

莊子的神明思想與韓人的山神信仰

金 白 鉉

(江陵大學 人文大學 哲學科, 韓國 江原道 江陵市 120)

提要:中國的道家、道教文化和朝鮮半島的仙教文化以及日本的神教文化都源於古代東方的巫教(薩滿)文化,因而其間相近的地方太多。中國道家思想,尤其是莊子思想中多有與神仙家同源的思想。這就是源於古代東夷族的巫教思想演變來的舞袖飛揚而飛升天空的僊人思想,也就是神明思想。因此,本論文以《莊子》為中心,先考察神明概念以及其內涵,然後探究內神外明之道的淵源。吾人認為古代東夷族的舞袖飛揚而飛升天空的仙人(薩滿)的“神明之道”,經過西周時代的理性化之加工而成為《莊子》的至人、神人、真人的“逍遙齊物之道”。殷商時代所說的“帝”和西周時代所說的“天”是同意,突厥語和蒙古語稱“天”為“騰格里(tengri)”,而這一名來源於匈奴語。並且烏孫人、康居人也稱“天”為“當厄爾”。韓人祖先檀君的韓古音就是“tengri”一樣,就是“騰鵠爾”“tanggol”,而且“檀君”,這名稱具有多層含意,就是首長、大薩滿、帝師、仙人等的意思。

關鍵詞:莊子 神明 仙人 薩滿 檀君 山神

一、序言

“神明呈現了!”

2002年6月在世界盃足球大賽當中,沒有一個成為拉拉隊而神明呈現不來的韓國人。而且球場或街上或海邊上或酒店裏,拉拉隊的紅色波浪有似於舞蹈的群鳥。這裏,沒有像你是你我是我般的互相分別,只有我們。也沒有任何人為造作,都是自然而然,自己如此而已。好像是混沌的,但是有秩序的。

通常,以儒、佛、道文化為東方傳統文化,但嚴格講,儒、佛、道文化只能代表中國傳統文化而已。韓國傳統文化可說是儒、佛、仙文化,日本傳統文化可說是儒、佛、神文化。進一步說,東方三國的固有文化為:中國的是儒、道文化,韓國的是仙教文化,日本的是神教文化。但可以說,中國的道家、道教文化和韓國的仙教文化以及日本的神教文化都源於古代東方的巫教(薩滿)文化,因而其中相近的地方太多。

近人李能和輯述的《朝鮮道教史》可成為韓國道教研究的典範,此書第二章的章名為“朝鮮檀君神話最近於道家說”。而且又說“以新羅政體觀之,則頗得老莊無為之真髓”^[1]。然後引李種徽(朝鮮朝儒學者)撰《修山集新羅論》而說:“……蓋辰韓舊俗,自齊於畏壘華胥之

[1] 李能和輯述,李鍾殷譯注《朝鮮道教史》,載《韓國普成文化史》,第378頁。

域，而不自知以至於八九百年，而不已使老聃、莊周爲國而自治，固無以加斯矣。……自三教行於中國，而儒固已自有於箕氏之時，而佛亦以魏晉之際入於東國，所不行者惟老道耳，然無其爲老之名而實已行於爲國，如新羅之得其精，蓋不學而能之也。”推尊爲東國文宗的崔致遠（新羅人）作品中有《鸞郎碑序》，他在此說：“國有玄妙之道曰風流，設教之源備詳仙史。”由此可知，中國的道家思想與韓國的仙家思想之間應當有相似的淵源關係。

中國道家思想，尤其是莊子思想中多有與神仙家同源的思想。這就是源於古代巫教思想演變來的舞袖飛揚而飛升天空的僊人思想，也就是神明思想。因此，本論文以《莊子》爲中心考察神明概念以及其內涵，然後探究內神外明之道的淵源與古代韓（朝鮮）族山神信仰之產生過程，最後試想當代神明文化之發展方向。

二、神明與莊子

“神明”一詞大家都使用，先秦兩漢的載籍，後世所分之經、史、子、集中都有，道儒墨法諸子，除《墨子》外，各家都使用過神明，但是有明顯的區別。屬於儒家系統的，開始多半是當神祇講的，例如《禮記》中可見之神明約有十四處，有“神明之道”“神明之德”等等，其所謂“天地神明”即爲神祇。如《祭統》所言：“敬盡然後可以事神明。”又如《春秋》經傳中也有兩三處，有“敬之如神明”，顯然亦爲神祇。《易·說卦》曰：“昔者聖人之作易也，幽贊於神明而生蓍。”也以神明爲天地間一切神靈的總稱，也指神祇。當然，作爲思想家的儒家，如孟子所言“聖而不可知之之謂神”，如荀子所言“心者，形之君也，而神明之主也”等等，並不局限在神祇之義上講神明，而有精神或神聖等義^{〔2〕}。

《史記·封禪書》以神明特指太陽神而言：“東北，神明之舍。西方，神明之墓也。”裴駰《集解》引張晏曰：“神明，日也。日出東北，舍謂陽谷。日沒於西，墓謂濛谷也。”道家思想當中，首先看到的神明是指個人的精神、心思，也指智慧，也有明智如神之義。《莊子·齊物論》云：“勞神明爲一，而不知其同也。”《素問》云：“心者，君子之官也，神明出焉。”《淮南子·兵略》云：“見人所不見之明，知人之所不知謂之神，神明者先勝者也。”

衆所周知，在《老子》裏面，沒有神與明連在一起的“神明”這一個抽象的複合名詞，只是提到“神”或“明”。“穀神不死”（6章），“神得一以靈”（39章），“以道蒞天下，其鬼不神；非其鬼不神，其神不傷人；非其神不傷人，聖人亦不傷人”（60章）。如此，神者，有妙用無窮的作用之義，也具變化不測之義，而與《易傳》所說的“陰陽不測之謂神”（《繫辭》）、“神也者，妙萬物而爲言也”（《說卦》）之義同，指微妙的變化。“知常曰明”（16章），“自知者明”（33章），“見小曰明……復歸其明”（52章），如此，“明即智慧，是則由虛靜而生者。……在虛靜中，觀復以歸根，復命，知常，即是明照萬物之各在其自己也”^{〔3〕}。莊子也講“以明”。

郭店竹簡在《老子》丙組之後，接著鈔有一段文字，其開首的一句爲“大（太）一生水”，故竹簡整理小組把這一段文稱之爲《太一生水》。此地說：“天（地復相輔）也，是以成神明。神明復相輔也，是以成陰陽。”許抗生說：“這裏的神明應指神和明，與天地。陰陽相對應。從內

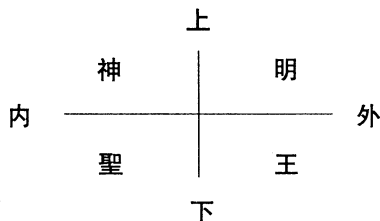
〔2〕 熊鐵基《對神明的歷史考察》，《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，武漢大學中國文化研究院編，第534頁。

〔3〕 牟宗三《現象與物自身》，臺北學生書局，第430頁。

容上看，這裏的‘明’難作智照萬物的智慧解。神爲本，明爲用，神無形而變化莫測屬於幽藏著的，明本有顯現、明亮的意思，是神的作用，屬外在表現。按照《管子·內業》的說法，精即爲神，精氣就是神氣，那麼所謂‘神明’也可理解爲無形莫測的精氣（神）和精氣顯現出來的作用及現象（明）。”〔4〕

《莊子·天下》說：“古之所謂道術者，果惡乎在？曰：无乎不在。曰：神何由降？明何由出？聖有所生，王有所成，皆原於一。”

林雲銘說：“神者明之藏，明者神之發，言道術之極也。”唐君毅說：“以神明言靈臺靈府之心，尤莊子之所擅長。神與明之異，唯在神乃自其爲心所直發而說，明則要在自其能照物而說，故明亦在神中。”〔5〕王邦雄說：“道術是有道有術，有體有用，道有內在的神體，也有外發之明用。提問：‘神何由降，明何由出？’自答：‘聖有所生，王有所成。’何由就是術，術是引道通路。道術是道體即體起用，當體流行，上之神降由下之聖，上之明出爲下之王，神體明用，神降爲聖，明出爲王，形上之道，其運無乎不在，神體內在爲人間之聖，明用下照爲人間之王。從上下直貫而言，神明是上，聖王是下，從內外橫通而言，神聖是內，明王是外。神明是聖王的超越根據，神聖是明王的內在根源，是既超越又內在之全體大用的終極原理。此上下內外是一，上之神明，降爲下之聖王，內之神聖，出爲外之明王，上下直貫內外橫通統合爲一，道術其運無乎不在，上下內外整體是一，故爲‘皆原於一’。”〔6〕



因此，《天下》篇接下來說“配神明而其運无乎不在”的古之人。就是說：“古之人其備乎！配神明，醇天地，育萬物，和天下。澤及百姓，明於本數，繫於末度，六通四辟，小大精粗，其運无乎不在。”蔣錫昌注說：“神明者，即自然之稱。言古之道人與自然爲配合，與天地爲一體。”而且《天下》篇進一步說明神明與古之道術而說：“以本爲精，以物爲粗，以有積爲不足，澹然獨與神明居，古之道術有在於是者，關尹、老聃聞其風而悅之。”“勿漠无形，變化无常，死與生與，天地並與，神明往與！芒乎何之，忽乎何適，萬物畢羅，莫足以歸，古之道術有在於是者，莊周聞其風而悅之。”

如此可知，莊子心目中的古之人的古之道術可說是神明之道，也是內神外明之道。而且“不離於宗，不離於精，不離於真的天人、神人、至人，是在‘上而內’之神的位置，以其不離，與道爲一，是爲神體本身；以天爲宗，以德爲本，以道爲門，兆於變化之聖人，是在‘上而外’之明的位置，已走離天道實體，發爲明用，以返照即現其自己，故有兆於變化的明照智用。”〔7〕因

〔4〕 許抗生《初讀“太一生水”》，《道家文化研究》第17輯，第312頁。

〔5〕 陳鼓應注譯《莊子今注今譯》，中華書局，第856頁參考。

〔6〕 王邦雄《儒道之間》，臺北漢光文化事業公司，第106頁。

〔7〕 同上，第108頁參照。

此《莊子》所說的古之人，就是天人、神人、至人、真人。

總而言之，神明有如下含義：(1)指神祇，特指太陽神。(2)指個人的精神，或心思。(3)即自然之稱。(4)道有內在的神體，外發的明用所言的道術之極，就是說莊子心目中的古之人的內神外明之道。

三、莊子神明思想與神仙思想之淵源 ——東夷薩滿文化

一般認為，《莊子》的思想繼承和發揮了《老子》的思想。這是確實無疑的。但莊子不同於老子偏重政治，却強調個人的精神自由、精神的逍遙自在而不為外物所牽累。如此，莊子思想與老子思想不完全一致，也有另外一個思想來源，就是說莊子心目中的古之人的古之道術，可說是神明之道。那就是神仙思想的源流。

衆所周知，神仙思想的核心在於飛升天空和肉體不死。其中，飛升天空的觀念產生得較早，並是初期神仙思想的最重要因素。產生在戰國方仙道以後的肉體不死觀念應該產生得比它晚。尤其莊子說“夫哀莫大於心死，而人死亦次之”（《田子方》篇）。如此，他主張安之若命的生死觀，也沒講肉體不死觀念說。

飛升天空的人就是僊人，僊就是舞袖飛揚之意。《說文》云：“僊，長生僊去。”段注云：“僊去，疑當為翬去……按，僊僊，舞袖飛揚之意。”又云：“《釋名》曰：老而不死曰仙。仙，遷也，遷入山也。故其製字人旁作山也……師古曰古以僊為仙。”如此，仙人即源於舞袖飛揚而飛升天空的僊人。

《莊子》不能算是一本神仙家書，它却包含不少神仙思想的因素。《天地》篇云：“封人曰，……夫聖人，鶡居而鶡食，鳥行而无彰。天下有道，則如物皆昌；天下无道，則修德就閒。千歲厭世，去而上僊。乘彼白雲，至於帝鄉。”封人所謂聖人其實是僊人。《莊子》內篇沒談到“僊”或“仙”，但在內篇中會見到具有仙人風貌的許多人物，莊子稱他們為至人、神人、真人等等。

《齊物論》篇云：“至人神矣！大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒；疾雷破山風振海而不能驚……死生無變於己，而況利害之端乎？”《逍遙遊》篇云：“妙姑射之山，有神人居焉……乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外……之人也，物莫之傷，大浸稽天而不溺，大旱金石流土山焦而不熱。”《大宗師》篇云：“且有真人而後有真知。何謂真人？……登高不慄，入水不濡，入火不熱，是知之能登假於道者也若此。”

如此至人、神人、真人，他們都是具有神性的超人，而乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。尤其莊子所謂真人就是僊人。《說文》釋“真”字云：“僊人變形而登天也。”如此，真人應該指變形而升天的僊人。但莊子所謂的真人不僅僅是輕輕地登天的僊人，而且具有達到天人合一境界的理想人格。就是說莊子所謂的真人可說是哲學化了的僊人。詹石窗提出仙話大體可分為四類：一為羽人式，二為壽國式，三為帝師式，四為方術式。其中第一類羽人式仙話突出表現飛人主題，“從《山海經》到《莊子》所描寫的這些飛人、神人，雖然並沒有明確指為‘仙’，但却包含有輕舉上升這一‘仙’的基本含意。這些傳說，想象以飛鳥、飛人為主角，而不

出現‘仙’字，恰好說明了其形象性，而與純‘仙理’的宣傳有區別。”^{〔8〕}如此，舞袖飛揚而飛升天空的仙人思想就是莊子思想的重要來源之一。

關於神仙思想的發祥地，目前學術界還沒有定論，眾說紛紜。然而大體上可分為如下^{〔9〕}：(1)西方起源說，即氐羌起源說，以聞一多的學說為其代表。(2)南方起源說，即荆楚起源說。戰國時南方楚國是屈原和《楚辭》的故鄉，楚文化具有巫風和仙風，因此許多學者認為荆楚就是神仙家主要發祥地之一。但我認為荆楚文化受東夷僊人文化的可能性大。(3)燕齊起源說。燕齊地區的方士們附會封建統治者的“古而無死”的願望，倡言在海中三神山有永生不死的神仙和不死仙藥之說。所以古來許多學者認為燕齊地區是神仙思想和神仙家的發祥地^{〔10〕}。(4)東夷起源說。近來，一些學者認為燕齊兩國的方士文化起源於東夷故文化，他們特別強調以蓬萊仙話為中心的山岳信仰屬於東夷文化^{〔11〕}。(5)朝鮮起源說。新羅崔致遠提到“國有玄妙之道”說法以來，朝鮮代的鄭礪、李晔等人認為傳說中的三神山都在朝鮮半島。近人李能和在《朝鮮道教史》中再宣揚此說，主張古代神仙思想源出於朝鮮半島^{〔12〕}。

總而言之，舞袖飛揚而飛升天空的僊人思想應該源於東夷故文化。因此戰國時期在燕齊地區纔產生了神仙家思想。中國歷史上所謂東夷大體上可分為狹義的東夷和廣義的東夷兩類^{〔13〕}。廣義的東夷即包括在東北滿洲、黑龍江和朝鮮半島一帶的廣大地區居住的民族。狹義的東夷是在山東、河南東部和江淮漢水之間居住的東方古族。但許多學者堅持在新石器時代廣義(包括狹義)的東夷已成了同一文化圈，特別是在神話和宗教上具有共同特色的說法。他們認為薩滿教是這一地區的最有共同特色的古老的宗教現象。至於東夷族薩滿文化的特色，學者一般分為：(1)鳥(鳳凰)圖騰文化，(2)太陽(金鳥、三足鳥)崇拜思想，(3)神樹與山嶽信仰文化等。

在神話中，古代東夷族的薩滿就是飛天的專家，就是舞袖飛揚而飛升天空的僊人，也就是在《莊子》仙話中的羽人、帝師。《說文》云：“鵬，鳳之古文。”那《莊子·逍遙游》篇開始就論大鵬，又《秋水》篇也提到鵷鵠。就是說，《莊子》把大鵬與鵷鵠等的鳳鳥來象徵羽人、僊人。而且滿語和赫哲語中的“sam”或“zam”都有“知道”的意思，或稱“saha”也是“知道了”“明白了”的意思，如此，薩滿就是其民族中有智慧者，也就是具有高度的宗教權能者，據這點，我們可以說薩滿就是在《莊子》仙話中的帝師。因此古代東夷族的薩滿可以說是得到“內神外明之道”的莊子所說的古之人。

總而言之，古代東夷族的巫教(薩滿)文化就是神明文化。那古代東夷族的舞袖飛揚而飛升天空的仙人(薩滿)的“神明之道”，經過西周時代的理性化之加工，而成為《莊子》的至

〔8〕 詹石窗《道教學史》附錄“仙與仙話”，上海文藝出版社，第554頁。

〔9〕 金晨煥《先秦神仙家淵源考》參照整理，北京大學哲學系碩士論文，1996年。

〔10〕 陳寅恪《天師道與濱海地域之關係》，《陳寅恪史學論文選集》，上海古籍出版社。

〔11〕 李能 and 《朝鮮道教史》，《韓國普成文化史》，第365頁參照。

〔12〕 李炳海《蓬萊·崑崙神話同源於東夷考》，《東岳論叢》，1991年1期。

〔13〕 《論語·子罕》篇“子欲居九夷”，《疏》：“正義曰：案《東夷傳》云，夷有九種，曰畎夷、於夷、方夷、黃夷、白夷、赤夷、玄夷、風夷、陽夷。又，一曰玄菟，二曰樂浪，三曰高麗，四曰滿飾，五曰鳧夷，六曰索家，七曰東屠，八曰倭人，九曰天鄙。”

人、神人、真人的“逍遙齊物之道”。

四、薩滿文化與韓人的始祖神話

薩滿教的名稱，來自通古斯語“薩滿”一詞，意為巫師，故通稱這種以巫師崇拜為特徵的宗教為薩滿教。古代史籍通常以“巫”、“胡巫”、“巫師”等稱呼此教。公元十二世紀中葉，南宋徐夢莘等在《三朝北盟會編》中首次以“珊蠻”二字記載了女真人的薩滿教，《金史》稱為“薩卯”或“薩牟”；《清史稿》等稱“薩瑪”；在《大清會典事例》中首次以“薩滿”稱之，並被廣泛採用，沿用至今。

中國東部到西北邊疆地區操阿爾泰語系滿——通古斯語族、蒙古語族和突厥語族的許多古代民族，如匈奴、烏桓、鮮卑、柔然、高車、吐谷渾、突厥、回鶻、肅慎、挹婁、靺鞨、契丹、女真和蒙古等，都信奉過薩滿教。《史記》、《後漢書》和《周書》等史書也曾記載過這些古代民族的宗教儀俗。突厥語族的維吾爾、哈薩克、柯爾克孜族，蒙古語族的蒙古、達斡爾族，滿——通古斯語族的滿、錫伯、赫哲、鄂倫春、鄂溫克族及朝鮮族等，歷史上都普遍信仰過薩滿教。

韓人(朝鮮族)是古代東夷族的一支。華夏人自稱炎黃子孫，而韓人自稱檀君子孫。《三國遺事·古朝鮮》條云：

有檀君王儉，立都阿斯達，開國號朝鮮，與高同時。古記云：昔者桓因庶子桓雄，數意天下……雄率徒三千，降於太白山頂神檀樹下，謂之神市，是謂桓雄天王也……時有一熊一虎……熊得女身，虎不能忌，熊女……故每於檀樹下，呪願有孕。雄乃假化而婚之，孕生子，號曰檀君王儉，……後還隱於阿斯達為山神，壽一千九百八歲。

“hanunim 保佑，我國萬歲”，這是韓國國歌的一段。此地，所謂“hanunim”就是“桓因”而具有天帝、祖先神的含意。並且“桓”就是與“韓”同意。再說，“桓者，即光明也，象其體也”。“桓者，全一也，光明也。乃宇宙萬物之所先也”(《桓檀古記·太白逸史·桓國本紀》篇)。如此，“桓”有光明之意。那太皞(或太昊)，又少皞(或少昊)的皞(或昊)，也具有“繫而光明”之意。

眾所周知，殷商時代所說的“帝”和西周時代所說的“天”是同意，突厥語和蒙古語稱“天”為“騰格里(tengri)”，而這一名來源於匈奴語。並且烏孫人、康居人也稱“天”為“當厄爾”^[14]。韓人祖先檀君的韓古音就是“tengri”一樣，就是“騰鵲爾”“tanggol”，而且“檀君”這名稱具有多層含意，就是首長、大薩滿、帝師、仙人等的意思。在許多民族的傳說裏，自己氏族或部落最早的薩滿都是遠古時代的一個祖先。他死後，成了庇護子孫的神靈，也成了薩滿的祖先。對韓人來說，這就是死後成了山神的檀君。崇拜山神也是信仰薩滿教民族普遍的習俗。信仰薩滿教的民族認為，高山是自己民族或部落祖先的居所或起源地。在檀君神話當中可以看到神樹與山嶽崇拜思想，就是說，在檀君神話中明確地看得到古代東夷族的薩滿文化之典型。

古朝鮮的檀君神話是青銅器文化之所產，但下面的高句麗東明王神話是繼承青銅器文化傳統而成立的鐵器文化之所產；百濟(溫祚，夫餘氏)和新羅(朴赫居世，金閼智等)以及伽

[14] 李進新《新疆宗教演變史》，新疆人民出版社，第37頁。

倮(金首露)的始祖神話也是鐵器文化之所產。

《三國史記·高句麗本紀第一》云：

始祖東明聖王，姓高氏，諱朱蒙。先是夫餘王解夫妻……河伯之女名柳花……自言天帝子解慕漱，誘我於熊心山下，鴨渌邊室中私之，即往不返……幽閉於室中，為日所炤，引身避之，日影又逐而炤之，因而有孕，生一卵，大如五升許……有一男兒，破殼而出……自作弓矢射之，百發百中，夫餘俗語，善射為朱蒙，故以名云。

《三國史記·百濟本紀第一》云：

百濟始祖溫祚王，其父鄒牟，或云朱蒙……其世系與高句麗同出夫餘，故以夫餘為氏。

《三國史記·新羅本紀第一》云：

始祖，姓朴氏，諱赫居世……蘿井傍林間，有馬跪而嘶，則往觀之，忽不見馬，只有大卵，剖之，有嬰兒出焉，則收而養之。

金城西始林樹間，有鷄鳴聲，遲明遣瓠公視之，有金色小櫝掛樹枝，白鷄鳴於其下。瓠公還告，王使人取櫝開之，有小男兒在其中……及長聰明多智略，乃名閼智，以其出於金櫝，姓金氏，改始林名鷄林，因以為國號。

《三國遺事·駕洛國記條》云：

未幾仰而觀之，唯紫繩自天垂而著地，尋繩之下，乃見紅幅裏金合子，開而視之，有黃金卵六圓如日者……而六卵化為童子……始現故諱首露，或云首陵，國稱大駕洛，又稱伽倻國，即六伽倻之一也，餘五人各歸為五伽倻主。

如此，上面所說的始祖神話都是以卵生神話為共通點。這就是以鳳鳥文化為主的古代東夷族巫教文化的特色。“解夫妻”與“解慕漱”的“解”是太陽的意思，“夫妻”“夫餘”是紅明的意思，“慕漱”是兒子的意思，“解慕漱”就是太陽的兒子。由此可以看到高句麗的太陽崇拜思想。而且更有趣的是有的學者認為新羅的金閼智應當是“鳳鳥適至，故紀於鳥”的少昊金天氏的後裔^[15]。如今，韓國大統領的徽章上也有鳳凰像。

五、韓人的山神信仰

韓人祖先的薩滿文化就是神明文化。《後漢書·東夷列傳》云：

東夷率皆土著，烹飲酒歌舞，或冠弁衣錦，器用俎豆。

《三國志·魏書·東夷傳》云：

夫餘……食飲皆用俎豆，會同拜爵洗爵，揖讓升降。以殷正月祭天，國中大會，連日飲食歌舞，名曰迎鼓，於是時斷刑獄，解囚徒……

高句麗……東夷舊語以為夫餘別種，言語諸事，多與夫餘同，其性氣衣服有異……其民喜歌舞，國中邑落，暮夜男女群聚，相就歌戲……其人潔清自喜，善藏釀……以十月祭天，國中大會，名曰東盟……其國東有大穴，名隧穴，十月國中大會，迎隧神還於國東上祭之，置木隧於神坐。

[15] 金白鉉《有神仙思想之淵源看東夷族的鳳凰文化》，《中國學報》第47輯，韓國中國學會，第666—669頁參考。

減……常用十月節祭天，晝夜飲酒歌舞，名之爲舞天，又祭虎以爲神。

韓……常以五月下種訖，祭鬼神，群聚歌舞，飲酒晝夜無休。其舞，數十人俱起相隨，踏地低昂，手足相應，節奏有似鐸舞。十月農功畢，亦復如次。信鬼神，國邑各立一人主祭天神，名之天君。又諸國各有別邑，名之爲蘇塗。立大木，縣鈴鼓，事鬼神。

古代東夷族，韓人的先人都舉行祭天(hanunim)儀式，也都愛飲酒歌舞而建立了原始神明文化。可是如次的有關祭天儀式記載中，找不到祭山神的文章。如今在巫家(gooddang)與佛教寺廟的山神閣裏可以看到典型的山神圖。如此的山神圖可能是在三國末期(600年以後)纔出現的，所以不會知道三國末期以前表現山神的方法。但是韓人通過三位一體說來了解桓因(天帝, hanunim)與桓雄以及檀君(山神, tengri)。所以三國末期以前雖然沒有有關山神信仰的記錄，但不能說三國末期以前還沒有山神信仰。我們認爲韓人的山神信仰應該是從檀君時代開始的，然後隨著時代的變化而產生不同的內容與形式。所以在神明文化的範疇當中山神信仰具有重要的地位。

山神不僅僅是物活論所說的自然神，而是從天上降臨的天之子。山神可分爲兩種：(1)韓族的祖先神檀君爲山神，檀君成爲韓國大名山的山神，也成爲韓人薩滿的大祖宗。(2)每個姓氏的祖先神爲山神，每個部落每個山都有自己的山神。

如此的山神信仰具有天地人爲一體的思想，韓人認爲天不是超絕、超離的天，而是他們的祖先神。因此他們把自己當作天孫，由此，到了近代纔成立的東學就進一步主張“人乃天”思想。如此，韓人的固有思想就是仙教思想，是神明思想。與韓人一樣，日本人也是東夷族的一支。然而日本人認爲日本老百姓不是天孫，唯一的天孫只是日王一家而已。因此，日本的固有思想可說是神教思想，與神性內在化了而在其一身中具有神性神明的仙教不同。

總而言之，自遠古下來的韓國固有文化就是巫教(薩滿)文化，就是仙教文化，也是神明文化，也就是崔致遠所說的“玄妙之道”。因此不談神明文化而說明韓國文化精髓是不可能的。如此韓人有仙教文化、神明文化，所以與儒教、佛教不同，韓國基本上沒有道教。其原因可說是韓國薩滿的水平比中國的道教法師絕對不低，並且韓國佛教的和尚一部分擔當薩滿的任務，又在朝鮮朝儒學者一直逼迫仙教與道教，所以在韓國道教幾乎沒有發展。

六、重建神明文化的當代意義

古代巫(薩滿)教時代的神明指神祇。《說文》云：“巫，祝也。女能事無形，以舞降神者也。象人兩袂舞形。”巫舞祈求的對象是神明，巫又是通神明者，是神明的代言人。巫舞的動作形態就必須儘可能表現神的意思和神的形態。巫舞無論多麼複雜多樣，但都必須表現一次“降神”的過程，也就是神靈“附體”的過程，這個舞蹈的過程，除了奇特的咒語，狂亂的呼號，震懾人的音律之外，形體上則表現出極烈的、緊張的甚至是反常、瘋顛的動作，以此傳達神的意志。這種巫舞也就是神意的具體化和肉體化。這具有最高度的韻律、節奏，同時具有最高度的生命、旋動、力、熱情。今天的薩滿舞也是如此。神明的第一義就是具有對象性意味的神祇。

如果“道”是藝術之內在精神，“氣”是藝術之內在生命，“舞”就是藝術之外在形態的話，巫舞的道可說是神明之道，而巫舞只能是神意的具體化、肉體化而已，因此在巫舞當中找不

到巫的主體性。荀子所言：“心者，形之君也，而神明之主也。”這裏神明指精神、心思，就是指理性化了的主體性。吾人認為這就是第二義的神明。

《易傳·繫辭上》云：“鼓之舞之以盡神。”正如《莊子·養生主》“庖丁解牛”中所云：“手之所觸，肩之所倚，足之所履，膝之所踣，砉然騞然，奏刀騞然，莫不中音。合於桑林之舞，乃中經首之會……臣之所好者道也，進乎技矣。始臣之解牛之時，所見無非牛者。三年之後，未嘗見全牛也。方今之時，臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然。”此地所說的神就是通過主體而呈現的，由此說主客合一、物我雙亡、天人合一的狀態，並且“以神遇而不以目視，官知止而神欲行”就說明了神明之道所具有的自然而然，自己如此，出神入化，近乎“無為而無不為”的境界。這就是《莊子》所說的“逍遙齊物之道”的另外說法，就是說“內神外明之道”，也就是邁向未來的神明文化要開展的第三義的神明。

如今，現代產業社會的後遺症越來越多，因而覺察了理性的局限性，產生了後現代主義。在莊子與惠施之間的交談中，能了解他們心態之不同。惠施的心態可說是西方現代主義的心態，“弱於德，強於物……駘蕩而不得，逐萬物而不反，是窮響以聲，形與影競走也。悲夫！”（《莊子·天下》）莊子則“備於天地之美，稱神明之容”“天地與我並生，萬物與我為一”的內神外明之道，可能消除產業社會悲劇的一定部分，也有可能建立以宇宙生命為主的生態哲學。

二十一世紀應該會通東西哲學而必須建立新的哲學體系。然有的學者主張儒教資本主義，我認為如果走儒教資本主義之路的話，這條路就是模仿美國霸權主義之路，就是人類滅亡之路。在此，我提出感興的重要性，如《易傳·繫辭上》云：“易無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能與於此。”在世界上，沒有完全無缺的唯一哲學體系。雖然有限制，如今“感而遂通天下”，而以內聖外王之道來可以建立新儒家的道德、倫理、政治哲學，如此，以內神外明之道來可以建立新道學的藝術以及科學哲學。那在其中應當含有“通過功夫而達到精神境界（天地之心），通過實踐而建設生命文化”之東方文化生命的精髓。

金白鉉，男，韓國國立江陵大學校人文大學哲學科教授。