

## 韩国巫教的构造与中心思想

發表人：李浩栽

中国社会科学院宗教研究所 2002 级博士生

### 摘要

从历史上看，巫教是韩国最为久远的宗教现象。可以说巫教在韩国人的心性的内面化和深层的宗教经验形成的过程中有着不可替代的地位。

巫教与其他所有的宗教相同，都是由信念体系和行为体系构成的。这两者并不是相互分离的。把两者结合后的存在进行理解并解析，就可以考察构成宗教的最为中枢的要因。同时，代表世界观的信念体系和形成宗教仪礼的基本行为方式的行为体系又可以相互统合。宗教行为者内面化的信念体系总是与检验信念体系的行为体系相伴而生。以行为者为中心反复进行的宗教仪礼又依托世界观而成为圣化的行为。宗教就是通过仪礼和信念体系追求终极目标。

巫教虽在韩国人形成深层经验的过程中有着悠远的渊源，但是巫教体系毫无疑问的会受到仪礼参与者所处时代以及社会脉络的影响，从而形成其特性。因此，巫教的信念体系与实践仪礼中既包含着对未分化的原始信仰的收容，又同时具有对现实目标的追求。这一观点在考察巫教信念体系的构造、宗教仪礼的象征性以及指向性时可以得到验证。

本论文所探讨的韩国巫教的构造和原理超越了地域的差别和时代的变迁，而关注其普遍性，因此使用的并不是反映时空特殊性的现场调查资料，而是比较客观与固定的文献资料。本文重在综述韩国巫教的一般特征，向读者介绍这一鲜明的韩国的宗教现象。



## 韩国巫教的构造与中心思想

李浩裁

从历史上看，巫教<sup>1</sup>是韩国最为久远的宗教现象。可以说巫教在韩国人的心性的内面化和深层的宗教经验形成的过程中有着不可替代的地位。

巫教与其他所有的宗教相同，都是由信念体系和行为体系构成的。这两者并不是相互分离的。把两者结合后的存在进行理解并解析，就可以考察构成宗教的最为中枢的要因。同时，代表世界观的信念体系和形成宗教仪礼的基本行为方式的行为体系又可以相互统合。宗教行为者内面化的信念体系总是与检验信念体系的行为体系相伴而生。以行为者为中心反复进行的宗教仪礼又依托世界观而成为圣化的行为。宗教就是通过仪礼和信念体系追求终极目标。

巫教虽在韩国人形成深层经验的过程中有着悠远的渊源，但是巫教体系毫无疑问的会受到仪礼参与者所处时代以及社会脉络的影响，从而形成其特性。因此，巫教的信念体系与实践仪礼中既包含着对未分化的原始信仰的收容，又同时具有对现实目标的追求。这一观点在考察巫教信念体系的构造、宗教仪礼的象征性以及其对终极目标的指向性时可以得到验证。

本论文所探讨的韩国巫教的构造和原理超越了地域的差别和时代的变迁，而关注其普遍性，因此使用的并不是反映时空特殊性的现场调查资料，而是比较客观与固定的文献资料。本文重在综述韩国巫教的一般特征，向读者介绍这一鲜明的韩国的宗教现象。

---

<sup>1</sup> “巫教”这一称呼还并非是学术界公认的用语。有的学者使用英语的“SHAMANISM”一词，有的学者使用“巫”、“巫俗”和“巫教”等多个概念。但是使用“巫教”的学者逐渐增多。“巫俗”是李能和首先采用的，意指民间的风俗。后来在日帝统治时期被日本学者歪曲使用，指原始农业社会的迷信思想，也称为“巫俗信仰”。基督教神学者柳东植首先使用“巫教”一词，认为这是根植于韩民族的民众宗教，应当与其它宗教具有相同地位，受到人们的尊重。赵兴胤根据巫堂在仪式现场自称的名字而主张使用“巫”的称呼，也是与其他宗教同格重的意味在内。还有人出于国际次元交流的目的而使用SHAMANISM的概念。因此，如何确定对“巫教”的称呼已经成为对巫教本身地位的认可的重要里程碑。本论文中所使用的“巫教”一语是视之为扎根于韩国文化的土壤中又传之今世的民众宗教，又是具有与其他宗教同等地位的宗教门类。但由于文章叙述的需要，又间或使用其他称呼。有关“巫教”用语的各学者的主张以及巫教是否具有宗教性的论争可参照以下文献：有关巫教用语的参照：朴日荣，《韩国巫教的理解》，汉城：出版社，1999年；柳东植，《韩国巫教的历史和构造》，汉城：延世大学出版部，1992年；赵兴胤，《巫与民族文化》，汉城：民族文化社，1994年；车玉崇，《韩国人的宗教经验—巫教》，汉城：瑞光社，1997年；金承惠，《基督教与巫教》，汉城：奋斗出版社，1999年，50—61页。有关巫教的宗教性的研究：黄弼浩，《SHAMANISM的宗教人格》，载于《SHAMANISM研究》第3集，（韩国SHAMANISM学会），77—95页；朴日荣，《巫教宗教性的构造与特征》，载于《韩国巫俗学》第2辑，（韩国巫俗学会，2001年），65—84页。

## 一、信念体系

巫教并没有独立的宗教组织和公认的经典。这种非体制性的特点使得巫教只能借用其它宗教的形式，因此，如果单单考察巫教的信念体系就很难达到研究目的。各种宗教往往具有多种特性，并与所处的时代相复合，而呈现多种多样的形态，与韩国民众共享欢乐共担痛苦的巫教也不例外。为了明晰巫教的核心与中心思想，就必须考虑巫教与其它宗教的关系。在与各种宗教的交涉过程中，巫教既具有周边的混合的传统，又显现中心的独特的性质。混合的结果并不是统合所有的要素，而是有选择的受容。本章就从巫教表面上的多样性出发，发掘巫教的本质与中心，力图发现其核心所在。

### 1. 宇宙观

巫教的宇宙观包含着许多与佛教宇宙观相交叉的痕迹。一般来说，巫教的宇宙观把宇宙划分为天上界、地上界和地下界等三界。这三界共同构成同一的宇宙层。天上界是比人间位格高的存在格，支配着宇宙的森罗万象。地上界则是人类、生物和一般自然神居住的场所。地下界是人死后的魂和冥府神所在的地界。天上界如同人憧憬的乐园与仙界，而地下界是人死后去的地方。根据人生前的业报，应受惩罚的去地下界，不应受惩罚的去乐园，有这样的区分。乐园处在宇宙三界的何处并没有明确的说明，可能是极乐的来生 (*jeoseng*)。<sup>2</sup> 地狱是地下界的刑场，这个空间位置可以肯定。在来生，可以从地上界水平的去向地狱。<sup>3</sup> 这样来生的概念又比较模糊。以上三界的概念是非常审慎的接受了佛教的影响。

巫教仪式的镇恶鬼术 (*jinogi gut*) 中，生者住在此生 (*yiseng*)，完全死亡的人处在来生 (*jeoseng*)，此生与来生中间是死者的亡灵暂时停留的场所。<sup>4</sup> 这个场所与此世与并不是隔绝的，而是灵“去向的角落”。天上界则是处在与地上界垂直的空间位置上。来生并不是另外的世界，而是与此生连结的世界。死后的世界超越了现实，但又存在于现实世界。<sup>5</sup>

如上所述，巫教的宇宙观是佛教垂直的宇宙观与来自民间的水平的宇宙观的巧妙的结合。其中天上界、地上界与地下界是垂直的空间概念，而此生（人间界）与来生（乐园和地狱）则是水平的与内含的空间概念。

<sup>2</sup> 但是如果考察术(*gut*)，就会发现根据因果应报来审判死者的迹象，可区分地狱和极乐世界的极乐往生的思想很少。柳东植，《韩国人关于死亡的哲学》，载于《文学思想》17号，1974年。

<sup>3</sup> 今泰坤，《韩国巫俗研究》韩国巫俗研究丛书VII，汉城：集文堂，1991年，296—299页。

<sup>4</sup> 柳东植认为巫教的这种阴界的冥府和此世与来世的主张与佛教的世界观相同。柳东植，前书，306—307页。

<sup>5</sup> 参照金烈圭，《韩国的神话》，汉城：一潮阁，1997年，103页。

## 2. 生命观

所有的宗教都无一例外的格外关注人的生命问题，巫教也是如此。在巫教的宗教仪式中，有关诞生与死亡的仪式明显多于其它的仪式。

巫教中主管人的胞胎、出生和养育的神是“三神”。可以说“三神”就是生命的主宰者。<sup>6</sup>人间的一定存在是肉体人的肉身和不灭的灵的要素——灵魂共同构成的。<sup>7</sup>灵魂是肉身死后在此生再生的新人类，或者说是去往来生的永生。灵魂与生者具有同一的人格，被赋予相同的人格待遇。死去的灵魂划分为善灵的祖灵和恶灵的怨鬼两种。善灵的祖先已尽天寿，在自己的子孙面前并无怨恨可言，是一种理想的死亡方式。死后三年，后代子孙根据祖上班列行镇恶鬼术，让死去的人经过神格化的过程而成为祖先。而恶灵的怨鬼则因为生前的怨恨而停留在人间，变成满怀怨恨的一个恐怖的形象。但是如果冤鬼的怨恨能够消除，也是可以同善灵一起共同去往来生的。<sup>8</sup>

人间的存在并非是肉体与灵魂相分离的。灵魂在人的一生中担当着支撑肉身的原动力的职责。人死后，灵魂离开肉体而独立去往来生。由于此生的人间世界和来生的共同体之间的关系，灵魂就被视为不灭的存在。人的生死是由超人间的存在——三神跨越人间的统制领域而管辖。

## 3. 来世观

生命有限的人类对死后的人的去向极为关注。因此，来世观已成为决定现实的人的生活态度和宗教仪式的形式的要因。巫教的来世由天堂和地狱两种形态。死后的灵魂在冥府根据生前的果业接受审判。生前做善业的灵魂可以去往天堂永生，而生前做恶业的灵魂则只能留在地狱。这实际上是佛教思想的一种变形。

在未受到佛教影响以前，巫教的来世观为人死后结束此生，而在来生开始如同理想乡的新生活。与基督教和佛教的救援信仰不同，这种来世观与此生的宗教信仰无关，有自然循环的意味在内。人死后，灵魂带着肉体再生，并去往再生的根源地，这就是一种循环。<sup>9</sup>巫教并没有本世的还原思想或者来世的救援观念，而标榜现世主义的世界观和人间中心主义。所关心的是解除此生的恨和去往来生的迁移，生者和死者共有的幸福，把此生和来生相连结的共同体纽带以及对天地造化、宇宙造化的规划等方面。<sup>10</sup>

<sup>6</sup> “世尊术”就是根据 孩童 (*danggum agi*) 的故事。神化身僧侣与身为女人的 孩童结合过程中诞生主管人的出生的三神。三神出生的直接原因虽是人间的性行为，但其中包含着比三神的“点指”更为根源的原因。朴日荣，前书，142—158页。

<sup>7</sup> 参照朴日荣，《巫俗的死后世界与死灵祭—丧祭礼土着化的特别研究报告》，载于《司牧》149期，(韩国天主教中央协议会，1992年11月)，67—96页。

<sup>8</sup> 有关巫教的生命观的研究可参照：金泰坤，前书，300—307页；朴日荣，前书，142—158页。

<sup>9</sup> 参照金泰坤，前书，307—332页。

<sup>10</sup> 参照朴日荣，前书，177页。

这种来世观可以说是如同佛教的外延，但来生与此生的隔绝处并不是别的什么地方，而恰似把垂直的空间概念改为从水平方向来看。来世观的目的除了死灵之外，还有如同“活着的自身，死去的祖先”这句话所表达的那样的对生者的造化进行终极规划的目标。因此，巫教并不包含佛教中根据因果应报审判以及轮回思想等等。生者与死者的造化，此生得到满足，待来生，也可以以祖先的身份帮助后世子孙。如此，巫教的来世观就是以现实为主的为此生的人考虑的类型。

#### 4. 神灵观

前述横向考察的宇宙观、生命观以及之后的来世观构成巫教独特的神灵观的基础。巫教中所谓“万神”的说法体现出其中神灵的丰富程度。与这种万神崇拜的情况相配合，也存在着多种对神灵系统的分类方法。<sup>11</sup>朴日荣主张出身系统，把神灵按照出身地分为四类：第一类，天神系统。有天神、天上神、天神大监神、天王神、玉皇天、三神、檀君神、城主神、帝释神、日神、月神、星神、山神等等；第二类，外来神系统。中国系有卧龙先生神和赵将军神，还有美国的麦克阿瑟将军神；第三类，土著神系统。例如崔荣将军神；第四，杂鬼和杂神系统，是不能列入正神之类的神。有乞粒、盲人大将军和魂大臣等等。

如此多种多样的巫神又反映出巫教什么样的特性呢？

第一，巫教神灵的形成功因很多。一般认为神灵的形成功主要是由于怨恨。生前的怨恨不能化解，死后就形成神灵。因为满怀怨恨的神灵在生前不能化解怨恨，具有同样意识的民众就站在异地思之的立场上形成共感咒术。<sup>12</sup>除了冤身怨灵以外，巫教还从外国宗教中借用了许多神灵。事实上，神灵化的动机多种多样。<sup>13</sup>通过神灵化，信徒可以把感情移入巫教信仰的共同体，形成共同体社会的认同感。<sup>14</sup>在进行韩国巫教的田野调查中发现了这些神灵化的动机，人们网罗了从人间共同体的立场出发而引至的种种动机，例如对冤死的人的追思，对历史人物、外国人和土著神的崇拜等等。巫教的历史传统可以让韩国民众接受各种各样的神灵，无论是在本国自生的还是从外国传入的。但无论是自生的还是外来的神灵都会随着时代的变迁而变更形态。

<sup>11</sup> 有关神灵系统的研究可参照：秋叶隆等，《朝鲜巫俗的研究》（上、下卷），朝鲜总督府，1937/38年；金泰坤，前书，279—289页；赵兴胤，《巫——韩国巫的历史与现象》，汉城：民族史，1997年，180—190页；朴日荣，前书，53—60页；李龙凡，《韩国巫俗的神观研究》，汉城大学博士论文，2001年。

<sup>12</sup> 金烈圭认为韩国传统巫俗信仰的其中一个重要职能就是解恨和解怨，巫堂大多数都是怨灵的灵媒。对此观点，大部分学者都无保留的作为前提引用。参照金烈圭，前论文，9—19页。

<sup>13</sup> 任锡宰：（1）现象界的所有事物都有神的存在（山神、龙王等）；（2）半神的存在经历一定的行迹和经验后，得到伟大至尊的指示而升华为神格（孩童等）；（3）实际人物的死灵（崔莹将军等）；（4）从外来宗教借用的神（佛神、神将等）（5）神、神灵、精鬼、妖怪等。赵兴胤：（1）王朝的创建（李成桂）；（2）英雄人物的生涯（崔莹）；（3）王的悲剧命运（燕山君、光海君等）；（4）从其他宗教借用的神灵（关羽）；（5）与已经成为神灵的有密切关系的（李成桂、崔莹的夫人）；（6）巫祖（ ）；（7）全国范围内的灾祸（妈妈神灵等）。其它观点可参照：任锡宰，《韩国巫俗研究序说》，载于《韩国民俗研究论文选III》，汉城：一潮阁，1996年，11—15页；赵兴胤，前书，189—198页。

<sup>14</sup> 朴日荣，《韩国巫俗的理解》，出版社，1999，61-62页。

第二，韩国的巫神是单一神论的神观。这是进行田野调查的学者的一致看法，但对巫神的职能的看法还是多少有些差别。二十世纪二十年代，研究韩国巫教的学者克拉克认为韩国民间信仰和巫教的天帝是原来具有唯一神性的最高神，之后“古代的巫教”在向多神教的转化的过程中，天帝的“至高神”的地位渐渐消失了。传教士安德伍德（Underwood）认为韩国巫教是交替一神教（多神中有主神）。<sup>15</sup>赤松智城主张交替一神论或单一神论（Henotheism）。<sup>16</sup>即韩国巫教的至高神把自身的能力向处于下等级的神让渡，即存在所谓宗教学中的“懒神”或“隔绝神（Deus otiosus）”。虽然在巫教仪式的术中或巫神图中并没有这样的让渡场景的表现，因为人间事是由处于下等级的神直接管理的，可以称之为单一神论。这也体现出对现世机能的关注。总之，巫教具备拥有基本的宇宙宗教性根据的多神论，或者说是单一神论的神观。<sup>17</sup>

第三，神灵并不具有广泛的地域影响力，而是有一定的效力范围。按照是否有此限制又可以把神灵分成两类，一类是“泛称的神灵”，既没有地域的限制，得到所有信徒的认同的神灵；另一类是“个别神”，是有一定范围限制的。“泛称的神灵”包括七星、帝释、十王、风神、玉皇上帝等，“个别神”则有山神、龙王、城主、龟王、三神等。其中有些个别神虽在许多地方都有，但实际上各地信奉的并不是同一个神，即同名不同神。<sup>18</sup>

最后，巫教的神灵观是以人间为中心的。韩国神灵的特征在于这些神灵没有善恶之分，<sup>19</sup>是不能以伦理标准来衡量他们的，他们是根据人对他们的招待情况来表现或善或恶的本性。实际上，这就是以人为中心的特征。在术中，人侍神灵的方式是让神灵“玩”，就好象父母安慰伤心的孩子，让其高兴。<sup>20</sup>人招待神灵的方式会让神灵显示不同的特性，但是安抚神灵的原因不是敬畏，也不是把神灵看作神秘的存在，而是因为神灵可以决定人的生死祸福。所以，巫教中神灵存在的目的在于人。<sup>21</sup>神灵并不比人有更高的伦理性，而是有自己的喜怒哀乐等人性。因此，巫教具有神人同形的并且以人为中心的神灵观。

<sup>15</sup> 交替神教（Kathenotheism）是马科斯·穆勒在做日本吠陀经典研究时的用语，意指祭祀中的主神有交替的神观。主神是指在多神信仰的宗教中祭祀中得到最多赞美之词的神，而且祭祀不同，主神也会不同。参照《宗教学辞典》，东京：东京大学出版会，1996年，196页。

<sup>16</sup> 单一神教（Henotheism）是指在多神教中，某一神暂时获得主神的地位，而变成至高神一样得到最高的宗教赞辞的神观。参照《宗教学辞典》，东京：东京大学出版会，1996年，531页。

<sup>17</sup> 参照朴日荣，前书，53—56页。

<sup>18</sup> 参照任锡宰，前论文，20—21页。

<sup>19</sup> 任锡宰主张巫教中没有所谓的善神与恶神的区分，也没有白神与黑神，光明神与黑暗神的对立，是无性格的存在。参照任锡宰，前书，18页。

<sup>20</sup> 参照朴日荣，前书，68页。

<sup>21</sup> 参照郑镇弘，《韩国宗教文化的展开》，汉城：集文堂，1986，72-73页。

## 二· 宗教仪式

前述的四种横向考察的信念体系是巫教进行宗教仪式的基础。宗教仪式是表现宗教意图和象征性意义的行为。信念体系是宗教认知面的表现，而仪式则是以个体和团体的形式对宗教意图的公演。仪式把团体的象征意义统一起来，具有一种团体的同感性。成员因而可以附和，把自身的目的与团体的目标统一起来。<sup>22</sup>实施者和参与者通过仪式把信念体系具体化，并形成实践伦理。

那么巫教具有何种宗教的特性和内容，并据此进行机能的修行呢？巫教仪式包括占（巫 ），搓手（ ， ），符籍，致诚和术等。占是对出现问题的人当面进行原因的诊断，并开出处方。世袭巫使用占册、叶钱、米和念珠等。降神巫则采用财数占（身数占）、病占、运势占等形式。符籍指的是神灵接受召唤的象征物的证据，面临灾祸时用于避邪的符籍以及兵符等使用时出现的图画或文字形态等。至诚指的是向神灵精诚的祈祷。在重要的境遇中需要进行术。<sup>23</sup>

本论文对巫教仪式中具有代表性的术进行探讨。因为巫教并没有定型化的教团组织和经典，巫堂主管的术就成为巫教信念体系的直接体现。这种仪式是事主邀请有关的神灵，通过专门的中介——巫堂的反应来进行的圣事。因是一种共同体的形式，参与者的行为尤其显得重要。

在术中，行为者和参与者的信念联系进行了综合，以象征化的形式得到表现。术的形式多样，分类方法也随之有多种。<sup>24</sup>按照祭祀的对象为基准可以区分为三种形态。第一，神术中，神降临，降神巫经历降神的经验，被赋予神病，为成为真正巫堂而进行降神术。成巫后，巫堂的守护神为巫堂进行逐神性质的镇恶鬼术和神父母向神子女赋予神通的 术；第二，术中尽数人间财数的财数术，治病的病术（忧患术）以及为死去的人所作的镇恶鬼术是有区别的；第三，村术是一个地域共同体的成员为集团的和平、富贵而祈愿的仪式。各地的术的名称有别，如都堂术、别神术、堂山祭等。<sup>25</sup>术的目的可以是为巫堂自身，事主的家族，最大规模的术称为“国术”，<sup>26</sup>这是为了整个国家（实际上是为王室的安危）。如果从范围角度考察，术就会因为共同体的规模大小而受到一定限制。而反过来说，在限定的共同体中才有可能进行术。

以下对术的基本构造做一论述。一个完整的术包括准备过程、中间过程和终结过程。每一过程都具有本身的完结性以及独立性。有召集神灵的请神过程，让神

<sup>22</sup> M. Mcguire, *Religion: The Social Context*, 民族社, 1994, 32-33 页。

<sup>23</sup> 参照赵兴胤, 《韩国的巫》, 汉城: 精音社, 1983 年, 43-44 页; 朴日荣, 前书, 70-86 页。

<sup>24</sup> 日帝时代朝鲜总督府的村山智顺根据音乐而把术分为京畿道地区的 术, 庆尚道地区的 术, 江临地方的 术, 平安道的 术等; 崔 根据主持者是谁而, 参照朴日荣, 前书, 90-93 页。

<sup>25</sup> 参照朴日荣, 前书, 90-93 页。

<sup>26</sup> 虽称为国术, 但实际上是王宫邀请国巫来进行术。赵兴胤, 《巫——韩国巫的历史与现场》, 汉城: 民族社, 1997 年, 208 页。

灵愉快的娱神过程以及送别神的送神过程。<sup>27</sup>术场的摆设与儒教的祭祀仪式类似，要求红东白西、鱼东肉西和左鲍右，还有茶、香炉等，佛教仪式中的床也有。<sup>28</sup>因此术床的外形和形式兼备儒教和佛教的特点，但这不是必须的，可以根据实际需要选择适合的形式。

巫堂穿巫服，有巫乐，长短巫具以及巫歌巫舞。为了诱导神降临，要使用铃铛，暗诵咒文。<sup>29</sup>在此使用的巫服以及仪式中的音乐和舞蹈都是有助于召唤神灵。其中被称为神服的巫服不单纯是装饰用，也不是为了迎合神的性格，而是具有降神时的咒力。<sup>30</sup>巫具中以长鼓和提琴为中心，根据术的规模大小而使用大，箫，奚琴等。巫乐的音调非常基本，只是单调而激昂的音乐的反复弹奏。<sup>31</sup>巫舞则具有巫堂降神现象的象征意义。

术进行之前，巫堂和事主要精诚的为术做准备。术始于巫堂开始摆设，穿上五彩斑斓的巫服，快乐的进行巫歌与巫舞。为术准备的一切都是与神灵的召唤、愉悦和送别有关的象征物或行为。

巫教习合了从中国传入的儒释道的宗教传统，发展了其他宗教接待神灵的祭祀仪式。可巫教虽通过巫堂召唤了神灵，但基本构造并没有变化，并没有把不调和的现实改变为造化之初。<sup>32</sup>在神圣的时间和神圣的空间中，巫堂与神灵和神话中的祖先通过巫堂的圣贤化再现并维持原初的状态。<sup>33</sup>术中必须有降临的神灵，召唤神灵的专门中介人——巫堂以及提供动机的信徒。三者的参与都很重要。从古代流传下来的巫教的传统就是比人间高的存在——神灵降临道人间的世俗生活中，来克服人间的限界。

### 三 · 造化思想

下文探讨巫教的信念体系以及宗教仪式的终极目标。这其中可以同时看到巫教

---

<sup>27</sup> 柳东植、赵兴胤和朴日荣认为术是由召请神灵的请神，让降临的神愉快的娱神以及赞扬神德病祈愿的送神所构成。金泰坤加入对神灵的接待，而主张请神——接待——祈愿——送神过程。本文从韩国美学的现场性出发，强调神人合发，而突出娱乐的机能，使用请神——娱神——送神的观点。参照：柳东植，前书，314—315；赵兴胤，《韩国巫的世界》，汉城：民族社，1997，65页；朴日荣，前书，94页；金泰坤，前书，409页。

<sup>28</sup> 参照赵兴胤，《巫——韩国巫的历史与现实》，汉城：民族社，1997年，217页。

<sup>29</sup> 参照李能和（李在昆），《朝鲜巫俗考》，汉城：东文选，1991年，194页。

<sup>30</sup> 参照《传统文化月刊》，汉城：月刊传统文化社，1985年2月，120—121页。

<sup>31</sup> R.Needham认为乱打（Percussion）是与灵界通信的必要手段，为了与别的灵界的灵接触，还需使用鼓、振动性的乐器等。参照W.A.Lessa & E.Z.Vogt eds., *Reader in Comparative Religion*, New York: Harper and Row, 1979, 311-317.

<sup>32</sup> 参照赵兴胤，前书，227—228页。

<sup>33</sup> 参照伊利亚德（Eliade）（李东夏译），《圣和俗——宗教的本质》，（*The Sacred and the Profane, The Nature of Religion*），汉城：，1999年，81—84页。

的创造潜力以及限界。这一二重性可以解释韩国人心中民族宗教的存在性以及新兴宗教诞生过程中对巫教的肯定，又可以发现对巫教的批判与巫教的源泉所在。

巫教的终极目标指向造化状态的回复以及延长。自然造化状态的内外的突发变数使得不调和的状态存在，巫教中则具有回复状态的趋势，以及与之相伴随的实际努力。这种通过巫教仪式回复原来的造化的状态的巫教的终极目标被称为“造化思想”。<sup>34</sup>

这一努力是如何在术中表现并传达的呢？

可以根据“造化思想”把术再进行分类。回复造化的术为降神术、病术（忧患术），镇恶鬼术；延长造化的术为 术， 术和 术。其中的 指向的目标是可知的。

### 1. 造化的回复

降神术中，得患神病的巫堂候补者为能成为正式的巫堂举行入巫仪式。<sup>35</sup>巫堂候补者一般：（1）过平凡的日常生活（造化状态）；（2）接受神灵的召唤而罹患神病（不调和：神病状态）；（3）通过与神灵聚会的术（降临术）而开始新的生活（造化状态的回复）。来临术的表面意义是任命新的宗教从业者的象征性行为，深层意义则是人格体的实存的变革，当事者接受了新的世界观以及价值观。日常生活中的正常人在罹患神病时以来临术的祭祀仪式成为人间的巫堂，拥有新的世界观和造化的生活。（参见图表 1）

图表 1:

造化的常态	不造化	造化的回复
正常人	神病	去病（新人格体）

<sup>34</sup> 参照郑镇弘的表现自然论，金泰坤的混沌(Chaos)与宇宙(Cosmos)的对比，赵兴胤和朴日荣的造化原理的使用。特别是赵兴胤提出：造化性和造化观虽在其他宗教首先提出的，但把这一原理应用于仪式上、并反映到社会组织上的最早的宗教是巫教。本文把巫教的回复和延长当初的造化状态的救援观称为“造化思想”。可参照：郑镇弘，前书，82—84页；金泰坤，前书，171—183页；赵兴胤，《韩国巫的世界》，汉城：民族社，1997年，75—78页。

<sup>35</sup> 金英淑总结了巫堂候补者的七个共同点，为承担着近亲的痛苦，有精神障碍或身体障碍，得患神病，有疾病，有 有 (Charisma)，记忆力非常，有知能，未接受过正常的教育。赵镛日认为共同点是韩国出生和成长，在有宗教信仰的家庭中成长，成巫之前直接或间接担任过巫教中的职务，降神之前有过神病或生活危机。但是车沃崇曾与14名降神巫谈话，结果是在有宗教信仰的家庭中成长的有金锦花等4人，曾经担任过巫教的职务的有金琴花等9人，还有许多上述未提到的因素。参照：赵镇浩，《韩国巫教有关之教育学的厉害》，韩国宗教学会，2000年；车沃崇，前书，33—101页。

人的肉体是由肉身和灵的要素——灵魂构成的。健康的状态维持健康的肉体 and 灵魂的造化状态。但是如果肉体 and 灵魂偏离了造化状态，就会出现不调和的状态，这就是身体 or 精神的病。

最新医学中多见的心因性（Psycho-somatic）疾病就是与精神问题有关系。“身心分离的疾病”就是因为个人问题而出现的对人关系的不调和性问题。<sup>36</sup>与这种病的状态相吻合的术就可以使人回复健康的状态。图表 2 说明了这个过程。

图表 2:

造化的常态	不造化	造化的回复
健康	病	去病（健康）

巫教所期望的理想的死亡形式是经历了仪式之后、子孙围绕的死亡。如果不是这样，就是非自然的死亡方式，是可怕的。肉体与灵魂分离的死亡形式是由于人在自然中生活时，人间的最高潮的混乱所造成的。这并不是根据生前的功过 and 道德良心来评判死者，而是根据死亡的方式 and 状态来做出评价。非正常死去的亡者就为形成冤鬼 and 杂鬼提供了动机。怨鬼 and 杂鬼是对人间现实的否定的结果。因此为了阻止对人间现实的否定而进行镇恶鬼术。经历非正常死亡的亡者变成冤鬼，就无法正常的出发；而正常者则可以开始新的生活。巫教中关于死亡的二重性态度实际上非常惧怕死灵变成冤鬼，但是祖先 and 家族成员都有这个可能。V. W. 特纳（V. W. Turner）主张死去的人的表现有“这个与那个，这里与那里”（Betwixt and Between）之间来进行存在的转移（Transitional Being）的过程，<sup>37</sup>这就成为不调和状态。巫教存在在冥界彷徨的死灵。<sup>38</sup>巫教中可以看到与人有关的肉体 and 灵魂的造化，生者与死者的连结的回复，神灵与人间与宇宙万物的契合的造化精神。亡者的不自然的死亡过程可以通过镇恶鬼术而在圣空间中回复造化。<sup>39</sup>这就是图表 3 所表示。

<sup>36</sup> 参照朴日荣，前书，190 页。

<sup>37</sup> 参照 W.A.Lessa & E.Z.Vogt eds., *Reader in Comparative Religion*, New York: Harper and Row, 1979, 234.

<sup>38</sup> 参照崔吉，《韩国的祖上崇拜》，汉城：醴泉社，1986 年，156—168 页；崔钟成，《镇恶鬼术的广度崇拜的连续性研究——以神话 and 祭仪为中心》，汉城大学硕士论文，1995 年，63—66 页。

<sup>39</sup> 赵兴胤，《韩国巫的世界》，汉城：民族社，1997 年，75—78 页。

图表 3:

造化的常态	不造化	造化的回复
生	死	生（再生）

## 2. 造化的延长

财数术祝愿长寿、富贵多男、回甲等，是以祈愿财数来维持造化状态的祭祀仪式。这是在人生历程中因为未来的不确定性而进行预防的心理。无病长寿和富贵多男是人之常情，因此这是为了维持平凡的生活而进行的术。参见图表 4。

图表 4:

造化的常态	不造化	造化的延长
安全	现实的预想危机	安全（危机的预防）

上述巫教未回复失去的造化或延长造化来救援。术的意图是维持自然的状态，追求现实生活，而非直面危机的现实。巫教的存在并非垂直的上升或跳跃，而是期待水平的变形和存在的转换。现实的苦痛和危机可以自然的回复到丧失以前的现实和造化。<sup>40</sup>巫教认为生是不调和的存在。这种不调和不断出现问题。如果不调和的问题状况得到克服，人类就可以得到救援。<sup>41</sup>

本来救援的状况（财数）现在蜕变为非救援的状况（恨、煞、厄、脱和逆），然后再进行救援，这种状况就有两极性（救援——非救援）和神灵——巫堂——事主三者之间的循环和转换。<sup>42</sup>因此生者和死者，神灵和人间，神灵、人间和宇宙之间的造化状态得到维持。因此巫教被称为对现世彻底的救援的宗教。

<sup>40</sup> 参照崔钟成，前论文，58—59 页。

<sup>41</sup> 参照赵兴胤，前书，130 页。

<sup>42</sup> 参照朴日荣，《宗教间的纠葛与对话——巫俗与基督教为中心》，载于《宗教·神学研究》第二集，（西江大学，宗教神学研究所，1989），109 页。

#### 四 · 结论

以上所述的韩国巫教的构造与中心思想是分为三部分来论述的。信念体系可分为宇宙观、生命观、来世观以及神灵观等。在其中，外来的儒教、道教以及佛教的影响都有反映。巫教中既有其他宗教对其的周边的外表的影响，也有对巫教历史传统的传承。宇宙观的此生 (*yiseng*) 和来生的区别 (*jeoseng*) 并不是两个分离的空间，而是具有密切的内外关系的两者。生命观中存在主宰生命的三神。巫教对死亡的关心极大，但又特别关注此生，这在来世观中也有体现。神灵观则明显表现为以人间为中心的世界观。以巫教的宗教仪式并没有定型化，巫堂的地位非常重要。具有代表性的仪式——术是神灵、巫堂和信徒为克服现在的不调和状态而一次性的、分散的进行的。形式虽有多样，但一般包括请神、娱神和送神过程，还有术的准备过程，都采用根据使用的事物和神灵的感情绪来解决问题的一体化的共同参与的方法。对信念体系和宗教仪式的最终目的的探究则可归结为对一时受到限定的造化的回复和延长，这就是“造化思想”。巫教仪式的节次和巫歌歌辞中虽混合了儒释道的因素，但其彻底排除现实和现世的方式，没有世界宗教或韩国自生的宗教的伦理性提示。因此相对来说，巫教的超越性和精神性不足，没有自我否定的伦理性特征。这也就使巫教被认为依靠祈福信仰和运命论的体验，缺乏社会伦理意识，是一种侥幸主义，历史意识不足，有一定的限界。<sup>43</sup>实际上，巫教的“造化思想”并不是从根源上解决社会不调和的状态，不是一种高层次的伦理提示，并不想把断续的社会恢复到永续的造化中，恢复是暂时的。

韩国的巫教现在并没有开花结果，而是以畸形的状态存在着。巫教的共同信仰并没有阻止现在韩国社会各宗教之间偏见、歪曲和嫉妒的现状。因此韩国最为久远的民间信仰——巫教的未来基于巫教自身的无限性和如何发掘、解析和具体化自身的宗教性。

<sup>43</sup> 朴日荣，《巫俗的宗教性的构造和特征》，载于《韩国巫俗学》第2集，（韩国巫俗学会，2000），74页。

