

儒教文化和民俗文化的并存

- 以朝鲜时代山川的上下通祭为中心 -

崔 钟 成*

I、序论

宗教文化不是平面的，而是立体的。当然，就宗教追求的世界而言，或许只具有一种面孔，但是宗教是文化的一部分，文化又是千姿百态的，所以，任何一位宗教史学家都无法将一个地域，一个时代，一个阶层的宗教文化刻画成单一的画面，这是不言而喻的常识。我们可以从朝鲜时代的宗教文化中理解这一常识。至少我们可以在朝鲜时代山川宗教文化中看到两种面孔-儒家文化和民俗文化。

为此我们需要具备两种态度。首先，儒教是朝鲜时代最主要的文化理念，所以，民俗文化的面孔就显得比较模糊。至今为止，大家所注目的主要集中在儒教祭奠体系的确立和官方儒教的展开方面，所以，我们在考察民俗宗教自身的宗教传统时，可以将重点放在儒教在当代宗教文化中是怎样逐步被官方化的，其周边的对象又是怎样逐渐被冷落的。现在大多数研究者在阐述儒教的正统化、纯粹化、成熟化的时候，通常将民俗宗教等作为附属对象来看待，所以，民俗宗教有着被渐渐遗忘的倾向，这可能是在调和政治力量和文化力量的过程中产生的误差。

为了展示历代民俗宗教的面貌，就应该抛弃这种倾向，让宗教文化苍白无力的面孔恢复以前的生机。当然，如果为了强调民俗文化的无限生命力，过分夸张儒教文化的虚弱和空泛的话，也是有失均衡的。这是因为，在努力展现民俗文化的活力和大众宗教的包容力时，如果只探讨宗教文化的大众化过程（popularization process），并且将民俗宗教作

* 汉城大学 讲师

为文化前景(foreground)来全面描述的话,儒教就有可能被披上民俗宗教的外衣,使文化空间陷入不平衡的状态,这可以说是在调和文化力量和民众力量的过程中产生的谬误。

所以,我们的论题不能仅仅侧重于朝鲜时代宗教文化的一个方面,我们应该看到文化的多样性,并去努力寻找一个时代文化多样性的原因,同时给予充分的肯定。对我们来说,还没有一个确定的基准和框架去判断谁是一个时代独一无二的文化。假设我们说山川的主人是统帅诸侯的国王,那么行使山川主人权利的却不见得仅仅是国王。越是有名的山川越要分山上和山下的祭祀场所,来迎接山川的主人。我们在朝鲜的江山中可以看到这种文化共同的主人,也就是说,我们可以通过山川的上下通祭,来理解朝鲜时代儒教和民俗宗教的并存现象。

II、官方宗教和民俗宗教:儒教和巫俗

在考察山川中并存的儒教和民俗两种形态之前,希望首先了解一下朝鲜时代儒教文化和民俗文化的状况以及两者之间的关系。随着朝鲜朝的建国,儒教逐渐上升为官方宗教(official religion),这种官方宗教是有组织有体制的,而且有强大的国家权利为后台。与此相反,那些没有组织,而且和体制权利有着一定距离的非体制宗教,我们可以称之为民俗宗教(popular religion)¹。朝鲜时代,作为组织化的官方宗教只有儒教,非组织化的体制外的民俗宗教有许多,巫俗是其中的代表。

朝鲜时代,儒教通过制定教理、礼节制度、法制等成为官方宗教。并且随着建国,儒教这种古典文化被推向全国。作为官方宗教的儒教的信念和礼仪同时也延伸到国家统治,儒教制定的教义、教理和礼仪等也得到了国家机构的认可。于是,国家权利和儒教古典文化结合,成为所谓的官方宗教。这样,官方宗教的形象通过教理的教育得到广泛的传播,通过法典得以巩固,通过国家的祭奠得以实现。

¹ 对官方宗教和民俗宗教进行系统论述的是 Rbert Towler。参照其著作 *Homo Religiosus: Sociological Problems in the Study of Religion*, London: Constable, 1974。

另一方面，和朝鲜朝的古典文化理想有一定距离的古代传承依然发挥着不可忽视的作用，民俗宗教从官方宗教中脱离出来，探索着自己的发展道路。这种民俗宗教依赖着从古代继承下来的宗教和人民群众相呼应，通过具有浓厚民间色彩的礼仪不断发展。从官方宗教体制中脱离出来的巫俗就是其中典型的代表。对官方宗教的反映最敏感的民俗宗教就是巫俗，巫俗继承了不被官方宗教所接纳的古代宗教文化传统，所以无法避免地要受到来自官方宗教的对其非正统性的指责。作为民俗宗教，巫俗虽然在体制上没有组织化，在社会中不具有公共性，但是它和人民群众的喜怒哀乐密切联系，而且带有浓厚的民间感情，所以作为民间的宗教，在传统社会中不容易消除。

可以说，朝鲜朝的儒教在体制方面是支配性的宗教，但是在情感方面，却无法成为中心宗教²。也就是说，儒教作为官方宗教，是名副其实的支配性宗教，但却有一定的局限性，即在民间生活中无法被人民轻易接受。所以，儒教在同化非官方宗教文化方面表现出特别的关心，对内积极向地方和民间推行儒教文化，对外打出淫祀论的观点，试图将非官方的宗教从社会中排挤出去³。

作为官方宗教的儒教向非官方的宗教进行挑战的时候，其打击的核心对象就是巫俗。如果说，佛教和道教主要从学术和思想的论争方面受到辟异端论的批判，那么，巫俗就是从官方宗教的制度伦理方面受到淫祀论的批判。由于巫俗总是对官方宗教的立场不闻不顾，而且依赖其深厚的传统，在大众生活中牢牢占据中心地位，所以让作为官方宗教的儒教感到，打击巫俗比打击佛教和道教更加棘手。

III、巫俗的山川祈恩和儒教的山川祭

1、巫俗的山川

作为国家宗教的儒教文化和以巫俗为中心的民俗文化的关系方式也

² 郑镇弘，《宗教多元主义和宗教伦理》，集文堂，1994。

³ 韩右勋，〈朝鲜王朝初期儒教理念的实践和信仰，以宗教一祀祭为中心〉，《韩国史论》3，汉城大学韩国史学会，1976

延伸到山川中。巫俗礼仪中，被儒教作为阴极论批判对象的最典型的代表就是众所周知的山川祭祀。祈恩⁴是在儒教之前，作为国家和民众的热烈信仰的古老习俗。朝鲜时代的儒学者想通过名分和实力，竭力遏制祈恩，建立儒教的一元化体制，但这种心愿没有得以顺利的实现。

祈恩最早出现在文献中是在12世纪，高丽毅宗22年（1168年）第一次出现“别祈恩寺社”的名称⁵，2年后，有这样的记载，即为了老人星祭祀，设立了别祈恩所⁶（原文为别祈恩所），置备了各种装饰和仪器，由此可以推断出，不仅是佛教，道教也举行别祈恩。

到了13世纪，有关于城隍寺的男巫举行的祈恩仪式的记载⁷。据14世纪高丽末的史料记载，当时在别祈恩处设立巫堂，由巫女举行国行仪式典礼。高丽恭让王3年（1391年）成均大司成金子粹对巫号称‘国行’的巫俗别祈恩进行了猛烈的批判⁸。金子粹首先认为别祈恩多数是由巫女来举行的，第二，巫女的别祈恩庆典是需要高额经费的国行仪式典礼，第三，别祈恩基本是春夏秋冬四季定期举行的仪式典礼，而且随时以另外的形态举行。由此可知，至少到高丽末的14世纪，巫俗的山川祈恩是作为国行仪式典礼举行的。

继高丽末之后，朝鲜前期继续举行祈恩，特别是当时，祈恩作为巫俗仪式典礼被固定下来，我们可以从朝鲜太宗11年5月的记载中，看到这种继承了高丽时代传统的别祈恩形态。

上命礼曹曰 松岳德绩干岳等 名山之神 修祝文遣臣行香 礼也 自前朝以来 称内行祈恩 每当四节 两殿使内臣司 与巫女 暗行无名之祭 至今未已 不合于礼（《太宗实录》卷21，太宗11年5月癸未）

通过上述记载我们可以得知，从高丽时代到太宗时期举行的内行（王室）祈恩是由巫女参加主持的巫俗仪式典礼，而且同时也是一种继承了高丽传统的山川信仰。通过2个月后太宗11年7月的记载，我们更可以明确的理解祈恩的对象神和祭场。

⁴ 祈恩就是巫俗的山川礼仪，资料上“别祈恩”和“祈恩”两个词经常混用，国家和王室称之为“别祈恩”，民间称之为“祈恩”，本稿是对两种意思的统称。

⁵ 《高丽史》卷18，世家18，毅宗2，22年3月戊子。

⁶ 《高丽史》卷19，世家19，毅宗3，24年4月乙巳。

⁷ 《高丽史》卷100，列传13，丁彦真传。

⁸ 《高丽史》卷120，列传33，金子粹传。

命礼曹 定德绩 岳开城大井祭礼 先是 国家承前朝之谬 于德绩白岳 松岳木觅 岳开城大井三圣朱雀等处 春秋祈恩 每令宦寺及巫女司 祭之又张女乐 至是 上曰 神不享非礼 令礼官 博求古典 皆罢之 以内侍别监 奉香以祀之(《太宗实录》卷 22, 太宗 11 年 7 月甲戌)

当时国家举行的祈恩庆典是春秋两季定期在德绩、白岳、松岳、木觅、绀岳、开城大井、三圣、朱雀等有名的山川由巫女举行的山川仪式典礼。朝鲜前期, 国家和王室的祈恩经常在以国巫堂为首的山川举行这种祭祀活动, 定宗 2 年礼曹开始指责巫俗祈恩, 提出以下建议:

愿自今祭典所在名山大川 一依洪武礼制 竭诚致祭 如国巫堂及 岩德绩等处 发遣巫女司 非时祭祀 一皆今断 但罢佛事(《定宗实录》卷 6, 定宗 2 年 12 月 壬子)

当时礼曹这种试图罢免巫俗祈恩、把其转换成明《洪武礼制》式礼仪的努力不能为人所接受。这里作为示例提出的《洪武礼制》的规范是《洪武礼制》“岩镇海 帝王陵庙”条中, 关于所在官于春秋仲月上旬择日进行祭祀的记载⁹。对巫俗仪式典礼的批判, 是想把其纳入儒教行动规范并加以改善的努力, 这种努力后代继续出现, 但是却迟迟没有结出果实。巫俗的别祈恩在国家允许的情况下, 作为巫俗祈禳礼仪的典型而被接受。太宗 16 年, 大旱连年, 雷震等自然灾害频频发生, 在这种情况下, 据《文献通考》的记载, 国家经常向名山派遣巫进行祈祷¹⁰, 特别是世宗 7 年, 旱灾不断, 礼曹提出如下要求:

今当盛农 旱灾太甚 乞依古制 京中及畿内各处 以春秋别祈恩例 择日遣巫及内侍 降香祈雨从之”(《世宗实录》卷 29, 世宗 7 年 7 月己巳)

在汉城和畿内各地春秋举行别祈恩的例子, 说明当时非常流行的巫俗国行仪式典礼。正是基于这种传统, 向名山大川派遣巫和内侍, 进行祈雨的活动才正式被作为讨论的对象。实际上, 在这之后 2 年的世宗 9 年, 松岳、开城、德津、三圣、绀岳等地作为巫俗的别祈恩处而出名, 国家经常派遣巫女到此进行祈雨活动¹¹。当时, 不顾对巫俗仪式典

⁹ 古典研究会, 《皇明制书》下, 494 页。

¹⁰ 《太宗实录》卷 31, 太宗 16 年 5 月 辛亥。

¹¹ 《世宗实录》卷 36, 世宗 9 年 6 月 庚午。

礼的猛烈批判，在非常时期进行的这种巫俗仪式，逐渐被作为文化的基础传承下来，而且，巫别祈恩式的祁雨仪式典礼，作为国行仪式典礼被接受下来。朝鲜前期国家以及王室的别祈恩，是在星宿厅的主管下，在有名的山川设立国巫堂，派遣星宿厅所属的国巫举行祈祷仪式。在以松岳为中心举行的国巫活动仪式，是由数十人一起进行的长时间大规模的活动¹²，在这种国家王室祈恩活动的带领下，民间的祈恩活动也持续不断。对此，儒学者的批判非常激烈，儒学者对民间祈恩的批判首先认为这是对儒教身份秩序和亲属关系祭祀的违背，也就是所谓的淫祀，其二，在山川举行集体的饮酒歌舞活动也是违背礼节的，第三，对山川和城隍的信仰，带来了导致倾家荡产的负面影响。在这里最需要注意的是，儒学者一方面批判民间的山川祈恩，国家一方面在设立国巫堂，向名山大川派遣巫士，举行祭祀仪式，解决这种矛盾的最后结果是撤销国巫堂，巫士的祈恩活动由朝廷大臣来担当¹³。

经过朝鲜中宗时期，像星宿厅等非儒教的仪式典礼机构，都被撤销，享受国家官方地位的国巫的祈恩也受挫。国家官方的山川祭，通常派遣朝臣去主持，朝鲜时代民间和王室的巫俗祈恩活动一直持续在名山大川秘密举行，或者干脆大张旗鼓地举行。

2、儒教山川祭的整备

对民俗宗教的山川信仰统制和官方宗教地位的确立表现在山川祭的礼制的确立和实践上，朝鲜时代，巫俗的祈恩活动能和官方宗教的礼制直接对立的部分就是儒教的山川祭。

朝鲜时代，国家内部意识逐渐增前，于是下决心对国行仪式典礼进行全面的整顿。特别是山川祭被作为儒教的祭祀仪式确定下来，而且受到诸侯国的保障，在前代，虽然有大、中、小祭祀的祭典分类，但是举行官方国行礼仪的时候，仍然存在混乱。当时，儒学者加强了山川祭的儒教色彩，将遏制前代非儒教山川祭的传统列为主要课题。也就是说，儒教将山川祭列入祭典，试图将未列入祭典的仪式典礼统统被定为淫祀，加以禁止。于是，巫俗的山川祈恩不可避免地要和这种官方宗教的立场发生正面冲突。

¹² 《成宗实录》卷 86，成宗 8 年 11 月 己丑。

¹³ 《世宗实录》卷 34，世宗 8 年 11 月 丙申。

朝鲜开国初期，任礼曹典书的赵璞提出，在举行宗庙、籍田、社稷、释奠祭的同时，也对山川和城隍举行国家国行仪式典礼，与此同时，废除城隍的封号，改称为“某州某郡城隍之神”¹⁴。但是，这个建议没有引起太祖的重视。太祖 2 年，封松岩城隍为镇国公，和宁、安边、完山等城隍为启国伯，智异山、无等山、锦城山、鸡龙山、岳山、三角山、白岳山、晋州城隍等为让国伯，其余的都为护国之神¹⁵，就这样，给山川封爵的传统一时未能断绝。以后，太祖 4 年，封东山为护国之神¹⁶，白岳为镇国公，南山为木觅大王¹⁷。世宗 19 年，礼曹下令撤销对岳海湊以及山川封的镇国、护国、大王等封号，建立岳海湊以及山川的坛庙和神牌制度¹⁸。

对山川进行册封，可以从唐宋的传统中找到渊源。明朝的《洪武礼制》中一度禁止此项活动。笔者认为，朝鲜前期废除向山川和城隍封爵，可能和儒学者们遵守《洪武礼制》的努力是相通的。太宗 14 年，对各地山川的大、中、小祀的祭典进行了编制，明《洪武礼制》也对山川祭进行了儒教化的改造¹⁹。但是明《洪武礼制》是有关布政司、府、州、县等地方祭祀的规范，作为朝鲜朝国行仪式典礼的规范却有其自身不可超越的局限性。太宗时期，对《洪武礼制》的遵守被作为问题提出，为了促进典礼的整顿，开始对中国古制的表现出关心并进行积极的研究²⁰。太宗 13 年，根据对中国古制的文献研究，对山川祭典进行了改编²¹。这时，提议撤销山川神的爵号，撤销神像，代之为“某山川之神”。而且，沿袭宋制，对境内的名山大川的祭典作了正式的等第分类。结果，1 年后的太宗 14 年，以岳海湊为中祀，一些山川为小祀，作为举行国行仪式典礼的地点，其余的由所在官单独举行²²。表 1 是太宗 14 年确定的岳海湊以及名山大川的祀典分类。

¹⁴ 《太祖实录》卷 1，太祖元年 8 月 庚申。

¹⁵ 《太祖实录》卷 3，太祖 2 年 1 月 丁卯。

¹⁶ 《太祖实录》卷 8，太祖 4 年 9 月 丙申。

¹⁷ 《太祖实录》卷 8，太祖 4 年 12 月 戊午。

¹⁸ 《世宗实录》卷 76，世宗 19 年 3 月 癸卯。

¹⁹ 古典研究会，《皇明制书》下，493-4 页。

²⁰ 金海荣，〈朝鲜初期祀典的研究〉，韩国学大学院博士学位论文，1994，53-89 页。

²¹ 《太宗实录》卷 25，太宗 13 年 6 月 乙卯。

²² 《太宗实录》卷 28，太宗 14 年 8 月 辛酉。

表 1 山川的祀典等第

区分	中祀	小祀	所在官自行
京城	三角山,汉江	木觅	
京畿	松岩山,德津	五冠山,紺岳山,杨津	龙虎山,华岩,开城大井,朴渊
忠清道	熊津	鸡龙山,竹岭山,杨津溟所	
庆尚道	伽耶津	亏弗山,主乞山	晋州城隍
全罗道	智异山,南海	全州城隍,金城山	
江原道	东海	雉岩山,义馆岭,德津溟所	
丰海道	西海	牛耳山,长山串,阿斯津,松串	
永吉道	鼻白山	永兴城隍,咸兴城隍,沸流水	显德镇,白头山
平安道	鸭绿江,平壤江	清川江,九津,溺水	

和这种山川祭的儒教化过程同时实施的措施是主持祈恩的巫女由朝臣代替的措施。这项措施要求在国家层次的山川祭中加入巫俗仪式典礼。太宗 11 年 7 月,废除了德绩、白岳、松岳、木觅、紺岳、开城大井、三圣、朱雀等由巫女举行的春秋祈恩,取而代之的由内侍别监进行祭祀²³。太宗和世宗年间,每当祭祀祈祷的时候,原来由巫士在国巫堂进行祈祷的活动,改为派遣朝臣去主持,这是儒学者的基本立场,说明山川的巫俗仪礼确实很难消除²⁴。

全国山川祭典化和儒教化的进行,同时也加速了仪礼专家儒者化的过程。巫俗的山川祈恩,越来越受到官方宗教施加的压力。经世宗时的《五礼仪》到《国朝五礼仪》²⁵,这一国家祀典的整顿结束之前,山川祭的祀典整顿反而先行一步,意味着儒学者对和山川祭有关的巫俗祈恩施加的压力和影响,也说明巫俗的祈恩自始至终一直无法摆脱儒家学者的批判。反而言之,儒家学者从很早开始就关心山川祭,对祀典的确立充满热情,说明以山川祈恩为首的非官方山川仪式典礼对官方宗教形成了威胁。

²³ 《太宗实录》卷 22,太宗 11 年 7 月 甲戌。

²⁴ 《世宗实录》卷 45,世宗 11 年 9 月 癸酉。

²⁵ 《世宗实录》卷 128,五礼,吉礼序列,辨祀条和《国朝五礼序列》卷 1,吉礼,辨祀条。

IV、山川仪式典礼的上下通祭：儒巫的并存

那么在整顿山川祭时不断想抑制民俗文化的儒教和依然继承古代传统的巫俗在山川中是以什么样的面貌相对峙的呢？太宗 14 年，岳海渚和各山川被列入官方宗教的祀典体系。世宗 19 年，用《洪武礼制》中山川的神位统一了全国的岳海渚和山川的神号，到成宗时，官方宗教的全部仪礼规定得以以五礼的范畴完备，但是，即使如此，在国家的山川祭中，巫士也没有完全被儒臣所代替。

显然与儒教礼仪相比，巫俗礼仪在祈福禳灾的职能方面，更具有号召力。但是，儒教的礼仪体系中也不是没有祈福禳灾的职能。儒教礼仪的大部分是通过定期的活动，再三感谢和真诚回报神的恩德，但是在非常事态下，需要即时性礼仪的存在。在朝鲜时代，除了定期举行的对神的恩宠进行感谢的报恩礼仪以外，还有渴望祈福禳灾的非定期的祈告祭。而且，朝鲜前期，在官方的礼仪体系中，纳入了前代追求祈福禳灾的杂祀类的礼仪。所以在儒教礼仪体系中，祈福禳灾的礼仪依然很顽强的存在着。

朝鲜朝的吉礼除了中大、中、小祀以外，还有祈祭、俗祭、州县祭等类别²⁶，特别是祈告，这是一种在国家有灾难或者庆祝活动的时候举行的即时礼仪。祈告大部分是在发生洪水、干旱、疾病、蝗灾、战争、或者祈祷、册封、冠礼、婚礼等国家大事时，举行的带有通告性质的礼仪²⁷。也就是说，祈告祭是在社稷、宗庙、风云风雨、岳海渚、名山大川等地举行的表达祈福禳灾愿望、告知大事的祭祀仪式²⁸。朝鲜时代的祀典中，有在名山大川举行的儒教式祈福禳灾仪式，这就是和巫俗的山川祈恩相对立的表现。

发生旱灾的时候，在属于中、小祀编制的三角、白岳、木觅、松岳、德绩、绀岳、开城、三圣等地举行祈祷仪式²⁹，设香进行祈祷³⁰，不仅和巫俗的祈恩处的场所一致，甚至和朝鲜时代由巫女主持举行的别祈恩式的国行祈雨仪式场所完全一样。不仅如此，国王生病的时候，通

²⁶ 《国朝五礼仪序列》卷 1，吉礼，辨祀。

²⁷ 《国朝五礼仪序列》卷 1 吉礼，时日。

²⁸ 《国朝五礼仪序列》卷 1 吉礼，辨祀，祈告。

²⁹ 《世宗实录》卷 101，世宗 25 年 7 月 己未。

³⁰ 《世宗实录》卷 108，世宗 27 年 5 月 己卯。

常在宗庙、射击、山川举行祈告，但是也在三角山、白岳山、木覓山、松岳山、开城、德绩岛、三圣山、绀岳、等地举行祈求康复的祈告祭³¹，这也是和巫俗的别祈恩处一致的场所。

朝鲜时代，虽然将举行巫俗祈恩的山川做了祭典化的整顿，并且专门设置了举行祈告祭的场所，但是官方宗教依然无法全部消灭巫俗祈恩。儒家在国家和王室的祈福禳灾活动中，也表现出无法消除巫俗文化的局限性。在对山川祭进行儒教礼制整顿的过程中，巫俗的祈恩反而能够和国家的国行礼仪同时存在，在通过礼制改编，将非儒教文化纳入儒教文化的努力中，一方非但没有取代另一方，最后的结果反而是两者的重迭和并存。

虽然实施了将山川纳入祀典、废除山川的封号、把神像换成神主等一系列措施，但是巫俗的祈恩依然得以顽强生存的背景之一，就表现在国家把山川祭的场所转换成国行礼仪场所的过程中。儒教可以把已有的杂祀类礼仪或所在官可以任意举行的礼仪纳入国家祀典中，但是却无法将举行国行礼仪的山川祭场所官方化，也就是说无法完全废除举行淫祀的祭祀场所，只能在既有的基础上，追加可以举行国行礼仪的场所。朝鲜前期无法将淫祠转化为国祠，只能允许淫祠和国祠的同时存在，这一局限性表现在祭场设立的过程中。

儒教在对山川信仰进行官方化礼仪的整顿中，虽然试图废除淫祀，但是在设定国行礼仪祭祀场所的时候，允许山下的国祠和山顶的民间丛祠同时并存，这就为在山川举行的官方宗教和民间宗教的上下通祭留下了余地。各地的山川在被纳入官方宗教的国行礼仪场所之前，是地方人民大众精神的中心，并在这个中心地上设立祭场。朝鲜前期，在山川祭的整顿过程中，与神位、神像等问题相比，祭场一元化的问题无法取得实效。世宗6年有过以下讨论：

上命详定提调星山府院君李穰等曰 各处城隍及山神 或称太王太后太子太孙妃 无理为甚 是诚妖神古者设坛于山下及祭之 今若*岳等山 立庙于山之上 履其山而祭其神 狎亵不敬 且古礼 唯国君 得祭封内山川 今庶人皆得祭焉 名分不严 予则以为设坛于山下 置神板 只书某山之神 只行国祭 禁民间淫祀 以正人心 卿等悉稽封爵立庙古制以闻 于是 李穰与大提学卞季良 吏曹判书许稠 礼曹判书申商等 稽古典 以谓山神封爵 始于唐宋 本国封爵山神 立庙山上 上下通祭 其来已久 又鬼神配匹有无 臣等以为莫如仍旧(《世宗实录》卷23, 世宗6年2月丁巳)

³¹ 《世宗实录》卷29, 世宗7年7月 辛酉。

从世宗和儒臣关于封爵和立庙的见解差异上，我们可以看出围绕祭场的官方宗教和民俗宗教的紧张对立关系。世宗认为，首先对因配偶关系和家族关系设定的山神或城隍神封爵是不合道理的，第二，对背离在山下设坛之礼却在山顶立庙的民间风俗，认为是不敬，第三，对国王祭祀境内山川的权利受到庶民的威胁，认为这说明了名分的不严。对此，儒臣首先试图维持对山神封爵的传统，如上所述，山神封爵的问题到世宗19年才得以解决，当时，这一传统还在保持。第二，儒臣承认，除在山下设坛进行官方宗教的传统外，还有在山顶立庙进行祭祀的民间宗教传统。因此，第三，承认了名义上本应只有国王才能享有的山川祭特权不得不由民间共享的现实。

从上述引用文的对话，我们可以看出世宗和儒臣之间的见解之别，即世宗试图依照儒教的名分制，追求山川祭祀场所的一元化，但是与此相对的是，儒臣们却承认山上和山下的祭场同时存在。结果，官方宗教和民间宗教的山川祭场无法实现一元化，最后形成了两重并立的山川祭。这种上下祭场的同时并存造成了二重上下通祭存在的可能性。大概，在当时山下的国祠中举行儒教的山川祭，在山顶的民间祠中举行以祀神香徒为中心的民间山川信仰³²。

依据世界宗教史的观点，山顶和宇宙的轴有着密切的关系。那是连接天地的中心轴，古代人一直把它看为十分神圣的地方³³。基于对宇宙中心灵验性的信仰，他们认为山顶是山神居住的地方，把山顶作为祭祀的场所是很久以来的传统。朝鲜明宗时弘文馆副提学尹穀中指出，在民间，喜欢在山顶（山椒）或者水边（水曲）建淫祠，所以，在以巫俗为代表的民俗宗教传统中，山上的宗教意味更是非同寻常³⁴。前面世宗提到的绀岳山也遵循了在山上设祭场的民间传统。

与山上祭场的民间传统相比，儒教也很强调山下祭场的传统。儒教认为，在某一特定地域的灵验性并不很重要，山整体的空间更为重要。所以，可以表示对山整体尊敬的就是在山下设立祭祀场所。按照儒教的这种观点，整座山有神圣的山神存在，所以男女老少成群结队上山进行

³² 李泰镇，“士林派的留乡所复立运动—朝鲜初期性理学定着的社会背景”，《韩国史论文选集》5，一潮阁，1983，374-357页。

³³ Mircea Eliade, Images and Symbols, Trans. by Philip Mairet, New York, Search Book, 1969, 41-47页。

³⁴ 《明宗实录》卷32，明宗21年1月戊午。

祭祀是对神圣亵渎的“淫祀”。

在紺岳山等祈恩处允许官方宗教和民俗宗教祭祀场所的同时存在，造成了山上和山下两种礼仪的并存。对于这一点，我们从世宗12年的记载中可以再次得到确认。当时，礼曹对和山川有关的坛庙、神位、祭器等作出了指示：

紺岳山义馆岭松岳山 除撤去神像 于近处择地 别立国行祀庙 设位版 其银器 依他例 代以侑器”（《世宗实录》卷49，世宗12年8月 甲戌）

6年前，世宗曾把紺岳山祭场的上下二重化视为问题，世宗12年，这个问题非但没有解决，反而扩散到江原道的义馆岭和开城的松岳山。太宗14年，松岳已被编为中祀，紺岳和义馆岭被编为小祀，即使如此，民俗宗教的祭场依然没有被国行礼仪的祭场所同化³⁵。

国行祀庙和民间神堂的并立使巫俗的神堂日益混乱。在比较有名的祈恩处，通常除了国祠以外，还有几个祠堂，这说明了儒巫礼仪的并立。这其中最典型的例子就是松岳山。据《世宗实录地理志》的记载³⁶，有城隍堂、大王堂、国师堂等，在以后的《新增东国与地胜览》³⁷中，山上有城隍、大王、国师、姑女、府女等祠宇。明宗21年，被开城府儒生烧毁的松岳山祠堂有城隍堂、月井堂、开城堂、德绩堂等，这时，祀典所载的国祠堂免于火灾³⁸。像松岳山，随着朝鲜朝社会的发展，国祠以外的民间祠有着有增无减的趋势³⁹。这些祠宇都建在山上，或者山腰。

这种山川坛庙的位置设置在被编为小祀的罗州锦城山中也可以看到。世祖和成宗年间，崔忠诚给当时的观察使金宗直的信中说：

罗州之锦城山 光州之无等山 民之争趋者 如归市焉 远方之人 乃* 粮而岁再至焉 由罗而至光 由光而至罗 两州往来之道 人肩相磨...今闻相公阁下 自下车以来 即移祠宇于山下 愚窃有感焉 不绝其源而但移其

³⁵ 当时松岳山城隍新设了“松岳之神”的牌位，虽然要求撤销已有的4个泥像，但是实际上没有撤销，只好又另外建了可以举行国行礼仪的祭场。

³⁶ 《世宗实录地理志》，旧都留后司。

³⁷ 《新增东国与地胜览》卷5，开城府下，祠庙，松岳山祠。

³⁸ 《明宗实录》卷32，明宗21年1月 丙辰。

³⁹ 《明宗实录》卷32，明宗21年1月 丁巳。

所居 是民徒知祠宇之不可在高 而安知夫淫祠之不足奉也(崔忠诚,《山堂集》卷2,书,上占毕斋先生集韩国文集集刊 卷16,589页)

从这封信中,我们可以得知,金宗直一到湖南赴任,立刻将山顶的祠宇移到山下,金宗直的这种意图可以说是和世宗的意图相一致。但是,崔忠诚对金宗直的这项措施表示怀疑,他认为祠宇的分离是不可能实现的。

实际上,成宗当时,在罗州锦城山除了举行国行礼仪的国祭祠宇之外,还有5到6个私设神祠⁴⁰,这一事实可以从很多资料中得以认证。《新增东国与地胜览》中,罗州锦城山的祠宇有5个,上室祠在山顶,中室祠在山腰,下室祠在山脚下,祢祖堂在城内,国祭祠在山脚的下室祠的南边⁴¹。柳馨远的《东国与地志》(罗州牧祀庙)、《与地图书》(罗州坛庙)以及19世纪的《湖南邑志》(罗州牧坛庙)、《锦城邑志》(坛庙)等,对5个祠宇的位置的描述也和《新增东国与地胜览》的记载相同⁴²。

这样,罗州锦城山也存在国行和民间的山川信仰相互并立的局面,有人批评说,这种国行山川祭和民间山川信仰并立的现象使附近的男女经常聚集到金城山一起,导致淫乱和妇女的失德现象不断出现,特别是将即将出嫁的少女以嫁山神为名先送到锦城堂留宿的弊俗到了引起政府讨论如何改革的程度⁴³。

国行礼仪的空间和以巫俗为代表的民间祭场的并存,意味着国行礼仪和巫俗礼仪的并存,同时也意味着儒教的山川祭尽管确立起来了,巫俗祈恩礼仪仍然保存了礼仪空间,反映出民间宗教顽强的生命力。

山川神号和神像的问题,也从侧面反映了这一现象。木觅、松岳、绀岳、金城等地,春秋举行巫俗的祈恩活动中,也又仕女的参加,这也受到儒者的批判⁴⁴。结果看来,在主要山川,不仅可以举行儒教祀典的山川祈告祭,而且可以举行巫俗的山川祈恩。

严格的说,巫俗的祈恩行事得以可能并不是因为国祠和民间祠的上下二重并立。祭场的二重设置是因为儒教本身的局限性,所以,与其说是因为儒教礼制的局限,巫俗才得以实现,倒不如说是因为儒教礼制的

⁴⁰ 《成宗实录》卷204,成宗18年6月戊子。

⁴¹ 《新增东国与地胜览》卷35,罗州牧,祀庙,锦城山祠。

⁴² 参照吴宗根,《锦城堂和城隍祠》。

⁴³ 《成宗实录》卷97,成宗9年10月辛丑。

⁴⁴ 《成宗实录》卷86,成宗8年11月己丑。

不完整的体现是因为巫俗仪礼发展到了这个程度。朝鲜前期山川祭的制定不是国行礼仪稳固的确立，而仅仅是个开始，如果刚起步的山川祭连国家和王室祈福的愿望都不能满足，当然大众的宗教不能被刚改革的礼制所统一了。

五、结论

试图用古典的宗教理念建立一个统制整个社会礼制的官方宗教的政策和尝试，在人类多样的欲望面前，不可避免地要受挫。朝鲜朝的历史说明，通过礼制和法制试图将宗教一元化的尝试是不可能实现的梦想，但是，儒教为了这个无法实现的梦想，试图对文化进行改革，而巫俗又在这样的空隙中满足了人们最基本的欲望。

儒教的宗教理想借助国家权力，也无法取代有着深厚民俗根基的宗教情感。这是因为大众的宗教愿望从一开始就是浓厚热烈的，而且，两者之间也很难混合为第三种文化，古典文化的理想和民俗文化的情绪是无法在同一水平上被官方化或被大众化。所以，无法统一也很难混合得两种个性很强的文化只能并存。