 33년(1757) 등에 국가 전몰자 의례가 실시됨을 확인할 수 있다.

³⁸ 김창수, 「18~19세기 병자호란 관련 현창과 기억의 유지」, 『조선시대사학보』 81 (2017), p.142 참고.

이 원혼의례들은 망자에 대한 연민을 기반으로 삼으면서도 그들을 현창함으로써 국가 그 자체였던 임금에게 충성을 유도하는 기능을 지니고 있었다. 이것은 이씨 왕조의 유지에 일정한 도움이 되었다. 그렇다면 한국에서 국가의 지배 이데올로기를 공고화하는 기능을 가진 원혼의례는 전통 시대에도 있었다고 보아야 한다.

과거 역사의 원혼들을 현창하는 이 의례들은 오늘날에도 연행되고 있다. 이 가운데에는 임진왜란의 총 제향처럼 순절로 포장되면서도 처참하게 학살당한 남녀노소 성민(城民)에 대한 강한 연민을 보이는 의례도 있다. 그러나 이 의례들은 과거에서 오늘날까지 이어지는 국가의 정통성을 구축하는 기능을 여전히 유지하고 있다.

20세기, 특히 한국전쟁 이후에는 현대의 원혼을 현창함으로써 국가의 정체성과 통치 이데올로기를 확보하려는 의례들이 많이 만들어졌다. 이 원혼의례들은 규모가 더 거대해졌거나 국가 원수 또는 외국 정상들이 직접 참여하기도 한다든가 하는 점에서 전통 시대의 그것과 구별된다. 이 외에 더 지적되어야 할 사항은 다음과 같다.

첫째, 전통 시대의 현창 원혼의례가 전쟁 전몰자에게 국한되었다면, 현대 한국의 현창 원혼의례는 전몰자는 물론이요, 산업 발전에 공을 세운 인물까지 포섭한다. 경부고속도로 건설 순직자 위령제, 순직 산업전사 위령제, 순직 선원 합동 위령제 등과 같이 국가의 산업과 경제를 발전시키려다 희생한 원혼들을 위무하고 현창하는 의례가 그에 해당한다.

둘째, 현대 한국의 현창 원혼의례는 대규모의 장엄하고 공식적인 자리에 희생자 유족을 참여시켜 자긍심과 보람을 가지도록 유도한다. 이 과정에서 유족은 원혼의 죽음을 기억하면서도 국가에 대한 원망을 거두도록 독려받는다.³⁹ 국가를 위해 명예스럽게 죽음을 맞은 자라는 관점은 죽은 자를 원통한 원혼으로 인정하지 못하게 만든다. 이런 죽음의 일반화는 일종의 폭력에 해당한다. 원혼을 추모하면서 그들의 원통함을 억누르는 이중성은 현창 원혼의례가 보여주는 특징 가운데 하나다.

셋째, 종교 전문가들이 참여하는 몇몇 원혼의례는 다종교 상황을 연출하는 모습을 보인다. 전통 시대 현창 원혼의례는 조선의 제도권에서 시행되었고, 조선은 유교 국가였으므로 그 형식은 유교식 제사였다. 현대는 다종교 시대다. 그러므로 현창 원혼의례에 종교 전문가가 초빙된다면 대개 여러 종교가 참여한다. 예를 들어 부산 영도에서 매년 음력 9월 9일 중양절에 연행되는 순직 선원 합동 위령제에는 불교 승려와 천주교 신부, 개신교 목사가 차례로 등장하여 각자의 종교의례를 행한다. 그러니까 한국 민속종교에서 객사한 원혼을 위무해왔던 중양절을 제일(祭日)로 삼으면서, 불교와 천주교와 개신교가 참여하는 의례가 순직 선원 합동 위령제다.⁴⁰

넷째, 현대의 현창 원혼의례는 그 제향 대상에 대한 역사적 평가의 변화에 따라 반발과 항의를

³⁹ 니시무라 아키라(西村明)는 국가가 전몰자를 위무하는 이유가 전몰자 배후에 있는 유족들의 폭력성을 잠재우기 위함이라고 지적한다. 니시무라 아키라, 「위령과 폭력-전쟁 사망자에 대한 태도 이해를 위해」, 『종교문화비평』 2 (2002), p.254.

⁴⁰ 차선근, 「한국 종교의 해원사상 연구」, p.49.

불러일으킬 수 있다. 예를 들면, 김백일·신태영·신응균 등은 해방 후 반공에 앞장섰다는 이유로 현충원에 안장되어 현창의 의례를 받아왔으나, 제국주의 일본군으로 활동했던 전력이 드러난 지금은 이들을 파묘(破墓)하여 현충원에서 내보내야 한다는 항의가 최근에 계속 터져 나오고 있다.

제주 향파두리 해원문화제 역시 같은 사례다. 향파두리는 강화도를 떠나 진도에 주둔했던 삼별초 본진이 1271년 여몽 연합군에게 패배하고 지도자인 배중손이 죽자, 남은 세력들이 김통정의 지휘하에 도피하여 항쟁을 이어갔던 곳이다. 이곳의 삼별초 잔여 세력은 1273년에 완전히 진압당했다. 전통 시대와 일제 강점기에 이어 이승만 정권에 이르기까지 삼별초 항쟁은 반란 사건으로 인식되어 왔으나, 박정희는 1977년에 제주 향파두리성을 정비하게 하면서 삼별초 항쟁이 국난극복의 정신을 상징하는 사건인 것으로 역사 평가를 바꾸었다. 제주 향파두리 해원제는 이를 배경으로 만들어졌다. 박정희 정권은 정통성을 확보하기 위해 과거 역사를 재해석·재창조해오곤 했는데, 이것도 이러한 작업의 일환이었다.⁴¹ 그러니까 제주 삼별초 항전이 외세에 저항한 민족의 항전이라는 관점이 현대에 발명된 것이다.

향파두리 해원제가 논란이 되는 이유는 중앙정부에 반란을 일으킨 행위를 국난극복으로 보는 시각이 옳지 않다는 인식 때문이다. 삼별초 활동 당시의 공식 국가는 고려였고, 삼별초의 항전은 고려 개경의 중앙정권에 반기를 드는 일이었다. 삼별초는 진도 용장성(龍藏城)에 궁궐을 짓고 국왕[承化侯王溫]도 세웠으며, 오랑(五狼)이라는 독자적인 연호도 사용했고, 일본과의 외교까지 추진했다. 개경의 부몽(附蒙) 정권에 반대하는 반몽(反蒙) 정권으로서 고려의 정통 정부임을 자처했던 삼별초는⁴² 고려를 공격하여 조운선과 세곡을 빼앗고, 고려군을 죽이며 전함을 불태우는 등 상당한 피해를 주었다.⁴³ 중앙정부 입장에서는 삼별초가 명백히 반란 집단이었던 만큼, 삼별초를 국난극복의 주체, 즉 국가나 민족의 대표로 보는 관점은 논쟁의 여지가 다분하다.

삼별초 향파두리 해원제를 연행하고 참석해야 하는 제주도민들의 입장에서도 삼별초는 국난극복의 상징이 아니라는 문제점이 있다. 제주도에 살고 있었던 주민들이 보기에는 고려군이든 몽골군이든 삼별초든 모두 외적이었다. 때문에, 자신들의 생존을 위해서는 세력이 강성한 쪽에 협조할 수밖에 없었던 처지였다.⁴⁴ 삼별초는 산성 축조를 위한 노동력 징발과 여몽 연합군과의 전쟁으로 제주도민들에게 피해를 준 집단이었다. 이랬던 삼별초를, 숭고한 순국 정신을 보여주었다는 이유로 제주도민들이 제향하여 받들어야 한다는 인식은 제주도민들에게 당황스러운 것이었다.⁴⁵

제주 향파두리 해원문화제나 국립묘지 안장 문제에서 보듯이, 현대 한국의 현창 원혼의례는 그

⁴¹ 강재광, 「1950~1960년대 독재 권력의 삼별초 항쟁 인식과 서술」, 『역사와 현실』 96 (2015), pp.79-80, p.104.

⁴² 윤용혁, 『고려 삼별초의 대몽항쟁』 (서울: 일지사, 2000), p.264; 윤용혁, 「제주 삼별초와 몽골·동아시아 세계」, 『탐라문화』 52 (2016), p.109.

⁴³ 같은 책, pp.246-250.

⁴⁴ 같은 책, pp.264-272; 이영권, 『새로 쓰는 제주사』 (서울: 휴머니스트, 2005), p.6, pp.80-83.

⁴⁵ 신은제, 「제주의 기억과 역사적 정체성」, 『역사연구』 30 (2016), p.158.

것을 성립하게 하는 사상적 배경이 무엇인지, 또는 사회적 합의 정도가 어느 정도인지에 따라서 항의와 비판을 유발할 수 있다. 따라서 현장 원혼의례가 국가와 사회의 통합을 도모하고 원혼과 유족들을 위무할 수 있으려면, 열린 공간에서 사회적 논의와 합의가 이루어져야 한다.

3-3. 항의의 원혼의례

항의 원혼의례는 대개 비제도권에서 실시되며 자국 혹은 타국의 폭력으로 희생된 자, 사회의 구조적 모순이나 기업 집단의 무책임 때문에 시위나 노동 현장 등에서 희생당한 자를 대상으로 한다. 오늘날 이러한 항의 원혼의례는 그 수를 헤아리기 어려울 정도로 많다.

항의 원혼의례에서 주목되어야 사실들은 다음과 같다. 첫째, 사건·사고의 처리가 공식적으로 완료되었다고 하더라도 유족들이 이에 만족하지 못하다면, 또한 사건 진상이 명쾌하게 밝혀지지 않았으며 관련자 징계도 이루어지지 않았다고 본다면 항의 원혼의례는 계속 열린다.

세월호 희생자 위령제의 경우를 살펴보자. 2014년 4월 16일에 침몰한 세월호는 304명의 목숨을 앗아갔는데, 피해자의 대부분은 수학여행을 가던 단원고등학교 학생들이었다. 사고 현장은 생중계되었고 이 참사는 전 국민의 관심을 받았다. 당시 박근혜 정부는 진상 규명을 요구하는 유족들을 외면하고 탄압하는 모습을 보였다. 사고 1년 뒤인 2015년, 세월호가 가라앉은 바다를 앞에 둔 진도 팽목항에는 ‘5·18 엄마가 4·16 세월호 엄마에게, 당신 원통함을 내가 아오. 힘내소, 쓰러지지 마시오’라는 펼침막이 걸렸다. 이 내용은 많은 사람에게 공감을 불러일으켰다. 이때 연행된 세월호 희생자 위령제는 사고로 숨겨진 원혼을 위무하면서도, 구조 시스템의 미비와 미작동으로 국민의 생명을 제대로 보호하지 못한 국가의 부패와 무능, 그리고 피해자 집단에 대한 위로 대신 감시와 억압으로 일관하던 박근혜 정부에게 항의하는 성격을 띠었다. 정권이 바뀐 뒤 진상 조사가 이루어지고 관련자들은 처벌을 받았다. 따라서 희생자 위령제는 항의에서 치유로 나아갈 기회를 맞았다. 그러나 아직도 희생자 유족들은 세월호 사건 이후 7시간 동안의 기록이 공개되지 않는 등 진상 규명이 부족하고, 유족들을 사찰해왔던 국군기무사령부의 세월호 대응팀에 대한 처벌도 제대로 되지 않았다고 여기고 있으며, 사고 직후 3개월 동안 시신들을 수습하다가 죽은 민간 잠수부 등 여러 보상 문제도 완료되지 않았다고 본다.⁴⁶ 사회 일각에서 세월호 희생자들과 유족들에 대한 혐오 표현을 서슴지 않는다는 점도 문제로 남아있다.⁴⁷ 원혼의례가 항의 맥락에 있는지 아닌지 하는 문제는 그것을 연행하는 주체, 특히 희생자 유족의 입장에 의해 결정되어야 한다. 그렇다면, 현재 시점에서 유족들은 자신들의 항의가 받아들여지고는 있으나 아직 미흡한 상태라고 여기고 있으므로, 세월호 희생자 위령제는 원혼 위무와 기억을 통해서 그날의 아픔과 상처를 치유하는 길로 가는 중이라고 하더라도, 항의 원혼의례

⁴⁶ 노도현, 「아직도 끝맺지 못한 5가지 과제」, 《주간경향》 1373, 2020.4.20, pp.20-22.

⁴⁷ 김원진, 「당시의 ‘망언’에 유족은 피눈물이 납니다」, 《주간경향》 1373, 2020.4.20, pp.17-19; 민주언론시민연합, 「세월호 참사 6년, 극을 달리는 혐오」, 《미디어오늘》, 2020.5.27.

의 성격은 아직 여전하다고 해야 한다.

둘째, 항의는 외국을 대상으로 할 수 있다. 20세기 전반기 한국을 병탄했던 일본이 그 주요 대상이다. 일제 강점기에 일본군이나 일본기업에 강제 동원되어 오키나와·홋카이도·사할린 등지에서 죽어간 희생자를 위한 각종 위령제, 우키시마호 폭침 희생자 위령제,⁴⁸ 간토[關東] 대지진 학살 희생자 위령제⁴⁹ 등이 이 사례에 해당한다. 이 가운데 사회적 이목을 가장 많이 끌면서도 한일관계에 큰 영향을 주는 것이 위안부 할머니 촛불 추모제, 일본군 위안부 피해자 추모제 같은 행사다. 이런 의례는 성 노예로 살다 죽어간 원혼을 위로하면서, 일본의 과거 위안부 범죄에 대해 항의하고, 일본의 공식적인 사과와 보상, 바른 역사 교육까지 요구한다.

셋째, 항의 원혼의례에는 무속의 굿이 중요한 도구로 활용된다. 김광역에 따르면, 굿이 저항의 위령제에 동원된 이유는 이 의례가 토착적이고 개방적이며 원한을 풀어내는 도구이자 특히 소외자들의 입장을 잘 대변하는 특성을 가지기 때문이라고 한다.⁵⁰ 현대 위령제에서 진행되는 이런 굿에는 목사와 승려까지도 참여한다는 점,⁵¹ 세속 공연 등 종합 예술의 성격을 띠는 점 때문에 굿은 무속 특유의 종교성을 상실했다는 비판도 있다. 반면 그런 유연한 모습을 보이는 것 자체가 무속 본연의 특징이라는 평가도 있다. 그러니까 항의 원혼의례의 굿은 종교와 세속을 오가는 다리이자 도구로 기능한다.⁵²

넷째, 항의 메시지를 담은 위령과 추모는 변화를 요구하는 담론을 형성하여 폭넓은 실천을 추동하기도 한다. 2016년 5월에 연이어 일어난 두 개의 비극적 사건을 추모하는 현장에서 그 사실을 살필 수 있다. 그 하나는 서울 강남역 인근의 노래방 화장실에서 여성혐오에 빠져있던 남성에게 잔인하게 살해당했던 젊은 여성을 추모하는 현장(강남역 10번 출구)이다. 이 추모 현장은 남성의 폭력에 항의하면서 여성들이 생존을 위해서는 페미니즘을 받아들여야 한다는 인식을 확산하는 광장으로 기능했다.⁵³ 그러한 공감대는 ‘강남역 사건 이후 수많은 여성이 이전의 남성 폭력과 여성 차별의 세상

⁴⁸ 해방 직후인 1945년 8월 24일 한국인 징용자를 태우고 귀국하던 우키시마호가 마이즈루만에서 침몰하여 수천 명의 희생자를 내었다. 침몰 원인은 폭침이 확실하지만 일본 정부는 부인하고 있다. 이 희생자들을 위령하는 행사는 마이즈루시에서 일본인들에 의해 먼저 시작되었고, 부산에서도 추모협회가 결성되어 2012년부터 수미르공원에서 위령제를 올리고 있다.

⁴⁹ 1923년 발생한 간토 대지진 때 억울하게 학살당한 6,661명 이상의 조선인 원혼을 위무하는 행사다. 간논사(觀音寺) 주지 세키 고젠(關光禪)이 개최하는 것도 있고, 일본 시민단체 ‘호센카(ほうせんか, 鳳仙花)’가 도쿄 스미다구의 조선인 학살 추모비에서 매년 9월에 거행하는 것도 있다. 조기원, 「95년 걸린 간토대지진 조선인학살 희생자 추도」, 《한겨레》, 2018.9.13; 박형준, 「‘간토 대학살’ 日 만행 알리고 조선인 넋 위로에 평생 헌신」, 《동아일보》, 2019.10.18.

⁵⁰ 김광역, 앞의 글, p.153, pp.158-161.

⁵¹ 같은 글, p.135.

⁵² 차선근, 「현대사회와 무속의례」, p.152, p.168, p.173.

⁵³ 강석주, 「페미니즘 시대, 실천적 종교연구를 위한 시론」, 『종교문화비평』 35 (2019), p.52.

을 그대로 둔 채 살 수 없다며 집단으로 맞서 싸우는'⁵⁴ 사회운동을 발전시켰다. 또 하나는 낮은 임금에 밥 먹을 여유도 없이 중노동에 시달리던 19세의 비정규직 청년이 서울 구의역 지하철 스크린 도어를 혼자 수리하다가 전동열차에 치어 숨진 사건을 추모하는 현장(구의역 9-4 승강장)이다. 이 추모 현장은 적절한 대우를 받지 못하고 열악한 일터로 내몰리는 청년들의 공감과 항의를 촉발했으며, 안전 조치를 제대로 하지 않아 노동자를 희생시키는 기업주를 처벌하는 법을 제정하라는 목소리를 더욱 키웠다.⁵⁵

최근에는 산업 현장에서 사망한 외국인 노동자 원혼을 위무하는 이주 사망 노동자 천도제도 열리고 있다. 이 원혼의례도 망자 원혼 애도를 넘어, 열악한 작업 환경에 시달리고 바른 대우를 받지 못하는 외국인 노동자의 현실을 고발하고 그 개선을 촉구하는 의도를 갖는다.

다섯째, 항의 원혼의례에는 다양한 물품들, 예를 들면 촛불·노란 리본·포스트잇 등이 중요한 상징물로 사용된다.⁵⁶ 촛불은 21세기 이후 한국 집회에서 항의와 비판을 상징하는 가장 유명한 도구다. 1992년 온라인 서비스 유료화 반대 시위에 처음 등장한 촛불은 2002년 주한미군 장갑차에 치여 숨진 미선·효순 추모제와 2004년 노무현 대통령 탄핵 반대 시위를 통해 저항의 상징물로 확고하게 자리 잡았다.⁵⁷ 노란 리본은 세월호 침몰 사건 희생자를 위무하는 것이면서 동시에, 사고 희생자들을 제대로 구조하지도 못하고 오히려 그 유족들을 억압했던 정부에 대한 항의의 상징물이다. 포스트잇은 강남역과 구의역 추모 현장에서 자발적 참배객들이 희생자의 명복을 빌며 구조적 모순을 가진 사회에 분노하고 제도 개선과 책임자 처벌을 촉구하는 내용을 적어 빼곡하게 붙였던 물품이다. 손글씨로 자신의 의견을 생동감 있게 드러내고 수평적으로 의사를 전달할 수 있다는 점, 추적 불가능한 익명성에 기댈 수 있다는 점,⁵⁸ 자신이 추모 현장을 떠나더라도 항의 메시지는 계속 전달되도록 만들 수 있다는 점은 포스트잇이 가진 특징이다.

지금까지 살펴본 항의 원혼의례들은 현대에 발명된 것이니만큼, 전통 시대의 원혼의례와는 다른 모습을 보인다. 근대 이전에도 국가와 지배 세력에게 항의하는 집회 혹은 민란이 있었고, 국가 비판과 항의를 목적으로 과거 원혼을 추모하는 위령제를 비밀리에 올리기도 했지만, 현대만큼 자유롭게 거행하기는 어려웠다. 현대에는, 특히 민주화운동이 확고한 뿌리를 내리고 생태운동이 자리를 잡은 21세기 이후에는 항의 원혼의례가 자유롭게 진행되는 편이다.⁵⁹ 이러한 항의와 저항이 가장 빈번하

⁵⁴ 이하나, 「“잊지 않겠습니다”, ‘강남역 여성 살해 사건’ 5주기 추모 물결」, 《여성신문》, 2021.5.17.

⁵⁵ 하병학·강지영, 같은 글, p.126; 탁지영, 「오늘도 세워진 ‘추모의 벽’이 묻는다, “우리는 왜 날마다 명복을 비는가”」, 《경향신문》, 2020.5.28.

⁵⁶ 현대 한국에서 극우 보수집단이 태극기를 항의 집회 때 도구로 사용하지만, 그 집회가 죽은 원혼을 위무하는 것은 아니기에 이 글에서 제외하였다.

⁵⁷ 『한국민족문화대백과사전』 (<http://encykorea.aks.ac.kr>, 접근일 2021.5.29).

⁵⁸ 하병학·강지영, 「수사학적 공간, 구의역 추모 포스트잇에 대한 수사학적 고찰」, 『수사학』 28, 2017, pp.128-133.

⁵⁹ 우혜란, 「현 한국사회에서 합동천도제의 복합적 기능에 대하여」, p.323.

게 표출되는 장소는 사건 발생 현장(강남역, 구의역, 진도 팽목항 등) 외에도 광화문 광장, 서울광장(시청 앞 광장), 청계광장 등이다. 이곳에서 벌어지는 항의 원혼의례는 가해자와 피해자라는 두 개의 대척점을 뚜렷하게 전제하고, 참여자들의 외침을 통해서 피해자들의 원한을 드러내며, 그로써 원한은 소환되고 재기억되며, 가해자들은 항의와 저항이라는 메시지를 전달받게 된다. 이런 퍼포먼스는 참가자들에게 과거의 사회적·역사적 사건이 풀리지 못하고 여전히 남아있음을 알려주는 일종의 사회극(social drama)이다.

3-4. 치유의 원혼의례

서해 훼리호 침몰 사고는 1993년, 성수대교 붕괴는 1994년에 일어났다. 이 사고들은 수습과 처리가 완료되었지만, 희생자 원혼을 위무하는 위령제는 지금까지도 이어지고 있다.⁶⁰ 이 위령제에는 국민의 안전을 제대로 돌보지 못했던 국가의 잘못에 항의하고 참사 방지를 요구하는 측면도 있고, 원혼을 기억하고 위무하는 연민의 측면도 있다. 그러나 위령제 참석자들이 원혼과 직접적인 관계를 맺는 유족이고, 원혼 기억하기를 통해 서로의 상처와 아픔을 위로하는 측면이 더 돋보이기에, 이 위령제는 치유를 지향하는 원혼의례로 분류할 수 있다. 시간이 더 흐르고, 망자의 생전 모습을 기억하는 유족들의 참석이 없어진다면 이 의례는 연민 원혼의례로 바뀔 가능성이 있다.

치유 원혼의례를 적극적으로 살필 수 있는 지점은 항의 원혼의례가 그 성격을 바꾼 곳에도 있다. 예를 들어, 국가 폭력 희생자를 낳은 5·18 광주항쟁과 4·3사건을 대상으로 하는 원혼의례는 사회통합과 분열이 교차하는 모습을 보였지만,⁶¹ 시간이 흐른 지금은 치유의 길로 가고 있는 것으로 보인다.

5·18 광주 민주화운동 추모제부터 간단히 살펴보자. 1980년 5월 18일부터 약 10일간 전두환을 중심으로 한 신군부 집단은 항의 집회를 열던 광주 시민들을 학살했는데, 알려진 바로는 241명 이상이 죽거나 행방불명되고 3,500여 명 이상이 부상당했다. 전두환 정권의 탄압을 받으면서도 1981년부터 이 원혼들을 위무하는 추모제가 열렸는데, 그때는 신군부의 폭력에 항의하는 원혼의례 형식이었다. 1987년 6월 항쟁 이후로 신군부의 세력이 꺾이고 민주화가 진행되면서, 5·18 사건에 대한 평가도 달라지기 시작했다. 1988년의 국회 청문회는 5·18 사건이 불순분자의 폭동이 아니라 민주화운동이었음을 밝혔고, 1996년 재판에 넘겨진 전두환은 무기징역을 선고받았다. 이어서 1997년부터는 정부가 직접 주관하는 추모제가 열리기 시작했다. 그러나 광주 민주화운동은 정부가 공식적으로 조사하여 진실규명과 역사 평가를 완료한 사건임에도 불구하고 북한개입설, 무장 폭동설 등 이를 왜

⁶⁰ 1993년 전북 부안 앞바다에 침몰한 훼리호에서 희생된 292명을 위령하는 위령제는 매년 사고일인 10월 10일에 위도에 있는 서해 훼리호 참사 위령탑에서 열린다. 1994년 성수대교 붕괴로 희생된 32명을 위령하는 위령제는 매년 사고일인 10월 21일에 성수대교 옆 추모비에서 열린다.

⁶¹ 송현동, 「죽음의 정치학」, pp.153-160.

곡하는 극우 집단의 발언은 끊이지 않았다. 보수 정권인 이명박 정부와 박근혜 정부도 5·18 민주화운동의 진실과 의미를 인정하지 않는 자세를 취했다. 최근에는 보수 정당 가운데 몇몇 국회의원들이 5·18 민주화운동을 인정하고 추모제에 참여하는 자세도 보이지만, 전체적으로 보면 5·18 진상 규명 특별법과 5·18 왜곡처벌법 마련에 압도적으로 반대하기 때문에 그 진의를 의심받는 상황이다.⁶² 우여곡절에도 불구하고, 전체적인 흐름은 유족들의 항의가 받아들여지고 진상 규명이 이루어졌다는 점에서, 5·18 광주 민주화운동 추모제는 항의의 원혼의례에서 용서와 화해를 위해 노력하는 치유의 원혼의례로 바뀌었다고 말할 수 있다.

더욱 극적인 사례는 제주 4·3사건 희생자 위령제다. 1947년부터 1954년 사이에 발생한 이 사건은 남로당 무장대와 토벌대(미군·국군·경찰)의 무력 충돌과 진압 과정에서 수많은 민간인 희생자를 낳았다. 그 수는 대략 25,000~30,000명으로 추정된다.⁶³ 이 피해 규모는 한국 현대사에서 한국전쟁 다음으로 큰 것이었고 제주도민들에게 큰 상처를 남겼다. 민간인 희생자와 그 유족들은 위로와 보상 대신 탄압을 받아왔는데, 21세기 들어 한국 정부는 4·3사건이 국가의 폭력에 의해 민간인 희생이 대량 발생하였던 사건임을 인정했고, 2003년에는 노무현 대통령이 국가 폭력에 대해 공식적으로 처음 사과했다. 하지만 토벌대 유족과 민간인 희생자 유족 사이의 갈등은 그 후로도 한동안 이어졌다.⁶⁴ 2013년이 되자 토벌대 유족회 중 하나인 제주특별자치도 재향 경우회와 민간인 희생자 유족회인 제주 4·3 희생자 유족회가 아무 조건 없이 갈등과 반목을 풀고 화해와 상생의 길로 함께 갈 것을 선언하는 뜻깊은 일이 일어났다.⁶⁵ 이제 이들은 토벌대 희생자를 위무하는 충혼묘지와 민간인 희생자를 위무하는 4·3평화공원을 같이 참배한다. 2019년과 2020년에 토벌대 일원 중 하나였던 경찰의 총수 민갑룡 경찰청장이 4·3사건에 대해 공식적으로 사과하고 4·3평화공원까지 참배하였다.⁶⁶ 아직 일부 보수 우익 측에서는 민간인 희생자에 대한 국가의 공식 사과를 잘못된 일로 폄하하고 있지만, 전체적으로 보면 이제 4·3 원혼의례는 치유의 성격을 띠기 시작했다고 할 수 있다.

4·3사건과 같이 국가 폭력으로 민간인들이 희생된 사건을 추모하는 위령제들은 많다. 회문산 해원제, 보도연맹 합동 위령제, 단양 곡계굴 합동 위령제, 고양·산청·함양·함평·거창·마산·문경·강화·노근리·달성·남원·아산 등 전국 각지에서 학살된 양민 희생자를 위한 위령제들 등이

⁶² 5·18 사건의 진상을 더 넓은 범위에서 조사할 것을 정하는 '5·18 진상 규명 특별법'과 5·18 희생자들을 폄하하고 사건을 왜곡하면 처벌할 것을 법으로 규정하는 '5·18 왜곡처벌법'이 2020년 12월에 국회 본회의를 통과하였다. 그러나 보수 정당 대표인 국민의힘은 국회의원 102명 가운데 '5·18 진상 규명 특별법' 통과에 찬성한 사람이 27명, '5·18 왜곡처벌법'에 찬성한 사람이 3명뿐이었다. 김수진, 「국민의힘이 '5·18 진상 규명, 왜곡처벌법' 통과시켰다?」, 《연합뉴스》, 2021.5.19.

⁶³ 제주4·3사건 진상조사보고서 작성기획단, 『제주4·3사건 진상조사보고서』(서울: 제주4·3사건 진상 규명 및 희생자 명예 회복 위원회, 2003), pp.361-367.

⁶⁴ 지영임, 「제주 4·3관련 위령의례의 변화와 종교적 의미」, 『종교연구』 48 (2007), pp.342-351.

⁶⁵ 홍석준, 「4·3유족회-경우회, 화해와 상생 선언 기념 4번째 만남」, 『미디어제주』, 2017.8.2.

⁶⁶ 김성진, 「경찰 총수 4·3 참배, 눈에 띄는 이유」, 『제주의 소리』, 2020.5.14.

여기에 해당한다. 그동안 이들의 죽음은 국가 이데올로기에 반하는 것으로 왜곡·편향되거나 주목을 받지 못했다.⁶⁷ 그러므로 이 원혼들을 달래는 의례는 국가 폭력에 항의하는 성격을 띠고 있었다. 현재 이 의례들은, 한시적(2005-2010) 국가 기관이었던 ‘진실·화해를 위한 과거사 정리 위원회(이하 진화위)’의 활동에 힘입어 항의에서 치유로 나아가는 중이다.

진화위 활동은 한국전쟁을 전후하여 군경에 의해 적법한 절차 없이 억울하게 희생된 다수의 민간인 희생자들이 전국에 걸쳐 있었다는 것과 국가 집권 세력에 반하는 인물에 대한 누명 씌우기와 가혹한 탄압이 있었다는 것을 실증했다.⁶⁸ 진화위는 민간인 희생자들에 대한 국가의 사과와 피해자의 명예 회복과 배상을 권고했고, 군부대 관련자와 민간인 희생자 유족들이 합동 위령제를 전국 곳곳에서 올리도록 유도함으로써 화해의 물꼬를 텄다.⁶⁹

한국전쟁 당시 학살된 모든 민간인의 원통함이 드러난 것은 아니다. 당시 학살당한 민간인 숫자는 100만 명으로 추산되는데, 진화위가 조사했던 숫자는 그것의 10% 정도에 지나지 않는다.⁷⁰ 이 때문에 2020년 5월 국회에서 ‘진실·화해를 위한 과거사정리 기본법’이 통과되었고 제2기 진화위 활동이 재개되었다. 이들의 활동 성과에 따라 많은 항의 원혼의례가 치유 원혼의례로 변모될 가능성이 있다.

진화위 활동과는 별개로, 1990년대 이후로는 항의 원혼의례가 자체적으로 치유를 향해 나아가려는 경향을 보이기도 한다. 일본군 위안부 원혼을 위무하는 ‘정신대해원상생대동굿’을 비롯하여, 4·3 사건 원혼의 억울함을 그 유족들이 직접 하소연해야 한다고 보는 ‘4·3해원상생굿’, 한국전쟁 당시 남한군·북한군·미군에 의해 살해당한 민간인 희생자 원혼들을 위무하는 ‘민족 통일 해원상생굿’과 ‘미군 양민 학살 전쟁 희생자 평화통일 해원상생굿’ 등이 그 사례다.⁷¹ 해원상생이란 대순진리회의 종교사상으로서, 상생을 목표로 상생으로써 원한을 풀고 원한을 풀어주겠다는 뜻이다. 항의 원혼의례가 자신과 무관한 특정 종교의 사상을 끌어들이어 슬로건으로 내세우는 방식은 특이하게 보인다. 어쨌든 원한을 풀고 상생하겠다는 의지를 보여주는 이 원혼의례들은 항쟁을 넘어 치유의 길로 자발적으로 직접 걸어가겠다고 선언한 셈이다. 따라서 이 의례들은 가해자의 사죄와 반성과는 별도로, 피해자 스스로 자신을 치유하는 길을 열었다는 점에서 긍정적인 평가를 받을 수 있다.

⁶⁷ 표인주, 앞의 글, p.175, p.177.

⁶⁸ 2005년 12월에 출범하여 2010년 12월까지 활동했던 했던 이 기관은 10,860개의 사건을 민간으로부터 신청받고, 직권으로 상정한 사건 등을 포함해 총 11,175개의 사건을 조사했다. 그 가운데 8,450개(75.62%) 사건을 진실규명 완료했고, 528개(4.72%)는 규명 불능, 나머지는 각하, 취하 등이었다. 진실·화해를 위한 과거사 정리 위원회, 『진실화해위원회 종합보고서』(서울: 진실·화해를 위한 과거사 정리 위원회, 2010), p.22, p.76.

⁶⁹ 같은 책, pp.186-198; 이재승, 「화해의 문법—시민정치가 희망이다」, 김동춘·김명희 외 공저, 『트라우마로 읽는 대한민국』(서울: 역사비평사, 2014), p.166.

⁷⁰ 김명희, 「한국전쟁이 남긴 상흔—전쟁 유가족의 가족 트라우마」, 김동춘·김명희 외 공저, 『트라우마로 읽는 대한민국』(서울: 역사비평사, 2014), 46쪽.

⁷¹ 차선근, 「현대사회와 무속의례」, pp.156-165.

3-5. 연민의 원혼의례

원혼의례는 원혼을 위무하고 추모하는 행사이므로 모든 원혼의례는 연민의 성격을 갖는다고 해야 한다. 그런데 이 가운데는 기양이나 현창, 향의, 치유의 색채를 거의 띠지 않고 연민 그 자체를 목적으로 삼는 것들도 있다. 앞에서 언급한 네 가지 유형과 구별하여 이들을 연민 원혼의례로 부르고 한다.

전통 시대에도 연민 원혼의례는 있었다. 예를 들어 엄격매자는 기양 원혼의례였으나 때로는 연민의 차원에서 종종 실시되었다.⁷² 현대 한국에서는, 특히 민주화가 뿌리를 내린 21세기 이후로는 연민 목적의 각종 위령제와 추모제가 많이 등장했다. 어떤 단체든지 간에 의지만 있다면 사회 통념을 위배하지 않는 선에서 원하는 대로 연민 원혼의례를 올릴 수 있다. 이 의례는 제례 대상에 따라 두 가지로 나누어 살펴볼 수 있다.

첫째는 각 지방의 역사나 설화에 등장하는 과거의 원혼들을 의례 대상으로 삼는 것이다. 충청지역의 백제 원혼 추모제들을 그 사례로 들 수 있는데, 매년 가을 충남 예산의 임존성에서 개최하는 백제 부흥군 위령제, 충남 홍성의 주류성과 청양의 두릉산성 유적지에서 열리는 백제 부흥 전쟁 추모 위령제, 낙화암에 몸을 던졌다고 하는 백제 여인들을 위무하는 백제대제(百濟大祭), 당나라에 끌려간 의자왕과 백제 유민을 추모하는 부여 유왕산(留王山) 추모제 등이 그에 해당한다. 이 외에도 동학농민군 희생자 위령제를 비롯하여, 겁탈하려는 하인에게 저항하다 살해당한 처녀 아랑(阿娘)의 원혼을 위무하는 밀양의 아랑 추모제, 강화도 뱃사공 손돌(孫돌) 위령제,⁷³ 바다를 장악하고 국제 해상 무역을 주도하다가 암살당한 통일신라의 장군 장보고(張保臯, ?-846) 추모 다례제, 신라의 마지막 임금 경순왕(敬順王, ?-978)을 추모하는 원주 경천묘(敬天廟) 제향 등 다양한 의례들이 있다.

과거 역사 원혼을 위무하는 의례들 가운데는 다종교의 모습을 연출하는 것들이 간혹 있다. 2019년부터 열리기 시작한 화순의 양복사(陽福寺) 해원제를 살펴보면, 그 첫 번째 해원제 대상은 유학자인 조광조(趙光祖, 1482-1519)였다. 그가 귀양 한 달 만에 사약 받아 죽은 장소가 양복사 바로 앞이라는 이유로, 또 그가 죽은 지 500년이 되었다는 이유로 해원제 대상으로 선정된 것인데, 이 해원제의 주된 형식은 찻김굿과 예술공연이었다.⁷⁴ 그러니까 사약 받고 죽은 유학자를 위한 원혼의례를 불

⁷² 조선시대 총 66회의 엄격매자 가운데 14회는 기양이 아니라 연민과 애휼의 차원에서 연행되었다. 차선근, 「한국 종교의 해원사상 연구」, p.73.

⁷³ 몽골이 고려를 침략하자 고려 임금 고종이 도성을 탈출하여 강화도로 피했다. 이때 험한 바닷길을 헤치고 배를 몰았던 뱃사공이 손돌이었다. 그러나 고종은 손돌이 자신을 죽이려 한다고 여겨 손돌을 참형시켰다. 손돌은 죽으면서도 배가 강화도로 무사히 가는 방법을 알려주었다. 이 사건 이후 손돌이 죽은 날이면 험한 바람과 추위가 닥쳤으므로, 그의 원혼을 기리는 제향이 시작되었다. 이 제향은 기양 목적의 원혼의례였으나, 오늘날에는 연민을 목적으로 하는 손돌제(孫돌祭)로 매년 음력 10월 20일에 열린다.

⁷⁴ 이준엽, 「호남 무악과 속악의 본향 능주서 ‘해원제’ 열린다」, 《불교신문》, 2019.10.10.

교 사찰이 주관해서 무속 굿 형식으로 연행한 것이다. 다종교 상황을 연출하는 이런 모습은 전통 시대의 연민 원혼의례에서 찾아보기 어렵다.

지방의 역사나 설화 속 원혼을 추모하는 연민 원혼의례들은 지자체나 지자체의 지원을 받는 단체가 연행하는 경우가 많다. 그래서 이 의례들은 연민을 중점으로 하면서도 지역 사회의 정체성을 확보하고, 종합 예술적 가치를 지닌 전통문화를 보존하고 전승하려는 경향까지 보이기도 한다. 하지만 지배 이데올로기 또는 권력 비판을 적극적으로 강조하는 현창·향의 원혼의례들에 비해서는 온건한 축에 속한다.

둘째, 최근에는 현대의 원혼들을 동정하는 의례들도 많이 만들어지고 있다. 참가자가 유족처럼 원혼과 직접 관련을 맺는 입장이라면 이 의례는 치유 원혼의례로 보아야 하겠지만, 제삼자의 경우라면 치유보다는 연민을 목적으로 하는 원혼의례로 볼 수 있다. 불행한 죽음을 맞이한 연예인을 추모하는 위령제가 그 사례에 해당하는데 김광석 추모제, 이은주 추모제, 최진실 추모제, 2017년 가평 대성사의 고(故) 문화예술인 합동 추모제, 2019년 설리와 구하라의 자살 이후 열린 여성 연예인 추모제 등이 여기에 속한다. 이 외에도 무연분묘(無緣墳墓) 이장을 위한 합동 위령제, 무연고 사망자 합동 위령제, 어린 남매 위령제⁷⁵ 등도 이 범주에 해당한다.

현대의 원혼을 연민하는 이 의례들은 과거 역사나 설화 속의 원혼을 연민하는 의례들과는 차이가 있다. 대개 이 의례들은 비제도권의 민간이 주도한다는 점, 원혼에 대한 연민 외에는 다른 의도를 잘 보여주지 않는다는 점, 연예인·소외 계층 등으로 그 의례 대상의 범주를 확장했다는 점 등이 그러하다. 의례 대상의 확장은 인권 의식의 확산이 반영된 결과다. 원혼의 범주에 들지 않아 이 글에서 다루지는 않았지만, 현대에는 동물과 식물 위령제도 많이 열린다. 이런 현상들도 생태 관심이 증대되었기에 나타난 것이다. 연예인·동식물 등 다양한 존재들이 원혼으로 인정되고 연민의 대상이 되기 시작했다는 것은, 기억될 가치가 없다고 여겨졌던 존재들에 대한 유의미한 인식론적 변화가 일어났음을 의미한다. 이것을 조용한 변화라고 할 수 있다면, 현대의 원혼의례에 일정한 변이가 일어났다고 말할 수 있다.

4. 닫는 글

캐서린 벨 이후 의례학의 경향은 의례의 내적인 특징과 의미를 밝히는 데 있다. 이를 기초로 삼아 이 글은 ①기양, ②현창, ③향의, ④치유, ⑤연민이라는 다섯 개의 범주를 통해서, 현대 한국의 원

⁷⁵ 도박 빚에 쪼들리던 아버지가 비판하여 어린 자식들을 한강에 던져 죽인 사건을 두고, 2004년 1월 8일 한국종교인평화회의는 동작대교 남단에서 ‘못다 핀 어린 영혼들을 위한 위령제’를 개최하여 원혼들을 위로하였다. 김윤성, 「자살과 종교, 금기와 자유의 아포리아」, 『종교문화연구』 16 (2011), pp.13-14.

원혼의례의 특징과 의미를 이해하고 서술하는 하나의 틀을 마련하고자 하였다. 그 결과는 <표 1>과 같다.

앞에 놓인 과제를 정리하는 것으로 글을 마무리하려고 한다. 첫째, 전통 시대와 비교했을 때 원혼의례의 형식과 상징에서 새롭게 발명된 것은 무엇이며 그것이 주는 의미는 어떤 것인지 살피는 것이다. 둘째, 더 많은 현장 조사를 통해 다양한 원혼의례들을 발굴하여 서술하는 일이다. 이때는 하나의 원혼의례가 여러 성격을 동시에 지닐 수도 있다는 점을 염두에 두면서, 특히 본문에서 살핀 대로 시간의 경과에 따라 성격이 어떻게 변화해가는지를 드러내어야 한다. 예를 들어 2010년 백령도 해역에서 침몰한 천안함 희생자 46명을 추모하는 위령제는 국가를 위해 죽은 전몰자 현창이면서, 북한에 대한 항의, 사후 처리가 부신했던 한국 정부에 대한 항의, 이 사건을 정쟁으로 삼는 정치권에 대한 항의, 유족들의 치유, 참석자들의 연민이 뒤섞여 있었다. 지금은 이 복잡함이 유지되고 있지만 시간이 더 흐르면 변할 수 있다. 이에 유의하여 현대 원혼의례 하나하나를 꼼꼼하게 정리하고 기술하는 것은 이 글 뒤에 놓인 과제다. 셋째, 한중일 동아시아의 현대 원혼의례는 어떻게 비교될 수 있는지, 그리고 그것이 주는 의미를 읽는 것 역시 앞으로 해야 할 작업의 하나다.

원혼의례를 관찰하는 작업은 상처와 고통 속에서 살았거나 살아가는 사람들을 잊지 않는다는 점에서 중요하다. 원한을 가지고 죽어간 망자들과 그 유족들의 원통함을 공감한다는 것은 잘못된 관행과 역사 평가를 바로잡는 일이며, 개인을 넘어 국가와 사회 공동체의 평화·안락·치유, 더 나아가서 인간 생명의 고귀함이라는 가장 기본적인 가치를 드러내는 일이다. 원혼의례 연구를 덮을 수 없는 까닭이 여기에 있다.

목적	연행 주체	특 징
기양	비제도권	■ 전통 시대에는 국가 영역과 민간 영역에서 같이 실시되었으나, 현대는 민간의 민속종교와 불교에서 연행된다. ■ 과학적 세계관의 확산에도 기양 신앙은 존속한다. ■ 일본에서는 쇠퇴한 낙태아 천도제가 한국에 수입되어 활성화되어 있다. ■ 민속종교의 의례 대상은 대개 과거 역사 속의 원혼이고, 불교의 의례 대상은 낙태아다.
현창	제도권	■ 전통 시대와 비교해서 규모가 거대해졌고, 국가 원수가 참여하는 경우도 있다. ■ 현대에는 전몰자 외에도 국가를 위해 희생한 망자들과 산업 현장의 순직자들까지 추모한다. ■ 원혼을 추모하면서도 그들의 원한을 소외시키는 경향이 있다. ■ 다종교 상황이 발생하는 경우가 있다. ■ 역사 평가가 바뀌고 항의 담론이 나타나면 열린 공간에서 사회적 논의와 합의를 진행해야 한다.

항의	비제도권	■ 현대의 원혼을 의례 대상으로 한다. ■ 전통 시대에는 없던 의례이며 현대에 발명되었다. 다종교 현상을 보이기도 하고, 기양 관념이 없으며, 자유롭게 거행되고, 원혼의 원한이 전염된다. ■ 항의가 받아들여져도 만족스럽게 여겨지지 않으면 계속 연행된다. ■ 일본 정부와 기업을 대상으로 열리는 의례들도 있다. ■ 무속의 굿이 도구로 활용되는 경향이 있다. ■ 변화를 요구하는 사회 담론을 형성한다.
치유	제도권 비제도권	■ 현대의 원혼을 의례 대상으로 한다. ■ 유족이 직접 참석하여 원혼 기억하기를 통해 상처와 아픔을 서로 위로한다. ■ 항의가 받아들여지고 사회적 위로의 대상이 된다면 항의 원혼의례는 치유 원혼의례로 바뀔 수 있다. ■ 민주화가 뿌리내리고, 인권 의식과 생태 담론이 확산되며, 과거사가 규명됨에 따라 치유 원혼의례는 늘어가는 추세다. ■ 항의 원혼의례 연행자 스스로 대순진리회의 종교사상인 해원상생을 슬로건으로 내세움으로써 치유의 길로 나아가고자 하는 모습을 보이기도 한다.
연민	제도권	■ 대체로 과거 역사와 설화 속의 원혼을 의례 대상으로 삼는다. ■ 지역 정체성을 확보하고 전통문화를 계승하려는 경향을 보인다. ■ 때로는 다종교 상황을 연출하기도 한다.
	비제도권	■ 대개 현대의 원혼을 대상으로 하며, 현대에 발명된 의례들이 많다. ■ 인권과 생태 인식의 확산으로 인해 연예인 등으로 의례 대상 범주가 넓어졌다.

<표 1> 현대 한국 원혼의례의 분류와 특징

현대 한국 원혼 의례의 분류와 특징(요약)

현대 한국의 원혼의례들은 원혼을 추모한다는 공통점을 갖는다. 그러나 누가 그것을 어떤 목적을 가지고 어떻게 연행하는지에 따라 서로 다른 특징과 의미를 보여준다. 이 글은 이 사실에 주목하여, 현대 한국의 원혼의례를 ①기양, ②현창, ③항의, ④치유, ⑤연민이라는 다섯 가지로 유형화하여 그 특징을 정리한 것이다.

기양 원혼의례는 전통 시대에 국가 영역과 민간 영역에서 실시되었으나, 현대는 민간의 민속종교와 불교에서만 연행되고 있다. 특히 한국 불교는 일본에서 쇠퇴한 낙태아 천도재를 수입하여 연행한다는 점을 주목할 수 있다. 여기에서 드러나는 특징은 과학적 세계관의 확산에도 불구하고 기양 신앙은 존속한다는 것이다.

현창 원혼의례는 대개 제도권에서 실시된다. 전통 시대와 비교해서 규모가 거대해졌고, 국가 원수가 참여하기도 한다는 점, 현대에는 전몰자 외에도 국가를 위해 희생한 망자들과 산업 현장의 순직자들까지 추모한다는 점, 원혼을 추모하면서도 그들의 원한을 소외시키는 경향이 있다는 점, 다종교 상황이 발생하는 경우가 있다는 점 등은 여기에서 나타나는 특징들이다. 역사 평가가 바뀌면 항의 담론이 나타날 수 있으므로, 이를 방지하기 위해서는 열린 공간에서 사회적 논의와 합의를 진행해야 한다는 사실은 현창 원혼의례에게 주어진 과제다.

항의 원혼의례는 주로 비제도권에서 실시되며 현대의 원혼을 의례 대상으로 한다. 이 의례는 현대에 발명된 것으로서 다종교 현상을 보이기도 하고, 기양 관념이 없으며, 자유롭게 거행되고, 원혼의 원한이 전염된다는 특징을 갖는다.

치유 원혼의례는 유족이 직접 참석하여 원혼 기억하기를 통해 상처와 아픔을 서로 위로하는 의례다. 민주화가 뿌리내리고, 인권 의식과 생태 담론이 확산한 현대 한국에서 치유 원혼의례는 점차 늘어가는 추세에 있다. 특히 항의 원혼의례 가운데 몇몇은 대순진리회의 종교사상인 해원상생을 슬로건으로 내세움으로써 스스로 치유의 길로 나아가고자 하는 모습을 보인다는 점이 주목된다.

연민 원혼의례는 제도권과 비제도권에서 실시하는 의례로 나뉜다. 제도권이 주최하는 의례는 과거 역사와 설화 속의 원혼을 의례 대상으로 삼으면서, 지역 정체성을 확보하고 전통문화를 계승하려는 경향을 보인다. 때로는 다종교 상황을 연출하기도 한다. 비제도권이 주최하는 의례는 대개 현대에 발명된 것으로서 현대의 원혼을 대상으로 하는데, 인권과 생태 인식의 확산으로 인해 연예인 등으로 의례 대상 범주가 넓어졌다는 특징이 있다.

이상 다섯 가지의 유형화 작업은 현대 한국 원혼의례를 이해하기 위한 하나의 틀을 마련하려는 목적을 갖는다. 원한을 가지고 죽어간 망자들과 그 유족들의 원통함을 공감한다는 것은 잘못된 관행과 역사 평가를 바로 잡는 일이며, 나아가 개인을 넘어 국가와 사회 공동체의 평화·안락·치유, 더

나아가서 인간 생명의 고귀함이라는 가장 기본적인 가치를 드러내는 일이다. 원혼의례에 대한 관심과 연구가 요청되는 까닭이 여기에 있다.

주제어: 의례학, 원혼의례, 세속의례, 낙태아 천도제, 국민국가 의례, 추모제

現代韓国の冤魂儀禮の分類と特徴(要約)

車瑄根

大巡宗教文化研究所 副所長

現代韓国の冤魂儀禮は冤魂を追慕するという共通点を持つ。しかし誰がそれをどんな目的を持って、どのように練行するのかにより、それぞれ違う特徴と意味を見せる。本論はこの事実に着目して、現代韓国の冤魂儀禮を①祈禳、②顕彰、③抗議、④治癒、⑤憐愍という五種類で類型化してその特徴を整理する。

祈禳の冤魂儀禮は伝統的に国家領域と民間領域で実施されたが、現代は民間の民俗宗教と仏教だけで練行されている。特に韓国仏教は日本で衰退した水子供養を輸入して練行するという点に着目することができる。ここであらわれる特徴は科学的世界観の拡散にもかかわらず祈禳信仰は存続するということだ。

顕彰の冤魂儀禮はたいてい制度圏で実施される。伝統的のと比較して規模が巨大になったし、国家元首が参加したりもするという点、現代には戦没者や他にも国家のために犠牲になった死者と産業現場の殉職者まで追慕するという点、冤魂を追慕しながらも彼らの怨恨を疎外させる傾向があるという点、多宗教状況が発生する場合があるという点などはここに現れる特徴だ。歴史的評価が変われば抗議や議論が発生するので、これを防止するためには開かれた空間で社会的議論と合意を進めなければならないという事実は顕彰の冤魂儀禮に与えられた課題だ。

抗議の冤魂儀禮は主に非制度圏で実施されて現代の冤魂を儀禮対象にする。この儀禮は現代になって発明され多宗教現象を見せたり、祈禳観念がなく、自由に挙行され、冤魂怨霊の怨恨が伝染するという特徴を持つ。

治癒の冤魂儀禮は遺族が直接参加し、冤魂の記憶をすることを通じて傷と痛みを互いに慰める儀禮だ。民主化が根付き、人権意識と生態（エコ）談論が広まった現代韓国で治癒の冤魂儀禮は次第に増える傾向にある。特に抗議の冤魂儀禮の中で何人かは大巡真理会の宗教思想である解冤共存をスローガンとして前に出すことによって自ら治癒の道に進もうとする姿を見せるという点に着目される。

憐愍の冤魂儀禮は制度圏と非制度圏で実施する儀禮に分かれる。制度圏が主催する儀禮は過去の歴史と説話の中の冤魂を儀禮対象として、地域アイデンティティを確保して伝統文化を継承しようとする傾向を見せる。時には多宗教的状況を演出したりもする。非制度圏が主催する儀禮はたいてい現代になって作られたもので現代の冤魂を対象にするが、人権と生態（エコ）認識の拡散により演芸人など、儀禮対象範疇が広がったという特徴がある。

以上、五種類の類型化作業は現代韓国の冤魂儀禮を理解するための一つの枠組みを用意しようとする目的を持つ。怨恨を持って死んでいった死者とその遺族たちの恨みを共感するということは誤った慣行と歴史評価を正すことであり、さらに個人を越えて国家と社会の共同体の平和・安楽・治癒、ひいては人間生命の高貴さという最も基本的な価値を表わす。冤魂儀禮に対する関心と研究が必要と

される理由がここにある。

日本新宗教礼仪考察

——以日本阿含宗的“星祭”为中心

杜洋

中国农业大学外语学院 副教授

引言

宗教礼仪，是指宗教信仰者为对其崇拜对象表示崇敬和皈依所举行的各种例行的仪式、活动，以及与宗教所要求的相关的禁忌和约束。宗教礼仪有别于世俗礼仪，是宗教意识的外现，具有使人与信仰对象趋近或表达崇敬意向的象征作用。宗教礼仪的形成基于对虚幻的超越性存在的信仰体验，这种信仰必然产生特殊的宗教情感，这种特殊情感通常通过宗教礼仪表现出来，并得到巩固和强化得以传承，宗教礼仪不仅具有了宗教性象征的意义，还发挥了较强的社会功能。

在社会生活里，宗教礼仪不仅是各种宗教之间相互区别的显著标志，而且也是各种宗教用以规范教团，强化信仰，扩大教势的基本途径和手段。

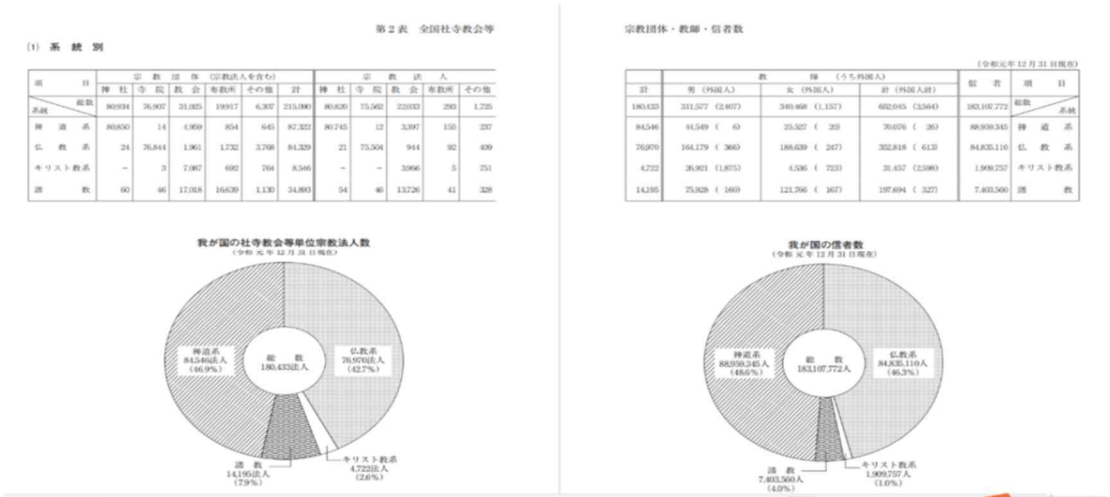
从广义上说，对神的崇拜行为都可以叫宗教礼仪；从狭义上说，宗教礼仪是被普遍化和定型化的对神的崇拜形式，是有秩序、有规律的宗教行为。通常认为，宗教礼仪有如下三种：物象礼仪、示象礼仪、意象礼仪。几乎所有宗教都有向神佛供献各类供物，这是最原始而基本的宗教情感的表达礼仪，而信仰者表达对所信仰对象崇拜、敬畏和皈依祈祷等朴素感情时，将一些行为礼仪规范化、符号化、象征化，久而久之便形成一种制度性传统，以此将信仰对象加以神圣化。意象礼仪，顾名思义是一种心灵的礼仪，是信仰者发自内心的对所信宗教的高度理性认可，是宗教礼仪的最高层次。总之，礼仪是沟通人一神关系，即信仰的主体和客体的中介和桥梁，承载和表现大量的宗教信息。也就是说，无论任何宗教其人与神的关系都是通过一系列的宗教礼仪来实现的。因此，也可以说，宗教是不可冒犯的神圣事物有关的信仰与礼仪所组成的统一体。宗教学界普遍认为，一个既成宗教由内外要素构成，宗教的内在要素包括宗教观念、思想、感情、体验，而宗教的外在要素则包括宗教的行为、活动，组织和制度，笔者在此不妨将宗教构成的外在要素称之为宗教礼仪。

众所周知，日本有神道、佛教、基督教、诸教¹多元发展，相互交融的宗教与文化，素有“宗教百科全书”之称。在这里所谓“诸教”一般指新兴宗教。神道教作为日本的土生土长的传统宗教，在幕末维新时期派生了大量的神道系新兴教派。佛教在公元6世纪中叶传到日本，长期与日本文化交融过程中开创了诸多独具日本特色的新宗派，明治以后也陆续形成了许多新的佛教系教团。由中国传入日本的儒教和道教也长期与日本本土各种宗教“习和”，丰富了日本

¹ 诸教：一般指新兴宗教，具体来讲是指无法特别规定为神道系、佛教系、基督教系中的任何一个教团，既可以指神道和佛教、或者神道与佛教、基督教等宗教的混合宗教，也可以指与这些宗教毫无关系、独自生成的创唱宗教。（文化厅《宗教年鉴》）

精神文化内涵，基督教中的旧教、新教各派也都在日本宗教史上扮演过各种角色，时至今日均享有一席之地。

日本文化厅2020年公布的《宗教年鉴》显示，截止到2019年12月31日，日本共有人口183107772人，其中神道系的信者人数为88959345人（48.6%）、佛教系的信者人数为84835110人（46.3%）、基督教系信者人数为1909757人（1%）、诸教系信者人数为7403560人（4%），信教人数占总人口数的99%，可谓全民宗教的国家。



2

神道、佛教作为日本的传统宗教先后历经了明治时期的“废佛毁释”（1868年）和美国GHQ对日占领期间颁布的《神道指令》（1945）明确了政教分离、信仰自由的宗教原则，对传统宗教产生了极大的冲击，其宗教的主体地位虽难以撼动，但影响日渐式微。传统宗教没有对波谲云诡、风云激荡的时代背景下人们精神世界的留白给予及时的回应，各种新宗教如雨后春笋般应运而生。

日本新宗教的信徒人数占日本总人口数的10%—20%，对其研究的重要性不言而喻。目前学界关于新宗教的现象、运动形态的探讨虽有诸多说法，但一般认为新宗教真正出现在幕末维新时期。具有将近两个世纪历史的新宗教，在不断发展也在逐渐嬗变³。极具时代特色背景的“新新宗教”的出现引起了学界对新宗教发展走向的广泛讨论。西山茂的“新新宗教”一词，作为一种流行语备受社会关注。西山认为像创价学会、立正佼成会等社会影响较大的教团，抬头期较晚，而且内容体系与“新宗教”的界定有较大出入，所以使用“新新宗教”以示与前者相区别。

然而，“新新宗教”也只是为了进一步区分不同时期的“新宗教”而已，还没有成为一个广泛认可的宗教称谓。实际上对“新宗教”类型的划分方法，不应仅局限于出现年代的先后顺

² 日本文化厅《宗教年鉴》令和2年版，第34-35页。

³ 以年代来划分的话，新宗教的展开可以分为六期。第一期（幕末—公布帝国宪法1889年）新宗教的发生到教派神道的形成、第二期（公布帝国宪法—日俄战争后1907年）新宗教最初的飞跃与屈服、第三期（日俄战争后—昭和恐慌1930年）未受公认的新宗教的发展、第四期（昭和恐慌—战败1945年）战时状态下对新宗教的非难与应对、第五期（战败—第一次石油危机1973年）信教自由下的新宗教的林立与盛衰、第六期（第一次石油危机—昭和末年1989年）新宗教在“富裕社会”新的展开。

序，还应依据宗教传统（创唱系、神道系、法华系、密教系等）和新宗教内部系统（大本系、灵友会系、世界救世教系等）等视角和研究方法，综合加以概括或分类。

“新宗教”一词最早出现于1950年。现在活跃在日本宗教界的新宗教最大的联合组织——新日本宗教团体联合会，简称“新宗连”（成立于1951年），它是由“新宗教团体联合会”和“日本新宗教联合”两个团体合并而成的。这两个团体中都有“新宗教”一词，然而“新宗连”的名称中却没有“新宗教”。直到新宗连调查室主编的《战后宗教回想录》（1963年刊）中才可见“新宗教”的概念，据说也是为了对抗当时广为使用的、不无贬义的“新兴宗教”⁴一词而出现的。

被归类为诸教的教团中新教团占据多数，这些团体主要是由从属于神道系、佛教系的新宗教教团和公益财团法人新宗连构成的。本论文以诸教中的新宗教阿含宗为研究对象，特别围绕作为宗教礼仪具有典型意义的“星祭”进行考察，进而较深入分析和把握日本新宗教的宗教礼仪的基本特征。

一．作为新宗教的阿含宗

1. 阿含宗立宗

阿含宗是日本佛教真言宗系分化出来的新宗教教团，全称为“阿含宗总本山大日山金刚华寺观音慈惠会”。1954年桐山靖雄在横滨市鹤见区创设观音慈惠会，之后搬至东京都内，1958年在东京都世田谷区祖师谷设立东京道场。1966年在东京都千代田区平河町购入860平方米的士地，在此设立了东京总本部道场。1956年得到京都养源院兴建的邀请开始向关西地区布教，以后每月一次访问京都，1963年在京都方广寺内（1650平方米）设立了现在的京都道场。另外，又在石川县加贺市设立了北陆道场，并于1969年在石川县取得了大日山金刚华寺观音慈惠会的宗教法人资格。1970年在富士山天母台举办了第一回柴灯護摩，确立了以火行为主的法力護摩救济。1971年桐山出版了《变身的原理》，宣布作为密教系宗教而受到广泛关注。1975年2月在京都山科区的火打山主办了大柴灯護摩修法仪式，此后作为教团的最大仪式固定下来。通过知名广告代理店的大肆宣传活动，教派得到急速发展。1976年东京总本部获得了宗教法人资格，为建立观音慈惠会大本殿，同年在京都市北花山购置了土地。1978年4月8日举行“阿含宗”立宗开宗仪式，宣布该宗的正式确立。

阿含宗的组织机构下设关东别院、关西总本部、本部（北陆、东海、东北、北海道）、支部（九州）、道场、联络所。1979年东京总本部道场，1983年京都市东山区的关西总本部正式成立。1987年在东京都港区三田建成了地上五层、地下二层，占地面积2700平方米的关东别院，现已形成国内74所、国外8所道场⁵的规模，并开设阿含专修学院。从信徒的组成比例来看，青年层占有较大比例，在上智大学、早稻田大学、庆应大学等知名大学中都有该教的信徒小组。

⁴ 清水雅人ほか：「〈討論〉新宗教の諸問題」，『新宗教の世界』Ⅰ，1979年。

⁵ 八所海外道场有台北本部、高雄道场、台中道场、巴西支部、夏威夷支部、加拿大支部多伦多联络所、欧洲支部（伦敦）。

2. 桐山靖雄其人

阿含宗的创始人桐山靖雄（1921-2016）的原名堤真寿雄，1921年1月5日生于日本神奈川县横滨市。他是家中的长子，有两个弟弟和一个妹妹。据说其父从事处理、出售陆军（公家）相关用品的工作。全家从横滨搬至东京后，在他三岁时遭遇了关东大地震（1923）。桐山后来也曾讲述过那场毁灭性的地震体验给他留下了难以磨灭的冲击。

桐山后来搬至千叶县留山，住在销售报纸店的雇主家里，同时还每天通勤去位于东京神田三崎町的私立学校上学，由于无法同时兼顾送报和学业而退学。他有在出版社工作的经验，立志成为一流作家并成为私立大学创作科的一员，参加了文学同人志社团。

桐山18岁时不幸患上严重的结核病到住院治疗，在征兵检查中被鉴定为“丙种”⁶免除了兵役，但是此事给桐山留下了严重的心理阴影，此后变得乖戾暴躁，悲观失望。1946年与牙科医生たちさん结婚，为偿还父亲在战争中的借款，开始销售制粉机和精米机并收获颇丰，之后又开始从事水产业而意外失败。1953年策划酿制“即制瓶酒”，但由于“伪造啤酒事件”而被警视厅揭发，其本人也因违反酒税法而被逮捕服刑。

学业、事业均不得志的桐山开始转向了命运学，并对密教的占星术产生了极大的兴趣，后来据说受到《观音经》的启发，决心皈依佛门。

1954年秋，他在横滨始建观音慈惠会并改名为桐山靖雄，翌年10月从真言宗僧北野惠宝得度后，开始了长达十余年的瀑布行、禁食行等艰苦的修炼。此间先后营造了大日山金刚华寺、日本冥想道场，1978年正式立宗教法人阿含宗，并自任管长。建教后，教势发展迅猛。1980年代仅有教徒5万人，1990年出版的《新宗教参考手册》显示，其教徒达到20.7万。而据日本文化厅《宗教年鉴》（2020）最新公布的数据显示，截止到2019年，阿含宗的教徒有373575人，与1990年相比教徒人数增加将近一倍。

而且无论从信教人数还是布教所、布教教师的人数等数据来看，阿含宗在日本佛教系的新宗教中都呈现了迅猛的发展态势，占据压倒性的地位。据阿含宗对信者年龄层的统计，10岁左右占6%、20岁左右占15%、30岁左右占20%、40岁左右占15%、50岁左右占15%、60岁左右占15%、七十岁左右占6%、其他8%。⁷由此可以看出，40岁以下的信者人数占将近40%，而且他们的入教动机中“羡慕管长的超能力”位居首位。

⁶ 日本在征兵检查中分为几种等级，“甲种合格”是指作为符合现役兵资格的第一等级、“乙种合格”是指作为符合现役兵资格的第二等级、“丙种合格”是指符合民兵，但不符合现役兵资格。

⁷ 小林敬和：「阿含宗—阿含経をかかげて環太平洋圏仏教をめざす」，『新宗教時代』，大藏出版株式会社1994年，第105頁。

(仏教系)

項目	宗教団体 (宗教法人を含む)					計	神社
	神社	寺院	教団	布教所	その他		
教団	0	296	37	163	4	410	0
1 四国山輪觀本宗	-	9	-	4	-	13	-
2 正法宗	-	1	-	-	-	1	-
3 身智正宗	-	15	3	8	-	26	-
4 觀音宗	-	26	-	-	-	26	-
5 真宗一心山昌隆寺派	-	2	-	-	-	2	-
6 唱和宗	-	1	-	-	-	1	-
7 阿含宗本序	-	4	-	68	4	76	-
8 觀音宗	-	3	-	-	-	3	-
9 本化上行宗	-	1	-	-	-	1	-
10 光明会	-	-	3	16	-	19	-
11 真言宗密生寺派	-	30	-	-	-	30	-
12 慈光真言宗	-	1	-	-	-	1	-
13 妙聖界教団	-	-	1	-	-	1	-
14 広島島真言宗教団	-	24	-	-	-	24	-
15 みのり教団	-	-	1	-	-	1	-
16 真言宗高山派	-	12	2	-	-	14	-

(令和元年12月31日現在)

宗教法人						教団 (うち外国人)			信者	項目
寺院	教団	布教所	その他	計	男(外国人)	女(外国人)	計(外国人)	信者		
168	5	1	0	174	532 (3)	581 (1)	1,113 (4)	600,199		総数
9	-	1	-	10	17	2	19	1,254	1	
1	-	-	-	1	...	...	...	...	2	
6	-	-	-	6	46	75	121	7,100	3	
26	-	-	-	26	26	-	26	95,231	4	
2	-	-	-	2	2	1	3	235	5	
1	-	-	-	1	1	-	1	121	6	
3	-	-	-	3	129 (1)	187	316 (1)	373,575	7	
3	-	-	-	3	4	1	5	11	8	
1	-	-	-	1	5	4	9	238	9	
-	1	-	-	1	17	13	30	942	10	
48	-	-	-	48	44	5	49	54,100	11	
1	-	-	-	1	-	2	2	100	12	
-	1	-	-	1	...	...	...	...	13	
24	-	-	-	24	25	4	29	13,650	14	
-	1	-	-	1	2	3	5	178	15	
9	-	-	-	9	17	25	42	4,431	16	

17 大日如來教団	-	1	-	-	-	1	-
18 修験真言宗	-	-	13	-	-	13	-
19 真言宗大徳寺派	-	5	-	-	-	5	-
20 民主真言宗龍王派	-	1	-	-	-	1	-
21 肥前高野山真言宗	-	1	12	25	-	38	-
22 密観宗	-	1	2	-	-	3	-
23 宗教団八重寺天宗	-	2	-	1	-	3	-
24 日蓮法華宗(団体)	-	1	-	-	-	1	-
25 生駒白山釈王宗龍本山龍光寺	-	3	-	-	-	3	-
26 宗教団真言宗八葉派	-	29	-	39	-	68	-
27 仏日教光団	-	1	-	-	-	1	-
28 龍平山行龍山法源寺	-	1	-	-	-	1	-
29 彦山修験道	-	3	-	-	-	3	-
30 宗教団真言宗摩訶派	-	2	-	2	-	4	-
31 摩訶山真言宗	-	3	-	-	-	3	-
32 佛心宗	-	3	-	-	-	3	-

1	-	-	-	1	-	-	-	8	17
-	2	-	-	2	55	76	131	800	18
3	-	-	-	3	2	3	5	3,210	19
1	-	-	-	1	1	-	1	474	20
1	-	-	-	1	26	64	90	12,000	21
1	-	-	-	1	2	1	3	100	22
1	-	-	-	1	3	-	3	9,118	23
1	-	-	-	1	1	1	2	154	24
3	-	-	-	3	8	5	13	5,795	25
9	-	-	-	9	81 (2)	100 (1)	181 (3)	55,200	26
1	-	-	-	1	-	-	-	-	27
1	-	-	-	1	1	-	1	...	28
3	-	-	-	3	3	2	5	54	29
2	-	-	-	2	3	2	5	2,000	30
3	-	-	-	3	4	2	6	8,920	31
3	-	-	-	3	7	3	10	1,000	32

二．阿含宗の宗教理念

阿含宗自称为“智慧的宗教”，它认为具有最高度智慧的人一定要有正确的仁爱之心、深厚的慈悲之心和高尚的道德性。智慧就是全部，人们残杀同类、互相伤害、相互抢夺等种种愚蠢行为都是源于智慧不足，人类所有的不幸与悲剧亦皆因愚昧而起。

阿含宗以真正佛舍利为本尊，主张修行释尊直说的成佛法。阿含宗认为无论是在环境（国家、时代、家族），还是在性别、容貌、体质、性格等方面，人生来就具有各种差异条件。除此之外，还有一生中能够决定命运的各种因素。人与生俱来的各种条件把它称之为“因缘”，佛陀之法帮助人们切断这些“因缘”使人得以自由，同时给修行者带来创造最好命运的究极力（成佛力）。而阿含宗所说的究极状态就是“成就完全的因缘解脱=成佛”。

1. 阿含宗以释尊直说的《阿含经》作为唯一经典

阿含宗是以释迦摩尼直说的唯一经典《阿含经》为本宗依经的一个佛教宗派。“阿含”是梵语āgamaの音写，意为“来至”，即“传承之教”之意。众所周知，在日本传讲的释迦经典几乎都是大乘佛教经典，阿含宗认为这些经典都是释尊逝去几百年后由后人慢慢“制作”的，佛陀直说的经典只有《阿含经》。

阿含宗于1954年立宗后的24年里，桐山管长一直以大乘佛教的经典《观音经》作为“观音

慈惠会”的依经。但是桐山发现在《观音经》里找不到释迦所说的因缘解脱法（成佛法），大乘佛教里并没有对此的解释，从而转向一直被轻视的小乘佛教。认为小乘佛教的经典《阿含经》才是释迦直说的唯一经典，而且只有《阿含经》里才有所求的成佛法。

桐山认为脱离了成佛法的佛教，只能认为是一种哲学或者伦理或道德。没有了成佛法，人们是无法从哲学、伦理、道德中得到业的解脱、因缘的解脱。

阿含宗认为佛教的终极目的就是要成佛，为成佛陀的方法只有诵读《阿含经》，历经千难万苦也要立阿含宗指导信徒。佛教学上将成佛的修行法叫做“七科三十七道品”，桐山把它称之为“七种系统和三十七种课程”。

2. 阿含宗的“三宝”——“佛”、“法”、“僧”

阿含宗自称小乘佛教，但无论是大乘佛教还是小乘佛教的佛教信仰，都是由“佛”、“法”、“僧”三大要素构成的。下面来具体介绍一下阿含宗的“佛”、“法”、“僧”。

阿含宗以释迦圣灵依存的圣物为本尊，即佛教徒十分尊崇的“真身舍利”，将其称为“真正佛舍利尊”。释迦摩尼为佛教唯一的最高本尊，其宗不是以想象或概念上的佛，也不是木像、图像佛，而是以真实存在的释迦摩尼的圣骨为本宗本尊。

阿含宗有三种修行法，分别是“成佛法”、“如意宝珠法”和“求闻持聪明法”。

“成佛法”是指无论生者、死者，断绝“业”，因缘解脱而成佛（自觉真理的人）的方法。释尊在《阿含经》中讲述的“七科三十七道品”就是所说的“成佛法”。

“如意宝珠法”被认为是真言密教中最为深奥的秘法。为修得此法必须有释迦的真身舍利，供奉真身舍利修行如意宝珠法的话，真身舍利就会变成如意宝珠。而“如意宝珠法”就是能够心愿达成、福德宝生、给予因缘解脱功德的秘法。

“求闻持聪明法”是真言密教中能够使人变成天才之法。虽有众多高僧修行过此法，但大多数没有达成。阿含宗的“求闻持聪明法”是与真言密教完全相异的、独自的修行法。桐山管长从释迦的成佛法“七科三十七道品”中发现了“求闻持聪明法”的原点——“四神足法”，能够改造人的头脑、使凡夫俗子也能够顿悟成为佛陀之法。

阿含宗的“僧”指教团或管长桐山靖雄。阿含宗以桐山作为本宗的指导者，他积极开展对外宗教活动。1983年8月西藏佛教宁玛派授予桐山僧位，法号“一切万灵守护金刚”、此后还获得了缅甸佛教界的最高僧位、法号。1986年4月上座部佛教国家斯里兰卡朱尼厄斯·理查德·贾亚瓦德纳总统相赠真正佛舍利，这对整个教团具有非常重要的意义。另一个重要事件则是1985年和1990年，以桐山管长为首的阿含宗一行受邀参加在梵蒂冈举办的“世界青年和平集会”，在圣彼得大教堂得到了罗马教皇约翰·保罗二世的接见。另外设立了“非洲饥饿救援基金”、“中国残留孤儿养父母救济基金”，收到了联合国粮食农业机关的感谢信、得到了国际警察长协会授予的特别功劳奖和意大利共和国功劳大公勋章。

3. 阿含宗的修行

阿含宗的信徒为得到因缘解脱（成佛），要修行“佛舍利宝珠尊解脱宝生行”，“解脱宝生行”是成佛法“七科三十七道品”的第一关。作为修行的实践有三种方式，佛舍利供养、先祖供养和心解脱行。

佛舍利供养是指通过供养佛舍利，祈祷能够得到自身恶的因缘的解脱、福运上身、达成佛法这三种加护。佛舍利供养包括礼拜供养和奉仕供养。礼拜供养是通过规定的“勤行”（读诵经典和咏唱真言），专心祈祷得到加护。奉仕供养是以自己所持的有价值的东西（物品、金钱、行动）向佛舍利尊表达忏悔和感谢之意，得到加护的修行，也可以称之为“报恩谢德之行”或“梵行”。阿含宗认为自己现在身上的恶的因缘都来自于过去（前世、前前世）自己的无德、过错，只有深刻忏悔，才能得因缘解脱之道。佛陀能帮助切断由无德、过错导致的恶业和恶的因缘，因此要发自内心感谢佛陀。

先祖供养是指先祖由于不幸的命运而过着悲惨的人生，死后产生的怨念会给子孙的命运带来非常强烈的恶的影响，这就需要依靠佛陀的成佛法对此进行消解。

心解脱行也称为戒行，是指规诫自我的修行。每个人都有性格上的缺陷，称之为“心的因缘”。“心的因缘”与身体、命运的因缘具有紧密的联系，甚至可以说与所有的因缘都互为表里。为切断所有恶的因缘、不幸，首先就要改变“心的因缘”。阿含宗认为这些都无法靠自己解脱从前世、前前世先祖辈们承接下来的因缘，所以只有一心供奉佛舍利尊，得到福德，再通过先祖供养祈愿加护，戒行才得以实现。

综上，阿含宗认为真正的佛教不应该是拜佛祈求得到加护，而主张修行释尊所说的“成佛法”，通过修行断绝与生而来的恶的因缘，才能转运、甚至能够获得超人的体力和精神的力量。究极来说，阿含宗主张人自我成佛，而这种成佛论来自于传承至今的根本佛教中的经典文献《阿含经》。

三. 阿含宗的“星祭”礼仪

阿含宗有月定例行事和年定例行事。月定例行事有例祭（每月下旬的周六日两天）、朔日缘起宝生護摩（每月1日早上）和冥德祭（每月16日）。年定例行事有阿含初護摩（1月元旦本山、3日关东别院）、阿含星祭・神佛两界大柴灯護摩供（2月11日，2021年在2月7日举行）、彼岸法要（春分和秋分日）、世界和平祈念・圣菩提树大供养祭（4月上旬的周六日<接近释迦诞生日的周六日>）、花祭・灌佛会（4月8日）・阿含宗立宗纪念日（5月5日）、京都大佛祭和万灯先祖供养（盂兰盆会法要 7月13-15日关东别院・8月13-15日本山）。而其中最为著名的就是阿含“星祭”，从影响规模来说，和京都每年的大文字烧祭并称为“双壁”。

“星祭”当日一共有26个流程，具体如下：

山伏行列→入坛→御神事→山伏问答→斧作法→法弓作法→宝剑作法→愿文→松明→点火→勤行→神佛两界護摩坛・结界→特大タンカ特别御开帐（结界）→祈愿護摩木→阿含宗修验太鼓→总本殿内特别拜观 弥荣神授雅乐→素戔鸣神社→总本殿内特别拜观 秘佛 六十星宿守护神将→总本殿内特别拜观 秘佛特别公开→惠比寿大黑天广场→不丹佛教法要堂→世界和平祈念佛舍利塔・耶路撒冷的狮子→阿含・馆（不丹广场）→密教占星术占卜角→回向→法螺。⁸

⁸ <https://www.agon.org/hoshimatsuri/info.html>

“星祭”当中包涵以下几个重要的宗教信息：

1. 何谓“星祭”

“星祭”中的“星”并非指夜晚星空中的繁星，这里所说的“星”是指无论是谁都有与生俱来的“命运之星”。我们身边发生的吉凶祸福（好事或者坏事），实际上都是由“命运之星”主导的。

密教通过对“命运之星”的分析，发现了掌握人的命运的方法，这就是“密教占星术”。它认为这不仅能看清人的“命运”，还能将噩运的趋势转向好运，从而导出增强好运运势的开运法。这就是密教中最高秘法之一的被称作“除祸招福、运气·运期转换的秘法”。在旧历新年伊始之际焚烧護摩、供养“星”的“星祭護摩供”。

2. “为何二星”

阿含“星祭”中的“星”实际有两种。一种是人与生俱来的、能够显示“运势大小或强弱·好坏或可能性”之星；另一个则是每年循环而至（彰显运势的表现方法或趋势）之星。个人与生俱来的命运之星称为运气（本命星），每年循环而至的星称之为运期（当年属星），“星祭”对两种星都进行祭祀。为个人的幸福、家庭的安稳、世界的和平，祀奉“真正佛舍利尊”，加持“神佛两界之秘法”（祭祀进行阿含修验的诸神和御仏的秘法）进行祈祷。

3. “神佛两界大柴灯護摩供”

“星祭”仪式焚烧神佛两界的两坛護摩。在两千平方米的空地上，面向正面右边祭坛是佛界的本尊真正佛舍利尊，左边祭坛是神界的主神素戔鸣尊。为祭祀二尊，摆置供养先祖的佛界坛（胎藏界坛）和达成祈愿的神界坛（金刚界坛），两坛均为八角形，直径11米、高7米，规模巨大。焚烧信众捐赠的護摩木，以阿含宗独自の“神佛两界之秘法”进行供奉。

4. “阿含的護摩木”

密教认为祈祷愿望能够达成时，焚烧護摩向诸佛善神祈愿为最高之法。在護摩修法中，護摩的火代表了佛的智慧、亦即解脱成佛力。被填入護摩火中的護摩木上写有祈愿者的心愿或者烦恼，以佛祖的智慧之火祈愿将烦恼烧尽得到净化、心愿快速达成。

阿含宗使用的護摩木有两种，分别是祈愿護摩木和供养護摩木。在護摩木上写上祈愿达成或先祖成佛，由身着僧侣装束的600名修行者，将護摩木依次填入護摩坛的圣火中。

在空地周围还设有看台（可容纳1万5千人），经文声、真言声、太鼓声伴随着熊熊烈火将“星祭”推向高潮，电视台也会对“星祭”进行同步转播。据教团的统计，这一天参拜人数高达50万5千人，焚烧的護摩木多至3050万只，已成为仅次于京都“大文字烧”的第二大祭。

四、日本新宗教礼仪的基本特征及其功能

在日本“第三次宗教热”或称“新新宗教热”中作为最具象征性、代表性的教团经常出现在大众媒体中的就是阿含宗。围绕“第三次宗教热”的命名，学者们虽持有不同看法，但无法否认的是“第三次宗教热”的兴起背景是在20世纪70年代石油危机发生后，人们发现物质生活的丰富并没有带来内心的和平和安逸、人生目标的丧失和生活态度的消沉导致人心不安、对推动社会进步的科学技术产生种种疑问。而这种精神状况，对自称具有强烈的“超能力”——超自然性、神秘性、咒术性的新教团给予了回应时代和社会的历史机遇和平台。尤其是作为“术的宗教”、具有神秘的密教色彩的阿含宗正是“第三次宗教热”的时代产物。

每种新宗教都有独特的礼仪，每种礼仪亦都有自己丰富的内涵。这些礼仪并非是传统宗教的游离，它们作为民俗宗教或既成宗教的遗产继续发展。日本新宗教教团的礼仪形式虽千差万别，但是通过对阿含宗“星祭”礼仪的考察，笔者认为令人眼花缭乱的日本新宗教各宗派的宗教礼仪有如下共同特征：

第一，新宗教礼仪的神秘性。新宗教的礼仪虽然大多沿袭或模仿传统宗教，但也赋予了新宗教的特异想象力。新宗教与传统宗教的最大区别首先在于，新宗教特别依赖教祖的“卡里斯马”性。对于信徒来说，新宗教主张信徒通过修行能成佛，而成佛的前提是，遵从卡里斯马的教祖。也就是说，新宗教的教祖某种意义上来说成为信徒与超然的神或佛之间的中介人，并非高高在上、与凡世隔绝的“卡里斯马”，而是关怀体恤信徒的具有仁爱、慈悲性格的“生神”。新宗教的礼仪大都是围绕教祖构筑和执行，常常在组织的顶端执行秘仪，各个从属组织通过月祭向大众公开的金字塔形的动态组织。部分新宗教还宣称可以治病，但是治疗过程、教义并不对所有人公开，这种“神秘性”成为信徒向往的向心力，从而成为鼓励人们获得秘仪的能量，这是新宗教礼仪的非常重要的一个特征。

第二，新宗教礼仪的世俗性。新宗教大多源于传统宗教，但与传统宗教的保守刻板相比，因其重视现实利益，教团社会化经营，因此，更具开放性、灵活性、社会性、现代性特点。新宗教也因强调人生奇迹，其礼仪不乏哗众取宠、标新立异者（大型烟花表演等），再因主张现世幸福，试图以仪式代替内容，以吸引年轻群体的眼球，如举办超大规模集体婚礼等。星祭，就是新宗教礼仪中较典型的一例。

第三，新宗教礼仪的时代性。新宗教信徒人数发展迅猛，而且年轻人占据多数。究其原因，首先，青年阶层对超能力指向的需求更为强烈。其次，满足了青年层“救济人类社会”时代使命感的心理需求。阿含宗提出“解救濒临地球灭亡的人类”的使命、GLA教团提出“人类皆兄弟姐妹”的口号、真如苑等教团扩大海外传教规模，主张以涅槃经拯救人类的具有时代意义的宗教主张。这些主张或口号，即具有时代性，又不乏浪漫或超越性，与青年人的宗教主张不无距离，成为了新宗教的“无形礼仪”，这对于年轻人来说都具有非常大的吸引力和魅力，新宗教迅速抓住这些心理动机，顺时有效地进行了回应，从而扩大了宗教势力。

第四，新宗教礼仪的可视性。仪式首先是社会群体定期重新巩固自身的手段。新宗教大都对传统宗教持有一种批判意识或者对抗意识。新宗教不仅注意对自己的教义尽可能进行科学的解释，并加以可视化的表现。这种可视化是通过各种祭祀活动给信徒带来宗教信心、满足感，这不仅增加了信徒之间宗教感情的连带意识，也鼓舞信徒们产生一种向着宗教价值积极进取的精神，因此，新宗教教团的每一次的祭祀活动都是宗教理念和目标的具视化过程。

第五，新宗教礼仪的娱乐性。日本的新宗教可以说随着国际化，进入到了世界规模的自由

竞争市场。一部分新宗教借助媒体创造出了一个个鲜活形象的“卡里斯马”，像阿含宗的“星祭”活动，每年都通过电视实况转播、在日本武道馆举办“阿含宗世界和平祈愿大法要”等活动，有人甚至将此类新宗教命名为“活动宗教”。通过集体的活动，人们暂时与现实隔绝，进入纯粹幻想的世界，礼仪成为整个教团的一次集体欢腾。这种借助现代娱乐形式和内容集合起来的仪式心态成为教团稳定牢固的基础。

结 语

世界新宗教研究方兴未艾，日本新宗教研究也有很多尚待深入研究的问题。新宗教的研究的难点在于伴随社会变化不断变化，因此，我们必须对新宗教加以动态的、紧密的跟踪调查和研究。变化多端的新宗教各类要素中，其礼仪的变化最为典型，这与传统宗教较稳定的礼仪体系不同，是新宗教最具特色的一个侧面。究其原因，实际上就是新宗教各类教团争夺宗教市场激烈角逐生存空间的结果。因此，在新宗教研究领域，我们必然关注卡里斯玛的教主，关注其宗教理念与主张，关注其修行方法和途径，但不可忽略新宗教哗众取宠、标新立异、变化多端的礼仪的变化。总之，无论是西山茂的“新新宗教”，还是岛藺进的“新灵性运动”，抑或说“IT宗教”、“地球宗教”等，都是宗教研究者对时下宗教发展态势和未来走向的信息捕捉，对其加以深入研究任重道远。笔者亦尝试提出对日本新宗教的一点自己的理解，愿将其作为“运动中的宗教”加以把握，加以跟踪，加以研究，不断深化认识，为世界新宗教研究贡献绵薄之力。

일본의 신종교 의례 연구

- 일본 阿含宗의 ‘星祭’를 중심으로 -

두 양(杜 洋)
중국 농업대학 교수

들어가는 말

종교적 의례란 종교를 신앙 하는 자들이, 자신들이 숭배하는 대상에 대해 존경, 귀의의 마음을 표현하기 위하여 진행하는 여러 종류의 의식, 행사 및 종교단체에서 요구하는 금기사항과 제약을 말한다. 종교적인 의례는 세속적인 의례와는 차이가 있는데, 그것은 종교성의 외형적 표현이고, 사람들로 하여금 신앙대상과 조금 더 가깝게 하고 존경하는 마음이 생긴다는 상징적인 의미를 가지고 있다. 종교의례의 형성은 초월적인 존재에 대한 신앙체험, 이러한 체험에서 발생한 특별한 종교적인 감정에서 비롯한다. 이 감정은 종교적인 의례를 통해 표현되고, 공고히 하고, 다음세대로 전승된다. 종교의례는 종교성 상징의 의미를 지닐 뿐만 아니라, 아주 강력한 사회적 기능도 수행하고 있다.

사회 생활에 있어, 종교의례는 종단사이에 서로를 구분하는 분명한 표시가 되고, 아울러 여러 종단에서 조직을 규범화하고, 신앙심을 강화하고, 교세를 확장하는 중요한 수단이 된다.

넓은 의미에서 볼 때 신에 대한 숭배가 곧 종교적인 의미라 할 수 있다. 하지만 좁은 의미에서 보면, 종교의례란 보편화되고 정형화된 신에 대한 숭배이고, 질서가 있고, 규범이 있는 종교적인 행위이다. 일반적으로 볼 때 종교의례는 크게 세 가지로 나뉜다: 즉 物象禮儀、示象禮儀、意象禮儀이다. 거의 모든 종교는 神佛에게 여러 가지 供物을 공양하는데, 이는 가장 원시적이고 기본적인 종교적 감정의 표현이다. 신앙인은 자신이 숭배하는 대상에 신앙심과 경외심을 표하기 위하여, 일부 행위를 규범화, 부호화, 상징화 한다. 오랜 세월이 지나면서 이런 행위는 하나의 제도가 되고, 그것을 바탕으로 신앙대상을 신격화 한다. 意象의례란 말 그대로 心靈의 의례를 의미하는데, 신앙인은 마음속 깊이에서 우러러 나오는 종교적 감정을 표현하는 것으로, 종교의례의 최고 단계에 속한다. 한 마디로 종교의례는 신과 인간을 연결하고, 신앙의 주체와 객체를 연결하는 교량 역할을 하기에, 수많은 종교적 정보를 포함하고 있다. 다시 말해서 어떠한 종교를 막론하고 신과 인간의 관계에 있어, 그것을 의례를 통해 실현한다. 그렇기 때문에 종교는 범접할 수 없는 신성성과 신앙 및 의례가 결합된 하나의 통일체이다. 종교 학자들에 의하면, 하나의 종교는 내, 외적인 요소에 의해 구성되는데, 내적 요소로는 종교적인 관념, 사상, 감정, 체험 등이 있다. 그리고 외적인 요소로는 종교적인 행위, 활동, 조직, 제도 등이 있다. 필자는 본고에서 종교를 구성하는 외적인 요소 즉 종교의례에 대해 의

났다.

일본 신종교 신도의 비율은 보면, 전체 인구의 10-20%를 차지한다. 이러한 규모의 사람에 대해 연구를 진행하는 것은 당연한 것이다. 현재 학회에서는 신종교의 현상, 운동형태에 대해 여러 학설이 있다. 하지만 일반적인 인식 속에서 일본 신종교는 막부시대 말기에서 유신시대에 생겨난 것으로 보고 있다. 근 2세기를 겪은 신종교 단체는 끊임없는 발전과 변화³를 겪게 되는데, 시대적 색채가 농후한 ‘新新宗教’의 출현은 학계의 종교발전에 대한 광범위한 토론을 일으켰다. 西山茂의 ‘新新宗教’라고 하는 개념은 하나의 유행어로 사회의 관심을 받았다. 西山에 의하면 創價學會、立正佼成會 등 사회적으로 영향력이 있는 교단은 창교시기가 늦고 ‘신종교’의 개념과는 일정한 차이가 있기에, ‘신신종교’라 하여 구별을 두었다.

하지만 ‘신신종교’는 단지 ‘신종교’와 구분 짓기 위하여 생겨난 개념으로, 아직 학계에서 인정받는 종교적 용어로 자리잡지는 못했다. 사실 ‘신종교’의 유형에 대한 구분으로 볼 때, 오직 연대에만 국한되어 분류해서는 안 된다. 종교에 대한 구분은 종교전통(創唱系、神道系、法華系、密教系) 및 신종교 내부계파(大本系、靈友會系、世界救世教系) 등 다각도로 보고, 종합적으로 개괄 분류해야 한다.

신종교라는 용어가 생겨난 것은 1950년이다. 현재 일본에서 활약하고 있는 가장 큰 신종교 연합조직은 신일본종교단체연합회로 약칭 ‘신종연’(1951년 성립)이라 한다. 이 단체는 ‘신종교단체연합회’와 ‘일본신종교연합’이 합쳐져서 생겨난 조직이다. 비록 두 단체 모두 ‘신종교’라는 명칭을 사용하고 있지만, 연합단체인 ‘신종연’은 ‘신종교’라고 하는 명칭을 사용하지 않고 있다. 이 상황이 지속되다가 신종연 조사실에서 발간한 『戰後宗教回想錄』(1963年刊)에서 처음으로 ‘신종교’라는 개념을 사용한다. 이렇게 한 목적은, 당시 광범위하게 사용하는, 폄하의 의미를 지닌 ‘신흥종교’⁴에 대응하기 위해서였다.

諸敎의 범주에 포함된 교단에는 신교단이 대다수를 차지하는데, 이들은 주로 신도계와 불교계의 신종교 단체와 공익재단법인 신종연으로 구성되었다. 본고에서는 제교 중에서 신종교 아함종을 연구 대상으로 하여, 이 단체의 종교의례 중 가장 대표적인 ‘星祭’에 대해 알아볼 것이다. 아울러 일본의 신종교와 종교의례의 기본적인 특징에 대해서도 연구해 보고자 한다.

一. 신종교로서의 아함종

³ 연대로 구분하면, 신종교는 6개의 단계로 나뉘게 된다. 제1기(幕末—公布帝國憲法1889年) 신종교의 발생 및 교파신도의 형성. 제2기(公布帝國憲法—日俄戰爭後1907年) 신종교의 최초 비상과 좌절. 제3기(日俄戰爭後—昭和恐慌1930年) 공식 인정을 받지 못한 신종교의 발전. 제4기(昭和恐慌—戰敗1945年) 전시상태에서 신종교에 대한 비난과 대응. 제5기(戰敗—第一次石油危機1973年) 종교신앙의 자유 하에 신종교의 성쇠. 제6기(第一次石油危機—昭和末年1989年) ‘부유사회’에서 신종교의 발전.

⁴ 清水雅人ほか：「<討論>新宗教の諸問題」, 『新宗教の世界』I, 1979年.

1. 아함종의 확립

아함종은 일본불교 眞言宗 계열에 속하는 신종교 교단으로 전체 명칭은 ‘阿含宗總本山大日山金剛華寺觀音慈惠會’이다. 1954年 桐山靖雄이 요코하마 鶴見區에 觀音慈惠會를 설립하고, 얼마 후 東京都에 이사했다. 그리고 1958年 東京都 世田谷區 祖師谷에 東京道場을 세웠다. 1966年 東京都 千代田區 平河町에 860m²의 토지를 구매하고, 거기에 東京總本部道場을 건설했다. 1956年 京都 養源院 興建의 요청을 받아 關西지역에서 포교를 시작했다. 이후 매일 한차례 京都를 방문하고, 1963년에는 京都 方廣寺 (1650m²) 에 현재의 京都道場을 설립한다. 아울러 石川縣 加賀市에 北陸道場을 설립하고, 1969年 石川縣에서 大日山金剛華寺觀音慈惠會의 宗教法人 자격을 취득한다. 1970年 富士山 天母台에서 第一回 柴燈護摩를 거행하여, 火行을 위주로 하는 法力護摩救濟를 확립한다. 1971年 桐山은 『變身の原理』라고 하는 책을 출판하여, 密敎系 종교단체로서 많은 관심을 받는다. 1975年 2月 京都 山科區의 火打山에서 大柴燈護摩修法 儀式을 거행하는데, 이는 교단의 가장 큰 의례로 고정되었다. 아함종은 유명한 광고업체를 통해, 대규모 홍보를 하였고, 결과 교세는 급속히 확장하였다. 1976年 東京總本部는 宗教法人의 자격을 획득하고, 觀音慈惠會大本殿을 건설하기 위하여 같은 해 京都市 北花山에 토지를 구매한다. 1978年 4月 8日 ‘阿含宗’ 立宗開宗儀式을 거행하고, 종단의 설립을 정식으로 선포한다.

阿含宗의 조직기구로는 關東別院、關西總本部、本部 (北陸、東海、東北、北海道)、支部 (九州)、道場、聯絡所 등이 있다. 1979년에는 東京總本部道場, 1983년에는 京都市 東山區에 關西總本部를 정식으로 설립하였다. 1987년에는 東京都 港區三田에 지상5층, 지하2층 건평 2700m²의 關東別院을 세우는 등, 현재까지 국내 74개소, 국외 8개소의 도장을 소유하고, 또한 阿含專修學院을 설립하여 운영하고 있다. 신도의 구성비율을 보면, 청년이 대다수를 차지하는데, 上智大學、早稻田大學、慶應大學 등 명문대학에 신도 동아리를 구성하고 있다.

2. 桐山靖雄

아함종의 창시자 桐山靖雄 (1921-2016) 의 본명은 堤真壽雄으로, 1921年 1月 5日 日本 神奈川縣橫濱市에서 태어났다. 집안의 장자인 그는, 밑에 남동생 두 명과 여동생 한 명이 있다. 일설에 의하면 그의 부친은 육군에 물품을 제공하거나 처리하는 일을 했다고 한다. 온 가족이 요코하마에서 도쿄로 이사한 후, 3살 때 關東大地震 (1923) 을 겪게 된다. 桐山の 회고에 의하면, 이 대지진은 그에게 지울 수 없는 큰 충격을 가져다 주었다고 한다.

桐山은 훗날 千葉縣 留山으로 이사를 가는데, 신문을 판매하는 고용주 가정에서 머물렀다. 일과 병행하여 그는 매일 통근으로 東京 神田三崎町의 사립학교를 다녔다. 하지만 일과 학업을 동시에 할 수 없어서, 학교를 중퇴하게 된다. 출판사 경력이 있는 그는, 일류 작가가 되고자 하는 꿈을 세우고, 文學同人志 동아리에 가입한다.

18세가 되었을 때 결핵으로 병원에 입원하게 되는데, 검사결과 ‘丙種’⁵으로 판명되어, 군복무를 면하게 된다. 하지만 이번 일은 그에게 큰 심리적 상처를 주었고, 점점 우울하고 폭력적으로 변해갔다. 1946년 치과의사인 たちさんと 결혼하고, 전쟁시절 부친의 빚을 갚기 위하여, 制粉機와 精米機 판매 사업을 시작했는데 크게 성공한다. 훗날 또 수산업에 뛰어들었지만 의외의 실패를 당한다. 1953년 ‘即制瓶酒’라고 하는 술을 빚었지만, ‘맥주위조사건’으로 하여 경시청의 적발을 받고, 주세법을 위반한 죄로 복역하게 된다.

학업, 사업에서 모두 실패한 桐山은 命運學에 관심을 가지기 시작한다. 구체적으로 密敎의 占星術에 큰 관심을 보였으며, 훗날 그에 의하면 『觀音經』에서 영감을 얻어 불교에 귀의하기로 한다. 1954년 가을 요코하마에 觀音慈惠會를 세우고 자신의 이름을 桐山靖雄이라 개명한다. 다음해 10월 眞言宗의 스님 北野惠實의 가르침을 받은 후, 10여년 간의 瀑布行、禁食行 등 고행수련을 진행한다. 이 기간에 大日山 金剛華寺、日本 冥想道場을 건설하고, 1978년에는 정식으로 종교법인 阿含宗을 세우고 管長에 재임한다. 교단이 설립된 이후 교세는 급속히 발전하는데, 1980년대에 5만여 명에 불과했던 신도는, 1990년 출판한 『新宗教參考手冊』에 의하면 20.7만 명으로 성장한다. 日本文化廳 『宗教年鑑』(2020)의 최신 발표한 수치에 의하면, 2019년까지 아함종의 신도는 총 373,575명으로, 1990년에 비해 거의 배로 증가했다.

신도의 숫자는 포교소, 포교교사의 숫자든, 다양한 수치로 볼 때 아함종은 일본 불교계열의 신종교 단체 중에서 상당한 발전을 이루고, 압도적인 지위에 있음을 알 수 있다. 아함종에서 진행한 신도의 연령에 대한 통계에 의하면 10세 좌우는 6%, 20세 좌우는 15%, 30세 좌우는 20%, 40세 좌우는 15%, 50세 좌우는 15%, 60세 좌우는 15%, 70세 좌우는 6%, 기타 8%⁶를 이루고 있다. 아울러 이들이 입교한 동기를 보면 “管長の 탁월한 능력”을 가장 중요하게 생각했다.

(仏教系)									
項 目	宗 教 団 体 (宗教法人を含む)							信 者	項 目
	總 数	佛 教	天 台	法 華	淨 土	其 他	其 他		
教 団	0	206	37	163	4	410	0		
1 曹 興 山 尊 嚴 本 宗	-	9	-	4	-	13	-		
2 正 法 宗	-	1	-	-	-	1	-		
3 尊 正 宗	-	15	3	8	-	26	-		
4 觀 音 宗	-	26	-	-	-	26	-		
5 眞 宗 一 心 山 昌 隆 寺 派	-	2	-	-	-	2	-		
6 福 報 本 宗	-	1	-	-	-	1	-		
7 阿 含 宗 本 庁	-	4	-	68	4	76	-		
8 關 東 尊 嚴 宗	-	3	-	-	-	3	-		
9 本 化 土 行 宗	-	1	-	-	-	1	-		
10 光 明 会	-	3	16	-	19	-			
11 眞 言 宗 密 生 寺 派	-	30	-	-	-	30	-		
12 慈 光 眞 言 宗	-	1	-	-	-	1	-		
13 妙 雲 夢 教 団	-	1	-	-	-	1	-		
14 広 島 眞 言 宗 教 団	-	24	-	-	-	24	-		
15 みのり教団	-	1	-	-	-	1	-		
16 眞 言 宗 当 山 派	-	12	2	-	-	14	-		

(令和元年12月31日現在)									
宗 教 法 人	教 団 (うち外国人)							信 者	項 目
	佛 教	天 台	法 華	淨 土	其 他	其 他	其 他		
168	5	1	0	174	532 (33)	581 (1)	1,113 (4)	600,199	佛 教 / 教 団
9	-	1	-	10	17	2	19	1,254	1
1	-	-	-	1	-	-	-	-	2
6	-	-	-	6	46	75	121	7,100	3
26	-	-	-	26	26	-	26	95,231	4
2	-	-	-	2	2	1	3	235	5
1	-	-	-	1	1	-	1	121	6
3	-	-	-	3	129 (11)	187	316 (1)	373,575	7
3	-	-	-	3	4	1	5	11	8
1	-	-	-	1	5	4	9	238	9
-	1	-	-	1	17	13	30	942	10
48	-	-	-	48	44	5	49	54,100	11
1	-	-	-	1	-	2	2	100	12
-	1	-	-	1	-	-	-	-	13
24	-	-	-	24	25	4	29	13,630	14
-	1	-	-	1	2	3	5	178	15
9	-	-	-	9	17	25	42	4,431	16

⁵ 일본의 검역 등급기준에 의하면: ‘甲種合格’은 현역 군인에 복무해야 하는 第一等級이다. ‘乙種合格’은 현역 자격을 가진 第二等級이다. 그리고 ‘丙種合格’은 民兵에 적합하고, 현역 자격은 적합하지 않다고 나와있다.

⁶ 小林敬和: 『阿含宗-阿含經をかねて環太平洋圏仏教をめざす』, 『新宗教時代』, 大蔵出版株式會社1994年, 第105頁.

成佛法을 배울 수 있다고 하였다.

桐山에 의하면, 成佛法을 언급하지 않는 불교는 단지 철학이나 윤리도덕사상에 불과하다고 한다. 成佛法이 없기에 사람들은 철학이나 윤리, 도덕 속에서 업의 해탈, 인연의 해탈을 얻을 수 없다.

阿含宗에 의하면 불교의 궁극적인 목적은 성불이다. 붓다가 되기 위한 방법은 오직 『阿含經』을 읽는 것 뿐이고, 어떠한 고생이 있더라도 아함종은 신도들을 가르칠 것이다. 불교학에서는 성불하는 수행방법에 대해 ‘七科三十七道品’이라 하는데, 桐山은 이것을 ‘七種系統과 三十七種課程’이라 하였다.

2. 阿含宗의 ‘三寶’—‘佛’、‘法’、‘僧’

아함종은 스스로를 소승불교라 한다. 하지만 대승불교든 소승불교든, 불교의 신앙은 모두 ‘佛’、‘法’、‘僧’의 삼대요소로 구성되어 있다. 아래 구체적으로 아함종의 ‘佛’、‘法’、‘僧’에 대해 알아보도록 하자.

아함종은 석가성령의 聖物을 本尊으로 하는, 즉 불교에서 아주 중요시 하는 ‘진신사리’를 모시고 있으며, 그것을 ‘真正佛舍利尊’이라 부른다. 석가모니는 불교의 유일한 최고 본존으로, 상상이나 개념속의 부처가 아니고, 木像이나 圖像도 아니다. 아함종은 이러한 석가모니의 聖骨을 본존으로 모시고 있다.

아함종에는 세 가지 수행법이 있는데, 곧 ‘성불법’、‘如意寶珠法’과 ‘求聞持聰明法’이다.

‘성불법’이란 생자든 사자든 ‘업’을 끊으면 해탈을 하여 성불(진리를 자각한 자)할 수 있는 방법을 말한다. 석존이 『阿含經』에서 가르친 ‘七科三十七道品’이 곧 ‘성불법’이다.

如意寶珠法은 眞言密敎에서 가장 심오한 가르침으로 인식되고 있다. 이 수행법을 행하기 위해서는 반드시 진신사리가 있어야 한다. 진신사리를 모시고 여의보주법을 수행하면, 진신사리는 여의보주로 변한다. ‘여의보주법’이란 곧 소원을 이루고, 복을 얻으며, 인연해탈을 이룰 수 있는 비법을 말한다.

求聞持聰明法이란 진언밀교에서는 사람을 천재로 만드는 방법을 말한다. 수많은 고승들이 이 방법을 수행했지만 대부분 성공하지 못했다. 아함종의 求聞持聰明法은 진언밀교와 완전히 다른 것으로, 자신만의 독자적인 수행 방법이 있다. 桐山管長은 석가모니의 성불법인 ‘七科三十七道品’에서 ‘求聞持聰明法’의 原點—‘四神足法’을 발견하였는데, 그것은 사람의 두뇌를 개조하여, 중생으로 하여금 돈오하여 붓다가 되는 방법을 말한다.

아함종의 ‘승’은 교단 혹은 관장 桐山을 의미한다. 아함종에서는 桐山을 本宗의 지도자로 내세우고 있고, 그 역시 적극적으로 대외활동을 진행하고 있다. 1983년 티베트 념마파에서는 그에게 桐山僧位를 수여하고, 法號를 ‘一切萬靈守護金剛’으로 칭했다. 이후로 그는 또 미얀마 불교계로부터 최고의 승려 및 法號를 수여 받았다. 1986년 4월 상좌부 불교국가인 스리랑카 朱尼厄斯·理查德·賈亞瓦德納 대통령은 그에게 진신사리를 증여하였는데, 이는 교단에 있어 아주 중요한 의미를 가진다. 또 한

가지 큰 사건으로는 1985년과 1990년 桐山관장을 대표로 하는 아함종 일행은 바티칸에서 열리는 ‘세계청년평화집회’에 초대되어, 성 베드로 대성당에서 교황 요한 바오로 2세를 만났다. 이들은 또 ‘아프리카 기아 기금’, ‘중국 장애아동 구호기금’을 마련하여, 유엔 식량농업기구로부터 감사의 편지를 받고, 아울러 국제경찰 협회로부터 특별공로상 및 이탈리아공화국 공로대훈장을 수여 받았다.

3. 아함종의 수행

아함종의 신도들은 인연해탈(성불)하기 위하여 ‘佛舍利寶珠尊解脫寶生行’, ‘解脫寶生行’ 등 성불법의 ‘七科三十七道品’의 第一關을 수행한다. 수행의 실천으로는 세 가지 방법이 있는데, 불신사리공양, 선조공양, 心解脫行이 있다.

불신사리공양이란 불신사리에 대한 공양을 통하여, 자신의 죄악에 대한 인연에서 해탈하여, 복을 받고, 성불하도록 기도하는 것을 말한다. 불신사리 공양에는 또 예배공양과 奉仕供養이 있다. 예배공양은 규정된 ‘勤行’(경전송독, 진언송독)을 통하여 불법의 보우를 받도록 기도하는 것을 말한다. 봉사공양이란 자신이 갖고있던 가치 있는 물건(물품, 금전, 행위)을 사리존에게 모셔 참회하고 감사의 마음을 표현하는 것으로 보우를 받는 것을 말한다. 이러한 행위를 교단에서는 ‘報恩謝德之行’ 혹은 ‘梵行’이라 부른다. 아함종에 의하면 악업이란 자신의 과거(전생, 전전생)의 부도덕, 착오 등에 의한 것으로, 오직 깊은 참회를 해야만, 인연해탈을 할 수 있다. 붓다는 부도덕과 착오에 의한 악업을 끊도록 도와주니, 마음속 깊이 붓다에 감사드려야 한다.

조상공양이란 조상 중 불행하거나 비참한 인생을 산 사람이 있으며, 사후에 원한이 생겨 자손들의 운명에 악영향을 끼치게 된다. 이 때 붓다의 성불법에 의해 원한을 해소해야 한다.

心解脫行은 戒行이라고도 하는데, 자아를 훈계하는 수행을 말한다. 우리는 누구나 성격상의 결함을 지니고 있는데, 그것을 ‘心的因緣’이라 한다. 이 마음의 인연은 신체, 운명과 밀접한 연관이 있는데, 심지어 모든 인연은 내외적 연관성을 지니고 있다고 할 수 있다. 모든 악업이나 불행을 끊기 위해서는 먼저 ‘심적인연’을 바꿔야 한다. 아함종에 의하면 이러한 것들은 혼자의 힘으로 전생이나 전전생의 조상으로 물려받은 인연을 끊을 수 없기에, 오직 일심으로 불신사리를 공양해야 만 복을 얻을 수 있다고 한다. 아울러 조상공양을 통해 이들의 보우를 받으면 계행은 실현될 수 있다.

이상 볼 때, 아함종에 의하면 진정한 불교는, 예배를 올리고, 보우를 바라는 것이 아니라, 석가 모니가 말한 ‘성불법’을 수행해야 한다고 한다. 이렇게 하여 전생으로부터 오는 악업을 끊고, 운을 돌려, 초인적인 체력과 정신력을 얻는다. 궁극적으로 볼 때 아함종은 자아성불을 주장하고 있으며, 그들의 성불론은 지금까지 전해져 내려온 불교의 아함경에 근거하고 있다.

三. 아함종의 ‘星祭’의례

阿含宗에는 고정적인 월간행사와 연간행사가 있다. 월간행사로는 例祭 (매월 하순의 토, 일요일) 、朔日緣起寶生護摩 (매월 1일 아침) 、冥德祭 (매월 16일) 가 있다. 연간행사로는 阿含初護摩 (1월元旦 本山、3日 關東別院) 、阿含星祭 · 神佛兩界大柴燈護摩供 (2월11日, 2021년에는 2월7日거행) 、彼岸法要 (春分과 秋分日) 、세계평화祈念 · 聖菩提樹大供養祭 (4월 上旬의 토, 일요일<釋迦誕生일에 근접한 토, 일요일>) 、花祭 · 灌佛會 (4월8日) · 阿含宗立宗紀念日 (5월5日) 、京都大佛祭와 萬燈先祖供養 (孟蘭盆會法要 7月13-15日 關東別院 · 8月13-15 日本山) . 이 중에서 가장 유명한 것이 곧 아함‘星祭’이다. 영향력이나 규모 면에서 볼 때, 京都에서 매년 거행하는 大文字燒祭와 쌍벽을 이룬다.

“星祭”당일에는 모두 26단계의 순서가 있는데, 구체적으로 아래와 같다.

山伏行列→入壇→禦神事→山伏問答→斧作法→法弓作法→寶劍作法→願文→松明→點火→勤行→神佛兩界護摩壇 · 結界→特大タンカ特別禦開帳 (結界) →祈願護摩木→阿含宗修驗太鼓→總本殿內特別拝觀 彌榮神授雅樂→素戔鳴神社→總本殿內特別拝觀 秘佛 六十星宿守護神將→總本殿內特別拝觀 秘佛特別公開→惠比壽大黒天廣場→不丹佛教法要堂→世界和平祈念佛舍利塔 · 耶路撒冷的獅子→阿含 · 館 (不丹廣場) →密教占星術占蔔角→回向→法螺.

“星祭”는 아래와 같은 몇 가지 중요한 종교적 정보를 포함하고 있다.

1. 성제란 무엇인가

성제의 ‘성’은 밤하늘에 반짝이는 별을 말하는 것이 아니라, 누구나 자신만이 타고난 ‘命運之星’이 있다는 말이다. 주변에서 발생하는 길흉화복(좋은 일 혹은 나쁜 일)은 사실상 모두 ‘운명의 별’이 주도하는 것이다.

密教는 ‘운명의 별’에 대한 분석을 통해, 자신의 운명을 장악하는 방법을 발견했는데, 이것이 곧 ‘밀교점성술’이다. 이 방법은 사람의 ‘운명’을 제대로 볼 뿐만 아니라, 나쁜 운명을 좋은 것으로 돌릴 수도 있는데, 이렇게 하여 좋은 운이 더욱 강해지도록 기운을 모은다. 이것이 밀교의 최고 비법 중 하나인 ‘除禍招福、運氣·運期轉換の秘法(화를 제거하고 복을 부르는 운기, 운기 전환의 비법)’이다. 의례 방법으로는, 음력 새해가 시작될 때 護摩를 불태우고, ‘星’에 ‘星祭護摩供’을 공양한다.

2. 二星이란 무엇인가

아함의 성제 중 ‘성’은 두 가지가 있다. 하나는 우리가 타고난 것으로 “운세가 크거나 작고, 좋거나 나쁜 가능성”이 있는 별이다. 다른 하나는 매년 순환(운세의 표현이나 방향을 나타내는 것)하는 별이다. 사람이 타고날 때부터 갖고 오는 운명의 별은 運氣(本命星)라 부르고, 매년 순환하는 별은 運期(당해의 띠자리 별)라 부른다. 성제에서는 이 두 가지 별에 모두 제사를 지낸다. 제사를 지낼 때 개인의 행복, 가정의 안정, 세계의 평화를 기원하고, ‘真正佛舍利尊’을 모신다. 아울러 ‘神佛兩界之秘

法'(祭祀進行阿含修驗의 諸神과 禦仏의 秘法)으로 기도를 드린다.

3. 神佛兩界大柴燈護摩供

“星祭”의례에서는 神佛 兩界의 兩壇 護摩를 불태운다. 2000m²의 공터에서, 정면 오른쪽 제단에는 佛界의 本尊真正佛舍利尊을 모시고, 왼쪽 제단에는 神界의 主神 素戔鳴尊을 모신다. 二尊에 제사를 드리기 위하여, 조상을 모시는 佛界壇(胎藏界壇)과 소원을 이루어 주는 神界壇(金剛界壇)을 세우는데, 두 제단은 모두 팔각형이고, 직경 11m, 높이 7m로 규모가 아주 크다. 이 과정에서 신도들이 증정한 護摩木을 태우는데, 아함종 만이 갖고 있는 “神佛兩界之秘法”으로 공양을 진행한다.

4. 아함의 護摩木

밀교에 의하면, 소원을 달성하기 위해서는 護摩를 태우면서 제불에게 기도하는 것이 최상의 방법이라고 한다. 護摩 수행법 중에서 護摩의 불은 부처의 지혜 및 成佛力을 상징한다. 護摩의 불 속에서 태워지는 護摩木에는 기도자들의 소원과 번뇌가 쓰여 있다. 이들은 부처님의 지혜의 불빛이 모든 번뇌를 불태워 버리고, 소원이 이루어지기를 바란다.

아함종에서 사용하는 護摩木은 두 종류가 있는데, 그것은 祈願護摩木과 供養護摩木이다. 護摩木에 祈願達成이나 先祖成佛을 쓰고 승려복을 입은 600명의 수행자가 순차적으로 護摩木을 聖火 속에 집어 넣는다.

공터 주변에는 관람대(15000명 수용)가 있고, 經文聲、真言聲、太鼓聲이 활활 타오르는 불길과 함께 “星祭”를 고조로 이끈다. 이 때에는 방송사에서 나와 “星祭”에 대해 방송보도를 진행한다. 교단의 통계에 의하면, 성제 참배객은 50만 5천명 정도이고, 불에 태운 護摩木은 3050만개에 이른다. 이렇게 성제 행사는 京都 “大文字燒”에 따른 두 번째로 큰 행사가 되었다.

四. 일본 신종교 의례의 기본특징과 기능

일본에서 ‘제3차 종교 열풍’ 혹은 ‘신신종교 열풍’을 말할 때, 가장 상징적이고 대표적인 교단이 바로 매체에 자주 등장하는 아함종이다. ‘제3차 종교 열풍’이라는 용어에 대해 학자들은 다양한 견해를 가지고 있지만, 부정할 수 없는 부분은 ‘제3차 종교 열풍’의 배경에는 20세기 70년대의 석유파동이 있었다는 점이다. 당시 상황을 통해 사람들은 물질적인 풍요로움이 내면의 평화와 안정을 가져다 주지 못한다고 보았다. 아울러 삶의 목표를 상실한 생활태도는 사람들로 하여금 불안에 떨게 하였고, 사회의 발전과 기술진보에도 부정적인 영향을 끼쳤다. 이러한 정신적 상태는 강렬한 ‘초능력’ - 초자연성, 신비성, 주술성을 지닌 신종교 교단에 사회의 기대에 부응하는 역사적인 기회를 마련해 주었

다. 이 중에서 특히 ‘術의 종교’라 불리는 신비로운 밀교의 색채를 지닌 아함종은 ‘제3차 종교 열풍’의 산물이 되었다.

하나의 신종교는 자신만의 독특한 의례를 갖고 있는데, 그 속에 자신만의 독특한 의미를 부여하고 있다. 이러한 의례는 기성종교와 동떨어진 것이 아니라, 민족종교 혹은 기성종교의 유산 속에서 공존하고 발전한다. 일본 신종교 교단의 의례는 천차만별인데, 아함종의 ‘성제’에 대한 연구를 통하여, 필자는 일본 신종교 교단 종교의례의 몇 가지 공통적인 특징을 발견하였다:

첫째, 종교의례의 신비성. 신종교 의례는 대체적으로 전통종교를 모방하고 있지만, 그럼에도 불구하고 의례 속에 특이한 상상력을 부여하였다. 신종교와 전통종교의 가장 큰 차이는 곧, 신종교는 교조의 ‘카리스마’에 대한 의존이 아주 크다는 점이다. 신도들의 관점에서 보면, 신종교는 수행을 통해 성불할 수 있다고 하는데, 성불의 전제가, 카리스마 있는 교조의 지시를 따르는 것이다. 다시 말해서, 신종교의 교조는 어떤 의미에서 신도와 초자연적 神佛 사이의 매개체 역할을 하는 자이지, 독자적으로 우월한 지위에 있으면서, 세상과 단절된 ‘카리스마’가 아니다. 즉 교조는 신도들을 사랑하고 자비를 실천하는 ‘살아있는 신’인 것이다. 신종교의 의례는 대부분 교조의 구상에 의해 이루어지고, 조직 내부의 지도층이 비밀스러운 의논을 거쳐, 각 지방조직에서 月祭를 통해 대중들에게 공개하는, 금자탑 형식을 취하고 있다. 일부 신종교는 병치료를 할 수 있다고 하는데, 치료과정 역시 대중들에게 공개하지 않는다. 이러한 ‘신비성’은 신도들의 마음을 끌어 모으고, 그들로 하여금 특별한 에너지를 얻기 위해 노력하도록 고무한다. 이러한 부분은 신종교 의례의 아주 중요한 특징이다.

둘째, 신종교 의례의 세속성. 신종교 단체는 대부분 전통종교에서 비롯했지만, 전통종교의 보수적, 비 융통성과 달리, 현실이익을 중요시 한다. 교단의 경영이나 관리부분에 있어서도 개방성, 영활성, 사회성, 현대성의 특징을 지니고 있다. 신종교는 인생의 기적을 강조하는데, 그렇기 때문에 의례에 있어서도 포퓰리즘적 요소를 포함하고 있다. 예를 들어 폭죽놀이를 하는 등 의례도 있다. 그리고 이들은 현실에서의 행복을 주장하며, 의례 자체로 내용을 대체하고, 젊은 층의 심리에 잘 맞춰져 있는데, 예를 들면 대규모 혼례 등이다. 성제는 곧 신종교의 전형적인 사례에 속한다.

셋째, 신종교 의례의 시대성. 신종교 단체는 대부분 짧은 기간에 큰 발전을 이루었기에, 젊은층이 큰 비중을 차지한다. 원인을 찾아보면, 하나, 청년층은 초능력에 대한 욕구가 누구보다 강렬하다. 둘, 젊은층의 ‘인류사회구원’이라고 하는 시대적 사명감에 부응한다. 아함종은 ‘멸망에 근접한 인류를 구원’해야 한다고 하는 구호를 제시하였고, GLA교단은 ‘인류는 모두 형제자매’라고 하는 구호, 그리고 眞如苑 등 교단은 대대적 해외포교를 진행했다. 이들은 열반경이 인류를 구원할 수 있다고 주장하고 있다. 이러한 주장이나 구호는 시대성을 지니고 있고, 또한 낭만성과 초월성도 포함하고 있다. 즉 청년들의 주장과 거의 비슷하다. 즉 이러한 것들은 신종교의 ‘무형의 의례’에 속하는데, 청년들에게 아주 큰 매력으로 다가오고 있다. 이렇듯 신종교는 심리적인 부분을 잘 파악하여, 즉각적인 효과를 거두고 있으며, 빠른 시일내에 교세를 확장하였다.

넷째, 신종교 의례의 가시성. 의례란 사회단체가 정기적으로 진행하여 그룹을 공고히 하고자 하

는 목적에서 비롯하였다. 신종교 단체는 대부분 기성종교에 대해 비판적이거나 반항적인 경향이 있다. 신종교는 보통 자신들의 교리를 최대한 과학적으로 해석하고자 하고, 또 가시적으로 보여주곤 한다. 이러한 가시적인 제사활동은 신도들에게 자신감과 만족감을 가져다 주는데, 신도들의 유대감을 돈독하게 하는 역할을 한다. 아울러 그들로 하여금 더욱 적극적으로 종교활동에 참여하도록 격려한다. 즉 신종교 단체는 의례를 진행할 때, 종교이념과 목표를 가시적으로 표현하는 방법을 취한다. 다섯째, 신종교 의례의 오락성. 일본의 신종교는 국제화 시대에 맞춰, 세계적 규모의 경쟁체제에 돌입했다. 일부 신종교는 매체를 통해 아주 특이한 ‘카리스마’를 창조해 내는데, 예를 들어 아함종의 ‘성제’를 놓고 보면, 매년 TV방송사를 통해, 일본 무도관에서 “阿含宗世界和平祈願大法要”를 진행한다. 이에 대해 일부 사람들은 이런 유형의 신종교를 ‘활동종교’라 부른다. 집단적인 활동을 통해, 사람들은 잠시나마 일상에서 벗어나, 순수 환영의 세계로 들어가는데, 이렇게 의례는 교단의 단체축제가 되는 것이다. 오락성 행사를 통해 군중을 화합하는 의례는 교단의 안정과 단결을 도모하는 기초이다.

결론

세계의 신종교에 대한 연구는 이제 막 시작에 불과하다. 마찬가지로 일본 신종교에 대한 연구도 아직 초기 단계에 있다. 신종교 연구의 어려움이라면, 이들은 사회의 변화에 따라 급속하게 변화하기에, 연구자 역시 능동적이고 밀접한 조사와 연구를 진행해야 한다는 점이다. 다양한 신종교의 요소 속에서, 의례의 변화는 가장 전형적으로 나타난다. 이러한 부분은 기성종교의 고정적인 의례와는 큰 차이가 있는 것으로, 신종교만의 독특한 특징이라 할 수 있다. 사실 신종교 단체는 시장을 쟁탈하고 생존하기 위해 치열한 경쟁을 펼친다. 그렇기 때문에 신종교 단체를 연구할 때, 교주의 카리스마에 관심을 가져야 하고, 또한 교리이념이나 수행방법에 대해서도 관심을 가져야 한다. 아울러 이들이 행하고 있는 독특하고, 창의적인 의례에 대해서도 깊이 있게 들여다 봐야 한다. 한 마디로 西山茂의 “新新宗教”든, 島蘭進의 “新靈性運動”든 혹은 “IT宗教”、“地球宗教”든, 신종교를 연구하는 학자라면 종교 발전의 추세와 장래성을 잘 파악해야 하고, 거기에 대해 깊은 연구를 진행해야 한다. 필자는 자신만의 이해에 따라 일본의 신종교에 대해 조금이나마 알아 보았다. 그리고 이것을 “운동종의 종교”라 정의하고, 더 깊게 연구하고, 인식을 높여, 신종교 연구에 자그마한 힘을 보태고자 한다.

日本の新宗教の儀礼についての一考察

――日本の阿含宗の「星祭」を中心に――

杜洋

中国農業大学 副教授

宗教の儀礼とは、信者たちが崇拝の対象に崇敬や帰依を表すために、多種多様な行事やイベントを行ったり、宗教に関わる禁忌や制限を慎んだりすることである。俗世界の儀礼と違って、宗教の儀礼は宗教意識の表現であり、主に崇敬の意向を示す象徴的な役割を果たしている。

宗教は大きく分けて二つの要素から成り立っている。一つは、宗教の観念、思想、感情、体験といったいわゆる内在的要素で、もう一つは、宗教の行為、行事、組織、制度といった外在的要素である。ここで論ずる宗教の儀礼は主に宗教の外在的要素を指している。

阿含宗は教祖の桐山靖雄によって、日本の真言宗から離脱し、1978年に立宗した日本の新宗教の代表的教団の一つである。阿含宗では様々な月例行事と年例行事を行うが、その中で、もっとも知られているのは「星祭り」である。規模から言えば、京都の「大文字焼祭り」に相当し、併称して京都の祭りの「双壁」とも言われる。「星祭り」は26のながれにより行われるが、祭り当日の参拝者は約50万人を超え、3,050万本の護摩木が焚かれ、行事は生中継で放送され、「大文字焼祭り」に次いで、すでに京都の第二の祭りとして定着している。

本稿は阿含宗の創宗の歴史を軸に、その理念、修行、三宝を紹介し、その代表的な宗教儀礼―「星祭り」を事例に、日本の新宗教の儀礼の基本特徴及び機能を考察することに趣旨を置く。

范礼安(Alessandro Valignano)的《日本耶稣会士礼法指针》 ——基于等级秩序的适应主义——

葛奇蹊

北京大学外国语学院 助理教授

摘 要

范礼安(Alessandro Valignano)是继沙勿略(San Francisco Xavier)之后,又一名对基督教在东亚的传播与发展发挥重要作用的人物。他被耶稣会第四任会长Everard Mercurian任命为耶稣会巡察使,在印度以东地区全权代理耶稣会会长行使权力。1579-82、1590-92、1598-1603年,他先后三次巡察日本,对在日传教士应当遵守的仪礼提出了诸多细致规定。日本人在仪礼上具有的特点,以及在日传教士的不得体行为,促使他认识到要想在日本顺利发展传教事业,必须遵循适应主义方针,学习并尊重日本人的仪礼习惯。于是他撰写了《日本耶稣会士礼法指针》这部有关仪礼规范的指南。该书的显著特点是将等级秩序作为制定仪礼规范的指导原则和决定传教士行为方式的标准。首先是利用禅宗的等级秩序规范了耶稣会内部的尊卑高低,使之成为内部人员之间交往的准则。其次是将日本人的上层阶级分为四个阶层,在迎送客人、餐桌、宴会和赠礼的仪礼上体现出相应差别。范礼安采取的适应主义传教方针,只是要求传教士充分尊重日本人的仪礼习惯、按照等级秩序来规范自身的仪礼行为,并不意味着他完全认同日本人的仪礼习惯。这一方针本质上是具有强烈现实主义色彩的传教策略,是一种权宜之计。适应对方的最终目的是让对方适应自己。

1. 序言

范礼安（Alessandro Valignano）是继沙勿略（San Francisco Xavier）之后，又一名对基督教在东亚的传播与发展发挥重要作用的人物。他于1539年出生在意大利那不勒斯王国，在帕多瓦大学获得法学博士学位，并修习过哲学和神学。1566年，在罗马加入耶稣会。由于其才干出色，被耶稣会第四任会长Everard Mercurian任命为耶稣会巡察使，在印度以东地区全权代理耶稣会会长行使权力。其主要任务是视察耶稣会在这些地区的传教状况，对传教方针予以规范和指导，促进耶稣会传教事业的进一步发展。范礼安于1574年从葡萄牙里斯本出发，同年到达印度果阿。在印度视察三年后，1577年到达马六甲，1578年至澳门停留十个月，1579年前往日本。1579-82、1590-92、1598-1603年，范礼安先后三次巡察日本，在此期间留下大量与日本有关的著作、书信、报告等，涉及日本的国情文化、风俗习惯、宗教信仰与仪礼、耶稣会传教策略等多方面的内容。范礼安对日本的仪礼习惯有着全面深入的观察，并在此基础上对在日传教士应当遵守的仪礼提出了诸多细致规定。

范礼安在耶稣会东方传教活动中的最重要贡献，无疑是发展和巩固了适应主义¹的传教方针。早在1578年驻留澳门期间，范礼安就结合中国的传教状况，提出了适应主义的传教构想。这一构想为中国传教的开拓者利玛窦和罗明坚所继承，成为了指导耶稣会在华传教活动的基本原则。²日本学者井手胜美评价道，适应主义是大航海时代的海外传教史上前所未有的划时代政策，是基督教传教事业得以成功的重要原因。³虽然时常遭受来自各方的批评，但这一方针被耶稣会坚持长达四百年之久，至今仍具有重要的影响力。⁴

本文的研究对象《日本耶稣会士礼法指针》（该书有葡萄牙文写本现存，题为Advertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues de Jappão，中文意为“关于日本的习俗和仪礼的注意事项与建议”）是范礼安在适应主义精神的指导下撰写的一部有关仪礼规范的指南，是范礼安适应主义传教方针的具体体现。⁵该书执笔于1581年范礼安第一次巡察日本期间，现存唯一写本存于罗马图书馆，1946年由Josef Schütte译为意大利文（Il Cerimoniale per i Missionari del Giappone，中文意为“写给在日传教士的仪礼书”），1970年译为日文（矢沢利彦、筒井砂译『日本イエズス会士礼法指針』、キリシタン文化研究会，1970年）。全书分为七章，前六章是传教士与日本人交往时应当注意的仪礼规范，第七章则是对宗教建筑样式的规定。鉴于适应主义在基督教传教史上的重要历史作用，该书的历史意义和文献价值毋庸置疑，但以往研究鲜有对该书的专门探讨。⁶以下，本文在介绍其成书背景和内

¹ 适应主义（拉丁语：Accommodatio）的具体含义为：考虑到各国的人种、语言、民族、文化、社会、道德、心理、宗教等方面的特殊性，承认各种文化作为人类共同的遗产，均具有健全、有效的优秀价值。为了对其加以保存、促进和利用，在传播福音时对各种文化给予最大限度的理解。概而言之，适应主义就是对本土文化的尊重和认可。日本キリスト教歴史大事典編集委員会編『日本キリスト教歴史大事典』、教文館、1988年、35頁。

² 矢沢利彦『中国とキリスト教：典礼問題』、近藤出版社、1972年、62頁。

³ 同上。

⁴ 1962-65年の梵蒂岡第二屆大公會議追認了適應主義方針的有效性，認為其對於教會事業的發展不可或缺。高橋勝幸「A・ヴァリニャーノの適應主義の現代的意義」、現代キリスト教思想研究会『アジア・キリスト教・多元性』第14号、2016年3月、133頁。

⁵ 五野井隆史『日本キリスト教史』、吉川弘文館、1990年、118頁。

⁶ 日本學者宮元健次從建築角度對第七章進行了考察。宮元健次「『日本イエズス会士礼法指針』第七章について

容的基础上，来探讨范礼安适应主义的主要特点。

2. 成书背景和主要内容

《日本耶稣会士礼法指针》的写作首先是建立在范礼安对日本人仪礼习惯的观察和认识的基础上。范礼安的日本仪礼观形成于他第一次巡察日本期间，主要见于他的第一次日本巡察报告《日本诸事要录》⁷。总体来看，范礼安的日本仪礼观有以下几个方面。

第一，日本人是崇尚仪礼的民族。范礼安对日本人的仪礼给予了高度的评价。他认为日本人“很讲礼貌”，即便是普通的民众和劳动者，其守礼程度也令人惊叹，宛如宫廷的侍者一般，这一点是东方其他民族甚至西方人都难以企及的。日本人不习惯让喜怒哀乐等感情溢于言表，不喜与人争执，对他人尽量保持一种平和的态度，使用简洁体面的语言。即便是互为仇敌的人之间，也绝不会放弃守礼的习惯。

第二，日本人的仪礼具有独特性，与西方存在明显的差异。日本人所拥有的独特的仪礼，在一些方面甚至与西方人完全相反，很多差异难以用语言来形容，但他们却巧妙地赋予了这些仪礼很多道理，使之保持和谐。但对于西方人来说，如果没有在日本长期生活的经历，是无法认同的。

第三，日本人的仪礼复杂繁多，对西方人来说新鲜奇特的事物，西方人难以完全理解、掌握并按照对方的仪礼待人接物。日本人对生活的方方面面制定了各种仪式，无论宗教还是世俗人群。这些仪礼深入人心，西方人在行事时应尽量遵守，否则会失去他们的信任。

第四，日本人对自己的仪礼习以为常，他们无论如何也绝不会放弃他们的这些态度和方式。在他们中间采取不一样的生活方式和态度，是无礼的行为。一味地坚持本国习惯的西方人，会被视为没有规矩、缺乏教养，从而得不到他们的尊重。日本人对自身的仪礼有着根深蒂固的执着，他们无法去适应西方人的仪礼，也没有这个意愿。⁸

其次，在日传教士对日本的仪礼习惯表现出的无知、冷漠令他深感忧虑，为了传教事业的进展，有必要对其行动制定统一的规范。这一点可以从他写给耶稣会长的书信中得到印证，他在信中回顾了初到日本后与切支丹大名见面时的经历。

据有马晴信和大村纯忠（均为切支丹大名——笔者）说，我们在住院（casa，耶稣会士的居所——笔者）中的行为与日本的习惯完全不同，甚至是相反。他们访问我们的住院时留下了不愉快的经历……领内的神父们丝毫不愿遵守日本人高雅的风俗和仪礼，简直不成体统。传教士们每天面对武士和领主都会做出很多无礼和不合常识的举动……我们的习惯和仪礼在自己的国家另当别论，但既然想在日本传教，就必须努力学习这里的语言，遵守他们的仪礼。总之，作为外国人，想让日本的领主和武士放弃他们的习惯和仪礼而顺应我们，或者在日本继续坚持自己国家的习惯以及在日本人看来是庸俗、野蛮的习惯，

：16世紀日本におけるカトリック宣教師の教会建築方針」、『日本建築学会計画系論文報告集』（423）、1991-05-30。

⁷ 范礼安结束第一次巡察之后返回印度，在1583年写成《日本诸事要录》，回顾了自己对日本的印象，其中日本人的仪礼是他关注的重点。该书日文译本题名《日本巡察记》，同时还收录了范礼安第二次巡察日本的报告《日本诸事要录补遗》。ヴァリニャーノ著、松田毅一他訳『日本巡察記』、平凡社、1973年、iv頁。

⁸ 『日本巡察記』、5-93頁。

真是一件疯狂的事情。⁹

日本人在仪礼上具有的特点，以及在日传教士的行为，促使他认识到要想在日本顺利发展传教事业，必须遵循适应主义方针，学习并尊重日本人的仪礼习惯，甚至不惜放弃西方人的仪礼习惯，按照对方的方式待人接物。¹⁰为此，需要对在日传教士制定统一的仪礼规范，以指导传教士的传教活动。他提出，传教士应学习日本的仪礼，日本耶稣会上长（Superior，耶稣会日本准管区最高长官——笔者）应特别留意仪礼方面的问题，传教士全员应采取统一的行动。1580年，第一届日本耶稣会协议会讨论了范礼安的这一提案。关于会议21个议题中的第18个议题“是否应完全沿袭佛僧的仪式”，与会代表认为很难实现，但应该找到一个让所有人共同遵守的统一方法。¹¹范礼安关于统一传教士仪礼规范的要求，得到了与会人员的广泛认可，会议决定“应制定会员与他人交往时须遵守的仪礼和习惯”。这一工作由范礼安来主持推进，《日本耶稣会士礼法指针》应运而生。¹²《日本耶稣会士礼法指针》的章节构成如下：

第一章 与日本人交往时获得并保持权威的方法

第二章 让切支丹敞开心扉的方法

第三章 伴天连（padre，祭司、神父）和伊留满（irmão，尚未成为祭司的修士）与教外人员交往时应采用的寒暄方式

第四章 餐桌上的交际仪礼

第五章 与伴天连和伊留满的交往方式，以及与住院内其他人员的交往方式

第六章 迎接使者以及其他应致以敬意的人员的方法，筹备宴会和赠送礼物的方法

第七章 在日本修建住院和教堂时应采用的方法

按照范礼安的说法，《日本耶稣会士礼法指针》的内容分为三个部分。首先，由于传教士无法适应日本人的习惯，造成了两个危害。一是让传教士在日本人当中失去了口碑和权威，二是疏远了切支丹（日本人信徒）。因此，第一章探讨如何使传教士获得并保持权威，第二章探讨如何得到切支丹的信赖。前两章为第一部分，相当于总论。作为第二部分的第三至第六章是为了达到以上两个目的而规定的仪礼细则。第七章为第三部分，是关于日本修建住院和圣堂应采用的建筑样式的规定。

3. 基于等级秩序的适应主义

范礼安适应主义的显著特点是对等级秩序的严格遵守，他将之作为制定仪礼规范的指导原则和决

⁹ A. ヴァリニャーノ著、矢沢利彦・筒井砂訳『日本イエズス会士礼法指針』、キリシタン文化研究会、1970年、42—43頁。

¹⁰ 『日本巡察記』、95頁。

¹¹ ロペス・ガイ著、井手勝美訳『キリシタン時代の典礼』、キリシタン文化研究会、1983年、20—21頁。

¹² 『日本イエズス会士礼法指針』、44頁。

定传教士行为方式的标准，这一点在《日本耶稣会士礼法指针》当中得到了明显的体现。他在开篇就提到，日本的佛教僧侣和世俗人群当中，均存在身份、位阶等各种等级，所有人都致力于维护这些等级，保持与自己的身份、位阶相符的行为，不做出格的事情。所以，祭司和修士应充分了解自己的等级，按照等级来摆正自己的位置，保持行为得体。他借用禅宗僧侣的等级来划分传教士的等级：

僧侣当中地位最高者为“东堂”（本来是禅宗对自家寺院前任住持的称谓，但根据文意判断此处应为住持——笔者），或称之为“长老”。东堂和长老人数虽多，但京都五山的五个寺院的五名长老中的一人地位最高，是所有人的长者，称为南禅寺的院长。祭司相当于一般的长老，地区长（范礼安将日本准管区分为“下”、“丰后”、“都”三个传教区，各自任命地区长——笔者）相当于五山的五名长老，日本的上长相当于南禅寺的院长……资历高的祭司相当于有望成为长老的“首座”（禅宗修行僧当中地位最高者，是成为住持的前提条件——笔者）。修士相当于有望成为高级僧侣的“藏主”（禅宗的普通僧侣——笔者）。“同宿”（dogico，教会和神学校当中的普通修行者、神学生等，地位比修士低——笔者）相当于寺院的侍者。¹³

范礼安利用禅宗的等级秩序规范了耶稣会内部的尊卑高低，使之成为内部人员之间交往的准则。他同时强调，这一等级秩序也适用于与外部人员的交往。在与外部人员交往时，为了明确体现自己的身份等级以及与对方的等级关系，需要在待客时的坐席位置、迎送客人时的迎送距离、措辞和表达所包含的敬意高低、书信的书写方式、用餐方式等各方面加以区分。总而言之，就是要对仪礼及其本质给予格外的注意，根据自身的等级和对方的等级，采取相应程度的行为方式。

范礼安将日本人的上层阶级分为四个阶层。第一阶层有屋形（武士集团的家长或藩主——笔者）、公家（朝廷贵族、高级官僚——笔者），以及东堂、长老、法印（僧官等级最高的僧侣——笔者）等佛教僧侣。第二阶层有屋形的兄弟或世子以外的儿子、国众（地方领主——笔者）、宿老（大名手下的重臣——笔者）、西堂（辅佐住持管理众僧的人——笔者）等。第三阶层有奉行（在大名手下执行政务的武士——笔者）、马回众（骑马武士，战时为主将身边的护卫，平时为大名身边的官吏——笔者）、公家或国众的世子以外的儿子等。第四阶层为殿原（武士的从者，地位介于武士和农民之间——笔者）等其他贵人。除四个阶层之外，还有中间（佣人、侍者、杂役等——笔者）、商人、农民等一般身份的人。女性被单独视为特殊群体，但其中也分为一般女性和贵妇人。

4. 迎送客人的仪礼

范礼安认为传教士依据交往对象身份等级的不同，在迎送客人时应体现出相应的差别，他对此有极为细致的规定，以下述其要点。

第一阶层。待客室应明确将坐席位置分开，保证酒菜从主人一方的位置上桌，这是为了保证上菜时侍者与客人的目光交汇，以示敬意。客人来访时，主人须迎至庭院，脱帽躬身，与客人保持至少“一晷”

¹³ 『日本イエズス会士礼法指針』、54—55頁。

（面积通常为1.6cm²左右——笔者）的距离，然后致以问候。主人举双手示意客人上至外廊。如果外廊或楼梯的宽度不允许两人同时进入，则主人行至门口躬身站立，请客人先入，也可作为向导先入。行至待客室门口，立于门外，再次脱帽躬身，请客人入室。若客人为了向主人表示敬意，在待客室门前的外廊正坐下来，主人须一同坐下。若待客室入口的宽度允许两人同时进入，则主客同时进入后站定，面向对方行入席之礼。入席时，先是单膝跪地，双手触及地板，头部下倾，然后坐定。谈话期间需要保持同一坐姿。若主人的身份为地区长，可将双手放至靠近衣服的位置。如果是普通祭司，须将双手放至距离身体一拃的位置。若待客室入口的宽度不允许两人同时进入，则主人请客人先入。若对方推让，或者主人的身份为上长，则主人可以先入。若客人为主人所在领地的大名，则无论如何应请客人先入。若主人一般为祭司，也应请客人先入。开始用餐后，主人应劝酒三次，请客人先饮。若客人推让，则主人可自行先饮。客人告辞时，主人先送至待客室外廊，躬身行礼致意。根据对方身份的尊贵程度，酌情送至庭院入口处或中庭，再次脱帽躬身行礼。

第二阶层。客人来访时，主人迎至待客室外廊处即可。入室的顺序一般为主人在前，客人在后。入席时，先单膝跪地，左手触及地板，右手脱帽，然后立刻戴上。劝酒减为两次，第三次举杯时可向对方致意后先饮。客人告辞时，主人从外廊下至庭院入口处，即可与客人告别。若主人的身份为上长、身边有随行祭司时，可以在待客室等待，令祭司迎至外廊。同时，也可遣祭司送客至庭院门口，代行辞别之礼。

第三阶层。客人来访时，无需主人出迎，只遣一名修士迎至外廊即可。入席时，脱帽行礼，双手无需触及地板，稍微躬身。劝酒减为一次，第二次举杯时向对方致意后先饮。客人告辞时，若主人为上长，则留在待客室内送客。若主人为一般祭司，送至外廊，然后遣修士送至庭院入口。若主人为上长，希望向客人表示欢迎之意，也可遣祭司迎至外廊，但上长本人应留在待客室。谈话时，上长将单手放至膝上，祭司则稍微触碰地板即可。入室时，即使客人在外廊正坐，主人也无需正坐，保持站立即可。然后躬身行礼，先行入室，再示意客人入室。

第四阶层。主人一方只需在待客室等待即可。客人告辞时，若主人身边有修士，可遣修士送行。否则无需出门送行，无需脱帽，也无需劝酒。主人致意后先饮即可。

一般身份。主人独自留在待客室内，令客人入其他房间，或让客人行至外廊，在外廊处寒暄即可。若主人有意，也可将客人唤入待客室。若客人的身份为有名望的商人，需参照第四阶层的标准接待。款待酒席时，除客人的身份为农民、无需唤入待客室之外，其他身份都应唤入主人所在的待客室。但是，若客人是当地有名望的农民，则参照此例。

女性。无论进入待客室，还是离开待客室，都无需寒暄和行礼。迎客和送客时，主人都须留在待客室内。若客人的身份为贵妇人，则遣一名同宿或修士送至庭院，但不可与其本人寒暄，而是与随行而来的妇人寒暄。除此之外，其他仪礼参照其丈夫的标准执行。

概而言之，按照自己和对方之间的身份等级关系可以分为三类情况：比自己地位高的人、与自己地位相等的人、比自己地位低的人。虽然每种情况、不同等级均有一定的仪礼规范，但这些仪礼规范并非僵化不变，而是存在灵活变通的部分。毕竟仪礼规范还受到职务、年龄、性格等因素的影响。因此要在一般情况的基础上，根据每个人自身的特点和对方的特点，采取相对灵活的行为方式。总而言之，传教士要综合考虑自身的等级、对方的等级以及其他多种因素，既不要怠慢了地位高的人，也不要过分重视地位低的人，在仪礼规范上做到既得体又灵活。

5. 餐桌、宴会和赠礼的仪礼

身份等级的差异在餐桌、宴会和赠礼的仪礼上也体现得很明显，以下述其要点。在餐桌仪礼上，首要考虑的事情是客人是什么样的人，地位比自己高还是低，抑或地位相当。一般由地位高的一方先致辞举杯，双方地位相当时则酌情由一方先举杯，地位低的人最后举杯。上菜时，根据客人的地位高低，酌情由祭司、修士或其他侍者将菜肴递给对方。劝酒的次数也根据客人的地位高低而分为一至三次。酒杯不可一直放置在客人面前，应在对方饮完后由侍者取走，但对方地位比自己低的时候例外。向客人劝酒时，酒杯不得举过头顶，但从客人一方获取劝酒的酒杯时，需要举过头顶。对方地位比自己低的时候例外。

宴会根据客人的地位高低，分为六个规格。第一，仅提供酒和酒肴，规格最低。第二，提供一碗清汤。第三，提供日式豆包、点心、甜饼等。第四，提供腌菜、汤饭等。第五，提供汤泡饭。第六，提供本膳料理（正式的主菜——笔者）或完整的筵席。第一种规格一般用于招待普通切支丹，第二种用于招待关系比第一种远的人或需要特别表示欢迎的人。若客人的身份为国众级别，或地位较高需要特别表示敬意，则适用第三种规格。若客人的身份为领主，则适用第四种规格。身份更高者适用第五种规格。若身份非常尊贵，是主人特意请来的客人，则适用第六种规格。

赠礼包括食物、衣料以及其他物品。食物分为五个档次。第一，鱼、水果、四瓶普通瓶装酒或一瓶德利（根据文意应指档次较高的酒壶——笔者）瓶装酒。第二，装有年糕饼和酒肴的饭笼（一种档次较高的容器——笔者），配一桶酒。第三，装有精心烹制的禽、鱼、寿司等酒肴的饭笼或折櫃（一种用日本柏木制成的高档容器——笔者），配两桶酒。第四，装有日式豆包、挂面及其他酒肴的四层折櫃，配四至六桶酒。第五，从西方带来的南蛮（日本近世对葡萄牙人和西班牙人的称呼，南蛮物品在当时被视为是具有异国情调的奇珍异品——笔者）风味的食材或食物。第一种赠与普通切支丹，或普通切支丹的领主派来的使者等地位卑微的人。第二种赠与关系较远且地位不高的人。第三种赠与要致以敬意的领主。第四种赠与关系较远的国众以上的领主，或大领主派来的地位显赫的使者。第五种赠与传教所在地的屋形或大领主，如织田信长、丰后大友氏等。每隔十五、二十日或隔月，结合对方的喜好挑选南蛮物品相赠。

衣料及其他物品的赠礼虽然没有明确的档次之分，但基本也是依据身份等级存在差异。如不可赠送粗布、白木棉、针、肥皂、陶瓷器、盘子等物品，因为这会让别人将传教士误认为商人，有损传教士的威严。但对方若是普通切支丹、客栈掌柜等身份卑微的人则例外。

6. 小 结

通过以上的考察可知，《日本耶稣会士礼法指针》是由范礼安参照佛教禅宗的等级秩序制定的一套耶稣会士仪礼行为规范，是其适应主义传教方针的具体体现。范礼安制定的仪礼规则极为细致，不仅划

分了传教士和日本各阶层的身份等级，在仪礼上还涉及迎送客人、餐桌、宴会、赠礼等诸多场合。

不过需要注意的是，范礼安采取的适应主义传教方针，只是要求传教士充分尊重日本人的仪礼习惯、按照等级秩序来规范自身的仪礼行为，并不意味着他完全认同日本人的仪礼习惯。¹⁴这一方针本质上是具有强烈现实主义色彩的传教策略，是一种权宜之计。换言之，适应是手段，而不是目的。适应对方的最终目的是让对方适应自己，也就是以日本人熟悉的方式向日本人传教，使日本人了解、接纳、信仰基督教，从而使基督教在日本获得权威，获取更多的信徒。适应主义不是范礼安个人的发明，最先将其应用在日本传教活动当中的人是沙勿略，范礼安进一步贯彻了这一方针。

范礼安的《日本耶稣会士礼法指针》是耶稣会适应主义传教方针的一次有效尝试，客观上促进了基督教在近世日本社会的传播与发展。也为我们了解东西方文明的接触史，思考跨文化交流的问题提供了一个很好的例子。

¹⁴ 例如在谈及传教士如何与切支丹相处从而获取对方的信任时，范礼安认为应采取循序渐进的方式让对方了解告解、圣礼等仪式，不可操之过急。理由是日本人长期生活在堕落的惯例和习惯中，对上帝的旨意一无所知。『日本イエズス会士礼法指針』、71頁。

알레산드로 발리냐노(Alessandro Valignano)의 『일본 예수회 士禮法 지침』

- 등급질서에 근거한 적응주의 -

거치시(葛奇蹊)

북경대학 외국어학원 조교수

요 지

발리냐노 (Alessandro Valignano)는 하비에르에 이어 동아시아에서 가톨릭 선교에 큰 영향을 끼친 인물이다. 그는 예수회 네번째 회장 Everard Mercurian의 임명에 의해 동양에 가서 예수회 동인도 관구에서 순찰사로 회장의 전권 대리인을 맡았다. 그는 1579-82, 1590-92, 1598-1603년 세 차례에 걸쳐 일본을 순찰하고 재일 선교사들에게 의례에 관한 상세한 규칙을 정했다. 일본인들은 독특한 의례 습관을 가지고 있지만 재일 선교사가 그것을 지키려 하지 않고, 무례와 비상식적인 일을 하행하여 왔기 때문이다. 이 개탄스러운 현상을 보았을 발리냐노는 일본에서 선교 활동을 순조롭게 진행하기 위해 일본인들의 의례 습관을 준수하고 존중하는 적응주의 정책을 취해야 한다는 것을 깨닫도록 만들기에 이르렀다. 그래서 그는 『일본 예수회 사예법 지침』을 저술했다. 이 책의 가장 큰 특징은 신분 질서를 선교사의 의례와 행동의 원칙으로 한 것이다. 발리냐노는 선종의 위계를 예수회사에 적용하여 자신이 놓인 위치에 맞는 행동을 할 것을 요구했을 뿐 아니라 일본의 상층부를 네 가지 계층으로 나누어 방문자 송영, 술잔과 안주의 주고받음, 연회, 선물의 의례를 결정기준으로 했다. 발리냐노에 의해 채택된 적응주의 정책은 일본인들의 의례 습관을 존중하고 신분 질서에 맞는 조치를 취할 것을 선교사들에게 요구한 것이지만, 그가 일본인들의 의례 습관을 인정한 것은 결코 아니다. 이 정책은 어디까지나 현실적인 선교 책략이며, 방편에 지나지 않는다. 상대에 적응하는 궁극적인 목적은 상대를 적응시키기 위해서이다.

1. 들어가는 말

발리냐노는 산 프란시스코 하비에르(San Francisco Xavier) 이후, 동아시아에 기독교를 전파한 중요한 인물 중 한 명이다. 그는 1539년 이탈리아 나폴리 왕국에서 태어나, Padova대학에서 법학 박사학위를 취득하고, 아울러 철학과 신학도 공부하였다. 1566년 로마 예수교회에 가입했는데, 능력에 출중하여, 예수회 제4임 회장인 메르쿠리안(Everard Mercurian)으로부터 예수회 순찰사 직위를 임명 받고, 인도 이동지역에 대한 예수회 회장 전권을 행사하게 된다. 주요 임무는 예수회의 해당 지역에 대한 선교사업을 시찰하는 것으로, 선교의 지침과 규모에 대해 지도를 하여, 예수회 사업이 지속적으로 발전하도록 노력하는 것이다. 그는 1574년 포르투갈 리스본을 출발하여, 같은 해 인도의 고야에 도착한다. 인도에서 3년간 시찰한 후, 1577년에는 말라카 해협에 가고, 1578년에는 마카오에 10개월 머물다가, 1579년에 일본을 향해 출발한다. 1579-82, 1590-92, 1598-1603까지 3회에 걸쳐 일본을 시찰하였는데, 이 기간동안 대량의 일본에 관련된 저서, 서신, 보고를 남겼다. 내용으로는 일본의 국정문화, 풍속습관, 종교신앙 및 의례 그리고 예수회 선교 책략 등 다양한 부분을 포함하고 있다. 발리냐노는 일본의 의례습관에 대해 깊은 관찰을 하였고, 그것을 바탕으로 일본에서 선교할 때 지켜야 할 의례에 대해 다양하고 구체적으로 명시해 놓았다.

발리냐노의 동방선교에서 취득한 가장 뛰어난 공헌으로는, 적응주의¹ 선교방침을 발전하고 공고히 한데 있다. 1578년 마카오에 머무를 때, 그는 중국에서의 선교사업과 결부하여, 적응주의 선교사상을 구상하였다. 그의 구상은 이후의 마테오 리치와 루지예리(Michele Ruggieri)에 의해 계승되어, 예수회 재 중국 선교의 기본원칙이 된다.² 이에 대해 일본의 학자 이데 카츠미(井手勝美)가 평가하기를, 적응주의는 대항해시대 해외선교 역사에 있어 전대미문의 획기적인 정책으로, 기독교 선교사업이 성공한 주요원인이라고 하였다.³ 그의 사상은 비록 다방면에서 비판을 받았지만, 예수회는 400여년간 이러한 원칙을 견지하였고, 현재까지 영향력을 발휘하고 있다.⁴

본고의 연구대상인 『일본 예수회 土禮法 지침』(이 책의 포르투갈어 원본은 현재까지 존재하고 있으며 제목은 Advertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues de Jappão이다. 중국어

¹ 적응주의(라틴어 Accommodaotion)란: 인종, 언어, 민족, 문화, 사회, 도덕, 심리, 종교 등 다방면의 특수성을 고려하여, 다양한 문화는 인류의 공통적인 유산이고, 모두 훌륭한 가치가 있다는 것을 인정하는 것이다. 그것을 더욱 잘 보존하고, 발전시키고 이용하기 위하여 복음을 전파할 때 최대한 상대를 이해해야 한다. 종합해 보면, 적응주의란 본토문화에 대한 존중과 인정이다. 日本キリスト教歴史大事典編集委員会編『日本キリスト教歴史大事典』、教文館、1988年、35頁。

² 矢沢利彦『中國とキリスト教：典禮問題』、近藤出版社、1972年、62頁。

³ 위 같은 책。

⁴ 1962-65년 바티칸 제2회 대공회의에서는 적응주의의 유효성을 인정하면서, 교회사업 발전의 없어서는 안 되는 부분이라고 했다. 高橋勝幸「A・ヴァリニャーノの適応主義の現代的意義」、現代キリスト教思想研究會『アジア・キリスト教・多元性』第14號、2016年3月、133頁。

로 번역하면 “일본의 습관과 의례에 관한 주의사항과 건의”가 된다)은 발리냐노의 적응주의에 기초한 의례규범 지침으로, 적응주의 선교방침의 구체적 표현이다.⁵ 이 책은 1581년 그가 처음으로 일본 순찰을 떠날 때 집필한 것으로, 유일한 판본은 로마 도서관에 소장되어 있다. 1946년 Josef Schütte가 이탈리아어(Il Cerimoniale per i Missionari del Giappone, 중국어로 번역하면 “일본에 있는 선교사에게 드리는 의례서”)로 번역하고, 1970년에는 일본어(矢沢利彦、筒井砂譯『日本イエズス會士禮法指針』、キリシタン文化研究會, 1970年)로 번역된다. 책은 모두 7장으로 되어 있는데, 앞의 6장은 선교사가 일본인과 교류할 때 주의해야 할 의례 규범이고, 제7장은 종교건축양식에 대한 규정이다. 적응주의가 기독교의 선교 역사에서 차지하는 중요성에 비춰볼 때, 이 책의 역사적 의미와 문헌적 가치는 말할 나위 없이 중요하다. 하지만 현재까지 이 책에 대한 연구는 많이 이루어지지 않았다.⁶ 아래 구체적으로 이 책이 쓰여진 배경과 내용에 대해 살펴보고, 요점을 파악해 보고자 한다.

2. 저술배경과 주요내용

『일본 예수회 士禮法 지침』을 저술하게 된 직접적인 이유는 두 가지가 있다. 하나는 발리냐노의 일본 의례습관에 대한 관찰과 인식에서 나온다. 그의 일본 의례관은 첫번째 순찰기간에 형성되는데, 제1차 일본 순찰보고서 『日本諸事要錄』⁷에 기록되어 있다. 총체적으로 볼 때 발리냐노의 일본 의례관은 아래 몇 가지로 나뉜다.

첫째, 일본인은 의례를 숭상하는 민족이다. 발리냐노는 일본인의 의례에 대해 아주 높게 평가하였다. 그에 의하면 일본인은 “아주 예의 바른” 민족으로, 일반적인 서민과 노동자 역시 그러하다. 이들이 예의를 지키는 정도는 궁중에서 생활하는 사람들과 다를 바가 없는데, 이러한 부분은 동양의 다른 국가나 서양인과는 비교가 되지 않을 정도이다. 일본인들은 희로애락을 밖으로 잘 드러내지 않고, 남들과 다투기를 싫어하며, 최대한 평화로운 마음을 유지하고, 간결하고 체면이 있는 언어를 사용한다. 심지어 원수 사이에서도 예의를 저버리지 않는다.

둘째, 일본인들의 의례는 독특한 면이 있는데, 서양과는 명확한 차이가 있다. 심지어 일부 독특한 의례는 서양과 정 반대인 경우가 있는데, 말로 형용하기 어렵다. 이들은 교묘하게 의례에 아주

⁵ 五野井隆史『日本キリスト教史』、吉川弘文館、1990年、118頁。

⁶ 일본학자 宮元健次는 건축학의 시각에서 제7장에 대해 연구하였다. 宮元健次「『日本イエズス會士禮法指針』第七章について：16世紀日本におけるカトリック宣教師の教會建築方針」、『日本建築學會計畫系論文報告集』(423)、1991-05-30。

⁷ 발리냐노는 제1차 순찰을 마치고 인도로 가서, 1583년에 『日本諸事要錄』를 저술한다. 그는 일본에 대한 인상을 바탕으로 서술했는데, 그 중에서 의례가 그의 관심사였다. 이 책은 『日本순찰기』로 번역되었고, 아울러 발리냐노의 제2차 순찰보고서인 『日本諸事要錄補遺』도 함께 수록해 넣었다. ヴァリニャーノ著、松田毅一他訳『日本巡察記』、平凡社、1973年、iv頁。

많은 의미를 부여하고, 이로써 조화를 이룬다. 서양인의 시각에서 볼 때, 만약 일본에 오래 생활하지 않았다면, 이해하기 힘든 부분이 많이 있다.

셋째, 일본의 의례는 아주 번잡, 다양하기에, 서양의 관점으로는 아주 신선해 보인다. 하지만 완전히 이해하거나 파악하기 어렵고, 상대의 의례에 맞춰 주기 힘들다. 일본은 생활의 다방면에 여러 가지 의례를 정해 놓았는데, 종교든 세속이든 모두 이를 포함하고 있다. 이러한 의례는 일상에 깊숙이 스며들어 있기에, 서양인으로서 최대한 잘 지켜줘야 하고, 그렇지 못하면 신뢰를 잃게 된다.

넷째, 일본인들의 의례에 습관화되어 있기에, 어떠한 경우가 발생하더라도 이들은 자신들의 태도나 방식을 바꾸지 않을 것이다. 이들 속에서 다른 생활방식이나 태도를 취한다면, 무례한 행위로 간주된다. 만약 서양의 생활습관을 고집한다면, 예의가 없고 교양이 없는 사람으로 간주되어, 이들의 존중을 받지 못한다. 일본인들은 자신의 의례에 대해 깊은 집착을 가지고 있다. 그렇기 때문에 서양의 의례에 적응하지 못할뿐더러, 그러고자 하는 마음도 없다.

다른 하나는 일본에서 선교할 때, 일본의 의례에 대한 무지와 냉담한 태도에 깊은 우려를 표현한 것이다. 그러면서 선교사업의 발전을 위해서라면, 선교활동에 일정한 규범을 세워야 한다고 했다. 이러한 부분은 그가 예수회 회장에게 보낸 서신에서 증거를 찾을 수 있는데, 편지에서 그는 처음 일본에 도착했을 때 일본인 신도 가리스단(切支丹, 그리스도) 다이묘(大名)와 면담한 경력을 적어 놓았다.

有馬晴信과 大村純忠 (모두 切支丹大名一一필자) 에 의하면, 거처(예수회 선교사의 거처)에서의 행위는 일본의 습관과 아주 다르고, 심지어 정반대이다. 그들은 우리의 거처를 방문하고 아주 불쾌한 기억을 남겼다……구내에 있는 신부들은 일본의 고귀한 습관이나 의례를 지키지 않았고 심지어 체통을 잃었다. 선교사들은 매일 무사나 영주를 만나는데, 아주 무례한 행위를 하거나, 비 상식적인 처사를 했다……우리의 행위는 본국에서는 문제가 없지만, 일본에서 선교하는 목적이라면, 반드시 이들의 언어와 습관을 배워야 하고, 의례를 존중해야 한다. 한 마디로, 일본의 영주나 무사들에게 자신들의 의례나 습관을 버리게 한다면 가, 혹은 서양의 습관을 계속하면서, 그러한 시각으로 일본인을 바라보고, 저속하고 야만적이라고 생각한다면, 그것은 미친 짓에 불과하다.⁸

일본인의 의례 특징 및 선교사의 행위는, 그로 하여금 만약 일본에서의 선교가 성공적으로 이루어지고자 한다면, 반드시 적응주의 원칙을 세워야 한다고 보았다. 아울러 일본의 의례습관을 배우고, 심지어 서양의 의례습관을 버려야만, 상대방과 잘 교류할 수 있다고 보았다.⁹ 그렇기 때문에, 일본 선교에 있어 일정한 의례규범이 필요한데, 이로써 선교사들의 활동을 지도해야 한다는 것이다. 나아

⁸ A.ヴァリニャーノ著、矢沢利彦・筒井砂訳『日本イエズス會士禮法指針』、キリシタン文化研究會、1970年、42 - 43頁。

⁹ 『日本巡察記』、95頁。

가 그는 선교사들에게 일본의 의례를 배우고, 일본의 예수회 上長 (Superior, 耶穌會 日本 准管區 最高長官—筆者) 에게, 예의에 특별히 신경 쓸 것을 부탁했다. 그는 선교사 전원이 통일적인 행동에 옮겨야 한다고 했는데, 1580년 제1회 일본 예수회 협회에서 그의 제안에 대해 의논하였다. 21개 의제 중 18번째 의제가 “佛僧의 예법을 완전히 따라야 하나”라고 하는 의제였고, 회의 참석자들은 모두 실현하기는 어렵지만, 공통적으로 지킬 수 있는 통일적인 방법을 연구해 보자고 하였다.¹⁰ 발리냐노의 통일적인 일본선교사 의례규범은, 선교사들의 인정을 받았고, 회의에서는 “회원과 타인이 교류할 때 지켜야 할 의례와 습관”을 제정할 것을 결정하였다. 이 작업은 발리냐노가 책임지고 진행하였는데, 이렇게 『일본 예수회 土禮法 지침』이 탄생하게 되었다¹¹. 『일본 예수회 土禮法 지침』의 장절은 아래와 같다:

제1장 일본인과 교류할 때 권위를 얻고, 유지하는 방법

제2장 가리스단(切支丹)이 마음을 열게 하는 방법

제3장 伴天連 (padre, 祭司、神父) 과 伊留滿(irmão, 아직 祭司가 되지 못한 修士)이 敎外인사와 교류할 때 인사하는 방법

제4장 식사 자리에서 국제의례

제5장 伴天連 (祭司) 과 伊留滿 (修士) 의 교류방식, 및 院內 거주자들의 교류방식

제6장 使者나 기타 인물을 영접하는 방법, 연회준비 및 선물증정 방법

제7장 일본에서 거처와 교회당을 건설할 때 사용하는 방법

발리냐노에 이하면 『일본 예수회 土禮法 지침』은 크게 세 가지로 나뉜다. 하나는, 선교사들이 일본 생활에 적응하지 못하여, 두 가지 위험을 초래했다는 것이다. 첫째는 일본인들 사이에서 신임과 권위를 상실한 것이고, 둘째는 일본인 신도(切支丹)를 소홀히 대했다는 것이다. 그리하여 첫 장에서는 선교사가 어떻게 하면 권위를 얻을 것인가에 대해 서술하고, 두번째 장에서는 어떻게 하면 切支丹의 신용을 얻을 것인가에 대해 서술했다. 이 두개의 장은 책 전체의 앞부분으로, 총론에 해당한다. 두 번째 부분에 해당하는 제3장부터 제6장까지는 이상 목표에 도달하기 위한 의례세칙이다. 제7장은 제3부분에 해당하는데, 일본에 거처와 성당을 건설할 때 필요한 건축 격식에 대해 서술하였다.

3. 등급질서에 근거한 적응주의

발리냐노 적응주의의 분명한 특징은, 등급질서를 엄격히 지켜야 한다는 데 있다. 그는 이것을

¹⁰ ロペス・ガイ著、井手勝美訳『キリシタン時代の典禮』、キリシタン文化研究會、1983年、20 - 21頁。

¹¹ 『日本イエズス會土禮法指針』、44頁。

의례규범을 만드는 원칙으로 하여, 선교사들의 행위 기준으로 삼았다. 이러한 점들은 『일본 예수회 士禮法 지침』에 잘 드러나 있다. 시작 편에서 그는 말하기를, 일본의 불교 승려와 세속인들은 신분의 차이와 계급의 차이가 있고, 모든 사람들은 그것을 유지하기 위해 힘쓴다고 하였다. 아울러 자신의 신분을 유지하고, 계급에 맞는 처사를 하며, 남다르게 독특한 행위는 하지 않는다고 했다. 그는 禪宗의 등급제도를 차용하여 선교사의 등급을 정했는데 아래와 같다:

승려에서 지위가 가장 높은 자는 ‘東堂(원래 의미는 선종에서 전임 주지스님을 칭하는 표현이나, 문맥에 근거하여 주지라고 보아야 함 - 필자)’ 혹은 ‘장로’라 부른다. 동당과 장로는 비록 인원수가 많으나, 그 중에서 京都五山の 다섯 개 사원의 다섯 명 장로 중 한 명의 지위가 가장 높으며, 모든 사람들의 長者로, 南禪寺의 院長이라 불린다. 祭司는 일반적인 장로 및 지역장(발리나노는 일본 교구를 “下”、“豊後”、“都”의 세 개로 나눠 놓고, 그곳에 해당하는 地區長을 임명하였다 - 필자)에 해당한다. 이들은 五山の 다섯 명 장로와 동급으로, 上長은 南禪寺의 院長에 해당한다. 경력이 높은 祭司는 장로가 될 가능성이 있는 ‘首座(선종 수행 승 중에서 지위가 가장 높은 자. 주지가 될 조건을 갖추 - 필자)’와 같다. 修士는 고급 승려의 ‘藏主(선종의 보통 승려 - 필자)’에 해당한다. ‘同宿 (dogico, 敎會와 神學校에 있는 일반 수행자, 신학생 등으로, 지위는 修士에 비해 낮다 - 필자)’은 寺院의 侍者에 해당한다.¹²

발리나노는 선종의 등급질서를 차용하여 예수회의 계급을 설정하고, 내부인들이 교류하는 기준으로 삼았다. 그는 강조하기를 이 기준은 외부인사들과 교류할 때에도 적용된다고 하였다. 외부인과 교류할 경우에, 자신의 신분과 등급을 명확하게 하기 위하여, 손님 접대 시 좌석배치, 영접할 때 거리, 수사표현과 존경어, 서신의 규격, 식사방식 등을 상세하게 규정하였다. 한 마디로, 의례에 각별히 신경을 썼는데, 자신과 상대의 신분등급에 따라 그에 알맞은 처사를 해야 한다는 것이다.

발리나노는 일본의 상류층을 네 개의 등급으로 나눠 보았다. 제1등급은 屋形(武士집단의 家長 혹은 藩主--필자)、公家(朝廷貴族、고급관료--필자)、東堂、長老、法印(僧官 등급이 가장 높은 승려--필자) 등 불교 승려. 제2등급은 屋形の 형제 혹은 世子이외의 아들, 國衆(지방영주主--필자)、宿老(大名手下의 重臣--필자)、西堂(住持를 보좌하는 스님--필자) 등이다. 제3등급은 奉行(大名의 수하에서 政務를 수행하는 武士--필자)、馬回衆(騎馬武士, 戰時에 主將 옆에서 호위하는 자, 평소에는 大名 신변의 官吏--필자)、公家 혹은 國衆의 世子 이외의 아들 등. 제4등급은 殿原(武士의 從者로 지위는 무사와 농민사이--필자) 등 기타 貴人. 이러한 4등급 외에도 中間(傭人、侍者、雜役 等--筆者)、商人、農民 등 일반 신분의 사람들도 있다. 여성은 단독으로 특수 그룹에 속하는데, 그 중에도 일반여성과 귀부인의 차이가 있다.

¹² 『日本イエズス會士禮法指針』, 54 - 55頁.

4. 손님 접대의 의례

발리냐노에 의하면, 선교사는 교류하는 사람의 신분에 따라 접대의 격식을 달리해야 한다고 하는데, 이에 대해서도 상세한 규정을 세워 두었다. 구체적으로 아래와 같다.

제1등급. 접대실은 신분의 차이에 따라 좌석을 배치해야 하고, 식사는 주인의 방향에서부터 식탁에 올려야 한다. 이렇게 하는 이유는, 식사를 올릴 때 시종과 주인이 눈빛 교류를 하여, 경의를 표하기 위함이다. 손님이 오면, 주인은 정원에 마중나가 모자를 벗고 허리를 숙여 인사를 한다. 이 때 손님과의 일정한 거리(“一疊” 면적은 보통 1.6cm^2 左右 一필자)를 유지하고, 인사를 나눈다. 주인은 두 손을 들어 손님을 外廊으로 모신다. 만약 外廊이나 계단의 넓이가 두 사람이 같이 진입하기 힘든 경우, 주인은 입구에 서서 허리를 숙이고, 손님이 먼저 들어가도록 하거나, 아니면 앞에서 인도한다. 거실 입구에 도착하면, 문 앞에 서서 다시 모자를 벗고 허리 숙여 인사를 한 후, 손님을 거실로 모신다. 만약 손님이 경의를 표하기 위하여 거실 앞의 外廊에 앉는다면, 주인도 같이 앉는다. 만약 입구의 넓이가 두 사람이 나란히 들어갈 수 있다면, 주객은 동시에 들어간 후 서로 마주보고 입석의 예를 갖춘다. 착석할 때, 먼저 한쪽 무릎을 꿇고, 두 손은 마루바닥에 닿을 정도로 드리운 후, 고개를 숙이고, 자리에 앉는다. 담소를 나눌 때에도 일정한 자세를 유지한다. 만약 주인의 신분이 교구장이라면 두 손은 옷에 가까운 위치에 놓는다. 만약 주인이 일반 제사라면 두 손은 몸과 한 뼘 정도의 거리에 둔다. 만약 거실 입구의 넓이가 두 사람이 동시에 진입할 수 없으면, 주인은 손님이 먼저 들어가도록 모신다. 만약 손님이 사양하거나, 주인의 신분이 上長인 경우, 주인이 먼저 입장한다. 만약 손님이 이 지역의 영주라면, 경우를 막론하고, 손님이 먼저 입장한다. 만약 주인이 일반 제사라면, 이 때에도 손님이 먼저 입장한다. 식사를 시작하면, 주인은 술을 세 번 권하여, 손님이 먼저 마시도록 한다. 만약 손님이 사양하면, 주인이 먼저 마신다. 손님이 작별을 고하면, 주인은 먼저 외랑에 가서 허리를 숙이고 인사를 드린다. 상대방의 신분이나 귀족 정도에 따라, 정원 입구까지 바래드거나, 아니면 中庭까지 바래고, 다시 모자를 벗고 허리 숙여 인사드린다.

제2등급. 손님이 방문할 때, 주인은 거실 외랑까지만 마중 나가면 된다. 입실 할 때에는, 일반적으로 주인이 앞서고, 손님이 뒤를 따른다. 입석 할 때 한쪽 무릎을 꿇고 왼손은 마루에 닿게 한 후, 오른손으로 모자를 벗었다가 곧바로 다시 쓴다. 술은 두 번 권하고, 세 번째 잔을 권할 때는 상대방한테 인사하고 먼저 마신다. 손님이 작별을 고하면, 주인은 외랑에서 정원입구로 가서 손님과의 고별한다. 만약 주인의 신분이 上長이고, 옆에 제사가 있으면, 주인은 거실에 남고 제사가 외랑까지 배송한다. 혹은 제사가 손님을 정원입구까지 바래 드리고 주인을 대신해 인사한다.

제3등급. 손님이 방문하면, 주인은 영접할 필요가 없이 한 명의 修士가 외랑까지 마중 나간다. 입석 할 때 모자를 벗어 예를 갖춘 후, 두 손은 마루에 닿을 필요 없이 가볍게 허리를 숙여 인사한

다. 술은 한 잔만 권하고, 두 번째 잔은 상대방에게 가볍게 인사한 후 먼저 마신다. 손님이 작별을 고했다면, 만약 주인의 계급이 上長이면, 거실 내에서 손님과 작별한다. 만약 주인이 일반 제사라면, 외랑까지 배웅하고, 그 뒤로 수사가 정원까지 배웅한다. 만약 주인이 上長이고, 손님에게 환영의 뜻을 표하고자 한다면, 제사를 시켜 외랑까지 배웅하도록 한다. 하지만 上長 본인은 거실에 머물러야 한다. 담소를 나눌 때 上長은 한 손을 무릎에 놓고, 제사는 가볍게 바닥을 짚는다. 입실 할 때 손님이 외랑에 정좌하더라도 주인은 정좌할 필요가 없이 서있으면 된다. 그 다음에 허리를 숙여 인사하고 먼저 거실에 들어간 후 손님을 들어오라고 한다.

제4등급. 주인 일행은 거실에서 기다리면 된다. 손님이 작별을 고했을 때, 주인 옆에 수사가 있으면, 그를 시켜 배웅한다. 주인은 나갈 필요도 없고 모자를 벗을 필요도 없으면 술도 권하지 않는다. 주인은 가벼운 인사를 하고 먼저 술을 마신다.

일반신분. 주인은 접객실에 혼자 있고, 손님은 다른 방으로 보내거나, 혹은 손님은 외랑에 와서 그곳에서 담소를 나눈다. 만약 주인이 원하면 손님을 거실로 부른다. 만약 손님의 신분이 성공한 상인이자 제4등급의 기준에 맞춰 접대한다. 술자리를 마련할 때, 손님의 신분이 농민인 경우에는 거실로 부를 필요가 없고, 기타 신분은 주인이 있는 거실로 모신다. 만약 농민이 지역 유명인사라면, 한 단계 높은 접대를 한다.

여성. 거실에 들어올 때나 나갈 때 모두 인사를 하지 않아도 된다. 영접과 배웅 시 주인은 거실에 남아있다. 만약 손님의 신분이 귀부인이면, 한 명의 同宿 또는 修士를 정원까지 배웅하도록 한다. 하지만 귀부인 본인과는 인사를 나눌 수 없고, 귀부인 수행 여성과 인사를 나눈다. 나머지 의례는 여성 손님의 남편 신분에 따라 접대를 한다.

이상 종합해 보면, 자신과 손님사이에 신분구별은 세 가지 종류로 나뉜다: 즉 자신보다 높은 사람, 자신과 같은 사람, 자신보다 낮은 사람. 비록 손님의 등급에 따라 의례규범을 세워 놓았지만, 천편일률적인 것은 아니고, 경우에 따라 융통성 있게 실행한다. 그 이유는, 의례란 직위 외에도 직책, 연령, 성격 등의 영향을 받기 때문이다. 다시 말해서 보편적인 기준을 세운 뒤, 자신의 신분과 상대의 특징에 따라 다양한 의례를 행하는 것이다. 이렇게 볼 때, 선교사는 자신의 신분을 고려해야 하고, 상대방의 여러 요소를 잘 파악해야 한다. 그렇게 해야 신분이 높은 자를 소홀히 하지 않고, 신분이 낮은 자를 과잉 접대하지 않으며, 적절한 의례를 잘 지킬 수 있다.

5. 식사, 연회와 선물증정의 의례

신분등급의 차이는 식사, 연회와 선물증정의 의례에서도 분명하게 드러나는데, 아래와 같은 몇 가지 특징이 있다. 식사에절은 손님이 어떤 사람인가를 먼저 고려해야 하고, 아울러 지위가 자신에

비해 높은 지 낮은 혹은 비슷한 지 보아야 한다. 일반적으로 지위가 높은 사람이 먼저 건배제의를 하고, 비슷할 경우에는 상황에 따라 한 사람이 먼저 건배제의 하며, 지위가 낮은 사람은 가장 늦게 잔을 든다. 음식을 올릴 때에는 지위에 따라, 제사, 수사 혹은 侍者가 음식을 전해준다. 술을 권하는 횟수도 손님의 지위에 따라, 1-3회로 한다. 술잔은 항상 손님의 앞에 두어서는 안 되고, 손님이 마시고 나면 侍者가 갖고 간다. 하지만 손님의 지위가 주인보다 낮으면 예외로 한다. 손님에게 술을 권할 때, 술잔은 머리보다 높게 들어서는 안 된다. 하지만 손님한테서 술잔을 건넌 받을 때에는, 머리보다 높게 들어 감사를 표한다. 손님의 지위가 자신보다 낮으면 예외로 한다.

연회는 손님의 지위에 따라 6개의 규격이 있다. 첫째, 단지 술과 안주만 제공한다. 규격이 가장 낮다. 둘째, 淸湯 한 그릇을 제공한다. 셋째, 일식 모찌, 다과, 디저트 등을 제공한다. 넷째, 절인 음식과 국밥을 제공한다. 다섯째, 국밥을 제공한다. 여섯째, 本膳料理(메인 코스 - 필자) 혹은 거대한 연회석을 제공한다. 첫번째 종류는 일반 신도들을 접대할 때 사용되는 규격이고, 두 번째 종류는 첫 번째 부류의 사람보다 관계가 더 소원하거나, 일정한 이유로 접대할 필요가 있는 사람이다. 만약 손님의 신분이 國衆 등급에 해당하거나, 혹은 아주 높은 지위에 있으면, 제3규격을 실행한다. 만약 손님의 지위가 영주에 해당하면 제4규격을 실행한다. 신분이 더 높으면 제5규격이다. 만약 신분이 아주 높고, 주인이 특별히 초대한 손님이라면 제6규격을 실시한다.

선물증정으로는 음식, 옷감 및 기타 선물이 있다. 음식은 다섯 단계로 나뉘는데, 첫째, 생선, 과일, 네 병의 일반 술 혹은 한 병의 德利(조금 비싼 술 - 필자)를 증정한다. 둘째, 다과와 안주를 담은 도시락 통(포장이 잘 되어있는 용기 - 필자)과 술을 증정한다. 셋째, 정성껏 만든 가금류, 생선, 스시 등 안주를 담은 반찬 통(나무로 잘 만들어진 일본식 고급 용기 - 필자)과 술 두 병. 넷째, 모찌, 국수 및 기타 안주를 담은 4겹 반찬 통, 술 4-6병. 다섯째, 서양에서 갖고 온 南蠻(일본인들은 근세 시대에 스페인이나 포르투갈 인을 남만이라 불렀다. 남만 물품은 진귀하고 이국적인 것으로 인식되고 있다 - 필자)風味의 식자재와 음식. 제1종류는 일반적인 신도 혹은 영주가 보내온 시종이나 기타 지위가 낮은 사람. 제2종은 비록 관계는 있지만 거리가 조금 먼 사람. 제3종은 조금 경의를 표해야 하는 지방 영주. 제4종은 관계가 조금 먼 國衆 이상의 영주 혹은 대 영주가 파견해 온 지위가 높은 사람. 제5종은 교구가 속해 있는 지역의 대 영주, 예를 들어 오나 노부다가(織田信長)、우고오토모씨(豊後大友氏) 등. 15 혹은 20일 간격 혹은 격월로, 상대의 취향에 맞는 남만 물품을 증정한다.

옷감이나 기타 물품은 비록 정해진 등급 기준은 없지만, 상대의 신분에 따라 차등을 둔다. 하지만 거친 천, 무명천, 바늘, 비누, 도자기, 접시 등은 선물하지 않는다. 상인으로 오해받고, 선교사의 권위를 떨어뜨릴 수 있다. 하지만 상대의 지위가 일반 신도거나, 미천한 사람이라면 예외로 한다.

6. 결론

이상 종합해 볼 때, 『일본 예수회 士禮法 지침』은 발리냐노가 불교 선종의 등급질서를 차용하여, 예수회 의례규범으로 삼은 것을 알 수 있다. 이러한 부분은 적응주의 정책의 구체적인 표현이다. 그는 의례규범을 아주 세세하게 정해 놓았는데, 선교사와 일본 각 계층의 신분등급을 구분해 놓았을 뿐만 아니라, 손님영접, 식사 테이블, 연회, 선물증정까지 정해 놓았다.

주목해야 할 점은, 발리냐노가 적응주의 원칙을 정해 놓을 때, 선교사들로 하여금 일본의 의례 습관을 존중해 주라고 했을 뿐, 일본의 의례전통을 완전히 인정하는 것은 아니었다.¹³ 다시 말해서 그의 적응주의는 현실주의 색채를 띤 선교 책략에 불과하다고 볼 수 있다. 즉 적응은 수단이지 목적은 아니라는 것이다. 상대방에 적응하는 목적은, 결과적으로 상대가 자신한테 적응하도록 하는 것이다. 일본인들이 익숙한 방법으로 선교를 하고, 그들로 하여금 기독교 신앙을 받아들이고, 일본에서의 권위를 취득하고, 더 많은 신도를 모집하는 것이다. 적응주의는 발리냐노가 최초로 발명한 것이 아니라, 하비에르(St. Francis Xavier)가 일본선교에서 처음 사용하였다. 발리냐노는 더욱 확실하게 실시한 사람이다.

발리냐노의 『일본 예수회 士禮法 지침』은 예수회 적응주의의 새로운 시도로, 객관적으로는 기독교가 일본에서의 전파를 촉진했다. 아울러 우리는 이러한 자료를 통하여, 동서양 문명의 접촉과 문화교류에 대해 더욱 잘 알 수 있게 되었다.

¹³ 예를 들어 선교사가 신도와 같이 있으면서 상대방의 신뢰를 얻고자 할 때, 발리냐노는 점차적인 고해, 聖禮 및 의례를 행해야 하고 급하지 말라고 했다. 이유는, 일본인들이 장기간 동안 타락한 관례와 습관 속에서 생활을 했기에, 하나님에 대해 아는 것이 없다는 것이다. 『日本イエズス會士禮法指針』, 71頁.

ヴァリニャーノ (Alessandro Valignano) の『日本イエズス会士 礼法指針』

——身分秩序に基づく適応主義——

葛奇蹊

北京大学外国語学院 助理教授

要 旨

ヴァリニャーノ (Alessandro Valignano) はザビエルに続き、東アジアにおけるカトリック宣教に大きな影響を及ぼした人物である。彼はイエズス会四代目会長Everard Mercurianの任命によって東洋に赴き、イエズス会東インド管区で巡察師として会長の全権代理人を務めた。1579-82、1590-92、1598-1603年、彼は三回にわたって日本を巡察し、在日宣教師に向けて、儀礼に関する細かい規則を定めた。日本人は独特な儀礼習慣を持っているが、在日宣教師がそれを守ろうとせず、無礼や非常識的なことを行っている。この嘆かわしい現象を目にしたヴァリニャーノは、日本における宣教活動を順調に進めるために、日本人の儀礼習慣を遵守し尊重するという適応主義の方針を取らねばならないことを悟るに至った。そこで、彼は『日本イエズス会士礼法指針』を著した。この著書の最大の特徴は、身分秩序を宣教師の儀礼や行動の原則としたことである。ヴァリニャーノは禅宗の位階をイエズス会士に当てはめ、自身が置かれた地位に見合った行動をすることを要求したのみならず、日本の上層部を四つの階層に分け、訪問者の送迎、盃と肴のやりとり、宴会、贈物の場合の儀礼を決める基準とした。ヴァリニャーノが採用した適応主義の方針は、日本人の儀礼習慣を尊重し、身分秩序に見合った行動をとることを宣教師に求めたものであるが、彼が日本人の儀礼習慣を認めたわけではない。この方針はあくまでも現実的な宣教方策であり、方便にすぎない。相手に適応する最終的な目的は相手を適応させることである。

庙会与民众的信仰活动中所见的规范

二宫聪

北陆大学 讲师

序 言

庙会是，为祝贺在祭祀寺庙里供奉的神仙的生日举办祭礼和仪礼。现在中国的庙会、春节期间很多地区开春节庙会。其活动内容虽然有祭神活动、但大多是祝贺新年的到来、在寺庙里祈愿新年的心愿。并一些公园里开庙会时，摆各种摊子，也有各种表演等。这些庙会主要目的为民众的娱乐。但是，到现在，有一些寺庙还在举办传统庙会活动。这些寺庙的庙会时，可以看到很多信徒，他们热心地参拜、供奉神仙。这些庙会与其地区的文化或历史有深刻地关系，民众们的生活中庙会是已经成为不可或缺的东西。因此，在本文里想检讨庙会的历史变迁，和考察祭神仪礼的样子。

一、庙会的来源

在中国自古以来，祭祀很多神仙。祭祀神仙的地方是，山中的洞穴、巨大的岩石或很大的古树等有特长的自然物成为祭祀地点。这些地方大多是、人们的生活空间的中心地、被是为神圣的地方。并在这里供奉的神仙，不是特定的神，而是天地、山川的神仙成为其信仰对象。这些古代的祭祀地方，一直作为民众的信仰活动中心地，到现在不少地方还继续信仰活动。

这些信仰活动地方，本来是民众们的生活中心地等，人们的有些活动的地方。后来，在这里建筑殿宇等逐渐整修环境。所祭祀的神仙也受到地区的自然环境或地理条件，还文化传统的原因，逐渐变成拥有固定神格的神仙。如此这样，有地理上或文化上的关系的集团在特定的地方举行的活动被叫做“庙会”，更严格地说可分为“宗”“庙”“社”“郊”。

宗，即尊崇的意思。《说文解字》解释为“尊祖庙也”。郑玄在注《白虎通》和《孝经》时，也解释为“尊”。宗的甲骨文写法，犹如宽敞的庙宇中陈放着“示”字。“示”的意义体现为神灵的位置。前曾列举“庙”的偶像崇拜意义，将其与“宗”相列，可以看出，都是对祖先神的崇拜。¹

“宗”字有“崇”、“尊”的意。在甲骨文解释为神灵所在的地方。所以，宗是祭祀神灵、祖先的意思。

庙的实质同样在于偶像的供奉，显示出一定时代一定人群共同的文化理念。《白虎通·宗庙》即言“庙

¹ 高有鹏《庙会与中国文化》，人民出版社，2008年，4-5页。

者，貌也。“《释名·释宫室》言：“庙，貌也，先祖形貌所在也。”庙的偶像意义是原始人民心理形象的具体体现。《白虎通》和《释名》虽然都是汉代的典籍，但这种解释并不是偶然的，而是有着持续不断的渊源，即原始思维形式的存在。²

“庙”字是，祭祀神灵或偶像的地方。其祭祀的神灵是，通过同一个时代的人们共有的文化理念被具体化的神灵的偶像。在庙里供奉的神灵反映了其时代的认同和信仰。因此，这些认同和信仰所具体化的地方是庙。许多神仙在庙里供奉，其中最普遍的神灵就是祖神。宗和庙都供奉祖神，所以被叫做“宗庙”。

宗于庙的结合，形成宗庙制，则是随着民族的高度统一为前提的宗法社会制度中的产物。如《礼记祭义》中讲：“建国之神位，右社稷而左宗庙。”从郑玄所注“周尚左”中可知，宗庙在国家社会中的文化地位是相当重要的。宗庙与社稷并重，在社会发展重更具体地表现为明清时代民间视为神圣之地地宗族祠堂，这里是宗族议事、执事最为重要的地方，与州府县衙门的意义可相媲美。民间也有把祠堂称做“家庙”的。³

后来，宗和庙被吸纳到国家制度中，为祈愿国泰民安，祭祀祖神的宗庙和祭祀土地神的社稷逐渐赋予国家制度中的重要地位。被国家制度中吸引后的宗和庙，其目的是祭祀祖神，所以是为同样意义。这两者的区别在于规模的大小。宗是指血缘关系等其一族群体，但庙的意思更限定性，指个别的祭祀地方或其供奉的祖先。限定性的庙叫做家庙，其作用是一族的祠堂或集合地方。如此这样，宗和庙拥有祭祀一族或国家的祖先的作用。却说，同样祭祀地地方，社和郊有另一个意义。

社，在卜辞中与“土”为一体，在《说文解字》中，与“示”为一体。与宗庙制度不同的是它不是祖先神崇拜，更多的成分在于自然崇拜。……。社是一个地区或一个时代的保护神，体现出一定的人民对自己所处的区域生发的神圣感情，是神性化的自然。……。社不但是一种信仰单位，还是一种行为单位，是社会的基本组织单位。⁴

“社”是崇拜自然的地方，并某时代或某地方等祭祀特定地域的保护神的地方。在社里供奉的神仙每个地或每个时代都不一样。法国学者沙畹，著作中介绍社的定义。

社是寓于大地的力量化为神格化。土地化为各种大小，每个土地有被崇拜的神。基于每个集团的规模决定怎样划土地。因此，社的规模也模仿土地地区划方法。

基于每个家的崇拜习惯，每个的崇拜方法不一样。有些家天花板里开一个孔，孔的下面的地面上祭祀土地神。这里叫做中雷。家的中心部分集合土地的活力，所以雷集合于这里。中雷这个词表现为土地的活力。为什么向天空开孔？其理由是把生命力的根源“气”循环到大地。⁵

² 同上、4頁。

³ 同上、5頁。

⁴ 同上、6-7頁。

⁵ 法·沙畹著，日·菊池章太译注《中国古代の社—土地神信仰成立史—》，平凡社东洋文库，2018年，9頁。

社是，把大地变成神格化而祭祀。因此，社的祭祀活动内容不是宗族或血缘关系，基于同一个地域住的群体进行祭祀活动。所以，每个群体的规模不一样，依据群体的社的规模也有各种各样。

郊是一种地理概念，指都城以外的地方，有远郊和近郊之分。人们划分远近郊一般以五十里为界限。郊祭的场所一般在近郊，是五十里以内的区域。郊祭的主要内容为：祭天地，祭日月。辟雍，明堂等，其内容更丰富。古人敬畏天地万物，洗完借助某种力量适应于自然而获得满足和幸福，他们除了祭祀能够看得见的自然物，还要广泛祭祀在今天看来是那样虚无缥缈的超自然物。郊祭的意义在于它是社祭的延伸，也在于它是宗庙制度的补充。⁶

“郊”是指地理观念，也指都城周边的地方。在郊祭祀天地日月星辰等自然。这意味着郊是社的祭祀活动的延长，也是宗庙制度的补充。

如此这样，通过宗、庙、社、郊的意义来看，宗和庙是以祖神为中心的神格进行祭祀活动的地方。而社和郊当然有祭祀活动的意义，还祭祀地点的意义更大。此外，社和郊拥有补充宗和庙的作用。但是，进行祭祀活动时不仅祭祀神格，还需要进行祭祀的地方。所以宗庙社郊的四者不可离开的关系。

在自然界阴和阳并立，在人间界的济度之中，祖先的庙，就是宗庙是跟社所并立的。这两者一组关系坚固无比的关系。社是阴的征象，位于王宫的右边(西)。西是夜里的黑暗支配的方向。宗庙是阳的象征，位于王宫的左边(东)。东是光的起源太阳升起来的方向。

所有生的行为都基于阴和阳的平衡，国家的运营被统御社和宗庙关系的事情。保护国家的这两个力量，规定政府的位置，实际上，基于社和宗庙建立都城。有一个国家的君主决定首都的建立地方时，首先必须做设置社和宗庙。⁷

宗庙社郊被吸引了国家祭祀，宗庙是为保护王朝人们的地方，社是为守护往常所在的土地，造成首都时首先建立。并，关于郊，天坛被叫做郊坛来看，对王朝不可缺乏的地方。例如在北京，北郊有地坛，南郊有天坛，东郊有日坛，西郊有月坛等，季节的划分时每个地方进行皇帝的祭祀活动。

二、庙会与神祇祭祀

庙会是在庙宇里祭祀神仙的行为。比如供奉特定的神仙的庙宇，神仙的生日举办仪礼或祭祀活动。或者，有的庙宇为了祝贺农业物的丰收或收获，春天或秋天开庙会等，按照每个庙会的目的，其内容很丰富。大多庙会定时期每年一次开庙会。对民众的生活来说，为了季节或生活的区分进行庙会。比如北京的碧霞元君庙会，一般碧霞元君的诞辰农历四月十八日开庙。其目的不仅祭祀神仙，而为民众告诉春天的到来。这时候新的生命开始活动，也统治农忙期的开始，也告诉冬天和春天的区别。⁸

⁶ 同《庙会与中国文化》，7-8页。

⁷ 同《中国古代の社—土地神信仰成立史—》，53页。

⁸ 小南一郎〈女神の目覚め：碧霞元君と春の祀り〉，《中国と日本の説話》第13集，説話と説話文学の会編，清文堂出版，2003年，3-20页。

另一方面，不定期的庙会，比如有解除疫病，祈雨的仪礼等各种各样，最有名最规模大的应该是封禅。众所周知，封禅是在泰山山顶和山麓祭祀天和地的仪礼，只皇帝能举办。《史记》卷二十八〈封禅书第六〉的注释书《史记三家注》曰：“此泰山上筑土为坛以祭天，报天之功，故曰封。此泰山下小山上除地，报地之功，故曰禅”。在泰山设祭坛报天和地的宫。《史记三家注》引《五经通义》曰“易姓而王，致太平，必封泰山”。建立新王朝成为皇帝，必须在泰山举办封禅仪礼。皇帝受天命对外表示统治新王朝的正当性。因此，封禅仪礼是国家祭祀仪礼之中很重要的仪礼之一。

在泰山，像封禅那样，举办国家规模的大仪礼。并在民间里进行祭祀东岳大地、碧霞元君等泰山神灵的庙会。中国民间信仰里、从古以来在泰山集合死者的灵魂。后来佛教传到中国，泰山信仰和佛教的地狱信仰结合起来，泰山信仰变成成为人们的灵魂集合的地方，并对这些灵魂给新生命的地方。如此这样，民间信仰里逐渐流传泰山地狱信仰。管理泰山地狱的冥界的官吏就是泰山府君。此外，泰山有皇帝举办封禅等“圣”的侧面，管理这圣的侧面的人就是天孙的东岳大地。因此，泰山有阴和阳两个侧面，管理阴的是冥界神的泰山府君，掌管阳的是东岳大地。看起来，泰山府君和东岳大地是不一样的神灵，但其实说它们是同一个神灵，表里一致的。民众们一边对冥界神的泰山府君拥有恐惧，一边对东岳大地祈愿幸福。

对东岳大地的信仰活动，比民众们的活动相比各个王朝的祭祀活动更繁盛。历代皇帝给东岳大地赠送封号。

封泰山神为天齐王，礼秩加三公一等。仍令所管崇饰祠庙，环山十里，禁其樵采。给近山二十户复，以奉祠神。⁹

唐の玄宗皇帝は開元十三年（725）に天齊王に封じ、身分も三公の一番上にする。さらに、山の周囲十里では樵採も禁じるなど、泰山一帯をある種の聖域のように指定した。その後、北宋の真宗皇帝も追封する。

唐玄宗开元十三年(725)，封为天齐王，其身份位于三公一等。并且泰山周边的地域禁止樵采等，泰山周边的地域像圣地一样了。此后，北宋真宗皇帝封为东岳大地。

真宗封禅毕，加号泰山为仁圣天齐王，遣职方郎中沈维宗致告。又封威雄将军为炳灵公，……、各遣官致告。诏泰山四面七里禁樵采，给近山二十户以奉神祠，社首，徂徕山并禁樵采。¹⁰

大中祥符元年(1008)真宗皇帝举办封禅仪礼时，泰山被封为仁圣天齐王。并又禁止社首和徂徕山里的樵采。这时候不仅东岳大地，也对其第三子炳灵公赠送封号。此后，真宗皇帝又赠送封号，封为仁圣“帝”。

至元二十八年春二月，加上东岳为天齐大生仁圣帝，南岳司天大化昭圣帝，西岳金天大利顺圣帝，北岳

⁹ 《旧唐书》卷卷23〈志第三，礼仪三〉。

¹⁰ 《宋史》卷102〈志第五十五，礼五〉。

安天大贞玄圣帝，中岳中天大宁崇圣帝。¹¹

通过历代皇帝的追封，东岳大地的圣号叫做“天齐大生仁圣帝”。历代王朝屡次加封等受到国家的支援，东岳大地的权威逐渐扩大了。这样情况下，明太祖，洪武三年(1370)禁止对东岳大地的追封。明太祖说，因为，这些称号对人们很名誉的事，不过对神灵表示崇敬时，封号没有什么意义。对神灵供奉最大的敬意时，用人的语言来祭祀是完全没有用。泰山只叫做东岳泰山，不需要其他修饰。

随着逐渐王朝祭祀的过度，在民间里当然开始东岳大帝的信仰活动。东岳大帝的诞辰三月二十八日，不仅在泰山、岱庙等山东一带，其他地方的东岳庙里云集很多香客。比如，北京东岳庙的情况，如此。

东岳庙在朝阳门外二里许。除朔望外，每至三月，自十五日起，开庙半月。士女云集，至二十八日为尤盛，俗谓之撻尘会。其实乃东岳大帝诞辰也。庙有七十二司，司各有神主之。相传速报司之神为岳武穆，最著灵異。凡负屈含冤心迹不明者，率於此处设誓盟心，其报最速。階前有秦桧跪像，見者莫不唾之，已不辨面目矣。¹²

这是清末敦崇《燕京岁时记》里记载的北京东岳庙庙会。每年三月十五日起，开庙十五天。庙会期间很多香客来庙进香，尤其是二十八日，就是东岳大帝的诞辰的香客极多。但是，这些香客有另一个目的。

朱元璋的时代，禁止东岳大帝的过度供奉。这时候，正好替换东岳大帝，碧霞元君开始吸引民众的信仰。一般说，碧霞元君是东岳大帝的女儿，明代以后，逐渐成为泰山信仰的中心神格。碧霞元君的功能是心愿成就、疾病痊愈、子孙繁荣等，实现民众生活里面的愿望。因此，明代以后，在华北地域建立的很多碧霞元君庙，各个地方举办碧霞元君庙会。尤其是在北京，清代以后信仰非常流行，如妙峰山等地方开了规模极大的庙会。

妙峰山位于北京的西郊35km的地方，海拔1291m的山。北京的多数碧霞元君庙之中，庙会规模最大，进香盛行被叫做“金顶”。

山顶有碧霞元君祠，叫“灵感宫”，北坐南面的庙宇。灵感宫为正殿，其东侧有广生殿(东配殿，西侧有财神殿(西配殿)，还有观音殿，喜神殿，月老殿，王三奶奶殿。灵感宫里，正面供奉“天仙圣母碧霞元君”，右侧供“子孙圣母广嗣元君(子孙娘娘)”，左侧奉“眼光圣母名目元君(眼光娘娘)”。还有灵感殿的后面有东岳庙和玉皇庙。

妙峰山的碧霞元君庙会，到了清末已经成为代表北京的娘娘庙会。因此，不仅北京周围，还天津、保定、张家口等地方很多香客来参拜，被视为华北最大庙会之一。清乾隆年间的《帝京岁时记胜》曰“京师香会之胜，惟碧霞元君为最。庙祀极多，而著名者七。……”¹³可以知道信仰的繁荣情况。

妙峰山庙会的最大的特征是“香会”。香会是，地域或职人等各种集团组织的信仰集团。开庙期间为娘娘神表示自己的虔诚，每个香会进行各种服务活动。例如，“茶棚会”在香道里设置，给香客们提供休息地方，粥等简单的事务。“灯路会”，为夜间去参拜的人，香道里设置路灯。这些提供服务的香会叫做“文会”。不仅文会，还有“武会”。武会是通过各种武术的表演，对娘娘神表示虔诚。

¹¹ 《元史》卷76〈岳镇海渚〉。

¹² 敦崇《燕京岁时记》〈东岳庙〉。

¹³ 潘荣陛《帝京岁时纪胜》〈天仙庙〉。

关于妙峰山庙会，1925年，北京大学的顾颉刚第一次做正式的民俗调查。顾颉刚以外，还有容庚、容肇祖、庄严、孙伏园等一共五个人进行调查了。调查期间从四月初八到初十的三天、收集了有关妙峰山庙会的各种资料。四年后的1929年，顾颉刚、罗香林、周振鹤等人组织“一八妙峰山进香调查团”，再调查娘娘庙会。¹⁴因为，1925年的调查，未决定调查目的开始，不能收集想要的资料。所以，基于第一次调查的反省，第二次调查时对每个队员给调查目的和调查对象，分开调查庙会的各种情况。后来，顾颉刚在《妙峰山》中曰：

妙峰山在北京城西北八十里，是仰山的主峰，原来唤作妙高峰的。牠是北京一带的香主，山顶庙祀的神是〈天仙圣母碧霞元君〉，相转传是东岳大帝的女儿。每年阴历四月中，从初一到十五，朝山进香的人非常踊跃，尤其是初六七八三天，每天去的有好几万人。这些人的地域，除了京兆之外，天津及保定方面也很多，旅京的南方女子亦不少。他们有各种的团体组织，给全体进香的人以各种的方便，所以虽是道路十分崎岖，而去的人却不至於感受怎样的困苦。在这个期间，北京城内外道路上常碰见戴了满头红花，支了树枝作成的手杖而行的男妇们，这即是从那里进完了香而回来的。红花是福气的象征，他们载了归来，唤做〈带福还家〉。¹⁵

妙峰山庙会叫做“牠是北京一带的香主”，开庙期间挺多香客参拜妙峰山，所以，北京的其他寺庙的香烟都消失了。这是意味着只有娘娘庙的香火很活跃，云集香客了。开庙期间，每天数万的香客来妙峰山，可以知道妙峰上怎样吸引民众的信仰。这些香客，有时一个人去参拜，有时组织“香会”参加庙会。顾颉刚说：

……到远处的神仏面前进香即成了风俗，于是固定的“社会”就演化为流动的“社会”。流动的社会有二种。一种是从庙中升神出巡的赛会，一种是结合了许多同地同业的人齐到庙中进香的香会。……。香会是北方好，因为他们长於社交，有团结力。……。他们在进香中为谋自己的便利，故把同会的人分配了种种职务。同时他们谋别人的利便，故在道中设立茶棚，招呼香客进内喝茶，喝粥，吃馒头，歇夜，尽一点“结缘”的诚意。¹⁶

香会是，地域或职业等有有些社会上关系的集团，为了参加寺庙参拜等宗教活动而组织的信仰集团。有的香会基于同一个地区住的人员组织，有时同行人员一起组织等，有很多背景。当然不仅是香会，也有个人的参拜者。个人参拜的原因，如家族患了重病，为祈愿痊愈，参拜途中给自己严格的修行。到山顶的路中，修行越严格越能得到娘娘神的保护。

三、文会与武会

¹⁴ 1929年的调查，后来从国立中山大学语言历史研究所同年7月出版了《民俗》第69，70期合刊〈妙峰山进香调查专号〉。

¹⁵ 顾颉刚《妙峰山》，上海文艺出版社，1988年影印本，第1页。

¹⁶ 同《妙峰山》12，13页。

据说，妙峰山娘娘庙会的香会，清康熙年间开始的。“文会”是为了去参拜娘娘殿的香客，提供各种服务。如修整香道，香道途中建立茶棚提供食物等。工匠香会，用自己的技术，给参拜者提供服务。

“武会”表演中幡、五虎棍等各种演武，向娘娘神表示虔诚。和文会不一样，武会不给直接的服务，通过每天的锻炼或演武的修炼等认真态度是对娘娘神的虔诚。一般，北京的武会叫做“十三档”，每档有特定的表演。

1925年的顾颉刚调查只有三天，但是顾颉刚调查了共99个香会，并纪录了他们的活动内容。因为，香会的最大目的是给娘娘神表示虔诚，但是，武会的成立背景都不一样。一般，香会叫做“○○会”，但基于活动内容或成立后的时间也有其他称呼。

基于顾颉刚调查的99个香会和当时的山顶石碑，可以分为如下。¹⁷

- （一）修路 开庙之前，打扫香道、修补等为香客调整香道。（共八个）
- （二）路灯 修路会的工作结束后、香道上摆置路灯。为了夜间登山的香客保护安全。
- （三）茶棚 基于一些距离、在香道上设置。给香客提供粥或馒头等轻食物，还提供歇脚所。茶棚里有茶棚香会的祭坛，香客利用茶棚时对祭坛进香叩头。
- （四）缝绽 补鞋的行业团体。为了香客的鞋子，破损时免费修缮。
- （五）成补铜锡器 金屋工匠的香会。茶棚里的餐具破损时修补。
- （六）呈献庙中途中用具 提供山顶的娘娘庙里使用的东西。如茶叶、绳等。也打扫寺庙里。
- （七）呈献神用物品及供具 提供娘娘殿里使用的东西。如香、膏药、花、蜡烛等。
- （八）施献茶盐膏药 奉献药、茶叶、盐等。对茶棚也提供茶叶。跟四月八日的灌佛会有关，供献盐。
- （九）技术 即武会。
- （十）普通的进香及未详其意义者 一般的香客或香会。

十五天的开庙期间顾颉刚调查的四月六，七，八的三天最热闹的三天。据说当时总共有三百多的香会，通过顾颉刚的调查可以知道这三天的繁荣情况。并清代的庙会最盛期，一共有四百多的庙会，顾颉刚的当时，比盛期香会的数量少了多，不过，还是代表华北的庙会。

一般，香会的名称里明显的表示其活动目的。如路灯香会的“中北道估衣商誠献洋灯会”，他们在中北道设置路灯灯。不仅路灯会，有时候茶棚也设置路灯。茶棚会替路灯会给香客们提供路灯了。

以上所说，文会是对香客提供有些服务活动，并给娘娘庙直接性的活动，表示他们的虔诚。其中，修路会或路灯会，为了香客的安全，庙会时不可或缺的存在。如此这样，文会是通过服务活动表示信仰。而武会是通过表演表示信仰心。武会的表演不仅给庙会提供华丽，而吸引为要看武会的香客。

当然，武会的基本目的是给全能的娘娘神表示感谢之心。一般理解为了对被赞美的娘娘神的力量，会员

¹⁷ 同《妙峰山》41-119页。

表示自己的信仰和愿望。每次经过茶棚时，武会开始表演。表演时有典型的中国乐器，武会要负责吵闹的噪音。一般说，疲劳的香客，看武会表演恢复精神，并气氛也变活跃，妙峰山参拜叫做北京生活的一个象征。¹⁸

如此这样，北京的武会叫做十三档，通过表演庙会跟有热闹。并且跟妙峰山的香客结合，妙峰山庙会叫做北京名物之一。十三档的活动内容如下。

- (一) 开路会 穿鬼神的衣服，打铜锣，开庙之前洗清香道上的恶鬼。
- (二) 五虎棍会 跟着开路会，直到山顶表演赵匡胤和“董家武虎”的表演。武虎棍的登场就是开庙的信号。
- (三) 高跷会 表演高跷。高跷表示娘娘庙的大门。
- (四) 中幡会 表演中幡。中幡表示娘娘庙门前的旗杆。
- (五) 狮子会。 表演狮子。狮子表示娘娘庙门前的狮子。
- (六) 双石会 表演哑铃。哑铃的两个石头表示娘娘庙的门坎。
- (七) 擲子会 锁链的两端系石头而表演。锁链表示娘娘庙里的锁链。
- (八) 槓子会 目前的单槓。槓子表示娘娘庙的门闩。
- (九) 花坛会 表演舞动花坛。花坛表示娘娘庙内的净水。
- (十) 吵子会 吹喇叭。喇叭表示娘娘庙钟楼的钟。
- (十一) 槓箱会 表演槓箱官和观众滑稽戏。槓箱里有娘娘神的供献物。
- (十二) 天平会 表演莲花落等民谣歌。天平象征秤。
- (十三) 神胆打鼓会 打八面太鼓。表示娘娘庙的大太鼓。

每一个十三档表示娘娘殿的殿宇或装饰，可以说十三档全体来表示对碧霞元君的信仰。虽然十三档的表演方法不一样，但其目的都一样，就是表示信仰。还，文会和武会其活动内容有差异，但是他们的目的也是一样。通过献身性的活动磨炼自己，对娘娘神表示“虔诚”。

结 语

本来，庙会是祭祀祖神或土地神的仪礼。后来，这些仪礼逐渐吸纳到国家祭祀中，逐渐整理仪礼内容，规模扩大了。一方面，不能涉及国家管理的神仙，他们拥有肚子的信仰方式，其祭祀活动内容基于地域的独自性发展了仪礼。另一方面，传播到民间的信仰，拥有每个地方的特征。比如北京妙峰山庙会，为了对娘娘神表示虔诚的信仰心，虽然有文会和武会两个不同的信仰集团，他们的目的都一样了。香会活动时，不仅规定香会的规定，而为了参加妙峰山庙会，一定要妙峰山香会组织的同意。得到同意的香会，基于组织的规则，庙会时进行活动。

¹⁸ H. Y. LOWE, *The Adventures of Wu*, PRINCETON UNIVERSITY PRESS, 1940.

묘회와 백성들의 신앙 활동에서 볼 수 있는 규범

니노미야 사토시(二ノ宮聡)

호쿠리쿠 대학(北陸大学) 강사

들어가며

묘회(廟會)는 사묘(寺廟)에 모셔진 신의 성탄일을 축하하기 위해 제례와 의례를 행하는 것이다. 오늘날 중국의 묘회를 보면 여러 지역에서 춘제 기간에 묘회가 개최되고 있다. 그 활동 내용은 사신(祀神) 활동이라기보다 새해의 도래를 축하하고 사묘에 새로운 한 해를 기원하기 위해 떠나는 것이다. 공원 등에는 많은 노점들이 늘어선고, 공연장을 중심으로 한 묘회도 개최된다. 이런 묘회는 사람들의 오락 때문이다. 그러나 아직도 일부 사묘에서는 전통적인 묘회 활동이 이루어지고 있다. 실제로 묘회 기간에 이곳들을 방문하면 신을 모시는 의례나 열성적인 참배자들을 볼 수 있다. 이러한 묘회들은 지역 문화나 역사와 깊은 관련이 있어 사람들의 생활에는 필수적인 생활상의 의레이기도 했다. 이에 따라 본문에서는 묘회의 변천을 검토하여 사신의례(祀神儀禮)의 양상을 살펴보기로 한다.

1. 묘회의 기원

중국은 예로부터 다양한 신을 모셔왔다. 신들을 제사지내는 곳은 산속의 동굴이거나, 큰 바위 옆이거나, 큰 고목이거나 하는 특징 있는 자연물의 제사장이다. 이들 제향 장소는 사람들의 생활 공간의 중심지이거나 신성시되는 곳이기도 했다. 또 거기에 제사되는 신들은 특정 고유신이 아니라 하늘과 땅, 산과 강 등 자연 그 자체가 신앙의 대상이 되었다. 이러한 고대의 제사 장소는 그 후에도 사람들의 신앙 활동의 중심지였으며 아직도 사람들의 신앙 활동의 장소로 남아 있는 곳도 적지 않다.

이러한 신앙 활동의 장소는 원래 생활의 중심지인 등 모종의 활동을 하기 위한 장소였다. 그리고 시대가 내려가면 전우가 세워지는 등 점차 정비된다. 또 사람들에게 제사되는 신들도 지역의 자연환경이나 지리적 여건, 나아가 문화적 전승 등의 영향을 받아 구체적 신격을 가진 신격을 모시게 된다. 그래서 어떤 관계가 있는 집단이 특정한 장소에서 행하는 제사를 '묘회(廟會)'라고 부르는데, 좀 더 엄밀하게는 '종(宗)', '묘(廟)', '사(社)', '교(郊)'의 구별이 있다.

종(宗)은 존송의 뜻이다. '설문해자(說文解字)'는 '존조묘야(尊祖廟也)'로 풀이한다. 정현도 <백호통>과

<효경>을 주석할 때 존으로 해석한다. 종(宗)의 갑골문은 마치 널찍한 절에 시(詩)자가 놓여 있는 듯하다. '시'의 의미는 신의 위치로 나타난다. 앞서 '묘'의 우상숭배 의미를 들어 '종(宗)'에 열거한 것을 보면 모두 조상신에 대한 숭배임을 알 수 있다.

'종(宗)'에는 '숭상하다'와 '존경하다'의 의미가 있다. 또 갑골문에서는 신령의 장소를 가리키는 것으로도 해석된다. 그러므로 종이란 신령이나 조상을 모시는 것이다.

묘(廟)의 실체도 우상을 모시는 데 있어 일정한 세대 공통의 문화 이념을 보여준다. <백호통·종묘>는 '廟者, 貌也'라고 했다. <석명·석궁실(釋宮室)>은 '廟, 貌也. 선조의 형상이 있는 곳'이라고 했다. 묘의 우상적 의미는 원시인들의 심리적인 이미지를 구체적으로 구현한 것이다. <백호통>과 <석명>은 같은 한대의 전적이지만 이런 해석은 우연이 아니라 끈질긴 인연, 즉 원시적 사고 양식의 존재다.

묘는 신령의 우상을 모시는 곳이다. 거기에 제사되는 신령은 동시대 사람들에게 공통된 문화 이념으로 구현된 신령의 우상이다. 따라서 묘에 제사되는 신령들은 그 시대의 인식과 신앙이 강하게 반영되어 있고, 이를 구현해 놓은 곳이 바로 묘인 것이다. 여러 명의 신들이 묘소에 모셔져 있지만, 가장 보편적으로 모셔지는 것은 조상신이다. 즉 종묘는 모두 조상신을 모신다는 의미에서 동일했기 때문에 '종묘'라고 부르게 된다.

종에 묘가 결합하여 종묘제를 이루게 된 것은 민족의 고도에 따른 통일을 전제로 한 종법 사회제도의 산물이다. 예를 들어 <예기제의(禮記祭義)>에 “건국의 신위(神位)는 우사직(右社職)이며 좌종묘(左宗廟)”라고 했다. <정현소주>의 ‘주상좌(周尚左)’에서 보듯 종묘는 국가 사회에서 문화적 지위가 중요한 곳이다. 종묘는 사직과 함께 사회발전을 위해 더욱 구체적으로 명청시대 민간이 신성한 곳으로 여겨졌던 종족의 사당으로, 종족의 의사(議事)와 집사(執事)가 가장 중요한 곳이라는 점에서 州府의 현아문(縣衙門)에 비견된다. 민간에서도 사당을 ‘가묘(家廟)’라고 한다.

종묘와 묘는 나중에 국가 제도 내에 도입되었고, 국가 안녕을 위해 조상신을 모시는 종묘와 토지신 등을 모시는 사직은 중요한 역할을 하게 되었다. 국가 제도에 도입된 종과 묘는, 조상신 제사라는 의미로, 거의 같은 의미로 취급된다. 그러나 이 둘 사이에는 크고 작은 차이가 있다. 종(宗)은 혈연자 등 일족 전체의 조상을 지칭하지만, 묘(廟)는 개별 제사 장소나 그곳에 모셔지는 조상의 한정적 의미이다. 한정된 묘는 가묘(家廟)라고도 불리며, 일족의 사당이나 집회 장소로서의 역할도 하였다. 이처럼 종이냐 묘는 일족이나 국가 등 조상숭배 장소로서의 역할이 있었다. 반면 같은 제사 장소에서도 사(社)와 교(校)는 서로 다른 의미를 갖는다.

복사(卜辭)에서 사(社)는 흙과 한 몸이다. <설문해자> 중에, ‘示’와 하나가 된다. 종묘제도와 다른 점은

조상신 숭배가 아니라 자연숭배에 더 많은 성분이 있다는 점이다. 사(社)는 한 지역 혹은 한 시대의 보호신으로서, 일정한 인민이 자신이 처한 지역에 대해 발생시키는 신성한 감정을 구현하는 신성한 자연이다. … 사(社)는 일종의 신앙 단위일 뿐만 아니라, 또 하나의 행위 단위이며, 사회의 기본 조직 단위이다.

사(社)는 자연숭배를 하는 장소이며 시대와 지역 등 특정 장소를 지키는 신을 제사하는 장소이다. 그리고 사에 모셔진 신들은 공통된 것이 아니라 지역이나 시대에 따라 달랐다. 사에 대해서, E·샤반느는 다음과 같이 말한다.

사(社)는 대지에 머무르는 힘을 신격화한 것이다. 토지는 다양한 크기로 나누어져 각각의 장소에서 숭배받는 신이 있다. 토지를 어떻게 구분할지는 집단의 규모에 따라 천차만별이었고, 회사 규모도 그 구분 방식에 대응했다.

집집마다 토지 숭배가 그 근처에 있다. 가옥의 천장에 뚫린 구멍 바로 아래에 땅의 신을 모시고, 그곳을 중추라고 불렀다. 집의 중심에 위치하여 토지의 활력이 집중되고 거기에 물이 쏟아지는데, 중추라는 말이 그 실체를 보여준다. 하늘을 향해 열려있던 것은 생명력의 근원인 기를 받아 대지에 미치기 위해서였다.

사는 대지를 신격화해 제사하는 곳이다. 따라서 사의 제사 활동은 종족이나 혈연관계가 아니라 동일 지역에 거주하는 집단을 기초로 한다. 따라서 집단의 규모는 다양하였고, 집단에 의거한 사의 규모도 크고 작음이 다양하였다.

교(郊)는 도성이 아닌 곳에 원교와 근교의 구분이 있는 지리 개념이다. 사람들이 원교와 근교를 구분하는 것은 일반적으로 50리를 경계로 한다. 교제(郊祭)의 장소는 일반적으로 근교이며, 50리 이내의 구역이다. 교제의 주요 내용은 하늘에 제사를 지내고 해와 달에 제사를 지내는 것이다. 벽옹, 명당 등 그 내용이 더 풍부하다. 옛사람들은 천지 만물을 경외하고, 씻은 뒤에 자연에 적응하여 만족과 행복을 얻었는데, 그들은 눈에 보이는 자연물뿐만 아니라 오늘날에도 그렇게 허무맹랑한 초자연물을 제사 지내야 했다. 교제의 의미는 사제의 연장이라는 점과 종묘제도의 보완이라는 점에서도 찾을 수 있다.

교(郊)는 지리적 개념이자 도시의 주변부 장소를 의미한다. 교에서는 천지 일월 성진 등 자연물을 모셨다. 그것은 사(社) 제사(祭祀)의 연장이자 종묘제도를 보충하는 역할이었다.

이렇게 종, 묘, 사, 교에서 이루어지는 제사를 확인할 때 종과 묘는 조상신을 중심으로 한 신격의 제사 활동을 하는 것을 말한다. 한편 사교(社郊)는 제사 활동보다는 제사를 지내는 장소를 의미하며 종과 묘를 보완하는 역할을 한다. 그러나 제사란 신격을 모실 뿐 아니라 이를 모시는 곳이 반드시 필요하다. 이로 인해 종묘사교(宗廟社郊)의 네 글자는 떼려야 뗄 수 없는 관계이다.

음과 양이 자연계로 뻗어나가는 것처럼 인간 세상의 제도 가운데서도 신사에 버금가는 것으로는 조상의 묘 즉 종묘가 있다. 양자 일조(一組)의 그 관계는 확고한 것이다. 음(陰)을 상징하는 사(社)는 왕궁의 오른쪽, 즉 서쪽에 둔다. 서쪽은 밤의 어둠이 지배하는 방향이다. 양을 상징하는 종묘는 왕궁의 왼쪽, 즉 동쪽에 둔다. 동쪽은 빛의 남쪽인 태양이 떠오르는 방향이다.

모든 삶의 모든 것이 음과 양의 균형으로 이루어지듯이 국가의 운영은 회사와 종묘와 관련된 일로 통어(統御)된다. 국가를 수호하는 이 두 힘은 정부를 두는 곳까지 규정하고 있어 실제로 도읍지는 사(社)와 종묘 아래 세워졌다. 한 나라의 군주가 수도를 조영하고 거처를 정함에 있어 가장 먼저 해야 할 일은 사(社)와 종묘의 설치였다.

종묘사교(宗廟社郊)는 국가 제사에도 도입되어 종묘는 왕조의 사람들을 수호하는 곳으로, 사는 왕조가 놓인 땅을 지키는 곳으로 수도를 건설하면서 가장 먼저 만들어졌다. 또한 교에 대해서도 천단을 교단이라고 부르는 것에서 알 수 있듯이 왕조에 있어서 빼놓을 수 없는 장소였으며, 베이징에서는 북교에 지단, 남교에 천단, 동교에 일단, 서교에 월단이 설치되어, 하 지나 동지 등의 명절에 황제가 제사를 지내던 사실은 잘 알려져 있다.

2. 묘회(廟會)와 신기(神祇) 제사

묘회는 묘우에서 신들을 제사하는 행위이다. 특정 신을 모시는 묘우라면 그 신의 성탄일에 맞춰 의례나 제사 활동이 진행된다. 이 밖에도 농사의 풍년과 추수를 축하하여 봄, 가을에 행해지는 등 묘회의 내용은 목적에 따라 다양하지만, 대부분 일년 중 특정 기일에 거행된다. 이러한 묘회는 민중의 생활에서 계절이나 생활의 고비 행사로서 실시하고 있는 면도 있다. 예를 들어 베이징의 벽하원 군묘회는 벽하원군의 성탄일인 음력 4월 18일에 개최되는데, 이는 단순히 신을 모시는 것이 아니라 사람들에게 봄을 알리고 새로운 생명이 활동을 시작하면서 농번기가 시작되었음을 보여주는 겨울과 봄의 구분이기도 했다.

한편 부정기적으로 실시되는 것은 기우제와 역병 퇴치 의례 등 여러 가지가 있지만 가장 규모가 크고 이름이 알려진 것은 봉선(封禪)일 것이다. 알다시피 봉선은 태산 정상과 산기슭에서 하늘과 땅을 모시는 의식이며 황제만이 할 수 있다. 『사기』 권28 <봉선서 제6>의 주석서인 <사기삼가주>에는 ‘此泰山上築土為壇以祭天、報天之功、故曰封。此泰山下小山上除地、報地之功、故曰禪’이라 하며 태산에 제단을 설치하여 하늘과 땅의 공에 보답하라고 하였다. 또 <사기삼가주>는 이어서 『오경통의』를 인용하여 ‘易姓而王、致太平、必封泰山’이라 하였으며, 왕조가 바뀌어 왕이 되면 반드시 태산에서 봉하라고 일렀다. 황제는 천명을 받음으로써 왕조를 새롭게 지배하는 정당성을 나타낸다. 즉 봉선의 식은 국가 제사 중에서도 중요한 의례 중 하나였다.

태산에서는 봉선과 같이 국가 규모의 큰 의례가 행해지고, 민간에 눈을 돌리면 동악대제나 벽하 원군 등 태산의 신들을 모시는 묘회도 열리고 있다. 중국의 민간신앙에서 태산은 예로부터 죽은 자의 혼이 모이는 장소로 여겨진다. 그리고 불교가 전래되면서 지옥사상과 태산이 결합되면서 태산은 사람들의 혼이 모여들고 새로운 삶을 부여받는 곳으로 태산지옥신앙이 널리 퍼져나갔다. 이 태산지옥을 관리하는 명계의 판관이 태산부군이다. 한편, 위에서 설명한 바와 같이 태산은 황제가 봉선을 행하는 장소로서 성(聖)의 측면을 가진다. 이 성스러운 태산을 주관하는 사람이 천제의 손자인 동악대제이다. 즉 태산에는 음과 양의 두 측면이 있는데, 음을 관할하는 것이 명계신 태산부군이고, 양을 관장하는 것이 천손 동악대제이다. 태산부군과 동악대제는 동일한 신으로 표리일체의 모습이다. 사람들은 명계신 태산부군을 두려워하면서도 동악대제에 대해서는 복을 빌었던 것이다.

동악대제에 대한 신앙 활동은 백성들보다 각 시대 왕조의 제사가 더 활발했고 역대 황제들은 경쟁적으로 동악대제에게 봉호를 내렸다.

태산의 신을 천황으로 봉하고, 예질(禮秩: 예의 등급)로는 3공을 1등으로 하였다. 소관인 숭장사묘(崇裝寺廟)와 산을 10리 둘러서 나무하는 것을 금했다. 산 근처 20호에게 사신(祠神)을 섬기게 하였다.

당 현종은 개원 13년(725)에 태산을 천제왕(天齊王)으로 봉하고 신분도 삼공의 맨 위에 올려놓는다. 또한 산 주위 십 리에서는 나무꾼도 금지하는 등 태산 일대를 모종의 성역처럼 지정하였다. 이후 북송의 진종도 추봉(追封)한다.

真宗封禪畢、加号泰山為仁聖天齊王、遣職方郎中沈維宗致告。又封威雄將軍為炳靈公、……、各遣官致告。詔泰山四面七里禁樵採、給近山二十戶以奉神祠、社首、徂徠山並禁樵採。

진종의 대중상부 원년(1008)에 행해진 봉선의식에 즈음하여, 태산은 인성천제왕(仁聖天齊王)에 봉해진다. 또한 초채 금지 구역으로 삼았으며 더불어 동악대제의 셋째 아들에게도 병령공의 봉호를 주는 등 대상의 범위가 확대되었다. 이후 진종은 봉호를 추증하여 인성제(仁聖帝)로 삼고, 원나라 세조(世祖)도 추가로 추호(追号)한다.

至元二十八年春二月、加上東嶽為天齊大生仁聖帝、南嶽司天大化昭聖帝、西嶽金天大利順聖帝、北嶽安天大貞玄聖帝、中嶽中天大寧崇聖帝。

거듭된 추호로 동악대제는 ‘천제대생인성제(天齊大生仁聖帝)’가 되었다. 역대 왕조의 가봉으로 국가의 지원을 받음으로써 동악대제의 권위는 더욱 확고해졌다. 이런 상황에서 명나라 태조는 홍무 3년(1370)에 역대 왕조가 신들의 은총을 누리려고 칭호를 남발한 데 대해 제동을 걸었다. 인간에게

명예로 여겨지는 칭호 같은 것은 신에 대한 숭앙의 뜻을 나타내는 데는 아무런 도움이 되지 않는다. 신에게 최고의 경의를 표하는 데 있어서 인간의 말에 의존한다는 것은 어리석은 짓이다. 태조는 그렇게 선언하고, 태산에 대해서는 그냥 동악 태산으로 부르고 그 이상의 수식은 삼가기로 했다.

이렇게 왕조의 제사가 가열되면 당연히 민간에서도 동악대제를 믿게 된다. 동악대제의 탄생일인 음력 3월 28일이 되면 태산과 대묘뿐만 아니라 동악묘 각지에 많은 신자들이 참배하였다. 예를 들어 베이징 동악묘의 모습은 다음과 같이 기술되어 있다.

동악묘는 조양문(朝陽門) 밖 2리쯤에 있다. 삭망 외에 3월까지 15일부터, 개묘 반달까지 사녀(士女)가 운집하여 28일이 되면 특히 성하다. 속칭 ‘탐진회(擅塵會)’라고 한다. 실은 동악대제 탄신일이었다. 묘에는 72사(七十二司)가 있고, 사에는 각각 신주가 있다. 상완속보사(相伝速報司)의 신은 악무목(岳武木)으로 가장 특이하다. 굴욕을 당하고 속마음을 알 수 없는 자들이 이곳에 서서 맹세를 하면 그 보답이 가장 빠르다. 계단 앞에는 진회가 무릎을 꿇은 상이 있고, 보는 사람은 침이 마르지 않아 이미 정체를 분간할 수 없다.

이것은 청말 <연경세시기>에 나오는 베이징의 동악묘 묘회 모습이다. 매년 3월 15일부터 반달 동안 묘회가 개최되었다. 묘회 기간 동안 많은 참배객이 찾았는데 28일 동악대제의 성탄절에는 특히 많은 향객이 모였다. 그러나 사실 대부분의 향객의 목적은 동악대제가 아니었다.

주원장 때 동악대제 제사에 제동이 걸리면 번갈아가듯 벽하원군이 백성들의 인기를 끌게 된다. 벽하원군은 동악대제의 딸로 여겨지는 신으로 명대 이후 태산의 중심 신격이 되었다. 벽하원군은 소원성취, 질병 치유, 자손 번영 등 민중의 삶에 뿌리내린 소원을 푼다. 이에 따라 명나라에서 청대에 걸쳐 화북 일대에 벽하원군묘가 많이 건립되었고, 각지에서 묘회도 열렸다. 특히 북경에서는 청대 이래로 성대한 신앙을 받아 묘봉산으로 대표되는 대규모 묘회도 볼 수 있었다.

묘봉산(妙峰山)은 베이징 서쪽 교외 약 35km에 위치한 해발 1291m의 산이다. 베이징에 있는 벽하원군묘 중 가장 진향(進香)이 번성하여 ‘금정(金頂)’이라고도 한다.

묘봉산 벽하원군묘 산꼭대기의 벽하원군사를 영감궁이라 하며, 복좌 남면이다. 영감궁을 정전으로 하여 광생전(동배전)과 재신전(서배전), 다시 관음전과 희신전, 월로전과 王三奶奶殿이 있다. 영감궁은 마주보고 정면에 천선성모 벽하원군, 오른쪽에 자손성모 광사원군, 왼쪽에 안광성모 명목원군(眼光城目元君)이 모셔진다. 뒤편으로는 동악묘와 옥황묘가 있다.

묘봉산의 벽하원군묘회는 청대 후기를 중심으로 융성하여 베이징을 대표하는 낭낭묘회가 된다. 이 때문에 베이징뿐만 아니라 주변 지역의 텐진과 바오딩, 장자커우에서도 많은 향객이 찾아 화북지역을 대표하는 묘회 중 하나로 칭해질 정도로 발전한다. 청나라 건륭 연간에 씌어진 『제경세시기승』에 ‘京師香會之勝、惟碧霞元君為最。廟祀極多、而著名者七。……’ 이라고 기록되어 있는 것으로 보아 신앙이 활발했음을 알 수 있다.

묘봉산 묘회의 특징 중 하나로 향회(香會)의 존재를 들 수 있다. 향회는 지역, 장인 등 각종 집단에서 형성된 신앙조직으로 묘회 개최 기간에 각 향회가 다양한 봉사활동을 함으로써 낭낭신에 대한 신앙심을 표출한다. 예를 들어 茶棚이라고 불리는 향회는 묘봉산 낭낭묘 참배 도중 일정 거리마다 설치되어 참배객에게 휴식 장소와 죽 등의 음식을 제공한다. 또한 야간에 참배객을 위해 참배로에 등을 설치하는 등로회 등 다양한 향회가 있다. 이들 향회는 대체로 '文會'라 불린다. 文會에 대해서 武會도 있다. 무회는 각종 무예를 선보임으로써 신에 대한 신앙을 표현한다.

이 묘봉산 벽하원군묘회에 대해 최초로 본격적인 조사를 벌인 것이 고힐강이다. 고힐강은 1925년 용경·용자오조·장엄·손복원 등 5명으로 조사를 실시했다. 당시 고힐강은 베이징대학연구소 국학문부속조사회 소속이었다. 조사 기간은 음력 4월 8일에서 10일까지로, 사흘간에 걸쳐 묘봉산 묘회에서 다양한 자료를 수집하였다. 다시 4년 뒤인 1929년 고힐강은 지난번 나향림, 주진학 등 조사와는 다른 멤버들로 묘봉진향조사단을 조직하여 다시 묘봉산 낭낭묘회 조사를 실시한다. 첫 조사는 조사 대상이나 조사 목적을 명확히 정하지 않은 채 실시했기 때문에 뜻대로 성과를 얻지 못했다는 반성이 있었다. 이를 바탕으로 두 번째 조사에서는 단원 개개인에게 조사 목적이나 조사 대상을 주고 분담하여 향회와 묘회의 각종 상황 등을 조사하여 효율적으로 조사를 진행했다. 고힐강은 『묘봉산』에서 묘봉산 벽하원군묘회에 대해 다음과 같이 언급하고 있다.

묘봉산은 북경에서 서북쪽으로 80리 떨어져 있으며, 양산의 주봉으로 원래 묘봉이라고 불렸다. 베이징 일대의 향주이며 산꼭대기 묘에 제사된 신은 《천선성모벽하원군》이며 곧 동악대제의 딸이다. 음력 4월 중 초하루에서 보름날까지 산을 향해 향을 피우는 사람이 매우 많으며, 특히 6, 7, 8일 3일 동안은 수만 명에 이른다. 이들의 지역은 경조 외에도 텐진(天津)과 바오딩(保定) 방면도 많고, 베이징에 체류하는 남쪽 여자들도 적지 않다. 그들은 다양한 단가이 조직, 전체 향을 피우는 사람들에게 온갖 편의를 제공하기 때문에 험한 길이지만 떠난 사람들은 별로 어려움을 느끼지 않는다. 그동안 베이징의 내외 도로에서 만두(萬頭)의 붉은 꽃을 쓰고 나뭇가지를 받치고 가는 남녀들을 자주 만났다. 붉은 꽃은 복채의 코끼리로, 그들은來을 신고 와서 〈오비복환가〉라고 불렀다.

묘봉산 묘회는 '북경 일대의 향주'라고 밝힌 데서 알 수 있듯이, 개묘 기간에는 수많은 참배객들이 묘봉산을 찾기 때문에 북경 일대 여타 묘소의 향불은 끊어져 버렸고, 오로지 낭낭묘의 만향화가 한창이라고 할 정도로 많은 참배객들로 붐볐다. 이 기간에는 매일 수만 명의 향객이 찾아오는 등 얼마나 많은 사람들의 신앙을 받았는지를 알 수 있다.

이들 향객은 개인이 참배하기도 하고, 참배자 집단의 「향회」를 조직해 참배하기도 했다. 향회에 대해 고힐강은 다음과 같이 말한다.

멀리 보이는 신의 등불 앞에 가서 향을 피우는 것은 이미 풍속이 되었다. 그러므로 고정된 사회(社會)가 유동적인 사회로 발전한다. 유동적인 사회(社會)에는 두 가지 종류가 있다. 묘에서 신이 나서 순시

하러 나가는 대회, 동지 동업자들이 많이 결합해 묘에서 향을 피우는 향회 … 향회는 복讖이 좋고, 그들은 사교적이고, 단카이의 결속력이 있기 때문이다. 그들은 향을 피우는 중에 자신의 편의를 도모하기 위해서, 동회한 사람들을 여러 가지 직무를 분배하였다. 동시에 그들은 다른 사람의 편의를 도모하기 때문에 도중에 다방을 설치하고, 향객을 불러 안에 차를 마시게 하며, 죽을 먹고, 만두를 먹고, 야식을 하며, 약간의 정성을 다한다.

향회란 지역이나 직업 등 사회적으로 어떤 관계가 있는 사람들의 집단이 신불 참배나 묘회 참여 등 어떤 종교 활동을 하기 위해 조직한 신앙인 집단이다. 여기에는 동일 지역에 거주하고 있는 경우, 동일 직업의 사람들이 모이는 경우 등 조직 사람들이 다양했다. 향회에서는 각자에게 어떤 역할이 부여된다. 역할을 성실히 수행하는 것은 신에 대한 경건함을 보여주는 것이기도 했다. 당연히, 향회 등 집단의 참여자 뿐만이 아니라, 개인이 참배하는 사람들도 있었다. 개인 참가자 상당수는 중한 몸병에 걸려 이의 완쾌를 기원하기 위해 고행을 하였다. 산꼭대기의 낭낭전까지 가는 길에 험난한 행으로 선을 쌓을수록 낭낭신들의 영험은 더 잘 나타난다고 생각했다.

3. 文會와 武會

묘봉산 낭낭묘 향회는 청대 강희 연간 무렵부터 시작되었다고 한다. 문회는 주로 낭낭묘에 가는 향객들에게 봉사하는 집단이다. 예를 들면 참배로 정비, 야간에 낭낭묘를 목표로 하는 사람을 위해서 등잔의 설치, 참배 도중에 찻장이라고 불리는 간단한 오두막을 지어 그곳을 지나는 참배자에게 휴식 장소의 제공이나, 죽이나 만두, 차 등 간단한 식사를 제공한다. 직업인 집단의 향회라면 그 기술을 이용해 참배자에게 봉사했다. 이들 향회의 대부분이 길드와 마찬가지로 동일 직업자 집단으로 구성됐다.

무회는 나카하타와 고코곤 등 각종 연무를 선보이는 것으로 낭낭신 신앙을 나타낸다. 문회(文會)와 같이 타인에게 어떠한 봉사활동 등 직접적인 행위를 하는 것은 아니지만, 묘회에서의 기예(技藝)를 피로하거나 날마다 진지하게 행하는 연무(演武) 수련 그 자체가 낭낭신에게 경건한 태도를 보이는 것으로 여겨졌다. 북경의 무회는 널리 13개라 불렸으며, 다양한 상시 공연이 펼쳐졌다.

1925년 고힐강의 조사는 사흘에 불과했지만 그럼에도 불구하고 조사된 향회는 99개나 되어 각각의 모습이 기록되어 있다. 향회는 서로 다른 목적을 가진 봉사단체이므로 설립연대나 성립과정도 제각각이다. 향회의 명칭은 '○○회'로 칭해지는 것이 일반적이지만 활동의 정도나 성립 후의 경과 연수에 따라 또 다른 이름으로 불리기도 한다.

고힐강의 조사에 기록된 99개의 향회, 또 조사 때 산꼭대기의 낭낭전에 세워진 비문에 기록된 향회를 분류하면 다음과 같다.

- (1) 수로(修路) 묘회를 시작하기에 앞서 길의 모래를 쓸고 돌을 제거하는 등 향도의 정비와 수리를 실시한다. 준왕탕평수도성회, 원명원정백기수로회, 정로성회개산노회 등 (전 8단체)
- (2) 노등(路灯) 수로회 작업이 마무리됨과 동시에 향도에 가로등을 설치하여 야간에 오가는 향객들의 안전에 대비한다. 노등천진공선기등회, 중북도무의상성현양등회, 노남도도원의선기등 노등시다회 등 (전 10단체)
- (3) 다봉(茶棚) 각 향도에 일정 거리 마다 설치되어 향객에게 죽이나 만두, 휴게소 등을 무상으로 제공. 다봉에는 제단이 놓여있고 이곳을 이용하는 향객들은 다봉 안에 마련된 제단에 머리를 맞댄다. 노야묘만주차죽회, 연등낙선성현죽차후손만대죽다로등노회 등 (전 22단체)
- (4) 봉탄(縫綻) 구두 가게 조합. 진향을 위해 향도를 가는 향객의 신발이 손상되었을 때 무상으로 수선해 준다. 공의지선연로봉탄성회, 만수선연봉탄회, 봉탄노회
- (5) 정보동석기(成補銅錫器) 철물장인의 조합. 찬장에서 사용하는 식기가 파손되었을 때 수리한다. 동심만대교로성회, 심연동선교로성회, 공의정현교로성회, 공의낙선교로성회.
- (6) 정현묘중도중용구(呈獻廟中途中用具) 산꼭대기 낭낭묘에서 사용하는 물품을 제공한다. 차와 밧줄 등 묘소를 청소한다. 공의권성현위장대영우평안승락로회 등 (전 9단체)
- (7) 정현신용품 및 공양귀비(呈獻神用品及供具) 낭낭전에서 사용하는 각종 용품 제공. 향과 고약, 꽃과 촛불 등. 현공두향고약성회, 장수백지성회, 동심병선단향소축성회, 공헌선화로회, 선연길경성현공 등 (전 16단체)
- (8) 시헌차염고약(施獻茶塩膏藥) 찻잎과 소금을 낭낭신에게 바친다. 찻잎은 찻장에도 제공된다. 4월 8일의 관불회와의 관련으로 소금이 봉납된다. 고도장수청품신다성회, 약선준산청다성회, 영년지선현염성회, 의합고약노회 등 (전 21단체)
- (9) 기술(技術) 무회를 말한다. 의순동상정호타로등패소림. 만대동춘 소림 오호음악성회, 대고성회, 사자성회, 만년영경태사일당 등 (전 12단체)
- (10) 보통적 진향 및 미상기의자(普通的進香及未詳其意義者) 일반 낭낭전 참배를 목적으로 한 사람들의 집단. 인선노회, 묘봉산 진향성회, 이인성회, 동향여의성회, 천진합군공의대약회 등 (전 13개 단체)

고힐강이 조사한 4월 6, 7, 8의 3일은 15일에 이르는 묘회 기간 가운데 가장 가장 성황이다. 당시 묘회 기간 전체로는 300여 개의 향회가 있었던 것으로 보아 지난 3일간의 성황을 짐작할 수 있다. 청대 묘회 성수기에는 400개가 넘는 향회가 참여했다고 전해져 당시에 비하면 향회 수가 줄었지만 그래도 묘회는 성황을 이루었다.

향회 이름에는 그 목적이 명확한 경우가 많고 노등향회의 ‘중북도부의상성현양등회’처럼 활동 장소까지 명시하는 향회도 많다. 향도에 등불을 설치하는 것은 노등회 뿐만이 아니다. 다단향회 이름에도 노등 등의 글자가 보인다. 이는 노등회의 대부분이 업무를 다봉에 위탁하고 있기 때문이며,

노등회 대신 다봉이 야간에 산꼭대기로 향하는 향객들에게 등잔 설치나 연등 제공 등을 하고 있었기 때문이다.

이상과 같이 문회는 향객에게 봉사활동을 하거나 낭낭묘에 직접 도움이 되는 활동을 함으로써 신에 대한 신앙심을 나타냈다. 그 중에서도 다봉은 많은 향객에게 이용되었다. 수로와 노등 등 향회도 향객의 안전을 지켜주는데 필수적인 존재였다.

이처럼 문회는 봉사활동을 통해 신앙을 드러내는 집단이었다. 무회는 무예를 통해 낭낭신 신앙을 드러내는 집단이다. 무회의 공연은 묘회에 색채를 더하고 활기를 불어넣을 뿐만 아니라 무회를 찾는 참배객 등 더 많은 사람들을 끌어모으는 것이었다.

당연히 무회의 근본 목적은 전능한 낭낭에 대한 감사를 표하는 것이며, 찬미된 막강한 낭낭의 힘에 대해 회원들이 신앙과 소망을 나타내기 위한 것으로 칭송되거나 이해되고 있다. 무회의 일행이 도중 무료 접대소에 머무를 때마다 묘기를 선보이게 되어 있지만, 그때의 소동과 전형적인 중국식의 악기 연주를 수반하기 때문에, 특히 생기는 소음에 대해서는 무회의 상연물이 크게 책임져. ... 일반적으로 지친 참배객들의 기운을 북돋울 수 있는 효능이 있으며, 분위기가 크게 고조되기 때문에 묘봉산 참배는 북경 생활의 주요 명물 중 하나로 일컬어지게 된다.

이들 북경의 무회는 13개라 불리며, 13개 연무로 묘회가 크게 고조된다. 더욱이 벽하원군에 대한 참배객들의 진향과 맞물려 묘봉산 묘회는 베이징 명물 중 하나로 꼽힐 만큼 흥청거렸다. 13개의 내용은 다음과 같이 나뉜다.

- (1) 개로회(開路會) 귀신 치장을 하고 징을 치고 묘회 시작에 앞서 신선을 위해 사기를 쫓고 참도를 정화한다.
- (2) 오호곤회(五虎棍會) 개로회에 이어 산꼭대기까지 조광윤과 동가오호 연무를 하며 낭낭묘를 향해 기슭에서 참도를 오른다. 오호곤회의 등장이 묘회 시작의 신호다.
- (3) 고악회(高蹺會) 고악(高蹺)을 연기한다. 고함은 낭낭묘의 문을 상징한다.
- (4) 중번회(中幡會) 舞幡의芸를 연기한다. 中幡은 낭낭묘 문 앞의 깃발을 상징한다.
- (5) 사자회(獅子會) 사자를 연기한다. 사자는 낭낭묘 문 앞의 사자를 상징한다.
- (6) 쌍석회(雙石會) 아령(巫鈴)의 연무를 선보인다. 아령의 두 돌은 묘의 문턱을 나타내고 있다.
- (7) 척자회(擲子會) 양 끝에 돌을 단 쇠사슬을 사용해 연무를 펼친다. 쇠사슬은 묘 내의 쇠사슬을 상징한다.
- (8) 악자회(槓子會) 오늘로 말하는 단합. 악자(槓子)는 묘소의 문을 닫아걸고 있다.
- (9) 화단회(花壇會) 동화단의 기예를 선보인다. 화단은 묘소 내 화단에 있는 맑은 물을 형상화하였다.
- (10) 악자회(吵子會) 찰멜라의 연주. 묘 안의 종루의 종을 상징한다.

- (11) 갑상회(槓箱會) 갑상관과 관중의 해학극 등을 연기한다. 상자 안에는 낭낭신에게 바치는 제물이 담겨 있다.
- (12) 천평회(天平會) 연화락 등의 민요를 선보인다. 천평은 저울의 상징이다.
- (13) 신담타고회(神胆打鼓) 팔면복을 친다. 낭낭묘의 큰 복을 상징한다.

묘봉산 13개 모임은 하나하나가 묘봉산 낭낭묘의 전각과 장식을 나타내고 있으며 13개 전체에서 하나의 신앙을 나타낸다고 할 수 있다. 표현 방식은 달라도 낭낭신에 대한 신앙심을 보인다는 목적은 공통적이다. 또한 문회와 무회의 활동은 다르지만 그 목적은 모두 헌신적인 활동으로 자신을 닦고 '건성'한 태도로 낭낭신 신앙을 보여준다는 점이다.

나가며

묘회(廟會)는 고대에는 조상이나 토지신을 제사하는 의례였다. 후기로 갈수록 이러한 제사의례는 점차 국가 제사에 도입되는 등 형식을 갖추어 규모를 확대하였다. 한편, 국가의 관리가 미치지 않는 여러 신들은 독자적인 신앙을 갖게 되었고, 제사 활동도 지역만의 독자적인 의례가 만들어졌다. 한편, 민간에 널리 퍼진 신앙은 지역 특유의 신앙 형태를 가지고 발전해 나간다. 묘봉산 향회는 벽하 원군에게 자신의 독실한 신앙심을 보여주기 위해 문회와 무회라는 활동은 달랐지만 같은 한 가지 목적을 위해 활동하였다. 향회의 활동은 각 향회가 회칙을 만들 뿐만 아니라 묘봉산 묘회에 참여하기 위해서는 묘봉산 향회 조직에 가입을 허용해야 했다. 가입을 인정받은 향회는 조직의 규칙에 따라 묘회에서의 향회 활동을 열심히 하게 되었다.

廟会と民衆の信仰活動にみられる規範

二ノ宮 聡

北陸大学 講師

はじめに

廟会とは、寺廟に祀られる神の誕生日を祝うために祭礼や儀礼をおこなうことである。現在の中国の廟会を見ると、多くの地域で春節期間に廟会が開催されている。その活動内容は祀神活動というよりも、新年の到来を祝い、寺廟に新たな一年の祈願をするためにでかける。また公園などには多くの屋台が並び、演芸が披露を中心とした廟会も開催される。こうした廟会は、人々の娯楽のためである。しかし、今なお一部の寺廟では伝統的廟会活動がおこなわれている。実際に廟会期間にそれらの場所を訪れると、神を祀る儀礼や熱心な参詣者がみられる。こうした廟会は、地域の文化や歴史と深い繋がりがあり、人々の生活には不可欠な生活上の儀礼でもあった。よって本文では、廟会の変遷を検討することで、そこに見られる祀神儀礼の様子について考察していきたい。

一、廟会の起源

中国では古来より、様々な神を祀ってきた。神々を祭祀する場所は、山中の洞窟であったり、大きな岩であったり、大きな古木であったりと、特徴のある自然物が祭祀場となっていた。これら祭祀場所は、人々の生活空間の中心地であったり、神聖視されている場所でもあった。また、そこに祭祀される神々は、特定の固有神ではなく、天や地、山や川など自然そのものが信仰の対象となっていた。こうした古代の祭祀場所は、その後も人々の信仰活動の中心地であり、今なお人々の信仰活動の場所として残っている所も少なくない。

こうした信仰活動の場所は、もともとは生活の中心地であるなど、何かしらの活動を行うための場所であった。そして時代がくだると殿宇が建てられるなど次第に整備されていく。また、人々に祭祀される神々も、地域の自然環境や地理的条件、さらには文化的伝承などの影響を受け、具体的神格を有する神格が祀られるようになる。こうして、何かしら結びつきのある集団が特定の場所で行う祭祀活動が「廟会」と呼ばれるようになるが、より厳密には「宗」、「廟」、「社」、「郊」の区別がある。

宗、即尊崇的意思。《说文解字》解释为“尊祖庙也”。郑玄在注《白虎通》和《孝经》时，也解释为“尊”。宗的甲骨文写法，犹如宽敞的庙宇中陈放着“示”字。“示”的意义体现为神灵的位置。前曾

列举“庙”的偶像崇拜意义，将其与“宗”相列，可以看出，都是对祖先神的崇拜。¹

「宗」には「崇める」や「尊ぶ」の意味がある。また甲骨文では神霊の場所を示すとも解釈される。そのため、宗とは神霊や祖先を祀ることなのである。

庙的实质同样在于偶像的供奉，显示出一定时代一定人群共同的文化理念。《白虎通·宗庙》即言“庙者，貌也。”“《释名·释宫室》言：“庙，貌也，先祖形貌所在也。”庙的偶像意义是原始人民心理形象的具体体现。《白虎通》和《释名》虽然都是汉代的典籍，但这种解释并不是偶然的，而是有着持续不断的渊源，即原始思维形式的存在。²

廟は、神霊の偶像を祀る場所である。そこに祭祀される神霊は、同時代の人々に共通する文化理念で具現化された神霊の偶像である。そのため廟に祭祀される神霊は、その時代の認識や信仰が強く反映されており、これらが具現化された場所が廟なのである。廟に祀られる神は様々いるが、最も普遍的に祀られるのは祖先神である。つまり宗も廟も祖先神を祀るという意味では同一であったため、「宗廟」と呼ばれるようになる。

宗于庙的结合，形成宗庙制，则是随着民族的高度统一为前提的宗法社会制度中的产物。如《礼记祭义》中讲：“建国之神位，右社稷而左宗庙。”从郑玄所注“周尚左”中可知，宗庙在国家社会中的文化地位是相当重要的。宗庙与社稷并重，在社会发展重更具体地表现为明清时代民间视为神圣之地地宗族祠堂，这里是宗族议事、执事最为重要的地方，与州府县衙门的意义可相媲美。民间也有把祠堂称做“家庙”的。³

宗と廟は後に国家制度の中に取り入れられ、国家安寧ために祖先神を祀る宗廟と土地神などを祀る社稷は重要な役割を果たすようになる。国家制度に取り入れられた宗と廟は、祖先神祭祀という意味で、ほぼ同義で扱われる。しかし、この二者の違いは、規模の大小である。宗は、血縁者など一族全体の祖先を指すが、廟は、個別の祭祀場所やそこに祀られる祖先といった限定的な意味である。限定的な廟は家廟とも呼ばれ、一族の祠堂や集会場所としての役割も果たした。このように宗や廟は一族や国家など祖先崇拜の場所としての役割があった。一方、同じ祭祀場所でも社と郊は異なる意義を有する。

社，在卜辞中与“土”为一体，在《说文解字》中，与“示”为一体。与宗庙制度不同的是它不是祖先神崇拜，更多的成分在于自然崇拜。……。社是一个地区或一个时代的保护神，体现出一定的人民对自己所处的区域生发的神圣感情，是神性化的自然。……。社不但是一种信仰单位，还是一种行为单位，是社会的基本组织单位。⁴

社は、自然崇拜をする場所であり、時代や地域など特定の場所を守る神を祭祀する場所である。そし

¹ 高有鹏『廟会与中国文化』、人民出版社、2008年、4-5頁。

² 同上、4頁。

³ 同上、5頁。

⁴ 同上、6-7頁。

て社に祀られる神々は共通ではなく、地域や時代によって異なった。社について、E・シャバンヌは次のように述べる。

社は大地にやどる力を神格化したものである。土地はさまざまな大きさに区切られ、それぞれの場で崇拝される神がいる。土地をどのように区切るかは集団の規模に応じて千差万別であり、社の規模もその区切り方に対応していた。

家ごとの土地の崇拝がその根底にある。家屋の天井にあいた穴の真下に土地の神をまつり、そこを中霤と呼んだ。家の中心にあつて土地の活力が集中し、そこに霤がそそぐ。中霤という言葉がその実体を示している。天に向つて開かれていたのは、生命力の根源である気をめぐられて大地におよぼすためだった。⁵

社は、大地を神格化して祭祀することである。よつて社の祭祀活動は宗族や血縁関係ではなく、同一地域に居住する集団を基礎となる。そのため集団の規模は様々あり、集団に依拠する社の規模も大小様々あつた。

郊是一种地理概念，指都城以外的地方，有远郊和近郊之分。人们划分远近郊一般以五十里为界限。郊祭的场所一般在近郊，是五十里以内的区域。郊祭的主要内容为：祭天地，祭日月。辟雍，明堂等，其内容更丰富。古人敬畏天地万物，洗完借助某种力量适应于自然而获得满足和幸福，他们除了祭祀能够看得见的自然物，还要广泛祭祀在今天看来是那样虚无缥缈的超自然物。郊祭的意义在于它是社祭的延伸，也在于它是宗庙制度的补充。⁶

郊は、地理的概念であり都市の周縁部の場所を意味する。郊では天地日月星辰など自然物を祭つた。それは社での祭祀の延長であり、宗廟制度を補充する役割であつた。

このように宗、廟、社、郊での祭祀を確認すると、宗と廟は祖先神を中心とした神格の祭祀活動を行うことを指す。一方、社と郊は、祭祀活動よりは祭祀する場所を意味しており、宗と廟を補完する役割を持つ。しかし、祭祀とは神格を祭るだけでなく、それを行う場所が不可欠である。そのため宗廟社郊の四者は切り離せない関係にある。

陰と陽が自然界にならび立つように、人間界の済度のうちにも社にならぶものとして祖先の廟すなわち宗廟がある。二者一組のその関係はゆるぎないものである。陰を象徴する社は王宮の右、つまり西に置く。西は夜の闇が支配する方角である。陽を象徴する宗廟は王宮の左、つまり東に置く。東は光のみなもとである太陽が昇る方角である。

あらゆる生のいとなみが陰と陽の均衡から成り立つように、国家の運営は社と宗廟にかかわることながらに統御される。国家を守護するこのふたつの力は政府を置く場所まで規定しており、実際に都は社と宗廟のもとに築かれた。一国の君主が首都を造営して居処をさだめるにあたり、最初になすべきことは社と宗廟の設置であつた。⁷

⁵ E・シャバンヌ著、菊池章太訳注『中国古代の社—土地神信仰成立史—』、平凡社東洋文庫、2018年、9頁。

⁶ 同『廟会与中国文化』、7-8頁。

⁷ 同上、『中国古代の社—土地神信仰成立史—』、53頁。

宗廟社郊は国家祭祀にも取り入れられ、宗廟は王朝の人々を守護する場所、社は王朝が置かれた土地を守る場所として、首都造営に際して最初に造られた。また、郊についても、天壇を郊壇と呼ぶことから分かるように、王朝にとって欠かせぬ場所であり、北京では北郊に地壇、南郊に天壇、東郊に日壇、西郊に月壇が置かれ、夏至や冬至などの節目に皇帝がそれぞれの場所で祭祀を行ったことはよく知られている。

二、廟会と神祇祭祀

廟会は、廟宇で神々を祭祀する行為である。特定の神を祀る廟宇であれば、その神の聖誕日に合わせて儀礼や祭祀活動が実施される。他にも作物の豊作や収穫を祝い春や秋に行われるなど、廟会の内容は目的により様々あるが、大部分が一年の中で特定の期日に举行される。こうした廟会は、民衆の生活では季節や生活の節目の行事として実施されている面もある。たとえば北京の碧霞元君廟会は、碧霞元君の聖誕日である旧暦四月十八日に開催されるが、これは単に神を祀るだけでなく、人々に春の訪れを告げ、新たな生命が活動を始め、農繁期が始まることを示す冬と春の区切りでもあった。⁸

一方、不定期に実施されるものは、雨乞いや疫病退散の儀礼など様々あるが、最も規模が大きく名が知られているのは封禪であろう。周知のように封禪は泰山の山頂と山麓で天と地を祀る儀式であり、皇帝のみが行うことができる。『史記』卷二十八「封禪書第六」の注釈書である『史記三家注』には「此泰山上築土為壇以祭天、報天之功、故曰封。此泰山下小山上除地、報地之功、故曰禪」とあり、泰山に祭壇を設けて天と地の功に報いよと述べられる。さらに『史記三家注』は続いて『五經通義』を引き「易姓而王、致太平、必封泰山」とあり、王朝が変わり王になったならば、必ず泰山で封ぜよと言う。皇帝は天命を受けることで新たに王朝を支配する正当性を示す。つまり封禪の儀式は国家祭祀のなかでも重要な儀礼の一つであった。

泰山では、封禪のように国家規模の大きな儀礼が举行されるとともに、民間に目を向けると東嶽大帝や碧霞元君といった泰山の神々を祀る廟会も実施されている。中国の民間信仰において泰山は古くから死者の霊が集る場所とされる。そして仏教が伝来すると地獄思想と泰山が結びつけられ、泰山は人々の魂が集り、そして新たな生を与えられる場所として泰山地獄信仰が人々に広まっていく。この泰山地獄を管理する冥界の判官が泰山府君である。一方で、上述したように泰山は皇帝が封禪を行う場所として聖の側面を持つ。この聖なる泰山を主管するのが天帝の孫である東嶽大帝である。つまり泰山には陰と陽の二つの側面があり、陰を管轄するのが冥界神としての泰山府君であり、陽を司るのが天孫の東嶽大帝である。泰山府君と東嶽大帝は同一の神であり、表裏一体の姿である。人々は冥界神の泰山府君に恐れを抱きつつも、東嶽大帝に対しては喜福を願ったのである。

東嶽大帝に対する信仰活動は、民衆よりも各時代の王朝からの祭祀が盛んであり、歴代皇帝は競

⁸ 小南一郎「女神の目覚め：碧霞元君と春の祀り」、『中国と日本の説話』第13集、説話と説話文学の会編、清文堂出版、2003年、3-20頁

うように東嶽大帝に封号を贈った。

封泰山神為天齊王、礼秩加三公一等。仍令所管崇飾祠廟、環山十里、禁其樵採。給近山二十戸復、以奉祠神。⁹

唐の玄宗皇帝は開元十三年（725）に天齊王に封じ、身分も三公の一番上にする。さらに、山の周囲十里では樵採も禁じるなど、泰山一帯をある種の聖域のように指定した。その後、北宋の真宗皇帝も追封する。

真宗封禪畢、加号泰山為仁聖天齊王、遣職方郎中沈維宗致告。又封威雄將軍為炳靈公、……、各遣官致告。詔泰山四面七里禁樵採、給近山二十戸以奉神祠、社首、徂徠山並禁樵採。¹⁰

真宗皇帝の大中祥符元年（1008）におこなわれた封禪の儀式に際して、泰山は仁聖天齊王に封じられる。また社首や徂徠山も樵採禁止区域とし、さらに東嶽大帝の第三子にも炳靈公の封号を与えるなど対象とする範囲が拡大されていく。その後、真宗は封号を追贈して仁聖「帝」とし、元の世祖もさらなる追号をおこなう。

至元二十八年春二月、加上東嶽為天齊大生仁聖帝、南嶽司天大化昭聖帝、西嶽金天大利順聖帝、北嶽安天大貞玄聖帝、中嶽中天大寧崇聖帝。¹¹

度重なる追号によって東嶽大帝は「天齊大生仁聖帝」となった。歴代王朝から立て続けに加封され国家による支援を受けることで、東嶽大帝の権威は絶大なものとなっていく。こうした状況の中、明の太祖は洪武三年（1370）に歴代の王朝が神々の恩恵にあずかろうと称号を乱発したことに対して歯止めをかけた。人間にとって名誉とされる称号など、神々への崇敬の念を表すのには何の役にも立たない。神々に最高の敬意をはらうのに人間の言葉にたよるのは愚かなことだ。太祖はそう宣言したのである。泰山についてはただ東嶽泰山と呼び、それ以上の修飾は控えることにした。

このように王朝からの祭祀が加熱すると、当然ながら民間でも東嶽大帝が信仰されるようになる。東嶽大帝の誕生日である旧暦3月28日になると泰山や岱廟だけでなく、各地の東嶽廟にも多くの信者が参拝に訪れた。例えば北京の東嶽廟の様子は次のように述べられる。

東嶽廟在朝陽門外二里許。除朔望外、每至三月、自十五日起、開廟半月。士女雲集、至二十八日為尤盛、俗謂之擲塵会。其实乃東嶽大帝誕辰也。廟有七十二司、司各有神主之。相伝速報司之神為岳武穆、最著靈異。凡負屈含冤心跡不明者、率於此处設誓盟心、其報最速。階前有秦檜跪像、見者莫不唾之、已不辨面目矣。¹²

⁹ 『旧唐書』卷23「志第三、礼儀三」。

¹⁰ 『宋史』卷102「志第五十五、礼五」。

¹¹ 『元史』卷76「嶽鎮海瀆」。

¹² 敦崇『燕京歲時記』「東嶽廟」。

これは清末の『燕京歳時記』に描かれる北京の東嶽廟廟会の様子である。毎年3月15日からの半月、廟会が開催された。廟会期間を通じて多くの参詣者が訪れたが、28日、つまり東嶽大帝の聖誕日には特に多くの香客が集った。だが実は、大部分の香客の目当ては東嶽大帝ではなかった。

朱元璋の時代、東嶽大帝祭祀に歯止めがかかると、入れ替わるように碧霞元君が民衆の人気を集めるようになる。碧霞元君は東嶽大帝の娘とされる神で、明代以降、泰山の中心的神格となっていく。碧霞元君は、心願成就、病氣平癒、子孫繁栄など民衆の生活に根ざした願いを叶える。そのため明代から清代にかけて華北一帯では多くの碧霞元君廟が建立され、各地で廟会も開かれた。中でも北京では清代以降、特に盛んに信仰され、妙峰山に代表される大規模な廟会も見られた。

妙峰山は北京の西郊およそ35kmに位置する海拔1291mの山である。北京に数ある碧霞元君廟の中で最も進香が盛んであり「金頂」とも呼ばれる。

妙峰山の碧霞元君廟は、山頂の碧霞元君祠を「靈感宮」と称し北座南面である。靈感宮を正殿として、広生殿（東配殿）と財神殿（西配殿）、さらに観音殿や喜神殿、月老殿や王三奶奶殿がある。靈感宮は向かって正面に「天仙聖母碧霞元君」、右に「子孫聖母広嗣元君（子孫娘娘）」、左に「眼光聖母名目元君（眼光娘娘）」が祀られる。また、裏手には東嶽廟や玉皇廟が位置する。

妙峰山の碧霞元君廟会は、清代後期を中心に隆盛を極め北京を代表する娘娘廟会となっていく。そのため北京だけでなく、周辺地域の天津や保定、張家口からも多くの香客が訪れ、華北地域を代表する廟会の一つと称されるほど発展する。清の乾隆年間に書かれた『帝京歳時紀勝』に「京師香会之勝、惟碧霞元君為最。廟祀極多、而著名者七。……」¹³と記されることから、信仰が盛んであったことを知ることができる。

妙峰山廟会の特徴の一つとして「香会」の存在が挙げられる。香会は、地域や職人など各種の集団で形成された信仰組織であり、廟会開催期間にそれぞれの香会が様々な奉仕活動をおこなうことで娘娘神への信仰心を表す。例えば、茶棚とよばれる香会は、妙峰山娘娘廟への参道の途中に一定距離ごとに設置され、参拝客に休憩場所や粥などの食事を提供する。また、夜間に参道を登る参拝者のために参道に灯りを設置する灯路会など様々な香会がある。これら香会は総じて「文会」と呼ばれる。文会に対して「武会」もある。武会は各種武芸を披露することで神への信仰を表す。

この妙峰山碧霞元君廟会について、最初に本格的な調査をおこなったのが顧頡剛である。顧頡剛は1925年に容庚・容肇祖・莊巖・孫伏園の五人で調査を実施した。当時、顧頡剛達は北京大学研究所国学門附属調査会に在籍していた。調査期間は陰暦四月初八から初十までの三日間にわたり、妙峰山廟会において様々な資料を収集した。さらに四年後の1929年に、顧頡剛は、羅香林、周振鶴ら前回調査とは異なるメンバーで「一八妙峰進香調査団」を組織し、再び妙峰山娘娘廟会調査を実施する。¹⁴初回の調査は、調査対象や調査目的を明確に定めずまま実施したため、思い

¹³ 潘榮陸『帝京歳時紀勝』「天仙廟」。

¹⁴ 1929年の調査は、国立中山大学語言歴史学研究所から『民俗』第69、70期合刊「妙峰山進香調査専号」として、同年7月に発表された。

通りの成果が得られなかったという反省があった。それを踏まえて二度目の調査では、団員一人一人に調査目的や調査対象を与え、分担して香会や廟会の各種状況などを調べることで効率的に調査をすすめた。顧頡剛は『妙峰山』の中で、妙峰山碧霞元君廟会について次のように述べている。

妙峰山在北京城西北八十里、是仰山的主峰、原来唤作妙高峰的。牠是北京一带的香主、山顶廟祀的神是『天仙聖母碧霞元君』、相传是東岳大帝的女兒。每年陰曆四月中、從初一到十五、朝山進香的人非常踴躍、尤其是初六七八三天、每天去的有好幾萬人。這些人的地域、除了京兆之外、天津及保定方面也很多、旅京的南方女子亦不少。他們有各種的团体組織、給全体進香的人以各種的方便、所以雖是道路十分崎嶇、而去的人卻不至於感受怎樣的困苦。在這個期間、北京城内外道路上常碰見戴了滿頭紅花、支了樹枝作成的手杖而行的男婦們、這即是從那裏進完了香而回来的。紅花是福氣的象徵、他們載了歸來、喚做『帶福還家』。¹⁵

妙峰山廟会是「牠是北京一带的香主」と述べられていることからわかるように、開廟期間に多くの参拝客が妙峰山に訪れるため、北京一带のその他の廟の線香の煙は途絶えてしまい、ひとえに娘娘廟のみ香火が盛んである、と言われるほど多くの参詣者で賑わった。この期間には、毎日、数万人の香客が訪れるなど、いかに多くの人々の信仰を集めていたかを窺い知ることができる。

これら香客は個人で参拝することもあれば、参詣者集団の「香会」を組織して参詣することもある。香会について顧頡剛は次のように述べる。

……到遠处的神仏面前進香既成了風俗、於是固定的「社会」就演化為流動的「社会」。流動的社會有二種。一種是從廟中昇神出巡的賽会、一種是結合了許多同地同業的人齊到廟中進香的香会。……。香会是北方好、因為他們長於社交、有團結力。……。他們在進香中為謀自己的便利、故把同会的人分配了種種職務。同時他們謀別人的利便、故在道中設立茶棚、招呼香客進內喝茶、喝粥、吃饅頭、歇夜、尽一点「結縁」的誠意。……。¹⁶

香会とは、地域または職業など社会的に何かしらの結びつきがある人々の集団が、神仏への参拝や廟会参加など何らかの宗教活動をおこなうために組織した信仰者集団である。それは同一地域に居住している場合や、同一職業の者たちが集まる場合など、組織する人々は様々であった。香会では、各人に何かしらの役割が与えられる。役割を真面目に果たすことは神への敬虔さを示すことでもあった。当然、香会など集団の参詣者だけでなく、個人で参拝する人々もいた。個人の進香者の多くは身内が重篤な病にかかり、その全快を祈願するために苦行をおこなった。山顶の娘娘殿までの道中、厳しい行により善を積みばつむほど、娘娘神の靈驗は顕れやすくなると考えられた。

¹⁵ 前掲『妙峰山』1頁。

¹⁶ 前掲 顧頡剛『妙峰山』12、13頁。

三、文会と武会

妙峰山娘娘廟の香会は清代康熙年間頃から始まったとされる。「文会」は主に娘娘廟へ向かう香客に奉仕活動をおこなう集団である。例えば参道の整備、夜間に娘娘廟を目指す者のために灯籠の設置、参道の途中に茶棚とよばれる簡単な小屋を建て、そこを通る参詣者に休憩場所の提供や、粥や饅頭、茶など簡単な食事を供する。職人集団の香会であれば、その技術を用いて参拝者に奉仕した。こうした香会のほとんどがギルドと同様に同一職業者による集団で構成された。

「武会」は、中幡や五虎棍など各種の演武を披露することで娘娘神への信仰を表す。文会のように他者に何かの奉仕活動など直接的な行為をおこなうわけではないが、廟会での技芸披露や日々真剣におこなう演武の修練そのものが娘娘神へ敬虔な態度を示すことであると考えられていた。北京の武会は広く十三檔とよばれ、さまざまな演目が披露された。

1925年の顧頡剛の調査はわずか三日間であったが、それでも、調査された香会は99にのぼり、それぞれの様子が記録されている。香会は異なる目的を持った奉仕団体であるので、設立年代や成立過程はまちまちである。香会の名称は「〇〇会」と称されるのが一般的であるが、活動の度合いや成立後の経過年数により、さらに別の名前で呼ばれることもある。

顧頡剛の調査に記録される99の香会、さらに、調査時に山頂の娘娘殿に建てられた碑文に記された香会を分類すると以下ようになる。¹⁷

(一) 修路 廟会開始に先立ち、道中の砂を掃き、石を取り除くなど香道の整備や修繕をおこなう。

遵王蕩平修道聖会。円明園正白旗修道老会。浄路聖会。開山老会など（全八団体）

(二) 路灯 修路会の作業が終わるとともに、香道に街路灯を設置し、夜間に行き来する香客の安全に備える。

路灯天津公善汽灯会。中北道估衣商誠献洋灯会。老南道桃園義善汽灯籠路灯施茶老会など（全十団体）

(三) 茶棚 各香道に一定距離ごとに設置され、香客に粥や饅頭、休憩所などを無償で提供。茶棚には祭壇がおかれ、ここを利用する香客は茶棚内に設けられる祭壇に叩頭をした。

老北道「老爺廟」饅首茶粥会。提灯樂善誠献粥茶。子孫万代粥茶路灯老会など（全二十二団体）

(四) 縫紵 靴屋のギルド。進香のために香道をいく香客の靴が損傷した時、無償で修繕をおこなう。公議志善沿路縫紵聖会。万寿善縁縫紵会。縫紵老会。

(五) 成補銅錫器 金物職人のギルド。茶棚で使用する食器が破損したとき、修理をおこなう。同心万代巧炉聖会。心縁同善巧炉聖会。公議呈献巧炉聖会。公議樂善巧炉聖会。

(六) 呈献廟中途中用具 山頂の娘娘廟で使用する物を提供する。茶や縄など。また廟の清掃などもおこなう。公議愿誠献圍棹。永佑平安繩絡老会。裱糊神堂仏殿窓戸など（全九団体）

(七) 呈献神用物品及供具 娘娘殿で使用する各種用品を提供。線香や膏葉、花や蠟燭など。

¹⁷ 前掲 『妙峰山』 41-119頁。

献供斗香膏菓聖会。長寿白紙聖会。同心秉善檀香素燭聖会。恭献鮮花老会。善縁吉慶誠
献果供など（全十六団体）

（八）施献茶塩膏菓 菓や茶菓、塩を娘娘神に奉納。茶菓は茶棚にも提供される。四月八日の灌
仏会との関連で塩が奉納されるとも。長寿清品神茶聖会。菓善俊山清茶聖会。永年志善
献塩聖会。義合膏菓老会など（全二十一団体）

（九）技術 武会のこと。

義順同祥正虎打路簾牌少林。万代同春少林五虎。音楽聖会。大鼓聖会。獅子聖会。万年永
慶太獅一堂など（全十二団体）

（十）普通的進香及未詳其意義者 一般の娘娘殿参拝を目的とした人々の集団。

引善老会。妙峰山進香聖会。二人聖会。同香如意聖会。天津闔群公議大楽会など（全十三
団体）

顧頡剛が調査をおこなった4月6、7、8の3日間は、15日間におよぶ廟会期間の中でも一番の賑
わいを見せる。当時の廟会期間全体では300あまりの香会があったといわれることから、この3
日間の盛況ぶりがうかがえよう。清代の廟会最盛期には400以上の香会が参加したといわれており、
当時に比べれば香会の数が減少しているが、それでも廟会は盛況を極めた。

香会の名前には、その目的が明確に示されている場合が多く、路灯香会の「中北道估衣商誠
献洋灯会」のように活動場所まで明示している香会も多くみられる。また香道に灯りを設置する
のは路灯会だけでない。茶棚香会の名前にも「路灯」などの文字が見られる。これは路灯会の多
くが、その業務を茶棚に委託しているためで、路灯会の代わりに茶棚が夜間に山頂に向かう香客
たちに灯籠の設置や提灯の提供などをおこなっていたからである。

以上のように文会は、香客に対して何らかの奉仕活動をおこなうか、娘娘廟に直接役立つ活
動をおこなうことで、神に対する信仰心を示した。中でも茶棚は多くの香客に利用された。修路
や路灯などの香会も、香客の安全を守る上で欠かせない存在であった。

このように文会は、奉仕活動により信仰を示す集団であった。一方の武会は、武芸を演じる
ことで娘娘神への信仰を表す集団である。武会の演目は廟会に彩りを添え、活気づけるだけでな
く、武会目当ての参拝客などさらに多くの人々を集めるのであった。

当然、武会の根本の目的は全能なる娘娘への感謝を表することであり、賛美された強大なる娘娘の力
に対し、会員が信仰と願いとを表すためのもの、と称されあるいは理解されている。武会の一行が道
中無料接待所に止まるごとに妙技を披露申し上げることになっているが、その際の騒動と、典型的な
中国式の楽器演奏を伴うために、とくに生じる騒音に対しては、武会の出し物が大いに責任が。…
…。一般に疲れた参拝客がこれによって元気づけられるという効能があり、雰囲気が大いに盛り上がる
ために、妙峰山参詣は北京暮らしの呼び物の一つと称されるのである。¹⁸

これら北京の武会は十三檔と呼ばれ、十三檔の演武により廟会は大いに盛り上がる。さらに

¹⁸ 前掲『北京風俗大全』85頁。

碧霞元君に対する参拝者の進香とあいまって、妙峰山廟会は北京名物の一つとされるほどの賑わいをみせた。十三檔の内容は次のように分けられる。

- (一) 開路会 鬼の装いをして、銅鑼を打ち鳴らし、廟会開始に先立ち、神仙のために邪気払いをして参道を清める。
- (二) 五虎棍会 開路会に続いて、山頂まで趙匡胤と「董家五虎」の演舞をしながら娘娘廟をめざして麓から参道を上っていく。五虎棍会の登場が実質的に廟会開始の合図となる。
- (三) 高蹺会 高蹺を演ずる。高蹺は娘娘廟の門を表している。
- (四) 中幡会 舞幡の芸を演ずる。中幡は廟の門前の旗を表している。
- (五) 獅子会 舞獅子を演じる。獅子は廟の門前の獅子を表している。
- (六) 双石会 巫鈴の演舞を披露する。巫鈴の二つの石は廟の敷居を表している。
- (七) 擲子会 両端に石をつけた鎖をつかい演舞を披露する。鎖は廟内の鎖を表している。
- (八) 槓子会 今日でいう単槓。槓子は廟の門の門を表している。
- (九) 花壇会 舞動花壇の技芸を披露する。花壇は廟内の花壇にある清められた水を表している。
- (十) 吵子会 チャルメラの演奏。廟内の鐘楼の鐘を表している。
- (十一) 槓箱会 槓箱官と観衆の滑稽劇などを演じる。槓箱の中には娘娘神への供え物がおさめられている。
- (十二) 天平会 蓮花落などの民謡を披露する。天平は秤の象徴である。
- (十三) 神胆打鼓会 八面太鼓を打ちならす。娘娘廟の大太鼓を表している。

妙峰山の十三檔会は一つ一つが妙峰山娘娘廟の殿宇や装飾を表しており、十三檔全体で一つの信仰を表していると言うこともできる。表現方法は違っても、娘娘神へ信仰心を示すという目的は共通している。また、文会と武会の活動内容は異なるが、その目的とする所は全て、献身的な活動により自己を磨き「虔誠」の態度で娘娘神への信仰を示すという点である。

おわりに

廟会は、古代は祖先や土地神を祭祀するための儀礼であった。時代が下るにつれ、こうした祭祀儀礼は、次第に国家祭祀に取り入れられるなどして、形式が整えられ、規模は拡大していった。一方で国家の管理が及ばない諸神は、独自の信仰を有するようになり、祭祀活動も地域独自の儀礼がつくられていった。一方で、民間に広まった信仰は、地域特有の信仰形態を有して発展していく。妙峰山の香会は、碧霞元君に自身の敬虔なる信仰心を示すために、文会と武会という活動内容は異なりながらも同じ一つの目的のために活動していた。香会の活動は、各香会が会則を作るだけでなく、妙峰山廟会に参加するためには、妙峰山香会の組織に加入を認められる必要があった。加入を認められた香会は、組織の規則に則り、廟会での香会活動に励んだのである。

刘基与道教

张卓

四川大学道教与宗教文化研究所 博士研究生

明代开国功臣刘基虽未曾入道，但关于他的仙道传说却广泛流传。有关刘基与道教关系之传说，实际说明刘基受道教影响甚深。我们运用社会记忆理论分析刘基仙道形象的塑造，有必要先考察刘基与道教之间的关系。

一，刘基与道教之缘

刘基故里青田，为道教福地洞天所环绕，正是高道修真，仙话流传之地。刘基深受仙道氛围熏陶，曾表露“爱老氏清净，亦欲作道士”¹的心迹。刘基一生与道教有不解之缘，这在其生活经历、诗文创作上，都有着充分的体现。

（一）联姻天师世家

明代正一道贵盛，刘基故里青田即处于正一道和灵宝支派东华派影响区域内。明太祖朱元璋于洪武五年（1372）诏命四十二代天师张正常掌天下道教事。正是在这一背景下，朱元璋促成开国功臣刘基与天师世家的联姻。据明代道经《皇明恩命世录》载：

四十五代大真人张懋丞。洪武三十二年初，父张宇理，蒙太祖高皇帝闻其贤，与无为真人宇初，同被召对称旨。特命御史中丞护军诚意伯刘基，以其弟之女妻之。²

《道藏》中《汉天师世家》卷四对此亦有记录。可知，第四十五代天师张懋丞之母即为刘基侄女。

（二）结交高道羽客

中国古代文士与道士的诗文酬答，形成文坛的涉道诗一类。刘基就不乏与道士交往的涉道诗文。与刘基往来酬答中最著名者当数宋濂。宋濂别号龙门子，曾入仙华山修道。刘基《送龙门子入仙华山辞》即为与宋濂的酬答之作。在序言中，刘基表达了对宋濂入山修道的支持：

“龙门先生既辞辟命，将去入仙华山为道……闻先生之言，则大喜，因歌以速其行。先生行，吾亦从此往矣。他日道成为列仙，无相忘也。”³言语之间充满慕道意味。

（三）抒写崇道之情

¹ [明]刘基著，林家骊点校：《刘基集》，杭州：浙江古籍出版社，1999年，第213页。

² 《道藏》第34册第797页。

³ [明]刘基著，林家骊点校：《刘基集》，杭州：浙江古籍出版社，1999年，第214页。

刘基与刘云心、张伯雨、吴梅涧等道士多有酬答。刘基在相应的涉道诗中抒发了崇道之情。如《夜听张道士弹琴（道士字君度）》即表达听取道教琴乐而百忧得解的舒畅：

蕊宫道士弹七弦，明星在树霜满天。
锵如暗泉发幽窦，悄若空山叫哀猿。
雾雨寒吹松柏响，波涛怒激蛟龙斗。
神奔鬼怪入杳冥，鸾孤鹤寡风冷冷。
湘娥宵攀竹枝泣，紫凤晓啄梧桐鸣。
凄凄欲断还复续，啼莺一声存草绿。
砉然清商行素秋，落叶洒地虫啾啾。
拥衾听之消百虑，梦逐行云自来去。⁴

明代道士张君度琴音之精妙，融入刘基对仙道境界的联想，更引人入胜。又如《蟾室诗为台州栖霞观道士作》诗曰：“我心有灵丹，光与日月同。子能精炼之，可发天地朦。”⁵则抒发刘基对道教内丹修炼之向往。

刘基推崇作为同乡的唐代高道叶法善，亦曾造访过被认为是叶法善修道之地的少微山妙成观，并就此记录下寻访道教圣境的奇妙想象与体验。据清雍正《浙江通志》卷二百三十四引《括苍汇记》载，妙成观：“在少微山，唐天师叶法善居之。元至元二十五年重建。有春新堂、溪屏阁、天然图画亭、掀蓬室，刘基《掀蓬室》诗：‘我访仙家溽暑前，青枫绿柳暗前川。竹根露湿登山屐，沙际鸥迎渡水船。云气长留虚白室，丹光直上蔚蓝天。纯阳道士重来日，为问蓬莱在那边。’”⁶对高道叶法善世家的推崇，还促使其于洪武六年（1373）写下《叶氏分派宗枝图序》，文中清晰地记录了叶法善家世谱系，是研究叶氏道教世家传承关系的重要参考文献。自宋代开始，历代多有名士为叶氏宗枝谱撰序，几成传统。刘基撰写叶氏宗枝图序，可视为这一传统的延续。刘基对高道大德宗枝的细致追溯⁷，体现其对道教深研之兴趣。

（四）记录道教科仪

在刘基的诗文中，有对道教科仪的记录。如在《喜雨诗序》中，刘基就记录了苏州玄妙观道士祈雨的过程：

其夏五月，禾黍既艺，天乃不雨，民大忧惧。（石末）公遂致斋沐，祷于丽山之祠，得雨未沛。越翌日，命道士设醮于玄妙观，是日大雨。明日又雨。又明日，乃大雨至夜分。民大喜，皆拜公祝。⁸

关于道教常行的祈雨仪式，宋王文卿《冲虚通妙侍宸王先生家话》说：“所以立祈雨之法，以救禾稻尔。”道教祈雨仪式彰显道教的济度世人之“道”⁹。时任浙东道宣慰使司同知副都元

⁴ [明]刘基著，林家骊点校：《刘基集》，杭州：浙江古籍出版社，1999年，第394页。

⁵ [明]刘基著，林家骊点校：《刘基集》，杭州：浙江古籍出版社，1999年，第346页。

⁶ [清]嵇会筠等监修，沈翼机等编纂：《浙江通志》卷二百三十四，《文渊阁四库全书》，台北：台湾商务印书馆，1986年，第525册第346页。

⁷ 叶凤新编著：《石门村志》，长春：吉林文史出版社，2018年，第333页。

⁸ [明]刘基著，林家骊点校：《刘基集》，杭州：浙江古籍出版社，1999年，第91页。

⁹ 张泽洪著：《道教礼仪学》，北京：宗教文化出版社，2012年，第2页。

帅的石末公，远赴苏州玄妙观祈雨，为民解忧，是以得刘基赞赏。

在刘基仙道形象产生与丰富的明清时期，正是道教深刻影响俗文学的时代：道教理念浸润文学世界，借助笔记小说等通俗文学形式在民间广泛传播；俗文学亦充分吸收道教文化，使明清文学中的仙道形象更加丰满。这正是刘基仙道形象塑造的宗教史和文学史背景。

二，刘基仙道形象与仙道传说

（一）刘基仙道传说的成文时间

刘基的仙道形象在明清史传中已具雏形，其神异能力在民间传说中更被不断夸大。本文所参考的文本包括关于刘基的封诰、史传、碑铭、笔记小说、民间预言书、民间传说等。由于成文时间将是讨论刘基仙道形象塑造的重要因素，故此处先以列表形式对刘基仙道传说的成文时间做一梳理：

成时 时间 排序	参考文献名称	成文 时代	成文 时间	依据
1	《诚意伯诰》	明	1370年	《诚意伯诰》原题为《洪武三年七月日诚意伯诰》
2	《故诚意伯刘公行状》	明	1375-1402年	刘基歿于1375年。根据《行状》文末所说，成文时刘基次子刘璟尚在。据《明史》刘璟小传“成祖即位，召璟，称疾不至。逮入京，犹称殿下，且云：殿下百世后，逃不得一‘篡’字。下狱，自经死。” ¹⁰ 可推知刘璟因自缢卒于明成祖朱棣即位当年，即1402年。因此《行状》应作于1375-1402年之间。
3	《明太祖实录·刘基传》	明	1411-1418年	《明太祖实录》第三次修纂始于永乐九年，至十六年五月书成。
4	《庚巳编》	明	1510-1519年	《历代笔记小说大观》点校说明：《庚巳编》约成书于明正德庚午至己卯间 ¹¹
5	《高坡异纂》	明	1532年	《高坡异纂》自序中有成书时间信息：嘉靖壬辰仲秋
6	《诚意伯刘公神道碑铭》	明	1567年2月15日	文末有完笔时间：皇明隆庆元年岁次丁卯春二月望日
7	《英烈传》	明	1591年之前	最早版本为明万历十九年(1591)书林杨明峰刊本 ¹²
8	《明史·刘基	清	1645	中华书局《明史》2013年版出版说明有中顺治二年（16

¹⁰ 《明史》卷一百二十八，[清]张廷玉等撰：《明史》，北京：中华书局，2013年，第12册第3784页。

¹¹ [明]陆粲撰，马铺校点：《庚巳编》，《历代笔记小说大观》，上海：上海古籍出版社，2012年，第3-4页。

¹² 赵景深，杜浩铭校注：《英烈传》，上海：上海古籍出版社，1981年，第1页。

	传》		-1735年	45年）开始修纂，（1735年）定稿，乾隆四年（1739年）刊刻印行的说明 ¹³
9	《明书》	清	1652年后	《明书·叙传》中有编撰始于顺治壬辰年的记录。
10	《烧饼歌》	清末至民国初	无确切成文时间	根据文中包含完整清代帝王谱系这一情况推断。该预言书至少为清末、民国时期成书。
11	《金陵塔藏碑》	现当代	无确切成文时间	根据包含抗战等预言内容可判断应为现当代所出。

刘基仙道传说的成文时间统计

从成文时间来看，封诰类的《诚意伯诰》出现最早，其中已有神化刘基的痕迹，文中“尔基挺身来谒于金陵，归谓人曰：‘天星数验，真可附也，愿委身事之’。”¹⁴的叙述，塑造了一个善于占星的能臣形象。传记类的《故诚意伯刘公行状》渲染刘基对占星、望气的擅长，成为后世对此进行发挥的重要蓝本。《明太祖实录·刘基传》《明史·刘基传》《诚意伯刘公神道碑铭》等官方文本中亦保留大量神异化元素。《庚巳编》《高坡异纂》《英烈传》等小说笔记，相关情节描写更加出彩，所吸收的道教元素更为丰富，刘基仙道形象也因此更加凸显。预言书《烧饼歌》《金陵塔藏碑》以隐语形式“预言”刘基身后重大历史事件，对塑造刘基仙道形象有推波助澜之功。

（二）刘基仙道传说的主要类型

在刘基仙道传说中，天书型传说，预言型传说、天子封仙型传说包含道教元素最为明显。本部分将就这三类传说进行详细分析。

1. 天书型传说

天书，或天文书，在刘基仙道传说中指源于上天的神秘书籍。天书型传说主要讲述刘基因获天书而习得神异法术的经过。这类传说可提取的母题主要包括“临终授天书母题”“白猿献天书母题”和“道士点拨母题”。“临终授天书母题”出现较早，后两种母题虽相对晚出，但与道教关联更加紧密。

（1）临终授天书母题

该母题在明代《故诚意伯刘公行状》《明太祖实录·刘基传》和《诚意伯刘公神道碑铭》三个文本中都有表现。其中多将天文书来源归结为“燕京书肆”¹⁵，为刘基的非凡智慧确立了根源。以《故诚意伯刘公行状》为例，其中描述了刘基将“天文书”交托长子，并嘱咐“勿令后人习也”¹⁶。可以看出，早期刘基天书型传说中虽有刘基得天书并过目不忘的情节，但尚未将天书来源和天书授受关系进行神秘化处理。在刘基仙道传说不断汲取道教仙话与民间传说养料的过程中，这两个情节逐渐得到丰富。

¹³ [清]张廷玉等撰：《明史》，北京：中华书局，2013年，第1册第1页。

¹⁴ [明]刘基著，林家骊点校：《刘基集》，杭州：浙江古籍出版社，1999年，第660页。

¹⁵ [明]刘基著，林家骊点校：《刘基集》，杭州：浙江古籍出版社，1999年，第631页。

¹⁶ [明]刘基著，林家骊点校：《刘基集》，杭州：浙江古籍出版社，1999年，第636页。

(2) 白猿献天书母题

在《英烈传》中，天书来源被神化。在第十七回《古佛寺周颠指示》中，有刘基于石门洞中得“天书”并凭借咒语释放白猿的情节：

刘基将书怀在袖中，正欲走出，忽听得壁厢豁喇一声，枯藤上跳出一只白猿来，望着刘基张口扑来。刘基大喝道：“畜生，天赐宝贝，原说与我刘基的，你待怎样？”那猿便拜伏在地，忽作人言曰：“自汉张子房得黄石公秘传之后，来辟谷嵩山，半路之中，将书收藏在内。便命其六丁、六甲拘本山通灵神物管守之。丁甲大神见小猿颇有些灵气，便拘我到张子房面前。张子房许我在此，平日只是到山上山下走动走动，从未外出游玩。今日，天意将此书付与先生，辅主救民，要我在此无用。望先生方便破开圆圈，把小猿宽松些也好！”¹⁷

以上白猿献天书母题，见于宋代道经《太上六壬明鉴符阴经》¹⁸卷一：

夜忽有一人，逾垣而入园中，盗果子食之。臆乃潜身，持刀欲捕之，乃是白猿也。拿住，忽言曰：“汝勿伤吾身，我与天地同生，日月并长，混元道炁，结化成形。吾有玄文，汝来日于此处候吾，我传与汝。”臆乃长跪而退，其猿乃化白光而去。至次日，臆乃依期而伺之。忽见白猿自西北乘空而来，授臆玄文一卷。随时化白光，东南而去。臆将其文而归，本宿房中点检，一曰《六甲天厌》一卷，一曰《六丁天厌》一卷。遗其头尾，不知是何名目，分上中下三卷，因曰指其“白猿”为名也。¹⁹

不难看出，《英烈传》明显从《太上六壬明鉴符阴经》吸收白猿献天书母题，而移植于刘基。

《太上六壬明鉴符阴经》是一部包含道教兵学思想的经书，其中有大量道教法术。这些法术内容在刘基仙道传说中反复出现，如“祭风式”即是刘基在鄱阳湖大战中呼风唤雨的道教法术依据。

白猿形象在中国古代传奇中并不鲜见，以唐传奇《补江总白猿传》最具影响力。所不同的是，《英烈传》并未延续常见的“白猿劫妇”主题，而是将白猿形象与“天书神授”母题融合。其中的白猿形象更是在道经中有着原型依据。在南宋陈葆光《三洞群仙录》卷五中，将白猿塑造成道教仙真薛女真身边的灵兽。²⁰因此，在神降天书传说中，白猿被塑造为将天书授予孙臆、刘基的神异角色，就不足为奇了。

另外，在上述白猿献天书故事中，有孙臆所获经书以“白猿”为名的情节。而《道藏》中也确有与“白猿”命名的：《白猿经》²¹和《太上洞神玄妙白猿真经》²²等。

当代民间文学调查搜集的刘基仙道传说中，白猿献天书传说亦有多种异文。仅在《刘基民间传说集成》中，就有《白猿仙姑》《石门洞得天书》《奇遇得天书》等文本。除保留白猿献天书母题外，《白猿仙姑》又吸收了400D“其他动物变妻子”型故事²³的情节，将白猿塑造成刘

¹⁷ 赵景深，杜浩铭校注：《英烈传》，上海：上海古籍出版社，1981年，第61-62页。

¹⁸ 朱越利依据《太上六壬明鉴符阴经》奏表中称玉皇宋徽宗时封号，判定该经为南宋道经，载：朱越利著：《道藏分类解题》，北京：华夏出版社，1996年，第130页。

¹⁹ 《道藏》第18册第621页。

²⁰ 《道藏》第32册第263页。

²¹ 《道藏》第10册第523页。

²² 《道藏》第34册第540页。

²³ [美]丁乃通编著：《中国民间故事类型索引》，武汉：华中师范大学出版社，2008年，第78页。

基之妻²⁴。《石门洞得天书》是解释“白衣丞相庙”来源的风物传说²⁵。《奇遇得天书》则增设樵夫章伍凭天书娶富家女的情节。

《英烈传》与《太上六壬明鉴符阴经》除属同一故事类型外，还有另一相同之处，即白猿所授天书均与六丁六甲相关。六丁六甲本为道教神灵，多出现在举行祈雨、超度亡魂等仪式中。道教有以六丁、六甲命名的符篆、秘法，如：上清丁甲符、丁甲符，《灵宝六丁秘法》《上清六甲祈祷秘法》等。可以说，小说《英烈传》虽充满文学想象，但情节确乎受道教影响较深。

(3)道士点拨母题

天书型传说描述刘基获得天书后虽能过目不忘，却无法得知书中真谛。这就为刘基寻求高道点拨的情节埋下伏笔。在明陆粲《庚巳编》卷十中，“天书”授受关系得到明确：

公喜，引巨石推之，应手折裂，得一石函，中有古钞《兵书》四卷。怀之出，才转足而壁合如故。归诵之，甚习，然犹未得其肯綮。乃多游深山崇刹，以访异人。久之入一山寺，见老道士凭几读书，知其隐者，拜之请教，道士不顾。公力恳之，道士举所读书以授曰：“读此旬日能背诵，则可；不能，姑去。”书厚二寸，公一夕记其半，道士惊叹曰：“子，天才也！”遂得其学。²⁶

这一情节在嘉靖时期的志怪小说《高坡异纂》中进一步丰富。为刘基传授天书奥义的道士，将刘基与张良、诸葛亮和自己进行比较，并认为刘基是可以“澄清浊世”的人才：

公拜请益，道士笑曰：“凡天人授受，因材而笃，力薄而任重，鲜不仆矣。昔子房孔明，并得其六，予得其八，子今得其四，亦足以澄清浊世矣。若夫穷神知化，出有入无，此大地之玄机，造化之至理、天固不轻畀于人，人亦岂得而轻相授受哉！”²⁷

这位在《高坡异纂》《庚巳录》中为刘基传授天书的道士，在《英烈传》中更明载为周颠。《英烈传》第十七回《古佛寺周颠指示》说：

周颠见他至诚，便把那看的书递与伯温，说：“你去读，十日内背得出，则可教你；不然，且去，不必复来。”伯温遂接过书来一看，与前石匣中所得的大同小异。是日，在寺中读了一夜，明早俱觉溜口儿背得，于是携书入见。周颠说：“尔果天才也。”因一一讲论，未及半月，完全透彻。伯温欲辞而行，周颠说：“此术是帝王之佐，值今乱离，勿可蹉过。且回西湖，自有分晓。”²⁸

在《英烈传》中，周颠是明太祖任用的高道之一。朱元璋甚至亲自撰写《御制周颠仙传》对其进行神化。在朱元璋笔下，周颠反复提醒朱元璋将取天下，致太平的不平凡²⁹。不仅如此，周颠还向朱元璋展示入火不热等种种神异。对此，林希逸《南华真经口义》卷七载“何为真人？古之真人，不逆寡，不雄成，不慕士。若然者，过而弗悔，当而不自得也。若然者，登高不慄，

²⁴ 周文锋编著：《刘伯温民间传说集成》，重庆：重庆大学出版社，2011年，第18-20页。

²⁵ 周文锋编著：《刘伯温民间传说集成》，重庆：重庆大学出版社，2011年，第20页。

²⁶ [明]陆粲撰，马铺校点：《庚巳编》，《历代笔记小说大观》，上海：上海古籍出版社，2012年，第79页。

²⁷ 国学扶轮社辑：《古今说部丛书》，上海：上海文艺出版社，1991年，第3册第52-53页。

²⁸ 赵景深，杜浩铭校注：《英烈传》，上海：上海古籍出版社，1981年，第62-63页。

²⁹ 明太祖撰：《御制周颠仙人传》，《丛书集成初编》，北京：中华书局，1985年，第2页。

入水不濡，入火不热。是知之能登假于道也若此。”³⁰ 由此可知，周颠入火不热的神异，实为道教真人所能达到的境界，其不凡之处可见一斑。随后，周颠即预言朱元璋将另立大统：

（周颠）以手画地成圈，指谓朕曰：“你打破个桶，做个桶”³¹

对此隐语，明陆深《俨山外集》卷十九中解释到：

《周颠仙传》甚奇古，中有“颠仙以手画地成圈，指谓太祖曰：‘打破个桶，做个桶。’”，盖隐语代革之事。桶，“统”也。³²

《御制周颠仙传》中多有对周颠加以神化的情节，而该传记正是朱元璋神化皇权的重要例证之一。

在《英烈传》中，正是由于道士周颠³³的点拨，刘基才能深谙天书奥义，并以此协助朱元璋成就霸业。刘基形象的仙道化特征因此更加突出。

除史传类文本外，在民间，道士点拨母题的天书型传说亦有流传。如浙江的《寻师》和广东的《得天书拜军师》就是道士点拨传说的异文。在《寻师》中，刘基在古刹中得道士点拨悟得天书奥妙，最终发现这位道士就是黄石公³⁴。《得天书拜军师》流传于深圳东田地区，其中将道士（周颠）点拨与释放白猿的情节杂糅³⁵，道士周颠同时承担了授予天书和点拨刘基两大关键情节，使刘基神异能力的道教根源变得更加清晰。

可以说，“天书神降”是刘基仙道传说中的基本母题之一。在此类传说中，除了传授“天书”真谛的是道士外，“天书”的含义亦值得一提。将“天书”一词置于道教语境之下，可作两种解释：一是神真所授，具有神秘力量的道教符篆；二是上天降授的，体现神意的道教经典。

从第一种解释来看，“天书”既是道教神符的雅称，又是道教神符之一种³⁶。道教“天书”是斋醮科仪中常行法术。从刘基仙道传说来看，他确有借助“天书”施展神异的能力；此外，“天书神降”还是道教仙话中的常见母题，道祖张陵创教仙话中就有明确的“太上降授法文”情节。对此种现象，陈国符先生谈到：“道书述道经出世之源，多谓上真降授。实则或由扶乩，或由世人撰述，依托天真”³⁷。在上文引述的刘基仙道传说中，天书神降情节，确有受道教神话中“天书神降”母题影响的痕迹。

2. 预言型传说

刘基曾被伪托为《烧饼歌》《金陵塔藏碑》等预言的撰作者。刘基预言型传说在清末及民

³⁰ 《道藏》第15册第728页。

³¹ 明太祖撰：《御制周颠仙人传》，《丛书集成初编》，北京：中华书局，1985年，第5页。

³² [明]陆深撰：《俨山外集》卷十九，《文渊阁四库全书》，第885册第108页。

³³ 《明史》中的周颠传记载有其预言朱元璋承继大统，朱元璋亲撰《周颠仙传》等事，载：《明史》卷二九九，[清]张廷玉等撰：《明史》，北京：中华书局，2013年，第25册第7639页；康熙《江西通志》卷五十四、嘉靖《九江府志》卷十四均记有朱元璋于白鹿台建碑亭以纪念周颠仙之事，另有周颠于此乘白鹿升仙的传说；《中国道教通史》认为周颠为朱元璋任用的道士之一，载：卿希泰、詹石窗主编：《中国道教通史》第3册，北京：人民出版社，2019年，第471页。种种史传方志及研究表明，周颠应为道士。

³⁴ 周文锋编著：《刘伯温民间传说集成》，重庆：重庆大学出版社，2011年，第27-28页。

³⁵ 周文锋编著：《刘伯温民间传说集成》，重庆：重庆大学出版社，2011年，第320-321页。

³⁶ 张泽洪著：《道教礼仪学》，北京：宗教文化出版社，2012年，第139页。

³⁷ 陈国符著：《道藏源流考》，北京：中华书局，1963年，第8页。

国时期影响较大。这一类型传说可大致分为三类，即王气预言传说、战况预言传说和政治变革预言传说。

（1）王气预言传说

此类传说以刘基借望气预言大明将兴为主要内容。这在《故诚意伯刘公行状》《明太祖实录·刘基传》《诚意伯刘公神道碑铭》《明史·刘基传》中均有收录，内容差异不大。如《故诚意伯刘公行状》载：

尝游西湖，有异云起西北，光映湖水中。时鲁道原、宇文公谅诸同游者，皆以为庆云，将分韵赋诗，公独纵饮不顾，乃大言曰：“此天子气也，应在金陵，十年后，有王者起其下，我当辅之。”³⁸

在刘基形象仙道化过程中，“王气预言传说”是早期预言型传说中的典型。该传说在《诚意伯诰》中已见雏形，这也反映出明王朝致力于刘基仙道形象塑造的社会记忆。

（2）战况预言传说

在刘基预言型传说中，战况预言传说情节最为丰富，主要内容为刘基借观天象预言战况，并设定征战策略。在《故诚意伯刘公行状》中，刘基观云气预言敌军动向，最终其策略使敌军受到沉重打击³⁹；此外，刘基又通过占卜选择在“金木相犯日决胜”陈友谅⁴⁰；或观日中黑子就能预言将领命运：

一日，公见日中有黑子，奏曰：“东南当失一大将。”时参军胡琛伐福建，果败没。⁴¹

这段《故诚意伯刘公行状》中的简短叙述，在《英烈传》四十回中有更为丰富的叙事：

此时正是晌午时节，只见红日当中有一道黑光，从中相荡。太祖仔细看了一眼，对刘基说：“莫非闽、广之地，有小灾么？”刘基说：“此不主小灾，还主东南方有折损一员大将之惨，主公可遣使往东南，晓谕将帅谨慎防御。”遂辞了太祖，竟回金陵，不题。太祖便作书，往谕东南守将胡深、方靖、胡德济、耿天璧等。各须谨慎军情。

而在第四十三回中，刘基预言应验：

太祖慌忙把表章一看，方知胡深被害，便对宋濂说：“胡将军文武全才，吾方倚重，不意竟为友定这贼所害！”即追赠缙云伯，遣使到处州致祭。⁴²

正是在这样不断地丰富中，刘基预言型传说变得越发生动，人物也更具仙风道骨。

（3）政治变革预言传说

此类预言以著名的《烧饼歌》为典型，内容关乎王朝兴替，曾在民间广泛传播。在《烧饼歌》开头，朱元璋将半块烧饼藏起以验证刘基神算之能，并随即邀刘基预言明朝兴衰历程。其中，第一个预言即涉及靖难之役：

帝曰：“朕今都城，筑坚守密，何防之有？”

基曰：“臣见都城，虽属巩固，防守严密，似觉无虑，只恐燕子飞来（指太祖第四子燕王篡夺）

³⁸ [明]刘基著，林家骊点校：《刘基集》，杭州：浙江古籍出版社，1999年，第631页。

³⁹ [明]刘基著，林家骊点校：《刘基集》，杭州：浙江古籍出版社，1999年，第633页。

⁴⁰ [明]刘基著，林家骊点校：《刘基集》，杭州：浙江古籍出版社，1999年，第633页。

⁴¹ [明]刘基著，林家骊点校：《刘基集》，杭州：浙江古籍出版社，1999年，第633页。

⁴² 赵景深，杜浩铭校注：《英烈传》，上海：上海古籍出版社，1981年，第165页。

《烧饼歌》是关于明清两代重大事件的预言书，预言内容以隐语表述，内容包含反清思想。在清末民间教团蜂起时，这类预言书成为教团密切联系，增强成员信念的依托。⁴⁴甚至到了民国时期，还有托名刘基的《金陵塔藏碑》出现，其中包括对抗战内容⁴⁵的预言。

在这里，刘基被塑造成能跨越时空，“预言”身后事的神奇预言家。刘基仙道形象的预言能力不但为明代官方所塑造，更得到民间教团，抗战团体的崇奉。而刘基以道术预知未来，干预未来，协助朱元璋成就霸业的种种传说，更是道教“我命在我不在天”观念的集中体现。

3. 天子封仙型传说

民间流传的“天子封仙型传说”讲述刘基无论掌握多么高超的道术，却必须得天子口封才能得道成仙的故事。这类传说常表现为机智人物故事或地方风物传说，内容围绕刘基想尽办法讨朱元璋口封而展开。传说在浙江、安徽、山东、宁夏等地均有流传。其中，以山东崂山的《刘伯温的传说》最为典型。在这则传说中，刘基罢官隐逸，求师崂山，学得一身神异本领，却无法得道成仙。在师傅明霞道人的指点下，最终使朱元璋说出“哎呀，你真像个神仙”而得道成仙。⁴⁶

天子封仙型传说虽看似荒诞不经，但将其情境化后，会发现，其中蕴藏着民间关于皇室封诰高道仙真的社会记忆：明代天师世家、张三丰、周颠、刘渊然、邵元节等高道均在统治者封诰之列。各派道教仙真因受天子封诰而愈显尊贵，正是基于这样的社会历史背景，在刘基封仙型传说中，创作者才想象出刘基得天子口封方能成仙的情节。

三，箭垛式仙道人物的塑造

在刘基仙道形象的塑造过程中，多位仙道人物起到不可忽视的作用：天书降授传说中的“道士”黄石公，安排白猿守护兵书的张良，擅长兵法的孙臆，都提示了天书的道教兵书性质；将道士周颠设定为刘基之师则揭示了其法术的道教来源。刘基形象如滚雪球一般，逐渐显现出越来越清晰的仙道色彩。然而，在刘基仙道形象塑造中不能忽视的，还有明初道士铁冠子张中。

在明初宋濂的《张中传》中，张中形象就得到神化。当我们将张中与刘基史传进行对比，会发现二者相似之处不少。

(1) 巧遇“异人”传道术

作为太祖时期即被神化的著名人物，张中生平与刘基传说的开头，即出现明显的重合。在宋濂的《张中传》中有“少习儒，以《春秋》应进士举……遇异人，授以太极数学，谈祸福多验

⁴³ 朱肖琴补注：《中国预言八种》，上海：广益书局，1947年，第90-91页。

⁴⁴ 在天地会木杨城中的伯温塔诗联和茶门教《三教应劫总观通书》宝卷中，均有刘基预言满清覆亡的内容。

⁴⁵ 朱肖琴补注：《中国预言八种》，上海：广益书局，1947年，第98页。

⁴⁶ 刘思志搜集整理：《崂山志异》，北京：中国民间文艺出版社，1988年，第194-197页。

。”⁴⁷的描述。而刘基早年求学情形与张中的十分相近：“年十四，入郡库，从师受《春秋经》。”⁴⁸“两人都熟读《春秋》，又都是受异人指点而习得神异法术。

(2) 望气之能更相通

在《庚巳编》中，有关于张中善于望气的描写：

铁冠道人张景和者，江右之方士也，道术甚高，人不能测。……上与陈氏相持，每令望气以决休咎，言出必验。⁴⁹

可见，不仅是学道经历相似，两人善于望气预言未来的能力更如出一辙。

(3) 半块烧饼引谶言

在明清两代所出的刘基史传中，未见与《烧饼歌》近似的预言王朝兴替情节。然而，在《明书·张中传》中，我们却能找到十分相近的叙述：

上手饼，食未半，即赐道人，问道人能先知，我至，试言我以后事？顾直述无讳。”道人随口诵数十句，中有曰：“戊寅闰五龙归海，壬午青蛇火里逃。”至洪武建文间始验。⁵⁰

此段张中与太祖的谈话与《烧饼歌》中的靖难之役预言内容一致。而朱元璋吃过半块烧饼后请人预言未来的情节也完全相同，两个文本中的预言也均以隐语形式表述。将成书于明末清初的《明书》和已完整叙述清代帝王谱系的《烧饼歌》对比，或可说《烧饼歌》有吸收《明书·张中传》中预言型母题的可能性。

(4) “偷梁换柱”祭东风

刘基祭风助战情节在《故诚意伯刘公行状》《明太祖实录·刘基传》《诚意伯刘公神道碑铭》等文本中均未出现，而在《英烈传》中却已有十分生动的描述。究其原因，除《英烈传》仿《三国演义》而作外，笔者认为刘基祭风形象还有可能是参考了张中传说。首先来看《英烈传》第三十八回《遣四将埋伏禁江》中的刘基祭风情节：

（太祖）却问军师：“怎得大风来？”刘基回说：“但请放心，自当借来助阵。”就一边唤四将，作速摆列行仪。军师整肃衣冠，登坛礼请。不多时，果然风起。⁵¹

然而祭风助战情节，在明初宋濂《张中传》中就已出现：

上因命中从行，舟次孤山，无风，弗能进。中曰：“臣颇习洞玄法，当为祭之。”祭已，风大作，遂达彭蠡湖。⁵²

从明初宋濂《张中传》到万历《英烈传》，祭风助战者出现了巧妙地替换，在《英烈传》的鄱阳湖（彭蠡湖）大战中祭风的，不再是张中，而变成了刘基。

从上述对比可以看出，明初道士张中与仙道人物刘基之间，确乎存在明显关联。在刘基形象建构中，创作者将不同的道教人物特征移植到刘基身上，使其成为性格丰满的箭垛式仙道人物。

⁴⁷ [明]宋濂著：《宋濂全集》，杭州：浙江古籍出版社，2014年，第2册第658页。

⁴⁸ [明]刘基著，林家骊点校：《刘基集》，杭州：浙江古籍出版社，1999年，第631页。

⁴⁹ [明]陆粲撰，马铺校点：《庚巳编》，《历代笔记小说大观》，上海：上海古籍出版社，2012年，第53页。

⁵⁰ 《明书》卷一百六十，[清]傅维麟撰：《明书》，上海：商务印书馆，1938年，第12册第3161页。

⁵¹ 赵景深，杜浩铭校注：《英烈传》，上海：上海古籍出版社，1981年，第142-143页。

⁵² [明]宋濂著：《宋濂全集》，杭州：浙江古籍出版社，2014年，第2册第658页。

四、刘基仙道传说承载的社会记忆

刘基仙道传说，是在明清社会框架下逐渐形成并重构的，属于官方和民间共同建构的集体记忆。我们借莫里斯·哈布瓦赫（Maurice Halbwachs）所提出的集体记忆、社会记忆理论，来解读阐释刘基仙道传说中负载的关于明清道教变迁的社会记忆。

从简要的记叙到精彩的想象，在记忆的社会框架下，集体记忆不止单纯“收录”真实的刘基能臣形象，更不断将其仙道化。通过神圣化叙事，刘基形象被赋予历史人物本身不曾拥有的魅力，这是文学塑造之力，更是集体记忆借记忆的社会框架，不断重建刘基仙道形象的结果。

透过刘基仙道传说，我们可追溯产生这一社会记忆的社会情境：在刘基仙道传说产生的明代，王朝统治者借文人之笔塑造了刘基、周颠、张中等一批仙道辅臣形象，实现借道教“以助王纲”之目的。刘基作为其中的典型，其被选择和被塑造，是统治者出于神道设教的考虑。刘基仙道传说对刘基形象的重建，是与彼时统治阶层推崇道教，认为“佛仙之幽灵，暗助王纲，益世无穷”⁵³的主导思想相一致的。

刘基仙道传说中的预言型传说，记录着明清之际道教由贵盛而衰微，由官方而民间的历史过程：明代统治者任用仙道辅臣取得天下，清代统治者却渐与道教相疏离，从康熙朝的“不废其教，亦不用其言”⁵⁴到“道光初，停朝觐”⁵⁵，自第五十九代天师张钰开始，天师世家就此被排斥出清廷政治舞台。晚清到民国，这一情况并未改善，然而道教也渐因官方抑制而转入民间。作为千年来在民众中有着深厚根基的本土宗教，道教逐渐与民间信仰融合。刘基形象也在这一历史现实基础上被再度重构。创作者将反清、抗战等历史要素引入刘基仙道传说，从不同时期转借张中、诸葛亮等传说元素，塑造乱世之中预言时代变革，助力集体凝聚力的刘基新形象。

五、结语

历史上的刘基未曾以道教仙真形象载入《道藏》，但时代却赋予他和道教深厚的机缘。各种官方与民间文本建构出关于刘基这一仙道人物的神圣叙事。经文学渲染的刘基仙道形象已融入社会记忆之中。明朝统治者为了强化政权神圣性直接参与刘基仙道形象的建构；受道教影响的创作者，化用道教仙话与民间仙道传说中的常见母题，融摄孙臆、黄石公、张良、诸葛亮、周颠、张中等仙道人物传说，塑造出神异的刘基形象；信仰道教的民众，更以口耳相传的方式，将信仰元素不断注入民间传说之中。正是这多重力量的聚合，最终塑模出刘基神机妙算的仙道形象。

⁵³ [明]姚士观等编校：《明太祖文集》卷十，《文渊阁四库全书》，台北：台湾商务印书馆，1986年，第1223册第108页。

⁵⁴ [清]黄钧宰撰：《金壶浪墨》卷七，《续修四库全书》，上海：上海古籍出版社，2002年，第1183册第101页。

⁵⁵ [清]俞正燮撰：《丛书集成初编》，北京：中华书局，1985年，第364册第380页。

劉基와 도교

장 줘(張 卓)

사천대학 도교와 종교문화연구소 박사연구생

명나라 개국공신 유기는 비록 도교에 가입하지는 않았지만, 그에 관한 仙道の 전설은 많이 전해지고 있다. 그에 관한 이야기들을 종합해 볼 때, 유기는 도교의 영향을 많이 받았음을 알 수 있다. 이제 사회기억이론분석을 통하여 유기의 선도 형상이 만들어진 과정을 알아볼 것이다. 그렇게 하기 위해서는 먼저 유기와 도교의 관계에 대해 들여 볼 필요가 있다.

一. 유기와 도교의 인연

유기의 고향은 靑田으로 도교의 福地로 둘러싸여 있고, 많은 도사들이 여기서 수도를 하였으며, 신화전설이 끊이지 않는 곳이다. 유기는 이러한 분위기의 영향을 받아 “愛老氏清淨，亦欲作道士”¹라고 하는 마음을 드러내기도 했다. 그의 일생은 도교와 떼어 수 없는 관계에 있었는데, 생활 경력과 세간에 남겨진 문학작품에서 잘 드러나 있다.

(一) 天師 世家와의 인연

명나라는 正一道가 왕성했던 시기로, 유기의 고향 청전은 정일도 靈寶支派 東華派의 영향을 깊게 받는 지역에 속했다. 明太祖 朱元璋은 洪武五年(1372)에 조서를 내려 四十二代天師 張正常에게 전국의 도교를 관리하게 하였다. 이러한 배경 속에서 주원장의 개국공신인 유기는 천사의 세가와 인연을 맺었다. 명나라 도교경전 『皇明恩命世錄』의 기록에 의하면:

四十五代大真人張懋丞. 洪武三十二年初，父張宇理，蒙太祖高皇帝聞其賢，與無爲真人宇初，同被召對稱旨。特命禦史中丞護軍誠意伯劉基，以其弟之女妻之。²

『道藏』의 『漢天師世家』 卷四에도 이상 기록이 있다. 이렇게 볼 때 제45대천사 장무승(張懋丞)의 모친이 곧 유기의 조카딸이었던 것이다.

¹ [明]劉基著，林家驪點校：『劉基集』，杭州：浙江古籍出版社，1999年，第213쪽.

² 『道藏』第34冊 第797쪽.

(二) 高道羽客과 친분을 맺다

중국의 고대에는 문학인들과 도사들이 詩文을 주고받는 것이, 문학의 중요한 부류로 자리잡았다. 유기 역시 도사들과 많은 시문을 주고받았다. 그와 가장 많은 문장을 주고받은 사람은 宋濂으로 別號는 龍門子이고, 화산에 들어가 수도하였다. 劉基의 『送龍門子入仙華山辭』에는 그와 宋濂이 주고받은 문장이 실려 있다. 서문에서 유기는 송림의 입산수도에 대한 지지를 나타냈는데 “龍門先生既辭辟命，將去入仙華山爲道……聞先生之言，則大喜，因歌以速其行。先生行，吾亦從此往矣。他日道成爲列仙，無相忘也。”³라 하여 도교를 함모하는 마음을 드러냈다.

(三) 도를 숭배하는 마음을 나타내다

劉基는 劉雲心、張伯雨、吳梅澗 등 많은 도사들과 문장을 주고받았는데, 그 속에는 도교를 숭상하는 마음이 아낌없이 드러나 있다. 예를 들어 『夜聽張道士彈琴（道士字君度）』에는 도교 음악을 들었을 때 온갖 번뇌를 다 씻어주는 즐거움을 느꼈다고 한다:

蕊宮道士彈七弦，明星在樹霜滿天。
鏘如暗泉發幽竇，悄若空山叫哀狖。
霧雨寒吹松柏響，波濤怒激蛟龍門。
神奔鬼怪入杳冥，鸞孤鶴寡風冷冷。
湘娥宵攀竹枝泣，紫鳳曉啄梧桐鳴。
淒淒欲斷還複續，啼鴛一聲存草綠。
砉然清商行素秋，落葉灑地蟲啾啾。
擁衾聽之消百慮，夢逐行雲自來去。⁴

명나라 도사 張君度の 악기는 음색이 너무 아름다워, 유기로 하여금 선경을 느끼게 하였다고 한다. 유기는 또다른 작품인 『蟾室詩爲台州棲霞觀道士作』에서 “我心有靈丹，光與日月同。子能精煉之，可發天地朦。”⁵라 하여, 도교수행을 갈망하고 있음을 나타냈다.

유기는 같은 고향 출신인 당나라 도사 葉法善을 많이 숭배했고, 그가 수도했던 少微山 妙成觀도 방문한 적이 있다. 거기서 그는 도교의 선경을 방문했을 때 나타나는 기묘한 현상과 체험에 대해서도 기록해 놓았다. 이에 대해 淸나라 雍正의 『浙江通志』 卷二百三十四 『括蒼彙記』의 기록에 의하면 “在少微山，唐天師葉法善居之。元至元二十五年重建。有春新堂、溪屏閣、天然圖畫亭、掀蓬室，劉基『掀蓬室』詩：‘我訪仙家溽暑前，青楓綠柳暗前川。竹根露濕登山屐，沙際鷗迎渡水船。雲氣長留虛白室，

³ [明]劉基著，林家驪點校：『劉基集』，杭州：浙江古籍出版社，1999年，第214쪽.

⁴ 위 같은 책, 394쪽.

⁵ 위 같은 책, 346쪽.

丹光直上蔚藍天. 純陽道士重來日, 爲問蓬萊在那邊.”⁶이라 하였다. 高道 葉法善 世家에 대한 송배로부터 비롯하여 그는 洪武六年(1373)에 下『葉氏分派宗枝圖序』를 쓰기도 하였다. 문장에서는 섭법선 세가의 계보를 잘 기록해 놓았는데, 이는 섭씨 가문의 역사를 연구하는데 중요한 역사적 문헌이 된다. 송나라 시대부터 많은 유명인사들이 섭씨 가문의 계보를 기록해 두었는데, 이는 하나의 역사적 전통이 되었다. 유기가 섭씨에 대해 쓴 것도 같은 맥락이라 할 수 있다. 유기는 또 다른 덕행이 높은 여러 도사에 대해서도 세세하게 계보를 적어 두었는데⁷, 이는 그가 도교연구에 큰 흥취를 가지고 있음을 의미한다.

(四) 도교 科儀 기록

유기는 자신의 詩文에서 도교의 과의에 대해서도 많은 기록을 남겼다. 예를 들어 『喜雨詩序』에서는 蘇州 玄妙觀의 道士들이 기우제를 지내는 과정에 대해 서술하였다:

其夏五月, 禾黍既藝, 天乃不雨, 民大憂懼. (石末)公遂致齋沐, 禱于麗山之祠, 得雨未沛. 越翌日, 命道士設醮于玄妙觀, 是日大雨. 明日又雨. 又明日, 乃大雨至夜分. 民大喜, 皆拜公貺.⁸

도교 기우제에 대해, 宋王文卿 『衝虛通妙侍宸王先生家話』에서는 “所以立祈雨之法, 以救禾稻爾”라 하였다. 즉 도교의 기우제는 도교에서 중생을 구제하는 ‘도’⁹를 나타내는 것이다. 浙東道宣慰使司同知副都元帥를 맡았던 石末公이 소주의 현묘관에 가서 기우제를 지낸 것은, 백성들의 고통을 해결해 주고자 하는 노력으로, 유기의 큰 칭찬을 받았다.

유기가 선도문화에 관심을 가졌던 명청시기는 도교문학이 세속에 큰 영향을 끼치던 시기였다. 도교의 이념이 세상에 스며들어, 소설이나 기타 문학작품을 통하여 민간에 퍼져 나갔다. 세속의 문학 역시 도교사상을 충분히 흡수하여, 명청시대의 문학에서 도교의 형상은 아주 풍부하게 나타났다. 이상 내용이 유기의 선도 형상이 만들어진 종교와 역사적 배경이다.

二. 劉基의 仙道形象과 仙道傳說

(一) 유기의 선도전설이 쓰여진 시기

⁶ [清]嵇會筠等監修, 沈翼機等編纂: 『浙江通志』 卷二百三十四, 『文淵閣四庫全書』, 台北: 台灣商務印書館, 1986年, 第525冊 第346쪽.

⁷ 葉鳳新編著: 『石門村志』, 長春: 吉林文史出版社, 2018年, 第333쪽.

⁸ [明]劉基著, 林家驪點校: 『劉基集』, 杭州: 浙江古籍出版社, 1999年, 第91쪽.

⁹ 張澤洪著: 『道教禮儀學』, 北京: 宗教文化出版社, 2012年, 第2쪽.

유기의 선도 형상은 明清史傳에 이미 초보적인 형태를 갖추었는데, 그의 神異能力은 민간에서 더더욱 확대되었다. 본고에서 참고한 유기의 문장은 그에 관련된 封誥、史傳、碑銘、筆記小說、民間預言書、民間傳說 등을 포함하고 있다. 문장이 형성된 시기가 유기의 선도 형상에 중요한 요소로 작용하기에, 아래 연도순으로 정리해 보았다.

成文 時間 순번	참고문헌 명칭	成文 시대	成文 시간	근거
1	『誠意伯誥』	明	1370年	『誠意伯誥』의 원래 제목은 『洪武三年七月日誠意伯誥』
2	『故誠意伯劉公行狀』	明	1375 -1402年	劉基 1375사망. 『行狀』의文末에 의해 볼 때 이 시기에 그의 次子 劉璟은 생존해 있었다. 『明史』 劉璟小傳에 의하면 “成祖即位，召璟，稱疾不至。逮入京，猶稱 殿下，且雲：殿下百世後，逃不得一‘篡’字。 下獄，自經死。” ¹⁰ 라 하였는데, 미뤄볼 때 劉璟은 明成祖 朱棣 即位 當年，即1402년에 자살한 것으로 보인다. 그러므로 『行狀』은 대략 1375-1402年 사이에 쓰인 것이다.
3	『明太祖實錄·劉基傳』	明	1411 -1418年	『明太祖實錄』第三次修纂始于永樂 九年，至十六年五月書成
4	『庚巳編』	明	1510 -1519年	『曆代筆記小說大觀』點校說明：『庚巳編』約 成書于明正德庚午至己卯間 ¹¹
5	『高坡異纂』	明	1532年	『高坡異纂』自序中에 成書時間정보 ：嘉靖壬辰仲秋
6	『誠意伯劉公神道碑銘』	明	1567年 2月15日	文末有完筆時間：皇明隆慶元年歲次丁卯春 二月望日
7	『英烈傳』	明	1591年 이전	最早版本은 明萬曆十九年(1591)書林楊明峰刊本 ¹²
8	『明史·劉基傳』	清	1645 -1735年	中華書局『明史』2013年版 出版說明에 中順治二年（1645年）開始修纂 이라 하였음，（1735年）定稿，乾隆四年 （1739年）刊刻印行 ¹³
9	『明書』	清	1652年后	『明書·敘傳』에 編撰始于順治壬辰年이라고 하는 기록이 있음
10	『燒餅歌』	清末에서	정확한成文	文中에 포함된 完整的 清代帝王譜系로

¹⁰ 『明史』卷一百二十八，[清]張廷玉等撰：『明史』，北京：中華書局，2013年，第12冊 第3784쪽.

¹¹ [明]陸粲撰，馬鏞校點：『庚巳編』，『曆代筆記小說大觀』，上海：上海古籍出版社，2012年，第3-4쪽.

¹² 趙景深，杜浩銘校注：『英烈傳』，上海：上海古籍出版社，1981年，第1쪽.

¹³ [清]張廷玉等撰：『明史』，北京：中華書局，2013年，第1冊 第1쪽.

		民国初	시간이 없음	미뤄볼 때, 청말 민국시기에 쓰여진 것으로 추정.
11	『金陵塔藏碑』	现当代	정확한成文 시간이 없음	항일전쟁에 대한 예언이 포함된 것으로 보아 現當代에 쓰여진 것으로 추정.

이렇게 成文 시간으로 볼 때 封诰類의 『誠意伯诰』가 가장 먼저이다. 그 속에는 이미 유기를 신격화한 부분이 드러나는데, 문장은 “爾基挺身來謁于金陵，歸謂人曰：‘天星數驗，真可附也，願委身事之’.”¹⁴라 하여 그를 占星에 능한 형상으로 표현하였다. 傳記類의 『故誠意伯劉公行狀』는 劉基가 占星、望氣的擅長에 능하여 후세에서 연구할 가치를 제공하고 있다. 『明太祖實錄·劉基傳』, 『明史·劉基傳』, 『誠意伯劉公神道碑銘』 등 공문서에도 그를 신격화한 내용이 다수 발견되었다. 『庚巳編』, 『高坡異纂』, 『英烈傳』 등은 소설로, 내용은 더욱 이채로운데, 도교적 요소를 많이 받아들였고, 劉基의 仙道形象 역시 아주 돌출하게 표현되었다. 預言書 『燒餅歌』, 『金陵塔藏碑』는 은어의 형식으로 유기의 배후에 숨겨진 역사적 큰 사건에 대해 예언하여, 그의 仙道形象을 만드는데 촉매제 역할을 하였다.

(二) 유기 선도전설의 주요 유형

유기에 관련된 선도전설에는 天書型傳說, 預言型傳說、天子封仙型傳說 등을 포함하여 다양한 요소의 도교전설이 존재한다. 아래 이 세 가지 유형의 전설에 대해 구체적으로 분석해 보자.

1. 天書型傳說

천서 혹은 천문서는 유기의 선도전설에 있어 하늘에서 내려준 신비한 서적을 말한다. 천서형전설에서는 주로 유기가 하늘로부터 천서를 얻어, 신비한 법술을 배운 경과에 대해 서술하였다. 이 유형의 전설의 주제는 보통 “臨終授天書母題”, “白猿獻天書母題”, “道士點撥母題” 등이 있다. 여기서 “臨終授天書母題”는 비교적 일찍이 나타나고, 나머지 두개는 조금 늦게 나타난다. 이는 당시 도교와 밀접한 연관이 있다.

(1) 臨終授天書母題

이 주제는 明代의 『故誠意伯劉公行狀』, 『明太祖實錄·劉基傳』, 『誠意伯劉公神道碑銘』 등 세 곳의 문헌에서 모두 나타난다. 그 중 다수가 천서의 근원을 “燕京書肆”¹⁵로 하여, 유기의 비범한 지혜에 근거를 제시하였다. 『故誠意伯劉公行狀』을 예로 들어 볼 때, 책에서는 劉基가 “天文書”를 長子에게 전해주며, “勿令後人習也”¹⁶라 당부했다고 한다. 이렇게 볼 때, 초기의 작품에서는 유기가 천서를 갖고 있고 한번 보면 모두 외우는 능력은 갖고 있지만, 그가 어떻게 책을 획득하고 처리하였는지에 대

¹⁴ [明]劉基著, 林家驪點校: 『劉基集』, 杭州: 浙江古籍出版社, 1999年, 第660쪽.

¹⁵ 위 같은 책, 631쪽.

¹⁶ 위 같은 책, 636쪽.

해서는 신비스럽게 처리했다. 나중에 유기의 선도전설에 도교적인 요소가 더욱 많이 가미되고, 거기에 민간전설까지 더해져, 이야기를 더욱 풍부하게 만든다.

(2) 白猿獻天書母題

『英烈傳』에서는 천서의 유래에 대해 신격화하였다. 제17회의 『古佛寺周顛指示』에 劉基가 石門洞에서 “天書”를 얻고 주문을 통해 白猿을 석방하는 구절이 나온다:

유기가 팔 소매에 책을 넣고 나가려고 하는데, 갑자기 벽장에서 날카로운 울음소리가 나더니, 白猿 한 마리가 튀어나와, 유기를 향해 입을 벌리고 덮쳤다. 유기는 큰 소리로 “축생, 하늘이 유기한테 내려준 보물이다. 네가 어떻게 할 것이냐?”라고 하자, 원숭이는 엎드리고 나서, 인간의 말로 말하기를 “한나라 張子房이 黃石公秘傳을 얻은 후, 辟谷嵩山에 오다가, 중도에 책을 숨기고 六丁、六甲에 명하여 本山의 通靈神物을 잡아 지키게 하였다. 丁甲大神은 제가 조금 靈氣가 있는 것을 보고 張子房 앞으로 잡아갔다. 張子房은 내가 여기에 있는 것을 허락하고, 평일에는 산에 가서 놀러 다닐 수 있도록 하였다. 오늘 하늘의 뜻으로 이 책이 선생님한테 전해지니, 백성을 구제해 주시고, 저는 더이상 여기에 있을 필요가 없게 되었다. 선생님께서 고리를 풀고 이 원숭이를 놓아주셨으면 합니다!”¹⁷

이상 白猿獻天書의 母題는 宋代道經 『太上六壬明鑒符陰經』¹⁸ 卷一에 보이는데: 어두운 밤에 누군가가 밭에 들어와 과일을 훔쳐 먹는다. 孫臏이 칼을 들고 잡아보니 흰 원숭이였다. 잡힌 원숭이는 말하기를 “나에게 해를 입히지 마시오. 나는 天地와 同生하고, 日月과 並長하고, 混元道炁, 結化成形이니라. 나한테 玄文이 있으니, 다음에 이 곳에서 나를 만나면, 전해주겠다.” 손빈은 무릎을 꿇어 인사를 한 후 물러서니, 원숭이는 흰 빛으로 화하여 사라졌다. 다음날 손빈이 그 자리에서 기다리니, 白猿이 서북 하늘에서 날아와 그에게 현문 한권을 전해주었다. 그리고는 흰빛으로 화하여 동남쪽으로 사라졌다. 손빈이 그 책을 방으로 갖고 가서 점검해 보니 一曰『六甲天厭』一卷과, 一曰『六丁天厭』1권이 있었다. 책의 머리와 꼬리가 없고, 제목도 없이 상중하 삼권으로 되어 있어 ‘白猿’¹⁹이라 제목을 달았다.

이렇게 볼 때 『英烈傳』은 분명하게 『太上六壬明鑒符陰經』의 白猿獻天書에서 모티브를 얻었고, 유기한테 이식한 것이다.

『太上六壬明鑒符陰經』은 道教兵學思想을 기록한 책으로, 그 속에는 많은 도교 법술이 수록되어 있다. 이런 법술은 유기의 선도전설에서 반복적으로 나오는데, 예를 들어 ‘祭風式’은 유기가 鄱陽湖大戰에서 풍운을 일으킬 때 사용되었다고 한다.

¹⁷ 趙景深, 杜浩銘校注: 『英烈傳』, 上海: 上海古籍出版社, 1981年, 第61-62쪽.

¹⁸ 朱越利依據『太上六壬明鑒符陰經』奏表中稱玉皇宋徽宗時封號, 判定該經爲南宋道經, 載: 朱越利著: 『道藏分類解題』, 北京: 華夏出版社, 1996年, 第130쪽.

¹⁹ 『道藏』第18冊 第621쪽.

白猿의 형상은 중국 고대의 전기에서 자주 보이는데, 그 중에서 당나라의 『補江總白猿傳』이 가장 영향력이 있다. 하지만 서로 다른 점이라면, 『英烈傳』에서는 기존에 있는 ‘白猿劫婦’의 주제를 사용하지 않고, ‘天書神授’로 변했다는 점이다. 뿐만 아니라 이러한 白猿의 형상은 도교경전에서 처음 등장한다. 예를 들어 남송의 陳葆光은 『三洞群仙錄』 卷五에서, 白猿을 道教仙真 薛女真 옆에 있는 靈獸로 묘사했다.²⁰ 이렇게 볼 때 神降天書의 전설 속에서 白猿을 孫臏、劉基에게 천서를 전달해주는 인물로 각색한 것은 당연해 보인다.

위에 나오는 白猿獻天書 이야기에서는, 손빈이 천서를 받은 후 제목을 ‘白猿’이라 달았다고 하는 대목이 나온다. 그리고 실제로 『道藏』 속에도 ‘白猿’으로 명명한 『白猿經』²¹과 『太上洞神玄妙白猿真經』²² 등이 있다.

당대의 민간문학 작품 중 유기의 선도전설에 관한 내용을 수집하는 과정에서, 白猿獻天書 이야기가 아주 다양하게 변형되었음을 발견하게 되었다. 예를 들어 『劉基民間傳說集成』 속에는 『白猿仙姑』, 『石門洞得天書』, 『奇遇得天書』 등 문헌이 있다. 白猿獻天書母題를 제외하더라도 『白猿仙姑』에는 “其他動物變妻子” 유형의²³ 이야기를 수록하였는데, 거기서는 白猿을 劉基의 부인²⁴으로 묘사하고 있다. 『石門洞得天書』는 “白衣丞相廟”의 유래를 해석한 風物傳說이다²⁵. 그리고 『奇遇得天書』에서는 나무꾼 章伍가 천서에 의하여 부유한 여성과 결혼했다는 이야기가 있다.

『英烈傳』과 『太上六壬明鑒符陰經』은 같은 유형의 이야기에 속하는데, 또 다른 공통점이라면 이들 모두 白猿授天書의 이야기와 六丁六甲을 연관 지었다는 것이다. 六丁六甲은 원래 도교의 신령으로 기우제를 지내거나, 망혼을 超度하는 의례에서 자주 등장한다. 도교에는 六丁、六甲으로 명명한 符篆、秘法 등이 있는데, 예를 들어: 上清丁甲符、丁甲符, 『靈寶六丁秘法』, 『上清六甲祈禱秘法』 등이 그것이다. 이렇게 볼 때 소설 『英烈傳』은 비록 문학적 상상에 근거하여 창작하였지만, 내용을 보면 도교의 영향을 상당히 많이 받은 것으로 보인다.

(3) 도사의 영향을 받은 주제

天書型 전설에서는 유기가 천서를 얻은 후, 비록 한 번 보고 외울 수 있었으나, 핵심은 정확히 깨우치지 못했다고 했다. 이렇게 설정하면 유기가 득도한 도사를 찾아가는데 근거를 제시할 수 있다. 이에 대해 명나라 陸粲의 『庚巳編』 卷十에서는 ‘천서’를 얻는 과정을 명확하게 표현하였다:

公喜，引巨石推之，應手折裂，得一石函，中有古鈔『兵書』四卷。懷之出，才轉足而壁合如故。歸誦之，甚

²⁰ 위 같은 책, 263쪽.

²¹ 위 같은 책, 523쪽.

²² 위 같은 책, 540쪽.

²³ [美]丁乃通編著: 『中國民間故事類型索引』, 武漢: 華中師範大學出版社, 2008年, 第78쪽.

²⁴ 周文鋒編著: 『劉伯溫民間傳說集成』, 重慶: 重慶大學出版社, 2011年, 第18-20쪽.

²⁵ 위 같은 책, 20쪽.

習，然猶未得其肯綮。乃多遊深山崇刹，以訪異人。久之入一山寺，見老道士憑几讀書，知其隱者，拜之請教，道士不顧。公力懇之，道士舉所讀書以授曰：“讀此旬日能背誦，則可；不能，姑去。”書厚二寸，公一夕記其半，道士驚歎曰：“子，天才也！”遂得其學。²⁶

이 이야기는 嘉靖時期的 志怪小說 『高坡異纂』에서 내용이 더 추가된다. 유기에게 천서의 깊은 뜻을 전해준 도사는 유기와 장량, 제갈량 및 자신을 비교하면서, 유기는 ‘탁한 세상을 맑게 해줄(澄清濁世)’인재라고 말한다:

公拜請益，道士笑曰：“凡天人授受，因材而篤，力薄而任重，鮮不仆矣。昔子房孔明，並得其六，予得其八，子今得其四，亦足以澄清濁世矣。若夫窮神知化，出有入無，此大地之玄機，造化之至理，天固不輕畀于人，人亦豈得而輕相授受哉！”²⁷

『高坡異纂』, 『庚巳錄』 등 작품에서 유기에게 천서를 전해준 이 도사는 『英烈傳』에서 周顛으로 이름을 바꿔 등장하는데, 『英烈傳』 第十七回 『古佛寺周顛指示』에 다음과 같이 나와 있다:

周顛은 그의 지극한 정성에 감명을 받아 그 책을 伯溫에게 전해주면서 말하기를 “갖고 가서 읽어라. 만약 10일 이내에 외우면 너를 가르칠 것이다. 아니면 다시 돌아올 필요가 없다”. 伯溫이 책을 받아서 읽어보니, 앞서 돌궐에서 얻은 책의 내용과 대동소이 했다. 그날 절에서 밤새도록 읽었더니, 다음 날에는 잘 외울 수 있었다. 그리하여 책을 들고 周顛을 만나러 갔다. 周顛이 말하기를 “자네 과연 천재로 구나”. 그리고 나서 하나씩 가르쳐 줬는데, 보름이 되지 않아 통달하게 되었다. 伯溫이 떠나려고 하자 周顛이 말하기를 “이 법술은 제왕을 돕는 용으로, 이 혼란한 세상에, 실수를 해서는 안 된다. 먼저 서호에 돌아가라. 때가 되면 알게 될 것이다.”²⁸

『英烈傳』속에서 周顛는 명태조가 임용한 덕망 높은 도사이다. 주원장은 심지어 직접 『禦制周顛仙傳』을 써서 그를 신격화하였다. 주원장의 글을 보면, 周顛은 주원장에게 천하를 얻을 것을 반복적으로 권고하고, 태평한 세상을 만들라고 한다.²⁹ 아울러 그는 주원장에게 불 속에 들어가도 타지 않는 신기한 법술을 가르친다. 이에 대해 林希逸은 『南華真經口義』 卷七에 “何爲真人? 古之真人, 不逆寡, 不雄成, 不譽士. 若然者, 過而弗悔, 當而不自得也. 若然者, 登高不慄, 入水不濡, 入火不熱. 是知之能登假于道也若此.”³⁰라 하였다. 이렇게 불 때 주전의 入火不熱의 신공은 도교의 진인이 되어 야만 도달할 수 있는 경지로, 그가 얼마나 비범한지 나타낸다. 나아가 주전은 주원장이 천하를 통일할 것을

²⁶ [明]陸粲撰, 馬鏞校點: 『庚巳編』, 『曆代筆記小說大觀』, 上海: 上海古籍出版社, 2012年, 第79쪽.

²⁷ 國學扶輪社輯: 『古今說部叢書』, 上海: 上海文藝出版社, 1991年, 第3冊 第52-53쪽.

²⁸ 趙景深, 杜浩銘校注: 『英烈傳』, 上海: 上海古籍出版社, 1981年, 第62-63쪽.

²⁹ 明太祖撰: 『禦制周顛仙人傳』, 『叢書集成初編』, 北京: 中華書局, 1985年, 第2쪽.

³⁰ 『道藏』第15冊 第728쪽.

예언하는데:

주전은 손으로 원을 그리면서 말하기를 “너는 통을 부수고, 통을 만든다(你打破個桶，做個桶)”³¹ 하였다.

이 은어에 대해 明陸深은 『伊山外集』 卷十九에서 해석을 하는데: 『周顛仙傳』은 아주 신비하다. 그 속에는 “주선선이 손으로 동그라미를 그리면서 태조에게 통을 부수고, 통을 만든다는 말을 했는데, 이 말은 은어로, 桶은“統”이니라.(顛仙以手畫地成圈，指謂太祖曰：‘打破個桶，做個桶。’”，蓋隱語代革之事。桶，“統”也)³²

『禦制周顛仙人傳』에는 주전에 대한 많은 신격화한 부분이 있는데, 이러한 전기는 주원장이 왕권을 강화하는데 중요한 도구로 사용되었다.

『英烈傳』에서는 도사 주전³³의 가르침으로, 유기는 천서의 깊은 뜻을 터득하고, 그러한 능력으로 주원장을 도와 천하를 얻는다. 유기의 神道적 특징은 이후로 더욱 두드러지게 나타난다.

史傳類의 문학작품 외에도 민간에서는, 도사의 가르침으로 천서를 얻었다고 하는 천서형 전설이 많이 전해지고 있다. 예를 들어 浙江의 『尋師』와 廣東의 『得天書拜軍師』가 바로 도사의 가르침 유형에 속하는 異文이다. 『尋師』에서 劉基는 오래된 절에서 도사의 가르침으로 천서의 오묘함을 터득하게 되는데, 마지막에 알아낸 바로는 이 도사가 곧 黃石公이었다³⁴. 『得天書拜軍師』는 深圳 東田 지역에서 전해지던 이야기로, 도사(주전)의 가르침과 백원을 석방했다는 이야기가 섞여 있다³⁵. 여기서 도사 주전은 천서를 전해주고 가르치는 두 가지 역할을 하는데, 이렇게 하여 유기의 도교적 근원이 더욱 두드러지게 된다.

이렇게 볼 때 ‘天書神降’은 유기의 선도전설에서 가장 핵심적인 주제가 된다. 이 유형의 전설을 보면 도사가 ‘천서’를 전해준 것 외에, 또 ‘천서’의 의미에 대해 짚어볼 필요가 있다. 도교적인 관점에서 ‘천서’를 해석해 보면 두 가지 의미를 지니는데, 하나는 神眞이 전해준 것으로 신비한 에너지가 있는 부적이라 할 수 있고; 다른 하나는 하늘에서 내려주었 기에 신의 뜻이라 볼 수 있다.

첫 번째 해석부터 보면, ‘천서’는 도교 부적의 별칭으로, 도교 神符의 하나이다.³⁶이 ‘천서’는 재초과의를 진행할 때 사용된다. 유기의 전설을 보면, 그는 ‘천서’의 도움을 받아 신공을 펼친다. 아울

³¹ 明太祖撰：『禦制周顛仙人傳』，『叢書集成初編』，北京：中華書局，1985年，第5帙。

³² [明]陸深撰：『伊山外集』卷十九，『文淵閣四庫全書』，第885冊 第108帙。

³³ 『明史』中的周顛傳記載有其預言朱元璋承繼大統，朱元璋親撰『周顛仙傳』等事，載：『明史』卷二九九，[清]張廷玉等撰：『明史』，北京：中華書局，2013年，第25冊第7639頁；康熙『江西通志』卷五十四、嘉靖『九江府志』卷十四均記有朱元璋于白鹿台建碑亭以紀念周顛仙之事，另有周顛于此乘白鹿升仙的傳說；『中國道教通史』認為周顛為朱元璋任用的道士之一，載：卿希泰、詹石窗主編：『中國道教通史』第3冊，北京：人民出版社，2019年，第471頁。種種史傳方志及研究表明，周顛應為道士。

³⁴ 周文鋒編著：『劉伯溫民間傳說集成』，重慶：重慶大學出版社，2011年，第27-28帙。

³⁵ 위 같은 책, 320-321쪽.

³⁶ 張澤洪著：『道教禮儀學』，北京：宗教文化出版社，2012年，第139帙。

러 ‘天書神降’은 도교 신선이야기에서 자주 나타나는 주제로, 장도릉의 창교신화에도 ‘太上降授法文’의 이야기가 등장한다. 이러한 현상에 대해 陳國符 선생이 말하기를 “도교서적이 세상에 나타난 근원을 찾아보면, 다수는 上眞이 전해준 것이다. 직접 전해주거나 혹은 다른 사람이나 부적을 통해 전해준다.”³⁷라 하였다. 이상 종합해 볼 때 유기의 선도 전설은 대체적으로 天書神降의 이야기로, 도교 신화의 ‘天書神降’에서 근원을 찾아볼 수 있다.

2. 예언형 전설

유기는 한 때 『燒餅歌』, 『金陵塔藏碑』 등 예언서의 저자로 오해받은 적이 있다. 이런 책들은 청말 민국초기에 상당한 영향력을 갖고 있었다. 이 유형의 책은 크게 세 가지 부류로 나뉘는데, 곧 王氣預言傳說、戰況預言傳說、政治變革預言傳說 등이다.

(1) 王氣預言傳說

왕기 예언이란 유기가 기의 관찰을 통해 명나라가 흥하게 된다는 내용이다. 구체적으로 『故誠意伯劉公行狀』, 『明太祖實錄·劉基傳』, 『誠意伯劉公神道碑銘』, 『明史·劉基傳』등 작품에서 나타나는데, 내용상 큰 차이가 없다. 예를 들어 『故誠意伯劉公行狀』에서는 아래와 같이 말했다:

서호를 노니는데 서북 하늘에서 이상한 구름이 솟아 올라 호수물에 비쳤다. 이것을 본 魯道原、宇文公 등은 모두 경사스러운 구름이라 하면서 시를 짓고, 축배를 들었다. 그러면서 말하기를 “이는 천자의 기운이다. 금릉을 비쳤으니 십년 후 제왕이 나타날 것이다. 우리가 잘 보좌해야 한다.”³⁸

유기의 형상이 선도화 되는 과정에서 王氣預言傳說是 초기 유형의 예언에 속한다. 이 전설은 『誠意伯誥』에서 이미 초보적인 형태를 갖추고 있는데, 목적은 명나라 정권이 왕권을 강화하기 위하여 유기를 신격화한 것으로 보인다.

(2) 戰況預言傳說

유기의 예언형 전설에서 가장 보편적인 것은 戰況預言傳說이다. 주된 내용으로는 유기가 하늘을 관찰하고 나서 전황을 예언하고, 전쟁의 전략을 세웠다는 것이다. 예를 들어 『故誠意伯劉公行狀』에서 유기는 운기를 관찰하고 적의 동향을 예언하는데, 결과적으로 상대는 큰 타격을 입는다.³⁹ 아울러 유기는 또 점복을 통하여 “金木相犯日決勝” 陳友諒⁴⁰이라 하던가, 혹은 태양의 흑자를 관찰하여 예

³⁷ 陳國符著：『道藏源流考』，北京：中華書局，1963年，第8쪽.

³⁸ [明]劉基著，林家驪點校：『劉基集』，杭州：浙江古籍出版社，1999年，第631쪽.

³⁹ 위 같은 책, 633쪽.

⁴⁰ 위 같은 책, 633쪽.

언했다고 전해진다:

하루는 공이 태양의 흑자를 관찰하고 말하기를 “동남쪽에서 大將을 잃을 것이다”라 하였다. 당시 胡琛이 복건에서 전쟁하고 있었는데, 결과 멸망했다.⁴¹

이 이야기는 『故誠意伯劉公行狀』에 간략하게 소개되어 있는데, 『英烈傳』 40회에서 더 풍부하게 발전했다.

당시는 정오의 시간, 붉은 태양 속에 검은 빛이 나타나 움직이고 있었다. 태조는 자세히 본 후 유기에게 물어보기를 “혹시 복건이나 광동지역에 작은 재난이 생기나요?”라 하였다. 이에 유기는 “이는 작은 재난이 아니라, 동남지역에 대장군을 한 명 잃을 것이니, 주공께서는 군사를 파견하여 잘 방어를 해야 합니다”라고 태조에게 대답했다. 태조는 胡深、方靖、胡德濟、耿天璧 등을 보내 군사준비를 잘 하라고 명을 내렸다.

그리고 43회에서는 유기가 아래와 같이 예언하는데: 태조가 황급히 문서를 펼쳐보니, 胡深이 살해된 것을 알게 되었다. 그는 곧 宋濂에게 말하기를 “호장군은 문무를 겸하여, 내가 중용하였는데, 이렇게 적에게 살해되었구려!”라 하였다. 그리고 사람을 處州에 보내 제사를 지내게 하였다.⁴² 이렇게 이야기는 점점 살이 붙으면서, 유기의 예언형 전설은 점점 생기가 생기고, 형상 역시 더욱더 신격화된다.

(3) 정치 변혁 예언 전설

이 예언 유형의 대표적 작품으로는 『燒餅歌』이다. 내용은 주로 왕조의 흥망성쇠를 다루고 있는데, 민간에서 크게 유행하였다. 『燒餅歌』의 시작에 주원장은 구운 떡을 집어 들어 유기의 예측능력을 시험하였고, 아울러 명나라의 흥망에 대해서도 물어봤다. 유기는 첫 번째 예언에서 靖難之役에 대해 말하는데 다음과 같다.

帝曰: 짐의 도읍은 방어가 견고하니 어떤 예방을 해야 하는가(朕今都城, 築堅守密, 何防之有)?

基曰: 신이 보기에 도성의 성벽은 견고하고 방어가 잘 되어 걱정할 것이 없는 듯 보이나, 오직

제비가 날아 들어올까 그것이 걱정입니다(태조의 네번째 아들 燕王의 찬탈을 가리킴)

臣見都城, 雖屬鞏固, 防守嚴密, 似覺無慮, 只恐燕子飛來(指太祖第四子燕王篡奪).⁴³

『燒餅歌』는 명청 두 왕조에 관한 예언서로, 내용은 은어로 표현하였고, 그 중에는 반청 사상이 깃들여 있다. 청나라 말기 민간교단이 많이 일어날 때, 이러한 예언서들은 교단과 합쳐져, 많은 신앙

⁴¹ 위 같은 책, 633쪽.

⁴² 趙景深, 杜浩銘校注: 『英烈傳』, 上海: 上海古籍出版社, 1981年, 第165쪽.

⁴³ 朱肖琴補注: 『中國預言八種』, 上海: 廣益書局, 1947年, 第90-91쪽.

심을 불러일으켰다.⁴⁴ 심지어 민국시기에 와서도 유기의 명의를 빌린 『金陵塔藏碑』가 나타나는데, 거기에는 항일전쟁에 대한 예언이 담겨있다.⁴⁵

여기서 유기는 시공간을 뛰어넘어 사후의 사건을 ‘예언’하는 예언가로 등장한다. 유기의 仙道形象 중 예언 능력은, 명나라 정권의 이미지 형성에 큰 도움이 되었을 뿐만 아니라, 민간교단, 항일단체의 숭배도 받았다. 유기가 미래를 예측하고, 간섭하는 능력은, 주원장이 명나라를 세우는데 큰 도움이 되었을뿐더러, ‘나의 운명은 내 손에 있지 하늘에 있지 않다(我命在我不在天)’고 하는 도교적 사상을 잘 드러내고 있다.

3. 天子封仙型傳說

민간에서 전승되는 ‘天子封仙型傳說’에서는 유기가 상당한 도술을 부릴 수 있지만, 천자의 구두적 책봉(口封)이 있어야만 신선이 될 수 있다는 이야기를 담고 있다. 이 유형의 전설을 보면, 보통 지혜로운 인물이나 지방 풍물전설이 많이 있는데, 내용은 주로 유기가 온갖 노력의 통하여 주원장의 口封을 받으려 한다는 것이다. 이런 이야기는 浙江、安徽、山東、甯夏 등 지역에서 많이 전해졌다. 그 중에서 산둥지역의 『劉伯溫的傳說』이 가장 대표적이다. 이 전설에 의하면 유기는 관직을 그만두고 嶗山에 가서 스승을 찾고, 신기한 능력을 배우지만, 득도하여 신선이 되지는 못한다. 스승인 明霞道人的 가르침에 따라 끝내 주원장으로 하여금 “와! 그대는 진짜 신선 같구려”라는 말을 들은 후에야 득도하여 신선이 된다.⁴⁶

天子封仙型傳說是 얼핏 보면 황당해 보이지만, 그 속에는 왕실에서 봉신 한다고 하는 오래된 민간전통이 스며들어 있다. 명대의 天師世家、張三豐、周顛、劉淵然、邵元節 등 도사들은 모두 최고통치자가 봉호를 내려주었다. 각 교파의 道教仙真은 천자로부터 받은 봉호를 아주 소중하게 여기는데, 이러한 전통은 아주 오래전부터 이어져 왔다. 유기의 봉신형 전설 역시, 문학작품의 창작자는 이러한 전통에 의하여 口封 成仙을 주된 내용으로 삼았다.

三. 과녁형 仙道人物의 형상창조

유기의 선도 형상을 만드는 과정에서 많은 선도 인물들이 큰 역할을 하였는데: 天書降授傳說中の “道士”黃石公, 白猿을 시켜 兵書を 수호하게 한 張良, 兵法에 능한 孫臏 등이 말해주는 것은, 天書는 兵書の 性質을 지니고 있다는 것이다. 예를 들어 周顛을 유기의 스승으로 설정한 것은 그의 법

⁴⁴ 天地會 木楊城의 伯溫塔詩聯과 茶門教의 『三教應劫總觀通書』寶卷에 모두 유기의 예언, 즉 청나라가 망한다는 내용이 담겨져 있다.

⁴⁵ 朱肖琴補注: 『中國預言八種』, 上海: 廣益書局, 1947年, 第98쪽.

⁴⁶ 劉思志搜集整理: 『嶗山志異』, 北京: 中國民間文藝出版社, 1988年, 第194-197쪽.

술과 도교의 관계를 말해주고 있는 것이다. 유기의 형상은 마치 눈덩이와 마찬가지로 점점 더 도교의 색채를 띄게 된다. 유기의 형상창조에 있어, 간과해서는 안 되는 인물이 있으니, 그는 곧 명나라 초기 도사 鐵冠子 張中이다.

명초 宋濂의 『張中傳』에서, 장중은 신격화되는데, 장중과 유기를 비교해 보면, 비슷한 점이 적지 않음을 알 수 있다.

(1) 우연하게 ‘異人’을 만나 도술을 전수받다

태조시기에 신격화된 유명한 인물, 장중의 생애를 보면 유기와 중복되는 점이 아주 많다. 宋濂의 『張中傳』에서는 “소시적에 춘추를 배우고 진사에 합격되었다…이인을 만나 태극수학을 배운 후로는 화복에 대해 담론하게 되었다(少習儒，以『春秋』應進士舉……遇異人，授以太極數學，談禍福多驗)⁴⁷”라 하였다. 유기의 어린시절 학습과정을 보면 아주 비슷한데: “14세에 군고에 가서 선생한테서 춘추경을 배우다(年十四，入郡庫，從師受『春秋經』)”⁴⁸라 하였다. 두 사람 모두 『春秋』를 읽었고, 아울러 이인의 가르침을 받아 신비한 도술을 익혔다는 것이다.

(2) 望氣의 능력도 비슷하다

『庚巳編』에서는 張中の 뛰어난 望氣능력에 대해 말하기를:

철관도인 장경화자는 강의 우측지역 방사로 도술이 아주 높아, 가늠할 수 없다…위로는 진씨와 대등한데, 매번 망기하여 얻은 결과는 반드시 영험했다(鐵冠道人張景和者，江右之方士也，道術甚高，人不能測。……上與陳氏相持，每令望氣以決休咎，言出必驗)⁴⁹

이렇게 볼 때, 이들은 도교를 배운 경력도 비슷하고, 망기예측 능력도 거의 비슷하다고 할 수 있다.

(3) 구운 떡 반 조각으로 讖言(참언)을 이끌어내다

명청시대 유기에 관련된 역사적 자료 중에는 『燒餅歌』와 비슷한 왕조흥망의 예언서가 없다. 하지만 『明書·張中傳』에서 우리는 비슷한 내용을 발견할 수 있었다:

上手餅，食未半，即賜道人，問道人能先知，我至，試言我以後事？顧直述無諱。”道人隨口誦數十句，中有曰：“戊寅閏五龍歸海，壬午青蛇火裏逃。”至洪武建文間始驗。⁵⁰

⁴⁷ [明]宋濂著：『宋濂全集』，杭州：浙江古籍出版社，2014年，第2冊 第658.

⁴⁸ [明]劉基著，林家驪點校：『劉基集』，杭州：浙江古籍出版社，1999年，第631쪽.

⁴⁹ [明]陸粲撰，馬鏞校點：『庚巳編』，『曆代筆記小說大觀』，上海：上海古籍出版社，2012年，第53쪽.

⁵⁰ 『明書』卷一百六十，[清]傅維麟撰：『明書』，上海：商務印書館，1938年，第12冊 第3161쪽.

이상 문장을 보면, 태조와 장중의 대답은 『燒餅歌』의 靖難之役預言과 거의 비슷한 것을 알 수 있다. 나아가 주원장이 구운 떡 반 조각을 먹고나서 미래를 예언하게 한 것은, 거의 똑 같은 내용이고, 모두 은어의 형식으로 이루어졌다. 명말 청초에 쓰여진 『明書』와 이미 완전한 청나라 계보를 갖춘 『燒餅歌』를 비교했을 때, 『燒餅歌』가 『明書·張中傳』의 내용을 모체로 삼았을 가능성이 아주 크다.

(4) ‘偷梁換柱(가짜로 진짜를 대체하다)’ 祭東風

유기가 바람에 제사를 지내 전세에 도움을 주었다고 하는 내용은 『故誠意伯劉公行狀』, 『明太祖實錄·劉基傳』, 『誠意伯劉公神道碑銘』 등 작품에서 모두 나타나지 않는다. 하지만 『英烈傳』에서는 아주 생동하게 묘사되고 있다. 자세히 살펴보니 『英烈傳』은 『三國演義』를 모방했을 뿐만 아니라, 저자는 임의적으로 張中傳說을 참고하여 유기의 형상을 창조했던 것이다. 먼저 『英烈傳』第三十八回 『遣四將埋伏禁江』을 보면: 태조가 군사에게 “어떻게 큰 바람이 얻을 것인가?”라고 물으니, 유기는 대답하기를 “걱정하지 마십시오, 곧 바람의 힘을 빌어 아군에게 도움이 되도록 하겠습니다.”라 하였다. 그는 곧 네 명의 장군을 부르고 한편으로는 의례를 드릴 준비를 하였다. 유기는 의관을 다듬고 제단에 올라 예를 올리니 얼마 지나지 않아 바람이 일어났다.(太祖卻問軍師:“怎得大風來?”劉基回說:“但請放心, 自當借來助陣”就一邊喚四將, 作速擺列行儀. 軍師整肅衣冠, 登壇禮請. 不多時, 果然風起)⁵¹ 하지만 이러한 바람에 제사를 올려 전세에 도움이 되도록 하는 이야기는 명초의 宋濂이 쓴 『張中傳』에서 이미 나타나고 있다.

上因命中從行, 舟次孤山, 無風, 弗能進.

中曰: “臣頗習洞玄法, 當爲祭之.”祭已, 風大作, 遂達彭蠡湖.⁵²

이렇게 명초의 宋濂 『張中傳』은 萬曆의 『英烈傳』으로 가면서, 제사로 바람의 힘을 빌어 전쟁에서 승리한다고 하는 대상이 바뀌게 된다. 『英烈傳』에서는 鄱陽湖(彭蠡湖)大戰에서 祭風하였고, 인물은 張中에서 劉基로 변화하였다.

이상 볼 때 명초의 도사 장중과 선도 인물 유기는 아주 밀접한 연관성이 있다. 유기의 형상을 구축하는 과정에서 창작자는 다양한 도교인물의 특징을 유기에게 이식시키는데, 이렇게 하여 과녁(타겟)형 선도 인물이 창조되었다.

四. 유기의 선도전설에 스며 있는 사회적 기억

⁵¹ 趙景深, 杜浩銘校注: 『英烈傳』, 上海: 上海古籍出版社, 1981年, 第142-143쪽.

⁵² [明]宋濂著: 『宋濂全集』, 杭州: 浙江古籍出版社, 2014年, 第2冊 第658쪽.

유기의 선도전설은 명청시대의 사회적 구조 속에서 서서히 형성되었다. 이는 국가와 민간이 공통으로 만들어준 집단기억이다. 잠깐 알박스(Maurice Halbwachs)가 제시한 집단기억, 사회기억이론에 입각해 유기의 선도전설을 분석해 보면, 거기에는 명청시대 도교의 변천사가 스며들어 있음을 알 수 있다.

간단한 서술에서부터 시작하여 이채로운 사상에 이르기까지, 기억은 사회라는 구조 속에서, 단순히 유기를 능력 있는 신하라고 하는 실제상황만을 ‘수록’한 것이 아니라, 지속적으로 신격화하였다. 신비스러운 이야기를 통하여 유기의 형상은 역사적 인물이 가지기 힘든 매력을 부여받는데, 이는 문학적 상상력이 힘을 발휘한 것이다. 아울러 집단기억이라고 하는 사회적인 구조 속에서, 유기의 형상은 끊임없이 신격화된다.

유기의 선도전설을 통해 볼 때, 우리는 이러한 기억이 생기게 된 사회적 환경을 추적해 볼 수 있다: 유기의 선도전설이 형성되던 명나라 시대, 왕조의 정치가들은 문인들의 손을 빌어 劉基、周顛、張中 등 선도 인물 형상을 창조해 냈다. 목적은 정치적 기반을 더욱 공고히 하고자 하는데 있었다. 유기는 이런 인물 중 대표적인 사례로, 선택되고 신격화되는데, 이는 통치자가 神道를 이용하고자 하는 계산이 깔려 있다. 유기의 선도전설은, 유기의 형상을 재설정하여, 사람들로 하여금 도교를 숭배하게 하였다. 즉 “佛仙之幽靈，暗助王綱，益世無窮”⁵³이라고 하는 정치사상과 일치하다.

유기의 선도전설 중 예언형 전설을 보면, 명청시대 도교의 성쇠 및 정부에서 민간으로 이동하는 과정을 보여주고 있다: 명나라의 통치자는 선도의 도움을 받아 천하를 얻었으나, 청나라의 통치자는 도교와 거리를 두었는데, 강희제 때 “不廢其教，亦不用其言”⁵⁴으로부터, “道光初，停朝覲”⁵⁵이라고 하는 과정을 겪으면서, 第五十九代天師 張鈺부터 天師世家는 청나라 왕실의 정치무대에서 밀려나게 되었다. 청말 민국초기에 이르러서도 이러한 상황은 개선되지 않았는데, 그리하여 도교는 점차적으로 중앙 정권에서부터 민간으로 멀어지게 된다. 천여 년 동안 민중들의 두터운 신임을 받았던 토속종교 도교는 점차적으로 민간신앙과 결합하게 된다. 유기의 형상은 이러한 역사적 변혁을 겪으면서 점차적으로 재설정 된다. 문인들은 이제 反清, 항일이라고 하는 요소를 유기의 전설에 가미하기 시작했다. 이 과정에서 장중, 제갈량 등 인물들의 요소가, 난세에서 예언이라고 하는 부분과 결합하면서, 모두 유기라고 하는 한 인물속에 집중된 것이다.

五. 결 론

⁵³ [明]姚士觀等編校：『明太祖文集』卷十，『文淵閣四庫全書』，台北：台灣商務印書館，1986年，第1223冊 第108쪽.

⁵⁴ [清]黃鈞宰撰：『金壺浪墨』卷七，『續修四庫全書』，上海：上海古籍出版社，2002年，第1183冊 第101쪽.

⁵⁵ [清]俞正燮撰：『叢書集成初編』，北京：中華書局，1985年，第364冊 第380쪽.

역사적으로 볼 때, 유기는 도교인물로 『道藏』에 수록된 적이 없다. 하지만 시대는 그와 도교에게 두터운 인연을 부여했다. 정권과 민간은 공통으로 유기를 선도 인물로 신격화하였다. 문학적인 가공을 거친 그의 형상은 빠르게 사회적 기억속으로 녹아 들었다. 명나라의 통치자들은 왕권을 강화하기 위하여 유기의 선도 형상을 구축하는데 직접적으로 참여하였다. 도교의 영향을 받은 작가들은 도교의 신화와 민간신앙 속에서 자주 보이는 주제 즉 손빈, 황석공, 장량, 제갈량, 주전, 장중 등의 선도 인물 이야기를 유기에게 가미하여 그의 선도 형상을 창조했다. 도교를 신앙하는 민중 역시 구전의 방식으로 민간신앙의 요소를 유기에게 가미한다. 이렇게 다방면의 힘이 합쳐져 최종적으로 유기라고 하는 신통한 능력을 가진 선도 인물이 형성되게 된 것이다.

劉基と道教

張卓

四川大学 道教与宗教文化研究所 博士研究生

明朝開国の臣である劉基は入道することはなかったが、彼の不老不死の伝説は広く伝わっている。劉基と道教の関係についての伝説は、実際に劉基が道教から深い影響を受けていたことを示している。劉基の不老不死の描写に社会的記憶理論を適用するには、まず劉基と道教の関係から考察する必要がある。

一、劉基の道教との関係

劉基の故郷である青田は、道教に祝福された洞天に囲まれており、道教の修行の場で、仙話を広める場でもあった。劉基は仙道の気に深く影響され、「愛老氏清浄，亦欲作道士」¹と心の内を言ったこともあった。劉基の生涯にわたる道教との縁は、彼の人生経験と詩や文章に十分に反映されている。

（一）天師世家との結婚

明の時代には、正一道が盛んとなった。劉基の故郷である清田はと、正一道と靈宝支派の東華派の影響を受ける地域であった。1372年、明朝の祖である朱元璋は、第42代天主である張正常に道教の一切を任せることを命じた。朱元璋が開国の臣の劉基と天主家の結婚を促したのも、このような背景があったからである。明代の道教經典『帝王列伝皇明恩命世録』によると、

四十五代大真人張懋丞。洪武三十二年初、父張宇理、蒙太祖高皇帝聞其賢、与無為真人宇初、同被召对称旨。特命御史中丞護軍誠意伯劉基、以其弟之女妻之。²

このことは、『道蔵』の第4巻『漢天師世家』にも記されており、第四十五代天主である張懋丞の母は、劉基の姪であることは明らかである。

（二）高道羽客の結交

古代中国では、文士と道士との間で交わされた詩や応酬が、文壇における道詩のカテゴリーを形成していた。劉基も道士と詩のやりとりもしていた。劉基が交した中でも最も有名なのは宋濂である。

¹ 【明】劉基著，林家驥点校：『劉基集』，杭州：浙江古籍出版社，1999年，第213頁。

² 『道蔵』第34冊第797頁。

宋濂（号：龍門子）は、仙花山の道士としての修行生活に入っていた。劉基の『送竜門子入仙華山辞』は、宋濂とやりとりした詩である。劉基はそのはじめに、宋濂が入山し道教の修行する事を支持している。「竜門先生既辞辟命，将去入仙華山為道……聞先生之言，則大喜，因歌以速其行。先生行，吾亦從此往矣。他日道成為列仙，無相忘也。」³とは、道への慕いが込められた言葉だ。

（三）崇道之情の抒写

劉基は、劉雲心、張保玉、吳明庵などの道教の僧侶に多くの返事をした。劉基は、道教に関する詩の中で、道教への賞賛を表明している。例えば、「夜聴張道士弹琴（道士字君度）」という詩では、道教の音楽を聴いて悩みから解放された安堵感を表現している。

蕊宮道士彈七弦、明星在樹霜滿天。
鏘如暗泉發幽竅、悄若空山叫哀狔。
霧雨寒吹松柏響、波濤怒激蛟竜斗。
神奔鬼怪入杳冥、鸞孤鶴寡風冷冷。
湘娥宵攀竹枝泣、紫鳳曉啄梧桐鳴。
淒淒欲斷還復續、啼鶯一聲存草綠。
砉然清商行素秋、落葉灑地虫啾啾。
擁衾聽之消百慮、夢逐行雲自來去。⁴

明代の道士である張君度の琴の精妙な音色が、不老不死の領域を連想させる劉基に取り込まれ、より魅力的なものになっている。もう一つの例は、『蟾室詩為台州棲霞觀道士作』という詩である。「我心有靈丹、光与日月同。子能精鍊之、可髮発天地朦。」⁵というこの詩は、劉基の道教の内丹修練への願望を表している。

劉基は、同郷の唐の道士である葉法善を敬愛し、葉法善が修行したとされる少維山の妙成觀を訪れ、道教の聖地を訪れた時の奇妙な想像と体験を記録している。清雍正『浙江通志』卷234の「括蒼彙記」によると、「在少微山、唐天師葉法善居之。元至元二十五年重建。有春新堂、溪屏閣、天然図画亭、掀蓬室。劉基『掀蓬室』詩：我訪仙家溽暑前，青楓緑柳暗前川。竹根露湿登山屐、沙際鷗迎渡水船。雲氣長留虚白室、丹光直上蔚藍天。純陽道士重来日、為問蓬萊在那邊。」⁶とある。また、高位の道士である葉法善の系譜を尊し、洪武6年（1373年）に『葉氏分派宗枝図序』の序文を書いているが、この序文には葉法善の家系が明確に記されており、葉牙山の道士の系譜との関係を研究する上で重要な参考資料となっている。宋代以降、多くの著名な学者が葉氏の家系図に序文を書いており、それが伝統となっている。劉基が葉氏宗枝図序を書いたのは、この伝統を引き継いだものと考えられる。このように、劉基は、偉大な道家の一族の分家を綿密に追跡し⁷、道教の深い研究への関心を示

³ 【明】劉基著，林家驥点校：『劉基集』，杭州：浙江古籍出版社，1999年，第214頁。

⁴ 【明】劉基著，林家驥点校：『劉基集』，杭州：浙江古籍出版社，1999年，第394頁。

⁵ 【明】劉基著，林家驥点校：『劉基集』，杭州：浙江古籍出版社，1999年，第346頁。

⁶ 【清】嵇会筠等監修，沈翼机編纂：『浙江通志』卷二百三十四，『文淵閣四庫全書』，台北：台灣商務印書館，1986年，第525冊第346頁。

⁷ 葉鳳新編著：『石門村志』，長春：吉林文史出版社，2018年，第333頁。

した。

（四）道教科儀の記録

劉基の詩の中には、道教の儀式の記録がある。例えば、劉基は『喜雨詩序』の中で、蘇州の玄妙観の道士が雨乞いをする様子を「其夏五月、禾黍既芸、天乃不雨、民大憂懼。（石末）公遂致齋沐、禱于麗山之祠、得雨未沛。越翌日、命道士設醮于玄妙観、是日大雨。明日又雨。又明日、乃大雨至夜分。民大喜、皆拜公祝。」⁸と記録している。

道教でよく行われている雨乞いの儀式について、宋の王文清の『冲虚通妙侍宸王先生家話』にはこう書かれている。「所以立祈雨之法、以救禾稻爾。道教祈雨儀式彰顯道教的濟度世入之道」⁹。当時、**浙東道宣慰使司同知副都元帥**であった石末公は、蘇州に行って雨乞いをし、民衆の悩みを解消したことから、劉基に賞賛されたのだ。

劉基の仙道像が作られ、豊かな時代である明清は、道教が大衆文学に大きな影響を与えた時代でもある。道教の思想は文学の世界にも浸透しており、小説などの大衆文学を通して広く民衆に浸透していった。大衆文学も道教の文化を存分に吸収し、明清の文学に仙道のイメージを肉付けしていった。これこそが、劉基の仙道が描かれる宗教的・文学的な歴史的背景である。

二、劉基の仙道像と不死の伝説

（一）劉基の仙道伝説が書かれた時期

劉基の仙道像は、明や清の時代の歴史的な伝記の中ですでに形作られ、彼の神異の力は民間伝承の中で止まることなく誇大されていった。本文で言及されているテキストは、劉基に関する封诰、伝記、碑文、小説、民間の予言書、伝説などである。劉基の仙道像を議論する上で、各テキストの成立時期が重要な要素となるので、まずはテキストを列挙する。

劉基仙道伝説の成立時期の統計

順序	参考文献名称	時代	成立時期	依拠
1	『誠意伯诰』	明	1370年	『誠意伯诰』の原題は『洪武三年七月日誠意伯诰』
2	『故誠意伯劉公行状』	明	1375-1402年	劉基は1375年に志望した。『行状』の文末によると、この文章が書かれた当時、劉基の次男である劉璟はまだ生きていたという。『明史』の劉璟の略歴によると、「成祖即位、召璟、称疾不至。逮入京、猶称殿

⁸ 【明】劉基著，林家驪点校：『劉基集』，杭州：浙江古籍出版社，1999年，第91頁。

⁹ 張沢洪著：『道教礼儀学』，北京：宗教文化出版社，2012年，第2頁。

				下、且雲：殿下百世後、逃不得一「纂」字。下獄、自經死。」 ¹⁰ とあり、劉璟が亡くなったのは1402年、明の皇帝・朱棣の時代だと推察される。したがって、『行状』は1375年から1402年の間に書かれたものと思われる。
3	『明太祖実録・劉基伝』	明	1411-1418年	『明太祖実録』の第三次改訂は、永楽9年に始まり、16年5月に完成。
4	『庚巳編』	明	1510-1519年	『暦代筆記小説大観』によると、『庚巳編』はおおよそ明正徳庚午至己卯間に成立。 ¹¹
5	『高坡異纂』	明	1532年	『高坡異纂』の序文に成立年代に関する情報があり、嘉靖壬辰仲秋だとされる。
6	『誠意伯劉公神道碑銘』	明	1567年2月15日	文末に完成時期の記載あり。皇明隆庆元年岁次丁卯春二月望日。
7	『英烈伝』	明	1591年より前	最も古い版は、明朝19年（1591年）に書林の楊明峰が出版したものである。 ¹²
8	『明史・劉基伝』	清	1645-1735年	中華書局の『明史』2013年版の説明では、1645年に開始され、1735年に定稿、1739年に出版されたと記されている ¹³
9	『明書』	清	1652年后	『明書・徐伝』には、順治元年に編纂が始まると記録がある。
10	『焼餅歌』	清末から民国初期	不詳	それは、清朝皇帝の完全な系譜が記されていることから、この書は、少なくとも清末～民国初期に書かれていたと推察される。
11	『金陵塔蔵碑』	現代	不詳	戦争が含まれているなど、予言的な内容であることから、現代のものと考えられる。

成立時期から言えば、百科全書の中で最も古い『誠意伯誥』には、すでに劉基を神格化した痕跡がある。本文には「爾基挺身来謁于金陵、帰謂人曰：天星数驗、真可附也、願委身事之」¹⁴とあり、占星術に長けた有能な臣というイメージを作り出している。伝記『故誠意伯劉公行状』での、劉基の占星術や天体観測の技術に関する伝記的な記述は、後世の重要な青写真となっている。また、『明太祖実録・劉基伝』、『明史・劉基伝』、『誠意伯劉公神道碑銘』などの公式テキストにも、神格化の要素が多く残っている。『庚巳編』、『高坡異纂』、『英烈伝』では、関連する情景描写がさらに鮮

¹⁰ 『明史』巻一百二十八，【清】張廷玉等撰：『明史』，北京：中華書局，2013年，第12冊第3784頁。

¹¹ 【明】陸粲撰，馬鏞校点：『庚巳編』，『暦代筆記小説大観』，上海：上海古籍出版社，2012年，第3-4頁。

¹² 趙景深，杜浩銘校注：『英烈伝』，上海：上海古籍出版社，1981年，第1頁。

¹³ 【清】張廷玉等撰：『明史』，北京：中華書局，2013年，第1冊第1頁。

¹⁴ 【明】劉基著，林家驪点校：『劉基集』，杭州：浙江古籍出版社，1999年，第660頁。

やかで、道教的な要素が豊富に含まれており、劉基の仙道のイメージがより強調されている。予言書の『焼餅歌』、『金陵塔藏碑』は、劉基の死後の主要な歴史的出来事を暗号のように「予言」する形で、劉備の仙道のイメージを形成するのにひと役かっている。

（二）劉基の仙道伝説の主な類型

劉基の仙道の伝説の中でも、天書型伝説、予言型伝説、天子封仙型伝説は、道教の要素を明らかに含んでいる。ここでは、この三種類の伝説について分析したい。

1. 天書型伝説

天書とは、劉基の仙道伝説に登場する、天に由来する不思議な書物を指す。天書型伝説は、劉基が天書を手に入れ、神異砲法術を手に入れたという物語である。この種の伝説から抽出される主な母題（モチーフ）としては、「臨終授天書母題」、「白猿献天書母題」、「道士点撥母題」などがある。臨終授天書母題が最も早く、後者の2つは比較的最近のものだが、道教との関係が深い。

（1）臨終授天書母題

このモチーフは、明代の3つの書物、『故誠意伯劉公行状』、『明太祖実録・劉基伝』、『誠意伯劉公神道碑銘』に表現されている。これらの文章の中には、天書の出所を「燕京書肆」¹⁵とするものが多く、劉基の非凡な知恵のルーツの確立が為された。例えば、「故誠意伯劉公行状」には、劉基が長男に「天文書」を託し、「後世に伝わらないように」¹⁶と指示したことが記されている。劉基の天書に関する初期の伝説には、劉備が天書を手に入れて忘れなかったというエピソードが含まれているが、天書の出所や天書の授受関係については、まだ解明されていない。劉基の仙道伝説が道教の童話や民間伝承を参考にしていく過程で、この二つのエピソードは次第に充実していった。

（2）白猿献天書母題

『英烈伝』では、天書の源泉が神格化されている。第十七章「古仏寺周顛指示」には、劉基が石門の洞窟で「天書」を手に入れ、呪文で白猿を解放するエピソードがある。劉基が本を袖に入れて外に出ようとしたとき、壁から大きな音が聞こえ、枯れた蔓から白い猿が飛び出してきて、劉智を見て口を開けて飛びかかってきた。劉基は「畜生、天賜寶貝、原説与我劉基的、妳待怎樣？」と叫んだ。その猿は地面に向かって頭を下げ、いきなり人間の言葉で「自漢張子房得黃石公秘伝之後、来辟穀嵩山、半路之中、将書收藏在内。便命我六丁、六甲拘本山通靈神物管守之。丁甲大神見小猿頗有些靈氣、便拘我到張子房面前。張子房許我在此、平日隻是到山上山下走働走働、從未外出遊玩。今日、天意将此書付与先生、輔主救民、要我在此無用。望先生方便破開円圈、把小猿寬松些也好！」¹⁷と言った。

上記の白猿献天書母題は、宋代の道教經典『太上六壬明鑑符陰經』¹⁸第一巻に記載されている。

¹⁵ 【明】劉基著，林家驪点校：『劉基集』，杭州：浙江古籍出版社，1999年，第631頁。

¹⁶ 【明】劉基著，林家驪点校：『劉基集』，杭州：浙江古籍出版社，1999年，第636頁。

¹⁷ 趙景深，杜浩銘校注：『英烈伝』，上海：上海古籍出版社，1981年，第61-62頁。

¹⁸ 朱越利は、『太上六壬明鑑符陰經』の底本から、宋の徽宗皇帝から与えられた玉皇大帝の称号を頼りに、南宋

夜になると、何者かが突然壁を越えて庭に入り、果物を盗んで食べていた。身を潜め、持っていた刀で捕まえようとしたら、白い猿だった。捕まえると、それは「汝勿傷吾身、我与天地同生、日月併長、混元道炁、結化成形。吾有玄文、汝来日于此处候吾、我伝与汝。」と言って、その猿は白い光になってどこかへ行ってしまった。翌日、予定通り彼を待っていた。ふと見ると、北西から白い猿が空中からきて、不思議な文章の巻物を渡した。また白い光になって、南東の方角に去っていった。巻物を持って帰ってきて、自分の部屋で確認すると、1つは「六甲天厭」1巻、1つは「六丁天厭」1巻とあった。その全体と、名前はわからないが、3巻に分かれていて、それは「白猿」を意味しているという。¹⁹

『英烈伝』は、『太上六壬明鑑符陰経』から白猿献天書母題を明らかに吸収し、それを劉基に移植していることは想像に難くない。

『太上六壬明鑑符陰経』は、道教の兵学思想を記した経典で、道教の呪文が多く含まれている。これらの呪文は、劉基の仙道伝説の中で繰り返される。例えば、「祭風式」は、鄱陽湖の戦いで劉基が風と雨を呼ぶ道教の呪文の基礎となっている。

中国の古代伝説では、白猿の姿は珍しいものではなく、唐の伝説「補江総白猿伝」のそれが最も影響力があるとされている。異なるのは、「英烈伝」では、「白猿劫婦」という共通のテーマを継続するのではなく、「天書神授」というモチーフに白猿のイメージを融合させていることだ。その中の白猿の原型のイメージは、道教の経典に基づいている。南宋時代の陳寶光の『三洞群仙録』第五巻では、白猿は道教の仙人である薛の傍らの靈獣として描かれている。²⁰ よって、神が降臨する天書伝説において、白猿が孫臏と劉基に天書を授ける神格として描かれているのは当然のことである。

また、上記の白猿が天書を献上する話では、孫臏が「白猿」という名前で経典を渡されたというエピソードもある。道蔵には『白猿経』²¹や『太上洞神玄妙白猿真経』²²など、「白猿」にちなんだ経典もある。

白猿が天書を奉納したという伝説は、現代の民間文学調査で集められた劉基の仙道伝説の中でも、様々に異なった文章が見られる。『劉基民間伝説集成』だけでも、『白猿仙姑』、『石門洞得天書』、『奇遇得天書』などの文章がある。天書を献上する白猿を踏襲するとともに、『白猿仙姑』は、白猿が天書を提示するというモチーフはそのままに、400Dの「他の動物が妻になる」タイプの物語のプロットを取り入れ²³、白猿は劉基の妻として描かれている。²⁴ 『石門洞得天書』は、「白衣丞相廟」の由来を説明する民話である。²⁵ 『奇遇得天書』では、木こりの張武が天書を持って金持ちの娘と結婚もする。

『英烈伝』と『太上六壬明鑑符陰経』は、同じ種類の物語であることに加えて、白猿が贈った天の書が六丁・六甲と関係しているという、もう一つの共通点がある。六丁六甲は本来は道教の神々で、

の道教の経であると結論づけている。朱越利著：『道蔵分類解題』，北京：華夏出版社，1996年，第130頁。

¹⁹ 『道蔵』第18冊第621頁。

²⁰ 『道蔵』第18冊第263頁。

²¹ 『道蔵』第18冊第523頁。

²² 『道蔵』第18冊第540頁。

²³ [美]丁乃通編著：『中国民間故事類型索引』，武漢：華中師範大学出版社，2008年，第78頁。

²⁴ 周文鋒編著：『劉伯温民間伝説集成』，重慶：重慶大学出版社，2011年，第18-20頁。

²⁵ 周文鋒編著：『劉伯温民間伝説集成』，重慶：重慶大学出版社，2011年，第20頁。

雨乞いや死者の生まれ変わりなどの儀式でよく見られる。道教のお守りや秘法には、「上清丁甲符」、「丁甲符」、「靈宝六丁秘法」、「上清六甲祈禱秘法」など、六丁や六甲にちなんだものがある。小説『英烈伝』は文学的な想像力に満ちているが、そのプロットは確かに道教の影響を深く受けていると言えるだろう。

(3) 道士点撥母題

天書型伝説では、劉基が天書を手に入れて内容を覚えてしまったが、その真の意味を知ることができなかったと書かれている。これにより、劉基が道士に指導を仰ぐ下地ができた。明陸粲の「庚子轉」第10巻では、「天書」の授受関係が明らかにされている。

公喜，引巨石推之，应手折裂，得一石函，中有古鈔《兵書》四卷。懷之出，才輒足而壁合如故。歸誦之，甚習，然猶未得其肯綮。乃多遊深山崇刹，以訪異人。久之入一山寺，見老道士憑几讀書，知其隱者，拜之請教，道士不顧。公力懇之，道士舉所讀書以授曰：誦此旬日能背誦，則可；不能，姑去。書厚二寸，公一夕記其半，道士驚嘆曰：子，天才也！遂得其學。²⁶

この話は、嘉靖時代の志怪小説『高坡異纂』でさらに詳しく説明されている。劉基に天書の奥義を教える道士は、劉基盤を張良、諸葛亮、そして自分と比較し、劉基を「澄清濁世」することができる人材だと考える。

公拜請益，道士笑曰：凡天人授受，因材而篤，力薄而任重，鮮不僕矣。昔子房孔明，併得其六，予得其八，子今得其四，亦足以澄清濁世矣。若夫窮神知化，出有入無，此大地之玄機，造化之至理、天固不輕畀于人，人亦豈得而輕相授受哉！²⁷

この『高坡奇譚』の中で劉備に天書を教えた道士は、『英烈伝』の中でより明確に周顛だと述べられている。『英烈伝』の第17章『古仏寺周顛指示』ではこう書かれている。

周顛見他至誠，便把那看的書遞与伯温，説：“妳去誦，十日内背得出，則可教妳；不然，且去，不必復/復来。”伯温遂接過書来一看，与前石匣中所得的大同小異。是日，在寺中誦了一夜，明早俱覺溜口兒背得，于是携書入見。周顛説：“爾果天才也。”因一一講論，未及半月，完全通徹。伯温欲辞而行，周顛説：“此術是帝王之佐，值今乱離，勿可蹉過。且回西湖，自有分曉。”²⁸

『英烈伝』では、周顛は明の皇帝に任命された高位の道士の一人である。朱元璋は『御制周顛仙伝』を自ら著して、彼を神格化した。朱元璋の文章の中で、周顛は何度も朱元璋に、天下太平の非凡な才である事を論ず。²⁹それだけでなく、周顛は、火の中に入っても熱くならないなど、様々な神業

²⁶ 【明】陸粲撰，馬鏞校点：『庚巳編』，『曆代筆記小説大觀』，上海：上海古籍出版社，2012年，第79頁。

²⁷ 国学扶輪社輯：『古今説部叢書』，上海：上海文芸出版社，1991年，第3冊第52-53頁。

²⁸ 趙景深，杜浩銘校注：『英烈伝』，上海：上海古籍出版社，1981年，第62-63頁。

²⁹ 明太祖撰：『御制周顛仙人伝』，『叢書集成初編』，北京：中華書局，1985年，第2頁。

を見せる。この点について、林希逸の『南華真經口義』第7卷には次のように書かれている。

何為真人？古之真人，不逆寡，不雄成，不耆士。若然者，過而弗悔，当而不自得也。若然者，登高不慄，入水不濡，入火不熱。是知之能登假于道也若此。³⁰

このことから、火の中に入っても熱くならないという周顛の奇跡は、道教の達人でなければ実現できない領域であることがわかる。その後、周顛は朱元璋が再び偉大な治世を築くことを予言した。

（周顛）以手画地成圈，指謂朕曰：“妳打破箇桶，做箇桶”³¹

この謎めいた言葉は、明陸深の『伊山外集』第19巻で次のように説明されている。

《周顛仙伝》甚奇古，中有“顛仙以手画地成圈，指謂太祖曰：‘打破箇桶，做箇桶。’”，蓋隱語代革之事。桶，“統”也。³²

『御制周顛仙伝』には、周顛³³を神格化するエピソードが多く含まれており、朱元璋が皇帝権力を神格化したことを示す重要な例となっている。

『英烈伝』では、道士である周顛の導きにより、劉基が天書の謎を理解し、朱元璋の覇権を助けることになる。劉基のイメージが不朽のものとなったことは、より印象的だ。歴史的な文章だけでなく、道士がアドバイスをする天書の民間伝説もある。例えば、浙江の『尋師』と広東の『得天書拝軍師』は、道士の伝説の異なるテキストである。『尋師』では、劉基が古寺で道士に啓発され、やがてその僧侶が黄石公であることを知る。³⁴『得天書拝軍師人』は、深圳の東田地区に伝わる伝説で、道教の僧侶（周顛）がアドバイスをしたり、白猿を解放したりと、様々な要素が入り混じったストーリーだ。道士である周顛は、天書の授与と劉智の悟りの両方を担い³⁵、劉基の奇跡的な力の道教的なルーツが明らかにされている。

「天書神降」は、劉備の仙道伝説の根本的なテーマの一つであると言える。このような伝説では、「天書」の真の意味を教えるのが道士であることとは別に、「天書」の意味についても言及されている。「天書」という言葉を道教の文脈に置くと、2つの意味に解釈できる。1つは、神的な存在から与えられた神秘的な力を持つ道教の護符であり、もう1つは、天から与えられ、神的な意図を反映した

³⁰ 『道蔵』第15冊第728頁。

³¹ 明太祖撰：『御制周顛仙人伝』、『叢書集成初編』，北京：中華書局，1985年，第5頁。

³² 【明】陸深撰：『伊山外集』卷十九，『文淵閣四庫全書』，第885冊第108頁。

³³ 『明史』の周顛の伝記には、朱元璋の王位継承を予言したことや、朱元璋が仙道の周顛の伝記を書いたことなどが書かれている。《明史》卷二九九，[清]張廷玉等撰：《明史》，北京：中華書局，2013年，第25冊第7639頁；康熙《江西通志》卷五十四、嘉靖《九江府志》卷十四、また、周顛が同じ場所で白鹿に乗って仙道になったという伝説も残っており、『中国道教総史』では周顛を朱元璋が任命した道士の一人としている。卿希泰、詹石窗主编：《中国道教通史》第3冊，北京：人民出版社，2019年，第471頁。このように様々な歴史的資料や研究によると、周顛は道士であったとされている。

³⁴ 周文鋒編著：『劉伯温民間伝説集成』，重慶：重慶大学出版社，2011年，第27-28頁。

³⁵ 周文鋒編著：『劉伯温民間伝説集成』，重慶：重慶大学出版社，2011年，第320-321頁。

道教の古典であるということだ。

最初の解釈では、「天書」は道教の護符を表す雅称であると同時に、道教の護符の種類でもある。³⁶道教の「天書」は、齋醮科儀でよく使われる呪文である。劉備の仙道の伝説から、彼が「天書」の助けを借りて奇跡的な呪文を唱える能力を持っていたことは明らかだ。また、道教の仙話で「天書神降」はよく登場するモチーフであり、道祖張陵が創り教えた「太上降授法文」が明確に描かれている。この点について陳国府は、「道教の書物には、道教の經典の起源が記されており、しばしば最高の靈によって与えられたと言われる。実際には、扶乩が書いたものか、天の理を頼りに世間が書いたものである」³⁷と述べている。先に挙げた劉基の仙道伝説には、確かに道教神話の「天書神降」のモチーフの影響が見られる。

2. 予言者の伝説

劉基は、「焼餅歌」や「金陵塔藏碑」などの予言書の作者であると偽られていた。劉基の予言型伝説は、清朝末期から民国時代にかけて、より大きな影響力をもった。この種の伝説は、大きく分けて「王気を予言する伝説」「戦況を予言する伝説」「政変を予言する伝説」の3つに分けられる。

(1) 王気預言伝説

この種の伝説は、明王朝の勃興を予言した劉基の言葉に基づいている。これは、「故誠意伯劉公行状」、「明太祖実録・劉基伝」、「誠意伯劉公神道碑銘」、「明史・劉基伝」に含まれており、内容にほとんど違いはない。例えば、「故誠意伯劉公行状」には

嘗遊西湖，有異雲起西北，光映湖水中。時魯道原、宇文公諒諸同遊者，皆以為慶雲，将分韻賦詩，公独縱飲不顧，乃大言曰：“此天子氣也，应在金陵，十年後，有王者起其下，我当輔之。”³⁸

とあり、劉基の仙道のイメージが確固される過程で、「王気預言伝説」は初期の予言伝説の典型となった。この伝説はすでに『誠意伯誥』の中で形作られており、これはまた、劉智の仙道のイメージに対する明王朝の社会的記憶を反映しているといえる。

(2) 戦争予言の伝説

劉基の予言型伝説の中でも、戦争予言伝説は最も豊富で、主に劉基が空を見て戦いを予言し、戦いの戦略を立てるというものだ。『故誠意伯劉公行状』では、劉基が雲を見て敵軍の動きを予測し、最終的にはその戦略で敵軍に大打撃を与える。³⁹また、劉基は「金と木が対立する」日に占いで陳友良⁴⁰との決戦を選んだり、太陽に照らされた黒点を見て武将たちの運命を占ったりもした。

³⁶ 張沢洪著：『道教礼儀学』，北京：宗教文化出版社，2012年，第139頁。

³⁷ 陳国府著：『道藏源流考』，北京：中華書局，1963年，第8頁。

³⁸ 【明】劉基著，林家驪点校：『劉基集』，杭州：浙江古籍出版社，1999年，第631頁。

³⁹ 【明】劉基著，林家驪点校：『劉基集』，杭州：浙江古籍出版社，1999年，第633頁。

⁴⁰ 【明】劉基著，林家驪点校：『劉基集』，杭州：浙江古籍出版社，1999年，第633頁。

一日、公見日中有黒子、奏曰：“東南当失一大将。”時参軍胡琛伐福建，果敗没。⁴¹

この『故誠意伯劉公行狀』の短い記述は、『英烈伝』の第40章で、より豊かな物語を展開している。

此時正是晌午時節，隻見紅日当中有一道黒光，從中相蕩。太祖仔細看了一会，對劉基說：“莫非閩、広之地，有小災麼？”劉基說：“此不主小災，還主東南方有折損一員大将之慘，主公可遣使往東南，曉諭將帥謹慎防禦。”遂辞了太祖，竟回金陵，不題。太祖便作書，往諭東南守將胡深、方靖、胡德濟、耿天璧等。各須謹慎軍情。

第四十三章では、劉基はこう予言する。

太祖慌忙把表章一看，方知胡深被害，便對宋濂說：“胡將軍文武全才，吾方倚重，不意竟為友定這賊所害！”即追贈縉雲伯，遣使到処州致祭。⁴²

まさにこの次々と彩られていく中で、劉基の予言的な伝説がより感動的となり、登場人物がより凡人とはまるで違う、世俗を超越したすぐれた人となっていくのである。

(3) 政治的变化を予言する伝説

このタイプの予言は、著名な「焼餅歌」に代表され、王朝の栄枯盛衰を描いたもので、人々の間に広く浸透していた。『焼餅歌』の冒頭で、朱元璋は焼餅を半分隠して劉継の神算鬼謀の能力を確かめ、明朝の興亡を予言するよう誘う。その中で、最初の予言は、靖難の戦いに関するものである。

帝曰：“朕今都城，築堅守密，何防之有？”

基曰：“臣見都城，雖属鞏固，防守嚴密，似覺無慮，隻恐燕子飛来（指太祖第四子燕王篡奪）。⁴³

『焼餅歌』は、明と清の時代の大事件についての予言書で、予言は暗号のような言葉で表現され、反清の思想が含まれている。清朝末期に民間の教団が台頭してきた頃、このような予言書は教団間の密接な関係を示す資料となり、教団員の信仰を強めた。⁴⁴民国時代になっても、劉基のものとされる『金陵塔藏碑』が登場し、その中には戦争に対する予言⁴⁵も含まれていた。

ここでは、劉基は時空を超えて「予言」できる神秘的な予言者として描かれている。劉基の仙道が形作る予言の力は、明の官僚にだけでなく、民衆の秩序や戦国時代のグループからも尊敬されていました。劉基が道術で未来を予知し、未来に介入して朱元璋の覇権達成を助けたという伝説は、道教

⁴¹ 【明】劉基著，林家驥点校：『劉基集』，杭州：浙江古籍出版社，1999年，第633頁。

⁴² 趙景深，杜浩銘校注：『英烈伝』，上海：上海古籍出版社，1981年，第165頁。

⁴³ 朱肖琴補注：『中国預言八種』，上海：広益書局，1947年，第90-91頁。

⁴⁴ 天地会木楊城にある伯温塔の詩文や、茶門教の『三教全書』の宝巻の中で、劉智は満州族の滅亡を予言している。

⁴⁵ 朱肖琴補注：『中国預言八種』，上海：広益書局，1947年，第98頁。

の概念である「運命は天にではなく自分にある」を具現化したものでもある。

3. 天子封仙型伝説

民間に伝わる「天子封仙型伝説」は、劉基がどれほど道術に長けていても、仙人になるためには天子に封印されなければならなかったという物語だ。この種の伝説は、ウィットに富んだ人物物語や地元の民話として紹介されることが多く、内容も劉基が朱元璋のお墨付きを得ようとすることを軸にしている。この伝説は、浙江、安徽、山東、寧夏で流布している。中でも、山東の嶗山にある『劉伯温的伝説』は、最も典型的なものです。この伝説では、役人を辞めて隠遁生活を送っていた劉基が、嶗山の師に学ぼうとしたが、仙人になることができなかった。師匠である明霞道士の指導のもと、最終的には朱元璋に「ああ、あなたは本当に神のようだ」と言わしめ、仙人となった。⁴⁶

皇帝の不死印の伝説は、一見不条理なもののように思われるが、その背景には、皇帝が道教の高僧に特権を与えたという社会的な記憶が含まれていることがわかる。明朝の天師一族、張三豊、周顛、劉淵然、邵元節などは、支配者によって特権を与えられた高僧だ。劉基の天子封仙型伝説の作者が、劉基が仙人になる前に皇帝に列福されたと想像するのは、このような社会史的背景があるからである。

三、箭垛式仙道人物の塑造

劉基の仙道のイメージが形成されていく過程で、多くの仙道の人物が無視できない役割を果たしている。天書を授かった伝説の「道士」黄石公、兵書を守る白猿を手配した張良、武術に長けた孫臏などは、天書の兵書の道教的な性格を示唆しているし、劉基の師匠に道教の僧侶である周顛が設定されていることから、劉基の法術の道教的な由来が明らかになっている。雪だるまが大きくなるように、劉基のイメージは徐々に明確な色彩を明らかにしていく。しかし、劉基の仙道を描く上で見逃せないのが、明代初期の道士である鉄観子・張仲である。

明代初期の宋聯の張中伝では、張中のイメージが神格化されている。張中と劉基の史伝を比較してみると、両者には多くの共通点がある。

(1) 「異人」伝道術との出会い

太祖の時代に神格化された有名な人物として、張中の人生と劉基の伝説の始まりは明らかに重なっている。宋濂の『張中伝』には、「少習儒、以『春秋』応進士举……遇異人、授以太極数学、談禍福多驗。」⁴⁷という描写がある。劉基の初期の求学の様子は、張中与非常によく似ている。「年十四、入郡庫、従師受《春秋経》。」⁴⁸と、二人とも春秋経に精通していて、またどちらも異人から神異法術を習っていた。

⁴⁶ 劉思志搜集整理：『嶗山志異』，北京：中国民間文芸出版社，1988年，第194-197頁。

⁴⁷ 【明】宋濂著：『宋濂全集』，杭州：浙江古籍出版社，2014年，第2冊第658頁。

⁴⁸ 【明】劉基著，林家驪点校：『劉基集』，杭州：浙江古籍出版社，1999年，第631頁。

(2) 望気的能力も通じている

『庚巳編』には、張中の気を見る技術（望気）について、

鉄冠道人張景和者、江右之方士也、道術甚高、人不能測。……上与陳氏相持、每令望氣以決休咎、言出必驗。⁴⁹

道教での経験が似ているだけでなく、気を見て未来を予測する能力も似ていたことがわかる。

(3) 焼けた半分の餅の讖言

明や清の時代に作られた劉基の伝記には、『焼餅歌』のような王朝の盛衰の予言はない。しかし、明の『明書・張中伝』には、これとよく似た記述がある。

上手餅，食未半，即賜道人，問道人能先知，我至，試言我以後事？顧直述無諱。”道人随口誦数十句，中有曰：“戊寅閏五竜帰海，壬午青蛇火里逃。”至洪武建文間始驗。⁵⁰

この張忠と太祖の会話は、『焼餅歌』の済南の戦いの予言の内容と一致する。朱元璋が焦げた餅を半分食べた後に未来を予言したことも同様で、両書ともに暗号のような言葉で表現されている。明代末期から清代初期に書かれた『明書』と、清代皇帝の完全な系譜である『焼餅歌』を比較すると、『焼餅歌』は『明書・張中伝』の予言的なモチーフを吸収したと言えるかもしれない。

(4) 「偷梁換柱」祭の東風

劉基が風祭で戦力となったことは、『故誠意伯劉公行状』、『明太祖実録・劉基伝』、『誠意伯劉公神道碑銘』などの文献には登場しないが、『英烈伝』には生き生きと描かれている。その理由は、『英烈伝』が三国志をモデルにしていることに加えて、劉基の祭風のイメージも張中の伝説を参考にしているのではないかと考えられる。まず、『英烈伝』の第38章では『遣四将埋伏禁江』の中で、劉備の儀式について祭風について、下記のようにある。

(太祖)却問軍師：“怎得大風来？”劉基回說：“但請放心，自当借来助陣。”就一边喚四将，作速擺列行儀。軍師整肅衣冠，登壇礼請。不多時，果然風起。⁵¹

しかし、風の儀式が戦いを助けるという話は、明朝初期の宋濂の『張中伝』にすでに登場している。

上因命中従行，舟次孤山，無風，弗能進。中曰：“臣頗習洞玄法，当為祭之。”祭已，風大作，遂達

⁴⁹ 【明】陸粲撰，馬鏞校点：『庚巳編』，『曆代筆記小説大觀』，上海：上海古籍出版社，2012年，第53頁。

⁵⁰ 『明書』卷一百六十，【清】傅維麟撰：『明書』，上海：商務印書館，1938年，第12冊第3161頁。

⁵¹ 趙景深，杜浩銘校注：『英烈伝』，上海：上海古籍出版社，1981年，第142-143頁。

明朝初期の宋濂の『張中伝』から万歴の『英烈伝』まで、風で戦を助けた者の入れ替えがされており、『英烈伝』の鄱陽湖（彭蠡湖）の戦いで風を起こしたのは、もはや張中ではなく、劉基となっている。

以上の比較から、明代初期の道士である張中与仙道の人物である劉基の間には、確かに明確なつながりがあることがわかる。劉基のイメージを構築する際、制作者は道教の様々な特徴を劉基に置き換え、彼をキャラクター豊で、箭垛的仙道の人物としている。

四、劉備仙道伝説を運ぶ社会的記憶

劉備の仙道伝説は、明と清の社会の枠組みの中で徐々に形成され、再構築されたものであり、官民の双方が構築した集団的記憶に属するものだ。モーリス・ハルブワッツ（Maurice Halbwachs）の集合的記憶と社会的記憶の理論を用いて、劉備の伝説に込められた明清時代の道教の変化を社会的記憶として解釈する。

短い物語から素晴らしい想像まで、記憶の社会的枠組みの中での集合的記憶は、有能な臣としての劉基の実像を単に「収集」するだけでなく、常に彼を不滅の存在としている。神格化された物語によって、劉基のイメージは歴史上の人物が本来、持っていない魅力を与えられている。これは、文学的な構成力の結果であると同時に、記憶という社会的な枠組みを通して、集団的な記憶が劉基の不滅のイメージを継続的に再構成しているということだ。

劉備の仙道の伝説が作られた明の時代、王朝の支配者は文人の著作を利用して、劉基、周顛、張中を仙道の祖先の集団として描き、道教を利用して「以助王綱」を目的とした。その典型的な例として、劉基は仙道を確立するために支配者に選ばれ、描かれた。仙道の伝説によって劉基のイメージが再構築されたのは、支配階級の道教への憧れと、「仏仙之幽霊、暗助王綱、益世無窮」⁵³という信念に沿ったものだった。

劉基の仙道の教えにまつわる予言伝説は、明・清時代に道教が貴族から大衆へ、公家から民間へと推移していく歴史的過程を記録している。明朝の支配者が仙道を利用して臣の出世を支援したのに対し、康熙帝の「不廢其教，亦不用其言」⁵⁴から「道光初，停朝覲」⁵⁵まで、徐々に道教から距離を置くようになった。清朝末期から中華民国にかけて、状況は改善されなかったが、道教は徐々に政府に抑圧され、民衆の手へと移っていった。千年もの間、人々の間に深く根を下ろしてきた土着の宗教である道教は、次第に民間信仰と融合していった。劉基のイメージは、このような歴史的現実

⁵² 【明】宋濂著：『宋濂全集』，杭州：浙江古籍出版社，2014年，第2冊第658頁。

⁵³ 【明】姚士觀等編校：『明太祖文集』卷十，『文淵閣四庫全書』，台北：台湾商務印書館，1986年，第1223冊第108頁。

⁵⁴ 【清】黃鈞宰撰：『金壺浪墨』卷七，『統修四庫全書』，上海：上海古籍出版社，2002年，第1183冊第101頁。

⁵⁵ 【清】俞正燮撰：『叢書集成初編』，北京：中華書局，1985年，第364冊第380頁。

に基づいて再構築されている。制作者は、劉備の仙道伝説に、反清、戦争抵抗などの歴史的要素を導入し、異なる時代の張中や諸葛亮の伝説の要素を借りて、時代の変化を予言し、混沌の中で集団の結束に貢献する劉基の新しいイメージを作り上げた。

五、結論

歴史上の劉基は、道教の仙人として『道蔵』には含まれなかったが、時代が彼に道教との深いつながりを与えた。様々な公的および民間のテキストは、仙道の道教の人物としての劉基の神聖な物語を構築している。文学的に描かれた仙道の人物としての劉基は、社会的な記憶に組み込まれている。明の支配者は、政権の神聖性を強化するために、劉基の仙道のイメージの構築に直接関与した。道教の影響を受けた創作者は、道教の説話や民間の仙道伝説の共通のモチーフを用い、孫臏、黄石公、張良、諸葛亮、周顛、張中などの仙道の人物の伝説を取り入れて、劉基の神々しいイメージを作り上げた。そして、道教を信仰する人々は、口伝によって民間の伝説に信仰の要素を注入し続けたのである。このような複数の力が集結して、最終的に劉基が誕生した。このような複数の力が集結して、最終的に劉基のイメージを賢く機知に富んだ仙道の人物として形成したのだ。

大巡真理会关于成仙问题的研究

——以葛洪的神仙可学论与神仙命定论的比较为中心

崔致凤

北京大学哲学系 博士生

I. 序 论

自古以来，韩国的神仙思想一直在民间绵延不绝，是韩国文化的重要基石之一。尤其对于19世纪的新宗教来说，神仙思想产生了深远的影响，其中最具代表性的宗团便是本文中提到的大巡真理会。大巡真理会的《典经》曾多次提及吕洞宾、学习仙学的浪子、五仙围棋穴、仙女织锦穴等神仙故事。同时，在大巡真理会的道场里随处可见有关神仙和仙女的壁画，其中《寻牛图》就描绘了修道的过程、神仙风貌，以及后天的理想人物。从这一点来看，对于宗教信仰者来说，神仙已成为他们非常亲近的教化素材。特别值得注意的一点是大巡真理会的目标，即“无自欺—精神开辟”、“实现地上神仙—凡人改造”、“建设地上天国—世界开辟”¹。在地上改造凡人让他们变成神仙，换句话说来说就是把神仙视为凡人的理想形态。在大巡思想里，神仙能长生不老、随意移动、任意飞天、聪明智慧，通达过去、现在、未来和十方世界。²在这里，不老不死、遨游天际等对神仙的描述大体上与道教所说的神仙相似。

在凡人成仙的问题上，必须要考虑大巡思想的成仙观念与道教的关联性。作为道教的代表性人物，葛洪(公元284年-363年)确立了以金丹为中心的神仙修炼理论，他在《抱朴子》和《神仙传》中通过神仙实存、神仙三品、神仙可学等理论确立了神仙学。因此，将大巡思想的神仙与葛洪的神仙学进行比较的尝试，对韩国新宗教的成仙观念具有一定的意义。但是这种比较存在很多局限性：首先，葛洪提到的“神仙三品说”中的地仙和大巡思想的地上神仙是不同的概念。其次，两种思想里为成仙所进行的学习和整体修行过程也不一样。尽管如此，笔者仍然尝试对二者展开比较的原因在于葛洪“神仙可学论”的主张，也就是说他认为任何人都可以通过学习成为神仙。这种主张摆脱了“只有极少数天生拥有特殊气运的人才能成为神仙”的既有概念，主张“任何人都可以凭借个人的意志和努力成为神仙”，这对道教和成仙的普及产生了重要的影响。神仙可学论是从“成仙是命定的？还是通过努力实现的？”这一争论中推导出来的，它试图超越命定论中命运或宿命以及自身的先天局限性，体现出的意志。

葛洪神仙可学论探讨的不仅仅是如何成仙的问题，从更深层的方面来讲，它还与上天和人的关系、人的存在论价值、宗教信仰和行为实践等问题密切相关。因此，本论文通过葛洪的神仙可学论和神仙命定论之间的思想交锋，探讨大巡思想中关于成仙问题的论述方式，以及由此而带来的大巡思想关于成仙问题看法的独到之处。

¹ 《典经·教运》，第二章第三十二节。

² 《典经·例示》，第八十至八十一节。

II. 葛洪的神仙可学论和神仙命定论

1. 葛洪的神仙可学论

葛洪神仙观的主要范畴可以归为存在论、可学论、三品说等。《抱朴子·内篇》与《神仙传》的首要主旨便是指出神仙是真实存在的。而他的“神仙可学说”的主张则认为，神仙并非迥异于凡人，神仙是凡人遇到师父、向师父学习以后变成的。此外，神仙的等级分为天仙、地仙、尸解仙³。其中地仙流连于尘世，与凡人建立密切的联系，或被描绘成救济凡人、过着日常生活的模样，在伦理实践方面与现有的神仙观有所差别。笔者将在葛洪神仙观的讨论范畴之内，关注可学论。神仙可学论与“神仙是天生的”等既有的命定论和宿命论的观点大相径庭，是葛洪独特的论点。

在葛洪之前的时代，有许多关于成仙的命定论。比如嵇康（公元224年-263年）虽然肯定了神仙的存在，但否定了凡人可以通过学习成为神仙。⁴简言之，嵇康认为神仙异于凡人，拥有特别的气质，提出了成仙者气质与众不同的命定论主张。也就是说，凡人可以通过修行长寿，但并不能成为神仙，这便是当时普遍的神仙观。葛洪果断地反驳了这种只有“特受异气”的人才能成为神仙的主张。

若谓世无仙人乎，然前哲所记，近将千人，皆有姓字，及有施为本末，非虚言也。若谓彼皆特禀异气，然其相传皆有师奉服食，非生知也。⁵

或问曰：“古之仙人者，皆由学以得之，将特禀异气耶？”抱朴子答曰：“是何言欤？彼莫不负笈随师，积其功勤，蒙霜冒险，栉风沐雨，而躬亲洒扫，契阔劳艺，始见之以信行，终被试以危困，性笃行贞，心无怨贰，乃得升堂以入于室。……故为者如牛毛，获者如麟角也。”⁶

与嵇康的观点相反，葛洪认为，就算是那些已经成仙的人也是从师父那里学来的，神仙并非天生就懂得仙法，而是通过学习才实现的。但是，这种学习也并不简单，要跟随师父刻苦积累功绩，在极限的痛苦和试炼中也要表现出自己的信念，要品德虔诚、行动端正、不怨恨别人。所以为了得到仙法而行动之人多如牛毛，而实现这一目标的人则凤毛麟角，这说明凡人只有通过极度刻苦的努力才能成为神仙。尽管如此，葛洪仍然坚持“神仙可学论”，即只要意志坚定，任何人都可以成为神仙。

2. 葛洪的神仙命定论

葛洪通过“神仙可学论”提出了与传统的命定论、宿命论不同的观点，但他仍未能完全摆脱现有的论旨，特别是《抱朴子·辨问》中所说的宿命论与神仙科学论之间存在着逻辑性矛盾。⁷

³ 《抱朴子·论仙》：“按《仙经》云，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。”

⁴ 嵇康，《养生论》：“夫神仙虽不目见，然记籍所载，前史所传，较而论之，其有必矣；似特受异气，禀之自然，非积学所能致也。至于导养得理，以尽性命，上获千余岁，下可数百年，可有之耳。而世皆不精，故莫能得之。”

⁵ 《抱朴子·对俗》。

⁶ 《抱朴子·极言》。

⁷ 基于葛洪的这些矛盾观点，有许多论文探讨了葛洪的神仙可学论、宿命论和神仙命定论的问题，主要有：李勇柱（音），《神仙可学：葛洪神仙论的逻辑与局限》，《宗教与文化》6（2000）；金泰勇（音），《葛洪的老子神仙论研究》，《东亚文化研究》58（2014）；金贤秀（音），《对葛洪的神仙可学论与神仙命定论之间关系的考察》，《中国学报》82（2017）；王艺群，《宿命与超越之悖——论葛洪的仙道思想》（山西大学硕士学位论文论

或问曰：“若仙必可得，圣人已修之矣，而周孔不为之者，是无此道可知也。”抱朴子答曰：“夫圣人不必修仙，仙人不必圣。圣人受命，不值长生之道，但自欲除残去贼，夷险平暴，制礼作乐，著法垂教……孔子门徒，达者七十二，而各得圣人之一体，是圣事有剖判也。又云：颜渊具体而微，是圣事有厚薄也。……按仙经以为诸得仙者，皆其受命偶值神仙之气，自然所禀。故胞胎之中，已含信道之性，及其有识，则心好其事，必遭明师而得其法，不然，则不信不求，求亦不得也。玉铃经主命原曰：人之吉凶，制在结胎受气之日，皆上得列宿之精。其值圣宿则圣，值贤宿则贤，值文宿则文，值武宿则武，值贵宿则贵，值富宿则富，值贱宿则贱，值贫宿则贫，值寿宿则寿，值仙宿则仙。”⁸

在回答“为何像周公、孔子这样的圣人没有成仙”的问题时，葛洪的论点突出体现了宿命论。有的人会说：连圣人都学不成仙，普通人就更难了，这难道不是显而易见的吗？对此，葛洪的回答是，首先，圣人和仙人是不同的概念，圣人是世俗概念，比如棋圣、乐圣、诗圣，只要在某一方面比别人更出色，任何人都可以获得圣人的称号。其次，按照既有的宿命论观点，值圣人的星宿与值仙人的星宿是不同的。⁹

在《辨问》篇里，葛洪表示，将来要成为神仙的人，在生命孕育时已经具备成为神仙的气质。只有具备这样的品德，才能喜欢、关注仙道，才能追随仙法。与此相反，没有这种神仙气质的普通人不仅不愿求仙，而且从一开始就不相信神仙，也不感兴趣。葛洪还根据宿命论的观点详细说明了孔子未能成为神仙的原因，指出“人之吉凶，制在结胎受气之日，皆上得列宿之精”，即人的气质是由孕育之日所接受的星宿的精气决定的。意思是说，从圣人的星宿上得到精气，出生就会成为圣人；在长寿的星宿上得到精气，出生就会长寿；从仙人的星宿上得到精气出生就会成仙。而且，世间也有兼具两颗星宿的精气出生的人，有可能刚开始很富有，后来又变穷了，每个人本来就有各自既定的宿命。

3. 神仙可学论与神仙命定论的矛盾

基于宿命论的神仙命定论与前文提到的葛洪的神仙可学论是完全冲突的。“凡人可以通过学习成仙”和“凡人命运已定”的宿命论，体现了葛洪思想的双重性或者说在成仙问题上的逻辑矛盾，对此我们应该作何理解呢？《列仙传》发展到《神仙传》之后，发生了一项重要的思想变化，即“成仙大众化”，二者最重要区别便是“神仙可学论”，那么这种“神仙可学论”是否会因其宿命的观念而褪色呢？早有学者已提出这一问题，并尝试作了回答。本节我们先分别了解一下神仙可学论和宿命论的观点。

葛洪的神仙可学论是在宿命论的前提下成立的。一个人的命运不仅决定着他能否成仙，还决定着他能否为成仙而努力，一切都是命运与自然使然。在这里，我们看到葛洪费尽心思得出的可学论重新回到了宿命论的藩篱。¹⁰

葛洪的神仙可学论摆脱了既有的“成仙是由命运决定”的观点，他认为任何人只要肯努力都可以成

文，2017）等。

⁸ 《抱朴子·辨问》。

⁹ 葛洪，《抱朴子·内篇二》，石元泰译，（京畿坡州：书林文化社，2016），pp61-62。

¹⁰ 李勇柱（音），《神仙可学：葛洪神仙论的逻辑和局限》，《宗教和文化66》（2000），pp. 207-208。

仙，而李勇柱则指出了葛洪神仙可学论的局限性。根据李勇柱（音）的观点，葛洪试图通过《神仙传》与《抱朴子》扩大道教的伦理观、实现人们命运的开拓，然而这些积极的因素最后再次倒退回去了。而另一方面，金贤秀则认为，宿命论与神仙可学论之间并不冲突。

在葛洪的神仙学中，神仙可学论在“可学”之后发挥作用。相反，“神仙命定论”则在“可学”之前就启动了。对他来说，一个人的仙气或仙命是成仙的必要条件，但绝不是必要充分条件。……身上有仙气或仙命，并不会自然引出成仙的结果，这是因为他所理解的天道是无为，是物性本然。¹¹

他指出，虽然天赋的仙气或仙命是成仙的必要条件，但并不是充分必要条件。天生拥有仙命的人，会关注神仙、寻找师父、接受教诲，但这些过程并不是从接受仙气之初就已决定或确定了的。成仙的结果是天道无为，让事物自身承担责任。也就是说，葛洪既接受了命定论，同时也非常重视学习。因此金贤秀认为，葛洪的宿命论与一般的命定论不同，是与他的神仙可学论一脉相承的。

但是，这一讨论并不应该止步于“宿命论和命定论之间不存在矛盾”的结论。金泰勇就很好地指明了这一点，在试图理解可学论和命定论的矛盾的过程中，可学论的意义发生了变化，即“‘普通人通过学习可以成仙’变成了‘特别的人也必须通过学习才能成仙’。其结果，葛洪的神仙可学论只对满足‘神仙命定论’条件的人才有意义。”¹²

可学论只适用于那些符合命定条件的人，而它的局限性就在于此。所以，之前人们对于葛洪“为成仙的普及做出积极贡献”的评价就有了重新审视的必要。而且，即便我们能够对可学论与命定论之间的逻辑矛盾做出阐释，其结果也只能是把可学论纳入命定论的范畴，成仙的对象范围更狭窄，成仙这一目标也越来越难以实现了。

III. 大巡真理会成仙中的修道和运机

1. 大巡真理会的神仙可学论和修道

有关大巡思想成仙问题的现有研究几乎都是在以下几个范畴内反复开展的：首先成仙的背景是甌山的天地工事；其次，凡人可以通过修道、道通成为地上神仙；第三，地上神仙的概念不同于葛洪的地仙，它与神人调和、人尊的概念有关，是人的理想状态。这些研究基本上都强烈地体现出了修道的可学论特点，在探讨修道的命定论的侧面之前，本节将从神仙可学论的侧面，通过修道与道通探讨大巡真理会学习的开始、内容、完成。

1) 学习的开始：缘运关系的成立

首先，葛洪的神仙可学论认为，凡人可以通过学习成为神仙。这里的学习是指想学习的人寻找师父

¹¹ 金贤秀（音），《对葛洪的神仙可学论与神仙命定论之间关系的考察》，《中国学报》82（2017），pp. 432-433。

¹² 金泰勇（音），《葛洪的老子神仙论研究》，《东亚文化研究》58（2014），p. 316。

、找到成仙方法。从这个角度看，道教的诸多著作都阐明了各位神仙的师从，并非常重视学术传承的谱系。葛洪认为，即使是圣人，如果没有经过学习或努力也抵达不了神仙境界，而老子¹³与黄帝¹⁴等也都是有师父，并且经过个人的刻苦努力才成仙的。葛洪认为那些成仙者“莫不负笈随师，积其功勤，蒙霜冒险，栉风沐雨，而躬亲洒扫，契阔劳艺，始见之以信行，终被试以危困”¹⁵，而大巡真理会的《典经》里也有体现类似求道过程的段落。

请看！曾经有一个人，他为了获得仙术，做了十年的长工，终于诚意感动了上天。在此之前，他拜了师父，想学仙术，但师父提出在教他仙术之前，需要他首先表现出自己的诚意。经过十年尽心竭力的耕耘，师父终于将他带到池边，并告诉他：“爬到垂在水上的柳枝上，然后跳到水面上，这样你就能通晓仙术了。”长工信服地从树枝上跳下来，不料五彩云集，仙乐回荡，灿烂的宝莲载着他飞到天上去了。¹⁶

《典经》里的这段文字强调了求道者的诚意和信心。那么在大巡思想中，可学的具体范畴有哪些呢？葛洪所说的“可学”是以金丹学为中心的道教修行法（辟谷、导引、行气、房中、尊师），而大巡思想的“可学”是指大巡真理会的“道”和修道法。另一方面，对于葛洪来说，师父是已经悟道并达到一定境界的人，修道是由师父教导尚未悟道、尚未达到一定境界的弟子，并考验其人品的过程。但是在道的教导问题上，大巡思想则是通过传道者（先导者、先觉者）与被传道者（入道者、后觉者）的缘运¹⁷关系来说明的。

缘运关系的成立有两个前提条件，即传道者的布德（传教）与被传道者的入道（入大巡真理会）的决心，这种缘运关系一旦确立，便是一种天分或神圣的缘分，永远不会改变，入道者也不可以忘却这份恩情，所以这种缘运的组织关系可以看作是一种纵向的关系¹⁸。但是，从“可学”这种学习的层面来看，缘运关系并非师父帮助弟子成仙的垂直关系，因为缘运是“师师相传”¹⁹，他们是相互教导、相互学习的水平关系，重点在于在相互的关系之中共同修道。传道者与后觉者是彼此的师父，以彼此的品行为基础，向着正确的悟道方向前进。

2) 学习的主要内容:祈祷礼仪和解冤相生的修道

大巡真理会的地上神仙是“道通”之后形成的，而道通是通过修道实现的，修道便是实现成仙、达到道通的方法。《大巡指针》中提到：“修道的目的在于道通，如果不能正确地修道，则无法实现道通”，“道通取决于道人是否修道”，“道通没有先后的等级，只在于是否正确修道。”²⁰等内容都强调了修道的重要性。

本文首先将在神仙可学的范畴内考察大巡真理会修道的内容。按照《大巡真理会要览》的观点，修

¹³ 《抱朴子·金丹》。

¹⁴ 《抱朴子·极言》。

¹⁵ 《抱朴子·极言》。

¹⁶ 《典经·例示》第八十三节。

¹⁷ 《大巡指针》，I. 信仰体系的确立，第一章第二节。

¹⁸ 朴相奎，《大巡真理会组织的特点》，韩国学中央研究院文化与宗教研究所编，《韩国宗教教团的组织》（京畿坡州：韩国学术情报，2013），pp156-157。

¹⁹ 教务部，《道传先生训示：渊源与缘运系统的确立》，《大巡会报》10（1988）。

²⁰ 《大巡指针》，II. 修道、学习，第一章第一节

道是指“沉潜推密身心，在丹田磨炼对越上帝的永侍精神，以灵通统一为目的，不断思考恭敬和诚心的一念，以至诚奉诵所定的咒语。”换言之，大巡真理会修道之法的核心在于按照礼法进行礼拜和法座，诵读咒语。该修道分为学习、修炼、平日祈祷、周日祈祷，并且分别按照各自的时间、地点或方法实施。这是从“咒语诵读”的礼仪层面谈论了修道的问题。该修道的方法和咒语体系是由鼎山赵哲济（1895年-1958年）完善并实施的。²¹值得注意的是，诵读咒语的目的在于通过丹田的磨炼，使精神与灵魂相统一。所以说在磨炼丹田或内丹修炼方面，大巡真理会与道教有相似之处。

除了咒语诵读之外，从广义上讲，有时修道也指通过端正人伦的道德生活，实践解冤相生，这是一项持续性要求，在抵达成仙境界之前，大巡真理会的道人必须一直遵守，是一种日常性的、涉及生活方方面面的基本修道原理。

修道不等于坐读太乙咒或其它咒语。当然，既然是神道，只要念咒语，神明就会应答。正因为有神明，才会有咒语。但同时，修道时必须认真实践获得运数的条件，而这种条件的根本就是人伦道德。…只有遵守人伦道德才能修好道，修好道才能大运大通。只有遵守好人伦道德，家庭才能和睦，邻里才能和谐。修好道便没有了嫌隙，便能解冤相生。²²

上帝称：“世无忠、世无孝、世无烈，世故天下皆病。”除非解冤相生，否则世上所有的疾病都无法治愈。如果说我们能获得运数、道通，也是通过解冤相生获得的，并借此拯救世界。²³

大巡真理会的修道，除了诵读咒语这一特定礼仪之外，在日常修道过程中最受重视的便是修身养性。修身养性是人的本质即纯粹道德性的体现，实现道德性也是大部分宗教的普遍主张。在大巡思想中，实现道德性，达到“解冤相生”的境界，都可以算在可学的范围之内。通过这种道德性的实践所实现的解冤相生是神仙可学的必要条件，但却不是充分条件，这是因为在大巡思想里，可学的核心除了诵读咒语以外，还有祈祷礼仪。

入道、信道以后首先要学习的便是咒语……当同伴入道时，首先要教给他咒语。入道以后首先要进行祈祷活动，当无法实现家和时应该从内心里默默诵读……入道以后首先应该背诵、学习的便是咒语，如果不懂咒语，便称不上是道人²⁴。

在诵读咒语时，应该温柔、平和，让神明翩翩起舞予以感应。²⁵

入道以后，首先便要向传道者学习咒语。而且在各种礼仪中，最先进行的也是诵读咒语的祈祷礼仪。“不懂咒语的便不能称为大巡真理会的道人”，咒语是大巡真理会的道人入道后首先要学习的，也绝对不能忘记的重要事项。诵读咒语脱离了磨炼丹田的个人修行领域，是以永侍上帝的精神为基础的。例

²¹ 《大巡真理会要览》，p. 13。

²² 《训示》辛未年9月23日（阳历1991年10月30日）。

²³ 《训示》癸酉年3月6日（阳历1993年4月27日）。

²⁴ 《训示》辛未年5月30日（阳历1991年7月11日）。

²⁵ 《训示》戊辰年6月13日（阳历1988年7月26日）。

如《真法咒》便是祈愿上至地位最高的上帝下至祖先神明等所有天地神明的感应，目的是通过天地神明的感应，追求与神明的协调。另一方面，神明的感应同时还会改变诵读咒语者的体质和性格，具有内心修道的性质。²⁶同时，“咒语诵读”这一修道形式可以与磨炼内丹的自力修行以及接受天地神明帮助的他力修行共存。

3) 学习完成:神明公判和成仙等级

葛洪在《神仙传》中提到的每位神仙成仙的过程与出发点都各不相同。有时，弟子也会受到已经得道的师父的考验，通过师父的考验以后，他们就可以通过学习或者得到丹药变成神仙。但是在太虚思想里，要想成仙到达道通的境界，并不是依靠每个人各自的力量就能实现的。等到了特定的时刻（获得运数时）²⁷一同接受运数，在接受运数时根据自己的修行程度的，然后根据运数达到道通。而且，为了成仙而接受的考验是通过神明公判实现的，而不是像道家那样由传道者决定的。

所谓的神明公判，并非是指道人到接受运数的地方去，而是说在修道过程里道人首先就要接受神明公判，上帝也曾叮嘱：“我以解魔为主，追随我的首先要经历伏魔的发动，只有忍过伏魔的发动，才能解冤。”，切记切记。²⁸

在太虚思想里，神明公判是成仙的重要关卡，但是神明公判并不完全是在接受运数的时候决定的，而是在生活的过程中持续存在的，强调在实现成仙的过程里、在日常生活里，逐渐消除自己造下的“惑”与“魔”。而且太虚思想的特别之处还在于在成仙的问题上，活着的人与死了成仙的人之间并没有区别。“神明人事一般”，不仅人需要接受运数才能成仙，神也要接受运数才能实现道通。²⁹由此我们可以推测，这种思想已经脱离了通过肉体延长生命的概念，为人们指出了新的理想存在样态。

在经历了“成仙”的阶段以后，道人便抵达了理想的状态，即地上神仙、道通君子、神封于人、神人调和、人尊等。这里的“神封于人”和“神人调和”并不是指通过个人的努力实现神性或者成为理想的人，而是指人在恢复了原本纯净的本质后，接受符合自身气质的神明的护卫或与神明和谐相处，行使神的能力和权威。³⁰在道通的时候，并不凭上帝一己之力，而是儒佛仙的道通神根据道通对象身心修道的程度使之实现的。³¹从这一点来看，在“神人调和”或“神封于人”之中的“天地神明”被描写成了道通神。

根据对象者的资质与修道与否，道通的对象可以分为上材、中材、下材，他们按照各自修道的程度实现道通之后，又被分为了上等、中等、下等，这是根据他“用事”的程度划分的。除此以外，道教中的道通仅限于少数人，所以被排除在少数人之外的那些人必然会心怀怨恨。而太虚真理会里所谓的道通是所有的人都可以实现的，并且根据他们的气质，上材可以在七天内得道，可以任意“用事”；中材可

²⁶ 《典经·教法》，第三章第四节。

²⁷ 《训示》辛未年8月18日（阳历1991年9月25日）：“将来会有大降式，简言之就是获得运数。目前是奉降式，为大降式做训练与练习。”

²⁸ 《太虚指针》，IV. 处事的模本（模范）第四章第三节

²⁹ 《训示》辛未年4月1日（阳历1991年5月14日）：“后来的道通是指神明人事一般。神也要接受运数。修道未竟而死也要接受运数。”

³⁰ 车瑄根，《近代韩国神仙观念变迁》，《宗教研究》62(2011)，p. 158。

³¹ 《典经·教运》，第一章第四十一节。

以在十四天内得道，“用事”时有一定的限制；下材则可以在二十一天得道，但是只知道“用事”的方法，并不能行使。

与现有的道通相比，孔子或释迦牟尼当时的道通往往局限于“上知天文，下知地理”，特别是孔子七十二门徒的“通艺”指的是各自通晓了才艺，而这些“才艺”都是属于技艺、文艺的范畴。这与葛洪所说的圣人的观念类似，即他们并非通达了所有的“道”，而仅仅局限于某一个领域的“道”。而且，由于没有神人调和、神封于人的方法，所以并没有实现包括“中察仁义”在内的道通，这就意味着现有的道通是指精通于某一领域，其用事的能力或主宰的范围都是有限的。但是未来的道通则是指这样的一种境界：将所有的道法合并在一起³²，在运用天地的范畴之内，³³通晓宇宙森罗万象的道理，令森罗万象生、长，随意地维持生命。³⁴

2. 大巡真理会的神仙命定论和运机

1) 最高神的权限和天地工事的度数

在大巡思想中，上帝拥有天界、地界和人界等三界的大权，他拥有人的身体，通过天地工事奠定三界开辟。修缮先天度数，理顺天地度数，调和神明，化解千古怨恨，由此开启基于相生之道的后天无穷的仙运，建成地上乐园³⁵。也就是说上帝拥有三界大权，主宰、管理森罗万象，³⁶他凭借这种才能实行天地工事。

对于天地工事之于人事的展开方式，《典经》有云：“首先稳固度数使之协调，由此奠定好基础，人事自然就会实现，这便是三界工事”³⁷，由此可知，一切都是始于确定度数。在大巡思想里，“度数”是指“天地宇宙自然法则或原理、天地工事的具体目录、天地法则的变化过程”³⁸。在这里需要关注的一点是，天地的法则是由上帝制定的，天地的变化是依据上帝制定的法则、计划实行的。宇宙的变化在既定的法则之内产生，这与“天命已定”的命定论观点一致。

将来“道”会与金刚山的一万两千座山峰应气，会因一万两千位道通君子而昌盛，但是后天的道通君子里将有很多会是女人。³⁹

先天曾指出：“谋事在人，成事在天”，但现在却是“谋事在天，成事在人”。你们再想死，也必死不了。只有我放手，你们才会死。⁴⁰

从这个角度来联系本文的主题——成仙，就会发现在大巡思想里，不仅是成仙，就连生命都是命中

³² 《典经·例示》，第十三节。

³³ 《训示》，癸酉年闰3月6日（阳历1993年4月27日）。

³⁴ 《训示》，癸酉年7月22日（阳历1993年9月8日）。

³⁵ 《典经·工事》，第一章第二至三节，《典经·劝知》第一章第十一节。

³⁶ 《大巡真理会要览》，p. 7。

³⁷ 《典经·工事》，第一章第三节。

³⁸ 朴仁圭（音），《大巡思想的度数论研究》，《大巡思想论丛》28(2017)，pp. 223-224。

³⁹ 《典经·例示》第四十五节。

⁴⁰ 《典经·教法》第三章第三十五节。

注定。文中提到，道通君子即成仙者有一万两千⁴¹位，并且在男女比例上会是女性居多，这些说法都表示成仙的关键问题已经确定，人们会根据这一规则成仙。而在死亡的问题上，大巡思想认为死亡与人的意志无关，死亡的命运都早已确定，而这都是最高神的权力。也就是说，在成仙与长生不老的问题上，大巡思想体现出了命定论的立场。

葛洪的“命定论”是以宿命论为基础的。人在哪天出生，就接受哪颗星宿的精气，而人的命运就此确定。这源于天人感应的信仰，即认为天上的星宿与地上的人之间存在着紧密的联系。而大巡思想中的天人感应则是以上帝为中心的，上帝掌管着整个宇宙，并且向诸神明下达命令，所以上帝有时还会改变神明所负责的星宿。⁴²从这个方面来讲，大巡思想的宿命论是根据上帝的权力和天地工事的计划展开的。大巡思想的命定论里还有值得关注的一点是，人们所接受的星宿的精气或气韵，并非来自星宿本身，而是掌管星宿或上天的神明的气韵。所以，“万象所有的道理、气韵之神”⁴³流连的地点不同，这些气韵的发出地点也会改变。换言之，这种观点认为，封神之处或是神的地点不同，宿命论会发生变化。“神封于天→神封于地→神封于人”⁴⁴的变化是根据神明被封的地点而变化的，原来封于天、地的神明现在被封于人了。也就是说，取自天地的气韵现在取自于人了。⁴⁵从这一点来看，大巡思想的命定论与葛洪的宿命论具有不同的性质。

2) 随运气的运行而改变的度数

大巡思想认为，“了解天下形势的人有生气，不了解天下形势的人有死气。”⁴⁶，意思是人们要了解天下变化的形势，让生活符合这种形势。这种形势的变化与上帝的权力、天地工事息息相关。换言之，形势的变化和调和是由上帝（或奉上帝之命的神明）实现的。大巡真理会将其称为度数，而社会上则称之为运气。⁴⁷

按照我们的真理、理论，符合“运”就叫做度数。一切我们前进的过程都符合真理，那便是路。不只是嘴上说说而已，必须要经过一番磨合才能知道。所谓的“运”，是指在出生之前一切早已确定：在某一天怎样出生、在哪里长大、在哪里会怎样等等，这就是真理。即，天地打开时，什么时候、什么东西、会怎样，这就是运机。所谓运机，就是指在天地开始的时候，人们的出生、死亡都已经确地了。现在我和大家在这里这样讲话也是已经定好的。在路上偶然遇见，也叫运机或缘分。这个过程按照既定的程序开展，所以就叫做度数。只要合度数就一定不会错，既合乎理论，也合乎天地度数。比起其他宗教，我们的主张特别好的地方就在于这里。因为我们是按照天地既定的过程前进，符合天地运机、天地度数。其他宗教再好，也不能和我们相比。如果一个人的名字叫狗屎，虽然不好听，却也不是人起的，而是从天地初生之时就都定下来了。运机不断循环就被称为天地度数。运、运机、度数都是从天地产生之初

⁴¹ 关于道通的数量有多种意见，有人认为道通的情况有一万两千，或者一万两千是无限数量的常理，也有人认为只有一万二千是体。

⁴² 《典经·工事》第二章第二十一节，改变了文曲在七星经里的位置。

⁴³ 《训示》戊辰年10月26日（阳历1988年12月4日）。

⁴⁴ 《训示》己巳年5月19日（阳历1989年6月22日）。

⁴⁵ 《典经·教法》，第二章第二十节。

⁴⁶ 《典经·行录》，第五章三十八节。

⁴⁷ 《训示》，戊辰年10月27日（阳历1988年12月5日）。

就已完全确定好了。⁴⁸

人们常说的运、运气、命运、天运等词语都属于命定论的范畴。大巡思想里所指的“运”或“运机”也带有命定论的色彩，意思是从天地之初各种事情都已经定好了。世间的大势都是按照既定的真理或运机展开的。甚至连云、雨、风以及台风天气等等都早就定好了⁴⁹，而人的姓名、出生、成长情况，以及将来会成为怎样的人等等在出生之前就都已经确定了。

在大巡思想里，度数是早已确定好的，是指符合变化的运与运机，并根据这种过程行事。⁵⁰这度数是根据上帝的天地工事确定的，是根据运机制定的。⁵¹大巡真理会强调，度数按照运机展开，而大巡真理会则符合这种“度数”，以此来强调大巡真理会不同于其它宗教的神圣性，为信仰者提供确定的信心。

从这种运机论来看，大巡真理会的成仙也要在度数的范畴之内。根据已经确定好的度数，凡人的成仙也就是已经定好了的了。但是就个人来说，成仙究竟是已经确定好了的，还是要按照各自的努力程度、修道与否等问题，不能断定。从前文所提到的可学论的立场来看，凡人因缘际会从而入道，有的遵照度数，在遇到各种情况时采取符合度数的行动，而有的没有采取符合度数的行为，这都是因为个人的意志或努力的不同。换言之，遭遇既定的运机、度数不可避免，但是在遭遇这种命运的时候，如何去应对，则已经超越了命运的范畴，而是个人的意志问题了。所以如今度数与运正处在“天运救人的时代”⁵²，在此基础上，成仙的度数已经洞开，但就个人而言，则需要看个人的努力程度。

3) 祖先的阴德和因缘

在大巡思想里，影响命定论的因素除了有上帝的天地工事、运机、度数以外，还有“因缘”。大巡思想认为，在“运机”的大框架内，与度的因缘、家人的因缘都是确定的，甚至就连朋友、在社会上的交往等也都是确定的。《典经》里有云：“唯有三生的因缘，才能追随我”。⁵³也就是说，只有前生有缘，才能在现世遇到“道”，才能修道。除了眼前的因缘，与遥远的祖先的因缘也都已确定，祖先的阴德会影响子孙后代，而子孙后代的行为也会反过来影响祖先，在成仙的问题上也是一样的。

上帝教导宗徒：“上天在造人的时候要耗费无数功力。六十年里，每个人的先灵都必须不断积累功业才能得到一个有用的子孙，还有的先灵费尽功力也不能得到一个子孙。既然是费尽功力才出生的，你们怎忍心虚度这梦境般的人世！”⁵⁴

我们之所以能走上大道，全赖祖先阴德，靠着祖父、曾祖父，几代祖先的帮助我们才能走上大道。既然我们是靠着几辈祖先的阴德才走上了道，那么他们怎么会不获得运数呢？就算人不知，神明是知道

⁴⁸ 《训示》，辛未年8月21日（阳历1991年9月28日）。

⁴⁹ 《训示》，辛未年8月21日（阳历1991年9月28日）。

⁵⁰ 《训示》，甲子年11月6日（阳历1984年12月27日），“所谓的度数并非从一开始就全部实现了的，譬如为了抵达某个目的地，就必须途经一些地点。”

⁵¹ 《训示》，壬申年1月5日（阳历1992年2月8日），“上帝看度数也要求数字必须正确，数字不正确就看不到。”

⁵² 《大巡指针》I. 信仰体系的确立，第二章第三节。

⁵³ 《典经·教法》，第一章第四节。

⁵⁴ 《典经·教法》，第二章第三十六节。

的。只有祖先多多积善积德，多做善事，他的子孙后代才能走上大道。⁵⁵

大巡思想认为，出生为人必须仰仗先灵功德，所以所有的人都是修道的对象。从这一点来看，大巡思想里的成仙与葛洪的神仙可学论、神仙命定论里的成仙视角有所不同，因为葛洪的神仙可学论认为每个人都可以成为神仙，神仙命定论则认为只有受到星宿精气的人才有成为神仙的资格，而大巡思想的命定论则认为所有的人都是可以修道的。每个人并不是在出生以后，而是在之前就已经与祖先建立了因缘，这是因为每个人都是在先灵的功德这一前提条件下出生的，这就给每个人都赋予了成仙这一共同的目标。

在成仙的方式上，大巡真理会也与葛洪的意见有所不同。葛洪认为每个人是独自成仙的，而大巡思想则认为，从祖先到子孙后代，整个家庭谱系都与成仙有关，并且还带有共同体的特点。大巡思想里关于成仙的这种共同体特点不仅体现在每个家庭谱系上，更与整个宗团的成仙有关。

独自一人是不可能的，人们之间不相互理解也是不可能的。如果仅凭一个人的力量就能道通，便不会有宗团了，所以一个人是成不了的，只有一个人信奉是不能成的。唯有我宗团从许多方面共同努力，许多人十匙一饭地相互协作才能取得大成功，否则是成不了的。道通也是如此，必须有许多人共同合作，如果达不到相应的数字，是成不了的。⁵⁶

在成仙的问题上，大巡真理会共同体的特点已经超越了按照个人命运修道、成仙的范畴。每个人的成仙既是家庭的成仙，也是宗团的成仙，通过这一点，实现广济苍生的目的。所以，每个人的因缘或命运就不再局限于每个人自身，而是会感受到强烈的归属感与责任感，正是这种归属感与责任感支撑起了共同体。这种思想还认为，修道并不是靠一己之力就能实现的，而是在相互之间的合作、帮助下才能成就，是以相生为基础的。

IV. 结 论

总而言之，大巡思想关于成仙的看法有如下几点特征。首先，以上帝与神明为中心展开命定论。继神封于天、神封于地之后，通过神封于人与神人调和的概念，体现出了与既有的道通的区别。第二，道通不是由个人实现的，而是带有团体、共同体的特点。第三，运数或道通既有他力的特点，也有自力的因素，即既是由上帝与神明施与的，也需要通过修道的努力。第四，所有修道者都属于道通的对象，但是在用事的方面有上、中、下的区别。第五，在成仙的问题上超越了神人的区别。把神与人都囊括在道通的对象范围之内，提出了神与人新型的、理想的存在样态。第六，在可学的问题上，彻底排出了外丹的因素，而是通过符合道法的咒语礼仪实现丹田磨炼，而这也是道法的核心。第七，在修道的问题上，以人伦的实践与道德生活的实践为基础，提出了解冤相生的原理。

⁵⁵ 《训示》，辛未年112月7日（阳历1992年1月11日）。

⁵⁶ 《训示》，壬申年1月5日（阳历1992年2月8日）。

大巡思想关于命定论的立场是，人的生死、因缘都已确定，成仙与道通也都已确定。而大巡思想关于可学论的立场是，个人的努力与修道程度决定了成仙与否，运数、道通的大小。笔者曾在绪论部分提出了一个问题：人的命运究竟是由自己决定的，还是已经确定好的？经过本文的论述可以知道，这两个命题既是正确的，也是错误的，这是因为对如下两个问题的回答不同，答案也就不同：第一个问题，命运的范畴划定到哪里？第二个问题，只有道通的上等才算是成仙，还是连道通的下等也算是成仙呢？如果把个人的努力与意志也囊括在命运的范畴之内，这个问题的答案便是命定论，而相反的情况时，便可以通过可学论阐释。

大巡思想赋予了所有人成仙这一共同的目标，这意味着修道的大部分人都可以实现道通。即便修道不多，也能按照所修的程度实现相应的道通，或是根据前生的功德实现更多的道通。从这方面来看，它拓宽了命定论的范畴，囊括了一些可学论的因素。但是，如果仅仅把上等的道通视为真正的成仙，那么唯有有因缘的“有用的子孙”，也就是具备“上材”资质的人才能通过三生的因缘修大巡真理会之道。这种情况下命定的对象就缩窄，可学的因素也减少了。

如今你们各自的运数已定，谨慎接受、好好消受。如果有人没有接受到自己的运数，那是因为诚心不足的缘故。⁵⁷

从诚心不足无法接受运数的说法来看，并没有完全确定的命运或命定的概念。对于每个人来说，成仙是命定的，也就是说必要条件已经满足，但是还要根据每个人的诚心或努力程度等，才能满足充分条件，而这属于可学的范畴。所以大巡思想同时包括可学论与命定论的因素，从大的框架来说每个人的命运已定，但是每个人又可以在既定的气质或命运里再前进一点点或后退一些，这些则是取决于每个人的努力程度了。

⁵⁷ 《典经·教法》，第二章第三十七节。

대순진리회의 성선(成仙)에 관한 연구

- 갈홍의 신선가학론과 신선명정론의 비교를 중심으로 -

최치봉

북경대학 철학과 박사과정

I. 서론

신선이란 수련하여 도를 얻고 세속을 초탈하여 신통하게 변화하며 장생불사하는 인물로 신인 혹은 선인이라고 일컫는다. 신선사상은 이미 춘추전국시대에 북방의 연(燕), 제(齊) 지역과 남방의 형(荊), 초(楚) 지역에서 광범위하게 유행하였다.¹ 신선의 신(神)을 선(仙)의 수식 관계로 보게 되면 신령스러운 또는 신비한 선인의 의미로 해석된다. 선의 속자(俗字)인 ‘쑤’은 높은 산에 사는 사람이라는 의미로 선인의 상승적, 초월적 성격을 표현한 것이라 볼 수 있다. 또한, 한(漢) 대 이전에는 선을 ‘儻’이라고 표기하였으며, ‘儻人’이라고 하면 가볍게 날아올라가는 존재, 천상에서 노니는 존재를 뜻하였다. 그리하여 ‘仙’은 어원상에서 초월적, 비상적 존재를 뜻한다. 한나라 말기에 편찬된 『석명(釋名)』에는 “늙어도 죽지 않는 것을 선이라 한다.(老而不死曰仙)”고 정의되어 있다. 그리하여 신선의 어원을 바탕으로 신선사상을 정의하자면 실제적, 육체적으로 죽음을 초월하고자 소망하는 의식 형태 및 그 달성에 수반되는 다양한 방법적, 기술적 체계를 총칭하는 개념이라 할 수 있다.²

한국의 도교와 신선사상의 기원에 대해서는 교단으로서 체계를 갖춘 중국의 도교가 당(唐)나라 때 한국으로 전래되었다는 견해가 주류를 이루고 있다. 하지만 한편에서는 신선사상은 고대 한국 문화가 본래부터 지니고 있던 원시 도교적 요소이며 이후 한국에 전래된 중국 도교와 결합한 것으로 보기도 한다.³ 기원에 대해서는 명확하지 않지만, 한국의



大巡眞理會 <尋牛圖>中 6圖

¹ 임계유, 『도교사전』, 이봉호 외 4인 옮김, p.573

² 정재서, 『불사의 신화와 사상』(서울: 민음사, 2005), pp.31-34 참조.

³ 정재서, 『한국 도교의 기원과 역사』(서울: 이화여자대학교출판부, 2008), pp.27-29.

신선사상은 고래로 기층에서 면면히 이어져 한국 문화의 중요한 기틀로 작용하였다. 신선사상은 특히 19세기 신종교의 성립에 많은 영향을 미치게 되는데, 그중 대표적 종단이 본 논문에서 언급하고자 하는 대순진리회이다.

대순진리회의 『전경』에는 여동빈, 선학을 배우는 탕자의 이야기, 오선위기혈(五仙圍基穴), 선녀 직금혈(仙女織錦穴) 등 신선에 대해 여러 차례 언급되고 있다. 또한, 수도의 과정과 신선의 모습으로 후천의 이상적 인간상을 묘사해놓은 심우도(尋牛圖)⁴를 비롯하여, 도장 곳곳에는 신선과 선녀에 관한 벽화를 쉽게 찾아볼 수 있다. 이러한 점에서 종단의 신앙인들에게 신선은 매우 친근한 교화의 소재가 되고 있다. 특히, 대순진리회의 목적은 ‘무자기-정신개벽’, ‘지상신선실현-인간개조’, ‘지상천국건설-세계개벽’⁵이다. 지상에 신선을 실현하여 인간을 개조한다는 것은 다르게 말하면 신선을 인간의 이상적 형태로 언급한 것이라 여길 수 있다. 대순사상에서 신선이란 불로불사하여 장생을 얻는 존재로, 마음대로 왕래하고 하늘이 낮아서 오르고 내리는 것이 뜻대로 되며 지혜가 밝아져 과거와 현재와 미래와 시방세계에 통달한 존재를 말한다.⁶ 여기서 불로불사하고 하늘을 날아다닌다는 신선에 대한 묘사는 대체로 도교에서 말하는 신선의 모습과 유사하다.

인간이 신선이 된다는 측면에서 대순사상의 성선(成仙) 관념은 도교와의 연관성을 고려하지 않을 수 없다. 갈홍(284-363年)은 금단을 중심에 두는 신선 수련의 이론을 정립한 인물로 알려져 있는데, 그는 『포박자』와 『신선전』에서 신선의 실존과 신선삼품(神仙三品), 신선가학(神仙可學) 등을 통해 신선학을 정립하였다. 그리하여 대순사상의 신선을 갈홍의 신선학과 비교하는 시도는 한국 신종교의 성선 관념에 있어 일정한 의미를 지닌다고 할 수 있다. 하지만 이러한 비교는 여러 가지 한계점도 가지고 있다. 우선 갈홍이 언급한 신선삼품설에서의 지선과 대순사상의 지상신선은 다른 개념이다. 또한, 신선이 되기 위한 배움과 전반적인 수행과정도 다르다. 그럼에도 불구하고 이를 비교하고자 함은 갈홍의 누구든지 배워서 신선이 될 수 있다는 ‘신선가학론(神仙可學論)’의 주장을 펼쳤기 때문이다. 신선은 극소수의 특별한 기운을 타고난 자만이 될 수 있다는 기존의 개념을 벗어나 개인의 의지와 노력에 따라 누구든지 될 수 있다고 주장함으로써 도교와 성선의 대중화에 영향을 미쳤다고 평가받기 때문이다. 신선가학론은 “신선이 되는 것이 이미 정해진 것이냐? 아니면 노력에 의해 도달하는 것이냐?”라는 논쟁에서 도출한 것으로, 가학론(可學論)은 명(命)이 정해져 있다고 여기는 운명 혹은 숙명과 자신의 태생적 한계를 뛰어넘고자 하는 인간의 의지를 나타낸다고 볼 수 있다. 이러한 주제는 비단 도교뿐만이 아니라 다른 종교에서도 볼 수 있는데, 신유학에서는 기존에 배우지 않고 태어나면서부터 아는 ‘생이지지(生而知之)’의 성인관을 넘어서, 배움을 통해 성인이 될 수 있다는 성인가

⁴ 심우도는 흔히 십우도(十牛圖)라고도 하며 불교에서 사찰 법당에 많이 그려진다. 대순진리회에서는 수행하는 단계를 소를 찾는 과정으로 묘사했다는 것에서 기존 불교의 심우도와 유사하지만, 마지막 도상인 도지통명(道之通明)의 도상은 신선의 모습과 선경의 모습을 묘사하고 있다.

⁵ 『전경』, 교운 2장 32절.

⁶ 『전경』, 예시 80-81절.

학론(聖人可學論)을 주장하였다. 기독교에서는 종교개혁자인 루터(Martin Luther, 1483-1546)나 칼뱅(Jean Calvin, 1509-1564)에 의해 신의 의지로 미리 구원의 대상이 정해진다는 ‘예정론(豫定論, predestinarianism)’을 펼치면서, 인간의 노력이나 성직자들에 의해 구원받는다는 기존 사상을 강력히 부정하였다. 인도의 카스트 제도는 출신에 따라 태어나면서부터 개인의 존재 가치를 가른다. 이러한 운명적 존재론에 대해 석가모니는 자신의 행위와 깨달음에 따라 누구든 부처가 될 수 있음을 설파한다. 이렇듯 각각의 종교에 따라 가학론과 명정론(命定論)의 주제는 각각의 방식으로 끊임없이 재생산되고 논쟁 되고 있다.

이렇듯 갈홍의 신선가학론 이면에는 단순히 신선이 어떻게 되느냐의 문제를 넘어서, 절대적 일자와 인간의 관계, 인간의 존재론적 가치, 종교에서의 믿음과 행위실천의 문제와 밀접한 관련이 있다. 그리하여 본 논문은 갈홍의 신선가학론과 신선명정론을 통해 도출되는 사상적 쟁점과 논의를 통해 대순사상에서의 성선(成仙)은 어떻게 논의될 수 있으며, 그에 따른 특질은 무엇인지 살펴보고자 한다.

II. 갈홍의 신선가학론과 신선명정론

1. 갈홍의 신선가학론

갈홍의 신선관의 주된 논의 범주는 존재론, 가학론, 삼품설 등으로 정리해 볼 수 있다. 『포박자·내편』과 『신선전』은 그 취지에 있어 우선 신선이 실재함을 말하고자 하였다. 그리고 신선이 원래 존재하는 인간과 다른 양태의 존재가 아니라 평범한 인간이라도 스승을 만나 배움을 통해 이루어진다는 ‘신선가학설(神仙可學說)’을 주장한다. 또한, 신선의 등급을 천선, 지선, 시해선으로 나누었는데,⁷ 그중에 지선은 인세에 머물면서 인간과 밀접한 연관을 맺거나, 사람들을 구제하고 일상생활을 영위하는 모습으로 그려내어 기존의 신선관과 윤리실천에 있어 차별을 언급하였다.⁸ 이러한 갈홍의

⁷ 『抱朴子』, 『論仙』, “按《仙經》云, 上士舉形升虛, 謂之天仙. 中士游於名山, 謂之地仙. 下士先死後蛻, 謂之屍解仙.”

⁸ 기존의 신선관을 살펴볼 수 있는 대표자료는 유향(劉向, BC77-BC6)의 『열선전』이다. 『열선전』에서 『신선전』에 이르는 신선설화의 변모양상을 우찌야마(內山知也)는 다음과 같이 정리한 바 있다. 1) 열선전에 비하여 신선전에서는 이야기 구성이 한층 복잡해지고 새로운 전승이나 고전에서의 인용이 증가되었다. 2) 『열선전』의 신선들은 대부분 매약상(賣藥商), 농부, 공인(工人) 등 서민 출신이나, 『신선전』에서는 신선 중의 다수가 경학자로부터 전향한 사람들이다. 이것은 위·진 시대의 지식인들이 신선사상에 대해 지대한 관심을 두고 있었다는 증거이다. 3) 『신선전』에서 생래적인 신선은 드물다. 대부분 복약, 도술 등 후천적인 노력으로 신선을 달성한 존재들이다. 따라서 득선(得仙) 과정을 자세히 설명한 수행담이 출현하고 이것은 후세의 소설, 희곡에 영향을 주게 된다. 4) 『신선전』에서는 지식계층 신선의 등장과 아울러 새로운 비적(秘籍)들을 소개하고 있다. 이것은 신선사상에 관한 연구결과가 저술로 표현된 것이다. 5) 『신선전』에서는 은형(隱形), 방중(房中), 煉丹, 鍊金, 治病, 符呪, 變身 등 도술의 종류가 『열선전』보다 많아졌다. 6) 『신선전』에서는 설화를 서술할 때 이야기와 관련된 도교이론을 덧붙이는 경우가 많다. (內山知

신선관의 논의 범주에서 본 논문은 가학론에 주목하고자 한다. 신선가학론은 신선은 타고난 것이라는 기존의 명정(命定)론이나 숙명(宿命)론의 관점과는 사뭇 차이를 보이는 갈홍의 독특한 논지이다.

갈홍의 전대의 성선(成仙)에 대한 명정론적 논의를 살펴보면, 혜강(嵇康, 224 - 263)은 신선의 존재를 긍정하고 있으나 배움을 통해 신선이 되는 것을 부정하고 있음을 볼 수 있다.⁹ 신선은 평범한 사람들과 달리 특별한 기를 부여받은 존재라고 구분 짓고, 신선이 될 기질이 따로 정해져 있다는 명정론적 주장을 한 것이다. 즉, 평범한 사람들은 수행을 통해 오래 사는 것은 가능하지만 신선은 될 수 없다고 보고 있는데, 이는 당대에 보편적인 신선관으로 볼 수 있다. 갈홍은 이러한 당대의 이기(異氣)라는 특별한 기를 받고 태어난 사람만이 신선이 된다는 주장을 과감히 반박한다.

어떤 이들은 “세상에 선인이 없다.”고 말을 하지만, 선철(先哲)들이 기록한 선인은 무려 천 명에 가깝고, 모두 성(姓)과 자(字)가 있으며 그 행적의 본말이 전해지고 있다. 거짓이라 할 수는 없다. **“그들은 모두가 특별한 기운을 타고 태어났다.”고 말하기도 하지만, 그들은 모두가 스승을 따라서 약을 마셨고, 그 방법을 전하고 있다. 태어나면서부터 안 것이 아니다.**¹⁰

옛날의 선인은 모두가 배워서 선도를 터득한 것인가? 아니면 태어날 때부터 그러한 기질을 타고난 것인가? 포박자가 답하길, 이게 무슨 말씀이오? **그들은 책상자를 둘러메고 스승을 따라 열심히 공을 쌓아야만 했다.** 이슬을 머리 위에 이고 험한 길을 걸어야 하며 비바람에 깎이고 젖어야만 했으며, 몸소 물로 닦고 비질을 하는 극고를 치른 후에야 비로소 믿음에 찬 행동으로 선도를 알게 되며, 끝내는 위험과 곤혹을 극복하는 시험을 받았다. 성품은 독실해야 하고, 행동이 바르고, 남을 원망하지 않는 마음은 드디어 관문을 통과하여 선실에 들어갈 수가 있다. … 그러므로 행하는 사람은 쇠털처럼 많으나 그 진수를 터득한 사람은 기린의 뿔처럼 드물다고 한 것이다.¹¹

也, 『仙傳의展開』, 《大東文化大紀要》(日本:1974)) 우찌야마의 정리에 따르면 신선 서사에 있어 『신선전』은 『열선전』과 상당한 차이를 보인다. 이는 물론 갈홍의 주관적 내용이 많이 반영된 결과로 볼 수 있다. 또한 그 시대상의 변천에 따른 새로운 요구로 고려해 볼 수도 있다.

⁹ 嵇康, 『養生論』, “夫神仙雖不目見, 然記籍所載, 前史所傳, 較而論之, 其有必矣; 似特受異氣, 稟之自然, 非積學所能致也. 至于導養得理, 以盡性命, 上獲千餘歲, 下可數百年, 可有之耳. 而世皆不精, 故莫能得之.” (무릇 신선을 비록 목격한 적은 없으나, 글이나 전적에 실려있고 이전의 사서에도 전해지는 바이니, 비교하여 논하자면 그 존재는 반드시 있는 것이다. (신선이 되는 것은 남들과 다른) **특별한 기를 자연히 품수하여 된 것이지 배움을 쌓아서 이를 수 있는 것이 아니다.** 양생을 통해 이치를 얻고 성명을 다 함에 이르면 위로는 천여 살을 살고 아래로는 수백 년을 사는 것은 있을 수 있다. 그러나 세상에서는 (모두 양생에) 정통하지 못하므로 할 수 없는 것이다.)

¹⁰ 『抱朴子』, 『對俗』, “若謂世無仙人乎, 然前哲所記, 近將千人, 皆有姓字, 及有施為本末, 非虛言也. 若謂彼皆特稟異氣, 然其相傳皆有師奉服食, 非生知也.” 『포박자』의 원문 번역은 ‘갈홍, 『신역 포박자』, 석원태 역 (경기 파주: 서림문화사, 2016)’를 참조하였다. 이후의 원문은 모두 이 책을 참조하였다.

¹¹ 『抱朴子』, 『極言』, “或問曰: 古之仙人者, 皆由學以得之, 將特稟異氣耶? 抱朴子答曰: 是何言歟? 彼莫不負笈隨師, 積其功勤, 蒙霜冒險, 櫛風沐雨, 而躬親澗澗, 契闊勞藝, 始見之以言行, 終被試以危困, 性篤行貞, 心無怨貳, 乃得升堂以入於室. 或有怠厭而中止, 或有怨恚而造退, 或有誘於榮利, 而還修流俗之事, 或有敗於邪說, 而失其淡泊之志, 或朝爲而夕欲其成, 或坐修而立望其效, 若夫睹財色而心不戰, 聞俗言而志不沮者, 萬夫之中, 有一人爲多矣. 故爲者如牛毛, 獲者如麟角也. 夫穀勁弩者, 效力於發箭; 涉大川者, 保全於既濟. 井不達泉, 則

옛 사람은 아무런 노력도 하지 않고 우연히 불로장생하는 경우도 있었는가? 포박자가 답하길, 그런 일은 없다. 명사를 좇아서 온갖 시련을 다 겪은 후에야 완성된 단약을 하사받거나 비방을 전수받아 스스로 단약을 만들 수 있게 된다.¹²

해강의 논지와는 달리 갈홍은 이미 신선이 된 자들 역시 스승으로부터 배움을 전수받았고, 신선은 태어나면서 선법(仙法)을 아는 것이 아니라 배움을 통해 이룰 수 있다고 말하고 있다. 하지만 배움은 간단히 얻어지는 것이 아니다. 스승을 따라 열심히 공을 쌓아야 하는데, 극한의 고통과 시험에서도 자신의 믿음을 보여야 하고, 성품은 독실해야 하고, 행동이 바르고, 남을 원망하지 않는 마음을 가져야 한다. 선법을 얻기 위해 행하는 자들은 소의 털처럼 많으나 그것을 이룬 자는 기린의 뿔처럼 드물다는 것은 신선이 되기 위한 배움이 극한의 노력을 통해 이룰 수 있다는 것을 말하고 있다. 그럼에도 불구하고 갈홍은 의지만 굳다면 누구라도 할 수 있는 것이라고 하여 신선가학론을 내세우고 있다.

2. 갈홍의 신선명정론

갈홍은 신선가학론을 통해 신선은 타고난 것이라는 기존의 명정론·숙명론과는 다른 관점을 제시하였다. 하지만 그는 기존의 논지를 완전히 벗어나지 못하였는데, 특히 『포박자』 「변문」에서 말하고 있는 숙명론은 신선가학론과 논리적 충돌을 일으키고 있다.¹³

만약 선인이 누구라도 될 수 있는 것이라면 성인은 이미 선인이 되었어야 한다. 어찌하여 주공이나 공자 같은 사람이 선인이 되지 못했는가? 포박자가 답하길, 무릇 성인이라고 하여 반드시 선인이 될 수 있는 것이 아니며, 선인을 반드시 성인이라고 할 수도 없다. 성인은 불로장생의 명을 타고나지 못한 것이다. 그들은 다만 악의 무리를 제거하고, 혼란한 세상을 평정하여 예악을 제정하고, 법을 만들어 세상을 교화하려고 하였다. … 공자의 문하생 72명은 각기 성인의 한가지의 덕을 갖추고 있다고 하지만 모두가 부분적 일에만 관해서이다. 안연은 성인의 덕을 두루 갖추고 있었지만 성인으로서의 명성은 미미한 것이었다. 또 『역』에 이르기를 성인

猶不掘也；一步未至，則猶不往也。修途之累，非移晷所臻，凌霄之高，非一簣之積，然升峻者，患於垂上而力不足。爲道者，病於方成而志不遂。千倉萬箱，非一耕所得；干天之木，非旬日所長；不測之淵，起於涇澮；陶朱之資，必積百千。若乃人退己進，陰子所以窮至道也。敬卒若始，羨門所以致雲龍也。我志堅誠，彼何人哉！”

¹² 『抱朴子』, 「極言」, “或問曰: “古者豈有無所施行, 而偶自長生者乎?” 抱朴子答曰: “無也。或隨明師, 積功累勤, 便得賜以合成之藥, 或受秘方, 自行治作。”

¹³ 이러한 모순점을 기반으로 갈홍의 신선가학론과 숙명설 혹은 신선명정설을 다룬 논문은 이용주, 「신선가학: 갈홍 신선론의 논리와 한계」, 『종교와 문화』 6 (2000); 김태용, 「갈홍의 노자신선론 연구」, 『동아시아문화연구』 58 (2014); 김현수, 「갈홍의 신선가학론과 신선명정론의 관계에 대한 고찰」, 『중국학보』 82 (2017); 王艺群, 「宿命与超越之悖论 -论葛洪的仙道思想-」 (山西大学 硕士学位论文, 2017) 등이 있다.

의 도에는 네 가지가 있다. 말 잘하는 자는 언제나 미사를 귀하게 보며, 행동하는 자는 변화를 존중하며, 기구를 제작하는 자는 그 상을 중시하며, 복서자는 점을 신봉한다. 이렇게 본다면 성인의 도가 가분적이라는 것이 증명된다 할 것이다. … 『선경』에 의하면 신선이 되는 사람은 모두가 태어날 때부터 신선의 기운을 타고났다고 한다. 생명이 잉태될 때 이미 선도의 성품을 지니게 되는 것이다. 그리하여 자라면서 세상 사물을 인식할 수 있게 되면 저절로 그것을 좋아하게 되고, 반드시 명사를 만나 그 법을 터득하게 된다. 천성적으로 그러한 기질을 타고나지 않은 자는 믿지도, 구하려고도 하지 않을 뿐만 아니라 설령 그것을 구하려 한다 해도 역시 얻을 수가 없다. 『옥검경』 「주명원」에서는 인간의 운명은 수태하는 날 어떤 별의 정기를 받느냐에 따라 결정된다고 이른다. 성인의 별을 받고 태어나면 성인이 되고, 현인의 별을 타고나면 현인이 되며, 문인의 별을 타고나면 문인이 되고, 무인의 별을 타고나면 무인이 되며, 귀인의 별을 타고나면 귀인이 되고, 부자의 별을 타고나면 부자가 되며, 천인의 별을 타고나면 천인이 되고, 빈자의 별을 타고나면 가난한 사람이 되며, 장생의 별을 타고나면 장수하고, 선인의 별을 타고나면 신선이 된다고 한다.¹⁴

갈홍의 숙명설은 “주공이나 공자와 같은 성인은 왜 신선이 되지 않았는가?”에 대한 답변을 하는 과정에서 두드러지게 언급된다. 성인도 배워서 신선이 못 된다고 하면, 일반인들은 더욱더 도달하기 힘들다는 것은 자명한 것이다. 이에 대하여 갈홍은 성인과 선인은 서로 다른 개념이며, 성인이란 세속적인 개념으로 기성(棋聖), 악성(樂聖), 시성(詩聖)처럼 단지 남들보다 뛰어난 것을 지닌 사람이면 누구나 성인의 칭호를 얻을 수 있다고 말한다. 그리고 또 다른 이유로는 기존의 숙명론을 통해 설명하고 있는데, 성인의 별을 타고나는 것과 선인의 별을 타고나는 것의 차이가 있다는 것이다.¹⁵

「변문」편에서 갈홍은 신선이 될 이들은 생명이 잉태될 때 이미 신선이 될 기질을 지니고 있다고 말하고 있다. 이러한 성품이 있어야지 선도(仙道)를 좋아하게 되고 관심을 가짐으로 선법을 좇게 된다고 말한다. 이와 반대로 이러한 신선이 될 기질이 없는 보통 사람들은 선도를 구하려 하지 않을뿐더러 애초에 신선을 믿지 않고 관심을 가지지 않는다고 언급한다. 갈홍은 공자가 신선이 되지 못한 이유를 신선이 될 기질은 인간이 태어나는 날 어떤 별의 정기를 받는 것에서 결정된다는 숙명설을 근거로 자세히 말하고 있다. 성인의 별에 정기(精氣)를 받고 태어나면 성인이 되고, 장생의 별을 타고나면 장수하고, 선인의 별을 타고나면 신선이 된다는 말이다. 또한, 두 개의 별의 정기를 겸해서 태어나는 자도 있고, 처음에는 부자였다가 나중에 가난해지기도 하여 인생은 본래 정해진 숙명이 있다고 말한다.

¹⁴ 抱朴子, 「辨問」, “或問曰: “若仙必可得, 聖人已修之矣, 而周孔不爲之者, 是無此道可知也.”抱朴子答曰: “夫聖人不必仙, 仙人不必聖. 聖人受命, 不值長生之氣, 但自欲除殘去賊, 夷險平暴, 制禮作樂, 著法垂教, … 孔子門徒, 達者七十二, 而各得聖人之一體, 是聖事有剖判也. 又雲, 顏淵具體而微, 是聖事有厚薄也. 又《易》曰: 有聖人之道四焉, 以言者尙其辭, 以動者尙其變, 以制器者尙其象, 以卜筮者尙其占, 此則聖道可分之明證也. … 按仙經以爲諸得仙者, 皆其受命偶值神仙之氣, 自然所稟, 故胞胎之中, 已含信道之性, 及其有識, 則心好其事, 必遭明師而得其法, 不然, 則不信不求, 求亦不得也. 《玉鈴經》主命原曰: 人之吉凶, 制在結胎受氣之日, 皆上得列宿之精, 其值聖宿則聖, 值賢宿則賢, 值文宿則文, 值武宿則武, 值貴宿則貴, 值富宿則富, 值賤宿則賤, 值貧宿則貧, 值壽宿則壽, 值仙宿則仙.”

¹⁵ 갈홍, 『신역 포박자, 내편2』, 석원태 역 (경기 파주: 서림문화사, 2016), pp.61-62 참조.

3. 신선가학론과 신선명정론의 모순

숙명론에 기반한 신선명정론은 앞에 언급한 갈홍의 신선가학론과 정면으로 부딪친다. 신선은 배워서 도달할 수 있다는 것과 인간의 운명은 정해져 있다는 숙명설은 갈홍의 사상에서 성선에 관한 이중성 혹은 논리적 모순을 드러내는 것으로 보인다. 이에 대하여 우리는 어떻게 이해해야 할까? 『열선전』에서 『신선전』으로 이어지는 성선의 대중화라는 사상적 변화 가운데 중요한 차이점으로 언급되었던 신선가학론은 그의 숙명에 관한 관념으로 인해 퇴색되어야 하는가? 이러한 문제점은 일부의 학자들에 의해 이미 제기되었고 이를 이해하고자 하는 노력도 있었다. 본 장에서는 신선가학론과 숙명론이 어떻게 논의되고 있는지 살펴보려고 한다.

갈홍의 신선가학론은 숙명설이라는 조건 위에 성립한다. 인간의 운명은 신선이 되느냐 안 되느냐 하는 것 뿐만 아니라 신선이 되기 위해 노력할 수 있는가 아닌가 하는 것까지도 결정한다. 그러한 모든 것이 운명이며 자연이다. 여기서 우리는 갈홍이 애써 도달한 가학론이 다시금 운명론의 울타리로 되돌아 가버리는 것을 본다.¹⁶

이용주의 주장은 기존에 신선이 운명에 의해 정해짐을 벗어나 신선은 누구든지 노력을 통해 이루어질 수 있다는 갈홍의 신선가학론의 한계를 지적하고 있다. 이러한 주장에 따르면, 갈홍이 『신선전』과 『포박자』에서 드러내고자 하였던 도교 윤리관의 확장 및 인간의 운명 개척 등의 여러 긍정적 요소들이 다시 후퇴하고 있는 것처럼 보인다. 다른 한편으로 김현수는 숙명론과 신선가학론이 서로 상충되지 않을 수 있다고 언급하고 있다.

갈홍의 신선학 가운데 신선가학론은 가학부터 작용한다. 반면 신선명정론은 가학 이전에 작동한다. 그에게 품수된 신선의 氣 혹은 命은 成仙을 위한 필요조건이긴 하나 그 자체로 성선의 결과를 이끌어낼 필요충분조건은 결코 아니다. ... 신선의 기 혹은 명을 품수했다라도 그것이 자연히 성선의 결과를 이끌어내지 않는 이유는 그가 이해하는 천도가 無爲하여 物의 스스로 그러함에 맡기기 때문이다.¹⁷

그는 하늘로부터 받은 신선의 기 혹은 명은 신선이 되기 위한 필요조건이기는 하지만 그 자체로 신선이 될 수 있는 충분조건은 아니라고 말한다. 신선의 운명을 타고난 자는 신선에 관심을 가지고 스승을 찾아 그 가르침을 받으려 할 것이다. 그러나 이 과정들은 신선의 기를 받을 때부터 결정되거나 확정된 것은 아니다. 신선을 이루는 결과는 천도가 무위하여 사물에 스스로 그러함을 맡기기 때문이다. 김현수의 이러한 주장은 갈홍이 명정론을 수용하면서도 배움을 중시한 것으로 해석한 것이

¹⁶ 이용주, 「신선가학: 갈홍 신선론의 논리와 한계」, 『종교와 문화』 6 (2000), pp.207-208.

¹⁷ 김현수, 「갈홍의 신선가학론과 신선명정론의 관계에 대한 고찰」, 『중국학보』 82 (2017), pp.432-433.

다. 그리하여 갈홍에게 속명론은 일반적인 명정론과 같지 않으며 그것은 그의 신선가학론과 함께 설명되고 있다고 보았다.

하지만 속명론과 명정론 사이에 모순이 없어졌다는 것에서 이 논의가 끝났다고 할 수 없다. 김태용은 이를 잘 설명하고 있는데, 가학론과 명정론의 모순을 이해하는 과정에서 “‘신선가학론은 보통 인간이 배움을 통해 신선이 될 수 있다’에서 ‘특별한 인간도 배움을 통해야만 신선이 될 수 있다’로 그 의미가 변한다. 결과적으로 갈홍의 신선가학론은 신선명정론이라는 조건을 만족하는 사람에게만 유의미한 것으로 변하고 말았다.”¹⁸라고 평가하고 있다.

가학설은 명정의 조건을 갖춘 이에게만 해당하는 것으로, 가학은 결국 명정의 조건이 갖추어진 소수의 사람만 가능하다는 한계를 가진다. 그러므로 애시당초 갈홍에 대해 성선의 대중화에 기여했다는 기존의 평가는 재고의 여지가 있어 보인다. 또한, 아무리 가학설과 명정론 사이에 논리적 모순을 해명한다 하더라도, 결국 명정론의 범주에 머무를 수밖에 없으며 성선의 대상을 좁히고 더욱더 달성하기 어려운 것으로 만들었다고 여길 수 있다.

Ⅲ. 대순진리회의 성선(成仙)에서 수도(修道)와 운기(運機)

1. 대순진리회의 신선가학론과 수도

대순사상의 성선에 대한 기존의 연구는 거의 유사한 범주에서 반복하여 논의되고 있는데, 첫째는 이러한 성선의 배경이 증산의 천지공사에 있음을 밝힌다. 둘째, 인간이 지상신선이 되기 위한 가능성은 수도를 통한 도통으로 가능하다고 밝히고 있다. 셋째, 지상신선은 갈홍의 지선과는 다른 개념으로 신인조화, 인존의 개념과 연관한 이상적 인간상을 표현한 것으로 이해된다.¹⁹ 이러한 연구들은 기본적으로 수도라는 측면의 가학론적 성격이 강하게 드러난다. 명정론의 측면을 언급하기에 앞서, 본 장에서는 신선가학론의 측면에서 대순진리회의 배움의 시작과 내용 그리고 완성을 수도와 도통을 통해 언급하고자 한다.

가. 배움의 시작 : 연운관계의 성립

우선 갈홍의 신선가학론에서 가학은 배움을 통해서 신선이 될 수 있음을 주장한 것이다. 여기서

¹⁸ 김태용, 「갈홍의 노자신선론 연구」, 『동아시아문화연구』 58 (2014), p.316.

¹⁹ 김재천, 「지상신선실현-인간개조의 수행론적 의미」, 『대순사상논총』 14 (2002); 박승식, 「대순사상의 인간개조」, 『대순사상논총』 14 (2002); 윤기봉, 「지상신선실현의 의미와 도덕적 완성에 관한 일고」, 『대순사상논총』 14 (2002); 이재호, 「대순진리의 인간개조에 담겨있는 지상신선실현의 의미」, 『대순사상논총』 14 (2002); 이경원, 『대순진리회 교리론』 (서울: 문사철, 2013); 나권수, 「대순진리회의 이상사회론 연구」 (대진대학교 박사학위논문, 2016).

배움은 배우고자 하는 자가 스승을 찾아 그 방법을 찾는 것을 말한다. 이러한 측면에서 도교의 수많은 저작은 그 가르침을 누구에게 받은 것인지를 밝히고 있으며 이에 따른 선학의 전승계보를 중요하게 여긴다. 갈홍은 성인이라도 배움이나 노력 없이 신선의 경지에 도달하는 경우는 없다고 하면서, 노자²⁰나 황제²¹ 같은 인물 역시 스승이 있고 노력을 통해 성선을 이루었다고 주장한다.

갈홍은 성선을 이룬자들은 “책상자를 둘러매고 스승을 따라 열심히 공을 쌓아야만 했다. 이슬을 머리 위에 이고 험한 길을 걸어야 하며 비바람에 깎이고 젖어야만 했으며, 몸소 물로 닦고 비질을 하는 극고를 치른 후에야 비로소 믿음에 찬 행동으로 선도를 알게 되며, 끝내는 위험과 곤혹을 극복하는 시험을 받았다.”²²라고 하였는데, 대순진리회의 『전경』에서도 이러한 구도의 과정을 나타내는 구절이 있다.

보라. 선술을 얻고자 十년 동안 머슴살이를 하다가 마침내 그의 성의로 하늘에 올림을 받은 머슴을. 그는 선술을 배우고자 스승을 찾았으되 그 스승은 선술을 가르치기 전에 너의 성의를 보이라고 요구하니라. 그 머슴이 十년 동안의 진심갈력(盡心竭力)을 다한 농사 끝에야 스승은 머슴을 연못가에 데리고 가서 “물 위에 뽕은 버드나무 가지에 올라가서 물 위에 뛰어내리라. 그러면 선술에 통하리라”고 일러 주었도다. 머슴은 믿고 나뭇가지에 올라 뛰어내리니 뜻밖에도 오색 구름이 모이고 선악이 울리면서 찬란한 보련이 머슴을 태우고 천상으로 올라가니라.²³

『전경』의 구절은 구도자의 성의와 믿음을 강조하고 있다고 보인다. 그렇다면 대순사상에서 구체적인 가학의 범주는 무엇을 말하는 것일까? 갈홍이 말하고 있는 가학은 금단학을 중심으로 한 도교적 수행법(벽곡, 도인, 행기, 방중, 존사)인 반면에, 대순사상의 가학은 대순진리회의 도와 수도법을 말한다. 또한, 갈홍에게서 스승이란 이미 도를 깨달아 경지에 오른 자가 그렇지 못한자에게 가르침을 배풀고 배우는 사람의 됴됨이를 시험하게 되지만, 대순사상에서의 도의 가르침에 대한 전도인(先導者, 先覺者)과 피전도인(入道者, 後覺者)의 관계는 연운(緣運)²⁴이라는 관계로 설명하고 있다.

연운 관계의 성립은 전도인 포덕(포교)과 피전도인의 대순진리회 입도 결심의 두 조건으로 성립

²⁰ 『抱朴子』, 「金丹」, “抱朴子曰: 復有太清神丹, 其法出於元君. 元君者, 老子之師也.”

²¹ 『抱朴子』, 「極言」, “故陟王屋而授丹經, 到鼎湖而飛流珠, 登崆峒而問廣成, 之具茨而事大隗, 適東岱而奉中黃, 入金谷而諮涓子.”

²² 『抱朴子』, 「極言」, “彼莫不負笈隨師, 積其功勤, 蒙霜冒險, 櫛風沐雨, 而躬親灑掃, 契闊勞藝. 始見之以言行, 終被試以危困, 性篤行貞, 心無怨貳, 乃得升堂以入於室. 或有怠厭而中止, 或有怨恚而造退, 或有誘於榮利, 而還修流俗之事, 或有敗於邪說, 而失其淡泊之志, 或朝爲而夕欲其成, 或坐修而立望其效. 若夫睹財色而心不戰, 聞俗言而志不沮者, 萬夫之中, 有一人爲多矣. 故爲者如牛毛, 獲者如麟角也. 夫毅勁弩者, 效力於發箭; 涉大川者, 保全於既濟. 井不達泉, 則猶不掘也; 一步未至, 則猶不往也. 修途之累, 非移晷所臻, 凌霄之高, 非一簣之積, 然升峻者, 患於垂上而力不足. 爲道者, 病於方成而志不遂. 千倉萬箱, 非一耕所得; 干天之木, 非旬日所長; 不測之淵, 起於汀瀆; 陶朱之資, 必積百千. 若乃人退己進, 陰子所以窮至道也. 敬卒若始, 羨門所以致雲龍也. 我志堅誠, 彼何人哉!”

²³ 『전경』, 예시 83절.

²⁴ 『대순지침』, 1. 신앙체계의 정립, 1장 2절, “(가) 연원을 따라 입도 후 선도자(先導者)와 연운(緣運)의 상종(相從)관계가 성립된다. (나) 전도인(傳道人)의 은의를 영수불망(永受不忘)하여야 한다. (라) 도리(道理)의 설득력이 부족하여 다른 도인의 협조를 얻어 입도를 시켜도 연운은 바뀌지 않는다.”

되며 이렇게 한번 정해진 연운 관계는 천분(天分) 혹은 신성한 인연이므로 평생 그 은의를 잊지 않아야 하는 불변적 관계에 있다. 이러한 연운의 조직적 관계는 종적인 관계로 볼 수 있다.²⁵ 하지만 가학이라는 배움의 측면에서 볼 때, 연운의 관계는 스승이 제자를 성선하게 하는 수직적 관계가 아니다. 연운은 사사상전(師師相傳)²⁶으로 서로 가르치고 배우는 수평적 입장에 있으며, 서로의 관계 속에서 함께 수도를 행한다는 데 초점이 있다. 선도자와 후각자는 서로가 서로에게 스승이 되어 상호의 행실을 기반으로 올바른 깨달음을 향해 나아가는 것이다.

나. 배움의 주요 내용: 기도 의례와 해원상생의 수도

대순진리회의 지상신선은 도통(道通)을 받아 이루는 것이고, 이 도통은 수도를 통해 이룰 수 있는 것으로, 수도는 성선의 실현을 위한 도통에 이르는 방법으로 볼 수 있다. 『대순지침』에 언급되는 “수도의 목적은 도통이니 수도를 바르게 하지 못했을 때는 도통을 받을 수 없다는 것을 알아야 한다.”, “도통은 도인들 자신의 수도 여하에 달려 있느니라.”, “도통은 선후의 차등이 없고 오로지 바르게 닦느냐의 여부에 있을 뿐이다.”²⁷ 등의 구절들은 모두 도통을 위한 수도의 중요성을 강조하고 있다.

우선 신선가학에 범주에 있어 대순진리회의 수도는 무엇을 가리키는 것인지 살펴보도록 하겠다. 『대순진리회요람』에 따르면 “수도는 심신을 침잠추밀(沈潛推密)하여 대월(對越) 상제의 영시(永侍)의 정신을 단전에 연마(鍊磨)하여 영통(靈通)의 통일을 목적으로 공경하고 정성하는 일념을 끊임없이 생각하고 지성으로 소정의 주문을 봉송(奉誦)한다.”라고 정의되어진다. 즉, 대순진리회의 수도법은 예법에 맞춰 배례와 법좌를 하고, 주문을 송독하는 것에 그 핵심이 있다. 이 수도는 공부와 수련, 평일기도, 주일기도로 구분되며 각각에 맞춰 시간과 장소 혹은 방법에 따라 시행한다. 이는 주문 송독이라는 의례적 측면에서 수도를 언급한 것으로 보인다. 이 수도의 방법과 주문의 체계는 정산(鼎山 趙哲濟, 1895-1958)에 의해 완비되고 시행된 것이다.²⁸ 여기서 주목할 점은 주문의 송독은 단전의 연마를 통해 정신을 영과 통일하는 것에 목적을 가진다는 점이다. 이는 단전을 연마한다는 것에서 도교의 내단수련과 유사한 점이 있다.

이러한 주문 송독 이외에 넓은 의미로 수도는 인륜을 바로 행하는 도덕적 삶을 통해 해원상생을 실천하는 측면에서 언급되기도 한다. 이는 성선에 이르는 과정 중에 지속적으로 요구되는 사항으로 대순진리회 도인들의 일상 전반의 기본적 수도 원리로 작용한다.

²⁵ 박상규, 「대순진리회 조직의 특성」, 한국학중앙연구원 문화와 종교연구소 엮음, 『한국 종교교단의 조직』 (경기파주: 한국학술정보, 2013), pp.156-157 참조.

²⁶ 교무부, 「도전님 훈시: 연원과 연운 체계의 확립」, 『대순회보』 10 (1988).

²⁷ 『대순지침』, II. 수도·공부 1장 1절.

²⁸ 『대순진리회요람』, p.13, “一九五七年(정유년(丁酉年)) 十一月에 도인(道人)의 각종(各種) 수도방법(修道方法)과 의식행사(儀式行事) 및 준칙(遵則) 등을 설법(設法) 시행(施行)하시다.”

뉘는다는 게 앉아서 태을주(太乙呪) 읽고 주문 읽는 것으로 되는 게 아니다. 물론 신도(神道)이니 주문을 읽으면 신명이 응한다. 신명이 계시기 때문에 주문이 있는 것이다. 그러나 뉘는다는 것은 운수를 받을 수 있는 조건을 잘 실천해 나가는 것이다. 그 조건의 근본이 인륜 도덕이다. … 우리가 도를 닦아 나가는 데 있어서 **인륜 도덕을 지켜야 잘 뉘는다고 하고, 잘 뉘었을 때라야 대운 대통이 된다.** 잘 지키면 가정도 화목하고 이웃 과도 화합이 된다. **잘 뉘으면 적이 없어지기 때문에 해원상생이 된다.**²⁹

상제님께서서는 세무충(世無忠) 세무효(世無孝) 세무열(世無烈) 시고천하개병(是故天下皆病)이라고 하셨다. 세상의 모든 병도 해원상생이 아니면 고칠 수 없다. **우리가 운수를 받고 도통을 받는다고 한다면, 해원상생으로 운수를 받고 도통을 받는 것이고, 이것으로 세계를 다 살려내는 것이다.**³⁰

대순진리회의 수도라고 할 때, 이는 주문 송독이라는 특정 의례 외에 일상의 수도 과정에서 중요시되는 것은 인간의 몸과 마음의 수도이다. 심신의 뉘는다고 함은 인간의 본질인 순수한 도덕성의 구현하는 것이다. 하지만 도덕성의 구현은 대부분 종교에서 주장하고 있는 보편적 지향점이다. 그러므로 대순사상에서는 도덕성을 구현해 ‘해원상생(解冤相生)’의 경지에 도달하는 것까지를 가학이라고 볼 수 있다. 이러한 도덕성 구현을 통한 해원상생은 신선가학의 논지에서 필요조건으로 볼 수 있지만, 충분조건으로는 보기 어렵다. 왜냐하면 대순사상에서 가학의 핵심은 주문 송독을 동반하는 기도 예법에 있기 때문이다.

입도해서 도를 믿는다고 할 때 제일 먼저 배우고 알아야 될 것이 주문인데, … 옛날에는 인쇄된 주문도 없었다. 쪽지에 써서 그 자리에서 외운 후 없앴다. 지금은 책자까지 만들어 나눠주고 있다. 수반을 입도시키면 제일 먼저 주문을 가르쳐 놓아야 한다. 입도해서 제일 먼저 기도행사를 해야 하고, 가화(家和)가 안 됐을 때는 속으로 라도 읽고 그래야 되는 법인데, … 입도하면 제일 먼저 익히고 배울 게 주문인데, 주문을 모르면 도인이라고 할 수가 없다.³¹

주문은 부드럽고 안정된 마음으로 신명이 춤을 추며 응감하도록 읽어라. 주문이 늦거나 빠른 것은 괜찮다.³²

입도를 하고 제일 먼저 선도자로부터 배우는 것이 주문이다. 그리고 여러 의례 가운데 제일 먼저 행하는 것도 주문을 송독하는 기도 의례이다. 주문을 모르면 대순진리회의 도인이라고 할 수 없

²⁹ 『訓示』, 신미(1991)년 9월 23일 (양력 1991.10.30)

³⁰ 『訓示』, 계유(1993)년 윤3월 6일 (양력 1993.4.27)

³¹ 『訓示』, 신미(1991)년 5월 30일 (양력 1991.7.11.)

³² 『訓示』, 무진(1988)년 6월 13일 (양력 1988.7.26)

다는 언급처럼, 주문은 대순진리회의 도인이 되면서 처음으로 배우는 것이자 결코 잊어서는 안 되는 중요한 것이다. 주문 송독은 단전의 연마라는 개인적 수행 영역을 벗어나 상제에 대한 영시(永侍)의 정신을 가지는 것에 기반하고 있다. 「진법주(眞法呪)」에서는 최고신인 상제부터 조상신에 이르는 천지의 신명의 감응을 축원하고 있는데, 이는 천지신명의 감응을 통해 신명과 조화를 추구하고 있다고 볼 수 있다. 한편으로 신명의 응감은 주문을 송독하는 자로 하여금 그 체질과 성격을 고칠 수 있게 한다는 것에서 내면 수도의 성격을 지닌다.³³ 또한, 이는 주문 송독이라는 수도가 내단을 연마하는 자력 수행과 천지신명의 도움을 받는 타력 수행이 공존하고 있음을 시사한다.

다. 배움의 완성: 신명공판과 성선의 등급

갈홍이 신선전에서 언급하고 있는 신선들은 신선이 된 경위와 시점이 다르다. 그리고 도를 이미 터득한 스승에 의하여 제자가 시험을 받고 이를 통과하면 배움을 얻거나 단약을 받아 신선이 되기도 한다. 하지만 대순사상에서 성선을 이루기 위한 도통은 경지에 도달한 개개인에 의해 따로 이루어지는 것이 아니다. 특정한 시점(운수 받는 때)³⁴에 이르러 같이 운수(運數)를 받게 되고, 이 운수는 자신의 수도한 만큼 받아 그에 따른 도통을 이룬다. 또한, 성선의 완성을 이루기 위한 시험은 신명공판에 의해 이루어지는 것이지, 도가처럼 선도자가 결정 짓는 것이 아니다.

공우가 어느 날 상제를 찾아뵈옵고 도통을 베풀어 주시기를 청하니라. 상제께서 이 청을 꾸짖고 가라사대 “각 성(姓)의 선령신이 한 명씩 **천상 공정에 참여**하여 기다리고 있는 중이니 이제 만일 한 사람에게 도통을 베풀면 모든 선령신들이 모여 편벽됨을 힐난하리라. 그러므로 나는 사정을 볼 수 없도다. 도통은 이후 각기 닦은 바에 따라 열리리라” 하셨도다.³⁵

신명공판(神明公判)이란 운수를 받는 자리에 가서 있는 것이 아니고 수도 과정에서 먼저 받게 되므로, 상제께서도 “나는 해마(解魔)를 위주하므로 나를 따르는 자는 먼저 복마(伏魔)의 발동이 있으리니 복마의 발동을 잘 견디어야 해원하리라.”고 타이르셨으니 깊이 명심하라.³⁶

이제 천지신명이 운수자리를 찾아서 **각 사람과 각 가정을 드나들면서 기국을 시험**하리라. 성질이 너그럽지 못하여 가정에 화기를 잃으면 신명들이 비웃고 큰일을 맡기지 못할 기국이라 하여 서로 이끌고 떠나가리니 일에 뜻을 둔 자가 한시라도 어찌 감히 생각을 소홀히 하리오.³⁷

³³ 『전경』, 교법 3장 4절.

³⁴ 『訓示』, 신미(1991)년 8월 18일 (양력 1991.9.25.), “앞으로 대강식이 있는데 쉽게 말하면 운수를 받는 것이다. 지금은 봉강식으로 대강식을 훈련하고 연습하는 것이다.”

³⁵ 『전경』, 교운 1장 33절.

³⁶ 『대순지침』, IV.처사의 모본(본보기) 4장 3절.

³⁷ 『전경』, 교법 1장 42절.

대순사상에서 성선의 완성을 위한 관문인 신명공판은 운수 받는 때에 전적으로 결정되는 것이 아니라 삶의 과정 중에서 끊임없이 받는 것이라 볼 수 있다. 이는 성선의 완성을 위한 과정에서 자신이 지은 척(慙)이나 마(魔)를 일상에서 풀어나가는 수도를 강조하고 있는 것이라 할 수 있다. 또한, 특기할 점은 성선에 있어 살아서의 인간과 죽어서 신이 된 자 사이의 구분이 없다는 것이다.³⁸ 신명인사일반(神明人事一般)으로 사람만이 운수를 받아 신선이 되는 것이 아니라, 신도 운수를 받아 도통한다는 점이다.³⁹ 이는 인간의 육신으로 생명을 연장한다는 개념을 벗어나는 새로운 이상적 인간의 존재 양태를 말하고 있다고 짐작해볼 수 있다.

성선의 완성은 이상적 인간을 제시하는데, 이는 지상신선, 도통군자(道通君子), 신봉어인(神封於人), 신인조화(神人調化), 인존(人尊) 등으로 묘사되고 있다. 여기서 신봉어인과 신인조화는 인간 개인의 노력으로 신성을 실현하거나 이상적인 인간이 되는 것이 아니라 인간이 본래의 청정한 본질을 회복한 후 자신의 기국에 맞는 신명의 호위를 받거나 그 신명과 조화하여 신의 능력과 권위를 행사한다는 개념으로 여겨진다.⁴⁰ 또한, 도통 될 때는 상제가 단독으로 행하는 것이 아니라, 유불선의 도통신들이 도통의 대상자가 심신으로 닦은 바에 따라 도에 통하게 한다.⁴¹ 이러한 점은 신인조화나 신봉어인에서 천지신명을 말하는 신이 도통신으로 묘사된 것으로도 볼 수 있다.

상제께서 말씀을 계속하시기를 “공자(孔子)는 七十二명만 통예시켰고 석가는 五百명을 통케 하였으나 도통을 얻지 못한 자는 다 원을 품었도다. 나는 마음을 닦은 바에 따라 누구에게나 마음을 밝혀 주리니 상제는 七일이요, 중재는 十四일이요, 하제는 二十일이면 각기 성도하리니 상등은 만사를 임의로 행하게 되고 중등은 용사에 제한이 있고 하등은 알기만 하고 용사를 뜻대로 못하므로 모든 일을 행하지 못하느니라” 하셨도다.⁴²

옛적부터 상통천문(上通天文)과 하달지리(下達地理)는 있었으나 중찰인(中察人義)은 없었나니 이제 나오리라.⁴³

³⁸ 『전경』, 교법 1장 50절, “사람에게 혼과 백이 있나니 사람이 죽으면 혼은 하늘에 올라가 신이 되어 후손들의 제사를 받다가 사대(四代)를 넘긴 후로 영도되고 선도 되니라. 백은 땅으로 돌아가서 사대가 지나면 귀가 되니라”

³⁹ 『訓示』, 신미(1991)년 4월 1일 (양력 1991.5.14.), “나중에 도통이란 것은 신명인사일반(神明人事一般)이다. 신도 운수를 받는다. 도를 닦다 죽더라도 운수를 받는다.”; 신미(1991)년 10월 30일 (양력 1991.12.5.), “운수를 받는 데 있어서도 신으로나 육신으로나 상관없다는 것을 믿는 것, 그것이 망기신이다.”; 갑술(1994)년 4월 6일 (양력 1994.5.16.), “신명인사일반(神明人事一般)이라고. 나중에 운수를 받을 때 신명으로 받으나 사람으로 받으나 마찬가지다.”

⁴⁰ 차선근, 「근대 한국의 신선 관념 변용」, 『종교연구』 62 (2011), p.158 참조.

⁴¹ 『전경』, 교운 1장 41절, “도통하는 방법만 알려주면 되려니와 도통될 때에는 유 불 선의 도통신들이 모두 모여 각자가 심신으로 닦은 바에 따라 도에 통하게 하느니라. 그러므로 어찌 내가 홀로 도통을 맡아 행하리오.”

⁴² 『전경』, 교운 1장 34절.

⁴³ 『전경』, 교법 3장 31절.

도통은 대상자의 자질이나 수도 여부에 따라 상재(上材)·중재(中材)·하재(下材)로 나뉘며, 자신이 수도한 만큼의 도에 통하여 상등(上等)·중등(中等)·하등(下等)로 나뉘는데, 이는 용사(用事)에 차이에 따라 구분된다. 또한, 기존의 도통은 소수에게만 이루어짐으로 그 소수에 속하지 못한 이들은 원을 가질 수밖에 없었다. 하지만 대순진리회에서 말하는 도통은 수도한 모든 이를 대상으로 하며, 그 사람의 기국에 따라 이루어지는 것으로 상재는 7일 만에 도를 이루며 만사를 임의로 행하게 되고, 중재는 14일 만에 도를 이루며 용사에 제한이 있고, 하재는 21일 만에 도를 이루며 알기만 하고 용사를 뜻대로 행하지 못한다고 언급된다.

기존의 도통과 비교하자면 공자나 석가 당대의 도통은 상통천문과 하달지리에 국한되며, 특히 공자가 72명을 통예(通藝)시켰다는 것은 각각의 재주에 통달했다는 것으로 기예(技藝), 문예(文藝)의 범주를 말한다. 이는 갈홍이 말하는 성인의 개념과 유사하게 전체의 도에 통한 것이라기보다는 제한된 분야에 도를 통한 것으로 이해할 수 있다. 또한, 신인조화나 신봉어인의 범방이 없었기 때문에 중찰인의까지 포함하는 도통은 이루어지지 못하였다. 이는 기존의 도통은 한 분야에 정통하거나 그 용사의 능력이나 주재의 범위가 한정되어 있다고 여기는 것이다. 그러나 앞으로의 도통은 모든 도법이 합해지며,⁴⁴ 천지를 운용해 나아가는 범주에 있으며,⁴⁵ 우주 삼라만상의 이치를 다 알고 삼라만상을 낳고 자라게 하고, 생명을 유지시키는 것을 임의대로 할 수 있는 차원을 말한다.⁴⁶

2. 대순진리회의 신선명정론과 운기(運機)

대순사상에서 기존의 성선에 관한 연구들은 기본적으로 신선가학론의 시각으로 다루어지고 있다. 이는 대순진리회의 수양론과 연결되어 인간개조의 궁극적 양태가 지상신선의 실현이라는 논지로 이어지고 있다. 하지만 대순사상에서는 갈홍의 숙명론 개념처럼 신선가학론의 범주와는 상반된 명정론이라는 조건 또한 작용한다. 이는 대순사상의 운기와 도수 개념에서 두드러지게 나타난다.

가. 최고신의 권능과 천지공사의 도수(度數)

대순사상에서 상제는 천계와 지계와 인계를 아우르는 삼계의 대권을 가진다. 인간의 몸으로 온 상제는 삼계의 대권을 가지고 천지공사를 통해 삼계를 개벽의 기틀을 마련하는데, 천지와 인간뿐만 아니라 신계(神界)도 이 개벽의 대상에 포함된다. 선천 도수를 뜯어고쳐 천지의 도수를 정리하고

⁴⁴ 『전경』, 예시 13절.

⁴⁵ 『訓示』, 계유(1993)년 윤3월 6일 (양력 1993.4.27.), “쉽게 말해서 년·월·일·시·분·초·각까지 전부 사람이 맡는다. 천지를 다 운용해 나가는 것을 사람이 한다.··· 도라고 보통 아는 작은 도통으로 생각하면 안 된다. 천지를 운용해나가는 것이다.”

⁴⁶ 『訓示』, 계유(1993)년 7월 22일 (양력 1993.9.8.), “우주 삼라만상의 이치를 다 알고 삼라만상을 낳고 자라게 하고 생명을 유지시키고 하는 모든 것을 마음대로 할 수 있는 것을 도통이라 한다. 자고이래로 도통은 없었다. 무엇을 조금 안다고 도통이 아니다. 이제 도통이 나온다.”

신명을 조화하여 만고의 원한을 풀게 되는데, 이로써 상생의 도를 기반한 후천의 무궁한 선운이 열려 지상에 낙원이 세워지게 된다.⁴⁷ 즉, 상제는 우주 삼라만상을 삼계대권으로 주재 관령하는 존재로서,⁴⁸ 이러한 권능을 가지고 천지공사(天地公事) 시행한 것이다.

천지공사가 인간사에 펼쳐지는 방식은 『전경』에 “먼저 도수를 굳건히 하여 조화하면 그것이 기틀이 되어 인사가 저절로 이룩될 것이니라. 이것이 곧 삼계공사이니라.”⁴⁹를 통해 알 수 있듯이 도수를 정하는 것에서 시작된다. 대순사상에서 도수는 ‘천지 우주 자연의 법칙 또는 원리, 천지공사의 구체적 목록, 천지 법칙의 변화 과정’⁵⁰ 등의 의미로 사용된다. 이에 주목할 점은 상제에 의해 천지의 법칙이 정해졌으며, 천지의 변화가 상제의 정한 법칙과 계획에 의해 실행된다는 점이다. 정해진 법칙 안에서 우주의 변화가 일어난다는 것은 천명이 정해져 있다는 명정론과 시각을 같이 하고 있다.

도는 장차 금강산 일만이천 봉을 응기하여 일만이천의 도통군자로 창성하리라. 그러나 후천의 도통군자에는 여자가 많으리라.⁵¹

선천에는 “모사(謀事)가 재인(在人)하고 성사(成事)는 재천(在天)이라” 하였으되 이제는 모사는 재천하고 성사는 재인이라. 또 너희가 아무리 죽고자 하여도 죽지 못할 것이요 내가 놓아주어야 죽느니라.⁵²

이러한 측면에서 논문의 주제인 성선에 대해서 언급하자면, 인간은 성선뿐만이 아니라 목숨마저도 이미 천명에 정해져 있다고 여길 수 있다. 도통군자, 즉 성선이 일만이천⁵³이라는 것과 남녀의 비율에서도 여자가 많다고 언급한 측면은 이미 성선의 짜여진 골자(骨子)가 있고 이에 따라 성선하게 된다는 의미로 해석된다. 또한, 죽음의 문제에 있어서 이는 인간의 의지와는 상관없이 정해진 운명 또는 최고신의 권한에 의해 결정된다고 볼 수 있다. 즉, 성선과 불로불사에 있어 이는 명정론의 입장을 드러내고 있다고 보인다.

갈홍의 명정론은 숙명론에 그 바탕을 두고 있다. 인간이 태어나는 날에 어느 별의 정기를 받느냐에 따라 이미 개인의 운명이 결정된다는 것이다. 이는 천문에서의 별과 지상의 인간 사이에 긴밀한 연관성을 가지고 있다는 천인감응(天人感應)의 믿음에서 비롯된다. 대순사상에서 천인감응은 상제를 중심으로 해석된다. 상제는 우주를 관장하며, 신명에게 명을 내리는 위치에 있다. 그리하여 별자

⁴⁷ 『전경』, 공사 1장 2-3절, 권지 1장 11절 참조.

⁴⁸ 『대순진리회요람』, p.7.

⁴⁹ 『전경』, 공사 1장 3절.

⁵⁰ 박인규, 「대순사상의 도수론 연구」, 『대순사상논총』 28 (2017), pp.223-224.

⁵¹ 『전경』, 예시 45절.

⁵² 『전경』, 교법 3장 35절.

⁵³ 도통의 수에 관해서는 다양한 의견이 존재하는데, 상통의 경우가 일만이천이라는 설도 있고, 무한한 수의 상징적 의미로 해석하기도 한다. 일만이천을 체(體)로 보는 시각도 존재한다.

리를 담당하는 신명의 자리를 옮기기도 하는데,⁵⁴ 이러한 측면에서 대순사상의 숙명론은 상제의 권능과 천지공사의 계획에 따라 작용하는 것이 된다. 또한, 대순사상의 명정론에서 주목할 점은 별의 정기나 기운을 받는다고 할 때, 그 기운은 별 자체의 기운이 아닌 별이나 하늘의 신명의 기운이라 여긴다는 점이다. 그리하여 ‘만상의 모든 이치이자 기운인 신’⁵⁵이 머무는 장소에 따라 그 기운이 발현되는 곳이 바뀐다고 여긴다. 즉, 신의 봉해짐 혹은 신의 장소에 의해 숙명론이 시대에 따라 변화한다는 관점이다. ‘신봉어천(神封於天)→신봉어지(神封於地)→신봉어인(神封於人)’⁵⁶의 변화는 신이 봉해지는 위치에 따라 달라지는 것으로 기존에 하늘과 땅에 봉해져 있던 신명이 이제는 사람에게 봉해진다고 언급하고 있다. 즉 하늘과 땅에서 취하던 기운을 이제는 사람을 바탕으로 하여 구하는 것이라 할 수 있다.⁵⁷ 이러한 측면에서 갈홍의 숙명론과는 다른 측면의 명정론적 성격을 가진다고 볼 수 있다.

나. 운기의 운행에 따른 도수

대순사상에서는 “천하의 형세를 아는 자는 생기(生氣)가 있고, 천하의 형세에 어두운 자는 사기(死氣)가 있게 된다.”⁵⁸라고 언급하고 있는데, 변화하는 천하의 형세를 알고 그에 부합한 삶을 살아야 한다는 것이다. 이러한 형세의 변화는 상제의 권능과 천지공사와 밀접한 관련이 있다. 즉, 형세의 변화와 조화는 상제(또는 상제의 명을 받은 신명)에 의해 구현된다. 대순진리회에서는 이를 도수(度數)라고 하고 사회에서는 운(運)이라 한다.⁵⁹

우리의 진리, 이론에 있어서 운에 맞으면 이것을 도수(度數)라 한다. 진리에 모든 우리의 나가는 과정이 다 맞아 나간다. 그것을 길이라 한다. 말로 어떻다는 것이 아니라 꺾어보아 운에 맞아 나가니 아는 것이다. 운이라는 것은 사람이 태어나기 전에 어느 날에 어떻게 나서 어디서 커서 어떻게 된다는 등등이 정해져 있다는 것이다. 그런 것을 진리라 한다. 즉 **천지가 열릴 때에 언제, 무엇이, 어떻게 된다는 것, 그것을 운기(運機)라고 한다.** 운기란 우리가 태어나고 죽고 하는 것이 천지가 시작될 때 다 정해져 있다는 것이다. 지금 여러분하고 나하고 이 자리에서 이렇게 얘기하는 것도 다 정해져 있는 것이다. 오다가다 잠깐 만나는 것도 운이라고 하고 연분이라 한다. **그 과정을 그대로 나가니까 이것을 도수라고 한다.** 도수에 맞으면 틀림없이 된다. 이론에 맞고 천지도수에 맞는 것이다. 우리가 다른 종교보다 특히 좋다고 주장하는 것이 바로 이것이다. 천지가 정해놓은 과정 그대로 가는 것, 천지운기 천지도수에 맞기 때문이다. 다른 종교가 좋다고 해도 우리하고는 비교할 수가 없다. 가령 사람 이름을 아무렇게나 개똥이라고 지어도 그것은 사람이 지은 게 아니다. 이것은 하늘, 땅

⁵⁴ 『전경』, 공사 2장 21절, 칠성경에 문곡(文曲)의 위치를 바꾸어 놓으셨도다.

⁵⁵ 『訓示』, 무진년 10월 26일 (양력 1988.12.4)

⁵⁶ 『訓示』, 기사년 5월 19일 (양력 1989.6.22.)

⁵⁷ 『전경』, 교법 2장 20절, “사람들이 예로부터 ‘길성 소조(吉星所照)’라 하여 길성을 구하러 다니니 길성이 따로 있는 것이 아니라. 때는 해원시대이므로 덕을 닦고 사람을 올바르게 대우하라. 여기서 길성이 빛이 나니 이것이 곧 피난하는 길이니라.”

⁵⁸ 『전경』, 행록 5장 38절, “知天下之勢者 有天下之生氣 暗天下之勢者 有天下之死氣”

⁵⁹ 『訓示』, 무진년 10월 27일 (양력 1988.12.5.)

생길 때부터 다 정해져 있다. 운기가 돌아가는 것을 천지도수(天地度數)라 한다. 운, 운기, 도수는 천지가 생긴 처음부터 벌써 완전히 정해져 겪고 나가는 과정이다.⁶⁰

일반적으로 흔히 사용되는 운, 운기, 운명, 천운 등은 명정론적 용어이다. 대순사상에서 말하는 운이나 운기도 때 세상이 시작될 때부터 이미 정해져 있다는 명정론의 성격을 지닌다. 세상의 거대한 흐름이 이미 정해진 진리나 운기에 따라 움직인다. 비, 구름, 바람 등의 날씨와 태풍이 불어오는 것까지 이미 정해져 있으며,⁶¹ 사람 또한 태어나기 전부터 이름은 물론이고 출생과 성장, 그리고 어떠한 인물이 되는지까지 이미 정해져 있다는 것이다.

대순사상에서 도수는 이미 정해져 변화하는 운과 운기의 과정에 부합하는 것과 그 과정에 맞춰 행하는 것을 칭하고 있다.⁶² 이러한 도수는 상제의 천지공사에 의해 정해진 도수로 운기에 맞춰 짜여진 것이다.⁶³ 그리하여 운기에 맞춰서 도수의 펼쳐짐이 부합하고 있는 것에서 타종교와는 다른 대순진리회의 신성성을 강조하고 있으며, 신앙적 확신을 제공하고 있음을 볼 수 있다.

이러한 운기론에 비추어 볼 때, 대순진리회의 성선은 도수의 범주 안에서 가능한 것이다. 이미 정해져 펼쳐진 도수에 의해 인간의 성선은 이미 확정된 것이라 할 수 있다. 하지만 개인의 영역에서는 성선이 이미 정해진 것인지 자신의 노력으로 인한 수도 여하에 있는지는 확실히 단언할 수 없다. 앞서 언급한 가학론의 입장을 고려해 볼 때, 인연을 만나 입도를 하고 도수에 따라 매 상황이 닥치더라도 이에 부합해 도수에 맞게 행하는 것과 부합하지 않아 도수에 맞지 않게 행하는 것은 자신의 의지나 노력에 있기 때문이다. 즉, 정해진 운기나 도수와 마주하는 것은 피할 수 없으나, 마주한 운명에 대해 어떻게 대처할지는 운명을 벗어나는 의지의 영역이다. 그리하여 지금의 도수와 운이 '천운구인(天運救人)의 시대'⁶⁴라는 기반하에 성선이라는 도수가 열려 있지만, 개인에 있어서는 이에 따른 노력 또한 필요하다고 보인다.

다. 조상의 음덕과 인연

대순사상에서 명정론적 특성은 상제에 의한 천지공사와 운기, 도수 외에도 인연이라는 요소가 작용한다. 운기라는 틀 안에서 도와의 인연, 가족의 인연은 정해져 있으며, 친구나 사회적 만남까지도 이미 정해져 있다고 볼 수 있다. 『전경』에 “삼생(三生)의 인연이 있어야 나를 좇으리라.”⁶⁵라는 구

⁶⁰ 『訓示』, 신미년 8월 21일 (양력 1991.9.28)

⁶¹ 『訓示』, 신미년 8월 21일 (양력 1991.9.28)

⁶² 『訓示』, 갑자년 11월 6일 (양력 1984.12.27.), “도수라는 것은 처음부터 다 이루어지는 것이 아니다. 가령 목적지를 간다면 어디어디 거쳐서 가야 되는 것이다.”

⁶³ 『訓示』, 임신년 1월 5일 (양력 1992.2.8.), “상제님께서 도수를 보시는 것도 숫자가 맞아야 보시는 것이지, 안 맞으면 못 보신다.”

⁶⁴ 『대순지침』, 1 신앙체계의 정립 2장 3절 (바).

⁶⁵ 『전경』, 교법 1장 4절.

절은 전생에 인연까지 있어야만 현생에 도를 만나 수도할 수 있음을 시사하고 있다. 또한, 당대의 인연에서 나아가 멀리 조상과의 인연도 이미 정해져 있으며, 조상은 음덕으로 자손에게 영향을 미치고 자손의 행위 또한 조상에게 영향을 미친다고 여긴다. 이는 성선의 영역에서도 마찬가지이다.

상제께서 종도들에게 가르치시기를 “하늘이 사람을 낼 때에 헤아릴 수 없는 공력을 들이나니라. 그러므로 모든 사람의 선령신들은 六十년 동안 공에 공을 쌓아 쓸 만한 자손 하나를 타 내되 그렇게 공을 들여도 자손 하나를 얻지 못하는 선령신들도 많으니라. 이같이 공을 들여 어렵게 태어난 것을 생각할 때 꿈같은 한 세상을 어찌 잠시인들 헛되게 보내리오” 하셨다.⁶⁶

도를 믿는 사람만 도인이 아니다. 그 집 식구는 다 도인이다. 금방 낳은 갓난아기도 도인이다. 다 받는다. 부모, 돌아가신 조상들도 다 도인이다. 가령 친정아버지가 돌아가셨다고 할 때 같이 운수를 받는다. **우리가 이 대도(大道)에 들어온 것이 조상 덕이다. 할아버지, 그 할아버지, 몇 대의 조상들 도움으로 들어온 것이다. 그분들도 운수를 다 받는다.** 몇 대 위의 조상 덕에 도에 들어왔는데 그분들이 운수를 안 받을 리가 있는가? 사람은 몰라도 신은 안다. 조상이 남에게 적선적덕(積善積德)을 많이 하고 좋은 일을 많이 해야 그 자손이 우리 대도에 들어온다. 그래서 나만 잘 믿으면 다 받는다. 내 어머니, 아버지만 받는 것이 아니다. 선대 조상도 다 같이 받는다. 조상에서부터 적선적덕을 한 자손이라야 이런 운수에 참여하게 되는 것이다.⁶⁷

대순사상은 이미 사람으로 태어난 것 자체가 선령의 공을 통해 이루어진 것이며, 이에 모든 사람은 수도의 대상이 된다고 언급하고 있다. 이러한 점에서 대순사상의 성선은 앞서 갈홍의 신선가학론에서 누구나 신선이 될 수 있다는 입장과 신선명정론에서 별의 기운을 받은 특정 사람에게만 신선이 될 수 있는 자격이 갖추어진다는 것과는 다른 관점에서 접근된다. 대순사상에서는 모든 사람이 가학(수도)해야 한다는 명정을 설명하고 있기 때문이다. 모든 인간은 출생한 후에 조상과 인연이 성립하는 것이 아니라 그전에 이미 선령과 관계 속에서 선령의 공덕이라는 조건으로 세상에 태어난다. 이는 인간이라는 존재에게 성선이라는 공통된 목적을 부여한 것이라 할 수 있다.

성선의 양태에서도 갈홍이 말한 성선은 대부분이 개별적으로 신선에 이르는 것인데 반하여, 대순사상에서는 조상과 후손으로 이어지는 가계(家系)의 전반을 아우르는 공동체적 성격의 성선을 말하고 있다. 이러한 성선의 공동체적 성격은 개개의 가계 뿐만이 아니라, 종단 전체의 성선과도 연관된다.

혼자는 못 하는 것이다. 나 혼자 못하니까 서로 이해 못 하면 안 된다. 혼자 있다가 도통 받을 것 같으면 종단이라 할 게 없다. 혼자는 안 된다. 혼자 믿어서 되는 법은 없다. 우리 종단에 여러 방면, 여러 사람이 있어서 십시일반(十匙一飯)으로 협력하니까 큰 게 이루어지는 것이지, 아니면 이루지 못한다. 도통도 그렇다. 여

⁶⁶ 『전경』, 교법 2장 36절.

⁶⁷ 『訓示』, 신미년 12월 7일 (양력 1992.1.11.)

러 자리가 다 들어서야 되는 것이지, 그 숫자대로 들어서지 못하면 안 된다.⁶⁸

성선에 있어 공동체적인 성격은 나의 개인적 운명에 의해 수도하고 신선이 된다는 범위를 초월한다. 나의 성선은 나의 집안의 성선이자, 종단의 성선이며, 이를 통해 전 세계의 창생을 살리는 광제창생(廣濟蒼生)의 목적이 실현되는 것이다. 이는 개인의 인연이나 운명이 개인에게 국한된 것이 아니라 공동체에 이바지한다는 강한 소속감과 책임감이 부여된다. 또한, 이러한 사상은 수도에 있어 혼자만의 노력으로 도달하는 것이 아니라, 상호 간에 화합하고 협력해 이룩된다는 상생의 장을 기반으로 실천된다.

IV. 결 론

지금껏 논의된 성선에 대한 대순사상의 주요한 특질을 정리해보자면, 첫째는 명정론이 상제와 신명을 중심으로 다루어지고 있다는 점이다. 신이 천지에 이어 인간에게 봉해진다는 신봉어인과 신인조화의 개념을 통해 기존의 도통과의 차이점을 드러내고 있다. 둘째는 개개인의 도통이 아니라 집단적·공동체적 도통의 성격을 가지고 있다. 셋째는 운수나 도통은 상제와 신명에 의해 베풀어지는 타력적 성격과 수도를 통한 자력적 노력의 요소가 공존하고 있다는 점이다. 넷째는 수도한 모든 사람은 도통의 대상이지만 상중하에 따른 용사의 구별이 존재한다. 다섯째는 성선에 있어 신인의 구별을 초월한다. 신과 인간 모두가 도통의 대상에 포함된다는 점은 신과 인간의 새로운 이상적 존재 양태를 제시하고 있다고 볼 수 있다. 여섯째는 가학의 범주에 있어 외단(外丹)적 요소는 일체 배제되며, 도법에 맞는 주문 의례를 통한 단전 연마가 핵심을 이룬다는 점이다. 일곱째는 수도에 있어 인류의 실천과 도덕적 삶을 실천하는 바탕으로 해원상생의 원리를 제시하고 있다는 점이다.

대순사상에서 명정론적 입장은 인간의 생사나 인연까지 정해져 있으며 성선과 도통은 이미 정해져 있는 것이다. 이와 반대로 가학론의 입장에서는 개인의 노력이나 수도를 통해 성선의 여부나 운수나 도통의 크고 작음이 결정된다. 서론에서 던진 인간의 운명은 ‘자신이 스스로 결정하느냐?’ 아니면 ‘이미 정해져 있느냐?’에 명제에 대한 답은 모두 맞는 말이기도 하고 틀린 말이기도 하다. 이는 운명이라는 범주를 어디까지로 산정하느냐와 성선을 도통의 상등만을 진정한 성선이라고 여기는 것과 하등까지의 모든 도통을 성선이라고 규정하느냐에 따라 앞의 명제가 진실도 되고 거짓도 되기 때문이다. 운명에 개인의 노력과 의지까지 포함한다면 이는 명정론으로 해석될 것이고, 반대의 경우는 가학론의 범주로 설명될 수 있다.

한편으로, 모든 인간 존재에 성선이라는 공통된 목적을 부여한다는 개념은 수도를 한 대부분의

⁶⁸ 『訓示』, 임신년 1월 5일 (양력 1992.2.8.)

사람이 도통을 할 수 있다는 것을 시사한다. 아무리 수도를 적게 하였더라도 님은 바에 따라 도에 통하기 때문에 하등 혹은 전생의 공덕에 따라 그 이상의 도통을 받는다고 볼 수 있다. 이러한 측면은 명정(命定)의 대상이 되는 범위를 넓게 상정하고 그 위에 가학적 요소가 성립된다고 할 수 있다. 하지만 상등의 도통만이 진정한 성선이라고 간주할 경우 인연이 있는 ‘쓸 만한 자손’ 즉, 상재(上材)의 자질을 가진 사람만이 삼생의 인연을 통해 대순진리회의 도를 닦게 된다. 이는 명정의 대상이 좁아지고 가학적 요소도 줄어들게 된다.

이제 너희들에게 다 각기 운수를 정하였노니 잘 받아 누릴지어다. 만일 받지 못한 자가 있으면 그것은 성심이 없는 까닭이니라.⁶⁹

성심이 없어서 정해진 운수를 받지 못할 수도 있다는 구절을 통해 보면, 결국 완벽히 정해진 운명이나 명정의 개념은 성립할 수 없게 된다. 모든 사람에게 성선은 명정에 있어 필요조건을 충족하지만, 그에 따른 성심이나 노력이라는 가학을 통해 충분조건을 만족해야 한다고 볼 수 있다. 그리하여 대순사상에서 가학론과 명정론의 요소를 함께 언급하자면, 큰 골자의 운명은 정해진 것이나 자신의 정해진 기국이나 운명 안에서 조금 더 나아가거나 후퇴하는 것은 개인의 노력에 달려 있다고 볼 수 밖에 없다.

⁶⁹ 『전경』, 교법 2장 37절.

大巡真理会の成仙に関する研究（要約）

崔致鳳

北京大学哲学系 博士生

韓国の神仙思想は古来から基層において綿々と受け継がれ韓国文化の重要な基軸として作用してきた。神仙思想は特に19世紀の新宗教の成立に多くの影響を及ぼすことになるが、その中の代表的教団が本論で言及する大巡真理会だ。大巡真理会の目的の中の「地上神仙実現」は地上に神仙を実現させ人間を改造するということで、これは神仙を人間の理想的形態として言及したことだと考えられる。

神仙になるという側面において大巡思想の成仙観念は道教との関連性を考慮せざるをえない。そして大巡思想の神仙を葛洪の神仙学と比較する試みは韓国新宗教の成仙観念において一定の意味を持っているといえる。だが、このような比較は様々な限界点も持つ。まず葛洪が言及した神仙三品説での地仙と、大巡思想の地上神仙は別の概念である。また、神仙になるための学びと全般的な遂行過程が違う。それにもかかわらず、これを比較しようと思うのは、葛洪が誰でも学べば神仙になれるという「神仙可学論」という主張を広げたからだ。神仙はごく少数の特別な気を持って生まれた者だけになれるという既存の概念を抜け出して、個人の意志と努力により誰でもなれると主張することで道教と成仙の大衆化に影響を及ぼしたのだ。神仙可学論は「神仙になれるというのはすでに決まっていることなのか？或いは努力によって到達できるということなのか？」という論争で導き出し、可学論は「命」は決まっていることに、運命あるいは宿命と自身の胎生（出自）的限界を超越したいと思う人間の意志を現わすと見ることができる。また、神仙可学論の裏には、単にどのように神仙になるかという問題を越え、絶対的な一者と人間の関係、人間の存在論的価値、宗教での信仰と行為実践の問題と密接な関連がある。

葛洪の思想の内では宿命論に基づいた神仙命定論は彼の神仙可学論と正面からぶつかる。神仙は学んで到達できるということと人間の運命は決まっているという宿命説は葛洪の思想で聖仙に関する二重性、あるいは論理的矛盾を表わしていると評価できる。そして全体的な脈絡において葛洪の神仙可学論は「普通の人間が学習を通じて神仙になることができる」と、「特別な人間も学習を通じてこそ神仙になることができる」でその意味が変わる。結果的に神仙可学論は神仙命定論という条件を満足する人にだけ意味が有るという事になってしまった。

大巡真理会でも神仙可学論的側面と神仙命定論的側面が共存している。まず可学的側面について言えば、学習の開始において伝道者との縁運関係を形成する所にある。これは道教において師匠が弟子を神仙に達するようにするという関係とは違い、修道における師師相傳の水平的関係を形成する。学習の内容においては基本的に法方に合う祈祷儀礼を重要視し、解冤相生の原理に立った修道が強調される。学習の完成においては聖仙に到達するまでの修道過程を重要視し、一人一人の成仙でなく共同体的・集团的成仙を主張する。

命定論の側面では最高神の権能による天地工事の度数で宿命論の概念が違って現れる。「神封

於天→神封於地→神封於人」の変化を中心に天と地で取った気運を、人を土台にして救うことを言及される。また、大巡思想の運機論に照らしてみる時、成仙は度数の範疇の中で可能になることで、すでに決まって繰り広げられた度数によって人間の成仙はすでに確定したことだといえる。

大巡思想の成仙で主要な特質を整理してみようと、一番目は命定論が上帝と神明を中心に扱われているという点だ。神が天地に続き人間に塞がれるという神封於人と神人調化の概念を通じて既存の道通との差異点を表わしている。二番目は一人一人の道通でなく集团的・共同体的道通の性格を有している。三番目は運数や道通は上帝と神明によって施すようになる他力的性格と修道を通した自力的努力の要素が共存しているという点だ。四番目は修行したすべての人は道通の対象だが上中下の用事の区別が存在する。五番目は成仙において神人の区別を超越する。神と人間の皆が道通の対象に含まれるという点は神と人間の新しい理想的存在様態を提示していると見ることができる。六番目は可学の範疇にあって外丹的要素は一切排除され、道法に合う呪文儀礼を通した丹田練磨が核心であるという点だ。七番目は修道にあって人倫の実践と道徳的人生を実践する事を基礎に解冤相生の原理を提示しているという点だ。

몽골 샤머니즘의 의례

- 巫具의 기능을 중심으로 -

오노다 료(小野田亮)

延辺大学 博士生

들어가며

무속인은 신령을 권할 때나 점괘와 액막이 등을 할 때 무구를 익힌다. 오늘 날 무속인의 복장은 간략하지만, 예전에는 의상, 모자, 구두 등의 종류로 거울과 방울, 동물의 뼈, 새의 깃털 등을 장식했다.

많은 선행연구에 따르면 동북아시아 여러 민족의 무구(巫具)는 기본적으로 비슷하며 몽골족, 만주족, 퉁구스계 민족, 조선족 등의 무구(巫具)는 북, 동경(銅鏡) 등의 무구(巫具)가 공통되어 있다. 특히 샤먼의 의상과 북은 동북아시아뿐 아니라 남아시아와 북미에 걸친 넓은 지역과 유사성을 갖고 있다고 엘리아데는 밝혔다.

그리고 샤먼의 무구는 단순한 물질로서의 도구가 아닌 다양한 상징적 기능을 가지고 있지 무구에는 정령이 깃들어 있어 무속인의 의례나 질병치료에 있어 보조적인 역할을 하지 한다. 즉 샤먼의 무구는 샤먼의 종교적 실천에서 빼놓을 수 없는 존재인 것이다.

예를 들어 다르하드 지방(몽골 북부)의 샤먼 의상에는 양어깨에 까마귀 깃털을 늘어뜨리고 어깨와 등에서 갖가지 형겅이 드리워져 있다. 그 의상의 형태는 선행 연구에서 서술된 시베리아나 알타이 샤먼의 의상과 매우 비슷하다. 부리아트(러시아·부리아트 공화국)의 샤먼을 조사한 섬마을에 의하면, 현재의 샤먼의 의상이나 주술 도구의 투칭이나 형상은, 위계의 높낮이가 낮다. 그 상황은 별개로 제정 러시아 말기의 민족지에 쓰여진 정보와 거의 일치한다고 말하고 있다.

그러나 현재 완전한 의상과 무구 일식을 보유하고 있는 무속인은 매우 적다. 많은 지방에서 남은 무속 장식이 필수 불가결한 무구로 간주되고 있는 곳조차 쇠퇴 현상을 뚜렷이 보고 손에 잡힌다. 특별한 옷차림을 가진 무속인에서, 가지지 않은 무속인으로의 변화는, 조금씩 어느 한 부분이 생략되어 서서히 진행되었던 것이다. 의복의 퇴행은, 그 어느 부분이 소멸할 뿐만 아니라, 의복에 붙어 있는 액세서리가 떼어져 간소화하는 것도 포함한다.

홀친 지방(중국내 몽골자치구 퉁랴오시)의 샤먼 의상은 상당히 간략했으며 1990년대에 샤먼을 조사한 호일룩사(呼日勒沙)와 백취영(白翠英)의 연구에서도 홀친 지방 샤먼의 의상에는 달하트나 부랴트 샤먼과 같은 의상, 모자, 구두 등이 모두 갖춰진 복장의 샤먼은 보이지 않았다.

더욱이 21세기 현대사회에서는 샤먼의 전통 무구를 박물관 이외에서는 쉽게 볼 수 없다. 무구를 완전히 보유한 무구는 더 이상 존재하지 않는다고 할 수 있다.

현대에 그 정확한 모습을 거의 간직하고 있지 않지만 문헌 자료에 따르면 샤먼의 기원 신화는 샤먼이 무구를 획득하면서 시작된다. 몽골족의 무속신앙 쇠퇴도 무구의 파괴된 신화에 결부되어 있다. 이 때문에 무속신앙의 연구에는 무속인의 무구에 대한 연구가 매우 중요하다. 무속인 무구와 관련된 신화나 해석, 그리고 새롭게 만들어지는 설화 속에서 샤머니즘적 사상과 그 역사적 변용 과정이 엿볼 수 있는 것이다.

샤먼의 무구에 대한 선행 연구는 포괄적 연구를 수행한 우노 할바, 엘리아데, 미하일로프스키, 오바야시 다라 등이 있다. 이들은 주로 다양한 문헌 자료를 모아 시베리아와 알타이 여러 민족의 샤먼 장식, 무구의 실상과 그 상징적 역할을 분석하고 있다. 20세기 후반이 되자 연구자들은 현지 조사를 통해 무속인의 실체를 기록하는 데 주력하였다. 호르친 지방의 몽골족에서는 호일룩사와 백취영이 1980년대에 호르친 샤먼의 무구 실상과 그 신화에 대해 청취조사를 실시하여 귀중한 기록을 남겼다. 센모토 다카시는 또 홀친 샤먼의 현지 조사를 통해 샤먼 도구의 상징성을 분석하고 있다. 오폴프는 문헌 자료를 모아 달하드와 홀친 샤먼의 무구를 비교 연구했다. 최근의 것으로는 사랑고와가 주로 무속인의 형태에 대해 기록하고 문헌자료를 바탕으로 무속인의 무속인 구의 본래 모습을 복원하려고 시도하였다. 그 밖에 포룡은 현지 조사를 통해 무속인의 실상 대한 내용을 상세하게 기록하였다.

이 글에서는 선행 연구와 문헌조사의 성과를 바탕으로 무속인의 의상, 모자, 벨트, 복, 칼, 채찍, 청동거울이 어떤 기능을 하고 있는지 살펴본다.

1. 의복

무속인의 의상은 무속인이 신령을 청할 때, 점을 치고 액운을 물리칠 때 입는다. 오늘날 무속인의 의상은 상당히 간략화했는데, 옛날에는 의상에 거울, 방울, 동물 뼈, 새의 깃털 등이 장식되어 있었다.

무속인들은 제사의례나 질병치료 등의 의식을 치를 때 대개 특수한 옷을 입는다. 이 옷을 '꽃무늬 옷'이라고 부른다. 이것은 옷이라기보다 치마와 같은 것이고 그 안에 슬립과 같은 속옷을 입는다. 샤먼은 이 옷을 입을 때 평상복 위에 겹쳐 입는 것이다. 속옷 같은 것은 붉은 천으로 폭 약 50cm, 세로 약 50cm로, 세로를 가운데에서 아래서 약 40cm 길이로 나누고 양쪽 윗부분에 허리에 매기 위한 천 띠를 두르는 것처럼 간단하게 만든 것이다. 그 겉면에 황색 테두리를 두르거나 불꽃도안을 황색이나 검은 실로 수를 놓거나 나비 등 그림을 수놓은 경우도 있다. 특별한 의미 없이

멋내기 요소의 측면이 강하다. 이 옷은 윗옷을 더럽히지 않기 위한 속옷 대신 꽃무늬 옷과 세트로 착용된다.

의상은 샤먼이 여러 의식을 행할 때 중요한 요소 중 하나로 꽃무늬 옷을 입고 있다는 것이 샤먼의 증거이다. 이 옷은 옛날에는 아홉 개의 관문 여섯 개를 넘은 뒤 여러 집을 찾아가 천을 받아 미혼녀를 시켜 만들게 했다고 한다. 현재는 아홉 개의 관문을 넘는 시험을 치르지 않기 때문에 스승이 제자를 무속인으로 홀로 설 수 있게 됐다고 판단되면 의상을 준비한다. 이 옷에 대한 전승은 흔히 꽃무늬 옷은 날개 대신이었다고 하는데, 그 기능은 비상의 상징으로, 새의 날개를 표현하거나 무용 중에 뛰어오를 때 샤먼의 몸을 하늘로 띄워준다고 여긴다.

무속인은 의식을 행할 때 대개 옷을 갈아입기 전에 의상을 선행이나 훈향 연기로 정한다. 평소에도 정성스럽게 접어 저장했다가 다른 사람을 접촉하는 것도 싫어한다. 더러워졌을 경우는 물로 씻는다. 이처럼 꽃무늬 옷은 무속인에게 매우 중요한 물건이다.

2. 모자

무속인들은 제사의례, 질병 진료 등 행사를 할 때 특별한 투구를 쓴다. 이 모자는 여러 종류가 있어. 현재 많이 보이는 것은 동으로 주간이 얇고 길쭉한 동판을 둥글게 구부려 원기둥 모양으로 만들고 틈새를 용접한다. 또 같은 폭의 길쭉한 동판을 십자가 되도록 용접한다. 용접한 교차부분을 중심으로 반구 모양으로 구부리고 네 끝을 원기둥 뒷벽에 붙여 용접한다. 또 그 원기둥 표면에 위패와 비슷한 형태의 동판을 끝의 뒷벽에 붙인 네 개 중 하나와 원기둥을 사이에 둔 것처럼 하부를 원기둥의 하부와 단단히 맞추어 용접하고, 그에 나란히 양변으로 각각 또 두 개의 위패와 비슷한 형태의 동판을 용접하여 각각 인물상을 새긴다.

이어 신주와 비슷한 모양의 동판 뒤에 동조를 각각 한 개의 원기둥에 용접하고 그 위에 잎을 형상화한 동편을 달아 두 개의 동령을 장식하고 맨 위에 까마귀를 형상화한 동편을 달았다. 그 반구 모양의 맞닿은 부분에도 동조를 세우듯이 용접하고 양쪽보다 약간 큰 잎과 까마귀를 형상화한 동편을 붙여 이 세 개를 나란히 서있는 상태로 하여 또 한 개의 동조로 연결하여 고정하였다. 그 양쪽에 서있는 동조에 잎을 형상화한 동편 밑에 각각 오색 길이 약 1m 정도의 띠를 맞추어 늘어뜨리고 그 양쪽에 서있는 동편(銅片)에 잎을 붙여 늘어뜨린 후 각각 오색 길이 약 1m 정도의 띠를 맞추어 늘어뜨리고 늘어뜨린다. 이 끈은 모자를 쓴 후 턱 아래에 매는 것이다. 이 모자를 쓰기 전에 쿠션 대신 안에 면으로 된 반구형의 모자를 쓰는데 그 모자 앞쪽에 검은 또는 흰 실을 눈을 가릴 듯이 잔뜩 늘어뜨리는 것이다. 이는 악령과 싸울 때 자신의 얼굴을 보여주지 않기 위해서라고 한다.

또 다른 철제, 구리 모자가 존재하였다고도 하나 실물은 찾을 수 없게 되었다. 행사를 할 때 모자를 쓰지 않고 붉은 천으로 된 수건 같은 것으로 머리 위를 몇 바퀴 두르거나 얇은 몽골식 일반 모자를 쓰고 행사를 하는 샤먼도 존재한다.

3. 벨트

샤먼들은 제사의례나 질병 진료 등의 행사를 할 때 에렌델과 모자 외에 에렌델 위에 청동거울 몇 개를 단 벨트를 맨다. 이 벨트 부분은 일반 가죽으로 만들어졌다. 청동거울은 대부분 명조시대 것이며, 구 시대 것이라면 요 · 금 시대 것도 있다. 그래서 청동거울의 끈 구멍에 가죽끈이나 보통 끈으로 꿰어 그 끈을 벨트에 고정시켜 청동거울이 벨트에 매달려 있게 된다. 청동거울은 허리띠 가운데 가장 큰 것을 붙이고 그 양쪽에 차례로 작은 것을 붙여 대개 5, 7, 9, 11, 13으로 홀수를 붙인다. 이 청동거울 벨트는 행사 때 샤먼의 움직임에 맞춰 딸랑딸랑 소리가 나고 무게감도 있어 위세를 느끼게 한다. 이 청동거울에 대해 대부분의 무속인은 그 기능을 '빛나고, 날며, 악령을 쫓는다'고 생각하고 있다. 예를 들어 전설로는 내 현대의 청동거울 중 하나가 어느 날 밤 푸른 불꽃이 되어 샤먼 주위를 몇 번 돌고 그냥 사라졌다는 것이 있다. 이러한 청동거울은 청나라 때부터 만들어지지 않아 오래된 청동거울을 구하기 어려워 무속인들이 가장 아끼고 있다. 따라서 나이 지긋한 샤먼이나 선대의 샤먼이 남긴 것을 물려받은 사람 이외에 새 샤먼은 이 청동거울 허리띠를 갖고 있지 않은 사람이 많다.

4. 북과 발

샤먼에게 북은 가장 중요한 무구이다. 샤먼의 이니시에이션 의례(성인식)에 있어서 북은 빼놓을 수 없는 존재다. 동북아시아 대부분의 민족의 샤먼이 북을 보유하고 있다. 이들의 북 모양은 다소 다르지만 의례적인 기능은 거의 같다. 각 민족의 북 모양과 그 자루 모양은 차이가 있으나 기본적으로는 같은 형태를 보인다. 샤먼의 북은 일반적으로 타원형으로 소나무 · 자작나무 · 버드나무 테두리에 순록 · 사슴 · 말가죽을 형상화하였으며, 북 겉면에 까마귀 · 뱀 등을 그려 넣은 것으로 기록되어 있다. 또 북을 두드리는 발(發)도 한 세트가 되어 있다.

샤먼의 북소리에 대해 엘리아데는 다음과 같이 기술하고 있다. '샤먼의 제의에서 첫째로 중요한 역할을 담당하고 있으며, 그 리듬은 복잡하고 주술적 기능은 다양하다. 샤먼이 무의를 행하는 데에는 필수적이며, 북은 샤먼을 "세상의 중심"으로 옮겨 공중을 통해 비상하는 것을 가능케 하고,

정령들을 불러내리거나 "포로"로 만들기도 한다.' 샤먼의 옷차림과 북 사이의 관계에 대해 우노 할버는 북을 무구로는 장복보다 더 오래된 것을 지적하며, 몇 가지 더 오래된 것을 지적하며, 그의 역할을 잘 보여주고 있다. 한편, 엘리아데는 샤먼의 북은 샤먼의 의상 일부를 구성하는 것으로 그 의상 그 자체를 대신하는 것이라고 생각했다.

스승 샤먼이 흰색 북을 들고 있었고 제자는 빨간색 북을 들고 있었다. 그리고 북에는 연꽃, 팔괘 등의 무늬가 그려져 있었다고 한다. 옛날의 무속인 북과 비교하면 현재의 무속인 북들은 간략화되어 무늬 등은 그려져 있지 않다. 샤먼의 북은 여러 가지 상징적 기능을 가지고 있으며, 이는 다음과 같이 설명되어 있다.

첫째, 북은 무속인의 놀이기구이다. 샤먼은 북을 두드림으로써 천계에 오르는 장단을 만든다는 전설이 알타이 민족에게 공통된다. 샤먼의 북은 야쿠트인에게나 부랴트인에게나 샤먼의 말 역할을 하는 것이며, 샤먼은 그것을 타고 영계와 교통하는 것이라고 기록하고 있다.

그러나 오폴프는 북은 무속인의 놀이기구가 아니라 무속인의 신령 놀이기구라고 지적했다. 이에 대해 은호 할바는 샤먼의 북쪽에 붙어 있는 가죽 재료에 따라 달라진다고 했다. 말 가죽으로 붙이면 말이라고 하고, 사슴 가죽으로 붙이면 사슴이라고 불린다. 엘리아데는 샤먼은 이니시에이션의 꿈 속에서 '지구의 중심'으로의 신비로운 여행이나 우주 밑으로의 여행을 한다. 북의 면은 우주를 표현하며 그 북을 치는 것으로 샤먼은 북면에 투사된다. 결국 샤먼은 북을 두드림으로써 세계의 중심에 투영되어 하늘로 올라갈 수 있는 것이라고 분석하고 있다.

다음으로 샤먼의 북자락은 정령들을 불러 모으는 곳이기도 하다. 샤먼은 트랜스 상태에 들어갈 때나 정령을 불러내리려면 북을 쳐야 한다. 북이 샤먼과 신령의 매개기능을 하고 있다고 할 수 있다. 엘리아데에 따르면 샤먼의 북껍질이 된 동물과 테두리가 된 나무는 원래와 생명이 있어 샤먼에게 가장 강력한 보조령이 된다. 샤먼은 '북에 생목숨을 주는' 의식을 치르고, 그 가죽이 된 동물을 '살려내'서 샤먼과 신령이 교신을 한다고 생각했다.

또한 북의 또 다른 기능은 액막이이다. 우노하르바에 따르면 샤먼의 북이 악령을 쫓는 역할을 하고 있다고 한다. 샤먼은 북을 울리며 집구석에서 악령을 몰아 북과 발 사이에 악령을 끼워 잡는다. 오폴프도 샤먼의 북은 신령을 기쁘게 하는 악기이자 적에게 쓰는 무기라고 지적했다.

마지막으로 북은 샤먼의 경전이기도 하다. 샤먼은 의례 때 “북은 우리의 경전이다. 한 이야기는 우리 책이다. 발은 우리의 붓이다”라고 노래한다. 샤먼은 불교의 승려처럼 경전을 갖고 있지 않다. 샤먼 의례 시 기도하는 사장이나 주문들은 모두 구두로 전승된다. 샤먼의 북과 발은 경전과 붓(筆)의 기능을 갖추고 있음을 읽을 수 있는 것이다.

5. 칼

무속인들은 제의나 질병 진료 등의 행사에서 악령과 싸울 때의 '무기' 혹은 악령 지불 치료를 할 때의 「수술」 용구로 「칼」을 가지고 있다. 칼의 제작은 철제 양날의 검으로, 길이는 약 40cm로, 손잡이도 부역칼의 손잡이 등을 붙이거나 하여, 간단한 제작을 하고 있다. 그 검 위에 복두칠성 모양처럼 구리로 일곱 개의 표시를 한다. 날은 있으나, 생베개(둔날) 상태로 사용 필요하기 때문에 물건을 자를 수 없다. 이 칼의 기능은 악령과 싸울 때 악령 쫓기 치료를 하는 때 자신의 몸에 손상을 주는 주술적 행위 등에도 사용하며, 제단 설치 시 악령을 위협하기 위해 꾸미거나 한다. 칼 만들기는 쉽지만 무속인들은 사람에게 보이지 않는 힘이 있다고 믿는다.

6. 채찍

많은 샤먼이 버드나무 채찍을 가졌다. 이를 방울 채찍, 연 채찍 등으로 칭하기도 하는데, 호칭이 달라도 기능적으로 같다. 버드나무 동남쪽으로 뻗은 가지를 이용해 지팡이로 만들고 죽은 개의 껍질을 가늘게 띠 모양으로 꼬아 만든 끈을 그 지팡이 머리 쪽으로 묶어 만든다. 지팡이의 길이는 40cm 내외이며 채찍은 60cm 내외이다. 이 채찍도 악령이 사람의 몸에 옮겨붙었다고 판단했을 때, 띠 모양의 부분에서 그 환자의 몸을 때리면 악령이 매우 괴로워하고 나간다고 생각되고 있다. 그 밖에 제단 설치 때 칼과 함께 악령을 위협할 목적으로 꾸민다.

7. 청동거울

청동거울은 무속 의상 장식의 일부분이었다. 몽골족, 부랴트 부족, 혁철족은 심경이라고 부른다. 이 청동거울이 샤머니즘에서 중요한 역할을 하는 지역은 동북아시아에서도 대체로 몽골 제족, 여진족, 혁철족, 조선족으로 이들에 이어 일본이 있으며 상당히 제한된 분포영역을 이루고 있다는 점에 주목하고 있다. 샤먼 구리거울의 상징적인 기능은 다음과 같이 정리된다.

첫째, 영계의 정보를 제공하는 기능이다. 샤먼이 환자의 병을 치료할 때는 청동거울을 보고 환자가 병에 걸린 원인을 알아본다. 청동경은 영계의 다양한 정보를 구리거울이 제공하는 기능을 하고 있다고 한다.

다음은 악령을 위협하여 쫓아버리는 기능이다. 악령은 거울에 모습이 비치는 것을 매우 두려워한다고 한다. 특히 천계의 사물이 그려져 있는 거울을 본 악령은 무서워서 환자의 몸에서 멀어진다고 한다. 악령이 사람에게 씌었다고 생각될 때 거울로 환자의 몸을 문지르는 것이다.

마지막으로 샤먼 자신의 안전을 지키는 기능이다. 청동거울은 샤먼의 심장을 지켜주는 역할을 하고 있다. 샤먼은 동거울을 착용하지 않으면 ‘안전을 확보할 수 없다’라고 되어 있다. 엘리아데도 야쿠트인의 의상에 달린 태양을 나타내는 철 원반은 사령들의 공격으로부터 보호하는 데 도움이 된다고 해석했다. 이상의 사례를 통해 샤먼의 청동 거울은 샤먼 자신을 악령으로부터 보호하기 위해 기능하고 있음을 알 수 있다.

샤먼 청동거울은 샤먼 조령의 상징물로서 청동거울을 손에 넣는 것이 샤먼이 될 자격을 얻는 것이라 할 수 있다. 대림태량의 청동거울 연구에서는 조선족 샤먼의 청동거울을 따라 무당이 되려면 산 속에 가서 거울을 발견하고 와야 한다. 무당이 되려면 거울이 있어야 한다. (서양속담, 공부속담)거울을 갖지 않으면 무당으로서의 자격이 없다. 고로 무당이 되려면 일주일이나 열흘 동안이나 산을 찾아 거울을 발견하고 와야 한다. 현재에 와서는 꼭 그렇게만 이루어지지 않으면 안 된다. 위용적이지만 그것이 본래의 방법이다. 무당이 거울을 가지고 있는 것은 조선에서뿐만 아니라 몽고의 샤먼도 마찬가지라고 말하고 있다. 청동경은 계승제도를 채택하고 있는 무자가 사장(師將) 무당으로부터 물려받은 건본이며, 스승은 많은 제자(神女) 중에서 후계자로 선정했다. 한 무당에게 이 거울을 주는 것이다. 몽골족 샤먼 중 비슷한 청동 거울에 대한 인계 식을 엿볼 수 있다. 청동거울을 통해 자신이 무속인의 계승자임을 확인하는 것이다.

그런데 이 청동거울과 벨트에 달린 청동거울은 엄격한 구별이 없고 기능적으로는 똑같으며 서로 바꿀 수도 있다. 다만, 일반적으로 심경(心鏡)이 힘이 더 있다고 믿고 있다.

8. 기타 의복과 용구

홀친지방에서는 하늘의 화살촉이라는 도구가 사용되었다. 연대는 알 수 없으나, 고대 청동제 히나마츠리가 많이 사용되고 있다. 사람들은 이것을 하늘에서 내려왔다고 믿으며 악령을 응징할 수 있다고 생각한다. 샤먼들도 이를 사용해 악령이 옮은 것으로 보이는 환자의 경혈을 들이받아 치료에 사용한다.

또 고대 종교행사 등에서 사용했던 금석류의 도장 등도 영력이 있다고 믿으며 많은 무속인들도 이를 사용해 종이에 도장을 찍어 부적로 사용한다. 이 밖에도 무속인의 옷차림에는 티베트 불교의 염주를 의식 등에 앞서 손목이나 목에 매는 무속인도 있다. 그 밖에도 티베트 불교에서 유래한 법구를 사용하는 경우도 많다. 다만, 이 도구들은 무속신앙의 본래 종교문화와는 별로 관련성이 없어 무속인 무구로서 논할 수 없는 것이 일반적이다.

나가며

이상으로 몽골 샤머니즘에서 무구의 역할에 대해 개략적으로 살펴보았다. 그 의상과 도구는 주술적 기능을 가질 뿐만 아니라 그것을 익힘으로써 무속인이 될 수 있다는 상징으로서의 역할도 하고 있다. 무속인이 되기 위해서는 우선 도구를 손에 넣는 일부터 그 역할이 중요하다는 것을 알 수 있다.

각각의 도구는 제정 러시아 시절의 조사내용에 비해 별로 변화하지 않았다고 하지만 실제로 수많은 현장 조사에서는 그 간략화가 진행되고 있음을 시사하고 있다. 그것은 단순히 쇠퇴하고 있다고 생각할 수도 있지만, 달리 보면, 필요한 기능의 선택과 집종을 하고 있다고도 말할 수 있다. 따라서, 샤먼들이 어떠한 도구를 사용하고, 그 도구에 대해서 어떠한 역할을 가지고 있는지를 헤아리는 것은, 항상 필요하며, 앞으로의 과제라고도 말할 수 있다.

モンゴル・シャーマニズムの儀礼について —巫具の機能を中心に

小野田亮
延辺大学 博士生

はじめに

シャーマンは神霊を勧請する時や、占いや厄祓いの際に巫具を身に付ける。現在のシャーマンの装束はかなり簡略されているが、昔は衣装、帽子、靴等の一揃いで、衣装に鏡、鈴や動物の骨、鳥の羽等が飾られていた。

数々の先行研究によれば、東北アジアの諸民族のシャーマンの衣装や巫具は基本的に類似しており、モンゴル族、満州族、ツングース系民族、朝鮮族等のシャーマンは、太鼓、銅鏡等の巫具が共通していることは明らかになっている。特にシャーマンの衣装や太鼓は東北アジアだけではなく、南アジアや北米に渡る広い地域に類似性をもっているとエリアードは述べている。

そして、シャーマンの巫具は単なる物質としての道具ではなく、様々な象徴的な機能を有している。巫具には精霊が宿っており、シャーマンの儀礼や病気治療において、補助的な役割をはたしている。つまり、シャーマンの巫具はシャーマンの宗教的実践において、欠かせない存在なのだ。

例えば、ダルハド地方（モンゴル国北部）のシャーマンの衣装には両肩に鳥の羽毛を並べて、肩や背中から様々な布切れが垂れている。その衣装の形は先行研究で述べられているシベリアやアルタイ・シャーマンの衣装と非常に似ている。¹ ブリヤート（ロシア・ブリヤート共和国）のシャーマンの調査を行った島村によると、現在のシャーマンの衣装や呪術道具の名称や形状は、位階の高低という状況は別として、帝政ロシア末期の民族誌に書かれている情報とほぼ一致していると述べている。

2

しかし、現在、完全な衣装と巫具の一式を保有しているシャーマンは非常に少ない。多くの地方で、古いシャーマン装束が不可欠の巫具と見なされているところでさえも、衰退現象がはっきりと見てとれる。特別な装束を持つシャーマンから、持たないシャーマンへの変化は、少しずつ、ある一部分が省略されて徐々に進んだのである。装束の退行は、そのある部分が消滅するだけではなく、装束についているアクセサリーが取り外されて簡素化する事も含む。³

¹ 青華：《内モンゴルのホルチン地方におけるシャーマニズムの研究》、日本：奈良女子大学博士論文、2019年を参照。

² 島村一平：《増殖するシャーマン——モンゴル・ブリヤートのシャーマニズムとエスニシティ》、日本：春風社、2011年、159頁。

³ 乌诺・哈如瓦：《Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker》、德国：Religious Concepts of the Altaic Peoples、1938年（田中克彦訳：《シャーマニズム——アルタイ系諸民族の世界像》、日本：三省堂、1971年）、468頁。

ホルチン地方（中国内モンゴル自治区通遼市）のシャーマンの衣装はかなり簡略されており、1990年代にシャーマンの調査を行った呼日勒沙・白翠英の研究でも、ホルチン地方のシャーマンの衣装には、ダルハトやブリヤート・シャーマンのような、衣装、帽子、靴等が全て揃った装束のシャーマンは見当らなかった。

さらに、21世紀の現代社会では、シャーマンの伝統的な巫具を博物館以外で目にするのは殆んどない。巫具を完全に保有しているシャーマンはもうはや存在しないといえる。

現代にその正確な姿を殆ど保持していないが、文献史料によると、シャーマンの起源神話はシャーマンが巫具を獲得することから始まる。モンゴル族のシャーマニズムの衰退も、巫具の破壊された神話に結び付けられている。このため、シャーマニズムの研究にはシャーマンの巫具に関する研究が非常に重要である。シャーマンの巫具に関わる神話や解釈、更に新に作りだされている説話の中から、シャーマニズム的思想やその歴史的変容過程が覗えるのである。

シャーマンの巫具についての先行研究は、包括的研究を行ったウノ・ハルヴァやエリアーデ、ミハイロフスキー、大林太良等の研究が取り上げられる。彼らは主に、多様な文献史料をまとめて、シベリアやアルタイ諸民族のシャーマンの装飾、巫具の在り方やその象徴的役割を分析している。20世紀後半になると、研究者たちは現地調査を通して、シャーマンの巫具の実態を記録することに注力した。ホルチン地方のモンゴル族では、呼日勒沙と白翠英が1980年代にホルチン・シャーマンの巫具の在り方やその神話について聞き取り調査を実施して貴重な記録を残している。また、煎本孝はホルチン・シャーマンの現地調査を行い、シャーマンの道具の象徴性について分析している。オ・プルブは文献資料をまとめて、ダルハドとホルチン・シャーマンの巫具の比較研究を行った。最近のものとしては、サランゴワが主にシャーマンの巫具の形態について記録し、文献史料をふまえてシャーマンの巫具の本来の形を復原することを試みた。その他に包龍は現地調査によってシャーマンの巫具のあり方について細かく記録した。

本稿では、先行研究や文献調査の成果をふまえて、シャーマンの巫具である衣装、帽子、ベルト、太鼓、刀、鞭、青銅鏡がどのような機能をはたしているのかを改めて考察してみたい。

一、衣装

シャーマンの衣装は、シャーマンが神霊を勧請する時、占い、厄払いの際に身につける。現在のシャーマンの衣装はかなり簡略化されているが、昔は衣装に鏡、鈴、動物の骨、鳥の羽などが飾られていた。

シャーマンたちは、祭祀儀礼や病氣治療などの儀式を行う時、ほとんどの場合は、特殊な服を着る。この服を「花柄の服⁴」と呼ぶ。これは服というよりスカートのようなもので、その中にスリッ

⁴ Эрээн дээл, Алаг дээл

プのような下着⁵を着る。シャーマンは、この服を着る時に、普段着の上に重ねて着るのである。下着のようなものは、赤い布で幅約50cm、縦約50cmで、縦の方を真中で下から約40cmの長さに分けて、両側の上の部分に腰に締めるための布帯をつけているような簡単な作りのものだ。その表の部分に黄色い縁取りを施したり、炎の図案を黄色か黒の糸で刺繍したり、蝶々などの絵を刺繍したりする場合もある。特別な意味はなく、オシャレ要素の側面が強い。この服は、上の衣装を汚さないための下着代わりのもので、花柄の服とセットで着用される。

衣装はシャーマンが諸儀式を行う際、大事な要素の一つで、花柄の服を着ている事がシャーマンの証明になっている。この服は、昔は九つの関門⁶を越えた後、多くの家を訪ねて、多数の布をもらい、未婚の女性に頼んで作らせたといわれている。現在では、九つの関門を越える試験が行われていないので、師匠が弟子をシャーマンとして独り立ちできるようになったと判断したら、衣装を用意する。この服に関する伝承は多く、例えば「花柄の服は翼の代わりだった」と言われ、その機能は飛翔の象徴であり、鳥の翼を表現し、舞踊中に跳びはねるなどの時に、シャーマンの体を宙に浮かせてくれると思われている。

シャーマンは儀式を行う時、多くの場合、着替える前に衣装を線香か薫香の煙で浄める。普段も丁寧に畳んで保存し、他の人に接触されることも嫌がる。汚れた場合は水で洗う。このように、花柄の服は、シャーマンにとって非常に大切なものである。

二、帽子

シャーマンたちは、祭祀儀礼や病気診療などの行事を行う時、特別な「兜⁷」を被る。この帽子は、幾つかの種類がある。現在、多く見られるものは銅製で、主幹が薄くて細長い銅板を丸く曲げて、円柱形にして隙間を溶接する。また、二つの同じ幅の細長い銅板を十字になるように溶接する。溶接した交差部分を中心に半球状に曲げて、四つの先端を先の円柱の裏壁につけて溶接する。また、その円柱の表面に位牌に似た形の銅板を先の裏壁につけた四つの中の一つと円柱を挟んでいるように下部を円柱の下部としっかり合わせて溶接し、それに並べて両辺へそれぞれもう二つ同じ位牌に似た形の銅板を溶接して、それぞれに人物像を施す。

さらに、位牌に似た形の銅板の後ろに銅条をそれぞれ一つ円柱に溶接して、その上に葉を形取った銅片をつけて、二つの銅鈴を飾って、一番上に鳥を形取った銅片をつけた。その半球状のあわせている部分にも、銅条を立てるように溶接して、両側より少し大きめの葉と鳥を形取った銅片をつけて、この三つを並べ立っている状態にして、もう一本の銅条で繋げて固定した。その両側に立っている銅条に葉を形取った銅片の下に、それぞれ五色の長さ約1mある帯をあわせて結んで垂らし、その下の方で、円柱に紐をつけて垂らす。この紐は、帽子を被った後、顎の下に結ぶものである。この帽子を被

⁵ Дотуур хувцас

⁶ Есэн даваа

⁷ Дуулга

る前に、クッションかわりに、中に綿製の半球状の帽子を被るが、その帽子の前側に黒か白い糸を、眼を隠すようにいっぱい垂らすのである。これは、悪霊と戦う時、自分の顔を見せないためだといわれている。

また、他の鉄製、銅製の帽子が存在していたとも言われているが、その実物は見られなくなった。行事を行う際、帽子を被らず、赤い布の手拭のようなもので頭の上を数周巻く、あるいは、古いモンゴル式の普通の帽子を被って、行事を行うシャーマンも存在する。

三、ベルト

シャーマンたちは、祭祀儀礼や病気診療などの行事を行う時、エレンデルと帽子以外、エレンデルの上に青銅鏡⁸を数個取り付けたベルトを締める。このベルト部分は、普通の革で作られている。青銅鏡は、多くは明朝期のもので、古い時代のものと遼・金時代のものもある。その付け方として、青銅鏡の紐穴に革紐か普通の紐を通して、その紐をベルトに固定して、青銅鏡がベルトに垂れ下がっているようになる。青銅鏡は、ベルトの真ん中に一番大きいものをつけて、その両側に順次小さめのものをつけて、大体5、7、9、11、13と奇数の枚数を付ける。この青銅鏡のベルトは、行事の時、シャーマンの動きに合わせてガラガラと音が鳴り、重量感もあって、威勢を感じさせることができる。この青銅鏡に関して、殆どのシャーマンがその機能について「光り、飛び、悪霊を追い払う」と考えている。例えば言い伝えでは「自分のベルトの青銅鏡の中の一枚が、ある晩、青い炎になって、シャーマンのまわりを数回まわって、そのまま去っていった」というのがある。このような青銅鏡は、清朝以降は作られなくなり、古い青銅鏡の入手は難しく、シャーマンたちは装束の中で最も大切にしている。よって年配のシャーマンか、先代のシャーマンが残したものを受け継いだ者以外の、新しいシャーマンには、この青銅鏡のベルトを持っていない者が多い。

四、太鼓と撥

シャーマンにとって、太鼓は最も重要な巫具である。シャーマンのイニシエーション儀礼においては、太鼓は欠かせない存在となっている。東北アジアの殆どの民族のシャーマンが太鼓を保有している。彼らの太鼓は形状が多少異なるものの、儀礼における機能はほぼ同じである。各諸民族の太鼓の形とその柄の形には差異があるが、基本的には同じ形を示している。シャーマンの太鼓は一般的に楕円形で、松・白樺・柳の木の子に、トナカイ・鹿・馬の革を形張り、太鼓の表面には鳥や蛇等が描かれていると記録されている。⁹ また、太鼓を叩く撥¹⁰もセットになっている。

⁸ Хүрэл толь

⁹ 乌诺·哈如瓦：《Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker》、德国：Religious Concepts of the

シャーマンの太鼓について、エリアーデは以下のように述べている。「シャーマンの祭儀で第一に重要な役割を担っていて、そのシンボリズムは複雑であり、その呪術的機能は多種多様である。シャーマンが武儀を行なうのに、それは不可欠であって、太鼓はシャーマンを“世界の中心”に運び、空中を通して飛翔することを可能ならしめ、精霊たちを招き降ろしたり“虜”にしたりする」¹¹。シャーマンの装束と太鼓の関係について、ウノ・ハルヴァは、太鼓は巫具としては装束より明らかにもっと古く、さらにいくつかの民族において、専用の装束が用いられなくなったとしても、極めて重要な役割を演じていると指摘している。¹² 一方、エリアーデはシャーマンの太鼓はシャーマンの衣装の一部を構成するものであり、その衣装そのものの代わりをするものであると考えた。¹³

師匠のシャーマンが白色の太鼓を持ち、弟子は赤色の太鼓をもっていた。そして太鼓には蓮、八卦などの模様が描かれていたという。¹⁴ 昔のシャーマンの太鼓と比べると現在のシャーマンの太鼓は単純化され、模様等は描かれていない。シャーマンの太鼓は様々な象徴的な機能を有しており、それは以下のように説明されている。

まず、太鼓はシャーマンの乗り物である。シャーマンは太鼓を叩くことによって、天界に上ることが出来るという伝説がアルタイ諸民族に共通している。シャーマンの太鼓はヤクート人にあっても、ブリヤート人にあっても、シャーマンの馬の役割をはたすものであって、シャーマンはそれに乗って霊界と交通するのであると記録している。¹⁵

しかし、オ・プルプは、太鼓はシャーマンの乗り物ではなく、シャーマンの神霊の乗り物であると指摘している。¹⁶ これについて、ウノ・ハルヴァはシャーマンの太鼓に張られている皮の材料によって変わるとしている。馬の皮で張れば馬と呼ばれ、鹿の皮で張れば鹿と呼ばれる。¹⁷ エリアーデは、シャーマンはイニシエーションの夢の中で「地球の中心」への神秘的な旅や、宇宙の元への旅をする。太鼓の面は宇宙を表現しており、その太鼓を打つことで、シャーマンは太鼓の面へと投射される。つまり、シャーマンは太鼓を叩くことで、「世界の中心」に投影され、天に昇ることができるのであると分析している。

Altaic Peoples、1938年（田中克彦訳：《シャマニズム——アルタイ系諸民族の世界像》、日本：三省堂、1971年）、468頁。

¹⁰ Тойгуур Жишгүүр

¹¹ 米尔恰・伊利亚德：《Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy》、法国：Librairie Payot、1951年（堀一郎訳：《シャマニズム》、日本：冬樹社、1981年、207頁。

¹² 乌诺・哈如瓦：《Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker》、德国：Religious Concepts of the Altaic Peoples、1938年（田中克彦訳：《シャマニズム——アルタイ系諸民族の世界像》、日本：三省堂、1971年）、468頁。

¹³ 米尔恰・伊利亚德：《Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy》、法国：Librairie Payot、1951年（堀一郎訳：《シャマニズム》、日本：冬樹社、1981年、189頁。

¹⁴ 呼日勒沙・白翠英：《科爾沁薩滿研究》、中国：民族出版社、1998年、83頁。

¹⁵ 米哈伊洛夫斯基、（高橋勝之訳）《シベリヤ、蒙古及び欧露の異民族間に於けるシャーマン教》、日本：新時代社、1932年を参照。

¹⁶ 奥・普日布：《蒙古薩滿教》、中国：民族出版社、2006年、282頁。

¹⁷ 乌诺・哈如瓦：《Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker》、德国：Religious Concepts of the Altaic Peoples、1938年（田中克彦訳：《シャマニズム——アルタイ系諸民族の世界像》、日本：三省堂、1971年）、475頁。

次にシャーマンの太鼓は精霊を呼び集める場所でもある。シャーマンはトランス状態に入る時や、精霊を呼び降ろすには太鼓を打ち鳴らす必要がある。太鼓がシャーマンと神霊の媒介機能をはたしているといえる。エリアーデによると、シャーマンの太鼓の皮になった動物と、杵になった木には、もともと生命があつて、シャーマンにとって最も強力な補助霊となっている。シャーマンは「太鼓に生命を与える」儀式を行い、その皮となった動物を「生き返らせ」て、シャーマンと神霊が交信をすると考えた。¹⁸

更に、太鼓のもう一つの機能は厄払いである。ウノ・ハルヴァによると、シャーマンの太鼓が悪霊を追い払う役割を果たしているという。シャーマンは太鼓を打ち鳴らしながら、家の隅から悪霊を追いつめて、太鼓と撥の間に悪霊を挟んで捕まえる。¹⁹ オ・プルプもシャーマンの太鼓は神霊を喜ばせる楽器であり、敵に使う武器でもあると指摘している。²⁰

最後に、太鼓はシャーマンの経典でもある。シャーマンは儀礼の時に、「太鼓は私たちの経典だ。言った話は私たちの本だ。撥は私たちの筆だ」²¹と歌う。シャーマンは仏教の僧侶のように経典を持っていない。シャーマンの儀礼の際に祈る詞章や呪文はすべて口頭で伝承されるものである。シャーマンの太鼓と撥は経典と筆の機能を有していることが読み取れるのである。

五、刀

シャーマンたちは、祭儀や病気診療などの行事において、悪霊と戦う時の「武器」、或いは悪霊払いの治療をする時の「手術」用具として、「刀²²」を持っている。刀の作りは、鉄製の諸刃の剣で、長さは約40センチで、持ち手も包丁の持ち手などを取り付けたりして、簡単な作りをしている。その、剣の上に北斗七星の形のように、銅で七つの印を付ける。刃はあるが、なまくら（鈍刃）の状態で使用しているため、物を切ることはできない。この刀の機能は、悪霊と戦う時、悪霊払いの治療をする時、自分の体に傷つける呪術的行為などにも使用し、また祭壇設置の時に悪霊を脅かす為に飾ったりする。刀の作りは簡単だが、シャーマンたちは人に見えない力があると信じている。

六、鞭

¹⁸ 米尔恰・伊利亚德：《Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy》、法国：Librairie Payot、1951年（堀一郎訳：《シャマニズム》、日本：冬樹社、1981年）、208-209頁。

¹⁹ 乌诺・哈如瓦：《Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker》、德国：Religious Concepts of the Altaic Peoples、1938年（田中克彦訳：《シャマニズム——アルタイ系諸民族の世界像》、日本：三省堂、1971年）、476頁。

²⁰ 奥・普日布：《蒙古薩滿教》、中国：民族出版社、2006年、282頁。

²¹ 呼日勒沙・白翠英：《科爾沁薩滿研究》、中国：民族出版社、1998年、82頁。

²² Жад

多くのシャーマンは、柳鞭²³を持っている。これを鈴鞭²⁴、鳶鞭²⁵などと称する場合もあるが、呼称が違っても、機能的に同じである。柳の東南へ伸びた枝を使って杖にして、死んだ犬の皮を細く带状にして、带状に編んだ紐をその杖の頭の方に結びつけて作る。杖の長さは、40cm前後で、鞭は60cm前後である。この鞭も悪霊が人の体に移ったと判断した時、带状の部分でその患者の体を打つと悪霊が非常に苦しみ出て行くと思われている。それ以外に、祭壇設置の時に、刀と一緒に悪霊を脅かす目的で飾る。

七、青銅鏡

青銅鏡はシャーマンの衣装の飾りの一部分であった。モンゴル族、ブリヤート部族、赫哲族は心鏡²⁶と呼んでいる。この青銅鏡がシャーマニズムにおいて重要な役割を持つ地域は、東北アジアでも、だいたいモンゴル諸族、女真族、赫哲族、朝鮮族であって、これらに連なって日本があり、かなりまとまった分布領域をつくっている事に注目している。²⁷ シャーマンの銅鏡の象徴的な機能は以下のようによまとめられる。

まず、霊界の情報を提供する機能である。シャーマンが患者の病気を治療する時は青銅鏡を観て患者が病気になった原因を調べる。青銅鏡は霊界に起こる様々な情報を銅鏡が提供する機能をもっているという。

次に、悪霊を脅して追い祓う機能である。悪霊は鏡に姿が映ることを非常に怖がるという。特に天界の物が描かれている鏡を見た悪霊は怖くて患者の身から離れていくという。悪霊が人に移ったと思われる時に、鏡の面で患者の体をこするのである。

最後に、シャーマン自身の安全を守る機能である。青銅鏡はシャーマンの心臓を守る役割を果たしている。同様に強力な悪霊を追い祓う際にシャーマンは銅鏡を身に付けないと安全を確保できないとされている。²⁸ エリアーデも、ヤクート人の衣装に着けられている「太陽」を表す鉄の円盤は、邪霊の攻撃から守るに役立つと解釈している。以上の事例からシャーマンの青銅鏡はシャーマン自身を悪霊から身を守るために機能持っていることがわかる。

シャーマンの青銅鏡は、シャーマンの祖霊の象徴物であり、青銅鏡を手に入れることがシャーマンになる資格を得るものともいえる。大林太良の青銅鏡の研究では、朝鮮族のシャーマンの青銅鏡について、「巫女になるには、山の中に行つて鏡を発見して来なければならぬ。巫子となるには、鏡を持

²³ Сохай Ташуур

²⁴ Хонх Ташуур

²⁵ Элээ Ташуур

²⁶ Зүрхэн толь

²⁷ 大林太良：〈東アジア・北アジアの鏡と宗教〉、《日本古代文化の探求・鏡》、日本：社会思想社、1978年、249頁。

²⁸ 薩仁高娃：《ブオ・シャマニズムの現在——内モンゴル・ホルチン地方の新地平》、日本：牧歌舎、2019年を参照。

っていないかならぬ。鏡を持たなければ巫子としての資格がない。故に巫子になるには一週間も、十日間も山を捜して鏡を発見して来なければならぬ、現在では、必ずしもその通りに行われていないようであるが、それが本来の方法である。巫子が鏡を持っているということは、朝鮮だけでなく、蒙古のシャーマンも同様である」と述べている。また、青銅鏡は継承制度を採用している巫子が、師匠（神母）巫女から受け継いだ遺品であり、師匠は多くの弟子（神娘）の中で、後継者として選んだ一人の巫女にこの鏡を授けるのである。²⁹モンゴル族のシャーマンの中でも同様な青銅鏡に対する認識がうかがえる。青銅鏡を通して、自らがシャーマンの継承者であることを確認するのである。

ところで、この青銅鏡と、ベルトに取り付けてある青銅鏡には、厳格な区別がなく、機能的には同じで、互いに取り替えることもできる。ただ、一般的に心鏡の方が、力があると信じられている。

八、その他の装束と用具

ホルチン地方では、天からの鍬³⁰という道具が使われている。年代は不明だが、古代の青銅製の鍬が多く使われている。人々では、これを天から降ってきたと信じ、悪霊を懲らしめることができると思われている。シャーマンたちもこれを使用して、悪霊が乗り移ったと思われる患者のツボに突きつけて治療に使う。

また、古代の宗教行事などで使用していた金石類の印鑑なども、霊力があると信じられ、多くのシャーマンたちもこれを使って、紙に印を押して護符として使う。これ以外にも、シャーマンの装束には、チベット仏教の数珠³¹を儀式などの前に、手首や首に付けるシャーマンもいる。他にもチベット仏教に由来する法具を使用することも多い。ただ、これらの道具はシャーマニズムの本来の宗教文化とは、あまり関連性が無く、シャーマンの巫具としては論じられないのが一般的である。

おわりに

以上、モンゴル・シャーマニズムにおける巫具の役割について概観をした。その衣装や道具は呪術的機能を持つだけで無く、それを身に付けることでシャーマンになれるという象徴としての役割も持っている。シャーマンになる為には、先ずは道具を手に入れる事からもその役割が重要である事が窺える。

それぞれの道具は帝政ロシアの頃の調査内容と比べてあまり変化していないと言われているが、実際に数々の実地調査では、その簡略化が進んでいる事が示唆されている。それは単純に衰退してい

²⁹ 大林太良：〈東アジア・北アジアの鏡と宗教〉、《日本古代文化の探求・鏡》、日本：社会思想社、1978年、249頁。

³⁰ Тэнгэрийн сум

³¹ Эрх

ると考えることもできるが、見方を変えれば、必要な機能の選択と集中をしているとも言える。よって、シャーマン達がどのような道具を使い、その道具に対してどのような役割を持っているのかを考察する事は、常に必要であり、これからの課題であるとも言える。

鳴 謝！

本屆東亞人文國際論壇的論文集資料由如下人員承擔翻譯工作，在此一併表示由衷的謝意！

中國學者論文：漢譯日

二ノ宮聰（日本・北陸大学 専任講師）

小野田 亮（日本・延辺大学2019級博士研究生）

韓國學者論文：中譯韓

金海龍（韓國・大巡宗教文化研究所 研究員）

韓國學者論文：韓譯中

高文麗（聊城大學外國語學院 講師）

金英花（延辺大学外语学院2020級博士研究生）

金 灵（北京大学外语学院2020級硕士研究生）

日本學者論文：日譯中

葛奇蹊（北京大學外國語學院 助理教授）

邱彦哲（北京大学外语学院2020級硕士研究生）

日本學者論文：日譯韓

金性秀（韓國・大巡宗教文化研究所 研究員）

韓國學者論文摘要：韓譯日

小野田 亮（日本・延辺大学2019級博士研究生）

金 灵（北京大学外语学院2020級硕士研究生）

北京大學宗教文化研究院副院长 金 勳

2021年 8月 19日