


第二回

东亚道文化国际学术研讨会



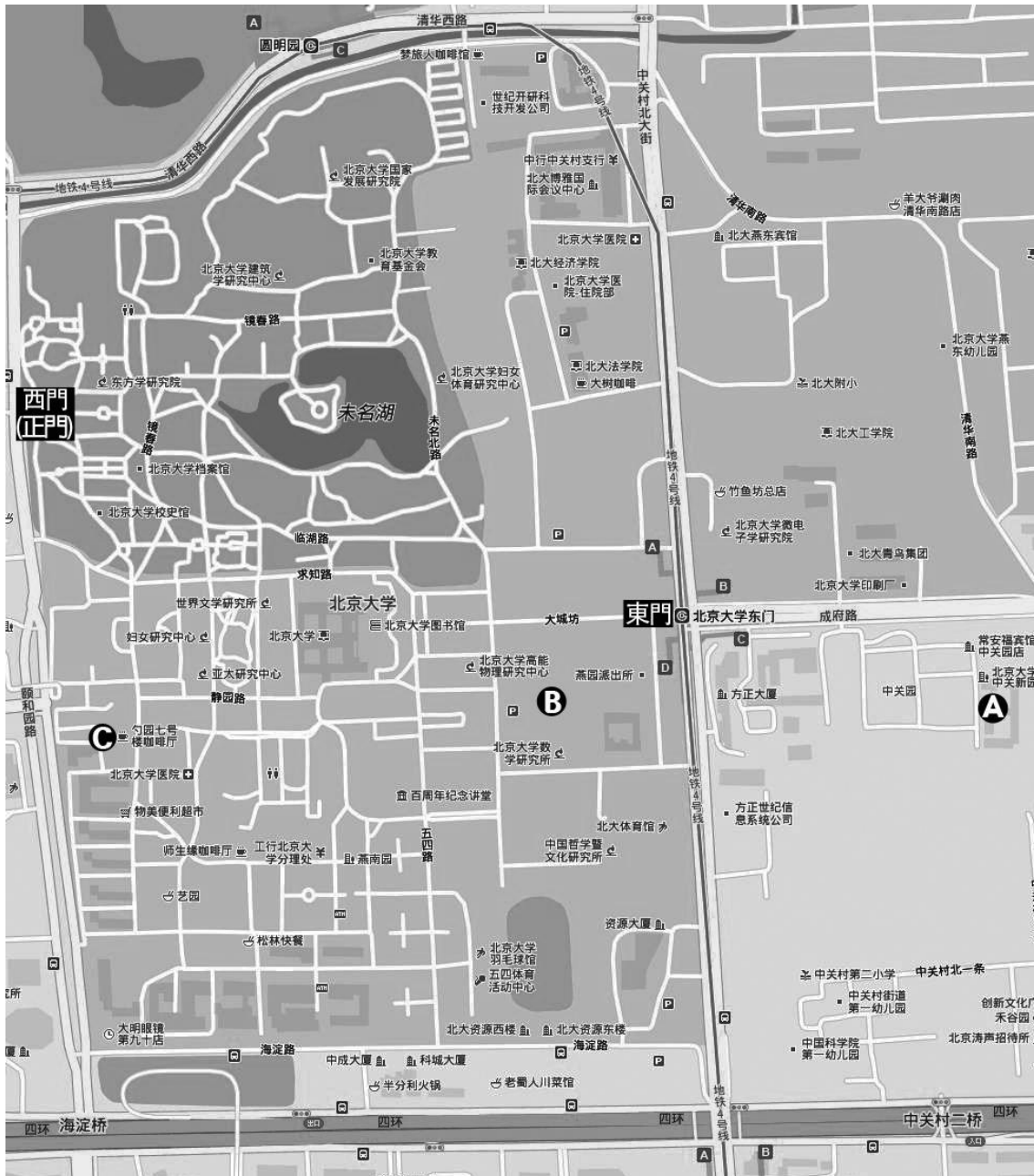
- 主办：北京大学宗教文化研究院新宗教研究中心
北京大学日本文化研究所
- 协办：韩国大巡宗教文化研究所

▣ 场所：北京大学 英杰交流中心

▣ 日期：2011年8月22日~25日

宿所 / 學會場 地圖

A	宿所	北京大学中关村新园九号楼, 北京市海淀区中关村北大街126号
B	會場	英杰交流中心第二会议室 (二层)
C	午餐	北京大学勺园七号楼中餐厅



- 目錄 -

會議日程	6
------	---

主題講演

道-一贯彻于人的内心与外在世界的存在 / 蜂屋邦夫	15
도는 사람의 마음과 외부세계를 관철하는 것이다 / 하치야 쿠니오	19
道-人の心と外在的世界を貫徹するもの- / 蜂屋邦夫	23
东亚的“宗教文化” / 姜敦求	27
동아시아의 ‘종교문화’ / 강돈구	45
東アジアの「宗教文化」 / 姜敦求	67
大道修行的自然快乐-以《太平经》为主体的思想分析 / 詹石窗	87
大道 수행의 자연 쾌락-『태평경』을 중심으로 / 잔스창	95
大道修行の自然快樂 -『太平經』の主体的思想分析 / 詹石窗	109

論文發表

明治文化研究中的神道 / 小川原正道	121
메이지문화 연구에서의 神道 / 오가와라 마사미치	129
明治文化研究における神道 / 小川原正道	139
韩国仙道的由来变化和对其的再认识 / 金成焕	147
한국 선도의 유래변화와 재인식 / 김성환	165
韓國仙道の由来変化と再認識 / 金成煥	187

道教精神刍议 / 尹志华	207
도교 정신에 대하여 / 인즈화	215
道教精神芻議 / 尹志華	227
贺茂真渊的“古道”观与东亚 / 松本久史	235
가모노 마부치의 ‘古道’觀과 동아시아 / 마쓰모토 히사시사	241
賀茂真淵の「古道」觀と東アジア / 松本久史	251
大巡真理教五教合一思想与道教三教合一思想比较 研究 / 霍克功	259
대순진리회 五教合一 사상과 도교 三教合一 사상에 관한 비교연구 / 횡커궁	279
大巡真理會の五教合一思想と道教の三教合一思想の比較研究 / 霍克功	321
日本的修验道 / 小林奈央子	343
일본의 슈겐도 / 고바야시 나오코	353
日本の修驗道 / 小林奈央子	365
《太平经》的解冤结与大巡真理会的解冤相生之比较研究 / 车瑄根	377
『태평경』의 해원결과 대순진리회의 해원상생 비교연구 / 차선근	397
『太平經』の解冤結と大巡真理會の解冤相生の比較研究 / 車瑄根	421
关于《典经》中所见的遁甲术 / 裘梧	441
『전경』중의 遁甲術에 대하여 / 치우 우	459
『典經』に見られる遁甲術 / 裘梧	491

会议日程

日期	时间	内 容
8/22	12:00~17:00	会议代表抵京入住 / 北京大学中关新园九号楼
星期一	18:30~20:30	欢迎晚宴 (正大国际会议中心 一层未名厅)
8/23 星期二	07:00~08:00	早餐 / 北京大学中关新园宾馆一层餐厅
	08:30~09:00	代表注册 / 英杰交流中心第二会议室 (二层)
	09:00~09:30	开幕式 : 主持人 金 勋(北京大学宗教文化研究院 副院长) <ul style="list-style-type: none"> • 楼宇烈致辞(北京大学宗教文化研究院 名誉院长) • 蜂屋邦夫致辞(日本 东京大学名誉教授) • 姜敦求致辞(韩国 韩国学中央研究院教授) • 许高顺致辞(中国道教协会理事, 吕祖宫住持)
	09:30~10:00	纪念摄影
	10:00~12:00	主题讲演 : 主持人 王宗昱·小川原正道 / 每人40分, 含翻译 <ul style="list-style-type: none"> • 蜂屋邦夫(日本 东京大学名誉教授) 题目: 道一贯彻于人的内心与外在世界的存在 • 姜敦求(韩国 韩国学中央研究院教授) 题目: 东亚的“宗教文化” • 詹石窗(四川大学老子研究院院长) 题目: 大道修行的自然快乐—以《太平经》为主体的思想分析
	12:00~13:30	午餐 / 北京大学勺园七号楼中餐厅
	13:30~15:30	论文发表 : 主持人李惠贞·霍克功 / 每人30分, 含翻译 <ul style="list-style-type: none"> • 小川原正道(日本 庆应义塾大学法学部 准教授) 题目: 明治文化研究中的神道 • 金成焕(韩国 实学博物馆学艺室长) 题目: 韩国仙道的由来变化和对其的再认识 • 尹志华(中国道教协会《中国道教》副主编) 题目: 道教精神刍议 • 松本久史(日本 国学院大学神道文化学部 准教授) 题目: 贺茂真渊的“古道”观与东亚
	15:30~15:40	茶歇
	15:40~17:40	论文发表 : 主持人 松本久史·崔峰龙 / 每人30分, 含翻译

		<ul style="list-style-type: none"> • 霍克功(宗教文化出版社编辑部主任) 题目：大巡真理教五教合一思想与道教三教合一思想比较研究 • 小林奈央子(日本 庆应义塾大学文学部讲师) 题目：日本的修验道 • 车瑄根(韩国 大巡宗教文化研究所研究委员) 题目：《太平经》的解冤结与大巡真理会的解冤相生之比较研究 • 裴梧(北京中医药大学人文学院讲师) 题目：关于《易经》中所见的遁甲术
	17:40~18:15	<p>综合讨论及闭幕式：主持人 尹龙福(韩国 首尔大学校)</p> <p>综合讨论：自由发言</p> <p>总结发言：楼宇烈(北京大学宗教文化研究院名誉院长)</p> <p> 蜂屋邦夫(日本 东京大学名誉教授)</p> <p> 姜敦求(韩国 韩国学中央研究院教授)</p>
	18:30~20:30	晚餐 / 全聚德双榆树店
8/24 星期三	07:00~08:30	中国道文化实地考察(国外代表)
8/25 星期四		会议代表归国

회의 일정

날짜	시 간	내 용
8/22 (月)	12:00~17:00	회의 대표 입국 및 호텔 투숙 / 北京大学中关新园九号楼
	18:30~20:30	환영회 / 正大国际会议中心一层未名厅
8/23 (火)	07:00~08:00	조찬 / 北京大学中关新园宾馆 1층 식당
	08:30~09:00	등록 / 북경대학 영걸교류중심 2층 제2 회의실
	09:00~09:30	개막식 : 사회자 김 훈(북경대학 종교문화연구원 부원장) • 로우위리에 축사(북경대학 종교문화연구원 명예원장) • 하치야 쿠니오 축사(일본 동경대학 명예교수) • 강돈구 축사(한국학중앙연구원 교수) • 쉬까오쑤 축사(중국도교협회이사, 여조궁 주지)
	09:30~10:00	기념 촬영
	10:00~12:00	주제 강연 : 사회자 왕쥙위 · 오가와라 마사미치 / 각 발표 40분(통역 포함) • 하치야 쿠니오(일본 동경대학 명예교수) 제목: 도는 사람의 마음과 외부세계를 관철하는 것이다 • 강돈구(한국학중앙연구원 교수) 제목: 동아시아의 '종교문화' • 잔스창(사천대학 노자연구원 원장) 제목: 대도 수행의 자연 쾌락 -『태평경』을 중심으로
	12:00~13:30	오찬 / 北京大学勺园七号楼中餐厅
	13:30~15:30	논문 발표 : 사회자 이해정 · 휘커궁 / 각 발표 30분(통역 포함) • 오가와라 마사미치(일본 게이오대학 법학부 준교수) 제목: 메이지문화 연구에서의 神道 • 김성환(실학박물관 학예실장) 제목: 한국 선도의 유래변화와 재인식 • 인즈화(중국도교협회 《중국도교》 부편집장) 제목: 도교 정신에 대하여 • 마쓰모토 히사시사(일본 코쿠가쿠인대학 신도문화학부 준교수) 제목: 가모노 마부치의 '古道'觀과 동아시아
	15:30~15:40	Tea Time
	15:40~17:40	논문 발표 : 사회자 마쓰모토 히사시사 · 최봉룡 / 각 발표 30분(통역 포함)

		<ul style="list-style-type: none"> • 휘커궁(종교문화출판사 편집부 주임) 제목: 대순진리회 五教合一 사상과 도교 三教合一 사상에 관한 비교연구 • 고바야시 나오코(일본 게이오대학 강사) 제목: 일본의 슈겐도 • 차선근(대순종교문화연구소 연구위원) 제목: 『태평경』의 해원결과 대순진리회의 해원상생 비교연구 • 치우 우(북경중의약대학교 인문학원 강사) 제목: 『전경』 중의 遁甲術에 대하여
	17:40~18:15	종합토론 및 폐막식 : 사회자 윤용복(서울대학교) <ul style="list-style-type: none"> • 종합토론: 자유 발언 • 총평: 로우위리에(북경대학 종교문화연구원 명예원장) 하치야 쿠니오(일본 동경대학 명예교수) 강돈구(한국학중앙연구원 교수)
	18:30~20:30	만찬 / 全聚德双榆树店
8/24 (水)	07:00~08:30	국외대표, 중국 도교문화 답사
8/25 (木)		귀국

会議日程

期日	時間	内 容
8/22 (月)	12:00~17:00	会議代表投宿 / 北京大学中関新園九号楼
	18:30~20:30	歓迎会 / 正大国際会议中心一层未名厅
8/23 (火)	07:00~08:00	朝食 / 北京大学中関新園賓館一階レストラン
	08:30~09:00	受付 / 英傑交流中心二階第二会議室
	09:00~09:30	開幕式：司会 金勲(北京大学宗教文化研究院副院長) ・ 樓宇烈 ご挨拶(北京大学宗教文化研究院名誉院長) ・ 蜂屋邦夫 ご挨拶(東京大学名誉教授) ・ 姜敦求 ご挨拶(韓国韓国学中央研究院教授) ・ 許高順 ご挨拶(中国道教協会理事, 呂祖宮住持)
	09:30~10:00	記念撮影
	10:00~12:00	基調講演：司会 王宗昱・小川原正道 / 一人40分、通訳含め ・ 蜂屋邦夫(東京大学名誉教授) テーマ：道-人の心と外在的世界を貫徹するもの- ・ 姜敦求(韓国韓国学中央研究院教授) テーマ：東アジアの「宗教文化」 ・ 詹石窗(四川大学老子研究院院長) テーマ：大道修行の自然快樂-『太平経』の主体的思想分析
	12:00~13:30	昼食 / 北京大学勺園七号楼中餐厅
	13:30~15:30	論文発表：司会 李惠貞・霍克功 / 一人30分、通訳含め ・ 小川原正道(慶應義塾大学法学部准教授) テーマ：明治文化研究における神道 ・ 金成煥(韓国実学博物館学芸室長) テーマ：韓国仙道の由来変化と再認識 ・ 尹志華(中国道教協会『中国道教』副編集長) テーマ：道教精神芻議 ・ 松本久史(国学院大學神道文化学部准教授) テーマ：賀茂真淵の「古道」観と東アジア
	15:30~15:40	ティー・フレーク
	15:40~17:40	論文発表：司会 松本久史・崔峰龍 / 一人30分、通訳含め ・ 霍克功(宗教文化出版社編集部主任) テーマ：大巡真理会の五教合一思想と道教の三教合一思想の比較研究 ・ 小林奈央子(慶應義塾大学文学部講師) テーマ：日本の修験道 ・ 車瑄根(韓国大巡宗教文化研究所研究委員) テーマ：『太平経』の解冤結と大巡真理会の解冤相生の比較研究

		<p>・ 裘梧(北京中医薬大学人文学院講師) テーマ：『典経』に見られる遁甲術</p>
	17:40~18:15	<p>ディスカッションと閉幕式： 司会 尹龍福(韓国ソウル大学校) 総合討論：自由発言 総評： 樓宇烈(北京大学宗教文化研究院名誉院長) 蜂屋邦夫(東京大学名誉教授) 姜敦求(韓国韓国学中央研究院教授)</p>
	18:30~20:30	夕食 / 全聚徳双榆樹店
8/24 (水)	07:00~08:30	中国道文化実地踏査(国外代表)
8/25 (木)		会議代表 帰国

主題講演

道——贯彻于人的内心与外在世界的存在

蜂屋邦夫(东京大学名誉教授/日本)

“道”与英语的way或德语的Weg同样表达“道路”之意，不过，它又进一步从“人所应该通过的道路”延伸，具有了“行为的准则或事物的规律”等意。英语的way也有手段或方法的意思，但是，基本上没有超出“道路”之意，更没有“准则”或“规律”的意思。在这点上，德语的Weg与英语相同。具有“准则”或“规律”的意思是“道”这一词语最显著的特色。

强调“道”包含着“准则”、“规律”之意的是儒家。正如有若所云“礼之用和为贵，先王之道斯为美。”（《论语·学而》），对于“道”，先王也很尊重，并成为后世之人的准则。尽管有若把礼作为“道”的实际内容，但是，通过《诗经》和《尚书》我们所看到的王者之“道”大体是一种明哲保身和安民德行的为政方法，其基本原则如洪范九畴所示。《尚书·洪范》云“天乃锡禹洪范九畴”，即由天的启示而给予禹，“道”的根据在于天。

孔子云“志于道，据于德，依于仁，游于艺”（《论语·述而》），从艺开始层次逐步提高，将“道”作为人的最高理想去理解。孔子有多么地尊重“道”，从以下言论中即可看出。如“朝闻道夕死可矣”（《论语·里仁》）、“道不行，乘桴浮于海”（《论语·公冶长》）等等。孔子所说的“道”的内容是根据道德而确定的上下身份秩序，也就是成为惯习的文化传统。

在孔子之后，人们继续探究“道”的内容。孟子认为，实行仁义，得民心，能使天下太平的人才是得先王之“道”的王者，用得“道”还是失“道”说明国家政治的明暗以及个人修身的可否。关于“道”，具体而言，就是仁义礼智这“四德”和君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友这五种关系，即“五伦”。孟子认为，“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也”（《孟子·告子上》），将“道”规定为人的先验性存在的道德。

荀子进一步将“道”释作具有实践性的“礼”，视“礼”为“道德之极”（《荀子·劝学》），主张无论是修身还是为政，均须依据“礼”。《礼记》以这一思想为基础，强调“道德仁义，非礼不成”（《礼记·曲礼上》），把“礼”作为最高的道德准则。可以说，“礼”是先秦至汉之间作为实践道德之“道”的一个结论。

与此相反，道家所说的“道”是天地万物生成的本源或本体、根据，道家主张王道和入道不过是人为的、相对的道，而造化的自然原理才是“道”的本质。老子是最早把“道”作为表达宇宙本源和规律的概念来诠释的，并且，在实践的层面上同时还主张虚心无欲及清静柔弱之术。老子将一切文化都还原于一张白纸，提倡因循自然的大道。

庄子也同样把“道”看作是宇宙的本源，说“夫道……自本自根、未有天地、自古以固存、神鬼神帝、生天生地”（《庄子·大宗师》）。

就这样，因儒家和道家的活动，“道”具有了两种性质：一方面，作为道德是人的先验性的内在规律；另一方面，又是表达宇宙本源的外在的法则。

经过各种曲折的发展道路，到了宋代，儒家将天理作为仁义之道的基础，树立了天人一贯的新儒学。在这里，“道”是贯穿天地与人的宇宙秩序的最高概念，也是“道”即贯穿内在与外在的原理这一思想的表现。

朱子还进一步将心分为人心和道心，“指其生于形气之私者而言则谓之心，指其发于义理之公者而言则谓之道心”（《朱文公文集》卷65“杂著《尚书·大禹谟》”），并以道心为主人，认为如果人心听从道心之命令，即可与作为天理的“道”相一致。其行为即是“存天理，灭人欲”的修养，朱子云：“孔子所谓克己复礼，……只是教人明天理，灭人欲”（《朱子语类》卷12），“人之一心，天理存，则人欲亡”（《朱子语类》卷13）。这是宋代儒学对“道”的总结。

另外，不仅是儒家和道家，在中国无论哪个教团或学派都探讨“道”的意义。佛教以修行戒定慧之三学，断绝俗世的诱惑，获得使内心澄澈的智慧之光为得道，道教则把长生不老或成为仙人称之为得道。大巡真理之“道”也是这一传统下的产物。“道”既是各种教团或学派的终极目标，同时也是到达这一目标的手段。这种两重性的形成其主要原因在于，尽管“道”已经被高度地抽象化，但是，“道路”这一本义仍然一直在发生作用。

德国哲学家康德(a)曾详细地分析了认识的根据与构造，并在《实践理性批判》(b)的结尾中谈到有两种东西“愈是沉思，就愈是令人感叹和敬畏”，那就是“我之上的灿烂星空和我之内心的道德法则(c)。”这句话是康德的名言，被刻在康德的墓碑上。我认为，这里所说的“灿烂星空”与“道德法则”未必是将外在与内在相互对立的表述，而是表达了外在世界与内在世界的活动法则具有普遍妥当性。不过，康德在这里将“灿烂星空”与“道德法则”作为“我

之上”和“我之内心”“二者”提出，这种区别方法是欧洲哲学的基本方法。

与此相对，“道”是原本就贯穿于“我之上”和“我之内心”二者之间的存在，超越了内在与外在的区别。“道”既是宇宙的本源，同时也是道德的本源，天理与人心在“道”这一点上达到一致。《庄子·知北游》有一段庄子与东郭子之间关于“道”的问答，庄子说，“道”是“无所不在”的，“蝼蚁”、“瓦壁”、“屎溺”之中均有“道”。面对疑惑不解的东郭子，庄子又解释说：“汝唯莫必，无乎逃物”。

关于“道”，《庄子》又云：“道，理也”（《庄子·缮性》）、“覆载万物者”（《庄子·天地》）、“道者万物之所由也”（《庄子·渔父》）。也就是说，虽然“道”是一切存在，一切现象，但是，我们并不了解其全貌。如果用现代的语言来说，即“道”包含了自然科学与人文科学等所有学问，但是，“道”的诸相未必已全部明了。“道”随着各种科学的发展不断使自己的内涵更为丰富，也就是说，“道”是对宇宙和人心开放着的体系。这种思想可谓是人类最杰出的精神财富。

(a) Immanuel Kant, 1724年~1804年.

(b) Kritik der praktischen Vernunft. 1788年.

(c) Der bestirnte Himmel uber mir, und das moralische Gesetz in mir.

道는 사람의 마음과 외부세계를 관철하는 것이다

하치야 쿠니오(蜂屋邦夫, 도쿄대학교 명예교수/일본)

「道」는 영어의 way, 독일어의 Weg 등과 같이 도로를 의미하고 있는데, 사람이 통과해야 하는 장소라는 것으로부터, 행위의 준칙과 사물의 규율 등의 의미를 갖게 되었다. 영어의 way는 수단과 방법의 의미도 포함하지만, 기본적으로 도로의 의미를 배제하면 준칙이나 규율의 의미는 없다. 그런 의미에서는 Weg도 마찬가지다. 준칙과 규율의 의미가 들어 있는 것은 「道」뿐이다.

「道」에 포함된 준칙과 규율의 의미를 강조한 것은 유학자들이다. 「道」는 有若이 ‘예를 행하는 데는 조화가 귀하니, 선왕의 道 역시 그것으로 아름답게 되었다’(『論語』, 学而)라고 한 것과 같이 선왕들도 존중하였고 후세 사람들도 지켜야 할 준칙인 것이다. 有若은 예를 「道」의 실제 내용물로 여기고 있지만, 『詩』나 『書』를 통하여 본 ‘王者의 「道」’는 대체로 明哲保身の 修身과 安民德行的 為政이고, 그 기본 원칙은 홍범구주에 명시된 것이다. 그 「道」는 『尚書』 「洪範」에 명시된 「하늘이 禹에게 홍범구주를 하사하였다」와 같이 하늘이 계시에 의해 禹에게 부여한 것이고, 「道」의 근거는 하늘에 있게 된 것이다.

공자는 「道에 뜻을 두며, 德을 지키며, 仁에 의지하며, 藝를 두루 익힌다」(『論語』, 述而)라고 하여 ‘藝’로부터 순차적으로 차원을 높여, 道를 사람의 최고 이상으로 보았다. 공자가 얼마나 도를 존중했는가는 「아침에 도를 알게 된다면 저녁에 죽어도 좋다」(『論語』, 里仁), 「도가 행해지지 않아 뗏목을 타고 바다에 뜨고자」(『論語』, 公冶長) 등을 보면 명확히 알 수 있다. 공자가 말한 「道」의 내용은 도덕에 기초한 상하 신분 질서이며, 바로 관습적인 문화전통이다.

공자 이후에도 「道」의 내용에 대하여 부단한 탐구를 진행하였다. 맹자는, 仁義를 실천하여 인민의 마음을 얻고 천하를 평화롭게 다스릴 수 있는 자만이 선왕의 「道」를 얻은 왕이라고 하였고, 「道」를 얻거나 잃는 것으로 국가정치의 명암과 개인 修身의 可否를 설명하였다. 「道」는 구체화하면, 인의예지의 「四德」과 君臣·父子·兄弟·夫婦·朋友라는 5개 관계, 즉 「五倫」이지만, 「仁義禮智는 걸로부터 자기마음을 장식하는 것이 아니고, 원래 자기마음에 갖추어져 있는 것이다」(『孟子』, 「告子·上」) 라고 하여, 「道」를 인간에 선형적으로 내재하는 도덕이라고 규정하였다.

荀子は 眞일보 「道」를 실천적인 禮로 인식하여, 예를 「道德의 極」(『荀子』, 勸學)이라고 보며, 修身도 為政도 예를 따라야 한다고 주장했다. 이 사상을 기초로 하여 『禮記』에서는 「道德

仁義는 禮에 기초한 것이 아니면 완성하지 못한다」(『曲禮·上』)라고 禮를 최고의 도덕준칙으로 하였다. 禮는, 先秦부터 漢代에 이르기까지 실천도덕로서의 「道」에 대한 일종의 결론이라 말할 수 있다.

이것에 대하여 道家가 말하는 道는 천지만물이 생성되는 本源, 혹은 本體, 根據의 의미를 가지고 있다. 이것은, 王道와 人道는 인위적이고 상대적인 「道」에 지나지 않는 것이고, 조화의 자연 원리를 「道」의 본질이라 보고 있는 것이다. 노자는 더욱 일찍 「道」를 우주의 본원과 규율을 나타내는 개념으로 하고, 실천적인 면에서 동시에 虚心無欲과 淸淨柔弱의 術을 주장하였다. 老子는 모든 문화를 백지로 환원하고 自然의 大道에 따르는 것을 목표로 삼았다.

莊子도 또 「道」를 우주의 본원이고 「도는 스스로 근본적인 것이어서, 아직 천지가 존재하기 전부터 존재했고, 鬼神과 天帝의 작용을 신묘하게 하였고, 천지를 낳았다」(『莊子』, 「大宗師」)라고 논술하고 있다.

이렇듯 儒家와 道家의 활동에 의하여, 「道」는 도덕으로서 사람에게 선험적으로 내재되어 있는 규율인 동시에, 우주의 본원을 보여주는 외재적 법칙이라는 양면을 가지게 된 것이다.

우여곡절을 거쳐 宋代에 들어서서 儒家는 天理를 仁義의 「道」의 기초로 하여, 天人一貫의 新儒學을 수립하였다. 「道」는 天地와 人間을 관통하는 우주질서의 최고개념이지만, 이것도 「道」가 內在와 外在을 관통하는 원리라는 思想의 發露에 불구하고다.

더 나아가 朱子는 心을 人心과 道心 두 가지 종류로 나누고 「몸과 기분으로부터 私적으로 생겨난 것을 人心이라 하고, 정의와 진리로부터 公적으로 발현된 것을 道心이라 한다」(『朱文公文集』 卷65 「雜著『尚書·大禹謨』」)라고 주장하고, 道心을 주체로 하고 人心이 그 명령을 들으면 사람은 天理로서의 「道」에 일치할 것이라고 생각했다. 이런 행위는 「天理를 보존하고 人欲을 없앤다」는 수양이며, 朱子는 「공자가 말한 克己復禮란 ……단지 사람에게 천리를 밝혀 人欲을 없애는 것」(『朱子語類』 卷12)이라든가 「사람의 마음에 天理가 존재하면 人欲은 물러간다」(同·卷13) 등이라 말하고 있다. 이것이 宋代儒學에 있어서의 「道」에 대한 일종의 결론이었다.

儒家와 道家뿐이 아니고 중국에서는 어떤 교단과 학파든지 모두 「道」를 논하고 있다. 불교에서는 戒定慧의 三學을 修行하고 세속의 유혹을 거절하고 마음을 맑게 하는 지혜의 빛을 얻는 것을 得道라고 하고, 道教에서는 불로장생을 얻거나 仙人이 되는 것을 得道라고 하였다. 大巡真理의 「道」도 이 전통에 부합되는 것이다. 「道」는 여러 교단과 학파의 궁극적 목표이고, 동시에 거기에 달하는 수단이기도 하다. 이런 양면성은 「道」가 고도로 추상화되면서도, 여전히 도로(道路)로서의 본의를 가지고 있는 것에서 유래한다.

독일의 철학자 칸트¹는 인식의 근거와 구조를 상세하게 분석한 사람인데, 『실천이성비판』²의 「결말」에서, 「생각하면 생각할수록 점점 감탄과 외경의 기분이 일어나는 것」으로서 「내 위의 별이 빛나는 하늘과 내 마음 속의 도덕규칙」³의 두 가지를 들고 있다. 이 구절은 칸트가 한 말로서 매우 유명하며, 그의 묘비명에도 적혀져 있는 정도이다. 「별이 빛나는 하늘」과 「도덕규칙」이 반드시 외적인 것과 내적인 것을 대립시키는 것은 아니고, 그 활동법칙에 보편적인 타당성이 있다고 할 수 있을 뿐이다. 그러나 역시 이러한 「나의 위」와 「나의 안」이라는 「2개의 것」으로 제기되어 있어, 이러한 구별 방법은 유럽 철학의 기본이라고 말할 수 있다.

이에 비하여 「道」는 「나의 위」에도 「나의 안」에도 본래 속속들이 존재하는 것이고, 외재와 내재의 구별을 초월하였다. 「道」는 우주의 본원인 동시에 도덕의 근본이며, 天의 理와 人의 心은 「道」라는 한 점에서 일치한다. 『莊子』 「知北遊」에는 莊子와 東郭子간에 「道」를 둘러싼 문답을 볼 수 있는데, 그 중에서 장자가 「道」는 「어디에나 있다」고 말하며 「螻蟻」와 「瓦甃」, 「屎溺」에도 있다고 말하였다. 그 답을 이해하지 못한 東郭子에게 莊子는 또 「道の 所在을 한 정시키면 안 된다. 物이 있으면 거기에 道가 있는 것이다」라고 설명하였다.

「道」는 「理다」(同, 「繕性」)라고 하거나 「만물을 복재(覆載)한다」(同, 「天地」), 「만물이 그것에 의하여 나타나는 것이다」(同, 「漁父」)이었지만, 「知北遊」에는 노자의 말로 「본래 도라는 것은 심오한 것이고 언어로는 표현하기 힘들다」고 하였다. 말하자면 「道」는 일체 존재물, 일체 현상의 섭리(攝理)라고 말해도 좋지만, 그 전모는 알지 못한다. 현대의 언어로 말하면 「道」는 자연 과학이랑 인문과학 등 일체 학문을 포함하지만 「道」의 여러 가지 양상은 반드시 모든 것이 명확하지는 않은 것이다. 그러나 「道」는 여러 과학의 발달과 함께 그 내실을 풍요롭게 해간다. 즉 「道」는 宇宙와 人心을 향하여 열린 체계인 것이다. 이러한 사상은 인류에게 있어서 대단히 훌륭한 것이 아닐까?

¹ Immanuel Kant, 1724年-1804年.

² Kritik der praktischen Vernunft. 1788年.

³ Der bestirnte Himmel uber mir, und das moralische Gesetz in mir.

道一人の心と外在的世界を貫徹するもの一

蜂屋邦夫（東京大学名誉教授）

「道」は、英語のwayやドイツ語のWegと同じように道路の意味であるが、人の通るべきところということから、行為の準則や事物の規律などの意味を持つようになった。英語のwayは手段や方法の意味も含み持つが、基本的に道路の意味を出ず、準則や規律の意味はない。その点ではWegも同様である。準則や規律の意味を持つ点は「道」の際だった特色である。

「道」に含まれる準則や規律の意味を強調したのは儒家である。「道」は、有若の言葉に「礼の働きは和ということが貴い。先王の道もそのことを立派とした」（『論語』学而）とあるように、先王も尊重したものであり、後世の者にとっては所与の準則であった。有若は礼を「道」の内実としているが、『詩』『書』を通じてみられる王者の「道」は、おおむね明哲保身の修身と安民徳行の為政であり、その基本原則は洪範九疇によって示されるものであった。その「道」は、『尚書』「洪範」に「天は、そこで禹に洪範九疇を賜った」とあるように、天の啓示によって禹に与えられたものであり、「道」の根拠は天にあったことになる。

孔子は「道に志し、徳に拠り、仁に依り、芸に遊ぶ」（『論語』述而）と述べ、芸から順次次元を高め、「道」を人の最高の理想として意識した。孔子がいかに「道」を尊重したかは、「朝に道が聞けたならば、その夕べに死んでもよろしい」（同「里仁」）、「道が行なわれなければ、桴に乗って海に浮かぼう」（同「公冶長」）などを見れば、明かである。孔子の言う「道」の内容は、道徳にもとづく上下の身分秩序であり、慣習的な文化の伝統に他ならない。

孔子以後も「道」の内容はさらに問い直された。孟子は、仁義を實踐して人民の心を得、天下を平和に治める者こそ先王の「道」を得た王者であるとし、「道」を得るか失うかで国家の政治の明暗や個人の修身の可否を説明した。「道」は、具体化すれば仁義礼智の「四徳」と、君臣・父子・兄弟・夫婦・朋友という五つの関係、すなわち「五倫」であるが、「仁義礼智は、外から自分の心を飾ったものではない。もともと自分の心に具わっているものだ」（『孟子』「告子・上」）とし、「道」を人に先験的に内在する道徳と規定した。

荀子は「道」をさらに実践的に礼として捉え、礼を「道德の極」（『荀子』勸学）と見なして、修身も為政も礼によることを主張した。この思想を基礎として、『礼記』では「道德仁義は、礼に拠るのでなければ完成しない」（「曲礼・上」）と、礼を最高の道德の準則とした。礼は、先秦から漢代にかけて、実践道德としての「道」の一つの結論であったと言える。

これに対して、道家の言う「道」は天地万物が生成される本源、あるいは本体、根拠の意味を持っている。これは、王道や人道は人為的相対的な「道」に過ぎないとし、造化の自然原理を「道」の本質と見なしたものである。老子はもっとも早く「道」を宇宙の本源と規律を表わす概念とし、実践面では虚心無欲と清浄柔弱の術を合わせ説いた。老子はすべての文化を白紙に還元し、自然の大道に因循することを目指したのである。

荘子もまた「道」を宇宙の本源とし、「道は自分自身を根本とし、まだ天地が存在しない前から存在し、鬼神や天帝の働きを神妙にし、天地を生んだ」（『荘子』「大宗師」）などと述べている。

こうして、儒家や道家の活動によって、「道」は道德として人に先験的に内在する規律であると同時に、宇宙の本源を示す外在的な法則の両面を持つようになったのである。

さまざまな紆余曲折を経て、宋代では、儒家は天理を仁義の「道」の基礎として、天人一貫の新儒学を樹立した。「道」は天地と人間を貫く宇宙秩序の最高の概念であるが、これも「道」が内在・外在を貫く原理であるという思想の発露に他ならない。

さらに朱子は、心を人心と道心の二種類に分け、「身体や気分から私的に生じたものを人心と言い、正義や真理から公的に発したものを道心という」（『朱文公文集』巻65「雑著『尚書・大禹謨』」）とし、道心を主人として人心がその命令を聞けば、人は天理としての「道」に一致すると考えた。その行為は「天理を存して人欲を滅す」る修養に他ならず、朱子は「孔子が言う己に克ちて禮に復すとは、……ただ人に天理を明らかにして人欲を滅すること」（『朱子語類』巻12）とか「人の心は、天理が存せば、則ち人欲は亡ぶのだ」（同・巻13）などと言っている。これは宋代儒学における「道」の一つの結論であった。

儒家や道家だけでなく、およそ中国では、どの教団や学派もみな「道」を説いた。仏教では戒定慧の三学を修行し、俗世間の誘惑を断ち、心を澄まし清らかにする知恵の光を得ることを得道とし、道教では不老長生を得たり仙人に成ることを得道と称した。大巡真理の「道」も、この伝統に添うものである。「道」はそれぞれの教団や学派の究極の目標であり、同時にそこに至る手段でもあった。この二面性は「道」が高度に抽象化されながら

も、なお道路としての本義を常に持っていることに由来している。

ところで、ドイツの哲学者カント（a）は、認識の根拠と構造を詳細に分析した人であるが、『実践理性批判』（b）の「結び」の中で、「考えれば考えるほど、ますます感嘆と畏敬の気持ちが起こるもの」として「わが上なる輝ける星空と、わが内なる道德律」（c）の二者を挙げている。この文言はカントの言葉として極めて有名で、彼の墓碑銘にも刻まれているほどである。「輝ける星空」と「道德律」は、必ずしも外在的なものと内在的なものとを対立させたわけではなく、それらの活動の法則に普遍妥当性があるとしただけのものである。しかし、これらは、やはり「わが上」と「わが内」の「二つのもの」として提起されており、こうした分別法はヨーロッパ哲学の基本とも言えるものである。

これに対して「道」は、「わが上」にも「わが内」にも本来的に貫徹して存在し、外在と内在の区別を超越する。「道」は宇宙の本源であると同時に道德の本源であり、天の理と人の心は「道」という一点で一致する。『莊子』「知北遊」には、莊子と東郭子の間での「道」をめぐる問答が見えるが、その中で莊子は、「道」は「どこにでもある」と述べ、「螻蟻」や「瓦甃」、「屎溺」にもあると言っている。その答えに呆れた東郭子に対して、莊子は「道のありかを限定してはいけない。物があればそこに道があるのだ」と説明している。

「道」は、「理である」（同「繕性」）し、「万物を覆載し」（同「天地」）、「万物がそれによって成り立っているもの」（同「漁父」）であるが、「知北遊」には、また、老子の言葉として「いったい道というものは奥深いもので、言葉では表わしにくい」とある。言わば「道」は、一切の存在物、一切の現象の摂理と言ってよいが、その全貌は分からない。現代の言葉で言えば、「道」は自然科学や人文科学など一切の學問をも含み込むが、「道」の諸相は必ずしも総て明らかなわけではない、ということである。しかし「道」は、諸科学の発達と共にその内實を豊かにしていく。すなわち「道」は、宇宙や人心に対して開かれた體系なのである。こうした思想は、人類にとって大変すばらしいものではないか。

(a) Immanuel Kant, 1724年～1804年.

(b) Kritik der praktischen Vernunft. 1788年.

(c) Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir.

东亚的“宗教文化”

姜敦求(韩国学中央研究院教授/韩国)

- 1、引言
- 2、东亚的“宗教文化”
- 3、西方的“宗教文化”
- 4、结语

1、引言

威尔弗雷德·史密斯(Wilfred C. Smith)早在《宗教的含义与终结》(The Meaning and End of Religion)一书中就提出了废止“宗教(religion)”这一术语。继而主张使用“被累积的传统(cumulative tradition)”与“信仰(faith)”。¹尽管也有人反驳说他的这种主张反倒只会引起混乱。总之，无论是一般社会还是学界仍沿用“宗教”这一术语。

本文旨在对前不久在东亚汉字文化圈中开始使用的“宗教文化”一词进行考察。本文并非想要效仿威尔弗雷德·史密斯提议废止“宗教文化”这一概念。这是因为就像威尔弗雷德·史密斯提出废止“宗教”这一概念，这一术语却一直被使用一样，笔者认为即使提出废止“宗教文化”这一术语，在东亚它依旧会被采用。通过本文，笔者仅在试图发掘“宗教文化”这一概念在东亚被使用的脉络及含义。

笔者曾在韩国宗教文化研究所刊行的时事通讯第93期(2010. 3. 9)和117期(2010. 8. 3)上针对“宗教文化”这一概念发表过自己的见解。笔者指出，“宗教文化”是“宗教与文化(宗教·文化)”的意思，还是仅如其字面意思是“宗教的文化”，这点并不明确。同时，“宗教文化”的英语表达是“religion and culture”，还是“religious culture”也同样不明确。以对韩国使用的“宗教文化”这一术语的理解为基础，笔者曾在时事通讯第93期上提出“religion culture”的英语表达更为恰当。而在第117期上又提出“religious culture”的表达似乎更为合适。

至今仍没有人对笔者的这种观点发表意见。但是，笔者认为仍有必要对这一问题进行正

¹ 威尔弗雷德·坎特韦尔·史密斯，《宗教的含义与终结》，吉熙星译(分道出版社，1991)；翻译本书的吉熙星教授曾向史密斯询问“end”的准确含义是“目的”还是“终结”，被答复说是两种含义兼具。笔者认为，“end”是从废止使用“宗教”这一术语出发的，因而具有“终结”的含义。假使“end”的含义是“目的”，笔者认为史密斯就会以“aim”来代替“end”。

规研究。秉持这种想法，笔者决定对包括韩国在内的中国与日本使用“宗教文化”这一术语的具体脉络与含义，乃至英语圈中“religion and culture”和“religious culture”的使用脉络及含义进行考察。

除了“宗教文化”外，韩国还经常使用“历史文化”、“哲学文化”、“政治文化”、“教育文化”等术语。尽管对这些术语的具体含义进行的研究比较少，使用这些术语的研究团体与机构却为数不少。但是，检索使用这些术语的学术书籍的名称就会发现，几乎没有学术书籍使用“历史文化”、“哲学文化”、“教育文化”这些术语，而使用“宗教文化”与“政治文化(political culture)术语的学术书籍却不在少数。

这些术语的含义已经常识性地被理解了，并且一般在使用时没有特别的不合理。从这点上讲，研究这些术语的使用脉络与具体含义也许并无太大用处。但是比较明确的一点是，与“宗教文化”一样，这些术语，例如“历史”、“哲学”、“政治”还有“教育”后边跟着的“文化”一词是修饰性的术语，还是像“历史与文化”、“哲学与文化”、“政治与文化”、“教育与文化”一样前边的术语与后边的“文化”是并列关系，这点并不明确。

暂且不谈其他术语，单是“宗教文化”这一术语就明显存在着“宗教与文化”与“宗教的文化”这两种意思的混用。尽管“宗教与文化”、“宗教的文化”是两种明显不同的意思，但是同时具有这两种意思的“宗教文化”这一概念却在学界得到普遍使用，这点需要引起我们的注意。

在准备本次论文的过程中，一个比较有趣的发现是，“宗教文化”这一术语在韩国与中国的使用范围比较广，在日本却几乎未被使用。众所周知，在日本使用“新新宗教”这一术语，在中国“邪教”，在英语圈中“spirituality”的术语也经常被使用。我们不难推测这些术语在相关国家与地区的使用背景。并且通过这些术语的使用背景，我们可以推测出相关国家与地区的宗教状况，并能进一步推测出宗教学界的动向。

本文在此基础上，通过考察“宗教文化”这一术语在东亚的使用脉络，可以为推测相关国家宗教学界的发展动向提供契机。

2、东亚的“宗教文化”

(1) 韩国的“宗教文化”

①问题的出发

韩国有个叫做韩国宗教社会研究所的研究机构。1988年，该研究所本着对宗教进行学术调查研究与开发“宗教文化”的目的而设立。该研究所名称中的“宗教社会”分明是指“宗

教与社会”。因为“宗教的社会”这一术语或多或少有些别扭。并且，该研究所成立目的中阐明的“宗教文化”可以看成是与宗教有关的庆典或艺术。恐怕没有人会质疑“宗教与社会”指的是宗教社会学的主题。

有个研究机构叫韩国宗教文化研究所。该研究所是由1988年成立的韩国宗教研究会在2001年改名成韩国宗教文化研究所的，沿用至今。韩国宗教文化研究所的成立目的如下。

本研究所对多种宗教文化的学术研究为基础，以对人类生活的批判性省察与探索真正的人文学的未来为目的而设立。为此，收集国内外与宗教文化相关的丰富的材料，并对此进行系统的分析与理解，同时进行冷静而透彻的文化批评。继而培养社会对宗教文化的正确认识，致力于韩国宗教文化的进一步畅达。²

上文中提到的该研究所的成立目的中，笔者比较关心的是“对生活的批判性省察”、“冷静而透彻的文化批评”、“韩国宗教文化的进一步畅达”等内容。笔者将在下文中重新提及此点。只是在看过研究所的英文表达后，该研究所所指的“宗教文化”其实是指“宗教与文化”，尽管如此，成立目的中出现的“宗教文化”如果真理解成“宗教与文化”，那么成立的目的就会难以传达。

韩神大学有宗教文化学科。它的英文表达中“宗教文化”也是“宗教与文化”的意思。看过本科的上课科目后发现，多数科目是特定区域或国家的“文化与宗教”。从宗教文化实地调查、庆典与宗教文化的例子中可以看出，“宗教文化”这一术语并不少。这里所指的“宗教文化”大概意味着“宗教与文化”。这所大学发行的与宗教相关的学术刊物中有《宗教文化研究》。这个学术刊物用英文表示的“宗教文化”也是“宗教与文化”的意思。

首尔大学宗教学科中曾开设过“宗教与文化”的科目。但是，现在只在研究生院开设“宗教与文化讲座(Seminar in Religion and Culture)这一科目。该科目并未被看成是十分重要的科目。首尔大学宗教问题研究所³刊行的学术刊物的名称直接是《宗教与文化》⁴。根据《宗教与文化》的投稿审查规定，该刊物主要登载有关宗教文化的本质和功能的概论性接近研究，有关韩国社会宗教现象的理解与理论的体系化研究，世界宗教的关心事项与从韩国角度的理解，有关产业社会的宗教变动的研究，有关宗教间的对话与交流的学术研究，与宗教文化相关的著述的书评等。

如同“宗教与社会”如何被表达成“宗教社会”一样，“宗教与文化”被表示成“宗教文化”的理由也无从知晓。如前文所指“○○文化”此类术语一般较为常用，说不定“宗教与文化”这种表达较为繁琐，所以简略为“宗教文化”。但是，与其他领域不同，宗教学中

² <http://www.kir.c.or.kr>。

³ 笔者比较好奇为何研究所的名称中会使用“宗教问题”这样的字眼。研究所名称的英语表达为“Center for Religious Studies”。

⁴ 英文名称是“Religion and Culture”。

“宗教文化”与一般实例不同，成为了学术术语，从这点看有必要对这一术语的使用脉络与含义进行考察。总之，将“宗教文化”理解成“宗教与文化”时，为了弄清“宗教文化”的含义，首先需要考察“宗教与文化”这一术语的含义。

就像“宗教与社会”是宗教社会学的主题一样，“宗教与文化”也可以理解成宗教人类学的主题。但是，通过上文中考察的几个例子可以看出，在现在的韩国“宗教文化”绝非是与宗教人类学有关联的术语。所以，为了理解韩国现通用的“宗教与文化”的含义，比起宗教人类学而言，反倒应该先看一下“基督教与文化”这一主题。

②神学的“宗教文化”

虽然“基督教与文化”这一主题与“基督与文化”或“福音与文化”的表述不用，却是一脉相通的。这个主题与理察·尼布尔(Richard Niebuhr)与保罗·蒂利希(Paul Tillich)有关，主要论述仙教神学、文化神学、土著化神学、宗教神学这四个方面。

基督教非常关心基督教以外的世界。基督教与基督教以外世界的关系，换句话说，尼布尔早已将基督教与文化的关系划分为对立、统一、综合、悖论、变革五种类型。他虽然没有指出自己偏好哪种类型，却暗示说比较希望的是变革这种类型。⁵尼布尔十分关注基督教以外的世界，因此他关心基督教人对基督教以外的世界应该承担何种责任，⁶这点是很容易理解的。

和尼布尔有所不同，蒂利希认为宗教是“与终极关怀有关的东西”，并且宗教是文化的实体，文化是宗教的形式。宗教与文化之间并不存在矛盾。⁷按照蒂利希的观点，宗教与文化是不可分离的关系。解释这两者的关系，换句话说，从文化中寻找基督教神的存在是蒂利希神学的中心课题。蒂利希说比起读圣经，他更能从巴赫的旋律和乔托的绘画中获得更大的神学灵感。⁸蒂利希的这种观点产生了从神学角度来考察文化的文化神学，文化神学的目的先是从基督教角度上理解文化，并根据基督教，对文化中不恰当的部分进行规范。

尼布尔和蒂利希的神学在现代社会是否仍具有说服力，对此或许有不同的观点。至少，他们的神学对研究韩国的“基督教与文化”、“福音与文化”的土著化神学、文化神学、宗教神学等都产生了很大的影响。这点是不容置疑的。而且，不管是“基督教与文化”还是“福音与文化”，对“宗教与文化”感兴趣的神学者的关心可以概括为“超越性真理的具体现实适应，也是在通过挑战创造新的现实”。⁹并且，基督教作为现存的宗教，这种关心是会一直存续下去的。

⁵ 理察·尼布尔，《基督和文化》，金在俊译(大韩基督教教会，1978)。

⁶ 理察·尼布尔，《责任的自我》，郑镇弘译(梨花女子大学出版社，1983)。

⁷ 保罗·蒂利希，《文化与宗教》，李桂俊译(展望社，1984)，第24-38页，152-164页。

⁸ 参照 裴国元，《对韩国文化神学的方法论的反省》，《福音与实践》，23号，1999，第208页。

⁹ 刘东植，《道与耶稣》，(大韩基督教出版社，1978)，第74页。

③宗教学的“宗教文化”

为了解在宗教学中，比起“宗教”人们更加偏好“宗教文化”这一术语的背景，那就不得不考察郑镇弘¹⁰的著作。用简短的文章来整理先学的业绩是盲目的、不合礼数的。但是，为了本文的目的，不得不对郑教授研究著述中与本文有关的内容进行整理。

郑教授在1985年与1986年分别发表了《福音与文化的韩国理解》¹¹与《韩国宗教文化的展开》¹²两篇论文。在前一篇论文中，郑教授认为基督教若不倾注谦虚的神学努力，以使自己更加彻底地定位于文化领域是不行的。在后一篇论文中，郑教授才开始使用“宗教文化”一词。1986年，郑教授又发表了论文《宗教文化的相遇》¹³。他认为宗教从根本上就是一种文化现象，无法还原到社会现象与历史现象中。在解释宗教文化时，他主要引用C.Geertz和E. Leach的观点。¹⁴笔者无法充分理解郑教授偏爱使用“宗教文化”这一术语的理由。仅仅可以理解郑教授主张说宗教是文化的一部分，因此作为文化现象，比起“宗教”来说，“宗教文化”这一术语更加恰当。

郑教授在1995年出版了《宗教文化的理解》¹⁵一书。如果说这以前，郑教授是站在宗教是文化的一部分这一立场上来理解“福音与文化”的关系的话，那么此时开始，他认为要严格区分“宗教”与“宗教文化”，并主张应该对“宗教文化”而非“宗教”进行论述。按照郑教授的观点，宗教是一种信仰的生活，而宗教文化是信仰的生活的一种象征。¹⁶宗教与宗教文化是不同的，所以“宗教的理解”与“宗教文化的理解”自然也是有差异的。“宗教的理解”是以宗教脱离文化范畴为前提的，而“宗教文化的理解”是将宗教包括在文化范畴内为前提的。¹⁷

在谈论“宗教”是什么的过程中讨论“宗教文化”并非想要将宗教纳入文化的范畴进行评价。客观地承认宗教的存在，通过叙述这一现象，阐明对宗教的认识与宗教信仰并非是绝对矛盾的这一事实。最终目的是抛弃反宗教的理性的独善其身，以及反文化的宗教式评价，这是对这一期望的具体化。通过对宗教文化的理解，实现将宗教作为一种要素的文化自身的批判性接近，也是对孕育新型人道主义的期待。¹⁸

整理上文内容可以看出，还原论是反宗教的理性的独善其身，独断论是反文化的宗教式评价。郑教授使用“宗教文化”这一术语的理由是为了达到还原论与独断论之间的差别化。

¹⁰ 首尔大学宗教学科名誉教授。

¹¹ 郑镇弘，《福音与文化的韩国理解》，《韩国神学思想》，（基督教书会，1985）。

¹² 郑镇弘，《韩国宗教文化的展开》，《韩国宗教的理解》，（集文堂，1986）。

¹³ 郑镇弘，《宗教文化的相遇——试论韩国的宗教文化与基督教文化的相遇》，《神学思想》，52, 1986。

¹⁴ 前面论文，第7-10页。

¹⁵ 郑镇弘，《宗教文化的理解》（青年社，1995）。

¹⁶ 同上书，第109页。

¹⁷ 同上书，第11页。

¹⁸ 同上书，第14页。

并且，郑教授使用“宗教文化”这一术语的最终目的是通过对文化批评的接近，实现新的人道主义。

1997年郑教授出版了名为《天空与纯洁及想象》¹⁹一书。在此书中，郑教授试图在“纯洁”这一题目下讨论“文化中的宗教”，并在“想象”下探讨“宗教中的文化”。²⁰前者包括宗教多元文化，宗教学与神学，宗教学与社会学，正统与异端，狂信与宗教伦理，根本主义的宗教性等主题；后者包括文学与宗教，艺术与宗教，建筑与宗教，饮食文化与宗教，技术文明与宗教等主题。郑教授真切希望自己的这本书能为韩国宗教文化的成熟发展起到一点作用。²¹

笔者在此将论及此书第2章中的“宗教学与神学”，以及“宗教学与社会学”。如上所述，郑教授主张为了从独断论与还原论中解脱出来必须使用“宗教文化”一词。郑教授在这两篇文章中指出，宗教学与神学、宗教学与社会学并不是遥不可及，二者均可找到相通之处，特别是在发现宗教学与神学的相通之处时，可以期待发现新的天地，这是他“告白的证言”。²²但值得注意的是，郑教授在此所说的宗教学即以埃里亚德(M. Eliade)为中心主张的“宗教现象学”。

郑教授的“宗教文化”起初是为了从对基督教的“福音与文化”关系的先行研究中解脱出来，之后为了从以基督教神学为代表的独断论，以及以社会科学的宗教研究为代表的还原论中摆脱出来而被消极地沿用下来的。但可以看出，此书中“宗教文化”是为了具体实现埃里亚德的宗教学而被积极使用的。由此可知，郑教授对“文化中的宗教”与“宗教中的文化”所做探究的意义所在。按埃里亚德的宗教学立场，必须要从整体上把握作为‘宗教的人(Homo religious)’的生活面貌，郑教授按这种立场对待问题，因此他就把“只是指称宗教集团的‘宗教’一词”，看为不仅是不必要的而且是不应有的。

郑教授在2000年出版了《宗教文化的论理》²³一书。在此书中，郑教授再次言及了必须要区分“宗教”与“宗教文化”的理由。“宗教”这一术语的用法与概念的含义对于今天的我们并不合适，²⁴宗教学的对象不是“宗教”而是“宗教文化”，²⁵宗教学的终极目标是通过宗教这一文化现象来了解文化本身，进而了解人类。²⁶

郑教授在2003年出版了《经验与记忆》²⁷一书。与前文一致，郑教授在此书中也强调了使用“宗教文化”的必要性与紧迫性。在此书第一章最后《宗教人的文化论理》中郑教授重新论及了“福音与文化”这个问题。第四章《为了神学的宗教学发言——为了未来的神学》

¹⁹ 郑镇弘，《天空与纯洁及想象—宗教文化的幻想构造》(江，1997)。

²⁰ 同上书，第8页。

²¹ 同上书，第8页。

²² 同上书，第209页。

²³ 郑镇弘，《宗教文化的论理》(首尔大学出版社，2000)。

²⁴ 同上书，第183页。

²⁵ 同上书，第247页。

²⁶ 同上书。

²⁷ 郑镇弘，《经验与记忆—解读宗教文化的缝隙》(当代，2003)。

中，郑教授发挥了一种“摆脱惯性思维，多重视角与思维”的想象力，期待神学成为开放的神学，基督教发展成为开放的宗教与充满创造力的宗教，他说只有这样基督教才有未来。²⁸

2006年郑教授出版了《开放与闭塞》²⁹一书。在此书中，郑教授认为现在没有宗教人，如果有宗教人，那么他并不是人类，只不过是宗教人罢了。因此，必须消除宗教人，并且人类是具有宗教性的，只有具有宗教性的人才是真正的人，他甚至主张人类必须具有宗教性。这多少是难以理解的主张，但考虑到为了坚持埃里亚德的宗教学立场的郑教授的主张时，才能理解郑教授的这一主张是具有说服力的。

本文到此对郑教授的观点做了较为详细的说明，是因为郑教授区分了“宗教”与“宗教文化”，并且对“宗教文化”使用的紧迫性做了较为详细的说明。在宗教学中并不是只用郑教授使用“宗教文化”，下面再列举几个例子。

朴圭泰主要是将解释日本新宗教的《现代救济宗教论》日文书以《现代日本宗教文化理解》³⁰为名进行了翻译，并出版发行。并且，朴美罗对分析中国古代生死观及其对中国文化的影响的《生死事大——生死智慧与中国文化》一书以《中国宗教文化》³¹为名进行了翻译并出版。二人并没有阐明其使用“宗教文化”一词的理由。笔者认为，应将能够推测译本内容的词作为题目，那样会更好。

尹承容在1997年出版了《现代韩国宗教文化的理解》一书。在书中前半部分尹承容将此书坚持的立场做了如下说明。

只有在社会历史的脉络中解释宗教现象时，才能够解释宗教与社会的关系，在这一前提下……与其他宗教社会学著述不同，此书强调了宗教的社会存在方式、韩国的宗教文化以及宗教的内部活跃性，在此基础上试图将韩国社会构成的特性与宗教现象关联起来进行说明。³²

尽管从字面包含的“宗教文学的理解”看来，是相似的研究成果，但尹承容的见解与郑教授、朴奎泰以及朴美罗的见解并不相同。

④问题的归结

以上述内容为中心，现在回到问题的出发上，试着对韩国的“宗教文化”进行整理。值得注意的是韩神大学的“宗教文化学科”和首尔大学的宗教问题研究所发行的“《宗教与文化》”以及“韩国宗教文化研究所”。同学科构成人员的认识与否无关，韩神大学“宗教文化学科”的名称源自对神学的“福音与文化”之间关系的问题意识。同样，与发行学术刊物

²⁸ 同上书，285-286页，269-274页。

²⁹ 郑镇弘，《开放与闭塞——通过人文学的想象解读宗教文化》(산처럼(San che lem), 2006)

³⁰ 岛藺进，《现代日本宗教文化理解》，朴圭泰译(青年社，1997)。

³¹ 袁阳，《中国宗教文化》，朴美罗译(吉，2000)。

³² 尹承容，《现代韩国宗教文化的理解》，(한울아카데미(Han wool Academy), 1994)，第4页。

的成员与韩国宗教文化研究所成员的认识与否无关，“《宗教与文化》”与“韩国宗教文化研究所”源自埃里亚德宗教学问题意识。韩神大学的“宗教文化学科”和“《宗教与文化》”以及“韩国宗教文化研究所”都被现出于问题意识所产生的指向点之上。因此，韩神大学宗教文化学科的英文名称中有“religion and culture”这样的用语还算比较合适。相反，“《宗教与文化》”和“韩国宗教文化研究所”的英文名称中含有“religion and culture”这样的表达多少有些不自然。当然在简化之前，后者若以同样的比重研究宗教与文化的话，那么笔者的问题提出从一开始就毫无意义。但是，要是这样被简单化，问题看起来就会复杂。

(2) 日本的“宗教文化”

按照朴圭泰³³的说法，日本对“宗教文化”这一术语较为陌生，仅是偶尔会有名为“宗教与文化”的书出现。

东京大学宗教文化学科从1898年到2008年开设的1000余门科目中，与“宗教文化”有关的科目如下。³⁴

- 1920 姉崎正治 教授 宗教と文化
- 1921 松村武雄 講師 神話及宗教文化(希臘の部)
- 1922 姉崎正治 教授 宗教と文化
- 1927 姉崎正治 教授 宗教と文化
- 1943 宇野円空 教授 南方の宗教文化
- 1963 岸本英夫 教授 文化と宗教 - 文化の問題を中心として
- 1963 岸本英夫 教授 文化と宗教 - 文化の場における成立宗教の分析
- 1978 野村暢清 講師 宗教的文化統合の研究
- 2004 市川 裕 教授 宗教文化論研究
- 2004 鎌田東二 講師 日本の宗教文化

虽然我们无法把握这些科目的具体内容，但是能看到“宗教与文化”、“宗教文化”、“文化与宗教”、“宗教的文化”、“宗教文化论”等术语，这点也是颇有趣的。而且通过上网搜索1990年代与2000年代发行的与“宗教文化”相关的书籍，可以发现已经出版的下列书籍。为了方便起见，下面仅列举书名。

-日本・中國の宗教文化の研究

³³ 汉阳大学教授。

³⁴ <http://www.l.u-tokyo.ac.jp/religion/lecture.html>。

- 中國古代の宗教と文化
- 文化の深淵としての宗教
- 文化は宗教を必要とするか
- 人間の文化と宗教
- 文化と宗教
- 宗教と文化
- 日本の宗教教育と宗教文化
- 日本宗教文化の構造と祖型

虽然书目不多，但是通过书名可以推测出，在日本“宗教文化”主要在论述特定地区的宗教，还有宗教与文化的关系时才被使用。

在日本的天主教学校中有南山大学。大学里有南山宗教文化研究所。该研究所的英文名称是“Nanzan Institute for Religion and Culture”。该研究所持续发行英文学术刊物，相对来说在包括韩国在内的许多国家里都比较有名气。1994年，该研究所以“诸宗教の对话”为副标题出版了《宗教と文化》³⁵一书。目录如下。

- J・W・ハイジック,「オリエンテーション - 諸宗教対話の反省と展望」
- 上田閑照,「宗教と文化」
- ヤン・ヴァン・ブラフト,「諸宗教対話の諸問題」
- 山折哲雄,「‘宗教的対話’の虚妄性 - ‘宗教的共存’との対比において」
- 島蘭 進,「現代宗教の社会的役割と対話」
- 上田賢治,「宗教間対話の反省と展望」
- 岡野守也,「諸宗教間の対話か融合か」
- 八木誠一,「仏教とキリスト教の対話 - 直接経験の諸相」

从副标题中可以看出，“宗教与文化”这本书主要谈论了宗教间的对话问题。我们可以推测出该研究所的问题意识类似于神学的“福音与文化”的问题意识。

在日本，“宗教文化”这一术语似乎并不生硬。即使如此，重新考虑一下朴圭泰的证言，可以发现，在日本“宗教文化”至少是一个在宗教学领域比较陌生的术语。无论是出于神学的关怀，或是并无其他意识，它作为与“宗教”类似的概念在日本被使用。

³⁵ 南山宗教文化研究所编，《宗教と文化—诸宗教の对话》（人文书院，1994）。

(3)中国的“宗教文化”

按照金励³⁶的说法，“宗教文化”这一术语在中国经常被使用。为何使用这一术语，他表示要谨慎地去接近这个问题。或许有不得不使用“宗教文化”这一术语的被隐藏的意图，若要论述这一意图必须要谨慎。

中国和日本有所不同，从某种角度上看，中国并不亚于韩国，对“宗教文化”这一术语的使用更为频繁。北京大学宗教学科的研究重点有佛教、道教、基督教，宗教理论领域主要包括宗教学原理、宗教哲学、宗教社会学等科目。不知是否因为教学科目实在太少，我们没有发现与“宗教文化”相关的科目。2009年，北京大学成立了宗教文化研究院。该研究院由佛教研究中心(Research Center for Buddhism)、道教文化研究中心(Research Center for Taoism)、基督教文化研究中心(Research Center for Christianity)、伊斯兰文化研究中心(Research Center for Islam)、丧葬与文明研究中心(Research Center for Funeral and Civilization)、欧美政教关系研究中心(Research of Church and State)、中国社会与宗教研究中心(Center for the Study of Chinese Religion and Society)、世界新兴宗教研究中心(Research Center of New Religions)等8个研究所构成。除了佛教以外，道教、基督教、伊斯兰后都跟着“文化”俩字，这点值得注意。该研究院的英文名称是“Academy of Religious Studies, Peking University”。有趣的是“宗教文化”所在的位置上是“religious studies”。这与首尔大学设立的“宗教问题研究所”的英文名称“Center for Religious Studies”相对照。

下面将依次介绍几本与“宗教文化”相关的书籍，以此来展开论述。卓新平在2008年编辑出版了《中国宗教学30年(1978-2008)》³⁷一书。书中介绍的“基督教文化”领域的研究著作有“文化神学”、“基督教与文化”、“基督教与中国文化”等题目。“宗教文化学”领域的研究著作有“宗教与文明”、“宗教与文化”、“宗教文化学导论”、“宗教文化导论”、“文化与宗教”等题目。这其中，笔者以能参照的书目为中心展开论述。

1998年，陈村富编辑出版了《宗教文化》³⁸一书。尽管书的英文名称是“*Religion and Culture*”，但是看过内容后会发现，用中文表示的“宗教与文化”、“宗教文化”，与用英语表示的“religion and culture”、“religious culture”同时被使用。有的主张认为“宗教文化”是宗教学的下级领域。也有的主张认为过去“宗教文化”主要涉及宗教与文化的相互影响，以及宗教的传播所带来的文化上的矛盾。而以后应该从对待历史的哲学观点出发，将其总体把握成神学的、宗教的发展，从这个方向展开研究。这里所指的哲学的观点应该是马克思主义观点。

³⁶ 北京大学教授。

³⁷ 卓新平 主编，《中国宗教学30年(1978-2008)》(中国社会科学出版社，2008)。

³⁸ 陈村富 主编，《宗教文化》3(东方出版社，1998)。

高长江在2000年出版了《神与人：宗教文化学导论》³⁹。北京大学图书馆也未收藏这本书，通过出版社也无法寻得。这样就无法参照该书。此处提及这本书是为了说明“宗教文化学”这一术语在中国也有使用。

2002年，张志刚出版了《宗教学是什么》⁴⁰一书。这本书介绍了属于宗教学下级领域的宗教人类学、宗教社会学、宗教心理学、宗教语言学以及“宗教文化学”等内容。并且按照宗教学的主题类别研究分别介绍了宗教与理性、宗教与感情、宗教与意志、宗教与终极、宗教与对话等。“宗教文化学”中分别介绍了道森(C. Dawson)、汤因比(A. J. Toynbee)、卡西尔(E. Cassirer)。

陈浩与曾琦云在2006年出版了名为《宗教文化导论》⁴¹的大学选修课教材。书中章节的题目分别是宗教与人类社会、宗教的本质与构成要素、宗教的历史、宗教的形态机器特征、宗教与文化创造、研究宗教的学科。各小节的题目中比较有特点的是宗教与社会控制、宗教与战争、宗教与经济、宗教与法律、中国共产党的宗教政策、新兴的宗教与邪教、宗教与哲学、宗教与伦理学、宗教与科学、宗教与艺术等。研究宗教的学科有比较宗教学、宗教哲学、宗教人类学、宗教社会学、宗教心理学等，这里比较显眼的是漏掉了“宗教文化学”。

在中国，总管宗教事务的是国家宗教事务局。事务局下设的直属机构有宗教文化出版社。该出版社出版的与宗教有关的书籍在中国国内有较高的公信力。但是，该出版社名称中的“宗教文化”的英语表达是“religious culture”，这点是值得引起注意的。⁴²

由此可以看出，在中国“宗教文化学”这一领域尚未完全确立。如此评价“宗教文化学”，可见在西方文化研究成果的基础之上考察宗教的努力并未被包括在其中。和韩国较为类似的是，有关“宗教文化”的英语表达是“religion and culture”还是“religious culture”，这点区分的并不明确，有混用的现象。

在中国，宗教一般是从马克思主义立场来理解的。极端说来，宗教最终是要消亡的。尽管如此，中国的现在和未来要是需要宗教的话，也仅仅是为了对实现社会主义的目标有所贡献而已。比起“宗教”这个词，现在中国更加偏好“宗教文化”的理由是使用“宗教文化”这一术语使得宗教具有文化价值。因此，是为了缄默地凸显研究的必要性。提出了无论出于何种理由，现在中国也有研究宗教的必要性。但是，直到如今的马克思主义立场仍没有将宗教作为研究对象的必要，因此为了跨越这一进退两难的困境，人们更加偏爱“宗教文化”这一概念。

³⁹ 高长江，《神与人：宗教文化学导论》（吉林人民出版社，2000）。

⁴⁰ 张志刚，《宗教学是什么》（北京大学出版社，2002）。

⁴¹ 陈浩·曾琦云，《宗教文化导论》（浙江大学出版社，2006）。

⁴² [Http://www1.chinaculture.org/library/2008-02/06/content_23634.htm](http://www1.chinaculture.org/library/2008-02/06/content_23634.htm)。

3、西方的“宗教文化”

韩国的宗教学者比较喜欢的西方宗教学者中有一位叫布鲁斯·林肯(Bruce Lincoln)的。他在一本名为《神圣的恐怖》⁴³的书中写了一篇《针对宗教与文化的关系》的文章。他在文中指出宗教是构成伦理与美学倾向以及文化的要素。⁴⁴并且，在西方，宗教在文化中占据主导权的位置。特别是以康德为界，经济开始成为文化的核心领域，宗教被局限到私领域以及形而上学式关怀。在宗教与文化的关系上，可分为康德以前的极端例子—“宗教的最大主义的文化形态”与康德以后的极端例子—“宗教的最小主义的文化形态”。他指出，从这两种极端例子中间的某一处可以看出宗教与文化的关系形态。⁴⁵尽管这篇文章也谈论了“宗教与文化”，却讲述了和基督教神学的“福音与文化”的问题意识不同的内容。

在谈论西方时，本文主要以某些学术刊物与书籍，以及大学里开设的“宗教与文化”学科的教科书内容为中心展开论述。奈伊(Malory Nye)做编辑的《Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal》学术刊物在英国发行。反省“文化研究(culture studies)”⁴⁶至今未对宗教表现出关注，以及宗教学对以人类学为首的其他学问成果未表现出关注等问题；对关注人类学、文化研究、批判理论、女性研究与后殖民主义研究的学者的学际间研究。也就是说，注重宗教学与文化研究与人类学的综合性研究。考虑到重视实践的文化研究发源于英国这一事实，就不难理解此种倾向的学术刊物为何会在英国发行了。

宗教是文化的一种类型，因此宗教文化研究也是文化研究的一种形式。文化与宗教都非真正的实体，而是变化的。所有的文化都具有混合性，所有的宗教都是混合的，“宗教与文化”是相互交织的。因此，有必要关注宗教与文化的界限等主张实际上在宗教学中并非新的主张。⁴⁷尽管如此，在西方的宗教学的内、外部，这种主张依旧经常可见，这点是很有趣的。

检索“religion and culture”的书名，结果如下。

-Annemarie De Waal Malefijt, *Religion and Culture: An Introduction to Anthropology of Religion*, Prospect Heights: Waveland Press, 1989

⁴³ 布鲁斯·林肯，《神圣的恐怖—对9·11后宗教与暴力的省察》，金润成译(돌베개(Dol bae gae), 2005)

⁴⁴ 同上书，123页。

⁴⁵ 同上书，131-133页。

⁴⁶ “文化研究”深受法兰克福学派的影响。E. Mendieta, ed. *The Frankfurt School on Religion*(New York: Routledge, 2005)，第2页。

⁴⁷ 参照 Eric J. Sharpe, *Understanding Religion*(London: Duckworth, 1983), pp.125-142; Malory Nye, *Religion: the Basic*(New York: Routledge, 2003), pp.21-48; Susan L. Mizruchi, ed., *Religion and Cultural Studies*(Princeton: Princeton University Press, 2001), p. x-xi等。

-Raymond Scupin, *Religion and Culture: An Anthropological Focus*, Upper Saddle River: Prentice Hall, 2007

-Jeremy R. Carrette, ed., *Religion and Culture: Michel Foucault*, New York: Routledge, 1999

前面的两本书与宗教人类学有关，最后一本是摘选福柯著作中有关宗教的部分编辑而成的。且，比较奇特的是一本名为“Frederick Schleiter, *Religion and Culture: A Critical Survey of Methods of Approach to Religious Phenomena*(General Books LLC, 2009)”的1919年出版的书在2009年重新出版。由此可以推测，日本在1920年代开设的“宗教与文化”这一科目与上面的书一样，换成最近的用语大概是与“宗教理论”相关的科目。

检索“religious culture”的书名，还算比较多，下面仅列举几个比较具有代表性的。

-Miguel A. De La Torre, ed., *Hispanic American Religious Cultures*, Oxford: ABC-CLIO, 2009.

-Anthony B. Pinn, ed., *African American Religious Cultures*, Oxford: ABC-CLIO, 2009.

-Inessa Medzhibovskaya, *Tolstoy and the Religious Culture of His Time: A Biography of a Long Conversion, 1845-1885*, Lanham: Lexington Books, 2009.

-Martin Austin Nesvig, ed., *Religious Culture in Modern Mexico*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2007.

-Neil Melynn, *Christian Politics and Religious Culture in Late Antiquity*, Ashgate Publishing, 2009.

-Anne Dunan-page, ed., *The Religious Culture of the Huguenots, 1660-1750*, Ashgate Publishing, 2006.

-Sue Morgan and Jacqueline de Vries, eds., *Women, Gender and Religious Cultures in Britain, 1800-1940*, Routledge, 2010.

-Reid Barbour, *Literature and Religious Culture in Seventeenth-Century England*, Cambridge University Press, 2001.

由此可以看出，西方的“religious culture”主要用于讲述特定时期与特定地区的宗教。

而且，在整体考察了带有“religion and culture”这种名称的教学科目、宗教学科里开设的教学科目与项目后发现，“religion and culture”主要是考察特定地区的宗教，或

是将其看成是与神学相近的科目，又或是受到“文化研究”影响的部分科目。⁴⁸

4、结语

本文的首要目的是考察“宗教文化”这一术语在韩国的使用脉络及含义。为了达到这一目的，本文同时考察了“宗教文化”这一术语在日本、中国与西方的使用情况。在考察日本、中国与西方的情况时，查找资料存在一定难度，所以也网上搜集了不少资料，但是总体来说论述的展开并没有太大困难。

在西方，“宗教文化”被表示成“religion and culture”与“religious culture”，这两个词是区分使用的。前者是宗教人类学或“福音与文化”的外延，又或是“文化研究”领域中的用术语；后者是在提到特定地区或是特定时期的宗教时使用的。但是，在西方宗教学中，这两个术语并没有我们想的那样被经常使用。

在日本，“宗教文化”是一个比较陌生的术语，比起“宗教文化”人们更多使用的是“宗教与文化”这一术语。在中国，“宗教与文化”与“宗教文化”都频繁地被使用。虽然还没有完全整理出其内容，“宗教文化学”一词却早已被使用了。

韩国与中国与西方与日本有所不同，“宗教文化”这一术语使用的较为普遍，我们有必要对这点进行质疑。在韩国与中国，“宗教文化”也具有“religion and culture”与“religious culture”的含义。通过考察北京大学宗教文化研究院，我们可以得知，在中国人们将“宗教文化”理解为佛教文化、道教文化、基督教文化以及伊斯兰教文化的总和。但是，韩国的“宗教文化”是否可以理解成个别宗教的总与，这点尚不明确。

如果用“宗教社会”、“宗教政治”、“宗教文学”、“宗教经济”、“宗教女性”来代替“宗教与社会”、“宗教与政治”、“宗教与文学”、“宗教与经济”、“宗教与女性”，这样会显得非常别扭。所以，笔者认为，如果用“宗教文化”来代替“宗教与文化”，同样也非常别扭。

笔者希望，就像“宗教与社会”这一术语属于宗教社会学一样，将“宗教与文化”作为宗教人类学的一个术语使用。

前文已经指出在中国人们为何偏好“宗教文化”这一术语。在马克思主义宗教观盛行的情况下，为了摆脱只能尝试着对宗教进行理解的这一进退两难的境地。换句话说，尽管以后宗教是注定要消亡的，却应该承认宗教所具有的文化价值，出于这种考虑，比起“宗教”人们更加偏爱“宗教文化”一词。

⁴⁸ 参照<http://www.kcl.ac.uk/schools/sspp/education/research/groups/ctrc/>。
<http://religion.unc.edu/grad/sf-religionculture.shtml>。
<http://www.religion.uc.sb.edu/areas.htm>。

在韩国，为了从基督教神学的“福音与文化”这一问题意识中摆脱出来，有时是为了达到埃里亚德宗教学的目的，或者是为了描述特定时期的统宗教状况，人们喜欢使用“宗教文化”这一术语。极端一点来说，在韩国，为了从宗教学中所涉及的独断论与还原论，特别是从基督教的独断论中摆脱出来，人们喜欢使用“宗教文化”这一术语。比较中国与韩国的情况，中国是为了摆脱马克思主义的还原论，而韩国是为了摆脱基督教的独断论，从而都选用了“宗教文化”这一术语。与中国与韩国相比，在日本，人们还没有强烈地感受到独断论与还原论所带来的危机意识，因此也就没有必要非得使用“宗教文化”这一术语了。

在过去很长的一段时间里，韩国与日本的有关学者就已经开始实行“韩日宗教研究项目”，到2008年，中国相关学者也加入该项目，更名为“东亚宗教文化学会”，一直活跃至今。该学会的英文名称是“East Asian Association of Religion and Culture”。尽管日本相关学者在这一学会中占有不小的比重，而且“宗教文化”这一术语在日本使用起来也很不自然，即便如此，学会仍然如此命名，让人感到惊讶。或许是在选择学会名称时，日本相关学者直接接受了中国与韩国学者所偏好的“宗教文化”这一术语，也可能是为了鼓励以宗教学为首的历史学、民俗学、佛学、神学等与宗教有关的各个领域的研究者的参与。

结尾之余，笔者又记起了史密斯在《宗教的含义与终结》一书中要求废除“宗教”这一术语的主张。至少，在韩国“宗教文化”这一术语被用在相当复杂的脉络中。“宗教文化”即是“宗教与文化(religion and culture)”，又是“宗教性的文化(religious culture)”。有时候两者都不是，而是作为“宗教内的文化(religion in culture)”来使用。至少，东亚的“宗教文化”术语不是“religion and culture”或者“religious culture”，而是应该作为东亚地区特有的一个固有名词标记为“zonggyomunhwa”，或像最近人类学与民俗学中使用的“饮食文化”用英语“food culture”来标记一样，干脆标记成“religion culture”。⁴⁹

⁴⁹ 西方最近使用的“spirituality”“lived religion”“everyday religion”等用语的脉络日后也有研究的必要。

<Abstract>

The Meaning of ‘*zonggyomunhwa*(*zongjiaowenhua*, 宗教文化)’

Donku Kang(Professor, The Academy of Korean Studies)

This paper mainly deals with the context and meaning of the word, ‘*zonggyomunhwa*(*zongjiaowenhua*, 宗教文化).’ This word is widely used in East Asia, particularly in academies of religious studies in Korea and China, including the general public. In addition, the context and meaning of its synonyms are also enumerated in this paper, which is currently used in Japan and Western countries.

In China, this word is generally translated into ‘religion and culture,’ or ‘religious culture.’ However, the latter is a preferred translation. According to Marxist perspective, the religion is fundamentally understood as ‘the opium of the people.’ The Marxists proclaim that the religion should be abolished in the future. If the religion is needed in a modern society, it has to serve as a tool to accomplish the ultimate goal of socialism.

Chinese Marxists maintain an ambivalent attitude to the Great Wall of China. They consider it as the result of labor exploitation by the ruling class in ancient Chinese society. However, they are very proud of it as the great cultural heritage in the world. Like the Chinese opposite feelings toward the Great Wall, it is true of religions. On the one hand, the religion is the opium of the people, but on the other hand, it retains the cultural heritage that has been achieved throughout Chinese history. In this dilemma, the Chinese regard the religion as a way to exchange Chinese culture with foreign countries. Therefore, the word ‘*zongjiaowenhua*’ is used as ‘religious culture.’ The Korean usage of this word is more complicated. In Korea, ‘*zonggyomunhwa*’ is translated into ‘religion and culture,’ or ‘religious culture.’ The theologian preferred the former to the latter because they understand ‘religion’ as ‘Gospel.’ The scholars who research religions use both terms without any distinctions. However, ‘*zonggyomunhwa*’

does not denote 'religion and culture' nor 'religious culture,' but it means 'religion in culture.'

Based on the usages of the word, 'zonggyomunhwa(zongjiaowenhua, 宗教文化) in Korea and China, it is concluded that the usages of this word in both countries have their own entities. In China, the word, zongjiaowenhua(宗教文化) is employed to escape from the Marxist concept of religion, so it denotes 'religious culture.' In Korea, the word, 'zonggyomunhwa(宗教文化)' is employed to escape from the fundamentalist Christian concept of religion, so it denotes 'religion in culture.'

동아시아의 '종교문화'

강돈구(한국학중앙연구원 교수)

1. 머리말
2. 동아시아의 '종교문화'
3. 서구의 '종교문화'
4. 맺음말

1. 머리말

윌프레드 스미스(Wilfred C. Smith)는 일찍이 『종교의 의미와 목적(*The Meaning and End of Religion*)』이라는 책에서 '종교(religion)'라는 용어를 폐기하고, 그 대신 '축적된 전통(cumulative tradition)'과 '신앙(faith)'이라는 용어를 사용할 것을 주장하였다.¹ 그의 이런 주장이 오히려 혼란만 더 야기시킨다는 반론이 제기되기도 하였지만 어쨌든 '종교'라는 용어는 일반 사회뿐만 아니라 학계에서도 여전히 사용되고 있다.

본고는 얼마 전부터 한자문화권인 동아시아에서 주로 사용되고 있는 '종교문화(宗教文化)'라는 개념에 대해서 살펴보고자 한다. 윌프레드 스미스의 예를 따라서 '종교문화'라는 개념을 폐기하자는 주장까지 하려는 것은 아니다. 윌프레드 스미스가 '종교'라는 개념을 폐기하자고 했어도 여전히 그 용어가 사용되고 있듯이, 필자가 '종교문화'라는 용어를 폐기하자고 하더라도 이 용어는 여전히 동아시아에서 사용될 것으로 생각되기 때문이다. 필자는 본고를 통해서 다만 '종교문화'라는 개념이 동아시아에서 사용되는 맥락과 그 의미를 천착해보고자 한다.

필자는 한국종교문화연구소에서 발간하는 뉴스레터 93호(2010.3.9.)와 117호(2010.8.3.)에서 '종교문화'라는 용어에 대해서 의견을 제시한 적이 있다. '종교문화'가 정확히 '종

¹ 윌프레드 캔트웰 스미스, 『종교의 의미와 목적』, 길희성 옮김(분도출판사, 1991); 책을 번역한 길희성 교수가 스미스에게 'end'의 의미가 정확히 '목적'인지, '끝'인지를 문의하였더니, 두 가지 모두를 의미한다고 하였다. 그러나, 필자는 'end'가 '종교'라는 용어를 더 이상 쓰지 말자는 뜻에서 '끝'이라는 뜻을 지니고 있다고 생각한다. 'end'가 '목적'을 의미했다면, 스미스는 'end' 대신에 'aim'을 썼을 것이라는 것이 필자의 생각이다.

교와 문화(종교·문화)인지, 또는 말 그대로 '종교적 문화'인지가 분명하지 않다는 지적과 함께, 마찬가지로 '종교문화'의 영어 표기가 'religion and culture'인지, 또는 'religious culture'인지가 분명하지 않다는 지적을 하였다. '종교문화'라는 용어가 우리나라에서 사용되는 맥락을 피상적으로 이해한 바를 토대로 뉴스레터 93호에서는 '종교문화'의 영어 표기가 차라리 'religion culture'가 더 적절할 것이라는 제안도 해 보았고, 뉴스레터 117호에서는 오히려 'religious culture'가 보다 더 적절할 듯하다는 제안도 해 보았다.

필자의 이러한 제안에 대해 의견을 제시하는 사람은 아직까지 없었다. 그러나 필자로서는 여전히 이 문제를 좀더 본격적으로 천착해볼 필요가 있을 것이라는 생각 아래, 우리나라를 비롯해서 중국과 일본에서 '종교문화'라는 용어가 사용되는 구체적인 맥락과 의미, 그리고 나아가서 영어권에서 'religion and culture'와 'religious culture'가 사용되는 맥락과 의미를 살펴보고자 하였다.

'종교문화'말고도 우리나라에서는 '역사문화', '철학문화', '정치문화', '교육문화' 등의 용어가 일반적으로 사용되고 있다. 이런 용어들이 구체적으로 무엇을 의미하는지에 대한 논의는 비교적 적은 편임에도 불구하고 이런 용어들을 사용하는 연구단체나 기관들이 적지 않다. 그러나 이 용어들을 사용하는 학술서적의 이름을 검색해보면, '역사문화', '철학문화', '교육문화'라는 용어가 들어가 있는 학술서적은 거의 없는 반면에, '종교문화'와 '정치문화(political culture)'라는 용어가 들어가 있는 학술서적은 적지 않게 발견된다.

이들 용어의 의미가 상식적으로 이해되고 있고, 또한 일반적으로 별 무리 없이 사용되고 있다는 점에서 이들 용어가 사용되는 맥락과 구체적인 의미를 천착하는 일이 별 유용성이 없을지도 모르겠다. 그러나 분명한 것은 '종교문화'와 함께 이들 용어도 마찬가지로, 예를 들어서 '역사', '철학', '정치', 그리고 '교육' 등이 뒤에 오는 '문화'를 수식하는 용어인지, 아니면 예를 들어서 '역사와 문화', '철학과 문화', '정치와 문화', 그리고 '교육과 문화'와 같이 앞의 용어들과 '문화'가 병렬적으로 사용되고 있는지가 확실하지 않다는 점이다.

다른 용어들은 차치하더라도 '종교문화'는 '종교와 문화', 그리고 '종교적 문화'의 두 의미가 혼재되어 사용되고 있다는 점은 분명한 것으로 보인다. '종교와 문화', 그리고 '종교적 문화'는 분명히 다른 의미를 지닌 용어임에도 불구하고, 이 두 용어의 의미를 함께 지니고 있는 '종교문화'라는 개념이 학계에서 일반적으로 사용되고 있다는 사실에 우리는 관심을 가질 필요가 있다.

흥미롭게도 이번 글을 준비하면서 '종교문화'라는 용어가 우리나라와 중국에서 일반적으로 널리 사용되고 있는 것에 비해, 일본에서는 거의 사용되고 있지 않다는 점을 발견할

수 있었다. 주지하다시피 일본에서는 ‘신신종교(新新宗教)’라는 용어가 사용되기도 하고, 중국에서는 ‘사교(邪敎)’라는 용어가, 그리고 영어권에서는 ‘spirituality’라는 용어가 적지 않게 사용되고 있다. 이들 용어가 해당 국가나 지역에서 사용되고 있는 배경은 어렵지 않게 추측해 볼 수 있다. 그리고 이들 용어들이 사용되는 배경을 통해서 해당 국가와 지역의 종교 상황, 그리고 나아가서 종교학계의 동향까지 추측해 볼 수 있다.

본고도 이런 맥락에서 ‘종교문화’라는 용어가 동아시아에서 사용되는 맥락을 살핌으로써 해당 국가 종교학계의 동향의 일말을 짐작해 볼 수 있는 계기를 마련할 수 있을 것으로 생각한다.

2. 동아시아의 ‘종교문화’

가. 한국의 ‘종교문화’

1) 문제의 출발

한국종교사회연구소라는 연구단체가 있다. 이 연구소는 1988년에 종교에 대한 학술 조사 연구사업과 ‘종교문화’ 개발을 위해 설립되었다. 연구소 명칭에 들어가 있는 ‘종교사회’는 분명히 ‘종교와 사회’를 말한다. 왜냐하면 ‘종교적 사회’라는 용어는 아무래도 어색하기 때문이다. 그리고 연구소 설립 목적에 들어가 있는 ‘종교문화’는 종교와 관련된 축제나 예술 등을 지칭하는 것으로 보인다. ‘종교와 사회’는 종교사회학의 주제를 말하는 것에 이의를 제기할 사람이 없을 것이다.

한국종교문화연구소라는 연구단체가 있다. 이 연구소는 1988년에 설립한 한국종교연구회가 2001년에 한국종교문화연구소로 명칭을 변경하여 오늘에 이르고 있다. 한국종교문화연구소의 설립 취지는 아래와 같다.

본 연구소는 다양한 종교문화 전반에 관한 학문적 연구를 기반으로 인간의 삶에 대한 비판적 성찰과 진정한 인문학적 전망의 모색을 목적으로 설립되었습니다. 이러한 목적으로 국내외 종교문화에 관한 다양한 자료를 수집하고 이에 대한 체계적인 분석과 이해 아울러 냉철한 문화비평을 수행함으로써 사회적으로 종교문화에 대한 올바른 인식의 함양과 보다 나은

한국의 종교문화의 창달에 기여하고자 합니다.²

이 연구소의 설립 취지에서 필자의 주목을 끄는 내용은 우선 ‘삶에 대한 비판적 성찰’, ‘냉철한 문화비평’, ‘보다 나은 한국의 종교문화의 창달’ 등이다. 이 점에 대해서는 아래에서 다시 언급하고자 한다. 다만 연구소 명칭의 영문 표기를 보면 이 연구소에서 말하는 ‘종교문화’는 ‘종교와 문화’임에도 불구하고, 설립 취지에 나오는 ‘종교문화’를 말 그대로 ‘종교와 문화’로 바꾸어 이해하면 설립 취지의 내용이 쉽게 전달되지 않는다는 점을 지적하고자 한다.

한신대학교에 종교문화학과가 있다. 영문 표기를 보면 ‘종교문화’는 역시 ‘종교와 문화’를 의미한다. 학부 교과목을 보면, 특정지역이나 국가의 ‘문화와 종교’라는 과목이 다수 있고, 종교문화현지조사, 축제와 종교문화의 예에서 볼 수 있듯이 ‘종교문화’라는 용어가 적지 않게 보인다. 아마도 여기에서 말하는 ‘종교문화’는 ‘종교와 문화’를 의미하는 것으로 보인다. 같은 대학에서 발간하는 종교학 관련 학술지에 『종교문화연구』가 있다. 이 학술지의 영문 표기를 보면 ‘종교문화’ 역시 ‘종교와 문화’를 의미하고 있다. 서울대학교 종교학과 학부에 예전에는 ‘종교와 문화’라는 과목이 있었다. 그러나 현재는 대학원에 ‘종교와 문화 연습(Seminar in Religion and Culture)’이라는 과목만 보이는데, 이 과목은 그다지 중요한 과목으로 간주되지 않는 것으로 보인다. 서울대학교 종교문제연구소³에서 발간하는 학술지 이름은 아예 『종교와 문화』⁴로 되어 있다. 『종교와 문화』의 투고 심사 규정에 의하면, 이 학술지는 종교문화의 본질과 기능에 대한 원론적인 접근 시도, 한국 사회의 종교현상 이해와 그 이론적 체계화에 관한 연구, 세계종교의 관심 사항과 그 한국적 이해, 현대 산업사회의 종교변동에 관한 연구, 종교간의 대화와 교류에 대한 학술적인 연구, 종교문화와 관련된 저술에 대한 서평을 주로 게재한다고 되어 있다.

‘종교와 사회’가 ‘종교사회’로 표기되는 이유를 알 수 없듯이 ‘종교와 문화’가 ‘종교문화’로 표기되는 이유는 좀처럼 알 수 없다. 단지 앞서서도 지적하였듯이 ‘○○문화’라는 용어가 일반적으로 많이 사용되고 있다는 점에서 번거롭게 ‘종교와 문화’라는 용어 대신 ‘종교문화’로 줄여서 사용하고 있는지도 모르겠다. 그러나 다른 분야와 달리 종교학에서 ‘종교문화’는 일반적인 용례를 떠나서 학술 용어로까지 정착되어 있다는 점에서 이 용어가 사용되는 맥

² <http://www.kirc.or.kr>

³ 연구소 이름에 ‘종교문제’라는 용어가 왜 들어가 있는지 궁금하다. 연구소 이름의 영문 표기는 ‘Center for Religious Studies’이다.

⁴ 영문 명칭은 ‘*Religion and Culture*’이다.

락과 그 의미는 고찰될 필요가 있다. 어쨌든 ‘종교문화’가 일차적으로 ‘종교와 문화’를 의미한다고 볼 때 ‘종교문화’라는 용어의 의미를 이해하기 위해서 ‘종교와 문화’라는 용어의 의미를 먼저 살필 필요가 있다.

‘종교와 사회’가 종교사회학의 주제이듯이 ‘종교와 문화’는 종교인류학의 주제로 이해할 수도 있다. 그러나 위에서 살펴본 몇몇 예에서 볼 수 있듯이 현재 한국에서 ‘종교문화’는 종교인류학과 관련이 있는 용어는 결코 아니다. 따라서 현재 우리나라에서 통용되고 있는 ‘종교와 문화’의 의미를 이해하기 위해서는 종교인류학보다는 오히려 ‘기독교와 문화’라는 주제를 먼저 살피는 것이 필요하다.

2) 신학의 ‘종교문화’

‘기독교와 문화’라는 주제는 비록 용어는 다르지만 ‘그리스도와 문화’, 또는 ‘복음과 문화’라는 주제와 일맥상통한다. 이 주제는 리차드 니버(Richard Niebuhr)와 폴 툴리히(Paul Tillich)와 관련이 있으며, 선교신학, 문화신학, 토착화신학, 종교신학 등에서 주로 논의되고 있다.

기독교는 특히 기독교 밖의 세계에 대해 관심이 많다. 기독교와 기독교 밖의 세계의 관계, 다시 말해서 그리스도와 문화의 관계를 일찍이 니버는 대립, 일치, 종합, 역설, 변혁의 다섯 유형으로 구분하였다. 니버 자신은 비록 이 다섯 가지 유형 가운데 자신이 어느 유형을 선호하는지는 내놓고 말하지 않았지만, 변혁 유형이 비교적 바람직한 것이라는 점을 암시하였다.⁵ 기독교 밖의 세계에 관심을 지니고 있는 니버가 기독교인들이 기독교 밖의 세상에 대해 어떤 책임을 지녀야 하는가에 대해 관심을 보이고 있는 것은 쉽게 이해할 수 있다.⁶

니버와 달리 툴리히는 종교를 ‘궁극적인 관심과 관련이 있는 것’으로, 그리고 종교는 문화의 실체이고 문화는 종교의 형식이라고 하여, 종교와 문화 사이에는 갈등이 존재하지 않는다고 주장한다.⁷ 툴리히에 의하면 종교와 문화는 이와 같이 분리할 수 없는 상관 관계 속에 있는데, 이 양자의 관계 해명, 다시 말해서 문화 일반에서 기독교 신의 실재를 찾아보는 것이 툴리히 신학의 중심과제였다. 툴리히는 바이블을 읽을 때보다 바하(Bach)의 선율과 지오토(Giotto)의 그림을 통해 더 큰 신학적 영감을 받을 수 있다고 말했다고 한

⁵ 리차드 니버, 『그리스도와 문화』, 김재준 역(대한기독교서회, 1978).

⁶ 리차드 니버, 『책임적 자아』, 정진홍 역(이화여자대학교출판부, 1983).

⁷ 폴 툴리히, 『문화와 종교』, 이계준 역(전망사, 1984), pp.24-38, 152-164.

다.⁸ 틸리히의 이런 관심에서 문화 일반을 신학적으로 고찰하는 문화신학이라는 분야가 비롯되었는데, 문화신학의 목적은 문화를 우선 기독교적으로 이해하고, 문화의 잘못된 부분에 대해 기독교에 근거해서 규범적 발언을 하는 데 있다.

니버와 틸리히의 신학이 현대사회에서 과연 설득력을 유지할 수 있는지의 여부에 대해서는 서로 다른 의견이 있을 수 있지만, 이들의 신학이 적어도 우리나라의 ‘그리스도와 문화’, ‘복음과 문화’를 다루는 토착화 신학, 문화신학, 종교신학 등에 많은 영향을 미쳤다는 사실은 부인할 수 없다. 그리고 ‘그리스도와 문화’이든 ‘복음과 문화’이든 ‘종교와 문화’에 관심을 가지고 있는 신학자들의 관심은 ‘초월적인 진리의 구체적인 현실 적응이며, 동시에 도전을 통한 새로운 현실창조’⁹로 요약해 볼 수 있다. 그리고 이런 관심은 기독교가 살아있는 종교로 존재하는 한 계속해서 꾸준히 전개될 수밖에 없을 것이다.

3) 종교학의 ‘종교문화’

종교학에서 ‘종교’가 아니라 ‘종교문화’라는 용어를 선호하게 된 배경을 이해하기 위해서는 무엇보다도 정진홍¹⁰의 연구저술들을 살필 필요가 있다. 선학의 학술적 업적을 짚은 글에서 정리한다는 것이 무모하고 예의에 어긋나는 것일 수도 있겠으나 본고의 목적을 위해서 정교수의 연구 저술들 가운데 본고와 관련된 내용을 나름대로 정리해 보는 것은 불가피하다.

정교수는 1985년에 「복음과 문화의 한국적 이해」¹¹라는 논문과, 1986년에 「한국종교문화의 전개」¹²라는 논문을 각각 발표하였다. 앞의 논문에서 정교수는 기독교가 자기 자신을 문화의 영역에 더욱 철저히 자리매김하는 겸허한 신학적 노력을 경주하지 않으면 안된다고 주장한다. 그리고 뒤의 논문에서 정교수는 비로소 ‘종교문화’라는 용어를 사용하기 시작한 것으로 보인다. 1986년에 정교수는 「종교문화의 만남」¹³이라는 논문을 발표하였다. 이 논문에서 정교수는 종교가 근본적으로 문화현상이며, 사회현상이나 역사현상으로 환원될 수 없다고 말한다. 그리고 ‘종교문화’를 설명하면서 주로 기어츠(C. Geertz)

⁸ 배국원, 「한국문화신학에 대한 방법론적 반성」, 『복음과 실천』 23호, 1999, p.208 참조.

⁹ 유동식, 『도와 로고스』(대한기독교출판사, 1978), p.74.

¹⁰ 서울대 종교학과 명예교수.

¹¹ 정진홍, 「복음과 문화의 한국적 이해」, 『한국신학사상』(기독교서회, 1985).

¹² 정진홍, 「한국종교문화의 전개」, 『한국종교의 이해』(집문당, 1986).

¹³ 정진홍, 「종교문화의 만남 - 한국의 종교문화와 그리스도교 문화의 만남을 서술하기 위한 시론」, 『신학사상』 52, 1986.

와 리치(E. Leach)의 주장을 원용하면서, ‘종교’에 대한 인류학적 주장을 받아들이고 있다.¹⁴ 필자는 이 논문에서 정교수가 ‘종교’ 대신에 ‘종교문화’라는 용어를 선호하게 된 이유를 명확히 이해할 수는 없었다. 다만 종교는 문화의 일부분이며, 따라서 문화현상이기 때문에 ‘종교’ 보다 ‘종교문화’라는 용어가 보다 더 적절하다고 주장하는 것 정도로 이해할 수 있었다.

정교수는 1995년에 『종교문화의 이해』¹⁵라는 책을 발간하였다. 이전까지 정교수는 종교가 문화의 일부분이라는 입장에 서서 ‘복음과 문화’의 관계를 이해하려고 했다면, 이 때부터는 ‘종교’와 ‘종교문화’라는 용어를 본격적으로 구분하고, 종교가 아니라 종교문화에 대해서 논의해야 한다고 지속적으로 주장한다. 정교수에 의하면 종교는 신앙의 삶이고, 종교문화는 신앙의 삶의 표상이다.¹⁶ 종교와 종교문화가 서로 다르기 때문에 당연히 ‘종교의 이해’와 ‘종교문화의 이해’는 차이가 있다. ‘종교의 이해’는 종교를 문화의 범주에서 벗어나는 것으로 전제하는 데 반해서, ‘종교문화의 이해’는 종교를 문화의 범주에 포함되는 것으로 전제한다.¹⁷

정교수는 이어서 종교학에서 ‘종교’가 아니라 ‘종교문화’에 대해서 논의해야만 하는 이유를 아래와 같이 보다 구체적으로 밝힌다.

‘종교’가 무엇인가를 물으면서 ‘종교문화’를 운위하는 것은 종교를 문화에 귀속시켜 평가절하하려는 것이 아니라 종교의 현존을 소박하게 승인하고 그 현상을 기술함으로써 종교에 대한 얕이 종교를 믿는 믿음과 필연적으로 갈등적이지 않다는 사실, 그것은 마침내 반종교적인 지적 독선이나 반문화적인 종교적 평가를 모두 지양할 수 있으리라는 기대를 구체화하는 일이다. … 종교문화의 이해를 통하여 종교를 하나의 요소로 담고 있는 문화 자체에 대한 비판적 접근을 이룸으로써 새로운 휴머니즘의 배태를 희망하는 것이기도 하다.¹⁸

위의 내용을 정리하면 정교수가 ‘종교문화’라는 용어를 사용하는 이유는 반종교적 지적 독선인 환원론과 반문화적 종교적 평가인 독단론과의 차별화를 획득하기 위한 것으로 이해할 수 있다. 그리고 정교수가 ‘종교문화’라는 용어를 사용하는 궁극적인 목적은 문화비평이라는 접근을 통해 새로운 휴머니즘을 구현하기 위한 것으로 이해해 볼 수 있다.

¹⁴ 앞의 논문, pp.7-10.

¹⁵ 정진홍, 『종교문화의 이해』(청년사, 1995).

¹⁶ 같은 책, p.109.

¹⁷ 같은 책, p.11.

¹⁸ 같은 책, p.14.

1997년에 정교수는 『하늘과 순수와 상상』¹⁹이라는 책을 출간하였다. 이 책에서 정교수는 ‘순수’라는 제목 아래 ‘문화를 통한 종교읽기’를, 그리고 ‘상상’이라는 제목 아래 ‘종교를 통한 문화 읽기’를 시도하고 있다.²⁰ 전자에서는 종교다원문화, 종교학과 신학, 종교학과 사회학, 정통과 이단, 광신과 종교윤리, 근본주의의 종교성 등의 주제들을 다루고 있고, 후자에서는 문학과 종교, 예술과 종교, 건축과 종교, 음식문화와 종교, 기술문명과 종교 등의 주제들을 다루고 있다. 정교수는 그리고 이 책이 우리 종교문화의 성숙을 위해 자그마한 기여라도 할 수 있기를 바라고 있음을 숨기고 싶지 않다고 자신의 심정을 밝히고 있다.²¹

필자는 여기에서 이 책의 제2부에 실려있는 ‘종교학과 신학’, 그리고 ‘종교학과 사회학’이라는 글에 주목해 보고자 한다. 앞에서 지적하였듯이 정교수는 독단론과 환원론으로부터 벗어나기 위해서 ‘종교문화’라는 용어를 사용해야 한다는 주장을 하였다. 정교수는 이 두 글에서 종교학과 신학, 그리고 종교학과 사회학이 그렇게 멀리만 있는 것이 아니고 접점을 찾을 수 있고, 또 특히 종교학과 신학이 접점을 찾을 수 있을 때 새 하늘과 새 땅에 대한 기대를 공유할 수 있을 것이라는 ‘고백적 증언’을 하고 있다.²² 그런데 정교수가 여기에서 말하는 종교학은 바로 엘리아데(M. Eliade)를 중심으로 하는 ‘종교현상학’이라는 점에 주목할 필요가 있다.

정교수의 ‘종교문화’는 처음에는 기독교의 ‘복음과 문화’의 관계에 대한 기존의 논의에서 탈피하기 위해서, 그리고 다음에는 종교학이 기독교 신학으로 대표되는 독단론과, 사회과학적 종교연구로 대표되는 환원론으로부터 탈피하기 위해서 ‘종교문화’를 비교적 소극적으로 사용해왔다. 그러나 이 책에서는 엘리아데 종교학의 구체적인 실현을 위해서 ‘종교문화’를 보다 적극적으로 사용하고 있다는 것을 알 수 있다. 그리고 이런 맥락에서 정교수의 ‘문화를 통한 종교읽기’와 ‘종교를 통한 문화읽기’라는 시도가 왜 의미가 있는지를 이해할 수 있다. 호모 렐리기오수스(Homo religiosus)로서의 인간 삶의 총체적인 모습을 살펴야 하는 엘리아데 종교학의 입장에서는 그저 종교집단만을 지칭하는 ‘종교’라는 개념은 불필요할 뿐만 아니라 오히려 있어서는 안되는 개념이 될 수밖에 없었을 것이다.

정교수는 2000년에 『종교문화의 논리』²³라는 책을 발간하였다. 이 책에서 정교수는

¹⁹ 정진흥, 『하늘과 순수와 상상 - 종교문화의 현상과 구조』(강, 1997).

²⁰ 같은 책, p.8.

²¹ 같은 책, p.8.

²² 같은 책, p.209.

²³ 정진흥, 『종교문화의 논리』(서울대학교출판부, 2000).

‘종교’와 ‘종교문화’를 구분해야 하는 이유를 다시 언급하고 있다. 종교라는 용어의 용례와 개념적 함축이 오늘 지금 여기에 있는 우리들에게는 타당하지 않다라든가,²⁴ 종교학의 대상은 ‘종교’가 아니라 ‘종교문화’이며,²⁵ 종교학이 종국적으로 지향하는 것은 종교라고 일컫는 문화현상을 통하여 문화 자체를 이해하고, 나아가 인간을 이해하려는 것이라고 말한다.²⁶

정교수는 2003년에 『경험과 기억』²⁷이라는 책을 발간하였다. 앞에서와 마찬가지로 이 책에서 역시 정교수는 ‘종교문화’를 사용해야만 하는 필요성과 긴박성을 꾸준히 제기한다. 이 책 제1부의 마지막 글 「종교인의 문화윤리」에서 정교수는 ‘복음과 문화’의 문제를 다시 다루고 있고, 제4부의 「신학을 위한 종교학의 발언 - 미래의 신학을 위하여」에서 정교수는 ‘관성적인 사유가 아니라 다른 사유, 다르게 보기’로 정의할 수 있는 상상력을 발휘하여 신학이 열린 신학으로, 그리고 기독교가 열린 종교와 창조적인 종교로 발전하기를 기대하면서, 그래야 기독교의 미래가 있을 수 있다고 말한다.²⁸

2006년에 정교수는 『열림과 닫힘』²⁹이라는 책을 출간하였다. 이 책에서 정교수는 이제 종교인은 없으며, 종교인이 있다면 그는 인간이 아니라 다만 종교인일 뿐이며, 따라서 종교인은 없어야 한다고 말하고, 이어서 인간은 종교적인 인간이며, 종교적인 인간만이 인간이고, 인간은 종교적인 인간이어야 한다고까지 주장하기에 이른다. 얼핏 보면 이해하기가 어려운 주장일 수 있으나 정교수의 입장이 엘리야데 종교학의 입장을 견지하고 있다는 사실을 인식할 때 비로소 정교수의 이러한 주장이 설득력을 얻을 수 있다는 점을 알 수 있다.

지금까지 정교수의 견해를 비교적 길게 살펴본 이유는 정교수가 ‘종교’와 ‘종교문화’를 구분하고, ‘종교문화’를 사용할 수밖에 없는 상황을 남들보다 비교적 자세히 제시해왔기 때문이다. 종교학에서 정교수 이 외에도 ‘종교문화’를 사용하는 학자들이 없는 것은 아니다. 몇몇 사례만 살펴보면 아래와 같다.

박규태는 주로 일본의 신종교를 설명하고 있는 『現代救濟宗教論』이라는 일본책을 『현대일본 종교문화의 이해』³⁰라는 제목으로 번역, 출간하였다. 그리고 박미라는 고대 중국

²⁴ 같은 책, p.183.

²⁵ 같은 책, p.247.

²⁶ 같은 책, p.iii.

²⁷ 정진홍, 『경험과 기억 - 종교문화의 틈 읽기』(당대, 2003).

²⁸ 같은 책, pp.285-286, 269-274.

²⁹ 정진홍, 『열림과 닫힘 - 인문학적 상상을 통한 종교문화 읽기』(산치림, 2006).

³⁰ 시마조노 스스무, 『현대일본종교문화의 이해』, 박규태 옮김(청년사, 1997).

의 생사관과 그것이 중국문화에 끼친 영향을 살피고 있는 『生死事大 - 生死智慧与中國文化』라는 책을 『중국의 종교문화』³¹라는 제목으로 번역, 출간하였다. 두 사람 모두 ‘종교문화’라는 용어를 사용한 이유는 밝히지 않고 있다. 필자 개인적으로는 책의 구체적인 내용을 짐작할 수 있는 용어로 번역한 책의 제목을 붙였으면 더 좋았을 것이라는 생각을 하고 있다.

윤승용은 1997년에 『현대 한국종교문화의 이해』라는 책을 발간하였다. 이 책의 앞부분에서 윤승용은 자신의 책이 견지하고 있는 입장을 아래와 같이 표명하고 있다.

종교현상을 사회역사적인 맥락 속에서 해석할 때만 종교와 사회 관계의 설명이 가능하다는 전제를 깔고 … 다른 종교사회학 서적과 달리 이 책에서는 종교의 사회적 존재 방식, 우리나라의 종교문화, 그리고 종교의 내적 역동성을 강조하려 했으며, 그러한 기초 위에 한국 사회 구성의 특성과 종교현상과의 관계를 연결하여 설명하려고 노력하였다.³²

결국으로는 ‘종교문화의 이해’라는 말이 들어가는 유사한 연구업적물임에도 불구하고, 윤승용의 입장은 정교수를 비롯해서 박규태, 박미라의 그것과 동일하지는 않은 것으로 보인다.

4) 문제의 귀결

지금까지의 내용을 중심으로 문제의 출발로 돌아가서 한국의 ‘종교문화’에 대해 정리를 해보고자 한다. 여기에서 주목하고자 하는 것은 한신대학교의 ‘종교문화학과’와 서울대학교 종교문제연구소에서 발간하는 ‘『종교와 문화』’, 그리고 ‘한국종교문화연구소’이다. 학과의 구성원들의 인식 여부와 상관없이, 한신대학교 ‘종교문화학과’라는 명칭은 신학의 ‘복음과 문화’의 관계에 대한 문제의식에서 비롯된 것으로 보인다. 그리고 역시 학술지를 발간하는 구성원과 한국종교문화연구소의 구성원들의 인식 여부와 상관없이 ‘『종교와 문화』’, 그리고 ‘한국종교문화연구소’는 엘리아데 종교학의 문제의식에서 비롯된 것으로 보인다. 그리고 역시 구성원들의 인식 여부와 상관없이 한신대학교 ‘종교문화학과’와 ‘『종교와 문화』’, 그리고 ‘한국종교문화연구소’는 그러한 문제의식에서 비롯되는 지향점 앞에 각자 노출되어 있다. 따라서 한신대학교 종교문화학과의 영문 이름에 들어가 있는

³¹ 袁陽, 『중국의 종교문화』, 박미라 옮김(길, 2000).

³² 윤승용, 『현대 한국종교문화의 이해』(한울아카데미, 1997), p.4

‘religion and culture’라는 용어는 그래도 적절한 반면, 『종교와 문화』, 그리고 ‘한국종교문화연구소’의 영문 이름에 들어가 있는 ‘religion and culture’는 어쩐지 어색하다. 물론 쉽게 전, 후자 모두 종교와 문화를 동시에 같은 비중으로 연구한다고 하면 필자의 문제제기는 처음부터 의미가 없어질 것이다. 그러나 그렇게 쉽게 정리되기에는 문제가 좀 복잡한 것으로 보인다.

나. 일본의 ‘종교문화’

박규태³³에 의하면, 일본에서는 ‘종교문화’라는 용어가 생소하며, 간혹 ‘종교와 문화’라는 제목의 책이 있을 뿐이라고 한다.

동경대학교 종교학과에서 1898년부터 2008년까지 개설되었던 교과목 1천여 개 가운데 ‘종교문화’와 비교적 관련이 있다고 생각되는 교과목은 아래와 같다.³⁴

1920	姉崎正治	教授	宗教と文化
1921	松村武雄	講師	神話及宗教文化(希臘の部)
1922	姉崎正治	教授	宗教と文化
1927	姉崎正治	教授	宗教と文化
1943	宇野円空	教授	南方の宗教文化
1963	岸本英夫	教授	文化と宗教 - 文化の問題を中心として
1963	岸本英夫	教授	文化と宗教 - 文化の場における成立宗教の分析
1978	野村暢清	講師	宗教的文化統合の研究
2004	市川 裕	教授	宗教文化論研究
2004	鎌田東二	講師	日本の宗教文化

교과목의 구체적인 내용은 파악하지 못하였으나 그래도 ‘종교와 문화’, ‘종교문화’, ‘문화와 종교’, ‘종교적 문화’, ‘종교문화론’ 등의 용어가 보이고 있다는 점이 흥미롭다. 그리고 웹사이트 검색을 통해 1990년대와 2000년대에 발간된 ‘종교문화’ 관련 서적을 검색해 보니 아래의 책들이 출간되어 있다는 것을 알 수 있었다. 편의상 책 제목만 나열해

³³ 한양대학교 교수.

³⁴ <http://www.l.u-tokyo.ac.jp/religion/lecture.html>.

보면 아래와 같다.

- 日本・中國の宗教文化の研究
- 中國古代の宗教と文化
- 文化の深淵としての宗教
- 文化は宗教を必要とするか
- 人間の文化と宗教
- 文化と宗教
- 宗教と文化
- 日本の宗教教育と宗教文化
- 日本宗教文化の構造と祖型

몇 권 안 되는 책이지만 책 제목을 통해서 일본에서 ‘종교문화’는 특정지역의 종교를 논할 때, 그리고 종교와 문화의 관계를 논할 때 주로 사용되고 있다는 점을 짐작해 볼 수 있다.

일본에 가톨릭계 학교로 南山大學이 있다. 그리고 대학 안에 연구소로 南山宗教文化研究所가 있다. 이 연구소의 영문 이름은 ‘Nanzan Institute for Religion and Culture’이다. 이 연구소는 영문 학술지를 지속적으로 발간하여 비교적 우리나라를 포함해서 외국에도 알려져 있는 연구소이다. 1994년에 이 연구소는 ‘諸宗教の對話’라는 부제가 붙어 있는 『宗教と文化』³⁵라는 책을 발간하였다. 목차는 아래와 같이 구성되어 있다.

- J・W・하이ジック, 「オリエンテーション - 諸宗教對話の反省と展望」
- 上田閑照, 「宗教と文化」
- ヤン・ヴァン・ブラフト, 「諸宗教對話の諸問題」
- 山折哲雄, 「‘宗教的對話’の虚妄性 - ‘宗教的共存’との対比において」
- 島 蘭 進, 「現代宗教の社会的役割と對話」
- 上田賢治, 「宗教間對話の反省と展望」
- 岡野守也, 「諸宗教間の對話か融合か」
- 八木誠一, 「仏教とキリスト教の對話 - 直接経験の諸相」

이미 부제에서도 알 수 있듯이 ‘종교와 문화’라는 제목의 책에서 주로 종교간 대화의 문제를 다루고 있다는 점을 알 수 있다. 이 연구소의 문제의식은 신학의 ‘복음과 문화’의

³⁵ 南山宗教文化研究所編, 『宗教と文化 - 諸宗教の對話』(人文書院, 1994).

문제의식과 유사할 것이라는 점을 짐작할 수 있다.

일본에서 ‘종교문화’는 아주 생경한 용어는 아닌 듯하다. 그래도 박규태의 증언을 다시 감안해보면, 일본에서 ‘종교문화’는 적어도 종교학 분야에서는 생소한 용어이며, 신학적인 관심이나, 아니면 별다른 의식 없이 ‘종교’와 유사한 개념으로 일부에서 사용되고 있는 것으로 보인다.

다. 중국의 ‘종교문화’

김훈³⁶에 의하면 중국의 경우, ‘종교문화’라는 용어가 많이 사용되고 있는데, 왜 그 용어가 사용되고 있는지에 대해서는 조심스럽게 접근해야 한다고 한다. 아마도 ‘종교문화’라는 용어를 사용할 수밖에 없는 숨은 의도가 있는데, 그 의도를 공개적으로 논의하는 것이 조심스럽다는 뜻인 듯하다.

중국은 일본과 달리, 어떻게 보면 우리나라 못지않게 ‘종교문화’라는 용어가 더 일반적으로 사용되고 있는 것으로 보인다. 북경대학 종교학과는 불교, 도교, 기독교가 연구의 주축을 이루고, 종교이론 분야로는 종교학원리, 종교철학, 종교사회학 등의 교과목을 운영하고 있다. 교과목 수가 절대적으로 적기 때문인지 ‘종교문화’와 관련된 교과목은 보이지 않는다. 2009년에 북경대학 안에 종교문화연구원이 생겼다. 이 연구원에 佛教研究中心(Research Center for Buddhism), 道教文化研究中心(Research Center for Taoism), 基督教文化研究中心(Research Center for Christianity), 伊斯兰文化研究中心(Research Center for Islam), 丧葬与文明研究中心(Research Center for Funeral and Civilization), 欧美政教关系研究中心(Center of Church and State), 中国社会与宗教研究中心(Center for the Study of Chinese Religion and Society), 世界新兴宗教研究中心(Research Center of New Religions)이라는 8개의 연구소가 있다. 불교를 제외하고, 도교, 기독교, 이슬람 뒤에 ‘문화’가 덧붙여 있는 점에 유의할 필요가 있을 듯하다. 어쨌든 이 연구원의 영문 이름은 ‘Academy of Religious Studies, Peking University’이다. ‘종교문화’가 들어가 있을 자리에 ‘religious studies’가 들어가 있는 점이 흥미롭다. 서울대학교에 설치되어 있는 ‘종교문제연구소’의 영문 명칭이 ‘Center for Religious Studies’라는 점과 대비된다.

아래에서는 ‘종교문화’와 관련이 있는 책 몇 권을 차례대로 살펴면서 논지를 전개하고

³⁶ 북경대학 교수.

자 한다. 卓新平은 2008년에 『中國宗敎學30年(1978-2008)』³⁷이라는 책을 편집, 출간하였다. 이 책에 소개되어 있는 ‘기독교문화’ 분야 연구 저서들 이름에 ‘문화신학’, ‘기독교와 문화’, ‘기독교와 중국문화’ 등의 이름이 보이며, ‘종교문화학’ 분야 연구 저서들 이름에 ‘宗教与文明’, ‘宗教与文化’ ‘宗教文化学导论’, ‘宗教文化导论’, ‘文化与宗教’ 등이 보인다. 이들 가운데 필자가 참조할 수 있었던 책들을 중심으로 논의를 전개해보고자 한다.

1998년에 陳村富가 『宗教文化』³⁸ 라는 책을 편집, 출간하였다. 책의 영문 이름은 *Religion and Culture*로 되어 있으나, 내용을 보면 중국어로 ‘宗教与文化’와 ‘宗教文化’가, 그리고 영어로는 ‘religion and culture’와 ‘religious culture’가 함께 사용되고 있다. ‘宗教文化’를 종교학의 하위 분야로 보는 주장도 보이며, 과거에는 ‘宗教文化’가 종교와 문화의 상호 영향, 종교 전파에 따르는 문화적 갈등을 주로 다루었는데, 앞으로는 역사에 대한 철학적 관점에서 신학적, 종교적 발전을 총체적으로 보는 방향으로 연구가 진행되어야 한다는 주장도 보인다. 아마도 여기에서 말하는 철학적 관점이란 마르크스주의적 관점을 말하는 것이 아닌가 한다.

高长江이 2000년에 『神与人：宗教文化学导论』³⁹이라는 책을 출간하였는데, 북경대학교 도서관에도 이 책이 비치되어 있지 않았고, 출판사를 통해서도 구할 수가 없어서, 책의 내용을 참조할 수 없었다. 단지 여기에서 이 책을 언급하는 것은 ‘宗教文化學’이라는 용어가 중국에서 사용되고 있다는 점을 언급하기 위해서이다.

2002년에 張志剛이 『宗敎學是什麼』⁴⁰라는 책을 출간하였다. 이 책은 종교학의 하위 분야로 종교인류학, 종교사회학, 종교심리학, 종교언어학과 함께 ‘종교문화학’을 소개하고 있다. 그리고 종교학의 주제별 연구로 종교와 이성, 종교와 감정, 종교와 의지, 종교와 종말, 종교와 대화를 소개하고 있다. ‘종교문화학’ 부분에서는 도오슨(C. Dawson), 토인비(A. J. Toynbee), 카시러(E. Cassirer)를 차례대로 소개하고 있다.

陈浩와 曾琦云이 2006년에 대학교양교재용으로 『宗教文化导论』⁴¹이라는 책을 출간하였다. 책의 장 제목은 종교와 인류사회, 종교의 본질과 구성요소, 종교의 역사, 종교의 형태와 특징, 종교와 문화 창조, 종교학의 하위 분야로 되어 있다. 그리고 절 제목 가운데 특징적인 것으로는 종교와 사회통제, 종교와 전쟁, 종교와 경제, 종교와 법, 중국공산

³⁷ 卓新平 主編, 『中國宗敎學 30 年(1978-2008)』(中國社會科學出版社, 2008).

³⁸ 陳村富 主編, 『宗教文化』 3(東方出版社, 1998).

³⁹ 高长江, 『神与人：宗教文化学导论』(吉林人民出版社, 2000).

⁴⁰ 張志剛, 『宗敎學是什麼』(北京大學出版社, 2002).

⁴¹ 陈浩·曾琦云, 『宗教文化导论』(浙江大学出版社, 2006).

당의 종교정책, 신흥종교와 邪教, 종교와 철학, 종교와 윤리학, 종교와 과학, 종교와 예술 등을 열거할 수 있다. 종교학의 하위 분야로 비교종교학, 종교철학, 종교인류학, 종교사회학, 종교심리학을 제시하고 있는데, 여기에서는 ‘종교문화학’에 대한 언급이 빠져있는 것이 눈에 띈다.

중국에 종교사무를 총괄하는 国家宗教事务局이 있고, 사무국 아래 직속기관으로 宗教文化出版社가 있다. 이 출판사에서 출판되는 종교 관련 서적은 국가적으로 공신력을 지닌다. 그런데 이 출판사의 이름에 들어가 있는 ‘宗教文化’는 영어로 ‘religious culture’로 되어 있다는 점에 주목할 필요가 있을 듯하다.⁴²

중국에서 ‘종교문화학’이라는 분야는 제대로 정립되어 있지 않은 것으로 보인다. ‘종교문화학’은 그렇다고 해서 서구의 문화연구(cultural studies)의 성과 위에서 종교를 살피려는 노력도 그다지 포함되어 있지 않은 것으로 보인다. 그리고 우리나라와 유사하게 ‘宗教文化’에 해당하는 영어 표기로 ‘religion and culture’와 ‘religious culture’가 뚜렷하게 구분되지 않고 혼용되고 있는 것으로 보인다.

중국에서 종교는 마르크스주의적 입장에서 일반적으로 이해되어 왔다. 극단적으로 말하면 종교는 결국 언제인가 없어지고 만다. 그래도 중국에서 현재와 미래에 종교가 구태여 필요하다면, 사회주의의 목표를 달성하는 데 기여하는 만큼만 필요할 뿐이다. 중국에서 현재 ‘종교’ 대신에 ‘종교문화’가 더 선호되는 이유는 ‘종교문화’라는 용어를 사용하여 종교는 문화적 가치가 있으며, 따라서 연구할 필요가 있다는 점을 암묵적으로 드러내기 위해서인 것으로 보인다. 어떤 이유에서이든지 중국에서도 이제는 종교가 연구되어야 할 필요가 있다는 점이 제기되고 있다. 그러나 이제까지의 마르크스주의적 입장에서는 종교가 연구 대상이 될 필요가 구태여 없었기 때문에 이 딜레마를 넘어서기 위해서 ‘宗教文化’라는 개념이 보다 선호되고 있는 것으로 짐작해 볼 수 있다.

3. 서구의 ‘종교문화’

우리나라의 종교학자들이 비교적 선호하는 서구 종교학자 가운데 브루스 링컨(Bruce Lincoln)이 있다. 그의 책 『거룩한 테러』⁴³라는 책에 「종교와 문화의 관계에 대하여」라는

⁴² http://www1.chinaculture.org/library/2008-02/06/content_23634.htm.

⁴³ 브루스 링컨, 『거룩한 테러 - 9·11 이후 종교와 폭력에 관한 성찰』, 김윤성 옮김(돌베개, 2005).

글이 실려 있다. 이 글에서 링컨은 종교가 윤리와 미적 취향과 함께 문화를 구성하는 요소라고 지적한다.⁴⁴ 그리고 서구에서는 종교가 문화 속에서 헤게모니적 위치를 차지하고 있었으나, 특히 칸트를 경계로 해서 경제가 문화의 핵심 영역이 되고, 종교는 사적 영역과 형이상학적 관심에 국한되게 되었다고 말한다. 종교와 문화의 관계에서 칸트 이전의 극단적인 예를 '종교적 최대주의의 문화 형태'로, 그리고 칸트 이후의 극단적인 예를 '종교적 최소주의의 문화 형태'로 구분하고, 이 양 쪽의 극단적인 예의 중간 어딘가에 종교와 문화의 관계 양상을 볼 수 있다고 말한다.⁴⁵ '종교와 문화'라는 같은 어귀가 들어있는 글임에도 불구하고 기독교 신학의 '복음과 문화'의 문제의식과 꽤 다른 내용을 말하고 있다는 것을 알 수 있다.

서구의 경우에는 몇몇 학술지와 책, 그리고 대학에 설치되어 있는 '종교와 문화'학과의 교과 내용을 중심으로 논지를 전개해보고자 한다. 나이(Malory Nye)가 편집자로 있는 『*Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal*』이라는 학술지가 영국에서 발간되고 있다. 이 학술지는 지금까지 '문화연구(cultural studies)'⁴⁶가 종교에 그다지 관심을 보이지 않았다는 점, 그리고 종교학이 인류학을 비롯해서 다른 학문의 성과에 관심을 보이지 않았다는 점을 반성하고, 인류학, 문화연구, 비판이론, 젠더연구와 후기식민주의 연구에 관심이 있는 학자들의 학제간 연구, 다시 말해서 종교학과 문화연구, 그리고 인류학의 통합적인 연구를 지향하고 있다. 실천 지향적인 성향을 지니고 있는 '문화연구'가 영국에서 시작되었다는 점을 감안하면 영국에서 이런 성격의 학술지가 발간되고 있다는 점은 쉽게 이해할 수 있다.

종교는 문화의 형식(form) 가운데 하나이고, 따라서 종교연구는 문화연구의 형식 가운데 하나라는 점, 문화와 종교는 모두 정적인 실체가 아니라 변화하는 실체라는 점, 그리고 모든 문화는 혼성적(hybrid)이고, 모든 종교는 혼합적(syncretic)이며, 종교와 문화는 뒤엉켜(inextricable) 있으며, 따라서 종교와 문화의 경계에 관심을 가질 필요가 있다는 등의 주장은 사실 종교학에서 그다지 새로운 주장은 아니다.⁴⁷ 그럼에도 불구하고 서구의 종교학 내, 외부에서 이런 주장을 여전히 종종 발견할 수 있다는 점이 오히려 흥미롭다.

⁴⁴ 같은 책, p.123.

⁴⁵ 같은 책, pp.131-133.

⁴⁶ '문화연구'는 프랑크푸르트학파로부터 많은 영향을 받았다. E. Mendieta, ed., *The Frankfurt School on Religion*(New York: Routledge, 2005), p.2.

⁴⁷ Eric J. Sharpe, *Understanding Religion*(London: Duckworth, 1983), pp.125-142; Malory Nye, *Religion: the Basic*(New York: Routledge, 2003), pp.21-48; Susan L. Mizruchi, ed., *Religion and Cultural Studies*(Princeton: Princeton University Press, 2001), p. x - xi 등 참조.

‘religion and culture’로 검색되는 책들로는 아래 책들을 열거할 수 있다.

-Annemarie De Waal Malefijt, *Religion and Culture: An Introduction to Anthropology of Religion*, Prospect Heights: Waveland Press, 1989

-Raymond Scupin, *Religion and Culture: An Anthropological Focus*, Upper Saddle River: Prentice Hall, 2007

-Jeremy R. Carrette, ed., *Religion and Culture: Michel Foucault*, New York: Routledge, 1999

앞의 두 책은 종교인류학 관련 책이고, 맨 뒤의 책은 푸코의 저술 가운데 종교와 관련된 부분을 뽑아서 편집한 책이다. 그리고 특이하게 1919년에 나온 책을 2009년에 다시 출판한 책으로 ‘Frederick Schleier, *Religion and Culture: A Critical Survey of Methods of Approach to Religious Phenomena*(General Books LLC, 2009)’라는 책이 보인다. 일본에서 1920년대에 개설되었던 교과목 ‘종교와 문화’도 아마도 위의 책과 마찬가지로 요즈음의 말로 바꾸면 ‘종교이론’ 관련 과목이 아니었을까 추측해 볼 수 있을 듯하다.

‘religious culture’로 검색되는 책들은 그래도 비교적 많이 찾아볼 수 있는데, 대표적인 것 몇 개만 나열하면 아래와 같다.

-Miguel A. De La Torre, ed., *Hispanic American Religious Cultures*, Oxford: ABC-CLIO, 2009.

-Anthony B. Pinn, ed., *African American Religious Cultures*, Oxford: ABC-CLIO, 2009.

-Inessa Medzhibovskaya, *Tolstoy and the Religious Culture of His Time: A Biography of a Long Conversion, 1845-1885*, Lanham: Lexington Books, 2009.

-Martin Austin Nesvig, ed., *Religious Culture in Modern Mexico*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2007.

-Neil Mclynn, *Christian Politics and Religious Culture in Late Antiquity*, Ashgate Publishing, 2009.

-Anne Dunan-page, ed., *The Religious Culture of the Huguenots, 1660-1750*, Ashgate Publishing, 2006.

-Sue Morgan and Jacqueline de Vries, eds., *Women, Gender and Religious Cultures in Britain, 1800-1940*, Routledge, 2010.

-Reid Barbour, *Literature and Religious Culture in Seventeenth-Century England*, Cambridge University Press, 2001.

서구에서 'religious culture'는 주로 특정시기와 특정지역의 종교를 서술할 때 사용되는 용어라는 것을 짐작해 볼 수 있다.

그리고 'religion and culture'라는 이름이 들어가 있는 학과의 교과목들, 또는 종교학과에서 개설하고 있는 교과목이나 프로그램을 전반적으로 살펴본 결과, 'religion and culture'는 대체로 특정 지역의 종교를 살피거나, 또는 신학의 인접과목, 또는 '문화연구(religious culture)'의 영향을 일정 부분 받은 과목으로 정리해 볼 수 있었다.⁴⁸

4. 맺음말

본고의 일차적인 목표는 한국에서 '종교문화'라는 용어가 사용되는 맥락과 그 의미를 살피는 것이었다. 본고는 그러한 목표를 달성하기 위해서 일본과 중국, 그리고 서구의 경우도 아울러 살펴보았다. 일본과 중국, 그리고 서구의 경우에는 자료 접근의 어려움 때문에 인터넷 검색을 아울러 이용하였으나 논지 전개에는 큰 어려움이 없었다.

서구에서는 '종교문화'에 해당하는 용어로 'religion and culture'와 'religious culture'가 구분되어 사용되고 있다는 점을 알 수 있었다. 전자는 종교인류학에서, 또는 기독교신학의 '복음과 문화'의 연장선 위에서, 또는 '문화연구(cultural studies)' 분야에서 사용되는 용어로, 그리고 후자는 특정지역이나 특정시기의 종교를 언급할 때 사용되는 용어로 정리해보았다. 그러나 서구 종교학의 경우 이 두 용어는 생각보다 일반적으로 사용되고 있지 않은 것으로 보인다.

일본에서 '종교문화'는 비교적 생소한 개념으로 보이며, 오히려 '종교문화'보다는 '종교와 문화'라는 용어가 사용되는 것으로 보인다. 중국은 '종교와 문화'라는 용어와 함께 '종교문화'라는 용어가 적지 않게 사용되고 있다. 아직 구체적인 내용은 정립되어 있지 않은 것으로 보이지만, '종교문화학'이라는 용어까지 사용되고 있을 정도이다.

한국과 중국에서는 서구와 일본과 달리 '종교문화'라는 용어가 꽤 보편적으로 사용되

⁴⁸ <http://www.kcl.ac.uk/schools/sspp/education/research/groups/ctrc/>
<http://religion.unc.edu/grad/sf-religionculture.shtml>
<http://www.religion.ucsb.edu/areas.htm> 등 참조.

고 있다는 점에 의문을 가질 필요가 있다. 한국과 중국에서도 역시 ‘종교문화’는 ‘religion and culture’와 ‘religious culture’의 의미로 사용되고 있다. 북경대학 종교문화연구소의 경우를 보면 중국의 경우 ‘종교문화’는 불교, 도교문화, 기독교문화, 이슬람문화 등을 합친 것으로 이해할 수 있다. 그러나 한국의 ‘종교문화’는 개별종교를 합친 것으로 이해할 수 있는지가 명확하지 않다.

‘종교와 사회’, ‘종교와 정치’, ‘종교와 문학’, ‘종교와 경제’, ‘종교와 여성’을, ‘종교사회’, ‘종교정치’, ‘종교문학’, ‘종교경제’, ‘종교여성’이라는 용어로 대체하면 매우 어색하다. 마찬가지로 ‘종교와 문화’를 ‘종교문화’로 대체하면 어색하다는 것이 필자의 견해이다.

종교학에서 ‘종교와 문화’는 ‘종교와 사회’가 종교사회학의 용어이듯이, 종교인류학의 용어였으면 하는 것이 필자의 바람이다. 아니면 브루스 링컨의 예에서 보았듯이 기독교 신학의 ‘복음과 문화’의 논의들을 염두에 두되, 종교가 문화 일반 속에서 수행하는 역할에 차라리 초점을 맞출 때 사용하는 용어로 사용되었으면 하는 것이 필자의 바람이다.

중국에서 ‘종교문화’가 선호되는 이유는 앞서서도 지적하였듯이 마르크스주의적 종교 이해가 팽배해 있는 상황에서 종교에 대한 이해를 도모해야만 하는 딜레마로부터 벗어나기 위한 것으로 보인다. 다시 말해서 종교는 앞으로 없어져야만 할 것이지만, 종교가 지니고 있는 문화적 가치만은 그래도 인정해야하지 않겠느냐는 생각에서 ‘종교’라는 용어보다 ‘종교문화’라는 용어가 선호되고 있는 것으로 보인다.

한국에서 ‘종교문화’는 기독교 신학의 ‘복음과 문화’의 문제의식에서 벗어나기 위해서, 그리고 경우에 따라서는 엘리아데 종교학의 목적을 달성하기 위해서, 또는 특정시기의 통종교적 상황을 묘사하기 위해서 선호되고 있는 것으로 보인다. 그리고 좀 극단화시키면, 한국에서 ‘종교문화’는 종교학에서 지금까지 제기해왔던 독단론과 환원론, 그 중에서도 기독교의 독단론으로부터 벗어나기 위해서 선호되고 있다고 할 수 있다. 중국과 한국의 상황을 비교해보면, 중국은 마르크스주의적 환원론에서 벗어나기 위해서, 그리고 한국에서는 기독교적 독단론에서 벗어나기 위해 각각 ‘종교문화’라는 용어를 사용해 오고 있는 것으로 도식화해 볼 수 있다. 중국과 한국에 비해 일본에서는 독단론과 환원론으로부터 오는 위기의식을 그다지 크게 느끼지 못하고 있기 때문에 ‘종교문화’라는 용어가 구태여 필요하지 않았던 것으로 보인다.

한국과 일본의 관련학자들이 꽤 오랜 기간 ‘한일종교연구포럼’을 운영해오다가 2008년에 중국의 관련학자들을 포함시키고 ‘동아시아종교문화학회’로 명칭을 변경, 지금까지 활동을 해오고 있다. 이 학회의 영어 명칭은 ‘East Asian Association of Religion and Culture’이다. 이 학회에서 일본 측의 비중이 비교적 적지 않음에도 불구하고, 그리고 일

본에서는 ‘종교문화(Religion and Culture)’라는 용어가 꽤 어색했을 것이라는 점에서, 학회 명칭이 이렇게 정해진 데 대해 의아해했던 적이 있다. 아마도 학회 명칭이 이렇게 정해진 것은 일본 측 관련학자들이 한국과 중국에서 선호하는 ‘종교문화’라는 용어를 별 생각 없이 그대로 받아들였든지, 아니면 종교학을 비롯해서 역사학, 민속학, 불교학, 신학 등 종교 관련 제 분야의 연구자들의 참여를 독려하기 위해서였는지 모르겠다.

글을 마치면서 스미스가 「종교의 의미와 목적」에서 ‘종교’라는 용어를 폐기하자고 한 주장이 머리에 다시 떠오른다. 적어도 한국의 경우 ‘종교문화’라는 용어는 매우 복합적인 맥락에서 사용되고 있다. ‘종교문화’는 ‘종교와 문화(religion and culture)’이기도 하고 ‘종교적 문화(religious culture)’이기도 하며, 경우에 따라서는 둘 모두가 아니고, 오히려 ‘문화 안의 종교(religion in culture)’이기도 하다. 적어도 동아시아의 ‘종교문화’는 ‘religion and culture’나 ‘religious culture’가 아니라 동아시아 나름의 고유명사인 ‘zonggyomunhwa’로 표기되든지, 아니면 요즈음 인류학과 민속학에서 사용되고 있는 용어인 ‘음식문화’의 영어 표기가 ‘food culture’이듯이, 아예 ‘religion culture’로 표기되어야 하지 않을까 하는 생각까지 해본다.⁴⁹

⁴⁹ 서구에서 요즈음, ‘spirituality’, ‘lived religion’, ‘everyday religion’이라는 용어가 사용되고 있는 맥락도 앞으로 살펴볼 필요가 있을 것이다.

<Abstract>

The Meaning of ‘*zonggyomunhwa*(*zongjiaowenhua*, 宗教文化)’

Donku Kang(Professor, The Academy of Korean Studies)

This paper mainly deals with the context and meaning of the word, ‘*zonggyomunhwa*(*zongjiaowenhua*, 宗教文化).’ This word is widely used in East Asia, particularly in academies of religious studies in Korea and China, including the general public. In addition, the context and meaning of its synonyms are also enumerated in this paper, which is currently used in Japan and Western countries.

In China, this word is generally translated into ‘religion and culture,’ or ‘religious culture.’ However, the latter is a preferred translation. According to Marxist perspective, the religion is fundamentally understood as ‘the opium of the people.’ The Marxists proclaim that the religion should be abolished in the future. If the religion is needed in a modern society, it has to serve as a tool to accomplish the ultimate goal of socialism.

Chinese Marxists maintain an ambivalent attitude to the Great Wall of China. They consider it as the result of labor exploitation by the ruling class in ancient Chinese society. However, they are very proud of it as the great cultural heritage in the world. Like the Chinese opposite feelings toward the Great Wall, it is true of religions. On the one hand, the religion is the opium of the people, but on the other hand, it retains the cultural heritage that has been achieved throughout Chinese history. In this dilemma, the Chinese regard the religion as a way to exchange Chinese culture with foreign countries. Therefore, the word ‘*zongjiaowenhua*’ is used as ‘religious culture.’ The Korean usage of this word is more complicated. In Korea, ‘*zonggyomunhwa*’ is translated into ‘religion and culture,’ or ‘religious culture.’ The theologian preferred the former to the latter because they understand ‘religion’ as ‘Gospel.’ The scholars who research religions use both terms without any distinctions. However, ‘*zonggyomunhwa*’

does not denote 'religion and culture' nor 'religious culture,' but it means 'religion in culture.'

Based on the usages of the word, 'zonggyomunhwa(zongjiaowenhua, 宗教文化) in Korea and China, it is concluded that the usages of this word in both countries have their own entities. In China, the word, zongjiaowenhua(宗教文化) is employed to escape from the Marxist concept of religion, so it denotes 'religious culture.' In Korea, the word, 'zonggyomunhwa(宗教文化)' is employed to escape from the fundamentalist Christian concept of religion, so it denotes 'religion in culture.'

東アジアの「宗教文化」

姜敦求（韓国学中央研究院教授/韓国）

- 1、はじめに
- 2、東アジアの「宗教文化」
- 3、西欧の「宗教文化」
- 4、結び

1、はじめに

ウィルフレッド・スミス(Wilfred C. Smith)はかつて『宗教の意味と目的(The Meaning and End of Religion)』という本で「宗教(religion)」という用語を廃棄し、代わりに「蓄積された伝統(cumulative tradition)」と「信仰(faith)」という用語を使うことを主張した¹。彼のこの主張は、かえって混乱を惹起するだけだという反論が起こったりもしたが、とにかく「宗教」という用語は一般社会だけでなく、学界でも相変らず使われ続けている。

本稿は、この長い間、漢字文化圏の東アジアで主に使われている「宗教文化」という概念に対して調べようと思う。ウィルフレッド・スミスのように「宗教文化」という概念をまでも廃棄しようとするのではない。ウィルフレッド・スミスが「宗教」という概念を廃棄しようとする主張しても相変らずその用語が使われているように、筆者が「宗教文化」という用語を廃棄しようとする主張してもこの用語は相変らず東アジアで使われるだろうと考えられるからだ。筆者は本稿を通じて、「宗教文化」という概念が東アジアで使われる脈絡とその意味を深く掘り下げてみようと思う。

筆者は韓国宗教文化研究所で発刊するニューズレター93号(2010.3.9.)と117号(2010.8.3.)で「宗教文化」という用語に対して意見を提示したことがある。「宗教文化」が正確に「宗教と文化(宗教・文化)」なのか、または、言葉どおり「宗教的文化」なのかが明らか

¹ ウィルフレッド・ケントウウェル・スミス、『宗教の意味と目的』、吉熙星翻訳(ブンド出版社、1991)；翻訳した吉熙星教授がスミスに「end」の意味が正確には「目的」なのか、「終わり」なのかを問い合わせたところ、どちらも意味するといったとするが、筆者は「end」が「宗教」という用語をこれ以上、使用するのを止めようという意味で「終わり」を使ったと考える。「end」が「目的」を意味したのであれば、スミスは「end」の代りに「aim」を使っただろうというのが筆者の考えだ。

かでないという指摘と共に、同じように「宗教文化」の英語表記が「religion and culture」なのか、または「religious culture」なのかが明らかでないという指摘をした。

「宗教文化」という用語が我が国で使われる脈絡を皮相的に理解することを土台にニューズレター93号では「宗教文化」の英語表記は、寧ろ「religion culture」がより適切だという提案もしてみたし、ニューズレター117号では逆に「religious culture」がより適切だという提案もしてみた。

筆者のこのような提案に対して意見を提示する人はまだいなかった。しかし筆者としては相変らずこの問題をもう少し本格的に深く掘り下げてみる必要があると考え、我が国をはじめとして中国と日本で「宗教文化」という用語が使われる具体的な経緯と意味、そしてひいては英語圏で「religion and culture」と「religious culture」が使われる経緯と意味を調べようと考えた。

「宗教文化」だけでなく我が国では「歴史文化」、「哲学文化」、「政治文化」、「教育文化」等の用語が一般的に使われている。こういう用語が具体的に何を意味するのかに対する議論は比較的少ないにもかかわらず、こういう用語を使う研究団体や機関は少なくない。しかし、これらの用語を使う学術書籍の名前を検索してみると、「歴史文化」、「哲学文化」、「教育文化」という用語が入っている学術書籍は殆どない反面、「宗教文化」と「政治文化(political culture)」という用語が入っている学術書籍は、少なからず発見する事ができる。

これら用語の意味が常識的に理解され、また、一般的に格別の無理なく使われているという点でこれら用語が使われる経緯と具体的な意味を深く掘り下げることが格別な有用性がないのかもしれない。しかし、明らかなのは「宗教文化」とともにこれら用語も同じように、例えば「歴史」、「哲学」、「政治」、そして「教育」等が後に付けられる「文化」を修飾する用語なのか、でなければ、例えば「歴史と文化」、「哲学と文化」、「政治と文化」、そして「教育と文化」のように前の用語らと「文化」を並列的に使っているのかが、明確でないという点だ。

他の用語はさておき「宗教文化」は「宗教と文化」、そして「宗教的文化」の二つの意味が混在されて使われているという点は明らかだと考えられる。「宗教と文化」、そして「宗教的文化」は明確に他の意味を持った用語にもかかわらず、この二つの用語の意味を共に持っている「宗教文化」という概念が学界で一般的に使われているという事実には私たちは関心を持つ必要がある。

興味深い事に、今回の論文を準備しながら「宗教文化」という用語が、我が国と中国では一般的に広く使われているのに比べて、日本ではほとんど使われていないという点を発見することができた。周知のように日本では「新新宗教」という用語が使われたり、中国では「邪教」という用語が、そして英語圏では「spirituality」という用語が少なからず

使われている。これら用語が該当国家や地域で使われている背景は難なく推測して見ることができる。そして、これらの用語が使われる背景を通じて該当国家と地域の宗教状況、そしてひいては宗教学界の動向まで推測して見ることができる。

本稿もこういった経緯で「宗教文化」という用語が東アジアで使われる経緯を見回すことによって、該当国家の宗教学界の動向の一抹を察して見ることができる契機になれると考える。

2、東アジアの‘宗教文化’

一、韓国の「宗教文化」

1) 問題の出発

韓国宗教社会研究所という研究団体がある。この研究所は 1988 年に宗教に対する学術調査研究事業と「宗教文化」開発のために設立された。研究所名称に入っている「宗教社会」は明確に「宗教と社会」を指す。なぜなら「宗教的社会」という用語はどうしてもぎこちないためだ。そして研究所の設立目的に入っている「宗教文化」は宗教と関連した祭りや芸術などを指し示すと見られる。「宗教と社会」は宗教社会学の主題を指すことに異議を唱える人はいないだろう。

また、韓国宗教文化研究所という研究団体もある。この研究所は 1988 年に設立した韓国宗教研究会が 2001 年に韓国宗教文化研究所に名称を変更して今日に至っている。韓国宗教文化研究所の設立趣旨は下記の通りだ。

本研究所は多様な宗教文化全般に関する学問的研究を基盤に人間の生に対する批判的省察と真の人文的展望の摸索を目的に設立されました。このような目的で国内外宗教文化に関する多様な資料を収集してこれに対する体系的な分析と理解を合わせて冷徹な文化批評を遂行することによって社会的に宗教文化に対する正しい認識の育成とより良い韓国の宗教文化の暢達に寄与しようと思います。²

この研究所の設立趣旨で筆者の目を引く内容はまず「人生に対する批判的省察」、「冷徹な文化批評」、「より良い韓国の宗教文化の暢達」等だ。この点に対しては後でまた言及しようと思う。ただし、研究所名称の英文表記を見ればこの研究所が言う所の「宗教文

² <http://www.kirc.or.kr>

化」とは「宗教と文化」にもかかわらず、設立趣旨に出てくる「宗教文化」を言葉どおり「宗教と文化」に変えて理解すると設立趣旨の内容が簡単に伝えられないという点を指摘しようと思う。

韓神大学校に宗教文化学科がある。英文表記を見ると「宗教文化」はやはり「宗教と文化」を意味する。学部教科目を見れば、特定地域や国家の「文化と宗教」という科目が多数あって、宗教文化の現地調査、祭りと宗教文化の例が示すように「宗教文化」という用語が少なからず見える。恐らくここで言う「宗教文化」は「宗教と文化」を意味すると見られる。同じ大学で発行する宗教学関連学術誌に『宗教文化研究』がある。この学術誌の英文表記を見ると「宗教文化」は、やはり「宗教と文化」を意味している。

ソウル大学校宗教学科には以前、「宗教と文化」という科目があった。しかし現在は大学院に「宗教と文化の演習(Seminar in Religion and Culture)」という科目だけあり、この科目はそれほど重要な科目と見なされていないと考えられる。ソウル大学校宗教問題研究所³で発行する学術誌の名前は最初から『宗教と文化』⁴になっている。『宗教と文化』の投稿審査規定によれば、この学術誌は宗教文化の本質と機能に対する原則的な接近を試み、韓国社会の宗教現象理解と、その理論的体系化に関する研究、世界宗教の関心事項とその韓国的理解、現代産業社会の宗教変動に関する研究、宗教間の対話と交流に対する学術的な研究、宗教文化と関連した著述に対する書評を主に掲載するとしている。

「宗教と社会」が「宗教社会」で表記される理由が分からないように「宗教と文化」が「宗教文化」で表記される理由も、なかなか分からない。単に前でも指摘したように「〇〇文化」という用語が一般的にたくさん使われているからと、わずらわしい「宗教と文化」という用語の代わりに「宗教文化」と短くして使っているかもしれない。しかし他の分野とは違い、宗教学で「宗教文化」は一般的な用例を離れて学術用語まで定着しているという点でこの用語が使われる経緯とその意味は考察される必要がある。とにかく「宗教文化」が一次的に「宗教と文化」を意味すると見る時「宗教文化」という用語の意味を理解するために「宗教と文化」という用語の意味を先に見直す必要がある。

「宗教と社会」が宗教社会学の主題であるように「宗教と文化」は宗教人類学の主題であると理解することもできる。しかし上で調べたいいくつかの例であげたように、現在の韓国で「宗教文化」は決して宗教人類学と関連のある用語ではない。したがって現在の我が国で通用している「宗教と文化」の意味を理解するためには宗教人類学よりは、かえって「キリスト教と文化」という主題を先に見直すことが必要だ。

³ 研究所の名前に「宗教問題」という用語がなぜ入っているのか気になる。研究所の名前の英文表記は‘Center for Religious Studies’である。

⁴ 英文名称は‘Religion and Culture’である。

2) 神学の「宗教文化」

「キリスト教と文化」という主題は、用語は違うが「キリストと文化」、または「福音と文化」という主題と相通じる。この主題はリチャード・ニボー(Richard Niebuhr)とポール・ティルリヒ(Paul Tillich)と関連があり、布教神学、文化神学、土着化神学、宗教神学などで主に議論されている。

キリスト教は特にキリスト教の外の世界に対して関心が強い。キリスト教とキリスト教の外の世界の関係、言い換えればキリストと文化の関係を、かつてニボーは対立、一致、総合、力説、変革の五類型で区分した。ニボー自身は、この五種類類型の中で自身がどの類型を好むかを言い表さなかったが、変革類型が比較的望ましいことだという点を暗示した⁵。キリスト教の外の世界に関心を持つニボーがキリスト教徒らがキリスト教の外の世の中に対して、どんな責任を持たなければならないかについて関心を見せているのは簡単に理解することができる⁶。

ニボーとは別に、ティルリヒは宗教を「究極的な関心と関連があること」とし、そして宗教は文化の実体で文化は宗教の形式とあって、宗教と文化の間には葛藤が存在しないと主張する⁷。ティルリヒによれば宗教と文化は、共に分離できない相関関係の中にあるが、この両者の関係解明、言い換えれば文化一般でキリスト教の神の存在を探してみることはティルリヒ神学の中心課題であった。ティルリヒはバイブルを読む時よりバッハ(Bach)の旋律とジョット(Giotto)の絵を通じてより大きい神学的インスピレーションを受けることができると言った⁸。ティルリヒのこのような関心から文化一般を神学的に考察する文化神学という分野が始まったが、文化神学の目的は、文化をまずキリスト教的に理解して、文化の誤った部分に対してキリスト教に基づいて規範的発言をするところにある。

ニボーとティルリヒの神学が現代社会で果たして説得力を維持できるのかの可否に対しては互いに違う意見がありえるが、これらの神学が少なくとも我が国の「キリストと文化」、「福音と文化」を扱う土着化神学、文化神学、宗教神学などに多くの影響を及ぼしたという事実は否めない。そして「キリストと文化」でも「福音と文化」でも「宗教と文化」に関心を持っている神学者らの関心は「超越的な真理の具体的な現実適応であり、同時に挑戦を通じた新しい現実創造⁹」と要約して見ることができる。そして、このような関心はキリスト教が生きている宗教で存在する限り引き続き着実に展開するにちがいない。

⁵ リチャード・ニボー、『キリストと文化』、金在俊翻訳(大韓基督教書会、1978)

⁶ リチャード・ニボー、『責任的自我』、鄭鎮弘翻訳(梨花女子大学校出版部、1983)

⁷ ポール・ティルリヒ、『文化と宗教』、李桂俊翻訳(展望社、1984), pp. 24-38, 152-164

⁸ 裴局遠、「韓国文化神学に対する方法論的反省」、『福音と実践』、23号、1999, p. 208参照

⁹ 劉東植、『道とロゴス』(大韓基督教書会、1978), p. 74.

3) 宗教学の「宗教文化」

宗教学で「宗教」でなく「宗教文化」という用語を好むことになった背景を理解するためには何よりも鄭鎮弘¹⁰の研究著述等を見直す必要がある。先学の学術的業績を短い文で整理するということが無謀で礼儀に外れるかも知れないが、本稿の目的のために、鄭教授の研究著述の中で本稿と関連した内容を自ら整理しなければならない事をご理解、頂きたい。

鄭教授は1985年に「福音と文化の韓国的理解¹¹」という論文と、1986年に「韓国宗教文化の展開¹²」という論文を発表した。前の論文で鄭教授はキリスト教が自分自身を文化の領域により一層徹底して位置づける謙虚な神学的努力を傾注しなければならないと主張する。そして後の論文で鄭教授は、はじめて「宗教文化」という用語を使い始めたと考えられる。1986年に鄭教授は「宗教文化の出会い¹³」という論文を発表した。この論文で鄭教授は宗教が根本的に文化現象であり、社会現象や歴史現象に還元されないと断言した。そして「宗教文化」を説明する際、主にギアーツ(C. Geertz)とリーチ(E. Leach)の主張を引用しながら、「宗教」に対する人類学的主張を受け入れている¹⁴。筆者はこの論文で鄭教授が「宗教」の代りに「宗教文化」という用語を好むことになった理由を明確に理解することはできなかった。ただし、宗教は文化の一部であり、したがって、それは文化現象だから「宗教」より「宗教文化」という用語がより適切だと主張しているという程度で理解することはできた。

鄭教授は1995年に『宗教文化の理解¹⁵』という本を発刊した。以前まで鄭教授は宗教が文化の一部という立場に立って「福音と文化」の関係を理解しようとしたが、この時から「宗教」と「宗教文化」という用語を本格的に区分して、宗教でなく宗教文化に対して議論しなければならぬと継続的に主張した。鄭教授によれば宗教は信仰の生で、宗教文化は信仰の生の表象である¹⁶。宗教と宗教文化が互いに違うから当然「宗教の理解」と「宗教文化の理解」には差がある。「宗教の理解」は宗教を文化の範疇から抜け出すことを前提にするが、反して「宗教文化の理解」は宗教を文化の範疇に含むことを前提にする¹⁷。

¹⁰ ソウル大学宗教学科 名誉教授

¹¹ 鄭鎮弘、「福音と文化の韓国的理解」、『韓国神学思想』基督教書会、1985)

¹² 鄭鎮弘、「韓国宗教文化の展開」、『韓国宗教の理解』(集文堂、1986)

¹³ 鄭鎮弘、「宗教文化の出会い-韓国の宗教文化とキリスト教文化の出会いを叙述するための試論」、『神学思想』、52、1986.

¹⁴ 同書、pp. 7-10.

¹⁵ 鄭鎮弘、『宗教文化の理解』(青年社、1995)

¹⁶ 同書、p. 109.

¹⁷ 同書、p. 11.

鄭教授は続いて宗教学で「宗教」でなく「宗教文化」に対して議論しなければならない理由を下記のように、より具体的に明らかにしている。

「宗教」が何かを問いながら「宗教文化」を語るのは宗教を文化に帰属させ低く評価をしようとするのではなく、宗教の実際を素朴に承認し、その現象を記述することによって宗教に対して分かるということが、宗教を信じる信仰と必然的に葛藤しないという事実、それについては反宗教的な知的独善や反文化的な宗教的評価を全て止揚できるだろうという期待を具体化することだ。... 宗教文化の理解を通して宗教を一つの要素として含んでいる文化自体に対する批判的接近を成し遂げることによって新しいヒューマンイズムの胚胎を希望するということだ¹⁸

上の内容を整理すると、鄭教授が「宗教文化」という用語を使う理由は、反宗教的知的独善の還元論と反文化的宗教的評価の独断論との差別化を獲得するためのものだと理解することができる。そして鄭教授が「宗教文化」という用語を使う究極的な目的は、文化批評という接近を通じて新しいヒューマンイズムを実現するためのものだと理解することができる。

1997年に鄭教授は『空と純粹と想像¹⁹』という本を出版した。この本で鄭教授は「純粹」という題名の下「文化を通した宗教の読み取り」を、そして「想像」という題名の下「宗教を通した文化の読み取り」を試みている²⁰。前者では宗教多元文化、宗教学と神学、宗教学と社会学、正統と異端、狂信と宗教倫理、原理主義の宗教性などの主題を扱っていて、後者では文学と宗教、芸術と宗教、建築と宗教、食文化と宗教、技術文明と宗教などの主題を扱っている。そして、鄭教授はこの本が私たちの宗教文化の成熟のために小さな寄与ができるのを願っていることを隠したくないと自身の心情を明らかにしている²¹。

筆者は、ここでこの本の第2部に書かれている「宗教学と神学」、そして「宗教学と社会学」という文に注目してみようと思う。前で指摘したように鄭教授は独断論と還元論から抜け出すために「宗教文化」という用語を使わなければならないという主張をした。鄭教授はこの二つの文で宗教学と神学、そして宗教学と社会学がそんなに遠く離れていないどころか、接点を探ることができ、また、特に宗教学と神学が接点を見いだせた時、新しい天と新しい地に対する期待を共有できると「告白的証言」をしている²²。ところが鄭教

¹⁸ 同書、p. 14.

¹⁹ 鄭鎮弘、『空と純粹と想像-宗教文化の現象と構造』（江、1997）

²⁰ 同書、p. 8.

²¹ 同書、p. 8.

²² 同書、p. 209.

授がここで言う宗教学は、まずエリアーデ(M. Eliade)を中心とする「宗教現象学」という点に注目する必要がある。

鄭教授の「宗教文化」は初めにキリスト教の「福音と文化」の関係に対する既存の議論から脱離するために、そして次には宗教学がキリスト教神学で代表される独断論と、社会科学的宗教研究で代表される還元論から脱離するために「宗教文化」を比較的消極的に使ってきた。しかしこの本ではエリアーデ宗教学の具体的な実現のために「宗教文化」をより積極的に使っているということが分かる。そしてこういった経緯で鄭教授の「文化を通した宗教の読み取り」と「宗教を通した文化の読み取り」という試みが、なぜ意味があるのかを理解することができる。ホモ・レリジオサス(Homo religiosus)としての人間の生の総体的な姿を見回さなければならないエリアーデ宗教学の立場では、ただ宗教集団だけを指し示す「宗教」という概念は不必要なだけでなく、それどころか、あってはいけない概念になるほかはなかっただろう。

鄭教授は2000年に『宗教文化の論理²³』という本を出版した。この本で鄭教授は「宗教」と「宗教文化」を区分しなければならない理由に、再び言及している。宗教という用語の用例と概念的含蓄が今日、今ここにある私たちには妥当でないとか²⁴、宗教学の対象は「宗教」でなく「宗教文化」であり²⁵、宗教学が終局的に指向するのは宗教と称する文化現象を通じて文化自体を理解し、一步進んで人間を理解しようとすることだと話す²⁶。

鄭教授は2003年に『経験と記憶²⁷』という本を出版した。前と同じようにこの本でもやはり鄭教授は「宗教文化」を使わなければならない必要性和緊迫性を提起した。この本の第1部の最後の「宗教家の文化倫理」で、鄭教授は「福音と文化」の問題を再び取り扱い、第4部の「神学のための宗教学の発言-未来の神学のために」で鄭教授は「慣性的な理由でなく他の理由、違うように見ること」と定義できる想像力を発揮して神学が開かれた神学に、そしてキリスト教が開かれた宗教と創造的宗教に発展することを期待しながら、そこにこそキリスト教の未来がありえると言う²⁸。

2006年に鄭教授は『開かれるということと閉鎖²⁹』という本を出版した。この本で鄭教授は既に宗教家はおらず、宗教家がいるならば、彼は人間でなくただ宗教家であるだけであり、したがって宗教家はあってはならないと言い、人間は宗教的な人間であり、宗教的な人間だけが人間で、人間は宗教的な人間を繋ぐべきだとまで主張するに至った。一見すると理解が難しい主張であるが鄭教授の立場がエリアーデ宗教学の立場を堅持していると

²³ 鄭鎮弘、『宗教文化の論理』(ソウル大学校出版部、2000)

²⁴ 同書、p. 183.

²⁵ 同書、p. 247.

²⁶ 同書、p. iii.

²⁷ 鄭鎮弘、『経験と記憶-宗教文化の隙を読む』(當代、2003).

²⁸ 同書、pp. 285-286, 269-274.

²⁹ 鄭鎮弘、『開かれるという事と閉鎖-人文学的想像を通じて宗教文化を読む』(・・・、2006)

いう事実を認識すると、はじめて鄭教授のこのような主張が説得力を得ることができるという点分かる。

ここまで鄭教授の見解を比較的長く調べた理由は鄭教授が「宗教」と「宗教文化」を区分して、「宗教文化」を使うほかはない状況を他の人々より比較的詳しく提示してきたためだ。宗教学で鄭教授の他にも「宗教文化」を使う学者がいないわけではない。いくつかの事例を調べると下記の通りである。

朴圭泰は主に日本の新宗教を論述している『現代救済宗教論』という日本の本を『現代日本宗教文化の理解³⁰』という題名で翻訳、出版した。そして朴美羅は古代中国の生死観とそれが中国文化に及ぼした影響を概観した『生死事大-生死智慧与中国文化』という本を『中国の宗教文化³¹』という題名で翻訳、出版した。二人とも「宗教文化」という用語を使った理由は明らかにしていない。筆者は個人的には本の具体的な内容を推察できる用語で翻訳した本の題名を付けたらより良かったのではないかと考えている。

尹承容は1997年に『現代韓国宗教文化の理解』という本を出版した。この本の前半で尹承容は自身の著作が堅持している立場を下記のように表明している。

宗教現象を社会歴史的な脈絡の中で解釈する時のみ宗教と社会関係の説明が可能だという前提を敷いて...他の宗教社会学書籍と違いこの本では宗教の社会的存在方式、我が国の宗教文化、そして宗教の内的躍動性を強調しようとし、そういう基調の上に韓国社会構成の特性と宗教現象との関係を連結して説明しようとする努力した。³²

表面上は「宗教文化の理解」という言葉が入る類似の研究業績物にもかかわらず、尹承容の立場は鄭教授をはじめとして朴圭泰、朴美羅のそれと同一ではないと見られる。

4) 問題の帰結

今までの内容を中心に問題の出発に帰って韓国の「宗教文化」に対して整理をしてみようと思う。ここで注目したいのは韓神大学の「宗教文化学科」とソウル大学校宗教問題研究所が発行する『宗教と文化』、そして「韓国宗教文化研究所」だ。学科の構成員が認識の度合いと関係なく、韓神大学の「宗教文化学科」という名称は神学の「福音と文化」の関係に対する問題意識から始まったと見られる。そしてやはり学術誌を発行する構成員と韓国宗教文化研究所の構成員の認識の度合いと関係なく『宗教と文化』、そして『韓国宗教文化研究所』はエリアーデ宗教学の問題意識から始まったと見られる。そして

³⁰ 島藺進、『現代日本宗教文化の理解』、朴圭泰翻訳(青年社、1997)

³¹ 袁陽、『中国の宗教文化』、朴美羅翻訳(召、2000)

³² 尹承容、『現代韓国宗教文化の理解』(ハンウルアカデミー、1997), p. 4

やはり構成員の認識の度合いと関係なく韓神大学校「宗教文化学科」と『宗教と文化』、そして「韓国宗教文化研究所」はそういった問題意識から始まり、指向点において各自が露出している。したがって韓神大学校宗教文化学科の英文の名前に入っている「religion and culture」という用語はいくぶん適切な反面、『宗教と文化』、そして「韓国宗教文化研究所」の英文の名前に入っている「religion and culture」はなんだかぎこちない。もちろん、前・後者のどちらもが宗教と文化を同時に同比重で研究するといえれば筆者の問題提起は初めから意味がなくなるだろう。しかし、そのように簡単に整理されるには問題が若干、複雑だと考えられる。

二、日本の「宗教文化」

朴圭泰³³によれば、日本では「宗教文化」という用語の馴染みがうすく、時々「宗教と文化」という題名の本がある程度だという。

東京大学宗教学科で 1898 年から 2008 年まで開設された千あまりの科目の中で「宗教文化」と比較的関連があると考えられる教科目は下記の通りだ³⁴。

1920	姉崎正治	教授	宗教と文化
1921	松村武雄	講師	神話及宗教文化(希臘の部)
1922	姉崎正治	教授	宗教と文化
1927	姉崎正治	教授	宗教と文化
1943	宇野円空	教授	南方の宗教文化
1963	岸本英夫	教授	文化と宗教 - 文化の問題を中心として
1963	岸本英夫	教授	文化と宗教 - 文化の場における成立宗教の分析
1978	野村暢清	講師	宗教的文化統合の研究
2004	市川 裕	教授	宗教文化論研究
2004	鎌田東二	講師	日本の宗教文化

科目の具体的な内容は把握できなかったが、それでも「宗教と文化」、「宗教文化」、「文化と宗教」、「宗教的文化」、「宗教文化論」等の用語が見られるという点が興味深い。そしてウェブサイト検索を通じて 1990 年代と 2000 年代に発刊された「宗教文化」関連書籍を検索してみると下記の本が出版されているということが分かった。便宜上、本の題名だけ羅列してみれば下記の通りになる。

³³ 漢陽大学 教授

³⁴ <http://www.l.u-tokyo.ac.jp/religion/lecture.html>

- 日本・中国の宗教文化の研究
- 中国古代の宗教と文化
- 文化の深淵としての宗教
- 文化は宗教を必要とするか
- 人間の文化と宗教
- 文化と宗教
- 宗教と文化
- 日本の宗教教育と宗教文化
- 日本宗教文化の構造と祖型

数冊の本だが本の題名を通じて日本で「宗教文化」は特定地域の宗教を論じる時、そして宗教と文化の関係を論じる時に主に使われているという点を察することができる。

日本のカトリック系の学校に南山大学がある。そして大学の研究所に「南山宗教文化研究所」がある。この研究所の英文の名前は「Nanzan Institute for Religion and Culture」だ。この研究所は英文学術誌を持続的に発行して比較的、我が国も含めて外国に知られている研究所だ。1994年、この研究所は「諸宗教の対話」という副題がついている『宗教と文化³⁵』という本を発刊した。目次は下記のように構成されている。

- J・W・ハイジック、「オリエンテーション - 諸宗教話の反省と展望」
- 上田閑照、「宗教と文化」
- ヤン・ヴァン・ブラフト、「諸宗教対話の諸問題」
- 山折哲雄、「‘宗教的対話’の虚妄性 - ‘宗教的共存’との対比において」
- 島藪進、「現代宗教の社会的役割と対話」
- 上田賢治、「宗教間対話の反省と展望」
- 岡野守也、「諸宗教間の対話か融合か」
- 八木誠一、「仏教とキリスト教の対話 - 直接経験の諸相」

すでに副題でも知ることが出来るように「宗教と文化」という題名の書物で、主に宗教間対話の問題を扱っているという点分かる。この研究所の問題意識は神学の「福音と文化」の問題意識と似ているのではないかという点を察することができる。

日本で「宗教文化」はとても粗野な用語ではないようだ。それでも 朴圭泰の証言をまた勘案してみれば、日本で「宗教文化」は少なくとも宗教学分野では馴染みのうすい用語で、神学的な関心、或は、特別な意識なしで「宗教」と類似の概念の一部で使われていると見られる。

³⁵ 南山宗教文化研究所編、『宗教と文化-諸宗教の対話』（人文書院、1994）

三、中国の「宗教文化」

金勳³⁶によれば中国の場合、「宗教文化」という用語がたくさん使われているのに、なぜその用語が使われているのかどうかに対しては用心深く接近しなければならないという。恐らく「宗教文化」という用語を使うほかないのには意図があって、その意図を公開的に議論することに対して用心深くなければならないという意であるようだ。

中国は日本と違い、他の見方をすれば我が国以上に「宗教文化」という用語が一般的に使われている。北京大学宗教学科は仏教、道教、キリスト教が研究の主軸を成し、宗教理論分野では宗教学原理、宗教哲学、宗教社会学などの科目を設置している。科目を絶対的に表示するためなのか「宗教文化」と関連した科目は見当たらない。2009年に北京大学に宗教文化研究院が成立した。この研究院には、仏教研究中心(Research Center for Buddhism)、道教文化研究中心(Research Center for Taoism)、基督教文化研究中心(Research Center for Christianity)、伊斯蘭文化研究中心(Research Center for Islam)、喪葬与文明研究中心(Research Center for Funeral and Civilization)、欧米政教關係研究中心(Center of Church and State)、中国社会与宗教研究中心(Center for the Study of Chinese Religion and Society)、世界新宗教研究中心(Research Center of New Religions)という8の研究所がある。仏教を除いて、道教、キリスト教、イスラムの後に「文化」が付け加えている点に留意する必要があるようだ。ともかく、この研究院の英文の名前は「Academy of Religious Studies, Peking University」だ。「宗教文化」が入っている部分に「religious studies」が入っている所が興味深い。ソウル大学校に設置されている「宗教問題研究所」の英文名称が「Center for Religious Studies」という点と対比される。

以下、「宗教文化」と関連がある本の何冊かを見回しながら論旨を展開しようと思う。卓新平は2008年に『中国宗教学30年(1978-2008)³⁷』という本を編集、出版した。この本で紹介されている「キリスト教文化」分野の研究著書の名前に「文化神学」、「キリスト教と文化」、「キリスト教と中国文化」等の名前が見られ、「宗教文化学」分野の研究著書の名前に「宗教文明」、「宗教与文化」、「宗教文化学導論」、「宗教文化導論」、「文化与宗教」等が見られる。これらの中で筆者が参照した本を中心に議論を展開してみようと思う。

1998年に陳村富が『宗教文化³⁸』という本を編集、出版した。本の英文の名前は Religion and Culture になっているが、内容を見ると中国語で「宗教与文化」と「宗教文化」が、

³⁶ 北京大学 教授

³⁷ 卓新平主編、『中国宗教学30年(1978-2008)』(中国社会科学出版社、2008)

³⁸ 陳村富主編、『宗教文化』3(東方出版社、1998)

そして英語では「religion and culture」と「religious culture」が共に使われている。「宗教文化」を宗教学の下位分野と見る主張もあり、過去には「宗教文化」が宗教と文化の相互影響、宗教伝播に伴う文化的葛藤を主に扱ったが、これからは歴史に対する哲学的観点で神学的、宗教的發展を総体的に見る方向で研究が進行されなければならないという主張も見られる。恐らくここで言う哲学的観点というのはマルクス主義的観点をいうのではないかと思われる。

高長江が2000年に『神与人：宗教文化学導論³⁹』という本を出版したが、北京大学図書館にもこの本は置かれていなかったし、出版社を通じても入手することはできず、本の内容を参照できなかった。ここでこの本に関しては「宗教文化学」という用語が中国で使われているという点を言及するだけである。

2002年に張志剛が『宗教学是什麼⁴⁰』という本を出版した。この本は宗教学の下位分野である宗教人類学、宗教社会学、宗教心理学、宗教言語学と共に「宗教文化学」を紹介している。そして宗教学の主題別研究で宗教と理性、宗教と感情、宗教と意志、宗教と終末、宗教と対話を紹介している。「宗教文化学」の部分ではドーソン(C. Dawson)、トインビー(A. J. Toynbee)、カッシーラー(E. Cassirer)を紹介している。

陳浩と曾琦云が2006年に大学教養教材用に『宗教文化導論⁴¹』という本を出版した。本の章の題名は宗教と人類社会、宗教の本質と構成要素、宗教の歴史、宗教の形態と特徴、宗教と文化創造、宗教学の下位分野になっている。そして節の題名の中で特徴的なのは宗教と社会統制、宗教と戦争、宗教と経済、宗教と法、中国共産党の宗教政策、新興宗教と邪教、宗教と哲学、宗教と倫理学、宗教と科学、宗教と芸術などを列挙することができる。宗教学の下位分野で比較宗教学、宗教哲学、宗教人類学、宗教社会学、宗教心理学を提示しているが、ここでは「宗教文化学」に対する言及が欠けていることが目につく。

中国には、宗教事務を総括する国家宗教事務局があって、事務局の直屬機関で宗教文化出版社がある。この出版社で出版される宗教関連書籍は国家的に公信力を持つ。ところがこの出版社の名前に入っている「宗教文化」は英語で「religious culture」になっているという点に注目する必要があると考える⁴²。

中国で「宗教文化学」という分野はまだ確立されていないと見られる。「宗教文化学」と言っても西欧の文化研究(cultural studies)の成果の上で宗教を見回そうとする意図もそれほど含まれていないように見える。そして我が国に似て「宗教文化」に該当する英語表記で「religion and culture」と「religious culture」が明確に区分されないで混用されていると考えられる。

³⁹ 高長江、『神与人：宗教文化学導論』（吉林人民出版社、2000）

⁴⁰ 張志剛、『宗教学是什麼』（北京大学出版社、2002）

⁴¹ 陳浩・曾琦云、『宗教文化導論』（浙江大学出版社、2006）

⁴² http://www1.chinaculture.org/library/2008-02/06/content_23634.htm.

中国で宗教はマルクス主義的立場で一般的に理解されてきた。極端に言えば宗教は結局いつか消滅してしまうという立場だ。それでも中国で現在と未来に宗教があえて必要であるならば、社会主義の目標を達成するのに寄与する為に必要なだけである。中国で現在、「宗教」の代わりに「宗教文化」がより好まれる理由は「宗教文化」という用語を使って宗教は文化的価値があり、したがって研究する必要があるという点を暗黙的に表わすためにだと見られる。いかなる理由であれ、中国でも今は宗教が研究されなければならない必要があるという点が提起されている。しかし、今までのマルクス主義的立場では、あえて宗教が研究対象になる必要がなかった為、このジレンマを越える為に「宗教文化」という概念がより好まれているのではないかと察することができる。

3、西欧の「宗教文化」

我が国の宗教学者らが比較的好む西欧宗教学者の中でブルース・リンカーン(Bruce Lincoln)がいる。彼の本『偉大なテロ⁴³』という本に「宗教と文化の関係に対して」という文章が載っている。この文章でリンカーンは宗教が倫理と美的趣向と共に文化を構成する要素であると指摘する⁴⁴。そして西欧では宗教が文化の中でヘゲモニー的位置を占めていたが、特にカントを境界に経済が文化の核心領域になって、宗教は私的領域と形而上学的関心に限定されることになったと言う。宗教と文化の関係でカント以前の極端な例が「宗教的最大主義の文化形態」で、そしてカント以後の極端な例が「宗教的最小主義の文化形態」と区分して、以上の極端な例の中間のどこかに宗教と文化の関係様相を見ることができると言う⁴⁵。「宗教と文化」という同じ言葉が入っているにもかかわらず、キリスト教神学の「福音と文化」の問題意識とかなり違った内容をいっているということが分かる。

西欧の場合にはいくつかの学術誌と書物、そして大学に設置されている「宗教と文化」学科の教科内容を中心に論旨を展開してみようと思う。ナイ(Malory Nye)が編集者である『Culture and Religion :An Interdisciplinary Journal』という学術誌が英国で発行されている。この学術誌は今まで「文化研究(cultural studies)⁴⁶」が宗教にそれほど関心を見せなかったという点、そして宗教学が人類学をはじめとして他の学問の成果に関心を見せなかったという点を反省し、人類学、文化研究、批判理論、ジェンダー研究と後期植民主義研究に関心がある学者らの学際的研究、言い換えれば宗教学と文化研究、そして人

⁴³ ブルース・リンカーン、『偉大なテロ- 9・11以後の宗教と暴力に関する省察』、金潤成翻訳(돌베개, 2005)

⁴⁴ 同書、p. 123.

⁴⁵ 同書、pp. 131-133.

⁴⁶ 「文化研究」はフランクフルツ学派から多くの影響を受けた。E. Mendieta, ed., The Frankfurt School on Religion(New York:Routledge, 2005), p. 2.

類学の統合的な研究を指向している。実践的な指向を持っている「文化研究」が英国で始まったという点を勘案すれば英国でこういう性格の学術誌が発行されているという点は簡単に理解することができる。

宗教は文化の形式(form)中の一つで、したがって宗教研究は文化研究の形式の中の一つという点、文化と宗教は全て静的な実体でなく変化する実体という点、そしてすべての文化は混成的(hybrid)であり、すべての宗教は混合的(syncretic)であり、宗教と文化は絡まりあって(inextricable)いる、したがって宗教と文化の境界に関心を持つ必要があるという等の主張は実際、宗教学ではそれほど新しい主張ではない⁴⁷。それにもかかわらず、西欧の宗教学史の、外部でこういう主張を相変らずたびたび発見できるという点は、かえって興味深い。

「religion and culture」で検索される本では下記のような本を列挙できる。

-Annemarie De Waal Malefijt, *Religion and Culture: An Introduction to Anthropology of Religion*, Prospect Heights: Waveland Press, 1989

-Raymond Scupin, *Religion and Culture: An Anthropological Focus*, Upper Saddle River: Prentice Hall, 2007

-Jeremy R. Carrette, ed., *Religion and Culture: Michel Foucault*, New York: Routledge, 1999

前の二つの本は宗教人類学関連本で、最後の本はフーコーの著述の中で宗教と関連した部分を選んで編集した本だ。そして特に 1919 年に出版した本を 2009 年に再出版した本で「Frederick Schleiter, *Religion and Culture :A Critical Survey of Methods of Approach to Religious Phenomena*(General Books LLC, 2009)」という本がある。日本で 1920 年代に開設された科目「宗教と文化」も恐らく上の本と同じように、最近の言葉に変えれば「宗教理論」関連科目ではないかと推測することができるようだ。

「religious culture」で検索される本は、比較的たくさん見られ、代表的なのをいくつか列挙すると下記の通りになる。

-Miguel A. De La Torre, ed., *Hispanic American Religious Cultures*, Oxford: ABC-CLIO, 2009.

-Anthony B. Pinn, ed., *African American Religious Cultures*, Oxford: ABC-CLIO, 2009.

⁴⁷ Eric J. Sharpe, *Understanding Religion*(London:Duckworth, 1983), pp. 125-142; Malyry Nye, *Religion: the Basic* (New York:Routledge, 2003), pp. 21-48; Susan L. Mizruchi, ed., *Religion and Cultural Studies* (Princeton:Princeton University Press, 2001), p. x-xi などを参照。

- Inessa Medzhibovskaya, *Tolstoy and the Religious Culture of His Time: A Biography of a Long Conversion, 1845-1885*, Lanham: Lexington Books, 2009.
- Martin Austin Nesvig, ed., *Religious Culture in Modern Mexico*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2007.
- Neil McLynn, *Christian Politics and Religious Culture in Late Antiquity*, Ashgate Publishing, 2009.
- Anne Dunan-page, ed., *The Religious Culture of the Huguenots, 1660-1750*, Ashgate Publishing, 2006.
- Sue Morgan and Jacqueline de Vries, eds., *Women, Gender and Religious Cultures in Britain, 1800-1940*, Routledge, 2010.
- Reid Barbour, *Literature and Religious Culture in Seventeenth-Century England*, Cambridge University Press, 2001.

西欧で「religious culture」は主に特定時期と特定地域の宗教を叙述する時に使われる用語であると察して見ることができる。

そして「religion and culture」という名前が入っている学科の科目、または、宗教学科で開設している科目やプログラムを全般的に調べた結果、「religion and culture」は、概して特定地域の宗教を概観したり、または、神学の隣接科目、または「文化研究(religious culture)」の影響を一定部分受けた科目であると整理することができた⁴⁸。

4、結び

本稿の一次的な目標は韓国で「宗教文化」という用語が使われる経緯とその意味を考えるとということだった。本稿はその目標を達成するために日本と中国、そして西欧の場合も合わせて調べた。日本と中国、そして西欧の場合には資料を手にするのが困難な為に、インターネット検索を合わせて利用したが論旨展開に大きな困難はなかった。

西欧では「宗教文化」に該当する用語で「religion and culture」と「religious culture」が区分されて使われているという点があった。前者は宗教人類学、または、キリスト教神学の「福音と文化」の延長線上、または「文化研究(cultural studies)」分野で使われる用語。そして、後者は特定地域や特定時期の宗教を言及する時に使われる用語で

⁴⁸ [http://www.kcl.ac.uk/schools/sspp/education/research/groups/ctrc/
http://religion.unc.edu/grad/sf-religionculture.shtml](http://www.kcl.ac.uk/schools/sspp/education/research/groups/ctrc/http://religion.unc.edu/grad/sf-religionculture.shtml)
<http://www.religion.ucsb.edu/areas.htm>など参照。

あると整理してみた。しかし、西欧宗教学の場合、この二つの用語は思ったより一般的に使われていないと思われる。

日本で「宗教文化」は比較的馴染みのうすい概念と考えられ、かえって「宗教文化」よりは「宗教と文化」という用語が使われている。中国は「宗教と文化」という用語とともに「宗教文化」という用語が少なからず使われている。まだ具体的な内容は確立されていないようだが、「宗教文化学」という用語まで使われているほどだ。

韓国と中国では、西欧や日本と違い「宗教文化」という用語がかなり普遍的に使われているという点に疑問を持つ必要がある。韓国と中国でもやはり「宗教文化」は「religion and culture」と「religious culture」の意味で使われている。北京大学宗教文化研究院を例に見ると、中国の場合「宗教文化」は仏教、道教文化、キリスト教文化、イスラム文化などを合わせた物と理解することができる。しかし韓国の「宗教文化」は個別宗教を合わせた物と理解できるのかが明確ではない。

「宗教と社会」、「宗教と政治」、「宗教と文学」、「宗教と経済」、「宗教と女性」を、「宗教社会」、「宗教政治」、「宗教文学」、「宗教経済」、「宗教女性」という用語に変えると非常にぎこちない。同じように「宗教と文化」を「宗教文化」に変えると、ぎこちないというのが筆者の見解だ。

宗教学で「宗教と文化」は「宗教と社会」が宗教社会学の用語であるように、宗教人類学の用語であったならと思うのが筆者の希望だ。そうでなければ、ブルース・リンカーンの例で見たようにキリスト教神学の「福音と文化」の議論を念頭に置き、宗教が文化一般の中で遂行する役割に焦点を合わせる時に使う用語で使われたらというのが筆者の希望である。

中国で「宗教文化」が好まれる理由は前にも指摘したようにマルクス主義的宗教理解が広まっている状況で、宗教に対する理解を企てなければならぬジレンマから抜け出すためのものと見られる。言い換えれば、宗教はとっくになくならなければならない物だが、宗教が持っている文化的価値だけはそれでも認めなければならないという考えの下、「宗教」という用語より「宗教文化」という用語が好まれていると思われる。

韓国で「宗教文化」はキリスト教神学の「福音と文化」の問題意識から抜け出すために、そして場合によってはエリアーデ宗教学の目的を達成するために、または、特定時期の通宗教的状况を描写するために好まれていると思われる。そして、若干、極端に言うと、韓国で「宗教文化」は宗教学で今まで提起してきた独断論と還元論、その中でもキリスト教の独断論から抜け出すために好まれていると言える。中国と韓国の状況を比較してみれば、中国はマルクス主義的還元論から抜け出すために、そして韓国ではキリスト教的独断論から抜け出すために、各々「宗教文化」という用語を使っていると、図式化して見ることが

できる。中国と韓国に比べて日本では独断論と還元論から来る危機意識がそれほど大きく感じられないために「宗教文化」という用語があえて必要でなかったものとみられる。

韓国と日本の関連学者らがかなり長い間「韓日宗教研究フォーラム」を運営し、2008年には中国の関連学者も参加して「東アジア宗教文化学会」に名称を変更し、今日まで活動をしてきている。この学会の英語名称は「East Asian Association of Religion and Culture」だ。この学会で日本側の比重が比較的になくならないにもかかわらず、そして日本では「宗教文化(Religion and Culture)」という用語がかなりぎこちなかったにも関わらず、学会名称がこのように決まったことに対していぶかしがったことがある。恐らく学会名称がこのように決まったことは日本側関連学者らが韓国と中国で好む「宗教文化」という用語を特に考えず、そのまま受け入れたか、でなければ宗教学をはじめとして歴史学、民俗学、仏教学、神学など宗教関連の分野の研究者らの参加を促すためだったのかは分からない。

この論文を終えるにあたって、スミスが「宗教の意味と目的」で「宗教」という用語を廃棄しようといった主張が頭にまた浮び上がる。少なくとも韓国の場合「宗教文化」という用語は非常に複合的な経緯で使われている。「宗教文化」は「宗教と文化(religion and culture)」でもあり「宗教的文化(religious culture)」でもありながら、場合によってはどちらでもなく、「文化の中の宗教(religion in culture)」となる事もある。少なくとも東アジアの「宗教文化」は「religion and culture」や「religious culture」でなく東アジアそれなりの固有名詞の「zonggyomunhwa(shukyobunka)」で表記されるなり、でなければ最近、人類学と民俗学で使われている用語の「食文化」の英語表記が「food culture」であるように、最初から「religion culture」で表記されるべきではないかと思う事すらある⁴⁹。

⁴⁹ 西欧で近頃、'spirituality', 'lived religion', 'everyday religion' という用語が使われている脈絡も事前に調べる必要があるだろう。

<Abstract>

The Meaning of ‘*zonggyomunhwa*(*zongjiaowenhua*, 宗教文化)’

Donku Kang(Professor, The Academy of Korean Studies)

This paper mainly deals with the context and meaning of the word, ‘*zonggyomunhwa*(*zongjiaowenhua*, 宗教文化).’ This word is widely used in East Asia, particularly in academies of religious studies in Korea and China, including the general public. In addition, the context and meaning of its synonyms are also enumerated in this paper, which is currently used in Japan and Western countries.

In China, this word is generally translated into ‘religion and culture,’ or ‘religious culture.’ However, the latter is a preferred translation. According to Marxist perspective, the religion is fundamentally understood as ‘the opium of the people.’ The Marxists proclaim that the religion should be abolished in the future. If the religion is needed in a modern society, it has to serve as a tool to accomplish the ultimate goal of socialism.

Chinese Marxists maintain an ambivalent attitude to the Great Wall of China. They consider it as the result of labor exploitation by the ruling class in ancient Chinese society. However, they are very proud of it as the great cultural heritage in the world. Like the Chinese opposite feelings toward the Great Wall, it is true of religions. On the one hand, the religion is the opium of the people, but on the other hand, it retains the cultural heritage that has been achieved throughout Chinese history. In this dilemma, the Chinese regard the religion as a way to exchange Chinese culture with foreign countries. Therefore, the word ‘*zongjiaowenhua*’ is used as ‘religious culture.’ The Korean usage of this word is more complicated. In Korea, ‘*zonggyomunhwa*’ is translated into ‘religion and culture,’ or ‘religious culture.’ The theologian preferred the former to the latter because they understand ‘religion’ as ‘Gospel.’ The scholars who research religions use both terms without any distinctions. However, ‘*zonggyomunhwa*’

does not denote 'religion and culture' nor 'religious culture,' but it means 'religion in culture.'

Based on the usages of the word, 'zonggyomunhwa(zongjiaowenhua, 宗教文化) in Korea and China, it is concluded that the usages of this word in both countries have their own entities. In China, the word, zongjiaowenhua(宗教文化) is employed to escape from the Marxist concept of religion, so it denotes 'religious culture.' In Korea, the word, 'zonggyomunhwa(宗教文化)' is employed to escape from the fundamentalist Christian concept of religion, so it denotes 'religion in culture.'

大道修行的自然快乐¹

——以《太平经》为主体的思想分析

詹石窗(四川大学老子研究院院长)²

- 一、“自然快乐”的意义
- 二、自然快乐的三层意涵
- 三、自然快乐的现代生活启示

【摘要】在中国文化史上，修行是一个相当重要的概念，儒、释、道三家都讲“修行”，但如何修行？修行有什么作用？要达到什么目标？向来有不同的认识。道家与道教遵循“大道”法则，进行身心修行，提升精神境界，这种修行方法与境界的主旨是“自然快乐”。就发生程序来说，自然快乐包含三个步骤：通音化气，感动诸方，动乐有时。修道的自然快乐，有助于修道者保持良好心态、健康长寿，激发生命创造力，从而更好地为社会服务，有助于营造一种和谐融洽的气氛，有助于社会的整体健康和长治久安，也有助于处理好人与宇宙天地的关系，营造美好的生存自然环境。

【关键词】大道 修行 自然快乐

“大道修行”是道家与道教身心修养的重要理论与实践问题。所谓“大道修行”就是按照“大道”的基本原则、思想方法、操作程序来调整自我的身心关系，理顺人与社会、人与自然的相互关系。在道教看来，“大道修行”不仅可以提升自我的修道层次，协调群体，达到社会快乐，而且能够感通人神、顺达天地，和合常道，进入“自然快乐”的境界。

什么是自然快乐呢？怎样获得自然快乐呢？长期以来，道教理论家进行了多方面、多角度的论述，留下了许多珍贵的资料。本文拟以早期道教经典《太平经》为切入点来展开梳理与分析。

¹ 本文系国家社会科学基金特别委托重大项目《百年道教研究与创新工程》（批准号：09@ZH011）的阶段性研究成果；教育部哲学社会科学重大课题攻关项目《百年道学精华集成》（批准号：09ZJD0005）阶段性研究成果。

² 作者詹石窗，1954年生，哲学博士，四川大学老子研究院院长、教授。

一、“自然快乐”的意义

“自然快乐”一说乃由《太平经》而来。该书之《以乐却灾法》谓：

夫乐于道何为者也？乐乃可和合阴阳，凡事默作也，使人得道本也。故元气乐即生大昌，自然乐则物强。³

此段行文一开始就提出了一个很值得思考的问题，即“乐”对于修道、得道的功能、作用问题。这里所谓“乐”包含着两层含义：一是指快乐状态，具有愉悦的意涵；二是指音乐。在《以乐却灾法》看来，快乐状态与音乐流行状态两者是可以相通的。一方面，音乐的流行状态可以引起快乐；另一方面，快乐也可以看作自然旋律的流行，这种旋律周而复始，合乎天道，所以能够引发快乐。从这个意义上看，音乐本身可以引发快乐，甚至可以说音乐就是快乐，音乐与快乐在这个层面上达到高度一致。

然而，“乐”与“道”到底是什么关系呢？《以乐却灾法》从阴阳和合的角度予以说明。照此而论，大道流行，则阴阳和合，一切都在默默之中自然而成，这就叫做“得道本”，也就是合于大道本根。大道运化，一元之气因阴阳相调而流行，这就叫做“元气乐”，即元气流行有序，例如五音合律，所以乐。按照《太平经》的音乐哲学思路，“乐”合于天地化生之德，乐而免其刑，这就叫做“自然乐”。意思就是说：天体周转有序，好像音乐旋律持续地演奏着，万物因之不断生长，故而繁荣昌盛，这就叫做“物强”。由此可见，“自然乐”是非常重要的，如果自然不能乐，万物不但不能强，反而会遭灾受罚，因为“乐”是与“苦”相对应的。如果说，“乐”意味着“德”起着主导地位，那么“苦”意味着“刑”起主导地位。修道之乐在于得自然之趣，故而《太平经》以“自然乐”概括之。用现代汉语来讲，这就叫做“自然快乐”，既表示万物运化自然而然，又表示修道过程如自然音律的流行。

《太平经》的自然快乐理论不是凭空而出，而是有深刻思想渊源的。早在先秦道家即有描述自然音乐“演奏”的情形。例如《道德经》第5章说：

天地之间，其犹橐籥乎？虚而不屈，动而愈出。

其中的“橐籥”原指古代冶炼鼓风吹火的装备，但就单个字来说则有乐器的意涵。尤其是“籥”，古人早已指出，这是属于管乐器。具体可以分为两种类型：一种是吹籥，另一种是舞籥。吹籥短小三孔；舞籥稍长六孔。《诗·邶风·简兮》云：“左手执籥，右手秉翟。”《传》谓：“籥，六孔。”《疏》称：“籥虽吹器，舞时与羽并执，故得舞名。”这说

³ 王明：《太平经合校》，北京：中华书局，1960年版，第13页。

明，“籥”本与音乐舞蹈有密切关系。老子《道德经》以“橐籥”比喻天地空间，实际上暗示了自然旋律的存在，因为冶炼鼓风吹火，既然使用的器具类似于三孔或者六孔的“籥”，那么这种鼓吹方式就具有旋律的节奏感和音声高低变化，可视为天地之乐。这种“乐”出于气的自然进出，所以又可以看作是自然之乐。因为是出于自然的，能够给人以快乐的感受，所以具有自然快乐的功用。追溯了老子《道德经》关于天地“橐籥”的比喻，我们回过头再思考一下《太平经》的“自然乐”也就可以明白其中关于自然音响与心灵感通的快乐意涵了。

二、自然快乐的三层意涵

自然快乐一方面具有音响、旋律、节奏上的内含，另一方面又有心灵感受的意义，两者在最高境界上达到了没有分别的状态，这就是“道通为一”。

怎样实现“道通为一”的快乐境界呢？传统大道之学提出了诸多论述，概括起来主要有三个方面。

第一，通音化气。

《太平经》卷50《诸乐古文是非诀》说：

诸乐者，所以通声音，化动六方八极之气，其面和则来应顺善，不和则其来应战逆。夫音声各有所属，东西南北，甲乙丙丁，二十五气各有家。或时有集声，相得成文辞，故知声。聆声音以知微言，占吉凶，举音与吹毛律相应，乃知音弦声，宫商角徵羽，分别六方远近，以名字善恶云何哉？精者，乃能见其精神来对事也。故古者圣贤调乐，所以感物类，和阴阳，定四时五行。⁴

照《太平经》的看法，音乐的功用在于化气。因为四方上下、古往今来的一切事物变迁，都通过气化流行而表现出来。地分南北，界有东西，位具三才，气成阴阳。所谓“二十五气”者，即甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸十天干与子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥十二地支会于天、地、人三才，以表征宇宙的立体结构。这个结构的气象通过五音流行体现出来，在人类更是如此。因为阴阳变化，引动气机，必有声音传达，所以从声音的变化可以感受到自然界的“微言大义”。声音虽然多而杂出，但就频率高低来讲，则可以概括为宫、商、角、徵、羽五音。通过这五音的变化情况，可以分辨东、西、南、北以及上下六方的远近物事，了解到善恶的性质和变动方向。为什么这样呢？因为事物的结构有粗有精，从其音声和合与否，就能够感受其精华所在。因此，古代的圣贤们非常重视五音

⁴ 王明：《太平经合校》，北京：中华书局，1960年版，第183页。

的流行状况，根据具体情形，不时加以调整。其目的在于感通物类，和合阴阳，以便确定春、夏、秋、冬四时以及金、木、水、火、土五行的流转。这种调整就叫做“通音化气”。

“通音”之所以能够“化气”，是因为“音”具有振动传达的功用。要使一气流行，就必须调弦正声，使之达到阴阳和合的地步，这不仅可以“乐其身”，而且能够乐天下，乐自然。因为音声协调、阴阳和合，“太平气至，具乐之悦喜也”。⁵

第二，感动诸方。

如何做到“通音化气”呢？这就是要根据不同时节、不同时空来“调声奏乐”，以感动天地四方之精神。《太平经》卷116《某诀》说：

五音乃各有所引动，或引天，或引地，或引日月星辰，或引四时五行，或引山川，或引人民万物。音动者皆有所动摇，各有所致，是故和合，得其意者致善，不得其意者致恶。动音，凡万物精神悉先来朝乃后动，占其形体。故动乐音，常当务知其事，审得其意，太平可致，凶气可去，真人详之。⁶

这段论述表明：宫、商、角、徵、羽的演奏并非单纯的只是为了悦耳，而是具有更大的功能，即引动天地万物、日月星辰，乃至山川、人物。当然，五音不是可以随便引动的，得根据自然界的空间关系，审时度势，中其节律，这样才能合德免刑，来善去恶。文中的“引动”就是根据宫、商、角、徵、羽五音流转组合成一定的旋律而感动有形对象与无形对象。能否引动，关键在于能否“和合得其意”，这五个字一方面是说人通过乐器或者清唱发出的声音必须与客体对象⁷的音位、音色、音频相互对应；另一方面是说引动者应该体察天人感应的原理，以虔诚的态度来感受客体的自然节律，这样才能产生同步共振。对此，修道的人应该予以详察，从中体会同步共振的奥妙。

基于具体的操作经验，《太平经》进一步指出：

比若春者先动，大角弦动甲，甲日上则引动岁星心星，心星下则引动东岳。气则摇少阳，音则摇木行，神则摇鉤芒，禽则动苍龙，位则引青帝，神则致青衣玉女。上洞下达，莫不以类来朝，乐其乐声也。⁸

在这里，作者以春天动音为例，说明五音是如何与四时五行相感动的。所谓“大角弦”是指音高同于“十二律”之“太簇”相应的角调调式，大体等同于西方音乐的D调。在中国古代，以“角”表征春天之音。孟春正月，其律为大簇；仲春二月，其律为夹钟；季春三月，其律为姑洗。《太平经》将此三种相对应的调式称作大角（或者上角）、中角、下角。“甲”乃

⁵ 王明：《太平经合校》，北京：中华书局，1960年版，第587页。

⁶ 王明：《太平经合校》，北京：中华书局，1960年版，第633页。

⁷ 按，这里的客体指的是发声主体之外的一切对象。

⁸ 王明：《太平经合校》，北京：中华书局，1960年版，第633页。

十二天干之首，在此作为孟春日功之名。“岁星”就是木星，为太阳系八大行星之一。按照由远而近的方式计算，岁星距太阳的顺序在第五，为太阳系中体积最大、自转最快的行星。“心星”则是“二十八星宿”之一，在东方苍龙七宿中位居第五，古以为心宿乃天帝布政之所在，故颇受推崇。“少阳”本是“易学”四象之一，《周易·系辞上》谓：易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦；邵康节据《系辞上》之象数理趣指出：乾一、兑二、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八，在此八卦之中乾、兑、离、震为阳，巽、坎、艮、坤为阴，乾、兑为太阳，离、震为少阴，巽、坎为少阳，艮、坤为太阴。中医学的经络学说称三焦经为手少阳经，称胆经为足少阳经。就其数而论，则七为少阳。在方位上，少阳对应于东方、东宫；在神明上，对应于钩芒、青帝、青衣玉女。《太平经》根据同类相应的原理，将天地、日月、山川、神明的各个系统对应起来，无非是要说明音声感动是普遍存在的，扣动一个音符，就会影响到宇宙万物。所以，只有知音，才能做到“上洞下达”，得到“乐其乐声”的奇妙效果。所谓“乐其乐声”，第一个“乐”是指相互对应的各个不同的层次的存在体都进入欢乐的状态，而“乐声”就是由大角弦引动的音乐旋律。《太平经》此段旨在说明人应该随天地之意而引动乐音。

第三，动乐有时。

就心境来说，乐与怒是绝然相反的两种情绪。从自然气运来讲，乐与德相通，属于阳性；怒与刑相通，属于阴性。修道无他，就在于兴乐止怒，把握刑德的自然规律。

所谓“刑德”，这是中国古代学者论述政治、军事以及自然等问题时所采用的重要术语，无论儒家、法家、道家都在各自的论著中时有论述，但由于立场不同，各家对刑德的理解也存在差异。在道家学派中，“刑德”已经不是单纯地表示刑罚、仁德，而是将“刑”与“德”作为相互对应的自然哲学范畴。例如汉代出土的黄老帛书《姓争》谓：“刑晦而德明，刑阴而德阳，刑微而德章。”又《观》中说：“春夏为德，秋冬为刑。”⁹可见到了战国秦汉时期，道家学派已经把刑德与四时运转的情形对应起来，并且阐述了刑德的性质，表明了德属阳、刑属阴的思想观点。汉代道教经典《太平经》卷44《案书明刑德法》将《易经》的十二消息卦与春夏秋冬十二个月、十二地支统合起来，以说明刑德的进退以及相互制约。具体而言，十一月为子，配《复》卦，一阳生，其德在初九爻；十二月为丑，配《临》卦，二阳生，其德在九二爻；正月为寅，配《泰》卦，三阳生，其德在九三爻；二月为卯，配《大壮》卦，四阳生，其德在九四爻；三月为辰，配《夬》卦，五阳生，其德在九五爻；十月为巳，配《乾》卦，纯阳，其德在上九爻。五月为午，配《姤》卦，一阴生，其刑在初六；六月为未，配《遁》卦，二阴生，其刑在六二爻；七月为申，配《否》卦，三阴生，其刑在六三爻；八月为酉，配《观》卦，四阴生，其刑在六四爻；九月为戌，配《剥》卦，五阴生，

⁹ 按，以上所引《姓争》、《观》均见于湖南长沙马王堆汉墓出土的黄老帛书《十大经》。有学者根据《汉书·艺文志》的记载，认为此汉墓出土的“黄老帛书”，当为《黄帝四经》，而《十六经》即列入《黄帝四经》之中。此可备一说。

其刑在六五；十月为亥，配《坤》卦，纯阴，其刑在上六。由十一月到四月，为阳进阴退，故以德为主。由五月到十月，为阴进阳退，以刑为主。

在《太平经》看来，德为阳，通喜通乐；刑为阴，通苦通怒。故而，自然之怒气发则刑罚出；自然之喜乐生，则仁德兴。据此，人间社会，就应该动乐有时，这就叫做“承天之教，顺地之气，天地乃自乐用之”¹⁰。然而，如何才是动乐有时呢？这就是根据天地自然的阴阳进退，刑德吉凶的情形来做出调节，自然之德出则用乐，自然之刑起则不用乐。吉时吉事用乐，凶时凶事不用乐。《太平经》卷116《某诀》总结说：

故夫天乃有三气，上气称乐，中气称和，下气称刑。故乐属于阳，刑属于阴，和属于中央。故东南阳乐好生，西北阴怒好杀，和气随而往来，一藏一见，主避害也。故乐但当以乐吉事、乐生事，不可以乐凶事、乐死事。自天格法如此，不可反也。¹¹

这种遵循自然法则的兴乐论述体现了道门的基本立场，说明自然快乐也是有规律可循的。修道就是认识规律，并且在遵循规律的前提下得到快乐，在快乐中升华自我境界。

三、自然快乐的现代生活启示

以上论述表明：道教所讲的修道具有十分丰富的内容。修道既是一种特别的实践活动，也是一种人格完善活动。修道不仅是要让自我不断完善起来，也是要让社会不断完善起来。

修道的自然快乐对现代生活具有深邃启示。概括起来，主要有如下三个方面：

第一，有助于修道者保持良好心态、健康长寿，也有益于激发生命创造力，从而更好地为社会服务。

“道”是什么？道者由也、通也。修道既是一种通达顺畅的过程和状态。人生于天地间，自从懂事起，就面临各种各样的干扰，于是心猿意马，无法平静，徒生诸多烦恼。当烦恼、苦闷、忧郁等情绪产生的时候，人的精神就不能畅达，从而影响到机体器官的功能，于是血液循环和体液循环都不能正常进行。尤其是当人因为某种争执发怒的时候，更会产生诸多毒素，形成自我攻击状态，这对个人健康是非常不利的。由于心境不好，个人智慧不能得到很好发挥，前途、事业都将受到阻碍。针对这种情况，修道就是要摆脱烦恼，唱响人生欢乐之歌。在历史上，大凡修道者都注重学习音乐，有的甚至是器乐和声乐的高手。当然，快乐并非只是从音乐技术和音乐实践来。从更为广阔的涵义上说，任何修道技术和行为都可以看作是在歌唱，因为修道技术是靠修道者来实施的，实施技术是时空展开的过程，有过程就有节

¹⁰ 王明：《太平经合校》，北京：中华书局，1960年版，第636页。

¹¹ 王明：《太平经合校》，北京：中华书局，1960年版，第632页。

奏变化；有节奏变化，就有高低起落；有高低起落就有旋律。可见歌曲旋律与修道者相伴随，修道就是唱好人生之歌。当人生之歌悠扬地回荡在宇宙中的时候，人的智慧就被激发出来，无穷无尽的创造随之产生。《周易·系辞上》说：“生生之谓易。”修道正是在这种生生不息的状态下得到快乐，在快乐中提升自己的能力，用这种能力来为社会民生服务。

第二，有助于营造一种和谐融洽的气氛，有助于社会的整体健康和长治久安。一方面，修道用乐，不仅是要让个体放松，五脏六腑和谐，更是要让社会通达和睦。因为道乐不是一般的音乐，而是根据阴阳谐和原理制定的，旨在达到天下太平。所以《太平经》说：

上士治乐，以作无为以度世；中士治乐，乃以和乐俗人以调治；下士治乐，裁以乐人以召食。此三人者各谕意，太平气至，听其所为，从其具乐琴瑟，慎无禁之。¹²

《太平经》讲的上士、中士、下士，其名出于老子《道德经》第41章，并且赋予新的内涵。在作者心目中，上士治乐达到很高境界，即无为而治的境界，在这种境界中，人们效法自然之道，不会尔虞我诈，社会当然就和谐了；中士治乐是以“和乐俗人”为目的，所谓“俗人”就是社会大众，可见其“和乐”服务范围相当之广。下士治乐有其个人需求，这就是通过让人快乐而获得回报，以维持自己的生活，这就叫做“召食”，尽管如此，其所行之乐乃在于乐人，故而还是能够让社会大众获得快乐的。总之，以乐修道者，是可以引动“太平气”到来的，所以具有借鉴意义。另一方面，修道不仅是修形体，而且修心性，修品德。修形体，就是要使修行者形体健康；修心性，就是要让修行者宁心静气，谦卑为怀；修品德，就是要止恶扬善，这些行为都有助于化解矛盾，通达社会，提高人们的生活品质。

第三，有助于处理好人与宇宙天地的关系，营造美好的生存自然环境。修道不是孤立行为，而是与环境休戚相关的。根据天人合一的原理，修道就是把人与宇宙天地贯通起来，在把握宇宙主旋律的前提下唱好人生之歌。因此，修道首先应该具备与宇宙天地“心同意合”的精神。《太平经》说：“顺天之道，与天同气。故相承顺而相乐”，又说：修道乃是与天地“同喜同心，同指同方，同运同枢，同根同意。故古者圣人陈法使帝王，春东方，夏南方，秋西方，冬北方者，主与此天气共事也，气同故相迎也。”¹³《太平经》连续用了几个“同”字，无非是强调修道者的心灵与宇宙天地保持和合状态；其次，修道应该具备纯朴心态，注重环境的保护，因为环境不是私有的，而是人类与各种动物赖以生存的空间场所，保护环境就是维护整体生存的场所。就今天的实际社会生活来说，修道也是有助于维护公共秩序、公共利益的。

¹² 王明：《太平经合校》，北京：中华书局，1960年版，第588页。

¹³ 王明：《太平经合校》，北京：中华书局，1960年版，第630页。

参考文献

- [1] 王明. 太平经合校[M]. 北京: 中华书局, 1960.
- [2] 王弼. 老子注[M]. 诸子集成: 第四册[Z], 北京: 中华书局, 1954.
- [3] 周振甫. 诗经译注[M]. 北京: 中华书局, 2002.
- [4] 朱伯崑. 易学哲学史[M]. 北京: 昆仑出版社, 2005.
- [5] 卿希泰. 中国道教史[M]. 成都: 四川人民出版社, 1996.
- [6] 王明. 道家与道教思想研究[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1984.
- [7] 王明. 道家与传统文化研究[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1995.

大道 修行의 自然快樂¹

- 『太平經』을 중심으로 -

잔스창(사천대학교 노자연연구원 원장, 교수/중국)²

1. '자연쾌락'의 의미
2. '자연쾌락'이 갖는 세 가지 의미
3. '자연쾌락'한 현대 생활을 위한 방향 제시

【논문 개요】 중국 문화사에서 수행은 儒·釋·道 三家 모두가 중시하는 매우 중요한 개념이다. 그러나 수행을 어떻게 하는지, 수행의 역할은 무엇인지, 수행의 목적은 무엇인지 등에 대하여 유·석·도 삼가는 서로 다른 인식을 가지고 있다. 도가와 도교는 '大道' 법칙에 따라 심신을 수련하고 정신적 경지를 높이게 되는데, 이런 수행 방법과 경지가 주지하는 바는 곧 '자연쾌락'이다. 이러한 자연쾌락은 곧 通音化氣, 感動諸方, 動樂有時라는 세 가지 발생 단계를 가진다. 수도함에 있어서 자연쾌락은 수도자가 좋은 마음을 유지하고 건강 장수하여 생명의 창조력을 유발함으로써 사회에 더 잘 봉사할 수 있도록 한다. 또한 화목하고 조화로운 분위기를 조성하고, 건강하고 안정된 사회 건설과, 인간과 천지우주의 관계를 잘 처리하여 생존에 필요한 아름다운 자연환경을 조성하는 데 도움을 준다.

【키워드】 대도, 수행, 자연쾌락

'대도수행'은 도가와 도교가 심신을 수련하는 것과 관련된 중요한 이론이며 실천 문제이다. 이른바 '대도수행'이라 함은 '대도'의 기본 원칙, 사고 방법, 수련 절차에 따라 자신의 심신을 조정하고 인간과 사회, 인간과 자연의 상호 관계를 정리하는 것을 말한다. 도교의 관점에서 볼 때 '대도수행'을 통해 자신의 수도를 차원 높은 경지로 끌어올리고, 대중과의

¹ 이 글은 국가 사회과학기금 특별 프로젝트인 『백년 도교 연구와 혁신 공정』의 연구성과이며 교육부 철학사회과학 중대 과제 프로젝트인 『백년 도교 정품 집성』의 연구성과이다.

² 1954년 출생, 철학박사.

관계를 조율하여 보다 행복한 사회를 만들 수 있다. 또한 感通人神, 順達天地, 和合常道도 실현하여 나아가 ‘자연쾌락’의 경지에 들어설 수 있다.

그렇다면 ‘자연쾌락’이란 과연 무엇이며 어떻게 얻을 수 있는 것인가? 이에 대해 도교 이론가들은 장기간에 걸쳐 다각적인 측면에서 논술을 진행하여 왔으며 많은 소중한 자료들을 남겨 놓았다. 이 글은 도교의 초기 경전인 『태평경』을 통해 상기 문제들을 정리하고 분석해 보고자 한다.

1. ‘자연쾌락’의 의의

‘자연쾌락’은 『태평경』에서 나온 말이다. 『태평경』의 『以樂卻災法』은 이런 내용을 담고 있다.

“도에 대해 즐거움이 일으키는 작용은 어떤 것인가? 즐거움이야말로 곧 음양이 조화되고 화합하도록 한다. 또한 즐거움은 어떤 일도 인위적인 간여를 받지 않고 이루어지도록 하며, 사람이 참된 도의 근본을 얻도록 한다. 그러므로 원기가 화락하면 만물이 시생하고, 자연이 화락하면 만물이 왕성해진다. (夫樂于道何爲者也? 樂乃可和合陰陽, 凡事默作也, 使人得道本也。故元氣樂即生大昌, 自然樂則物強)”.³

이 구절을 보면 첫 시작에서부터 사고할 가치가 있는 문제를 제기하였다. 즉 이는 수도와 득도에 있어 ‘樂’의 기능과 역할 문제를 제시하였다. 여기서 ‘樂’이라 함은 두 가지 함의가 있다. 하나는 쾌락상태를 말하는데 이는 즐겁다는 의미가 있으며 또 다른 하나는 음악을 말한다. 『以樂卻災法』에서는 쾌락상태와 음악이 흐르는 상태, 이 양자가 서로 통하는 것이라고 본다. 즉 음악이 흐르는 상태는 쾌락을 가져다 주며 다른 한편으로 쾌락 자체를 자연적 선율의 흐름으로 볼 수도 있다. 이런 멜로디의 반복적인 순환은 天道에 부합되는 것으로서 즐거움을 가져다 준다. 이러한 의미에서 볼 때, 음악 자체가 쾌락을 생성할 수 있으며, 심지어는 음악 자체를 쾌락이라 할 수도 있다. 이런 점에서, 음악과 쾌락은 고도의 일치성을 갖는다.

그렇다면 ‘樂’과 ‘道’는 어떤 관계인가? 『以樂卻災法』은 음양화합의 관점에서 이 문제를

³ 王明, 『太平經合校』, 中華書局, 1960, p.13.

설명하였다. 즉 大道가 있게 되면 음양이 화합되고, 모든 것이 잠잠한 가운데 스스로 이루어 지는데, 이를 일컬어 도의 근본을 얻게 된다고 하며 이는 곧 大道의 근본과 합해짐을 의미한다. 大道가 운행 변화되면 음양의 상호 조절로 인해 一元之氣가 흐르게 되는데 이를 ‘元氣樂’이라 하며, 이는 곧 원기의 흐름에 질서가 있다는 것을 의미한다. 예를 들면, 五音이 합률되면 즐거운 것이다. 『태평경』의 음악철학에 따르면 ‘樂’은 천지화생지덕에 부합되며, ‘樂’을 통해 형벌을 면할 수도 있는데 이것이 바로 ‘自然樂’이다. 즉 천체의 운행에는 질서가 있어 마치 음악의 선율이 지속적으로 연주되는 것과 같으며, 만물은 이로 인해 부단히 성장하고 번영, 창성하는데 이를 일컬어 ‘物強’이라 한다. ‘自然樂’은 매우 중요하다. 즉 만약 자연이 즐거움을 얻지 못하면 만물이 강해지기는커녕 화를 당하고 벌을 받게 되는데, 이는 ‘樂’과 ‘苦’가 서로 대응되는 관계이기 때문이다. 또한 ‘樂’이 ‘德’에 있어서의 주도적 지위를 의미한다면, ‘苦’는 ‘刑’에 있어서의 주도적 지위를 의미한다. 修道之樂은 자연의 기쁨을 얻는데 있으므로 『태평경』에서는 이를 ‘自然樂’으로 개괄하였다. 현대 중국어로 말하면 ‘自然快樂’인데, 이는 만물의 운행 변화가 스스로 이루어지는 것을 말할 뿐만 아니라 수도 과정이 자연 음률의 흐름과 일치함을 의미한다.

『태평경』의 자연쾌락설은 근거없이 만들어 낸 것이 아니며, 심층적인 사상적 원천이 있다. 도가는 일찍이 先秦시기에 자연적인 음악 ‘연주’의 양상을 묘사하였다. 예를 들면 『도덕경』 5장에는 이런 구절이 있다.

“천지 지간이라는 것이 어찌 풀무의 가죽 주머니와 같지 않겠는가? 공허하나 다하지 않고, 바람을 부추겨 더욱 많은 바람을 양산해 낸다. (天地之間，其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈出)”.

그 중 ‘橐籥’의 본 뜻은 고대에 제련시 풀무질에 쓰이던 기구를 말하는데, 한 글자만을 보면 악기를 뜻하기도 한다. 특히 고대인들은 ‘籥’을 관악기의 일종이라고 지적한 바 있다. ‘籥’은 두 가지 종류가 있는데 하나는 ‘吹籥’이고 다른 하나는 ‘舞籥’이다. ‘吹籥’은 길이가 짧고 구멍이 세 개 있으며, ‘舞籥’은 그 보다 약간 길고 구멍이 여섯 개 있다. 『詩·邶風·簡兮』에는 “왼손에 籥을 잡고, 오른손에 翟을 잡는다. (左手執籥，右手秉翟)”라는 말이 있으며, 『傳』에는 “‘籥’에는 여섯 개의 구멍이 있다.(籥，六孔)”라는 구절이 있고, 이 외에도 『疏』에는 “‘籥’은 비록 부는 악기이나, 춤을 출 때 깃털과 함께 손에 드는 연고로 춤의 이름을 얻게 되었다. (籥雖吹器，舞時與羽並執，故得舞名)”란 구절이 있다. 이는 ‘籥’이 음악, 춤과 밀접한 관계가 있음을 말해준다. 노자의 『도덕경』에서는 ‘橐籥’으로 천지 공간을

비유하고 있는데, 기실 이는 자연 선율을 암시하고 있다. 이와 관련하여, 제련시에 풀무질에 사용하는 기구가 구멍이 세 개 또는 여섯 개인 ‘籥’과 모양이 비슷한 경우, 이런 풀무질 방식은 선율의 리듬과 소리의 고저 변화를 갖게 되기 때문에 天地之樂으로 볼 수 있다. 이러한 ‘樂’은 ‘氣’가 자연적으로 나가고 들어오는 것에서 생겨나므로 이를 ‘自然之樂’이라 한다. 이는 곧 자연에서 생긴 소리이기에 인간에게 즐거운 느낌을 주며, 자연쾌락의 기능과 역할을 갖는다. 노자의 『도덕경』에서 천지 ‘橐籥’에 대한 비유를 살펴본 후, 다시 돌이켜 『태평경』의 ‘自然樂’을 살펴보면 그 속에 내포되어 있는 자연음향과 심령감통에 대한 쾌락의 의미를 알 수 있다.

2. ‘자연쾌락’이 갖는 세 가지 의미

자연쾌락은 한편으로 음향, 선율, 리듬으로서의 의미를 가지는데, 또 다른 한편으로 마음의 느낌이라는 의미도 있다. 최고의 경지에 이르렀을 때, 이 양자는 구분이 없는 상태가 되는데 이것이 바로 ‘道通為一’이다.

그렇다면 ‘道通為一’의 쾌락 경지는 어떻게 해야 실현 가능해지는가? 전통적인 대도지학은 이에 대해 제반 논술들을 제기하였는데, 이는 주로 세 가지 측면으로 개괄할 수 있다.

첫째는, 通音化氣이다. 『太平經』 권50의 『諸樂古文是非訣』에는 다음과 같은 구절이 있다.

“음악이란 소리를 서로 통하게 하고, 육방팔극지기를 감화시키며 이끌어 움직이기 위해 쓰여지는 것이다. 어떤 방위와 능히 상합할 수 있다면, 그 방위는 곧 순리에 따르는 아름다운 회답을 하게 되지만, 상합하지 않을 경우 위배와 투쟁이라는 답변을 하게 된다. 음성이란 각자 귀속되는 곳이 있는데, 동서남북과 춘하추동 그리고 서로 다른 방위와 계절에 대해 오행이 나타내는 이십오기는 각자 의탁하는 곳을 갖는다. 함께 소리를 낼 때에는 文辭를 이루기도 한다. 음악을 알면 음악을 듣는 것을 통해 천지가 인간계에 하고자 하는 말을 알 수 있으며, 길흉을 능히 예측할 수 있다. 음악을 연주할 때는 기후와 상합되어야 하며, 이로써 음현의 소리를 깊이 있게 알 수 있고, 공상각치우로써 육방원근이 어떤 이름으로 선과 악의 현상을 개괄하는지를 구분할 수 있다. 음악이 정묘한 정도에 도달하면, 이와 감응하는 정령과 신령이 나타나며 진실의 여부를 밝힌다. 그러므로 고대의 성현들은 음악을 조절함을 이용하여 만물을 감동시키고, 음양을 조화하며, 사계와 오행을 안정시켰다.

(諸樂者，所以通聲音，化動六方八極之氣，其面和則來應順善，不和則其來應戰逆。夫音聲各有所屬，東西南北，甲乙丙丁，二十五氣各有家。或時有集聲，相得成文辭，故知聲。聆聲音以知微言，占吉凶，舉音與吹毛律相應，乃知音弦聲，宮商角徵羽，分別六方遠近，以名字善惡雲何哉？精者，乃能見其精神來對事也。故古者聖賢調樂，所以感物類，和陰陽，定四時五行)”。⁴

『태평경』의 관점에 의하면 음악의 기능은 化氣에 있다. 왜냐하면 동서고금 세상의 모든 사물의 변천은 氣의 흐름을 통해 나타나기 때문이다. 地는 남북으로 구분되고 界에는 동서가 있으며 位는 三才로 구성되고 氣는 음양으로 이분된다. 이른바 ‘二十五氣’라 함은 甲, 乙, 丙, 丁, 戊, 己, 庚, 辛, 壬, 癸의 10천간과 子, 丑, 寅, 卯, 辰, 巳, 午, 未, 申, 酉, 戌, 亥의 12지지에 天, 地, 人 삼재를 합하여 우주의 입체적인 구조적 특징을 나타내는 것을 말한다. 이런 구조의 氣象은 오음의 흐름을 통하여 나타나는데 인간 세상에서는 더욱 그러하다. 음양의 변화는 기의 운동을 유발하게 되며 따라서 소리의 전달이 생기게 되기 때문에 소리의 변화에서 자연계의 ‘微言大義’를 느낄 수 있다. 소리는 비록 많고 혼잡하지만 주파수의 높 낮음에 따라 대체적으로 궁, 상, 각, 치, 우의 오음으로 개괄할 수 있다. 오음의 변화를 통하여 동, 서, 남, 북 및 상하 육방의 멀고 가까운 사물을 판별할 수 있으며, 선과 악의 성격과 변동 상황을 파악할 수 있다. 왜냐하면 사물의 구조는 정밀함과 허술함이 함께 뒤섞여 있어, 그 소리의 화합 여부에서 그에 관련된 정수를 느낄 수 있기 때문이다. 이러한 이유로 고대의 성현들은 오음의 흐름의 상황을 매우 중시하였으며 구체적인 사정에 따라 그것을 조정하였다. 그 목적은 만물과 통감하고 음양을 화합하여 춘, 하, 추, 동 사시와 금, 목, 수, 화, 토 오행의 운행변천을 확정하기 위한 것인데 이를 조정하는 것을 ‘通音化氣’라 한다.

‘通音’이 ‘化氣’할 수 있는 원인은 ‘音’이 진동, 전달의 기능을 가지기 때문이다. 氣를 흐르게 하려면 현과 소리를 바르게 하여 음양화합의 경지에 이르도록 하여야 한다. 이렇게 되면 자신은 물론 천하와 자연을 즐겁게 할 수 있다. 음과 소리가 조화되고 음양이 화합되면 “‘太平氣’가 형성되고 모든 소리가 즐겁게 들리게 된다.”⁵

둘째는, 感動諸方이다. ‘通音化氣’는 어떻게 실현할 수 있는가? 이는 각기 다른 節時와 시공에 근거하여 소리를 조절하고 즐겁게 연주하여 천지 사방의 정신을 감동시키는 데 있다. 『태평경』 권116의 『某訣』에서는 이렇게 말하고 있다.

⁴ 王明, 『太平經合校』, 中華書局, 1960, p.183.

⁵ 王明, 『太平經合校』, 中華書局, 1960, p.587.

“오음은 각자 이끌어 움직이는 것이 있으니, 혹은 하늘을 이끌고, 혹은 땅을 이끌고, 혹은 일월성신을 이끌며, 혹은 산천을 이끌고, 혹은 사람과 만물을 이끈다. 음으로 움직이는 것은 모두 동요케 하는 것이 있으며, 각자가 도달하는 곳이 있어 화합하니 이 뜻을 얻은 자는 선에 이를 것이고, 이를 얻지 못한 자는 악에 이를 것이다. 움직이는 소리로 말하자면, 무릇 만물의 정신은 먼저 고조되고 후에 움직임이 있는 것이니, 이 형체를 취하여 음을 움직이는데, 이 일을 알고 힘쓰고 이 뜻을 분별하면 태평이 도래하고 흉한 기운이 사라지니 진인이 된 자는 이를 잘 알고 있다.

(五音乃各有所引動，或引天，或引地，或引日月星辰，或引四時五行，或引山川，或引人民萬物。音動者皆有所動搖，各有所致，是故和合，得其意者致善，不得其意者致惡，動音，凡萬物精神悉先來朝乃後動，占其形體。故動樂音，常當務知其事，審得其意，太平可致，兇氣可去，真人詳之)”。⁶

이 구절의 뜻을 보면 궁, 상, 각, 치, 우의 연주는 단순하게 귀를 즐겁게 하기 위한 것만이 아니라, 더욱 중요한 기능이 있다. 즉 천지만물, 일월성진 및 산천, 사람과 사물을 이끌어 움직인다는 것이다. 물론 오음은 마음대로 이끌어 움직일 수 있는 것은 아니다. 반드시 자연계의 공간 관계에 따라, 시기를 잘 살피고 법칙에 부합시켜야 만이 덕에 부합되고 형벌을 면하며 악을 제거하고 선을 얻게 된다. 이 구절 중의 ‘이끌어 움직인다’라 함은 궁, 상, 각, 치, 우 오음의 이동에 따라 일정한 선율을 구성하여 유형의 대상과 무형의 대상을 감동시키는 것을 말한다. ‘이끌어 움직임’의 관건은 ‘화합하여 그 뜻을 얻는다(和合得其意)’의 실현 여부에 있다. 이 다섯 글자는 한편으로는 인간이 악기 또는 창법으로 내는 소리가 객체 대상⁷의 음소, 음색 및 음성의 주파수와 서로 대응되어야 한다는 말이며, 다른 한편으로는 ‘이끌어 움직이는 자’가 하늘과 인간의 응감 원리를 체험하고 관찰하여야 하며, 경건한 마음으로 객체의 자연 법칙을 깨달아야만이 주·객체가 동시에 감응할 수 있다는 뜻이다. 이에 대해 수도하는 사람들은 자세하게 관찰하고 그 속에서 동시 감응의 현묘함을 체험하여야 한다.

구체적인 실천 경험에 기초하여 『태평경』은 이렇게 지적하고 있다.

“비유컨대 봄이 먼저 동하고, 대각현은 갑을 동하며, 갑일이 위에서 수성·심성을 이끌어 움직이며, 심성은 아래에서 동악을 이끌어 움직이며, 기는 소양을 흔들고, 음은 목행을 흔들며, 신은 구망을 흔들고, 날짐승은 창용을 움직이며, 위는 청제를 이끄니, 신은 곧 청의옥녀에 이른다. 위로는 관통하고 아래로 달하며, 동일한 부류는 곧 서로 상응하여 만나게 되니,

⁶ 王明, 『太平經合校』, 中華書局, 1960, p.633.

⁷ 여기서 객체라 함은 소리를 내는 주체 이외의 모든 대상을 말한다.

즐거움은 음악의 선율에서 비롯된다.

(比若春者先動，大角弦動甲，甲日上則引動歲星心星，心星下則引動東嶽，氣則搖少陽，音則搖木行，神則搖鉤芒，禽則動蒼龍，位則引青帝，神則致青衣玉女。上洞下達，莫不以類來朝，樂其樂聲也)”。⁸

이 구절에서 저자는 봄철 소리의 움직임의 실례로 오음이 어떻게 사시 오행과 상호 감응하는가를 설명하고 있다. ‘大角弦’이라 함은 음높이가 ‘십이률’의 ‘太簇’와 대응되는 角調의 조절법을 말하는데, 이는 대체로 서양 음악의 D장조와 일치한다. 고대 중국에서 ‘角’은 봄철의 소리를 상징한다. 음력 정월의 음은 太簇이고, 음력 2월의 음은 夾鐘이며, 음력 3월의 음은 姑洗이다. 『태평경』에서는 이상의 3종과 대응되는 선법을 大角(또는 上角), 中角, 下角이라 불렀다. ‘갑’은 12천간의 시작인데 여기서는 孟春日功의 이름으로 사용되었다. ‘歲星’은 태양계 8대 행성의 하나인 목성으로서, 由遠而近의 방식으로 말하자면 태양계의 다섯 번째 행성이자 가장 큰 행성이며 자전 속도가 가장 빠른 행성이다. ‘心星’은 ‘28성수’ 중 동방 청룡 7수에 속하는 다섯 번째 별자리인데, 고대의 心宿는 天帝가 위치한 별자리로 여겨져 사람들의 숭배를 받았다. ‘少陽’은 역학에서 말하는 사상의 하나인데, 『周易·繫辭』를 보면 “역에는 태극이 있고, 태극은 양의를 낳고, 양의는 사생을 낳고, 사상은 팔괘를 낳았다. (易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦)”라는 말이 있다. 소강절은 『계사전』의 상수이론에 따라, 乾一, 兌二, 離三, 震四, 巽五, 坎六, 艮七, 坤八라는 팔괘를 언급하고 그 중 乾, 兌, 離, 震은 양이고 巽, 坎, 艮, 坤은 음이며 乾, 兌는 太陽이며 離, 震은 少陰이며 巽, 坎은 少陽이며 艮, 坤은 太陰이라고 보고 있다. 중의학의 경락설에서는 三焦經을 手少陽經이라 부르며 膽經을 足少陽經이라 부른다. 이를 볼 때, 순서적으로 일곱 번째가 少陽이다. 방위 차원에서는 少陽은 東方, 東宮과 대응하며, 신명 차원에서는 鉤芒, 青帝, 青衣玉女과 대응한다. 『태평경』은 동종의 관련 원리에 근거하여 天地, 日月, 山川, 神明의 제반 체계를 대응시켰는데, 그 목적은 음과 聲에 의한 감동이 보편적으로 존재하고 있음을 설명하기 위해서이다. 즉 하나의 음표에 변화를 주면 우주 만물에 영향을 끼치게 된다. 때문에 음을 알아야 만이 ‘위로 관통하고 아래에 달함’을 실현하며 ‘樂其樂聲’의 기묘한 효과를 얻을 수 있는 것이다. ‘樂其樂聲’이라는 말에서 첫 번째 ‘樂은 상호 대응되는 각각의 다른 차원의 존재 모두가 즐거운 상태에 빠지는 것을 말하며, ‘樂聲’은 대각현에 의해 이끌어져 움직이는 음악 선율을 말한다. 『태평경』에 나오는 이 구절은 인간이 천지의 뜻에 따라 樂음을 이끌어 움직여야 함을 설명하기 위한 것이다.

⁸ 王明, 『太平經合校』, 中華書局, 1960, p.633.

셋째는, 動樂有時이다. 心境의 차원에서 말하면 樂과 怒는 완전히 대립되는 두 가지 정서이다. 自然 氣運의 차원에서 보면 樂은 德과 서로 통하고 陽性에 속하며, 怒는 刑과 서로 통하고 陰性에 속한다. 수도의 목적은 오직 興樂止怒에 있으며 刑德의 자연 법칙을 파악하는 데 있다.

형덕이라 함은 중국 고대 학자들이 정치, 군사 및 자연 등 문제를 논술함에 있어서 사용한 중요한 전문 용어이다. 유가, 법가, 도가 등 학파들은 모두 자체의 저서에서 이에 대해 논술한 바 있지만, 입장의 차이로 인해 형덕에 대한 이해가 서로 다르다. 도가 학파에서 ‘刑德’은 단순하게 형벌과 어진 덕을 나타내는 것이 아니라, ‘刑’과 ‘德’을 서로 대응되는 자연 철학의 범주로 취급하고 있다. 예를 들면, 중국 한나라 시기에 황로 帛書의 『姓爭』에는 “형은 어두우나 덕은 밝으며, 형은 음이고 덕은 양이며, 형은 미미하나 덕은 분명하다.(刑晦而德明, 刑陰而德陽, 刑微而德章)”란 말이 나오며 또한 『觀』에서는 “춘하를 덕이라 하며, 추동을 형이라 한다.(春夏為德, 秋冬為刑)”⁹라는 말이 나온다. 이로써 알 수 있듯이, 전국 진한시기에 이르러 도가 학파는 이미 형덕을 사시의 운행 상황과 대응시켰으며, 형덕의 성질을 서술하였고, 덕은 양, 형은 음에 속한다는 사상과 주장을 밝혔다. 한나라 시기의 도교 경전인 『태평경』 권44의 『案書明刑德法』에서는 『易經』의 十二消息卦를 춘하 추동 12개월, 12지지와 통합하여 형덕의 진퇴와 상호 제약성을 설명하였는데 이를 구체적으로 보면 다음과 같다. 11월은 子로서 復卦에 해당하고, 一陽을 생하며, 그 德은 初九爻에 있다. 12월은 丑으로서 臨卦에 해당하고, 二陽을 생하며, 그 德은 九二爻에 있다. 정월은 寅으로서 泰卦에 해당하고, 三陽을 생하며, 그 德은 九三爻에 있다. 2월은 卯로서 大壯卦에 해당하고, 四陽을 생하며, 그 덕은 九四爻에 있다. 3월은 辰으로서 夬卦에 해당하고, 五陽을 생하며, 그 德은 九五爻에 있다. 4월은 巳로서 乾卦에 해당하고, 純陽을 뜻하며, 그 德은 上九爻에 있다. 5월은 午로서 姤卦에 해당하고 一陰이 생하며 그 刑은 初六에 있다. 6월은 未로서 遁卦에 해당하고, 二陰을 생하며, 그 刑은 六二爻에 있다. 7월은 申으로서 否卦에 해당하고, 三陰을 생하며, 그 刑은 六三爻에 있다. 8월은 酉로서 觀卦에 해당하고, 四陰을 생하며, 그 刑은 六四爻에 있다. 9월은 戌으로서 剝卦에 해당하고, 五陰을 생하며, 그 刑은 六五에 있다. 10월은 亥로서 坤卦에 해당하며, 純陰을 뜻하고, 그 刑은 上六에 있다. 11월에서 4월에 이르기까지는 陽進 陰退이기에 德이 위주이며, 5월에서 10월까지는 陰進 陽退이기에 刑이 위주이다.

⁹ 이상에서 인용한 『姓爭』, 『觀』은 모두 호남성 장사 마왕퇴 한묘에서 출토한 黃老帛書 『十大經』의 내용을 참조한 것이다. 일부 학자들은 『漢書·藝文志』의 기록을 근거로 한묘에서 출토한 黃老帛書를 『黃帝四經』으로 여기므로 『十六經』을 『黃帝四經』 중에 포함시키기로 한다. 이는 상세한 설명이 가능한 부분이다.

『태평경』의 주장에 따르면, 德은 陽이고 喜와 樂과 통하며, 刑은 陰이고 苦와 怒와 통한다. 때문에 自然의 怒氣가 솟구치면 형벌이 가해지고 自然의 喜樂이 생겨나면 仁德이 흥한다. 이에 근거해 보면, 인간 사회는 動樂有時이어야 하는데, 이것이 바로 “하늘의 가르침을 이어받고 땅의 기에 순응하면 천지는 스스로 기뻐하여 그것을 쓴다.(承天之教, 順地之氣, 天地乃自樂用之)”¹⁰라는 의미이다. 그렇다면 어떻게 하는 것이 動樂有時일까? 천지 자연의 음양진퇴와 형덕길흉의 상황에 근거하여 조절을 진행하는데, 자연의 德이 흥할 경우에는 用樂이 있게 되며, 自然의 刑이 솟구칠 경우에는 不用樂이 있게 된다. 곧 좋은 시기와 좋은 일에만 樂을 사용하며 불길한 시기와 일에는 樂을 사용하지 않는다. 『태평경』 권116의 『某訣』에서는 아래와 같이 결론짓고 있다.

“무릇 하늘에는 삼기가 있으며, 상기를 일컬어 樂이라 하며, 중기를 일컬어 和라 하며, 하기를 일컬어 刑이라 한다. 그러므로 樂은 양에 속하고, 刑은 음에 속하며, 和는 중앙에 속한다. 이리하여 동남陽樂은 살림을 즐겨 하고 하고, 서남陰怒은 죽음을 즐겨 하니, 기가 이와 같이 왕래하며, 한번 藏하고 한번 見함은 곧 해를 피하기 위함이다. 樂은 길사와 생사를 즐겨 해야 할 것이며, 흉사와 죽음을 즐겨해서는 안될 것이다. 하늘의 법도 또한 이와 같으니 반해서는 아니 된다.

(故夫天乃有三氣, 上氣稱樂, 中氣稱和, 下氣稱刑. 故樂屬陽, 刑屬陰, 和屬中央. 故東南陽樂好生, 西北陰怒好殺, 和氣隨而往來, 一藏一見, 主避害也. 故樂但當以樂吉事, 樂生事, 不可以樂凶事, 樂死事. 自天格法如此, 不可反也).¹¹

이처럼 자연 법칙을 따르는 興樂에 관한 논술은 道門의 기본 입장을 체현하고 있으며, 自然快樂에도 법칙이 있음을 설명하고 있다. 수도 과정이 바로 법칙을 인식해 가는 과정이며, 법칙을 준수하는 전제하에서 즐거움을 얻고, 그 즐거움 속에서 정신의 경지를 승화시켜 나간다.

3. ‘자연쾌락’한 현대 생활을 위한 방향 제시

이상의 논술에서 알 수 있듯이 도교의 수도에는 매우 풍부한 내용들이 포함되어 있다.

¹⁰ 王明, 『太平經合校』, 中華書局, 1960, p.636.

¹¹ 王明, 『太平經合校』, 中華書局, 1960, p.632.

수도는 하나의 특별한 실천 행위일 뿐만 아니라, 인격 보완의 행위이기도 하다. 즉 수도를 통해 자신은 물론 사회도 지속적으로 보완시킨다는 것이다.

수도의 자연쾌락은 현대 생활에 뜻 깊은 방향 제시를 하고 있는데, 이는 아래의 세 가지 방면으로 개괄할 수 있다.

첫째, 수도자가 양호한 심태를 유지하고, 건강·장수할 수 있도록 도움을 주며, 또한 생명의 창조력을 유발시킴으로써 수도자가 사회에 더 잘 봉사할 수 있도록 한다.

‘道’란 무엇인가? 도는 곧 절로 말미암은 것이며 통하는 것이다. 즉 수도는 조화롭고 순조로운 하나의 과정이며 상태인 것이다. 천지간에 태어난 인간은 철이 들어서부터 외부의 여러 가지 간섭을 받게 되는데 따라서 마음이 들떠 안정을 취할 수 없게 되며 갖가지 괴로움을 당하게 된다. 이런 괴로움, 고민, 우울함 등의 정서가 생길 적마다 인간의 정신은 개운할 수가 없으며 이로써 신체 기관의 기능에 영향을 끼쳐 혈액 순환과 체액 순환도 정상적으로 진행되지 못한다. 특히 사람들이 분쟁으로 화를 낼 경우에는 보다 많은 독소를 생성하여 자아 공격 상태가 형성되므로 개인의 건강에 매우 해롭다. 또한 마음상태가 좋지 않을 경우, 개인의 지혜에 영향을 끼쳐 스스로의 앞길과 사업은 이로 인한 제약을 받게 된다. 이런 상황에 대응하여 수도를 통해 괴로움에서 벗어나 인생의 기쁨을 노래하려는 것이다. 역사상 대부분의 수도자들은 음악을 공부하는 것을 중시하였다. 심지어 일부 수도자들은 악기와 성악의 고수이기도 하였다. 물론 단지 음악 기술과 음악 실천에서만 즐거움을 얻을 수 있는 것은 아니다. 보다 광의적인 의미에서 보면, 수도의 기술과 행위 모두를 노래를 부르는 것으로 간주할 수 있다. 왜냐 하면 수도의 기술은 수도자를 통해 실시되고, 실시 기술은 시공간이 전개되는 과정이기 때문에, 과정이 있으면 리듬의 변화가 동반되고, 따라서 높낮음이 생기고, 높낮음의 변화가 있으면 선율이 있기 마련이다. 노래의 선율은 수도자와 함께하며, 수도는 곧 인생의 노래를 잘 부르는 것이다. 인생의 노래가 유유자적하게 우주 공간에서 울려 퍼질 때, 인간의 지혜가 샘솟게 되며 무궁무진한 창조가 있게 된다. 『周易/繫辭上』에서는 “사물이 끊임없이 성장하고 번성하는 것을 곧 역이라 한다.(生生之謂易)”라고 말하고 있다. 수도의 과정은 곧 이와 같이 끊임없이 변화되는 상태에서 즐거움을 얻으며, 즐거움 속에서 자기의 능력을 향상시키며, 또한 이러한 능력으로 사회 대중을 위해 봉사하는 것이다.

둘째, 화목하고 서로 화합하는 좋은 분위기를 조성하며, 사회의 건강과 안정을 돕는다. 한편으로 수도함에 있어 用樂하는 것은 개인의 평안과 오장육부의 조화를 찾기 위한 것이며, 보다 중요한 것은 사회의 원활함과 화목을 실현하기 위한 것이다. 왜냐하면 道樂은 일반적인 음악이 아니라 음양 화합의 원리에 따라 만들어진 천하의 태평을 실현하기 위한

것이기 때문이다. 그리하여 『태평경』에서는 아래와 같이 말한다.

“上士治樂은 無為로써 度世하는 것이며, 中士治樂은, 俗인과 和樂하여 조화하고 다스리는 것이며, 下士治樂은 人을 즐겁게 하여 召食하는 것이다. 이렇게 삼자가 각자의 뜻을 잘 깨달으면 태평이 도래할 것이며, 그것의 하는 바를 잘 듣고, 그에 따라 거문고와 비파를 잘 연주한다면, 진실로 禁하지 않아도 될 것이다.

上士治樂, 以作無為以度世. 中士治樂, 乃以和樂俗人以調治. 下士治樂, 裁以樂人以召食. 此三人者各諭意, 太平氣至, 聽其所為, 從其具樂琴瑟 慎無禁之”.¹²

『태평경』에서 말하는 上士, 中士, 下士란 이름은 노자의 『도덕경』 제41장에서 나온 말인데 여기서는 새로운 뜻을 부여하였다. 저자의 생각으로는 上士治樂을 통해 매우 높은 경지, 즉 無為而治의 경지에 이르면 사람들이 서로 속이지 않고 믿음이 생겨 사회가 스스로 조화로워진다. 中士治樂은 ‘和樂俗人’을 목적으로 하는데 ‘俗人’은 사회 대중을 말하는 것이므로, 이때 ‘和樂’해야 할 범위가 상당히 넓음을 알 수 있다. 下士의 治樂은 개인의 요구에서 출발되는데, 이는 즉 사람들을 즐겁게 함으로써 그에 대한 보답을 받아 자기의 생활을 유지하는 것이다. 이렇게 보답을 통해 생계를 유지하는 것이 곧 ‘召食’이다. 그럼에도 불구하고 下士가 행한 樂도 인간을 즐겁게 함으로 최종적으로는 사회대중에게 쾌락을 안겨 준다. 그러므로 樂을 통하여 수도를 하는 자는 ‘太平氣’를 이끌어 움직일 수 있기에 참고할 만한 가치가 있다.

다른 한편으로, 수도의 목적은 形體를 수련하기 위한 것만이 아니라 심성과 品德을 함께 수련하기 위한 데에 있다. 형체의 수련은 수행자로 하여금 건강한 형체를 갖도록 하기 위함이며, 심성의 수련은 수행자로 하여금 평온하고 겸허한 마음을 갖도록 하기 위함이며, 품성의 수련은 止惡揚善에 그 목적이 있다. 이러한 행위들은 모두 모순을 없애고, 사회를 조화하며, 생활의 질을 향상시키는 데 도움이 된다.

셋째, 인간과 우주천지의 관계를 잘 처리하여 생존에 필요한 아름다운 자연환경을 조성하는데 유리하다. 수도는 고립된 행위가 아니며 주변 환경과 밀접한 관련이 있다. 天人合一의 원리에 따르면, 수도는 인간과 천지 우주를 관통시키는데, 우주의 주요 선율을 파악하는 전제 하에서, 인생의 노래 또한 잘 부르게 되는 것이다. 때문에 수도를 하려면, 먼저 우주 천지와 “마음과 뜻을 같이 하는” 정신을 갖추어야 한다. 『태평경』에서는 이렇게 말하고 있다. “천도에 순응하고, 하늘과 기를 함께 한다. 순리에 따라 계승하고 연결되니 서

¹² 王明, 『太平經合校』, 中華書局, 1960, p.588.

로 즐겁다. (順天之道, 與天同氣. 故相承順而相樂)” 또한 수도는 천지와 “같은 마음으로 기뻐하고, 같은 방향을 가리키고, 같이 중추가 되어 운용하고, 같은 뜻을 뿌리로 한다. 그러므로 성인의 오랜 법은 제왕으로 하여금 동의 봄, 여름의 남, 가을의 서, 겨울의 북인 天氣와 함께 일을 도모하게 하였는데, 기가 同하므로 相迎하게 된다. (同喜同心, 同指同方, 同運同樞, 同根同意. 故古者聖人陳法使帝王, 春東方, 夏南方, 秋西方, 冬北方者, 主與此天氣共事也, 氣同故相迎也)”¹³라고 말하고 있다. 『태평경』은 ‘同’자를 연속 사용하여 수도자의 심령이 우주 천지와 화합상태를 유지할 것을 강조하고 있다. 또한 수도함에 있어 순박한 심태를 갖추어야 하며, 환경 보호를 중시하여야 한다. 왜냐하면 환경은 특정 개인의 소유가 아니라 인류와 제반 동물들이 생존하여 가는 장소이기 때문에 환경에 대한 보호는 생존 장소를 전체적으로 수호하는 의미를 갖는다. 오늘날의 현실 사회 생활에 있어서도 수도는 공중 질서와 공중 이익을 수호하는 데 도움이 된다.

¹³ 王明, 『太平經合校』, 中華書局, 1960, p.630.

참고 문헌

- [1] 王明, 太平經合校[M], 北京, 中華書局, 1960年.
- [2] 王弼, 老子注[M] 諸子集成, 第四卷 [Z], 北京, 中華書局, 1954年.
- [3] 周振甫, 詩經譯注[M], 北京, 中華書局, 2002年.
- [4] 朱伯崑, 易學哲學史[M], 昆侖出版社, 2005年.
- [5] 卿希泰, 中國道教史[M], 成都, 四川人民出版社, 1996年.
- [6] 王明, 道家與道教思想研究[M], 北京, 中國社會科學出版社, 1984年.
- [7] 王明, 道家與傳統文化研究[M], 北京, 中國社會科學出版社, 1995年.

大道修行の自然快樂

－『太平經』の主体的思想分析[#]

詹石窗(四川大学老子研究院院長/中国)

- 一、「自然快樂」の意義
- 二、自然快樂の三つの意味
- 三、自然快樂の現代生活における啓示

【摘要】 中国文化史において修行は非常に重要な概念である。儒、釈、道の三家はすべて「修行」について言及している。では、修行をいかに行うのか、修行にはどのような作用があるのか、どのような目標に到達するのか、と以前から異なった認識がある。道家と道教は「大道」の法則に従い、心身の修行を行い、精神の境界を高める。これら修行の方法と境界の意味は「自然快樂」である。この発生の順序としては、自然快樂には通音化氣、感動諸方、動樂有時の三つの段階がある。修道における自然快樂は修道者の良好な精神・健康と長寿・生命の創造力を刺激することに効果がある。それゆえ、より良い社会サービスのために、調和のとれた雰囲気を作り出すのに役立ち、社会全体の健康と長期に渡る平和に寄与する。さらには善人と宇宙天地の関係をとり持つ事にも関与して、美しい生活自然環境を作り出すのである。

【キーワード】 大道 修行 自然快樂

「大道修行」は道家と道教の心身修養における重要な理論と実践の問題である。いわゆる「大道修行」とは、「大道」の基本原則・思想方法・操作方法に則り、自己の心と身体の関係を整え、人と社会・人と自然の相互関係の道理を正しくすることである。道教について言えば、「大道修行」は自己の修道の段階を引き上げるだけでなく、集団を協調させ

[#] 本文は国家社会科学基金特別委託重大項目『百年道教研究与创新工程』（批准番号：09@ZH011）の研究成果の一部。および、教育部哲学社会科学重大課題攻関項目『百年道学精華集成』（批准番号：09ZJD0005）研究成果の一部である。

作者：詹石窗 1954年生まれ。哲学博士。四川大学老子研究院院長、教授。

、社会を満たされた状態へ到達させる。さらに人と神が感通し、天と地が順達し、常道と調和し、「自然快樂」の境地へ到達することができるようになる。

では自然快樂とは何か。いかにして自然快樂を手に入れるのか。長きに渡り、道教の理論家たちは多方面、多角度から論述を行い多くの貴重な資料を残している。本論は初期の道教経典『太平経』を切り口として整理と分析を試みる。

一、「自然快樂」の意義

「自然快樂」という語は『太平経』の言葉である。『太平経』「以樂却災法」に言う。

夫樂於道何為者也？樂乃可和陰陽，凡事默作也，使人得道本也。故元氣樂既生大昌，自然樂則物強。¹

この文は最初から考えるべき問題を提示している。つまり「樂」の修道・得道に対する功能・作用の問題である。ここで言う「樂」とは二つの意味を含んでいる。一つは、快樂の状態、愉悦の意味である。二つは音楽である。「以樂却災法」によると、快樂の状態と音楽が流行している状態では、両者は通じ合っている。一方では、音楽が流行している状態とは快樂を引き起こすことができ、もう一方では、快樂も自然の旋律の流行と見なす事ができる。この種の旋律は周回してまた始まり天道と合す。よって快樂を引き出すことができる。この意味からすると、音楽それ自体が快樂を引き出す。さらに音楽は快樂とさえ言う事ができる。音楽と快樂は、この段階にあって高度に一致したものへと至るのである。

それでは「樂」と「道」とは一体どのような関係にあるのだろうか。「以樂却災法」では陰陽和合の観点から解説をおこなっている。これに基づいて論ずるならば、大道の流行とは陰陽の和合である。全てが黙々とした中で自然に作られる。これを「得道本」と呼び、大道の根本と合するのである。大道は巡り変化し、一元の気は陰陽と共に調和する事で流行する。これを「元氣樂」と呼ぶ。元氣の流行には順序がある。例えば五音が合わさり旋律となる。つまり樂である。『太平経』の音楽哲学の考えによると、「樂」は天地化生の徳と合し、樂はその刑を免れる。これを「自然樂」と呼ぶ。その意味は、天体の周回にも順序がある。あたかも音楽の旋律が継続する事で演奏が行われるように、万物はこれによって絶えず成長する。故に隆盛を極めるのである。これを「物強」と呼ぶ。ここから見ると、「自然樂」とは非常に重要なものである。もし自然が樂でなければ、万物は強とな

¹ 王明『太平経合校』北京中華書局 1960年版 13頁。

れないだけでなく、却って災いや罰を被るであろう。なぜなら「楽」は「苦」と相対するものであるからだ。もし「楽」が「徳」から起こった主導的な立場という意味であれば、「苦」は「刑」から起こった主導的な立場という意味である。修道の楽は自然の趣きを体得することにある。ゆえに『太平経』は「自然楽」によってこれを概括している。現代中国語で解釈すれば、これを「自然快樂」と呼ぶ。つまり万物が巡り変化して自然にして然であることを表す。また修道の過程における、例えば自然と音楽の旋律が流行することを表す。

『太平経』の自然快樂理論は抛り所もなく出てきたものではなく、深い思想の淵源がある。先秦の道家は早くも自然音楽の「演奏」の情景を描写している。例えば『道德経』第5章に言う。

天地之間、其猶橐籥乎？虚而不屈，動而愈出。

「橐籥（たくやく）」とは、本来は古代の製錬時に用いる風をあおり火を起こす装置を指していた。ただ一文字ごとについて言えば楽器の意味がある。特に「籥」は、昔の人々は既にこれは管楽器に属すると指摘していた。具体的には二種類に分けられる。一つは吹籥、もう一つは舞籥。吹籥は短く、穴が三つある。舞籥はやや長く、穴が六つある。『詩経』「邶風・簡兮」に云う「左手執籥、右手秉翟」。また「伝」に謂う「籥、六孔」。さらに「疏」にいう「籥雖吹器、舞時与羽併執、故得舞名」と。ここで説明されている「籥」は、もとは音楽や舞踏と密接な関係があった。老子『道德経』は「橐籥」を天地の空間に喩えて、実際に自然の旋律の存在を暗示している。製錬で風をあおり火を起こすために使用される器具は三つ穴、または六つ穴の「籥」に類似している。この種の風を起こす方法は旋律によるリズム感と音の高低の変化を有しており、天地の楽と見なす事ができる。これら気が出でた「楽」は自然と出入するので、自然の楽と見なす事ができる。なぜなら自然に出ることによって、人々に快樂の感覚を与える事ができ、自然快樂の効用を有しているのである。老子『道德経』の天地「橐籥」の比喩に遡及してみると、我々は『太平経』の「自然楽」も明らかに自然の音と心の感通の快樂に関する意味が含まれていると改めて考えなければならない。

二、自然快樂の三つの意味

自然快樂は一方では音・旋律・リズムを内に有し、もう一方では心の感銘という意味を持っている。この両者が最高の境界に達した時、その差異は無くなった状態となる。これが

「道通為一」である。

では、どのように「道通為一」の快樂の境界を実現するのだろうか。伝統的な大道学は多数の論述を残してきた。それらは主に三つに分類される。

第一、通音化氣。

『太平經』卷50「諸樂古文是非訣」に言う。

諸樂者，所以通聲音，化動六方八極之氣，其面和則來應順善，不和則其來應戰逆。夫音聲各有所屬，東西南北，甲乙丙丁，二十五氣各有家。或時有集聲，相得成文辭，故知聲。聆聲音以知微言，占吉凶，舉音與吹毛律相應，乃知絃聲，宮商角徵羽，分別六方遠近，以名字善惡云何哉。精者，乃能見其精神來對事也。故古者聖賢調樂，所以感物類，和陰陽，定四時五行。²

『太平經』によると、音楽の効用は化氣にある。なぜなら、東西南北上下・古今に至るまで全ての事物の変遷は、すべて氣化の流行を経ることで表されたものだからである。地は南北に分れ、境界に東西が有り、位は三才を具え、氣は陰陽を成す。いわゆる「二十五氣」とは、即ち甲・乙・丙・丁・戊・己・庚・辛・壬・癸からなる天の十干と、子・丑・寅・卯・辰・巳・午・未・申・酉・戌・亥からなる地の十二支と、天・地・人の三才によって宇宙の立体構造を表したものである。この構造の氣象は五音の流行を経て体现されたもので、人間にはこういった物となる。なぜなら陰陽の変化は氣機を引き起こし、必ず音の伝達がある。よって音の変化から自然界の「微言大義」を感じ取ることができる。音は多種多様であるが、周波数の高低で言えば、おおよそ宮・商・角・徵・羽の五音にまとめられる。この五音の変化を通じて、東・西・南・北および上下の六方からなる遠近という事物に分け、善悪の性質と變動の方向を理解できる。では、なぜこのように表現されるのだろうか。事物の構成には粗と精があり、音と和合するか否かで、その真髓の所在を感じ取ることができる。よって、古の聖賢は五音の流行の状況を非常に重視した。具体的な状態により、たびたび調整をおこなった。その目的は物と感通し、陰陽と和合することで、春・夏・秋・冬の四時と金・木・水・火・土の五行の変化を定める事であった。これらの調整は「通音化氣」と呼ばれた。

「通音」を「化氣」と為すことができるわけは、「音」は振動を有した伝達の効用だからである。一度に流行させるなら必ず正音の調弦が必要になる。陰陽和合の状態に到達させようとする、「樂其身」だけでなく、天下を楽しみ、自然を楽しむことができる。なぜなら音の協調・陰陽和合は「太平氣至、具樂之悦喜也³」だからである。

第二、諸方を感動す。

では、如何にして「通音化氣」を行えばよいのか。これは異なった時節・異なった場所で

2 前掲書『太平經合校』183頁。

3 前掲書『太平經合校』587頁。

「調声奏樂」を行うことで天地、四方の氣を感動させるのである。『太平經』卷116「某訣」に言う。

五音乃各有所引動，或引天，或引地，或引日月星辰，或引四時五行，或引山川，或引人民萬物。音動者皆有所動搖，各有所致，是故和合，得其意者致善，不得其意者致惡。動音，凡萬物精神悉先來朝乃後動，占其形體。故動音樂，常當務知其事，審得其意，太平可致，凶氣可去，真人詳之。⁴

ここの内容は、宮・商・角・徵・羽の演奏はただ単に耳に心地が良い為だけに行われるのではなく、さらに大きな機能を有している、という事である。つまり天地万物・日月星辰さらに山川・人までもを奮い起こすのである。当然、五音は自由に引き起こされる物ではなく、自然界の空間の関係、時機の判断、中間のリズムなどに基づいて、ようやく徳と合し刑を免れ、善をもたらし悪を追い払うのである。文中の「引動」は、宮・商・角・徵・羽五音の様々な組み合わせに基づいて一定の旋律を作り、有形の対象と無形の対象を感動させる。引動の可否は、「和合得其意」の可否にかかっている。この五文字は一方では、人が楽器を演奏して生じた音や扮装や仕草を伴わずに、ただ歌っただけの声などの音は、必ず客体の対象⁵としての音位・音色・高低と対応している。また、もう一方では、引動は天の人々の感応の原理をつぶさに観察しているはずである。敬虔な態度により客体の自然リズムを感じる事によって、同時に共振できる。これに対して、修道の人は詳細に観察をおこない、その中から同時性の共振についての奥深さを体得する。

具体的な操作経験に基づいて『太平經』ではさらに説明をおこなっている。

比若春者先動，大角弦動甲，甲日上則引動歲星，心星下則引動東嶽。氣則搖少陽，音則搖木行，神則搖鉤芒，禽則動蒼龍，位則引青帝，神則致青衣玉女。上洞下達，莫不以類來朝，樂氣樂聲也。⁶

ここで著者は、春の動音を例として、五音は如何に四時・五行と感動するか解説している。「大角弦」が指すものは、高さは「十二律」の「太簇」と対応する角調の音階である。おおよそ西洋の音階でいうD調と等しい。古代中国では、「角」は春の音を表した。孟春正月、其の律は大簇と為る。仲春二月、其の律は夾鐘と為る。季春三月、其の律は姑洗と為る。『太平經』では、この三つの相対する音階を大角（上角）・中角・下角と呼ぶ。「甲」すなわち天の十干の首は、ここでは孟春の一日の功の名前とされている。「歳星」

4 前掲書『太平經合校』633頁。

5 ここで言う客体が指すものは、発声の主体の外にある全ての対象である。

6 前掲書『太平經合校』633頁。

は木星、太陽系八大惑星の一つ。遠方から近辺への計算方法によると、木星は太陽との距離が五番目に位置し、太陽系で最大の体積があり自転周期は最も速い。「心星」は「二十八星宿」の一つ。東の空、蒼龍七宿の第五番目。古代では、心宿は天帝が政治を行う場所と考えていた。故に非常に尊重された。「少陽」は本来「易学」の四象の一つ。『周易』「系辞伝・上」に謂う。「易に太極有り。是れ兩儀を生ず。兩儀は四象を生じ、四象は八卦を生ず」。邵雍は「系辞伝・上」の象数の意義を指摘する。乾一・兌二・離三・震四・巽五・坎六・艮七・坤八。この八卦の中で、乾・兌・離・震は陽、巽・坎・艮・坤は陰となる。乾・兌は太陽、離・震は少陰、巽・坎は少陽、艮・坤は太陰となる。中国医学の経絡の学説では三焦経を手の少陰心経と呼び、胆経を足の少陽胆経と称する。その数は、七を少陽と為す。方位では、少陽は東・東宮に対応し、神明では、鉤芒・青帝・青衣玉女に相当する。『太平経』は同様の対応原理を用い、天地・日月・山川・神明それぞれの系統を対応させた。音の感動は普遍的な存在であると説こうとしたのは言うまでもない。一つの音符を動かせば、宇宙の万物に影響を与える。よって知音があるだけで「上洞下達」をなすことができ「樂其樂声」を得られるという奇妙な効果がある。「樂其樂声」の一つ目の「樂」は各々対応してそれぞれ異なった階層の存在が皆な歡樂の状態になることを指す。「樂声」は大角弦から発生した音の旋律である。『太平経』のこの部分の主旨は、人々は天地の意に従って音楽を引き起こすことを説明している。

第三、道楽に時有り。

心境は、樂と怒の全く異なる二つの感情である。自然の気運から言えば、樂と徳は互いに通じ陽の性質に属する。怒と刑とは通じ合い陰の性質に属する。修道は一つであり、興樂に在りて怒を止め、刑徳の自然規律を掌る。

いわゆる「刑徳」は、中国古代の学者が政治、軍事および自然などの問題を論じる時に用いる重要な語である。儒家・法家・道家であっても皆なそれぞれの論著の中に記述がある。ただし立場が異なるので、各家の刑徳に対する理解には差異が存在する。道家学派において「刑徳」は既に、単純に刑罰・仁徳を表すものではなく、「刑」と「徳」を相互に対応させた自然哲学の範疇としている。例えば、漢代の出土資料黄老帛書『姓争』に謂う。「刑晦而徳明、刑陰而徳陽、刑微而徳章」。また『観』に言う。「春夏為徳、秋冬為刑」。⁷ 戦国秦漢の時代、道家の学派はすでに刑徳と四時の運行を対応させ、さらに刑徳の性質を詳述した。徳は陽に属し、刑は陰に属するという思想を表していたことを見てとる事ができる。漢代の道教経典『太平経』巻44「案書明刑徳法」では、『易経』の十二消息卦と春夏秋冬の十二ヶ月、地の十二支を統合して、景德の進退および相互の制約を説く。具体的に述べれば、十一月を子と為し『復』卦に配す。一陽生じ、其の徳は初九爻に在り

7 按ずるに、引用した『姓争』『観』は湖南省長沙の馬王堆漢墓出土の黄老帛書『十大経』に均しく見られる。ある学者は『漢書』『芸文志』の記載に基づき、この漢墓出土の「黄老帛書」を『黄帝四経』とみなし、『十六経』すなわち『黄帝四経』の中に入れた。このような説もある。

。十二月を丑と為し『臨』卦に配す。二陽生じ、其の徳は九二爻に在り。正月を寅と為し『泰』卦に配す。三陽生じ、其の徳は九三爻に在り。二月を卯と為し『大壯』卦に配す。四陽生じ、其の徳は九四爻に在り。三月を辰と為し『夬』卦に配す。五陽を生じ、其の徳は九五爻に在り。十月を巳と為し『乾』卦に配す。純陽なり。其の徳は上九爻に在り。五月を午と為し『姤』卦に配す。一陰生じ、其の刑は初六に在り。六月を未と為し『遁』卦に配す。二陰生じ、其の刑は六二爻に在り。七月を申と為し『否』卦に配す。三陰生じ、其の刑は六三爻に在り。八月を酉と為し『觀』卦に配す。四陰生じ、其の刑は六四爻に在り。九月を戌と為し『剝』卦に配す。五陰を生じ、其の刑は六五に在り。十月を亥と為し『坤』卦に配す。純陰なり。其の刑は上六に在り。十一月より四月に到るに陽進みて陰退きたり。故に徳を以て主と為す。五月より十月に到りて陰進みて陽退きたり。刑を以て主と為す。

『太平経』に、「徳為陽、通喜通樂。刑為陰、通苦通怒。故而、自然之怒氣発則刑罰出。自然之喜樂生、則仁徳興」とある。そのため人間社会では、動樂がある時を「承天之教、順地之氣、天地乃自樂用之」⁸と言う。では、いかにすれば動樂の時が起こるのであろうか。これは天地自然を陰陽の進退に基づき、刑徳吉凶の状況から調節するのである。自然の徳が出れば樂を用い、自然の刑が起これば樂を用いない。吉時吉事に樂を用い、凶時凶事には樂を用いない。『太平経』卷116「某訣」で総括して言う。

故夫天乃有三氣，上氣稱樂，中氣稱和，下氣稱刑。故樂屬於陽，刑屬於陰，和屬於中央。故東南陽樂好生，西北陰怒好殺，和氣隨而往來。一藏一見，主避害也。故樂但當以樂吉事、樂生事，不可以樂凶事、樂死事，自天格法如此，不可反也。⁹

これら自然法則の興樂に従った論述は道門の基本的立場を示し、自然快樂にも規律があり従うべきであることを説いている。修道とは規律を知ること、さらに規律に従う前提の下、快樂を得る。快樂の中にあつては自我の境界を昇華させる。

三、自然快樂の現代生活における啓示

ここまで述べてきたように、道教に言う修道は非常に多様な内容を備えている。修道はある種、特別な実践活動であるが、ある面では人格を完成させる活動でもある。修道は自身を絶えず完全にするだけでなく、社会も絶えること無く完璧にさせるのである。

8 前掲書『太平経合校』636頁。

9 前掲書『太平経合校』632頁。

修道の自然快楽は現代社会に対して深い啓示を持つ。大きく言えば以下の三点である。

第一、修道を行う者の良好な身体・健康長寿を保つのに有益である。さらに生命の創造力をかき立てる。それゆえ更に社会に奉仕する。

では「道」とは何であろうか。道は由なり、通なり。修道は一種の道理に通じて順調であることの過程と状態である。天地の間に人生があり、ここから事物の理解が始まる。様々な面倒ごとに直面すると、気もそぞろになり平静を保つことができず、多くの悩みが生じる。心配・苦悶・憂鬱などの気持ちが起こった時、人の精神は平静ではなくなる。そこから体の様々な器官の機能に影響を及ぼし、血液の循環や体液の循環などすべてが正常に行われなくなる。特に人が争いや怒りに直面した時、さらに多くの毒素が生じ、自身を攻撃する状態になる。これは人の健康にとって非常に良くない。心が落ち着かず、個人の知恵が十分に発揮されず、将来や仕事などすべてに障害となる。この状況に対して、修道は心配を取り除き、人生の歓楽の歌を歌うのである。歴史上、おおよそ修道者は音楽の学習に気を向け、ある者は器楽と声楽の名手である。当然、快楽は音楽の技術と音楽の実践だけから得られるものではない。更に広義に解釈すると、いかなる修道の技術や行為であっても皆な歌っている事と見なす事ができる。なぜなら修道の技術は修道者の実践にかかっているからである。実施する技術が時間や空間に展開される過程において、過程があればリズムの変化があり、リズムの変化があれば高低の変化があり、高低の変化があれば旋律がある。歌曲の旋律と修道者は随伴し、修道とは、よい人生の歌を歌うことである。人生の歌を宇宙の中で抑揚をつけ響かせる時、人の智慧は呼び起こされ無尽蔵に生じる。『周易』「系辞伝・上」に言う「生の生たる之を易と謂ふ」。修道とはまさに、このような絶えず休まずの状態得られる快楽である。快楽の中で自己の能力を磨き、その能力を社会の人々の生活に役立てるのである。

第二、調和のとれた雰囲気を作り出すのに役立ち、社会全体の健康と長きにわたる安全に貢献する。一方で修道は楽を用い、個人を安心させ、五臓六腑を調和させるだけでなく、さらに社会に和睦を広める。なぜなら道楽は普通の音楽ではなく、陰陽調和の原理に制定されたものに基づき、天下太平を旨としている。『太平経』に言う。

上士治樂，以作無為以度世。中士治樂，乃以和樂俗人以調治。下士治樂，裁以樂人以召食。
此三人者各論意，太平氣至，聽其所謂，從其具樂琴瑟，慎無禁之。¹⁰

『太平経』に言う上士・中士・下士は、老子『道德経』第41章に見られ、さらに新たな内容を付されている。筆者の考えでは、上士は楽を治め非常に高い境界に到達する。これは無為にして治まる世界である。この境界において、人々は自然の道を手本とし、自身を欺か

10 前掲書『太平経合校』588頁。

ない。社会は当然、調和がとれる。中士は樂を治めるに「和樂俗人」を以て目標とする。いわゆる「俗人」は社会の大衆であり、「和樂」が奉仕する範囲は相当広い。下士は樂を治めるに個人の要求がある。これは人の快樂を通じて見返りを得ることで、自己の生活を維持する。これを「召食」と呼ぶ。たとえそうであっても、その樂は樂人に在り、やはり社会大衆に快樂を与える事ができる。総じて、樂を以て修道する者は、「太平氣」の到来を引き起こすことができる。よって参考に値する意義を有している。もう一方で、修道は肉体を修めるだけでなく、心を修め、品德を修める。肉体を修めるとは、修行者の体の健康。心を修めるとは修行者の心を安寧にし、謙虚の心を抱く。品性を修めるとは、悪を止め善を揚ぐ。これらの行為は全ての矛盾を解き、社会に通達し、人々の生活の質を高める。

第三、善人と宇宙天地の関係を処理し、美しい生存自然環境を造る。修道は孤立の行為ではなく、環境と喜び憂いながら関係していくものである。天人合一の原理に基づくと、修道とは人と宇宙天地を貫通するもので、宇宙の主旋律を掌握するという前提の下、善人の歌を歌う。よって修道とは先ず宇宙天地と「心同意合」の精神を備えるべきである。『太平経』に言う。「順天之道、与天同氣。故相承順而相樂」。また言う「修道乃是与天地「同喜同心，同指同方，同運同樞，同根同意。故古者聖人陳法使帝王，春東方，夏南方，秋西方，冬北方者，主與此天氣共事也，氣同故相迎也」と。¹¹『太平経』では「同」を連続して用いることで、修道者の心と宇宙天地が和合した状態を強調しているのは言うまでもない。その次に修道者は純朴な精神を備えて環境保護に気を傾けなければならぬ。環境は私有物ではなく、人類と動物たちが拠り所とする生存空間である。環境を保護することは全ての生存場所を護ることである。今日の社会生活の実情から言えば、修道も公共秩序・公共利益を護ることに有益である。

参考文献

- (1) 王明『太平経合校』北京、中華書局、1960年。
- (2) 王弼『老子注』（『諸子集成』第四冊）北京、中華書局、1954年。
- (3) 周振甫『詩経訳注』北京、中華書局、2002年。
- (4) 朱伯崑『易学哲学史』北京、崑崙出版社、2005年。
- (5) 卿希泰『中国道教史』成都、四川人民出版社、1996年。
- (6) 王明『道家与道教思想研究』北京、中国社会科学出版社、1984年。
- (7) 王明『道家与传统文化研究』北京、中国社会科学出版社、1995年。

11 前掲書『太平経合校』630頁。

論文發表

明治文化研究中的神道

小川原正道（庆应义塾大学法学部准教授/日本）

- 一、明治文化研究会的发起
- 二、明治文化全集的编纂
- 三、关于“神道部分”
- 四、小结——明治文化研究与“神道”的形象

一、明治文化研究会的发起

在日本，真正从学问上开始对明治时期的文化进行研究的重要契机之一是以东京帝国大学教授、大正民主的旗手吉野作造为中心于1924年组建的明治文化研究会。在明治文化研究会作为其明治文化研究的成果所编纂的浩瀚的资料集《明治文化全集》（初版、第24卷、日本评论社、1927-1932年）中神道是如何被看待的、其中具有怎样的意义？本文欲对这些问题进行考察。

2011年3月11日的东北大地震给日本带来了巨大的损失，对历史资料来说也是如此。以阪神淡路大地震为契机建立的“历史资料网络”在震灾刚过后，从对房屋和地区的记忆、记录的保存这个观点出发，积极开展了向受灾地呼吁保存历史资料和支援保存工作以及筹募为此所需的资金等活动。¹明治文化研究会在关东大地震的次年即1924年11月设立，以吉野为会长，最初的会员有尾佐竹猛、宫武外骨、石井研堂、石川严、井上和雄、小野秀雄、藤井甚太郎等人。他们的目的是，在资料由于震灾而大量消失的危险中将其复元、收集并保存下来。²

吉野本人还有另外一个很大的动机。1918年，为纪念由东京帝国大学法学部的教员组织的国家学会创立30周年，要求搜集为明治的宪政做出过贡献的人物的谈话并记录下来，因此吉野也曾试着接触参与了明治宪法制定的伊东巳代治，但是被拒绝了。吉野推断，当时宪法制定的时候正值自由民权运动抬头的时期，在宪法制定过程中肯定也发生过基于他们见解的论争，伊东大概是将其与大正民主时期的政治思想相结合，认为“现在的年轻人对于我们早已驳倒的事情一无所知却评头论足。这时如果一不小心公布了当时宪法制定时的事情，他们

¹ <http://www.lit.kobe-u.ac.jp/~macchan/>, accessed 3 June, 2011.

² 堅田剛，『明治文化研究会と明治憲法——宮武外骨、吉野作造、尾佐竹猛』（御茶の水書房、2008年版）、170—171頁。

未必不会因为过去某些人公开倡导的论调与自己现在的想法一样而沾沾自喜”，因此保持了沉默。大正民主的旗手吉野认为不同点在于自由民权运动是“一知半解的洋学者”倡导的东西，当时的“时势”与此并不匹配，而如今的民主则是“受时势的必要所趋而产生的”。为了让人们知道这种“时势的变化”，他才发起了明治文化的研究。³由此吉野开始致力于明治文化的研究，在关东大地震造成史料遗失这种危机感的背景下发起明治文化研究会，其最大的成果便是下述的《明治文化全集》的刊行。

二、明治文化全集的编纂

1927年，明治文化研究会作为其研究的“最大业绩”⁴由日本评论社开始刊行《明治文化全集》（吉野作造为编辑担当代表）。如前所述，研究会本身是出于害怕再次发生关东大地震造成的资料遗失这种事情而建立的，后来加入研究会的近代史学家大久保利谦证实道：“迎来大正、‘明治’成为过去后，终于成为了回顾研究的对象，但是由于大地震，被誉为明治日本的中心的东京横滨化为灰烬”一事决定了《明治文化全集》的编纂，由此正可以确认其目的是在于恢复由地震导致的史料遗失。⁵据参与了实际编纂的斋藤昌三说，每周举行一次编纂会议，讨论各卷应收录什么样的文献，最终判断由吉野确定。⁶如此，至1932年为止期间，收集与明治时期的皇室、宪政、自由民权、外交、法律、教育、宗教、文学、艺术、小说、翻译、思想、外国文化、报纸、杂志、军事、交通、科学等相关的代表著作，刊行了“皇室编”“自由民权编”“教育编”“经济编”“思想编”“新闻编”共24卷。“宗教编”为第11卷，其目录如下。

○神道の部

- ・ 近藤忠房・千家尊福撰『神教要旨略解』（明治5年刊）
- ・ 田中頼庸撰『三条演義』（明治6年刊）
- ・ 仮名垣魯文著『三則教の捷径』（明治6年刊）

○天主教の部

- ・ ベルナルド・プチジャン編『聖教日課』（明治元年刊）
- ・ ベルナルド・プチジャン編『胡無知理佐无の畧・科除規則・弥撒拜礼式他』（明治2年刊）

³ 吉野作造，「明治文化の研究に志せし動機」（三谷太一郎編『吉野作造』中央公論社、1984年、収録）、367—372頁。1926年 四月 初次登載于『新旧時代』。

⁴ 同上，『明治文化研究会と明治憲法』、169頁

⁵ 大久保利謙，「『明治文化全集』の今日的意義」（『日本古書通信』第648号、1983年7月）、3—4頁

⁶ 齋藤昌三，「紙魚放談（其の一）——明治文化全集編纂の思ひ出」（『日本古書通信』第81号、1952年6月）、4頁

- ・ 貞方良助著『夢醒真論』（明治2年刊）
- ・ ベルナルド・プチジャン編『聖教初学要理』（明治5年刊）
- ・ 真理易知・ヘボン訳『基督新教の部』（明治元年刊）
- ・ ヘボン口授・奥野昌綱著『さいはひのおとずれわらべてびきのとひこたへ』
- ・ パーム訳『偶像非神論』
- ・ 奥野昌綱著『心の夜あけ』
- ・ ゴーブル撰『天道案内』（明治6年刊）
- ・ バラ訳『廟祝問答』（明治7年刊）

○仏教の部

- ・ 鳥尾得庵著『明道協会要領解説』（明治17年刊）
- ・ 井上円了著『真理金針初篇』（明治19年刊）
- ・ 井上円了著『仏教活論序論』（明治20年刊）
- ・ 村上専精著『仏教一貫論』（明治23年刊）
- ・ 前田慧雲著『学仏南針』（明治25年刊）
- ・ 明治文化全集編輯部編『仏教大家論纂⁷』

○森有礼著『英文日本宗教自由論』（明治5年刊）

关于佛教方面，收录了明治时期的代表佛教研究者的著作，基督教却基本限定为明治初期的外国人的著作，神道方面的特点是仅收录了近藤忠房（伊势神宫祭主）、千家尊福（出云大社大宫司）撰写的《神教要旨略解》（明治5年刊）、田中赖庸（伊势神宫大宫司）撰写的《三条演义》（明治6年刊）、以及戏作者假名垣鲁文著《三则教的捷径》（明治6年刊）等三本书。基督教不是本文关注的问题，因此不进行详细的探讨，不过吉野在1924年刊行的《主张与闲谈》第1辑⁸中，详细介绍了江户时代来日的传教士“ヨワン・シローテ”和“维新前后的耶稣教观”，据推测这种关心对“天主教部分”的编辑也产生了影响。并且，“神道部分”中举出的三本书都与当时开展的教部省、大教院体制下的教导职所进行的民众教化政策有关。在编纂这些书的昭和初期阶段，对于明治文化研究者来说，代表明治神道的书籍是在神道国教化政策的背景下刊行的，可见这些政策和书籍给后世留下了多么强的影响。另外，关于本书的神道以及基督教部分，在其“编辑后记”中有“关于神道和耶稣教仅限于明治初期的文献”的说明，并叙述道由此可以了解明治前期的神道与政治的关系以及解禁后的基督教的实际状态。⁹不管怎样，正因为这两者被置于非常重要的位置上才被列举了出来，在这一点上是不变的。那么，上述的教化政策是怎样展开，各种书籍有怎样的内容和特点，

⁷ 原坦山、鶴飼徹定、島地黙雷、福田行誠、釈雲照、大内青巒、南条文雄、大道長安、清沢満之と、やはり明治期を代表する僧侶の諸論考が収録されている（前掲『明治文化全集』第11巻、469—529頁）。

⁸ 吉野作造、『主張と閑談』第1輯（文化生活研究会、1924年）。

⁹ 同上書、『明治文化全集』第11巻、567頁

在政策上占有怎样的位置， 又是如何被收录到本书中的呢？从下一章开始对这些问题进行探讨。

三、关于“神道部分”

构成“神道部分”的三部书刊行的背后存在着明治5年由教部省、大教院、教导职发起的国民教化政策。依照法令设立的教导职由神官、僧侣担任，他们负责的任务是，通过说教将同样依据法令制定的“体敬神爱国主旨之事”、“明天理人道之事”、“奉戴皇上、遵守朝旨之事”这三条所构成的三条教则为中心的神道教义宣传给国民（关于说教的情况请参照图1）。大教院担当的功能是作为这些教导职的培养机构、祭祀着以天照大神为首的众神的神殿的祭祀机构、以及说教的实施机构、说教教材的编纂机构等。在其下设立各府县的中教院，全国的神社以及寺院则被当作小教院，积极开展说教活动。教部省是大教院以及教导职的所管官厅。¹⁰

教部省、大教院刊行数量庞大的说教教材，并许可其他机构刊行。其总数虽不确定，但在大教院的全部活动时期即从明治6年8月到7年12月为止，据东京大学史料编纂所收藏的《教部省准刻书目》记载，获得教部省的许可而刊行的教义书总数超过240部。其中，大教院自身刊行的《神教要旨》、《神教要旨略解》、《葬祭略式》、《教会大意》、《教导职神拜式》、《善恶报应论》、《三条略解》、《予美考证》、《教书编辑条例教典训法章



图1 当时的三条教则说教的情况

（《三则教的捷径》，《明治文化全集》第11卷，日本评论社，1927年，17页）

¹⁰ 本章很多部分引用了小川原正道『大教院の研究——明治初期宗教行政の展開と挫折』（慶應義塾大学出版会、2004年）（多くを負った）

程》、《合议条件》、《大教院规则》、《中教院规则》、《三条演义》、《说教论题十七则》、《社寺必用》、《神德神验论》、《教会新闻》、《诏诰撮要》。¹¹可以得知《明治文化全集》“神道部分”收录的《神教要旨略解》¹²和《三条演义》也包含在其中。这些可以说是国民教化的总本部大教院自己刊行的正式说教手册。¹³

《神教要旨略解》是对《神教略解》的解说和补充，在很多同类教材中发行量最大。该书除了对“敬神”、“明伦”、“天祖”等教化理念进行了解释外，还介绍了皇祖天降、天地创造等记纪神话中的故事，声称作为“万物之灵”的人类的使命，应“尽恒常崇敬之诚，以念神恩之深，又修事业以不忘祖德之厚”，以君臣父子夫妇兄弟朋友的五伦之道为正，倡导恪尽职守。一边说明历史背景，一边提高对天皇及其祖先神的崇敬心，并强调日常道德的重要性，这些就是说教教材的特色。

另一方面，顾名思义《三条演义》¹⁴的内容是对三条教则进行解说，在大量同类解说本中，被认为是“最早出版且被广为阅读的书籍，是成为了明治初期的神道思想以及实际运动的源泉的有价值的文献”。¹⁵书中开头说明“神指的是始奉天祖天神、总列于朝典的大小神祇及土地的产土神氏神等的称谓”，强调神武天皇重视祭祀，其传统被历代天皇所继承，天皇以“礼神祇，得感应，育人民，治国家”为天职，“天下的臣民”应“尊敬天祖天神及产土神省…行善积德”，“爱国即为爱君”，而要求国民应敬神爱国。另外此处还主张将宇宙的真理作为“天理”来理解，在实践上履行君臣父子夫妇朋友的“人道”，并将遵守政府的法令视为对天皇的“奉戴”。

教部省在推行这种说教的同时，还关注音乐、能、歌舞伎、文学等文化艺术给民众带来了多大影响，对此实行加以统制并利用于教化的政策。¹⁶教部省在第15号达令（明治5年8月15日）中，认为能、狂言、音曲、歌舞伎等文艺形式“关乎人心风俗之处不少”，还下达了①在演剧中禁止模仿历代天皇；②演剧专门以劝善惩恶为主旨，切忌流于淫风丑态；③风俗营业者行为须与身份相符等三条命令。东京府在此之前于5月17日制定独自的法令，下令“对音乐歌舞之类陆续进行调查，现今市街所存能舞、歌舞伎及其他各种艺能的头领或掌门等人，须到教部省接受调查，相关业者尽早熟知”，¹⁷唤来从事音乐、歌舞伎、狂言、戏作、义太夫等艺术的人，命其须创作符合政府方针的作品。¹⁸

当中，甚至出现了改变自己的作品风格、开始创作迎合教部省意图的以三条教则为主旨的作品的作者。以《西洋道中膝栗毛》等作品闻名的戏作者假名垣鲁文就是其中一人，他受

¹¹「社寺取調類纂」（国立国会図書館蔵）、『教部省准刻書目』（東京大学史料編纂所蔵）。

¹²吉野作造編輯担当代表編，『明治文化全集』第11卷（初版、日本評論社、1927年）、3-6頁

¹³河野省三，「明治初年の教化運動」（『国学院大学紀要』第1号、1932年）108頁，高市慶雄「三条演義神教要旨略解題」（同上書『明治文化全集』收录于第11卷）、解題3頁

¹⁴同上書，『明治文化全集』第11卷、10-14頁

¹⁵同上書，「三条演義神教要旨略解題」、解題2頁

¹⁶興津要，『轉換期の文学—江戸から明治へ』（早稲田大学出版部、1964年）、26頁

¹⁷「布令通書 明治五年第三冊從五月至七月」（内閣文庫蔵）。

¹⁸『東京日々新聞』1872年5月25日、『新聞輯録』第30号（1872年5月）

到取缔后于明治5年6月声明“戏作的内容以虚为主，以实为客，或借用事迹名著，或替换篡改正史，支那的罗贯中、李笠翁等人的小说，我源氏（物语）狭衣（物语）以及其他物语便属此类…其弊害终会使人误导，因此（本人）尔后将一改过去的作风，按照三条（教则）的主旨进行创作，经商议决定”，¹⁹于是一改自己一直以来的创作风格，向政府申明自己已决定以后的创作活动都会遵照三条教则的要求。实际上，假名垣于同月发表作品《大洋新话蜻入道鱼说教》，以龙宫王向鱼训导文明开化必要性的形式，在刊物上展开“君民一和，保护国家，开化智觉，广布知识，进展正盛”的说教。²⁰

次年7月，刊行《三则教的捷径》²¹，以“敬神爱国的俗解”、“天理人道的俗解”、“皇上奉戴朝旨遵奉的俗解”为内容向读者简明解释了三条教则。该书作为因工作繁忙而没时间聆听说教的人的捷径，使用庶民都能看懂的浅显文体，将耳熟能详的身边的众神和位于最高位置的天照大神都描写成为“神”，以遵守夫妇、朋友、父母和孩子之间的“人道”和劝善惩恶、五伦之道为主旨，主张身为“当今天皇的臣下”，应将天皇尊为“神”的皇孙即“日天子”，听其命令，培养热爱众神创造的日本国的爱国心。另外，假名垣在当时是同时代首屈一指的人气戏作者，教部省大丞三岛通庸（以狂热的敬神家著称，曾在家乡鹿儿岛断然推行废佛毁释）看中其名声和热情，将他提拔到教部省，于是假名垣才写了这部作品。²²

四、小结——明治文化研究与“神道”的形象

通过上述的教材和风俗统制所推行的国民教化政策与信教自由、政教分离的原则相违背，因此受到了政府内外的强烈反对，再加上神道、佛教间的对立和资金不足，1875年大教院解散，1877年所管官厅教部省也被废止，民众教化政策遭到挫折，宗教行政由内务省社寺局继承。1884年教导职也被废除，民众教化政策彻底偃旗息鼓。同时，开展了诸如神官不可举行葬礼等神社、神官不得参与宗教行为的政策，推进了神社的非宗教化，以政教分离、信教自由为前提，推行“非宗教”的神社的国家管理。1899年内务省社寺局被分割为宗教局和神社局，行政事务也与“宗教”和“神社”分离开来。以后，神道的国家管理化不断发展，从明治30年代到大正初年，以规定了神职的神社侍奉的方式的“官国弊社以下神社神职奉务规则”为首，推行了官国弊社经费的国库共进制度、府县社以下的神饌币帛料共进制度等财政基础的整備、以及神社财产的登记注册、神社祭祀活动方法、神社祭祀令、神宫皇学馆的设置。²³

¹⁹ 『新聞雜誌』第52号（1872年6月）

²⁰ 興津要，『假名垣魯文』（有隣新書、1993年）、123—125页

²¹ 同上书，『明治文化全集』第11卷、15—26页

²² 谷川穰『明治前期の教育・教化・仏教』（思文閣出版、2008年版）、40—45页

²³ 小川原正道「宗教行政史」（笠原英彦編『日本行政史』慶應義塾大学出版会、2010年版）、251—275页

吉野作造（明治文化研究会首任会长，1878年生）、尾佐竹猛（明治文化研究会第二任会长，1881年生）等曾致力于明治文化研究的研究者们正是在这种神道的非宗教化、国家管理化发展的过程中生长、成熟起来的，并且在制度整备告一段落的1924年这个阶段上，发起了明治文化研究会。摆在吉野和尾佐竹眼前的神道无非是非宗教化了的、由国家管理的神道，他们在成长的过程中所看到的也是非宗教化、国家管理化发展过程中的神道的样子。对于明治文化研究会来说，非宗教化了的神道、位于国家管理下的神社无论在体验上还是在现实上都是“理所当然”的存在，正因如此，作为国教险些被宗教化的神道、国民教化政策时期的神道无疑在明治时期是值得特书一笔的“特异的存在”。他们在《明治文化全集》中列举上书三本著作作为明治时期神道的代表作也是出于这个原因。

日本代表性的明治文化研究在大正后半期发起，反映了当时的时代特征，因此虽然国民教化政策时期的神道实际上只延续了短短的10年——并且失败了——却被定位为代表明治时期的神道。关于《明治文化全集》，正如大久保利谦所说，从刊行后经过半个世纪的“今天对于明治研究者来说依然是资料的原典”²⁴，明治文化研究对此后的明治时期的政治、经济、文化等研究产生了很大的影响，这是众所周知的。在神道方面也是一样，战前时期的神道与战时体制下的神祇院（改组内务省神社局后，于20世纪40年代成立的内务省的外局）的国民教化政策、神社参拜、从神社出征、战胜祈愿等相结合，被国家作为国教弘扬。我们应该冷静地重新探讨与其说是由“历史”创造不如说是“历史研究”创造的神道形象的虚像与实像。

²⁴ 同上书 「『明治文化全集』の今日の意義」、3页

메이지문화 연구에서의 神道

오가와라 마사미치(게이오대학 법학부 준교수/일본)

1. 메이지문화 연구회의 설립
2. 메이지문화전집의 편찬
3. 「神道の部」에 대하여
4. 결말을 대신하여 - 메이지문화 연구와 신도의 이미지

1. 메이지문화 연구회의 설립

일본에서 메이지 시기의 문화를 학문적으로, 또 본격적으로 연구하게 되는 중요한 계기는 바로 도쿄대학[東京帝国大学] 교수이며, 大正(1912-1926)민주주의의 기수로 알려진 吉野作造가 중심이 되어 1924년에 결성한 ‘메이지문화 연구회’였다. 본고에서는 메이지문화 연구회가 메이지문화 연구의 성과로서 편찬한 방대한 자료집인 『明治文化全集』(초판, 제24권, 일본평론사, 1927-1932)에서, 神道가 어떻게 다루어지고 있으며 또 거기에는 어떠한 의미가 있는지에 대하여 살펴보려 한다.

2011년 3월 11일 동일본 대지진은 일본에 많은 손해를 끼쳤으며, 역사자료에 대하여도 마찬가지로였다. 그러나 그 와중에도, 고베대지진을 계기로 결성되었던 「역사자료 네트워크」는 재해가 일어난 후부터, 집과 지역에 대한 기억과 기록의 보존이란 관점에서, 피해지역에 대한 역사자료의 보존을 호소하고 보존작업 지원을 위한 자금을 조달하는 등 적극적인 활동을 전개하고 있다.¹

메이지문화회도 관동대지진의 다음 해인 1924년 11월에 설립되었는데, 吉野가 회장직을 맡고 尾佐竹猛、宮武外骨、石井研堂、石川巖、井上和雄、小野秀雄、藤井甚太郎 등이 최초의 멤버로 구성되었다. 그들도 재해로 자료가 대량으로 손실되어버릴 수 있는 위험으로부터 이런 자료들을 복원·수집하여 보존하려는 목적을 가지고 있었다.²

¹ <http://www.lit.kobe-u.ac.jp/~macchan/>, accessed 3 June, 2011.

² 堅田剛, 『明治文化研究会と明治憲法——宮武外骨, 吉野作造, 尾佐竹猛』(御茶の水書房, 2008), 170-171쪽.

吉野 자신에게는 또 하나의 큰 동기가 있었다. 1918년에, 도쿄대학[東京帝国大学] 법학부 교수들로 구성되는 국가학회의 창립 30주년을 기념하여, 메이지헌정에 기여한 인물의 인터뷰를 모아서 기록을 남기려고 하였는데 吉野도 메이지헌법 제정에 종사한 伊東巳代治와 접촉해보았지만 거절당했다.

吉野는, 메이지헌법 제정 당시 과격한 자유민권운동이 대두되고 있었고 헌법제정 과정에서도 그러한 견해를 아우르는 논쟁이 진행되었으므로, 伊東이 그것을 大正민주주의시기의 정치사상과 동일시하여 “우리들이 충분히 논의한 것을 현재의 젊은이는 아무 것도 모르면서 또 떠들고 있구먼. 이때 무심코 헌법 제정 당시의 얘기를 흘리게 되면 현재의 젊은이가 자기와 같은 생각을 옛날의 누구도 주장하였다고 우쭐덜 것임이 분명하다.”라는 생각을 하여 그래서 침묵하고 있는 것이 아닌가하고 상상하였다.

大正민주주의 기수인 吉野는 메이지 시기의 자유민권운동은 ‘수박 겉핥기 식의 서양학자’가 주장한 것이고, ‘時勢’에 따르는 것이 아니었지만 현재(大正시기)의 민주주의는 ‘시세의 필요에 응하여 일어났다’는 다른 점이 있어, 이러한 ‘시세의 변화’를 알리기 위하여 메이지문화연구를 시작했다는 것이다.³ 이렇게 해서 吉野는 메이지연구를 진행하기 시작하였으며, 관동대지진에 의한 사료의 소실이라는 위기감에 메이지문화 연구회를 설립하고, 그 최대의 성과로서 이제 서술하게 될 『明治文化全集』을 출판하게 되었다.

2. 메이지문화전집의 편찬

메이지문화 연구회가 그 연구의 ‘최대의 업적’⁴으로서 일본평론社에서 ‘메이지문화전집’(吉野作造가 편집대표이다)의 출판을 시작한 것은 1927년의 일이다. 앞에서 서술한 것과 같이 연구회 자체는 관동대지진에 의한 자료의 소실을 염려하여 만들어졌다. 후에 연구회에 참가한 근대사학자인 大久保利謙은 ‘大正을 맞아 메이지시대는 과거가 되어 회고연구의 대상이 되고, 대지진으로 메이지일본의 중심인 도쿄와 요코하마가 잿더미가 된’ 것이 『明治文化全集』 편찬을 결정적으로 만든 계기임을 증언하였고, 또 실제로도 지진에 의한 사료가 받은 피해를 복구하는 것을 목표로 하였다는 것을 확인할 수 있다.⁵

직접 편찬에 참가한 齋藤昌三에 의하면 매주 한 번씩 편찬 회의를 소집하고 각 권마다 어떠

³ 吉野作造, 「明治文化の研究に志せし動機」(三谷太一郎編, 『吉野作造』, 中央公論社, 1984년 수록), 367-372쪽. 제일 처음에는 『新旧時代』 1926년 4월호에 등재되었다.

⁴ 前掲, 『明治文化研究会と明治憲法』, 169쪽.

⁵ 大久保利謙, 「『明治文化全集』の今日的意義」(『日本古書通信』 제648호, 1983년 7월), 3-4쪽.

한 문헌을 수록할 것인가를 검토받았고 최후의 판단은 吉野가 내렸다고 한다.⁶ 이렇게 하여 그 후 1932년까지, 메이지시기의 황실, 헌정, 자유민권, 외교, 법률, 경제, 교육, 종교, 문학, 예술, 소설, 번역, 사상, 외국문화, 신문, 잡지, 군사, 교통, 과학 등에 관한 메이지시기의 대표적 저작물을 모아서 「황실편」, 「자유민권편」, 「교육편」, 「경제편」, 「사상편」, 「신문편」 등 총 24권을 간행하였다. 그 중 「종교편」은 제11권이고 그 목차는 아래와 같다.

○神道の部

- 近藤忠房・千家尊福 공저, 『신교요지약해(神教要旨略解)』(메이지5년판, 明治5年刊)
- 田中頼庸 저, 『3조연의(三条演義)』(메이지6년판, 明治6年刊)
- 仮名垣魯文 저, 『3칙교의 첩경(三則教の捷徑)』(메이지6년판, 明治6年刊)

○천주교의部

- Bernard Petitjean 저, 『聖教日課』(메이지원년판, 明治元年刊)
- Bernard Petitjean 저, 『胡無知理佐无の晷・科除規則・弥撒拜礼式他』(메이지2년판, 明治2年刊)
- 貞方良助 저, 『夢醒真論』(메이지2년판, 明治2年刊)
- Bernard Petitjean 저, 『승교초학요리(聖教初学要理)』(메이지5년판, 明治5年刊)
- 眞理易知, James Hepburn 역, 『기독교의부(基督新教の部)』(메이지원년판, 明治元年刊)
- James Hepburn 구술, 奥野昌綱 저, 『행복의 방문을 받는 아이가 안내의 문을 열다(さいはひのおとずれわらべてびきのとひこたへ)』
- T.A.Palm 역, 『우상비신론(偶像非神論)』
- 奥野昌綱 저, 『초심(心の夜あけ)』
- ゴーブル 저, 『천도안내(天道案内)』(메이지6년판, 明治6年刊)
- バラ 역, 『묘축문답(廟祝問答)』(메이지7년판, 明治7年刊)

○불교의部

- 鳥尾得庵 저, 『명도협회요령해설(明道協會要領解説)』(메이지17년판, 明治17年刊)
- 井上円了 저, 『진리금침초편(眞理金針初篇)』(메이지19년판, 明治19年刊)
- 井上円了 저, 『불교활론서론(仏教活論序論)』(메이지20년판, 明治20年刊)
- 村上專精 저, 『불교일관론(仏教一貫論)』(메이지23년판, 明治23年刊)
- 前田慧雲 저, 『학불지침서(学仏南針)』(메이지25년판, 明治25年刊)

⁶ 齋藤昌三, 「紙魚放談(其の一) — 明治文化全集編纂の思ひ出」(『日本古書通信』 81, 1952.6.), 4쪽.

- 메이지문화전집편집부편, 『불교대가논집(仏教大家論纂)⁷』

○森有礼 著, 『영문일본종교자유론(英文日本宗教自由論)』(메이지5년판, 明治5年刊)

불교에 대해서는, 메이지시기를 대표하는 불교 연구자의 저작이 망라되어 있으나, 기독교는 메이지 초기의 외국인저작에 한정되었고, 神道는 近藤忠房(伊勢神宮祭主)·千家尊福(出雲大社大宮司)이 공저한 『신교요지약해(神教要旨略解)』(메이지5년판), 田中頼庸(伊勢神宮大宮司)이 쓴 『3조연의(三条演義)』(메이지6년판), 그리고 戯作者였던 仮名垣魯文이 쓴 『3칙교의 첩경(三則教の捷徑)』(메이지6년판) 등 3권만을 수록된 것이 특징적이다.

기독교는 본고가 살펴보려는 것과 무관하기에 더 상세하게 검토를 하지 않지만, 吉野는 1924년 편찬한 『주장과 한담』 제1집⁸에서 江戸시대에 일본에 온 선교사 「ヨワン・シローテ」와 「메이지유신 전후의 예수교관(維新前後の耶穌教觀)」에 대하여 상세하게 서술하였으며 이러한 관심도 「天主教의 部」 편찬에도 영향을 주었다고 추측된다. 그리고 「神道の 部」에서 언급한 3권의 책은 모두 당시 教部省, 大教院 체제하의 教導職에 의한 민중교화정책과 관계된 서적이었다.

이 책이 편찬된 昭和초기(1926-)의 단계에서, 메이지문화 연구자에게 있어 메이지 신도를 대표하는 서적이 神道國教化 정책 하에 간행된 것이었다는 점에서 보면, 이러한 정책과 서적이 왜 후세에 강한 인상을 남기게 되었는가를 이해할 수 있게 된다. 그리고 이 책의 神道 및 기독교부는 그 「편집후기」에서 ‘신도와 기독교는 모두 메이지초기의 문헌에 한정되었다’라고 설명하고 이것에 의해 메이지초기 신도와 정치의 관계, 나아가 解禁후의 기독교 실태를 알 수 있다고 서술하고 있다.⁹ 어쨌든 이 양자 모두가 중요한 것이기에 굳이 따로 언급을 한 것임에는 틀림없다.

그럼, 위의 교화정책은 어떻게 전개되었고 각 서적은 어떤 내용과 특징을 가지고 있으며, 어떤 정책적인 위치를 차지하며, 어떻게 이 책에 담기게 되었는가는 다음 장에서 검토하기로 한다.

⁷ 原坦山, 鵜飼徹定, 島地黙雷, 福田行誠, 釈雲照, 大内青巒, 南条文雄, 大道長安, 清沢滿之 등 역시 메이지시기를 대표로 하는 승려의 여러 논고를 수록하였다.(앞에서 언급한 『明治文化全集』 제11권, 469-529쪽)

⁸ 吉野作造, 『主張と閑談』, 第1輯(文化生活研究会, 1924)

⁹ 앞에서 언급한 『明治文化全集』 제11권, 567쪽.

3. 「神道の部」에 대하여

「神道の部」를 구성하는 3권의 책이 출판된 배경에는 메이지 5년에 발족된 教部省, 大教院 체제하의 教導職에 의한 국민교화정책이 있다. 법령에 근거하여 설치한 교도직에는 神官, 승려 등이 임명되고 그들은 역시 법령에 따라 제정된 「敬神愛國의 旨을 体로 삼을 것」, 「天理人道を 밝힐 것」, 「皇上을 奉戴하고 朝旨를 遵守시킬 것」 등의 3條教則을 중심으로 하는 神道教義를 설교의 방식으로 국민에 전파하는 역할을 부여 받았다.(당시의 설교 모습은 <그림 1> 참조)

大教院은 이 교도직의 양성기관이자 天照大神을 비롯한 여러 신들을 모신 신전의 제사기관이며, 나아가 설교를 실시하는 기관이고, 설교 교본의 편찬 등의 역할을 수행하였다. 그 기초로 각 부현에 中教院이 설치되었고, 전국의 神社 및 寺院은 小教院으로 자리매김되어 설교 활동이 왕성하게 전개되어 갔다. 교부성은 대교원과 교도직을 관할하는 관청이었다.¹⁰

교부성, 대교원은 엄청난 수의 설교 교본을 간행하였고, 또는 간행 작업을 허가하였다. 그 총 수는 확실하지 않지만, 대교원이 활동했던 시기 거의 전부에 해당하는 메이지 6년 8월에서 7년 12월까지 교부성의 허가를 얻어서 간행하게 된 教義書가, 도쿄대학 사료편찬소가 소장하고 있는 『教部省准刻書目』에 따르면, 그 수가 무려 240을 초과하고 있다. 이 중 대교원 자체가 출판한 것은 『신교요지(神教要旨)』, 『신교요지약해(神教要旨略解)』, 『장제약식(葬祭略式)』, 『교회대의(教会大意)』, 『교도직신배식(教導職神拜式)』, 『선악응보론(善惡報應論)』, 『3조약해(三條略解)』, 『여미고증(予美考証)』, 『교서편집조항교전훈법장정(教書編輯條例教典訓法章程)』, 『합



<그림 1> 당시 3조 교칙 설교의 모양

(『3칙교의 첩경』, 『메이지문화전집』 제11권, 일본평론사, 1927, 17쪽)

¹⁰ 본 장은 小川原正道, 『大教院の研究—明治初期宗教行政の展開と挫折』(慶應義塾大学出版会, 2004)에서 많은 부분을 인용함.

의조건(合議条件)』, 『대교원규칙(大教院規則)』, 『중교원규칙(中教院規則)』, 『3조연의(三条演義)』, 『설교론제17칙(說教論題十七則)』, 『사사필용(社寺必用)』, 『신덕실험론(神德神驗論)』, 『교회신문(教會新聞)』, 『조고찰요(詔誥撮要)』가 있다.¹¹ 『明治文化全集』의 「神道の部」에 수록된 『신교요지약해(神教要旨略解)』¹²와 『3조연의(三条演義)』가 여기에 포함되어 있음을 알 수 있다. 이것은 국민 교화의 총본부였던 대교원이 자체 간행한 것으로 이른바 공식 설교 매뉴얼이었던 것이다.

『신교요지약해(神教要旨略解)』는 『신교약해(神教略解)』를 부연설명한 것으로서 많은 텍스트 중에서도 가장 널리 돌아다니던 책이라고 한다.¹³ 이 책은 「敬神」, 「明倫」, 「天祖」 등 교화이념에 관한 해설뿐만 아니라 「皇祖天降, 天地創造」라고 하는 ‘고서기와 일본서기’의 신화 이야기를 전달하고, 만물의 영장인 인간의 사명으로서 「恒常崇敬の誠を尽して以て神恩の深きを念ひ、又事業を修めて以て祖徳の厚きを忘るべからず(늘 숭경의 성을 다하여 신의 깊은 은혜를 생각하고, 또 사업에 종사하며 조상의 깊은 덕을 절대 잊지 않으리라)」라고 서술하고, 군신·부자·부부·형제·친구의 오류의 도를 바르게 하고 직업에 힘써야 하는 것 등을 서술하고 있다. 역사적 배경을 설명하면서 천황과 그 조상신에 대한 숭경심을 높이고 또 일상 도덕의 중요성을 말하는 것이 이러한 설교 교본의 특색이다.

한편, 『三条演義』¹⁴는 문자 그대로 3조교칙을 해설한 것으로, 역시 엄청난 같은 종류의 해설본 중에서도 「最も早出且つ広く読まれた書物で、明治初期の神道思想並びに實際運動の源泉となった価値ある文献(제일 일찍 출판되고 제일 많이 열독된 서적이고, 메이지초기의 신도사상 및 실제운동의 원천으로 가치가 있는 문헌이다)」라고 하였다.¹⁵ 서두에서는 「神とは天祖天神を始奉り、総て朝典に列する大小の神祇及土地の産土神氏神等の謂なり(신이라는 것은 천조천신을 시봉하고 총적으로 조전에 나열된 크고 작은 천지신기 및 토지신 등을 말한다)」라고 설명한 후에 神武天皇이 제사를 중히 여기고 역대 천황들이 그 전통을 이어받았는 것을 중시하였으며, 천황은 「神祇を礼し、感応を得て人民を育し、国家を治め給ふ(천지신기께 인사를 올리고 감응을 받아서 인민을 교육하고 국가를 다스린다)」는 것이 천직이고, ‘천하의 臣民’도 또 「天祖天神及び産土神を尊敬して…善を行ひ、徳を積む(천조천신 및 토신을 존경하고 선행을 행하며 덕을 쌓는다)」는 것이 중요하다고 설교하고, 「国を愛するは君を愛する所以なり(국가를 사랑하는 것은 군왕을 사랑하기 때문이다)」라고 敬神愛國의 자세를 요구한다. 또 여기에도 ‘天理’로서 우주의 진리를 이해하고, 그 실천으로서 군신·부자·부부·친구의 ‘人道’를 다하는 것을 주장하고, 나

¹¹ 『社寺取調類纂』(国立国会図書館蔵), 『教部省准刻書目』(東京大学史料編纂所蔵)

¹² 吉野作造編輯担当代表編, 『明治文化全集』 제11권(초판, 日本評論社, 1927), 3-6쪽.

¹³ 河野省三, 「明治初年の教化運動」(『国学院大学紀要』 제1호, 1932), 108쪽; 高市慶雄, 「三条演義神教要旨略解題」(前掲, 『明治文化全集』 제11권에 수록), 해제 3쪽.

¹⁴ 앞에서 언급한 『明治文化全集』 제11권, 10-14쪽.

¹⁵ 앞에서 언급한 「三条演義神教要旨略解題」, 해제2쪽.

아가 정부의 법령을 준수하는 것이 천황을 ‘奉載’하는 것이라고 하였다.

교부성은 이러한 설교를 추진하는 한편, 음악·能·가부키·문학이라 불리우는 문화예술이 민중에게 미치는 영향이 지대함에 주목하고 이에 대한 통제를 가하여 교화에 이용하는 정책도 실행해 나갔다.¹⁶ 교부성은 제15호 達(메이지5년 8월 15일)에 能·狂言·音曲·가부키의 종류를 「人心風俗에 関한 所不少」로서 ①연극에서는 역대천황을 모방하는 것을 금지하는 것, ②연극은 오직 권선징악을 취지로 하고 음란한 풍속 추태로 흘러가지 않게끔 주의하는 것, ③풍속 영업자는 각 신분의 격에 맞는 행위를 신중하게 하는 것 등 세 가지를 명하였다. 도쿄부는 이에 앞서 5월 17일에 독자적으로 법령을 정해 「音樂歌舞の類追々取調候に付ては即今市街に相存候能舞歌舞妓其他各芸の瓜頭或は家元等教部省に於て取調候儀も可有之に付其筋業之者兼て相心得事」¹⁷를 명하고 음악·가부키·狂言·講談·戯作·義太夫 등의 예능에 종사하는 사람들을 불러서 철저히 정부 방침에 따라 작품을 제작할 것을 주문했다.¹⁸

그런 가운데 자기의 作風을 전향하여 교부성의 의도에 따라 3조교칙을 취지로 하는 작품을 묘사하려고 하는 작가도 나타났다. 『西洋道中膝栗毛』 등의 작자로서 유명한 극작가 仮名垣魯文도 그 중 한 사람이고, 단속을 받아들여서 메이지5년 6월에는 「戯作の儀は虚よ主とし実よ客とし或は事跡名籍よ暇用し或は正史よ換骨奪体し支那の羅漢中李笠翁等の小説我源氏狭衣他何物語と唱ふる物則是なり…其の弊ついに人よ過つに至るべし依に尔後従来の作風よ一変し乍恐教則三条の御趣旨にももとつき著作可仕と商議決定仕候」¹⁹이라고 지금까지의 작품을 변화시켜 3조교칙에 따라 창작 활동을 하는 것을 결단했다고 정부에 보고하였다. 실제 仮名垣는 같은 달에 즉시 『大洋新話蛸入道魚説教』를 발표하여 龍王이 물고기에게 문명 개화의 필요성을 훈시하는 형태로 「君民一和して国を護り、知覚をひらき、知識を広め、従事に進歩の最中と聞けり」 등과 같은 ‘종이 위의 설교를 전개하였다’.²⁰

이듬해 7월, ‘敬神愛国の 俗解’, ‘天理人道の 俗解’, ‘皇上奉戴朝旨遵奉의 俗解’ 등으로 3조교칙을 독자에게 알기 쉽게 해설한 것이 『3칙교의 첩경』²¹이다. 이 책은 일로 바빠서 설교를 들을 수 없는 사람을 위하여 ‘가까운 길’이라고 기록된, 서민이 알아보기 쉬운 문체를 사용하여, 대중에 친숙하고 가까운 신들과 그 정점에 있는 天照大神을 ‘神’으로 묘사하고 역시 부부·친구·부자 등이 인도를 준수하고 권선징악, 오류의 도를 선전하는 것을 목적으로 하며 ‘오늘날 제왕의 신하’로서 천황을 신의 황손, 즉 ‘태양 천자’로서 존중하고 그 명을 받들고 신들이 만든

¹⁶ 興津要, 『轉換期の文学—江戸から明治へ』(早稲田大学出版部, 1964), 26쪽.

¹⁷ 「布令通書明治五年第三冊從五月至七月」(内閣文庫蔵)

¹⁸ 『東京日々新聞』, 1872년 5월 25; 『新聞輯録』 제30호, 1872년 5월.

¹⁹ 『新聞雜誌』 第52号, 1872년 6월.

²⁰ 興津要, 『仮名垣魯文』(有隣新書, 1993), 123-125쪽.

²¹ 앞에서 언급한 『明治文化全集』 제11권, 15-26쪽.

일본이라는 국가를 사랑하지 않으면 안 된다고 애국심을 설하였다. 仮名垣는 역시 당시 당대에 손꼽히는 인기 희극작가였는데, 당시 교부성 大丞이었던 三島通庸(열렬한 敬神家로 알려져 있으며, 出身地였던 鹿兒島에서 廢仏毀釈을 斷行하였다)가 그의 명성과 의욕을 보고 교부성 출사를 청하므로써 이 작품을 쓰게 한 것은 분명하였다.²²

4. 결말을 대신하여－메이지문화 연구와 신도의 이미지

위에서 기술한 바와 같은 教本과 풍속통제를 통한 국민교화정책은 信教自由, 政教分離의 원칙에 위배된다는 점에서 정부내외로부터 강한 반발을 받게 되었으며, 신도·불교간 대립과 자금부족 등이 더해지면서, 1875년에 대교원이 해체되고, 1877년에는 관할 관청이었던 교부성도 폐지되어 민중교화정책은 좌절을 당하게 되며 종교행정은 内務省社寺局으로 인계되었다. 그리고 1884년에는 교도직도 폐지되어, 민중 교화정책은 완전히 결말을 짓게 되었다.

동시에 神官은 장례를 진행할 수 없는 등, 神社·神官이 종교행위에 관여할 수 없게 하는 정책이 전개되어 신사의 非종교화가 진척되었고, 정교분리·신교자유라는 전제에 입각한 ‘종교가 아닌’ 神社에 대한 국가관리가 진행되어 갔다.

1899년에는 内務省社寺局이 종교국과 신사국으로 나뉘어지고, 행정적으로도 ‘종교’와 ‘신사’는 별개의 존재로 처리되었다. 이후, 신도의 국가 관리화는 계속 진척되어, 메이지 30년대부터 다이쇼초년에 걸쳐, 神職의 神社奉仕 방식을 규정하는 「官国弊社以下神社神職奉務規則」을 비롯하여 ‘官国弊社經費의 国庫共進制度’와 ‘府県이하 神社에 대한 神饌幣帛料共進制度’등을 통해 재정기반을 정비하고, 나아가 神社財産의 등록, 神社祭式行事作法、神社祭祀令、神宮皇學館의 설치 등이 진행되어 갔다.²³

吉野作造(메이지문화연구회초대회장, 1878년 출생), 尾佐竹猛(메이지문화연구회 제2대 회장, 1881년 출생)등의 메이지문화연구회를 설립했던 연구자들은 이러한 신도의 비종교화, 국가관리화가 진행되는 과정에서 태어나고 자랐으며, 제도정비가 일단락된 단계인 1924년에 메이지문화연구회를 발족시켰다. 따라서 吉野와 尾佐竹의 눈에 비춰진 신도라는 것은 비종교화된 신도, 국가관리를 받는 신도였을 뿐인 것이다.

메이지문화연구회에 있어서도 비종교화된 신도, 국가 관리 하에 있는 신사는 체험적으로도, 현실적으로도 ‘당연한’ 것이었고, 그런만큼 국교화 되려고 한 神道, 국민교화정책기의 神道는

²² 谷川穰, 『明治前期の教育・教化・仏教』(思文閣出版, 2008), 40-45쪽.

²³ 小川原正道, 「宗教行政史」(笠原英彦編, 『日本行政史』慶應義塾大学出版会, 2010), 251-275쪽.

메이지시기에 있어 대서특필하여야 하는 '특별한 존재'로서 비취짐에 틀림없다. 그들이 『메이지문화전집』에서 메이지시기 신도의 대표작으로서 굳이 위에서 서술한 바와 같은 3권의 저작을 예로 삼는 것은 그 때문일 것이다.

일본에 있어 메이지문화에 대한 대표적인 연구는 大正(1912~1926) 후반이라는 시대적 특성을 반영하여 성립된 것이어서, 국민교화정책기의 신도가 현실에서는 10년이라는 짧은 기간밖에 존속하지 않았음에도(게다가 실패하였다) 불구하고 메이지 시기를 대표하는 신도로서의 지위를 차지하였다.

『明治文化全集』에 대해, 출판부터 반세기를 지났지만 “오늘도 역시 메이지 연구자에게는 자료의 原典이 되고 있다.”²⁴라고 大久保利謙이 서술한 대로, 이 '메이지문화연구'가 그 후의 메이지시기의 정치·경제·문화 등의 연구에 지대한 영향을 끼친 것은 잘 알려진 사실이다.

이는 神道에 있어서도 마찬가지인데, 즉 전쟁초기 전시체제 하의 神祇院(내무성신사국을 개조하여 1940년에 발족된 내무성의 外局)에 의한 국민교화정책, 신사참배, 신사로부터의 출정, 전승기원 등과 더불어 국가가 국교로서 널리 보급하려 했던 '거대한 像'으로서 잘 나타내지고 있다. 우리들은 '역사'가 만들어냈다고보다는, 대개 '역사연구'가 만들어 낸, 그런 神道이미지의 虛像과 實像을 다시 냉정하게 검토하고 바로잡아야 할 것이다.

²⁴ 앞에서 언급한 『明治文化全集』의 今日的意義, 3쪽.

明治文化研究における神道

小川原正道（慶應義塾大学法学部准教授）

- 一、明治文化研究会の発足
- 二、明治文化全集の編纂
- 三、「神道の部」について
- 四、むすびに代えて—明治文化研究と「神道」イメージ

一、明治文化研究会の発足

日本において、明治期の文化を学問的に本格的に研究する重要な契機の一つとなったのが、東京帝国大学教授を務め、大正デモクラシーの旗手として知られた吉野作造を中心として1924年に結成された明治文化研究会である。本稿では、明治文化研究会がその明治文化研究の成果とした編纂した浩瀚な資料集『明治文化全集』（初版、第24巻、日本評論社、1927～1932年）において、神道がいかに取り扱われているのか、そこにどのような意味があるのかについて考察したい。

2011年3月11日の東日本大震災は、日本に多大な損害を与えたが、それは、歴史的資料についても同様であった。阪神淡路大震災を契機に結成された「歴史資料ネットワーク」が震災直後から、家や地域の記憶・記録の保存といった観点から、被災地に対する歴史的史料の保存の呼びかけや保存作業のサポート、そのための資金募集に取り組むなど、積極的な活動を展開している¹。明治文化研究会もまた、関東大震災の翌1924年11月に設立され、吉野を会長として、尾佐竹猛、宮武外骨、石井研堂、石川巖、井上和雄、小野秀雄、藤井甚太郎が最初のメンバーとなったが、彼等には、震災によって資料が大量に消失してしまうという危惧から、これを復元・収集して保存に努めようという目的が存在していた²。

吉野自身にはもう一つ大きな動機があった。1918年に、東京帝国大学法学部の教員で組織する国家学会の創立30周年を記念して、明治の憲政に寄与した人物の談話を集めて記録を残そうということになり、吉野も明治憲法制定に携わった伊東巳代治に接触を試みたが

¹ <http://www.lit.kobe-u.ac.jp/~macchan/>, accessed 3 June, 2011.

² 堅田剛『明治文化研究会と明治憲法—宮武外骨、吉野作造、尾佐竹猛』（御茶の水書房、2008年）、170—171頁。

、断られた。吉野は、憲法制定当時は過激な自由民権運動が台頭しており、憲法制定過程でも彼等の見解を踏まえた論争が行われたにちがいないが、伊東はそれを、大正デモクラシー期の政治思想と重ね合わせ、「おれらが十二分に論破したことをいまどきの若い者が何も知らずにまた騒ぎおるわい、と思われたことだろう。そこでこの際うっかり憲法制定当時のことをもらそうものなら、今の若い者が自分と同じような考えを昔誰々公も唱へたなどといい気にならぬとも限らない」、そこで沈黙を守ったのではないかと想像した。大正デモクラシーの旗手であった吉野は、自由民権運動は「一知半解の洋学者」が唱えだしたもので、「時勢」がそれに追いついていなかったが、今のデモクラシーは「時勢の必要に促されて起こった」という相違点があり、こうした「時勢の変化」を知らしめるため、明治文化の研究をはじめた、というわけである³。こうして吉野は明治文化の研究に取り組みはじめ、関東大震災による史料の消失という危機感のもと明治文化研究会が発足し、その最大の成果として、後述する『明治文化全集』が刊行されることになる。

二、明治文化全集の編纂

明治文化研究会が、その研究の「最大の業績⁴」として日本評論社から『明治文化全集』（吉野作造編輯担当代表）の刊行を開始したのは、1927年のことである。先述の通り、研究会自体、関東大震災による資料の消失を恐れて作られたものであったが、のちに研究会に加わる近代史家の大久保利謙は、「大正を迎えて『明治』が過去となると、ようやく回顧研究の対象となったが、さらに大震災で、明治日本の中心というべき東京横浜が灰燼に帰した」ことが『明治文化全集』の編集を決定的にしたと証言しており、まさに地震による史料の被災からの復旧を目指したものであったことが確認できる⁵。実際の編集に参画した斎藤昌三によると、週一回編集会議が行われ、各巻ごとにどのような文献を収録するか検討され、最終判断は吉野が下したという⁶。かくして、以後、1932年までの間に、明治期の皇室、憲政、自由民権、外交、法律、経済、教育、宗教、文学、芸術、小説、翻訳、思想、外国文化、新聞、雑誌、軍事、交通、科学などに関する明治期の代表的著作物を集めて、「皇室篇」「自由民権編」「教育編」「経済編」「思想編」「新聞編」など全24巻を刊行した。「宗教編」は第11巻で、その目次は以下の通りである。

³ 吉野作造「明治文化の研究に志せし動機」（三谷太郎編『吉野作造』中央公論社、1984年、所収）、367—372頁。初出は『新旧時代』1926年4月号掲載。

⁴ 前掲『明治文化研究会と明治憲法』、169頁。

⁵ 大久保利謙「『明治文化全集』の今日的意義」（『日本古書通信』第648号、1983年7月）、3—4頁。

⁶ 斎藤昌三「紙魚放談（其の一）—明治文化全集編纂の思ひ出」（『日本古書通信』第81号、1952年6月）、4頁。

○神道の部

- ・近藤忠房・千家尊福撰『神教要旨略解』（明治5年刊）
- ・田中頼庸撰『三条演義』（明治6年刊）
- ・仮名垣魯文著『三則教の捷徑』（明治6年刊）

○天主教の部

- ・ベルナルド・プチジアン編『聖教日課』（明治元年刊）
- ・ベルナルド・プチジアン編『胡無知理佐旻の畧・科除規則・弥撒拝礼式他』（明治2年刊）
- ・貞方良助著『夢醒真論』（明治2年刊）
- ・ベルナルド・プチジアン編『聖教初学要理』（明治5年刊）
- ・真理易知・ヘボン訳『基督新教の部』（明治元年刊）
- ・ヘボン口授・奥野昌綱著『さいはひのおとずれわらべてびきのとひこたへ』
- ・パーム訳『偶像非神論』
- ・奥野昌綱著『心の夜あけ』
- ・ゴープル撰『天道案内』（明治6年刊）
- ・バラ訳『廟祝問答』（明治7年刊）

○仏教の部

- ・鳥尾得庵著『明道協会要領解説』（明治17年刊）
- ・井上円了著『真理金針初篇』（明治19年刊）
- ・井上円了著『仏教活論序論』（明治20年刊）
- ・村上専精著『仏教一貫論』（明治23年刊）
- ・前田慧雲著『学仏南針』（明治25年刊）
- ・明治文化全集編輯部編『仏教大家論纂⁷』

○森有礼著『英文日本宗教自由論』（明治5年刊）

仏教については、明治期を代表する仏教研究者の著作がまとめられているが、キリスト教は明治初期の外国人の著作にほぼ限定され、神道は、近藤忠房（伊勢神宮祭主）・千家尊福（出雲大社大宮司）撰の『神教要旨略解』（明治5年刊）、田中頼庸（伊勢神宮大宮司）撰の『三条演義』（明治6年刊）、そして戯作者・仮名垣魯文著『三則教の捷徑』（明治6年刊）の三書のみが収録されているのが特徴的である。キリスト教については本稿の関心から外れるため詳しい検討は行わないが、吉野は1924年刊行の『主張と閑談』第1輯⁸において、江戸時代に来日した宣教師「ヨワン・シローテ」や「維新前後の耶蘇教観」に

⁷ 原坦山、鵜飼徹定、島地黙雷、福田行誠、釈雲照、大内青巒、南条文雄、大道長安、清沢満之と、やはり明治期を代表する僧侶の諸論考が収録されている（前掲『明治文化全集』第11巻、469—529頁）。

⁸ 吉野作造『主張と閑談』第1輯（文化生活研究会、1924年）。

ついて詳しく語っており、こうした関心が、「天主教の部」の編集にも影響を与えたものと推測される。そして、「神道の部」で取り上げられた三書はいずれも、当時展開されていた教部省、大教院体制下の教導職による民衆教化政策にかかわる書籍であった。同書が編纂された昭和初期の段階において、明治文化研究者にとって明治の神道を代表する書籍は、神道国教化政策のもとで刊行されたものだったわけであり、いかにこれらの政策や書籍が後世に強い印象を残していたかがうかがえよう。なお、本書の神道およびキリスト教の部については、その「編集後記」において、「神道と耶蘇教に関しては専ら明治初期の文献に限局した」と説明し、これにより明治前期の神道と政治の関係、さらには解禁後のキリスト教の実態を知ることができる、と述べられている⁹。いずれにせよ、この両者が重要なものとして位置付けられていたからこそ、あえて取り上げられたことに変わりはない。

では、上記の教化政策はどのように展開され、各書籍はどういった内容や特徴を持ち、政策的な位置を占め、どのようにして本書に盛り込まれるに到っていったのか、次章以降において検討したい。

三、「神道の部」について

「神道の部」を構成する三書が刊行された背景には、明治5年に発足した教部省、大教院、教導職による国民教化政策があった。法令をもって設けられた教導職には神官、僧侶などが任じられ、彼等は、やはり法令によって制定された「敬神愛国ノ旨ヲ体スヘキ事」、「天理人道ヲ明ニスヘキ事」、「皇上ヲ奉戴シ朝旨ヲ遵守セシムヘキ事」の三条からなる三条教則を中心とする神道の教義を、説教などを通じて国民に広めていく役割を与えられた（説教の様子については図1参照）。大教院は、この教導職の養成機関、天照大神をはじめとする神々を祀った神殿の祭祀機関、さらには説教の実施機関、説教テキストの編纂機関などとして機能した。そのもとには各府県に中教院が設けられ、全国の神社および寺院は小教院として位置付けられて、さかんに説教活動が展開されていく。教部省は大教院、そして教導職の所管官庁である¹⁰。

教部省・大教院はおびただしい数の説教テキスト類を刊行、あるいは刊行を許可した。その総数は定かでないが、大教院が活動していた時期のほぼほぼすべてにあたる明治6年8月から7年12月までに教部省の許可を得て刊行された教義書は、東京大学史料編纂所が所

⁹ 前掲『明治文化全集』第11巻、567頁。

¹⁰ 以下、本章については小川原正道『大教院の研究—明治初期宗教行政の展開と挫折』（慶應義塾大学出版会、2004年）に多くを負った。



図1：当時の三条教則説教の様子

（『三則教の捷徑』、『明治文化全集』第11巻、日本評論社、1927年、17頁）

蔵する『教部省准刻書目』によって判明し、その数240を超えていた。このうち、大教院自身が刊行したのが『神教要旨』、『神教要旨略解』、『葬祭略式』、『教会大意』、『教導職神拝式』、『善悪報応論』、『三条略解』、『予美考証』、『教書編輯条例教典訓法章程』、『合議条件』、『大教院規則』、『中教院規則』、『三条演義』、『説教論題十七則』、『社寺必用』、『神徳神験論』、『教会新聞』、『詔誥撮要』である¹¹。

『明治文化全集』「神道の部」に収められた『神教要旨略解』と『三条演義』が、ここに含まれているのがわかる。これらは、国民教化の総本部であった大教院自身が刊行した、いわば公式説教マニュアルだったのである。

『神教要旨略解¹²』は、『神教略解』を解説敷衍したもので、多くの同種のテキストの中でも、最も広く出回ったといわれているものである¹³。同書は、「敬神」「明倫」「天祖」などの教化理念について解説した上で、皇祖天降、天地創造といった記紀神話上の故事を語り、「万物の霊」たる人間の使命として、「恒常崇敬の誠を尽して以て神恩の深きを念ひ、又事業を修めて以て祖徳の厚きを忘るべからず」と述べ、君臣父子夫婦兄弟朋友の五倫の道を正しくし、職に励むべきことなどを説いていた。歴史的背景を説明しながら天皇やその祖先神に対する崇敬心を高め、また日常道徳の重要性を説くのが、こうした説教テキストの特色である。

一方、『三条演義¹⁴』は文字通り三条教則を解説したもので、おびただしい同種の解説本の中で、やはり「最も早出且つ広く読まれた書物で、明治初期の神道思想並びに実際運

¹¹ 「社寺取調類纂」（国立国会図書館蔵）、『教部省准刻書目』（東京大学史料編纂所蔵）。

¹² 吉野作造編輯担当代表編『明治文化全集』第11巻（初版、日本評論社、1927年）、3—6頁。

¹³ 河野省三「明治初年の教化運動」（『国学院大学紀要』第1号、1932年）、108頁、高市慶雄「三条演義神教要旨略解解題」（前掲『明治文化全集』第11巻、所収）、解題3頁。

¹⁴ 前掲『明治文化全集』第11巻、10—14頁。

動の源泉となった価値ある文献」だとされている¹⁵。冒頭では、「神とは天祖天神を始奉り、総て朝典に列する大小の神祇及土地の産土神氏神等の謂なり」と説明した上で、神武天皇が祭祀を重んじ、その伝統が歴代天皇に継承されてきたことを重視して、天皇とは「神祇を礼し、感応を得て人民を育し、国家を治め給ふ」のが天職であり、「天下の臣民」もまた、「天祖天神及び産土神を尊敬して…善を行ひ、徳を積む」ことが重要だと説き、「国を愛するは君を愛する所以なり」と敬神愛国の姿勢を求めた。またここでも、「天理」として宇宙の真理を理解し、その実践として君臣父子夫婦朋友の「人道」を全うすることを主張し、さらに、政府の法令を遵守するのが天皇を「奉載」することになるとした。

教部省はこうした説教を推進する一方で、音楽、能、歌舞伎、文学といった文化芸能が民衆に与える影響の大きさに注目して、これに統制を加えて教化に利用する政策も行っていった¹⁶。教部省は第15号達（明治5年8月15日）において、能、狂言、音曲、歌舞伎の類を「人心風俗ニ関スル所不少」とした上で、①演劇では歴代天皇を模倣するものを禁じること、②演劇は専ら勸善懲悪を旨とし、淫風醜態に流れないように心がけること、③風俗営業者は身分相応に行儀を慎むこと、の三点を命じた。東京府ではこれに先駆けて、5月17日に独自の法令を定め、「音楽歌舞ノ類迥々取調候ニ付テハ即今市街ニ相存候能舞歌舞妓其他各芸ノ瓜頭或ハ家元等教部省ニ於テ取調候儀モ可有之ニ付其筋業之者兼テ相心得事¹⁷」と命じ、音楽、歌舞伎、狂言、講談、戯作、義太夫などの芸能に携わる人々を呼び出して、政府の方針に沿った作品を制作するよう徹底していった¹⁸。

そんな中で、自らの作風を「転向」して、教部省の意図にかなった、三条教則を旨とする作品を描こうとする作者も現れてくる。『西洋道中膝栗毛』などの著者として有名な戯作者、仮名垣魯文もその一人で、取り締まりを受けて明治5年6月には、「戯作ノ儀ハ虚ヲ主トシ実ヲ客トシ或ハ事跡名籍ヲ暇用シ或ハ正史ヲ換骨奪体シ支那ノ羅漢中李笠翁等ノ小説我源氏狭衣他何物語ト唱フル物則是ナリ…其ノ弊ツイニ人ヲ過ツニ至ルベシ依テ爾後従来ノ作風ヲ一変シ乍恐教則三条ノ御趣旨ニモトツキ著作可仕ト商議決定仕候¹⁹」と、これまでの作風を「一変」させて三条教則に沿った著作活動をすることを決断したと政府に申し出ている。実際、仮名垣は同月中にさっそく『大洋新話蛸入道魚説教』を発表し、竜宮王が魚に文明開化の必要性を訓示するという形で、「君民一和して国を護り、知覚をひらき、知識を広め、従事に進歩の最中と聞けり」などと「紙上説教」を展開した²⁰。

翌年7月に、「敬神愛国の俗解」「天理人道の俗解」「皇上奉戴朝旨遵奉の俗解」など

¹⁵ 前掲「三条演義神教要旨略解題」、解題2頁。

¹⁶ 興津要『転換期の文学—江戸から明治へ』（早稲田大学出版部、1964年）、26頁。

¹⁷ 「布令通書 明治五年第三冊從五月至七月」（内閣文庫蔵）。

¹⁸ 『東京日々新聞』1872年5月25日付、『新聞輯録』第30号（1872年5月）。

¹⁹ 『新聞雑誌』第52号（1872年6月）。

²⁰ 興津要『仮名垣魯文』（有隣新書、1993年）、123—125頁。

を施し、三条教則を読者にわかりやすく解説したのが『三則教の捷徑²¹』である。同書は、仕事のため忙しく説教を聞けない人のための「ちかみち」として記され、庶民にわかりやすい文体を用いながら、なじみぶかい身近な神々や、その頂点にある天照大神を「神」として描き、やはり夫婦や朋友、親子などの「人道」を守って勸善懲悪、五倫の道を旨とし、「今帝様の臣下」として天皇を「神」の皇孫の「日天子」として尊重して、その命を守り、神々の作った日本という国を愛さなければならぬと愛国心を説いた。なお、仮名垣は当時、当代屈指の人気戯作者だったが、教部省大丞の三島通庸（熱心な敬神家として知られ、出身地である鹿児島で廃仏毀釈を断行した）がその名声と意欲に目を付け、教部省へ出仕させて、この作品を書いたことが明らかにされている²²。

四、むすびに代えて—明治文化研究と「神道」イメージ

上記のようなテキストや風俗統制を通じた国民教化政策は、信教自由、政教分離の原則に反する、といった観点から、政府内外から強い反発を受け、神道・仏教間の対立や資金不足も相俟って、1875年には大教院が解体され、1877年には所管官庁であった教部省も廃止されて民衆教化政策は頓挫し、宗教行政は内務省社寺局へと引き継がれた。1884年には教導職も廃止され、民衆教化政策は完全に終息をみることとなる。同時に、神官は葬儀を行うことができないなど、神社・神官が宗教行為に関与できないようにする政策が展開されて、神社の非宗教化が進み、政教分離・信教自由という前提に立ちつつ、「宗教ではない」神社の国家管理が進行していく。1899年には内務省社寺局が宗教局と神社局に分割されて、行政的な取り扱いも「宗教」と「神社」は別個の存在とされた。以後、神道の国家管理化が進められ、明治30年代から大正初年にかけて、神職の神社奉仕のあり方を定めた「官国弊社以下神社神職奉務規則」をはじめとして、官国弊社経費の国庫共進制度、府県社以下への神饌幣帛料共進制度などの財政基盤の整備、さらに神社財産の登録や、神社祭式行事作法、神社祭祀令、神宮皇學館の設置などが進められていった²³。

吉野作造（明治文化研究会初代会長、1878年生まれ）、尾佐竹猛（明治文化研究会二代目会長、1881年生まれ）といった明治文化研究に取り組んだ研究者たちは、こうした神道の非宗教化・国家管理化が進行する過程の中で生まれ、育ち、そして、制度整備が一段落した1924年という段階において、明治文化研究会を発足させた。吉野や尾佐竹の眼前にある神道は非宗教化、国家管理されたそれにほかならず、彼等が生まれてから成長する過程

²¹ 前掲『明治文化全集』第11巻、15—26頁。

²² 谷川穰『明治前期の教育・教化・仏教』（思文閣出版、2008年）、40—45頁。

²³ 小川原正道「宗教行政史」（笠原英彦編『日本行政史』慶應義塾大学出版会、2010年）、251—275頁。

でみてきたのも、非宗教化、国家管理化が進行する神道の姿にほかならなかったのである。明治文化研究会にとって、非宗教化された神道、国家管理下にある神社は、体験的にも、現実的にも「当たり前」の存在であり、それだけに、国教として宗教化されようとした神道、国民教化政策期の神道は、明治期において特筆すべき「特異な存在」として映ったちがない。彼等が『明治文化全集』において、明治期の神道の代表作としてあえて上記の三著を挙げたのは、そのためであろう。

日本における代表的な明治文化研究が、大正後半という時代的特性を反映して発足したことにより、国民教化政策期の神道は、現実には10年間という短い期間しか存続しなかった一しかも失敗した一にもかかわらず、明治期を代表する神道として位置付けられた。

『明治文化全集』について、刊行から半世紀を経た「今日もなお明治研究者には資料の原典となっている²⁴」と大久保利謙が述べている通り、明治文化研究がその後の明治期の政治、経済、文化などの研究に多大な影響を与えたことはよく知られている。神道においてもそれは同様であり、戦前期の神道は、戦時体制下の神祇院（内務省神社局を改組して1940年に発足した内務省の外局）による国民教化政策や、神社参拝、神社からの出征や、戦勝祈願なども相俟って、国家が国教として教え広めようとした「巨大な像」をもって語られるようになっていく。我々は、「歴史」が造り出したというより、多分に「歴史研究」が造り出したそうした神道イメージの虚像と実像を、あらためて冷静に検証し直すべきであろう。

²⁴ 前掲「『明治文化全集』の今日的意義」、3頁。

韩国仙道的由来变化和对它的再认识

金成焕(实学博物馆学艺室长/韩国)

- 1、前言—仙道和道教，应该如何靠近？
- 2、仙道（风流道）的由来和运作
- 3、仙道（风流道）和仙风
- 4、仙道的变化和传承
- 5、结语——对韩国仙道的再认识，《海东异迹》

1、前言—仙道和道教，应该如何靠近？

仙道、仙教¹、仙家、仙郎、道教、道家、丹学²、神仙道、神道³、风流道、风月、风月道等概念指的是韩国道教类宗教以及追随此类宗教的集体或个人名称。如果把它们当做是一种特定宗教，那么这些不同的名称就可以理解是该宗教的不同分支和派系名称⁴。并且现在一般认为它们属于道教和道家的大范畴。

根据官方记载，道教是在624年(荣留王7)高句丽派遣使臣从唐朝引进了天尊像和道法后在韩国传播开来的⁵。后来道教历经三国和高丽时代传至朝鲜时代，并在传播过程中通过跟韩国社会文化的融合而不断地发展变化，最终形成了韩国的道教文化。这就是所谓的“传来说”。另一方面，最近在韩国有人提出了“自生说”，即他们认为仙道、仙教、仙家等跟中国的道教是不同的，并认为它们是起源于韩国某个确有其名的固有宗教。综合以上两种见解也有人提出了同时起源于中国和韩国的“共有说”⁶。

但是不管是哪种说法，都没有注意到把那么多的概念放到一个范畴(道教)内来理解到底可不可行这个根本问题。这是因为人们总是习惯在道教这个大范畴内来把相似或相关的东西范畴化。这种倾向在高丽前中期到朝鲜时代之间的漫长时期内一直延续着，而我们现在却把这期间留下的相关资料当做是所谓的道藏类的核心资料。

¹ 参照《惺所覆瓿藁》卷6，文部3，记，《酒吃翁梦记》。

² 参照《溪谷漫笔》卷1，漫笔，《我国学风硬直》。

³ 参照《文宗实录》卷7，文宗 1年 4月 壬午。

⁴ 徐永大，2008，《韩国仙道的历程》《仙道文化》5，国际儒教育大学院大学校 国学研究院。

⁵ 参照《三国史记》卷20，高句丽本纪 8，营留王 7年。

⁶ 林采佑，《对崔致远和道教的关系问题的批判检讨》，《仙道文化》10，国学研究院；《道教文化研究》34，韩国道教文化学会 2011。

在这里有一点十分清楚，那就是道教和仙道(仙教)⁷是两个不同概念，不是可以从“传说”和“自生说”等角度来考虑的问题。即虽然仙道和道教有相似的地方是事实，但不可以把仙道放到道教的范畴内来认识和理解，而应该从研究韩国的思想史和宗教史的立场出发，把它当做是韩国的一种固有宗教来理解和研究。

在出席经筵时，定宗问同知事李詹：“能不能讲一下老子和神仙之道”。李詹回答说：“臣以前认为‘老子和神仙之道没有什么区别’，但是现在读了《通鉴纲目》之后，发现老子之道把虚无当做宗旨，并说过‘如果把人生在世打个比方的话，它就像是人们离开家去旅行，不拘泥于生命的长短，而是想尽快地回到本来的地方去’。即不在乎人的生死，重视人要回到根本，但神仙之道却十分看重长生不老，甚至靠吃药等来延长自己的寿命，不愿意死亡。而释氏之道有天堂、地狱说，即做善事可以去天堂，做恶事要下地狱。但是人们却无法知晓最后到底是上了天堂还是下了地狱”。王：“早先听说，儒道认为人受阴阳二气而生，那么仙道、老子、释氏和儒家的见解中，到底哪个是正确的呢”⁸。

此资料是1400年(定宗2)定宗和李詹在经筵上关于神仙道的对话内容，虽然可推测文章想讨论是不同于仙道的以养生修炼为主的丹学方面的内容，但是在这里却明白地显示出仙道和道教是两个不同的概念。

高丽前中期以后，仙道逐渐向道教靠拢并逐渐融合到道教中去。1426年(世宗8年)，在卡季良(1369-1430)被授予判右军府事的过程中“因为他作为儒宗却修仙并祭拜不应该祭拜的鬼神、施惠于水陆斋，台谏很长时间都没有在他的告身(职牒)上进行署经。”⁹这里卡季良认为展现朝鲜自尊意识的方法之一就是依照道教礼仪来举行祈雨祭，指责修建醮礼青祠等行为。从这里我们可以知道在朝鲜前期，儒家方面已经把仙道看做是道教的一部分了。

到了朝鲜中期以后，仙道彻底成为道教的一个分支，并且作为一种修炼身心的方法而十分流行。1574年(宣祖7年)，在一次书讲中宣祖和柳希春(1513-1577)对话时批判了佛家的火葬法，并且讨论了“凡是像仙佛之说类的异端之谈都是妖言惑众、荒诞不羁的，不可以相信”，“朱子从未说过仙事是毫无道理的，只是说过做起来会很难”，“世上所谓的大白天升天之说是毫无道理的，通过锻炼人的身体和气息而活到百岁的人可能会有，但并不是人人都可以模仿学习的¹⁰”等问题，1594年(宣祖27)弘文馆应教柳拱辰和副修撰郑晔(1563-1625)在宣宗面前批判了王守仁“所谓仙佛合二为一只是借用了儒学的名字而已”的观点，并提出

⁷ 对此有仙道、仙教、丹学、神仙道、神道、风流道、风月、风月道等多种称法，本文为和中国的道教相区分尽可能地采用仙道及与其类似的称法。关于原因会在文章论述过程中自然提及到。有时候也会探悉把仙道、道教、仙家理解为道家的记录。

⁸ 《定宗實錄》卷6，定宗 2年 10月 甲午。

⁹ 参照《世宗实录》卷32，世宗 8年 6月 癸未。卡季良还建造了道教青祠，特别是在《亲试文武科合行本命醮年例通行青祠》中谈到仙家，“详查仙家秘记，寻找清明祈祷文，每逢本命年时就凭此祝愿自己的长寿”，但是这里的仙家是道家的意思。《东文选》卷115，青词，《亲试文武科合行本命醮年例通行青祠》。

¹⁰ 参照《宣祖实录》卷8，宣祖 7年 2月 己酉。

了不要相信王守仁说过的“神、气、情存在于在仙家长生不老道术中”¹¹等话。第二年，面对宣祖因头痛等病而痛苦时，柳成龙说到的“让心安定下来、让气血流动之后才能把病治好，仙家把保证人阴阳二血脉的畅通当做是长寿的方法”¹²等话中可以看出仙家和道教的融合。

虽然一直有人认为中国的神仙术跟韩国的仙道不同¹³，跟道教也不是一回事，但这却不是普遍性的见解。并且儒学家任重白曾说过“虽然大体上神仙术跟老子的道好像没有什么联系，但是寇谦之之辈在私自盗用了老子的书并且把老子当做是仙家的鼻祖之后，继承了老子思想中的糟粕部分”¹⁴，由此可以推断在朝鲜后期，人们认为无论是中国的神仙术还是韩国的仙家跟道教的根源都是不同的。

关于丹药和符籙的技术、祈祷以及祭祀之法，先儒们有时候也认为是黄老学的支流和旁系。但是道家和仙家本来就是区别很大的两个概念。因此刘向的《七略》和班固的《汉书》苏文志中都是把道家流派和仙家流派分到不同类别中的，并且从没有混称过。因此胡氏所谓“虽然它们都很兴盛，但是都可以归结成道教支流”的见解未免有些固塞鄙陋。

(儒学申在植的回答)仙家和道家彼此间一直都很相近，只是在班固的书中才把它们分成不同的类别。道家中仙家跟佛教中有邪师和魔宗宗派、儒家中有阳明和象山学派一样，所以胡氏的观点似乎难免会有些固塞鄙陋¹⁵。

在中国道家和仙家本来就是差别很大的两个概念，因此在刘向《七略》和班固的《汉书》艺文志中，郑祖(朝鲜第22代王)把道家流派和仙家流派区别开来；从儒学申在植(1770-?)的答辩可以看出，他也认为把握二者的关系应该结合佛教中的邪师和魔宗派系，儒家中的阳明和象山学派等宗教中的派系和学派关系来理解。由此可见，仙道和道教是不是应该理解成同一概念的问题并不只是在现在才面临的难题。

本文以此种理解为基础来考查韩国仙道的由来、运作以及随着时代的发展而产生的变化。并且还要考查是不是可以不考虑其在各时代的发展变化状况而以古朝鲜的始祖檀君为定点来对仙家的道脉进行一元化地理解。跟当前研究韩国仙道的自生说、传来说、共有说的角度不同，本文是把仙道看作是独立于道教之外的宗教形式，并揭示对仙道及相关文化研究的必要性。同时考虑朝鲜后期实学家的思想观点是否在一定程度上反映了仙家的历史观。

¹¹ 参照《宣祖实录》卷53，宣祖 27年 7月 戊戌。

¹² 参照《宣祖实录》卷67，宣祖 28年 9月 丁酉。

¹³ 参照对李恒福(1556-1618)评价说，“关于老子、庄子的玄放和仙道、佛道的妙语，其本旨都被习得”，由此可以推测这里是把道教和仙道当做不同的概念。参照《白沙集》附录，神道碑铭，《李恒福神道碑铭》。

¹⁴ 参照《弘斋全书》卷115，经史讲义 52，纲目 6，《宋主义符》。

¹⁵ 参照《弘斋全书》卷118，经史讲义 55，纲目 9，《唐武宗》。

2、仙道(风流道)的由来和运作

在崔致远(857-?)所写了《鸾郎碑》序文中证实在韩国存在不同于道教的固有仙道。

真兴王37年“三十七年，春，始奉源花。初，君臣病无以知人，欲使类聚群游，以观其行义，然后举而用之。遂简美女二人，一曰南毛，一曰姣贞，聚徒三百余人。二女争媚相妬，姣贞引南毛於私第，强劝酒至醉，曳而投河水以杀之，姣贞伏诛，徒人失和罢散。其后，更取美貌男子，妆饰之，名花郎以奉之，徒众云集。或相磨以道义，或相悦以歌乐，游娱山水，无远不至。因此知其人邪正，择其善者，荐之於朝。故金大问花郎世记曰：贤佐忠臣，从此而秀；良将勇卒，由是而生。

崔致远鸾郎碑序曰：国有玄妙之道，曰风流。设教之源、备详仙史、实乃包含三教、接化群生。且如入则孝于家、出则忠于国、鲁司寇之旨也。处无为之事、行不言之教、周柱史之宗也。诸恶莫作、诸善奉行、竺干太子之化也。

唐令狐澄《新罗国记》曰：择贵人子弟之美者，傅粉妆饰之，名花郎，国人皆尊事之。”¹⁶

《三国史记》中记载，新罗花郎的起源是源花，后来源花发展成为了花郎¹⁷。当然前面所讲的源花和风流指的是制度整备，其起源很明显要在更久之前。崔致远所写的碑文的主人公鸾郎很显然是花郎。根据崔致远的碑文内容我们可以知道，新罗有一种名叫风流的玄妙之道，关于这种道的传道历史，在《仙史》中有详细的记载。至于《仙史》是记载风流道历史和流传过程的单本资料，还是众多相关资料的统称目前尚不清楚。然而有一点很清楚，那就是《仙史》至少是新罗末期关于风流道的记录。在《仙史》中还指出“风流”和“仙”的含义相同以及其名称有可能是风流教(风流道)或者仙教(仙道)¹⁸。即崔致远所提到的《仙史》是整理记录了风流教和仙教历史的记录¹⁹。

仙道的特征是内容涵盖了儒教的忠孝、道教的无为不言、佛教的善行等三教的特点，并以此来教化百姓。它并不只局限于我们现在所认为的道教范畴，而是在儒、佛、道三教融合

¹⁶ 参照《三国史记》卷4，新罗本纪第4。

¹⁷ 已经有学者提出应从源花中寻找风流起源的见解。李道学，《新罗花郎徒的起源和展开过程》、《精神文化研究》，韩国精神文化研究院，1990。

¹⁸ 也被叫做风流道。《三国遗事》卷3，塔像4，《弥勒仙花·未尸郎·真慈师》“累年王又念欲兴邦国 湏先风月道 更下令选良家男子有德行者 改为花娘……”。

¹⁹ 我们无法得知崔致远所指的《仙史》到底是什么样的资料。朝鲜后期的安鼎福和李源益虽然都提到《仙史》但是他们对其也不甚了解。参照《东史纲目》第3上，丙申年，新罗真兴王37年·真智王元年，高句丽平原王18年，百济威德王23年；《纪年东史约》卷2，新罗高句丽百济纪，丙申8年。在李圭景的《五洲衍文长笺散稿》中虽然引用了名为《仙经》和《仙史》的资料（〈五洲衍文长笺散稿〉人事篇1，人事类1，〈人体内外总象辩证说〉和〈人物有光辩证说〉），但是跟崔致远所提到的内容没有任何关系。

李圭景所提到的《仙史》是由中国的浮云道士所创作的，书中收录了古今47位真人、列仙。参照《五洲衍文长笺散稿》经史篇2，道藏类1，道藏总说，〈道教仙书道经辩证说附道家杂用〉。

的基础上形成和运作的。

花郎道的活动方式很奇特，“徒众云集，或相磨以道义，或相悦以歌乐，游娱山水，无远不至。”金大问在《花郎世记》中云：“贤佐忠臣从此而秀，良将勇卒由是而生”，由此可以看出花郎的起源和功能都跟风流教(仙教)相关。并且韩国的仙教(风流教)并不是依循外来的道教，而是韩国所固有的，跟像丹学这样的个人养生功能相比，更多的是从国家层面考虑而运作的²⁰。《海东高僧传》中“此盖王化之方便也。自原郎至罗末。凡二百余人。其中四仙最贤”的记载更进一步证实了这种推测²¹。

接下来我们看看崔致远所说的新罗风流教(风流道)到底是什么。当时人们在花郎代表的名字后面加上“郎徒”二字并组建以此为名的团体来修炼仙道，到新罗末期为止估计有200多个这样的团体，像真兴王时斯多含领导的郎徒、金庾信的龙华香徒，此外还有金歆运、近郎、孝宗郎、国仙夫礼郎、未尸郎、俊永郎、居烈郎、实处郎(突处郎)，实同郎，好世郎，原郎徒等等²²。从归属与永郎郎徒的真才、繁完等事例来看，我们可以估计他们所属的郎徒团体少则有一百多名成员，多者上千名。并且在称呼自己的郎徒团体时，有时也在自己所属花郎名字后面加上“风月之庭”的字样，即“○○风月之庭”²³。

为了修炼融儒、佛、道三教于一炉的仙道，郎徒成员游历全国山山水水来磨砺身心；在修炼风流道的同时，还会通过创作音乐、歌曲来提高团体的凝聚力，像原郎徒创作的《思内奇物乐》、真兴王时创作的《徒领歌》²⁴等。并且他们也会像孝宗郎那样体察民情、解百姓之忧²⁵，像居烈郎、实处郎、实同郎那样观测天文²⁶。

居烈郎、实处郎、实同郎通过观测气象的异常之处来判断外敌的入侵，由此我们可以看出郎徒最为关注的及主要目的是维护国家政权。请纓随军征伐异斯夫加罗国的斯多含郎徒²⁷体现了这一点，并且金大问也曾很明确的说过，“许多贤佐忠臣、良将勇卒都出自郎徒。三代花郎足有200余名，他们美好的名字和行为像传记一样。”²⁸金歆运等还为了王室牺牲自己生

²⁰ 这里虽然也包含韩国仙教作为教团宗教的可能性，但是这还需要以后更为慎重、具体的研究。

²¹ 参照《海东高僧传》卷1，流通1-1，《释法云》。另一方面，朝鲜后期星湖李瀼在高丽太祖建国之前以崔致远呈给王建的“鸡林黄叶鹤岭青松”说为根据，认为作为新罗的大臣有秘密协助高丽王业之意的话，这是一种悖逆行为，不是人臣之所为。并且将老子和佛的地位提升到和孔子同等地位的话，它们就会成为危害儒教的异端之首。参照《星湖僊说》卷18，经史门，《崔文昌》；《星湖先生全集》卷7海东乐府《花郎歌》。

²² 参照《三国史记》卷41，列传1，《金庾信·上》；卷44，列传4，《斯多含》；卷47，列传7，《金歆运》；卷48，列传8，《剑君》和《孝女知恩》；《三国遗事》卷3，塔像4，《栢栗寺》和《弥勒仙花·未尸郎·真慈师》；卷5，感通7，《融天师彗星歌-真平王代》；卷5，孝善9，《贫女养母》；卷4，义解5，《二惠同尘》；在蔚州川前里书石上还存有史安郎、成义郎、柒陵郎、圣林郎、法民郎、冲阳郎、柒慕郎、贞光郎等名称，参照《蔚州川前里书石》。

²³ 《三国遗事》卷48，列传8，《剑君》“诸舍人曰 众人皆受君 独却之何也 若嫌小请更加之 剑君笑曰 仆编名於 近郎之徒 修行於风月之庭 苟非其义 虽千金之利不动心焉 时大日伊飡之子为花郎号近郎 故云尔”。

²⁴ 参照《三国史记》卷32，杂志2，《乐》。

²⁵ 参照《三国史记》卷48，列传8，《知恩》和《三国遗事》卷5，孝善9，《贫女养母》。

²⁶ 参照《三国遗事》卷5，感通7，《融天师 彗星歌-真平王代》。

²⁷ 参照《三国史记》卷44，列传4，《斯多含》。

²⁸ 金大问所写的《花郎世记》被看作是与此相关的资料。参照《三国史记》卷46，列传6，《金大问》。

命，这可以说没有辱没自己名字。²⁹”

为了管理众多郎徒，国家还设置了专门机构。据推测，661年(文武王1年)义光被任命为郎幢总管³⁰。如果这种推测属实的话，那么统管风流道的官吏就是郎幢总管。并且有关管理郎徒的文书，像《风流黄卷》、《黄卷》也是由中央政府直接保存和管理。

第三十二孝昭王代。竹曼郎之徒有得鸟(一云谷)级干。隶名于风流黄卷。追日仕进。隔旬日不见。郎唤其母。问尔子何在。母曰。幢典牟梁益宣阿干以我子到富山城当仓直。直驰去。行急未暇告辞于郎。郎曰。汝子若私事适彼。则不须寻访。今以公事进去。须归享矣。乃以舌饼一合酒一缸。卒左人(乡云皆叱知言奴仆也)而行。郎徒百三十七人亦具仪侍从。³¹

释惠宿。沈光于好世郎徒。郎既让名黄卷。师亦隐居赤善村(今安康县有赤谷村)二十余年。时国仙瞿岳公尝往其郊。纵猎一日。宿出于道左。揽辔而请曰。庸僧亦愿随从可乎。公许之。³²

在上述资料中没有找到证据能证明《风流黄卷》、《黄卷》是新罗中央政府管理风流道的官方记录资料。因为人们认为《风流黄卷》是与竹曼郎徒相关的资料，《黄卷》是与好世郎相关的资料。即二者是关于管理从属于竹曼郎徒和好世郎的众风流道郎徒的记录。并且从得鸟、好世郎的例子中可以看出，如果郎徒成员因为个人私事脱离所属郎徒，那么他们的名字就会从《黄卷》上删掉。尽管《黄卷》是管理各个所属风流道集团的名册，但能推断出另有一名册，那就是为综合管理各风流集团，由中央政府以《黄卷》为基础所做的《风流黄卷》。

但是中央政府以此为基础来进行综合管理各风流集团的是另外的名册—《风流黄卷》。因为风流道不是凭个人或几个团体的意志而活动，而是出于国家层面的考虑而运作和被管理的。因此国家有必要选拔出国仙来统管以风流为中心进行运作的单个郎徒团体。³³

能和新罗的风流相提并论的是高句丽的扁堂。《旧唐书》中记载，“俗爱书籍，至于衡门厮养之家，各于街衢造大屋，谓之扁堂，子弟未婚之前，昼夜于此读书习射。其书有《五经》及《史记》、《汉书》、范晔《后汉书》、《三国志》、孙盛《晋春秋》、《玉篇》、《字统》、《字林》；又有《文选》，尤爱重之”³⁴，由此可以推测扁堂跟风流十分相似³⁵。虽然扁堂显然不像风流那样，是出于国家层面的考虑而成立和运作的，但是在性质方面似乎

²⁹ 参照《三国史记》卷47，列传7，金歆运。

³⁰ 参照《三国史记》卷6，新罗本纪6，文武王1年。

³¹ 参照《三国遗事》卷2，纪异2，《孝昭王代竹吉郎》。

³² 参照《三国遗事》卷4，义解5，《二惠同尘》。

³³ 参照《三国遗事》卷3，塔像4，《弥勒仙花·未尸郎·真慈师》。

³⁴ 《旧唐书》卷199，东夷列传149，《高句丽》；在《新唐书》中也确有与此相关的内容。参照《新唐书》。卷220，东夷列传145，《高句丽》。

³⁵ 参照李基白，1967，《高句丽的扁堂》，历史学报 35.36合辑，历史学会。

并没有很大的不同。并且在教育方面，虽然有可能会把关于肩堂的一些微记录放大并加以臆测，但是从此可以得出些推断性的概念，那就是高句丽的肩堂在思想方面融合了儒、佛、道三教特点。

从韩国仙道是通过中国传入并融合了儒、佛、道三教的角度来看，新罗时它是出于国家层面的考虑并以花郎制度为中心而成立、运作的。并且有“风流”、“风流道”、“风月道”、“仙教”等名称。通过游历全国的山山水水来修炼身心的特点使很多人认为仙道具有道教的性质。但是仙道（风流道）的最终目的并不于个人修炼，而是通过施惠于百姓、应对军事危机等来维护国家政权。后者是仙道的目的，前者是实现目的的手段。并且有一点很确定，那就是仙道没有脱离现实、与现实是紧密相连的。

修炼仙道的团体是以代表这个团体的花郎的名字后面加上“郎徒”或“风月之庭”字样来命名的，如“○○郎徒”、“○○风月之庭”，并选出团体的统一头领一国仙，同时召集属于单个郎徒的个人或这些团体整理出《风流黄卷》并将其交给郎徒的统管机构郎幢来管理。即我们要认识到，仙道正如崔致远所说的那样融合了儒、佛、道三教之精髓，出于国家层面的考虑而运作，并且跟现实紧密相连，³⁶认为仙道从属于道教或沿袭于道教的观点是不正确的。因此在研究韩国仙道的性质和特征时，应该尊重崔致远的见解，即“且如入则孝于家，出则忠于国，鲁司寇之旨也。处无为之事，行不言之教，周柱史之宗也。诸恶莫作，诸善莫行，竺干太子之化也。”³⁷

3、仙道(风流道)和仙风

进入高丽王朝后仙道发生了一系列的变化。³⁸由于高丽积极引进了能够维护国家政权的佛教和儒教，仙道很自然地变得衰退，并且随着人们对道教的关注，仙道逐渐融到了道教中去。在此期间对仙道的关注大多是以坚持多元天下观的人为中心时而出出现的。³⁹

遵尚仙风，昔新罗，仙风大行。由是，龙天欢悦，民物安宁。故祖宗以来，崇尚其风久矣。

近来，两京八关之会，日减旧格，遗风渐衰。自今八关会，预择两班家产饶足者，定为仙家，

³⁶ 崔致远在《献生日物状》中，“伏以降迹仙山，为行恩於俗界；挺神维岳，期定乱於危时。……自此汉室公卿，仰羨而空矩望断；仙家朋友，相逢而不讶来迟。……”，但是这里的仙家跟他在《鸾郎碑》中所提到的仙道是不同的，这里仙家是道家的意思。参照《东文选》，卷47，《献生日物状》。

³⁷ 在下面崔致远所用的仙家这个词指的是道教。《桂苑笔耕集》卷18，书状启，《谢社日酒肉状》“右伏蒙恩慈特赐前件酒肉等者 伏以候燕应期 句龙受祀 一半之韶光欲老 千般之旅思相攻 只知吟乐国之春 岂料捧仙家之赐陵分甘龠 淮减香醲 想田夫醉舞之场 起海客狂歌之兴 敢效陈平壮志 便发大言 唯寻徐邈前踪 略判中圣 其肉并酒 谨跪领讫 下情无任感戴之至 谨状”。

³⁸ 高丽时代仙道的变化情况可以从对花郎的认识的变化过程中看出。参照金相铉，，《高丽时代的花郎认识》《新罗文化祭学术会议论文集》10，东国大 新罗文化研究所，1989。

³⁹ 关于高丽时代的天下观，卢明镐，《高丽时代的多元的天下观和海东天子》，《韩国史研究》105，韩国史研究会，1999。

依行古风，致使人天咸悦。⁴⁰

1168年(毅宗22年)毅宗驾临到西京，为了革旧鼎新，颁布了6条新令，其中第4条包含要尊崇仙风的内容。并且这里的仙风指的是新罗的仙道(风流道)。至于具体实施方法就是从两班中选出比较富有者将其指定为仙家来依循古风(仙风)行事，可以看出这实际上就是模仿新罗仙道中的选拔郎徒代表。总之，毅宗为了高丽的复兴而试图恢复仙道(风流道)的遗风，虽然在内容方面有一定的变化，但是这可以看做是对仙道重要性的一次新地强调。

… 羨君刷郡堪游刃

愧我穷途尚转蓬

关令后孙真道骨

新罗古国总仙风⁴¹

仙风旧莫闻周汉

近古犹难睹宋唐

国有四郎真似玉

声传万古动如簧

采真同乘飞青盖

寻胜联鞍控紫韁

门下千徒贪被晒

释中二老昵为常

登山临水观何富⁴²

上面这首诗是李奎报(1168-1241)作别去东京幕府赴任的书记尹仪时所作，并且李奎报是熟知新罗仙风(仙道)的。虽然诗歌开始部分是对在庆州经历的描述，但依据“新罗古国总仙风”这一句，我们可以推测在当时还保留着新罗的仙道遗风。关于这一点在《空空上人给林少年的50韵次韵》中有更详细的描述。而这种仙风在中国从未听过，是为韩国所固有的，特别是教导了千余名弟子的真仙四郎，其声名千古流传。

并且有一点很明确，那就是仙风跟八关会关系密切。⁴³包括为战争中死去士兵举行镇魂祭在内的新罗八关会⁴⁴在进入高丽王朝后，变成祭奠天灵、五岳、名山大川、龙神等的庆典

⁴⁰ 《高丽史》卷18，世家18，毅宗 22年 3月 戊子。

⁴¹ 《东国李相国全集》卷5，古律诗，《用前韵钱尹书记仪赴东京幕府》。

⁴² 《东国李相国后集》卷9，古律诗，《次韵空空上人赠朴少年五十韵》。

⁴³ 按照金惠淑，《高丽八关会的内容和机能》，《历史民俗学》，历史民俗学会，1999；安志苑，《八关会的礼仪内容和社会性质》《高丽的国家佛教礼仪和文化》，首尔大学出版社，2005。

⁴⁴ 参照《三国史记》卷4，新罗本纪4，真兴王 33年。

活动⁴⁵。但是它仍然跟仙道相关，并且根本宗旨也没有发生很大的变化。因为如果新罗的八关会是为了缅怀风流道郎徒，那么它不仅包括镇魂祭，而且还像郎徒们周游全国获得体验的高丽的八关会那样，包含祭奠天灵、五岳、名山大川、龙神等的庆典活动。这点可以从关于高丽太祖举办八关会的记录中推测出来，“置轮灯一座，列香灯於四旁，又结二彩棚，各高五丈余，呈百戏歌舞于前，其四仙乐部龙凤象马车船，皆新罗故事”。⁴⁶并且后来随着战争次数的减少，镇魂祭在八关会中的比重也越来越小以至完全消失，八关会变成一种纯粹的庆典活动。特别是在祭奠对象天灵、五岳等中，天灵占据首位，这里暗示了八关会还与古代祭天仪礼的遗风有一定的关系。⁴⁷

八关会的这些特点可以从仁宗时郭东珣写的《八关会仙郎贺表》中看出。当然在这里也可以看出其道教方面的属性，以及这一时期前后八关会和道教逐渐融合的过程。

自伏羲氏之王天下。莫高太祖之三韩。在藐姑射山有一神人，乃是月城中四子之一。风流横被于历代。制作更新于本朝。祖考乐之。上下和矣。中贺。臣闻惟新罗之古邑。在积水之东隅。有太古风。号君子国。紫卵降生于天上。神龙出自于井中。一千年而黄河清。自圣骨真骨而垂统。五百岁而名世出。有原郎鸾郎之谪仙。探奇选胜而得逍遥游。踵门入室者。以千万数。奔西台北。梦裹华胥道途。丛石、鸣沙于海上蓬莱宫阙。似非稻粱食者。真是云烟中人。比及功成于九还。孰见神游于八极。桃花流水杳然去。虽真迹之难寻。古家遗俗犹有存。信皇天之未丧。故我太祖。奋义勇于水德之末。肇丕基于东明之墟。得六功臣。迈萧张韩之称三杰。卜万世业。合辰卞马以为一家。思以答天地并贶之休。于是作君臣相悦之乐。得灵文于龙柱。开八正而关八邪。按仙籍于鸡林。上东月而下西月。法自我而作古。岁一吹以为常。贻厥子孙。布在方册。……⁴⁸

仙道的头领是国仙的遗风也传到高丽。1116年(睿宗11年)，睿宗驾临西京时，颁布让官员的子孙学习四仙事迹以及把新罗的国仙制度当做选拔官吏的一种方法的诏书，可以看出这一点。⁴⁹但是跟从国家层面上积极推行仙道的新罗相比，其重视程度要低很多。尽管如此，忠烈王时把遵循新罗遗风的闵頔召进宫中指定为国仙⁵⁰，由此可以看出到高丽后期还保留着仙道遗风。

并且在一些资料中关于“仙郎”的零散记录也值得关注。前面已经讲到“仙郎”指称的是仙道(风流道)各郎徒团体的代表。他们修炼仙道的目的是为积极应对外敌入侵和保证国家的正常运行做准备。993年(成宗12年)在遭到契丹侵略后，前民官御事李知白就反对成宗崇

⁴⁵ 《高丽史》卷2，世家2，太祖 26年 4月“……八关 所以事天灵及五岳名山大川龙神也……”。

⁴⁶ 《高丽史》卷69，志23，礼11，《嘉礼杂仪》：“置轮灯一座 列香灯於四旁 又结二彩棚 各高五丈余 呈百戏歌舞于前 其四仙乐部龙凤象马车船 皆新罗故事”；参照《高丽史节要》卷1，太祖。

⁴⁷ 徐兢认为高丽的八关会和高句丽的东盟有一定关系。虽然是结合高句丽来认识高丽历史的观点的延伸，但这种理解是有一定意义的，参照《高丽图经》卷17，祠宇。

⁴⁸ 参照《东文选》卷31，表笺，《八关会仙郎贺表》。

⁴⁹ 参照《高丽史》卷14，世家14，睿宗 11年 4月 庚辰。

⁵⁰ 参照《拙稿千百》卷2，《故密直宰相闵公行状》和《高丽史》卷108，列传21，诸臣，《闵宗儒 附 闵頔》。

尚华风，建议不要依循他国异法，应该复活燃灯、八关、仙郎等并把它当做保卫国家的重要方式。⁵¹并且与华夷论天下观相对，一些人坚持多元性天下观，并且对他们来说，仙道是保卫国家、维持太平盛世的重要工具和手段。

仁宗时仙郎指称的是未婚的贵族子弟，甚至来访高丽的宋朝使臣徐兢也被称为仙郎。⁵²通过《新罗记》中关于仙郎的记载以及李奎报和安轴诗中所描述的内容，⁵³可以看出关于仙真的奇闻奇事直到高丽后期仍然是脍炙人口。

4、仙道的变化和传承

高丽实现了三韩的统一，其国土覆盖了原先新罗、高句丽、百济三国的疆域。这也为仙道在时间和空间范围上的扩大提供了可能性。特别是考虑到现在把古朝鲜始祖檀君设定为韩国仙道的起点⁵⁴，并且高丽后期开始把古朝鲜和檀君看做是韩国历史的始源这两点时，可以推测仙道的时空范围很有可能是在高丽时期得到扩大的。但是根据现存资料状况，这种可能性却很难得到证实。

《三国遗事》和《帝王韵纪》中记载了古朝鲜的相关史实。根据二书的记载，檀君最后是阿斯达山的山神，而不是神仙。当然关于檀君离开藏唐京归隐到阿斯达山以及活1908岁的描述⁵⁵可以说带有一定的道教色彩，特别是《帝王韵纪》中“因为进入阿斯达山成为神仙而变得长生不老”的记录更是如此。⁵⁶但是仅仅凭此就把檀君设定为韩国仙道的起点，从现在研究的一般范畴来看，其理由并不充分。并且从崔致远所介绍的风流道(仙道)的范围来看，这种观点也是很难理解的。在《三国遗事》和《帝王韵纪》出现之前，《古记》、《檀君记》、《檀君本纪》等资料中出现了关于檀君和古朝鲜的记录。但这些资料因已失传而无从得知其具体内容，很难确定它们跟韩国仙道有联系。在朝鲜前期世祖到成宗之间，很多明朝的书被指定为禁书并被回收，据推测这些书大部分都跟图讖有关，但是至于跟仙道相关的书目目前尚不确定。⁵⁷

⁵¹ 参照《高丽史》卷94，列传7，诸臣，《徐熙》和《高丽史节要》卷2，成宗 12年。

⁵² 参照《高丽图经》卷21，《皂隶·驱使》。

⁵³ 《东国李相国全集》卷5，古律诗，《次韵吴东阁世文呈诒院诸学士三百韵诗并序》“东都古乐乐国 宫殿有遗基 翼翼呀双阙 泱泱辟大池 仙真留异迹 贤圣揭宏规 犬首侔东岱 蛟川仿左伊”和《东文选》卷9，五言律诗(安轴)“四仙曾会此 客似孟尝门 珠履云无迹 苍官火不存 寻真思翠密 怀古立黄昏 唯有煎茶井 依然在石根”。

⁵⁴ 18世纪前半期的《海东异迹》(洪万宗)和18世纪后半期对此大幅增补的《海东异迹补》(黄胤锡)是代表。

⁵⁵ 参照《三国遗事》卷1，纪异2，《古朝鲜<王俭朝鲜>》。

⁵⁶ 参照《帝王韵纪》卷下，东国君王开国年代，《前朝鲜纪》。

⁵⁷ 1457年(世祖)指定为禁书的有《古朝鲜秘词》、《大辨说》、《朝代记》、《周南逸士记》、《志公记》、《表训三圣密记》、《安含老元董仲三圣记》、《道证记智异圣母河沙良训》，文泰山、王居人、薛业等的三人记录，《修撰企所》100余卷，《动天录》、《磨虱录》、《通天录》、《壶中录》、《地华录》、《道洗汉都讖记》(参照《世祖实录》卷7，世祖 3年 5月 26日 戊子)；1469年(睿宗1年)的周南逸士记、《志公记》、《表训天词》、《三圣密记》、《道证记》、《智异圣母河沙良训》，文泰、玉居仁、薛业等的三人记录100余卷，《壶中录》、《地华录》、《明镜数》和关于天文、地理、阴阳的书籍(参照《睿宗实录》卷7，睿宗 1年 9月 18日

在关于“仙人王俭”记录中，有以下这样的内容。

建造平壤城，与百姓迁移庙社。平壤城原本是个王俭的遗宅，或王之都城称为王俭。⁵⁸

…平壤之根来自王俭仙人，至今堂堂的遗民者司空乃其继承者。平壤的君子先于三韩，活过千年成仙人…。⁵⁹

《三国史记》和《赵延寿墓志铭》中记载的王俭是一名仙人。但是这里的“仙人”和崔致远所说的仙道中的仙郎是截然不同的。虽然可以确定在高句丽时仙人是作为一种官职名而存在，⁶⁰但是高句丽古坟壁画中出现的仙人却很显然跟道教有关。高丽中期妙清在平壤的八圣堂供奉的神格有护国白头岳太白仙人、驹丽平壤仙人、驹丽木觅仙人等。⁶¹并且李承休(1221-1300)曾援引《东明本纪》中朱蒙的对手沸流王松壤的话“我作为仙人的后代，历经数代而成为王”，以此推测“松壤亦是檀君的后代”。⁶²

这类仙人例子虽然无法得知其准确含义，但是有一点很清楚，那就是它和在高丽前中期以后继承风流遗风时所使用的“仙风”、“仙郎”等词的含义是不同的。⁶³这是因为高丽在统一三国后空间和历史范围空前扩大，同时吸收高句丽、百济的文化，从而产生了一系列新的变化。⁶⁴特别是和在高句丽、百济流行的道教文化融合在一起，并且更加强调整崔致远曾稍微提过的风流道、仙道中的游历山水和修炼并行这一点。其实这种变化从高丽前期就已经开始，但在1170年(毅宗24年)的武臣乱前后，大部分的文士开始选择远离世俗、纵情山水，对道教也更加地关注，可以说武臣乱促进了韩国仙道和道教的融合。

以古朝鲜、高句丽地域为中心进行传播的檀君传承其实在很早之前就已经和道教文化融合在一起。李穡曾经说过，在檀君的出生地妙香山，“有很多仙家和佛教的旧迹”⁶⁵；或者在檀君的都城所在地平壤由东明帝统领众神和列仙；借用古朝鲜建国神话中桓雄内容的崔滋(1188-1260)的理解⁶⁶都证明了檀君传承和道教文化很早之前就已经融合在一起这种见解有一

戊戌)，成宗时和睿宗时的情况大同小异(参照《成宗实录》卷1，成宗即位年12月9日戊午)

⁵⁸ 《三国史记》卷17，高句丽本纪5，东川王21年。

⁵⁹ 《赵延寿墓志铭》(金龙善编著，1993，〈高丽墓志铭集成〉，翰林大亚洲文化研究所)。

⁶⁰ 在上述李穡白的论文中已经提到，在《三国志》中的《东夷传》和《新唐书》中的《东夷传》中记载的是“先人”；因此把此看做是维系仙家传统的东西多少有些勉强。参照，徐永大前面的论文第12页。

⁶¹ 参照《高丽史》卷127，列传40，叛逆1，《妙清》，虽然不能断定八圣堂里神格完全是受道教的影响，但是很显然受到了道教的一定影响。

⁶² 参照《帝王韵纪》卷下，东国君王开国年代，《汉四郡及列国纪》。

⁶³ 有人认为高丽时代的仙郎名称跟新罗时代相比更多的是从道家层面来理解的。参照金相铉前面论文第226页。

⁶⁴ 依据在1011年(显宗2年)庆北醴泉石塔工事的当事者名单中确认的仙郎：光叶、金叶、阿志，有人提出跟新罗相比，高丽时代的仙道可能已经传播到地方的观点。参照，徐永大前面的论文第14页。但是这里仙郎虽然明显指的是新罗的遗风，但从变化层面去研究比从扩散层面去研究要好。

⁶⁵ 参照《牧隐文藁》卷2，记，《香山润笔庵记》。李穡认为妙香山是谪仙会集的地方。《牧隐文藁》卷13《咏太白》“谪仙风采照堪舆 醉赋沈香兴有余 独步盛朝青琐闼 重营秘术紫河车 艳词吐凤纤新宠 豪气 骑鲸入大虚 莫道妇人并酒耳 知仁观过一欷歔”。

⁶⁶ 《东文选》卷2，《三都赋》“西都之创先 帝号东明 降自九玄乃眷下士 此雄宅焉 匪基匪筑化城 屹然乘五龙

定的合理性。并且在九月山和江华的檀君传承中有更为详细的描述。1472年(成宗3年)黄海道观察使李芮在他的驰启中以据推测是记载了高丽时代事例的《三圣堂事迹》和《关西胜览》为根据,报告了三圣祠的大体情况,并提到九月山的顶峰“四王峰是以前的降香致祭处,在那里的四王寺是星宿醮礼处”⁶⁷,并且在元宗以后在江华堦城台举行醮祭成为定例。⁶⁸

高丽的仙道、仙家跟新罗的风流相比更具有道教倾向,这一点在进入高丽后期后更为明显。风流的本质反映了一个时代的社会文化特点,并且在不断变化中最终形成当代人所普遍理解的仙道概念。值得注意的是,李承休通过和元朝僧侣蒙山德异的直接交流,坚持儒、佛、道三教同源论的思想。⁶⁹林椿、李谷(1298-1351)、李穡等所理解的仙家概念⁷⁰以及李集对仙家和仙郎的理解⁷¹都是从道教角度出发的,由此我们可以知道仙风、仙郎只是被看作是新罗时代的遗风,风流在新罗之后已经逐渐融到道教文化中去。

5、结语—对韩国仙道的再认识,《海东异迹》

现在我们总是试图把仙道、仙教、仙家、道教、道家、丹学、神仙道等当做一个统一的概念、放到一个统一的体系中去理解。关于韩国仙道和道教的自生说、传来说、共有说其实都是这种理解倾向的延伸。值得注意的是,包括宗教在内的所有社会文化现象的变化发展与所在时代的特定条件有关。韩国仙道及仙道文化当然也不会例外。特别是从自生说的立场出发试图以古朝鲜建国始祖檀君为中心来实现体系的统一,要在《海东异迹》成书后,即18世纪以后才会有可能。不考虑历史变迁状况而只集中在对自生说和传来说的争论上,这种研究方法本身就存在问题。

现存资料中与韩国仙道的起源直接相关的是崔致远在《鸾郎碑》中提到的有关风流道(仙道)的内容。其中提到仙道是儒、佛、道三教的融合,并且可以从风流的前身源花中找到其源流。人们通常认为高句丽未婚青年的修炼集会扁堂和风流很相似。风流传到高丽后,高丽

車 上天天下 导以百神 从以列仙 熊渊遇女 来往翩翩 江心有石 曰朝天台 悦兮盘陀 忽焉峽垵 惟帝时升 神驭徘徊 靈祇所宅 平壤其祠 呼叱风伯 指挥雨师 怒则白日霰雷 木石文飞 ……”。

⁶⁷ 参照《成宗实录》卷15,成宗3年2月癸酉。

⁶⁸ 参照《高丽史》卷123,列传36,《白胜贤》;《世宗实录》卷148,地理志,江华都护府;《新增东国輿地胜览》卷12,江华都护府,社坛,《高丽李冈诗》。

⁶⁹ 参照秦星圭,《李承休的佛教观》,《中央史论》8,中央史学研究会,1995;边东明,《李承休》,《韩国史市民讲座》27,一潮阁,2000。

⁷⁰ 《西河集》第2,古律诗,《题竹林寺》“乘闲杖屐访仙家 境密人稀富物华 十万丈夫轩外竹 三千宫女槛前花 那愁世上春将暮 别有壶中日未斜 儒释相逢行乐处 不知飘泊在天涯”;《稼亭集》卷19,律诗,《寄方向书》“城南池馆即仙家 满意青山满眼花 恨我未能陪杖屐 红尘白发走京华”;《牧隐诗藁》卷14,诗,《骊江》“归梦骊江数迭山 仙家缥缈白云间 多生浊气自难尽 一片苦心犹未闲 浮世最艰飘素发 流光无计驻朱颜 何时三角峯前路 匹马孤舟独往还”。

⁷¹ 《遁村杂咏》,七言绝句,《次韵赠裴察访》“七点奇峯傍海斜 个中人户似仙家 遥知夜夜南飞梦 每绕山茶满树花”和五言四韵律,《用安和寺壁上郑状元韵题中庵》二首中的第二首“再过安和寺 闲征往事空 仙郎非俗类 长老有禅风 花木清明后 楼台缥缈中 高吟子真句 踽踽满山红”。

朝廷虽然重视仙风，继承了仙郎遗风，但其一统三韩的实现，使其难以继续保持仙道的固有性。在扩大的历史文化范围和空间里，仙道发生变化是很自然的。被推测为高丽前中期的著作：《古记》《檀君纪》、《檀君本纪》等文献资料⁷²，如果是跟仙家、道教有关的话，就能进一步证明这一点。

高丽时代妙香山、平壤、江华的檀君传承也是从道教角度来理解的，特别是在九月山、江华，道教的标志祭祀仪礼——醮祭由朝廷来举办或由国王直接亲祭，⁷³江华醮祭一直持续到朝鲜时代⁷⁴。作为平壤的神格的仙人王俭一直受到人们的关注，到高丽中后期，仙人被认为是檀君后代的观点开始出现。此外妙清在八圣堂还把其他的仙人作为神格来供奉。然而，是否就能以此为依据来研究仙道的固有性尚是一个疑问：因为这里的檀君传承都已经带有相当浓厚的图谶和道教色彩。《帝王韵记》中关于檀君进入阿斯达山后，因为成为神仙而长生不死的记录可以看出这一点；同时，这些观点都李承休的儒、佛、道三教同源论思想有关。

崔致远所提到的韩国固有仙道在高丽时代不断跟各种宗教相融合，并且逐渐向道教靠拢，12世纪后半期的武臣乱明显加速了这一进程。高丽后期的许多文人所讲的仙家实际指的是道教体现了这一点。例如新罗时的仙家玉宝高获得仙道而升天的事情⁷⁵体现了道教所讲的尸解。

金时习(1435-1493)作为韩国仙家的重要人物，创作了大量跟仙道相关的诗歌。在他的诗集《梅月堂诗集》中卷3中，在有一个名为《仙道》的部分，专门收录了与道教相关的诗歌。⁷⁶此外，李晔光(1563-1628)也是从传来说角度来研究韩国仙道的⁷⁷。上述这些资料虽然都是从传来说角度，来研究韩国仙道的重要资料；但是从文化融合角度来看，它们对从整体上理解仙道也有帮助，并且通过这些资料我们可以看出道教对韩国固有仙道相关理解的深刻影响。

人们所知的仙道史书或仙家资料主要有：李植(1584~1647)的《东国传道秘记》、韩无畏(1517-1610)的《海东传道录》、仁宗时赵汝籍的《云鹤先生事迹》、洪万宗(1643-1725)的《海东异迹》、李宜白(1711-?)的《梧溪日志集》、黄胤锡(1729-1791)的《海东异迹补》等。还有已经失传的记述了东国道流的卞祉寿的《四闻录》⁷⁸和李圭景的《续补海东异迹》⁷⁹

⁷² 参照金成焕，2008，〈檀君傳承과 檀君墓-高麗時代 檀君墓 傳承의 可能性 摸索-〉，《历史民俗学》24，韩国历史民俗学会（再转载于金成焕，2009，『朝鮮時代 檀君墓 認識』，景仁文化社）。

⁷³ 参照金成焕，《高丽时代的檀君传承和认识》，景仁文化社，2002。

⁷⁴ 参照金成焕，《国家祭祀中的檀君和埴城坛祭祀》，《江华岛埴城坛和开天大祭》，景仁文化社 2009；《关于埴城坛天祭祀礼复原试论》，《东亚古代学》23，东亚古代学会，2010。

⁷⁵ 参照《世宗实录》卷，地理志，庆尚道，庆州府。

⁷⁶ 参照《梅月堂诗集》卷3，诗(仙道)，《访友于三清宫 适醮立冬》、《登三清宫》、《夜宿祭署感怀》、《游仙宫赠柳别提》、《赠道士》、《赠三清监点》、《别道人》、《凌虚词》。

⁷⁷ 参照《芝峯類說》卷18，外道部，《仙道》。

⁷⁸ 参照《云鹤先生事迹》。关于此资料，虽然到现在一直是靠卞祉的《记寿四闻录》来传播，但抄本《云鹤先生事迹》是靠卞祉寿的《四闻录》来传播的。参照金成焕，《仙家资料〈青鹤集〉的资料检讨》，《仙道文化》6，国学研究院，2009；《〈云鹤先生事迹〉和〈青鹤集〉》，《韩国史学史学报》22，韩国史学史学会，2010（参照金成焕，《云鹤先生事迹-译注. 校勘〈青鹤集〉-》，景仁文化社 再收录，2010）。

。虽然这些资料彼此间差异很大，却都是证明仙道是由中国传入韩国的“传来说”的重要资料。这是高丽以后人们对仙道的认识产生变化的结果。特别是在《云鹤先生事迹》中，引用了《四闻录》将仙道的道脉设定为广成子→明由→桓仁真人→桓雄天王→檀君。⁸⁰这里虽然认为仙道的始源在中国，但却把桓仁设定为了东方仙派的宗匠，把桓仁、桓雄、檀君看做是韩国仙道的开端，积极地将古朝鲜的建国神话和韩国的仙道联系在一起。资料中的中心人物魏韩祚是宣祖时的仙家，但是关于桓雄教化了东民并被九夷尊崇为天王，以及有9个大的国家和12个小的国家作为后继者的叙述有可能是受许穆(1595-1682)的《东事》的影响。因为赋予桓雄更为积极的角色跟许穆将东方的历史扩大到神市的内容相关，而关于九夷的论述更是如此；所提到的桓雄后继者——9个大的国家和12个小的国家跟《东事》中的关于6个大国和19个小国的论述相关。⁸¹如果这些推测成立的话，那么《云鹤先生事迹》中的相关论述只能是以18世纪前半期为上限。

另一方面，虽然无法充分确定道脉的关系网，但是把韩国的仙道的起点设定为檀君、并认为是韩国固有的东西的资料是洪万宗的《海东异迹》以及增补本《海东异迹补》。⁸²这与韩国仙道研究有关，并意味着以后需要从政治角度对这些资料进行分析研究。值得注意的是，虽然性理学已成为思想主流，但是在17世纪儒、佛、道三教融合的过程中，洪万宗是将三教会通的思想作为核心思想的。⁸³他认为“天下有三教，分别是儒、佛、道。仙、佛只是以见性为根本，儒教看重人伦，三教就像日常生活中必不可少的布帛、菽粟那样重要”。⁸⁴出于本国和中国在历史文化方面有平等性的认识，他认为“自国虽然小，但是伟大的历代创业，优美的山川景色和人们所具的美貌都和中国相似”⁸⁵，“自国的金刚、智异、汉拿山三神山是天下最好的”⁸⁶，除此之外，他认为朝鲜跟中国的历史文化是平等的。基于他的这种认识，那么再把檀君比喻成伏羲氏，将东明比喻成轩辕氏就是很自然的事情了。

以《海东异迹》为代表的统合儒、佛、道三教的洪万重的三教会通认识，向我们展示了在进行仙道研究时，与其摆脱自生说、传来说、共有说的立场，倒不如从多种观点出发并注意各时代的变化因素，从而得到一个综合性的认识。与其从他们摆脱尘世、隐居山林和在自然中修炼这些方面来进行研究，倒不如从他们对社会、时代所发挥的作用来研究，因此笔者才认为韩国仙道的固有性不能跟各个时代的仙家历史面貌分割开来。值得注意的是，从这个

⁷⁹ 参照《五洲衍文长笺散稿》，经史篇，道藏类，道藏总说，《道教仙书道经辩证说》。

⁸⁰ 参照《云鹤先生事迹》和金成焕，《云鹤先生事迹-译注·校勘〈青鹤集〉》，景仁文化社，2010。

⁸¹ 参照《记言》卷32，外篇，东事，《东事序》·《檀君世家》；卷48，续集，四方，《关西志》。

⁸² 虽然在《海东异迹》中记载檀君为“东方之有君长自檀君始……”，这里是属于传统的檀君观范畴；但是在《海东异迹补》中记载“檀君名王俭（或云王险）古初神仙人也”，更为积极地将檀君和仙道结合在一起。

⁸³ 参照韩永愚，《17世纪后半期—18世纪初洪万宗的会通思想和历史认识》，《韩国文化》12，首尔大学韩国文化研究所，1989。

⁸⁴ 参照《旬五志》上。

⁸⁵ 同上。

⁸⁶ 《东国历代总目》地志序。

角度来看，在以星湖李灏(1681-1763)的檀君观⁸⁷为代表的实学者的历史意识中也在一定程度上反映了仙道的史论思想，这对本国的历史研究也有积极意义。

⁸⁷ 金成焕, 《星湖李灏的檀君论》《星湖学会学术大会资料》, 星湖学会, 2011.5 .2。

参考文献

资料

《三国史记》，《三国遗事》，《帝王韵纪》，《海东高僧传》，《旧唐书》，《新唐书》，《高丽图经》，《高丽史》，《高丽史节要》，《定宗实录》，《世宗实录》，《文宗实录》，《世祖实录》，《睿宗实录》，《成宗实录》，《宣祖实录》 《桂苑笔耕集》，《东国李相国集》，《稼亭集》，《遁村杂咏》，《东国历代总目》，《东文选》，《溪谷漫笔》，《纪年东史约》，《记言》，《东史纲目》，《梅月堂诗集》，《牧隐集》，《白沙集》，《西河集》，《惺所覆瓿藁》，《星湖僊说》，《星湖先生全集》，《旬五志》，《新增东国輿地胜览》，《五洲衍文长笺散稿》，《云鹤先生事迹》，《拙稿千百》，《芝峯类说》，《海东异迹》，《海东异迹补》，《弘斋全书》

著书

金成焕，《高丽时代的檀君传承和认识》，景仁文化，2002
金成焕，《朝鲜时代檀君墓认识》，景仁文化社，2009
金成焕，《云鹤先生事迹-译注. 校勘〈青鹤集〉-》，景仁文化社，2010
金龙善，《高丽墓志铭集成》，翰林大学 亚洲文化研究所，1993

论文

金相铉，《高丽时代的花郎认识》，《新罗文化祭学术会议论文集》10，东国大 新罗文化研究所，1989。
金成焕，《檀君传承和檀君墓-高丽时代檀君墓传承的可能性摸索-》，《历史民俗学》24，韩国历史民俗学，2008。
金成焕，《国家祭祀中檀君和埴城坛祭祀》、《江华岛埴城坛和开天大祭》，景仁文化社，2009。
金成焕，《仙家资料〈青鹤集〉的资料检讨》，《仙道文化》6，国际脑教育大学院大学校国学研究院，2009。
金成焕，《关于埴城坛天祭仪礼的复原的试论》，《东亚古代学》23，东亚古代学会，2010。
金成焕，《〈云鹤先生事迹〉和〈青鹤集〉》，《韩国史学史学报》22，韩国史学史学会，2010。
金成焕，《星湖李翼的檀君论》，《星湖学会学术大会资料》，星湖学会，2011. 5。
金惠淑，《高丽八关会的内容和机能》，《历史民俗学》，历史民俗学会，1999。
卢明镐，《高丽时代的多元的天下观和海东天子》，《韩国史研究》105，韩国史研究，1999。
边东明，《李承休》，《韩国史市民讲座》27，一潮阁，2000。
徐永大，《韩国仙道的历史的流程》，《仙道文化》5，国际脑教育大学院大学校，国学研究院，2008。
安志苑，《八关会的仪礼内容和社会性质》，《高丽的国家佛教仪礼和文化》，首尔大学出版社，2005。
李基白，《高句丽的肩堂》，《历史学报》35、36合辑，历史学会，1967。
李道学，《新罗花郎徒的起源和展开过程》，《精神文化研究》8，韩国精神文化研究院，1990。
林采佑，《关于崔致远和道教的关系问题的批判的检讨》，《仙道文化》10，国际脑教育大学院大学校，国学研究院，2011。
林采佑，《韩国仙道的起源和根据问题》，《道教文化研究》34，韩国道教文化学会，2011。
秦星圭，《李承休的佛教观》，《中央史论》8，中央史学研究会，1995。

韩永愚,《17世纪后半期 -18世纪初洪万宗的会通思想和历史认识》,《韩国文化》12,首尔大学韩国文化研究所,1989。

韓國 仙道の 由來變化와 再認識

김성환(실학박물관 학예실장)

1. 머리말 - 仙道와 道教, 어떻게 접근해야 할 것인가?
2. 仙道[風流道]의 由來와 運營
3. 仙道[風流道]와 仙風
4. 仙道の 變化와 傳來
5. 맺음말 - 한국 仙道の 재정립, 《海東異蹟》

1. 머리말 - 仙道와 道教, 어떻게 접근해야 할 것인가?

仙道·仙敎¹·仙家·仙郎·道教·道家·丹學²·神仙道·神道³·風流道·風月·風月道 등은 현재 한국에서 소위 道教類의 종교와 이를 추종하는 집단 또는 개인에 대한 명칭으로 불리는 개념들이다. 이를 하나의 특정 종교로 파악할 때, 그 명칭들의 다양성으로만 보더라도 여러 갈래의 계파와 집단들이 존재했음을 이해하기는 어렵지 않다.⁴ 그리고 이들은 현재 道教와 道家라는 큰 범주에서 이해되고 있다.

도교는 624년(영류왕 7) 고구려에서 당나라에 사신을 파견하여 道士에게 天尊像과 道法을 들여온 것이 그 수용에 대한 공식적인 기록이다.⁵ 이후 도교는 삼국과 고려시대를 거쳐 조선시대로 전해지면서 우리의 사회문화 양식이 접목되어 변화·발전하면서 한국 도교문화의 전반적인 모습을 만들었다고 한다. 소위 ‘傳來說’이다. 반면에 최근 한국에서는 중국의 도교와는 달리 仙道·仙敎·仙家 등으로 부를 수 있는 고유의 종교가 출발한 것으로 이해하려는 ‘自生說’이 제시되고 있다. 또 두 가지 견해를 종합하여 이해를 도모하려는 목적에서 중국과 한국에서의

¹ 《惺所覆瓿藁》卷 6, 文部 3, 記, 〈酒吃翁夢記〉 참조.

² 《谿谷漫筆》卷 1, 漫筆, 〈我國學風硬直〉 참조.

³ 《文宗實錄》卷 7, 文宗 1年 4月 壬午 참조.

⁴ 한국 仙道の 전반적인 흐름에 대해서는 서영대, 2008, 「韓國 仙道の 歷史的 흐름」, 『仙道文化』 5, 國際惱教育大學院大學校 國學研究院 참조.

⁵ 《三國史記》卷 20, 高句麗本紀 8, 營留王 7年 참조.

출자를 아우르는 ‘共有說’도 제출된 바 있다.⁶

그런데 그것이 어떤 용어이든 다종 다기한 개념들을 하나의 범주 속에서 이해하는 것이 가능한 것인가에 대한 근본적인 문제에는 관심이 덜하다. 이것은 도교라는 전체의 틀 안에서 이와 유사하거나 그렇다고 생각되는 여러 가지의 것들을 범주화하려는 경향에서 나타난 것이다. 그런 움직임은 고려 전·중기 이후 조선시대까지 오랜 기간에 걸쳐 지속되었고, 우리는 그 결과를 중심으로 소위 道藏類의 자료들을 이해하고 있다.

여기서 분명하게 말할 수 있는 점은 道敎와 仙道[仙敎]는⁷ 별개로 이해하여야 하는 개념으로, 이것은 ‘전래설’과 ‘자생설’의 측면에서 접근할 문제가 아니라는 것이다. 즉 仙道는 도교와 유사한 측면이 있는 것도 사실이지만, 그 안에서 이해하고 인식해서는 안 되며, 우리 고유의 종교로 사상사와 종교사의 입장에서 별개 영역으로 다루어져야 한다는 점이다.

經筵에 나가 同知事 李詹에게 문기를 “老子와 神仙의 道를 말해 줄 수 있는가?”라고 물었다. 이침이 말하기를 “신이 옛날에는 생각하기를 ‘노자와 신선의 도가 다를 것이 없다’고 여겼는데, 지금 《通鑑綱目》을 보니, 노자의 도는 虛無로 宗旨를 삼아 말하기를 ‘사람이 이 세상에 난 것은 비유하면 집을 떠나서 여행하는 것과 같으니, 生死의 더디고 빠른 것을 구애하지 말고 빨리 본 곳으로 돌아가라’고 하였습니다. 이것은 생사를 맡겨 근본으로 돌아가는 것을 귀히 여기는 것이고, 신선은 오래 살고 늙지 않는 것을 귀히 여겨 약을 먹고 살기를 구하고 죽으려 하지 않는 것입니다. 釋氏의 도는 天堂·地獄의 說이 있는데, 착한 일을 한 자는 천당에서 살고, 악한 일을 한 자는 지옥에 떨어진다고 합니다. 그러나 사람들이 과연 천당에 살고 지옥에 떨어지는 것을 보지는 못하였습니다”고 하였다. 임금이 말하기를 “일찍이 들으니, 儒道에서는 사람이 陰陽 두 기운을 받아서 낳다고 하는데, 그렇다면 仙道·老子·釋氏의 말과 儒家의 말은 어떤 것이 옳은가?”라고 하였다.⁸

이 자료는 1400년(정종 2) 경연에서 정종과 李詹(1345~1405)의 대화에서 언급된 神仙道가, 물론 이 글에서 논의하려는 仙道와는 다른 養生을 위주로 한 수련 중심의 丹學인 것으로 추측되지만, 도교와는 다른 개념이었음을 분명하게 제시하고 있다.

고려 전·중기 이후 仙道는 도교와 습합되면서 그 안에 용해되어 갔다. 1426년(세종 8) 卞

⁶ 도교의 제반 출자설에 대해서는 林采佑, 2011, 「崔致遠과 道敎의 關係問題에 대한 批判的 檢討」, 『仙道文化』 10, 國學研究院; 「韓國仙道の 起源과 根據 問題」, 『道敎文化研究』 34, 韓國道敎文化學會 참조.

⁷ 이에 대한 용어로는 仙道·仙敎·丹學·神仙道·神道·風流道·風月·風月道 등 다양하게 사용되고 있으나, 이 글에서는 가급적이면 중국의 도교와 구분하기 위해 仙道나 이에 준하는 용어를 사용하고자 한다. 그 이유에 대해서는 논지 전개과정에서 자연스럽게 서술될 것이다. 간혹 仙道를 道敎, 仙家를 道家로 이해한 기록도 확인된다.

⁸ 《定宗實錄》卷6, 定宗 2年 10月 甲午 참조.

季良(1369~1430)을 判右軍府事로 제수하는 과정에서 그가 “儒宗으로서 仙道を 닦고 제사지낼 귀신이 아닌 것에 제사지내며 水陸齋를 베푸는 까닭에 臺諫이 오랫동안 告身에 署經하지 않았다”는⁹ 것은 그가 조선의 자존의식을 펼칠 방법 중 하나로 도교의례를 빌려 기우제 지내기를 주장하고, 醮禮靑詞를 짓는 등의 행위를 비난한 것이다. 여기서는 조선전기에 이미 유교적 측면에서 仙道가 도교에 포함되어 이해되고 있었음을 알 수 있다.

그런데 조선중기 이후 仙道는 확실하게 도교의 한 부류로 용해되어 많은 사람들에게 수련의 한 방법으로 유행한다. 1574년(선조 7) 晝講에서 선조와 柳希春(1513~1577)의 대화중에 佛家の 火葬法을 비판하면서 “무릇 仙佛之說 같은 이단의 말은 모두 요망하고 허탄하여 미덥지 않으니 믿어서는 안 된다”, “朱子は 仙에 대해 그런 이치가 전혀 없다고 말한 적은 없고 하기가 어렵다고만 말했다”, “세속에서 이른바 대낮에 하늘로 날아 올라간다는 것은 전혀 이치에 닿지 않는 말이고, 壽骨이 형체와 기운을 단련하여 百歲를 누린다는 것은 그런 사람이 혹 있으나 사람들이 배울 수는 없다”는¹⁰ 논의, 1594년(선조 27) 흥문관응교 柳拱辰과 부수찬 鄭嘩(1563~1625)이 선조에게 王守仁의 학문을 비판하면서 그의 학문은 “仙佛을 합해 하나로 만들고 우리 儒學의 이름을 빌린 것일 뿐이고”, 그가 말한 “神이 머물고 氣가 머물고 情이 머무르는 것이며 仙家の 長生久視의 도술 또한 그 가운데에 있다”는 말 역시 믿을 것이 못 된다는 의견,¹¹ 이듬해 선조가 두통 등 병세를 호소하자 이에 대해 “마음을 안정시키고 氣血을 움직인 뒤에야 병을 요양할 수 있는데, 陰陽 두 혈맥을 流行시키는 것을 仙家에서 장수하는 방도로 삼고 있다”는¹² 柳成龍(1542~1607)의 언급 등에서 그런 모습들을 읽을 수 있다.

한국의 仙道와도 다른 중국의 神仙術 역시 도교와는 별개의 것이라는 이해들은 지속되었을 것이지만,¹³ 이것이 일반적인 이해였다고 생각되지는 않는다. 그럼에도 불구하고 “대개 神仙術이 노자의 도와 상관없는 듯하나, 寇謙之의 무리들이 노자의 책을 암암리에 도용하여 노자를 仙家の 鼻祖로 삼은 이후부터 그들이 답습해 온 것은 노자가 남긴 찌꺼기”라는 유학 任重白의 답변에서¹⁴ 볼 수 있듯이 조선후기에 중국의 神仙術이나 仙家를 道敎와 출발이 다른 것으로

⁹ 《世宗實錄》卷 32, 世宗 8年 6月 癸未 참조. 卞季良은 道敎靑詞를 짓기도 하였다. 특히 親試文武科 合行本命 醮年 例通行 靑詞에서는 “仙家の 秘記를 상고하고 깨끗한 기도의 글을 구하여, 本命의 때를 당할 때마다 그것으로 오래 사시는 축원을 간절히 드리웁니다”라고 하여 仙家를 언급하고 있으나, 여기서의 仙家는 道家로서의 의미이다. 《東文選》卷 115, 靑詞, 〈親試文武科合行本命醮年例通行靑詞〉 참조.

¹⁰ 《宣祖實錄》卷 8, 宣祖 7年 2月 己酉 참조.

¹¹ 《宣祖實錄》卷 53, 宣祖 27年 7月 戊戌 참조.

¹² 《宣祖實錄》卷 67, 宣祖 28年 9月 丁酉 참조.

¹³ 李恒福(1556~1618)이 “老子, 莊子の 玄放함과 仙道, 佛道の 妙悟에 대해서 그 본旨를 터득하지 못한 것이 없었다”는 평에서도 도교와 仙道는 별개로 것으로 이해되었음을 짐작할 수 있다. 《白沙集》附錄, 神道碑銘, 〈李恒福神道碑銘〉 참조.

¹⁴ 《弘齋全書》卷 115, 經史講義 52, 綱目 6, 〈宋主義符〉 참조.

로 이해하고 있었다는 이해는 이런 점에서 참고할 수 있다.

丹藥 및 符籙의 기술과 기도하고 제사지내는 법에 대해 先儒들은 더러 黃老學의 지류와 여파로 여기기도 한다. 그러나 道家와 仙家는 본래 현격하게 다르다. 그러므로 劉向의 〈七略〉과 班固의 《漢書》藝文志에서도 모두 道家者流와 仙家者流를 부문으로 나누어 구별하였고 뒤섞어 칭한 적이 없었다. 그렇다면 胡氏가 이른바 ‘이것저것 모두 흥성하였으나 모두 도가자류로 귀결된다’고 한 것은 고루한 견해에 가깝지 않겠는가?

[유학 申在植이 대답하였다] 仙家와 道家는 서로 가깝지 않은 적이 없었는데, 유향과 반고의 책에서 비로소 派를 나누어 구별하였습니다. 도가에 선가가 있는 것은 불교에 邪師와 魔宗의 종파가 있는 것과 같고 儒家에 陽明과 象山の 학파가 있는 것과 같은 것이니, 호씨의 설이 고루함을 면치 못할 듯합니다.¹⁵

중국에서도 본래 道家와 仙家는 현격하게 달라 劉向의 〈七略〉과 班固의 《漢書》藝文志에서 道家者流와 仙家者流로 나누어 구별하였었다는 정조의 말과 이를 불교에서의 邪師와 魔宗, 儒家에서의 陽明과 象山과 같은 계파와 학파로 파악해야 한다는 유학 申在植(1770~?)의 답변은 이런 분위기를 읽기에 충분하다. 선도와 도교를 같은 개념으로 이해해야 할 것인가의 문제는 현재만의 논란은 아니었다.

이 글은 이런 이해를 바탕으로 한국 仙道の 유래와 운영을 비롯하여 시대에 따른 변화 양상을 재검토하고자 한다. 그리고 각 시대의 변화양상을 고려하지 않고 고조선 시조인 단군을 정점으로 하는 仙家の 도맥을 일원적으로 이해하는 것이 가능한지의 문제를 검토하고자 한다. 이것은 한국 仙道の 자생설·전래설·공유설의 차원이 아니라 도교와는 구별되는 독립된 仙道와 그 문화에 대한 접근의 필요성을 제기하는 것이다. 아울러 조선후기 仙家の 역사관이 실학자들의 그것에 일정부분 반영되었을 가능성을 염두에 두고자 한다.

2. 仙道[風流道]의 由來와 運營

한국에 도교와는 구별되는 고유의 仙道가 있었음은 崔致遠(857~?)이 지은 〈鸞郎碑〉序文에서 확인된다.

봄에 처음으로 源花를 받들었다. 일찍이 임금과 신하들이 인물을 알아볼 방법이 없어

¹⁵ 《弘齋全書》卷 118, 經史講義 55, 綱目 9, 〈唐武宗〉 참조.

걱정하다가 무리들이 함께 모여서 놀게 하고 그 행동을 살펴본 후에 발탁해서 쓰려고 하였다. 마침내 미녀 두 사람 즉 南毛와 俊貞을 뽑고 무리 3백여 명을 모았다. 두 여인이 아름다움을 다투어 서로 질투하였는데, 俊貞이 南毛를 자기 집으로 유인하여 억지로 술을 권해 취하게 되자 끌고 가 강물에 던져 죽였다. 俊貞이 사형에 처해지자 무리들은 화목을 잃고 흩어졌다.

그 후 다시 미모의 남자를 택해 곱게 꾸며 花郎이라 이름하고 받들었는데, 무리들이 구름처럼 몰려들었다. 혹은 道義로 서로 연마하고 혹은 노래와 음악으로 즐겼는데, 산과 물을 찾아 노닐고 즐기니 멀리 이르지 않은 곳이 없었다. 이로 인하여 사람의 사악함과 정직함을 알게 되어 착한 사람을 택하여 조정에 천거하였다. 그러므로 金大問은 《花郎世記》에서 말하기를 “어진 포필자와 충신은 이로부터 나왔고, 훌륭한 장수와 용감한 병졸은 이로부터 생겼다”라고 하였다.

崔致遠은 〈鸞郎碑序〉에서 말하기를 “나라에 玄妙之道가 있는데, 風流라고 한다. 가르침의 근원에 대해서는 《仙史》에 자세히 갖추어져 있는데, 실로 이는 三教를 포함하고 못 백성들과 접하여 교화한다. 이를테면 들어와서는 집안에서 효를 행하고 나가서는 나라에 충성함은 魯나라 司寇의 가르침이고, 하였다고 자랑함이 없는 일[無爲之事]을 하고, 말없는 가르침을 행하는 것[不言之教]은 周나라 柱史의 뜻이며, 모든 악을 짓지 말고 모든 선을 받들어 행하라는 것은 竺乾太子의 교화이다”라고 하였다.

당나라의 令狐澄은 《新羅國記》에서 말하기를 “귀족의 자제 중에서 아름다운 이를 택하여 분을 바르고 곱게 꾸며서 이름을 화랑이라고 하였는데, 나라 사람들이 모두 그를 높이 받들어 섬겼다”고 하였다.¹⁶

《삼국사기》의 이 기록은 신라 화랑의 기원에 대한 설명으로 源花에서 비롯되어 화랑으로 변화 발전하였음을 보여준다.¹⁷ 물론 위의 源花와 風流는 제도적인 정비를 의미하는 것이고, 그 기원은 보다 오래 전이었음이 분명하다. 최치원이 지은 비문의 주인공 鸞郎도 화랑이었음은 물론이다. 그에 따르면, 신라에는 風流라고 하는 玄妙之道가 있는데, 이에 대한 說敎의 역사에 대해서는 《仙史》에 자세히 갖추어져 있었다고 한다. 《仙史》가 風流道の 역사와 전래과정을 전

¹⁶ 《三國史記》卷 4, 新羅本紀 第 4, 眞興王 37 年 “三十七年 春 始奉源花 初君臣病無以知人欲使 類聚遊以觀其行義 然後舉而用之 遂簡美女二人 一曰南毛 一曰俊貞 聚徒三百餘人 二女爭媚相妬 俊貞引南毛 於私第強勸酒至醉 曳而投河水 以殺之 俊貞伏誅 徒人失和罷散 其後更取美貌男子 粧飾之名花郎 以奉之徒衆雲集 或相磨以道義 或相悅以歌樂 遊娛山水 無遠不至 因此知其人邪正 擇其善者 薦之於朝故 金大問 花郎世記曰 賢佐忠臣從此 而秀良將勇卒由是而生 崔致遠 鸞郎碑序曰 國有玄妙之道 曰風流 設敎之源備詳仙史 實乃包含三教接化羣生 且如入則孝於家 出則忠於國 魯司寇之旨也 處無爲之事 行不言之教 周柱史之宗也 諸惡莫作 諸善奉行 竺乾太子之化也 唐令狐澄 新羅國記曰 擇貴人子弟之美者 傅粉粧飾之名曰花郎 國人皆尊事之也”.

¹⁷ 풍류의 기원에 대해서는 源花에서 실마리를 찾아야 한다는 견해가 이미 제출되었다. 李道學, 1990, 「新羅 花郎徒의 起源과 展開過程」, 『精神文化研究』 38, 한국정신문화연구원 참조.

하는 단일본의 자료인지, 이와 관련한 여러 자료들을 통칭한 것인지는 분명하지 않다. 그렇지만 분명한 것은 《仙史》가 최소한 이와 관련한 신라 말의 기록이었음은 분명하다. 또 이것은 ‘風流’가 ‘仙’과 같은 의미임을 가리키며, 그것의 명칭이 風流教[風流道] 또는 仙教[仙道]였을 가능성이 있음도 포함하고 있다.¹⁸ 즉 최치원이 지적하고 있는 《仙史》는 風流教 또는 仙教의 역사를 정리한 기록이었다.¹⁹

그 특징은 유교의 忠孝, 도교의 無爲不言, 불교의 善行, 즉 유·불·도 三教를 포괄하여 백성들을 교화하는 것이었다고 서술하고 있다. 단지 우리가 현재 논의하고 있는 도교만을 국한한 것이 아니라 유·불·도를 아우르는 차원에서 형성되고 운영되었던 것이다.

그 우두머리를 화랑이라 하여 무리들이 道義로 연마하고 혹은 노래와 음악으로 즐기며, 산과 물을 찾아 수련하며 멀리 이르지 않은 곳이 없었다고 한다. “어진 보필자와 충신은 이로 부터 나왔고, 훌륭한 장수와 용감한 병졸은 이로부터 생겼다”는 《花郎世記》에서 金大問의 언급은 화랑의 기원과 기능이 風流教[仙教]에 있음을 보여준다. 한국의 仙教[風流教]는 도교의 전래에 따른 것이 아니라 고유의 것이었고, 丹學 등과 같이 養生을 이용한 개인 수련을 위한 기능보다는 국가적인 차원에서 운영되었던 것이었음을 의미한다.²⁰ “이것은 대개 왕의 정치를 돕기 위한 방편이었으며, 仙郎이었던 源花로부터 신라 말에 이르기까지 무릇 200여 명이 나왔는데 그 중에서 四仙이 가장 어질었다”는 《海東高僧傳》의 서술은 이런 추측을 보강해 준다.²¹

그렇다면 최치원이 말하고 있는 신라의 風流[風流道]는 어떤 모습이었는지 살펴보기로 한다. 그들은 대표자 화랑의 이름을 앞세워 명칭된 ‘○○郎徒’라는 무리를 지어 仙道를 수련하였

¹⁸ 風月道로도 불렸다. 《三國遺事》卷 3, 塔像 4, 〈弥勒仙花·未尸郎·真慈師〉“累年 王又念欲興邦國 須先風月道 更下令選良家男子有德行者 改爲花娘…”.

¹⁹ 최치원이 지적한 《仙史》가 어떤 형태의 자료인지는 알 수 없다. 조선후기 安鼎福이나 李源益도 이 자료에 대해 언급하고 있지만, 이들도 이를 보지 못했다. 《東史綱目》第 3 上, 丙申年, 新羅 眞興王 37 年·眞智王 元年, 高句麗 平原王 18 年, 百濟 威德王 23 年; 《紀年東史約》卷 2, 新羅高句麗百濟紀, 丙申 8 年 참조. 李圭景의 《五洲衍文長箋散稿》에 《仙經》과 《仙史》라는 자료가 인용되어 있지만(《五洲衍文長箋散稿》人事篇 1, 人事類 1, 〈人體內外總象辨證說〉 및 〈人物有光辨證說〉 참조), 이들은 최치원의 그것과는 전혀 관련이 없다. 이규경의 언급한 《仙史》는 중국의 浮雲道士가 지었다는 고금의 真人·列仙 47 인을 실은 자료이다. 《五洲衍文長箋散稿》經史篇 2, 道藏類 1, 道藏總說, 〈道教仙書道經辨證說 附 道家雜用〉 참조.

²⁰ 이 점은 한국 仙教가 교단 종교로서의 가능성을 내포하는 것이기도 하지만, 향후 보다 신중하고 구체적인 접근을 필요로 한다.

²¹ 《海東高僧傳》卷 1, 流通 1-1, 〈釋法雲〉 참조. 한편 조선후기 星湖 李瀛은 고려 태조가 건국하기 직전 최치원이 왕건에게 보냈다는 “계림에는 누른 잎이요, 곡령에는 푸른 솔이로다[鷄林黃葉 鶴嶺青松]”라는 설을 근거로 신라의 대신으로서 이미 고려의 왕업을 비밀히 험찬할 뜻이 있었다면 그것은 悖逆에 해당되어 신하답지 못한 점과 더 나아가 《삼국사기》의 기록을 인용한 후 “鸞郎은 花郎이다. 화랑은 鄙黠하기가 심한 것이다. 비록 德義의 선비가 있다 하더라도, 어찌 그 사이에 몸을 굽혀 들어가겠는가? 그 식견의 비열함이 이와 같다. 하물며 老子와 佛까지 공자와 같이 높여서 異端으로 儒教를 해치는 우두머리가 되었다”고 비판하고 있다. 《星湖僊說》 권 18, 經史門, 〈崔文昌〉 참조. 또 그의 〈花郎歌〉 역시 참고할 수 있다. 《星湖先生全集》卷 7, 海東樂府, 〈花郎歌〉 참조.

는데, 신라 말까지 약 200여 개의 집단이 있었던 것으로 짐작된다. 진흥왕 때 斯多舍이 이끌던 郎徒, 金庾信의 龍華香徒를 비롯하여 金歆運·近郎·孝宗郎·國仙 夫禮郎·未尸郎·俊永郎·居烈郎·實處郎[또는 突處郎]·寶同郎·好世郎·原郎徒이 이끌던 낭도 등이 그것이다.²² 永郎의 낭도에 소속되었던 眞才·繁完 등에서 짐작할 수 있듯이 이들에 소속된 무리는 적게는 100여명 남짓, 많게는 천 여 명이 넘었다. 이들 각각의 낭도 집단은 자신들이 소속된 화랑의 이름을 표제하여 ‘○○風月之庭’으로 불리기도 하였다.²³

이들은 유·불·도 三教를 통괄하는 仙道를 수련하기 위해 전국의 산수를 돌아다니며 심신을 연마하며 風流道를 수련하면서 原郎徒가 지었다는 <思內奇物樂>이나 眞興王 때 지어졌다는 <徒領歌>에서처럼²⁴ 음악이나 노래를 지어 그들만의 결속력을 다지기도 하였다. 그리고 孝宗郎의 사례에서처럼 민생을 살피고 어려운 백성들을 돌보기도 하였고,²⁵ 居烈郎·實處郎·寶同郎과 같이 천문에 대한 관찰을 하기도 하였다.²⁶

그렇지만 그들의 주된 관심과 목적은 천문의 이상 징후를 왜의 침입으로 해석하고 있는 居烈郎·實處郎·寶同郎의 예에서 볼 수 있듯이 국가의 위정을 위한 것이었다. 異斯夫의 加羅國 정벌에 종군을 청했던 斯多舍의 낭도나,²⁷ “보좌하는 어진 인물과 충신이 이로부터 나와 빼어났으며, 좋은 장수와 용감한 병사는 이로부터 생겨났다. 三代의 화랑은 무려 2백여 명으로, 꽃다운 이름과 아름다운 일은 모두 傳記와 같다.”²⁸ 金歆運같은 자는 또한 낭도로서 왕실의 일에 목숨을 바쳤으니, 그 이름을 욕되게 하지 않은 자라고 이를 만하다”는 金大問의 평은 이에 대한 단적인 평가이다.²⁹

국가에서는 여러 무리의 낭도를 관리하기 위한 부서를 두었을 것인데, 661년(문무왕 1)에 義光을 郎幢總管으로 임명하였다는 것에서 짐작할 수 있다.³⁰ 이런 추측이 가능하다면, 풍류도를 관장하고 총괄하는 관리가 郎幢總管였을 것이다. 또 그들을 관리하는 서류 역시

²² 《三國史記》卷 41, 列傳 1, <金庾信>上; 卷 44, 列傳 4, <斯多舍>; 卷 47, 列傳 7, <金歆運>; 卷 48, 列傳 8, <劍君> 및 <孝女知恩>; 《三國遺事》卷 3, 塔像 4, <栢栗寺> 및 <弥勒仙花·未尸郎·真慈師>; 卷 5, 感通 7, <融天師 彗星歌 - 眞平王代>; 卷 5, 孝善 9, <貧女養母>; 卷 4, 義解 5, <二惠同塵> 참조. 또 울주 천전리에 있는 書石에서는 史安郎·成義郎·柒陵郎·聖林郎·法民郎·冲陽郎·柒慕郎·貞光郎 등의 명칭이 확인된다. <蔚州川前里書石> 참조.

²³ 《三國遺事》卷 48, 列傳 8, <劍君> “諸舍人曰 衆人皆受君 獨却之何也 若嫌小請更加之 劍君笑曰 僕編名於 近郎之徒 修行於風月之庭 苟非其義 雖千金之利不動心焉 時大日伊滄之子爲花郎號近郎 故云爾”.

²⁴ 《三國史記》卷 32, 雜誌 2, <樂> 참조.

²⁵ 《三國史記》卷 48, 列傳 8, <知恩> 및 《三國遺事》卷 5, 孝善 9, <貧女養母> 참조.

²⁶ 《三國遺事》卷 5, 感通 7, <融天師 彗星歌 - 眞平王代> 참조.

²⁷ 《三國史記》卷 44, 列傳 4, <斯多舍> 참조.

²⁸ 金大問이 지은 《花郎世記》는 이와 관련한 자료로 보인다. 《三國史記》卷 46, 列傳 6, <金大問> 참조.

²⁹ 《三國史記》卷 47, 列傳 7, <金歆運> 참조.

³⁰ 《三國史記》卷 6, 新羅本紀 6, 文武王 1年 참조.

중앙정부차원에서 관리되고 있었다. 그것이 《風流黃卷》 또는 《黃卷》의 존재이다.

제32대 孝昭王 때 竹曼郎의 낭도 중에 得鳥[또는 谷] 級干이 있었다. 風流黃卷에 이름을 올려놓고 날마다 출근하였다. 열흘 동안 보이지 않기에 郎이 그의 어머니를 불러 아들이 있는 곳을 물었다. 어머니가 말하기를, “幢典인 牟梁의 益宣 阿干이 제 아들을 富山城의 倉直으로 뽑아갔는데, 빨리 가느라고 미처 郎에게 말씀드릴 겨를도 없었습니다”고 하였다. 郎이 말하기를 “당신 아들이 만약 사사로운 일로 그곳에 갔다면 찾아볼 필요가 없지만, 이제 공사로 갔다니 마땅히 가서 대접해야겠다”고 하고, 이에 舌餅 한 합과 술 한 병을 가지고 左人[우리말에 晝叱知라고 하니 奴僕을 말한다]을 거느리고 갔다. 郎의 무리 137명도 위의를 갖추고 따라갔다.³¹

釋 惠宿이 好世郎의 무리에서 자취를 감추자 호세랑은 이미 黃卷에서 이름을 지웠고, 법사 또한 赤善村에 은거하였다[지금 安康縣에 赤谷村이 있다]. 은거한지 20여 년이 되었을 때 당시 國仙인 瞿昆公이 일찍이 그 부근에 와서 사냥을 하는데 어느 날 혜숙이 길가에 나와 고삐를 잡고 청하여 말하기를 “비천한 승 또한 따르기를 원하는데 가합니까”라고 하니 공이 허락하였다.³²

위의 자료에서 《風流黃卷》 또는 《黃卷》이 신라 중앙정부 차원에서 풍류도를 관리하기 위한 공식 기록물이라는 증거는 찾아지지 않는다. 《風流黃卷》는 竹曼郎徒와 관련하여, 《黃卷》은 好世郎徒과 관련하여 이해되고 있기 때문이다. 즉 이들은 竹曼郎徒와 好世郎徒에 소속된 풍류도의 낭도들을 관리하기 위한 기록이었다. 그리고 得鳥나 好世郎의 경우에서 볼 수 있는 것처럼 그들은 개인의 사정에 따라 소속 낭도에서 빠질 경우에는 《黃卷》에서 그 이름이 삭제되었다. 이들이 각 소속의 풍류도 집단을 관리하기 위한 명부일지라도, 중앙정부에서는 이를 토대로 각 풍류도 집단의 명부를 종합 관리하는 별도의 《風流黃卷》이 있었을 것이다. 풍류도는 개인 또는 몇몇 무리들의 취향에 따라 움직이던 것이 아니라, 국가적인 공공목적에서 운영되고 관리되었던 조직이었기 때문이다. 그랬기 때문에 국가에서는 風流를 중심으로 운영되던 개별 낭도의 집단을 통괄할 國仙을 선발하여 운영할 필요가 있었던 것이다.³³

신라의 風流와 비교할 수 있는 것이 고구려의 扁堂이다. “습속은 書籍을 매우 좋아하여 문지기·말먹이 따위의 집에 이르기까지 각 거리마다 큰 집을 지어 扁堂이라 부르는데, 자제들이 결혼할 때까지 밤낮으로 이곳에서 독서와 활쏘기를 익히게 한다. 책은 《五經》·《史記》·《漢

³¹ 《三國遺事》卷 2, 紀異 2, 〈孝昭王代竹曼郎〉.

³² 《三國遺事》卷 4, 義解 5, 〈二惠同塵〉.

³³ 《三國遺事》卷 3, 塔像 4, 〈弥勒仙花·未尸郎·真慈師〉 참조.

書》· 范曄의 《後漢書》· 《三國志》· 孫盛의 《晉春秋》· 《玉篇》· 《字統》· 《字林》이 있고, 《文選》을 대단히 귀중하게 여긴다”는 《舊唐書》의 기록에³⁴ 미루어 경당은 풍류와 상당히 유사한 것이었다고 짐작된다.³⁵ 물론 경당이 신라의 풍류와 같이 국가적인 관심에서 조직되고 운영되었는지는 자세하지 않지만, 그 성격에서는 크게 다르지 않았다고 추측된다. 교육적인 측면에서의 경당에 관한 미미한 기록을 가지고 확대는 것이 억측일 수 있겠지만, 그렇다면 고구려의 경당 역시 사상적으로 유·불·도 삼교를 포섭하는 것이었다고 해석할 수 있지 않을까.

한국 仙道는 중국을 통해 들어온 유교· 불교· 도교를 아우르는 차원에서 신라 때 화랑제도를 중심으로 국가적 차원에서 조직· 운영되었다. ‘風流’· ‘風流道’· ‘風月道’· ‘仙教’ 등으로 불렸다. 이들은 전국의 산수를 돌아다니며 심신을 수련하였는데, 이런 점에서 도교적 성향과 논의되기도 한다. 하지만 仙道[風流道]의 궁극적인 관심과 목적은 여기에 있는 것이 아니라 국정을 위한 민생의 돌봄과 군사적인 위기에 대처하기 위한 데 있었다. 후자가 선도의 목적이었다면, 전자는 그 수단이었다. 선도가 현실에 유리되어 있지 않고, 밀접한 관련을 가지며 운영되었음이 확인되는 대목이다. 선도를 수행하던 집단을 각 무리를 대표하는 화랑의 명칭을 표제하여 ‘○○郎徒’ 또는 ‘○○風月之庭’라고 하였는데, 그들의 우두머리인 國仙을 선발하였고, 개별 낭도에 소속되어 있는 개인과 그들을 모아 정리한 《風流黃卷》을 관장 부서인 郎幢에서 관리하였을 것으로 짐작된다. 즉 선도는 최치원의 말대로 유· 불· 도 三敎의 장점을 취해 국가적으로 운영되었던 현실적인 것이었음을 인식해야 하며,³⁶ 도교에 종속된 또는 그 아류로서 이해하는 태도는 옳바르지 않다. 이런 점에서 한국 선도의 성격과 특징을 논의하는데 있어서 “집안에서 효를 행하고 나가서는 나라에 충성함은 魯나라 司寇의 가르침이고, 자랑함이 없는 일[無爲之事]을 하고, 말없는 가르침을 행하는 것[不言之敎]은 周나라 柱史의 뜻이며, 모든 악을 짓지 말고 모든 선을 받들어 행하라는 것은 攄乾太子的 교화이며, 이는 三敎를 포함하고 못 백성들과 접하여 교화한다”는 최치원의 견해는 존중되어야 한다.³⁷

³⁴ 《舊唐書》卷 199, 東夷列傳 149, 〈高句麗〉. 《新唐書》에서도 이와 관련한 기록이 확인된다. 《新唐書》卷 220, 東夷列傳 145, 〈高句麗〉 참조.

³⁵ 李基白, 1967, 「高句麗의 肩堂」, 『歷史學報』 35·36 合輯, 歷史學會 참조.

³⁶ 최치원은 〈獻生日物狀〉에서 “仙山에서 자취가 내려온 것은 속세에 은혜를 베풀기 위함이요, 산악의 정기를 받았으니 위태한 때 난리를 평정할 것을 약속하였습니다. … 이로부터 漢室의 公卿들은 쳐다보고 부러워서 望斷할 것이며, 仙家の 친구들은 서로 만나 서성대지 않고 바로 올 것입니다 …”라고 하였으나, 여기서의 여 仙家は 그가 〈鸞郎碑〉에서 언급한 仙道와는 다른 道家의 의미로 사용되었다. 《東文選》 권 47, 狀, 〈獻生日物狀〉 참조.

³⁷ 최치원에게서 보이는 다음의 仙家 용례는 도교를 가리키고 있다. 《桂苑筆耕集》卷 18, 書狀啓, 〈謝社日酒肉狀〉 “右伏蒙慈特賜前件酒肉等者 伏以候燕應期 句龍受祀 一半之韶光欲老 千般之旅思相攻 只知吟樂國之春 豈料捧仙家之賜 陵分甘蠶 淮滅香醞 想田夫醉舞之場 起海客狂歌之興 敢效陳平壯志 便發大言 唯尋徐邈前蹤 略判中聖 其肉並酒 謹跪領訖 下情無任感戴之至 謹狀”.

3. 仙道[風流道]와 仙風

선도는 신라 이후 고려에 들어와 변화의 과정을 겪게 된다.³⁸ 국정 운영에 불교와 유교를 적극 수용하게 됨으로서 선도는 자연스럽게 쇠퇴하게 되었으며, 도교에 대한 관심으로 선도의 본질을 그 속에 용해시켜 갔다. 그런 가운데 선도에 대한 관심은 多元的 天下觀을 지닌 사람들을 중심으로 간헐적으로 표출되었다.³⁹

仙風을 尊尙하라. 옛날 신라는 仙風을 크게 성행시켜 이로 말미암아 龍天이 歡悅하고 백성과 만물이 평안하였다. 이에 祖宗이래로 그 풍습을 숭상한지 오래인데, 근래에 兩京의 八關會는 날로 옛 격식을 잃어가고 그 遺風이 점차 쇠퇴하고 있다. 지금부터 八關會는 미리 양반으로 家産이 풍족한 자들을 택하여 仙家로 정하고 古風에 의거하여 행하되 사람들과 하늘이 함께 기뻐할 수 있도록 하라.⁴⁰

1168년(의종 22) 서경에 행차한 의종은 革舊鼎新을 위한 新令 6조를 반포하는데, 여기서 仙風의 존숭은 4조에 포함되어 있다. 그리고 그 仙風은 다름 아닌 신라의 仙道[風流道]를 지칭한 것이었다. 구체적인 방법으로 양반 중에서 풍족한 자를 仙家로 정하여 古風[仙風]에 의거하여 시행하라는 것은 신라의 仙道에서 낭도의 대표자를 선발하는 예에 따른 것이라고 보인다. 어쨌든 의종이 고려를 再興하기 위해 仙道[風流道]의 遺風을 회복시키려 하였음은 그 내용의 변화가 일정부분 수반되었지만, 仙道의 중요성을 새삼 강조한 것이라고 할 수 있다.

...

바쁜 고을에서 善政을 펼 수 있는 그대가 부럽고	羨君劇郡堪遊刃
궁한 처지에서 방향만 하는 내가 부끄러워	愧我窮途尙轉蓬
關令의 후손이니 진정한 도골이요	關令後孫眞道骨
신라 古國은 모두가 仙風이네	新羅古國摠仙風 ... ⁴¹

³⁸ 고려시대 仙道의 변화 양상은 花郎에 대한 인식의 변화과정에서 엿볼 수 있다. 金相鉉, 1989, 「高麗時代의 花郎 認識」, 『新羅文化祭學術會議論文集』 10, 東國大 新羅文化研究所 참조.

³⁹ 고려시대의 天下觀에 대해서는 盧明鎬, 1999, 「高麗時代의 多元的 天下觀과 海東天子」, 『韓國史研究』 105, 韓國史研究會 참조.

⁴⁰ 《高麗史》 卷 18, 世家 18, 毅宗 22年 3月 戊子 “一 遵尙仙風 昔新羅 仙風大行 由是 龍天歡悅 民物安寧 故祖宗以來 崇尙其風久矣 近來 兩京八關之會 日減舊格 遺風漸衰 自今八關會 預擇兩班家産饒足者 定爲仙家 依行古風 致使人天咸悅”.

⁴¹ 《東國李相國全集》 卷 5, 古律詩, 〈用前韻 餞尹書記儀赴東京幕府〉.

仙風은 멀리로는 周·漢 때에도 들을 수 없었고	仙風舊莫聞周漢
또한 가까이는 唐·송 때에도 보지 못했는데	近古猶難覩宋唐
나라에 있는 四郎의 眞仙은 옥과도 같아	國有四郎眞似玉
만고에 전하는 명성 笙簧처럼 울렸어라	聲傳萬古動如簧
眞仙을 구하는 데 함께 하니 푸른 양산이 펄럭이고	採眞同乘飛靑蓋
승지 찾아 안장 나란히 붉은 고삐를 잡았으며	尋勝聯鞍控紫韉
문하의 천 명의 徒弟는 친절한 가르침 받았고	門下千徒貪被眇

[우리나라에는 四仙을 모실만한 사람으로 徒弟를 삼았는데,

사선에게 각기 천 명의 徒弟가 있었다]

불가에 두 명의 老師는 가까운 사이가 되었네	釋中二老昵爲常
--------------------------	---------

[安·常 등 두 스님에 대해 상인의 시에 언급되었다]

산에 올라 물을 굽어보니 시야가 얼마나 풍부하며	登山臨水觀何富 ⁴²
----------------------------	-----------------------

李奎報(1168~1241)의 詩중에서 위의 것은 東京幕府로 부임하는 書記 尹儀를 전별하는 시로, 그는 신라의 仙風[仙道]에 대해 알고 있었다. 앞서 경주에서의 경험에서 나온 것이었지만, ‘신라 古國은 모두가 仙風’이라는 그의 표현은 신라 仙道の 유습이 이때까지 면면히 전해오고 있음을 짐작하게 한다. 그리고 이 같은 이해는 아래의 〈空空上人이 朴少年에게 준 50韻을 次韻〉한 시에서 보다 구체적으로 나타난다. 그 仙風은 중국의 어느 때에도 듣지도 보지 못한 고유 의 것으로 천 여 명씩 徒弟를 거느린 眞仙 四郎의 명성은 萬古에 전해지는 것이었다.

그런데 그 선풍은 팔관회와 밀접한 관련을 지니며 진행되었음이 확인된다.⁴³ 전쟁에서 죽은 士卒을 위한 진혼제를 포함한 신라의 八關筵會⁴⁴ 고령에 들어와 天靈과 五嶽·名山大川·龍神 등을 모시는 축제⁴⁵ 형태로 변화되었다고 보기도 한다. 하지만 이들이 仙道와 관련되어 진행되었다면, 그 근본적인 취지는 크게 변화하지 않은 것으로 볼 수 있다. 신라의 팔관회가 국가를 위해 죽은 風流道에 소속된 낭도들을 추모하기 위한 것이었다면, 거기에는 진혼제뿐만 아니라 낭도들이 전국을 주유하며 경험한 고령의 팔관회와 같은 天靈과 五嶽·名山大川·龍神 등을 모시는 축제 역시 포함되어 있었을 것으로 보이기 때문이다. 고령 태조가 연 팔관회에서 “한 곳에서는 輪燈을 설치하고 香燈을 곁에 벌여 놓고 밤새도록 불빛을 가득히 비춰 놓고, 蓮臺 모양의 가설무대 두 곳에서는 갖가지 遊戲와 노래·춤을 벌였는데, 四仙樂部の 龍·鳳·象

⁴² 《東國李相國後集》卷9, 古律詩, 〈次韻空空上人 贈朴少年五十韻〉.

⁴³ 고려시대 八關會에 대해서는 김혜숙, 1999, 「高麗 八關會의 內容과 機能」, 『역사민속학』, 역사민속학회; 안지원, 2005, 「팔관회의 의례내용과 사회적 성격」, 『고려의 국가 불교의례와 문화』, 서울대출판부 참조.

⁴⁴ 《三國史記》卷4, 新羅本紀4, 眞興王 33年 참조.

⁴⁵ 《高麗史》卷2, 世家2, 太祖 26年 4月 “…八關 所以事天靈及五嶽名山大川龍神也…”.

·馬·車·船이 모두 신라의 고사였다”는 기록에서 짐작할 수 있다.⁴⁶ 그리고 진혼제를 포함한 성격의 팔관회는 후대로 오면서 전쟁이 줄어들게 됨에 따라 이에 대한 비중이 점차 약화되었고, 결국에는 사라지고 축제적인 성격으로 변화하였다고 파악하는 것이 합리적이다. 특히 여기에 모셔진 신격 중에서 天靈이 최고였다는 사실은 이것이 고대의 제천의례의 유습과도 무관하지 않음을 암시한다.⁴⁷

이것은 인종 때 郭東珣이 지은 〈八關會仙郎賀表〉에서도 살펴볼 수 있다. 물론 여기서는 도교적 속성을 읽을 수 있음도 사실이다. 이것은 이미 선도가 이 시기를 전후하여 도교와 습합되고 착종되어 가는 과정에 있었음을 보여주는 것이기도 하다.

伏羲氏가 천하의 왕이 된 뒤로부터 最高는 우리 太祖의 三韓이요, 저 藐姑射山에 있다는 神人은 바로 우리 月城의 四子[四仙: 필자주]인가 하나이다. 風流가 역대에 전해왔고, 制作이 本朝에 와서 更新되었으니, 조상들이 즐겼고 上下가 화목하였나이다. … 자주색 알이 하늘에서 내려오고 神龍이 우물 속에서 나와 1천 년 河水가 맑은 동안 聖骨·眞骨이 王統을 이었고, 5백년 동안 花郎들이 배출되니 原郎·鸞郎같은 謫仙들이 명승지를 두루 찾아 逍遙하여 노닐었고, 踵門入室한 자가 천이며 만으로 헤아렸습니다. 兪西·臺北은 꿈 속 같은 華胥의 길에서, 叢石·鳴沙는 바다 위의 蓬萊宮闕에서 유유자적 노닐었으니 쌀밥 먹고 사는 이들이 아닌 듯, 참으로 雲煙 속의 사람들이었나이다. 이윽고 神藥을 먹고 신선이 되어 훨훨 다 날아가니, 지상에 노니는 것을 뉘라 다시 보았으리이까. 桃花流水가 아득하여 眞跡을 찾기 어려워도, 古家遺俗은 아직도 남아 傳統이 아니 끊겼나이다. 그러므로 우리 태조께서 水德 末年에 義勇을 奮發하시어 東明 옛터에 큰 터를 창업하실 새, 밑의 六功臣은 蕭何·張良·韓信의 三傑보다 나았고, 점치신 萬世王業은 辰·卞·馬韓을 한 집으로 통일하였나이다. 천지가 아울러 내리신 아름다운 선물에 보답코자 君臣이 서로 기뻐하는 음악을 만드실 제, 龍柱에 靈文을 얻어 八正을 열고 八邪를 막았으며, 鷄林의 仙籍을 상고하니 위는 東月, 아래는 西月로서 “내가 만든 이 법을 옛 법으로 삼아 해마다 한 번씩 일부러 상례를 삼으라”고 자손에게 물려주시니, 史冊에 뚜렷이 실려 있나이다. …⁴⁸

仙道の 우두머리인 國仙의 유습 역시 고려 때까지 전해졌다. 1116년(예종 11) 예종이 서경에 가서 大官의 자손들에게 四仙之跡을 따를 것과 仕宦路의 하나로 國仙之事를 따를 것이 명

⁴⁶ 《高麗史》卷 69, 志 23, 禮 11, 〈嘉禮雜儀〉“太祖元年十一月 有司言 前主每歲仲冬 大設八關會 以祈福 乞遵其制 王從之 遂於毬庭 置輪燈一座 列香燈於四旁 又結二綵棚 各高五丈餘 呈百戲歌舞於前 其四仙樂部龍鳳象馬車船 皆新羅故事 百官袍笏 行禮 觀者傾都 王御威鳳樓 觀之 歲以爲常”; 《高麗史節要》卷 1, 太祖 참조.

⁴⁷ 徐兢은 고려의 八關齋를 고구려의 東盟과 관련지어 이해했다. 이것은 그의 고려에 대한 역사인식이 고구려에 연결되어 있었다고 파악한 연장선에서 비롯된 것이지만, 의미가 있는 이해라고 보인다. 《高麗圖經》卷 17, 祠宇 참조.

⁴⁸ 《東文選》卷 31, 表箋, 〈八關會仙郎賀表〉.

하는 制書를 내리고 있음에서 우선 짐작할 수 있다.⁴⁹ 그렇지만 국가적 차원에서 적극 운영되었던 신라와 비교해서 관심이 덜하였음은 사실이다. 그럼에도 불구하고 충렬왕 때 신라의 고사에 따라 사람들이 따르던 閔頤를 궁중으로 불러 國仙으로 지목하고 있음에서 볼 수 있듯이⁵⁰ 고려후기까지 전해지고 있음을 알 수 있다.

이런 점에서 주목할 수 있는 것이 자료에서 산견되는 ‘仙郎’이다. 앞서 살펴본 바와 같이 ‘선랑’은 선도[풍류도] 각 낭도 집단의 대표를 지칭하는 것이었다. 그리고 그들이 선도를 수련하는 목적은 외침에 대한 적극적인 대처와 국정 운영을 위한 준비였다. 993년(성종 12) 거란이 침략하자 前民官御事 李知白은 성종이 華風을 쫓는 것에 반대하여 다른 나라의 異法을 따르지 말고 燃燈·八關·仙郎 등을 부활하여 나라를 保致할 방편으로 삼을 것을 건의하고 있다.⁵¹ 화이론적 천하관에 대응하여 다원적 천하관을 지니고 있던 사람들에게 선도는 국가를 보존하고 태평성대를 위한 중요한 도구이자 방법이었던 것이다.

仙郎은 인종 때 고려에 온 송나라 사신 徐兢에게서도 아직 장가들지 않은 귀한 집에 있는 자제들을 가리키는 명칭으로 관찰되었고,⁵² 《新羅記》에 실려 있는 仙郎의 사적을 통해 仙眞의 기이한 자취들은 李奎報와 安軸의 시에서 확인되듯이⁵³ 고려후기까지 사람들에게 회자되었다.

4. 仙道の 變化와 傳來

고려는 신라를 포함하여 고구려와 백제의 옛 영역을 아우름으로서 一統三韓을 이루었다. 선도의 범위가 역사적, 공간적으로 확대되었을 가능성을 제시할 수 있는 부분이다. 특히 현재 한국 선도의 출발로 고조선의 시조 檀君이 설정되고 있음과⁵⁴ 우리 역사의 시원으로 고조선과 단군을 주목한 시기가 고려후기라는 점을 고려할 때, 일견 타당성이 있는 접근으로 보인다. 하지만 현재의 자료 상황을 살펴볼 때, 그 가능성을 확인하기는 쉽지 않다.

고조선의 역사적 사실을 전하는 《三國遺事》와 《帝王韻紀》에서 단군의 최후는 阿斯達山의 山神이었지, 신선은 아니었다. 물론 그가 藏唐京에서 아사달산으로 還隱하였다는 점과 壽가

⁴⁹ 《高麗史》卷 14, 世家 14, 睿宗 11年 4月 庚辰 참조.

⁵⁰ 《拙稿千百》卷 2, 〈故密直宰相閔公行狀〉 및 《高麗史》卷 108, 列傳 21, 諸臣, 〈閔宗儒 附 閔頤〉 참조.

⁵¹ 《高麗史》卷 94, 列傳 7, 諸臣, 〈徐熙〉 및 《高麗史節要》卷 2, 成宗 12年 참조.

⁵² 《高麗圖經》卷 21, 〈阜隸·驅使〉 참조.

⁵³ 《東國李相國全集》卷 5, 古律詩, 〈次韻吳東閣世文呈誥院諸學士三百韻詩并序〉 “東都古樂國 宮殿有遺基 翼翼呀雙闕 泱泱關大池 仙眞留異跡 賢聖揭宏規 犬首侔東岱 蛟川倣左伊” 및 《東文選》卷 9, 五言律詩[安軸] “四仙曾會此 客似孟嘗門 珠履雲無迹 蒼官火不存 尋眞思翠密 懷古立黃昏 唯有煎茶井 依然在石根”.

⁵⁴ 18세기 전반의 《海東異蹟》(洪萬宗)과 18세기 후반 이를 대폭 증보한 《海東異蹟補》(黃胤錫)가 대표적이다.

1908세였다는 점은⁵⁵ 도교적인 색채와 관련지어 논의할 수 있는 부분이다. “阿斯達山에 들어가 神이 되었으니 죽지 않은 때문”이라는 《帝王韻紀》의 기록은 더욱 그러하다.⁵⁶ 하지만 이것만으로 단군을 이때부터 현재 논의되고 있는 일반적인 범주에서 한국 仙道の 출발로 설정하기에는 충분하지 못하다. 그렇다고 최치원에 의해 소개되고 있는 풍류도[선도]의 범위에서 이해하기도 어렵다. 《三國遺事》와 《帝王韻紀》의 출현이전에 있었던 단군과 고조선에 대한 기록으로 《古記》·《壇君記》·《檀君本紀》 등의 자료가 전해지고 있었다. 이들 자료가 전하지 않아 구체적인 내용을 확인할 수 없지만, 이들을 한국 仙道와 관련지어 논의하는 것도 어렵다. 조선 전기 세조 때부터 성종 때까지 禁書로 지목되어 회수의 명이 내려진 여러 자료들을 주목할 수 있지만, 이 역시 대부분 도참과 관련한 것으로 추측되며, 仙道와 관련한 자료로 추정되는 書目은 확인되지 않는다.⁵⁷

이점에서 관련지어 논의할 수 있는 자료가 ‘仙人 王儉’에 대한 기록이다.

平壤城을 쌓고 백성과 廟社를 옮겼다. 平壤은 본래 仙人 王儉의 遺宅이다. 혹은 왕의 도읍을 王儉이라고 한다.⁵⁸

… 平壤의 출발은 仙人 王儉으로 지금의 遺民 堂堂한 司空에게에게 이르렀네.

平壤의 君子는 三韓에 앞에 있어 천여년을 넘게 장수하고 또 仙人이 되었다네. …⁵⁹

《三國史記》와 〈趙延壽墓誌銘〉에는 仙人으로서 王儉의 존재를 전하고 있다. 그렇지만 여기서의 ‘仙人’과 최치원이 전하는 仙道에서의 仙郎과는 사뭇 다르다. 고구려만 하더라도 관직명으로서 仙人의 존재를 확인할 수 있기도 하지만,⁶⁰ 고구려 고분벽화에서 확인되는 仙人의 존재는 도교와의 관련성이 분명하다. 고려 중기 妙淸이 평양의 八聖堂에 모신 神格에서도 護國白頭

⁵⁵ 《三國遺事》卷 1, 紀異 2, 〈古朝鮮[王儉朝鮮]〉 참조.

⁵⁶ 《帝王韻紀》卷下, 東國君王開國年代, 〈前朝鮮紀〉 참조.

⁵⁷ 1457 년(세조 7) 禁書로 지목된 책들은 《古朝鮮秘詞》·《大辯說》·《朝代記》·《周南逸士記》·《誌公記》·《表訓三聖密記》·《安舍老元董仲三聖記》·《道證記智異聖母河沙良訓》, 文泰山·王居人·薛業 등의 三人記錄, 《修撰企所》 1 백여 권, 《動天錄》·《磨蝨錄》·《通天錄》·《壺中錄》·《地華錄》·《道誦漢都讖記》이고(《世祖實錄》 권 7, 世祖 3年 5月 26日 戊子 참조), 1469 년(예종 1)의 것은 《周南逸士記》·《志公記》·《表訓天詞》·《三聖密記》·《道證記》·《智異聖母河沙良訓》, 文泰·玉居仁·薛業 등의 三人記錄 1 백여 권, 《壺中錄》·《地華錄》·《明鏡數》 및 天文·地理·陰陽에 관계되는 서적이며(《睿宗實錄》卷 7, 睿宗 1年 9月 18日 戊戌 참조), 성종 때 예종의 것과 대동소이하다(《成宗實錄》卷 1, 成宗 卽位年 12月 9日 戊午 참조).

⁵⁸ 《三國史記》卷 17, 高句麗本紀 5, 東川王 21年.

⁵⁹ 〈趙延壽墓誌銘〉(金龍善 編著, 1993, 『高麗墓誌銘集成』, 한림대 아시아문화연구소).

⁶⁰ 이미 지적이 있는 바와 같이 《三國志》〈東夷傳〉과 《新唐書》〈東夷傳〉에는 ‘先人’으로 되어 있다. 李基白, 위의 논문 참조. 따라서 이를 仙家の 전통을 이은 것으로 보기에는 다소 무리가 따른다. 서영대, 위의 논문, 12 쪽.

嶽太白仙人, 駒麗平壤仙人, 駒麗木覓仙人 등도 있었다.⁶¹ 또 李承休(1224~1300)는 《東明本紀》를 인용하여 朱蒙과 세력을 다툰 沸流王 松壤의 “나는 仙人의 후손으로 여러 대에 걸쳐 왕이 되었다”는 말에 기대어 “松壤 역시 단군의 후손인 듯하다”고 추측하고 있다.⁶²

이런 선인의 용례가 정확하게 어떤 의미인지는 자세히 알 수 없지만, 고려 전·중기 이후 풍류의 유습을 간헐적으로 계승하면서 사용되었던 ‘仙風’·‘仙郎’의 의미와 같지 않음은 분명하다.⁶³ 이것은 고려의 삼국통일 이후 그 공간적, 역사적 범위가 확대되면서 고구려·백제의 문화를 흡수하면서 변화된 새로운 것이었다.⁶⁴ 특히 고구려·백제에서 유행했던 도교 문화를 수용함으로써 최치원에 의해 간략하게 언급되고 있는 풍류도, 선도의 의미는 산수를 돌아다니며 수련을 병행하는 측면이 강조되면서 도교 문화와 습합되었을 것이며, 그 시기는 이미 고려 전기부터 진행되다가 1170년(의종 24)의 무신란을 전후하여 대부분의 文士들이 속세와 거리를 두고 산림에 의지하면서 도교적인 성향에 관심을 가지면서 가속화되었다고 추측된다.

옛 고조선·고구려 영역을 중심으로 전해져오던 단군 전승은 이미 그 이전부터 도교문화 속에 용해되어 가고 있었다. 단군의 출생지로 알려져 있는 묘향산에 “仙家와 불교의 舊跡이 많다”는 李穡(1328~1396)의 언급이나,⁶⁵ 단군의 도읍지 전승을 가진 평양에서 東明帝가 百神과 列仙을 거느렸다면 고조선 건국신화 중에서 桓雄의 내용을 차용하고 있는 崔滋(1188~1260)의 이해⁶⁶ 등은 이런 접근을 가능하게 한다. 그리고 이것은 구월산과 강화의 단군전승에서 더욱 구체적으로 나타난다. 1472년(성종 3) 고려시대의 사례를 전하는 것으로 짐작되는 《三聖堂事跡》과 《關西勝覽》을 근거로 三聖祠의 제반 현황을 보고하고 있는 황해도관찰사 李芮(1419~1480)의 馳啓에서 구월산 상봉인 “四王峰은 옛날의 降香致祭處이며, 그곳에 있던 四王寺는 星宿醮禮處”라는 언급,⁶⁷ 강화의 참성단에서 원종 이후 醮祭가 정례적으로 행해졌다는 점

⁶¹ 《高麗史》卷 127, 列傳 40, 叛逆 1, 〈妙清〉 참조. 팔성당의 신격이 전적으로 도교의 영향이라고 단정할 수 없으나, 부분적으로 그 영향이 포함되어 있음은 물론이다.

⁶² 《帝王韻紀》卷下, 東國君王開國年代, 〈漢四郡及列國紀〉 참조.

⁶³ 고려 때 仙郎의 명칭은 신라 때보다 도가적인 측면에서 이해하고 사용했다는 견해가 있다. 金相鉉, 위의 논문, 226 쪽.

⁶⁴ 1011년(현종 2) 경북 예천 開心寺 석탑 공사의 관련자 명단에서 확인되는 仙郎 光叶·金叶·阿志와 관련하여 신라에 비교하여 고려시대의 仙道가 지방까지 전파되었을 것으로 추측하는 견해가 있다. 서영대, 앞의 논문, 14 쪽. 그런데 여기서의 仙郎이 신라의 유습인 것은 분명하지만, 확산의 측면보다는 변화의 측면에서 접근하는 것이 좋을 듯하다.

⁶⁵ 《牧隱文集》卷 2, 記, 〈香山潤筆菴記〉 참조. 이색은 묘향산을 謫仙이 깃들여 있는 곳으로 이해하고 있었다. 같은 책 卷 13, 〈詠太白〉 “謫仙風彩照堪輿 醉賦沈香興有餘 獨步盛朝青瑣闥 重營秘術紫河車 艷詞吐鳳紆新寵 豪氣騎鯨入大虛 莫道婦人并酒耳 知仁觀過一歎歎”.

⁶⁶ 《東文選》卷 2, 〈三都賦〉 “西都之創先 帝號東明 降自九玄乃眷下土 此雄宅焉 匪基匪築化城 屹然乘五龍車 上天 下天 導以百神 從以列仙 熊淵遇女 來往翩翩 江心有石 曰朝天臺 悅兮盤陔 忽焉峽壘 惟帝時升 神馭徘徊 靈祇所宅 平壤其祠 呼叱風伯 指揮雨師 怒則白日霰雷 木石文飛 …”.

⁶⁷ 《成宗實錄》卷 15, 成宗 3年 2月 癸酉 참조.

이⁶⁸ 그것이다.

고려의 仙道, 仙家는 신라의 風流에 비해 도교적인 측면으로 기울어져 가는 경향을 보이고 있으며, 이것은 고려후기에 들어와 보다 구체적으로 드러난다. 風流의 본질이 시대의 사회문화적인 현상을 반영하며 변화되어 현재 일반적으로 이해되는 仙道の 개념이 형성되기 시작하였을 것이다. 더욱이 李承休의 경우, 그 사상적인 경향이 원나라의 승려인 蒙山德異와의 직접 교류를 통해 유·불·도 三教에 걸친 ‘三教一源論’에 있었다는 것은⁶⁹ 이런 점에서 유의해야 할 점이다. 특히 林椿·李穀(1298~1351)·李穡 등이 이해하고 있는 仙家와⁷⁰ 李集(1314~1387)의 仙家와 仙郎의 이해가⁷¹ 도교적인 측면에서의 이해임을 고려할 때, 仙風·仙郎은 신라 때의 유습으로 이해될 뿐이고, 풍류는 이미 도교문화 속으로 용해되었음을 알 수 있다.

5. 맺음말 - 한국 仙道の 재정립, 《海東異蹟》

현재 우리는 仙道·仙教·仙家·道教·道家·丹學·神仙道 등을 하나의 개념으로 설정하여 일원적인 계통에서 이해하려하고 있다. 한국 선도 또는 도교에 대한 자생설·전래설·공유설의 논의는 이런 경향의 연장선에 있다. 그런데 여기서 유의해야 할 하나는 종교를 포함한 모든 사회문화 현상은 그 시대의 여러 여건과 관련하여 변화하고 발전한다는 것이다. 우리 선도 또는 선도문화 역시 여기에서 벗어날 수 없다. 특히 자생설의 입장에서 고조선 건국시조인 단군을 중심으로 그 계통을 일원화하려는 움직임은 《海東異蹟》이 저술된 18세기 이후에 비로소 가능하였다. 역사적 변천의 양상을 고려하지 않고 자생설과 전래설에 대한 논의를 집중하는 것은 접근 방법에서 문제가 있다고 판단된다.

현전하는 자료를 중심으로 할 때, 한국 선도의 출발의 직접적인 자료는 최치원이 〈鸞郎碑〉에서 언급하고 있듯이 신라의 風流道[仙道]이다. 여기에서는 유·불·도 三教가 통섭되어

⁶⁸ 《高麗史》卷 123, 列傳 36, 〈白勝賢〉; 《世宗實錄》卷 148, 地理志, 江華都護府; 《新增東國輿地勝覽》卷 12, 江華都護府, 社壇, 〈高麗李岡詩〉 참조.

⁶⁹ 秦星圭, 1995, 「李承休의 佛教觀」, 『中央史論』 8, 중앙사학연구회; 邊東明, 2000, 「李承休」, 『韓國史市民講座』 27, 一潮閣 참조.

⁷⁰ 《西河集》第 2, 古律詩, 〈題竹林寺〉“乘閑杖屨訪仙家 境密人稀富物華 十萬丈夫軒外竹 三千宮女檻前花 那愁世上春將暮 別有壺中日未斜 儒釋相逢行樂處 不知飄泊在天涯”; 《稼亭集》卷 19, 律詩, 〈寄方尚書〉“城南池館即仙家 滿意青山滿眼花 恨我未能陪杖屨 紅塵白髮走京華”; 《牧隱詩藁》卷 14, 詩, 〈驪江〉“歸夢驪江數疊山 仙家縹渺白雲間 多生濁氣白難盡 一片苦心猶未閑 浮世最艱飄素髮 流光無計駐朱顏 何時三角峯前路 匹馬孤舟獨往還”.

⁷¹ 《遁村雜詠》, 七言絕句, 〈次韻贈裴察訪〉“七點奇峯傍海斜 箇中人戶似仙家 遙知夜夜南飛夢 每繞山茶滿樹花” 및 五言四韻律, 〈用安和寺壁上鄭狀元韻題中菴〉二首중에 두 번째 “再過安和寺 閑徵往事空 仙郎非俗類 長老有禪風 花木清明後 樓臺縹渺中 高吟子真句 躑躅滿山紅”.

있었고, 그 원류는 풍류의 전신인 源花에서 찾을 수 있다. 또 고구려에서 미혼인 자제들의 수련 모임이었던 扃堂 역시 풍류와 유사한 것이었다고 이해된다. 이 같은 풍류는 고려에 전해져 고려 조정에서 仙風이 강조되기도 하고 仙郎의 유습이 이어져 오기도 하였지만, 一統三韓을 이룬 고려에서 선도의 고유성이 지켜지기는 어려웠다. 확대된 역사문화와 공간에서 선도가 변화하는 것은 당연한 것이었다. 특히 고려 전·중기의 저작으로 추측되는 《古記》·《壇君紀》·《檀君本紀》등을 仙家 또는 도교, 도참과 관련한 자료로 추측할 때,⁷² 더욱 그러하다.

고려시대 妙香山·平壤·九月山·江華에서의 단군전승은 도교적인 측면에서도 이해되고 있었고, 특히 九月山·江華에서는 도교의 대표적인 제사의례인 醮祭가 조정의 입장에서 운영되거나, 왕이 직접 親祭하기도 했다.⁷³ 강화에서의 醮祭는 조선시대까지 지속되었다.⁷⁴ 평양의 神格으로 仙人 王儉이 주목되고, 그 선인의 존재를 단군의 후손으로 접근하는 이해가 이미 고려 중·후기부터 보이기도 한다. 또 다른 선인의 존재가 妙淸이 八聖堂에 모신 신격에서도 보인다. 그러나 이것을 토대로 한국 선도의 고유성을 논의할 수 있을지는 의문이다. 여기에는 이미 도참과 도교의 색채가 상당 부분 가미되어 있기 때문이다. 단군이 阿斯達山에 들어가 神이 되었으니 죽지 않은 때문이라는 《帝王韻紀》의 기록은 이를 의미하며, 이런 견해는 三教一源論의 입장에 있었던 이승휴의 사상적 경향과 관련이 있다.

최치원에게서 언급된 한국 고유의 仙道는 고려시대 제반 종교와 습합되어 가면서 도교적인 성향에 기울어졌다. 12세기 후반의 무신란이 이를 가속화시켰다는 점은 분명하다. 고려 후기 여러 문인들이 언급하고 있는 仙家가 도교를 지칭하고 있음에서 더욱 그러하다. 신라 때 仙家로 알려진 玉寶高가 仙道를 얻어 하늘로 올라갔다는 것은⁷⁵ 도교의 尸解를 의미한다.

한국 仙家の 중요한 道脈 중 하나로 인식되고 있는 金時習(1435~1493)은 仙道와 관련한 많은 시를 지었다. 그 작품들은 《梅月堂詩集》 권3에서 〈仙道〉라는 항목으로 정리되어 있는데, 그 내용들은 모두 도교와 관련한 것들이다.⁷⁶ 또 李晬光(1563~1628)은 仙道에 대해 논하고 있는데, 전래설의 입장이다.⁷⁷ 이것은 이들이 한국 仙道에 대해 전래설의 입장에 기운 것을 보여주는 자료이기도 하지만, 문화의 수용과 관련한 측면에서 선도를 이해하고 있는 것이며, 고유의 선도에 대한 이해가 이미 도교 속에 용해되었음을 보여주는 것이다.

⁷² 金成煥, 2008, 「檀君傳承과 檀君墓-高麗時代 檀君墓 傳承의 可能性 摸索-」 『역사민속학』 24, 한국역사민속학회(金成煥, 2009, 『朝鮮時代 檀君墓 認識』, 景仁文化社 재수록) 참조.

⁷³ 金成煥, 2002, 『高麗時代의 檀君傳承과 認識』, 景仁文化社 참조.

⁷⁴ 金成煥, 2009, 「國家祭祀에서의 檀君과 塹城壇 祭祀」, 『江華島 塹城壇과 開天大祭』, 景仁文化社; 2010, 「塹城壇 天祭儀禮의 復原에 대한 試論」, 『東아시아 古代學』 23, 東아시아古代學會 참조.

⁷⁵ 《世宗實錄》卷, 地理志, 慶尙道, 慶州府 참조.

⁷⁶ 《梅月堂詩集》卷 3, 詩[仙道], 〈訪友於三清宮 適醮立冬〉, 〈登三清宮〉, 〈夜宿祭署感懷〉, 〈遊仙宮 贈柳別提〉, 〈贈道士〉, 〈贈三清監點〉, 〈別道人〉, 〈凌虛詞〉 참조.

⁷⁷ 《芝峯類說》卷 18, 外道部, 〈仙道〉 참조.

仙道史書 또는 仙家資料로 알려져 있는 것은 李植(1584~1647)의 《東國傳道秘記》, 韓無畏(1517~1610)의 《海東傳道錄》, 인조 때 趙汝籍의 저술로 알려진 《雲鶴先生事蹟》, 洪萬宗(1643~1725)의 《海東異蹟》, 李宜白(1711~?)의 《梧溪日誌集》, 黃胤錫(1729~1791)의 《海東異蹟補》 등이 있다. 전하지 않지만 東國 道流를 叢括했다는 卞沚壽의 《四閩錄》⁷⁸와 李圭景의 《續補海東異蹟》⁷⁹도 있다. 이들 자료의 대부분은 차이는 있지만, 중국에서의 전래설에 무게가 실려 있다. 이것은 고려 이후 선도에 대한 인식이 변화된 결과이다. 특히 《雲鶴先生事蹟》에서는 《四閩錄》을 인용하여 선도의 도맥을 廣成子→明由→桓仁真人→桓雄天王→檀君으로 설정하고 있다.⁸⁰ 그 시원을 중국에서 찾고 있지만, 환인을 東方 仙派의 宗匠으로 설정하여 환인·환웅·단군을 한국 선도의 초두에 위치시켰다는 점에서 주목된다. 고조선 건국신화를 한국 선도와 적극적으로 연결한 것이다. 이 자료의 중심인물인 魏韓祚가 선조 때의 선가로 알려져 있다. 하지만 환웅이 東民을 교화하였고 九夷들이 환웅과 단군을 높여 天王으로 세웠다거나, 그 자손으로 9개의 큰 나라와 12개의 작은 나라가 있었다는 서술은 許穆(1595~1682)의 《東事》에 영향을 받았을 가능성이 있다. 환웅에 대한 적극적 역할을 부여한 것은 허목이 東方의 역사를 神市까지 확대한 것과 비교할 수 있고, 九夷에 대한 서술 역시 그렇다. 또 그 자손으로 9개의 큰 나라와 12개의 작은 나라를 언급한 것은 6개의 大國과 19개의 附庸小國의 서술과 비교할 수 있다.⁸¹ 이런 추측이 가능하다면, 《雲鶴先生事蹟》의 해당서술은 18세기 전반을 상한으로 할 수밖에 없다.

한편 도맥의 관계망에 대해서는 불충분하지만, 한국 仙道の 출발을 단군으로 설정하여 고유의 것으로 파악한 자료는 洪萬宗의 《海東異蹟》과 이를 증보한 《海東異蹟補》이다.⁸² 이것은 한국 선도 연구와 관련하여 이들 자료에 대한 향후 정치적인 접근이 필요하다는 점을 의미한다. 특히 성리학이 사상의 주류를 점하고 있었으나, 17세기 유·도·불 三敎會通의 움직임이 일어나는 가운데 주체적인 입장에서 三敎를 관통하면서 삼교회통의 사상적 경향을 보이고 있는 洪萬宗의 인식은⁸³ 주목할 수 있다. 그는 “천하에는 三敎가 있으니 유·도·불이 그것인데, “仙·佛은 오로지 見性を 근본으로 하고 儒는 人倫을 중하게 여기는데, 布帛과 菽粟이 일상생

⁷⁸ 《雲鶴先生事蹟》 참조. 이 자료에 대해서는 지금까지 卞沚의 《記壽四閩錄》으로 알려져 왔으나, 필사본 《雲鶴先生事蹟》에 의해 卞沚壽의 《四閩錄》으로 밝혀졌다. 이에 대해서는 金成煥, 2009, 「仙家資料 《靑鶴集》의 資料的 檢討」, 『仙道文化』 6, 國學研究院; 2010, 「《雲鶴先生事蹟》과 《靑鶴集》」, 『韓國史學史學報』 22, 韓國史學史學會(金成煥, 2010, 『雲鶴先生事蹟-譯註·校勘《靑鶴集》-』, 景仁文化社 재수록) 참조.

⁷⁹ 《五洲衍文長箋散稿》, 經史篇, 道藏類, 道藏總說, 〈道教仙書道經辨證說〉 참조.

⁸⁰ 《雲鶴先生事蹟》 및 金成煥, 2010, 『雲鶴先生事蹟-譯註·校勘《靑鶴集》-』, 景仁文化社 참조.

⁸¹ 《記言》卷 32, 外篇, 東事, 〈東事序〉·〈檀君世家〉; 卷 48, 續集, 四方, 〈關西誌〉 참조.

⁸² 《海東異蹟》에서는 단군을 “東方之有君長自檀君始…”로 파악하여 전통적인 檀君觀의 범주에서 이해되고 있지만, 《海東異蹟補》에서는 “檀君名王儉[或云 王儉] 古初神仙人也”라 하여 그 성격을 仙道와 더욱 적극적으로 설정하고 있다.

⁸³ 한영우, 1989, 「17세기 후반~18세기 초 洪萬宗의 會通思想과 歷史認識」, 『韓國文化』 12, 서울대 한국문화연구원 소 참조.

활에서 하루라도 없으면 안 되는 것과 같은 것”으로⁸⁴ 이해하고 있었다. “우리나라는 비록 작지만 역대의 창업과 산천의 형승, 인물의 아름다움이 중국과 방불한다”거나,⁸⁵ “우리나라의 산수는 천하의 으뜸으로 金剛·智異·漢拏山을 三神山이라고 한다”는⁸⁶ 중국 역사와 문화와의 대등성에서 비롯한 것이었다. 이런 그의 인식은 단군을 伏羲氏, 東明을 軒轅氏에 비유하는 것으로 확장되는 것은 당연한 것이었다.

《해동이적》으로 대표되는 유·불·도 三教를 아우른 홍만종의 三教會通認識은 한국 仙道의 연구가 자생설, 전래설, 공유설의 입장에서 벗어나 보다 다양한 관점에서 각 시대의 여러 변화요인들에 유의하면서 종합적으로 이루어져야한다는 점을 보여준다. 아울러 속세에서 멀어진 은둔적인 삶과 자연에서의 수련이라는 측면보다는 그런 그들의 삶이 당대의 사회적, 시대적 측면에서 어떤 역할을 하고 있는지의 문제에 유의하면서 연구를 진행해야한다는 점도 제시하고 있다. 그래야 한국 선도의 고유성과 각 시대 仙家들의 역사적 모습을 제대로 자리지을 수 있을 것으로 믿는다. 이런 측면에서 그의 史論이 星湖 李瀼(1681~1763)의 檀君觀을⁸⁷ 비롯하여 실학자들의 역사인식에 일정부분 반영되어 自國史 연구에 적극 공유되고 있음도 주목해야 할 부분이다.

⁸⁴ 《旬五志》上 참조.

⁸⁵ 《旬五志》上 참조.

⁸⁶ 《東國歷代總目》地誌序.

⁸⁷ 金成煥, 2011, 5, 「星湖 李瀼의 檀君論」, 『星湖學會學術大會資料』, 성호학회 참조.

참고 문헌

자료

《三國史記》, 《三國遺事》, 《帝王韻紀》, 《海東高僧傳》, 《舊唐書》, 《新唐書》, 《高麗圖經》, 《高麗史》, 《高麗史節要》, 《定宗實錄》, 《世宗實錄》, 《文宗實錄》, 《世祖實錄》, 《睿宗實錄》, 《成宗實錄》, 《宣祖實錄》

《桂苑筆耕集》, 《東國李相國集》, 《稼亭集》, 《遁村雜詠》, 《東國歷代總目》, 《東文選》, 《谿谷漫筆》, 《紀年東史約》, 《記言》, 《東史綱目》, 《梅月堂詩集》, 《牧隱集》, 《白沙集》, 《西河集》, 《惺所覆瓿藁》, 《星湖僊說》, 《星湖先生全集》, 《旬五志》, 《新增東國輿地勝覽》, 《五洲衍文長箋散稿》, 《雲鶴先生事蹟》, 《拙稿千百》, 《芝峯類說》, 《海東異蹟》, 《海東異蹟補》, 《弘齋全書》

저서

金成煥, 2002, 『高麗時代의 檀君傳承과 認識』, 景仁文化社
金成煥, 2009, 『朝鮮時代 檀君墓 認識』, 景仁文化社
金成煥, 2010, 『雲鶴先生事蹟-譯註.校勘《靑鶴集》-』, 景仁文化社
金龍善 編著, 1993, 『高麗墓誌銘集成』, 한림대 아시아문화연구소

논문

金相鉉, 1989, 「高麗時代의 花郎 認識」, 『新羅文化祭學術會議論文集』 10, 東國大 新羅文化研究所
金成煥, 2008, 「檀君傳承과 檀君墓-高麗時代 檀君墓 傳承의 可能性 摸索-」, 『역사민속학』 24, 한국역사민속학회
金成煥, 2009, 「國家祭祀에서의 檀君과 塹城壇 祭祀」, 『江華島 塹城壇과 開天大祭』, 景仁文化社
金成煥, 2009, 「仙家資料 《靑鶴集》의 資料的 檢討」, 『仙道文化』 6, 國際腦教育大學院大學校 國學研究院
金成煥, 2010, 「塹城壇 天祭儀禮의 復原에 대한 試論」, 『東아시아 古代學』 23, 東아시아古代學會
金成煥, 2010, 「《雲鶴先生事蹟》과 《靑鶴集》」, 『韓國史學史學報』 22, 韓國史學史學會
金成煥, 2011. 5, 「星湖 李瀼의 檀君論」, 『星湖學會學術大會資料』, 성호학회
김혜숙, 1999, 「高麗 八關會의 內容과 機能」, 『역사민속학』, 역사민속학회
盧明鎬, 1999, 「高麗時代의 多元의 天下觀과 海東天子」, 『韓國史研究』 105, 韓國史研究會
邊東明, 2000, 「李承休」, 『韓國史市民講座』 27, 一潮閣
서영대, 2008, 「韓國 仙道의 歷史的 흐름」, 『仙道文化』 5, 國際腦教育大學院大學校 國學研究院
안지원, 2005, 「팔관회의 의례내용과 사회적 성격」, 『고려의 국가 불교의례와 문화』, 서울대출판부
李基白, 1967, 「高句麗의 肩堂」, 『歷史學報』 35·36合輯, 歷史學會

- 李道學, 1990, 「新羅 花郎徒의 起源과 展開過程」, 『精神文化研究』 38, 한국정신문화연구원
- 林采佑, 2011, 「崔致遠과 道敎의 關係問題에 대한 批判的 檢討」, 『仙道文化』 10, 國際腦敎育大學院大學校
國學研究院
- 林采佑, 2011, 「韓國仙道의 起源과 根據 問題」, 『道敎文化研究』 34, 한국도교문화학회
- 秦星圭, 1995, 「李承休의 佛敎觀」, 『中央史論』 8, 중앙사학연구회
- 韓永愚, 1989, 「17세기후반~18세기초 洪萬宗의 會通思想과 歷史認識」, 『韓國文化』 12, 서울대 한국문화연구소

韓国仙道の由来変化と再認識

金成煥(実学博物館 學藝室長/韓国)

- 1、はじめに - 仙道と道教、どのようにアプローチするべきか?
- 2、仙道[風流道]の由来と運営
- 3、仙道[風流道]と仙風
- 4、仙道の変化と伝来
- 5、結び - 韓国仙道の再認識、《海東異蹟》

1、はじめに - 仙道と道教、どのようにアプローチするべきか?

仙道、仙教¹、仙家、仙郎、道教、道家、丹学²、神仙道、神道³、風流道、風月、風月道などは現在の韓国でいわゆる道教系の宗教と、これを追従する集団、または、個人に対する名称に使われる概念だ。これを一つの特定宗教として把握する場合、その名称らの多様性だけを見ても色々な形の派閥と集団が存在したと理解することは難しくない⁴。そして、これらは現在、道教と道家という大きな範疇の中で理解されている。

道教は624年、高句麗が唐に使節を派遣し、道士から天尊像と道法を持ってきたというのが伝来に関する公式的な記録だ⁵。以後、道教は三国と高麗時代を経て朝鮮時代に伝えられ、私たちの社会文化の成熟と結びつき変化・発展しながら韓国道教文化の全般的な姿を形作った。これは、いわゆる「伝來說」である。反対に、最近韓国では中国の道教とは違い仙道、仙教、仙家などで呼ばれる固有の宗教から出発したと理解しようとする「自生説」が提示されている。また、二種類の見解を総合して理解を企てる目的で、中国と韓国が共同で「共有説」を提示したこともある⁶。

ところが、それがどんな用語であれ、多種多様な概念を一つの範疇の中で理解すること

¹ 《惺所覆瓿》卷6, 文部3, 記, 〈酒吃翁夢記〉 参照

² 《谿谷漫筆》 卷1, 漫筆, 〈我國學風硬直〉 参照

³ 《文宗實錄》 卷7, 文宗 1年 4月 壬午 参照

⁴ 韓国仙道の全般的な流れに対するは徐永大, 2008, 「韓國仙道の歴史的流れ」, 『仙道文化』 5, 國際腦教育大學院大學校 國學研究院 参照

⁵ 《三國史記》 卷20, 高句麗本紀 8, 營留王 7年 参照

⁶ 道教の諸般出自説に対するは林采佑, 2011, 「崔致遠と道教の關係問題に対する批判的 檢討」, 『仙道文化』 10, 國學研究院 ; 「韓國仙道の起源と根據 問題」, 『道教文化研究』 34, 韓國道教文化學會 参照

が可能かということに対する根本的な問題には関心が少ない。これは道教という全体の枠組みの中で、これと類似していたり、また考えられる様々な物を範疇化しようとする傾向から現れた。そのような動きは高麗前・中期以後、朝鮮時代まで長い期間にわたって持続し、私たちはその結果を中心に、いわゆる道蔵類の資料を理解している。

ここで明らかに言える事は、道教と仙道は⁷別個で理解しなければならない概念で、これは「伝來說」と「自生説」の側面でアプローチする問題ではないということだ。すなわち仙道は道教と類似の側面があるのも事実だが、その中において理解し認識してはならず、私たちの固有の宗教という思想史と宗教史の立場から、別個の領域で扱われなければならない。

御經筵 問於同知事李詹曰 老子與神仙之道，可得聞歟 詹進曰 臣昔以爲老與仙道無異 今見通鑑綱目 老子之道 以虛無爲宗 謂人生此世 比之離家而行 不拘生死遲速 速還本處 是任生死以反本爲貴 仙以長生不老爲貴 服餌求生 不欲其死也 釋道則有天堂地獄之說 爲善者生天堂 爲惡者墜地獄 然人未見其果生天堂墜地獄也 上曰 嘗聞儒道以爲 人受陰陽二氣以生 然則仙老釋之說 與儒家孰是⁸

この資料は1400年、經筵で定宗と李詹(1345～1405)の対話の中で言及された神仙道が、もちろん本稿で議論しようとする仙道とは違った養生を主とした修練中心の丹学であると推測されるが、道教とは違った概念である事を明確に提示している。

高麗前中期以後、仙道は道教と習合し、その中に融合していった。1426年、卞季良(1369～1430)が判右軍府事で祭需する過程で、彼が「儒宗として仙道を磨き、祀る靈ではない物を祀って水陸齋を施したのを理由に、台諫が永らく告身に署経をしなかった。」⁹ というのは⁹、彼が朝鮮の自尊意識を広げる方法の一つとして、道教の儀礼を借り、祈雨祭を執り行う事を主張して、醮禮青詞を作るなどの行為を非難したのだ。ここでは朝鮮前期にすでに儒教的側面から仙道が道教に含まれて理解されていたことが分かる。

ところが朝鮮中期以後、仙道は明らかに道教の一部類へと融合し、多くの人々に修練の一方法として流布した。1574年、書講で宣祖と柳希春(1513～1577)の対話の中に仏教の火葬法を批判しながら「およそ仙仏之説のごとき異端の話は、全て妖妄で虚脱しており、信じるに値しない」、「朱子は仙に対してそのような道理が全くないと話したことはなく、

⁷ これに対する用語では仙道・仙教・丹学・神仙道・神道・風流道・風月・風月道など多種多様に使われているが、この文ではなるべく中国の道教と区分する為に、仙道やこれに準ずる用語を使う事にする。その理由に関しては論旨展開の過程で敘述する。たまに 仙道を道教、仙家を道家と理解した記録も確認される。

⁸ 《定宗實錄》 卷6, 定宗 2年 10月 甲午 参照

⁹ 《世宗實錄》 卷32, 世宗 8年 6月 癸未 参照. 卞季良は道教青詞を作りもした。特に親試文武科合行本命醮年例通行青詞では「仙家の秘記を詳考し清い祈祷の文を求めて、本命の迎えるたびに、それをもって長寿を享受されることを切に祈ります」と、仙家に言及しているが、ここでの仙家は道家としての意味だ。《東文選》 卷115, 青詞, 〈親試文武科合行本命醮年例通行青詞〉 参照

実践が難しいだけだと言った」、「世俗で、いわゆる真昼に空に飛んで上がる等というのは、全く道理のない話で、寿骨が形体と氣勢を鍛えれば、百歳まで享受する事ができるといったような人が時としているが、人々が習得する事はできない」という議論¹⁰、1594年、弘文館應教の柳拱辰と副修撰の鄭曄(1563~1625)が宣祖に王守仁の学問を批判しつつ、彼の学問は「仙仏を合わせて一つにし、私たちの儒学の名前を借りただけで」、それが言う「神が留まり、気が留まって、情が留まることであり仙家の長生久視の道術もまた、その中の一つである」という話は、やはり信じられないという意見¹¹、翌年、宣祖が頭痛など病状を訴えるとすぐにこれに対して「心を安定させて気血を動かした後、病気を療養できるが、陰陽二つの血脈を流行させるのが、仙家での長生きする方法である」という¹²柳成龍(1542~1607)の言及などでそのような姿勢を読むことができる。

韓国の仙道とも、他の中国の神仙術、また道教とは別個の物という理解は、長く存在したが¹³、これが一般的な理解だったとは考えられていない。それにもかかわらず「おおよそ神仙術が老子の助けと関係なくとも、寇謙之の輩が老子の本を密かに盗用して老子を仙家の鼻祖として以後、彼らが踏襲してきたことは老子が残した残り物」という儒学者任重白の返答で見ることができるよう¹⁴、朝鮮後期、中国の神仙術でも仙家を道教と起源が違うものであると理解していたと、このような点から参考にすることができる。

丹藥符籙之技 禱祠醮祭之法 先儒雖或以爲黃老之支流餘裔 然而道家仙家 本自迥異
故自夫劉略 班志 皆將道家者類仙家者類 分門派別 未嘗混稱 則胡氏所謂雜然並興 皆歸
於道家者流 得不近於固陋耶
幼學申在植對 仙與道 未嘗不相近 劉班之書 始有派別 而道家之有仙家 猶釋教之邪師魔
宗 儒門之陽明 象山也 胡氏之說 恐未免固陋矣¹⁵

中国でも本来、道家と仙家は顕著に違い、劉向の〈七略〉と班固の《漢書》芸文志で道家者流と仙家者流とに分けて区別したという正祖の話と、これを仏教での邪師と魔宗、儒家での陽明と象山と同じく、派閥と学派で把握しなければならないという儒学者申在植(1770~?)の返答は、このような流れを読みとるには充分である。仙道と道教を同じ概念で理解するべきという問題は、今になっての論議ではなかったのである。

本稿では、こういった理解を土台に韓国仙道の由来と運営をはじめとして時代にとりま

¹⁰ 《宣祖實錄》 卷8, 宣祖 7年 2月 己酉 参照.

¹¹ 《宣祖實錄》 卷53, 宣祖 27年 7月 戊戌 参照.

¹² 《宣祖實錄》 卷67, 宣祖 28年 9月 丁酉 参照.

¹³ 「李恒福(1556~1618)は老子・莊子の玄放のことと仙道、佛道の妙悟れについてその本旨を悟られないことはなかった」という評でも道教と仙道は別個に理解されたと、見当をつけることができる。《白沙集》 附録, 神道碑銘, 〈李恒福神道碑銘〉 参照

¹⁴ 《弘齋全書》 卷115, 經史講義 52, 綱目 6, 〈宋主義符〉 参照

¹⁵ 《弘齋全書》 卷118, 經史講義 55, 綱目 9, 〈唐武宗〉 参照

う変化様相を再検討しようと思う。そして各時代の変化様相を考慮せず、古朝鮮始祖の檀君を頂点とする仙家の道脈を一元的に理解することが可能なかどうかの問題を検討しようと思う。これは韓国仙道の自生説、伝來說、共有説の次元ではなく、道教とは区別される独立した仙道とその文化に対するアプローチの必要性を提起することだ。合わせて朝鮮後期の仙家の歴史観が実学者らのそれに一定部分が反映された可能性を念頭に置こうと思う。

2、仙道[風流道]の由来と運営

韓国に道教とは区別される固有の仙道があったことは崔致遠(857~?)が著した〈鸞郎碑〉の序文で確認される。

三十七年 春 始奉源花 初君臣病無以知人欲使 類聚遊以觀其行義 然後擧而用之 遂簡美女二人 一曰南毛 一曰俊貞 聚徒三百餘人 二女爭媚相妬 俊貞引南毛 於私第強勸酒至醉 曳而投河水 以殺之 俊貞伏誅 徒人失和罷散 其後更取美貌男子 粧飾之名花郎 以奉之徒衆雲集 或相磨以道義 或相悅以歌樂 遊娛山水 無遠不至 因此知其人邪正 擇其善者 薦之於朝故 金大問花郎世記曰 賢佐忠臣從此 而秀良將勇卒 由是而生 崔致遠 鸞郎碑序曰 國有玄妙之道 曰風流 設教之源備詳仙史 實乃包含三教接化羣生 且如入則孝於家 出則忠於國 魯司寇之旨也 處無爲之事 行不言之教 周柱史之宗也 諸惡莫作 諸善奉行 竺乾大子之化也 唐令狐澄 新羅國記曰 擇貴人子弟之美者 傅粉粧飾之名曰花郎 國人皆尊事之也。¹⁶

《三国史記》のこの記録は新羅花廊の祈願に対する説明で、源花から始まって花廊へと変化発展したことを分らせてくれる¹⁷。もちろん上の源花と風流は制度的な整備を意味しており、その起源はより遠い昔であったのは明らかで、崔致遠が作った碑文の主人公鸞郎も明らかに花廊であった。それによれば、新羅には風流という玄妙之道があつて、これに対する説教の歴史に関しては《仙史》に詳しく取りそろえてあつたという。《仙史》が風流道の歴史と伝来過程を伝える単一の資料なのか、これと関連した色々な資料を通称した物なのかは明らかでない。ところが、明らかに《仙史》が最小限にこれと関連した新羅末の記録であつた。また、これは「風流」が「仙」と同じ意味であることを示し、その名称が風流教[風流道]または仙教[仙道]だった可能性があることも含んでいる¹⁸。すなわ

¹⁶ 《三國史記》 卷4, 新羅本紀 第4, 眞興王 37年

¹⁷ 風流の起源に関しては、源花を糸口に捜さなければならないという見解が既に提出された。李道學, 1990, 「新羅 花郎徒의 起源과 展開過程」, 『精神文化研究』 38, 韓國精神文化研究院 参照

¹⁸ 風月道とも言われた。《三國遺事》 卷3, 塔像4, 〈弥勒仙花·未尸郎·真慈師〉 “累年 王又念欲興邦國 湏先風月道 更下令選良家男子有德行者 改爲花娘…”。

ち、崔致遠が指摘している《仙史》は風流教または仙教の歴史を整理した記録であるのだ¹⁹。

その特徴は儒教の忠孝、道教の無為不言、仏教の善行、つまり儒・仏・道の三教を包括して国民らを教化するという事だったと叙述している。単に私たちが今、議論している道教だけに限定したことでなく儒・仏・道を複合した次元で形成されて運営されていたのだ。

その頭を花廊といって、連中は道義で練磨し、あるいは歌と音楽で楽しみ、山水を探して修練して遠くにまで及んでいたという。「御真、輔弼者と忠臣はここ出身で、立派な長寿と勇敢な兵卒はここから生まれた」という《花郎世記》で金大問の言及は花廊の起源と機能が風流教[仙教]にあることを教えてくれる。韓国の仙教[風流教]は道教の伝来に従ったのではなく、固有のものであったし、丹学などと同じように養生を利用した個人修練のための機能よりは、国家的な次元で運営された物であった事を意味する²⁰。「これはたいてい王の政治を助けるための方便であり、仙郎だった源花から新羅の末に至るまでおよそ200人余りが出現したが、その中で四仙が最も善良だった」という《海東高僧伝》の叙述はこのような推測を裏付けてくれる²¹。

それなら崔致遠が言う新羅の風流[風流道]はどんな姿であったか調べてみたい。彼らは代表者の花廊の名前を前面に出して名称にした「〇〇郎徒」という群れをなして仙道の修練をしたが、新羅の末までに約200余りの集団があったと考えられている。真興王の時、斯多含が導いた郎徒や、金庾信の龍華香徒をはじめとして、金歆運、近郎、孝宗郎、國仙夫禮郎、未尸郎、俊永郎、居烈郎、實處郎（あるいは突處郎）、實同郎、好世郎、原郎徒が率いた郎徒などがそうだ²²。永郎の郎徒に所属した真才、繁完などから推察できるよ

¹⁹ 崔致遠が指摘した《仙史》がどのような形態の資料なのかはわからない。朝鮮後期の安鼎福や李源益もこの資料に対して言及しているが、ここからもこれを見る事はできなかった。《東史綱目》第3上、丙申年、新羅真興王 37年・真智王 元年、高句麗 平原王 18年、百濟 威德王 23年；《紀年東史約》卷2、新羅高句麗百濟紀、丙申 8年 参照。李圭景の《五洲衍文長箋散稿》に《仙經》と《仙史》という資料が引用されているが（《五洲衍文長箋散稿》人事篇 1、人事類 1、〈人體内外總象辨證說〉及び〈人物有光辨證說〉参照）、これらは崔致遠のそれとは全く関連がない。李圭景の言及した《仙史》は中国の浮雲道士が書いたという古今の真人・列仙47人を載せた資料だ。《五洲衍文長箋散稿》經史篇 2、道藏類 1、道藏總說、〈道教仙書道經辨證說 附 道家雜用〉参照

²⁰ この点は韓国の仙教が教団宗教としての可能性を内包することでもあるが、今後、より慎重で具体的なアプローチを要する。

²¹ 《海東高僧伝》卷1、流通1-1、〈積法雲〉参照。一方、朝鮮後期 星湖 李瀾は高麗太祖が建国する直前、崔致遠が王建に送ったという「鷄林には黄色い葉であり、鶴嶺には青い松である[鷄林黄葉 鶴嶺青松]という説を根拠に、新羅の大臣として、既に高麗の王業を秘密裏に協賛したという意味があったならば、それは悖逆に当たり、臣下らしくない点と、更に一步進んで《三國史記》の記録を引用した後「鸞郎は花郎である。花郎はとても卑陋なものだ。たとえ徳義の儒学者がいても、如何にそのもとに入ることができようか。その識見の卑劣さがこのようだ。なおさら老子と佛も孔子と一緒に高めて、異端で儒教を害する頭となっている。」と批判している。《星湖僿説》圈18、經史門、〈崔文昌〉参照。またその〈花郎歌〉も、やはり参考にすることができる。

《星湖先生全集》卷7、海東樂府、〈花郎歌〉参照。

²² 《三國史記》卷41、列傳1、〈金庾信〉上；卷44、列傳4、〈斯多含〉；卷47、列傳7、〈金歆運〉；卷48、列傳8、〈劍君〉と〈孝女知恩〉；《三國遺事》卷3、塔像4、〈栢栗寺〉と〈弥勒仙花・未尸郎・真慈師〉；卷5、感通7、〈融天師 彗星歌一真平王代〉；卷5、孝善9、〈貧女養母〉；卷4、義解5、〈二惠同塵〉参照。なお蔚

うに、これらに所属した連中は少なくとも百人余り、多くて千人余りを越えた。これらそれぞれの郎徒集団は自分たちが所属した花廊の名前を表題に「〇〇風月之庭」と呼ばれるようになった²³。

彼らは儒・仏・道の三教を統括する仙道を修練するために全国の山水を歩き回って心身を練磨し、風流道を修練しながら、原郎徒が作ったという〈思内奇物楽〉や、真興王の時に作られたという〈徒領歌〉のように²⁴音楽や歌を作って、彼らだけの結束力を確かめたりもした。そして孝宗郎の事例のように民生を見て生活苦の国民を世話したりした²⁵、居烈郎、実処郎、宝同郎と同じように天文の観察をしたりもした²⁶。

ところが彼らの主な関心と目的は天文の異常兆候を倭の侵入と解釈している居烈郎、実処郎、宝同郎の例で見て取れるように国家の為政のためのものだった。異斯夫の加羅国征伐に従軍を求めた斯多含の郎徒や²⁷、「輔弼する御真人物と忠臣はここから生まれ、ずば抜けた能力を持ち、有能な将帥と勇敢な兵士はここから生まれた。三代の花廊は何と二百人余りで、花のように美しい名前と美しい成果の全てが伝記のようだ²⁸。金歆運のような者はまた郎徒として王室の仕事に命を捧げ、その名前は汚される事の無い名誉に値する」という金大問の評は、最も端的な評価だ²⁹。

国家は色々な連中の郎徒を管理するための部署を置き、661年に義光を郎幢惣管に任命したのではないかと推察される³⁰。この推察が事実ならば、風流道を掌握し総括する管理者が郎幢惣管だっただろう。また、彼らを管理する書類もやはり中央政府の次元で管理されていた。それが《風流黄卷》または《黄卷》である。

第三十二 孝昭王代 竹曼郎之徒有得鳥[一云谷] 級干 隸名於風流黄卷追日仕進

隔旬日不見 郎喚其母問 爾子何在 母曰 幢典牟梁益宣阿干 以我子差富山城倉直 馳去行急 未暇告辭於郎 郎曰 汝子若私事適彼 則不須尋訪 今以公事進去須歸享矣 乃以舌餅一合酒一缸 卒_左人[郷云皆叱知 言奴僕也]而行 郎徒百三十七人 亦具儀侍從³¹

釋惠宿 沉光於好世郎 徒郎既讓名黄卷 師亦隱居赤善村[今安康縣有赤谷村] 二十餘年 時

州川前里にある書石から史安郎・成義郎・染陵郎・聖林郎・法民郎・沖陽郎・染慕郎・貞光郎などの名称が確認される。(蔚州川前里書石) 参照。

²³ 《三國遺事》 卷48, 列傳8, 〈劍君〉 “諸舍人曰 衆人皆受君 獨却之何也 若嫌小請更加之 劍君笑曰 僕編名於 近郎之徒 修行於風月之庭 苟非其義 雖千金之利不動心焉 時大日伊瀆之子爲花郎號近郎 故云爾”。

²⁴ 《三國史記》 卷32, 雜誌2, 〈樂〉 参照。

²⁵ 《三國史記》 卷48, 列傳8, 〈知恩〉及び《三國遺事》 卷5, 孝善9, 〈貧女養母〉 参照。

²⁶ 《三國遺事》 卷5, 感通7, 〈融天師 彗星歌—真平王代〉 参照。

²⁷ 《三國史記》 卷44, 列傳4, 〈斯多含〉 参照。

²⁸ 金大問が著した《花郎世記》はこれと関した資料で見られる。《三國史記》 卷46, 列傳6, 〈金大問〉 参照

²⁹ 《三國史記》 卷47, 列傳7, 〈金歆運〉 参照。

³⁰ 《三國史記》 卷6, 新羅本紀6, 文武王 1年 参照。

³¹ 《三國遺事》 卷2, 紀異2, 〈孝昭王代竹旨郎〉。

國仙瞿昂公 嘗往其郊縱獵 一日宿出於道左攬轡而請 曰庸僧亦願隨從可乎 公許之³²

上の資料から《風流黄卷》または《黄卷》が新羅中央政府次元で風流道を管理するための公式記録物であるという証拠は見あたらない。《風流黄卷》は竹曼郎徒に関し、《黄卷》は好世郎徒に關していると理解されているためだ。すなわち、これらは竹曼郎徒と好世郎徒に所属した風流道義郎徒らを管理するための記録だった。そして得烏や好世郎の境遇から分かるように、彼ら個人の事情により所属郎徒から抜け出た場合には《黄卷》からその名前が削除された。これが各所属の風流道の集団を管理するための名簿であったとしても、中央政府では、これを土台に各風流道の集団の名簿を総合管理する別途の《風流黄卷》があったであろう。風流道の個人または、いくつかの連中の趣向によって動いていたのではなく、国家的な公共目的で運営されて管理された組織だったためだ。よって国家では風流を中心に運営された個別郎徒の集団を統括する国仙を選抜して運営する必要があったのだ³³。

新羅の風流との比較対象になるのが高句麗の肩堂だ。「習俗は書籍が大変に好きで門番、廝養などの家に至るまでの各通りに大きな家を建てて肩堂と呼び、子弟らが結婚する時にあっても昼夜、ここで読書と弓を射ることを習うようにする。書物は《五經》、《史記》、《漢書》、范曄の《後漢書》、《三国志》、孫盛の《晋春秋》、《玉篇》、《字統》、《字林》があって、《文選》を非常に重用した」という《旧唐書》の記録³⁴から推し量ると、経堂は風流とだいぶ似通った物だったと考えられる。もちろん経堂が新羅の風流とともに国家的な関心で組織されて運営されたのか詳細はわからないが、その性格上、大きく異なっていたとはいなかったと推測される³⁵。教育的側面での経堂に関する微々たる記録から拡大させる事が、憶測であることもあるだろうが、それでも高句麗の経堂は、やはり思想的に儒・仏・道の三教を抱き込んでいたと解釈できないだろうか。

韓国仙道は中国を通じて入ってきた儒教、仏教、道教を混合した次元で新羅の花廊制度を中心に国家的次元で組織、運営された。「風流」、「風流道」、「風月道」、「仙教」等とも呼ばれた。彼らは全国の山水を歩き回って心身を修練したが、このような点に道教的指向があると議論されたりもする。だが仙道[風流道]の究極的な関心と目的はここにあるのではなく、国政のために民生の世話をすることと、軍事的な危機に対処することを重視したところにあった。後者が仙道の目的だったら、前者はその手段だった。仙道が現実から遊離せず、密接な関係性を持って運営されたことが確認できる大きな課題だ。仙道を遂行した集団が各連中を代表する花廊の名称を表題で「〇〇郎徒」または「〇〇風

³² 《三國遺事》 卷4, 義解5, 〈二惠同塵〉.

³³ 《三國遺事》 卷 3, 塔像 4, 〈弥勒仙花・未尸郎・真慈師〉 参照.

³⁴ 《舊唐書》 卷199, 東夷列傳149, 〈高句麗〉. 《新唐書》でもこれと関した記録が確認される。《新唐書》 卷220, 東夷列傳145, 〈高句麗〉 参照

³⁵ 李基白, 1967, 「高句麗の肩堂」, 『歴史學報』 35・36合輯, 歴史學會 参照.

月之庭」といったのに、彼らの頭である国仙を選抜し、個別郎徒に所属している個人と彼らを集めて整理した《風流黄卷》を掌握部署である郎幢で管理したと考えられる。すなわち仙道は崔致遠の言葉通り儒・仏・道の三教の長所を取って国家的に運営されたと認識するべきで³⁶、道教に従属した、或はその我流として理解するスタンスは正しくない。このような点から韓国仙道の性格と特徴を議論するにあたって「家で孝を行い、外に出ては国に忠誠をつくすということは魯国の司寇の教えで、無為の事（無為之事）をし、言葉がない教えを行うこと[不言之教]は周国の柱史の意であり、すべての悪を作らずにすべての仙を敬って行えということは竺乾太子の教化で、これは三教を含みつつ庶民と接して教化する」という崔致遠の見解は尊重されなければならない。³⁷

3、仙道[風流道]と仙風

仙道は新羅以後、高麗に伝来し変化の過程を経る事になる³⁸。国政運営に仏教と儒教を積極的に受け入れることで、仙道は自然と衰退し、道教に対する関心から仙道の本質をその中に溶解させていった。そうした中で仙道に対する関心は多元的天下観を持った人々を中心に間歇的に表出された³⁹。

一 遵尚仙風 昔新羅 仙風大行 由是 龍天歡悅 民物安寧 故祖宗以來 崇尚其風久矣 近來 兩京八關之會 日減舊格 遺風漸衰 自今八關會 預擇兩班家産饒足者 定爲仙家 依行古風 致使人天咸悅。⁴⁰

1168年、書經に登場した毅宗は革旧鼎新のための新令6条を頒布するが、ここで仙風の尊崇については4条に含まれている。そしてその仙風は他でもない新羅の仙道[風流道]を指し示していた。具体的方法で両班の中から豊かな者を仙家に定めて古風[仙風]に基づいて施行したということは、新羅の仙道で郎徒の代表者を選抜する例に従ったものと考えら

³⁶ 崔致遠は〈献生日物状〉で「仙山穀の跡形は俗世に恩恵を施すためであり、山岳の精気を授かったので危うい時、乱を鎮めることを約束しました。…これより漢室の公卿たちは見てうらやましがって望断し、仙家の友達はみな集まって直ちにくるであろう…」と言ったが、ここでの女仙家は彼が〈鸞郎碑〉で言及した仙道とは違う道家の意味で使われた。《東文選》 園47, 状, 〈献生日物状〉 参照

³⁷ 崔致遠から見た次の仙家の用例は道教を示している。《桂苑筆耕集》 卷18, 書狀啓, 〈謝社日酒肉状〉 “右伏蒙恩慈特賜前件酒肉等者 伏以候燕應期 句龍受祀 一半之韶光欲老 千般之旅思相攻 只知吟樂國之春 豈料捧仙家之賜 陵分甘霏 淮減香醴 想田夫醉舞之場 起海客狂歌之興 敢效陳平壯志 便發大言 唯尋徐邈前蹤 略判中聖其肉並酒 謹跪領訖 下情無任感戴之至 謹狀”

³⁸ 高麗時代の仙道の変化様相は 花郎に対する認識の変化過程でうかがうことができる。金相鉉, 1989, 「高麗時代の花郎認識」, 『新羅文化祭學術會議論文集』 10, 東國大 新羅文化研究所 参照

³⁹ 高麗時代の天下観に関しては、盧明鎬, 1999, 「高麗時代の多元的 天下観と海東天子」, 『韓國史研究』 105, 韓國史研究會 参照。

⁴⁰ 《高麗史》 卷18, 世家18, 毅宗 22年 3月 戊子。

れる。いずれにせよ、毅宗が高麗を再興するために仙道[風流道]の遺風を回復させようとしたことは、その一定部分において内容の変化が伴ったが、仙道の重要性を新たに強調したものである。

羨君劇郡堪遊刃
愧我窮途尙轉蓬
關令後孫眞道骨
新羅古國摠仙風 …⁴¹

仙風舊莫聞周漢
近古猶難覩宋唐
國有四郎眞似玉
聲傳萬古動如簧
採眞同乘飛青蓋
尋勝聯鞍控紫韁
門下千徒貪被昞
釋中二老昵爲常
登山臨水觀何富⁴²

李奎報(1168～1241)の詩で上の内容は、東京幕府へ赴任する書記尹儀を餞別する詩で、彼は新羅の仙風[仙道]について知っていた。以前の慶州での経験からなのだが、「新羅古国は皆が仙風」という彼の表現は新羅仙道の遺習がこの時まで綿々と伝わっていた事を推察させる。そしてこのような理解は下の〈空空上人が朴少年にあげた50韻を次韻〉した詩でより具体的に現れる。その仙風は中国のいつの時代にも聞くことも見ることも出来ない固有の物で、千余人ずつ徒弟を率いた真仙の四郎の名声は万古に伝えられたということだった。

ところがその仙風は八関会と密接な関連を持って進行されたことが確認される⁴³。戦争で死んだ士卒のための鎮魂祭を含んだ新羅の八関筵会⁴⁴が高麗に入来し天靈と五嶽、名山大川、龍神などを迎える祭り⁴⁵の形態に変化したとも言われる。だが、これらが仙道と関連して進行されたとすれば、その根本的な趣旨は大きく変化しなかったと見られる。新羅の八関会が国家のために死んだ風流道に所属した郎徒らを追慕するためのものだったなら

⁴¹ 《東國李相國全集》 卷5, 古律詩, 〈用前韻 餞尹書記儀赴東京幕府〉。

⁴² 《東國李相國後集》 卷9, 古律詩, 〈次韻空空上人 贈朴少年五十韻〉。

⁴³ 高麗時代の八関会に関しては、金蕙淑, 1999, 「高麗 八関會の内容と機能」, 『歴史民俗學』, 歴史民俗學會; 安智源, 2005, 「八関會の儀禮内容と社會的 性格」, 『高麗の國家 佛教儀禮と文化』, ソウル大出版部 参照。

⁴⁴ 《三國史記》 卷4, 新羅本紀4, 眞興王 33年 参照。

⁴⁵ 《高麗史》 卷2, 世家2, 太祖 26年 4月 “…八關 所以事天靈及五嶽名山大川龍神也…”。

ば、そこには鎮魂祭だけでなく郎徒らが全国を周遊して経験した高麗の八関会のような天靈と五嶽、名山大川、龍神などを迎える祭りもやはり含まれて存在したと考えられるからだ。高麗太祖が開いた八関会で「一ヶ所に輪燈を設置して香燈をそばにおき、夜通しあかりをぎっしりと照らし、蓮台形の仮設舞台二ヶ所では各種遊戯が歌・踊りを行ったが、四仙楽部の龍・鳳・象・馬・車・船、これら全ては新羅の告祀であった」という記録から察する事ができる⁴⁶。そして鎮魂祭を含んだ性格の八関会は、後代になって戦争が減り、これに対する比重が順次、弱まっていき、ついには消えてしまっただけで祭りの性格へ変化すると把握するのが合理的である。特に、ここに祭られた神格の中で天靈が最高だったという事実は、これが古代の祭天儀礼の遺習とも関係がないわけではないということを暗示する。⁴⁷

これは仁宗の時代、郭東珣が著した〈八関会仙郎賀表〉でも調べることができる。もちろん、ここでは道教的属性を見て取れるのも事実だ。これはすでに仙道がこの時期を前後して道教と習合し、錯綜されていく過程にあったことを見せているとも言える。

自伏羲氏之王天下 莫高太祖之三韓 彼藐姑射之有神人 宛是月城之四子 風流橫被於歷代 制作更新於本朝 祖考樂之 上下和矣 … 紫卵降生於天上 神龍出自於井中 一千年而 黃河清 自聖骨眞骨而垂統 五百歲而名世出 有原郎鸞郎之謫仙 探奇選勝而得逍遙遊 踵門入室者 以千萬數 奔西北北 夢裏華胥道途 叢石鳴沙 海上蓬萊宮闕 似非稻粱食者 眞是雲煙中人 比及功成於九還 孰見神遊於八極 桃花流水杳然去 雖眞跡之難尋 古家遺俗 猶有存 信皇天之未喪 故我太祖 奮義勇於水德之末 肇丕基於東明之墟 得六功臣 邁蕭張韓之稱三傑 卜萬世業 合辰卞馬以爲一家 思以答天地並貺之休 於是作君臣相悅之樂 得靈文於龍柱 開八正而關八邪 按仙籍於鷄林 上東月而下西月 法自我而作古 歲一吹以爲常 貽厥子孫 布在方冊…⁴⁸

仙道の頭の国仙の遺習は、やはり高麗の時代まで伝えられた。1116年、睿宗が西京に行き、大官の子孫達に四仙之跡に従うことと、仕宦路の一つで国仙之事に従うことを命じる制書を下していることから、まず察することができる⁴⁹。ところが国家的次元で積極的に運営された新羅と比較して関心が小さかったことは事実だ。それにもかかわらず、忠烈王の時代、新羅の告祀により人々が服従した閔頤を宮中に呼んで国仙として白羽の矢を立て

⁴⁶ 《高麗史》 卷69, 志23, 禮11, 〈嘉禮雜儀〉 “太祖元年十一月 有司言 前主每歲仲冬 大設八關會 以祈福 乞遵其制 王從之 遂於毬庭 置輪燈一座 列香燈於四旁 又結二綵棚 各高五丈餘 呈百戲歌舞於前 其四仙樂部龍鳳象馬車船 皆新羅故事 百官袍笏 行禮 觀者傾都 王御威鳳樓 觀之 歲以爲常”；《高麗史節要》 卷1, 太祖 參照。

⁴⁷ 徐兢は高麗の 八関斎を高句麗の 東盟と関連づけて理解した。これは彼の高麗に対する歴史認識が高句麗と繋がっていたと把握した延長線から始まったことだが、意味のある理解と見る。《高麗圖經》 卷17, 祠宇 參照。

⁴⁸ 《東文選》 卷31, 表箋, 〈八關會仙郎賀表〉。

⁴⁹ 《高麗史》 卷14, 世家14, 睿宗 11年 4月 庚辰 參照。

たことから見るができるように⁵⁰、高麗後期まで伝えられていることが分かる。

このような点から注目すべきが資料に散見される「仙郎」だ。先立って調べた通り「仙郎」は仙道（風流も）の各郎徒集団の代表を指し示すということだった。そして、彼らが仙道を修練する目的は、叫びに対する積極的な対処と国政運営のための準備であった。

993年、契丹が侵略すると、すぐに前民官御事の李知白は成宗に華風が増えたことに反対し、他国の異法に従わず、燃燈、八閔、仙郎などを復活して国を保致する方便とするよう建議している⁵¹。華夷論的天下観に対応して多元的天下観を持っていた人々には、仙道は国家を守り太平聖代のための重要な道具であり方法だったのだ。

仙郎は仁宗の時代、高麗に來た宋の国使節の徐兢にも、まだ妻をめとっていない身分の高い家にいる子弟らを示す名称で観察されたし⁵²、《新羅記》に載っている仙郎の史跡を通じて仙眞の奇異な跡形は李奎報と安軸の詩で確認されるように⁵³ 高麗後期まで人々に広く知られた。

4、仙道の変化と伝来

高麗は新羅を吸収して高句麗と百済の過去の領域を合わせることで一統三韓を成し遂げた。仙道の範囲が歴史的、空間的に拡大した可能性を提示できる出来事だ。特に現在の韓国仙道の出発として古朝鮮の始祖檀君が設定されているということ⁵⁴と私たちの歴史の始原に関して古朝鮮と檀君に注目した時期が高麗後期という点を考慮すると、一見、妥当性あるアプローチであると見ることができる。だが、現在の資料状況を見渡しても、その可能性を確認することは容易ではない。

古朝鮮の歴史的事実を伝える《三國遺事》と《帝王韻紀》で檀君の最後は阿斯達山の山神であって、神仙ではなかった。もちろん彼が蔵唐京から阿斯達山で還隠したという点と、寿（寿命）が1908才だったという点⁵⁵は道教的な色彩と関連付けて議論できる部分だ。

「阿斯達山に入って神になり、死ななかつたため」という《帝王韻紀》の記録はより一層

⁵⁰ 《拙稿千百》 卷2, 〈故密直宰相閔公行狀〉および《高麗史》 卷108, 列傳21, 諸臣, 〈閔宗儒 附 閔頤〉参照。

⁵¹ 《高麗史》 卷94, 列傳7, 諸臣, 〈徐熙〉 吳 《高麗史節要》 卷2, 成宗 12年 参照。

⁵² 《高麗圖經》 卷21, 〈阜隸・驅使〉 参照。

⁵³ 《東國李相國全集》 卷5, 古律詩, 〈次韻吳東閣世文呈誥院諸學士三百韻詩并序〉 “東都古樂國 宮殿有遺基 翼翼雙關 泱泱關大池 仙眞留異跡 賢聖揭宏規 犬首侔東岱 蛟川傲左伊” および《東文選》 卷9, 五言律詩 [安軸] “四仙會曾此 客似孟嘗門 珠履雲無迹 蒼官火不存 尋眞思翠密 懷古立黃昏 唯有煎茶井 依然在石根”。

⁵⁴ 18世紀前半の《海東異蹟》(洪萬宗)と、18世紀後半これを大幅に増補した《海東異蹟補》(黃胤錫)が代表的だ。

⁵⁵ 《三國遺事》 卷1, 紀異2, 〈古朝鮮[王儉朝鮮]〉 参照。

そう感じさせる⁵⁶。だが、これだけで檀君をこの時から現在の議論されている一般的な範疇で韓国仙道の出発に設定するには充分でない。また、崔致遠によって紹介されている風流も[仙道]の範囲で理解することも難しい。《三国遺事》と《帝王韻紀》の出現以前にあった檀君と古朝鮮に関する記録では《古記》、《壇君記》、《檀君本紀》などの資料が伝えられている。これらの資料からでは具体的な内容を確認できず、韓国仙道と関連付けて議論するのも難しい。朝鮮前期三朝の時代から成宗の時代まで禁書に指定され回収の命が下された様々な資料に注目しても、これもまた大部分が図讖と関連した物と推測され、仙道と関連した資料と推定される書物は確認されていない。⁵⁷

この点に関連付けて議論できる資料が「仙人王儉」に関する記録だ。

平壤者 本仙人王儉之宅也 或云王之都 王儉。⁵⁸

… 平壤之先 仙人王儉 至今遺民 堂堂司空 平壤君子 在三韓前 壽過一千 胡考且仙…

59

《三国史記》と〈趙延壽墓誌銘〉には仙人として王儉の存在を伝えている。ところがここでの「仙人」と崔致遠が伝える仙道の仙郎とは全く違う。高句麗のみにしてみても、官職名として仙人の存在を確認できるが⁶⁰、高句麗古墳壁画で確認される仙人の存在は道教との関連性が明らかだ。高麗中期の妙清が平壤の八聖堂に母神神格としての護国白頭嶽太白仙人、駒麗平壤仙人、駒麗木覓仙人などがあった⁶¹。また、李承休(1224~1300)は《東明本紀》を引用して朱蒙と勢力を争った沸流王松壤の「私は仙人の子孫で何代とかけて王になった」を根拠に「松壤は、やはり檀君の子孫であるようだ」と推測している。⁶²

こういった仙人の用例が正確にどんな意味を持ったのかは詳しく分からないが、高麗前中期以後、風流の遺習を間歇的に継承しながら使われた「仙風」、「仙郎」の意味と違う

⁵⁶ 《帝王韻紀》 卷下，東國君王開國年代，〈前朝鮮紀〉 参照。

⁵⁷ 1457年、禁書に指目された諸本は、《古朝鮮秘詞》・《大辯説》・《朝代記》・《周南逸士記》・《誌公記》・《表訓三聖密記》・《安含老元董仲三聖記》・《道證記智異聖母河沙良訓》，文泰山・王居人・薛業等の三人記録，《修撰企所》百余卷、《動天録》・《磨蝨録》・《通天録》・《壺中録》・《地華録》・《道洗漢都讖記》で(《世祖實録》 卷7，世祖 3年 5月 26日 戊子 参照)，1469年のは、《周南逸士記》・《志公記》・《表訓天詞》・《三聖密記》・《道證記》・《智異聖母河沙良訓》，文泰・玉居仁・薛業等の三人記録の百余卷、《壺中録》・《地華録》・《明鏡數》及び天文・地理・陰陽に係る書籍で(《睿宗實録》 卷7，睿宗 1年 9月 18日 戊戌 参照)，成宗の時も、睿宗の時と大同小異だ(《成宗實録》 卷1，成宗 即位年 12月 9日 戊午 参照)

⁵⁸ 《三国史記》 卷17，高句麗本紀5，東川王 21年。

⁵⁹ 〈趙延壽墓誌銘〉(金龍善 編著，1993，『高麗墓誌銘集成』，翰林大亞細亞文化研究所)。

⁶⁰ もう指摘があるように《三国志》〈東夷伝〉と《新唐書》〈東夷伝〉では「先人」となっている。李基白，上の論文を参照。したがってこれを仙家の伝統を引き継いでいると見るには若干の無理がある。西宮台，上の論文，p. 12。

⁶¹ 《高麗史》 卷127，列傳40，叛逆1，〈妙清〉 参照。八聖堂の神格が全面的に道教の影響だと断定することができないが、部分的にその影響が含まれていることは明確だ。

⁶² 《帝王韻紀》 卷下，東國君王開國年代，〈漢四郡及列國紀〉 参照。

ようであるのは明らかだ⁶³。これは高麗の三国統一以後その空間的、歴史的範囲が拡大しつつ、高句麗、百濟の文化を吸収して変化した新しいものだった⁶⁴。特に高句麗、百濟で流行した道教文化を受け入れることで崔致遠によって簡略に言及されている風流も、仙道の意味は山水を歩き回って修練を併行する側面が強調され、道教文化と習合したのであり、その時期はすでに高麗前期から始まり、1170年の戊申の乱を前後して大部分の文士らが俗世と距離をおき山林に入り、道教的な指向に関心を持ち、加速化されたと推測される。

過去の古朝鮮、高句麗領域を中心に伝えられてきた檀君伝承は、すでにその以前から道教文化の中に融合しつつあった。檀君の出生地で知られている妙香山に「仙家と仏教の旧跡が多い」という李穡(1328～1396)の言及からも⁶⁵、檀君の都と言われている平壤で東明帝が百神と列仙を率いたとし古朝鮮建国神話の中で桓雄の内容を借用している崔滋(1188～1260)の理解などは⁶⁶ こういったアプローチを可能にする。そしてこれは九月山と江華の檀君伝承でより一層具体的に現れる。1472年、高麗時代の事例を伝えていると考えられている《三聖堂事跡》と《関西勝覧》を根拠に三聖祠の諸般現況を報告している黄海道觀察使・李芮(1419～1480)の馳啓で九月山の上峰である「四王峰は昔の降香致祭処であり、そこにあった四王寺は星宿醮禮處」との言及⁶⁷、江華の暫星壇で元宗以後、醮祭が定例的に行われたという点⁶⁸がそれだ。

高麗の仙道、仙家は新羅の風流に比べて道教的な側面を強くする傾向を見せていて、これは高麗後期に入って具体的にあらわれてくる。風流の本質が時代の社会文化的な現象を反映して変化し、現在の一般的に理解される仙道概念が形成され始めたのだろう。さらに李承休の場合、その思想的な傾向が元国の僧侶の蒙山徳異との直接交流を通じて儒・仏・道の三教にかけた三教一源論にあったというのは⁶⁹ このような点で留意しなければならない。特に林椿、李穀(1298～1351)、李穡などが理解する仙家と⁷⁰、李集(1314～1387)

⁶³ 高麗の時代、仙郎の名称は新羅の時より道教的な側面で理解して使ったという見解がある。金相鉉，上の論文，p. 226.

⁶⁴ 1011年慶北惟泉の開心寺の石塔工事の関連者名簿で確認される仙郎 光叶・金叶・阿志に関連し、新羅に比べて高麗時代の仙道が地方まで伝わっていたと推測する見解がある。徐永大，前述の論文，p. 14。ところで、ここでの仙郎は新羅の遺習であることは明らかだが、拡散の側面よりは変化の側面でアプローチするのがよさそうだ。

⁶⁵ 《牧隱文藁》 卷2，記，〈香山潤筆菴記〉 参照。李穡は妙香山を謫仙が定められている所と理解していた。同書 卷13，〈詠太白〉 “謫仙風彩照堪輿 醉賦沈香興有餘 獨步盛朝青瑣闥 重營秘術紫河車 艷詞吐鳳紆新寵 豪氣騎鯨入大虛 莫道婦人并酒耳 知仁觀過一歎歎”

⁶⁶ 《東文選》 卷2，〈三都賦〉 “西都之創先 帝號東明 降自九玄乃眷下土 此雄宅焉 匪基匪築化城 屹然乘五龍車 上天下天 導以百神 從以列仙 熊淵遇女 來往翩翩 江心有石 曰朝天臺 悅兮盤陀 忽焉峽壑 惟帝時升 神馭徘徊 靈祇所宅 平壤其祠 呼叱風伯 指揮雨師 怒則白日霰雷 木石文飛 …”。

⁶⁷ 《成宗實錄》 卷15，成宗 3年 2月 癸酉 参照。

⁶⁸ 《高麗史》 卷123，列傳36，〈白勝賢〉；《世宗實錄》 卷148，地理志，江華都護府；《新增東國輿地勝覽》 卷12，江華都護府，社壇，〈高麗李岡詩〉 参照。

⁶⁹ 秦星圭，1995，「李承休の佛教觀」，『中央史論』 8，中央史學研究會；邊東明，2000，「李承休」，『韓國史市民講座』 27，一潮閣 参照。

⁷⁰ 《西河集》 第2，古律詩，〈題竹林寺〉 “乘閑杖屨訪仙家 境密人稀富物華 十萬丈夫軒外竹 三千宮女檻前花 那愁世上春將暮 別有壺中日未斜 儒釋相逢行樂處 不知飄泊在天涯”；《稼亭集》 卷19，律詩，〈寄方尚書〉 “城南池館即仙家 滿意青山滿眼花 恨我未能陪杖屨 紅塵白髮走京華”；《牧隱詩藁》 卷14，詩，〈驪江〉 “歸夢驪江數疊山 仙家縹渺白雲間 多生濁氣自難盡 一片苦心猶未閑 浮世最艱飄素髮 流光無計駐朱顏 何時三角峯前

の仙家と仙郎の理解⁷¹が道教的な側面での理解であることを考慮する場合、仙風、仙郎は新羅の時代の遺習として理解されるだけで、風流はすでに道教文化の中に溶解してしまったことが分かる。

5、結び-韓国仙道の再確立、《海東異蹟》

現在の私たちは仙道、仙教、仙家、道教、道家、丹学、神仙道などを一つの概念に設定して一元的な系統で理解しようとしている。韓国仙道、または道教に対する自生説、伝來說、共有説の議論はこういった傾向の延長線上にある。ところがここで留意しなければならない事は、宗教を含んだすべての社会文化現象はその時代の色々な条件と関連して変化して発展するという事だ。私たちの仙道、または仙道文化もやはりここから抜け出すことはできない。特に自生説の立場で古朝鮮建国始祖の檀君を中心にその系統を一元化しようとする動きは《海東異蹟》が著述された18世紀以後にはじめて可能となった。歴史的変遷の様相を考慮しないで自生説と伝來說に対する議論に集中するのはアプローチの方法として問題があると判断できる。

目下、資料を中心に見た場合、韓国仙道の出発点の直接的な資料は崔致遠が〈鸞郎碑〉で言及しているように新羅の風流道[仙道]だ。ここでは儒・仏・道の三教が通渉され、その源流は風流の前身の源花に見出すことができる。また、高句麗で未婚の子弟の修練の集いだった局堂もやはり風流と似ていたと理解されている。このような風流は高麗に伝えられ、高麗朝廷で仙風が強調されたり仙郎の遺習が続いてきたりもしたが、一統三韓を成し遂げた高麗で仙道の固有性が守られることは難しかった。拡大した歴史、文化、空間で仙道が変化するのは当然のことだった。特に高麗前中期の著作と思われる《古記》、《檀君紀》、《檀君本紀》などを、仙家または、道教、凶讖と関連した資料と推測した場合⁷²、より一層そう見て取れる。

高麗時代、妙香山、平壤、九月山、江華での檀君伝承は道教的な側面からも理解されていたし、特に九月山、江華では道教の代表的な祭事儀礼の醮祭が朝廷によって運営されたり、王が直接に親祭することもあった⁷³。江華での醮祭は朝鮮時代まで続いた⁷⁴。平壤の神

路 匹馬孤舟獨往還”。

⁷¹ 《遁村雜詠》，七言絶句，〈次韻贈裴察訪〉 “七點奇峯傍海斜 箇中人戸似仙家 遙知夜夜南飛夢 每繞山茶滿樹花”と五言四韻律、〈用安和寺壁上鄭狀元韻題中菴〉二首中の、二つ目 “再過安和寺 閑徵往事空 仙郎非俗類 長老有禪風 花木清明後 樓臺縹渺中 高吟子眞句 躑躅滿山紅”。

⁷² 金成煥，2008，「檀君傳承と檀君墓-高麗時代檀君墓傳承の可能性摸索-」『歴史民族学』24，韓國歴史民俗學會(金成煥，2009，『朝鮮時代 檀君墓 認識』，景仁文化社 再收録) 参照

⁷³ 金成煥，2002，『高麗時代の檀君傳承と認識』，景仁文化社 参照。

⁷⁴ 金成煥，2009，「國家祭祀における檀君と塹城壇 祭祀」，『江華島 塹城壇과 開天大祭』，景仁文化社；2010，「塹城壇 天祭儀禮の復原に對する試論」，『東亞細亞古代學』23，東亞細亞古代學會 参照

格である仙人王儉が注目され、その仙人の存在を檀君の子孫と関連させて理解するというのは、高麗中後期から散見される。また、他の仙人の存在が、妙清の八聖堂で母神神格として見る事もできる。しかし、これを土台に韓国仙道の固有性を議論することが出来るかは疑問だ。ここにはすでに凶讖と道教の色彩が相当部分加味されているためだ。檀君が阿斯達山に入って神となり死ななかつたという《帝王韻紀》の記録はこれを意味し、こういった見解は三教一源論の立場にあった李承休の思想的傾向と関連がある。

崔致遠によって言及された韓国固有の仙道は高麗時代の諸般宗教と習合しながら道教的な指向に傾いた。12世紀後半の戊申の乱がこれを加速化させたという点は明らかだ。高麗後期の色々な文人らが言及している仙家が道教を指し示していることでより一層、明らかにできる。新羅の時代、仙家で知られた玉宝高が仙道を得て天に昇ったというのは⁷⁵ 道教の尸解を意味する。

韓国仙家の重要な道脈の中の一つで認識されている金時習(1435～1493)は仙道と関連した多くの詩を作った。その作品は《梅月堂詩集》巻3の〈仙道〉という項目に整理されており、その内容は全て道教と関連したものだ⁷⁶。また、李睟光(1563～1628)は仙道について論じる上では、伝來說の立場にある⁷⁷。これは、これら韓国仙道に対して伝來說の立場へ傾倒したのを分からせる資料でもあるが、文化の受け入れと関連した側面から仙道を理解しているということであり、固有の仙道に対する理解がすでに道教の中に融合したことを分からせてくれる。

仙道史書、または仙家資料で知られている李植(1584～1647)の《東国伝道秘記》、韓無畏(1517～1610)の《海東伝道録》、仁祖の時代、趙汝籍の著述による《雲鶴先生事蹟》、洪万宗(1643～1725)の《海東異蹟》、李宜白(1711～?)の《梧溪日誌集》、黄胤錫(1729～1791)の《海東異蹟補》などがある。伝えられていないが、東国道流を叢括したという卞沚寿の《四聞録》と⁷⁸李圭景の《続補海東異蹟》⁷⁹もある。これらの資料の大部分において差はあるものの、中国からの伝來說に重きがおかれている。これは高麗以後、仙道に対する認識が変化した結果である。特に《雲鶴先生事蹟》では《四聞録》を引用して仙道の道脈を広成子→明由→桓仁真人→桓雄天王→檀君としている⁸⁰。その始原を中国において見いだそうとしているが、桓因を東方仙派の宗匠として桓因、桓雄、檀君を韓国仙道の初頭に

⁷⁵ 《世宗實錄》 卷, 地理志, 慶尙道, 慶州府 参照

⁷⁶ 《梅月堂詩集》 卷3, 詩[仙道], 〈訪友於三清宮 適醮立冬〉, 〈登三清宮〉, 〈夜宿祭署感懷〉, 〈遊仙宮贈柳別提〉, 〈贈道士〉, 〈贈三清監點〉, 〈別道人〉, 〈凌虛詞〉 参照

⁷⁷ 《芝峯類說》 卷18, 外道部, 〈仙道〉 参照

⁷⁸ 《雲鶴先生事蹟》 参照。この資料に対しては現在まで、卞沚の《記壽四聞録》だと知られて来たが、筆写本《雲鶴先生事蹟》によって卞沚寿の《四聞録》であると明かされた。これについては、金成煥, 2009, 「仙家資料《青鶴集》の資料的検討」, 『仙道文化』 6, 國學研究院; 2010, 「《雲鶴先生事蹟》と《青鶴集》」 『韓國史學史學報』 22, 韓國史學史學會(金成煥, 2010, 『雲鶴先生事蹟-譯註・校勘《青鶴集》-』 景仁文化社 再収録) 参照。

⁷⁹ 《五洲衍文長箋散稿》, 經史篇, 道藏類, 道藏總說, 〈道教仙書道經辨證說〉 参照。

⁸⁰ 《雲鶴先生事蹟》及び、金成煥, 2010, 『雲鶴先生事蹟-譯註・校勘《青鶴集》-』, 景仁文化社 参照。

位置させたという点で注目される。古朝鮮の建国神話を韓国仙道と積極的に連結させたのだ。この資料の中心人物の魏韓祚が宣祖の時代の選歌で知られている。だが、桓雄が東民を教化し、九夷らが桓雄と檀君を高めて天王と定め、その子孫には、9の大きい国と12の小さい国があったという叙述は許穆(1595～1682)の《東事》に影響を受けた可能性がある。桓雄に対して積極的役割を付与したことは許穆が東方の歴史を神市まで拡大した事と比較でき、九夷に対する叙述においてもやはりそうである。また、その子孫には9個の大きい国と12個の小さい国と言及したことは6個の大国と19個の附庸小国の叙述と比較することができる⁸¹。こういう推測が可能ならば、《雲鶴先生事蹟》の該当叙述は18世紀前半を上限とするほかない。

一方、道脈の関係網に関しては不充分だが、韓国仙道の出発を檀君に設定して固有の物と把握した資料は洪万宗の《海東異蹟》と、これを増補した《海東異蹟補》である⁸²。これは韓国仙道の研究と関連してこれらの資料に対する今後の政治的なアプローチが必要だという点を意味する。特に性理学が思想の主流を占めていたが、17世紀、儒・道・仏の三教会通の動きが起きる中で主体的な立場で三教を貫いた三教会通の思想的傾向を見せている洪万宗の認識⁸³は注目に値する。彼は「天下には三教がある、儒・道・仏がそれだが、仙、仏はひたすら見性を根本として儒は人倫に重きをおくが、布帛と菽粟が日常生活で毎日、必須なのと同じようなもの」と⁸⁴理解していた。「我が国はたとえ小さくとも、歴代の創業と、山川の形勝、人物の美しさが中国と彷彿とさせる」や⁸⁵、「我が国の山水は天下の最上であり、金剛、智異、漢拏山を三神山という」という⁸⁶中国歴史と文化との対等性から始まったことだった。このような彼の認識は檀君を伏羲氏、東明を軒轅氏に比喻することで拡張されるのは当然のことだった。

《解凍移籍》で代表される儒・仏・道の三教を合わせた洪万宗の三教会通認識は韓国仙道の研究が自生説、伝來說、共有説の立場から抜け出して、多様な観点で各時代の色々な変化要因に留意しながら総合的に成り立たなければならないという点を分らせてくれる。さらに俗世から遠ざかった隠遁的な人生と自然での修練という側面よりはそのような彼らの人生が当代の社会的、時代的側面でどのような役割を果たしていたのかの問題に留意しながら研究を進めなければならないという点も提示している。それでこそ韓国仙道の固有性と、各時代仙家らの歴史的姿を、性格に洗い出せると考える。こういう側面から彼の

⁸¹ 《記言》 卷 32, 外篇, 東事, 〈東事序〉・〈檀君世家〉; 卷48, 續集, 四方, 〈關西誌〉 参照。

⁸² 《海東異蹟》では檀君を「東方之有君長自檀君始…」と把握し、伝統的な檀君觀の範疇で理解されているが、《海東異蹟補》では「檀君名王儉[或云 王儉] 古初神仙人也」だとして、その性格を仙道とより積極的に設定している。

⁸³ 韓永愚, 1989, 「17世紀後半~18世紀初洪萬宗の會通思想と歴史認識」, 『韓國文化』 12, ソウル大 韓國文化研究所 参照

⁸⁴ 《旬五志》 上 参照

⁸⁵ 《旬五志》 上 参照

⁸⁶ 《東國歷代總目》 地誌序

史論が星湖李滉(1681～1763)の檀君觀⁸⁷をはじめとして実学者らの歴史認識に一部分が反映されて自国史研究に積極的に共有されていることにも注目しなければならない部分だ

。

⁸⁷ 金成煥, 2011, 5, 「星湖 李滉の檀君論」, 『星湖學會學術大會資料』, 星湖學會 参照

参考文献

資料

《三國史記》，《三國遺事》，《帝王韻紀》，《海東高僧傳》，《舊唐書》，《新唐書》，《高麗圖經》，《高麗史》，《高麗史節要》，《定宗實錄》，《世宗實錄》，《文宗實錄》，《世祖實錄》，《睿宗實錄》，《成宗實錄》，《宣祖實錄》

《桂苑筆耕集》，《東國李相國集》，《稼亭集》，《遁村雜詠》，《東國歷代總目》，《東文選》，《谿谷漫筆》，《紀年東史約》，《記言》，《東史綱目》，《梅月堂詩集》，《牧隱集》，《白沙集》，《西河集》，《惺所覆瓿藁》，《星湖僿說》，《星湖先生全集》，《旬五志》，《新增東國輿地勝覽》，《五洲衍文長箋散稿》，《雲鶴先生事蹟》，《拙稿千百》，《芝峯類說》，《海東異蹟》，《海東異蹟補》，《弘齋全書》

著書

金成煥，2002，『高麗時代の檀君傳承と認識』，景仁文化社
金成煥，2009，『朝鮮時代 檀君墓 認識』，景仁文化社
金成煥，2010，『雲鶴先生事蹟-譯註·校勘《青鶴集》-』，景仁文化社
金龍善 編著，1993，『高麗墓誌銘集成』，翰林大 亞細亞文化研究所

論文

金相鉉，1989，「高麗時代の花郎 認識」『新羅文化祭學術會議論文集』 10，東國大 新羅文化研究所
金成煥，2008，「檀君傳承と檀君墓-高麗時代 檀君墓 傳承の可能性 摸索-」『歴史民俗學』 24，韓國歴史民俗學會
金成煥，2009，「國家祭祀における檀君と塹城壇 祭祀」『江華島 塹城壇と開天大祭』，景仁文化社
金成煥，2009，「仙家資料《青鶴集》の資料的 検討」『仙道文化』 6，國際腦教育大學院大學校 國學研究院
金成煥，2010，「塹城壇 天祭儀禮の復原に對する試論」『東亞細亞 古代學』 23，東亞細亞古代學會
金成煥，2010，「《雲鶴先生事蹟》と《青鶴集》」『韓國史學史學報』 22，韓國史學史學會
金成煥，2011. 5，「星湖 李瀼の檀君論」『星湖學會學術大會資料』，星湖學會
金蕙淑，1999，「高麗 八關會の内容と機能」『歴史民俗學』，歴史民俗學會
盧明鎬，1999，「高麗時代の多元的 天下觀の海東天子」『韓國史研究』 105，韓國史研究會
邊東明，2000，「李承休」『韓國史市民講座』 27，一潮閣
徐永大，2008，「韓國仙道の歴史的流れ」『仙道文化』 5，國際腦教育大學院大學校 國學研究院
安智源，2005，「八關會の儀禮内容と社會的 性格」『高麗の國家佛教儀禮と文化』，서울大出版部
李基白，1967，「高句麗の扁堂」『歴史學報』 35.36合輯，歴史學會
李道學，1990，「新羅 花郎徒の起源と展開過程」『精神文化研究』 38，韓國精神文化研究院
林采佑，2011，「崔致遠と道教の關係問題に對する批判的 検討」『仙道文化』 10，國際腦教育大學院大學校 國學研

究院

林采佑, 2011, 「韓國仙道の起源と根據 問題」『道教文化研究』 34, 韓國道教文化學會

秦星圭, 1995, 「李承休の佛教觀」『中央史論』 8, 中央史學研究會

韓永愚, 1989, 「17世紀後半-18世紀初洪萬宗の會通思想と歴史認識」『韓國文化』 12, ソウル大韓國文化研究所

道教精神刍议

尹志华（中国道教协会《中国道教》副主编）

由于道教比较重视“以术证道”、“以术行道”，遂使有些人产生一种印象，似乎道教中大量充斥的是各种神秘的法术，而在教义思想方面比较贫乏。其实，深入道教文化的殿堂，我们就会发现，道教包含有多层次、多方面的内容，除了某些表层的东西之外，还有其精致深刻的思想、微妙玄远的教义，有足以震撼人们心灵的真精神。

一、贵生精神

道教重视生命的价值，以生为乐，追求生命的健康长存。

道教既像其他宗教那样，考虑人死后的灵魂归宿问题，同时，它又有自己的独特之处，就是遵循人们乐生畏死的本性，积极探讨如何才能阻止死亡的到来。

道教以“道”为最高信仰，而“道”的见证就是永不停息的生命活力。《太上老君内观经》说：“道不可见，因生以明之。生不可常，用道以守之。生道合一，则长生不死，羽化神仙。”传为道教创立者张道陵所作的《老子想尔注》把“生”与道、天、地并列为“域中四大”之一，认为“生”是“道之别体”。南朝道士陶弘景在《养性延命录》中开篇就肯定“禀气含灵，唯人为贵”，而“人所贵者，盖贵于生”。《三天内解经》更以“死王乃不如生鼠”的对比来强调生命的可贵。因此，《太平经》提出，“人最善者，莫若常欲乐生，汲汲若渴，乃后可也”。

需要指出的是，道教“贵生”，既不是“苟活主义”，也不是贪生弃义。《吕氏春秋·贵生》载：“子华子曰：‘全生为上，亏生次之，死次之，迫生为下。’”子华子的说法，也正是道教的观点。能够自由自在地活着，物质奉养也很丰富，当然是最好的。某些方面有所欠缺，活得不是很惬意，这是次一等的生存处境。但是，宁愿去死，也比屈辱地活着或者干非义的事而活着，要高一等。《老君说一百八十戒·序》中也强调：“宁一旦持戒，终身为道德之人而死，不犯恶而生。”并认为持戒而死者，最终也会成仙：“持戒而死，灭度练形，上备天官，尸解升仙。”

道教“贵生”，并不只是着眼于自己的生命，而是希望每个人都能健康长寿。《度人经》就明确提出：“仙道贵生，无量度人。”道教认为，每个人都秉赋有“道性”，只要按照道教的教义保养生命，都有长生成仙的可能。

道教所提倡的根本养生方法是“性命双修”。性指心性，即人的精神方面；命，指肉体生命。“性命双修”就是精神与肉体都要得到修炼。修养心性的准则，是清静自然，柔弱不争，遣除一切私心和嗜欲，淡泊名利，精神不要为外物所累，使生命得到保养。同时，还要广行善举，利物济人，积功累德。肉体生命的修炼则主要是保养精、气、神，通过服食导引、存想守一、坐忘胎息、内外丹法等修炼方法来促进生命的健康和长久。道教相信人通过修炼，肉体生命可以得到延续，精神生命可以得到升华，最终达到形神俱妙、与道合一的仙人境界。

道教的“贵生”，不止局限于人类生命，而是要求尊重所有生命。道教希望飞禽走兽，花草树木，一切生命，都能顺利生长、自由生活，不遭侵扰，不受损害。东晋著名道士葛洪在《抱朴子内篇·微旨》中说，修道之人必须慈心于物，仁逮昆虫，手不伤生。《太上虚皇天尊四十九章经》说：“子欲学吾道，慎勿怀杀想。一切诸众生，贪生悉惧死。我命即他命，慎勿轻于彼，口腹乐甘肥，杀戮充啖食。能怀恻隐心，想念彼惊怖，故当不忍啖，心证慈悲行。”《灵宝领教济度金书》也说：“贤者戒其杀，亦莫怀杀想；众生虽微微，亦悉乐生长。如何害彼命，而用以自养？”全真道祖师王重阳认为，“物命于人没两端”，“只是形骸分别异”，因而见物要“作自身观”。（《重阳全真集》）为了劝导人们关爱众生，道教经书中常常以因果报应的故事来予以警示。

当然，完全禁止杀生，只能作为一种理想。对于这个问题，道教也有一些现实的考虑。在早期道教经书如《太平经》中，只是要求人们不要滥杀动物，并没有绝对禁止杀生。后来道教戒律中有绝对禁止杀生的规定，但是如何理解，还是有不同观点的。《虚皇天尊初真十戒文》的注释中说，“不杀生者，所以存仁爱也”，这是制定戒律的出发点。“或心虽仁民爱物，而迹乃混俗众中，有所未便”，则应该尽量做到少杀。不得不杀生时，要像商汤捕鸟那样，网开三面，以体上天好生之德；要像孔子那样，“钓而不纲，弋不射宿”，有所节制而不滥杀；还要做到“启蛰不杀，方长不折”，以遵循生态规律。该书指出，“圣贤于肉食，未常必其有无”，因此，只要心存仁爱之心，虽“饮食随缘”，“又何杀生之有”？由此可以看出道教中人对“杀生”一事所持的理性态度。

二、自主精神

道教有一个响亮的口号：“我命在我不在天！”道教认为，人的生命长短，并非上天所命定，主动权操在自己手中。《太上洞渊神咒经》卷二说：“生死在我。”道教坚信，人可以“夺天地之造化”，通过积极的修炼，使生命由弱变强，由夭转寿，直至长生不死。它反对人在死亡面前无所作为、消极听命的态度。它承认“有生必有死”，但认为这只是顺应自然过程的结果；而通过人的主观努力，生命演化的自然过程是可逆的，死亡是可以避免的。

这就是道教中有名的“顺则生人，逆则成仙”思想。为了实现长生不死的梦想，千百年来，一代又一代的道教练养家以艰苦卓绝的精神，反复实验，抗命逆修，从外丹到内丹，不断地探索。

当然，人能否长生成仙，这是“信者恒信，不信者恒不信”的事情。抛开信仰的因素不谈，道教“夺天地之造化”的思想，高扬了人的主体性，体现了人们不甘心听任命运摆布的强烈愿望。《太平经》就明确地说：“天道万端，在人可为。”葛洪在《抱朴子内篇·对俗》中也认为：“陶冶造化，莫灵于人，故达其浅者，则能役用万物，得其深者，则能长生久视。”《阴符经》更提出，人通过“观天之道，执天之行”，可以达到“宇宙在乎手，万化生乎身”的境界。

这种“夺天地之造化”的精神，激励着历代道教中人通过各种方法去探索生命和宇宙的奥秘，从而大大推动了中国古代医药学、养生学、化学和其他自然科学的发展。中国古代四大发明之一的火药，就是出自于道士的炼丹炉。海内外学者公认，道教对中国古代科学的贡献是非常巨大的。

三、和谐精神

道教从立教之日起，就把老子的《道德经》奉为圣典。《道德经》强调和谐为宇宙万物的根本法则：“万物负阴而抱阳，冲气以为和。”（第42章）任何事物都包含着阴和阳两个对立面，对立面的和谐统一是事物的常态。所以《道德经》又说：“知和曰常，知常曰明。”（第55章）人们懂得了和谐，也就是懂得了事物的常理（规律），懂得了事物的常理，就是明智的。

《庄子》一书被道教尊为《南华真经》，也是道教的重要经典之一。《庄子·德充符》说：“德者，成和之修也。”人的品德修养，就是以“和”为目标。心中一团和气，外表和蔼可亲，就是有德之人的象征。所以庄子说，“心莫若和”（《人间世》），要“游心于德之和”（《德充符》）。人生最大的快乐就是与人和、与天和：“与人和者，谓之人乐；与天和者，谓之天乐。”（《天道》）

关于如何促进和维护和谐的状态，道教经典中作了深入的论述。总的原则是“顺应自然”，起点是个人身心的和谐，由此扩展至人与社会、人与自然的和谐。

“自然”的观念在老子的思想体系中具有根本性的价值。《道德经》第25章说：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”虽然天地万物都根源于“道”，但“道”对万物却是“生而不有”，丝毫不干涉万物的自然发展过程，这就叫“道法自然”。亦即“道”遵循“自然”原则，“无为”于万物，让万物按其本性自然造化，从而万物各得其所。可见，老子所说的“自然”，就是“自然而然”的意思。“道法自然”就是要维护宇宙万物的自然状

态。自然状态即是宇宙万物依其本性天然如此、理应如此、势当如此的状态。因此，自然状态就是理想状态，故圣人也是“辅万物之自然而不敢为”（《道德经》第64章）。圣人也不敢轻举妄动，以免破坏万物的自然状态。

老子要人们以“道”为榜样，干什么事情都要顺应自然。顺应自然并不排斥人的主观能动性，而是强调要审时度势，顺应事物发展的自然本性，不强作妄为。道经认为：“天道无为，任物自然。”（《抱朴子内篇·塞难》）所谓“无为”，并不是消极地不行动，什么事也不做。老子说：“为无为，则无不治。”（《道德经》第3章）所谓“为无为”，就是以“无为”的精神去做事情。老子又说：“道常无为而无不为。”（《道德经》第37章）“无为”既然能达到“无不为”的目的，那么当然就不是“无所作为”。因此，《淮南子·主术训》指出：“无为者，非谓其凝滞而不动也。”《淮南子·修务训》对“无为”的解释是：“若吾所谓无为者，私志不得入公道，嗜欲不得枉正术，循理而举事，因资而立功，权自然之势，而曲故不得容者。”这就是说：“无为”是指行为不出一己之嗜欲、私利，而是遵循客观规律（“理”），凭借已有的条件（“因资”），依照事物发展的自然趋势（“权自然之势”），采取适宜的行动，不以巧诈之术（“曲故”）主观妄为。可见，“无为”的实质就是顺理而为，依自然而为。由于其行为顺应事物的自然发展趋势，不勉强，不费力，好象没有刻意去做，达到了目的却没留下什么痕迹，故以“无为”称之。

维护和谐离不开顺应自然。试想，违背自己之自然，违心地说某些话、干某些事，能保持内心的和谐与安宁吗？不顾他人之自然，把自己的意愿强加于他人，能维护人际关系的和谐吗？不顺应时势，顺应民意，强行推行某项政策，能维护社会的和谐吗？不按自然规律办事，能维护人与自然的和谐吗？因此，自己之自然，他人之自然，社会之自然，自然界之自然，均顺之而不逆，才能和而常通。可见，自然之境即和谐之境。

在促进个人身心和谐方面，道教主张抱朴守真，少私寡欲，淡泊名利，知足常乐。

在促进人际和谐方面，道教主张每个人都应该具有慈爱之心，要仁慈、友善地对待他人，乐人之成，悯人之苦，济人之危。“不杀不害，不嫉不妒，不淫不盗，不贪不欲，不憎不忌，言无华绮，口无恶声”，从而达到“齐同慈爱，异骨成亲”（《度人经》）的理想社会状态。

在促进人与自然和谐方面，道教认为，天地万物都是由“道”生成的，因而“一切有形，皆含道性”（《道门经法相承次序》）。人类不能妄自尊大，以自己为中心，把大自然当成自己征服和统治的对象，而应该体认到“天地与我同根，万物与我同体”（《海琼白真人语录》），把自己视为宇宙这个伟大的生命共同体中的一员。《太平经》说，人应该“助天生物，助地养形”，使自然界更加完美。

四、崇德精神

为了实现长生成仙的理想，道教一方面发展出各种方术，另一方面又明确指出：“欲求仙者，要当以忠孝和顺仁义为本，若德行不修，而但务方术，皆不得长生也。”（《抱朴子内篇·对俗》）推崇道德，注重伦理教化，是道教的一个重要特征。《太平经》说：“神仙之人，皆不为恶者，各惜其命，是善之证也。”《老子想尔注》说，欲求长生者，“百行当修，万善当著”。《抱朴子内篇·对俗》中更具体规定：“人欲地仙，当立三百善；欲天仙，立千二百善。若有千一百九十九善，而忽复中行一恶，则尽失前善，乃当复更起善数耳。”总之，道教把成仙信仰与道德教化结合在一起，历来强调“长生之本，惟善为基”（《墉城集仙录》），“积恶造罪，无由冀仙”（《北极真武普慈度世法忏》），以激励人们行善积德。

道教认为，只有道德高尚的人，才谈得上修仙证道。历代高道常说：人道不修，仙道远矣。人道为仙道之基，仙道为人道之极。人还没有做好，焉敢企望成仙了道？

道教所提出的道德规范，基本上与儒家伦理相一致，但加上了神灵监察、善恶报应的神学内容，对信教者来说，显然具有较强的思想影响力和行为控制力。从《太平经》起，各种道经就宣称天地有司过之神，对众生的行为进行监察登记。又说人身中有“三尸”神，每至庚申日，便上天汇报人的善恶功过于有司。还有常住每家每户的灶神，也上天告人善恶。总之，人的一言一行，乃至起心动念，都逃不过神灵的明察，所以古人常说，“为人莫做亏心事，举头三尺有神明”、“人在做，天在看”。

为了劝导人们“诸恶莫作，众善奉行”，道教制作了各种通俗易懂的劝善书，如《太上感应篇》、《文昌帝君阴骘文》、《关圣帝君觉世真经》等，普及于民间，影响极为深广。

五、济世精神

道教产生于社会危机十分严重的东汉末年，一开始就具有十分鲜明的救世特征。反映初期道教思想的《太平经》即自称为“致太平之书”。宫崇、襄楷曾先后把它献给顺帝、桓帝，但被当朝权贵斥为“妖妄不经”而置之不理。后来，“颇有其书”的张角创立太平道，发动了著名的黄巾起义。同样拥有《太平经》的张道陵在巴蜀创立天师道，建立了二十四个教区。至其孙张鲁，更割据汉中，建立了政教合一的政权。史称其政策宽惠，“民、夷便乐之”（《三国志》卷八《张鲁传》）。

魏晋以后，神仙道教取得主导地位，遂偏重于个人的得道成仙。但是，道教始终没有将“仙道”与“人道”对立起来，而是坚持“内外双修”的原则：内则治身长生，外则济世救人。葛洪在《抱朴子内篇·对俗》中说：“为道者以救人危使免祸，护人疾病，令不枉死，

为上功也”；“积善事未满，虽服仙药，亦无益也”。这一观念以后被反复强调。陆修静在《道门科略》中说：“若救治天下百姓，扶危济弱，能度三命。”张伯端在《悟真篇》中说：“德行修逾八百，阴功积满三千，均齐物我等亲冤，始合神仙本愿。”并警告修行者：“若非积行施阴德，动有群魔作障缘”。净明派规定：“凡得净明法者，务在济物。”（《太上灵宝净明入道品》）金元时期形成的全真道，其宗教实践分为内在的“真功”与外在的“真行”两方面。“真功”指心性、内丹修炼，“真行”即行道济世。可见，统一入世与出世，以积善为仙道的根基，是道教一贯的主张。道教认为，只有积极地为社会作贡献，功德圆满，才能名登仙籍。

道教济世精神的一个重要表现是，在历史紧急关头，道教领袖往往能够挺身而出，为人民大众实在地解厄救苦，减少灾难的损害。最著名的是丘处机之西行劝成吉思汗戒杀、免北方赋税的事迹。此外，太一道四祖萧辅道、茅山宗道士杜道坚在南宋、金、元战乱之际，也利用自己的声望作了许多制止胜利者不要滥杀无辜的工作。

道教济世精神的另一个表现是行医施药救治病苦。医术与养生有很密切的关系，故自来为道教所重。东晋道士葛洪、南朝梁道士陶弘景、唐道士孙思邈等都是有名的医药学家，对我国医学的发展作出了重要贡献。普通道士一般也兼通医术，在缺医少药的古代农村，他们是一支重要的医疗队伍。

六、包容精神

“道”的根本特性之一就是生成容纳万物。《道德经》说“知常容，容乃公”（第16章）。人们常说的“海纳百川，有容乃大”，也正是道教所提倡的境界。道教认为，从“道”的角度来看，万物都是由道生成的，都是道的无限创造过程中的一个环节，因而万物都是齐一的。此即庄子所说的“道通为一”（《庄子·齐物论》）的观点。

《庄子·秋水》说：“以道观之，物无贵贱，无亲无疏，无彼无此。”故要平等待人，要提倡彼此之间的慈爱与宽容；不能夸大彼此之间的矛盾，而要认识到彼此根本利益的一致性。

在面对不同的文化体系时，道教也秉持开放态度和包容精神。东晋著名道士葛洪的思想就充分体现了这一点。他一方面宣扬神仙道教，一方面崇尚儒家教化，同时又主张百家之言不可废。

在历史上，道教积极吸收儒、佛二家的学说，主张儒释道三教同源异流，三教应当融会合一，三家人成为一家人。如南朝道士陶弘景说，“万物森罗，不离两仪之育；百法纷凑，无越三教之境”（《茅山长沙馆碑》），主张“崇教惟善，法无偏执”（《授陆敬游十赅文》）。全真道创始人王重阳说，“儒门释户道相通，三教从来一祖风”；“心中端的莫生

邪，三教搜来做一家”。（《重阳全真集》）荀子关于“天下无二道，圣人无两心”（《荀子·解蔽》）的说法，在宋代以来，经常为道教中人所引用，来表明三教一理。

著名历史学家陈寅恪先生曾对道教一方面坚持民族文化主体地位，一方面主动吸收外来输入之文化的做法给予了高度评价，称之为“道教之真精神”。

（作者简介：尹志华，男，1972年生，湖南常宁人。先后毕业于兰州大学哲学系、四川大学宗教学研究所、中国人民大学哲学系，分别获学士、硕士、博士学位。现为中国道教协会副研究员、《中国道教》杂志副主编。出版有《北宋〈老子注〉研究》等著作，发表学术论文40余篇。）

通讯地址：北京市西城区白云观中国道教协会

邮政编码：100045

联系电话：（8610）63260152

E-mail: zhhyin@163.com

도교 정신에 대하여

인즈화(尹志華, 중국도교협회 《중국도교》 부편집장/중국)

도교는 ‘術으로써 도를 증명한다’, ‘술으로써 도를 행한다’를 비교적 중요시하는 이유로 인해, 도교 중에 신비한 법술이 가득한 반면, 教義와 사상적 측면이 비교적 빈약하다는 인상을 주고 있는 듯 하다. 사실 도교문화의 내부를 심도 있게 살펴보면, 도교에는 다방면의 내용이 포함되어 있고, 일부 표면적인 것 외에 섬세하고도 깊이 있는 사상과 미묘하고도 심원한 교의가 있으며, 사람의 심금을 울릴 수 있는 참된 정신이 있음을 발견할 수 있다.

1. 貴生 정신

도교는 생명의 가치를 중요시하고 생을 곧 기쁨으로 여기며, 건강과 영원한 생명을 추구한다.

도교 또한 기타 종교와 마찬가지로 사후 영혼의 귀착 문제에 대해 고려하는 바가 있으나, 사람들이 생을 즐기고 죽음을 두려워하는 본성에 순응하여 어떻게 죽음의 도래를 막을 수 있는가에 대해 적극적인 탐구를 행하는 독특한 면도 있다.

즉 도교에서는 ‘道’가 곧 최고의 신앙 대상이며, ‘道’를 증명할 수 있는 바가 곧 영원히 멈추지 않는 생명의 활력이라 보는 것이다. 『太上老君內觀經』에서는 “도는 볼 수 없으나 생으로써 밝힐 수 있고, 생은 영원할 수 없으나 도로써 지킬 수 있다. 생과 도가 합일되면 불로장생하며 우화등선하게 된다(道不可見, 因生以明之, 生不可常, 用道以守之..生道合一, 則長生不死, 羽化神仙)”라고 하였다. 도교의 창립자로 전해지는 張道陵이 쓴 『老子想爾注』에서는 ‘生’을 곧 道, 天, 地와 함께 ‘域中四大’를 이루는 하나로 보고 있으며, 또한 ‘生’을 도의 또 다른 ‘體’로 보았다. 남조(南朝) 시기의 도사 陶弘景은 『養性延命錄』 제1편에서 “기를 이어받고 영을 품으니 오직 인간이 귀하다(稟氣含靈, 唯人爲貴)”라 하였으며 “사람의 귀함은 곧 생에 있다(人所貴者, 蓋貴于生)”라고 하였다. 심지어 『三天內解經』에서는 “죽은 왕이 산 쥐만 못하다(死王乃不如生鼠)”는 대조법을 통해 생명의 귀중함을 강조하였다. 『太平經』에서는 “최고의 선자가 되는 것은 늘 즐거운 생을 구하는 것만 못하나니 이는 간

절히 구하는 자 만이 얻을 수 있다(人最善者, 莫若常欲樂生, 汲汲若渴, 乃後可也)”라 하였다.

기실 도교 중의 ‘貴生’은 ‘그럭저럭 살아가다’는 의미도, ‘살기 위해 신의를 저버리다’는 의미도 아니다. 『呂氏春秋·貴生』에서는 “자화자가 말하길, 온전하게 사는 것이 가장 크고, 온전하지 못하고 부족함이 있는 생을 삶은 그 다음이며, 죽는 것이 그 다음이고, 억눌러 사는 것이 가장 못한 것이다.(子華子曰 ‘全生爲上, 虧生次之, 死次之, 迫生爲下’)”라 하였다. 이러한 子華子의 관점은 도교의 관점과 동일하다. 즉 자유자재로 살 수 있으며 물질적 상황 또한 풍족하다면 당연히 가장 좋은 상황이라 할 것이다. 어떤 부분에 부족함이 있고 삶이 그다지 흡족하지 않다면 전자 보다 못한 생존 상황이다. 그러나 굴욕적으로 살아가거나 의리에 어긋나는 일을 하면서 사는 것보다는 죽는 것이 그 보다 한 차원 높은 단계에 있는 것이다. 『老君說 一百八十戒·序』에서도 “계를 지키려고 한다면 종신토록 도덕을 지키다 죽을 것이며, 악을 행하며 살아서는 안될 것이다.(寧一旦持戒, 終身爲道德之人而死, 不犯惡而生)”라고 하였다. 또한 “계를 지키기 위해 죽는 사람은 고해의 바다를 건너고 생을 닦았으니, 천상에 천궁이 마련되어 있어 죽어서는 신선이 되어 하늘에 오른다(持戒而死, 滅度練生, 上備天宮, 死解昇仙)”라는 말을 통해 볼 때 계를 지키다 죽은 자는 결국 성선한다고 여겼음을 알 수 있다.

도교 중의 ‘貴生’은 자신의 생명만을 중요시하는 것이 아니라 모든 사람이 함께 건강하고 장수하는 것을 희망함을 의미한다. 이와 관련하여 『度人經』에서는 “선도는 생을 귀히 여기는데 도제 하고자 하는 사람은 무량하다.(仙道貴生, 無量度人)”라고 명확히 밝히고 있다. 즉 도교에서는 모든 사람이 ‘道性’을 지니고 있으며 도교의 교의대로 생명을 보양하면 모두 장생하여 신선이 될 가능성이 있다고 여긴다.

도교가 제창하는 근본적인 養生방법은 ‘性命雙修’이다. 性은 곧 心性이며 인간의 정신적 측면을 가리키며, 命은 곧 육신의 생명을 가리킨다. 그러므로 ‘性命雙修’란 바로 정신과 육체 모두를 수련해야 한다는 말이다. 심성에 대한 修養 준칙으로는 清靜自然, 柔弱不爭하며 일체의 사심과 욕구를 버리고, 명리를 구하지 않고, 외물에 정신이 매혹되지 않도록 하고, 생명을 보양해야 한다. 동시에 널리 자선을 행하고, 만물을 이롭게 하고 사람을 도우며, 공덕을 쌓아야 한다. 육체적 생명에 대한 수련은 주로 精, 氣, 神을 보양하는 것이며 服食導引, 存想守一, 坐忘胎息, 內外丹法 등 수련 방법으로 육신을 건강하게 하고 생명이 장구하게 지속될 수 있도록 한다. 도교는 인간이 수련을 통하여 육체적 생명을 영속시킬 수 있고, 정신적 생명이 승화될 수 있으며, 최종적으로 形神俱妙, 與道合一을 이루는 선인의 경지에 도달할 수 있다고 믿는다.

도교의 ‘貴生’은 인간 생명에 국한되어 있는 것이 아니라 모든 생명을 존중하는 의미까지 포함한다. 도교는 모든 금수와 초목, 일체의 생명이 순조롭게 성장하며 자유롭게 생활하고 침범을 받지 않고 피해를 받지 않기를 희망한다. 東晉 시기 저명한 도사 葛洪은 『抱朴子內篇·微旨』에서 “수도인은 필히 만물에 대해 자애로운 마음을 가져야 하며, 미물인 곤충에 대해서도 인으로써 대해야 하고 생명을 상하게 하는 일이 없어야 한다.(修道之人必須慈心于物, 仁逮昆蟲, 手不傷生)”라고 말하고 있다. 『太上虛皇天尊四十九章經』에서는 또한 “도를 공부하여 깨닫기를 원하는 자는 살생을 금해야 하는 바를 명심해야 한다. 일체의 중생들은 생을 탐하나 죽기를 두려워한다. 허나 타인의 생명은 곧 나의 생명과 같으므로 서로가 상대를 가벼이 여겨서는 안 될 것이다. 사람들은 달고 기름진 것으로 입을 즐겁게 하기 위해 살육을 행한다. 측은지심을 갖고 상대를 두려워하는 마음을 갖는다면 그것을 차마 삼킬 수 없을 것이며 자비로운 마음으로 행동하게 될 것이다.(子欲學吾道, 慎勿懷殺想, 一切諸衆生, 貪生悉懼死, 我命卽他命, 慎勿輕于彼, 口腹樂甘肥, 殺戮充啖食. 能懷惻隱心, 想念彼驚怖, 故當不忍啖, 心證慈悲行)”라고 하였다. 『靈寶領教濟度金書』에서도 “현자는 살생을 금하고 또한 살생의 생각도 갖지 않는다. 중생들은 비록 그러한 마음이 미흡하나 성장을 기쁘게 여기는데 어찌하여 생명을 해하여 그것으로써 자신을 보양하려 하는가?(賢者戒其殺, 亦莫懷殺想; 衆生雖微微, 亦悉樂生長, 如何害彼命, 而用以自養?)”라고 말하고 있다. 全眞道の 祖師였던 王重陽은 “만물의 생명은 사람에게 있으며 두 가지로 나눌 수 없다.(物命于人 沒兩端)”, “단지 형체가 다를 뿐이다. (只是形骸分別異)”라 하였으며, ‘作自身觀’에서 출발하여 사물을 인식해야 한다는 것을 강조했다.(『重陽全眞集』) 이 외에도 도교 경서에서는 사람들이 모든 중생을 사랑하도록 하기 위하여 늘 因果報應의 이야기로 사람들을 이끌었다.

물론 도교에서는 완전히 살생을 금지하는 것은 아니며, 완전히 살생을 금지하는 것은 일종의 이상적인 일일 수 밖에 없다. 도교에서도 이 문제에 관해서는 어느 정도 현실적인 측면을 고려하였다. 도교의 초기 경서인 『太平經』에 의하면 사람들이 동물을 무차별 살육하지 말 것을 요구하였을 뿐 절대적으로 살생을 금지하지는 않았다. 그 후의 도교 계율에 살생을 절대적으로 금지하는 규정이 있었지만 이를 어떻게 이해하느냐 하는 문제에는 서로 다른 견해가 있다. 『虛皇天尊初眞十戒文』의 주해를 보면 “살생을 하지 않는 것은 인애를 갖고 있음이다.(不殺生者所以存仁愛也)”라고 말하고 있는데 이는 계율을 제정하는 시작점이라 할 수 있다. 이 외에도 “마음은 비록 민중을 아끼고 만물을 사랑하나 혼탁한 속세에 거하다 보면 어찌할 수 없는 경우도 있다.(或心雖仁民愛物, 而迹乃混俗衆中, 有所未便)”라는 구절에서는 되도록 살생을 적게 할 것을 말하고 있다. 살생할 수 밖에 없을 경우에

는 상나라 탕왕이 새를 잡을 때와 같이 그물의 세 면을 열어 놓아 하늘의 好生之德을 지켜야 한다고 언급하고 있다. 또한 “대나무로 만든 낚시대로 낚시는 하되 그물을 사용하여 고기를 잡지 않으며, 둥지에서 쉬고 있는 새에게 화살을 겨누지 않는다.(鈞而不綱, 弋不射宿)”라고 공자가 말한 바와 같이, 절제하여 무차별 살육하지 말아야 함을 말하고 있으며, 이 외에도 “경칩에 살생하지 말아야 하며 갓 올라온 새싹은 꺾지 않는다.(啓蟄不殺, 方長不折)”라 하여 생태법칙을 지켜야 한다고 하였다. 본 經書에서는 또한 “현자에게 있어 육식은 필히 있어야 할 것도 없어야 하는 것도 아니다.(聖賢于肉食, 未常必其有無)”라 말하고 있다. 즉 이는 인애지심만 갖고 있다면 “음식은 인연 따라 오는 것이니(飲食隨緣)”, “또한 어찌 살생할 필요가 있는가(又何殺生之有)?”라는 의미이니 이를 통해 ‘殺生’ 문제에 대해 도교의 수행자가 갖는 이성적인 태도를 엿볼 수 있다.

2. 自主 정신

도교에는 “나의 운명은 나에게 있지 하늘에 있지 않다.(我命在我不在天)”라는 말이 있다. 도교에서는 인간 생명의 길고 짧음은 하늘이 결정하는 것이 아니라 자신의 손에 주도권이 있다고 여긴다. 『太上洞淵神咒經』 제2권에는 “생사가 곧 나에게 있다”라는 말이 있다. 즉 도교에서는 인간이 “천지의 조화를 주재할 수 있다”라고 말하는데, 이는 곧 자신의 적극적인 수련을 통하여 약한 생명이 강해지고, 짧은 명도 능히 장수하게 되어 장생불사에까지 도달할 수 있다고 믿는 것을 의미한다. 도교는 인간이 죽음 앞에서 아무 것도 하지 않고 소극적으로 그에 따르기만 하는 것을 반대한다. 즉 도교에서는 “삶이 있으면 죽음이 있기 마련이다”는 말을 인정하기는 하나, 이는 다만 자연과정에 순응하는 결과일 따름이며 인간의 주관적인 노력을 통하여 생명 진화의 자연적 과정을 역행할 수 있으며 죽음 또한 면할 수 있다고 여긴다. 이는 도교가 주장하는 “순응하면 일반적인 삶을 살 뿐이나 역하면 곧 성선한다.(順則生人, 逆則成仙)”는 사상과 동일하다. 도교에서는 장구한 세월을 걸쳐, 세대를 이은 煉養家들이 장생불사의 꿈을 실현하기 위하여, 뛰어난 정신력으로 抗命逆修하였고, 外丹으로부터 內丹에 이르기까지 무수한 실험과 탐색을 계속하였다.

물론 인간이 장생하여 신선이 될 수 있는지에 대해서는 “믿는 자는 진실로 믿고 믿지 않는 자는 결코 믿지 않는다.(信者恒信, 不信者恒不信)”에 맡길 수 밖에 없다. 도교 중의 신앙 요소는 덮어 놓고라도 도교의 “인간이 천지의 조화를 주재할 수 있다”는 사상은 인

간의 주체성을 강조하고 운명에 이끌려가지 않으려는 인간의 강한 소망을 나타내고 있다. 『太平經』에서 “천도가 만방에 걸쳐 있어도 인간이 그것을 이행하는 것은 인간이다.(天道萬端, 在人可爲)”라고 명확히 말하였다. 葛洪은 또한 『抱朴子內篇·對俗』에서 “조화의 힘을 기르는 것은 인간을 능가할 수 없으니, 조화의 힘이 낮은 자는 만물을 부릴 수 있을 것이며, 조화의 힘이 강한 자는 능히 장생구시 할 수 있다.(陶冶造化, 莫靈于人, 故達其淺者, 則能役萬物, 得其深者, 則能長生久視)”라 하였고, 또 『陰符經』에서는 인간은 “하늘의 도를 보고 하늘의 행을 장악함(觀天之道, 執天之行)”을 통해 “우주를 손에 쥐고 만화를 몸에 생하게 하는(宇宙在乎手, 萬化生乎身)” 경지에 이를 수 있다고 했다.

이러한 “천지의 조화를 주재할 수 있다(奪天地之造化)”는 정신은 역대의 도교 신도들이 각종 방법으로 생명과 우주의 비밀을 탐색하는데 많은 힘을 부여하였고, 중국 고대 의학, 양생학, 화학과 기타 자연과학의 발전을 크게 촉진하였다. 중국 고대 4대 발명 중의 하나인 화약이 바로 도사의 煉丹爐에서 만들어진 것임은 이를 증명한다. 또한 도교가 중국 고대 과학에 대해 큰 공헌을 하였음은 국내외 학자들도 공인하는 바이다.

3. 和諧 정신

도교는 창교된 시점부터 노자의 『도덕경』을 성전으로 받들어 왔다. 『도덕경』은 조화로움이 우주만물의 근본 법칙이라고 강조하였다. 즉 『도덕경』에서는 “만물은 음을 업고 양을 안고 있으며, 음양이기의 상호 작용으로 조화가 생성된다.(萬物負陰而抱陽, 沖氣以爲和 제42장)”라 하였다. 모든 사물은 음과 양의 대립적인 면을 내포하고 있으며 일반적으로 사물에는 대립 면의 조화와 통일의 상태가 존재한다. 하여 『도덕경』에서는 또한 “음양이기의 통일은 곧 화기를 이루며 화기를 아는 것은 곧 명이다.(知和曰常, 知常曰明 제55장)”라 하여 사람들이 조화로움을 알면 사물의 법칙을 알게 되며 사물의 상리를 알게 되는데 이를 明智라 한다고 하였다.

『莊子』란 책은 도교에서 『南華真經』이라고도 높여 부르는데 이는 도교의 중요한 경전 중의 하나이다. 『莊子·德充符』에서는 “德者, 成和之修也”라 하였는데 이는 곧 사람의 품덕수양은 ‘和’를 목표로 한다는 의미이다. 즉 마음 속에 和氣를 품고, 표면적으로 온화하며 화기로운 사람이 곧 덕 있는 사람의 상징이다. 이런 이유로 장자는 “마음은 온화한 것이 좋다.(心莫若和, 『人間世』)”, “마음은 덕의 온화함 속에 노닐어야 한다.(遊心于德之和,

『德充符』) ”라고 주장한다. 인생 최대의 쾌락은 바로 사람과 和하고 하늘과 和하는 것이다. 그러므로 장자의 『天道』에서는 “사람과 和하는 자는 인락을 가진 자이며 하늘과 和하는 자는 천락을 가진 자이다.(與人者, 謂之人樂; 與天者, 謂之天樂)”라 하였다.

이 외에도 『道德經』에서는 조화로운 상태를 어떻게 유지하고 촉진시키는가에 대해서도 깊이 있게 논술하였다. 이에 관한 기본적인 원칙은 “자연에 순응한다”는 것인데, 그 출발점은 개개인 심신의 조화이며 이로부터 인간과 사회, 인간과 자연의 조화가 이루어진다.

‘自然’에 대한 관념은 노자 사상체계에서 근본적인 가치성을 지니고 있다. 『도덕경』 제 25 장에서는 “인간은 땅으로부터 법을 취하고, 땅은 하늘로부터 법을 취하며, 하늘은 도로로부터 법을 취하고, 도는 자연으로부터 법을 취한다.(人法地, 地法天, 天法道, 道法自然)”라고 말한다. 물론 천지만물의 근원은 道이지만 道는 만물에 대해 “자라게 하나 갖지 않으며 (生而不有)”, 만물의 자연발전 과정을 추호도 간섭하지 않으니 이것이 곧 道法自然이다. 즉 道는 自然의 원칙을 준수하고, 만물에 대해 無爲하여 만물이 그 본성에 따라 자연적으로 발전하게 하며, 이로부터 만물이 적절한 위치에 있도록 한다. 이를 볼 때, 老子가 말한 自然이란 곧 ‘自然而然’의 뜻을 알 수 있다. ‘道法自然’이란 바로 우주만물의 자연적 상태를 유지한다는 것이다. 자연적 상태란 즉 우주만물이 자신의 본성에 근거하여 천연이 그러하며, 理의 응함이 그러하고, 기세가 당연히 그러한 상태를 말함이다. 이러한 자연상태는 곧 가장 이상적인 상태이므로 『도덕경』에서도 “성인 또한 만물이 자신의 규칙대로 변화 발전하는 것을 도울 수는 있으나 결코 경거망동할 수는 없다.(輔萬物之自然而不敢爲, 제 64장)”라 하였다. 이는 성인도 자연에 대해 감히 경거망동하지 못하며 만물의 자연상태가 파괴되지 않도록 해야 함을 말해 준다.

老子는 사람들이 道를 본보기로 삼아, 무슨 일을 행하든지 자연에 순응해야 한다고 말한다. 자연에 순응한다는 것은 인간의 주관적인 능동성을 배척한다는 것이 아니라, 時勢의 변화를 잘 살피고, 사물이 발전하는 자연 본성에 순응하며, 함부로 행동하지 말아야 한다는 의미이다. 그러므로 『道經』에서는 “천도는 무위하며 만물은 자연에 따르도록 해야한다(天道無爲, 任物自然 『抱朴子內篇·塞難』)”라 하였다. 여기서의 ‘無爲’란 소극적으로 아무런 행동도 하지 않고 아무 일도 하지 않는 것을 뜻하는 것은 아니다. 老子는 “감히 어긋난 일을 하지 못한다면, 다스리는데 어려움이 없을 것이다.(爲無爲, 則無不治 『道德經』 제3장)”라 한 바 있는데, 이 때의 ‘爲無爲’란 모든 일을 하는데 있어 ‘無爲’의 정신이 필요하다는 뜻이다. 老子는 또한 “도는 영원히 무엇을 행하지는 않으나 도가 미치지 않는 것도 없다.(道常無爲而無不爲, 『道德經』 제37장)”라 하였다. 즉 ‘無爲’는 ‘無不爲’의 목적에 달할 수 있으니 물론 ‘無所作爲’는 아닌 것이다. 하여 『淮南子·主術訓』에서는 ‘무위자는 정체

되고 움직이지 않음을 말하는 것이 아니다.(無爲者, 非謂其凝滯而不動也)”라고 지적하고 있으며, 『淮南子·修務訓』에서는 또한 ‘無爲’에 대해 해석하기를 “내가 말하는 무위란 사적인 뜻이 공도에 끼어들지 못하며, 기욕이 정술을 굽히는 것을 허용치 아니하고, 도리에 맞게 만사를 행하고, 지니고 있는 소질로서 공을 세우고, 자연적인 추세에 따라 가므로 교사가 비집고 들어올 여지가 없도록 하는 것을 말한다.(若吾所謂無爲者, 私志不得入公道, 嗜欲不得枉正術, 循理而舉事, 因資而立功, 權自然之勢, 而曲故不得容者)”라 하였다. 이 말이 의미하는 바는 곧 ‘無爲’란 자신의 욕구, 사리에 따라 행동하지 않고 객관적 규율(理)에 따라야 하며, 이미 구비된 조건(因資)을 통하여 사물이 발전하는 자연적 추이에 따라 그에 합당한 행동을 취하며, 간교한 술법으로 경거망동해서는 안된다는 뜻이다. 이로 보아 실질적인 ‘無爲’의 뜻은 바로 도리에 맞게 행동하며 자연에 따라 움직여야 한다는 것이다. 또한 그 행위가 사물의 자연발전 추세에 순응하고, 억지로 하지 않고 힘들이지 않으며, 목적이 있어 행한 바와 같지 않아 목적에 도달해도 아무런 흔적도 남기지 않는 연고로 ‘無爲’로 명명하게 된 것이다.

자연에 순응하는 것을 떠나서는 조화로움을 유지할 수 없다. 자연을 어기고 자신의 마음을 어기며 어떤 말, 어떤 일을 했다면 과연 마음속의 조화로움과 평온을 찾을 수 있겠는가? 타인의 자연성을 헤아리지 않고 자신의 바램을 타인에게 강요한다면 인간관계의 조화로움을 유지할 수 있겠는가? 시세와 민의에 순응하지 않고 어떤 정책을 강제적으로 시행한다면 사회의 조화로움을 유지할 수 있겠는가? 자연의 규율을 어기고 일을 처리한다면 인간과 자연의 조화로움을 유지할 수 있겠는가? 그러므로 스스로의 자연성, 타인의 자연성, 사회의 자연성, 자연계의 자연성에 순응하고 이에 어긋나지 말아야만 조화로울 수 있고 서로 통할 수 있게 되는 것이다. 이를 볼 때, 자연의 경지는 곧 조화로움의 경지이다.

개인의 몸과 마음의 조화로움을 촉진함에 있어서 도교는 소박하고 진실할 것과, 사욕을 적게 할 것과, 명리에 집착하지 말 것과, 자족할 것을 주장한다.

인간 관계의 조화로움을 촉진함에 있어서 도교는 매 개인이 慈愛之心을 가져야 하며, 인자하고 우호적인 마음으로 타인을 대하며, 타인이 성공함에 기뻐하고, 타인이 고통함을 가엾게 여기며, 타인이 어려움에 처할 때 도와야 한다고 말한다. 또한 『度人經』에서는 “죽이지 않고 해하지 않으며, 질투하고 시기하지 않으며, 음란하지 않고 도둑질하지 않으며, 탐하지 않고 욕심을 갖지 않으며, 미워하지 않고 기피하지 않으며, 남을 미혹하는 말을 하지 않으며, 나쁜 말을 입에 담지 말아야 한다.(不殺不害, 不嫉不妒, 不淫不盜, 不貪不欲, 不憎不忌, 言無華綺, 口無惡聲)”라 하여 이로써 “다 함께 자애롭고 타인을 혈육처럼 생각한다.(齊同慈愛, 異骨成親)”라고 하는 이상적인 사회에 도달할 것을 주장한다.

인간과 자연의 조화로움을 구함에 있어서 도교는 천지만물이 모두 道로부터 생성되기 때문에 “일체의 형체를 가진 것은 모두가 도성을 지니고 있다.(一切有形, 皆含道性『道門經法相承次序』)”라고 주장한다. 즉 인간은 자만하지 말아야 하고, 자신을 중심으로 생각하지 말아야 하며, 대자연을 자신이 정복하고 통치하는 대상으로 여겨서는 안되며, “천지가 나와 같은 뿌리를 갖고 있고, 만물이 곧 나와 동체임.(天地與我同根, 萬物與我同體, 『海瓊白真人錄』)”을 느껴야 하며, 자신을 우주라는 이 위대한 생명공동체 중의 일원으로 보아야 할 것이다. 이 외에도 『太平經』에서는 “하늘은 物을 생하는 것을 돕고, 땅이 形을 기르는 것을 돕는다.(助天生物, 助地養形)”고 하여 자연계가 더욱 완전해 질 수 있도록 모든 사람이 마땅히 힘써야 할 것을 주장한다.

4. 崇德 정신

장생할 수 있고 신선이 될 수 있는 이상을 실현하기 위하여 도교는 한편으로 각종 방술을 발전시켰으며 이와 동시에 “신선이 되고자 하는 자는 마땅히 충효와 인의를 근본으로 해야 하며 만약 덕행을 닦지 않고 방술에만 힘쓴다면 모두 장생하지 못할 것이다.(欲求仙者, 要當以忠孝和順仁義爲本, 若德行不修, 而但務方術, 皆不得長生也 『抱朴子內篇·對俗』)”라고 명확히 지적하였다. 또한 도덕을 숭상하고 윤리교화를 중시하는 것은 도교가 갖는 중요한 특징 중의 하나이다. 『太平經』에서는 “신선이 된 자는 모두 악인이 없으며 생명을 중시하는 것은 곧 선함을 증명하는 것이다.(神仙之人, 皆不爲惡者, 各惜其命, 是善之證也)”라고 쓰여져 있으며, 『老子想爾注』에서는 또한 장생을 구하는 자는, “백행을 닦아야 하며 만사에 선함이 나타나야 한다.(百行當修, 萬善當著)”라고 말하고 있다. 이와 아울러 『抱朴子內篇·對俗』 중에서는 다음과 같이 구체적으로 규정하였다. “지선이 되고자 하는 자는 마땅히 3백 번의 선행을 해야 하고, 천선이 되고자 하는 자는 마땅히 천 이백 번의 선행을 해야 한다. 만약 천 구백 구십 아홉 번의 선행을 하고 한 번의 악행을 행했다면, 앞서 행한 선행의 덕을 잃고 말 것이며, 선행을 행하는 횟수는 처음부터 다시 셈하게 된다.(人欲地仙, 當立三百善; 欲天仙, 立千二百善. 若有千一百九十九善, 而忽復中行一惡, 則盡失前善, 乃當復更起善數耳)” 전체적으로 도교는 성선신앙과 도덕교화를 한 데 결합시켰으며, 예로부터 “장생의 근본은 선을 행하는 것에 있다.(長生之本, 惟善爲基 『壩城集仙錄』)”, “악을 쌓고 죄를 지으면 신선을 소망할 자격이 없다.(積惡造罪, 無由冀仙 『北極真武普慈度世法

懺)”라 하여 사람들이 선을 행하고 덕을 쌓도록 격려하였다.

도교에서는 도의 덕을 높게 쌓은 사람만이 신선을 바라고 도를 증명할 자격이 있다고 여겨왔다. 또한 역대로 높은 덕을 가진 도사들은 항상 ‘인도를 닦지 않으면 선도는 요원하다’ 라고 말한다. 人道는 仙道の 기본이며 仙道는 人道가 절정에 이른 것이라 볼 수 있다. 참된 사람이 되지 못했는데 어찌 仙道를 바라 보겠는가?

도교에서 제기한 도덕규범은 기본적으로 유가 윤리와 일치하지만 신령감찰, 선악보응의 선학 내용을 첨가함으로써, 신도들에게 있어 보다 강한 사상적 영향력과 행위의 통제력을 갖고 있다. 즉 도교에서는 『太平經』으로부터 시작하여 천지에는 司過之神이 있어 중생의 행위를 감찰하고 이를 천상에 등록한다고 언명하였다. 또한 사람 몸에 ‘三屍’신이 존재하며 庚申일마다 하늘에 올라가 사람의 善惡功過를 관원에게 보고한다고 한다. 또한 집집마다 조왕신이 상주하여 정기적으로 하늘에 사람의 선악을 보고한다고 말한다. 결론적으로 도교에서는 사람의 일언일행, 심지어 마음의 움직임도 모두 신령의 감찰을 벗어날 수 없다고 보는 것이다. 이런 연고로 예로부터 사람들은 ‘사람이 된 바에 죄 짓는 일을 할 수 없으니, 이는 머리 들어 삼척지간에 신명이 있기 때문이다’라 말하는가 하면, ‘사람이 일을 행할 때는 하늘이 보고 있다’라 말하기도 한다.

‘모든 악을 행하지 말고 선을 행할 것’을 권유하기 위해 도교에서는 통속적이고 이해하기 쉬운 많은 勸善書, 예를 들면 『太上感應篇』, 『文昌帝君陰騭文』, 『關聖帝君覺世眞經』 등을 만들어 민간에 보급하였으며 이는 사람들에게 매우 큰 영향을 끼쳤다.

5. 濟世 정신

도교는 사회적 위기가 극심했던 東漢 말년에 출현하였으며, 그 시작부터 매우 선명한 구체적 특징을 띠고 있었다. 초기 도교 사상을 반영한 『太平經』은 자칭 ‘태평에 이르게 하는 책’이라 하였다. 宮崇, 襄楷가 선후로 順帝, 桓帝에게 헌납하였으나 당시 權臣들이 ‘요망하여 경이라 할 수 없다’고 질책하여 무시하였다. 그 후, 『太平經』을 소유하고 있던 張角이 太平道를 창립하여 황건적의 난을 일으켰다. 장각과 마찬가지로 『太平經』을 소유했던 張道陵은 巴蜀에서 天師道를 창립하여 24개 교구를 설립하였다. 그 후, 손자 張魯에 이르러서는 漢中을 할거하여 정교합일의 정권을 건립하였다. 사서에서는 그 정책이 관대하여 “백성과 오랑캐가 기뻐하였다.(民, 夷便樂之 『三國志』 제8권 『張魯傳』)”라 기록하고

있다.

魏晉 시기 이후, 신선도교가 주도적 지위를 차지하게 되어 개인의 득도성선에 치중하게 되었다. 그러나 도교는 시종 ‘仙道’와 ‘人道’를 대립시키지 않고 내외쌍수의 원칙을 고수하였다. 내적으로는 몸을 다스려 장생하기를 원하였고, 외적으로는 제세구인하기를 원하였다. 葛洪의 『抱朴子內篇·對俗』에서는 “수도자는 사람을 구하는 데 힘써야 하는데 위험을 벗어나고 화를 면하게 하고, 질병으로부터 사람을 지키고, 원통하게 죽는 일이 없도록 하면 이는 곧 상급에 속하는 공덕이 된다.(爲道者以救人 危使免禍, 護人疾病, 令不枉死, 爲上功也); “적선이 부족하면 단약을 복용한다 하여도 도움이 되지 않는다.(積善事未滿, 雖服丹藥, 亦無益也)”라 하였다. 이러한 관념은 이후에도 반복적으로 강조되고 있는데, 陸修靜은 『道門科略』에서 “만약 천하의 백성을 구하고자 한다면, 위험에 처한 자와 약한자를 도울 것인 바, 이를 통해 운명을 극복할 수 있다.(救治天下百姓, 扶危濟弱, 能度三命)”라 하였다. 또한 張伯端은 『悟真篇』에서 “덕행 수행을 팔백 번 넘게 행하고, 음으로 공을 쌓기를 삼천 번을 행하여, 외형과 내형의 세계와 親과 冤을 동일하게 하는 것이 신선의 뜻에 부합되는 시작이 된다.(德行修逾八百, 陰功積滿三千, 均齊物我等親冤, 始合神仙本願)”라 하였고, 수행자에게 경고하기를 “덕행과 음덕을 쌓지 않으면 마가 일어나 장애가 되는 인연을 만들게 된다.(若非積行施陰德, 動有群魔作障緣)”라 하였다. 이 외에도 淨明派에서는 “정명법을 얻을 자는 만물을 구제하는데 힘써야 한다.(凡得淨明法者, 務在濟物, 『太上靈保 淨明入道品』)”라고 규정하였다. 金元 시기에 형성된 全眞道는 그 종교적 실천을 내적인 ‘眞功’과 외적인 ‘眞行’으로 구분하였다. ‘眞功’은 心性, 內丹修煉을 가리키며 ‘眞行’은 바로 도를 행하고 세상을 구제하는 것이다. 이로 볼 때, 入世와 出世의 통일, 덕을 쌓는 것을 仙道の 토대로 하는 것은 도교의 일관적인 주장이다. 도교는 적극적으로 사회에 공헌해야만 공덕이 원만하여 신선으로 이름을 올릴 수 있다고 여긴다.

도교의 濟世정신을 표현하는 또 다른 부분은 역사적인 비상 시기에 도교의 지도자들이 적극적으로 나서서 인민 대중을 위하여 난관을 헤치고 재난의 피해를 감소시켰다는 점이다. 이와 관련하여 丘處機가 西行하여 칭기스칸을 설득하여 살육을 저지하고, 북방 조세를 감면한 사실은 가장 유명한 사적으로 꼽힌다. 이 밖에 太一道四祖 蕭輔道, 茅山宗 道士 杜道堅은 南宋, 金, 元 전란 시기 자신의 명망을 이용하여 승리자들이 백성을 남살하는 행위를 제지하는 일을 많이 행하였다.

도교 濟世정신의 또 다른 표현으로는 의덕을 행하여 백성의 질병을 치료함으로써 고통을 덜어 주는 것이다. 의술은 양생과 밀접한 관계를 가지고 있으며 자고이래로 도교가 매우 중시해 온 사항이다. 東晉시기 도사 葛洪, 南朝시기 梁나라 도사 陶弘景, 唐나라 도사

孫思邈 등은 모두 저명한 의약학자이며 중국 의학 발전에 중요한 공헌을 하였다. 일반적인 도사도 의술이 능통한 경우가 많아 의사와 약이 부족했던 고대 농촌에서는 그들이 중요한 의료단체의 역할을 담당하였다.

6. 包容 정신

‘道’의 근본적인 특성 중의 하나는 곧 만물을 생장시키고 받아들인다는 사실이다. 『道德經』에서는 “일체를 포용하게 되면 대공 무사하게 된다.(知常容, 容乃公 제16장)”라는 말이 있다. 사람들이 자주 말하는 ‘바다는 백 천을 받아 들이고, 포용하면 큰 것이다.(海納百川, 有容乃大)’라는 말 또한 도교가 제창하는 경지이다. 또한 도교는 ‘道’의 각도에서 보면 ‘만물은 도로부터 생기며 모든 것이 道의 무한한 창조 과정 중의 일부이기 때문에 만물은 모두 동일한 것이다’라는 관점을 갖는다. 이것이 바로 莊子가 말한 “도는 상통하며 섞여 있는 것이다.(道通爲一 『莊子·齊物論』)”라는 관점이다.

『莊子·秋水』에서는 “도의 관점에서 보면 만물에는 귀천이 없으며, 친하고 소원한 것이 없고, 상대와 나의 구분이 없다.(以道觀之, 物無貴賤, 無親無疏, 無彼無此)”라 말하였다. 그런 이유로 사람을 평등하게 대해야 하며, 서로간에 인애와 관용을 제창하고, 서로간의 모순을 확대해서는 안되며, 서로간에 근본적인 이로움의 일치성을 인식하여야 한다.

도교는 동일하지 않은 문화체계에 대해서도 개방적인 태도와 포용적 정신을 견지하였다. 東晉시기 저명한 도사 葛洪의 사상은 이를 충분히 체현하였다. 그는 한편으로 신선 도교를 선양하였고 또 다른 방면으로는 유교문화를 숭상하였으며 동시에 百家之言을 폐지하지 말 것을 주장하였다.

역사적으로 보면 도교는 유가, 불가의 학설을 적극적으로 받아들여 儒釋道 3교의 同源異流설을 주장하며 삼교가 융합 통일 되어야 하며 한 집안이 되어야 한다고 주장하였다. 예를 들면 南朝 시기 陶弘景은 “삼라만상은 양의지육을 떠날 수 없고, 백 가지로 법이 분파된다고 해도 삼교의 그늘을 벗어날 수 없다.(萬物森羅, 不離兩儀之育; 百法紛湊, 無越三教之境 『茅山長沙館碑』)”라고 말하였으며, “숭상하여 가르치는 바는 오로지 선이며, 법은 편벽되게 치우치지 않는다.(崇教惟善, 法無偏執 『授陸敬遊十賚文』)”라 하였다. 또한 全眞敎의 창시인인 王重陽은 “유불은 상통하며, 삼교의 근본은 같다.(儒門釋戶道相通, 三教從來一祖風); “심중에 샷됨이 발생치 않도록 하니, 탐색해 보면 삼교가 곧 한 집안이다.(心中

端的莫生邪, 三教搜來做一家 『陽全真集』)라 하였다. 이 외에도 “천하에 두 가지 도가 없고 성인의 마음 또한 한가지이다.(天下無二道, 聖人無兩心 『荀子·解蔽』)”라는 荀子の 설법은 宋代 이래 도교의 도사들이 항상 인용하여 이로써 三教一理를 표명하였다.

저명한 역사학자 陳寅恪先生은 도교가 민족문화의 주체적 지위를 견지하는 동시에 주동적으로 외래 문화를 받아 들이는 면에 대하여 높이 평가한 바 있으며, 이것이 바로 ‘도교의 참된 정신’이라 하였다.

저자 소개: 인즈화(尹志華), 남, 1972년생, 호남(湖南) 상녕(常寧)에서 출생함. 난주(蘭州)대학교 철학과, 사천(四川)대학교 종교학 연구소, 중국인민대학교 철학과에서 학사, 석사, 박사 학위를 취득함. 현재 중국 도교협회 부 연구원, 「중국 도교」학술지 부 편집인임. 『복송「老子注」연구』 등의 저서를 출판하였고, 학술 논문 40여 편을 발표한 바 있음.

연락처: 北京市西城区白云观中国道教协会

우편번호:100045

전화번호:(8610)63260152

E-mail: zhhyin@163.com

道教精神芻議

尹志華（中国道教協会『中国道教』副編集長/中国）

道教は「以術証道」「以術行道」を重視しているため、一部の人たちに、道教の中に多く満ち溢れているものは各種の神秘的な法術であり、また教義思想方面が比較的乏しいという印象を与えがちである。実際のところ、道教文化の殿堂に深く入り込むと、私たちはすぐに、道教には多くの構造、多方面にわたる内容、表面的なもの以外に、緻密で奥深い思想・玄妙な教義、人々の心を震撼させるに足る真の精神がある、ということに気づく。

一、貴生精神

道教は生命の価値を重視し、生を樂とし、生命の健康が長く続くことを追い求める。

道教には他の宗教と同様、人の死後、魂の行き着く先はどこかという問題を考えると同時に、道教独自の考えがある。それは人々が生を喜び死を恐れるという本性に従い、いかに死の到来を阻止するかを積極的に探求している。

道教は「道」を最高信仰とする。「道」の証明とは永遠に止まることのない生命エネルギーである。『太上老君内観経』に言う。「道不可見、因生以明之。生不可常、用道以守之。生道合一、則長生不死、羽化神仙」。道教の創設者である張道陵が著したと伝えられる『老子想爾注』では「生」と道・天・地を並べて「域中四大」の一つとし、「生」は「道之別体」と考えた。南朝の道士陶弘景は『養性延命録』の前文で、「稟氣含靈、唯人為貴」「人所貴者、蓋貴于生」と述べている。『三天内解経』では更に「死王乃不如生鼠」という対比によって生命を尊ぶべきものと強調している。それゆえ『太平経』では「人最善者、莫若常欲樂生、汲汲若渴、乃後可也」と提議している。

ここで指摘しておくべき事は、道教の「貴生」は「苟活主義」ではなく、また貧生棄義でも無いことである。『呂氏春秋』「貴生」に次のような記載がある。「子華子曰『全生為上、虧生次之、死次之、迫生為下』」。子華子の見解もまた道教の観点なのである。自由自在に生き、物質に恵まれ豊富であることが、当然、最も望ましい。ある面で不十分な点があると生活は決して満足するものではない。これでは最高の生活環境とは言えない。しかし、屈辱的に生き、或は不義理に生きるよりも、死を望む方が気高い生き方である。

『老君説一百八十戒』「序」でも「寧一旦持戒、終身為道德之人而死、不犯惡而生」と強調されている。また、戒律を守り死んだ者は、ついには昇仙すると考えられていた。「持戒而死、災度練形、上備天官、尸解升仙」。

道教の「貴生」とは、自身の生命を見つめるだけでなく、全ての人が健康で長寿であることを望むことである。『度人経』では明確に「仙道貴生、無量度人」と指摘している。道教は、全ての人が先天的に「道性」を備え持っており、道教の教義に従い生命の養生をすれば、長生昇仙する可能性があると考えている。

道教が提唱する基本的な養生方法は「性命双修」である。性とは心性を指し、即ち人の精神を言う。命は、肉体の生命を指す。「性命双修」とは、精神と肉体には修行が必要であるという意味である。心性の修養の準則は、静かで自然であり、柔弱で争わず、一切の利己心と欲を取り除き、名利にこだわらず、精神は外部の事物によって疲弊させられず、生命を養生させる。同時に、さらに慈行し、人の役に立ち、徳を積む。肉体的生命の修行で大切なのは、精神、気、神を保ち、服食導引・存想守一・坐忘胎息・内外丹法などの修行方法によって生命の健康と長生を促進する。道教信者は修行を通じ肉体の生命を延ばし、精神的な生命も高めることができる。最終的に肉体的にも精神的にも素晴らしくなり、仙人の域に達する。

道教の「貴生」は、人類の生命だけでなく、全ての生命を尊重することを求める。道教は、鳥や獣、草花や樹木、全ての生命の健やかな成長と自由な生活、そして侵害や損害に遭わないことを希求する。東晋の有名な道士・葛洪は『抱朴子内篇』「微旨」で、修行する者は物を慈しまなければならず、昆虫を捕らえ、みだりに手で生命を損なってはいけない、と述べる。『太上虚皇天尊四十九章経』に言う。「子欲学吾道、慎勿懷殺想。一切諸衆生、貧生悉惧死。我命即他命、慎勿輕于彼、口腹樂甘肥、殺戮充啖食。能懷惻隱心、想念彼驚怖、故当不忍啖、心証慈悲行」。また『靈宝領教濟度金書』に謂う。「賢者戒其殺、亦莫懷殺想、衆生雖微微、亦悉樂生長。如何害彼命、而用以自養」。全真道祖師の王重陽は「物命于人没兩端」「只是形骸分別異」と考えた。よって事物を観察するには「作自身觀」が必要とした。（『重陽全真集』）人々が全ての生命を愛するよう戒め導くために、道教の経書ではしばしば因果応報の故事によって訓戒を示した。

また当然、殺生を禁止していたが、これは一種の理想とするしかなかった。この問題に関して道教には現実的な考えがあった。早期道教の経書である『太平経』では、人々に妄りに動物を殺すことを禁止しただけであり、殺生を禁止する規定はない。その後、道教の戒律に殺生を禁止する規定が出来たが、理解の方法によっては様々な観点があった。『虚皇天尊初真十戒文』注釈に「不殺生者、所以存仁愛也」とあり、これが戒律制定の出発点であった。「或心雖仁民愛物、而跡乃混俗衆中、有所未便」とは、殺生を可能な限り減らすことである。止むを得ず殺生をする場合は、商の湯王が鳥を捕まえるように寛大に処置

し、体で上天の生の徳を感じる。また孔子は「釣而不綱、弋不射宿」とみだりな殺生を制限する。また「啓蟄不殺、方長不折」を行い、生態の規律を遵守する。ここで「聖賢于肉食、未常必其有無」と指摘する。よって仁愛の心を忘れず、「飲食随縁」といえども「又何殺生之有」とする。ここから分かるように、道教には、人は「殺生」に対して一つの理性的な態度、がある。

二、自主精神

道教には「我命在我不在天」という一つのスローガンがある。道教は、人の生命の長短は上天が決めるものではなく、自分の手の中にゆだねられている、と考える。『太上洞淵神呪経』二巻に「生死在我」とある。道教は、人が「奪天地之造化」をできると堅く信じており、積極的な修行を通じて、弱い生命を強くし、寿命を延ばし、長生不死になると考える。それは反対に、人が死に直面するとなす術が無く、消極的な態度しかとれないということでもある。道教は「有生必有死」と認めるが、これは自然の流れに応じた結果に過ぎない。人の積極的な努力を通じて、生命変化の自然の過程に逆らうことができ、死を避けることもできる。これは、道教で有名な「順則生人、逆則成仙」という思想である。長生不死の夢を実現するために、千数百年にわたり、一代また一代と道教の修養家たちが筆舌に尽くし難い精神で、幾重にも渡る実験、運命に逆らい修行をおこない、外丹から内丹に至まで絶え間なく探求をおこなった。

もちろん人は仙人にはなれないが、これは「信者恒信、不信者恒不信」ということである。信仰の要素を放棄し語らず、道教の「奪天地之造化」の思想は人の主体性を高く評価し、人々は心から運命のままに任せるという強い願望があることを体現している。『太平経』では明確に「天道万端、在人可為」と述べている。葛洪は『抱朴子』内篇「対俗」で「陶冶造化、莫靈于人、故達其浅者、則能役用万物、得其深者、則能長生久視」と考える。『陰符経』では更に、人は「觀天之道、執天之行」を通じて「宇宙在乎手、万化生乎身」の境界に達することができるとしている。

これら「奪天地之造化」の精神は、歴代の道教の人々が各種の方法によって探求した生命と宇宙の神秘を奨励し、それによって中国の古代の医療と薬剤学・養生学・化学とその他の自然科学の発展を大いに推進した。中国古代の四代発明の一つである火薬は、まさに道士の練丹炉から生まれた。国内外の学者は、道教の中国古代科学に対する貢献は非常に大きいと認めている。

三、和諧精神

道教は創立時から、老子の『道德経』を聖典とし信奉してきた。『道德経』は、宇宙万物の根本となる法則の調和を強調している。「万物負陰而抱陽、沖氣以為和」（第42章）。いかなる事物も陰と陽の二つの対立する面があり、対立面の調和統一は事物の常態である。よって『道德経』の「知和曰常、知常曰明」（第55章）は、人々は調和を理解でき、また事物の常識（規律）を理解することもできる、という。物事の常識を理解できるとは、明智という事である。

『庄子』は道教の『南華真経』として尊ばれ重要な経典の一つである。

『庄子』「徳充符」に「徳者、成和之修也」とある。人の品德の修行は「和」を目標とする。心中は穏やかで外見にも親しみがあるのは、徳のある人の象徴である。よって庄子は『心莫若和』（『人間世』）には、「游心于徳之和」（『徳充符』）を要すると言う。人生の最大の快樂は人和と天和である。「与人和者、謂之人樂。与天和者、謂之天樂」（『天道』）。

いかに調和の状態を促進・維持するかについて、道教経典には深く立ち入った論述がある。全ての原則は「順応自然」であり、個人の身体と心の調和を基本とし、人と社会、人と自然の調和を拡大する。

「自然」の観念は、老子の思想体系の中で根本的な価値である。『道德経』第5章に言う。「人法地、地法天、天法道、道法自然」と。天地万物は「道」に根源にあるが、「道」は万物に対して「生而不有」であり、少しも万物の自然発展過程に干渉しない。これを「道法自然」と言う。また「道」は「自然」の原則に基づき、万物に「無為」であり、万物を本性に基づいて自然に造化させる。よって万物はそのものらしさを得る。老子の説く「自然」とは「自然而然」という意味である。「道法自然」とは、宇宙万物の自然状態を守ることである。自然の状態は即ち宇宙万物がその本性に基づき天然そのまま・当然のまま・おのずからのまま、といった状態である。よって自然状態は理想の状態である。故に聖人もまた「輔万物之自然而不敢為」（『道德経』第64章）とする。聖人も、軽挙をせず万物の自然な状態を壊さないようにしていた。

老子は人々が「道」を手本とすることを望み、何をするにも自然に順応することが必要だと説いた。自然に順応することは決して人の主観や能動性を取除くことではなく、時勢の動きを観察することが大切だと強調している。物事の発展という自然の本性に順応し、無理に勝手なことをするのではない。道教経典は「天道無為、任物自然」（『抱朴子』内篇「塞難」）と考えている。いわゆる「無為」とは、消極的で行動しないことではなく、何もしないということである。老子は「為無為、則無不治」（『道德経』第3章）と述べている。いわゆる「為無為」とは、「無為」の精神で物事をするということである。老子はさらに

「道常無為而無不為」（『道德經』第37章）とも述べている。

「無為」が「無不為」の目的に達した以上、当然それは「無所作為」ではない。よって『淮南子』「主術訓」で「無為者、非謂其凝滯而不動也」と指摘する。『淮南子』「修務訓」は「無為」の解釈を「若吾所謂無為者、私志不得入公道，嗜欲不得枉正術、循理而舉事、因資而立功、權自然之勢而曲故不得容者」とする。これは「無為」は、行為が一個人の欲、嗜好の欲の範囲を出ないことを指す。また、客観的規律を遵守するには（「理」）、既存の条件に基づき（「因資」）、物事の発展の自然な趨勢に従い（「權自然之勢」）、適切な行動をとり、嘘をつくことで（「曲故」）で主観的に勝手な振る舞いをしない。「無為」の実質は順応して為し、自然に基づいて行う。このような行為は物事の自然発展の趨勢に順応し、無理をせず、労力を費やさず、まるで工夫を凝らしてしていないように行う。目的に到達しても何の痕跡も残さない。よって「無為」を以てこれを称する。

調和を維持することは自然に順応することと切り離せない。例えば、自身の自然に背き、心にもない話をし何かを行うと、心の内の調和と安寧は保てるだろうか。他人の自然を考慮せず、自己の意見を他人に強要し、人との関係の調和を守れるだろうか。時勢に順応せず、民意に順応し、ある政策を強行に推し進めたら、社会の調和を維持できるのだろうか。自然の規律に従わずに人と自然の調和を守れるだろうか。よって自己の自然、他人の自然、社会の自然、自然界の自然は、等しくこれに従い逆らわないので、調和して常に通じることができるといえる。ここから自然の境界は即ち調和の境界ということが分かる。

個人の心身の調和を促進するに当たり、道教では抱朴守真、少私寡欲、淡泊名利、知足常楽を提唱する。

人と人との関係の調和を促進するにあたり、道教は全ての人が慈愛の心を持つことを主張する。慈しみ親切に他人に対応するために、人の成功を楽しみ、人の苦勞を憂い、人の危険を救う。「不殺不害、不嫉不妬、不淫不盜、不貧不欲、不憎不忌、言無華綺、口無惡声」によって「斉同慈愛、異骨成親」（『度人經』）という理想の社会状態の理想に到達する。

人と自然の関係の調和を促進するにあたり、道教は、天地万物は全て「道」によって成り立っていると考える。「一切有形、皆含道性」（『道門經法相承次序』）である。人類は、尊大に振る舞い、自己を中心として、大自然を自身の征服と統治の対象とすることはできない。「天地与我同根、万物与我同体」（『海驚白真人語録』）と認識すべきである。自身を宇宙の偉大な生命共同体の一員と見なさなければならない。『太平教』に、人は「助天生物、助地養形」とあり、自然界によって更に完璧になる。

四、崇徳精神

長生昇仙の理想を実現するため、道教は一方では各種の方術を發展させ、もう一方で「欲求仙者、要当以忠孝和順仁義為本、若徳行不修、而但務方術、皆不得長生也」と明確に示す（『抱朴子』内篇「対俗」）。道徳を尊重し、倫理教化を重視することが道教の一つの大きな特徴である。『太平経』に言う。「神仙之人、皆不為悪者、各惜其命、是善之証也」と。『老子想爾注』に言う「欲求長生者、『百行当修、万善当著』」と。また『抱朴子』内篇「対俗」では更に具体的に規定する。「人欲地仙、当立三百善。欲天仙、立千二百善。若有千一百九十九善、而忽復中行一悪、則尽失前善、乃当復更起善数耳」。要するに、道教は昇仙信仰と道徳教化を結びつける事で、一貫して「長生之本、惟善為基」（『壩城集仙録』）、「積悪造罪、無由冀仙」（『北極真武普慈度世法懺』）を強調した。激励によって人々に善を行わせ徳を積ませるのである。

道教では、道徳が高い人だけが、仙を修め道を証すことができると考える。歴代の高い道を持つ人は常に、人道は修められず、仙道は遠いという。人道は仙道の基礎であり、仙道は人道の極みである。人は良い行いをせずして、どうして昇仙の道を切望するのであるうか。

道教が提議する道徳の規範は、基本的に儒家倫理と一致する。しかし、神霊の観察を加え、善悪の報いという神学の内容が備わる。信者にとって、思想への影響力と行為の抑制力が少し強いが明確に備わっている。『太平経』より、各種道経には天地には、そこを司る神がおり、衆生の行為の監察・記録を行っている、とされた。また、人の体内には、「三尸」神が存在し、庚申の日になると、上天に人の善悪功罪の報告を司る。また、各家庭には竈の神がおり、上天に人々の善悪を報告する。要するに、人の言行から心の挙動まで、神の明察からは逃げることはできない。よって昔の人は「為人莫做虧心事、挙頭三尺有神明」「人在做、天在看」と常に言っていた。

人々に「諸悪莫作、衆善奉行」と忠告し導くために、道教は通俗的で容易に理解できる各種の勸善書を制作した。例えば『太上感應篇』『文昌帝君陰騭文』『関聖帝君覺世真経』などがある。これらは民間へ普及し、広く深く影響を与えた。

五、濟世精神

道教は世の中が非常に不安定であった後漢末に、すぐさま非常に鮮明な世の中の救済という特徴を表した。初期道教の思想を反映している『太平経』は、自ら「致太平之書」と称した。宮崇・襄楷は『太平経』を順帝・桓帝に相次いで献上した。しかし、当時の朝廷の権

力者に退けられ、「妖妄不經」と無視された。その後「頗有其書」として張角が太平道を創立し、有名な黄巾の乱を起こした。同様に『太平経』を所有する張道陵が巴蜀で天師道を創立し、24の教区を築いた。孫張魯は、更に漢中を分割し、政治と宗教が一つになった政権を樹立した。歴史ではこの政策は広く恩恵を与えたとし、「民、夷便樂之」とある。（『三国志』卷八『張魯伝』）。

魏晋以後、神仙道教は主導的地位を得て、個人の得道昇仙に偏重する。しかし、道教には終始「仙道」と「人道」の対立がなく「内外双修」の原則を堅持する。内とは身体を治め長生し、外とは世を救い人を助ける。葛洪は『抱朴子』内篇「対俗」で「為道者以救人危使免禍、護人疾病、令不枉死、為上功也」「積善事未滿、雖服仙藥、亦無益也」と述べる。これ以後、この観念はたびたび強調される。陸修静は『道門科略』で「若救治天下百姓、扶危濟弱、能度三命」と述べ、張伯端は『悟真篇』で「德行修逾八百、陰功積滿三千、均齊物我等親冤、始合神仙本願」と述べる。

また修行者には「若非積行施陰德、動有群魔作障縁」と警告する。浄明派の規定では、「凡得浄明法者、務在濟物」（『太上靈宝浄明入道品』）と定められている。金元代には、全真道が形成され、宗教の実践は内在の「真功」と外在の「真行」の二つに分けられた。「真功」とは、心性・内丹の修練である。「真行」とは、道を行い世の中を救うことである。ここから、入世と出世を統一し、善行を積むことを仙道の根底とすることが道教の一貫した主張である。道教は、積極的に社会に貢献し、功德が円満になることで、仙籍に登録できると考えている。

道教の世界を救うという精神の一つの重要な表現は、歴史上の緊迫した時期になると、道教の指導者はたびたび身を挺して現れ、民衆のために確実に困難を解消し、災難による損害を減少させた。最も著名なのは、邱処機が西へ赴きチンギスハンに殺戮を止めるよう進言をおこなったこと、北方の租税を免除させたことである。このほかにも、太一道の四祖・蕭輔道や茅山宗道士の杜道堅は、南宋、金、元の戦乱の中で、自己の名声によって勝利者が行う多くの無辜の殺戮を制止しさせた。

道教の濟世の精神には別の意味がある。それは医術を施し薬を与えることで病気の苦しみを救う。医術と養生は非常に密接な関係があり、昔から、道教の重視する所であった。東晋の道士葛洪、南朝梁の道士陶弘景、唐の道士孫思邈などの有名な医術・薬学家は、我が国の医学の発展に重要な貢献を果たした。一般の道士も医術に精通しており、医者も薬も少ない古代の農村においては重要な医療集団であった。

六、 包容精神

「道」の根本的な特徴の一つは万物を生成して受け入れることである。『道德経』に「知常容、容乃公」（第16章）とある。人々は常に「海納百川、有容乃大」と言う。正に道教が提唱する境界である。道教は「道」の観点から、万物は全て道から形成されていると考える。また、道の無限の創造過程の一部である。よって万物は全て一致している。これは、荘子が言う「道通為一」（『庄子』「齊物論」）の考えである。

『庄子』「秋水」に「以道觀之、物無貴賤、無親疏、无彼无此。」と言う。よって平等に人に接し、相互の慈愛と寛容を提唱した。互いの矛盾をおおげさにすることは出来ない。よってお互いの根本的な利益の一致の認識を必要とした。

異なった文化体系に直面した時でも道教は開放的な態度と包容の精神を維持した。東晋の著名な道士葛洪の思想には、この点がとてもよく体现されている。彼は一方で神教を宣揚し、もう一方では儒家の教化を尊崇し、同時に百家の言は捨て去るべきではないと主張した。

歴史上、道教は積極的に儒教、仏教の二つの学説を吸収し、儒教・仏教・道教の三教は同じ根源で異なった宗派であると主張している。また、この三教が一つに融合し、三家の者が一家人になるべきだとも主張している。例えば、南朝の道士陶弘景は「万物森羅、不離兩儀之育・百法紛湊、無越三教之境」（『茅山長沙館碑』）と述べ、「崇教惟善、法無偏執」（『授陸敬游十賈文』）を主張している。全真道を創始した王重陽は言う。「儒門積戸道相通、三教從來一祖風」「心中端的莫生邪、三教搜來做一家」と（『重陽全真集』）。荀子は「天下無二道、聖人無兩心」（『荀子』「解蔽」）の説について、宋代以後、よく道教の人々に引用され三教一理を示した。

著名な歴史学者である陳寅恪先生は、道教について、一方で民族文化の主体的地位を堅持し、一方では、積極的に外からの文化習慣を吸収した、として高い評価を与え、「道教之真精神」と称す。

（作者紹介：尹志華、男、1972年生まれ。湖南常寧出身。蘭州大学哲学科（学士）、四川大学宗教学研究（修士）、中国人民大学哲学科（博士）。現在、中国道教協会副研究員。

『中国道教』の副編集長。著作には、『北宋（老子注）研究』などがある。学術論文は40編余り。）

住所：北京市西城区白雲館中国道教協会

郵便番号：100045

電話番号：(8610) 63260152

E-mail: zhhyin@163.com

贺茂真渊的“古道”观与东亚

松本久史（国学院大学神道文化学部准教授/日本）

序言

- 1、历史的前提
- 2、关于真渊古道论的历来评价
- 3、真渊古道论的探讨 天地与神的关系
- 4、结语——真渊古道在18世纪中期的思想史意义

序言

本发表欲以江户时代中期的国学者贺茂真渊（1697-1769）的著述《国意考》（明和6（1769）年成书）为中心，来探讨成书过程中的历史前提以及真渊古道论的意义。

《国意考》因其彻底的儒教批判而从很早开始就成为了论争的焦点。小笠原春夫氏（东京农业大学名誉教授）的业绩《国儒论争的研究》（鹈鹕社 昭和63（1988）年）中，不仅回顾了国学者和儒学者的论争过程，更具有划时代意义的是还指出了论争的发起人——即获生徂徕（1666-1728）门下的儒学者太宰春台（1680-1747）在撰写《辩道书》（1735年刊行）的过程中曾经对倡导神道、佛教、儒教“三教一致”思想的伪书《旧事大成经》进行过驳斥，刻画出了神道、佛教、儒教各思想之间的动态关系。并且还有按时间序列介绍儒家神道对佛教批判的内容，阐明了《大成经》是为了对其进行反批判而伪作的。

为什么从17世纪后期到18世纪中期的日本，“神道”越来越被大书特写了呢？本发表的目的是从历史原因做考虑，来考察国意考出现的前提。并简要介绍真渊国意考中的思想，从东亚的视点来考察其意义。

1、历史的前提

中世的神道思想家吉田兼俱（1435-1511）创立了唯一神道的教义、修行法则、设施以及组织，将神道比喻为根本、儒教为枝叶、佛教为花实，倡导独特的神道、佛教、儒教的三

教一致。也就是说，他建立了作为根本的神道内含儒教、佛教的这种远大构想。进入17世纪，其教势因为与江户幕府结合而进一步扩大。

由于在去年（2010年）的西冈和彦氏（国学院大学副教授）的发表中也曾有提及，因此详细介绍从略。总而言之，幕府的儒官林罗山（1583-1657）提倡的“理当地”神道认为“王道即神道”，将其定位为政者的神道。对德川将军家的亲族——尾张国名古屋藩主：德川义直（1600-1650）、纪伊国和歌山藩主：德川赖宣（1602-1671）、陆奥国会津藩主：保科正之（1611-1672）等有势力藩主的神道学习产生了影响。

与上述相关，在江户幕府制定的“诸社禰宜神主法度”（宽文5（156）年公布）第1条中，通过明示神职人员的职务为“应专心学习‘神祇道’”，从而更加促进了神道的觉醒。但是，至于“神祇道”的实质本身，幕府最终也没有给出具体的说明。因此，诸神社纷纷站在各种立场上来传习神祇道，从而出现了各种神道学说交织混杂的状况。

从神社制度史的角度来看，宽文年间（1660年代）可以说是高埜利彦氏（学习院大学教授）提倡的“前神佛分离”的时代。幕府将神社分为了仅由神职人员进行神社的祭祀、管理、运营的“唯一社”，和别当、社僧等佛教者参与的“两部社”这两种。以西冈氏介绍的出云国的出云大社为首，在有势力的神社中都实行了对佛教设施、佛教者的排除，可以认为这种神社属于“唯一社”。

在这种状况下，日本从长期的神佛习合脱离出来，迎来了“神道”觉醒、自立的近世时代。

2、关于真渊古道论的历来评价

作为与儒教、佛教、道教不同的我国（日本）的固有之道，真渊认为是“古道”，称其为“皇朝的大道”、“神代之道”、“神之道”或者“神道”。也就是说，古道当然是以神的存在为前提的。然而，可谓为日本思想史创始人的村冈典嗣（1884-1946）却将真渊的古道论定义为古代主义：

他的哲学属老庄一派，这毋宁说是自然的趋势，不应予以模仿。对于老子，如他本人也经常提及“老子所说的人顺天地之自然，可实现天下之道。”（《国意考》）并表示赞同，他的言说中倡导自然无为，虚无恬淡，驳斥贤、圣、学、智，轻视仁义，赞扬不言、少言，崇尚节俭等，很多地方都让人联想到道德经中的话。以天地、父母这些根本观念来观察事物。他特别引用在齐明纪中博德答中国天子问，言我国情“天地合德自得平安”、“治称天地万民无事”的话（学之论），认为“这乃是言我国的大道”，他所理解的神道归根结底就是这种大道，虽说神道，也无非要遵从四时相交渐渐变化的天地自然之势力。因此即使对神立愿信仰，与佛的信仰同样都是无益之事，那只是人年轻时不懂天地古今之本道的愚蠢信仰。当然“天地后世等

皆为剽窃行为”（赠真渊书），神只应该用来敬拜。应该认为，他的神道是无神论的自然哲学。（“思想家贺茂真渊和本居宣长”《增订日本思想史研究》昭和15（1940）年 岩波书店 190页-191页）

如上，虽然也提到真渊的古道思想受到过老庄思想的影响，但是他断定真渊古道说中的神道是“无神论的自然哲学”。

可能会令在场的各位老师失望，笔者不认为真渊受到过太多老庄思想的影响。如先学所指出，真渊思想中确实是有老庄式的思考方法，不能否定他受到过一些影响，但是在儒教全盛时代以及担任德川御三卿（八代将军吉宗的子孙们）之一田安宗武（1715-1771）和学御用的人们为什么必须彻底否定当时知识界的绝对权威——儒教呢？村冈所说的“无神论的自然哲学”，有很多地方我无论如何也无法认可。与儒教、佛教以及老庄思想都不同的我国（日本）的古道，真渊称其为神之道。笔者现在推测，真渊的原动力不正是在于日本的“神”吗？

3、真渊古道论的探讨 天地与神的关系

《国意考》可以说是真渊古道学的集大成，儒教和神道（此处为真渊自己所设想的“神之道”）的对立图式贯穿全篇。从历史角度来看，中国是放伐革命、王朝交替，乱世持续。另一方面，日本则自天皇开国以来一直持续不变。在这种认识的基础上，真渊曾反复强调儒教的“乱”与神道的“治”之间的不同。

下面举具体例子来比较儒教和神道的优劣，此处的关键点也是治和乱。在中国，同姓之间不嫁娶，有仁义礼智信的区别，有文字。另一方面，日本的古代则可见同父异母孩子之间结婚的例子，没有仁义礼智信的区别，也没有文字。

这些与太宰春台在《辩道书》中主张的古代日本不存在“道”基本是相同的。但是真渊认为儒教烦琐，让人变得爱耍小聪明，且使社会混乱。神道简洁，让人变得诚实，因此得以治世。儒教是任自作聪明创造出的东西，对天地之大道理解是狭隘死板的。因为儒道是人作（“圣人”之作）所以容易让人理解，但与天地之道是不同的。另一方面，神道则是天地之心原封不动的表达，乍一看很单纯愚昧，然而与天地契合，因此没有任何的欠妥之处。这种对儒教、神道二者的理解成为了能够证明治、乱的结构。

中国和日本的治乱比较以及神道、儒教的优劣论本身已经由先于真渊的儒者和垂加神道家们所倡导过，并不是新的东西。但是真渊理论的特征在于巧妙地颠倒了这些理论。对于历来受到负面评价（比如被《辩道书》）的神道的纯朴性（单纯），真渊给予了正面评价。他认为没有详细的说教正是神道优于儒教的地方，这是皇统连绵的历史事实已经证明了的。

真渊思想巧妙地剽窃老庄，为了对抗儒教，而创造了神道式的东西，从很早时期开始就受到这样的非难。例如，天明元（1781）年稿，野公台的《读加茂真渊国意考》就属于这种批判中比较早的例子。

可惜不能将其心潜于圣人之道，独见我国土古淳素因循之治，与彼老聃无为自然之道相似（沟口驹造校注《国意考》改造社 昭和19（1944）年所收 78页）。

确实，在《国意考》中真渊称人与鸟兽虫是等同的存在，还论述道变得爱耍心眼的人类比古时始终如一的动物都不如。但是，如果真是这样的话承载天地之心的日本人为何必须尊崇天皇不可呢？这与同时代的思想家安藤昌益（1703-1762）同样从对“自然”这个概念的尊重中却得出无差别、平等的结论形成了鲜明的对比。

真渊没有认识到这种矛盾从而把问题搁置了么？抑或是存在统合这些的理论？这对完全理解真渊的古道是十分重要的问题，有必要来琢磨为何真渊将“天地的自然之道”定义为“神道”。

根据“自然”这个真渊的用语，历来的论者从中发现了与老庄思想的相似性。但是关于作为本体的天地，却没有分析性的提及。真渊是如何理解天地的？笔者过去已经对真渊的著作进行过具体考察（拙著《荷田春满的国学与神道史》弘文堂 平成17（2005）年），因此以下仅作简要叙述。

首先，真渊尝试比较神道、儒教、佛教时使用的逻辑是三国世界观。这是以日本、中国、天竺（印度）为一个世界来尝试相互比较的日本独特的世界观，其也见于平安时代后期的《今昔物语》（1120年左右成书）。另外，受阴阳五行说的影响从地理位置的角度出发来比较中国、天竺、日本的国民性的“水土论”式的想法在真渊的论述中也经常见到，但这并非真渊的独创，先行的儒者们曾有过很多论及。

真渊在《樱之词》（宝历7（1757）年成书）中，将三个国家分别比作日出、正午、日落，喻为春、夏、秋三个季节，认为应持有“清和”、“非常=极端”、“到达黄泉=彼岸”之心。并且下结论称“没有比春天更好的时候，没有比樱花更美的花，没有可以大和相比的国家，没有能和神之道媲美的道”。后来真渊经常运用这种逻辑，除了《国意考》之外，在《县居集言录》（成书年不详）、《祝词考》（明和5（1768）年）、《语意考》（明和6年）等最晚年的代表著作中也多次使用过。

也就是说，必须注意真渊所尝试的是近世前期的日本儒者采用框架的转向，并非破坏了这个框架本身。

历来的学说都着眼于“自然”，说明其与老庄思想的相似性。实际上，真渊本人也时常提及老庄，说明其与自己古道的共通性。后来出现了真渊的古道说毕竟属于“无神论的自然哲学”这一村冈典嗣的定义，也衍生出了追随这一主张的论说。但是，从真渊对天地观的分析中，可以瞥见真渊的自然观与尊崇自然本身的所谓自然主义完全不同。天地不单是物理的自然界，其存在的背后附随着神的观念。

说到天就是太阳和天照大神，说到地就是支配国家、对人的性格产生影响的某种存在，执掌国家的神、管理自然现象的神的存在和真渊所说的“天地”就是这样被丰穰的众神的神殿所点缀的。因此，就产生了对作为神的后裔的天皇的崇敬。

但是，本居宣长对真渊理解天地的方式间接给予了批判：

唐人无论何事都满嘴“天、天”，这是因不知道有神的存在而犯的错误，天是神所在的国度，心、行、道、任何事物都不是实在的，所谓天命、天道都是神赐予的事物，并且认为天地是生育万物之源也是错误的，万物的生育也都是神所为，天地只是神缔造这些事物的场所而已（《玉胜间》岩波文库版下卷第218页）

天地之心、天地之父母、生育万物的天地等概念都是真渊经常用的，“顺天地本来之意”、“自然”都可以说是古道的根本精神。与此相对，对于宣长来说，天地本身只是物，所有一切的产生都是神的意思，由此而发展成为世界。

确实，如宣长所指出的，真渊的言说容易让人觉得他理解天地本身存在着主体的意志。此外，很多儒者都批判真渊所说的“自然”是从老庄那里剽窃来的。确实，真渊对于天地与神的关系解释的不是很清楚，也没有表现出宣长那种在根本上是由神来掌管天地的认识。并且，真渊也没有与宣长的“产灵”相当的根本的神概念，天地与神的关系在他这里比较模糊。真渊认为“天地”是表现的主体，神被隐藏在了其背后，遭到了汉意没有被完全去除的批判。

但是，在真渊对“天地”的提及中也存在着不能简单断定为汉意的部分。与中国、天竺相比，他以在论及日本的优越性时使用的三国世界观为线索，形成了自己独特的“天地”观。这是以历来的儒者们喜欢使用的阴阳五行说和气稟说为基础，仅利用中国中心的三国世界观的外侧，中心内容则换为了日本中心。在这个框架中，在关于“天”的问题上，太阳代替阴阳五行说成为了日本优越性的保证，对于真渊来说那不仅是太阳本身，还可以窥见其中包含作为日之神的天照大神的意义。这种观点后来也被本居宣长积极倡导。另一方面，关于“地”，在参照基于阴阳五行和气的思想的框架的同时，又不单以“气”为原因，

真渊在其背后设定了“国魂”（支配地区的神）的存在，对于像风一样的自然现象也认为是神的使然。真渊所想象的天地背后的某种存在不是儒教的抽象的“理”，也不是老庄思想的“无”，而是日本具体的众神。如果是这样，将真渊的古道思想理解为“无神论的自然哲学”就是无视真渊思想中天地背后存在的“神”而设立的结论，只能说这是截取真渊思想的一方面而强辩其为真渊思想的全部。

4、结语——真渊古道在18世纪中期的思想史意义

那么我们到底应该如何理解真渊古道呢？首先必须剔除国学是反武家政治、反幕府思想的这种误解。这是没有注意到时代思潮变化的片面的国学理解。真渊研究的第一人井上丰也已经指出“应该认为真渊满怀确信地肯定了德川氏的幕府政治”（井上《贺茂真渊的学问》八木书店 昭和18（1943）年 460页）。实际上在真渊的著述和言辞中，几乎看不到反幕府的内容。也就是说很难认为真渊曾寻求过与武家政权不同的政治体制。那么，如果这不属于政治变革的话，古道的目的究竟何在？这样的疑问随之产生。

另外，也需要注意国学的本国优越感并不会立刻与排外主义和膨胀主义扯上关系。乍一看，本国优越的意识容易让人认为是应对外危机而出现的，但是实际上在真渊所处的时代，对于日本来说是东亚形势最为稳定的时期。至少，和平状态长期持续的18世纪中期的日本人的自我意识在真渊的古道观众有所反映。很难想象真渊对于具体的外国即清朝抱有威胁和憎恶之感。

与华夷变态论、日本的华夷秩序的关系

17世纪的日本儒者将从明朝灭亡到清朝建国为止的中国的情况视为“华夷变态”。其中，产生了日本才是实现了儒教之道的国家的这种认识。这就是所谓的“小中华”意识，真渊生活的时代正处于其最盛时期。日本在道方面的优越性虽为日本人的自我意识，但却是不言自明的。此外，真渊认为并主张道不是儒教而是神之道，正因如此他才得以进行了彻底的儒教批判。

另一方面，如本文最初所讲，日本的神社史发展到17世纪后，“神祇道”的存在逐渐被人们自觉地认识，实际上神社已经逐渐从神佛习合的影响中脱离出来。真渊主张的“神道”接近于政道的含义，并非单纯是神社=神道的这种图式。在“神道”被定位为日本的道的具体形态的过程中，可以想象这种神社的状况也给予了影响。

真渊的古道论是在这种历史状况中产生的，虽然比较闭塞，但却肯定了自足（不过应该注意并不是自给自足的体制。东亚贸易的存在不仅对日本经济，对世界经济也产生了影响）的当时的日本社会。

가모노 마부치의 ‘古道’觀과 동아시아

마쓰모토 히사시사(松本久史, 코쿠가쿠인대학 준교수/일본)

들어가며

1. 역사적 전제
2. 가모노 마부치의 古道論에 대한 종래의 평가
3. 가모노 마부치 古道論에 대한 검토 - 천지와 신의 관계
4. 결말- 가모노 마부치 古道가 18세기 중기 사상사에서 가지는 의의

들어가며

본고에서는 에도시대 중기 국학자인 가모노 마부치(賀茂真淵, 1697-1769)의 저서 『国意考』(明和6, 1769)를 중심으로 하여 그 책이 성립되기까지의 역사적 배경과, 가모노 마부치의 古道論의 의의를 논하고자 한다.

『国意考』는 철저한 유교 비판으로 일찍부터 쟁점이 된 저서이다. 小笠原春夫氏(도쿄농업대학 명예교수)의 『国儒論争의 연구』¹에는, 단지 국학자와 유학자의 논쟁 과정을 추적했을 뿐만 아니라, 논쟁의 발단에 위치하고 있는 荻生徂徠(1666-1728) 門下の 유학자 太幸春台(1680-1747)가 『弁道書』(1735)를 작성하게 된 배경이 신도·불교·유교의 「삼교일치」사상을 전개한 위서(偽書) 『旧事大成経』을 반박하기 위해서였음을 지적한 것이 획기적이며, 신도와 불교, 유교 각 사상의ダイナミック한 상관 관계가 묘사되어 있다. 또 시계열적으로는 儒家神道 등에 있어서 불교 비판이 있었고 그런 비판을 반대하기 위해 『大成経』이 조작되었다는 것이 명확해졌다.

어째서 17세기 후기부터 18세기 중기의 일본에서 「神道」가 클로즈업 되었는데는 역사적 요인을 염두에 두고, 『国意考』가 나타난 전제를 고찰하려 한다. 또 개괄적으로 마부치의 『国意考』 사상을 소개하고 동아시아라는 시각에서도 그 의의를 고찰해보는 것이 본고의 목적이다.

¹ ぺりかん社, 昭和63(1988).

1. 역사적 전제

중세의 신도 사상가인 요시다 가네모토(吉田兼俱, 1435-1511)는 唯一神道の 教義, 行法, 施設과 조직을 형성하고, 신도를 근본으로 하여 유교를 가지와 잎으로, 불교를 꽃과 열매로 비유하고 독창적인 신도·불교·유교의 삼교일치설을 제기하였다. 즉 근본이 되는 신도로 유교, 불교를 포섭하는 원대한 구상을 세웠던 것이다. 17세기에 들어서서 그 교세는 에도막부(江戸幕府)와 결합하면서 한층 더 확대되었다.

지난 해(2010년) 니시오카 가즈히코(西岡和彦, 國學院大學准教授)의 발표에서도 언급하였기 때문에 구체적인 내용은 생략하지만 막부의 儒官이었던 하야시 라잔(林羅山, 1583-1657)의 「理当地」 神道 제창은 「王道가 바로 神道」라고 하여 위정자의 신도라는 성격이 강했다. 그 영향은 도꾸가와 장군의 친족인 徳川義直², 徳川頼宣³, 保科正之⁴ 등 유력 번주들의 신도 학습에 큰 영향을 부여하였다.

위와 같이 에도막부가 제정한 「諸社禰宜神主法度」(寛文5(1665)년 발표) 제1조에서 전문적으로 「神祇道」를 학습하게 하는 것과 神職의 직무가 명시된 것에 의하여 신도의 자각은 한층 더 심화되었다. 그러나 막부는 「神祇道」의 내부 실체에 대한 구체적인 것을 명시하지 않고 끝났다. 이로써 각자 여러 가지 입장에서 神祇道를 해석하기 시작하였으며 신도에 대한 여러 가지 설법이 난립하는 정황이 나타났다.

神社제도사의 측면에서 보면, 寛文년간(1660년대)는 高埜利彦氏(学習院大学教授)이 제창하는 「신불분리이전기(プレ神仏分離)」의 시대라고 할 수 있다. 원래 막부는 신사를, 신직만이 신사의 제사·관리·운영을 책임지는 "唯一의 社"와, 別当, 社僧 등의 불교인이 관여하는 「兩部の 社」의 2개 종류로 구분하고 있었다. 니시오카씨가 소개한 出雲國의 出雲大社를 비롯하여 유력한 신사에서는 불교 시설과 불교인의 배제가 실행되었는데, 그러한 신사는 자신을 "唯一의 社"라고 인정받았다고도 여겼다.

이런 상황 속에서 오랜기간의 신불습합로부터 신도가 자각, 자립하는 시대가 일본의 근세인 것이다.

² 1600-1650. 尾張國名古屋藩主

³ 1602-1671. 紀伊國和歌山藩主

⁴ 1611-1672. 陸奥國會津藩主

2. 가모노 마부치의 古道論에 대한 종래의 평가

가모노 마부치는 「古道」를 유교, 불교, 도교와 다른 본국 고유의 도로 인식하고 그것을 「皇朝의 大道」, 「神代の 道」, 「神의 道」 혹은 「神道」 등이라고도 불렀다. 즉 古道에는 신의 존재를 전제로 하였고 당연한 것이라고 여겼다. 그러나 일본사상사의 창시자라고 불려야 하는 村岡典嗣(1884-1946)는 마부치의 古道論을 古代主義라고 정의하고 있다.

그의 철학이 노장적인 것은, 자연적인 귀추라고 봐야지, 이를 함부로 모방이라고 해서 안 된다. 노자에 대하여서는, 자신이 종종 「노자가 말한 사람의 천지에 대한 되는대로 말하는 것이야말로 천하의 도로 널리 퍼질 것이다」(『国意考』)라고 한 것처럼 찬성을 표하고 있고, 그의 언설 속에는 자연무위를 설교하고 허무염담(虛無恬淡)을 설교하는 것은 물론 賢·聖·學·智를 배척하고, 仁義를 경멸하고 不言·希言을 찬성하고 인색함을 존중하는 등 『도덕경』 중의 언어를 연상케 하는 것도 적지 않다. 천지, 부모라는 근본적 관념에서 이것을 관찰한다. 그는 齊明紀에서 博德이 중국의 천자에 답하여 우리 나라 사정을 말하기를 「천지가 덕을 합하여 스스로 태평하다(天地合德自得平安)」, 「다스려서 천지만민이 무사하다(治称天地万民無事)」라는 어구를 특별히 인용하여(배움의 논설) 「이것이야말로 우리 나라의 大道를 말할 수 있는 것이다」라고 하였지만 그가 이해한 신도란 것도 결국 그 大道의 4계절이 교체되고 점차 변화하는 천지자연의 추세에 따르지 않을 수 없는 것이다. 그러니까 신에 대하여도 소원이나 비는 신앙은 불교의 신앙과 같이 무익하고 쓸모없는 것이고, 젊었을 때 천지고금의 本道를 분별하지 못하는 것과 같은 아둔한 신앙이다. 물론 「天地後世라는 것은 모두 도적놈이 하는 일이다」(贈真滋書), 신은 단지 숭배하고 예배를 하여야 한다고 생각했다. 그의 신도가 무신론적 자연철학에 지나지 않았다는 것을 엿볼 수 있다.(『思想家としての賀茂真淵と本居宣長』 『増訂 日本思想史研究』昭和15(1940)년, 岩波書店, 190-191쪽)

위와 같이 마부치의 古道사상에는 노장사상의 영향이 있는 것도 언급되었지만 마부치의 고도설에서 신도라는 것은 「무신론적인 자연철학」라고 단정지었다.

회의에 참석한 여러분이 실망하게 될 지도 모르지만 필자는 마부치에게 노장사상의 영향이 그렇게 크다고 생각하지는 않는다. 先學의 지적대로 마부치의 사상 속에는 노장적인 발상이 존재하는 것은 사실이며 어느 정도 영향을 받았다는 것은 부정할 수 없지만, 유교 전성시대에 徳川御三卿(제8대장군 吉宗의 자손들) 중 한 사람인 田安宗武(1715-1771)의 和学御用に 종사하는 자가 왜 당시 지적세계의 절대적인 권위를 가진 유교를 철저히 부정하여야 한 것인가? 村岡이 말한 「무신론적 자연철학」으로는 도무지 납득할 수 없는 면

이 너무 많다. 마부치는 유교, 불교 나아가 노장사상과도 다른 본국의 ‘古道’를 ‘신의 도’라고도 불렀다. 필자는 마부치를 움직이게 한 원동력은 일본의 「신」에 있는 것이 아닐까 고 추측하고 있다.

3. 가모노 마부치 古道論에 대한 검토 - 천지와 신의 관계

『国意考』는 마부치 古道學의 집대성적인 저서이고, 유교와 신도(마부치 자신이 생각하는 「神의 道」이다)의 대립적인 도식이 전체를 관통하고 있다. 역사적으로 중국에는 放伐혁명에 의한 왕조 교체와 난세가 계속되었다. 하지만 일본은 천황이 개국한 이래 왕조가 변함 없이 계속되었다는 인식 아래 유교의 「亂」과 신도의 「治」가 서로 다름을 마부치는 반복적으로 강조하고 있다.

그 다음에 구체적인 예를 들어 유교와 신도의 우열 비교를 하고 있지만 포인트는 역시 治와 亂이다. 중국에서는 같은 성씨는 혼인하지 않고 인의예지신의 변별이 있으며 문자가 있다. 하지만 고대의 일본은 어머니만 다르면 개이치 않고 혼인했던 예가 발견되고, 인의예지신의 변별이 없으며 문자도 없었다. 이 점은 太宰春台가 『弁道書』에서 고대 일본에는 「道」가 존재하지 않았다는 주장과 거의 동일하다.

그러나 마부치는 유교는 번거롭고 사람이 영리하게 되자 세상이 혼란스럽게 된다, 신도는 간편하고 사람도 솔직하고 따라서 세상도 다스릴 수 있다고 이해한 것이다. 유교는 사람을 아는 체 하게 만드는 것이고 천지의 큰 길을 비좁고 답답하게 이해하는 것이다. 유도는 인간이 만든 것(聖人の 作)이기에 사람이 이해하기는 쉽지만 천지의 도와 다른 것이다. 한편 신도는 천지의 마음 그대로 이며, 단순하고 우둔한 것 같이 보이지만 천지와 꼭 들어맞아 있으므로 아무런 무리가 없다. 유교와 신도 양자에 대한 이러한 이해가 治와 亂을 증명한다는 구조로 되고 있다.

중국과 일본의 治와 亂의 비교나 신도와 유교의 우열을 논하고 싶어하는 것은 마부치보다 앞선 시대의 유교학자나 垂加神道家에게 의해 이미 주창되었던 바이고 특별히 새로운 것은 없다. 그러나 마부치 논설의 특징은 그들의 논설을 교묘하게 무너뜨렸다. 종래 부정적으로 평가되어 오던(『弁道書』 등에 의하여) 신도의 단순함을 마부치는 긍정적으로 평가하였다. 상세한 가르침이 없는 것이야말로 신도가 유교보다 뛰어난 점이고, 그것은 皇統連綿이라는 역사 사실을 증명하고 있다고 真淵은 논술하였다.

마부치 사상은 노장사상을 교묘하게 표절하고 유교에 대항하기 위해 신도의 것으로 조작하였다고 일찍부터 비난 받았다. 예를 들면 천명원년(1781)년고(年稿), 野公台의 『誥加茂真淵国意考』가 이런 류의 비판을 가한 저작물 중 앞선 것이었다.

애석하구나 그 마음이 聖人の 도에 잠입할 수 없어서 홀로 우리나라 고대의 순수함을 계승하는 治를 보았다는 것, 저 노자무위자연의 도와 매우 흡사하다(溝口駒造校註『国意考』改造社, 昭和 19(1944)년 수록 78 쪽)

이러한 비판을 전개하고 있다. 실로 『国意考』에서는 인간은 새, 짐승, 벌레 등과 동등한 존재라고 마부치가 논한 바가 있다. 영리하게 된 인간은 옛날과 전혀 변하지 않는 동물들에 비하여 열등하다고 논하였다. 그러나 만약 그렇게 되면 천지의 마음을 갖고 있는 일본 사람이 왜 천황을 존경하여야만 하는 것일까? 동물에는 국가도 없고 군주도 없다. 이것은 마부치의 논리 모순이 아닐까? 이것은 동시대의 사상가 안도 쇼에키(安藤昌益, 1703-1762)가 똑같이 「자연」이라는 개념의 존중으로부터 무차별, 평등이라는 결론을 도출해낸 것과 선명한 대조를 이루고 있다.

마부치는 이런 모순을 인식하지 않고 방치하였던 것인가. 그렇지 않으면 그것을 통합한 논설이 존재하였는가는 마부치 古道에 대한 충분한 이해를 위한 중요한 문제이고, 어째서 「천지의 저절로 이루어지는 道」가 「神道」인가라는 마부치의 정의를 음미할 필요가 있다.

「おのづから」(자연)라는 마부치의 용어에서 학자들은 줄곧 노장사상과 유사성을 띠고 있다고 보아왔다. 그러나 그 本體인 천지에 대하여는 분석을 하지 않았다. 마부치는 천지를 어떻게 이해하고 있는가? 필자는 예전에 마부치의 저작에 대하여 구체적인 고찰을 한 바가 있기에 다음과 같이 요약하고자 한다(줄져, 『荷田春滿の国学と神道史』弘文堂 平成 17(2005)년).

우선, 마부치가 신도, 유교, 불교를 비교할 때 사용한 논리로서 삼국 세계관이 있다. 일본, 중국, 인도(천축)를 하나의 세계로 상호 비교를 시도하는 일본의 독자적인 세계관이고, 그것 자체는 헤이안시대 후기의 『今昔物語』(1120년쯤 완성)에도 보여진다. 또 음양오행설의 영향을 받아 지리적인 위치에서 중국, 천축, 일본의 국민성을 비교하여 「水土論」적인 발상도 마부치에게서 많이 보여지는 것이지만, 이것은 절대로 마부치의 독창인 것이 아니고 선행 儒者들이 자주 논하였던 것이다.

마부치는 『桜の詞』(宝曆7(1757)년 완성)에서 각 나라를 해돋이, 정오, 석양에 비유하여 봄, 여름, 가을의 계절에 비교하여 「화창하게 되다」, 「매우 극단적이다」, 「(黄泉 = 彼岸)에

불리우다」 등의 마음을 가지게 되었다. 그리고 「春보다 더 좋은 계절이 없고 벚꽃보다 더 이쁜 꽃이 없고, 大和보다 더 좋은 나라가 없으며 神道보다 좋은 道도 없다」라고 결론을 내렸다. 이 논설은 이후 마부치의 여러 곳에 인용하게 되고 『国意考』 외에도, 『縣居集言錄』(완성시간이 분명하지 않다), 『祝詞考』(明和5(1768)년), 『語意考』(明和6년) 등 만년의 대표작에도 반복적으로 사용되었다.

결국, 마부치가 시도한 것은 근세 전기에 있어서 일본의 儒者가 사용하던 구조의 전환이었다. 이 구조 자체를 허물려고 했던 것은 아님에 주의하여야 한다.

이전의 학설에서는 「자연」이라는 용어에 착안점을 두고 노장사상과의 유사성을 논설하였다. 실제로 마부치 자신은 가끔 노장을 언급하고 자신의 古道와의 공통점을 설명하기도 하였다. 그 결과 마부치의 古道설에 대해, 「무신론적 자연철학」이라는 村岡典嗣의 정의를 뒤이어 비슷한 논의들이 양산되었다고 말해도 좋을 것이다. 그러나 마부치의 천지관을 분석해보면, 자연 그 자체를 존중한다는 소위 자연주의와는 전혀 다른 마부치의 자연관을 들여다 볼 수 있다. 천지는 단지 물리적인 자연계가 아니고 그 존재 배후에는 神의 관념이 附隨되는 것이다. 하늘에 관해서는 태양과 天照大神이, 땅에 관해서는 국가를 지배하고, 인간 성격에 영향을 주는 어떤 것의 존재와, 국가를 관리하는 신, 자연 현상을 관리하는 신의 존재와 더불어, 마부치가 말하는 「天地」라는 것은 이렇게 많은 신들의 판테온으로 장식되어 있는 것이다. 그 때문에 신의 후손으로서의 천황에 대한 존경이 생겨나게 된 것이다.

그러나 本居宣長은 천지에 대한 마부치의 이해를 간접적으로 비판하였다.

중국인들이 아무 데에나 하늘, 하늘이라고 한 것은, 神이 존재한다는 사실을 몰랐기 때문인 것이다. 하늘은 단지 神이 계시는 나라일 뿐, 마음도, 행동도, 道도, 그 아무 것도, 어떤 물질에 존재하는 것이 아니다. 이른바 天命, 天道 등은 모두 신이 내려주시는 것일 뿐, 또 天地가 만물을 생육한다고 잘못 생각하기 쉬우나, 만물을 생육하는 것은, 모두 神의 造化인 것이다. 天地는 단지 神이 이를 길러주시는 場所일 뿐이다.(『玉勝間』, 岩波文庫版 하권, 218쪽)

天地의 心, 天地의 父母, 만물을 생육하는 천지라는 개념은 마부치가 많이 사용하였고, 天地의 ‘되는 대로’, ‘저절로’라는 것은 古道의 근간이라고도 말할 수 있는 부분이다. 이것에 대해 宣長은, 천지 그 자체는 단순한 물질이고, 모두 신의 조치에 의해 세계가 전개되어 간다는 것이다.

확실히 마부치의 언설은 宣長이 지적한 바와 같이 천지 그 자체에 주체적인 의지가 존재하는 것으로 이해될 수 있는 것이다. 또 많은 유학자들은 마부치가 논하는 「자연」은 노장의 것을 표절한 것이라고 비판하였다. 확실히 마부치의 천지와 신의 관계는 명시되지 않았고, 宣長와 같이 궁극적으로 신이 천지를 관리한다는 인식은 마부치에게서는 보이지 않는다. 그리고 宣長の 「ムスヒ(産霊)」에 상응한 근원적인 신개념을 마부치는 소유하지 않고, 천지와 신의 관계는 애매한 것이다. 마부치의 경우 「天地」가 표현의 주체가 되며, 신은 그 배후에 숨어버렸으며, 중국적인 사고방식이 완전히 제거되지 않았다는 비판도 나타났다.

그러나 마부치의 「天地」에 관한 언급에는 간단히 중국적인 사고 방식과 단절할 수 없는 부분이 존재한다. 중국, 인도과 비교하여, 일본의 우월성을 논할 때 사용한 삼국 세계관을 단서로 할 때, 마부치의 독자적인 「天地」관이 떠오른다. 그것은 종래의 유학자들이 늘 사용한 음향오행설과 기품(氣稟)설을 기초로 하고 중국 중심의 삼국 세계관이라는 바깥테두리만을 이용하여 그 내용물만 일본 중심으로 바꾸는 것이다.

이런 구조 안에서 「天」에 대해서는, 음향오행설을 대신하여 일본의 우월성을 보증하는 것이 태양이고, 마부치에게 있어서 그것은 단지 태양 자체가 아니고 태양 신으로서 天照大神으로의 지향이 보이는 것이다. 이것은 그 후에 本居宣長이 적극적으로 주장하게 되었다.

한편, 마부치는 「地」에 관하여도, 음향오행과 기의 사상을 기초로 한 구조를 참조하면서도 단지 「氣」를 원인으로 하는 것이 아니고 배후에 「国魂」(지역을 지배하는 신)이라는 신의 존재를 상징하였다. 바람과 같은 자연현상에 대하여도 신의 존재를 보고 있었다. 마부치가 생각하는, 천지의 배후에 있는 무엇인가는 유교의 추상적인 「理」도 아니고, 노장사상의 「無」도 아니며 구체적인 일본의 神들이었다. 그렇다면 「무신론적인 자연철학」이라고 마부치의 古道思想을 이해하는 것은, 마부치 사상에서 천지의 배후에 존재하는 「神」을 무시하고 세워진 논설이고, 마부치 사상의 일면을 단절하여 그것을 전부라고 강변한 것이었다고 단언하지 않을 수 없다.

4. 결말 - 가모노 마부치 古道가 18세기 중기 사상사에서 가지는 의의

그럼 마부치 古道를 우리들은 어떻게 이해하는 것이 좋을까? 우선, 국학은 무가정치를

반대하고, 막부사상을 반대하는 것이라는 오해를 없애야 한다. 이는 시대가 변함에 따라 사조의 변화를 보지 못한 단편적인 국학에 대한 이해이다. 마부치 연구의 제1인자인 井上豊도 이미「真淵는 확신을 갖고 도쿠가와 막부정치를 긍정하였다고 봐도 좋다」(井上, 『賀茂真淵の學問』, 八木書店, 昭和18(1943)年, 460頁)라고 지적하고 있다. 마부치의 저서, 언어와 행동 중에 막부를 반대하는 것은 거의 보이지 않는다. 즉 마부치는 무가정권 외의 다른 정치 체제를 추구하였다고는 보기 힘든 것이다. 그럼 정치개혁이 아니라면 古道는 무엇을 지향하였던 것일까라는 의문이 생긴다.

또 國學의 자국 우월관이 배타주의와 팽창주의에 직결된 것이 아니라는 점에도 주의할 필요가 있다. 일견, 자국 우월의 의식이 대외적 위기에 즉응하여 나타나기 쉬운 것이라고 생각될 수도 있으나, 실은 마부치의 시대는, 일본 입장에서는 가장 동아시아 정세가 안정되어 있던 시기에 해당한다. 적어도 일본에게는 안정된 평화 상태가 장기간 지속된 18세기 중기의 일본인의 자기 인식이 마부치의 古道觀에 반영되어 있다. 마부치가 구체적 외국으로서의 청나라에 대해, 위협과 증오를 품고 있었다고도 생각하기 힘들다.

華夷變態論, 日本의 華夷秩序와의 관계성

17세기의 일본 유학자는 명의 멸망과 청의 건국에 이르는 중국의 상황을 「華夷變態」라고 파악하고 있었다. 그 중에서 일본이야말로 유교적 도를 실현하고 있는 나라라는 인식도 나타나게 되었다. 그것이 이른바 「小中華」의식인데, 마부치가 살았던 시기는 바로 그러한 의식이 절정에 달한 시기였다. 道에 관한 일본의 우월성은 어디까지나 일본인의 자의식 속에 있었지만, 명백한 것이었다고 생각할 수 있을 것이다. 그리고 道는 儒敎가 아니고, 神의 道라고 인식하고 주장한 사람은 마부치였다. 바로 그 점 때문에 그는 철저한 유교 비판을 할 수 있었던 것이다.

한편, 처음에 논술한 대로 일본의 神社史의 흐름에서 17세기에 이르러 자각적으로 「神祇道」의 존재를 인식하게 되고, 그 실태로서 신사가 신불습합의 영향에서 탈피하게 되었다. 마부치가 주장하는 「神道」는 政道의 의미에 가까우며, 단순하게 신사 = 神道라는 구도가 아니지만, 일본의 도의 구체적인 모습으로서 「神道」가 설정된 것에는, 이러한 신사의 상황도 영향을 주었다고 생각된다.

마부치의 古道論은 이러한 역사 배경에서 나타났던 것이고 폐쇄적이지만 自足(단, 자급

자족의 체제는 아니었던 것도 주의해야 한다. 동아시아 무역의 존재는 일본 경제뿐만 아니라 세계 경제에도 영향을 미치고 있었다)하였던 당시의 일본 사회를 긍정적으로 이해하는 것이었다고 말할 수 있을 것이다.

賀茂真淵の「古道」観と東アジア

松本久史（國學院大學神道文化学部 准教授）

はじめに

- 1、歴史的前提
- 2、真淵の古道論に関する従来の評価
- 3、真淵古道論の検討 天地と神との関係
- 4、おわりに—真淵古道の18世紀中期における思想史的意義

はじめに

本発表では、江戸時代中期の国学者賀茂真淵（1697～1769）の著述である『国意考』（明和6（1769）年成立）を中心にそれへと至る歴史的前提と、真淵古道論の意義を論じたい。

『国意考』はその徹底した儒教批判のため早くから論争の焦点になった著述である。小笠原春夫氏（東京農業大学名誉教授）の業績『国儒論争の研究』（ペリカン社 昭和63（1988）年）では、単に国学者と儒学者の論争過程を追うだけではなく、論争の発端に位置する荻生徂徠（1666～1728）門下の儒学者太宰春台（1680～1747）の『弁道書』（1735年刊行）の作成背景に神道・仏教・儒教の「三教一致」思想を展開した偽書『旧事大成経』への論駁があったことを指摘したことが画期的であり、神道・仏教・儒教の各思想のダイナミックな相関関係が描き出されている。さらには時系列的に儒家神道等における仏教批判があって、それに対する反批判として『大成経』が偽作されたことが明確になっている。

なぜ、17世紀後期から18世紀中期の日本において、「神道」がクローズアップされるようになったのかという歴史的な要因から考え、国意考が出現する前提を考察する。さらには真淵の国意考の思想を概説し、その意義を東アジアの視点も含めて考察するのが本発表の目的である。

1、歴史的前提

中世の神道思想家である吉田兼俱（1435～1511）は、唯一神道の教義や行法・施設および組織を形成して、神道を根本とし、儒教を枝葉、仏教を花実に喩え、独自の神道・仏教・儒教の三教一致を説いた。つまり、根本である神道が儒教・仏教包摂するという遠大な構想を打ち立てたのである。17世紀に入りその教勢は江戸幕府と結びつくことにより、一層拡大していった。

昨年度（2010年）の西岡和彦氏（國學院大學准教授）の発表においても言及されているため、詳細は省略するが、幕府の儒官であった林羅山（1583～1657）の「理当心地」神道提唱は「王道即神道」とし、為政者の神道という性格づけが大きい。その影響は徳川将軍家の親族である尾張国名古屋藩主：徳川義直（1600～1650）・紀伊国和歌山藩主：徳川頼宣・（1602～1671）陸奥国会津藩主：保科正之（1611～1672）など、有力藩主の神道学習に影響を与えている。

上記と関連し、江戸幕府の制定した「諸社禰宜神主法度」（寛文5（1665）年公布）第1条において、専ら「神祇道」を学習するようにと神職の職務が明示されることにより、神道の自覚は一層深まったのである。しかし、幕府からは「神祇道」の内実自体はついに具体的に示されずに終わった。それぞれが、様々な立場で、神祇道を語り始めていくのである。様々な神道説の乱立状況が出現する。

神社制度史の側面から見れば、寛文年間（1660年代）は高埜利彦氏（学習院大学教授）の提唱する「プレ神仏分離」の時代であったといえる。そもそも幕府は神社を、神職のみが神社の祭祀や管理・運営を行う「唯一の社」と、別当・社僧などの仏教者が関与する「両部の社」の二種類に区分していた。西岡氏の紹介した出雲国の出雲大社をはじめとし、有力な神社においては仏教施設・仏教者の排除が実行されたが、そのような神社は「唯一の社」と認められていたとも考えられる。

このような状況のなかで、長い間の神仏習合から、「神道」が自覚・自立する時代が日本の近世であったのである。

2、真淵の古道論に関する従来の評価

真淵は、儒教、仏教、道教と異なる我が国固有の道として「古道」を認識しており、それを「皇朝の大道」、「神代の道」、「神の道」もしくは「神道」などと称していた。つまり、古道には神の存在が前提とされて当然と考えられる。しかし、日本思想史の創始者とも言うべき村岡典嗣（1884～1946）は、真淵の古道論を古代主義と定義している。

彼の哲学が、老荘的であつたのは、むしろ自然の帰趨とすべく、敢へて模倣とすべきでない。老子に対しては、彼自らしばしば「老子てふの人の天地のまにまに言はれしことこそ、天が下の道には叶ひ侍るめれ。」（『国意考』）といふごとく、賛意を述べてあるし、彼の言説中には、自然無為を説き、虚無恬淡を説けるは素より、賢、聖、学、智を斥け、仁義をなみし、不言、希言をたたへ、嗇を尊んだ等、道德経中の語を連想せしむるもの少なくない。事の天地といひ、父母といふ根本觀念に於いて之を觀る。彼は齊明紀に於ける、博徳が支那の天子に答へて、我国情を言ふに、「天地合徳自得平安。」「治称天地万民無事。」の言を以つてしたのを特に引照して、（学びの論ひ）「此れぞ我国の大道を言へるなり。」としたが、彼が解した神道はやがてその大道で、神道といふも、四時相交わつて漸を以て变化する天地自然の勢ひに則ることに外ならないのである。されば神に対しても、願など立つる信向は、仏の信仰と同じく無益の沙汰であり、そは若い時の、天地古今の本道を弁へぬ余りの愚かなる信仰である。勿論「天地後世などいふは皆ものとの沙汰」（贈真滋書）、神はただうやまひ拝礼すべきであるとした。彼の神道が、無神論的自然哲学に外ならなかつた事、觀るべきである。（「思想家としての賀茂真淵と本居宣長」『増訂日本思想史研究』昭和15（1940）年 岩波書店 190頁～191頁）

というように、真淵の古道思想には老荘思想の影響があることも言及されているが、真淵の古道説における神道とは「無神論的自然哲学」であると断じている。

会場の先生方を失望させてしまうかもしれないが、筆者は真淵における老荘思想の影響をそれほど大きいものとは考えていない。確かに先学の指摘の通り、真淵の中に老荘的な発想法があることは事実であり、何らかの影響を受けていることは否定しないが、儒教全盛時代、そして徳川御三卿（八代将軍吉宗の子孫たち）の一人である田安宗武（1715～1771）の和学御用を勤めた人間が、なぜ当時の知識世界の絶対的權威である儒教に対し徹底的否定をしなければならなかつたのであろうか、村岡の言う、「無神論的自然哲学」ではどうしても納得できない面が多い。儒教・仏教さらには老荘思想とも異なる我が国の古の道、それを真淵は神の道とも呼んだ。真淵を突き動かした原動力は日本の「神」にこそあつたのではないか、と筆者は現在推測している。

3、真淵古道論の検討 天地と神との関係

『国意考』は真淵古道学の集大成というべき著述であり、儒教と神道（これは真淵自身の考える「神の道」である）の対立の図式が全編を貫いている。歴史理解として、中国には放伐革命による王朝交代があり、乱世が続いている。一方日本は天皇が肇国以来変わることなく続いている、という認識に基き、儒教の「乱」と神道の「治」の相違を真淵は繰

り返し強調している。

次に具体例を挙げて儒教と神道の優劣比較をしているが、ここでもポイントは治と乱である。中国では同姓娶らず、仁義礼智信の弁別があり、文字を有している。一方、日本の古代は、異母ならばかまわず婚姻した例が見られるし、仁義礼智信などの区別はなく、文字もなかった。これらの点は、太宰春台が『弁道書』において古代日本には「道」が存在しなかったという主張とほぼ同一である。しかし真淵は、儒教は煩わしく、人が小賢しくなって世の中が乱れる。神道は、簡便であり、人は素直であり、よって世は治まる、と理解したのである。儒教は人がさかしらに制作したものであり、天地の大いなる道を狭く窮屈に理解したものである。儒道は人作（「聖人」の作）であるから人には理解しやすいが、天地の道に違うものであるとする。一方、神道は天地の心そのままであり、一見単純で愚かのように見えるが、天地にかなっているゆえに何の無理もないとする。この儒教・神道両者の理解が、治・乱を証明するという構造になっている。

中国と日本の治・乱比較や、神道・儒教の優劣論じたいは、真淵に先行する儒者や、垂加神道家らによって唱えられており、特に目新しいものではない。しかし真淵の論の特徴は、それらの論を巧みに転倒することにある。従来マイナスに評価（『弁道書』などによる）されてきた神道の純朴（単純）さを真淵はプラス面として評価する。詳細な教えがないことこそが、神道の儒教に勝れた点なのであり、それは皇統連綿という歴史事実が証明していると真淵は論ずる。

真淵思想は老荘を巧みに剽窃し、儒教に対抗するため、神道なるものを造作した、と早い時期から非難されている。例えば、天明元（1781）年稿、野公台による『読加茂真淵国意考』がこの種の批判として早いものである。

惜しいかな其の心を聖人の道に潜むること能はずして、独我が国上古淳素因循の治を見ること、彼の老聃無為自然の道と相似たり（溝口駒造校註 『国意考』改造社 昭和19（1944）年所収 78頁）。

というような批判を展開している。たしかに『国意考』においては、人は鳥獸虫と等しい存在であるとも真淵は述べている。小賢しくなった人間は、昔から何一つ変わらない動物に対し劣っているとも論じている。しかし、もしそうであるならば天地の心を戴いた日本人がなぜ天皇を尊ばねばならないのか。動物には国もなく君主もいない。これは真淵の論理矛盾ではないか。これは、同時代の思想家、安藤昌益（1703～1762）が、同じく「自然」という概念の尊重から無差別、平等という結論を導き出したのと、鮮やかなコントラストをなしている。

真淵にはこの矛盾が認識されず放置されていたのか、それともそれを統合する論理が存在していたかは、真淵古道の十全な理解のためには重要な問題であり、なぜ「天地のおの

づからなる道」が「神道」であるという真淵の定義を吟味する必要がある。

「おのづから」（自然）という真淵の用語から、従来の論者は老荘思想との類似性を見出してきた。しかし本体である天地については、分析的な言及がなされていなかった。真淵は天地をどのように理解しているのか、筆者はかつて真淵の著作にそって具体的に考察したので（拙著『荷田春満の国学と神道史』弘文堂 平成17（2005）年）、以下略述したい。

まずは、真淵が、神道、儒教、仏教の比較を試みる際に用いたロジックとして、三国世界観がある。日本、中国、天竺（インド）を一つの世界として、相互比較を試みる日本独自の世界観であり、それ自体は平安時代後期の『今昔物語』（1120年頃成立）にも見られる。また、陰陽五行説の影響を受けつつ地理的位置から中国、天竺、日本の国民性を比較する「水土論」的な発想も真淵には多く見られるのだが、これは決して真淵の独創ではなく、先行する儒者こそが盛んに論じたとさえ言えるものである。

真淵は『桜の詞』（宝暦7（1757）年成立）で、それぞれの国を日の出、正午、日没に比定し、春、夏、秋の季節に擬えて、「うらら（麗らら）なる」、「はなはだしき（甚だしき＝極端である）」、「よみ（黄泉＝彼岸）におよべる」心を持つとされた。そして「春にしく時もなく、さくら（桜）にまさる花もなく、やまと（大和）にくらぶる国もなく、神の道におよぶ道もなき」と結論づけている。この論理は以後真淵の多用するところとなり、『国意考』の他にも、『縣居集言録』（成立年不詳）、『祝詞考』（明和5（1768）年）、『語意考』（明和6年）、など最晩年の代表的な著作に繰り返し用いられている。

つまり、真淵が試みたのは、近世前期における日本の儒者の用いた枠組みのあくまでも転回であって、この枠組み自体を破壊するものではなかったことに注意しなければならない。

従来の学説では、「おのづから」に着目して老荘思想との類似性を説いてきた。実際、真淵自身はたびたび老荘に言及し、自己の古道との共通性を説いてきたこともあり、真淵の古道説は畢竟「無神論的自然哲学」であるという村岡典嗣の定義となり、追従する論を生み出したとあってよいだろう。しかし、真淵の天地観の分析からは、自然そのものを尊ぶという所謂自然主義とは全く異なる真淵の自然観を垣間見ることができる。天地は単なる物理的な自然界ではないのであり、その存在の背後には、神の観念が付随しているのである。天に関しては太陽と天照大神、地に関しては、国柄を支配し、人間の性格に影響を与える何らかの存在、国をつかさどる神、自然現象をつかさどる神の存在と、真淵の言う「天地」とはこのように豊穡な神々のパンテオンに彩られているのである。それゆえに神裔としての天皇に対する崇敬が生じているのであろう。

しかし、本居宣長は、真淵の天地理解について、間接的に批判をくわえている。

から人の、何につけても天天といふは、神あることをしらざる故のひがことなり、天はただかみのまします国にこそあれ、心も、行ひも、道も、何も、ある物にはあらず、いはゆる天命、天道などいふは、みな神のなし給ふ事にこそあれ、また天地は、万物を生育するものと思ふもひがことなり、万物の生育するも、みな神の御しわざなり、天地は、ただ、神のこれを生育し給ふ場所のみなり（『玉勝間』岩波文庫版下巻二一八頁）

天地の心、天地の父母、万物を生育する天地、という概念は、真淵が多用し、天地のまにまに、おのづからに、とは古道の根幹ともいえる部分である。それに対して、宣長にとっては、天地そのものは単なる物であり、全ては神のはからいによって世界が展開しているのである。

確かに真淵の言説は、宣長が指摘するように天地そのものに主体的意志が存すると理解していたのでは、と思わせるものである。また、多くの儒者からは、真淵の言う「おのづから」は、老荘の剽窃である、とも批判された。たしかに、真淵の天地と神との関係は明示的ではなく、宣長のように、究極的に神が天地をつかさどるという認識を真淵は見せない。加えて、宣長の「ムスヒ（産霊）」に相当するような根源的な神概念を真淵は有しておらず、天地と神の関係は曖昧なままである。真淵の場合「天地」が表現の主体となり、神はその背後に隠れてしまうのであり、漢意が完全に除去されていないとの批判も生じたのである。

しかし、真淵の「天地」についての言及は、単に漢意と断ずる事のできない部分が存在する。中国、天竺と比較して、日本の優秀性を論じる時に、用いた三国世界観を糸口として、真淵独自の「天地」観が浮かび上がるのである。それは従来の儒者たちが好んで用いた、陰陽五行説と気稟説にもとづく、中国中心の三国世界観の外枠だけを利用し、中身は日本中心に換骨奪胎するものであった。この枠組の中で、「天」については陰陽五行説に代わって、日本の優秀性を保証したのが太陽であり、真淵にとってそれは単に太陽そのものではなく、日の神としての天照大神への志向が伺えるのである。これは後に、本居宣長によって積極的に主張されるようになる。一方、「地」に関しても、陰陽五行と気の思想に基づく枠組みを参照しながらも、単に「気」を原因とするのではなく、背後に「国魂」（地域を支配する神）の神の存在を真淵は想定している。風のような自然現象についても神の存在を見ているのである。真淵の考える、天地の背後にある何者かは、儒教の抽象的な「理」でもなく、老荘思想の「無」でもない、具体的な日本の神々であった。そうであるならば、「無神論的自然哲学」と真淵の古道思想を理解するのは、真淵思想の天地の背後に存在する「神」を無視してたてられた論であり、真淵の思想の一面を切り取り、それを全体であると強弁したものと断じざるをえない。

4、おわりに―真淵古道の18世紀中期における思想史的意義

では真淵古道を私たちは一体どのように理解したらよいのであろうか。それには最初に、国学は反武家政治・反幕府思想なのであるという誤解をまず取り除かねばならない。それは時代による思潮の変化を見ない一面的な国学理解である。真淵研究の第一人者である井上豊も、既に「真淵は確信をもって徳川氏の幕府政治を肯定したとみてよからう」（井上『賀茂真淵の学問』八木書店 昭和18（1943）年 460頁）と指摘している。実際に真淵の著述や、言動の中に、反幕府的なものはほとんど見出せないのである。つまり真淵は、武家政権とは別の政治体制を求めていたとは考えがたいのである。では、政治変革でないとしたならば、古道は何を志向していたのであろうか、という疑問が生じてくる。

さらに、国学の自国優越観が直ちに排外主義や膨張主義にむすびつくものではない事にも注意する必要がある。一見、自国優越の意識は特に対外的危機に即応して出現すると考えられがちであるが、実は真淵の時代は、日本にとって最も東アジア情勢が安定した時期に相当するのである。少なくとも日本にとっては安定した平和状態が長期間続いていた18世紀中期の日本人の自己認識が真淵の古道観には反映されている。真淵が具体的な外国としての清朝に対して、脅威や憎悪を抱いていたとも考えがたい。

華夷変態論、日本的華夷秩序との関係性

17世紀の日本の儒者は、明の滅亡と清の立国にいたる中国の状況を「華夷変態」と捉えていた。その中で、日本こそが儒教的道を実現している国であるという認識も生じるようになった。それがいわゆる「小中華」意識であるが、真淵の生きた時代はまさにその真っ只中にあつたのである。道に関する日本の優越性は、あくまでも日本人の自意識の中ではあるが、自明のものであつたと考えられるであろう。そして、道は儒教ではなく、神の道であると認識し、主張したのが真淵であり、そうであるからこそ徹底的な儒教批判をなしたのであつた。

一方、最初に述べたとおり、日本の神社史の流れの中で17世紀にいたって、「神祇道」の存在が自覚的に認識されるようになり、実態として神社が神仏習合の影響から脱しつつあつた。真淵の主張する「神道」は政道の意味に近く、単純に神社＝神道という構図ではないが、日本の道の具体的な姿として「神道」が定置されたことに、このような神社の状況も影響を与えていると考えられる。

真淵の古道論はこのような歴史的状況から生み出されたものであり、閉鎖的であるが、自足（但し自給自足の体制ではないことも注意すべきである。東アジア貿易の存在は日本

経済のみならず世界経済にも影響を及ぼしていた) した当時の日本社会を肯定的に理解するものであったといえるだろう。

大巡真理会五教合一思想与道教三教合一思想比较研究

霍克功(宗教文化出版社编辑部主任)

- 一、大巡真理会五教合一思想
- 二、道教三教合一思想
- 三、大巡真理会五教合一与道教三教合一思想的异同

道教明确宣称自己是儒释道三教合一的。而大巡真理会除儒释道外，还吸收基督教思想为己用，再加大巡真理会本身，则可理解为五教合一。

一、大巡真理会五教合一思想

首先介绍一下大巡真理会的背景，以利于论文的叙述。“大巡真理会”是韩国光复后创立的一个新兴宗教团体，她的创教人是朴汉庆（号牛堂（1917-1995））。韩国光复后朴汉庆回国加入了“太极道”（当时称“无极道”），并得到了道主赵哲济（号鼎山1895—1958）的信任和重用，之后又指定他为都典，准备把“太极道”的领导权传给他。然而，“太极道”道主赵哲济去世后，1968年由于教内的矛盾，朴汉庆不得已离开了“太极道”。1969年，朴汉庆在首尔东部中谷洞龙马山创立了新的宗教团体——“大巡真理会”，得到迅速发展。目前，“大巡真理会”信徒总数约80万户，已成为韩国第六大宗教。“大巡真理会”是由赵哲济创立的“太极道”（原名“无极道”，1925年创立，1950年更名为“太极道”）中发展出来的，而“太极道”又是依据姜一淳（号甌山，1871-1909）的基本主张和天地公事而创立和发展起来的。因此，“大巡真理会”明确认同这一传法宗统。因此，“大巡真理会”的主要教义、理论和修道实践方法等都与姜甌山、赵鼎山一脉相承。在“大巡真理会”的信仰中，姜甌山、赵鼎山具有绝对崇高的神圣地位。教中道人们把姜甌山奉为九天上帝，把道主赵鼎山奉为玉皇上帝，把创立大巡真理会的朴牛堂奉为英明的宗教领袖。甌山、鼎山两位上帝，肉身是化现在韩国的自然人，但他们的神格是九天上帝，玉皇上帝。要相信两位上帝在大巡

的真理中是阴阳合德的统帅和公事三界（指把三界从纷乱中救济出来的宗教行为）。¹若不特指，上帝指的是九天上帝姜甌山。

大巡真理会的根本经典《典经》，彰显了儒家、佛教、道教、基督教、大巡真理会五教合一思想。

1、大巡真理会对儒家思想怀有敬意。

《典经》记载：“乙未年春，古阜地方的儒生们为庆贺社会平定，在斗升山举行诗会，上帝也参加了诗会。这时，一位老人将上帝约到一僻静处，并以小书一册相赠，上帝通读了此书。二五、众儒生虽称天下太平，但世道依旧日益艰难。就在这时，上帝立下了匡救天下的志向。”²说明上帝姜甌山参加儒生的活动，自然受到儒家思想的影响。又说：“上帝通读了儒佛仙以及阴阳谶纬类书籍，以此为匡救天下之参考。”³又说：“这时辛京元前来拜谒上帝，上帝道：‘吾知汝来。’便取来一张洋纸，让京元写上儒佛仙三字。上帝在儒字旁写下尼丘，佛字旁写下西域，仙字旁写下苦县后，将其烧掉。”⁴认为大巡真理会是“佛之形体、仙之造化、儒之凡节。”⁵在此点明上帝学习儒释道知识，以为大巡真理会救助天下的依据。

上帝很尊崇儒家贤哲子思，并赞成他的思想，“上帝曾对亨烈说道：‘圣人之言，掷地有声。古代子思乃圣人也，子思曾对卫侯曰：“若此不已，国无类矣。”’然卫侯不听其言，卫国最终灭亡。’”⁶

上帝对儒家经典《大学》烂熟于心，“一日，上帝给亨烈背诵《大学》一章章下的注解，其文如下：右经一章盖孔子之言而曾子述之其传十章则曾子之意而门人记之也旧本颇有错简今因程子所定而更考经文别为序次如左。五七、又诵读《大学》中的另外一段，并命众从徒牢记。内容如下：若有一个臣，断断兮，无他技，其心休休焉。其如有容焉，人之有技，若己有之，人之彦圣，其心好之不啻若自其口出，寔能容之，以能保我子孙黎民，尚亦有利哉。人之有技，娼疾以恶之，人之彦圣而违之，俾不通，寔不能容，以不能保我子孙黎民，亦曰殆哉！”⁷

大巡真理会的“信条：四纲领：安心，安身，敬天，修道。三要谛：诚，敬，信。”⁸可以看出，大巡真理会的信条吸收了儒家的思想。

《典经》记载：“甲午年秋，道主命朴汉庆寻得旧版的《史略》上下卷和四书三经。朴汉庆便找来了旧版《通鉴》、《小学》、《大学》、《论语》、《孟子》、《诗传》、《书

¹ 参阅楼宇烈教授《典经》译后记，第348-349页。

² 《典经》第8页。

³ 《典经》第17页。

⁴ 《典经》第84页。

⁵ 《典经》第140页。

⁶ 《典经》第158页。

⁷ 《典经》第170页。

⁸ 《典经》第210页。

传》、《中庸》、《周易》等书呈予道主。后这些书籍皆藏于道场。”⁹可见，大巡真理会，主要学习儒家经典，从中汲取智慧。尤其重视儒家经典《大学》，还认为诵读《大学》可以治病。经说：“上帝常道：‘多读《书传》序文则通于道也；反复诵读《大学》上章，则能豁然贯通。’”¹⁰“上帝曰：《大学》中道：‘物有本末，事有终始。知所先后，则近道矣。’”¹¹“铜谷金甲辰因麻风病脸部浮肿，眉毛脱落。一日找到上帝，请求上帝为其治病。上帝命甲辰走到门外，朝着房屋站立，令亨烈等人读诵《大学》第一章章下注释。十余分钟后，便送甲辰回去。从此甲辰感到身体轻盈自如，不久后肿气消失，病得痊愈。”¹²

2、大巡真理会也注意吸收佛教思想。

《典经》以下记载，则反映了一个重要事实：大巡真理会更喜欢佛教，而认为儒家有腐朽的一面。记曰：“这时，金亨烈与金甫京也来拜见上帝。上帝令甫京写下儒佛仙三字后，闭目正坐准确地点出一其中一个字来。甫京刚指到佛字处时，上帝脸上便显现喜色，而对于另一个指儒字的从徒说道：‘儒乃腐儒也。’”¹³也从一个侧面反映出，虽然大巡真理会的上帝从儒家学说中学到更多知识，但对儒家有批评精神。

上帝与佛教有密切联系，在佛教寺院金山寺弥勒佛像前诵诗。经说：“上帝位居九天，神圣、佛、诸菩萨等向上帝诉求，皆谓匡扶天地之纷乱非上帝不能。于是，上帝降于西洋大法国天启塔，环视三界，大巡天下之际，至东土朝鲜停留，临于母岳山金山寺弥勒金像凡三十年，降天命与神教于崔水云，使其确立大道。后于甲子年收回天命与神教，辛未年亲临世间。”¹⁴“上帝赴金山寺，对众从徒诵诗，道：天皇地皇人皇之后，天下之大金山。母岳山下，金佛能言，六丈金佛，化为全女。万国活计南朝鲜，清风明月金山寺。文明开花三千国，道术运通九万里。”¹⁵

3、大巡真理会更是与道教有渊源关系，或者说来源于道教。

大巡真理会的“宗旨：阴阳合德，神人调化，解冤相生，道通真境。”¹⁶可以看出，阴阳合德，明显受到道教的影响。《典经》记载：“金松焕询问人之死后，上帝道：‘人有魂魄，死后魂升入天而成神，受后代之祭祀。四代之后，或成灵或成仙。魄则归于地，四代之后则成鬼。’”¹⁷仙和的观念来源于道教。上帝还自比浪子，遇到神仙后改过自新。经曰：“一日，上帝将自己所作所为比作浪子，并道：‘旧时曾有浪子，对自

⁹ 《典经》第225页。

¹⁰ 《典经》第251-252页。

¹¹ 《典经》第257页。

¹² 《典经》第306页。

¹³ 《典经》第146页。

¹⁴ 《典经》第148页。

¹⁵ 《典经》第323-324页。

¹⁶ 《典经》第210页。

¹⁷ 《典经》第243页。

己曾经放荡人生、虚度岁月而悔恨自责。如此虚度人生，无一可留与后代，岂不遗憾！决意从今往后寻求神仙，潜心学仙，悔过从新。当此时，身心蓦然感到一阵爽快，腾云升天，遇到了天上的一位神仙。神仙道：汝既改过从新，立志求仙，其志殊嘉。吾将授汝仙学，求一清静之地修建道场，聚志同道合。浪子遂依命而行，开始振作精神，广求同道。然众人皆知其浪荡前科，少有响应，最终仅聚寥寥数人，始建道场。一日，天上突然飘来七彩祥云，传来美妙仙乐，原来前日的神仙降临道场，教授仙学。’”¹⁸就是说上帝接受了道教神仙的教诲才振作精神立志求仙，并要建立地上仙境。经说：“上帝每有机会，便对众从徒道：‘吾主宰三界大权，匡正一切先天度数，开启后天崭新运数，建地上仙境。’”¹⁹上帝标榜自己与道教著名的八仙之一吕洞宾一样，“（上帝）继而说道：‘吾所行与吕洞宾无有不同也。吕洞宾为传长生之术欲寻人间因缘，乔装卖梳于街头。’”²⁰

4、大巡真理会也有基督教的影子。

对基督教先是一种排斥态度，经说：“附近梧桐亭住有叫金京安的人，此人持有一本基督教新约全书。一日，上帝叫金亨烈去找来一本新约全书。他从金京安处借来这本书呈献上帝，上帝把此书付之一炬。”²¹“丙午年十月某日，上帝至耶稣教堂，查看并询问了各种仪式和教义后，道：‘无足可取者也。、’”²²但，对精神领袖的称呼——上帝，应该说是来源于基督教。《典经》曰：“布喻文中所说‘洋洋上帝在上，浩浩道主奉命，’”²³

5、大巡真理会《典经》有时同时提到佛教、道教、儒家或基督教。

《典经》记载了“上帝开启教运之后，时常对追随者讲述过往圣人的故事，其中包括姜太公、释迦牟尼、关云长和利玛窦等人的故事。”²⁴这其中佛教人物、道教人物、儒家人物，甚至基督教人物。可见大巡真理会思想来源的广泛性，渐露五教合一的思想。。《典经》又记曰：“一日，上帝对金亨烈道：‘西洋人利玛窦来此东方，欲建地上天国，却因儒教根基深厚，积弊日久，改革难行，终未能如愿。不过，利玛窦打通了天与地之间的界别，使各守一方、互不越界之神明彼此开始往来。利玛窦死后，率东方文明神前往西方，开启文运。自此，地上神开始模仿天上一切妙法，将其施展于人间，西洋一切文物实乃仿天国之模型矣。’”上帝又道：“然其文明者，倚重于物质，助长了人类之骄傲，以致动摇了对天理之信心、为征服自然犯下了种种罪恶，荡涤神道权威，致天道与人事常道皆有忤违，三界混乱，

¹⁸ 《典经》第263-264页。

¹⁹ 《典经》第283页。

²⁰ 《典经》第338页。

²¹ 《典经》第9页。

²² 《典经》第40页。

²³ 《典经》第214-215页。

²⁴ 《典经》第148页。

道基断绝，因此，一切原始神圣、佛、菩萨等汇集一起仰望九天控诉人类与神明界之罪恶与劫难。吾降临西洋大法国之天启塔，大巡天下，临于东土朝鲜母岳山金山寺三层殿弥勒金佛三十年，为崔济愚开示了济世大道。然济愚未能超越儒教典宪，不能明大道之真髓，故吾于甲子年收起天命与神教，于辛未年降临世间。’”²⁵通过以上记载可以看出，上帝看到基督教徒利玛窦想在东方建立天国，但未能冲破儒教的根基而失败。人类因物质文明骄傲自满引起神圣、佛、菩萨的控诉。所以上帝降临世间。暗含上帝融合了儒家、道教、佛教的诉求，下到人间治理世界。

《典经》记载：“上帝教示‘日月无私治万物，江山有道受百行’，并作五咒，名为天地津液。五咒如下：新天地家家长岁 日月日月万事知 侍天主造化定永世不忘万事知 福禄诚敬信 寿命诚敬信 至气今至愿为大降 明德观音八阴八阳 至气今至愿为大降 三界解魔大帝神位 愿趁天尊关圣帝君”²⁶其中提到佛教的观音、道教的关帝，都是称赞的口气。上帝还类比儒家孔子、佛教释迦说自己能让各种人成道。“上帝继而说道：‘孔子惟使七十二人通六艺，释迦令五百人有所通，其他未得通者皆怀冤也。无论是谁，吾将据其内心所修，明其道通，令上才七日，中才十四日，下才二十一日成道。上等之人通于造化，任行万事；中等之人通于造化而有所不能；下等之人惟知晓造化而已。’”²⁷

下面的记载明白无误地宣称儒、佛、道诸神与上帝都是修炼成道的。“上帝又道：‘吾将道通脉传于大头领，告知成就道通之法。道通之时，儒、佛、仙等的道通神们将汇聚一堂，依据各自身心所修，通达于道。因此，不可由我一人独当此任。’”²⁸

上帝认为道存在于八卦中，让门徒学习八卦思想，“柳赞明从上帝处得知，道通存于乾、坎、艮、震、巽、离、坤、兑。”²⁹“上帝令熄灭灯火后，选一人站在屋中央，其余八人分立八方，令其念诵“乾、坎、艮、震、巽、离、坤、兑”，并让正座于周围的二十余从徒们随其念诵，”³⁰

以下记载则明确了道教、佛教、儒家、基督架与大巡真理会五教合一思想和实践。“又一日，上帝说道：‘仙道、佛道、儒道、西道乃世界各族属文化之基石。如今立崔水云为仙道宗长，震默为佛道宗长，朱晦庵为儒道宗长，利玛窦为西道宗长也。’”³¹

大巡真理会的“目的：无自欺 精神开辟。地上神仙实现，人间改造。地上天国建设，世界开辟。”³²可以看出，从地上神仙可以看到道教的影子。地上天国建设，又有基督教的理想的借鉴。

《典经》又说：“圣人之道德，元亨利贞，大经大法。道正天地，数定千法，而

²⁵ 《典经》第147-148页。

²⁶ 《典经》第159页。

²⁷ 《典经》第160页。

²⁸ 《典经》第162-163页。

²⁹ 《典经》第165页。

³⁰ 《典经》第168页。

³¹ 《典经》第172页。

³² 《典经》第210页。

理定心法，正大光明，仙佛儒大道正通。是以天命代语，先后天道理气生，大矣，至矣，圣矣。惟我奉教后学，以光大道，以承大德，以弘大业，清华五万年龙华仙境，”

³³上述圣人之道德元亨利贞，明显有《易》的思想。

综上所述，大巡真理会汲取了儒、佛、道、基的思想精华，加上它自己独创的理论可谓五教合一。

二、道教三教合一思想

鲁迅说：“中国自南北朝以来，凡有文人学士、道士、和尚，大抵以‘无持操’为特色的。晋以来的名流，每一个人总有三种小玩意，一是《论语》，二是《老子》，三是《维摩诘经》。不但采看谈资，并且常常作一点注释。唐有三教辩论，后来变作大家打诨。所谓名儒，做几篇伽蓝文也不算什么大事。宋儒道貌岸然，而窃取禅师的语录。清呢？去今不远，我们还可以知道儒者的相信《太上感应篇》和《文昌帝君阴骘文》，并且会请和尚到家里拜忏。”³⁴事实也正如鲁迅所讲中国历史上三教相互学习，融合为一的情况。道教三教合一思想，起于南北朝时期，之前并无三教之说。梁朝学者陶弘景首先提出了“百法纷凑，无越三教之境”。其后历经随唐宋元至明清，三教合一的言论和思想在道教中逐渐增多和深入。

事实上，三教合一是由三教相争演变来的。南北朝时期发生了多次佛道之间的论争，其中南宋文帝（424—453）时发生儒家与佛教之间的因果报应之争；齐梁（479—557）发生神灭与神不灭之争；宋末齐初（465—493）发生道教与佛教的夷夏之间。北朝时期，发生了北魏太武帝（424—452）、北周武帝（561—578）两次大的灭佛行动和北齐宣帝（550—559）的灭道行动，这些灭佛或灭道行动虽由皇帝出面发起，但实际上含有佛道两家相争的因素。隋唐期间，有隋开皇（581—600）间的三教辩论，大业（605—618）间的令沙门、道士致敬王者而引发的斗争及沙门慧净与道士余永通之间的辩论；唐武德（618—626）间的儒、道联合反对佛教的斗争；贞观（627—649）间释道先后之争；高宗（650—683）时的多次佛道大辩论，高宗、武后和中宗（684—710）时的《老子化胡经》之争；唐中后期（710—907）的多次佛道大辩论；武宗（841—846）时由于道士赵归真、刘元靖等人的排佛和武宗的崇道等而兴起的灭佛；韩愈等儒者的反佛道。宋元时期，北宋时有孙奭、孙复、欧阳修、李觏等人的反佛、道；真宗（998—1022）、徽宗（1101—1125）朝崇道抑佛；南宋（1127—1279）时，理学家们对道教的攻击、批评。元代，有宪宗（1251—1259）时的佛道卸前小辩论；世祖（1260—1294）时的佛道辩论及对道教的严厉制裁。经过一系列的儒释道间的斗争，到了明清时期，三家关系趋于和平，再没有发生以前那样激烈的冲突。

³³ 《圣经》第211页。

³⁴ 《鲁迅全集》第5册，人民文学出版社版。

“三教一方面为了争夺政治、经济、宗教地位而相互对立、排斥，展开激烈的争辩；另一方面，又在义理上相互吸收、融合，互相影响。三家都发出了三教合一的呼声。”³⁵儒释道三教的冲突与融合，拓展了文化的立体空间。融合是随着冲突的展开而日渐深入的，是在保持各自本位的前提下所实现的吸收和交流，所以其结果不是形成某种统一的宗教，而是达成文化的共识，即所谓天下无二道，圣人无两心，以此承认三教的根本道理和终极的价值关怀相通。³⁶而在道教内丹理论的形成和发展过程中，儒道释三家融合的思想对其产生了积极的影响。

1、南宗的三教合一思想

南宗创始人是北宋的张伯端，他的三教合一的思想十分明显。张伯端试图用道教的修炼性命之说撮合儒道释三家，他说：“教虽分三，道乃归一。”³⁷他认为，儒、佛、道三家的终极目标都是同一的道，只要真正掌握好，从哪家入手都可以趋达于道：“释氏以空寂为宗，若顿悟圆通，则直超彼岸，如有习漏未尽，则尚殉于有生。老氏以炼养为真，若得其枢要，则立跻圣位，如其未明本性，则犹滞于幻形。其次《周易》有穷理尽命之辞，鲁语有毋意必固我之说，此仲尼极臻乎性命之奥也，然其言之常略而不详者何也？盖欲序正人伦，施仁义礼乐之教，故于无为之教未尝显言，但以命术寓诸《易》象，以性法混诸微言耳。”³⁸在这个意义上，张伯端说：“如此岂非教虽分三，道乃归一？”当然，这是就修炼的终极目标而言的。除此之外，三家尚有不少共同之处，尤其是在心性论方面。他融通道佛二家的思想，用道教的思想解释佛教的戒定慧，说：“夫其心境两忘，一念不动曰戒；觉性圆明，内外莹切曰定；随缘应物曰慧。此三者，相须而成，互为体用。或戒之为体者，则定慧为其用；定之为体者，则戒慧为其用；慧之为体者，则戒定为其用。三者未尝斯须相离也。”³⁹他还用道教重玄思想解释佛教的空：“见了真空空不空，圆明何处不圆通？根尘心法都无物，妙用方知与佛同。”⁴⁰张伯端对道与儒的关系，秉承了钟吕“和光同尘”的思想⁴¹，主张入世在家、行善积德，并以此作为内丹修炼的基础。他说：“志士若能修炼，何妨在市居朝。”⁴²为了将三教各自的优点发挥出来，张伯端认为应该：“先以神仙命脉诱其修炼，次以诸佛妙用广其神通，终以真如觉性遗其幻妄，而归于究竟空寂之本源。”⁴³把性命双修理论贯彻到三教合一的思想中，丰富了内丹学说。

张伯端援佛入道、三教合一思想有一个从不自觉到自觉的过程。当初他写作的《悟真

³⁵ 唐大潮著《明清之际道教“三教合一”思想论》，宗教文化出版社2000年版第2页。

³⁶ 卢国龙著《道教哲学》，华夏出版社1997年版，第465页。

³⁷ 张伯端《》

³⁸ 《道藏》第2册，第914页。

³⁹ 《悟真篇·序》

⁴⁰ 《悟真篇拾遗·圆通颂》

⁴¹ 《纯阳真人浑成集》卷上《百字诗》

⁴² 《悟真篇》卷下《西江月》

⁴³ 《悟真篇拾遗·禅宗歌颂诗曲杂言》

篇》八十一首律诗，并未涉及佛教内容，“编辑既成之后，又觉其中惟谈养命固形之术，而于本源真觉之性有所未究，遂玩佛书及《传灯录》，至于祖师有击竹而悟者，形于歌颂、诗曲、杂言三十二首，今附之卷末，庶几达本明性之道，尽于此矣。”⁴⁴这是张伯端吸收了佛教“明心见性”的思想，并改造成“达本明性之道”，提升了道教精神超越的境界。而且禅宗的思想可以用来说明内丹修炼中炼气合道(炼气化神)阶段的某些方面，张伯端说，卷末的这些诗曲杂言表示炼形化气之后，“抱之九载，炼气成神，以神合道，故得形神俱妙，升入无形，与道合真，冥而不测，是以形神性命俱归于究竟空寂之本源也。”⁴⁵意思是说，经过内丹修炼可以达到佛教“空”的境界。事实上同，内丹的了手功夫与佛教禅宗有某些相通之处，《悟真篇拾遗》之《西江月·其四》唱到：“法法原无法，空空亦非空。静喧语默本来同，梦里何劳说梦。有用用中无用，无功功里施功。还问果熟自然红，莫问如何修种。”⁴⁶描述了还虚过程中空与不空交替，炼功与无为并存的境界。《悟真篇拾遗》之《绝句四首·其一》还说：“如来妙体遍河沙，万象森罗无碍遮。会得圆通真法眼，始知三界是吾家。”⁴⁷炼神还虚功成，感受到佛祖如来其大无边，遍满世界，无所阻碍；同时位列三界与道教祖师三清神同坐。但仙佛还是不同的，“今世人学禅学仙，如吾二人者，亦间见矣……我金丹大道，性命兼修，是故聚则成形，散则成气，所至之地，真神见形，谓之阳神。彼(禅师)之所修，欲速见功，不复修命，直修性宗，故所至之地，人见无复形影，谓之阴神。”⁴⁸出阳神为道教，出阴神为佛教禅宗，这是自钟吕以来道教就坚持的观点。先修命后修性，有形体依托，所以阳神可现，而只修性不修命，无形体所靠，所以只能出阴神。

到了白玉蟾那里，形成了心性境界论，他认为心性修炼是儒佛道的核心，在归根复命这一根本目标上三家是一致的。他说：“天下无二道，圣人无两心。会万化而归一道。”⁴⁹他还提出了“心即是道”的主张：“至道在心，心即是道，六根内外，一般风光。内物转移，终有老死；元和默运，可得长生。是故形以心为君，身者心之舍。心宁则神灵，心荒则神狂。虚其心而正气凝，淡其心则阳和集。”⁵⁰意思是说，心为身体的主宰，是君主，身体为心的房舍，是从属。这种“形以心为君”的观点与宋明理学心学一派的观点类似。白玉蟾更将心与道等同起来，认为心是世界万物的创造者，他说：“心者，造化之源。”心还是万物的本体：“一心本存，包含万象。”⁵¹心与道的属性相同：“道无穷，心无穷，不生不灭，无成败。”⁵²“心与道合，心无所始，亦无所终。”⁵³儒家的陆九渊也说：“道，未有外乎其

⁴⁴ 《悟真篇·序》

⁴⁵ 《悟真篇》

⁴⁶ 《悟真篇》卷下《西江月》

⁴⁷ 《悟真篇》卷下《西江月》

⁴⁸ 《道藏要籍选刊》第6册，第287页。

⁴⁹ 《修真十书》中《杂著指玄篇》卷六《谢张紫阳书》

⁵⁰ 《海琼白真人语录》卷三《东楼小参》，《道藏》第33册第130页。

⁵¹ 《道德宝章·贵生》。

⁵² 《道德宝章·能为》。

⁵³ 《道德宝章·虚心》。

心者”⁵⁴，“万物森然于方寸之间，满心而发，充塞宇宙，无非此理。”⁵⁵陆九渊的弟子杨简也说：“人心即神，人心即道。”⁵⁶在关于心的问题上儒道释三家看法相同。

“南宗的三教归一论，是以内丹学说为中心的、将三教思想融合于内丹修炼的方法。”⁵⁷张伯端将佛教的“空寂”、道教的“炼养”、儒家的“穷理尽性至命”都融入他的内丹修炼理论中，他说：“先以神仙命术诱其修炼，次以诸妙用广其神通，终以真如觉性遣其幻妄，而归于究竟空寂之本源矣。”⁵⁸白玉蟾则将佛、道、儒之法，分别归纳为“定”、“清静”、“诚”。他说：“若夫孔氏之教，惟一字之诚而已；释氏之教，惟一字之定而已；老氏则清静而已。”⁵⁹白玉蟾在谈到“心”和“法”的关系时说：“法法从心生，心外别无法。”⁶⁰又说：“万法从心生，心心即是法。……法是心之臣，心是法之主。”⁶¹这种心法关系与禅宗如出一辙。禅宗神秀在《观心论》中说：“心者，万法之根本也。一切诸法，唯心所生。若能了心，万行俱备。犹如大树，所有枝条及诸花果，悉皆因果。”⁶²神秀的法是指一切事物。也就是说心是一切事物的根源。他所谓“法从心生”，“心外无法”的观点，与陆象山、王守仁心学的基本思想基本一致。比白玉蟾略早的陆象山说：“宇宙便是吾心，吾心便是宇宙。”晚于白玉蟾的王守仁则说：“心外无物”、“心外无理”。三人所言皆以心为主宰。白玉蟾还说：“至道在心，即心是道。六根内外，一般风光。”⁶³六根之内即是心，六根之外即是客观世界。心主宰客观世界。陆象山说：“道，未有外乎其心者。”又说：“万物森然于方寸之间，满心而发，充塞宇宙，无非此理。”⁶⁴他的学生杨简还说：“人心即是神，人心即是道。”⁶⁵王守仁说：“心即道，道即天，知心即知道、知天。”“诸要实见此道，须从自己心上体认，不假外求，始得。”⁶⁶白玉蟾还说：“形以心为君。”⁶⁷王守仁说：“心者，身之主宰。”⁶⁸可见，白玉蟾内丹理论与禅宗思想及儒家思想是相互融合的。白玉蟾对佛教术语运用自如，还将佛教的“圆觉”与道教金丹类比，他说：“有一明珠光烁烁，照破三千大千国。观音菩萨正定心，释迦如来大圆觉。或如春光媚山河，或似秋光爽岩壑。亦名九转大还丹，谓之长生不死药。”⁶⁹

⁵⁴ 《陆象山全集》卷一九《敬斋记》。

⁵⁵ 《陆象山全集》卷一九《敬斋记》。

⁵⁶ 《慈湖先生遗书》卷二二《陆先生祠记》。

⁵⁷ 卿希泰著《续·中国道教思想史纲》，第92—93页。

⁵⁸ 《悟真篇拾遗·禅宗歌颂》，《道藏》第4册第745页。

⁵⁹ 《海琼白真人语录》卷3，《道藏》第33册第129页。

⁶⁰ 《道藏》第4册第113页。

⁶¹ 《道藏》第4册第135页。

⁶² 神秀著《观心论》

⁶³ 《海琼真人语录》卷3《东楼小参》，《道藏》第33册第130页。

⁶⁴ 《陆象山全集》卷19《敬斋记》。

⁶⁵ 《慈湖先生遗书》卷22《陆先生祠记》。

⁶⁶ 《传习录》下。

⁶⁷ 《道藏》第33册第130页。

⁶⁸ 《传习录》下。

⁶⁹ 《道藏》第33册第131—132页。

“白玉蟾的内丹修炼理论，受理学的影响也是很深的。”⁷⁰他的《无极图说》有周敦颐的《太极图说》的影子。他还用朱熹“天命之性”、“气质之性”的说法来分析性命问题。认为“性由天赋，智愚善恶之天。”⁷¹“命者，因形而有，……五脏之神为命，七情之所系也，莫不有害吾之公道；禀受于天为性，公道之所系焉。故性与天道同，命与人欲同。”⁷²可以看出，白玉蟾所说之性与朱熹的“天命之性”类似，而白玉蟾之“以神驭气”而成道⁷³的理论直接来源于朱熹的以“天命之性”驾驭“气质之性”。南宗融摄佛学的目的正如张伯端在《悟真篇序》所说：“及乎篇集（指《悟真篇》）既成之后，又受其中惟谈养命固形之术，而于本源真觉之性有所未究，遂玩佛书及《传灯灵》，至于祖师有击竹而悟者，乃形于歌颂诗曲杂言三十二首，今附之卷末，庶达明本性之道尽于此矣，所期同志览之，则见末而悟本，舍妄以从真。”⁷⁴可见张伯端读佛书是为了补充只修命之不足。然而南宗是按道儒佛次序来排序，说明其优劣的。认为“学仙须是学天仙，惟有金丹最的端。”⁷⁵薛道光注说：“仙有数等，……若能绝嗜欲，修胎息，颐神入定，脱壳投胎，托阴化生而不坏者，可为下品鬼仙也。……若修金丹大药成道，或脱壳，或冲举，乃无上九极上品仙也。丹法七十二品，欲学天仙，惟金丹至而已。”⁷⁶总之，南宗的三教合一思想是以内丹为中心，兼摄儒佛的。

2、北宗三教合一思想

北宗创始人王重阳，他生活于南宋时金人统治的北方，早年在咸阳大魏村，后迁至终南山。他原名中孚，字久（一作“允”）卿，易名世雄，字德威，入道后改名喆（一作嘉），字知明（一作名），道号重阳子。王重阳善文习武，四十八岁时离家出游，于甘河镇遇异人得内炼真诀，悟道出家。五十六岁一路讨饭至山东，创立全真道，主张出家住庵。他先后收徒马丹阳、谭处端、刘处玄、邱处机、王处一、郝大通和孙不二七人，这七名徒弟后被奉为北宗七真。元代全真教主张志敬奏请诏封王玄甫仍称帝君，加紫府少阳之字，钟离权、吕洞宾、刘操、王重阳为“真君”，后来道教徒遂同尊这五人为北宗五祖或全真五祖。王重阳轻身重心，对肉身持唾弃态度，与佛教一样视肉身为臭皮囊，弃之唯恐不及。认为养生是养法身而不是养肉身。“法身者，无形之相也，不空不有，不下不高，非短非长，用之则无所不通，藏之则昏默无迹。”修道必须以修炼性命为根本，成功者可超凡入圣。而所谓超凡入圣只不过是“身在人间而神游天上”，“形寄于尘中而心明物外。”也就是说，“离凡世者，非身离也，言心地也”。心中没有思虑念头，就能超越欲界，心中忘掉一切境，就

⁷⁰ 卿希泰著《续·中国道教思想史纲》，第96页。

⁷¹ 《道藏》第33册第136页。

⁷² 《紫清指玄集·性命日月论》，《道藏精华录》下册。

⁷³ 《鹤林问道篇》上，《藏外道书》第5册第101页。

⁷⁴ 《道藏》第2册第974页。

⁷⁵ 《道藏》第2册第975页。

⁷⁶ 《道藏》第2册第975—976页。

能超越色界；心不执著于空、见，就能超越无色界。他说：“欲界、色界、无色界，此乃三界也。心忘虑念，即超欲界；心忘诸境，即超色界；不著空见，即超无色界。离此三界，神居仙圣之乡，性在玉清之境。”⁷⁷

王重阳全真道北宗三教合一特色鲜明突出。立意上，从其创教时起，他在山东地区所创立的五个教会，全冠之以三教之名。理论上，王重阳《金关玉锁诀》称其教“太上为祖，释迦为宗，夫子为科牌”⁷⁸，“三教者，不离真道也。喻曰：似一根树生三枝也”⁷⁹，《重阳全真集·永学道人》谓：“心中端正莫生邪，三教收来做一家，义理显时何有异，妙玄通后更无加”⁸⁰《孙公问三教说》：“儒门释户道相通，三教从来一祖风。”⁸¹《答战公问先释后道》曰：“释道从来是一家，两般形貌理无差。”⁸²全真教的第二代传人也主张三教同源一致，如丘处机《磻溪集》卷一曰：“儒释道源三教祖，由来千圣古今同。”⁸³刘处玄《仙乐集》卷三曰：“三教归一，弗论道禅。”⁸⁴谭处端《水云集》卷上曰：“三教由来总一家，道禅清静不相差。”⁸⁵尹志平《葆光集》卷中曰：“道显清虚妙，释明智慧深，仲尼仁义古通今，三圣一般心。”⁸⁶从上所引可知，金代全真道教义中的三教合一论多为口号，未深入阐释三教义理相通之处。再有全真道三教合一论力倡三教平等。王重阳《金关玉锁诀》言：“三教者如鼎三足。”⁸⁷马钰之徒王丹桂《草堂集·咏三教》言：三教“同一体，谁高谁下？谁先谁后？共扶持邦国，普化人天，浑似沧溟大海分异派流泛诸川。然如是周游去处，终无尽归源。”⁸⁸

北宗要求信徒象佛教徒一样看破红尘，斩断恩情、亲情、爱情等人情，抛妻弃子，出家居住宫观修道。王重阳主张：“修行切忌顺人情，顺著人情道不成。”⁸⁹他还规定“凡人修道先须依此一十二个字：断酒色财气，攀援爱念，忧愁思虑。”⁹⁰马钰教导弟子说：“酒为乱性之浆，肉是断命之物，直须不吃为上。酒肉犯之犹可恕，若犯于色，则罪不容于诛矣。”⁹¹这与佛教戒酒、戒肉、戒色的戒律基本一致。与禁欲主义相适应，北宗在修炼上要求清静自然、淡泊无为。王重阳曰：“诸公如要修行，饥来吃饭，睡来合眼，也莫打坐，也莫学道，只要尘凡事屏除，只用心中清静两个字，其余都不是修行。”⁹²这与佛教禅宗要求

⁷⁷ 《重阳真人授丹阳二十四诀》。

⁷⁸ 《道藏》第25册，第803页。

⁷⁹ 《道藏》第25册，第802页。

⁸⁰ 《道藏》第25册，第696页。

⁸¹ 《道藏》第25册，第693页。

⁸² 《道藏》第25册，第691页。

⁸³ 《道藏》第25册，第815页。

⁸⁴ 《道藏》第25册，第438页。

⁸⁵ 《道藏》第25册，第849页。

⁸⁶ 《道藏》第25册，第520页。

⁸⁷ 《道藏》第25册，第802页。

⁸⁸ 《道藏》第25册，第799页。

⁸⁹ 《重阳全真集·唐公求修行》。

⁹⁰ 《重阳教化集》卷一，《道藏》第25册，第780页。

⁹¹ 《丹阳真人语录》。

⁹² 《重阳教化集》卷三，《道藏》第25册，第788页。

几乎一致，只是多了清静二字。

北宗既强调个人修炼，同时也主张济世度人。王重阳在为玉花社制定宗旨时说过：“晋真人云：‘若要真功者，须是澄心定意，打叠精神，无动无作，真清真静。抱元守一，存神固炁，乃是真功也。若要真行者，须是修仁蕴德，济贫拔苦，见人患难，常怀拯救之心，或化诱善人入道修行。所为之事，先人后己，与万物无私，乃真行也。’”⁹³这与佛教的普度众生思想相一致。

王重阳创建的北宗全真道倡导三教一致、三教平等、三教和同。他的弟子刚入教门时要阅读道教的《道德经》、《清静经》，同时还要阅读佛教的《般若心经》和儒家的《孝经》。刘祖谦《终南山重阳祖师仙迹记》在评价全真道的三教合一特点时说：“凡接人初机，必先读《孝经》、《道德经》，又教之以孝谨纯一。及其立说，多引六经为证据。其在文登、宁海、莱州，尝率其徒演法建会者凡五，皆所以明正心诚意、少私寡欲之理，不主一相，不居一教也。”⁹⁴王重阳在《立教十五论》中，既强调“性命是修行根本”，应“谨紧锻炼”，以求“脱壳登真”、“神游八表”这一宗旨，又将佛教的“三界”和“禅定”之说纳入修炼功法中。将“入圣之道”定为“积功累行”；将儒家的伦理道德列为教戒。王重阳在《金关玉锁诀》中明确指出：“三教者，如鼎三足，身同归一，无二无三，三教者，不离真道也。喻曰：似一根树生三枝也。”⁹⁵在他的诗文中到处都有三教归一的言论。《重阳全真集》卷1《答战公问先释后道》说：“释道从来是一家，两般形貌理无差。识心见性全真觉，知汞通铅结善芽。马子休令川拔棹，猿儿莫似浪淘沙。慧灯放出腾霄外，照断繁云见彩霞。”⁹⁶识心见性是修性，知汞通铅是炼命，佛道二家在精气神的修炼是一致的。同书卷1《孙公问三教》又说：“儒门释户道相通，三教从来一祖风。悟彻便令知出入，晓明应许觉宽洪。精神炁候谁能比，日月星辰自可同。达理识文清静得，晴空上面观虚空。”⁹⁷表明三教同根同源，精气神修炼到一定程度，三教的境界是一样的。⁹⁸他在《永学道人》一诗中又说：“心中端正莫生邪，三教搜来做一家。义理显时有何异，妙玄通后更无加。般般物物俱休著，净净清清最好夸。亘劫真人重出现，这回复得跨云霞。”⁹⁹《述怀》总结道：“了了通三道，圆圆做一团。”他要将三教并作一家，揉和成一圆团的思想跃然纸上。

“全真教的第二代掌门人马钰，对全真道的心性论做出了很大贡献。他把心分为“尘心”和“真心”。“尘心”是有意念、有情欲的心；而“心定念止，湛然不动，名为真心”¹⁰⁰真心也称为“无心”。“且道如何是体空处。夫体空者，心体念灭，绝尽毫思，内无所

⁹³ 《玉花社疏》。

⁹⁴ 《道藏》第19册第726页。

⁹⁵ 《道藏》第25册第802页。

⁹⁶ 《道藏》第25册第691页。

⁹⁷ 《道藏》第25册第693页。

⁹⁸ 《道藏》第25册第698页。

⁹⁹ 《道藏》第25册第696页。

¹⁰⁰ 《群仙要语纂集》。

知，外无所觉，内外俱寂，色空双泯。目视其色不著于色，耳听其声非闻于声。”¹⁰¹这与禅宗的说法如出一辙。

丘处机开创的全真龙门派认为，人性虽出于道，但是，一投于形质之中就为情欲所累。因为形质出自父母，禀阴阳二气所成，动静兼而有之。要求人们“慎其所习，不为物累，一心致虚”，“不使形气夺其志”。这里“慎其所习”的观点，从孔子而来，“不使形气夺其志”的观点，从孟子“匹夫不可夺其志”而来。丘处机还继承北宗“处身应物”的一贯主张，用答问的形式提出“内日用”和“外日用”的观点。“又问内外日用。丘曰：‘舍己从人，克己复礼，乃外日用；饶人忍辱，绝尽思虑，物物心体，乃内日用。’次日又问内外日用。丘曰：‘先人后己，以己方人，乃外日用；清静做修行，乃内日用。’”¹⁰²“克己复礼”、“先人后己”等思想明显来源于儒家思想。内日用是无为，外日用是有为，丘处机受到禅宗影响，将内日用放在首位，外日用放在次位：“有为无为为一而已，于道同也。如修行全抛世事，心地下功，无为也；接待兴缘，求积功行，有为也。心地下功，上也。其次莫如积功累行。二者共出一道，人不明此则莫乎大同。”¹⁰³基于内外日用功行论的基础上，龙门派提出，识心见性的“心”，是“平常心”，但内涵与禅宗当初提出的平常心有别。首先，“圣人设教于天下后世，惟欲人去妄复性，而不使情欲乱于中，使其心得平常，为入道之本。圣人岂独无情哉？能自不动其心耳。如天有四时寒暑运用，雷霆风雨万变于前，而太虚之真体未尝动。”其次，如《北游录》说：“凡世之所爱，吾不为甚爱，世之所恶，吾不为甚恶。虽有喜怒哀乐之情，发而能中其节而不伤吾中和之气，故心得平常。平常则了心矣。”最后，“学道之人不与物较，遇有事来轻省过得，至于祸福寿夭，生死去来交变乎前而不动其心，则是出阴阳之外，居天之上也。如此则心得平常，物自齐矣。逍遥自在，游乎物之中而不为物所转也。先必心上逍遥，然后齐得物。”元陈致虚的时候，遂将南宗隶属于全真，使其完全丧失作为一个独立宗的地位，与全真合而为一。

3、中派三教合一思想

李道纯(1219-1296)是元代著名的道教理论家，出身南宗，师从于王金蟾，是白玉蟾的二传弟子。他把全真道的三教合一宗旨从传教的权宜之计，推进到了思想理论上的圆融程度。在他看来，教虽为三，其源则一，三教均以“无极而太极”为核心，都推崇静定。《中和集》言：“释曰圆觉，道曰金丹，儒曰太极。所谓无极而太极者，不可极而极之谓也。释氏曰如如不动，了了常知。易系云寂然不动，感而遂通。丹书云身心不动，以后复有无极真机。言太极之妙本也。是知不教所尚者，静定也。周子所谓主于静者是也。”¹⁰⁴又说：“道

¹⁰¹ 《丹阳真人语录》。

¹⁰² 《真仙直指语录》卷上《长春真人寄西州道友书》。

¹⁰³

¹⁰⁴ 《中和集》卷一。

之有物混成，儒之中和育物，释之明心见性，此皆同工异曲，咸自太极中来。”¹⁰⁵“为仙为佛与为儒，三教单传一个虚。”¹⁰⁶三教功夫皆以虚为本。佛教的涅槃与道教的脱胎，表示的是一个境界。“涅槃与脱胎，只是一个道理。脱胎者，脱去凡胎也，岂非涅槃乎？如道家炼精化气、炼气化神、炼神还虚，即抱本归虚，与释氏归空一理无别也。”¹⁰⁷李道纯结合实修功夫与学理教义研究三教关系的方法，对后世道教学者的思维方式产生了重大影响。实际上李道纯的三教合一思想早已显现在他的“中和”思想中，他在《中和集》中说：“《礼记》云：‘喜怒哀乐未发谓之中。发而皆中节谓之和。’未发谓静定中谨，其所存也。故曰中存无体，故谓天下之大体。发而中节谓动时，谨其所发也。故曰和。发无不中，故谓天下之达道。诚能致中和于一身，则本然之体虚而灵，静而觉，动而正，故能应天下无穷之变也。老君曰：‘人能常清静，天地悉皆归。’即子思所谓‘致中和，天地位，万物育’同一意。中也，和也，感通之妙用也，应变之枢机也，《周易》生育，流行、一动一静之全体也。予以所居之舍‘中和’二字扁名，不亦宜乎哉！”¹⁰⁸在此他把儒家人物子思等的言论和道教、周易理论一起作为立论根据，表明了他的理论的根本在三教合一。

“中和之说本儒道两家所共有。”¹⁰⁹儒家的中庸之道，尽人皆知，中庸与中和本质上是是一致的。清代儒者李光地在《周易折中》卷首曰：“刚柔各有善不善。时当刚，则用刚，则以刚为善也；时当用柔，则以柔为善也。惟中与正，则无有不善者。然正犹不如中之善。故程子曰：‘正未必中，中则无不正也。’”¹¹⁰可见儒家的中正与道教的中和意思相近。儒家主要将“中”的思想用于政治伦理，而道教则用于解释宇宙变化及人事。

4、东派三教合一思想

历史到了明代，三教融合的思想，有了进一步的发展。大量儒释思想融入道教，已成为入明以后道教的一大特色。这时候许多内丹理论家继续援引儒释的思想来充实他们的内丹理论，并继续阐发三教同源一致的思想。其中内丹东派陆西星三教合一思想极为明显。陆西星以《周易》的阴阳说为其“阴阳双修”理论基础，要点在“凝神聚气”、“道归自然”。他的朋友赵方宇在《玄肤论·后序》中转述了陆西星对东派炼丹理论的论述：“孔子曰：一阴一阳谓之道，仁者见之谓之仁，智者见之谓之智，百姓日用而不知。……且夫造化二五，陶铸百物，象形虽殊，体本无二，莫不定阴阳之位，构真乙之精，顺施化之理，立性命之基。故曰天地絪縕，万物化醇，男女构精，万物化生。如斯而论，可谓本末兼该，上下俱尽者矣。故天不变则道不变，道不变则体是道，亦可使之不变。而长生久视之道，端在于此。”

¹⁰⁵ 《中和集》卷一。

¹⁰⁶ 《中和集》卷四。

¹⁰⁷ 《中和集》卷二。

¹⁰⁸ 《中和集》，《道藏》第4册第483页。

¹⁰⁹ 卿希泰著《续中国道教思想史纲》四川人民出版社1999年版第316页。

¹¹⁰ 李光地著《周易折中》。

¹¹¹在这里陆西星是以儒家经典周易的阴阳之道作为其修炼理论的根本，是人长生久视的本源、性命的基础。从根本上来说儒道是合一的。

性命双修是人长生久视的根本途径。陆西星指出：“人之所以生也，无极也，无极之真，二五之精妙合而凝。所谓性，即无极也；所谓命，即二五之精也。二者妙合而人始生焉。”¹¹²什么是性，何者为命？“性者，万物之源；命者，己所自立。”¹¹³“性则神也，命则精与气也；性则无极也，命则太极也。”¹¹⁴无极高于太极，性高于命。性与命有何关系？

“性非命弗彰，命非性弗灵。性，命所主也；命，性所乘也。”¹¹⁵可以看出，在陆西星眼里，性是命的主宰，命是性的载体。两者不能分离。所以，为了长生成仙而修道，必须性命双修，不可偏废，只修其一。在性命修炼的先后次序上，陆西星强调修性先于修命，他说：

“修道之要，莫先于炼性。”¹¹⁶为什么先修性？陆西星用理学家的“天命之性”与“气质之性”的观点，将性分为“先天本性”和“后天质性”：“夫性一而矣，何以有本性、质性之异？曰：本性者，自先天而言之，清静圆明，混成具足，圣不加丰，愚不少啬也。质性者，自后天而言之，生于形气之私，于是始有清浊厚薄之异。”¹¹⁷意思是说，性有先天后天之分，先天性是本性，清静圆明；后天性是质性，从形气产生，是情识。道教、儒家和佛教讲的修性即是炼去私欲之性，即后天之性，还原为先天清明之性。如何去除情识，变后天之性而为先天圆明之性呢？陆西星认为：“周子曰：无欲故静。所谓无欲，即遣欲之心也。”¹¹⁸

“凝神之要，莫先于澄神，澄神之要，莫先于遣欲。《清静经》言：遣其欲而心自静，澄其心而神自清。”¹¹⁹可以看出陆西星澄神遣欲的思想融合了理学家“存天理，去人欲”的思想，也包含了佛教的去妄想，以达真觉的要素。

陆西星特别反对“佛教了性，道教了命”的观点，他说：“夫佛无我相，破贪着之见也；道言守母，贵无名之始也。不知性，安知命耶？既知命矣，性可遣矣。故理性而不沦于空，命在其中矣；守母而复归于朴，性在其中矣。是谓了命至于性矣，是谓形神俱妙，与道合真也。”¹²⁰他又说：“无极（即性——引者注），在人则至静无感，寂然不动者当之。而佛氏所谓真空，儒者所谓为未发，亦不外是。《老子》云：常无欲以观其妙，《易·系辞》云：圣人以此洗心退藏于密，《圆觉经》云：性取极静，由静力故，永断烦恼。究竟成就不起于坐，便入涅槃。”¹²¹在这里，陆西星表达了“修性”不仅是儒释二家的主张，更是道教丹法的重要内容。三家的宗旨都是一样的，只是作用不同罢了。他说：“三教圣人同一宗

¹¹¹ 《玄肤论·后序》，《藏外道书》第5册第367页。

¹¹² 《玄肤论》，《藏外道书》第5册363页。

¹¹³ 《玄肤论》，《藏外道书》第5册363页。

¹¹⁴ 《玄肤论》，《藏外道书》第5册363页。

¹¹⁵ 《玄肤论》，《藏外道书》第5册363页。

¹¹⁶ 《玄肤论》，《藏外道书》第5册364页。

¹¹⁷ 《玄肤论》，《藏外道书》第5册363页。

¹¹⁸ 《玄肤论》，《藏外道书》第5册364页。

¹¹⁹ 《玄肤论》，《藏外道书》第5册364页。

¹²⁰ 《玄肤论》，见《藏外道书》第5册。

¹²¹ 《金丹大旨图》，见《藏外道书》第5册。

旨，但作用不同耳，故有三者之别耳。”¹²²他在回答“佛言无相，仙贵有生，二说背驰，何以印可”的问题时说：“吾闻之至人无始以来一点灵光，是谓本来面目，吾人这实相也，仙佛圣凡同具同证。一自落于形质之中，此段灵光埋没沉沦，胸挂轮纲，入诸异趣，永劫无期。所以至人导之以修养，于是始¹²³有二氏之学。”¹²⁴关于道释二者炼养方法的区别，陆西星说：“仙者主修，佛者主养。养者，涵育熏陶俟其自化，其功密，其程远而实难修；修者，省察克治冀其速化，其功勤，效速而较易。”¹²⁵陆西星将儒道二法融合，指出：仙以修为务，是假以药石，其效虽速，终有不当之处，所以必须加面壁功夫，“抱元守一，以空其心。”¹²⁶实际上，陆西星是把内丹学看成融合儒释仙而成的最好修炼方法，故谓：仙佛圣凡同具同证。

陆西星还通过道教经典《道德经》、《南华真经》的注疏来表明他的佛、仙、儒相一致的观点。他说：“且夫至人治世之书《六经》尚矣。必欲治世则取是于《六经》，《老子》奚贵焉？……昔者虞廷精一，爰开道统，孔门一贯，杳绝名言，非以所闻者微，所操者要乎？得一之贞，老圣盖屡言之。人生而静，天之性也；感物而动，性之欲也。……是故，从无而入有则造化生焉，推精而合性则圣功出焉。斯之谓性，斯之谓命，斯之谓一，斯之谓道德也。”¹²⁷又说：“提契阴阳，主张造化，致中和而天地位焉，万物育焉，皆得一之贞也。所谓以其真治身，而出其余绪以理家国天下，盖在上古为然。”¹²⁸上面两段引文说明了道教与儒家理论，不仅在修炼上一致，在理家治国方面也有相通之处，都以“真”治身理国。他还在注释《道德经》第二章之“不居”、“不恃”、“不有”时，说它们与儒之母固、毋我之意，佛教的度人不见所度之人，布施而不受所施之福，是完全相同的意思。¹²⁹在注解第八章“不争”、“上善”时说：“夫修道者，以不争为上善，老圣盖屡言之。佛经云：我得无诤三昧，人中最为第一。偈曰：诤是胜负心，与道相违背，便起人我相，安能得三昧。《语》曰：君子无所争。三教圣人同曰一词，实修行之上德，入圣之要机也。”¹³⁰修行的最高境界是“不争”，这是三教完全相同的说法。陆西星甚至称道教经典“《南华经》中国之佛经也。”¹³¹“不读三教之书，不可以读《庄子》。”¹³²强调三教合一的思想达到顶峰。

“总之，在陆西星的心目中，道、儒、释三教的立教宗旨都是完全相同的，都是为了教人返朴归真。”¹³³

¹²² 《悟真篇注》，见《藏外道书》第5册。

¹²³ 《悟真篇注》，见《藏外道书》第5册。

¹²⁴ 《金丹大旨图》，见《藏外道书》第5册。

¹²⁵ 《悟真篇注》，见《藏外道书》第5册。

¹²⁶ 《悟真篇注》，见《藏外道书》第5册。

¹²⁷ 《道德玄览》，见《藏外道书》第5册。

¹²⁸ 《老子道德经玄览·序》，《藏外道书》第5册第217页。

¹²⁹ 《老子道德经玄览》，《藏外道书》第5册第220页。

¹³⁰ 《老子道德经玄览·序》，《藏外道书》第5册第222—223页。

¹³¹ 《南华真经副墨》，《藏外道书》第2册第244页。

¹³² 《南华真经副墨》，《藏外道书》第2册第286页。

¹³³ 唐大潮撰，《性命双修：“仙佛圣凡同具同证”——陆西星、李西月三教思想探析》，《宗教学研究》2004年第4期第40页。

5、西派三教合一思想

李西月的丹法西派也主张“阴阳双修”。李西月的宇宙观认为，天地万物都是从无产生的，所以修道也要复归于无，才能长生久视与天地同寿。他说：“无根之根，即生天生地生人之根。”¹³⁴“先天后天，皆自无中生有，是无根乃有根之原也。”¹³⁵“真灵之体，实从虚无中胚胎。”¹³⁶所以，“炼丹至于空，已尽善矣。”¹³⁷“摘尽红花一树空，花既空矣，我道得矣。”¹³⁸这与佛教空的思想有相通之处。怎样达到空的境地？李西月认为首先要炼己筑基，炼己，要达到对境忘情，筑基要达到心明但不死，炼己筑基均为了性之功。而了性的根本在于“功名休乱想，利欲莫牵缠，……只见减，不见添”，¹³⁹“扫除怨欲不辞难。”¹⁴⁰这些思想与儒家、佛教惩忿窒欲，淡薄功名的教诫是一致的。再看李西月性命双修的理论。他首先是结合孟子的观点来阐述性命关系：“夫命之谓性，命中有性焉，顺成也。孟子以形色谓天性，盖其所命者，有是形，即有是性，良知良能，皆于所命之形体寄予之。尽性以至命，性中造命焉，逆成也。……今而知上德清静，守其顺成之道而结仙胎，即天以全人也。并可知下德返还，修其逆成之道而结圣胎，又尽人而合天也。”¹⁴¹李西月认为，儒道释三家皆以“性命双修”为根本旨趣，并不存在哪家只修性，或哪家只修命的问题，和陆西星一样坚决反对“佛教了性，道教了命”的观点。虽说，道教侧重于命功（全真道是侧重于性功的），佛教侧重于性功，儒家侧重于治世。“释道言性默言命，仙道传命默传性。儒道则以担荷世法为切，言性难闻，言命罕，并性命而默修之。”¹⁴²实际上，“性命双修，此本成仙作佛为圣之大旨。”¹⁴³还有：“行深般若，五蕴皆空，丹熟大还，十年面壁，六十耳顺，七十从心，夫而后性命双了，同登空超之境，而仙佛圣皆成也。故达摩祖《了道歌》云：三家法一般，莫作两样看，性命要双修，乾坤不朽烂。人又何必是非哉！”¹⁴⁴而且，也正是因为“三教无不从心性上著实用功，以各造其极，是以千百年鼎峙于古今，所谓殊途同归也。”¹⁴⁵李西月认为只所以历史上出现佛教道教互相攻击，儒家攻击佛教、道教的情况，是因为三家对性命的修炼侧重点有所不同，“不思其本，而谈其末”¹⁴⁶，“遂使三家后裔各就祖派，分为专门，掀天震地，讲起是非。”¹⁴⁷虽然“以性兼命为一脉，以命兼性主一脉，浑乎性命

¹³⁴ 《张三丰先生全集》，《藏外道书》第5册，第588页。

¹³⁵ 《张三丰先生全集》，《藏外道书》第5册，第578页。

¹³⁶ 《张三丰先生全集》，《藏外道书》第5册，第579页。

¹³⁷ 《张三丰先生全集》，《藏外道书》第5册，第603页。

¹³⁸ 《张三丰先生全集》，《藏外道书》第5册，第602页。

¹³⁹ 《三车秘旨》，《藏外道书》第26册第634页。

¹⁴⁰ 《三车秘旨》，《藏外道书》第26册第635页。

¹⁴¹ 《道窍谈》，《藏外道书》第26册第617—618页。

¹⁴² 《道窍谈》，《藏外道书》第26册第625页。

¹⁴³ 《道窍谈》，《藏外道书》第26册第625页。

¹⁴⁴ 《道窍谈》，《藏外道书》第26册第625页。

¹⁴⁵ 《道窍谈》，《藏外道书》第26册第625页。

¹⁴⁶ 《道窍谈》，《藏外道书》第26册第625页。

¹⁴⁷ 《道窍谈》，《藏外道书》第26册第625页。

为一脉”¹⁴⁸但“此三脉皆道脉也。及其还无，一也。”¹⁴⁹即是说三教在还归无时就是一样的了。还无就是归道。“道不能分，无变化；道不能合，无统宗。是故，以三柱立其极。”¹⁵⁰三教是支撑道的三个立柱，三教归一。总之，“怎么叫修仙修佛，须要把儒书参透。”¹⁵¹“佛书看透无烦恼，仙语得来有定观。”¹⁵²

如他说：“夫三教者，吾道之三柱。分而为三，合而为一也。道不能分，无变化。道不能合，无统宗。是故以三柱立其极。释道言性……道既分三，其中岂无枝流之不同？邪正之不类者？奈何不思其本，而谈其末也。”¹⁵³批判三教间的攻击，倡导三教合一。《道窍谈·仙佛同修说》是了解他“三教关系”的重要资料。至于佛、儒思想对李西月的影响，可从如下例子中看出。在《收心法杂谈》中，李的弟子问李：“如师所说，恶人皆举道乎？”涵虚曰：“可。”即诵格言曰：“从前种种，譬如昨日死。从后种种，譬如今日生。”“诸恶莫作，众善奉行，则能转地狱为天堂，变黑气为红光。余有三字诀，修道之士，勤、诚、恒，缺一不可。……孔子曰，人而无恒，不可以作巫医，况道乎？……，故以诚入静，静心不乱。以诚入定，定心不移。以诚守中，中心不偏。以诚入杳冥，则通微无碍矣。”¹⁵⁴这段话体现了佛教“众生皆可成佛”及儒家“正心诚意”对李的影响；在《道窍谈·先天直指》中他说：“借家为寓，夺舍而居。此神乃历劫轮回种子，生时先来，死时先去，弃旧图新，毫无休息者。赤子下地而先哭，盖亦默著其轮回之苦也。”“上蟠下际者，气也，而天地之精神在其内矣。人得此气而受生，即为天元之气。但此气有清有浊，有刚有柔……，得其清者为智，得其浊者为愚。”¹⁵⁵在《神气精论》中他说：“天元者，天地以阴阳五行化生人物，气以成形，而理亦赋焉。……儒所谓天生蒸民，有物有则，盖指此也。”¹⁵⁶等等皆透露出佛、儒思想之迹象。并且，正如前文所说，李西月“弱冠入邑庠生”¹⁵⁷完全接受儒学教育。而他自己入道前后也研读佛书：“佛书参透无烦恼，仙语得来有定规”¹⁵⁸“请问名公，怎么叫修仙修佛？需把儒书参透，再同君说。”¹⁵⁹他在《〈无根树〉二注》中，也频频使用诸如离爱河、去情欲，脱离人生之苦海等词语。所有这些，表明李西月思想中一个不可忽视的源泉是儒、佛思想。

¹⁴⁸ 《道窍谈》，《藏外道书》第26册第625页

¹⁴⁹ 《道窍谈》，《藏外道书》第26册第625页

¹⁵⁰ 《道窍谈》，《藏外道书》第26册第625页

¹⁵¹ 《三车秘旨》，《藏外道书》第26册第636页。

¹⁵² 《三车秘旨》，《藏外道书》第26册第635页。

¹⁵³ 《道窍谈》，《藏外道书》第二十六册，第609页。

¹⁵⁴ 《收心法杂谈》，《藏外道书》第26册，第631页。

¹⁵⁵ 《藏外道书》第26册，第615页。

¹⁵⁶ 《藏外道书》第26册，第616页。

¹⁵⁷ 《藏外道书》第26册，第627页。

¹⁵⁸ 《藏外道书》第26册，第635页。

¹⁵⁹ 《藏外道书》第26册，第636页。

三、 大巡真理会五教合一与道教三教合一思想的异同

通过以上分析可以看出，大巡真理会和道教在融合其他宗教方面既有相同方面也有不同方面。相同方面主要由，大巡真理会和道教都持开放态度，都十分重视对佛教、儒家思想的吸收。不同方面主要有，大巡真理会也吸收基督教思想，而道教不涉及基督教思想。作为新兴宗教的大巡真理会还吸收道教的思想，并把道教作为自己的主要思想来源。

霍克功，宗教文化出版社副编审，哲学博士，研究方向为道教。

联系方式：手机：15801626138，办公电话：64095234，

Email: hkgshr@sina.com, QQ:1158513634

대순진리회 五教合一 사상과 도교 三教合一 사상에 관한 비교연구

훙커궁(霍克功, 종교문화출판사 편집부 주임/중국)

1. 대순진리회의 5교합일 사상
2. 도교의 3교합일 사상
3. 대순진리회의 오교합일 사상과 도교의 삼교합일 사상의 차이점

【논문 개요】

도교는 儒·釋·道 삼교 합일의 사상임을 명확하게 선언하고 있다. 이에 비해 대순진리회는 유·석·도 삼가의 사상은 물론 기독교 사상도 수용하고 있으며, 이와 더불어 대순진리회 자체의 사상까지 포함할 경우 오교합일의 사상이라고 할 수 있다.

1. 대순진리회의 5교합일 사상

논문 서술의 편리를 위하여 우선 대순진리회의 배경부터 소개하겠다. 대순진리회는 광복 후에 한국에서 창립된 하나의 신흥 종교단체로서 그 창교자는 박한경(호는 우당, 1917-1995)이다. 한국이 광복된 후 박한경은 귀국하여 '태극도(당시의 무극도)'에 가입하였으며, 도주인 조철제(호는 鼎山, 1895-1958)의 신임을 얻고 중용되어 후에는 도전으로 지명되었다. 조철제는 '태극도'의 종통을 박한경에게 넘겨주려 하였으나, 그가 사망한 후인 1968년에 교단 내 임원들과의 모순으로 박한경은 어쩔 수 없이 '태극도'를 떠났다. 1969년 박한경은 자신의 추종자들과 함께 서울 동부의 중곡동 용마산에서 새로운 종교단체인 대순진리회를 창립하였다. 그 후 대순진리회는 급속한 발전을 이루어 현재에는 총 신도 수가 80여 만 가구에 달하는 한국에서 6 번째로 큰 종교로 성장하였다. 대순진리회는 조철

제가 창립한 태극도(원명은 무극도, 1925년 창립, 1950년 태극도로 개칭)에서 발전되어 온 것인데 ‘태극도’는 강일순(호는 증산, 1871-1909)의 기본 주장과 천지공사(天地公事)에 근거하여 창립되고 발전된 것이다. 그러므로 대순진리회는 이러한 종통의 계승을 명확히 인정한다. 즉 대순진리회의 주요 교의, 이론 및 수도의 실천 방법 등은 모두 강증산, 조정산의 주장과 한 계통으로 이어져 내려왔다. 대순진리회의 신앙에 있어 강증산과 조정산은 절대적으로 숭고하며 신성한 지위에 있다. 대순진리회의 도인들은 강증산을 구천상제로 모시고 도주 조정산을 옥황상제로 모시며 대순진리회를 창립한 박우당을 현명한 종교 지도자로 모신다. 증산과 정산 두 상제는 인간의 몸으로 한국에 태어났으나 그들의 신격은 구천상제와 옥황상제이다. 대순의 진리에서는 두 상제는 陰陽合德의 통솔자이며 三界를 公事(三界를 어지러운 세상에서 구제해내는 종교행위를 말한다)¹한다. 또한 특별한 경우를 제외하고는 상제는 구천상제인 강증산을 지칭한다.

대순진리회의 근본 경전인 『전경(典經)』은 유교, 불교, 도교, 기독교, 대순진리회의 오교 합일의 사상을 분명히 나타내고 있다.

(1) 대순진리회는 유교사상에 대해 경의심을 가지고 있다.

『전경』에는 아래와 같은 내용이 있다. “고부지방의 유생들이 을미(乙未)년 봄에 세상의 평정을 축하하는 뜻으로 두승산(斗升山)에서 시회(詩會)를 열었을 때 상제께서 이에 참여하시니라. 이 때 한 노인이 상제를 조용한 곳으로 청하여 모셔가더니 작은 책 한 권을 전하거늘 그 책을 통독하셨도다. 이 내용에 뒤이어 25 절에는 또, “유생들은 세상이 평온하다고 하나 세도는 날로 어지러워졌도다. 상제께서 이 때에 비로소 광구천하하실 뜻을 두셨도다.”²라 하였다. 이는 상제 강증산께서 유생들의 활동에 참가한 만큼 자연스럽게 유교사상의 영향을 받았을 것을 설명해 준다. 이 외에도 『전경』에서는 “상제께서는 이 때에 유불선 음양참위(儒佛仙陰陽讖緯)를 통독하시고 이것이 천하를 광구함에 한 도움이 되리라 생각하시었다.”³고 말하고 있으며 “마침 신경원이 상제를 배알하기에 상제께서 그에게 ‘네가 올 것을 알고 있었다’ 하시고 양지 한 장을 주어 유(儒)·불(佛)·선(仙) 석 자를 쓰게 하시니라. 상제께서 유자 곁에 이구(尼丘), 불자 곁에 서역(西域), 선자 곁에 고현(苦縣)이

¹ 樓宇烈, 『典經』 중문 역본 후기, pp.348-349.

² 『典經』, 중문 역본, p.8.

³ 『典經』, 중문 역본, p.17.

라 쓰시고 그 양지를 불사르셨도다.”⁴고 말하고 있다. 상제 강증산께서는 “불은 형체를 주장하고, 선은 조화를 주장하며, 유교는 범절을 주장한다.(佛之形體, 仙之造化, 儒之凡節)”⁵라고 생각하셨다. 이러한 내용들은 상제께서 유불도 삼가를 공부하시고, 이로써 대순진리회가 천하를 구하는 토대로 삼았음을 알 수 있다.

상제께서는 또한 유교의 현학 자사를 매우 존경하였으며, 그의 사상에 찬성하셨다.

상제께서 형렬에게 말씀하시기를 ‘성인의 말은 한 마디도 땅에 떨어지지 아니하나니 고대의 자사(子思)는 성인이라. 위후(衛侯)에게 말하기를 약차불이 국무유의(若此不已 國無遺矣)라 하였으되 위후가 그 말을 쓰지 않았으므로 위국(衛國)이 나중에 망하였다’ 하셨도다.”⁶

상제께서는 유교 경전인 『大學』을 잘 외우고 있었는데, 그 관련 구절은 아래와 같다.

“어느 날 상제께서 형렬에게 대학에 있는 우경 한 장을 외워주시니 그 글은 다음과 같도다. ‘대개 공자의 말을 증자가 전하였으니 열 개의 장이 남아있다. 이는 증자의 뜻을 그 제자들이 기록한 것이며 예로부터 전해져 오고 있는 것이나, 앞뒤가 맞지 않으므로 정자가 다시 고찰하여 경문을 만들었으니 대학과 별도로 있는 것이며 좌측에 있는 것이니라.’

(蓋孔子之言而 曾子述之 其餘十章 則曾子之意而門人記之也
舊傳 頗有錯簡 今因 程子所定而更考經文 別有序次如左)”.

“또 대학(大學)의 다른 장(章)을 외워주시며 잘 기억하여 두라고 이르셨는데 글귀는 이러하다.

‘만약 한 곳곳한 신하가 있어, 성실하기만 하고 다른 재주는 없으나 마음이 착하다면 남을 포용할 도량이 있는 것이며, 남이 가진 능력을 마치 제 자신이 가진 듯이 여기고 남의 어진 것을 제 마음으로부터 좋아하여 입으로 칭찬하는 정도가 넘어서면 진실로 남을 포용할 수 있는 사람이므로, 능히 우리 자손과 백성들을 보전할 수 있으리니 역시 나라를 이롭게 한다. 남이 가진 재주를 시샘하여 그를 미워하며 남의 어짐을 거슬리게 여기어 통하지 못하게 한다면 이는 진실로 남을 포용할 수 없으리니 역시 위태롭다 하겠다.’

(如有一介臣 斷斷猗 無他技 其心休休焉
其如有容 人之有技 若其有之 人之彥聖
其心好之不啻若自其口出 寔能容之 以保我子孫黎民 尚亦有利哉

⁴ 『典經』, 중문 역본, p.84.

⁵ 『典經』, 중문 역본, p.140.

⁶ 『典經』, 중문 역본, p.158.

人之有技 媚疾以惡之 人之彥聖

而違之卑不通 是不能容 以不能保我子孫黎民 亦曰殆哉”⁷

대순진리회의 “信條인 四綱領: 安心, 安身, 敬天, 修道와 三要諦: 誠, 敬, 信”⁸을 통해 대순진리회에서 유교의 사상을 수용하고 있음을 알 수 있다.

『전경』에는 또한 아래의 내용이 있다.

“도주께서 갑오년 가을에 박한경에게 사략(史略) 상하권(上下卷)과 사서삼경(四書三經)의 구판을 구하게 하시므로 이 때에 통감(痛鑑) 소학(小學) 대학(大學) 논어(論語) 맹자(孟子) 시전(詩傳) 서전(書傳) 중용(中庸) 주역(周易)의 구판을 구하여 올렸더니 이 책들은 그 후에 도장에 비치되었도다.”⁹

여기서 우리는 대순진리회에서는 주로 유교 경전을 학습하여 그로부터 지혜를 얻고 있음을 알 수 있다. 그 중에도 특히, 『大學』을 매우 중시하며 『大學』을 외우면 병을 치료할 수 있다고 믿는다. 『전경』은 이렇게 말하고 있다.

“상제께서 항상 말씀하시기를 ‘서전(書傳) 서문을 많이 읽으면 도에 통하고 대학 상장(大學上章)을 되풀이 읽으면 활연 관통한다’ 하셨느니라.”¹⁰

“상제께서 말씀하시기를 대학(大學)에 ‘물유본말하고 사유종시하니 지소선후면 즉근도의(物有本末 事有終始 知所先後 卽近道矣)’라 하였다고 하셨느니라.”¹¹

“동곡 김갑진(金甲辰)은 문둥병으로 얼굴이 붓고 눈썹이 빠지므로 어느 날 상제를 찾고 치병을 청원하였도다. 상제께서 갑진을 문 바깥에서 방쪽을 향하여 서게 하고 형렬과 그 외 몇 사람에게 대학 우경 일장을 읽게 하시니라. 십여 분 지나서 갑진을 돌려보내셨도다. 이 때부터 몸이 상쾌하여지더니 얼마 후에 붓기가 내리고 병이 멎었도다.”¹²

⁷ 『典經』, 중문 역본, p.170.

⁸ 『典經』, 중문 역본, p.210.

⁹ 『典經』, 중문 역본, p.225.

¹⁰ 『典經』, 중문 역본, pp.251-252.

¹¹ 『典經』, 중문 역본, p.257.

¹² 『典經』, 중문 역본, p.306.

(2) 대순진리회는 불교사상을 많이 수용하였다.

대순진리회는 유교가 고루한 면이 있다고 보고 불교에 대해 더욱 큰 관심을 표했음을 『전경』의 내용을 통해 알 수 있다.

“이 때 김형렬과 김보경이 찾아왔도다. 상제께서 보경에게 유 불 선(儒佛仙) 세 글자를 쓰게 하고 정좌하여 눈을 감고 글자 하나를 짚게 하시니 보경이 불자를 짚자 상제께서 기쁜 빛을 나타내시고 유자를 짚은 종도에게 유는 부유(儒乃腐儒也)라고 알려주셨도다.”¹³

이를 통해 대순진리회의 상제께서는 유가학설에서 많은 지식을 흡수하였음에도 불구하고 유교에 대한 비판의 시각이 있었음을 알 수 있다.

상제께서는 또한 불교와 밀접한 관계를 맺고 계셨다. 그는 불교 사찰인 금산사 미륵불상 앞에서 시를 읊은 적이 있는데 『전경』에서는 아래와 같이 기록하고 있다.

“상제께서 구천에 계시자 신성·불·보살 등이 상제가 아니면 혼란에 빠진 천지를 바로잡을 수 없다고 호소하므로 서양(西洋) 대법국(大法國) 천계탑(天啓塔)에 내려오셔서 삼계를 둘러 보고 천하를 대순(大巡)하시다가 동토(東土)에 그쳐 모악산(母岳山) 금산사(金山寺) 미륵금상(彌勒金佛)에 임하여三十년을 지내시면서 최수운에게 천명과 신교(神敎)를 내려 대도를 세우게 하셨다가 갑자년에 천명과 신교를 거두고 신미년에 스스로 세상에 내리기로 정하셨도다.”¹⁴

“금산사에 상제를 따라갔을 때 상제께서 종도들에게 천황(天皇) 지황(地皇) 인황(人皇) 후 천하지 대금산(天下之大金山) 모악산하(母岳山下)에 금불(金佛)이 능언(能言)하고 육장 금불(六丈金佛)이 화위 전녀(化爲全女)이라 만국 활계 남조선(萬國活計南朝鮮) 청풍명월 금산사(靑風明月金山寺) 문명개화 삼천국(文明開花三千國) 도술 운동 구만리(道術運通九萬里)란 구절을 외워주셨도다.”¹⁵

¹³ 『典經』, 중문 역본, p.146.

¹⁴ 『典經』, 중문 역본, p.148.

¹⁵ 『典經』, 중문 역본, pp.323-324.

(3) 대순진리회는 도교와 뿌리를 함께 하며, 심지어 도교로부터 기원되었다고 볼 수도 있다.

대순진리회의 “宗旨는 陰陽合德, 神人調化, 解冤相生, 道通眞境”¹⁶인데, 이 때의 음양합덕이 도교의 영향을 받았음을 명확히 알 수 있다. 『전경』에 의하면 아래와 같은 내용이 있다.

“김송환이 사후 일을 여쭙어 물으니 상제께서 가라사대 ‘사람에게 혼과 백이 있나니 사람이 죽으면 혼은 하늘에 올라가 신이 되어 후손들의 제사를 받다가 사대(四代)를 넘긴 후로 영도 되고 선도 되니라. 백은 땅으로 돌아가서 사대가 지나면 귀가 되니라’ 하셨도다.”¹⁷

이 외에도 선의 관념은 도교에서 기원되었는데, 상제께서는 또한 자신을 탕자에 비유하여 신선을 만난 후 개심하였다고 하신다. 관련된 내용을 『전경』에서 찾아보면 다음과 같다.

“하루는 상제께서 자신이 하시는 일을 탕자의 일에 비유하시니라. ‘옛날에 어떤 탕자가 있었느니라. 그는 자신이 방탕하여 보낸 허송 세월을 회과 자책하여 내 일생을 이렇게 헛되게 보내어 후세에 남김이 없으니 어찌 한스럽지 아니하리요. 지금부터라도 신선을 만나서 선학을 배우겠노라고 개심하니라. 그러던 차에 갑자기 심신이 상쾌하여 지더니 돌연히 하늘에 올라가 신선 한 분을 만나니라. 그 신선이 내가 이제 뉘우쳐 선학을 뜻하니 심히 가상하도다. 내가 너에게 선학을 가르치리니 정결한 곳에 도장을 짓고 여러 동지를 모으라고 이르니라. 방탕자는 그 신선의 말대로 정신을 차리고 동지를 모으기 시작하였으나 만나는 사람마다 그의 방탕을 알고 따르지 않는지라. 겨우 몇 사람만의 응락을 받고 이들과 함께 도장을 차렸던 바 갑자기 천상으로부터 채운이 찬란하고 선악소리가 들리더니 그 신선이 나타나서 선학을 가르쳤도다.’”¹⁸

이 내용은 즉 상제께서 도교 신선의 교화를 받아 마음을 바로 잡고 선학을 뜻하여 지상선경을 이룰 것을 뜻하였다는 것을 말하고 있다. 이와 관련하여 『전경』의 또 다른 내용을 살펴보면 “상제께서 ‘내가 삼계대권을 주재하여 선천의 모든 도수를 뜯어고치고 후천의

¹⁶ 『典經』, 중문 역본, p.210.

¹⁷ 『典經』, 중문 역본, p.243.

¹⁸ 『典經』, 중문 역본, pp.263-264.

새 운수를 열어 선경을 만들리라'고 종도들에게 기회가 있을 때마다 말씀하셨도다.”¹⁹ 하였다. 이 외에도 상제께서는 자신을 도교 八仙 중의 하나로 이름난 여동빈과 같은 존재라고 표방하기도 하셨다. 즉 『전경』 내용 중에 “상제는 이어 말씀하시기를 ‘나의 일은 여동빈(呂洞賓)의 일과 같으니라. 그가 인간의 인연을 찾아서 장생술을 전하려고 거리에서 빗장사로 변장하였도다.’”²⁰라는 구절이 있다.

(4) 대순진리회로부터 기독교의 그림자를 엿볼 수 있다.

대순진리회에서는 기독교에 대해 배척하는 태도를 취한 바 있는데, 관련된 『전경』 내용은 아래와 같다.

“이 부근의 오동정(梧桐亭)에 살고 있던 김경안(金京安)이란 사람이 기독교의 신약전서를 가지고 있었던 바 상제께서 어느 날 김형렬에게 신약전서 한 권을 구하게 하시니라. 그는 이르신 대로 그로부터 책을 빌려다 상제께 드렸더니 상제께서 그것을 불사르셨도다.”²¹

“상제께서 병오(丙午)년 十월 어느 날 예수교당에 가셔서 모든 의식과 교의를 문견하시고 ‘족히 취할 것이 없다.’고 말씀하셨도다.”²²

그러나 정신적 지도자에 대한 호칭에 있어서는 上帝라는 말을 사용하고 있는데, 이는 기독교에서 기원된 용어로 보아야 한다고 생각된다. 이 외에도 『전경』에는 “‘洋洋上帝在上, 浩浩道主奉命’이란 내용이 담긴 포유문(布喻文)이 선포되었도다.”²³라는 내용이 있다.

(5) 대순진리회의 『전경』에는 불교, 도교, 유교 및 기독교를 동시에 거론한 경우도 있다.

¹⁹ 『典經』, 중문 역본, p.283.

²⁰ 『典經』, 중문 역본, p.338.

²¹ 『典經』, 중문 역본, p9.

²² 『典經』, 중문 역본, p.40.

²³ 『典經』, 중문 역본, pp.214-215.

『전경』에는 이런 구절이 있다.

“상제께서 교운을 펼치신 후 때때로 자기를 쫓는 종도들에게 옛 사람의 이야기를 들려주시리라. 그 사람들 중에서 강태공(姜太公)·석가모니(釋迦牟尼)·관운장(關雲長)·이마두(利瑪竇)가 끼였도다.”²⁴

위의 내용 중에는 불교, 도교, 유교 및 기독교와 관련된 이들이 언급되어 있다. 이는 대순진리회의 사상적 원천이 매우 광범위함을 엿볼 수 있는 실례이며, 이로부터 오교합일의 사상이 어느 정도 드러남을 알 수 있다. 『전경』에는 또 아래와 같은 내용이 있다.

“상제께서 어느 날 김형렬에게 가라사대 ‘서양인 이마두(利瑪竇)가 동양에 와서 지상천국을 세우려 하였으되 오랫동안 뿌리를 박은 유교의 폐습으로 쉽사리 개혁할 수 없어 그 뜻을 이루지 못하였도다. 다만 천상과 지하의 경계를 개방하여 제각기의 지역을 굳게 지켜 서로 넘나들지 못하던 신명을 서로 왕래케 하고 그가 사후에 동양의 문명신(文明神)을 거느리고 서양에 가서 문운(文運)을 열었느니라. 이로부터 지하신은 천상의 모든 묘법을 본받아 인세에 그것을 베풀었노라. 서양의 모든 문물은 천국의 모형을 본뜬 것이라.’ 이르고 ‘그 문명은 물질에 치우쳐서 도리어 인류의 교만을 조장하고 마침내 천리를 흔들고 자연을 정복하려는 데서 모든 죄악을 끊임없이 저질러 신도의 권위를 떨어뜨렸으므로 천도와 인사의 상도가 어겨지고 삼계가 혼란하여 도의 근원이 끊어지게 되니 원시의 모든 신성과 불과 보살이 회집하여 인류와 신명계의 이 겁액을 구천에 하소연하므로 내가 서양(西洋) 대법국(大法國) 천계탑(天啓塔)에 내려와 천하를 대순(大巡)하다가 이 동토(東土)에 그쳐 모악산(母岳山) 금산사(金山寺) 삼층전(三層殿) 미륵금불(彌勒金佛)에 이르러 三十년을 지내다가 최제우(崔濟愚)에게 제세대도(濟世大道)를 계시하였으되 제우가 능히 유교의 전헌을 넘어 대도의 참 뜻을 밝히지 못하므로 갑자년(甲子年)에 드디어 천명과 신교(神敎)를 거두고 신미년(辛未年)에 강세하였노라.’고 말씀하셨도다.”²⁵

이상의 구절에서 알 수 있듯이 상제께서는 기독교도인 이마두가 동방에 천국을 세우려 하였으나 유교의 근간을 흔들어 놓지 못하여 실패하였음을 아셨다. 또한 상제께서는 인류가 물질 문명의 교만에 빠지게 되자, 이에 대해 신성·불·보살이 하소연함을 듣고 세상에 강림하셨다. 이러한 내용들은 상제께서 유교·도교·불교가 구하는 바를 융합하시고, 인간 세상을 다스리기 위해 인세에 강림하셨다는 의미를 내포하고 있다.

²⁴ 『典經』, 중문 역본, p.148.

²⁵ 『典經』, 중문 역본, pp.147-148.

또 다른 『전경』의 내용 중에 아래와 같은 구절이 있다.

“이 때 상제께서 일월무사 치만물 강산 유도 수백행(日月無私治萬物 江山有道受百行)을 가르치고 오주를 지어 천지의 진액(津液)이라 이름하시니 그 오주는 이러하도다.

新天地家家長歲 日月日月萬事知

侍天主造化定永世不忘萬事知

福祿誠敬信 壽命誠敬信 至氣今至願爲大降

明德觀音八陰八陽 至氣今至願爲大降

三界解魔大帝神位 願趁天尊關聖帝君”²⁶

이 구절에서는 불교의 관음, 도교의 관제에 대해 긍정적 시각으로 바라보는 어조가 담겨 있다. 상제께서는 또한 스스로를 유교의 공자와 불교의 석가와 비교하면서, 자신이 많은 사람들을 성도하게 할 수 있다고 말씀하신다.

“또 상제께서 말씀을 계속하시기를 ‘공자(孔子)는 七十二명만 통예시켰고 석가는 五백명을 통케 하였으나 도통을 얻지 못한 자는 다 원을 품었도다. 나는 마음을 닦은 바에 따라 누구에게나 마음을 밝혀 주리니 상제는 七일이요, 중재는 十四일이요, 하재는 二十一일이면 각기 성도하리니 상등은 만사를 임의로 행하게 되고 중등은 용사에 제한이 있고 하등은 알기만 하고 용사를 뜻대로 못하였으므로 모든 일을 행하지 못하느니라.’ 하셨도다.”²⁷

이 외에도 아래의 전경 구절은 유, 불, 도 제신과 상제 자신이 모두 수련을 통해 도를 이루었음을 말하고 있다.

“또한 ‘내가 도통줄을 대두목에게 보내리라. 도통하는 방법만 알려주면 되려니와 도통 될 때에는 유, 불, 선의 도통신들이 모두 모여 각자가 심신으로 닦은 바에 따라 도에 통하게 하느니라. 그러므로 어찌 내가 홀로 도통을 맡아 행하리오’라고 상제께서 말씀하셨도다.”²⁸

상제께서는 또한 도가 팔괘 속에 존재한다고 주장하면서 종도들이 팔괘 사상을 배울 것을 요구하셨는데, 관련된 『전경』 내용은 아래와 같다.

²⁶ 『典經』, 중문 역본, p.159.

²⁷ 『典經』, 중문 역본, p.160.

²⁸ 『典經』, 중문 역본, pp.162-163.

“류찬명은 도통이 건감간진손이곤태(乾坎艮震巽離坤兌)에 있으리라는 가르침을 상제로부터 받았느니라.”²⁹

“상제께서 등불을 끄게 하고 한 사람을 택하여 중앙에 세우고 나머지 여덟 사람을 팔방으로 세운 후에 ‘건 감 간 진 손 이 곤 태(乾坎艮震巽離坤兌)’를 외우게 하고 자리에 정좌한 종도 二十여 명으로 하여금 그것을 따라 외우게 하셨도다.”³⁰

아래의 구절에서는 또한 도교, 불교, 유교, 기독교와 대순진리회의 오교합일의 사상과 그에 대한 실천적 의미를 명확히 밝히고 있다.

“또 어느 날 상제께서 말씀하시길 ‘선도(仙道)와 불도(佛道)와 유도(儒道)와 서도(西道)는 세계 각 족속의 문화에 바탕이 되었나니 이제 최수운(崔水雲)을 선도(仙道)의 종장(宗長)으로 진묵(震默)을 불교(佛敎)의 종장(宗長)으로 주회암(朱晦庵)을 유교(儒敎)의 종장(宗長)으로 이마두(利瑪竇)를 서도(西道)의 종장(宗長)으로 각각 세우노라.’고 하셨도다.”³¹

이 외에도 대순진리회의 목적인 ‘無自欺, 精神開闢, 地上神仙實現, 人間改造, 地上天國建設, 世界開闢’³²을 통해, 지상신선은 도교의 영향을 받았으며, 지상천국의 건설은 기독교의 이상(理想)을 참고로 하였음을 알 수 있다.

『전경』에는 또한 아래와 같은 내용이 있다.

“성인의 도덕은 원형이정, 대경대법이라. 도는 천지를 바르게 하고, 수는 모든 법을 정하며, 이치는 심법을 정한다. 바르고 크게 빛나는 선·불·유 대도를 통하면, 천명을 받들어 선·후천의 도를 세상에 알릴 수 있으며, 이로부터 이치가 새로이 생겨나게 되므로 이는 위대한 것이며, 지극한 것이고, 성스러운 것이로다. 오직 나로부터 하늘의 가르침을 받들고 배워서 대도를 밝히고, 대덕을 계승하고, 대업을 펼치니, 모든 사람들이 영원히 빛나는 후천 선경으로 함께 갈 수 있다면 천만다행한 일이라 하겠다.

(聖人之道德 元亨利貞 大經大法

道正天地 數定千法 而理定心法 正大光明 仙佛儒大道正通

是以天命代語 先後天道理氣生 大矣 至矣 聖矣

²⁹ 『典經』, 중문 역본, p.165.

³⁰ 『典經』, 중문 역본, p.168.

³¹ 『典經』, 중문 역본, p.172.

³² 『典經』, 중문 역본, p.210.

惟我奉教後學 以光大道 以承大德 以弘大業 清華五萬年龍華仙境)”³³

상술한 구절 중의 ‘聖人之道德 元亨利貞’은 ‘易’의 사상을 내포하고 있음이 분명해 보인다.

이상을 종합해 볼 때, 대순진리회는 유교, 불교, 도교, 기독교 사상의 정수를 수용하였으며, 이와 더불어 자체적인 독창적 이론을 보유하고 있으므로 오교합일의 사상을 이루고 있다고 할 수 있다.

2. 도교의 3교합일 사상

노신은 아래와 같이 지적한 바 있다.

“중국은 남북조 이래로 文人學士, 도사, 승려들이 대체적으로 ‘지조가 없는’ 것이 그 특징이다. 췌대 이후의 명사들은 개개인마다 세 권의 책을 가지고 있었는데, 그것은 곧 『論語』, 『老子』, 『維摩詰經』이다. 명사들은 이러한 서적들로부터 이야기 거리를 찾아 보기도 하고, 때때로 주석을 달기도 하였다. 그러나 당나라 시기에 생겨난 삼교간의 변론은 후에 사람들의 농담거리로 전락되었다. 이름난 선비라면 몇 편의 伽藍文을 쓰는 것이 큰일은 아니었다. 송나라 시기의 선비들은 균자인 것처럼 점잔을 빼면서도 禪師의 어록을 훔쳐 사용하였다. 오늘날과 멀지 않은 청나라는 어떠한가? 청 시기의 유생들은 『太上感應篇』, 『文昌帝君陰騭文』을 믿었으며, 또한 스님을 집에 모셔 경을 읽게 하고 복을 빌었다.”³⁴

노신이 말한 바와 같이, 중국 역사를 보면 되면 유·불·도 삼교가 서로 뒤섞여 서로 배우기도 하며 융합일체를 이루고 있음을 알 수 있다. 도교의 삼교합일 사상은 남북조 시기부터 시작되었으며, 그 전의 시대에는 삼교라는 설이 없었다. 남북조 시기 梁의 학자였던 도홍경은 최초로 “백 가지 법을 모은다 해도 삼교의 경지를 초월할 수 없다.(百法紛湊, 無越三教之境)”라 말하였다. 그 후 수·당·송·원·명·청의 시대를 거쳐 삼교합일론과 관련된 사상은 도교 중에서 점차 발전되고 심화되어 왔다.

³³ 『典經』, 중문 역본, p.211.

³⁴ 『노신 전집』, 제5권, 인민문학출판사.

사실상, 삼교합일은 삼교 간의 상호 논쟁을 통해 형성된 것이다. 남북조 시기에는 불교와 도교간의 논쟁이 여러 차례 발생하였다. 南宋 文帝(424-453) 시기에 유교와 불교 간에 인과보응에 관한 논쟁이 발생하였고, 齊梁(479-557) 시기에 神滅과 神不滅에 관한 논쟁이 발생하였으며, 宋末 齊初(465-493) 시기에는 도교와 불교간에 夷夏에 관한 논쟁이 발생하였다. 北朝 시기에는 북위 태무제(424-452), 북주 무제(561-578)가 멸불정책을 시행하였고, 北齊 宣帝(550-559)가 滅道 정책을 시행하였는데, 이러한 멸불, 멸도의 정책이 황제를 앞세우고 시행되긴 하였으나, 실질적으로는 불교와 도교간의 논쟁의 요소를 내포하고 있다. 이에 뒤이어 수·당의 隋開皇(581-600) 시기에 삼교 변론이 있었고, 大業(605-618) 시기에는 沙門, 도사들로 하여금 왕을 공경할 것을 명하여 유발된 투쟁 및 沙門 慧淨과 도사 余永通 간의 변론이 있었다. 唐武德(618-626) 시기에는 유교와 도교가 연합하여 불교를 반대한 투쟁이 있었고, 貞觀(627-649) 시기에는 불교와 도교의 선후에 관한 논쟁이 있었고, 高宗(650-683) 시기에 불교와 도교간에 대변론이 수 차례 진행되었다. 또한 高宗, 武后, 中宗(684-710) 시기에는 『노자화호경』에 관한 논쟁이 있었으며, 당나라의 중후기(710-907)에도 불교와 도교간에 대변론이 수차례 진행되었고, 武宗(841-846) 시기에는 도사 趙歸真, 劉元靖을 비롯한 사람들의 불교 배척 사건과 武宗의 도교숭배 등으로 인한 멸불 운동이 있었으며, 또한 한유 등 유생들이 불교와 도교를 반대한 사건도 있었다. 宋元 시기인 北宋 때에는 孫奭, 孫復, 歐陽修, 李覯 등이 불교와 도교를 반대한 사건이 있었고, 真宗(998-1022), 徽宗(1101-1125) 때는 도교를 숭배하고 불교를 제한하였으며, 南宋(1127-1279) 때는 理學家들이 도교를 공격하고 비판하였다. 元나라 시기의 憲宗(1251-1259) 때에는 불교와 도교간에 황제 앞에서의 변론이 있었고, 世祖(1260-129) 시기에는 불교와 도교 간의 변론이 있었고, 또한 도교에 대해 엄한 제재를 가하였다. 이와 같이 역사적으로 유·불·도 간의 일련의 투쟁을 거친 후에, 명·청 시기에 이르러서는 삼가의 관계가 평화로운 상태를 유지하였고, 더 이상 이전과 같은 심한 충돌이 발생하지 않았다.

“삼교는 한편으로 정치, 경제, 종교의 지위를 쟁탈하기 위하여 서로 대립되고 배척하면서 치열한 논쟁을 벌였으며, 또 다른 한편으로는 의리적 측면에서 서로 수용하고 융합되며 상호간에 영향을 끼쳤다. 또한 종국에 이르러 삼가 모두는 삼교 합일을 부르짖게 되었다.”³⁵ 유·석·도 삼교의 충돌과 융합은 문화의 입체적 공간을 넓혀 주었다. 융합은 충돌의 전개와 함께 점차 심화되는 것이며, 각자의 정체성을 유지하는 전제하에서 실현되는 수용과 교류이기에, 그 결과는 어떤 통일된 한 종교를 형성하는 것이 아니라, 문화적 측면

³⁵ 唐大潮, 『明清 시기 道敎의 “三敎合一” 思想論』, 종교문화출판사, 2000, p.2.

에서 공동의 인식을 양산하게 된다. 즉 天下無二道, 聖人無兩心の 상황에 도달케 됨으로써, 삼교의 근본적인 이치와 최종적인 가치 취향이 서로 통함을 승인하게 된다.³⁶ 도교의 내단 이론이 형성되고 발전되는 과정에서 유·도·석 삼가가 융합된 사상은 내단 이론에 긍정적인 영향을 끼쳤다.

(1) 남종(南宗)의 3 교합일 사상

남종의 창시자인 북송시기의 장백단의 주장에는 삼교합일의 사상이 잘 드러나 있다. 장백단은 도교의 修煉性命설로 유·도·석 삼가를 연결시키려고 시도하였다. 그는 “세 가지 교로 나누어 졌으나 도는 하나로 귀일된다.(教雖分三 道乃歸一)”³⁷라 하였다. 그는 유·불·도 삼가의 최종적인 목표는 결국 동일한 도를 이루는 것으로서, 진정으로 잘 알기만 한다면 삼가 중 어느 것으로부터 시작하든지 도를 이루어 낼 수 있다고 주장한다.

“석가는 空寂을 근본을 삼았고, 頓悟圓通하면 피안에 도달할 수 있으나, 번뇌가 완전히 제거 되지 않으면, 이생에서 목숨을 다할 수 밖에 없다 하였다. 노자는 煉養을 추구해야 할 것으로 보았고, 이에 대한 핵심을 얻게 되면 곧 성인의 자리에 오르나 본성을 깨닫지 못한다면 허황된 형체에 머물게 된다. 다음에 해당되는 것으로, 주역에는 窮理盡命이라는 말이 있고, 논어 중에는 固我에 집착해서는 안된다는 말이 있다. 이는 공자 性命 중의 가장 오묘한 경지 이나, 그 말이 간략하고 상세하지 않은 이유는 무엇인가? 이는 대략 人倫을 바르게 하고, 仁義禮樂之教를 행하기를 위하여, 無為之教를 드러내어 말씀하지 않음이니, 모든 命術을 ‘易’象에 담으시고, 性法은 은밀한 말로 감추셨기 때문이다.

(釋氏以為宗, 若頓悟圓通, 則直超彼岸, 如有習漏未盡, 則尚殉於有生.

老氏以煉養為真, 若得其樞要, 則立躋聖位, 如其未明本性, 則猶滯於幻形.

其次, ‘周易’有窮理盡命之辭, 魯語有毋意必固我之說, 此仲尼極臻乎性命之奧也, 然其言之常略而不詳者何也?

蓋欲序正人倫, 施仁義禮樂之教, 故于無為之教未嘗顯言, 但以命術寓諸‘易’象, 以性法混諸微言耳)”³⁸

³⁶ 盧國龍, 『道教哲學』, 華夏출판사, 1997, p.465.

³⁷ 張伯端.

³⁸ 『道藏』, 제2권, p.914.

이러한 의미를 고려하여 장백단은 “이러하니 삼교로 분리되었다고 하나, 도는 하나로 귀일되는 것이지 않은가(‘如此豈非教雖分三, 道乃歸一?’)”라고 말하였다. 물론 이는 수련의 최종적인 목표 차원에서 말한 것이다. 이밖에도 삼가의 공통점은 장백단의 심성론(心性論)에서 더욱 특별히 드러난다. 즉 그는 도교와 불교의 사상을 통일, 융합하여 도교의 사상으로 불교의 계정혜(戒定慧)를 해석하였다.

“마음과 경계를 잊고 一念不動함을 戒라 하며, 밝게 통달하여 내외가 모두 투명하게 맑아지는 것을 定이라 하며, 인연에 따라 物에 응하는 것을 慧라 한다. 이 삼자는 서로 필요로 하여 이루어진 것이며, 서로의 원리가 되고 또 서로 응용된다.

혹은 戒를 본체로 하고 定慧를 그것의 작용으로 볼 수 있으며, 定을 본체로 하고 戒慧를 그것의 작용으로 볼 수도 있으며, 慧를 본체로 하여 戒定이 그것의 작용이라 볼 수도 있는 것이다. 그러므로 이 삼자는 서로 분리될 수 없는 것이다.

(夫其心境兩忘 一念不動曰戒, 覺性圓明, 內外瑩切曰定, 隨緣應物曰.

此三者, 相須而成, 互為體用.

或戒之為體者 則定慧為其用, 定之為體者 則戒慧為其用,

慧之為體者 則戒定為其用.

三者未嘗斯須相離也)”³⁹

그는 또한 도교의 重玄사상으로 불교의 空사상을 해석하여 아래와 같이 말하였다.

“참된 空을 볼 수 있다면 空이 空이 아니며, 둥글고 밝으면 원만히 통하지 않는 곳이 어디 있으랴. 속세에는 심법이 없으니, 신묘한 작용으로 佛과 같음을 안다.(見了真空空不空, 圓明何處不圓通? 根塵心法都無物, 妙用方知與佛同)”⁴⁰

장백단은 도교와 유교의 관계에 있어서 鐘呂의 ‘和光同塵’사상⁴¹을 계승하였으며 入世在家와 積德行善을 주장하면서 이를 내단 수련의 기반으로 삼았다. 그러므로 그는 “뜻이 있는 자가 수련을 한다면, 변화한 곳에 머문다 한들 무슨 상관이 있겠는가. (志士若能修煉何妨在市居朝)”⁴²라 하였다. 삼교 각자의 장점을 드러내기 위해 장백단은 “먼저 신선의 명

³⁹ 『悟真篇·序』.

⁴⁰ 『悟真篇拾遺·圓通頌』.

⁴¹ 『純陽真人渾成集』 상권, 『百字詩』.

⁴² 『悟真』 하권, 『西江月』.

맥을 내세워 수련을 유도하고, 다음으로는 諸佛의 신묘한 작용으로 神通을 널리 알리고, 끝으로는 진여각성의 법으로 허망하고 망령됨을 버리도록 하여, 공적의 근본에 도달하도록 한다.(先以神仙命脈誘其修煉, 次以諸佛妙用廣其神通, 終以真如覺性遺其幻妄, 而歸於究竟空寂之本源)⁴³는 내용을 주장하였다. 그는 性命雙修 이론 즉 심신을 동시에 닦는 이론을 삼교합일의 사상에 관철시켜 내단학설을 더욱 다채롭게 하였다.

장백단이 불교와 도교를 동시에 받아들이는 삼교합일 사상을 가지게 된 데에는 무자각에서 자각에 이르는 일련의 과정이 있었다. 즉 당시 장백단이 쓴 『悟真篇』 81 수의 律詩에는 불교 내용이 언급되지 않았다. 그러나 “편집을 끝낸 후 養命固形之術만을 논하고 本源真覺之性에 대해서는 탐구한 바가 없음을 깨닫고 여러 佛書와 ‘傳燈錄’를 보게 되었다. 祖師 중에 擊竹으로 깨달음을 얻은 자가 있어 이를 기리기 위해, 시곡과 잡언 32 수를 더하여 오늘에 책의 말미에 덧붙이고자 하며 바라건대 제중이 本明性之道에 달하기를 기원하며 이만 줄일까 한다.(編輯既成之後, 又覺其中惟談養命固形之術, 而于本源真覺之性有所未究, 遂玩佛書及‘傳燈錄’, 至於祖師有擊竹而悟者, 形於歌頌 詩曲 雜言三十二首, 今附之卷末, 庶幾達本明性之道, 盡於此矣)”⁴⁴라 하였다.

즉 장백단은 불교의 ‘明心見性’사상을 수용하여 이를 다시 ‘達本明性之道’사상으로 개조함으로써, 도교 정신의 경지를 더욱 끌어올렸다. 그는 또한 선종의 사상으로 내단 수련 과정 중 煉氣合道(煉氣化神) 단계의 일부 측면을 설명하였다. 장백단은 권말의 시, 곡과 잡언이 煉形化氣를 나타낸다고 말한 후 “9 년 동안 煉氣하여 신이 되고, 이로써 合道하면, 形과 神이 모두 현묘함을 얻어, 無形에 진입한다. 도와 함께 참을 이루니, 심오불측하고, 形神性命으로 空寂의 근본에 도달한다.(抱之九載, 煉氣成神, 以神合道, 故得形神俱妙, 升入無形, 與道合真, 冥而不測, 是以形神性命俱歸於究竟空寂之本源也)”⁴⁵라고 말하고 있다. 장백단의 이와 같은 주장은 내단 수련을 통해 불교의 ‘空’ 경지에 이를 수 있음을 말한다. 이는 사실과 부합되는 바가 있어 내단의 了手(수련을 이룬 뒤의 결과)공부는 불교 선종과 일부 측면에서 서로 통하는 점이 있다. 이에 『悟真篇拾遺』의 『西江月·其四』에서는 “법을 법이라 하나 법은 원래 없는 것이고, 공을 공이라 하나 공 역시 비지 않은 것이며, 떠들썩하지 않음과 침묵함은 본래 같은 것이며, 꿈 속에 어떤 고됨이 있을지라도 그것은 꿈이며, 유용한 중에 무용한 것이 있으며, 無功 중에 또한 功을 베풀어 있음이라. 과실이 익어 붉게 되는 것은 묻지만 그것을 어떻게 심고 가꾸는지는 묻지 않는다.(法法法原無法, 空空空

⁴³ 『悟真篇拾遺·禪宗歌頌詩曲雜言』.

⁴⁴ 『悟真篇·序』.

⁴⁵ 『悟真篇』.

亦非空，靜喧語默本來同，夢裡何勞說夢。有用用中無用，無功功裡施功。還問果熟自然紅，莫問如何修種)⁴⁶라고 읊고 있다. 이는 虛로 돌아가는 과정에서 空과 非空이 교체되고, 煉功과 無為가 병존하는 상황을 묘사하고 있다. 『悟真篇拾遺』의 『絕句四首·其一』에서는 또 “여래의 신묘한 본체는 강의 모래처럼 널리 흩어져 있어, 삼라만상에 통함에 장애가 없네. 참된 법안이 열려 두루 통하게 되면 三界가 내 집임을 알게 되리라.(如來妙體遍河沙，萬象森羅無礙遮。會得圓通真法眼，始知三界是吾家)⁴⁷”라고 말하고 있다. 煉神還虛하면, 불조 여래의 존재가 무변함을 알 수 있고, 세계에 두루 미치므로 장애가 없음을 알 수 있다. 또한 스스로 三界에 자리하여 도교 조사인 三清神과 대등한 지위에 있음을 느낄 수 있다. 그러나 仙佛이 다른 점이 있음을 부정할 수는 없는데 그에 관련하여 아래와 같은 말이 있다.

“지금 세인들은 禪과 仙을 배우는데, 이 양자에 대해 듣고 본 바를 말하고자 한다… 金丹大道는 심신을 함께 닦는 것이므로 모으면 形이 되고 흩으면 氣가 된다. 그리하여 마침내 도달하면 真神見形이 되는데 이를 陽神이라 한다. 禪師가 닦음에 급히 見功하기를 바라는 연고로 命을 닦지 않고 단지 性宗만을 닦으면 形影이 없으므로 陰神이라 한다.(今世人學禪學仙，如吾二人者，亦間見矣……我金丹大道，性命兼修，是故聚則成形，散則成氣，所至之地，真神見形，謂之陽神。彼(禪師)之所修，欲速見功，不復修命，直修性宗，故所至之地，人見無復形影，謂之陰神)⁴⁸”

陽神이 나타남은 도교로 陰神이 나타남은 불교 선종으로 보는 것은, 鐘呂 이후 도교가 견지하여 온 관점이다. 즉 몸을 먼저 수련하고 후에 마음을 수련하는 것은 形體를 바탕으로 하고 있기에 陽神으로 나타난다. 그러나 마음만 수련하고 몸을 수련하지 않으면 바탕이 될만한 형체가 없기에 陰神으로 나타난다는 것이다.

후에 이를 바탕으로 하여 白玉蟾의 心性境界論이 형성되었다. 그는 심성 수련이 유·불·도의 핵심이며, 歸根覆命을 근본 목적으로 할 때 삼가가 일치한다고 주장한다. 그는 “하늘 아래 도가 둘이 아니며, 성인이 된 자는 두 마음이 없으며, 만화가 모여 하나의 도로 귀일된다.(天下無二道，聖人無兩心，會萬化而歸一道)⁴⁹”라 하였으며, 또한 ‘心即是道’를 주장하였다.

⁴⁶ 『悟真』 하권, 『西江月』.

⁴⁷ 『悟真』 하권, 『西江月』.

⁴⁸ 『道藏要籍選刊』, 제6권, p.287.

⁴⁹ 『修真十書』中『雜著指玄篇』卷六『謝張紫陽書』.

“道에 이름은 마음에 있음이니, 마음이 곧 도이다. 육감으로 인식하는 內外 세상은 동일한 것이며, 內物이 옮겨 바뀌어 가는 데에 따라 필경 늙어 죽게 된다. 그러므로 元和默運하여야 장생을 누릴 수 있다. 形은 마음을 임금으로 삼고, 몸은 마음을 집으로 삼는다. 마음이 평안하면 神靈이라 하고, 마음이 황망하면 神狂이라 한다. 그 마음을 虛하게 하면 正氣가 응집되고, 그 마음을 淡하게 하면 陽和가 모인다.(至道在心, 心即是道, 六根內外, 一般風光. 內物轉移, 終有老死, 元和默運, 可得長生. 是故形以心為君, 身者心之舍. 心寧則神靈, 心荒則神狂. 虛其心而正氣凝, 淡其心則陽和集)”⁵⁰

즉 마음은 몸의 주재자이고, 군주이며, 또한 거하는 집으로서, 몸은 곧 마음에 종속된다는 뜻이다. 이런 ‘形以心為君’의 관점은 宋明理學의 心學 일파의 관점과 유사하다. 나아가 白玉蟾은 心과 道를 동일시하고 마음이 곧 세상 만물의 창조자라고 주장하였다. 그는 “마음은 곧 조화의 근원이다.(心者, 造化之源)”라 하였다. 이는 마음은 또한 만물의 本體이므로 “하나의 마음이 근본이며, 만상을 포함한다.(一心本存, 包涵萬象)”⁵¹는 말과 통한다. 이 외에도 心과 道의 속성이 일치함에 대하여, “도는 무궁하고, 마음도 무궁하며, 불생불멸하면 敗함이 없다.(道無窮, 心無窮, 不生不滅, 無成敗)”⁵²라 하였으며, 또한 “마음과 도가 합하여지니, 마음은 시작이 없고, 또한 끝이 없다(心與道合, 心無所始, 亦無所終).”⁵³라 하였다. 유교학자 육구연도 “도는 마음의 바깥에 있지 않다.(道, 未有外乎其心者)”⁵⁴라 하였는가 하면 “삼라만상이 方寸之間에 있으니, 滿心이 이로써 시작되며, 우주에 충만한 바가 이러한 이치가 아닌 것이 없다.(萬物森然於方寸之間, 滿心而發, 充塞宇宙, 無非此理)”⁵⁵라 한 바 있다. 또한 육구연의 제자인 楊簡도 “사람의 마음이 곧 神이고, 사람의 마음이 곧 道이다.(人心即神, 人心即道)”⁵⁶라 말한 바 있다. 이렇게 볼 때, 心의 문제에 있어서 유·도·석 삼가의 관점은 일치함을 알 수 있다.

“남종의 三教歸一論은 내단학설을 중심으로 하고 있는데, 삼교의 사상을 내단 수련의 방법에 융합시켰다.”⁵⁷ 장백단은 불교의 ‘空寂’, 도교의 ‘煉養’, 그리고 유교의 ‘窮理盡性至命’을 자신의 내단 수련 이론에 융합시켰다. 그는 “먼저 신선의 명맥을 내세워 수련을 유

⁵⁰ 『海瓊白真人語錄』 卷三 『東樓小叅』, 『道藏』 第33冊, p.130.

⁵¹ 『道德寶章·貴生』.

⁵² 『道德寶章·能為』.

⁵³ 『道德寶章·虛心』.

⁵⁴ 『陸象山全集』 卷一九 『敬齋記』.

⁵⁵ 『陸象山全集』 卷一九 『敬齋記』.

⁵⁶ 『慈湖先生遺書』 卷二二 『陸先生祠記』.

⁵⁷ 卿希泰, 『續·中國道教思想史綱』, pp.92-93.

도하고, 다음으로는 諸佛의 신묘한 작용으로 神通을 널리 알리고, 끝으로는 진여각성의 법으로 허망하고 망령됨을 버리도록 하여, 공적의 근본에 도달하도록 한다.(先以神仙命術誘其修煉, 次以諸妙用廣其神通, 終以真如覺性遣其幻妄, 而歸於究竟空寂之本源矣)”⁵⁸ 고 하였다. 또한 백옥섬은 불교·도교·유교의 법도를 각기 ‘定’·‘清靜’·‘誠’으로 귀납하였다. 그는 “공자의 가르침은 단지 誠 한 글자로 요약할 수 있으며, 석가의 가르침은 定으로 요약할 수 있고, 노자의 가르침은 清靜으로 요약할 수 있다.(若夫孔氏之教, 惟一字之誠而已, 釋氏之教, 惟一字之定而已, 老氏則清靜而已.”⁵⁹ 라고 말하였다. 백옥섬은 心과 法의 관계를 언급함에 있어서 이렇게 말하였다.

“법은 마음으로부터 생기는 것이며, 마음 밖에 법은 없는 것이다.(法從心生, 心外別無法).”

60

“만법이 마음으로부터 생기고 마음이 곧 법이다……법은 마음의 신하이며, 마음은 곧 법의 주인이다.(萬法從心生, 心心即是法. ……法是心之臣, 心是法之主)”⁶¹

이러한 心法 관계는 선종과 완전히 일치한다. 선종의 神秀는 『觀心論』에서 이렇게 말하였다.

“마음은 만법의 근본이다. 일체의 제법은 오직 마음으로부터 생겨난다. 만약 마음을 알면, 만가지 행이 갖추어지는 것이다. 마치 한 그루 큰 나무가 있어 많은 가지와 꽃 그리고 과실이 뿌리로부터 비롯됨과 같은 것이다.(心者, 萬法之根本也. 一切諸法, 唯心所生. 若能了心, 萬行俱備. 猶如大樹, 所有枝條及諸花果, 悉皆因果)”⁶²

神秀가 말하는 法이라 함은 모든 사물을 말한다. 즉, 마음은 모든 사물의 근원인 것이다. 그가 말한 ‘法從心生’, ‘心外無法’의 관점은 육상산, 왕수인의 心學에 관한 기본 사상과 기본적으로 일치한다. 백옥섬보다 좀 이른 시기의 학자인 육상산은 “우주는 곧 내 마음ियो, 내 마음이 곧 우주다.(宇宙便是吾心 吾心但是宇宙)”라고 말하였고 백옥섬보다 늦은 시기의

⁵⁸ 『悟真篇拾遺·禪宗歌頌』, 『道藏』第4冊, p.745.

⁵⁹ 『海瓊白真人語錄』卷3, 『道藏』第33冊, p.129.

⁶⁰ 『道藏』第4冊, p.113.

⁶¹ 『道藏』第4冊, p.135.

⁶² 神秀, 『觀心論』.

학자인 왕수인은 “마음 바깥의 物은 없으며, 마음 바깥의 理도 없다.(心外無物 心外無理)”라 하였다. 이렇게 세 사람은 모두 마음을 주재자로 보고 있다. 이에 관한 또 다른 예를 들자면, 백옥섬은 “道에 이름은 마음에 있음이니, 마음이 곧 도이다. 육감으로 인식하는 內外 세상은 동일한 것이다.(至道在心, 即心是道. 六根內外, 一般風光)”⁶³라 하였다. 이 말은 곧 六根 안은 마음이고, 六根 바깥은 객관세계인데, 마음이 곧 객관세계를 지배한다는 것이다. 육상산은 “도는 마음의 바깥에 있지 않다.(道, 未有外乎其心者)”라고 말하고, 이에 이어서 “삼라만상이 方寸지간에 있으니, 滿心이 이로써 시작되며, 우주에 충만한 바가 이러한 이치가 아닌 것이 없다.(萬物森然於方寸之間, 滿心而發, 充塞宇宙, 無非此理)”⁶⁴라 하였다. 또한 그의 제자인 양간은 “사람의 마음은 神이며, 사람의 마음은 곧 道이다.(人心即是神, 人心即是道)”⁶⁵라고 말하였다. 이 외에도 왕수인은 이렇게 말하고 있다. “사람의 마음은 도이며, 도는 곧 하늘이니, 마음을 알면 도를 알 수 있고 하늘을 알 수 있다.(心即道, 道即天, 知心即知道, 知天)” , “모두가 도의 실체를 보기를 원하나, 도는 필히 마음으로부터 체험하고 인식하는 것으로, 외부에서 구해지는 것도 얻어지는 바도 아니다.(諸要實見此道, 須從自己心上體認, 不假外求, 始得)”⁶⁶라 하였다. 또한 백옥섬은 “形은 마음을 군주로 한다.(形以心為君)”⁶⁷라 하였으며, 왕수인은 “마음은 몸을 주재한다.(心者, 身之主宰)”⁶⁸라 말한 바 있다.이로부터 백옥섬의 내단 이론이 선종사상 및 유교사상과 서로 융합되어 있음을 알 수 있다. 백옥섬은 불교의 용어를 막힘이 없이 능숙하게 사용하고 있으며, 불교의 圓覺과 도교의 金丹을 비교하여 말한 바 있다. “하나의 밝게 빛나는 구슬이 있어 三千大千國을 비춘다. 관음보살이 定心하고, 석가여래가 圓覺을 이룸을 비추며, 혹은 봄빛이 산하를 밝게 비추는 듯하며, 혹은 가을빛이 바위와 골짜기를 맑게 비추는 듯하니, 이는 곧 九轉大還丹이라 이를 장생불사약이라 부른다.(有一明珠光燦燦, 照破三千大千國. 觀音菩薩正定心, 釋迦如來大圓覺. 或如春光媚山河, 或似秋光爽岩壑. 亦名九轉大還丹, 謂之長生不死藥)”⁶⁹.

“백옥섬의 내단 수련 이론은 理學의 영향을 깊이 받았다.”⁷⁰ 그가 쓴 『無極圖說』을 보

⁶³ 『海瓊真人語錄』 卷3 『東樓小叅』, 『道藏』 第33冊, p.130.

⁶⁴ 『陸象山全集』 卷19, 『敬齋記』.

⁶⁵ 『慈湖先生遺書』 卷22, 『陸先生祠記』.

⁶⁶ 『傳習錄』 下.

⁶⁷ 『道藏』 第33冊, p.130.

⁶⁸ 『傳習錄』 下.

⁶⁹ 『道藏』 第33冊, pp.131-132.

⁷⁰ 卿希泰, 『續·中國道教思想史綱』, p.96.

면 주돈이 『太極圖說』의 영향을 받았음을 알 수 있다. 그는 주희가 말한 ‘天命之性’과 ‘氣質之性’으로 性命 문제를 분석하여 이렇게 주장하였다.

“性是 천부적인 것이며, 지혜 선악이 이로부터 온다(性由天賦, 智愚善惡之天)”⁷¹

“命은 形이 있으므로 있는 것이니 ……五臟之神을 命이라 하는데 이는 七情과 연결되어 있으니, 公道에 해를 끼친다. 하늘을 이어받는 것을 性이라 하는데, 이는 公道와 연결되어 있다. 그러므로 性과 天道는 같은 것이며, 命은 人欲과 같은 것이다(命者, 因形而有, ……五臟之神為命, 七情之所系也, 莫不有害吾之公道. 稟受於天為性, 公道之所系焉. 故性與天道同, 命與人欲同)”⁷²

이로부터 백옥섬이 말하는 性은 주희의 ‘天命之性’과 유사함을 알 수 있다. 그러나 백옥섬의 ‘以神馭氣’를 통해 도를 이룬다⁷³는 이론은, 주희의 ‘天命之性’으로 ‘氣質之性’을 다룬다는 이론에서 기원된 것이다. 南宗에서 불교를 융합하고 수용한 목적은 장백단이 『悟真篇序』에서 이렇게 말하는 바와 동일하다.

“편집(『悟真篇』)을 끝낸 후 養命固形之術만을 논하고 本源真覺之性에 대해서는 탐구한 바가 없음을 깨닫고 여러 佛書와 ‘傳燈錄’를 보게 되었다. 祖師 중에 擊竹으로 깨달음을 얻은 자가 있어 이를 기리기 위해 시곡과 잡언 32수를 더하여 오늘에 책의 말미에 덧붙이고자 하며 바라건대 本明性之道에 달하기를 기원하며 이만 줄일까 한다.(及乎篇集(『悟真篇』)既成之後, 又受其中惟談養命固形之術, 而于本源真覺之性有所未究, 遂玩佛書及「傳燈靈」, 至於祖師有擊竹而悟者, 乃形于歌頌詩曲雜言三十二首, 今附之卷末, 庶達明本性之道盡於此矣, 所期同志覽之, 則見末而悟本, 舍妄以從真)”⁷⁴

장백단이 불교 서적을 읽는 목적은 몸만을 수련하는 것에 대한 부족한 점을 보완하기 위해서임을 알 수 있다. 그러나 南宗에 대해서는 도교, 유교, 불교의 순서로 그 우열의 차이를 설명하고 있다. 즉 그는 “仙을 공부함에 있어서는 필히 天仙에 대해 공부해야 하며, 이에 관해서는 金丹이 곧 최고의 경지이다.(學仙須是學天仙, 惟有金丹最的端)”⁷⁵라 주장한다.

⁷¹ 『道藏』 第33冊, p.136.

⁷² 『紫清指玄集·性命日月論』, 『道藏精華錄』 하권.

⁷³ 『鶴林問道篇』 上, 『藏外道書』 第5冊, p.101.

⁷⁴ 『道藏』 第2冊, p.974.

⁷⁵ 『道藏』 第2冊, p.975.

설도광은 이에 대해 주해를 달아 설명하였다.

“선법에도 여러가지 등급이 있다……만약 嗜欲을 없앨 수 있고 胎息만으로 수련한다면 頤神入定을 이루어 다시 환생할 것이나, 陰化에 의탁하여 돌아오지 않는 자는 하등의 鬼仙이 될 것이다. ……만약 金丹大藥으로 수련하여 도를 이룬다면 환골탈태하거나 혹은 沖舉하여 無上九極의 상등 신선이 될 것이다. 丹法은 七十二品이 있으며, 天仙이 되고자 하는 자는 오직 金丹을 수련함으로써만 가능하다.(仙有數等, ……若能絕嗜欲, 修胎息, 頤神入定, 脫殼投胎, 托陰化生而不壞者, 可為下品鬼仙也. ……若修金丹大藥成道, 或脫殼, 或沖舉, 乃無上九極上品仙也. 丹法七十二品, 欲學天仙, 惟金丹至而已)”⁷⁶.

남종의 삼교합일 사상은 결론적으로 內丹을 중심으로 유교와 불교를 함께 수용하고 있다.

(2) 북종(北宗)의 3 교합일 사상

북종의 창시자 왕중양은 남송 시기에 금나라가 통치하던 중국 북방에서 생활하였으며, 함양 大魏村에서 살다가, 다시 終南山으로 옮겼다. 그의 본명은 中孚이고 자는 久卿이었으나, 다시 이름을 世雄, 자를 德威로 고친 바 있다. 도교에 입문한 후 그는 이름을 喆, 자를 知名(知名)으로 다시 고쳤으며, 도호를 重陽子라 하였다. 왕중양은 글에 능하고 무예를 익혔으며, 48 세 때에 집을 나서서 出遊하였는데, 甘河鎮이란 곳에서 신비로운 사람을 만나, 內煉의 진결을 얻게 되어 깨달음을 얻고 출가하였다. 왕중양은 56 세 때에 구결을 하면서 중국 산동성에 이르러, 전진도를 창립하였으며, 출가한 자는 암자에 거주할 것을 주장하였다. 그는 선후로 馬丹陽, 譚處端, 劉處玄, 邱處機, 王處一, 郝大通, 孫不二 등 7 명을 제자로 삼았는데, 제자들은 훗날 북종칠진으로 추대되었다. 원나라 시기 전진교 교주인 張志敬은 조서를 내려 王玄甫를 紫府少陽 帝君으로, 鐘離權, 呂洞賓, 劉操, 王重陽을 真君으로 봉하여 줄 것을 주청하였다. 그 후, 도교의 추종자들은 이 5 명을 北宗五祖 또는 전진 오조라 부르고 높이 모셨다. 왕중양은 육신을 경시하여, 불교와 마찬가지로 껍데기에 불과한 육신을 버리려 하였으나, 그와 반대로 마음을 중시하였다. 육신을 경시하는 그는 양생은 육신을 보양하는 것이 아니라 法身을 보양하는 것이라고 주장한다. 즉 그는 “법신은 無形의 상이며, 빈 것이 아니고 있음도 아니며, 아래도 아니고 높은 것도 아니며, 짧은 것

⁷⁶ 『道藏』 第2冊, pp.975-976.

도 아니고 긴 것도 아니나, 쓰게 되면 통하지 않는 것이 없고, 감추면 어둡고 조용하며 종적이 없다.(法身者, 無形之相也, 不空不有, 不下不高, 非短非長, 用之則無所不通, 藏之則昏默無跡)라 하였다. 왕중양은 수도함에 있어서는 반드시 심신의 수련을 근본으로 하여야 하며, 이에 성공한 자는 일반인에서 비범한 성현이 될 수 있다고 생각하였다. 일반인이 성현이 된다는 것은 곧 “몸은 속세에 있으나 神은 천상에서 유유자적 한다.(身在人間而神遊天上)”, “형은 세속의 풍진 속에 거하나 心은 밝음을 이루어, 物의 바깥에 존재한다(形寄於塵中而心明物外)”는 것을 말한다. 이는 즉 “속세를 떠난다는 것은 몸이 떠남을 말하는 것이 아니라, 마음이 떠난다는 것을 말한다.(離凡世者, 非身離也, 言心地也)”

마음 속에 오관의 욕망이 없으면 欲界를 초월하게 되며, 마음 속으로 모든 경계를 잊어 버리면 色界를 초월하게 되며, 마음 속으로 공간과 물질적인 것에 집착하지 않으면 無色界를 초월하게 된다. 하여 그는 “欲界, 色界, 無色界가 곧三界이다. 마음 속에 욕망이 없으면 欲界를 초월할 수 있고, 마음으로 모든 경계를 잊어버리면 色界를 초월할 수 있고, 공간과 보이는 것에 집착하지 않으면 無色界를 초월하게 된다. 이러한三界를 떠나게 되면, 神은 仙聖의 고향에 거할 것이며, 性은 玉清의 경지에 이를 것이다.(欲界 色界 無色界, 此乃三界也. 心忘慮念 即超欲界, 心忘諸境 即超色界, 不著空見 即超無色界. 離此三界, 神居仙聖之鄉, 性在玉清之境)”⁷⁷라 하였다.

왕중양의 전진도에는 삼교합일의 특색이 잘 드러나 있다. 명칭 사용의 측면에서 보면 창교 초반부터 왕중양이 산동지역에 창립한 5 개의 교회는 모두 삼교의 이름을 붙여 사용하였다. 교리 차원을 말함에 있어, 왕중양은 『金關玉鎖訣』에서 아래와 같이 말하였다.

“전진교는 太上을 祖로 삼고, 석가를 宗으로 삼으며, 공자를 科의 근본으로 삼는다.(太上為祖, 釋迦為宗, 夫子為科牌)”⁷⁸

“삼교는 참된 도를 벗어나지 않는다. 비유하자면, 한 그루의 나무에 세 개의 가지가 있는 것과 같다.(三教者, 不離真道也. 喻曰: 似一根樹生三枝也)”⁷⁹

이 외에도 『重陽全真集·永學道人』에서는 “마음이 올바르고 사가 없으니, 삼교가 한 집안이 된다. 義의 理와 나타나는 때가 다르지 않으며, 현묘한 법을 통한 후에 더할 것이 없

⁷⁷ 『重陽真人授丹陽二十四訣』.

⁷⁸ 『道藏』 第25冊, p.803.

⁷⁹ 『道藏』 第25冊, p.802.

다.(心中端正莫生邪, 三教收來做一家, 義理顯時何有異, 妙玄通後更無加)⁸⁰라 하였고, 『孫公問三教說』에서는 “유·석·도는 서로 상통하니, 삼교의 근본은 원래부터 하나이다.(儒門釋戶道相通, 三教從來一祖風)⁸¹라 하였으며, 『答戰公問先釋後道』에서는 “석·도는 원래가 한 집안이며, 形과 理가 차이가 없다.(釋道從來是一家, 兩般形貌理無差)⁸²라 하였다.

전진교의 제 2 대 전승자도 三教의 同源一致를 주장한다. 예를 들어 구처기는 『礪溪集』 권 1 에서 “儒·釋·道는 하나의 뿌리에서 연유하였고, 고금이래 지금까지 늘 그러하다.(源三教祖, 由來千聖古今同 儒釋道源三教祖, 由來千聖古今同)⁸³라 하였다. 또한 劉處玄은 『仙樂集』 3 권에서, “삼교는 하나로 귀일되며, 불도는 道禪을 논한다.(三教歸一, 弗論道禪)⁸⁴라 하였으며, 譚處端은 『水雲集』 상권에서 “삼교는 한 집안으로부터 유래되었고, 道禪과 淸靜은 차이가 없다.(三教由來總一家, 道禪淸靜不相差)⁸⁵라 하였다. 또한 尹志平은 『葆光集』 중권에서 “도는 맑음은 드러내고 妙함은 감추어져 있으며, 釋은 智가 밝고 慧가 깊으며, 공자의 仁義는 고금이래 지금까지를 관통하니, 三聖의 마음은 곧 하나이다.(道顯淸虛妙, 釋明智慧深, 仲尼仁義古通今, 三聖一般心)⁸⁶라 하였다. 이상의 인용에서 금나라 시기 전진도 교의 중에서는 三教合一論이 언급된 적은 많으나, 대부분 구호에 그쳤을 뿐 三教의 義理가 서로 통하는 점을 깊이 해명하지 않았음을 알 수 있다. 또한 전진도의 三教合一論은 삼교 평등을 극력 제창하였다. 왕중양은 『金關玉鎖訣』에서 “삼교는 솔의 세 다리와 같다.(三教者如鼎三足)⁸⁷라 하였고 馬鈺의 제자인 王丹桂는 『草堂集·詠三教』에서 삼교는 “일체이니 누가 높고 또 누가 아래인가? 또한 누가 먼저이고 누가 나중인가? 함께 나라를 보필하고 普化人天하니 망망한 大海로부터 시내가 분리되어 흐름과 같다. 각자가 제각기 周遊하며 흐르지만 결국 하나의 원천으로 돌아오게 된다.(同一體, 誰高誰下? 誰先誰後? 共扶持邦國, 普化人天, 渾似滄溟大海分異派流泛諸川. 然如是周遊去處, 終久盡歸源)⁸⁸라 하였다.

북종은 신자들이 불교도들처럼 인간 세상의 무상함을 깨닫고, 恩情, 親情, 愛情 등의 인정을 끊어 아내와 자식을 버리고 출가하여, 宮觀에 거주하면서 수도할 것을 요구한다.

⁸⁰ 『道藏』 第25冊, p.696.

⁸¹ 『道藏』 第25冊, p.693.

⁸² 『道藏』 第25冊, p.691.

⁸³ 『道藏』 第25冊, p.815.

⁸⁴ 『道藏』 第25冊, p.438.

⁸⁵ 『道藏』 第25冊, p.849.

⁸⁶ 『道藏』 第25冊, p.520.

⁸⁷ 『道藏』 第25冊, p.802.

⁸⁸ 『道藏』 第25冊, p.799.

왕중양은 “수행을 하기 위해서는 人情에 빠짐을 금해야 하며, 人情에 빠지게 되면 도를 이룰 수 없다.(修行切忌順人情, 順著人情道不成)”⁸⁹라 주장하였다. 이 외에도 그는 또한 “범부가 수도하기 위해서는 먼저 12 자를 기억하고 이에 따라 행해야 한다. 곧 酒色과 재물을 멀리하고, 愛念을 멀리하고, 걱정과 근심을 멀리해야 한다.(凡人修道先須依此一十二個字. 斷酒色財氣, 攀援愛念, 憂愁思慮)”⁹⁰고 규정하였다.

馬鈺은 제자들을 가르침에 있어 또 “술은 性を 어지럽게 하는 근원이고, 고기는 斷命토록 하는 물질이므로 먹지 않는 것이 가장 좋다. 술과 고기로 인한 잘못은 용서가 가능하나, 色으로 인해 죄를 지음은 용서할 수 없으니 징벌한다.(則罪不容於誅矣 “酒為亂性之漿, 肉是斷命之物, 直須不吃為上. 酒肉犯之猶可恕, 若犯於色, 則罪不容於誅矣)”⁹¹라 하였다. 이는 불교의 음주, 육식, 색욕을 경계하라는 계율과 기본적으로 일치하다. 금욕주의에 부응하여 북종에서는 수련을 함에 있어 淸靜自然과 淡泊無為를 요구한다. 왕중양은 “수행하고자 하는 사람들은, 배고프면 밥을 먹고, 곤하면 자고, 打坐도 하지 말고, 道도 공부하지 말라. 다만 속세의 범사를 생각지 않고, 마음에 오직 淸靜의 두 글자만을 담아야 하니 그 외에 모든 것은 수행이라 할 수 없는 것이다.(諸公如要修行, 饑來吃飯, 睡來合眼, 也莫打坐, 也莫學道, 只要塵凡事屏除, 只用心中淸靜兩個字, 其餘都不是修行)”⁹²라 하였다. 이는 불교의 선종 주장과 거의 일치하며, 淸靜이라는 두 글자가 많아졌을 뿐이다.

북종은 개인 수련을 강조하면서도 세상 사람들을 제도할 것을 주장한다. 왕중양은 玉花社의 취지를 작성하면서 이렇게 말하였다.

“眞人이 말씀하시길 : ‘만약 眞功者가 되고자 한다면, 필히 마음을 맑게 하고 뜻을 定해야 하며, 精神을 정돈하고, 動作하지 않아야 하며, 참된 淸靜에 이르러야 한다. 원래의 하나를 간직하고, 神을 存하고 기를 견고히 하여야 眞功이라 할 수 있다. 또한 仁을 닦고 德을 쌓을 것이며, 빈한 자를 구제하고 괴로움을 해결해 주며, 사람이 어려움에 빠진 것을 보게 되면 구제의 마음을 가져야 하고, 善人을 교화하여 入道修行 하도록 해야 한다. 어떤 일에 있어서 든 먼저 남을 생각하고 후에 자신을 돌아 볼 것이며, 만물을 대함에 私를 멀리하면 이를 일컬어 眞行이라 한다.(晉真人雲 : ‘若要眞功者, 須是澄心定意, 打疊精神, 無動無作, 眞淸眞靜. 抱元守一, 存神固炁, 乃是眞功也. 若要眞行者, 須是修仁蘊德, 濟貧拔苦, 見人患難, 常懷拯救之

⁸⁹ 『重陽全真集·唐公求修行』.

⁹⁰ 『重陽教化集』卷一, 『道藏』第25冊, p.780.

⁹¹ 『丹陽真人語錄』.

⁹² 『重陽教化集』卷三, 『道藏』第25冊, p.788.

心, 或化誘善人入道修行. 所為之事, 先人後己, 與萬物無私, 乃真行也)”⁹³

이는 불교에서 중생을 제도하는 사상과 일치한다.

왕중양이 창립한 북종의 전진도는 삼교일치, 삼교평등, 삼교조화를 창도하였다. 갓 입교한 그의 제자들은 도교의 『道德經』, 『清靜經』은 물론 불교의 『般若心經』과 유교의 『孝經』도 읽어야 했다. 劉祖謙은 『終南山重陽祖師仙跡記』에서 전진도의 삼교합일적 특징을 평가함에 있어서 이렇게 말하였다.

“무릇 초기 단계에는 먼저 필히 『孝經』, 『道德經』을 읽어야 하며, 孝謹純一함을 가르쳐야 한다. 또한 그것을 말함에 있어 六經을 인용하여 증명하여야 한다. 제자들을 이끌고 가서 文登, 寧海, 萊州에 演法으로 승을 만든 자는 대략 오인이니, 모두 밝고 바른 마음으로 정성을 가졌으며 사욕이 적은 이치로, 하나를 주인으로 하지 않고, 하나의 교에 머물지 않는다.(凡接人初機, 必先讀『孝經』, 『道德經』, 又教之以孝謹純一. 及其立說, 多引六經為證據. 其在文登, 寧海, 萊州, 嘗率其徒演法建會者凡五, 皆所以明正心誠意, 少私寡欲之理, 不主一相, 不居一教也)”⁹⁴

또한 왕중양은 『立教十五論』에서 ‘性命은 수행의 근본’이기에 ‘鍛煉에 정진’하여 ‘脫殼登真’과 ‘神遊八表’의 목적을 실현해야 한다는 취지를 강조하는 한편, 불교의 ‘三界說’과 ‘禪定說’을 수련의 功法에 포함시켰다. 또한 ‘성현이 되는 길’은 ‘공적을 쌓는 것’이라고 규정하였으며 유교의 윤리 도덕을 본 교의 계율로 삼았다. 왕중양은 『金關玉鎖訣』에서 “삼교는 솔의 세 다리와 같고, 그 몸이 하나이며, 둘도 아니고 셋도 아니며, 참된 도를 벗어날 수 없다. 비유컨대 한 그루의 나무에 세 가지가 있는 것과 같다.(三教者, 如鼎三足, 身同歸一, 無二無三, 三教者, 不離真道也. 喻曰: 似一根樹生三枝也)”⁹⁵라 명확히 지적하였다. 또한 그의 시문 곳곳에서 三教歸一을 논한 것을 찾아 볼 수 있다. 『重陽全真集』 권 1 의 『答戰公問先釋後道』에서 “釋·道는 원래가 한 집안이며, 形과 理가 차이가 없다. 心을 알고 性을 보는 것은 모두 진정한 깨달음이며, 수은을 알고 납에 통하는 것은 善芽와 맺어지는 것이다. 말은 강에게 명하여 배의 노를 뺏으라 할 수 없고, 원숭이는 물결처럼 모래를 씻어낼 수 없다. 지혜의 등불이 구름 밖에 비추이니, 각양의 구름을 헤치고 언뜻언뜻 노을을 비추이네.(釋道從來是一家, 兩般形貌理無差. 識心見性全真覺, 知汞通鉛結善芽. 馬子休令川

⁹³ 『玉花社疏』.

⁹⁴ 『道藏』 第19冊, p.726.

⁹⁵ 『道藏』 第25冊, p.802.

拔棹，猿兒莫似浪淘沙。慧燈放出騰霄外，照斷繁雲見彩霞”⁹⁶라 하였다. 識心見性是 修性이고 知汞通鉛은 煉命이므로, 불교와 도교는 精氣神의 수련에 있어서는 일치점을 갖는다. 왕중양은 또한 같은 책 1 권의 『孫公問三教』에서 “儒·釋·道가 상통하니 삼교의 뿌리는 하나이다. 깨달아 관통하면 知를 出入케 할 수 있고, 밝게 알면 覺이 넓고 크게 응하니, 精神의 기를 비교할 자가 없고, 日月星辰과 같아진다. 理에 달하고 文을 알며 淸淨을 득하면, 맑은 하늘 위의 虛空을 보게 된다.(儒門釋戶道相通, 三教從來一祖風. 悟徹便令知出入, 曉明應許覺寬洪. 精神烝候誰能比, 日月星辰自可同. 晴空上面觀虛空)”⁹⁷라 하였다. 이는 三教의 근원이 같으므로, 精氣神을 일정한 정도로 수련하면 동일한 경지에 오르게 됨을 말해주고 있다.⁹⁸ 왕중양이 또한 『永學道人』 중에 실은 시 한 수는 아래와 같다.

올바른 마음을 가져 邪를 없애고, 삼교를 찾아 한 집안이 되게 하자.
 義와 理가 나타나는 때가 다르지 않으며, 현묘한 법을 통한 후에 더할 것이 없구나.
 物에 집착하지 않고 淸淨을 가장 좋은 것이라 하네.
 서로 진인을 빼앗아 다시 출현하게 하더니,
 이번에는 다시 구름과 노을을 아름답다 해야 하겠네.
 (心中端正莫生邪, 三教搜來做一家. 義理顯時有何異, 妙玄通後更無加. 般般物物俱休著, 淨淨淸淸最好誇. 互劫真人重出現, 這回復得跨雲霞)⁹⁹

그는 또한 『述懷』에서 “삼도에 완전히 통하여 원만하게 하나가 된다.(了了通三道, 圓圓做一團)”라 하였다. 이는 삼교를 一家로 합병하여 하나로 융합하려는 사상을 여실히 보여준다.

전진교의 제 2 대 교주인 馬鈺은 전진도의 心性論에 크게 기여 하였는데, 心을 ‘塵心’과 ‘真心’으로 구분하였다. ‘塵心’은 意念과 情欲이 있는 마음을 말하며, “心이 안정되고 念이 그쳐, 어떤 것에도 不動한 것은 真心이다.(心定念止, 湛然不動, 名為真心)”¹⁰⁰. 또한 真心은 ‘無心이라고도 하는데 이와 관련된 구절은 아래와 같다.

“더욱이 도가 어찌 體空 중에 있는 것인가. 무릇 體空이라 함은 마음을 體로 하고, 念을 滅

⁹⁶ 『道藏』 第25冊, p.691.

⁹⁷ 『道藏』 第25冊, p.693.

⁹⁸ 『道藏』 第25冊, p.698.

⁹⁹ 『道藏』 第25冊, p.696.

¹⁰⁰ 『群仙要語纂集』.

한 것이고, 조금의 사고 없이 그것이 다한 것을 말하며, 안으로는 아는 것이 없고, 밖으로는 느끼는 것이 없는 것이며, 내외가 모두 寂을 이루어, 색과 공간이 소멸한 것이다. 눈으로 색을 보나 그것에 집착하지 않으며, 귀로 소리를 들으나 그 소리에 마음을 두지 않는다.(且道如何是體空處. 夫體空者, 心體念滅, 絕盡毫思, 內無所知, 外無所覺, 內外俱寂, 色空雙泯. 目視其色不著於色, 耳聽其聲非聞於聲)”¹⁰¹

이는 禪宗의 주장과 일치한다.

구처기가 창립한 전진도의 龍門派에서는 인성은 道에서 생기는 것이지만 육체로 환생되면 정욕에 말려든다고 여겼다. 즉 육체는 부모가 준 것으로서 음양 二氣를 받아 형성되며, 動靜을 겸비하고 있기 때문이다. 그러므로 용문파에서는 “신중하게 배움에 응할 것이며, 物을 위해 행하지 말고, 일심으로 虛에 이르도록 한다.(慎其所習, 不為物累, 一心致虛)”, “形氣가 뜻을 빼앗지 않도록 하라.(奪其志 不使形氣奪其志)”고 말하며 사람들이 이를 지킬 것을 요구하였다. 이때 ‘慎其所習’의 관점은 공자로부터 온 것이고, ‘不使形氣奪其志’의 관점은 맹자가 말한 ‘匹夫不可奪其志’로 부터 연유한 것이다. 구처기는 또 북종의 ‘處身應物’의 일관된 주장을 계승하여, 문답의 형식으로 ‘內日用’과 ‘外日用’의 관점을 제기하였다.

“다시 內外日用에 대해 물었다. 구처기가 말하길: ‘자신의 이익을 버리고 남을 존중할 것이며, 극기복례하는 것을 外日用이라 한다. 사람을 용서하고 모욕을 참을 것이며, 생각과 걱정을 없이할 것이며, 物物心體하는 것을 內日用이라 한다’. 다음날 다시 內外日用에 대해 물었다. 구처기가 말하길: ‘먼저 남을 생각하고 후에 자신을 돌볼 것이며, 자신으로써 남을 바르게 하는 것을 外日用이라 한다. 또한 淸靜으로써 修行함을 일컬어 內日用이라 한다.’(又問內外日用. 丘曰: ‘舍己從人, 克己復禮, 乃外日用. 饒人忍辱, 絕盡思慮, 物物心體, 乃內日用.’ 次日又問內外日用. 丘曰: ‘先人後己, 以己方人, 乃外日用. 淸靜做修行, 乃內日用)’”¹⁰²

여기서의 ‘克己復禮’, ‘先人後己’ 등 사상은 유교사상에서 기원된 것이 분명하다. 또한 內日用은 無為이고, 外日用은 有為이다. 구처기는 선종의 영향을 받아 內日用을 먼저 하였고 外日用을 그 후에 행할 것으로 보았다.

“有為와 無為는 하나이며 도로 볼 때 같은 것이다. 어떻게 수행하여 세속의 일을 버릴 것인

¹⁰¹ 『丹陽真人語錄』.

¹⁰² 『真仙直指語錄』 卷上 『長春真人寄西州道友書』.

지는 마음으로 많은 노력을 기울여야 하는데 이는 곧 無爲이다. 인연된 바를 영접하여 求함을 베풀고 功을 쌓는 것은 有爲이다. 이때 마음으로 많은 노력을 기울이는 것이 더 우선이다. 그런 연후에 공을 쌓고 덕을 행해야 한다. 이 두 가지는 하나의 도에서 나온 것이나 사람들은 이를 알지 못하고 같지 않다고 말한다.(有爲無爲一而已, 於道同也. 如修行全拋世事, 心地下功, 無爲也. 接待興緣, 求積功行, 有爲也. 心地下功, 上也. 其次莫如積功累行. 二者共出一道, 人不明此則莫乎大同)”¹⁰³

이렇게 內外日用功行論을 바탕으로 용문파는 識心見性에서의 ‘心’을 ‘平常心’으로 보았으나, 이는 선종이 당시에 제기한 평상심과는 차이가 있다. 이에 관한 예를 살펴보면 아래와 같다.

“성인들은 후세 사람들을 위해 설교를 하셨으며, 오직 사람들이 性を 함부로 하지 않기를 바랐다. 또한 情欲에 어지러이 이끌리지 않고 평상심을 유지하는 것이 곧 도에 들어가는 근본이라 하였다. 성인들이 진실로 情이 없는 자였겠는가? 또한 스스로의 마음에 움직임이 없 수 있겠는가. 그들은 하늘이 四時와 寒暑를 운용함과 같이, 雷霆과 風雨의 변화무쌍함 앞에서 眞體가 비어 있으므로 동함이 없었다. (聖人設教于天下後世, 惟欲人去妄復性, 而不使情欲亂於中, 使其心得平常, 為入道之本. 聖人豈獨無情哉? 能自不動其心耳. 如天有四時寒暑運用, 雷霆風雨萬變於前, 而太虛之眞體未嘗動)”.

다음으로, 『北遊錄』에서는 아래와 같이 말하였다.

“무릇 세상에서 사랑하는 것을 나는 사랑하지 않으며, 세상이 싫어하는 것을 나는 싫어하지 않는다. 비록 喜怒哀樂의 情이 있으나, 이는 節로부터 생겨나며 내 中和의 氣를 해하지 않으니 늘 평상심을 유지하며, 平常이 마음을 지킨다.(凡世之所愛, 吾不為甚愛, 世之所惡, 吾不為甚惡. 雖有喜怒哀樂之情, 發而能中其節而不傷吾中和之氣, 故心得平常. 平常則了心矣)”.

마지막으로 아래와 같은 구절이 있다.

“도를 공부하는 자는 物을 염두에 두지 말아야 하고, 당면한 일에 대해 輕省過得해야 하며, 禍福과 장수, 요절에 있어서는 生死로 인해 마음이 동요하지 않는다면 陰陽의 바깥에 있고 하늘 위에 거함과 같다. 이렇게 평상심을 유지한다면 物은 스스로 질서정연해 질 것이며, 유

103

유자적하며 소요케 될지니, 物 중에서 이리저리 노닐지만, 物에 의해 지배당함이 없을 것이다. 반드시 먼저 마음을 소요토록 하고, 후에 物을 得해야 한다. “學道之人不與物較, 遇有事來輕省過得, 至於禍福壽夭, 生死去來交變乎前而不動其心, 則是出陰陽之外, 居天之上也. 如此則心得平常, 物自齊矣. 逍遙自在, 遊乎物之中而不為物所轉也. 先必心上逍遙, 然後齊得物”).

원나라 시기에 陳致虛가 南宗을 全眞에 귀속시키면서 남종은 하나의 독립된 종파로서의 지위를 잃게 되었으며, 全眞과 통합되었다.

(3) 중파의 3 교합일 사상

이도순(李道純, 1219-1296)은 원나라 시기의 유명한 도교 이론가이다. 그는 남종 출신이며 王金蟾의 제자이고, 백옥섬의 제 2 대 제자이다. 그는 전진도의 三教合一의 취지를 전교를 위한 임시변통의 대책으로부터 사상, 이론의 차원으로 심화시켰다. 그의 견해에서 보면, 교가 3 개로 분리되어 있으나 그 근원은 하나이며, 三教 모두 ‘無極而太極’을 핵심으로 하며, ‘靜定’을 숭앙한다. 이와 관련하여 『中和集』에는 아래와 같은 내용이 있다.

“儒는 圓覺을 이룬다 하고, 道는 金丹을 이룬다 하며, 儒는 이를 太極이라 한다. 無極이지만 太極이기도 한 것은, 또한 極이 아니면서 極인 것을 이름이라. 釋氏는 마음이 항상 원만하고 자유로우며, 항상 분명하게 알고 있어, 易系雲寂하나 동하지 않고, 느끼어 통한다고 하였다. 丹書에서는 심신이 동하지 않은 연후에 無極真機가 있다 하였다. 이는 太極의 신묘함의 근본을 말한 것이라. 가르치지 않아도 고매해 지는 것이 진실로 아는 것이니, 이를 곧 靜定이라 말한다. 이것이 곧 周子が 말한 靜이 주관한다는 것이다.(釋曰圓覺, 道曰金丹, 儒曰太極. 所謂無極而太極者, 不可極而極之謂也. 釋氏曰如如不動, 了了常知. 易系雲寂然不動, 感而遂通. 丹書雲身心不動, 以後復有無極真機. 言太極之妙本也. 是知不教所尚者, 靜定也. 周子所謂主於靜者是也)”¹⁰⁴

이에 이어서 “도는 物과 섞이어 이루어진 것이다, 儒는 中和育物을 말하였고, 釋은 明心見性を 말하였으나 이는 모두 동일한 것이라, 모두 太極으로부터 기인한 것이다.(道之有

¹⁰⁴ 『中和集』卷一.

物混成，儒之中和育物，釋之明心見性，此皆同工異曲，鹹自太極中來)”¹⁰⁵라 하였다. 또한 “仙佛儒 삼교에서 전하는 바는 오직 虛뿐이다.(為仙為佛與為儒，三教單傳一個虛)”¹⁰⁶라 하였는데, 이는 三教의 공부는 모두 虛을 근본으로 하고 있다는 말이다. 불교의 涅槃과 도교의 脫胎는 동일한 경지를 의미한다. 하여 “涅槃과 脫胎는 하나의 道理이다. 脫胎는 凡胎를 벗어나는 것이니 어찌 涅槃이 아닌가? 이는 道家가 말하는 煉精하여 化氣하고, 煉氣하여 神이 되고, 煉神하여 虛로 돌아가는 것과 같은 것이니, 곧 근본을 알고, 虛로 회귀하는 것이라, 이는 釋氏의 歸空一理와 동일하다.(涅槃與脫胎，只是一個道理. 脫胎者，脫去凡胎也，豈非涅槃乎? 如道家煉精化氣，煉氣化神，煉神還虛，即抱本歸虛，與釋氏歸空一理無別也)”¹⁰⁷라 하였다. 이도순이 수련과 學理教義를 결부하여 三教의 관계를 연구한 방법은, 후세 도교 학자들의 사유방식에 큰 영향을 끼쳤다. 사실상, 이도순의 삼교합일 사상은 일찍부터 그의 ‘中和’사상에 드러나 있었는데, 그는 『中和集』에서 다음과 같이 말하였다.

“『禮記』에서 말하기를 : ‘喜怒哀樂이 發하지 않는 것을 일컬어 中에 있다고 하며, 發하여도 節度에 맞는 것을 가리켜 和라 한다’라 하였다. 發하지 않는 것을 靜定 가운데 있다 하는데, 이는 存함을 삼가 하는 것이다. 그러므로 中에 존재함을 無體라 하며, 天下의 大體라 한다. 發하였으나 節의 가운데가 動하지 않으면 發함을 삼가 한다고 한다. 이를 일컬어 和라 한다. 發하였으나 中에 있으면 天下의 道에 달한 것이라 한다. 誠은 中和가 몸에 이르게 할 수 있으니, 이로써 本然之體가 虛하여 靈하며, 靜하여 깨달으며, 動하여 正하니 天下의 無窮한 변화에 응할 수 있게 된다. 노자가 말하길 ‘사람이 늘 淸靜하다면 천지가 모두 내게로 돌아온다’라 하였다. 이는 곧 子思가 ‘中和에 이르면 천지가 자리하고 만물이 자라난다’라고 한 것과 같은 말이다. 中하고 和한 것은 感通의 영묘한 쓰임이요, 應變의 樞機이며, 『周易』에서 말하는 生育하고 흘러가게 하는, 一動一靜을 이루는 全體이다. 이에 거하는 곳을 ‘中和’라고 이름하였으니, 또한 적합하지 아니한가! (『禮記』云 : ‘喜怒哀樂未發謂之中. 發而皆中節謂之和.’ 未發謂靜定中謹, 其所存也. 故曰中存無體, 故謂天下之大體. 發而中節謂動時, 謹其所發也. 故曰和. 發無不中, 故謂天下之達道. 誠能致中和於一身, 則本然之體虛而靈, 靜而覺, 動而正, 故能應天下無窮之變也. 老君曰 : ‘人能常淸靜, 天地悉皆歸.’ 即子思所謂 ‘致中和, 天地位, 萬物育’ 同一意. 中也, 和也, 感通之妙用也, 應變之樞機也, 『周易』生育, 流行, 一動一靜之全體也. 予以所居之舍 ‘中和’二字扁名, 不亦宜乎哉!)”¹⁰⁸

¹⁰⁵ 『中和集』卷一.

¹⁰⁶ 『中和集』卷四.

¹⁰⁷ 『中和集』卷二.

¹⁰⁸ 『中和集』, 『道藏』第4冊, p.483.

여기에서 그는 유교 인물인 子思 등이 말한 바와, 도교, 주역의 이론을 함께 입론의 근거로 삼고 있는데, 이는 그의 이론이 三教合一에 근본하고 있음을 말해주고 있다.

“中和설은 본래부터 유교와 도교에서 공유하고 있었다.”¹⁰⁹ 유교의 中庸之道는 모든 사람들이 다 알고 있으며, 中庸과 中和는 그 본질에 있어 서로 일치한다. 청나라 시기의 유생인 李光地은 『周易折中』의 책머리에서 다음과 같이 말하고 있다.

剛柔는 각자 선함과 선하지 않음을 갖고 있다. 剛을 써야 할 때 剛을 쓰면 이는 善한 것이다. 柔를 써야 할 때 柔를 쓰면 이 또한 善한 것이다. 오직 中과 正은 不善이 없으나, 正의 善은 中의 그것보다 못하다. 그러므로 程子는 ‘正은 반드시 中한 것이 아니며, 中이 正하지 않은 것은 아니다’(剛柔各有善不善. 時當剛, 則用剛, 則以剛為善也. 時當用柔, 則以柔為善也. 惟中與正, 則無有不善者. 然正猶不如中之善. 故程子曰:‘正未必中, 中則無不正也’)”¹¹⁰

이로써 알 수 있듯이, 유교의 中正은 도교의 中和와 뜻이 비슷하다. 즉 유교에서는 ‘中’사상을 주로 정치이론에 활용하는 반면, 도교는 이를 우주의 변화와 人事를 해석하는데 활용한다.

(4) 동파(東派)의 3 교합일 사상

명나라 시기에 이르러 삼교융합 사상이 더 한층 발전하였다. 즉 이때 대량의 유교, 불교 사상이 도교에 융합되었는데, 이는 명나라 이후 도교의 특색이다. 이 때에 많은 내단 이론가들은 유교와 불교의 사상을 도입하여, 그들의 내단 이론을 더욱 견고히 하였으며, 이와 더불어 지속적으로 三教同源一致 사상을 밝히는데 주력하였다. 그 중 내단 東派 陸西星의 삼교합일 사상은 주목할 만하다. 육서성은 『周易』의 음양설을 자신의 ‘陰陽雙修’이론의 기초로 삼고 있으며, ‘凝神聚氣’와 ‘道歸自然’에 요점을 두고 있다. 그의 친구인 趙方宇은 『玄膚論·後序』에서 동파의 煉丹 이론에 대한 육서성의 논술을 다음과 같이 전하고 있다.

“孔子가 말하길 : 一陰一陽을 일컬어 道라 하는데, 仁者가 이를 보면 仁이라 하고, 智者가 이

¹⁰⁹ 卿希泰, 『續中國道教思想史綱』, 사천인민출판사, 1999, p.316.

¹¹⁰ 李光地, 『周易折中』.

를 보면 智라 하나, 百姓은 이를 일상으로 삼는 이유로 잘 알지 못한다. ……또한 造化二五하여, 百物을 만드는데, 象과 形이 다르나, 體는 원래 하나이니, 陰陽의 자리를 정하여, 真乙의 精을 만들고, 施化之理에 따라 性命之基을 만들었다. 그리하여 天地가 網緼하고, 萬物이 化醇하며, 男女가 構精하고, 萬物이 化生하게 되었다. 이와 같은 논지는 本末이 모두 옳은 것이며, 上下가 극치에 달하였다. 그러므로 하늘이 변하지 않으면 도가 변하지 않고, 도가 변하지 않으면 體가 도이며, 또한 이를 변하지 않게 할 수 있다면, 장생구시의 도라 할 것이니, 시작과 끝이 곧 여기에 있다.(孔子曰：一陰一陽謂之道，仁者見之謂之仁，智者見之謂之智，百姓日用而不知。……且夫造化二五，陶鑄百物，象形雖殊，體本無二，莫不定陰陽之位，構真乙之精，順施化之理，立性命之基。故曰天地網緼，萬物化醇，男女構精，萬物化生。如斯而論，可謂本末兼該，上下俱盡者矣。故天不變則道不變，道不變則體是道，亦可使之不變。而長生久視之道，端在於此)¹¹¹

이처럼 육서성은 유교 경전인 주역의 陰陽之道를 수련 이론의 근본으로 삼고 있으며, 이를 인간이 건강하게 오래 사는 근본이며, 性命의 기초로 보았다. 이로 볼 때, 유교와 도교는 근본에 있어 하나로 합쳐진다.

性命雙修는 인간이 건강하게 오래 살 수 있는 근본적인 방법이다. 육서성은 이에 대해 이렇게 말한다.

“인간의 생이라는 것은 곧 無極이다. 無極의 참됨은 二五之精이 妙合하여 응결된 것이다. 性은 곧 無極이고, 命은 즉 二五之精이다. 이 두 가지가 妙合하면 사람의 생이 시작되는 것이다. (人之所以生也，無極也，無極之真，二五之精妙合而凝。所謂性，即無極也。所謂命，即二五之精也。二者妙合而人始生焉)¹¹²

그렇다면 무엇이 性이며, 命은 또 무엇인가? “性은 萬物의 근원이며, 命은 스스로 일어난 것이다. (性者，萬物一源。命者，己所自立)¹¹³, 또한 “性은 神이며, 命은 精과 氣이다. 性은 無極이요, 命은 곧 太極이다.(性則神也，命則精與氣也。性則無極也，命則太極也)¹¹⁴ 無極이 太極보다 높고, 性이 命보다 높다면 性과 命은 어떤 관계가 있는가? “性은 命이 아닌 것을 드러내지 않고, 命은 性이 아닌 것의 靈이 되지 않는다. 性은 命의 주인이며, 命은 性을

¹¹¹ 『玄膚論·後序』, 『藏外道書』 第5冊, p.367.

¹¹² 『玄膚論』, 『藏外道書』 第5冊, p.363.

¹¹³ 『玄膚論』, 『藏外道書』 第5冊, p.363.

¹¹⁴ 『玄膚論』, 『藏外道書』 第5冊, p.363.

담는 그릇이다.(性非命弗彰, 命非性弗靈. 性, 命所主也. 命, 性所乘也)”¹¹⁵ 육서성이 볼 때, 性은 命을 主宰하고, 命은 性을 담는 그릇이므로, 양자는 분리될 수 없는 것이다. 때문에 오래 잘고 仙이 되기 위해 수도함에 있어서 반드시 性命雙修하여야 하며, 어느 한쪽만 수련하고 다른 한쪽을 버리거나 소홀히 해서는 안된다. 性命을 수련하는 선후 순서에 있어서 육서성은 命의 수련에 앞서 性의 수련을 진행하여야 한다고 강조하고 있다. 그러므로 그는 “수도의 요지는 먼저 煉性하는 것이다.(修道之要, 莫先於)”¹¹⁶라고 말한다. 그럼 왜 性의 수련을 먼저 진행해야 하는가? 육서성은 理學家들의 ‘天命之性’과 ‘氣質之性’의 관점을 바탕으로, 性을 ‘先天本性’과 ‘後天質性’으로 구분하였다.

“무릇 性은 하나이나, 本性和 質性이 다른 것은 어째서인가? 말하기를 : ‘本性은 先天적인 것으로 清靜圓明한 것이나, 混成具足하면 聖不加豐이고, 愚不少蓄이다. 質性은 後天적인 것으로, 形氣의 私가 있으니 그러므로 시작에 있어 清濁과 厚薄의 차이가 있다.(夫性一而矣, 何以有本性, 質性之異? 曰: 本性者, 自先天而言之, 清靜圓明, 混成具足, 聖不加豐, 愚不少蓄也. 質性者, 自後天而言之, 生於形氣之私, 於是始有清濁厚薄之異)’”¹¹⁷.

이 구절의 뜻인 즉, 性은 선천적인 것과 후천적인 것의 구별이 있으며, 선천적인 性은 本性이고 清靜圓明하며, 후천적인 性은 質性으로 形氣에서 생겨나는 情識이다. 도교, 유교와 불교에서 말하는 修性은 後天之性을 수련하여 사욕의 性을 없애고 선천적인 清明之性을 되찾는 것이다. 그러면 어떻게 정욕을 없애고 後天之性을 先天의 圓明之性으로 개변시킬 것인가? 육서성은 다음과 같이 주장한다.

“周子が 말하기를 : 無欲으로 靜이 생겨난다. 無欲은 곧 欲의 마음을 없애는 것이다. (周子曰 : 無欲故靜. 所謂無欲, 即遣欲之心也)”¹¹⁸,

“神을 모으는 핵심은 먼저 神을 맑게 하는 것이며, 神을 맑게 하는 핵심은 欲을 없애는 데에 있다. 『清靜經』에서 말하기를: 欲을 없애면 마음이 스스로 靜해질 것이며, 마음을 맑게 하면 神이 스스로 깨끗해질 것이다.(擬神之要, 莫先於澄神, 澄神之要, 莫先於遣欲. 『清靜經』言 :

¹¹⁵ 『玄膚論』, 『藏外道書』 第5冊, p.363.

¹¹⁶ 『玄膚論』, 『藏外道書』 第5冊, p.364.

¹¹⁷ 『玄膚論』, 『藏外道書』 第5冊, p.363.

¹¹⁸ 『玄膚論』, 『藏外道書』 第5冊, p.364.

遺其欲而心自靜，澄其而自清)”¹¹⁹

이로써 육서성의 澄神遺欲사상은 理學家의 “천리를 보존하기 위해 사람의 욕망을 없앤다. (存天理，去人欲)”라는 사상과 융합하고 있으며, 불교의 “진정한 각성을 위해 미망을 버리다(去妄迷，以達真覺)”라는 사상도 포함하고 있음을 알 수 있다.

육서성은 “佛敎는 性を 온전하게 하고, 道敎는 命을 온전하게 한다.(佛敎了性，道敎了命)”는 관점을 특별히 반대하였다. 또한 이와 관련하여 그는 다음과 같이 말하고 있다.

“무릇 佛은 我相이 없고, 貪著之見을 破하였다. 道는 守母하고 無名之始을 귀하게 여긴다. 性を 알지 못하고, 命을 알 수 있겠는가? 또한 이미 命을 알았다면 性を 없앨 수 있을 것이다. 그러므로 理性하여 빠져들지 않는 것은 空에 있고, 命은 그 중에 있는 것이다. 또한 守母하여 다시 돌아감은 樸에 있고, 性は 그 중에 있는 것이다. 命을 온전하게 하는 것은 性에 달하는 데 있으니, 이를 일컬어 形神이 모두 신묘하다 하며, 이로써 도와 합하여 참되게 된다.(夫佛無我相，破貪著之見也。道言守母，貴無名之始也。不知性，安知命耶？既知命矣，性可遺矣。故理性而不淪于空，命在其中矣。守母而復歸于樸，性在其中矣。是謂了命至于性矣，是謂形神俱妙，與道合真也)”¹²⁰

또한 “무극(性)이 사람을 통해 표현될 때에는 至靜無感이라 하며, 寂然不動이라 한다. 그러나 佛氏가 말한 真空이나, 儒者가 말한 未發도 이와 다르지 않다. 『老子』에서 말하기를 : ‘항시 無欲하면 그 신묘함을 볼 수 있다’ 하였고, 『易·繫辭』에서 말하기를 : ‘성인은 이로써 洗心退藏하여 密에 이를 수 있다’ 하였고, 『圓覺經』에서는 이르기를 : ‘性是 極靜을 취하고, 靜으로부터 힘을 얻어, 영원히 煩惱를 벗어날 수 있다. 요컨대 成就의 여부는坐到 있으니, 성공하면 곧 涅槃에 들게 된다.(無極(性)을 말함)(在人則至靜無感，寂然不動者當之。而佛氏所謂真空，儒者所謂爲未發，亦不外是。『老子』雲：常無欲以觀其妙，『易·繫辭』雲：聖人以此洗心退藏于密，『圓覺經』雲：性取極靜，由靜力故，永斷煩惱。究竟成就不起于坐，便入涅槃)”。¹²¹ 이상의 구절에서 육서성은 ‘修性’이 유교와 불교의 주장일 뿐만 아니라, 도교 丹法의 중요한 내용임을 밝혔다. 유·불·석의 목적은 모두 같으나, 단지 그 역할이 다를 뿐이다. 그러므로 그는 “삼교의 성인은 동일한 宗旨를 말하나, 그 作用이 다르므로 三

¹¹⁹ 『玄膚論』, 『藏外道書』 第5冊, p.364.

¹²⁰ 『玄膚論』, 『藏外道書』 第5冊 참조.

¹²¹ 『金丹大旨圖』, 『藏外道書』 第5冊 참조.

者를 다르게 여긴다(三教聖人同一宗旨，但作用不同耳，故有三者之別耳)”¹²²라 하였다. 그는 “佛은 無相을 말하였고, 仙은 生을 귀히 여기므로, 말하는 바가 서로 다른데 같다고 말할 수 있는가? (佛言無相，仙貴有生，二說背馳，何以印可?)”¹²³라는 문제에 해당함에 있어서 이렇게 말하였다.

“나는 無始이래 사람에게 한 점의 靈光이 있음을 들었는데, 이것이 본래의 모습이며 실상이 라 하겠으며, 仙佛聖 모두가 이를 증명한 바 있다. 形質 중에 떨어지면 이러한 靈光이 매몰 되고 침륜되지만, 마음 중에 輪綱이 있고, 뜻을 갖게 되면, 永劫無期하게 되리니, 이로써 修養으로 사람을 바른 길로 인도하는 二氏之學이 있게 되었다.(“吾聞之至人無始以來一點靈光，是謂本來面目，吾人這實相也，仙佛聖凡同具同證。一自落于形質之中，此段靈光埋沒沉淪，胸挂輪綱，入諸異趣，永劫無期。所以至人導之以修養，于是始有二氏之學)”¹²⁴

도교와 불교의 煉養 방법의 구별에 관하여 육서성은 “仙者是 修를 주로 하고, 佛者是 養을 주로 한다. 養이란, 涵育熏陶가 自化함을 기다리는 것이며, 그것의 功은 密함에 있다. 이 과정은 멀고도 닦기가 매우 어려운 것이다. 닦는 자는 省察克治하여 그것이 速化하기를 바라나, 이 때의 功은 곧 성실함에 있는 것이니, 이러한 바가 곧 효과적이며 대체로 용이한 방법이라 할 것이다.(仙者主修，佛者主養. 養者，涵育熏陶俟其自化，其功密，其程遠而實難修. 修者，省察克治冀其速化，其功勤，效速而較易)”¹²⁵라 하였다. 육서성은 유교와 도교를 융합하였으며, 仙은 수행을 하면서 약물의 힘을 빌리면 그 효과가 빠르지만 여전히 부족한 점이 있기에 반드시 면벽공부도 동시에 진행하여, “마음을 비우기 위해 근본을 품고 하나를 지킨다.(抱元守一，以空其心)”¹²⁶를 수행해야 한다고 지적하였다. 사실상, 육서성은 유·석·선을 결합하는 최적의 수련 방법을 內丹學이라 보았기에 仙佛의 성인들은 동일한 것을 증명한다고 하였다.

또한 육서성은 도교 경전인 『道德經』과 『南華真經』의 해석을 통해 자신이 주장하는 佛仙儒 일치의 관점을 밝혔다.

“무릇 治世之書는 『六經』이 뛰어나다 하여, 필히 治世를 원하면 『六經』을 읽으라 하는데,

¹²² 『悟真篇注』, 『藏外道書』 第5册 참조.

¹²³ 『悟真篇注』, 『藏外道書』 第5册 참조.

¹²⁴ 『金丹大旨圖』, 『藏外道書』 第5册 참조.

¹²⁵ 『悟真篇注』, 『藏外道書』 第5册 참조.

¹²⁶ 『悟真篇注』, 『藏外道書』 第5册 참조.

『노자』의 귀한 바는 어디에 있는가? ……옛사람들은 조정을 걱정함이 한결같았으므로, 道統을 멀리하고, 공자의 사상을 중히 여겼으니, 명언은 그로부터 묘연하여지고 명백히 밝힘이 없이 다루어졌다. 노자는 누차 말하기를, 사람이 生하여 靜하는 것은 하늘의 性이라 하였다. 또한 感物하여 動하면 性의 欲이라 하였다. ……그리하여 무로부터 유로 진입하여 生을 造化하여 推精而合하면 성스러운 功이 나타난다. 이것을 性이라 하며 命이라 하는데 이는 하나이며 道덕이라 한다.(且夫至人治世之書「六經」尚矣. 必欲治世則取是于「六經」, 「老子」奚貴焉? ……昔者虞廷精一, 爰開道統, 孔門一貫, 杳絕名言, 非以所聞者微, 所操者要乎? 得一之貞, 老聖蓋屢言之. 人生而靜, 天之性也. 感物而動, 性之欲也. ……是故, 從無而入有則造化生焉, 推精而合性則聖功出焉. 斯之謂性, 斯之謂命, 斯之謂一, 斯之謂道德也)”¹²⁷라 말하였다. 또한 “陰陽을 提契하고 造化를 주장하여 中和에 이르러 천지의 자리에 오르니 만물이 자라고 모두 하나의 바름을 얻는다. 이로써 몸을 眞으로 다스리고 이로부터 다시 理家國와 天下를 다스린다. 上古에서 과연 그러하였다.(提契陰陽, 主張造化, 致中和而天地位焉, 萬物育焉, 皆得一之貞也. 所謂以其真治身, 而出其餘緒以理家國天下, 蓋在上古爲然)”¹²⁸

이상의 두 구절은 도교와 유교의 이론이 수련 측면에서 일치할 뿐만 아니라, 나라와 가정을 관리하는 측면에서도 서로 통하는 것이 있음을 말해 준다. 즉 모두 ‘眞’으로 자신과 나라를 다스린다는 것이다. 그는 『道德經』 제 2 장의 ‘不居’, ‘不恃’, ‘不有’에 주해를 달면서 이는 유교의 고집하지 않고, 아집을 부리지 않다 및 불교의 ‘사람을 濟度함에 있어서 濟度의 대상을 보지 않으며, 布施하면서 布施 받은 자로부터의 댓가를 받지 않는다’와 동일한 뜻이라고 말하였다.¹²⁹ 또한 『道德經』 제 8 장의 ‘不爭’, ‘上善’에 주해를 달면서 “무릇 수도자는 不爭을 上善이라 한다고 노자는 여러 차례 말하였다. 佛經에서는 말하기를 : ‘無諍三昧를 얻은 사람은 사람 가운데서 제일이다’ 하였고, 또한 偈에 이르기를 : ‘諍은 勝負心이므로 道와 서로 위배되는 것이다. 我相을 버리면 三昧를 얻는다’라 하였으며, 『語』에서 이르기를 : 군자는 爭이 없다. 삼교의 성인이 함께 말하기를, 이것이 수행 중의 가장 큰 덕이라 하였는데, 이는 곧 성인이 되는 근본이다.(夫修道者, 以不爭爲上善, 老聖蓋屢言之. 佛經雲 : 我得無諍三昧, 人中最爲第一. 偈曰 : 諍是勝負心, 與道相違背, 便起人我相, 安能得三昧. 『語』曰 : 君子無所爭. 三教聖人同曰一詞, 實修行之上德, 入聖之要機也)”¹³⁰라 하였다. 수행의 최고 경지는 ‘不爭’이며, 이에 대해 三教는 완전히 같은 견해를 가지고 있다.

¹²⁷ 『道德玄覽』, 『藏外道書』 第5冊을 참조.

¹²⁸ 『老子道德經玄覽·序』, 『藏外道書』 第5冊, p.217.

¹²⁹ 『老子道德經玄覽』, 『藏外道書』 第5冊, p.220.

¹³⁰ 『老子道德經玄覽·序』, 『藏外道書』 第5冊, pp.222-223.

심지어 육서성은 도교 경전을 평가함에 있어서 “『南華經』은 중국의 佛經이다.(『南華經』是中國之佛經也)”¹³¹라 하였고 또한, 三教之書를 읽지 않고 『莊子』를 읽을 수 없다.(不讀三教之書, 不可以讀『莊子』)”¹³²라 말하였는데, 이는 三教合一을 강조하는 최고의 수준에 이르렀다고 할 수 있다.

“결론적으로 육서성이 볼 때, 도교, 유교, 불교의 立教 취지는 완전히 일치한 것으로서, 사람들에게 返樸歸真(옛날에 순박했던 때로 되돌아가서 참된 것을 회복한다)을 가르치기 위한 것이다.”¹³³

(5) 서파(西派)의 3 교합일 사상

李西月의 丹法 서파도 ‘陰陽雙修’를 주장한다. 이서월의 우주관으로 보면, 天地萬物은 無에서 생겨나는 것이기에, 修道하여 다시 無로 되돌아 가야만 인간이 건강하게 오래 살아서 천지와 수명을 같이 할 수 있다. 그는 다음과 같이 말한다. “無根의 根은 즉 하늘을 낳고, 땅을 낳고, 사람을 낳은 근본이다.(無根之根, 即生天生地生人之根)”¹³⁴, “先天과 後天은 모두 無로 부터 생겨난 것이니, 無根이나 有根의 근원이 된다.(先天後天, 皆自無中生有, 是無根乃有根之原也)”¹³⁵, “真靈의 體는 사실 虛無로부터 胚胎되는 것이다.(真靈之體, 實從虛無中胚胎)”¹³⁶. 그러므로 “煉丹은 空에 이르기 위한 것이며, 善을 다하는 것.(煉丹至于空, 已盡善矣)”¹³⁷이고, “紅花를 모두 꺾으면 나무는 空이 되지만, 花가 이미 空이므로, 나는 도를 얻는다. (摘盡紅花一樹空, 花既空矣, 我道得矣)”¹³⁸.

이는 불교의 空 사상과 서로 통하는 바가 있다. 그럼 어떻게 空의 경지에 이를 수 있는가? 이서월은 우선은 煉己築基하여야 하는데, 煉己는 어떤 경계 앞에 부딪치게 되더라도, 마음의 흔들림이 없는(對境忘情) 것을 말하며, 築基는 마음이 밝으나 생각을 끊지 않는 경지에 이르는 되는 것인데, 煉己과 築基 모두 性의 功을 위한 것이다. 다만, 性を 온

¹³¹ 『南華真經副墨』, 『藏外道書』 第2冊, p.244.

¹³² 『南華真經副墨』, 『藏外道書』 第2冊, p.286.

¹³³ 唐大潮, 『性命雙修：“仙佛聖凡同具同證”—陸西星、李西月三教思想探析』, 『종교학연구』, 2004년 제4기, p.40.

¹³⁴ 『張三豐先生全集』, 『藏外道書』 第5冊, p.588.

¹³⁵ 『張三豐先生全集』, 『藏外道書』 第5冊, p.578.

¹³⁶ 『張三豐先生全集』, 『藏外道書』 第5冊, p.579.

¹³⁷ 『張三豐先生全集』, 『藏外道書』 第5冊, p.603.

¹³⁸ 『張三豐先生全集』, 『藏外道書』 第5冊, p.602.

전히 하는 근본은 “功名으로 마음을 어지럽히지 말고 利欲에 이끌리지 말라. ……오직 감하고 더하지 말라.(功名休亂想, 利欲莫牽纏, ……只見減, 不見添)”¹³⁹와, 怨欲을 제거하고 어려움을 피하지 말라.(掃除怨欲不辭難)¹⁴⁰에 있다. 이런 사상은 유교, 불교에서 말하는 징분질욕(懲忿窒欲, 분함을 그치고 욕심을 막는다), 淡薄功名(공을 쌓아 이름을 날리는 일에 집착하지 않는다) 등의 훈계와 일치한다.

이제 다시 돌아와 이서월의 性命雙修 이론을 살펴보자. 그는 우선 맹자의 관점과 결부하여 性命의 관계를 논술하고 있다.

“무릇 命은 性이나 命中에 性이 있음은 順成이다. 孟子는 形色으로서 天性을 말했는데, 이는 대략 命이 곧 形이고 性임을 말함이다. 배우지 않아도 잘 알 수 있고, 생각하지 않아도 할 수 있는 것은, 모두 命之形體에 의탁하기 때문이다. 盡性하면 至命하고, 性中에 命을 만듦이 있으니 이를 逆成이라 한다. ……오늘날 가장 큰 덕이 淸靜임을 아는데, 이러한 順成之道를 지켜 仙을 胎하는 것이 곧 사람이 하늘과 합해지는 것이다.(夫命之謂性, 命中有性焉, 順成也. 孟子以形色謂天性, 蓋其所命者, 有是形, 即有是性, 良知良能, 皆于所命之形體寄予之. 盡性以至命, 性中造命焉, 逆成也. ……今而知上德淸靜, 守其順成之道而結仙胎, 即天以全人也. 并可知下德返還, 修其逆成之道而結聖胎, 又盡人而合天也)”¹⁴¹

이서월은 유교, 도교, 불교는 모두 성명쌍수를 근본 취지로 삼고 있으며, 修性 또는 修命을 양자택일하는 경우는 존재하지 않는다. 이서월은 육서성과 마찬가지로 “불교는 성을 온전히 하고, 도교는 명을 온전히 한다.(佛敎了性, 道敎了命)”의 관점을 강력히 반대한다. 물론 도교는 命功에 편중(全真道는 性功에 편중한다)하고, 불교는 性功에 편중하며, 유교는 治世에 편중하는 것이 사실이긴 하지만 말이다.

“釋道는 性默言命을 말하고, 仙道는 命默傳性을 전하며, 儒道는 곧 擔荷世法을 중요시한다. 性을 말함은 듣기 어려우며, 命을 말하는 것도 드물기에 性命을 默修한다.(釋道言性默言命, 仙道傳命默傳性, 儒道則以擔荷世法爲切, 言性難聞, 言命罕, 并性命而默修之)”¹⁴²

사실상, “性命雙修는 곧 成仙하고 성불하며, 爲聖함을 목표로 삼는다.(性命雙修, 此本成仙

¹³⁹ 『三車秘旨』, 『藏外道書』 第26册, p.634.

¹⁴⁰ 『三車秘旨』, 『藏外道書』 第26册, p.635.

¹⁴¹ 『道竅談』, 『藏外道書』 第26册, pp.617-618.

¹⁴² 『道竅談』, 『藏外道書』 第26册, p.625.

作佛爲聖之大旨)”¹⁴³. 또한 “般若를 열심히 행하고, 五蘊이 모두 空하며, 丹熟大還하고, 十年面壁하고, 六十耳順하며, 七十從心한 후에, 性命을 온전히 했다고 말한다. 이에 空超之境에 오르며, 仙佛聖이 되는 것이다. 달마의 『了道歌』에서 “三家의 法은 하나이니, 서로 다르게 여기지 말 것이며, 性命은 雙修하여야 하고, 乾坤이라야 썩지 않고 밝게 빛나니, 사람이 시비를 논할 필요가 있겠는가.(行深般若, 五蘊皆空, 丹熟大還, 十年面壁, 六十耳順, 七十從心, 夫而後性命雙了, 同登空超之境, 而仙佛聖皆成也. 故達摩祖「了道歌」雲: 三家法一般, 莫作兩樣看, 性命要雙修, 乾坤不朽爛. 人又何必是非哉!”¹⁴⁴라 하였다. 그리고 “三教는 모두 마음으로부터 힘쓰고 노력하는 것이니, 나름대로 모두 極에 달하여, 千百年의 고금에 이르기까지 정립되었으니, 결국은 同歸하게 된다.(三教無不從心性上著實用功, 以各造其極, 是以千百年鼎峙于古今, 所謂殊途同歸也)”¹⁴⁵라고 하였다. 이를 근거로 이서월은 역사적으로 불교와 도교가 서로를 공격하고, 유교가 불교와 도교를 공격하는 상황이 나타난 것은, 性命의 수련에 대한 유·불·도의 편중점이 서로 다르기 때문이라고 보았다. 이러한 관점은 다음의 구절에서 찾아 볼 수 있다.

“근본을 생각하지 않고 결말만을 논한다.(不思其本, 而談其末)”¹⁴⁶

“三가가 있는 후에, 후세들이 派를 만들어, 專門을 분리하고, 하늘을 치켜들고 땅을 진동시키며, 是非를 논한다.(遂使三家後裔各就祖派, 分爲專門, 掀天震地, 講起是非)”¹⁴⁷

“以性兼命은 하나의 맥이며, 以命兼性은 주된 맥이니, 性命을 합한 것도 하나의 맥이다.(以性兼命爲一脉, 以命兼性主一脉, 渾乎爲一脉)”¹⁴⁸

“이 세 개의 맥은 모두 도맥이다. 모두 무로 돌아가며, 하나가 된다.(此三脉皆道脉也. 及其還無, 一也)”¹⁴⁹

즉 三教가 無로 되돌아오면 동일해지며, 無로 되돌아 가는 것이 곧 도에 이르는 것이다.

¹⁴³ 『道竅談』, 『藏外道書』 第26冊, p.625.

¹⁴⁴ 『道竅談』, 『藏外道書』 第26冊, p.625.

¹⁴⁵ 『道竅談』, 『藏外道書』 第26冊, p.625.

¹⁴⁶ 『道竅談』, 『藏外道書』 第26冊, p.625.

¹⁴⁷ 『道竅談』, 『藏外道書』 第26冊, p.625.

¹⁴⁸ 『道竅談』, 『藏外道書』 第26冊, p.625.

¹⁴⁹ 『道竅談』, 『藏外道書』 第26冊, p.625.

“도는 분리할 수 없고 변화가 없다. 도는 합해질 수 없고 統宗이 없다. 그러므로 三柱는 그 극에 이른다.(道不能分, 無變化. 道不能合, 無統宗. 是故, 以三柱立其極)”¹⁵⁰ 즉 三教는 도를 지탱하는 세 기둥이며 三教는 하나로 되돌아 가게 된다. 결론적으로, “무엇을 두고 修仙한다 하고 修佛한다 하는가, 먼저 儒書에 정통해야 할 것이다.(怎麼叫修仙修佛, 須要把儒書參透)”¹⁵¹라 할 수 있고, “佛書에 정통하면 번뇌가 없고, 仙語를 얻으면 定觀할 수 있다. (佛書看透無煩惱, 仙語得來有定觀)”¹⁵²고 할 것이다.

또한 이서월은 다음과 같이 말한다.

“무릇 三教는 道의 세 기둥이다. 분리하면 삼이 되고 합하면 일이 된다. 도는 분리할 수 없고 변화가 없다. 도는 합할 수 없고 統宗이 없다. 그러므로 三柱는 곧 극에 이른다. 釋道는 性을 말하고 ……도가 이미 삼분되었다면 그 중 가지가 다른 것이 있는가? 邪正을 쫓아 한 종류가 아니라 할 수 있는가? 어찌 근본을 생각하지 않고 결말만을 말하는가?(夫三教者, 吾道之三柱. 分而爲三, 合而爲一也. 道不能分, 無變化. 道不能合, 無統宗. 是故以三柱立其極. 釋道言性……道既分三, 其中豈無枝流之不同? 邪正之不類者? 奈何不思其本, 而談其末也)”¹⁵³

그는 三教 간의 공격을 비판하고 삼교 합일을 창도하였다. 『道竅談·仙佛同修說』은 그의 ‘삼교 관계’에 대한 견해를 이해하는 중요한 자료이다. 불교사상과 유교사상이 이서월에 끼친 영향은 다음의 예들에서 찾아 볼 수 있다. 즉 『收心法雜談』에서 이서월의 제자가 그에게 묻되 “스승님의 말씀대로라면 惡人도 도를 닦을 수 있습니까?”라 하니, 이서월은 “된다”고 대답하면서 다음과 같은 格語를 말하였다.

“이전에 모든 것은 어제 이미 죽었으며, 이후의 모든 것은 오늘에 살아있다(從前種種, 譬如昨日死. 從後種種, 譬如今日生)”

“악을 행하지 말고, 선을 봉행하라. 그러면 지옥행이 천당행으로 바뀌어 질 수 있을 터이니 검은 빛이 홍색의 빛을 발하누나. 수도자는 勤·誠·恒 중의 어느 하나도 잊으면 안되나니 ……공자가 사람이 無恒하여도 巫醫가 되어서는 안된다고 하였는데 하물며 도를 이룸에야 ……., 誠으로 靜에 들어가고, 靜心하여 어지럽지 않아야 하고, 誠으로 定에 들어 定心이 옮

¹⁵⁰ 『道竅談』, 『藏外道書』 第26冊, p.625.

¹⁵¹ 『三車秘旨』, 『藏外道書』 第26冊, p.636.

¹⁵² 『三車秘旨』, 『藏外道書』 第26冊, p.635.

¹⁵³ 『道竅談』, 『藏外道書』 第二十六冊, p.609.

겨져서는 안된다. 誠으로 中을 지키고, 中心이 한 쪽으로 치우쳐서는 안된다. 誠이 묘연하고 아득한 곳에 들면 정묘하게 통하고 장애가 없어진다.(諸惡莫作, 衆善奉行, 則能轉地獄爲天堂, 變黑氣爲紅光. 余有三字訣, 修道之士, 勤、誠、恒, 缺一不可. ……孔子曰, 人而無恒, 不可以作巫醫, 況道乎? 故以誠入靜, 靜心不亂. 以誠入定, 定心不移. 以誠守中, 中心不偏. 以誠入杳冥, 則通微無礙矣)¹⁵⁴

이 구절은 불교의 ‘중생이 성불할 수 있다(衆生皆可成佛)’와 유교의 ‘正心誠意’가 이서월에 끼친 영향을 반영하고 있다. 『道竅談·先天直指』에서 그는 다음과 같이 말한다.

“집을 빌려 살고, 집을 뺏어 거하는구나. 이러한 神은 輪回의 種子로 여러 겁을 지내며, 살아서는 먼저 오고, 죽어서는 먼저 가며, 옛 것은 버리고 새 것을 구하니 조금의 휴식도 없다. 赤子が 下地하여 우는데, 이는 輪回之苦에 집착함이라”. “上蟠下際하는 것은 氣이며 천지의 정신이 그 속에 있다. 인간이 그 기를 얻으면 생을 얻는 것이요, 이를 일러 天元之氣라 한다. 그러나 이 기는 혹은 맑고 혹은 탁하며, 혹은 剛하고 혹은 柔하니……, 맑은 것을 얻은자를 지혜롭다하고 탁한 것을 얻은 자를 어리석다 한다. (借家爲寓, 奪舍而居. 此神乃歷劫輪回種子, 生時先來, 死時先去, 弃舊圖新, 毫無休息者. 赤子下地而先哭, 蓋亦默著其輪回之苦也.”), “上蟠下際者, 氣也, 而天地之精神在其內矣. 人得此氣而受生, 即爲天元之氣. 但此氣有清有濁, 有剛有柔……, 得其清者爲智, 得其濁者爲愚)¹⁵⁵

또한 『神氣精論』에서 그는 다음과 같이 말한다.

“天元은 天地가 陰陽五行으로 化生한 人과 物이니, 氣로써 形을 갖추고, 理가 부여되었다.. ……儒에서 하늘이 백성을 만듬에 사물에 법칙이 있다라는 것은 이를 가리킴이라. (天元者, 天地以陰陽五行化生人物, 氣以成形, 而理亦賦焉. ……儒所謂天生蒸民, 有物有則, 蓋指此也)¹⁵⁶

이상과 같은 자료의 구절들에서 불교사상과 유교사상의 흔적을 찾아 볼 수 있다. 또한 앞의 글에서 말하였듯이 이서월은 “스무 살때에 도읍의 서당에 들어가¹⁵⁷ 체계적인 유교 교육을 받았다. 그리고 그는 도교에 입문하기 전에 스스로 불법 서적들을 읽었으며 깊이 연구하였다. 다음의 구절들은 이를 뒷받침 한다.

¹⁵⁴ 『收心法雜談』, 『藏外道書』第26冊, p.631.

¹⁵⁵ 『藏外道書』第26冊, p.615.

¹⁵⁶ 『藏外道書』第26冊, p.616.

¹⁵⁷ 『藏外道書』第26冊, p.627.

“佛書에 정통하면 번뇌가 없어지고, 仙語를 얻으면 定規하게 된다.(佛書參透無煩惱, 仙語得來有定規)”¹⁵⁸

“여러 名公들이며, 무엇을 修仙이라 하며 修佛이라 하는가? 먼저 그대들이 儒書에 정통한 후에 그것을 함께 말하리라.(需把參透, 再同君說.”請問名公, 怎麼叫修仙修佛? 需把儒書參透, 再同君說)”¹⁵⁹

그는 『「無根樹」二注』에서도 사랑을 멀리하라(離愛河), 정욕을 버려라(去情欲), 괴로움이 가득한 인간세계를 벗어나라(脫離人生之苦海)는 등 말들을 자주 사용하고 있다. 이런 모든 것에서 우리는 유교사상과 불교사상이 李西月 思想의 중요한 원천임을 알 수 있다.

3. 대순진리회의 오교합일 사상과 도교의 삼교합일 사상의 차이점

상기의 분석을 통하여 대순진리회와 도교는 기타 종교를 융합하는 면에서 같은 점이 있는가 하면 다른 점도 있음을 알게 되었다. 공통점이라면 대순진리회와 도교 모두 개방적인 자세를 취하고 있으며 불교사상과 유교사상을 수용함을 중시한다는 것이다. 양자의 차이점을 말하자면, 대순진리회는 기독교사상도 수용하고 있는 반면, 도교에는 기독교사상과 관련된 내용들이 없다는 점이다. 그밖에 신종교인 대순진리회는 도교의 사상도 수용하고 있으며 도교를 주요한 사상적 원천으로 삼고 있다.

霍克功, 종교문화출판사 부감수, 철학 박사, 도교 연구.

휴대폰: 15801626138, 사무실 전화: 010-64095234

Email : hkgshr@sina.com,QQ:1158513634

¹⁵⁸ 『藏外道書』 第26冊, p.635.

¹⁵⁹ 『藏外道書』 第26冊, p.636.

大巡真理会の五行合一思想と道教の三教合一思想の比較研究

霍克功(宗教文化出版社編集部主任/中国)

- 一、大巡真理会の五教合一思想
- 二、道教の三教合一思想
- 三、大巡真理会の五教合一思想と道教の三教合一思想の異同

道教は儒釈道の三教が合一したものだと言っている。大巡真理会は儒釈道以外に、キリスト教思想を内部に取り入れ自らに用い、さらに大巡真理会自身として加えた。よって五教合一と解釈できるだろう。

一、大巡真理会の五教合一思想

はじめに大巡真理会の背景を説明することで、本論の叙述とする。「大巡真理会」は韓国建国後に創立された新興宗教団体である。創設者は朴漢慶（字は牛堂（1917-1995））。韓国建国後に朴漢慶は帰国し「太極道」（当時は「無極道」）に参加して、道主趙哲済（号は鼎山（1985-1958））の信任と重用を受けた。その後、趙哲済は朴漢慶を都典に指名し、「太極道」指導者の権限を彼に譲る準備をした。しかし、「太極道」道主趙哲済の死去にともない、1968年に教団内に軋轢が生じ、朴漢慶は「太極道」を脱退せざるをえなくなった。1969年、朴漢慶はソウル東部の中谷洞龍馬山で新興宗教団体「大巡真理会」を設立し、めざましい発展を得た。現在、「大巡真理会」信徒の総数はおよそ80万戸にのぼり、韓国で六番目の大宗教となった。「大巡真理会」は趙哲済が創立した「太極道」（もと「無極道」、1925年創立、1950年に「太極道」に改名）から発展したものである。「太極道」は姜一淳（号は甌山、1871-1909）の考えを基礎として、天地の公務によって創立・発展した。したがって「大巡真理会」は明らかに伝法の系統であると認められる。「大巡真理会」の主な教義・理論と修道実践方法などはすべて姜甌山・趙鼎山の系統を受け継いでいる。「大巡真理会」の信仰において、姜甌山と趙鼎山は絶対至上の神聖な地位に

ある。教団の道人達は姜甌山を九天上帝と奉り、趙鼎山を玉皇上帝と信奉し、大巡真理会を創設した朴牛堂を英明の宗教領袖として奉っている。甌山、鼎山二人の上帝の肉体は韓国で化現した自然人であるが、彼らの神格は九天上帝と玉皇上帝である。二人の上帝を信奉するために大巡の真理では陰陽合徳の統帥と三界の公務（三界を紛争から救済するための宗教行為を指す）がある。¹注記しない限り、上帝は九天上帝姜甌山を指すものとする。

大巡真理会の基本経典『典経』は、儒家・仏教・道教・キリスト教・大純真理会の五教合一思想であることは明確である。

1、大巡真理会の儒家思想に対する敬意。

『経典』によると、「乙未年の春、世の中の平定を祝賀する意として斗升山で詩会を催したとき、上帝はこれに参会された。このとき一人の老人が上帝を静かな所に請い招いて一冊の小さな本を渡すと、上帝はその本を通読された。25. 儒者らは世の中静穏であると詠じたが、世道は日ごとに乱れていった。上帝はこのときはじめて“匡救天下”の意をもたれた。」²とある。ここで上帝姜甌山が儒生の活動に参加し、自然と儒家思想の影響を受けたことを説明している。又た言う「上帝は儒仏仙陰陽讖緯の書を通読し、これらの書は天下を匡救するに益ありとお思いになられた。」と。³さらに言う「折しも辛京元が上帝に拝謁すると、上帝は辛京元に、汝が来ることは知っていたとおっしゃり、一枚の洋紙を渡して儒、仏、仙の三文字をお書かせになった。さらに上帝は儒の字の傍に尼丘、仏の字の傍に西域、仙の字の傍に苦県と記され、その洋紙を燃やされた。」と。⁴大巡真理会は「仏之形體仙之造化儒之凡節」と考えられる。⁵この点から上帝は儒釈道の知識を学び、大巡真理会が世界を救うための拠り所としたと思われる。

上帝は儒家の賢哲・子思を非常に尊崇しており、彼の思想に賛同していた。「上帝はまた金亨烈に、『聖人の言葉は一言も地に墮ちることはない。古の子思は聖人である。衛侯に若此不已 国無類矣と告げたが、衛侯は子思の言葉を聞かなかつたゆえ、衛国は後に滅びた』とおっしゃった」。⁶

上帝は儒家経典『大学』に心から精通していた。「五六：一日、上帝給亨烈背誦『大学』一章章下の注解、其文如下：右経一章蓋孔子之言而曾子述之其伝十章 則曾子之意而門人記之也旧本頗有錯簡 今因程子所定而更考経文 別為序次如左。五七：また『大学』の他のところを唱えてくださり、よく覚えるようにおっしゃった。その文はこのようである。

¹ 楼宇烈教授翻訳『典経』後記参照、pp. 348-349。

² 『典経』行録1-24, 25。

³ 『典経』行録2-1。

⁴ 『典経』行録5-20。

⁵ 『典経』公事3-39。

⁶ 『典経』教運1-29。

若有一个臣 断断兮 無他技 其心休休焉 其如有容焉 人之有技 若已有之 人之彦聖 其心好之不啻若自其口出 寔能容之 以能保我子孫黎民 尚亦有利哉 人之有技 媚疾以惡之 人之彦聖 而違之 俾不通 寔不能容 以不能保我子孫黎民 亦曰殆哉。⁷

大巡真理会の「信条」四綱領：安心、安身、敬天、修道。三要諦：誠、敬、信。⁸大巡真理会の信条は儒家の思想を吸収したものとわかる。

『典経』の記述にいう。「道主は甲午年の秋、朴漢慶に『史略』上下巻と四書三経の旧版を求めさせた。朴漢慶が『通鑑』、『小学』、『大学』、『論語』、『孟子』、『詩伝』、『書伝』、『中庸』、『周易』の旧版を求めて献じると、これらの書はその後、道場に備えられた」。⁹大巡真理会が主に儒家の経典を学び、そこから知識を吸収していたことがわかる。とりわけ儒家経典の『大学』を重視し、『大学』を朗読することで病気を治癒できると考えていた。経にいう。「上帝は常に、「『書伝』の序文を幾度も読めば道に通じ、『大学』の上章を重ねて読めば豁然と道を悟る」とおっしゃった。¹⁰「『大学』に「物に本末有り、事に終始有り、先後の所を知れば、則ち道に近し」。¹¹「銅谷に暮す金甲辰は、癩で顔が膨れ、眉も抜け落ちた。ある日、上帝を訪ねて、病を治してくれるよう請うた。上帝は、金甲辰を門の外から部屋に向かって立たせ、また、金亨烈そのほか幾人かに 銅谷に暮す金甲辰は、癩で顔が膨れ、眉も抜け落ちた。ある日、上帝を訪ねて、病を治してくれるよう請うた。上帝は、金甲辰を門の外から部屋に向かって立たせ、また、金亨烈そのほか幾人かに『大学経一章章下』を唱えさせ、十分あまりあつて金甲辰を帰らせた。これより、その身も爽やかになり、まもなく腫れもひき、病が癒えた。」と。¹²

2、大巡真理会の仏教思想吸収。

『典経』の以下の記載は重要な事実を反映している。すなわち大巡真理会は仏教に好意的であるが、儒家には腐敗した一面があると認識している。記に曰く「このとき金亨烈と金甫京が訪ねてきた。上帝は金甫京に「儒仏仙」の三文字を記させてから、身を正して坐り、目を閉じてそのなかの一文字を指差すようにさせた。金甫京が仏の字を指差すと、上帝は喜ばしいお顔をされて、儒の字を指差した徒徒には、儒は腐儒であると教えてくださった。」。¹³これは別の一面を反映している。大巡真理会の上帝は儒家の学説から多くの知識を学んだが、儒家に対しては批判精神を持っていた。

上帝と仏教の密接な関係は、仏教寺院金山寺の弥勒仏の像の前で詩を詠んだ所にもある

⁷ 『典経』教運1-57。

⁸ 『典経』教運2-32。

⁹ 『典経』教運2-53。

¹⁰ 『典経』教運2-26。

¹¹ 『典経』教法2-51。

¹² 『典経』濟生14。

¹³ 『典経』教運1-6。

。経に言う「上帝が九天にいらっしゃったとき、神聖や仏菩薩たちが、上帝でなければ混乱に陥った天地を正すことができないと訴えるゆえ、西洋大法国の天啓塔に降臨され、三界を見てまわられて天下を大巡される途中、東土にとどまられ、母岳山金山寺の弥勒金像に臨まれて三十年を過ごされながら、崔水雲に命と教法を下して大道を立てさせなされたが、甲子年に命と教法を崔水雲より収められて、辛未年に自らこの世に天下ることとされた」。¹⁴「従徒らが上帝に従って金山寺に行った折、上帝は従徒らに、

天皇地皇人皇後 天下之大金山

母岳山下 金仏能言

六丈金仏 化為全女

万国活計南朝鮮 清風明月金山寺

文明開花三千国 道術運通九万里

と唱えられた。」。¹⁵

3、大巡真理会は淵源に於いて道教と密接な関係がある、或は本源は道教にある。

大巡真理会の「宗旨：陰陽合徳、神人調化、解冤相生、道通真境」¹⁶から見てとれる事は、陰陽合徳とは、明らかに道教の影響を受けている。『典経』に次のようにある。「金松煥が死んだ後のことを問い申し上げると、上帝は「人には魂と魄がある。人が死ねば魂は天に昇って神となり、子孫に祀られ、四代を経て霊にもなり仙にもなる。魄は地に帰り、四代を経て鬼となる」。¹⁷仙和観念の来源は道教である。上帝はさらに自身と道楽者を比べ、神仙に出会い、自ら悔い改めた。経に曰く「上帝は自らの行いをある放蕩者のそれに譬えられた。「昔、ある放蕩者がいた。放蕩を尽くして徒に月日を送ったことを悔やんで自らを責め、生涯をこのように空しく送って後世に残すものがないのは如何にも恨めしいことである。今からでも神仙に会って仙学を学ぼうと改心した。するとにわかには心身が爽やかになり、天に昇って一人の神仙に会った。その神仙は、いま汝がその身を悔いて仙学を学ぼうとするのは喜ばしいことである。私が汝に仙学を説くゆえ、清らかなところに道場を設け、思いを同じくする多くの輩を集めるようにと告げた。放蕩者はその神仙の言葉に従って心を引き締め、人々を集めたが、人々はみなその者の放蕩ぶりを知っていたゆえ、従う者はいなかった。わずか数人ばかり承知して、その者たちと道場を設けたところ、にわかには彩雲燦爛として天より仙楽が聞こえ、彼の仙人が現れて仙学を説いた」と話された。」。¹⁸すなわち上帝は、道教神仙の教えを受け、ようやく精神を奮い立たせ、志

¹⁴ 『典経』 豫示1。

¹⁵ 『典経』 豫示14。

¹⁶ 『典経』 教運2-32。

¹⁷ 『典経』 教法1-50。

¹⁸ 『經典』 教法3-16。

を立てて仙人になる事を求め、地上の仙境を設立したのである。経に言う「上帝は折りあるごとに、「私は三界の大権を掌り、先天の全ての度数を改め、後天の新たな運数を開いて仙境をつくるであろう」と徒徒らにおっしゃった。¹⁹上帝は、自身と道教の著名な八仙の一人・呂洞賓とは同一人物であると標榜していた。「(上帝) 続いて、「私のすることは、呂洞賓と同じである。呂洞賓が人の縁を求めて長生術を伝えようと、櫛商人を装い、街で「この櫛で髪を梳けば白髪が黒くなり、曲がった腰も立ち、老人も青年となるゆえ、値は千両である」と叫んだ。これを聞いた人はみな、でたらめな話だとして、応じる者はいなかった。そこで呂洞賓が試みに一人の老人の髪を梳くと、果たしてその通りであった。そのときになって全ての人先を争って集まってきたが、そのとき呂洞賓は昇天してしまった」と仰せられた。」。²⁰

4、大巡真理会に於けるキリスト教の影響。

キリスト教に対しては最初、排斥的な態度をとる。経に言う「上帝は壬寅年のある日、金亨烈とともに金山寺あたりの村に行かれて、そこにいらっしゃった。そのあたりの梧桐亭に住む金京安という人が基督教の『新約全書』を持っていたが、上帝はある日、金亨烈に『新約全書』一冊を求めさせなされた。金亨烈が金京安より本を借りて上帝に献じると、上帝はその本を燃やしてしまわれた」。²¹「丙午年十月のある日、上帝は耶蘇教堂に行かれて全ての儀式と教義を見聞され、『取るに足るものはない』と仰せられた」。²²しかし、精神の領袖の呼称について上帝は、キリスト教の語を用いた。『典経』に曰く「布諭文中所説『洋洋上帝在上、浩浩道主奉命』」。²³

5、大巡真理会『典経』は時に同時に仏教、道教、儒教さらにキリスト教に言及している。

『典経』にいう「上帝は教運を広められた後、しばしば徒徒らに古人の話を聞かせてくださった。それらの中には姜太公、釈迦牟尼、関雲長、利瑪竇がいた」。²⁴ここには仏教の者、道教の者、儒家の者、ひいてはキリスト教の者までいる。大巡真理会の思想の根源の幅広さが分かり、五教合一思想が表れている。『典経』に又た記して曰く「上帝はある日、金亨烈に『西洋人の利瑪竇マテオリッチが東洋に来て地上天国を築こうとしたが、長い間根をはって来た儒教の悪しき習いによって容易くは改め変えることができず、その思いを遂げることができなかった。ただ天上と地下の境を放ち、各々の地を固く守って互いに行き来す

¹⁹ 『典経』 権智1-21。

²⁰ 『典経』 豫示61。

²¹ 『典経』 行録1-27。

²² 『典経』 行録3-33。

²³ 『典経』 教運2-41。

²⁴ 『典経』 教運1-10。

ることのできなかつた神明を行き来させ、死後には東洋の文明神を率いて西洋に行き、文運を開いた。これより地下神は天上の全ての妙法に倣って、人の世にそれを施した。西洋の全ての文物は天国のものを模したものである』と仰せられ、『その文明は物に偏り、かえって人に奢り高ぶりをもたらし、果てには天理への信心を揺るがし、自然を従えようとして、全ての悪行を常に犯し、^{シンド}神道の權威をおとしめたため、天道と人事の常道が違えられて三界が乱れ、道の根源が絶たれることとなった。それゆえ元始の全ての神聖と仏菩薩が集い、人と神明界のこの劫厄を九天に切に訴えたため、私が西洋大法國の天啓塔に天下って天下を大巡し、この東土に留まり、母岳山金山寺三層殿の弥勒金仏に至って三十年を経て、崔濟愚(崔水雲のこと)に濟世大道を教え示したが、濟愚は儒教の範を超えて私の大道の真意をよく明らめることができなかつたゆえ、甲子年に終に、崔濟愚に下した命と教法を改めて収め、辛未年に世に降ったのである』と仰せになった。²⁵以上の記載を通じて、キリスト教徒のマテオ・リッチは東方に天国を造り上げようとしていたが、儒教の根底を打ち破る事ができず失敗したことを上帝は見ている、と知る事ができる。人類は物質文明によって傲慢になり満たされるため、神聖・仏・菩薩の告発を受ける。よって上帝が世に降臨するのである。上帝は儒家・道教・仏教の訴求を統合させ、人間界に降り立ち世界を統治するのである。

『典経』の記載にいう「上帝は丁未年十二月二十三日、申京洙をその家に訪ねられた。上帝は堯の曆象日月星辰敬授人時について、「上帝は、『日月無私治万物 江山有道受百行』と教え、五呪を作って天地の津液と名付けられた。その五呪はこのようである。

新天地家家長歳 日月日月万事知

侍天主造化定永世不忘万事知

福祿誠敬信 壽命誠敬信 至氣今至願為大降

明德觀音八陰八陽 至氣今至願為大降

三界解魔大帝神位願趁天尊闕聖帝君」。²⁶この中で仏教の觀音、道教の闕帝に言及しており、みな賞賛の語り口である。上帝はさらに儒家の孔子、仏教の釈迦に比類され、様々な人に道を成さしめることができるという。「上帝はさらにお言葉を続けられ、『孔子は七十二人にのみ六芸を修めさせ、釈迦は五百人に悟りを得させたが、それらの道を授かれなかつた者はみな怨みを抱いた。私は心を修めるのに応じて如何なる者にも心を明らめさせるゆえ、上才は七日、中才は十四日、下才は二十一日でそれぞれ成道するであろう。上等は万事を意のままに行うようになり、中等は行える事に限りがあり、下等を知るのみにて事を意のままに行うことはできぬゆえ、全ての事を行うことはできない』と仰せになつ

²⁵ 『典経』教運1-9。

²⁶ 『典経』教運1-30。

た」。²⁷

次の文は間違いなく儒、仏、道諸神と上帝は修練によって成道したと揚言している。「そして上帝は、『私は道通の脈を第一の頭領に伝えるであろう。道通の仕方さえ教えればよい。道通の際には儒仏仙の道通神がみな集まり、それぞれが心身より修めるところに応じて道に通じるようにするであろう。それゆえ私一人が道通を負うことがあろうか』と仰せになった」。²⁸

上帝は、道は八卦の中にあると考え、門徒に八卦思想を学ばせた。「柳賛明は上帝から、道通は乾坎艮震巽離坤兌にあるとの教えを授かった。この教えを授かって柳賛明は、大きな声で乾坎艮震巽離坤兌と唱えて上帝の前から退いた」。²⁹「上帝は従徒らを集めて教え諭された。車輪京は上帝のお言葉に従って八人の者を家に集め、これを上帝に申しあげた。しかし如何にしたものか、九人の者が集まった。車輪京が上帝に九人の者が集まった旨申しあげると、上帝は「差し支えない。一人は私の侍従にしよう」と仰せになり、車輪京の家に来られた。上帝は明かりを消させ、一人を選んで真ん中に立たせ、残りの八人を八方に立たせてから『乾坎艮震巽離坤兌』を唱えさせた」。³⁰

以下の記載では道教、仏教、儒家、キリスト教と大巡真理会の五教合一思想と実践を明確にしている。「上帝はまたある日、従徒らに『仙道、仏道、儒道それに西道は世のもろもろの族の文化の基となった。いま崔水雲を仙道の宗長とし、震黙を仏教の宗長とし、朱晦庵を儒教の宗長とし、利瑪竇を西道の宗長とする』とおっしゃった」。³¹

大巡真理会の「目的：無自欺 精神開辟。地上神仙実現、人間改造。地上天国建設、世界開辟」³²より、地上の神仙に道教の影響があると見出す事ができる。地上に天国を創る、とはキリスト教の理想を参考にしたものであろう。

『典経』にさらに言う。「聖人之道徳、元亨利貞、大経大法。道正天地、数定千法、而理定心法、正大光明、仙仏儒大道正通。是以天命代語、先後天道理気生、大矣、至矣、聖矣。惟我奉教後学、以光大道、以承大徳、以弘大業、清華五万年龍華仙境」。³³上述の「聖人之道、徳元亨利貞」とは明らかに「易」の思想である。

以上、述べてきたように、大巡真理会は儒・仏・道・キリスト教の思想を精華させ取り入れ、それに独自の理論を加えた。よって五教合一と言えるだろう。

²⁷ 『典経』教運1-34。

²⁸ 『典経』教運1-41。

²⁹ 『典経』教運1-47。

³⁰ 『典経』教運1-52。

³¹ 『典経』教運1-65。

³² 『典経』教運2-32。

³³ 『典経』教運2-33。

二、道教の三教合一思想

魯迅は言った。「中国自南北朝以来、凡有文人学士・道士・和尚、大抵以「無持操」為特色的。晋以来的名流、每一個人總有三種小玩意、一是『論語』、二是『老子』、三是『維摩詰經』。不但采看談資、并且常常作一点注积。唐有三教弁論、後來變作大家打諢。所謂名儒、做幾篇伽藍文也不算什麼大事。宋儒道貌岸然、而窃取禪師的語錄。清呢。去今不遠、我們還可以知道儒者的相信『太上感應篇』和『文昌帝君陰騭文』、并且會請和尚到家里拜懺」。³⁴ 事實、魯迅が述べるように、中国は歴史上、この三つの宗教が互いに研究を重ね融合して一つになっていったという背景がある。道教の三教合一思想は南北朝期に起こった。それ以前に三教という考え方は無かった。梁朝の学者陶弘景が始めて「百法紛湊、無越三教之境」と提議した。その後、隋唐宋元から明清を経て、三教合一の言論と思想は徐々に道教の中に深く取り入れられていった。

事実、三教合一は三教が互いに論争を繰り返す中で生じたものである。南北朝期には度々仏道論争が起こった。南宋の文帝（424-453）の時代には儒家と仏教の間で因果応報の論争があった。齊梁（479-557）には神滅論と神不滅論の論争。宋末齊初（465-493）には道教と仏教の間の華夷論争。北朝期には、北魏太武帝（424-452）・北周武帝（561-578）の二度にわたる大規模な廃仏行為と北齊宣帝（550-559）の道教弾圧がある。これら仏教、道教弾圧は皇帝が下命したものであったが、実際は仏道両者の間の争いが根本にあった。隋唐期になると、隋の開皇（581-600）期に三教弁論、大業（605-618）期には王に対して沙門・道士に礼を致させたため起こった鬪争や沙門・慧浄と道士・余永通の間の論争がある。唐の武徳（618-626）期には儒・道が手を結び仏教を論難した。貞観（627-649）期には仏先道後論争。高宗（650-683）期には度重なる仏道論争、高宗・則天武后と中宗（684-710）期の「老子化胡説」の論争。唐代中後期（710-907）には頻繁に仏道論争が起こった。武宗（841-846）期には道士趙鼎真・劉元靖などの廃仏と武宗の道教崇拜などにより仏教弾圧が起こった。韓愈など儒者は仏道に反対した。宋代元代では、北宋期に孫奭・孫復・歐陽修・李覲などの反仏道活動。真宗（998-1022）・徽宗（1101-1125）期は道教偏重仏教抑圧。南宋（1127-1279）期の理学家による道教排撃・論難。元代では、憲宗（1251-1259）期の御前討論。世祖（1260-1294）期の仏道論争および道教に対する厳しい制裁がある。これら一連の儒釈道間の対立は、明清期になると三家の関係は急速に良好となり、再び以前のような衝突が起こることは無かった。

「三教一方面為了争奪政治・經濟・宗教地位而相互对立・排斥、展開激烈的争弁。另一方面、又在義理上相互吸收・融合、互相影響。三家都发出了三教合一的呼声」。³⁵ 儒釈道三教

³⁴ 『魯迅全集』第5冊、人民文学出版社。

³⁵ 唐大潮著『明清之際道教「三教合一」思想論』、宗教文化出版社 2000年 2頁。

の衝突と融合は文化の立体空間を切り開いた。融合は衝突に伴って展開され日増しに深化する。それぞれの本位を保持するという前提の下、吸収と交流が実現された。その結果、ある種の統一的宗教を形成するのではなく、文化の共同認識を達成したのである。いわゆる天下に二道無く、聖人に二心無しとは、三教の根本道理を認め究極の価値に配慮し互いに通じ合うことである。³⁶ 道教の内丹理論の形成と発展過程において、儒釈道三家の融合した思想は良い影響を与えた。

1、南宗の三教合一思想

南宗を創設したのは北宋の張伯瑞である。彼の三教合一思想は非常に明確である。超伯瑞は道教の修鍊性命の説を用い儒釈道三家の間を取り持とうと試みた。張伯瑞が言う「教雖分三、道乃帰一」。³⁷ 彼は儒・釈・道の三家の最終目標は、皆な同じ道であり、正しくつかみ取る事さえできればよく、どの思想からでも道を極める事ができる、とした。「釈氏以空寂為宗、若頓悟圓通、則直超彼岸、如有習漏未盡、則尚殉于有生。老氏以練養為真、若得其枢要、則立躋聖位、如其未明本性、則猶滯于幻形。其次『周易』有窮理尽命之辭、魯語有毋意必固我之説、此仲尼極臻乎性命之奧也、然其言之常略而不詳者何也。蓋欲序正人倫、施仁義礼樂之教、故于無為之教未嘗顯言、但以命術寓諸『易』象、以性法混諸微言耳」。³⁸ この意義において張伯瑞は「如此豈非教雖分三、道乃帰一」と言う。当然、これは修鍊の最終目標を指している。これ以外にも三家には、とりわけ心性論方面において多くの共通点がある。これは道仏二家の思想を貫き、道教の思想によって仏教の戒定慧を解釈している。「夫其心境兩忘、一念不動曰戒。覺性圓明、内外瑩切曰定。隨緣応物曰慧。此三者、相須而成、互為体用。或戒之為体者、則定慧為其用。定之為体者、則戒慧為其用。三者未嘗斯須相離也」。³⁹ 彼は、さらに道教の重玄思想を用いて仏教の空を解釈した。「見了真空空不空、圓明何処不圓通。根塵心法都無物、妙用方知与仏同」。⁴⁰ 張伯瑞は道教と儒教の関係について鐘呂の「和光同塵」思想⁴¹を承けて、入世在家・行善積徳を主張し、さらに、この行為を以て内丹修鍊の基礎としている。張が言う「志士若能修鍊、何妨在市居朝」と。⁴² 三教それぞれの優れた点を發揮するために、「先以神仙命脈誘其修鍊、次以諸仏妙用広其神通、終以真如覺性遺其幻妄、而帰于究竟空寂之本源」⁴³と張伯瑞は認識し、性命双修理論を三教合一思想の中に貫かせ、内丹の学説を豊富にした。

張伯瑞の援仏入道・三教合一思想には不自覚から自覚への過程がある。最初に彼が書い

³⁶ 盧国龍『道教哲学』、華夏出版社 1997年版、465頁。

³⁷ 張伯瑞『』

³⁸ 『道蔵』第2冊、914頁。

³⁹ 『悟真篇』序

⁴⁰ 『悟真篇拾遺』「圓通頌」

⁴¹ 『純陽真人渾成集』卷上「百字詩」

⁴² 『悟真篇』卷下「西江月」

⁴³ 『悟真拾遺』「禪宗歌頌詩曲雜言」

た『悟真篇』八十一首の律詩では、まだ仏教の内容には言及していない。「編輯既成之後、又覺其中惟談養命固形之術、而于本源真覺之性有所未究、遂玩仏書及『伝灯録』、至于祖師有擊竹而悟者、形于歌頌・詩曲・雜言三十二首、今附之卷末、庶幾達本明性之道、尽于此矣」。⁴⁴これは張伯瑞が仏教の「明心見性」の思想を取り入れたものであり、「達本明性之道」に改め、道教の精神の超越した境界へと昇華させた。また禅宗の思想は内丹修鍊中の鍊氣合道（鍊氣化神）段階の一部分を用いることで説明できる。張伯瑞は、卷末の詩曲雜言で鍊形化氣を表した後、「抱之九載、鍊氣成神、以神合道、故得形神俱妙、昇入無形、与道合真、冥而不測、是以形神性命俱歸于究竟空寂之本源也」⁴⁵と述べる。これは内丹の修鍊を通じて仏教の「空」の境地に到達できるという意味である。事実、上述したように、内丹修行の終了と仏教禅宗には些か相似点がある。『悟真篇拾遺』「西江月」其四に唱う。「法法法原無法、空空空亦非空。静喧語默本来同、夢里何勞說夢。有用用中無用、無功功里施功。還問果熟自然紅、莫問如何修種」。⁴⁶これは還虚の過程で空と不空の交代を描いており、鍊功と無為が併存している。『悟真篇拾遺』「絶句四首」其一にさらにいう「如来妙体遍河沙、万象森羅無碍遮。会得圓通真法眼、始知三界是吾家」。⁴⁷鍊神還虚の功が成功し、仏祖如来の大きさは境界がなく、遍く世界を満たし、阻み碍げる所が無いと感じ取るのである。同時に三界と道教の祖師三清神と同列に位置している。しかし、仙と仏とはやはり異なったものである。「今世人学禅学仙、如吾二人者、亦間見矣……我金丹大道、性命兼修、是故聚則成形、散則成氣、所至之地、真神見形、謂之陽神。彼（禅師）之所修、欲速見功、不復修命、直修性宗、故所至之地、人見無復形影、謂之陰神」。⁴⁸陽神を出して道教の神と為し、陰神を出して仏教禅師となす。これは鐘呂以来、道教が保ち続けてきた考えである。先に命を修めその後性を修め、肉体を抛り所とする。したがって陽神が現れる。ただ性を修めるのみで命を修めなければ、肉体を抛り所とできない。よって陰神のみ現れる。

白玉蟾になると、心性境界論を作った。彼は心性の修鍊は儒仏道の中核である。結局の所、この一つの目標の上にある三家は同一なのである。彼は言う「天下無二道、聖人無兩心。会万化而帰一道」。⁴⁹彼はさらに「心即是道」の主張を行った。「至道在心、心即是道、六根内外、一般風光。内物転移、終有老死。元和黙運、可得長生。是故形以心為君、身者心之舍。心寧則神靈、心荒則神狂。虚其心而正氣凝、淡其心則陽和集」。⁵⁰この意味は、心を身体を司るものと為す。つまり君主。身体を心の房舎と為す。これは従属。これ

⁴⁴『悟真篇』序

⁴⁵『悟真篇』

⁴⁶『悟真篇』卷下「西江月」

⁴⁷『悟真篇』卷下「西江月」

⁴⁸『道蔵要籍選刊』第6冊、287頁。

⁴⁹『修真十書』中「雜著指玄篇」卷六『謝張紫陽書』

⁵⁰『海瓊白真人語録』卷三「東楼小参」。『道蔵』第33冊130頁。

ら「形以心為君」の観点と宋明理学の心学派の観点は類似している。白玉蟾は心と道を同一に扱い、心は世界万物の創造者であると考えた。「『心者、造化之源』。心還是万物の本体。『一心本存、包含万象』」。⁵¹心と道の属性は同じである。「道無窮、不生不滅、無成敗」⁵²「心与道合、心無所始、亦無所終」。⁵³儒家の陸九淵が言う「道、未有外乎其心者」⁵⁴「万物森然于方寸之間、満心而発、充塞宇宙、無非此理」。⁵⁵陸九淵の弟子楊簡が言う「人心即神、人心即道」。⁵⁶心の問題に於いて儒釈道三家の見解は同じである。

「南宗的三教合一帰一論、是以内丹学説為中心的・將三教思想融合于内丹修鍊的方法」。⁵⁷張伯瑞は仏教の「空寂」、道教の「鍊養」、儒家の「窮理尽性至命」を彼の内丹修鍊理論に全て取り入れた。「先以神仙命術誘其修鍊、次以諸妙用広其神通、終以真如覺性遣其幻妄、而帰于究竟空寂之本源矣」。⁵⁸白玉蟾は仏・道・儒の法を分別して「定」「清静」「誠」に帰納した。白玉蟾は言う。「若夫孔氏之教、惟一字之誠而已。釈氏之教、惟一字之定而已。老氏則清静而已」。⁵⁹白玉蟾は「心」と「法」の関係に言及する際「法法従心生、心外別無法」⁶⁰と述べた。さらに言う。「万法従心生、心心即是法。……法是心之臣、心是法之主」。⁶¹この心法の関係と禅宗は非常によく似ている。禅宗の神秀は『観心論』の中で「心者、万法之根本也。一切諸法、唯心所生。若能了心、万行俱備。猶如大樹、所有枝条及諸花果、悉皆因果」と述べた。⁶²神秀の法とは一切の事物を指す。心とは一切の事物の根源である。彼の言う「法従心生、心外無法」の観点は、陸象山・王守仁の心学の基本思想と基本的には一致する。白玉蟾よりわずかに早く陸象山が「宇宙便是吾心、吾心但是宇宙」と述べた。白玉蟾に遅れた王守仁は「心外無物」「心外無理」と述べた。三者の言はみな心を司る。白玉蟾はさらに言う。「至道在心、即心是道。六根内外、一般風光」。⁶³六根の内とは心、六根の外とは客観世界である。心は客観世界を主宰する。陸象山が言う「道、未有外乎其心者」。さらに言う「万物森然于方寸之間、満心而発、充塞宇宙、無非此理」と。⁶⁴陸象山の弟子の楊簡は「人心即是神、人心即是道」と述べた。⁶⁵王守仁が言う「心即道、道即天、知心即知道・知天」「諸要実見此道、須從自己心上体認、

⁵¹『道德宝章』「貴生」

⁵²『道德宝章』「能為」

⁵³『道德宝章』「虚心」

⁵⁴『陸象山全集』卷一九「敬齋記」

⁵⁵『陸象山全集』卷一九「敬齋記」

⁵⁶『慈湖先生遺書』卷二二「陸先生祠記」。

⁵⁷ 卿希泰著『統・中国道教思想史綱』、92-93頁。

⁵⁸『悟真篇拾遺』「禅宗歌頌」。『道蔵』第4冊745頁。

⁵⁹『海瓊白真人語録』卷3。『道蔵』第33冊129頁。

⁶⁰『道蔵』第4冊113頁。

⁶¹『道蔵』第4冊135頁。

⁶² 神秀著『観心論』

⁶³『海瓊真人語録』卷3「東樓小參」。『道蔵』第33冊130頁。

⁶⁴『陸象山全集』卷19「敬齋記」

⁶⁵『慈湖先生遺書』卷22「陸先生祠記」

不假外求、始得」。⁶⁶白玉蟾がさらに「形以心為君」と言う。⁶⁷王守仁は「心者、身之主宰」と述べる。⁶⁸白玉蟾の内丹理論と禅宗思想および儒家思想は相互に融合している。白玉蟾は仏教用語を自在に操つり、仏教の「圓党」と道教の金丹を類比して「有一明珠光燦燦、照破三千大千國。觀音菩薩正定心、釈迦如來大圓党。或如春光媚山河、或似秋光爽岩壑。亦名九轉大還丹、謂之長生不死藥」とした。⁶⁹

「白玉蟾的内丹修鍊理論、受理学的影響也是很深的」。⁷⁰彼の『無極図説』には周敦頤『太極図説』の影響がある。さらに朱熹の「天命之性」「氣質之性」の説を用いて性命問題の分析をおこなっている。「性由天賦、智愚善惡之天」⁷¹「命者、因形而有、……五臟之神為命、七情之所系也、莫不有害吾之公道、稟受于天為性、公道之所系焉。故性与天道同、命与人欲同」。⁷²ここから白玉蟾の説く性と朱熹の「天命之性」の類似に気づく。白玉蟾の「以神馭氣」によって道を成す⁷³という理論の直接の源は朱熹の「天命之性」を以て「氣質之性」を駕馭するにある。南宗が仏学と融合した目的は、正に張伯瑞の『悟真篇』序に述べられている。「及乎篇集（『悟真篇』を指す）既成之後、又受其中惟談養命固形之術、而于本源真覺之性有所未究、遂玩仏書及『伝灯靈』、至于祖師有擊竹而悟者、乃形于歌頌詩曲雜言三十二首、今附之卷末、庶達明本性之道尽于此矣、所期同志覽之、則見未而悟本、舍妄以從真」。⁷⁴張伯瑞は修命の不足を補うために仏書を学んだ。よって南宗では道・儒・仏の順で序列され、その優劣が決められた。「学仙須是学天仙、惟有金丹最的端」⁷⁵と考えられる。薛道光の注に言う「仙有数等、……若能絶嗜欲、修胎息、頤神入定、脱殻投胎、托陰化生而不環者、可為下品鬼仙也。……若修金丹大藥成道、或脱殻、或冲拳、乃無上九極上品仙也。丹法七十二品、欲学天仙、惟金丹而已」。⁷⁶総じて、南宗の三教合一思想は内丹を中心として、儒仏を兼ね合わせたものであった。

2、北宗の三教合一思想

北宗の創始人は王重陽である。彼は南宋の時、金人が統治した北方で生活し、若い時を咸陽大魏村で過ごし、後に終南山に移る。本名は中孚、字は久（允）卿、易名は世雄、字は徳威。入道後は名を喆（嘉）に改めた。字は知名（明）、道号は重陽子。王重陽は文武に秀で、四十八歳の時、家を離れ雲遊に出で、甘河鎮で仙人との邂逅により内鍊真訣を

⁶⁶『伝習録』下。

⁶⁷『道蔵』第33冊130頁。

⁶⁸『伝習録』下。

⁶⁹『道蔵』第33冊131-132頁。

⁷⁰卿希泰著『続・中国道教史綱』96頁。

⁷¹『道蔵』第33冊136頁。

⁷²『紫清指玄集』「性命日月論」。『道蔵精華録』下冊。

⁷³『鶴林問道篇』上。『蔵外道書』第5冊101頁。

⁷⁴『道蔵』第2冊、974頁。

⁷⁵『道蔵』第2冊975頁。

⁷⁶『道蔵』第2冊975-976頁。

得、道を悟り出家する。五十六歳で物乞いをしながら山東に至り、全真道を創立し出家住庵を主張した。彼は馬丹陽・譚処端・劉処玄・邱処機・王処一・郝大通と孫不二の七人を弟子とした。この七人は北宗七真と呼ばれた。元代の全真教教主の張志敬は、王玄甫を帝君に封じるよう上請した。さらに紫府少陽の字を加え、鐘離権・呂洞賓・劉操・王重陽を「真君」とした。後代の道教徒はこの五人を北宗五祖または全真五祖として奉る。王重陽は身体ではなく心に重きを置き、肉体は卑しむべきという態度をとった。これは仏教と同様、肉体を臭皮袋と見なし、これを捨て去れない事のみを恐れた。養生とは法身を養うのであって肉体を養うものではないと考える。「法身者、無形之相也。不空不有、不下不高、非短非長、用之則無所不通、藏之則昏默無跡」。修道は必ず性命を修鍊することを根本として、成功者は凡俗を超越して聖に入ることができる。いわゆる超凡入聖とは「身在人間而神游天上」、「形寄于塵中而心明物外」だけでなく、「離凡世者、非身離也、言心地也」とも言える。心に思慮念頭が無ければ、欲界を超越でき、心に一切の境を忘れれば、色界を超越できる。心は空・見に執着しなければ、無色界を超越できる。彼は言う「欲界・色界・無色界、此乃三界也。心忘慮念、即超欲界。心忘諸境、即超色界。不著空見、即超無色界。離此三界、神居仙聖之郷、性在玉清之境」。⁷⁷

王重陽の全真道北宗の三教合一思想の特色は明確に際立っている。着想においては、創立時から、山東地域に設立された五カ所の教堂全てに三教の名を冠した。理論では、王重陽の『金闕玉鎖訣』でその教えを説く。「太上為祖、釈迦為宗、夫子為科牌」⁷⁸「三教者、不離真道也。喻曰、似一根樹生三枝也」。⁷⁹また『重陽全真集』「永学道人」に謂う「心中端正莫生邪、三教収来做一家、義理頭時何有異、妙玄通後更無加」。⁸⁰さらに『孫公問三教説』に言う「儒門釈戸道相通、三教從來一祖風」。⁸¹『答戰公問先釈後道』に曰く「釈道從來是一家、兩般形貌理無差」と。⁸²全真教の第二代伝教者も三教の根源は同一であると主張した。例えば邱処機『礪溪集』巻一に曰く「儒釈道源三教祖、由来千聖古今同」と。⁸³劉処玄『仙樂集』巻三に曰く「三教帰一、弗論道禪」。⁸⁴譚処端『水雲集』に曰く「三教由来総一家、道禪清静不相差」。⁸⁵尹志平『葆光集』巻中に曰く「道顕清虚妙、釈明智慧深、仲尼仁義古通今、三聖一般心」。⁸⁶上述の引用から、金代全真道教義中の三教合一論の多くは標語であり、未だ闡釈三教義理論と相通じる所までは至っていない。さらに全真道の三教合一論は三教平等を強く提唱する。王重陽の『金闕玉鎖訣』に言う「三

⁷⁷ 『重陽真人授丹二十四訣』

⁷⁸ 『道蔵』第25冊803頁。

⁷⁹ 『道蔵』第25冊802頁。

⁸⁰ 『道蔵』第25冊696頁。

⁸¹ 『道蔵』第25冊693頁。

⁸² 『道蔵』第25冊691頁。

⁸³ 『道蔵』第25冊815頁。

⁸⁴ 『道蔵』第25冊438頁。

⁸⁵ 『道蔵』第25冊849頁。

⁸⁶ 『道蔵』第25冊520頁。

教者如鼎三足」と。⁸⁷馬鈺の弟子王丹桂『草堂集』「咏三教」に言う「三教『同一體』、誰高誰下。誰先誰後。共扶持邦國、普化人天、渾似滄溟大海分異派流泛諸川。然如是周游去處、終久盡歸源」と。⁸⁸

北宗は信徒に仏教と同様、俗世間に見切りをつけ、恩情・親情・愛情など人の情を断ち、妻子を捨て、出家をして宮觀に住み修道を求めた。王重陽は言う「修行切忌順人情、順著人情道不成」と。⁸⁹彼はさらに「凡人修道先須依此一十二個字。断酒色財氣、攀援愛念、憂愁思慮」と規定した。⁹⁰馬鈺は弟子に教導して言う「酒為乱性之漿、肉是絶命之物、直須不吃為上。酒肉犯之猶可恕、若犯于色、則罪不容于誅矣」。⁹¹この内容と仏教の戒酒・戒肉・戒色の戒律は基本的には一致する。禁欲主義に応じて、北宗は修鍊に清静自然・淡泊無為を求めた。王重陽曰く「諸公如要修行、飢來吃飯、睡來合眼、也莫打坐、也莫学道、只要塵凡事屏除、只用心中清静兩個字、其余都不是修行」。⁹²これは仏教禪宗が求めるものとほぼ一致する。しかし清静の二文字が多い。

北宗は個人の修鍊を強調し、同時に濟世度人を主張した。王重陽は玉花社に宗旨を制定した際に述べた。「晋真人云『若要真功者、須是澄心定意、打疊精神、無動無作、真清真静。抱元守一、存神固炁、乃是真功也。若要真行者、須是修仁蘊德、濟貧拔苦、見人患難、常懷拯救之心、或化誘善人入道修行。所為之事、先人後己、与万物無私、乃真行也』」。⁹³これは仏教の普度衆生思想と一致する。

王重陽が創設した北宗の全真道は三教一致・三教平等・三教和同を提唱する。彼の弟子も教門に入ったばかりの時は、道教の『道德經』『清静經』を学ぶ必要がある。同時に仏教の『般若心經』と儒家の『孝教』も学ぶ。劉祖謙は『終南山重陽祖師仙跡記』で全真道の三教合一の特徴を評価した。「凡接人初機、必先讀『孝經』『道德經』、又教之以孝謹純一。及其立說、多引六經為証拠。其在文登・寧海・萊州、嘗率其徒演法建會者凡五、皆所以明正心誠意・少私寡欲之理、不主一相、不居一教也」。⁹⁴王重陽は『立教十五論』の中で「性命是修行根本」を強調し「謹緊鍛鍊」と応じ「脱殻登真」「神游八表」を求めた。この宗旨は仏教の「三界」と「禪定」を修鍊方法に取り入れている。「入聖之道」を「積功累行」と定め、儒家の理論道徳を教戒とした。王重陽は『金闕玉鎖訣』で「三教者、如鼎三足、身同歸一、無二無三、三教者、不離真道也。喻曰、似一根樹生三枝也」⁹⁵と明確に主張する。彼の詩文のいたる所に三教歸一の言論がある。『重陽全真集』卷1「答戰公問

⁸⁷ 『道藏』第25冊802頁。

⁸⁸ 『道藏』第25冊799頁。

⁸⁹ 『重陽全真集』「唐公求修行」

⁹⁰ 『重陽教化集』卷一。『道藏』第25冊780頁。

⁹¹ 『丹陽真人語録』

⁹² 『重陽教化集』卷三。『道藏』第25冊788頁。

⁹³ 『玉花社疏』

⁹⁴ 『道藏』第19冊726頁。

⁹⁵ 『道藏』第25冊802頁。

先釈後道」に言う「釈道從來是一家、兩般形貌理無差。識心見性全真覺、知汞通鉛結善芽。馬子休令川拔棹、猿兒莫似浪淘沙。慧灯放出騰霄外、照斷繁雲見彩霞」。⁹⁶ 識心見性は修性、知汞通鉛は鍊命である。仏教と道教は精气神の修鍊において一致している。同書巻1「孫公問三教」にまた言う「儒門釈戸道相通、三教從來一祖風。悟徹便令知出入、曉明応許覺寬洪。精神烝候誰能比、日月星辰自可同。達理識文清淨得、晴空上面觀空虛」。⁹⁷ 三教の根源は同一としている。⁹⁸ また「永学道人」中の詩にも「心中端正莫生邪、三教搜來做一家。義理頭時有何異、妙玄通後更無加。般般物物俱休著、淨淨清清最好誇。亘劫真人重出現、這回復得跨雲霞」と言う。⁹⁹ 『述懷』の結語に言う「了了通三道、圓圓做一團」。彼は三教を一家として、統合し一つの思想として生き生きと紙上に著した。

「全真教的第二代掌門人馬鈺、對全真道的心性論做出了很大貢獻。他把心分為『塵心』和『真心』。『塵心』是有意念・有情欲的心。而『心定念止、湛然不動、名為真心』」。¹⁰⁰ 真心は「無心」ともいう。「且道如何是体外處。夫体空者、心体念滅、絶尽毫思、内無所知、外無所覺、内外俱寂、色空双泯。目視其色不著于色、耳聽其声非聞于声」。¹⁰¹ これと禪宗の説は同じ来源である。

邱処機が創始した全真龍門派は、人性は道に出るが、ひとたび形質の中に投げ入れると欲情の累積する所となると考える。それは形質は父母から出て、陰陽二気の成す所を受け、動と静を兼ねてこれが有る。人々に要求する事は「慎其所習、不為物累、一心致虚」「不使形氣奪其志」である。ここで言う「慎其所習」という考えは孔子に由る。「不使形氣奪其志」は孟子の「匹夫不可奪其志」である。邱処機は北宗の「処身応物」という一貫した主張を継承し、問答形式によって「内日用」と「外日用」を提起した。「又問内外日用。邱曰『舍己従人、克己復礼、乃外日用。饒人忍辱、絶尽思慮、物物心体、乃内日用』。次日又問内外日用。邱曰『先人後己、以己方人、乃外日用。清静做修行、乃内日用』」。¹⁰² この「克己復礼」「先人後己」などの思想は明らかに儒家思想である。内日用は無為、外日用は有為であり、邱処機は禪宗の影響を受けている。内日用を初めに置き、外日用をその次に置く。「有為無為一而已、于道同也。如修行全抛世事、心地下功、無為也。接待興縁、求積功行、有為也。心地下功、上也。其次莫如積功累行。二者共出一道、人不明此則莫乎大同」。¹⁰³ 内外日用功論の基礎に基づいて、龍門派は、識心見性の「心」は「平常心」であるとされた。しかし、内涵と禪宗が始めに提起した平常心は別にある。まず「聖人設教于天下後世、惟欲人去妄復性、而不使情欲乱于中、使其心得平常、為入道之本。聖

⁹⁶ 『道蔵』第25冊691頁。

⁹⁷ 『道蔵』第25冊693頁。

⁹⁸ 『道蔵』第25冊698頁。

⁹⁹ 『道蔵』第25冊696頁。

¹⁰⁰ 『群仙要語纂集』

¹⁰¹ 『丹陽真人語録』

¹⁰² 『真仙直指語録』巻上「長春真人寄西州道友書」

¹⁰³

人豈独無情哉。能自不動其心耳。如天有四時寒暑運用、雷霆風雨万変于前、而太虚之真体未嘗動」。その次に『北游録』に言う「凡世之所愛、吾不為甚愛、世之所惡、吾不為甚惡。雖有喜怒哀樂之情、発而能中其節而不傷吾中和之氣、故心得平常。平常則了心矣」。最後に「学道之人不与物較、遇有事来輕省過得、至于禍福寿夭、生死去来交前而不動其心、則是出陰陽之外、居天之上也。如此則心得平常、物自齊矣。逍遙自在、游乎物之中而不為物所轉也。先必心上逍遙、然後齊得物」と。元の陳致虚の時、南宗は全真に隸属し、遂に一つの独立した宗教としての地位を喪失させ、全真と併合して一つとした。

3、中派の三教合一思想

李道純（1219-1296）は元代の著名な道教理論家である。南宗の出身で王金蟾に師事した。王金蟾は白玉蟾の弟子である。彼は全真道の三教合一の宗旨を伝教のための形式的なものから、思想理論上、円融するものへと変化させた。彼によると、教義は三つであるが、その淵源は一つであり、三教は等しく「無極而太極」を中心とし、静定を尊ぶ。『中和集』に言う「积曰圓覺、道曰金丹、儒曰太極。所謂無極而太極者、不可極而極之謂也。积氏曰如如不動、了了常知。易系雲寂然不動、感而遂通。丹書云身心不動、以後復有無極真機。言太極之妙本也。是知不教所尚者、静定也。周子所謂主于静者是也」と。¹⁰⁴また言う「道之有物混成、儒之中和育物、积之明心見性、此皆同工異曲、咸自太極中来」¹⁰⁵「為仙為仏与為儒、三教単伝一個虚」と。¹⁰⁶三教の修行は皆な虚を本としている。仏教の涅槃と道教の脱胎は一つの境界を表す。「涅槃与脱胎、只是一個道理。脱胎者、脱去凡胎也、豈非涅槃乎。如道家練精化氣・練氣化神・練神還虚、即抱本帰虚、与积氏帰空一理無別也」。¹⁰⁷李道純は修行の実習と三教の関係における学理教理の方法を結合させ、後世の道教学者の思惟方法に多大な影響を与えた。事実、李道純の三教合一思想は「中和」思想に早くも表れている。『中和集』に云う「『礼記』云、「喜怒哀樂未発謂之中。発而皆中節謂之和」。未発謂静定中謹、其所存也。故曰中存無体、故謂天下之大体。発而中節謂動時、謹其所発也。故曰和。発無不中、故謂天下之達道。誠能致中和于一身、則本然之体虚而靈、静而覺、動而正、故能応天下無窮之变也。老君曰、「人能常清静、天地悉皆帰」。即子思所謂「致中和、天地位、万物育」同一意。中也、和也、感通之妙用也、応变之枢機也、『周易』生育、流行・一動一静之全体也。予以所居之舍「中和」二字扁名、不亦宜乎哉」。¹⁰⁸ここにおいて彼は儒家の子思などの言論と道教・周易理論を一緒に用いて立論の根拠とし、彼の理論の根本が三教合一にあるとしている。

¹⁰⁴ 『中和集』卷一。

¹⁰⁵ 『中和集』卷一。

¹⁰⁶ 『中和集』卷四。

¹⁰⁷ 『中和集』卷二。

¹⁰⁸ 『中和集』。『道蔵』第4冊483頁。

「中和之説本儒道兩家所其有」。¹⁰⁹ 儒家の中庸の道は、全ての人が知っており、中庸と中和の本質は一致している。清代の儒学者李光地は『周易折中』の巻首で言う「剛柔各有善不善。時当剛、則用剛、則以剛為善也。時当用柔、則以柔為善也。惟中与正、則無有不善者。然正猶不如中之善。故程子曰『正未必中、中則無不正也』」。¹¹⁰ 儒家の中正と道家の中和の意味する所が近いと分かる。儒は主に「中」の思想を政治理論に用い、道教では宇宙の変化と人事を解釈するために用いた。

4、東派の三教合一思想

明代に到ると三教融合の思想は更に一步進み発展をみせる。多くの儒教思想が道教に取り入れられた事が、明代以降の道教の一つの特色である。この時、多くの内丹理論家達は儒教の思想を援用し、彼らの内丹理論の充実を図り、三教は同源で同一であるという思想を引き続き解き明かしていった。中でも内丹東派の陸西星の三教合一思想が特に際立つ。陸西星は『周易』の陰陽説を「陰陽双修」理論の基礎とした。その要点は「凝神聚氣」「道帰自然」である。彼の友人の趙方宇は『玄膚論』「後序」において、陸西星の東派鍊丹理論の論述を引用した。「孔子曰、一陰一陽謂之道、仁者見之謂之仁、智者見之謂之智、百姓日用而不知。……且夫造化二五、陶鑄百物、象形雖殊、体本無二、莫不定陰陽之位、構真乙之精、順施化之理、立性命之基。故曰天地絪縕、万物化醇、男女構精、万物化生。如斯而論、可謂本末兼該、上下俱尽者矣。故天不変則道不変、道不変則体是道、亦可使之不変。而長生久視之道、端在于此」。¹¹¹ この中で陸西星は儒家經典の周易の陰陽の道を彼の修鍊理論の根本とした。それは人の長生久視の本源・性命の基礎である。根本から儒と道は合一なのである。

性命双修は人の長生久視の根本の道である。陸西星は指摘する。「人之所以生也、無極也、無極之真、二五之精妙合而凝。所謂性、即無極也。所謂命、即二五之精也。二者妙合而人始生焉」。¹¹² 何が性であり、何が命なのか。「性者、万物一源。命者、己所自立」。¹¹³ 「性則神也、命則精与氣也。性則無極也、命則太極也」。¹¹⁴ 無極は太極より高く、性は命より高い。では、性と命にはいかなる関係があるのか。「性非弗彰、命非性弗靈。性、命所主也。命、性所乘也」と。¹¹⁵ 陸西星の眼には、性は命を主宰し、命は性の担い手であると映っていた。両者は分つ事ができない。よって長生成仙して修命するために、彼は言

¹⁰⁹ 卿希泰著『続中国道教思想史綱』、四川人民出版社、1999年316頁。

¹¹⁰ 李光地著『周易折中』

¹¹¹ 『玄膚論』「後序」。『藏外道書』第5冊367頁。

¹¹² 『玄膚論』。『藏外道書』第5冊363頁。

¹¹³ 『玄膚論』。『藏外道書』第5冊363頁。

¹¹⁴ 『玄膚論』。『藏外道書』第5冊363頁。

¹¹⁵ 『玄膚論』。『藏外道書』第5冊363頁。

う。「修道之要莫先于鍊性」。¹¹⁶なぜ先に鍊性なのか。陸西星は理学家の「天命之性」と「氣質之性」を用い、性を「先天本性」と「後天質性」とに分ける。「夫性一而矣、何以有本性・性質之異。曰、本性者、自先天而言之、清静圓明、混成具足、聖不加豐、愚不少蓄也。質性者、自後天而言之、生于形氣之私、于是始有清濁厚薄之異」。¹¹⁷この意味は、性は先天と後天に分けられ、先天性は本性、清静圓明。後天性とは質性、形氣に従い生じる、情識である。道教・儒教と仏教が説く修性とは練によって私欲の性を取除くことである。つまり後天の性は、もともと先天清明の性である。では、いかに情識を取除き、後天の性を先天圓明の性へと変化させるのか。陸西星は「周子曰、無欲故静。所謂無欲、即遣欲之心也」。¹¹⁸「凝神之要、莫先于澄神、澄神之要、莫先于遣欲。『清静經』言、遣其欲而心自静、澄其心而神自清」¹¹⁹と考える。陸西星は澄神遣欲の思想を理学家の「存天理、去人欲」の思想と融合させ、また仏教の妄迷を取り去り、それによって真覺に達するという思想が含まれている事も見てとれる。

陸西星は「仏教了性、道教了命」という考えに強く反対している。「夫仏無我相、破貧着之見也。道言守母、貴無名之始也。不知性、安知命耶。即知命矣、性可遣矣。故理性而不淪于空、命在其中矣。守母而復歸于朴、性在其中矣。是謂了命至于性矣、是謂形神俱妙、与道合真也」。¹²⁰さらに言う「無極（つまり性：筆者注）、在人則至静無感、寂然不動者当之。而仏氏所謂真空、儒者所謂為未発、亦不外是。『老子』云、常無欲以觀其妙、『易』「系辞」云、聖人以此洗心退蔵于密、『圓覚經』云、性取極静、由静力故、永断煩惱。究竟成就不起于坐、便入涅槃」と。¹²¹ここで陸西星は、「修性」は儒釈二家の説であるだけでなく、道教の丹法の重要な内容であると言う。三家の宗旨は全て一様であり、作用が異なるだけである。陸西星はさらに言う。「三教聖人同一宗旨、但作用不同耳、故有三家之別耳」。¹²²彼は「仏言無相、仙貴有生、二説背馳、何以印可」についての返答で、「吾聞之至人無始以来一点靈光、是謂本来面目、吾人這実相也、仙仏聖凡同具同証。一自落于形質之中、此段靈光埋没沈淪、胸挂輪綱、入諸異趣、永劫無期。所以至人導之以修養、于是始¹²³有二氏之学」と述べる。¹²⁴儒釈二家の鍊養方法の違いについて陸西星は次のように述べる。「仙者主修、仏者主養。養者、涵育薰陶俟其自化、其工密、其程遠而実難修。修者、省察克治冀其速化、其功勤、効速而較易」。¹²⁵陸西星は儒道二法の融合を指摘して言う「仙以修為務、是假以藥石、其効雖速、終有不当之処、所以必須加面壁功夫、『抱

¹¹⁶ 『玄膚論』。『蔵外道書』第5冊364頁。

¹¹⁷ 『玄膚論』。『蔵外道書』第5冊363頁。

¹¹⁸ 『玄膚論』。『蔵外道書』第5冊364頁。

¹¹⁹ 『玄膚論』。『蔵外道書』第5冊364頁。

¹²⁰ 『玄膚論』。『蔵外道書』第5冊。

¹²¹ 『金丹大旨図』。『蔵外道書』第5冊。

¹²² 『悟真篇注』。『蔵外道書』第5冊。

¹²³ 『悟真篇注』。『蔵外道書』第5冊。

¹²⁴ 『金丹大旨図』。『蔵外道書』第5冊。

¹²⁵ 『悟真篇注』。『蔵外道書』第5冊。

元守一、以空其心』」と。¹²⁶ 事実、陸西星は内丹学を儒釈仙が融合して成立した最も良い修鍊方法であると見なしていた。そのため「仙仏聖凡同具同証」と述べた。

陸西星はさらに道教經典『道德經』『南華真教』の注疏を通じて仏・仙・儒が共に一致するという彼の考えを示した。「且夫至人治世之書『六經』尚矣。必欲治世則取是于『六經』『老子』奚貴焉。……昔者虞舜精一、愛開道統、孔門一貫、杳絕名言、非所以闡者微、所操者要乎。得一之貞、老聖蓋屢言之。人生而静、天之性也。感物而動、性之謂一、斯之謂道德也」。¹²⁷ また言う「提契陰陽、主張造化、致中和而天地位焉、万物育焉、皆得一之貞也。所謂以其真治身、而出其余諸以理家國天下、蓋在上古為然」。¹²⁸ 上で引用した二つの文章は、道教と儒家理論を説明している。これは修鍊上一致しているだけでなく、理家治國においても通じる所があり、すべて「真」によって身を治め國を理める。彼はさらに『道德經』第二章の「不居」「不恃」「不有」に注釈を施す際、これら三つと儒教の母固・母我の意味と、仏教の度人には度の人が見当たらず、喜捨をして施す所の福を受け取らない、とは完全に同じ意味であるとした。¹²⁹ さらに第八章の「不爭」「上善」の注釈に述べる。「夫修道者、以不爭為上善、老聖蓋屢言之。仏經云、我得無諍三昧、人中最為第一。偈曰、諍是勝負心、与道相違背、便起人我相、安能得三昧。『語』曰、君子無所爭。三教聖人同日一詞、実修行之上徳、入聖之要機也」。¹³⁰ 修行の最高の境界は「不爭」である。三教は完全に同じであるという説である。陸西星は道教經典について、「『南華經』中国之仏經也」¹³¹ 「不読三教之書、不可以読『庄子』」¹³² とさえ言い、三教合一の思想が最高峰に達したことを強調している。

「總之、在陸西星的心目中、道・儒・釈三教的立教宗旨都是完全相同的、都是為了教人返朴歸真」。¹³³

5、西派の三教合一思想

李西月の丹法は西派でも「陰陽双修」と主張している。李西月の宇宙観では天地万物はみな無から生じる。よって修道も無に帰る必要がある。そうすることで長生久視と天地同寿となることができる。李西月は言う「無根之根、即生天生地生人之根」¹³⁴ 「先天後天、皆自無中生有、は無根乃有根之原也」¹³⁵ 「真靈之体、実從虚無中胚胎」と。¹³⁶ よって「鍊

¹²⁶ 『悟真篇注』。『蔵外道書』第5冊。

¹²⁷ 『道德玄覽』。『蔵外道書』第5冊。

¹²⁸ 『老子道德經玄覽』「序」。『蔵外道書』第5冊217頁。

¹²⁹ 『老子道德經玄覽』。『蔵外道書』第5冊220頁。

¹³⁰ 『老子道德經玄覽』「序」。『蔵外道書』第5冊222-223頁。

¹³¹ 『南華真經副墨』。『蔵外道書』第2冊244頁。

¹³² 『南華真經副墨』。『蔵外道書』第2冊286頁。

¹³³ 唐大潮撰『性命双修：「仙仏聖凡同具同証」-陸西星・李西月三教思想探析』。『宗教学研究』2004年第4期40頁。

¹³⁴ 『張三豊先生全集』。『蔵外道書』第5冊588頁。

¹³⁵ 『張三豊先生全集』。『蔵外道書』第5冊578頁。

丹至于空、已尽善矣」¹³⁷「摘尽紅花一樹空、花既空矣、我道得矣」となる。¹³⁸これと仏教の空の思想には通じ合う部分がある。では、いかにして空の境地に到達するのか。李西月は先ず修練により基礎を築き、己を修練し、対境忘情に到達する。基礎を築くのは心明に到達し不死になるためであり、己を修練し基礎を築くのは全て了性の効のためである。了性の根本は「功名休乱想、利欲莫牽纏、……只見滅、不見添」¹³⁹「掃除怨欲不辞難」にある。¹⁴⁰これらの思想と儒家・仏教の懲忿窒欲、淡薄功名の教誡は一致している。では、再び李西月の性命双修の理論を見てみよう。彼は先ず孟子の思想によって性命の関係を述べた。「夫命之謂性、命中有性焉、順成也。孟子以形色謂天性、蓋其所命者、有是形、即有是性、良知良能、皆于所命之形体寄予之。尽性以至命、性中造命焉、逆成也。……今而知上徳清静、守其順成之道而結仙胎、即天以全人也。并可知下徳返還、修其逆成之道而結聖胎、又尽人而合天也」。¹⁴¹李西月は儒釈道の三家はすべて「性命双修」を宗旨の根本としており、さらにどの宗教にも修性だけが存在せず、或はどの宗教にも修命の問題が存在しない。これは陸西星と同様、頑に「仏教了性、道教了命」の考えに反対している。たとえ道教は命功に重きを置き（全真道は性功に重きを置く）、仏教は性功に重きを置き、儒家は治世に重きを置いたとしてもである。「釈道言性黙言命、仙道伝命黙伝性。儒道則以担荷世法為切、言性難聞、言命罕、并性命而黙修之」。¹⁴²実際は、「性命双修、此本成仙作仏為聖之大旨」であり、¹⁴³さらに「行深般若、五蘊皆空、丹熟大還、十年面壁、六十耳順、七十従心、夫而後性命双了、同登空超之境、而仙仏聖皆也。故達磨祖『了道歌』云、三家法一般、莫作兩様看、性命要双修、乾坤不朽爛。人又何必是非哉」である。¹⁴⁴かつ「三教無不従心性上著実用功、以各造其極、是以千百年鼎峙于古今、所謂殊途同帰也」なのである。¹⁴⁵李西月は歴史上起こった仏道論争、儒家による仏教非難・道教の状況などは、三家が性命の修練に対して異なった部分に重点を置いていたからであると考え。「不思其本、而談其末」¹⁴⁶、「遂使三家後裔各就祖派、分為専門、掀天震地、講起是非」。¹⁴⁷さらに「以性兼命為一脈、以命兼性主一脈、渾乎性命為一脈」¹⁴⁸ではあるが「此三脈皆道脈也。及其還無、一也」¹⁴⁹なのである。つまり三教は還に在って無に帰る時は一樣となる。還無

¹³⁶ 『張三豊先生全集』。『蔵外道書』第5冊579頁。

¹³⁷ 『張三豊先生全集』。『蔵外道書』第5冊603頁。

¹³⁸ 『張三豊先生全集』。『蔵外道書』第5冊602頁。

¹³⁹ 『三車秘旨』。『蔵外道書』第26冊634頁。

¹⁴⁰ 『三車秘旨』。『蔵外道書』第26冊635頁。

¹⁴¹ 『道竅談』。『蔵外道書』第26冊617-618頁。

¹⁴² 『道竅談』。『蔵外道書』第26冊625頁。

¹⁴³ 『道竅談』。『蔵外道書』第26冊625頁。

¹⁴⁴ 『道竅談』。『蔵外道書』第26冊625頁。

¹⁴⁵ 『道竅談』。『蔵外道書』第26冊625頁。

¹⁴⁶ 『道竅談』。『蔵外道書』第26冊625頁。

¹⁴⁷ 『道竅談』。『蔵外道書』第26冊625頁。

¹⁴⁸ 『道竅談』。『蔵外道書』第26冊625頁。

¹⁴⁹ 『道竅談』。『蔵外道書』第26冊625頁。

とは帰道である。「道不能分、無變化、道不能合、無統宗。是故、以三柱立其極」。¹⁵⁰ 三教とは道を支える三つの柱であり、一に帰す。総じて「怎麼叫修仙修仏、須要把儒書參透」¹⁵¹「仏書看透無煩惱、仙語得來有規觀」である。¹⁵²

彼が述べるように三教間の非難を批判し三教合一を唱える。「夫三教者、吾道之三柱。分而為三、合而為一也。道不能分、無變化。道不能合、無統宗。是故以三柱立其極。積道言性……道既分三、其中豈無枝流之不同。邪正之不類者。奈何不思其本、而談其末也」と。¹⁵³『道竅談』「仙仏同修説」は彼の「三教關係」を理解するための重要な資料である。仏・儒の思想に対しての李西月の影響は、以下の例から見てとれる。『収心法雜談』において、李西月の弟子が李西月に問う。「『如師所説、惡人皆學道乎』。涵虛曰『可』。則誦格語曰『從前種種、譬如昨日死。從後種種、譬如今日生』『諸惡莫作、衆善奉行、則能轉地獄為天堂、變黑氣為紅光。余有三字訣、修道之士、勤・誠・恒、缺一不可。……孔子曰、人而無恒、不可以作巫醫、況道乎。……、故以誠入靜、靜心不亂。以誠入定、定心不移。以誠守中、中心不偏。以誠入杳冥、則通微無碍矣』」。¹⁵⁴この部分は仏教の「衆生皆可成仏」と儒家の「正心誠意」に対する李西月の影響を体現している。また『道竅談』「先天直指」で彼は言う「借家為寓、奪舍而居。此神乃歷却輪回種子、生時先來、死時先去、棄旧図新、毫無休息者。赤子下地而先哭、蓋亦默著其輪回之苦也」「上蟠下際者、氣也、而天地之精神在其内矣。人得此氣而受生、即為天元之氣。但此氣有清有濁、有剛有柔……、得其清者為智、得其濁者為愚」と。¹⁵⁵『神氣精論』に言う「天元者、天地以陰陽五行化生人物、氣以形成、而理亦賦焉。……儒所謂天生蒸民、有物有則、蓋指此也」¹⁵⁶など皆な仏教・儒教の思想の痕跡が表れている。また、前文で述べた李西月の「弱冠入邑庠生」¹⁵⁷は完全に儒教教育を受けている。彼自身は入道する前後に仏教書を研究した。「仏書參透無煩惱、仙語得來有規定」¹⁵⁸「請問名公、怎麼叫修仙修仏。需把儒書參透、再同君説」。¹⁵⁹李西月は『「無根樹」二中』の中で、離愛河・去情欲や脱離人生之苦海などの語が頻繁に使用される。以上の事は、李西月の思想において無視できない淵源は儒・仏思想である事を示している。

¹⁵⁰ 『道竅談』。『藏外道書』第26冊625頁。

¹⁵¹ 『三車秘旨』。『藏外道書』第26冊636頁。

¹⁵² 『三車秘旨』。『藏外道書』第26冊635頁。

¹⁵³ 『道竅談』。『藏外道書』第26冊609頁。

¹⁵⁴ 『収心法雜談』。『藏外道書』第26冊631頁。

¹⁵⁵ 『藏外道書』第26冊615頁。

¹⁵⁶ 『藏外道書』第26冊616頁。

¹⁵⁷ 『藏外道書』第26冊627頁。

¹⁵⁸ 『藏外道書』第26冊635頁。

¹⁵⁹ 『藏外道書』第26冊636頁。

三、大巡真理会の五教合一思想と道教の三教合一思想の異同

以上の考察を通じて、大巡真理会と道教には、融合することについて他の宗教と同一の面と異なる面を有している。同一の面は主に、大巡真理会と道教は開放的な態度があり、仏教と儒家の思想を非常に重視し吸収した。異なる面は、大巡真理会はキリスト教思想を取り入れたが、道教はキリスト教思想には触れていない。新興宗教としての大巡真理会がさらに道教の思想を吸収し、また道教を自身の主な思想の淵源とするのである。

霍克功 宗教文化出版社副編集長、哲学博士、研究テーマ：道教

携帯電話：15801626138 事務室電話：64095234

Email:hkgshr@sina.com, QQ:1158513634

日本的修验道

小林奈央子（庆应义塾大学 讲师/日本）

- 1、序言 —修验道与山岳信仰—
- 2、修验道的历史
- 3、现在的修验道—何为修验道？

1、序言 —修验道与山岳信仰—

修验道是以古代的山岳信仰为基础形成的日本特有的宗教，对日本的宗教和文化、日本人的精神都具有很大影响。不过，虽然修验道是日本特有的宗教，但其中不仅含有山岳信仰和神道等日本宗教的要素，还混杂着以从大陆传来的佛教、道教为首的阴阳道、萨满教等多种宗教传统。

修验道这个词被解释为“修行得验”，即通过修行来习得表示“效验”之意的“验”的“道（教义）”。同时，将实际修行修验道的人称为修验者或山伏。山伏指的是“伏于山中”之人，即住在山中、通过修行获得各种验力（超自然的力量）的人。

日本早在人们有了固定住所、开始水田耕作的弥生时代（公元前4世纪~公元3世纪时期）已经存在对为稻作提供不可或缺的水源的山岳表示崇拜的信仰。后来山岳被视为供奉水分神（水分指的是“提供水”的意思）的神圣场所，在日本最早的和歌集《万叶集》（8世纪中期成书）卷七上中就有一首和歌：“神（かむ）さぶる 磐根こごしき 三芳野の 水分山を 見れば悲しも”（来到吉野的水分山中，到处都是众神栖息的凹凸不平的大岩石，身体便为之一紧，甚至让人感觉有些难受），可见山岳被作为神圣的水分山得到人们的崇拜。另外，吉野山（奈良县）有一处吉野水分神社，现在仍然是修验道的重要道场之一。

此外，山岳自古以来就被认为是众神降临的场所或是众神坐镇的场所。很多山岳圣地都有“磐座”，相传为众神降临的神的居所。被视为修验道圣地的山中也存在这样的场所，其中尤为著名的有熊野的神降临的熊野神仓山（和歌山县）のゴトビキ岩（见照片）、假托



修验道开山祖师的役行者（役小角）感知到修验道的主神藏王化身时身处的金峰山山上的涌出岩（奈良县）。另外，不仅在山中分布有这样的磐座，也有山本身被视为神体的神奈备（神社）严禁常人踏入的三轮山（奈良县）这样的灵山。在山麓上搭建的为迎接降临的众神的祭坛后来成为了神社。

山岳也被认为是死者的灵魂所前往的他界（阴间）。日本民俗学之祖柳田国男（1875-1962）认为，去往山中的死灵凭借子孙的供养得到净化成为祖灵，祖灵进而成为山神。然后山神在初春下山来到村落，在村落中成为田里的神保护人们的农作，秋天收获结束后再次成为山神回到山中（山中他界观）。另外，从历史角度来看，山自古以来是死者的埋葬地，可以想象从中也自然产生出了山是死者灵魂居所的观点。



到了平安时代（8世纪末-12世纪末），这种信仰与外来的佛教思想相结合，发展出了将山中视为极乐净土的山中净土观。山中不只是极乐净土，还包含了极乐、地狱双方。日本的许多山岳现在还残留有“净土”、“地狱”、“赛（还愿）之河原”（照片为木曾御岳山的

“赛之河原”，到处可以看到堆积着小石头的死者的供养塔）等地名。特别是作为“死者攀登的山”而闻名的山岳中，有恐山（青森县）、月山（山形县）、朝熊山（三重县）、高野山（和歌山县）等。另外，位于富山县东部的净土山、雄山、大汝山、别山、剑岳林立的立山诸峰也被称为“立山地狱”，在近世其山中世界观被表现为“立山曼陀罗”。在“立山曼陀罗”中，曼荼罗的中央描绘有地藏菩萨与幼时早亡的孩子们身处赛之河原的景象，下方是修罗、地狱、畜生、恶鬼等迷惑的世界。但是另一方面，左上方却是阿弥陀如来、观音菩萨、势至菩萨的阿弥陀三尊的来迎图，右上方为阿弥陀二十五菩萨的来迎图，表现出鲜明的极乐净土的景象。还有其他描写同样世界观的曼荼罗，比如“熊野观心十界曼荼罗”。其中上方的半圆中描绘了人的一生（从婴儿到老人），从下方到中央为轮回旋转的6个迷惑的世界（地狱、恶鬼、畜生、修罗、人间、天）以及4种佛陀的境地——四圣（声闻、缘觉、菩萨、佛），也就是“十界”。这意味着山岳是包含从地狱到佛觉悟的所有世界的场所。

2、修验道的历史

(1) 修验道的始祖—役行者

如上所述，在山地占国土面积约76%的日本，山岳非常贴近人们的生活，同时也是人们崇敬的对象。以这些山岳为灵域进行修行的人就是修验者（山伏）。被视为这些修验者始祖的便是役行者（役小角）。他是7世纪后半期实际存在过的人物，《续日本纪》文武天皇3年（699）5月24日的条目中的记录可以证实这一点。其中还记载着役小角住在葛城山，以咒术著称，嫉妒其咒力的弟子韩国连广诬陷师父小角利用妖言惑众，借朝廷之力将其流放到了伊豆。同时在该处还有小角驱使鬼神汲水砍柴，不服从命令时使用咒语将其束缚起来的记载。从这处记载也可以看出，役小角具有很强的咒语能力，并能自如地驱使这种能力。

役小角出身于现在的奈良县御所市茅原的吉祥草寺附近的贺茂役君家，是当时在葛城山麓颇有势力的豪族。名字中加入“役”这个字，表示的意思是此家族对贺茂的本家负有某种役，即侍奉的义务。据说贺茂这个词与神是同义词，从这点来看这个家族担任着司铎的职务¹。

之后，役小角以各种形式被传说化、神化。相传9世纪前半期成书的日本最早的佛教说话集《日本灵异记》（景戒著）中记载道，役优婆塞（役小角）自幼博学，笃信三宝，并以此为自己的使命。他在葛城山的洞窟中潜心修行，以葛为衣，以松为食，用清水沐浴。凭借孔雀明王的咒法习得非凡的验术后，能够驱使鬼神，并曾命鬼神在金峰山和葛城山间架桥。然而，因不服从命令而被小角以咒语束缚的葛城山的一言主神诬蔑役优婆塞企图谋反天皇，于是朝廷欲抓捕小角。但是，由于其验力过强难以抓住，苦于对策的朝廷便将小角的母亲抓为人质，结果小角不得不自首并被发配到伊豆。被发配后，白天遵照天皇的命令留在岛上，到了夜晚依然前往富士山修行。3年后其罪名得到宽恕后，化为仙人腾空飞走，现身于道昭（629-700，法相宗僧侣）在新罗讲授法华经的席间。

在这段《日本灵异记》的记载中重要的是，役行者不仅被描绘为住在山中以松为食，运用咒术腾空飞走的这种道教仙人的形象，并且还出现了他利用密教四大法之一——孔雀明王的咒法在富士山修行的记载。也就是说，役行者这个人物实践了道教、佛教（密教）、神道（山岳信仰）这三种宗教传统，并且他已经理解了这才是修验道。另外，在此后成立的其他著作中，又出现了金峰山的藏王菩萨是役优婆塞感悟到的（《今昔物语集》）、他在发配伊豆的过程中险些被斩首，但是砍头用的刀上出现了富士明神的表文因此得以免罪（《扶桑略记》）之类的传说。

¹ 村山修一（1983）『山伏の歴史』塙書房、56页。

此外值得注意的是“役优婆塞”这个称呼。据说役行者拒绝成为佛教僧侣，而是希望自己保持“优婆塞”即俗家的佛教信徒身份。不是成为朝廷管辖下的、跻身大寺之中的学问僧侣，而是在山中穿着朴素的衣服，以松为食，潜心修行，通过与神佛进行灵性交流获得卓越的验力，并将这种验力用于救济人们，这才是役行者追求的道。这种修行方式化为修验者（山伏）的理想形象，被很多修验者们代代传承至今。



人们对役行者强烈的憧憬和崇拜也可以从以山岳圣地为中心，日本全国到处都设有役行者雕像这一事实得到验证。据说其雕像的数目甚至与日本国内设立数目最多的真言宗开山祖师空海（弘法大师，774-835）的雕像数目不相伯仲。役行者雕像的容貌一般为头上戴着八尺的长头襟，右手持卷轴（或独钻），左手持锡杖（或念珠），坐在岩石上的老人形象。此外，役行者驱使的青色身子的前鬼侍奉在左侧，红色身子的后鬼侍奉在右侧（照片为设立在爱知县名古屋市的神社内的雕像）。另外，役行者在江户时期的1799年，也就是相当于其一千年远忌的那一年，被光格天皇追赐“神变大菩萨”的谥号。因此，在现在的修验道修行中谈到他的神名时，都称其为“神变大菩萨”。

（2）佛教僧侣们的山岳修行

到了平安时代（8世纪末-12世纪末），受到以役行者为首的山岳修行者影响的佛教僧侣们也开始了山岳修行。日本天台宗的开山祖师最澄（767-822）在比叡山（滋贺县）进行长达12年的山岳修行，后来将此地作为日本天台宗的据点。另外，真言宗的开山祖师空海（774-835）也在吉野金峰山、大泷岳（德岛县，现在的太龙寺山附近）、石槌山（爱媛县）等地反复修行过。空海修习秘法“虚空藏求闻持法”取得成功也是在山岳修行的过程中，尤其在高知县室户岬的洞窟（御厨入窟）中修行时，虚空藏菩萨的化身明星飞入空海口中，空海与虚空藏菩萨一体化，从而得以成就秘法，他本人在自己的著作《三教指归》中这样记载。很多密教修行者也仿效这两位开山祖师的修行方法，选择了在山中诵经、念唱陀罗尼的山岳修行。天台寺门宗的开山祖师圆珍（814-891）便是开创了金峰山的山上岳的真言宗僧侣，后来还有成为当山派修验祖师的圣宝（832-909）、比叡山千日回峰行的祖师相应（831-918）等代表。特别是圣宝，后面还会提到，他是“大峰山奥駈修行”的中兴之祖。大峰山的奥駈修行是役行者开创的修验道的山岳修行，是一种需要跋涉大峰山脉重重山峦的严酷的修行方法。为了缅怀复兴其道的圣宝的遗德，如今在大峰山的奥駈道中还设有圣宝



（溢号为理源大师）的雕像（见照片）。特别是奥駟道中75摩（参拜场所）的第55尊“讲婆世宿”的圣宝铜像，峰中的修验者们都相信如果用手触摸这尊铜像“必定会降雨”。为什么会有这样的传说？其理由不明，不过有一种说法是说因为圣宝擅长求雨之法。

另外，相传由相应开创的千日回峰行指的是天台宗山门派的修行者一边参拜比叡山的山内灵所，一边抖擞（在山中步行修行）的修行方法，这是一种以不动明王为本尊，一边口诵不动明王的真言一边行走，要走满1000天的苦行。据说在比叡山漫长的历史中，实践过这种修行的人至今只有区区50人左右。

这些大峰山奥駟修行和千日回峰行等在山中进行的苦行、苦修有时会将生死悬于一线之间。因此，修行者需要预先做好死的心理准备，以“走上不归路”的装束（白衣）入峰。并且，可以体验身处“他界”、也包含地狱在内的“十界”的世界——山中，一度死去又重生的经历。这种“拟死再生”也是修验道中的山岳（入峰）修行的最大目的。

（3）修验道教团的成立—本山派与当山派

平安时代中期，净土信仰开始盛行，“山中=净土”这种观念在皇族和贵族之间流行开来后，被视为弥勒菩萨的净土的吉野金峰山和被视为阿弥陀如来的净土的熊野三山便迎来众多皇族和贵族的参拜。为其巡幸担当先导的便是以金峰山和熊野、大峰等山为修行场所的修验者们。特别是熊野三山方面，担任白河上皇（1053-1129）护持僧的园城寺（滋贺县）的增誉（1032-1116）在白河上皇的第一回熊野参拜时担任了先导。由于那次担任先导的功绩，增誉被补任为熊野三山的首任检校（监督者），此后园城寺的长吏便开始代代兼任熊野三山检校。结果，增誉掌握了熊野的支配权，在京都创建圣护院门迹（护持圣体的寺院），成为开山鼻祖。到了室町时代（1338-1573），形成了以这个圣护院门迹为顶点的被称为本山派的修验道教团。

拥有能够将这个天台派系的本山派修验和日本的修验道一分为二的势力的真言宗教派系的修验道教团便是以醍醐寺三宝院（京都）为本寺的当山派修验。由于以前边提到的圣宝（理源大师）的大峰山奥駟道的再兴和入山修行为契机得到组织化，因此将圣宝尊为派祖。与本山派同样，当山派也以熊野、金峰山、大峰山、葛城山等山为修行的根本道场，崇拜圣宝的修验者们以“当山方大峰正大众先导”的身份，在各国拥有子寺院，率领这些寺院僧众集体进入了诸山中。

步入江户时代（1603-1868），实行宗教统制的江户幕府禁止修验者在山岳居住以及在

各地游行。因此，修验者大多定居到了城镇和村落中。另外，与其他佛教各宗派相同，由于对寺院的统制和支配，修验道教团也被要求应明确“本山-末寺”的关系。本山派方面，以圣护院门迹为本山（顶点），确立了“门迹-院家-先导-年行事-同行”的本末关系，当山派方面则以醍醐寺三宝院为本山（顶点），确立了“三宝院-当山正大先导-袈裟头-同行”的本末关系。

然而，就如役行者期望的在家佛教者即“优婆塞”的身份一样，虽然隶属于本山派或当山派的修验教团的末寺管辖，还是有很多“优婆塞”的修验者在城镇和村落以在家的修验者身份积极地对当地的人们开展宗教活动。这些修验者被称为“里修验”，他们在居住的城镇或村落利用验力、法力为人们进行加持祈祷和巫术、占卜等活动。近年来，不管本山派还是当山派，日本各地纷纷开展起对这种里修验辈出的旧家的文书史料调查，江户时期的里修验的宗教活动状况渐渐被世人所知。在这些文书资料中，不仅有所谓的经典和祓、祝词、寺社缘起类的书籍，还有并咒文一起详细记载的治病、去除瘟疫、防止蛀牙的方法，以及祈祷防火、丰蚕的护符



等物品（照片为江户后期盛行的木曾谷（长野县）修验，永宝院保存的“防火法”的写本）。另外，在修验者使用的巫术中比较有特色的是，被称为“凭祈祷”的凭灵仪式。以孩子或巫女为凭坐（神灵依附的人），让神灵降临到凭坐的身体中来传达神谕，搞清灾害的原因，以此为根据来进行赈灾或去除附体邪魔的咒法。在此方面，发现了很多详细明确记载凭灵方法和赈灾方法的文书。

根据以上的里修验留下来的文书史料，可以知道在乡的修验者们应城镇和村落的人们之需，依靠自身的验力、法力和宗教知识积极地进行救济活动。另外，根据史料记载，虽然正式上属于本山派修验，但也同时吸纳了当山派修验的咒法，同时也有正好相反的情况，由此可以推断，本山派和当山派在教团组织上虽有区别，但双方的修验者之间经常有交流的机会。



并且，到了江户中期，这些在乡的里修验集结当地的一般民众，组织前往山岳修行的“登山讲”（讲指的是拥有共同信仰者的集团、团体），进行集团参拜。由此，便在各地形成了大峰山讲、出羽三山（位于山形县的月山、羽黑山、汤殿山）讲、富士讲、木曾御岳讲等。（照片为从全国各地前来参拜的大峰讲信众在大

峰山内建立的参拜纪念供养塔，上面刻有33次、50次、70次等迄今为止的参拜次数)

(4) 明治维新与神佛分离政策—修验教团的解体与存活

上述的修验道以及修验者的修行方式随着明治维新（1868年）以后的宗教政策而（被迫）发生了剧烈的变化。维新政府禁止一直以来的神佛习合，推行将神道和佛教明确区别开来的神佛分离政策。结果，以神佛习合的信仰为根本的修验道被否定，1868年，圣护院门迹还俗，熊野三山变为神社，标榜神佛习合的“权现”无法再使用，因此修验道的主尊藏王权现被积极供奉的现象也消失了。1870年，由神祇官颁布“修验者在身份上属于佛教徒”的通告，次年即1871年，醍醐寺三宝院也还了俗。然后，终于在1872年，太政官发布“修验道废除令”，修验道教团解体，本山派、当山派的修验者们被命令归入佛教教团天台宗或真言宗（1873年）。当时，据说日本全国的修验者超过17万人，大多数转为神官，或根据归农令成为了农民。另外，不仅宗教活动方面，作为在乡农民的指导者担任领导村落角色的修验者中，在还俗后也有转业成为当地教育者的人。然而，“修验道废除令”的影响非常大，很多修验道文化都在这个时期失传，据说被迫罢业的修验者中有很多人自杀。

另一方面，也有一些人在应对修验道教团的所属变更、修验圣地的神社化等巨大变化的同时，默默坚守着作为修验者的生活方式。同时，也有像以木曾御岳山（长野县）为据点的木曾御岳讲的山岳修行者那样，极力排除佛教干扰，通过归属“神道修正派”或“神习教”等神道系统的教团来度过危机，从而恪守了信仰的人们。后来他们依靠自己的力量创立了神道系统教团“御岳教”（1882年）。御岳教作为统辖全国木曾御岳讲的最大的上层组织之一存续至今。另外，在修验道解体的混乱状况中，修验道中几近消失的“凭祈祷”的传统在木曾御岳讲中以名为“御座”的凭灵仪式这个形式保留到现在。

“御座”是江户后期的本山派修验者、木曾御岳的修行者——江户的普宽（1731-1801）创设的凭灵仪式，将修验者的“凭祈祷”升华为了精确度更高的、能够让级别更高的神灵降临的祈祷方式。在“御座”中，担任凭坐角色的人被称为“中座”，这个中座也是由接受过很多严格宗教训练的人担任的。由此，使一般的孩子或巫女担任凭坐的凭祈祷难以胜任的精确度非常高的凭灵仪式的举行成为可能，另外，还能够驱赶低级恶灵的附体，只召唤级别高的神格、佛格。

很多木曾御岳讲的山岳修行者在归属神道系统教团后依然努力通过加入神道祭祀方式来将这个普宽创立的“御座”法一直巧妙地沿袭了下来。结果，如今在木曾御岳山中到处都有“御座”的凭灵仪式举行（照片为木曾御岳山山顶的御座，人物背后为“中座”）。



3、现在的修验道一何为修验道？

经过上述的修验道教团的解体后，修验道教团直到第二次世界大战结束、宗教法制发生变化为止之前一直都持续着没有得到公认的状态。1945年，宗教团体法废除，代之公布宗教法人令后，次年即1946年，圣护院门迹从明治维新时期的修验道废除令以后归入的天台宗门宗中独立出来，创立了“修验宗”²。另外，1948年，金峰山寺也从天台宗独立出来，改为“大峰修验宗”。1952年又进而改称为“金峰山修验本宗”，直至现在。

另外，战后的修验道教团发生的巨大变化之一便是女性修验者的增加。现在，女性修验者人数方面，本山修验宗为304人（占全体人数的28%），金峰山修验本宗为893人（占全体人数的49%）。在日本，由于产子和月经带来的污秽或是来自大陆的佛教思想和触秽观的影响，9世纪以后，女性开始被排除在山岳和寺社等圣域之外。因此，一般的女性进入神圣之山修行的例子在历史上几乎没有。在“制度”上，圣域禁止女人进入的规定被解除的1872年之后，女人们终于可以开始登山修行了，但是女性进入灵山修行在之后也没有普及起来。

现在的修验道教团中有这样的女性修验者参加的最大活动并且最受到重视的是役行者创始、圣宝理源大师再兴的“大峰山奥駈修行”。如下图所示，是横穿从吉野（奈良县）到熊野（和歌山县）的大峰山（山脉）（在山中徒步修行）的峰中修行。路途中有名为“七十五摩”的75处参拜场所，在横穿的过程中于各摩进行勤行（诵经等）。



此处，举例简单介绍本山修验宗、圣护院的大峰山奥駈修行。

首先，修行的日程为从9月初旬开始约1周时间（6晚7天）。参加者人数每年不一，除了属于本山修验宗的修验者们之外，包括一般的参加者在内约为80人左右。其中，约四分之一为女性，有的人是具有修验者资格的人，另外也包括很多普通学生和公司职员、家庭主妇等不具有修验者资格的人。另外，近年来又出现了登山爱好者、经营精神治疗商店的治疗家以及海外的参加者。

另外，近年来又出现了登山爱好者、经营精神治疗商店的治疗家以及海外的参加者。

² 1961年，修验宗以圣护院内的纠纷为契机，分裂为以圣护院为中心的“本山修验宗”、以吉祥草寺为中心的“本修验宗”以及以量党院（神奈川县）为中心的“修验宗”三派，1980年合并为“本山修验宗”直到今日。



在出发地吉野川用水洗澡，边口唱“父母の織らで着せたる から衣 今脱ぎ捨つる 吉野川上”边洗净身体。意思是与父母、家人所在的俗世断绝关系，在俗世穿的衣服（也包括俗世的地位和属性）在此也要脱去，只留一身白衣，开始向峰中的死亡旅行（见照片）。据说洗澡用的水既是通往弥勒净土的被濯之水，也是死时的临终之水。

之后，进入峰中开始真正的“峰中修行”。每日进行25公里、约12小时的步行，行程不受天气的左右。



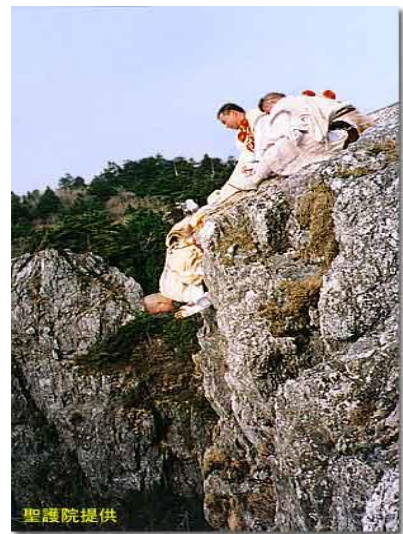
但是，奥駈道中只有一处是男性参加者和女性参加者选择不同路线通过的地方。这就是通过坚持禁止女人进入的山上岳的时候。

山上岳是日本唯一一座整个山中平时都禁止女人进入的山岳。女性被禁止跨越进入山上岳之前的“五番关”。五番关有一个很大的“女人结界门”，紧靠其右侧有一块写有禁止女性进入内容的告示牌（见照片）。因此，女性参加者需要下到山麓，在

山麓住一晚后，次日再重新登上来前往与男性参加者会合的地方。

据在大峰山进行修行的各修验道教团称，这个大峰山对女人的禁止是持续了1300多年的宗教传统。但是，实际上女人禁止区域在历史上一直在逐渐缩小，并非一直不变。现在的禁止区域是1970年以后施行的。并且过去缩小的理由是乘坐搭载男性登山者的公交车的女性导游不可入山，或者是从事植树工作的女人们不可入山等基于世俗要求而实施的，并非是从宗教的角度出发来改定的。因此，也有团体呼吁修验道教团应该公开说明如今依然坚持这种禁制的理由，虽然是位于国定公园内这种公共场所内，但同样身为纳税人的女性却无法入内，这是对女性人权的无视。不过，因为是女性便赞成解除对女人的禁止，因为是男性便反对解禁，不能像这样简单地归类，不管是男性/女性、修验者/非修验者，每个人都有自己不同的想法和意见。汇集多种意见、拥有很多女性修验者的修验道教团作为“宗教者”今后将采取何种见解，倍受关注。

并且，这个女人禁止区域内还有被认为是舍身行残留的“西の覗き”（见照片）以及像蚂蚁一样在山崖上寻



找落脚点攀登的“蟻の戸渡り”等大峰奥駈修行中的最大难关。当然，女人们一起行走的途中也有数处难关，虽说也接待普通的参与者，但是这可不是能以游览观山的心情走得完的。然而，在逐一踏破这些难关的过程中，可以切实体会到持身进行十界修行的感觉。

通过激烈的暴风雨、酷暑严寒、恐怖，见到“地狱界”，通过喉咙的干渴和食物的粗劣带来的饥渴，体验“饿鬼界”。就如身负重担行走在险要道路上的牛马一样行走（畜生界），以勇猛的神阿修罗之心来克服峰中的艰险（修罗界）。另外，通过在山中经常念唱“六根清淨，忏悔忏悔”，以忏悔反省的心情行走，来修行“人间界”



。登上山顶眺望远方的一刹那，心境变为仿佛身在充满“欢喜法悦”的“天道界”了。

こうした人間の一生、そして日常生活と深く連関し合っている修験道だからこそ、明治維新を契機に一時期は壊滅状態となりながらも再び力強く復活したのであろう。また、特に厳しい「大峰山奥駈修行」に、毎年志をもって参加する老若男女がいる。それは、便利なもの、快適なものがあふれた現代社会の中にあっても、人間にはそれだけでは満たされないものがあるということを物語っているのと同時に、修験道の果たすべき役割が、いまなおあることを証明している。

结束在峰中体验以上的艰难险阻和欢喜的修行，向熊野三山报告行走结束，最后回到温泉地汤之峰。结束修行，清洗因漫长行程而弄脏的身体，缓解身体的疲劳。正可谓始于“死”的奥駈修行的行程最后再次用汤（水）沐浴，修行者们平安获得了“重生”。据说奥駈修行经常以“水（临终之水）开始，以水（婴儿洗澡水）结束”，正可谓是“拟死再生”的行程。

那么，修验道到底是什么呢？

就是用数十年时间游历各种山岳道场，一名修验者这样告诉我。“修验道指的就是生活”。人的一生有悲欢离合、阴晴圆缺，山岳修行以及修验道的世界就是人生的缩影。

正因为这样的人的一生、以及与日常生活密切关联的修验道，虽然在明治时期一度面临崩溃状态，但是后来又再次强势复活。另外，特别是“大峰山奥駈修行”每年都有很多立志参加的男女老幼。这意味着即使是在充满方便快捷事物的现代社会，人依然还有不满足的地方，同时也证明了修验道仍然有可以发挥作用的地方。（完）

일본의 修驗道

小林奈央子(게이오대학 강사/일본)

1. 머리말 - 슈겐도와 산악신앙 -
2. 슈겐도의 역사
3. 현재의 슈겐도 - 슈겐도라는 것은 무엇인가?

1. 머리말 - 슈겐도와 산악신앙 -

슈겐도[修驗道]는 고대부터 전해온 산악신앙을 기초로 형성된 일본 특유의 종교이고 일본의 종교와 문화, 일본인의 정신문화에도 다대한 영향을 주었다. 다만 일본에 특유한 종교로서 발전하였지만 슈겐도에는 산악신앙과 신도라는 일본종교의 요소만 있는 것이 아니라 대륙에서 전해온 불교와 도교를 비롯한 陰陽道와 샤머니즘 등 여러 가지 종교전통이 혼재되어 있다.

슈겐도[修驗道]라는 명칭은 ‘修行得驗’, 즉 ‘효능’ 등을 의미하는 ‘驗(효험)’을 수행(修行)에 의하여 ‘修める(익히는)’ ‘道(가르침)’라고 해석된다. 또 슈겐도를 실천하는 사람을 ‘슈겐자(修驗者)’ 혹은 ‘야마부시[山伏]’라고 부르며, 야마부시는 ‘산에 엎드린’ 사람, 즉 산에 거주하고 산에서 수행하면서 여러 가지 驗力[초자연의 힘]을 익히는 사람을 의미한다.

일본에서는 사람들이 정착하고 수전경작을 시작하게 된 야요이시대(弥生時代, 기원전 4세기-기원후 3세기 무렵)에는 이미 벼농사에 없어서는 안 되는 물을 대주는 水源으로서의 山岳을 숭배하는 신앙이 있었다. 그 후에 산악은 미쿠마리신(水分神: ‘水分’은 ‘水を 분배한다’의 뜻이다)이 거처하는 신성한 장소로 여겨졌고, 일본 最古의 시가집[和歌集]인 『万葉集』(8세기 무렵 편찬됨)의 제7권 上에서도 ‘神(かむ) さぶる磐根こごしき三芳野の水分山を見れば悲しも(신비롭게 큰 암석이 울퉁불퉁 바짝 달라붙어 있는 요시노[吉野]의 水分山에 들어가면 마음이 계속 짝 죄어진다)’라고 하여, 산악이 신성한 水分山으로서 숭배되어 온 것을 알 수 있다. 吉野山(奈良県)에는 여전히 吉野水分神社가 존재하고 지금도 역시 슈겐도의 중요한 行場의 하나이다.

또 태고적부터 산악은 신들이 강림하는 장소이고, 신들이 진좌(鎮座)하는 장소로 생각되어왔다. 많은 산악 靈場에는 이와쿠라[磐座]라고 불리는, 신들이 강림했다고 전해지고 있는 神의 座所가 있다. 슈겐도의 성지가 된 산들도 이러한 장소가 존재하고, 熊野의 神이 강림한 것으로 되어있는 熊野神倉山(和歌山縣)의 고토비키암(사진)과 슈



겐도의 開祖라고 가탁되는 役行者(役小角)가 슈겐도의 主神인 蔵王権現을 感得했다고 알려진 金峯山の 湧出岩(奈良縣)이 특별히 잘 알려져 있다. 그리고 산중에 이러한 磐座가 산재하는 것뿐만 아니라 산 그 자체가 神體로 된 神奈備(神の社)에서 범인이 발을 들여놓는 것마저 굳게 금하는 三輪山(奈良縣)과 같은 靈山도 있다. 그리고 강림하는 신들을 맞기 위해 산기슭에 만들었던 제단들이 나중에 神社가 되었다.

산악은 死者의 영혼이 가는 타계(他界)라고도 생각되어진다. 일본 민속학의 원조인 柳田國男(1875-1962)에 의하면 산 안에 들어간 死靈은 자손들의 공양에 의하여 정화되어 祖靈으로 되고 祖靈은 후에 山の 神이 된다. 그리고 山の 神은 초봄에 산에서 마을로 내려와, 논이 신이 되어 사람들의 농사를 수호하고, 수확이 끝나는 가을에는 다시 山の 神이 되어 산으로 돌아간다는 것이다(山中他界觀). 또 역사적으로 산은 옛날부터 죽은 이를 매장하는 곳이어서 그곳에 죽은 이의 영혼이 거처한다는 사고방식이 자연히 형성된 것이라고 생각할 수도 있다.

그것이 헤이안시대(8세기 말-12세기말)에 들어서서 외래의 불교사상과 결합하여 산 속



을 극락정토라고 생각하는 山中淨土觀이 발전하였다. 산 속에는 극락정토뿐만 아니라 極樂·地獄의 쌍방이 있다고 하여 일본의 많은 산악에는 지금도 ‘정토’와 ‘지옥’, 「賽の河原」(사진은 木曾御嶽山の 「賽の河原」, 작은 돌을 쌓아 죽은 이의 供養塔을 만들었던 것을 여러 개 볼 수 있다) 등의 지명이 남아있다.

특히 ‘죽은 이가 오르는 산’으로서 유명한 산악에는 오소레잔(恐山, 青森縣), 갓산(月山, 山形縣), 아사마야마(朝熊山, 三重縣), 코노야마(高野山, 和歌山縣) 등이 있다. 또 富山縣 동부에 있는 浄土山, 雄山, 大汝山, 別山, 劍岳이 늘어서 있는 立山連峰은 「立山地獄」라고 불리우기도 하고 근세에는 ‘立山曼陀羅’라고 하여 그 산중세계관이 표현되었다. 「立山曼陀羅」에는 만다라의 중앙에 지장보살과 어렸을 때 사망한 아이들이 賽の河原에 있는 모양이 그려졌고, 그 아래에는 수라·지옥·축생·아귀 등의 미계(迷界)가 그려졌다. 그러나 다른 쪽에 左 상방에는 아미타여래, 관음보살, 勢至菩薩의 아미타 삼존이 來迎하고 있고, 右 상방에는 아미타 25보살이 來迎하는 것이 각각 그려져 있어 밝은 극락정토의 모습도 표현되었다. 그 외 부분의 만다라에는 「熊野觀心十界曼荼羅」가 있다. 이쪽에는 상부 반원에 사람의 일생(아이~노인)이 그려졌고, 하부에서 중앙까지는 윤회하여 돌아온 6개 미계(迷界)(지옥·아귀·축생·수라·인간·천)와 4개의 佛의 계인 4성(四聖)(聲聞·緣覺·菩薩·佛), 즉 「十界」가 표시되었다. 이것은 산악이라는 장소가 지옥에서 불교 깨달음의 세계에 이르기까지의 모든 세계를 내포한 장소라는 것을 의미하고 있다.

2. 슈겐도의 역사

(1) 슈겐도의 始祖 - 役行者

산지가 국토의 약 76%를 차지하는 일본에서는 위에서 서술한 것과 같이 산악은 사람들의 생활과 같이 가까운 곳에 있으며 동시에 숭배와 존경의 대상이기도 하였다. 그 산악을 靈域이라 하고 수행을 하는 수행자가 슈겐자[修驗者 또는 야마후시]이다. 그리고 이 슈겐자의 시조로 여겨지는 사람이 役行者(엔노오즈노, 役小角)이다. 그는 7세기 후반에 실재했던 인물이라 하고 그것을 입증하는 기술이 『続日本紀』 文武天皇 3년(699) 5월 24일 條에 있다. 거기에는 엔노오즈노가 葛城山에 살고 주술을 갖고 있지만 그 주력을 투기한 제자인 한국연광족(韓國連光足)이, 스승 엔노오즈노가 妖言으로 사람들을 현혹시켰다고 참언하여, 조정에 의하여 伊豆로 유배되었다고 적혀져 있다. 또 같은 곳에서 엔노오즈노는 귀신에게 물을 길게 하고, 나무를 채벌하게 하고, 명령에 응하지 않을 때는 주박(呪縛: 주술의 힘으로 움직이지 못하게 함)하였다고 한다. 이 기록에서도 엔노오즈노가 높은 呪力을 소유하고 또 그것을 자유롭게 사용하였다는 것을 알 수 있다.

엔노오즈노의 출신은 현재 奈良縣御所市茅原의 吉祥草寺 부근에 있는 賀茂役君의 집이고,

당시 葛城山 기슭에서 세력을 가진 호족 집안이었다. 특히 이름에 ‘役’자를 붙인 것은 賀茂의 본가에 대하여 어느 정도의 役, 즉 시봉하는 의무를 가진 집이라는 것을 나타내고 가모(カモ, 賀茂)라는 언어가 가미(カミ, 神)이라는 것과 같은 뜻을 의미하는 것도 이 집이 司祭者의 집안으로서의 성격을 갖고 있는 것을 말해주고 있다¹.

그 후 엔노오즈노는 여러 가지 형태로 전설화되고, 신비화되었다. 9세기 전반에 형성된 것으로 알려져 있는 일본 최고(最古)의 불교 설화집(仏教說話集) 『日本靈異記』(景戒 저)에는 役優婆塞(엔노오즈노)는 천부적으로 박학하고, 三寶를 믿으며 이것을 자신의 임무로 하였다. 葛城山の 동굴에 틀어박혀서 수행을 거듭하며 칩으로 옷을 만들고, 소나무로 음식을 하고, 清水로 목욕하였다. 孔雀明王의 呪法으로 비범한 驗術을 얻은 데다가, 귀신을 부릴 수 있으며, 귀신에게 명하여 金峯山과 葛城山간에 다리를 놓게 하였다. 그런데 이것에 따르지 않아 엔노오즈노에게 주박(呪縛)을 당한 葛城山の 一言主神이 役優婆塞(엔노오즈노)는 天皇에게 모반을 꾀하였다고 참언하고 조정은 엔노오즈노를 포박하려고 하였다. 그러나 驗力 때문에 좀처럼 잡지 못하고 곤란하게 된 조정은 엔노오즈노의 모친을 인질로 삼자 자수하게 되고 伊豆에 유배되었다. 유배된 뒤에도 낮에는 천황의 명에 따라서 섬에 있지만, 밤이 되면 후지산으로 날아가서 수행하였다. 그리고 3년 후에 용서를 받자 선인(仙人)으로 되어서 하늘로 날아가고 道昭(629-700, 법상종 승려)가 신라에서 법화경을 낭독하고 있는 자리에 나타났다고 기재되어 있다.

이 『日本靈異記』의 기술에서 중요한 것은 役行者가 산에 살면서 소나무를 먹고, 주술(呪術)을 부리고 하늘을 난다는 도교의 선인(仙人)와 같은 모습으로 묘사되어 있는 것뿐만 이 아니고, 그가 밀교 4개 대법 중의 하나인 孔雀明王의 주법(呪法)을 사용하고 후지산에서 수행한다는 기록이 나타난 것이다. 즉 役行者는 도교, 불교(밀교), 神道(산악신앙)의 3개 종교 전통을 전부 실천한 인물이다. 그리고 바로 그것이 슈겐도라는 것은 이미 이해되어 있는 것이다. 또 이후 완성된 서적에서 金峯山の 蔵王菩薩은 役優婆塞(엔노오즈노)가 감득(感得)한 것이다(『今昔物語集』)는 것과 伊豆에 유배 중에 참수를 당하게 되었는데 칼에 富士明神의 表文이 나타나서 죄를 용서받은(『扶桑略記』) 것 등이 편집되어 있다.

더욱 주목해야 하는 것은 ‘役優婆塞’라는 표현일 것이다. 役行者는 불교승려가 되는 것을 거절하고 ‘우바새’ 즉 在家 불교신자가 되길 원했다고 한다. 조정 밑에 있는 큰 절 안에 받아들여진 학문 승려가 되는 것이 아니고, 산 안에서 검소한 옷을 입고, 松을 먹으며 수행에 힘을 다하고, 신불과 영혼적인 교류를 하면서 탁월한 驗力을 얻는 것, 그리고 그 驗力을 사람들을 구제하기 위하여 사용하는 것, 그것이 役行者가 추구하는 길이라고 한다. 그리고 이런 자세는 슈겐자(야마후시)의 이상적인 자세로서 많은 슈겐자들에게 계속 이어져 오늘날에 이르렀다.

¹ 村山修一(1983), 『야마후시의 역사』, 塙書房, 56쪽.



役行者에 대한 사람들의 동경과 강한 숭배는, 산악靈場을 중심으로, 일본전국 각 곳에 役行者 상이 안치되어 있는 것에서도 알 수 있다. 그 像의 수는 일본국내에 아마 제일 많이 안치되어 있는 진언종 開祖 구카이[空海, 弘法大師, 774-835]의 像 숫자와 거의 비슷할 정도라고 얘기되고 있다. 役行者 상의 용모는 머리 부분에 8자나 되는 긴 두건을 쓰고, 오른손에 卷物(혹은 独鈷), 왼손에 석장(혹은 염주)을 가지고 岩座에 걸터앉은 노인의 자세이다. 더욱이 役行者가 부렸다는 청색 몸의 前鬼가 左 협시에, 적색 몸의 後鬼가 右 협시에 받치고 있다(사진은 愛知県 名古屋市의 신사 경내에 안치된 것이다). 또한 役行者는 에도시기인 1799년, 그 천 년 주기가 되는 해에 光格天皇한테서 「神變大菩薩」의 시호(諡号)를 追賜받게 되었다. 그 때문에 현재의 슈겐도 수행에서의 신명(神名)의 낭독에서 「神變大菩薩」라고 불리웠다.

(2) 불교 승려들의 산악수행

헤이안시대[平安時代, 8세기말~12세기말]에 들어서서 役行者를 비롯하여 산악 수행자에게 영향을 받은 불교의 승려들도 산악수행을 행하게 되었다. 일본 천태종의 개조인 사이초[最澄, 767-822]는 比叡山(滋賀県)에서 12년간 산악수행을 하고 그 뒤에 이 곳을 일본 천태종의 거점으로 삼았다. 또 진언종의 개조 구카이는 吉野金峯山, 大瀧嶽(徳島県, 현재의 太龍寺山 부근), 石鎚山(愛媛) 등지에서 산악 수행을 거듭하였다. 구카이가 秘法 「虚空蔵求聞持法」을 수행하고 성공하게 한 것도 산악수행 안에 있고, 특히 高知県室戸岬의 동굴[御厨人窟]에서 수행하고 있을 때 虚空蔵菩薩의 化身인 금성이 구카이의 입 안에 날아들고 虚空蔵菩薩과 일체가 되어, 그 비법을 완성했다고 구카이 자신이 쓴 저작 『三教指歸』에 적혀있다. 이러한 개조의 수행을 배워서 그들을 따르는 밀교 수행자들의 대다수도 산 중에서 경을 독송하거나 다라니를 읊는 등의 산악수행을 행하였다. 天台寺門宗의 개조인 엔친[円珍, 814-89], 金峯山の 산조가다케[山上ヶ岳]를 열었던 진언종 승려이고 그 후 당산파 슈겐의 개조가 된 聖宝(832-909), 比叡山千日回峰행의 祖인 相応(831-918) 등이 그 대표이다. 그 중에서 聖宝는 후술하는 ‘大峰山奥駟修行’의 중흥의 祖이다. 大峰山の 奥駟修行은 役行者가 개창한 슈겐도의 산악수행에서, 大峰山脈의 산악들을 고생스레 넘는 가혹한 수행 중의 하나이다. 그 道를 중흥한 聖宝의 유덕(遺德)을 사모하여 오늘도 大峰山の 奥駟道中에는 聖宝(시호는 理源大師)의 像이 안치되어 있다(사진). 특히

奥駟道中 7 5 곳(拜所)의 제55번째 「講婆世宿」의 聖寶 동상은 그 상에 손을 대면 ‘반드시 비가 내린다’라고 峰 안의 슈겐자들이 믿고 있다. 어째서 그렇게 전해졌을까? 그 이유는 명확하지 않지만 聖寶가 祈雨法에 숙달되어 있었기 때문이 아닐까라는 구전이 있다.



또 相伝이 창시하였다고 한 千日回峰行라는 것은 天台宗山門派의 수행자가 比叡山の 山内靈所를 참배하면서 抖擻(산중을 걸어서 수행한다)하는 수행으로, 不動明王을 本尊으로 삼고, 不動明王의 진언을 읊으면서 걸어가고, 1,000일을 채우는 고행이다. 比叡山の 긴 역사에서도 이 수행을 완성한 자는 오늘날까지 불과 50명 정도라고 알려졌다.

이러한 大峰山奥駟修行와 千日回峰行 등, 산중에서 하는 고행, 荒行은 때로는 생과 죽음으로 나뉘어지는 일도 있다. 그 때문에 行者는 사전에 죽음을 각오하고 ‘저승으로의 여행’ 옷차림[白衣]으로 入峰하였다. 그리고 ‘他界’이고 지옥을 포함한 ‘十界’의 세계이기도 한 산중에서, 한번 죽어서 다시 환생하는 것을 유사하게 체험하는 것이다. 이 ‘擬死再生’가 슈겐도에 있어서의 산악[入峯] 수행 최대의 목적이기도 하다.

(3)슈겐도 교단의 성립 - 本山派과 当山派

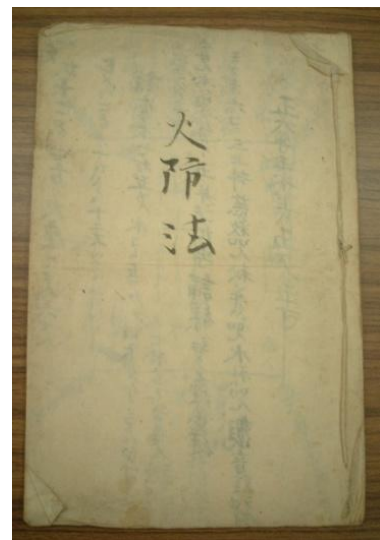
헤이안시대 중기 정토신앙이 성행하며 ‘山中 = 淨土’라는 사고방식이 황족과 귀족 간에도 널리 전파되자 미륵보살의 정토라고 불리우는 吉野金峯山, 아미타여래의 정토라고 불리우는 熊野三山에 황족과 귀족도 모두 登拜하게 되었다. 그 순행(巡幸)에 안내자로 동행한 것이 金峯山와 熊野, 大峰 등을 수행장으로 하던 슈겐자들이었다. 특히 熊野三山에서는, 白河上皇(1053-1129)의 호법僧을 역임하고 있던 園城寺(滋賀縣)의 增譽(1032-1116)이 白河上皇의 제1회 熊野 참배의 안내자가 되었다. 그때의 안내자로서의 공적에 의해 增譽는 초대 熊野三山 감독자로 보임되었고, 그 후에도 園城寺의 주지가 대대로 熊野三山檢校를 겸임하게 되었다. 그 결과 增譽는 熊野의 지배권을 장악하고 교도[京都]에 聖護院門跡(聖體를 지키는 寺)를 창건하고 창립자[開山]가 되었다. 무로마치시대[室町時代, 1338-1573]에 들어서서 이 聖護院門跡을 정점으로 하는 ‘本山派’라고 불리우는 슈겐도 교단이 형성되었다.

이 天台系의 本山派修驗과 더불어 일본의 슈겐도를 양분할 정도의 세력을 가진 진언밀교계의 슈겐도 교단이 醍醐寺三寶院(京都)을 本寺로 하는 ‘当山派’修驗이다. 위에서 서술한 聖寶(理源大師)의 大峰山奥駟道 부흥과 입산수행을 계기로 조직화된 것이기 때문에 聖寶을 派祖로 하

고 있다. 本山派과 같이 熊野, 金峯山, 大峯山, 葛城山 등을 수행의 중요한 道場으로 삼고, 聖宝의 유적을 연모하는 슈겐자들은 「当山方大峯正大先達衆」로서 여러 곳에 子院을 가지고 이들을 이끌고 여러 산에 집단적으로 入峯하였다.

에도시대(1603-1868)에 들어서서 종교 통제를 실시한 에도막부는 슈겐자에 대하여도 산악에 거주하고 각지를 유행하는 것을 금지하였다. 그 때문에 슈겐자의 대다수는 시내와 농촌에 정착하게 되었다. 또 기타 불교 여러 종파들과 마찬가지로, 사원의 통제와 지배 때문에 '본산 - 말사'의 관계를 명백히 하는 것이 슈겐도 교단에도 요구되었다. 本山派에서는 聖護院門跡을 본산(정점)으로 삼고 '門跡 - 院家 - 先達 - 年行事 - 同行'의 본말 관계를, 当山派에서는 醍醐寺三寶院을 본산(정점)으로 삼고 '三寶院 - 当山正大先達 - 袈裟頭 - 同行'의 본말관계를 확립하게 되었다.

하지만 役行者(엔노오즈노)가 재가불교자인 '우바세'를 목표로 삼은 것과 같이, 이러한 本山派 혹은 当山派의 슈겐교단의 말사에 소속하였지만 시내와 농촌에서 세속 슈겐자로서 적극적으로 지역 사람들에 대하여 종교 활동을 하는 「우바세」인 슈겐자도 많았다. 이러한 슈겐자를 「里修驗」라고 하고 그들은 거주하는 시내와 농촌에서 驗力, 法力을 사용하면서 加持祈禱와 巫術, 卜占 등을 사람들에 대하여 행하였다. 근년 本山派와 当山派을 불문하고 이러한 里修驗을 배출한 旧家の 문서 사료 조사가 일본 각지에서 진행되어, 에도시기 里修驗의 종교 활동이 서서히 밝혀지게 되었다. 그쪽의 문서 자료 안에는 이른바 경전과 祓・祝詞, 寺社緣起類뿐이 아니고 치병, 역병제거, 충치약막이 등의 방법을 주문과 함께 상세하게 기록한 것과 화재를 예방하고 누에가 잘되기를 기원하는 부적類 등이 다수 포함되어 있다.(사진은 에도후기에 활약한 木曾谷(長野県)修驗, 永宝院이 남긴 「火防法」의 사본이다)



또 슈겐자가 행한 巫術로서 특징적인 것은 「憑祈禱」라고 불리우는 憑靈儀禮이다. 아이들과 巫女를 憑坐(神靈이 머무는 사람)로 하고, 憑坐의 신체에 신령을 내려 신탁을 하고 재앙의 원인을 명확히 하고 그것을 기초로 調伏과 빙의를 없애는 주법을 행하는 巫術이다. 이것에 관하여서도 憑靈의 방법에서 調伏의 방법에 이르기까지 상세하게 명기한 문서가 많이 발견되었다.

이상과 같이 里修驗가 남긴 문서史料類로부터 在地의 슈겐자들이 시내와 농촌의 사람들의 필요에 응하여 자신의 驗力와 法力, 종교적 지식에 의하여 적극적으로 구제 활동을 행한 것을 알 수 있다. 나아가 사료에 의하면 정식으로 本山派修驗에 소속하면서 呪法은 当山派修驗의 것도 동시에 받아들이고 또 반대인 경우도 있는 등, 本山派와 当山派라는 것 같이 교단조직으로는 구별되고 있었지만, 쌍방의 슈겐자 간에는 종종 교류의 기회가 있었던 것으로 추정된다.



에 의하여 大峰山内에 건설된 登拜의 기념 공양탑이다. 33번, 50번, 70번 등 지금까지의 등배 회수가 적혀있다)

그리하여 에도중기가 되자 이러한 在地의 里修験이 지역의 일반민중을 집결하여 산악으로의 「登山講」(講: 同信者の 集團、團體)을 조직하고 집단등배(登拜)를 행하게 되었다. 이렇게 하여 大峰山講, 出羽三山(山形縣에 있는 月山, 羽黒山, 湯殿山)講, 富士講, 木曾御嶽講 등이 각지에 형성되었다.(사진은 전국 각지에서 등배하러 온 大峰講

(4)메이지유신과 신불분리정책 - 슈겐교단의 해체와 잔존

지금까지 논하여 왔던 슈겐도 및 슈겐자의 상태가 극적으로 변화하게(하지 않을 수 없게) 된 것은 메이지유신(1868년) 이후의 종교정책 때문이다. 유신정부는 종래의 신불습합을 금지하고 신도와 불교를 명확하게 구별하는 신불분리의 정책을 추진하였다. 그 결과 신불습합의 신앙을 기본으로 하는 슈겐도는 부정되어 1868년, 聖護院門跡은 되고 熊野三山은 神社로 되고, 신불습합을 표방하는 '權現'도 사용할 수 없게 되었기 때문에 슈겐도의 主尊인 蔵王權現도 적극적으로 모실 수 없게 되었다.

1870년에는 神祇官으로부터 슈겐자는 불교도로 하라는 통달이 내려갔고, 그 다음 해인 1871년에는 醍醐寺三寶院도 환속되었다. 그리고 마침내 1872년에 太政官으로부터 '슈겐도 폐지령'이 반포되고 슈겐도교단은 해체되었으며, 本山派와 当山派의 슈겐자들은 모두 불교교단인 천태종이나 진언종으로 들어갈 것을 명하였다(1873년). 당시 일본 전국에 있는 슈겐자는 17만 명에 달하였다고 하며, 그 대다수가 神官으로 전환하거나 귀농령에 의하여 농민으로 되었다. 또 종교활동만이 아닌 지역 농민의 책임자와 지도자로서 마을의 영도자적 역할을 담당하여 온 슈겐자 중에는 환속한 후 지역의 교육자로 전업한 자도 있었다. 그렇지만 '슈겐도 폐지령'의 영향은 매우 크며, 많은 슈겐도문화가 이 시기에 사라지고, 폐업으로 몰리게 된 슈겐자 중에는 자살한 자도 많다고 알려졌다.

한편, 슈겐도 교단의 소속 변경, 修験靈場의 神社化 등의 큰 변화에도 대응해 가면서, 슈겐자로서의 생활 방식을 몰래 계속 지켜가는 사람들도 있었다. 또 木曾御嶽山(長野縣)을 거점으

로 하는 木曾御嶽講의 산악수행자처럼 佛敎色을 극력 없애고, ‘神道修正派’와 ‘神習敎’ 등의 신도계 교단에 소속되어 위기를 넘기고 신앙을 지킨 사람들도 있다. 그 후 그들은 자기 자신들로 구성된 신도계 교단 ‘御嶽敎’을 설립하였는데(1882년), 御嶽敎는 지금도 전국의 木曾御嶽講을 통괄하는 최대의 상부 조직의 하나로서 존속하고 있다. 또 슈겐도 해체의 혼란 속에서 슈겐도 안에서 거의 소실되어버린 「憑祈禱」의 전통이 木曾御嶽講에서는 「御座」라고 불리우는 憑靈儀禮로서 지금까지 남아 있다.

「御座」는 에도후기의 本山派 슈겐자이고 木曾御嶽의 행자이기도 한 에도의 普寬(1731-1801)이 편찬해 낸 憑靈儀禮로, 슈겐자의 ‘憑祈禱’를 보다 높은 정확도를 가진 것, 보다 高位의 신령을 강림시키는 것으로 승화시킨 것이다. ‘御座’에서는 憑坐에 해당하는 역할을 담당하는 자를 ‘中座’라고 부르고, 이 中座도 엄격한 종교적 훈련을 쌓은 자가 맡았다. 그것에 의하여 일반 아이들과 巫女가 憑坐를 담당했던 憑祈禱에서는 이를 수 없었던, 매우 정확도가 높은 憑靈儀禮를 집행하는 것이 가능해졌고, 또 저급한 악령에 의한 빙의 등을 퇴치하고 高位의 神格·佛格 만을 내리게 할 수 있게 되었다.

이 普寬이 창출한 ‘御座’의 법을, 많은 木曾御嶽講의 산악 수행자들은 신도계 교단에 소속된 후에도, 神道祭式을 첨가하는 등의 골똥한 공리를 통하여 끊어지지 않도록 교묘하게 전승해왔다. 그 결과 지금도 木曾御嶽山中에서는 이르는 곳마다 ‘御座’의 憑靈儀禮가 집행되고 있다.(사진은 木曾御嶽山 산꼭대기에서의 御座이다. 写真 안쪽은 「中座」이다)



3. 현재의 슈겐도 - 슈겐도라는 것은 무엇인가?

위와 같은 슈겐도 교단의 해체를 거친 후 슈겐도 교단은 제2차 세계대전이 끝나고 종교법제가 변하기 전까지 공식적인 인증을 받지 못한 상태가 계속되었다. 그리고 1945년 종교단체법이 폐지되고 그 대신 종교법인령이 공포되자 다음해인 1946년, 聖護院門跡은 메이지 유신기의 슈겐도 폐지령 이후 소속되어 있던 天台寺門宗으로부터 독립하고, ‘修驗宗’을 설립하게 되었다.² 또 1948년 金峯山寺도 천태종에서 독립하고 ‘大峯修驗宗’으로 되고 1952년에는 다시 ‘金

² 修驗宗에서는 1961년에 聖護院 내의 내분을 계기로 聖護院을 중심으로 하는 ‘本山修驗宗’, 吉祥草寺를 중심

峯山修験本宗'라고 개칭하여 지금까지 이어지고 있다.

그리고 戰後 슈겐도 교단의 큰 변화 중 하나로서 여성 슈겐자의 增加가 있다. 현재 여성 슈겐자 수는 本山修験宗에는 304명(전체의 28%)이고 金峯山修験本宗에는 893명(전체의 49%)에 이르고 있다. 일본에서는 출산과 생리에 의한 피가 불결하다는 생각 혹은 대륙에서 전해진 불교사상과 触穢觀 등의 영향 등으로 9세기 이후 여성은 산악과 寺社 등의 聖域에서 배제되게 되었다. 그 때문에 神聖한 산을 일반 여성이 헤치고 들어가서 수행한다는 것은 역사적으로 거의 없었다. '制度'로서의 聖域의 여성 금제가 해제된 1872년 이후, 점차 등산을 시작하는 여성들이 나왔지만 수행자로서 여성이 靈山에 들어온 것은 그 이후에도 보편화되지는 못하였다.

현재의 슈겐도 교단에서 이러한 여성 슈겐자도 참가하는, 가장 크고 중요시되는 행사는 役行者(엔노오즈노)가 창조하고 聖宝理源大師가 부흥시킨 '大峰山奥駟修行'이다. 그림의 지도와 같이 吉野(奈良縣)에서 熊野(和歌山縣)에 이르는 大峰山系(山脈)을 頭陀하는 (산 속을 걸어서 수행한다) 峰中修行이다. 이 길에는 '七十五靡'라고 불리는 75 곳의 참배하는 곳이 있고 頭陀 중에 각각의 靡에서 勤行(독경 등)을 행한다.



여기에서는 本山修験宗와 聖護院의 大峰山奥駟修行을 사례로 간단하게 개괄적으로 서술한다. 우선 수행 일정은 9월 초순의 약 1주일 간이다(6박 7일). 참가자 수는 해마다 다르지만 本山修験宗에 속하는 슈겐자들 외에 일반적인 참가자도 포함하여 약 80명 정도된다. 그 중 4분의 1정도가 여성 참가자이고, 슈겐자로서의 자격을 갖춘 사람도 있는 반면 일반 학생과 회사원, 가정주부 등 슈겐자의 자격을 가지지 않는 사람도 많이 포함되어 있다. 또 근

년에는 등산 애호가나 Spiritual-Healing店 등을 경영하고 있는 Healer(치료가), 해외 참가자도 있다.



출발지인 吉野川에서 水行을 하면서 '父母の織らで着せるから衣今脱ぎ捨つる吉野川上'라고 부르고 몸을 정화한다. 즉 부모, 가족이 있는 세속과는 인연을 끊고, 세속의 옷[俗세의 地位와 屬性 등]도 지금 여기에서 벗고 흰옷이 되어, '峰中에 저승으로의 여행을 떠납니다'라는 의사 표명을 하는 것이다(사진). 그 물은 미륵의 정토에 들어가기 위한 재계의 물인

으로 하는 '本修験宗', 量覚院(神奈川縣)를 중심으로 하는 '修験宗' 3개로 분열되었지만 1980년에 합병하여 '本山修験宗'으로서 오늘날에 이르렀다.

동시에 죽음에 임한 末期의 물이라고도 불린다. 그 후에 峰中에 들어가 본격적인 「峰中修行」이 시작된다. 하루에 평균 25킬로미터씩 약 12시간의 두타행(頭陀行)을 하는데, 날씨에 관계 없이 시행된다.

그러나 奥駟道 중에 한 곳은 남성 참가자와 여성 참가자가 다른 경로를 지나야 하는 곳이 있다. 바로 지금도 여성금제를 견지하고 있는 산쵸가타케[山上ヶ岳]를 통과할 때이다. 산쵸가타케는 산 전역이 늘 여성금제를 실시하는, 일본에서 유일한 산악이다. 산쵸가타케의 입구의 '五番関'은 여인의 출입을 금지시킨다. 五番関에는 큰 '女人結界門'이 있고 그 바로 오른쪽



에 여성출입금지의 뜻이 적혀진 간판이 배치되어 있다(사진). 그 때문에 여성 참가자는 여기에서 일단 산기슭까지 내려가서 산기슭에서 하룻밤 묵은 후 다음날, 남성 참가자와 합류하는 장소까지 다시 오른다.

大峰山에서 수행하는 각 슈겐도 교단에 의하면 이 大峰山の 여성금제는 이미 1300년 이상이나 계속된 종교 전통이라고 한다. 그러나 실제로 여성금제구역은 역사상 몇 번이나 축소되어 오늘날에 이르러서, 절대로 변하지 않는 것은 아니다.

현재의 금제구역은 1970년 이후 실행된 것이다. 게다가 축소된 이유가, '남성 등산자를 태운 버스에 동승한 여성 버스 가이드가 입산할 수 없다' 혹은 '나무심기 작업을 하는 여성들이 입산할 수 없다'고 하는 세속적인 요청에 응하여 실시된 것이고, 종교적인 견지에서 개정된 것이 아니다.

그 때문에 이 금제를 아직도 견지하는 이유를 슈겐도 교단은 공식적으로 설명해야 한다는 목소리와, 國定公園內라는 극히 공공장소에서 납세자이기도 한 여성이 들어갈 수 없다는 것은 여성의 인권을 무시하는 것이라고 고소하는 단체도 있다. 단지 여성이기 때문에 여성금제 해금에 찬성하고, 남성이기 때문에 해금에 반대한다는 단순한 분류는 가능하지 않으며, 남성/여성, 슈겐자/非슈겐자에 관계없이 개개인 모두 여러 가지 생각과 의견이 있다. 이러한 다양한 의견을 모아서 다수의 여성 슈겐자를 꺼안는 슈겐도 교단이 '宗教者'로서 금후 어떠한 견해를 제시할 것인가에 관심이 모아지고 있다.

그리고 이 여성 금제 구역 내에 捨身行의 흔적이라 하는 '西の覗き'(사진)와 산 벽을 개미의 행렬과 같이 하나하나 발자국을 보면서 올라가는 '개미이사' 등 大峰奥駟修行 중에서 제일 어



려운 곳이라고 불리는 장소가 있다. 물론 여성들이 함께 걸
어가는 길 중에도 수많은 어려운 곳이 있고, 일반적인 참가
자도 받아들이고 있다고 해도 유람의 기분으로 완성할 수
있는 정도로 쉬운 길은 아니다. 그러나 그러한 어려운 곳을
포함한 行程의 하나하나를 타파해가는 사이에 十界 수행이
라는 몸가짐으로 수행하고 있다는 실감을 얻을 수 있다.

심한 바람과 비, 더위와 추위, 공포를 통하여 ‘지옥계’를
보고 목의 갈증과 변변치 않은 음식에 의한 기아와 갈증을
통하여 ‘아귀계’를 체험한다. 짐을 등에 지고 나쁜 길을 걷
는 소, 말처럼 걷고(축생계), 용맹한 신, 아수라의 마음을
가지고 峰中의 어려움을 극복(수라계)한다. 또 산 중에서는
늘 ‘六根淸淨 懺悔 懺悔’의 괘념불(掛念仏)을 부르고 참회
반성의 기분을 가지고 걸어가는 것으로 ‘인간계’의 행을 닦
는다. 그리고 산꼭대기에 오르면 멀리 내다보며 즐거워할
때는 ‘歡喜法悅’에 충만한 ‘天道界’에 있는 기분이 된다.

이상과 같은 간난신고와 환희를 경험하는 峰中에서의 수
행을 끝마치고 熊野三山 수행을 끝마친 보고를 하고, 마지
막은 온천지, 뜨거운 물의 峰에 도착한다. 수행을 끝마치고
긴 여정으로 더러워진 몸을 씻고 피로한 몸을 치료하는 것
이다. 바로 ‘死’부터 시작된 奥駟修行의 여정 최후에 다시
뜨거운 물(水)로 목욕하여 수행자들은 무사히 ‘재생’을 얻게

되는 것이다. 종종 奥駟修行은 ‘물[末期의 水]로 시작하고, 물[産湯]로 끝난다’라고 말한다. 바
로 ‘擬死再生’의 여정인 것이다.

그럼 슈겐도라는 것은 도대체 어떠한 것인가?

여러 가지 산악行場을 몇 십 년이나 지냈던 어떤 슈겐자는 이렇게 말해주었다. “슈겐도라는
것은 살아가는 것이다.” 사람의 일생에는 좋은 때도 나쁜 때도 즐거운 때도 슬픈 때도 있다.
그것을 응축한 것이 산악수행 중에 그리고 슈겐도의 세계 안에 있다고 한다. 이러한 인간의 일
생, 그리고 일상 생활과 깊은 관련이 있는 슈겐도였기 때문에 메이지유신을 계기로 한때 괴멸
상태가 되기도 했었지만 다시 강하게 부활한 것이다. 그리고 매우 힘든 ‘大峰山奥駟修行’에 매
년 뜻을 가지고 참가하는 남녀노소가 있다. 그것은 편리함과 쾌적함이 넘치는 현대 사회에서도
인간에게는 그것만으로 만족되지 않는 것이 있다는 것을 말해주고 있는 것과 동시에 슈겐도가
이루어야 하는 역할이 지금도 있다는 것을 증명하고 있다. (끝)

日本の修験道

小林奈央子（慶應義塾大学 講師）

- 1、はじめに ー修験道と山岳信仰ー
- 2、修験道の歴史
- 3、現在の修験道ー修験道とは何か？

1、はじめに ー修験道と山岳信仰ー

修験道とは、古代からの山岳信仰をベースに成立した日本特有の宗教であり、日本の宗教や文化、日本人の精神性に多大な影響を与えてきた。ただし、日本に特有の宗教として発展はしたものの、修験道には山岳信仰や神道といった日本宗教の要素のみならず、大陸から伝わった仏教・道教をはじめ、陰陽道、シャーマニズムなど多様な宗教伝統が混在している。

修験道という言葉は、「修行得験」、すなわち、「効き目」などを意味する「験（しるし）」を、修行によって「修める」「道（教え）」と解される。また、修験道を実践する人のことを、修験者または山伏といい、山伏とは「山に伏す」人、すなわち、山を住处とし、山中で修行をしながらさまざまな験力（超自然の力）を見につける人を意味する。

日本では、人々が定住し水田耕作を始めるようになった弥生時代（紀元前4世紀～紀元後3世紀頃）にはすでに、稲作に欠かせない水をもたらしてくれる、水源としての山岳を崇める信仰があった。のちに山岳は、水分神（^{みくまりのかみ}「みくまり」とは、「水配り」の意）が鎮まる神聖な場所とされ、日本最古の和歌集である『万葉集』（8世紀半ば頃成立）巻七上においても、「神（かむ）さぶる 磐根こごしき 三芳野の 水分山を見れば悲しも」（神々しく大岩がごつごつと露わになったみ吉野の水分山に入ると切ないほどに身が引き締まる）と歌われ、山岳が神聖な水分山として崇められていたことがわかる。なお、吉野山（奈良県）には吉野水分神社が存在し、いまなお修験道の重要な行場の1つとなっている。

また山岳は、神々の降臨する場所、神々が鎮座する場所として太古から考えられてきた。多くの山岳霊場には、「^{いわくら}磐座」という、神々が降臨したと伝わる神の座所がある。修験道の聖地とされる山々にもこうした場所が存在し、熊野の神が降臨したとされる熊野神倉

山（和歌山県）のゴトビキ岩（写真）や、修験道の開祖と仮託されるえんのぎょうじや 役行者（えんのおづぬ 役小角）が、修験道の主神である蔵王権現を感得したとされる、きんぶせん 金峯山山上の湧出岩（奈良県）が特によく知られている。さらに、山中にこうした磐座が点在するだけでなく、山それ自体が神体とされたかむなび 神奈備（神の社）で、常人が足を踏み入れることすら固く禁じられた三輪山（奈良県）のような霊山もある。そして、山麓に作られた、降臨する神々を迎えるための祭壇がのちに神社となった。



山岳は、死者の靈魂がゆく他界とも考えられた。日本民俗学の祖である柳田國男（1875－1962）よれば、山中へ行った死霊は、子孫の供養により浄化されて祖霊となり、祖霊はさらに山の神となる。そして山の神は春先に山から里へ下り、里では田の神となって人々の農作を守護し、収穫が終わった秋には再び山の神となって山へ帰るといふ（山中他界観）。また、歴史的には、山は古くから死者の埋葬地であり、そこから死者の靈魂の居処であるという考え方がおのずと生じたものとも考えられる。



それが、平安時代（8世紀末～12世紀末）になると、外来の仏教思想と結び付き、山中を極楽浄土と考える山中浄土観が発展する。山中には、極楽浄土のみならず、極楽・地獄の双方があるとされ、日本の多くの山岳には、いまでも「浄土」や「地獄」、「賽の河原」（写真は木曾御嶽山の「賽の河原」、小石を積み上げた死者の供養塔が方々に見える）

などの地名が残っている。特に「死者の登る山」として有名な山岳には、恐山（青森県）・月山（山形県）・あきま 朝熊山（三重県）・高野山（和歌山県）などがある。また、富山県東部にある、浄土山・おやま 雄山・おおなんじやま 大汝山・別山・剣岳が並ぶ立山連峰は、「立山地獄」とも称され、近世には「立山曼陀羅」としてその山中世界観が表現された。「立山曼陀羅」には、曼荼羅の中央に、地藏菩薩と幼いまま亡くなった子どもたちが賽の河原にいる様子が描かれ、その下には、修羅・地獄・畜生・餓鬼などの迷いの世界が描かれる。しかしその一方で、左上方には阿弥陀如来・観音菩薩・勢至菩薩の阿弥陀三尊の来迎、右上方には阿弥陀二十五菩薩の来迎がそれぞれ描かれ、明るい極楽浄土の様子も表されている。同様の世界

観を描いたほかの曼荼羅には、「熊野観心十界曼荼羅」がある。こちらでは、上部半円に人の一生（赤子～老人）が描かれ、下部から中央にかけては輪廻してまわる6つの迷いの世界（地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天）と、4つの仏の境涯である四聖ししやう（声聞・縁覚・菩薩・仏）、すなわち「十界」が示されている。これは、山岳という場所が、地獄から仏の悟りの世界にいたるまでの、すべての世界を内包した場所であるということを示している。

2、修験道の歴史

（1）修験道の始祖－役行者

山地が国土の約76%を占める日本では、上述のように、山岳は人々の生活のごく身近にあり、それと同時に崇敬の対象でもあった。その山岳を霊域とし、行をおこなった修行者が修験者（山伏）である。そして、この修験者の始祖とされるのが、えんのぎとうじや 役行者（えんのおづぬ 役小角）である。彼は7世紀後半に実在した人物とされ、それを裏付ける記述が『続日本紀』文武天皇3年（699）5月24日の条にある。そこには、役小角は葛城山に住み、呪術をもって称えられたが、その呪力を妬んだ弟子のからくにのむらじひろたり 韓国連 広足が、師の小角は妖言を用いて人々を惑わしていると讒言し、朝廷によって遠流に処せられ伊豆に流されたと記述されている。また同じ箇所にも、小角は鬼神を使役し水を汲ませ、薪を採らせ、命令に従わない時は呪縛したとある。この記述からも役小角が高い呪力を有し、またそれを自在に駆使していたことが察せられる。

役小角の出自は、現在の奈良県御所市茅原の吉祥草寺近くにあった賀茂えんのきみ 役君の家で、当時葛城山麓で勢力をもっていた豪族の家柄であった。特に名前に「役」の字が付くのは、賀茂の本家に対して何等かのえだち 役、つまり奉仕の義務を持つところの家であったことを示し、カモの語がカミと同義といわれたところからも、この家が司祭者の家としての性格をもっていたことを物語っている¹。

その後、役小角はさまざまなかたちで伝説化・神秘化される。9世紀前半に成立されたとされる、日本最古の仏教説話集『日本霊異記』（景戒著）には、えんのうばそく 役優婆塞（役小角）は生まれながらにして博学で三宝を信じ、これを自らの務めとした。葛城山の洞窟に籠って修行を重ね、葛を衣とし松を食物とし、清水を浴した。孔雀明王の呪法で非凡な験術を得

¹ 村山修一（1983）『山伏の歴史』塙書房、56頁。

た上、鬼神を使役することができ、鬼神に命じ^{きんがせん}金峯山と葛城山の間に橋を架けさせようとした。ところが、これに従わず、小角に呪縛された葛城山の^{ひとことぬしのかみ}一言主神が、役優婆塞は天皇に対し謀反を企てていると讒言し、朝廷は小角を捕縛しようとした。しかし、験力によりなかなか捕まらず、困った朝廷が小角の母を人質としたところ自首し、伊豆に配流された。配流されたのちも、昼は天皇の命に従って島にいたが、夜になると富士山へ飛んで修行をした。そして、3年後に罪が許されると、仙人となって空を飛び、道昭（629-700、法相宗僧侶）が新羅で法華経を講じていた席に現れた、と記載されている。

この『日本霊異記』での記述において重要なことは、役行者が山に住し松を食べ、呪術を操り、空を飛ぶという、道教の仙人のような姿で描かれるだけでなく、彼が密教四箇大の法の1つである孔雀明王の呪法を使い、富士山で修行するという記述が登場していることである。すなわち、役行者は、道教・仏教（密教）・神道（山岳信仰）の3つの宗教伝統をすべて実践した人物であり、そしてそれこそが修験道であるということが既に理解されているのである。また、この後成立していくほかの書物において、金峯山の蔵王菩薩は役優婆塞が感得したものである（『今昔物語集』）ことや、伊豆の配流中に斬罪されそうになったが、刀に富士明神の表文が現れて罪を許された（『扶桑略記』）などの話が編み出されていく。

さらに注目すべきは、「役優婆塞」という表現であろう。役行者は仏教僧侶になることを拒み、「優婆塞」、すなわち在俗の仏教信者であることを望んでいたとされる。朝廷の下、大寺の中におさまっているような学問僧侶になるのではなく、山中で質素な衣をまとい、松を食し、修行に励み、神仏と霊的な交流をしながら卓越した験力を得ること、そしてその験力を人々の救済のために使うこと、それが役行者の求めていた道だとされている。そして、このあり方は、修験者（山伏）の理想の姿として、多くの修験者たちに脈々と受け継がれ、今日に至っている。

そうした役行者への人々の憧憬や崇拜が強かったことは、山岳霊場を中心に、日本全国いたるところに役行者像が安置されていることから推察される。その像数の多さは、日本国内でおそらく最も多く安置されている、真言宗開祖空海（弘法大師、774-835）の像数と変わらないほどではないかと言われている。役行者の像容は、頭部に八尺の長頭襟^{とぎん}を付け、右手に巻物（または独鈷）、左手に錫杖（あるいは念珠）を持ち、岩座に腰かける老人の姿である。さらに、役行者が使役したという、青色身の前鬼が左脇侍に、赤色身の後鬼が右脇侍に控えている（写真は愛知県名古屋



屋市の神社境内に安置されたもの）。なお、役行者は、江戸期の1799年、その一千年御遠忌にあたる年に、光格天皇から「神変大菩薩^{じんべんたいぼさつ}」の諡号を追賜されている。そのため、現在の修験道修行における神名の読み上げでは、「神変大菩薩」と呼称される。

（2）仏教僧侶たちの山岳修行

平安時代（8世紀末～12世紀末）になると、役行者をはじめとする山岳修行者に影響を受けた仏教の僧侶たちも山岳修行をおこなうようになる。日本の天台宗の開祖最澄（767-822）は比叡山（滋賀県）で12年間にわたる山岳修行をおこない、のちにここを日本天台宗の拠点とした。また、真言宗の開祖空海（774-835）は、吉野金峯山、大瀧嶽（徳島県、現在の太龍寺山付近）、石鎚山（愛媛）などで山岳修行を重ねた。空海が秘法「虚空蔵求聞持法」を修め、成就させたのも、山岳修行の中であり、特に高知県室戸岬の洞窟（御厨人窟^{みくろど}）で修行をしている時に、虚空蔵菩薩の化身である明けの明星が空海の口の中に飛び込み、虚空蔵菩薩と一体化し、その秘法を成就したと空海自身が自著『三教指帰^{さんこうしきき}』の中で記している。こうした開祖の修行にならい、彼らに追随した密教修行者たちの多くも、山中で経を読誦したり、陀羅尼を唱えるなどの山岳修行をおこなった。天台寺門宗の開祖円珍（814-891）、金峯山の山上ヶ岳を開いた真言宗僧侶で、のちに当山派修験の開祖となった聖宝^{しょうぼう}（832-909）、比叡山千日回峰行の祖である相応（831-918）などがその代



表である。とりわけ、聖宝は、後述する、「大峰山奥駈修行」の中興の祖である。大峰山の奥駈修行は、役行者が開創した修験道の山岳修行で、大峰山脈の岳々を跋涉する過酷な修行の1つである。その道の中興した聖宝の遺徳を偲び、いまも大峰山の奥駈道中には聖宝（諡号は理源大師）の像が安置されている（写真）。特に、奥駈道中75驛^{なびき}（拝所）の、第55番目「講婆世宿^{こうばせのしゆく}」の聖宝の銅像は、その像に手を触れると「必ず雨が降る」と峰中の修験者たちに信じられている。なぜそのような伝わっているのか、その理由は明らかではないが、聖宝が祈雨法に長けていたからではないかなどの言い伝えがある。

また、相応が創始したとされる千日回峰行とは、天台宗山門派の修行者が比叡山の山内霊所を拝しながら抖擻^{とそう}（山中を歩いて修行する）する修行のことで、不動明王を本尊とし

、不動明王の真言を誦しながら歩き、1000日間で満行となる苦行である。比叡山の長い歴史においても、この行を修めた者は現在まででわずか50人ほどといわれる。

こうした大峰山奥駈修行や千日回峰行など、山中でおこなう苦行・荒行は、時に生と死を分かつこともある。そのため、行者は、あらかじめ死を覚悟し、「死出の旅立ち」の装い（白衣）で入峰する。そして、「他界」であり、地獄を含む「十界」の世界でもある山中において、一旦死に、再び生まれ変わることを疑似的に体験するのである。この「擬死再生」が修験道における山岳（入峯）修行の最大の目的でもある。

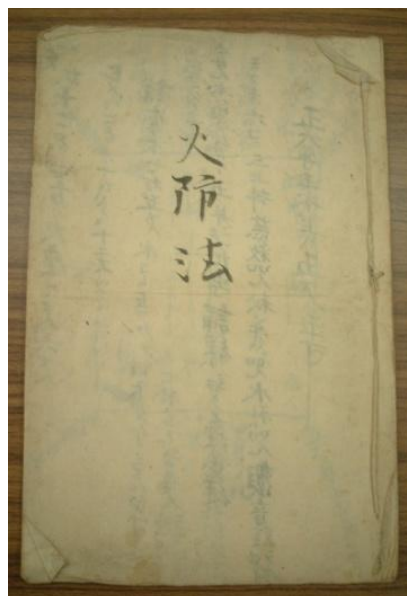
（3）修験道教団の成立—本山派と当山派

平安時代中期、浄土信仰が盛んになり、「山中＝浄土」とする考え方が皇族や貴族の間にも広がると、弥勒菩薩の浄土とされる吉野金峯山や、阿弥陀如来の浄土とされる熊野三山に皇族や貴族もこぞって登拝するようになった。その巡幸に先達として同行したのが金峯山や熊野、大峰などを行場としていた修験者たちであった。特に熊野三山では、白河上皇（1053-1129）の護持僧を務めていた園城寺（滋賀県）の増誉（1032-1116）が、白河上皇の第1回目の熊野詣の先達を務めた。その際先達としての功績により、増誉は初代の熊野三山検校（監督者）に補任され、その後も園城寺の長吏が代々熊野三山検校を兼ねることになった。その結果、増誉は熊野の支配権を掌握し、京都に聖護院門跡（聖体を護持する寺）を創建して開山となった。室町時代（1338-1573）になると、この聖護院門跡を頂点とする本山派と呼ばれる修験道教団が形成された。

この天台系の本山派修験と日本の修験道を二分するほどの勢力をもった真言密教系の修験道教団が、醍醐寺三宝院（京都）を本寺とする当山派修験である。先に述べた、聖宝（理源大師）の大峰山奥駈道の再興と入山修行を契機に組織化されたため、聖宝を派祖としている。本山派同様、熊野・金峯山・大峯山・葛城山などを修行の根本道場とし、聖宝の跡を慕う修験者たちは「当山方大峯正大先達衆」として、諸国に子院を持ち、これらを引率して諸山に集団入峯した。

江戸時代（1603-1868）入ると、宗教統制をおこなった江戸幕府が、修験者に対し、山岳に住み、各地を遊行することを禁止した。そのため、修験者の多くは町や村に定住するようになった。また、他の仏教諸宗派と同様、寺院の統制・支配のため、「本山—末寺」の関係を明白にすることが修験道教団にも求められた。本山派では、聖護院門跡を本山（頂点）とし、「門跡—院家—先達—年行事—同行」の本末関係を、当山派では、醍醐寺三宝院を本山（頂点）とし、「三宝院—当山正大先達—袈裟頭—同行」の本末関係を確立させた。

しかしながら、役行者が在家仏教者である「優婆塞」を目指したように、こうした本山派あるいは当山派の修験教団の末寺に所属しながらも、町や村で在俗の修験者として積極的に地元の人々に対して宗教活動をおこなう「優婆塞」の修験者も多かった。こうした修験者を「里修験」といい、彼らは居住する町や村で、験力・法力を使いながら、加持祈祷や巫術、卜占などを人々に対しおこなっていた。近年、本山派・当山派を問わず、こうした里修験を輩出した旧家での文書史料調査が日本各地で進んでおり、江戸期の里修験の宗教活動が徐々に明らかになってきている。それらの文書資料の中には、いわゆる経典や祓・祝詞、寺社縁起類だけでなく、病治しや疫病除け、虫歯封じなどの方法を呪文とともに詳細記したものや、火防・豊蚕などを祈願した御札類などが多く含まれている（写真は、江戸後期に活躍した木曾谷（長野県）修験、



永宝院が残した「火防法」の写本）。また、修験者がおこなった巫術として特徴的なものは、「憑^{よりぎとう}祈祷」といわれる憑霊儀礼である。子どもや巫女を憑^{よりまし}坐（神霊の依り代となる人）とし、憑坐の身体に神霊を降ろして託宣させ、災厄の原因を明らかにし、それをもとに調伏や憑もの落としの呪法をおこなう巫術である。これについても、憑霊の方法から調伏のし方にいたるまで詳細に明記した文書類が多く発見されている。

以上のような里修験の残した文書史料類からは、在地の修験者たちが町や村の人々のニーズに応え、自らの験力や法力、宗教的知識によって積極的に救済活動をおこなっていたことがわかる。さらに、史料によっては、正式には本山派修験に属しながら、呪法は当山派修験のものも同時に採り入れたり、またその逆の場合があるなど、本山派・当山派というように教団組織としては区別されつつも、双方の修験者間にはしばしば交流の機会があったことが推察される。

そして、江戸中期になると、こうした在地の里修験が地元の一般民衆をまとめ、山岳へ



の「登山講」（講とは、同信者の集団、団体）を組織し、集団登拝をおこなうようになる。

こうして、大峰山講、出羽三山（山形県にある月山・羽黒山・湯殿山）講、

富士講、木曾御嶽講などが各地に形成された。（写真は、全国各地から登拝にやって来た大峰講によって、大峰山

内に建てられた登拝の記念供養塔。三十三度、五十度、七十度など今までの登拝回数が刻まれている)

(4) 明治維新と神仏分離政策－修験教団の解体と生き残り

先述してきたような修験道および修験者の在り方が、激的に変化する（せざるを得なくなった）のが明治維新（1868年）以降の宗教政策である。維新政府は、従来までの神仏習合を禁止し、神道と仏教を明確に区別する神仏分離の政策を推進した。結果、神仏習合の信仰を基本とする修験道は否定され、1868年、聖護院門跡は還俗、熊野三山は神社となり、神仏習合を標榜する「権現」が使用できなくなったために、修験道の主尊である蔵王権現も積極的に祀られることがなくなった。1870年には、神祇官より修験者は仏徒となすという通達が出され、翌1871年には、醍醐寺三宝院も還俗。そして、ついに1872年、太政官より「修験道廃止令」が発令され、修験道教団は解体、本山派・当山派の修験者たちは仏教教団である天台宗か真言宗のいずれかに帰入するよう命じられたのである（1873年）。当時、日本全国に所在した修験者は17万人を超えるともいわれ、その多くが、神官に転じたり、帰農令によって農民となった。また、宗教活動のみでなく、在地農民のまとめ役や指導者として村のリーダー的役割を担っていた修験者の中には、還俗した後、地元の教育者に転業した者もいた。しかしながら、「修験道廃止令」の影響は甚大であり、多くの修験道文化がこの時に消失し、廃業に追い込まれた修験者の中には自死した者も多いといわれている。

その一方で、修験道教団の所属変更、修験霊場の神社化などの大きな変化にも対応しながら、修験者としての生き方をひそかに守り続けた人たちもいた。また、木曾御嶽山（長野県）を拠点とする、木曾御嶽講の山岳修行者ように、仏教色を極力廃し、「神道修正派」や「神習教」などの神道系の教団に所属することで危機を乗り越え、信仰を守った人たちもいる。のちに彼らは、自分たち自身で神道系教団「御嶽教」を設立し（1882年）、御嶽教はいまなお、全国の木曾御嶽講を統括する最大の上部組織の1つとして存続している。さらに、修験道の解体の混乱の中で、修験道の中ではほぼ消失してしまった「^{より}憑^{ぎとう}祈禱」の伝統が、木曾御嶽講では、「^{おご}御座」と呼ばれる憑霊儀礼としていまなお残っている。

「御座」は江戸後期の本山派修験者で、木曾御嶽の行者でもあった江戸の普寛（1731-1801）が編み出した憑霊儀礼であるが、修験者の「憑祈禱」を、より精度の高いもの、より高位の神霊を降臨させるものへと昇華させたものである。「御座」では、憑坐にあたる役割を担う者を「^{なかざ}中座」といい、この中座も厳しい宗教的な訓練を積んだ者になった。そ

れにより、一般の子どもや巫女が憑坐を担った憑祈祷ではなしえなかった、非常に精度の高い憑霊儀礼の執行が可能となり、また、低級な悪霊による憑依などを退け、高位の神格・仏格のみを降ろすことができるようになった。

この普寛が創出した「御座」の法を、多くの木曾御嶽講の山岳修行者たちは、神道系教団に所属してからも神道祭式を加えたりするなど工夫を凝らし、絶やすことなく巧みに受け継いできた。

その結果、現在でも、木曾御嶽山中では、いたるところで、「御座」の憑霊儀礼が執り行われている（写真、木曾御嶽山山頂での御座。写真奥が「中座」）。



3、現在の修験道—修験道とは何か？

以上のような修験道教団の解体を経たのち、修験道教団は、第二次世界大戦が終了し、宗教法制が変わるまで非公認という状態が続いた。そして、1945年、宗教団体法が廃止され、代わって宗教法人令が公布されると、翌1946年、聖護院門跡は、明治維新期の修験道廃止令以降帰入していた天台寺門宗から独立し、「修験宗」を設立させた²。また、1948年、金峯山寺も、天台宗から独立し、「大峯修験宗」となり、1952年には、そこからさらに「金峯山修験本宗」と改称し、現在に至っている。

さらに、戦後の修験道教団における大きな変化の1つとして、女性修験者の増加ということがある。現在、女性修験者数は、本山修験宗では304人（全体数の28%）、金峯山修験本宗では893人（全体数の49%）となっている。日本においては、出産や月経による血の穢れ、あるいは大陸からの仏教思想や触穢観の影響などから、9世紀以降、女性は山岳や寺社などの聖域から排除されるようになった。そのため、神聖な山へ一般の女性が分け入って修行するという事は、歴史的にもほとんどなかった。「制度」として、聖域での女人禁制が解除された1872年以降、ようやく登山を始める女性たちが出てきたが、修行として女性が霊山に入ることは、それ以降も一般的なことではなかった。

² 修験宗では、1961年、聖護院内の内紛を契機に、聖護院を中心とする「本山修験宗」、吉祥草寺を中心とする「本修験宗」、量覚院（神奈川県）を中心とする「修験宗」の3つに分裂したが、1980年、合併し「本山修験宗」として今日に至っている。

現在の修験道教団において、こうした女性の修験者も参加する、最も大きな行事であり、重要視されているのが、役行者が創始し、聖宝理源大師が再興したとされる「大峰山奥駈修行」である。右の地図のように、吉野（奈良県）から熊野（和歌山県）に至る大峰山系（山脈）を抖擻する（山中を歩いて修行する）峰中修行である。この道中には、「七十五なびき靡」と呼ばれる、75か所の拜所があり、抖擻中に、各靡で勤行（読経など）をおこなう。



ここでは、本山修験宗、聖護院の大峰山奥駈修行を事例に簡単に概略を述べる。

まず、修行の日程は、9月の初旬の約1週間である（6泊7日）。参加者の数は、年ごとに異なるが、本山修験宗に属する修験者たちのほか、一般の参加者も含め、約80名程度である。そのうち、4分の1ほどが女性の参加者であり、修験者としての資格を有する人もいる一方、一般の学生や会社員、家庭の主婦など修験者の資格を持たない者も多く含まれている。また、近年は登山愛好家やスピリチュアル・ヒーリングの店などを経営しているヒーラー（治療家）、海外からの参加者などもある。

出発地である吉野川において、水行をし、「父母の織らで着せたるから衣今脱ぎ捨つる吉野川上」と唱え身を清める。つまり、父母・家族のいる俗世とは縁を切り、俗世の衣も（俗世の地位や属性なども）今ここで脱ぎ去り白衣となり、峰中へ死出の旅に出ますという意味表明をするのである（写真）。その水は、弥勒の浄土へ入る禊の水であると同時に、死に際した末期の水であるとも言われる。



その後、峰中に入り本格的な「峰中修行」が始まる。1日平均25キロメートル、約12時間の抖擻行をし、天候に左右されことなく行程は決行される。

しかし、奥駈道中、1カ所だけ、男性参加者と女性参加者とが別ルートを通る箇所がある。それが、いまなお女人禁制を堅持している山上ヶ岳を通過する時である。

山上ヶ岳は、山全域が常時女人禁制区域とされる、日本で唯一の山岳である。女性は、山上ヶ岳への入る手前の「五番関」をもって立ち入りが禁止される。五番関には、大きな「女人結界門」があり、そのすぐ右脇に、女性の立ち入りを禁止する旨が記された立て看板が配置されている（写真）。そのため、女性の参加者は、ここで一旦麓まで下山し、麓で1泊したのち、翌日男性参加者と合流する場所まで麓から再度登り直す。



大峰山で修行をおこなう各修験道教団によれば、この大峰山の女人禁制は1300年以上続く、宗教的伝統であるという。しかし、実際には、女人禁制区域は歴史上幾度か縮小されつつ今に至っており、必ずしも不変なものではない。現在の禁制区域は、1970年以降施行されたものである。しかも過去における縮小の理由は、男性登山者を乗せたバスに同乗する女性バスガイドが入山できない、あるいは、植林作業の女性たちが入山できないといった、世俗的な要請に応じて実施されたものであり、宗教的見地から改定されたものではない。



そのため、この禁制をいまなお堅持する理由を修験道教団は公に説明すべきであるという声や、国定公園内という極めて公共的な場所にありながら、納税者でもある女性が入ることができないのは、女性の人権を無視したものであると訴えるグループもある。ただし、女性だから女人禁制解禁に賛成する、男性だから解禁に反対するという、単純な分類はできず、男性／女性、修験者／非修験者にかかわらず、個々人さまざまな思いや意見がある。こうした多様な意見を集約し、多数の女性修験者を抱える修験道教団が、「宗教者」として、今後いかなる見解を示すのかに注目が集まっている。



そして、この女人禁制区域内に、捨身行の名残とされる「西の覗き」（写真）や山壁を蟻の行列のように1つ1つ足場を見つけながら登っていく「蟻の戸渡り」など、大峰奥駈修行中の最大の難所といわれる場所がある。もちろん、女性たちが共に歩く道中にも数々の難所があり、一般の参加者も受け入れているといっても、物見遊山の気持ちで満行できるほど甘い道中ではない。しかし、そうした難所含む行程の1つ1つ踏破していくうちに、十界修行を身を持って修めているのだという実感を得ることができる。

激しい風雨や暑さ寒さ、恐怖を通し「地獄界」を見、のどの渇きや粗食による飢渴を通し「餓鬼界」を体験する。荷物を背負い、悪路を行く牛馬のように歩き（畜生界）、勇猛の神、阿修羅の心をもって峰中の厳しさを克服する（修羅界）のである。また、山中では、常に「六根清浄 懺悔 懺悔」の掛念仏を唱え、懺悔反省の気持ちをもって歩くことで、「人間界」の行を修める。そして、山頂に登り、眺めを楽しむひとときは、「歓喜法悦」に満ちた「天道界」にいる心地となる。

以上のような艱難辛苦と歓喜を経験する峰中での修行を終え、熊野三山に満行の報告をし、最後は温泉地、湯の峰に帰着する。修行を終え、長き行程でよごれた身体を洗い、疲れた身体を癒すのである。まさに「死」より始まった奥駈修行の行程の最後に再び湯（水）を浴び、修行者たちは無事「再生」を果たすのである。しばしば奥駈修行は、「水（末期の水）で始まり、水（産湯）で終わる」と言われる。まさに「擬死再生」の行程なのである。

では、修験道とは一体何であるのか？

さまざまな山岳行場を何十年と渡り歩いている、ある修験者はこう語ってくれた。「修験道とは生きることである」と。人の一生には、良い時も悪い時も楽しい時も悲しい時もある。それを凝縮させたかのごときものが、山岳修行の中に、そして修験道の世界の中にはあるという。

こうした人間の一生、そして日常生活と深く関連し合っている修験道だからこそ、明治維新を契機に一時期は壊滅状態となりながらも再び力強く復活したのであろう。また、特に厳しい「大峰山奥駈修行」に、毎年志をもって参加する老若男女がいる。それは、便利なもの、快適なものがあふれた現代社会の中にあっても、人間にはそれだけでは満たされないものがあるということをも物語っているのと同時に、修験道の果たすべき役割が、いまなおあることを証明している。（了）

《太平经》的解冤结与大巡真理会的解冤相生之比较研究

车瑄根(大巡宗教文化研究所研究委员/韩国)

- 1、问题的提出
- 2、积冤原因诊断：不和不通与相克
- 3、解冤实现方案
- 4、结论

1、问题的提出

说到韩国宗教文化的原型(archetype)¹，人们常提到的有弘益人间·在世理化理念，天神信仰，山岳崇拜信仰，神仙思想，和谐与融合的意识，解冤意识等。其中以解冤意识为基础形成的宗教文化不仅包括以洗祭·跳神送鬼等形式呈现的巫俗的解冤祭，还包括佛教的荐度斋与水陆斋，儒教的厉祭或掩骼埋胔²，在韩国近现代时期，则以姜甌山(1871-1909)所主张的解冤思想等最具代表性。

甌山的解冤思想就是解冤相生³。甌山所说的冤的概念，涵盖的内容非常广，包括由对对方的怨恨的感情所生发出的怨，这种怨未能在对方那里得到释放，而在自己内心累积形成的恨，还包括实现自己的愿望的期待，具有这些内涵的概念都被甌山视为冤⁴。化解这种冤以达到相生的解冤相生是宗教思想的重要根基之一。甌山的思想激发了渗透到韩国人内心之中的恨的情结，因此，他的思想能够很容易为大众所接受。韩国的新宗教，算上那些消失的新宗

¹ 这里所说的“原型”是指构成一个民族集体无意识与感情基础的某种东西，并深深根植于社会与文化底层，以思考方式、价值观、行为形态等方式表现出来。(郑载植，《传统的延续与变化》，Acan et, 2004年，89页)

² 李煜，《朝鲜前期关于冤魂的祭祀之变化及其意义》，《宗教文化研究》3，韩信人文学研究所，2001，167-169页。

³ 卢吉明认为，必须以“解冤相生”的形态来理解甌山所说的解冤。他指出，在甌山的思想体系中，如果要实现真正的解冤，必须以相生为前提，同时，甌山又将解冤视为相生的必须条件。因此，“解冤”与“相生”是不可分离的互补性概念，强调甌山的解冤思想是“解冤”和“相生”统合为一体的“解冤相生”的概念。(卢吉明，《世界化与“解冤相生”》，大巡真理学术论丛4，大真学院，2009，106页)

⁴ 朴龙哲，《典经中出现的冤的本质与构造》，大巡思想论丛1，大巡思想学院，1996，391-409页；郑大珍，《对解冤相生的理解》，大巡思想论丛4，大巡思想学院，1998，07页；李京源，《对大巡真理会解冤理念的研究》，大巡真理学术论丛4，大真学院，2009，312-324页。

教的话，差不多有400余个⁵，其中奉甌山为教祖的超过100余个⁶，此外，加上间接受到甌山影响的新宗教，受到甌山影响而出现的新宗教占到全部新宗教的65%⁷，甌山在近现代韩国宗教史上的影响之大，由此可见一斑。

要想更好地理解甌山的解冤思想，有必要看一下民间道教经典《太平经》⁸的解冤结思想。韩国的郑在书是最先提出这一问题。他指出，《太平经》中有“解冤结”一词，甌山所强调的解冤思想早已在中国民间道教的《太平经》里出现过，说道：“甌山教的真谛在于解冤思想。这一理论源于巫俗的‘解恨’概念，很早就出现于同样以巫俗为发生论基础的民间道教思想之中。《太平经》中，多处将怨恨的积结-‘冤结’视为世界上所有不和谐与不合理的根源，这种冤结的化解即是解冤结。”⁹，“《太平经》中多处强调这种冤结是造成一切政治、社会问题的根源，这种冤结的化解是实现太平世界的先决条件¹⁰。”

郑在书提出这种观点之后，在很长一段时间内，对《太平经》的解冤结与甌山的解冤思想进行比较和说明的研究非常之少。

甌山指出尧的儿子丹朱是人类历史上记录的最初的冤的肇始，作为各种问题根源的冤之最初发源地是中国，而不是韩国¹¹。他的解冤思想的一部分与中国具有关联，同时他将冤视为世界混乱的根本原因，这一点与《太平经》的内容具有一致性。然而，《太平经》是从人特别是从君主身上找寻冤的根本要因，并以此为基础从人世的层面探索冤的化解方法；而甌山则是从宇宙的构造矛盾中寻找冤的根本要因，从宇宙的视角揭示冤的化解方法。这说明，与《太平经》的解冤结相比，甌山的解冤思想在所涵盖的范围和实现方法上更为深广。因此，尽管《太平经》的解冤结与甌山的解冤思想具有一些共同之处，但是两者的概念和特征却并不一致。本文的目的即在于探讨这些共同之处和不同之处。

有人认为甌山的思想道教色彩浓厚¹²，笔者认为将甌山的思想与道教联系起来讨论之时，有必要进行更严谨的论证。这是因为，尽管确实可以从甌山的思想之中找到很多道教的

⁵ 金洪喆，《韩国新宗教思想研究》，集文堂，1989年，37页。

⁶ 韩国宗教研究会，《韩国新宗教调查研究报告书》，1996，36页。

⁷ 朴金奎，《儒家思想与甌山教思想小考》，《韩国宗教史研究》10，韩国宗教史学会，2002，299页。

⁸ 中国的道教有两大派系，一是以丹鼎派为渊源，在国家公认下进行教团活动的官方道教，二是以符籙派为渊源，在民间传承的民间道教。如果说《抱朴子》是官方道教的经典的话，那么《太平经》则是公认的代表民间道教的经典。（郑在书，《试论〈太平经〉的立论与思想》，《人文科学论集》59-1，梨花女子大学 韩国文化研究院，1991，02页）

⁹ 郑在书，《韩国道教的固有性》，《韩国传统思想的特性研究》，韩国精神文化研究院，1995，204-205页。

¹⁰ 郑在书，《〈太平经〉与道教的文学观》，第4届道教学术大会，韩国道教学会，1994，158页。

¹¹ 人类有纪录之初就积有冤，冤史初章之尧之子丹朱之冤若得解除，之后数千年间所积冤结便可得解。尧以丹朱不肖，嫁二女于舜，并托付天下。丹朱因此怀冤，使舜死于苍梧，使二女溺沉于潇湘江。从此冤之根深结于世间，代代相续，冤种遍散，时至今日积冤充斥天地间，导致人类行将毁灭。《典经》公事3-4，大巡真理会教务部，1974）

¹² 金洪喆，《韩国新宗教中体现的道教思想》，《道教思想在韩国的传播》，韩国道教思想研究会，1989，314-320页；金铎，《甌山教团史中所体现的道教的影响》，《道教文化研究》24，韩国道教文化学会，2006，260-280页。

要素，但是甌山在借用具有道教色彩的概念的同时也加入了自己所特有的独创性观念¹³。因而，认识到甌山的思想既有与道教一致的地方，又在某些方面显现出与道教的差异，对于理解甌山或是道教的思想会有帮助。这一点可通过对《太平经》的解冤结与甌山的解冤思想进行比较研究而论证出来。

在第一首研究资料的选取方面，本文没有使用明代英宗正统9年(1444)编纂的《道藏》中收录的《太平经》，而是选用王明为解决《太平经》的文献学问题¹⁴而重新校订出版的《太平经合校》。同时，由于受甌山影响的诸多新宗教的经典有所不同，在教理方面也有一定的差异，因此在收集研究甌山思想资料方面稍有困难。在这些新宗教中，大巡真理会几乎是唯一将“解冤思想”奉为宗旨、定为核心教义的宗团¹⁵。在达巡真理会之前没有任何宗团曾将“解冤思想”作为单一独立的专门用语使用过。从这一点出发，本文决定以大巡真理会刊行的资料作为研究对象。

大巡真理会是先后继承甌山宗统的道主赵鼎山(1895-1958)与都典朴牛堂所成立的宗团。甌山在没有指定后继者的情况下，于1909年化天，八年之后的1917年，希望以道力拯救世界的鼎山在入山修道之中得到了继承甌山宗统的启示。鼎山于1925年创立了名为无极道的宗团，并展开宗教活动，但是在1941年日本帝国主义挑起太平洋战争之后，无极道被强制解散¹⁶。解放之后，这一宗团重新复活，鼎山在1950年将教团更名为太极道，后于1958年指定牛堂继承宗统，之后便化天而去。牛堂在1969年对教团的组织和机构进行了全方位的改编，将教团更名为大巡真理会，并开展了活跃的宗教活动¹⁷。现今与甌山具有关联的新宗教中，大巡真理会的规模最大，活动也最为频繁¹⁸。

2、积冤原因诊断：不和不通与相克

对于积冤的根本原因，《太平经》与甌山分别做出了不同的诊断，因而两者的解冤思想也呈现出鲜明的区别。

¹³ 其中一个例证即是两者不同的神仙观，甌山强调的神仙是指地上神仙，相比于长生不老，更强调福禄的存在，不强调个人性与隐遁性，注重家族共同体与社会参与性，与传统神仙观形成明显差别；同时，在为了成仙的修炼方法上，也表现出一定的差异。（拙稿，《近代韩国神仙观念之变容》，《宗教研究》62，韩国宗教学会，2011，162-167页）

¹⁴ 尹灿远，《太平经中出现的道教思想研究》，首尔大学研究生院博士论文，1992，27-35页。

¹⁵ 大巡真理会的宗旨是阴阳合德，神人调化，解冤相生，道通真境。（《大巡真理会》，大巡真理会教务部，1968，14页）

¹⁶ 《关于无极道解散时期的考察》，《大巡会报》85，大巡真理会教务部，2008，20-29页。

¹⁷ 《教团大巡真理会的变迁过程与无极太极的关系》，《大巡会报》94，大巡真理会教务部，2009，80-95页。

¹⁸ 大巡真理会曾一度与佛教、新教、天主教共同被认定为韩国的4大宗教。（姜敦求，《大巡真理会的宗教教育》，《宗教研究》62，韩国宗教学会，2011，238页）

(1) 《太平经》对积冤原因的诊断：不和不通

□ 《太平经》将宇宙的本源视为元气。¹⁹当时汉代也有思潮将宇宙的构成解释为元气。以天地人为首的万物都是由元气生成的。²⁰天地人被称为三统，这三者之间达到和谐的话，天下即可太平。

若三相通，并力同心，今立平大乐，立无灾。²¹

元气有三名，太阳、太阴、中和。形体有三名，天、地、人。天有三名，日、月、星，北极为中也。地有三名，为山、川、平土。人有三名，父、母、子。治有三名，君、臣、民，欲太平也。此三者常当腹心，不失铢分，使同一忧，合成一家，立致太平，延年不疑矣。

²²

《太平经》中认为，由元气生成的太阳·太阴·中和、天·地·人、君·臣·民，三合相通成一体，天下就会太平，所有的灾殃就会消失。然而如果万物无法调和，不和不通的话，“天地不乐，阴阳分争，不能合气四时五行，调风雨，而盛生万二千物”²³，“天失阴阳则乱其道，地失阴阳则乱其财，人失阴阳则绝其后，君臣失阴阳其道不理，五行四时失阴阳则为灾。”²⁴“过此已下，名乱天正道，必有冤结，鬼神精伏逃不见，不可理，不能调和太平之气。”²⁵

由此可以看出，在《太平经》将积冤的背景视为由不和引起的三和相通的丧失。特别是不通则是作为积冤的直接原因在发挥作用。

“人者，以音言语相传，书记文相推移。万物者，以衰盛而谈话，使人想而知之。人者在阴阳之中央，为万物之师长，所能作最众多，象神而有形，变化前却，主当疏记此变异，为其主言。故一言不通，转有冤结；二言不通，辄有杜塞；三言不通，转有隔绝；四言不通，和时不应，其生物无常；五言不通，行气道战；六言不通，六方恶生；七言不通，而破败；八言不通，而难处为数家；九言不通，更相贼伤；十言不通，更相变革。”²⁶

¹⁹ 夫物始于元气。（《太平经合校》，中华书局，1997，254页），气乃包裹天地八方，莫不受其气而生。（同上书，78页）

²⁰ 元气恍惚自然，共凝成一，名为天也；分而生阴而成地，名为二也；因为上天下地，阴阳相合施生人，名为三也。三统共生，长养万物名为财（同上，305页）；夫天地人本同一元气（同上，236页）。

²¹ 同上，151页。

²² 同上，19页。

²³ 同上，648页。

²⁴ 同上，733页。

²⁵ 同上，305页。

²⁶ 同上，205页。

那么导致不和不通的缘由是什么呢？《太平经》中说“人无病，即天无病也²⁷”，也就是说，由于人做恶使天地之间出现灾难，对于现实社会之不和不通，人负有根本责任。这是思考方式立足于以天人感应为基础而形成的汉代的灾异说。而人之中又以地位最高的君主的责任最大。因为君主的权利由上天赋予，如果君主不能正确行使权力和发挥作用的话，冤就会累积，灾殃也会大幅增加，太平世界也因此绝对无法出现。

“人君之心不畅达，天心不得通於下，妻子不得君父之救，为逆家也。臣气不得达，地气不得成，忠臣何从得助明王为治哉？……民气不上达，和气何从得兴？……今三气不善相通，太平安得成哉？”²⁸

甚至所有四季与五行的混乱也是根源于君主的不治²⁹。由于君主的过失所导致的人世的不和，会继而造成自然界的的不和，反过来自然界的的不和又会作用于人世，加重人世的痛苦、疾病和灾难。因此，为了消除灾难，首先最需要君主能够行正道。

② 《太平经》之所以从统治阶级的政治过失中寻找积冤的原因，与当时社会的混乱是有关系的。《太平经》的时代背景是东汉末期，经历了两次党锢之祸后，当时东汉王权极度衰弱，以十常侍为代表的宦官与外戚以及地方军阀将时局搞地混乱不堪。他们的掠夺与暴虐导致百姓失去土地与财产，被迫离开生活的家园，大量的人死于饥饿。公元2年，中国的人口为5960万，到公元140年则只有4900万，足足减少了1000万³⁰。白骨遍地，走遍千里都听不到鸡鸣，由此可以推测出当时社会状况的凄惨程度³¹。

这一时期，面对民众的痛苦与积冤，渤海沿岸的方士们写出了170卷左右的《太平经》，在书中对社会问题进行诊断，并提出了解决方案³²。在这种背景下，《太平经》向当时的统治阶级，特别是向君主追问积冤的责任，是自然而然的事情。《太平经》对当时的民众产生了重大影响，为太平道与五斗米道提供了思想基础，对教团形式的道教之形成也做出了决定性的贡献。太平道与五斗米道展开了活跃的活动，太平道教主张角领导了黄巾大起义，五斗米道教主张鲁则据汉中约60年，建设了独立的宗教王国，构筑了五斗米道自己的世界。太平道由于遭到彻底镇压而消亡，五斗米道则臣服于曹操，其民众运动亦皆以失败而告终。对于政权更迭之影响方面，这些宗教被评价为施加了直接影响的代表性事例。

²⁷ 同上，253页。

²⁸ 同上，20页。

²⁹ 尹灿远，《太平经中出现的道教思想研究》，首尔大学研究生院博士论文，1992，253页。

³⁰ 洼德忠、西顺藏著，《中国宗教史》，赵诚乙译，1990年，55页。

³¹ 金晟焕，《初期道教的哲学思想》，《中国哲学》7，中国哲学会，2000，120页。

³² 《太平经》流传至今的只有57卷，约有原著的1/3。虽然现在无法看到整体内容，但根据保留下来的内容，可以大致推测出整体内容以神仙歌为主线，并包含阴阳歌家、儒家、墨家。（郑在书，《〈太平经〉与道教的文学观》，145页）

(2) 甌山对积冤原因的诊断：相克

□ 同样，甌山也认为人的过失会造成现实社会的灾殃。这种过失是人在试图征服自然、摧垮神道的权威时所表现的傲慢与道德的堕落。

“……西洋一切文物实乃仿天国之模型矣。”上帝又道：“然其文明者，倚重于物质，助长了人类之骄傲，以致动摇了对天理之信心、为征服自然犯下了种种罪恶，荡涤神道权威，致天道与人事常道皆有忤违，三界混乱，道基断绝……³³

忘其父者无道，忘其君者无道，忘其师者无道。世无忠，世无孝，世无烈，是故天下皆病。³⁴

然而，在认同人的过失导致积冤之外，对于积冤与灾殃的根本原因，甌山认为其是由宇宙的构造矛盾所形成的相克。

唯先天相克支配人间，世间累积冤恨，天地人三界相隔绝，世间灾祸横生之故也。³⁵

因地气尚未得统一，故生活于地球的人类，所思有异而反目争斗。³⁶

他认为世间万物皆受相克的关系所支配，相克是导致积冤的根本原因。因此，不仅仅是亡者的冤魂，而且主管天地各个地带的神明，以及包括人类、动物在内的所有个体都被认为是含冤的主体。积冤导致天地人互不相通，进而使神明与所有苍生陷入否劫，最终导致惨酷的灾殃的出现。在甌山之前，并没有人像这样把混乱与灾殃的根本原因归于宇宙，而不是人类。甌山对现实的灾殃做出断言，说道“旧时上天徒行杀人之公事³⁷”。

传统的观点认为天是绝对的存在，人活着应感激上天的恩赐，甌山的断言对这种传统的天的观念构成全新的挑战。

本来相克与相生同是用来说明五行中两个特定要素之间的作用原理的概念。甌山将这些用语扩大为支配宇宙整体的概念。相克与相生都是宇宙运行之中必要的法则，宇宙万物之间相克与相生以相互调和的状态发生作用的话，万物兴亡盛衰的运行就会很顺利。然而宇宙以只偏重于相克的状态而运行的话，自然而然就会打破自然界的均衡，引起很多混乱。依据甌山的看法，先天一直都是处于受相克关系的支配下。以相生与相克之调和为基础，问题的严重性不在于相克的主导作用，而在于相克单方面的支配作用，相克必然会导致冤恨的产生，

³³ 《典经》教运1-9.

³⁴ 同上，行录5-38.

³⁵ 同上，豫示8.

³⁶ 同上，公事3-5.

³⁷ 同上，公事1-11.

冤恨会使世界陷入混乱³⁸。因此，为了消除积冤、卑怯和无数的灾殃，相比于惩戒恶人和教化民众，更加紧要的是，首先将“相克的支配关系”这一宇宙的度数转变为“相生的支配关系”。也就是说，甌山的解冤是从调整天地度数这一宇宙性的层面出发的。

这里所说的相生的概念不同于“互相使对方生存，使他人更好”的共生和双赢。从基本上来说，共生是生物学的概念，不是伦理性的概念。然而相生既是伦理性的概念，又是生物学的概念。同时，如果说共生是在特定的生物体之间、在限制性关系之中发生作用的概念的话，相生则是在万物之间，在普遍性关系之中发生作用的概念。共生还会根据环境的变化而变为寄生，甚至会造成灾害，因而共生不是永久的。相比之下，相生则是永久的。共生以自我的利益为前提，相生却并不以自我的利益为前提。³⁹另外，双赢是指以相克为前提条件，在不同的场所同时展开的战争以双方的同时胜利而出现的军事战略概念，因此与标榜无相克⁴⁰理念的相生概念差别甚大。

甌山的解冤与巫俗中提到的解冤也有一定的区别。巫俗的解冤是以亡者的冤为对象，甌山的解冤所面对的冤的主体，超越了亡者，扩大到了活着的人、民族、国家，甚至包括动物与神明等所有存在于宇宙之中的个体。同时，甌山指出冤不仅是致使人世混乱的原因，而且超越这一点，认为冤也是促使宇宙的陷入混乱的根本原因；将解冤与利他人的伦理性的相生概念相结合，阐明冤得到化解之后的世界将是后天的地上仙境等；这些观点都说明甌山的解冤比巫俗的解冤所涵盖的范围要广。⁴¹

《太平经》的解冤思想将冤认定为所有混乱的原因，认为冤得到化解的世界是太平世界，这与甌山的立场是一致的。虽然《太平经》认为冤的主体包括活着的人，相比于巫俗是更为广泛的概念，但与甌山所设定的冤的范围相比，仍显不够宽广。

㉒ 甌山的宗教活动期(1897-1909)⁴²处于19世纪末期，当时的韩国社会就如《太平经》所描述的东汉末年的社会情况一样，经历着来自国内外的考验。贪官污吏的暴虐与残酷的苛捐杂税使民众遭受着巨大的痛苦，外国势力的侵略使韩国日渐无力招架。积冤一天天加重，无法忍受的农民们以全琫准(1854-1895)为领导，在1894年1月展开了东学农民运动。这次抗争是民众的冤的爆发，在韩国近代史上具有划时代的意义。东学农民运动持续了一年以上之后，以失败而告终。在此期间牺牲的民众数足有30-40万名。全琫准最初发动起义的梨坪木桩集市

³⁸ 《处于由相克引发的怨恨之尽灭之境的世界》，《大巡会报》65，大巡真理会教务部，2006，18页。

³⁹ 李京源，《对大巡真理会“相生”理念的研究》，《新宗教研究》13，韩国新宗教学会，2005，324-326页。

⁴⁰ 水火金木待时以成 水生於火 故天下无相克之理(《典经》教运1-66)

⁴¹ 卢吉明，《韩国新宗教研究》，经世院，2003，56-59页；崔俊植，《王重阳与姜甌山的三教合一主义》，《宗教研究》5，韩国宗教学会，1989，165页。

⁴² 甌山试行天地公事的时期是从1901年到1909年。不过他在进行天地公事之前，在1897年到1900年之间的三年期间游历了韩半岛全境……他周游的目标是在开始天地公事之前对人心与世俗情况进行仔细了解。因此，从甌山开始周游的1897年到他结束天地公事并化天的1909年都可以设定为他的宗教活动期。(拙稿，《姜甌山的对外认识》，《东亚宗教文化研究》2，东亚宗教文化学会，2010，130页)

距离甌山的故乡客望里⁴³只有4km的距离。当时24岁的青年甌山在一旁观察了东学农民运动，对标榜保国安民的这场运动既做出很高的评价，又预言这场运动必然会以失败而结束，担心无辜的良民牺牲过多，劝人们不要投身到东学农民运动之中。⁴⁴正如甌山所预见的一样，仅仅几个月之后，东学农民军就陷入悲惨的苦海，以官军为先头兵的统治阶级对农民军进行了大规模的报复。东学农民运动的发起地所在的全罗道比其他地方遭受到了更为巨大的迫害，财产被没收，妇女被凌辱，杀人等致使民众经受了极大的痛苦。⁴⁵在这种情况下，民众无法抱有任何希望了，积冤不仅没有得到化解，反而加剧了很多。看到这一切的甌山，从宇宙的歪曲的度数之中，而不是人或社会构造的矛盾之中，找出积冤的根本原因。这一点与《太平经》相比是十分鲜明的区别之处。因此，他以宗教的方式探索解冤的方法，使民众重新燃起希望，开始期待相生支配下的地上仙境的到来。⁴⁶

3、解冤实现方案

在对积冤的原因做出各自不同的诊断之后，《太平经》与甌山也各自提出了具体的解冤方案。这些方案可以从最高神的作用与人的行动方式两方面进行分析。

(1)为实现解冤结与解冤相生之最高神的作用

□ 《太平经》中认为，要化解不和不通，实现解冤结以构建太平世界的话，必须要广施教化，造就善人，惩戒恶人。这也正是《太平经》在世上存在的理由。

天出文书，令使可遥行万万里，得通其言，以畅善人，以知恶人，以解冤结。⁴⁷

依据《太平经》的世界观，只有人特别是天子施行正道，才能构建出太平世界。《太平经》认为，教导这一切的存在即是皇天。万物的根源是元气，皇天是包孕和支配其的最高的

⁴³ 现 全罗北道 井邑市 德川面 新月里 新松村。

⁴⁴ 《典经》行录1-23。

⁴⁵ 秦星圭，〈对甌山解冤相生观的考察〉，《甌山思想研究论文集》16，甌山思想研究会，1990，113页。

⁴⁶ 当然大巡真理会的出现并不是混乱理论就能够说明的。姜敦求指出混乱理论的问题，阐明如果要理解新宗教的出现，不仅要当时的社会状况，同时至少还要对之前的历史传统，创始者与组织者的关系进行考虑才行。（姜敦求，〈新宗教研究序说〉，《宗教学研究》6，首尔大学宗教研究会，1987，216-217页）

⁴⁷ 《太平经合校》，467-468页。

绝对者。⁴⁸《太平经》最先正式提出了皇天具有人格性的意义。这里所说的皇天是世上最神圣的存在，⁴⁹被描述成掌管所有事情的首领，人类的父母以及圣贤们所应效仿的榜样。⁵⁰后世道教所塑造的元始天尊或太上老君等各种神格的先驱性形象正是这里所说的皇天。⁵¹然而，在构建太平世界这一方面，皇天并不直接进行干预。为了消除灾殃，拨正秩序，皇天只是通过天师向世间传授承载真理的文字和书册。⁵²这种真理的传授，大体上是通过6名真人向天师提问，天师对答的形式来实现，其中天师回答的话语即是皇天的教诲。万一天子不遵守皇天的教诲，使正道和秩序陷入混乱和崩溃的话，皇天就会发怒，进而向人间降下相应的惩罚与灾殃。⁵³因为《太平经》认为“夫帝王者，天之子，人之长⁵⁴”，认可天赋的君王的权威，所以基本上是拥护当时的体制的。但是当民众的痛苦极深，积冤不断加重之时，如果君主不能反省自己的过失，不能表现出行正道的改革意志的话，皇天就会惩罚他。因此，《太平经》带有革命的指向性。⁵⁵这也是受《太平经》影响巨大的太平道与五斗米道发起民众运动的理由之一。

② 与《太平经》一样，大巡真理会同样也肯定最高绝对者的存在。在大巡真理会出现前夕，19世纪末的韩国的传统思想虽然逐渐失势，但仍属于性理学范围之内。性理学的世界观来源于由周敦颐的“无力而太极”所出现的《太极图说》。大巡真理会也和《太极图说》一样将宇宙万物的根源规定为无极，认为无极与太极是统一的。大巡真理会认为无极即是太极，是宇宙万物生成和展开的始原，它同时也包含着宇宙万物生成和循环的原理。从无极·太极生出阴阳，并且五行也会由此发挥作用，在其影响下，万物生成和消失着⁵⁶。在某一方

⁴⁸ 尹灿远指出王明、卿希泰等中国道教研究者按有物论式的观点，把《太平经》所现出的宗教性看为非合理性的一面而彻底排斥，并未涉及《太平经》的神学方面，与此相反，日本的浅野裕一查明了《太平经》中具有至高神位的皇天所具的意义，因而首次建构了《太平经》的神学体系。尹灿远《太平经中出现的道教思想研究》，首尔大学研究生院博士论文，1992，96页；尹灿远，《对道教劝善书中体现的伦理观之研究》，道教文化研究29，韩国道教文化协会，2008，151-152页。

⁴⁹ 至诚可专念，乃心痛涕出，心使意念主行，告示远方。意，阴也，阴有忧者当报阳，故上报皇天神灵。（《太平经合校》，427页）

⁵⁰ 夫皇天，乃是凡事之长，人之父母也，天下圣贤所取象也（同上，658页）

⁵¹ 因此可以说《太平经》对后世道教的观念形成产生了重大的影响。（尹灿远，《太平经中所体现的道教思想研究》，96-103页）同时，将万物三分的观念和最高神的观念，承负的消除等道德修行论，形成内丹基础的守一、符咒、服食等诸多部分也对后世中国道教产生了巨大的影响。尤其是将世界三分来认识的方式在《太平经》之前是很难看到的。贯穿整个西汉和东汉，可以说《太平经》最先提出了以三分法对世界进行认识。这种在世界认识上的三分法的方式对后世道教的观念形成发挥了先驱性的引导作用。（尹灿远，《太平经中所体现的道教思想研究》，129页）

⁵² 从神文圣贤辞，下及庶人奴婢夷狄，以类相从，合其辞语，善者以为洞极之经，名为皇天洞极政事之文也。（《太平经合校》，354页）；今以天师文书道一，付一有德之国。今一国之原，虽其君有德万万人者，安能乃并解阴阳无极天地之灾乎？（同上，390-391页）；尹灿远，《太平经中所体现的道教思想研究》，99页。

⁵³ 夫皇天所怒而不悦，故有战斗，水旱灾害不绝。（《太平经合校》，712页）

⁵⁴ 《太平经合校》，219页。

⁵⁵ 吴相勋，《〈太平经〉与后汉道教运动的展开》，《历史学报》97，历史学会，1983，47页。

⁵⁶ 宇宙之爲宇宙元有本然法則而其神秘之妙在乎太極，外此無極，故曰太極也，唯一無二，故曰太極。

面来说，这种说明方式与性理学的世界观具有统一的构造。然而，在性理学的世界观中不存在人格神，相反的是，大巡真理会之中赋予作为宇宙本体的无极以人格，将无极神设定为最高绝对者，以无极神的调化促成宇宙的运行。⁵⁷ “九天应元雷声普化天尊 姜圣上帝”就是无极神，其意义是，他作为绝对者在天的最高层之九天，通过阴阳结合的雷声使天和地的气互相贯通，促成万物的生成.变化.支配.滋养。⁵⁸

在世间出现灾殃的时候，和《太平经》一样，大巡真理会的最高神也会通过代理者传授教诲。然而，灾殃持续的话，为了解决问题，最高神会变身人的形体直接进入人间，这种观念与《太平经》的皇天是有差别的。

上帝位居九天，神圣、佛、诸菩萨等向上帝诉求，皆谓匡扶天地之纷乱非上帝不能。于是，上帝降于西洋大法国天启塔，环视三界，大巡天下之际，至东土朝鲜停留，临于母岳山金山寺弥勒金像凡三十年，降天命与神教于崔水云，⁵⁹使其确立大道。后于甲子年⁶⁰收回天命与神教，辛未年⁶¹亲临世间。⁶²

大巡真理会的最高神借真人之身直接体验人的生活，以人的视角从多方面考察积冤与灾殃的构造及原因，显示出了十分积极的姿态。大巡真理会认为甑山就是为了拯救世界而直接下凡到人世最高神。这是因为他在他在世的时候表现出了超人类的能力，显现出各种异迹；但终极上则是因为他9年间持续试行天地公事，将天地的度数由相克的支配关转变为相生的支配关系，开辟无冤的新世界。⁶³

我等今加以开辟，吾所行之公事，于古于今未曾有也，既非继承他人，又非运数所定，唯吾所能者也。吾将主宰三界之大权，改定先天之度数、开后天无穷仙运，建设地上乐园。⁶⁴

在先天，人与世间万物皆为相克之理所支配，世间怨恨日积月累，错综复杂地充斥于三界之

惟是太極也，至理之所以載也，至氣之所由行也，至道之所自出也。（《太极道通鉴》，太极道本部，1956，2页）/ 道之謂道也者，定而无極，動而太極，太極生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，太極之理生生之數無盡無量，變通造化功德不可思議。（同上，5页）
大巡乃圓，圓乃無極，無極乃太極。宇宙成宇宙乃本然法則，其神秘之妙在于太極，太極外此無極，此是唯一無二的真理。因此太極乃至理的所以載，至氣所由行，至道所自出。（大巡真理会驪州本部道场布正门側壁面所刻文字。）

⁵⁷ 拙稿，《正易思想与大巡思想的比较研究》，《宗教研究》60，韩国宗教学会，2010，47页。

⁵⁸ 《大巡真理会要览》，6-7页。

⁵⁹ 崔济愚(1824-1864)。

⁶⁰ 1860年。

⁶¹ 1871年。

⁶² 《典经》豫示1。

⁶³ 故上帝降临世间，匡定天地度数，调化神明，解万古冤恨，立相生之道，开启后天仙境，解调神道，确立不可动摇之度数，其后调化人事，故众人以上帝为天帝，倍加敬仰。（同上，豫示9）

⁶⁴ 同上，公事1-2。

中。天地失其常道，各种灾祸丛生，世间暗无天日。因此，吾欲整理天地度数，调化神明，以解万古怨恨，以相生之道建后天仙境，济度世间苍生。不论大小事应由神道解冤，若能事先稳固度数并加以调化，人事便以神道为范实现自我达成，这便是三界公事也。⁶⁵

根据《典经》的内容，神圣、佛和菩萨向最高神哀诉天地的混乱，在调整天地度数一事上，甌山说道：“此公事非吾欲行之者，天地神明齐聚求我，谓非我无以能匡扶天下。吾深为之困扰，不得已而为之也。”⁶⁶也就是说甌山调化天地度数这件事，本身就是与神圣、佛和菩萨的解冤诉求具有关联的。甌山认为腐旧的先天只是在做着杀人的事情，宣称要匡正天地度数，改革宇宙的秩序。他的作为并不是平凡的事情，因此他在进行天地公事而奔走的期间，除了他的一些从徒理解他之外，他不为周围大多数人所理解，甚至被称为狂人。⁶⁷

如上所述，在化解冤和灾殃方面，由于最高神的作用在《太平经》和大巡真理会中以不同的形态出现，因此在解冤的社会性和政治性方面表现出了差异。《太平经》认为皇天是可以向君主施加惩戒的存在，因此也就可以促使其带有社会革命性的性质。相比之下，大巡真理会之中的上帝表现出改变现实世界的强烈意志，是保障解冤之实现的存在，与《太平经》的皇天相比，大巡真理会中对上帝的信仰更为强烈。大巡真理会中，解冤是以依托上帝的形态而实现的，去除了其社会革命的性质。同时，因为大巡真理会的解冤是以相生为前提，更彰显了上述的特点，这一点在下一节中也会有所论及。

(2) 为实现解冤结与解冤相生之人的努力

□ 《太平经》认为，解冤结与化解灾殃应通过接受皇天教诲的人来实现。不和不通也是需要人自身来克服。那么，越过不和不通，能够实现解冤结的实践方案是什么呢？那就是对承负的化解。站在人类个体的角度来看，《太平经》所说的最大的灾殃和冤恨就是失去生命。⁶⁸人不能尽其寿的最大原因在于人犯了过失，而且这种过失并不局限于一个人。依据《太平经》的说法，一个人如果作恶的话，不仅会对其本人产生影响，还会传下来，对其子孙和后代不断产生影响。这就是承负。⁶⁹

佛教的因果报应仅是指行为当事人在前生、现世、来世的轮回中承受业报，业报的对象

⁶⁵ 同上，公事1-3。

⁶⁶ 同上，公事1-9。

⁶⁷ 金亨烈禀告上帝道：“众人皆称先生为狂人。”上帝答道：“以往以假立于世时，世人视我为神人。今日以真立于世，世人反称我为狂人。”（同上，行录3-34）

⁶⁸ 夫人死者乃尽灭，尽成灰土，将不复见。今人居天地之间，从天地开辟以来，人人各一生，不得再生也。自有名字为人。人者，乃中和凡物之长也，而尊且贵，与天地相似；今一死，乃终古穷天毕地，不得复见自名为人也，不复起行也。故悲之大冤之也。（《太平经合校》，340-341页）

⁶⁹ 承者为前，负者为后。承者，乃谓先人本承无心而行，小小失之，不自知，用日积久，相聚为多，今后生人反无辜蒙其过谪，连传被其灾，故前为承，后为负也。负者，流灾亦不由一人治，比连不乎，前后更相负，故名之为负。负者，乃先人负于后生者也（同上，70页）

并没有波及当事人的子孙。和佛教不同，由于《太平经》不认可轮回，因而也就认为行为当事者不会在来世接受业报。取而代之的是，这种业报需要当事者的子孙代代承受。由此可以看出，因果报应仅停留在个人的层面上，承负则停留在共同体的层面上。⁷⁰从根本上来说，承负观念与西周以来抹去个人的独立性，将个人与家门命运捆绑到一起的宗法制度有一定的关联。⁷¹

为了尽享寿命，避开灾殃，不制造冤恨，或者为了化解不能尽其寿的家门的积冤，必须通过行善来化解承负。因为“行善反得恶者，是承负先人之过”⁷²，因此更需努力行善。具体来说，其内容的表现形式包括不以无劳动能力的理由杀害女儿，自食其力不依赖他人，不举行奢侈的葬礼，救济窘困的人，互相帮助，财务共有等。当然这些内容也是当时社会状况的反映。通过这些方式，不和不通得到化解，人的本质得到恢复，这就是守一。这里所说的一是指人的本质。

从人的个体层面上来看，守一要通过个人的修养来实现，而从社会政治的层面来看，守一的实现则需要君主以道为根据实行正确的统治，这种情况下，守一的“一”就是指世界的本质。《太平经》中守一包括两方面的性质，一是指力图恢复人的本质的个人修养的原理，二是指依据道的原则治理国家以恢复世界本质的治国原理，二者中更加被突出强调的是治国的原理这一方面。⁷³实际上，因为担负着积冤的最大责任的人是君主，君主所被赋予的承负也是最多。如果说百姓的承负持续三百年，臣下的承负持续三千年的话，君主所被赋予的承负则会足足向其后代传递及延续三万年⁷⁴，因此君主必须行善政，化解承负。只有这样，正道才会被施行，不和不通才会被化解，冤也才会得到化解。

根据《太平经》的说法，共有元气治、自然治、道治、德治、仁治、法治、武治等十种统治方式⁷⁵。其中君主能够促成世界实现太平的最为理想的政治统治方式是元气治、自然治和道治。这种治理方式不使用刑罚和法令，包含着无为自然的治理状态，⁷⁶具体来说，则是包括选用贤明的人才，人尽其才，禁止残酷的剥削，统治阶级和被统治阶级进行交流，使民意疏通。⁷⁷

② 在甌山看来，冤和灾殃的化解，首先最应该做的是，更换相克的支配关系，调整天地的

⁷⁰ 尹灿远，《太平经中所体现的道教思想研究》，154-155页。

⁷¹ 陈静，《太平经中的承负报应思想》，《宗教学研究》2，四川大学，1986，38-39页。

⁷² 行善反得恶者，是承负先人之过，流灾前后积来害此人也。（《太平经合校》，22页）

⁷³ 尹灿远，《太平经中所体现的道教思想研究》，191页。

⁷⁴ 承负者，天有三部，帝王三万岁相流，臣承负三千岁，民三百岁。（《太平经合校》，22页）

⁷⁵ 然，助帝王治，大凡有十法：一为元气治，二为自然治，三为道治，四为德治，五为仁治，六为义治，七为礼治，八为文治，九为法治，十为武治。（同上书，253-254页）

⁷⁶ 前古神人治之，以真人为臣，以治其民，故民不知上之有天子也，而以道自然无为自治。其次真人为治，以仙人为臣，不见其民时将知有天子也，闻其教敕而尊其主也。其次仙人为治，以道人为臣，其治学微有刑被法令彰也，而民心动而有畏惧，巧诈将生也。其次霸治，不详择其臣，民多冤而乱生焉，去治渐远，去乱渐近，不可复制也。（同上，25页）

⁷⁷ 朴文铉，《〈太平经〉与墨子的经世思想》，《道教学研究》12，韩国道教学会，1993，17-18页。

度数，从宇宙的层面构建能够化解神明、人类和动物等所有含冤主体之冤恨的制度。对此，甌山做出如下公言：

吾欲整理天地度数，调化神明，以解万古怨恨，以相生之道建后天仙境，济度世间苍生。⁷⁸

以此公事，消解自古以来累积之冤，除去一切因冤而生之不祥，实现永远和平。此如同牵首而身动，人类有纪录之初就积有冤，冤史初章之尧之子丹朱之冤若得解除，之后数千年间所积冤结便可得解。尧以丹朱不肖，嫁二女于舜，并托付天下。丹朱因此怀冤，使舜死于苍梧，使二女溺沉于潇湘江。从此冤之根深结于世间，代代相续，冤种遍撒，时至今日积冤充斥天地间，导致人类行将毁灭。因此，若救人类于此劫灾灭，不得不行解冤公事。⁷⁹

甌山按照其所说的话，调整天地度数，传布相生之道，以解丹朱之冤为起始，九年间辗转于各地，实施解冤公事。⁸⁰同时，由此开始，他宣告了连动物们也能自由地化解冤恨的解冤时代⁸¹的到来。

他指出“当今为解冤时代”。⁸²

大院寺山谷中的众鸟群兽突然聚其面前，似在欢迎，又似切切哀求。上帝见此状，说道：“尔等众禽兽也需后天解冤乎？”飞禽走兽仿佛听懂了上帝之深意，颌首示意。上帝劝道：“知道了，快退去吧。”众鸟群兽便顺从地散去。⁸³

由此可知，甌山是从宇宙的层面上，按照构建能够解冤的制度之设想，强调使任何个体都可以追求解冤的实现。

解冤的方法有两种，一是以报复为主的否定性的方式，二是通过宗教的方式对冤进行升华和化解这一肯定性的方式。不管使用何种方式进行解冤，都取决于自身的意志。对此，甌山做出如下说明：

人欲不得满足，不胜愤懑与悲痛，则罹患重病。而今先立乱法，后降真法，解世间万法，托付于自由意志，因此，应对诸事万象须端正其心。⁸⁴

⁷⁸ 《典经》公事1-3。

⁷⁹ 同上，公事3-4。

⁸⁰ 同上，行录2-15，公事1-25，1-29，1-32，2-3，2-19，2-22，3-2，3-17，3-18，教运1-17，1-20，1-32，教法3-6，权智2-37，豫示22，74。

⁸¹ 同上，教运1-20，1-32，教法1-9，1-67，2-14，2-20，3-15，豫示22，74。

⁸² 同上，公事1-32。

⁸³ 同上，行录2-15。

⁸⁴ 同上，教法3-24。

所有的事情都取决于个人的自主自愿，用否定性的方式也可以解冤。这样的话，世界也会变地混乱，甌山把这种方式称为乱法。甌山认为“以牙换牙，犹如以血洗血”，⁸⁵揭示出真正的解冤方法在于以善报恶，化解冤家的冤恨，爱其如对待恩人一样。⁸⁶也就是说解冤应以相生为目标。甌山曾对追随自己的从徒朴公又做出如下教诲：

某日公又在川原赶集时与耶稣教人发生了争执，遭石块袭击，肋骨受伤，疗伤达数十日。公又深受其害，痛苦不已，上帝见状道：“汝曾伤人之胸，险致人死命，念此当悔过之。今汝遭他人陷害，伤愈后欲复仇，然汝昔日所伤者之灵附于伤汝者亦欲复仇于你，汝所受害止于此万幸矣！而今当自解心结，惟视加害者如恩人，伤病方得痊愈。”公又心中甚是感佩，决意消解仇怨之心，来日相见善待仇人。数日后，川原耶稣教会的十二村牧师聚会，举行大传道会。上帝闻之，道：“十二村牧师所动，实乃为汝伤痊愈矣。”之后不久，公又伤口便痊愈。⁸⁷

另外，从徒车京石要找杀害自己父亲的冤家报仇，甌山也曾劝阻过他不要那样做。⁸⁸在受儒教思想支配的当时社会，视父母之仇为不共戴天的仇恨，对于私自和父母的仇人和解的子女会以私和罪的名义对其处以棍杖刑，考虑到这样的现实⁸⁹，不得不说甌山的解冤方法是不同寻常的。站在被害者的立场上，决心报仇是很自然的事情，然而这种做法又会结成新的冤恨，因此，这样一来，从人类社会整体的角度来看，积冤绝对无法得到化解。⁹⁰甌山指出这一点，教诲道：“我们所做的事情是使他人趋于更好”⁹¹。这就是世间每个人都可以去实行的解冤相生的实践方案。

4、结论

本文对《太平经》的解冤结与甌山的解冤思想进行了论述。这两种思想都认为冤是世界混乱的原因，都主张通过解冤以消除灾殃，以建设和谐幸福的世界为目标，在对实现解冤理想的设想上也具有共同点，认为冤得到化解之后的世界即是太平世界与后天地上仙境。同时，《太平经》认为，为了化解冤结，要行善，以正确的方式实行政治统治，从而化解承负；大巡真理会为了实现解冤相生，致力于使他趋于更好，两者之间具有类似的伦理意识。

⁸⁵ 同上，教法1-34。

⁸⁶ 同上，教法3-15，1-56。

⁸⁷ 同上，教法3-12。

⁸⁸ 同上，教法3-15。

⁸⁹ 崔钟库，《矛盾于解冤的法思想》，《社会理论》14，韩国社会理论学会，1995，185页。

⁹⁰ 如今乃解冤时代，当以善报恶。倘若汝等不弃此意，必将于后天播下恶种。汝欲追随我，当慎之。（同上，教法3-15）

⁹¹ 同上，教法1-2。

这两种思想也具有不同之处，第一，对于积冤根本要因的诊断和最高神的认识方面有所不同。解冤结的思想认为冤的根本原因在于人的过失，特别强调从君主的错误统治中寻找根本原因，而解冤相生则认为其来源于相克这一宇宙的构造性矛盾之中。由此，《太平经》中的最高神皇天，为了化解冤结，消除灾殃，会下赐教诲给人类，如果人类不遵循，皇天就会惩戒人类。相比之下，大巡真理会的最高神上帝首先调整天地度数，一一化解万古积冤，开启解冤时代，为神明、人类和动物皆提供解冤的机会。因而，大巡真理会的解冤是以对上帝的信仰为前提。

第二，在规模和所涉及的范围上，解冤结和解冤相生也不同。甄山做出公言，认为现在是解冤时代，强调追求解冤的主体不仅包括人，还将这种主体扩大到神明和动物。对比之下，解冤结则主要将眼光放在以人为中心的解冤上。

第三，解冤结和解冤相生所具有的社会及政治性特点有所不同。解冤结只有在匡正人的过失，特别是匡正君主的错误统治之后，才有可能实现。皇天通过天师遣下《太平经》的教诲，万一君主不遵从这些教诲并使正道崩溃的话，皇天就会接着降下惩罚。这些内容说明了《太平经》无论何时都具有革命的指向性。相比之下，大巡真理会则将解冤观念与相生联系在一起。尽管按照个人的自主自愿，也可以通过否定性的方法去报仇，但这种以恶报恶的方法会使世界陷入混乱，导致永远的灭亡，酿成惨酷的后果。⁹²因此，强调以善报恶的解冤相生的思想走向革命指向性的可能性十分渺小。对此，甄山做出如下强调：

济生医世者，圣人之道也；灾民革世者，雄霸之术也。天下受雄霸之苦久矣，故吾将以相生之道化民靖世。从今之后汝当正心，欲成就大人者积好生之德，岂可杀害亿兆苍生而求一己之生？⁹³

郑在书指出甄山的解冤思想在1800年前的《太平经》中已经初露端倪，这在引发研究者对这些内容的关注和研究上，具有很大的意义。然而，如果只是以前面论述到的关联性为依据，将甄山的解冤相生与《太平经》的解冤结完全等同起来，则是不可取的。假令甄山在将解冤观念加以宗教化的过程之中，受到了《太平经》解冤结思想的一部分影响，他的解冤相生与《太平经》的解冤结所涵盖的范围却并不是一致的。这一点说明在将甄山的思想与道教联系起来进行论述时，有必要加以格外注意。

除了解冤思想之外，郑在书还对中国的原始道教与甄山思想的相似性进行了论述：指出甄山自己的号与甄山故乡村落的后山甄峰重意，显示了从《参同契》取材的可能性，甄山主

⁹² 先天英雄时代，作孽求生。后天圣人时代，作善求生。以孽求生岂能长久？作善求生方得永恒。后天众生作善而生之度数定矣……(同上，教法2-55)；天门地户玉枢大判上帝出座万神举令左右剑戟前后旗帜风雨大作日月晦冥霹雳声震山水崩溃天转地转阴阳变化海印造化无穷无极无山退海移野崩陵杀气消灭恶物自死。(同上，教运2-42)

⁹³ 同上，教运1-16。

张的地上仙境的建设 and 其所使用的多种咒符和呪文，在《太平经》中可以找到类似的痕迹。⁹⁴但是，这种甌山的号与《参同契》相联系的推定，由于缺乏根据而毫无说服力。同样，即使甌山的地上仙境带有仙的面貌，⁹⁵但是，考虑到受甌山影响而产生的众多新宗教都很重视全北道金山寺的弥勒金佛，⁹⁶这说明，在寻找地上仙境的渊源之时，与其只以《太平经》为依据，倒不如同时去考虑地上仙境与佛教弥勒龙华世界的关联性。⁹⁷关于这一点，有必要在以后进行更多的研究。另外，将甌山所使用的咒符和呪文与《太平经》的方法联系到一起的做法，其合理性也同样令人质疑。正如郑在书本人所指出的一样，甌山的咒符使用法不是在火中烧却然后用水冲服的“吞服”法，而是在火上直接烧却的“烧纸”法。如果说吞服是使人接收到咒符力量的行为的话，那么烧纸则是向上天禀告的行为，在这一点上，两者是不同的。虽然在甌山的思想中可以发现很多道教的元素，但是把甌山的思想和道教等同起来进行论述却是不可行的。

由于篇幅所限，本文主要对积冤的根本原因之诊断以及解冤方案的概况进行了重点论述，对于与解冤相关的伦理观则未能多做讨论。特别是对“承负的化解”与“相生的促成”之间的比较研究，对于理解《太平经》和甌山各自所揭示的人间个人的解冤方案，是十分必要的。这一点留到以后的研究中进行探讨。

⁹⁴ 郑在书，《韩国道教的固有性》，194页。

⁹⁵ 和郑在书一样，金洛必也从《太平经》中寻找甌山的地上仙境的渊源。（金洛必，《道教与韩国民俗》，民俗苑，2003，88页）

⁹⁶ 甌山曾说自己未在人世出生之前，曾在金山寺的弥勒佛像上驻留了30年，自己就是弥勒。（《典经》教运1-9，行录2-16）。由于这一缘故，甌山系统的新宗教都很重视金山寺的弥勒佛。

⁹⁷ 崔济愚在东学中指出地上仙境是人间开辟的面貌，相比之下，甌山的地上仙境则是指天地开辟。（姜敦求，〈近代新宗教与民族主义1〉，《近代性的形成与宗教地形的变动1》，韩国学中央研究院，2005，197页。）从人的立场来看，天地的突变彰显出救世主的必要性。从这一点来说，理解甌山的地上仙境时候，应与以弥勒佛的出现而被阐明的佛教龙华世界相联系来考虑。

参考文献

- 《大巡真理会要览》，大巡真理会教务部，1968。
- 《大巡会报》65，大巡真理会教务部，2006。
- 《大巡会报》85，大巡真理会教务部，2008。
- 《大巡会报》94，大巡真理会教务部，2009。
- 《典经》，大巡真理会教务部，1974。
- 《太极道通鉴》，太极道本部，1956。
- 《太平经合校》，中华书局，1997。
- 金洪喆，《韩国新宗教思想研究》，集文堂，1989。
- 卢吉明，《韩国新宗教研究》，经世院，2003。
- 洼德忠、西顺藏著，《中国宗教史》，赵诚乙译，1990。
- 尹灿远，《太平经中出现的道教思想研究》，首尔大学研究生院博士论文，1992。
- 郑载植，《传统的延续与变化》，Acanet，2004。
- 韩国宗教研究会，《韩国新宗教调查研究报告书》，1996。
- 姜敦求，《新宗教研究序说》，《宗教学研究》6，首尔大学宗教研究会，1987。
- 姜敦求，〈近代新宗教与民族主义1〉，《近代性的形成与宗教地形的变动1》，韩国学中央研究院，2005。
- 姜敦求，《大巡真理会的宗教教育》，《宗教学研究》62，韩国宗教学会，2011。
- 金洛必，《道教与韩国民俗》，民俗苑，2003。
- 金晟焕，《初期道教的哲学思想》，《中国哲学》7，中国哲学会，2000。
- 金 铎，《甑山教团史中所体现的道教的影响》，《道教文化研究》24，韩国道教文化学会，2006。
- 金洪喆，《韩国新宗教中体现的道教思想》，《道教思想在韩国的传播》，韩国道教思想研究会，1989。
- 卢吉明，《世界化与“解冤相生”》，大巡真理学术论丛4，大真学术院，2009。
- 朴金奎，《儒家思想与甑山教思想小考》，《韩国宗教史研究》10，韩国宗教史学会，2002。
- 朴文铉，《〈太平经〉与墨子的经世思想》，《道教学研究》12，韩国道教学会，1993。
- 朴龙哲，《典经中出现的冤的本质与构造》，大巡思想论丛1，大巡思想学术院，1996。
- 吴相勋，《〈太平经〉与后汉道教运动的展开》，《历史学报》97，历史学会，1983。
- 尹灿远，《对道教劝善书中体现的伦理观之研究》，道教文化研究29，韩国道教文化协会，2008。
- 李京源，《对大巡真理会“相生”理念的研究》，《新宗教研究》13，韩国新宗教学会，2005。
- 李京源，《对大巡真理会解冤理念的研究》，大巡真理学术论丛4，大真学术院，2009。
- 李 煜，《朝鲜前期关于冤魂的祭祀之变化及其意义》，《宗教文化研究》3，韩信人文学研究所，2001。
- 郑大珍，《对解冤相生的理解》，大巡思想论丛4，大巡思想学术院，1998。
- 郑在书，《试论〈太平经〉的立论与思想》，《人文科学论集》59-1，梨花女子大学 韩国文化研究院，1991。
- 郑在书，《〈太平经〉与道教的文学观》，第4届道教学学术大会，韩国道教学会，1994。
- 郑在书，《韩国道教的固有性》，《韩国传统思想的特性研究》，韩国精神文化研究院，1995。
- 秦星圭，《对甑山解冤相生观的考察》，《甑山思想研究论文集》16，甑山思想研究会，1990。

- 陈 静,《太平经中的承负报应思想》,《宗教学研究》2,四川大学,1986。
- 车瑄根,《姜甌山的对外认识》,《东亚宗教文化研究》2,东亚宗教文化学会,2010。
- 车瑄根,《正易思想与大巡思想的比较研究》,《宗教研究》60,韩国宗教学会,2010。
- 车瑄根,《近代韩国神仙观念的变容》,《宗教研究》62,韩国宗教学会,2011。
- 崔钟库,《矛盾于解冤的法思想》,《社会理论》14,韩国社会理论学会,1995。
- 崔俊植,《王重阳与姜甌山的三教合一主义》,《宗教研究》5,韩国宗教学会,1989。

<概要>

《太平经》的解冤结与大巡真理会的解冤相生之比较研究

车瑄根(大巡宗教文化研究所/ 韩国)

冤是人类最初带有的最原始性的否定性感情中的一种，无论何时，都有能够促成悲剧的深厚潜力。对于保障个人和社会的安宁来说，调化和升华冤，是无比重要的事情。在近代韩国，宗教领导人姜甌山(1871~1909)创造了解冤相生这一全新的宗教理念，这成为当时解冤思想的根基。大巡真理会是先后继承甌山宗统的道主赵鼎山和都典朴牛堂所设立的宗团，它以解冤相生为核心教义。

在甌山之前，《太平经》中已着重强调解冤结是建设太平世界的先决条件。《太平经》的解冤结和大巡真理会的解冤相生皆以通过解冤来去除灾殃、建设和谐幸福的世界为目标，并且各自阐明解冤之后的世界将是太平世界和后天上仙境。不过，因为《太平经》从人的过失，特别是君主的错误统治中寻找冤的根本原因，因此，为了解冤，个人应对家门中代代传下的承负的化解定为目标，君主则应将进行正确的统治定为目标。与此相比，大巡真理会则是从相克这一宇宙的构造性矛盾中寻找的冤的根本原因，因而，为了解冤，需要最高神的积极介入，将天地的度数由相克转变为相生，创造解冤时代的场，使包括全宇宙神明和亡者的人，甚至动物也可以追求解冤。解冤结以人为中心看待和解决问题，解冤相生则从宇宙的层面上分析和解决问题。同时，因为《太平经》中将皇天设定为能够惩罚无道君主的形象，所以无论何时都可以向革命指向性的方向演进。然而，因为大巡真理会的解冤强调相生和化民靖世，其走向革命指向性的可能性十分渺小。不难看出的是，在对最高神的信仰上，这两种思想表现出不同的社会和政治性特点。

综上所述，《太平经》和大巡真理会的解冤思想，虽然有相同的一面，但在原因诊断和范围、解冤方案、性质等方面则显示出一定的差异。这表明，将大巡真理会与道教联系起来进行论述的时候，应该同时考虑到其相互间的类似性和异质性。

关键词：太平经，不和不通，解冤结，姜甌山，大巡真理会，相克，解冤相生

『태평경』의 解冤結과 대순진리회의 解冤相生 비교연구

차선근(대순종교문화연구소 연구위원)

1. 문제의 제기
2. 積冤 원인 진단: 不和不通과 相克
3. 解冤 실현 방안
4. 결론

1. 문제의 제기

한국 종교문화의 원형(archetype)¹으로 거론되는 것들은 대략 홍익인간·재세이화 이념, 하늘신앙, 산악승배신앙, 신선사상, 조화와 융합의 의식, 解冤 意識 등이다. 이 가운데 해원 의식을 기반으로 형성된 종교문화들을 살펴보면, 씻김굿·진오귀굿 등의 무속 解冤祭로부터 시작하여 불교의 薦度齋와 水陸齋, 유교의 厲祭나 掩骼埋胔,² 한국 근·현대에 姜飮山(1871~1909)이 설파한 해원사상 등을 꼽을 수 있다.

증산의 해원사상이란 解冤相生을 말한다.³ 증산은 상대에 대한 원망의 감정인 怨, 그 怨을 상대에게 풀지 않고 자기 내면에 쌓아두는 恨, 자신의 소원을 이루고자 하는 願을 모두 포괄하는 폭넓은 개념으로 冤을 설정하고,⁴ 그 冤을 풀어 상생을 이루고자 하는 해원상생을 종교사상의 중요한 축으로 삼았다. 증산의 사상은 한국인들의 심성에 깊이 배여 있는 恨의 정서를 자극

¹ 여기에서 '원형'이라 함은 한 민족의 집합적 무의식과 감정의 바탕[基層]을 이루고 있는 그 무엇으로 문화와 사회의 깊은 밑바닥에 끈질기게 남아있으며 사고방식, 가치관, 행위 형태 등으로 나타나는 것을 말한다.(정재식, 『전통의 연속과 변화』, 아카넷(Acanet), 2004, 89 쪽)

² 이육, 「조선전기 원혼을 위한 제사의 변화와 그 의미」, 『종교문화연구』 3, 한신인문학연구소, 2001, 167-169 쪽.

³ 노길명에 따르면 증산이 주장한 해원은 '해원상생'의 형태로 이해되어야만 한다고 한다. 노길명은 증산의 사상 체계에서 진정한 해원을 위해서는 상생이 전제되어야 하고 또 상생을 위한 필수 조건은 해원으로 설정되기 때문에 '해원'과 '상생'은 서로 분리될 수 없는 상호보완적인 개념이라 설명하면서, 증산의 해원사상은 '해원'과 '상생'이 결합된 형태인 '해원상생'이라는 하나의 통합된 개념으로 정립된다고 강조한다.(노길명, 「세계화와 '해원상생」, 『대순진리학술논총』 4, 대진학술원, 2009, 106쪽)

⁴ 박용철, 「전경에 나타난 冤의 본질과 구조」, 『대순사상논총』 1, 대순사상학술원, 1996, 391-409쪽; 정대진, 「해원상생의 이해」, 『대순사상논총』 4, 대순사상학술원, 1998, 7쪽; 이경원, 「대순진리회의 해원 이념에 관한 연구」, 『대순진리학술논총』 4, 대진학술원, 2009, 312-324쪽.

했고, 이로 인해 그의 사상은 대중들에게 좀 더 쉽사리 다가갈 수 있었다. 한국의 신종교는 그 간 소멸된 것까지 합쳐서 대략 400여 개로 추산되는데⁵ 이중 증산을 敎祖로 삼는 것은 100여 개가 넘고,⁶ 이외 간접적으로 영향을 받은 것까지 고려하면 전체 신종교의 65%에 육박할 정도로,⁷ 증산이 한국 근·현대 종교사에 끼친 영향은 만만치 않았다.

증산의 해원상생과 관련하여 중국 민간도교의 기본 경전인 『太平經』⁸의 解冤結을 살펴 볼 필요가 있다. 이 문제를 처음으로 제기한 사람은 한국의 정재서이다. 그는 『태평경』에 ‘해원결’이라는 단어가 보임을 지적하면서 증산이 강조한 해원사상이 중국 민간도교인 『태평경』에 이미 등장하고 있음을 다음과 같이 지적하였다.

증산교의 요체는 해원사상이다. 무속의 이른바 “한풀이”에 뿌리를 두고 있는 이 이론은 역시 무속에 발생론적 근거를 갖고 있는 민간도교사상에 일찍이 출현하였다. 『태평경』에서는 원한 맺힘[冤結]이 세상의 온갖 부조리, 불합리의 근원임을 도처에 역설하고 있으며, 이의 해소 즉 解冤結을 강조한다.⁹

『태평경』의 곳곳에서는 이러한 冤結이 모든 정치, 사회 문제를 야기하는 근원이며 이의 해소가 태평 세계 구현의 선결 과제임을 역설하고 있다.¹⁰

정재서의 이런 지적 이후 상당한 시간이 지났지만, 『태평경』의 해원결과 증산의 해원상생을 서로 비교·설명하는 작업은 아직 이루어지지 않고 있다.

증산은 堯의 아들 丹朱가 인류 역사에 ‘기록된’ 冤의 최초라고 단정하면서 문제가 되기 시작한 冤의 첫 발원지로 한국이 아닌 중국을 지목하였으므로,¹¹ 그의 해원사상은 일정 부분 중국과 관련 있다. 또 그가 冤을 세계 혼란의 근본 원인으로 보고 冤이 해소된 세상을

⁵ 김흥철, 『한국 신종교 사상의 연구』, 집문당, 1989, 37쪽.

⁶ 『한국 신종교 조사 연구보고서』, 한국종교연구회, 1996, 36쪽.

⁷ 박금규, 「유교사상과 증산교사상의 小考」, 『한국종교사연구』 10, 한국종교사학회, 2002, 299 쪽.

⁸ 중국 도교는 丹鼎派에 연원을 두면서 국가 공인 하에 교단 조직을 갖추어 나간 관방도교와 符籙派에 연원을 두면서 민간에 전승되어 나간 민간도교의 두 갈래로 나뉜다. 『抱朴子』가 관방도교의 기본 경전이라면, 『태평경』은 민간도교를 대표하는 기본 경전으로 인정된다.(정재서, 『『태평경』의 성립 및 사상에 관한 시론』, 『인문과학논집』 59-1, 이화여자대학교 한국문화연구원, 1991, 2쪽)

⁹ 정재서, 「한국 도교의 고유성」, 『한국 전통사상의 특성 연구』, 한국정신문화연구원, 1995, 204-205 쪽.

¹⁰ 정재서, 『『태평경』과 도교적 문학관』, 제 4차 도교학학술대회, 한국도교학회, 1994, 158 쪽.

¹¹ 인류 기록의 시작이고 冤의 역사의 첫 장인 堯의 아들 丹朱의 冤을 풀면 그로부터 수천 년 쌓인 冤의 마디와 고가 풀리리라. 丹朱가 불초하다 하여 堯가 舜에게 두 딸을 주고 천하를 전하니 단주는 冤을 품고 마침내 순을 창오에서 봉케 하고 두 왕비를 소상강에 빠져 죽게 하였도다. 이로부터 冤의 뿌리가 세상에 박히고 세대의 추이에 따라 冤의 종자가 퍼지고 퍼져서 이제는 천지에 가득 차서 인간이 파멸하게 되었느니라.(『전경』 공사 3-4, 대순진리회교무부, 1974)

지향했다는 사실은 『태평경』과 동일하다. 하지만 『태평경』이 冤의 근본 요인을 인간 특히 군주에게서 찾고 이를 바탕으로 인간계의 차원에서 冤의 해결 방안을 모색한다면, 증산은 冤의 근본 요인을 우주의 구조적 모순에서 찾고 우주적 관점에서 冤의 해결 방안을 제시한다. 이런 점에서 증산의 해원상생은 『태평경』의 해원결보다 그 규모나 범위, 실천 방법 측면에서 더 포괄적으로 전개된다. 따라서 『태평경』과 증산의 해원상생은 몇 가지 공통점이 있음에도 불구하고 그 개념이나 특징이 일치하지는 않는다. 이 글의 목적은 이러한 것들을 검토하여 봄에 있다.

증산의 사상은 도교적인 색채가 강하다는 평가를 받고 있는데,¹² 필자는 증산의 사상을 도교와 연관시켜 언급할 때는 좀 더 세밀한 검토가 필요하다고 생각한다. 증산의 사상에서 도교적 요소를 많이 찾을 수 있는 것은 사실이지만, 증산이 도교적 개념을 끌어다 쓰면서도 동시에 그만의 독창적인 개념을 덧씌우고 있기 때문이다.¹³ 그러므로 증산의 사상이 도교의 어떤 부분과 일치하고 어떤 점에서 차이가 나타나는지를 동시에 고려하는 것이, 증산의 사상이나 도교를 이해하는 데 더 도움이 되리라 본다. 『태평경』의 해원결과 증산의 해원상생을 비교하는 작업은 이런 사실을 입증해준다.

1차 연구 자료로는 明代 英宗 正統 9년(1444년)에 편찬된 『道藏』 속의 『태평경』 대신에, 王明이 『태평경』의 문헌학적인 문제를 해결하고¹⁴ 새로 출간한 교정본인 『太平經合校』를 활용하기로 한다. 또 증산의 사상을 살펴보기 위한 자료를 찾아야 하는데 여기에는 약간의 어려움이 있다. 증산으로부터 비롯된 신종교들은 서로 경전이 같지 않고 교리에도 일정한 차이가 있기 때문이다. 그런데 이 신종교들 중에서 ‘해원상생’을 종지로 내세워 핵심 교의로 삼은 종단은 大巡眞理會가 거의 유일하다.¹⁵ 대순진리회 이전에는 그 어떤 종단도 ‘해원상생’이라는 단일 용어를 사용한 적이 없었다. 이러한 점을 고려하여 본 稿에서는 대순진리회에서 간행된 자료들을 연구 대상으로 삼는다.

대순진리회는 증산으로부터 차례로 종통을 계승한 道主 趙鼎山(1895~1958)과 都典 朴牛堂(1917~1996)에 의해 설립된 종단이다. 증산은 자신의 후계자를 지명하지 않고 1909

¹² 김홍철, 「한국신종교에 나타난 도교사상」, 『도교사상의 한국적 전개』, 한국도교사상연구회, 1989, 314-320 쪽; 김탁, 「증산교단사에 보이는 도교적 영향」, 『도교문화연구』 24, 한국도교문화학회, 2006, 260-280 쪽.

¹³ 그 한 예가 神仙 관념이다. 증산이 설파한 신선은 地上神仙으로서, 장생불사보다 복록이 강조되는 존재라는 점, 개인적이거나 은둔적이지 않고 가족 공동체적이며 사회 참여적인 성격이 강조된다는 점에서 전통적인 신선과는 차별화되고 있다. 또 成仙을 위한 수련법에도 일정한 차이가 발견된다.(졸고, 「근대 한국의 신선 관념 변용」, 『종교연구』 62, 한국종교학회, 2011, 162-167쪽)

¹⁴ 윤찬원, 『태평경에 나타난 도교사상 연구』, 서울대학교대학원 박사학위논문, 1992, 27-35 쪽.

¹⁵ 대순진리회의 宗旨는 陰陽合德, 神人調化, 解冤相生, 道通眞境이다.(『대순진리회요람』, 대순진리회교무부, 1968, 14쪽)

년에 化天하였는데, 그로부터 8년 뒤인 1917년에 道力으로 세상을 건질 뜻을 품고 입산수도를 하고 있던 정산은 증산으로부터 종통 계승의 계시를 받게 된다. 정산은 1925년에 無極道라는 종단을 만들어 종교 활동을 전개해 나갔지만, 1941년에 일제가 태평양 전쟁을 일으키면서 무극도는 강제 해산을 당하였다.¹⁶ 해방 후에 종단은 다시 부활되었고, 정산은 1950년에 종단 이름을 太極道로 바꾼 뒤 1958년에 우당에게 종통을 계승하게 하여 자신의 뒤를 잇도록 하고 화천하였다. 우당은 1969년에 전반적인 조직과 기구를 개편하고 종단의 이름을 대순진리회로 변경하여 활발한 종교 활동을 전개해 나갔다.¹⁷ 현재 증산 관련 신종교들 중에서는 대순진리회가 가장 규모도 크고 활동도 왕성하다.¹⁸

2. 積冤 원인 진단: 不和不通과 相克

『태평경』과 증산은 積冤에 대한 근본 원인을 서로 다르게 진단하였고, 이로부터 이들의 해원사상은 선명하게 구분되기 시작한다.

(1) 『태평경』의 積冤 진단: 不和不通

㉠ 『태평경』은 우주의 本源을 元氣로 규정한다.¹⁹ 당시 漢代의 사조도 우주의 구조를 元氣로 해명하는 것이었다. 원기는 천지인을 비롯한 만물을 생성해 낸다.²⁰ 천지인은 三統이라 불리며 이들이 서로 조화를 이루면 천하는 태평하게 된다.

만일 셋[天地人]이 서로 통하여 힘을 함께 하고 마음을 함께 하면, 즉시 태평하게 되어 크게 즐거워지고[樂] 재앙이 없어지게 된다.²¹

¹⁶ 「無極道 해산 시기에 관한 고찰」, 《대순회보》 85, 대순진리회교무부, 2008, 20-29 쪽.

¹⁷ 「종단 대순진리회의 변천 과정과 무극 태극의 관계」, 《대순회보》 94, 대순진리회교무부, 2009, 80-95 쪽.

¹⁸ 대순진리회는 한때 불교, 개신교, 천주교와 함께 한국의 4 대 종교에 든다는 이야기가 있을 정도였다.(강돈구, 「대순진리회의 종교 교육」, 『종교연구』 62, 한국종교학회, 2011, 238 쪽)

¹⁹ 夫物始於元氣。(『태평경합교』, 중화서국출판, 1997, 254 쪽), 氣週包裹天地八方, 莫不受其氣而生。(앞의 책, 78 쪽)

²⁰ 元氣恍惚自然, 共凝成一, 名爲天也; 分而生陰而成地, 名爲二也; 因爲上天下地, 陰陽相合施生人, 名爲三也。三統共生, 長養凡物名爲財(앞의 책, 305 쪽); 夫天地人本同一元氣(앞의 책, 236 쪽)

²¹ 若三相通, 并力同心, 今立平大樂, 立無災。(앞의 책, 151 쪽)

원기에는 세 가지가 있으니 太陽, 太陰, 中和가 그것이다. 형체에도 세 가지가 있으니 天地 사람이 그것이다. 하늘에도 세 가지가 있으니 해, 달, 별이 그것이며 북극성이 그 중앙이 된다. 땅에도 세 가지가 있으니 산, 시냇물, 평지가 그것이다. 사람에게도 세 가지가 있으니 아버지, 어머니, 자식이 그것이다. 다스림에도 세 가지가 있으니 임금, 신하, 백성이 그것이다. 이들은 모두 태평을 바란다. 이 세 가지들은 항상 당연히 친하게 지내서 아주 조금이라도(서로를) 잃지 말아야 한다. 같이 한 가지로 걱정함으로써 합하여 한 가족을 이루고 태평에 도달하고 수명을 늘리게 되니 두려울 것이 없다.²²

『태평경』은 원기로부터 비롯된 太陽·太陰·中和, 天·地·人, 君·臣·민이 三合相通하여 한 가족을 이루면, 태평에 도달하게 되고 즐거워지며[樂] 모든 재앙이 다 사라진다고 본다. 그런데 만약 조화를 이루지 못하여 서로 통하지 못하게 되면[不和不通] 천지에는 즐거움이 사라지고 음과 양이 서로 싸우게 된다. 음양의 분쟁은 매우 심각한 결과를 초래하니, 氣와 사계절, 오행, 비와 바람이 고르지 않게 되고, 온갖 만물이 번성할 수 없게 되어 다치고 죽는 자가 많이 생겨 크게 흉하게 된다.²³ 또한 하늘이 음양을 잃어 天道가 어지러워지고, 땅이 음양을 잃어 온갖 사물[財]이 어지러워지고, 인간이 음양을 잃어 자손이 끊어지게 되고, 임금과 신하가 음양을 잃어 다스림의 도가 이치를 잃어버리게 되고 재앙이 발생한다.²⁴ 하늘의 바른 道가 사라지면 반드시 冤이 맺히게 되고[冤結] 다스릴 수 없게 되어 태평의 氣는 사라지게 된다.²⁵

이와 같이 『태평경』에서 積冤의 배경으로 지목되는 것은 不和로 인해 삼합상통이 되지 못하는 것이다. 특히 서로 통하지 못함은 積冤의 직접적 원인으로 작용한다.

인간이란 존재는 말을 소리 내어 함으로써 서로(뜻을) 전달하고, 글을 씀으로써 서로 소통한다. 만물은 쇠하고 융성한 것으로써 자기의 말을 나타내니 사람은 이를 보고 생각함으로써 알게 된다. 인간이란 존재는 음양의 중앙에 있어 만물의 스승과 어른이니 가장 많은 무리를 만들 수 있는 바이다.(인간은) 신을 본받은 형체가 있고 변화하여 앞서가고 물러나며, 마땅히 소통하는 것을 주로 하고 이 변화와 차이를 기록하니 그 주된 것은 말이다. 그러므로 한 마

²² 元氣有三名, 太陽、太陰、中和。形體有三名, 天、地、人。天有三名, 日、月、星, 北極爲中也。地有三名, 爲山、川、平土。人有三名, 父、母、子。治有三名, 君、臣、民, 欲太平也。此三者常當腹心, 不失銖分, 使同一憂合成一家, 立致太平, 延年不疑矣。(앞의 책, 19 쪽)

²³ 天地不樂, 陰陽分爭, 不能合氣四時五行, 調風雨, 而盛生萬二千物。(앞의 책, 648 쪽)

²⁴ 天失陰陽則亂其道, 地失陰陽則亂其財, 人失陰陽則絕其後, 君臣失陰陽則其道不理, 五行四時失陰陽則爲災。(앞의 책, 733 쪽)

²⁵ 過此已下, 名亂天正道, 必有冤結, 鬼神精伏逃不見, 不可理, 不能調和太平之氣。(앞의 책, 305 쪽)

디의 말이 통하지 않으면 冤이 맺히게 되고, 두 마디의 말이 통하지 않으면 번번이 막히게 되고, 세 마디의 말이 통하지 않으면 끊어지며, 네 마디의 말이 통하지 않으면 서로 화합해야 할 때 응하지 않아서 그 살아있는 만물에 常이 없게 되며, 다섯 마디의 말이 통하지 않으면 싸움이 일어나게 되며, 여섯 마디의 말이 통하지 않으면 사방 위아래에서 惡이 생기고, 일곱 마디의 말이 통하지 않으면 깨어져 무너지며, 여덟 마디의 말이 통하지 않으면 어려움에 처하는 집들이 여럿 생겨나고, 아홉 마디의 말이 통하지 않으면 서로 해치고 다치게 되며, 열 마디의 말이 통하지 않으면 끊임없이 변혁이 일어난다.²⁶

그러면 불화와 불통이 야기되는 이유는 무엇인가? 『태평경』은 인간이 병을 가지므로 하늘도 병을 가진다고 보았다.²⁷ 즉 인간이 악을 행하기 때문에 천지에 재앙이 생긴다는 것이니, 현실 사회에서 불화와 불통의 근본적인 책임은 인간에게 있다는 것이다. 이것은 천인감응에 기반한 漢代의 재이설에 입각한 사고 방식이다. 인간 중에서도 가장 지위가 높은 군주는 그 책임이 절대적이다. 군주는 권력을 하늘로부터 부여 받은 자이기 때문에, 군주가 올바른 역할을 수행하지 못한다면 積冤이 쌓이고 재앙만 커져갈 뿐 태평세계는 결코 구현되지 못한다.

군주의 마음이 창달하지 못하면 天心이 아래로 통할 수 없으며, 아내와 자식이 임금과 아버지의 다스림을 받지 못하여 역적의 집안이 된다. 신하의 氣가 통함을 얻지 못하고 땅의 기운이 이룸을 얻지 못하니 충신이 어찌 밝은 임금을 도와 다스림을 펼 수 있겠는가? … 백성의 氣가 위와 통하지 않으니 조화로운 氣가 어떻게 일어나겠는가? … 지금(군주와 신하, 백성의) 세 氣가 서로 잘 통하지 않으니 어찌 태평이 이루어지겠는가?²⁸

사계절과 오행의 모든 혼란까지도 오직 군주의 잘못된 정치로 인해 비롯된다.²⁹ 군주의 잘못으로부터 촉발된 인간계의 부조화는 자연계의 부조화를 초래하고, 자연계의 부조화는 다시 인간계에 고통과 질병, 재앙을 가중시킨다. 따라서 재앙을 없애기 위해서는 무엇보다 군주가 바른 道를 행하지 않으면 안 된다.

²⁶ 人者，以音言語相傳，書記文相推移。萬物者，以衰盛而談語，使人想而知之。人者，在陰陽之中央，爲萬物之師長，所能作最衆多。象神而有形，變化前卻，主當疏記此變異，爲其主言。故一言不通，則有冤結；二言不通，輒有杜塞；三言不通，轉有隔絕；四言不通，和時不應，其生物無常；五言不通，行氣道戰；六言不通，六方惡生；七言不通而破敗；八言不通而難處爲數家；九言不通，更相賊傷；十言不通，更相變革。(앞의 책, 205 쪽)

²⁷ 人無病，卽天無病也。(앞의 책, 355 쪽)

²⁸ 人君之心不暢達，天心不得通於下，妻子不得君父之敕，爲逆家也。臣氣不得達，地氣不得成，忠臣何從得助明王爲治哉? … 民氣不上達，和氣何從得興? … 今三氣不善相通，太平安得成哉?(앞의 책, 20 쪽)

²⁹ 윤찬원, 앞의 글, 253 쪽.

㉔ 『태평경』이 積冤의 원인을 지배계층의 잘못된 정치에서 찾는 이유는 당시 사회의 혼란과 관련이 있다. 『태평경』의 배경이 되는 東漢 말기는 두 차례에 걸친 당고 이후 왕권이 극도로 쇠약해지고 십상시로 대표되는 환관과 외척, 지방 군벌들이 난립하던 시대였다. 이들의 수탈과 횡포로 백성들은 토지와 재산을 빼앗기고 삶의 터전을 떠나야 했고, 그 와중에 많은 사람들이 굶어 죽었다. 서기 2년 중국의 인구는 5,960만 명이었는데, 140년 무렵에는 인구가 4,900만 명으로 1,000만 명이나 줄어들 정도였다.³⁰ 백골이 사방에 굴러다니고 천리에 걸쳐 닭 우는 소리가 하나도 들리지 않았다는 사실은 당시의 참혹한 상황을 짐작케 한다.³¹

이때 발해만 연안의 方士들은 민중들의 고통과 積冤을 바라보면서 당시 사회의 문제점을 진단하고 해결책을 제시한 170권 규모의 『태평경』을 썼다.³² 이런 배경에서 『태평경』이 당시의 지배계층, 특히 군주에게 積冤의 책임을 물었던 것은 자연스러운 일이었다. 『태평경』은 당시 민중들에게 큰 영향을 주었고, 태평도와 오두미도에 사상적 뿌리를 제공하여 교단도교의 형성에도 결정적 기여를 하였다. 태평도와 오두미도는 활발한 민중 운동을 전개하였으니, 태평도의 교주 張角은 黃巾 집단의 봉기를 일으켰고, 오두미도의 교주 張魯는 약 60년 간 漢中에서 독자적 종교 왕국을 건설하여 자신들만의 세계를 구축하였다. 태평도는 철저히 진압 당하여 소멸되었고, 오두미도는 조조에게 항복함으로써 민중 운동은 모두 실패로 끝났지만, 이 운동은 종교가 정권을 바꾸는데 직접적인 영향을 끼친 대표적인 사례로 평가 받는다.

(2)증산의 積冤 진단: 相克

㉕ 증산 역시 현실 사회가 재앙에 파묻히게 된 이유로 인간의 잘못을 지적한다. 그것은 자연을 정복하려 하고 神道の 권위를 무너뜨린 인간의 교만, 그리고 도덕성의 추락이었다.

서양의 모든 문물은 천국의 모형을 본뜬 것이다. 그 문명은 물질에 치우쳐서 도리어 인류의 교만을 조장하고 마침내 천리를 흔들고 자연을 정복하려는 데서 모든 죄악을 끊임없이 저질

³⁰ 窪德忠·西順藏 지음, 『중국종교사』, 조성을 옮김, 도서출판 한울, 1990, 55 쪽.

³¹ 김성환, 「초기 도교의 철학 사상」, 『중국철학』 7, 중국철학회, 2000, 120 쪽.

³² 『태평경』이 현재 전해지는 것은 1/3 가량인 57 권뿐이다. 전체 내용은 알 수 없으나, 남아있는 것만 보면 대체로 그 내용은 신선가를 축으로 음양가, 유가, 묵가 등을 포함하고 있다.(정재서, 『태평경』과 도교적 문학관, 145 쪽)

러 神道の 권위를 떨어뜨렸으므로 천도와 인사의 常道가 어겨지고 삼계가 혼란하여 道の 근원이 끊어지게 되니 ...³³

그 아버지를 잊어버리는 자는 無道하며, 그 임금을 잊어버리는 자는 無道하며, 그 스승을 잊어버리는 자는 無道하다. 세상에 忠도 없고, 孝도 없고, 烈도 없으니 천하가 모두 병이 들었다.³⁴

하지만 증산은 인간의 잘못 이전에 積冤과 재앙의 근본적인 이유로서 相克이라는 우주의 구조적 모순에 주목하였다.

선천에서 相克이 人間之事를 지배하였으므로 원한이 세상에 쌓이고 따라서 天地人 三界가 서로 통하지 못하여 이 세상에 참혹한 災禍가 생겼나니라.³⁵

地氣가 통일되지 못함으로 인하여 그 속에서 살고 있는 인류는 제각기 사상이 헛갈려 제각기 생각하여 반목쟁투하느니라.³⁶

그에 따르면 삼라만상은 모두 상극에 지배 되었고 이것은 積冤을 일으킨 근본 원인으로 작용하였다. 그러므로 단순히 亡者의 원혼만이 아니라 천지의 각 지역을 담당하는 못 신명들과 인간, 동물을 포함하는 모든 개체들까지 冤을 가지는 주체로 인정된다. 積冤은 天地人을 서로 소통하지 못하게 하였고, 이로써 신명과 모든 창생은 否劫에 빠지게 되어 마침내 참혹한 재앙이 생겨나게 되었다. 혼란과 재앙의 근본적인 원인을 인간이 아닌 우주로 돌리는 이러한 설명 방식은 증산 이전에는 찾아볼 수 없는 것이었다. 증산은 현실의 재앙에 대해 이렇게 단언했다.

목은 하늘은 사람을 죽이는 공사만 보고 있다.³⁷

이러한 과감한 발언은 하늘을 절대적인 것으로 보고 하늘의 은혜에 감사하며 살아야 한다는 전통적인 天 관념에 비수를 박는 것이었다.

³³ 『전경』 교운 1-9.

³⁴ 忘其父者無道 忘其君者無道 忘其師者無道 世無忠 世無孝 世無烈 是故天下皆病(앞의 책, 행록 5-38)

³⁵ 앞의 책, 예시 8.

³⁶ 앞의 책, 공사 3-5.

³⁷ 앞의 책, 공사 1-11.

원래 상극은 상생과 함께 오행의 특정 두 요소 간의 작용 원리를 설명하는 개념이었다. 증산은 이 용어들을 우주 전체를 지배하는 개념으로 확대시켰다. 우주의 운행에서 상극과 상생의 법칙은 모두 필요한데, 우주 만물 간에 상생과 상극이 조화를 잘 이루면서 서로 작용한다면 만물의 흥망성쇠 운행은 순조로울 것이다. 그러나 우주가 상극에만 치우쳐서 운행된다면 이는 자연계의 균형을 무너뜨려 많은 혼란을 일으키게 될 것임은 자명하다. 증산에 따르면 선천은 줄곧 상극에 의한 지배를 받아왔다. 상생과 상극의 조화를 바탕으로 상극이 주도한 것도 아니고 일방적인 상극의 지배였다는 데에 그 문제의 심각성이 있으니, 상극은 필연적으로 원한을 낳고 원한은 세상을 큰 혼란에 빠지게 만들었다.³⁸ 따라서 積冤을 해결하고 비겁을 풀며 못 재앙을 없애기 위해서는 惡人을 징계하고 인간을 가르치는 것보다 먼저 ‘상극의 지배’라는 우주의 도수를 ‘상생의 지배’로 바꾸지 않으면 안 된다. 즉 증산의 해원은 천지도수의 조정이라는 우주적 차원에서부터 시작되는 것이다.

여기에서 상생은 ‘서로가 서로를 살린다, 남을 잘 되게 한다’는 뜻으로, 공생, 윈윈(win-win)과는 차별되는 개념이다. 기본적으로 공생은 생물학적인 개념이고 윤리적 개념은 아니다. 하지만 상생은 윤리적 개념이면서 동시에 생물학적 개념이기도 하다. 또 공생이 특정한 생물체 사이에만 주어지는 제한적인 관계 속의 개념이라면, 상생은 모든 만물들 사이에 다 적용되는 보편적인 관계 속의 개념이다. 공생은 환경의 변화에 따라서 기생으로 변할 수도 있고, 심지어 해악을 끼치게 될 수도 있으므로 영속적이지는 않다. 이에 비해 상생은 영속적이다. 공생은 자기 이익을 전제로 하지만 상생은 자기 이익을 전제로 하지 않는다.³⁹ 또 윈윈은 서로 다른 장소에서 동시에 벌어지는 전쟁을 모두 승리로 이끈다는 군사 전략 개념으로서, 상극을 전제 조건으로 하고 있다는 점에서 無相克을 표방하는⁴⁰ 상생 개념과는 거리가 멀다.

증산의 해원도 무속에서 제기하는 해원에 비해 일정한 차별성을 지닌다. 그것은 무속의 해원이 망자의 冤을 대상으로 하고 있다면, 증산의 해원은 冤을 가지는 주체가 망자를 넘어서 살아있는 사람, 민족, 국가, 심지어 동물과 신명 등 우주에 존재하는 모든 개체들에게까지 확대된다는 점이다. 또 冤이 인간계의 혼란을 넘어 전 우주를 혼란에 빠뜨리는 근본적인 원인으로 진단된다는 점, 해원이 남을 잘 되게 한다는 윤리적 개념인 상생과 결합한다는 점, 冤이 해소된 세계인 후천 지상선경을 지향한다는 점에서 무속의 해원보다 폭

³⁸ 「상극에 따른 원한으로 진멸지경에 처한 세상」, 《대순회보》 65, 대순진리회교무부, 2006, 18 쪽.

³⁹ 이경원, 「대순진리회의 ‘상생’ 이념에 관한 연구」, 『신종교연구』 13, 한국신종교학회, 2005, 324-326 쪽.

⁴⁰ 水火金木待時以成 水生於火 故天下無相克之理(『典經』 교운 1-66)

이 더 넓다.⁴¹

『태평경』의 해원은 冤을 모든 혼란의 원인으로 본다는 측면, 冤이 해소된 세계인 태평 세계를 지향한다는 점에서 증산의 입장과 동일하다. 하지만 冤의 주체에 살아있는 사람들 까지 포함된다는 점에서 무속의 해원보다는 폭넓은 개념이라 할지라도, 증산이 설정한 冤의 범위까지는 미치지 않는다.

㉔ 증산의 종교 활동기(1897년-1909년)⁴²를 전후한 19세기 후반의 한국사회 역시 『태평경』의 경우와 마찬가지로 안팎으로 많은 시련을 겪고 있었다. 민중들은 부패한 탐관오리의 횡포와 가혹한 세금으로 고통 받고 있었고, 외세의 침략은 한국의 힘으로는 감당하기가 점점 어려워지고 있었다. 積冤은 갈수록 커져갔고 참다 못한 농민들은 전봉준(1854~1895)을 중심으로 1894년 1월에 동학농민운동을 일으켰으니, 민중의 冤이 폭발된 이 항쟁은 한국 근대사의 한 획을 그은 커다란 사건이었다. 동학농민운동은 1년 이상 지속되다가 실패로 끝이 났고, 이 기간에 희생된 백성들의 수는 무려 30~40만 명에 달했다. 전봉준이 최초로 봉기를 일으킨 이평 말목장터는 증산의 고향인 객망리⁴³에서 불과 4km 밖에 떨어지지 않은 곳이었다. 동학농민운동을 옆에서 직접 지켜보았던 24세의 청년 증산은, 보국안민을 표방하는 이 운동의 뜻을 높이 평가하면서도 이 운동이 곧 실패로 끝날 것을 예측하고 무고한 양민들이 많이 희생될 것을 우려하여 사람들이 동학농민운동에 투신하는 것을 말렸다.⁴⁴ 증산의 예상대로 동학농민군들은 불과 몇 달 만에 파국의 나락으로 떨어졌고, 관군을 앞세운 지배계급은 대규모의 보복을 단행하였다. 동학농민운동의 진원지였던 전라도는 다른 어느 지역보다 피해가 극심하였으니, 재산의 몰수와 부녀자 능욕, 살인 등으로 민중들은 엄청난 고통을 겪어야 했다.⁴⁵ 이제 민중들은 아무런 희망도 꿈꿀 수 없게 되었으며 積冤은 해소되지 못하고 더욱 커져만 갔다. 이를 지켜본 증산은 積冤의 근본 원인을 인간이나 사회 구조의 모순이 아닌 우주의 잘못된 도수에서 찾았다. 이 점은 『태평

⁴¹ 노길명, 『한국신흥종교연구』, 경세원, 2003, 56-59쪽; 최준식, 「왕중양과 강증산의 삼교합일주의」, 『종교연구』 5, 한국종교학회, 1989, 165쪽.

⁴² 증산이 천지공사를 시행한 시기는 1901년부터 1909년까지이다. 그런데 그는 천지공사를 하기 전, 1897년부터 1900년까지 3년 간 한반도 전역을 돌아다닌 적이 있었다. … 그의 주유 목적은 천지공사를 시작하기 전에 인심과 속정을 세세히 살펴보는 것이었다. 그러므로 증산이 주유하기 시작한 1897년부터 그가 천지공사를 마치고 化天한 1909년까지를 모두 그의 종교 활동이 이루어진 시기라고 설정할 수 있다.(졸고, 「강증산의 대외 인식」, 『동ASIA종교문화연구』 2, 동ASIA종교문화학회, 2010, 130쪽)

⁴³ 現 전라북도 정읍시 덕천면 신월리 신송마을.

⁴⁴ 『전경』 행록 1-23.

⁴⁵ 진성규, 「증산의 해원상생관에 대한 고찰」, 『증산사상연구논문집』 16, 증산사상연구회, 1990, 113쪽.

경』과 뚜렷이 구분되는 중요한 차이점이다. 그리하여 그는 종교적인 방법으로 해원을 모색하면서 민중들에게 상생이 지배하는 地上仙境이 도래할 것이라는 새로운 꿈을 꾸게 해주었다.⁴⁶

3. 解冤 실현 방안

積冤에 대한 각각의 원인 진단에 따라 『태평경』과 증산은 그 나름의 구체적인 해원 방안을 제시한다. 이 방안들은 최고신의 역할과 인간의 행동 양식으로 나누어 살펴볼 수 있다.

(1) 解冤 결과 解冤相生을 위한 최고신의 역할

☐ 『태평경』의 경우에 불화와 불통을 풀고 해원결을 이루어 태평을 구현하기 위해서는 가르침을 퍼서 善人을 만들고 惡人을 바로 잡아야만 된다. 『태평경』이 세상에 존재하는 이유도 바로 이것이다.

하늘은 책(『태평경』)을 내어 아주 먼 곳까지 이르도록 널리 행하게 함으로써, 그 말은 통하게 되고 착한 사람을 번창시키게 하고, 악한 사람을 알게 하고, 원한 맺힌 것을 풀게 한다.(解冤結)⁴⁷

『태평경』의 세계관에서는 인간들, 특히 천자가 바른 道를 행해야만 태평이 이루어진다. 『태평경』에서 이것을 가르치는 존재가 皇天이다. 황천은 만물의 근원인 원기를 포괄하고 지배하는 최고의 절대자이다.⁴⁸ 황천이 본격적으로 인격적인 의미를 지니게 된 것은 『태평

⁴⁶ 물론 대순진리회의 발생을 아노미 이론만 가지고 설명할 수는 없다. 강돈구는 아노미 이론의 문제점을 지적 하면서 신종교의 발생을 이해하기 위해서는 그 당시의 사회적 상황뿐만 아니라 적어도 그 이전의 역사적인 전통, 창시자와 조직자의 역할도 동시에 고려되어야 한다는 점을 지적한 바 있다.(강돈구, 「신종교연구서설」, 『종교학연구』 6, 서울대학교 종교학연구회, 1987, 216-217 쪽)

⁴⁷ 天出文書, 令使可遙行萬萬里, 得通其言, 以暢善人, 以知惡人, 以解冤結. (『태평경합교』, 467-468 쪽)

⁴⁸ 尹燦遠은 王明, 卿希泰 등 중국의 도교 연구자들이 유물론적 관심사에 입각하여 『태평경』에 나타나는 종교적 측면을 비합리적인 것으로 철저히 배제하고 『태평경』의 神學에 관하여 전혀 언급하지 않았다고 지적하면서, 일본의 아사노 유이치[淺野裕一]가 『태평경』의 최고 신격인 皇天을 밝혀냄으로써 『태평경』의 신학 체계를 처음으로 구성해 내었

경』이 처음이다. 여기에서 황천은 세상에서 가장 신령스러운 존재이며,⁴⁹ 모든 일을 담당하는 우두머리이자 인간의 부모이고 성현들에 있어서는 모범의 대상으로 묘사된다.⁵⁰ 원시 천존이나 태상노군 등 후대 도교에서 만들어지는 각종 신격의 선구적 형태가 바로 이 황천이다.⁵¹ 하지만 황천은 이 세상의 태평 구현에 직접적으로 나서지 않는다. 다만 황천은 재앙을 없애고 질서를 바로 잡기 위해 天師를 시켜 참된 글과 책을 세상에 전하게 한다.⁵² 대체로 『태평경』은 6명의 眞人들이 天師에게 질문을 던지면 天師가 대답하는 형식으로 이루어져 있는데, 여기에서 天師가 하는 말이 곧 황천의 가르침인 것이다. 만약 천자가 황천의 가르침을 지키지 못하고 道와 질서를 무너뜨리면 황천은 노하여 인간계에 그에 상응하는 벌과 재앙을 내린다.⁵³ 『태평경』은 군주를 하늘의 아들이자 사람의 어른으로 규정하여 천부적인 권위를 인정하기 때문에⁵⁴ 기본적으로 체제 옹호적이다. 하지만 민중의 고통이 극심하고 積冤이 커져갈 때 군주가 잘못을 반성하고 道를 행하는 개혁의 의지를 보여주지 않는다면 황천은 그를 벌한다. 따라서 『태평경』은 혁명 지향적인 성격을 띠게 된다.⁵⁵ 『태평경』의 영향을 크게 받은 태평도와 오두미도가 민중 운동을 일으켰던 이유 중의 하나도 여기에 있다.

㉔ 『태평경』과 동일하게 대순진리회 역시 최고 절대자의 존재에 대해 긍정한다. 대순진리회가 출현하기 직전인 19세기 후반 한국의 사조는 점점 힘을 잃어가고는 있었지만 그래도 여전히 성리학이었다. 성리학의 세계관은 주돈이의 ‘無極而太極’으로 시작하는 「태극도설」

다고 본다.(윤찬원, 앞의 글, 96쪽) 『태평경』에 나타나는 황천 관념의 총괄적 의미는 형이상학적 성격과 아울러 인격적, 의지적 존재로서의 절대자 성격, 그리고 종교적 경배의 대상이라는 차원에서 정립되고 있다.(윤찬원, 「도교 권선서에 나타난 윤리관에 관한 연구」, 『도교문화연구』 29, 한국도교문화학회, 2008, 151-152쪽)

⁴⁹ 至誠可專念，乃心痛涕出，心使意念主行，告示遠方。意，陰也，陰有憂者當報陽，故上報皇天神靈。(『태평경합교』, 427 쪽)

⁵⁰ 夫皇天，乃是凡事之長，人之父母也，天下聖賢所取象也(앞의 책, 658 쪽)

⁵¹ 이 때문에 『태평경』은 후대 도교의 관념 형성에 지대한 영향을 미쳤다고 평가할 수 있다.(윤찬원, 『태평경에 나타난 도교사상 연구』, 96-103 쪽 참고) 또한 만물을 셋으로 나누어 보는 관점이나 최고신 관념, 承負의 해소 등 도덕 수행론, 內丹의 기초를 이루는 守一, 符呪, 服食 등 많은 부분에서 후대 중국 도교에 지대한 영향을 끼쳤다. 특히 세계를 셋으로 나누어 파악하는 방식은 『태평경』 이전에는 찾아보기 힘든 표현이다. 前後漢을 통틀어 漢代에서 세계를 삼분법으로 파악하는 방식은 『태평경』이 최초라 할 것이다. 이러한 삼분법적 세계 파악 방식은 후대 도교의 관념 창출에 선구적 역할을 하였다.(윤찬원, 『태평경에 나타난 도교사상 연구』, 129 쪽)

⁵² 從神文聖賢辭，下及庶人奴婢夷狄，以類相從，合其辭語，善者以爲洞極之經，名爲皇天洞極政事之文也。(『태평경합교』, 354 쪽); 今以天師文書道一，付一有德之國。今一國之原，雖其君有德萬萬人者，安能乃并解陰陽無極天地之災乎?(앞의 책, 390-391 쪽); 尹燦遠, 『태평경에 나타난 도교사상 연구』, 99 쪽.

⁵³ 夫皇天所怒而不悅，故有戰鬥，水旱災害不絕。(『태평경합교』, 712 쪽)

⁵⁴ 夫帝王者，天之子，人之長(앞의 책, 219 쪽)

⁵⁵ 오상훈, 『『태평경』과 후한 도교운동의 전개』, 『역사학보』 97, 역사학회, 1983, 47쪽.

에 그 연원을 둔다. 대순진리회도 「태극도설」과 동일하게 우주 만물의 근원을 무극으로 규정하면서, 무극과 태극을 동일한 것으로 간주한다. 대순진리회에서 무극 즉 태극은 우주 만물이 생성·전개되는 시원이면서 동시에 우주 만물이 생성되고 순환하는 원리라는 뜻까지도 모두 포함하는 개념이다. 무극·태극으로부터 음양이 나오고 오행이 발현되어 만물은 생성·소멸한다.⁵⁶ 이런 설명 방식은 성리학의 세계관과 일면 동일한 구조를 가진다. 하지만 성리학의 세계관에는 인격신 개념이 존재하지 않는 반면, 대순진리회는 우주의 본체인 무극에 인격을 부여하여 최고 절대자로서 無極神을 설정한 후 그 무극신의 조화로써 우주의 운행을 설명한다.⁵⁷ 무극신은 ‘九天應元雷聲普化天尊姜聖上帝’로서, 그 의미는 가장 높은 하늘인 구천에서 절대자가 음양의 결합인 雷聲으로써 하늘과 땅의 氣를 오르내리게 하여 만물을 생성·변화·지배·자양한다는 것이다.⁵⁸

대순진리회의 최고신도 『태평경』과 마찬가지로 현실 세계에 재앙이 닥쳤을 때는 대리자를 통해 가르침을 퍼게 한다. 하지만 그것이 여의치 않으면 문제의 해결을 위하여 직접 인간의 몸을 지니고 인간계에 뛰어드는 존재로 설정된다는 점에서 『태평경』의 황천과는 차이가 있다.

上帝께서 九天에 계시자 神聖·불·보살 등이 상제가 아니면 혼란에 빠진 천지를 바로잡을 수 없다고 호소하므로 서양 대법국 천계탑에 내려오셔서 三界를 둘러보고 천하를 大巡하시다가 東土에 그쳐 모악산 금산사 미륵금상에 임하여 三十년을 지내시면서 崔水雲⁵⁹에게 天命과 神敎를 내려 大道를 세우게 하셨다가 甲子年⁶⁰에 天命과 神敎를 거두고 辛未年⁶¹에 스스로 세상에 내리기로 정하셨도다.⁶²

대순진리회의 최고신은 직접 인간의 몸으로 인간의 삶을 경험해보고, 인간의 관점에서 積

⁵⁶ 宇宙之爲宇宙는 元有本然法則而其神秘之妙 在乎太極이니 外此無極故로 曰太極也이요 唯一無二故로 曰太極也라. 惟是太極也는 至理之所以載也요 至氣之所由行也며 至道之所自出也라.(『태극도통감』, 태극도본부, 1956, 2 쪽); 道之謂道也者는 定而無極하고 動而太極하야 太極이 生兩儀하고 兩儀生四象하고 四象生八卦하나니 太極之理生生之數는 無盡無量하야 變通造化功德을 不可思議일새(앞의 책, 5 쪽) / 大巡이 圓이며 圓이 無極이고 無極이 太極이라. 宇宙가 宇宙된 本然法則은 그 神秘의 妙함이 太極에 在한 바 太極은 外此無極하고 唯一無二한 眞理인 것이다. 따라서 이 太極이야말로 至理의 所以載요, 至氣의 所由行이며 至道의 所自出이라. …(이 글은 현재 대순진리회 여주본부도장의 포정문 옆 벽면에 새겨져 있다)

⁵⁷ 졸고, 「정역사상과 대순사상의 비교 연구」, 『종교연구』 60, 한국종교학회, 2010, 47 쪽.

⁵⁸ 『대순진리회요람』, 6-7 쪽.

⁵⁹ 최제우(1824~1864).

⁶⁰ 1860년.

⁶¹ 1871년.

⁶² 『전경』 예시 1.

冤과 재앙의 구조 및 원인을 다각적으로 검토해 보겠다는 매우 적극적인 자세를 보여준다. 대순진리회는 세상을 구원하기 위하여 人世에 직접 내려온 최고신이 증산이라고 믿는다. 그 이유는 그가 인간 세상에 있을 때 인간의 능력을 초월하는 여러 가지 異蹟을 보여주었기 때문이기도 하지만, 궁극적으로는 그가 상극의 지배라는 천지의 도수를 상생의 지배로 바꾸며 冤이 없는 새로운 세상을 개혁시킨다는 천지공사를 9년간에 걸쳐 시행했다는 사실 때문이다.⁶³

우리는 개혁하여야 하나니 대개 나의 공사는 옛날에도 지금도 없으며 남의 것을 계승함도 아니요 운수에 있는 일도 아니요 오직 내가 지어 만드는 것이니라. 나는 삼계의 대권을 주재 하여 선천의 도수를 뜯어고치고 후천의 무궁한 선운을 열어 낙원을 세우리라.⁶⁴

선천에서는 인간 사물이 모두 상극에 지배되어 세상이 원한이 쌓이고 맺혀 삼계를 채웠으니 천지가 常道를 잃어 갖가지의 재화가 일어나고 세상은 참혹하게 되었도다. 그러므로 내가 천지의 도수를 정리하고 신명을 조화하여 만고의 원한을 풀고 相生의 道로 후천의 선경을 세워 세계의 민생을 건지려 하노라. 무릇 크고 작은 일을 가리지 않고 神道로부터 원을 풀어야 하느니라. 먼저 도수를 굳건히 하여 조화하면 그것이 기틀이 되어 인사가 저절로 이룩될 것이니라. 이것이 곧 三界公事이니라.⁶⁵

『전경』에 따르면 神聖·佛·보살은 천지의 혼란을 최고신에게 하소연하였고, 증산은 천지 도수를 조정하는 일에 대해 “내가 이 공사를 맡고자 함이 아니니라. 천지신명이 모여 상제가 아니면 천지를 바로 잡을 수 없다 하므로 괴롭기 한량 없으나 어찌할 수 없이 맡게 되었노라.”고 말했다.⁶⁶ 즉 증산에게 있어서는 천지도수를 조정하는 일 자체가 신성·불·보살들의 해원과 관련되는 일인 것이다. 하늘이 사람을 죽이고만 있었다고 평가하면서 하늘과 땅을 뜯어고쳐 우주의 질서를 새로 개편하겠다고 선언한 증산의 행위는 평범한 것이 아니었기 때문에, 그는 천지공사를 하고 다니는 동안 일부 그의 추종자들을 제외한 대다수의 주변 사람들로 부터 광인이라는 소리까지 들어야 했다.⁶⁷

⁶³ 상제께서 오셔서 천지 도수를 정리하고 신명을 調和하여 만고에 쌓인 원한을 풀고 相生의 도를 세워 후천 선경을 열어놓으시고 神道를 풀어 조화하여 도수를 굳건히 정하여 흔들리지 않게 하신 후에 人事를 조화하니 萬民이 상제를 하느님으로 추앙하는 바가 되었도다.(앞의 책, 예시 9)

⁶⁴ 앞의 책, 공사 1-2.

⁶⁵ 앞의 책, 공사 1-3.

⁶⁶ 앞의 책, 공사 1-9.

⁶⁷ 거짓으로 행세한 지난날에 세상 사람이 나를 神人이라 하더니 참으로 행하는 오늘날에는 도리어 狂人이라 이르노라.(앞의 책, 행록 3-34)

이와 같이 『태평경』과 대순진리회에서 冤과 재앙의 해소에 대한 최고신의 역할이 다르게 나타나기 때문에, 해원의 사회적·정치적 성격이 차이를 보이게 된다. 앞서 말한 바대로 『태평경』에서 황천은 군주에게 벌을 내리는 존재이므로 사회 혁명적인 성격을 띠게 될 수도 있다. 이에 비해 대순진리회에서는 상제가 현실세계를 바꾸겠다는 강력한 의지를 보여주면서 해원을 보장하는 존재이므로 상제에 대한 신앙이 『태평경』의 황천 경우보다 더욱 강조된다. 해원이 상제에게 의탁하는 형태로 나타난다는 사실은 사회 혁명 지향적인 성격을 배제시키게 한다. 또 다음 절에서 언급하겠지만 대순진리회의 해원은 상생을 전제로 하기 때문에 더욱 그러하다.

(2) 解冤結과 解冤相生을 위한 인간의 노력

㉑ 『태평경』의 경우 해원결과 재앙의 해소는 황천으로부터 가르침을 받은 인간에 의해 이루어져야 한다. 불화와 불통도 인간이 스스로 극복해야 한다. 그러면 불화불통을 뛰어넘어 해원결을 실현하는 실천 방안은 무엇인가? 그것은 承負를 해소하는 일이다. 인간 개개인의 입장에서 보았을 때 『태평경』에서 말하는 가장 큰 재앙과 원한은 생명을 잃는 것이다.⁶⁸ 인간이 주어진 삶을 제대로 살아내지 못하는 가장 큰 이유는 인간이 잘못을 범하기 때문인데, 문제는 그 잘못이 한 개인에게만 국한되는 것이 아니라는 사실이다. 『태평경』에 따르면 한 개인이 악행을 저지르면 그것은 본인에게만 영향을 끼치는 것이 아니라 그 자식과 후손에게 길이길이 대물림된다. 이것이 바로 승부이다.⁶⁹

불교의 인과응보는 前生, 現世, 來生이라는 윤회 속에서 행위 당사자만의 업보를 규정할 뿐 그 자손에게까지 업보가 미치지 않는다. 불교와 달리 『태평경』은 윤회를 인정하지 않기 때문에 행위 당사자는 자신의 업보를 내세에서는 받지 않는다. 대신 그 업보는 자신이 아닌 후손들이 대대로 받는다. 이와 같이 인과응보는 개인적인 차원에 머물고, 승부는 공동체적인 차원에 머문다.⁷⁰ 근본적으로 승부 관념은 개인이 독립성을 상실하고 가문과

⁶⁸ 夫人死者乃盡滅，盡成灰土，將不復見。今人居天地之間，從天地開闢以來，人人各一生，不得再生也。自有名字爲人。人者，乃中和凡物之長也，而尊且貴，與天地相似；今一死，乃終古窮天畢地，不得復見自名爲人也，不復起行也。故悲之大冤之也。(『태평경합교』, 340-341 쪽)

⁶⁹ 承者爲前，負者爲後；承者，迺謂先人本承天心而行，小小失之，不自知，用日積久，相聚爲多，今後生人反無辜蒙其過謫，連傳被其災，故前爲承，後爲負也。負者，流災亦不由一人之治，比連不平，前後更相負，故名之爲負。負者，迺先人負於後生者也(앞의 책, 70 쪽)

⁷⁰ 윤찬원, 『태평경에 나타난 도교사상 연구』, 154-155 쪽.

운명을 같이하게 만드는 서주 이래의 종법제도와 관련이 있다.⁷¹

주어진 삶을 제대로 누리므로써 재앙을 피하고 원한을 만들지 않기 위해서는, 또 수명을 제대로 누리지 못한 가문 대대로의 積冤을 풀기 위해서는 善을 행하여 승부를 풀어내지 않으면 안 된다. 혹시 선을 힘써 행해도 악한 결과를 얻는 것은 조상이 만들어 놓은 승부가 덜 풀려서 그런 것이니,⁷² 더욱 열심히 선을 행해야 한다. 그 구체적인 내용은 노동력이 없다는 이유로 여아를 살해 해서는 안 되며, 남에게 의탁하지 않고 스스로의 노력으로 생활하며, 사치스러운 장례를 하지 않고, 곤궁한 사람을 구제하며, 서로 돕고 재물을 共有하는 것으로 나타난다. 물론 이러한 것들은 그 시대의 사회상을 반영하는 것이다. 이렇게 함으로써 불화불통이 해소되면 인간은 그 본질을 회복하게 되니 이것이 바로 守一이다. 여기에서 一은 인간의 본질을 말한다.

守一은 인간 개인적 차원에서는 개개인의 수양을 통해 얻어져야 하지만, 사회 정치적 차원에서는 군주가 道에 근거한 바른 통치를 시행해야만 얻어진다. 이때 守一의 一은 세계의 본질이 된다. 『태평경』에서 守一은 인간의 본질을 회복한다는 개인적 수양 성격과 도의 원칙에 따라 나라를 다스려 세계의 본질을 회복한다는 치국의 성격을 동시에 지니지만, 더 강하게 부각되는 것은 치국의 원리이다.⁷³ 사실상 積冤의 책임을 가장 크게 지는 인간은 군주이므로 승부 역시 군주의 경우가 가장 크게 부각된다. 백성의 승부가 3백 년, 신하의 승부가 3천 년 동안 이어진다면, 군주의 승부는 무려 3만 년 동안 내려가기 때문에⁷⁴ 군주는 善政을 베풀어서 승부를 풀어야만 한다. 그렇게 해야만 道가 행해지고 불화불통이 해소되어 冤도 풀리게 된다.

『태평경』에 따르면 元氣治, 自然治, 道治, 德治, 仁治, 義治, 禮治, 文治, 法治, 武治라는 총 열 가지의 통치 방식이 있다.⁷⁵ 이중 군주가 태평을 실현할 수 있는 가장 이상적인 정치는 元氣治, 自然治, 道治이다. 이 다스림은 형벌과 법령을 사용하지 않고 無爲自然으로써 다스리는 상태를 의미하며,⁷⁶ 구체적으로는 현명한 인재를 적재적소에 등용하고, 잔혹

⁷¹ 陳靜, 「太平經中的承負報應思想」, 『宗教學研究』 2, 四川大學, 1986, 38-39 쪽.

⁷² 行善反得惡者, 是承負先人之過, 流災前後積來害此人也. (『태평경합교』, 22 쪽)

⁷³ 윤찬원, 『태평경에 나타난 도교사상 연구』, 191 쪽.

⁷⁴ 承負者, 天有三部, 帝王三萬歲相流, 臣承負三千歲, 民三百歲. (『태평경합교』, 22 쪽)

⁷⁵ 然, 助帝王治, 大凡有十法: 一爲元氣治, 二爲自然治, 三爲道治, 四爲德治, 五爲仁治, 六爲義治, 七爲禮治, 八爲文治, 九爲法治, 十爲武治. (앞의 책, 253-254 쪽)

⁷⁶ 前古神人治之, 以真人爲臣, 以治其民, 故民不知上之有天子也, 而以道自然無爲自治. 其次真人爲治, 以仙人爲臣, 不見其民時將知有天子也, 聞其教敎而尊其主也. 其次仙人爲治, 以道人爲臣, 其治學微有刑被法令彰也, 而民心動而有畏懼, 巧詐將生也. 其次霸治, 不詳擇其臣, 民多冤而亂生焉, 去治漸遠, 去亂漸近, 不可復制也. (앞의 책, 25 쪽)

한 착취를 금하며, 지배층은 피지배층과 교류하여 민의를 소통시키는 것으로 나타난다.⁷⁷

㉔ 증산의 경우 冤과 재앙의 해소를 위해서는 무엇보다 상극의 지배라는 천지의 도수가 바뀌어야만 되며, 우주적 차원에서 신명·인간·동물 등이 모두 해원을 할 수 있는 제도적 장치가 마련되어야 한다. 증산은 이렇게 공언했다.

천지의 度數를 정리하고 神明을 調和하여 萬古의 원한을 풀고 相生의 道로 後天의 仙境을 세워서 세계의 民生을 건지려 하노라.⁷⁸

예로부터 쌓인 冤을 풀고 冤에 인해서 생긴 모든 불상사를 없애고 영원한 평화를 이룩하는 공사를 행하리라. 머리를 굽으면 몸이 움직이는 것과 같이 인류 기록의 시작이고 冤의 역사의 첫 장인 堯의 아들 丹朱의 冤을 풀면 그로부터 수천 년 쌓인 冤의 마디와 고가 풀리리라. 단주가 불초하다 하여 요가 舜에게 두 딸을 주고 천하를 전하니 단주는 冤을 품고 마침내 순을 蒼梧에서 崩케 하고 두 왕비를 瀟湘江에 빠져 죽게 하였도다. 이로부터 冤의 뿌리가 세상에 박히고 세대의 추이에 따라 冤의 종자가 퍼지고 퍼져서 이제는 천지에 가득 차서 인간이 파멸하게 되었느니라. 그러므로 인간을 파멸에서 건지려면 해원공사를 행하여야 되느니라.⁷⁹

증산은 그의 말 대로 천지도수를 고치고 상생의 도를 펼치면서 단주의 해원을 시작으로 9년 동안 각지를 돌며 해원공사를 실시하였다.⁸⁰ 그러면서 그는 이제부터 동물들까지도 자유롭게 해원을 할 수 있는 해원시대⁸¹라고 선포하였다.

이제는 해원시대니라.⁸²

대원사 골짜기에 각색의 새와 각종의 짐승이 갑자기 모여들어 반기면서 무엇을 애원하는 듯 하나라. 이것을 보시고 상제께서 가라사대 “너희 무리들도 후천 해원을 구하려함인가” 하시

⁷⁷ 박문현, 「태평경과 목자의 경세사상」, 『도교학연구』 12, 한국도교학회, 1993, 17-18 쪽.

⁷⁸ 『전경』 공사 1-3.

⁷⁹ 앞의 책, 공사 3-4.

⁸⁰ 앞의 책, 행록 2-15, 공사 1-25, 공사 1-29, 공사 1-32, 공사 2-3, 공사 2-19, 공사 2-22, 공사 3-2, 공사 3-17, 공사 3-18, 교운 1-17, 교운 1-20, 교운 1-32, 교법 3-6, 권지 2-37, 예시 22, 예시 74.

⁸¹ 앞의 책, 교운 1-20, 교운 1-32, 교법 1-9, 교법 1-67, 교법 2-14, 교법 2-20, 교법 3-15, 예시 22, 예시 74.

⁸² 앞의 책, 공사1-32.

니 금수들이 알아들은 듯이 머리를 숙이는도다. 상제께서 “알았으니 물러들 가있거라.”고 타
이르시니 수많은 금수들이 그 이르심을 좇는도다.⁸³

이와 같이 증산은 우주적 차원에서 해원을 할 수 있는 제도적 장치를 마련함에 따라 누구
든 해원을 추구할 수 있게 했다고 강조하였다.

해원 방법에는 복수를 위주로 하는 부정적인 것과 冤을 종교적으로 승화시켜 풀어나가
는 긍정적인 것이 있다. 어떤 방법으로 해원을 하든 그것은 자신의 의지에 달려있다. 증산
은 이렇게 말했다.

인간은 욕망을 채우지 못하면 분통이 터져 큰 병에 걸리느니라. 이제 먼저 亂法을 세우고 그
후에 眞法을 내리나니 모든 일을 풀어 각자의 자유의사에 맡기노니 범사에 마음을 바로 하
라.⁸⁴

모든 일은 각자의 자유의지에 달려있으므로 부정적인 방법으로 해원을 할 수도 있다. 그
러므로 세상이 어지러워지게 될 수도 있으니, 증산에 따르면 그것이 亂法이다. 증산은 "악
을 악으로 갚는 것은 피로 피를 씻는 것과 같으니라."고 가르치면서,⁸⁵ 惡을 善으로 갚아야
하는 것과 원수의 冤을 풀고 그를 은인과 같이 사랑하는 것에 진정한 해원의 방법이 있음
을 밝혔다.⁸⁶ 즉 해원은 상생을 목표로 삼아야 한다는 것이다. 증산은 자신을 따르는 종도
박공우에게 이렇게 가르쳤다.

상제께서 川原장에서 예수교 사람과 다투다가 큰 돌에 맞아 가슴뼈가 상하여 수십 일 동안
치료를 받으며 크게 고통하는 공우를 보시고 가라사대 “너도 전에 남의 가슴을 쳐서 死境에
이르게 한 일이 있으니 그 일을 생각하여 뉘우치라. 또 네가 완쾌된 후에 가해자를 찾아가
죽이려고 생각하나 네가 전에 상해한 자가 이제 너에게 상해를 입힌 측에 붙어 갚는 것이니
오히려 그만하기 다행이라. 내 마음을 스스로 잘 풀어 가해자를 은인과 같이 생각하라. 그러
면 곧 나오리라.”⁸⁷

⁸³ 앞의 책, 행록2-15.

⁸⁴ 앞의 책, 교법 3-24.

⁸⁵ 앞의 책, 교법 1-34.

⁸⁶ 앞의 책, 교법 3-15, 교법 1-56.

⁸⁷ 앞의 책, 교법 3-12.

또 증산은 종도 차경석이 자신의 부친을 살해한 원수를 찾아 복수하고자 하는 것을 말린 적도 있었다.⁸⁸ 부모의 원수를 불구대천으로 여기는 유교적 이데올로기가 지배하던 그 시절에는 부모의 원수와 사사로이 화해한 자식을 곤장형으로 처벌하는 私和罪가 있었다는 사실을 감안하면,⁸⁹ 당시 증산의 해원 방법은 상식적인 일이 아니었다. 피해자의 입장에서 복수하고자 하는 것은 당연할 수 있다. 하지만 그것은 또 다른 冤을 낳게 되기 때문에 인간 사회 전체로 보면 積冤은 결코 해소되지 않는다.⁹⁰ 증산은 이 점을 지적하면서 “우리의 일은 남을 잘 되게 하는 공부이니라.”⁹¹고 가르쳤다. 이것이 바로 인간 개개인에게 주어진 해원상생의 실천 방안이다.

4. 결론

지금까지 『태평경』의 해원결과 증산의 해원상생에 대해 살펴보았다. 이 두 사상은 모두 冤이 세계 혼란의 원인이라는 점에 인식을 같이 하면서, 해원을 통해 재앙을 제거하고 조화와 행복을 만들어 나감을 목적으로 하고, 태평세계와 후천 지상선경이라는 冤이 해소된 세상을 지향한다는 공통점이 있다. 또 해원결을 위해서 선을 행하고 바른 정치를 펼쳐 승부를 해소한다는 것과 해원상생을 위해서 남 잘되게 하기를 힘쓴다는 것 사이에는 유사한 윤리 의식을 찾아볼 수 있다.

두 사상의 차이점도 발견되는데 그것은 첫째, 積冤의 근본 요인과 그에 대한 최고신의 대응이 다르게 나타난다는 점이다. 해원결은 冤의 근본 원인을 인간의 잘못, 특히 군주의 잘못된 통치에서 찾고, 해원상생은 상극이라는 우주의 구조적 모순에서 찾는다. 따라서 『태평경』의 최고신인 황천은 해원결과 재앙의 해소를 위하여 인간에게 가르침을 주고 이를 따르지 않을 때에는 벌을 내리는 존재로 나타나며, 대순진리회의 최고신인 상제는 우선 천지의 도수를 조정한 뒤 만고의 冤을 일일이 다 풀어내면서 해원시대를 열어 신명·인간·동물들에게 해원의 기회를 주는 존재로 나타난다. 그러므로 대순진리회의 해원은 상제에 대한 신앙을 전제로 하게 된다.

⁸⁸ 앞의 책, 교법 3-15.

⁸⁹ 최종고, 「갈등과 해원의 법사상」, 『사회이론』 14, 한국사회이론학회, 1995, 185쪽.

⁹⁰ 이제 해원시대를 당하여 악을 선으로 갚아야 하나니 만일 너희들이 이 마음을 버리지 않으면 후천에 또다시 악의 씨를 뿌리게 되니 나를 좇으려거든 잘 생각하여라.(『전경』 교법 3-15)

⁹¹ 앞의 책, 교법 1-2.

둘째, 해원결과 해원상생의 규모나 범위가 다르다는 점이다. 증산은 지금이 해원시대라고 공언하면서 해원을 추구하는 존재를 인간뿐만 아니라 신명, 동물들까지 확대시켰다. 이에 비해 해원결은 주로 인간 중심의 해원에 초점이 맞추어져 있다.

셋째, 해원결과 해원상생이 가진 사회·정치적인 성격이 다르다. 해원결은 인간 특히 군주의 잘못된 통치가 바로 잡혀야만 가능하다. 만약 황천이 天師를 통해 내려 준 『태평경』의 가르침을 군주가 따르지 않고 道를 무너뜨린다면 곧 황천으로부터의 벌이 내려지게 된다. 이것은 『태평경』이 언제든지 혁명 지향적인 방향으로 흐를 수 있음을 시사한다. 이에 비해 대순진리회는 해원 관념을 상생과 연결시킨다. 자기의 자유로운 의지에 따라 복수를 통한 부정적인 방법으로 해원을 시도할 수도 있지만, 그것은 악을 악으로 갚는 방법으로서 세상을 어지럽게 만들며 영원한 멸망이라는 참혹한 결과를 낳는다.⁹² 따라서 惡을 善으로 갚기를 강조하는 해원상생은 혁명 지향적으로 흐를 가능성이 극히 희박하다. 이에 대해 증산은 이렇게 강조하였다.

濟生醫世는 聖人の 道요, 災民革世는 雄霸의 術이라. 벌써 천하가 웅패가 끼친 괴로움을 받은 지 오래되었도다. 그러므로 이제 내가 相生의 道로써 化民靖世하리라. 너는 이제부터 마음을 바로 잡으라. 大人을 공부하는 자는 항상 好生の 덕을 쌓아야 하느니라. 어찌 역조 창생을 죽이고 살기를 바라는 것이 합당하리오.⁹³

증산의 해원사상이 1800년 전의 『태평경』에 이미 엿보인다는 정재서의 지적은 논의의 지평을 열었다는 점에서 큰 의의가 있다. 하지만 앞서 언급한 점들로 인해서 증산의 해원상생과 『태평경』의 해원결을 완전히 동일한 선상에서 다룰 수는 없다. 설령 증산이 해원관념을 종교 사상화하는 데 『태평경』의 해원결에서 일부 영향을 받았다고 가정하더라도, 그의 해원상생은 『태평경』 해원결의 범주와 일치하지는 않는다. 이 사실은 증산의 사상을 도교와 연관시켜 기술할 때에는 좀 더 주의가 필요하다는 것을 시사한다.

정재서는 해원사상에 대한 지적 외에도 증산이 자신의 호를 고향 마을 뒷산인 龜峰과 중의적으로 『참동계』에서 취했을 가능성이 있다는 점, 증산이 주장한 지상선경 건설이나 다양한 부적과 주문의 사용은 『태평경』에서 발견할 수 있다는 점을 들면서 중국 초기의

⁹² 지난 선천 영웅시대는 죄로써 먹고 살았으나 후천 성인시대는 선으로써 먹고 살리니 죄로써 먹고 사는 것이 장구하라, 선으로써 먹고 사는 것이 장구하라. 이제 후천 중생으로 하여금 선으로써 먹고 살 도수를 짜 놓았도다(앞의 책, 교법 2-55); 天門地戶玉樞大判上帝出座萬神舉令左右劒戟前後旗幟風雨大作日月晦冥霹靂震山水崩潰天轉地轉陰陽變化海印造化無窮無極無山退海移野崩陵殺氣消滅惡物自死…(앞의 책, 교운 2-42)

⁹³ 앞의 책, 교운1-16.

원시도교와 증산의 유사성에 대해 의심한다.⁹⁴ 하지만 증산이 자신의 호를 『참동계』와 연관시켰다는 추정은 근거가 없기 때문에 논할 여지가 없다. 증산의 지상선경 역시 仙的인 모습을 담고 있다 하더라도⁹⁵ 증산으로부터 비롯된 신종교들이 전북 금산사의 미륵불을 매우 중요시한다는 점을 감안하면,⁹⁶ 지상선경의 연원을 『태평경』에서만 찾기 보다는 불교 미륵 용화세계와의 연관성도 아울러 고려해야 한다고 본다.⁹⁷ 이에 대해서는 추후에 더 많은 검토가 필요할 것이다. 증산의 부적과 주문 사용도 『태평경』의 그것과 연관시키는 것이 적절한지는 의문이다. 정재서 본인이 지적했듯이 증산의 부적 사용법은 불에 살라 물에 타 먹는 ‘吞服’이 아니라, 불에 태워서 없애는 ‘燒紙’였다. 탄복이 부적의 힘을 인간에게 응기시키는 행위라면, 소지는 하늘에 공포하는 행위라는 점에서 그 성격이 같지 않다. 증산의 사상에 도교적 요소가 많이 발견되는 것은 사실이지만, 증산의 사상을 도교와 완전히 일치시켜 서술하는 것에는 무리가 따를 수밖에 없는 것이다.

이 글에서는 지면의 압박을 고려하지 않을 수 없어 積冤의 근본 원인 진단과 해원 방안의 개요에만 초점을 맞추었고, 解冤과 관련된 윤리관에 대해서는 미처 다루지 못하였다. 특히 ‘승부 해소’와 ‘상생 구현’을 비교하여 살피는 일은 『태평경』과 증산이 각각 제시한 인간 개개인의 해원 실천 방안을 이해하기 위해서 반드시 필요한 일인데, 이것은 다음 기회를 기약하기로 한다.

⁹⁴ 정재서, 「한국 도교의 고유성」, 194 쪽.

⁹⁵ 정재서와 마찬가지로 김낙필도 증산의 지상선경 연원을 『태평경』에서 찾고 있다.(김낙필, 「도교와 한국 민속」, 『민속과 종교』, 도서출판 민속원, 2003, 88 쪽)

⁹⁶ 증산은 자신이 인간으로 태어나기 전에 금산사의 미륵불에 30년 간 머물고 있었다고 주장하면서, 자신이 곧 미륵이라고 밝혔다.(『전경』 교운 1-9, 행록 2-16) 이런 사실로 해서 증산계열 신종교들은 금산사의 미륵불을 매우 중요하게 인식한다.

⁹⁷ 최제우가 동학에서 주장한 지상선경이 人文開闢의 면모를 보이는 데 비해서 증산의 지상선경은 天地開闢을 말한다.(강돈구, 「근대 신종교와 민족주의 I」, 『근대성의 형성과 종교지형의 변동 I』, 한국학중앙연구원, 2005, 197 쪽) 인간간의 입장에서 보면 급작스러운 천지의 변화는 구세주를 필요로 하게 된다. 이런 점에서 증산의 지상선경은 미륵불의 출현으로 설명되는 불교 용화세계와의 연관성을 고려하여 이해해야 한다.

참고 문헌

- 『大巡眞理會要覽』, 大巡眞理會教務部, 1968.
- 《大巡會報》65, 大巡眞理會教務部, 2006.
- 《大巡會報》85, 大巡眞理會教務部, 2008.
- 《大巡會報》94, 大巡眞理會教務部, 2009.
- 『典經』, 大巡眞理會教務部, 1974.
- 『太極道通鑑』, 太極道本部, 1956.
- 『太平經合校』, 中華書局出判, 1997.
- 金洪喆, 『한국 신종교 사상의 연구』, 集文堂, 1989.
- 盧吉明, 『한국신흥종교연구』, 經世院, 2003.
- 窪徳忠·西順藏 지음, 『中國宗教史』, 趙誠乙 옮김, 도서출판 한울, 1990.
- 尹燦遠, 『태평경에 나타난 도교사상 연구』, 서울대학교대학원 박사학위논문, 1992.
- 鄭載植, 『전통의 연속과 변화』, 아카넷(Acanet), 2004.
- 『한국 신종교 조사 연구 보고서』, 한국종교연구회, 1996.
- 姜敦求, 『新宗教研究序說』, 『종교학연구』 6, 서울대학교 종교학연구회, 1987.
- , 「근대 신종교와 민족주의 I」, 『근대성의 형성과 宗教地形의 변동 I』, 韓國學中央研究院, 2005.
- , 「대순진리회의 종교 교육」, 『종교연구』 62, 한국종교학회, 2011.
- 金洛必, 「도교와 한국 민속」, 『민속과 종교』, 도서출판 민속苑, 2003.
- 金晟煥, 「초기 도교의 철학 사상」, 『중국철학』 7, 중국철학회, 2000.
- 金鐸, 「甌山教團史에 보이는 도교적 영향」, 『도교문화연구』 24, 한국도교문화학회, 2006.
- 金洪喆, 「韓國新宗教에 나타난 道教思想」, 『도교사상의 한국적 전개』, 한국도교사상연구회, 1989.
- 盧吉明, 「세계화와 '해원상생」, 『大巡眞理學術論叢』 4, 大眞學術院, 2009.
- 朴金奎, 「유교사상과 증산교사상의 小考」, 『한국종교사연구』 10, 한국종교사학회, 2002.
- 朴文鉉, 「太平經과 墨子の 經世思想」, 『도교학연구』 12, 한국도교학회, 1993.
- 朴龍哲, 「典經에 나타난 冤의 본질과 구조」, 『大巡思想論叢』 1, 大巡思想學術院, 1996.
- 吳相勳, 「『太平經』과 後漢 도교운동의 전개」, 『歷史學報』 97, 역사학회, 1983.
- 尹燦遠, 「道教 勸善書에 나타난 윤리관에 관한 연구」, 『도교문화연구』 29, 한국도교문화학회, 2008.
- 李京源, 「대순진리회의 '상생' 이념에 관한 연구」, 『신종교연구』 13, 한국신종교학회, 2005.
- , 「대순진리회의 해원 이념에 관한 연구」, 『大巡眞理學術論叢』 4, 大眞學術院, 2009.
- 李煜, 「조선전기 冤魂을 위한 제사의 변화와 그 의미」, 『종교문화연구』 3, 韓信人文學研究所, 2001.

- 鄭大珍, 「解冤相生の 理解」, 『大巡思想論叢』 4, 大巡思想學術院, 1998.
- 鄭在晝, 「태평경의 성립 및 사상에 관한 試論」, 『인문과학논집』 59-1, 이화여자대학교한국문화연구원, 1991.
- , 「『태평경』과 도교적 문학관」, 제4차 道教學學術大會, 한국도교학회, 1994.
- , 「한국 도교의 고유성」, 『한국 전통사상의 특성 연구』, 한국정신문화연구원, 1995.
- 秦星圭, 「증산의 해원상생관에 대한 고찰」, 『증산사상연구논문집』 16, 증산사상연구회, 1990.
- 陳靜, 「太平經中的承負報應思想」, 『宗教學研究』 2, 四川大學, 1986.
- 車瑄根, 「강증산의 대외 인식」, 『東ASIA宗教文化研究』 2, 東ASIA宗教文化學會, 2010.
- , 「正易思想과 大巡思想의 比較 研究」, 『종교연구』 60, 한국종교학회, 2010.
- , 「근대 한국의 신선 관념 변용」, 『종교연구』 62, 한국종교학회, 2011.
- 崔鍾庫, 「갈등과 해원의 法思想」, 『사회이론』 14, 한국사회이론학회, 1995.
- 崔俊植, 「王重陽과 강증산의 三教合一主義」, 『종교연구』 5, 한국종교학회, 1989.

<요약문>

『태평경』의 解冤結과 대순진리회의 解冤相生 비교연구

차선근(대순종교문화연구소)

冤은 인간이 가진 가장 원초적인 부정적 감정 중의 하나이고 언제든지 비극으로 흐를 여지가 농후하다.冤을 조절하고 승화시키는 것은 개인과 사회의 안녕을 위해 무엇보다 중요할 것이다. 한국 근대에冤을 푸는 것을 근간으로 解冤相生이라는 새로운 종교 이념을 창출해 낸 종교 지도자가 바로 姜甌山(1871~1909)이다. 대순진리회는 증산으로부터 차례로 종통을 계승한 道主 趙鼎山(1895~1958)과 都典 朴牛堂(1917~1996)에 의해 설립된 종단으로 해원상생을 핵심 教義로 삼는다.

증산 이전에 이미 『태평경』에도 解冤結이야 말로 태평세계를 건설하기 위한 선결 과제임이 역설되어 있다. 『태평경』의 해원결과 대순진리회의 해원상생은 모두 해원을 통해 재앙을 제거하고 조화와 행복을 만들어 나감을 목적으로 하며,冤이 해소된 세계인 태평세계와 후천 지상선경을 각각 지향한다. 하지만 『태평경』은冤의 근본 원인을 인간의 잘못, 특히 군주의 잘못된 통치에서 찾기 때문에, 해원을 위해서 인간 개개인은 대대로 집안에 이어 내려온 承負를 풀고 군주는 바른 정치를 펴는 것을 목표로 삼는다. 이에 비해 대순진리회는冤의 근본 원인을 상극이라는 우주의 구조적 모순에서 찾는다. 이에 따라 해원을 위해서는 최고신이 적극 개입하여 천지의 度數를 상극에서 상생으로 전환시키고, 해원 시대라는 場을 마련하여 전 우주의 신명들과 망자를 포함한 인간, 심지어 동물들도 해원을 추구할 수 있도록 해 주어야 한다. 해원결이 문제를 인간 중심으로 풀어나간다면, 해원상생은 우주적 차원으로 문제를 풀어나가고 있는 것이다. 또한 『태평경』은 道를 무너뜨리는 군주를 황천으로부터 처벌 받는 존재로 설정하기 때문에 언제든지 혁명 지향적인 방향으로 흐를 수 있지만, 대순진리회의 해원은 상생과 化民靖世를 강조하기 때문에 혁명 지향적으로 흐를 가능성이 극히 희박하고 최고신에 대한 신앙이 강조된다는 점에서 사회·정치적인 성격이 다르게 나타난다.

이와 같이 『태평경』과 대순진리회의 해원사상은 일면 동일한 점도 보이지만, 그 원인 진단과 범위, 해원 방안, 성격 등의 면에서는 일정한 차이가 발견된다. 이것은 대순진리회를 도교와 연관시켜 서술할 경우, 상호간의 유사성 외에 이질성도 동시에 고려해야만 한다는 사실을 시사한다.

주제어 : 太平經, 不和不通, 解冤結, 姜甌山, 大巡眞理會, 相克, 解冤相生

『太平経』の解冤結と大巡真理会の解冤相生の比較研究

車瑄根（大巡宗教文化研究所研究委員/韓国）

- 1、問題の提起
- 2、積冤原因診断：不和不通と相克
- 3、解冤実現方案
- 4、結論

1、問題の提起

韓国宗教文化の原型(archetype)¹で議論される事は、おおよそ、弘益人間、在世理化理念、天空信仰、山岳崇拜信仰、神仙思想、調和と融合の意識、解冤意識などだ。この中で解冤意識を基盤に形成された宗教文化を調べれば、シッキムグ、チノグィグなどの巫俗の解冤祭から始まり、仏教の薦度齋と水陸齋、儒教の厲祭や掩骼埋骸²、韓国の近現代に姜甌山(1871～1909)が説明した解冤思想などを挙げることができる。

甌山の解冤思想とは解冤相生をいう³。甌山は相手に対する願望の感情である怨、その怨を相手に解かず、自分の内面に積む恨、自身の願いを成し遂げようと思う願いを全て包括する幅広い概念で冤を設定して⁴、その冤を解いて共存を成し遂げようとする解冤相生を宗教思想の重要な軸とした。甌山の思想は韓国人の心性に深く表れている恨の情緒を刺激し、これによって彼の思想は大衆により身近になる事ができた。韓国の新宗教は、その間、消滅したものまで合わせて約400余りと推算されるが⁵、この中で甌山を教祖とするのは約

¹ ここでの「原型」とは一民族の集会的無意識と感情の土台[基層]を成しているもので文化と社会の深い所で強く残っていて考え方、価値観、行為形態などが現われることを言う。(鄭載植, 『傳統の連続と變化』, Acanet, 2004, p. 89)

² 李煜, 「朝鮮前期 冤魂を爲する祭祀の變化とその意味」, 『宗教文化研究』 3, 韓神人文學研究所, 2001, pp. 167-169.

³ 盧吉明によれば甌山の主張した解冤は「解冤相生」の形態で理解されなければならない。盧吉明は 甌山の思想体系で真の解冤のためには相生が前提とされなければならない、相生のための必須条件は解冤に設定され「解冤」と「相生」はお互いに分離することができない相互補完的な概念だと説明し、甌山の解冤思想は「解冤」と「相生」が結合された形態である「解冤相生」という一つの統合された概念に定立されると強調する。(盧吉明, 世界化と「解冤相生」, 『大巡真理學術論叢』 4, 大真學院, 2009, p. 106)

⁴ 朴龍哲, 「典經に見える冤の本質と構造」, 『大巡思想論叢』 1, 大巡思想學院, 1996, pp. 391-409; 鄭大珍, 「解冤相生の理解」, 『大巡思想論叢』 4, 大巡思想學院, 1998, p. 7; 李京源, 「大巡真理會の解冤理念に関する研究」, 『大巡真理學術論叢』 4, 大真學院, 2009, pp. 312-324.

⁵ 金洪喆, 『韓國 新宗教 思想の研究』, 集文堂, 1989, p. 37.

100を越えて⁶、これ以外にも、間接的に影響を受けたものまで考慮すれば、全新宗教の65%に肉迫するほど⁷、甌山が韓国近現代宗教史に及ぼした影響は大きかった。

この甌山の解冤相生と関連して中国民間道教の基本経典である『太平経』⁸の解冤結を見回して見る必要がある。この問題を初めて提起した人は韓国の鄭在書だ。彼は『太平経』に「解冤結」という単語が、あるのを指摘しつつ、甌山が強調した解冤思想が中国民間道教の『太平経』にすでに登場していることを次の通り指摘した。

甌山教の要諦は解冤思想だ。巫俗のいわゆる「怨念解消」に根元を置いているこの理論は、やはり巫俗に発生論的根拠を持っている民間道教思想にかつて出現した。『太平経』では怨恨冤結が世のあらゆる不条理、不合理の根源であることを随所に力説し、これの解消すなわち解冤結を強調する。⁹

『太平経』の至る所でこのよう冤結がすべての政治、社会問題を引き起こす根源であり、これの解消が太平世界実現の先決課題であることを力説している。¹⁰

鄭在書のこのような指摘以後、相当な時間が過ぎたが、『太平経』の解冤結と甌山の解冤相生を互いに比較・説明する作業はまだ成り立っていない。

甌山は堯の息子である丹朱が人類歴史に「記録された」冤の最初であると断定しつつ、問題になった冤の最初の発源地を韓国ではなく中国だと指定し¹¹、彼の解冤思想の一部分は中国と関連する。また、彼が冤を世界混乱の根本原因と見て、冤の解消された世の中を指向したという事実は『太平経』と同一である。だが『太平経』が冤の根本要因を人間、特に君主から探し出しこれを土台に人間界の次元で冤の解決方法を模索するが、甌山は冤の根本要因を宇宙の構造的矛盾から探し出し宇宙的観点で冤の解決方法を提示する。このような点で甌山の解冤相生は『太平経』の解冤結よりその規模や範囲、実践方法の側面においてより包括的に展開する。したがって『太平経』と甌山の解冤相生はいくつもの共通点があることにもかかわらず、その概念や特徴が一致しない。本稿の目的はこのような

⁶ 『韓国 新宗教 調査 研究報告書』, 韓国宗教研究会, 1996, p. 36.

⁷ 朴金奎, 「儒教思想と甌山教思想の 小考」, 『韓国宗教史研究』 10, 韓国宗教史學會, 2002, p. 299.

⁸ 中国道教は 丹鼎派に淵源を置きつつ国家公認の下に教壇組織を作り上げていった官方道教と、符籙派に淵源を置きながら民間に伝え受け継がれて行った民間道教の二つに分けられる。『抱朴子』が官方道教の基本経典なら、『太平経』は民間道教を代表する基本経典と認められる。(鄭在書, 「『太平経』の成立および思想に関する試論」), 『人文科学論集』 59-1, 梨花女子大学校 韓国文化研究院, 1991, p. 2)

⁹ 鄭在書, 「韓国 道教の 固有性」, 『韓国 傳統思想の特性研究』, 韓国精神文化研究院, 1995, pp. 204-205.

¹⁰ 鄭在書, 「『太平経』と道教的文學觀」, 第4次 道教學學術大會, 韓国道教學會, 1994, p. 158.

¹¹ 人の世の記録の始まりであり、怨みの世継ぎの始まりである堯の息子丹朱の怨みを晴らせば、それより幾千年積もり積もった怨みの一節一節や怨みの結び目が解かれるであろう。丹朱不肖なりとて堯が二人の娘を舜に与えて天下を譲ったゆえ、丹朱は怨みを抱き、ついには舜を蒼梧において崩じさせ、二人の妃を瀟湘江に落ちて死なせたのである。これより怨みの根が世に根をはり、世の遷り変りに従って怨みの種が広まって、今や天地に満ち満ちて人を滅ぼすこととなった。それゆえ人をその滅びから救おうとするならば、怨みを晴らす解冤の公事をしなければならぬ。(『典經』公事 3-4, 大巡眞理會教務部, 1974)

ものなどを検討してみることにある。

甌山の思想は道教的な色彩が濃いという評価を受けているが¹²、筆者は甌山の思想を道教と関連させて言及するには、より細かい検討が必要だと考える。甌山の思想で道教的要素をたくさん見いだせるのは事実だが、これは甌山が道教的概念を引用しながら、同時に彼だけの独創的な概念を重ねてかぶせているためだ¹³。したがって甌山の思想が道教のどんな部分と一致してどうである点で差が現れるかを同時に考慮することが、甌山の思想や道教を理解するのにさらに役に立つだろうと見る。『太平経』の解冤結と甌山の解冤相生を比較する作業はこの事実を立証してくれる。

一次研究資料では明代英宗正統9年(1444年)に編纂された『道蔵』中の『太平経』の代りに、王明が『太平経』の文献学的な問題を解決して¹⁴新しく出版した校訂本の『太平経合校』を活用することにする。また甌山の思想を調べるための資料を探す上で若干の困難がある。甌山から始まった新宗教らは互いに経典が同じでなく、教理にも一定の差があるためだ。ところがこれらの新宗教の中で「解冤相生」を宗旨として前面に出して核心教義とした宗団は大巡真理会が唯一だといえる¹⁵。大巡真理会以前には、どんな宗教団体も「解冤相生」という単一用語を使ったことがなかった。このような点を考慮してみた本稿では大巡真理会から刊行された資料を研究対象とする。

大巡真理会は甌山から次例と宗統を継承した道主趙鼎山(1895~1958)と都典朴牛堂(1917~1996)により設立された宗教団体だ。甌山は自身の後継者を指名せず1909年に化天したが、それから8年後の1917年、道力で世の中を救い出す意向を抱き入山修行をしていた鼎山は甌山から宗統継承の啓示を受けることになる。鼎山は1925年に無極道という宗教団体を作って宗教活動を展開したが、1941年に日帝が太平洋戦争を起し無極道は強制解散にあった¹⁶。解放後、宗教団体は再び復活し、鼎山は1950年に宗教団体の名前を太極道に変えた後、1958年に牛堂に宗統を継承させて自身の後続くようにし、化天したのであった。牛堂は1969年に全般的な組織と機構を改編して宗教団体の名前を大巡真理会に変更して活発な宗教活動を展開していった¹⁷。現在、甌山関連新宗教の中では大巡真理会が最

¹² 金洪喆, 「韓国新宗教に見える道教思想」, 『道教思想の韓國的展開』, 韓国道教思想研究会, 1989, pp. 314-320.; 金鐸, 「甌山教團史に見える道教的影響」, 『道教文化研究』 24, 韓国道教文化學會, 2006, pp. 260-280.

¹³ その一例が神仙観念だ。甌山の説いた神仙は地上神仙として、長生不死より福祿が強調されるという点、個人的や隠遁的ではなくて家族共同体的で社会参加的な性格が強調されるという点で伝統的な神仙とは差別化されている。また成仙のための修練法にも一定の差が発見される。(拙稿, 「近代韓國의 神仙 觀念 變容」, 『宗教研究』 62, 韓國宗教學會, 2011, pp. 162-167)

¹⁴ 「無極道 解散に関する考察」, 《大巡會報》 85, 大巡真理會教務部, 2008, pp. 20-29.

¹⁵ 大巡真理會の宗旨は陰陽合徳, 神人調化, 解冤相生, 道通眞境である。(『大巡真理會要覽』, 大巡真理會教務部, 1968, p. 14)

¹⁶ 「無極道 解散に関する考察」, 《大巡會報》 85, 大巡真理會教務部, 2008, pp. 20-29.

¹⁷ 「宗團 大巡真理會の變遷過程と無極太極の關係」, 《大巡會報》 94, 大巡真理會教務部, 2009, pp. 80-95.

も規模が大きく、活動も旺盛である¹⁸。

2、積冤原因診断：不和不通と相克

『太平経』と甌山は積冤に対する根本原因を互いに異なった診断をし、これらの解冤思想は鮮明に区分される。

(1) 『太平経』の積冤診断：不和不通

□ 『太平経』は、宇宙の本源を元氣と規定する¹⁹。当時漢代の思潮も宇宙の構造を元氣で解明するということだった。元氣は天地人をはじめとする万物を生成する²⁰。天地人は三統と呼ばれて、これらが互いに調和を成し遂げれば天下は太平となる。

万一、三位[天地人]がお互に通じて力を一緒にして心を一緒にすれば、直ちに太平となって大きく幸せとなり[楽]災難がなくなることになる。²¹

元氣には三種類ある、太陽・太陰・中和がそれだ。形体にも三種類ある、天・地・人がそれだ。空にも三種類ある、年・月・星がそれであり北極星がその中央になる。土地にも三種類ある、山・川・地がそれだ。人にも三種類ある、父・母・子がそれだ。治めることにも三種類ある、君・臣・民がそれだ。これら全ては太平を望む。この三種類は常に当然、近い存在であり、一つとしてお互いを欠く事はできない。供に一となって心配する事で合わさり、一つの家族をつくる。よって太平に到達し寿命をのばすことになり、恐れることがない。²²

『太平経』は、元氣から始まった太陽・太陰・中和、天・地・人、君・臣・民が三合相通して一つの家族として成し遂げられれば、太平に到達し、幸せとなり[楽]すべての災難がみな消えると見ている。ところが、もし調和を成し遂げられず、通じられなければ[不和不通]、天地には幸せが消え、陰と陽が互いに戦うことになる。陰陽の争いは非常に深刻

¹⁸ 大巡眞理會は一時佛教,キリスト教,カトリック教と共に 韓國の 4 大宗教を成すという話もあるほどだった。(姜敦求,「大巡眞理會の宗教教育」,『宗教研究』62, 韓國宗教學會, 2011, p. 238)

¹⁹ 夫物始於元氣。(『太平經合校」, 中華書局出刊, 1997, p. 254), 氣迺包裹天地八方, 莫不受其氣而生。(同書, p. 78)

²⁰ 元氣悅惚自然, 共凝成一, 名爲天也; 分而生陰而成地, 名爲二也; 因爲上天下地, 陰陽相合施生人, 名爲三也。三統共生, 長養凡物名爲財(同書, p. 305); 夫天地人本同一元氣(同書, p. 236)

²¹ 若三相通, 并力同心, 今立平大樂, 立無災。(同書, p. 151)

²² 元氣有三名, 太陽、太陰、中和。形體有三名, 天、地、人。天有三名, 日、月、星, 北極爲中也。地有三名, 爲山、川、平土。人有三名, 父、母、子。治有三名, 君、臣、民, 欲太平也。此三者常當腹心, 不失銖分, 使同一憂, 合成一家, 立致太平, 延年不疑矣。(同書, p. 19)

な結果を招く、氣と四季、五行、雨が降り風が吹かなくなり、あらゆる万物が繁盛できなくなり、怪我して死ぬ者が多くなり、たいへん不吉となる²³。また、天が陰陽を失って天道が乱れて、土地が陰陽を失ってあらゆる事物[財]が乱れ、人間が陰陽を失って子孫が途絶え、王と臣下が陰陽を失って治め、道は道理をなくして災難が発生する²⁴。天の正しい道が消えれば、必ず冤が固まってしまい[冤結]治めることが不可能となり、太平の氣は消えることになる²⁵。

このように『太平経』で積冤の背景に指定されるのは不和によって三合相通がならないことだ。特に互いに通じることができないことは積冤の直接的原因として作用する。

人間という存在は話し、声を出すことで互いに(意を)伝達して、文を書くことによって互いに疎通する。万物は衰え、隆盛することで自らの話を現わし人はこれを見て考え、知ることになる。人間という存在は陰陽の中央にあつて万物の師と大人と、最も多い群れを作ることができる。(人間は)神を真似た形体を持ち、変化し、先んじ、退いて、すべからず疎通する事を主として、この変化と差を記録し、その主となったのは話す事だ。したがって一節の話が通じなければ冤が固まり、二節の話が通じなければいつも詰まることになって、三節の話が通じなければ切れ、四節の話が通じなければ互いに和合しなければならぬ時でも応じず、その生きている万物に常がなくなり、五節の話が通じなければ争いが起き、六節の話が通じなければ四方上下に悪ができ、七節の話が通じなければ破られ崩れ、八節の話が通じなければ困難に直面し家移りが多数生じて、九節の話が通じなければ互いに害しケガすることになり、十節の話が通じなければ絶えず変革が起きる。²⁶

それでは不和と不通が引き起こされる理由は何であろうか？『太平経』は人間が病気を持つので、天も病気を持つと見た²⁷。すなわち人間が悪を行うから天地に災難が生まれ、現実社会での不和と不通の根本的な責任は人間にあるということだ。これは天人感応に基づいた漢代の災異説に立った考え方だ。人間の中でも最も地位が高い君主はその責任が絶対的だ。君主は権力を天から与えられた者だから、君主が正しい役割を遂行できないならば積冤が積もって災難ばかりが大きくなり太平世界は決して具現されることのない。

君主の心が育てることができなければ天心が下と通じることができず、妻と子供が、君主と

²³ 若三相通，并力同心，今立平大樂，立無災。(同書，p. 151)

²⁴ 天失陰陽則亂其道，地失陰陽則亂其財，人失陰陽則絕其後，君臣失陰陽則其道不理，五行四時失陰陽則爲災。(同書，p. 733)

²⁵ 過此已下，名亂天正道，必有冤結，鬼神精伏逃不見，不可理，不能調和太平之氣。(同書，p. 305)

²⁶ 人者，以音言語相傳，書記文相推移。萬物者，以衰盛而談語，使人想而知之。人者，在陰陽之中央，爲萬物之師長，所能作最衆多。象神而有形，變化前卻，主當疏記此變異，爲其主言。故一言不通，則有冤結；二言不通，輒有杜塞；三言不通，轉有隔絕；四言不通，和時不應，其生物無常；五言不通，行氣道戰；六言不通，六方惡生；七言不通而破敗；八言不通而難處爲數家；九言不通，更相賊傷；十言不通，更相變革。(同書，p. 205)

²⁷ 人無病，即天無病也。(同書，p. 355)

父の治を受けることができず逆賊の家になる。臣下の気を通じる事ができず、地の氣勢が作り上げることができなければ、忠臣がどうして明るく、君主を助けて治めるということを展開することができようか？…民の気が上と通じなくして、調和のとれた気がどう起こりうるだろうか？…今(君主と臣下、民の)、三つの気が互いによく通じなくてどう太平が成り立つだろうか？²⁸

四季と五行のすべての混乱までもただ君主の誤った政治によって始まる²⁹。君主の誤りから触発された人間界の不調和は自然界の不調和を招き、自然界の不調和はまた人間界に苦痛と病気、災難を加重させる。したがって災難をなくすためには何より君主が正しい道を行わなくてははいけない。

② 『太平経』が積冤の原因を支配階層の誤った政治から見いだす理由は当時の社会の混乱と関連がある。『太平経』の背景になる東漢末期は二度にわたる党錮の後、王権が極度に衰弱して十常侍に代表される宦官と母方の外戚、地方軍閥らが乱立した時代であった。これらの収奪と横暴に国民らは土地と財産を奪われ、生活の基盤を棄てなければならなかったし、その渦中、多くの人々が飢えて死んだ。西暦2年、中国の人口は5,960万人であったが、140年頃には人口が4,900万人となり1,000万人も減るほどであった³⁰。白骨が四方に転がり千里にかけて鶏の泣く声の一つも聞こえなかったという事実は当時の残酷な状況を推察させる³¹。

この時、渤海湾沿岸の方士らは民衆らの苦痛と積冤を見ながら当時の社会の問題点を診断し、解決策を提示した170巻もの『太平経』を書いた³²。このような背景の下、『太平経』が、当時の支配階層、特に君主に積冤の責任を問うたことは自然なことだった。『太平経』は、当時の民衆らに大きな影響を与え、太平道と五斗米道に思想的根元を提供し教団道教の形成にも決定的な寄与をした。太平道と五斗米道は活発な民衆運動を展開し、太平道の教祖張角は黄巾集団の蜂起し、五斗米道の教祖張魯は約60年間、漢中で独自の宗教王国を建設して自分たちだけの世界を構築した。太平道は徹底して鎮圧され、消滅し、五斗米道は早くに降参することによって民衆運動は全て失敗に終わったが、この運動は宗教が政権を変えるのに直接的な影響を及ぼした代表的な事例として評価される。

²⁸ 人君之心不暢達, 天心不得通於下, 妻子不得君父之教, 爲逆家也。臣氣不得達, 地氣不得成, 忠臣何從得助明王爲治哉?…民氣不上達, 和氣何從得興?…今三氣不善相通, 太平安得成哉?(同書, p. 20)

²⁹ 尹燦遠, 前文, p. 253.

³⁰ 窪徳忠・西順藏 編集, 『中國宗教史』, 趙誠乙翻訳, 圖書出版 한울, 1990, p. 55.

³¹ 金晟煥, 「初期道教の哲學思想」, 『中國哲學』 7, 中國哲學會, 2000, p. 120.

³² 『太平経』で現在、伝わっているのは 1/3 ほどの 57 冊だけだ。全体内容は分からないが、現存する物のみを見れば概してその内容は新仙家を軸に陰陽家, 儒家, 墨家などを含んでいる。鄭在書, 「『太平経』と道教的文學觀」, p. 145)

(2) 甌山の積冤診断：相克

㊦ 甌山も、やはり現実社会が災難に埋もれることになった理由として人間の誤りを指摘する。それは自然を征服しようとして神道の權威を押し倒した人間の傲慢、そして道德性の墜落だった。

西洋の全ての文物は天国のものを模したものであると仰せられ、「その文明は物に偏り、かえって人に奢り高ぶりをもたらし、果てには天理への信心を揺るがし、自然を従えようとして、全ての悪行を常に犯し、^{シンド}神道の權威をおとしめたため、天道と人事の常道が違えられて三界が乱れ、道の根源が絶たれることとなった。³³

忘其父者無道 忘其君者無道 忘其師者無道 世無忠 世無孝 世無烈 是故天下皆病³⁴

だが甌山は人間の誤り以前に、積冤と災難の根本的な理由として相克という宇宙の構造的矛盾に注目した。

先天において相克が人の世の事を司り、怨みが世に積もって、それゆえ天、地、人の三界が互いに通じず、この世に惨たらしい禍が起ったためである。³⁵

地の精気が一つになっていないゆえ、そのなかに暮す人々は考えが行き違い、それぞれに思いをなし、仲を違いて争うのである。³⁶

それによると、森羅万象は全て相克に支配され、これが積冤を起こした根本原因として作用した。したがって単純に亡者の怨霊だけでなく天地の各地域を担当する多くの神明らと人間、動物を含むすべての個体らまで冤を持つ主体と認定している。積冤は天地人が互いに疎通できないようにし、これで 神明とすべての蒼生は否劫に陥ることになり、ついに残酷な災難が生じることになった。混乱と災難の根本的な原因を人間ではなく宇宙に回すこのような説明方式は甌山以前には見つからない。甌山は現実の災難に対してこのように断言した。

旧い天は人を殺す公事ばかり行っていた。³⁷

³³ 『典經』 教運1-9.

³⁴ 同書、行録5-38.

³⁵ 同書、豫示8.

³⁶ 同書、公事 3-5.

³⁷ 同書、公事1-11.

このような果敢な発言は、天を絶対的なことと見て、天の恩恵に感謝して生きなければならないという伝統的な天観念にあいくちを打ち込むということだった。

本来、相克は相生と共に五行の特定の二つの要素間の作用原理を説明する概念だった。甌山はこの用語を宇宙全体を支配する概念に拡大させた。宇宙の運行で相克と相生の法則は全て必要だが、宇宙万物間に相生と相克が調和よく成し遂げながら互いに作用するならば万物の興亡盛衰運行は順調となる。しかし宇宙が相克にだけ偏って運行されるならばこれは自然界の均衡を押し倒し多くの混乱を起こすことになるのは自明だ。甌山によれば、先天³⁸が長い間、相克による支配を受け入れた。相生と相克の調和を土台に相克が主導したのでもなく一方的な相克の支配だったということにその問題の深刻性があり、相克は必然的に怨恨を産んで怨恨は世の中を大きな混乱に陥らせた³⁹。したがって積冤を解決し否劫を解いて多くの災難をなくすためには悪人を懲戒して人間を教化するより先に「相克の支配」という宇宙の度数を「相生の支配」と交換しなければならない。すなわち甌山の解冤は天地度数の調整という宇宙的次元から始まるのだ。

ここでの相生は「お互いがお互いを生かし、人をうまくいくようにする」という意味で、共生、ウィン・ウィン(win - win)とは区別される概念だ。基本的に共生は生物学的な概念で倫理的概念ではない。だが、共存は倫理的概念であり同時に生物学的概念でもある。また共生が特定の生物体の中にだけ与えられる制限的な関係の中での概念ならば、共存はすべての万物の間にみな適用される普遍的な関係の中での概念だ。共生は環境の変化にしたがって寄生して変わる事もでき、さらに害悪を及ぼすこともできるので永続的ではない。これに比べて共存は永続的だ。共生は自分の利益を前提とするが共存は自分の利益を前提としない⁴⁰。また、ウィン・ウィンは互いに違う場所で同時に広がる戦争を全て勝利に導くという軍事戦略概念として、相克を前提条件としているという点で無相克を標ぼうする⁴¹相生概念とは距離がある。

甌山の解冤も巫俗で提起する解冤に比べて一定の差別性を持つ。それは巫俗の解冤が亡者の冤を対象にしているならば、甌山の解冤は冤を持つ主体が亡者を越えて生きている人、民族、国家、さらには動物と身命など宇宙に存在するすべての個体にまで拡大するという点だ。また冤が人間界の混乱を越えて全宇宙を混乱に陥れる根本的な原因で診断されるという点、解冤が人をうまくいくようにするという倫理的概念の共存と結合するという点、冤が解消された世界の後天地上仙境を指向するという点で巫俗の解冤より幅がさらに広

³⁸ 開闢前の世界を「先天」、開闢後の世界を「後天」という。「開闢」とは、混乱した天地に根本的な変化が到来して太平盛世の地上仙境がつくられることをいう。

³⁹ 「相克による怨恨のため盡滅之境にもちいた世の中」、《大巡會報》65、大巡眞理會教務部、2006、p. 18.

⁴⁰ 李京源、「大巡眞理會の‘相生’理念に関する研究」、『新宗教研究』13、韓國新宗教學會、2005、pp. 324-326.

⁴¹ 水火金木待時以成 水生於火 故天下無相克之理(『典經』教運1-66)

い⁴²。

『太平経』の解冤は冤をすべての混乱の原因と見るという側面、冤が解消された世界の太平世界を指向するという点で甌山の立場と同一だ。だが冤の主体に住んでいる人々まで含むという点で巫俗の解冤よりは幅広い概念があるとはいえ、甌山が設定した冤の範囲までは届かない。

㉒ 甌山の宗教活動期(1897年-1909年)⁴³と前後した19世紀後半の韓国社会は、やはり『太平経』の場合と同じように内外において多くの試練を経ていた。民衆らは腐敗した貪官汚吏の横暴と苛酷な税金で苦痛を受けており、外勢の侵略は韓国の方で耐えきるのがますます難しくなっていた。積冤はますます大きくなり、耐えかねた農民らは全琫準(1854～1895)を中心に1894年1月に東学農民運動を起こし、民衆の冤が爆発したこの抗争は韓国近代史に一線を引いた大きな事件だった。東学農民運動は1年以上持続したが失敗に終わり、この期間に犠牲になった国民らの数は何と30～40万人に達した。全琫準が最初に蜂起を起こした梨坪抹木市場は甌山の故郷の客望里⁴⁴からわずか4kmしか離れていないところだった。東学農民運動を身近に直接、見守った24才の青年甌山は、輔国安民を標ぼうとするこの運動の意を高く評価しながらも、この運動がまもなく失敗に終わることを予測して罪のない良民らがたくさん犠牲になることを憂慮して人々が東学農民運動に身を投げるのを止めさせた⁴⁵。甌山の予想通り東学農民軍はわずか数ヶ月後に破局の奈落到ち、官軍を前面に出した支配階級は大規模な報復を断行した。東学農民運動の震源地であった全羅道は他のどの地域より被害が深刻で、財産の没収と婦女子凌辱、殺人などで民衆らは途方もない苦痛を味わわなければならなかった⁴⁶。既に民衆らは何の希望も夢見ることができなくなり積冤は解消されることなくより一層大きくなった。これを見た甌山は積冤の根本原因を人間や社会構造の矛盾でない宇宙の誤った度数に探した。この点は『太平経』と明確に区分される重要な差異点だ。そして彼は宗教的な方法で解冤を模索しながら民衆に共存が支配する地上仙境が到来するという新しい夢を抱かせた⁴⁷。

⁴² 盧吉明, 『韓國新興宗教研究』, 經世院, 2003, pp. 56-59; 崔俊植, 「王重陽と姜甌山の三教合一主義」, 『宗教研究』 5, 韓國宗教學會, 1989, p. 165.

⁴³ 甌山が天地公事を施行した時期は1901年から1909年までである。ところで彼は天地公事をした, 1897年から1900年まで3年の間、朝鮮半島全域を歩き回ったことがあった。彼の周遊目的は 天地公事を始める前に人心と俗情を細かく見る為だった。よって甌山が布教し始めた1897年から彼が天地公事を終えて化天までのおおよそ1909年までを彼の宗教活動が成り立った時期と設定することができる(拙稿, 「姜甌山の對外認識」, 『東ASIA宗教文化研究』 2, 東ASIA宗教文化學會, 2010, p. 130)

⁴⁴ 現 全羅北道 井邑市 徳川面 新月里 新松村。

⁴⁵ 『典經』 行録 1-23.

⁴⁶ 秦星圭, 「甌山の 解冤相生觀に對する考察」, 『甌山思想研究論文集』 16, 甌山思想研究會, 1990, p. 113.

⁴⁷ もちろん、大巡真理会の発生をアノミー理論だけを持って説明することはできない。姜敦求はアノミー理論の問題点を指摘しながら新宗教の発生を理解するためにはその頃の社会的状況だけではなく少なくともその以前の歴史的な伝統創始者と組織者の役目も同時に考慮されなければならないという点を指摘した。(姜敦求, 「新宗教研究序説」, 『宗教學研究』 6, 서울大學校宗教學研究會, 1987, pp. 216-217)

3、解冤実現方案

積冤に対するそれぞれの原因診断により『太平経』と甌山はそれなりの具体的な解冤方案を提示する。この方案は最高神の役割と人間の行動様式で分けて調べることができる。

(1)解冤結と解冤相生のための最高神の役割

□ 『太平経』の場合、不和と不通を解いて解冤結を成し遂げ太平を実現するためには教えを広げ善人を作って悪人を正してこそなる。『太平経』が世の中に存在する理由もまさにこれである。

天は本(『太平経』)を出し、とても遠方まで達するように、広く行うようにすることで、その話は通じ優しい人を繁盛させ、悪漢の人を分かるようにして、怨恨が固まるのを解くようにする。(解冤結)⁴⁸

『太平経』の世界観では人間、特に天子が正しい道を行ってこそ太平が成り立つ。『太平経』でこれを教える存在が皇天である。皇天は万物の根源の元気を包括して支配する最高の絶対者である⁴⁹。皇天が本格的に人格的な意味を持つことになったのは『太平経』においてが初めてである。ここで皇天は世の中で最も神霊らしい存在で⁵⁰、すべてを担う頭であり、人間においての両親で、聖賢においては模範の対象として描写される⁵¹。元始天尊でも太上老君など後代道教で作られる各種神格の先駆的形態がまさにこの皇天だ⁵²。だが皇天はこの世の太平実現には直接的に出で来ない。ただし皇天は災難をなくして秩序を正すために天師をさしむけて真の文と本を世の中に伝えるようにする⁵³。概して『太平経』

⁴⁸ 天出文書，令使可遙行萬萬里，得通其言，以暢善人，以知惡人，以解冤結。(『太平経合校』，pp. 467-468)

⁴⁹ 尹燦遠は王明、卿希泰など中国の道教研究者たちが唯物論的關心事に即して『太平経』に現われる宗教的側面を非合理的だと徹底的に排除し『太平経』義神学に関して全然言及しなかったと指摘しながら、日本の浅野裕一が『太平経』の最高神格である皇天を明かすことで『太平経』の神学体系を初めて構成し出した。(尹燦遠，前の文，p. 96)『太平経』に現われる皇天觀念の總括的意味は形而上学的性格と同時に人格的，意志的存在としての絶対者性格、そして宗教的敬排の対象という次元で定立されている。(尹燦遠，「道教勸善書に見える倫理觀に関する研究」，『道教文化研究 29』，韓國道教文化學會，2008，pp. 151-152.)

⁵⁰ 至誠可專念，乃心痛涕出，心使意念主行，告示遠方。意，陰也，陰有憂者當報陽，故上報皇天神靈。(『太平経合校』，p. 427)

⁵¹ 夫皇天，乃是凡事之長，人之父母也，天下聖賢所取象也(同書，p. 658)

⁵² このために『太平経』は後代道教の觀念形成にこの上なく大きい影響を及ぼしたと評価することができる。(尹燦遠，『太平経に見える道教思想研究』，pp. 96-103参照)また万物を三つに分けて見る観点や最高神觀念，承負の解消などの道德遂行では，内丹の基礎を成す守一，符呪，服食など多くの部分で後代中国道教に大きな影響を及ぼした。特に世界を三つに分けて把握する方式は『太平経』以前には見られない表現だ。前後漢をひっくるめて漢代で世界を三分法で把握する方式は『太平経』が最初であろう。このような三分法的世界把握方式は後代道教の觀念創出に先駆的な役目をした。(尹燦遠，『太平経に見える道教思想研究』，p. 129.)

⁵³ 從神文聖賢辭，下及庶人奴婢夷狄，以類相從，合其辭語，善者以爲洞極之經，名爲皇天洞極政事之文也。(太平経合校，p. 354)；今以天師文書道一，付一有德之國。今一國之原，雖其君有德萬萬人者，安能乃并解陰陽無極天地之災

は6人の真人らが天師に質問をおこない天師が答える形式で形成されているが、ここで天師が発する言葉が、つまりは皇天の教えである。もし天子が黄泉の教えを守ることができず、道と秩序を押し倒せば皇天は怒って人間界に相応する罰と災難を落とす⁵⁴。『太平経』は君主が天の息子であり、大人と規定し天性の権威を認めるので⁵⁵基本的に体制擁護的だ。だが、民衆の苦痛が深刻で積冤が大きくなる時、君主が誤りを反省し道を行う改革の意志を見せないならば皇天は彼を罰する。したがって『太平経』は革命指向的な性格を帯びることになる⁵⁶。『太平経』の影響を大きく受けた太平道と五斗米道が民衆運動を起こした理由の一つもここにある。

㉔ 『太平経』と同様に大巡真理会もやはり最高絶対者の存在を肯定する。大巡真理会が出現する前の19世紀後半、韓国の思潮はますます力を失っていたが、それでも相変わらず性理学だった。性理学の世界観は周敦頤の「無極而太極」で始まる『太極図説』にその淵源を置く。大巡真理会も『太極図説』と同様に宇宙万物の根源を無極に規定しながら、無極と太極を同一なことと見なす。大巡真理会で無極、すなわち太極は宇宙万物が生成・展開する始原であり同時に宇宙万物が生成されて循環する原理という意味まで全てを含む概念だ。無極・太極から陰陽が出てきて五行が発現し万物は生成・消滅する⁵⁷。このような説明方式は性理学の世界観と一面で同じ構造を持つ。だが、性理学の世界観には人格神観念が存在しない反面、大巡真理会は宇宙の本体の無極に人格を付与して最高絶対者として無極神を設定した後、その無極神の調和で宇宙の運行を説明する⁵⁸。無極神は「九天応元雷声普化天尊姜聖上帝」とし、その意味は最も高い空の九天で絶対者が陰陽の結合の雷声で天と地の気を上がっては下りるようにして万物を生成・変化・支配・滋養するということだ⁵⁹。

大巡真理会の最高神も『太平経』と同じように現実世界に災難が近づいた時、代理人を通じて教えを展開するようにする。だが、それが不如意ならば問題の解決のために直接、人間のからだを持って人間界に飛び込む存在と設定されるという点で『太平経』の皇天とは差がある。

⁵⁴ 夫皇天所怒而不悅，故有戰鬥，水旱災害不絶。(太平経合校，p. 712)

⁵⁵ 夫帝王者，天之子，人之長(同書，p. 219)

⁵⁶ 吳相勳，「『太平経』と後漢 道教運動の展開」，『歴史學報』97，歴史學會，1983，p. 47.

⁵⁷ 宇宙之爲宇宙者 元有本然法則而其神秘之妙 在乎太極이니 外此無極故로 曰太極也이요 唯一無二故로 曰太極也라. 惟是太極也 至理之所以載也요 至氣之所由行也며 至道之所自出也라. (太極道通鑑，太極道本部，1956，p. 2)；道之謂道也者 定而无極하고 動而太極하야 太極이 生兩儀하고 兩儀生四象하고 四象生八卦하나니 太極之理生生之數는 無盡無量하야 變通造化功德을 不可思議일새(同書，p. 5) / 大巡이 圓이며 圓이 無極이고 無極이 太極이라. 宇宙가 宇宙된 本然法則은 그 神秘의 妙함이 太極에 在한 바 太極은 外此無極하고 唯一無二한 眞理인 것이다. 따라서 이 太極이야말로 至理의 所以載요, 至氣의 所由行이며 至道의 所自出이라. … (この文は大巡真理會の驪州本部道場の布正門そば壁面に刻まれている)

⁵⁸ 拙稿，「正易思想と大巡思想の比較研究」，『宗教研究』60，韓國宗教學會，2010，p. 47.

⁵⁹ 『大巡真理會要覽』，pp. 6-7 ページ.

上帝が九天にいらっしゃったとき、神聖や仏菩薩たちが、上帝でなければ混乱に陥った天地を正すことができないと訴えるゆえ、西洋大法国の天啓塔に降臨され、三界を見てまわられて天下を大巡される途中、東土にとどまられ、母岳山金山寺の弥勒金像に臨まれて三十年を過ごされながら、崔水雲⁶⁰に命と教法を下して大道を立てさせなされたが、甲子年⁶¹に命と教法を崔水雲より収められて、辛未年⁶²に自らこの世に天下ることとされた⁶³。

大巡真理会の最高神は直接、人間の体で人間の生を経験し、人間の観点で積冤と災難の構造、および原因を多角的に検討してみるという非常に積極的な姿勢を見せてくれる。大巡真理会は世の中を救援するために人世に直接、降りてきた最高神が甌山であると信じる。その理由は彼が人間の世の中にいる時、人間の能力を超越する様々なものの異蹟を見せた為だが、究極的には彼が相克の支配という天地の度数を相生の支配に変えて、冤のない新しい世の中を開闢させるという天地公事を9年間にかけて施行したという事実のためだ⁶⁴。

それゆえ私たちは開闢しなければならず、おおよそ私が行う公事は昔も今もあったことがなく、余人のものを継いだのでもない。運数にあることでもなく、ただ私だけがつくるものである。私は三界の大権を執り行い、先天の度数を作り直し、後天の無窮なる仙境の運数を開いて樂園をつくるであろう。⁶⁵

先天では人間や事物はみな相克によって支配され、怨恨が世に積もって三界を満たしているため、天地が常道を失ってさまざまな災禍が起り、世は惨たらしいものとなった。それゆえ私は天地の度数を整え、神明を調べて万古の怨恨を晴らし、相生の道をもって後天の仙境をたて、世の民を救おうとするのである。凡そ事の大小にかかわらず神道^{シンド}によって怨みを解かなければならない。先ず度数を堅固に調えるならば、それが基となって人事が自ずと成就するであろう。これがすなわち三界の公事である。⁶⁶

『典経』によれば神聖・仏・菩薩は天地の混乱を最高神に訴え、甌山は天地度を調整することに対して「私が自らこの公事を負おうというのではない。天地神明が集って上帝でなければ天地を正すことができないというゆえ、煩わしいことかぎりなかったが、致し方

⁶⁰ 崔濟愚(1824-1864).

⁶¹ 1860年.

⁶² 1871年.

⁶³ 『典経』 豫示 1.

⁶⁴ そのため上帝は降誕されて、天地の度数を整え、神明を調べて万古に積もった怨みを解き、相生の道を立て後天の仙境を開かれ、神道^{シンド}を解いて調えられ度を固く定めて動じないようにされた後、人事を調えられたゆえ、万民が上帝を天と仰ぐことになった。(同書、豫示 9)

⁶⁵ 同書、公事 1-2.

⁶⁶ 同書、公事 1-3.

なく負うことにしたのである。」と言った⁶⁷。すなわち甌山にあつては天地導水を調整する仕事自体が神聖・仏・菩薩らの解?と関連するのである。天が人を殺してばかりいたと評価しつつ、天と地をやり直し宇宙の秩序を新しく改編すると宣言した甌山の行為は平凡なことではなかった為、彼は天地公事をする間、一部の彼の追従者らを除いた大多数の周辺の人々からの狂人という声まで聞かなければならなかった⁶⁸。

このように『太平経』と大巡真理会では、冤と災難の解消に対する最高神の役割が違って現れ、解冤の社会的・政治的性格が差を見せることになる。先立って話したように『太平経』で皇天は君主に罰を下す存在で社会革命的な性格を帯びることもできる。これと比べて大巡真理会では上帝が現実世界を変えるという強力な意志を見せながら解冤を保障する存在であり、上帝に対する信仰が『太平経』の皇天場合より、より一層に強調される。解冤が上帝に依託する形態で現れるという事実は、社会革命指向的な性格を排除させる。また、次の詩で言及するが、大巡真理会の解冤は共存を前提とするので、更にそうであるといえる。

(2) 解冤結と解冤相生のための人間の努力

㊦ 『太平経』の場合、解冤結と災難の解消は皇天から教えを受けた人間によって成り立たなければならない。不和と不通も人間が自ら克服しなければならない。それで不和不通を跳び越えて解冤結を実現する実践方案は何か？それは承負を解消することだ。人間一人一人の立場で見た時『太平経』が言う最も大きい災難と怨恨は生命を失うことだ⁶⁹。人間が与えられた人生をまともに生き延びることができない最も大きい理由は人間が誤りを犯すためだが、問題はその誤りが一個人にだけ限定されるのではないとの事実だ。『太平経』によれば一個人が悪行を犯せばそれは本人にだけに影響を及ぼすのではなく、その子孫にも永遠に相続される。これがまさに承負だ⁷⁰。

仏教の因果応報は前生、現世、来生という輪廻の中で行為当事者だけの業報を規定し、その子孫にまで業報が及ばない。仏教とは違い『太平経』は輪廻を認めないために行為当事者は自身の業報を来世では受けない。代わりにその業報は自身でない子孫らが代々受け

⁶⁷ 同書、公事 1-9.

⁶⁸ 金亨烈は上帝に、「多くの方が先生を狂人と申しております」と告げた。上帝はこれを聞かれて、「偽りで世を渡った昔には世の人は私を神人と呼んだが、真実で行動する今日ではかえって狂人と言うのである」と仰せられた。(同書、行録3-34)

⁶⁹ 夫人死者乃盡滅，盡成灰土，將不復見。今人居天地之間，從天地開闢以來，人人各一生，不得再生也。自有名字爲人。人者，乃中和凡物之長也，而尊且貴，與天地相似；今一死，乃終古窮天畢地，不得復見自名爲人也，不復起行也。(太平経合校，pp. 340-341)

⁷⁰ 承者爲前，負者爲後；承者，迺謂先人本承天心而行，小小失之，不自知，用日積久，相聚爲多，今後生人反無辜蒙其過謫，連傳被其災，故前爲承，後爲負也。負者，流災亦不由一人之治，比連不平，前後更相負，故名之爲負。負者，迺先人負於後生者也(同書，p. 70)

る。これと共に因果応報は個人的な次元に留まり、承負は共同体的な次元に留まる⁷¹。根本的に承負観念は個人が独立性を喪失して一族と運命を共にするようにさせる西周以来の宗法制度と関連がある⁷²。

与えられた人生をまともに享受することによって災難を避け怨恨を作らないためには、また、寿命をまともに享受することが出来ない家門代々での積冤を解くためには善を行って承負を解かなければならない。もしも、善を努力して行っても悪漢の結果を得るのは先祖が生んだ承負があまり解けていないからで⁷³、より一層熱心に善を行わなければならない。その具体的な内容は、労働力がないからと女兒を殺害してはならず、他人に依託しないで自らの努力で生活して、贅沢な葬儀をせず、困窮した人を救済し、互いに助けあって財物を共有することである。もちろんこのようなことは、その時代の社会像を反映している。このようにすることによって不和不通が解消されれば人間はその本質を回復することになる、これがつまり守一だ。ここでの一は人間の本質を指す。

守一は人間の個人的次元では一人一人の修養を通じて得られなければならないが、社会政治的次元では君主が道に基づいた正しい統治を施行してこそ得られる。この時の守一の一は世界の本質になる。『太平経』で守一は人間の本質を回復するという個人的修養性格と道の原則により国を治めて世界の本質を回復するという治国の性格を同時に持つが、さらに強く浮び上がるのは治国の原理だ⁷⁴。事実上積冤の責任を最も大きく受ける人は君主であるから、承負はやはり君主の場合が最も大きく浮び上がる。民の承負が3百年、臣下の承負が3千年の間、続くならば、君主の承負は何と3万年の間、続くので⁷⁵君主は善政を施して承負を解かなければならない。そのようにしてこそ道が行われ不和不通が解消され、冤も解けるようになる。

『太平経』によれば元氣治、自然治、道治、徳治、人治、義治、礼治、文治、法治、武治という全十種類の統治方式がある⁷⁶。この中で君主が太平を実現できる最も理想的な政治は元氣治、自然治、道治である。この治めるということは刑罰と法令を使わず無為自然で治める状態を意味し⁷⁷、具体的には賢明な人材を適材適所に登用し、残酷な搾取を禁じ、支配層は被支配層と交流して民意を疎通させることである⁷⁸。

⁷¹ 尹燦遠, 『太平経に見える道教思想研究』, pp. 154-155.

⁷² 陳靜, 「太平経中の承負報應思想」, 『宗教學研究』 2, 四川大學, 1986, pp. 38-39.

⁷³ 行善反得惡者, 是承負先人之過, 流災前後積來害此人也。(『太平経合校』, p. 22)

⁷⁴ 尹燦遠, 『太平経に見える道教思想研究』, p. 191.

⁷⁵ 承負者, 天有三部, 帝王三萬歲相流, 臣承負三千歲, 民三百歲。(太平経合校, p. 22)

⁷⁶ 然, 助帝王治, 大凡有十法: 一爲元氣治, 二爲自然治, 三爲道治, 四爲徳治, 五爲仁治, 六爲義治, 七爲禮治, 八爲文治, 九爲法治, 十爲武治。(同書, pp. 253-254)

⁷⁷ 前古神人治之, 以真人爲臣, 以治其民, 故民不知上之有天子也, 而以道自然無爲自治。其次真人爲治, 以仙人爲臣, 不見其民時將知有天子也, 聞其教教而尊其主也。其次仙人爲治, 以道人爲臣, 其治學微有刑被法令彰也, 而民心動而有畏懼, 巧詐將生也。其次霸治, 不詳擇其臣, 民多冤而亂生焉, 去治漸遠, 去亂漸近, 不可復制也。(同書, p. 25)

⁷⁸ 朴文鉉, 「太平経と墨子の經世思想」, 『道教學研究』 12, 韓國道教學會, 1993, pp. 17-18.

② 甌山の場合、冤と災難の解消のためには何より相克の支配という天地の度数が変わってこそ成り立ち、宇宙的次元で身命・人間・動物などが全て解冤ができる制度的装置が用意されなければならない。甌山はこのように公言した。

私は天地の度数を整え、神明を調べて万古の怨恨を晴らし、相生の道をもって後天の仙境をたて、世の民を救おうとするのである。⁷⁹

古より積もった怨みを晴らして、怨みによって生じた全ての禍をなくし、末永い平安を成し遂げるための公事を行うであろう。頭を曳けばその身が動くように、人の世の記録の始まりであり、怨みの世継ぎの始まりである堯の息子丹朱の怨みを晴らせば、それより幾千年積もり積もった怨みの一節一節や怨みの結び目が解かれるであろう。丹朱不肖なりとて堯が二人の娘を舜に与えて天下を譲ったゆえ、丹朱は怨みを抱き、ついには舜を蒼梧において崩じさせ、二人の妃を瀟湘江に落ちて死なせたのである。これより怨みの根が世に根をはり、世の遷り変りに従って怨みの種が広まって、今や天地に満ち満ちて人を滅ぼすこととなった。それゆえ人をその滅びから救おうとするならば、怨みを晴らす解冤の公事をしなければならぬ。⁸⁰

甌山は彼の話のとおり天地度を直し共存の道を広げながら丹朱の解冤を始め9年の間、各地を回って解冤公事を実施した⁸¹。それと共に彼は、これからは動物たちまでもが自由に解冤ができる解冤時代⁸²であると宣言をした。

今は解冤の時代である⁸³

大院寺の谷間にさまざまな鳥獣が突然集まってきて、喜びながら何ごとかを切に願う様子であった。上帝がこれを御覧になって「汝らも後天解冤を求めようとするのか」と仰せられると、禽獣らはこれを聞き分けたかのように頭を垂れた。上帝が「承知したゆえ戻っていなさい」とお諭しになると、数多の禽獣はその仰せに従ったのであった。⁸⁴

このように甌山は宇宙的次元で解冤ができる制度的装置を用意するということによって誰でも解冤を追求することができるようにしたと強調した。解冤の方法には復讐を主とする否定的なもの、冤を宗教的に昇華させて解いていく肯定的なものがある。どんな方法で

⁷⁹ 『典經』 公事 1-3.

⁸⁰ 同書, 公事 3-4.

⁸¹ 同書, 行録 2-15, 公事 1-25, 公事 1-29, 公事 1-32, 公事 2-3, 公事 2-19, 公事 2-22, 公事 3-2, 公事 3-17, 公事 3-18, 教運 1-17, 教運 1-20, 教運 1-32, 教法 3-6, 權智 2-37, 豫示 22, 豫示 74.

⁸² 同書, 教運 1-20, 教運 1-32, 教法 1-9, 教法 1-67, 教法 2-14, 教法 2-20, 教法 3-15, 豫示 22, 豫示 74.

⁸³ 同書, 公事 1-32.

⁸⁴ 同書, 行録 2-15.

解冤をしようとも、それは自身の意志にかかっている。甌山はこのように話した。

人は欲を満たすことができなければ、憤りがおさまらずに大病を患う。いまよりは先ず乱法をたて、その後に真法を下し、全てのことを解き放って各々自らの意に任せるゆえ、万事について心を正さなければならない。⁸⁵

すべてのことは各自の自由意志にかかっているので否定的な方法で解冤をすることもできる。したがって世の中が乱れることにもなる、甌山によればそれが乱法だ。甌山は「以牙換牙，犹如以血洗血。」と教えながら⁸⁶、悪を善で返さなければならないのと、仇の冤を解いて彼を恩人と同じように愛することに真の解冤の方法があるということを明らかにした⁸⁷。すなわち解冤は共存を目標にしなければならないということだ。甌山は自身に従う徒朴公又にこのように教えた。

川原の市で耶蘇教信者と争い大きな石で打たれて胸の骨を痛め、幾十日もの療治でたいそう苦しんでいる朴公又をご覧になり、「汝もかつて人の胸を打って生死の境をさ迷わせたことがあったゆえ、そのことを悔いるべきである。また汝は癒えた後に相手を探して殺そうと思っているが、汝がかつて害した者の怨恨がこのたび汝を害した側について仇を返したのであり、むしろその程度であるのは幸いである。おのれの心を自らよくおさめて、汝を害した者を思ある者の如く思うべきである。そのようにすればたちどころに癒えるであろう。⁸⁸

また甌山は徒車京石が自身の父親を殺害した仇を探して復讐を果たそうとしているのを止めさせたこともあった⁸⁹。両親の仇とは不倶戴天であり、この儒教的イデオロギーが支配したその時期には両親の仇と私的に和解した子供を棍杖刑で処罰する私和罪があったという事実を勘案すれば⁹⁰、当時の甌山の解冤方法は常識的なことでなかった。被害者の立場で復讐しようとするのは当然である。だが、それはまた他の冤を産むことになるから人間社会全体として見れば積冤は決して解消されない⁹¹。甌山はこの点を指摘しながら「私たちがすべき事は、人がうまくいくようにするという事の勉強だ」⁹²と教えた。これがまさに人間一人一人に与えられた解冤相生の実践方案だ。

⁸⁵ 同書，教法 3-24.

⁸⁶ 同書，教法 1-34.

⁸⁷ 同書，教法 3-15，教法 1-56.

⁸⁸ 同書，教法 3-12.

⁸⁹ 同書，教法 3-15.

⁹⁰ 崔鍾庫，「葛藤と解冤の法思想，『社會理論』 14，韓國社會理論學會，1995，p. 185.

⁹¹ いまは解冤の時代であり悪には善をもって報いなければならない。もし汝らはその思いを捨てなければ、後天に再び悪の種を播くことになるゆえ、私に従おうとするならばよくよく考えるべきである。（『典經』教法 3-15）

⁹² 同書，教法 1-2.

4、結論

ここまで『太平経』の解冤結と甌山の解冤相生について調べてきた。この二思想は全部、冤が世界混乱の原因という点に認識を共にしながら、解冤を通じて災難を除去し調和と幸福を作るということを目的とし、太平世界と後天地上仙境という冤が解消された世の中を指向するという共通点がある。また解冤結のために善を行って正しい政治を広げ承負を解消するということと解冤相生のため、人がうまくいくようにすることに努めるということの間には類似の倫理意識を取り戻してみることができる。

二つの思想の差異点も発見される。それはまず、積冤の根本要因とそれに対する最高神の対応に違いが現れるという点だ。解冤結は冤の根本原因を人間の誤り、特に君主の誤った統治にあるとし、解冤相生は相克という宇宙の構造的矛盾にあるとする。したがって『太平経』の最高神の皇天は解冤結と災難の解消のために人間に教えを与え、これに従わない時には罰を下す存在として現れる。大巡真理会の最高神の上帝はまず天地の度数を調整した後万古の冤を一つ一つみな解きながら解冤時代を開いて神明・人間・動物たちに解冤の機会を与える存在として現れる。したがって大巡真理会の解冤は上帝に対する信仰を前提とすることになる。

二つ目に、解冤結と解冤相生の規模や範囲が違うという点だ。甌山は今が解冤時代と公言しながら解冤を追求する存在を人間だけでなく 神明、動物たちまで拡大させた。これに比べて解冤結は主に人間中心の解冤に焦点が合わされている。

三つ目に、解冤結と解冤相生が持った社会・政治的な性格が違う。解冤結は人間、特に君主の誤った統治がしっかりと捉えられてこそ可能となる。もし皇天の天師を通じて下された『太平経』の教えに君主が従わず、道を押し倒すならばまもなく皇天から罰を下されることになる。これは『太平経』がいつでも革命指向的な方向に流れる可能性があることを示唆する。これに比べて大巡真理会は解冤観念を共存と結びつける。自らの自由な意志により復讐という否定的な方法で解冤を試みることもできるが、それは悪を悪で報いる方法として世の中を乱れさせ永遠の滅亡という残酷な結果を産む⁹³。したがって悪を善で返すことを強調する解冤相生は革命指向的に流れる可能性がきわめて希薄だ。これに対して甌山はこのように強調した。

済生医世は聖人の道であり、災民革世は雄覇の術である。すでに天下は雄覇による苦しみを被って久しい。それゆえ今や私が相生の道をもって化民靖世をなすであろう。汝は今より心

⁹³ 先天の英雄の時代には罪によって食し暮したが、後天の聖人の時代には善によって食し暮すであろう。(同書, 教法 2-55) ; 天門地戸玉樞大判上帝出座萬神舉令左右劒戟前後旗幟風雨大作日月晦冥霹靂聲震山水崩潰天轉地轉陰陽變化海印造化無窮無極無山退海移野崩陵殺氣消滅惡物自死…(同書, 教運 2-41)

を正しなさい。^{タイジン}大人を学ぶ者は常に好生之徳を積まねばならない。何故億兆の民を殺して自ら生きるのを望むのが正しいことであろうか⁹⁴

甌山の解冤思想が1800年前の『太平経』にすでに伺えるという鄭在書の指摘は議論の地平を開いたという点で大きい意味がある。だが、先立って言及した点によって甌山の解冤相生と『太平経』の解冤結を完全に同線上で扱うことはできない。たとえ甌山が解冤観念を宗教思想化するのに『太平経』の解冤結から一部の影響を受けたと仮定しても、彼の解冤相生は『太平経』解冤結の範疇と一致しない。この事実は甌山の思想を道教と関連させて記述する時、若干の注意が必要だということを示唆する。鄭在書は解冤思想に対する指摘の他にも甌山が自身の号を故郷の村の後方の山の甌峰と重意的に『参同契』から取った可能性があるという点、甌山が主張した地上仙境建設でも多様な護符と呪文の使用は『太平経』で発見することができるという点を上げながら中国初期の原始道教と甌山の類似性の問題を提起している⁹⁵。だが甌山が自身の号を『参同契』と関連させたという推定は根拠がなく論じる余地がない。甌山の地上仙境もやはり仙的な姿を現わしていたとしても⁹⁶ 甌山から始まったいくつかの新宗教が全北の金山寺の弥勒仏を非常に重要視するという点を勘案すれば⁹⁷、地上仙境の根源を『太平経』からのみ探すよりは仏教弥勒 龍華世界との関連性も合わせて考慮するべきだと考える⁹⁸。これに対しては、今後もさらに多くの検討が必要だろう。甌山の符籙と呪文の使用も『太平経』のそれと関連させることが適切かは疑問だ。鄭在書本人が指摘したように甌山の符籙の使用法は火で炙り水に入れる「吞服」でなく、火で焼いてなくす「焼紙」であった。吞服が符籙の力を人間に応用させる行為ならば、焼紙は天に公布する行為という点でその性格が違う。甌山の思想に道教的要素がたくさん発見されるのは事実だが、甌山の思想を道教と完全に一致させて叙述することには無理があるといえる。

本稿では紙面を考慮しないわけにはいかず、積冤の根本原因診断と解冤方案の概要にだけ焦点を合わせ、解冤と関連した倫理観に対しては扱うことができなかった。特に「承負解消」と「相生実現」を比較して見ることは『太平経』と甌山が各々提示した人間一人一人の解冤実践方案を理解するために必ず必要なことだが、これは次の機会にすることにし

⁹⁴ 同書、教運1-16.

⁹⁵ 鄭在書、『韓國 道教の 固有性』, p. 194.

⁹⁶ 鄭在書と同じく金洛必も甌山の地上仙境の淵源を『太平経』から探している。(金洛必, 道教と 韓國 民俗, 『民俗と宗教』, 圖書出版 民俗苑, 2003, p. 88.

⁹⁷ 甌山は自分が人間で生まれる前に金山寺の彌腕仏に 30 年の間とどまったとしつつ、自分が弥勒だと明らかにした。(『典経』教運 1-9, 行録 2-16) これによって 甌山系列 新宗教らは金山寺の彌腕仏を非常に重用視する。

⁹⁸ 崔濟愚が東学で主張した地上仙境が人文開闢の面貌を見せるのに比べて甌山の地上仙境は 天地開闢を言う。(姜敦求, 近代 新宗教と 民族主義 I), 『近代性の 形成と 宗教地形の 變動 I』, 韓國學中央研究院, 2005, 197 ページ) 人間の立場から見れば急な天地の変化は救世主を要するようになる。このような点で 甌山の地上仙境は彌腕仏の出現に説明される仏教縁化世界との連関性を考慮して理解しなければならない。

たい。

关于《典经》中所见的遁甲术

裘梧(北京中医药大学人文学院讲师)

- 一、作为数术的遁甲术
- 二、作为法术的遁甲术
- 三、结论

【摘要】 本文讨论了《典经》中出现的遁甲术。遁甲术可以区分为数术的遁甲术，和被道教改造后的法术的遁甲术。本文探讨了遁甲术名称的含义以及遁甲式的结构，讨论了道教中遁甲术的身体化，以及遁甲法术的功用。本文认为《典经》中的遁甲术是法术的遁甲术，这说明了道教对《典经》的影响。

【关键词】 遁甲术 数术 法术

在《典经》的记载中，奇门遁甲、易占、相术、风水等数术和诸多道教法术已经成为上帝显现其神迹的重要手段。上帝生而神灵，幼年便表现出天生神力。年轻时他接受了传统的儒家教育，并在甲午年（西元1895年，上帝时年24岁）开设学塾教授童蒙。¹其时正逢东学党运动，三千里江山风雨飘摇，上帝遂立下“匡救天下的志向”。《典经·行录2-1》云：“丁酉年，上帝再一次开学塾于郑南基家中，教授弟弟水学、亨烈之子赞文以及邻里孩童。这一时期，上帝通读了儒佛仙以及阴阳谶纬类书籍，以此为匡救天下之参考。”²此次开馆授徒与前一次时隔三年，上帝在教授儒家蒙学的同时，也广泛地涉猎了富含数术内容的阴阳谶纬类书籍和富含法术内容的道教和佛教书籍，这一段经历对上帝后来的巡游传道的方式方法产生了深远的影响。

遁甲术的元素在《典经》中多有出现，上帝所使用的咒语、写下的文字有很多遁甲术的内容。如《行录5-21》云：

上帝命柳赞明写下如下一些文字。‘天文地理、风云造化、八门遁甲、六丁六甲、智慧勇力以及回文山五仙围棋穴、务安僧达山胡僧礼佛穴、长城巽龙仙女织锦穴、泰仁拜礼田群臣奉

¹ 《典经·行录1-20》（中文译稿）。

² 《典经·行录2-1》（中文译稿）。

诏穴’，书毕将其烧掉。³

又《预示88》云：

又一日，行公事之际，写下五咒和如下文字：
天文地理 风云造化 八门遁甲 六丁六甲 智慧勇力
道通天地报恩
圣师
医统 庆州龙潭
无极神 大道德奉天命奉神教大先生前如律令
审行先知后觉元亨利贞布教五十年工夫。⁴

这其中的“八门遁甲”、“六丁六甲”便是遁甲术的语汇。遁甲术作为古老的数术，曾被道教改造成成为道教法术，在中国社会曾有着广泛的应用，并对中国的历史、社会和宗教（特别是道教）产生过深远的影响。要对《典经》中的遁甲术内容展开讨论，我们有必要对遁甲术在中国的源流和发展进行一番梳理。

一、作为数术的遁甲术

1. 遁甲术的历史

数术作为“传统中国的儒家等文化之外的另一个主流”，是一个包罗万象的学术传统。⁵李零认为数术和方技“既是中国古代科技的源泉，也是中国古代迷信的渊藪”。⁶遁甲术的历史非常悠久。《后汉书·高获传》云：“获素善天文，晓遁甲，能役使鬼神。”⁷高获“少游学京师，与光武有素旧”，可见至迟到两汉之际，遁甲术已流传于世。东晋著名道士葛洪是遁甲术早期流传史中的重要人物。在经籍目录中，我们可以看到多部托名葛洪的遁甲术典籍，如《遁甲肘后立成囊中秘》一卷、《遁甲反覆图》一卷、《遁甲要用》四卷、《遁甲秘要》一卷、《遁甲要》一卷（以上《隋书经籍志》）、《三元遁甲图》三卷（以上《旧唐书经籍

³ 《典经·行录5-21》（中文译稿）。

⁴ 《典经·预示88》（中文译稿）。

⁵ 李建民，《中国早期数术通考》，《法国汉学》第六辑，中华书局，2002年，第72页。

⁶ 李零，《中国方术考》（修订本），东方出版社，2001年，第17页。

⁷ 《后汉书》，中华书局，1973年，第

志》)。⁸《抱朴子内篇·登涉》云：“按《玉铃经》云，欲入名山，不可不知遁甲之秘术，而不为人委曲说其事也。”⁹《玉铃经》是方士修仙的经典，也可被认为是最早的道经之一。在方士们看来，遁甲术是入山修行时趋利避害的重要数术。但是这种数术被严格保密，因而被称为“秘术”，在方士群体中隐秘地流传，葛洪所见到的《玉铃经》中也语焉不详。葛洪师从著名方士郑隐，得传其所收藏的道书数百卷；自己又多方奔走，搜寻异书。《登涉》云：“余少有入山之志，由此乃行学遁甲书，乃有六十余卷，事不可卒精，故抄集其要，以为《囊中立成》，然不中以笔传。”¹⁰葛洪当时所见的遁甲书已有六十余卷之多，并亲自从中抄撮精要，成为《囊中立成》一书，但是葛洪仍然秉承方士秘传的传统，不愿意将其誊抄流传，只是在《抱朴子内篇》中做了只言片语的介绍。

在其后的发展中，遁甲术在军事上的作用被逐渐发掘。如在唐代道士李筮所著的兵书《太白阴经》中，就有《遁甲篇》专门讲述遁甲术在军事斗争中的运用。根据黄正建的统计，在《隋书经籍志》中已有遁甲类著作59家，《旧唐书经籍志》有遁甲类著作10家，《新唐书艺文志》中有遁甲类著作24家，《宋史艺文志》中有遁甲类著作38家。¹¹在宋代，遁甲式与太乙式、六壬式一起被称为“三式”，成为官学中研习天文学和数学时必须学习的内容。¹²由于遁甲术的军事功用，官方禁止民间私习。同时，遁甲术推演复杂，需要掌握多种艰深的数术和律历知识作为基础，故而宋以后懂得遁甲术的人越来越少，遁甲术的官学日渐衰微，只得随着占卜先生穿街走巷、流落民间。

2. 遁甲的释义及结构

从字义来看，“遁甲”之意是“六甲幽隐”的意思。宋代杨维德《遁甲符应经·遁甲总序第一》云：

古法遁者隐也。幽隐之道。甲者，仪也。谓六甲六仪，在有直符，天之贵神也。常隐于六戊之下。盖取用兵机、通神明之德，故以遁甲为名。¹³

“遁”的思想在中国古代获得了知识分子的独特关注。《周易》第三十二卦即为“遁卦”，卦象是上乾下艮，象征天高避山，有阴气渐长，阳气渐消之意。孔颖达《周易正义》云：小

⁸ 参见王明《葛洪撰述书目表》，载于王明撰《抱朴子内篇校释》，中华书局，2002年，第390-395页。

⁹ 王明撰，《抱朴子内篇校释》，中华书局，2002年，第301-302页。

¹⁰ 王明撰，《抱朴子内篇校释》，中华书局，2002年，第301-302页。

¹¹ 黄正建，《敦煌占卜文书与唐五代占卜研究》，学苑出版社，2001年，第39-40页。

¹² 严敦杰，《式盘综述》，考古学报1985年第4期。

¹³ 杨维德，《遁甲符应经》卷上，《续修四库全书》1060册，上海古籍出版社，第285页。

人方用，君子日消；君子当此之时，若不隐遁避世，即受其害，须遁然后得通。”¹⁴此卦的《象》辞云：“‘遁，亨’，遁而亨也；刚当位而应，与时行也。‘小利贞’，浸而长也。遁之时义大矣哉！”¹⁵

《象》指出阳刚之气虽然位居九五之尊，但仍能够与二爻的阴气相应合。在阴气浸润渐长的情势之下，阳刚之气能够审时度势，果断退避，必然亨通。《象》传的作者认为遁卦顺应时势、果断退避的意义非常宏大。遁卦的卦义，特别是遁卦九五爻辞“嘉遁，贞吉”、上九爻辞“肥遁，无不利”所表达的旨趣，对古代的隐逸文化产生了深刻的影响。遁卦位列“十二辟卦”之一，十二辟卦又称消息卦，用于指示一年十二个月中阴阳之气的消长变化。十二辟卦的起源甚早，传说是商代易学的“三易”之一《归藏》云：“子复，丑临，寅泰，卯大壮，辰夬、巳乾、午姤、未遁、申否、酉观、戌剥、亥坤。”¹⁶说明早在商代时就已经有了十二辟卦的提法。遁卦是未月的主卦，未月即农历的六月，也就是季夏之月。《礼记·月令》云：

季夏之月，日在柳，昏火中，旦奎中。律中林钟。……是月也，土润溽暑，大雨时行。¹⁷

六月时，阴气渐长，此时阳气行幽隐退避之道，故而阴气出于地中，导致暑气蒸溽；阴气四处流动，导致大雨时行。可见对于“遁”的思想，古人并不只用于解释人事，也用于解释宇宙和自然。

“甲”即“六甲”，是指天干与地支搭配而成的六十甲子中，带有“甲”的六项。《太白阴经·遁甲篇》云：“甲子、乙丑至癸亥中间，甲戌、甲申、甲午，甲辰、甲寅并甲子，为六甲也。”¹⁸“六甲”的提法起源甚早，最初是对用于计日的六十甲子的简称。《汉书食货志》云：“八岁入小学，学六甲、五方、书记之事。”由此可见，在汉代教育中，对六甲、五方等时间观念和空间观念的理解和运用是基础教育的主要内容之一。天干、地支与五行思想相结合、自然而然地就与五方有了密切的联系，因而成为了耦合时间与空间的符号系统，在数术中具有了重要的地位。《汉书艺文志·数术略》“五行类”有：《风鼓六甲》二十四卷，《文解六甲》十八卷。这两部书的书名与一系列有关式法的著作列在一起。遁甲式由早期的式法发展而来。近年来，随着大量式盘实物的出土，学者们进行了深入的研究，使我们对早期式法的原理、规则和思想有了一定的了解，为研究遁甲、六壬等数术找到了思想源头。¹⁹鉴于遁甲术与式法的密切联系，我们可以推测这两部书的内容或许有着早期遁甲术的雏

¹⁴ 王弼、韩康伯注，孔颖达疏，《周易正义》，北京大学出版社，1999年，第146页。

¹⁵ 黄寿祺、张善文撰，《周易译注》，上海古籍出版社，1996年，第272页。

¹⁶ 马国翰，《玉函山房辑佚书·经编·易类·归藏》

¹⁷ 郑玄注，孔颖达疏，《礼记正义》，北京大学出版社，1999年，第513页。

¹⁸ 张文才、王陇译注，《太白阴经全解》，岳麓书社，2004年，第502页。

¹⁹ 参见严敦杰，《跋六壬式盘》，《文物参考资料》，1958年第7期；《关于西汉初期的占盘和式盘》，《考古》，1978年第5期；《式盘综述》，《考古学报》，1985年第4期。夏德安(Donald J. Harper)，The Han Cosmic Board, Early China 4, 1978; The Han Cosmic Board: A Response to Christopher Cullen, Early China 6,

形。甲作为天干之首，最为尊贵。《遁甲符应经》称“甲者，仪也”，《说文解字》云：“仪，度也。”因而“六甲”具有六种法度之意。六甲幽隐，颇有道家思想中君主“功成事遂，百姓皆谓我自然之意”。²⁰

遁甲术的结构非常复杂，整合了多种数术形式。《四库全书·子部·数术类》中有《遁甲演义》二卷，四库提要云：

考《大戴礼》载《明堂古制》有二九四、七五三、六一八之文，此九宫之法所自昉。而《易纬·乾凿度》载太乙行九宫尤详。遁甲之法，实从此起。方技家不知求其源故，妄托也。其法以九宫为本，纬以三奇、六曜、八门、九星，视其加临之吉凶，以为趋避。以日生于乙，月明于丙，丁为南极、为星精。故乙、丙、丁皆谓之奇。而甲本诸阳首，戊己下六仪分丽焉，以配九宫，而起符使，故号遁甲。其离坎分宫，正授超神，闰奇接气，与历律通。开生之取，北方三向，与太乙通。龙、虎、蛇、雀、刑、囚、旺、墓之义，不外于乘承生克，与六壬星命通。至风云纬候，无不该备。故神其说者，以为出自黄帝、风后及九天元女。其依托固不待辨，而要于方技之中最有理致。²¹

四库馆臣提掣出了遁甲术推演所依托的种种数术形式，包括九宫、八卦、八门、三奇、六仪、九星以及律历等等，并指出了遁甲、太乙、六壬这三式的内在联系。

九宫即洛书，是遁甲术推演的基准和坐标。九宫数在数学上被称作三阶幻方，即九宫格中任意纵、横、斜的三个数之和为十五。《大戴礼记·明堂》云：“《明堂月令》：赤缀户也，白缀牖也。二九四，七五三，六一八。”²²《大戴礼记》所记载的数字组合即为九宫数，反映得是明堂九室的建造制度。王卡根据蔡邕的《明堂论》，指出明堂是“天子在此祭祀祖宗、上帝，颁布法令，处理政事，并且是贵族学习的地方”。²³李学勤认为，明堂中的九宫方阵，“本质上同时表示着中国古代宇宙论关于宇宙结构的一种图解”；因而明堂思想，实际上是“一种顺应天时的‘天人合一’思想”。²⁴

2	9	4
7	5	3
6	1	8

图1：三阶幻方

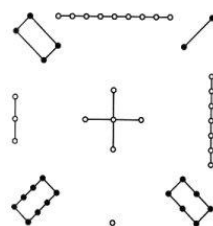


图2：洛书

1980. Christopher Cullen, Some Further Point on SHIH, Early China 6, 1980. 李零, 《式与中国古代的宇宙模式》, 氏著《中国方术考》(修订版)第四章, 东方出版社, 2001年, 第89-176页。等等。

²⁰ 朱谦之, 《老子校释》十七章, 中华书局, 2000年, 第70页。

²¹ 《四库全书》电子版。

²² 黄怀信主撰, 《大戴礼记汇校集注》, 三秦出版社, 2004年, 第919-920页。

²³ 王卡, 《河图洛书源流》, 载于氏著《道教经史论丛》, 巴蜀书社, 2007年, 第250页。

²⁴ 李学勤, 《黄帝与河图洛书》, 载于氏著《古文献丛论》, 上海远东出版社, 1996年, 225-234页。

在遁甲术推演中，九宫与八卦是紧密结合的。郑玄在注《易纬乾凿度》时说：“四正四维，以八卦神所居，故亦名之曰宫。天一下行，犹天子出巡狩省方岳之事，每率则复。太一下行八卦之宫，每四乃还于中央。中央者，北神之所居，故因谓之九宫。”²⁵郑玄所说八卦的排列顺序源自于《周易·说卦》：“帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，致役乎坤，说言乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮”。²⁶所谓的“后天八卦”或者“文王八卦”就是按照这种顺序排列的。郑玄把八卦所处的四正四维这八宫与中央北辰所居之中宫合称“九宫”。最为尊贵的天神太一就在就公众巡行。

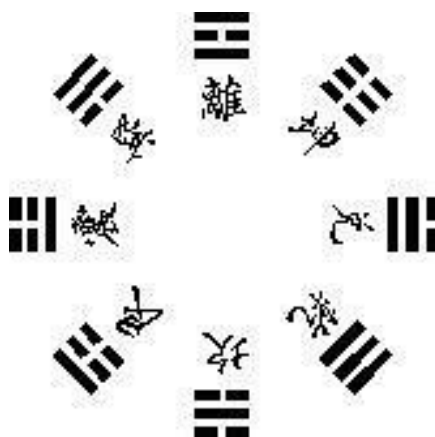


图3：后天八卦

九宫与八卦的结合形成甚早。《黄帝内经灵枢·九宫八风》云：

太一常以冬至之日，居叶蛰之宫四十六日。明日居天留四十六日。明日居仓门四十六日。明日居阴洛四十五日。明日居天宫四十六日。明日居玄委四十六日。明日居仓果四十六日。明日居新洛四十五日。明日复居叶蛰之宫，曰冬至矣。太一日游，以冬至之日居叶蛰之宫，数所在日，从一处至九日，复反于一，常如是无已，终而复始。太一移日，天必应之以风雨。以其日风雨则吉，岁美民安少病矣。先之则多雨，后之则多旱。太一在冬至之日有变，占在君。太一在春分之日有变，占在相。太一在中宫之日有变，占在吏。太一在秋分之日有变，占在将。太一在夏至之日有变，占在百姓。所谓有变者，太一居五宫之日，病风折树木，扬沙石。各以其所主占贵贱。因视风所从来而占之。²⁷

《黄帝内经太素·九宫八风》的内容与此大致相同。1977年，安徽阜阳双古堆推定为汉文帝十五年（西元前165年）入葬的古墓中出土了三件漆木式盘。其中的二号盘，严敦杰指出与

²⁵ 安居香山、中村璋八辑《纬书集成》，河北人民出版社，1994年，第32页。

²⁶ 黄寿祺、张善文撰，《周易译注》，上海古籍出版社，1996年，第620页。

²⁷ 河北医学院校释，《灵枢经校释》（下册），人民卫生出版社，2006年，第376-383页。

《灵枢·九宫八风》所载的图相同。²⁸李学勤则进一步指出《太素·九宫八风》所载的九宫名目与式盘同一度更高。²⁹《灵枢》与《太素》的《九宫八风》篇以及这一件九宫式盘引起了中外学者的广泛关注和讨论。³⁰关于九宫八风篇叶蛰、天留、仓门等怪异的宫名，李学勤指出其与八卦的卦名有关，并认为倪仲玉对这些宫名的解释找到了正确的方向。³¹《黄帝内经灵枢集注》引倪仲玉注解云：

坎宫名叶蛰者，冬令主蛰封藏，至一阳初动之时，蛰虫始振，故名曰叶蛰。艮宫名天留者，艮为山，止而不动，因以为名。震宫名仓门者，仓藏也，天地万物之气，收藏至东方春令而始震动开辟，故名仓门。巽宫名阴洛者，《洛书》以二四为肩，巽宫位居东南而主四月，因以为名。离宫名天宫者，日月丽天，主离明在上之象，因以为名，坤宫名元委者，坤为地，元幽远也，委随顺也，地道幽远柔顺，是以名之。兑宫名仓果者，果实也，万物至秋而收藏成实，是以名之。乾宫名新洛者，新始也，《洛书》戴九履一，一乃乾之始也。此九宫之位，应于八方四时，各随时而命名也。³²

倪仲玉用卦象、卦义、阴阳消息、方位、五行等与八卦密切相关的理论对这些宫名进行了解释。例如坎宫之所以被称为汁蛰（叶蛰），是因为坎宫在北方，在五行属水，在四时属冬季，冬季之物候则是蛰虫潜伏于地中。太一于冬至之日居于坎宫，冬至日阴极阳生，一阳来复，潜伏之蛰虫被初生之阳气所振动，故而此宫被称为“汁蛰”。又如兑宫名为仓果，兑卦五行属金，在四时属秋季。万物在四时之中有着春生、夏长、秋收、冬藏的变化过程，秋季正是果实成熟的时候，故而兑宫被称为“仓果”。其他六宫的命名也是根据类似的道理。这说明至少在西汉初年，九宫与八卦就已经紧密结合。

“八门”即休门、生门、伤门、杜门、景门、死门、惊门、开门；是遁甲术特有的数术元素，主要用于占断人事。中国古典小说《三国演义》中，诸葛亮曾设八卦阵对付追杀刘备的陆逊，使用的正是这八门的组合，因而中国的老百姓耳熟能详。遁甲术八门中门的观念大约出自式法中将东南、东北、西南、西北这四隅视为四门的观念。这四门即为西北天门、东南地户、西南人门、东北鬼门。³³《遁甲符应经·八门法》云：“天有八风，以直八卦；地有八方，

²⁸ 严敦杰，《式盘综述》，考古学报1985年第4期。

²⁹ 李学勤，《〈九宫八风〉及其九宫式盘》，载于氏著《古文献丛论》，上海远东出版社，1996年，第238页。

³⁰ 参见殷滌非，《西汉汝阴侯墓出土的占盘和天文仪器》。王旭、徐昭玉《〈灵枢·九宫八风篇〉的九宫图非其所固有》，《中华医史杂志》，1992年第2期。余欣，《观风望气：吐鲁番文书残存占候之术钩沉》，氏著《中古异相：写本时代的学术、信仰和社会》第四章，上海古籍出版社，2011年，第140-170页。山田庆儿，《九宫八风说と少师派の立场》，《东方学报》第52册，1980年。白山悦雄，《九宫八风图の成立と河图·洛书传承——汉代学术世界の中の医学》，《日本中国学会报》第46集，1994年。等等。

³¹ 李学勤，《〈九宫八风〉及其九宫式盘》，载于氏著《古文献丛论》，上海远东出版社，1996年，第242页。

³² 张隐庵集注，《黄帝内经灵枢集注》，《中国医学大成》（二），上海科学技术出版社，1990年，第9卷第58页。

³³ 关于四门的研究可参看连劭名，《式盘中的四门与八卦》，《文物》，1987年第9期。松村巧，《天门地户考》，京都大学人文科学研究所研究报告《中国古道教史研究》，同朋社，1992年。水野杏纪，《鬼门の时间的・空间的考察——东北はなぞ鬼门とされのか》，东方宗教112号，2008年。

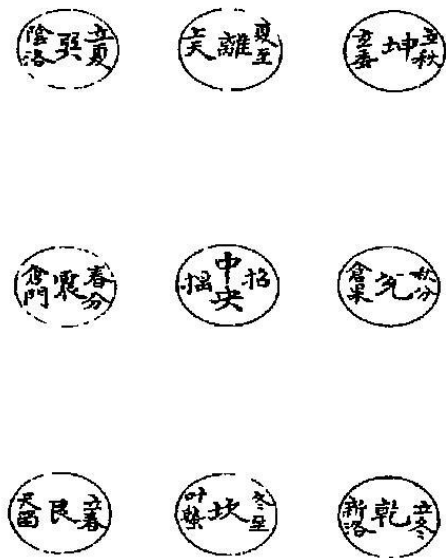


图4：《灵枢·九宫八风》所附图

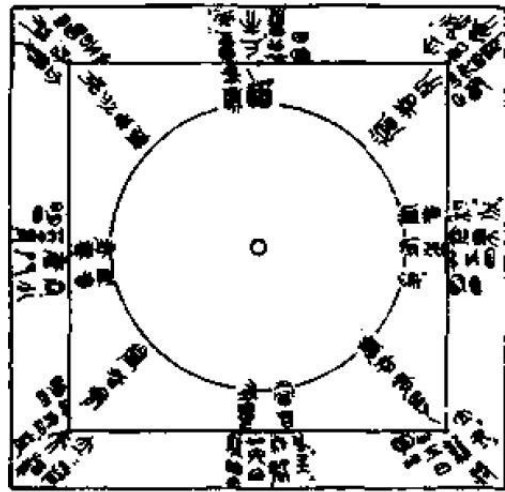


图5：阜阳双古堆M1出土漆木式

以应八节。节有三气，气有三候。如是八节以三因之成二十四气，更三乘之，七十二候备焉。”³⁴在杨维德看来，八门的设置与八方、八卦有着密切的联系。在古人看来，对应于地的四正四隅的方位观念与对应于天的阴阳卦象二进制变换，两者能够完美地对应在一起，非常奇妙。在天这一方面，八风与八卦相配；在地这一方面，八方与立春、立夏、立秋、立冬以及春分、夏至、秋分、冬至这八节相配。同样地，遁甲术中的“九星”，即天蓬、天芮、天冲、天辅、天禽、天心、天柱、天任、天英，也是对应九宫而产生。《遁甲符应经》云：

古法曰，天有九星，以镇九宫；地有九地，以应九州。其式托以灵龟洛图，戴九履一，左三右七，二四为肩，六八为足，五在中宫。中宫者土，火之子，金之母，所寄理于西南坤位也

³⁵

九星根据洛书的数字规则，在九宫之中各居一宫以镇之。由于中宫是太一帝王所居，故而镇守中宫的天禽星避寄于西南二宫。

《遁甲符应经·造式法》云：“造式三重，法象三才。上层象天布九星，中层象人开八门，下层象地布八卦以镇八方。”³⁶在洛书九宫的坐标基础上层层累积的八卦、八门、九星分别对应了地、人、天的三才结构及其相互作用。在这样一个天、地、人相互关联感应的式盘之上，根据演式时间划定阴遁（处于夏至到冬至之间为阴遁）和阳遁（处于冬至到夏至之间为阳遁），并根据阴遁或阳遁以相反的顺序布设“三奇六仪”。“三奇六仪”即除去

³⁴ 杨维德，《遁甲符应经》卷上，《续修四库全书》1060册，上海古籍出版社，第285页。

³⁵ 同上。

³⁶ 杨维德，《遁甲符应经》卷上，《续修四库全书》1060册，上海古籍出版社，第285页。

“甲”之外的九个天干，其中乙、丙、丁为三奇，戊、己、庚、辛、壬、癸为六仪。至此，占卜者可以根据推演出来的遁甲式占验吉凶。

遁甲术主要运用于军事占测，主要用于作战时机、地点的选择，以及胜负的预测。但是作为一种预测吉凶的数术，民间也时有运用并衍生出极其复杂的判断法则，所应对的事物包罗万象。

陽 遁 一 局 圖

立 夏 中	清 明 中	驚 蟄 上	冬 至 上
局	定	時	子
		甲	日
			己
			甲



图6：遁甲术演成之局

二、作为法术的遁甲术

在道教的经典中，我们随处都可见到数术的踪迹。数术所处理的时间和空间问题直接影响着道士的宗教生活。道教虽然承认数术的作用，但并不将其奉为圭臬，而是有着某种贬抑的意味。比如著名的早期道教理论家葛洪就说：

仰观天文，俯察地理，占风气，布筹算，推三棋，步九宫，检八卦，考飞伏之所集，诊妖讹于物类，占休咎于龟策，皆下术常伎，疲劳而难恃。若乃不出帷幕而见天下，乃为人神矣。³⁷

葛洪认为天文地理、风角候气、九宫八卦、龟策杂占之类的数术程序复杂且结论不可靠，属于“下术常伎”。他认为，只要与道相合就能超越一切数术，达到神乎其神的功效。《抱朴子内篇·地真》云：

能守一者，行万里，入军旅，涉大川，不须卜日择时，起工移徙，入新屋舍，皆不复按堪舆星历，而不避太岁太阴将军、月建煞耗之神，年命之忌，终不复值殃咎也。³⁸

道生一，守一就是守道。葛洪认为道士能行守一之术，就可忽视一切数术禁忌而不受其灾。

将数术的元素与道教合道全德的理念与实践相结合，就形成了道教的法术。在道教看来，法术的地位和作用高于数术。《清微元降大法》卷二十五《道法枢纽》曰：

有道中之道，有道中之法，有法中之法。道中之道者，一念不生，万物俱寂。道中之法者，静则交媾龙虎，动则挥喝雷霆。法中之法者，步罡掐诀，念咒书符。外此皆术数耳。³⁹

《道法枢纽》将道术分为三个层面：最高层的是“道中之道”，即道士修炼所追求的清静自然的大道本体；其次是道中之法，“静”即内修层面是将体内阴阳龙虎之气炼成“道”即内丹，“动”即外用层面是将内丹外用为雷霆道法；第三层是法中之法，即施用道法所必须的“步罡掐诀”、“念咒书符”等技术。第二层的外用雷霆的道以及第三层的步罡掐诀，念咒书符可以被称为法术，但除此之外就是不足称道的数术了。因此，道教对数术的运用，实际是对其进行法术化改造为前提的。如果说巫术和数术的根本差别在于，“巫术时代以鬼神信仰为特征，数术时代以对数的信仰为特征”。那么在道教中，法术与数术的区别就在于以对化生万物的道的信仰为特征。⁴⁰

遁甲术所反映的“遁”的思想，与道士隐遁山林、好道求仙的旨趣颇为相合。在被道教吸收融汇的过程中，遁甲术也被糅进了道教的理念，形成了法术的遁甲术。

³⁷ 王明撰，《抱朴子内篇校释》，中华书局，2002年，第272页。

³⁸ 王明撰，《抱朴子内篇校释》，中华书局，2002年，第325页。

³⁹ 《道藏》第4册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年，第274页。（以下引用此书只注明册数和页码）

⁴⁰ 陶磊，《从巫术到数术——上古信仰的历史嬗变》，山东人民出版社，2008年，第5页。

1. 遁甲术的身体化

道教的遁甲法术的一个特征是将身体修炼成一个“与天地精神相往来”的式盘，从而掌握种种神乎其神的神通。《老子·二十五章》云：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”⁴¹人取法天地，并不仅仅在人对自然对社会的实践活动层面。汉代人认为，人的身体结构也是取法于天地、并与天地相称的。《春秋繁露·人副天数》云：

天地之符，阴阳之副，常设于身，身犹天也，数与之相参，故命与之相连也。天以终岁之数，成人之身，故小节三百六十六，副日数也；大节十二分，副月数也；内有五脏，副五行数也；外有四肢，副四时数也；乍视乍瞑，副昼夜也；乍刚乍柔，副冬夏也；乍哀乍乐，副阴阳也；心有计虑，副度数也；行有伦理，副天地也；此皆暗肤着身，与人俱生，比而偶之契合，于其可数也，副数，不可数者，副类，皆当同而副天一也。是故陈其有形以着无形者，拘其可数以着其不可数者，以此言道之亦宜以类相应，犹其形也，以数相中也。⁴²

这种由黄老道家思想变化而来的对天人关系的理解，对汉代以及后来的生命学说和政治学说产生了极其深远的影响。在道教的理解中，实现“人副天数”的方式有两种：一种是通过仪式重新构建起人天之间的联结；另一种则是通过内观再认体内早已具有的人天同构。

早期天师道的入道过度仪式是第一种方式的代表。⁴³在《上清黄书过度仪》和《洞真黄书》这两部天师道经典中，“布九宫法”是男女入道仪式中最关键的环节。以《上清黄书过度仪》为例，男女道众要在子午卯酉、即东西南北四方，加上中宫，每方共用手指划九画，这样五方总计四十五画，即洛书数的总和。然后开始通过移动手指和脚趾，用来表示这些笔画在九宫中的移动：

共言水流归末，分八至丑。阳以左足二指，阴以右足五指，又以右手一指并足边，阳指掩阴足指为八，置丑上，共言艮八。还作坎一，阴阳共言坎一。

又命木落归本，分六至亥纯阳。右足手各三合为六。掩阴左足上，置亥，言乾六。以左手一指横掩阴右手二指，合置卯上，令对腰言震三。

又命金刚火强，分二至未纯阴。阳以左手伸二指横掩阴手上，置西南，对肩言坤二。还作兑七，阴以左手伸四指，阳以右手三指横掩阴指上，置西，对腰言兑七。

又命土至四季，分四王巳。阳以左手三指横掩阴右手一指，置东南，对肩言巽四。还思中宫五藏，阳思肝肾，阴思心肺脾，各窃言中宫五。

⁴¹ 朱谦之，《老子校释》，中华书局，2000年，第103页。

⁴² 苏舆撰，《春秋繁露义证》，中华书局，1992年，第356-357页。

⁴³ 关于九宫在道教过度仪式中的作用，马克（Marc Kalinowski）曾作了详尽的探讨。参见王东亮译，马克，《六朝时期九宫图的流传》，载《法国汉学》第二辑，清华大学出版社，1997年。

又命火强炎上，自处其乡。⁴⁴

通过一系列的存思和动作，仪式参加者将四方和中宫上的一部分笔画移到巳、亥、丑、未（即东南、西北、东北、西南）四隅之上，形成了洛书九宫。与此仪式相关的《洞真黄书》中说：

二四为肩，六八为足，左三右七，戴九履一，五在中宫，主为藏腹实。⁴⁵

可见，所谓“戴九履一，左三右七，二四为肩，六八为足”的口号并不是为了方便布设九宫的拟人化记忆，而是真正体现在仪式里，内化到身体中的。口诀中的“肩”、“足”、“戴”、“履”不是虚指，而是实指。《上清黄书过度仪》中，男女道众布九宫时，要存思五脏在中宫，九宫布成之后，还要进一步存思将九宫内化到身体中：

又命五在中宫，主为腹实。共思五藏，阳肾肝，阴心脾肺，以心相摩五。九宫位成。⁴⁶

存思中宫腹实和五藏，是完成九宫布置的最后一步。五藏、腹实都是人体中最重要的器官，将九宫内化到身中，重新建立起人与天地间的对应与联系，也就完成了入道的仪式。

早期上清派经典中的记述则是第二种方式的代表。早期上清派的经典发展出了“体内神”的思想，这一思想的意义在于，从一定意义上抽掉了空间这一维度，具有了分形的意味：神灵既居于宇宙高远之处，也居于每个人身中的特定部位，从而向道士们提供了更便捷、可操作的修炼方法。《老子中经》云：

太一君有八使者，八卦神也。太一中央，主总阅诸神，案比定录，不得逋亡。八使者以八节之日上对太一，故脐中名为太渊都乡之府也。常以秋分之日案比算之。⁴⁷

这段文字的描述显然与前述《九宫八风》中太一与八卦的关系类似。但是这个太一与八卦既不在天上，也不在地中，而是在人的体内，在肚脐中的“太渊都乡之府”。这很难令人不联想到《老子中经》将式盘内化到人体之中。⁴⁸《老子中经》又云：

日月者，天之司徒、司空公也。主司天子人君之罪过，使太白辰星，下治华阴恒山。人亦有之，两肾是也。左肾男，衣皂衣，右肾女，衣白衣，长九分，思之亦长三寸。为日月之精，虚无之气，人之

⁴⁴ 《道藏》第32册，第738页。

⁴⁵ 《道藏》第33册，第592页。

⁴⁶ 《道藏》第32册，第738页。

⁴⁷ 《道藏》第22册，第135页。

⁴⁸ 施舟人（Kristofer M Schipper）认为驮载着六丁玉女的神龟像一个“汉代的式盘”，施舟人，《〈老子中经〉初探》，《道家文化研究》第16辑，生活·读书·新知三联书店，1999年，第215页。

根也。在目，故人之目，左为司徒公，右为司空公。两肾各有三人，凡有六人。左为司命，右为司录，左为司隶校尉，右为延尉卿。主记人罪过，上奏皇天上帝太上道君。兆常存之，令削去死籍，著某长生。属太初乡，玄冥里。司录，六丁玉女，字道明，皆在神龟上，乘紫云气之车，穆驾双鲤鱼，字太成子。玄母，道母也。在中央，身之师也。主生养身中诸神，在五色云气华盖之下坐，戴太白明星明月之珠，光曜照一身中。常存以八节之夜，时祝曰：司命司录，六丁玉女，削去某甲死籍，更著某甲长生玉历。⁴⁹

遁甲术三奇六仪中的丁奇，被称为六丁玉女，是日月之精，居于人的右肾中，坐在神龟之上，掌司录之职，专门记录人所犯的罪过。《上清黄庭内景经·常念章第二十二》云：“神华执巾六丁诲”。

注云：

六丁者，谓六丁阴神玉女也。《老君六甲符图》云：丁卯神司马卿玉女足曰之，丁五神赵子玉玉女顺气，丁亥神张文通玉女曹漂之，丁茵神喊文公玉女得喜，丁未神石叔通玉女寄防，丁巳神崔巨卿玉女开心之。言服炼飞根，存漱五牙之道成，则役使六丁之神也。⁵⁰

注解引《老君六甲符图》列出了六位六丁玉女的姓名，这与《老子中经》的说法很不一样，但是六位玉女似与其名义更加相符。注解并指出，通过服炼飞根、服食五牙等服食服气之术的修炼，可以达到役使六丁神的效果。由于六丁玉女负责记录人所犯下的罪过，手握夺命伐算的权力，故而《老子中经》记载了一种祈祷法，在八节（即立春、立夏、立秋、立冬以及二分二至这八个节气）时向六丁玉女进行祷祝，或许可以求动她在死籍上削除祈祷者的姓名，并将此姓名转移到“长生玉历”之上，从而使祈祷者获得长生。值得注意的是，六丁玉女居于肾中，“为日月之精，虚无之气，人之根也”，因而与房中术产生了密切的联系。《抱朴子内篇·至理》云：

乃吹吸宝华，浴神太清，外除五曜，内守九精，坚玉钥于命门，结北极于黄庭，引三景于明堂，飞元始以炼形，采灵液于金梁，长驱白而留青，凝澄泉于丹田，引沈珠于五城，瑶鼎俯爨，藻禽仰鸣，瑰华擢颖，天鹿吐琼，怀重规于绛宫，潜九光于洞冥，云苍郁而连天，长谷湛而交经，履蹻乾兑，招呼六丁，坐卧紫房，咀吸金英，晬晬秋芝，朱华翠茎，晶晶珍膏，溶溢霄零，治饥止渴，百痼不萌，逍遥戊巳，燕和饮平，拘魂制魄，骨填体轻，故能策风云以腾虚，并混与而永生也。⁵¹

⁴⁹ 《道藏》第22册，第139页。

⁵⁰ 《道藏》第22册，第79页。

⁵¹ 王明撰，《抱朴子内篇校释》，中华书局，2002年，第111页。

葛洪这段神游天外的文字被认为是对房中术的记录。⁵²参照《老子中经》和《黄庭内景经》等上清经典，可以对其做出大致的解读。其中“履蹶乾兑”实际上是按照九宫中乾、兑、坤、离、巽、震、艮、坎的八卦顺序进行存想、运气；而招呼六丁则是对居于人体元精之藏、代表着先天精气的六丁玉女进行存想和召唤。

2、遁甲术的功用

在道士们看来，作为法术的遁甲术，其功用比作为数术的遁甲术更为神奇。查检《道藏》的目录，我们可以发现大量的含有六丁（六阴）、六甲名目的道法经典。在道教法术中，六丁六甲常常并称，但其功用却很不一样。

六甲在遁甲术中是隐遁的，中宫为六仪中之戊所居之地，六甲常居于六戊之下，而太一巡游九宫时，中宫北辰也是太一的驻留之地。《九宫八风》所反映的占风术其实就是以定时游居于中宫的太一为基准，判断风向，占测吉凶。甲为天干之首，实际上就是最高的天神太一。太一作为尊神巡游天地之间，自然为追求长生成仙、飞升太清的道士们所追捧，从而产生了一系列与六甲有关的法术。《真诰》卷五云：

君曰：仙道有素奏丹符，以召六甲。

……

君曰：仙道有白羽黑翮，以翔八方。⁵³

陶弘景考订这里的“君”是指裴君。裴君向杨羲介绍了一系列道术，其中有招呼六甲的“素奏丹符”和飞翔八方的“白羽黑翮”之术。《云笈七签》卷九《三洞经教部·经释》解释《灵飞六甲》的经名云：

《琼宫五帝灵飞六甲内文》，一名《太上六甲素奏丹符》，一名《五帝内真通灵之文》，一名《玉精真诀》，一名《景中之道》，一名《白羽黑翮隐玄上经》、《灵飞左右六十上符》，并生于九玄之中，结清阳之气以成玉文。⁵⁴

显然，“素奏丹符”和“白羽黑翮”指得是同一种法术，并且都与六甲有关。《经释》又指出“灵飞六甲”的另一别名是“灵飞左右六十上符”，这说明“灵飞六甲”与六十甲子有着密切联系。《上清黄庭内景经·仙人章二十八》有“负甲持符开七门”一句，注解引《老君

⁵² 朱越利，《东晋葛洪的房中术》，载于《葛洪研究二集》，华中师范大学出版社，第149-161页。

⁵³ 《道藏》第20册，第517页。

⁵⁴ 《道藏》第22册，第55页。

六甲三部符》云：

甲子神王文卿，甲戌神展子江，甲申神扈文长，甲午神卫上卿，甲辰神孟非卿，甲寅神明文章。
存六甲神名，则七窍开通，无诸疾病。⁵⁵

《老君六甲三部符》指出了六甲神的姓名，这与另一古老经典《六十甲子本命元辰历》中六十甲子的名称是一致的。道士对这种招呼六甲、飞行太清的法术的推崇，显然是出于对太一神巡游四方的羡慕和模仿。

与飞行天上的六甲相反，六丁却始终处在幽隐之中。道士们所推崇的隐遁之术与六丁就有着密切的关系。桓谭《新论·辨惑篇》云：“天下有神人五：一曰神仙，二曰隐沦，三曰使鬼物，四曰先知，五曰铸凝。”⁵⁶在桓谭看来，得道的神仙必须具有五种神通，一是长生不死；而是具有隐遁之术，即所谓“坐在立亡”；三是能够役使鬼物；四是能知晓未来；五是精通黄白炼金之术。事实上，古代道士入山修行，很可能遭遇猛兽、劫匪，隐身术是非常实用的保命术，因而道士们对隐身术抱有一贯的痴迷。

《黄庭内景经·五行章二十五》云：“可用隐地迴八术”。注云：“九宫中有隐遁变化之法，《太上八素奔晨隐书》是曰八术。”⁵⁷道士们从遁甲术中开发出了一系列隐遁变化之术，《太上八素奔晨隐书》就记载了八种之多。葛洪曾经在《抱朴子内篇·登涉》中记载了数十种隐身术，但大多是隐语且语焉不详，只是对遁甲术的叙述最为详细。《内篇·登涉》云：

又曰，往山林中，当以左手取青龙上草，折半置逢星下，历明堂入太阴中，禹步而行，三诘曰，诺皋，太阴将军，独开曾孙王甲，勿开外人；使人见甲者，以为束薪；不见甲者，以为非人。则折所持之草置地上，左手取土以傅鼻人中，右手持草自蔽，左手著前，禹步而行，到六癸下，闭气而住，人鬼不能见也。凡六甲为青龙，六乙为逢星，六丙为明堂，六丁为阴中也。比成既济卦，初一初二迹不任九迹数，然相因仍一步七尺。⁵⁸

葛洪明确地指出了青龙、逢星、明堂、阴中其实不过是六甲、六乙、六丙、六丁的隐语。这样一来，这种隐身术其实就是在推演遁甲式之后，根据推得六甲、六乙、六丙、六丁的方位，制定特殊的路线，禹步而行。《遁甲符应经》云：

时加六丁，出幽入冥，至老不刑。六丁为星奇，又为玉女，宜逃往绝迹。当从天上六丁出随星奇，挟玉女入太阴中而藏，人不见故曰出幽入冥，又六丁为太阴，可以藏形。⁵⁹

⁵⁵ 《道藏》第22册，第84页。

⁵⁶ 朱谦之撰，《新辑本桓谭新论》，中华书局，2009年，第53页。

⁵⁷ 《道藏》第22册，第84页。

⁵⁸ 王明撰，《抱朴子内篇校释》，中华书局，2002年，第302页。

⁵⁹ 杨维德，《遁甲符应经》卷上，《续修四库全书》1060册，上海古籍出版社，第299页。

进入六丁阴中是非常关键的步骤，六丁的方位可以“出幽入冥”，六丁又为太阴，故可帮助自己隐形不见。由显到隐之后，施术者尚需找到安全的方位安身，故继续禹步向前，到六癸的方位下“闭气而住”，遁甲符应经云“又癸为天藏，利以伏匿逃亡。”⁶⁰此时隐身术才真正完成。

如果以五行而论，天干中的丙、丁属火，因而从某种意义上，六丁的遁术可以看作是一种火遁。在后来的道教中还发展出一种五行遁术，又称“五假”，即假借五行进行隐遁。《元阳子五假论》云：

夫修身养命、学道求仙志人，若修行未有功行，但存一念，必以成就。功行未满，但住浮世或有邪魔、魍魉百魅、鬼怪精灵，见入于假，尽乃奔走，不敢奔来，作其患难。但依吾祝咒，焚香斋戒，静心默念，每假祝咒，各持四十九日。但有灾厄险难临身，速于默念一遍，以手捉一物而投避。或作游神，或分形化体，隐入木火之内，钻潜身入金中解，假水中不存溺。其有灾厄临险，当时投避除。⁶¹

五假术总是在道士遇到危难的紧急关头使用。灾难迫近时道士可以根据身边器物的五行属性，分形解体，隐遁逃避。可以收到入水不溺、入火不焦、逃出生天的奇效。五假术实际上是一种运用五行生克之术，与五行之精相往来的法术。以“火假术”为例：

南方朱雀，位属丙丁。荧惑感曜，火神炎盛。烧除三彭，六神永护。魂魄澄净，六根坚牢，内属心主。吾若有难，三呼即至，不离左右。丙丁是火，壬癸是杀。吾入于假，魂神不朽。我身是水，我命是土。土水相刑，火不侵体。咒曰：南方丙丁，赤龙俱停。阴神避位，阳官不迎。思之返至，用之日成。急急如律令敕。⁶²

在五脏中，心属火。火假术以与火属性相同之心神守护魂魄与六根，并招呼火神荧惑与之相沟通，并倚赖火神烧除体内三尸（三彭）之害。同时以身为水，水克火；以命为土，火生土；故而在熊熊之火中，施术者之命是生生不息的，施术者之身是克制火力的。由此达到虽在火中分形化体，但仍不受火力侵袭的逃遁功效。而前来为害的鬼物精怪，由于看到施术者与五行之精相沟通，必定会恐惧逃去。

⁶⁰ 杨维德，《遁甲符应经》卷上，《续修四库全书》1060册，上海古籍出版社，第300页。

⁶¹ 《道藏》第18册，第652页。

⁶² 《道藏》第18册，第653页。

三、结论

在《典经》所反映的诸多遁甲术元素中，我们并没有找到使用数术的遁甲术进行占卜吉凶的记载。《典经》中所出现的遁甲术，基本上作为法术进行使用的。

在法术的施用中，有对九宫的使用。如《教运1-44》记载上帝在全州传道时所写的文章：

左旋 四三八 天地魍魎主张
九五一 日月龟王主张
二七六 星辰七星主张
运 至气今至愿为大降
无男女老少儿童咏而歌之
是故永世不忘万事知
侍天主造化定永世不忘万事知。⁶³

这其中的四三八、九五一、二七六显然是洛书九宫翻转而成。

除此之外，也有对六丁六甲神的召唤。如《教运2-34》云：“某一春日，道主至扶安边山，唤诸六丁神将应气，此时霹雳雷声大作，地动山摇。”⁶⁴以及《教运2-42》：“《开辟咒》：……阴阳五行奇门神将六丁六甲遁甲神将太极斗破八门神将……”⁶⁵《开辟咒》中的“奇门”即遁甲术的另一名称“奇门遁甲”的“奇门”，“奇”即乙丙丁三奇，“门”即休、生、伤、杜、景、死、惊、开八门。所以“阴阳五行奇门神将”、“六丁六甲遁甲神将”、“太极斗破八门神将”指的都是遁甲术中的神灵。

隐遁之术在《典经》中也时有出现。如《教运1-61》云：一日傍晚，上帝……又道：“吾忧每日风起风住，患瘡痰，受其害多有殒命，吾为防此灾埋下了火遁。”⁶⁶又《公事1-23》云：“四月某日，亨烈听上帝说道：‘吾将行火遁，汝家中若起火，将蔓延全村，火势日炽，将贻害于世界民生。’”⁶⁷上帝所施用的“火遁术”与《元阳子五假论》中的也许有所联系，具有防止瘡痰病害的作用，同时火遁术的能量强大，能够兴起炽烈的火势。又《预示20》云：“上帝道：‘姜太公独钓十年，弃渔钩三千六，岂只是兴周成齐，是为流传于后世也。今吾以七十二遁兴火遁，吾乃三离火也。’”⁶⁸在这里，上帝自述能用“七十二遁”兴起“火遁”。又《行录3-28》云：“乙巳年春某日，上帝对文公信道：‘姜太公修七十

⁶³ 《典经·教运1-44》（中文译稿）。

⁶⁴ 《典经·教运2-34》（中文译稿）。

⁶⁵ 《典经·教运1-61》（中文译稿）。

⁶⁶ 《典经·公事1-23》（中文译稿）。

⁶⁷ 《典经·预示20》（中文译稿）。

⁶⁸ 《典经·行录3-28》（中文译稿）。

二遁，却未能修阴阳遁。吾已至阴阳遁矣。’”“七十二遁”的意义未详，但从《典经》经文来看，大约是“阴阳遁”高于“七十二遁”，“七十二遁”高于“五行火遁”。在“太乙”、“遁甲”、“六壬”这三式中，太乙术和遁甲术都本于九宫，并按照占测时间，以夏至和冬至为节点，将演局分为阴遁和阳遁。太乙术分为阳遁七十二局和阴遁七十二局，或许“七十二遁”的说法源自于与遁甲术关系密切的太乙术。

综上所述，《典经》中的遁甲术是法术性质的遁甲术而不是数术性质的遁甲术。从遁甲术这个小的角度来看，《典经》受到了中国道教文化的深远影响。

『典經』 중의 遁甲術에 대하여

치우 우(裘梧, 북경 중의약대학교 인문학원 강사/중국)

1. 數術로서의 遁甲術
2. 法術로서의 遁甲術
3. 결론

【논문 개요】 본 논문은 『典經』에서 거론된 바 있는 遁甲術에 대해 분석을 진행하였다. 遁갑술은 數術로서의 遁갑술과 도교에 의해 개조된 法術로서의 遁갑술로 나뉜다. 본 논문에서는 遁갑술이란 명칭의 함의 및 遁갑술의 구조에 대하여 연구를 진행하였고 도교에서의 遁갑술의 인체화 및 遁갑법술의 기능에 대하여 토론하였다. 필자는 본 논문에서 『전경』 중의 遁갑술이 법술로서의 遁갑술이라 보고 논지를 전개하였는데 이러한 사실로 미루어 볼 때, 『전경』이 도교에 의해 많은 영향을 받았음을 알 수 있다.

【키워드】 遁甲術, 數術, 法術

『전경』에 기록되어 있는 奇門遁甲, 易占, 觀相術, 風水 등 數術과 도교의 법술들은 상제가 그의 신적 행동을 체현하는 중요한 수단으로 사용되었다. 상제께서는 태어날 때부터 神靈하셨고, 유년 시기에 벌써 천성적인 신력을 보여주셨다. 또한 청년기에 전통적인 유가 교육을 받았으며, 갑오(甲午)년(西元1895年, 상제 24세 시)에 서당을 열고 서동들을 모아 글을 가르치셨다.¹ 그러나 이 때 동학운동이 일어나 삼천리 강산이 강한 비바람에 요동케 되었다. 상제께서는 이 때 천하를 광구하실 뜻을 두셨다. 『전경』의 행록 2장 1절은 이렇게 말하고 있다.

상제께서 정유(丁酉)년에 다시 정남기의 집에 글방을 차리고 아우 영학과 형렬의 아들 찬문

¹ 『전경』, 행록1-20.

과 그 이웃 서동들을 가르치셨다. 이때에 유불선음양참위(儒佛仙陰陽讖緯)를 통독하시고 이것이 천하를 광구함에 한 도움이 되리라 생각하셨다.²

이 시기 서당을 열어 제자를 가르친 것은, 처음 서당을 열었을 때와는 3년 간의 공백이 있었다. 또한 이 때에는 유가를 가르침과 동시에 스스로 數術의 내용을 포함한 陰陽讖緯類의 서적과 法術의 내용이 포함된 도교와 불교 서적을 광범위하게 섭렵하였으며, 이러한 경력은 상제께서 금후에 순유하며 전도(傳道)를 행하셨던 방식과 방법에 큰 영향을 끼쳤다.

둔갑술의 내용은 『전경』에 많이 출현하였는 바, 상제께서 사용한 주문과 쓰셨던 문자 중에 둔갑술의 내용들이 아주 많다. 예를 들면 『행록』 5장 21절에

상제께서 류찬명에게 천문지리 풍운조화 팔문둔갑 육정육갑 지혜용력(天文地理 風雲造化八門遁甲六丁六甲智慧勇力)과 회문산 오선위기혈 무안 승달산 호승예불혈 장성 손룡 선녀직금혈 태인 배례전 군신봉조혈(回文山五仙圍基穴 務安僧達山胡僧禮佛穴 長城巽龍仙女織錦穴 泰仁拜禮田群臣奉詔穴)을 쓰게 하고 불사르셨도다.³

라 하였으며 또한 예시 88절에

또 하루는 공사를 행하시고 오주(五呪)와 글을 쓰시니 이러하도다.

天文地理 風雲造化 八門遁甲 六丁六甲 智慧勇力

道通天地報恩

聖師

醫統 慶州龍潭

无極神 大道德奉天命奉神教大先生前如律令

審行先知後覺元亨利貞布教五十年工夫⁴

라 하였다.

이중의 ‘八門遁甲’, ‘六丁六甲’은 둔갑술에 관한 용어이다. 둔갑술은 오랜 數術로서 도교의 개조를 거쳐 도교의 법술로서 중국 사회에 광범위하게 응용되었으며, 중국의 역사, 사회와 종교(특히 도교)에 큰 영향을 끼쳤다. 『전경』 중의 둔갑술의 내용에 대한 분석을 하

² 『전경』, 행록2-1.

³ 『전경』, 행록5-21.

⁴ 『전경』, 예시88.

기 위해서는 먼저 중국에서의 둔갑술에 대한 기원과 발전에 대하여 정리해 볼 필요가 있다.

1. 數術로서의 遁甲術

(1) 遁甲術의 역사

數術은 ‘전통적인 중국 유가 등 문화 이외의 또 다른 주류’로서 삼라만상의 이치를 망라한 전통적인 학술이다.⁵ 李零은 數術과 方技가 ‘중국 고대 과학기술의 원천이자, 중국 고대 미신의 淵藪’라고 생각하였다.⁶ 둔갑술의 역사는 매우 유구하다. 『後漢書·高獲傳』에서는 이르기를: “천문에 능하고 둔갑을 알면 능히 귀신을 부릴 수 있다.(獲素善天文 曉遁甲 能役使鬼神)⁷” 라 하였고, 高獲는 “어릴 적에 京都에서 배운 바 있으며, 光武와 오랜 시간 알고 지냈다.”라 하였는데, 이로부터 늦게는 兩漢시기에 둔갑술이 이미 세상에서 유전되었음을 알 수 있다. 東晉시기의 저명한 도사 葛洪은 둔갑술의 초기 流傳史에서의 중요한 인물이다. 경서 목록 중, 우리는 葛洪의 이름을 빌린 많은 遁甲術典籍들을 볼 수 있다. 예를 들면 『遁甲肘后立成囊中秘』 1권, 『遁甲反覆圖』 1권, 『遁甲要用』 4권, 『遁甲秘要』 1권, 『遁甲要』 1권(『隋書經籍志』), 『三元遁甲圖』 3권(『舊唐書經籍志』)이다.⁸ 『抱朴子內篇·登涉』에 이르기를: “『玉鈴經』에서 말하기를 명산에 들어가려면 반드시 둔갑술을 알아야 한다. 그러나 사람들은 그것에 대해 상세히 설명하지 못한다.(按『玉鈴經』雲 欲入名山 不可不知遁甲之秘術 而不為人委曲說其事也)⁹” 라 하였다. 『옥검경』은 도사가 신선이 되는 도를 닦는 것에 관한 경전이며, 또한 가장 이른 道經 중의 하나로 인정받고 있다. 도사들에게 있어서 둔갑술은 산에 들어가 수련을 할 때 利를 도모하고 害를 모면하는 중요한 數術이다. 그러나 이런 數術의 비밀은 엄격히 지켜져 ‘秘術’이라고도 불리웠으며, 도사들의 단체 내에서 은밀하게 전하여졌다. 葛洪이 본 바 있는 『옥검경』에서도 數術에 대한 상세한 설명은 없었다. 葛洪은 저명한 도사 鄭隱을 스승으로 모셨고 그가 소장한 수백 권의 도서를 전해

⁵ 李建民, 『中國早期數術通考』, 『法國漢學』 제6집, 中華書局, 2007년, p72.

⁶ 李零, 『中國方術考』(수정본), 東洋출판사, 2001년, p17.

⁷ 『後漢書』, 中華書局, 1973년

⁸ 王明 『葛洪撰述書目表』, 『抱朴子內篇校釋』, 中華書局, 2002년, p390-395 참조.

⁹ 王明, 『抱朴子內篇校釋』, 中華書局, 2002년, p301-302.

받았으며 그 자신도 異書를 찾아 도처를 다녔다. 이에 갈홍은 『登涉』에서 이르기를: “젊은 시절에 입산에 뜻이 있어 먼저 둔갑술에 관한 서적을 공부하였다. 육십여 권에 달하는 둔갑서를 읽었으나 모두가 정묘한 것은 아니었다. 그리하여 그 중에 중요한 내용만을 채록하여 『囊中立成』이라 하였다. 그러나 이것을 글로 전하기는 적당치 않다고 생각된다.(餘少有入山之志 由此乃行學遁甲書 乃有六十餘卷 事不可卒精 故抄集其要 以為『囊中立成』 然不中以筆傳)”¹⁰라 하였다. 갈홍이 당시에 봤던 둔갑서는 이미 60여 권에 달하였으며 직접 그에 관한 요점을 정리하여 『囊中立成』이라 하였으나, 비밀리에 전수하는 전통을 이어 받은 갈홍은 이를 베껴서 전수하는 것을 싫어하였으며, 『抱朴子內篇』에서만 이를 간단히 소개하였다.

이후의 발전 단계에서는 가끔 둔갑술의 군사적 기능이 발견되기 시작했다. 唐나라 도사 李筮이 지은 병서 『太白陰經』 중에 『遁甲篇』이 있는데 여기서는 군사적 전쟁 중에서의 둔갑술의 응용을 상세하게 설명하였다. 黃正建의 통계에 따르면, 『隋書經籍志』에 遁甲類 저작이 59개, 『舊唐書經籍志』에 둔갑류 저작 10개, 『新唐書藝文志』에는 둔갑류 저작이 24개, 또한 『宋史藝文志』에는 둔갑류 저작이 38개가 있다고 한다.¹¹ 송나라 시기에는 遁甲式, 太乙式과 六壬式을 합쳐 ‘三式’이라 불렀으며, 이는 官學 중 천문학과 수학을 연구하고 배우는데 필수적인 학습 내용이 되었다.¹² 그러나 둔갑술의 군사적 기능 때문에 당국에서는 민간에서의 사적인 학습을 금지하였다. 이와 동시에 추론 방법이 복잡한 數術과 律曆의 지식을 기초로 하기에, 송나라 이후 둔갑술을 아는 사람은 점점 적어지게 되었으며, 둔갑술의 官學도 점차 쇠락해져 중국에는 점술가들에 의해 민간에서 전해지게 되었다.

(2) 遁甲의 해석 및 구조

글자의 의미로부터 볼 때 ‘遁甲’은 ‘六甲幽隱’이란 뜻이다. 송나라의 楊維德은 『遁甲符應經·遁甲總序第一』에서 이르기를

古法에서 遁은 곧 隱이며
幽隱之道이다.
갑은 의(儀)다.

¹⁰ 王明, 『抱朴子內篇校釋』, 중화서국, 2002년, p301-302.

¹¹ 黃正建, 『敦煌占卜文書與唐五代占卜研究』, 학원출판사, 2001년, p39-40.

¹² 嚴敦傑, 『式盤綜述』, 고고학보, 1985년, 제4기.

육갑육의에는 直符가 있는데 하늘의 귀한 신을 이름이다.

언제나 六戊 아래에 隱한다.

전쟁의 기략에 사용되며, 神明之德과 통하므로 遁갑이라 이름하였다.

(古法遁者隱也

幽隱之道

甲者 儀也

謂六甲六儀 在有直符 天之貴神也

常隱於六戊之下

蓋取用兵機 通神明之德 故以遁甲為名)¹³

라 하였다.

‘遁’의 사상은 중국 고대에서 지식인들의 특별한 관심을 끌었다. 즉 『周易』의 32괘가 바로 ‘遁卦’이며 괘상은 上乾下艮으로, 天高避山을 상징하며, 음기가 점차 커지고, 양기가 점차 사라진다는 뜻을 담고 있다. 공영달은 『周易正義』에서 이르기를 “소인이 술수를 부리면 군자가 나날이 쇠하게 되고, 이 때에 군자가 은둔하여 피하지 않으면 해를 받게 되니, 필히 遁한 연후에 통한다.(小人方用 君子日消 君子當此之時 若不隱遁避世 即受其害 須遁然後得通)”¹⁴라 하였으며, 『象』辭에서는 : “‘遁亨’이란 물러남으로써 형통한 것이다. 剛이 마땅한 자리에 應하는 것이며, 그 때와 더불어 행한다. ‘小利貞’은 양이 음을 침식하는 것이니, 물러나는 때가 의미하는 바가 큰 것이다.(‘遁亨’遁而亨也 剛當位而應 與時行也 ‘小利貞’ 浸而長也 遁之時義大矣哉)”라 하였다.¹⁵

『象』에서는 陽剛의 氣가 존귀한 제왕의 위치에 있지만 二爻인 음기와 상합할 수 있으며, 음기가 커져 가는 상황에서 陽剛의 氣가 도수의 정황을 살피고 결단성 있게 물러나면 필히 형통하게 된다는 것이다. 『象』傳의 저자는 시세에 순응하고 결단성있게 물러나는 遁卦의 의의가 아주 크다고 생각했다. 遁卦의 괘의, 특히 遁卦九五爻辭인 ‘嘉遁 貞吉’과 上九爻辭인 ‘肥遁 無不利’의 의미는 고대의 隱逸문화에 큰 영향을 끼쳤다. 遁卦는 ‘十二辟卦’ 중의 하나로서 十二辟卦를 또한 消息卦라고도 부르는데, 1년 12개월 중 陰陽之氣의 성쇠 변화를 나타내는 데 사용되었다. 十二辟卦의 기원은 매우 이르다. 전하는 바에 의하면, 상나라 역학인 ‘三易’ 중의 하나인 『歸藏』에서는 이르기를: “子複 醜臨 寅泰 卯大壯

¹³ 楊維德, 『遁甲符應經』상, 『續修四庫全書』 1060, 上海古籍出版社, p.285.

¹⁴ 王弼, 韓康伯 주해, 孔穎達 疏, 『周易正義』, 北京大學出版社, 1999, p.146.

¹⁵ 黃壽祺, 張善文 『周易譯注』, 上海古籍出版社, 1996, p.272.

辰夫 巳乾 午姤 未遁 申否 酉觀 戌剝 亥坤”¹⁶이라 하였다. 이는 일찍이 상나라 시기부터 十二辟卦를 일컫는 방식이 이미 있었음을 설명한다. 遁卦는 未月の 主卦이다. 未月은 음력 6월, 즉 季夏의 달을 말한다. 『禮記·月令』에서는 이르기를: “季夏의 달에는 辰이 柳星에 있는데, 저녁에는 火星이 남방의 가운데 있고, 아침에는 奎星이 남방의 가운데에 있다. 그 律은 林鍾이며……이 달에는 땅이 습하며 무더우며, 때로 큰 비가 내린다.(季夏之月 日在 柳 昏火中 且奎中 律中林鍾……是月也 土潤溽暑 大雨時行)”¹⁷라 하였다.

즉 6월에는 음기가 점차 커지고 양기는 幽隱退避의 道를 행한다. 하여 음기가 땅속으로부터 나와 여름의 무더운 날씨를 초래하게 되고, 도처에 음기가 유동하여 큰 비를 초래한다. 이로부터 古人들은 ‘遁’의 사상으로 사람의 일을 해석하였을 뿐만 아니라, 우주와 자연을 해석하는 데도 이를 사용하였음을 알 수 있다.

‘甲’은 즉 ‘六甲’을 말하는데, 천간과 지지를 조합한 육십갑자 중에 ‘甲’이 있는 6항을 말한다. 『太白陰經·遁甲篇』에서는 이르기를: “갑자, 을축으로부터 계해간의 갑술, 갑신, 갑오, 갑진, 갑인과 갑자를 일컬어 육갑이라 한다. (甲子,乙丑至癸亥中間 甲戌 甲申 甲午 甲辰 甲寅並甲子 為六甲也)”¹⁸라 하였다. ‘六甲’이 제기된 기원은 매우 이르며, 가장 먼저로는 날을 계산하는데 사용된 六十甲子の 약칭으로 쓰였다. “팔세에 소학에 입문하고 육갑 오방과 서기를 배운다.(八歲入小學 學六甲 五方 書記之事)”라고 『漢書食貨志』에서 말한 바로부터 알 수 있듯이, 한대의 교육 중 육갑, 오방 등 시간 관념과 공간 관념에 대한 이해와 응용은 기초 교육 내용의 하나였다. 천간, 지지와 오행사상은 서로 결합된 것으로서 자연스럽게 五方과 밀접한 관계를 가지게 되었고, 시간과 공간을 접속하는 부호 시스템으로서 數術에서 중요한 의미를 지니게 되었다. 『漢書藝文志·數術略』의 ‘五行類’에는 『風鼓六甲』 24권, 『文解六甲』 18권이 있다. 이 두 책의 이름은 법식과 관련된 일련의 저작들과 함께 열거된다. 遁甲式은 초기의 式法으로부터 발전하여 왔다. 최근 몇 년 간에 많은 式盤이 출토됨으로써 학자들은 이에 대해 많은 연구를 진행하였는데, 이를 통하여 우리는 초기 式法の 원리, 규칙과 사상에 관련된 바를 어느정도 이해하게 되었으며, 遁甲, 六壬 등 數術의 연구를 위한 사상적 원천을 찾게 되었다.¹⁹ 또한 둔갑술과 式法の 밀접한 관계에 근거

¹⁶ 馬國翰, 『玉函山房輯佚書·經編·易類·歸藏』.

¹⁷ 鄭玄주해, 孔穎達 疏, 『禮記正義』, 北京大學출판사, 1999, p.513.

¹⁸ 張文才, 王隴譯주해, 『太白陰經全解』, 岳麓書社, 2004, p.502.

¹⁹ 嚴敦傑, 「跋六壬式盤」, 『文物參考資料』, 1958년 제7기, 「關於西漢初期的占盤和式盤」, 『考古』, 1978년 제5기, 「式盤綜述」, 『考古學報』, 1985년 제4기. Donald J. Harper, The Han Cosmic Board, Early China 4, 1978, The Han Cosmic Board: A Response to Christopher Cullen, Early China 6, 1980. Christopher Cullen, Some Further Point on SHIH, Early China 6, 1980. 李零, 『式與中國古代的宇宙模式』, 『中國方術考』(수

하여 우리는 이 두 책의 내용에 혹시 초기 둔갑술의 형태가 있지 않을까를 추측해 볼 수 있다. 甲은 天干의 머리로서 가장 존귀하다. 『甲符應經』에서는 “갑은 儀이다”라 하였고, 『說文解字』에서는 이르기를: “의는 度이다”라 하였는데, 이로써 ‘六甲’에는 여섯 가지 法度가 있음을 알 수 있다. 六甲幽隱은 군주가 “일을 하는데 있어 강제나 억지의 상황이 없이 잘 완성하게 되면 백성들이 그를 일컬어 자연의 의미를 갖는다”라는 도가사상의 뜻을 함유하고 있다.²⁰

둔갑술은 구조가 매우 복잡하며, 또한 많은 數術 형식을 통합 조정한 것이다. 『四庫全書·子部·數術類』 중에는 2권의 『遁甲演義』가 있는데 四庫의 요약문에서 이르기를

『大戴禮』을 보면 『明堂古制』가 실려 있으며, 여기에 이구사, 칠오삼, 육일팔이라는 구궁지법이 昉으로부터 시작되었다.”고 기록되어 있다. 『易緯·乾鑿度』에서는 태을행구궁에 대해 상세하게 말하고 있는데, 둔갑지법은 사실 이로부터 시작되었다. 방술가들은 이러한 연고를 알지 못하고 터무니없이 말한다. 그 법은 구궁을 근본으로 하며 三奇·六曜·八門·九星으로 둘러싸여 있으며, 이를 통해 길흉을 판단하여 흉을 피한다. 日生은 을에 있고, 月明은 병에 있으며, 丁을 남극이라 하고, 남극을 별의 중심으로 보며, 을·병·정은 모두 기(奇)라 부른다. 갑의 근본은 모두 양수에 있으며 戊己 아래 六儀를 분리하고, 구궁과 조합하여 부호를 그리는데 이것이 둔갑의 부호이다. 이감의 궁이 분리되어 超神이 들어오면, 閏奇가 接氣하여 曆律와 통하게 된다. 開生하여 取하면 北方三向이 太乙과 통한다. 龍·虎·蛇·雀, 刑·囚·旺·墓의 義가 生克과 이어짐을 벗어나지 않으니 六壬星命과 통한다. 풍운을 이르게 하고 잘 갖추어져 있으니 어떤 이들은 예언하길 황제와 풍후 및 구천현녀가 이로부터 나타날 것이라 하였다. 이러한 바를 굳이 변론할 것은 없으나, 중요한 바는 곧 方技 중에 가장 이치에 맞는 점이다.

(考<大戴禮>載<明堂古制>有二九四 七五三 六一八之文 此九宮之法所自昉
而<易緯·乾鑿度>載太乙行九宮尤詳
遁甲之法 實從此起
方技家不知求其源故 妄托也
其法以九宮為本 緯以三奇 六曜 八門 九星 視其加臨之吉凶 以為趨避
以日生於乙 月明于丙 丁為南極 為星精
故乙 丙 丁皆謂之奇
而甲本諸陽首 戊己下六儀分麗焉 以配九宮 而起符使 故號遁甲

정본) 제4장, 동방출판사, 2001, p.89-176 등 참조.

²⁰ 朱謙之, 『老子校釋』, 17장, 중화서국, 2000, p.70.

其離坎分宮 正授超神 閏奇接氣 與曆律通
 開生之取 北方三向 與太乙通
 龍 虎 蛇 雀 刑 囚 旺 墓之義 不外於乘承生克 與六壬星命通
 至風雲緯候 無不該備
 故神其說者 以為出自黃帝 風後及九天元女
 其依託固不待辨 而要于方技之中最有理致)²¹

라 하였다.

四庫館臣은 둔갑술의 추론에 필요한 구궁·팔괘·팔문·삼기·육의·구성 및 율력 등을 포함한 여러가지 數術 형식을 제기하였으며, 동시에 遁甲·太乙·六壬인 三式의 내재적 관계를 제시하였다.

九宮, 즉 낙서는 둔갑술을 추론할 수 있는 기준과 좌표이다. 구궁수는 수학적으로 마방진[三階幻方]이라 불린다. 즉 구궁 중의 가로, 세로, 대칭의 세 개 숫자의 합은 모두 15여야 한다. 『大戴禮記·明堂』에서는 이르기를: “『明堂月令』: 붉은 것을 이으면 戶이고, 흰 것을 이으면 牖인데 이는 이구사 칠오삼 육일팔이다.(赤綴戶也 白綴牖也 二九四 七五三 六一八)”²²라 하였다. 『大戴禮記』에 기재된 숫자의 조합이 곧 구궁수인데 이는 明堂九室의 건축 규칙을 반영하였다. 王卡는 蔡邕의 『明堂論』에 근거하여, 명당은 ‘천자가 조상들과 상제께 제사를 지내고, 법령을 반포하며, 정사를 처리하고, 또한 귀족들이 공부하는 장소’라 하였다.²³ 李學勤은 명당 중의 구궁방진이 ‘본질적으로는 중국 고대의 우주론적 관점에서 본 우주 구조의 도식’이며, 명당 사상은 ‘천시에 순응하는 ‘천인합일’의 사상으로 볼 수 있다고 하였다.²⁴

2	9	4
7	5	3
6	1	8

그림 1 : 마방진[三階幻方]

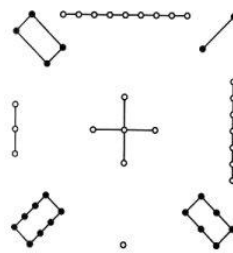


그림 2 : 낙서

²¹ 『四庫全書』 전자판.

²² 黃懷信, 주편집, 『大戴禮記匯校集注』, 三秦출판사, 2004, p.919-920.

²³ 王卡, 『河圖洛書源流』, 『道教經史論叢』, 巴蜀서사, 2007, p.250.

²⁴ 李學勤, 『黃帝與河圖洛書』, 『古文獻叢論』, 上海遠東출판사, 1996, p.225-234.

둔갑술을 추론해 보면, 구궁과 팔괘가 긴밀히 결합되어 있음을 알 수 있다. 정현은 『易緯乾鑿度』를 해석할 때 “四正四維에는 팔괘 신이 거하므로 궁이라 한다. 天一이 하행하면 마치 천자가 순유하며 나라와 조종을 살피는 것과 같아서 매년 거느림을 반복하며, 太一이 팔괘지궁으로 하행하여 매년 4에 이르면 중앙으로 돌아온다. 중앙은 곧 북신이 거하는 곳이므로 구궁이라 한다.(四正四維 以八卦神所居 故亦名之曰宮 天一下行 猶天子出巡狩省方 嶽之事 每率則複 太一下行八卦之宮 每四乃還於中央 中央者 北神之所居 故因謂之九宮)”라 하였다.²⁵ 정현이 말하는 팔괘의 배열 순서는 『周易·說卦』로부터 발원하였다. “상제가 震에서 나온다. 巽에서 가지런하고, 離에서 서로 보며, 艮에서 역사를 이루며, 兌에서 기뻐하고, 坤에서 싸우며, 坎에서 위로하고, 艮에서 이룬다.(帝出乎震 齊乎巽 相見乎離 致役乎坤 說言乎兌 戰乎乾 勞乎坎 成言乎艮)”²⁶ 이른바 ‘후천팔괘’ 또는 ‘문왕팔괘’는 곧 이러한 순서로 배열된 것이다. 정현은 팔괘에 있는 四正四維, 곧 八宮과 中央 北辰에 있는 中宮을 합쳐 ‘九宮’이라 불렀으며, 가장 존귀한 天神 太一이 九宮을 巡行한다.

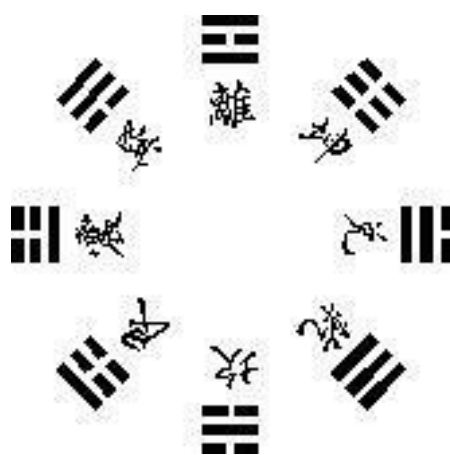


그림 3 : 후천팔괘(주역)

구궁과 팔괘가 결합된 것은 매우 이르다. 『黃帝內經靈樞·九宮八風』에서 이르기를

태일은 항상 동지로부터 葉蟄之宮에 46일을 거한다. 다음으로 倉門에 46일을 거하고, 다음으로 陰洛에 45일을 거하고, 다음으로 天宮에 46일을 거하고, 다음으로 玄委에 46일을 거하고, 다음으로 倉果에 46일을 거하고, 다음으로 新洛에 45일을 거하고, 다음으로 葉蟄之宮에 거하니 다시 동지에 이른다. 태일이 움직임에 동지로부터 葉蟄之宮에 거하는데, 거하는 날을

²⁵ 安居香山, 中村璋八輯 『緯書集成』, 河北人民출판사, 1994, p.32.

²⁶ 黃壽祺 張善文, 『周易譯注』, 上海古籍출판사, 1996, p.620.

셈에 있어, 一處에서 九日일까지 세고, 다시 일에 이른다. 항시 이와 같고 그침이 없으며, 마치고 나면 다시 시작한다. 태일이 움직이는 날은 필히 풍우가 있다. 이 때 풍우가 있으면 길한 것이며, 백성이 편안해지고 병에 잘 걸리지 않는데, 만약 태일이 움직이기 전에 비가 내리고 바람이 불면 이는 기후가 강한 것으로 비가 많이 내리게 되며, 태일이 움직이고 난 후 비가 내리고 바람이 불면 이는 기후가 약한 것으로 가뭄이 들게 된다.

태일은 동지에 변하고 君에 占하며, 태일은 춘분에 변하고 相에 占하며, 태일은 중궁지일에 변하고 使에 占하며, 태일은 추분에 변하고 將에 占하며, 태일은 하지에 변하고 백성에 占하는데, 태일이 오궁지일에 거하여 변하면 病風이 초목을 꺾고 沙石이 날리게 된다. 각자 이로써 貴賤을 占하게 되고, 바람이 어느 곳으로부터 불어오는지를 보고 占하게 된다.

(太一常以冬至之日 居葉蟄之宮四十六日

明日居倉門四十六日

明日居陰洛四十五日

明日居天宮四十六日

明日居玄委四十六日

明日居倉果四十六日

明日居新洛四十五日

明日復居葉蟄之宮 曰冬至矣

太一日遊 以冬至之日居葉蟄之宮 數所在日 從一處至九日 複反于一 常如是無已 終而復始

太一移日 天必應之以風雨

以其日風雨則吉 歲美民安少病矣

先之則多雨 後之則多旱

太一在冬至之日有變 占在君

太一在春分之日有變 占在相

太一在中宮之日有變 占在吏

太一在秋分之日有變 占在將

太一在夏至之日有變 占在百姓

所謂有變者 太一居五宮之日 病風折樹木 揚沙石

各以其所主占貴賤

因視風所從來而占之)²⁷

라 하였다.

『黃帝內經太素·九宮八風』의 내용도 이와 대체적으로 같다. 1977년 安徽省의 阜陽 双古

²⁷ 河北医学院校释, 『灵枢经校释』하, 인민위생출판사, 2006년, p376-383.

堆에서, 한문제 15년(서원전 165년)에 入葬된 것으로 추정되는 옛 무덤으로부터 세 개의 칠목 式盤이 출토되었다. 严敦杰는 그 중 2호盘的 도안이 『靈樞·九宮八風』에 그려져 있는 것과 같다고 말하였다.²⁸ 그러나 李學勤은 『素·九宮八風』에 그려진 九宮名目이 2호盘的 도안과 더욱 일치한다고 말한 바 있다.²⁹ 그 외에도 중외 학자들은 『靈樞』와 『太素』의 『九宮八風』 및 상술한 九宮式盤에 대해 주목하였고 이에 대해 많은 토론을 진행한 바 있다.³⁰ 九宮八風편에 있는 葉蟄, 天留, 倉門 등의 괴이한 궁명에 대하여 李學勤은 이는 팔괘의卦 명칭과 관련되며 倪仲玉가 이러한 궁명의 해석에 대하여 정확한 방향을 찾았다고 지적하였다.³¹ 『黃帝內經靈樞集注』에 대한 倪仲玉의 해석에 따르면:

坎宮名葉蟄者 冬令主蟄封藏 至一陽初動之時 蟄蟲始振 故名曰葉蟄
 艮宮名天留者 艮為山 止而不動 因以為名
 震宮名倉門者 倉藏也 天地萬物之氣 收藏至東方春令而始震動開闢 故名倉門
 巽宮名陰洛者 <洛書>以二四為肩 巽宮位居東南而主四月 因以為名
 離宮名天宮者 日月麗天 主離明在上之象 因以為名 坤宮名元委者 坤為地 元幽遠也 委隨順也
 地道幽遠柔順 是以名之
 兌宮名倉果者 果實也 萬物至秋而收藏成實 是以名之
 乾宮名新洛者 新始也 <洛書>戴九履一 一乃乾之始也
 此九宮之位 應于八方四時 各隨時而命名也³²

와 같다.

즉 倪仲玉는 艮, 兌, 음양, 방위, 오행 등 팔괘와 밀접하게 관련되는 이론을 이용하여 이러한 궁명들을 해석하였다. 坎宮이 汁蟄(葉蟄)라 불리우는 것은 坎宮이 북쪽에 위치하고, 오행으로는 水에 속하며, 4계절 중에 겨울에 속하기 때문이다. 겨울에 이르러 만물의 현상을 말하자면 칩층이 땅속에 숨어 있다. 太一은 동지날에 坎宮에 거하고 있으며, 동

²⁸ 严敦杰, 『式盘综述』, 考古학보, 1985, 제4기.

²⁹ 李學勤, 『'九宮八風'及其九宮式盘』, 『古文献丛论』에 수록, 上海远东출판사, 1996, p.238.

³⁰ 殷滌非, 『西汉汝阴侯墓出土的占盘和天文仪器』.

王旭, 徐昭玉 『'灵枢·九宮八風篇'的九宮图非其所固有』, 『中华医史杂志』, 1992, 제2期.

余欣, 『观风望气: 吐鲁番文书残存占候之术钩沉』, 『中古异相: 写本时代的学术、信仰和社会』 제4장, 上海古籍출판사, 2011, p.140-170.

山田庆儿, 『九宮八風说と少师派の立场』, 『东方学报』 52, 1980. 白山悦雄, 『九宮八風图の成立と河图·洛书传承——汉代学术世界の中の医学』, 『日本中国学会报』 제46집, 1994 등 참조.

³¹ 李學勤, 『'九宮八風'及其九宮式盘』, 『古文献丛论』에 수록, 上海远东출판사, 1996, p.242.

³² 张隐庵集注, 『黃帝內經靈樞集注』, 『中国医学大成』(二), 上海科学技术出版社, 1990, 9卷, p.58.

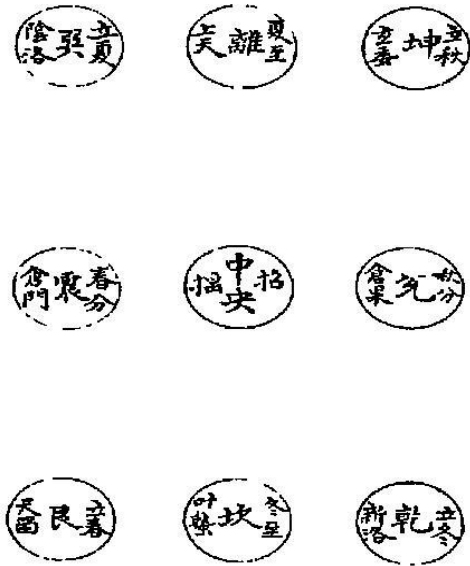


그림 4 : 『靈樞·九宮八風』所附圖

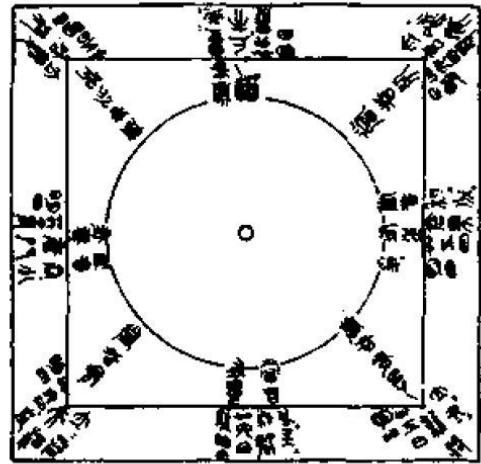


그림 5 : 阜陽 雙古堆 M1 出土 漆木式

지날은 음이 극에 달하고 양이 생성되는 날이다. 양이 반복 생성되면서 땅속에 숨어있던 칩충이 새로이 생성된 양기를 받아 살아나게 되어 본 흙을 汁蟄이라 칭하게 되었다. 또한 兌宮은 倉果로 불리는데 兌卦五行에서 金에 속하고 계절로는 가을에 속한다. 만물은 사계절로부터 春生, 夏長, 秋收, 冬藏의 변화 과정을 거치는데, 가을은 마침 과실이 무르익을 때이기에 兌宮 또한 '倉果'로 불린다. 기타 여섯 궁의 命名도 이와 비슷한 도리에 근거한 것이다. 이러한 내용에 근거해 볼 때 구궁과 팔괘는 西漢 초기에 이미 매우 밀접하게 결합되었음을 알 수 있다.

'八門'은 즉 休門, 生門, 傷門, 杜門, 景門, 死門, 驚門, 開門인데 이는 둔갑술 특유의 數術 요소이며 주로 사람의 일을 점하는데 사용된다. 중국의 고전소설 『三國演義』에서 제갈량이 유비를 추살하려는 옥손에 대해 팔괘진으로 대항할 때 바로 이 팔문의 조합을 사용하였는데, 중국의 일반인들도 이에 대해서는 매우 익숙히 알고 있는 바이다. 둔갑술의 팔문 중 門의 개념은 대체적으로 式法에서 동남, 동북, 서남, 서북의 四隅를 四門으로 보는데서 비롯된 것인데, 四門은 곧 西北天門, 東南地戶, 西南人門, 東北鬼門을 이른다.³³ 『遁甲符應經·八門法』에서는 이르기를:

³³ 四門에 관한 연구는 連劭名, 「式盤中的四門與八卦」, 『文物』, 1987년 제9기. 松村巧, 「天門地戶考」, 도쿄대학 인문과학연구소 연구보고 『中國古道敎史研究』, 同朋社, 1992. 水野杏紀, 「鬼門의 時間的·空間的考察——東北はなぜ鬼門とされるのか」, 『東方宗教』 112호, 2008년을 참고할 수 있다.

하늘에 팔풍이 있으니 이로써 곧게 하면 팔괘가 되고, 땅에는 팔방이 있으니 이로써 응하면 팔절이 되는데 절은 삼기가 있고 기는 삼후가 있다. 만약 팔절에 삼을 곱하면 24기가 되며, 이에 다시 삼을 곱하면 72후가 된다.(天有八風 以直八卦 地有八方 以應八節 節有三氣 氣有三候 如是八節以三因之成二十四氣 更三乘之 七十二候備焉)³⁴

라 하였다. 楊維德는 팔문의 배치가 팔방, 팔괘와 밀접한 관계가 있다고 여긴다. 地에 대응하는 四正四隅의 방위 관념과, 天에 대응하는 음양괘상을 이진법으로 변환시키면 양자가 완벽하게 대응하게 되므로 옛 사람들은 이를 매우 기묘하게 여겼다. 天에 있어서는 팔풍과 팔괘가 서로 배합되며, 地에 있어서는 팔방과 입춘·입하·입추·입동 및 춘분·하지·추분·동지, 이 여덟 절기가 서로 배합된다. 이와 마찬가지로 둔갑술 중의 '구성' 즉 天蓬·天芮·天沖·天輔·天禽·天心·天柱·天任·天英도 곧 구궁에 대응하여 생성된 것이다. 『遁甲符應經』에서 이르기를:

고법에 말하기를 하늘에는 九星이 있어 이로써 九宮을 지키고
 땅에는 九地가 있어 이로써 九州에 응한다 하였다.
 이러한 법식은 靈龜洛圖에 의한 것이니, 구를 머리에 이고 일을 밟고, 좌로는 삼을 두고 우로는 칠을 두며, 이와 사로 어깨를 삼고, 육과 팔로 발을 삼는다. 중궁은 토에 자리하고, 화는 아들이며, 금은 어머니이니, 이들이 의탁한 곳은 곧 서남곤위이다.

(古法曰 天有九星 以鎮九宮
 地有九地 以應九州
 其式托以靈龜洛圖 戴九履一 左三右七 二四為肩 六八為足 五在中宮
 中宮者土 火之子 金之母 所寄理於西南坤位也)³⁵

라 하였다.

구성은 낙서의 숫자 규칙에 따라 구궁의 궁들을 하나씩 지키고 있다. 中宮은 太一帝王이 거주하고 있어 中宮을 지키던 天禽星은 이를 피하여 西南二宮에 의탁하였다.

『遁甲符應經·造式法』에서 이르기를 “造式은 三重이고 法象은 三才이니 상층은 하늘이 구성을 덮고 있는 것과 같고, 중층은 사람이 팔문을 열고 있는 것과 같고, 하층은 땅이 팔괘를 덮어 팔방을 지키는 것과 같다.(造式三重 法象三才 上層象天布九星 中層象人開八門

³⁴ 楊維德, 『遁甲符應經』 卷上, 『續修四庫全書』 1060책, 上海古籍出版社, p.285.

³⁵ 同上.

下層象地布八卦以鎮八方)³⁶라 하였다. 洛書九宮의 좌표를 기초로 층층이 이루어진 팔괘, 팔문, 구성은 각기 地, 人, 天의 三才 구조 및 그 상호작용에 대응되고 있다. 이러한 天, 地, 人이 상호 관련되고 감응되는 式畵 위에서, 演式 시간에 따라 양둔(하지와 동지 사이에 처하면 陰遁)과 음둔(동지와 하지 사이에 처하면 陽遁)을 구분하고, 양둔 또는 음둔에 근거하여 상반되는 순서에 따라 ‘三奇六儀’를 배치한다. ‘삼기육의’는 ‘甲’을 제외한 9개의 천간으로 그중 乙, 丙, 丁은 三奇이고 戊, 己, 庚, 辛, 壬, 癸은 六儀이다. 이로써 점복을 행하는 자는 遁甲式의 추론한 바에 따라 그 길흉을 점칠 수 있다.

둔갑술은 군사적 상황을 예측하는 데 많이 사용되었는데, 주로 작전 시간과 지역의 선택 및 승부를 예측하는데 많이 사용되었다. 그러나 數術은 길흉을 예측하는 의미가 있으므로, 민간에서도 늘 운용하였으며, 이로부터 매우 복잡한 판단 법칙이 파생되기도 하였는데 그 대응되는 범위는 곧 삼라만상이다.

圖 局 一 遁 陽

立 夏 中	清 明 中	驚 蟄 上	冬 至 上
局	定	時	子
		甲	日
			己
			甲



그림 6 : 遁甲術演成之

³⁶ 杨维德, 『遁甲符应经』卷上, 『续修四库全书』1060, 上海古籍出版社, p.285.

2. 法術로서의 遁甲術

우리는 도교 경전 중의 어느 곳에서든 數術의 종적을 찾아 볼 수 있다. 또한 數術이 안배하는 시간과 공간적 문제는 도사의 종교생활에 직접적인 영향을 준다. 그럼에도 불구하고 도교는 數術의 작용을 인정하기는 하면서도 이를 법도로 삼지 않고 오히려 數術을 폄하하는 뜻을 담고 있다. 예를 들어 저명한 초기 도교 이론가인 갈홍은 아래와 같이 말한 바 있다.

머리를 들어 천문을 바라보고, 엮드려서 지리를 관찰하며, 풍기를 점치고, 주를 늘어 놓고 셈하며, 삼기를 推하고, 구궁을 步하며, 팔괘를 檢하며, 飛伏이 모이는 곳을 생각하고, 요사한 속임으로 物을 살펴 말하며, 길흉을 龜策으로 점치는 것은 모두 하술상지이며 피로만 가져다 주고 믿기 어려운 것이다. 만약 휘장 속을 걸어나오지 않고 천하를 볼 수 있다면 사람이 곧 신일 것이다.(仰觀天文 俯察地理 占風氣 布籌算 推三棋 步九宮 檢八卦 考飛伏之所集 診妖訛於物類 占休咎於龜策 皆下術常伎 疲勞而難恃 若乃不出帷幕而見天下 乃為人神矣)³⁷

갈홍은 天文地理, 風角候氣, 九宮八卦, 龜策雜占 류의 數術은 절차가 복잡하거니와 결론 또한 믿기 어려운 것이므로 ‘下術常伎’에 속한다고 보았다. 또한 그는 道와 상합하여 모든 數術을 초월한다면 가히 불가사의한 경지에 도달할 수 있다 하였다.

『抱朴子內篇·地真』에서 이르기를:

하나를 지키는 자는 만 리를 갈 수 있고, 군대의 대열에 끼어 대천을 건널 수 있다. 점으로 기일을 선택하지 않고도 일을 시작하고 이사를 하여 새로운 집에 들어가며, 성력을 살펴 태세, 태음, 장군월건, 살호지신, 년명의 금기를 피하지 않더라도 재앙을 입지 않는다.(能守一者 行萬里 入軍旅 涉大川 不須卜日擇時 起工移徙 入新屋舍 皆不復按堪輿星曆 而不避太歲 太陰將軍 月建煞耗之神 年命之忌 終不復值殃咎也)³⁸

하였다.

즉 道生一과 守一이 말하는 바는 곧 도를 지키는 것이다. 갈홍은 도사가 守一之術을 행할 수 있다면 모든 數術의 금기를 홀시해도 그 재난을 입지 않는다고 보았다.

³⁷ 王明, 『抱朴子內篇校釋』, 중화서국, 2002, p.272.

³⁸ 王明, 『抱朴子內篇校釋』, 중화서국, 2002, p.325.

數術의 요소와 도교의 合道全德의 이념과 실천을 상호 결합하게 되면 도교의 법술이 형성된다. 도교에서는 법술의 가치와 작용이 數術에 비해 크다고 본다. 『清微元降大法』卷二十五의 『道法樞紐』에서는 이렇게 말하였다.

도 중에 도가 있고, 도 중에 법이 있으며, 법 중에 법이 있다.

도중의 도자는 일념불생하여도 만물을 고요하게 하며,

도중의 법자는 정하면 용과 호랑이가 교구하며, 동하면 벽력을 부릴 수 있다.

법중의 법자는, 발로는 步罡하고 손으로는 掐訣하며 주문을 외우고 부를 쓰니,

이를 제외한 것은 모두 술수이다.

(有道中之道 有道中之法 有法中之法

道中之道者 一念不生 萬物俱寂

道中之法者 靜則交媾龍虎 動則揮喝雷霆

法中之法者 步罡掐訣 念咒書符

外此皆術數耳)³⁹

즉 『道法樞紐』에서는 도술을 3단계로 나누었는데, 가장 높은 단계는 ‘道中之道’이며 이는 곧 도사가 수련을 통해 추구하는 청정자연의 大道本體이다. 그 다음으로는 道中之法을 말하는데, 이 때의 ‘靜’ 즉 內修의 경우는 체내 陰陽龍虎의 氣를 ‘道’로써 수련하는 내단 수련을 말하는 것이며, ‘動’이란 즉 내단의 外用적 측면을 雷霆道法로 작용케 하는 것을 말한다. 마지막 단계에 속하는 法中之法은 곧 道法에 있어 필수적으로 사용되는 ‘步罡掐訣’, ‘念咒書符’ 등의 기술을 말함이다. 여기서 두 번째 단계에 속하는 雷霆의 道와, 세 번째 단계인 步罡掐訣의 念咒書符는 법술에 속하지만 그 외는 모두 하찮은 數術이다. 그러므로 도교에 있어 數術에 대한 운용은 실제적으로 그에 대한 法術化 개조를 전제로 하고 있다. 만약 巫術과 數術의 근본적인 차이점이 ‘巫術시대에는 귀신에 대한 신앙을 특징으로 하고 數術시대에는 數에 대한 신앙을 특징으로 하는 것’이라면, 도교 중 법술과 數術의 차이점은 곧 만물을 낳은 道에 대한 신앙의 여부에 있다.⁴⁰

둔갑술이 반영하는 ‘遁’의 사상과 도사가 산속에 은둔하여 도를 닦아 신선이 되고자하는 취지는 사실상 부합된다. 이는 즉 둔갑술이 도교에 흡수 융합되는 과정에서 도교의 이념과 혼합되어 법술적인 둔갑술이 형성되었기 때문이다.

³⁹ 『道藏』 4권, 문화출판사, 上海서점, 天津古籍출판사, 1988, p.274. (이하 인용은 권수와 페이지만 표기한다).

⁴⁰ 陶磊, 『从巫术到数术——上古信仰的历史嬗变』, 山東人民出版社, 2008, p.5.

(1) 遁甲術의 인체화

도교 둔갑술의 특징 중 하나는 바로 인체를 ‘天地精神과 서로 왕래’하는 式盤으로 여기고 수련하여 여러 가지 신기한 신통력을 갖게 되는 것이다. 『老子·二十五章』에서는 이르기를: “인법은 지에 있고, 지법은 천에 있으며, 천법은 도에 있고, 도법은 곧 자연에 있다.(人法地 地法天 天法道 道法自然)”⁴¹ 라 하였다. 인간은 天地에서 法을 얻지만, 그 범위가 자연과 사회에 대한 인간의 실천에만 제한되어 있는 것은 아니다. 漢代의 사람들은 인간의 신체구조 또한 天地에서 法을 얻고 天地와 서로 호응한다고 생각하였으니, 『春秋繁露·人副天數』에서는 아래와 같이 말하였다.

천지의 부절과 음양의 쌍은 인간의 몸에 배치되어 있음이니, 몸은 마치 하늘과 같으며, 수와 함께 어울리는 연고로 명과도 연결되어 있음이라.

하늘의 종세지수로서 成人의 몸이 이루어 지나니 삼백육십육의 소절은 곧 일수에 부합한다.

대절은 열두 개로 월수에 부합되며

몸 속에는 오장이 있으니 이는 오행에 부합하며

밖으로는 사지가 있으니 이는 사시에 부합되며

눈을 뜨고 감는 것은 주야가 있음과 부합되며

강하고 유약함이 있음은 겨울과 여름이 있음에 부합되며

슬프고 즐거움이 있음은 곧 음양과 부합되며

마음에 계획함과 염려함이 있음은 도수와 부합되며

행함에 논리가 있는 것은 천지와 부합되니

이 모두가 피부 속에 은밀히 감추어져 있고 사람에게 구비되어 있어 천지와 쌍을 이루니, 수를 헤아릴 수 있는 것은 수에 부합하며 수를 헤아릴 수 없는 것은 또한 종류에 부합하니 곧 하늘과 하나임을 알 수 있음이라.

이러한 연고로 유형은 무형에 근거하여 현저히 드러나며, 헤아릴 수 없는 것은 헤아릴 수 없는 것에 의해 한정되니, 이로써 言道에 적합한 것은 종류에 상응하며, 形을 나타내는 것은 곧 수에 상응한다.

(天地之符 陰陽之副 常設於身 身猶天也 數與之相參 故命與之相連也

天以終歲之數 成人之身 故小節三百六十六 副日數也

大節十二分 副月數也

內有五臟 副五行數也

⁴¹ 朱謙之, 『老子校釋』, 中華書局, 2000, p.103.

外有四肢 副四時數也

乍視乍瞑 副晝夜也

乍剛乍柔 副冬夏也

乍哀乍樂 副陰陽也

心有計慮 副度數也

行有倫理 副天地也

此皆暗膚著身 與人俱生 比而偶之奔合 於其可數也 副數 不可數者 副類 皆當同而副天一也

是故陳其有形以著無形者 拘其可數以著其不可數者 以此言道之亦宜以類相應 猶其形也 以數相中也)⁴²

이렇게 황로 도가사상으로부터 변화되어 온 天人관계에 대한 이해는 漢代와 그 이후의 생명학설과 정치학설에 많은 영향을 끼쳤다. 도가에서 ‘人副天數’를 실현하는 방식은 두 가지로 나뉘어진다: 첫째는 儀式을 통하여 하늘과 인간 간의 연계를 새롭게 구축하는 것이고, 둘째로는 內觀을 통하여 인체 내에 있는 인간과 하늘의 동일 구조를 재인식하는 것이다.

초기 천사도의 入道過度儀式은 첫번째 방식의 대표적 사례이다.⁴³ 『上清黃書過度儀』와 『洞真黃書』이 두 가지 천사도 경전에서는, 남녀 入道儀式에 있어 ‘布九宮法’이 가장 중요한 절차임을 말하고 있다. 『上清黃書過度儀』를 예로 든다면, 남녀 道衆은 子午卯酉, 즉 동서남북 네 방향에 中宮까지 합한 매 방위에서 손가락으로 아홉 획을 그어야 하는데, 이렇게 했을 때 다섯 방위의 총합이 洛書數의 총합과 동일한 45획이 된다. 그런 연후에, 손가락과 발가락을 움직여 九宮 안에서 필획이 어떻게 움직이는가를 표시한다.

水流歸末이라 말하고 여덟으로 나누어 醜에 이른다. 양은 왼발의 두 번째 발가락으로, 음은 오른발의 새끼 발가락으로 하며, 오른손의 엄지로 발을 가리키고, 양은 陰足 위에서 팔을 가리키고 축 위에 이르고, 함께 艮八이라 말한다.

坎一도 이와 같이 하고 음양이 함께 坎一이라 한다. 木落歸本을 명하여 여섯으로 나누고 亥純陽에 이른다. 오른쪽 손, 발로 삼삼하여 육이 되게 한다. 陰左足 위에 亥를 두고 乾六이라 한다. 왼손의 엄지로 右手二指를 가로로 가리고, 합하여 卯 위에 둔 후 腰에게 震三이라 이른다. 다시 金剛火強에게 둘로 나누어 未純陰에 이르라고 명한다. 陽은 왼손의 두 번째 손

⁴² 苏舆, 『春秋繁露义证』, 중화서국, 1992, p.356-357.

⁴³ Marc Kalinnowskisms는 道教过度仪式 중 九宮의 작용에 대하여 상세한 연구를 진행한 바 있다. 王东亮 역, Marc Kalinnowski, 『六朝时期九宫图的流传』 참조, 『法国汉学』 제2기, 靑華大學출판사, 1997.

가락로 陰手 위를 가로로 가린 후, 西南에 두고 肩에게 坤二이라 이른다. 兌七도 이와 같이 하는데 陰은 왼손의 약지로, 陽은 오른손의 세 번째 손가락으로 陰指를 가로로 가린 후, 西에 두고 腰에게 兌七이라 이른다. 다시 土가 四季에 이르도록 하고 壬巳를 넷으로 나눈다. 陽은 왼손의 중지로 오른손의 엄지를 가로로 가린 후, 東南에 두고, 肩에게 巽四라 이른다. 還은 中宮五藏을 생각하고, 陽은 肝腎을 생각하며, 陰은 心肺脾를 생각하고 각자 남이 모르도록 中宮五라 이른다. 다시 火強炎上을 명하고 스스로 거할 곳에 이르라 한다.

(共言水流歸末 分八至丑

陽以左足二指 陰以右足五指 又以右手一指並足邊 陽指掩陰足指為八 置丑上 共言良八

還作坎一 陰陽共言坎一

又命木落歸本 分六至亥純陽

右足手各三合為六

掩陰左足上 置亥 言乾六

以左手一指橫掩陰右手二指 合置卯上 令對腰言震三

又命金剛火強 分二至未純陰

陽以左手伸二指橫掩陰手上 置西南 對肩言坤二

還作兌七 陰以左手伸四指 陽以右手三指橫掩陰指上 置西 對腰言兌七

又命土至四季 分四壬巳

陽以左手三指橫掩陰右手一指 置東南 對肩言巽四

還思中宮五藏 陽思肝腎 陰思心肺脾 各竊言中宮五

又命火強炎上 自處其鄉)⁴⁴

일련의 存思와 동작을 통하여 儀式 참가자들은 네개 방향과 中宮에서의 부분적 필획을 巳, 亥, 丑, 未(즉 동남, 서북, 동북, 서남)로 옮겨 洛書九宮을 형성한다. 이 의식과 관련된 『洞真黃書』에서는 아래와 같이 말한다:

이와 사를 어깨로 하고, 육과 팔을 발로 하며, 왼쪽을 삼이라 하고 오른쪽을 칠이라 하며, 구를 머리에 쓰고 일을 밟으며, 중궁에 오가 있으니, 이는 복실을 藏하기 위함이다.(二四為肩 六八為足 左三右七 戴九履一 五在中宮 主為藏腹實)⁴⁵

이로부터 알 수 있듯이 이른바 “戴九履一 左三右七 二四為肩 六八為足”이라는 말은 곧 구궁의 배치에 편리하도록 하기 위한 의인화적 표현이 아니라, 실제적으로 의식에서 체현되

⁴⁴ 『道藏』 32권, p.738.

⁴⁵ 『道藏』 33권, p.592.

고 인체 속에 내화된 것이다. 이는 ‘肩’, ‘足’, ‘戴’, ‘履’이라는 말이 곧 虛指가 아니라 實指임을 의미한다. 『上清黃書過度儀』중, 남녀 道眾들이 구궁을 배치할 때는 오장이 중궁에 있음을 存思하여야 하며, 구궁의 배치 후에, 구궁이 인체 속에 내화되게끔 存思하여야 한다.

한 오가 중궁에 있음을 명하는데 이는 복실이 주가 된다.

함께 오장을 생각하는데, 양은 신장과 간이며, 음은 비장과 폐이니, 마음으로 이를 어루만지면 구궁의 위치가 정해진다.

(又命五在中宮 主為腹實

共思五藏 陽腎肝 陰心脾肺 以心相摩五

九宮位成)⁴⁶

중궁의 腹實과 오장을 存思하는 것은 구궁을 배치하는 마지막 절차이다. 오장과 腹實은 모두 인체 속의 중요한 기관으로서, 인체 속에 구궁을 內化하고, 인간과 천지 간의 대응과 연계를 재구축하게 되면 곧 입도의식이 완성된다.

초기 상청파 경전 중의 기록은 곧 두 번째 방식의 대표적 실례이다. 초기 상청파의 경전에서는 ‘體內神’ 사상을 발전시켰다. 이러한 사상의 의의는 공간이란 維度를 제외한다는 데 있으며, 分形의 의미를 가지고 있다. 또한 신령은 우주의 높고 먼 곳에 위치하고 있고 인체의 특정 부위에 위치해 있다고 여겼는데, 이는 도사들에게 한층 편리하고 응용이 가능한 수련 방법을 제공하였다. 『老子中經』에서는 이렇게 말하였다.

태일군에게는 팔사자가 있는데 이는 팔괘신이다.

태일의 중앙에서는 제신들을 살펴 보아 관련된 사안을 기록하므로 이를 회피할 길이 없다.

팔사자가 태일에 보고하는 때는 팔절지일인데, 제중(배꼽자리의 중앙)의 이름은 곧 태연도향 지부이다.

항시 추분지일에 관련된 사안을 따져 셈한다.

(太一君有八使者 八卦神也

太一中央 主總閱諸神 案比定錄 不得遺亡

八使者以八節之日上對太一 故臍中名為太淵都鄉之府也

常以秋分之日案比算之)⁴⁷

⁴⁶ 『道藏』 32권, p.738.

⁴⁷ 『道藏』 22권, p.135.

본 구절의 내용은 앞서 서술한 『九宮八風』 중에 태일과 팔괘의 관계를 논하는 부분과 유사한 면이 있다. 그러나 이런 태일과 팔괘는 하늘에 있지 않고 땅 속에 있지도 않으며, 인간의 체내에 있는데 이는 곧 배꼽 중의 ‘太淵都鄉之府’에 있다. 이는 『老子中經』에서 式盤을 인체 속에 내화하는 것을 연상하게끔 한다.⁴⁸ 『老子中經』에서는 또 이렇게 말하고 있다.

일월은 천지의 司徒이며 司空公이다.

이들은 주로 천자와 백성들의 죄과를 관장하는데, 太白辰星을 파견하여 華陰恒山에서 다스리게 한다.

사람에게도 두 개의 콩팥이 있으니

좌는 腎男으로 검은 옷을 입었고, 우는 腎女인데 흰 옷을 입었는데 크기가 구분이요, 삼촌이다. 일월지정의 허무지기는 인간의 근본이다. 눈을 말하자면, 좌는 司徒公이요 우는 司空公이다. 두 개의 콩팥에는 각 삼인이 있어 도합 육인이 있다. 좌는 명령하는 일을 맡았으며, 우는 기록하는 일을 맡고 있는데 좌를 司隸校尉라 하며 우를 延尉卿이라 한다. 연위경은 주로 사람의 죄과를 기록하며 황천상제태상도군에게 고한다. 죄과의 기록은 늘 보존되는데 황천상제는 死籍에서 사람의 이름을 삭제하라고 명하여 그들의 명을 이어주기도 한다. 연위경은 屬太初鄉 玄冥에 속한다.

일을 기록하는 자는 옥정옥녀로서 자는 道明이며 모두 神龜를 타고 있으며, 자색의 운거를 타고 한 쌍의 잉어를 모는 이들의 자는 태성자이다. 玄母는 곧 道母이다. 이는 곧 중앙이며 신체의 스승이다. 양생을 담당하는 신들을 주관하고 오색의 운기 아래 앉아 있으며, 태백명 성명월의 구슬을 차고 있어 신체의 중앙을 밝게 비추고 있다. 팔절지야가 되면 ‘사명사록 옥정옥녀시여. 사적에서 이름을 삭제하여 장생옥력에 이름을 올릴 수 있게 하소서’라 기도한다.

(日月者 天之司徒 司空公也)

主司天子人君之罪過 使太白辰星 下治華陰恒山

人亦有之 兩腎是也

左腎男 衣皂衣 右腎女 衣白衣 長九分 思之亦長三寸

為日月之精 虛無之氣 人之根也

在目中 故人之目 左為司徒公 右為司空公

兩腎各有三人 凡有六人

左為司命 右為司錄

左為司隸校尉 右為延尉卿

⁴⁸ Kristofer M Schipper은 六丁玉女를 태우고 있는 神龜가 ‘汉代的式盤’과 같다고 생각하였다. Kristofer M Schipper, 『『老子中經』初探』, 『道家文化研究』제16기, 생활·독서·신지 三聯서점, 1999, p.215.

主記人罪過 上奏皇天上帝太上道君

兆常存之 令削去死籍 著某長生

屬太初鄉 玄冥裡

司錄 六丁玉女 字道明 皆在神龜上 乘紫雲氣之車 穆駕雙鯉魚 字太成子

玄母 道母也

在中央 身之師也

主生養身中諸神 在五色雲氣華蓋之下坐 戴太白明星明月之珠 光曜照一身中

常存以八節之夜 時祝日 司命司錄 六丁玉女 削去某甲死籍 更著某甲長生玉曆)⁴⁹

둔갑술의 육의삼기 중 丁奇는 六丁玉女라 불리는데, 日月之精으로서 인간의 왼쪽 신장에 위치하고 있으며, 神龜 위에 앉아서 사건을 기록하는 일을 맡고 있으며, 주로 인간이 범한 죄를 기록한다. 『上清黃庭內景經·常念章第二十二』에서 이르기를 ‘神華執巾六丁誨’이라 하였는데 그 주해는 아래와 같다.

육정자는 육정음신육녀를 말한다. 『老君六甲符圖』에서 말하기를 정묘신사마경육녀를 足曰이라 하며, 정오신조자옥옥는 順氣라하고, 정해신장문통옥는 曹漂라 하며, 정인신함문공옥는 得喜라 하고, 정미신석숙통옥녀는 寄防이라하며, 정사신최거경옥녀는 開心이라 한다. 복련비근을 수련하여 존수오아지도를 이루면 능히 육정신을 부릴 수 있다.

(六丁者 謂六丁陰神玉女也

『老君六甲符圖』雲 丁卯神司馬卿玉女足曰之 丁五神趙子玉玉女順氣 丁亥神張文通玉女曹漂之 丁茵神喊文公玉女得喜 丁未神石叔通玉女寄防 丁巳神崔巨卿玉女開心之 言服煉飛根 存漱五牙之道成 則役使六丁之神也)⁵⁰

주해에서는 『老君六甲符圖』을 인용하여 여섯 六丁玉女の 성명을 열거하였다. 이는 『老子中經』의 견해와 매우 다르나 여섯 玉女는 그 名義와 더욱 서로 부합되는것 같기도 하다. 주해에서는 服煉飛根과 服食五牙 등 服食服氣의 術을 수련함을 통해 六丁神을 부릴 수 있는 상태에 도달할 수 있다고 말한다. 六丁玉女는 인간이 범한 죄를 기록하는 것을 책임지게 인간의 명줄을 쥐고 있고 벌할 수 있는 힘을 갖고 있다. 이런 이유로 『老子中經』에는 일종의 기도 방법을 제시하였는데, 이는 즉 八節(즉 입춘, 입하, 입추, 입동 및 춘분, 하지, 추분, 동지의 여덟 절기)에 六丁玉女에게 기도를 드려 死籍에서 기도자의 이름을 없

⁴⁹ 『道藏』 22권, p.139.

⁵⁰ 『道藏』 22권, p.79.

애고, ‘長生玉曆’에 이름을 옮겨 주어 기도자가 장생할 수 있도록 비는 것을 말한다. 여기서 주목해야 할 점은 六丁玉女는 腎에 위치하고 있으며 “為日月之精 虛無之氣 人之根也” 이기에, 이는 房中術과도 밀접한 관계를 가지게 되었다는 점이다. 『抱朴子內篇·至理』에서는 이렇게 말했다.

이렇게 하여 연화의 이슬을 마시고, 천계에 마음을 씻으며, 밖으로 오성의 화를 제거하고, 안으로 구장의 정기를 지킨다. 입을 굳게 다물어 命門을 잠그고, 黃庭에 북극성을 연결하며, 해와 달 별빛을 머리 속으로 끌어당기고, 혼을 천상으로 날려 形을 단련한다. 金梁으로부터 영액을 채취하고, 멀리 백발을 몰아내고 청춘이 머물도록 한다. 단전에 맑은 물이 고이게 하고, 곤륜오성으로서 진주를 끌어들인다. 몸을 굽혀 옥술로 약을 달이면, 오색의 영조가 목을 빼고 울며, 해당화가 피어 향기를 내고, 천록은 구슬을 토해낸다. 해와 달은 기를 降宮에 품고, 구성의 빛을 洞冥에 잠기게 한다. 구금은 갑자기 부풀어 하늘로 이어지고, 長穀은 옥수에 젖어 경맥에 이어진다. 만월이나 상현달을 밟고 옥정을 부른다. 자방에 앉고 누우며 꽃을 먹고 이슬을 마신다. 곱디고운 芝草는 가을이면 푸른 줄기에 붉은 꽃이 피고, 맑은 이슬이 꽃잎을 넘쳐 흐른다. 이 꽃을 먹고 그 이슬을 마시면, 기갈이 없어지고, 백병이 발생하지 않는다. 일월의 정과 함께 소요하고, 편안히 앉아 한가로이 마시고 있으면, 혼백이 달아나지 않으며, 뼈는 튼튼해지고, 몸이 가벼워진다. 그러므로 바람과 구름을 채찍질하여 허공을 날 수도 있고, 또 우주와 더불어 영원한 생명을 누릴 수 있다.

(乃吹吸寶華 浴神太清 外除五曜 內守九精 堅玉鑰於命門 結北極于黃庭 引三景於明堂 飛元始以煉形 采靈液于金梁 長驅白而留青 凝澄泉於丹田 引沈珠於五城 瑤鼎俯爨 藻禽仰鳴 瑰華擢穎 天鹿吐瓊 懷重規于絳宮 潛九光於洞冥 雲蒼鬱而連天 長穀湛而交經 履躡乾兌 招呼六丁 坐臥紫房 咀吸金英 曄曄秋芝 朱華翠莖 晶晶珍膏 溶溢霄零 治饑止渴 百痾不萌 逍遙戊巳 燕和飲平 拘魂制魄 骨填體輕 故能策風雲以騰虛 並混與而永生也)⁵¹

상술한 갈홍의 神遊天外에 관한 내용은 방중술에 대한 기록이라고 인정되고 있다.⁵² 『老子中經』과 『黃庭內景經』 등 상청파의 경전을 참조하면 이에 대한 대략적인 내용을 해석할 수 있다. 그 중 ‘履躡乾兌’은 구궁 중의 乾, 兌, 坤, 離, 巽, 震, 艮, 坎의 팔괘 순서에 따라 存想하고 運氣하는 것이며, 六丁을 부르는 것은 곧 인체의 元精之藏에 거하며 先天의 精氣를 대표하는 六丁玉女를 存想하고 소환하는 것이다.

⁵¹ 王明, 『抱朴子內篇校釋』, 중화서국, 2002, p.111.

⁵² 朱越利, 「東晉葛洪의 房中術」, 『葛洪研究二集』, 華中師範大學출판사, p.149-161.

(2) 遁甲術의 기능

도사들이 보기에 법술로서의 둔갑술은 數術로서의 둔갑술보다 더욱 신기한 면이 있다. 『도장』의 목록을 찾아 보면 많은 六丁(六陰), 六甲의 이름을 가진 道法 경전을 찾아볼 수 있다. 도교의 법술 중, 六丁과 六甲은 자주 함께 불리워 왔지만 사실상 그 기능은 서로 다르다.

둔갑술에서 六甲은 隱遁이며 중궁은 육의 중 戊가 있는 곳이다. 六甲은 六戊 아래에 늘 위치하여 있고, 太一이 구궁을 巡遊할 때 中宮北辰 또한 太一이 거하는 곳이 된다. ‘九宮八風’이 반영하는 占風術은 사실상 정시적으로 중궁에 游居하는 太一을 기준으로 풍향을 판단하고 길흉을 점치는 것이다. 甲은 天干의 끝이고 실제적으로는 가장 최고의 天神太一이다. 太一은 尊神으로서 天地 사이를 巡遊하여 자연적으로 仙이 되고 太清에 이르려는 도사들의 많은 추종을 받았으며 이로부터 일련의 六甲과 관련되는 법술이 산생하였다. 『真誥』 5권에서는 이렇게 말했다.

裴君이 말하기를 선도에는 素奏丹符가 있어 육갑을 부르며

……

裴君이 말하기를 선도에는 白羽黑翮가 있어 팔방을 난다.

(君曰 仙道有素奏丹符 以召六甲

……

君曰 仙道有白羽黑翮 以翔八方)⁵³

도홍경의 고증에 의하면 여기에서의 ‘君’은 裴君을 말한다. 裴君은 楊羲에게 일련의 도술을 소개하였는데 그 중에 六甲을 부르는 ‘素奏丹符’과 하늘을 날 수 있는 ‘白羽黑翮’의術이 있다. 『운급칠첩』 9권 『三洞經教部·經釋』에서는 ‘靈飛六甲’을 해석하는 經名에 이렇게 말하였다.

『瓊宮五帝靈飛六甲內文』은 一名『太上六甲素奏丹符』, 『五帝內真通靈之文』, 『玉精真訣』, 『景中之道』, 『白羽黑翮隱玄上經』, 『靈飛左右六十上符』이라 하는데, 九玄 중의 양기가 맑게 결합되어 이 글이 만들어졌다고도 한다.(〈瓊宮五帝靈飛六甲內文〉 一名〈太上六甲素奏丹符〉 一名〈五帝內真通靈之文〉 一名〈玉精真訣〉 一名〈景中之道〉 一名〈白羽黑翮隱玄上經〉 〈靈飛左右六十上

⁵³ 『道藏』, 20권, p.517.

符> 並生於九玄之中 結清陽之氣以成玉文)⁵⁴

‘素奏丹符’와 ‘白羽黑翮’는 동일한 종류의 법술을 말하는데, 이는 모두 六甲과 관련되어 있음이 분명하다. 또한 『經釋』에서는 ‘靈飛六甲’의 또 다른 명칭이 ‘靈飛左右六十上符’이라 하였는데, 이는 ‘靈飛六甲’과 六十甲子가 밀접한 관계를 가지고 있음을 설명해 주고 있다. 『上清黃庭內景經·仙人章二十八』에는 “負甲持符開七門”이란 구절이 있는데 주해에서 『老君六甲三部符』을 인용하여 다음과 같이 말하였다.

甲子神은 王文卿이라 하고, 甲戌神은 展子江이라 하고, 甲申神은 扈文長이라 하고, 甲午神은 衛上卿이라 하고, 甲辰神은 孟非卿이라 하고, 甲寅神은 明文章이라 이른다. 육갑의 신명을存하면 일곱개의 구멍이 개통되어 병이 사라진다.

(甲子神王文卿 甲戌神展子江 甲申神扈文長 甲午神衛上卿 甲辰神孟非卿 甲寅神明文章 存六甲神名 則七竅開通 無諸疾病)⁵⁵

『老君六甲三部符』에서는 六甲神의 이름을 제기하였는데, 이는 또 다른 고대 경전인 『六十甲子本命元辰曆』 중의 六十甲子의 명칭과 일치하다. 도사들은 이렇게 六甲을 부르고 하늘을 날으는 법술을 추앙하였는데, 이는 太一神이 사방을 巡遊하는 것을 모방하려는데서 출발하였음이 분명하다.

천상을 날으는 六甲과 반대로 六丁은 줄곧 감추어져 있었는데, 도사들이 추앙하는 隱遁의 術은 六丁과도 밀접한 관계가 있다. 桓譚은 『新論·辨惑篇』에서 이르기를 “天下有神人五：一曰神仙，二曰隱淪，三曰使鬼物，四曰先知，五曰鑄凝。”⁵⁶이라 하였다. 즉 桓譚의 주장에 따르면 득도한 神仙은 반드시 다섯가지 神通을 구비하여야 한다. 첫째는 長生不死, 둘째는 隱遁의 術인데, 이는 이른 바 ‘坐在立亡’이다. 셋째로는 鬼物을 부릴 수 있어야 하고, 넷째로는 미래를 알 수 있어야 하며, 다섯째로는 黃白煉金之術에 정통하여야 한다. 사실상 고대에 도사들이 산으로 가서 수행할 경우, 맹수나 강도를 만날 가능성이 아주 높기에, 隱身術은 생명을 보전하는 매우 실용적인 術임을 알 수 있다. 그러므로 도사들은 항상 隱身術에 매료되어 있었다.

『黃庭內景經·五行章二十五』에서는 ‘可用隱地迴八術’이라 하고, 이를 해석하여 구궁 중

⁵⁴ 『道藏』 22권, p.55.

⁵⁵ 『道藏』 22권, p.84.

⁵⁶ 朱謙之, 『新輯本桓譚新論』, 중화서국, 2009, p.53.

에 은둔변화지법이 있는데 『太上八素奔晨隱書』에서는 八術이라 하였다.(九宮中有隱遁變化之法,<太上八素奔晨隱書> 是曰八術)⁵⁷ 도사들은 遁甲術로부터 일련의 隱遁 변화술을 개발하였는데, 『太上八素奔晨隱書』에서는 8가지로 설명되어 있다. 葛洪은 『抱朴子內篇·登涉』에서 수십가지의 隱身術을 말하였는데, 대부분이 은어로서 상세한 설명이 없으나, 다만 遁術에 대해서는 상세히 설명하였다. 즉 『內篇·登涉』에서는 이렇게 이르고 있다.

또 이르기를, 산림 중에 들어갈 때에는 왼손에 청룡의 풀을 뜯어 그 반을 꺾어 逢星 아래에 놓고, 明堂을 거쳐서 太陰 중에 들어간다. 그리고 曾孫王甲이 외인에게 개방하지 않으므로, 우보로 걸어가면서 ‘諾皋太陰將軍 獨開’라고 세 번 주문을 외운다. 사람의 눈에 갇히지 않으면 떨나무를 묶고, 눈에 갇히지 않으면 사람이 아니다. 그러면 들고 있는 풀을 꺾어 땅 위에 내려 놓고 왼손으로는 흙을 움켜 코아래 인중에 붙이고 오른손으로는 들고 있는 풀로 왼손을 가린다. 그리고 禹步로 걸어 육계에 이르러 기를 막으면 귀신이라도 볼 수 없다. 대저 六甲이라하면 靑龍, 六乙이면 봉성逢星이라 하고, 六丙이면 명당明堂, 六丁이면 음중陰中이라 한다. 이렇게 일지하여 卦를 이루고 처음의 한 걸음 두 걸음은 아홉 발자국을 넘지 않는다. 그러나 서로 간의 이유로 한 걸음이 7척이 된다.

(又曰 往山林中 當以左手取靑龍上草 折半置逢星下 曆明堂入太陰中 禹步而行 三詛曰 諾皋太陰將軍 獨開曾孫王甲 勿開外人

使人見甲者 以為束薪

不見甲者 以為非人

則折所持之草置地上 左手取土以傅鼻人中 右手持草自蔽 左手著前 禹步而行 到六癸下 閉氣而住 人鬼不能見也

凡六甲為靑龍 六乙為逢星 六丙為明堂 六丁為陰中也。比成既濟卦 初一初二跡不任九跡數 然相因仍一步七尺)⁵⁸

갈홍은 靑龍, 逢星, 明堂, 陰中이 기실 六甲, 六乙, 六丙, 六丁의 은어일 뿐이라고 명확히 지적하였다. 즉 隱身術은 遁甲式을 추론한 후, 이로부터 얻은 六甲, 六乙, 六丙, 六丁의 방위에 따라 특수한 노선을 제정하여 禹步로 가는 것을 말한다. 『遁甲符應經』에서는 이렇게 말한다.

육정을 加할 때 出幽入冥하여 老에 이르러 不刑한다.

⁵⁷ 『道藏』, 22권, p.84.

⁵⁸ 王明, 『抱朴子內篇校釋』, 중화서국, 2002, p.302.

六丁은 星奇라 하고 玉女라고도 하며 도망하여 종적을 없애는데 적합하다.

天上六丁에서 星奇가 나가 玉女를 끼고 태음 중에 숨으면 사람이 볼 수 없으므로 出幽入冥라 하며, 六丁은 또한 太陰이라 하여 形을 감출 수 있다.

(時加六丁 出幽入冥 至老不刑)

六丁為星奇 又為玉女 宜逃往絕跡

當從天上六丁出隨星奇 挾玉女入太陰中而藏 人不見故曰出幽入冥 又六丁為太陰 可以藏形)⁵⁹

六丁陰 중에 들어가는 것은 관련 절차의 관건적인 일로서 六丁의 방위는 ‘出幽入冥’할 수 있으며, 六丁은 또한 太陰이기에 자신을 감추어 보이게 않게 할 수 있다. 이에 顯으로부터 隱에 이른 후, 시술자는 안전한 안신처를 찾아야 하기에, 계속하여 우보로 전진하여 六癸의 위치에서 ‘閉氣而住’하여야 한다. 『遁甲符應經』에서는 이르기를 “癸를 天藏이라 하는데 옆드려 숨고 도망하기에 이롭다.(又癸為天藏 利以伏匿逃亡)”⁶⁰라 하였는데 이때에야 비로소 진정한 隱身術이 완성된다.

만약 五行으로 논한다면 天干 중의 丙, 丁은 火에 속한다. 때문에 모종의 의미에서 六丁의 遁術을 일종의 火遁으로 볼 수 있다. 후에 도교에서는 五行遁術을 개발하였는데, 이는 또한 ‘五假’라고도 불리며, 五行을 假借하여 隱遁하는 것을 말한다. 『元陽子五假論』에서는 이렇게 말했다.

무릇 修身養命은 도를 공부하고 신선을 구하는 뜻이 있는 자가 행하는 것이며, 만약 수행하러는데 공을 행함이 없다면 이를 생각하는 즉시 행하여 성취함이 있어야 할 것이다.

공을 행함이 아직 부족함에도 덧없는 세상을 살거나 사마를 벗어나지 못한다면 망량이나 정령 등 거짓만 보게 되어 들어가는 쉬우나 그것으로부터 빠져 나오기는 힘드는 어려움이 있게 된다. 그러므로 주문에 의지하고, 향을 피우고 재계하며, 조용히 靜心默念하여 매번 49일을 견지하여야 한다. 그러나 재액이 몸에 이르렀을 때에는 급히 주문을 외워야 하며, 물건을 잡아 이를 벗어나야 한다. 혹은 遊神이 되거나, 形을 나누어 體가 되며, 木火 내에 숨어 들며, 몸의 金에 숨어 들어 解하여야 하며, 빠지지 않는 假水 중에 거한다. 재액의 위험에 처하였을 때에는 즉시 환난을 피하거나 제거해야 한다.

(夫修身養命 學道求仙志人 若修行未有功行 但存一念 必以成就

功行未滿 但任浮世或有邪魔 魍魎百魅 鬼怪精靈 見入於假 盡乃奔走 不敢奔來 作其患難

但依吾祝咒 焚香齋戒 靜心默念 每假祝咒 各持四十九日

⁵⁹ 楊維德, 『遁甲符應經』卷上, 『續修四庫全書』1060, 上海古籍出版社, p.299.

⁶⁰ 楊維德, 『遁甲符應經』卷上, 『續修四庫全書』1060, 上海古籍出版社, p.300.

但有災厄險難臨身 速於默念一遍 以手捉一物而投避
 或作遊神 或分形化體 隱入木火之內 鑽潛身入金中解 假水中不存溺。其有災厄臨險 當時投避
 除)⁶¹

五假術은 도사들이 위급한 시기에 봉착하였을 때 늘 사용한다. 재난이 임박할 때 도사들은 신변 器物的 五行 속성에 따라 분형 해체하여 은둔하며 피신할 수 있다. 이로써 入水不溺, 入火不焦, 逃出生天하는 기묘한 효과를 얻을 수 있다. 五假術은 실제적으로 일종의 五行生克的 術을 운용하여 五行의 精과 서로 왕래하는 法術이다. ‘火假術’을 예로 든다면: 다음과 같다.

남방의 주작은 병정에 속한다. 등불처럼 빛나며 화신이 되어 타오른다. 三彭을 태워 없애면 영원히 六神을 보호할 수 있을 것이다. 혼백이 맑고 깨끗해지면, 六根이 견고해지고, 內屬의 주인은 마음이 된다. 만약 내가 어려움이 있으면 세 번 부르면 이를 것이고, 좌우를 떠나지 않을 것이다. 병정은 화이고, 임계는 살이다. 내가 假에 들면 혼신이 썩지 않을 것이며, 나의 몸이 물이면 내 명은 토일 것이며, 토수가 相刑하니 화는 體를 범하지 못한다. 주문은 ‘南方丙丁 赤龍俱停 陰神避位 陽官不迎 思之返至 用之日成 急急如律令敕’이다.

(南方朱雀 位屬丙丁
 熒惑感曜 火神炎盛
 燒除三彭 六神永護
 魂魄澄淨 六根堅牢 內屬心主
 吾若有難 三呼即至 不離左右。丙丁是火 壬癸是殺
 吾入於假 魂神不朽
 我身是水 我命是土
 土水相刑 火不侵體
 咒曰 南方丙丁 赤龍俱停
 陰神避位 陽官不迎
 思之返至 用之日成
 急急如律令敕)⁶²

오장 중에서 心은 火에 속한다. 火假術은 같은 火 속성에 속하는 心神을 수호하는 魂魄

⁶¹ 『道藏』 18권, p.652.

⁶² 『道藏』 18권, p.653.

과 六根, 그리고 火神熒惑을 소환하여 서로 교류하며 火神에 의거하여 체내의 三屍(三彭)의 害를 불태워 제거한다. 동시에 身을 水로, 水克火하고 命을 土로 火生土하기에 활활 타오르는 불길 속에서도 術者의 命은 지속적으로 살아있고 術者의 身도 화력을 억제할 수 있는 것이다. 그러므로 비록 불 속에서 分形化體하였지만 화력의 침습을 받지 않고 逃遁의 효과에 이를 수 있다. 해를 주려고 온 鬼物精怪들도 術者가 五行의 精과 서로 교류하는 것을 보면 필연코 두려워서 도망가게 될 것이다.

3. 결론

『전경』에서 반영한 많은 둔갑술 요소 중, 우리는 數術로서의 둔갑술을 사용하여 길흉을 점치는 데 대해 서술한 바를 찾지 못하였다. 『전경』에서 출현한 둔갑술은 기본적으로 법술로서 사용된 것이다.

법술에 대한 사용 중, 九宮에 대한 사용이 있다. 예를 들면 교운1-44에서 상제께서 전주에서 傳道하실 때 쓴 문장은 이러하다:

左旋 四三八 天地龜魴主張
 九五一 日月龜王主張
 二七六 星辰七星主張
 運 至氣今至願為大降
 無男女老少兒童詠而歌之
 是故永世不忘萬事知
 侍天主造化定永世不忘萬事知⁶³

이 중의 四三八, 九五一, 二七六은 분명 洛書九宮이 翻轉하여 이루어진 것이다.

이외에 또한 六丁六甲神을 부르는 내용도 있다. 그 예가 교운2-34이다.

봄 어느 날에 도주께서 부안 변산(邊山)에 가셔서 육정(六丁) 신장을 불러 응기케 하시니 뇌성벽력이 크게 일고 산천이 진동하는 듯하였도다.⁶⁴

⁶³ 『전경』, 교운1-44.

⁶⁴ 『전경』, 교운2-34.

이 외에도 교운2-42 중의 내용에 ‘開關咒’ : ……陰陽五行奇門神將六丁六甲遁甲神將太極門破八門神將……”⁶⁵라 하였는데, 이때 ‘開關咒’ 중의 ‘奇門’은 즉 둔갑술의 다른 한 명칭인 ‘奇門遁甲’의 ‘奇門’이며, ‘奇’는 乙·丙·丁의 三奇이고, ‘門’은 休·生·傷·杜·景·死·驚·開의 八門이다. 그러므로 ‘陰陽五行奇門神將’, ‘六丁六甲遁甲神將’, ‘太極門破八門神將’은 모두 遁甲術 중의 神靈을 말한다.

『전경』에서는 隱遁의 術도 가끔 출현한다. 그 예가 교운1-61이다.

어느 날 저녁에 상제께서 약방에서 三十六만신과 운장주를 쓰시고 여러 종도들에게 ‘이것을 제각기 소리 없이 七百번씩 외우라’ 이르셨도다. 그리고 또 상제께서 ‘날마다 바람이 불다가 그치고 학담으로 넘어가니 사람이 많이 죽을까 염려하여 이데 화둔(火遁)을 문었노라’고 이르셨도다.⁶⁶

또한 公事1-23에서는 “四월 어느 날 형렬이 상제로부터 말씀을 들으니라.’내가 이제 화둔을 쓰리니 너의 집에 화재가 나면 온 동리가 다 탈 것이오. 그 불기가 커져서 세계민생에게 큰 화를 끼치게 될지니라.”⁶⁷고 하였다. 이 때 상제께서 사용한 ‘火遁術’은 『元陽子五假論』 중의 것과 일부 관련이 있을 수 있다고 생각되는데, ‘火遁術’은 瘡疾病害를 방지하는 작용이 있고, 강한 에너지를 지니고 있으므로 거센 불길을 일으킬 수 있다. 이 외에도 예시20에서는 “상제께서 ‘강태공(姜太公)이 十년의 경영으로 낚시 三千六百개를 버렸으니 어찌 한갓 주(周)나라를 흥하게 하고 제나라 제후를 얻으려 할 뿐이랴. 멀리 후세에 전하러 함이니라. 나는 이제 七十二둔으로써 화둔을 트니 나는 곧 삼이화(三離火)니라’고 말씀하셨도다.”⁶⁸라 하였는데, 여기에서 상제는 ‘七十二遁’으로 ‘火遁’을 興할 수 있다고 自述하였다. 또한 行錄3-28에서 이르기를: “상제께서 을사(乙巳)년 봄 어느 날 문공신에게 ‘강태공은 七十二둔을 하고 음양둔을 못하였으나 나는 음양둔까지 하였노라’고 말씀하셨도다”라 하였다. 이때 ‘七十二遁’의 의미는 상세하지 않지만 『전경』의 경문으로부터 볼 때 대체적으로 ‘陰陽遁’은 ‘七十二遁’보다 높고 ‘七十二遁’은 ‘五行火遁’보다 높다고 생각된다. ‘太乙’, ‘遁甲’, ‘六壬’의 三式 중에, 太乙術과 둔갑술은 모두 九宮을 기본으로 한 것이고, 점을 친 시각에 근거해 보면, 하지와 동지를 節點으로 演局을 음둔과 양둔으로 나눈 것이다. 또한 太乙術은 陽遁七十二局와 陰遁七十二局으로 나뉜다. 이런 내용에 근거해 볼 때, ‘七十二遁’

⁶⁵ 『전경』, 교운1-61.

⁶⁶ 『전경』, 공사1-23.

⁶⁷ 『전경』, 예시20.

⁶⁸ 『전경』, 行錄3-28.

의 설법은 둔갑술과 밀접한 관계를 가지고 있는 太乙術로부터 발원하였을지도 모르는 것이다.

상술한 내용을 종합해 볼 때, 『전경』 중의 둔갑술은 數術의 성격을 지닌 둔갑술이 아니라 법술의 둔갑술이다. 이로써 둔갑술이란 작은 관점에서 볼 때 『전경』이 중국 도교 문화로부터 많은 영향을 받았음을 알 수 있다.

『典経』に見られる遁甲術

裘悟(北京中医药大学人文学院講師/中国)

- 一、術数としての遁甲術
- 二、法術としての遁甲術
- 三、結論

【摘要】 本文は『典経』に見られる遁甲術について検討をおこないたい。遁甲術は術数と甲術に分けられる。つまり道教によって改良された後の方術の遁甲術である。本文では遁甲術の名前に含まれる意義および遁甲術の構成を検討することで、道教の遁甲術の身体化および遁甲術の効用について検証をおこなう。また『典経』中の遁甲術は方術の遁甲術であると見なす事で、道教の『典経』に対する影響について解説を試みる。

【キーワード】 遁甲術 術数 方術

『典経』では、奇門遁甲・易占・相術・風水などの術数と多くの道教の方術は、上帝がその神跡を示すための重要な手段となっている。上帝が生まれて神霊があり、幼くして天生の神力を現し、若くして伝統的儒家教育を受けた。そして甲午の年（1895年、上帝24歳）に、書堂を設け子供達に教えを授けた。¹その時、まさに東学党の乱が起こり、三千里に及ぶ国家の情勢は不安定となった。上帝は遂に「匡救天下的志向」を打ち立てた。『典経』「行録」第2章-1に云う「上帝は丁酉年に再び鄭南基の家に書堂を設け、弟永学、金亨烈の子息賛文、その隣人の子らを教えられた。このとき儒仏仙陰陽讖緯の書を通読し、これらの書は天下を匡救するに益ありとお思いになられた」と。²この度の開館、授徒は前回より三年の後であり、上帝は教堂で儒学を教授すると同時に、術数に関する内容を多く含んだ陰陽讖緯類の書籍や方術の内容を豊富に含んだ道教と仏教の書籍を渉猟した。この時期の出来事が、上帝が後に各地を巡遊しながら伝道を行うという形式に深い影響を与えた。

遁甲術の要素は『典経』に多く見られ、上帝が用いる呪文や書き記した文章の多くに遁

1 『典経』「行録」第1章-20。

2 『典経』「行録」第2章-1。

甲術の内容がある。例えば「行録」第5章-21に云う。

上帝は柳賛明に、“天文地理風雲造化 八門遁甲六丁六甲智慧勇力”および“回文山五仙圀
碁穴 務安僧達山胡僧礼仏穴 長城巽龍仙女織錦穴 泰仁拝礼田群臣奉詔穴”とお書かせに
なり、それを燃やされた。³

また「預示」88に云う。

またある日、公事をなされて、五呪と次のような文を記された。

天文地理 風雲造化 八門遁甲 六丁六甲 智慧勇力

道通天地報恩

聖師

医統 慶州龍潭

无極神 大道德奉天命奉神教大先生前如律令

審行先知後覺元亨利貞布教五十年工夫⁴

「八門遁甲」「六丁六甲」とは遁甲術の語彙である。遁甲術は古の数術として、道教によ
って道教方術と改められた。中国社会において、かつて広い範囲でこれが応用され用いら
れ、中国の歴史・社会と宗教（とりわけ道教）に深い影響を与えた。つまり『典経』の遁
甲術の内容について検証をおこなう必要があり、我々は中国の源流と発展における遁甲術
に対して、一度、道筋をつける必要がある。。

一、術数としての遁甲術

1、遁甲術の歴史

数術を「伝統中国における儒家文化等々以外のもう一つの主流」とすることは、様々な
事を含む網羅した学術の伝統である。⁵李零氏は数術と方技は「中国の古代科学技術の源泉
である以上、中国の古代迷信の淵藪でもある」と述べている。⁶遁甲術の歴史はとても古い
。『後漢書』「高獲伝」に云う「獲素善天文、曉遁甲、能役使鬼神」と。⁷高獲は「少游学

3 『典経』 「行録」 第5章-21。

4 『典経』 「預示」 88。

5 李建民『中国早期術数考』（『法国漢学』第六輯）中華書局、2002年、72頁。

6 李零『中国方術考』（修訂本）、東方出版社、2001年、17頁。

7 『後漢書』中華書局、1973。

京師、与光武有素旧」とあり、遅くとも漢代には遁甲術が世に伝わっていたことがわかる。東晋の著名な道士、葛洪は遁甲術を初期に広めた重要な人物である。経籍目録の中で、葛洪の名を用いた多くの遁甲術の典籍が見られる。例えば『遁甲肘後立成囊中秘』一卷、『遁甲反復図』一卷、『遁甲要用』四卷、『遁甲秘要』一卷、『遁甲要』一卷（以上は『隋書』「経籍志」）、『三元遁甲図』三卷（以上は『旧唐書』「経籍志」）である。⁸『抱朴子』内編「登涉」に云う「按『玉鈴経』云、欲入名山、不可不知遁甲之秘術、而不為人委曲説其事也」。⁹『玉鈴経』は方士が修行を行い仙人になるための經典であり、最初期の道教經典と考えられている。方士達からすれば、遁甲術は山に入り修行を行う時、利に赴き害を避ける為の重要な術数である。しかし、この種の術数は重要な秘密とされたので「秘術」と呼ばれた。方士達の中から密かに漏れ伝わり、葛洪が目にした『玉鈴経』も言葉が少なく意味がつかめない。葛洪は著名な方士の鄭隱に師事し、その所蔵する道教典籍数百巻を譲り受けた。自身でも各地を廻り異書を探し求めた。『登涉』に云う「余少入山之志、由此乃行学遁甲書、乃有六十余卷、事不可卒精、故抄集其要、以為『囊中立成』、然不中以筆伝」。¹⁰葛洪が当時目にした遁甲書は六十余巻を数え、自らそれらをまとめ要約を行い『囊中立成』を為した。しかし葛洪は相変わらず方士秘伝の伝統を受け、その名声が伝わる事を望まなかった。ただ『抱朴子』「内篇」にわずかばかりの紹介をしている。

その後の発展の中で、遁甲術は軍事上の役割が次第に見出される。例えば唐代の道士、李筌が著した兵法書『太白陰経』に「遁甲篇」があるが、これは遁甲術の軍事上に於ける運用についての専論である。黄正建氏の統計によると、『隋書』「経籍志」には、既に遁甲類の著作が59家もあり、『旧唐書』「経籍志」には遁甲類の著作が10家、『新唐書』「芸文志」には遁甲類の著作が24家、『宋史』「芸文志」には遁甲類の著作が38家ある。¹¹宋代では、遁甲式と太乙式、六壬式は合わせて「三式」と呼ばれ、官学の中で天文学と数学を学ぶ際は必学の内容であった。¹²遁甲術は軍事的用途のため政府側は民間で自由に学ぶ事を禁止した。同時に遁甲術を複雑化させ、多くの難解な数術と法律や歴史の基礎とした知識を有する事を必要とした。そのため宋代以降、遁甲術を理解する者はますます減少し、遁甲術の官学に於ける力は日増しに弱くなり、占卜者が市井を廻るようになり、民間へと落ちていった。

8 王明「葛洪撰述書目表」（王明撰『抱朴子内篇校积』所載）、中華書局、2002年、390-395頁。

9 王明撰『抱朴子内篇校积』、中華書局、2002年、301-302頁。

10 王明撰『抱朴子内篇校积』、中華書局、2002年、301-302頁。

11 黄正建『敦煌占卜文書与唐五代占卜研究』、学苑出版社、2001年、39-40頁

12 嚴敦傑『式盤綜述』。『考古学報』1985年第4期。

2、遁甲の釈義と構成

字義から考えると「遁甲」とは「六甲幽隠」の意味である。宋代の楊維徳『遁甲符応経』「遁甲総序第一」に云う。

古法遁者隠也。幽隠之道。甲者、儀也。謂六甲六儀、在有直符、天之貴神也。常隠于六戊之下。蓋取用兵機、通神明之徳、故以遁甲為名。¹³

「遁」の思想は古代中国で知識分子から独自の関心を集めた。『周易』の第三十二卦は「遁卦」であり、卦象は上が乾で下が艮、天の様に高く山を避け、陰の気が次第に長じ、陽の気が徐々に消えるという意味である。孔穎達『周易正義』に云う「小人方用、君子日消。君子当此之時、若不隠遁避世、即受其害、須遁然後得通。」¹⁴この卦の『彖辞』に云う「『遁、亨』、遁而亨也。剛当位而応、与时行也。『小利貞』、浸而長也。遁之時義大矣哉」。¹⁵

「彖」が指すものは陽剛の気である。九五の尊に居るが、二爻の陰気と呼応することもできる。陰気の浸潤が長くなった状況の下では、陽剛の気は時宜を推し量り変化し、思い切って退く事ができるので、必然的に順調に行く。『彖伝』の作者は、遁卦は時勢に順応し、果断に退避する意義はとても大きいと考えた。遁卦の卦の意義は、特に遁卦九五爻辞の「嘉遁、貞吉」・上九爻辞の「肥遁、無不利」が表す趣旨であり、古代の隠逸文化に大きな影響を与えた。遁卦は「十二辟卦」の一つに位置する。十二辟卦は消息の卦と言われ、一年十二ヶ月の陰陽の気の消長変化を表す。十二辟卦の起源は非常に早く、言い伝えでは商代の易学、「三易」の一つとされる。『帰蔵』に云う「子復、丑臨、寅泰、卯大壮、辰夬、巳乾、午姤、未遁、申否、酉觀、戌剥、亥坤」。¹⁶これは商代には早くも十二辟卦が存在していたことを説明している。遁卦は未月の主卦であり、未月とは農曆の六月、つまり季夏の月である。『礼記』「月令」に云う。

季夏之月、日在柳、昏火中、旦奎中。律中林鐘。……是月也、土潤溽暑、大雨時行。¹⁷

六月は陰気が長じる。この時、陽気は幽隠退避の道をめぐる。故に陰気が地中に出で暑気蒸溽を致すのである。陰気は四方を巡り大雨を引き起こす。「遁」の思想に対して、古の人が世事によって解釈しただけでなく、宇宙と自然をも用いて解釈を行っていたことがわ

13 楊維徳『遁甲符応経』卷上（『統修四庫全書』1060冊）、上海古籍出版社、285頁。

14 王弼・韓康伯注、孔穎達疏『周易本義』、北京大学出版社、1999年、146頁。

15 黄寿祺・張善文撰『周易訳注』、上海古籍出版社、1996年、272頁。

16 午国翰『玉函山房輯佚書・經編・易類・帰蔵』

17 鄭玄注、孔穎達疏『礼記正義』北京大学出版社、1999、513頁。

かる。

「甲」つまり「六甲」は天干と地支の配列によって成立した六十甲子の中で、「甲」を有する六つを指す。『太白陰経』「遁甲篇」に云う「甲子・乙丑至癸亥中間、甲戌・甲申・甲辰・甲寅并甲子、為六甲也」。¹⁸「六甲」の用例の起源は非常に早く、最初は日を計算する時に用いた六十甲子の簡称であった。『漢書』「食貨志」に云う「八歳入小学、学六甲・五方・書記之事」。漢代の教育では、六甲、五方などの時間観念と空間観念の理解と運用が基礎教育の主要な内容の一つであったことがわかる。天干・地支と五行思想が結合し、自然と天地が五方と密接に結びついた。それにより時間と空間の符号系統を結びつけるものとなり、術数の中でも重要な部分となった。『漢書』「芸文志・数術略」の「五行類」に、『風鼓六甲』二十四卷、『文解六甲』十八卷がある。この二編の書名と系列は関係する式法の著作に同列に並べられている。遁甲式は初期の式法が発展したものである。近年、多くの式盤の実物が出土するにすぎない、研究者達はより深い研究を行い、我々に初期の式法の原理・規則と思想に一定の理解を与え、遁甲・六壬などの術数を研究する為の思想の源流を探しあてた。¹⁹ 遁甲術と式法の密接な関係を鑑みると、この二つの書物は、もしかすると初期遁甲術の雛形なのかもしれないと推測できる。甲は天の十干の首であり、最も尊ばれる。『遁甲符应経』にいう「甲者、儀也」と。『説文解字』に云う「儀、度也」と。「六甲」は六種類の法度の意味がある。六甲幽隠は、非常に道家思想の「功成事遂、百姓皆謂我自然之意」を含んでいる。²⁰

遁甲術の構成は非常に複雑で、多くの術数の形式と整合している。『四庫全書』子部「術数類」に『遁甲演義』二卷がある。『四庫提要』に云う。

考『大載礼』載『明堂古制』有二九四・七五三・六一八之文、此九宮之法所自昉。而『易緯』「乾鑿度」載太乙行九宮尤詳。遁甲之法、實從此起。方技不知求其源故、妄托也。其法以九宮為本、緯以三奇・六曜・八門・九星、視其加臨之吉凶、以為趨避。以日生于乙、月明于丙、丁為南極・為星精。故乙・丙・丁皆謂之奇。而甲本諸陽首、戊己下六儀分麗焉、以配九宮、而起符使、故号遁甲。其離坎分宮、正授超神、閏奇接氣、与歷律通。開生之取、北方三向、与太乙通。龍・虎・蛇・雀・刑・囚・旺・墓之義、不外于乘承生克、与六壬星命通。至風雲緯候、無不該備。故神其說者、以為出自黄帝・風後及九天元女。其依托固不待辨、而要于方技之中最有理致。

21

18 張文才・王隴訳注『太白陰経全解』、岳麓書社、2004年、502頁。

19 嚴敦傑『跋六壬式盤』（『文物參考資料』1958年第7期）。『關於西漢初期的占盤和式盤』（『考古』1978年第5期）。『式盤綜術』（『考古學報』1985年第4期）。夏德安 (Donald J. Harper), The Han Cosmic Board, Early China 4, 1978; The Han Cosmic Board: A Response to Christopher Cullen, Early China 6, 1980. Christopher Cullen, Some further Point on shih, Early China 6, 1980. 李零『式与中国古代的宇宙模式』（李零著『中国方術考』（修訂版）第四章に所載、東方出版社、2001年、89-176頁）など。

20 朱謙之『老子校釈』十七章、中華書局、2000年、70頁。

21 『四庫全書』電子版

四庫館の臣は遁甲術が演繹する所の種々の術数の形式を司どる。それには九宮・八門・三奇・六儀・九星および法律歴史などが含まれ、これは遁甲・太乙・六壬の三式が内在する関係を指摘している。

九宮は洛書、つまり遁甲術演繹の基準と座標である。九宮数は数学では三階幻方と呼ばれる。すなわち九宮の任意の縦横斜め三つの数字の和が十五となる。『大載礼記』「明堂」に云う「『明堂月礼』、赤綴戸也、白綴牖也。二九四、七五三、六一八」と。²²『大載礼記』に記載される数字の組み合わせは九宮数であり、明堂九室の建造制度を反映している。王卡氏は蔡邕『明堂論』に基づき、明堂とは「天子が祖先・上帝の祭祀をおこない、法令を頒布し、政務の処理をおこない、さらに貴族が勉強をおこなう場所である」と指摘している。²³李学勤氏は、明堂の九宮の方陣は「本質的には中国古代の宇宙論と宇宙構成に関する一種の図解を同時に表している」と考えている。明堂思想は、実際は「ある種の天の時に順応した『天人合一』思想」である。²⁴

2	9	4
7	5	3
6	1	8

図1：三階幻方

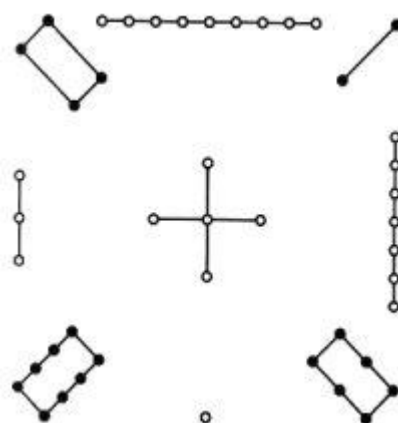


図2：洛書

遁甲術の演繹において、九宮と八卦は緊密に結びつく。鄭玄は『易緯』「乾鑿度」注に言う「四正四維、以八卦神所居、故亦名曰宮。天一下行、猶天子出巡狩省方岳之事、每率則復。太一下行八卦之宮、每四乃還于中央。中央者、北神之所居、故因謂之九宮」。²⁵鄭玄が言う八卦の配列の順序は『周易』「説卦」による「帝出乎震、齊乎巽、相見乎離、致役乎坤、説言乎兌、戰乎乾、勞乎坎、成言乎艮」である。²⁶いわゆる「後天八卦」「文王八卦」はこの順序配列に従っている。鄭玄は八卦の致す所の四正四維を、この八宮と北辰

22 黄懐信主撰『大載礼記集校集注』、三秦出版社、2004年、919-920頁。

23 王卡『河図洛書源流』（王卡著『道教経史論叢』所載）巴蜀書社、2007年、250頁。

24 李学勤『黄帝与河図洛書』（李学勤著『古文献叢論』所載）、上海遠東出版社、1996年、225-234頁。

25 安居香山、中村璋八輯『緯書集成』、河北人民出版社、1994年、32頁。

26 黄寿祺、張善文撰『周易詁注』、上海古籍出版社、1996年、620頁。

が居る所の宮の総称として「九宮」とした。最も尊い天神太一はここにおいて広く巡行する。

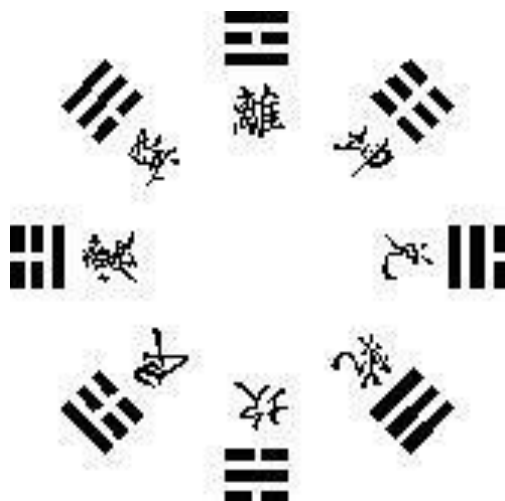


図3：後天八卦

九宮と八卦の結びつきはとても古い。『黄帝内経』「靈枢、九宮八風」に云う。

太一常以冬至之日、居叶蟄之宮四十六日。明日居天留四十六日。明日居倉門四十六日。明日居陰洛四十五日。明日居天宮四十六日。明日居玄委四十六日。明日居倉果四十六日。明日居新洛四十五日。明日復居叶蟄之宮、曰冬至矣。太一曰游、以冬至之日居叶蟄之宮、數所在日、從一处至九日、復反于一、常如是無已、終而復始。太一移日、天必応之以風雨。以其日風雨則吉、歲美民安少病矣。先之則多雨、後之則多旱。太一在冬至之日有変、占在君。太一在春分之日有変、占有相。太一在中宮之日有変、占在吏。太一在秋分之日有変、占在將。太一在夏至之日有変、占在百姓。所謂有変者、太一居五宮之日、病風折樹木、揚沙石。各以其所主占貴賤。因視風所從來而占之。²⁷

『黄帝内経』「太素、九宮八風」の内容と、この文はほぼ一致する。1977年、安徽省阜陽県双古堆は漢の文帝十五（165）年に埋葬された古墓と断定され、そこから三つの漆木の式盤が出土した。その中の二号盤は、嚴敦傑氏が指摘する『靈枢』「九宮八風」記載の図と同一である。²⁸李学勤氏は『太素』「九宮八風」記載の九宮名目と式盤の相似の程度はさらに高いと指摘する。²⁹『靈枢』と『太素』「九宮八風」篇およびこの九宮式盤は国外

27 河北医学院校『靈枢経校釈』（下册）、人民衛生出版社、2006年、376-383頁。

28 嚴敦傑『式盤綜述』。『考古学報』1985年第四期。

29 李学勤『「九宮八風」及其九宮式盤』（李学勤著『古文献叢論』所載）、上海遠東出版社、1996年、238頁。

の学者の広い注目と議論を引き起こした。³⁰ 九宮八風篇の叶蟄・天留・倉門などの奇怪な宮の名前は、李学勤氏は八卦の卦の名前と関係があると指摘する。さらに倪仲玉はこれら宮の名前の解釈に正しい方向を示した。³¹ 『黄帝内経』 「靈枢集注」に倪仲玉の注解を引用して云う。

坎宮名叶蟄者、冬令主蟄封藏、至一陽初動之時、蟄蟲始振、故名曰叶蟄。艮宮名天留者、艮為山、止而不動、因以為名。震宮名倉門者、倉藏也、天地万物之氣、收藏至東方春令而始震動開辟、故名倉門。巽宮名陰洛者、『洛書』以二四為肩、巽宮位居東南而主四月、因以為名。離宮名天宮者、日月麗天、主離明在上之象、因以為名、坤宮名元委者、坤為地、元幽遠也、委隨順也、地道幽遠柔順、是以名之。兌宮名倉果者、果實也、万物至秋而收藏成實、是以名之。乾宮名新洛者、新始也、『洛書』戴九履一、一乃乾之始也。此九宮之位、応於八方四時、各隨時而命名也。³²

倪仲玉は卦象・卦義・陰陽の事象・方位・五行などを用い、八卦と密接に関係するこれら宮の名称について解釈をおこなった。例えば坎宮は北方に在り、五行では水に属す。四時では冬に属し、冬の生物と気候の関係では、蟄虫は地中に潜む。太一は冬至に坎宮に居り、冬至に陰が極まり陽が生じる。一陽が復し、潜んでいた蟄虫は初生の陽気に揺り動かされる。故にこの宮は「汁蟄」と呼ばれる。また兌宮は倉果とされ、兌卦は五行で金に属し、四時では秋に属する。万物は四時の中で春生・夏長・秋収・冬蔵の変化がある。秋はまさに果実が実る季節であり、兌宮は「倉果」と呼ばれる。その他六宮の命名も同様の道理に基づいている。この説は少なくとも前漢初年にはあり、九宮と八卦はすでに緊密な関係にあった。

「八門」つまり休門・生門・傷門・杜門・景門・死門・驚門・開門、は遁甲術独自の術数の要素であり、主に世事を占うために用いられた。中国の古典小説『三国演義』で、諸葛亮は八卦の陣によって劉備を追撃する陸遜を迎え撃った。ここで使われたものが正に八門の組合せである。中国の民衆も良く知っていたのである。遁甲術八門の門の概念は、おそらく式法の東南・東北・西南・西北の四隅を四門と見なした観念であろう。この四門とは西北天門・東南地戸・西南人門・東北鬼門である。³³ 『遁甲符应経』 「八門法」に云う「天有八風、

30 殷滌非『西漢汝陰侯墓出土的占盤和天文儀器』。王旭、徐昭玉『「靈枢、九宮八風篇」的九宮図非其所固有』（『中華醫師雜誌』、1992年第二期）。余欣『觀風望氣：吐魯番文書殘存占候之術鉤沉』（余欣著『中古異相：写本時代的學術、信仰和社会』第四章所載）、上海古籍出版社、2011年、140—170頁。山田慶兒「九宮八風説と少師派の立場」（『東方學報』第52冊）1980年。白山悦雄「九宮八風図の成立と河図・洛書傳承—漢代學術世界の中の医学」（『日本中国学会報』第46集）1994年など。

31 李学勤『「九宮八風」及其九宮式盤』（李学勤著『古文献叢論』所載）、上海遠東出版社、1996年、242頁。

32 張隱庵集注『黄帝内経靈枢集注』（『中国医学大成』（二））、上海科学技術出版社、1990年、第9卷58頁。

33 四門の研究については以下参照。連劭名「式盤中の四門与八卦」（『文物』1987年第9期）。松村巧「天門地戸考」（京都大学人文科学研究所研究報告『中国古道教史研究』）同朋社、1992年。水野杏紀「鬼門の時間的・空間的考察—東北はなぜ鬼門とされたのか」（『東方宗教』112号）2008年。

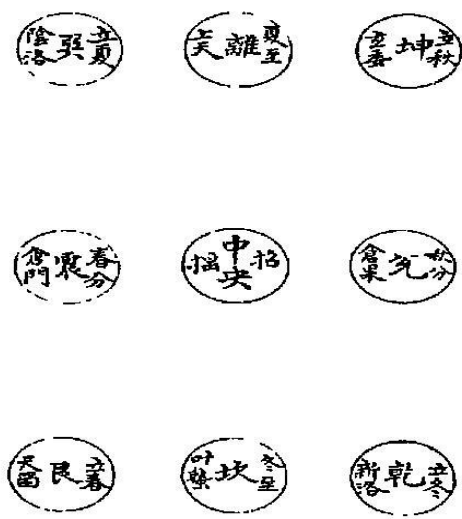


図4：『靈枢·九宮八風』所附図

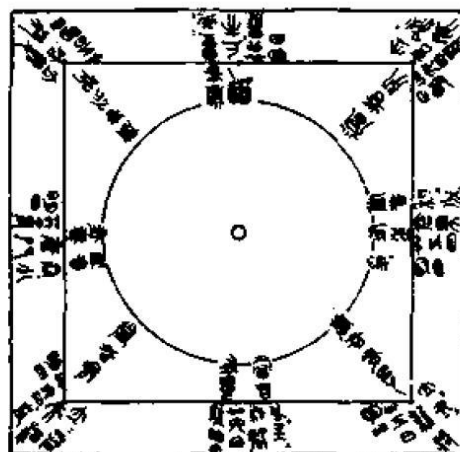


図5：阜陽双古堆M1出土漆木式

以直八卦。地有八方、以応八節。節有三氣、氣有三候。如是八節以三因之成二十四氣、更三乘之、七十二候備焉」。³⁴楊維徳によると、八門の配置と八方・八卦には密接な関係がある。古人の考えである、地の四正四隅に対応する方位観念と天の陰陽に対応する卦象の二進法の変換では、この両者は完全に対応しており、非常に不思議である。天について言えば、八風と八卦が対応する配置である。地について言えば、八方と立春・立夏・立秋・立冬および春分・夏至・秋分・冬至が八節に対応して配置される。同様に、遁甲術の「九星」とは天蓬・天芮・天沖・天輔・天禽・天心・天柱・天任・天英であり、九宮に対応し生じる。『遁甲符応経』に云う。

古法云、天有九星、以鎮九宮。地有九地、以応九州。其式托以靈龜洛図、載九履一、左三右七、二四為肩、六八為足、五在中宮。中宮者土、火之子、金之母、所寄理于西南坤位也。³⁵

洛書の数字の規則によると、九星は九宮の一宮毎に居り、よって之を鎮める。中宮は太一帝王の居る場所なので、中宮を鎮守する天禽星は西南二宮にいる。

『遁甲符応経』「造式法」に云う「造式三重、法象三才。上層象天布九星、中層象人開八門、下層象地布八卦以鎮八方」。³⁶洛書九宮の座標の基礎の上に積み上げられた八卦・八門・九星はそれぞれ地・人・天の三才結合および相互作用に対応する。このように天・地・人

34 楊維徳『遁甲符応経』巻上（『続修四庫全書』1060冊）上海古籍出版社、285頁。

35 同上。

36 楊維徳『遁甲符応経』巻上（『続修四庫全書』1060冊）上海古籍出版社、285頁。

の相互の繋がりに感応する式盤の上に、演式の時間に基づいて陰遁（夏至から冬至の間）と陽遁（冬至から夏至の間）を定める。また陰遁であるか陽遁であるかに基づき相反する順序「三奇六儀」を布設する。「三奇六儀」とは「甲」を取除いた、それ以外の九つの天干であり、その中の乙・丙・丁を三奇、戊・己・庚・辛・壬・癸を六儀とする。ここで占卜は演繹に基づいた遁甲式の吉凶占いとすることができる。

遁甲術は主に軍事判断に用いられ、主に作戦の時期や場所の選定さらに勝負の予測に用いる。しかし、吉凶を予測する術数が民間で用いられる時は、さらに広く複雑な判断法則となり、あらゆる事物に対応するようになった。

陽 遁 一 局 圖

立 夏 中	清 明 中	驚 蟄 上	冬 至 上
局	定	時	子
		甲	日
			己
			甲



図6：遁甲術演成の局

二、法術としての遁甲術

道教の經典の中で至る所で数術の形跡を見てとることができる。数術によって処理された時間と空間の問題は直接、道士の宗教生活に影響を与える。道教は数術の作用を認めているものの、その法則を信奉することはなく、ある意味見くびっていた。例えば著名な早期の道教理論家の葛洪は次のように言う。

仰觀天文、俯察地理、占風氣、布籌算、推三棋、歩九宮、檢八卦、考飛伏之所集、診妖訛于物類、占休咎于龜策、皆下術常伎、疲勞而難恃。若乃不出帷幕而見天下、乃為人神矣。³⁷

葛洪は天文地理・風角氣候・九宮八卦・龜策雜占などの数術の手順は複雑であり恃むべき物ではなく、「下術常伎」と見なしていた。彼はただ道と合一することで全ての数術を超え、神やその効用に到達できると考えていた。『抱朴子』「地真」に云う。

能守一者、行万里、入軍旅、涉大川、不須卜日擇時、起工移徙、入新屋舍、皆不復按甚輿星歷、而不避太歳太陰將軍、月建煞耗之神、年命之忌、終不復值殃咎也。³⁸

道は一を生じ、守一とは道を守ることである。葛洪は、道士は守一の術を扱い、一切の数術の禁忌を無視しても、その災いを受けないと考えた。

数術の要素と道教の合道全徳の理念・実践を組み合わせると、道教の法術となる。道教では方術の位置づけと効用は術数より高い。『清微元降大法』巻二十五「道法樞紐」に曰く、

有道中之道、有道中之法、有法中之法。道中之道者、一念不生、万物俱寂。道中之法者、静則交媾龍虎、動則揮喝雷霆。法中之法者、歩罡掐訣、念呪書符。外此皆術数耳。³⁹

『道法樞紐』では道術を三つの階層に分類している。最高層は「道中の道」つまり道士が修鍊によって追求する清静自然の大道の本体。その次は道中の法。「静」つまり体内で修鍊した階層とは、体内の陰陽龍虎の気を鍊成した「道」である。すなわち内丹。「動」とは外の階層、つまり内丹を外で用い雷霆道法とする。第三層は法中の法。道法を用いる時に必須の「歩罡掐訣」「念呪書符」などの技術である。第二層の外で用いる雷霆の道や

37 王明撰『抱朴子内篇校积』、中華書局、2002年、272頁。

38 王明撰『抱朴子内篇校积』、中華書局、2002年、325頁。

39 『道蔵』第4冊。文物出版社、上海書店、天津古籍出版社、1988年、274頁（以下『道蔵』引用時は冊数と頁数のみ記す）。

第三層の 歩罡招訣、念呪書符は法術と言っても良い。しかし、これ以外は道の数術とするには不十分である。よって道教が数術を用いるには、それを法術に改めることを前提としている。もし巫術と数術の根本の違いがこの点にあるとするならば、「巫術の時代では鬼神信仰が特徴であり、数術の時代では数の信仰が特徴となる」。それならば道教において、法術と数術の区別は、万物が化生する道の信仰を特徴とする点にある。⁴⁰

遁甲術に反映される「遁」の思想と、道士が山林に隠遁し、道を好み昇仙を求める目的と非常に一致する。遁甲術も道教の理念を取り込みながら、法術としての遁甲術となっていく。

1、遁甲術の身体化

道教の遁甲法術の一つの特徴は身体を修練して「天地の精神と通暁する」式盤であり、それによって様々な神と神の神通力を自分のものとする事である。『老子』二十五章に云う「人法地、地法天、天法道、道法自然」と。⁴¹人は天地を手本とし、人は自然に対して在るだけでなく、社会の実践活動の範囲に対してもある。漢代の人々は、人の身体の構成も天地に則り、天地と釣り合いがとれると考えていた。『春秋繁露』「人副天数」に云う。

天地之符、陰陽之副、常設于身、身猶天也、数与之相参、故命与之相連也。天以終歳之数、成人之身、故小節三百六十六、副日数也。大節十二分、副月数也。内有五臟、副五行数也。外有四肢、副四時数也。乍視乍瞑、副昼夜也。乍剛乍柔、副冬夏也。乍哀乍樂、副陰陽也。心有計慮、副度数也。行有倫理、副天地也。此皆暗朕着身、与人俱生、比而偶之奔合、于其可数也、副数、不可数者、副類、皆当同而副天一也。是故陳其有形以着無形者、拘其可数以着其不可数者、以此言道之亦宜以類相応、猶其形也、以数相中也。⁴²

これらは黄老道家思想が変化してもたらされた天と人の関係に関する理解である。漢代以降に起こった生命学説と政治学説に対して極めて大きな影響を与えた。道教を理解する中で「人副天数」を実現する方法は二種類ある。一つは、儀式を通じて人と天の間の結びつきを新たに築くこと。もう一つは内観を通じて体内に即ち備わっている人と天の同構造を再認識することである。

初期天師道の入道過度儀式は前者の代表である。⁴³『上清黄書過度儀』と『洞真黄書』は天師道の経典において、「九宮法を布く」とは男女の入道儀式の中で最も重要な一部と

40 陶磊『從巫術到数術-上古信仰の歴史嬗変』山東人民出版社、2008年、5頁。

41 朱謙之『老子校釈』、中華書局、2000年、103頁。

42 蘇輿撰『春秋繁露義証』、中華書局、1992年、356-357頁。

43 九宮の道教過度儀式における役割は、マーク氏 (Marc Kalinowski) が詳細な検証を行っている。王東亮訳、マーク著『六朝時期九宮図的流伝』(『法国漢学』第二輯所載) 清華大学出版社、1997年を参照。

している。『上清黄書過度儀』を例とすると、男女の道衆は子午卯酉、つまり東西南北に在り、さらに中宮を加える。方角ごとに指で九画を描く。この五方の総計は四十五画であり、洛書の数の総和となる。その後、手の指と足の指を動かすことで、これらの筆画が九宮を移動している様を表す。

共言水流帰未、分八至丑。陽以左足二指、陰以右足五指、又以右手一指並足辺、陽指掩陰足指為八、置丑上、共言良八。還作坎一、陰陽共言坎一。

又命木落帰本、分六至亥純陽。右足手各三合為六。掩陰左足上、置亥、言乾六。以左手一指横掩陰右手二指、合置卯上、令对腰言震三。

又命金剛火強、分二至未純陽。陽以左手伸二指掩陰手上、置西南、对肩言坤二。還作兌七、陰以左手伸四指、陽以右手三指横掩陰指上、置西、对腰言兌七。

又命土至四季、分四王巳。陽以左手三指黄掩陰右手一指、置東南、对肩言巽四。還思中宮五藏、陽思肝腎、陰思心肺脾、各窃言中宮五。又命火強炎上、自処其郷。⁴⁴

一連の存思と動作を通じて、儀式の参加者は四方と中宮にある筆画の一部を巳・亥・丑・未（東南、西北、東北、西南）の四隅の上に移動させ洛書の九宮を作るのである。この儀式と関連のある『洞真黄書』に言う。

二四為肩、六八為足、左三右七、載九履一、五在中宮、主為藏腹実。⁴⁵

この「載九履一、左三右七、二四為肩、六八為足」の口訣は、九宮の布設を人体になぞらえて覚えるためのものではなく、儀式において身体の中にまで内化させていると分かる。口訣の「肩」「足」「載」「履」は虚指ではなく実指である。『上清黄書過度儀』で、男女の道衆が九宮を布設する時、五臓を中宮に存思させる必要があり、九宮の布設が終わった後、さらに一歩進めて存思を行い、九宮を身体の中に内化させることが必要である。

又命五在中宮、主為腹実。共思五藏、陽腎肝、陰心肺脾、以心相摩五。九宮位成。⁴⁶

中宮の腹実と五藏の存思は九宮の布設を完成させる最後の段階である。腹実と五藏は身体の中で全て重要な器官である。九宮を身体に内化させるために、人と天地の間の対応関係を新たに築き上げ、入道の儀式が終了するのである。

初期の上清派經典の記述が後者の代表である。初期上清派の經典は「体内神」の思想を發展させた。この思想の意義は一定した意義から空間次元の觀念を取り去り、別の意味を

44 『道藏』第32冊、738頁。

45 『道藏』第33冊、592頁。

46 『道藏』第32冊、738頁。

持たせたことにある。神靈は宇宙の深淵な場所に居り、また各人の身体のそれぞれの部位にもいる。それゆえ道士達により便利で扱いやすい修練方法を提供した。『老子中経』に云う。

太一君有八使者、八卦神也。太一中央、主総閱諸神、案比定録、不得逋亡。八使者以八節之日上対太一、故臍中名太淵都郷之府也。常以秋分之日案比算之。⁴⁷

この文章が説明している内容は明らかに前述した『九宮八風』の太一と八卦の関係と類似している。しかし、ここの太一と八卦は即ち天上に存在せず、地中にもなく、人の身体の中、臍の「太淵都郷の府」にある。これによって、『老子中経』では式盤を人体に内化させたことと連想するのは非常に困難である。⁴⁸『老子中経』に云う。

日月者、天之司徒・司空也。主司天子人君之罪過、使太白辰星、下治華陰恒山。人亦有之、兩腎是也。左腎男、衣皂衣、右腎女、衣白衣、長九分、思之亦長三寸。為日月之精、虛無之氣、人之根也。在目中、故人之目、左為司徒公、右為司空公。兩腎各有三人、凡有六人。左為司命、右為司録、左為司隸校尉、右為延尉卿。主記人罪過、上奏皇天上帝太上道君。兆常存之、令削去死籍、著某長生。属太初郷、玄冥里。司録、六丁玉女、字道明、皆在神龜上、乘紫雲氣之車、穆駕双鯉魚、字太成子。玄母、道母也。在中央、身之師也。主生養身中諸神、在五色雲氣華蓋之下坐、戴太白明星明月之珠、光曜照一身中。常存以八節之夜、時祝日。司命司録、六丁玉女、削去某甲死籍、更著某甲長生玉歷。⁴⁹

遁甲術の三奇録儀の丁奇は六丁玉女と呼ばれる。この日月の精は、人の右の腎にあって、神龜の上に座し、司録の職を司り、人が犯した罪過を記録する。『上清黄庭内景経』「常念章第二十二」に云う「神華執巾六丁誨」と。さらに注に云う。

六丁者、謂六丁陰神玉女也。『老君六甲符図』云、丁卯神司馬卿玉女足曰之、丁五神趙子玉女順氣、丁亥神張文通玉女曹漂之、丁茵神喊文公玉女得喜、丁未神石叔通玉女寄防、丁巳神崔巨卿玉女開心之。言服煉飛根、存漱五牙之道成、則役使六丁之神也。⁵⁰

注解に『老君六甲符図』を引き、六人の六丁玉女の名前を列挙している。これと『老子中経』の内容は異なる。しかし、六人の玉女の名称は一致しているようである。注解はさら

47 『道蔵』第22冊、135頁。

48 クリストファー・シッペール (Kristofer M Schipper) は六丁玉女を持つ神龜像は「漢代の式盤」であるとしている。シッペール「『老子中経』初探」(『道家文化研究』第16輯)生活・読書・新知三聯書店、1999年、215頁。

49 『道蔵』第22冊、139頁。

50 『道蔵』第22冊、79頁。

に服鍊飛根・服食五牙など服食服気の術の修鍊を通じて、六丁神の力を使役できるようになる、と指摘している。六丁玉女は人が犯した罪過を記録することを請け負っているため、人の生死を司る力を有している。そのため『老子中経』には祈祷法が記載されている。八節（立春、立夏、立秋、立冬をそれぞれ二つに分け八つの節気とする）の時節に六丁玉女に対して祈祷をおこなう、又は、死籍にある者の名前を削除するよう求め、その名前を「長生玉歴」に移すよう六丁玉女に請願する。それによって祈祷者は長生を得るのである。注目すべきは、六丁玉女は腎中にいて「日月の精であり、虚無の気であり、人の根本である」点である。よって房中術と密接な関係が生まれる。『抱朴子』内篇「至理」に云う。

乃吹吸宝華、浴神太清、外除五曜、内守九精、堅玉鑰于命門、結北極于黄庭、引三景于明堂、飛元始以煉形、採靈液于金梁、長驅白而留青、凝澄泉于丹田、引沈珠于五城、瑤鼎俯爨、藻禽仰鳴、瑰華擢穎、天鹿吐瓊、懷重規于絳宮、潛九光于洞冥、雲蒼郁而連天、長谷湛而交經、履躡乾兌、招呼六丁、坐臥紫房、咀吸金英、擘擘秋芝、珠華翠莖、晶晶珍膏、溶溢霄零、治飢止渴、百痾不萌、逍遙戊巳、燕和飲平、拘魂制魄、骨填体輕、故能策風雲以騰虚、并混与永生也。⁵¹

葛洪はここで神遊天外の文字は房中術の記録として考えている。⁵²『老子中経』や『黄庭内景経』などの上清経を参照すると、これについてほとんど解読することができる。この中の「履躡乾兌」は実際には九宮の乾・兌・坤・離・巽・震・艮・坎の八卦の順序に従って存想・運氣を行う。そして六丁、つまり人体の元精の蔵にいて、先天的な精気の六丁玉女を呼出し存想と召喚を行うのである。

2、遁甲術の効用

道士達にとって法術としての遁甲術の効用は、術数としての遁甲術より更に不思議なものである。『道蔵』の目録を調べると、多くの六丁（六陰）・六甲の名前の道教法術経典が含まれていることに気づく。道教の法術において六丁六甲はしばしば一緒に用いられるが、その効用は異なる。

六甲は遁甲術中の隠遁術である。中宮は六儀の戊がいる場所であり、六甲はしばしば六戊の下に居る。太一が九宮に巡遊する時、中宮の北辰も太一が駐留する場所となる。『九宮八風』に反映された占風術は、定期的の中宮に巡居する太一を基準として、風向きを判断し、吉凶を占う。甲は天干の首であり、実際に最高位の天神・太一である。太一は尊神

51 王明撰『抱朴子内篇校釈』、中華書局、2002年、111頁。

52 朱越利『東晋葛洪的房中術』（『葛洪研究二集』所載）華中師範大学出版社、149-161頁。

として天地の間を巡る。これに従い自然と長生昇仙・太清に飛昇を追求する道士達が追い求めるとなる。そこから、ある系列と六甲が関係した法術が生まれる。『真誥』巻五に云う。

君曰、仙道有素奏丹符、以召六甲。

……

君曰、仙道有白羽黒翮、以翔八方。⁵³

陶弘景は、この「君」は裴君を指すと考訂した。裴君は楊羲に道術を授けた。その中に六甲の「素奏丹符」と飛翔八方の「白羽黒翮」を召喚する術もあった。『雲笈七籤』巻九「三洞經教部・經釈」に『靈飛六甲』の經名を解釈して云う。

『瓊宮五帝靈飛六甲内文』、一名『太上六甲素奏丹符』、一名『五帝内真通靈之文』、一名『玉精真訣』、一名『景中之道』、一名『白羽黒翮隱玄上經』・『靈飛左右六十上符』、并生于九玄之中、結清陽之氣以成玉文。⁵⁴

明らかに「素奏丹符」と「白羽黒翮」は同一の法術を指しており、すべて六甲と関連がある。『經釈』では「靈飛六甲」の別名、「靈飛左右六十上符」も指摘している。ここでは「靈飛六甲」と六十甲子には密接な関係があると説明している。『上清黄庭内經』「仙人掌二十八」に「負甲持符開七門」という一文がある。注解に『老君六甲三部符』を引きつけて云う。

甲子神王文卿、甲戌神展子江、甲申神扈文長、甲午神衛上卿、甲辰神孟非卿、甲寅神明文章。存六甲神名、則七窮開道、無諸疾病。⁵⁵

『老子六甲三部符』では六甲神の名前を指摘している。これと、もう一つの古經典『六十甲子本命元辰歴』の六十甲子の名称は一致する。道士はこの六甲・飛行太清を召喚する法術を尊重しており、明らかに太一神の四方巡遊に対する羨望と模倣が表れている。

天上を飛行する六甲とは反対に、六丁は終始、幽隱の中にある。道士達が信奉する隱遁の術と六丁とは密接な関係をもつ。桓譚『新論』「辨惑篇」に云う「天下有神人五。一曰神仙、二曰隱淪、三曰使鬼物、四曰先知、五曰鑄凝」。⁵⁶ 桓譚によると、得道する神仙には五種類の神通力が必要である。第一、第二は長生不死に隱遁の術を備えたもの、いわゆ

⁵³ 『道蔵』第20冊、517頁。

⁵⁴ 『道蔵』第22冊、55頁。

⁵⁵ 『道蔵』第22冊、84頁。

⁵⁶ 朱謙之『新輯本桓譚新論』、中華書局、2009年、53頁。

る「坐在立亡」。第三に鬼神を使役する力。第四に未来を見通す力。第五に錬金術に精通すること、である。実際、古代の道士は山に入り修行を行った。しばしば猛獣や野盗に遭遇する可能性があり、隠身の術は非常に実用的な保身術であり、道士達は一貫して隠身の術に夢中であった。

『黄庭内景』「五行章二十五」に云う「可用隱地迴八術」と。注に云う「九宮中有隱遁变化之法『太上八素奔晨隱書』是曰八術」と。⁵⁷道士達は遁甲術から別系統の隱遁变化の術を開発した。『太上八素奔晨隱書』には8種類あまりが記載されている。葛洪は『抱朴子』内篇「登涉」で数十種の隠身の術を記述しているが、大部分が隠語で語られており詳しくは分からないが、遁甲術の叙述については最も詳細に語られている。『抱朴子』内篇「登涉」に云う。

又曰、往山林中、当以左手取青龍上草、折半置逢星下、歷明堂入太陰中、禹歩而行、三詛曰、若臯、太陽將軍、獨開曾孫王甲、勿開外人。使人見甲者、以為束薪。不見甲者、以為非人。則折所持之草置地上、左手取土以傅鼻人中、右手持草自蔽、左手著前、禹歩而行、到六癸下、閉氣而住、人鬼不能見也。凡六甲為青龍、六乙為逢星、六丙為明堂、六丁為陰中也。比成既濟卦、初一初二跡不任九跡数、然相因仍一步七尺。⁵⁸

葛洪は青龍・逢星・明堂・陰中は、実は六甲・六乙・六丙・六丁の隠語であると明確に指摘した。この後、これら陰身の術は遁甲の式を行った後、六甲・六乙・六丙・六丁の方位に基づき、特殊な道筋を定め禹歩を行う。『遁甲符陰經』に云う。

時加六丁、出幽入冥、至老不刑。六丁為星奇、又為玉女、宜逃往絕跡。当從天上六丁出隨星奇、挾玉女入太陰中而蔽、人不見故曰出幽入冥、又六丁為太陰、可以藏形。⁵⁹

六丁陰中に入ることは非常に重要な段階である。六丁の方位は「出幽入冥」することができ、六丁を太陰とすることもできる。よって自身の陰を隠すのに役立つ。陰に到った後、施術者はさらに安全な方位を探し身を置く必要がある。故に禹歩を続け前へと進み、六癸の方位の下「閉氣而住」へと到る。遁甲符陰經に云う「又癸為天藏、利以伏匿逃亡」と。⁶⁰この時、隠身術はようやく完成する。

もし五行に則り論じるならば、天干の丙・丁は火に属す。よって意義の上から、六丁の遁術は火遁と見なす事ができる。後代の道教でも五行遁術が発達し、「五假」と呼ばれ、五行を用い隠遁を行った。『元陽子五假論』に云う。

⁵⁷ 『道藏』第22冊、84頁。

⁵⁸ 王明撰『抱朴子内篇校积』、中華書局、2002年、302頁。

⁵⁹ 楊維徳『遁甲符陰經』卷上（『統修四庫全書』1060冊）上海古籍出版社、299頁。

⁶⁰ 楊維徳『遁甲符陰經』卷上（『統修四庫全書』1060冊）上海古籍出版社、300頁。

夫修身養命、学道求仙志人、若修行未有功行、但存一念、必以成就。功行未滿、但住浮世或有邪魔・魑魅百魅・鬼怪精靈、見入于假、尽乃奔走、不敢奔来、作其患難。唯依吾祝呪、焚香齋戒、静心默念、每假祝呪、各持四十九日。但有災厄險難臨身、速于默念一遍、以手捉一物而投避。或作游神、或分形化体、隱入木火之内、鑽潜身入金中解、假水中不存溺。其有災厄臨險、当時投避除。⁶¹

五假の術は道士が危険で緊急の瀬戸際に遭遇するたびに使用される。災難が迫った時、道士は身边にある物の五行属性に基づいて形を無くし隠遁、逃避する。よって水に入っても溺れず、火に入っても燃えず、起こした奇効によって危機を脱するのである。五假の術は実際には五行生克の術を運用しており、五行の精と往来する法術である。例えば「火假の術」を例としてみよう。

南方朱雀、位属丙丁。熒惑惑曜、火神炎盛。焼除三彭、六神永護。魂魄澄淨、六根堅牢、内属心主。吾若有難、三呼即至、不離左右。丙丁是火、壬癸是殺。吾入于假、魂神不朽。我身是水、我命是土。土水相刑、火不侵体。呪曰、南方丙丁、赤龍俱停。陰神避位、陽官不迎。思之返至、用之日成。急急如律令勅。⁶²

五臟の中で心臓は火に属す。火假の術は火属性と同じ心神と共に魂魄と六根を守護する。また火神火星を呼び出すことはこれと相通じ、さらに火神に依頼して体内の三尸（三彭）の害を焼き払う。同時に身を水と為し、水は火に克つ。命を土と為し、火は土を生ず。故に燃え盛る火中にあっても施術者の命は休まらず、施術者の身体は火の力を制御する。ここから、火の中に分化した体であっても、火力に侵されることなく逃げ隠れる効用がある。また害を及ぼす為にやってくる鬼や妖怪は、施術者と五行の精が通じているのを見て、恐れをなして逃げていく。

三、結論

『典経』に反映されている多くの遁甲術要素の中で、術数を用いた遁甲術で吉凶を占うという記載は見当たらない。『典経』に見られる遁甲術は基本的には法術として扱われている。

法術を使用する際、九宮の使用についてもある。例えば『典経』「教運」1章-44に記載された、上帝が全州で伝道された時に書かれた文章では次のようにある。

⁶¹ 『道蔵』第18冊、652頁。

⁶² 『道蔵』第18冊、653頁。

左旋 四三八 天地魍魎主張
九五一 日月竈王主張
二七六 星辰七星主張

運 至氣今至願為大降
無男女老少兒童咏而歌之
是故永世不忘万事知
侍天主造化定永世不忘万事知⁶³

この四三八・九五一・二七六は明らかに洛書の九宮が転じて成立したものである。

この他、六丁六甲神の召喚についてもある。「教運」2章-34に云う「道主は春のある日、扶安の辺山に行き、六丁神将を集められると雷鳴が轟き、山河が震えるようであった。」⁶⁴、また「教運」2章-42「開辟呪」に「……陰陽五行奇門神将軍六丁六甲遁甲神将太極斗破八門神将……」。⁶⁵「開辟呪」中の「奇門」とは遁甲術の別名であり、「奇門遁甲」の「奇門」であり、「奇」とは乙丙丁の三奇、「門」とは休・生・傷・杜・景・死・驚・開の八門である。よって「陰陽五合奇門神将」「六丁六甲遁甲神将軍」「太極斗破八門神将」が指し示すものは全て遁甲術中の神霊である。

隠遁の術は『典経』にも見られる。例えば「教運」1章-61に云う。「ある日の夕、上帝は…『毎日風が吹いては止み、瘡痰で倒れ、多くの人が死ぬのではないかと案じられるゆえ、いま火気を埋めたのである』」。⁶⁶また「公事」1章-23に云う「四月のある日、金亨烈は上帝から御言葉を聞いた。『私はこれより火遁法を用いるゆえ、汝の家より火が出れば村じゅうが焼けるであろう。その火が大きくなり、世の民に大きな禍を及ぼすであろう』」。⁶⁷上帝の用いた「火遁の術」と『元陽子五假論』中に見られるものも関連があるかもしれない。これらはマラリアを防止する作用を持つと共に、火遁の術のエネルギーは非常に大きく、熾烈な火を起こすことができる。また「預示」20に云う「上帝は、『姜太公は十年の営みで、釣針三千六百個を捨てた。これはただ周国を興して、済国の諸侯の位を得ようとしたただけであろうか。遠く後の世に伝えようとしたのである。私はいま、七十二遁法でもって火遁法を開いたゆえ、私がすなわち三離火である』」。⁶⁸上帝自ら「七十二遁」で「火遁」を起こす事ができると述べている。また「行録」3章-28に云う「乙巳年春のある日、上帝は文公信に『姜太公は七十二遁法を行い、陰陽遁法を行えなかったが、私は陰陽遁まで行った。』」と。「七十二遁」の意味は詳しく分からないが、『経典』の経文によると、おおよそ「陰陽遁」は「七十二遁」より高く、「七十二遁」は「五

⁶³ 『典経』 「教運」 1章-44。

⁶⁴ 『典経』 「教運」 2章-34。

⁶⁵ 『典経』 「教運」 1章-61。

⁶⁶ 『典経』 「公事」 1章-23。

⁶⁷ 『典経』 「預示」 20。

⁶⁸ 『典経』 「行録」 3章-28

行火遁」より高いとされる。「太乙」・「遁甲」・「六壬」三式の中で、太乙術は陽遁七十二局と陰遁七十二局に分けられる。あるいは「七十二遁」の語源は遁甲術と密接な関係のある太乙術にあるかもしれない。

以上述べてきたように『経典』に見られる遁甲術は法術の性質を帯びた遁甲術であり、数術の性質を帯びた遁甲術ではない。遁甲術という視点から見ると、『典経』は中国の道教文化の深い影響を受けている。

鳴謝

本次研討會論文集由如下人員承擔翻譯工作，在此表示由衷的謝意！

中國學者的論文：中譯日 二ノ宮聰（関西大学大学院文学研究科総合人文学
專攻中国文学專修 博士課程後期課程）

中譯韓 金文學（中央民族語文翻譯局 研究員）

韓國學者的論文：韓譯中 金文學（中央民族語文翻譯局 研究員）

韓譯日 小野田亮（北京大學外國語學院日語系 研究生）

日本學者的論文：日譯中 葛奇蹊（北京大學外國語學院日語系 博士生）

隗雪艷（清华大学外文系 教授）

日譯韓 金愛華（北京大學外國語學院韓語系 研究生）