

2020東亞人文論壇

—東方文明與儀軌國際學術研討會—

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院

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

2020年 10月 3日

- 目錄 -

会议日程.....	5
-----------	---

主題發表

《仪礼·士冠礼》的仪式程序及其思想 / 蜂屋邦夫	13
『儀禮·士冠禮』の儀式次第とその思想 / 蜂屋邦夫	21
司马光对古代丧礼的损益 / 王宗昱.....	31
司馬光의 고대 喪禮에 대한 가감 / 왕중위	35
对韩国道教史上的青词的哲学考察 / 曹攻煥	39
韓國 道敎史에 나타난 靑詞에 대한 철학적 考察 / 조민환	55

論文發表

道教“罗天大醮”考论* / 詹石窗	77
도교의 ‘羅天大醮’ 考論 / 잔스창.....	89
皇帝与宗师 / 麦谷邦夫.....	103
孔子的“正名”与老子的“非常名” / 李奉鎬	115
공자의 ‘正名’과 노자의 ‘非常名’ / 이봉호.....	125
略述年画中道教科仪的影子 / 朱越利.....	139
年畫속 도교과목의 그림자 / 주웨이.....	143

略论吐蕃佛教八大仪轨 / 尕藏加.....	149
토번불교의 八大儀軌에 대한 간략한 논의 / 가장가	153
从死亡的接纳到觉醒的生死学 / 梁晶渊	159
죽음의 납득에서 각성의 생사학으로 / 양정연	171
道教斋醮科仪略述 / 霍克功.....	185
도교 齋醮科儀에 대한 간략한 논술 / 휘커궁	195
伪满时期的碧霞元君庙会 / 二宫 聪	207
道教度亡仪轨之特色分析 / 謝路軍	209
道敎 度亡儀軌의 특징 분석 / 세루진	219
关于大巡真理会敲钟仪式的研究 / 崔致鳳.....	231
대순진리회 타종(打鐘)의례에 관한 연구 / 최치봉	243
道教“修诵”仪轨铺陈的文化养生意蕴 / 胡瀚霆.....	259
도교 '修誦' 儀軌鋪陳적 문화양생의 의미 / 후한팅	267
金元全真教的修炼生活 / 张广保.....	275
深描“中国仪轨的文化底蕴” / 张志刚.....	291
중국 의궤의 문화적 깊이에 대한 심층묘사 / 장지강.....	293

会议日程

时 间	内 容
08:10~08:30	代表注册 / 北京大学民主楼208大会议室(北京代表) 日本、韩国以及中国四川代表线上注册
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 <ul style="list-style-type: none"> • 黄信陽 (中国道教協會 副會長) • 张志刚 (北京大学宗教文化研究院院长) • 蜂屋邦夫 (日本东京大学 名誉教授) • 朴相奎 (韩国 大真大学大巡思想学院 理事)
09:00~10:15	主旨讲演 / 每人发表25分, 含翻译 主持人: 尹龙福 (ASIA宗教研究院 院长) <ul style="list-style-type: none"> • 蜂屋邦夫 (日本东京大学 名誉教授) 题目: 《仪礼士冠礼》的仪式程序及其思想 • 王宗昱 (北京大学宗教文化研究院道教研究中心主任) 题目: 司马光对古代丧礼的损益 • 曹玟焕 (韩国 成均馆大学大东ASIA学院 教授) 题目: 对韩国道教史上的青词的哲学考察
10:15~10:25	茶歇
10:25~12:05	第一场 论文发表 / 每人发表25分, 含翻译 主持人: 内山直树 (日本 千叶大学 教授) <ul style="list-style-type: none"> • 詹石窗 (四川大学 教授, 四川大学老子研究院 院长) 题目: 道教“罗天大醮”考论 • 麥谷邦夫 (日本 京都大学 名誉教授) 题目: 皇帝与宗师——敕书与后奏的形式为中心 • 李奉镐 (韩国 京畿大学 教授) 题目: 孔子的“正名”与老子的“非常名” • 朱越利 (中国社会科学院 世界宗教研究所 研究员) 题目: 略述年画中道教科仪的影子
12:10~13:30	午餐 / 北京代表 地 点: 北京大学勺园中餐厅

13:30~15:10	<p>第二场 论文发表 / 每人发表25分，含翻译</p> <p>主持人：车瑄根（韩国 大巡宗教文化研究所 副所长）</p> <ul style="list-style-type: none"> • 尕藏加（中国社会科学院世界宗教研究所 研究员） 题目：道教斋醮科仪略述 • 梁晶渊（韩国 翰林大学 教授） 题目：从死亡的接纳到觉醒的生死学 • 霍克功（中央统战部宗教文化出版公司编辑部主任） 题目：道教斋醮科仪略述 • 二宫聪（日本 关西大学 讲师） 题目：伪满时期的碧霞元君庙会——以凤凰山、北山为例
15:10~15:20	<p>茶歇</p>
15:20~16:35	<p>第三场 论文发表 / 每人发表25分，含翻译</p> <p>主持人 葛奇蹊（北京大学外国语学院 助理教授）</p> <ul style="list-style-type: none"> • 谢路军（中央民族大学哲学系教授） 题目：道教度亡仪轨之特色分析 • 崔致凤（韩国 大巡宗教文化研究所 研究员） 题目：大巡真理会敲钟仪礼的研究 • 胡瀚霆（四川大学道教与宗教研究所 副教授） 题目：道教“修诵”仪轨铺陈的文化养生意蕴 • 张广保（北京大学哲学系 教授） 题目：金元全真教的修炼生活
16:35~17:20	<p>综合讨论 / 主持人： 麥谷邦夫（日本 东京大学名誉教授）</p> <p>自由发言与讨论</p>
17:20~17:50	<p>闭幕式 / 主持人：金 勋（北京大学宗教文化研究院 副院长）</p> <p>各国代表的总结发言：</p> <ul style="list-style-type: none"> • 麥谷邦夫（日本京都大学 名誉教授） • 王宗昱（北京大学宗教文化研究院道教研究中心主任） • 朴相奎（韩国 大真大学大巡思想学术院 理事）
18:00~20:00	<p>晚宴：白家大院（北京代表）</p>

회의 일정

시 간	내 용
08:10~08:30	등록 / 북경대학 民主樓 208 대회의실(북경) 한국, 일본과 중국 四川 참석자는 온라인으로 등록
08:30~09:00	개막식 / ○사회: 金勳 (북경대 종교문화연구원 부원장) 대회 축사 <ul style="list-style-type: none"> • 黃信陽 (中國道教協會 副會長) • 張志剛 (북경대학종교문화연구원 원장) • 蜂屋邦夫 (동경대 명예교수) • 박상규 (대진대학대순사상학술원 이사)
09:40~11:00	주제강연 / 각 발표 25분(통역포함) ○사회: 윤용복 (ASIA 종교연구원 원장) <ul style="list-style-type: none"> • 蜂屋邦夫 (동경대 명예교수) 제목: 『儀禮·士冠禮』의 의식 순서와 사상 • 王宗昱 (북경대학종교문화연구원도교연구중심주임) 제목: 司馬光의 고대 喪禮에 대한 가감 • 조민환 (성균관대 東ASIA 학술원 교수) 제목: 韓國 道教史에 나타난 靑詞에 대한 철학적 考察
10:15~10:25	Tea Time
10:25~12:05	제1발표 / 각 발표 25분(통역포함) ○사회: 內山直樹 (日本 千葉大學 教授) <ul style="list-style-type: none"> • 詹石窗 (사천대학 노자연구원 원장) 제목: 도교의 ‘羅天大醮’ 考論 • 麥谷邦夫 (日本 京都大學 名譽教授) 제목: 황제(皇帝)와 종사(宗師) • 이봉호 (경기대 교수) 제목: 공자의 ‘正名’과 노자의 ‘非常名’ • 朱越利 (中国社会科学院 世界宗教研究所 研究员) 제목: 年畫속 도교 과의의 그림자
12:10~13:30	중식
13:30~15:10	제2발표 / 각 발표 25분(통역 포함)

	<p>○사회: 차선근 (대순종교문화연구소 부소장)</p> <ul style="list-style-type: none"> • 尢藏加 (中国社会科学院世界宗教研究所 研究员) 제목: 토번불교의 八大儀軌에 대한 간략한 논의 • 양정연 (한림대 HK 연구교수) 제목: 죽음의 납득에서 각성의 생사학으로 • 霍克功 (중국 종교문화출판사 편집부 주임편집) 제목: 도교 齋醮科儀에 대한 간략한 논술 • 二宮 聡 (日本 関西大学 講師) 제목:
15:10~15:20	Tea Time
15:20~16:35	<p>제3발표 / 각 발표 25분(통역 포함)</p> <p>○사회: 葛奇蹊 (北京大學外國語學院 助理教授)</p> <ul style="list-style-type: none"> • 謝路軍 (中央民族大學哲學系教授) 제목: 道教 度亡儀軌의 특징 분석 • 최치봉 (대순종교문화연구소 연구원) 제목: 대순진리회 타종(打鐘)의례에 관한 연구 • 胡瀚霆 (四川大學道教與宗教研究所 副教授) 제목: 도교 '修誦' 儀軌鋪陳적 문화양생의 의미 • 張廣保 (北京大學哲學系 教授) 제목: 金元全真教的修煉生活
16:35~17:20	<p>종합토론 / 사회: 麥谷邦夫 (日本 京都大學 名譽教授)</p> <p>자유발언과 토론</p>
17:20~17:50	<p>폐막식 / 사회: 金 勳 (북경대 종교문화연구원 부원장)</p> <p>총평</p> <ul style="list-style-type: none"> • 麥谷邦夫 (日本 京都大學 名譽教授) • 王宗昱 (북경대학종교문화연구원도교연구중심주임) • 박상규 (대진대학대순사상학술원 이사)

時間	内 容
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、中国の四川の学者のオンライン登録
08:30~09:00	開会式 ：司会 金 勳（中国 北京大学宗教文化研究院副院長） 祝辞 ・ 黄信陽（中国道教協會 副會長） ・ 張志剛（中国 北京大学宗教文化研究院 院長） ・ 蜂屋邦夫（日本 東京大 名誉教授） ・ 朴相奎（韓国 大眞大學大巡思想學術院 理事）
09:00~10:15	主題講演 発表時間25分/人、通訳を含む 司会 尹龍福（韓国 ASIA 宗教研究院 院長） ・ 蜂屋邦夫（日本 東京大 名誉教授） 題目：『儀禮・士冠禮』の儀式次第とその思想 ・ 王宗昱（北京大学宗教文化研究院道教研究中心主任） 題目：司馬光の古代の葬式に対する利益と損失 ・ 曹玟煥（韓国 成均館大 東ASIA 學術院 教授） 題目：韓国道教史における青詞の哲学的考察
10:15~10:25	ティーブレイク
10:25~12:05	第一部 論文発表 発表時間25分/人、通訳を含む 司会 内山直樹（日本 千葉大學人文科學研究院 教授） ・ 詹石窗（中国 四川大学老子研究院 院長） 題目：道教“羅天大醮”考論 ・ 麥谷邦夫（日本 京都大 名誉教授） 題目：皇帝與宗師一敕書與啟奏的形式為中心 ・ 李奉鎬（韓国 京畿大 教授） 題目：孔子的“正名”與老子的“非常名” ・ 朱越利（中国社会科学院世界宗教研究所 研究员） 題目：略述年畫中道教科儀的影子
12:10~13:30	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 司会 車瑄根（韓国 大巡宗教文化研究所副所長） ・ 尢藏加（中国社会科学院世界宗教研究所 研究员）

	<p>題目：略論吐蕃佛教八大儀軌</p> <ul style="list-style-type: none"> ・ 梁晶淵 (韓国 翰林大学 HK教授) <p>題目：從死亡的接納到覺醒的生死學</p> <ul style="list-style-type: none"> ・ 霍克功 (中国 宗教文化出版社編集主任) <p>題目：道教の儀式の簡単な紹介</p> <ul style="list-style-type: none"> ・ 二ノ宮聡 (日本 関西大学講師) <p>題目：偽滿時期的碧霞元君廟會一以鳳凰山、北山為例</p>
15:10~15:20	ティーブレイク
15:20~16:35	<p>第三部 論文発表 発表時間25分/人、通訳を含む</p> <p>司会 葛奇蹊(中国 北京大学 外国語学院 助理教授)</p> <ul style="list-style-type: none"> ・ 謝路軍 (中央民族大学哲學系教授) <p>題目：道教度亡儀軌之特色分析</p> <ul style="list-style-type: none"> ・ 崔致鳳 (韓国 大巡宗教文化研究所 研究員) <p>題目：大巡真理會敲鐘儀禮的研究</p> <ul style="list-style-type: none"> ・ 胡瀚霆 (四川大学道教與宗教研究所 副教授) <p>題目：道教“修誦”儀軌鋪陳的文化養生意蘊</p> <ul style="list-style-type: none"> ・ 張廣保 (北京大學哲學系 教授) <p>題目：金元全真教的修煉生活</p>
16:35~17:20	<p>総合討論 / 司会 麥谷邦夫 (日本 京都大 名譽教授)</p> <p>自由発言と討論</p>
17:20~17:50	<p>閉会式：司会 金 勳(中国 北京大学宗教文化研究院 副院長)</p> <p>各国代表総合発言：</p> <ul style="list-style-type: none"> ・ 麥谷邦夫 (日本 京都大 名譽教授) ・ 王宗昱(中国 北京大学宗教文化研究院道教研究中心 主任) ・ 朴相奎 (韓国 大眞大學大巡思想學術院 理事)

主題講演



《仪礼·士冠礼》的仪式程序及其思想

蜂屋邦夫

东京大学·名誉教授

今年学会的主题是“东方文明与仪轨”。结合这一主题，本文想以《仪礼·士冠礼》为题材，谈一谈其中的仪式程序和思想。笔者曾出版过《仪礼·士冠礼》方面的编著¹ 本文就以这部编著为基础来论述。编著的中心内容是对贾公彦疏进行注解，当然作为注解贾疏的前提，也探究了经和郑玄注。因此，本文将综合经、注、疏来进行考察。

1. 《仪礼·士冠礼》的构成

首先，《仪礼·士冠礼》有“士冠礼第一等原目。其次，仪礼的内容大体由加冠仪礼本身的仪节、“辞（口头措辞）”和“记”三部分组成。此三部分内容在经、注、疏中没有被立为“题目”。在此述其内容要点，如下：

加冠仪礼的仪节

- ① 准备阶段的仪节有，筮日、戒宾、筮宾、为期、陈设器服、著服位置。
- ② 加冠仪式当日的仪节有，迎宾、始加、再加、三加、醴冠者、冠者见母、字冠者、宾出就次、冠者见兄弟姊妹、奠挚于君及乡大夫乡先生、醴宾。这些是周代的士的适子（嫡子）加冠时的士冠礼。
- ③ 除此之外，其他场合的仪节有，夏殷冠子·醢子不杀、夏殷冠子·醢子杀牲、孤子冠、庶子冠、母不在。

虽然不能说以上内容涵盖了所有场合，但构成大体与此相近。经不备之处，郑玄注补之，经注不备之处，贾公彦疏补之。儒家经典虽然也有纠正文字错误的情况，但原则上注不破经，疏不破经注。

接下来是“辞内容如下：

戒宾、宿宾、始加、再加、三加、醴、醢、字。

“辞·字”之后为“记”，“辞”和“记”之间有关于“三服之履的记述。“记的内容如下：

用缁布冠之义、重适子之义、三加及冠字之义、三代冠之同异、大夫以上冠皆用士礼之义、士爵溢今古之异。

¹ 蜂屋邦夫編，《儀禮士冠疏》，汲古書院，1984年3月。

以上就是“士冠礼”的构成。至于“礼”，一般认为是对于提及的所有人物、分工、仪节、服装、物品等，都划分等级、赋予意义，并在实践仪节时遵守。礼一般表示人世间的轨范，有时也会与神灵的作用存在关联。接下来按照“士冠礼”的顺序，来具体论述。

2. 原目的解说

“士冠礼”中，在准备阶段的具体仪节之前有“士冠礼第一 仪礼 郑玄注”的原目。贾疏注”的原目。贾疏首先对此做了解说。关于“士冠礼第一”。关于“士冠礼第一”的解说，主要围绕以下事项展开：

- ① 身份为士者，二十加冠。
- ② 大夫没有加冠仪礼。大夫年至五十受爵大夫，二十岁时已经依照士礼加冠。
- ③ 诸侯十二岁加冠。
- ④ 天子也是十二岁加冠。夏、殷的天子和诸侯也是十二岁加冠。
- ⑤ 天子和诸侯各有其专门的加冠仪礼。
- ⑥ 士加冠三次，所以大夫也依照士礼加冠三次。天子和诸侯应该是加冠四次。诸侯和天子在第四次加冠时应该会分别佩戴玄冕和衮冕。

贾公彦征引各种礼经，对此进行了论证。不过，从现代人的角度来看，与其说这是对历史事实的论证，不如说是掺杂着很多推论的礼经内部的论证，带有很强的文献解释学的倾向。论证法是一个耐人寻味的问题，但本文暂不深究。

关于“士冠礼”整体的意义，原目的贾疏已有提及。可以说，这里体现出了礼经特有的性质，即“通一经文则通所有经文，不通所有经文则不通一经文”。礼经的构成就是如此，是高度体系化的。

关于原目的“仪礼”，贾疏阐释了《周礼》和《仪礼》的关系，言道“《周礼》是理念的大纲，《仪礼》是实践的细则，两者从内到外相辅相成，首尾一贯”²。又道：

《仪礼》又称曲礼，因此《礼记·礼器》有“经礼三百、曲礼三千”的说法，郑注说“曲指的是‘事’的意思。事礼就是现今的礼。其中有事仪三千。”“仪”指的是，举行仪式时有威仪（形式威严庄重）。“曲”指的是，举行仪式时有屈曲（详细的原委始末）。于是有此二名。³

这是对“仪礼”整体的解说，此释义对“士冠礼”当然也适用。

接下来，关于“郑氏注”，他解释了“注”“著”“传”在含义上的不同，然后解释了顺序所包含的意义，说《仪礼》的仪式顺序是从地位低的人依次到地位高的人。又说《仪礼》的篇章采取

² 周禮是統心，儀禮是履踐，外內相因，首尾是一。

³ 儀禮亦名曲禮，故禮記云“經禮三百，曲禮三千”，鄭注云“曲猶事也。謂今禮也。其中事儀三千。”言儀者，見行事有威儀，言曲者，見行事有屈曲，故有二名也。

“士冠礼”“士昏礼”“士相见礼”的顺序，原因在于“二十加冠，三十娶妻，四十疆而仕官”⁴。从整体上做了解说之后，就进入经文的问题了。

3. 准备阶段的仪节

① 的准备阶段的仪节有：准备阶段的仪节有：

筮日：在庙门卜筮加冠仪礼当日的吉凶（使用蓍来进行占卜）。

戒宾：将主持加冠仪礼的事宜通知正宾，征得对方的同意。同时也通知众宾。

筮宾：对于主持加冠仪礼的正宾，卜筮其吉凶。

为期：在举行加冠仪礼前一天的傍晚，确定加冠的时辰，告知正宾。

陈设器服：当日早晨，提前置备并摆放冠、衣服、器物。

著服位置：关于正宾与主人、兄弟的服装和站立位置的规定。

陈设器服和著服位置是加冠仪式当日的仪节，也可以归到②里面。囿于时间篇幅所限，无暇详细论述，这里只谈要点。

关于筮日，经的注解为“筮于庙门”，郑注补充道“筮者，以蓍问日吉凶于易也。冠必筮日庙门者，重以成人之礼，成子孙也。庙，谓祫庙。不于堂者，嫌蓍之灵，由庙神。”

对于此处的经注，贾公彦疏做了详细的解释。关于只筮日、不筮月，他征引《大戴礼》“夏小正”的“二月决定众多士女的安身之计，乃为子加冠、娶妻之时”⁵，认为是出于有固定月份之故而不进行卜筮。如此可见，关注到经注中没有提及的内容并加以解说，可谓是疏的价值所在，但是在礼的事实问题上，“士冠礼”下文关于天穿的鞋的记述，让贾疏招来了很多经学家的批判⁶。

关于郑玄提到的“冠必筮日庙门者，重以成人之礼，成子孙也”，贾疏解释道：“此经（指‘士冠礼’）只论述了父与子、兄与弟，没有提到祖父与孙。但郑玄也一并提到孙辈，这是因为家中的仪式由地位高的人统辖，如果家有祖父在，则以祖父为冠主，所以就一并提及孙辈了。”⁷应该说，这也是对经注释义的补充。

贾疏对筮于庙门也做了详细的解说。首先，他证实庙门其实是门外的意思，如郑玄所讲“不于堂者，嫌蓍之灵，由庙神”，不在举行加冠仪礼的庙堂卜筮，而是在庙门卜筮，是由于：

蓍自具灵验，卜筮吉凶无需借助庙堂鬼神之力。……龜与筮自身有灵。若蓍自身有神灵栖居，则无需借助庙堂鬼神之力。不在寝门卜筮，一是为了通过成人仪式让子辈或孙辈成人，二是为了听取鬼神的意见。《易》“系辞（下传）”有“人谋鬼谋”的说法，郑注言“鬼谋指的是，在庙门进行卜筮”，讲的就是这个意思。⁸

⁴ 冠昏士相見為先後者，以二十而冠，三十而娶，四十疆而仕。

⁵ 《大戴禮·夏小正》：二月，……綏多女士，綏，安也。冠子取婦之時也。

⁶ 盛世佐《儀禮集編》，褚寅亮《儀禮管見》等。

⁷ 此經唯論父子兄弟，不言祖孫，鄭兼言孫者，家事統於尊，若祖在則為冠主，故兼孫也。

⁸ 以蓍自有靈，知吉凶不假廟神，……龜筮自有靈也。若蓍自有神，不假廟神也。不於寢門筮者也。一取成人

通过加冠仪礼使人成人，是遵循人世间的轨范来进行的。确切地说，就是认为其人被作为成人加冠到礼的体系当中了。但是，为了理解古代中国人的精神，需要看到礼的仪式的根本在于认为有神灵的作用，古代中国人认为现实的种种轨范都建立在这种神秘的事情上，这一点需要明确把握。

贾疏在筮日的仪节这个问题上就举出了很多琐细的事例来解说。礼正是如此，不存在没有细则的礼。但是本文只能省略大部分细则，向下推进。

关于主持加冠仪礼的正宾，首先有“戒宾”的仪节，就是委托正宾负责这一角色，并征得其同意。在得到正宾的承诺后，到了举行仪礼三天前的时候，来进行对正宾的卜筮。从仪式的顺序来说，前后颠倒，并不合理。

经中只提到“前期三日，筮宾。如求日之仪。”郑玄对此经文详细注解为“前期三日，空二日也。筮宾，筮其可使冠子者。贤者，恒吉。冠义曰，古者，冠礼筮日筮宾，所以敬冠事。敬冠事，所以重礼。重礼，所以为国本。”此处的“贤者，恒吉”是解决顺序颠倒问题的关键所在。

贾疏对此这样解说：

“贤者，恒吉”，经文解释了先戒后筮（先告知，再卜筮）的含义。一般选人的方法都是先筮后戒。但现在此正宾是贤者，自然是吉利的，所以才先告知正宾，正宾同意后，再进行卜筮。但凡贤者，当然一直是吉利的，所以先戒后筮。但明明贤者一直是吉利的，却还必须要卜筮，这是由于卜筮在仪式上非常细心谨慎，对加冠仪礼的仪式看得很重。于是，郑玄引（《礼记》）“冠义”作为证据。⁹

这是注不破经、疏不破经注原则的典型例子，但即便郑注和贾疏做了详细的解释，这一理由还是相当的牵强，很难让人欣然接受，毕竟二人没有给出先戒后筮的积极的理由。只说是因为“贤者恒吉”，缺乏说服力。那么，该如何理解呢？

如果说先戒后筮这一经的顺序是绝对的前提，反之先卜筮再委托正宾的话，正宾便成了众多候选当中的一人。也意味着只有卜筮的结果吉利，才能够被视为贤者，这会被认为是对身为贤者的正宾的不敬。从现实来看，冠者的父亲或祖父中意的正宾正宾是一开始就定下来的。若是如此，在确认正宾的意向后再进行卜筮，倒是也可以理解。进行本来不需要的卜筮，是出于对仪式的重视，这种说法也可以理解。但无论怎么强调贤者恒吉，卜筮毕竟是卜筮，一旦卜筮出不吉利的卦，该如何是好？是继续卜筮直到得出吉利的结果为止吗？这一点注和疏没有任何解释，令笔者很在意。

4. 加冠仪礼当日的仪节

之禮成子孫，二兼取鬼神之謀，故《易·繫辭》云“人謀鬼謀”，鄭注云“鬼謀謂謀卜筮於廟門”，是也。

⁹ 云“賢者，恒吉”者，解經先戒後筮之意。凡取人之法，先筮後戒。今以此賓是賢者，必知吉，故先戒賓，賓已許，方始筮之。以其賢恒自吉，故先戒後筮也。若賢恒吉也。若賢恒吉，必筮之者，取其審慎重冠禮之事，故鄭引“冠義”為證也。

关于②的加冠仪礼当日的仪节，综合经、注、疏来看，有以下仪节：

迎宾：从主人在外门的外面迎宾，到通过庙门、进入庙堂为止，有各种细致的仪节。由赞者陪同正宾正宾，协助其举行仪式。主人立于堂序一端，面向西方。正宾立于堂的西序，面向东方。

始加：由主人一方的赞者在东序偏北一点的位置布置席位，由正宾为冠者戴上缁布冠。冠者入房，穿戴玄端、缁带、爵鞞，然后出房，面向南方。

再加：第二次加冠仪式。与第一次相同，穿戴皮弁。冠者入房，穿上白布（麻）衣、素积、素鞞（革制的白色围裙），出房面向南方。

三加：第三次加冠仪式。冠者佩戴爵弁，穿上纯衣和纁裳，佩戴鞞鞞。

醴冠者：在室户西侧，为加冠成人的冠者进行醴礼。

冠者见母：冠者从西侧台阶下来，来到东壁，走出庙堂闱门，面见母亲。

字冠者：正宾下堂，到西序处，面向东方。主人也下堂，面向西方。冠者立于西阶下方的东侧，面向南方。正宾为冠者取字。

宾出就次：正宾退出，主人送至庙门外，不出外门。主人向正宾申请行醴礼，正宾行礼辞，然后同意。正宾到庙门外更换衣服的次一处场所就位。

冠者见兄弟姊妹：冠者面见兄弟。兄弟在堂下东壁处，以北为上位，面向西方就位。冠者面向东方见兄弟。然后面见正宾正宾的赞者，入寝门面见姑（伯母、叔母）姊（姐）。

奠摯于君及乡大夫乡先生：冠者更换服装，穿戴玄冠、玄端，根据身份择选玄裳、黄裳、杂裳中的一件穿上，佩戴爵鞞。然后前往君所在的地方，将摯置于地上，行见君之礼。然后就地以足携摯，面见乡大夫和乡先生。

醴宾：以壹献之礼对正宾行醴礼。众宾也都参与。正宾退出，主人送至外门之外之外。

在这些仪节中，对相关人物的位置、行动、所需物品及摆放方式、寒暄措辞等都有细致的规定。尤其重要的是三次加冠仪礼所使用的冠和服装的规定，关于这些冠和服装的制作和用途，“陈设器服”一项进行了解释。关于三次加冠的意义，此处的注疏也有解释，主要是在“记”中论述的。

在戴上缁布冠之后所穿戴玄端服，是傍晚去朝廷穿的服装。衣为朝服之衣，裳的方面，上士穿玄裳，中士穿黄裳，下士穿杂裳。这些与缁带和爵鞞（略微显黑的红色围裙）组成一套服饰。

缁布冠是大古（贾疏原文）时代（尧舜时代及以前的时代）的斋戒时用的冠。加冠仪礼结束后丢弃，不再佩戴。但这只适用于身份为士以上的人，如果是庶民则继续佩戴。在始加时佩戴缁布冠，是出于对古时的重视。戴上缁布冠，入房穿上玄端和爵鞞，然后出房外，面向南方。这意味着脱去未成年的服饰，将穿上成人服饰的盛装形象展现给众人。

皮弁服是侍奉君视朔穿的服饰，由皮弁（白鹿皮制）、白布衣、素积（在腰部缠绕的生绢裳）、缁带、素鞞（革制的白色围裙）组成。皮弁是象征上古时（三皇时代）的物品。

皮弁通用于夏殷周三代，从天子到士的第二次加冠仪礼都会使用。“记”的郑注称，皮弁和素积“质朴且不变（质，不变）”。

爵弁服是侍奉君祭祀时穿的服饰，由纯衣（绢制衣）、纁裳（浅红色的裳）、缁带、鞞鞞（橘色的围裙）组成。

在此，无暇对仪节的细致规定进行详述，仅举注疏解说中不清楚的一处加以说明。

三次加冠所穿服饰存放在堂后的房中，三种冠分别装在不同的箱子里，由三名有司（主人手下

的官吏)拿到堂下西阶以西等待。

加冠缁布冠的时候，正宾从西阶向下走一段，持冠人向上走一段，面朝东交给正宾。因为等待场所位于西阶以西，所以移交时是面向东方。但没有提到正宾的朝向。

这里的“段”，原文用的是“等”，郑玄说“下一等，升一等，则中等相授”。单纯按照字面，可以理解为“正宾向下走一段，有司向上走一段，在正中间的一段移交”。

贾疏说，《周礼》考工记“匠人”有“天子之堂九尺”的表述，根据贾谊和马融对此的说法，天子之堂的台阶为九段，诸侯为七段，大夫为五段，士当然就是三段，所以郑玄才解释为“中等相授”¹⁰。

关于再加的皮弁，经的规定为，正宾从西阶下二段受取。没有提及有司。

关于三加的爵弁，经的规定为，正宾下三段，受取爵弁。郑玄解释道“下三段指的是下到地面（降三等，下至地）”。

如果下三段就到达地面的话，台阶的构造应该是这样的：从庭院的地面登堂时，有两段时，有两段台阶，再往上就是堂（的边缘）。既然如此，在始加时，正宾下一段，有司上一段，则正宾与有司就会站在邻接的段上，二者之间没有台阶。但是郑注说“中等相授”，就颇为令人费解了。如此一来，理解为“在正中间的一段移交”就不正确了，这里的“中等”必须理解为上下的正中间。不过，这只是依据事实的理解方式，不是依据文章的理解方式。所以，郑玄的注解不是很周到，贾疏的说明也不充分。

三种冠的授受位置都不同，是因为冠有等级差别，接受等级最高的爵弁时，为了表示对爵弁的尊重，正宾要走的步数最多。

5. 不依正礼的加冠仪礼的仪节

以上论述的仪节都是标准的士冠礼场合的仪节，也就是周的礼制中对于适子的加冠仪礼。接下来看看夏殷的加冠仪礼的解释，以及关于孤子、庶子的加冠仪礼。主要分为以下几项：

夏殷冠子·醯子不杀：在对冠者的礼上，周代使用醴，此处使用酒，称为醯的仪礼。出于不忘古的考虑，也会准备玄酒（水）。在进行醯的仪礼时，供奉脯和醢。

夏殷冠子·醯子杀牲：在醯的仪礼时，使用一头猪作为供品。

孤子冠：士没有父亲，由自己加冠时的仪礼。

庶子冠：庶子的加冠仪礼。

母不在：冠者的母亲：冠者的母亲因回乡或生病不在时的仪节。由他人代为接受脯。

这里谈及夏殷的冠礼，是由于分封的诸侯比较尊重封地的旧俗，如果封地以前是殷的地盘，则会原封原封继承殷的旧俗。在周的仪礼中，三加结束后，会对冠者进行醴的仪式，但这里的三次加

¹⁰ 云下一等升一等则中等相授者，案匠人“天子之堂九尺”，贾马以为傍九等为阶，则诸侯堂宜七尺，则七等阶，大夫堂宜五尺，则五等阶，士宜三尺，则三等阶，故郑以中等解之也。

冠仪礼每次都采用醮的仪礼。供奉脯和醢这一点，与醴的仪礼相同。

关于夏殷的加冠仪礼和孤子、庶子的加冠仪礼，也细致入微地论述了其中的特点，对所有要素都赋予了意义，与前文一样。

之后是仪节上的各种口头措辞和“记”的解说，在此就省略了。

士冠礼虽然只是《仪礼》中的一篇，但却有复杂入微的内容。每种仪节都伴有含义和等级划分，并被整个置于了庞大的秩序体系当中。

小结

本文考察了《仪礼》的初篇“士冠礼”的仪节及其含义。全篇整体上非常复杂，论述复杂细致，本文不过是考察了其中的很小一部分。据笔者管见，冠礼是高度成体系的，每个仪节都有含义。仪节的根本在于超越人力的神灵的力量，时间上可追溯到上古和大古（贾疏原文）时代。所谓所谓成人仪礼，是把人置于这一秩序之中，不单指通过仪礼。

参与仪礼的所有人物、冠、服装、物品、位置、动作，以及所有的事物、行动都要划分等级，体现秩序。所有秩序都是可视化的，一切都以具体的形式表现出来。无论哪种文化，都有仪礼。但如此体系化的、具体化的、并且一切都富有含义的文化，确实比较特殊。

篇幅有限，本文没能对涉及到的要点充分展开论述，今后若有机会，笔者还会以注疏的辩证逻辑为中心进行考察。

『儀禮・士冠禮』の儀式次第とその思想

蜂屋邦夫

東京大・名誉教授

今年度の學會のテーマ「東方文明と儀軌」という問題に即して、『儀禮・士冠禮』を題材とし、その儀式の次第と思想について考えてみたい。『儀禮・士冠禮』について、筆者は、かつて編著をあらわしたことがあり¹、今回は、それに基づいて論述する。編著は賈公彦の疏の讀解に焦點を當てたものであるが、賈疏讀解の前提として、當然、經・鄭玄注も論究した。本稿では、經・注・疏を総合して考察したい。

1. 『儀禮・士冠禮』の構造

『儀禮・士冠禮』は、始めに「士冠禮第一」などの原目があり、次いで、儀禮の内容として、大きく分けて加冠儀禮自體の儀節と、「辭（口上）」、「記」の三部分より成り立っている。三部分の内容が經・注・疏中に「題目」として立てられているわけではないが、いま、その内容の要點を取って表わすと、次のようになる。

加冠儀禮の儀節としては、①準備段階の儀節として、

筮日、戒賓、筮賓、爲期、陳設器服、著服位置。

があり、②加冠の儀式當日の儀節として、

迎賓、始加、再加、三加、醴冠者、冠者見母、字冠者、賓出就次、冠者見兄弟姊妹、奠摯於君及鄉大夫鄉先生、醴賓。

がある。これらは周代の、士の適子（嫡子）が加冠されるという士冠禮の場合であり、次に③それ以外の場合の儀節として、

夏殷冠子・醴子不殺、夏殷冠子・醴子殺牲、孤子冠、庶子冠、母不在。

がある。これらによって完全にすべての場合が盡くされているとは言えないが、おおむね、それに近い構成となっている。經の不備は鄭玄の注が補い、經注の不備は賈公彦の疏が補う形であり、儒教經典の原則として、文字の間違いくらいは指摘することはあるけれども、注は經を破さず、

¹ 蜂屋邦夫編『儀禮士冠疏』汲古書院、1984年3月。

疏は經注を破さない。

次に「辭」になるが、次のようである。

戒賓、宿賓、始加、再加、三加、醴、醕、字。

「辭・字」の後に「記」となるが、「辭」と「記」の間に「三服之屨」が収まっている。「記」の項目は、次のようである。

用緇布冠之義、重適子之義、三加及冠字之義、三代冠之同異、大夫以上冠皆用士禮之義、士爵諡今古之異。

「士冠禮」の構造は以上のものであり、言及されるすべての人物、役割、儀節、服装、物品等々について、格付けと意義が與えられ、それを遵守して儀節を實踐することが「禮」であるとされている。禮は、おおむね人間界の軌範を表象するものであるが、時には神靈の作用と關聯する。では、「士冠禮」の順序に即して、具體的に考えてみよう。

2. 原目の解説

「士冠禮」には、具體的な準備段階の儀節の前に、「士冠禮第一、儀禮、鄭氏注」という原目があり、賈疏は、まずこれらについて解説している。「士冠禮第一」については、おもな議論は、

- ① 士の身分にある者が二十で加冠される。
- ② 大夫には加冠儀禮はない。大夫は五十になってから爵命されて大夫となるのであり、二十の時に、すでに士としての禮によって加冠されている。
- ③ 諸侯は十二で冠をつける。
- ④ 天子も十二で冠をつける。夏や殷の天子と諸侯も十二で冠をつけた。
- ⑤ 天子や諸侯には、天子や諸侯としての加冠儀禮がある。
- ⑥ 士が三回加冠されるのであるから、大夫も士としての禮によって三回加冠される。天子や諸侯の場合は四回加冠されたのであろう。諸侯は四回目に玄冕を、天子は四回目に衮冕をかぶせたのであろう。

などの項目をめぐって展開され、賈公彦は、さまざまな禮經を引いて、これらを論證している。ただし、現代の眼から見れば、歴史的な事實の論證というよりも、多くの推論を交えた禮經内部での論證であり、むしろ文献の解釋學というおもむきが強い。論證法には、なかなか興味深いものがあるが、本稿では深入りしない。

「士冠禮」全體の意味が、すでに原目の賈疏に提示されているとも言えるが、一經文に通じ

ればすべての經文に通じ、あるいは、すべての經文に通じなければ一經文にも通じない、という禮經特有の性質がここにすでに表われているとも言える。それ程に禮經の構成は體系的なのである。

原目の「儀禮」については、賈疏は『周禮』と『儀禮』の關係を述べ、「『周禮』は理念の大綱であり、『儀禮』は實踐の細目であって、外面的と内面的と互いに助けあって、首尾一貫している」と述べている²。さらに、

『儀禮』はまた曲禮とも呼ばれるので、そこで『禮記・禮器』に「經禮は三百、曲禮は三千」とあり、鄭注に「曲は、いわば事という意味である。事禮とは、現今の禮のことをいう。そのうちの事儀は三千」とある。「儀」と言っているのは、行事をとり行なうのに威儀（厳めしい作法）があることを示し、「曲」と言っているのは、行事をとり行なうのに屈曲（詳しい筋道）があることを示す。そこで、二つの名前があるのである。³

と述べている。これは『儀禮』全體を通しての解説であり、むろん「士冠禮」も、この意味付けの中に位置している。

次に「鄭氏注」については、「注」や「著」や「傳」の意味の違いを述べ、次いで『儀禮』の行事の順序が身分の低い者から順次高いものへとなることに言及し、また『儀禮』の篇順が「士冠禮」「士昏禮」「士相見禮」となっているのは「二十で冠をつけ、三十で妻を娶り、四十の疆で仕官する」⁴からであるなど、順序づけの意味について解説している。こうした全體的な解説の後、いよいよ經本文の問題となる。

3. 準備段階の儀節

①の準備段階の儀節としては、

筮日：加冠儀禮を行なう日の吉凶を廟門で筮う（著を使ってうらなう）。

戒賓：加冠儀禮を執行する正賓にその旨を通知し、承諾を得る。衆賓にも通知する。

筮賓：加冠儀禮を執行する正賓について、その吉凶を筮う。

爲期：加冠儀禮を行なう日の前日の夕方、加冠の時刻を定め、正賓に告げる。

陳設器服：當日の早朝、冠、衣服、器物を並べて用意しておく。

著服位置：賓と主人、兄弟などの服装と、立ち位置についての規定。

² 周禮是統心、儀禮是履踐、外内相因、首尾是一。

³ 禮亦名曲禮、故禮記云「經禮三百、曲禮三千」、鄭注云「曲猶事也。事禮謂今禮也。其中事儀三千」。言儀者、見行事有威儀、言曲者、見行事有屈曲、故有二名也。

⁴ 冠昏士相見爲先後者、以二十而冠、三十而娶、四十疆而仕。

があるが、陳設器服や著服位置は加冠の儀式当日の儀節であり、②に入れても良い。いま、分量的にも、これらについて詳細な論述をする逡はないので、要点だけを記すことにしよう。

筮日について經には「筮于廟門」とあり、鄭注に「筮者、以著問日吉凶於易也。冠必筮日於廟門者、重以成人之禮、成子孫也。廟、謂禰廟。不於堂者、嫌著之靈、由廟神」と敷衍されている。

この經注について、賈公彦は詳細に疏解しているが、日を筮うだけで月を筮わないことについては、『大戴禮』「夏小正」の「二月は、多くの士女を落ちつかせる。子に冠をつけたり、妻を娶ってやる時である」⁵を引いて、きまった月があるからには筮わない、としている。このように、經注に書かれていないことにまで眼を配って解説する點に疏としての存在價值があるが、ただ、その禮の事實としては、「士冠禮」下文に夏用の履についての記述があることから、賈疏を批判する經學者も多い⁶。

鄭玄が「冠必筮日於廟門者、重以成人之禮、成子孫也」と言っていることについて、賈疏は、「この經（「士冠禮」のこと）は、ただ父と子、兄と弟のことを論述していて、祖父と孫については言っていないのに、鄭玄が、孫のことをいっしょに言っているのは、家の行事は格のたかいものに統轄され、もし祖父がいれば冠主となるから、孫もいっしょにしたのである」⁷と解説している。これも經注の意味を敷衍したものといえよう。

賈疏は廟門で筮うことについても詳細に解説している。まず、廟門とあるけれども、實際は門外であることを證明し、鄭玄が「不於堂者、嫌著之靈、由廟神」と言っているように、加冠儀禮が行なわれる廟堂ではなくて廟門で筮うのは、

著はそれ自體靈驗をもっていて、吉凶を知るのに廟の鬼神の力をかりることはないからである。……龜や筮は、それ自體に靈があるのである。もし著それ自體に神がやどるならば、廟の鬼神の力をかりなくともよいのである。寢門で筮うのでないのは、一つには、成人の儀式によって、子や孫をおとなにする點をとり、二つには鬼神の謀りごとをもあわせてとるためである。そこで『易』「繫辭（下傳）」に「人に謀り、鬼に謀る」とあり、鄭注に「鬼に謀るとは、廟門においてト筮に謀ることをいう」とあるのが、それにあたる。⁸

と丁寧に解説している。加冠儀禮によって人を成人にするのは人間界の軌範にのっとって行なわれることであり、端的に言えば、禮の體系の中に加冠された成人を位置づけることである。だが、古代中国人の精神を理解するためには、禮の儀式の根底には神靈の作用を認める思想があり、古代中国人が、現實のさまざまな軌範は、そうした神秘的なことがらの上に成立していると考えていた點は、明確に把握しておく必要がある。

⁵ 『大戴禮』「夏小正」：二月、……綏多女士、綏、安也。冠子取婦之時也。

⁶ 盛世佐『儀禮集編』、褚寅亮『儀禮管見』など。

⁷ 此經唯論父子兄弟、不言祖孫、鄭兼言孫者、家事統於尊、若祖在則爲冠主、故兼孫也。

⁸ 以著自有靈、知吉凶不假廟神、……龜筮自有靈也。若著自有神、不假廟神也。不於寢門筮者、一取成人之禮成子孫、二兼取鬼神之謀、故『易』「繫辭」云「人謀鬼謀」、鄭注云「鬼謀謂謀ト筮於廟門」、是也。

賈疏は、筮日の儀節ひとつ取っても、じつに細々とした事柄を縦横に解説している。禮とは、まさにそのようなもので、細目のない禮は、あり得ないのである。だが、本稿では、おおむねの細目は省略し、少し先を急ごう。

加冠儀禮を執りおこなう賓については、賓にその役割を依頼し、許可をもとめる「戒賓」の儀節が先にあり、賓の承諾を得た後、期日の三日前になって、賓を筮なっている。儀式の順序としては、次第が前後しており、合理的でない。

經には「前期三日、筮賓。如求日之儀」とあるだけであるが、鄭玄は、この經文について、「前期三日、空二日也。筮賓、筮其可使冠子者。賢者、恒吉。冠義曰、古者、冠禮筮日筮賓、所以敬冠事。敬冠事、所以重禮。重禮、所以爲國本」と、詳しく注解している。この「賢者、恒吉」というのが、次第の前後問題を解決する鍵となっている。

賈疏は、ここを次のように解説した。

「賢者、恒吉」というのは、經文で、さきに戒げて（告げて）あとで筮っていることの意味を解説したのである。およそ人をえらび取る方法は、さきに筮ってあとで戒げる。いま、この賓は賢者であるから、吉であることは分かりきっているので、そこで、さきに賓に戒げ、賓が許諾してから、はじめてそれを筮うのである。そもそも賢者ならいつも當然吉であるから、そこで、さきに戒げてあとでそれを筮うのである。賢者ならいつも吉であるのに、かならず筮いをするのは、それが丁寧で慎重で、加冠儀禮の行事を重く取りあつかっている點に著目したのであり、そこで、鄭玄は、（『禮記』）「冠義」を引いてその證據としたのである。⁹

注は經を破さず、疏は經注を破さない原則の典型例であるが、鄭注や賈疏が丁寧に解説しているにもかかわらず、この理屈をすんなり受け容れるには、やはり相當の抵抗があろう。戒を先にし筮を後にする積極的な理由が示されていないからである。「賢者は恒に吉だから」というだけでは、説得力に乏しい。では、どう考えるべきか。

先戒後筮という經の順序は絶対である、ということを前提として考えると、そうでない場合の、筮ってから賓に依頼するという順ならば、賓は大勢の候補者の中の一人にすぎない。筮が吉と出て始めて賢者として認めることにもなる。これは賢者としての賓に對して不遜である、と認識されたのではあるまいか。現實問題として、冠者の父なり祖父なりが賓として依頼する意中の人物は、はじめから決まっているのではなからうか。だとすれば、賓の意思を確認してから筮うという順序も納得できる。本來不要である筮をするのは、行事を重く扱っているのだ、という説明も、それなりに理解できる。ただ、いくら賢者は恒に吉だとしても、筮は筮であるから、もし吉でない卦が出たらどうするのか、吉がでるまで筮うのであろうか、注も疏も何も言っていないが、気になることである。

⁹ 云「賢者、恒吉」者、解經先戒後筮之意。凡取人之法、先筮後戒。今以此賓是賢者、必知吉、故先戒賓、賓已許、方始筮之。以其賢恒自吉、故先戒後筮之也。若賢恒吉、必筮之者、取其審慎重冠禮之事、故鄭引「冠義」爲證也。

4. 加冠儀禮當日の儀節

②の加冠儀禮當日の儀節としては、經・注・疏を総合して考えると、次のような儀節がある。

迎賓：主人が外門の外で賓を迎え、廟門を入れて廟堂に上がるまでの細々した儀節であり、賓には儀式を手助けする賛者が従う。主人は堂の序の端に立って西に向き、賓は堂の西序のところで東に向く。

始加：主人側の賛者が東序の少し北に席を布き、冠者が賓によって緇布冠をかぶせられる。冠者は房に行き、玄端、緇帶、爵鞞をつけ、房から出て南に向く。

再加：二回目の加冠儀式で、一回目と同じようにして皮弁をかぶせる。冠者は房に行き、白い布（麻）の衣を著て素積を穿き、素鞞（なめし革の白い前掛け）をつけ、房から出て南に向く。

三加：三回目の加冠儀式で、冠者は爵弁をつけ、純衣を著て纁裳を穿き、鞞鞬をつける。

醴冠者：室の戸の西側で、加冠されて成人となった冠者に醴の儀禮を行なう。

冠者見母：冠者は西階から下りて東壁のところに行き、廟の闈門を出て母に見える。

字冠者：賓は堂から下り、西序にあたるところで東に向く。主人も下りて西に向く。冠者は西階の下の東側に立ち、南に向く。賓は冠者に字をつける。

賓出就次：賓は退出し、主人は廟門の外まで送る。外門は出ない。主人は賓に醴の儀禮を申し出、賓は禮辭したうえで許諾する。賓は、廟門の外の、衣服を著換える場所である次に就く。

冠者見兄弟姑姉：冠者は兄弟に見える。兄弟は堂の下、東壁のところで、北を上位として西に向いて位置する。冠者は東に向いて見える。さらに賓の賛者に見え、寢門を入れて姑（伯母・叔母）姉（姉）に見える。

奠摯於君及郷大夫郷先生：冠者は服装を換え、玄冠、玄端、身分に応じて玄裳・黄裳・雜裳のいずれかを穿き、爵鞞をつける。摯を（地に）置いて君に見える。ついでその足で摯を携えて郷大夫と郷先生に見える。

醴賓：壹獻の禮で賓に醴の儀禮を行なう。衆賓もみな與る。賓は退出し、主人は外門の外まで送る。

これらの儀節において、関係する人物の位置、行動、必要な物品とその並び方、挨拶の口上などが事細かに規定される。わけても重要なのは三回の加冠儀禮に用いられる冠と服装の規定であり、それらの造りや用途については「陳設器服」の項などで解説されている。また、三回の加冠の意義については、ここの注疏でも解説されているが、おもに「記」において論究されている。

緇布冠を冠されてから著る玄端服は、日暮れに朝廷に夕するときの服である。衣は朝服の衣で、裳は上士なら玄裳、中士なら黄裳、下士なら雜裳である。それらと緇帶、爵鞞（黒味がかった赤の前掛け）がセットになる。

緇布冠は大古の時代（堯舜の時からその前の時代）の齊（物忌み）の時の冠である。加冠儀禮が終われば、棄ててしまって、着用することはない。これは士以上の身分の者の場合であり、庶民であれば、そのままずっと着用する。始加の冠に緇布冠を用いるのは、古を重んじたからである。緇布冠をつけると、房に行つて玄端爵鞞をつけ、房から出て南に向くのは、未成年の服を

脱ぎ、成人の服をつけた晴れ姿を皆に見せてしらせたのである。

皮弁服は、主君が視朔するのを助ける時に著る服であり、皮弁（白鹿の皮制）、白布の衣、素積（腰回りの所をひだにした素絹の裳）、緇帶、素鞞（なめし革の白い前掛け）がセットになる。皮弁は上古の時代（三皇の時代）を象ったものである。

皮弁は夏殷周三代に共通するもので、天子から士に至るまでの二回目の加冠儀禮で使われる。「記」の鄭注に、皮弁と素積とは「質朴であって變えない（質、不變）」とある。

爵弁服は、主君が祭りを助ける時に著る服であり、純衣（絹の衣）、纁裳（淺絳の裳）、緇帶、鞞鞞（ミカン色の前掛け）がセットになる。

いま、さまざまな儀節の事細かな規定について詳論している違はないので、注疏の解説が不明な箇所について一例を述べておこう。

三回の加冠で著る服は堂の後ろの房に並べられるが、三種の冠は別々の箱に入れ、三人の有司が持って、堂の下、西階の西で待機する。

緇布冠を加冠するとき、賓は西階を一段下り、冠を持った者は一段上り、東に向いて賓に渡す。待機場所は西階の西であるから、渡すときは東向きになるのであろう。賓の向きは書かれていない。

「段」の原文は「等」で、鄭玄は「下一等、升一等、則中等相授」と述べている。これは、単純に讀めば「賓が一段下り、有司が一段升れば、真ん中の段で手渡す」という意味に取れる。

賈疏は、『周禮』考工記「匠人」に「天子の堂は九尺」という文言があり、これについての賈誼と馬融の説に據って、天子の堂の階段は九段、諸侯は七段、大夫は五段で、士は當然、三段の階段であるから、だから鄭玄は「中等」で手渡すと解説したのだ、としている¹⁰。

再加の皮弁のときは、經に、賓は西階を二段下りて受けとる、とある。有司については書かれていない。

三加の爵弁のときは、經に、賓は三段下り、爵弁を受けとる、とあり、鄭玄は「三段下りるとは地面にまで下りるのである（降三等、下至地）」と解説している。

三段下りたら地面になる階段とは、庭の地面から堂に上がるのに踏み板が二段あって、その上は堂（の端）になる、と考えるべき造りである。だとすれば、始加のときに賓が一段下り、有司が一段上がれば、賓と有司は隣りあった段に位置することになり、両者の間に踏み板はない。ところが鄭注には「中等相授」とあるから、すこぶる紛らわしいのである。そこで、「真ん中の段で手渡す」と讀んだのは間違いだということになり、この「中等」は階段の上下の真ん中の意味に取らなければならない。ただ、それは事實に據る意味の取り方であって、文章に據る取り方ではない。鄭玄の注解は不用意であり、賈疏の説明も不十分であった、ということになる。

三種の冠について授受の場所が違うのは、冠に格差があるからで、いちばん格上の爵弁を受けとるときには、爵弁を尊重し、賓は、もっとも多く足を運ぶわけである。

¹⁰ 云下一等升一等則中等相授者、案匠人「天子之堂九尺」、賈馬以爲傍九等爲階、則諸侯堂宜七尺、則七等階、大夫堂宜五尺、則五等階、士宜三尺、則三等階、故鄭以中等解之也。

5. 正禮によらない加冠儀禮の儀節

これまでに述べた儀節は標準的な士冠禮の場合の儀節であり、つまり、周の禮制での適子に對する加冠儀禮である。ここからは夏殷の加冠儀禮の説明となり、その後には、孤子などに對する加冠儀禮が並ぶ。項目としては、次のようである。

夏殷冠子・醮子不殺：冠者に禮するのに周では醴を用いたが、ここは酒を用いており、それを醮の儀禮という。古を忘れないために玄酒（水）も用意する。醮の儀禮のとき、脯と醢を祭る。

夏殷冠子・醮子殺牲：醮の儀禮で、犠牲を用いる場合は一匹の豚を用いる。

孤子冠：士に父がいなくて、自分で加冠する場合の儀禮。

庶子冠：庶子の場合の加冠儀禮。

母不在：冠者の母が里歸りや病氣で不在の場合の儀節。代わりの人が脯を受けとる。

夏殷の冠禮に言及しているのは、封建された諸侯は、その土地の舊習を尊重して、殷の故地ならば殷の習俗をそのまま繼承するからである。周の儀禮では三加が終わった後で、冠者に對して醴の儀式を行なっていたが、ここでは三回の加冠儀禮において毎回醮の儀禮がある。脯と醢を祭るのは醴の儀禮と同じである。

夏殷の加冠儀禮や孤子、庶子の加冠儀禮について、細々とした特異点を述べ、すべてに意味づけしていくことは、前と同じである。

この後に、儀節でのさまざまな口上や、「記」による解説があるが、省略する。

士冠禮は『儀禮』の中的一篇に過ぎないが、じつに複雑で込みいった内容である。それらの儀節の一つ一つに意味付けや格付けがなされ、全體として壯大な秩序の體系の中に位置づけられるのである。

小 結

本稿は『儀禮』の初篇「士冠禮」の儀節とその意味について考察したものである。全編にわたって複雑で精密な議論が展開されているが、本稿は、そのごく一部分について考察したに過ぎない。しかし、瞥見に過ぎないとは言え、冠禮がいかに體系的で儀節の一つ一つに意味が込められているかは分かる。儀節の根底には、人の力を超えた神靈の力があり、時間的には上古、大古の時代までが意識されている。成人儀禮とは、そうした秩序の中に人を位置づけることであり、單なる通過儀禮ではない。

儀禮に參與する全ての人物、冠、服装、物品、位置、動作、その他すべての事物・行動は、すべて格付けされ、秩序を具現している。秩序は全て可視化され、一切が具體的に表現されるの

である。およそ、どのような文化であれ、儀禮のない文化はないであろうが、ここまで体系的で具體的で、しかもすべてが意味付けされる文化も特異であろう。

紙数の制限もあり、本稿で意圖した點が十分に展開されたとは言いがたいが、機会があれば、注疏の辯證論理を集中して解き明かしたい、と考えている。

司马光对古代丧礼的损益

王宗昱

北京大学宗教文化研究院道教研究中心·主任

朱熹的《家礼》是宋代以后在中国社会产生了重要影响的礼仪著作。人们普遍认为司马光的《书仪》是朱熹著作的先声。这两部著作对于普及古代儒家贵族的礼节做出了重要贡献。本文仅就《书仪》中丧礼的程序做粗略考察，希望看出它和前后礼书之间的关系。本文除了要对照《仪礼》和《书仪》，主要是对照《书仪》和唐代《开元礼》。

在《仪礼》中关于丧礼文字的有《丧服》、《士丧礼》、《既夕礼》和《士虞礼》四个篇章。在《仪礼》现存十七个篇章中占了很大比例。司马光的《书仪》作为向平民普及的著作不可能有那么大的篇幅。《书仪》内容分为十卷，第一卷是各类文书体裁。第二卷是冠仪，第三、四两卷是婚仪，第五卷到第十卷都是丧仪。丧礼在《书仪》里占据了五卷的篇幅，可见司马光非常看重丧礼。篇幅不如古代多，但是比例很大。

司马光的《书仪》的内容主要可以分析为三个元素：以《仪礼》或《礼记》代表的古礼、开元礼、司马光的选择。本文也尝试从三个方面剪接材料：司马光对古礼的改变，对开元礼的接纳，对古礼的添加。

一、司马光对古礼的改变

和朱熹的《家礼》比，《书仪》显得繁琐一些。朱熹也曾经提到司马光对丧服的规定太详细了，没有必要，也未必能遵行。从这些文字里我们可以看到很多对古礼的引述和修改。本文举几个例子。第一个例子是古代儒家丧礼吸收的更古老的招魂的信仰和做法，在《仪礼》叫做“复”。“复”可以说是丧礼的第一个环节，是在亲人停止呼吸以后家属要做的第一件事。按照古代礼节，亲属要爬到屋子顶上去喊死者的名字，还要求招魂的人要从屋子的东角爬到屋顶，再走到屋脊中部，然后走到西角下来。司马光的《书仪》是这样要求的：“侍者一人以死者之上服左执领右执腰，就寝庭之南，北面招以衣，呼曰：某人复。凡三呼。毕，卷衣入复于尸上。（派一个办事人员拿着死者的衣服。左手提着衣服的领子，右手拿着衣服的腰部。走到寝室的南面，向着北方用衣服做招呼的表示，大声喊“某某人回来吧！”喊三次。做完这个招魂仪式，仍然把衣服盖在死者身上。）”司马光在小注里说：“今升屋而号，虑其惊众，故但就寝庭之南面而已。（现在如果还是按照古礼爬到屋顶上去招魂，担心会惊扰众人，所以就到寝室的南面做这个仪式。）”这完全是司马光在新的居住环境下做出的修改。值得指出的是朱熹没有接受司马光的这个做法。后代大约只有清代徐乾学《读礼通考》在叙述了以《仪礼》为标准的制度以后附录了司马光的相应仪节，似乎给予了承认，其他的儒家们好像没有人敢于主张拿着衣服在院子里实行招魂的礼节。

小殓是比较重要的一个环节。《仪礼》叙述小殓礼节时说：“饌于东堂下，脯醢醴酒。”司马光说：“古者小敛之奠用牲。今人所难办，但如待宾客之食品味稍多于始死之奠则可也。（古代小殓这个礼节要使用到牺牲。现在的人做起来比较麻烦。现在的人可以按照招待宾客的食物准备，食物种类比丧礼开始的那个奠礼多一些就可以了。）”这样的调整对于丧礼的普及很有促进作用，照顾了那些财力小的家庭。

二、司马光对《开元礼》的接受

在《仪礼》里有一个节目叫做“哭位”。彭林教授认为是要避免丧事来临乱了秩序。“哭位的安排，是依照内外、亲疏的原则安排的”。司马光说：“《开元礼》，主人坐于床东，众主人在其后，兄弟之子以下又在其后。俱西面南上。妻坐于床西，妾及女子在妻之后，兄弟之女以下又在其后。俱东面南上。藉槁坐[哭]（坐在草垫子上哭）。内外之际，南北隔以行帷。祖父以下于帷东北壁下，南面西上。祖母以下于帷西北壁下，南面东上。皆舒席坐。外姻丈夫于户外之东北，面西上。妇人于主妇西南，面东上。皆舒席坐。……凡丧位皆以服精粗为序。今堂室异制，难云如古。但仿开元礼为哭位。”所谓难云如古，是说后代的建筑形式和格局都已经不同于古代，所以也难于按照古代礼节安排哭位。这段文字基本照抄了《开元礼》，是比较明显继承《开元礼》的。朱熹的《家礼》也在内容上沿袭了《书仪》，只是文字稍有不同而已。

《仪礼》里面有“筮宅”。这个节目在《开元礼》和《书仪》里都得到沿袭，但是增加了后土信仰的仪式。“兆既得吉，执事者于其中壤及四隅各立一标，当南门立两标。祝帅执事者入，设后土氏神位于中壤之左，南向。古无此，开元礼有之。（在选中了吉利的墓穴以后，办事人在墓穴场地的中央和四角分别树立标志，南面入口处立两个标志。主持选择墓穴的法师率领办事人进入墓穴场地，把一个土地神的神位放在中央东侧的位置。神位面向南面。古代没有这个礼节的记载。《开元礼》有这个做法了。）”在“下棺”之后增加了“祭后土”的题目和文字。司马光小注云：“《既夕礼》无之。《檀弓》曰：有司以几筮舍奠于墓左。注：为父母形体在此，礼其神也。今从开元礼。（《仪礼》里面的《既夕礼》这一章没有这个礼节。《礼记》里面的《檀弓》篇说：办事人在墓的东侧安设几案和席子，是给土地神用的。因为是父母的遗体葬在这里，就要向这块土地的神行礼。）”这个祭祀后土的仪式可能是吸收了民间的信仰，而且至少从唐代就得到了官方的承认。

三、司马光对民俗的接纳

在“卜宅兆”的解题注文里司马光说：“《开元礼》，五品以上卜，六品以下筮。今若不晓卜筮，止用杯珓可也。若葬于祖塋，则更不卜筮。（《开元礼》说五品以上的官员选择墓地要使用卜法，给六品以下的官员选择目的要使用筮法。现在如果找不到懂得卜筮技术的人，使用杯珓就可以

了。如果死者葬在家族墓地里面，就更不必使用卜筮法选择墓地了。）”这应该是司马光对民间宗教的一个大大的吸收。杯珓在韩愈的诗里已经出现了，它在民间的流行可能更早。唐末和尚贯休的诗歌颂的是竹根制作的杯珓。在《开元礼》里面，卜阴宅时要有卜人抱着龟来做，显然是沿袭古礼。司马光给予了很大的让步，因为可能民间比较难于找到熟悉龟卜的人，熟悉筮法的人也难找到，所以容许杯珓存在。司马光很开明，如果已经有祖坟了，何必还要通过占卜或者掷珓决定葬地？所以索性免去。这个精神在朱熹的《家礼》得到了贯彻。《家礼》在设立灵位的同时就在桌子上摆了杯珓。司马光和朱熹对于杯珓的包容有利于民间对儒教礼节的接纳，方便儒家的普及。表面看司马光是对古礼的改革，实际上是给儒教增加了新的宗教因素。

司馬光의 고대 喪禮에 대한 가감

왕중위(王宗昱)

북경대학종교문화연구원 도교연구중심 · 주임

주자가례는 송나라 이후 중국사회에 크나큰 영향을 끼친 의례서이다. 사람들은 보통 사마광의 『書儀』가 주자 저서의 선구자 역할을 한다고 보고 있다. 이 두개의 저서는 유가의 귀족의례를 민간에 보급한 중요한 문헌이 된다. 본고에서는 『書儀』 중 제사의례에 대해 연구하여, 앞선 시대의 의례서와의 관계에 대해 알아보고자 한다. 구체적으로는 『儀禮』와 『書儀』를 비교하고 아울러 『書儀』와 당나라 시대의 『開元禮』에 대해서도 비교해 볼 것이다.

『儀禮』속에 喪禮에 관련된 문장으로는 『喪服』, 『士喪禮』, 『既夕禮』 및 『士虞禮』 등 네 편이 있다. 현존 『儀禮』가 총 17편이라는 것을 감안할 때 이는 아주 큰 비중을 차지한다. 사마광의 『書儀』는 백성들에게 보급하는 용도로 쓰였기에 내용이 그렇게 많지 않다. 『書儀』는 모두 十卷으로 되어있는데, 제1권은 각종문서체, 제2권은 冠儀, 제3-4권은 婚儀, 제5-10권은 모두 喪儀이다. 즉 喪禮가 『書儀』 전체의 반을 차지하는 것이다. 이렇게 볼 때 사마광은 상례를 아주 중요시했음을 알 수 있다. 비록 책 전체의 내용은 고대에 비해 줄었지만, 차지하는 비중은 더욱 커진 것이다.

사마광의 『書儀』내용은 크게 세 가지 요소를 포함한다. 『儀禮』 혹은 『禮記』로 대표되는 고대의 의례, 開元禮 그리고 사마광의 민간의례에 대한 수용이다. 본고에서는 이 세 가지 측면에서 자료를 분석하여, 사마광이 고대 의례에 대한 수정, 開元禮의 수용, 고대 의례에 대한 가감에 대해 살펴보겠다.

1. 사마광의 고대 의례에 대한 수정

주자의 『家禮』에 비해 『書儀』의 내용은 조금 더 번잡하다. 주자는 말하기를 사마광의 喪服에 대한 규정은 너무 세세하여 모두 지킬 필요가 없다고 하였다. 이렇게 볼 때 당시에도 이미 고대의 의례에 대해 수정할 필요를 느꼈음을 알 수 있다. 몇 가지를 예를 들어 보면 첫 번째 사례로는 고대 유가의 喪禮를 들 수 있는데, 이는 옛날 招魂의 신앙과 방법으로 『儀禮』에서는 ‘複’이라 하였다. ‘複’은 喪禮의 첫 번째 단계로 망자가 숨을 거둘 때 가족이 해야 하는 첫 번째 일이다. 고대의 의례에 의하면, 가족들은 먼저 옥상에 올라가 사자의 이름을 부르고, 다음으로는 招魂을 하는 자가 방의 동쪽 코너에서 옥상으로 올라간다. 그는 지붕의 용마루를 따라 중간에

간 다음 서쪽 코너로 해서 내려온다. 이에 대해 수정하여 말하기를 司馬光은 『書儀』에서 “侍者一人以死者之上服左執領右執腰，就寢庭之南，北面招以衣，呼曰：某人複。凡三呼。畢，卷衣入複于屍上。(상례를 치르는 자가 손에 망자의 옷을 든다. 왼 손은 옷깃을 잡고, 오른 손은 옷의 허리를 잡는다. 침실의 남쪽에 가서 북방을 향해 옷을 들고 부르는 신호를 한다. 큰 소리로 “아무개 돌아오세요!”라고 세번 부른다. 이러한 초혼의식을 마친 후에 옷을 다시 망자에게 덮어준다.)”라 하였다. 그리고 사마광은 주석을 달아 말하기를 “今升屋而號，慮其驚衆，故但就寢庭之南面而已。(지금도 고대처럼 옥상에 올라가서 초혼을 한다면, 여러 사람을 놀라게 할 것이다. 그렇기 때문에 단지 침실의 남쪽에서 이 의례를 행한다.)”라 하였다. 이는 사마광이 새로운 주거환경에 따라 의례 방식을 수정을 한 것이다. 하지만 언급해야 할 점은, 주자는 사마광의 이러한 관점을 받아들이지 않았다. 훗날 오직 청나라의 徐乾學이 『讀禮通考』에서 사마광 『儀禮』를 모본으로 하는 예법을 수록 하였는데, 그의 주장을 받아들인 것으로 보여진다. 다른 유학자들은 마당에서 옷을 들고 초혼을 하는 방법을 주장하지 못했다.

小殮은 비교적 중요한 절차에 속한다. 『儀禮』에서 小殮의 예절에 대해 말하기를 “饌于东堂下，脯醢醴酒.”라 하였다. 그리고 사마광은 이에 대해 말하기를 “古者小斂之奠用牲。今人所难办，但如待宾客之食品味稍多于始死之奠则可也。(고대의 小殮의례는 제물을 바치는 등 아주 복잡하여 현재의 사람들이 하기에 어려움이 있다. 현재의 사람들은 손님을 초대하는 방식으로 음식을 준비하면 된다. 이 때 준비하는 음식은 일반 연회에 비해 종류가 조금 더 많으면 된다.)”라 하였다. 이러한 조절은 상례의 보급에 촉진적인 역할을 하는데, 특히 생활형편이 어려운 사람들에게 큰 도움이 되었다.

2. 사마광의 『開元禮』에 대한 수용

『儀禮』에는 한 항목으로 ‘哭位(직역 - 우는 자리)’가 있다. 彭林교수에 의하면 이는 제사를 할 때 순서가 바뀌는 것을 피하기 위한 것이라 했다. “哭位の 안배는 内外에 따라, 가깝고 먼 원칙에 따라 배정한다.” 사마광에 의하면 “『開元禮』, 主人坐于床東，衆主人在其後，兄弟之子以下又在其後。俱西面南上。妻坐于床西，妾及女子在妻之後，兄弟之女以下又在其後。俱東面南上。藉槁坐[哭](돛자리에 앉아서 우는 것)。内外之際，南北隔以行帷。祖父以下于帷東北壁下，南面西上。祖母以下于帷西北壁下，南面東上。皆舒席坐。外姻丈夫于戶外之東北，面西上。婦人于主婦西南，面東上。皆舒席坐。……凡喪位皆以服精粗爲序。今堂室異制，難雲如古。但仿開元禮爲哭位.”라 하였다. 여기서 말하는 難雲如古란 후세의 건물 구조가 예전과 많은 차이가 있기에, 고대의 자리 순에 따라서 哭位를 배치하기 힘들다는 말이다. 이 문장은 기본적으로 『開元禮』를 베낀 것으로, 『開元禮』의 사상을 이어받은 것으로 간주된다. 주자의 『家禮』 역시 내용 면에서 『書儀』를 따라하였

는데, 단지 사용한 문구가 조금 다를 뿐이다.

『儀禮』에는 또 ‘筮宅’이 있다. 이 항목에 대해서는 『開元禮』와 『書儀』 모두 옛날 방식을 그대로 계승하였다. 하지만 사마광은 後土信仰의 의례를 추가해 넣었다. 이에 대해 그는 “兆既得吉, 執事者于其中壤及四隅各立一標, 當南門立兩標. 祝帥執事者入, 設後土氏神位于中壤之左, 南向. 古無此, 開元禮有之. (길한 묘자리를 선택한 다음, 상주는 묘혈의 중앙과 네 코너에 표시를 하고, 남쪽의 입구에 다시 두개의 표시를 한다. 장례를 진행하는 법사는 보조도사를 데리고 묘자리에 입장한다. 그는 토지신의 신위를 중앙 동측에 놓는데, 위패는 남쪽을 향한다. 고대에는 이런 예법이 없었는데, 『開元禮』에 와서 이렇게 하였다.)”라 하였다. 그는 문장에서 ‘下棺’ 다음에 ‘祭後土’라고 하는 제목과 문자를 추가해 넣었다. 이에 대해 사마광은 小注를 달아 말하기를 “『既夕禮』無之. 『檀弓』曰: 有司以幾筮舍奠于墓左. 注: 爲父母形體在此, 禮其神也. 今從開元禮. (『儀禮』의 『既夕禮』장절에는 이 예법이 없다. 하지만 『禮記』의 『檀弓』篇에서 말하기를: 제사를 지낼 때 묘의 동쪽에 돛자리 몇 개를 놓는다. 이는 토지신을 위한 것이다. 부모의 유체를 이곳 땅에 묻으려면 토지신에게 예를 올려야 하는 것이다.)”라 하였다. 즉 이러한 後土의례는 민간의 것을 받아들인 것으로, 적어도 당나라 이후부터는 공식적인 인정을 받았다.

3. 사마광의 민속에 대한 수용

‘蔔宅兆’의 주해에서 사마광은 말하기를 “『開元禮』, 五品以上蔔, 六品以下筮. 今若不曉蔔筮, 止用杯琫可也. 若葬于祖塋, 則更不蔔筮.(『開元禮』에 의하면 五品이상의 관료들은 묘지를 선택할 때 蔔法을 사용한다. 그리고 六品이하의 관료들은 筮法을 사용한다. 현재 이러한 예법에 능통한 사람을 찾기 어려우면 杯琫를 사용해도 좋다. 만약 망자를 가족 무덤에 묻는다면 蔔筮法을 사용하여 묘지를 선택할 필요가 없다.)”라 하였다. 이는 사마광이 민간종교를 받아들인 것으로 보인다. ‘杯琫’는 韓愈의 시에서도 나타나는데, 민간에서 유행된 기간은 더욱 오래되었다. 당나라 말기 스님인 貫休의 詩歌에 대나무로 만든 杯琫가 등장한다. 『開元禮』에서는 蔔陰宅을 할 때 蔔人이 거북이를 안고 해야 하는데, 이는 고대의 의례를 따른 것이다. 이 상황에 대해 사마광은 한 발 양보하게 되는데, 이유는 당시에 龜蔔에 대해 익숙한 사람이 거의 없었을 뿐만 아니라 筮法에 대해서도 아는 사람이 없었기에, 杯琫의 존재를 허락하게 된 것이다. 사마광에 의하면 이미 祖墳이 있는데, 점복이나 擲琫를 통해 새로운 장지를 선택할 필요가 있겠는가 하는 것이다. 그렇기 때문에 복택조의 방법은 삭제하기로 했다. 이 기조는 주자의 『家禮』에서도 이어진다. 『家禮』에서는 위패를 세울 때 탁상에 杯琫를 같이 놓았다. 사마광과 주자 모두 杯琫를 책에 언급했다는 것은 이들이 민간 예법을 포용하고, 더더욱 보급하기 위해 노력했다는 것이다. 표면적으로 볼 때 사마광은 고대의 의례에 대해 일부 수정을 하였지만, 실질적으로는 유교에 새로운 종교적 색

채를 더한 것이다.

对韩国道教史上的青词的哲学考察

曹玟焕

韩国 成均馆大学 · 教授

1. 序言

青词是一种四六骈俪体¹，为道教举行斋醮时献给上天的奏章祝文，用红色颜料写在青藤纸上，故而称为“青词”²。青词可以教给人们很多关于哲学、文学的知识。在唐代，青词是由翰林学士代皇帝执笔的，所有具有馆阁文学的特点。除了道教的道士，也有文人会创作青词，比如唐代白居易就曾创作过一些青词，而到了宋朝，文章大家如欧阳修、王安石、苏轼等都曾经创作青词，因此到了后世，青词便演变成为一种文体。韩国道教史上也有青词，但是在壬辰倭乱以后，在国家主导下创作的青词完全消失，而它的消失与朝鲜时代的领导阶层即士大夫们所追求的事大主义与性理学的世界观有着非常密切的关系。笔者首先会在关注这一点的同时，回顾一下韩国道教史上青词出现的大致情况。

从内容上来看，崔致远《桂苑笔耕集》第十五卷“斋词”部分所载的十五首斋词与青词无异，但我们并不能将其称为韩国最早的青词。³在韩国道教史上，实质上被最早被称为“青词”的应该是高丽时代金富轼所创作的《干德殿醮礼青词》。⁴《东文选》第十五卷与《续东文选》第十九卷里收录有高丽时代与朝鲜时代的一些青词与醮礼文。从《东文选》与《续东文选》所收录的内容来看，高丽时代的青词以李奎报⁵创作的居多，而朝鲜时代则以权近与卞季良⁶创作的居多。据笔者推测，权近与卞季良创作了如此之多的青词，与朝鲜建国时追求国泰民安的政策有关。但《东文选》与《续东文选》里遗漏了许多青词，以权近为例，《东文选》上收录有他的四篇青词，但是在他的文集《阳村集》里则收录了更多的青词。

¹ 青词也称为“绿章”、“青辞”、“绿素”。“青辞”的称谓首次出现在唐代，始于天宝四年（745年）唐玄宗所颁布的一项敕令。据杜佑的《通典》第五十三卷《老君祠》所载，该敕令的内容为：“自今以后，每太清宫行礼官，宜改用朝服，兼停祝版，改为清词于纸上。（杜佑，《通典》，北京：中华书局，1984，p. 305。）”。关于中国道教斋醮史上青词的概略研究可参照张泽洪，《道教斋醮史上的青词》、《世界宗教研究》，2005年第2期，pp112-122。

² 李肇，《翰林志》，“凡太清宫道观，荐告词文，用青藤纸，朱字，谓之青词”。至于使用青纸、朱书的原因，明代周思得在《上清灵宝济度大成金书》第三十五卷中是这么阐释的：“青者，东方之色，始生之炁，纸所以用青也。以言者尚其词，词所以捺中心之所欲也。朱者，至阳之精。书以朱，以类而感格。”

³ 886年1月，崔致远将《桂苑笔耕集》献给了宪康王，里面收录的是他在唐朝淮南节度使高骈麾下做幕僚时所创作的文章，故而其中的斋词应创作于882年至884年之间，代表了高骈的一些见解。崔致远斋词的详细篇名请参照附录二。

⁴ 该结论的依据是，在韩国古典翻译院网站（www.itkc.or.k）上以青词为关键词检索，检索结果里出现时间最早的一首青词便是它。

⁵ 具体内容参照附录一。

⁶ 具体篇名参照附录五。

下面我们来整理一下韩国道教史上青词的大致情况。高丽时代，金富弼（1075-1151）⁷、崔惟清（1093-1174）⁸、李奎报（1168-1241）⁹、闵思平（1295-1359）¹⁰、李谷（1298-1351）¹¹、郑誦（1309-1345）¹²等都曾创作过青词。丽末鲜初¹³金克己（1379?-1463?）¹⁴、权近（1352-1409）¹⁵、卞季良（1369-1430）、尹准（1380-1436）等曾创作了不少青词。后来的徐居正（1420-1488）¹⁶、李承召（1422-1484）¹⁷、黄启沃（1458-1494）¹⁸、金正国（1485-1541）¹⁹、朴承任（1517-1586）²⁰、具凤龄（1526-1586）²¹等也都曾创作过不少青词。醮礼文以李奎报创作的居多²²，李詹（1345-1405）²³、郑摠（1358-1397）²⁴也创作了不少醮礼文。具凤龄活跃于 1526 年（中宗二十一年）至 1586 年（宣祖十九年）之间，值得注意的一点是自他以后，在国家主导下创作的青词便不再出现了，这与朝鲜当时的一段历史背景有关。1518 年（中宗十八年）在赵光祖²⁵等人的建议下昭格署²⁶被废除，1525 年（中宗 20 年）又重设昭格署，主要负责醮祭与祈祷，并一直持续到宣祖时期，壬辰倭乱以后，昭格署最终被彻底废除。²⁷除此以外，朝鲜时代后期李晚秀（1752-1820）²⁸曾创作有《立春青词》，但并非由国家主导创作的。

传统上，人们把至高至尊的“绝对者”称为“神”、“天”或“道”，他们主宰着人间世界的吉凶祸福，有时也是自然界天地万物（包括人在内）存在的依据。虽然人们对绝对者的称呼相同，但儒家、道家所认为的绝对者实际情况并不相同。从韩国道教史上青词的内容来看，

⁷ 金富弼，《东文选》第一百一十五卷“青词”部分收录有《干德殿醮礼青词》三篇。

⁸ 崔惟清，《东文选》第一百一十五卷“青词”部分收录有《干德殿醮礼青词》。

⁹ 李奎报，《东文选》第一百一十五卷“青词”部分收录有《上元青词》、《冬至太一青词》、《王本命青词》、《北斗青词》、《年交道场兼醮词》等篇目。除此以外李奎报还创作了许多青词，具体篇名请参照附录三。

¹⁰ 闵思平，《及庵诗集》第五卷“词疏”部分收录有《醮礼文》、《中元醮礼文》等青词。

¹¹ 李谷，《稼亭集》第十卷“青词”部分收录有《下元醮青词》、《近冬至甲子醮青词》、《小王本命醮青词》等青词。

¹² 郑誦，《雪谷集》中“艺文修制”部分收录有《福源宫行诞日醮礼文》、《神格殿行中元醮礼文》等青词。

¹³ 他们的生涯历经丽末鲜初，但由于他们实质性活动的时间都在朝鲜初期，所以一般我们把权近、卞季良等视为朝鲜时代初期的人物。

¹⁴ 金克己，《东文选》第一百一十五卷“青词”部分收录有《干兴节太一青词》、《冬至太一青词》、《干德殿醮礼青词》、《王本命青词》等青词。

¹⁵ 参照权近，《阳村集》第二十九卷“青词类”，具体篇名参照附录四。

¹⁶ 徐居正，《四佳集补遗》（二）“杂著类”部分载有《昭格署雷声普化天尊祈雨》等青词。

¹⁷ 李承召，《续东文选》第十九卷“青词”部分收录有《太一醮》、《雷声普化天尊醮》等篇。

¹⁸ 黄启沃，《续东文选》第十九卷“青词”部分收录有《太一醮祈雨青词》等篇。

¹⁹ 金正国，《思斋集》第三卷“青词”部分收录有《灵宝醮青词》等篇。

²⁰ 朴承任，《嘯皋集》第三卷“祭文”部分收录有《亲祭社稷祈雨文》、《祭王太祖祈雨文》、《祈雨祭文》等篇。

²¹ 具凤龄，《栢潭集》第七卷“青词”部分收录有《太一醮三献青词》、《祈雨应制》、《昭格署真武醮青词》、《摩利山堑城醮三献青词》等篇。

²² 李奎报醮礼文的篇名参照附录三。

²³ 李詹，《双梅堂篋藏集》第二十四卷“文类”部分收录有《时令调和大一醮礼文》、《代某相北斗醮礼文》、《压兵星宿醮礼文》、《醮礼文》二篇等篇。

²⁴ 郑摠，《复斋集》（下），“祭文”部分收录有《北斗醮祭文》、《本命星醮祭文》、《北斗星醮礼文》等篇。

²⁵ 参考：赵光祖，《静庵集》第二卷，《弘文馆请罢昭格署疏》（戊寅七月副提学时）。

²⁶ 世祖十二年丙戌年（1466）昭格殿更名为昭格署。

²⁷ 成海应，《研经斋全集》（外集）第五十六卷“笔记类”部分《兰室谭丛》，“中宗十三年，静庵面对极论，又伏阁四启得请，寻命复之，壬辰乱后遂废。”

²⁸ 李晚秀，《履园遗稿》第二卷《词》中收录有《立春青词》。

朝鲜时代以前与朝鲜时代以后的青词对绝对者的定义是不同的，本文将着重探明韩国道教史上的青词对道教绝对者认识。

2. 朝鲜以前青词里体现出的对绝对者的认识

1) 统一新罗的崔致远斋词对绝对者的认识

崔致远²⁹被称为“韩国丹学鼻祖”，他曾创作过许多斋词，这些斋词虽不是青词，却与青词无异。崔致远曾表示内心喜欢“道风”³⁰，并将《老子》尊称为《玄经》。他将自己在唐朝做官时创作的文章收录在了《桂苑笔耕集》之中，值得注意的是当时唐朝是非常尊崇道教的。从内容上来看，《桂苑笔耕集》第十五卷“斋词”部分收录的十五首斋词与青词无异，下面笔者将对这十五首斋词对绝对者的定义展开考察。从内容上来看，崔致远的“祭词”与高丽时代文臣所写的“青词”有很多相同之处，下面笔者将围绕祭词中与老庄道论相关的内容展开考察。

臣身拘俗网，志仰真筌³¹。虽窈窈冥冥至道，则无形可扣，而勤勤恳恳精心，则有感必通。是以每励焚修，敢安晷刻所。³²

上面这段话里“窈窈冥冥至道，则无形可扣”是对“至极之道”的论述。《庄子·在宥》中有云：“来，吾语女至道。至道之精，窈窈冥冥。至道之极，昏昏默默。无视无听，抱神以静，形将自正”，而崔致远的这段话便以这段内容为主干的。崔致远所说的“感通”原理是斋词与醮词的基本原理，关于这一点，笔者将在考察朝鲜时代青词时再次提到。

伏以混成至道，本在勤行。众妙玄门，唯资善闭。³³

“混成至道”是以《老子》第二十五章“有物混成，先天地生”为主干的，在崔致远的另外一首斋词里也曾引用过《老子》第二十五章里的内容，我们先来看一下。《中元斋词》里有如下一段话：

²⁹ 参考：李圭景，《五洲衍文长笺散稿》（经史篇）之《道场类·道藏总说》、《道教仙书道经辨证说（附道家杂用）（总说），“崔孤云亦入唐，得还返之学以传，并为东方丹学之鼻祖。其最者，参同契十六条口诀也。”

³⁰ 崔致远，《桂苑笔耕集》第十五卷“斋词”之《禳火斋词》，“臣虽志悦道风，而身沾睿泽。早托山河之誓。久临淮海之封。”

³¹ 也作“真诠”，所谓的“诠”犹言“照亮”，所以照亮真理的文章便称为“真筌”。参照：《宗镜录》第二十六卷，“命是一期之业报，曷等真诠。”

³² 崔致远，《桂苑笔耕集》第十五卷“斋词”部分的《黄篆斋词》。

³³ 崔致远，《桂苑笔耕集》第十五卷“斋词”部分收录的《下元斋词》。

域中之四大难名，字之曰道。物外之三清在想，心以为斋。岂图滋福于一身，唯愿洽恩于万汇。³⁴

“域中之四大”与“字之曰道”是以《老子》第二十五章“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天下母，吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。大曰逝，逝曰远，远曰反。故道大，天大，地大，王亦大，域中有四大，而王居其一焉”为主干的。除此以外，上面提到的《下元斋词》里的“本在勤行”则是以《老子》第四十一章里“上士闻道，勤而行之，中士闻道，若存若亡，下士闻道，大笑之”为主干的，而“众妙玄门”又是以《老子》第一章里的“此两者，同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门”为主干的，“唯资善闭”是以《老子》第二十七章里“善闭无关键而不可开”为主干的。总之，崔致远的《中元斋词》都是以《老子》的道论为主干创作而成的。

崔致远《上元斋词》里的核心内容也与《老子》的道论有着深刻的联系。

臣仰察玄经，乃见道资众甫。俯稽圣典，则知神应至诚。是以早详病病之言，每励贤贤之行。五音五色，实除耳目之娱。六甲六丁，潜致爪牙之役。愿蹶轻飞之路，常敲众妙之门。³⁵

《玄经》就是指《道德经》，“道资众甫”是以《老子》第二十一章“孔德之容，惟道是从，道之为物，惟恍惟惚……自古及今，其名不去，以阅众甫。吾何以知众甫之状哉。以此”的内容为主干的，“病病”是以《老子》第七十一章“知不知上，不知知病。夫唯病病，是以不病。圣人不病，以其病病，是以不病”的内容为主干的，“五音五色，实除耳目之娱”是以《老子》第十二章“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋田猎，令人心发狂，难得之货令人行妨。是以圣人，为腹不为目，故去彼取此”的内容为主干的。除此以外，在《下元斋词》里我们还会看到“无为而无不为”³⁶的观点，这与“道”的作用有关。

崔致远的斋词比高丽文臣的青词创作时期更早，这些斋词立足于老庄道论，包含着他对绝对者的认识，创作时也不免要迎合皇帝之国——中国的情况。但崔致远的这些斋词应该给高丽时代的文臣在青词的创作上产生了不小的影响，笔者之所以这么推测，是因为高丽睿宗崇尚道教，而且高丽时代并不像朝鲜时代那样，通过“辟异端论”批判老佛为异端思想。无论是崔致远的斋词还是高丽时代的青词，其中都蕴含着丰富的老子思想，这是它们的共同点，下面笔者将通过高丽时代的青词来确认这一观点。

2) 高丽青词里对绝对者的认识

³⁴ 崔致远，《桂苑笔耕集》第十五卷“斋词”部分收录的《中元斋词》。

³⁵ 崔致远，《桂苑笔耕集》第十五卷“斋词”部分收录的《上元斋词》。

³⁶ 崔致远，《桂苑笔耕集》第十五卷“斋词”部分收录的《下元斋词》，“伏以教资妙用，无为而无不为。道在勤行，不厌是以无厌。苟得捧持三宝，必能拯护万灵，须凭善建之根株。始覩混成之阃闼，故曰大丈夫，处其厚而不处其薄，居其实而不居其华者也。”这段斋词是以《老子》第三十七章“道常无为而无不为”、《老子》第四十一章“上士闻道，勤而行之”与《老子》第三十八章“是以大丈夫，处其厚，不居其薄。处其实，不居其华，故去彼取此”的内容为主干的。

在高丽时代的青词里，尤其是在金富轼、金克己、李奎报的青词里面蕴含着许多关于绝对者的哲学观点。金富轼曾创作了三篇《干德殿醮礼青词》，我们先来看其中的一篇。

强名为道，妙物曰神。藏用窃冥，不与圣人之患，阐幽造化，若有真宰之功。动不屈以施为，感遂通而降格。³⁷

金富轼青词里出现的对绝对者的定义，即“强名为道”与“妙物曰神”是以《老子》第二十五章“吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大”的观点，《周易·说卦传》第六章中对神的定义即“神也者，妙万物而为言者也”，《庄子·齐物论》中“非彼无我，非我无所取，是亦近矣，而不知其所为使。若有真宰，而特不得其朕”中有关“真宰”的观点为主干的。而“动不屈”则是以《老子》第五章“天地之间，其犹橐钥乎。虚而不屈，动而愈出”，《周易·系辞传上》第五章“显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧，盛德大业至矣哉”的内容为主干的。“阐幽造化”是以《周易·系辞传上》第六章中关于“易”的作用³⁸的内容为主干的。“感而遂通”是以《周易·系辞传上》第十章的“易，无思也，无为也。寂然不动，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能与于此”的内容为主干的。金富轼既应用了老庄的道论，同时还运用了《周易》里与阴阳论有关的宇宙论，强烈地希望通过感通的原理实现祈福的目的，这一点体现出金富轼被儒家思想熏陶的痕迹。下面我们来看一下金富轼在《干德殿醮礼青词》剩下的两篇里关于绝对者的言论。

真常之极，非可道而可名。恍惚之中，若有物而有象，固难意致，宜以诚求。³⁹

道非常道，盖自古以固存，神之又神，于其中而有象，包含众妙，统制群生。⁴⁰

“非可道而可名”、“道非常道”与《老子》第一章中通过“道可道，非常道，名可名，非常名”所表达的道的“言不尽意”的意义有关。王弼曾对《老子》第一章做过如下注释，即“可道之道，可名之名，指事造形，非其常也。故不可道，不可名也。”李奎报关于“真常之极”的见解与王弼的观点有着密切的关系。《老子》第二十一章曾这么定义“道”：“道之为物，唯恍唯惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信”，说的是道的‘恍惚’与恍惚里的‘有物有象’，故而‘恍惚之中，若有物而有象’、‘于其中而有象’都与这一点有关。除此以外，他还以《庄子·大宗师》中的“夫道有情有信，无为无形，可传而不可受，可得而不可见，自本自根，未有天地，自古以固存。神鬼神帝，生天生地”为主干思想写作了青词。

³⁷ 金富轼，《干德殿醮礼青词》。

³⁸ 参考：《周易》《系辞传下》第六章“子曰，乾坤其易之门邪。干，阳物也。坤，阴物也。阴阳合德，而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德，其称名也杂而不越，于稽其类，其衰世之意邪。夫易，彰往而察来，而微显阐幽。”

³⁹ 金富轼，《干德殿醮礼青词》，金克己在《王本命青词》里有云：“视无形听无声，固难测度，恍有象忽有物，犹可攀依”呈现出类似的想法。

⁴⁰ 金富轼，《干德殿醮礼青词》。

但是用“恍惚”这个词来定义“道”却遭到了宋代程朱理学者的强烈批判。值得注意的一点是，朝鲜时代的青词里出现了一种立足于新儒学（性理学、程朱理学）（以下称为性理学）宇宙论的道论，区别于用“恍惚”定义的“道”。程颐、朱熹等程朱理学者不接受道的“自生化性”与“无为自然性”、“无主宰性”。性理学中所说的“道”是一种“有条理的事物”，并非老庄所说的“恍惚”等囿囿一物。⁴¹性理学中所说的“道”、“理”、“太极”虽然都是“无声无臭”、“无形无为”的，但却属于“至有”，而不是“空无”。老庄言“得意忘象”⁴²，而儒家则言“立象以尽意”⁴³。程颐却认为“体用同源”、“显微无间”⁴⁴、“因象以明理”⁴⁵、“假象以显义”⁴⁶，这与老庄的“得意忘象”、“恍惚之中，若有物而有象”属于不同的宇宙观。同时性理学还主张“无形而有理”的观点⁴⁷。周敦颐曾在《太极图说》提出了“无极而太极论（（从其无声无臭来看是无极，从无声无臭之中又蕴含着道理这一点来看则是太极）”的观点，而与该观点有关的形而上学的宇宙论便很好地体现了这一点。⁴⁸

性理学的宇宙论出现在朝鲜时代权近的青词里，体现出与高丽时代青词的不同之处。后文之中我们将从朝鲜时代权近的青词来具体地确认这一点。我们再来看李奎报青词中对绝对者的认识。

道固宅于希夷，迎随不见，神若存于恍惚，祸福无常。⁴⁹

“道固宅于希夷，迎随不见”、“恍惚”是以《老子》第14章的所有内容为主干的：“视之不见，名曰夷，听之不闻，名曰希，搏之不得名曰微。此三者，不可致诘。故混而为一。其上不皦，其下不昧。绳绳不可名，复归于无物，是谓无状之状。无物之象，是谓惚恍。迎之不见其首随之不见其后”。

大道为阴阳之祖，人所由生，上天司造化之权，工而不宰，⁵⁰

⁴¹ 黎靖德编，《朱子语类》第三十四卷《论语·述而篇》，“道理也，是一个有条理底物事，不是囿囿一物，如老庄所谓恍惚者。”黎靖德编，《朱子语类》，北京：中华书局，1986。

⁴² “得意忘象”虽是王弼提出来的，但这应该是对老庄有关“道”、“言”、“象”的观点的一种总结。参考：王弼，《周易略例·明象》，“夫象者，出意者也。言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象，故可寻言以观象，象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言着。故言者所以明象。得象而忘言。象者，所以存意，得意而忘象。然则，忘象者，乃得意者也。忘言者，乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。故立象以尽意，而象可忘也。”

⁴³ 《周易·系辞传上》第十二章，“子曰，书不尽言，言不尽意，然则圣人之意，其不可见乎。子曰，圣人立象以尽意。”

⁴⁴ 程颐，《伊川易传》，“至微者，理也，至著者，象也。体用同源，显微无间。”程颢·程颐，《二程集》（王孝鱼点校，汉京文化事业有限公司，1981），p. 689。

⁴⁵ 程颐，《二程集》第九卷《答张闳中书》，“理无形也。故因象以明理。”程颢·程颐，《二程集》，王孝鱼点校，中华书局，1981。

⁴⁶ 程颐，《伊川易传》第一卷，“理无形也，故假象以显义。”

⁴⁷ 参考朱熹对周敦颐《太极图说》的注释：“无极而太极，不是太极之外别有无极，无中自有此理。无极而太极，此而字轻，无次序故也。无极而太极，只是说无形而有理。所谓太极者，只二气五行之理，非别有物为太极也。”

⁴⁸ 参考朱熹对周敦颐《太极图说》的注释：“无极而太极，只是一句。如冲漠无朕，毕竟是上面无形象，然却实有此理。图上自分晓。”

⁴⁹ 李奎报，《上元青词》。

⁵⁰ 李奎报，《王本命青词》。

“工而不宰”是以《老子》第十章“生之畜之，生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德”的内容为主干的。

窈冥莫测，道无古而无今，消息不停，年有终而有始。⁵¹

“窈冥莫测，道无古而无今”以关尹子《文始真经注》第一卷《一字篇》“玄者，窈冥莫测，亦道之异名也，物物具此玄道，故云无一物非玄也”，以及关尹子《文始真经注》第八卷《八筹篇》“是道也，其来无今，其往无古”的内容为主干的。

下面我们来看一下金克己《干德殿醮礼青词》中体现的对绝对者的认识。

化不化，生不生，自然而已，为无为事无事，畴觉尔哉。⁵²

“自然而已”是崇尚道法自然的老庄思想的基本观点，“为无为，事无事”出现于《老子》第六十三章。

独往独来，故疑于独有。常生常化，皆出于常无，宜叩窈冥之精，少酬生养之德。⁵³

“独往独来”是以《庄子·在宥》“出入六合，游乎九州岛岛，独往独来，是谓独有”的内容为主干的。“常生常化，皆出于常无”是以《列子·天瑞》的“有生不生，有化不化。不生者能生生，不化者能化化。生者不能不生，化者不能不化，故常生常化”与《庄子·天下》“建之以常无有，主之以太一”的内容为主干的。“窈冥之精”则是以《庄子·在宥》“来，吾语女至道。至道之精，窈窈冥冥。至道之极，昏昏默默。无视无听，抱神以静，形将自正”的内容为主干的。如上所述，金克己的青词里对绝对者的定义基本上也是以《老子》的道论与道的“不可言性”为根本的。

综上所述，高丽时代金富弼、李奎报、金克己的青词里对绝对者的定义大部分都是以老庄的“道论”为基础的，关于“自生自化”、“生成万物”的道，他们尤其注重论述它的“混成性”、“恍惚性”、“无为自然性”、“无主宰性”、“不可言性”。但如果我们更细致地进行考察，就会发现李奎报对老庄思想有着深刻的理解，他的文学世界也蕴含着许多老庄学的观点。所以在李奎报的青词里具有老庄思想的强烈色彩。但人们一般认为金富弼比较注重儒家思想，所以跟李奎报的青词相比，在金富弼的青词里也蕴含着较多的《周易》阴阳论。

总之，在朝鲜时代具有浓烈的“辟异端”（即区分正道与邪道）意识，但高丽时代不同，当时的人们并没有这种意识，所以高丽时代青词里所体现的对绝对者的定义都是围绕老庄的宇宙论与道论展开的。我们知道，到了朝鲜时代，人们对绝对者的认识发生了变化，这种现象反映出引领当时的支配性哲学。也就是说，朝鲜时代的国家支配性的意识形态已经不同于高丽时代，既然统治阶级要奉性理学为支配性的意识形态，在祭天时他们对绝对者的定义也必然会发

⁵¹ 李奎报，《年交道场兼醮词》。

⁵² 金克己，《干德殿醮礼青词》。

⁵³ 金克己，《干兴节太一青词》。

生变化，所以老庄的宇宙论退场，儒家的宇宙论登场。关于这一点，我们首先围绕权近的青词来展开考察。

3. 朝鲜时代青词对绝对者的认识

要理解朝鲜时代的青词，首先有两点值得注意。首先是“辟异端论”，人们用二分法的等式，把性理学视为“正学”、“正道”，把“老佛”⁵⁴则视为“异学”、“邪道”。第二点是“事大主义”。从事大主义的观点来看，祭天仪式只能在天子之国举行，而朝鲜作为一个诸侯国，如果举行祭天仪式就很成问题。在此过程中，朝鲜中宗与宣祖等君主仍企图通过道教的斋醮仪式维持王室的安宁与权威，而此举必然会引发王室与儒家士大夫之间的矛盾，因为这些士大夫是用事大主义、名分论与辟异端轮武装起来的。在君主与儒家士大夫之间产生这种矛盾之前，朝鲜时代仍在国家的主导下举行斋醮仪式，所以阳村权近⁵⁵、春亭卞季良等人物都创作有几篇青词。继权近之后，卞季良承担了“文衡”之职创作了许多青词，但卞季良以权近为师，所以他的青词实质内容与权近并无什么不同。⁵⁶据笔者推测，权近与卞季良创作许多青词大概是有其政治目的的，即在朝鲜建国初期向天地神明祈祷国泰民安。

在考察朝鲜时代斋醮仪式的青词时需要注意的一点是，朝鲜时代以前的青词里所体现出的对绝对者认识的变化。朝鲜时代青词也频繁地使用了道教

“道”、“三清”、“太一”⁵⁷等核心概念，但时代不同了，在尊崇性理学的情况下，在使用这些术语的时候，如何才能摆脱道教的色彩，转变成为性理学的宇宙论呢？⁵⁸所以朝鲜时代“道”的概念便发生了了变化，变成了《周易》的太极阴阳论与《中庸》的天道论、鬼神观为基础的宇宙论，而这些理论则是性理学宇宙论的核心。在这种情况下，创作者在阐释“道”的时候使

⁵⁴ “老”之中一般也包含着道教。

⁵⁵ 辟异端论最早出现在朝鲜初期郑道传所作的《心气理篇》里，但实际上辟异端论对后世产生巨大影响则始于15世纪，当时退溪李滉与栗谷李珣的学术开始影响人们的思想。权近曾给郑道传的《心气理三篇》即《心难气》、《气难心》、《理论心气》做过注释，但他并没有很强烈的辟异端意识。

⁵⁶ 一般认为在哲学方面卞季良比权近要稍逊一筹。

⁵⁷ 朝鲜时代的文献里就记载当时人们为“太一”举行醮斋仪式的原因。《朝鲜王朝实录·太宗实录·太宗四年甲申(1404)二月二十日(辛卯)》有云：“盖以太一，仁星所在之地。兵疫不兴，邦国义安故也”。既然“太一”具有这种含义，那么从君主的立场上来看，就没有理由拒绝醮祭了。除此以外，《朝鲜王朝实录·成宗实录·成宗二十二年辛亥(1491)十月十三日(丙辰)》里还有“太一天神之尊者，故以是日醮之”的内容。

⁵⁸ 尹灿远认为，一方面性理学者们把“道”视为神圣的祭祀对象，但同时，在朝鲜初期性理学已逐渐变成了社会的支配性意识形态，因此，性理学者们便深觉要从“性理学”的角度阐释道教“道”的概念的必要性，因此在朝鲜时代初期便出现了道教“道”的概念与与性理学“道”的概念相互融合、甚至是混合的现象，这一指摘应该说是很准确地。参考：尹灿远，《从斋醮文的绝对者观念来看朝鲜初期的道教思想》、《道教文化研究》第18集，韩国道教文化学会，2003，pp.45~82。我们可以举一个例子来说明，在权近《金星独醮青词》里就出现了这样的内容：“亚献：大道希夷，固难名状，至诚恳款，可感神明。爰推独醮之仪，庸渎再献之礼。”“大道希夷”出自《老子》第十四章“视之不见，名曰夷，听之不闻，名曰希，搏之不得名曰微”。

用最多的术语也是性理学在定义“太极”、“道”、“理”时使用的最多的术语——

“无声无臭”。本稿拟通过对权近青词⁵⁹的考察来确认这一点。

以“禳灾祈福”为基本内容的青词基本上都蕴含着“感应”与“感通”的原理。⁶⁰正如道教经典里的《太上感应篇》一样，感应的逻辑是斋醮的核心。本稿拟重点考察朝鲜时代青词里所蕴含的感应论，因为青词基本上是通过感应与感通来谋求祈福者与绝对者之间的沟通，而朝鲜时代青词里的感应、感通是以儒家宇宙论的感应、感通逻辑为核心的，这与高丽时代表现出了极大的不同。

大致来看，“感应”是依靠人与人、人与自然、自然与自然之间的交感与反应而发生的。对于《周易·咸卦》里有关“感通”的理论，程颐曾经做出过这样的阐释：

有感必有应，凡有动皆为感。感则必有应。所应复为感，所感复有应，所以不已也。感通之理，知道者默而观之可也。⁶¹

关于程颐的这一观点，眉叟许穆(1595-1682)曾从感应的角度阐释过天地变化。

天地变化，一盈一虚，形生于气，气冒于形。天无外（包万物而无外）。地有方（生万物而有方）。日月代明，寒暑序行，往而复来，万物以之而生死，以之而盛衰，以之而游衍，以之而无穷。人事之淑慝，世道之污隆，一气而迁耳。人之气正，则天地之气正，人之气乱，则天地之气乱。禎祥妖孽，邪正之表，治乱之征，气之相感召者然也。⁶²

儒家感应论的核心是人事的善恶与世道的盛衰乃是一气之变迁，从这一点来看，人气正则天地之气正，人气邪则天地之气邪，这就是“天地万物一气”的思想。⁶³儒家把这种“天地万物一气”的思想应用到了世间的政治伦理之中，其具体的言论便是，祥瑞与灾殃不过是邪道与正道的表象、治世与乱世的征兆⁶⁴。综上所述，儒家感应论的核心便是把祥瑞与灾殃看作邪道与正

⁵⁹ 基本而言，青词一般同时蕴含着宗教意义与政治意义。尤其是从政治层面来看，在祈祷国家稳定的立场上，权近的青词具有重要的意义。例如《功臣都监行大上殿诞日祝寿北斗醮礼青词文》、《功臣都监诞日醮礼青词》、《功臣都监北斗醮礼青词》、《功臣都监祝上北斗醮礼青词文》等青词，都是与“功臣都监”有关的，这一点值得注意。在朝鲜王朝刚刚成立的情况下，王朝所面临的一个问题便是功臣能力的发挥会决定王朝的存立与国泰民安，所以他们才会向上天与星辰为功臣的安危做祷告。

⁶⁰ 关于“感应”的所有问题可以参照郑宇镇，《感应的哲学》（松树，2016）。

⁶¹ 《近思录》第一卷《道体》，这是程颐对《周易·咸卦》“九四，贞吉，悔亡。憧憧往来，朋从尔思”的注释，程颐《伊川易传》第三卷有云：“感，动也，有感必有应。凡有动皆为感，感则必有应，所应复为感，感复有应，所以不已也”，“天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平。观其所感，而天地万物之情可见矣”，而程颐在《伊川易传》第三卷里用“观天地交感化生万物之理，与圣人感人心致和平之道，则天地万物之情可见矣。感通之理，知道者默而观之可也”，把两句话综合在了一起。

⁶² 许穆，《记言》《天地变化(三)》。

⁶³ 《中庸》第一章中朱熹对“致中和”进行注释时，曾表达过“天地万物，本吾一体”的观点。参考《中庸》第一章朱熹对“致中和，天地位焉，万物育焉”的注释：“自戒惧而约之，以至于至静之中，无少偏倚，而其守不失，则极其中，而天地位矣。自谨独而精之，以至于应物之处，无少差谬，而无适不然，则极其和，而万物育矣。盖天地万物，本吾一体，吾之心正，则天地之心，亦正矣。吾之气顺，则天地之气，亦顺矣。故其效验，至于如此。”

⁶⁴ 这种观点当然并不一定是正确的。在科学已经高度发达的今天，我们可以看到祥瑞与灾殃并非邪道与正道的表象，也并非治世、乱世的征兆。

道的表象，治世与乱世的征兆，而《中庸》“至诚如神”的观点⁶⁵便极富有代表性。所以儒家经常会把自然灾害与为政者是否有德联系起来⁶⁶，这种感应论里蕴含着从政治伦理角度自然现象的解读。

醮词的感应论大部分同时具有宗教与政治的色彩。这种感应论大部分应用于祈雨祭，或是日月星辰发生日蚀、月蚀、流星等异常现象时，而这种感应论在高丽时代⁶⁷与朝鲜时代的醮词中都有体现，但在朝鲜时代出现得更为频繁，尤其在权近⁶⁸与卞季良⁶⁹的醮词里更是频繁登场。笔者认为，这一点尤其与朝鲜初期为谋求国家安稳，避免自然灾害而创作了许多青词有关。下面我们来看一下权近的青词里有关感应与感通的言论。

无声无臭，粤道难名，有始有终，惟诚为贵，事之以礼，感而遂通，事之以礼，感而遂通。⁷⁰

道本一致，固无声臭之名，诚至再勤，自有感通之理，兹陈薄奠，敢祝遐龄。⁷¹

卞季良的青词里也经常出现感应论。

“人事感于下，天变应于上，天人感应之理，厥惟显哉。”⁷²

⁶⁵ 《中庸》，“至诚之道，可以前知。国家将兴，必有祲祥，国家将亡，必有妖孽。见乎蓍龟，动乎四体。祸福将至，善必先知之，不善必先知之，故至诚如神。”

⁶⁶ 关于这一点，《书经》里有多处强调。《书经·太甲下》，“伊尹申诰于王，曰呜呼，惟天无亲，克敬惟亲。民罔常怀，怀于有仁。鬼神无常享，享于克诚，天位艰哉。德惟治，否德乱。”便是其中一例，这种观点也被应用到了青词之中。参考权近，《阳村集》第二十九卷“青词类”里的《祈雨太一醮礼青词文》（三献），“天无私而德是辅，常聪明而降监，人有失而妖由兴，盖恐惧而修省。”

⁶⁷ 以高丽时代为例，金富轼便曾说过“感而遂通”，《干德殿醮礼青词》：“强名为道，妙物曰神，藏用窃冥，不与圣人之忧，阐幽造化，若有真宰之功，动不屈以施为，感遂通而降格。”李谷在《小王本命醮青词》（亚献）中也曾说过“视之不见，孰知陶铸之功，感而遂通，能藉照临之惠，敢申昭告，庶格明裡。”

⁶⁸ 权近的醮词中出现的有关感应与感通的例子如下。权近，《阳村集》第二十九卷“青词类”里收录的《功臣都监北斗醮礼青词》：“星辰高而在上，千万化而不差……恭修净醮，虔诚所极，感应即通，致令建皇极而锡庶民，膺箕畴九五福，敬天休而祈永命，享周诰亿万年。”权近，《阳村集》第二十九卷“青词类”里收录的《槩城醮青词》：“二献：酌行潦而再陈，明信可荐，驱冷风而先道，感应孔昭，庶借顾歆，优加扶佑。”权近，《阳村集》第二十九卷“青词类”里收录的《功臣都监诞日醮礼青词》：“二献：道本一致，固无声臭之名，诚至再勤，自有感通之理，兹陈薄奠，敢祝遐龄。”权近，《阳村集》第二十九卷“青词类”里收录的《灵宝道场青词》：“三献：无声无臭，粤道难名，有始有终，惟诚为贵，事之以礼，感而遂通。”权近，《阳村集》第二十九卷“青词类”里收录的《金星独醮青词》：“亚献：大道希夷，固难名状，至诚恳款，可感神明，爰推独醮之仪，庸渎再献之礼。”权近，《阳村集》第二十九卷“青词类”里收录的《功臣都监行大上殿诞日祝寿北斗醮礼青词文》：“初献天高高而在上，覆育无遗，诚款款而由中，感通甚速，兹修净醮，用祝遐龄。”

⁶⁹ 卞季良的青词中出现的有关感应与感通的例子如下。卞季良，《春亭集》第十卷“青词”里收录的《祈雨昭格殿，行醮礼青词》：“人事感于下，天变应于上，天人感应之理，厥惟显哉。”卞季良，《春亭集》第十卷“青词”里收录的《大阴独醮青词》：“列宿失行，莫非谴告，大阴示变，深切虞忧，寔罄悚惊，敢干玄佑，窃观上下之相感，捷于影响之无间。”卞季良，《春亭集》第十卷“青词”里收录的《亲试文武科，合行本命醮，年例通行青词》：“天星济生，曲垂阴鹭，臣子祝寿，惟以至诚，祈叩苟勤，感通即迓。”，卞季良，《春亭集》第十卷“青词”里收录的《昭格殿，行祈雨兼星变祈禳，醮礼三献青词》：“亚献：道无常体，窥度末由，人有至诚，感通即迓，兹殚恳款，再渎高明。”。除此以外，还可以参考具凤龄，《栢潭集》第七卷《太一醮三献青词》（祈雨应制）：“初献：声臭无闻，虽厥命之未易，视听自我，盖有感则必通，肆竭丹虔，庸叩玄造。”

⁷⁰ 权近，《阳村集》第二十九卷“青词类”里收录的《灵宝道场青词》（三献）。

⁷¹ 权近，《阳村集》第二十九卷“青词类”里收录的《功臣都监诞日醮礼青词》（二献）。

⁷² 卞季良，《春亭集》第十卷“青词”里收录的《祈雨昭格殿，行醮礼青词》。

“谓天盖高，虽絶形声之验，惟人所召。”⁷³

道无常体，窥度末由，人有至诚，感通即迩，兹殫恳款，再读高明。⁷⁴

这些用感应论创作而成的青词里，关于绝对者的内容里值得注意的是“无声无臭”这一术语。“上天之载，无声无臭”原本是《诗经》里用来赞扬文王的⁷⁵，《中庸》第三十三章里用它来形容天道隐微的道理⁷⁶，后来它又变成了性理学宇宙论的核心。再后来性理学者们用“无声无臭”来形容太极的“无形无为”，因为太极是无法认识的，但又作为道理存在，这便成为了区别于老庄道论的性理学宇宙论。对于“上天之载，无声无臭”的观点，程颐认为，道理虽然是同一个，但却有各种分别⁷⁷，他说：

盖上天之载，无声无臭，其体则谓之易，其理则谓之道，其用则谓之神。其命于人则谓之性，率性则谓之道，修道则谓之教。⁷⁸

关于上面这段话，朱熹说：“上天之载，无声无臭，所谓太极本无极也……惟其天人之理一，所以终日对越在天者也”⁷⁹，他从“太极本无极”的角度来阐释“无声无臭”，并且说“天人之理一”。这种天人关系的观点是区别于老庄思想的。在性理学里，“太极本无极”与“无极而太极”是做同样理解的，朱熹接受了程颐的这一观点，在阐述周敦颐《太极图说》的“无极而太极”时他是这么说的：

上天之载，无声无臭，而实造化之枢纽，品汇之根柢也。故曰无极而太极，非太极之外复有无极也。⁸⁰

太极乃造化之枢纽、万物之根，对于太极的不可知性，朱熹用“无声无臭”来阐释。权近青词里对绝对者的见解便应用了上工程朱理学者这些有关“无声无臭”的宇宙论。权近的青词从性理学宇宙论的角度认识绝对者，这给卞季良与李承召都产生了巨大的影响。

彼苍者天，纵无声而无臭，维北有斗，能降祥而降灾。⁸¹

⁷³ 卞季良，《春亭集》第十卷“青词”里收录的《昭格殿，行雷电流星祈禳，醮礼三献青词》（三献）。

⁷⁴ 卞季良，《春亭集》第十卷“青词”里收录的《昭格殿行祈雨兼星变祈禳醮礼三献青词》（亚献）。

⁷⁵ 《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。”

⁷⁶ 朱熹对《中庸》第三十三章“上天之载，无声无臭，至矣”的注释：“盖声臭有气无形，在物最为微妙，而犹曰无之。故惟此可以形容不显笃恭之妙。非此德之外，又别有是三等，然后为至也。”

⁷⁷ 参考《近思录》卷1关于程颐的文章，“朱子曰，此是因解干字，遂推言许多名字，只是一理，而各有分别。虽各有分别，又却只是一个实理。”

⁷⁸ 程颐·程颐，《二程遗书》第一卷。

⁷⁹ 《近思录》第一卷《道体》，朱熹对程颐上面句子的注释。

⁸⁰ 朱熹，《太极解义》。

⁸¹ 卞季良，《春亭集》第十卷青词里收录的《北斗醮礼青词》。

无声无臭，默干造化之机，如燠如焚，久罹早魃之虐。⁸²

李承召“无声无臭，默干造化之机”的见解与前文朱熹从“无声无臭”的角度阐述“无极而太极”的见解基本上是一致的。

祈福者在祈福时理所当然要“至极精诚”，当然这也是对所有祭祀的共同要求。有一个词叫做“至诚感天”，强调在祈福时必须“至极精诚”是高丽时代与朝鲜时代青词的共同点。但权近却通过“诚中形外”的角度从儒家伦理的层面强调了祈福者的修养，与高丽时代的青词相区别。

初献：临之上，质之旁，洋洋如在，诚于中形于外，断断无他，冀枉冷风，俯歆行潦。⁸³

子曰，鬼神之为德，其盛矣乎。视之而弗见，听之而弗闻，体物而不可遗。使天下之人齐明盛服，以承祭祀。洋洋乎，如在其上，如在其左右。诗曰，神之格思，不可度思，矧可射思。夫微之显，诚之不可揜如此夫。⁸⁴

在举行与祭祀有关的礼法时，儒家的礼法主义以“整齐严肃”为基本要求⁸⁵，对于接受儒家教育的人来说，肯定更强调“诚中形外（诚于中，形于外）”的观点。权近在上文青词里的第一句即“临之上，质之旁，洋洋如在”是以《中庸》第十六章中的下列语句为依据的。

子曰，鬼神之为德，其盛矣乎。视之而弗见，听之而弗闻，体物而不可遗。使天下之人齐明盛服，以承祭祀。洋洋乎，如在其上，如在其左右。诗曰，神之格思，不可度思，矧可射思。夫微之显，诚之不可揜如此夫。⁸⁶

“诚中形外”是《大学》第六章里以“慎独”与“毋自欺”⁸⁷为中心的儒家心学修养论的核心。青词里“诚中形外”的观点从祈福者修养论的角度强调了伦理性，这一点值得我们关注。

综上所述，朝鲜时代以后，青词对绝对者的看法逐渐摆脱了立足于老庄道论的宇宙论，而立足于性理学的宇宙论则构成了青词对绝对者的基本观点。朝鲜时代青词的核心术语便是用来说明“无形无为”的“无声无臭”。人们希望向绝对者的祈福能够实现，在这份愿望之中，蕴

⁸² 李承召，《续东文选》第十九卷青词里收录的《太一醮》。

⁸³ 权近，《灵宝道场青词》。

⁸⁴ 《中庸》第十六章。

⁸⁵ 关于这一点，成倪曾指出朝鲜时代昭格署举办的斋醮仪式的形式里所存在的问题。成倪，《慵斋丛话》第二卷，“大抵昭格署皆凭中朝道家之事……又书祝辞于青纸而焚之，其所为有同儿戏，而朝廷仕职，虚奉袞祀，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。”《朝鲜王朝实录·中宗实录十三卷·中宗六年五月十七日丙寅》，“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，中坛祀星辰，下坛祀阎罗，至于祝文，道流高唱御讳。其褻慢甚矣，革之为当。”这虽然是对昭格署祭祀形式的戏化，但是从儒家礼法至上主义所追求的整齐严肃的角度来看，这是对祭祀时的褻慢的批判。

⁸⁶ 《中庸》第十六章。

⁸⁷ 参考《大学》第六章，“所谓诚其意者，毋自欺也。如恶恶臭，如好好色，此之谓自谦。故君子必慎其独也。小人闲居为不善，无所不至，见君子而后厌然，掩其不善而着其善。人之视己，如见其肺肝然，则何益矣。此谓诚于中，形于外，故君子必慎其独也。”

含着立足于性理学宇宙论的感应与感通原理。除此以外还要注意，在感应存在之前，人与事物各自是没有什么关系的，但有了感应以后，他们之间便有了关系，在这种状态下，祈福便对感应者的伦理性有了要求，即要求祈福者有“至诚如神”的心灵修养，所以从“诚中形外”的角度出发，要求祈福者要有“毋自欺”、“慎独”等的品质。

4. 结语

从《东文选》里青词的内容来看，醮祭仪式曾经在干德殿、福源宫、神格殿、昭格殿等多所道观里举行，而到了朝鲜时代，这些道观统一归为昭格署。也就是说，与高丽时代频繁的道教活动相比，朝鲜时代的道教活动大幅减少，以防止财政的浪费。所以朝鲜时代把昭格殿更名为昭格署，负责道教的祭天活动。朝鲜时代奉新儒学（性理学、程朱理学）为正道、正学，而把老佛视为异学、邪道，排斥它们为异端，所以在赵光祖的建议下，昭格署被临时废除，以实现儒家圣人尧舜的至治主义，后来在壬辰倭乱以后，昭格署被彻底废除了，从此在韩国道教史上，国家主导下的青词便再也没有出现了。

儒学者认为废除昭格署的理由有很多⁸⁸，但最为核心的原因是他们的事大主义思想，因为根据事大主义，祭天活动只能在皇帝之国举行。从学术的层面来看值得注意的一件事是，朝鲜宣祖时代曾担任文衡一职的栗谷李珥曾拒绝遵照王命撰写青词。⁸⁹自从李珥公开拒绝创作青词以后，国家主导下的青词便再也没有出现了，这告诉我们，那种严格区分正统与异端的辟异端观开始统治朝鲜，这一现象与中国的情况相区别，因为中国的醮祭仪式虽然规模各不相同，但仍然在举行，青词也依然在创作之中。⁹⁰

正如本稿所考察的那样，高丽时代与朝鲜时代的青词虽然有许多共同点，但是由于两个朝代的国家支配性的意识形态的不同，青词的内容也有所不同。尤其是在如何定义至高之尊的绝对者的问题上，两个时代表现出了鲜明的差别。高丽时代对绝对者的定义是围绕着“恍惚”与“言不尽意性”等老庄的道论展开的，而在朝鲜时代，青词里则表现出了感应、感通的原理，而这种感应、感通的原理是与“无声无臭”、“无形而有理”的儒家宇宙论有关的。

那么，我们应如何评价韩国道教史上的这些青词呢？正如本稿所考察的那样，韩国道教史上的青词，虽然不同时代对至高之尊的绝对者的定义不同，因此所祈祷的内容也有所不同，但

⁸⁸ 关于这一点详见《朝鲜王朝实录·中宗实录十三卷·中宗六年五月十七日丙寅》，“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。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，中坛祀星辰，下坛祀阎罗，至于祝文，道流高唱御讳，其褻慢甚矣。革之为当。特进官孙澍曰，欺天之事莫甚于昭格署。正道衰微，而有此左道，无益于国。如此之时，痛革因循之事，则增圣德而光史策矣。若吾事是，则不必祈祷然后获福也。”

⁸⁹ 参考：李珥，《栗谷全书》第三卷疏笱(1)《辞命制摩尼山醮青词笱》

⁹⁰ 中国历史上有一位皇帝曾经批判青词，并把青词视为异端，他便是乾隆帝。在乾隆帝颁布的上论里，曾指出“青词一体乃道流祈祷之章，非斯文正轨”，“盖青词迹涉异端”，“况青词之尤乖典则者乎”，认为青词并非斯文正轨，并批判了青词，把它视为异端。这一点可以与朝鲜时代的情况形成对比，因为整个朝鲜时代都把道教视为异端，从中宗时代开始，更是废除了昭格署并批判了道教。

大部分祈福内容都是关于君主的万寿无疆、宗庙社稷的巩固安宁、文明教化的实现、朝野的太平、战争的消弭，以及关于水害、酷寒、旱魃、流星等的禳灾祈福。除此以外，也有一些青词会涉及在帝王的结婚典礼、皇太子的诞辰等王室特别的庆典上的祈福，甚至还有青词是专门为功臣的安宁祈福的。青词所具有的祈福性质，从孔子的宗教观（不信奉不该信奉的神⁹¹），以及理性主义、礼法至上主义、合理主义的观点为标准来看，是存在一些问题的。特别是那些从个人角度出发，把帝王的安危与国家的安危联系在一起，从而为帝王的安危而祈祷的青词，我们虽不能一概而论地认为它们有问题⁹²，但像明嘉靖帝时的那些属于“谀妄不典之言”的青词确实是有问题的。⁹³但如果这些青词的出发点是真正为民、爱民的⁹⁴，或者像龚自珍的青词那样具有公益性的祈福色彩，可以从对社会积极的意义上去理解的话⁹⁵，那么青词也是有积极的一面的。

附录1:《东文选》第一百一十五卷里收录的青词目录

- 1) 金富轼:《干德殿醮礼青词》;
- 2) 金克己:《冬至太一青词》、《王本命青词》、《干兴节太一青词》;
- 3) 李奎报:《上元青词》、《冬至太一青词》、《王本命青词》、《北斗青词》、
《年交道场兼醮词》;
- 4) 郑誦:《福源宫行诞日醮礼文》、《神格殿行中元醮礼文》;
- 5) 李谷:《下元醮青词》、《近冬至甲子醮青词》、《小王本名醮青词》;
- 6) 权近:《祈雨太一醮礼青词文》、《功臣都监诞日醮礼青词》、《六丁神醮青词》、
《灵宝道场青词》;
- 7) 卞季良:《亲试文武科合行本命醮年例通行青词》、《福源宫太一移排别醮礼青词》、
《北斗醮礼青词》、《三清青词》、《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厄太一醮礼青词》、《北斗青词》、《大阴独醮青词》、《昭格殿行祈雨兼流星祈禳太一醮礼三献青词》、《昭格殿行祈

⁹¹ 《论语·述而》，“子疾病，子路请祷。子曰，有诸。子路对曰，有之。诂曰，禱尔于上下神祇。子曰，丘之禱久矣。”

⁹² 关于这一点，朝鲜太宗下面的这段话值得我们注意。《朝鲜王朝实录·太宗实录十三卷·太宗七年四月八日壬辰》，“上览诸祈禱祝文，谓代言曰，可谕诸文臣，于祭祝等文，毋入寡躬受福之辞。”

⁹³ 中国道教史上有一些“青词宰相”（顾鼎臣、袁炜、严崇），他们为沉醉于道教的皇帝创作了许多醮词。嘉靖帝便十分信奉道教，因此这一点在嘉靖帝时便体现得最为突出，据说嘉靖帝尤其喜欢袁炜的对联。参考沈德符，《万历野获编》卷二《嘉靖青词》，“世庙居西内事斋醮，一时词臣，以青词得宠眷者甚众，而最工巧最称上意者，无如袁文荣、董尚书，然皆谀妄不典之言，如世所传对联云：《洛水玄龟初献瑞，阴数九，阳数九，九九八十一数，数通乎道，道合元始天尊，一诚有感，岐山丹凤两呈祥，雄鸣六，雌鸣六，六六三十六声，声闻于天，天生嘉靖皇帝，万寿无疆，此袁所撰，最为时所脍炙，他文可知矣。”

⁹⁴ 参考《承政院日记》七三三册(脱抄本四十册)《英祖七年十月二十七日丁巳》，“辛亥十月二十七日二更，上御进修堂，夜对入侍时……圣祖当仪礼草创之初，窃取某之禱久矣之义，有母为寡躬祈福之教，而为民为国祈禱之事，想有之矣。上曰，所言是矣。”

⁹⁵ 龚自珍，《己亥杂诗》第二百二十首中的“九州生气恃风雷，万马齐喑究可哀。我劝天公重抖擞，不拘一格降人才。”便是一首祈福青词，可以说具有一定的积极性。

雨兼星变祈禳醮礼三献青词》、《摩利山堑城醮礼三献青词》、《祈雨昭格殿行醮礼青词》、《昭格殿行雷电流星祈禳醮礼三献青词》；

8) 尹淮：《北斗解怪醮青词》、《下元日行通州太一醮青词》。

附录 2: 崔致远《桂苑笔耕集》第十五卷的斋词目录

《应天节斋词》、《应天节斋词》、《应天节斋词》、《上元黄箬斋词》、《中元斋词》、《下元斋词》、《下元斋词》、《上元斋词》、《中元斋词》、《下元斋词》、《黄箬斋词》、《禳火斋词》、《天王院斋词》、《为故昭义仆射斋词》、《为故昭义仆射斋词》

附录 3: 李奎報《东国李相国全集》第三十九卷醮疏中的醮禮文目录

《本命醮礼三献文》、《祈恩直宿拜星文》、《国卜十一曜二十八宿醮礼文》、《星变祈禳十一曜消灾道场文》、《内殿行火星醮礼文》、《春例高灯醮礼文》、《忠州大一醮礼三献文》、《福源宫行天变祈禳灵宝道场兼设醮礼文》、《北斗下降醮礼文》、《九曜堂行天变祈禳十一曜消灾道场兼设醮礼文》、《祈雨大一醮礼文》、《真武醮礼文》、《神格殿行天变祈禳灵宝道场兼醮礼文》

附录 4: 权近《阳村集》第二十九卷青词类目录

《祈雨太一醮礼青词文奉教撰》、《功臣都监行大上殿诞日祝寿北斗醮礼青词文》、《功臣都监诞日醮礼青词》、《功臣都监北斗醮礼青词》、《功臣都监祝上北斗醮礼青词文》。《诞日醮礼青词文》、《六丁神醮礼青词》、《救厄兼鎮兵六丁神醮礼青词》、《六丁神醮礼青词》、《本命醮礼青词》、《灵宝道场青词》、《金星独醮青词》、《北帝神兵护国道场青词》、《槩城醮青词》

附录 5: 卞季良《春亭集》第十卷青词目录

《亲试文武科·合行本命醮年例通行青词》、《福源宫太一移排别醮礼青词》、《北斗醮礼青词》《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》、《太阴独醮青词》、《昭格殿行祈雨兼流星祈禳》、《太一醮礼》、《三献青词》、《昭格殿行祈雨兼星变祈禳醮礼三献青词》、《祈雨昭格殿行醮礼青词》、《昭格殿行雷电流星祈禳醮礼三献青词》

韓國 道敎史에 나타난 靑詞에 대한 철학적 考察

曹致煥

成均館大 · 敎授

1. 序言

四六駢麗文으로 작성되는 靑詞¹는 본래 道敎의 道士가 제사를 지내면서 天神에게 고하는 글인데, 硃筆로 靑藤紙에 쓰기 때문에 靑詞라고 한다.² 道敎의 철학, 문학에 대한 많은 지식을 주는 靑詞는 당대의 경우 翰林學士가 황제를 대신하여 집필하였다. 이에 館閣文學의 성격을 띤다. 이런 靑詞는 道敎의 道士 以外 文人들이 쓰기도 하는데, 唐代에는 白居易가 靑詞를 썼고, 宋代에 오면 歐陽脩, 王安石, 蘇軾 등 최고의 문장가들이 靑詞를 쓴다. 이에 후대에는 일종의 文體가 된다. 한국 道敎史에도 靑詞가 나타난다. 그런데 한국 道敎史에 나타난 靑詞는 壬辰倭亂 이후 국가차원의 靑詞는 완전히 살아지게 된다. 그것은 朝鮮時代를 이끌어간 지배층인 士大夫들이 추구한 事大主義 및 性理學적 世界觀과 매우 밀접한 관련이 있다. 이런 현상에 주목하면서 일단 한국 道敎史에 나타난 靑詞에 관한 개략을 보자.

崔致遠이 쓴 『桂苑筆耕集』 권15 「齋詞」 부분에는 내용상으로 볼 때 靑詞와 다름없는 15首의 齋詞가 실려 있지만, 그것은 한국 최초의 靑詞라고 할 수 없다.³ 한국 道敎史에서 靑詞라고 일컬어진 실질적인 最初의 것은 高麗時代 金富軾이 쓴 「乾德殿醮禮靑詞」로 보인다.⁴ 『東文選』 권 115⁵와 『續東文選』 권 19에는 고려시대와 조선시대에 쓰인 靑詞와 醮禮文이 실

¹ 靑詞는 綠章, 靑辭, 綠素라고도 한다. '靑詞'라는 말이 제일 먼저 나오는 것은 唐代 杜佑의 『通典』 권 53 「老君祠」에 실린 天寶四載(745년) 四月에 唐 玄宗이 “自今以後, 每太清宮行禮官, 宜改用朝服, 兼停祝版, 改為靑詞於紙上.[杜佑, 『通典』, 北京:中華書局, 1984, p.305.]”라고 勅命을 내린 것에서부터라고 한다. 중국 道敎 齋醮史에 나타난 「靑詞」에 관한 대략적인 것은 張澤洪, 「道敎齋醮史上的靑詞」, 『世界宗教研究』, 2005年 제2期, pp.112~122 참조.

² 李肇, 『翰林志』, “凡太清宮道觀, 薦告詞文, 用靑藤紙, 朱字, 謂之靑詞,” 왜 靑紙에 朱書했는지에 대해서는 明代 周思得은 『上清靈寶濟度大成金書』 권 35 에서 “靑者, 東方之色, 始生之炁, 紙所以用靑也. 以言者尚其詞, 詞所以捺中心之所欲也. 朱者, 至陽之精. 書以朱, 以類而感格.”라고 풀이하고 있다.

³ 崔致遠은 886년 1월에, 唐代 淮南節度使 高駘의 휘하에서 막료 생활을 하는 동안 지은 글을 모아 『桂苑筆耕集』을 엮어 憲康王에게 바쳤다. 따라서 882년부터 884년에 지어진 것으로 알려진 최치원의 齋詞들은 高駘의 견해를 대변하기 위해 작성된 것이다. 최치원이 쓴 齋詞의 자세한 편명은 부록 2를 참조.

⁴ 이것은 韓國古典翻譯院 사이트[www.itkc.or.kr]에서 靑詞를 찾을 때 제일 먼저 나오는 것이 김부식의 「乾德殿醮禮靑詞」라는 점에 근거한다.

⁵ 자세한 것은 부록 1을 참조.

려 있다. 『동문선』과 『속동문선』에 記載된 것을 보면, 고려시대에는 이규보의 청사가 많고 조선시대에는 권근과 변계량⁶의 청사가 많다. 권근과 변계량의 청사가 많은 것은 짐작컨대, 조선 建國과 더불어 國泰民安을 꾀하는 정책과 관련이 있다고 본다. 그런데 『東文選』과 『續東文選』에는 빠진 청사가 많다. 가령 권근의 경우 『東文選』 4편이 실려 있는데, 권근의 글을 모은 『陽村集』에는 더 많은 청사가 실려 있다.

그럼 한국 도교사에 나타난 청사의 대강을 정리해보자. 高麗時代에는 金富軾(1075~1151)⁷, 崔惟淸(1093~1174)⁸, 李奎報(1168~1241)⁹, 閔思平(1295~1359)¹⁰, 李穀(1298~1351)¹¹, 鄭誦(1309~1345)¹² 등이 청사를 쓴다. 麗末鮮初¹³에는 金克己(1379?~1463?)¹⁴, 權近(1352~1409)¹⁵, 卞季良(1369~1430), 尹淮(1380~1436) 등이 청사를 쓴다. 이후 徐居正(1420~1488)¹⁶, 李承召(1422~1484)¹⁷, 黃啓沃(1458~1494)¹⁸, 金正國(1485~1541)¹⁹, 朴承任(1517~1586)²⁰, 具鳳齡(1526~1586)²¹ 등이 청사를 쓴다. 醮禮文의 경우 이규보가 많고²², 李詹(1345~1405)²³, 鄭摠(1358~1397) 등은 초례문을 쓴다.²⁴ 구봉령은 1526(중종 21)~1586(선조 19)에 활약했던 인물인데, 구봉령 이후 국가차원에서 작성된 청사는 나타나지 않는 점에 주목할 필요가 있다. 이런 점은 昭格署²⁵가 1518년(중종 13년) 趙光

⁶ 자세한 편명은 부록 5를 참조.

⁷ 金富軾, 『東文選』 권 115 「靑詞」「乾德殿醮禮靑詞」 3 편.

⁸ 崔惟淸, 『東文選』 권 115 「靑詞」「乾德殿醮禮靑詞」

⁹ 李奎報, 『東文選』 권 115 「靑詞」「上元靑詞」, 「冬至太一靑詞」, 「王本命靑詞」, 「北斗靑詞」, 「年交道場兼醮詞」. 李奎報는 이밖에 많은 醮禮文을 많이 쓰는데, 자세한 편명은 부록 3을 참조.

¹⁰ 閔思平, 『菴詩集』 권 5 「詞疏」「醮禮文」, 「中元醮禮文」.

¹¹ 李穀, 『稼亭集』 권 10 「靑詞」「下元醮靑詞」, 「近冬至甲子醮靑詞」, 「小王本命醮靑詞」

¹² 鄭誦, 『雪谷集』, 「藝文修製」「福源宮行誕日醮禮文」, 「神格殿行中元醮禮文」

¹³ 이들의 생애는 麗末鮮初에 걸쳐 있지만 實質의인 활동 시기는 조선시대 초기다. 따라서 일반적으로 權近이나 卞季良 등은 조선시대 초기 인물로 여긴다.

¹⁴ 金克己, 『東文選』 권 115 「靑詞」「乾興節太一靑詞」, 「冬至太一靑詞」, 「乾德殿醮禮靑詞」, 「王本命靑詞」.

¹⁵ 權近, 『陽村集』 권 29 「靑詞類」 참조. 자세한 편명은 부록 4를 참조.

¹⁶ 徐居正, 『四佳集補遺』(二) 「雜著類」「昭格署雷聲普化天尊祈雨」

¹⁷ 李承召, 『續東文選』 권 19 「靑詞」「太一醮」, 「雷聲普化天尊醮」

¹⁸ 黃啓沃, 『續東文選』 권 19 「靑詞」「太一醮祈雨靑詞」

¹⁹ 金正國, 『思齋集』 권 3 「靑詞」「靈寶醮靑詞」

²⁰ 朴承任, 『嘯臯集』 권 3 「祭文」「親祭社稷祈雨文」, 「祭王太祖祈雨文」, 「祈雨祭文」

²¹ 具鳳齡, 『檀潭集』 권 7 「靑詞」, 「太一醮三獻靑詞」, 「祈雨應製」, 「昭格署眞武醮靑詞」, 「摩利山塹城醮三獻靑詞」

²² 李奎報의 醮禮文 편명은 부록 3을 참조.

²³ 李詹, 『雙梅堂篋藏集』 권 24 「文類」「時令調和太一醮禮文」, 「代某相北斗醮禮文」, 「壓兵星宿醮禮文」, 「醮禮文」 2 편.

²⁴ 鄭摠, 『復齋集』(下), 「祭文」「北斗醮祭文」, 「本命星醮祭文」, 「北斗星醮禮文」

²⁵ 세조 12년 병술(1466년)에 소격전은 昭格署로 바뀐다.

祖²⁶ 등의 건의에 의해 잠시 革罷되었다가 다시 1525년(중종 20년)에 昭格署를 부활하여 醮祭와 기도를 행하도록 했고, 이후 宣祖 때까지 계속 지속되다가 壬辰倭亂 이후 결국 완전히 革罷된 역사와 관련이 있다.²⁷ 이밖에 조선시대 후기에 李晩秀(1752~1820)²⁸가 쓴 「立春靑詞」가 있지만 국가 차원에서 쓴 글은 아니다.

전통적으로 人間세계의 吉凶禍福을 主宰하고 때론 인간을 포함하여 자연계에 존재하는 天地만물의 존재 근거가 되는 至高至尊의 絶對者, 예를 들면 ‘神’, ‘天’ 혹은 道를 규정할 사용한 용어는 동일할지라도 儒家나 道家냐에 따라 절대자를 규정하는 내용은 다르다. 특히 한국 도교사에 나타난 청사의 내용을 보면 조선시대 이전에 작성된 청사와 조선시대에 들어와 작성된 청사에 나타난 절대자에 대한 규정이 다른 것을 알 수 있다. 이 논문에서는 한국 도교사에 나타난 청사에 記載된 절대자 인식에 대해 규명하고자 한다.

2. 朝鮮時代 以前 靑詞에 나타난 絶對者 認識

1) 統一新羅 崔致遠 齋詞에 나타난 절대자 인식

한국 丹學의 시조로 평가받는 최치원²⁹은 청사는 아니지만 청사와 닮은 많은 齋詞를 쓴다. 최치원은 자신이 마음속으로 ‘道風’을 좋아한다³⁰고 말한 적이 있다. 최치원은 『老子』를 『玄經』이라 하여 높이고, 도교를 존중한 당나라에서 관료로 활약할 때 작성한 글들은 모아 편집한 『桂苑筆耕集』을 쓴다. 『桂苑筆耕集』 권15 「齋詞」 부분에는 내용상으로 볼 때 청사와 닮은 15수의 齋詞에 실린 절대자에 대한 규정을 보자. 최치원의 齋詞는 내용상으로 볼 때 고려시대 문신들이 쓴 청사와 동일한 점이 많은데, 그 齋詞 속에 담긴 老莊의 道論과 관련된 것을 중심으로 하여 살펴보자.

신은 몸이 세상의 일에 얽매어 있으나, 뜻만은 참된 진리의 말씀[眞筌]³¹을 향하고 있음

²⁶ 趙光祖, 『靜菴集』 권 2 「弘文館請罷昭格署疏」(戊寅七月副提學時) 참조.

²⁷ 成海應, 『研經齋全集』(外集) 권 56 「筆記類」 「蘭室譚叢」, “中宗十三年, 靜菴面對極論, 又伏閣四啓得請, 尋命復之, 壬辰亂後遂廢.”

²⁸ 李晩秀, 『履園遺稿』 권 2 「詞」 「立春靑詞」

²⁹ 李圭景, 『五洲衍文長箋散稿』(經史篇) 「道場類·道藏總說」, 「道教仙書道經辨證說[附道家雜用](總說)」, “崔孤雲亦入唐, 得還返之學以傳, 並爲東方丹學之鼻祖. 其最者, 參同契十六條口訣也.” 참조.

³⁰ 崔致遠, 『桂苑筆耕集』 권 15 「齋詞」 「禳火齋詞」, “臣雖志悅道風, 而身沾睿澤. 早託山河之誓. 久臨淮海之封.”

³¹ ‘眞詮’이라고도 쓴다. ‘詮’이란 밝게 드러낸다는 뜻이다. 이에 진리를 밝게 드러내는 글을 ‘眞筌’이라고 한다. 『宗鏡錄』 권 26, “命是一期之業報, 曷等眞詮.” 참조.

니다. 비록 ‘지극한 도’는 깊고 어두워서 형상을 통해 얻을 수가 없더라도[窈窈冥冥至道，則無形可扣]，정성된 마음으로 착실히 간절하게 구하면 반드시 感通함이 있을 것입니다. 그래서 매양 향을 사르며 수행에 힘쓰고 있으니, 어찌 감히 잠시라도 안일하게 보내겠습니까.³²

위 문장에서 ‘至極한 道’에 관한 기술인 ‘窈窈冥冥至道，則無形可扣’는 『莊子』「在宥」의 “來，吾語女至道。至道之精，窈窈冥冥。至道之極，昏昏默默。無視無聽，抱神以靜，形將自正.”의 내용을 근간으로 한 것이다. 최치원이 말하는 감통의 원리는 齋詞나 초사의 기본에 해당한다. 이런 점은 조선시대 청사를 다루는 부분에서 다시 언급하고자 한다.

삼가 살피건대, 混成의 지극한 도[混成至道]는 (그것이 도임을 아는 上士는) 본디 부지런히 행해야[本在勤行] 하고, 衆妙의 현묘한 문[衆妙玄門]은 오직 잘 닫는[唯資善閉] 것이 중요하다.³³

‘混成至道’는 『老子』25장의 “有物混成，先天地生”의 내용을 근간으로 한 것인데, 최치원의 또 다른 齋詞에는 『노자』25장의 내용을 응용한 것이 있다. 이것을 먼저 보자. 「中元齋詞」의 다음과 같은 내용을 보자.

세상의 네 가지 위대한 것[域中之四大] 중에 이름 붙이기 어려운 것이 있는데, 그것을 이름 지어 도라고 하였습니다.[字之曰道] 세상 밖의 삼청(三清)은 생각 속에 있으므로, 마음으로 齋를 올리는 바입니다. 어찌 一身의 복을 더 많이 받으려는 욕심 때문이겠습니까. 오직 은혜가 만물에 흡족해지기만을 바랄 따름입니다.³⁴

‘域中之四大’와 ‘字之曰道’는 『老子』 25장의 “有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以爲天下母，吾不知其名，字之曰道，強爲之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。故道大，天大，地大，王亦大，域中有四大，而王居其一焉.”의 내용을 근간으로 한 것이다. 이밖에 앞서 「下元齋詞」에서 언급한 ‘本在勤行’은 『노자』 41장의 “上士聞道，勤而行之，中士聞道，若存若亡，下士聞道，大笑之.”의 내용을 근간으로 한 것이고, ‘衆妙玄門’은 『노자』 1장의 “此兩者，同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，衆妙之門.”의 내용을 근간으로 한 것이고, ‘唯資善閉’는 『노자』 27장의 “善閉無關鍵而不可開.”의 내용을 근간으로 한 것이다. 이상 본 바와 같이 최치원의 「中元齋詞」는 모두 『노자』에 나오는 道論을 근간으로 하여 작성된 것이다.

최치원의 아래와 같은 「上元齋詞」 내용의 핵심적인 것도 『노자』의 道論과 관련이 깊다.

³² 崔致遠, 『桂苑筆耕集』 권 15 「齋詞」 「黃籙齋詞」, “臣身拘俗網, 志仰眞筌. 雖窈窈冥冥至道則無形可扣, 而勤勤懇懇精心, 則有感必通. 是以每勵焚修, 敢安晷刻所.”

³³ 崔致遠, 『桂苑筆耕集』 권 15 「齋詞」 「下元齋詞」, “伏以混成至道, 本在勤行. 衆妙玄門, 唯資善閉.”

³⁴ 崔致遠, 『桂苑筆耕集』 권 15 「齋詞」 「中元齋詞」, “域中之四大難名, 字之曰道. 物外之三清在想, 心以爲齋. 豈圖滋福於一身, 唯願洽恩於萬彙.”

신이 『玄經』을 우러러 살펴보건대, 道는 衆甫를 인식하는 바탕이 된다[道資衆甫]는 것을 알 수 있었고, 聖典을 굽어 상고하건대, 神은 至誠에 감응한다는 것을 알 수 있었습니다. 그러므로 일찍부터 병을 병으로 알아야 한다[病病]는 말을 자세히 살피면서, 어진 이를 어진 이로 대하는[賢賢] 행동에 힘썼습니다. 눈과 귀의 욕구를 자극하는 五音과 五色을 제거하고 [五音五色, 實除耳目之娛], 발톱과 어금니처럼 용사의 역할을 하는 六甲과 六丁을 부리는 데에 은밀히 공을 들였습니다. 그리하여 가볍게 날아다니는 길을 밟기를 원하면서, 모든 현묘함의 문[衆妙之門]을 항상 두드리곤 하였습니다.³⁵

『玄經』은 바로 『道德經』을 의미한다. ‘道資衆甫’는 『노자』 21장의 “孔德之容，惟道是從，道之爲物，惟恍惟惚...自古及今，其名不去，以閱衆甫。吾何以知衆甫之狀哉。以此。”의 내용을 근간으로 한 것이다. ‘病病’은 『노자』 71장의 “知不知上，不知知病。夫唯病病，是以不病。聖人不病，以其病病，是以不病。”의 내용을 근간으로 한 것이다. ‘五音五色，實除耳目之娛’는 『노자』 12장, “五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁田獵，令人心發狂，難得之貨 令人行妨。是以聖人，爲腹不爲目，故去彼取此。”의 내용을 근간으로 한 것이다. 이밖에 「下元齋詞」에서는 道의 작용과 관련된 ‘無爲而無不爲’³⁶ 사유를 찾을 수 있다.

老莊의 道論에 입각한 절대자에 대한 규정을 담은 최치원의 다양한 齋詞는 고려 문신들의 청사보다 앞서 써진 것인데, 皇帝國인 중국 상황에 맞게 작성된 것이다. 하지만 이같은 최치원의 齋詞는 고려시대 문신들이 청사를 쓸 때 영향을 주었을 것이다. 이런 추측은 고려 睿宗 때 도교를 숭상한 것을 비롯하여, 고려시대는 조선시대처럼 강력한 關異端論을 통해 老佛을 이단으로 비판한 시대가 아니었기 때문이다. 최치원의 齋詞나 고려 시대에 작성된 청사에는 모두 老子思想이 풍부하게 담겨 있다는 점에서는 공통적이다. 이제 이런 점을 고려시대에 작성된 청사를 통해 확인하고자 한다.

2) 高麗 時代 청사에 나타난 絕對者 認識

고려시대에 작성된 청사 가운데 김부식, 김극기, 이규보가 쓴 청사에는 절대자와 관련된 철학적인 사유가 많이 담겨 있다. 김부식은 「乾德殿醮禮青詞」 3편을 쓰는데, 먼저 한편을 보

³⁵ 崔致遠, 『桂苑筆耕集』 권 15 「齋詞」 「上元齋詞」, “臣仰察玄經，乃見道資衆甫。俯稽聖典，則知神應至誠。是以早詳病病之言，每勵賢賢之行。五音五色，實除耳目之娛。六甲六丁，潛致爪牙之役。願躡輕飛之路，常蔽衆妙之門。”

³⁶ 崔致遠, 『桂苑筆耕集』 권 15 「齋詞」 「下元齋詞」, “伏以教資妙用，無爲而無不爲。道在勤行，不厭是以無厭。苟得捧持三寶，必能拯護萬靈，須憑善建之根株。始觀混成之闔闔，故曰大丈夫，處其厚而不處其薄，居其實而不居其華者也。” 이 齋詞는 『노자』 37 장의 “道常無爲而無不爲”, 『노자』 41 장의 “上士聞道，勤而行之。” 및 『노자』 38 장의 “是以大丈夫，處其厚，不居其薄。處其實，不居其華，故去彼取此。”를 근간으로 하고 있다.

자.

역지로 이름하여 道라 하고[強名爲道], 모든 물건을 妙하게 하는 것을 神[妙物曰神]이라 한다. 작용에 감추어져 그윽하고 어둡지만 (만물을) 鼓舞하되, 도가 행해지지 않는다 하여 聖인과 함께 걱정하지 않고[藏用窈冥, 不與聖人之患], 闡幽한 조화[闡幽造化]는 眞宰의 功이 있는 것 같습니다. 움직이지만 쪼그라들지 아니하는 것으로써[動不屈] 모든 施爲를 하니, 느껴서 마침내 통하여[感而遂通] 내려옵니다.³⁷

김부식 청사에 나오는 절대자에 대한 ‘強名爲道’와 ‘妙物曰神’는 『노자』25장의 “吾不知其名, 字之曰道, 強爲之名曰大”라는 사유와 『周易』「說卦傳」 6장의 “神也者, 妙萬物而爲言者也.”라는 神에 대한 규정과 『莊子』「齊物論」의 “非彼無我, 非我無所取, 是亦近矣, 而不知其所爲使. 若有眞宰, 而特不得其朕.”에 나오는 ‘眞宰’에 관한 사유 등을 근간으로 한 것이다. 아울러 ‘動不屈’은 『노자』5장의 “天地之間, 其猶橐籥乎. 虛而不屈, 動而愈出.”의 내용과 『周易』「繫辭傳上」 5장, “顯諸仁, 藏諸用, 鼓萬物而不與聖人同憂, 盛德大業至矣哉.”의 내용을 근간으로 한 것이다. ‘闡幽造化’도 『周易』「繫辭傳上」 6장에 나오는 易의 작용³⁸을 근간으로 한 것이다. ‘感而遂通’은 『周易』「繫辭傳上」 10장의 “易, 無思也, 無爲也. 寂然不動, 感而遂通天下之故. 非天下之至神, 其孰能與於此.”의 내용을 근간으로 한 것이다. 김부식은 老莊의 道論을 응용하되 『周易』의 음양론과 관련된 우주론을 동시에 운용하면서 감통의 원리를 통한 祈福의 실현을 강력하게 바라고 있다. 이런 점은 김부식이 유가사상에 薰陶된 思想的 痕迹을 보여준다. 다음 金富軾의 「乾德殿醮禮青詞」 나머지 2편에 나타난 절대자에 대한 발언을 보자.

眞常의 極[眞常之極]은 말할 수도 없고 이름 지을 수는 것이 아닙니다[非可道而可名]. 황홀한 가운데 物이 있어 형상이 있는 듯하나[恍惚之中, 若有物而有象] 뜻에 이르기엔[意致] 매우 어려우니, 정성으로써 求하는 것이 옳겠습니다.³⁹

‘도라고 할 수 있는 도는 상도가 아니다’[道非常道]고 한 도는 대개 옛날부터 분명한 것입니다. 신비롭고 신비로운데 그 가운데 象이 있어[於其中而有象], 모든 妙한 것을 포함하고 살아 있는 모든 것을 통제하옵니다.⁴⁰

³⁷ 金富軾, 「乾德殿醮禮青詞」, “強名爲道, 妙物曰神. 藏用窈冥, 不與聖人之患, 闡幽造化, 若有眞宰之功. 動不屈以施爲, 感遂通而降格.”

³⁸ 『周易』「繫辭傳上」 6 장, “子曰, 乾坤其易之門邪. 乾, 陽物也. 坤, 陰物也. 陰陽合德, 而剛柔有體, 以體天地之撰, 以通神明之德, 其稱名也雜而不越, 於稽其類, 其衰世之意邪. 夫易, 彰往而察來, 而微顯闡幽.” 참조.

³⁹ 金富軾, 「乾德殿醮禮青詞」, “眞常之極, 非可道而可名. 恍惚之中, 若有物而有象, 固難意致, 宜以誠求.” 金克己도 「王本命青詞」에서 “視無形聽無聲, 固難測度, 悅有象忽有物, 猶可攀依.”라고 하여 유사한 사유를 보이고 있다.

⁴⁰ 金富軾, 「乾德殿醮禮青詞」, “道非常道, 蓋自古以固存, 神之又神, 於其中而有象, 包含衆妙, 統制群生.”

‘非可道而可名’와 ‘道非常道’는 『노자』1장에서 “道可道，非常道，名可名，非常名”을 통해 道의 言不盡意적 의미를 말한 것과 관련이 있다. 王弼은 『노자』1장에 대해 “可道之道，可名之名，指事造形，非其常也。故不可道，不可名也。”라고 주석한 적이 있다. 이규보의 ‘眞常의 極’에 대한 견해는 왕필의 사유와 밀접한 관련을 갖는다. 『노자』21장에서는 道에 대해 “道之物，唯恍唯惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。”이라고 하여 道의 ‘恍惚함’과 그 恍惚함 속에 ‘有物有象’을 말하는데, ‘恍惚之中，若有物而有象’과 ‘於其中而有象’은 이런 점과 관련이 있다. 이밖에 『莊子』「大宗師」의 “夫道有情有信，無爲無形，可傳而不可受，可得而不可見，自本自根，未有天地，自古以固存。神鬼神帝，生天生地”라는 내용을 근간으로 하여 청사를 쓰고 있다.

그런데 이처럼 ‘황홀’하다는 용어를 통해 道를 규정하는 것은 宋代 程朱理學者들에게 강력한 비판을 받는다. 주목할 것은 조선시대 청사에는 ‘恍惚’을 통한 도에 대한 규정과 차별화된 新儒學[性理學, 程朱理學](이하 性理學으로 기술함)의 우주론에 입각한 道論이 나오게 된다는 것이다. 程頤와 朱熹 등 정주이학자들은 道의 ‘自生自化性’과 ‘無爲自然性’ 및 ‘無主宰性’은 받아들이지 않는다. 성리학에서 말하는 도는 ‘조리가 있는 사물’로서, 老莊이 말하는 ‘恍惚’과 같은 罔圖한 것이 아니라고 한다.⁴¹ 성리학에서 말하는 ‘道’, ‘理’, ‘太極’은 모두 ‘無聲無臭’하고 ‘無形無爲’하지만 ‘至有’에 해당한다. 따라서 空無가 아니다. 老莊은 ‘得意忘象’⁴²을 말하지만 儒家는 ‘立象以盡意’⁴³를 말한다. 程頤는 ‘체와 용은 한 근원이다[體用一源]’, ‘자연계에 드러난 현상과 그 속에 내재된 隱微한 이치는 사이가 없다[顯微無間]’⁴⁴, ‘理는 無形이지만 象에 인하여 이치를 밝힌다[因象以明理]’⁴⁵, ‘상을 빌려 의를 밝힌다[假象以顯義]’⁴⁶라는 사유 등을 말한다. 이런 사유는 老莊이 이른바 ‘得意忘象’을 말하면서 恍惚한 가운데 物이 있고 형상이 있는 듯하다[恍惚之中，若有物而有象] 라는 사유와 다른 우주론에 속한다. 성리

⁴¹ 黎靖德 編, 『朱子語類』 卷 34 「論語」「述而篇」, “道理也，是一箇有條理底物事，不是罔圖一物，如老莊所謂恍惚者。” 黎靖德 編, 『朱子語類』, 北京: 中華書局, 1986.

⁴² ‘得意忘象’은 王弼이 말한 것이지만, 王弼의 ‘得意忘象’ 사유는 老莊의 道와 言 및 象에 관한 총체적인 발언에 해당한다. 王弼, 『周易略例』「明象」, “夫象者，出意者也。言者，明象者也。盡意莫若象，盡象莫若言。言生於象，故可尋言以觀象，象生於意，故可尋象以觀意。意以象盡，象以言著。故言者所以明象。得象而忘言。象者，所以存意，得意而忘象。然則，忘象者，乃得意者也。忘言者，乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。故立象以盡意，而象可忘也。” 참조.

⁴³ 『周易』「繫辭傳上」12 장, “子曰，書不盡言，言不盡意，然則聖人之意，其不可見乎。子曰，聖人立象以盡意。”

⁴⁴ 程頤, 『伊川易傳』, “至微者，理也，至著者，象也。體用一源，顯微無間。” 程頤·程頤, 『二程集』(王孝魚點校, 漢京文化事業有限公司, 1981.) p.689.

⁴⁵ 程頤, 『二程集』 권 9, 「答張閔中書」, “理無形也。故因象以明理。” 程頤·程頤, 『二程集』, 王孝魚點校, 中華書局, 1981.

⁴⁶ 程頤, 『伊川易傳』 권 1, “理無形也，故假象以顯義。”

학에서는 아울러 ‘형태는 없지만 그 곳이 이치가 있다[無形而有理]’라는 사유를 주장한다.⁴⁷ 周敦頤가 『太極圖說』에서 말하는 ‘(無聲無臭라는 점에서) 無極이지만 (그 無聲無臭 속에 이치가 담겨 있다는 점에서) 태극이다[無極而太極論]’라는 사유와 관련된 形而上學적 우주론은 이런 점을 잘 보여준다.⁴⁸

이같은 性理學의 우주론은 조선 시대 권근의 청사에 나타나 고려시대 청사와 차별화를 보여준다. 이런 점은 조선시대 권근의 청사에서 구체적으로 확인할 것이다. 다시 이규보의 다른 청사에 나타난 절대자에 대한 인식을 보자.

道는 본래 들어도 들을 수 없는 것, 봐도 볼 수 없는 것에 깃들어 있는데[道固宅於希夷], 맞이하거나 따라가도 보이지 아니하는 것이요[迎隨不見], 신(神)은 뚜렷이 보이지 않는 황홀한 가운데 있는 듯하여, 화란과 복을 내려 주심이 無常합니다.”⁴⁹

‘道固宅於希夷, 迎隨不見’ 및 ‘恍惚’은 『老子』 14장의 “視之不見, 名曰夷, 聽之不聞, 名曰希, 搏之不得 名曰微. 此三者, 不可致詰. 故混而爲一. 其上不皦, 其下不昧. 繩繩不可名, 復歸於無物, 是謂無狀之狀. 無物之象, 是謂惚恍. 迎之不見其首 隨之不見其後.”의 전체 내용을 근간으로 한 것이다.

큰 道는 음양의 근본이라 사람은 이로 말미암아 生하는 것이요, 上天은 造化의 권세를 맡고 있으나, 모든 물건을 만들 때 주재하지는 아니하옵니다[工而不宰].⁵⁰

‘工而不宰’는 『노자』 10장, “生之畜之, 生而不有, 爲而不恃, 長而不宰, 是謂玄德.”의 내용을 근간으로 한 것이다.

오묘한 도리는 헤아릴 수 없사옵니다. 그 도는 옛도 없고 지금도 없고[窈冥莫測, 道無古而無今], 오고가는 소식은 쉬지 아니하고, 해에는 시작이 있고 끝이 있습니다.⁵¹

‘窈冥莫測, 道無古而無今’은 關尹子, 『文始真經註』 권1, 「一字篇」, “玄者, 窈冥莫測, 亦

⁴⁷ 周敦頤, 『太極圖說』에 대한 주희의 해석, “無極而太極, 不是太極之外別有無極, 無中自有此理. 無極而太極, 此而字輕, 無次序故也. 無極而太極, 只是說無形而有理. 所謂太極者, 只二氣五行之理, 非別有物爲太極也.” 참조.

⁴⁸ 周敦頤, 『太極圖說』에 대한 朱熹의 해석, “無極而太極, 只是一句. 如沖漠無朕, 畢竟是上面無形象, 然却實有此理. 圖上自分曉.” 참조.

⁴⁹ 李奎報, 「上元青詞」, “道固宅於希夷, 迎隨不見, 神若存於恍惚, 禍福無常.”

⁵⁰ 李奎報, 「王本命青詞」, “大道爲陰陽之祖, 人所由生, 上天司造化之權, 工而不宰,

⁵¹ 李奎報, 「年交道場兼醮詞」, “窈冥莫測, 道無古而無今, 消息不停, 年有終而有始.”

道之異名也，物物具此玄道，故云無一物非玄也。” 및 關尹子, 『文始真經註』 권8 「八籌篇」, “是道也，其來無今，其往無古。”의 내용을 근간으로 한 것이다.

다음 金克己의 「乾德殿醮禮青詞」에 나타난 절대자에 대한 인식을 보자.

화하고 화하지 않는 것, 태어나고 태어나지 않는 것은 저절로 그러한 것일 뿐이다[自然而已]. 무위를 행하고 무사를 일삼는 것[爲無爲, 事無事]은 우리들이 그렇게 깨닫고 있는 것입니다.⁵²

‘自然而已’은 道法自然을 지향하는 老莊이 지향하는 기본사유다. ‘爲無爲, 事無事’는 『노자』63장에 나온다.

홀로 가고 홀로 오기 때문에 홀로 있음에 비기고[獨往獨來, 故疑於獨有], 항상 생하고 항상 化한다 함은 모두 항상 없음에서 나오는 것이옵니다[常生常化, 皆出於常無]. 의당 오묘하고 그윽한 精을 받들어[宜叩窈冥之精] 조금이라도 낳고 기르는 덕에 보답할까 하나이다.⁵³

‘獨往獨來’는 『莊子』「在宥」, “出入六合, 遊乎九州, 獨往獨來, 是謂獨有.”의 내용을 근간으로 한 것이다. ‘常生常化, 皆出於常無’는 『列子』「天瑞」의 “有生不生, 有化不化. 不生者能生生, 不化者能化化. 生者不能不生, 化者不能不化, 故常生常化.” 및 『莊子』「天下」, “建之以常無有, 主之以太一.”을 내용을 근간으로 한 것이다. 窈冥之精은 『莊子』「在宥」, “來, 吾語女至道. 至道之精, 窈窈冥冥. 至道之極, 昏昏默默. 無視無聽, 抱神以靜, 形將自正.”의 내용을 근간으로 한 것이다. 이처럼 김극기의 청사에 나타난 절대자에 대한 규정도 기본적으로는 『노자』의 道論과 그 道의 不可言性を 근본으로 하고 있다.

이상 본 바와 같이 고려시대의 김부식, 이규보, 김극기의 청사에 나타난 절대자에 대한 규정은 대부분 老莊의 道論을 기반으로 하되, 특히 自生自化하면서 만물을 생성하는 道의 ‘混成性’, ‘恍惚性’, ‘無爲自然性’, ‘無主宰性’, ‘不可言性’에 根幹하여 기술한 것을 알 수 있다. 하지만 좀더 엄밀하게 말하면, 이규보는 노장사상에 깊은 이해가 있었고, 그의 문학세계도 매우 노장적 사유를 담고 있다. 따라서 이규보의 청사에도 노장사유가 강하게 나타난다. 그런데 김부식은 노장보다는 유가쪽 인물에 속한다고 평가받는다. 이런 점에서 이규보에 비해 상대적으로 김부식의 청사에는 『주역』의 음양론도 담겨 있음을 확인할 수 있다.

이처럼 正道와 邪道를 구분하는 關異端 의식이 강했던 조선시대와 달리 벽이단 의식이 없었던 고려시대에 작성된 청사에 나타난 절대자에 대한 이같은 규정에는 모두 老莊의 우주

⁵² 金克己, 「乾德殿醮禮青詞」, “化不化, 生不生, 自然而已, 爲無爲事無事, 疇覺爾哉.”

⁵³ 金克己, 「乾興節太一青詞」, “獨往獨來, 故疑於獨有. 常生常化, 皆出於常無, 宜叩窈冥之精, 少酬生養之德.”

론 및 道論이 중심이 되고 있음을 알 수 있다. 하지만 조선시대에 오면 절대자에 대한 인식이 달라지는 것을 알 수 있는데, 이런 현상에는 그 시대를 이끌어간 지배적인 철학이 무엇이냐 하는 것이 반영되어 있다. 즉 조선시대는 이제 고려시대와 달리 성리학을 국가 지배 이데올로기로 삼고자 하는데, 그에 따라 하늘에 제사를 지낼 때의 절대자에 대한 규정이 달라진다는 것이다. 즉 老莊의 우주론이 아닌 儒家의 우주론이 등장한다는 것이다. 이런 점을 일단 권근이 지은 청사를 중심으로 하여 살펴보기로 한다.

3. 朝鮮時代 靑詞에 나타난 絶對者 認識

조선시대에 나타난 청사를 이해할 때 먼저 주목할 것은 두가지다. 하나는 性理學을 正學, 正道로 여기고, ‘老佛’⁵⁴은 異學, 邪道라는 二分法的 등식을 적용해 비판하는 關異端論이다. 다른 하나는 事大主義다. 사대주의 사유에서 보면 天子國만이 지낼 수 있는 祭天儀式을 諸侯國인 朝鮮에서 지낸다는 것은 문제가 되기 때문이다. 이런 과정에서 조선의 中宗과 宣祖 등이 道教의 齋醮의식을 통해 왕실의 안녕과 권위를 유지하고자 하는 행위는 사대주의와 名分論 및 關異端論으로 무장한 儒家의 士大夫들과 葛藤이 일어나게 된다. 결과적으로는 中宗 때 昭格署 革罷가 일어나게 된다. 군주와 儒家 사대부들간의 이같은 갈등이 일어나기 전까지는 국가차원의 도교 齋醮 의식은 거행되었고, 이에 陽村 權近⁵⁵, 春亭 卞季良 등과 같은 인물들에 의해 여러 편의 청사가 작성된다. 변계량은 권근에 이어 文衡을 맡아 많은 청사를 쓰지만, 권근을 스승으로 모신 관계로 청사의 실질적인 내용은 권근과 크게 다르지 않다.⁵⁶ 권근과 변계량의 청사가 많은 것은 짐작컨대, 조선 건국과 더불어 天地神明에게 國泰民安을 꾀하고자 하는 정치적 목적과 관련이 있지 않은가 한다.

조선시대에서 행해진 齋醮 의식과 관련된 청사를 규명할 때 주목할 것은, 조선시대 이전에 행해진 청사에 나타난 절대자에 대한 인식 변화다. 조선시대 청사에서도 도교의 핵심에 해당하는 ‘道’, ‘三清’, ‘太一’⁵⁷ 등을 빈번하게 사용하는데, 이제 性理學을 추존하는 시대

⁵⁴ ‘老’에는 일반적으로 道教도 포함된다.

⁵⁵ 關異端論은 조선시대 초기 鄭道傳의 「心氣理篇」에 나타나지만, 그것이 실제 강력하게 영향을 준 것은 15세기 退溪 李滉와 栗谷 李珣의 학문이 영향을 끼치면서부터이다. 권근은 鄭道傳이 쓴 「心氣理三篇」, 즉 「心難氣」, 「氣難心」, 「理論心氣」에 주석을 내지만, 강력한 벽이단 의식은 없었다.

⁵⁶ 아울러 변계량은 철학적 측면에서는 권근에 비해 조금 遜色이 있다고 평가받는다.

⁵⁷ 조선시대에 ‘太一’에 대해 醮齋를 올린 이유에 대한 기록이 나온다. 『朝鮮王朝實錄』 「太宗實錄」 「太宗 4年 甲申(1404) 2月 20日 (辛卯)」에 “대개 太一은 어진 별[仁星]이 있는 곳이어서 兵疫이 일어나지 않고, 邦國을 다스리고 편안하게 하기 때문입니다(蓋以太一, 仁星所在之地. 兵疫不興, 邦國又安故也.)”라는 말이 나온다. ‘태일’에 이런 의미가 있다면 제왕의 입장에서 보면 ‘태일’에 대한 醮齋를 거부할 필요가 없다. 이밖에 『朝鮮王朝實錄』 「成宗實錄」 「成宗 22年 辛亥(1491) 10月 13日

상황에서 이런 용어를 사용할 때 어떻게 하면 도교적 색채에서 벗어나서 性理學의 우주론으로 전환하느냐 하는 점이 문제가 된다.⁵⁸ 이에 道의 관념은 性理學 우주론의 핵심을 이루는 『周易』의 太極陰陽論 및 『中庸』의 天道論과 鬼神觀을 바탕으로 한 우주론으로 代替되게 된다. 이 경우 道를 설명할 때 가장 많이 사용하는 용어는 性理學에서 ‘太極’, ‘道’, ‘理’의 본질을 규정할 때 사용하는 ‘無聲無臭’이다. 본고에서는 이런 점을 특히 권근의 청사를⁵⁹ 통해 확인하고자 한다.

禳災祈福을 기본 내용으로 하는 청사는 기본적으로 感應과 感通의 원리가 담겨 있다.⁶⁰ 도교 경전에 『太上感應篇』이 있듯이, 감응논리는 齋醮의 핵심에 해당한다. 본고에서는 조선시대 청사 내용에 담긴 感應論에 초점을 맞추어 논하고자 한다. 왜냐하면 청사는 기본적으로 感應과 感通 이론을 통해 祈福者와 絕對者의 상호 소통 관계를 꾀하는데, 조선시대 청사에 나타난 감응, 감통에는 儒家 우주론에 나타난 감응, 감통 논리가 핵심을 이루고 있어 고려시대와 차별화를 보이기 때문이다.

감응은 크게 보면 인간과 인간의 ‘사이’, 인간과 자연의 ‘사이’, 자연과 자연의 ‘사이’에서의 交感과 反應에 의해 일어난다. 程頤는 『周易』「咸卦」에 보이는 感通의 이치에 대해 다음과 같이 말한 바가 있다.

몸에 느낌이 있으면 반드시 반응함이 있다. 무릇 움직임이 있는 것은 모두 느낌이다. 느낌이 있으면 반드시 반응하는 것이 있다. 반응한 것이 다시 느낌이 되고, 느낀 것이 다시 반응이 되니, 그래서 그치지 않는 것이다. 감통의 이치는 도를 아는 자가 묵묵히 그것을 관조하는

(丙辰)」에서는 “太一은 天神 중에서 높은 것이므로, 그 날에 醮祭를 지내는 것입니다(太一天神之尊者, 故以是日醮之.)”라는 것도 나온다.

⁵⁸ 尹燦遠은 性理學자들은 도를 제사의 대상으로 신성시하면서도, 性理學이 지배 이데올로기로 정착되어 가던 조선시대 초기가 되면 도교적 道 관념을 性理學적으로 해석해야 할 필요성을 나타나는 과정에서 조선 초기에는 도교적인 도 관념과 性理學적 道 관념이 융합 또는 혼합되는 현상이 나타났다고 하는데 정확한 지적이다. 관련된 자세한 것은 尹燦遠, 「齋醮文의 絕對者 관념을 통해 본 朝鮮初의 道教思想」, 『道教文化研究』 18 집, 韓國道教文化學會, 2003, pp.45~82. 참조. 그 하나의 예를 볼 수 있는 것은 권근, 「金星獨醮青詞」, “亞獻：大道希夷, 固難名狀, 至誠懇歎, 可感神明. 爰推獨醮之儀, 庸瀆再獻之禮.”다. ‘大道希夷’는 『老子』 14 장, “視之不見, 名曰夷, 聽之不聞, 名曰希, 搏之不得名曰微”에서 나온다.

⁵⁹ 청사는 기본적으로 종교적 의미와 정치적 의미가 동시에 담겨 있는데, 특히 정치적 차원에서 국가의 안정을 꾀하는 관점에서 본다면 권근의 청사는 중요한 의미를 지닌다고 본다. 즉 권근이 쓴 「功臣都監行大上殿誕日祝壽北斗醮禮青詞文」, 「功臣都監誕日醮禮青詞」, 「功臣都監北斗醮禮青詞」, 「功臣都監祝上北斗醮禮青詞文」 등과 같이 ‘功臣都鑑’과 관련된 청사가 작성된 점에 주목할 필요가 있다. 조선이란 새로운 王朝가 건립된 상황에서 문제가 되는 것 중 하나는, 공신들이 어떤 능력을 발휘하느냐에 따라 왕조의 존립 여부와 國泰民安이 결정될 수 있고, 이런 점에서 공신들의 安危를 하늘과 별에 기도하였다는 것이다.

⁶⁰ 感應에 관한 전반적인 것은 鄭宇鎮, 『感應의 哲學』(소나무, 2016.)을 참조할 것.

것이 옳다.⁶¹

程頤의 이런 사유와 관련해 眉叟 許穆(1595~1682)가 아래와 같이 天地變化를 感應의 관점에서 풀이한 내용을 보자.

천지가 조화를 부려 한 번은 차고 한 번은 비는데, 형체는 氣에서 생기고 氣는 형체에 담긴다. 하늘은 끝이 없고[만물을 포용하여 끝이 없다.] 땅은 끝이 있으며[만물을 생생하되 끝이 있다.] 해와 달이 번갈아 비추고, 추위와 더위가 차례로 운행하여 갔다가는 다시 오니, 만물이 이로 인해 나고 죽고 번성하고 쇠퇴하며 여유롭고 관대하며 다함이 없으니, 人事의 善惡과 世道の 盛衰는 이 一氣의 변천이다. 사람의 氣가 바르면 천지의 氣가 바르게 되고, 사람의 氣가 어지러우면 천지의 氣도 어지럽게 된다. 祥瑞와 災殃은 邪道와 正道의 表象이고, 治世와 亂世의 徵兆이니, 사람과 하늘의 氣가 서로 감응하여 그렇게 나타난 것이다.⁶²

儒家 감응 논리의 핵심은 人事의 善惡과 世道の 성쇠가 一氣의 변천이란 점에서 사람의 氣가 바르면 천지의 氣가 바르게 되고, 사람의 氣가 어지러우면 천지의 기도 어지럽게 된다는 이른바 天地萬物一氣 思想이다.⁶³ 儒家는 이런 天地萬物一氣 思想을 인간세계의 정치윤리적 측면에 적용한다. 그것의 구체적인 발언이 祥瑞와 災殃은 邪道와 正道의 表象이고 治世와 亂世의 徵兆라고 본 것이다.⁶⁴ 이처럼 儒家 감응 논리의 핵심은 상서와 재앙을 사도와 정도 및 치세와 난세의 徵兆로 보는 것인데, 『中庸』의 ‘至誠如神’ 사유는⁶⁵ 그것을 대표한다.

⁶¹ 『近思錄』 권 1 「道體」, “有感必有應, 凡有動皆為感. 感則必有應. 所應復為感, 所感復有應, 所以不已也. 感通之理, 知道者默而觀之可也.” 이 말은 『周易』 「咸卦」 “九四, 貞吉, 悔亡. 憧憧往來, 朋從爾思.”에 대한 程頤의 註釋인데, 程頤, 『伊川易傳』, 권 3, “感, 動也, 有感必有應. 凡有動皆為感, 感則必有應, 所應復為感, 感復有應, 所以不已也.” 및 “天地感而萬物化生, 聖人感人心而天下和平. 觀其所感, 而天地萬物之情可見矣.”에 대한 程頤, 『伊川易傳』, 권 3, “觀天地交感化生萬物之理, 與聖人感人心致和平之道, 則天地萬物之情可見矣. 感通之理, 知道者默而觀之可也.”을 합하여 말한 것이다.

⁶² 許穆, 『記言』 「天地變化(三)」, “天地變化, 一盈一虛, 形生於氣, 氣冒於形. 天無外[包萬物而無外]. 地有方[生萬物而有方]. 日月代明, 寒暑序行, 往而復來, 萬物以之而生死, 以之而盛衰, 以之而遊衍, 以之而無窮. 人事之淑慝, 世道之污隆, 一氣而遷耳. 人之氣正, 則天地之氣正, 人之氣亂, 則天地之氣亂. 禎祥妖孽, 邪正之表, 治亂之徵, 氣之相感召者然也.”

⁶³ 『中庸』 1 장의 ‘致中和’에 대한 주석에서 朱熹는 ‘天地萬物, 本吾一體’라는 사유를 말하기도 한다. 中庸 1 장, “致中和, 天地位焉, 萬物育焉.” 대한 朱熹의 주, “自戒懼而約之, 以至於至靜之中, 無少偏倚, 而其守不失, 則極其中, 而天地位矣. 自謹獨而精之, 以至於應物之處, 無少差謬, 而無適不然, 則極其和, 而萬物育矣. 蓋天地萬物, 本吾一體, 吾之心正, 則天地之心, 亦正矣. 吾之氣順, 則天地之氣, 亦順矣. 故其效驗, 至於如此.” 참조.

⁶⁴ 물론 이런 사유가 반드시 옳은 것은 아니다. 과학이 발달된 오늘날의 관점에서 보면 祥瑞와 災殃은 邪道와 正道의 表象이고 治世와 亂世의 徵兆가 아닌 것을 확인할 수 있다.

⁶⁵ 『中庸』, “至誠之道, 可以前知. 國家將興, 必有禎祥, 國家將亡, 必有妖孽. 見乎蓍龜, 動乎四體. 禍福將至, 善必先知之, 不善必先知之, 故至誠如神.”

이에 儒家는 자연재해 등을 특히 爲政者의 德의 有無와 관련지어 이해하곤 하는데⁶⁶, 이같은 감응의 원리에는 자연현상에 대한 정치윤리적 해석이 담겨 있다.

초사의 감응론은 대부분 종교적이면서도 정치적인 성격을 동시에 띠곤 한다. 이런 감응의 이치는 주로 祈雨祭를 지낼 때나, 日蝕, 月蝕, 流星 등과 같이 하늘의 별자리의 이상현상과 관련하여 주로 적용된다. 이같은 감응논리는 고려시대⁶⁷와 조선시대 초사 모두에 나타나지만 조선시대에 더 빈번히 나타난다. 특히 권근⁶⁸과 변계량⁶⁹의 초사에 頻繁히 나타난다. 이런 점은 특히 조선시대 초기 자연재해와 관련해 국가의 안위를 피하기 위해 청사를 많이 쓴 점과 관련이 있다고 본다. 이제 권근의 청사에 나타난 감응과 감통의 이치에 대한 발언을 보자.

소리도 없고 냄새도 없는[無聲無臭] 오묘한 道는 이름을 붙이기 어려우나, 시종여일하게 오직 정성을 다함이 귀하여, 예를 다해 섬긴다면 감응하여 마침내 통하게 됩니다.⁷⁰

⁶⁶ 이런 점은 『書經』의 여러 군데에서 강조하고 있다. 『書經』「太甲下」, “伊尹申誥于王, 曰嗚呼, 惟天無親, 克敬惟親. 民罔常懷, 懷于有仁. 鬼神無常享, 享于克誠, 天位艱哉. 德惟治, 否德亂.”는 그 하나의 예인데, 이같은 사유는 청사의 내용에도 응용된다. 권근, 『陽村集』 권 29 「靑詞類」「祈雨太一醮禮靑詞文」(三獻), “天無私而德是輔, 常聰明而降監, 人有失而妖由興, 盍恐懼而修省.” 참조.

⁶⁷ 고려 시대의 경우 ‘感而遂通’을 말하는 金富軾, 「乾德殿醮禮靑詞」, “強名爲道, 妙物曰神, 藏用窈冥, 不與聖人之患, 闡幽造化, 若有眞宰之功, 動不屈以施爲, 感遂通而降格.” 과 李穀, 「小王本命醮靑詞」(亞獻), “視之不見, 孰知陶鑄之功, 感而遂通, 能藉照臨之惠, 敢申昭告, 庶格明禋.” 참조.

⁶⁸ 권근의 초사에 나타난 감응과 감통의 예는 다음과 같다. 권근, 『陽村集』 권 29 「靑詞類」「功臣都監北斗醮禮靑詞」, “星辰高而在上, 幹萬化而不差...恭修淨醮, 虔誠所極, 感應卽通, 致令建皇極而錫庶民, 膺箕疇九五福, 敬天休而祈永命, 享周誥億萬年.”, 권근, 『陽村集』 권 29 「靑詞類」「槩城醮靑詞」, “二獻 : 酌行潦而再陳, 明信可薦, 驅冷風而先道, 感應孔昭, 庶借顧歆, 優加扶佑.”, 권근, 『陽村集』 권 29 「靑詞類」「功臣都監誕日醮禮靑詞」, “二獻 : 道本一致, 固無聲臭之名, 誠至再勤, 自有感通之理, 茲陳薄奠, 敢祝遐齡.”, 권근, 『陽村集』 권 29 「靑詞類」「靈寶道場靑詞」, “三獻 : 無聲無臭, 粵道難名, 有始有終, 惟誠爲貴, 事之以禮, 感而遂通.”, 권근, 『陽村集』 권 29 「靑詞類」「金星獨醮靑詞」, “亞獻 : 大道希夷, 固難名狀, 至誠懇歆, 可感神明, 爰推獨醮之儀, 庸瀆再獻之禮.”, 권근, 『陽村集』 권 29 「靑詞類」「功臣都監行大上殿誕日祝壽北斗醮禮靑詞文」, “初獻 天高高而在上, 覆育無遺, 誠歆歆而由中, 感通甚速, 茲修淨醮, 用祝遐齡.” 등 참조.

⁶⁹ 변계량의 청사에 나타난 감응과 감통의 예는 다음과 같다. 卞季良, 『春亭集』 권 10 「靑詞」「祈雨昭格殿, 行醮禮靑詞」, “人事感於下, 天變應於上, 天人感應之理, 厥惟顯哉.”, 卞季良, 『春亭集』 권 10 「靑詞」「大陰獨醮靑詞」, “列宿失行, 莫非譴告, 大陰示變, 采切虞憂, 寔罄禱悃, 敢幹玄佑, 竊觀上下之相感, 捷於影響之無間.”, 卞季良, 『春亭集』 권 10 「靑詞」「親試文武科, 合行本命醮, 年例通行靑詞」, “天星濟生, 曲垂陰鷲, 臣子祝壽, 惟以至誠, 祈叩苟勤, 感通卽邇.”, 卞季良, 『春亭集』 권 10 「靑詞」「昭格殿, 行祈雨兼星變祈禳, 醮禮三獻靑詞」, “亞獻 : 道無常體, 窺度末由, 人有至誠, 感通卽邇, 茲殫懇歆, 再瀆高明.” 참조. 이밖에 具鳳齡, 『栢潭集』 권 7, 「太一醮三獻靑詞」(祈雨應製), “初獻 : 聲臭無聞, 雖厥命之未易, 視聽自我, 蓋有感則必通, 肆竭丹虔, 庸叩玄造.” 참조.

⁷⁰ 권근, 『陽村集』 권 29 「靑詞類」「靈寶道場靑詞」(三獻), “無聲無臭, 粵道難名, 有始有終, 惟誠爲貴, 事之以禮, 感而遂通, 事之以禮, 感而遂通.”

道の 근본은 하나라고 이르시며 진실로 소리나 냄새의 이름이 없습니다[固無聲臭之名]. 부지런한 정성이 두 번 이르면 스스로 感通하는 이치가 있습니다. 이에 하찮은 예물을 진설 하옵고 감히 오래 살기를 비옵나이다.⁷¹

변계량의 청사에서도 감응의 원리가 자주 보인다.

인사는 아래에서 感하고 천변은 위에서 應하시니 하늘과 사람이 감응하는 이치는 뚜렷 합니다.⁷²

하늘[天蓋]이 높아 비록 형태와 소리는 징험을 초월하였다고 말하지만 오직 사람이 부르는 것이라 반드시 좋고 나쁜 조짐을 보여 주는 것이옵니다.⁷³

天道는 일정한 형체가 없어 엇볼 길이 없으나, 사람이 지성을 드리면 곧바로 감응하옵니다. 이에 정성을 다하여 재차 高明을 번거롭게 하였습니다.⁷⁴

이상과 같은 감응논리를 통해 작성된 청사 내용 가운데 절대자와 관련된 언급에서 주목할 것은 ‘無聲無臭’라는 용어다. 원래 『詩經』에서 文王⁷⁵을 찬양하는데 사용된 “하늘이 일음 소리도 없고 냄새도 없다[上天之載, 無聲無臭]”라는 문구는 『중용』 33장에서 천도의 隱微한 이치를 형용하는데⁷⁶ 채택됨으로써 성리학 우주론의 핵심으로 자리 매김된다. 이후 性理學者들은 ‘無聲無臭’에 대해, 인식 불가능하지만 이치로 존재하는 태극의 ‘無形無爲’를 형용하는 의미로 사용한다. 이에 老莊의 道論과 차별화된 성리학의 우주론으로 자리 매김된다. 程顥는 “上天之載, 無聲無臭”에 대해 이치는 하나지만 다양한 分別⁷⁷이 있음을 다음과 같이 말하고 있다.

71 權近, 『陽村集』 권 29 「靑詞類」 「功臣都監誕日醮禮靑詞」(二獻), “道本一致, 固無聲臭之名, 誠至再勤, 自有感通之理, 茲陳薄奠, 敢祝遐齡.”

72 卞季良, 『春亭集』 권 10 「靑詞」 「祈雨昭格殿, 行醮禮靑詞」, “人事感於下, 天變應於上, 天人感應之理, 厥惟顯哉.”

73 卞季良, 『春亭集』 권 10 「靑詞」 「昭格殿, 行雷電流星祈禳, 醮禮三獻靑詞」(三獻), “謂天蓋高, 雖絕形聲之驗, 惟人所召.”

74 卞季良, 『春亭集』 권 10 「靑詞」 「昭格殿行祈雨兼星變祈禳醮禮三獻靑詞」, “亞獻：道無常體, 窺度末由, 人有至誠, 感通即邇, 茲殫懇款, 再瀆高明.”

75 『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.”

76 『中庸』 33 장, “上天之載, 無聲無臭, 至矣.”에 대한 朱熹의 註釋, “蓋聲臭有氣無形, 在物最為微妙, 而猶曰無之. 故惟此可以形容不顯篤恭之妙. 非此德之外, 又別有是三等, 然後為至也.”

77 『近思錄』 권 1 程顥의 문장에 대한 “朱子曰, 此是因解乾字, 遂推言許多名字, 只是一理, 而各有分別. 雖各有分別, 又却只是一箇實理.” 참조.

대개 하늘의 일은 소리도 없고 냄새도 없으니, 그 체를 易이라 이르고, 그 이치를 道라 이르고, 그 작용을 神이라 이른다. 사람에게 명하면 性이라 이르고, 性을 따르면 道라 이르고, 도를 닦으면 教라 이른다.⁷⁸

이상의 발언에 대해 주희는 “하늘이 하는 일이 소리도 냄새도 없다는 것은 이른바 태극이 본래 무극[太極本無極]이라는 것이다...하늘과 인간의 이치가 하나[天人之理一]이기 때문에 종일토록 하늘을 대하는 것이다.”⁷⁹라고 하여 ‘無聲無臭’를 ‘太極本無極’의 관점에서 풀이한다. 그리고 ‘하늘과 인간의 이치는 하나[天人之理一]’임을 말한다. 이런 사유는 老莊과 차별화된 하늘과 인간의 관계 설정이다. 性理學에서 ‘太極本無極’은 ‘무극이면서 태극[無極而太極]’과 동일하게 이해된다. 주희는 정호의 이같은 사유를 받아들여 周敦頤 『太極圖說』의 ‘無極而太極’을 설명할 때 다음과 같이 풀이한다.

‘하늘의 일은 소리도 없고 냄새도 없지만’ 실제로는 조화의 중심축[樞紐]이고 만물의 뿌리이다. 그러므로 ‘무극이면서 태극이다[無極而太極]’라고 말했으니, 태극 밖에 다시 무극이 있는 것이 아니다.⁸⁰

주희는 조화의 중심축[樞紐]이고 만물의 뿌리인 태극의 인식불가능성을 無聲無臭로 설명한다. 권근의 청사는 절대자에 대한 견해는 바로 이상 논한 程朱理學者들의 無聲無臭와 관련된 우주론을 적용한 것이다. 이같은 권근 청사에 담긴 절대자에 대한 性理學 우주론적 인식은 이후 卞季良이나 李承召 등에 영향을 준다.

저 푸른 하늘은 비록 소리도 없고 냄새도 없으나[無聲而無臭], 오직 북쪽에 북두가 있어서 상서도 내릴 수 있고 재앙도 내릴 수 있습니다.⁸¹

소리도 없고 냄새도 없어[無聲無臭] 묵묵히 조화의 기틀을 돌리는데[默幹造化之機], 불에 쪼이는 듯 불에 타는 듯하여 오래 가뭄 귀신의 暴虐에 걸렸습니다.⁸²

⁷⁸ 程顥·程頤, 『二程遺書』 권 1, “蓋上天之載, 無聲無臭, 其體則謂之易, 其理則謂之道, 其用則謂之神. 其命于人則謂之性, 率性則謂之道, 修道則謂之教.”

⁷⁹ 『近思錄』 권 1 「道體」, 程頤의 윗 문장에 대한 朱熹의 주석, “上天之載, 無聲無臭, 所謂太極本無極也...惟其天人之理一, 所以終日對越在天者也.”

⁸⁰ 朱熹, 『太極解義』, “上天之載, 無聲無臭, 而實造化之樞紐, 品彙之根柢也. 故曰無極而太極, 非太極之外復有無極也.”

⁸¹ 卞季良, 『春亭集』 권 10 「靑詞」 「北斗醮禮靑詞」, “彼蒼者天, 縱無聲而無臭, 維北有斗, 能降祥而降災.”

⁸² 李承召, 續東文選 권 19 「靑詞」 「太一醮」, “無聲無臭, 默幹造化之機, 如憐如焚, 久罹早魃之虐.”

이승소의 “소리도 없고 냄새도 없어 묵묵히 조화의 기틀을 돌리신다[無聲無臭，默幹造化之機]”라는 견해는 앞서 본 주희가 ‘無聲無臭’ 측면에서 ‘無極而太極’을 해석한 견해와 기본적으로 같다.

아울러 모든 제사에서 동일하게 요구되는 것이겠지만 이런 祈福 과정에서 당연히 요구되는 것은 祈福을 비는 인물의 ‘至極精誠’이다. ‘至誠感天’란 말이 있듯이 祈福할 때의 至極精誠을 강조하는 사유는 고려시대에 쓰인 청사나 조선시대에 쓰인 청사 모두 공통적이다. 하지만 권근은 ‘誠中形外’⁸³ 사유를 통해 儒家 윤리적 차원에서의 祈福者의 수양상태를 강조하여 차별상을 드러낸다.

위에 임하고 곁에 실재하여 넘실넘실하는 듯합니다[臨之上，質之旁，洋洋如在]. 마음속에 정성됨이 있으면 밖에 나타남[誠於中，形於外]이 결코 다른 것이 없으니, 가벼운 바람처럼 강림하여 약소한 제물을 흠향하시기 바랍니다.⁸⁴

제사와 관련된 禮法을 행할 때 整齊嚴肅함을 기본으로 하는 儒家예법주의에 입각하면,⁸⁵ ‘誠中形外[誠於中，形於外]’ 사유는 유학에 훈도된 인물에게는 더욱 강조될 수밖에 없다. 권근의 앞 청사의 첫 구절[臨之上，質之旁，洋洋如在]은 『중용』 16장의 다음과 같은 말은 근거로 한 것이다.

공자께서 말씀하셨다. “귀신의 덕 됴이 성대하구나!” 보려 해도 보이지 않고, 들으려 해도 들리지 않지만, 모든 사물에 깃들여 있어 빠뜨리지 않는다. 천하의 사람으로 하여금 재계하여 깨닫고 제사의 복장을 성대히 함으로써 제사를 받들게 하는구나. 귀신이 넘실넘실하다! 위에 있는 듯 하고 좌우에 있는 듯하다. 『시경』에서 “귀신의 오는 것을 헤아릴 수 없는 데, 하물며 싫어할 수 있으랴”라고 말했다. 대저 은미하지만 명확히 드러나니, 정성을 가릴

⁸³ 권근, 「功臣都監行大上殿誕日祝壽北斗醮禮青詞文」, “初獻：天高高而在上，覆育無遺，誠欸欸而由中，感通甚速，茲修淨醮，用祝遐齡.”

⁸⁴ 권근, 「靈寶道場青詞」, “初獻：臨之上，質之旁，洋洋如在，誠於中形於外，斷斷無他，糞枉冷風，俯歆行潦.”

⁸⁵ 이런 점에 관해 조선시대에서 昭格署에서 행했던 齋醮 의식의 형식과 관련된 문제점을 지적한 成俔, 『慵齋叢話』 권 2, “大抵昭格署皆憑中朝道家之事...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.” 및 『朝鮮王朝實錄』, 「中宗實錄 13 권」 「中宗 6년 5월 17일 丙寅」, “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.” 참조. 昭格署에서 행하는 제사의 형식에 대해 戲畫한 것이나 褻慢함을 문제 삼는 것은 儒家 禮法至上主義의 整齊嚴肅 관점에서 비판한 것에 해당한다.

수 없음이 이와 같구나.⁸⁶

‘誠中形外’는 『大學』 6장에 나오는 ‘慎獨’과 ‘毋自欺’⁸⁷ 사유를 중심으로 한 儒家 心學의 수양론 핵심에 해당하는 말이다. 청사에서 말하는 ‘誠中形外’ 사유는 祈福을 비는 인물을 수양론 차원에서의 윤리성을 강조한다는 점에 의미가 있다.

이상 본 바와 같이 조선시대에 오면 청사에 기재된 절대자에 대한 사유는 점차적으로 老莊의 道論에 입각한 우주론에서 벗어나 性理學의 우주론에 입각한 사유가 기본을 이루는 것을 알 수 있다. 그리고 핵심 용어로는 태극의 ‘無形無爲’를 설명하는 ‘無聲無臭’가 사용된 것을 알 수 있다. 이같은 절대자에 대한 祈福의 실현과 바람은 성리학 우주론에 입각한 감응과 감통의 원리가 작동됨을 알 수 있다. 이밖에 감응이 있기 이전에는 인간과 사물은 각자 관계없는 상태로 존재하나 감응이 있으면 서로 관계있는 상태로 존재하는데, 그 상태에서 감응하는 자의 윤리성이 요구되기도 한다. 즉 ‘至誠如神’과 관련된 祈福者에게 요구된 마음 수양과 관련해 ‘誠中形外’ 사유에 나타난 ‘毋自欺’, 慎獨 등이 요구됨도 알 수 있었다.

4. 結語

『동문선』에 기록된 청사에는 道觀인 乾德殿, 福源宮, 神格殿, 昭格殿 등에서 醮祭를 지낸 것을 말하는데, 이런 道觀들은 조선시대에 오면 모두 昭格署로 정리된다. 즉 조선시대에서는 고려 시대에 잦았던 도교 행사를 줄여서 財政의 낭비를 막고자 하였고, 이에 昭格殿을 昭格署로 바꾸고 도교의 祭天 행사를 맡아 보게 하였다. 조선시대는 新儒學[性理學, 程朱理學]을 正學, 正道로 삼고 老佛을 異學, 邪道로 여기면서 이단시하고 배척하는데, 이에 儒家 성인인 堯舜의 至治主義를 실현하고자 했던 趙光祖의 건의에 의해 昭格署는 잠정 革罷되었다가 임진왜란 이후 昭格署는 완전히 혁파되게 된다. 그리고 이제 더 이상 한국도교사에서 국가 차원의 청사는 작성되지 않는다.

유학자들이 昭格署를 혁파해야 한다는 이유는 많지만⁸⁸ 핵심적인 것은 祭天행사는 황제

⁸⁶ 『中庸』 16 장, “子曰, 鬼神之爲德, 其盛矣乎. 視之而弗見, 聽之而弗聞, 體物而不可遺. 使天下之人齊明盛服, 以承祭祀. 洋洋乎, 如在其上, 如在其左右. 詩曰, 神之格思, 不可度思, 矧可射思. 夫微之顯, 誠之不可揜如此夫.”

⁸⁷ 『大學』 6 장, “所謂誠其意者, 毋自欺也. 如惡惡臭, 如好好色, 此之謂自謙. 故君子必慎其獨也. 小人閒居爲不善, 無所不至, 見君子而後厭然, 掩其不善而著其善. 人之視己, 如見其肺肝然, 則何益矣. 此謂誠於中, 形於外, 故君子必慎其獨也.” 참조.

⁸⁸ 이런 점과 관련된 자세한 것은 『朝鮮王朝實錄』, 「中宗實錄 13 권」, 「中宗 6년 5월 17일 丙寅」, “御朝講..侍講官具之慎曰, 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

국에서만 지내는 것이란 사대주의적 발생이 깔려 있다. 학문 차원에서 볼 때 주목할 것은, 조선시대 宣祖 때 文衡으로 있던 栗谷 李珥가 王命에 의한 청사를 쓸 것을 거절한 사건이다.⁸⁹ 李珥가 공개적으로 청사 작성하는 것을 거절한 이후 더 이상 국가차원의 청사는 작성되지 않는데, 이런 점은 바야흐로 정통과 이단을 엄격하게 구분하는 關異端觀이 조선시대를 지배하는 시대가 到來했음을 알려준다. 이런 현상은 중국에서는 비록 정도 차이는 있지만 여전히 醮祭가 행해지고 청사가 지어진 것과 차별화된다.⁹⁰

본고에서 고찰한 바와 같이 고려와 조선시대에서 작성된 청사는 공통점도 있지만, 각각의 시대를 이끌어간 국가의 지배이데올로기가 다르기 때문에 청사의 내용도 다른 점이 나타났음을 알 수 있다. 특히 至高至尊한 절대자를 어떻게 규정하느냐 하는 점에서는 극명한 차이점이 나타남을 알 수 있었다. 고려 시대에는 恍惚함 및 ‘言不盡意性’과 관련된 老莊의 道論을 중심으로 한 절대자 규정이 중심을 이루었다. 조선시대에는 ‘無聲無臭’이지만 ‘無形而有理’로 이해된 儒家 우주론과 관련된 감응, 감통의 원리가 작동되었다는 점에서 차이가 있었다.

그렇다면 이같은 한국도교사에 나타난 청사를 어떻게 평가할 것인가? 본고에서 고찰한 바와 같이 한국도교사에 나타난 청사는 시대에 따라 지고지존한 절대자가 무엇이나 하는 규정은 달랐고 아울러 무엇을 빌었는가 하는 내용이 달랐지만, 대부분 제왕의 萬壽無疆, 宗廟社稷의 鞏固한 安寧, 文明 교화의 실현됨, 朝廷과 在野의 太平함, 전쟁이 일어나지 않게 하는 것 및 水害, 酷寒, 旱魃, 流星 등과 관련된 禳災祈福 등의 내용을 담고 있다. 이밖에 제왕의 결혼식, 황태자 탄생 등과 같은 王家의 특별한 경사 때의 기복을 비는 것이나 공신들의 安寧을 비는 것도 청사에 포함되었다. 이같은 청사가 갖는 祈福性이 공자가 말하는 것처럼 섬겨야 할 신이 아니면 섬기지 않는다⁹¹는 종교관을 비롯하여 理性主義, 禮法至上主義, 合理主義를 주장하는 관점을 기준으로 본다면 문제점도 있다. 특히 개인적 차원에서 제왕의 安危가 국가의 安危로 연결된다는 점에서 제왕의 안위를 비는 청사를 문제시할 수 없지

而浮費者, 先可革也. 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. 特進官孫樹曰, 欺天之事 莫甚於昭格署. 正道衰微, 而有此左道, 無益於國. 如此之時, 痛革因循之事, 則增聖德而光史策矣. 若吾事是, 則不必祈禱然後獲福也.” 참조.

⁸⁹ 李珥, 『栗谷全書』 권 3 疏筭(1) 「辭命製摩尼山醮青詞筭」 참조.

⁹⁰ 중국 역사에서 청사를 이단시 하고 비판한 것은 청대 乾隆帝다. 乾隆帝는 頒發한 上諭에서 “青詞一體乃道流祈禱之章, 非斯文正軌.”, “蓋青詞跡涉異端.”, “況青詞之尤乖典則者乎.”라고 하여 청사를 斯文正軌이 아니라고 이단시 하면서 비판하고 있다. 이런 점은 조선시대全般에 걸쳐 대부분 道教를 異端視하고 아울러 中宗시대부터 昭格署를 혁파하고 비판한 것과 비교된다.

⁹¹ 『論語』「述而」, “子疾病, 子路請禱. 子曰, 有諸. 子路對曰, 有之. 誄曰, 禱爾于上下神祇. 子曰, 丘之禱久矣.”

만,⁹² 명대 嘉靖帝 경우에서 나타난 이른바 ‘諛妄不典之言’에 해당하는 청사는 문제가 있다고 할 수 있다.⁹³ 하지만 이런 청사의 내용이 진실된 爲民과 愛民의식의 발로에서 출발한 것이고⁹⁴, 아울러 龔自珍의 청사처럼 대사회적으로 긍정적 차원으로 이해될 수 있는 공공성을 띤 祈福 차원의 청사라면⁹⁵ 긍정적인 점도 있다고 할 수 있다.

* 부록

附錄 1 : 『東文選』 권 115에 記載된 靑詞 目錄

- 1) 金富軾 : 「乾德殿醮禮靑詞」.
- 2) 金克己 : 「冬至太一靑詞」, 「王本命靑詞」, 「乾興節太一靑詞」.
- 3) 李奎報 : 「上元靑詞」, 「冬至太一靑詞」, 「王本命靑詞」, 「北斗靑詞」,
「年交道場兼醮詞」.
- 4) 鄭誦 : 「福源宮行誕日醮禮文」, 「神格殿行中元醮禮文」.
- 5) 李穀 : 「下元醮靑詞」, 「近冬至甲子醮靑詞」, 「小王本名醮靑詞」.
- 6) 權近 : 「祈雨太一醮禮靑詞文」, 「功臣都監誕日醮禮靑詞」, 「六丁神醮靑詞」,
「靈寶道場靑詞」.
- 7) 卞季良 : 「親試文武科合行本命醮年例通行靑詞」, 「福源宮太一移排別醮禮靑詞」,
「北斗醮禮靑詞」, 「三清靑詞」, 「昭格殿行雨雹山崩久雷雨震心星犯月太白
晝見月犯南斗之魁祈禳兼消災度厄太一醮禮靑詞」, 「北斗靑詞」, 「大陰獨醮

⁹² 이런 점에서 조선시대의 경우 다음과 같은 태종의 말에 주목할 필요가 있다. 『朝鮮王朝實錄』, 「太宗實錄 13 권」 「태종 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.”

⁹³ 중국도교사에는 靑詞宰相[顧鼎臣, 袁煒, 嚴崇]이 있을 정도로 도교에 심취한 황제를 위해 많은 인 물들이 초사를 지은 것을 확인할 수 있다. 이런 점은 도교를 매우 신봉한 嘉靖帝 때 가장 뚜렷하게 나타나는데, 嘉靖帝는 袁煒의 對聯을 특히 좋아하였다고 한다. 沈德符, 《萬曆野獲編》卷二《嘉靖靑詞》, “世廟居西內事齋醮, 一時詞臣, 以靑詞得寵眷者甚眾, 而最工巧最稱上意者, 無如袁文榮、董尚書, 然皆諛妄不典之言, 如世所傳對聯云: 「洛水玄龜初獻瑞, 陰數九, 陽數九, 九九八十一數, 數通乎道, 道合元始天尊, 一誠有感, 岐山丹鳳兩呈祥, 雄鳴六, 雌鳴六, 六六三十六聲, 聲聞於天, 天生嘉靖皇帝, 萬壽無疆, 此袁所撰, 最為時所膾炙, 他文可知矣.” 참조.

⁹⁴ 『承政院日記』 733冊 (脫抄本 40冊) 「英祖 7年 10月 27日 丁巳」, “辛亥十月二十七日二更, 上御進修堂, 夜對入侍時..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.” 참조.

⁹⁵ 龔自珍, 『己亥雜詩』 220首에 나오는, “천하 생명의 기운이 바람과 우레에 의지하고, 수많은 말들이 모두 울음을 삼키니 끝내 슬프구나. 위대한 하늘에 부탁하노니 세상 거둬 떨쳐 흔들어, 하나의 틀에 얽매이지 않는 큰 人才를 내려 주시기를[九洲生氣恃風雷, 萬馬齊喑究可哀. 我勸天公重抖擻, 不拘一格降人才.]”라는 것을 祈福하는 청사는 긍정적이라고 할 수 있다.

青詞，「昭格殿行祈雨兼流星祈禳太一醮禮三獻青詞」，「昭格殿行祈雨兼星變祈禳醮禮三獻青詞」，「摩利山塹城醮禮三獻青詞」，「祈雨昭格殿行醮禮青詞」，「昭格殿行雷電流星祈禳醮禮三獻青詞」。

8) 尹淮：「北斗解怪醮青詞」，「下元日行通州太一醮青詞」

附錄 2：崔致遠，『桂苑筆耕集』 권15 「齋詞」 目錄

「應天節齋詞」，「應天節齋詞」，「應天節齋詞」，「上元黃籙齋詞」，「中元齋詞」，「下元齋詞」，「下元齋詞」，「上元齋詞」，「中元齋詞」，「下元齋詞」，「黃籙齋詞」，「禳火齋詞」，「天王院齋詞」，「爲故昭義僕射齋詞」，「爲故昭義僕射齋詞」

附錄 3：李奎報，『東國李相國全集』 권39 권 「醮疏」의 「醮禮文」 目錄

「本命醮禮三獻文」，「祈恩直宿拜星文」，「國卜十一曜二十八宿醮禮文」，「星變祈禳十一曜消災道場文」，「內殿行火星醮禮文」，「春例高燈醮禮文」，「忠州大一醮禮三獻文」，「福源宮行天變祈禳靈寶道場兼設醮禮文」，「北斗下降醮禮文」，「九曜堂行天變祈禳十一曜消災道場兼設醮禮文」，「祈雨大一醮禮文」，「眞武醮禮文」，「神格殿行天變祈禳靈寶道場兼醮禮文」

附錄 4：權近，『陽村集』 권29 「青詞類」 目錄

「祈雨太一醮禮青詞文 奉教撰」，「功臣都監行大上殿誕日祝壽北斗醮禮青詞文」，「功臣都監誕日醮禮青詞」，「功臣都監北斗醮禮青詞」，「功臣都監祝上北斗醮禮青詞文」，「誕日醮禮青詞文」，「六丁神醮禮青詞」，「救厄兼鎮兵六丁神醮禮青詞」，「六丁神醮禮青詞」，「本命醮禮青詞」，「靈寶道場青詞」，「金星獨醮青詞」，「北帝神兵護國道場青詞」，「槩城醮青詞」

附錄 5：卞季良，『春亭集』 권10 「青詞」 目錄

「親試文武科. 合行本命醮年例通行青詞」，「福源宮太一移排別醮禮青詞」，「北斗醮禮青詞」，「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」，「太一醮禮青詞」，「太陰獨醮青詞」，「昭格殿行祈雨兼流星祈禳」，「太一醮禮」，「三獻青詞」，「昭格殿行祈雨兼星變祈禳醮禮三獻青詞」，「祈雨昭格殿行醮禮青詞」，「昭格殿行雷電流星祈禳醮禮三獻青詞」

論文發表



道教“罗天大醮”考论*

詹石窗

四川大学·教授

内容提要

在道教仪轨中，“罗天大醮”是为国家举行的祭礼，属于“上三坛”醮典之一，按次序而列在普天大醮、周天大醮之后。照理，其最高规格的醮典应该是“普天大醮”，但是大量文献记载却是突出“罗天大醮”，而普天大醮、周天大醮往往简要涉及，可见“罗天大醮”更具代表性。罗天大醮缘起于何时？目前并无定论，但有数据显示：至迟在唐肃宗时代便有建制。作为一种古老的道教典礼仪式，罗天大醮的社会影响是巨大的，这不仅表现在唐宋以来诸代皇朝的竭诚推崇，也反映于众多艺术作品之中。罗天大醮的文化精神内涵是丰富的，最主要的有四个方面：禳灾祈福、反省自律、信诚还愿、劝人为善。

关键词：罗天大醮 史料梳理 文化精神

* 本文系国家“十三五”规划文化重大工程《中华续道藏》（批准号：中共中央统战部“统办函”[2018]576号）专题研究成果，国家社会科学基金重大项目（批准号：14ZDB118）“百年道家与道教研究著作提要集成”阶段性成果。

“罗天大醮”是道教祭祀神明、消灾祈福、护国安民的一种古老典礼仪式。整个过程或长或短，短者三天，长则可达四十九天。根据张君房《云笈七籤》等书记载可知，其基本构成包括福醮、祈安醮、王醮、水醮、火醮、九皇礼斗醮以及三元醮等，谓之“七朝醮典”。罗天大醮的主要科仪有：焚香、开坛、请水、扬幡、宣榜、荡秽、请圣、摄召、顺星、上表、落幡、送圣等。于诵经礼拜时，伴有古典道乐，更有步罡踏斗，颇为神圣。罗天大醮向来颇受关注，史籍多有记载，如《全唐文》便收录了不少关于“罗天大醮”的资料。其中，杜光庭的多篇醮词，亦见于《广成集》，成为当今研究道教斋醮的重要依据。由于种种原因，过去比较长的一段时间，学术界关于罗天大醮的研究甚少。二十世纪八十年代以来，随着道教组织的振兴，罗天大醮的典礼仪式得以恢复。因此，开始有学者撰文考察其源流、陈述其程序；但从总体上看，专门探讨的论著不多。

较早论及“罗天大醮”的是张泽洪，他在《论唐代道教斋醮科仪》一文第二部分有一段文字介绍了唐宋举行“罗天大醮”的神位情况。¹比较完整介绍“罗天大醮”的是梁德华、吴真、陈凯风编着的《道·醮——漫天飞舞的道教崇拜》，该书于2005年由香港道教联合会出版。其中介绍了罗天大醮的历史发展；2018年，中国道教协会在青城山举办规模盛大的新时代“罗天大醮”，配合这次活动，“青城山道协”以梁德华等著的《道·醮——漫天飞舞的道教崇拜》一书资料为基础，整理出《罗天大醮之历时沿革》，该文发表于《中国道教》2018年第5期。这篇文章按照朝代先后次序，讲述了自唐朝以来至当代不同时期举行“罗天大醮”的一些情状。与此同时，李远国、李黎鹤在青城山“生命道教论坛”以《论罗天大醮的历史与文化意义》作主题发言，这个发言在讲述了“罗天大醮”的历史状况之后，重点介绍了戊戌之年成都青城山太上金篆罗天大醮法坛的设置，阐述罗天大醮的文化意义，强调罗天大醮的民族文化特质，言简意赅，发人深省，颇值得一读。读了以上多篇专文，再查考有关历史文献，笔者有了一些新的认识，现陈述如下：

一、斋醮法度与罗天胜境

道教仪式有个特定名称，叫做“科仪”。而“科仪”常常与“斋醮”连用，称之“斋醮科仪”。这个连称短语，可以有两种解释，一是把“斋醮”作为“科仪”的修饰语，“斋醮”成为道教科仪的属性、特色；从这个意义上看，斋醮科仪可以理解为“关于斋醮的科仪”。二是把“斋醮”看作道教科仪的整体，“斋醮就是科仪”，反过来说“科仪就是斋醮”；按照这种解释，则“斋醮”与“科仪”是可以相互替换的，当二者并联重迭时就达到了互释的效果。笔者以为，第一种解释更符合构词规则。依循其思路，就能够抓住道教典礼仪式的要领。

“斋醮”在制度道教²产生之前就已经存在了。《史记·周本纪》说周武王得病，“周公乃祓斋”。这里的“斋”，按照汉代古文字学家许慎《说文解字》的说法，就是“戒洁”。它包括两层意义：一是遵照一定规矩，如不饮酒、不茹葷、勤沐浴等；二是从内心上纯化自我，古人称“洗心曰斋”³

¹ 按，张泽洪《论唐代道教斋醮科仪》一文刊载于《社会科学研究》2000年第6期。

² 所谓“制度道教”指的是具备了神明信仰体系、社会组织体系以及祭祀典礼制度的道教，大约形成于两汉阶段，以正一盟威之道首领张道陵天师为代表。

³ 《周易·系辞上》之韩康伯注。

。至于“醮”，本是古代“冠娶”之礼。“醮”字从酉，而“酉”字乃是酒罐的一种象形，可见“醮”的仪式最初与“酒”有一定关系。古代男子“加冠”或者“婚娶”，要三酌酒，这就是“醮”。这种敬酒的礼节也用于祭祀神明，古称“醮诸神，礼太一”，表明“醮”也作为祭祀神明的一种仪式。由于功能性质上的接近，斋、醮在后来遂被统合。制度道教创立之初，即有斋醮仪式。《太上玄灵北斗本命延生真经》谓：本命之日，“修斋设醮，启祝北斗、三官五帝、九府四司，荐福消灾，奏章恳愿，虔诚献礼，种种香华，时新五果，随世威仪，清静坛宇，法天像地，或于观宇，或在家庭，随力建功，请行法事”。该经不仅罗列了斋醮的诸多对象，而且陈述了斋醮的场所、供品、威仪等等，体现了道教斋醮的规模特点。

道教斋醮科仪品类多样。王钦若《翊圣保德传》谓：“结坛之法有九，上三坛则为国家设之，其上曰顺天兴国坛，凡星位三千六百为普天大醮，旌旗、鉴剑、弓矢、法物，罗列次序，开建门户，具有仪范。其中曰延祚保生坛，凡星位二千四百为周天大醮，法物、仪范，降上坛一等。其下曰祈谷福时坛，凡星位一千二百为罗天大醮，法物、仪范降中坛一等。倘非时祷祀，不及备此三坛，亦当精洁词章，鲜异花果，扣鼓集神，恳祷而告。去地九尺，焚香以奏，亦可感应也。中三坛则为臣寮设之，其上曰黄箓延寿坛，凡星位六百四十。其中曰黄箓臻庆坛，凡星位四百九十。其下曰黄箓去邪坛，凡星位三百六十。此三坛所用法物、仪范各有差降。下三坛则为士庶设之，其上曰续命坛，凡星位二百四十。其中曰集福坛，凡星位一百二十。其下曰却灾坛，凡星位八十一。所用仪范，量有等差。此九坛之外，别有应物坛，或六十四位，或四十九位，或二十四位，法物所须，各以差降。士民之类，可量力而为之。”⁴《翊圣保德传》概要叙述了道教斋醮结坛的大体情况。在道教仪轨中，“罗天大醮”是为国家举行的祭礼，属于“上三坛”醮典之一，按次序而列在普天大醮、周天大醮之后。照理，其最高规格的醮典应该是“普天大醮”，但是大量文献记载却是突出“罗天大醮”，而普天大醮、周天大醮往往简要涉及，可见“罗天大醮”更具代表性。

所谓“罗天”，也就是高于诸天胜境之上的“大罗天”。考南北朝时期陆修静所撰《太上洞玄灵宝授度仪》中有云：“至心归命，天门上方、无极太上灵宝天尊，玄都玉京金阙七宝玄台、紫微上宫三十二天上帝，飞梵大罗天君，真人玉女，上方诸灵官。”这几句话类似于宝诰，内容是请神。所请之神以“灵宝天尊”为先，接着有“三十二天帝”，说明当时已有“三十二”的诸天层级概念。尤其值得注意的是其中出现了“大罗天君”的神名，可见陆修静那个时代的科仪已经有“大罗天”的空间对象。

同属南北朝的周武帝敕辑《无上秘要》也涉及“大罗天”。该书卷二十一《仙都宫室品》载有“大罗天宫台、七宝玄台”，在抄录了两台之后，辑纂者补充一个说明：“右在大罗天中玉京山上。大劫周时，三洞神经并在其中，灾所不及。”⁵意思是讲，大罗天中有一座玉京山，大罗天宫台与七宝玄台都建造在玉京山中。三洞的神圣经典就存放于两台。虽然大的劫难周遍四方，但此境地不受灾害殃及，可见这个仙境十分安全。

大罗天处于什么境地呢？这个问题，只有将之与“诸天”相联系，通过对照纔能显示出来。关于诸天胜境，道教经典记载不一。《灵宝无量度人上品妙经》卷一以东西南北四方各分八天，凡三

⁴ 《翊圣保德传》卷一，《道藏》第32册，文物出版社、天津古籍出版社、上海书店1988年版，第651页。以下凡引《道藏》，同此版本。

⁵ 《道藏》第25册第53页。

十二天；该书卷二复以四方各分九天，凡三十六天。《无上秘要》卷四称天分欲界、色界、无色界，共二十八天。该经称“三界之上，渺渺大罗”，意思是讲，大罗天就在欲界、色阶、无色界这三界诸天之上，它浩浩辽阔、无边无际，足见其高、其远、其大。

考《云笈七籤》卷二十一《天地部》录有：“四梵三界三十二天”。第一欲界凡六天：太皇黄曾天、太明玉完天、清明何童天、玄胎平育天、元明文举天、七曜摩夷天。“欲界六天，有色有欲，交接阴阳，人民胎生。是故举其重，因名为欲界”⁶。第二色界凡一十八天：虚无越衡天、太极蒙翳天、赤明和阳天、玄明恭华天、曜明宗飘天、竺落皇笏天、虚明堂曜天、观明端静天、玄明恭庆天、太焕极瑶天、元载孔升天、太安皇崖天、显定极风天、始黄孝芒天、太黄翁重天、无思江由天、上揲阮乐天、无极昙誓天。“色界十八天，云其界有色无情欲，不交阴阳，人民化生。但嗽香，无复便止之患，故曰色界”⁷。第三无色界凡四天：皓庭霄度天、渊通元洞天、翰宠妙成天、秀乐禁上天。“无色界四天，云无复色欲。其界人微妙无色想，乃有形，长数百里而人不自觉，唯有真人能见，故曰无色界”⁸。其上又有四梵天：常融天、玉隆天、梵度天、贾奕天。“四天之上则为梵行。梵行之上则是上清之天，玉京玄都紫微宫也。乃太上道君所治，真人所登也。自四天之下二十天，分为三界，一天则有一帝王治其中。其天人皆是在世受持智慧上品之人，从善功所得，自然衣食，飞行来去，逍遥欢乐。但死生之限不断，犹有寿命，自有长短。下第一天人寿九万岁，以次转增之。”⁹又《总序天》引《元始经》云：“大罗之境，无复真宰，惟大梵之气，包罗诸天。太空之上有自然五霞，其色苍黄，号曰黄天。黄天之上，其色青苍，号曰苍天。苍天之上，其色玄空成青，号曰青天。故颂曰：三界之上，眇眇大罗，上无色根，云层峨峨。”¹⁰意思是讲，大罗天充满了梵气。什么是“梵气”？梵是寂静、清净的意思，故而梵气就是清净、寂静的妙气，也就是“道炁”。今日道教界常说“道炁长存”，即“梵气永在”。充满梵气的大罗天位于黄天、苍天、青天之上，它没有色根，所以无所谓“色”与“无色”，故只能用“渺渺”与“峨峨”来形容。

道经讲大罗天渺茫不可见，这其实是对一般人而言的。对于修道有成者，则是另一番景象。关于此，《李太白诗集注》卷五有一段引述说：“《步虚经》：玉京山在无上大罗天中。玉京之上七宝台，居五亿五万五十五重天，最上顶也。《枕中书》：玄都玉京七宝山，周围九万里，在大罗天之上。城上七宝宫，宫内七宝台，有上中下三宫，如一宫城，一面二百四十门。四方生八行宝树，绿叶朱实。五色芝英，上有万二千种芝。沼中莲花，径度十丈。上宫是盘古真人、元始天皇、太元圣母所治；中宫是太上真人、金阙老君所治；下宫是九天真王、三天真王所治。玉京有八十一万天路，通八十一万山岳、洞室。夫以得道大圣众，并赐其宫第居宅，皆七宝宫阙。或在名山山岳，群真所居，都有八十一万处。古今有言：九九八十一万终天路，玉京山也。”¹¹王琦注释李太白诗所引用的《步虚经》与《枕中书》都是有来历的。《步虚经》全称《洞玄灵宝玉京山步虚经》，又称《升玄步虚章》，属于古“灵宝经”系列之一，约在东晋时期流布于道门。查《万历续道藏》收有此经。该经有一节，专述“大罗天”。其中不仅有天中景象的描述，而且明确此处乃“太上无极虚

⁶ 《道藏》第22册第164页。

⁷ 《道藏》第22册第164页。

⁸ 《道藏》第22册第164页。

⁹ 同上书第165页。

¹⁰ 张君房：《云笈七籤》卷二十一，《道藏》第22册第159页。

¹¹ 唐代诗人李白撰、清代王琦注《李太白诗集注》卷五，乐府四十四首之《凤笙篇》注文引，文渊阁《四库全书》本。

皇天尊之治也”¹²。又考《枕中书》，见于《元始上真众仙记》。该《记》上半部分即《枕中书》。对照一下王琦的引述，行文大体一致，惟有个别用字略有差异。两书记载表明，魏晋时期的道教已经有大罗天的详细叙述。对于此处仙境，道教特别崇尚，故而在斋醮科仪中尊为顶级是很自然的。

二、罗天大醮的部分史料梳理

罗天大醮缘起于何时？目前并无定论，但有数据显示：至迟在唐肃宗时代便有建制。王钦若撰《册府元龟》卷五十四《帝王部》记载：开元二年（公元759年）十一月，“殿中监成国公李辅国奏：大明宫三殿前设河图罗天大醮。其夜及晨，有龙见于御座褥，宛转鳞甲脚迹，遍于褥，上以其褥示朝臣。”文中不仅明确使用了“罗天大醮”概念，而且描述了举办“罗天大醮”当夜出现的奇迹。这件事在王圻撰《续文献通考》卷二百三十九《仙释考》中也有记载，其文字基本相同。两书都在“罗天大醮”前加上“河图”的限定语，这可能与坛场设置有关。考“河图”之说，原出于《尚书·顾命》，其后的《周易·系辞传》有“河出图，洛出书”的说法。河图之象，以天地自然之数五十五分列于东西南北中五方，对应于金木水火土五行。“河图罗天大醮”大抵是以“河图”为象数法度，进行醮坛设置，说明罗天大醮之布局蕴含《易经》理趣。

王钦若《册府元龟》紧接着还记载了另一场罗天大醮。该书卷五十四《帝王部》说：宝历二年（公元826年）“九月庚午，命两街供奉道士赵尝盈等四十人，于三清殿修罗天大醮道场”。这次罗天大醮的举办，有许多前奏。先是于前一年的七月，敬宗皇帝命左仆射平章事李逢吉摄太尉，主持孟秋祭典，荐献大圣祖于太清宫。八月癸丑，敬宗亲自到蓬莱殿接见众和尚、道士，为四百人赐食，并且赠送茶绢。接着又以道士刘从政为检校光禄少卿，赐予紫衣以及“升玄先生”道号，给予很高礼遇。十月，敬宗诏命中书侍郎平章事李程摄太尉，主持孟冬祭典，荐献大圣祖于太清宫。十二月，诏命中书侍郎平章事窦易直摄太尉，主持季冬祭典，奏祥瑞于太清宫。宝历二年三月戊辰，诏命兴唐观道士孙准入翰林。五月，赐予浙江推举的绝粒女道士施子微紫衣一袭、绢六百疋、银器二百，吩咐中使护送归本州岛岛。癸未，诏命内宫张士清押领光顺门进状山人杜景先赴淮南、浙西、江东、湖南、岭南等道，访求药术之士，赐予景先衣一袭、绢三十疋。甲午，赐予兴唐观钱二万贯，充道士刘从政修院。诸多举措表明，唐敬宗对道教是很推崇的，所以在即位第二年举行罗天大醮也就顺理成章。

中唐以前，道教是如何举行罗天大醮的？文献典籍未见详细记载，而从晚唐五代开始，有关罗天大醮的记载多了起来。其中，最具影响力的是素有“传真天师”雅称的高道杜光庭。在罗天大醮规制建设方面，杜光庭具有突出贡献。他先后主持罗天大醮共七次，时间均在前蜀王建时期，地点都在青城山。《全唐文》以及《广成集》收录了杜光庭多篇醮词。诸如：《李延福为蜀王修罗天醮词》《罗天中级三皇醮词》《罗天醮太一词》《罗天醮岳读词》《罗天普告词》。这些醮词表明，五代时期的罗天大醮不仅具备严整体制，而且规模盛大。

¹² 《洞玄灵宝玉京山步虚经》，《道藏》第34册第625页。

北宋时期，道教得到皇帝朝臣与地方百姓的共同尊崇，有关仪典的编纂工作成为国家行为，获得大力支持。大中祥符八年（1015年），王钦若奉宋真宗之命，编纂《罗天科仪》一卷及《罗天圣位》九卷，合而概称《罗天科仪品位》十卷。书成，宋真宗诏命“在京宫观，并天下名山福地”。大中祥符九年（1016年），王钦若还编修了《翊圣保德真君传》（即《道藏》正一部所收之《翊圣保德传》），此书记述了九级结坛大法。即上三坛为国家设之、中三坛为臣寮设之、下三坛为士庶设之。上三坛谓之“顺天兴国坛”，其神位凡三千六百；中三坛谓之“延祚保生坛”，其神位凡二千四百；下三坛谓之“祈谷福时坛”，其神位凡一千二百。王钦若在《翊圣保德传》中指出：凡大臣、百姓为帝王祈求神明保佑，应该修建“祈谷福时坛”，这就是“罗天大醮”。与周天大醮、普天大醮只能由朝廷修建的情况不同，罗天大醮既可以国家名义修建，也可以臣僚、百姓名义修建。可见罗天大醮适应性最广，具备了朝野上下共襄盛举的内力。

北宋时代，朝廷不仅颁布了罗天大醮的标准仪典，而且多次举行。李焘撰《续资治通鉴长编》卷八十九记载：“天禧元年正月辛丑朔，奉天书升太初殿，行荐献之礼。奉上册宝、袞服。又诣二圣殿，奉上绛纱袍，奉币进酒。诸路分设罗天大醮。先建道场，前七日致斋，禁屠宰、刑罚，止凶秽，坊市三日不得饮酒食肉。军校、牙将、道释、耆寿，悉集寺观。军营、民舍，就门庭设香烛望拜。官吏服非齐，斩；悉预余，不得惨服，诸路令转运使察之。是日，上斋于景灵宫。二月壬寅，奉上册宝、仙衣于天兴殿。礼毕，车驾还内。群臣入贺于崇德殿。丙午，诏以是月十五日行宣读天书之礼。己酉，命摄太尉向敏中奉上太庙六室，加谥宝册。庚戌，亲飨六室。是日，上斋于南郊之青城。辛亥，奉天书，合祭天地，以太祖、太宗并配，还御正阳门，大赦天下。常赦所不原者咸除之，赏赐如东封例。”从这一段记载来看，天禧元年举行的罗天大醮是做了充分准备的，在正式开办前七天就实施斋戒，静止屠宰以及凶秽之类事情发生，不论是城市、乡村三天不准吃肉、饮酒。寺观里集结了不同行业、不同阶层的人，军营民舍都必须于门庭设置香案朝拜。更为严格的是，官吏统一着装，如果违反规定即处斩。其它人虽然不必统一着装，但不可以穿丧服。为了保证威仪，还指定主管运输事务的“转运使”负责监察。启醮当日，皇帝要在景灵宫清斋。而后又有上宝册、宣读天书、大赦天下等环节。正如演奏神圣乐章一样，有序曲，有正章，有高潮，有尾声，颇为隆重。

北宋时期到底举行过几次罗天大醮？目前尚难精确统计。从王钦若《册府元龟》、曾巩《隆平集》、张君房《云笈七籤》、脱脱等修撰的《宋史》等书记载看，该朝代至少举行过两次罗天大醮。除了天禧元年因应天书故事而举行的那一次之外，还专门为贵人董氏举行过一次。王珪撰《华阳集》卷十三录有《集禧观崇禧殿开启罗天大醮为贵人董氏禳灾道场青词》云：“伏以圆清在上，博覆无私，总裁万化之原，临制群生之命。属后宫之有请，即真馆以致精。祇命羽流，申发琅素，仰格至高之鉴，永绥厚祉之延。”题目中的贵人董氏是什么时代的人？考李焘撰《续资治通鉴长编》卷一百九十一记载：“贵人董氏生皇第十一女，庚寅，进位美人，固辞，乞赠父官一级，如其请。”联系上下文看，贵人董氏生皇第十一女乃是仁宗嘉佑（1056-1063）年间事，故于集禧观崇禧殿开启的罗天大醮亦当在这个时段。

另外，据清人张金吾辑《金文最》的记载，金朝也举行过罗天大醮。该书卷四十录《投龙碑》谓：“大金大安三年（公元1211年）冬十二月九日，宣差体元大师中都太极宫提点赐紫李大方并炼师刘道门被旨，于崇庆改元春上七日，诣太极宫罗天大醮三昼夜，千二百分择。初四日，御署青词；

五日入斋，七日子时散坛。遣官行礼，载敕高功捧玉简金龙环璧之帋，遍诣名山大川、岳渎水府投送，为国祈恩，与民请福。”此主事者李大方，王若虚撰《滹南遗老集》卷四十二《

太一三代度师萧公墓表》有一段文字涉及；元代骆天骧撰《类编长安志》卷五在记录长生观由来时谓：“咸宁县长阳坊有古之长生道院，金朝体玄大师李大方广道，奉勅投太一湫金龙玉简。”又《遗山先生文集》卷三十一《通玄大师李君墓碑》云：大方字广道，汾西人，自幼入道，知读书，穷六经百氏之学，泰和七年，奉诏提点中都太极宫事，赐号体玄大师。“卫绍王大安初，召君驰驿诣岳渎，投金龙玉册，为民求福，赐云锦羽衣，仍佩金符。”这几段文字相互左证，足以说明罗天大醮也得到金朝帝王的高度重视。

南宋以降至清代，罗天大醮见载于文籍典册者就更多了。诸如郑所南撰《太极祭炼内法》、李道谦撰《甘水仙源录》《终南山祖庭仙真内传》、刘大彬撰《茅山志》、陈梦根編集《徐仙翰藻》、无名氏《法海遗珠》、虞集撰《道园学古录》、朱之瑜撰《舜水先生文集》、陈铭珪撰《长春道教源流》等数十种文献记录了20余次规模盛大的罗天大醮。其奉命主事者既有全真道，也有正一派，道门高士通力合作，使得罗天大醮更具感召力。

作为一种古老的道教典礼仪式，罗天大醮的社会影响是巨大的，这不仅表现在唐宋以来诸代皇朝的竭诚推崇，也反映于众多文艺作品之中。在长篇小说方面，有施耐庵《水浒传》、邵经邦《弘简录》、曹雪芹《红楼梦》、华阳洞天主人《西游记》、笑笑生《金瓶梅》、吴璇《飞龙全传》等；在曲艺方面，有林开先《林冲宝剑记》、李世忠《梨园集成》等。

小说曲艺作品关于罗天大醮的情节尽管是艺术结晶，但也并非向壁虚造，而是遵照一定规程的。例如《水浒传》第一回写道：“纒继之厄，以臣愚意，要禳此灾，可宣嗣汉天师星夜临朝，就京师禁院修设三千六百分罗天大醮，奏闻上帝，可以禳保民间瘟疫。仁宗天子准奏，急令翰林学士草诏一道，天子御笔亲书，并降御香一炷，钦差内外提点、殿前太尉洪信为天使，前往江西信州龙虎山，宣请嗣汉天师张真人星夜临朝，祈禳瘟疫，就金殿上焚起御香，亲将丹诏付与洪太尉为使，即便登程前去。洪信领了圣敕，辞别天子，不敢久停，从人背了诏书金盒子，盛了御香，带了数十人，上了铺马，一行部从，离了东京，取路径，投信州贵溪县来于路上。”这一段文字描述了罗天大醮的起因、朝廷礼请张天师入京主持罗天大醮的过程，从一个侧面反映了罗天大醮的一些准备细节。

三、罗天大醮的文化精神

罗天大醮体现了什么文化精神呢？笔者以为，其内涵是丰富的。概括起来，主要有四个方面：

（1）禳灾祈福

道教仪式形成的重要原因之一就在于先民们遭受了种种灾害，旱灾、水灾、地震、战争等天灾人祸，给人们造成极大伤害；面对疾病、死亡，人们的精神承受了种种痛苦。道教的金箓、黄箓、玉箓等斋醮科仪正是为了化解人们的内心恐惧、疗治创伤，罗天大醮在这方面的功能更为明显。关于这一点，杜光庭所撰《罗天醮太一词》提供了左证。该篇醮词谓：“臣伏按历纬，今年大游四神，

在雍秦之分；小游天一，次梁蜀之乡。地一属于坤宫，月孛临于井宿。仰披天度，缅属灾期，省已拊心，伏增忧惕。是敢按遵元格，崇启坛场，修黄箓宝斋，备罗天大醮，辄披元蕴，敷露真文。伏冀尊神，回景上元，贻休下土，旁垂祜庇，永息灾躔。赐臣封境乂安，龙神辑睦，生灵康泰，远近昭苏，疵疠无侵，干戈弭戢。唯虔修奉上，副神功不任。”¹³ 其中所谓“灾期”和“灾躔”，表明罗天大醮的举行乃是因为有灾。既然有灾，就应该设法消除，所以有“永息灾躔”的祷告。与此同时，举行罗天大醮也是为了祈求神明赐福，所以醮词有“封境乂安”与“生灵康泰”的祈祷。

再读一下杜光庭的《罗天普告词》，对罗天大醮的“祈福消灾”将会有更深的体会。这篇醮词云：“……中原多难，天步方艰，社稷缀旒，寰瀛涂炭。训齐武旅，徒悬报国之诚；迢递神都，莫得扶天之路。今者稽求历纬，考察经图。大游四神，方在雍秦之野；小游天一，傍临梁蜀之乡。地一属于坤宫，月孛躔于井宿。缅维天度，弥切忧兢。是敢披灵寳简文，按河图品格，设罗天大醮，开黄箓宝坛。仰金阙玉京，虔祈万圣；遍寰中象外，普告众灵。驰意马以披心，托香龙而荐恳。冀蒙鉴佑，允降威神。伏惟三界诸天、四司五帝、干元主宰、地府尊灵，降阴阳不测之神，假变化无穷之力，神兵密助，真应潜彰，大业中兴，万方安泰，皇基永固，四海澄清，埽彗孛于长空，剿鲸鯢于巨浪。常瞻圣日，共载尧天。赐臣境域安寧，灾凶弭息，五兵韬戢，四气均调。黎元无瘥疫之虞，稼穡有丰登之望。三川六鎮，土庶龙神，克洽欢康，同臻贞吉。其有幽魂滞识，六趣三涂，沐元泽以生神，诣朱陵而受福。存亡开度，动植苏舒，誓倾忠孝之诚，仰副神明之鉴不任。”¹⁴ 这篇醮词一开始先陈述面临的问题：疆域灾难频发，神州生灵涂炭，正是因为生灵遭遇困境，所以恳切祷告，祈求众神保境安民，扶持天下生灵度过难关，进而五谷丰登，同获贞祥。

(2) 反省自律

举行罗天大醮，往往伴随着委托建醮者的自我反省。例如计六奇编《明季北略》卷二十三所录《召张真人建醮》便反映了这种情况：“上既颁诏，复遣使往江西广信府贵溪县龙虎山，召三天大法师正一张真人，诣京设延禧万寿禳妖护国清醮一坛。使者至真人府，见书金字牌云：正一天师洞府上清宫。左右联云：纲维岳渎威权广，叱咤雷霆号令雄。天师即带道箓，左赞法真人道纪，右护法真人、驱雷掣电真人、移星换斗真人、飞鸟走兔真人、呼风唤雨真人、祛妖除祟真人、宣祥致瑞真人、执剑仙童、握符神将、随坛拥卫功曹使者，一应人员，赴京入朝。上曰：近来天灾屡见，宫禁多妖，皆由朕之不德所致。虽躬行修省，然必赖卿冥告上帝，为朕敷陈，庶或转祸成祥，化灾为福。真人曰：吾皇引咎自责，以抚天下，如此立念，安有天心不格、殃咎不除、宫禁不宁、兆姓不和之理？臣愿竭诚醮事，以报圣恩。上再三慰劳。真人出朝，至万寿宫中建罗天大醮；又于附近宫观寺刹，选僧道各三百人，在坛执事，建醮四十九日。每三日圣驾躬临，行香祈祷。真人焚疏伏坛，疏曰：伏以承平既久，祸乱应生。虽理数之自然，亦愆尤之所致。臣等绥临四海，叨社稷之鸿图；抚有万方，荷生民之重寄。殊惭薄德，招谴非轻，咎吝弥深，灾殃迭见。臣特自陈六事：祷窃桑林，敢用仰叩，玄穹仁敷。黔庶万方有罪，罪在朕躬。一统无灾，灾由恩右。疏谨献金阙寥阳玉清上帝。醮毕，真人府伏坛前，神游帝关，既寤不敢宣泄，止奏云：灾异妖孽，上帝已命北极佑圣真君馘斩收逐矣。国家绵久，万子万孙。真人即辞归江右。予少时闻张真人过吾锡，传宫中有妖，上召真

¹³ 杜光庭：《广成集》卷九，《道藏》第11册第273页。

¹⁴ 杜光庭：《广成集》卷九，《道藏》第11册第273页。

人驱擒之耳，即此事也。真人所奏北极佑圣真君，盖指玄武。玄武被发仗剑者也，大清帝起于东北，辨发入中国，驱逐自成，颇似之。至万孙之说，崇祯、弘光、永历，俱万历之孙也。天师不敢泄漏天机，故为隐语以奏耳。”这篇札记从朝廷颁示诏书礼请张天师入京的情状入手，扼要记叙使者到达龙虎山天师府所见以及张天师进京主持罗天大醮的过程。就札记行文看，尚不知其背景，但若结合作者收编的前后资料，就可明了这一次罗天大醮是在崇祯皇帝朱由检在位期间举办的。年仅18岁的朱由检于1628年登基，第二年改元“崇祯”（1629年）。崇祯九年，敕封第五十二代天师张应京“三天大法师”号。上引《召张真人建醮》所涉张真人即五十二代天师。崇祯十三年（1640年），张应京应召入朝，适逢皇子染疾，张应京祈禳有验，皇子病愈，崇祯帝予以优渥赏赐。崇祯十六年（1643年）八月，因皇极殿发生了“腥红血注，势若奔流”的怪事，朝廷派遣特使前往贵溪县龙虎山礼请第五十二代天师进京建罗天大醮。《召张真人建醮》所载故事正是在这样的背景下发生的。崇祯皇帝见到张应京，随即进行检讨，表示当时屡见天灾，妖氛笼罩宫廷，乃是因为自己“不德”造成的。这种反省与崇祯十七年所颁布的一篇“罪己诏”的态度是一致的。其诏谓：“朕以薄德，迭罹天灾，蝗旱类仍，生民涂炭。寇势披猖而莫剿，人心涣散以难收。皆由朕罪日深，是致朕心日拙。兹特诏尔朝野诸臣直言无隐，尽谏无私。或禁闭邪心，或开陈善道，务使天心感格，世转雍熙，庶得朕恪允中，臣民胥庆尔。”¹⁵ 诏书公开承认有罪，对于一个皇帝而言相当不容易。两相对照，不难看出，罗天大醮确实有敦促人们反省自律的意义。

（3）信诚还愿

举办罗天大醮，有各种原因。其中最为重要的一条就是“还愿”。所谓“还愿”，就是心中愿望仅仅靠自己能力不能实现，于是祈求神明保佑、帮助，当其愿望实现之后便以某种方式予以回馈，这种回馈就是报恩。还愿报恩的形式多种多样，举行罗天大醮就信仰的层面看当为最高级别。历史上，通常是帝王委托高道建罗天大醮，但也有将军、士绅等委托举办者。对于普通人家，虽然无力举办大型的罗天大醮，但其心愿却是有的。南宋高道郑所南《太极祭炼内法》卷下记载了这样一个故事：“昔有一倅车，泊于村落无人之境。二更后，忽闻千兵万马之声，悚然惊愕，推篷潜视之，则月白风清，闐然无迹。问之，众皆不闻。正抱疑而坐，又闻空中远远喝云：翊圣已过，玉皇将至！其辞甚明朗。须臾，天乐缥缈，迭奏而去。臆度此地必有设大斋醮者，感格所致。翌日往询之，登岸半里，始有一家，乃一老子，再三询之，谓此地素无上户，亦无斋醮者。又问此地有秀才否？答曰：东去一里路，有一教学先生。乃迤邐前行，寻见草屋，入其篱门，见一香炉烟犹未断，无数石子，六六成列，堆于地。及见其人，即是教学先生。所言如前。其母出相待，即自入点茶。及茶出，侍立待茶。毕，母辞入。再坐，却问石子何用？答曰：某三十年前，老母病笃，无药医治，见说惟有罗天大醮极有感应，一时许下即得痊愈，后欲偿此愿，入城徧问，颇为人笑。忽得一人，与某言罗天大醮一千二百分动（位），是数千贯足钱为之。秀才问做甚么？闻之悒悒而归，益重忧虑，顿发至诚心，愿以一千二百个石子代还大醮。教导之暇，遶山遍寻石子。先每日得三四枚，后石子极难得。石子愈无，寻之愈确。一得石子，凡三四次洗置净洁处，六六为堆。雨雪之外，日日不废，千余日始全其数。只仗一炉香，拜一千二百拜，还一千二百分罗天大醮。昨夜拜数方毕，始

¹⁵ 计六奇编《明季北略》卷二十三，活字印本。

悟玉皇翊圣按临之事，惟鉴石子之醮而已。非鉴石子也，鉴其孝母诚心也。求石子千余日，一片心果何如？一诚之外，奚用专事拜章表法事醮仪耶？然则法食不在器之大小、物之多寡，全在我大发慈悲广大济度幽冥之心，自然道力纯熟，广大解脱，而造玄妙众生解脱，皆广大清静也。”¹⁶ 郑所南《太极祭炼内法》记载的罗天大醮颇具情趣，其主人公不是帝王将相，而是教书先生——穷秀才。事情起因于“倅车”，也就是掌管将军副车的人；他行车路上听到“翊圣已过，玉皇将至”这样的异常声音，推想周围应该有罗天大醮，于是萌发了探个究竟的念头，并且于第二天开始寻访。找了大半天，纔见到一个老者。根据老者提供的线索，“倅车”拜访了一位教书先生。一入教书先生家门，只见案桌有个香炉，其上飘着袅袅香烟，周围有无数小石子，每六个一列，排满一地。这让“倅车”感到好奇。经询问纔知道，原来教书先生老母病重，祈请神明保佑，他许愿老母若康复，定当举行罗天大醮以报答。后来老母果真痊愈，就准备兑现许愿，但进城咨询，却遭到耻笑。大概在一般人心目中，像教书先生这样身份的人根本不配举行罗天大醮。在教书先生怏怏不乐时，有人告知，罗天大醮应该设立一千两百个神位，其费用只需数千贯钱就够了。可是，教书先生实在太穷，无法提供足够资费来举行大型的罗天大醮，只好用1200个石子替代，来立坛设醮。教书先生每天都出去寻找小石子。经过了一千多天，备足石子。教书先生的家庭式罗天大醮仅以香炉为依凭，行一千两百之拜礼，终于感动上苍诸神。这个事例虽然不同于道观举行的罗天大醮，但本质却是一样的，其所表现的正是道教的诚信还愿精神。

(4) 劝人为善

道教信仰的精髓是护国安民，无量度人，关爱生命，修炼成仙。如何达到生命健康、延年益寿乃至修炼成仙？基本原则即性命双修。这不仅要有养护生命的技术方法，也得在精神层面上注重修持，这种修持说到底就是行善积德。道教认为，行善积德不仅是个人身心健康的需要，也是社会和谐安宁的保障。因此，作为道教科仪的最高规格，罗天大醮也贯注着劝人为善的内涵。关于此，我们可以《徐仙翰藻》卷十一所录《金阙授仙简建罗天醮榜》略作分析。《榜》曰：“三天门下金阙真人宫照得职，任天机省副之权，一任文昌司禄上宰之职，辉腾天上，瑞应人间。况人为万物之灵，性具五常之体，父慈而教，喻岂在于斲轮？子孝而箴，仰益严于乔木。伯仲之箴损，迭奏室家之琴瑟。允谐友，必心交，则如萧、朱、王、贡族称。义重则若邢、晋、应、韩。此风教之所系焉，于人伦不可斲也。毋强凌弱，众凌寡。毋踈踰戚、卑踰尊。使上冠下履，名分俱存，则斗折衡，太平可覩，将见声名文物盛于此，是岂玉帛钟鼓云乎哉。宣化承流，体天道而福。善观风察俗，在人事以用功。至于黜陟幽明，信必赏罚，其有城隍典者。社令正神，或能使水火而弥灾，或能使雨暘而应节，或能使鸿鴈而安集，或能使龟筮而告。犹有德之可称，有功之有录，合公举选，即与迁除。苟冥顽不灵，非鬼为谄。旧染污俗，时谓淫风，秽迹彰闻，知过不改，是汝自生毒，宜灾于厥身。当职体察得知，当日尽行厘革。除已具申三界真司牒城隍外，合行告谕者。”¹⁷ 这篇罗天大醮榜文出于福建闽侯青圃的灵济宫。¹⁸ 其中所谓父慈、子孝、谐友、心交、重义、赏信，都是社会伦理道

¹⁶ 《道藏》第10册第468页。

¹⁷ 《道藏》第35册第471页。

¹⁸ 据清代林枫《榕城考古略》记载：灵济宫主祀南唐江王徐知证、饶王徐知谔，后晋天福开运三年（946年）建祠，先定庙于芝屿，后迁徙于横溪。政和七年（1117年）重建于金鳌峰下。据说明永乐年间，成祖朱棣出征，因疲惫劳累，身患疑难痼疾，虽经多方施药，却无济于事。有一天，成祖朱棣梦见灵济宫主神徐知证、

德的体现。不仅如此，榜文还特别告诫：城隍、社令于冥冥之中监督着人们的行为，好事尽知，坏事亦察。如果为非作歹，必然遭到惩罚。这种惩恶扬善的措辞充分表达了道教维护社会公共伦理、坚持正道的立场，对于当代道德教化而言依然具有积极意义。

徐知谔施药救济，于是寻方敷服，遂得痊愈。永乐十五年，成祖为“答神鸿庥”，诏令一批宫匠抵达闽侯青口，大规模重建二王庙宇，并亲笔御书“灵济”宫名，御制巨碑。宋明之际，灵济宫影响很大，所以能够举行高规格的道教仪典。《徐仙真录》卷一载有《建坛瑞应》的一段文字：大明己亥仲春十五日建斋，朝遣代礼内臣张达掌印，教主真人张宇清，集浙江、湖广、江西、福建四处道士，预会者七千余人。七日内，有仙人现身，寻不知所。白鹤降坛，彩云出现而祥集。诗曰：鳌峰宝殿建斋坛，白鹤祥云仙降明。环眷宠封敷廷悃，上玄俯听赐恩宽。又见《御制二真成仙传》云：一日，黄箒斋筵，忽闻天乐鸣空，祥云环遶，仙官导从其都，乃感天帝遣神人颁诰：封江王为九天金阙明道达德大仙显灵溥济真人，主管上清天文院，便宜行事，行文文昌司录上宰会书天机省事。

도교의 ‘羅天大醮’ 考論

잔스창(詹石窗)

사천대학 · 교수

요약

도교의 儀軌에 있어 ‘羅天大醮’는 국가에서 진행하는 제례로, ‘上三壇’에 속하는데, 순서로는 普天大醮、周天大醮 다음이다. 원칙대로라면 최고규격의 醮典은 ‘보천대초’이지만, 많은 문헌에서는 ‘라천대초’를 부각하여 언급하였고, 오히려 보천대초와 주천대초는 간략하게 넘어갔다. 이렇게 볼 때 우리는 ‘라천대초’의 중요성을 짐작할 수 있다. 그렇다면 라천대초는 언제 시작한 것인가? 현재까지 정해진 이론은 없지만 미뤄보면: 대략 당숙종시기에 만들어진 것으로 보인다. 먼 옛날부터 전해져 내려온 도교의례인 라천대초는 사회적인 영향력이 상당한데 당나라 뿐만 아니라 이후의 많은 황제들이 강력히 숭배하였다. 아울러 이 의례형식은 민간에서도 예술의 형태로 많이 표현되고 있다. 라천대초의 문화적 깊이는 아주 다양한데, 주로 네 가지가 있다. 그것은 禳災祈福、反省自律、信誠還願、勸人為善 등이다.

키워드: 라천대초 史料정리 문화정신

‘라천대초’는 도교적 의례로 祭祀神明、消災祈福、護國安民을 기원하는 고대의 의례이다. 전체 과정을 보면 짧게는 3일 길게는 49일 진행한다. 張君房의 『雲笈七籤』을 보면 기본적인 구성으로는 福醮、祈安醮、王醮、水醮、火醮、九皇禮鬥醮 및 三元醮등이 있으며 ‘七朝醮典’이라 부른다. 라천대초의 주요 과의로는 焚香、開壇、請水、揚幡、宣榜、蕩穢、請聖、攝召、順星、上表、落幡、送聖 등이 있다. 경을 읽고 예배를 올릴 때 도교음악을 반주하고, 步罡踏鬥의 보법을 사용하는데 아주 신성함이 느껴진다. 라천대초는 항상 중요시 여겨졌는데, 역사서인 『全唐文』에는 라천대초에 관한 많은 내용들이 있다. 그 중에서도 杜光庭이 쓴 『廣成集』은 도교연구의 중요한 역사적 자료로 사용된다. 하지만 아쉽게도 여러가지 이유로 일정한 기간동안 라천대초는 학계에서 별로 중요시 여겨지지 않았다. 20세기 80년대에 이르러 도교가 다시 부흥하면서, 라천대초의 의례도 다시 회복하였다. 이와 동시에 많은 학자들도 다시 연구를 시작하게 되었다. 하지만 총체적으로 볼 때 아직까지 전문적으로 연구하는 학자는 많지 않다.

일찍이 ‘라천대초’에 대해 연구한 학자로는 張澤洪이 있다. 그는 『論唐代道教齋醮科儀』¹의 제2부분에서 당송의 ‘라천대초’ 神位에 대해 소개하였다. 라천대초에 대해 비교적 자세하게 소개한 자료로는 梁德華、吳真、陳凱風이 쓴 『道·醮——漫天飛舞的道教崇拜』으로 2005년에 홍콩에서 출판되었다. 책에서는 라천대초의 역사적 발전에 대해 자세하게 서술하였다. 2018년 중국도교협회는 청성산에서 성대한 ‘라천대초’를 열었는데, 청성산도교협회는 양덕화가 쓴 『道·醮——漫天飛舞的道教崇拜』에 근거하여 『羅天大醮之曆時沿革』라고 하는 글을 썼고, 『中國道教』 2018년 제 5기에 실렸다. 이 문장을 보면 조대의 선후순서에 따라 당나라에서부터 당대에 이르기까지 다양한 시대의 ‘라천대초’에 대해 서술하였다. 아울러 李遠國、李黎鶴등 학자들도 청성산 ‘生命道教論壇’에서 『論羅天大醮的歷史與文化意義』라고 하는 주제로 발표하였다. 이번 발표는 라천대초의 역사적 상황과 더불어 무술년 청성산에서 진행된 太上金篆羅天大醮法壇의 설치 및 라천대초의 문화적의미에 대해 설명하였다. 이들은 라천대초의 민족 문화적 특징을 중요하게 강조하였는데 아주 훌륭한 문장이라 생각된다. 이상 언급한 여러 서적 및 논문과 역사적 문헌은 필자에게 좋은 영감을 주었고, 아래 새로 배운 지식을 논의해 보고자 한다.

1. 齋醮法도와 羅天勝境

도교의 의례는 특정된 명칭을 갖고 있는데 그것을 ‘科儀’라 부른다. 과의는 보통 ‘齋醮’와 연관지어 표현하는데, ‘齋醮科儀’라 한다. 이에 대해 두 가지 해석이 있다. 하나는 ‘재초’를 ‘과의’의 수식으로 사용하는 것, 즉 ‘재초’를 통하여 과의의 속성 혹은 특색을 표현하는 것이다. 이렇

¹ 張澤洪 『論唐代道教齋醮科儀』 一文刊載於『社會科學研究』 2000年第6期.

게 볼 때 재초과의는 “재초에 관한 과의”로 해석할 수 있다. 다른 하나는 ‘재초’를 과의 전체로 보는 것으로 해석하면 “재초는 곧 과의”가 된다. 뒤엎어 보아도 마찬가지로 “과의가 곧 재초”이다. 만약 이렇게 해석하면 과의와 재초는 서로 대체하여 사용할 수 있다. 두 단어를 합쳐서 쓰면 강조하는 효과를 거둔다. 필자의 생각에 첫 번째 해석이 문법구조에 더욱 적합해 보인다. 이러한 관점에서 도교의례에 대해 분석해 보자.

‘재초’는 제도도교²가 생기기 전에 이미 존재하였다. 『史記·周本紀』에 주무왕이 병이 들어 “周公乃祓齋”라 하였다. 여기서 나오는 ‘재’를 허신의 『說文解字』에 의해 해석하면 ‘戒潔’이 된다. 이 단어는 두 가지 의미를 포함하고 있는데: 하나는 규범에 따라 음주금지, 육식금지 및 목욕이다. 다른 하나는 내면에서 자아를 순수하게 하는 것으로 고대인들은 ‘洗心曰齋’³라 하였다. ‘醮’란 원래 고대의 ‘冠娶’의 예를 말한다. ‘초’의 왼쪽은 ‘酉’자로, 술단지의 형태이다. 즉 초란 술과 일정한 관련이 있다는 것을 알 수 있다. 옛날 남성들은 ‘加冠’ 혹은 ‘婚娶’을 할 때 술을 세번 따르는데 이것을 ‘초’라 한다. 이 의례는 신명에게 제사 지낼 때도 사용되는데, 고대에는 “醮諸神，禮太一”라 하였는 바, ‘초’는 곧 신명제사의 의례를 의미한다. 기능적으로 비슷하기에 齋와 醮는 훗날 통합되어 사용되었다. 제도도교가 성립될 초기 이미 재초의식은 존재해 있었다. 이에 대해 『太上玄靈北門本命延生真經』은 “修齋設醮，啓祝北門、三官五帝、九府四司，薦福消災，奏章懇願，虔誠獻禮，種種香華，時新五果，隨世威儀，清靜壇宇，法天像地，或于觀宇，或在家庭，隨力建功，請行法事”라 하였다. 이 경전은 재초의 여러 대상에 대해 나열했을 뿐만 아니라, 재초의 장소, 공품, 威儀에 대해서도 설명했는 바, 비교적 잘 정리된 재초경전이라 할 수 있다.

도교의 재초의례는 아주 다양한데, 王欽若의 『翊聖保德傳』를 예로 들어 보면 “結壇之法有九，上三壇則爲國家設之，其上曰順天興國壇，凡星位三千六百爲普天大醮，旌旗、鑿劍、弓矢、法物，羅列次序，開建門戶，具有儀範。其中曰延祚保生壇，凡星位二千四百爲周天大醮，法物、儀範，降上壇一等。其下曰祈谷福時壇，凡星位一千二百爲羅天大醮，法物、儀範降中壇一等。倘非時禱祀，不及備此三壇，亦當精潔詞章，鮮異花果，扣鼓集神，懇禱而告。去地九尺，焚香以奏，亦可感應也。中三壇則爲臣寮設之，其上曰黃箒延壽壇，凡星位六百四十。其中曰黃箒臻慶壇，凡星位四百九十。其下曰黃箒去邪壇，凡星位三百六十。此三壇所用法物、儀範各有差降。下三壇則爲士庶設之，其上曰續命壇，凡星位二百四十。其中曰集福壇，凡星位一百二十。其下曰卻災壇，凡星位八十一。所用儀範，量有等差。此九壇之外，別有應物壇，或六十四位，或四十九位，或二十四位，法物所須，各以差降。士民之類，可量力而爲之”⁴라 하였다. 『翊聖保德傳』은 도교재초에 대해 개괄적으로 서술한 서적

² ‘제도도교’란 구체적인 신명과 신앙체계가 이루어지고, 아울러 사회조직과 제례가 잘 구비되어 있는 도교 형태를 말한다. 대략 동서한 시기에 완성되었으며, 장도릉천사를 대표로 한다.

³ 『周易·系辭上』之韓康伯注.

⁴ 『翊聖保德傳』卷一，『道藏』第32冊，文物出版社、天津古籍出版社、上海書店1988年版，第651頁. 아래 『道藏』이라고 표기한 부분은 모두 같은 판본을 말한다.

이다. 도교의례에서 ‘라천대초’는 국가적행사로 ‘상삼단’에 속한다. 순서로는 보천대초, 주천대초 다음이다. 하지만 많은 문헌에서는 ‘라천대초’를 부각하여 언급하였고, 오히려 보천대초와 주천대초는 간략하게 넘어갔다. 이렇게 볼 때 우리는 ‘라천대초’의 중요성을 짐작할 수 있다.

‘라천’이란 諸天勝境 위에 있는 ‘大羅天’을 가리킨다. 이에 대해 남북조시기 陸修靜이 쓴 『太上洞玄靈寶授度儀』을 보면 “至心歸命，天門上方、無極太上靈寶天尊，玄都玉京金闕七寶玄台、紫微上宮三十二天上帝，飛梵大羅天君，真人玉女，上方諸靈官”라 하였다. 이상 문장은 찬송가(寶誥)로 보이고, 내용은 신명을 청하는 것이다. 신명을 청할 때 ‘靈寶天尊’을 우선으로 하고, 그 다음으로는 ‘三十二天帝’하는데, 당시에 이미 ‘三十二’의 諸天개념이 있었음을 의미한다. 특히 주목해야 할 점은 ‘大羅天君’이라는 명칭으로, 육수정 당시에 과의를 진행할 때 이미 ‘대라천’의 공간개념이 있었다는 것이다.

같은 시대 周武帝가 편찬한 『無上秘要』에도 ‘대라천’이 등장한다. 권21 『仙都宮室品』에는 “大羅天宮台、七寶玄台”，“右在大羅天中玉京山上。大劫周時，三洞神經並在其中，災所不及”⁵라고 하는 문장이 있다. 해석해 보면 대라천에는 玉京山이라고 하는 산이 있고, 大羅天宮台와 七寶玄台 모두 이 산에 지어졌다. 三洞의 神聖한 經典들은 모두 이곳에 보관되었다. 천하에는 많은 劫難이 쌓였지만 이곳만은 재난이 미치지 않고, 아름다운 선경을 유지하고 있다.

그렇다면 대라천은 어떤 경지에 있는 것인가? 이 질문을 대답하려면 諸天과 관계부터 풀어야 알 수 있다. 제천성경은 도교경전에 자주 등장한다. 『靈寶無量度人上品妙經』 卷一을 보면 동서남북 사방을 8천, 凡32천으로 나눈다. 그리고 권2에서는 사방을 9천, 범36천으로 나눈다. 『無上秘要』 卷四에 의하면 하늘은 옥계, 색계, 무색계 등 38천으로 나뉜다. 이 경전에서는 “三界之上，渺渺大羅”라 하였는데, 해석하면 대라천은 옥계, 색계, 무색계 등 三界諸天의 위에 있으며, 넓고, 크고, 무변하고, 끝이 없다.

『雲笈七籤』 卷二十一 『天地部』를 보면 “四梵三界三十二天”라는 문장이 있다. 第一欲界凡六天은：太皇黃曾天、太明玉完天、清明何童天、玄胎平育天、元明文舉天、七曜摩夷天이다. 이것을 “欲界六天，有色有欲，交接陰陽，人民胎生。是故舉其重，因名爲欲界⁶”라 하였다. 第二色界凡一十八天은：虛無越衡天、太極蒙翳天、赤明和陽天、玄明恭華天、曜明宗飄天、竺落皇笏天、虛明堂曜天、觀明端靜天、玄明恭慶天、太煥極瑤天、元載孔升天、太安皇崖天、顯定極風天、始黃孝芒天、太黃翁重天、無思江由天、上揲阮樂天、無極曇誓天이다. 이에 대해 “色界十八天，雲其界有色無情欲，不交陰陽，人民化生。但嗽香，無複便止之患，故曰色界⁷”라 하였다. 第三無色界凡四天은：皓庭霄度天、淵通元洞天、翰寵妙成天、秀樂禁上天. 이에 대해 “無色界四天，雲無複色欲。其界人微

⁵ 『道藏』 第25冊 第53頁.

⁶ 『道藏』 第22冊 第164頁.

⁷ 위 같은 책, 동일 페이지.

妙無色想，乃有形，長數百裏而人不自覺，唯有真人能見，故曰無色界⁸”라 하였다. 이 위에 또 四梵天이 있는데 그것은: 常融天、玉隆天、梵度天、賈奕天이다. 이에 대해 “四天之上則爲梵行. 梵行之上則是上清之天，玉京玄都紫微宮也. 乃太上道君所治，真人所登也. 自四天之下二十八天，分爲三界，一天則有一帝王治其中. 其天人皆是在世受持智慧上品之人，從善功所得，自然衣食，飛行來去，逍遙歡樂. 但死生之限不斷，猶有壽命，自有長短. 下第一天人壽九萬歲，以次轉增之⁹”라 하였다. 아울러 『總序天』에서는 『元始經』을 인용하여 말하기를 “大羅之境，無複真宰，惟大梵之氣，包羅諸天. 太空之上有自然五霞，其色蒼黃，號曰黃天. 黃天之上，其色青蒼，號曰蒼天. 蒼天之上，其色玄空成青，號曰青天. 故頌曰：三界之上，眇眇大羅，上無色根，雲層峨峨”¹⁰라 하였다. 해석하면 대라천에는 ‘梵氣’로 가득 찼다는 것이다. 그렇다면 ‘범기’란 무엇인가? 도교에서는 ‘道炁長存’이라는 용어를 자주 사용하는데, 다시 말하면 ‘梵氣永在’이다. 범기가 가득 찬 대라천은 黃天、蒼天、青天의 위에 있으며 色根이 없다. ‘색’이 없기에 ‘무색’이고, 그리하며 ‘渺渺’ 혹은 ‘峨峨’로 형용한다.

경전에 의하면 대라천은 눈에 보이지 않는다 한다. 하지만 이는 일반인들에게만 해당되는 것으로 수도자의 눈에는 다른 세상이 펼쳐진다고 한다. 『李太白詩集注』卷五에 말하기를 “『步虛經』：玉京山在無上大羅天中. 玉京之上七寶台，居五億五萬五十五重天，最上頂也. 『枕中書』：玄都玉京七寶山，周圍九萬裏，在大羅天之上. 城上七寶宮，宮內七寶台，有上中下三宮，如一宮城，一面二百四十門. 四方生八行寶樹，綠葉朱實. 五色芝英，上有萬二千種芝. 沼中蓮花，徑度十丈. 上宮是盤古真人、元始天皇、太元聖母所治；中宮是太上真人、金闕老君所治；下宮是九天真王、三天真王所治. 玉京有八十一萬天路，通八十一萬山嶽、洞室. 夫以得道大聖衆，並賜其宮第居宅，皆七寶宮闕. 或在名山山嶽，群真所居，都有八十一萬處. 古今有言：九九八十一萬終天路，玉京山也¹¹”라 하였다. 王琦가 주석을 단 이백의 시에 나오는 『步虛經』와 『枕中書』의 내용은 모두 내력이 있다. 『步虛經』은 『洞玄靈寶玉京山步虛經』, 혹은 『升玄步虛章』이라 불리는데, 古대 ‘靈寶經’계열의 하나로 동진시대에 도교경전에 편입되었다. 『萬曆續道藏』을 찾아보면 이 경전이 있으며 전문적으로 ‘대라천’에 대해 소개하였다. 책에 묘사한 내용을 보면 “太上無極虛皇天尊之治也¹²”라 하였다. 그리고 『枕中書』는 『元始上真衆仙記』에 나타나는데, 이 책의 상반부가 곧 『枕中書』이다. 王琦의 문장과 비교해 보았을 때 몇 글자 외에는 거의 차이가 없다. 이 두 책이 의미하는 바는, 위진시기의 도교에는 이미 대라천에 대한 서술이 있었다는 것이다. 선경에 대한 묘사는, 도교에서 아주 중요시하는데, 재초과의에서 최고로 치는 것은 당연한 일이다.

⁸ 위 같은 책, 동일 페이지.

⁹ 위 같은 책, 165쪽.

¹⁰ 张君房：『云笈七籤』卷二十一，『道藏』第22册 第159页.

¹¹ 唐代詩人李自撰、清代王琦注『李太白詩集注』卷五，樂府四十四首之『鳳笙篇』注文引，文淵閣『四庫全書』本.

¹² 『洞玄靈寶玉京山步虛經』，『道藏』第34册 第625頁.

2. 라천대초에 대한 부분적 역사자료 정리

라천대초은 언제 기원한 것인가? 현재까지는 정해진 학설이 없지만 몇 가지 단서를 갖고 추측해 볼 때 대략 唐肅宗시기 추정된다. 王欽若의 『冊府元龜』卷五十四 『帝王部』에는 이런 내용이 있다. 幹元二年(公元759年)十一月 “殿中監成國公李輔國奏：大明宮三殿前設河圖羅天大醮。其夜及晨，有龍見于禦座褥，宛轉鱗甲腳迹，遍于褥，上以其褥示朝臣。” 문장에서는 분명히 ‘라천대초’라는 개념을 사용했으며, ‘라천대초’를 진행한 밤에는 기적이 나타났다고 했다. 이 고사는 王圻이 쓴 『續文獻通考』卷二百三十九 『仙釋考』에도 나타나는데, 앞에 것과 내용이 거의 같다. 두 경전 모두 ‘라천대초’의 앞에 ‘河圖’라고 하는 용어를 사용하였는데, 이것은 아마도 제단을 설치하는 것과 연관이 있어 보인다. ‘하도’를 연구해 보면, 최초로는 『尚書·顧命』에 등장하고, 다음으로는 『周易·系辭傳』에 “河出圖，洛出書”라고 하는 문장이 있다. 하도의 상은, 천지자연의 數를 55분 열하여 동서남북중 오방위에 놓았는데, 이는 금목수화토와 대응하는 것이다. ‘河圖羅天大醮’란 대체로 하도의 상수법을 기준으로 醮壇을 설치하는 것인데, 이는 라천대초의 배치가 『易經』의 이치를 따랐음을 나타낸다.

王欽若은 『冊府元龜』에서 또 다른 라천대초에 대해 소개하였다. 이 책의 卷五十四 『帝王部』에 의하면 寶曆二年(公元826年) “九月庚午，命兩街供奉道士趙嘗盈等四十人，于三清殿修羅天大醮道場”라 하였다. 이 라천대초의 거행은 많은 준비과정이 있는데, 일년전 7월 敬宗皇帝는 左仆射平章事李逢吉攝太尉에 명하여 孟秋祭典을 주재하게 하는데, 이 때大聖祖를 太清宮에 모신다. 8월 癸醜 敬宗은 친히 봉래전에 와서 스님, 도사 등 400 여 명과 식사를 하고 선물을 증정한다. 그 다음으로는 도사 劉從政에게 자주색 옷과 ‘升玄先生’이라는 道號를 하사하고 후한 선물을 준다. 10월 敬宗은 中書侍郎平章事李程攝太尉에 명하여 孟秋祭典을 주재하게 하는데, 이 때도 大聖祖를 太清宮에 모신다. 12월 中書侍郎平章事竇易直攝太尉에 명하여 季冬祭典을 주재하게 하는데, 奏祥瑞于太清宮한다. 寶曆二年三月戊辰 道士 孫准에게 翰林에 들어갈 것을 명한다. 5월 절강성의 여도사 施子微에게 자색옷 한벌, 비단 600필, 은기 200을 하사하고, 중서랑에서 호송하여 갈 것을 명한다. 癸未, 내궁 張士清에게 狀山人 杜景先을 모시고 淮南、浙西、江東、湖南、嶺南 등지를 다녀올 것을 명한다. 이 때 景先에게 옷 한 벌과 비단 30필을 하사한다. 갑오, 興唐觀에게 돈 2만관을 하사하고 政修院에 들어오게 한다. 이상 여러 가지 단서로 보아 당 敬宗은 도교를 아주 신봉하였으며, 즉위 2년차에 라천대초를 진행한 것은 아주 당연한 행동이라 볼 수 있다.

그렇다면 中唐以前의 도교는 어떻게 라천대초를 치렀을까? 이 시기의 행사에 대해서는 문헌에는 상세한 기록이 없다. 하지만, 당나라 후기에서 5대 이후로의 기록은 많이 있다. 당시 가장 유명한 도사로는 ‘傳真天師’로 불리는 杜光庭인데, 라천대초의 체계를 형성하는데 있어 그의 역

할은 대단했다. 그는 선후로 7번 라천대초를 실행했는데, 기간은 蜀王建시기로, 청성산에서 진행되었다. 『全唐文』 및 『廣成集』에는 두광정의 醮詞가 실려 있다. 예를 들면 『李延福爲蜀王修羅天醮詞』, 『羅天中級三皇醮詞』, 『羅天醮太一詞』, 『羅天醮嶽瀆詞』, 『羅天普告詞』 등이 그것이다. 이런 초사가 의미하는 바는, 5대시기에 라천대초는 이미 상당한 규모와 시스템을 갖췄다는 것이다.

북송시기, 도교는 황실과 민간의 큰 신앙을 입었고, 많은 제례는 국가적 행사가 되어, 크나큰 지원을 받았다. 大中祥符八年(1015年), 王欽若은 송진종의 명을 받들어 『羅天科儀』一卷 및 『羅天聖位』九卷, 총합 『羅天科儀品位』十卷을 편찬하였다. 책이 완성되자 송진종은 “在京宮觀, 並天下名山福地”라는 명을 내렸다. 大中祥符九年(1016年), 王欽若은 또 『翊聖保德真君傳』(『道藏』正一部所收之『翊聖保德傳』)를 편찬했는데, 이 책에는 九級結壇大法이 수록되어 있다. 다시 말해서 上三壇爲國家設之、中三壇爲臣寮設之、下三壇爲士庶設之 등이 있다. 上三壇이란 ‘順天興國壇’을 말하는데, 그 神位는 3천6백이다. 중삼단은 ‘延祚保生壇’이라 하는데, 그 신위는 2천4백이다. 하삼단은 ‘祈谷福時壇’이라 하는데, 그 신위는 1천2백이다. 왕흠약은 『翊聖保德傳』에서 말하기를 “신하든 백성이든 모두 제왕을 위해 기도를 드려야 하는데, 그렇기 때문에 ‘祈谷福時壇’을 건설해야 한다. 그것이 곧 ‘라천대초’이다”라 하였다. 주천대초와 보천대초는 오직 국가에서만 행해졌다면, 라천대초는 국가뿐만 아니라 관료나 백성들도 행할 수 있다. 이렇게 라천대초는 더 많이 알려지게 되었고, 황실이나 백성들의 지지를 받았다.

북송시기 황실은 라천대초의 표준 제례법을 발표했을 뿐만 아니라, 아주 여러 번 거행하였다. 李焘의 『續資治通鑒長編』卷八十九에는 “天禧元年正月辛醜朔, 奉天書升太初殿, 行薦獻之禮. 奉上冊寶、袞服. 又詣二聖殿, 奉上絳紗袍, 奉幣進酒. 諸路分設羅天大醮. 先建道場, 前七日致齋, 禁屠宰、刑罰, 止凶穢, 坊市三日不得飲酒食肉. 軍校、牙將、道釋、耆壽, 悉集寺觀. 軍營、民舍, 就門庭設香燭望拜. 官吏服非齊, 斬; 悉預余, 不得慘服, 諸路令轉運使察之. 是日, 上齋于景靈宮. 二月壬寅, 奉上冊寶、仙衣于天興殿. 禮畢, 車駕還內. 群臣入賀于崇德殿. 丙午, 詔以是月十五日行宣讀天書之禮. 己酉, 命攝太尉向敏中奉上太廟六室, 加溢寶冊. 庚戌, 親飡六室. 是日, 上齋于南郊之青城. 辛亥, 奉天書, 合祭天地, 以太祖、太宗並配, 還禦正陽門, 大赦天下. 常赦所不原者鹹除之, 賞賜如東封例”라고 하는 기록이 있다. 이 문장에서 볼 때 天禧元년에 거행된 라천대초는 충분한 준비를 한 이후에 진행되었는데, 정식으로 시작하기 7일전부터 재계를 하고, 도살 등 불길한 행위를 금지하고, 도시든 농촌이든 삼일간 육식과 음주를 금했다. 절과 도관에서는 직업, 직위를 막론하고 모두가 합심하여 향을 피우고 기도를 올렸다. 더욱 엄격한 것은, 관료들은 통일 복장을 하였고, 규정을 어기면 처형당했다. 일반인들은 통일복을 할 필요는 없지만 喪服은 입지 못하게 하였다. 신성성을 유지하기 위하여, 운수를 전문 담당하는 ‘轉運使’를 설치하여 상황을 감찰하도록 하였다. 행사 당일, 황제는 먼저 景靈宮에서 재계를 한다. 그 다음 단계로는 上寶冊、宣讀天書、大赦天下 등이 있다. 천체 과정은 마치 음악을 연주하듯이 전주곡, 본 연주, 고조, 마무리가 있는 등 융성하게 진행된다.

그렇다면 북송시기 라천대초는 모두 몇 번 거행되었을까? 아직 정확한 통계는 없다. 王欽若의 『冊府元龜』、曾鞏의 『隆平集』、張君房의 『雲笈七籤』、그리고 脫脫 등이 편찬한 『宋史』의 기록을 볼 때, 최소 두 번 진행된 것으로 보인다. 天禧元년에 거행된 것과, 전문적으로 貴人董氏를 위해 진행된 한 번이 있다. 이에 대해 王珪의 『華陽集』 卷十三 『集禧觀崇禧殿開啓羅天大醮爲貴人董氏禳災道場青詞』에는 “伏以圓清在上，博覆無私，總裁萬化之原，臨制群生之命。屬後宮之有請，即真館以致精。祇命羽流，申發琅素，仰格至高之鑒，永綏厚祉之延”라 하였다. 그렇다면 책 제목속의 董氏는 어느 시대 사람인가? 考李焘의 『續資治通鑒長編』 卷一百九十一에 의하면 “貴人董氏生皇第十一女，庚寅，進位美人，固辭，乞贈父官一級，如其請”라 하였다. 이상 종합해 보면 귀인동씨는 生皇第十一女로 仁宗嘉佑 (1056-1063) 년대 사람이다. 그렇기에 集禧觀崇禧殿에서 열린 라천대초 역시 이 시대의 행사라 할 수 있다.

이와 더불어 張金吾가 쓴 『金文最』의 기록에 의하면 금나라에서도 라천대초를 거행한 내용이 있다. 이 책의 卷四十 『投龍碑』에는 “大金大安三年(公元1211年)冬十二月九日，宣差體元大師中都太極宮提點賜紫李大方並煉師劉道門被旨，于崇慶改元春上七日，詣太極宮羅天大醮三晝夜，千二百分擇。初四日，禦署青詞；五日入齋，七日子時散壇。遣官行禮，載敕高功捧玉簡金龍環壁之懇，遍詣名山大川、嶽渚水府投送，爲國祈恩，與民請福”라 하였다. 이 행사의 총 책임자는 李大方으로 王若虛가 쓴 『滹南遺老集』 卷四十二 『太一三代度師蕭公墓表』에 이에 대한 언급이 있다. 원나라의 駱天驤은 『類編長安志』 卷五에서 長生觀의 유래에 대해 말하면서 “鹹甯縣長陽坊有古之長生道院，金朝體元大師李大方廣道，奉勅投太一湫金龍玉簡”라 하였다. 그리고 『遺山先生文集』 卷三十一 『通玄大師李君墓碑』에서는 또 말하기를: “大方字廣道，汾西人，自幼入道，知讀書，窮六經百氏之學，泰和七年，奉詔提點中都太極宮事，賜號體元大師”，“衛紹王大安初，召君馳驛詣嶽渚，投金龍玉冊，爲民求福，賜雲錦羽衣，仍佩金符”라 하였다. 이런 문장에 비춰 보았을 때, 라천대초는 금나라에서도 아주 중요시 여겼음을 알 수 있다.

송나라에서 청나라에 이르기까지 라천대초에 대한 기록은 더욱 많아진다. 예를 들어 鄭所南의 『太極祭煉內法』、李道謙의 『甘水仙源錄』 『終南山祖庭仙真內傳』、劉大彬의 『茅山志』、陳夢根의 『徐仙翰藻』、無名氏가 쓴 『法海遺珠』、虞集의 『道園學古錄』、朱之瑜의 『舜水先生文集』、陳銘珪의 『長春道教源流』등 수십편의 문헌에서 20여회의 성대한 라천대초가 열렸다고 기록하고 있다. 주된 행사자는 전진도이고, 일부 정일파도 있는데, 덕망이 높은 도사들이 모여서 라천대초를 진행했다고 서술하고 있다.

이렇게 라천대초는 매우 중요한 도교적 행사였기에, 사회적인 영향력 역시 거대했다. 그리하여 당송이래 황실 뿐만 아니라, 민간예술 작품에도 많이 등장한다. 장편소설로는 施耐庵의 『水滸傳』、邵經邦의 『弘簡錄』、曹雪芹의 『紅樓夢』、華陽洞天主人的 『西遊記』、笑笑生の 『金瓶梅』、吳璇의 『飛龍全傳』 등이 있고, 희곡작품으로는 林開先의 『林衝寶劍記』、李世忠의 『梨園集成』 등이 있다.

문학작품 속의 라천대초는 예술작품의 결정체로, 문학적 상상에 근거한 것이 아니라, 일정한 규범을 따랐다. 예를 들어 『水滸傳』第一回에는 이런 문장이 있다. “縲紲之厄，以臣愚意，要禳此災，可宣嗣漢天師星夜臨朝，就京師禁院修設三千六百分羅天大醮，奏聞上帝，可以禳保民間瘟疫。仁宗天子准奏，急令翰林學士草詔一道，天子禦筆親書，並降禦香一炷，欽差內外提點、殿前太尉洪信爲天使，前往江西信州龍虎山，宣請嗣漢天師張真人星夜臨朝，祈禳瘟疫，就金殿上焚起禦香，親將丹詔付與洪太尉爲使，即便登程前去。洪信領了聖敕，辭別天子，不敢久停，從人背了詔書金盒子，盛了禦香，帶了數十人，上了鋪馬，一行部從，離了東京，取路徑，投信州貴溪縣來于路上。” 이 문장은 라천대초를 거행한 이유, 조정에서 장천사를 모셔 진행하는 과정을 서술하였는데, 다시 말해서 라천대초의 세세한 준비과정을 잘 묘사한 것이다.

3. 라천대초의 문화적 정신

그렇다면 라천대초는 어떠한 문화적 정신을 표현하고 있는가? 필자의 생각으로는 아주 다양한 의미가 담겨 있지만 크네 네 가지로 개괄할 수 있다.

(1) 禳災祈福

도교의 의례가 아주 중요한 형성된 이유는 백성들이 겪고 있는, 수재, 가뭄, 지진, 전쟁 등 재난을 해소하여 고통을 줄이고자 하는데 있다. 아울러 인류는 자연재해 외에도 또 질병, 사망 등 정신적 고통을 겪기도 한다. 도교는 이러한 상황에 비추어 金箓、黃箓、玉箓 등 재초과의를 실행하여 인간 내면의 공포심을 줄여주고, 마음을 치유하고자 하였는데, 라천대초는 바로 이러한 측면에서 좋은 효과가 있다. 이 점에 대해 두광정은 『羅天醮太一詞』에서 “臣伏按曆緯，今年大遊四神，在雍秦之分；小遊天一，次梁蜀之鄉。地一屆于坤宮，月孛臨于井宿。仰披天度，緬屬災期，省已拊心，伏增憂惕。是敢按遵元格，崇啓壇場，修黃箓寶齋，備羅天大醮，輒披元蘊，敷露眞文。伏冀尊神，回景上元，貽休下土，旁垂禎貺，永息災躪。賜臣封境乂安，龍神輯睦，生靈康泰，遠近昭蘇，疵疢無侵，幹戈弭戢。唯虔修奉，副神功不任”¹³라 하였다. 문장 중 ‘災期’, ‘災躪’는 라천대초를 거행한 이유가 재난이 있었음을 나타내고 있다. 재난이 있기에 해소해야 하고, 그리하여 ‘永息災躪’의 기도가 진행되었다. 아울러 라천대초는 복을 기원하는 의미로도 진행되었는데, ‘封境乂安’과 ‘生靈康泰’가 그것이다.

두광정의 『羅天普告詞』를 보면 ‘祈福消災’에 대해 더욱 구체적으로 서술했는데 “……中原多難，天步方艱，社稷綴旒，寰瀛塗炭。訓齊武旅，徒懸報國之誠；迢遞神都，莫得扶天之路。今者稽求

¹³ 杜光庭：『廣成集』卷九，『道藏』第11冊 第273頁。

曆緯，考察經圖。大遊四神，方在雍秦之野；小遊天一，傍臨梁蜀之鄉。地一屆于坤宮，月孛躔于井宿。緬維天度，彌切憂兢。是敢披靈寶簡文，按河圖品格，設羅天大醮，開黃箓寶壇。仰金闕玉京，虔祈萬聖；遍寰中象外，普告衆靈。馳意馬以披心，托香龍而薦懇。冀蒙鑒佑，允降威神。伏惟三界諸天、四司五帝、幹元主宰、地府尊靈，降陰陽不測之神，假變化無窮之力，神兵密助，眞應潛彰，大業中興，萬方安泰，皇基永固，四海澄清，埽彗孛于長空，剿鯨鯢于巨浪。常瞻聖日，共載堯天。賜臣境域安寧，災凶弭息，五兵韬戢，四氣均調。黎元無瘥疫之虞，稼穡有豐登之望。三川六鎮，士庶龍神，克洽歡康，同臻貞吉。其有幽魂滯識，六趣三塗，沐元澤以生神，詣朱陵而受福。存亡開度，動植蘇舒，誓傾忠孝之誠，仰副神明之鑒不任。”¹⁴ 라 하였다. 이 醮詞의 서두부분은 현재 당면한 문제에 대해 언급하였는데: 강역에 재난이 빈번하니, 백성들은 도탄에 빠졌다. 이러한 곤경을 해결하기 위하여 기도를 열어 백성들을 보우하고자 한다. 이렇게 백성들로 하여금 고난에서 벗어나 풍요롭고 행복한 삶을 찾게 할 것이다 라 하였다.

(2) 反省自律

라천대초를 거행하는 이유는, 행사를 위탁한 자의 자아반성을 위한 것이다. 이에 대해 언급한 경전으로는 計六奇의 『明季北略』 卷二十三 『召張真人建醮』가 있는데, 내용으로는 “上既頒詔, 複遣使往江西廣信府貴溪縣龍虎山, 召三天大法師正一張真人, 詣京設延禧萬壽禳妖護國清醮一壇. 使者至真人府, 見書金字牌雲: 正一天師洞府上清宮. 左右聯雲: 綱維嶽瀆威權廣, 叱咤雷霆號令雄. 天師即帶道策, 左贊法真人道紀, 右護功真人、驅雷掣電真人、移星換鬥真人、飛鳥走兔真人、呼風喚雨真人、祛妖除眚真人、宣祥致瑞真人、執劍仙童、握符神將、隨壇擁衛功曹使者, 一應人員, 赴京入朝. 上曰: 近來天災屢見, 宮禁多妖, 皆由朕之不德所致. 雖躬行修省, 然必賴卿冥告上帝, 爲朕敷陳, 庶或轉禍成祥, 化災爲福. 真人曰: 吾皇引咎自責, 以撫天下, 如此立念, 安有天心不格、殃眚不除、宮禁不寧、兆姓不和之理? 臣願竭誠醮事, 以報聖恩. 上再三慰勞. 真人出朝, 至萬壽宮中建羅天大醮; 又于附近宮觀寺刹, 選僧道各三百人, 在壇執事, 建醮四十九日. 每三日聖駕躬臨, 行香祈禱. 真人焚疏伏壇, 疏曰: 伏以承平既久, 禍亂應生. 雖理數之自然, 亦愆尤之所致. 臣等綏臨四海, 叨社稷之鴻圖; 撫有萬方, 荷生民之重寄. 殊慚薄德, 招譴非輕, 咎吝彌深, 災殃疊見. 臣特自陳六事: 禱竊桑林, 敢用仰叩, 玄穹仁敷. 黔庶萬方有罪, 罪在朕躬. 一統無災, 災由恩右. 疏謹獻金闕寥陽玉清上帝. 醮畢, 真人府伏壇前, 神遊帝關, 既寤不敢宣泄, 止奏雲: 災異妖孽, 上帝已命北極佑聖眞君馭斬收逐矣. 國家綿久, 萬子萬孫. 真人即辭歸江右. 予少時聞張真人過吾錫, 傳宮中有妖, 上召真人驅擒之耳, 即此事也. 真人所奏北極佑聖眞君, 蓋指玄武. 玄武被發仗劍者也, 大清帝起于東北, 辦發入中國, 驅逐自成, 頗似之. 至萬孫之說, 崇禎、弘光、永曆, 俱萬曆之孫也. 天師不敢洩漏天機, 故爲隱語以奏耳.”이다. 이 문장은 왕실에서 장천사를 궁중에 불러들이는 것으로부터 시작하여,

¹⁴ 위 같은 책, 동일 페이지.

기술자가 용호산에서 보고 들은 바 및 장천사를 만나서 라천대초를 진행하는 과정에 대해 서술하였다. 이 혼합문(割記)의 배경에 대해서는 정확히 알 수 없으나, 확실한 것은 송정황제朱由檢 재위기간에 이루어 졌다는 것이다. 주유검은 18세(1628)에 즉위했는데, 그 다음해에 ‘송정’으로 연호를 고친다. 송정9년에는 제52대 장천사를 ‘三天大法师’에 책봉하는데 윗 문장에 나는 ‘召張真人建醮’가 바로 52대 장천사이다. 송정13년(1640), 장천사는 부름을 받고 상경하였는데, 마침 황제가 병에 걸려 있었다. 천사가 그를 위해 기도하니, 송정제는 큰 상을 내렸다. 송정16년(1643) 8월, 皇極殿에 ‘腥紅血注, 勢若奔流’의 의문의 사건이 터지니 황실에서 특사를 용호산에 파견하여, 52대 장천사를 청하여, 상경하여 라천대초를 진행하게 한다. ‘召張真人建醮’의 이야기는 이 때 벌어진 것이다. 송정황제는 장천사를 보고, 재난이 끊이지 않고, 요상한 일들이 궁중에서 일어나니 하루빨리 재초를 준비하라고 하면서, 이 모든 것은 자신의 ‘부덕’으로 일어난 것이라 한다. 이렇게 송정황제는 즉위 17년에 자신의 잘못을 반성하는 ‘罪己詔’를 발표하게 된다. 이 ‘詔’의 내용을 보면 “朕以薄德, 叠罹天災, 蝗旱類仍, 生民塗炭. 寇勢猖獗而莫剿, 人心涣散以難收. 皆由朕罪日深, 是致朕心日拙. 茲特詔爾朝野諸臣直言無隱, 盡諫無私. 或禁閉邪心, 或開陳善道, 務使天心感格, 世轉雍熙, 庶得朕恪允中, 臣民胥慶爾.”¹⁵ ”라 하였다. 조서는 공개적으로 자신의 죄를 인정하였는데, 한 나라의 제왕으로 놓고 볼 때 쉽지 않은 일이다. 이상 문장으로 보면 라천대초는 자기반성의 기능도 하고 있다.

(3) 信誠還願

라천대초를 거행하는 이유는 여러 가지가 있지만, 가장 중요한 것은 ‘소원 성취(還願)’이다. ‘환원’이란 자신의 능력으로 실현할 수 없는 바램이 있을 때, 신명에게 도움을 청하여, 그 도움이 이루어 지도록 하는 것이다. 이러한 신명의 응답을 보은이라고 하는데, 환원보은의 방식은 다양하고, 라천대초의 측면에서 보아도 가장 높은 등급에 해당한다. 역사적으로 보면, 보통 제왕군주들이 덕망이 높은 도사를 초대하여 라천대초를 치른다. 하지만 경우에 따라 장군이나 마을 유지 등도 거행하는 경우가 있다. 일반 가정은 라천대초를 거행할 능력이 되지 않지만, 마음속으로 바라는 것은 비슷하다. 남송의 鄭所南 이 쓴 『太極祭煉內法』 卷下에는 이런 기록이 있다. “昔有一倅車, 泊于村落無人之境. 二更後, 忽聞千兵萬馬之聲, 竦然驚愕, 推篷潛視之, 則月白風清, 闐然無迹. 問之, 衆皆不聞. 正抱疑而坐, 又聞空中遠遠喝雲: 翊聖已過, 玉皇將至! 其辭甚明朗. 須臾, 天樂縹緲, 叠奏而去. 臆度此地必有設大齋醮者, 感格所致. 翌日往詢之, 登岸半裏, 始有一家, 乃一老子, 再三詢之, 謂此地素無上戶, 亦無齋醮者. 又問此地有秀才否? 答曰: 東去一裏路, 有一教學先生. 乃迤邐前行, 尋見草屋, 入其籬門, 見一香爐煙猶未斷, 無數石子, 六六成列, 堆于地. 及見其人, 即是教學先生. 所言如前. 其母出相待, 即自入點茶. 及茶出, 侍立待茶. 畢, 母辭入. 再坐,

¹⁵ 計六奇編 『明季北略』 卷二十三, 活字印本.

卻問石子何用？答曰：某三十年前，老母病篤，無藥醫治，見說惟有羅天大醮極有感應，一時許下即得痊可，後欲償此願，入城徧問，頗爲人笑。忽得一人，與某言羅天大醮一千二百分動(位)，是數千貫足錢爲之。秀才問做甚麼？聞之悒悒而歸，益重憂慮，頓發至誠心，願以一千二百個石子代還大醮。教導之暇，遶山遍尋石子。先每日得三四枚，後石子極難得。石子愈無，尋之愈確。一得石子，凡三四次洗置淨潔處，六六爲堆。雨雪之外，日日不廢，千余日始全其數。只仗一爐香，拜一千二百拜，還一千二百分羅天大醮。昨夜拜數方畢，始悟玉皇翊聖按臨之事，惟鑒石子之醮而已。非鑒石子也，鑒其孝母誠心也。求石子千余日，一片心果何如？一誠之外，奚用專事拜章表法事醮儀耶？然則法食不在器之大小、物之多寡，全在我大發慈悲廣大濟度幽冥之心，自然道力純熟，廣大解脫，而造玄妙衆生解脫，皆廣大清淨也。¹⁶” 鄭所南의 『太極祭煉內法』에 기록된 라천대초는 아주 재미있는데, 주인공은 제왕군주가 아니라 가난한 서생이었다. 이야기는 ‘倅車’로부터 시작되는데, 다시 말해서 그는 장군 전차의 부차관이었다. 주인공은 길을 가다가 “翊聖已過，玉皇將至”라고 하는 이상한 소리를 듣게 되고, 아마도 주변에 라천대초가 있을 것으로 짐작했다. 그는 어찌된 영문인지 알아보려고 다음날부터 주변을 살펴보았다. 반나절이 지나서 한 노인을 만났고, 그 노인이 제공한 단서에 따라 한 선생님을 찾아 뵙게 된다. 선생님의 집에 방문하니, 탁자에 향로가 있었고, 방에는 향긋한 냄새가 가득 찼다. 주변에는 무수한 자갈이 있었는데, 6개를 1열로 하여 바닥에 배치했다. 호기심에 차서 물으니, 사실은 선생님의 모친이 병에 위독하여 신명에게 비는 것이라 하였다. 선생님은 모친의 쾌유를 빌면서, 보답으로 라천대초를 진행한 것이라 하였다. 훗날 모친의 병은 다 나아지게 되고, 선생님도 소원을 이루었지만, 오히려 사람들의 비웃음을 샀다. 주변 사람들은 그가 라천대초를 거행할 자격이 없다고 비웃었던 것이다. 라천대초를 진행하려면 1200개의 신위를 설치해야 하고, 수 천냥의 돈이 필요했다. 이러한 재산이 없는 선생님은 1200개의 자갈을 대신해서 제단을 세웠다. 선생님은 매일 자갈을 주으러 다녔고, 1000여일이 지나서 다 모았다. 선생님의 가정식 라천대초는 비록 향과 자갈 그리고 예배를 올린 것이지만 신명을 감동하게 되었다. 이 이야기는 비록 도관에서 진행된 라천대초와는 차이가 있지만 본질은 똑같은 것으로, 그것은 도교적 성심과 환원의 정신인 것이다.

(4) 勸人爲善

도교신앙의 정수는 護國安民，無量度人，關愛生命，修煉成仙이다. 그렇다면 어떻게 수행하여 生命健康，延年益壽，修煉成仙에 도달할 것인가? 이런 경지에 이르기 위해서는 생명을 유지하는 기술을 익혀야 하지만, 더욱 중요한 것은 정신적 측면에서 수양이 이루어져야 한다. 이러한 행위를 우리는 덕을 쌓는 과정이라 한다. 도교에 의하면 덕을 쌓는 것은 비단 심신건강에 중요할 뿐만 아니라 사회적 안정을 유지하는데도 중요하다. 그렇기 때문에 도교과의 최고 행사인 라

¹⁶ 『道藏』第10冊 第468頁.

천대초 역시 선하게 살 것을 권유하고 있다. 『徐仙翰藻』卷十一 『金闕授仙簡建羅天醮榜』을 보면 다음과 같은 문장이 있다. “三天門下金闕真人宮照得職，任天機省副之權，一任文昌司祿上宰之職，輝騰天上，瑞應人間。況人為萬物之靈，性具五常之體，父慈而教，喻豈在于斲輪？子孝而箴，仰益嚴于喬木。伯仲之箴塤，疊奏室家之琴瑟。允諸友，必心交，則如蕭、朱、王、貢族稱。義重則若邢、晉、應、韓。此風教之所系焉，于人倫不可數也。毋強凌弱，衆凌寡。毋疎踰戚、卑踰尊。使上冠下屨，名分俱存，則門折衡，太平可覬，將見聲名文物盛于此，是豈玉帛鍾鼓雲乎哉。宣化承流，體天道而福。善觀風察俗，在人事以用功。至于黜陟幽明，信必賞罰，其有城隍典者。社令正神，或能使水火而彌災，或能使雨暘而應節，或能使鴻鴈而安集，或能使龜筮而告。猶有德之可稱，有功之有錄，合公舉選，即與遷除。苟冥頑不靈，非鬼爲詬。舊染汙俗，時謂淫風，穢迹彰聞，知過不改，是汝自生毒，宜災于厥身。當職體察得知，當日盡行厘革。除已具申三界真司牒城隍外，合行告諭者。”¹⁷이 라천대초의 榜文은 福建閩侯青圃의 靈濟宮에서 나온 것이다¹⁸. 문장 속 父慈、子孝、諧友、心交、重義、賞信 등은 모두 윤리도덕을 표현한 단어이다. 뿐만 아니라 榜文은 또 城隍、社令등이 冥冥속에서 사람들의 행위를 감독하고 있으니, 우리가 행한 좋은 일도 다 알고, 나쁜 일도 다 안다고 한다. 만약 나쁜 행위를 하게 되면, 반드시 벌을 받게 된다. 이렇게 선을 추구하고 악을 저지하는 도교적 사상은 공공의 윤리도덕을 세우고 정의로운 세상을 건설하는데 도움이 된다. 아울러 현대에 있어서도 도교의 가치를 실현하는데 적극적인 의미가 있다.

¹⁷ 『道藏』第35冊 第471頁.

¹⁸ 清代 林楓의 『榕城考古略』기록: 靈濟宮主祀祀南唐江王徐知證、饒王徐知諤, 後晉天福開運三年(946年)建祠, 先定廟于芝嶼, 後遷徙于橫溪. 政和七年(1117年)重建于金鰲峰下. 據說明永樂年間, 成祖朱棣出征, 因疲憊勞累, 身患疑難痼疾, 雖經多方施藥, 卻無濟于事. 有一天, 成祖朱棣夢見靈濟宮主神徐知證、徐知諤施藥救濟, 于是尋方敷服, 遂得痊愈. 永樂十五年, 成祖爲“答神鴻庥”, 詔令一批宮匠抵達閩侯青口, 大規模重建二王廟宇, 並親筆禦書“靈濟”宮名, 禦制巨碑. 宋明之際, 靈濟宮影響很大, 所以能夠舉行高規格的道教儀典. 『徐仙真錄』卷一載有『建壇瑞應』的一段文字: 大明己亥仲春十五日建齋, 朝遣代禮內臣張達掌印, 教主真人張宇清, 集浙江、湖廣、江西、福建四處道士, 預會者七千余人. 七日內, 有仙人現身, 尋不知所. 白鶴降壇, 彩雲出現而祥集. 詩曰: 鰲峰寶殿建齋壇, 白鶴祥雲仙降明. 環眷寵封敷廷愆, 上玄俯聽賜恩寬. 又見『禦制二真成仙傳』雲: 一日, 黃箒齋筵, 忽聞天樂鳴空, 祥雲環遶, 仙官導從其都, 乃感天帝遣神人頒誥: 封江王爲九天金闕明道達德大仙顯靈溥濟真人, 主管上清天文院, 便宜行事, 行文昌司祿上宰會書天機省事.

皇帝与宗师

—从敕书与奏文的形式来看—

麦谷邦夫

京都大学·名誉教授

前言

在《庄子·在宥》篇中，黄帝问道于广成子。故事开头写道，广成子横卧，黄帝从他脚边跪拜而行，然后再叩头行礼。在传说的设定中，就连治理天下的帝王，在接受教诲时都要自觉地卑躬屈膝。¹然而，现实中的当权者真的是这样俯首求教的吗？答案当然是否定的。秦始皇和汉武帝都试图利用皇帝的权威，将师徒关系纳入君臣关系的公共框架中。皇帝征召和下问、师者应招与奏答，这才是发展两者关系应有的手段。于是，在基于君臣关系的形式和准则下，产生了一定的规范和礼仪，以此为基础，皇帝与师者之间缔结了一种公共关系。在这种制约中，两者之间似乎无法建立任何私人联系，但事实却并非如此。书信充当了两者发展私交的媒介。本文就将以皇帝与师者之间来往的书信为线索，探讨两者的关系。

一、六朝隋唐期的皇帝与宗师

六朝时代开始，随着佛道二教的渗透，皇帝中也出现了信奉者或者尊崇者。在本文中，对于皇帝所问道的这些宗教大家，不论佛道，都称为宗师。这个时代出现了沙门不敬王者论，并且，王朝频繁更替也导致政权不稳，皇帝们开始求教隐士。在这样的背景下，皇帝与宗师或者说是与臣子之间的私人书信开始出现，并流传下来。不过，本文所说的书信指广义上的文书往来，也包含皇帝下达的敕书和宗师呈上的奏文。

首先，梁武帝与茅山道教宗师陶弘景之间来往的书信可以说是皇帝与宗师交流的典型。包括《论书启》与答书各4通、《进周氏冥通记启》及答敕、《与梁武帝启》及答书。特别是《论书启》与答书，是了解这个时代书法艺术的绝佳史料。同时，也是证明两者私交甚好的资料，这里的陶弘景已经不只是皇帝权威下的一名臣子。最初，两人仅是帝王与山中宰相的关系，陶弘景相当于皇帝在朝廷外的一位政治顾问。然而，之后两人关系逐渐亲密，陶弘景的身份转变为皇帝的宗教导师，也可以说，在书法领域，他能够和皇帝平等切磋。²

¹ “广成子南首而卧，黄帝顺下风，膝行而进，再拜稽首而问曰，闻吾子达于至道，敢问治身奈何而可以长久，广成子然而起曰，善哉问乎，人皆自修而不治天下，则天下治矣，故善之也。……”

² 即位后的梁武帝与陶弘景经常有书信往来，这点可以从《梁书》陶弘景传里“高祖既早与之游，及即位后，恩礼逾笃，书问不绝，冠盖相望”的记载得到确证。

这里，我们来看一下格式最完整的《进周氏冥通记启》以及武帝的敕答。陶弘景将弟子周子良留下的感灵记录整理成了4卷，在天监16年（517）12月托弟子潘渊文献于武帝。随此记一同呈上的便是《进周氏冥通记启》。³ 因篇幅较短，在此引用其全文：

臣弘景启，去十月将末，忽有周氏事，既在斋禁，无由即得启闻。今谨撰事迹，凡四卷，如别上呈。但某覆障疑网，不早信悟，追自咎悼，分贻刻责，渊文口具陈述，伏愿宥以暗愆。谨启，十二月十六日。⁴（道藏本《周氏冥通记》1/7b/7）

上文以“臣弘景启”开始，以“谨启”结束，是典型的奏文格式。⁵文中简要记述了献此《周氏冥通记》的原委，同时也交代，更详细的内容会由弟子潘渊文之口直接向武帝汇报。对此，武帝的回复如下：

省疏，并见周氏遗迹，真言显然，符验前诰，二三明白，益为奇特，四卷今留之，见渊文，并具一一，唯增赞叹，十二月二十日。（同1/8a/3）

回复以“省疏”开头，以日期结束，简单明了。从此例可以得知，对于奏文的回复，皇帝只是采用了一般的书信形式。

而另一方面，关于《论书启》，陶弘景的奏文中有以“奉旨，……”“启……”开头的，也有直接就进入正文的，并没有固定格式，也完全没写结语。再来看武帝的回信，其中有以“又省别疏……”“省区别诸书……”等固定格式开头的，也有直接进入正文的，且同样没有结语。⁶通过这些现存的《论书启》来看，两人之间往来的书信并没有采用君臣关系下严格规整的格式，而更似友人的交流。如此，武帝与陶弘景之间，既有《进周氏冥通记启》这种正式文书，也有《论书启》般的私人书信。两人应是根据内容的不同，来选择更适合的书写格式。

时代向后推移，《国清百录》（《大正新修大藏经》卷46）中，载有陈、隋的皇帝给天台宗高僧智口的敕书。卷1中，有陈宣帝及少主（后主）给智口的敕。这封敕书最初是以什么形式送达的并不清楚。虽然《国清百录》中的标题写作“某々敕”，看起来就是敕书本文，但是，文中却没有写“敕，某々”。另外，在后主至德3年（585）下发的5通敕书中，第1通这样写道：

春寒犹厉，道体何如，宴坐经行，无乃为弊，都下法事恒兴，希相助弘阐，今遣宣传左右赵君卿迎接，迟能即出也，正月十一日，臣徵。⁷（799b）

³ 关于《周氏冥通记》，请参考吉川忠夫《中國古代人の夢と死》第3章《夢の記録——〈周氏冥通记〉——》（平凡社，1985年）以及麦谷邦夫·吉川忠夫编《周氏冥通记研究（译注篇）》（京都大学人文科学研究所，2003年）。

⁴ 道藏本《华阳陶隐居集》及《茅山志》卷2中，开头写作“某启”。

⁵ 《文心雕龙》奏文中记“至魏国笺记，始云启闻，奏事之末，或云谨启，自晋来盛启，用兼表奏”。

⁶ 本来，现在保留的《论书启》并不一定是原本。也有可能因开头与结语与内容没有直接联系，所以在编辑时被删除掉了，所以不能说原来就一定没有。

⁷ 《国清百录》中，“神笔，一二君卿口具，便望相见在促”一句作为正文写在后面，但推测此句原来应为注文。

这封敕书就像一般书信一样，以问候语开头，日期后以“臣徵”结束。这里并没有交代“臣徵”是谁，不过，和宣帝敕书的末尾的“臣景历”一样，应该也是使臣之名吧。⁸除此以外，还有一些后主的口头敕书，由使臣直接传达给对方即可。

还有，卷2所载开皇10年正月16日的敕《隋高祖文皇帝敕书第二十二》，表达了文帝欲再兴佛法之愿，但并没有采用“敕，……”的格式，语气极为恭敬：

皇帝敬问光宅寺智口禅师，朕于佛教，敬信情重。往者周武之时，毁坏佛法，发心立愿，必许护持。……春日渐暄，道体如宜也，开皇十年正月十六日。内史令安平公臣李德林宣，内史侍郎武安子臣李元操奉，内史舍人裴矩行。（802c）

上文开头写道“皇帝敬问光宅寺智口禅师”，结尾则用“春日渐暄，道体如宜也”这样的一般用语以问候智口健康。⁹这种书信格式里，没有高高在上的皇帝权威，只令人感到文帝对智口的崇敬之情。

在《国清百录》中，还有晋王时代的杨广（后来的隋炀帝）与智口来往的书信，以及给国清寺一众的书信和给智越等人的回启。杨广的信基本都是用“（弟子）总持和南，……谨和南，某月某日”“……，杨广和南，某月某日”的格式，智口的回信则写“……，沙门某敬白，（某月某日）”。最正式的一封，是智口死后，杨广收到遗书时所写的回信（《王答遗旨文》）：

菩萨戒弟子总持稽首和南，先师天台智者内弟子灌顶普明至。……二僧今返，轻奉报书，远拜灵仪，心载呜咽。谨和南，开皇十八年正月二十日。（811b）

这些信，是以晋王杨广的身份而非皇帝的身份来写的，因此并没有拘泥于形式，和一般人的书信并无什么区别。晋王自称“菩萨戒弟子”，可以明显看出，在此信中，两人是佛法上的师徒关系。同时，智越的奏文一般会写“天台沙门智越一众启，……谨启”，为答谢赏赐而写的谢启也会固定写“天台沙门智越一众启，……谨启谢闻，谨启，某年某月某日”。可以说，这也反应出佛教教团的立场，即，与陶弘景和后文李含光等在奏文会自称“臣某々”不同，佛教教团并不承认世俗的君臣关系。此外，即使在隋炀帝即位后下达的《敕度四十九人法名》中：

皇帝敬问括州国清寺沙门智越法师等，僧使智璨至，得书具至怀。……冬序甚寒，道体清豫，朕巡省风俗，爰届江都，瞻望山川，载深劳想，故遣兼通事舍人卢政力往，指此不多。¹⁰（816b）

也同隋文帝的敕一样，行文郑重。可以看出隋炀帝对智口及国清寺一众的尊敬之情。只不过，

⁸ 例如，大建9年（577）的敕中写道：“智颢禅师，佛法雄杰，时匠所宗，训兼道俗，国之望也。宜割始丰县，调以充众费，蠲两户民，用供薪水，主者施行。二月六日，臣景历”（799a）。

⁹ 相同的例子在卷3《至尊敕》中也能见到。这并非给智颢，而是给弟子智越写的，但是，从“皇帝敬问括州天台寺沙门智越法师等，馥寒道体如宜也，僧使智璨至，得书具意，大业元年正月十三日”（815a）的表达中，也能看出措辞之郑重。

¹⁰ 在《国清百录》中，开头有“皇帝敕”三个字，但这三个字并非敕的正文。而是为了在一系列文章中，标明这部分是敕，而后来付加上的。

与晋王时代不同，他在这封正式的敕文中自称“皇帝”“朕”，还是表明了皇帝的姿态。

接下来是唐代。在皇帝与宗师的交流记录中，《茅山志》卷2所载唐玄宗与李玄静之间来往的信件最为规整。¹¹《茅山志》中记载了玄宗的敕书和李含光奏文各10余篇。在此，取其中几篇具体分析。

敕炼师李含光：道高紫府，学总黄庭。……想尊师建立真仪，所修坛宇，初至经构，殊用劳心，甚寒，得平安好，遣书指不多及。（2/4a）

敕炼师李含光：尊师今以十八日清斋洁坛，以受经诰，灵仙降祐，祈有证明，今将词及香信等往，尊师当为宣扬科仪，奉词陈谢，庶上达仙宫，下垂昭应，甚暄，尊师得平安好，遣书指不多及。（2/5a）

玄宗给李含光的信多以“敕炼师李含光……”“敕尊师李含光……”“敕李炼师……”开头，以“遣书指不多及”结尾。虽然开头采用的是敕书格式，但结尾却变成了一般的书信。有时，结尾还会写“甚寒，得平安好”“甚暄，尊师得平安好”等。此外，《茅山志》中还收录了肃宗给李含光的2封敕，与玄宗基本一样，也写作“敕李含光师，……夏热，师得平安好，遣书指不多及”“敕李含光师……所谢知”。这些敕书都称李含光为“尊师”“师”“炼师”等，表达了超越君臣关系的崇敬之心。

还有，《国清百录》收录了两封以“敬问”开头的文书，类似上述隋文帝的敕。这两封文书都为玄宗所作，写作“敬问玄静先生……遣书指不多及”。选取其中一封具体来看：

敬问玄静先生，昨弟子唐若倩至，具知去月十一日，功德事毕。……又道德相亲，气味县合，诸山圣迹，多有异人，若有访寻尊师，当为弟子招致也。甚寒，尊师道体安和，唐若倩还，遣书指不多及。（2/9b/3）

从“当为弟子招致也”这句中可以看出玄宗自称弟子，希望尊师能帮自己招揽有特殊才能之人。所以，在与宗师的私人关系中，玄宗明确表示两人是师徒，而非君臣。

然而，在李含光给玄宗的奏文中，开头会写“道士臣李含光言，……”“臣含光言，……”，结尾则常见“奉表陈述，并谢以问”“谨奉表以闻”“奉表陈谢以闻”“谨奉表上谢以闻”等句，采用了臣子上奏的固定格式，体现出世俗的君臣关系。这与上述智口和国清寺一众的奏文明显不同，反应出道教教团在面对皇帝时的立场。对于李含光的奏文，玄宗的回信则写“尊师……所谢知”“尊师……平安好”“尊师……尊师比如宜也”，比较随意。从上述例子可以看出，当玄宗对李含光下令时，基本会采用敕书的形式，不过结尾处同一般书信。而当请教李含光问题时，或者答复李含光的奏文时，则都采用普通书信的格式。

二、宋徽宗与刘混康

¹¹ 以下所引《茅山志》都出自道藏本。

自从宋真宗上演了天神降临的一幕，宋朝皇室对道教愈发崇拜。他们让茅山宗师朱自英做法求子，结果真的迎来的仁宗的降生，朱自英也因此成为玉清昭应宫的住持，并获封国师。另外，命王钦若，张君房编纂道藏的也是真宗。仁宗之后，朝廷也与茅山保持着来往。哲宗元祐5年（1086）时，皇后孟氏误吞针入喉，刘混康被召入宫进行治疗，因此被封“洞玄通妙大师”之号。十年后，他又应召入宫，住持上清储祥宫。

宋室与茅山的这种密切联系到了徽宗时更加明显。徽宗即位后便立刻召刘混康入宫，并且一直对他宠爱有加。因刘混康与徽宗的关系，得到庇护的茅山教团开始发展壮大。刘死後，笪净之继续服务于徽宗，然而随着政和3年（1113）笪净之离世，徽宗与茅山逐渐疏远，并开始重用林灵素。徽宗模仿真宗朝的天书事件，于政和7年称青华帝君下降并授其帝诰、天书、云篆，他命道士二千余人集合于上清宝录宫，并由林灵素宣谕此事。徽宗倾倒于道教达到这般程度，到底与刘混康有多大关系，让人深思。¹²

茅山第25代宗师刘混康是北宋期茅山道教的代表人物之一，名声显赫。但是，他的传记资料保留下来的并不多。其中主要有《茅山志》卷11的本传，以及卷26的《茅山华阳先生解化之碑》和元符观（万宁宫）相关的金石资料。综合这些资料，能够了解他的部分行踪，但是这些记录主要出自晚年，难以掌握他青壮年时的活动轨迹。不过，1970年时，由刘混康高足笪净之所作的墓志在茅山南麓的农场被发现，之后羊华荣将此拓本的释文公布于世。¹³这个墓志是刘混康死后不久所作的，其中有一些记录并未见于传记资料，非常珍贵。不过令人遗憾的，原石碑在文革期间中被破坏，原拓文也有许多地方难以解读。接下来，就从这些资料来概览刘混康的生平。¹⁴

刘混康，父守真，母朱氏，生于晋陵，字志通。关于刘混康的生年，《宋葆真观妙冲和先生赠太中大夫刘公幽廓记》（以下简称《幽廓记》）中并无任何记载。然而，《茅山志》卷11及《历代真仙体道通鉴》卷52中的传记都记载为景祐2年（1035）。但是，正如《幽廓记》羊华荣的注所言，《幽廓记》中记刘混康于大观2年73岁去世，此记是刘混康死后不久便由弟子笪净之所作，那么反推他的生辰，应是仁宗景祐3年（1036）。有意思的是，《幽廓记》中记刘的生日为12月2日，而《真诰》卷11《稽神枢篇》¹⁵中说三茅君每年回两次茅山，其中一次正是12月2日这天。其实，很有可能这是为了宣扬刘混康与茅山的妙缘而由后人独撰的。关于刘混康的出身，只能从《幽廓记》的片段中寻找线索。¹⁶从“三世晦德，人莫知之”一句来看，应该是布衣出身了。

刘混康13岁时师从太和观道士汤含象。太和观位于常州武进县南部，是一个有历史的道观。¹⁷但是，关于汤含象的生平的并不清楚。后来，他25岁时拿到正式度牒成为道士（《幽廓记》）。嘉

¹² 关于徽宗与道教的关系，参考羊华荣《宋徽宗与道教》（《世界宗教研究》，1985年第3期）。

¹³ 《〈宋葆真观妙冲和先生赠太中大夫刘公幽廓记〉校释》（《世界宗教研究》1988年第1期）

¹⁴ 关于刘混康传记，参考麦谷邦夫《刘混康略年谱》（收录于科学研究费报告书《江南道教の研究》，2007年）。

¹⁵ “三月十八日、十二月二日，东卿司命君，是其日上要总真王君、太虚真人、东海青童、合会于句曲之山，游看洞室，好道者欲求神仙，宜预斋戒，待此日登山请乞。笃志心诚者，三君自即见之，抽引令前，授以要道，以入洞门，辟兵水之灾，见太平圣君”（道藏本11/13a/7）。

¹⁶ “自先生高祖因五代之季，徙（「徙」应为排版错误）居浙西。今郡有晋陵者，其乡里也。混康，其名也。志通，其字也。讳泰，其曾祖也。讳德，其祖也。讳守真，因先生被恩，两赠至宣德郎者，其父也，朱氏亦因先生被恩，两赠至蓬萊县太君者，其母也。三世晦德，人莫知之。”

¹⁷ 《（康熙）江南通志》卷35古迹常州府中记“太和观在武进县南三十里，梁朝始创。”

祐8年（1063）12月，又师从茅山道士毛奉柔，得授大洞经箓。之后不久毛奉柔飞升，刘混康在临近30岁时成为茅山第25代宗师。他在积金峰设庵建庐，通过符水治病闻名远近。10年后，还有传闻刘混康与王安石结交为友。¹⁸王安石于熙宁9年（1076）退隐金陵，那时刘混康41岁。后来王安石在1086年死去，所以与刘混康之间的交往应该就在这十年之间吧。¹⁹

然而，从1076年以降将近20年的时间内，并不见有关刘混康行迹的资料。估计他当时主要在茅山活动。²⁰再有刘混康消息的出现，已经是绍圣初年（1094）了。《幽廓记》记载，那时他被哲宗召见，获赐“洞元通妙大师”之号。更详细的记载在《茅山志》卷11的刘混康传中。²¹哲宗之妃孟氏因误吞针入腹，刘混康用符将针取出而得赏。不过，正如《幽廓记》羊华荣的注所言，对这件事的可信度要存疑。²²另外，这次伴他上京的是笪净之（《冲隐先生墓志铭》）。

绍圣4年（1097）6月14日，62岁的刘混康又收到诏书，命他上京任上清储祥宫住持（《续资治通鉴长篇》卷489）。但是，刘混康并没有立刻动身，直到9月1日从转运使处获路费百缗才徐徐启程（同卷491）。哲宗在元符元年（1098）9月下诏，令人在茅山刘混康的住所潜神庵旁边修建殿宇，并赐名元符观（同卷500）。不过，元符观直到哲宗驾崩时都没有完工。顺便一提，也是在这时，茅山、龙虎山、阁阜山被公认为护国三山。

刘混康多次请求想要归隐茅山，终于在元符2年9月，得到哲宗许可。4个月后，也就是元符3年1月，哲宗驾崩，徽宗即位。同年，回到茅山的刘混康将上清箓传授给前来求教的王筌（《能改斋漫录》卷18《华阳洞门开》）。不过，刘混康在茅山的活动没能持续很久。

建中靖国元年（1101）秋，应徽宗所召，刘混康再次离开茅山奔赴京城。《万宁宫记》中有关于这次上京的记载：“（徽宗）皇帝二年秋，遣中贵趣召先生来朝。且诏守臣监司委曲敦谕，勿听其有所辞。先生至自茅山，入对久之，语有以当上心者”（10a/2）。“语有以当上心者”一句的具体所指并不明晰，但是估计和《九朝编年备要》卷28中授徽宗得嗣之法的记载有关。²³另外，关于建造万寿山（艮狱），《汴京遗迹志》卷4中有记载。

第二年的崇宁元年（1102）2月，刘混康归山。²⁴鲍慎辞《茅山元符观颂碑》（《茅山志》卷26）

¹⁸ 蔡卞撰写的笪净之墓志《冲隐先生墓志铭》（《茅山志》卷26）中记载：“王安石间居金陵，闻静一高行，遣书致礼邀之，先生奉杖屦以从，试与之语，率皆造理，屡称善焉”（18b/6）。

¹⁹ 另外，《墨庄漫录》卷2中载“荆公病革甚，吴夫人令蔡元度诣茅山，谒刘混康问状，刘曰，公之病不可为已，适见道士数十人往迎公前，二人执旛，旛面有字若金书然，左曰中函法性，右曰外习尘纷，元度自言如此，或者又云，荆公临薨，颇有阴谴怪异之事，与此不同，未知孰是”，这个记载的可信度暂且不提，但应该可以推测，王安石与刘混康的交往一直持续到了晚年。

²⁰ 虽然《茅山志》卷11笪净之传中记“元祐间、與俱入朝、先生被旨住持上清储祥宫、以师歸主元符宫事”（14a/4），但在《幽廓记》等其他资料中并没有见到元祐年间（1086—1094）刘混康入朝的记录。而且，先生，即刘混康，他作为任命为上清储祥宫住持是在绍圣4年（1097），所以这个记载应该有些问题。

²¹ 元祐元年，哲宗后孟氏误吞针喉中，医莫能出。有司以高道闻，召见，师进服符呕出，针刺符上，宫中神其事，赐号洞元通妙法师，住持上清储祥宫”（12b/8）。

²² 还有，《挥尘录》卷2中记载：“元符末，掖廷讹言崇出，有茅山道士刘混康者，以法箓符水为人祈禳，且善捕逐鬼物。上闻，得出入禁中，颇有验，崇恩尤敬事之，宠遇无比，至于即其乡里建置道宫，甲于宇内。”这里写刘混康应招入宫是在元符末年，应该也有误。此外，可以看出这次应招的契机是因为宫廷内妖言邪道横行，希望借助刘混康的道行进行镇压。

²³ “（政和七年）作万寿山。上之初即位也，皇嗣未广。道士刘混康以法箓符水入禁中，建言，宫城西北隅，地协堪輿，倘形势加以少高，当有多男之祥。始命为数仞岗阜，已而后宫占黑不绝。上甚喜，于是崇信道教。土木之工兴矣，一时倖幸，因而逢迎，遂竭国力而经营之。至是，命户部侍郎孟揆筑土增高，以象馮杭之凤凰山，号万寿山。后因神降有艮岳排空之语，因名艮岳，宣和四年始告成，御制记文凡数千言。”

²⁴ 崇宁2年1月敕（《茅山志》卷3）中写“尔离阙下，将周岁纪”，3月的敕（同）则写“尔别京师，脩改岁

中，对于刘见完徽宗后，这样写道：“未几，告归。赐号葆真观妙先生，诏刻九老仙都君玉印及白玉念珠烧香筒红罗龙扇诸物，又亲御毫楮，为书度人清静六甲神符三经，以宠贐之，皆惊世骇目，不可名之宝”（1b/6）。《万宁宫记》也载：“先生再谒还故山，皇帝又为书道藏经数卷及亲画老子像赐之，以荣其归”（10b/2）。赐号其实是在崇宁2年，但刘混康归山时，确实获赐了很多宝物。特别是九老仙都君玉印，至今仍在茅山。当年4月，徽宗加封三茅君，应该也起因于刘混康的建议。²⁵还有，哲宗发起的修建元符万宁宫一事，因驾崩而被中断，徽宗继承其遗志，派郝随去负责修建工作。

此时的刘混康，也为元符万宁宫的修建尽心尽力，逐一向徽宗汇报施工的进展情况，还多次请赐一些必需物资。事实上，为了修建万宁宫，徽宗命转运使帮助调度，又通过下赐空名度牒来调配资金。²⁶此外，从《京口耆旧传》卷7《王澄传》中可知，修建万宁宫对当地的官民都造成了很重的负担。²⁷这期间，徽宗连续在1月、2月、5月、6月、7月、8月下敕书召刘混康上京，都被其以耽误元符观的修建为理由拒绝了。不过，到了9月，造观工作走上正轨，刘混康便在弟子笪净之的陪伴下上京了。虽然不知道具体时间，但从10月以降到第二年的4月为止没有再出现徽宗的敕书，所以推测，这半年时间内他应该一直在京师。

崇宁5年（1106）1月，敕赐元符观为元符万宁宫。4月，刘混康回到茅山。8月10日，元符万宁宫落成，15日汇报完工。²⁸从《茅山元符观颂碑》和《解化碑》等记录中可知其规模之大，以及徽宗热情之高。8月23日，徽宗下旨为刘混康加号“冲和”二字，9月1日又下赐《御制元符万宁宫庆成颂》。然而，据《景定建康志》卷45所记，这座饱含二人热忱的元符万宁宫，在建炎4年（1130）被盗贼烧毁，之后由少傅杨沂中出资重建。²⁹

刘混康不顾病身，将晚年全部精力投入到茅山的堂宇建设中，然后于元符万宁宫建成之时，将茅山第25代嗣教的位置让贤给笪净之。《万宁宫记》中所附笪净之的题文中写道：“大观元年二月十五日，特赐守静凝和法师上清经策二十六代嗣教宗师充元符万宁宫事臣笪净之谨题”，即，大观元年（1107）2月，笪净之接替刘混康成为茅山第26代宗师。还有，《解化碑》中写“大观改元，诏屡趣召，先生固辞，许之。于是有旨，命其传策大弟子守静凝和法师笪净之入见，喻德意焉”（15a/5）。可以看出，徽宗已经欲将受策后的笪净之收入麾下，以接替刘混康。

刘混康每次上京时会暂住清储祥宫，然而，为了让他起居更方便，徽宗在储祥宫的东侧专门为

华”，所以，估计是此时归山的。

²⁵ 《茅山志》卷3《崇宁加封三茅君诰》中记“茅山大茅君，今号太元真人东岳上卿司命神君，可进号太元妙道真人东岳上卿司命神君。中茅君，今号定录右禁真人，可进号定录右禁冲静真人。小茅君，今号三官保命真人，可进号三官保命冲惠真人”（2b/8）。根据《茅山志》的注，此诰是在崇宁元年4月27日下发的。

²⁶ 《茅山志》卷26《茅山元符观颂碑》中写道：“朕既嗣事而观之，基构有未备，其敢皇宁。迺命江东转运使，凡土木工费悉为之调度，别降御前空名祀部度牒百道，以助其用，委官护作”（2a/2）。例如，大观元年7月29日的敕中就下赐了50道空名的祀部度牒，以及各种赏赐（《茅山志》卷4、1b/8）。

²⁷ “茅山道士刘混康笪靖之介中贵以干时好，奉诏兴元符万宁宫，县供土木之役，稍愆期会，则斥辱随至，激以义折之，民赖以宽。”

²⁸ 《茅山元符观颂碑》载“粤崇宁五年八月十五日告成，重门夹□□□□万福殿以祠三茅君，东为景福万年殿以祠皇帝□□□□□□飞天法轮以藏恩赐之书，傍为崇宁阁以奉□□□□□□参列，多勒宸翰，虹光宝气，仰薄璿极，天龙共瞻，林壑□□、至于钟阁醮坛，斋房燕室，亦无一不协于度，总四百余区”（2b/1）。并且，《解化碑》载“于是增改观名曰元符万宁宫，而宫之正门及景命万年天宁万福两殿，太平飞天法轮之榜，皆上自书”（14b/9）。

²⁹ “崇宁五年落成，徽宗皇帝御题其榜曰元符万宁宫。建炎四年，为盗所焚，少傅杨沂中以私财建造，殿堂轮奂，逾于旧矣。”

刘混康建造了元符万宁宫的别观。在这之后，徽宗也多次召刘混康进京。大观2年4月，在徽宗的强烈要求下，刘混康与弟子四十八人一同进京，入住上清储祥宫东侧的元符万宁观。而这时刘混康已经重病在身。徽宗亲自来自来探访因病无法觐见的刘混康。刘混康将自己珍爱的《大洞真经》献与徽宗，徽宗也亲笔抄录《大洞真经》且亲绘三茅君像赐予刘混康。7日后的4月17日，刘混康羽化。徽宗赐刘太中大夫的官位，并封谥号静一。3个月后的7月24日，刘混康被葬在茅山叠玉峰的金星观。徽宗命蔡卞撰写墓志铭。11月，徽宗在刘混康在所葬之处设立道院，并赐匾额“藏真观”。徽宗对刘混康的恩宠在其死后仍然持续，第二年，他亲绘刘混康的遗像并赐予簋净之。

三、徽宗敕书中所见他与其宗师刘混康的关系

在《茅山志》卷3、4中，徽宗给刘混康的敕书、书信、诗文等多达72封。这种皇帝给个人的文书，一般很难保存这么完整。然而，根据《幽廓记》中写“所赐御翰几二百轴”可以得知，《茅山志》所记载的这些其实只是徽宗与刘混康之间来往文书的一部分而已。其中，有很多表达徽宗的个人请求与情感的内容。区别于陶弘景和梁武帝之间的书法交流，徽宗字里行间里流露出了对刘混康或者道教的倾倒。遗憾的是，刘混康给皇帝的上奏文却没有记载下来，不过从上述文书中已经可以较详细地了解两人关系了。

徽宗的敕书大致可以分为2种。第1种是徽宗主动下发的，另一种是作为给刘混康奏文的回信而写的。概览《茅山志》所载敕文，可以看出崇宁2年5月之前的4封与之后的敕书，在格式上有明显区别。首先，崇宁2年3月，对刘混康启奏元符万宁宫的殿名以及《清静经》一事，徽宗的回信如下：

敕刘混康：尔自别京师，倏改岁华。……近览奏章，具知，安祐所云，殿名以天宁万福可也。其清静经，并依所奏，尔肃恭祀事，达宇上境。……山林幽静，更保真常。（3/4a/1）

开头写作“敕刘混康”。而且，与唐玄宗在敕中尊称李含光为“炼师李含光”“尊师李含光”不同，徽宗对刘混康的称呼是“尔”。而且，结尾也只是寒暄了句“山林幽静，更保真常”。同年5月，徽宗下达的敕中开头为“敕刘混康，尔自别京师，屡经岁时”，结尾是“时正暑炎，宜自保炼，馀勤道业，体予至怀”，都是皇帝宣旨于臣时的程式化用语（3/4b/1）。但是，自从7月徽宗赐号“观妙先生”后，他对刘混康就改称“卿”了，也开始使用“秋气爽肃，燕居练养之余，宜加保护”这种问候时节的句子。再往后，崇宁4年以降的文书中，一般会在“夏热，卿比平安好”“秋冷，卿比平安好”“冬寒，卿比平安好”等问候时节的句子后再加上“遣书指不多及”等普通书信的套话，然后结尾。这种变化，应该是起因于徽宗对刘混康逐渐加深的信任与亲近感。

在徽宗敕中，除了正式的敕文之外，还有附文，记载了徽宗个人的一些想法和请求。例如，崇宁2年7月25日，赐号“观妙先生”的敕文：

敕江宁府句容县茅山道士洞元通妙大师刘混康：朕执古之道以御今之有，嘉与希夷守一之士。……特赐号葆真观妙先生。（3/5a/3）

《茅山志》中，在上文之后有夹注写道：“崇宁二年七月二十五日，中书舍人白時中行”，然后另起一行写了下文：

朕以卿道备德隆，陈诚助国，特颁异号，故显高仁、若以恤物济功，未殫嘉称，诰命宜当祇受，勿复固辞，想宜知悉。

这段话与敕文是最初是什么关系，现在无从得知，不过，很有可能是在敕文后另附纸一起下达的。既然是夹注的形式，应该表示，作为中书舍人的白時中只宣读了敕文本身，而没有宣读后半部分。后半部的内容明显表明了徽宗的个人愿望，即，他不想让刘混康辞掉赐号。这与基于君主权威下令赐号的敕完全是不同风格。接下来再举一例。崇宁5年5月13日一的敕：

敕刘混康：心存道要，夙契真元，久处逍遥之场，自得冲和之旨。……违远以来，倏尔径月，每一思念，寤寐不忘。……时当祥暑，卿比平安好，遣书指不多及。（3/10a/1）

这封敕的内容抒发了与刘混康一别之后的思念之情。这封敕里并没有给刘混康下达具体指令，更像是私人信件。敕文后面，同样有附文：

先生自离阙下，倏忽阅月。想以道妙，动止冲和，每一南望、愈增恋慕。向者所托奏章之事，伺有天意，可速奏来。及求伤风符子数十道，附遞封进。时方炎暑，清虚自重，想已到宫，所修如何？潜神庵了与未，一一奏来。（3/10a/9）

在简单复述了敕文中的思念之后，希望刘混康能快点告诉他之前所托奏章之事的答复。顺便，徽宗还向他求了数十枚“伤风符”。通过在敕后另附文，徽宗曾多次向刘混康求符。³⁰此外，在这些敕书后面另附的文书中，有时还会有各种其他追加事项，或者徽宗对刘混康的思念之情，以及徽宗想补充的一些内容等。因史料冗长，接下来就不再引用原文了。至此，我们已经可以看到六朝隋唐时期帝王们的敕中所没有的特点了。从这种特点，虽然不能直接证明徽宗与刘混康的关系与众不同，但至少可以看出徽宗对刘混康的信赖之深、亲切之至。

比较遗憾的是，《茅山志》中没有记载刘混康的奏文。因此，无法像李含光奏文那样，得知刘混康的书写形式。不过，很有可能和李含光一样，刘混康的奏文也用了“臣刘混康启……谨启”的格式。关于刘混康奏文的内容，从徽宗的回信中能够知道大概。大部分是汇报元符万宁宫的修建进度、请求追加经费、回复徽宗的上京要求，同样还有汇报徽宗所求斋醮及上章的结果、请求赐予观额、碑文等。这些奏文，会在弟子笪净之等人进京时捎带过去，或者用官邮寄送。³¹

还有一事可以看出徽宗与刘混康极为密切的关系。在大观元年2月9日的敕中，徽宗说道，最近

³⁰ 如崇宁5年12月18日敕（3/18a/3）、大观元年7月29日敕（4/1a/5）、同年10月19日敕（4/3a/8）、同年11月6日敕（4/4a/10）等，每个都另外附文。

³¹ 例如，大观元年7月29日的敕中写道“彼中有目击事，毋惮烦碎，并附邮传以闻”（4/1b/7），将当地所见事情利用邮件逐一报告给徽宗。

道释混淆严重，在佛教法事中有祭祀三清的现象，绘画与塑像也有混淆，他命令有司要明确区分开来，来进行祭祀。³² 并且，同年2月15日的敕所附书信中，还写道：

睽异晤言，俄经新律，渴想仪刑，朝夕弗替。近降敕书，所谕道释混淆，已付外施行，事恐未详尽。今录元降全文，付卿一看。卿教门纲领，人所视徇，其诸传授，保执持之，无吝忽也。（3/20a/2）

徽宗说，虽然他下敕纠正佛道混淆的现象，但是到底纠正的怎么样，他还是有些不放心，所以他想让刘混康看看敕文征求一下他的意见。敕文在《茅山志》中另起一段记录了下来。其内容写道：

有天下者，尊事上帝，救命惟几，敢有弗虔。而释氏之徒，修营佛事、妄以天帝次于鬼神之列，渎神逾分，莫此之甚，其能克享上帝之心乎。可令有司检会削除，以称朕严恭寅畏之意。（3/20a/9）

据《东都事略》卷10本纪10记载，这个敕是在大观元年10月下达的。但《茅山志》中却标注这个敕是2月15日下发的。如果《茅山志》和《东都事略》记载都无误，那只能解释成，这个敕已经“付外施行”了，但是在征求了刘混康的意见后又发布了一次。即使《茅山志》的标注有误，那也能表明，在敕下达之后立刻又征求了刘混康的意见。无论哪种情况，根据这个书信内容，连道佛间的宗教问题，徽宗都会特别听取刘混康的意见，可见两人关系之密切。

结语

本文通过探讨皇帝敕书与宗师奏文的内容与往来形式，分析了皇帝与宗师的关系。梁武帝与陶弘景，陈、隋皇帝与天台智口，唐玄宗、肃宗与李含光，宋徽宗与刘混康，这几者之间留下了比较丰富的史料。本文即以这些皇帝与宗师为对象，考察了他们之间来往的文书内容。虽然文中举的例子并不多，但已经可以明显看出，两者之间的文书在形式上随着时代不同发生了变化。

从六朝到隋，基于皇帝权威下达的文书并不多，更接近一般的书信形式。到了唐代，皇帝发出的文书中都会标明“敕”，但是，《敕》中会对宗师使用尊称，末尾会有问候语，也会用“遣书指不多及”等一般书信的套话来结尾。不过，道教宗师所写的奏文则都使用“臣某启”的奏文格式，并没有逾越君臣关系。

到了宋代，哲宗下达的文书与唐代一样，会标明“敕”字，但对宗师并不使用尊称，而是用实名。皇帝在文中自称“朕”，用“尔”或“卿”称呼对方，变成了一种基于国家文书管理制度、充满皇帝权威的文书形式。但是，从徽宗开始，虽仍然保持《敕》的形式，但一般会在末尾问候时节，并以“遣书指不多及”结句。不仅如此，区别于拘泥形式的敕文，徽宗还会另起纸附文来表达各种要求和抒发心情。这是之前敕中从没有的现象。对照刘混康的传记，能够更好地理解这种变化。随

³² “敕刘混康：卿秉心无妄，执道不回，总持法源，群生所赖。……比以道释混淆，理宜区别，断自朕心，重订讹谬，至如三清混居于水陆，元命反祠于梵宫，绘塑无伦，不可槩举，朕方图叙彝伦，讲明教法，稽考后先之理，推原积习之端，申饬有司，分别崇奉……”（3/19a/6）。

着两者关系愈发紧密，通过这种形式，解决了如何将代表皇帝权威的公文《敕》与皇帝私人信件统合在一起的问题。

孔子的“正名”与老子的“非常名”

——老子的道与索绪尔的语言学：美好的相遇

李奉镐

韩国 京畿大学 · 教授

1. 序言

“写这篇文章时，我希望老子的声音能超过我。或者在我写文章的这一刻，老子的话语能通过我发言。我希望被老子的声音所包围。”¹

在写完论文《老子的“道”与索绪尔的语言学：错误的相遇（2016）》以后，我一直在考虑，应该再写一篇后续，但迟迟未能动笔，因为我一直在等着老子通过我发声。

直到现在老子的声音才告诉我，让我与索绪尔的语言学好好周旋一番，还说他提出的“非常名”相当于索绪尔提出的“符号的任意性”，但他的声音是超越了索绪尔的。老子与索绪尔的交叉点究竟还是要限定于“非常名”与“符号的任意性”之上的。

老子说，他的话语是对语言秩序所构建的社会制度、法律与规范的抵抗与解体。通过他的话语，他试图探索出两个问题的答案：构建完全不同的语言秩序是否可行？由语言秩序构建的共同体结构应该是怎样的？

笔者希望能最大限度地再现老子声音的原貌，并体现到这篇文章之中。笔者把重点放在老子的“非常名”和索绪尔的“符号的任意性”上，重现老子对作为制度的语言²的抵抗与解体。

为此，笔者将讨论东方传统对“名”的讨论所具有的意义。笔者将阐明，东方传统对“名”的谈论并非仅仅是对事物名称的讨论，也是对社会规范和制度的谈论，而老子的“非常名”便是对作为制度的语言的抵抗和解体。在此过程中，笔者将适当引用索绪尔的语言学，解释老子关于“道”的话语和索绪尔的交叉点是“非常名”与“符号的任意性”。

2. 正名非常名

笔者把本节的题目定为“正名非常名”。“正名非常名”戏仿了《老子》第一章里的一句话。这里的“正名”引用自《论语·子路》³，而“非常名”则引用自《老子》第一章。笔者把这两个术语放在一起，其意义可以阐释为“作为制度的语言秩序并不永恒”。

¹ 这句话戏仿了福柯在法兰西公学院就职演讲的原稿《话语的秩序L'ordre du discours》中的第一句话。

² “作为制度的语言”这一术语是索绪尔提出来的。索绪尔认为语言是一种制度，探索语言就是探索价值、规范、法律、制度，所以语言构成了一个社会的结构，探索语言就是在探索社会制度。

³ 《论语·子路》，“子路曰卫君，待子而为政，子将奚先。子曰必也正名乎”。

之所以把它阐释为这种意义，是由于笔者看待孔子与老子的一种立场：笔者把孔子与老子视为两位懂得反省的哲学家，即对“作为制度的语言”（名）或者说由语言秩序构成的制度、价值、规范，以及由这些制度、价值、规范所形成的社会结构的反省。

传统的东方认为“名”并非只意味着“名字”，“名”还是规范、价值，以及作为制度的语言。“名”与象征权威的青铜镜等器物一样，应当由君主掌管。器物与“名”既是君主权威的象征，也是君主所施行的政治核心。⁴而君主所掌管的“名”则要通过礼法才能得以实现，并在百姓之间发生作用。⁵所以“名”并非单纯指官职或物名，它还是支撑社会结构的规范、制度与法律。

对“名”的这一认识已是东方哲学的一个学术主题，并形成了自身的历史流变，孔子的“正名论”与老子的“无名论”到了魏晋时期便发展为了“刑名论”。但无论是正名论、无名论还是刑名论，它们所说的“名”都是有关“名实论”与刑律的讨论⁶，所以在东方哲学里，对于“名”的讨论便是对于作为社会秩序与结构的规范、法律、制度的讨论。因此，笔者把“正名非常名”翻译成“作为制度的语言秩序并不永恒”应该是恰当的。

我们再来详细地讨论一下“正名非常名”的问题。笔者之所以把孔子的“正名”与老子的“非常名”放到一起组成同一个句子，是因为这两位哲学家虽然哲学立场完全相反，但从语言哲学的角度来看，他们却用同一个前提得出了两个截然不同的结论。孔子企图以“正名论”恢复西周时期的礼法，而与此相反，老子则倡导“小国寡民”的共同体，提倡没有文字规范的社会，即“无名”的社会。⁷换言之，他们使用了同一个前提，即语言秩序是社会制度，而社会便是以此制度为基础实现结构化的。但孔子追求的是西周时期的制度与社会结构，而老子向往的则是一种完全不同的社会结构，即小国寡民的社会结构。

笔者的观点要想站得住脚，必须要接受这样的拷问：“孔子与老子是否把‘名’视为一种社会制度、社会结构，并以此为前提展开讨论的呢？”笔者的回答是肯定的。

我们首先来看孔子的“正名”。孔子认为春秋时代天下大乱的原因是“名不正”，为了克服这个问题，他提出了“正名”的观点。孔子认为，如果名不正，则礼乐、刑罚都不能顺利实行，最终百姓的生活也就得不到保障了，所以为政的当务之急便是“正名”。⁸学者们认为，孔子的“正名论”是一种政治原理⁹，他希望通过正名恢复“周礼”¹⁰。

孔子是什么时候提出“正名”的政治原理的呢？我们可以从齐景公与孔子的对话中找到端倪。齐景公问政于孔子，孔子的回答是“君君臣臣父父子子”¹¹。这是对社会关系，或者说社会阶层的定义。“君君”里的第一个“君”指的是位名，第二个“君”则是符合这一位名的“分”。孔子把“位名”与“分”的一致性视为一种政治方法，而确立“位名”与“分”的定义正是正名论的核心

⁴ 《左传·成公·成公二年》，“唯器与名，不可以假人，君之所司也。名以出信，信以守器，器以藏礼，礼以行义，义以生利，利以平民，政之大节也。”

⁵ 《左传·桓公·桓公二年》，“夫名以制义，义以出礼，礼以体政，政以正民，是以政成而民听。”

⁶ 参考徐大源，《王弼刑名学与解经论的研究》，北京大学博士学位论文，2000年，p. 12。

⁷ 《老子》第八十章里曾谈到，老子所认为的小国寡民的共同体理想社会，是一个没有文字，使用结绳记事的共同体。

⁸ 《论语·子路》，“子路曰，卫君待子而为政，子将奚先。子曰，必也正名乎！（…）名不正则言不顺，言不顺则事不成，事不成则礼乐不兴，礼乐不兴则刑罚不中，刑罚不中则民无所措手足。”

⁹ 李权（音），《对孔子“正名”的研究》，《哲学论集》第19集，西江大学哲学研究所，2009，p. 221。

¹⁰ 崔振硕（音），《丢掉那个，这个呢？》，松树，2014，p. 13。

¹¹ 《论语·颜渊》。

。在这里，“位名”是指区分一个人尊卑贵贱的阶级或社会地位，而“分”则是指符合其地位的作用。

对一个人阶级与社会地位，以及相应角色的定义便是“正名论”，而“正名论”又是礼法的依据。关于“正名”与“礼法”的关系，朝鲜时代的李瀾在一篇名为《率礼定名》的文章中有云：

“法者本乎礼，率礼而定制，违则有刑，是谓之法。不本其礼法为虚，设礼者正名为主也。”

¹²李瀾的意思是说，“正名”是礼与法的核心，礼与法是从“正名”里导出的，那么孔子所提出的“正名论”便不是单纯规定社会关系的一种名称，或有关物名的一种讨论。换言之，“正名论”是对一个社会规范的讨论，也是对制度的讨论、对法律的讨论。

孔子之所以把“正名论”当作一个政治原理提出，正是基于这样的原因。从这个角度来看，孔子的“正名论”也是一种主张恢复“周礼”的理论。孔子希望通过“正名论”重新构建西周时期的社会结构。“礼”是身份的上下秩序，即阶级社会所要求的对所有行为的规范。通过“礼”的规范，周朝的封建宗法制才能得以成立、延续。¹³所以孔子把“正名”作为一种政治原理提出、企图恢复礼法秩序的举动，可以理解为一种政治哲学话语，即恢复西周时期的封建宗法秩序社会，因为西周时期“周礼”完美地发挥了它的作用。孔子的“正名论”也并非单纯地在追求“位名”与“分”的一致性，而是超越了它们，追求“礼法”这一制度与规范。所以孔子的“正名论”超越了“名”作为“物名”的含义，而是一种对社会秩序，即社会结构、制度、规范的哲学反省。

那么老子呢？我们说老子既主张“非常名”，也主张“无名”。“非常名”与“无名”都是关于“名”的话语，但围绕着两个术语所展开的话语层次是不同的。前文笔者曾把“非常名”译作“并非永恒的语言秩序”，我们可以把“非常名”理解为对语言秩序所具有的某种性质的批判或否定。与此相比，“无名”既像是一种超越了语言秩序的主张，也像是一种反省，即对去除了某种性质以后，语言秩序还能否成立的反省。

关于这一点我们可以再多谈一些。“非常名”出现于《老子》第一章第一节。在阐明“名可名非常名”（可言说的道并非永恒之道）的那一小节里，老子提出了“非常名”的概念。从文字出现的次数来看，“非常名”虽然只出现了一次，但《老子》八十一章全都是对“非常名”的阐释。从第二章的美与丑、善与恶的讨论，到第八十一章对值得信赖的语言与美丽语言的定义，全部都在阐释“非常名”。《老子》八十一章阐释“非常名”的方式大体上可以总结为三种。第一，指出任何概念都不是绝对的，而是相对的¹⁴；第二，打破既有的定义，用另外一种完全不同的方式阐述；¹⁵第

¹² 《星湖先生僊说》第十卷之《人事门·率礼定名》。

¹³ 崔振硕（音），前揭书，p. 17。

¹⁴ 《老子》里相关的章节很多，这里仅略举几例。

第二章，“天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。故有无相生，难易相成，长短相较，高下相倾，音声相和，前后相随。”

第十八章，“大道废，有仁义；慧智出，有大伪。六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。”

第二十章，“唯之与阿，相去几何？善之与恶，相去若何？”

第二十二章，“曲则全，枉则直，洼则盈，帛则新，少则得，多则惑。”

第二十六章，“重为轻根，静为躁君。”

第八十一章，“信言不美，美言不信；善者不辩，辩者不善；知者不博，博者不知。”

¹⁵ 《老子》里相关的章节很多，这里仅略举几例。

第五章，“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。”

第十九章，“绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。”

第二十五章，“人法地，地法天，天法道，道法自然。”

三，否认由语言秩序构建的既有规范与价值。¹⁶

美恶、善不善、智慧、大伪、唯之不阿、曲则全、重为轻根等关于价值的词语，并不是依照绝对的标准形成的，这些概念只是相对成立的。《老子》直接指出，这些概念是相生、相成、相较、相倾的。¹⁷关于天与圣人、道与德，老子又打破了既有的定义，做出完全不同的一番演绎：“天”是人们信仰的对象，“天”构成了周朝的天下观，“天”也是礼法的依据，但“天”竟把至高无上的地位让给了“道”¹⁸。而礼法的制订者，以及体现“道”、并在现实政治里具体实现“道”的圣人，同样也是需要消灭的对象，而圣人之言即“仁义”的规范同样也是需要被抛弃的。¹⁹同时他把“道”描述成为一种无名的²⁰、遭到嘲笑的东西²¹。

对“非常名”的这些讨论最终归结为对既有规范与价值的否定，而这种否定在对“礼”的批判性论述里有着鲜明的体现。他把“礼”视为引发混乱的罪魁祸首²²，从这种认识里，我们可以解读出老子提出“非常名”的意图。

最终，对于那些被视为绝对的各种“名”与构成“名”之体系的规范与价值，《老子》都用“非常名”的理论进行了否定。换言之，“非常名”是老子对当时孕育周朝文化思想的语言秩序的批判，也是对由该语言秩序构建的规范与价值体系的否定。

既然老子通过“非常名”批判了周朝的语言秩序，那么也相当于批判了孔子的“正名”，因为孔子的“正名”宣布要继续维护周朝的文化²³，因为从其性质上来看，古代中国关于“名”的话语都是关于礼法的话语，而孔子主张要恢复“名”。当然，老子的生卒年以及真实存在性都仍然值得怀疑，但是根据一般的看法，老子与孔子是同一时代的人物，按照这一逻辑，老子的“非常名”便可以延伸为对孔子“正名论”的一种批判了。

上文对笔者所得出结论的一个前提做出了探讨，那便是“孔子与老子是否把语言秩序（或文字、语法）当作社会制度、社会结构使用了呢？”答案是，孔子的“正名”与老子的“非常名”虽看似是单纯对物名的讨论，实际上却是对社会结构的讨论。

总之，孔子主张“正名”、老子主张“非常名”，都是以“语言秩序是社会制度，也是社会结构”这一命题为前提的，但他们却在同一个前提下得出了两个截然不同的结论：孔子的“正名论”得出的结论是要恢复西周时期的社会秩序与结构——礼，而老子则认为凭借西周初期的社会秩序并不能克服当前的混乱局面。

第三十七章，“道常无为而无不为。”

第三十八章，“上德不德，是以有德；下德不失德，是以无德。”

¹⁶ 《老子》里相关的章节很多，这里仅略举几例。

第三十八章，“上礼为之而莫之应，则攘臂而扔之。故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄而乱之首。”

第四十八章，“为学日益，为道日损。损之又损，以至于无为，无为而无不为。”

第四十九章，“圣人无常心，以百姓心为心。善者，吾善之；不善者，吾亦善之。”

¹⁷ 《老子》第二章，“故有无相生，难易相成，长短相较，高下相倾，音声相和，前后相随。”

¹⁸ 《老子》第二十五章，“人法地，地法天，天法道，道法自然。”

¹⁹ 《老子》第十九章，“绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈。”

²⁰ 《老子》第三十二章，“道常无名。”第四十一章，“道隐无名。”

²¹ 《老子》第四十一章，“下士闻道，大笑之，不笑不足以为道。”

²² 《老子》第三十八章，“上礼为之而莫之应，则攘臂而扔之。故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄而乱之首。”

²³ 《论语·八佾》，“子曰周监于二代，郁郁乎文哉。吾从周。”

3. 语言秩序与社会结构

下面我们来讨论另一个前提，即“作为制度的语言即为社会结构”这一命题是否能成立呢？因为只有这个命题是正确的，上面的讨论才能成立。实际上这个命题是由索绪尔(Ferdinand de Saussure, 1857-1913)提出的。索绪尔认为，“语言是一种社会制度”²⁴，“探索语言便是探索社会规章制度的体系”²⁵。这句话的意思是说，语言既是构成社会的一种制度，也是一种规章，所以探索语言就是探索社会结构，以及维持这种结构的制度。

这种理论到了雅克·拉康(Jacques Marie Émile Lacan, 1901~1981)变得更加明确。他把精神分析学应用到索绪尔的语言学之中，认为“超我”(superego)是位于语言的象征阶段上的，并且与法有着密切的关系。他认为，“超我”既是一种法，同时也是对它的一种破坏。²⁶总之，他认为从一个社会的制度与法出发，“超我”是被禁止的。“超我”意味着作为象征界的父系语言，即社会的、象征性的法。²⁷

对于语言的象征性学界一直有诸多的阐释，用索绪尔的话来说，语言的象征性就是规章与法律，用拉康的话来说语言的象征性就是象征界(the symbolic)。无论文字系统、语法系统，语言的象征都指的是符号化与系统化的语言。这指的是家长制的象征界，即父法。语言这种符号化的体系是构成、维持一个共同体的制度、价值、规范的核心。作为符号化系统的语言构成了秩序，而这秩序又形成了社会结构，这便可以称为作为象征界的语言秩序。

总之，“语言秩序便是社会结构”的命题便由一群结构主义的学者确立起来了，而孔子的“正名”与老子的“非常名”便以该命题为隐藏的前提，所以这个命题也适用于“正名”与“非常名”。

笔者曾从索绪尔语言学的角度探讨过老子关于道的话语。²⁸在那篇论文里，笔者批判了用索绪尔的整体语言(langue)和言语(parole)来理解老子的“常道”的研究²⁹，并认为老子与索绪尔的共同点在于能指与所指的任意性。

该研究提出的批判大致基于两大原因。首先，索绪尔发现整体语言(differential system)是差异性系统(differential system)。³⁰第二，对于拉康来说，整体语言是作为象征界的法、禁忌与禁止。³¹如果用整体语言来阐释老子的“常道”，那么老子的“道”便会成为差异性系统，作为一个社会的法的禁忌或禁止。如果用“言语”来理解“道可道”，那么“道可道”便是由差别性结构即“常道”的话者执行的，也就是说，“道可道”只不过是差别性的规章即“常道”的话者

²⁴ 参考：索绪尔，《普通语言学教程》，民音社，2006，p. 126。

²⁵ 参考：乔纳森·卡勒，《索绪尔》，时空社，2004，p. 81。

²⁶ 参考肖恩·霍默，《导读拉康》，银杏树，2009，p. 110。

²⁷ 肖恩·霍默，前揭书，p. 108。

²⁸ 李峰浩（音），《老子的道与索绪尔的语言学：错误的相遇》，《哲学研究》第115集，2016。

²⁹ 参考李景才（音），《“非”的诗学》，首尔：茶山文房，2000，p. 51。

³⁰ 参考索绪尔，前揭书，p. 151。

³¹ 参考肖恩·霍默，前揭书，p. 109。

实践的而已。用拉康的方式来说，不是我们在说话，而是语言通过我们在说话，我们无法摆脱“大他者”（big Other）即象征界（the Symbolic）³²。

这就与老子的本意发生矛盾了，因为老子对当时的社会制度与规范，即“道”、“德”、“名”是持批判性立场的，如果是这样的话，那么老子所说的“道”、“德”、“名”的意义就会含糊不清了。

相反，孔子的“正名论”则可以应用整体语言的概念来阐释，而“正名论”认为“人们应当遵守作为制度规范的礼、建立在礼之上的法与规范”，而且孔子所说的“正名”是通过礼法来实现“正百事之名”³³的社会制度与规范的³⁴。以“正名”为基础，制度与规范得以确立，而法规与规则又是根据制度与规范确立的（率礼定名）。

那么现在我们可以对老子所说的“道”、“德”、“名”有一种理解了：老子并没有把“道”、“德”、“名”作为一种语言秩序。既然在语言秩序里无法了解“道”，所以他才会“强为之名曰大”³⁵。当然，“德”也并非“德”，这是因为作为语言秩序的“德”并非“德”。³⁶老子所说的“名”在语言秩序里也不是真实的。³⁷

“道”、“德”、“名”不能在语言秩序里找到。从事“道”的人与“道”会在道的世界里融为一体，从事“德”的人与“德”会在德的世界里融为一体。放弃既有的语言秩序，从事的人与无语言秩序在无语言秩序的世界里融为一体。³⁸

老子关于“道”、“德”、“名”的讨论，似乎并未将这些符号纳入既有的语言秩序里。那么，不是既有语言秩序的世界或社会可能存在吗？如果可能存在，那么这个社会是什么样子的呢？

按照老子的观点，不是既有语言秩序的世界或社会便是“无名”的世界。无名世界是天地之始。³⁹ 这个世界里由于没有语言秩序，也就没有制度、法律、价值与规范的支配，是“结绳而用之”的世界。这个世界里也不存在阶级支配（《老子》里是否有王尚且存疑，但臣子确实没有出现）。在这个世界里，圣人（王）与王的命令并不会成为法度、礼或规范，共同体所有成员的语言都是同等的，百姓的语言会成为新的秩序与制度，所以这些语言的含义即公共意志（Voluntary general）会创造出新的制度与规范。老子把这样的世界称为由百姓自发形成的社会⁴⁰，而“道”则把从百姓的自发性里导出的制度与规范作为法⁴¹。“道”并非语言秩序，而是由百姓自发创造出来的。老子的道是空虚的⁴²，所以它本身从来不曾是语言秩序。

这样的世界要成为可能，只有两种情况，一种是下达指示、命令的圣人——王并不存在，或是即便存在，也只是一个婴儿或傻子（第二十章）。老子对于圣人——王的言论，意味着表示头领或

³² 参考肖恩·霍默，前揭书，p85。

³³ 《论语·子路》：“子路曰：‘卫君待子而为政，子将奚先？’子曰‘必也，正名乎？’”何晏集解引马融曰“正百事之名。”

³⁴ 《国语·周语上》，“有不贡则修名，有不王则修德。”韦昭注：“名，谓尊卑职贡之名号也。”

³⁵ 《老子》第二十五章，“吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。”

³⁶ 《老子》第三十八章，“上德不德，是以有德；下德不失德，是以无德。”

³⁷ 《老子》第一章，“道可道，非常道；名可名，非常名。”

³⁸ 《老子》第二十三章，“故从事于道者，道者同于道，德者同于德，失者同于失。同于道者，道亦乐得之；同于德者，德亦乐得之；同于失者，失亦乐得之。”

³⁹ 《老子》第一章，“无名天地之始，有名万物之母。”

⁴⁰ 《老子》第十七章，“功成事遂，百姓皆谓我自然。”

⁴¹ 《老子》第二十五章，“人法地，地法天，天法道，道法自然。”

⁴² 《老子》第四章，“道冲而用之或不盈。”

君主之意的“arche”要变成它的否定词 an-arche(anarchy)，所以老子把圣人——王象征做一个不懂得被逗笑的婴儿⁴³，或是一个疲惫却不知该何去何从的傻子。⁴⁴老子还认为，无论是现有的圣人、圣人之言，还是有关圣人、圣人之言的教育人们都应该予以弃绝。⁴⁵因为唯有如此，百姓才能说出自己的语言。老子的这一构想通过《庄子》的“殪残天下之圣法，而民始可与论议”得以具体化。⁴⁶

语言秩序作为整体语言是一个社会的制度与规范。如果用老子的方式来理解，这种整体语言是由圣人——王制订的制度与规范，而且人们没有办法可以摆脱它。⁴⁷既然整体语言属于象征界，那么便不是我们在说话，而是语言通过我们在说话，我们的无意识是象征界语言(Big other)⁴⁸，我们称为主体或自我的，也不是我(I is not me)，而是别人(I is an other)⁴⁹。

而孔子的“正名论”则完全遵循了作为整体语言的语言与作为象征界的语言。按照孔子的“正名论”，君=君、臣=臣、父=父、子=子，他们的位名与分是一致的，就像是名实论（所指与能指的一致）的具体化，这里所指与能指是一致的。当然，礼法的规定便源于这种使所指与能指一致的原理即“正名论”。当礼法成为一种社会制度以后，它又反过来成为位名与分确立正名的根本。也就是说，按照“正名论”与礼法，“君”这一所指与“君”这一能指必然从本质上得到结合。

从索绪尔的观点来看，孔子的“正名论”是礼法这一整体语言的发话者，从福柯的观点来看，孔子的“正名论”又变成了礼法话语的俘虏。⁵⁰从拉康的观点来看，他相当于宣布，孔子被困在了礼法话语回路(circuit of discourse)⁵¹之中。

⁴³ 《老子》第二十章，“我独泊兮其未兆，如婴儿之未孩。”

关于这一点，罗兰·巴特的一段话值得参考。他说：“神经心理学很好地揭示了视线诞生的过程。在出生以后的几天里，新生儿的眼睛隐约可以对光线有反应。一周以后，新生儿会努力看东西，他们会用一种茫然、犹豫的方式给眼睛赋予一定的方向。两周后，婴儿可以把眼睛固定在很近的对象上面。到了第六周，婴儿的视野变得坚定、有选择性，也就是说形成了视线。难道我们不可说这六周的时间就是灵魂诞生的时间吗？”（参考《形象与写作》，首尔：世界社，1993，p. 112.）

⁴⁴ 《老子》第二十章，“儻儻兮若无所归。（…）我愚人之心也哉！”

⁴⁵ 《老子》第十九章，“绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。”

《老子》第二十章，“绝学无忧。”

⁴⁶ 《庄子·胠篋》。

⁴⁷ 索绪尔认为，我们的语言活动在共同体内进行，个人随时都被裹挟在语言体系之中，并不断受到共同体语言体系的影响，所以所指与能指的系统是不可改变的，革命也就不可能实现。参考索绪尔，《普通语言学教程》，民音社，2006，103页。

⁴⁸ 肖恩·霍默，前揭书，p85。

⁴⁹ 肖恩·霍默，前揭书，p87。

“I is”这种说法很奇怪，因为英文里第一人称的系动词是“am”，但拉康却用了“is”。对此，拉康没有明确说明原因，但我们可以这么推测：拉康认为，“我”并不指语言中任何稳定的东西，“我”可以体现为主体、自我、无意识等多种不同的现象。他认为“主体”也是在象征界铸造的、由语言决定的。对于他来说，I是他者，所以才会出现“I is”这种表达方法。

⁵⁰ 福柯宣称，我们都是所处时代话语的俘虏。他在法兰西公学院的就职演讲原稿《话语的秩序L'ordre du discours》中写道：“我希望我本可以悄然滑入今天，以及将来许多岁月里，我在此地所必须说的话语中。我宁愿被言语包裹而远离所有可能的开端，亦不愿成为始作俑者。我更愿意识到在我之前早已有一无名的声音在诉说着，如此我便只需加入，接过其已开的话头，置身于其裂隙间而不为人所知，就好像是它短暂停顿以召唤我。如此则不会有任何开端，而我也不是话语的缔造者，相反却听命于其偶然的开绽，一个微小的空隙，话语可能消失的那一点。”

⁵¹ 肖恩·霍默，前揭书，p. 86。

老子正是把孔子所说的“正名”看作了整体语言与象征界。他用“非常名”批判了孔子的正名论，并通过把语言理解为平等的“无名”的话语从“非常名”里想象出一种非整体语言的语言。在此过程里，老子通过道≠道、德≠德、名≠名、君≠君等的论证，打破了能指与所指的结合。老子认为，所指与能指的结合不是本质的，也不是永恒、必然的，它们的结合是随机的、偶然的、任意的，处在关系之中的⁵²

。由于所指与能指是任意结合的，所以“道”就隐藏在了“无名”之中，最后几乎消失不见，只剩下“道”这个空虚的符号，受人嘲笑。既然所指与能指的结合不是必然的，德不是德⁵³，故而只剩下了德这个空虚的符号⁵⁴，所以不具备任何价值的婴儿最能体现“德”⁵⁵，因此孔子说“名可名，非常名”（正名不是永恒的），而对于基于“正名”而形成的制度与规范，即道，老子又说“道可道，非常道”（道也不是永恒的）。

4. 空虚的道与空虚的德

老子关于“道”的话语和索绪尔的语言学的交叉点在于索绪尔所说的符号的任意性。索绪尔提出“符号的任意性”改变了哲学的流向。从哲学的角度来看，索绪尔语言学的核心并非整体语言、言语与共时性（linguistique synchronique）、历时性（linguistique diachronique），其核心正是符号的任意性。

索绪尔宣布符号任意性的举动，撼动了西方传统哲学的根基，让西方传统哲学的观点以一种完全不同的方式展开。这种转变便是结构主义的形成，以及结构主义通过各种方法论在各种学术领域的展开。⁵⁶我们再来说一下在哲学上符号与任意性的意义。我们知道在哲学史上，柏拉图的理念（idea）到了亚里士多德变成了实体（substance）、到笛卡尔又变成了固有观念（innate idea）。无论是理念、实体还是固有观念，它们都是符号。人们以为构成这些符号的所指与能指的结合是必然的、本质的、永恒的。

但索绪尔却认为构成符号的所指与能指的结合是临时的、偶然的、变化的，他将其称为符号的任意性。符号是“能指”（signifiant）与“所指”（signifié）的结合⁵⁷，问题在于所指与能指的结合是任意的。

索绪尔主张所指与能指的结合是任意的，并从各个角度来论证了这一主张。一、随着实践的流逝所指与能指都会发生变化；二、从价值的层面来看能指与所指都会发生变化；三、从符号的层面来看，一个符号之所以具有意义并非源于其本质，而是从与其它符号的关系中才获得了意义；四、

⁵² 参考索绪尔，前揭书，p. 94。

⁵³ 《老子》第三十八章，“上德不德，是以有德。”

⁵⁴ 《老子》第二十一章，“孔德之容。”

⁵⁵ 《老子》第五十五章，“含德之厚，比于赤子。”

⁵⁶ 结构主义潮流中的学者有很多，这里仅略举几位代表性的学者。语言学领域有雅各布布森、文学领域有罗兰·巴特、人类学领域有列维-斯特劳斯、哲学领域有迈克尔·福柯与阿尔图塞、精神分析学中雅克·雅克等。目前引领哲学话语的哲学家是齐泽克，他将拉康的观点与马克思的观点结合了起来。

⁵⁷ 索绪尔，前揭书，p. 94。

语言构成原理所具有的功能会根据其灵活性任意变化；五、从类推与相对任意性的角度来看所指与能指的结合也是任意的。由于整个语言系统都依赖于“符号的任意性”这一不合理的原则⁵⁸，所以能指与所指的关系从根本上就是任意的。由此索绪尔最终得出了“语言是形态而非实体”⁵⁹的结论。

过去一些形而上学的理论让我们误以为，符号是所指与能指必然、本质、永恒的结合，而索绪尔的这番话无异于宣告了这些理论的死亡。他的死亡宣告是这么说的：

“我们不可能得到绝对的或神之类的秩序，因此我们必须选择一个观点。在我看来，事物的意义不是由其本质来规定的，而是由事物之间的关系规定的。”⁶⁰

上面这段话无异于宣布实体、理念、固有观念等概念实际上都是没有实体的，因为“事物的意义不是由其本质来规定的，而是由事物之间的关系规定的”。

当我们把索绪尔所提出的所指与能指的关系应用于老子的话语，我们就会遇到古代的索绪尔，也就是老子。老子认为，在“道”这个符号与“德”这个符号里，能指与所指的结合并非本质性的。如前所述，他用道≠道、德≠德、名≠名、君≠君等不等式，打破了能指与所指的结合。

他认为，“道”不属于符号的世界⁶¹，只是勉强将其符号化而已⁶²。当然，“道”肯定会成为人们嘲笑的对象⁶³。虽然他勉强地提出“道”这一能指，但“道”的所指却完全无从知晓。“德”也是一样的，老子所说的“德”并不是“德”，是以有德。⁶⁴大概这德与道是一样的，它的所指是完全无从知晓的。

根据老子的观点，人们之所以会创造出“道”这一符号，并不是因为“道”这个符号是由能指与所指的相互结合，而只是勉强创造出来的（字之，强为之名）。对于老子来说，可以不用“道”这个符号，用“亼”这一符号也是没有关系的。对于老子来说，“道”这个符号的所指是会引来人们的嘲笑的。把会受到嘲笑的所指与“道”这个能指结合起来，就受到了人们的嘲笑。德也是如此。“德”这个符号的能指并非是“德”（上德不德，是以有德），它与“德”的所指结合起来，来表示空虚之德（孔德之容）。

毫不夸张地说，《老子》整个文本都是在谈论符号的任意性。符号的任意性从《老子》的第一章一直延续到最后第八十一章，总之整体都在谈论这个问题。老子把符号的任意性概念化，便形成了“非常名”。老子通过符号的任意性即“非常名”宣布语言的秩序与作为象征界的语言所具有的规范、法都不是永恒的。换言之，老子的“非常名”是对当时周朝制度规范的一种反抗，并以它的解体为目标。老子更是超越了这一点，提出了“无名”这一语言。这种“无名”的共同体是老子的观点，它是超越了索绪尔的，也是老子最终所追求的地方。

⁵⁸ 索绪尔，前揭书，p. 183。

⁵⁹ 索绪尔，前揭书，p. 169。

⁶⁰ 乔纳森·卡勒，前揭书，p. 162。

⁶¹ 《老子》第三十二章，“道常无名。”

⁶² 《老子》第二十五章，“字之曰道。”

⁶³ 《老子》第四十一章，“下士闻道，大笑之，不笑不足以为道。”

⁶⁴ 《老子》第三十八章，“上德不德，是以有德。”

如果说“无名”是一种语言秩序的话，那么无名的语言秩序是通过空虚的道与空虚的德体现出来的。道与德都是空虚的，所以他们的“能指”可以用任何“所指”来填充，当然也可以放弃“道”与“德”的能指。放弃“道”与“德”的社会真的就是“无名的社会”了吗？“道”与“德”被废弃的社会，或者说在“道”与“德”的能指里，用百姓的语言填充所指的语言，这样的社会就是“无名的社会”了吗？这样的社会是小国寡民的共同体吗？还是小国寡民的共同体是“无名”的社会呢？如果这个社会是一个无名的社会，那么无名的语言又是什么呢？

5. 结语

本文是《老子的“道”与索绪尔的语言学：错误的相遇》的后续篇。既然老子的“道”与索绪尔的语言学是“错误的相遇”，笔者便希望让它变成“美好的相遇”，本文的初衷便源于此。

要把这个意图具体化，首先要提出的问题便是如何理解老子的“非常名”。为了更好地理解老子的“非常名”，笔者引入了孔子的“正名”与索绪尔的话语。最终笔者阐明了老子的“非常名”是对当时作为制度的语言与作为象征界的语言的反抗与解体。当然，既然孔子主张“正名论”，并致力于维护当时的语言秩序，那么孔子的主张也便成为了一种批判的对象。老子的“非常名”瓦解了所指与能指之间的关系，所以是符合索绪尔所说的“符号的任意性”的概念的。因此笔者引入了索绪尔所提出的“符号的任意性”的观点，并展开了讨论。

为了展开这一论述，笔者主要提出了三点论证。首先，笔者阐明，无论是“正名论”、“无名论”还是“刑名论”，在东方传统里，关于“名”的讨论并非单纯意味着“物名”，而是关于一个社会的制度、法律、规范的讨论；第二，笔者借用了索绪尔的“整体语言”与拉康的“象征界”理论，阐明了语言秩序既是一种社会制度也是一种社会结构；第三，笔者阐明了“非常名”是一个非常重要的术语，它很好地体现出了能指与所指之间那种任意、随机的关系，也很符合索绪尔所提出的“符号的任意性”的观点。

通过这些论证笔者阐明，老子的“非常名”否定了作为制度的语言与作为象征界的语言。老子已经预见到，构成了社会结构的语言秩序会解体，也会消失。当作为社会结构的语言秩序解体之时，百姓的语言也就获得了自由。

由百姓的语言构成的共同体就是小国寡民。那么，老子是用“无名”来表现这种共同体的语言的吗？这种称为“无名”的语言是用“结绳而用之”的借代来表现的吗？“无名”是怎样的语言呢？笔者会再次等待老子的声音，直到老子用他的声音说出“无名”为止。

공자의 ‘正名’과 노자의 ‘非常名’

-노자의 도와 소쉬르의 언어학: 제대로 된 만남

이봉호

경기대 · 교수

1. 머리말

“나는 이 글을 쓰면서 노자의 목소리가 나를 앞질러 말을 하기를 바랐다. 혹은 내가 글을 쓰는 순간에도 노자의 담론이 나를 통해 발화되기를 바랐다. 나는 노자의 목소리에 둘러싸이기를 바랐다.”¹

“노자의 도와 소쉬르의 언어학: 잘못된 만남”(2016)이라는 논문을 작성하고 나서, 후속 논문을 작성해야 한다는 생각에 사로 잡혀 있었다. 하지만 작업을 진행하지 못했다. 노자의 목소리가 나를 통해 발화되기를 기다렸기 때문이다.

이제 노자의 목소리가 소쉬르의 언어학과 제대로 된 만남을 주선하라고 말한다. 그러면서 자신의 ‘비상명(非常名)’이 소쉬르의 ‘기호의 자의성(arbitraire)’에 해당한다고 말한다. 그렇지만 자신의 목소리는 소쉬르를 뛰어 넘는 것이라고 말한다. 노자 자신과 소쉬르의 접점은 도대체 비상명과 기호의 자의성에 한정된다고 말한다.

그러면서 노자는 자신의 담론이 언어질서가 구축한 사회의 제도와 법, 규범에 대한 저항이자 해체이며, 이를 통해 전혀 다른 언어질서가 가능한지, 그 언어질서로 구축한 공동체의 구조는 어떠한 것이 되어야 하는지를 모색한 것이라고 한다.

필자는 노자의 목소리를 최대한 그대로 재현하면서 이 글에 옮기려 한다. 노자의 ‘비상명’과 소쉬르의 ‘기호의 자의성’에 초점을 맞추면서 제도로서 언어²에 대한 노자의 저항과 해체를 재현하고자 한다.

이를 위해 ‘명(名)’에 대한 동양 전통의 논의들이 갖는 의미를 다룰 것이다. 그 명에 대한 동양 전통의 담론이 단순한 사물의 명칭(物名)에 관한 논의가 아니라 사회의 규범과 제도에 대한

¹ 이 문장은 푸코의 플레쥬 드 프랑스 취임 강연의 원고인 『담론의 질서 L'ordre du discours』의 첫 문장을 패러디 한 것이다.

² 제도로서 언어라는 용어는 소쉬르에 의해 제안된 개념이다. 소쉬르는 언어가 일종의 제도이며, 언어를 탐구하는 것은 가치와 규범, 법과 제도를 탐구하는 것이라고 보았다. 결국 언어가 한 사회의 구조를 구축하는 것이어서 언어의 탐구는 사회제도를 탐구하는 것이라고 보았다.

담론임을 해명할 것이다. 그리고 노자의 비상명은 이러한 제도로서 언어에 대한 저항이자 해체임을 다룰 것이다. 이 과정에서 소쉬르의 언어학을 적절하게 인용하면서 노자의 도 담론과 소쉬르의 접점이 ‘비상명’과 ‘기호의 자의성’임을 해명하고자 한다.

2. 正名非常名

이 장의 제목을 “정명비상명(正名非常名)”으로 삼았다. “正名非常名”은 노자 1장의 한 구절을 패러디한 것이다. 이 문장에서 ‘정명(正名)’은 『논어』, 『자로』³에서 가져왔고, ‘비상명(非常名)’은 『노자』 1장에서 가져왔다. 두 용어를 하나의 문장으로 만들고 나서, 그 의미를 “제도로서 언어질서는 영원하지 않다.” 정도로 규정할 것이다.

이러한 의미로 해석하는 것은 필자가 공자와 노자를 생각하는 하나의 입장 때문이다. 그것은 공자와 노자는 ‘제도로서 언어’[名] 혹은 언어 질서로 구축되는 제도와 가치와 규범, 이 제도와 가치, 규범이 형성하는 사회 구조에 대한 성찰을 보여준 철학자로 보기 때문이다.

‘名’에 대한 동양 전통적 사유는 이름만을 의미하지 않는다. 명은 규범과 가치, 제도로서 언어이다. 권위를 상징하는 청동거울과 같은 기물과 함께 名은 군주가 관장하는 것이다. 기물과 명은 군주의 권위를 상징하는 것이자 군주가 행하는 정치의 핵심⁴이었다. 또한 군주가 관장하는 명은 예법으로 구현되어 백성에게 작동되었다.⁵ 그러기 때문에 ‘명’은 단순한 ‘관직이나 사물의 이름[物名]’의 의미가 아니다. 그것은 한 사회의 구조를 떠받치는 규범이자 제도이자 법이었다.

명에 대한 이러한 사유는 동양철학에서 하나의 학문적 주제가 되었고, 나름의 역사적 흐름도 구축하였다. 공자의 정명론(正名論)과 노자의 무명론(無名論)은 위진시기의 형명론(刑名論)으로 전개되어왔다고 볼 수 있다. 정명론이든 무명론이든 위진시기의 형명론이든, 명에 대한 사유는 명실론(名實論)이자, 형률(刑律)에 관한 논의⁶였다. 따라서 동양철학에서 명에 대한 사유는 사회 질서와 구조로서 규범과 법, 제도에 관한 논의였다. 따라서 “正名非常名”에 대해 “제도로서 언어질서는 영원하지 않다”라는 번역은 정당성을 획득할 수 있다.

“正名非常名”에 관해서 좀 더 말해 보자. 필자가 공자의 ‘정명’과 노자의 ‘비상명’을 하나의 문장으로 만든 것은, 서로 상반되는 철학적 입장을 가진 두 철학자가 언어철학의 관점에서 동일한 전제를 사용하고 있으면서도 전혀 다른 결론을 내린 것으로 판단하기 때문이다. 공자는 서주

³ 『論語』, 『子路』, “子路曰衛君, 待子而爲政, 子將奚先. 子曰 必也正名乎.”

⁴ 『左傳』, 『成公』 2年, “唯器與名, 不可以假人, 君之所司也. 名以出信, 信以守器, 器以藏禮, 禮以行義, 義以生利, 利以平民, 政之大節也.”

⁵ 『左傳』, 『桓公』 2年, “夫名以制義, 義以出禮, 禮以體政, 政以正民, 是以政成而民聽.”

⁶ 서대원, 『王弼刑名學與解經論的研究』, 북경대학교 박사학위 논문, 2000년, p. 12 참조.

시기의 예법을 회복하려는 논리로 정명론을 제시했다. 이에 반해 노자는 ‘소국과민’이라는 공동체를 주장하면서 문자 혹은 제도로서 문자 규범이 없는 사회, 무명(無名)의 사회를 지향한다.⁷ 다시 말해 이들은 언어 질서가 사회 제도이고, 이 제도를 기초로 사회는 구조화된다는 동일한 전제를 사용한다. 하지만 공자는 서주시기의 제도와 사회 구조를 추구하고, 노자는 소국과민이라는 전혀 다른 사회 구조를 지향한다는 점이다.

우선 필자의 관점이 성립하려면 다음과 같은 질문을 던져야 한다. ‘공자와 노자는 명이 사회 제도이자 사회구조라는 점을 전제로 사용했는가?’이다. 필자의 대답은 ‘그렇다’이다.

우선 공자의 ‘정명(正名)’을 다루어 보자. 공자는 춘추시대 당시의 혼란이 일어난 원인을 ‘이름이 바르지 못함[名不正]’으로 보았고, 이를 극복하기 위해 정명을 제시했다. 공자는 이름이 바르지 않으면, 예악과 형벌이 적절하게 시행되지 못하며, 이는 백성들의 삶을 보장하지 못하게 되는 상황에 이른다고 본다. 그래서 정치에서 급선무는 이름을 바로 잡는 것으로 제시했다.⁸ 학자들은 공자의 정명론이 정치 원리로 제시된 것이고,⁹ 정명을 통해 『주례』를 회복하고자 한 것이라고 한다.¹⁰

정명이 정치 원리로 제시된 내용은 제(齊)나라 경공(景公)과 공자와의 대화에서 찾을 수 있다. 제나라 경공이 공자에게 정치 방법을 묻자, 그에 대한 공자의 대답은 “임금은 임금다워야 하고, 신하는 신하다워야 하며, 아버지는 아버지다워야 하고, 자식은 자식다워야 한다.”¹¹ 라고 대답한 것이다. 이는 사회적 관계, 다시 말해 사회적 위계에 대한 규정이다. “임금은 임금다워야 한다.”라는 문장에서 전자의 “임금”은 위명(位名)에 해당하고, 후자의 “임금다워야 함”은 그 위명에 해당하는 분(分)이다. 공자는 정치 방법으로서 위명과 분의 일치를 주장한 것이다. 위명과 분의 규정을 확립하는 것이 정명론의 핵심이다. 여기서 위명은 존비와 귀천을 구분하는 계급 혹은 사회적 지위이고, 분은 그 지위에 맞는 역할이다.

계급 혹은 사회적 지위에 그에 따른 역할에 대한 규정이 바로 정명론이고, 이 정명론이 예법의 근거이다. 정명과 예법의 관계에 대해 조선시대 이익은 “예법을 기준으로 이름을 정함[率禮定名]”이라는 글에서 “법이란 예에 근본하고, 예를 기준으로 법이 제정된다. 이를 어기면 형벌이 있게 되니, 이를 법이라고 한다. 예법에 근본하지 않는 것은 허위가 되니, 예를 제정하는 것은 정명을 핵심으로 한다”¹² 고 말하고 있다. 이익의 말은 정명이 예와 법의 핵심이고, 정명으로써

⁷ 이는 『노자』 80장에서 노자가 생각하는 이상사회인 소국과민의 공동체가 문자가 없는 공동체이며, 결승문자를 사용한다는 것을 통해서 알 수 있다.

⁸ 『論語』, 「子路」, “子路曰, 衛君待子而爲政, 子將奚先. 子曰, 必也正名乎! (….) 名不正則言不順, 言不順則事不成, 事不成則禮樂不興, 禮樂不興則形罰不中, 刑罰不中則民無所措手足.”

⁹ 이권, 「공자(孔子)의 정명(正名)에 대한 연구」, 『철학논집』 제19집, 서강대학교 철학연구소, 2009, p. 221.

¹⁰ 최진석, 『저것을 버리고 이것을』, 소나무, 2014, p.13.

¹¹ 『論語』, 「顏淵」, “君君臣臣父父子子.”

¹² 『星湖先生僊說』 卷之十, 人事門; 率禮定名, “法者本乎禮, 率禮而定制, 違則有刑, 是謂之法. 不本其禮法為

터 예와 법이 도출된다는 말이다. 그렇다면 공자가 말한 정명론은 단순한 사회적 관계를 규정하는 명칭이거나 사물의 명칭에 관한 논의가 아니게 된다. 다시 말해 정명론은 한 사회의 규범에 관한 논의이자, 제도에 관한 논의이며, 법에 관한 논의인 것이다.

공자가 정명론을 정치원리로 제시한 것은 바로 이러한 이유 때문이다. 이러한 관점에서 공자의 정명론은 『주례(周禮)』의 회복을 주장하는 논리이기도 하다. 공자가 정명을 통해 구축하고자 했던 사회의 구조는 서주(西周)시기이다. 서주시기는 『주례』에서 규정한 예법이 가장 완벽하게 시행되던 시기이다. 예는 신분적인 상하질서, 즉 계급사회에서 요구되는 모든 행위에 대한 규범이고, 예의 규범을 통해 주나라의 봉건종법제는 성립되어 유지되었다.¹³

따라서 공자가 정명을 정치 원리로 제시하면서, 예법의 질서를 회복하려는 것은 『주례』가 완벽하게 작동하던 서주시기의 봉건종법 질서의 사회를 회복하려는 정치철학적 담론으로 이해할 수 있다. 또한 공자의 정명론이 단순히 위명과 그 위명에 해당하는 분의 일치만을 겨냥하지 않았다. 이를 넘어서 예법이라는 제도와 규범을 겨냥한 것이다. 따라서 공자의 정명론은 物名으로서 이름을 넘어 선 언어질서 즉, 사회구조와 제도와 규범에 대한 철학적 성찰인 것이다.

노자는 어떨까? 흔히 노자는 ‘비상명(非常名)’을 주장하기도 하고, ‘무명(無名)’을 주장한다고 말해진다. ‘비상명’과 ‘무명’은 모두 명(名)에 대한 담론이다. 그러나 두 용어를 둘러싼 담론은 차원이 다르다. 앞서서도 ‘비상명’을 “영원한 언어 질서가 아니다”라고 번역했듯이, ‘비상명’은 언어 질서가 갖는 어떤 성질을 비판하거나 부정하는 것으로 이해된다. 이에 비해 ‘무명’은 언어 질서를 넘어서는 주장처럼 보이기도 하고, 언어 질서가 갖는 어떤 성질을 제거한 언어가 성립할 수 있는지에 대한 성찰처럼 보이기도 한다.

이에 대해 좀 더 말해보자. ‘비상명’은 『노자』 1장에서 1회 등장한다. 말해질 수 있는 도들이 영원한 도가 아님을 천명하는 구절에서 비상명은 제시된다. ‘비상명’은 문자적으로 1회밖에 등장하지 않지만, 『노자』 81개장이 모두 ‘비상명’을 부연한 내용이다. 2장의 아름다움과 추함, 선함과 선하지 않음에 논의로부터 81장의 믿음직한 말과 아름다운 말에 대한 정의에 이르기까지 모두 ‘비상명’을 부연하고 있다. 『노자』 81개장에서 ‘비상명’이 부연되는 방식은 크게는 세 가지로 정리될 수 있다. 첫째, 어떤 개념이든지 개념들은 절대적이지 않으며 상대적임을 밝히든 가,¹⁴ 둘째,

虛，設禮者正名為主也。”

¹³ 최진석, 앞의 책, p. 17.

¹⁴ 『노자』에서 이에 해당하는 장절은 매우 많지만, 몇 가지 사례만 아래와 같이 적어 둔다.

2장, “天下皆知美之爲美，斯惡已；皆知善之爲善，斯不善已。故有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨。”

18장, “大道廢，有仁義；慧智出，有大僞。六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣。”

20장, “唯之與阿，相去幾何？善之與惡，相去若何？”

22장, “曲則全，枉則直，窪則盈，弊則新，少則得，多則惑。”

26장, “重爲輕根，靜爲躁君。”

81장, “信言不美，美言不信；善者不辯，辯者不善；知者不博，博者不知。”

기존의 정의를 깨뜨리기도 하고, 전혀 다른 방식으로 언급하기도 하며,¹⁵ 셋째, 언어 질서로 구축된 기존의 규범과 가치를 부정하는 방식으로 나타난다.¹⁶

선오(美惡), 선불선(善不善), 지혜(知慧)와 대위(大僞), 예라고 대답하는 것과 네라고 대답하는 것[唯之與阿], 굽은 것과 온전한 것[曲則全], 무거운 것과 가벼운 것[重爲輕根]과 같은 가치어들은 절대적 기준에 의해 형성된 것이 아니라, 상대적 일 때만 성립하는 개념들이다. 『노자』에서는 이를 단적으로 서로 생성하거나[相生], 서로 이루어주거나[相成], 서로 비교되거나[相較], 서로 뒤집힐 수 있는[相傾] 것들이라고 말하고 있다.¹⁷ 또한 천과 성인, 도와 덕에 대한 정의에서 노자는 기존의 정의를 깨뜨리거나 전혀 다르게 언설한다. 신앙의 대상이자 주나라의 천하관을 형성하고, 예법의 근거인 천(天)은 도(道)에게 지고의 지위를 넘겨준 존재¹⁸로 등장한다. 예법의 제정자이자 도를 체현해 현실정치에서 이 도를 구현하는 존재인 성인 역시, 없애야 할 대상이며, 성인의 말씀인 인의(仁義)라는 규범도 버려야 할 대상¹⁹으로 등장한다. 그러면서 도는 이름이 없는 것²⁰이자 비웃음을 당하는 것²¹으로 묘사된다.

이러한 비상명의 논의는 기존의 규범과 가치를 부정하는 것으로 귀결된다. 이러한 부정은 예(禮)에 대한 비판적 서술에서 극명하게 드러난다. 예는 혼란을 일으키는 우두머리²²라는 인식에서 ‘비상명’의 의도를 분명히 읽어낼 수 있다.

결국 『노자』는 절대적이라고 정의되거나 규정되어 온 명(名)들과 그 명의 체계로 이루어진 규범과 가치를 ‘비상명’이라는 논리로 부정하는 것이다. 다시 말해 ‘비상명’은 노자 당시의 주나라 문화와 사상을 탄생시킨 언어 질서를 비판하고, 그 언어질서로 구축된 규범과 가치체계를 부정하는 것으로 이해된다.

¹⁵ 『노자』에서 이에 해당하는 장절은 매우 많지만, 몇 가지 사례만 아래와 같이 적어 둔다.

5장, “天地不仁, 以萬物爲芻狗; 聖人不仁, 以百姓爲芻狗.”

19장, “絕聖棄智, 民利百倍; 絕仁棄義, 民復孝慈; 絕巧棄利, 盜賊無有.”

25장, “人法地, 地法天, 天法道, 道法自然.”

37장, “道常無爲而無不爲.”

38장, “上德不德, 是以有德; 下德不失德, 是以無德.”

¹⁶ 『노자』에서 이에 해당하는 장절은 매우 많지만, 몇 가지 사례만 아래와 같이 적어 둔다.

38장, “上禮爲之而莫之應, 則攘臂而扔之. 故失道而後德, 失德而後仁, 失仁而後義, 失義而後禮. 夫禮者, 忠信之薄而亂之首.”

48장, “爲學日益, 爲道日損. 損之又損, 以至於無爲, 無爲而無不爲.”

49장, “聖人無常心, 以百姓心爲心. 善者, 吾善之; 不善者, 吾亦善之.”

¹⁷ 『노자』 2장, “故有無相生, 難易相成, 長短相較, 高下相傾, 音聲相和, 前後相隨.”

¹⁸ 『노자』 25장, “人法地, 地法天, 天法道, 道法自然.”

¹⁹ 『노자』 19장, “絕聖棄智, 民利百倍; 絕仁棄義, 民復孝慈.”

²⁰ 『노자』 32장, “道常無名.” 41장, “道隱無名.”

²¹ 『노자』 41장, “下士聞道, 大笑之, 不笑不足以爲道.”

²² 『노자』 38장, “上禮爲之而莫之應, 則攘臂而扔之. 故失道而後德, 失德而後仁, 失仁而後義, 失義而後禮. 夫禮者, 忠信之薄而亂之首.”

노자가 ‘비상명’을 통해 주나라의 언어질서를 비판했다면, 이는 주나라의 문화를 담지하겠²³고 선언한 공자의 ‘정명’을 비판했다고 볼 수 있다. 고대 중국에서 명에 대한 담론은 그 성격이 예법에 관한 담론이었고, 공자는 이를 회복하겠다고 주장했기 때문이다. 물론 노자는 생물연대와 실존이 의심스러운 상태이다. 하지만 노자와 공자가 동시대 인물이라는 일반적인 논리를 따르면, 노자의 ‘비상명’은 공자의 정명론에 대한 비판으로 이어질 것이기 때문이다.

이상에 논의에서 ‘공자와 노자는 언어 질서(혹은 문자;문법)가 사회 제도이자 사회 구조라는 점을 전제로 사용했는가?’라는 필자의 전제를 검토해 보았다. 그 결과 공자의 정명과 노자의 비상명이 단순한 물명(物名)에 대한 담론처럼 보이지만, 사회적 구조에 대한 담론이라는 점이 해명되었다.

정리하자면, 공자와 노자가 정명과 비상명을 주장한 것은 “언어 질서가 사회 제도이자 사회 구조”라는 명제를 동일하게 전제하고 있다는 점이다. 하지만 이들은 동일한 전제를 사용함에도 전혀 다른 결론을 도출해 낸다. 공자의 정명론은 서주시기의 사회질서이자 구조인 예를 회복하는 결론을 도출했다면, 노자는 서주초기의 사회질서로는 이 혼란을 극복하지 못한다는 주장을 하는 것으로 보인다.

3. 언어질서와 사회구조

이제 ‘제도로서 언어가 사회 구조라는 명제는 성립가능한가’라는 전제를 검토해야 한다. 이 명제가 참이어야만 위에서 행한 논의들이 성립한다. 사실 이 명제는 소쉬르(Ferdinand de Saussure, 1857~1913)에 의해 밝혀진 내용이다. 소쉬르는 “언어가 일종의 사회제도이므로”²⁴, “언어를 탐구하는 것은 사회적 규약의 체계를 탐구하는 것”²⁵ 이라고 보았다. 소쉬르의 이 말은 언어가 사회를 구성하는 제도이자 규약이므로, 언어를 탐구하는 것은 사회 구조와 그 구조를 유지하는 제도에 대한 탐구라는 것이다.

이러한 논리는 자크 라캉(Jacques Marie Émile Lacan, 1901~1981)에 와서 더욱 분명해진다. 그는 소쉬르의 언어학을 정신분석학에 적용해, 슈퍼에고(superego)를 언어의 상징 단계 안에 위치한 것이자 법과 밀접한 관계를 맺는 것으로 보았다. 그는 슈퍼에고를 법이면서 이와 동시에 이의 파괴라고 한다.²⁶ 결국 그는 슈퍼에고를 한 사회의 제도와 법으로서 금지라고 주장한다.

²³ 『論語』, 「八佾」, “子曰 周監於二代, 郁郁乎文哉. 吾從周.”

²⁴ 소쉬르, 『일반언어학강의』, 민음사, 2006, p. 126.

²⁵ 조너선 칼러, 『소쉬르』, 시공사, 2004, p. 81쪽 참조.

²⁶ 손 호머, 『라캉읽기』, 은행나무, 2009, p. 110쪽 참조.

그는 슈퍼에고를 상징계로서 아버지의 언어 즉 사회적, 상징적 법을 의미한다고²⁷ 본다.

언어가 갖는 상징성은 다양하게 말해져 왔다. 소쉬르의 말로 하면 규약과 법, 라캉의 말로 하면 상징계(the symbolic)이다. 문자체계이든 문법체계이든 언어의 상징성은 어떻게 말하는 기호화되고 체계화된 언어를 말한다. 이는 가부장적인 상징계, 즉 아버지로서의 법을 말한다. 이 기호화된 체계로서의 언어가 한 공동체의 제도와 가치, 규범을 구성하고 유지하는 핵심이다. 기호화된 체계로서 언어가 질서를 구축하고, 이 질서는 한 사회의 구조가 된다. 이를 상징계로서 언어 질서라고 할 수 있다.

정리하자면, 일군의 구조주의 학자들에 의해 ‘언어질서가 사회구조’라는 명제가 확립되었다. 공자의 정명과 노자의 비상명은 이 명제를 숨은 전제로 사용하고 있음을 알 수 있으며, 따라서 정명 및 비상명에도 적용될 수 있다.

필자는 소쉬르의 언어학 관점에서 노자의 도 담론을 다룬 적²⁸ 이 있다. 그 논문에서 노자의 상도(常道)를 소쉬르의 랑그(langue)로, 도가도(道可道)를 빠롤(parole)로 이해한 연구²⁹를 비판하면서, 노자와 소쉬르의 접점은 기표와 기의의 자의성이 될 것이라고 해명하였다.

기존 연구의 비판은 크게 두 가지 이유 때문이었다. 첫째는 랑그는 소쉬르에 의해 차이의 체계(differential system)임이 드러났다.³⁰ 둘째는 이 랑그는 라캉에게서는 상징계로서 법이며, 금기이자 금지³¹이기 때문이었다. 만약 노자의 상도를 랑그로 해석하게 되면 노자의 도는 차이의 체계가 될 것이며, 한 사회의 법으로서 금기이거나 금지가 될 것이다. 게다가 ‘말할 수 있는 도들[道可道]’을 빠롤로 보면, 말할 수 있는 도들은 차별적 구조인 ‘항상한 도[常道]’를 화자(話者)가 수행한 것이 된다. 즉, ‘말할 수 있는 도들’은 차별적 규약인 ‘항상한 도’를 화자가 실천한 것에 지나지 않게 된다. 이를 라캉식으로 말하면, 우리가 말하는 것이 아니라 언어가 우리를 통하여 말하는 것이므로, 우리는 대타자(big Other)인 상징계(the Symbolic)를 벗어날 수 없다.³²

이는 노자의 본의와 모순을 일으키게 된다. 적어도 노자는 당시의 사회적 제도와 규약인 도와 덕, 명에 대해 비판적 입장을 취하고 있기 때문이고, 노자가 말하는 도와 덕, 명은 도대체 그 의미가 무엇인지 불분명하기 때문이다.

이에 반해, “제도와 규범으로서 예, 예에 기초한 법과 규약을 따라야 한다.”라는 논리를 내용으로 하는 공자의 정명론(正名論)은 랑그 개념에 적용될 수 있다. 왜냐하면, 공자가 말한 정명

²⁷ 손 호머, 앞의 책, p. 108.

²⁸ 이봉호, 「노자의 도와 소쉬르의 언어학: 잘못된 만남」, 『철학연구』 제115집, 2016.

²⁹ 이경재, 『‘非’의 시학』, 서울:다산글방, 2000, p. 51 참조.

³⁰ 소쉬르, 앞의 책, p. 151.

³¹ 손 호머, 앞의 책, p. 109 참조.

³² 손 호머, 앞의 책, p. 85 참조.

론은 예법을 통해 ‘온갖 일들의 질서를 바로잡는’³³ 한 사회의 제도이자 규약³⁴이기 때문이다. 정명(正名)을 기초로 제도와 규범이 정해지고, 이는 예에 따라 법규와 규칙을 정하는 것[率禮定名]이기 때문이다.

이제 노자가 말하는 도와 덕, 명에 대해 하나의 이해를 얻을 수 있다. 노자는 도와 덕, 명을 언어 질서에 포함시키지 않았다. 그래서 도는 언어 질서에서는 알 수 없는 것이어서 억지로 ‘크다’라고 말한다.³⁵ 물론 덕도 덕이 아니다. 언어 질서로서 덕은 덕이 아니기 때문이다.³⁶ 노자가 말하는 명이라는 것도 언어 질서에서는 참된 것이 아니다.³⁷

도와 덕 그리고 명은 언어 질서에서 찾아지는 것이 아니다. 도에 종사하는 사람과 도가 도의 세계에서, 덕에 종사하는 사람과 덕이 덕의 세계에서 하나가 되는 것이다. 기존의 언어 질서를 버리는데 종사한 사람과 언어 질서가 없음이 언어 질서가 없음의 세계에서 하나가 되는 것이다.³⁸

이러한 노자의 도와 덕, 명에 대한 담론은, 이들 기호가 기존의 언어 질서에 포함되지 않음을 보여준다. 기존의 언어 질서가 아닌 세계 혹은 사회는 가능할까? 가능하다면 그 사회는 무엇일까?

노자에 따르면, 기존의 언어 질서가 아닌 세계 혹은 사회는 ‘무명(無名)’의 세계이다. 무명의 세계는 천지의 처음이다.³⁹ 이 세계는 언어 질서를 가지지 않은 세계이기에 제도와 법, 가치와 규범의 지배가 없는 세계이자, 결승이용지(結繩而用之)하는 세계이다. 이 세계는 계급적 지배가 없는 세계이다(노자에는 왕도 그 존재가 의심스럽지만, 신하가 등장하지 않는다). 성인인 왕과 그 왕의 명령이 법도가 되고, 예가 되고 규범이 되는 것이 아니다. 이 세계는 공동체 구성원들의 말이 동등한 세계이다. 백성들의 말이 새로운 질서와 제도가 되는 사회이다. 그래서 그 말들의 합의인 공적 의지(Voluntary general)가 새로운 제도와 규범을 창조하는 세계이다. 노자는 이를 백성들의 자발성에서 이룩된 사회⁴⁰ 라고 말하고, 도는 백성들의 자발성에서 도출된 제도와 규범을 법으로 삼는다⁴¹ 고 한다. 언어 질서로서 도가 아니라, 도는 백성들의 자발성으로 창조되는

33 『論語』, 「子路」, “子路曰: ‘衛君待子而爲政, 子將奚先?’ 子曰‘必也, 正名乎?’” 何晏集解引馬融曰“正百事之名.”

34 『國語·周語上』, “有不貢則修名, 有不王則修德.” 韋昭注: “名, 謂尊卑職貢之名號也.”

35 『노자』 25장, “吾不知其名, 字之曰道, 強爲之名曰大.”

36 『노자』 38장, “上德不德, 是以有德; 下德不失德, 是以無德.”

37 『노자』 1장, “道可道, 非常道; 名可名, 非常名.”

38 『노자』 23장, “故從事於道者, 道者同於道, 德者同於德, 失者同於失. 同於道者, 道亦樂得之; 同於德者, 德亦樂得之; 同於失者, 失亦樂得之.”

39 『노자』 1장, “無名天地之始, 有名萬物之母.”

40 『노자』 17장, “功成事遂, 百姓皆謂我自然.”

41 『노자』 25장, “人法地, 地法天, 天法道, 道法自然.”

것이다. 노자의 도는 텅 빈 채로 사용하기에⁴² 스스로 언어 질서인 적이 없다.

이러한 세계가 가능하려면, 지시 명령하는 존재인 성인-왕은 존재하지 않거나 존재하더라도 갓난아기이거나 바보(20장)여야 한다. 성인-왕에 대한 노자의 언설은 우두머리, 혹은 군주라는 뜻인 arche에서 그것에 대한 부정인 an-arche[anarchy]가 되어야 했다. 그래서 노자는 성인-왕을 까공하고 얼러도 웃을 줄 모르는 갓난아기⁴³로 상징하고, 고달프고 어디로 가야할 줄 모르는 어리석은 이⁴⁴로 제시했다. 또한 기존의 성인과 성인의 말들, 그것을 교육하던 것들도 제거되어야 한다⁴⁵고 말한다. 그래야만 백성들이 자신의 말을 하기 때문이다. 노자의 이러한 구상은 『장자』에서 “천하에 존재하는 성인의 법을 완전히 제거하자 비로소 백성들이 자신의 말을 하기 시작한다”⁴⁶라는 문장으로 구체화된다.

랑그로서 언어 질서는 한 사회의 제도이자 규범이다. 노자식으로 이해하면, 이 랑그는 성인-왕에 의해 제정된 제도이자 규범이다. 그리고 이를 벗어나는 길은 없다.⁴⁷ 랑그가 상징계인 이상 우리가 말하는 것이 아니라 언어가 우리를 통해서 말하는 것이고, 우리의 무의식은 상징계 언어(Big other)⁴⁸이고, 우리가 주체나 자아라고 하는 것도 내가 아니(I is not me)기에 타자(I is an other)이다.⁴⁹

랑그로서 언어, 상징계로서 언어를 그대로 따르는 것이 공자의 정명론이다. 공자의 정명론은 군=군, 신=신, 부=부, 자=자라는 위명과 분의 일치인 명실론[기표와 기의의 일치]에서 구체화되

⁴² 『노자』 4장, “道沖而用之或不盈.”

⁴³ 『노자』 20장, “我獨泊兮其未兆, 如嬰兒之未孩.”

이와 관련해 롤랑 바르트의 말은 참조할 만하다. 그는 “신경-심리학은 시선이 어떻게 태어나는가를 잘 밝혀주고 있다. 생후 며칠간은, 은은한 빛을 향한 눈의 반응이 있다. 1주일 후, 신생아는 보려고 애쓰고, 매우 막연하고 머뭇거리는 방식으로나마 자신의 눈에 일정한 방향을 부여하게 된다. 2주일 후, 아기는 근접한 대상에 눈을 고정시킬 수 있게 된다. 6주째, 시야는 견고해지고 선별적이 된다. 시선이 형성되는 것이다. 이 6주간이 인간의 영혼이 탄생되는 기간이라고 말할 수는 없는 것일까?”(『이미지와 글쓰기』, 서울:세계사, 1993, p. 112 참조.)

⁴⁴ 『노자』 20장, “儻儻兮若無所歸.(…)我愚人之心也哉!”

⁴⁵ 『노자』 19장, “絕聖棄智, 民利百倍; 絕仁棄義, 民復孝慈; 絕巧棄利, 盜賊無有.”

『노자』 20장, “絕學無憂.”

⁴⁶ 『莊子』, 「肱篋」, “殫殘天下之聖法, 而民始可與論議.”

⁴⁷ 소쉬르는 우리의 언어활동은 공동체에서 행해지고, 개인은 대중과 언제나 언어체계에 참여하고 그 공동체의 언어체계로부터 영향을 끊임없이 받기에 기표와 기의 체계를 변경할 수 없기에 혁명은 불가능하다고 말한다. 소쉬르, 『일반언어학강의』, 민음사, 2006, 103쪽 참조.

⁴⁸ 손호머, 앞의 책, p. 85.

⁴⁹ 손호머, 앞의 책, p. 87.

‘I is’라는 표현은 이상하다. 1인칭 존재동사는 ‘am’인데, ‘I is’라고 표현하고 있다. 라캉은 분명한 이유를 밝히지 않았지만, 다음과 같이 추론해 볼 수 있다. 라캉은 ‘나’라는 것이 언어 속에서 어떠한 안정적인 것도 가리키지 않으며, 나라는 것이 주체, 자아, 무의식과 같이 다수의 서로 다른 현상들로 나타난다고 본다. 주체라는 것도 상징계에서 주조된 것이며 언어에 의해 결정된 것으로 본다. 그에게 I는 타자이기에 ‘I is’라는 표현이 가능했을 것으로 추측해 볼 수 있다.

듯이, 기표와 기의가 일치한다. 물론 기표와 기의를 일치시키는 원리인 정명론에서부터 예법의 규정이 탄생한다. 이제 사회제도가 된 예법은 거꾸로 위명과 분에 대한 정명을 확립하는 근본이 된다. 정명론과 예법에 따라 군이라는 기표와 군이라는 기의는 필연적이며 본질적으로 결합된다고 말하는 것이다.

공자의 정명론은 소쉬르의 관점에서 보자면 예법이라는 랑그의 발화자이자, 푸코의 관점에서 보자면, 예법 담론의 포로인 셈이다.⁵⁰ 라캉의 관점에서 보자면, 공자는 예법 담론 회로(circuit of discourse)⁵¹에 갇혀 있음을 선언하고 있는 셈이다.

노자는 공자가 말하는 정명이 바로 랑그이자 상징계라고 보았다. 그는 공자의 정명론을 비판하는 ‘비상명’에서 언어가 평등한 ‘무명’으로 이행되는 담론을 통해 랑그가 아닌 언어를 상상해 낸다. 그 과정에서 노자는 도≠도, 덕≠덕, 명≠명, 군≠군 등으로 기표와 기의의 결합을 깨뜨린다. 노자는 기표와 기의의 결합은 본질적이지 않으며, 항구적이지도 않고, 필연적이지도 않으며, 그 결합은 임의적이며 우연적이며 관계적이며 자의적임⁵²을 드러낸다. 기표와 기의가 자의적으로 결합하기에 도는 무명(無名)에 숨어서 결국 기의는 없어져버리고 도라는 텅 빈 기호만 남아서 비웃음을 당하는 것이다. 기표와 기의가 필연적인 결합이 아니기에, 덕은 덕이 아니어서⁵³ 덕이라는 텅 빈 기호만 남아서,⁵⁴ 어떠한 가치도 가지지 않는 갓난아이가 가장 잘 덕을 체현한 존재⁵⁵라고 말한다. 그래서 노자는 “정명은 영원하지 않[名可名, 非常名]”고, 정명에 기초해 형성된 제도와 규범인 “도도 영원하지 않다[道可道, 非常道]”고 말한 것이다.

4. 텅 빈 도와 텅 빈 덕

노자의 도 담론과 소쉬르의 언어학이 제대로 만날 수 있는 지점은 소쉬르가 말한 기호의 자의성이다. 소쉬르가 해명한 기호의 자의성은 철학적 흐름을 바꾼 명제이다. 철학의 관점에서 보

⁵⁰ 푸코는 우리는 모두 그 시대의 담론의 포로라고 선언한다. 그는 폴레쥬 드 프랑스 취임 강연의 원고인 『담론의 질서 L'ordre du discours』에서 “나는 오늘 내가 행해야 할 담론 안으로 그리고 이제부터 여기에서 내가 다루어야 할 담론들 안으로 슬며시 미끄러져 들어갈 수 있기를 바랐던 것 같다. 말을 하기 보다는 나는 그것에 의해 둘러싸이기를 그리고 모든 가능한 시작을 뛰어넘게 되기를 바랐던 것이다. 나는 내가 말하는 순간에 이름 없는 목소리가 오래 전부터 나를 앞지르고 있기를 바랐던 것이다. (...) 나는 나의 뒤에서 다음과 같이 말하는 어떤 목소리가 존재하기를 바랐다.” 라는 말로 시작한다.

⁵¹ 손호머, 앞의 책, p. 86.

⁵² 소쉬르, 앞의 책, p. 94 참조.

⁵³ 『노자』 38장, “上德不德, 是以有德.”

⁵⁴ 『노자』 21장, “孔德之容.”

⁵⁵ 『노자』 55장, “含德之厚, 比於赤子.”

자면, 소쉬르의 언어학에서 핵심은 랑그와 빠를, 공시성(linguistique synchronique)과 통시성(linguistique diachronique)이 아니다. 그 핵심은 바로 기호의 자의성이다.

소쉬르가 기호의 자의성을 선언하자마자 서양의 전통철학이 그 근거에서부터 흔들리며 전혀 다른 방식의 사유를 전개하게 만들었다. 이러한 전환은 구조주의를 형성하였고, 구조주의의 흐름은 다양한 학문 영역에서 다양한 방법론으로 전개되어갔다.⁵⁶

철학에서 기호의 자의성이 갖는 의미를 말해보자. 우리는 철학사의 흐름에서 플라톤의 이데아(Idea)가 아리스토텔레스에게서 실체(substance)로, 데카르트에게서는 본유관념(innate idea)으로 이어져 온 것을 안다. 이데아든, 실체이든, 본유관념이든 이들은 모두 기호이고, 이 기호를 구성하는 기표와 기의의 결합은 필연적이고 본질적이며 항구적인 것으로 이해되었다.

하지만 소쉬르는 기호를 구성하는 기표와 기의의 결합은 임의적이고 우연적이며 변화하는 것이라고 주장한다. 그리고 그는 이를 기호의 자의성이라고 말한다. 기호는 기의(signifie)와 기표(signifiant)의 결합물⁵⁷이다. 문제는 기표와 기의의 결합이 자의적이라는 점이다.

기표와 기의의 결합이 자의적이라는 소쉬르의 주장은 여러 각도에서 주장된다. 시간의 흐름에 따라 기표도 변하고 기의도 변한다는 점에서, 가치적인 측면에서 기의와 기표가 변한다는 점에서, 기호라는 측면에서 한 기호가 의미를 갖는 것은 본질에서가 아니라 다른 기호와의 관계에서 의미를 갖는다는 점에서, 언어의 구성원리가 지닌 기능에서 그 유연성에 따라 임의적으로 변한다는 점에서, 유추와 상대적 자의성이라는 관점에서 기표와 기의의 결합은 자의적이라고 한다. 언어 체계 전체는 기호의 자의성이라는 비합리적 원칙에 의거하는 것⁵⁸이기에 기표와 기의의 관계는 뿌리 자체에서부터 자의적이다. 결국 소쉬르는 “언어는 형태이지 실체가 아니다.”⁵⁹ 라는 주장을 한다.

소쉬르의 이 말은 그 동안 우리가 언어로서 기호를 기표와 기의가 필연적이고 본질적이며, 영원한 결합을 가진 것들로 오해하게 만든 형이상학의 논리들에 사망선고를 내린 것이다. 그의 사망 선고는 다음과 같다.

“절대적인 또는 신과 같은 것들의 질서를 얻는 것은 불가능하다. 그러니 하나의 관점을 선택해야 한다. 내가 볼 때 사물들의 의미는 그 본질에 의해 규정되는 것이 아니라 오히려 사물들 사

⁵⁶ 구조주의의 흐름에 속하는 학자들은 다양하지만, 대표적인 학자들만 거론해보자. 언어학에서 야콥슨, 문학에서 롤랑 바르트, 인류학에서 레비-스트로스, 철학에서 미셸 푸코, 알튀세르, 정신분석학에서 자크 라캉 등을 들 수 있다. 라캉의 사유를 마르크스와 결합한 철학자 지젝은 현재 철학적 담론을 이끌고 있는 철학자이기도 하다.

⁵⁷ 소쉬르, 앞의 책, p. 94 참조.

⁵⁸ 소쉬르, 앞의 책, p. 183.

⁵⁹ 소쉬르, 앞의 책, p. 169.

이의 관계에 의해 규정된다.”⁶⁰

위의 내용은 실체라든지, 이데아라든지, 본유관념이라든지 하는 개념들이 실은 실체가 없다는 선언이다. ‘사물들의 의미는 본질이 아니라 관계에 의해 규정되기’ 때문이다.

소쉬르의 기표와 기의 관계를 노자의 담론에 적용하면, 고대의 소쉬르, 즉 노자를 만나게 된다. 노자는 도라는 기호, 덕이라는 기호에서 기표와 기의의 결합이 본질적이지 않다고 말한다. 앞에서도 언급하였듯이, 노자는 도≠도, 덕≠덕, 명≠명, 군≠군 등으로 기표와 기의의 결합을 깨뜨렸다.

그는 도란 기호의 체계에 속하지 않는 것⁶¹이지만 역지로 기호화한 것⁶²에 지나지 않는다고 보았기 때문이다. 물론 도는 사람들에게 비웃음의 대상이 되어야 하는 것⁶³이다. 기호로서 도라는 기표를 역지로 제시하였지만, 그 기의는 도대체 알 수 없다. 덕도 마찬가지이다. 노자가 말하는 덕은 덕이 아니다. 그래서 덕이 있다.⁶⁴ 아마 그 덕은 도와 마찬가지로 그 기의를 도대체 알 수 없다.

노자의 관점에서 도라는 기호가 만들어지는 것은 도라는 기호에 기표와 기의가 결합되어 만들어진 것이 아니다. 역지로 만들어진 기호[字之, 強爲之名]이다. 노자에게서는 도라는 기호 대신에 ‘활’이라는 기호를 사용해도 상관없다. 노자에게서 도라는 기호의 기의는 사람들에게 비웃음을 살만한 것이다. 비웃음을 사는 기의를 도라는 기표와 결합시켰으니 비웃음을 당한 것이다. 덕도 마찬가지이다. 덕이라는 기호의 기표에 덕이 아니다[上德不德, 是以有德]라는 기의를 결합하고 텅 빈 덕[孔德之容]을 말한다.

노자는 그 텍스트 전체가 기호의 자의성을 말하고 있다고 해도 과언이 아니다. 기호의 자의성은 1장에서부터 마지막인 81장에 이르기까지 전반적으로 언설된다. 기호의 자의성을 개념화한 것이 바로 ‘비상명’이었다. 노자는 기호의 자의성인 비상명을 통해 언어 질서와 상징계로서 언어가 갖는 규범적이고 법적인 것이 영원하지 않음을 선언하고자 했다. 다시 말해 노자의 ‘비상명’은 당시의 주나라 제도와 규범에 대한 저항이자 해체를 겨냥한 것이다. 그리고 이를 넘어서는 ‘무명’이라는 언어를 제시했다. 이 ‘무명’의 공동체가 소쉬르를 넘어서는 노자의 사유이자, 노자가 궁극적으로 겨냥한 곳이다.

‘무명’이 언어질서라면, 무명의 언어질서는 텅 빈 도와 텅 빈 덕으로 나타났다. 도와 덕이 텅 비었기에 그 기표에 어떤 기의를 채워도 된다. 물론 도와 덕이라는 기표를 버려도 된다. 도와

⁶⁰ 조너선 칼러, 앞의 책, p. 162.

⁶¹ 『노자』 32장, “道常無名.”

⁶² 『노자』 25장, “字之曰道.”

⁶³ 『노자』 41장, “下士聞道, 大笑之, 不笑不足以爲道.”

⁶⁴ 『노자』 38장, “上德不德, 是以有德.”

덕이 버려진 사회가 과연 ‘무명의 사회’일까? 도와 덕이 폐기된 사회가, 아니 도와 덕이라는 기표에 민중의 말들로 기의를 채운 사회가 ‘무명의 사회’일까? 그 사회가 소국과민의 공동체일까? 소국과민의 공동체는 ‘무명’의 사회일까? 그 사회가 무명의 사회라면, 무명의 언어는 무엇일까?

5. 맺음말

이 글은 “노자의 도와 소쉬르의 언어학:잘못된 만남”의 후속편이다. 노자의 도와 소쉬르의 언어학이 ‘잘못된 만남’이었으니, ‘제대로 된 만남’을 성사시키기 위한 의도에서 기획한 글이다.

이러한 의도를 구체화하기 위해 던진 질문은 노자의 ‘비상명’을 어떻게 이해해야 할까라는 것이었다. 노자의 비상명을 이해하기 위해 공자의 ‘정명’을 끌어오고, 소쉬르의 담론들을 끌어왔다. 그 결과 노자의 비상명은 당시의 제도로서 언어, 상징계로서 언어에 저항하는 것이자 해체하고자 하는 논리임이 해명되었다. 물론 정명을 주장하면서 당시의 언어질서를 고수하고자 했던 공자의 주장도 비판의 대상이 되었다. 노자의 비상명은 기표와 기의의 관계를 해체하기에 소쉬르가 말한 ‘기호의 자의성’ 개념에 부합한다. 따라서 소쉬르가 말한 기호의 자의성을 끌어와 논의를 펼쳤다.

이러한 논의를 진행하기 위해 사용한 논증은 첫째, 정명론이든 무명론이든 형명론이든 동양 전통에서 ‘명’에 대한 논의가 단순한 물명(物名)을 의미하는 것이 아니라, 한 사회의 제도와 법, 규범에 관한 논의였음을 해명하였다. 둘째, 언어 질서가 사회 제도이자 사회 구조임을 해명하는 논증을 소쉬르의 랑그와 라캉의 상징계에 이론들을 가져와 해명하였다. 셋째, ‘비상명’이 기표와 기의의 자의적이고 임의적인 관계를 드러내는 중요한 용어이자 소쉬르의 기호의 자의성에 부합함을 해명하였다.

이러한 논증을 통해 노자의 비상명이 제도로서 언어와 상징계로서 언어를 부정하는 논리임을 해명하였다. 결국 노자는 사회구조를 구축하는 언어적 질서라는 것은 해체될 수도, 사라질 수도 있음을 예견한다. 사회구조로서 언어질서를 해체하면, 민중의 말이 자유를 얻을 것이다.

그 민중들의 말로 구성된 공동체가 소국과민이었다. 그 공동체의 언어를 ‘무명’이라고 표현한 것일까? 그 ‘무명’이라는 언어를 결승문자[結繩而用之]라는 제유(提喻)로 표현한 것일까? ‘무명’은 어떤 언어일까? 필자는 다시 노자의 목소리를 기다릴 것이다. 노자의 목소리로 ‘무명’을 말할 때까지.

略述年画中道教科仪的影子

—读《民俗中的诸神：道教题材年画萃选》

朱越利

(前)中国社会科学院 世界宗教研究所·研究员

年画正式形成于北宋，清代进入鼎盛期。光绪年间，以前称为“纸画”、“画贴”、“画片”、“画张”、“卫画”等的民间美术作品，正式称为年画。年画是中国特有的民间美术形式，是民间信仰的重要载体之一。春节时期，年画遍布城乡，深受民众喜爱。

以往年画中有许多道教题材的年画，表现出道教对民俗的深刻影响。2019年3月，北京联合出版公司出版了周心慧编著的《民俗中的诸神：道教题材年画萃选》（以下简称《萃选》）。《萃选》精选宋元以来四百余幅年画，涉及佛山、杨柳青、潍坊、小校场等流派。

年画的内容被大致分为门神、吉庆、风情、戏曲、符像和杂画六大类。符像类年画中的神像有龛位，接受香火祭拜，有的作为纸马焚烧，从中可以看到道教祈禳科仪的影子。《萃选》收录的作品，可为例。

道教斋醮科仪一般包括入坛、启白、举号、赞颂、讽经、宣疏、回向等仪式。有的斋醮科仪包括章奏或表申仪式等。盛装的道士在赞颂、章奏或表申仪式中，代表信众和自己，歌颂神灵的神圣、崇高、大智、大能，祈求神灵赐福解难。他们在歌颂和祈求神灵时，既用直白，亦用韵语、辞赋、诗词等。比如唐代赞颂仪式中的一首《高功宣卫灵咒》，为四言韵语。其曰：“五星高耀，瑞气飞浮。元始集神，天地交周。玉符宝节，嘯命微幽。掷火扬威，奸凶无留。万魔振伏，纷葩却消。摧怪灭恶，道炁周流。神光照夜，阴翳俱收。万神降格，扇景乘飏。群生咸遂，惠遍神州，和与道合真”。¹

符像类年画与斋醮科仪不同。年画主要使用美术语言，即用神灵端庄慈祥 and 威武凶猛的艺术形象，歌颂他们。

符像类年画中的部分道教神像端庄慈祥。如北京清代年画《太上老君》，《萃选》图注曰：“太上老君手持芭蕉扇端坐，前供仙桃”²。北京清代年画《三官大帝》中，三官大帝双手捧笏端坐，面前的供桌上左右分列一对油灯、一对香筒、一对花瓶（或水瓶），正中并排着一尊香炉³。山东潍坊民国年画《东厨司命》中，灶王夫妇双手捧笏端坐，面前的供桌上左右分列一对花瓶、一对烛台，正中并排着一尊香炉⁴。画面供桌上的供品和供器，也常见于斋醮中的坛场中。

符像类年画中的部分道教神像威武凶猛。如广东佛山民国年画《太上老君》，《萃选》图注曰：“和常见的太上老君形象大不相同。老君跨怪兽，手持降妖宝剑，更像是一位武神”⁵。为了赞颂太

¹ 杜光庭删定《道门科范大全集》卷6，《道藏》31\770中。

² 周心慧编著《民俗中的诸神：道教题材年画萃选》，第250页。北京联合出版公司2018年11月第1版。

³ 周心慧编著《民俗中的诸神：道教题材年画萃选》，第252页。北京联合出版公司2018年11月第1版。

⁴ 周心慧编著《民俗中的诸神：道教题材年画萃选》，第148页。北京联合出版公司2018年11月第1版。

⁵ 周心慧编著《民俗中的诸神：道教题材年画萃选》，第390页。北京联合出版公司2018年11月第1版。

上老君驱邪和捉鬼的法力，年画不惜改变太上老君的形象。广东佛山清代年画《葛洪元帅》中的葛洪也是武将形象，《萃选》图注曰：“至于他何时当上了‘元帅’，不得而知”⁶。

东晋葛洪曾任将军都尉，迁伏波将军，的确有武将经历。“元末明初之时，元帅神被认作了道教的神灵”⁷，但无论在通俗文学作品还是道经中，都没有葛洪担任元帅神职的说法。为了赞颂葛洪，清代年画授予葛洪元帅神职。但画面中的葛洪元帅却温文尔雅，其威武凶猛深藏不露。

符像类年画也有与斋醮科仪相同之处，即在图画中添加直白的文字和诗歌，歌颂神灵。

添加直白文字者，比如河南安阳清代年画《玉皇大帝》，《萃选》图注曰：“图中玉皇大帝端坐上方正中，左右联语为‘保四时风调雨顺，佐八方国泰民安’，下正中为‘天地三界十方万灵真宰’牌位。左右两边双框内将八仙嵌在八个大字中，字为‘福如东海，寿比南山’”⁸。联语既是对玉皇大帝的歌颂，也是对玉皇大帝的祈愿。“福如东海，寿比南山”八个大字，则是民众的心愿，祈求玉皇大帝保佑福寿双全。

在玉皇大帝座前，分左右站立着四位武神，与联语对应。他们是道教神班中的四大元帅。四大元帅的组合有好几组。这幅年画中的四位武神是眉生三眼的马元帅马胜、手持金牌一面的温元帅温琼、手持瓜锤的康元帅康妙威和手持青龙刀关元帅关羽。马温康关四大元帅的组合在文献、美术作品和寺庙神像中，很少见。

添加诗歌者，比如河北武强民国年画《财神赐福》，《萃选》图注曰：“右上天官奉玉帝旨下凡施财。”画面题诗曰：“我本中华一财神，玉帝命我下方寻。查看人间恶于（与）善，积善之家赐金银”⁹。题诗歌颂玉皇大帝指派财神查看人间，宣扬了善恶报应，最终反映了民众对财富的追求。

又如，山东潍坊市杨家坞清代年画《张天师》，画面中张天师骑虎挥剑。《萃选》图注曰：“一般旧历五月张贴，六月焚而送之。”年画上端题诗曰：“天师家住龙虎山，斩妖除邪俱当先。因为众生有灾病，跨虎打救到此间。撒病魔头虎吃尽，妖邪鬼怪杀万千。待要合家得安乐，天师老爷供北边”¹⁰。题诗最终反映了民众对去除灾病的愿望。

再如，四川绵竹清代年画《永镇家宅》，藏绵竹年画博物馆。图中为财神赵公明挥剑站立像。图画上端曰：“雄才浩气耀天庭，凜然威风護眾生。仗剑驱邪云物外，闔家長享太平春”¹¹。陕西凤翔清代年画《灵宝神判》，图右下角题诗曰：“硃砂判爷下天宫，日每巡斩怪妖精。善人请到家中去，子贵孙荣锦绣春”¹²。陕西凤翔清代年画《灵宝神伴》，图中题诗曰：“硃砂神伴下天堂，手掌宝剑镇家乡。斩妖除怪最灵应，老少清吉获祯祥”¹³。这三幅符像类年画表达了民众对家庭幸福的渴望。

所谓“硃砂判爷”，即红色的判官像。清昭槤曰：“先悼王讳椿泰……又善画朱砂判，尝于端

⁶ 同上。

⁷ [日]二阶堂善弘著\刘雄峰译《元帅神研究》，第13页。齐鲁书社，2014年8月第1版。

⁸ 周心慧编著《民俗中的诸神：道教题材年画萃选》，第199页。北京联合出版公司2018年11月第1版。

⁹ 周心慧编著《民俗中的诸神：道教题材年画萃选》，第235页。北京联合出版公司2018年11月第1版。

¹⁰ 周心慧编著《民俗中的诸神：道教题材年画萃选》，第127页。北京联合出版公司2018年11月第1版。

¹¹ 周心慧编著《民俗中的诸神：道教题材年画萃选》，第324页。北京联合出版公司2018年11月第1版。

¹² 周心慧编著《民俗中的诸神：道教题材年画萃选》，第284页。北京联合出版公司2018年11月第1版。

¹³ 周心慧编著《民俗中的诸神：道教题材年画萃选》，第283页。北京联合出版公司2018年11月第1版。

午日刺指血点睛，故每多灵异”¹⁴。旧时认为，红色可以辟邪，硃砂为红色。

道教斋醮科仪中，常见道士使用符印、法器和法水。南宋白玉蟾擅符篆，施雷法，同时精丹法，将内丹融于雷法。宋代以来，道士在斋醮科仪中施行法术。在一些符像类年画的图像中，神灵也使用符印、法器和法水，也施行法术。

符像类年画中的神灵也使用符印者，如苏州桃花坞清代年画《天师镇宅》歌颂张天师驱邪降福。《萃选》图注曰：“贴于门上”¹⁵。《天师镇宅》左右两幅，可归入门神类年画，亦可归入符像类年画。右边一幅《天师镇宅》画中，张天师身穿八卦道袍，骑猛虎，左手持符，右手挥剑符印，镇压五毒。年画上端文字为“江西龙虎山大真人敕令”，两方符印分别写着“灵符镇宅”和“驱邪降福”，还有一幅八卦符图。

又如北京清代年画《三界直符使者》，《萃选》图注曰：“图中的直符使者一手托文书，一手持斧，乘天马飞奔，正是往来天地人间匆忙奔波的形象”¹⁶。三界直符使者是上界直符使者、中界直符使者和下界直符使者三位，符篆道士可以上界符、中界符和下界符分别召唤并指派他们¹⁷。

符像类年画中的神灵也使用法器者，如陕西陈镇清代年画《太上老君》，《萃选》图注曰：为“太上老君镇压五毒之像。老君坐莲花宝座，自云端而降，一手捧如意，一手高擎阴阳镜，正以烈焰烧炼幻化为人形的蜈蚣妖怪”¹⁸。

符像类年画中的神灵也使用法水者，如苏州桃花坞清代年画《张天师》，《萃选》图注曰：画中张天师左手“托装有法水的钵，作蓄势待发捉鬼状”，右手持剑¹⁹。

符像类年画中的神灵也施行法术者，如陕西凤翔陈镇天顺局清代年画《张天师除五毒》，赞颂张天师以五雷天心正法斩妖除邪，保佑信众全家增福增禄。《萃选》图注曰：“天师一手持剑，一手放出五雷，为镇压五毒之像。”年画上端文字为：“天师宝剑带七星，捉拿人间怪妖精。上悬镇宅一口印，真言五雷把邪烘。有人请到家中去，斩妖除邪福禄增”²⁰。

又如河北武强三多恒书店清代年画《张天师》，赞颂张天师的五雷法，法力无边。《萃选》图注曰：“左绘一虎一龙，以虎口中喷出的云气相连，与张天师的‘龙虎山人’称号相符。真人一手托太极符篆，一臂上扬，撒手放出五雷，驱除邪祟，法力无边”²¹。

年画《张天师》中左绘龙虎，龙虎云气相连，当表示内丹修炼。整幅年画表示张天师将内丹融于符篆和咒诀，故其五雷法威力空前。

符像类年画没有直接描绘斋醮科仪场面，没有出现道士的身影。但从以上例举年画中，可以看到道教科仪的影子。符像类年画多反映着民众祈禳的心愿，与道教祈禳科仪的内容相一致。其中投射着祈禳科仪的影子，不足为奇。符像类年画对斋醮科仪内容的吸收和表现是有选择的，是世俗的，集中于祈禳的民众现实的幸福。其中投射着的影子，只是祈禳科仪的部分影子。

¹⁴ 清昭槎《啸亭杂录》卷8“先悼王善六合枪”。

¹⁵ 周心慧编著《民俗中的诸神：道教题材年画萃选》，第15页。北京联合出版公司2018年11月第1版。

¹⁶ 周心慧编著《民俗中的诸神：道教题材年画萃选》，第255页。北京联合出版公司2018年11月第1版。

¹⁷ 《道法会元》卷13《玉宸登斋符篆品》，《道藏》28\736中下。

¹⁸ 周心慧编著《民俗中的诸神：道教题材年画萃选》，第294页。北京联合出版公司2018年11月第1版。

¹⁹ 周心慧编著《民俗中的诸神：道教题材年画萃选》，第16页。北京联合出版公司2018年11月第1版。

²⁰ 周心慧编著《民俗中的诸神：道教题材年画萃选》，第285页。北京联合出版公司2018年11月第1版。

²¹ 周心慧编著《民俗中的诸神：道教题材年画萃选》，第225页。北京联合出版公司2018年11月第1版。

年畫속 도교과의 그림자

--『民俗中的諸神：道教題材年畫萃選』를 읽고

주웨이리(朱越利)

前 중국사회과학원 세계종교연구소 · 연구원

연화(年畫)는 북송시기에 형성되었고, 청나라에 와서 전성기를 맞았다. 예전에는 ‘紙畫’, ‘畫貼’, ‘畫片’, ‘畫張’, ‘衛畫’이라 불리는 민간예술 형태로 존재하다가 나중에 연화라는 정식 명칭을 가지게 되었다. 연화는 중국 민간예술의 독특한 형식으로, 민간신앙의 반영이라 할 수 있다. 설 기간에 많은 사람들은 연화를 구매하고 집에 거는 등, 백성들의 사랑을 많이 받는다.

예전의 연화를 보면 도교적인 요소가 많이 깃들여 있는데, 이는 도교가 민간에 큰 영향을 끼쳤음을 의미한다. 2019년 3월, 북경연합출판사는 周心慧가 편집한 『民俗中的諸神：道教題材年畫萃選』(이하 『萃選』으로 약칭)를 출판하였다. 『萃選』은 송원시대 이후의 400여편의 연화를 수록했는데, 佛山、楊柳青、濰坊、小校場등 여러 유파의 화풍을 두루 섭렵하였다. 연화의 내용은 크게 門神、吉慶、風情、戲曲、符像 및 雜畫등 6가지 분류가 있다. 符像류의 연화에는 龕位도 있고, 香火祭拜도 있고, 紙馬焚燒도 있는데, 이는 도교과의를 나타내는 것이다. 『萃選』에는 이런 대표적인 연화가 잘 실려 있다.

도교의 재초과의는 일반적으로 入壇、啓白、舉號、贊頌、諷經、宣疏、回向 등 의례를 포함한다. 일부는 또 章奏와 表申儀式등 의례 포함하고 있다. 도포를 갖춰 입은 도사들이 찬송가를 부르고, 주문을 외우고, 음악을 연주하는 등 의식을 거행하는데, 이는 자신과 백성들을 위하여 신명의 神聖、崇高、大智、大能을 찬미하고, 복을 기원하는 것이다. 이들이 신명을 찬미하고 기도를 드릴 때, 직접적으로 언급하기도 하고 혹은 韻語、辭賦、詩詞 등을 사용하기도 한다. 예를 들어 당나라의 찬송의례에는 『高功宣衛靈咒』가 있는데, 구체적인 내용을 보면 “五星高耀，瑞氣飛浮。元始集神，天地交周。玉符寶節，嘯命微幽。擲火揚威，奸凶無留。萬魔振伏，紛葩卻消。摧怪滅惡，道炁周流。神光照夜，陰翳俱收。萬神降格，扇景乘飈。群生鹹遂，惠遍神州，和與道合真。”¹라 하였다.

符像류 연화는 재초과의와 다르다. 연화는 주로 미술적 언어를 사용하는데, 신명들의 자애로운 모습 혹은 엄격 용맹한 모습을 통하여 그들을 찬미한다.

부상류 연화에서 가장 많은 것은 단정하고 자애로운 모습이다. 예를 들어 청나라 시대 북경의 연화 『太上老君』에 대해, 『萃選』에서는 주석을 달아 말하기를 “태상노군이 손에는 파초선을

¹ 杜光庭刪定『道門科範大全集』卷6, 『道藏』31-770.

들고 단정히 앉아 있으며, 앞에선 복숭아가 놓여져 있다.(太上老君手持芭蕉扇端坐，前供仙桃)² ”라 하였다. 또 다른 연화인 『三官大帝』에는 三官大帝가 두 손을 맞잡고 단정하게 앉아있고, 앞에 있는 책상에는 좌우로 한 쌍의 油燈、한 쌍의 香筒、한 쌍의 花瓶(或水瓶)등이 있고, 정 중앙에는 향로가 놓여 있다³. 산둥 濰坊 지역 민국시대의 연화 『東廚司命』를 보면, 조왕부부가 단정하게 앉아있는데, 앞의 책상에는 한 쌍의 꽃병, 한 쌍의 축대, 그리고 중앙에는 향로가 있다⁴. 그림속의 책상에는 供品과 供器가 있는데, 이는 재초에 사용되는 제단의 모습과 비슷하다.

부상류 연화의 일부는 위엄이 있고 용맹한 모습을 하고 있다. 예를 들어 광동성 민국시대의 연화 『太上老君』에 대해 『萃選』에서 주석을 달기를 “일반적으로 보이는 태상노군과 달리 이 그림에서 노군은 괴수를 타고, 손에는 보검을 들어, 무신에 가까운 형상을 하고 있다. (和常見的太上老君形象大不相同。老君跨怪獸，手持降妖寶劍，更像是一位武神.)”⁵라 하였다. 이는 태상노군의 사악한 기운을 쫓는 능력을 표현하기 위한 것으로, 연화에서는 노군의 형상을 바꾸는 것을 서슴지 않았다. 광동성 불산의 『葛洪元帥』에는 갈홍 역시 武將의 모습을 하고 있다. 이에 대해 『萃選』은 주석을 달기를 “그들이 언제 장군이 되었는지는 알 수 없다.”⁶라 하였다.

동진시대 갈홍은 將兵都尉를 맡은 적 있으니, 무장의 경력이 있다고 해도 무방하다. “원말명초에는 장군신을 도교의 신명으로 모셨다.”⁷ 하지만 일반적인 문학작품이든, 도교경전이든 갈홍을 장군의 신위로 묘사한 내용은 전혀 없다. 갈홍을 찬미하기 위하여, 청나라의 연화 화가들이 그의 모습을 바꾼 것이다. 그럼에도 불구하고 그림 속 갈홍의 모습은 온화하고 우아하며, 흥포한 모습은 거의 드러나지 않는다.

부상류 연화는 재초과의와 비슷한 점도 많이 있다. 그림 중에는 직접적으로 문자나 詩歌를 넣어 신령을 찬미하였다.

문장을 넣은 연화로는, 하남성 안양의 청나라 시대 연화 『玉皇大帝』가 있는데, 『萃選』은 주석을 달기를 “그림속의 옥황대제는 윗쪽 정중앙에 앉아 있고 좌우에 편액이 있는데 ‘保四時風調雨順，佐八方國泰民安’이다. 아래쪽 정중앙에는 ‘天地三界十方萬靈真宰’라는 위패가 있다. 좌우 양쪽에는 팔선을 그려 넣고 ‘福如東海，壽比南山’라고 하는 글을 달았다. (圖中玉皇大帝端坐上方正中，左右聯語爲‘保四時風調雨順，佐八方國泰民安’，下正中爲‘天地三界十方萬靈真宰’牌位。左右兩邊雙框內將八仙嵌在八個大字中，字爲‘福如東海，壽比南山’)”⁸라 하였다. 편액에 쓰인 글은 옥황대제를 찬미하는 것이며, 또한 옥황대제에 대한 소원도 바라고 있다. ‘福如東海，壽比南山’의

² 周心慧編著『民俗中的諸神：道教題材年畫萃選』，第250頁。北京聯合出版公司 2018年 11月 第1版。

³ 위 같은 책, 252쪽.

⁴ 위 같은 책, 148쪽.

⁵ 위 같은 책, 39쪽.

⁶ 위 같은 책.

⁷ [日]二階堂善弘著-劉雄峰 번역『元帥神研究』，第13頁。齊魯書社，2014年 8月 第1版。

⁸ 周心慧編著『民俗中的諸神：道教題材年畫萃選』，第199頁。北京聯合出版公司 2018年 11月 第1版。

여덟 글자는 백성들의 소원으로, 옥황대제가 복을 하사해 줄 것을 바라는 것이다.

옥황상제의 면전에는 네 명의 무신이 있고, 양 옆에는 주련이 있다. 이들은 도교의 사대장군으로, 네 명은 여러 조합이 있다. 이 연화에 있는 네 명의 무신은 눈이 셋인 馬元帥 馬勝, 손에 金牌를 든 溫元帥 溫瓊, 손에 瓜錘를 든 康元帥 康妙威 그리고 손에 청룡갈을 든 關元帥 關羽이다. 이렇게 네 명을 조합하는 방식은 문헌이든, 예술작품이든, 사찰 도판이든 아주 보기 힘든 조합이다.

詩歌를 넣은 연화로는 하북성에서 제작한 민국시대의 『財神賜福』가 있는데, 『萃選』은 주석을 달아 말하기를 “오른쪽 상단의 천관이 옥황상제의 명을 받아 인간세상에 재물을 나눠준다(右上天官奉玉帝旨下凡施財).”라 하였다. 그림속에 있는 시는 “我本中華一財神, 玉帝命我下方尋. 查看人間惡于(與)善, 積善之家賜金銀”⁹이다. 시가를 통해 옥황상제는 재물신을 인간세상에 보내는데, 이것을 통하여 선악 및 응보사상을 표현하였다. 연화의 목적은 사람들의 재부에 대한 추구를 나타낸 것이다.

산동 웨이팡 지역에는 『張天師』의 연화가 있는데, 그림속의 장천사는 호랑이를 타고 검을 휘두르고 있다. 『萃選』은 주석을 달아 말하기를 “일반적으로 음력 5월에 연화를 붙이고, 6월에 태워버린다.”라 하였다. 연화에 있는 시의 내용은 “天師家住龍虎山, 斬妖除邪俱當先. 因爲衆生有災病, 跨虎打救到此間. 撒病魔頭虎吃盡, 妖邪鬼怪殺萬千. 待要合家得安樂, 天師老爺供北邊.”¹⁰으로, 민중들의 재난과 질병을 해소하고자 하는 소망을 표현하였다.

사천 면죽에는 청나라 시대 연화 『永鎮家宅』가 있는데, 면죽연화 박물관에 소장되어 있다. 그림 속에는 재물신 趙公明이 검을 휘두르며 서 있다. 그림의 상단에는 “雄才浩氣耀天庭, 凜然威風護眾生. 仗劍驅邪雲物外, 闔家長享太平春”¹¹가 있다. 그리고 섬서 평상에는 청나라 시대 연화 『靈寶神判』이 있는데, 그림의 오른쪽 하단에는 “硃砂判爺下天宮, 日每巡斬怪妖精. 善人請到家中去, 子貴孫榮錦繡春.”¹²라고 하는 시가 있다. 또 섬서평상에는 청나라 시대 연화 『靈寶神伴』가 있는데, 그림 속에는 “硃砂神伴下天堂, 手掌寶劍鎮家鄉. 斬妖除怪最靈應, 老少清吉獲祜祥”¹³라고 하는 시가 있다. 이 세 폭의 부상류 연화는 백성들의 가정행복에 대한 바람을 나타냈다.

‘硃砂判爺’란 붉은 얼굴의 판관을 말한다. 청나라 昭槿은 말하기를 “先悼王諱椿泰……又善畫朱砂判, 嘗于端午日刺指血點睛, 故每多靈異.”¹⁴라 하였다. 옛날 사람들은 붉은 색이 벽사의 기능이 있다고 믿었는데, 그리하여 주사를 사용하였다.

도교의 재초과의 중에는 도사들이 사용하는 符印、法器와 法水 등이 있다. 남송 백옥섬은

⁹ 위 같은 책, 235쪽.

¹⁰ 위 같은 책, 127쪽.

¹¹ 위 같은 책, 324쪽.

¹² 위 같은 책, 284쪽.

¹³ 위 같은 책, 283쪽.

¹⁴ 清昭槿 『嘯亭雜錄』卷8 “先悼王善六合槍”.

부록과 뇌법을 사용하였고, 또 단법에도 능통하여 내단과 뇌법을 융합하기도 하였다. 송나라 이후 도사들은 재초과의에서 법술을 많이 사용하였다. 그리하여 일부 연화에는 부인, 법기, 법수와 더불어 그들이 사용한 법술도 표현되어 있다.

부상류 연화 속에서 신명은 符印의 사용자이다. 예를 들어 쑤저우에 있는 청나라 연화 『天師鎮宅』에는 천사를 칭송하고 귀신을 쫓고 복을 바라는 그림이 있다. 『萃選』은 주석을 달아 말하기를 “문 위에 붙이라”¹⁵라 하였다. 『天師鎮宅』는 좌우 두 쪽으로 되어 있는데, 門神류 연화에 속하기도 하고, 符像류 연화에 속하기도 한다. 오른쪽 그림은 장천사가 긴 팔괘도포를 입고 호랑이를 타고, 왼 손에는 부적을 들고 오른손에는 검을 휘두르며 五毒을 물리치고 있다. 연화 상단에 있는 문구로는 “江西龍虎山大真人敕令”가 있다. 양 쪽의 符印으로는 ‘靈符鎮宅’과 ‘驅邪降福’이 있고, 아울러 八卦符圖도 한 쪽이 있다.

청나라 시대 북경의 연화 『三界直符使者』에 대해, 『萃選』은 주석을 달아 말하기를 “그림 속의 直符使者는 한 손에 문서를 들고, 다른 한 손에는 도끼를 들고, 天馬를 타고 날아 다니는데, 이는 천상과 인간세상을 급급하게 다녀가는 것을 나타내는 것”¹⁶이라 하였다. 三界直符使者란 上界直符使者, 中界直符使者, 下界直符使者 등 세 명을 말한다. 符箓道士는 上界符, 中界符, 下界符 등을 사용하여 이들을 움직일 수 있다¹⁷.

부상류 연화속의 신령은 법기를 사용하는 자도 있으니, 청나라시대 섬서성의 연화『太上老君』에 대해, 『萃選』은 주석을 달아 말하기를 “이는 태상노군이 五毒을 진압하는 그림이다. 노군은 연화보좌에 앉았는데, 한 손에는 여의를 들고, 다른 한 손에는 陰陽鏡을 들었다. 그리고 인간의 형태로 化한 蜈蚣妖怪를 다스리고 있다.”¹⁸라 하였다.

부상류 연화속의 신령은 법수를 사용하는 자도 있으니, 청나라시대 쑤저우 연화 『張天師』에 대해, 『萃選』은 주석을 달아 말하기를 그림속의 장천사는 왼손에 “托裝有法水的鉢, 作蓄勢待發捉鬼狀”를 하고, 오른손에 검을 들었다고 했다¹⁹.

부상류 연화속의 신령은 법술을 사용하는 자도 있으니, 청나라시대 섬서성 鳳翔陳鎮天順局的 연화 『張天師除五毒』에 대해, 『萃選』은 주석을 달아 말하기를 “천사는 한 손에 검을 들고 다른 한 손으로는 뇌를 내려 오독을 진압했다.”라 하였다. 그림 상단의 글은 “天師寶劍帶七星, 捉拿人間怪妖精. 上懸鎮宅一口印, 真言五雷把邪烘. 有人請到家中去, 斬妖除邪福祿增.”²⁰라 하였다.

청나라 시대 하북성 武強三多恒書店的 연화 『張天師』에 대해, 『萃選』은 주석을 달아 말하기를 “왼쪽에는 호랑이 한 마리와 용 한 마리를 그렸는데, 용과 호랑이의 雲氣가 서로 이어져 있

15 周心慧編著『民俗中的諸神：道教題材年畫萃選』, 第15頁. 北京聯合出版公司 2018年 11月 第1版.

16 위 같은 책, 255쪽.

17 『道法會元』卷13『玉宸登齋符篆品』, 『道藏』28-736中下

18 周心慧編著『民俗中的諸神：道教題材年畫萃選』, 第294쪽. 北京聯合出版公司 2018年 11月 第1版.

19 위 같은 책, 16쪽.

20 위 같은 책, 285쪽.

다. 이는 장천사가 ‘龍虎山人’이라는 것과 부응한다. 진인은 한 손에 太極符箓을 들고, 다른 한 손은 높이 치켜들고 있는데, 손을 펼치면서 五雷를 내리쳐 악귀를 쫓았다. 그 법력은 무한하다.”²¹라 하였다. 『張天師』 연화 속에 좌우로 호랑이와 용을 그리고, 雲氣가 이어지는 것은, 내단 수련을 나타내는 것이다. 그림 전체를 보면 장천사는 내단수련을 부적, 주문과 융화하여 사용하였는데, 그렇기 때문에 그의 五雷법은 위력이 아주 컸다.

부상류 연화는 재초과의의에 대해 직접적으로 그리지 않았고, 도사들도 등장하지 않는다. 하지만 이상 그림에 비춰 볼 때, 도교과의의의 내용이 적지 않음을 알 수 있다. 부상류 연화는 백성들의 바람을 잘 표현한 것으로, 이는 도교과의의의 목적과 일치하다. 그렇기 때문에 연화에 도교적 모습이 들어가 있는 것은 이상하지 않다. 부상류 연화가 도교과의의의 내용을 표현한 것은 선택적이고 세속적이다. 즉 이는 민중들의 행복에 대한 염원을 그려 넣은 것이다. 이렇게 민간에서는 도교과의의를 일부 차용하여 사람들의 바람을 실현하고자 하였다.

²¹ 위 같은 책, 225쪽.

略论吐蕃佛教八大仪轨

尕藏加

中国社会科学院世界宗教研究所·研究员

吐蕃佛教八大仪轨或宁玛派八大仪轨，是外来佛教文化与本土传统文化相互融合的产物，对藏传佛教的形成与发展产生潜移默化的深层影响，尤其对藏传佛教仪轨的建构发挥重要作用。可以说，八大仪轨不仅在藏传佛教史上具有悠久的历史传承，而且它与藏族传统文化之间有着一种如同水乳交融般的紧密关系。所以，八大仪轨在藏传佛教诸多宗派仪轨中更凸显其与众不同的本土化的宗教文化特质。

概念释义

八大仪轨形成于吐蕃时期，后来一直被藏传佛教宁玛派传承和实践，并成为该派特有的一种宗教仪轨，尤其作为该派在密法实践中时常举行的主要仪轨之一。

八大仪轨（sgrub pa bkav brgyad），又称“修部八教”或“八大法行”，它作为一种宗教仪轨，则具有理论意义和实践意义。宗教仪轨，就其本意而言，不仅是宗教行为的程式化和规范化，而且具有独特的功能。“宗教礼仪的形成和发展，无论对于宗教本身，还是对于宗教所依存的社会都有重要的影响和作用。由于宗教礼仪乃是宗教信念之外在形式上的象征性形式，这就增强了信仰者的宗教感情，加深了他们对宗教的兴趣，从而强化了对宗教的信仰”。¹从广义上讲，宗教仪轨，可归纳为宗教制度的范畴，而在狭义上，宗教仪轨，就是指宗教仪式。

在此以宗教仪轨确认八大仪轨的概念范畴，将便于简明扼要地表述吐蕃时期的部分具有本土文化特色的宗教制度和宗教仪式。从宁玛派的角度看，宗教仪轨可以搭建人与神之间的关系。也就是说，宗教仪轨能够造就一条沟通由神到人或由人到神的渠道。实际上，宗教仪轨具有一种促进人转化为神或神转化为人的功能。

历史传承

宁玛派（rnying ma pa），是藏传佛教主要宗派之一。其法脉传承源于“前弘期”（8世纪），后人称“旧派”（rnying ma），以区别于“后弘期”（11世纪始）形成的“新派”（gsar ma）。宁玛派内部有远传经典、近传伏藏和甚深净相三大传承系。实际上，主要传扬前两系，后一系依附

¹ 吕大吉主编：《宗教学通论》，北京：中国社会科学出版社，1987年版，第305页。

于前二系，并没有形成独立的寺院传承。

从宗教制度的视角考察宁玛派这一佛教派别，它有着源远流长的教法仪轨历史，但在一个比较漫长的历史时期，其寺院组织和僧侣戒律比较涣散。寺院以家庭的形式存在，没有建立严格意义上的寺院组织，也没有制定严密的僧侣戒律，教徒皆以居士的身份生活于世俗社会之中。也就是说，藏传佛教处于百年黑暗时期（9-10世纪），宁玛派僧侣大都将自己的家庭作为宗教活动场所，从而过着世俗的自由自在的宗教生活。后来受到其他新宗派的强烈影响，才逐步完善寺院组织纪律，建立僧侣戒律制度。

从宗教礼仪的发展历史来看，宁玛派较早就有自己的比较成熟的宗教仪轨，如形成于吐蕃时期的“八大仪轨”，就是其中的具有代表性的宗教仪轨。从八大仪轨的诸多不同称谓的角度去看，各个不同的名称除了体现一种深奥而玄妙的宗教义理之外，还能够反映出它所走过的不同阶段的演进历史。八大仪轨产生或形成于吐蕃赤松德赞时期，即公元8世纪。可以说，八大仪轨自8世纪建立以来，在藏传佛教中不断流传并发扬光大，至今依然在宁玛派中得以传承尤其在居士宗教仪轨中占有重要地位。

内容建构

八大仪轨的内容结构，由妙吉祥身（vjampal sku）、莲花语（pad ma gsung）、真实意（yang dag thugs）、甘露功德（bdud rtsi yon tan）、橛事业（phur pa vphrin las）、差遣非人（ma mo rbod gtong）、猛咒诅詈（dmod pa drags sngags）和供赞世神（vjig rten mchod bstod）共八个仪式或法门构建，其中妙吉祥身、莲花语、真实意、甘露功德和橛事业前五种仪式由莲花生、无垢友等大师传入吐蕃。对此，土观·洛桑却吉尼玛曾作过具体考证：

马头明王和金刚橛二法是莲花生大师传入吐蕃，其中马头明王法传授给藏王赤松德赞，金刚橛法传授给王妃和哲阿阁梨萨雷二人，并由此逐渐弘传开来。其余法门如妙吉祥身由静藏阿阁梨、真实意由弘噶热阿阁梨、甘露功德由无垢友分别讲授而得以宣扬。²

此外，差遣非人、猛咒诅詈和供赞世神后三种仪式是莲花生从苯教仪式中吸纳进来的吐蕃古老传统文化。莲花生在吸纳这些苯教仪式时，不是用简单的方式照抄照搬，而是以佛教的理念进行了改造或重新整合。“差遣非人等世间部者，莲师收伏藏地恶毒鬼神之后，并为他们灌顶，令受誓戒，将他们判为三部，作为对世间有利的助伴而宣说其供祀法的次第，立此之理，亦与行部的世间曼荼罗相同”。³可见，八大仪轨中就有三种仪式是从苯教的仪式中吸纳过来的。这从一个侧面印证了八大仪轨与吐蕃传统文化之间存在相互交融的密切关系。换句话说，八大仪轨是在佛教被吐蕃本土

² 土观·洛桑却吉尼玛：《土观宗派源流》（thuvu dkan grub mthav），兰州：甘肃民族出版社，1984年藏文版，第65页。

³ 土观·洛桑却吉尼玛：《土观宗派源流》（thuvu dkan grub mthav），兰州：甘肃民族出版社，1984年藏文版，第65页。

化过程中建立起来的全新的吐蕃佛教仪轨，因而八大仪轨成为后世学者常提及的藏传佛教仪轨中有不少来自吐蕃传统文化的典型实例。

就内容结构而言，八大仪轨中的前五种仪式，即妙吉祥身、莲花语、真实意、甘露功德、概事业属于出世间的佛教密宗仪轨，当时被称为出世间部的五种仪式；而后三种仪式，即差遣非人、猛咒诅詈、供赞世神则是入世间的吐蕃苯教仪式，即世俗宗教仪式，当时被称为世间部的三种仪式。因此，八大仪轨的结构体系可分为两大部分，即出世间部和入世间部。可以看出，八大仪轨是吐蕃佛教的一大蕴含包罗万象的教法仪轨，既涉及出世的宗教领域，又包容入世的世俗社会。也就是说，八大仪轨中的前五种仪式，皆是体现宗教境界或佛教精神的宗教仪式，具有浓重的彼岸世界的氛围，而后三种仪式则是反映世俗社会的祭祀仪式，有着强烈的注重现实社会的倾向。具体而言，八大仪轨中的妙吉祥身、莲花语、真实意、甘露功德、概事业五种出世间部的仪式，主要突出或表现佛教密宗中的五位护法神，即五名怙主：身怙主、语怙主、意怙主、德怙主和业怙主；其余如差遣非人、猛咒诅詈和供赞世神三种世间部的仪式，其主要对象分别祭祀地方各个世间神灵。

宗教功能

目前，宁玛派寺院尤其是民间居士堂（寺庙）依然传承吐蕃佛教的八大仪轨，每年定期举行八大仪轨的法舞，堪称独具匠心。以青海黄南藏族自治州境内的村落居士堂（寺庙）为例，藏历（近似农历）每年1月18、19日演出小金刚概法舞，同月28、29日演出大金刚概法舞。如果有条件则要举行向100位勇士（护法神）祭祀的法舞。其中就有表演“八大仪轨中的九位本尊”的剧目。九位本尊在法舞中表演的角色分别如下：

妙吉祥身神——代表白颜色的大日如来佛及其侍从；
莲花语之神——代表红颜色的阿弥陀佛及其侍从；
真实意之神——代表深蓝色的不动佛及其侍从；
甘露功德神——代表黑颜色的宝生佛及其侍从；
概事业之神——代表黑颜色的不空成就佛及其侍从；
差遣非人神——代表棕色的持咒大师神；
猛咒诅詈神——代表淡蓝色的诛敌咒神；
供赞世间神——代表绿色的世间之猛神；
最后是集五如来和五佛母为一身的善逝如来佛。

值得说明的是，善逝如来佛在宁玛派的静怒两类诸神中属于寂静本尊神，其五如来分别是大日如来、阿弥陀佛、不动如来佛、宝生佛和不空成就佛；而五佛母分别与五如来相对应。在此八大仪轨以法舞的形式向世人传达其宗教理念，不仅是宗教深奥义理的一种通俗化，而且展示了八大仪轨的灵活多样的表现形式。可以说，这种宗教法舞的表现形式中处处体现了八大仪轨的宗教精神。

从历史上看，八大仪轨在其形成的初始阶段，作为吐蕃佛教密宗生起次第中的一组法门广为传播，后来随着宁玛派教法仪轨的进一步发展，尤其在确立大圆满法的崇高地位后，八大仪轨主要以

纯宗教仪轨的面目出现。如宁玛派寺院里名目繁多的神佛像，大都是按照八大仪轨的理念塑造或绘制的，以妙吉祥（文殊）代表身、莲花代表语、真实代表意、甘露代表功德，橛（金刚橛）代表事业。

至于八大仪轨的修持过程，大体上与藏传佛教密宗金刚乘的修习和见行相一致，只是在具体操作层面上有自己的鲜明风格或与众不同之处，尤其八大仪轨中的差遣非人、猛咒诅咒、供赞世间三种仪式，更凸现八大仪轨在内涵和形式上的独特风格，反映了吐蕃苯教或本土信仰体系中的诸如向天神地祇、保护神或护法神以及天龙八部等世间神灵祭祀膜拜的古老文化模式。

结语

吐蕃时期，是一个全面吸纳外来先进文化的开放性时代，也是一个多元文化交融的历史新纪元，尤其是佛教传入吐蕃之后，佛教文化开始在这块高原沃土上生根、发芽并开花结果。诸如蕴含尼泊尔佛教文化风格的大昭寺，带有唐朝佛教文化风格的小昭寺，凸现吐蕃本土文化风格的昌珠寺，以及融合印度、唐朝和吐蕃多元文化风格的桑耶寺等，皆是综合体现吐蕃时期的佛教文化风格的杰出代表。此外，佛教石刻、佛塔和本土化的宗教仪轨，又从不同侧面反映了吐蕃佛教文化的多元化的古朴风韵。

토번불교의 八大儀軌에 대한 간략한 논의

가장가(尙藏加)

중국사회과학원 세계종교연구소 · 연구원

토번불교의 八大儀軌 혹은 甯瑪派 八大儀軌는, 외국에서 전해온 불교문화가 본토의 문화와 융합하여 생성된 산물로, 티베트 불교의 생성과 발전에 커다란 영향을 미쳤는데, 특히 티베트 불교 儀軌의 구축에 아주 중요한 역할을 하였다. 八大儀軌는 티베트 불교 역사에서 가장 오래되었을 뿐만 아니라, 오랜 세월동안 티베트 문화와 융합하면서 밀접한 관계를 형성하였다. 그렇기 때문에 八大儀軌는 본토화 된 종교문화라고 하는, 티베트 불교 여러 계파 중에서 가장 독특한 특징을 가지고 있다.

개념해석

八大儀軌는 토번시기에 형성되었고, 훗날 티베트 불교의 념마파에 의해 받아들여 지면서, 전승과 발전을 계속하게 된다. 이들은 자신만의 독특한 종교의례를 형성하게 되는데, 특히 이 종파의 密法을 실천하는데 있어 아주 중요한 의례이다.

八大儀軌는(sgrub pa bkav brgyad), 혹은 ‘修部八教’, ‘八大法行’라 하는데, 비록 종교적 의례이지만, 이론적 의미와 실천적 의미를 모두 지니고 있다. 종교의례란 종교적 행위에 대한 체계화 규범화를 말한다. “종교의례의 형성과 발전은 종교자체 혹은 사회적 범위내에서 모두 중요한 영향과 작용을 일으킨다. 종교적 의례는 종교적 신념 뿐만 아니라, 형식적 혹은 상징적 의미를 지니기 때문에 신앙인들의 종교적 감정을 증진할 수 있다. 이렇게 하여 그들이 종교에 대해 더욱 큰 흥취를 가지게 하고, 신앙심은 더욱 깊어지게 된다.”¹ 넓은 의미에서 보면 종교적 의례는 종교제도의 범주에 속하지만, 좁은 의미에서 보면 종교의례란 곧 종교적 의식이다.

본고에서는 八大儀軌를 종교의례의 개념적 범주에 넣고, 간단명료하게 토번시기 지역 특색과 불교적 교리에서 비롯한 종교의식을 서술하고자 한다. 념마파의 입장에서 보면 종교의례는 인간과 신을 이어주는 다리 역할을 한다. 다시 말해서 종교의례는 신에서 인간으로, 혹은 인간에서 신으로 가는 통로인 것이다. 실질적으로 종교의례는 신이 인간으로 화하거나, 인간이 신으로

¹ 呂大吉主編：《宗教學通論》，北京：中國社會科學出版社，1987年版，第305頁。

화하는 과정을 촉진하는 역할을 한다.

역사적 전승

녕마파(rnying ma pa)는 티베트 불교의 주요 종파이다. 법맥의 유래는 ‘前弘期’(8세기)로 후세사람들은 ‘舊派’(rnying ma)라 부른다. 이는 ‘後弘期’(11세기)에 형성된 ‘신파’(gsar ma)와 구별하기 위한 것이다. 녕마파 내부적으로는 遠傳經典, 近傳伏藏, 甚深淨相 등 삼대 전승 계파가 있다. 현실적으로는 앞의 두 계파가 주요 역할을 하고, 세번째는 앞 두 계파의 부속역할을 하면서 자신만의 독립된 사원형태를 형성하지 못했다.

종교제도의 시각에서 녕마파라고 하는 불교 계파를 보면, 이들은 아주 오래된 역사를 갖고 있다. 하지만 긴 기간동안, 사원조직과 불교계율은 잘 갖추어 지지 않았다. 당시 사원은 보통 가정의 형식으로 이루어 지고, 엄격한 의미에서의 사찰조직이 없었으며, 엄격한 승려 계율도 없이, 향토 거사의 신분으로 사회속에서 생활하였다. 다시 말해서 티베트 불교의 백년 암흑기(9-10세기)동안, 녕마파 승려들은 가정을 종교적 장소로 하여 세속적인 장소에서 자유로운 종교생활을 하였다. 그러다가 훗날 다른 신종파의 영향을 받아, 점차적으로 잘 갖추어진 사원체계 및 승려 계율을 형성하였다.

종교의례의 역사적 발전을 볼 때, 녕마파는 비교적 일찍이 자신만의 성숙된 종교의례를 갖고 있었다. 그것은 토번시기에 형성된 八大儀軌로, 그 속에는 대표적인 종교의례를 포함하고 있다. 八大儀軌의 다양한 명칭으로 볼 때, 각개의 명칭은 모두 심오한 종교적 의미를 담고 있으며, 동시에 이들이 걸어온 역사적 흔적도 잘 나타나 있다. 八大儀軌의 발생은 토번 赤松德贊의 시기로 기원 8세기이다. 즉 八大儀軌는 기원 8세기에 형성되어 지금까지 발전을 거듭해오면서, 녕마파에서 혹은 종교적 의례 자체로 보아도 아주 중요한 위치에 처해 있다.

내용구성

八大儀軌의 내용구조를 보면 妙吉祥身(vjamdpal sku), 蓮花語(pad ma gsung), 真實意(yang dag thugs), 甘露功德(bdud rtsi yon tan), 概事業(phur pa vphrin las), 差遣非人(ma mo rbod gtong), 猛咒詛訶li(dmod pa drags sngags), 供贊世神(vjig rten mchod bstod) 등 여덟개의 의례 혹은 법문으로 구성되어 있다. 그 중에서 妙吉祥身, 蓮花語, 真實意, 甘露功德, 概事業 등 다섯개의 의례는 蓮花生, 無垢友의 두 대사가 티베트에 갖고 온 것이다. 이에 대해 土觀·洛桑卻吉尼

瑪는 아래와 같은 역사적 고증을 하였다.

馬頭明王과 金剛槩의 二法은 蓮花生大師가 티베트로 갖고 온 것이다. 그 중에서 馬頭明王法은 티베트왕 赤松德贊에게 전해지고, 金剛槩法은 왕비와 哲阿闍梨薩雷 두 사람에게 전해졌다. 그 후 이이들부터 후세에 전해진 것이다. 기타 法門, 예를 들어 妙吉祥身은 靜藏阿闍梨, 真實意는 弘噶熱阿闍梨, 甘露功德은 無垢友가 전해주었다.²

八大儀軌 중 差遣非人, 猛咒詛咒, 供贊世神의 세 가지 의례는 蓮花生이 苯教儀式에서 받아들여 토번에 전해 온 오래된 전통문화이다. 연화생이 본교의례를 받아들일 때, 단순하게 그대로 옮긴 것이 아니라, 불교의 의념에 의해 일부 수정과 재창조를 하였다. 이에 대해 “差遣非人等世間部者, 蓮師收伏藏地惡毒鬼神之後, 並爲他們灌頂, 令受誓戒, 將他們判爲三部, 作爲對世間有利的助伴而宣說其供祀法的次第, 立此之理, 亦與行部的世間曼荼羅相同.”³이라 하였다. 이렇게 볼 때 八大儀軌에서 세 가지는 본교의 것을 받아들인 결과라 하겠다. 이는 八大儀軌와 토번 전통 문화 사이에 서로 융합하고 밀접한 관계를 형성했음을 보여준다. 다시 말해서 八大儀軌는 불교가 토번의 토착화 과정에서 형성된 새로운 토번불교의례이다. 그러기 때문에 티베트 불교를 연구하는 후세의 학자들은, 八大儀軌를 티베트 전통문화의 대표적인 형태라고 말한다.

내용이나 구조면에서 보면, 八大儀軌 중 다섯 가지 의례인 妙吉祥身, 蓮花語, 真實意, 甘露功德, 槩事業는 出世間적 佛教密宗의 의례에 속한다. 이들은 당시에 이미 出世間部的 五種儀式라 불렸다. 그리고 나머지 세 가지 의례인 差遣非人, 猛咒詛咒, 供贊世神은 入世間的 吐蕃 苯教의 의례이다. 이들은 당시에 世間部的 三種의례라 불렸다. 그렇기 때문에 八大儀軌의 구조나 시스템은 크게 두 가지로 나뉘 볼 수 있는데, 그것은 出世間部와 入世間部이다. 이렇게 볼 때 八大儀軌는 토번불교의 다양한 교법과 의례를 포함하고 있으며, 나아가 새로운 종교적 영역을 개척하였고, 入世的 세속사회도 포용하였다. 八大儀軌의 앞 5종 의례는 종교적 경지 혹은 불교적 정신을 표현한 의례로, 농후한 피안세상의 분위기를 갖고 있다. 후 3종 의례는 세속사회의 제사의례를 표현한 것으로, 현실사회적 경향을 갖고 있다. 구체적으로 보면 八大儀軌 중 妙吉祥身, 蓮花語, 真實意, 甘露功德, 槩事業의 다섯 가지 出世間部 의례는 佛教密宗의 다섯 명 護法神, 즉 身怙主, 語怙主, 意怙古, 德怙主, 業怙主을 표현한 것이고, 나머지 差遣非人, 猛咒詛咒, 供贊世神의 세 가지 世間部的 의례는, 지방 각지에 있는 세간 신령에게 제사 지내는 의례를 보여준다.

² 土觀·洛桑卻吉尼瑪：《土觀宗派源流》(thuvu dkan grub mthav), 蘭州：甘肅民族出版社，1984年藏文版，第65頁

³ 위 같은 책.

종교적 기능

현재 녕마파 사원, 특히 民間居士堂(寺廟)은 여전히 吐蕃佛教의 八大儀軌를 전승하고 있는데, 매년 정기적으로 八大儀軌의 法舞가 열리는 바, 형식이 아주 독특하다. 青海黃南 티베트자 치주의 마을 居士堂(寺廟)을 예를 들어 보면, 티베트력(음력과 비슷함) 매년 1월 18-19일 小金剛橛法舞를 공연한다. 그리고 당일 28, 29日에는 大金剛橛法舞를 공연한다. 또 조건이 허락되면 100명 용사(護法神)의 제사인 法舞를 거행한다. 이 속에는 '八大儀軌의 명 本尊'이라는 공연도 포함한다. 九명 本尊이 法舞에서 맡은 역할은 아래와 같다:

- 妙吉祥身神 - - 흰 색의 大日如來佛 및 시종을 대표한다;
 - 蓮花語之神 - - 붉은 색의 阿彌陀佛 및 시종을 대표한다;
 - 真實意之神 - - 남색의 不動佛 및 시종을 대표한다;
 - 甘露功德神 - - 검은색의 寶生佛 및 시종을 대표한다;
 - 橛事業之神 - - 검은색의 不空成就佛 및 시종을 대표한다;
 - 差遣非人神 - - 갈색의 持咒大師神을 대표한다;
 - 猛咒詛咒神 - - 옅은 남색의 誅敵咒神을 대표한다;
 - 供贊世間神 - - 녹색의 世間 속 猛神을 대표한다;
- 마지막으로는 五如來와 五佛母가 한 몸에 합쳐진 善逝如來佛이다.

마지막으로는 五如來와 五佛母가 한 몸에 합쳐진 善逝如來佛이다.

여기서 언급해야 할 점은, 善逝如來佛이 녕마파의 靜怒 두 종류의 신선중에서 寂靜本尊神에 속한다는 점이다. 이들이 말하는 五如來는 大日如來, 阿彌陀佛, 不動如來佛, 寶生佛, 不空成就佛을 가리킨다. 또한 五佛母分는 五如來와 서로 상응한다. 八大儀軌에서 法舞의 형식으로 세인들에게 종교적 사상을 전달하는 방식은, 종교의 심오한 교리를 통속화한 것이고, 아울러 八大儀軌가 세속에 대한 유연한 태도라 할 수 있다. 이러한 종교적 法舞의 표현형식은 八大儀軌의 종교적 특징을 잘 드러내고 있다.

역사적으로 보면 八大儀軌가 형성되던 초기 단계에, 티베트 불교 밀종의 생성과 함께 발전을 같이해 왔다. 그리고 세월을 거듭하면서 녕마파가 주요 교파로 자리잡고, 大圓滿法이 숭고한 지위를 가지게 되자, 八大儀軌는 순수 종교적 의례의 형태를 지니게 된다. 예를 들어 녕마파 사원의 다양한 神佛像은 대다수가 八大儀軌의 이념에 의해 만들어진 것이다. 妙吉祥(文殊)은 몸을 대표하고, 연꽃은 언어를 대표하고, 진실은 意를 대표하고, 감로는 덕, 橛(金剛橛)은 事業을 대표한다.

八大儀軌의 수행과정을 보면, 대체적으로 티베트 불교 밀종의 금강승 수련법과 일치하다. 단지 구체적인 실천 면에서 각자의 개성의 차이가 조금 있을 뿐이다. 구체적인 차이를 보면 八大

儀軌의 差遣非人, 猛咒詛罽, 供贊世間の 세 가지 의례는 자신만의 독특한 풍격이라 할 수 있다. 이렇게 볼 때 八大儀軌는 토번 苯教 혹은 본토신앙의 여러 신명, 보호신 및 天龍八部 등 고대의 민간의례 형식을 현재까지 유지한 것이라 할 수 있다.

결론

토번시기는 외래문화를 대량으로 흡수하는 대개방의 시기에 있었다. 다양한 문화가 서로 만나 새로운 문화를 형성하는데, 불교 역시 토번으로 와서 티베트 고원에 뿌리를 내리고, 싹을 키웠다. 대표적인 사원으로는 네팔 불교의 특징을 지닌 大昭寺, 당나라 불교의 특징을 지닌 小昭寺, 토번 본토 문화의 특징을 지닌 昌珠寺 그리고 인도, 당나라, 토번 등 문화가 합쳐진 桑耶寺 등이 있다. 이들 사원은 불교문화가 티베트에 정착한 대표적 상징이다. 아울러 佛教 石刻, 佛塔 및 본토화 된 종교의례는 토번불교의 다양성 및 고풍스러운 운치를 잘 드러내고 있다.

从死亡的接纳到觉醒的生死学

——佛教生死观的启示

梁晶淵

韩国 翰林大学 · 教授

1. 序论

在日常生活中，当人们讨论起死亡，一般会认为它意味一个“活着”的人，生活画上了句号。我们会用“放手”、“离开”、“分手”等说法表达一个人的死亡，表明他已经脱离了当前的生活轨道，这表明，我们是从“活着”的角度出发去认识死亡的。从这样的角度来看，我们可能会认为，绝口不谈死亡的问题才是忠实于眼前生活的良策。

近代以后，随着人类医疗知识的积累与技术的进步，人们相信，只要克服掉性命攸关的瞬间，就能推迟死亡的时间。特别是在医疗活动的现场，死亡被认为是需要克服掉的，因此医院会采取各种医疗措施，延长患者的寿命。但是，当我们在生活中经历了亲朋好友的死亡之后，便会再次感受到，死亡仍然在某个地方占据着重要的位置。当死亡的问题在现实中逼近我们的时候，我们便会面对一种奇怪的环境与氛围，那就是周围的人仿佛并不欢迎我们介入这个话题，我们于是会感到困惑。

对于死亡的问题，现代生死学认为，它不是一个宗教问题，而是日常生活中每个人都要面对的。接受死亡，并为之做好准备，这并不是一个信仰问题，而是一个认识问题。当我们把客观的死亡纳入个人领域时，对死亡的反省就要依赖于每个人的自主行为，而我们在讨论人的尊严时也是以人的自主为基础的，它意味着对人们对某种行为的选择与决定¹，而死亡问题也被看作是一个选择的问题，有人甚至用“自我风格”来表现死亡的过程，这意味着他们把死亡看作是尊严与品位的体现。许多活动里都充分体现出了人们的这种态度，比如：在一些生死学的活动里曾展开讨论，讨论中许多人认为应当停止不必要的延命治疗；在日本有一项名为“终活”的活动，活动的目的是为结束人生、死亡做准备。

但是，关于死亡与其意义的问题，这种认识与态度是以自我为中心的，因此或许会有人批评说，生死学里对死亡的讨论与反省是否仍停留在个体的层面。但按照生死学的观点，要正确理解死亡，不仅要正确理解每个人自己的死亡，也要理解亲朋好友等他人的死亡，因为死亡发生于各种人际关系之中。

既然生死学是人们对与自己与他人死亡的认识与态度，人们在临终过程中也要牵扯到各种关系，所以无论是对于死亡的讨论，还是生死学的关注点，都应该是在现世（此岸），而不是在来世（彼岸）。

¹ 河在洪（音），《尼采与人类尊严》，《法学论集》，20-2，梨花女子大学法学研究所，2015，p. 147。

本发言稿拟通过大乘佛教的菩萨思想来讨论这些问题。菩萨停驻在这个轮回的世界，为的不是超越自己的生死，而是普度众生的痛苦。这种实践的依据是，关于佛家的最高境界——涅槃，佛家不是用生死消亡来说明的，而是从实现众生普度的现世角度来说明的。而从根本上来说，生死学也要研究对他人死亡认识这一痛苦的问题，因此研究菩萨的生死观有助于扩大人们对生死学的理解范围。

2. 现代生死学的成立与态度

“Thanatology”在英文中指“死亡学”，即对死亡的研究，该术语是由米奇尼科夫（Ilya Mechnikov，1845-1916）在《人的本质》（*The Nature of Man*，1903）中提出的，同时他还提出了另一个术语——老年学（Gerontology）。其中，“死亡学”以死亡质量（Quality of Death）为研究对象，而“老年学”则以生活质量（Quality of Life）为研究对象，从这研究对象来看，这两个概念意味着人们对人类本质的理解与研究²。

在经历了第二次世界大战与越南战争后，美国社会上从社会心理角度对死亡开展的研究逐渐增多，而人们对死亡的认识逐渐加深。20世纪60年代前后，有关死亡的研究开始深入到学校教育之中。赫尔曼·海菲尔（Herman Feifel）的《死亡的意义》（*The Meaning of Death*，1959）便因其在死亡问题的研究上取得了跨学科的成果而备受关注，而罗伯特·富尔顿（Robert Fulton）则在明尼苏达大学开发了针对死亡的教育项目（1965年）。³

当时人们认为，死亡是在医院里经历的事情，它被排斥在日常生活之外的。患者的临终过程也由医疗专家负责，人们能做的唯有接受结果的通报而已。在20世纪六七十年代，人们对这种情况的自觉与反省渗透到了学校教育与社会活动之中。*Omega*、*Death Education*、*Illness*、*Crisis & Loss*等有关死亡研究与教育的杂志陆续出版，明尼苏达大学、耶鲁大学等多所大学设置了死亡教育课程，开展自杀研究的期刊*Bulletin of Suicidology*创刊（1967年），这些活动系统地揭示了死亡学的理论与活动方向。

伊丽莎白·库伯勒·罗斯（Elizabeth Kübler-Ross，1926-2004）对濒死患者的死亡接受态度进行了研究。她认为人是一种协调了肉体、情感、智力、精神等要素的存在，敦促人们反省死亡的定义，即以肉体为判断标准的定义⁴。她关注濒死者的心理状态，以临终患者为中心，提出了“否定→愤怒→协商→忧郁→接受”的理论模式。在此，我们需要注意，“接纳”是人们积极应对死亡，并最终克服死亡的前提。⁵她将临终过程比喻为破茧成蝶、自由飞翔的过程，并认为死亡是在搬向“更美好的家园”。她主张，如何理解临终过程不是信念的问题，而是“认识”的问题⁶，并以此为

² 柴田博，「学際的な学問としての死生学」，『医療と社会』25-1，医療科学研究所，2015，p. 10。

³ カールベッカー，「アメリカの死生学教育-その歴史と意義」，島園進，竹内整一編，『死生学とは何か』東京：東京大学，2008，pp. 75~77。

⁴ 伊丽莎白·库伯勒·罗斯，《死后生》，崔俊植（音），首尔：大和出版社，2003，p. 135。

⁵ 参考池泽正太郎，《文化差异视角下关于死生学的思考》，《关于死亡的对话》，首尔：供奉者，2015，pp. 24~25。

⁶ 伊丽莎白·库伯勒·罗斯，《死后生》，p17。

依据提出了相应的临床案例与资料。基于这样的认识，在死亡学里，死亡教育既被认为是临终患者结束人生的过程，也被视为开展临终关怀或护理晚期患者的过程。

在日本，阿方斯·德肯（Alphonse Deken, 1932-）于1975年开始在上智大学讲授以死亡为主题的课程，1982年他又举办了“思考生与死的教育”（生と死を考えるセミナー），面向普通市民为开展死亡教育。他把“死亡学”理解为“死生学”，并称之为“在死亡之前思考生活的方法”，其教育内容“Death Education”则明确了死亡学“针对死亡做准备教育”的内容，这充分说明了“死亡学”在日本的开展方向与理解方式⁷。在八九十年代的日本，生命伦理问题也被纳入“死生学”的相关主题，而这一点与西方的“死亡学”不同⁸，因为日本“死生学”的基础是儒教的教诲、佛教的轮回观与道教的生死观。而按照儒家的教诲，死亡是仁义的实现过程；按照佛教的轮回观，生与死只是生命的一个过程；按照道家的生死观，生死与变化的脉络相互之间并不对立。⁹

在台湾，生死问题开始被作为一个学术领域提出来，受到傅伟勋（1933-1996）的极大影响。他以在美国天普大学（Temple University）讲授、研究死亡学相关课程的经验为基础，倡导一种基于中国文化传统的生死学，他的研究方向与成果在《死亡的尊严与生命的尊严》（正中书局1993）一书中得到了极好的体现。他主张，我们应当从生死的角度去理解死亡学，认为生死学是一种笼括生、死问题，针对对象、问题、课题开展的研究，同时，它也处理各个别存在的实际问题。他认为生与死不能一分为二，坚持在生死学的范畴内研究死亡学，试图通过“生死学”这一术语实现“死亡学”的体系化。¹⁰他非常强调宗教反省，主张现代生死学应积极接纳宗教领域的影响。¹¹台湾佛教宗立学校南华大学继承他的遗志，开设了生死学本科与研究生院的课程，在台湾的生死学研究中发挥着重要作用。

当我们意识到一件事发生在生活领域里以后，便会认为这种事当然也会发生在自己身上，并坦然接受它。死亡的问题也是一样，当死亡不再仅仅一个客观事实，而变成一个可能会发生在自己身上的事件时，才会成为一个与自己相关的具体事件。

冉克雷维（Vladimir Jankelevitch, 1903-1985）把死亡分成了第一人称、第二人称、第三人称来进行阐释。人们通过新闻等大众媒体所接触到的死亡是某些人（第三人称）所遭遇的事件，对于这种死亡，人们是通过死者人数或各种统计数据来认识的，这种死亡对于人们来说只是一种社会现象。但亲朋好友等身边人的死亡则是第二人称的死亡，这种经验会与自我的死亡相联系，变成一种哲学性的死亡。¹²

从库伯勒·罗斯提出的问题中我们可以看出，生死学的讨论与患者的自觉是同在的，而患者的自觉从前一直被排除在医疗现场之外。这意味着对患者实施的医疗措施要以患者本身理解、接受的方式进行。生死学试图让患者本人参与到拯救生命的措施中来，从而激发患者内在的转变，使他们能够接受包括死亡在内的结果。这意味着他们会“接纳”（在韩语中汉字标记为“纳得”）在死亡过程中发生的各种情况及其结果。

⁷ 阿方斯·德肯，《作为人文学的死亡教育》，全成坤（音）译，高阳：人类之爱，2008，pp. 34~35。

⁸ 島園進，「死生學とは何か-日本で形成過程を顧みて」，島園進，竹内整一編，『死生學とは何か』，p. 12。

⁹ 参考：島園進，「死生學とは何か-日本で形成過程を顧みて」，p. 25。

¹⁰ 傅伟勋，《死亡的尊严与生命的尊严》，北京：北京大学，2006，pp. 99~100。

¹¹ 傅伟勋，《死亡的尊严与生命的尊严》，p. 104。

¹² 冉克雷维，《关于死亡》，坡州：石枕，2016，pp. 16~17。

“接纳”（纳得）的意义比“理解”更为深刻、广泛，从这一点看，在生死学里，如果要用一个词语表达理解、接受死亡时所产生的各种复杂情况，这个词语应该是合适的。从这个词语的汉字词源“纳得”来看，“纳”是“接受”的意思，“得”是“知道”、“醒悟”、“明确”的意思。在“接纳”（纳得）的概念里，还有“赞同与自己一致的意味、展望、意思，或他人的意见”之意¹³，因此，“接纳（纳得）某种情况”意味着当事人很清楚眼前的情况或内容，并表示同意、接受¹⁴。因此，当医院要求患者选择医疗措施并做出决定时，患者或其家属需签署同意书，其前提是，院方会向患者或其家属说明这些医疗措施的内容与过程，而患者本身同意这些措施，并愿意参与其中。

但是，从医疗现场的情况看，很多人认为，患者所经历的恐惧与不安是徒然的，不过是在延缓死亡时间而已，患者本人所经历的情况与其意义，更多的时候是患者本人无法控制的¹⁵。即便患者方同意医院所采取的医疗措施，也需要他们做出持续性的支持，而随着时间的流逝，患者方可能会对自己的参与或决定改变心意¹⁶，这告诉我们，即使患者理解自己的情况，也很难摆脱不稳定状态。从这一点来看，我们应当相当注意，不要草率地认为，患者所选择的措施或应对就是他们最终的决定。

3. 对死亡教育的社会活动的研讨

为了使患者能参与到自己的治疗过程里，并使之成为一项受保护的權利，韩国制订了一项法律，即《关于临终关怀、缓解治疗与临终过程中患者延命医疗决定的法律》（后文简称为《延命医疗决定法》），这项法律于2018年开始实行，它规定，患者本人或其家人对患者医疗措施的选择和决定将受到法律的保护。

这项法律的基本原则与前提是“不能侵害患者的尊严与价值”，“所有患者都应明确了解自己的状态，以及即将对本人实施的医疗行为，并有权自行决定”，“对于临终关怀、延命治疗，以及中断延命治疗等的决定，要对患者或其家人进行准确、详细的说明，并尊重患者的决定”¹⁷。这些原则指出了临终患者有尊严的死亡与价值的判断标准，只有当患者了解自身的情况并接纳死亡时才能实现。

2000年台湾实现了“中断延命医疗”的法制化，从法律上保障了临终患者的自我决定权，属于亚洲首次。在台湾，关于延命医疗的讨论在社会上发酵的背景是“王晓民事件”（1963年他因交通事故而陷入植物人状态），此后延命医疗的问题持续受到了社会的关注。

美国延命医疗学会表示，是否实行延命医疗、是否中断延命医疗的问题，首先要考虑患者的自

¹³ 今井芳枝·雄西智惠美·板東孝枝，「納得の概念分析」，『日本看護研究学会雑誌』，39-2，日本看護研究学会，2016，p. 73。

¹⁴ 《国立国语院标准国语大辞典》<<https://stdict.korean.go.kr>>（2020年7月28日登录。“纳得”虽是一个源于日本的汉字，但是在韩国的国语词典里，也被解释为类似于理解的意思。

¹⁵ 参考：芹沢俊介，「なぜ人は死に怯えるのだろうか」，『死生學とは何か』，p. 169。

¹⁶ 今井芳枝·雄西智惠美·板東孝枝，「納得の概念分析」，p. 83。

¹⁷ 保健福祉部，《关于临终关怀、缓解治疗与临终过程中患者延命医疗决定的法律》第3条，2020.4.7实行。

我决定权，以及对患者最有利的方法。该机构还明确指出，医院应该探索最能激发患者价值观与健康生活方法，并在此过程中实现延命医疗。¹⁸而这一宗旨被制订成有关延命医疗的法案，正是为了保障患者尊严死的权利。

傅伟勋指出，现代生死学的作用是在临终过程这一生命成长的最后阶段，帮助患者自然地迎来死亡，从而维持死亡的尊严。¹⁹这一点充分说明，《延命医疗中断法》等法制化的努力在生死学的实践领域中仍有充分探讨的余地。

如果说在韩国与台湾，生死学的活动是法制化以及有关法制化的讨论的形式开展的，目的是保护患者对延命医疗的自我决定权，那么在日本，关于生命的结束与处理问题则是以开展“终活”活动的形式进行的。随着日本的老年问题日益突显，“孤独死”以沦为一个社会性问题，自2009年前后日本便出现了“终活”的社会现象。

八十年代以后，日本积极围绕“思考生与死的教育”开展死生学的实践活动，社会上也相当程度地普及了死亡准备的教育。日本社会已进入超高龄社会阶段，老龄人口的死亡问题已不再是个人的问题，而是社会的问题，这一意识已深入人心。在此期间，《周刊朝日》（2009年）曾以葬礼与墓地为主题，连续刊载了高龄者所面临的问题。

“终活”就是“趁身体还健康，考虑好看护、疾病治疗、葬礼和墓地等问题”²⁰，目的是为结束自己的生活做准备。在这里，除了葬礼和墓地之外，还细致地按照“死之前的事情”与“死之后的事情”罗列出了条目，比如，整理自己的物品或财产、有关延命医疗的决定、老年人的照顾问题与应对、财产继承、遗嘱制订等等，甚至还具体地介绍了处理方法。从“终活”的教育内容和活动来看，在说明必须要为死亡做准备的原因时，主要使用“麻烦”、“负担”、“讨人嫌”等词语，其原因是“终活”的背景便是一种不希望给家人和身边的人带来负担的强烈的愿望²¹。而且关于死亡的处理方法都是自己选择的，其中包含了“按照自己的方式处理”的意志。在“终活”活动里，在介绍延命医疗的事前意向书时，会指出制订的目的是不给家人带来负担，并按照自己的意志结束最后的旅程²²。至于墓地，作为一个选择题，也是体现自我意志的机会，可以选择适合自己的家族墓地、树木场、山谷等形态²³。随着产业化、低出生率、高龄化的加剧，丧葬礼的办理不再是以地区或家庭为中心的共同体的义务，而是会通过与专业殡葬公司签订合同来实现。当死亡的处理开始以商业化的形式运作，其过程变得碎片化，以相扶相助为基础的人际关也同时面临丧失的危险。²⁴

延命医疗就是延迟身体死亡的时间。看着别人依靠人工呼吸机等医疗器械来延迟死亡的样子，你可能会觉得将来有一天自己也会以一副迥异于与平时的面貌出现在那个位置。你会想象着自己从生物学上看来毫无品位的样子，接受这样一种观点：拒绝这种行为，才能选择体现自我意志的、有

¹⁸ American Medical Association, AMA's Code of Medical Ethics: Opinion 2.20-Withholding or Withdrawing Life-Sustaining Medical Treatment, 1994.

¹⁹ 傅伟勋，《死亡的尊严与生命的尊严》，p. 130。

²⁰ 地方経済総合研究所，「『終活』に関する意識調査」，熊本県：地方経済総合研究所，2017.5，p. 1。

²¹ 中野敬一，「〈終活〉ブームの背景と課題」，『女性学評論』，31，神戸女学院大学女性学インスティテュート，2017，p. 230。

²² クラブツーリズム編，『終活の教科書』，東京：辰巳出版，2013，p. 64。

²³ クラブツーリズム編，『終活の教科書』，pp. 91~92。

²⁴ 渡辺千恵子，「葬儀と家族をめぐる現代的課題」，尚綱学院大学紀要，61・62合併号，（社）日本家政学会，2011，p. 14；梁贞妍（音），「对日本的“终活”的生死学视角下的考察」，《人文社会21》，（社）亚洲文学学院，2018，p. 1212。

尊严的死亡。²⁵

在韩国，大部分癌症患者认为，事前医疗意向书便是要自己与家人一起决定治疗方针。普通人一般认为这是患者平时价值观的表现，但患者本人及其家属则一般认为，这是有关治疗方针的决定²⁶。这意味着，人们对中断延命医疗的态度会随着情况发生变化，而患者的决定可能会顾及与家人的关系。换言之，当患者强烈地认为自己的决定会对家人产生消极影响时，患者可能无法积极表达自己的意愿。当尊严死的权利与死亡时间、方式的选择联系在一起²⁷，我们完全可以预料到，患者会朝着减轻家人负担的方向去做决定，从“终活”的事前医疗意向书里的相关内容中也可以看出这一点。值得注意的是，在葬礼方面，有人认为人们最偏爱自然葬（葬于山谷或林场）是因为希望回归自然，但也有人认为，做出这种选择往往是因为经济问题，或不想给家人带来管理墓地等的负担²⁸。

从人们对延命医疗和“终活”的认识来看，临终的过程是以身体的生物学死亡为前提的，但人们同时希望在此过程中表现出情绪与精神的“自我”形象。那么要如何定义人们在临终过程中希望表现出的、具有自我意志以及尊严的“自我”呢？

关于这个问题，在佛教中的阐释是，肉体与精神的五大要素是集合在一起的（五蕴）。肉身是色（rūpa），而精神是受（vedanā）、想（saṃjñā）、行（saṃskāra）、识（vijñāna），指的是感觉、认识、心灵作用与认识作用下的意识。

《相应部》里对于五蕴是这么阐释的：

比丘们，未受教导的一般人……认为色是我，或我拥有色，或色在我中，或我在色中；他的那个色变易、变异，以色的变易、变异而生起愁、悲苦、忧、绝望。²⁹

阐释五蕴的目的并不在于承认自我的存在是一种实体，而是通过分解与分析，否定其实体性。

色是无常的，凡无常者都是苦的，凡苦者都是无我。凡无我者都应该以正确之慧被被这样如实看作：这不是我的，我不是这个，这不是真我。³⁰

“我”的身体与心灵并非恒久不变，而总是处于变化的过程之中，通过这一论述，我们可以得出一个结论，那便是“我”是没有实体的。这就意味着，“我”所选择的、希望的方式，只不过是受瞬间变化过程的影响而表现出来的，会随时根据情况发生变化。

目前停止延命医疗的措施和“终活”的活动都被认为是隶属于生死学的实践活动，其重点在于

²⁵ 参考：大谷いづみ，「生権力と死をめぐる言説」，『死生學とは何か』，pp. 62~63。

²⁶ 参考：生命伦理政策研究中心，《延命治疗终止与事前医疗意向书调查研究报告》，生命伦理政策研究中心，2011.12；pp. 22~24。

²⁷ J. Coggon, "Could the Right to Die with Dignity Represent a New Right to Die in English Law?", *Medical Law Review*, 14, 2006, 225.

²⁸ クラブツーリズム編，『終活の教科書』，p. 91。

²⁹ SN22: 43. 原文为：“诸比丘！于此处有无闻之凡夫……以观色是我，我以色有，我中有色，色中有我。彼人于色变易、变异。彼人因色之变易、变异而生愁、悲、苦、忧、恼”。

³⁰ SN22: 45 原文为：“色是无常，无常者。则苦，苦者则无我，无我者，此则非我所，次非我，此非我体”。

选择患者本人能够接纳的尊严死的方式。但这一选择和决定的初衷在于，希望在临终过程中本人能保持其在日常生活中的面貌，或者不要向坏的方向发展。因为在这里，他们只能委婉地用“品位”或“尊严”等词语来表达对自己不同于日常生活的消极形象的不满，而“死后处理”则是希望按照自己的意愿来处理“麻烦事”的另一种表现形式。由于生死学把死亡视为人生最后的成长，那么我们不得不提出疑问，在这种死亡意识中，生死学对死亡的态度是否能占据中心的地位呢？

4. 自觉向生死学的转变

1) 佛教的生死学观点

根据佛教思想体系的修行阶段，佛家提出了“道次第”（Lam-rim）的概念，认为人们可以通过思考死亡的问题，实现对人生的反省与修行。佛教要求人们思考、反省的有两点：其一，所有生物都会死亡；其二，死亡时间不确定。这两点思索传达了佛家的教诲，即除了佛法之外，什么东西都是没有益处的。³¹

但我们所经历的死亡并非本人的死亡，而是亲朋好友等与自己直接相关的人或事物的死亡。尤其失去身边至亲之人给自己所带来的冲击不亚于自己亲身经历死亡，理解并接纳这样的死亡并不是一件容易的事情。

佛教经典里有一篇名为“失去幼子的积撒·苟答弥(Kisā Gotamī)”的故事，从中我们也能清楚地看到这样的过程。

为了救活已亡故的孩子，她四处求药，却受到了同村人的讥讽与嘲笑。最后她找到了世尊，询问世尊有没有药可以救她的孩子。世尊回答说：“只要找到一户人家，他家里从没有死过女儿、儿子或任何人，请他们给一些芥菜籽就可以了。”于是她挨家挨户地去找，却没有一户人家不曾经历过死亡。她原本以为曾经历过丧子之痛的只有自己，此时她才知道，原来有人曾经历过更多的死亡。她于是回到家里，给已死去的孩子办了葬礼，然后再次找到世尊，世尊教诲她说：“万物都会死”，听完世尊的教诲，她便当场皈依了。³²

当苟答弥意识到，并非只有自己曾经历过死亡的痛苦的时候，她才接纳了幼子的死亡。接纳了幼子的死亡，便解决了她曾以为只发生在自己身上的痛苦问题，终于得以回归到她的生活中去。但这里值得注意的一点是，她的反省始于幼子之死，却延伸到了“一切有生之物的死亡”这一关乎人类存在的本质问题。这告诉我们，完成心理治愈的码头可以变成另外一个出发点。

苟答弥的修行是带有局限性的，她勘破了人类本质的问题，实现了自我的涅槃，与其它大乘佛教经典里菩萨的积极形象不同。菩萨会推己及人，从自己的痛苦联想到别人的痛苦，希望把别人的

³¹ 梁贞妍（音），《道次第中的死亡忆念与和修行》，《韩国禅学》，31，韩国禅学会，2012，p. 305。

³² 相关内容整理自 E. W. Burlingame, *Buddhist Legends II* (Oxford: Pali Text Society, 1995) 的 ‘VIII. 13. Kisā Gotamī Seeks Mustard Seed to Cure her Dead Child’.

痛苦也给解决掉。

菩萨虽有心摆脱轮回世界之苦，却宣布要教化众生。《现观庄严论》里有云：“由慧故不住生死此岸，由悲故不住涅槃彼岸”³³，这告诉我们，大乘的菩萨虽然能够摆脱轮回的世界，但是却怀着普度众生的决心没有离开此岸。在早期佛教里，涅槃指的是一切贪嗔痴都已消失，所有的烦恼都已消灭的状态³⁴，追求生死的消灭是其修行的终极结果。但大乘佛教的理论却认为，从自省的角度来看，这种分别是不成立的，并通过这一逻辑，尝试再次从人们所生活的世界里解决生死的问题。

《中论》有云：“一切所有实体皆空”，“无得亦无至，不断亦不常，不生亦不灭，是说名涅槃”³⁵，又云：“涅槃与世间，无有少分别”³⁶。在小乘佛教里，修行的目的是为了实实现自我的涅槃，只要通过修行消除自我的烦恼便可以实现涅槃，但是从“空性”的角度来看，脱离生死的涅槃是不可能存在的。

“唯识”是从对一切现象的认识层面来展开论述的，在“唯识”之中，涅槃体性“寂静”，这告诉我们它本来是清净的。根据这种“本来自性清净涅槃”的概念，并不是说摆脱轮回世界才是涅槃，在此岸开展普度众生的实践也可以属于涅槃的讨论范畴。而对于具体的实践方法，文中则通过“无住处涅槃”进行了如下的阐释：

四无住处涅槃。(…)大悲般若常所辅翼。由斯不住生死涅槃，利乐有情，穷未来际，用而常寂，故名涅槃。³⁷

要普度众生，便要使他们受益。对于一切现象，都用如实的智慧即般若去看待，不住生死，这便意味着所追求的终极目标不是消灭生死、摆脱轮回或到“彼岸”去，而意味着要在众生生活的“此岸”进行实践修行。以般若的智慧与大慈大悲之心去实践的人，便是大乘佛教里的菩萨。³⁸

道次第里阐释说，佛家之所以能转变众生对死亡的认识，是因为修行者亲自经历、体悟到了那份痛苦。我们可以用道次第的修行体系来阐释“三士道”。在三士道里，在修行大乘之前，首先要经历两个阶段，即在轮回的世界里追求暂时安乐的“下士”，以及尝试摆脱自我生死轮回的“中士”³⁹。因为下士与中士的经历可以让大乘菩萨（上士）通过修行产生慈悲，这会成为“因”，变成从中产生菩提心的方便之门。⁴⁰

³³ 《现观庄严论略释》(CBETA 汉文大藏经 B09n0031)，41a。“由慧故不住生死此岸，由悲故不住涅槃彼岸。”

³⁴ 《杂阿含经》(大正藏 2)，126b。“涅槃者，贪欲永尽，瞋恚永尽，愚痴永尽，一切诸烦恼永尽，是名涅槃。”

³⁵ 《中论》(大正藏 30)，34c。

³⁶ 《中论》(大正藏 30)，35c，原文为“涅槃与世间，无有少分别，世间与涅槃，亦无少分别。”

³⁷ 《成唯识论》(大正藏 31)，55b。

³⁸ 参考：大乘庄严经论 (大正藏 31)，637a。“一切生死以苦为体以无我为性。菩萨于苦得如实知。于无我得无上觉。如是得知觉已。由大悲故于生死不生厌离。由胜觉故亦不为烦恼所恼。是故菩萨得不住涅槃。亦不住生死。已说大悲不住。”

³⁹ 参考：Tsong-kha-pa, *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment (Lam rim Chen Mo)* vol.1, Critically ed. by Tshultrim Kelsang Khangkar, Kyoto: Tibetan Buddhist Culture Association, 2004, pp. 98~99.

⁴⁰ Tsong-kha-pa, *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment (Lam rim Chen Mo)* vol.1 p. 101.

菩萨产生普度众生的慈悲之心的方法有两种。其中之一便是，把众生当作母亲一般，产生要报答他们的想法，然后把这种心情逐渐扩大到众生。另一种方式便是与他人换位思考，产生消除别人痛苦的想法⁴¹。每个人都在追求自身的安乐，希望消灭自己的痛苦，而别人也是一样的，用这种想法培养菩提心。

2) 自觉的生死学

库伯勒·罗斯把临终的过程称为“最后的成长阶段”，并把死亡称为“搬向更美好的家园”。⁴²这个成为下阶段新起点的美好家园，可以用一些宗教中所说的天国、极乐、净土来表达，但她却把死亡描述为一个摆脱肉体的躯壳、重生为灵性的过程，换言之她是用“灵性”而不是“宗教性”来表达死亡的⁴³，所以摆脱了对特定宗教的信仰问题。

正如我们在阐述大乘佛教的涅槃时所看到的，在生死学里，即便没有来世这一前提，人们依然可以通过追求更美好的生活这一点来找到死亡的意义。⁴⁴这意味着，菩萨为普度众生而来到现世的实践并不只是一种隶属于特定宗教的信仰体系，而是一种带有普遍性的生死观。对于这种可能性，我们还可以通过岸本英夫（1903-1964）的生死观展开讨论。

他把死亡分成两种情况，其一是观念性的立场，即死亡是人类普遍的问题；其二是具体的情况，即自我的死亡。前者属于客观的第三人称的死亡，而后者则是一种“生命饥饿状态”，属于一种非常迫切的情况，因为看不到自己能继续生存下去的未来。在这种情况下，人们会产生一种强烈的求生欲⁴⁵。岸本英夫把自己称为一个不承认死后世界的“近代人”，所以他没有像传统宗教那样，把死亡与死后世界的理想联系起来，而是把它视为一个亟需解决的问题⁴⁶。成濑仁藏（1858-1919）在因癌症离世之前曾经在日本女子大学的讲堂里发表了一场演讲，岸本英夫接触到这次演说以后，便体悟到死亡与日常生活里所经历的离别是一样的，只不过是一场“更盛大的离别”而已。⁴⁷

现代人不应该把生死问题当成死亡的“彼岸”的问题，而应该在这个现实的人生之中谋求解决之策。这是活着的人的问题，如何去解决它是我们面临的课题。⁴⁸

岸本英夫关注的是，死亡既是活着的人的问题，那么面对生活人们应该采取怎样的态度呢？他认为每个人都在努力扮演好自己的角色，比如艺术家在创作，实业家在创业，母亲则在抚养孩子，每个人在自己的位置上努力完成自己的角色，这便是“好好的活着”，而人们在追求那些超越自己

⁴¹ 参考：Tsong-kha-pa, *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment (Lam rim Chen Mo)* vol.2, Critically ed. by Tshultrim Kelsang Khangkar, Kyoto: Tibetan Buddhist Culture Association, 2001, pp. 17~36；梁贞妍（音），《道次第中的死亡忆念与和修行》，pp. 312~313。

⁴² 伊丽莎白·库伯勒·罗斯，《死后生》，p. 18。

⁴³ 伊丽莎白·库伯勒·罗斯，《死后生》，p. 84。

⁴⁴ 参考阿方斯·德肯，《作为人文学的死亡教育》，p85。

⁴⁵ 岸本英夫，《死を見つめる心》，東京：講談社，1973，pp. 11~12。

⁴⁶ 岸本英夫，《死を見つめる心》，p. 22。

⁴⁷ 岸本英夫，《死を見つめる心》，pp. 86~87。

⁴⁸ 岸本英夫，《死を見つめる心》，p. 146。

生命、更加珍贵的东西，并为之做出各种实践的过程里，死亡的问题就会自动得到解决了。⁴⁹

他把现有的各种各样的生死观归纳为了四种：第一种是追求肉体生命延续的生死观，第二种是相信死后生命永生的生死观，第三种是把自我的生命依托于无限生命的生死观，第四种是在现实生活里体悟到永恒生命的生死观。前两种生死观是从肉体与灵魂的层面追求永生，而第三种类型则是指那种希望创作出永恒艺术作品的艺术家，或为了子女的未来牺牲掉一切的父母，以及那种希望通过民族或人类等在自己死后也能延续的某种对象来超越生命有限性的人。⁵⁰这三种类型的生死观都是在追求肉体、死后世界或是能够代替自身有限性的“永恒”，并试图通过这种永恒解决死亡的问题。但第四种类型则不同，它并不企图通过时间的延长来实现生命的永恒，而是在当下的生活之中体悟到生命的永恒。正如艺术家为了创作而废寝忘食、埋头工作，禅家的修行者沉浸到修行之中一样，这种死亡观指的是一种斩断最后的自我意识，从自我内心深处领悟到永恒生命的境界。这并不是宗教式的“来世”里的永恒，而是一种在当下的每个瞬间、刹那所经历永恒，他们会发现在日常生活里就蕴含着永恒的生命，从而自动地解决生死的问题。⁵¹这告诉我们，生死问题并不需要通过追求时空的永恒来解决的，而是可以在此时此地解决。

那么具体而言，在我们的生活里，生死问题要向哪个方向展开讨论呢？傅伟勋告诉我们，现代生死学要从对“我”的死亡讨论扩大开来讲。

对于那些已经到了死亡的边缘，仍然没有树立信念的人，我们也要在他们生命成长的最后阶段，帮助他们自然、安逸地接纳死亡，维持死亡的尊严。⁵²

在这段话里我们需要讨论的问题有：如何揭示“最后的成长阶段”？在最后的阶段，如何把“接纳死亡的自己”与“没有树立起生死观的人们”联系起来？就像傅伟勋所认识到的那样，接纳死亡的过程是人生最后成熟阶段的观点，把自己体悟到的对死亡的正确认识与别人共享，并把它作为生死学的一个课题，为此，必须要把自己业已接受的生死观传播给别人，而这就是一个实践问题了，而且我们还必须为这种实践找好依据。

大乘佛教的菩萨基于自身所经历的死亡之苦，把别人所经历的生死之苦也当作是自己的，发愿将众生从生死之苦里拯救出来，这便是菩提之心了。菩提之心要求菩萨与别人携手并肩走上成熟之路，并通过这种方法追求自我的成熟，同时在普度众生的实践之中追求宗教的完成。这种认识的转变要求人们首先要接纳死亡，并唤醒自我的内心，唯有如此，才可能实现。涅槃作为宗教的完成，并非要在消灭生死的彼岸实现，还包括在生死共存的此岸的实践过程，这一点可以作为生死学实践的依据，毕竟生死学的宗旨在于促进别人的成熟。

5. 结论

⁴⁹ 岸本英夫，『死を見つめる心』，p. 148。

⁵⁰ 岸本英夫，『死を見つめる心』，p. 110。

⁵¹ 岸本英夫，『死を見つめる心』，pp. 114~115。

⁵² 傅伟勋，《死亡的尊严与生命的尊严》，p. 131。

一切生物都会死亡，这一点我们都知道，但只有当死亡变成一件发生在“自我”领域内的事件时，死亡的痛苦才会在我们的生活里变成一种特别的经历。现代生死学试图用对死亡的反省把临终的过程升华为人生成熟的最后阶段。当我们把死亡拉进生活的领域里，便会产生一个问题，那便是人们要如何生活，由此对死亡的理解便变成了对生活的理解，其目的也变成了反省生活的方向。

从中断延命医疗的讨论与为死亡做准备的活动“终活”的内容来看，临终过程与其结果的处理，针对的都是“自我”的死亡，而死亡方式也要选择自己喜欢的形态，并由自己做出决定，这种意识非常浓厚。但这些活动里所表现出来的对死亡的认识，都是围绕着个人的死亡这一带有局限性的范围开展的。从这一点来看，有人可能会提出一个问题，那便是本来生死学要讨论的是他人生死痛苦的问题，而在这些讨论里，他人生死痛苦的问题是否处理得太过消极了。更何况，如果人们对死亡的认识并非生死学所指向的对死亡的正确理解，如果人们依然认为死亡是消极的，而有品位的、尊严的死亡并非是在否定死亡本身，而是在表达一种对异于日常生活面貌的否定，那么我们便需要再次确认生死学对死亡的认识了。关于这一点，我们需要从与他人的关联性上去讨论对死亡的认识，在如何处理他们的痛苦的问题上体现得更为明显。

大乘佛教的菩萨在经历、接纳了死亡之苦以后，又再次关注起了“他人”，表现出了菩萨的利他性。因为菩萨已经经历过死亡的痛苦，所以更能理解别人的痛苦，并愿意帮助别人摆脱这种痛苦。只有当菩萨不去追求自身的涅槃，而再次回到现世中来的时候，这种慈悲的实践才可能会实现。因为“自我与他人”，“生死与涅槃”这种分别的概念与认识，从其本质特点的角度来看是不成立的。

如果说生死学讨论的不仅是“自我”的死亡，也包含着对他人死亡的认识与态度，而且生死学的讨论在临终的过程里也依然要开展的话，那么生死学的活动就应该把其关注点从死后世界（来世）转移到现世中来。这告诉我们，生死学的讨论应该从单纯接纳死亡的问题延伸开来，把别人的生死痛苦当做是自己的，并唤醒自我的内心，去解决这份痛苦。从这一点来看，大乘佛教菩萨对生死认识与实践完全可以作为一种具有普遍性的生死观。

죽음의 낚득에서 각성의 생사학으로

- 불교 생사관의 제언

양정연

한림대 · HK 교수

1. 서론

일상의 삶에서 죽음을 논의한다는 것은 ‘살아가는’ 존재인 우리들의 삶에 종지부를 의미한다. 죽음을 ‘놓는다’, ‘떠난다’, ‘이별한다’ 등 현재의 삶의 궤도에서 벗어나는 것으로 표현하는 것은 우리가 죽음을 ‘살아있음’의 관점에서 인식하고 있다는 점을 나타낸다. 이러한 관점에서 보면, 우리의 대화에 죽음에 대한 논의가 끼어들 여지를 두지 않는 것이 현재의 삶을 충실하게 살아가는 방법이라고 생각할 수도 있겠다.

근대 시기 이후로 인간에 대한 의료 지식이 축적되고 기술이 발달하면서 생명의 위기 순간을 잘 극복하면 죽음의 시기 또한 연장할 수 있다는 확신에 이르게 되었다. 특히 의료 현장에서 죽음은 극복되어야 하는 대상으로 인식됨으로써, 생물학적 수명을 연장하는 방향으로 의료 조치들이 이뤄졌다. 그러나 생활 속에서 가까운 이들의 죽음을 경험하면서 우리는 죽음이 어디에선가 자리를 차지하고 있다는 사실을 새삼 느끼게 된다. 죽음의 문제가 현실에서 ‘나’에게 다가왔을 때, 우리는 나의 개입을 반기지 않는 환경과 분위기를 대하며 당혹감을 경험하게 된다.

현대 생사학은 죽음에 대해 기존의 종교적 성격보다 일상에서 경험되는 나의 문제란 점을 제기한다. 죽음을 이해하고 그 과정을 준비한다는 것은 신앙의 문제가 아니라 삶의 문제가 되는 것이다. 객관적인 죽음을 나의 영역으로 끌어들이는 때, 죽음에 대한 성찰은 나의 자율성에 근거한다. 인간의 자율성을 바탕으로 논의되는 인간 존엄은 어떤 행위에 대한 선택과 결정이 이뤄진다는 것을 의미한다.¹ 죽음의 문제 또한 선택의 문제로 간주되거나 죽음의 과정을 ‘자신다움’으로 표현하는 것이 존엄과 품위의 표현인 것으로 인식되기도 한다. 생사학의 활동으로 이뤄지고 있는 불필요한 연명의료 중단에 대한 논의와 일본에서 이뤄지는 삶의 마무리 활동인 ‘슈카츠’ 활동에서도 이러한 태도가 잘 나타난다.

그러나 이러한 인식과 태도는 죽음의 문제와 의미를 자기 중심으로 제한하여 이해하고 있다는 점에서, 생사학의 죽음에 대한 논의와 성찰이 개체 영역에 머무르고 있는 것은 아닌가 하는

¹ 하재홍, 「니체와 인간존엄」, 『법학논집』, 20-2, 이화여대 법학연구소, 2015, p. 147

비판이 제기될 수 있다. 생사학이 지향하는 올바른 죽음의 이해는 나와 함께 가족이나 친척 등 남의 죽음까지도 포함하는 것이다. 왜냐하면, 죽음은 다양한 인간 관계에서 이뤄지는 사건이기 때문이다.

생사학이 나와 남의 죽음에 대한 인식과 태도를 모두 포함하는 것이고 임종 과정에서도 그 관계성의 측면에서 이뤄져야 하는 것이라면, 죽음의 논의와 생사학의 관심은 '저 세계'인 내세보다 '이 세계'인 현세에서 이뤄지는 것이어야 한다.

본 발표문은 이러한 문제를 대승의 보살 사상을 통해서 검토하고자 한다. 보살은 자신만의 생사 초월이 아니라 중생의 괴로움을 구제하기 위해 다시 윤회 세계인 이 세계에 머문다. 이러한 실천의 근거는 궁극적 경지인 열반을 생사의 소멸이 아니라 중생 구제가 이뤄지는 현세의 영역에서 설명하는 것으로 제시된다. 생사학은 타인의 죽음 인식에 대한 고통의 문제를 근본적으로 포함하고 있다는 점에서, 보살의 생사관을 검토하는 것은 생사학에 대한 이해의 범위를 확대하는 데 도움이 될 것이다.

2. 현대생사학의 성립과 태도

죽음에 대한 연구를 지칭하는 '타나톨로지(Thanatology)'는 메치니코프(Ilya Mechnikov, 1845~1916)가 *The Nature of Man*(1903)에서 'Gerontology'(노년학)과 함께 제시한 용어이다. 죽음학은 죽음의 질(Quality of Death)을 다루고 노년학은 삶의 질(Quality of Life)을 그 영역으로 한다는 점에서, 두 개념은 인간 본질에 대한 이해와 연구를 의미한다고 볼 수 있다.²

2차 세계대전과 베트남 전쟁을 경험하면서 미국에서는 사회심리적 차원에서 죽음과 관련된 연구와 그에 대한 인식이 확산되었다. 1960년대를 전후하여 죽음에 대한 연구는 학교 교육으로 이뤄지기 시작하였다. 헤르만 하이펠(Herman Feifel)이 *The Meaning of Death*(1959년)에서 죽음에 대한 학제적인 연구 성과를 제시하면서 주목을 받았고, 로버트 풀턴(Robert Fulton)이 미네소타대학에서 죽음에 대한 교육프로그램(1965년)을 개발하였다.³

당시 죽음은 병원에서 경험되는 것으로서, 일상적인 삶의 공간에서 배제되어 다뤄지는 것으로 인식되었다. 임종 과정도 의료 전문가들의 영역이라고 맡겨진 채 그 결과만을 통보받는 형태로 진행되었다. 이러한 모습에 대한 자각과 성찰은 60년대와 70년대를 거치면서 학교 교육과 사회적인 활동으로 확산되었다. *Omega, Death Education, Illness, Crisis & Loss* 등 죽음 연구와 교육에 관한 잡지가 발간되었고, 미네소타대학, 예일대학 등 여러 대학에서 죽음교육 커리큘럼이

² 柴田博, 「学際的な学問としての死生学」, 『医療と社会』 25-1, 医療科学研究所, 2015, p. 10

³ カールベッカー, 「アメリカの死生学教育-その歴史と意義」, 島園進, 竹内整一 編, 『死生學とは何か』, 東京: 東京大學, 2008, pp. 75~77 참조.

이뤄졌다. 자살 연구에 대한 *Bulletin of Suicidology*가 창간(1967년)되는 등 타나톨로지의 이론적 측면과 활동 방향이 체계적으로 제시되었다.

엘리자베스 퀴블러 로스(Elizabeth Kübler-Ross, 1926~2004)는 죽음 직전의 환자들의 죽음 수용 태도에 대한 연구를 진행하였다. 그녀는 인간을 육체적, 감정적, 지적, 영적 요소를 조화롭게 하는 존재라고 규정하고,⁴ 죽음의 육체적인 판단 기준에 따른 정의에 대해 반성을 촉구하였다. 그녀는 임종 환자들을 중심으로 죽음에 대처하는 사람들의 심리 상태에 주목하면서, ‘부정->분노->협상->우울->수용’이라는 이론적 모델을 제시하였다. 여기에서 수용은 죽음에 대해 긍정적으로 대처하는 것이며, 최종적으로는 극복한다는 전제를 하고 있다는 점에 주목할 필요가 있다.⁵ 그녀는 임종 과정을 고치에서 나비로 변하여 자유롭게 날아가는 것으로 비유하고 죽음은 ‘더 아름다운 집’으로 옮겨가는 것이라고 하였다. 그녀는 임종 과정에 대한 이해가 신념의 문제가 아니라 ‘삶’의 문제라고 주장하고,⁶ 그 근거로 자신의 임상 사례와 자료들을 제시하였다. 타나톨로지서 죽음 교육이 임종 환자의 삶을 마무리하는 과정이고 호스피스나 말기 환자의 케어를 중심으로 이해되는 것도 이러한 인식에 근거한다.

일본에서는 알폰스 데켄(Alphonse Deken, 1932~)이 1975년, 죠치대학(上智大學)에서 죽음을 주제로 강의하기 시작하였고, 1982년부터는 ‘삶과 죽음을 생각하는 교육’(生と死を考えるセミナー)을 개최하며 일반 시민을 대상으로 죽음교육을 실시하였다. 그는 타나톨로지를 ‘사생학’으로 이해하고 ‘죽을 때까지 삶의 방법을 생각하는 것’이라고 하였다. 그리고 그 내용으로 이뤄지는 ‘Death Education’은 ‘죽음에 대한 준비교육’이라는 점을 명확히 하였다.⁷ 이것은 ‘죽음학’으로서의 타나톨로지가 일본에서 어떤 방향으로 이해되고 전개되는지를 잘 보여준다. 일본에서는 80년대와 90년대에 생명윤리 문제가 사생학의 관련 주제로 대두되었는데, 이러한 점이 서양의 타나톨로지와 다른 점으로 거론되기도 한다.⁸ 그 바탕에는 죽음을 仁義의 실현 과정으로 이해하는 유교의 가르침과 삶과 죽음을 생명의 한 과정으로 인식하는 불교의 윤회관, 삶과 죽음을 변화의 맥락과 서로 대립하지 않는 것으로 이해하는 도교의 생사관이 자리잡고 있는 것으로 이해된다.⁹

타이완에서 생사의 문제가 하나의 학문적 영역으로 제시된 것은 푸웨이쑤(傅偉勳, 1933~1996)의 영향이 크다. 그는 미국 템플대학(Temple University)에서 타나톨로지 관련 과목을 강의하고 연구하였던 경험을 바탕으로 중국의 문화적 전통에 기초한 생사학을 주창하였다. 그의

⁴ 엘리자베스 퀴블러 로스, 『사후생』, 최준식 역, 서울: 대화출판사, 2003, p. 135.

⁵ 이케자와 마사루, 「문화적 차이라는 시점으로 사생학을 생각하다」, 『죽음을 두고 대화하다』, 서울: 모시는 사람들, 2015, pp. 24~25 참조.

⁶ 엘리자베스 퀴블러 로스, 『사후생』, p. 17.

⁷ 알폰스 데켄, 『인문학으로서의 죽음교육』, 전성곤 역, 고양: 인간사랑, 2008, pp. 34~35.

⁸ 島園進, 「死生學とは何か-日本で形成過程を顧みて」, 島園進, 竹内整一 編, 『死生學とは何か』, p. 12.

⁹ 島園進, 「死生學とは何か-日本で形成過程を顧みて」, p. 25 참조.

연구 방향과 성과는 『死亡的尊嚴與生命的尊嚴』(正中書局 1993)을 통해서 잘 나타난다. 그는 타나톨로지에 대해 생사의 관점에서 이해되어야 한다고 주장하고, 생사학은 삶과 죽음을 포괄하는 대상과 문제, 과제 등에 대한 연구이면서도 각 개별 존재의 실존 문제를 다루는 것이라고 하였다. 그는 삶과 죽음은 둘로 나눌 수 없기 때문에, 타나톨로지는 생사학의 범위에서 다뤄져야 한다는 입장을 견지하고 타나톨로지를 생사학이라는 용어를 통해 체계화하고자 하였다.¹⁰ 이러한 그의 태도는 종교적 성찰을 강조하는 것으로서, 현대 생사학에서 종교적인 영역을 적극적으로 수용해야 한다는 것으로 전개되었다.¹¹ 타이완의 불교종립학교인 난화대학(南華大學)은 그의 뜻을 이어받아 생사학의 학부와 대학원 과정을 개설하며 타이완의 생사학 연구에 중요한 역할을 담당하고 있다.

우리는 어떤 사건이 삶의 영역에서 발생했다는 점을 인지함으로써 그러한 사건이 자신에게도 당연하게 일어난다는 것을 새삼 느끼고 받아들이게 된다. 죽음의 문제 역시 객관적인 사실에서 나에게 발생할 수도 있다는 것을 재확인하게 될 때, 비로소 나와 관련된 구체적인 사건으로 다가온다.

장켈레비치(Vladimir Jankelevitch, 1903~1985)는 이러한 죽음을 1인칭, 2인칭, 3인칭으로 구분하여 설명한다. 뉴스 등 대중매체를 통하여 접하는 죽음은 어느 누군가(3인칭)에게 닥친 사건으로서 사망자 수나 각종 통계 수치에서 다루는 것이며 사회 현상으로서의 죽음을 의미한다. 그러나 가족이나 친지와 같이 나와 가까운 사람들의 죽음은 2인칭의 죽음이고, 이 경험은 나의 죽음(1인칭)과 연결되는 철학적인 죽음으로 다가오게 된다.¹²

퀴블러 로스의 문제 제기에서 알 수 있듯이, 생사학의 논의는 의료 현장에서 배제되는 환자의 자각과 함께 한다. 이것은 환자에 대한 의료 조치들이 환자 자신이 이해하고 수용할 수 있는 형태로 이뤄져야 한다는 것을 의미한다. 생사학은 자신의 생명과 관련된 조치에 대해 참여함으로써 그 결과로 나타날 수도 있는 죽음까지 수용할 수 있다는 내적인 전환을 이끌어내고자 한다. 이것은 죽음 과정에서 일어나는 상황과 그 결과에 대해 ‘납득한다’는 것을 의미한다.

‘납득’은 이해보다 더 깊고 폭넓은 의미로 사용될 수 있다는 점에서 생사학의 죽음 이해에 대한 복잡한 상황을 적절하게 표현하는 용어로 사용될 수 있겠다. 납득의 한자 어휘를 분석해보면, ‘納’은 ‘받아들인다’라는 의미로 쓰이고, ‘得’은 ‘알다’, ‘깨닫다’, ‘분명해지다’라는 의미로 쓰인다. 납득의 개념에는 ‘같은 의미, 전망, 의사나 타인의 의견에 찬성한다’¹³는 뜻도 포함되어 있기 때문에, 어떤 상황을 납득한다는 것은 자신이 그 상황이나 내용을 분명히 알고 동의하며 받아들

¹⁰ 傅伟勋, 『死亡的尊嚴與生命的尊嚴』, 北京: 北京大学, 2006, pp. 99~100.

¹¹ 傅伟勋, 『死亡的尊嚴與生命的尊嚴』, p. 104.

¹² 블라디미르 장켈레비치, 『죽음에 대하여』, 파주: 돌배개, 2016, pp. 16~17

¹³ 今井芳枝・雄西智恵美・板東孝枝, 「納得の概念分析」, 『日本看護研究学会雑誌』, 39-2, 日本看護研究学会, 2016, p. 73.

인다는 것을 뜻한다.¹⁴ 따라서 환자에 대한 의료 조치의 선택과 결단이 요구될 때, 환자나 그 가족이 동의서를 작성한다는 것은 그 내용과 과정에 대한 설명과 함께 환자 스스로가 그 조치에 대해 찬성하고 그 과정에 참여한다는 것을 전제로 하는 것이 된다.

그런데, 의료 현장의 상황을 보면, 환자가 경험하는 두려움과 불안은 죽음의 시기를 연장하는 문제로 인식되고, 환자 개인이 경험하는 상황과 의미의 문제는 더이상 환자 자신이 제어할 수 없게 되어버리는 경우가 많다.¹⁵ 의료 조치에 대한 환자 측의 동의가 이뤄지더라도 지속적인 지원이 요구되고, 시간이 지나면서 자신의 참여나 결정에 대해 변동이 있을 수 있다는 지적¹⁶은 환자가 설명 자신의 상황을 이해하고 있더라도 불안정한 상태에서 벗어나는 일이 쉽지 않다는 사실을 알려준다. 이런 점에서 환자의 선택으로 이뤄지는 조치나 대응이 최종적인 결정이라고 판단되어버리는 것은 상당히 주의해야 할 것이다.

3. 죽음교육의 사회적 활동에 대한 검토

환자가 자신의 치료 과정에 참여하는 것을 하나의 권리로 보장을 받도록 하기 위해 제정된 것이 ‘호스피스·완화의료 및 임종과정에 있는 환자의 연명의료결정에 관한 법률(이후 ‘연명의료 결정법’)'이다. 2018년 이후로 시행되고 있는 연명의료결정법은 환자에 대한 의료 조치에 대해 환자 자신이나 그 가족이 선택하고 결정하는 내용들을 법적으로 보호받도록 하고 있다.

여기에서 전제되는 기본적인 원칙은 ‘환자의 존엄과 가치를 침해해서는 안 된다’, ‘모든 환자는 자신의 상태나 본인에게 시행될 의료행위에 대해 분명히 알고 스스로 결정할 권리가 있다’, ‘호스피스와 연명의료 및 연명의료 중단 등 결정에 관하여 정확하고 자세하게 설명하여, 그에 따른 환자의 결정을 존중하여야 한다’는 점이다.¹⁷ 이 원칙들은 임종기 환자의 존엄한 죽음과 가치라는 판단 기준을 제시하는 것으로서, 환자 자신이 자신의 상황을 이해하고 죽음을 납득하여 받아들일 수 있을 때 비로소 가능해진다.

타이완은 2000년, 아시아에서는 처음으로 연명의료 중단에 대한 법제화를 통해 임종기 환자들의 자기결정권을 법적으로 보장하고 있다. 타이완에서 연명의료에 대한 논의가 사회적으로 확산될 수 있었던 배경에는 1963년, 교통사고로 식물인간 상태에 빠졌던 ‘왕샤오민(王晓民)’ 사건

¹⁴ 『국립국어원 표준국어대사전』<<https://stdict.korean.go.kr> (2020년 7월 28일 접속)>. 납득은 일본어 투의 한자용어이지만, 국어사전에서도 이해와 유사한 용어로 사용하고 있다.

¹⁵ 芹沢俊介, 「なぜ人は死に怯えるのだろうか」, 『死生學とは何か』, p. 169 참조.

¹⁶ 今井芳枝·雄西智恵美·板東孝枝, 「納得の概念分析」, p. 83.

¹⁷ 보건복지부, <호스피스·완화의료 및 임종과정에 있는 환자의 연명의료결정에 관한 법률> 제 3 조. 시행 2020.4.7.

을 둘러싸고 지속적으로 연명의료의 문제가 사회적으로 주목받았기 때문이다.

미국의 연명의료 학회에서는 연명의료의 시행 여부와 중단의 문제는 환자의 자기결정권과 환자에게 가장 도움이 되는 방법을 우선 고려해야 한다고 밝히고 있다. 그리고 환자의 가치관과 환자의 웰빙을 가장 고취시킬 수 있는 방법을 모색하는 가운데 이뤄져야 한다고 분명히 하고 있다.¹⁸ 이러한 취지가 환자의 존엄한 죽음에 대한 권리를 보장하는 것으로 제정된 것이 연명의료 관련 법안이다.

푸웨이션은 현대 생사학의 역할이 임종 과정이라는 생명 성장의 마지막 단계에서 자연스럽게 죽음을 맞이할 수 있도록 도와줌으로써 죽음의 존엄함을 유지하도록 하는 것이라고 밝히고 있다.¹⁹ 이러한 점은 연명의료중단법과 같은 법제화의 노력이 생사학의 실천 영역에서 충분히 검토될 수 있다는 점을 잘 보여준다.

한국과 타이완에서 생사학의 활동이 연명의료에 대한 환자의 자기결정권을 보호하는 법제화와 그 논의 형태로 전개되고 있다면, 일본에서는 삶의 마무리와 그 처리는 자신이 미리 준비하고 결정한다는 ‘슈카츠’ 활동으로 전개되고 있다. 슈카츠는 일본에서 노년의 문제와 함께 고독사가 사회적인 문제로 대두되면서, 2009년을 전후한 시기부터 전개되고 있는 사회 현상이다.

일본에서는 80년대 이후로 ‘삶과 죽음을 생각하는 교육’을 중심으로 사생학의 실천 활동을 적극적으로 추진하면서 사회적으로도 죽음 준비교육이 상당히 확산되었다. 이미 초고령사회에 진입한 일본 사회에서 노령 인구의 죽음 문제는 더이상 개인의 문제가 아니라 사회적인 문제라는 인식이 자리잡게 되었다. 이러한 가운데, 『週刊朝日』(2009년)에서는 장례식과 묘를 주제로 고령자들의 당면한 문제들을 연재하였다.

슈카츠는 “건강할 때, 개호나 질병 치료, 장례와 묘 등에 대해 생각하여 준비하는 것”²⁰으로서, 자신의 삶을 마무리 짓기 위한 목적에서 이뤄진다. 여기에는 장례식과 묘지 이외에도 자신의 물건이나 재산의 정리, 연명의료에 관한 결정, 노년 돌봄의 문제와 대처, 상속, 유언장 작성 등 ‘죽기까지의 일’과 ‘죽은 뒤의 일’을 정리할 수 있도록 항목별로 제시하고 있고, 그 처리 방법까지 구체적으로 다루고 있다. 슈카츠의 교육 내용과 활동을 보면, ‘폐’, ‘부담’, ‘성가심’이라고 하는 용어들을 주로 사용하며 죽음을 준비해야 하는 이유를 설명한다. 그 이유는 슈카츠의 배경에 가족이나 주위 사람들에게 부담을 주지 않으려는 마음이 강하게 자리잡고 있기 때문이다.²¹ 그리고 그 처리 방법에 대해서는 자신이 선택하는 것이기 때문에 ‘자신답게’ 처리하겠다는 의지도 포함되어 있다. 슈카츠에서 연명의료에 대한 사전의향서는 가족에게 부담을 주지 않고 자신답게 마

¹⁸ American Medical Association, AMA's Code of Medical Ethics: Opinion 2.20-Withholding or Withdrawing Life-Sustaining Medical Treatment, 1994.

¹⁹ 傅伟勋, 『死亡的尊严与生命的尊严』, p. 130.

²⁰ 地方經濟總合研究所, 「『終活』に関する意識調査」, 熊本県: 地方經濟總合研究所, 2017.5, p. 1

²¹ 中野敬一, 「<終活>ブームの背景と課題」, 『女性學評論』, 31, 神戸女学院大学女性学インスティテュート, 2017, p. 230.

지막을 마치기 위해서 작성되는 것으로 소개하고 있고,²² 묘지는 자신다움을 찾는 선택의 문제로서 가족묘나 수목장, 산골 등 자신에게 어울리는 형태를 선택하도록 하고 있다.²³ 산업화와 저출산, 고령화가 심화되면서, 상장례의 진행과 처리는 지역이나 가족 중심의 공동체에서 다뤄지는 의무가 아니라 전문적인 장례업체와 계약을 통해 이뤄지는 일이 되었다. 죽음의 처리가 상업화의 형태로 이뤄지게 되면서 그 과정은 파편화된 형태로 진행되고 기존의 상부적인 관계에 기반한 인간 관계 역시 상실되어 버릴 위험성을 지니게 되었다.²⁴

연명의료는 신체적인 죽음의 시기를 연장하는 문제이다. 인공호흡기 등 의료 기기에 의지하여 죽음을 연장하는 모습을 보면서, 자신 또한 일상적인 모습과는 다른 모습으로 그 자리에 있을 수 있다는 생각을 할 수도 있다. 그리고 생물학적으로 품위 없는 자신의 모습을 상상하면서 그것을 거부하는 것이 자신답고 존엄한 죽음을 선택하는 것이라고 받아들이기도 한다.²⁵

우리나라에서는 사전의료의향서에 대해 암환자가 자신의 치료 방침을 가족과 함께 결정하는 것이라고 대부분 인식하고 있다. 일반인의 경우는 평소의 가치관을 통해 표현하는 것으로 인식하는 경우가 많지만, 환자 당사자나 그 가족들은 치료 방침에 관한 결정으로 인식하는 경우가 많은 것으로 나타났다.²⁶ 이것은 연명의료 중단에 대한 태도가 상황에 따라 달라질 수 있으며 환자의 결정이 가족과의 관계를 고려해서 이뤄질 수도 있다는 것을 의미한다. 즉, 가족에게 부정적인 영향을 미친다는 생각이 강할 경우, 환자 자신의 의사가 적극적으로 표현되지 않을 수도 있다는 것이다. 존엄하게 죽을 권리가 죽음이 언제 어떻게 일어나도록 할 것인가에 대한 선택과 연결되어 주장된다는 점에서,²⁷ 자신의 결정이 가족들에게 끼칠 수 있는 부담을 경감시키려는 방향으로 결정될 수도 있다는 것은 충분히 예상할 수 있을 것이다. 이러한 점은 슈카츠 활동의 사전의료의향서 작성과 관련된 내용에서도 잘 나타난 점이다. 장례와 관련하여 자연장(산골이나 수목장)을 가장 선호하는 이유는 자연으로 돌아가고 싶기 때문이라는 의견도 있었지만, 경제적인 문제나 가족들에게 묘지 관리 등에 대한 부담을 주고 싶지 않기 때문이라는 의견도 포함되어 있다²⁸는 사실에도 주목해야 할 것이다.

연명의료와 슈카츠에 대한 인식을 보면, 신체 중심의 생물학적 죽음을 전제로 하면서도 정

²² 클럽투리즘編, 『終活の教科書』, 東京: 辰巳出版, 2013, p. 64.

²³ 클럽투리즘編, 『終活の教科書』, pp. 91~92.

²⁴ 渡辺千恵子, 「葬儀と家族をめぐる現代的課題」, 『尚絅学院大学紀要』, 61・62 合併号, (社)日本家政学会, 2011, p. 14; 양정연, 「일본의 '종활'(終活)에 대한 생사학적 관점」, 『인문사회 21』, (사)아시아문화학술원, 2018, p. 1212.

²⁵ 大谷いづみ, 「生権力と死をめぐる言説」, 『死生學とは何か』, pp. 62~63 참조.

²⁶ 생명윤리정책연구센터, 「연명치료 중지 및 사전의료의향서 조사연구보고서」, 생명윤리정책연구센터, 2011.12; pp. 22~24 참조.

²⁷ J. Coggon, "Could the Right to Die with Dignity Represent a New Right to Die in English Law?", *Medical Law Review*, 14, 2006, 225.

²⁸ 클럽투리즘編, 『終活の教科書』, p. 91.

서적이고 영적인 요소를 지닌 존재로서의 ‘나’를 표현하려는 모습이 나타나 있다. 그런데 임종의 과정에서 표현하고자 하는 자신답고 존엄한 ‘나’는 어떻게 정의될 수 있을까?

이 문제를 불교에서는 육체와 정신적인 다섯 가지 요소가 집합[五蘊]되어 있는 것으로 설명한다. 육신은 色(rūpa), 정신은 受(vedanā), 想(saṃjñā), 行(saṃskāra), 識(vijñāna)으로서 느낌, 인식, 마음 작용 그리고 인식 작용인 의식을 말한다.

쌍웃타니카야에서는 오온에 대해 다음과 같이 설명한다.

비구들이여, 여기 배우지 못한 범부는[...] 물질을 자아라고 관찰하고, 물질을 가진 것이 자아라고 관찰하고, 물질이 자아 안에 있다고 관찰하고, 물질 안에 자아가 있다고 관찰한다. 그러나 그러한 그의 물질은 변하고 다른 상태로 되어간다. 그의 물질이 변하고 다른 상태로 되어가기 때문에, 그에게는 근심, 탄식, 육체적 고통, 정신적 고통, 절망이 일어난다. (수, 상, 행, 식에 대해서도 같은 방식으로 말한다.)²⁹

이러한 오온에 대한 설명은 나의 존재를 실체로 인정하기 위한 것이 아니라 분해와 분석을 통해 그 실체성을 부정하기 위한 논리로 작용한다.

이렇게 변하는 것은 무상한 것이고 무상한 것은 괴로움이며, 괴로움인 것은 무아다. 무아인 것은 내 것이 아니고 이것은 내가 아니고, 이것은 자아가 아니라고 말한다.³⁰

내 몸과 마음이 항상하지 않으며 늘 변화하는 과정에 있다는 사실을 통해 근본적으로 ‘나’라는 실체는 없다는 것을 체득하게 된다. 그렇다면, 내가 선택하고 원하는 방식이라는 것 또한 단지 순간적인 변화의 과정에 영향을 받아 표현되는 것이며 상황에 따라 변할 수 있다는 것을 의미한다.

현재 생사학의 실천 활동으로 인정되는 연명의료 중단과 슈카츠는 자신이 납득하고 자신답게 죽는 방식을 선택하는 데 중점을 두고 이뤄지고 있다. 그런데 그 선택과 결정이 일상적인 삶의 모습이 임종 과정에서도 유지되거나 나쁜 방향으로 변하지 않는 것을 바라는 마음에서 이뤄지는 것으로 나타나고 있다. 이것은 일상과 다른 부정적인 모습을 품위나 존엄이라는 용어로 바꿔 표현하는 것일 뿐이며, 사후 처리라는 귀찮은 일을 자신이 자신답게 처리하겠다는 또 다른 표현으로 보이기 때문이다. 이러한 죽음의 인식에 마지막 성장이라는 생사학의 죽음 이해의 태도가 중심으로 자리잡고 있는가 하는 점에 대해서는 의문을 제기하지 않을 수 없다.

²⁹ Saṃyutta-Nikāya(SN) 22:43

³⁰ SN22:45

4. 각성의 생사학으로의 전환

1) 불교의 생사학적 관점

불교의 사상 체계를 수행의 단계에 따라 제시하는 람림(Lam-rim, 道次第)에서는 죽음을 사유함으로써 자신의 삶에 대한 성찰과 수행이 이뤄질 수 있다고 말한다. 태어난 모든 존재는 죽는다는 점과 언제 죽는지에 대해 정해진 것은 없다는 사실을 사유하고 성찰하도록 하고 불교의 법 이외에 어느 것도 유익하지 않다는 가르침을 전한다.³¹

그런데, 우리가 경험하는 죽음은 자신의 죽음이 아니라 가족이나 친척 등 자신과 직접 관련된 사람들이나 존재들의 상실을 통하여 경험되는 죽음이다. 특히 자신과 가까운 사람들의 상실은 자신의 죽음으로 경험되는 것과 같은 충격으로 다가온다. 이러한 죽음을 이해하고 받아들인다는 것이 쉬운 일은 아니다.

불교 경전에서 소개되는 어린 아들을 잃은 기사 고타미(Kisā Gotamī)의 예화에서도 이러한 과정은 잘 나타난다.

그녀는 죽은 아이를 살리기 위한 약을 찾아 나섰지만, 마을 사람들의 비난과 냉소만을 받았다. 마지막으로 세존을 방문하여 아이를 구할 수 있는 약이 있는지를 물었다. 세존은 “아들이나 딸 등 아무도 죽지 않은 집에서 한 줌의 겨자씨를 얻으면 된다”고 답하였다. 그녀는 집마다 돌아다녔으나, 어느 한 집도 죽음을 경험하지 않은 집은 없었다. 자신만이 자식의 죽음을 경험했다고 생각했지만, 오히려 더 많은 죽음을 경험한 사람들이 있다는 사실을 알게 되었다. 그녀는 집으로 돌아와 죽은 아이의 장례를 치렀다. 세존을 다시 찾은 그녀는 “모든 생명은 죽는다”는 세존의 가르침이 끝나자 그 자리에서 귀의하였다.³²

고타미는 죽음이라는 고통이 자신에게만 해당되는 것이 아니라는 사실을 확인하고 자식의 죽음을 받아들일 수 있게 된다. 자식의 죽음을 납득함으로써 자신만의 고통이라고 여겼던 문제를 해결하고 자신의 삶으로 돌아갈 수 있게 된다. 그런데 여기에서 주목할 점은 그녀의 성찰이 자식의 죽음으로부터 ‘태어난 모든 존재의 죽음’이라는 인간 존재에 대한 본질적인 문제로 확장되고 있다는 점이다. 이것은 심리적 치유가 이뤄지는 자리가 또 다른 출발점이 된다는 사실을 보여준다.

고타미의 수행은 죽음이라는 인간의 본질적인 문제에 대해 자신의 열반이라는 제한된 모습으로 나타나지만, 다른 대승의 경전들에서는 자신의 고통을 남에게로 확대하여 그들의 고통까지

³¹ 양정연, 「람림에서의 죽음 의념과 수행」, 『한국선학』, 31, 한국선학회, 2012, p. 305.

³² 관련내용은 E. W. Burlingame, *Buddhist Legends II*(Oxford: Pali Text Society, 1995)의 ‘VIII. 13. Kisā Gotamī Seeks Mustard Seed to Cure her Dead Child’ 요약.

해결하고자 하는 보살들의 적극적인 모습이 나타난다.

보살은 윤회 세계의 괴로움에서 벗어나겠다는 마음을 일으키면서도 다른 중생들을 교화하겠다고 선언한 존재들이다. 『現觀莊嚴論』에서 “지혜로 생사의 이 세계에 머물지 않으며, 비애심으로 열반의 저 세계에 머물지 않는다”³³라고 말하고 있는 것은 대승의 보살이 윤회 세계에서 벗어날 수 있으면서도 중생을 구제하겠다는 마음으로 이 세계를 떠나지 않는다는 것을 말해준다. 초기불교에서는 열반이 탐진치가 모두 소멸되고 일체의 번뇌가 소멸된 상태³⁴로서, 생사의 소멸을 추구하는 것이 궁극적인 수행의 결과인 것으로 설명된다. 그러나 대승에서는 그러한 분별이 자성의 관점에서 성립하지 않는다는 논리를 통하여 생사의 문제를 다시 삶의 세계에서 해결하고자 한다.

『中論』에서는 “일체는 모두 실체가空하기 때문에 열반 또한 얻거나 도달할 곳이 없으며, 생겨나거나 소멸하지 않는다”고 말하고, ³⁵“열반과 이 세계 또한 분별이 있을 수 없게 된다”³⁶고 말한다. 자신만의 열반을 목적으로 하는 소승의 경우는 번뇌를 소멸하는 수행을 통하여 열반을 얻고자 하지만, 공성의 관점에서 보면 생사를 벗어나는 열반이라는 것은 있을 수 없게 된다.

일체 현상에 대한 인식의 측면에서 접근하는 유식에서는 열반의 체성이 ‘寂靜’한 것이며 본래가 청정한 것이라는 점을 보여준다. 이러한 ‘본래자성청정열반’의 개념에서는 윤회 세계에서 벗어나는 것을 열반이라고 하는 것이 아니라 이 세계에서 중생 구제의 실천이 열반의 논의에서 이뤄질 수 있다는 점을 지지해준다. 그리고 구체적인 실천의 방법에 대해서는 ‘무주처열반’을 통해서 다음과 같이 설명한다.

무주처열반이란 [중략] 항상 대비심과 반야의 도움을 받는다. 이로부터 생사와 열반에도 머무르지 않고 유정을 이롭게 하는 것에 미래세가 다하도록 작용하며, 항상 적정하기에 열반이라고 한다.³⁷

중생 구제를 위하여 그들을 이롭게 하고자 하고, 일체 현상에 대한 여실한 지혜인 반야를 통하여 생사에 머물지 않는다는 것은 궁극적인 목표를 생사의 소멸이나 윤회 세계에서 벗어나는 ‘저 세계’가 아니라 바로 중생이 사는 ‘이 세계’에서 실천 수행이 이뤄져야 한다는 점을 말한다.

³³ 『現觀莊嚴論略釋』(CBETA 漢文大藏經 B09n0031), 41a. “由慧故不住生死此岸, 由悲故不住涅槃彼岸.”

³⁴ 『雜阿含經』(大正藏 2), 126b. “涅槃者, 貪欲永盡, 瞋恚永盡, 愚癡永盡, 一切諸煩惱永盡, 是名涅槃.”

³⁵ 『中論』(大正藏 30), 34c “無得亦無至 不斷亦不常 不生亦不滅 是說名涅槃”

³⁶ 『中論』(大正藏 30), 35c. “涅槃與世間 無有少分別 世間與涅槃 亦無少分別”

³⁷ 『成唯識論』(大正藏 31), 55b. “四無住處涅槃。(…)大悲般若常所輔翼。由斯不住生死涅槃利樂有情窮未來際用而常寂故名涅槃。”

이러한 반야 지혜와 대비의 마음을 가지고 실천하는 자가 바로 대승의 보살이다.³⁸

람림에서는 죽음에 대한 인식의 전환이 중생에게로 향할 수 있는 이유를 수행자가 직접 그 고통을 경험하고 체득했기 때문이라고 설명한다. 람림의 수행체계로 설명되는 삼사도에서는 윤회 세계에서 일시적인 안락을 구하는 범부[下士]와 자신만이 생사의 윤회에서 벗어나고자 하는 중사(中士)의 길이 대승을 수행하기 전에 선행되어야만 한다고 말한다.³⁹ 왜냐하면, 하사와 중사에서의 경험은 대승 보살[上士]이 수행을 통해 자비가 생겨나도록 하는 因으로 되고, 그로부터 보리심이 생겨나는 방편이 되기 때문이다.⁴⁰

보살이 중생을 구제하겠다는 자비심을 일으키는 방법에는 두 가지가 있다. 하나는 모든 중생을 어머니라고 생각하고 그 은혜에 보답하겠다는 마음을 일으키는 것으로 시작한다. 그리고 모든 중생에게로 점차 확대하는 방식이다. 또 하나의 방식은 자신과 타인을 바꿔 생각함으로써 타인의 고통을 없애고자 하는 마음이다.⁴¹ 누구나 자신의 안락을 구하고자 하고 고통이 소멸되기를 원하듯이 남 또한 그렇다는 생각으로 보리심을 배양하는 것이다.

2) 각성으로서의 생사학

퀴블러 로스는 임종의 과정을 ‘마지막 성장의 단계’라고 표현하면서 죽음을 ‘더 아름다운 집으로 옮겨가는 것’⁴²이라고 하였다. 다음 단계에서 새로운 시작이 되는 아름다운 집은 개별 종교에서 말하는 천국이나 극락, 정도로 표현될 수도 있을 것이다. 그러나, 그녀는 죽음을 육체의 허물을 벗고 영성으로 태어나는 것이라고 표현하고 그것을 종교성이 아닌 영성이라고 표현함으로써⁴³ 특정 종교에 대한 신앙의 문제에서 벗어나고자 하였다.

대승불교의 열반에 대한 이해에서 보았듯이, 생사학에서도 현세를 떠난 내세를 전제하지 않더라도 더 나은 삶을 위해 탐구하는 것에서 죽음의 의의를 찾을 수 있다는 점을 말한다.⁴⁴ 이것

³⁸ 『大乘莊嚴經論』(大正藏 31), 637a. “一切生死以苦為體以無我為性。菩薩於苦得如實知。於無我得無上覺。如是得知覺已。由大悲故於生死不生厭離。由勝覺故亦不為煩惱所惱。是故菩薩得不住涅槃。亦不住生死。已說大悲不住。” 참조.

³⁹ Tsong-kha-pa, *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment(Lam rim Chen Mo)* vol.1, Critically ed. by Tshultrim Kelsang Khangkar, Kyoto: Tibetan Buddhist Culture Association, 2004, pp. 98~99 참조.

⁴⁰ Tsong-kha-pa, *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment(Lam rim Chen Mo)* vol.1 p. 101

⁴¹ Tsong-kha-pa, *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment(Lam rim Chen Mo)* vol.2, Critically ed. by Tshultrim Kelsang Khangkar, Kyoto: Tibetan Buddhist Culture Association, 2001, pp. 17~36 참조; 양정연, 「람림에서의 죽음 역념과 수행」, pp. 312~313.

⁴² 엘리자베스 퀴블러 로스, 『사후생』, p. 18.

⁴³ 엘리자베스 퀴블러 로스, 『사후생』, p. 84.

⁴⁴ 알폰스 디켄, 『인문학으로서의 죽음교육』, p. 85 참조.

은 중생 구제를 위해 현세로 다시 향하는 보살의 실천이 특정 종교의 신앙 체계가 아니라 보편성을 띠는 생사관으로 제시될 수 있다는 것을 의미한다. 이에 대한 가능성은 기시모토 히데오(岸本 英夫, 1903~1964)의 생사관을 통해서도 검토할 수 있다.

그는 죽음을 인간 일반의 문제라는 관념적 입장과 자신의 죽음이라는 구체적인 경우로 구분하여 검토한다. 전자는 객관적인 3인칭의 죽음이고, 후자는 '生命飢餓狀態'로서 자신이 계속해서 생존할 수 있을 것이라는 전망이 보이지 않는 절박한 경우이다. 이 상황에서는 격렬한 생명욕이 생겨난다.⁴⁵ 그는 자신을 사후 세계를 인정하지 않는 '근대인'이라고 표현한다. 따라서 전통적인 종교들처럼 죽음을 사후 세계의 이상과 연결짓는 것이 아니라 어떻게 죽음에 대처해야 하는가 하는 문제로 인식하였다.⁴⁶ 그는 나루세 진쥬(成瀬仁蔵, 1858~1919)가 암으로 세상을 떠나기 전에 일본여자대학 대강당에서 행한 고별 연설을 접하면서, 일상생활에서 여러 이별을 경험하는 것과 같이 죽음은 '큰 이별'과 같을 뿐이라는 점을 체득하였다.⁴⁷

현대인은 생사의 문제를 죽음의 '저 세계'라는 문제로 해결하는 것이 아니라 이 현실이라는 인생 가운데 그 해결을 구하지 않으면 안 된다. 살아있는 인간의 문제로서 그것을 다루는 것이 그 과제이다.⁴⁸

기시모토는 죽음이란 살아있는 사람의 문제이기 때문에 삶을 어떻게 살아야 할 것인가 하는 태도에 주목하였다. 그는 예술가는 작품을 통해, 실업가는 사업을 통해, 어머니는 자식의 양육을 통해 각자 자신의 역할을 다하듯이, 각자의 위치에서 그 역할을 다하는 것이 '잘 사는 것'이며, 자신의 생명을 초월할 수 있는, 더 소중하게 여기는 것들에 관해 탐구하고 그것을 위해 실천하는 가운데 죽음의 문제는 저절로 해결된다고 보았다.⁴⁹

그는 기존의 다양한 생사관을 네 가지 즉, 육체적 생명 존속을 희구, 사후 생명의 영속 믿음, 자신의 생명을 대신할 무한한 생명에 의탁, 현실 생활에서 영원한 생명을 깨닫는 것으로 제시하였다. 앞의 두 유형이 자신의 육체와 영혼의 측면에서 영속성을 추구하는 것이라면, 세 번째 유형은 길이 남을 예술 작품을 만들려고 하는 예술가나 자식의 장래를 위한 모든 것을 희생하는 부모, 민족이나 인류 등 자신의 사후에도 계속 이어질 어떤 대상들을 통해 자신의 육체적 생명의 유한성을 초월하려는 것이다.⁵⁰ 이러한 세 가지 유형은 육체나 사후 세계, 자신의 유한성을 대신할 수 있는 어떤 영속성을 구하는 것으로서, 그러한 영원성을 통해 죽음의 문제를 해결하려

⁴⁵ 岸本英夫, 『死を見つめる心』, 東京: 講談社, 1973, pp. 11~12.

⁴⁶ 岸本英夫, 『死を見つめる心』, p. 22.

⁴⁷ 岸本英夫, 『死を見つめる心』, pp. 86~87

⁴⁸ 岸本英夫, 『死を見つめる心』, p. 146

⁴⁹ 岸本英夫, 『死を見つめる心』, p. 148.

⁵⁰ 岸本英夫, 『死を見つめる心』, p. 110

는 태도이다. 그런데, 네 번째 유형은 생명의 영원성을 시간의 연장이 아니라 현재의 생활 속에서 깨닫는 것이다. 예술가가 작품을 위해 모든 것을 잊고 몰입하거나 禪家의 수행자가 수행에 몰입해있는 경우와 같이, 최후의 자아의식마저도 단절되어 영원한 생명을 자신의 내부로부터 깨닫게 되는 경지를 말한다. 이것은 종교적인 내세에서의 영원이라는 측면이 아니라 현재의 매 순간에 있는 찰나에서 경험되는 영원으로서, 일상에서의 생활 속에서 그대로 영원한 생명이 깃들여 있는 것을 발견하는 가운데 저절로 생사의 문제가 해결되는 것이다.⁵¹ 생사의 문제가 시간이나 공간적인 영역을 빌어 영속성을 희구하는 것에서 해결되는 것이 아니라 지금의 이 자리에서 해결될 수 있다는 것을 보여주는 것이다.

그렇다면, 구체적으로 생사의 문제는 이 삶에서 어떤 방향으로 논의가 전개되어야 할까? 푸웨이선은 현대 생사학의 논의를 ‘나’의 죽음으로부터 확장해야 한다는 사실을 확인시켜준다.

이미 죽음의 문턱에 이르러서도 여전히 신념을 세우지 못한 사람들도 생명 성장의 마지막 단계에 이르러서 자연스럽게 편안하게 죽음을 받아들여서 죽음의 존엄을 유지할 수 있도록 도와주어야 한다.⁵²

이 내용에서는 ‘마지막 성장의 단계’를 어떻게 제시할 것인가의 문제와 ‘죽음을 납득하는 나’, ‘생사관을 세우지 못한 사람들’의 관계를 마지막 단계에서 어떻게 관계지을 것인가 하는 문제가 검토될 수 있겠다. 푸웨이선의 인식처럼, 죽음의 과정을 마지막 성숙의 단계로 수용하고, 그렇게 체득한 죽음에 대한 올바른 인식을 남과 함께 하는 방향으로 전개하는 것이 생사학의 과제로 제시되기 위해서는 생사를 납득하는 나의 관점을 남에게로 확대시키는 실천의 문제와 그에 대한 근거가 마련되어야 한다.

대승의 보살은 자신이 경험한 죽음의 고통을 바탕으로 남이 경험하는 생사의 고통 또한 자신의 것으로 받아들인다. 보살은 그들을 생사의 고통에서 벗어나도록 하겠다는 마음을 일으킨다. 이것은 남이 성숙할 수 있는 길을 함께 하는 것에서 자신의 성숙을 추구하는 마음이며, 종교적 완성을 중생 구제라는 실천 속에서 구하는 깨달음의 마음[菩提心]이다. 이러한 인식의 전환은 죽음을 납득하는 것에서 그러한 마음을 각성하게 될 때 가능하게 된다. 종교적 완성으로서의 열반은 생사를 소멸되는 저 세계가 아니라 생사가 함께 하는 이 세계에서 실천 과정까지 포함한다는 점에서 남의 성숙을 지향하는 생사학의 실천 근거로 제시될 수 있다.

5. 결론

⁵¹ 岸本英夫, 『死を見つめる心』, pp. 114~115

⁵² 傅伟勋, 『死亡的尊严与生命的尊严』, p. 131

태어난 모든 존재는 죽는다는 사실에서 그 죽음이 바로 '나'의 영역에서 이뤄지는 사건으로 다가왔을 때, 죽음의 고통은 나의 삶에서 이뤄지는 개체적인 것으로 경험된다. 현대 생사학은 죽음에 대한 성찰을 통하여 임종 과정을 성숙을 위한 마지막 단계로 승화시키고자 한다. 죽음을 삶의 영역으로 끌어들이었을 때 이뤄지는 물음은 결국 삶을 어떻게 살아야 하는가 하는 문제란 점에서 죽음에 대한 이해는 삶에 대한 이해이며 그 방향성을 성찰하기 위한 것이기도 하다.

연명의료 중단에 대한 논의와 죽음의 마무리 활동인 슈카츠의 내용을 보면, 임종 과정과 그 결과의 처리는 '나'의 죽음에 대한 것이며 그 방식 또한 내가 원하는 형태로 선택하여 결정한다는 의식이 강하다. 그런데, 이러한 활동에서 나타나는 죽음에 대한 인식은 개인의 죽음이라는 한정된 범위를 중심으로 한다. 이런 점에서 원래 생사학이 지향하고 있는 타인의 생사 고통의 문제에 대한 논의가 너무 소극적으로 다루어지는 것은 아닌가 하는 의의를 제기할 수 있을 것이다. 더구나 죽음에 대한 인식이 생사학이 지향하는 올바른 죽음에 대한 이해가 아니라 여전히 죽음은 부정적인 것이고 품위와 존엄한 죽음이라는 것은 죽음 그 자체가 아니라 일상적인 삶의 모습에서 변화된 것에 대한 부정성을 표현하는 형태로 이뤄지고 있다면, 생사학의 죽음에 대한 인식을 다시 확인할 필요가 있겠다. 이러한 점은 죽음에 대한 인식을 남과의 관련성에서 검토하고 그들의 고통은 어떻게 할 것인가 하는 문제에서 더욱 두드러지게 나타난다.

대승의 보살은 죽음의 고통을 경험하고 납득하는 그 자리에서 다시 '남'에 대한 관심으로 향하는 이타의 모습을 보여준다. 자신이 죽음의 고통을 경험하였기 때문에, 남의 고통을 이해하고 그 고통에서 벗어나도록 하겠다는 자비의 실천은 자신의 열반이 아니라 다시 현세를 지향하는 것으로 이뤄질 때 가능하다. '나와 남', '생사와 열반'이라는 분별적 개념과 인식이 그 본질적 특성이라는 관점에서 보면 성립하지 않기 때문이다.

생사학이 '나'의 죽음만이 아니라 남의 죽음에 대한 인식과 태도까지 포함하는 것이고 그것이 임종 과정에서도 여전히 이뤄져야 하는 것이라면, 생사학의 활동은 그 관심을 죽음 이후의 세계인 내세보다 오히려 현세로 옮겨와야 한다. 이것은 생사학의 방향이 죽음을 납득하는 것에서 남의 생사 고통을 자신의 것으로 하고 그 고통을 해결하고자 하는 마음의 각성을 지향하는 방향으로 전개되어야 한다는 점을 말해준다. 이러한 점에서 대승 보살의 생사에 대한 인식과 실천은 보편성을 띤 생사관으로 충분히 논의될 수 있을 것이다.

道教斋醮科仪略述

霍克功

宗教文化出版社原编审

内容提要

本文对道教斋醮科仪的历史进行了简单回顾，介绍了斋醮科仪的一般程序、分述了正一派、全真派斋醮科仪的基本内容和意义。

关键词：道教 斋醮科仪 全真 正一

所谓斋醮科仪俗称“道场”，就是做法事。道教宫观里，有时会设置坛场，道士们穿着道袍，手持法器，伴随着悠扬的音乐，跳着舞蹈，这就是道教的斋醮科仪，也称“道场”或“法事”。

“斋”的意思是斋戒、洁净，就是在祭祀前，必须沐浴更衣，不食荤酒，不居内寝，以表示祈祷祭祀者的庄严和虔诚。“醮”的原意是祭祀，本来是中国古代礼仪，后来被道教继承并发展。斋法与醮法本来是不一样的，后来才相互融合，到公元7世纪以后，“斋醮”逐渐合称，流传到今，成为道教科仪的代名词。

“斋醮科仪”是指斋醮活动所依据的法规，所有的道教宫观里每逢朔月、望日，重要的道教节日，以及各派的祖师圣诞时，都要举行祝寿、庆贺等典礼，这些常行的仪规都属于斋醮科仪。

一、斋醮科仪的产生和发展历程

道教斋醮科仪起源于中国古代的祈祷仪式，东汉之前，就有“斋戒”“醮”“坛”等说法。《后汉书》记载，东汉时期，汉明帝永平八年(65)，朝廷曾下诏给楚王英，命其诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠，洁斋三月，与神为誓。道教诞生后，汉桓帝又亲祠老子于濯龙，文厨为坛，饰淳金扣器，设华盖之座，用郊天乐。说明此时，斋醮祈祷有了醮坛、供器和音乐。

东汉时，太平道已有向天祈祷和称谢等仪式。五斗米道有“涂炭斋”“指(或作旨)教斋”等斋仪，还有为病人请祈的“三官手书”，已具备了斋醮科仪中表章的雏形。

《魏书·释老志》记载，张道陵创教之初，就传授弟子《天宫章本》中的某些斋祠醮法。可以说，《天宫章本》是最早的斋醮书。

东晋南北朝时期，斋醮科仪逐渐形成整套的仪范和程式。东晋哀帝兴宁二年(364)，杨羲、许谧在茅山创建“上清法坛”。东晋安帝隆安年间(397-401)，葛巢甫撰著《灵宝经》30余卷，南朝陆修静增修，在阁皂山建立“灵宝玄坛”。

北魏时期，寇谦之率先改革北方天师道，提倡礼度，改诵经“直诵”为“音诵”，开创了斋醮诵经配置音乐的先河。寇谦之著《云中音诵新科之诫》和《篆图·真经》，使斋醮科仪进一步完善。南朝刘宋陆修静改革南方天师道，整理完善斋醮科仪，撰著斋醮科仪百余卷，其中有《升玄步虚章》等斋醮乐章多种。经寇谦之和陆修静整编修订以后，斋醮科仪逐渐定型。

唐代，玄宗于开元十年(722)及二十九年(741)，于道场内亲教道士步虚声韵，并诏司马承祯、李含光等作《玄真道曲》《大罗天曲》等。

唐武宗即位(841)，召道士赵归真等八十一人入禁中，于三殿修金篆道场。武宗亲临三殿，在九天坛亲受法篆。

唐末五代的杜光庭是道教斋醮科仪的集大成者，他搜集、整理了南北朝以来的各种斋醮科仪，并新写了《太上正一闋篆仪》《洞神三皇七十二君斋方忏仪》《道门科范大全集》等斋醮科仪书籍，影响深远。

元代，京中宫观、大邑名山(如龙虎山、阁皂山、茅山等)均有设醮者。不仅正一派道士，而且全真派丘处机、王处一，太一道萧志冲、萧居寿等，亦皆先后承金、元皇帝之旨而主醮事，斋醮遂

为各派所习。

明代，道教转衰，但斋醮科仪仍流传于民间。

清代，龙虎山上清宫提点娄近垣，整编斋醮科仪12卷，辑集成《黄箓科仪》，成为近现代科仪的典范。

二、斋醮科仪的一般程序

道教的斋醮科仪，过程非常复杂，一般要通过建坛、设置用品、诵经拜忏、踏罡步斗、掐诀、念咒等来共同完成。

（一）建坛。

首先，建醮必须先设坛，称为“醮坛”，又称法坛。“坛”就是指在平坦的土地上，用土筑成高台，或用木板等搭成，用来祭祀天神和祖先。不同形式的斋醮，往往建有不同规模的坛。大型斋醮活动，通常筑有若干个坛，其中一个为主坛，叫做“都坛”，其余的叫“分坛”。

建醮必先设坛，称为“醮坛”，又称“法坛”。“坛”则指在平坦的土地上，用土筑的高台，用以祭祀天神和祖先。

据《道书授神契》记载：“古者祭皆有坛，后世州郡有社稷坛。记曰：坛而不屋，古醮坛在野。今于屋下，从简也。”说明古代醮坛，原为露天，后改在殿内。

不同形式的斋醮，往往建有不同规模的坛。大型斋醮活动，通常筑有若干个坛，其中一个为主坛，叫做“都坛”，其余的坛，叫做“分坛”。如1993年9月，在北京白云观举行的“罗天大醮”。供奉一千二百诸神牌位，分设都坛、皇坛、度人坛、三官坛、报恩坛、救苦坛、济幽坛、青玄坛等，诵经拜忏，日夜供奉香灯。

全真派宗坛，称为“混元宗坛”，用“道经师宝”印。方丈传戒的戒坛，称为“玄都律坛”。正一派龙虎山天师道宗坛，称为“万法宗坛”，用天师之印，为“阳平治都功印，沿袭至今。又有如净明道祖庭西山万寿宫的净明宗坛、上清派祖庭茅山的上清宗坛、灵宝派祖庭阁皂山的灵宝宗坛。各派祖庭的总法醮坛称宗坛。全真派举行科仪建醮，通共用“混元宗坛”之称。因全真高功盖借丘处机大真人的法职行法。正一诸派则只有祖庭行法才能用宗坛的名义，个人行法不得使用。

（二）斋醮科仪的主要人员

在斋醮仪式中，有负责各种事务的道士，统称为执事。主要有：高功，是斋教科仪的主导；监斋，是高功的副手；都讲，主管唱颂导引，也是高功的副手，与高功、监斋合称为“三法师”。

另外还有其它职事，包括：侍经、侍香、侍灯、炼师、摄科、正仪、监坛、清道、知炉、词忏、表白等。

（三）醮坛上的设置和用品

醮坛上还要有必要的设置和用品，主要有：供器，如香炉、烛台、花瓶、香筒等；供养，如香

、花、灯、水、果等；法器，包括两类，一类为仰启神仙、朝观祖师以及为了驱恶镇邪的器物（如朝简、如意、玉册、玉印、宝剑、令旗、令箭、令牌、天蓬尺、镇坛木等），一类为各种打击乐器，（如铙、钲、鐃、铃、鼓、螺、磬等）；以及幢幡、符筒、章表、法水、手炉等。

（四）诵经拜忏

诵经，是道教醮坛中最常见最普遍的一种仪式，指诵念经文。诵时有一人独诵，亦有众人合诵；有一经诵一遍，亦有一经诵多遍。诵经方式有多种，主要有心诵、形诵、神诵、心祝、密祝、微祝等。通过诵经最终达到上消天灾，保镇帝王；下禳毒害，以度兆民，生死受赖，其福难胜。

斋醮科仪分为阳事和阴事两类科仪。阳事科仪是为活着的人通过祈福、转运等方式表达斋主心中对生活的美好向往。阴事科仪是为死去的人通过度亡、追荐等方式表达斋主对先人的无限追思。不同的目的用到的科仪是不同的，里面所涉及的经和忏也是不同的。如度亡斋醮仪式常用的经是《度人经》，阳事科仪常用的经是《北斗经》。

忏是经的浓缩。由于一般科仪时间都会在半天时间内完成。因有些斋主的要求很多、复杂，要用到的经文较多，或者经文太长，无法适应在半天时间完成的事实，所以对经文进行浓缩，就有现实需求。对一些经文的精要，融合在一起，就形成了忏，如忏包括玉皇忏、雷祖忏、真武忏、三宫忏、斗经斗忏、朝天忏、青玄忏、九幽忏、血湖忏、等。

（五）斋醮科仪中常用法术

“符”又称天书、龙章、风文等。符一般可分为通灵修真、疗疾祛病、驱邪制煞、祈福保安这几大类。道教认为，篆文是由先天灵气演衍而来。《正一修真略仪》曰：“神符宝篆，其出自然，故于元始赤明浩劫之初浑茫之际，空中自结飞玄妙气，成龙篆之章，乃元始神尊化灵应气然也。”道教还认为，法术离不开内炼，而内炼首先要练炁。《洞玄灵宝玄门大义·释神符》云：“一切万法莫不以精炁为用……以道之精炁布之简墨，会物之精炁以却邪伪，辅正真，召会群灵，制御生死，保持劫运，安镇五方。然此符字本于结空，太真仰写天文，分置方位，区别图像符书之异。符者，通取云物日辰之势；书者，别析音句轻重之旨；图者，书取灵变之状。然符中有书，参入图像；书中有图，形声并用，故有八体六文更相显发。”

《冲虚通妙侍宸王先生家话》中讲：“将者，一气耳，出吾之气以合天之气，一气而生诸气。盖人身所有浊气也，吸在天之清气混合既华，必须炼之。夫炼气之法，专凭运用五水五火之功。”王惟一在《道法心传》中曰：“书符朱墨岂能灵，其所灵兮元炁灵，可变可动方知法，泥丸治病亦安宁。”《道法心传》又曰：“法何灵验将何灵，不离身中神炁精，精炁住时神必住，千妖万怪化为尘。”《道法会元》中云：“画符不知窍，反惹鬼神笑，画符要知窍，惊得鬼神叫。”《无上玄元三天玉堂大法》说：“先修之身，然后可以行鬼神。”《清微元降大法》讲：“符者，天地之真信。治病以符，符朱墨耳，岂能自灵？其所以灵者，我之真炁也。故曰：炁无正形，以炁为灵。”《清微元降大法》又讲：“以我之精合天地万物之精，以我之神合天地万物之神，精精相搏，精神相依，假尺寸之纸，以号召鬼神。”故法术的灵验与否，完全取决于修炼者的元神、真意、根基，而不在于各种表面的形式和符号。而简单的照猫画虎，是起不了多大作用的。

“咒语”又谓真言，也是斋醮科仪中的主要内容之一，它有请神、驱邪、疗疾、护身等特殊功

效。《太上洞渊神咒经》曰：“大法师治病，但口章，不必纸，默治之，又转经行道，无不瘥也。若病人大重者，亦可併上口章，仰谢往愆，解释罗网，拔罪替伐矣。”与书符相同，持咒也需经过修炼内功方有效验，一般咒与书符、掐诀三者在场并用能使效验更大。《飞仙度人经·自然成真章》云：“字者，气所结也。符者，字之精也。咒者，字之理也。合者，字之音也。以丹染纸，字之与符，托此而形容也。以口念咒，由此而感召鬼神，气之灵也，气之和也。以人召神，以神召气，炼气成神，神与气合也。存神布气，气与神合也。以我身本至和，感天地之英气，则服字服符之法起也。”而习修大致可分上、中、下三乘，但每一层次之间因各种因素所致，都会在能量及效应上存在很大差异。初乘之法入门较易，不过进步很慢，但如果能得到真传其法术还是有一定作用的。中乘之法是以修炼内功为主，但也要掌握法术的一些技巧，两者需在实践中结合运用，修成后可在场地上发挥一定的作用。上乘之法是在内练基础上的神修密法，修成后能产生超越现象界的种种神效，但自古以来世人精通或具上乘之法者甚少。

掐诀。诀，手指按一定的方法盘结捏掐而成的形状叫做诀，其过程叫做掐诀。掐诀可以通真制邪，役将治事。不同的神明有不同的诀法，如灵官诀、斗姆诀等。《道法会元·明光枢要》指出：“祖师必传诀目。通幽洞微，召神御鬼。要在于握诀。默运虚元，因目之为诀也。”而“诀”也是斋醮科仪中的道术之一，手指按一定的方法掐、捏、盘、结谓之掐诀。《天皇至道太清玉册》曰：“掐诀者所以通真制邪，役将治事，诀各不一。”《太极祭炼内法》云：“或问掐诀者何也？曰诀者，窍也。”道教不同的法术，有着不同的手势。

念咒。咒，指通于神灵的用语。古代“咒”通“祝”，一般以“急急如律令”结尾。念咒可以请神、驱邪、保命、护身等。

“叩齿”，也是斋醮科仪中的一项法术。一般在做道场法事、诵持经咒的时候，都要配合叩齿。故有经文曰：“凡诵经者，切须斋戒，严整衣冠，诚心定气，叩齿演音，然后朗诵。”《上清灵宝大法》序云：“存神叩齿，警初真入道之门。炼气书符，明学士守规之式。”道教认为，两齿相叩，以集驱邪，并可通灵。《天皇至道太清玉册》曰：“叩齿者，击动天门而神炁应，故左叩为鸣天鼓，右叩为击天磬，凡制伏驱降用之。至于当门齿上四下四共八齿相叩，谓之鸣法鼓者，所以通真格上帝，凡朝奏用之。”《天皇至道太清玉册》又曰：“凡叩齿者，是集真而集神，凡人体炁耗，心炁耗，真炁不应，须用集之。所以叩齿者，击动天门而神炁应。”道士做法事时叩齿，可通真达灵、捧符奏表，也可驱邪及召集身体中众神。

踏罡步斗，又称步天纲。“罡”，原指北斗星杓尾的那颗星。“斗”原指北斗，现泛指东南西北中的五方星斗。道士在踏罡步斗时，要在十尺见方土地上铺设象征九重天的罡单，脚穿云鞋，在道曲中，存思九天，按斗宿之象、九宫八卦之图移步。一般认为，步罡是从禹步发展而来。在《抱朴子内篇·仙药》《洞神八帝元变经》等古籍中有言，大禹治水时，在南海之滨见到一种大鸟会禁咒术，走着奇特的步子，并能使大石翻动，于是大禹模拟其步伐，使其成为法术，十分灵验，后人称为禹步。禹步的基本步伐是三步九迹，到了后来才扩大为十二迹、十五迹等不同的步法。禹步的三步九迹，形似北斗，所以道教将其与踏罡步斗合一。比较常见的罡步，如东汉正一盟威道《三五星纲篆》中所述，步罡之法有东南西北中五斗。后来又推衍出二十八宿罡、日月五星纲等。步罡的基本功能是飞行九天，以及禁制外物与鬼神。“罡”，又称为天纲地纪，因而步罡的第一个功能就是依图步之，步斗者于此时认为自己已经升九天、过九州，巡历天下，飞行于仙境。

“存想”又称存思、存神，它在斋醮科仪中是至关重要的法术。《云笈七签》云：“修身济物，要在存思。”在斋醮科仪中有不同的存想内容，法师首先要专心致志、排除杂念。《道法心传》曰：“符图印诀皆文具，运用存思添念虑，寂然不动见天心，有感必通知妙处。”司马承祯在《天隐子》中云：“存谓存我之神，想谓想我之身。”故存思还有接引外界五行诸神入人身的作用。在科仪应用中，书符、念咒、掐诀、步罡等法术，也要贯穿于存想之中。

三、全真道常用的斋醮科仪

斋醮科仪分清醮、幽醮，清醮是做阳事醮，就是给活人做斋醮科仪；幽醮是做阴事醮，就是给死人做斋醮科仪。清醮有祈福谢恩，却病延寿、祝国迎祥、祈晴祷雨、解厄禳灾、祝寿庆贺等，属于太平醮之类的法事。幽醮有摄招亡魂、沐浴渡桥、破狱破湖、炼度施食等，属于济幽度亡斋醮之类的法事。

全真道斋醮科仪分为阳事和阴事两大类。阳事斋醮科仪又分醮坛科仪、常行科仪、宫观专用科仪等。阴事斋醮科仪又分专用科仪、常行科仪。¹具体如下：

一、阳事诸科

（一）醮坛科仪

1. 启坛诸科：（1）开坛科，（2）请水科，（3）净厨科，（4）荡秽科，（5）扬幡科，（6）张榜科。（7）请神科
2. 圆满诸科：（1）谢神科，（2）落幡科，（3）下榜科，（4）谢水源，（5）谢灶科，（6）大回向，（7）送神科，（8）解坛科。

（二）常行科仪

1. 常用科仪：（1）天地科，（2）祝将科，（3）祀灶科，（4）祝寿科，（5）庆贺科，（6）接驾科，（7）供天科，（8）小供天，（9）全真清静礼斗科（大梵斗仪），（10）燃灯科，（11）顺星科，（12）开光科
2. 神仙诸科：（1）三清朝科，（2）玉皇清微表，（3）玉皇大表，（4）玉帝正朝，（5）三元朝科，（6）七真朝科，（7）诸真朝科。

（三）宫观专用科仪

1. 丛林开启钟鼓，2. 供养科，3. 皈依科，4. 冠巾科，5. 监院升坐，6. 方丈入院，7. 授职科。

二、阴事诸科

- （一）专用科仪：1. 扬阴幡，2. 黄篆表，3. 三元午朝，4. 济孤科，5. 落阴幡科，

¹ 王永山《全真斋醮科仪讲义》目录，待出版稿。

- (二) 常行科仪：1. 破五方科，2. 摄召科，3. 安位科，4. 破九幽狱科，5. 渡桥科，6. 沐浴科，
7. 朝真科，8. 十王转案，9. 城隍科，10. 济灵科，11. 祭孤科，12. 救苦疏，1
3. 铁罐施食，14. 随堂施食。

也有道士将全真派斋醮主要活动，分为阳事醮仪：课诵、接驾、祝寿、祈福、延生、消灾、供天，阴事醮仪：摄召、散花、施食等。下面择要述之。

(一) 早晚坛功课

早晚功课是道教住观道士每日早晚例行的科仪。据《早晚功课经·序》曰：“功课者，课功也。课自己之功也，**修自身之道者，赖先圣之典也。**诵上圣之金书玉诰，明自己本性真心，非科教不能弘大道，非课诵无以保养元和。是人道之门墙，修性之径路。”

在观道士每曰卯、酉之时上殿做功课，早诵香赞、开经偈、净心咒、净口咒、净身咒以及《清静经》、《玉皇心印妙经》等；晚诵步虚、开经偈、玄蕴咒、《太上洞玄灵宝救苦拔罪妙经》、《元始天尊说生天得道真经》等。

唱赞礼拜，讽诵仙经，修真养性，祈祷吉祥，坚定道心。

(二) 祝将科仪

祝为恭请之意，将即神真；祝将是恭迎神真登临坛场。

早坛功课化天地疏文后，通过高功表白，举威显化天尊、礼拜、上香、宣表、念(唱)咒(灵官咒)，显示祖师赫赫威灵，降临坛场，以护经护道护坛庭，达到道门常清静。

(三) 祭孤科仪

祭为祭祀、超度之意；孤为孤魂；祭孤即祭祀孤魂，为亡灵超度。

晚坛功课出坛，各执事如法如仪后，通过高功表白、举太乙救苦天尊、礼拜、上香、洒净水、表白宣表篆、高功步罡撒食，以期甘露洒开地狱门，孤魂亡灵升仙都。

(四) 祝寿科仪

道教用于祖师圣诞之时的科仪。**祝为庆贺之意，寿为寿辰，祝寿即庆贺祖师寿辰。**

如四月十四日，为吕洞宾祖师的圣诞，于前一天晚上(四月十三日)例行此仪，以贺祖师诞辰。

各执事如威如仪，高功、表白，齐举玄教万寿天尊，上香礼赞，举道经师宝天尊，咏“三宝香”韵，举香云达信天尊，宣表念祖师宝诰(某祖师圣诞即念某祖师诰)、焚表、退班。

（五）庆贺科仪

庆贺科仪，为道教用于祖师圣诞之日的科仪。庆为庆祝之意，庆贺即庆祝祖师诞辰。一般在祖师圣诞日白天举行。

各执事如列如仪，上香礼赞；举三清应化天尊，举道经师宝天尊，举香云达信天尊，上祝香咒，上威灵咒，宣表、表白、念诰（某祖师圣诞即念某祖师诰）、焚表、退班。通过此仪，恭对醮坛，以贺祖师圣诞。

（六）接驾科仪

道教专用于玉皇巡天之晨的科仪。接为迎接之意；驾为圣驾，指玉皇上帝，**接驾科仪指迎接玉皇上帝时所行的朝科。**

念完《太上灵宝天尊说禳灾度厄真经》，高功跪起启请韵、起“小赞韵”，监院拈香、刹板，高功说文，提科起步虚韵，高功举大罗三宝天尊，高功起吊挂，高功提纲、表白，高功说文、起天尊板，众念鹤驾采临天尊，众出殿至天坛，退班。

宫观于腊月二十五日子时，举行迎接玉皇圣驾大典，简称“迎銮接驾”。通过此仪恭对瑶坛，奉请玉皇赦罪大天尊降临人间，赐福禳灾，延龄益寿。

（七）进表科仪

进表亦称“化表”“焚疏”，是道教斋醮中一种非常重要的科仪，广泛应用于各种大型的斋醮活动中。例如金箓、玉箓、黄箓，或者大型醮会，均要举行此仪。通过此仪，道士将书写信众祈愿的表文呈达天庭，祭告上苍。众圣降临坛场，赐福延龄，先灵受度。

四、正一派斋醮科仪

道教正一派斋醮科仪分两大类：以祈福、消灾、开光为主的清醮（又称阳醮）和以度亡、追荐为主的幽醮（又称阴醮）。宫观道士逢重大节日或应斋主要求举斋醮，清醮一般在阳气充足的上午于道观殿堂中举行，阴醮则在阴气渐盛的下午或晚上在空旷户外进行。醮坛上置供桌，上有香炉、木鱼、磬、供器、供养、法器等一应器物。

正一道以符、箓、醮见长，故世人称之为“符箓派”。其宗教活动主要以消灾祛祸，治病除瘟，祈祷平安，济度亡灵等为职事，符箓道派盛行于民间，活跃于朝野。正一道科仪名目繁多，大致可分为阳事和阴事两大类。根据斋主的要求，又有不同的规格和规模。规格最高、规模最大的称为“国醮”。

[阳醮]折名有请水、安监斋、传递、发奏、启师、扬幡、挂榜、安监门、安监坛、分灯、净坛开光、迎銮接驾、开启、投词、宿启、参社散榜、拜斗、告歇、早朝、午朝、礼拜玉皇、三元法忏、临晚普度、拜表、诵经、解坛、收榜、圆满送圣等。

[阴醮]折名有请水、灵宝济炼、安监斋、安龙奠土、传递、发奏、启师、扬幡、挂榜、分灯、净坛、迎銮接驾、开启投词、宿启、参社（以上十五折与阳醮方法相同，但内容不同），灵宝济炼，召

亡、诵经、关灯、破狱、告歇、三朝、转度人、拜九幽忏、引亡朝参、讲经说法、完礼经赞、普度施食、告歇安奉、启请上对、拜表、诵经、解坛谢师、祭夫、荐先、结帖、化财、小济叹孤、放河灯圆满送圣、天神返驾等等。

参加斋醮的道士一般为五至九人，中大型斋醮有几十人或数百人。法师身着金丝银线刺绣的图案花纹。主要动作有掐诀、叩齿、步罡、礼拜等。

掐诀，手指按一定的方法盘结捏掐而成的形状叫做诀，其过程叫做掐诀。能通真制邪，招遣神灵。手诀。有三叉诀、玉诀、雷局诀、铜籥诀、剑树诀、宝相莲花诀等数十种，它是崇畏神灵观念与祈福求安的愿望的一种表达方式。

步罡踏斗，相传创自夏禹，故又称“禹步”。“罡”指天罡，“斗”指北斗。高功在坛场上，手持朝笏，按特定步伐，脚踏太极八卦，以感应上天，启奏神明。

礼拜，俗称“叩头”、“作揖”，其又分即稽首、作礼、遵作和心礼，以表示对神明的尊敬。

洒净，高功右手举桃木剑，左手掐诀持小香炉。用以洁净法坛。

召将，高功手举天皇号牌，大声吟唱，召遣天兵天将。

叩齿，即上齿与下齿相叩，以集神驱邪。

拜斗，源于古代星斗崇拜。古代天文学家将天分为三垣二十八宿，北斗七星、南斗六星。拜斗科仪一般上场九至十三人，高功法师一人。高功法师通过“变身步罡踏斗”，召请神将。诵《变身经文》，持令牌、符印、奏《玉芙蓉》《乙字大开门》乐曲，鸣法鼓24通，旨在消灾解厄、赐福、镇邪。

拜表，又称“进表”，即法师通过步罡踏斗、启奏表文、飞报天庭、祈求福佑。其中包括启师、瑶坛、分灯、金玉、敕水、请圣、上香、冲表等诸多环节，舞蹈、音乐配合，形成天上人间之景。该法事一般五至九人，跪拜者可达数十人不限。

行阵布卦，属于大行斋醮活动中的布坛法师，取“太极八卦”之状，法师持令旗，队伍穿插，气势恢弘。

总之，正一派、全真派都有自己的斋醮科仪，是道教最重要的内容之一。

도교 齋醮科儀에 대한 간략한 논술

휘커궁(霍克功)

종교문화출판사 · 편집장

개요

본고에서는 도교 재초과의의 역사에 대해 간략하게 뒤돌아 보고, 아울러 과의의 일반적인 순서 및 정일파와 전진파 과의의 내용과 의미에 대해 살펴보고자 한다.

키워드: 도교, 재초과의, 전진, 정일

도교의 재초과의의는 속칭 ‘道場’이라 하는데, 이는 法事를 진행하는 것을 말한다. 보통 도교의 宮觀에서 진행되는데, 제단을 설치하고, 도사들은 도복을 입고, 손에는 法器를 든다. 장내에는 음악이 울려 퍼지고, 춤을 추는데, 이런 과정을 도교의 재초과의의, ‘도장’ 혹은 ‘법사’라 부른다.

‘재’란 재계, 정결을 의미하는 말로, 의례를 지내기 전에, 목욕을 하고, 옷을 갈아입는 행위이다. 아울러 육식과 음주를 금하고, 성생활도 금하는데, 이렇게 하여 제사에 대한 존중과 경건한 마음을 표현한다. ‘초’의 원래 뜻은 제사이다. 중국 고대로부터 진행해온 의례로, 도교에서 수용하여 현재까지 지속, 발전하고 있다. 재법과 초법은 원래 다른 것이 었으나, 나중에 서로 합쳐졌다. 7세기 이후 ‘재초’의 두 글자는 혼합하여 사용하게 되는데, 현재까지 이렇게 사용하면서, 도교과의의의 대명사가 되고 있다.

‘재초과의의’란 재초활동을 진행하는데 필요한 법규를 말한다. 도교의 宮觀에서는 朔月、望日 등 중요한 도교적 명절, 조사의 탄생일 축하활동, 다양한 축제를 진행하는데, 이러한 의례 역시 재초과의의에 속한다.

1. 재초과의의의 탄생 및 발전과정

도교의 재초과의의는 중국 고대의 기도의식에서 비롯했는데, 동한시기에 이미 ‘재계’, ‘초’, ‘壇’이라는 표현이 있었다. 『後漢書』의 기록에 의하면, 동한시기 漢明帝 永平八年(65)에 조정에서는 楚王英에게 조서를 내려 黃老의 말씀을 외우고, 尚浮屠之仁祠, 潔齋三月, 與神爲誓하게 하였다. 도교가 탄생한 이후 漢桓帝는 직접 노자의 사당을 세우고, 文廚爲壇, 飾淳金扣器, 設華蓋之座, 用郊天樂 등을 하였다. 이는 당시에 이미 제단을 세우고, 공물을 바치고, 음악을 연주하는 등 행위가 있었음을 말해준다.

동한시기 태평도는 이미 하늘에 대한 제사 등 의례를 진행하였다. 또한 오두미교에는 ‘塗炭齋’, ‘指(或作旨)教齋’의 제례가 있었고, 병에 걸린 환자에게 ‘三官手書’를 기도하는 행위도 있었는데, 당시에 재초과의의의 초기형태가 형성되었다고 볼 수 있다.

『魏書·釋老志』에 의하면 장도릉은 창교초기 제자들에게 『天宮章本』을 전해 주었는데, 내용 중에는 일부 재초에 관한 법이 있었다. 즉 『天宮章本』은 최초의 재초서라 할 수 있다.

동진남북조시기 재초과의의는 점차적으로 체계적인 의례로 발전하였다. 東晉 哀帝 興甯二年(364)에 楊羲, 許謐는 모산에서 ‘上清法壇’을 창건하였다. 그리고 東晉 安帝 隆安年間(397-401)에는 葛巢甫가 『靈寶經』 30여 권을 썼고, 남조의 육수정은 閩嶽山에 ‘靈寶玄壇’을 설립하였다. 북위시기 구검지는 북방 천사도를 개혁하여, 예의를 숭상하고, 독경방법을 ‘直誦’에서 ‘音誦’으로 바꾸었으며, 재초과의의를 할 때 음악을 연주하는 시초를 열었다. 구검지는 『雲中音誦新科之誡』,

『策圖·真經』에서 재초과의에 대해 더욱 잘 다듬어 놓았다. 남조의 육수정은 남방 천사도를 개혁하여, 재초과의를 발전시키는데, 그가 저술한 책은 100여 권에 달한다. 그 중에는 『升玄步虛章』이라고하는 재초 음악 악보도 있다. 구겸지와 육수정의 노력을 통하여 재초과의는 점차적으로 완성되어 갔다.

당나라 玄宗 開元十年(722) 및 二十九年(741) 현종은 직접 도사들을 만나고, 司馬承祜, 李愬光에 명하여 『玄真道曲』, 『大羅天曲』을 짓게 한다.

唐武宗 즉위(841)시에는 趙歸真 등 도사 81명을 궁중에 불러 三殿에 金箒道場을 짓게 한다. 무종은 직접 삼전 九天壇에서 法箒을 받았다.

당말 5대에는 두광정이 도교 재초과의를 집대성하였다. 그는 남북조 이래의 여러 재초과의서를 모아 『太上正一閱箒儀』, 『洞神三皇七十二君齋方忓儀』, 『道門科範大全集』 등 서적을 냈는데, 영향력이 아주 컸다.

원나라에 와서는 궁중과 명산(용호산, 閻皇山, 모산 등)에 모두 제단을 설치하였다. 이 때 정일파 도사 뿐만 아니라, 전진파의 丘處機, 王處一; 太一道의 蕭志衝, 蕭居壽 등 도사들도 금나라와 원나라의 황제를 위하여 재초을 진행하였다. 이렇게 하면서 도교의 각 계파는 서로 간의 제례방식을 교류하였다.

명나라에 와서 도교는 쇠퇴해졌다. 하지만 재초과의는 여전히 민간에서 진행되었다.

청나라 시기 용호산 상청궁에서 재초과의에 관한 서적 12권을 정리하여 『黃箒科儀』를 출판하였는데, 근현대 과의의 모범으로 불린다.

2. 재초과의의 일반적인 순서

도교의 재초과의는 과정이 아주 복잡한데, 일반적으로 제단을 설치하고, 공물을 바치고, 독경과 예배를 하고, 아울러 踏罡步鬥, 掐訣, 念咒 등 단계를 거친다.

(1) 제단 설치

의례를 하려면 먼저 제단을 설치해야 하는데, 이것을 ‘醮壇’ 혹은 ‘法壇’이라 부른다. ‘단’이란 평평한 땅 위에 높은 대를 쌓는 것을 말한다. 나무로 쌓을 때도 있고 다른 재료를 사용하기도 하는데, 목적은 天神과 조상한테 제사를 지내기 위함이다. 다양한 재초에 따라 다양한 규모의 제단이 설치된다. 큰 제사에는 여러 개의 제단이 설치되는데, 그 중에서 主壇은 ‘都壇’이라 부르고, 나머지는 ‘分壇’이라 부른다.

建醮하려면 반드시 먼저 ‘초단’을 설치해야 하는데, 이를 ‘법단’이라고도 부른다. 이 역시 평평한 땅에 제단을 세우고, 천신이나 조상을 제사하는 것을 주된 목적으로 한다.

『道書授神契』에 의하면 “古者祭皆有壇，後世州郡有社稷壇。記曰：壇而不屋，古醮壇在野。今于屋下，從簡也”라 하였는데, 즉 원래 초단은 노천에 설치 되었으나, 나중에 殿 안으로 들어오게 되었다.

1993년 9월 북경 백운관에서 ‘라천대초’를 진행하였다. 당시 1200명 신명의 위패를 세우고 都壇、皇壇、度人壇、三官壇、報恩壇、救苦壇、濟幽壇、青玄壇 등 제단을 세웠으며, 경전을 송독하고, 밤낮으로 향을 피우고, 기도를 올렸다.

전진파의 宗壇은 ‘混元宗壇’이라 부르고, ‘道經師寶’을 사용한다. 주지가 계율을 전하는 제단은 ‘玄都律壇’이라 부른다. 정일파 용호산 천사 종단은 ‘萬法宗壇’이라 부른다. 천사의 印을 사용하고 있으며 “陽平治都功印，沿襲至今。又有如淨明道祖庭西山萬壽宮的淨明宗壇、上清派祖庭茅山的上清宗壇、靈寶派祖庭閣皂山的靈寶宗壇。各派祖庭的總法醮壇稱宗壇。全真派舉行科儀建醮，通共用混元宗壇”이라 부른다. 전진파에서는 高功이 구처기 대진인의 법호 대신 사용하지만, 정일파에서는 祖庭에서 법을 행할 때만 宗壇의 명의를 사용하고, 개인은 사용할 수 없다.

(2) 재초과의 주요 인원

재초의례에는 여러 사무를 맡아보는 도사가 있는데, 이들을 집사라 부른다. 주로는: 高功으로 재초의 진행자이다. 다음으로는 監齋이 있는데 고공의 조수이다. 그리고 都講이 있는데 그 역시 고공의 조수로 음악을 주도한다. 이들 세 명을 ‘삼법사’라 부른다.

이 외에도 侍經、侍香、侍燈、煉師、攝科、正儀、監壇、清道、知爐、詞忏、表白 등 사람들이 있다.

(3) 초단의 설치와 사용되는 물품

초단에는 반드시 올려놓아야 하는 물품이 있는데, 그것을 供器라 한다. 예를 들면 香爐、燭台、花瓶、香簡 등이 있다. 또 공양이 있는데 香、花、燈、水、果 등이 있다. 법기는 두 가지로 나뉘는데, 하나는 신선을 영접하고 악귀를 쫓는 용도로 朝簡、如意、玉冊、玉印、寶劍、令旗、令箭、令牌、天蓬尺、鎮壇木 등이 있다. 다른 하나는 타악기에 속하는 것으로 铙、钲、鐸、鈴、鼓、螺、磬 등이 있다. 이 외에도 幢幡、符簡、章表、法水、手爐 등을 제단에 올려놓는다.

(4) 경전을 읽고 예배를 올리다

경전을 읽는 것은 도교 재초에서 진행되는 가장 보편적인 의례이다. 한 사람이 읽을 때도 있고, 여러 사람이 읽을 때도 있다. 경전을 한 번 읽을 때도 있고, 여러 번 읽을 때도 있다. 읽는 방식으로는 心誦、形誦、神誦、心祝、密祝、微祝 등이 있다. 경전을 읽는 목적은 上消天災，保鎮帝王；下禳毒害，以度兆民，生死受賴，其福難勝 등이다.

재초과의의에는 陽事와 陰事의 두 가지 과의가 있다. 양사과의는 살아있는 사람에게 기도 등

방식을 통하여 齋主의 바램을 이루어 주는 것을 말한다. 음사과의는 사망한 사람에게 度亡、追薦 등 방식을 통하여 망자를 추모하는 행위를 말한다. 서로 다른 목적에 따라 사용하는 과의도 다른데, 이 때 사용되는 경전도 차이가 있다. 예를 들어 망자를 추모하는 과의에는 『度人經』을 사용하고, 양사과의에는 『北門經』을 사용한다.

忏이란 경전의 축약을 말한다. 일반적으로 과의는 반나절에 끝난다. 하지만 齋主의 요청이 다양하고 복잡하여, 여러 경전을 사용하게 될 경우, 반나절에 끝날 수 없게 되는데, 이때 현실에 맞춰 경전을 축약 송독한다. 일부 경전은 서로 섞어서 읽기도 하는데 이렇게 忏을 형성한다. 도교에서 사용하는 忏으로는 玉皇忏、雷祖忏、真武忏、三宮忏、鬥經鬥忏、朝天忏、青玄忏、九幽忏、血湖忏등이 있다.

(5) 재초과의에서 사용하는 법술

‘符’는 天書、龍章、風文 등으로 불린다. 부를 사용하는 목적은 通靈修真、療疾祛病、驅邪制煞、祈福保安 등이다. 도교에 의하면 篆文은 先天靈氣가 하늘에 만연하여 된 것이라 한다. 이에 대해 『正一修真略儀』에서는 “神符寶篆，其出自然，故于元始赤明浩劫之初渾茫之際，空中自結飛玄妙氣，成龍篆之章，乃元始神尊化靈應氣然也。”라 하였다. 도교는 또 법술을 하려면 內煉을 해야 하고, 내련을 하려면 먼저 炁을 연마해야 한다고 한다. 이에 대해 『洞玄靈寶玄門大義·釋神符』에서는 “一切萬法莫不以精炁爲用……以道之精炁布之簡墨，會物之精炁以卻邪僞，輔正真，召會群靈，制禦生死，保持劫運，安鎮五方。然此符字本于結空，太真仰寫天文，分置方位，區別圖像符書之異。符者，通取雲物日辰之勢；書者，別析音句銖量之旨；圖者，書取靈變之狀。然符中有書，參入圖像；書中有圖，形聲並用，故有八體六文更相顯發。”이라 하였다.

또 『衝虛通妙侍宸王先生家話』에서는 “將者，一氣耳，出吾之氣以合天之氣，一氣而生諸氣。蓋人身所有濁氣也，吸在天之清氣混合既華，必須煉之。夫煉氣之法，專憑運用五水五火之功。”이라 하였다. 王惟一은 『道法心傳』에서 말하기를 “書符朱墨豈能靈，其所靈今元炁靈，可變可動方知法，泥丸治病亦安甯” 및 “法何靈驗將何靈，不離身中神炁精，精炁住時神必住，千妖萬怪化爲塵”이라 하였다. 『道法會元』에서는 “畫符不知竅，反惹鬼神笑，畫符要知竅，驚得鬼神叫”라 하였다. 그리고 『無上玄元三天玉堂大法』는 “先修之身，然後可以行鬼神”이라 하고, 『清微元降大法』에서는 “符者，天地之真信。治病以符，符朱墨耳，豈能自靈？其所以靈者，我之真炁也。故曰：炁無正形，以炁爲靈。”이라 했다. 『清微元降大法』에서는 또 “以我之精合天地萬物之精，以我之神合天地萬物之神，精精相搏，神神相依，假尺寸之紙，以號召鬼神.”라 하였다. 법술이 영험한 것인가에 대한 여부는 수행자의 元神、真意、根基에 달렸지, 표면적인 형식이나 부적에 의해 결정되지 않았다. 표상적으로 흉내내는 행위는 큰 효과가 없었다.

‘주문’은 진언이라고도 하는데, 재초과의의 중요한 내용 중 하나이다. 그것은 신을 청하고, 驅邪、療疾、護身 등 기능을 하고 있다. 이에 대해 『太上洞淵神咒經』에서는 “大法師治病，但口

章, 不必紙, 默治之, 又轉經行道, 無不瘥也. 若病人大重者, 亦可併上口章, 仰謝往愆, 解釋羅網, 拔罪替伐矣.”라 하였다. 書符과 마찬가지로 持咒역시 내공수련의 효과가 있다. 일반적으로 주문, 書符, 掐訣 등 세 가지를 같이 사용하면 효과가 극대화 된다고 한다. 이에 대해 『飛仙度人經·自然成真章』에서는 “字者, 氣所結也. 符者, 字之精也. 咒者, 字之理也. 合者, 字之音也. 以丹染紙, 字之與符, 托此而形容也. 以口念咒, 由此而感召鬼神, 氣之靈也, 氣之和也. 以人召神, 以神召氣, 煉氣成神, 神與氣合也. 存神布氣, 氣與神合也. 以我身本至和, 感天地之英氣, 則服字服符之法起也.”라 하였다. 수행은 상, 중, 하의 三乘으로 나뉘는데, 매 단계에서 다양한 요소가 작용한다. 初乘은 입문하기 쉽지만 발전이 더디다. 하지만 진법을 배우고 익히는데 있어서 일정한 효과가 있다. 中乘은 내공수련을 위주로 하는데, 동시에 일정한 법술의 기교를 익히고, 양자를 같이 사용한다. 잘 수행하면 좋은 효과가 있다. 上乘之法은 내공수련을 한 기초에서 더 깊은 수행을 하여 초자연적인 효과를 거둔다. 하지만 역사 이래 이러한 경지에 이른 사람은 많지 않다.

결결(掐訣). 결이란 손가락을 일정한 형태로 꼬아 만드는 모양을 말하는데, 그 과정을 掐訣이라한다. 掐訣은 通真制邪, 役將治事의 기능을 가진다. 서로 다른 신명에 따라 사용하는 결법은 다른데 靈官訣, 鬥姆訣 등이 있다. 이에 대해 『道法會元·明光樞要』에서는 말하기를 “祖師必傳訣目. 通幽洞微, 召神禦鬼. 要在於握訣. 默運虛元, 因目之爲訣也.”라 하였다. ‘訣’역시 재초과의에서 사용하는 도술의 한 가지로 손가락을 사용하는 방법에 따라 掐, 捏, 盤, 結謂 등이 있다. 이에 대해 『天皇至道太清玉冊』에서는 말하기를 “掐訣者所以通真制邪, 役將治事, 訣各不一” 그리고 『太極祭煉內法』에서는 “或問掐訣者何也? 曰訣者, 竅也”라 하였다. 즉 도교의 법술은 다양한 손 모양을 사용한다.

念咒. ‘주’는 신령과 통하는 언어이다. 고대에는 ‘咒’와 ‘祝’을 혼용해서 사용하였는데, 보통 끝에는 “急急如律令”으로 마무리 짓는다. 주문을 외우는 목적은 請神, 驅邪, 保命, 護身 등이 있다.

‘叩齒’역시 재초과의 중 하나의 법술이다. 일반적으로 도장에서 법사를 하거나 경전을 읽을 때 고치를 겸한다. 이에 대해 경전에서는 말하기를 “凡誦經者, 切須齋戒, 嚴整衣冠, 誠心定氣, 叩齒演音, 然後朗誦”라 하였다. 그리고 『上清靈寶大法』序에서는 또 “存神叩齒, 警初真入道之門. 煉氣書符, 明學士守規之式”이라 하였다. 도교에서는 고치를 하면 사악한 기운을 물리치고, 영과 통할 수 있다고 믿었다. 이에 대해 『天皇至道太清玉冊』에서 말하기를 “叩齒者, 擊動天門而神炁應, 故左叩爲鳴天鼓, 右叩爲擊天磬, 凡制伏驅降用之. 至于當門齒上四下四共八齒相叩, 謂之鳴法鼓者, 所以通真格上帝, 凡朝奏用之.”라 하였다. 아울러 이 경전에서는 또 “凡叩齒者, 是集真而集神, 凡人體炁散, 心炁耗, 真炁不應, 須用集之. 所以叩齒者, 擊動天門而神炁應”라 하였다. 이 문장의 내용은, 도사들의 방법으로 고치를 하면 영과 통할 수 있고, 사악한 기운을 쫓고, 몸속에 신을 모실 수 있다는 것이다.

踏罡步鬥 혹은 步天綱이라고도 한다. ‘罡’은 원래 북두칠성의 마지막 별을 의미한다. 그리고

‘두’는 원래 복두칠성을 의미했으나, 현재는 동서남북중 오방성두를 의미한다. 도사들이 踏罡步鬥를 할 때 가로세로가 十尺인 땅에서 九重天을 상징하는 罡單을 펴고, 雲鞋을 신고, 道曲 속에서, 九天을 존사한다. 그리고 鬥宿之象、九宮八卦之圖에 따라 보법을 움직인다. 일반적으로 이 보법은 우임금이 만들었다고 알려져 있다. 『抱樸子內篇·仙藥』, 『洞神八帝元變經』 등 경전에 의하면, 우임금이 치수를 할 때 남해에서 큰 새가 禁咒術을 하는 것을 보았다. 이 새는 독특한 보법을 하고 있었는데, 큰 돌도 움직일 수 있었다. 우임금은 그것을 모방하여 법술로 발전시키니 아주 영험했다. 이것을 후세사람들은 禹步라 부른다. 우보의 기본보법은 三步九迹이나 후세에 오면서 十二迹 혹은 十五迹으로 확대되었다. 우보의 9적은 흡사 복두와 비슷하기에 도교에서는 踏罡步鬥와 통칭한다. 자주 사용하는 보법에 대해 『三五星綱纂』에서는 말하기를, 보강의 법은 동서남북중의 오두가 있다고 한다. 후세에는 추가되어 二十八宿罡、日月五星綱이 되었다. 보강의 기본 기능은 구천을 날거나 외물과 귀신을 금지하는 것이다. ‘罡’은 天綱地紀라고도 한다. 보법은 그림에 따라 하는데, 이렇게 하면 수행자는 자신이 구천에 올라 구주를 순찰하고, 천하를 다니고, 선경을 날아다닌다고 생각한다.

‘存想’는 존사 혹은 존신 이라고도 하는데, 도교과의에서 아주 중요한 법술이다. 이에 대해 『雲笈七籤』에서 말하기를 “修身濟物，要在存思”라 하였다. 과의에는 다양한 존사가 있는데, 법사는 먼저 정신을 집중하고, 잡념을 배제해야 한다. 이에 대해 『道法心傳』에서는 “符圖印訣皆文具，運用存思添念慮，寂然不動見天心，有感必通知妙處”， 그리고 司馬承禎의 『天隱子』에서는 “存謂存我之神，想謂想我之身”이라 하였다. 이렇게 볼 때 존사는 外界 五行諸神을 몸속으로 끌어들이는 역할을 한다. 과의에서는 書符、念咒、掐訣、步罡 등 법술을 사용할 때 존사를 겸해야 한다.

3. 전진도에서 자주 사용하는 재초과의

齋醮科儀는 清醮、幽醮로 나뉘는데, 清醮는 陽事醮를 말한다. 즉 살아있는 사람에게 재초과의 의를 진행하는 것이다. 幽醮란 陰事醮를 말하는데, 즉 돌아간 고인에게 齋醮科儀를 진행하는 것을 말한다. 清醮에는 祈福謝恩，卻病延壽，祝國迎祥，祈晴禱雨，解厄禳災，祝壽慶賀 등이 있어 太平醮之類의 法事에 속한다. 幽醮는 攝招亡魂，沐浴渡橋，破獄破湖，煉度施食 등이 있어，濟幽度亡齋醮之類의 法事에 속한다.

전진도의 재초과의는 크게 양사와 음사 두 가지로 나뉜다. 양사는 또 醮壇科儀、常行科儀、宮觀專用科儀 등으로 나뉜다. 그리고 음사는 專用科儀、常行科儀 등으로 나뉜다. 구체적으로는 아래와 같다:

一、陽事諸科

(一) 醮壇科儀

1. 啓壇諸科：(1) 開壇科，(2) 請水科，(3) 淨廚科，(4) 蕩穢科，(5) 揚幡科，
(6) 張榜科，(7) 請神科.

2. 圓滿諸科：(1) 謝神科，(2) 落幡科，(3) 下榜科，(4) 謝水源，(5) 謝竈科，
(6) 大回向，(7) 送神科，(8) 解壇科.

(二) 常行科儀

1. 常用科儀：(1) 天地科，(2) 祝將科，(3) 祀竈科，(4) 祝壽科，(5) 慶賀科，
(6) 接駕科，(7) 供天科，(8) 小供天，(9) 全真清靜禮門科(大梵門儀)，
(10) 燃燈科，(11) 順星科，(12) 開光科.

2. 神仙諸科：(1) 三清朝科，(2) 玉皇清微表，(3) 玉皇大表，(4) 玉帝正朝，(5) 三元朝科，
(6) 七真朝科，(7) 諸真朝科.

(三) 宮觀專用科儀

1. 叢林開啓鍾鼓，2. 供養科，3. 皈依科，4. 冠巾科，5. 監院升坐，6. 方丈入院，
7. 授職科.

二、陰事諸科

(一) 專用科儀：1. 揚陰幡，2. 黃箒表，3. 三元午朝，4. 濟孤科，5. 落陰幡科，

(二) 常行科儀：1. 破五方科，2. 攝召科，3. 安位科，4. 破九幽獄科，5. 渡橋科，6. 沐浴科，
7. 朝真科，8. 十王轉案，9. 城隍科，10. 濟靈科，11. 祭孤科，12. 救苦疏，
13. 鐵罐施食，14. 隨堂施食.

아울러 일부 전진파 도사들은 양사의 과의를 課誦、接駕、祝壽、祈福、延生、消災、供天，그리고 陰事醮를：攝召、散花、施食 등으로 구분하는 경우도 있다. 구체적으로는 아래와 같다.

(一) 早晚壇功課

早晚功課는 도교에서 매일 아침 저녁으로 진행하는 과의이다. 이에 대해 『早晚功課經·序』에서는“功課者，課功也。課自己之功也，修自身之道者，賴先聖之典也。誦上聖之金書玉誥，明自己本性真心，非科教不能弘大道，非課誦無以保養元和。是人道之門牆，修性之徑路。”라 하였다.

도사들은 매일卯、酉시에 전에 가서 功課，早誦香贊、開經偈、淨心咒、淨口咒、淨身咒 등을 하는데 이 때 『清靜經』、『玉皇心印妙經』 등 경전을 읽는다. 저녁에는 步虛、開經偈、玄蘊咒 등을 하는데, 이때 『太上洞玄靈寶救苦拔罪妙經』、『元始天尊說生天得道真經』 등 경전을 읽는다.

이렇게 예배를 하고, 仙經을 송독하고, 심성을 수련하여 도심을 경건히 한다.

(二) 祝將科儀

祝이란 청한다는 의미로, 다시 말해서 신명을 모셔온다는 것이다. 즉 신명을 제단에 모셔 오는 것이다.

아침공부를 마친 후 高功은 顯化天尊、禮拜、上香、宣表、念(唱)咒(靈官咒), 顯示祖師赫赫威靈 등을 진행하는데, 이렇게 하여 신명을 제단에 모셔와 도장을 보우하고 도교가 번창하도록 한다.

(三) 祭孤科儀

祭란 祭祀、超度の 의미를 지닌다. 그리고 孤란 孤魂을 나타내는 것으로; 祭孤란 孤魂에게 제사를 드리고 亡靈을 超度하는 역할을 한다.

저녁 기도를 할 때, 執事が 如法如儀한 후, 高功을 表白을 하는데, 舉太乙救苦天尊、禮拜、上香、灑淨水、表白宣表篆 등이 있다. 이 때 高功은 步罡撒食 및 甘露로 지옥문을 열어 孤魂亡靈이 升仙하도록 한다.

(四) 祝壽科儀

道敎는 祖師의 聖誕에도 과의를 진행한다. 祝이란 축하를 말하고, 壽란 장수하는 것을 말한다. 이렇게 祝壽란 곧 祖師의 탄생을 축하한다 것이다.

예를 들어 四月十四日是 여동빈의 탄생일로, 하루 전 저녁에 (四月十三日) 행사를 거행하여, 조사의 탄생을 축하한다.

여러 執事는 如威如儀하고, 高功은 表白하고, 이렇게 모두 같이 萬壽天尊, 上香禮贊으로 축하를 한다. 이 때 '三寶香'을 외우고, 천존에게 香雲達信하고, 몇 년 몇월 몇시에 천존이 탄생했다고 선포한다.

(五) 慶賀科儀

慶賀科儀란 도교에서 조사의 성탄일에 진행하는 과의이다. 慶이란 慶祝을 뜻하니, 慶賀란 곧 조사의 탄생을 경축한다는 말이다. 일반적으로 조사의 탄생일 낮에 진행한다.

여러 執事는 如列如儀, 上香禮贊하고; 아울러 舉三清應化天尊, 舉道經師寶天尊, 舉香雲達信天尊, 上祝香咒, 上威靈咒, 宣表、表白、念誥(어느 조사가 몇 년 몇월 어느날 탄생)、焚表、退班 등 의례가 진행된다. 이런 의례를 통하여 醮壇을 향해 조사의 성탄을 축하한다.

(六) 接駕科儀

도교에는 전문적으로 옥황상제를 영접하는 과의가 있다. 接이란 영접을 뜻하고; 駕란 聖駕를 의미한다. 즉 옥황상제를 행사가 행해지는 곳에 모셔오는 것이다.

먼저 『太上靈寶天尊說禳災度厄真經』을 읽은 후 高功은 무릎을 꿇고 '小贊韻'을 한다. 이때

監院은 향을 피우고, 刹板을 한다. 高功이 說文을 하면, 提科는 발걸음을 옮긴다. 아울러 高功은 舉大羅三寶天尊, 起吊挂, 提綱、表白 등을 한다. 그 이후로 高功說文、起天尊板, 衆念鶴駕采臨天尊, 衆出殿至天壇, 退班 등 행사가 진행된다.

宮觀에서는 臘月 二十五日 子時에 옥황상제를 모시는 행사를 하는데 이를 ‘迎銮接駕’라 한다. 모두가 瑤壇을 향해 옥황상제가 인간세상에 내려와서 재난을 해소하고 복을 내려 주시기를 바란다.

(七) 進表科儀

進表는 또 ‘化表’ 혹은 ‘焚疏’라고도 불리는데, 도교 재초에서 중요한 과의로, 대형 과의에 많이 사용된다. 예를 들면 金箓、玉箓、黃箓 및 大型醮會에 모두 이 과의를 진행한다. 의례를 통하여 도사들은 天庭에 서신을 보내고, 祭告上蒼한다. 이렇게 하면서 여러 신명이 제단에 내려와 賜福延齡, 先靈受度해 주시기를 비는 것이다.

4. 정일파 재초과의

道教 正一派의 재초과의는 크게 두 가지로 나뉜다. 祈福、消災、開光을 목적으로 하는 淸醮 (혹자 陽醮라고도 함)와 度亡、追薦을 목적으로 하는 幽醮 (혹자 陰醮라고도 함)가 있다. 이런 행사는 도관에서 진행하는 큰 명절이나, 혹은 齋主의 요청이 들어오면 재초, 淸醮를 진행하는데, 일반적으로 양기가 충만한 오전에 道觀殿堂에서 진행한다. 陰醮는 음기가 가장 충만한 오후 혹은 저녁에 진행하는데, 보통 야외에서 행사를 한다. 醮壇 위에는 香爐、木魚、磬、供器、供養、法器 등 器物을 놓는다.

正一道는 符、箓、醮가 뛰어나다. 그리하여 사람들은 ‘符箓派’라 부른다. 주된 종교활동으로는 消災祛禍, 治病除瘟, 祈禱平安, 濟度亡靈 등이 있다. 부록은 민간에서 많이 유행할 뿐만 아니라, 왕실에서도 많이 사용하였다. 정일도의 과의는 내용이 아주 복잡한데, 크게는 양사와 음사로 나뉜다. 아울러 齋主의 요청에 따라, 크고 작은 규모의 제례가 열린다. 규모가 가장 크고 성대한 것을 ‘國醮’라 한다.

[陽醮], 折名으로는 請水、安監齋、傳遞、發奏、啓師、揚幡、挂榜、安監門、安監壇、分燈、淨壇開光、迎銮接駕、開啓、投詞、宿啓、參社散榜、拜門、告歇、早朝、午朝、禮拜玉皇、三元法忤、臨晚普度、拜表、誦經、解壇、收榜、圓滿送聖 등이 있다.

[陰醮], 折名으로는 請水、靈寶濟煉、安監齋、安龍奠土、傳遞、發奏、啓師、揚幡、挂榜、分燈、淨壇、迎銮接駕、開啓投詞、宿啓、參社(이상 十五折은 양초와 동일하다. 하지만 내용이 다르다), 靈寶濟煉, 召亡、誦經、關燈、破獄、告歇、三朝、轉度人、拜九幽忤、引亡朝參、講經說法、

完禮經贊、普度施食、告歇安奉、啓請上對、拜表、誦經、解壇謝師、祭夫、薦先、結帖、化財、小濟歎孤、放河燈圓滿送聖、天神返駕 등이 있다.

재초에 참가하는 도사는 보통 5-9명 이지만, 중대형 재초에는 수 십명에서 수 백명이 참석한다. 법사는 금실로 자수를 한 옷을 입는데, 주로 掐訣、叩齒、步罡、禮拜 등 동작을 한다.

掐訣, 손가락으로 일정한 형태의 모양을 만드는 것으로, 만들어진 모양은 做訣, 과정은 掐訣 이라한다. 이렇게 하는 목적은 通真制邪, 招遣神靈에 있다. 手訣은 三叉訣、玉訣、雷局訣、銅籬訣、劍樹訣、寶相蓮花訣 등 수 십가지가 있는데, 주된 목적은 신령송배와 복과 행복을 비는 것이다.

步罡踏鬥는 우임금이 만들었다고 전해진다. 그렇기 때문에 ‘禹步’라고도 불린다. ‘罡’은 天罡을 가리키고, ‘鬥’는 북두를 말한다. 高功은 행사장에서 손에 朝笏을 들고, 특정된 보법을 따라하는데, 그 모양이 팔괘와 비슷하다. 이는 上天에 감응하고, 신명과 통하고자 하는 것이다.

禮拜는 보통 ‘叩頭’ 또는 ‘作揖’이라 하는데, 구체적으로 稽首、作禮、遵作와 心禮로 나뉜다. 주요목적은 신명에 대한 존경을 나타낸다.

灑淨이란 高功이 오른 손에는 桃木劍을 들고, 왼 손에는 작은 향로를 드는 것을 말하는데, 목적은 제단을 깨끗이 하고자 하는 것이다.

召將이란 高功이 손에 天皇號牌를 들고 높은 소리로 창을 하는데, 목적은 天兵天將을 모셔 오는데 있다.

叩齒란 상하 치아를 서로 찌는 것을 말하는데, 이렇게 하여 사악함을 물리친다.

拜鬥란 고대의 星鬥 송배에서 비롯하였다. 옛날 천문학자들은 하늘을 三垣二十八宿, 北鬥七星、南鬥六星으로 구분했다. 拜鬥科儀은 일반적으로 9-13명이 진행하는데, 高功法師가 지휘한다. 이 때 高功法師는 ‘變身步罡踏鬥’을 행하여 神將을 모셔온다. 그는 『變身經文』을 외우고, 令牌와 符印을 든다. 장내에는 『玉芙蓉』, 『乙字大開門』의 곡이 울려 퍼지고, 북을 24번 치는데, 이렇게 하여재난과 겁액을 해소하고, 복을 내리고, 사악함을 진압한다.

拜表는 ‘進表’라고도 하는데, 법사가 步罡踏鬥、啓奏表文、飛報天庭 등 행위를 통하여 복을 비는것이다. 진행하는 과정을 보면 啓師、瑤壇、分燈、金玉、敕水、請聖、上香、衝表 등 여러 단계가 있다. 이 때 춤과 음악을 겸하는데, 이렇게 천상과 인간계를 표현한다. 法事를 행하는 도사는 5-9명이고, 무릎을 꿇고 예배를 올리는 사람은 수 십명이다.

行陣布卦란 대형 재초를 진행하는 布壇法師를 말하는데, 그는 ‘太極八卦’의 狀을 들고 있다. 나머지는 법사의 지령에 따라 움직이는데, 사뭇 웅장하다.

한 마디로 정일파와, 전진파는 모두 자신만의 齋醮科儀를 갖고 있으며, 이는 도교에서 아주 중요한 의례에 속한다.

伪满时期的碧霞元君庙会

二宫聪

日本 关西大学 · 讲师

道教度亡仪轨之特色分析

谢路军

中央民族大学·教授

摘要

论文阐释了道教度亡仪轨出现的历史和现实背景，说明度亡仪轨是道教斋醮科仪的非常重要的组成部分。然后，论文从五个方面分析了度亡仪轨的理论构成和思想特色，即度亡目标明确，与道教所追求的羽化成仙的目标是一致的；度亡仪轨规范，说明灵宝大法奠定了道教仪轨的理论基础；度亡方法多种，探讨了度亡的种种途径说明死魂受炼而羽化成仙的可行性；度亡时间和场所的研究和分析，揭示了度亡仪轨的实行离不开时间和空间的依凭。

关键词：道教 度亡 仪轨 特色

道教学者王家祐曾说：“回首二十年来的道教研讨，学人于道教学之兴趣，多集中在道教历史、哲学、教派、人物等方面，涉及斋醮、科仪、符咒者，有如凤毛麟角，于此类道法传统，能如实客观分析者太少。道教的斋醮科仪法术崇之者事近迷信妄作，贬之者视若垃圾废物。对斋醮科仪之思想义蕴，既少深入理解；对建斋设醮之法会坛场，更欠实践考察。于是乎隔靴搔痒，言之空洞，主观武断，斥为巫覡。诸如此等观点方法，定难获道教斋醮之正确认识。”¹ 诚如王家祐先生所言，道教学界的确对道教仪轨的研究是个弱项，需要花大力气对此展开探讨和研究。本文拟对道教的度亡仪轨之一斑展开分析，从而一窥道教仪轨之全豹。

道教仪轨即道教礼仪法度之规矩。道教礼仪法度是道士日常生活中的行为表现规范，其与戒律所不同。两者的不同在于戒律是用条文明确下来，违者必须受到惩罚；而礼仪法度则是道士最起码的行为举止规范，违者则被视为品行不端正，是属于道教仪范部分。道教的礼仪法度内容繁杂，从日常称呼到出入行走都有一定的仪轨。一个修道者遵守仪轨的表现也是其道德修养的外在标志，所以仪轨在道士的修行中占有十分重要的位置。“度亡”仪轨则是道教仪轨的非常重要的组成部分，反映了道教济世度人、救拔亡灵出苦海的人文精神，也体现了道教信仰的内在追求和终极愿望。展开对“度亡”仪轨的研究有助于从一个独特的视角把握道教仪轨的特色和内涵。

道教仪轨的创立有一个水到渠成、瓜熟蒂落的过程，其中吸收了中国传统礼仪的多种元素，将道士的言语举止规范化使其有别于世俗中的人们，达到超凡入圣、修道成仙的目的。“度亡”仪轨亦是经历了吸收和容摄中国传统礼仪的历史阶段，体现出道教对待生死的态度，反映了道教畏惧死亡而希望得到永生的生命体验。道教仪轨要求内容丰富且严格，对道士住庙、道长之间的称谓、道士的行住坐卧、吃喝拉撒等等都做了明确规定；又如道士早上醒后需立即起身洗漱而到各殿朝拜祖师，在庙里必须头上戴巾而身穿便服和白袜布鞋，不得在卧室内喝酒吃肉、不得裸身而卧、不得把俗人随便带入宿舍，男女道士之间不得随意串门等等。

道士的仪轨集中体现在“斋醮”当中。“斋醮”是道士在日常生活中不可或缺的必修课，敬香、礼叩、做道场等都有道教的仪轨在其中。斋与醮是有区别的，“斋者，精明之至也，所以交于神明也”（《礼记·祭法》），指敬神前必须沐浴更衣、内心纯净、荤酒不沾等以表示对神的有礼貌；“醮”的原意是祭祀，属于古代的礼仪，后被道教吸收和发展，成为道教特殊的仪轨；“醮，祭之别名也。”（《道门规制》卷六），即醮是祭祀的别名。在仪式上，则是斋在前而醮在后。到公元七世纪以后，“斋醮”逐渐合称而成为道教仪轨的代名词；又往往把道教祈福禳灾的祭祀仪式统称为“醮”。斋、醮两个概念十分复杂，民间往往把斋醮简称为“醮”，把设斋建醮简称为“打醮”。“斋醮”一般有“阳事”与“阴事”之分，也就是有“清醮”与“幽醮”之分。“清醮”即为活人祈福，有祈却病延年、国运昌隆、风调雨顺、解厄消灾、福寿庆典等内容，属于“太平醮”；“幽醮”则是为死人祈福，属于度亡之类的法事活动，有招魂破狱和炼度施食等内容。道教认为人死后会在冥府地狱中接受各种严酷拷问和惩罚，追究其在人间所犯下的种种罪责。这种说法成为唐宋以降“度亡”仪轨的重要理论来源，因此救赎亡灵免于恶道而成为了道教度亡科仪的核心内容所在。

总括道教度亡仪轨的特色，可以概括为以下方面：

¹ 王家祐：《评张泽洪〈道教斋醮符咒仪式〉》，《中华文化论坛》2000年第3期。

一、度亡目标明确。

魏晋南北朝是道教仪轨的奠立时期，“灵宝斋法”的“五炼生尸”是道教度亡的斋醮科法，其与早期道教“尸解成仙”学说相适应而显示出道教追求神仙不死学说的时代特点。

“道”在道教信仰中是一以贯之的、形而上的、看不见摸不着的、抽象的，而神仙是复杂多变的、具体实在的。所以，“道”是道教神仙信仰的核心，一般不会执着于某一位具体的神灵。斋醮的神仙体系是以道教神仙为主，加上民间信仰诸神等构成；体现出道教信仰的多神特征，如碧霞元君、城隍、关圣帝君、土地、文昌帝君、妈祖等民间俗神相继成为道教斋坛崇祀的神灵。明清时期的民间庙会已经非常引人注目，如城隍、关圣、文昌、天仙庙会等非常热闹，成为人们供奉神灵的宗教活动场所，也成为人们进行集贸市场的空间。每年的清明、七月望日、十月朔日，民间要举行城隍神祭祀活动，在道教宫观中则有超度亡灵的斋醮仪式，民间称为“赦孤”、“济孤魂会”等。道教为崇祀这些民间俗神撰作了专门的科仪经典，以供民间建斋设醮时使用。

不管道教神仙的如何多种，修仙度亡的方式方法如何复杂，追求成仙是道教永恒的主题。成仙之说，自黄帝时代已经流传。浙江缙云据说就是黄帝当年升仙之地。度亡仪轨也是紧紧围绕成仙之说展开的。

魏晋南北朝是道教度亡科仪的起始阶段。“五炼生尸”仪轨与早期道教的“尸解成仙”学说相适应而显示出道教神仙不死学说的主旨。

“尸解成仙”是道教讲人死成仙。东晋道教名家葛洪在《抱朴子》中说上士举形升虚，谓之天仙；中士游于名山，谓之地仙；下士先死后蜕，谓之“尸解仙”。实际上，只有极少数的仙真以“白日飞升”的方式得道成仙，如张道陵天师、南岳夫人魏华存，天师许逊等都属于白日飞升而得道成仙，属于“天仙”之级别、仙中之上品。大多数人的修行是达不到那种道行的，而是以“尸解”的方式得道成仙。

什么是尸解呢？道教典籍《云笈七签》中解释“尸解”，是指人死了可以如蝉蜕壳一般成仙，尸体留在世间，而元神成仙。杜光庭在《墉城集仙录叙》中认为“尸解”成仙的方法，相较于身体与神识同时飞升来说是相对低了一等。道教的尸解成仙方法有很多种，道教将其分为兵解、水解、火解、剑解等方式；也就是说，修行者需要借助火烧、水淹、兵器等方式来实现尸解成仙。修行者经过“尸解”已经死去，但是却可以死而复生而蝉蜕成仙。

据载，轩辕黄帝时期有位名宁封子的人担任从事烧制陶器的官职，某日有位高士来拜访宁封子且替他烧陶窑的火，大火冒出带五种色彩的烟，耀眼夺目。宁封子认为这种烟火可以让人成仙，便学会了这种烧火的方法。然后，宁封子把柴火聚集在一起，自己投入火中。烟灰焚烧殆尽时人们看见宁封子的骸骨便收敛起来葬在了宁北山中。据说宁封子通过“火解”的方式成仙了。《云笈七签》还记载了王嘉“兵解”的传说，陇西安阳人王嘉及两个徒弟被后秦开国皇帝姚萇所杀，但后来发现棺材内并无尸体，只是各有竹杖一枝而已。棺内无尸说明王嘉早已兵解成仙了。这自然令人想起当年的菩提达摩“只履西归”，留下一只鞋子在棺材里，是否也属于“尸解成仙”呢？当然，菩提达摩是佛教中人，不可能成仙的，不过这反映了不死是人们永恒的精神追求。

道教度亡仪轨的核心内容就是讲人死后灵魂受到炼度而羽化成仙，这种理论可以说是“尸解成仙”的演化和发展，主旨在讲人可以死而复活，登仙界享受极乐。

二、度亡仪轨规范。

随着道教斋醮仪轨的发展，“灵宝斋法”应运而生。道教宣称斋法是出自“灵宝”，其为万法之枢纽；甚至有非“灵宝”不可以度人之说。道教将“灵宝”斋法的奠基者归为三国时期的祖师葛仙翁（葛玄），而他的“灵宝”大法又是从神仙那里传授而来。葛玄传郑隐，郑隐下传葛洪。《五炼生尸经》作为度亡科仪中最重要的经典是出于古灵宝经系，自然与葛玄有着千丝万缕的联系。道教重要典籍《度人经》中就宣扬了“死魂受炼，仙化成人”的思想。“五炼生尸”法的主旨则在演绎《度人经》“死魂受炼”的思想，彰显早期道教济生度亡的救度精神。可以说，《度人经》奠定了道教度亡仪轨的思想基础；“五炼生尸”的仪式则发挥了《度人经》的救度思想，体现了道教度亡慈悲的人文情怀。

宋代道教练度法门众多，但都宣称其法宗承于葛玄，这是由于葛仙公炼度法门简单易行且经济实惠，正所谓“惟太极葛仙翁炼度为宜，此法简易，行且不甚费钱。”²

葛玄生活在三国时期，当时战争连绵不断，百姓生活于水深火热之中，饿死、病死和战乱而死的人比比皆是，这种民不聊生的社会现实是其投身于灵宝道法的直接原因。于是，他删集灵宝经诰而将之撰写成祭炼大法。葛玄以这些祭炼经法、宝箓、符文等用在閻皂宗坛及冲虚坛中超度亡灵。³可见，道教济世度人斋法是因应社会需求而建立的，三国时期的悲惨的社会现实是“五炼生尸”斋产生的重要背景。

葛玄少年有志向，十八岁就在天台山修炼，他得到了三真人（真定光真人、郁罗翹真人、光妙音真人）降授的灵宝诸经和金箓、黄箓斋法。⁴由是有祭鬼之科，炼度之法行于世。元代流传着“闻葛仙翁炼度可生死人”⁵之说；又有葛仙翁济度幽冥，费小功大而以此登真的说法。⁶

南宋道教盛行的度亡仪轨都宣称出于“灵宝斋”法，又衍生出灵宝炼度、紫皇炼度、先天五雷一暘炼度、玉宸炼度、丹阳炼度等各种炼度法门；在众多的炼度法门中仍有专门的“五炼生尸斋”并有完整的三朝行道仪。

总之，“灵宝斋法”中宣扬“五炼生尸”的救度功能，其目的是让死人死而复生，超度成仙。“五炼生尸”的度炼方法经历长期传承而在南宋“黄箓斋”坛得到弘扬，成为其济拔超度中最重要的内容。

²（宋）路时中：《无上玄元三天玉堂大法》卷 20 《生身受度品第二十二》。

³（元）赵道一：《历世真仙体道通鉴》卷23《葛仙公》。

⁴（唐）王松年：《仙苑编珠》卷中《葛仙灵宝》。

⁵（元）赵文：《青山集》卷 6《黄云龙墓志铭》。

⁶（元）杨清叟：《仙传外科秘方》之《力到行方便文》。

三、度亡方法多种。

“幽醮”体现在道士的早晚坛功课中即道士每日早晚例行的科仪中，其中就有超度亡灵这一项重要内容，“祭孤”科仪常用于道教晚坛功课出坛中的一种科仪即祭祀孤魂为亡灵超度；“进表”亦称“化表”、“焚疏”，即道士将书写信众祈愿的表文呈达天庭，祭告上苍以赐活人福寿同时使亡灵得到度化；“水火炼度”科仪，即用真水真火炼度而使亡灵得到救拔超度；“灯仪”即以灯为主要法器照耀九幽地狱使亡者找到解脱超度的道路；“放焰口”仪式（又称“施食”）即斋主设置“水陆道场”，请道士念咒施法，上供水、花果和食物等供品救度九世父母及各类饿鬼亡魂的法事活动。

唐代杜光庭《太上黄箓斋仪》中就宣讲了道教的度亡方法和仪轨，实际上是承袭了南北朝“五炼生尸”斋的科法。这种“死魂受炼”的炼度仪在南宋道教斋醮法坛中才被广泛使用，成为“黄箓科仪”的大宗；正如宋王契真所宣称的“近世此科方盛”，宋金允中亦说杜光庭撰科仪实在唐大顺年间，当时还没有流行炼度之仪，近世此科方才盛行，两位皆认为唐代杜光庭“黄箓斋”没有炼度仪，大概是以完整的三天炼度科仪本为标准来判断的，反映出南宋道教斋醮法坛的实况。

道教认为阴间孤魂野鬼沉沦于饥渴幽暗之中，需要得到超度而升登仙界。饿鬼众生咽喉非常细而饮食不得入口，因此要达到“施食”效果必须先为众鬼开启咽喉。做法事的高功于坛场念诵秘咒为亡灵开通咽喉令其胃管生津，然后才可以进食；与此同时，高功还要劝说众鬼魂皈依道、经、师三宝，才能不堕地狱而得到救拔。开启咽喉后，高功开始“存想”变“法食”让众鬼魂得到享用。“放焰口”的斛食是人间饭食，在施给鬼魂食用时必须变化为“法食”鬼魂才可以享用。“救苦”天尊在高功施法的过程中也会起到超度亡灵的作用，然而，天尊是不会显现于世人的面前的，必须由高功代替天尊来完成救拔的任务，所以，做法事的高功扮演了神、鬼、人沟通的角色，受到人们的尊重和信赖。高功左手执杨柳、右手端水盂而遍洒甘露，“法食”遍满世界让鬼魂充饥。整个施食过程，高功会同全体经忏道士在道乐和道经的诵念中带领斋主亲友绕焰口台、孤魂台、阎罗台三匝，抛洒斛食和圣水，场面壮观且庄重。

围绕“度亡”产生了各种名目的“度亡”仪轨，其中“破狱”的功用即在于通过一系列的仪式救助亡魂出离地狱。“破狱”是道教“度亡”仪轨中非常重要的内容。在这一过程中法师通过法术表演来超度亡灵，体现了道教济世度亡的悲悯情怀和精神理念。“破“狱”之说是唐宋时期才出现的，南宋时期有关“破狱”的说法渐渐流行，随之而出现的“度亡”仪轨日渐丰富和完善。道教认为地狱中黑暗无比，所以“破狱”法事往往是以灯仪的形式表现出来。

《无上黄箓大斋立成仪》言：“太极太虚真人曰：阴阳立象，天地分形，昼夜既殊，晦明有异。所以清浮表质诸天为仙圣之都。浊厚流行诸地为鬼神之府。九天之上，阴气俱消。九地之下，阳光永隔。是则幽冥之界无复光明。当昼景之时，犹如重雾，及昏冥之后，更甚阴霾。长夜罪魂，无由开朗，众生或无善业，夙有罪根，歿世以来，沉沦地狱，受诸恶报，幽闭丰都，不睹三光，动经亿劫。我天尊大慈悲悯，弘济多门。垂然灯之文，以续明照夜，灵光所及，罪恼皆除。更乘扞拔之缘，便遂往生之愿。若有善男子善女人，发无上道心，依按科格，来谒斋所，备香油为国主、帝王、君臣、父子，三涂九夜，若幽若明，依法燃灯照烛内外，上映诸天之上，福堂之中，下照九地之

下，地狱之内，使苦魂超度，幽爽开光，九祖生天，三涂罢暗，福沾一切，功德无穷。”⁷ 即太极太虚真人说阴阳、天地、昼夜、晦明不同，清气凝为天中之仙圣之都，浊气凝为地中之鬼神之府；九天之上没有阴气，九地之下没有阳气。因此，阴间无有光明，当白天时浓雾弥漫，夜晚时更加阴霾密布，地狱众生看不到日月星三光，会经历亿劫之久的痛苦，皆是由于宿世罪业而恶报缠身。天尊以灯照明消除罪业超度亡魂。若有善男子善女人发无上道心，按照度亡仪轨备足香油燃灯祈福就可以上映天堂、下映地狱，将国主、帝王、君臣、父子及先世祖先等在地狱、饿死鬼、畜生三恶道的一切受苦亡灵救拔出苦海，使其得到超度。这段文字说明灯仪具备助人得道和超度地狱苦魂的功能。宋代金允中所编文献中亦说，破狱之科本来是不与燃灯相连的；至唐代杜光庭先生科有九幽灯，则后世之九卮灯也；大则八十一盏，亦可九盏；其古法科中文辞正以照烛九幽狱，其行用则与礼灯之法相似。“故今以然（燃）灯点于狱前，请道众宣科，而高功存思行用也。”⁸

从中可见最初的“破狱”是不与灯仪连在一起的，后来才出现了“九幽神灯仪”、“黄箓破狱灯仪”和“血湖灯破狱仪”等多种说法，在世俗社会中产生了很大的影响。明清时期某些地区的民众直接用“破狱”代指道教的度亡仪式。

道教除五炼生尸之外，还有八炼生尸、九炼生尸的科法。宋王契真列举洞玄十二部经的经目，其中有“《八炼生尸经》一部十万卷”。⁹ 此八炼生尸经有十万卷之说有夸张的意味，但反映了道教度亡科仪的丰富和繁杂性。据说“九炼生尸之法”级别最高，旨在九炼成真，反映了道教练度法术的多样性。

道教植根于民间，影响人生礼俗和对人的生老病死的态度。民众生活在现实中难免有吉凶祸福之事发生，所以礼请道士建斋设醮、祈福禳灾成为民间的习俗。杜光庭作为晚唐时期的高道，其所作《道教灵验记》中就记载了十余则故事，专门讲度亡仪轨在现实中所起的作用。如《唐献修黄箓斋母得生天验》记载隋大业四年(608年)的时候，蔡州平舆县有人名唐献，因其宠爱昵侍婢春江，其母生气令人卖掉春江，唐献发怒而用毒药害死了母亲。此后，他每夜梦见自己被恶鬼投于锅中用开水煮汤，痛苦哀嚎，十分悲惨。后遇卖药道士指点说众生罪业重大，只有开设黄箓道场方可免除罪业而得到解脱。于是，唐献找道士为他开设了黄箓道场，祈告天地三日三夜，忏悔拔罪，救度其母亡魂，解除冤对，恶鬼就离开了。他身心得到安康，也不再愁苦忧虑，并梦见黄衣使者相告“昨奉天符，以修斋之力使你母亲进了天堂，你的大逆不道的罪业也得到了消除。”¹⁰这则故事说明黄箓斋法十分灵验，即使弑母重罪亦可得到救拔。另一则《马敬宣为妻修黄箓道场验》记载开元六年(718年)的时候，怀州武陟人马敬宣后妻谢氏内心毒辣，害死前妻所遗七岁之女，遂受到了烂脚的报应，痛苦万端。马敬宣想拯救谢氏，就于永穆观烧香祈告。女道士杜子霞告知只有开设黄箓道场才可以解冤释结、除宿报之灾，令冤魂生天，消除谢氏的疾病。马敬宣遂于景龙观修黄箓斋七日七夜，谢氏梦见马敬宣的前妻及亡女曰说，因为修“黄箓”大斋的功德，就对你的过错进行了原谅；天符下临了，不得久住，现在要去天堂享福去了。¹¹这是经黄箓道场的开设，谢氏足疾得到痊愈的故事。以上两则故事都说明

⁷ 《无上黄箓大斋立成仪》，《道藏》第9册，第499—500页。

⁸ (宋)金允中编：《上清灵宝大法》卷35《然灯破狱品》。

⁹ (宋)王契真编：《上清灵宝大法》卷54《斋法宗旨门》。

¹⁰ 《云笈七签》卷120，《道藏》第22册第835页。

¹¹ 《云笈七签》卷121，《道藏》第22册第842页。

了“黄箬”度亡仪轨在民间广为流传，亦说明道教解厄度亡之说深入人心。¹²

唐代民间延请道士至家做法事已经非常普遍，费用昂贵，给百姓生活造成负担。唐玄宗曾下文明令禁止在百姓家中设斋建醮，但是这种行政命令的手段并不能改变民间习俗。太祖朱元璋《御制玄教斋醮仪文序》中说：“官民之家，若有丧事，非僧非道，难以殓送。若不用此二家殓送，则父母为子孙者，是为不慈；子为父母，是为不孝，耻见邻里。”¹³说明道教度亡仪轨在明代已经广泛被人们所接受。

四、度亡时间明确。

北方太平道经常举行斋戒祭祀活动，《太平经》卷四十二说入道之人“当养置茅室中，使其斋戒”¹⁴；南方五斗米道则有厨会制度以供道民斋戒，厨会分上斋七天、中斋三天、下斋一天，还有“五腊日”斋戒¹⁵、“三会日”祭祀等习俗。¹⁶

道教的“三元斋会”就是传承“三会日”祭祀，历史悠久而影响深远；其源于五斗米道的三官信仰，即祭祀天官、地官和水官；民间有所谓天官赐福、地官赦罪、水官解厄的说法。《三国志》卷八《张鲁传》记载五斗米道将病者的姓名写在呈给三官的奏折上，说明其拜忏服罪悔改之意，其一上之天，著山上；其一埋之地；其一沉之水，谓之“三官手书”；上元节祭祀尧、中元节祭祀舜、下元节祭祀禹，谓之三官。民间以正月、七月和十月的朔至望日，吃素的谓之食“三官素”。“三元斋会”中的中元节的超度亡灵可以度多世父母于幽冥界，使天下无主孤魂得到救度，遂受到民间普遍的重视。

道教的“放焰口”亦有确定的时日，通常会在以下三种情况下举行：一是鬼节，即农历的清明、七月十五（中元节）、十月初一。每逢鬼节，阎罗给鬼魂放假一天，打开鬼门关，鬼魂可以到阳世接受亲人的奉祀。二是人死后第三天，俗称“接三”、“迎三”、“送三”，相传因为亡魂三天内在望乡台回首故乡，这时给亡魂布施能使死者赎罪积德而进入仙乡。三是应斋主之约，在特殊的纪念日为斋主九世父母放焰口。¹⁷

传统鬼节举行的“放焰口”有固定日期，一般法事规模都比较大，为普天之下的各路幽魂施食赎罪和祭炼祈福。如清明节、中元节和农历十月初一，道教宫观热闹异常，充分展示了道教放焰口活动在民间的影响力，也说明了中国孝文化的深入人心。

道教放焰口有做一天道场的，也有做三天道场的；有单独举行的，也有和佛教共同举行的。放

¹² 参阅张泽洪：《道教斋醮科仪与民俗信仰》，自《宗教学研究》1999年第2期。

¹³ 《道藏》第9册第1页。

¹⁴ 《道藏》第24册第401页。

¹⁵ “腊祭”本为先秦时期的祭祖礼仪。“五腊日”是正月一日天腊、五月五日地腊、七月七日道德腊、十月一日民岁腊、十二月八日（正腊日）王侯腊。道教继承“腊祭”之法并在原十二月正腊日基础上衍生出五腊日以作为道民集会建斋的日期。道教认为五腊日是五帝聚会之日，丰都北阴天帝要考校鬼魂和活人所行善恶以定罪福。刘宋道经《明真科》记载了当时实行的五腊日斋，即正月一日为天腊斋、五月五日为地腊斋、七月七日为道德腊斋、十月一日为民岁腊斋、十二月八日为王侯腊斋。道教认为五腊日建斋立醮可为生人造福。

¹⁶ “三会日”祭祀，即正月五日上会、七月七日中会、十月五日下午会，三会日举行祭祀活动，道众同会坛场，上章言功，祈福禳灾。

¹⁷ 周作奎、张全晓：《道教的施食科仪——放焰口》，自《中国宗教》2007年第10期。

焰口的时间基本上都是从下午6点开始到夜晚 11点左右结束。鬼魂每天吃东西都是在晚上 6点到11点之间。当“法食”布施完毕的时候，斋主们供奉的灵位、纸俑、冥钞都随同火纸一起全部焚烧。冥物只有化为缕缕青烟飘上天空，鬼魂才能接受。最后道士们把作为供品的糖果向人群抛洒，众人争抢带回以示功德圆满。经忏道士同念“救苦诰”，放焰口道场才算圆满结束。

五、度亡坛场固定。

“放焰口”时要搭建布置好坛场，一般会选择在较为空旷、清洁干净的场地。坛场中央为“焰口台”，用于供奉“太乙救苦”天尊等主神位；左边为“孤魂台”，台上安奉斋主祭祀的九世父母及已故亲人的亡灵牌位，还悬挂有书写放焰口原因的黄榜；右边为“阎罗台”，挂有十八层地狱鬼王的画像。

所有台前的供案上都摆放有香炉、斛食、鲜花、水果、水盂、长明灯等六种必备供品。香、花、水果主要用于供奉拔度鬼魂的天尊，灯、水、斛食主要用于赈济被超度的亡魂。

现以灯为例，说明供品所起的诸种功用。道教灯仪最早应该是出现在天师道仪式之中。天师道规定斋醮活动要绝甘肥、荤、辛、酒、色、阴贼、嫉妒及一切恶事，“唯宜烧香燃灯，诵经礼忏，愿诸一切悉免灾厄，乃为斋矣。”¹⁸其中的“烧香燃灯”之说，说明了灯作为供品在免除亡魂的灾厄中所起的作用不可忽视。¹⁹《太真科》则载“斋门中然（燃）七灯，祖延光明；又五灯，并灶门阁各一，致聪明福也”，说明作为供品的灯确实有帮助消灾延寿之功能。南北朝著名高道陆修静完善了灯仪理论。他说灯作为有光之物可以佐月辅日、开昏朗暗，用其明可以得有所见也；邪曲无法则无以自正，用法不明则莫见得失；欲正不可无法，用法不可无明。²⁰在此，陆修静将灯的功用与日月相提并论，提到了“佐月辅日”、“开昏朗暗”的高度。

坛场外左边高插十八面杏黄旗，是高功法师招役神将的“号令旗”，仰启降临法会的诸路神仙上至三清四御、下至酆都阎罗，各级别、各阶层的都有；仰启众神的目的是由高功代理诸路神仙说法念咒普度众生；高功每诵一段经文、礼请一路神仙，道士们就要击打敲响手中的乐器并有节奏地随声附和。坛场右边高插十八面“招魂幡”，为高功召唤各路饿鬼游魂前来赴法会之用；在道教看来，饿鬼幽魂久处十八层地狱之中，首要的是先把诸鬼魂从地狱中解脱出来。所以，在诸路神仙陆续到位之后，高功存神变形为救苦天尊，左手甘露盂、右手杨柳枝施法雨遍洒于幽灵，吟唱《破狱咒》、《追魂咒》等破地狱符命，众道士也随声奉和。高功化符诵咒运用法力让水盂变为莲池，收一切鬼魂入池中沐浴净身为接受斛食做好准备。

坛场中央的焰口台设有“高功”、“提科”、“表白”三主位，“高功”负责诵经，“提科”负责念咒，“表白”负责说文。高功们首先带领经忏道士到各坛绕坛一周，然后回到焰口台参拜救苦天尊并向天尊报请职位，恭请天尊垂慈施食普度，放焰口道场正式拉开帷幕。接下来，高功双手捧香，同全体经忏道士俯首恭立于救苦天尊像前念诵宝诰，诚邀上天各路神仙降临焰口大法会聆听

¹⁸（东汉）《旨教经》；《道藏》第18册，第25页。

¹⁹（南朝）《太真科》；《道藏》第25册，第304页。

²⁰陆修静：《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》，《道藏》第9册，第822页。

真诰秘文，品尝斋宴佳肴，一同救拔幽灵孤魂。²¹

²¹ 周作奎、张全晓：《道教的施食科仪——放焰口》，自《中国宗教》2007年第10期。

道敎 度亡儀軌의 특징 분석

세루진 (謝路軍)

중국 中央民族大学 · 敎授

개요

본고에서는 도교의 度亡儀軌가 탄생한 역사와 시대적 배경에 대해 살펴보고 아울러 度亡儀軌는 도교의 재초과의에서 아주 중요한 구성부분이라는 것을 설명하고자 한다. 논문은 모두 다섯 가지 측면으로 度亡儀軌의 이론구성과 사상적 특징 및 목적에 대해 살펴볼 것이다. 이렇게 볼 때 度亡儀軌는 도교가 추구하는 羽化成仙의 목적과 일치하게 된다. 度亡儀軌의 역사를 보면, 靈寶大法은 道敎儀軌의 이론적 기초를 형성하였다고 볼 수 있다. 도망의 방법은 여러 가지가 있는데, 본고에서는 도망의 여러 경로와 함께 羽化成仙의 가능성에 대해 알아볼 것이다. 또한 도망의 시간과 장소에 대한 분석을 통하여, 도망의례를 실행하려면 시간과 공간을 정확히 사용해야 하는 근거에 대해 살펴볼 것이다.

키워드: 도교 도망 의례 특색

도교학자 王家祐는 “지난 20여 년의 도교에 대한 연구를 뒤돌아 보면, 曆史、哲學、教派、人物 등을 연구하는 학자는 많지만 齋醮、科儀、符咒 등을 연구하는 사람은 많지 않다. 아울러 이러한 도법을 객관적으로 분석하는 학자는 더욱 적다. 도교의 재초과의에 대해 일부는 미신이라 하고, 일부는 쓰레기 취급을 한다. 반대로 재초과의의 사상적 내용에 대해 깊게 탐구하고자 하는 시도는 거의 없었다. 뿐만 아니라 재초를 진행하는 도장이나 법회장소에 대한 필드조사는 더욱 없었다. 그렇기 때문에 많은 문장은 내용이 공허하고, 주관적 판단에만 근거하면서, 재초에 대해 비하하는 글이 많았다. 이러한 관점으로는 도교의 재초에 대해 정확하게 이해하기 힘들다.”¹ 라고 하였다. 왕가우 선생님의 말씀과 같이, 학계에서는 도교의 의궤에 대한 연구가 드물다. 그렇기 때문에 우리는 큰 공을 들여 연구해야 한다. 본고에서는 도교 도망의궤의 아주 작은 부분만 살펴 봄으로써, 전체를 이해하는데 도움이 되고자 한다.

도교의궤란 도교의례의 법도와 규범을 말한다. 이 법도는 도사들이 일상속에서 매일 사용하는 것으로, 계율과는 차이가 있다. 구체적으로, 계율은 명확한 성문규정이 있고, 이를 어길 시에는 처벌을 받는다. 하지만 법도는 도사들이 지켜야할 최소한의 행위규범으로, 어긴 자는 단지 행위가 단정하지 못하다는 지적만 받는다. 도교의 법도는 내용이 아주 번잡한데, 일상 속 호칭이나 행동거지 하나에도 모두 일정한 의궤가 있다. 한 수행자가 의궤를 잘 지키는 것은 그의 도덕수양의 기준이 되기도 한다. 그렇기 때문에 의궤는 수행에 있어 아주 중요한 위치에 있다. ‘度亡’의 궤 역시 도교의 아주 중요한 구성부분으로, 도교의 濟世度人 및 亡靈을 苦海에서 구출하는 인문정신을 표현한다. 아울러 도교 신앙의 내적 추구에 대한 궁극적인 바램이기도 하다. ‘도망’의궤에 대한 연구는, 하나의 독특한 측면에서 착수하여 진행하는 도교의궤의 특징에 대한 탐구이다.

도교의궤의 설립은 역사의 흐름과 함께 아주 순조롭게 형성되었다. 도교는 중국의 전통문화에서 비롯한 의례를 자연스럽게 받아들여, 도사들의 언행규범에 맞게 수용해 갔다. 이렇게 하여, 심신수련을 통한 成仙의 목적을 이루고자 하였다. ‘도망’의궤는 중국의 전통의례를 수용하는 과정을 겪는데, 이는 인간의 생사에 대한 도교의 관점을 나타내는 것으로, 도교에서는 사망에 대한 두려움을 이겨내고 영생에 이르고자 노력했다. 도교의궤는 내용이 풍부하고 엄격한데, 도사들 사이의 호칭, 일상주거 및 식사예절에 대해서도 명확한 규정을 세웠다. 예를 들어 도사는 아침에 기상을 하면 먼저 세수를 하고, 곧바로 祖師殿에 가서 배례를 한다. 도관에서는 반드시 두건을 하고, 도복과 흰 양말을 신는다. 침실에서는 음주와 육식을 금하고, 나체로 누워서는 안 되며, 세속인을 숙소에 들여서도 안 된다. 남녀 도사들 사이에 함부로 방문해서도 안 된다.

도사의 의궤는 ‘재초’에 아주 잘 드러나 있다. ‘재초’는 도사들이 일상에서 반드시 해야 하는 항목으로 거기에는 향을 피우고, 절을 올리고, 재초를 지내는 등이 포함된다. 재와 초는 차이가

¹ 王家祐：『評張澤洪<道教齋醮符咒儀式>』，『中華文化論壇』2000年 第3期。

있는데 “齋者，精明之至也，所以交于神明也”(『禮記·祭法』)라 하였다. 즉 신을 경배할 때 반드시 목욕을 하고, 마음을 순수하게 한 후, 음주와 육식을 금한 다음에 신명에게 예를 올린다. ‘醮’의 원래의 의미는 제사이다. 이는 고대의 의례로 훗날 도교에서 수용하고 발전시켜, 오늘날 도교의 의례가 되었다. “醮，祭之別名也”(『道門規制』卷六)이다. 즉 초란 제사의 별명인 것이다. 의례를 진행할 때 재를 먼저하고 초를 나중에 한다. 7세기 이후 ‘재초’는 합쳐져서 사용되었고, 도교의례의 대명사가 되었다. 우리는 일반적으로 도교에서 진행되는 재난을 해소하고 복을 기원하는 의례를 ‘초’라 한다. 재와 초의 개념은 아주 복잡하다. 민간에서는 재초를 통칭하여 ‘초’라고도 하는데, 設齋建醮를 간략하게 ‘打醮’라고도 한다. ‘재초’는 일반적으로 ‘陽事’와 ‘陰事’로 구분되는데, 다른 말로는 ‘清醮’와 ‘幽醮’라고도 한다. ‘청초’는 살아있는 사람에게 복을 기원하거나 질병을 해소하는 제사인데, 이 외에도 國運昌隆、風調雨順、解厄消災、福壽慶典 등을 포함하고 있다. 이는 ‘太平醮’에 속한다. ‘幽醮’는 돌아간 사람을 위해 진행하는 法事活動이다. 영혼을 불러 지옥에서 벗어나게 하거나 하는 등의 역할을 한다. 도교에서는 사람이 죽으면 冥府地獄에서 여러가지 고문과 벌을 받는다고 생각한다. 즉 그 사람이 생애에 지은 죄를 묻는 것이다. 이러한 사상에서 비롯하여 당송이래 ‘度亡’이라는 의례가 발전하게 되었다. 다시 말해서 사망한 영혼을 고통에서 구원해 준다는 것이 度亡科儀의 핵심이다.

도망의례의 특징을 분석하면 아래 몇 가지가 있다.

1. 도망의 목적

위진 남북조시기는 도교의 의례가 형성되던 시기로, ‘靈寶齋法’의 ‘五煉生屍’는 도교의 재초에 속했다. 이 방법은 초기 도교의 ‘屍解成仙’과 비슷한 것으로, 도교에서 추구하는 불로불사의 신선이 되고자 하는 시대적 특징을 잘 나타낸다.

‘도’는 도교신앙의 가장 중요한 핵심으로 형이상학적이고, 눈에 보이지 않고, 추상적이다. 이에 비해 신선은 비록 복잡 다변 하지만 구체적인 실체에 속했다. 그렇기 때문에 도교에서 ‘도’는 신선신앙의 핵심이 되면서, 도사들은 도를 추구하는데 더욱 큰 공을 들이고, 어떤 구체적인 신선이 되려고 애쓰지 않았다. 재초의 신선체계는 도교의 신선을 위주로 하고, 거기에 민간신앙에 나오는 여러 신명을 더했다. 이렇게 도교는 다신적인 종교적 특징을 형성했다. 예를 들어 碧霞元君、城隍、關聖帝君、土地、文昌帝君、媽祖 등은 민간신앙에 속했으나, 선후로 도교에서 제사 지내는 신령이 되었다. 명청시기 민간의 廟會는 아주 활발했는데, 예를 들면 城隍、關聖、文昌、天仙 등 묘회가 있다. 이런 장소는 백성들이 신령에게 제사를 지내는 장소로, 아울러 재래시장의 역할도 한다. 매년 청명, 七月望日、十月朔日 등 날짜에 민간에서는 성대한 성황제를 지내는데, 이 때 도관에서는 망령을 초도하는 재초의식을 치른다. 이런 의례를 민간에서는 ‘赦孤’, ‘濟孤魂

會’ 등으로 부른다. 이렇게 도교는 민간에 있는 신령을 기리기 위해 전문적인 재초를 열어, 민간인들이 참여할 수 있도록 하였다.

도교의 신선이 얼마나 많은, 도망하는 방법이 얼마나 다양하든, 신선이 되고자 하는 것은 도교의 궁극적인 목적이다. 신선설은 黃帝의 시대에 이미 있었다. 절강성에는 당년에 황제가 승선했다고 알려지는 곳이 있다. 도망의궤 역시 신선설과 긴밀하게 맞물려 있다.

위진 남북조는 도망과의 시작단계이다. ‘五煉生屍’의궤는 초기도교의 ‘屍解成仙’과 맞물려 도교의 신선불사 주제가 되었다.

‘屍解成仙’이란 도교에서 말하는, 사람이 죽으면 신선이 된다는 뜻이다. 동진시기의 갈홍은 『抱樸子』에서 말하기를 “上士舉形升虛，謂之天仙；中士遊于名山，謂之地仙；下士先死後蛻，謂之‘屍解仙’”이라 하였다. 사실 극수수의 사람만이 진정으로 ‘白日飛升’하여 신선이 될 수 있다. 예를 들면 장도릉천사, 南嶽夫人魏華存, 天師許遜 등이 백일비승 하였다고 알려져 있다. 즉 이들은 ‘天仙’의 등급으로 신선중 上品에 속한다. 대다수 수행자들은 이런 경지에 이를 수 없으니, ‘屍解’를 통해 신선이 되는 것이다.

그렇다면 시해란 무엇인가? 『雲笈七籤』의 해석에 의하면 시해란 사람이 사망한 이후에 나비처럼 변태하여 신선이 되는데, 시체는 인간세상에 남겨지고, 원신이 신선이 된다는 것이다. 두광정은 『壩城集仙錄敘』에서 말하기를, 시해로 신선이 되는 방법은 직접 신선이 되는 방법보다는 한 단계 낮다고 했다. 도교의 屍解成仙 방법은 아주 다양한데, 兵解、水解、火解、劍解 등이 있다. 수행자는 수, 화, 병기 등을 사용하여 시해성선이 되는 것이다. 수행자가 시해한다는 것은 이미 사망했다는 말이다. 하지만 죽은 후 변태를 거쳐 신선이 된다.

기록에 의하면 현원황제시기 甯封子라고 하는 사람이 있었는데, 그는 도자기를 만드는 관직에 있었다. 어느 날 한 사람이 찾아와서 甯봉자를 대신해 도자기 가마의 불을 지폈는데, 큰 불길과 함께 연기 속에서 오채의 빛이 나왔다. 甯봉자는 이 연기와 불이라면 신선이 될 수 있다고 믿어, 불을 지피는 방법을 배웠다. 후에 甯봉자는 불을 지피고 자신은 불속에 뛰어 들었다. 불길이 몸을 다 태우자 사람들은 유골을 모아 복산에 묻었다. 이렇게 甯봉자는 ‘화해’를 통해 신선이 된 것이다. 『雲笈七籤』에는 王嘉의 ‘兵解’ 이야기도 실려 있는데, 隴西安陽의 왕가 및 두 제자는 後秦의 개국황제 姚苻에 의해 살해된다. 하지만 사람들은 관속의 시체가 사라지고 오직 대나무 지팡이 하나씩 남겨져 있는 것을 발견하게 된다. 다시 말해서 왕가는 이미 병해를 통해 신선이 된 것이다. 이 이야기는 달마대사가 사망한 이후에 관속에 신발 한 짝이 남겨져 있었다는 이야기와 비슷한데, 달마대사도 ‘시해성선’에 속하지 않을까? 물론 달마대사는 불교 스님으로 신선과는 차이가 있다. 하지만 이러한 현상은 사람들이 불로장생에 대한 바램을 잘 나타내는 것이다.

도교의 도망의궤의 핵심은 곧 인간은 사망한 이후에 영혼의 煉度를 거쳐 신선이 된다는 것이다. 이 이론이 곧 ‘시해성선’의 기초가 된다. 그 목적은 사망한 이후에 부활을 거쳐 신선계에 가서 극락을 누리는 것이다.

2. 도망의귀의 규범

도교의귀의 발전과 함께 ‘靈寶齋法’이 탄생하였다. 도교에서 말하기를 재법은 ‘영보’에서 나온 것으로 만법의 중추가 된다고 한다. 심지어 영보가 아니고는 度人할 수 없다고 한다. 도교에서는 영보재법의 기초를 닦은 사람을 삼국시기를 葛仙翁(葛玄)으로 보고 있다. 그의 영보대법은 신선한테서 전수 받은 것이라 한다. 나중에 갈현은 鄭隱에게, 鄭隱은 갈홍에게 전해 주었다. 『五煉生屍經』은 도망과의귀에서 가장 중요한 경전으로 고대 영보경 계열에 속한다. 그렇기 때문에 당연히 갈현과 깊은 연관이 있다. 도교경전인 『度人經』은 “死魂受煉, 仙化成人”의 사상을 표방하고 있는데, 이는 초기도교의 구원사상이라 할 수 있다. 다시 말해서 『度人經』은 도교 도인의귀의 사상적 기초를 닦아 놓았다. ‘五煉生屍’의 의례는 『度人經』사상을 반영한 것으로, 도교의 자비 사상과 인문적 사상을 나타낸다.

송나라 시기에는 많은 煉度法門이 있었는데, 모두 갈현한테서 전수받았다고 한다. 그 이유는 갈현의 연도법문은 수련 과정이 간단하고 가격이 저렴하여 배우기 쉬웠기 때문이다. 다시 말해서 “惟太極葛仙翁煉度爲宜, 此法簡易, 行且不甚費錢”² 인 것이다.

갈현은 삼국시기 인물로, 당시는 전쟁이 끊이지 않았다. 백성들은 도탄에 빠지고, 굶어 죽거나 병으로 사망한 자가 들판에 넘쳤다. 이러한 시대적 상황은 사람들이 靈寶道法에 빠지게 된 직접적인 원인이다. 그리하여 갈현은 靈寶經浩를 정리하여 책으로 뉘어서 사람들이 연마할 수 있도록 하였다. 갈현은 이러한 수련 經法、寶箓、符文 등을 閭皂宗壇 및 衝虛壇에서 사용하여 亡靈을 超度 하였다.³ 이렇게 볼 때 濟世度人の 재법은 시대적 필요에 의해 탄생한 것으로, 삼국시대의 비참한 상황은 ‘五煉生屍’가 발생하게 되는 배경이 된다.

갈현은 어릴 때부터 큰 뜻을 품고 있었으며, 18세에는 천태산에 가서 수행을 하였고, 삼진인(真定光真人、郁羅翹真人、光妙音真人)으로 부터 靈寶경전, 金箓 및 黃箓齋法⁴을 전수 받았다. 이렇게 祭鬼之科, 煉度之法이 세상에 나타나게 된 것이다. 원나라에는 “聞葛仙翁煉度可生死人”⁵의 설이 나돌았고, 또 葛仙翁이 濟度幽冥, 費小功大而以此登真的 설도 있었다.⁶

남송시기에 유행했던 도망의귀는 거의 전부가 ‘靈寶齋’法에서 나왔다고 말한다. 그리고 후에는 靈寶煉度、紫皇煉度、先天五雷一陽煉度、玉宸煉度、丹陽煉度 등 여러 법문으로 나뉘고 발전

² (宋) 路時中 : 『無上玄元三天玉堂大法』卷 20 『生身受度品第二十二』.

³ (元) 趙道一 : 『曆世真仙體道通鑒』卷23 『葛仙公』.

⁴ (唐) 王松年 : 『仙苑編珠』卷中 『葛仙靈寶』.

⁵ (元) 趙文 : 『青山集』卷 6 『黃雲龍墓志銘』.

⁶ (元) 楊清叟 : 『仙傳外科秘方』之『力到行方便文』.

하였다. 여러 煉度法門 중에는 여전히 ‘五煉生屍齋’가 있으며 아울러 완전한 三朝行道儀도 있다. 한 마디로 ‘靈寶齋法’에서 ‘五煉生屍’가 추구하는 기능은, 망자를 부활시켜 신선이 되고자 하는데 있다. ‘五煉生屍’의 수련법은 오랫동안 발전해 오다가 남송의 ‘黃筭齋’에서 크게 도약한다. 그 이후로 濟拔超度 중에서 가장 중요한 역할을 하게 되었다.

3. 도망 방법의 다양성

‘幽醮’는 도사들이 아침저녁으로 진행하는 수행의 방법으로, 다시 말해서 이들이 시행하는 아침저녁 과의에는 망령을 초도하는 내용을 포함하고 있다. ‘祭孤’ 과의는 도교의 저녁 수행에 진행되는 것으로, 고독한 영혼을 초도한다. ‘進表’과의를란 ‘化表’、‘焚疏’라고도 하는데, 도사들이 하늘에 서신을 써서, 살아있는 사람에게 복을 내려주고, 사망한 영혼은 잘 인도하도록 하는 것이다. ‘水火煉度’과의를란 물과 불을 이용하여 과의를 진행하는데, 이렇게 하여 망령이 超度하도록 한다. ‘燈儀’란 등을 주된 法器로 삼아 지옥의 망혼이 초도 하도록 비춰주는 역할을 한다. ‘放焰口’ 의례 (‘施食’이라고도 함)는 齋主가 ‘水陸道場’을 설치하고, 도사를 초대하여 법술을 사용하는데, 제단에는 물, 과일, 식품 등 공물을 올려놓아, 九世의 부모 및 아사한 영혼이 초도 하도록 하는 法事이다.

당나라의 두광정은 『太上黃筭齋儀』에서 도망의 방법과 의궤에 대해 설명했는데, 기본적인 내용은 남북조시기의 ‘五煉生屍’를 이어받은 것이었다. 이 ‘死魂受煉’의 煉度儀는 남송에 와서 광범위하게 사용되는데, ‘黃筭科儀’의 大宗이 된다. 宋王契真은 이에 대해 말하기를 “近世此科方盛”이라 하였다. 宋金允 역시 두광정이 과의를 편찬한 것은 唐大順시대라 하였다. 그러면서 당시에는 아직 煉度之儀가 유행하지 않았는데, 근세에 와서 흥하게 되었다 라고 하였다. 두 사람 모두 공통적으로 말하기를 두광정의 ‘黃筭齋’는 煉度儀가 없는데, 그렇기 때문에 당시에는 三天煉度科儀本을 판단의 기준으로 삼았다고 했다. 이는 남송 도교의 재초가 많이 발전했음을 보여준다.

도교에 의하면 陰間의 영혼은 굶주림 상태에 놓이게 되는데, 超度を 해야만 신선계에 갈 수 있다. 굶주린 귀신은 목구멍이 가늘어 음식을 섭취할 수 없기에 ‘施食’을 통해야만 목구멍을 열 수 있다. 法事를 하는 高功은 亡靈이 목구멍을 열 수 있도록 제단에서 주문을 외우는데, 이렇게 하면 음식을 먹을 수 있다. 이와 동시에 高功은 귀신들에게 依道、經、師의 三寶에 귀의하도록 권고한다. 이렇게 하면 지옥에 떨어지지 않고 구제받을 수 있다. 목구멍을 연 후에는 高功이 ‘法食’을 存想하여 귀신이 먹도록 한다. ‘放焰口’의 斛食은 인간의 음식으로, 귀신한테 주려면 먼저 ‘法食’으로 바뀌어야 귀신이 먹을 수 있다. ‘救苦天尊’은 高功이 법술을 쓰는 과정에서 超度亡靈의 역할을 한다. 하지만 천존은 인간세상에 모습을 드러내지 않는데, 그렇기 때문에 高功이 천존을 대신하여 임무를 완수해야 한다. 高功은 神、鬼、人을 서로 연결하는 통로 역할을 하는데, 사람

들의 존중과 신뢰를 받는다. 高功은 왼손에는 버드나무, 오른 손에는 端水를 들어 감로를 세상에 뿌린다. 이렇게 하면 세상의 영혼들은 ‘法食’을 먹을 수 있다. 법회가 진행되는 과정에서 고공은 다른 도사들과 같이 음악을 연주하고, 경전을 읽으면서 齋主를 모시고 焰口台、孤魂台、閻羅台 등을 돌면서 斛食과 聖水를 뿌린다. 이 장면은 아주 장엄하다.

‘度亡’을 둘러싸고 많은 도망의궤가 발생하였는데, 그 중에는 ‘破獄’이라고 하는, 영혼을 지옥에서 구출하는 의례도 있다. ‘파옥’은 도교의 도망의궤에서 아주 중요한 부분을 차지한다. 법회를 진행할 때, 법사는 법술을 부려 망령을 초도하는데, 이는 도교의 자비와 濟世度亡의 사상을 나타내는 것이다. 파옥이라는 사상은 당송시대에 나타난 것으로, 남송이후에 점차적으로 유행하게 되었다. 그 이후에 발생한 도망의궤는 점점 완성된 체계를 갖춰갔다. 도교에 의하면 지옥은 아주 어둡기에 파옥의궤는 보통 등을 많이 켜는 형식으로 진행한다.

이에 대해 『無上黃箒大齋立成儀』에서는 말하기를 “太極太虛真人曰：陰陽立象，天地分形，晝夜既殊，晦明有異。所以清浮表質諸天爲仙聖之都。濁厚流行諸地爲鬼神之府。九天之上，陰氣俱消。九地之下，陽光永隔。是則幽冥之界無復光明。當晝景之時，猶如重霧，及昏冥之後，更甚陰霾。長夜罪魂，無由開朗，衆生或無善業，夙有罪根，歿世以來，沈淪地獄，受諸惡報，幽閉豐都，不睹三光，動經億劫。我天尊大慈悲憫，弘濟多門。垂然燈之文，以續明照夜，靈光所及，罪惱皆除。更乘忤拔之緣，便遂往生之願。若有善男子善女人，發無上道心，依按科格，來謁齋所，備香油爲國主、帝王、君臣、父子，三塗九夜，若幽若明，依法然燈照燭內外，上映諸天之上，福堂之中，下照九地之下，地獄之內，使苦魂超度，幽爽開光，九祖生天，三塗罷暗，福沾一切，功德無窮”⁷이라 하였다. 다시 말해서 太極太虛真人에 의하면 陰陽、天地、晝夜、晦明은 서로 다른데, 清氣는 하늘의 仙聖之都에 모이고, 濁氣는 地中之鬼神之府에 모인다. ; 九天 위에는 陰氣가 없고, 九地 아래에는 陽氣가 없다. 그렇기 때문에 陰間에는 광명이 없다. 낮이 되어도 음산한 기운이 가득차고, 밤이면 더욱 공포스럽다. 지옥의 중생들은 日月星의 三光을 볼 수 없다. 이들은 역겹의 고통을 견뎌야 하는데, 생전에 지은 업보를 갚아야 하기 때문이다. 天尊은 등을 밝혀 죄를 씻어주고 亡魂을 초도한다. 선남선녀가 무상의 道心을 가지고 향을 켜고 기도를 올리면 그 빛이 천당과 지옥을 모두 비춘다. 그렇게 하면 國主、帝王、君臣、父子 및 조상 등 地獄、餓死鬼、畜生 三惡道の 모든 고통을 받는 영혼은 苦海에서 벗어나 超度할 수 있다. 이상 문장에서 볼 때 등을 밝히는 것은 지옥의 苦魂을 초도하는 기능이 있다는 것을 알 수 있다. 송나라 金允中의 문헌에서 보면, 破獄之科는 원래 불을 켜는 것과 관련이 없었다. 하지만 당나라 두광정에 와서 등을 켜는 과의가 시작되었다. 보통은 幽燈 9잔을 켜지만, 많게는 81잔을 켜 때도 있다. 고대의 문서를 보면 燭九幽獄과 비슷한 의례가 나오는데 “故今以然(燃)燈點于獄前，請道衆宣科，而高功存思行用也。”⁸라 하였다.

이상 내용에서 볼 때 ‘破獄’은 처음에는 燈儀와 관련이 없었다. 하지만 과의가 다양해 지면

⁷ 『無上黃箒大齋立成儀』, 『道藏』第 9 冊, 第 499 - 500 頁.

⁸ (宋) 金允中編：『上清靈寶大法』卷 35 『然燈破獄品』.

서 ‘九幽神燈儀’、‘黃箒破獄燈儀’、‘血湖燈破獄儀’ 등 여러 과의가 나타났고, 민간에 큰 영향을 끼쳤다. 명청시기의 일부 지역에서는 아예 ‘破獄’을 度亡儀式라 부르는 곳도 있다.

도교에서는 五煉生屍 외에도 八煉生屍、九煉生屍의 과의가 있다. 宋王 契真은 洞玄十二部經의 목록을 편집 하였는데, 문장 중에는 『八煉生屍經』이 一部十萬卷이라는 설도 있다. 비록 八煉生屍經이 십만권이라고 하는 것은 과장된 것이지만, 그만큼 도교과의가 풍부하고 다양하다는 반증도 된다. 경전에 의하면 ‘九煉生屍之法’은 등급이 아주 높는데, 목적은 九煉成真 하고자 하는데 있다.

도교의 뿌리는 민간에 있다. 그리고 세속의 생로병사에 크나큰 관심을 갖는다. 백성들은 생활 속에서 고통화복을 면할 수 없는데, 문제가 생길 때마다 도사를 초청하여 과의를 진행하고, 이렇게 재난을 해소한다. 두광정은 당나라 후기의 유명한 도사로 그가 쓴 『道教靈驗記』에는 십여편의 이야기가 실려있다. 주된 내용은 도교과의가 현실에서 어떻게 역할을 하는가에 대한 것이다. 예를 들어 『唐獻修黃箒齋母得生天驗』는 隋나라 大業四年(608年)에 있던 이야기로, 당시 蔡州 平輿縣에는 唐獻라고 하는 사람이 살았다. 그는 시녀인 春江을 매우 사랑했고, 이를 마음에 들지 않았던 모친은 춘강을 팔아버리라고 하였다. 당헌은 화가 나서 모친을 독살하게 된다. 그 이후로 밤마다 꿈속에 악귀가 나타나 자신을 끓는 물에 던져 넣는데, 매우 고통스러웠다. 훗날 도사를 만나 해몽을 해보니, 지은 업보가 너무 커서 이렇게 된 것으로, 黃箒道場을 열어야만 죄를 씻을 수 있다고 했다. 그리하여 당헌은 도관을 찾아가 黃箒道場을 열고, 3일낮 3일밤 참회를 하고, 모친의 용서를 빌었다. 이렇게 한 결과 악귀는 사라지게 된다. 그는 다시 마음의 안정을 찾고, 다시는 악몽을 꾸지 않았다. 아울러 꿈속에서는 黃衣使者가 나타나 그에게 “昨奉天符, 以修齋之力使你母親進了天堂, 你的大逆不道的罪業也得到了消除”⁹라 하였다. 이 이야기에서 우리는 黃箒齋法이 아주 영험함을 알 수 있고, 그리하여 당헌이 모친을 살해한 죄는 사면 받았다. 또 다른 고사로는 『馬敬宣爲妻修黃箒道場驗』에 실린 開元 六年(718年)이야기가 있는데, 懷州 武陟人 馬敬宣의 후처인 謝氏는 심성이 독해 전처가 낳은 7세의 딸을 해쳤다. 이 사건으로 그녀는 발이 썩는 응보를 받게 되는데 아주 고통스러워 했다. 마경선은 후처를 구하고자 향을 피우고 기도를 드렸다. 이 때 女道士 杜子霞가 말해주기를 오직 黃箒道場을 열어야만 원한을 해소하고 겁액을 물리칠 수 있으며, 사씨의 썩은 발도 나을 수 있다고 했다. 마경선은 곧바로 景龍觀에 가서 黃箒齋 七日七夜를 지냈다. 그 이후에 사씨는 꿈에 馬敬宣의 전처 및 그 딸을 만나게 되는데, ‘黃箒’大齋의 공덕으로 하여 죄를 용서해 준다는 것이었다. 아울러 이제 天符를 받아 천상에 올라가 복을 받는다고 했다¹⁰. 이 이야기에서 볼 때 黃箒道場을 개설한 결과 謝氏는 죄를 용서받고 썩은 발도 나았다는 것이다. 이상 두 이야기는 ‘黃箒’의 度亡儀軌가 민간에서 어떻게 사용되고, 도

⁹ 『雲笈七籤』 卷120, 『道藏』 第22冊 第835頁.

¹⁰ 『雲笈七籤』 卷121, 『道藏』 第22冊 第842頁.

교가 겁역을 해소함에 있어 얼마나 중요한 역할을 하였는지는 보여준다.¹¹

당나라 시대 민간에서는 도사를 초청하여 법사를 진행하는 것이 아주 보편적이었다. 하지만 비용이 너무 비싸 백성들의 생활에 큰 부담이 되었다. 이에 당현종은 명을 내려 일반 백성 가정에서 재초를 하는 것을 금하게 된다. 하지만 이러한 행정명령이 민간의 습관을 바꾸지는 못했다. 명나라 太祖朱元璋은 『禦制玄教齋醮儀文序』에서 말하기를 “官民之家，若有喪事，非僧非道，難以殯送。若不用此二家殯送，則父母爲子孫者，是爲不慈；子爲父母，是爲不孝，恥見鄰裏”¹² 라 하였다. 이는 度亡儀軌가 명나라 시대에 이미 광범위하게 사용되었음을 보여준다.

4. 度亡 시간의 구체성

북방의 太平道는 齋戒祭祀를 자주 진행하는데, 이에 대해 『太平經』卷四十二에서 말하기를 “當養置茅室中，使其齋戒”¹³ 라 하였다. 남방의 五鬥米道는 廚會의 방식으로 재계를 진행하는데, 묘회는 上齋七天、中齋三天、下齋一天 그리고 ‘五臘日’齋戒、‘三會日’祭祀 등으로 나뉜다.

도교의 ‘三元齋會’는 ‘三會日’¹⁴ 祭祀를 이어받은 것으로 역사가 아주 오래되었다. 뿌리는 五鬥米道의 三官信仰 즉 天官, 地官 및 水官에서 찾을 수 있다. 당시 민간에는 天官은 복을 하사하고, 地官은 죄를 사면하고, 水官은 겁역을 해소해 준다는 설이 있었다. 예를 들어 『三國志』卷八 『張魯傳』에 의하면 五鬥米道는 환자의 이름을 三官에 올리는 奏折에 썼는데, 이는 그가 회개할 마음이 있음을 알리는 것이다. 여기서 구체적으로 하나는 천상에 올려 보내고, 하나는 땅에 묻어 두고, 또 하나는 물속에 가라 앉이는데 이 세권의 奏折를 ‘三官手書’라 한다. 여기서 말하는 삼관이란 上元節에는 堯에게 제사 드리고, 中元節에는 舜에게 제사 드리고, 下元節에는 禹에게 제사 드리는 것으로 이들을 三官이라 한다. 민간에서는 정월, 7월과 10월 朔至望日에 채식을 하는데 이것을 ‘三官素’라 부른다. ‘三元齋會’의 中元節은 亡靈을 초도하는 것으로 명계에 있는 부모, 인고가 없는 孤魂들이 구제를 받도록 한다. 그렇기 때문에 중원절은 민간에서 아주 중요시 되었다.

도교의 ‘放焰口’ 역시 정확한 날짜가 있는데, 보통 아래 세 가지 상황에서 진행된다. 첫째는 鬼節로 음력 청명, 七月十五(中元節) 및 十月初一에 진행된다. 鬼節 날짜가 되면 염라대왕은 하루 휴가를 주는데, 이 때 鬼門關을 열어 귀신들이 陽世에 와서 친우들의 제사를 받도록 한다.

11 張澤洪：『道教齋醮科儀與民俗信仰』，『宗教學研究』1999年 第2期。

12 『道藏』第9冊 第1頁。

13 『道藏』第24冊 第401頁。

14 “三會日”祭祀，即正月五日上會、七月七日中午會、十月五日下午會，三會日舉行祭祀活動，道衆同會壇場，上章言功，祈福禳災

둘째는 사망 후 세 번째 날로 속칭 ‘接三’, ‘迎三’, ‘送三’이라 부른다. 즉 사망 삼일째 영혼은 고향으로 갈 수 있는데, 이 때 영혼한테 제사를 지내면 죄를 씻고 仙鄉에 갈 수 있다고 한다. 세 번째는 齋主의 요청에 의해 진행되는 것으로 특별한 날짜나 기념일에 재주 九世의 父母에게 放焰口를 올린다.¹⁵

전통적인 鬼節에 진행하는 ‘放焰口’는 고정된 날짜가 있는데, 보통 규모가 아주 크고, 천하의 幽魂에게 제사를 올려 이들이 복을 받도록 한다. 예를 들어 清明節、中元節 및 음력十月初一에 도관에서는 성대한 법회를 열고, 放焰口 행사를 진행하는데, 영향력이 아주 크다. 이는 중국인들의 마음속에 효의 사상이 강하게 자리잡고 있음을 나타낸다.

도교의 放焰口 법회는 한 번 진행할 때도 있고, 삼일 진행할 때도 있다. 혹자 독립적으로 진행하기도 하고 혹자 불교와 연합하여 진행하기도 한다. 放焰口의 시간은 기본적으로 오후 6시부터 밤11시까지 진행된다. 그렇기 때문에 영혼은 오후 6시에서 밤11시 사이에 음식을 섭취할 수 있다. ‘法食’을 다 나눠준 다음에는 齋主가 올린 위패、紙俑、冥鈔등을 불살라 버린다. 冥物은 오직 불태워서 연기가 되어야 만 영혼들이 받을 수 있다. 마지막으로 도사들은 공물로 바쳐진 사탕을 군중들에게 뿌리면, 사람들은 복을 받으려고 앞다퉈 사탕을 받아간다. 도사가 ‘救苦誥’를 읽으면 放焰口 법회는 마무리 짓는다.

5. 度亡 壇場

‘放焰口’를 할 때 壇場을 설치하는데, 보통 넓고 청결한 장소를 선택한다. 壇場 중앙에는 ‘焰口台’를 설치하고 ‘太乙救苦天尊’ 등 主神位를 모신다. 왼 쪽에는 ‘孤魂台’를 설치하는데, 그 위에는 齋主가 제사 올리고자 하는 九世 부모 및 고인이 된 친인척의 위패를 모신다. 그리고 放焰口를 진행하게 된 이유를 적은 黃榜을 써서 걸어 놓는다. 오른 쪽에는 ‘閻羅台’를 설치하는데, 거기에는 18층 지옥 鬼王의 畫像이 그려져 있다.

모든 제단 위에는 향로、斛食、鮮花、水果、水盂、長明燈 등 6종의 필수품이 놓여있다.그 중에서 香、花、과일은 天尊에게 드리는 것이고, 燈、水、斛食은 亡魂에게 드리는 것이다.

등을 예로 들어 보면 공물의 기능을 알 수 있다. 도교의 燈儀는 天師道에서 최초로 사용하였다. 천사도는 재초를 할 때 甘肥、葷、辛、酒、色、陰賊、嫉妒 및 일체의 악행을 금하도록 한다. 이에 대해 “唯宜燒香燃燈，誦經禮懺，願諸一切悉免災厄，乃爲齋矣”¹⁶ 라 하였다. 재초를 할 때 ‘燒香燃燈’을 해야 한다고 하는데, 이는 등을 켜는 것이 亡魂의 겁액을 해소하는데 아주 중요

¹⁵ 周作奎、張全曉：『道教的施食科儀——放焰口』，自『中國宗教』2007年 第10期。

¹⁶ (東漢)『旨教經』；『道藏』第 18 冊，第 25 頁。

한 역할을 한다는 것을 알 수 있다. 이에 대해『太真科』에서 말하기를 “齋門中然(燃)七燈, 祖延光明; 又五燈, 井竈門閣各一, 致聰明福也¹⁷⁾”라 하였다. 즉 등을 사용하는 것은 확실히 재난을 해소하는 기능이 있다는 것이다. 남북조 시기 유명한 도사인 陸修靜은 燈儀이론을 완성시켰다. 그는 등이란 빛을 낼 뿐만 아니라, 佐月輔日、開昏朗暗한다고 보았다. 아울러 등이 없으면 사악한 자는 스스로 바르게 할 수 없고, 정확히 분별할 수 없다. 또한 바르게 되고자 해도 방법을 알 수 없으니 겁액에서 벗어날 수 없다고 하였다¹⁸⁾. 이렇게 육수정은 등의 기능을 일월과 동등하게 보았는데, 다시 말해서 등을 ‘佐月輔日’, ‘開昏朗暗’의 경지로 끌어 올렸다.

壇場밖 왼쪽에는 18개의 杏黃旗를 세워 두는데, 이는 高功法師가 신명을 부를 때 사용하는 ‘號令旗’이다. 이 법회에 초대되는 신명으로는 三清四禦, 焰라대왕, 각 계급의 신명이 모두 포함된다. 여러 신명을 모셔오는 목적은 高功이 신명을 대신하여 중생을 구제하고자 하는데 있다. 高功이 경문을 한 단락 읽으면, 신명 한 명이 초대된다. 도사들은 손에 있는 악기를 치면서 고공의 법사의 보조 역할을 한다. 壇場의 오른 쪽에는 18개의 ‘招魂幡’이 세워져 있다. 이는 高功이 굶주린 영혼을 법회에 불러오기 위함이다. 도교에 의하면 아사한 귀신은 18층 지옥에서 사는데, 먼저 이들이 그 지옥을 벗어나도록 해야 한다. 그렇기 때문에 여러 신명을 모셔온 후, 高功의 存神은 救苦天尊으로 화하여 왼 손에는 甘露盂, 오른 손에는 버드나무를 들고 세상에 감로를 뿌린다. 이때 『破獄咒』, 『追魂咒』 등 주문을 외워 영혼을 지옥에서 구제하는데, 여러 도사들이 음악 연주를 같이한다. 高功은 부적과 주문으로 그릇에 있는 물을 蓮池로 바꾸고, 모든 귀신들이 거기서 목욕을 하여 斛食을 먹도록 준비한다.

壇場 중앙의 焰口台에는 ‘高功’, ‘提科’, ‘表白’의 三主位가 설치되어 있다. 고공은 경전 송독을 책임지고, 제과는 주문을 외우고, 표백은 說文을 한다. 고공은 먼저 도사들을 데리고 제단을 한 바퀴 돈다. 그 다음에는 焰口台에 가서 救苦天尊을 향해 직위를 말씀 드리고 천존을 모셔온다. 이렇게 하면 放焰口道場이 정식으로 시작한다. 다음 단계는 고공이 손에 향을 들고, 여러 도사들과 함께 救苦天尊의 像 앞에서 寶誥를 읽는다. 천상에 있는 신명들은 焰口大法會에 내려와 真誥秘文을 듣고, 제사 음식을 먹고, 다 같이 영혼을 구제한다.

17 (南朝)『太真科』; 『道藏』第 25 冊, 第 304 頁.

18 陸修靜: 『洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀』, 『道藏』第 9 冊, 第 822 頁.

而朝钟则是为了纪念国王即位等政治功德而铸造的⁴。一般而言，朝钟存在的目的在于告知时间，而韩国的梵钟则根据敲击次数的不同，具有不同的象征意义。

总而言之，随着时代的变迁韩半岛的洪钟发生了许多变化，而韩国文化财厅则把上院寺的梵钟形态认定为韩国洪钟的固有样式。传统韩国钟的样式在日本殖民时代已经停止铸造了，其铸造工艺也已失传，但我们却可以通过当今的民族宗教团体——大巡真理会的洪钟窥见其固有样式发展的历程。⁵

大巡真理会的洪钟被称为“大愿钟”。⁶“大愿钟”的钟身之上阳刻有钟铭，内容是：“愿神圣的真理与无上无变的德化响彻全世界，遍布宇宙森罗万象。愿众生都还原为本真之人，为整个人类世界带来安乐与和平。”从这段钟铭里我们可以看出大巡真理会对人类的洪大祝愿。

大愿钟被安置于钟阁与钟鼓阁之上，其中钟阁上只安置着大愿钟，而钟鼓阁上则同时安置着大愿钟与鼓。钟阁的大愿钟与钟鼓阁的大愿钟，敲钟时间与方法各不相同，因此也具有各自不同的意义与宗教象征。本文将以骊州本部道场为中心，考察大愿钟的意义与象征性。



II. 大巡真理会的大愿钟

1. 各道场大愿钟的简介

(1). 抱川修道场里没有钟阁，只有钟鼓阁。第一次敲钟仪式举行于1993年1月10日⁷上午11点（午时）。该大愿钟重3600贯（13.5吨）、口径为6尺8寸（≈2米）、高11尺7寸（≈3.5米），

⁴ 参考周景美（音），《朝鲜前期王室发愿钟的研究》，《东洋学》42（2007），p. 2。

⁵ 大巡真理会大愿钟的铸造公司是成立于1954年的圣钟社，由国家非物质文化遗产（第112号铸钟匠）元光植主导制造。元光植是普信阁钟的铸造者，曾成功复原成德大王神钟，是韩国梵钟铸造的第一人。

⁶ 1976年格诺德·普勒纳博士访问宗团时，曾问及当时中谷道场上洪钟的名字。都典听说这个问题以后，便回答说洪钟的名字是“大愿钟”（转引自尹美贞，《大愿钟》，《大巡会报》215（2019），p. 44，采访（2018.4.9）。）

⁷ 本论文中出现的日期均为阳历。

洪钟的表面刻有如下的文字：“大巡真理会在此建立抱川修道场，宣正部、教正部、正院的2360名高级职员怀着诚敬信、凝聚全部心意铸此大愿钟，愿神圣的真理与无上无变的德化响彻全世界，遍布宇宙森罗万象”⁸，这段文字介绍了此大愿钟的来历，接下来大愿钟上还铭刻有道人们的祝愿：“愿众生都还原为本真之人，为整个人类世界带来安乐与和平。”⁹

(2) 骊州本部道场里既有钟阁，也有钟鼓阁。第一次敲钟仪式举行于1993年8月11日寅时。该大愿钟重7200贯（27吨）、口径为7尺7寸（≈2.3米）、高13尺2寸（=4米），该洪钟的重量为抱川修道场大愿钟（3600贯）的2倍¹⁰，是当时韩国最大的洪钟。洪钟的表面刻有如下的文字：“大巡真理会全体45230名教徒，怀着诚敬信、凝聚全部心意铸此大愿钟。愿神圣的真理与无上无变的德化响彻全世界，遍布宇宙森罗万象”，此为铸造此洪钟的主旨，接下来大愿钟上还铭刻有道人们的祝愿：“愿众生都还原为本真之人，为整个人类世界带来安乐与和平。”¹¹

(3) 中谷道场里分别有钟阁与鼓阁，没有钟鼓阁。第一次敲钟仪式举行于1993年12月12日午时。在举行这次敲钟仪式时把该道场原有的一座重600贯的大愿钟替换成了重2400贯（9吨）的大愿钟¹²。替换后的大愿钟重2400贯、口径为5尺7寸（≈1.7米）、高9尺2寸（≈2.8米），洪钟的表面刻有如下的文字：“大巡真理会全体教徒凝聚全部心意铸此大愿钟，祈愿神圣的解冤相生大道真理响彻包括韩国在内的世界各国的森罗万象”，后面接着铭刻了道人的祈愿：“愿众生都还原为本真之人，为整个人类世界带来安乐与和平。”¹³

(4) 金刚山土城修炼道场里只有钟阁，没有钟鼓阁。此处的大愿钟铸造于1995年7月12日，被安置于一座形为八角亭的钟阁之中。该大愿钟曾是当时韩国国内体积最大的一座洪钟，重7200贯（27吨）、口径为7尺7寸（≈2.3米）、高13尺2寸（=4米），该洪钟的体积与骊州本部道场的大愿钟一致，上面刻有如下字样：“大巡真理会全体70360名教徒，怀着诚敬信、凝聚全部心意铸此大愿钟，愿神圣的真理与无上无变的德化响彻全世界，遍布宇宙森罗万象。愿众生都还原为本真之人，为整个人类世界带来安乐与和平。”

2. 大愿钟的形态

韩国现存的梵钟之中，最具代表性、形态最基本的当属上院寺的铜钟¹⁴与奉德寺的圣德大王神钟¹⁵了。尤其是上院寺的梵钟，其形态更是被韩国文化财厅认定为韩国洪钟的基本形态，我们

⁸ 《大巡会报（抱川修道场）》，4号，pp. 15-16。

⁹ 参考《大巡会报》，35号。

¹⁰ 目前韩国最大的洪钟是位于江原道和平堤坝的“世界和平之钟”。和平之钟是用从60多个曾经历、或正在经历战争的国家收集的1万贯（37.5吨）弹壳铸造而成的，高5米、宽3米。（参考<https://terms.naver.com/>。）

¹¹ 参考《大巡会报》，38号。

¹² 中谷道场现有的大愿钟安置于1973年5月3日，它重2.25吨、高5尺5寸（1.7米）、口径4尺（1.2米）。

¹³ 参考《大巡会报》，第40号。

¹⁴ 国宝第36号，该铜钟位于五台山上元寺，铸造于725年。它是韩国现存洪钟中历史最悠久的，也最具有韩国洪钟固有特色。（见文化财厅国家文化遗产门户网站，<http://www.heritage.go.kr/>。）

¹⁵ 国宝第29号，目前韩国现存最大的洪钟，铸造于771年。尤其是洪钟的口径处呈花状弯曲的特殊形态，这也是该洪钟所独有的特点。（见文物厅国家文化遗产门户网站，<http://www.heritage.go.kr/>。）

可以从它的形态窥见韩国洪钟的形态，即整体呈上窄下宽的圆锥形，而钟身底部约三分之二处是钟身最宽处，其下方则又稍微变窄，给人一种稳固之感。钟身的顶部绕有上带（或称为“肩带”），底部则绕有下带（或称为“口缘带”）。与上带相连的方形花纹带称为“莲廓”或“乳廓”，莲廓共有四处，它们等距排列在梵钟之上。莲廓里以3×3的形式排列着9个莲蕾（或称为“乳头”）。钟腹上有两个撞座，与两侧的钟身浮雕像相对。钟身的顶部有龙钮（或称为“钟钮”）¹⁶，形状为一只颌首的龙头，好像把整座洪钟含在嘴里叼了起来。龙的身体舞动着，上面嵌入了铁索，方便把洪钟悬挂在钟楼的横梁之上。龙钮的“甬筒”（也称为“音筒”或“音管”）展现出了韩国固有的一种特色，即从甬钟的“甬”这一部分打通至甬筒的内部，让钟身的内部与顶板的部分相互贯通，而中国洪钟与日本和钟的顶板上都没有甬筒。除此以外，中国洪钟与日本和钟的龙钮不是只有一条龙，而是一体双头龙，而且钟身上也没有浮雕像，这些都与韩国梵钟相区别。¹⁷



大巡真理会的大愿钟基本上是按照统一新罗时代梵钟的形态铸造而成的，尤其与前文所提到的上院寺铜钟与奉德寺圣德大王神钟的形态非常类似¹⁸，而该形态也被认为是韩国梵钟的基本形态。大愿钟与上院寺铜钟比较来看，上院寺铜钟的钟身浮雕像雕刻的是“奏乐飞天像”，而大愿钟的钟身浮雕像上雕刻的则是“供养飞天像”。而且上院寺铜钟上的莲蕾是突出的，而大愿钟则并非如此。大愿钟与圣德大王神钟比较来看，圣德大王神钟的龙钮上龙的形象略有不同¹⁹

¹⁶ 龙钮上的龙是龙王的儿子蒲牢龙。蒲牢龙的特点是胆小，只要有人轻轻一碰就会吓得大声吼叫，它尤其害怕鲸鱼，一看到鲸鱼就害怕，吼叫得更厉害。从龙钮与钟身的形状来看，蒲牢龙仿佛正在朝向洪钟张开嘴巴大声吼叫。因此，古时候为了使钟声更大，便将敲钟的木杵做成鲸鱼骨头或鲸鱼的模样。人们常说“鲸鱼，鲸鱼，怒吼”一词便来源于这样的传说。（参考新罗文化院，《披着故事外衣的庆北文化遗产》（大田：文化财厅，2010），p. 101.）

¹⁷ 国立文化遗产研究所编，《韩国的梵钟》，（首尔：韩国文化遗产研究所，1996），p. 236.

¹⁸ 尹美贞（音），《大愿钟》，《大巡会报》215（2019），p. 44，“据铸造公司铸造师的说法，大愿钟与成德大王神宗相似。”

¹⁹ 参考文化财厅国家文化遗产门户网站 (<http://www.heritage.go.kr/>)。

。综合来讲，大愿钟遵循了韩国梵钟的固有形态，龙钮上龙的形象与上院寺铜钟的类似，但莲蕾并不突出、钟身上刻的是供养飞天像，从这几个方面来看它又与圣德大王神钟类似。另外，一般梵钟上的莲蕾是莲花形状的，但大愿钟上雕刻的是大巡真理会的道旗，区别于梵钟。

III. 敲钟仪式

1. 钟鼓阁大愿钟的敲钟仪式

钟鼓阁在崇道门的里面，敲响该大愿钟的目的是告知侍学、侍法学习班的工作交接时间，于每个整点的前五分钟敲击四下，敲钟时不必顾虑其所发出的钟韵。这种敲钟方式只存在于骊州本部道场，因为只有骊州本部道场有侍学、侍法，而抱川修道场（只有钟鼓阁）钟鼓阁大愿钟的敲钟仪式则与骊州本部道场钟鼓阁大愿钟的敲钟仪式相同。

2. 钟阁大愿钟的敲钟仪式

在平日，钟阁的大愿钟于辰、戌、丑、未四时敲响；在主日，除了平日敲响的四次以外，还会在子、午、卯、酉四时敲响。这时，各时间段相应的钟韵与敲击次数都是不同的²⁰。土城修炼道场与中谷修炼道场只有钟阁，这两处大愿钟的敲钟仪式与骊州本部道场的相同。1957年11月道主曾为道人说法，涉及的内容有道人的各种修道方法、礼仪活动、准则等等²¹，并教给了道人敲钟的方法与钟韵。

	平日	主日 甲日, 己日	钟韵
子, 23点	-	4+28次	A+C
丑, 01点	4+28次	4+28次	A+C
寅, 03点	-	-	-
卯, 05点	-	4+15次	A+B
辰, 07点	4+15次	4+15次	A+B
巳, 09点	-	-	-
午, 11点	-	4+24次	A+D
未, 13点	4+24次	4+24次	A+D
申, 15点	-	-	-
酉, 17点	-	4+15次	A+B
戌, 19点	4+15次	4+15次	A+B
亥, 21点	-	-	-

²⁰ 《大巡会报》，第107号，pp. 71-73。

²¹ 《大巡真理会要览》，p. 13。

A. 钟声鸣兮 宇宙警应

- (敲击一次) 第一鸣兮天气下降
- (敲击一次) 第二鸣兮地气上升
- (敲击一次) 第三鸣兮人道中正
- (敲击一次) 第四鸣兮造化始定 万有具备

B. 钟声几何 十五相续 其理如何 八卦相荡 九宫成数。 纵横运用 十五成真 真法如是 是曰真理。 (敲击十五次)

C. 角亢氐房心尾箕 斗牛虚危室壁 奎娄胃昂毕觜参 井鬼柳星张翼轸

- (敲击一次) 第一鸣兮角星为始
- (敲击一次) 第二鸣兮亢星之名
- (敲击一次) 第三鸣兮星之谓
- (敲击一次) 第四鸣兮房星是也
- (敲击一次) 第五鸣兮心星正卯
- (敲击一次) 第六鸣兮尾星次之
- (敲击一次) 第七鸣兮箕星之良。
- (敲击一次) 二行之一斗星为始
- (敲击一次) 二二之钟牛星当北
- (敲击一次) 二三之钟女星之分
- (敲击一次) 二四之钟虚星之指
- (敲击一次) 二五之钟危星是也
- (敲击一次) 二六之钟室星次之
- (敲击一次) 二七之钟壁星之乾。
- (敲击一次) 三行之一奎星起西
- (敲击一次) 三二之宿娄星次起
- (敲击一次) 三三之宿胃星相续
- (敲击一次) 三四之宿昂星之酉
- (敲击一次) 三五之宿毕星随起
- (敲击一次) 三六之宿星之度
- (敲击一次) 三七之宿参星是也。
- (敲击一次) 四一之宿井星初起
- (敲击一次) 四二之宿鬼星次之
- (敲击一次) 四三之宿柳星相随
- (敲击一次) 四四之宿星星当午
- (敲击一次) 四五之宿张星相继
- (敲击一次) 四六之宿翼星连起

（敲击一次）칠四七之宿軫星为终
周流成度，在天成象

D. 是钟也 冬至为始 小寒次之 大寒连起 立春 雨水 惊蛰 春分 清明 谷雨 立夏 小满 芒种
夏至 小暑 大暑 立秋 处暑 白露 秋分 寒露 霜降 立冬 小雪 大雪 成终

北玄武 黑帝将军 来待之位
东青龙 青帝将军 来待之位
南朱雀 赤帝将军 来待之位
西白虎 白帝将军 来待之位
中央句陈 黄帝将军 来待之位

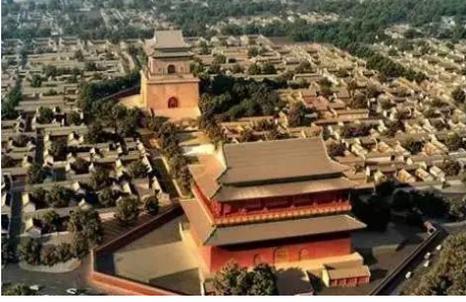
如是五方帝君 二十四节 相应相续 在地成形 化被草木 赖及万方

（敲击一次） 冬至 （敲击一次） 小寒 （敲击一次） 大寒 （敲击一次） 立春 （敲击一次）
雨水 （敲击一次） 惊蛰 （敲击一次） 春分 （敲击一次） 清明 （敲击一次） 谷雨 （敲击
一次） 立夏 （敲击一次） 小满 （敲击一次） 芒种 （敲击一次） 夏至 （敲击一次） 小暑
（敲击一次） 大暑 （敲击一次） 立秋 （敲击一次） 处暑 （敲击一次） 白露 （敲击一次）
秋分 （敲击一次） 寒露 （敲击一次） 霜降 （敲击一次） 立冬 （敲击一次） 小雪 （敲击
一次） 大雪。

IV. 敲钟礼仪的象征性

1. 中和之气与阴阳合德

中、日、韩三国都建有钟楼与鼓楼,还有可同时放置有洪钟与大鼓的钟鼓楼,但是各国钟楼、鼓楼或钟鼓楼的建筑规模、建筑风格都各不相同。以钟鼓楼为例,它的基本形态是把钟与鼓水平放置在同一层面上。

	
<p>韩国五台山月精寺钟鼓楼</p>	<p>中国北京的钟楼与鼓楼</p>
	
<p>中国盖州钟鼓楼</p>	<p>日本长崎兴福寺钟鼓楼²²</p>

大巡真理会把同时放有钟与鼓的地方叫作钟鼓阁，而不是“钟鼓楼”。在位于骊州本部道场崇道门里面的钟鼓阁，钟与鼓的放置位置非常特别：下面放鼓、上面放钟，这是相当独特的，与一般把钟与鼓放置在水平线上的方法不同。

鼓是用皮革与木头制作而成的，它相当于阴阳五行原理之中的“木”，其声音可上传至天，象征着“阳”。相反，钟则是用铁铸造而成的，它相当于阴阳五行原理之中的“金”，钟声向地面下沉，象征着“阴”。位于上方的钟，其声向下，位于下方的鼓，其声向上，这样阴阳便可相遇，这便是该钟鼓楼的结构特点，这体现出大巡真理会宗旨之一即“阴阳合德”的道理²³。这里的鼓也叫作“雷化鼓”，大愿钟在上，雷化鼓在下，这从周易卦象来看，便形成了阴在上、阳在下的“地天泰”卦象。“地天泰”是指一种天地和谐、相合，大大亨通的卦象²⁴。《周易》里是这么描述“泰卦”的：“泰，小往大来，吉亨。则是天地交，而万物通也；上下交，而其志同也。内阳而外阴，内健而外顺，内君子而外小人，君子道长，小人道消也。”²⁵也就是说，泰卦象征着天地的和谐相交，在天地的和谐相交之下，万物亨通，君子之道得以生长。

敲钟礼仪具有阴阳合德与和谐的象征意义，除了可以通过钟鼓阁的结构与泰卦的象征性来

²² 重層の上階は梵鐘を吊り太鼓を置いたが、梵鐘は戦時中に供出して今はない。階下は禅堂に使用された。上層は梵鐘太鼓の音を拡散させるため、四方に火灯窓（かとうまど）を開き、周囲に勾欄（こうらん）を付ける。（参考<http://www.pref.nagasaki.jp/> 长崎县文化遗产网站）

“中层的上层悬挂着梵钟并放置着鼓，梵钟在战争中上缴，现无。楼下被用作禅堂。为了扩大梵钟与鼓的声音，在上层的四周开了花斗窗（上方为尖拱形的窗户），并在四周围上了栏杆（一种用于标示界限的墙体或栏杆）。

²³ 《大巡会报》，86号，pp. 56-57。

²⁴ 《大巡会报》，113号，pp. 49-50。

²⁵ 《周易正义》周易兼义·上经·需传第二卷。“11. 泰(乾下坤上)”

说明这一点以外，还有不得不提的一点就是敲钟时间所具有的象征意义了。钟阁大愿钟的敲钟时间基本上都是按照大巡真理会的祈祷时间即“辰、戌、丑、未”来安排的，而从五行的原理来看这些时辰都属于“土”。

五行之中，木、火指的是分裂、生长的过程，但宇宙万物如果只有生长的过程，也是无法成熟的。从五行相生的过程——“木→火→土→金→水”来看，木、火的生长只有以金、水的统一与成熟相续，才能发挥其价值。但从五行的性质来看，金与火尤其不能相容，它们处于一种“金火相争”的关系之中，所以一定要有“土”才能调和它们之间的关系，而在调节气韵变换的各种“土”之中，“未土”在中和“金火相争”的过程中发挥了至为重要的作用。“土气”性质和顺、不偏不党，是一种绝对的中和之气²⁶。具体而言，“辰、戌、丑、未”四种土之中，“辰土”侧重于“长”，“戌土”侧重于“藏”，“丑土”、“未土”虽然都属于完全的土，但与“未土”相比，“丑土”依然是不够完全的，这就叫作“未土备化”。“化”是从本体的角度看到的变化现象，而“和”则是从作用的角度看到的现象，所以“化”是一种中和之气，可以调节所有阴阳作用之中的过犹不及，从土之象来看，“和”是一种寂然不动的动静之“中”²⁷。总而言之，木、火之阳与金、水之阴通过土而化、而中和，而大巡真理会根据此中和之气的举行祈祷、敲钟的仪式，象征着通过造化与调和而实现“合德”。

从这个角度我们再来看钟韵A，“天气下降，地气上升”意味着阴阳相遇，“人道中正”则体现出人在天地之间中和阴阳的作用，只有这样才能实现“造化始定，万有具备”。钟韵A的内容与敲钟时间所具有的“中和之气”的象征意义具有密切的关系，所以敲钟礼仪便象征着通过“中和之气”实现的“阴阳合德”。

2. 作为“真法”的“十五”

钟韵B的阐释为：“钟声几何？十五相续。其理如何？八卦相荡，九宫成数。纵横运用，十五成真。真法如是，是曰真理。”这里值得我们注意的一点是“十五”这个数字所具有的真法与真理的象征性。在大巡真理会“十五”这个数字除了在敲钟仪式上出现以外，还在十五神位、行礼的次数、宗统²⁸等方面具有重要的意义。

“八卦相荡，九宫（3×3）成数”与洛书、纵横图有着密切的关系。相传大禹治水时洛河中曾浮出一只神龟，而洛书便是以神龟背上的点数为基础的。右图便是把八卦与洛书的数理一一排列在九宫之内的结果。依据这种排列

4 巽 ☴	9 离 ☲ 南	2 坤 ☷
3 震 ☳ 东	5 中	7 兑 ☱ 西
8 艮 ☶	1 坎 ☵ 北	6 乾 ☰

²⁶ 参考韩东锡（音），《宇宙变化的原理》（首尔：大元出版，2010），pp. 67-68。

²⁷ 参考韩东锡（音），《宇宙变化的原理》（首尔：大元出版，2010），pp. 79-80。

²⁸ 《大巡指南》，p. 13，“道主在真主时（十五岁）奉天命，二十三岁时得道，通过太乙咒达到了本领合理的境界……”摘自乙巳年4月4日（阳历1989.5.5）都典训示。“那年道主天寿十五岁。十五称为真主。《典经》里也有“真主”一词出现。（《典经·行录》第3章第65节）把十称为无大，无大是阳数，是所有数字中最高的。……无大是无极大道，从这里看他真的是我们的主人。”

方式，无论从哪个方向来看，三个数字相加结果都等于十五。

洛书纵横图的数理十五便是以五、十象征万物变化的基础——五、十土。也就是说，五、十土通过十五这一数字，创造出一个变化之场，引发万物的生、长、敛、藏，而这个“场”便是二十四方位与二十四节气。如果把圆形的天以十五度来切分，那么便会形成二十四方位与二十四节气，这里指的是以十五天为标准，方位与节气的交替。月亮是以十五日为周期完成盈缺变化的，而潮汐也是以十五日为周期做反复运动的。总之，万物都是围绕十五这一数理发生变化的，灵台上的十五神位与行礼十五次都蕴含着这一原理。²⁹

骊州本部道场大愿钟的钟身上刻有A、B两种钟韵，钟韵的对面又刻有如下的字样：“愿为大降，大巡真理会全体45230名人员，怀着诚敬信、凝聚全部心意铸此大愿钟。愿神圣的真理与无上无变的德化响彻全世界、遍布宇宙森罗万象；愿众生都还原为本真之人，为整个人类世界带来安乐与和平。献纳重量7200贯，口径7尺7寸，钟高13尺2寸。大巡真理会全体人员。大巡123年癸酉年6月22日”。从广义上来看，这里所提到的“神圣的真理”可以指大巡思想或是大巡真理会的宗旨，而同时也可以指刻于钟身上的十五真法与真理。大巡真理会奉道主的“遗法”而行，而这“遗法”则是指“道人的各种修道方法与仪式活动、准则”³⁰，特别是修道的核心咒语（真法主的十五神位）、行礼（十五次）、学习（学习班每五天一次降式，每十五天（5×3）一次合降式，每四十五天（15×3）举行一次奉降式）等等全部都与九宫十五数理之间有着密切的关系，所以大巡真理会的修道人在举行大愿钟的敲钟仪式时，祈愿的是这种宇宙的真理与信仰对象——九天上帝的无常无边的德化能遍布宇宙的森罗万象。

3. 形成天地之体的“二十八”、“二十四”

一般而言，韩国寺庙的梵钟敲钟次数为晨间三十三次、晚间二十八次，这是自古传承下来的，这在寺庙与钟楼上都是通用的，其中二十八次象征着二十八宿，这已是一个被广为接受的说法。关于三十三次的问题则有两种不同的说法，一说六道轮回的总和为三十三，二说三十三象征着帝释天所居住的忉利天³¹。而大巡真理会的敲钟礼仪则区别于一般的梵钟的敲钟礼仪，大巡真理会的二十八次、二十四次敲钟象征着天地之体，这与天地公事、神明等都有关联。

于是他便继续学习，有一日他在蒸笼峰之上背诵真法咒，五方神将、四十八将与二十八将都在做公事。³²

他让众宗徒阅读二十四节，并说道：“那时也与此时相同，为了匡正天地之间混乱的时局，他派出了唐太宗，又派出了二十四将，平定了天下。你们也将得到不亚于他们的待遇。”³³

²⁹ 车瑄根，《潮汐的理解》，大巡真理会教务部，《相生之道》（创刊号）（骊州：大巡真理会出版部，2004），pp. 159-160。

³⁰ 《大巡真理会要览》，p13。

³¹ 参考廉中燮（音），《对梵钟敲钟次数的恰当性的考察——以对佛国寺的须弥梵钟阁的理解为中心》，韩国佛教学》57（2010），pp. 236-239。

³² 《典经·行录》第2章第10节。

³³ 《典经·例示》第66节。

本殿里供奉着以元位为首的十五位神位，要向南作揖。受讲殿里供奉着元位与二十四将、二十八将，在这里不需要向南作揖。……天以二十八宿为体，地以二十四节为体，天地轮转，故而天地之内所有的神将、日月圣神、日时分秒等全部包括在此间。不必再另外供奉天地之间所有的神灵，这里全部都已经囊括了。³⁴

二十八宿与二十八将³⁵，二十四方位与二十四将³⁶经常在大巡真理会的天地公事里出现，它们与十五真法一同构成了天地之体。尤其是二十八宿与二十四方位分别与名为“二十八将”与“二十四将”的神明有关，它们与十五神位共同构成了神的体系。总结来说，大巡真理会的神灵体系是：以十五神位为中心，“二十八将”形成天之体，“二十四将”形成地之体，天地由此运行，而天地之间所有的神灵都是通过十五、二十八、二十四这几个数字的象征形成各自系统的。如果从钟韵“五方帝君，二十四节，相应相续”的阐释来看，那么象征着东、西、南、北、中五个方向的“五方神将”与象征着二十四方位的“二十四将”之间则拥有着密切的关系，他们之间相互应和，并承接彼此的作用与权限。正如“五方”象征着地上所有的方向，二十四方位同样拥有这种象征意义。

比较独特的一点是，“二十八将”与“二十四将”都是中国的神明。大巡真理会咒文里的二十八宿主³⁷与二十四节气里，分别包含着星座与节气相关的神明的名字。二十八宿的神明是帮助光武帝（公元前6年-公元57年）建立后汉的功臣，而二十四节气的神明则是帮助唐太宗（599-649）打下江山的开国功臣。甌山是这样从天地公事的层面阐释中国的“解冤”与对韩国的“报恩”的：“中国自古就受我们的朝贡，现在报恩神来到我们这里，给我们带来永远的福祿，所以小中华很快将会成为大中华。”³⁸他的阐释是，“二十八将”与“二十四将”奉天命而生，他们在乱世之中平定天下，死后变成报恩神，给韩国带来了巨大的影响。³⁹

总之，大巡思想里的“天地之体”是由神明构成、运用的，大巡真理会通过神位、咒文、敲钟次数把二十四、二十八等数字象征化，形成了其独有的礼仪。

V. 结论

本论文以大愿钟的基本结构与钟鼓阁的形态、钟韵、敲钟次数、敲钟时间为中心，考察了大巡真理会敲钟礼仪所具有的宗教象征意义，并把它的象征意义分为“中和之气与阴阳合德”

³⁴ 摘自戊辰年10月26日（阳历1988.12.4.）都典训示。

³⁵ 《典经》行录第2章第10节、公事第3章第24节、公事第3章第28节、例示第38节。

³⁶ 《典经》公事第2章第2节、公事第3章第28节、教运1章第62节、教运第2章第28节、例示第38节、例示第50节、例示第66节。

³⁷ 《典经·教运》第2章第42节。“《二十八宿咒》 星宿下邓禹马成吴汉王梁贾復阵俊耿弇杜茂寇恂傅俊岑彭坚谭冯异王霸朱佑任光祭遵李忠景丹万修盖延邳彤姚期劉植耿纯藏官马武劉隆噫噫如律令。《二十四节咒》 候下长孙无忌孝恭杜如晦魏征房玄龄高士廉尉迟敬德李靖萧瑀段志玄劉弘基屈突通殷开山柴绍长孙顺德张亮侯君集张公谨程知节虞世南劉政会唐俭李世绩秦叔宝噫噫如律令。”

³⁸ 《典经·公事》第3章第18节。

³⁹ 参考李在元（音），《韩国新宗教的宇宙观研究——以大巡思想为中心》（韩国学中央研究院硕士学位论文，2012）。

、“作为真法的十五”、“构成天地之体的‘二十八’、‘二十四’”等三部分展开。

任何礼仪的目的都和人与自然的状态变化有着密切的关系，人们可以通过礼仪，追求、坚定各自的生活状态或本质变化，也会追求自然环境的特别变化或防止一些可能的变化。大巡思想的核心主题“天地公事”正与礼仪的目的——“变化”相符。大巡真理会通过“开辟”追求“变化”，而这一追求是建立在一种被称为“先天”的消极现实观的基础之上的。克服“先天”的问题，打开局面的唯一方法便是“天地公事”。“天地公事”的具体行为主要是以宗教礼仪的形式体现出来的，通过这些礼仪“先天”的各种问题便由各个“公事”处理、解决掉了，而这一件件“公事”的合称便是“天地公事”。换言之，我们可以这么认为，无数的宗教礼仪合在一起便构成了天地公事，天地公事形式的本质与礼仪有着密切的关系⁴⁰，而敲钟礼仪也无法超脱天地公事的大范畴，敲钟礼仪所具有的象征意义是在天地公事的规范之内设定、并实现礼仪化的。

大愿钟钟身之上所刻的“愿神圣的真理与无上无变的德化响彻全世界，遍布宇宙森罗万象。愿众生都还原为本真之人，为整个人类世界带来安乐与和平。”所代表的意思就是，愿天地公事的理法与举行天地公事的最高神的德化传遍全世界，陷入相克之中的人能回到其本源纯粹的本质，愿天地之间公正、和谐的三界变成平和的人尊世界。因此，大巡真理会的敲钟礼仪并非是一种“单纯按照时间敲钟”的表面性行为，其深层的象征意义在于，遵循天地公事的规范，体现十五真法，以及形成天地之体的二十八、二十四将的运行，具有礼仪性的价值。

⁴⁰ 金泰洙（音），《〈典经〉中出现的入门仪式相关的研究》，大巡思想论丛24-2（2015），pp. 85-86。

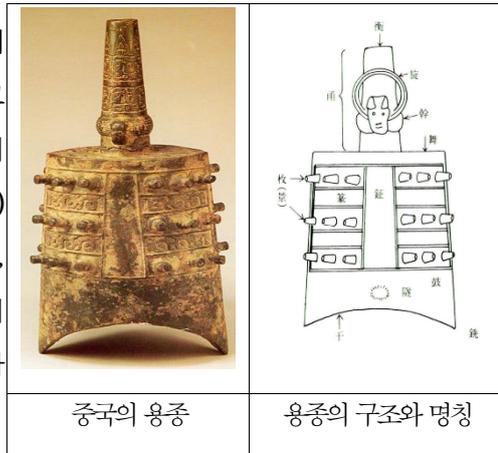
대순진리회 타종(打鐘)의례에 관한 연구

최치봉

대순종교문화연구소 · 연구원

I. 서론

『삼국유사』의 기록에 따르면,¹ 한국은 6세기경에 이미 사찰을 중심으로 범종(梵鐘)을 사용하고 있었다고 보인다. 한국 범종의 기원은 명확하지 않는데, 인도의 간타(Ghanta)라는 악기가 중국에 유입되어 은대(殷代) 이후 널리 제작된 고동기(古銅器) 일종의 종(鐘)이거나, 탁(鐸)을 혼합한 형식에서 발전된 것으로 보인다. 특히 우리나라 범종은 그 형식상으로 볼 때 ‘용종(甬鐘)’이라 불리는 중국의 고동기에서 발전된 것으로 추측한다.



한국에 현존하는 범종 가운데 가장 오래된 종은 통일신라 문무왕 7년(725)에 제작된 상원사(上院寺) 동종(銅鐘)이다. 한국의 범종 가운데 크기나 양식면에서 가장 뛰어난 작품으로 평가되는 것은 771년에 제작된 성덕대왕신종(聖德大王神鍾)이다.² 현존하는 고려 범종은 160점 가량이 있고, 고려시대 범종은 통일신라시대의 범종이 정형화·대형화되어 있음에 반하여 크기가 상대적으로 훨씬 줄어들었으며, 양식 면에서 다양한 형태가 나타나는 것이 특징이다.³ 조선전기 왕실에서 제작한 종들은 크게 두 가지 성격으로 나뉘어진다. 하나는 전통적으로 불교 사찰에서 사용하기 위한 범종이고, 다른 하나는 유교적 성격을 띤 조종(朝鐘)이다. 왕실에 입장에서 범종은 왕실안정의 목적으로 만들어지고, 조종은 국왕의 즉위 등의 정치적 공덕을 기념하기 위해 제작되었다.⁴ 특히 일반적으로 시간을 알렸던 조종과 달리 한국의 범종은 치는 횟수에 그 상징적 의미를 내포하고 있다.

¹ 『三國遺事』, 『興法第三』, “[原宗興法 厭髑滅身], 太清(547-549)之初 梁使沈湖將舍利 天<嘉>六年(565) 陳使劉思并僧明觀 奉內經并次 寺寺星張 塔塔雁行 豎法幢 懸梵<鐘> 龍象釋徒 爲寰中之福田 大小乘法 爲京國之慈雲”

² 최응천, 「통일신라 범종의 특성과 변천 -특히 주악천인상의 변화를 중심으로-」, 『경주사학』 16 (1997), pp.125-131 참조.

³ 최원정, 「고려 범종 양식 소고 : 전기 양식을 중심으로」, 『문화사학』 17 (2002), pp.257-261 참조.

⁴ 주경미, 「조선전기 왕실발원종의 연구」, 『동양학』 42 (2007), p.2 참조.

이러한 한국 종의 시대에 따른 전래에 있어 한국 문화재청은 상원사 범종의 형태를 한국 종의 고유 양식으로 삼고 있다. 전통의 한국 종 양식은 일제강점기를 거치며 제작이 중단되어 그 기술이 소실되었으나, 현재 민족종단인 대순진리회의 종을 통해 그 고유의 양식에 대한 면면한 전래를 엿볼 수 있다.⁵

대순진리회의 종은 대원종(大願鐘)으로 칭한다.⁶ 대원종의 그 의미는 종신(鐘身)에 양각(陽刻)되어 있는 “거룩한 진리와 무상무변(無上無變)의 덕화가 온 누리에 울려퍼져 우주 삼라만상에 미치리로다. 기원(祈願)하옵나니 모든 창생을 본진(本眞)의 인간으로 환원케 하사 전 인류세계에 안락과 평화를 이룩하옵소서.”라는 종명(鐘銘)에서 인류를 향한 그 큰 기원의 의미를 유추할 수 있다.

대원종은 종각(鐘閣)과 종고각(鐘鼓閣)에 안치되어 있는데 종각에는 대원종이 단독으로 있고, 종고각에는 대원종과 북이 함께 배치되어 있다. 종각의 대원종과 종고각의 대원종은 그 타종시기와 방법이 상이하며 그에 따른 의미와 각각의 종교적 상징을 가진다. 본고에서는 여주본부도장을 중심으로 그 의미와 상징을 살펴보도록 하겠다.



<여주본부도장 종각>



<여주본부도장 종고각>

II. 대순진리회의 대원종

⁵ 대순진리회 대원종의 제작사는 1954년 설립된 성종사(聖鐘社)이며, 국가무형문화재(제112호 鑄鐘匠)인 원광식(元光植)에 주도하여 제조되었다. 원광식은 보신각종의 제작자이며, 성덕대왕신종(에밀레종) 복원에 성공한 국내 범종 제작의 1인자다.

⁶ 1976년, 게르노트 푸르너 박사의 종단 방문시, 당시 종곡도장에 종 이름이 무엇인지 물었다. 이 질문을 전해 들은 도전께서는 그 종 이름을 ‘대원종’이라 말하라고 하셨다고 한다. (윤미정, 「대원종」 『대순회보』 215 (2019), p.44, 인터뷰(2018.4.9.) 내용 재인용.)

1. 도장의 대원종 소개

가. 포천수도장에는 종각은 없고, 종고각이 존재한다. 첫 타종식은 1993년 1월 10일⁷ 오전 11시 오시(午時)에 거행되었다. 주조된 대원종은 3600관(13.5t)의 중량에 구경(口經)이 6척8촌(≒2m), 높이가 11척7촌(≒3.5m)으로 종의 겉면에는 “대순진리회는 포천수도장을 건립하고 선정부(宣正部) 교정부(敎正部) 정원(正院)의 상급임원 2360명 성경신으로 온 정성을 모아 만든 대원종은 거룩한 진리와 무상무변의 덕화가 온 누리에 울려 퍼져 우주 삼라만상에 미치리로다.”⁸ 라는 내력과 “기원하옵나니 모든 창생을 순진(純眞)한 미래의 인간으로 환원케 하사 전 인류 세계에 안락(安樂)과 평화(平和)를 이룩하옵소서.”라는 도인들의 염원이 새겨져 있다.⁹

나. 여주본부도장에는 종각과 종고각이 각각 있다. 종각의 첫 타종식은 1993년 8월 11일 인시(寅時)에 거행됐다. 7200관(27t)의 중량에 구경이 7척7촌(≒2.3m), 높이(身高)가 13척2촌(≒4m)으로 포천수도장에서 타종식을 한 대원종(3600관) 중량의 2배인 당시 한국 최대의 종으로 제작되었다.¹⁰ 한편 종신에는 “대순진리회 전임원 45230명이 성경신으로 정성을 모아 만든 이 대원종은 거룩한 진리와 무상무변의 덕화가 온 누리에 울려 퍼져 우주 삼라만상에 미치리로다”는 글을 요지로 “기원하옵나니 모든 창생을 본진(本眞)의 인간으로 환원케 하사 전 인류세계에 안락과 평화를 이룩하옵소서”라는 도인들의 염원이 새겨져 있다.¹¹

다. 증곡도장에는 종각과 북각이 있으며, 종고각은 없다. 첫 타종식은 1993년 12월 12일 오시(午時)에 거행됐다. 타종식은 증곡 도장에 원래 있었던 600관(2.25t)의 대원종을 2400관(9t)의 대원종으로 바꾸고 실시된 행사였다.¹² 교체된 대원종은 중량 2400관에 구경이 5척7촌(≒1.7m)이며 높이(身高)가 9척2촌(≒2.8m)이다. 종신에는 “대순진리회 임원일동이 온 정성을 모아 만든 이 대원종의 거룩한 해원상생 대도의 진리가 조국을 비롯한 세계만방의 삼라만상에 미치리로다”라고 적은 후 “기원하옵나니 모든 창생을 본진의 인간으로 환원케 하사 전 인류세계에 안락과 평

⁷ 본 논문의 모든 연월일의 표기는 양력을 기준으로 한다.

⁸ 『대순회보(포천수도장)』, 4호, pp.15-16.

⁹ 『대순회보』, 35호 참조.

¹⁰ 현재 한국의 최대 종은 강원도 평화의 댐 상부의 ‘세계 평화의 종’이다. 평화의 종은 분쟁의 역사를 겪었거나 분쟁 중인 국가 60여 개국의 탄피 1만관(37.5t)을 수거해 높이5m, 폭3m 규모로 제작하였다. (<https://terms.naver.com/> 참조.)

¹¹ 『대순회보』, 38호 참조.

¹² 증곡도장의 기존의 대원종은 1973년 5월 3일에 무게 2.25t, 높이 5척5촌(≒1.7m), 구경 4척(≒1.2m) 규모로 안치되었다.

화를 이룩하옵소서”라는 도인들의 소망을 새겼다.¹³

라. 금강산 토성수련도장에는 종각이 있고, 종고각은 없다. 1995년 7월 12일 제작된 대원종은 팔각정으로 만들어진 종각에 안치되어 있다. 대원종은 당시 국내 최대 규모로 무게 7200관(27t), 구경 7척7촌(≒2.3m), 높이(身高)가 13척2촌(=4m)로 제작되었다. 이는 여주본부도장의 대원종과 같은 규모이며, 종신에는 “대순진리회 전임원 70360명이 성경신으로 정성을 모아 만든 이 대원종은 거룩한 진리와 무상무변의 덕화가 온 누리에 울려 퍼져 우주삼라만상에 미치리로다. 기원하옵나니 모든 창생을 본진의 인간으로 환원케 하사 전 인류세계에 안락과 평화를 이룩하옵소서”라고 새겨져 있다.

2. 대원종의 형태

한국 범종 중에서 대표가 되고 가장 기본적인 형태를 보이고 있는 종은 상원사(上院寺) 동종(銅鐘)¹⁴과 봉덕사(奉德寺)의 성덕대왕신종(聖德大王神鐘)¹⁵이다. 특히 문화재청은 상원사 범종의 형태를 한국 종의 기본형태로 삼고 있다. 이에 따른 한국 종의 형태를 살펴보면, 전반적으로 위로 좁아지는 원추형이며, 종신(鐘身)의 하부 3분의 2쯤 되는 곳이 가장 넓고, 그 밑은 약간 축소되어 안정감을 주는 형태를 하고 있다. 종신의 상단에는 상대(上帶 혹은 肩帶)가 있고, 하단에는 하대(下帶 혹은 口緣帶)가 있다. 상대에 이어있는 방형(方形)의 문양대(文樣帶)는 연곽(蓮廓 혹은 乳廓)으로 칭하며, 4개소에 같은 간격으로 배치되어 있다. 연곽 속에는 3×3의 배열로 9개의 연뢰(蓮蕾 혹은 乳頭)가 배치되어 있다. 종복(鐘腹)에는 2개의 당좌(撞座)와 그 옆으로 종신부조상(鐘身浮彫像)이 서로 마주보고 있다. 종신의 상부는 용이 머리를 숙여 종의 전체를 물고 들어 올리는 듯한 용뉴(龍鈕 혹은 鐘鈕)¹⁶가 있으며, 구부러진 용의 몸체에 철색(鐵索)을 끼워 종루(鐘樓)의

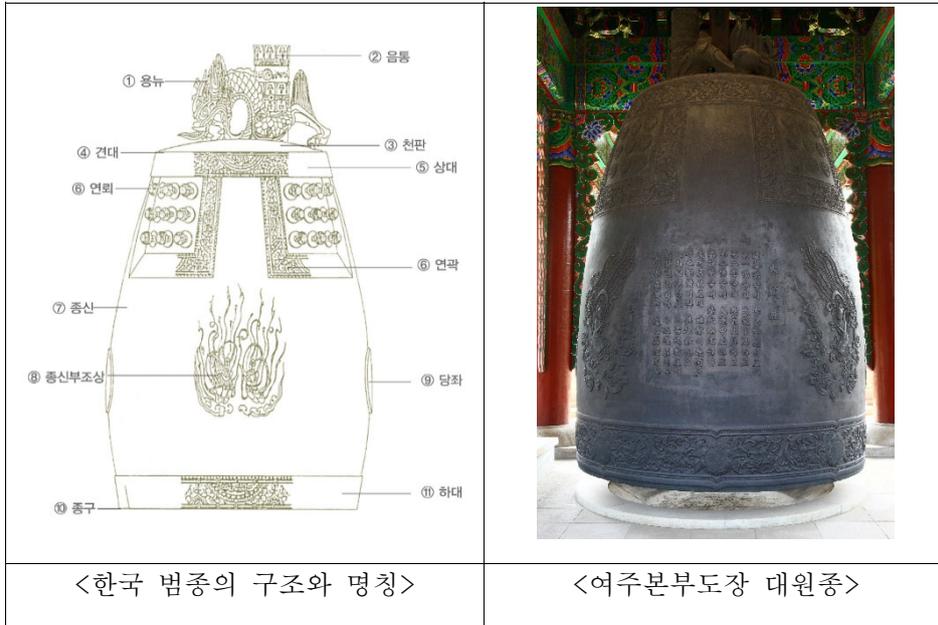
¹³ 「대순회보」, 40호 참조.

¹⁴ 국보 제36호. 오대산 상원사에 있는 동종으로 725년에 만들어졌다. 우리나라에 현존하는 종 가운데 가장 오래되고 한국 종의 고유한 특색을 갖춘 모본이 되는 종이다. (문화재청 국가문화유산포털, <http://www.heritage.go.kr/> 참조.)

¹⁵ 국보 제29호. 우리나라에 남아있는 가장 큰 종이다. 771년에 만들어졌다. 특히 종 입구 부분이 꽃 모양으로 굴곡진 특이한 형태를 하고 있어 이 종의 특징이 되고 있다. (문화재청 국가문화유산포털, <http://www.heritage.go.kr/> 참조.)

¹⁶ 용뉴의 용은 용왕의 아들인 포뢰(蒲牢)룡이다. 이 포뢰룡은 겁이 많아서 누가 살짝만 건드려도 겁에 질려 큰소리로 우는 것이 특징이다. 그 중 고래를 특히 무서워해, 고래만 보면 겁을 먹고 더 크게 운다고 한다. 용뉴와 종신의 모양을 보면, 포뢰룡이 종을 향해 입을 벌리고 소리를 지르는 형국이다. 그래서 옛날에는 종소리를 크게 나도록 하기 위해 종을 치는 당목을 고래 뼈나 고래모양으로 만들어서 종을 쳤다고 한다. 흔히 사용하는 “고래 고래 소리 지른다”는 말은 이러한 설화에서 유래한다. (신라문화원, 『이야기 웃을 입은 경북 문화재 기행』(대전: 문화재청, 2010), p.101 참조.)

대들보에 매달도록 하였다. 용뉴의 용통(音筒 혹은 音管)은 용종(雨鐘)에서 보이는 용(甬) 부분에서 용통(甬筒)의 내부를 뚫어 종신의 내면과 천판을 관통케 한국고유의 독특한 형식을 보인다. 중국 종이나 일본의 화종(和鐘)에는 천판에 용통이 없고, 용뉴도 일용(一龍)이 아니라 일체쌍두용(一體雙頭龍)을 배치하며, 종신에 부조상을 배치하지 않는다는 것이 한국의 범종과 구별되는 점이다.¹⁷



대순진리회의 대원종은 기본적으로 한국 범종의 기본으로 여겨지는 통일신라시대의 형태를 따르고 있다. 특히 앞서 언급한 상원사 동종과 봉덕사 선덕대왕신종과 그 형태가 매우 흡사하다.¹⁸ 대원종을 상원사 동종과 비교해 볼 때, 상원사 동종은 종신부조상이 주악비천상(奏樂飛天像)인 반면에 대원종은 공양비천상(供養飛天像)이 새겨져 있다. 또한, 상원사 동종의 연뢰는 돌출형임에 반하여 대원종은 그렇지 않다. 선덕대왕신종과 대원종을 비교해 볼 때, 선덕대왕신종의 용뉴에 용의 형상이 다소 차이가 있다.¹⁹ 종합해보면, 대원종은 한국 범종의 고유 양식을 따르고 있으며, 용뉴의 용의 형상은 상원사 동종과 유사하며, 연뢰가 돌출하지 않은 점과 종신의 공양비상천이 새겨져 있음은 선덕대왕신종과 유사하다고 볼 수 있다. 또한, 범종에서 일반적으로 연뢰가 연꽃 문양임에 반하여 대원종에는 대순진리회의 도기가 새겨져 있다는 점에서 범종과 구분되고 있다.

¹⁷ 국립문화재연구소 編, 『한국의 범종』, (서울: 한국문화재연구소, 1996), p.236.

¹⁸ 윤미정, 「대원종」 『대순회보』 215 (2019), p.44, “제작사인 성종사의 주장에 따르면, 대원종은 성덕대왕신종과 유사하게 제작되었다고 한다.”

¹⁹ 문화재청 국가문화유산포털, (<http://www.heritage.go.kr/>) 참조.

Ⅲ. 타종 의례

1. 종고각 대원종 타종

송도문 내 종고각의 종은 시학·시법 공부반의 근무 교대 시각을 알리는 것으로, 매시 정각 5분 전에 4회 타종(打鐘)한다. 별도의 종운(鐘韻)은 외지 않고 타종한다. 시학·시법이 이뤄지는 여주본부도장에서만 시행하는 것으로, 종고각만 존재하는 포천수도장의 종고각 대원종 타종은 여주본부도장의 종각 대원종 타종과 동일하게 이루어진다.

2. 종각 대원종 타종

종각 대원종의 타종은 평일에는 진(辰)·술(戌)·축(丑)·미시(未時)에 타종하고, 주일(主日)에는 평일의 시간과 더불어 자(子)·오(午)·묘(卯)·유시(酉時)에도 타종한다. 이때 각 시간의 해당하는 종운과 타종 횟수는 상이하다.²⁰ 종각이 있는 토성수련도장과 증곡도장의 종각 대원종 타종은 여주본부도장과 동일하게 진행된다. 1957년 11월에 도주(道主)께서 도인의 각종 수도방법과 의식행사 및 준칙 등을 설법 시행하셨는데,²¹ 이때 타종의 방법과 종운을 하교하셨다.

	平日	主日 (甲日, 己日)	종운(鐘韻)
자(子), 23時	-	4+ 28회	A+C
축(丑), 01時	4+ 28회	4+ 28회	A+C
인(寅), 03時	-	-	-
묘(卯), 05時	-	4+ 15회	A+B
진(辰), 07時	4+ 15회	4+ 15회	A+B
사(巳), 09時	-	-	-
오(午), 11時	-	4+ 24회	A+D
미(未), 13時	4+ 24회	4+ 24회	A+D
신(申), 15時	-	-	-
유(酉), 17時	-	4+ 15회	A+B
술(戌), 19時	4+ 15회	4+ 15회	A+B
해(亥), 21時	-	-	-

²⁰ 『대순회보』, 107호, pp.71-73.

²¹ 『대순진리회요람』, p.13.

A. 종성(鐘聲)명(鳴)혜(兮)여 우주(宇宙)경응(警應)이로다.

[타종 1회] 제일(第一)명(鳴)혜(兮)여 천기(天氣)하강(下降)하고

[타종 1회] 제이(第二)명(鳴)혜(兮)여 지기(地氣)상승(上昇)하고

[타종 1회] 제삼(第三)명(鳴)혜(兮)여 인도(人道)중정(中正)하고

[타종 1회] 제사(第四)명(鳴)혜(兮)여 조화(造化)시정(始定)하니 만유(萬有)구비(具備)로다.

B. 종성(鐘聲)이 기하(幾何)오 십오(十五)상속(相續)이라 기리(其理)여하(如何)오 팔괘(八卦)상탕(相盪)하고 구궁(九宮)성수(成數)로다. 종횡(縱橫)운용(運用)하야 십오(十五)성진(成眞)이라 진법(眞法)여시(如是)하니 시왈(是曰)진리(眞理)로다. [타종 15회]

C. 각(角)항(亢)저(氐)방(房)심(心)미(尾)기(箕)두(斗)우(牛)여(女)허(虛)위(危)실(室)벽(壁)규(奎)루(婁)위(胃)모(昴)필(畢)자(觜)삼(參)정(井)귀(鬼)유(柳)성(星)장(張)익(翼)진(軫)

[타종 1회] 제일(第一)명(鳴)혜(兮)여 각성(角星)이 위시(爲始)하고

[타종 1회] 제이(第二)명(鳴)혜(兮)여 항성(亢星)지(之)명(名)이오

[타종 1회] 제삼(第三)명(鳴)혜(兮)는 저성(星)지(之)위(謂)오

[타종 1회] 제사(第四)명(鳴)혜(兮)는 방성(房星)이 시야(是也)오

[타종 1회] 제오(第五)명(鳴)혜(兮)는 심성(心星)이 정묘(正卯)오

[타종 1회] 제육(第六)명(鳴)혜(兮)는 미성(尾星)이 차지(次之)오

[타종 1회] 제칠(第七)명(鳴)혜(兮)는 기성(箕星)지(之)간(艮)이로다.

[타종 1회] 이행(二行)지(之)일(一)은 두성(斗星)이 위시(爲始)하고

[타종 1회] 이이(二二)지(之)종(鍾)은 우성(牛星)이 당북(當北)하고

[타종 1회] 이삼(二三)지(之)종(鍾)은 여성(女星)지(之)분(分)이오

[타종 1회] 이사(二四)지(之)종(鍾)은 허성(虛星)지(之)지(指)오

[타종 1회] 이오(二五)지(之)종(鍾)은 위성(危星)이 시야(是也)오

[타종 1회] 이육(二六)지(之)종(鍾)은 실성(室星)이 차지(次之)오

[타종 1회] 이칠(二七)지(之)종(鍾)은 벽성(壁星)지(之)건(乾)이로다.

[타종 1회] 삼행(三行)지(之)일(一)은 규성(奎星)이 기서(起西)하고

[타종 1회] 삼이(三二)지(之)수(宿)은 루성(婁星)이 차기(次起)하고

[타종 1회] 삼삼(三三)지(之)수(宿)은 위성(胃星)이 상속(相續)하고

[타종 1회] 삼사(三四)지(之)수(宿)은 모성(昴星)지(之)유(酉)오

[타종 1회] 삼오(三五)지(之)수(宿)은 필성(畢星)이 수기(隨起)하고

[타종 1회] 삼육(三六)지(之)수(宿)은 자성(星)지(之)도(度)오

[타종 1회] 삼칠(三七)지(之)수(宿)은 삼성(參星)이 시야(是也)로다.
 [타종 1회] 사일(四一)지(之)수(宿)은 정성(井星)이 초기(初起)하고
 [타종 1회] 사이(四二)지(之)수(宿)은 귀성(鬼星)이 차지(次之)하고
 [타종 1회] 사삼(四三)지(之)수(宿)은 유성(柳星)이 상수(相隨)하고
 [타종 1회] 사사(四四)지(之)수(宿)은 성성(星星)이 당오(當午)하고
 [타종 1회] 사오(四五)지(之)수(宿)은 장성(張星)이 상계(相繼)하고
 [타종 1회] 사육(四六)지(之)수(宿)은 익성(翼星)이 연기(連起)하고
 [타종 1회] 사칠(四七)지(之)수(宿)은 진성(軫星)이 위종(爲終)하여
 주류(周流)성도(成度)에 재천(在天)성상(成象)이로다.

D. 시(是)종(鍾)야(也)는 동지(冬至)위시(爲始)에 소한(小寒)이 차지(次之)하고 대한(大寒)이 연기(連起)하니 입춘(立春) 우수(雨水) 경칩(驚蟄) 춘분(春分) 청명(清明) 곡우(穀雨) 입하(立夏) 소만(小滿) 망종(芒種) 하지(夏至)소서(小暑) 대서(大暑) 입추(立秋) 처서(處暑) 백로(白露) 추분(秋分) 한로(寒露) 상강(霜降) 입동(立冬) 소설(小雪) 대설(大雪)이 성종(成終)이로다.

북(北) 현무(玄武) 흑제장군(黑帝將軍) 내대지위(來待之位)
 동(東) 청룡(靑龍) 청제장군(靑帝將軍) 내대지위(來待之位)
 남(南)朱雀(朱雀) 적제장군(赤帝將軍) 내대지위(來待之位)
 서(西) 백호(白虎) 백제장군(白帝將軍) 내대지위(來待之位)
 중앙(中央) 구진(句陳) 황제장군(黃帝將軍) 내대지위(來待之位)

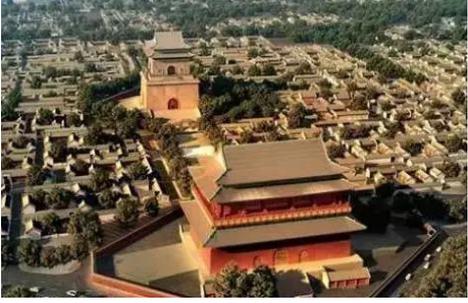
여시(如是)오방(五方)제군(帝君)과 이십(二十)사절(四節)이 상응(相應)상속(相續)하여 재지(在地)성형(成形)하니 화피(化被)초목(草木)에 뵈급(賴及)만방(萬方)이로다.

[타종 1회] 동지 [타종 1회] 소한 [타종 1회] 대한 [타종 1회] 입춘 [타종 1회] 우수 [타종 1회] 경칩 [타종 1회] 춘분 [타종 1회] 청명 [타종 1회] 곡우 [타종 1회] 입하 [타종 1회] 소만 [타종 1회] 망종 [타종 1회] 하지 [타종 1회]소서 [타종 1회] 대서 [타종 1회] 입추 [타종 1회] 처서 [타종 1회] 백로 [타종 1회] 추분 [타종 1회] 한로 [타종 1회] 상강 [타종 1회] 입동 [타종 1회] 소설 [타종 1회] 대설.

IV. 타종의례의 상징성

1. 中和之氣와 陰陽合德

한·중·일 삼국에는 종루와 고루, 혹은 종과 북이 함께 있는 종고루가 존재한다. 하지만 각각의 건물 규모나 양식이 모두 상이하다. 종고루(鐘鼓樓)의 경우에는 대체로 종과 북이 같은 층에 함께 수평적으로 배치된 것이 기본적인 형태이다.

	
<p>한국 오대산 월정사(月精寺) 鐘鼓樓</p>	<p>중국 북경 鐘樓와 鼓樓</p>
	
<p>중국 개주(盖州) 종고루</p>	<p>일본 나가사키 흥복사(興福寺) 鐘鼓樓 ²²</p>

대순진리회에서는 북(鼓)과 종(鐘)이 함께 있는 건물을 흔히 사용되는 명칭인 종고루라 칭하지 않고 종고각이 칭한다. 여주본부도장의 숭도문(崇道門)에 안쪽에 있는 종고각은 종과 북의 위치가 매우 특기할만하다. 아래에는 북, 위에는 종이 자리 잡고 있어 북과 종이 함께 위치하는 일반적인 양식에서 보았을 때 상당히 독특한 양식이라고 할 수 있다.

가죽과 나무로 만든 북은 음양오행의 원리인 목(木)에 해당하며, 그 소리가 하늘로 울리기

²² 重層の上階は梵鐘を吊り太鼓を置いたが、梵鐘は戦時中に供出して今はない。階下は禅堂に使用された。上層は梵鐘太鼓の音を拡散させるため、四方に火灯窓(かとうまど)を開き、周囲に勾欄(こうらん)を付ける。(http://www.pref.nagasaki.jp/ 나가사키현의 문화재 참조, “중층의 위층은 범종을 매달고 북을 두었는데, 범종은 전쟁 중에 공출하고 지금은 없다. 아래층은 선당으로 사용되었다. 위층은 범종과 북 소리를 확산시키기 위해서 사방에 화두창(위쪽이 뾰족한 아치형으로 된 창문)를 열어놓고, 주위에 구란(경계를 표시하는 담의 형식 또는 난간)을 붙였다.”)

때문에 양(陽)을 상징한다. 반면 쇠로 만든 종은 음양오행의 원리인 금(金)에 해당하며, 소리가 땅으로 울려 퍼진다 하여 음(陰)을 상징한다. 그리하여 위에 배치된 종소리는 아래로 내려가고, 아래에 있는 북소리는 위로 올라가 음과 양이 함께 만나게 되는 구조적 특징을 가진다. 이것은 대순진리회 종지의 하나인 음양합덕의 이치를 표현하고 있다.²³ 대원종이 위에 있고 북인 뇌화고(雷化鼓)가 밑에 있는 것을 『주역』의 괘상(卦象)으로 보면, 음이 위에 있고 양이 아래에 있어 지천태(地天泰)의 괘상을 이룬다. 지천태는 천지가 조화하고 상합하여 크게 형통하는 괘상이다.²⁴ 『주역』에서는 이 태괘(泰卦)에 대하여 다음과 같이 언급되고 있다. “태(泰)는 소(小)가 가고 대(大)가 오니 길하여 형통하다. 이는 천지가 사귀어 만물이 통하고, 상하가 사귀어 그 뜻이 같은 것이다. 양이 안에 있고 음이 밖에 있으며, 굳셈이 안에 있고 순함이 밖에 있으며, 굳자가 안에 있고 소인이 밖에 있으니, 굳자의 도가 자라고 소인의 도가 사라지는 것이다.”²⁵ 즉, 하늘과 땅의 조화로운 사귀어 태괘(泰卦)이며, 이러한 조화로운 사귀어 만물이 형통하게 되며 굳자의 도가 자라나게 됨을 상징하고 있다.

음양합덕과 조화의 상징에 있어서 종고각의 구조적 배치와 태괘의 상징 외에도, 타종시간이 가지는 의미에서 그 상징성을 언급해볼 수 있다. 종각의 대원종 타종시간은 기본적으로 대순진리회의 기도시간인 진술축미(辰戌丑未)에 맞춰 이뤄지는데, 이는 오행상에 있어 모두 토(土)에 해당되는 시간대이다.

오행에 있어 목·화(木·火)는 분열과 성장 과정을 말한다. 하지만 우주에 성장만 있다면 성숙할 수 없다. “목→화→토→금→수”로 이어지는 오행의 상생 과정에서 목·화의 생장은 금·수(金·水)의 통일과 성숙으로 이어질 때 그 가치를 발하는 것이다. 그러나 오행의 성질 가운데서도 특히 금과 화의 성질은 서로 용납할 수 없는 금화상쟁(金火相爭)의 관계에 있다. 그리하여 이 금과 화를 중재할 토가 반드시 필요한데, 각 기운이 바뀌는 것을 중재하는 토 가운데서도 미토(未土)는 금화상쟁을 중화(中和)하므로 가장 중요한 역할을 한다. 토기(土氣)는 그 성질이 화순(和順)하여 불편부당(不偏不黨)하는 절대(絕對) 중화지기(中和之氣)를 말한다.²⁶ 좀 더 구체적으로 말하면 토는 진술축미의 네 개가 있지만 진토는 장(長)하는 면에 치우쳐 있고 솔토는 장(藏)하는 면에 치우쳐 있다. 축토와 미토는 완전한 토이지만 축토 역시 미토에 비하면 불완전한 존재이다. 그리하여 화(化)할 수 있는 조건을 가장 완전히 갖춘 토는 미토라고 할 수 있다. 이를 미토비화(未土備化)라고 한다. 화(化)는 본체면에서 본 변화현상이요, 화(和)는 작용으로 본 현상에서 말하는 것이다. 그리하여 화(化)는 모든 음양작용의 과불급을 조절하는 중화지기이며, 토의 상(象)에

²³ 『대순회보』, 86호, pp.56-57.

²⁴ 『대순회보』, 113호, pp.49-50.

²⁵ 『주역정의』, 『周易兼義 上經』, 需傳 卷第二, “11.泰(乾下坤上), 泰 小往大來 吉亨. 象曰 泰小往大來吉亨 則是天地交而萬物通也 上下交而其志同也 內陽而外陰 內健而外順 內君子而外小人 君子道長 小人道消也. 象曰 天地交 泰 后以財成天地之道 輔相天地之宜 以左右民.”

²⁶ 한동석, 『우주변화의 원리』, (서울: 대원출판, 2010), pp.67-68 참조.

있어 화(和)는 적연부동(寂然不動)하는 동정(動靜)의 중(中)인 것이다.²⁷ 정리하자면, 목·화(木·火)의 양과 금·수(金·水)의 음은 토(土)를 통하여 화하고 중화되는 것이므로 이 중화지기의 시간에 맞춰 기도를 모시고 타종의례를 거행함은 음양의 조화(造化)와 조화(調和)를 통한 합덕(合德)을 상징한다고 볼 수 있다.

이러한 측면에서 종운A를 다시 살펴보면, ‘천기(天氣)하강(下降), 지기(地氣)상승(上昇)’은 음과 양이 만남을 의미하고 ‘인도(人道)중정(中正)’은 천지의 사이에서 사람이 그 음양을 중화함을 나타낸다. 그리로 인하여 ‘造化(造化)시정(始定)되고 만유(萬有)구비(具備)’ 될 수 있는 것이다. 종운A의 내용은 그 타종시간이 가지는 중화지기의 상징과 밀접한 관계가 있으며, 그리하여 타종의례에 있어 중화지기를 통한 음양합덕을 상징한다고 여겨진다.

2. 진법으로서 15

종운B는 “종소리는 몇 번 울리는가, 15번 이어진다. 그 이치는 어떠한가, 팔괘가 서로 섞여서 구궁의 수를 이룬다. 그 수가 종횡으로 운용되어 15인 진(眞)을 이룬다. 진법은 이와 같으니 이것이 이른바 진리이다.”라고 언급되고 있다. 여기서 주목되는 점은 15의 수가 가지는 진법과 진리의 상징이다. 대순진리회에서 15의 수는 타종의례 이외에도 15신위, 배례의 횡수, 종통(宗統)²⁸에 있어서 중요한 의미를 가지고 있다.

종운에서 팔괘가 섞여 구궁(3×3)의 수를 이룬다는 것은 낙서(洛書)와 마방진의 15수리와 밀접한 관련이 있다. 낙서는 우임금이 홍수를 다스릴 때 낙수(洛水)에서 발견된 신구(神龜)의 등껍질에 있었다는 점의 개수에 기반한다. 오른쪽 그림은 팔괘와 낙서의 수리를 구궁에 배치한 것이다. 이러한 배치는 어느 방향에서든 3가지 수를 더하면 그 합이 15가 된다.

4 손☱	9 리☲(南)	2 곤☶
3 진☳(東)	5 중(中)	7 태☱(西)
8 간☵	1 감☷(北)	6 건☴

낙서의 마방진 수리(數理) 15는 5·10로서 만물 변화의 바탕이 되는 5·10±를 상징한다. 즉 5·10±는 15의 모습으로서 만물이 생장염장의 변화를 일으킬 수 있는 장(場)을 만들어 주는데, 그 장은 곧 24방위와 24절기이다. 원형의 하늘을 15°로 나누면 24방위와 24절기가 되는데, 이는 15일을 기준으로 방위와 절기가 교체됨을 말한다. 더불어 달도 15일을 주기로 차다가 기울

²⁷ 한동석, 『우주변화의 원리』, (서울: 대원출판, 2010), pp.79-80 참조.

²⁸ 『대순지침』, p.13, “도주님께서 진주(眞主: 15세)로 봉천명(奉天命)하시고 23세 시에 득도하심은 태을주(太乙呪)로 본령합리(本領合理)를 이루신 것이며 ….”; 기사년 4월 4일(양력 1989.5.8.) 도전 훈시 중에서 발췌, “그 해 도주님 천수(天壽) 15세셨다. 15는 진주(眞主)라 한다. 『전경』에도 진주노름이란 말이 있다.(『전경』, 행록 3장 65절) 10을 무대라고 하고 무대는 양수(陽數)로 수 중에 제일 높은 수이다. 진주노름에서 무대를 잡으면 아무도 못 먹는다고 한다. 무대는 무극대도(無極大道)이다. 거기서 참 주인이심을 알 수 있다.”

며, 조석(潮汐) 또한 15일마다 주기적인 운동을 반복하고 있다. 이처럼 모든 만물은 15라는 수리를 바탕으로 변화를 일으키고 있는데, 영대의 신위가 15신위인 것과 배례의 횡수가 총 15회인 것도 바로 이런 원리를 담고 있다.²⁹

여주본부도장의 대원종에는 종신에 종운A와 B가 새겨져 있고 그 반대편 아래와 같이 새겨져 있다. “원위대강(願爲大降), 대순진리회 전임원 45130명이 성경신으로 정성을 모아 만든 이 대원종은 거룩한 진리와 무상무변(無上無變)의 덕화가 온 누리에 울려 퍼져 우주 삼라만상에 미치리다. 기원하옵나니, 모든 창생을 본진의 인간으로 환원케 하사 전 인류세계에 안락과 평화를 이룩하옵소서. 헌납 중량 7200관 구경7척7촌 신고13척2촌. 대순진리회 전 임원 일동. 대순123년 계유 6월22일.” 여기서의 거룩한 진리는 넓게는 대순사상 혹은 대순진리회의 종지(宗旨)라고 볼 수 있지만, 한편으로는 종신에 반대편에 새겨진 15진법과 진리를 말한다고 유추할 수 있다. 대순진리회는 도주님의 유법(遺法)을 받들어 나가고 있으며, 이 유법은 “도인의 각종 수도방법과 의식행사 및 준칙”³⁰을 말한다. 특히 수도의 핵심이 되는 주문(진법주의 15신위), 배례(15회), 공부(공부반은 5일에 한번 강식, 15일(5×3)에 합강식, 45일(15×3)에 봉강식을 거행한다.) 등은 모두 구궁의 15수리와 밀접한 관련이 있는 것이다. 그리하여 대순진리회 수도인들은 이러한 우주의 진리와 신앙의 대상이신 구천상제의 무상무변한 덕화가 우주 삼라만상에 널리 퍼져나가길 기원하며 대원종 타종의식을 거행하고 있다고 할 수 있다.

3. 천지의 체를 이루는 28, 24

한국 사찰의 범종 타종횡수는 일반적으로 새벽에 33회와 저녁에 28회 치는 것으로 전승되고 있다. 이는 사찰과 종루에서 다 같이 통용되는 것이다. 여기서 28회와 관련하여서는 28수(宿)를 상징하는 것은 널리 통용되는 사실이다. 33회와 관련하여서는 6도 윤회(六道輪迴)의 총합이 33이라는 설과 제석천(帝釋天)이 사는 도리천(兜利天)을 상징한다는 설이 있다.³¹ 이에 반하여 대순진리회의 타종은 일반적인 범종의 타종의례와 구분되고 있다. 대순진리회의 28, 24회의 타종의 상징은 천지의 체(體)로서의 상징을 가지며, 이는 천지공사와 더불어 신명과 연관이 되고 있다고 볼 수 있다.

그러시다가도 다시 공부를 계속하셨는데 어느 날 시루봉에서 진법주(眞法呪)를 외우시고 오방신

²⁹ 차선근, 『조석(潮汐)의 이해』, 대순진리회 교무부, 『상생의 길(창간호)』 (여주: 대순진리회 출판부, 2004), pp.159-160.

³⁰ 『대순진리회요람』, p.13.

³¹ 염중섭, 『범종 타종횡수의 타당성 고찰 -불국사의 수미범종각을 통한 이해를 중심으로-』, 『한국불교학』 57 (2010), pp.236-239 참조.

장(五方神將)과 四十八장과 二十八장 공사(公事)를 보셨도다.³²

종도들에게 二十四절을 읽히고 또 말씀하시니라. “그때도 이때와 같아서 천지에서 혼란한 시국을 광정(匡正)하려고 당 태종(唐太宗)을 내고 다시 二十四장을 내어 천하를 평정하였나니 너희들도 그들에게 밀가지 않는 대접을 받으리라.”³³

본전에는 원위를 비롯해 15위 전체가 계시고 향남음을 하며, 수강전에는 원위와 24장·28장을 모셨고 향남음을 하지 않는다. 뭐든지 원위(元位)를 안 모시면 안 된다. … 하늘은 28수가 체(體)가 되며, 땅은 24절이 체가 되어 천지를 돌려나가므로 천지안의 모든 신장, 일월성신 일시분초 등이 이 사이에 전부 포함되어 있다. 천지의 모든 신은 따로 안 모셔도 여기에 다 들어가 있는 것이다.³⁴

대순진리회에서 28수와 28장³⁵, 24방위와 24장³⁶은 천지공사에 자주 등장하며, 15진법과 더불어 천지의 체(體)가 되고 있다. 특히 28수와 24방위는 28장과 24장이라는 신명과 관련되어 진법주를 이루는 15신위와 더불어 신의 체계를 이루고 있다. 이는 15신위를 중심으로 28장은 하늘의 체를 이루고 24장은 땅의 체를 이루어 천지를 운행함으로, 천지의 모든 신이 15·28·24의 상징 안에서 체계를 이룸을 설명하는 것이다. 종운의 “오방(五方)제군(帝君)과 이십(二十)사절(四節)이 상응(相應)상속(相續)하야”에 기반하면, 동서남북과 중앙의 방향을 상징하는 오방신장과 24방위를 상징하는 24장은 서로 응하고 그 역할과 권한을 이어받는 밀접한 관계임을 알 수 있다. 오방이 땅 위의 모든 방향을 상징하듯이, 24방위 또한 이러한 상징을 가진다는 것이다.

또한, 특기할 점은 28장과 24장은 중국의 신명이라는 점이다. 대순진리회의 주문에서 28수주³⁷와 24절주에는 각각의 별자리와 절후에 해당하는 신명 이름이 포함되어 있다. 28수 신명은 후한을 세운 광무제(光武帝, BCE6-CE57)의 공신들이고 24절후 신명은 당태종(唐太宗, 599-649)을 도운 개국공신들이다. 천지공사의 측면에서 증산은 중국의 해원과 한국에 대한 보은의 측면에서 “중국은 예로부터 우리의 조공을 받아 왔으므로 이제 보은신은 우리에게 쫓아와서 영원한

³² 『전경』, 행록 2장 10절.

³³ 『전경』, 예시 66절.

³⁴ 무진년 10월 26일(양력 1988.12.4.) 도전 훈시 중에서 발췌.

³⁵ 『전경』, 행록 2장 10절, 공사 3장 24절, 공사 3장 28절, 예시 38절.

³⁶ 『전경』, 공사 2장 2절, 공사 3장 28절, 교운 1장 62절, 교운 2장 28절, 예시 38절, 예시 50절, 예시 66절.

³⁷ 『전경』, 교운 2장 42절, “「二十八宿呪」 星宿下鄧禹馬成吳漢王梁賈復陣俊耿龔杜茂寇恂傅俊岑彭堅鐔馮異王霸朱祐任光祭遵李忠景丹萬修蓋延邳彤銚期劉植耿純藏宮馬武劉隆噫噫如律令。「二十四節呪」 候下長孫無忌孝恭杜如晦魏徵房玄齡高士廉尉遲敬德李靖蕭瑀段志玄劉弘基屈突通殷開山柴紹長孫順德張亮侯君集張公謹程知節虞世南劉政會唐儉李世勣秦叔寶噫噫如律令。”

복록을 주리니 소중화(小中華)가 곧 대중화(大中華)가 되리라”³⁸고 하였다. 이는 28장과 24장이 혼란한 시국에 천하의 평정이라는 천명을 받고 태어난 이들이며, 또 사후에는 보은신(報恩神)으로서 한국에 영향을 미치고 있음을 설명한 것이다.³⁹ 이렇듯 대순사상의 천지는 신명이 그 체를 이뤄 운용하고 있으며, 대순진리회에서는 28, 24를 신위, 주문, 타종 횡수 등에서 상징화하여 그 의례를 형성하고 있다고 볼 수 있다.

V. 결론

본 논문은 대원종의 기본 구조와 종교각의 형태 그리고 종운과 타종횡수, 타종시간을 중심으로 하여 대순진리회의 타종의례가 가지는 종교적 상징성에 대해 살펴보았다. 그리하여 그 상징성을 ‘중화지기와 음양합덕’, ‘진법으로서 15’, ‘천지의 체로서 28·24’로 접근해보았다.

모든 의례의 목적은 인간과 자연의 상태변화와 밀접하게 관련돼 있다. 의례를 통하여 인간은 삶의 양태나 개인의 정체성 변화를 추구하거나 확신하기도 하며, 자연환경의 특별한 변화로도 모호하거나 혹은 발생할지도 모르는 변화를 방지하고자 하기도 한다. 변화라는 목적에 부합되는 대순사상의 핵심 주제는 바로 천지공사(天地公事)일 것이다. 개벽을 통한 변화의 추구는 선천(先天)이라는 부정적 현실관에 기초하여 이루어진다. 선천의 문제를 극복하고 상황을 타개할 수 있는 유일한 해법으로서 행해진 것이 천지공사이다. 이러한 천지공사의 구체적 행위는 주로 종교 의례의 모습으로 나타나며, 이 의례들을 통해 사안별로 각각의 공사가 처결된다. 그리고 이 개별 공사들의 총합이 바로 천지공사라고 할 수 있다. 즉 수많은 종교적 의례들이 모여서 천지공사를 구성한다고 볼 수 있으므로, 천지공사가 행해지는 형식의 본질은 의례와 밀접한 관련이 있다고 할 수 있다.⁴⁰ 타종의례 또한 이러한 천지공사의 큰 범주에서 벗어날 수 없다. 타종의례가 가지는 상징은 모두 천지공사의 규범 안에서 설정되어 의례화 된 것이라 할 수 있다.

대원종 종신에 새겨진 “대원종은 거룩한 진리와 무상무변(無上無變)의 덕화가 온 누리에 울려 퍼져 우주 삼라만상에 미치리이다. 기원하옵나니, 모든 창생을 본진의 인간으로 환원케 하사 전 인류세계에 안락과 평화를 이룩하옵소서.”라는 글귀는 이렇듯 천지공사의 이법(理法)과 그 천지공사를 행하신 최고신의 덕화가 전 세계에 퍼지고, 그로 인하여 상극에 빠진 인간이 그 본원의 순수한 본질로 돌아가 천지를 중정하고 조화하는 삼계(三界)가 평화로운 인존(人尊)의 세계를 기원하고 있다고 볼 수 있다. 그러므로 대순진리회의 타종의례는 단순히 시간에 맞춰 그 종을

³⁸ 『전경』, 공사 3장 18절.

³⁹ 이재원, 「한국 신흥종교의 우주관 연구 -대순사상을 중심으로-」 (한국학중앙연구원 석사학위논문, 2012) 참조.

⁴⁰ 김태수, 「『전경』에 나타난 입문의례에 관한 연구」, 『대순사상논총』 24-2 (2015), pp.85-86.

친다는 표면적 행위에 그치는 것이 아니라 그 심층의 상징에서 천지공사의 규범에 맞춰 15진법과 천지의 체를 이루는 28·24장의 운행을 나타내는 것으로, 그 의례적 가치를 가지고 있다고 여겨진다.

道教“修诵”仪轨铺陈的文化养生意蕴

——以《修诵琼编品》为例*

胡瀚霆

四川大学道教与宗教文化研究所·副教授

摘 要

“修诵”，即是对“诵”的修持。从字源意义的流传与对神话思想的吸收，《太平经》正式确立了“诵”在道门修行中的重要作用，此后上清灵宝对“修诵”法门做了发挥与拓展。从文化养生的角度来看，道教“修诵”法门是道门中人以道教文化资源为基础而创造的以“延年益寿，长生成仙”为目的的综合形态之一。其所摘取的文化资源与形成的实践技术就是以健康生活为前提。道教“修诵”不是单一的诵经念咒，为了获得更好的“诵”的修持效果，它强调将叩齿、存思、符篆等道教修炼术与诵经结合使用，因此，“修诵”具有一整套包含多种修炼术的修行仪轨。在道教文献中，《修诵琼编品》是道教“修诵”法门之精华汇要之一，本文以此为例，揭示“修诵”仪轨铺陈中的文化养生意蕴。

关键词：道教 修诵 仪轨 文化养生

* 本文系本文系国家“十三五”规划文化重大工程《中华续道藏》、四川大学中央高校基本科研业务费学校自主立项项目（编号：skbsh2019-54）、第65批中国博士后科学基金面上资助项目（编号：2019M653466）的阶段性成果。

道教是中华民族的传统宗教，其基本目标是延年益寿、长生成仙。为了实现这一目标，历代道门中人在吸取儒家、墨家、《易》学和阴阳五行以及巫术与神仙方术等思想的基础上，形成了众多道教修炼法门。“修诵”即是众多修炼方法当中尤为重要之一门，它不同于内丹、符箓、雷法等道门众术，但又贯穿于众术之中。《洞玄灵宝自然九天生神章经解义》指出：“古之人以修诵而得神仙，如魏紫虚、李顺兴、司马子微之类多矣。”¹

在道教典籍中，关于“修诵”法门的记载并不少见，如《灵宝无量度人上经大法》中即有“修诵琼编品”“修诵诀验品”专门讲述“修诵”法门。然，目前学界对于道教“修诵”法门并无关注。本文在探寻道教“修诵”法门源流的基础上，以《灵宝无量度人上经大法》中的《修诵琼编》品为中心，对道教“修诵”仪轨进行初步考察，探究其中的文化养生价值。

一、道教“修诵”法门之由来

顾名思义，“修诵”，即是对“诵”的修持。道门中人为什么要强调对“诵”的修持呢？我们首先可以从字源学角度考察“诵”的文化意涵入手。

“诵”，篆文写作 。从汉字构造角度来说，“诵”为形声兼会意字，《说文解字》谓：

“诵，讽也。从言，甬声。”再看“甬”，金文写作 ，篆文写作 ，“甬”是象形字，金文象古钟形，上像钟悬，下像钟体，中画像钟身上凸起的带状。又《玉篇》曰：“甬，钟柄也。”因此，“甬”本义为钟柄，也指乐钟。同时，甬也兼表如钟声有节奏之意。通过对“甬”字的考察来溯源“诵”的意涵，我们不难发现，“诵”形“甬”声，而其所会之意亦即“甬”作为钟乐而体现的节奏之意。“诵”的本义，即为抑扬顿挫地出声朗读出来。²因此，“诵”与音乐有着内在的一贯性，而抑扬顿挫所表现出的节律，可以说是其技术核心。

我们了解了“诵”所代表的核心要义，那么道教修炼又是怎么与“诵”联系起来的呢？众所周知，道教思想“杂而多端”，而上古神话也是其重要的思想之源。《山海经》作为我国古代神话文献，它记载了道教神仙“西王母”与道门“修诵”的最早渊源。《山海经》卷十一《海内西经》记载：

海内昆仑之虚，在西北，帝之下都……面有九门，门有开明兽守之，百神之所在……开明南有树鸟……于表池树木；诵鸟、鹳、视肉……西王母梯几而戴胜……³

从以上描述可知，“西王母”身边有名“诵鸟”的神兽。关于“诵鸟”，虽然《山海经》只是提到它的名字，并无其它描述，但我们从它的名字字义以及《山海经》所描述的场景中，至少可以明确两点：第一，之所以名“诵鸟”，必是具备“诵”的技能。我们完全有理由认为“诵鸟”能够

¹ 《道藏》第6册，北京、上海、天津：文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第401页。

² 参考谷衍奎编：《汉字源流字典》，北京：语文出版社2008年版，第533页、第952页。

³ 方韬译注：《山海经》，北京：中华书局2011年版，第264-268页。

发声出有音乐节奏的声音。第二，“诵鸟”为西王母身边的神兽，可知其所具备的“诵”的技能与其能作为仙界之一员有密切关系。在这样一种相互关系中，“诵”所表征的技能便与先民心中的神仙有了不可分割的联系。这一系列观念被后来的道教所吸收，为“修诵”法门在道教中的形成打下了神仙信仰的基础。道教早期经典《太平经》卷三十八《师策文》载：

师曰：“吾字十一明为止，丙午丁巳为祖始。子巾用角治其右，潜龙勿用坎为纪。人得见之寿长久，居天地间活而已。治百万人仙可待，善治病者勿欺给。乐莫乐乎长安市，使人寿若西王母，比若四时周反始，九十字策传方士。”⁴

对此《解师策书诀》曰：

……子巾用角治其右者：诵字也，言诵读此书而不止，凡事悉且一旦而正，上得天意，欢然而常喜，无复留倍也。⁵

《师策文》指“授道天师代天传言、写在帛卷之上的绝对灵验的定论式押韵隐语”⁶，而《解师策书诀》则是对《师策文》每字每句所隐含深意的解读。《师策文》中有“子巾用角治其右者”一句，《解师策书诀》指出此即“诵字”，且若诵之不止乃可得“天意”。从字源意义的流传与对神话思想的吸收，《太平经》正式确立了“诵”在道门修行中的重要作用。

魏晋时期，道教不断地发展分化成不同派别，其中主要有上清派和灵宝派。上清派继承早期道教对“诵”的重视，其主要经典《上清大洞真经》指出在诵经完毕后，要祝曰：“具位臣某，吉日入靖，修诵《上清大洞三十九章真经》已毕，当愿仙灵仙官……迺达高真玉皇上道万圣御前。”⁷这是道教首次提出“修诵”概念，标志着“修诵”法门的初步确立。灵宝派出现的时间与上清派大致相同，受上清派影响，也注重思神、诵经。灵宝派主要经典《灵宝无量度人上品妙经》中，同样强调了的重要性，如其卷六《太一神变五福护国禳兵品》曰：

太一符命，时刻升迁，迎气修诵，升坛叩灵，以祈福应。⁸

此后，道门中人在修炼实践中对“修诵”法门进行了不断地发展，南宋道士王契真编《上清灵宝大法》，卷二十六《经旨训解门》中就有“修诵”章，指出“是以学士修诵，先当仰报亿曾万祖，幽魂苦爽，皆即受度，上升朱宫也”⁹。至明朝，灵宝派道士“集历代注疏及所传承之符篆仪轨，并吸收其他符篆丹法，编成一部灵宝道法总集”¹⁰为《灵宝无量度人上经大法》。该书卷三专列《修诵琼编品》。考“琼编”为“美好诗文篇什”之意，“修诵琼编”意即关于“修诵”法门的美

⁴ 同上，第66页。

⁵ 同上，第68-69页。

⁶ 杨寄林译注：《太平经》，北京：中华书局2013年版，第223页。

⁷ 《道藏》第1册，第554页

⁸ 《道藏》第1册，第39页

⁹ 《道藏》第31册，第384页。

¹⁰ 任继愈主编：《道藏提要》，北京：中国社会科学出版社1991年版，第92页。

好篇什，可以说此品是道教“修诵”法门之精华汇要。因此，下文即以《修诵琼编品》为中心，从“修诵”仪轨铺陈的角度考察其文化养生意涵。

二、“修诵”仪轨铺陈与文化养生

詹石窗教授在《道教文化养生及其现代价值》一文中指出：

如果说“养生文化”是养生观念与实践技术的积淀，那么“文化养生”则是一切有益于健康生活的文化资源向养生理论与实践技术转化的综合形态。依此类推，道教文化养生也就是一切有益于健康生活的文化资源向道教养生理论与实践技术转化的综合形态。¹¹

在上述引文中，詹教授阐明了“道教文化养生”这一概念的内涵。依照这一范式，道教“修诵”法门就是道门中人以道教文化资源为基础而创造的以“延年益寿，长生成仙”为目的的综合形态之一。其所摘取的文化资源与形成的实践技术就是以健康生活为前提。

道教“修诵”不是单一的诵经念咒，它强调将叩齿、存思、符篆等道教修炼术与诵经结合使用，因此，“修诵”具有一整套包含多种修炼术的修行仪轨。这一套仪轨的铺陈就是“修诵”实践技术的直接表现，也就蕴含着道教文化养生的意义。就《修诵琼编品》来说，其中记载了“修诵存思章”“诵咏存念详式”“诵咏式”三段内容，主要讲述“修诵”之时存思、念咒、沐浴、佩符等修炼技术在“修诵”仪轨中的操作要求，而这一套操作技术就彰显了深刻的文化养生意涵。

（一）“修诵”预备仪轨对养生文化资源的摘取

按《修诵琼编品》中“诵咏存念详式”所载，在行“修诵”之前即有一套准备仪式：

每遇诵经行持之日，先洒扫净室，斋戒身心，入室，东向平坐，烧香，叩齿十通，勿令耳闻。¹²

这是说，行“修诵”之法，首先需要营造一个良好的外部环境，然后斋戒身心。进入到房间之后需要朝东方平坐，然后烧香、叩齿。完成这一系列仪式之后才开始念咒诵经。

在以上仪式进程中，修行者首先需要“洒扫净室”，从环境养生的角度来分析，对外部环境进行清洁，保持屋内卫生可以预防和减少疾病的发作。《养生类纂》亦云：“屋宇清洁无秽气，不生瘟疫病。”可见，“修诵”仪式的第一步操作即是改造、利用对身心有益的环境因素，这无疑具有养生的功效。

外部环境的清整，也有助于内心的清静。“洒扫净室”之后，“诵咏存念详式”紧接着指出要“斋戒内心”。“斋戒”是古人在祭祀前洁净身心的准备，在道教产生之前就已经存在。按《说文

¹¹ 詹石窗：《道教文化养生及其现代价值》，《湖南大学学报》，2015年第1期。

¹² 《道藏》第3册，第620页。

解字》的解释，“斋”为“洁戒”；而“戒”，则为“警也”。因此，“斋戒”即是主动沐浴更衣，凝聚神思，同时时刻保持警惕遵照一定的规矩，如不喝酒，不吃荤，不与妻妾同寝，以示虔诚庄敬，同时也在内心上进行了自我纯化。“斋”，后来被道教吸收成为道门科仪的主要部分。在“修诵”程序中作为修持科仪，当然具有清洁自身心灵的养生作用。

“修诵”仪轨中的方位也是颇有讲究。按“诵咏存念详式”所载，在完成外在环境与内在身心的清整后，需要在净室的东方平坐。这里指定的“东方”，即是五行方位与易学思想在“修诵”法门中的应用。在五行与八卦方位中，东方在八卦中为“震”，在四季中代表“春”。象征大地春意发动，万物苏醒，生命开始。《说卦传》言：“帝出乎震……万物出乎震，震东方也。”¹³“帝”是古人心中大自然的主宰。此处当指主宰大自然生机的元气。震卦于方位象征东方，日月由此升起；于时令象征春分，万物自此发生，故谓“帝”使万物出生于“震”。犹言宇宙的生机初萌于此。¹⁴又，万物出生于震，震代表东方，因此在方位上来说，东方则蕴含着万物由以萌生之意象。反观“修诵”仪轨要求修持着“东向平坐”，也就是在仪式内涵上摄取东方生机之意。此中的文化养生意义不言而喻。

按“诵咏存念详式”要求，在完成上述仪轨操作后，修持者需要烧香，然后叩齿。在道教“修诵”法门中，叩齿是修诵仪轨中的重要环节。考“叩齿”是我国一种古老的养生术，道教将其纳入自己的修养体系当中，成为道门中一种至简至深道教法术和修道仪式，它不仅包含具体的养生和疗病的功效，在道教修养中，尤其具有神学和仪式内涵。有学者指出，中国钟鼓磬礼乐传统赋予叩齿特有的文化内涵，道教叩齿超越了器物 and 声音的层面，变成了鼓天捷地，集神驱邪，解脱痛苦，拔度九幽的巨大力量，并深深影响了阴阳的互动和宇宙大化的节律。¹⁵“修诵”仪轨中安排叩齿环节，叩齿之后或是存思天帝云炁、或是念咒召神致真，此即取其警醒身中之神与召神致真的功效。

（二）“修诵”行持仪轨中养生实践技术的应用

在完成“修诵”的预备仪轨之后，整个“修诵”过程中也有具体的要求，其仪轨是将“佩符”“沐浴”“叩齿”“存思”等道门方术进行综合铺陈。

“诵咏式”开篇指出：

皇人曰：凡诵经行道，须佩真符，而行此道，则万神敬从矣。道之日者，谓应是诵经之日，皆当沐浴也。¹⁶

这是强调在诵经行道的时候，必须佩上道教符篆，如此乃能受到万神的敬从。在正式诵经时必须沐浴，这样才能行道有效。“诵咏式”还对沐浴程式进行了详细规定。就佩符来说，“符”指的是用朱笔或墨笔所画的一种点线合用、字图相兼且以屈曲笔画为主的神秘形象¹⁷，按道经所载，

¹³ 黄寿祺、张善文撰：《周易译注》，上海古籍出版社2004年版，第575页。

¹⁴ 同上，第576页。

¹⁵ 张崇富：《论道教叩齿的仪式内涵》，《四川大学学报》2013年第4期。

¹⁶ 《道藏》第3册，第621页。

¹⁷ 詹石窗著：《道教文化十五讲》，北京大学出版社2012年版，第232页。

“符者，三光之灵文，天真之信也”¹⁸，“符者，合也，信也，以我之神合彼之神”¹⁹，可见，“符”的功能特征即是道教沟通人神的媒介，道门中人认为它具备驱使鬼神、治病镶灾等众多功能。“诵咏式”在安排“修诵”仪轨时，运用了沐浴符、诵经符等多道符。诵经符又分为正月诵经真符、七月诵经真符、十月诵经真符、八节诵经真符，对于这四道符，“诵咏式”指出：“于靖室内青地朱书，行持勿与人语。修真之士，素地丹书，长生日面东南，火化，净水调服。”²⁰

“修诵”过程中，存思术也十分重要。“修诵存思章”指出：

玄师曰：凡欲诵咏，并依神化。于静室中，目想四方三十二天名色，云炁交杳之中，有宫观楼殿，天帝衣天色之衣，冕服一一分明。即存神……²¹

存思是一种在入静的条件下，运用自我暗示设想某种形象，以集中意念推动该形象在身体内部活动。“修诵存思章”对具体的存思场景都进行了预设，并指出“十遍一存思，终篇可食息。凡起居移时食毕，皆再思如法，不可混淆杂言，心驰他境”。²²这是说每诵经十遍就存思一通，凡起居饮食之后也要存思，要保持意念集中。詹石窗教授指出，道教存思法“在客观上对于人的精神应该是有一定调节作用的。因为存思法既可以使注意力集中，也可以使注意力得到转移……人的注意力不能涣散，但也不能长期过度紧张。在涣散的时候可以通过景观的存思方式使之重新集中起来；在注意力紧张的时候也可以通过存思内外景观，促使它发生转移，这样可以解除大脑的疲劳”²³。因此，“修诵”仪轨中对存思术的安排也是文化养生手段的具体运用。

前文中提到在“修诵”预备阶段需要叩齿，而“修诵”过程中同样需要叩齿。“咏诵式”中即要求，每次念咒完毕后都要叩齿，或三十二通、或二十四通。需要指出的是，在诵经念咒过程中进行叩齿，其仪式意涵与预备式时叩齿还存在不同之处。我们在前文指出“修诵”之“诵”的核心要义即因其与音乐有内在一致性而表现出的节律。而叩齿具有钟鼓磬礼乐的内涵，这种内涵也是在节律上体现。因此，叩齿与节律的关系无疑会对“诵”本身的节律产生相互的影响，这可以说是叩齿之于“修诵”的独到作用处。另外，在叩齿的过程中往往会产生大量唾液，古人将之称为“玉泉”“玉津”，认为饮“玉津”有养生延年的作用。“修诵存思章”在“修诵”仪轨中对“叩齿”和“玉津”的搭配使用作了铺陈，要求“十言一咽津，百言一啄齿”，同时也指出了其中的养生功效——“咽津则养炁而润泽内宫，啄齿则集真而和神”²⁴。

三、 结 语

¹⁸ 《道藏》第22册，第317页。

¹⁹ 《道藏》第28册，第692页。

²⁰ 《道藏》第3册，第623页。

²¹ 《道藏》第3册，第619页。

²² 《道藏》第3册，第619页。

²³ 詹石窗著：《道教文化十五讲》，北京大学出版社2012年版，第205页。

²⁴ 《道藏》第3册，第619页。

综上所述，道教“修诵”是承袭“诵”字的核心要义并吸取上古神话思想而形成的一种重要的道门修炼法门，它是道门中人以道教文化资源为基础而创造的以“延年益寿，长生成仙”为目的的综合形态之一。道教“修诵”不是单一的诵经念咒，为了更好的“诵”的修持效果，它强调将叩齿、存思、符篆等道教修炼术与诵经结合使用，因此，“修诵”具有一整套包含多种修炼术的修行仪轨。这一套仪轨的铺陈就是“修诵”实践技术的直接表现，也因此蕴含着道教文化养生的深刻意涵。

도교 '修誦' 儀軌鋪陳적 문화양생의 의미

-- 『修誦瓊編品』을 중심으로

후한팅(胡瀚霆)

사천대학 도교와 종교문화연구소 · 부교수

요약

‘修誦’이란 ‘송’에 대한 ‘修持’를 말한다. 글자의 어원과 전승과정을 보면 신화사상의 영향을 흡수한 것으로 보인다. 『태평경』은 수행에 있어 ‘송’의 중요성을 확립하였고, 후세에 와서는 上清靈寶가 ‘수송’ 法門의 확립에 대해 중요한 역할을 하였다. 문화양생의 시점에서 보면 ‘수송’법문은 도교계 인사들이 도교문화의 기초에서 “延年益壽, 長生成仙”을 목적으로 한 종합적 형태의 하나이다. 이들은 민간에서 형성된 문화 자원과 실천기술을 도교에 응용하여 건강한 생활을 추구하고자 하였다. 도교의 ‘수송’은 단순한 경전이나 주문 독송이 아니라 ‘송’을 통하여 더욱 깊은 수행의 효과를 거두하고자 하는데 있다. 구체적인 내용으로는 叩齒、存思、符箓 등 도교적 수련이 포함되는데, 여기에 경전송독을 결합하여 ‘수송’이라는 하나의 완전한 수행방법을 완성 하였다. 도교 문헌 중 『修誦瓊編品』은 도교 ‘수송’법문의 핵심적인 서적으로, 본문 내용에는 ‘수송’의례와 문화 양생의 의미가 담겨 있다.

키워드: 도교 수송 儀軌 문화양생

도교는 중화민족의 전통적 종교로, 주된 목적은 延年益壽, 長生成仙이다. 이러한 목적을 달성하기 위하여 역대 도교계 인사들은 儒家, 墨家, 『周易』, 음양오행, 巫術, 및 신선방술의 사상에 근거하여 다양한 도교수련 법문을 형성하였다. ‘수송’은 이렇게 다양한 방법 중에서도 가장 중요한 방법의 하나로 내단, 부록, 뇌법과는 차별을 두면서 또한 여러 방법을 두루 꿰뚫고 있다. 『洞玄靈寶自然九天生神章經解義』에서 말하기를 “옛 사람들은 수송을 통하여 신신이 되었으니 그들은 魏紫虛、李順興、司馬子微 등이 있다(古之人以修誦而得神仙, 如魏紫虛、李順興、司馬子微之類多矣)”¹ 라 하였다.

도교 경전 중에는 ‘수송’에 관한 법문이 적지 않게 있다. 예를 들어 『靈寶無量度人上經大法』에는 “修誦訣驗品”이라 하여 전문적으로 ‘수송’에 대해 설명한 법문이 있다. 하지만 현재 학계에서는 도교의 ‘수송’에 대해 별로 중요시 여기지 않는다. 본고에서는 도교 ‘수송’법문에 대한 연구를 진행하고자 하며, 구체적으로는 『靈寶無量度人上經大法』 속에 나와있는 ‘修誦瓊編’을 중심으로 연구하고자 한다. 이렇게 하여 도교 ‘수송’의례에 대한 기초적인 고찰을 통하여 문화양생의 가치에 대해 탐구할 것이다.

1. 도교 ‘수송’법문의 유래

문자 그대로 ‘수송’이란 ‘송’에 대한 ‘修持’를 말한다. 그렇다면 도교인들은 무엇 때문에 ‘송’에 대해 수지하는 것인가? 먼저 어원적인 면에서 ‘송’의 문화적 의미를 탐구해 보자.

‘송’은 篆文에서는 ‘誦’¹라 쓴다. 글자의 구조를 살펴보면, ‘誦’은 음과 뜻이 겹쳐진 형태이다. 설문해자에 의하면 “誦, 諷也. 從言, 甬聲”이라 하였다. 이제 ‘甬’을 보면 金文에서는 ‘甬’²의 형태를 하고, 篆文에서는 ‘甬’³의 형태를 하고 있다. 금문을 볼 때 그 모양은 옛날에 사용하는 ‘鐘’의 형태로 윗 부분은 ‘鐘懸’, 아래 부분은 ‘鐘體’, 중간은 종에서 돌출해 나온 띠의 형태이다. 『옥편』에서 말하기를 “甬, 鐘柄也”라 하였다. 이렇게 볼 때 ‘甬’의 원래 뜻은 종의 손잡이, 혹은 樂鐘이라 한다. 아울러 용은 종소리 혹은 리듬을 나타내기도 한다. ‘용’자에 대한 풀이를 통해 볼 때 ‘誦’자는 ‘誦’의 형태 ‘용’의 소리의 구조를 갖고 있으며, 여기서 ‘용’은 종소리 혹은 리듬을 의미한다. 다시 말해서 ‘송’의 원래의 의미는 가부좌를 틀고 앉아서 소리내어 읽는 것이다². 이렇게 ‘송’은 음악과 밀접한 연관이 있는데, 앉아서 리듬에 맞게 읊는 것이 그 핵심이다.

‘송’자의 의미에 대해 파헤쳐 보았을 때, 그렇다면 도대체 ‘송’자와 도교 수련은 어떤 관련이 있는 것일까? 알다시피 도교사상은 ‘雜而多端’이라 할 수 있는데, 상고시대의 신화 역시 도교사상의

¹ 《道藏》第6冊, 北京、上海、天津: 文物出版社、上海書店、天津古籍出版社1988年版, 第401頁.

² 參考谷衍奎編: 《漢字源流字典》, 北京: 語文出版社2008年版, 第533頁、第952頁.

중요한 구성부분이다. 『산해경』 권11 "海內西經"에는 다음과 같은 내용이 있다.

海內崑崙之虛，在西北，帝之下都…… 面有九門，門有開明獸守之，百神所在…… 開明南有樹鳥……
於表池樹木；誦鳥、鶴、視肉…… 西王母梯幾而戴勝……³

이상 서술에 근거해 볼 때, '서왕모'의 곁에는 '誦鳥'라고하는 神獸가 있었다. 『산해경』에는 '송조'라고 하는 이름만 나오고 구체적이 모습에 대한 서술은 없다. 하지만 우리는 명칭과 『산해경』에 묘사한 장소에 근거하여 유추해 볼 때 두 가지 결론이 나온다. 하나는, 이 동물을 '송조'라고 불렀을 때, 그는 '송'의 기능을 갖고 있다는 것이다. 다시 말해서 '송조'는 일정한 리듬으로 소리를 낼 수 있는 능력을 갖고 있다. 다른 하나는 '송조'란 서왕모 곁에 있는 神獸로 그는 仙界의 一員들과 밀접한 관계가 있다는 것이다. 이러한 관계로 인하여 우리 조상들은 '송조'를 신성시하게 되었다. 조상들의 이런 사상은 도교에 흡수되었고, '수송'법문에 사용하여 수행의 기초가 되었다. 도교의 초기 경전인 『태평경』 권38 『師策文』에는 이런 기록이 있다.

師曰：“吾字十一明為止，丙午丁巳為祖始。子巾用角治其右，潛龍勿用坎為紀。人得見之壽長久，居天地間活而已。治百萬人仙可待，善治病者勿欺給。樂莫樂乎長安市，使人壽若西王母，比若四時周反始，九十字策傳方士。”⁴

이 문장에 대해 『解師策書訣』에서는 다음과 같이 말했다.

…… 子巾用角治其右者：誦字也，言誦讀此書而不止，凡事悉且一旦而正，上得天意，歡然而常喜，無復留倍也。⁵

『師策文』에서는 “授道天師代天傳言、寫在帛卷之上的絕對靈驗的定論式押韻隱語”⁶라 하였고, 『解師策書訣』에서는 『師策文』의 숨겨진 의미를 해석한 것이다. 『師策文』에는 “子巾用角治其右者”라고 하는 문장이 있는데, 『解師策書訣』에서는 이 구절을 해석하면 곧 '誦字'라 하면서, 끊임없이 '송'하면 '天意'를 얻을 수 있다 하였다. 글자의 어원이나 신화적 전설이 비춰볼 때 『태평경』은 공식적으로 '송'을 도교수행의 방법으로 사용하였다.

魏晉시기 도교는 발전을 거듭하면서 다양한 계파가 생겨나는데, 그 중에서 중요한 위치를 차지하는 계파로는 상청파와 靈寶派였다. 상청파는 초기도교의 '송'에 대한 중요성을 계승하여 주요 경전

³ 方輅譯注：『山海經』，北京：中華書局2011年版，第264-268頁。

⁴ 위 같은 책, 66쪽.

⁵ 위 같은 책, 68-69쪽.

⁶ 楊寄林譯注：『太平經』，北京：中華書局 2013年版，第223頁。

인 『上清大洞真經』에서 “具位臣某, 吉日入靖, 修誦『上清大洞三十九章真經』已畢, 當願仙靈仙官……
逕達高真玉皇上道萬聖禦前”⁷이라 하였다. 이 구절은 최초로 ‘修誦’의 개념을 언급한 것으로, ‘수송’이
도교 법문에 자리잡았음을 알린다. 영보파에서 사용한 시기도 상청파와 비슷한데, 이는 상청파의 영
향을 받은 것으로 보이며, 이들도 思神、誦經을 중요시하였다. 영보파의 주요경전인 『靈寶無量度人
上品妙經』역시 ‘수송’의 중요성을 강조했는데, 권6『太一神變五福護國選項』에는 다음과 같은 문장이
있다.

太一符命, 時刻升遷, 迎氣修誦, 升壇叩靈, 以祈福應⁸

이후로 도교의 수행자들은 ‘수송’에 대해 끊임없는 발전을 더하게 되는데, 남송의 도사인 王契真
編 『上清靈寶大法』, 卷二十六 『經旨訓解門』에는 전문적인 ‘수송’장이 있다. 구체적으로 “是以學士修
誦, 先當仰報億曾萬祖, 幽魂苦爽, 皆即受度, 上升朱宮也”⁹라 하였다. 명청시기에 이르러 영보파 도사
들은 “集歷代注疏及所傳承之符箓儀軌, 並吸收其他符箓丹法, 編成一部靈寶道法總集”¹⁰을 『靈寶無量度
人上經大法』라 하였다. 이 책에서는 권3을 전문적인 『修誦瓊編品』으로 하였다. ‘瓊編’을 ‘美好詩文篇
什’의 의미로 하니, ‘修誦瓊編’의 의미는 곧 ‘修誦’이 된다. 다시 말해서 이 품은 ‘수송’의 핵심인 것이
다. 다음 편에서는 『修誦瓊編品』을 중심으로 ‘수송’의 儀軌鋪陳의 시각에서 그 문화적 의미를 알아보
고자 한다.

2. ‘수송’ 儀軌鋪陳와 문화양생

잔스창교수는 『도교문화 양생과 현대적 가치(道敎文化養生及其現代價値)』에서 다음과 같이 말했
다.

‘양생문화’를 양생의 개념과 실천의 기술이라고 볼 때, 이는 건강한생활에 도움이 되는
문화적 자원을 양생에 사용하는 종합적인 실천 형태이다. 이렇게 미뤄 볼 때 도교 양생
문화란 모든 건강에 도움이 되는 문화자원을 도교의 양생이론 및 실천기술로 전환하여

⁷ 『道藏』 第1冊, 第554頁.

⁸ 위 같은 책, 39쪽.

⁹ 위 같은 책, 384쪽.

¹⁰ 任繼愈主編: 『道藏提要』, 北京: 中國社會科學出版社1991年版, 第92頁.

사용한 종합적 형태를 말한다.¹¹

이상에서, 잔스창교수는 ‘도교문화양생’이라는 새로운 개념을 언급하였다. 이 기준에서 보았을 때, 도교의 ‘수송’법문은 자신들이 갖고 있는 문화적 자원을 이용하여 ‘延年益壽, 長生成仙’의 목적을 이루는 종합적인 형태였던 것이다. 이들이 사용한 문화자원이나 실천기술은 또한 건강한 생활의 전제가 된다.

도교의 ‘수송’은 단지 경전을 송독하는 것만 아니라, 叩齒、存思、符箓 등 도교의 여러가지 수련법이 결합되어 있다. 그렇기 때문에 ‘수송’은 하나의 종합적인 수행의례라 할 수 있다. 물론 이 의례의 기본은 ‘수송’의 실천이고, 이는 문화 양생의 의미를 내포하고 있다. 『修誦瓊編品』만 놓고 보더라도 그 속에는 ‘修誦存思章’, ‘誦詠存念詳式’, ‘誦詠式’의 세 가지 내용이 포함되어 있다. 구체적으로 보면 ‘수송’ 할 때 存思、念咒、沐浴、佩符 등 기술을 같이 사용해야 한다는 것이다. 이러한 내용들은 문화양생의 의미를 한층 깊게 해 준다.

(1) ‘수송’의 예비의례로 본 문화자원의 선택

『修誦瓊編品』의 ‘誦詠存念詳式’에 의하면 ‘수송’을 하기 전에 일련의 준비의식이 있다.

경전을 송독하기 전에 방을 깨끗이 청소하고, 심신을 재계하고, 입실하여, 동쪽을 향해 앉은 다음, 향을 피우고, 고치를 10회 한 후 勿畵耳聞해야 한다.¹²

다시 말해서 ‘수송’의 방법은 먼저 좋은 환경을 만들어야 하고, 그 다음에는 심신의 재계를 해야 하는 것이다. 방에 들어 가서는 동쪽을 향해 앉은 후 향을 피우고 고치를 한다. 이 단계들이 다 이루어진 다음에 정식으로 경전을 송독하는 것이다.

이상 의례에서 보면 수행자는 먼저 ‘灑掃淨室’해야 한다. 환경적인 측면에서 볼 때, 주변환경을 깨끗이 하고, 실내의 정결을 유지하는 것은 질병의 예방에 도움이 된다. 『養生類纂』에 의하면 “屋宇清潔無穢氣, 不生瘟疫病”이라 하였는데, 이렇게 볼 때 ‘수송’의례의 첫 순서는 곧 주변환경을 개선하는 것으로, 양생의 효능을 얻는다.

외부환경이 정결하면 내면의 안정에도 도움이 된다. ‘灑掃淨室’후에는 ‘誦詠存念詳式’에 따르면 곧바로 ‘齋戒內心’해야 한다. ‘재계’란 옛사람들이 제사를 지낼 때 몸과 마음을 정결하게 하는 준비 과정을 말한다. 이런 행위는 도교가 발생하기 전부터 존재해 왔다. 『說文解字』에 의하면 ‘齋’는 ‘정

¹¹ 詹石窗: 『道教文化養生及其現代價值』, 『湖南大學學報』, 2015年第1期.

¹² 『道藏』第3冊, 第620頁.

결', '계'는 '경계'를 말한다. 다시 말해서 '재계'란 주동적으로 목욕을 하고 옷을 갈아입고 정신을 집중하며, 또한 일정한 계율을 유지하는 것을 말하는데, 구체적으로는 음주불가, 육식불가, 부부동침불가 등이 포함되어 있다. 이렇게 하여 수행자는 자신의 몸과 마음을 순수하게 한다. '재'는 훗날 도교에 흡수되어 수행의 아주 중요한 부분이 되었다. '수송'을 할 때 이러한 의례를 하면 몸과 마음을 정결하게 되어 양생의 효과를 거둔다.

'수송'은 의례에 있어 방위를 매우 중요시 한다.『誦詠存念詳式』에 의하면, 외부환경의 정결을 완성한 후에는 깨끗한 방에 정좌하고 앉아야 한다. 이때 바라보는 방향은 '東方'이다. 오행방위에 대한 개념은 '수송'법문에 많이 사용되는데, 오행팔괘 방위에서 동방은 '震', 계절로는 '봄'을 의미한다. 다시 말해서 봄의 기운이 발동하여 만물이 소생하고, 생명이 시작하는 것이다.『說卦傳』에는 “帝出乎震..... 萬物出乎震, 震東方也”¹³ 라는 문장이 있다. 여기서 '帝'는 고대인 마음속 대자연의 주재자를 가리킨다. 이 문장에서는 대자연의 생기를 주재하는 자로 해석해야 할 것이다. 震卦는 동방을 상징하고, 동방은 일월이 솟아나는 방향이다. 계절로는 봄으로 만물이 소생하니, 다시 말해서 '帝'가 '震'으로 부터 만물을 태어나게 하는 것이다¹⁴. 우주의 생성도 이와 마찬가지로이다. 만물은 '震'으로 부터 생겨나고, 진은 동방을 의미하니, 동방이라는 방위는 만물의 생성이라는 의미를 지닌다. 다시 '수송'의 의례에 나오는 '東向平坐'를 보면, 이 의례 역시 동방의 생명을 의미한다는 것을 알 수 있다. 그 속에 내포되어 있는 문화적 의미는 위에서 말한 것과 같다.

『誦詠存念詳式』의 요구에 의하면, 이상 의례를 다 한 다음에는 향을 피우고 고치를 한다.'수송'의 법문에 있어 고치는 아주 중요한 단계이다. '叩齒'는 중국 고대의 양생술에 속하는 것으로 도교는 이러한 민간 수행법을 자신들의 양생체계에 포함시켰다. 이 민간 양생법은 수도의 방식에 사용될 뿐만 아니라, 양생과 치료의 효과가 있기에, 신학과 의례의 범주에도 속하게 된다. 일부 학자들에 의하면 종과 북을 치거나 고치를 하는 것은 단순한 器物을 두드리는 것이 아니라 귀신을 쫓고 고통에서 해탈하는 등 거대한 힘을 지니고 있는데, 다시 말해서 이는 음양이 서로 작용하고, 우주의 운율을 나타내는 것이라 하였다.¹⁵ '수송'의례에 고치를 넣었다는 것은 存思天帝雲炁、念咒召神致真과 연관이 있는데, 이렇게 하여 몸안에 있는 신을 깨우거나 致真을 불러오는 효과를 거둔다.

(2) '수송'의례에 있어 양생기술의 응용

'수송'의 예비의례를 마친 후, 다음 단계로는 '佩符', '沐浴', '叩齒', '存思'와 같은 구체적인 요구가 있으며 이런 것들을 종합적으로 실천해야 한다.

『誦詠式』의 서두에는 이렇게 서술하였다.

¹³ 黃壽祺、張善文撰:『周易譯注』, 上海古籍出版社 2004年版, 第575頁.

¹⁴ 위 같은 책, 576쪽.

¹⁵ 張崇富:『論道教叩齒的儀式內涵』, 『四川大學學報』2013年第4期.

皇人曰：凡誦經行道，須佩真符，而行此道，則萬神敬從矣。道之日者，謂應是誦經之日，皆當沐浴也¹⁶

이는 경전을 송독하는 수행을 할 때 반드시 符箓을 지참해야 하고, 이렇게 해야 萬神의 경청을 이끌 수 있다는 것이다. 정식으로 경전을 송독할 때 반드시 목욕을 해야 수행의 효과가 있다. ‘誦詠式’에서는 목욕의 순서에 대해서도 구체적인 규정을 세웠다. 이제 佩符를 보면 여기서 말하는 ‘符’는 朱筆 혹은 먹으로 쓴 그림이나 형상 같은 것을 말한다.¹⁷ 도교경전에 의하면 “符者，三光之靈文，天真之信也¹⁸”，“符者，合也，信也，以我之神合彼之神”¹⁹라 하였는데, 이렇게 볼 때 ‘符’는 신과 인간을 연결해주는 매개체 기능을 한다. 아울러 귀신을 쫓고, 질병과 재난을 해소하는 기능도 갖고 있다. ‘誦詠式’은 ‘수송’의 순서를 배정할 때 沐浴符、誦經符등을 사용하였다. 誦經符는 또 正月誦經真符、七月誦經真符、十月誦經真符、八節誦經真符 등으로 나뉜다. 이 네 가지에 대해 ‘誦詠式’은 말하기를 “於靖室內青地朱書，行持勿與人語。修真之士，素地丹書，長生日面東南，火化，淨水調服²⁰”라 하였다.

‘수송’의 과정에서 存思 역시 아주 중요하게 작용하는데 ‘修誦存思章’에서는 다음과 같이 말했다.

玄師曰：凡欲誦詠，並依神化。於靜室中，目想四方三十二天名色，雲炁交沓之中，有宮觀樓殿，天帝衣天色之衣，冕服一一分明。即存神.....²¹

존사란 고요한 상태에서 자아 암시로 어떤 형상을 상상하는 것을 말하는데, 이렇게 하여 그 형상이 체내에서 활동하도록 한다. ‘修誦存思章’은 구체적인 존사의 상황에 대해 “十遍一存思，終篇可食息。凡起居移時食畢，皆再思如法，不可混淆雜言，心馳他境²²”라 언급하였다. 다시 말해서 송경을 열 번하면 존사를 1通해야 한다. 아침에 일어나거나, 식사후에도 존사를 하여 의념의 집중을 유지한다. 잔스창교수에 의하면 도교의 존사법은 “객관적으로 보면 사람의 정신적인 면에서 조절해주는 역할을 한다. 존사를 하면 집중력이 향상되고, 이렇게 하여 주의력이 흐트러지지 않는다…주의력이 흐트러지지 않지만, 과도한 긴장상태에 너무 오래 머물러서도 안 된다. 주의력이 흐트러지면 경관이나 존사의 방법으로 다시 집중한다. 주의력이 과도하게 긴장하면 마찬가지로 외부의 경관을 통해 생각을 전이할 수 있다. 이렇게 하면 두뇌의 피로들 덜할 수 있다.”²³ 수송의례에서 존사를 넣은 것은 양생

¹⁶ 『道藏』第3冊，第621頁.

¹⁷ 詹石窗著：『道教文化十五講』，北京大學出版社 2012年版，第232頁.

¹⁸ 『道藏』第22冊，第317頁.

¹⁹ 『道藏』第28冊，第692頁.

²⁰ 『道藏』第3冊，第623頁.

²¹ 『道藏』第3冊，第619頁.

²² 『道藏』第3冊，第619頁.

²³ 詹石窗著：『道教文化十五講』，北京大學出版社 2012年版，第205頁

의 구체적인 응용이라 할 수 있다.

앞에서 말했듯이 ‘수송’의 예비단계에서는 고치를 해야 하는데, ‘수송’과정에서도 고치는 매우 중요하다. ‘誦詠式’에 의하면 매번 주문을 외운 후에는 고치를 하는데, 혹은 32통, 혹은 24통한다. 여기서 중요한 점은, 예비수송에서의 고치와 수송과정에서의 고치는 다른 의미를 지닌다는 것이다. 앞에서 말했듯이 ‘수송’의 ‘송’은 음악의 운율을 나타낸다. 그리고 고치는 종과 북의 의미를 지니고 있다. 그렇기 때문에 운율과 고치는 ‘송’자체에 영향을 미치는데, 다시 말해서 고치는 수송에 독특한 작용을 하는 것이다. 아울러 고치 과정에서 많은 타액이 흐르는데, 옛사람들은 이것을 ‘玉泉’, ‘玉津’이라 하여 그것을 마시면 장수할 수 있다고 믿었다. ‘修誦存思章’의 ‘수송’의례를 보면, ‘고치’와 ‘옥진’의 조합에 대해 언급했는데, “十言一咽津, 百言一啄齒”라 하였다. 책에서는 또 이들의 양생작용도 언급했는 바, “咽津則養炁而潤澤內宮, 啄齒則集真而和神”²⁴라 했다.

3. 결론

이상 볼 때 도교의 ‘수송’은 ‘송’자의 핵심적인 의미를 답습하였고, 나아가 고대의 신화사상에서 비롯한 수행법을 도교수련의 법문에 포함시켰다. 이는 도교인들이 우리가 갖고 있는 문화적 자원을 “延年益壽, 長生成仙”의 목적에 사용한 종합적 형태라 할 수 있다. 도교의 수송은 단순한 경전 송독이 아니라 송의 효과를 극대화 하기 위하여 고치, 존사, 부록 등을 겸하여 종합적으로 사용하였으며, 이는 ‘수송’이 하나의 완성된 종합수련이라는 것을 보여준다. 이러한 실천수련은 수송의 핵심으로, 도교 양생문화의 깊은 의미를 포함하고 있다.

²⁴ 『道藏』第3冊, 第619頁.

金元全真教的修炼生活

张广保

北京大学哲学系·教授

在道教史上，全真教或许是唯一一支以内丹修炼为核心，建立而成的道教教派。如果说性命双修是全真内丹修炼的根本途径，那么心性开悟、形神俱妙则是这一教派所追求的终极解脱目标。正是围绕着内丹修炼的目的，全真教建立起其独具特色的宫观生活，并由此展开它有别于传统道教的全部教相形式。无论是全真教构建的宗祖谱系，还是其宫观中独具特色的神灵崇拜，抑或它的修行生活都无不与内丹修炼及与之紧密相联的终极生命了证密切关联。

与传统道教相比，全真教采用颇为特别的修行方式。我根据金、元时期有关全真教的碑铭、传记、诗文、语录等材料，将这一时期盛行于教中的内丹修炼方式总结为五种：此即：乞讨、远游、坐环、战睡魔、打尘劳等。正是在践履这五种修炼方式过程中，全真教徒既展开他们自身的人生、社会，同时也在世人心目中树立起一种崭新的社会形象。金人元好问记述他经目的全真道徒形象说：“贞元、正隆以来，又有全真教。咸阳人王中孚倡之，谭、马、丘、刘、诸人和之。本于渊静之说，而无黄冠襦袿之妄；参以禅定之习，而无头陀缚律之苦。耕田凿井，从身以自养，推有余以及之人，视世间扰扰者差苦自便然。”¹ 又陈绎也描述说：“予闻全真之道，以真为宗，以朴为用，以无为为事，勤作俭食，士农工贾，因而器之。成功而不私焉！质而不俚，文而不华，灏灏乎三皇之风，非所谓大道者耶！”² 金元时期文人对全真教的这些记述都与该教奉行的独特修炼方式紧密相关。

本文中作者将重点考察全真教上述五种修炼方式的历史演变、宗教意义及其对于确立全真教宗教新形象的作用。

一、乞讨与远游

1、乞讨

乞讨作为一种宗教修行方式并非全真教的独创，全真教成立之前，佛教各宗及中国社会形形色色的修炼者都曾遁迹于乞行，藉此以混融社会，磨炼尘情。这方面的材料举不胜举。正史中的《方术传》、佛典中的《高僧传》以及仙传神记都有载述。应该说中国古代社会中的“乞丐”群体无论是从社会学，还是从宗教学都是一个很值得关注的阶层。在此，由于我们关注的焦点是全真教，因此不想过多涉及这一主题。

全真教乞讨的历史无疑应溯源于教祖王重阳。大定七年（公元1167），经过八年的苦修生涯，王重阳自感心中有所得，于是焚毁自居的刘蒋草庵，踏上他的东游传道之旅。据各种有关他的传记材料，此时他正是以一位乞讨者的形象展现于世间，随身携带一铁罐和一条竹杖，其中铁罐就是用

¹ 元好问《紫微观记》，陈垣《道家金石略》，文物出版社1988年6月版，第475页；

² 陈绎《增修集仙宫记》，陈垣《道家金石略》，文物出版社1988年6月版，第783页；

于乞讨的器具。³王重阳仙逝于大定十年（公元1170）初，他在山东诸州的传道历史不到三年。在此期间，他虽然一度寄居马丹阳家，得到短暂的供养，但其余大部分时间，他的生活来源恐怕仍需依赖五会会众及信徒的施舍，其中乞讨之事无疑时有发生。《重阳全真集》就曾描述他在山东宁海乞讨的装束，其云：

先生于宁海军装伴哥，街市乞化，背纸一大幅，上书此二诗，以诱马钰同去乞觅。⁴

这里提到的伴哥是当时的俗语，指的就是乞丐。又《丹阳真人语录》载王重阳在登州乞讨云：

师（丹阳）言：祖师尝到登州，时顶笠悬鹑，执一笻，携一铁罐，状貌奇石。乞于市肆，登州人皆不识。夜归观，书一绝于壁：“一别终南水竹村，家无儿女亦无孙。数千里外求知友，引入长生不死门。”明旦，拂衣东迈。⁵

王重阳在山东宏教期间，还规定门徒只能依靠乞讨、行符、行医等手段维持生存，其中又以乞讨为上乘。《重阳全真集》说：“修行助饥寒者唯三事：乞觅上，行符中，设药下。”⁶又赋诗称：“乞觅行符设药人，将为三事是修真。内无作用难调气，外有勤劳易损神。不向本来寻密妙，更于何处觅无因。此中搜得长春景，便是逍遥出六尘。”⁷诗中显然认为乞食、行符、设药等只是修行者的生活外相，是其维持生存的外部手段，其重心则在内部修持。值得注意的是王重阳认为修炼者应避免世俗劳作活动，因为外部劳作有损神气，不利于内修。这与后来全真教倡导的“打尘劳”修炼法完全不同。不过，七真中的马丹阳还是忠实继承王重阳的乞讨教风，著名的丹阳真人“十劝”就以戒律形式明确规定教徒必须乞化为生。

乞讨是全真教早期教团的基本生活方式。王重阳在山东宏道期间，组建起了一个五人核心教团。其成员除他本人之外，还有马钰、谭处端、刘处玄、丘处机。此即早期全真教诗文集集中经常提到的丘、刘、谭、马。至于全真教史中习见的“七真”一词的形成，乃出于后世全真教徒对于全真以五祖、七真为核心宗祖谱系构建，并非完全属于历史事实。⁸这一时期以丘、刘、谭、马为核心成员的全真教团与其说是一个正式的道教宗派，还不如说是一个民间的内丹修炼团体。当时的南北中国社会虽然有着不同的组织模式，但民间的内丹修行风尚却颇盛行，各种规模大小不等的修道组织活跃于大江南北。在王重阳领导的这一北方修行团体中，其成员是以乞丐的形象活跃于社会之中。这少部分是因为生计问题的压迫，大部分还是因为乞讨对于心性修炼具有特别重要的意义。正因为如此，王重阳多次责令大弟子马钰在家乡上街乞讨，为此甚至不惜对他进行体罚，尽管马丹阳由于出身豪富之家，并不存在生计困难问题。马丹阳《渐悟集》收录一首题为“在南京乞化”的诗，显然系追述大定十年（1170）四子追随重阳游历当时的南京开封时，其所经历的乞讨当时。其诗颇为生动，兹录于下：

穿茶坊，入酒店，后巷前街，日日常游遍。只为饥寒仍未免。度日随缘，展手心无倦。愿人人，

³ 金源畴《全真教祖碑》说：“（王重阳）凌晨，东迈过关，携铁罐一枚，随路乞化而言曰：‘我东方有缘尔’。七月，至山东宁海州。”陈垣《道家金石略》，文物出版社1988年6月版，第451页；

⁴ 《重阳全真集》卷一，又文中列出所书二诗，兹列一首：“圈眼王三乞觅时，被人呼作害风儿。五般色彩于身上，一点灵光只自知。”见《正统道藏》第25册，三家本；

⁵ 《丹阳真人语录》《正统道藏》第23册，三家本；

⁶ 《重阳全真集》卷一，《正统道藏》第25册，三家本；

⁷ 《重阳全真集》卷一，《正统道藏》第25册，三家本；

⁸ 参见张广保《蒙元时期全真宗祖谱系形成考》载《全真宏道集》第91页，香港青松出版社2004年7月版；

怀吉善，舍一文钱，亦是行方便。休笑山侗无识见。内养灵明，自有长生验。⁹

这显然是一篇乞讨榜文。又据全真诗文集记载，王重阳对马丹阳还曾多次施行“乞讨”训练，以帮助其消除心中执持的我相。署名灵隐子王颐中编辑的《丹阳真人语录》，载述丹阳语录两条，回忆丹阳因为不愿乞讨而受到重阳体罚之事，其云：

师（丹阳）言：祖师（重阳）尝使弟子：‘去宁海乞化些小钱来，我要使用。’弟子道：‘教别个弟兄去如何？弟子有愿，不还乡里。’祖师怒，打到平旦而止，打之无数。吾有退心谢他，丘师兄（丘处机）劝住，迨今不敢相忘。¹⁰

又师言：“在乡时，祖师令弟子入莱州乞化。到数日，意犹迟疑。夜梦师曰：来日长伸着手，做条好汉上街展手。”¹¹

这里必须注意，王重阳令马丹阳上街乞讨，并非仅为了解决教团生计问题，而是“醉翁之意不在酒”，目的在于以忍辱作为一种修炼自我的方式，其意在于锻炼马丹阳自我，以消除他的我相之执着。这其实是特别针对马丹阳设置的一种修炼方式，因为马丹阳的家庭在宁海一带以豪富著称，家世素有“马半街”之称，因此乞讨对于他无疑会感到极不体面。也许就因为这一原因，王重阳尤其注意对他施行乞讨训练，借此以挫摧其心中执持的我相，从而达到弱化、清解他于世俗界形成的自我认同。这显然是一种对症下药的心性修炼法门，可惜，马丹阳起初对此并未有深刻的领悟，因而才产生种种抗拒。相形之下，王重阳对丘、刘、谭诸人就较少采用这一修炼法门。这是因为他们的“症”与丹阳相比，另有所在。

早期全真教团真正将乞讨这种生活方式列为一种基本修炼法门，应始于马丹阳主教期间（公元1170—公元1183）。这是因为王重阳从陕西证道到山东宏教，总共只有不到三年的时间，不仅时间来不及，而且由于团体规模太小，因而也无需颁发强制性的教令。到马丹阳掌教之后，由于四子分赴各地修道传教，全真教的信徒此时已有所增加，在社会中的影响也愈见扩大。这种形势使得丹阳有必要颁布一套行为规范。以便约束各地信徒、教徒的行为举止。正是因为这一动机，马丹阳在掌教期间颁布了“丹阳真人十劝文”。这其实相当于是早期全真教的“十戒”。¹²由“十劝”在陕西户县被立碑勒文看，这应是丹阳居陕西终南祖庭期间（公元1171—公元1183）颁布的。它显然不同于一般的劝导诗文，而对各地门徒具有强制性的约束力。对此我们不妨将其视为全真教最早的一种戒律形式。正是在“十劝”的第八劝中，马丹阳规定全真门徒必须以乞讨为生，其文云：“八劝不得学奇怪事，常守本分。只以乞化为生，不惹纤毫尘劳”另外，我们还注意到强调乞讨是马丹阳的一贯思想，在他撰作的诗文中，他多次重伸这一教诫。例如《洞玄金玉集》有一首名为“劝众师兄求乞残余”的词，就是劝导早期教团成员丘、刘、谭等人乞讨修行：

物外飘蓬，绥在其中。蓦然闻，撞动斋钟。残余求乞，祷告玄宗。念出家儿，无家地，道家穷。麻麦充餐，消灭尸虫。觉虚心、实腹、和冲。婴儿跨虎，姹女骑龙。在虚无中，来无迹，去无踪。¹³

⁹ 马钰《渐悟集》卷下，《正统道藏》第25册，三家本；

¹⁰ 《丹阳真人语录》，《正统道藏》第23册，三家本；

¹¹ 《丹阳真人语录》，《正统道藏》第23册，三家本；

¹² 按马丹阳之“十劝”凡两见，既见于陕西户县所立《丹阳马真人十劝碑》，载《道家金石略》第432—433页，又见于《真仙直指语录》，载《正统道藏》第32册；

¹³ 《洞玄金玉集》卷七，《正统道藏》第25册，三家本；

又《丹阳神光灿》之“立誓状外戒”似为“十劝”是刂形，其中亦强调修行者须乞讨为生：“布素婪耽度日，饥寒后，须凭展手街前。不得贪财诳语，诈做高贤”。¹⁴在《真仙直指语录》中，马丹阳还以自己在关中乞讨经历为例，说明乞讨生活之有助于修道者之心性修炼，其云：

师曰：我初到关中，乞化到一酒肆，有一醉者，毁骂之间，后被他赠一拳，便走，拽住又打一拳。只得忍受。汝曹曾遭此魔障否？弟子答曰：无。师父云：好好遇着，忽诤。¹⁵

在此乞讨及由引引发的关联性遭遇亦有助于修道者锻炼自我，彻底打破其对于我相的执着。而这在内丹修炼的虚己功夫中，又是最根本的。此外，我们从马丹阳化导史处厚，令其乞钱沽酒之事也可看出，他之所以坚持要史处厚用乞化之钱买酒，乃是因为他看出史处厚害怕乞讨，有着太强的羞耻之心，而这正是我相的一种顽强的表现形式。¹⁶依据全真教的各种碑记材料，王重阳、马丹阳倡导的乞讨炼心的修行方式在全真教前三代弟子中都得到认真遵循。今观这一时期全真高道的碑铭传记，自七真以下多有乞讨的经历。以七真为例，如丘处机，金陈大任于金章宗泰和八年（公元1208）在为《磻溪集》作序文，就说他：“居磻溪庙六年，龙门山七年，丐食饮以度朝夕，声名籍甚。”又如谭长真，“自后门众大集，尚赧赧然乞食不已。”¹⁷刘长生随教团同游开封期间：

“游汴梁，寓夷门，乞食炼形，隐姓埋名。”¹⁸

经由七真言传身教，乞讨在金末蒙初全真教中已形成风尚，其门下弟子亦多能乞食度日，锻炼心性。如丘处机门下訾仙翁：“承安之后，杖屦南迈，抵钓台，蓬首垢面，衲衣菅履，灭迹匿影，缄口结舌。昼则乞食于旅市，夜则归于河瓮。”¹⁹其他，例如丘处机门下刘志渊，²⁰马丹阳门人于洞真、²¹杨碧虚，²²刘长生高徒于离峰，²³郝太古传人王志谨²⁴等都曾以乞食苦行知名当世。

不过随着全真教势力的进一步发展，尤其是丘处机西行觐见之后，由于蒙古皇室的蔽护，全真教通过接管、新建等形式，拥有大量宫观和土地。在这种教门发展的新形势下，丘处机、尹志平审时度势，对此前全真教敦尚简朴清净无为的教旨进行修正，转而倡导以打尘劳、建功立行等为特色的新型修炼法门。自此之后，早期全真道以乞食炼心为特色的清修风尚就渐趋式微。

远游或离乡远游是早期全真道倡导的另一种心性修炼方式。如果说全真道乞讨偏重于使教徒介入社会生活，那么远游就重在教徒走进大自然，在风云雨露，群山万水中领略自然的教诲。离乡远游同时也意味修行者必脱离家庭、故乡，面对一个完全陌生的全新环境。虽然自重阳创教始，全真

¹⁴ 《丹阳神光灿》卷上《正统道藏》第25册，三家本；

¹⁵ 《真仙直指语录》《正统道藏》第32册，三家本；

¹⁶ 按史处原系王重阳东游前，在陕西点化的一名弟子，然其时尚未解悟。大定十年，丹阳与之相遇，《洞玄金玉集》卷一载：“余预知此公怕上街求乞，故相挠之：‘我欲拌贤一瓯酒，主人不知可否？’史公于怀中取钱，余言：非用此钱，可上街求乞钱沽酒。’史公熟视移时，遂上街乞化，下来沽酒，余独饮之，史公求诗，遂成十绝句以赠之：‘行尸走骨有何羞，勿为衣餐乱起愁。学我上街长展臂，随缘乞化最风流。’”

¹⁷ 泰志安《金莲正宗记》卷四，《正统道藏》第3册，三家本；

¹⁸ 泰志安《金莲正宗记》卷四，《正统道藏》第3册，三家本；

¹⁹ 《绛仙传存真訾仙翁实录之碑》，陈垣《道家金石略》，文物出版社1988年6月版，第511页；

²⁰ 李志全《清虚子刘尊师墓志铭》，陈垣《道家金石略》，文物出版社1988年6月版，第538页；

²¹ 李道谦《终南山祖庭仙真内传》卷下，《正统道藏》第19册，三家本；

²² 《终南山祖庭仙真内传》卷下，《正统道藏》第19册，三家本；

²³ 元好问《紫虚大师于公墓碑》载：“始吾离峰子师长生刘君，年末二十，便能以苦行自立。丐食齐、鲁间，虽腐败委弃，蝇蚋之余，食之不少厌。”陈垣《道家金石略》，文物出版社1988年6月版，第462页；

²⁴ 王鹗《栖云真人王尊师道行碑》称：“（王志谨）逮广宁仙蜕，只影西来，坏袖破瓢，首蓬面垢。”文物出版社1988年6月版，第562页；

教自始至终都强调教徒必须出家修行，但全真教的出家并不是简单地对佛教剃度制度的模仿，而是出于其内丹修行尤其是心性锻炼的内在需要。因此相应地他们强调的并非出家脱世的外在形式，而是看重离乡断情。

从全真教史看，全真教徒都有远游的经历，教祖王重阳就是由陕西云游至山东，并最终仙逝于开封。重阳之后，七真也无不谨遵教诲，离乡修行。马丹阳、丘处机之栖隐陕西，谭处端、刘长生之遁迹洛阳，都是践履远游修道的教谕。甚至，在蒙元之后全真教拥有本教固定的宫观和优越的生活条件，远游参道这一修炼法门仍然没有被废除，相反反而作为一种宫观生活规则固定下来，今存明人所撰《全真清规》，就明确规定教徒必须云游参访。²⁵关于离乡远游对全真教修道事业的重要性，《重阳教化集》刘愚之序引重阳之语有一解释颇有见地，其云：

重阳先生招先生（丹阳）而诲之曰：子知学道之要乎？要在于远离乡而已。远离乡则无所系，无所系则心不乱，心不乱则欲不生。无欲欲之是无为也，无为为之是清净也。以是而求道，何道之不达？以是而望仙，何仙之不为？今子之居是邦也，私故忧忧，不能息于虑；男女嗷嗷，不能绝于听；纷华种种，不能掩于视。吾惧终夺子之志，而无益于吾之道也。²⁶

王重阳在此特别指出离乡远游对于修道者心性修持的帮助。盖修道者一旦离乡，则脱离旧有的世俗生活轨道，摆脱各种情感纠葛，如此无疑有助于修道者以证道解脱为究极人生目标，建立起新的生活世界。不仅如此，全真教倡导教徒离乡修行，还包含另一层意义，此即与离乡紧密相联的云游、远游。所谓远游，依据全真教文献的论述，主要包含两方面意义：其一远游首先指修道者游历各种自然景致，尤其是翱翔于山水之间，从自然物的各种存在态中汲取生命智慧。这在道教中有时又被称为“观化”。其次远游同时也指修道者游历社会人生，通过备睹世态炎凉，历尝人生酸甜苦辣，体察天道盛衰荣枯，以期最终领悟生命的短促，人生的变幻不实，由此反衬道体的恒常不灭，真实无妄。

远游、云游不仅是传统道教，而且也是整个中国传统文化青睐的一种重要的生命体验形式。这一方面表明中国传统文化自发端始就具有亲近自然，倾听自然之音，汲取自然智慧的特色；另一方面也说明中国古代文化具有重视活泼泼的社会人生经验的传统。经验高于理论似乎是中国传统文化的一大重要价值准则。不过，全真教之重视云游仍然有着自身的考虑，其注目的乃是云游对修道者心性修炼的价值。

在全真教的诸种文献中，王重阳的《重阳立教十五论》最早论及远游。该文第二论的主题就是云游，其文云：

凡游历之道有二：一者看山水明秀，花木之红翠，或玩州府之繁华，或赏寺观之楼阁，或寻朋友以纵意，或为衣食而留心。如此之人，虽行万里之途，劳形费力；遍览天下之景，心乱气衰。此乃虚游之人。二者参寻性命，求问妙玄，登岷险之高山，访明师之不倦，渡喧轰之远水，问道无厌。若一句相投，便有圆光内发，了生死之大事，作全真之丈夫。如此之人，乃真云游也。²⁷

王重阳在此区分出两种云游，其所述第一种显系指世俗之山水游历。对此，他讥之为虚游。他认为只有以参访明师，修道炼真为目的的云游才是真云游。他的这一区分有些过于绝对、僵硬。其

²⁵ 《全真清规》，《正统道藏》第32册，三家本；

²⁶ 《重阳教化集》卷首，《正统道藏》第25册，三家本；

²⁷ 《重阳立教十五论》《正统道藏》第32册，三家本；

实真假云游的分别，只在一心之间。修道者只要发心向道，那么他们在自然、社会的万事万物之中就都能体味到天真活泼的道趣。相比之下，马丹阳对修道者云游的看法就显得更为洒脱，更有道趣。他说：“升平快活，莫过于闲道人。若住庵稍倦，结一两个作伴，挂搭腋袋，拖条拄杖，且歌且游。撞着好山好水，且为盘桓，不可贪程途”²⁸ 马丹阳在此并非单纯倡导修道者娱情山水，而是秉承道家亲近自然的传统风尚，在自然中寻求生命的启示。对此，参照《丹阳神光灿》中“赠姚钰”词，我们当会有更深的体会，其词云：

道家活计，坦荡蓑衣。住行坐卧相宜。悟彻清贫快乐，绝尽狐疑。生涯逍遥自在，水云游，海角天涯，无系绊。纵闲闲来往，有甚归依。²⁹

这种洒脱不拘的心态与山间纯洁的流水，天空无拘的白云相映衬，正是修道者真心本性的真实呈露。其实亲近自然正是道家一以贯之的传统。众所周知，道家自创始人老子始，就特喜爱以自然物的存在状态来摹状道。《道德经》偏好以柔弱流动的水之存在特性铺陈玄窅难测的道体，认为水的存在切近于道。就老子对道的这一言说方式，早期全真教经过适当改造后予以继承。例如郝太古门下全真高道王志谨就进一步扩大自然物的范围，选择虚空、天地、日月、山水、风云等九种典型的自然事物之存在特性以演述、铺陈心性本体的存在状态。他认为修道者应从天之清、地之静、山之定、水之柔、日月之明，云之飘、风之无碍、虚空之包容中获得启示，仿效这些自然物的存在个性以拓展自己的精神境界，以期使自己的精神达至湛然灵明的圆满存在态。其云：

汝岂不见许大虚空，及天地、日月、山水、风云，此不是眼前分明见得底，便是修行底榜样，便是入道的门庭也。且如云之出山，无心往来，飘飘自在，境上物上，挂他不住，道人心，亦当如是。

又如风之鼓动，吹嘘万物，忽往忽来，略无滞碍，不留景迹，草木丛林碍他不住，划然过去，道人心，亦当如是。又如太山，巍巍峨峨，稳稳当当，不摇不动，一切物来，触他不得，道人心，亦当如是。又如水之为物，性柔就下，利益群品，不与物竞，随方就圆，本性澄淡，至于积成江海，容纳百川，不分彼此，鱼鳖虾蟹，尽数包容，道人心，亦当如是。又如日月，容光必照，至公无私，明白四达，昼夜不昧，晃朗无边，道人心，亦当如是。如天之在上，其体常清，清而能容，无所不覆；地之在下，其体常静，万有利而一不害，道人心，亦当如是。如虚空广大无边际，无所不容，无所不包，有识无情，天盖地载，包而不辨，非动非静，不有不无，不即万事，不离万事。有天之清，有地之静，有日月之明，有万物之变化，虚空一如也。道人心，亦当如是。

30

对于这种凭借参究自然以拓展心境之思想取向，中国古代文化曾创造一个很好的术语予以概括。此即《礼记·经解》所称的“自然之教”。所谓“自然之教”就是认为天地间存在的各种自然事物都蕴含一种存在意义，人栖居于天地之间，对于做为自己生存环境的自然物，并非只限于建构起一种实用层面的关系，而且还应更进一步，经由所谓的反身而观，在自然物的存在之中寻求最高存在意义的启示。为了便于清楚阐述，在此我们不妨借用一个解释学术语予以进一步说明。

²⁸ 《丹阳真人语录》《正统道藏》第23册，三家本；

²⁹ 《丹阳神光灿》卷上，《正统道藏》第25册，三家本；

³⁰ 王志谨《盘山录》载《修真十书》卷53，《正统道藏》第4册，三家本；又同见《正统道藏》第23册，三家本；

广泛存在于中国古代文化中，尤其是以道作为典型代表的“自然智慧”，实际是把自然世界这一先于人类社会而存在的源初世界，视为一种具有本源意义的原始文本。由于作为最高实体的道之存在具有遍在性、贯通性等存在特性，因此自然世界作为一种文本无疑也和社会、历史一样是最高实体-道的展现。换句话说，自然世界也是道的自我表述之一种形式。进而如果考虑到自然世界与人类社会存在相比，具有时间的在先性与存在的朴素性，因此自然之作为文本其对于道的表述反而更具有初始性和明晰性。因此，人之栖居于自然世界之中，除在物的向度以物相刃相靡，利用、宰制万物，使万物呈现其物性外，更重要的应在与物的周旋之中，转入一道心，通过参究物之道性藉以呈露人之道性。这实在是一种双向互返的生命运动。当然人要想做到这点并不容易，首先必须转变生存态度，在心中诱发出对自然的尊重、亲近、仿效之情，而不是简单的对自然加以占有、压迫和征服。这种对自然态度的转变其实就是全真教通过远游陶冶、锻炼心性的首要意义。

不仅如此，全真高道还常常通过移情法，借用各种自然物以建构起理想生活世界，藉以表达修道者对真心本性生命存在的体验。今存《正统道藏》收录近十种全真高道诗文集，几乎都属于这一思路。在此，我想例举丘处机《磻溪集》一首题为“自吟”的诗，予以说明。诗曰：

万顷碧湖为旧业，一蓑烟雨任平生。
醉来石上披襟怀，觉后林间掉臂行。
每到夜深人霁处，蟾光影里学吹笙。³¹

诗中诗人挑选江湖、烟雨、林石、深云、蟾光等自然事物构筑起一个简单、质朴的生活世界；而遨游于此世界之中的诗人，以烟雨中的逍遥快乐，醉境中的披洒襟怀，林间的掉臂而行，深夜月影中的吹笙等洒脱无拘、悠然自得的生活态度，栖居于这一世界之中。诗人通过人与物的这一交互相映衬，双方浑融一体，终而物因人而生趣，人因物而纯朴。于是经由此种人与物之嬉游，一种质素、浑全、洒脱的道境就跃然于纸上。全真诗文之美、之真，于此亦坦露无余。

全真教徒以一种悠游的心态栖居于世间，其始因修道炼性而云游，其终则以人生为悠游，他们经由云游化尘情为道心，在物性中体究道性，最终达至一种人与物，道与心互融无间，全体呈现的道境。

二、坐环与战睡

1、坐环

坐环或坐钵是全真教内丹修炼的一种主要方式。所谓环即环堵，这是一种很简单的修道场所。它的规制，并不尽同。《盘山录》有一简略介绍：“环堵者，中起一屋，筑环墙环之，别开小牖以通饮食，使人供奉也。绝交友，专意修行。”³² 据此可知，环堵主要由两部分组成，一是小屋，系修道者炼化之地。二是环墙，系为隔断修道者与外界联系之用。不过为了修道者的饮食生计，环墙

³¹ 《磻溪集》卷一，《正统道藏》第25册，三家本；

³² 《修真十书》卷53《盘山录》；《正统道藏》第4册，三家本；又同见《正统道藏》第23册，三家本；

中一般开有小窗，以传送生活必需品。坐环者通常称为坐环先生。关于环堵的起源，学界已有考证。³³ 总之，环堵一词在中国起源甚早，坐环修炼可以肯定并不始于全真教。张孝纯《高尚处士修真记》，记载北宋末年高道刘卞功居家建造环堵，并终生坐环修道。此事在北宋后期影响很大，经徽宗表彰，并曾给马丹阳留下极深印象。关于刘卞功的坐环生活，《高尚处士修真记》介绍说：

（刘卞功）乃即家之东，相去百步，筑以环堵，周围植以椒株，独居小室，只容寝卧，以待风雨。虽炎暑不致扇，苦寒不亲火，终日闭户静坐，唯登厕便溺出户。每日开户有数，行步有时晨晚二食，晨则一杯粥，晚则以蔬食，皆不用盐酱五味之属。……隐居地约三、四亩以来，际环堵西南隅小屋，下门为圭窠，高不二尺，时以宾客有愿见者，俛伏而过。³⁴

从《盘山录》、《北游录》的相关载述看，坐环修炼在金代民间也颇为盛行，这当是承继北宋以来的传统。其实全真教的创立也是直接受到自北宋长期流行于中国民间的修道之风的孕育。后来全真教在本门宫观设立环堵、钵堂，无疑也是汲取民间修道团体的这一因素。

然而，值得注意的是，早期全真教高道虽然都有静坐苦修的经历，但他们的修行却并不都在环堵中进行。其中最典型的例子就是王重阳。众所周知，王重阳曾在“活死人墓”中修炼两年。关于他挖掘活死人墓，《重阳全真集》记述说：“先生初离俗，忽一日自穿一墓，筑冢高数尺，上挂一方牌，写王公灵位，字下深丈余。独居止二年余，忽然却填了。”³⁵ 显然活死人墓仅是权寄之地，并非正规的修行场所。这说明全真教重视的只是修炼生活本身，而不在于其场所的规制。关于早期全真高道静坐苦修，全真教相关碑铭，传记多有记述。以七真为例，在他们的修道生涯中都曾履行长时间的静坐苦修。例如郝太古曾在沃州石桥下，静坐六年：

（大定）十五年，坐于沃州石桥之下，缄口不语。河水泛滥，身不少移，水亦弗及。人馈之食则食，无则已。虽祁寒盛暑，兀然无变，身槁木而心死灰。如是者六年。³⁶

又据姚燧《玉阳体玄广度真人王宗师道行碑并序》，王玉阳曾居云光洞九年，制炼形魂，其云：“后居云光洞，志行确苦，尝俯大壑，一足跂立，观者目瞠毛竖，舌侨然而不能下，称之为铁脚仙。”³⁷

其他如丘处机居磻溪、龙门，前后修炼十三年。马丹阳居祖庭环堵，静坐修炼。此外，七真之后的第二代高道，亦多能坐环苦修。兹举数例：例如郝太古门下范圆曦“屏绝世虑，自死循环室中，究其所谓精气神之学。”³⁸ 又如于善庆先后师事马丹阳、丘处机：“复入秦，卜吴岳东南峰，凿石以处，日止一餐。凡可以资于道者，造次不暂舍。绝迹人间七、八年，迄今目其龕曰真人洞。”³⁹ 再如马丹阳、杨碧虚门人李守宁：“公初入玄门，誓求至道，乃于兴平县城西登真坊，为环堵之室，穴垣以过饭，尸居三年。”⁴⁰ 这方面的例子举不胜举。

总之，静坐苦修是全真教高道在其修行生涯中必经的一个训练阶段。那么静坐修炼对于修行者

³³ （日）桑田利亚《明代全真道与坐钵》，（法）高万桑《全真道的环堵考》，《全真宏道集》第126-156，香港青松出版社2004年7月版；

³⁴ 《高尚处士修真记》，陈垣《道家金石略》，文物出版社1988年6月版，第1007页；

³⁵ 《重阳全真集》卷一，《正统道藏》第25册，三家本；

³⁶ 徐琰《广宁通玄太古真郝宗师道行碑》，陈垣《道家金石略》，文物出版社1988年6月版，第672页；

³⁷ 陈垣《道家金石略》，文物出版社1988年6月版，第718页；

³⁸ 宋子贞《普照真人玄通子范公墓志铭》，陈垣《道家金石略》，文物出版社1988年6月版，第502页；

³⁹ 杨奂《汧阳玉清万寿宫洞真真人于先生碑并序》，陈垣《道家金石略》，文物出版社1988年6月版，第509页；

⁴⁰ 李庭《兴平县重修仙林宫记》，陈垣《道家金石略》，文物出版社1988年6月版，第499页；

究竟意味着什么？换句话说修炼者在静坐过程中获得何种特殊的生命体验？对于这一问题，如果我们单凭阅读碑铭传记，无疑无法得到答案。这是因为这些传记作者大多都是教外人，他们通常将静坐修炼作为一外部事件来记述。由于缺乏相同的修行体验，他们根本无法透入修行者的心性世界，由内向外地对静坐修行进行描述。不过既使由这些外部描述，我们也得知修行者经由苦修之后，人生态度通常发生决裂性的变化。这也是全真教之所以特别重视坐环修炼的根本原因。

与文人的外部记述相反，来自教内修行者的自我陈述，往往能深入内部，论及静修行为对修炼者精神世界的强烈触动，并由此直接引发他们对于世界、人生态度的改变。关于这方面记述，我们也可举出两条。例如王重阳在《重阳全真集》之“活死人墓赠宁伯功”诗中，就叙述自己居墓修行期间出现的心理变化。其云：

活死人兮活死人，自埋四假便为因。墓中睡足偏惺洒，擘碎虚空踏碎尘。活死人兮活死人，火风地水要知因，墓中日服真丹药，换了凡躯一点尘。⁴¹

对于歌中出现的一些描述，例如“擘碎虚空踏碎尘”、“换了凡躯一点尘”云云，此类近似于神秘的描述，由于我们没有获得相似的修行体验，因此无法获得真正的理解。为了弥补这一缺憾，我们不妨引用姬志真《开州神清观碑》的相关描述。在碑中，姬志真成功地描述了王志谨门下全真高道张志信，在修道之后的意识变化：

（张志信）辞师下山，鹑居穀食，心之所存，非向之有我者之能为也。特以天地为蓬庐，形骸为逆旅。衣絮带索，面垢首蓬，岁时寒暑之易，一如也。自始至终，其志不变，若有人之形，而无人之情。视尘物之往来，人事之胶扰，犹鸟雀蚊虻之过乎前，未尝介意。非有得于中者，能如是不乎？盖涂隙守神，藏身深渺，而得其所谓大本大宗，自亘古以固存者欤？世以迹观之，特见其制行清苦，而人不堪，庸讵窥其阃奥而识之哉！⁴²

这段叙述刻划了张志信经修行之后，旧有生活世界的脱落，新精神生命自内生成。他似乎获得完全的重生。由此，经此新自我的观照，外部世界完全呈现出新的意义。姬志真之所以能敏锐地捕捉住张志信精神世界的这一重大转变，是因为他也曾师事王志谨，拥有相似的修行体验。

无论坐环苦修对于全真教徒自身意味着什么，这一行为引发的社会意义却是实实在在的。因为民众正是通过修道者的坐环苦修，才对全真教有所认识。依据全真碑铭的记载，许多高道都是在静坐多年之后，因而获得民众的钦仰。因此，不妨说坐环其实也是全真教确立本门形象，化导信徒的一个重要手段。例如马丹阳一系道士然逸期：“过醴泉，邑人留居环堵，遂纳踵纳真息，内杜德机，弃智忘言，识心见性。不三年，造夫大妙之域。一日，火光从环墙中出，众以为灾，奔赴之，至则见师瞑笑而坐，众惑而异之，方悟火光乃神光也。于是敬仰礼奉，倍于他日。”⁴³又如王志谨始居盘山，住石龕，草衣木食。其后遂获诸方尊崇，成为享誉当世的一代高道：“诸方学者日来质疑，由是道价愈增，令闻遐播。”⁴⁴总之，坐环无论对于全真教，抑或全真教徒都具有很重要的意义。对于教徒而言，它是锻炼的心性，获取宗教体验不可或缺的途径；对于全真教而言，坐环修行又是教中极为有效的宏道手段，早期全真高道多藉此团聚民众以获得他们的供奉。

⁴¹ 《重阳全真集》卷一，《正统道藏》第25册，三家本；

⁴² 《开州神清观碑》，陈垣《道家金石略》，文物出版社1988年6月版，第529页；

⁴³ 王利用《洗灯子然先生碑铭》，陈垣《道家金石略》，文物出版社1988年6月版，第642页；

⁴⁴ 王鶚《栖方真人王尊师碑》，陈垣《道家金石略》，文物出版社1988年6月版，第562页；

最后，让我们来考察全真教与环堵的关系。金元以后的全真教宫观都设有专供教徒修习静功的场所，通常称为环堵或钵堂。对此，元人王盘、⁴⁵ 虞集⁴⁶所撰相关碑铭都有记载。然而，据我们前文所述，王重阳是在所谓的“活死人墓”中完成他的修行。又七真中的丘处机、谭处端、刘长生、郝太古、王玉阳等，虽然有过静坐修炼的经历，但都没有创建正式的环堵。那么环堵作为一种修炼设施，在何时被何人引入全真教呢？依据现有史料，我们认为马丹阳无疑是全真教中最早吸纳民间坐环传统之人。其文集多处载其于陕西终南各地坐环。例如《洞玄金玉集》卷一：“丁酉（大定十七年）下元日出环墙”、“仲冬二十八日复入环墙”、卷三“挈李大乘入环堵作”等；都是发生于他隐居陕右期间。又《渐悟集》亦有：“罗公上树隔环墙乞词”。其实，马丹阳在关右宏道的十年中，除偶尔云游外，多数岁月是在环堵中度过。甚至在丹阳掌教期间，所谓的终南祖庭也只不过是一极简单的建筑，其中环堵应是其主体。这一时期的祖庭与其说是正式道教宫观，倒不如称为修炼场所更恰当。

关于马丹阳在陕右的居环生活，据王颐中《丹阳真人语录》记载，似乎与金民间一般坐环先生并无二致。其云：“师居环堵中，但设几榻、笔砚、羊皮而已，旷然无余物。早晨一碗粥，午间一钵面，过此以往，果茹不经口。”⁴⁷这与前述北宋末年刘卞功的居环生活并无二致。再者，据《丹阳真人语录》所述，马丹阳曾论及刘卞功其人。⁴⁸或许正是出于对刘卞功坐环修行的模仿，马丹阳才偏好坐环，并在祖庭建立专门的环堵，以备修行之用。因此祖庭无疑是全真教宫观中最先设有环堵的宫观。而据李道谦《终南山祖庭仙真内传》所载，丹阳居祖庭期间化导的门徒，也多有坐环修炼的实践。⁴⁹

2、战睡魔

早期全真道又有一种颇为奇特的修炼法门，此即战睡魔或简称战睡、炼睡。所谓战睡魔其实就是克制睡欲，强忍不睡。这一修炼方法并不通行整个全真教，据我对金元全真碑刻、传记材料的检录，丘处机最早采用这一修行方法。此后，丘门弟子或接受丘处机训导的一些全真门徒也采用战睡修炼法。

较早提及丘处机践履“战睡魔”的一种文献为《清虚子刘尊师墓志铭》，作者系蒙元时期的全真高道李志全。此外，史志经《玄风庆会图说文》、李道谦《全真第五代宗师长春演道主教真人内传》等全真文献也对此作了载述。可见此事的真实性不容怀疑。其中李志全撰作的《清虚子刘尊师墓志铭》还引用丘处机本人的言论，因此更显珍贵。其云：

吾（丘处机）昔于磻溪、龙门，下志十三年，险阻艰苦，备悉之矣！日中一食，歉而不饱，夜

⁴⁵ 王盘《创建真常观记》云：“又构环堵静位十余所，以居宫中年德尊高，不任事役，喜修习静功者。”，陈垣《道家金石略》，文物出版社1988年6月版，第615页；

⁴⁶ 虞集《白云观记》述云：“钵堂者，其徒列坐于堂，堂中设盎，满注水，有孟焉。孟大容数升，窍其底，作蚁漏。始坐时置孟水中，上水满孟乃得起，盖几弥日矣。全真之教，群居以修其道者如此。”陈垣《道家金石略》，文物出版社1988年6月版，第782页；

⁴⁷ 《丹阳真人语录》，《正统道藏》第23册，三家本；

⁴⁸ 《丹阳真人语录》：“刘高尚（即刘卞功）居环堵四十余年，别无他事，但虚其心，实其腹，去其华，忘其名，弃其利，清其神，全真气，丹自结，仙自成。”《正统道藏》第23册；

⁴⁹ 参李道谦《终南山祖庭仙真内传》卷上，《正统道藏》第19册；

历五更，强而不眠。除涤昏梦，剪裁邪想。常使一性珠明，七情冻释。⁵⁰

文中记载丘处机回忆自己在磻溪、龙门修道时，曾“夜历五更，强而不眠”。由上下文看，丘处机显然系通过炼睡以修炼心性。又史

志经在记载丘处机这段修行生涯时，记述约略相同，其云：“宗师西入磻溪，降心炼行，箪瓢不置。日丐一食于村落，弊屣衲衣，昼夜不寐。有时而披蓑衣，人号‘蓑衣先生’。”⁵¹由文中所记看，丘处机这一时期践履炼睡、乞食等苦行，意在降心炼性，制服我相。考丘处机生于金熙宗皇统八年（公元1148），金世宗大定十四年（公元1174）由祖庭转入磻溪，此时年方二十六，大定十八年（公元1178）入龙门，时年三十。因此，履行战睡法以修炼心性，应系他修道生涯中早期实施的一种修行法门。

其实丘处机采用的炼睡法门在全真教中并无渊源。遍考王重阳文集、传记，我没有找到他曾奉行这一修炼法门。七真中其他人，亦未见有炼睡的记录。因此，丘处机奉行的这一修炼方法似乎另有来源。不过，早期全真高道施行的修炼方式往往各有特色，并不完全一致。例如王玉阳就酷爱苦修：“尝俯大壑，一足跂立，观者目瞠毛竖，舌侨然而不能下，称之为铁脚仙。”⁵²他又“曾于沙石中跪而不起，其膝磨烂至骨，山多砺石荆棘，赤脚往来于其中，故世号铁脚。”⁵³郝太古如上所述，曾于沃州石桥下静坐六年；⁵⁴而刘长生则与诸人相反，王重阳仙逝之后，他隐迹于洛阳花街柳巷，于市廛杂沓之丛，炼心制性。⁵⁵至于马丹阳，如上文所述，特偏好坐环。由七真奉行的各具特色的修炼法门看，这一时期的全真教尚系一松散的修行团体，既无统一的神灵信仰，也无一致的修炼方式、祭祀仪式，因此尚不具备一正式道教宗派的资格。从全真教发展历史看，推动早期教团整合的力量并不来自教团内部，而是源于外部政治力量。而丘处机覲见成吉思汗及由之而来的蒙古皇室的支持，正是促使全真教成为一个整体性的正规道教宗派的最直接原因。对此，我们将在下文论述。

根据全真教的传记碑铭材料，在丘处机门人中，颇不乏践履战睡法门的门徒。其中最著名的一位就是尹志平。在《北游录》中，他曾追述自己早年于山东玉清观炼睡的经历：

吾在山东时，亦尝如此，稍觉昏倦，即觅动作，日复一日，至二十四、五日，遂如自然，心地精爽。他人只知纵心为乐，殊不知制得心，有无穷真乐。⁵⁶

尹志平在此显系通过肢体运动制服睡欲，这种方法在全真道的战睡修行中经常采用。此外，尹志平还论述战睡修行之重要性。

他认为人生有三种最基本的原始欲望，其中以睡欲为最，乃其他众欲之根源，因此，通过炼睡就可达到制欲。《北游录》认为这是学道者入道之门径，其云：

况修行之害，三欲为重（食、睡、色），不节食即多睡，睡为尤重，情欲之所自出。学人先能制此三欲，诚入道之门。⁵⁷

⁵⁰ 陈垣《道家金石略》，文物出版社1988年6月版，第537页；

⁵¹ 史志经《玄风庆会图说文》卷一，“磻溪炼行”；

⁵² 姚燧《玉阳体玄广度真人王宗师道行碑并序》，陈垣《道家金石略》，文物出版社1988年6月版，第718页；

⁵³ 尹志平《北游录》卷一，《正统道藏》第33册，三家本；第156页。

⁵⁴ 徐琰《广宁通玄太古真人郝宗师道行碑》，陈垣《道家金石略》，文物出版社1988年6月版，第672页；

⁵⁵ 秦志安《长生刘宗师道行碑》，《金莲正宗记》卷三，《正统道藏》第3册，三家本；

⁵⁶ 《北游录》卷一，《正统道藏》第33册，三家本；

⁵⁷ 《北游录》卷一，《正统道藏》第33册，三家本；

除尹志平外，丘门其他弟子也多修习战睡法门，如栖真子李志明，“至胁不沾席者逾十年”⁵⁸。再如于志可历师刘长生、丘处机，丘处机西行觐见时，他随侍左右，亦颇修行战睡法。李鼎《冲虚大师于公墓碣铭》称他：“又从在道门以来，五十余年，衣不解带，胁不沾席”⁵⁹。不过，在众多修习战睡法门的全真门徒中，有一位却系出自刘长生门下，这就是在金代颇负声名的紫虚大师于离峰。元好问《紫虚大师于公墓碑》载云：“吾离峰子行丐至许昌，寄止岳祠，通夕疾走，环城数周，日以为常。其坚忍如此。”⁶⁰这是藉通夜环城奔跑以克制睡眠。不过，刘长生并未传述这种修炼法门，或许于离峰是从丘处机学得此法，因为七真门徒多有互参的习惯，而他亦曾参礼丘处机。

全真教为何要以战胜作为一种修炼法门，通行的解释当然是如上所述的藉战睡以修炼心性，以保持性灵不昧。不过全真教有时以阴阳理论解释战睡修行，认为睡眠属阴，醒觉属阳，所谓修行就是消阴存阳，最终达至纯阳。因此居于这一解释，他们又将炼睡称之为“炼阴魔”。这一术语较早见于元好问《紫虚大师于公墓碑》，其云：“吾全真家禁睡眠，谓之炼阴魔，向上诸人，有胁不沾席数十年者”⁶¹。又王恽亦言：“全真家禁睡眠，谓之消阴魔，服勤劳而曰打尘劳，以折其强梗吝吝之气。”⁶²“消阴魔”的说法当然出于文人之口，但无疑是得之于全真教徒，因为这与全真教内丹道中的“尚阳贱阴”观念若合符契。

三、打尘劳

这本来是金元时期社会中流行的一个口头语，意指各种形式的体力劳作，尤其是生产性劳动。全真教予以借用，以指教徒通过履行体力劳作以锻炼心性。打尘劳是全真教发展进入兴盛时期，教门风行的一种心性修炼方式。它的采用与全真教在金末蒙初的发展形势直接关联。

金宣宗贞佑南迁之后，随着金朝统治在华北的解体，中国北方成为三股政治力量交锋的场所。此即蒙古、金与南宋。面对这种极为复杂的政治形势，全真教领袖丘处机审时度势，选择新兴的蒙古政权作为合作伙伴。从全真教发展的历史看，丘处机的西行觐见无疑对教门的发展有着深远的影响。因为它是全真教与蒙古政权正式建立合作关系的标志。自此之后，由于蒙古皇室的支持，全真教在金末蒙初获得迅猛的发展。它不但彻底击败中原地区的各种旧道教，而且也接管不少佛教领地。从宫观增长的速度看，在蒙古国前四汗时期即成吉思汗、窝阔台汗、贵由汗、蒙哥汗（公元1206-1259），全真教掌控的宫观数目呈现剧增态势。这些新增宫观除少数系接管旧有寺庙宫宇外，大多数还属新建、改建。这一时期的政治局势既为全真教带来前所未有的发展机遇，同时也使其面临同样巨大的新挑战。其中最大的难题就是：如何解决教门大开辟时期宫观建设所需量人力、物力？以及与此相关的如何维持庞大教团成员的日常生计？这两个问题在当时的政治、经济形势下显得尤为急迫和突出。因为这一时期蒙古人虽然成功地对华北地区实行军事征服，破坏了原有的政治、经济秩序，但尚未有效地建立起新的社会秩序。因此，全真教并不能指望从蒙古人手中获得任何经济

⁵⁸ 王博文《栖真子李尊师墓碑》，陈垣《道家金石略》，文物出版社1988年6月版，第582页；

⁵⁹ 陈垣《道家金石略》，文物出版社1988年6月版，第552页；

⁶⁰ 元好问《紫虚大师于公墓碑》，陈垣《道家金石略》，文物出版社1988年6月版，第463页；

⁶¹ 陈垣《道家金石略》，文物出版社1988年6月版，第463页；

⁶² 王恽《提点彰德路道教事寂然子霍君道行碣铭并序》，陈垣《道家金石略》，文物出版社1988年6月版，第692页；

支持（而这通常是中原地区历代王朝给予道教的），他们必须依靠自身的力量以应对经济困境。面对这一特殊形势，为了扩展教门，实行自救，全真教有必要对教团按照新原则重新组织，将早期本来以内功修炼为目的建立的宗教组织转变为一种兼具生产和修炼双重功能的新型组织。正是居于这一目的，这一时期的全真教领袖丘处机、尹志平、王志谨等人，对旧有的全真教理、教义予以全面革新，其中体现于修炼方式就是倡导一种劳作型的新修炼方式，此即打尘劳。从全真教心性理论看，打尘劳作为一种心性修炼法门的建立颇依赖于修炼理论的突破。在这方面，丘处机提出内日用、外日用，尹志平倡导有为、无为及功行双修，王志谨宣扬境中炼心等，都为全真教将本来属于事务性的生产劳动纳入宗教修炼范畴，从而为其转换修行方式奠定理论基础。对此，请参看拙著《金元全真道内丹心性论研究》。⁶³

在此，我只想以尹志平、王志谨为例，展示这种理论突破的具体路向。我们先看尹志平，他在《北游录》中明确反对静坐修炼，转而倡导以积累功行，广泛参与教门事务为特色的修行法。其云：奈何人必以通显灵圣方是学道，殊不知必自积累功行。即至深厚，心自灵，外缘自应，无非自得。若有心于求，必涉虚伪，其损性损福不可胜列。⁶⁴

正如人坐环堵，不敢交一物，不敢动一念，而欲守持其道，不识其道果可守持邪？果不可守持邪？吾将以天地为环堵，逍遥盘礴于其间，而与物相周旋，绰绰然自有余地，未觉有妨于道也。⁶⁵

在第一条中，尹志平首先批驳一种狭隘的以显灵通圣为学道目标的见解，认为积累功行本身就是修道。而他所谓的功行其实就是指各种有益于教门的行为，其中尤其以体力劳作为中心。通过对修道的这一新解释，尹志平就顺理成章地将教徒施行的各种生产性劳作都纳入修道范围。在第二条中，尹志平扩展环堵的范围，创造性地提出以天地为环堵，这就潜在地将修道者一生中所有的生命行为都赋予修道意味。以为修道者应走出小环堵，进入人生这一大环堵，在与世间万事万物的滚缠中修证大道。尹志平对修道概念的上述新诠释极大地扩展教徒修道范围，对于消解教徒面临的从事体力劳作与修道炼心之间的困境无疑具有直接作用。

与尹志平几乎同时，郝太古一系高道，盘山派开创者王志谨则着重论述劳作与炼心的关系。《盘山录》多次强调只有在事境中炼心，才有可能达到目标：

师云：往昔栖山时，终日杜门，不接人事十有余年，以静为心，全无功行。向没人处独坐，无人触着，不遇境，不遇物，此心如何见得成坏？便是空过时光。⁶⁶

师因作务有动心者，乃云：修行之人，外缘虽假，不可不应。应而无我，心体虚空。事来无碍，则虚空无碍万事，万事不碍虚空，如天地间万象万物，皆自动作，俱无障碍。若心存我相，事来必对，便有触拨，急过不得，触着磕着，便动自心。自心既动，平稳不得，虽作苦终日，劳而无功也。居大众中，乃有作务，专防自心，不可易动。常搜己过，莫管他非，乃是功行事，临头上便要承当。⁶⁷

王志谨在此特别强调不动心境界是修行者介入事境修炼的关键。在他看来真正的修行者并不逃避事务，山居独坐，相反地对于尘世事务反倒采取一种积极的介入态度，在与各种事境的缠绕中锻

⁶³ 张广保《金元全真道内丹心性学》，三联书店1995年4月版；

⁶⁴ 《北游录》卷2，《正统道藏》第33册，三家本；

⁶⁵ 《北游录》卷2，《正统道藏》第33册，三家本；

⁶⁶ 《盘山录》，《修真十书》卷53，《正统道藏》第4册，三家本；又同见《正统道藏》第23册，三家本；

⁶⁷ 《盘山录》，《修真十书》卷53，《正统道藏》第4册，三家本；又同见《正统道藏》第23册，三家本；

炼俗心，张显不动之真心。

尹志平、王志谨对全真教修行观念的新解释，固然大大扩展修行概念的内涵与外延，化解了原本横亘于修道与作务之间的冰山，这不能不说是他们对全真教心性理论的一项具有重大意义的发展。然而，我们也应看到这一理论同时也引发了一些新问题，对此，他们似乎没有明确意识。问题之一：他们没有在深度理论层面阐述透彻为什么修炼者必须在事境中锻炼心性？如果象通常所说的心随境转，修道者又如何保证能够从与外部事务的缠绵中抛离出来，而不淹没其中？这种抛离的力量又源于何处呢？问题之二：他们在批评清静修心的同时并没有意识到与全真教前辈，例如王重阳、马丹阳等人的相关思想发生矛盾。因此，如何恰当地评价清修思想的合理性对他们就是一大难题。仅仅单纯地诉之于时代的不同，似乎只是一种逃避。似乎仍应进行更缜密的理论说明。

其实在全真教中，道士执事劳役有着悠久的历史，早在王重阳时代，青年弟子初入门时就必须从事各种劳作。例如丘处机师事王重阳之时，就曾“重作尘劳”。⁶⁸马丹阳掌教期间，在终南祖庭训导门徒时，也多使之“采薪汲水”、洒扫门庭、及执厨苞之役。⁶⁹这在当时是很自然的事。因为早期全真道既没有自己的宫观和土地，也没有其他独立的经济来源，因此他们的生活只能依靠乞讨和世人的施舍。这时教徒为了维持生存就必须从事各种劳务。不过，这时由于教团规模很小，加之教徒又多以乞觅为生，因此所谓作务其实很简单，只限于一些生活杂役。丘处机西行觐见之后，由于蒙古皇室的护持，全真教或接受，或新建了许多宫观。这一时期他们往往拥有大片土地、农田、磨房、水碾、果园，因此实际上每座宫观都是一个规模不等的农庄。正是在创建、维持宫观过程中，全真教徒躬执繁重劳役，从事各种生产性劳作。这一时期的全真教徒大多以建筑工、农民、匠人、菜农的形象出现，他们与其说是一名神职人员，倒不如说扮演各种各样劳动者、生产者的角色。在这一时期的全真碑刻中，我们经常可以读到某位全真大师率领本宗门徒，不辞辛苦，垦荒辟地，种植麻麦蔬果，创建宫观。例如论志元《大元国广宁府路尖山单家寨创建大玄真宫祖碑》记载郝太古-王忠谨门下杨志谷，“为兵尘之后，土地荒芜，暨同志者二三人，摭瓦砾，披蒿莱，经之营之，不数年间，七真堂岌岌然已立像于其后，三清殿汲汲然构木于其前，香厨洒落，净室虚明。”⁷⁰又如刘敏中《灵泉庵记》载王玉阳门人郑志坚创建灵泉庵：“其徒仅四三人，皆真淳静虚，邈与俗隔，日惟参礼诵祝，躬耕获种植为事。休休焉，于于焉，一无待于外，观其为道，盖古之所谓自食其力者。”⁷¹这方面的例子举不胜举。此外，顺便说一句，全真教宫观多由本教门徒自身创建，这是其区别于传统道教的一大特色。考全真碑传材料，其中显示的宫观创建最一般的模式通常是：先由某地军政官员施予无主荒地（这在战后实际上很容易做到）于全真某大师，然后再由大师纠集同门法侣或数人，或数十人，直至数百人，披荒拾砾，代代相继，最后将宫观建成。正因为全真宫观是经由这一途径建成，因此它们往往都有固定的宗系归属。某宫某观隶属某宗某系，井然有序，毫发不乱。这也说明全真教在组织其宫观系统时，充分地利用了传统中国的亲族血缘关系结构。他们以中国社会这一原生组织结构为摹本，建构所谓“法属”、“方外眷属”等宗教关系，如此师弟、同门之间就对应世俗社会中父子、兄弟等亲族关系。这说明在全真教的宫观组织网络中的确显现儒家血缘伦

⁶⁸ 尹志平《北游录》卷三引丘处机语：“俺与丹阳同遇祖师学道，令俺重作尘劳，不容少息，与丹阳默谈玄妙。”，《正统道藏》第33册；

⁶⁹ 参阅李道谦《终南山祖庭仙真内传》卷上、卷中，《正统道藏》第19册；

⁷⁰ 王宗昱《金元全真教石刻新编》，北京大学出版社2005年7月版，第232页；

⁷¹ 王宗昱《金元全真教石刻新编》，北京大学出版社2005年7月版，第45页；

理关系。这或许也是全真教能够实施大规模传播的重要原因之一。

最后，必须特别提及的是，全真教打尘劳的修炼法门对于确立本教在当时社会的良好形象起着重要作用。今存元人碑记中，撰者经常赞美全真教徒躬耕自获，苦己利他，颇有古逸民之风。例如宋道《通玄观记》说：“（全真教）其日用，则凿井耕田，菲薄以取足，推其余以济人；其兴事，则板筑朴斫，上栋下宇，绘塑像设以表敬；其持己则内守虚静，同尘若愚，以慈俭不争为先。虽居处有喧寂，师承有异同，徒侣有寡众，人品有高下，志所趋向，类皆若是。故能化行中土，数十百载而愈光。”⁷² 又王恽也说：“（全真道）耕田凿井，自食其力，垂慈接物，以期善俗，不知诞幻之说为何事；敦沌朴素，有古逸民之遗风焉。”⁷³ 这种良好的教风既有利于矫正道教沿习的寄生传统，又有助于全真教建立其自给自足的宫观经济。这在元代对于全真教始终保持其旺盛的发展势头无疑极有帮助。难怪尽管元世祖至元辨伪之后，全真教一度遭到元廷的政治打击，然而它并没有因此沉沦下去，实际上终元一代，它都在社会生活中扮演着很活跃的角色。

以上我们分别论述乞食、远游、坐环、战睡以及打尘劳等五种金元时期全真教的修炼法门。通过考察，我们发现尽管这些修炼方式的侧重点互有不同，然而它们都是围绕心性修炼这一教门内修的核心主旨展开的。其目的在于引导修行者脱尽尘心，显露其心性本体。由于自全真教初创的金中期至教门大开的蒙元时期，全真教面临着迥然不同的发展形势，因而其所采用的修行方式也各不相同。早期由于缺乏宫观经济的支持，因而这一时期全真教徒多以乞讨为生，乞食炼心成为教门风行的修炼方式；而战睡有时也与乞讨一道成为早期全真教徒履行的名目众多的苦行之一。蒙元初期，因为教门宏扩，全真教转而倡导一种入世大修行法，此即打尘劳。这无疑是全真教修炼方式的一次大转变。这一修炼法门将心性修炼融化于教徒的日常劳作之中，将教徒的全部人生都沉浸于修道实践。至于远游和坐环，自始至终都是全真教徒修道生活中不可或缺的一部分，并且随着全真宫观组织的创立，远游，坐环也成了全真宫观中一项行之有效的固定制度。

⁷² 王宗昱《金元全真教石刻新编》，北京大学出版社2005年7月版，第133页；

⁷³ 王恽《大元奉圣州新建永昌观碑铭并序》，陈垣《道家金石略》，文物出版社1988年6月版，第694页；

深描“中国仪轨的文化底蕴”

张志刚

北京大学宗教文化研究院·院长

今年“（2020）东亚人文论坛”的研讨主题——“东方文明与仪轨”，不仅是以往10届论坛研讨内容的拓展，而且具有重要的学术价值和现实意义。借此中、日、韩学界老友新朋盛会之际，我想与大家一起探讨，如何深化“东方仪轨研究”，如何深描“中国仪轨的文化底蕴”？

从国际学术界的研讨动向来看，自20世纪中后期以来，在“象征理论”的影响推动下，“仪式与意义”的关系问题，日渐成为人类学、宗教学、尤其是宗教人类学的研讨热点、前沿课题。这一前沿课题吸引着一批著名学者，力图超越以往的“宗教仪式的现象描述”，进而深究“信仰仪式的文化意义”。

例如，英国文化人类学家、宗教人类学家特纳（Victor Turner，1920-1983）的研究成果表明，信仰仪式在行为和观念上均充满“象征”，人们之所以执着于这样或那样的“信仰仪式象征”，就是因为它们深含“意义”，承载着“社会价值与文化功能”。他深入田野，通过观察非洲赞比亚地区的恩登布人（Ndembu）生活发现，当地古老的信仰仪式主要有两种类型：一是“生命危机仪式”（life-crisis rituals），如青春期仪式、丧礼等；二是“生存困扰仪式”（rituals of affliction），此类仪式均旨在禳解种种人生的困苦或灾难。¹

再如，美国民族学家、诠释人类学家格尔茨（Clifford Geertz，1926-2006）基于扎实的田野考察和透彻的个案研究，从学理上把“宗教”视为“一个文化体系”，提出了“文化意义深描理论”，以求更具体、更深入地阐释了“作为象征性的意义体系的宗教传统”，是何以积淀为某个文化区域的世界观和价值观，并潜移默化地影响着其族群或社群生活的心理倾向和行为动机的。因为在他看来，“一种宗教就是：（a）一个象征体系，其作用在于（b）在人们当中营造出强有力的、普及的和持久的情绪与动机，其方式在于（c）系统阐述关于整个存在秩序的诸多观念，并且（d）赋予这些观念以实在性，此种氛围致使（e）前述意义上的情绪和动机看似是唯一真实的。”²

学术乃天下公器。以上两位国际著名学者所提出的概念、理论与方法，对于我们深入探讨东方信仰仪轨的文化底蕴及其现实意义，显然不无学术启发。东方的信仰仪式，乃是东方文化传统的重要表达方式之一，无疑承载并传承着东方的文明特质与文化精神。俗话说：没有比较，就没有鉴别。若从比较宗教学的观念来看，中西方的信仰仪轨主要有如下几点显著不同。

首先，如果说西方以基督教传统为主导的宗教仪式是“神本主义”的，中国以“儒释道”为主流的信仰仪式则更注重“以人为本”。基督教仪式所体现的“神本主义”，充分流露于其一般仪轨和重大节庆，如基督教的仪轨主要包括“洗礼、礼拜、圣餐、祷告”等，其重大节庆主要有“基督降临节、圣诞节、复活节”等，皆以“造物主——上帝”为崇拜对象，以“耶稣基督”为信仰目的，除此之外，别无其他。因而，著名基督教神学家、哈佛大学教授寇克斯（Harvey Cox）指出：基督徒生活于“两种时空状态”，即“世俗年”和“礼仪年”（或称“教会年”）；作为人类成员，他们生活于一年四季；身为基督徒，他们则是根据“教会历法”来安排生活的。³

相比起来，中国的仪轨传统的确更为彰显中国文化的根本精神——人文精神。如“祖先崇拜”，

¹ 主要参见：【英】特纳：《象征之林——恩登布人仪式散论》，赵玉燕等译，商务印书馆2006年版。

² Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, Inc., Publishers, 1973, p. 90.

³ 参见【美】寇克斯：《基督宗教》，孙尚扬译，上海古籍出版社2008年版。

可谓中国人自古以来所传承的“底线信仰和礼法规矩”，这就说，无论“儒、释、道”还是“民间信仰”，也无论有无专门的祭祖仪式，若不遵奉“祭祖规矩”，便触犯了“做中国人的底线”。

为什么这么说呢？正如楼宇烈先生所释：中国人所崇敬的“神”常常是祖先，在甲骨文里，“帝、上帝”等主要是指“部落的祖先或英雄”，他们死后会保佑子孙。所以，“祖先崇拜”可以说是“圣贤崇拜、英雄崇拜”。到周代，这种信念开始演变，“祖先神或圣贤神”并非盲目地保佑子孙，而是要看他们是否“有德”，于是出现“皇天无亲，为德是辅”思想；春秋时，前述思想进而发展为“天听自我民听，天视自我民视”，“民，神之主也”。这就在西周以后，逐渐形成了“以人为本、人文精神”的文化传统。⁴

⁴ 参见楼宇烈：《探求合乎本土文化传统的宗教学研究理论》，载《世界宗教评论》第一辑，张志刚、金勋主编，宗教文化出版社2014年版。

중국 의례의 문화적 깊이에 대한 심층묘사

장지강(張志剛)

북경대학종교문화연구원 · 원장

올해 “동아시아 인문포럼의 주제는 동방문명과 의례입니다. 이는 지난 10년간 진행한 포럼의 확장일 뿐만 아니라 학술적으로도 아주 중요한 의미를 갖고 있습니다. 한중일 학자들이 모인 자리를 빌어, 어떻게 더 깊게 동양의 의례에 대해 연구하고, 문화적 깊이에 대해 더 심층연구할 것인지 의논해 보고자 합니다.

국제학술계의 동향을 보면, 20세기 중반이래 ‘상징이론’의 발전과 함께 “의식과 의미”의 관계가 인류학, 종교학, 종교인류학의 주요 연구 과제가 되었습니다. 이 주제를 놓고 많은 훌륭한 학자들이 나타났는데, 이들은 “종교의례에 대한 현상적 묘사”를 초월하여, “신앙의식의 문화적 의미”에 대해 깊이 있게 연구하였습니다.

예를 들어 영국의 문화인류학자 겸 종교인류학자인 빅토르 터너(Victor Turner 1920-1983)의 연구를 보면, 신앙의식은 행위와 관념면에서 ‘상징’으로 가득차 있다고 했다. 사람들이 이렇게 ‘신앙의식의 상징’에 매달리는 이유는, 그것이 갖고 있는 깊은 ‘의미’이기 때문이다. 이 의미는 ‘사회적 가치와 문화적 기능’을 하고 있다. 터너교수는 필드조사를 통해, 아프리카 잠비아의 은뎀부(Ndembu)인들을 관찰했다. 그의 발견에 의하면 신앙의례는 크게 두 가지 유형으로 나뉘는데: 하나는 ‘생명위기의식(life-crisis rituals)’으로 예를 들면 성인식, 상례 등이 있다. 두 번째로는 ‘생존곤혹의식(rituals of affliction)’으로 이런 의식을 진행하게 되는 이유는 모종의 어려움에 처했기 때문이다.¹

또 다른 예로, 미국의 민족학자 클리퍼드 기어츠(Clifford Geertz, 1926-2006)은 필드조사를 통해 얻어낸 결과, 學理적으로 보면 ‘종교’란 ‘하나의 문화적 체계’라 하였다. 그는 ‘문화적 의미 심층묘사 이론’을 제시하여 더욱 구체적으로 ‘상징성 체계속의 종교전통’에 대해 묘사하였다. 그것은 하나의 문화적 지역에 있는 세계관이나 가치관으로, 그 지역 사람들의 생활과 심리 및 행위에 큰 영향을 끼쳤다. 그에 의하며 한 종교는 1. 하나의 상징적이 체계이고, 그 작용은 2. 군중들 사이에서 영향력을 끼치는데, 오랫동안 보급되고 유지되는 정서와 동기가 된다. 그 방식으로는 3. 시스템 속에는 질서와 많은 개념이 존재한다. 그리고 4. 이런 개념에 실제성이 부여되는데, 이런 분위기는 5. 앞에 서술한 정서와 동기가 진실하게 느껴지게 한다².

학술이란 세인들의 공통적인 재부이다. 이상 두 학자는 새로운 개념, 이론 및 방법을 제시했

¹ 主要參見：【英】特納：《象征之林——恩登布人儀式散論》，趙玉燕等譯，商務印書館 2006年版。

² Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, Inc., Publishers, 1973, p.90.

는데, 우리가 동양의 신앙의례의 문화적 깊이를 탐구하는데 큰 도움이 된다. 동양의 신앙형식은 동양문화전통의 표현방식이다. 그것은 동양문명의 특징과 문화적 정신을 담고 있다. 속담에 비교가 없이는 감별할 수가 없다는 말이 있다. 비교종교학의 이론에 비춰볼 때 동서양 신앙의 의례는 아래 몇 가지 분명한 차이가 있다.

첫째, 기독교를 대표로 하는 서양의 종교의례를 ‘神本主義’라고 한다면, 동양의 유불도를 중심으로 하는 신앙의례는 ‘인본주의’를 중심으로 한다. 기독교 의례에서 나타나는 ‘신본주의’는 이 의례가 중대한 기념일과 연관되어 있다는 것을 알 수 있다. 예를 들어 서양의 의례는 주로 세례, 예배, 성찬, 기도 등이 있고, 큰 기념일로는 기독교강림절, 성탄절, 부활절 등이 있다. 이런 행사는 모두 ‘조물주-상제’를 신앙의 대상으로 한다. 즉 오직 예수 그리스도를 신앙의 대상으로 하고 다른 것은 없다. 그렇기 때문에 유명한 기독교 학자이자 하버드 대학 교수인 하비 콕스(Harvey Cox)는 말하기를 기독교인들은 ‘두 가지 시공상태’에서 생활한다. 하나는 세속년으로 우리가 일상적으로 생활하는 사계절이다. 다른 하나는 기독교인으로서의 ‘교회역법’에 따라 생활하는 것이다.³

이에 비해 중국의 전동의례는 아주 다양한 중국의 문화적 정신 - 인문정신을 포함하고 있다. ‘조상숭배’를 예를 들어 보면, 이는 중국 고대로부터 내려온 “서민신앙과 예법”인 것이다. 다시 말해서 유불도든 민간신앙이든 만약 조상신앙을 제외한다면, 대다수 서민들의 외면을 받을 것이라는 말이다.

무엇 때문에 이런 현상이 나타난 것인가? 루우열 교수의 해석에 의하면: 중국인들이 숭배하는 ‘신’은 보통 조상을 의미한다. 갑골문에 나오는 ‘帝, 上帝’가 의미하는 바는 ‘부족의 조상이나 영혼’이다. 이들은 사망한 이후에 자손을 보우해 준다고 믿어진다. 그렇기 때문에 ‘조상숭배’는 곧 ‘성현숭배, 영웅숭배’로 이어진다. 주나라에 이르러 이 신앙은 변혁을 거치는데, ‘조상신이나 성현신’은 맹목적으로 후손을 보살피는 것이 아니라, 이들이 ‘덕’이 있는지 여부를 따진다. 그리하여 “皇天無親, 爲德是輔”의 사상이 탄생한다. 춘추시대에 이르러, 이 사상은 더욱 변화하는데 “하늘은 내가 백성한테서 들은 것을 듣고, 내가 백성을 바라보는 것을 본다(天听自我民听, 天视自我民视)” 혹은 “민은 신의 주인이다.(民, 神之主也)”라고 하는 사상이 나타나게 된다. 이 사상이 서주시대로 가면서 ‘인본중심, 인문정신’의 문화전통이 탄생하게 된다.⁴

³ 參見【美】寇克斯：《基督宗教》，孫尚揚譯，上海古籍出版社 2008年版。

⁴ 樓宇烈：《探求合乎本土文化傳統的宗教學研究理論》，載《世界宗教評論》第一輯，張志剛、金勳主編，宗教文化出版社 2014年版。