

東亞道文化國際學術研討會
- 道文化中的養生思想 -

論文集

主辦：北京大學宗教文化研究院
世界新宗教研究中心

北京大學日本文化研究所

協辦：韓國 大巡宗教文化研究所

北京大學 英傑交流中心

2013年8月23日 ~ 26日



宿所・學會場地圖

A	宿所	FX富驿时尚酒店(中关村店)
B	會場	英杰交流中心星光厅



- 目錄 -

會議日程	6
------------	---

論文發表

安藤昌益的世界觀与老子批判—有关养生的问题文中心 / 蜂屋邦夫	17
안도 쇼에키의 세계관과 노자 비판-양생의 문제와 관련하여 / 하치야 쿠니오	25
安藤昌益の世界観と老子批判—養生の問題に因んで / 蜂屋邦夫	35
道教的形成與薩滿教 / 郑在书	45
도교의 형성과 샤머니즘 / 정재서	53
道教の形成とシャーマニズム / 鄭在書	65
道教文化中的飲食養生 / 吳受琚	75
도교문화 중의 음식 양생 / 우쇼우쥬	83
道教文化における飲食と養生 / 吳受琚	95
上清《九真中經》新考察 / Stephen R. Bokenkamp (柏夷)	103
上清《九真中經》에 대한 새로운 고찰 / Stephen R. Bokenkamp	111
上清『九真中經』の新考察 / Stephen R. Bokenkamp	121
雷法中的養生 / 李遠國	131
뇌법 중의 양생 / 리웬구어	141
雷法における養生 / 李遠國	161
朝鮮后期矣聖教的敬信修行論 / 金一權	171
조선 후기 關聖敎의 敬信 修行論 / 김일권	183
朝鮮末期關聖敎の敬信修行論 / 金一權	199

富士信仰与治愈养生 / 城崎阳子	213
후지신앙(富士信仰)과 치유·양생 / 시로사키 요우코	223
富士信仰と治癒・養生 / 城崎陽子	237
西王母与东王公形象的平安旨趣发秘 / 詹石窗	249
西王母와 東王公의 형상을 통해 본 平安의 의미 / 詹스창	255
西王母と東王公の形象の平和的意義の発秘 / 詹石窓	265
修験道中的山岳修行与道教 / 中山郁	275
수험도의 산악수행과 도교 / 나카야마 카오루	283
修験道における山岳修行と道教 / 中山郁	293
《周易参同契》在朝鮮的理解与解釋的特征 / 李奉鎬	303
朝鮮에서 『周易參同契』理解와 解釋의 特徵 / 이봉호	321
朝鮮における『周易參同契』理解と解釈の特徵 / 李奉鎬	345
生命问题与精神哲学 / 郑开	365
생명문제와 정신철학 / 정카이	373
生命問題と精神哲学 / 鄭開	383
女性大美与道教养生 / 杨燕	391
女性の 아름다움과 도교 양생 / 양옌	399
女性の大美と道教養生 / 楊燕	409
修善与养生-道教善书“以德养生”思想与现代社会 / 于国庆	419
수선과 양생-도교 선서의 “이덕양생(以德養生)”사상과 현대사회 / 위궤칭	427
修善と養生-道教の善書における“以德養生”思想と現代社会 / 于国慶	439

会议日程

日期	时间	内 容
8/23 星期五	13:00~18:00	会议代表抵京入住 / FX富驿时尚酒店(中关村店)
	18:00~20:00	晚餐 / 方圆烤鸭店(FX富驿时尚酒店东侧马路对过)
8/24 星期六	07:00~08:30	早餐 / FX富驿时尚酒店二层
	08:30~09:00	代表注册 / 英杰交流中心大厅
	09:00~09:20	开幕式 / 英杰交流中心星光厅 主持人: 金 勋(北京大学宗教文化研究院副院长) 1. 嘉宾及会议代表介绍 2. 致 辞: ◆ 王哲一(中国道教协会秘书长) ◆ 楼宇烈(北京大学 教授 宗教文化研究院名誉院长) ◆ 蜂屋邦夫(东京大学 名誉教授) ◆ 郑在书(梨花女子大学 教授)
	09:20~10:20	主题演讲 1. 主题演讲(9:20~10:00, 含翻译) ◆ 演讲人: 楼宇烈(北京大学哲学系 教授) 题 目: 东方文化与养生 2. 养生文化演示(10:00~10:20) ◆ 演示人: 李朝斌(北京大学体育教研部 教授) 题 目: 汉字养生太极及现场演示
	10:20~10:30	纪念摄影 / 英杰交流中心门前
10:30~12:00	论文发表 (每位发表时间30分, 含翻译) ◆ 主持人: 王宗昱 教授(北京大学宗教文化研究院道教研究中心主任) 金一权(韩国学中央研究院 教授) ◆ 发表人: 蜂屋邦夫(东京大学 名誉教授) 题 目: 安藤昌益的世界观与老子批判 ——有关养生的问题文中心 ◆ 发表人: 郑在书(梨花女子大学 教授) 题 目: 道教的形成与萨满教	

		<p>◆ 发表人：吴受琚（中国社会科学院世界宗教研究所 研究员） 题 目：道教文化中的饮食养生</p>
	12:10~13:20	午餐 / 勺园七号楼一层中餐厅
	13:30~15:30	<p>论文发表</p> <p>◆ 主持人：詹石窗（四川大学老子研究院院长） 中山郁（国学院大学 准 教授）</p> <p>◆ 发表人：Stephen R.Bokenkamp（伯夷）（美国 亚利桑那州立大学教授） 题 目：上清《九真中经》新考察</p> <p>◆ 发表人：李远国（四川省社会科学院 研究员） 题 目：雷法中的养生</p> <p>◆ 发表人：金一权（韩国学中央研究院 教授） 题 目：朝鲜朝后期关圣教的敬信修行论</p> <p>◆ 发表人：城崎阳子（国学院大学 兼任讲师） 题 目：富士信仰与治愈养生</p>
	15:30~15:40	茶歇
	15:40~17:40	<p>论文发表</p> <p>◆ 主持人：霍克功（宗教文化出版社编辑部主任 编审） 赵显范（韩国学中央研究院 教授）</p> <p>◆ 发表人：詹石窗（四川大学 教授） 题 目：西王母与东王公形象的平安旨趣发秘</p> <p>◆ 发表人：中山郁（国学院大学 准教授） 题 目：修验道中的山岳修行与道教</p> <p>◆ 发表人：李奉镐（韩国 德成女子大学 教授） 题 目：朝鲜朝《周易参同契》的理解与解释的特征</p> <p>◆ 发表人：郑 开（北京大学哲学系 教授） 题 目：生命问题与精神哲学</p>
	18:10~20:10	欢迎晚宴 / 白家大院（FX富驿时尚酒店东侧大街向南步行300m）
8/25 星期日	07:00~08:30	早餐 / FX富驿时尚酒店二层
	09:00~11:00	<p>论文发表</p> <p>◆ 主持人：城崎阳子（国学院大学 兼任讲师） 金秀燕（韩国学中央研究院 研究教授）</p>

		<p>◆ 发言人：杨 燕（四川师范大学 副教授） 题 目：女性大美与道教养生</p> <p>◆ 发言人：于国庆（四川大学 道教与宗教文化研究所 讲师） 题 目：修善与养生 ——道教善书“以德养生”思想与现代社会</p> <p>◆ 发言人：朴相奎（大巡宗教文化研究所 所长） 题 目：大巡真理会的养生</p>
	11:00~11:40	<p>综合讨论 / 含翻译 40分钟</p> <p>◆ 主持人：王宗昱（北京大学哲学系 教授）·尹龙福（韩国首尔大学教授）</p>
	11:40~12:00	<p>闭幕式</p> <p>◆ 主持人：朴相奎</p> <p>◆ 中日韩各一位代表发言</p>
	12:15~13:30	午餐 / 勺园七号楼一层中餐厅
	下午	会议代表自由活动
8/26 星期一		<p>会议代表归国</p> <p>部分代表自费赴杭州、天台山道教文化考察，8月27日从上海归国。</p>

회의 일정

날짜	시 간	내 용
8/23	13:00~18:00	회의대표 북경도착 / FX富驿时尚호텔 (中矣村店)
금요일	18:00~20:00	만찬 / 오리구이 (FX富驿时尚호텔 길 건너편)
8/24 금요일	07:00~08:30	조식 / FX富驿时尚호텔 2층
	08:30~09:00	대표 등록 / 英傑交流中心 (영걸교류중심) 입구
	09:00~09:20	개막식 / 英傑交流中心星光廳 사회자: 김 훈 (북경대학 종교문화연구원 부원장) 1. 내빈 및 회의대표 소개 2. 축사 : ◆ 王哲一 (왕쩌이, 중국도교협회 비서장) ◆ 樓宇烈 (러우위례, 북경대학 교수 종교문화연구원 명예원장) ◆ 蜂屋邦夫 (하치야 쿠니오, 도쿄대학 명예교수) ◆ 정재서 (이화여자대학교 교수)
	09:20~10:20	주제 연설 1. 주제 연설 (9:20~10:00, 통역 포함) ◆ 발표자: 樓宇烈 (러우위례, 북경대학 철학계 교수) 제 목: 동방문화와 양생 2. 養生文化 시연 (10:00~10:20) ◆ 시연인: 李朝斌 (리초빈, 북경대학 스포츠학과 교수) 제 목: 漢字 養生 태극 및 현장 시연
	10:20~10:30	기념사진촬영 / 英傑交流中心 정문 앞
	10:30~12:00	논문 발표 (일인당 30분, 통역 포함) ◆ 사회자: 王宗昱 (왕종위, 북경대학 종교문화연구원 도교연구센터 주임) 김일권 (한국학중앙연구원 교수) ◆ 발표자: 蜂屋邦夫 (하치야 쿠니오, 도쿄대학 명예교수) 제 목: 안도 쇼에키(安藤昌益)의 세계관과 노자 비판 - 양생의 문제와 관련하여 ◆ 발표자: 정재서 (이화여자대학교 교수) 제 목: 도교의 형성과 샤머니즘

		<p>◆ 발표자 : 吳受瑠 (우소우주, 중국사회과학원 세계종교연구소 연구원)</p> <p>제 목 : 도교문화 속의 음식 양생</p>
	12:10~13:20	오찬 / 勻園七號樓 1층 중식당
	13:30~15:30	<p>논문 발표</p> <p>◆ 사회자 : 詹石窗 (잔스창, 사천대학 노자연구원 원장) 中山郁 (나카야마 카오루, 국학원대학 준교수)</p> <p>◆ 발표자 : Stephen R.Bokenkamp (伯夷) (미국 애리조나주립대학 교수)</p> <p>제 목 : 上清 《九真中經》에 대한 새로운 고찰</p> <p>◆ 발표자 : 李遠國 (리원구어, 사천성 사회과학원 연구원)</p> <p>제 목 : 雷法 중의 양생</p> <p>◆ 발표자 : 김일권 (한국학중앙연구원 교수)</p> <p>제 목 : 조선후기 關聖敎의 敬信 수행론</p> <p>◆ 발표자 : 城崎陽子 (시로사키 요우코, 국학원대학 겸임강사)</p> <p>제 목 : 후지신앙(富士信仰)과 치유·양생</p>
	15:30~15:40	티 타임
	15:40~17:40	<p>논문 발표</p> <p>◆ 사회자 : 霍克功 (훙커궁, 종교문화출판사 편집부 주임 편집) 조현범 (한국학중앙연구원 교수)</p> <p>◆ 발표자 : 詹石窗 (잔스창, 사천대학 교수)</p> <p>제 목 : 西王母와 東王公의 형상을 통해 본 平安의 의미</p> <p>◆ 발표자 : 中山郁 (나카야마 카오루, 국학원대학 준교수)</p> <p>제 목 : 修驗道の 山嶽수행과 도교</p> <p>◆ 발표자 : 이봉호 (한국 덕성여자대학교 교수)</p> <p>제 목 : 朝鮮에서 《周易參同契》의 이해와 해석의 특징</p> <p>◆ 발표자 : 鄭 開 (정카이, 북경대학 철학과 교수)</p> <p>제 목 : 生命問題와 精神哲學</p>
	18:10~20:10	환영 만찬 / 白家大院 (FX富驿时尚호텔 동측편 보행 300m)
8/25 일요일	07:00~08:30	조식 / FX富驿时尚호텔 2층
	09:00~11:00	<p>논문발표</p> <p>◆ 사회자 : 城崎陽子 (시로사키 요우코, 국학원대학 겸임강사) 김수연 (한국학중앙연구원 연구교수)</p>

		<p>◆ 발표자 : 楊 燕 (양 연, 사천사범대학 부교수) 제 목 : 여성의 아름다움과 도교 양생</p> <p>◆ 발표자 : 于國慶 (위꺀칭, 사천대학 도교와 종교문화연구소 강사) 제 목 : 修善과 양생 —— 道教 善書 “以德養生” 사상과 현대사회</p> <p>◆ 발표자 : 박상규 (대순종교문화연구소 소장) 제 목 : 대순진리회의 양생</p>
	11:00~11:40	<p>종합토론 / 통역 포함 40분</p> <p>◆ 사회자 : 王宗昱 (양중위, 북경대학종교문화연구원 도교연구센터 주임) 윤용복 (서울대학교 교수)</p>
	11:40~12:00	<p>폐막식</p> <p>◆ 사회자 : 박상규</p> <p>◆ 한·중·일 대표 각 1인 발언</p>
	12:15~13:30	오찬 / 勺園七號樓 1층 중식당
	下午	회의대표 자유 활동
8/26 월요일		<p>회의대표 귀국</p> <p>(일부 대표는 항주, 천태산 답사, 8월27일 상해에서 귀국)</p>

会議日程

日	時間	内 容
8/23 金	13:00～18:00	会議参加者北京到着、チェックイン / FX富驛時尚酒店（中関村店）
	18:00～20:00	歓迎会 / 方圓烤鴨店（FX富驛時尚酒店東側の大通り向かい側）
8/24 土	07:00～08:30	朝食 / FX富驛時尚酒店 2階
	08:30～09:00	参加者受付 / 英杰交流中心 ホール
	09:00～09:20	開会式 / 英杰交流中心星光厅 司 会: 金 勳（北京大学宗教文化研究院 副院長） 1. 来賓および会議参加者の紹介 2. 開会の挨拶： ★ 王哲一（中国道教協会 秘書長） ★ 楼宇烈（北京大学 教授 宗教文化研究院名誉院長） ★ 蜂屋邦夫（東京大学 名誉教授） ★ 鄭在書（梨花女子大学 教授）
	09:20～10:20	基調講演 1. 基調講演（9:20～10:00, 通訳込） ★ 講演者：楼宇烈（北京大学哲学系 教授） 論 題：東方文化と養生 2. 養生文化実演（10:00～10:20） ★ 実演者：李朝斌（北京大学体育教研部 教授） 論 題：漢字養生太極と実演
	10:20～10:30	記念撮影 / 英杰交流中心 入口前
	10:30～12:00	論文発表 （発表時間1人30分 通訳込） ★ 司 会：王宗昱（北京大学宗教文化研究院道教研究中心 主任） 金一権（韓国学中央研究院 教授） ★ 発表者：蜂屋邦夫（東京大学 名誉教授） 論 題：安藤昌益の世界観と老子批判 一養生の問題に因んで ★ 発表者：鄭在書（梨花女子大学 教授） 論 題：道教の形成とシャーマニズム

		★ 発表者：呉受琚（中国社会科学院世界宗教研究所 研究員） 論 題：道教文化における飲食と養生
	12:10～13:20	昼食 / 勺園七号楼中餐厅
	13:30～15:30	論文発表 ★ 司 会：詹石窓（四川大学老子研究院 院長） 中山郁（国学院大学教育開発推進機構 准教授） ★ 発表者：ステファン・ボーケンキャンプ（米国アリゾナ州立大学 教授） 論 題：上清『九真中経』の新考察 ★ 発表者：李遠国（四川省社会科学院 研究員） 論 題：雷法における養生 ★ 発表者：金一権（韓国学中央研究院 教授） 論 題：朝鮮後期閔聖教の敬信修行論 ★ 発表者：城崎陽子（国学院大学文学部 兼任講師） 論 題：富士信仰と治癒・養生
	15:30～15:40	ティーブレイク
	15:40～17:40	論文発表 ★ 司 会：霍克功（宗教文化出版社編集部主任 編集審定者） 趙顯範（韓国学中央研究院 教授） ★ 発表者：詹石窓（四川大学 教授） 論 題：西王母と東王公の形象の平和的意義の発秘 ★ 発表者：中山郁（国学院大学教育開発推進機構 准教授） 論 題：修験道における山岳修行と道教 ★ 発表者：李奉鎬（韓国 徳成女子大学 招聘教授） 論 題：朝鮮における『周易参同契』理解と解釈の特徴 ★ 発表者：鄭 開（北京大学哲学系 教授） 論 題：生命問題と精神哲学
	18:10～20:10	晚餐会 / 白家大院（FX富驛時尚酒店東側の大通り対面を南に300m）
8/25 日	07:00～08:30	朝食 / FX富驛時尚酒店 2階
	09:00～11:00	論文発表 ★ 司 会：城崎陽子（国学院大学文学部 兼任講師） 金秀燕（韓国学中央研究院 研究教授）

		<p>★ 発表者：揚 燕（四川師範大学 副教授） 論 題：女性の大美と道教養生の現代意義研究</p> <p>★ 発表者：于国慶（四川大学道教与宗教文化研究所 講師） 論 題：修善と養生 —道教の善書における“以德養生”思想と現代社会—</p> <p>★ 発表者：朴相奎（大巡宗教文化研究所 所長） 論 題：大巡真理会の養生</p>
	11:00～11:40	<p>総合討論 / 通訳込 40分間</p> <p>★ 司 会：王宗昱（北京大学哲学系 教授） 尹龍福（韓国ソウル大学教授）</p>
	11:40～12:00	<p>閉会式</p> <p>★ 司 会：朴相奎</p> <p>★ 中日韓各一名の代表による挨拶</p>
	12:15～13:30	昼食 / 勺园七号楼一层中餐厅
	午後	会議参加者 自由行動
8/26 月		会議参加者帰国 （参加者の一部は自費にて杭州へ、天台山道教文化視察の後、8月27日上海より帰国。）

論文發表



歲寒圖. 金正喜 1884 年作

安藤昌益的世界观与老子批判

——有关养生的问题为中心

蜂屋邦夫
东京大学名誉教授

关于安藤昌益的独特思想，尤其经诺曼（Egerton Herbert Norman）《被遗忘的思想家——安藤昌益》（『忘れられた思想家—安藤昌益』，大窪愿二译，岩波新书，1950年）一书广泛介绍以后，各种研究成果更是层出不穷。1992年9月，中日双方共同举办的安藤昌益学术研讨会在山东大学召开，参会者有70余人，发表演说者多达40人。该会论文集在日本也获得了出版，即农山渔村文化协会编辑的《安藤昌益 日本·中国共同研究》（1993年10月）。中国的安藤昌益研究始于20世纪50年代，至今亦有颇丰的积累。在此背景下，笔者在这方面虽然是个彻底的门外汉，对相关研究的具体情况也疏于了解，不过却对《自然真营道》本身很感兴趣，因此很想借这次研讨会的机会，联系会议主题即养生问题来对安藤昌益的思想特色作一初步的考察。

安藤昌益（元禄16/1703?—宝历12/1762?年）是一位活跃于江户时代中期的医生，也是一位建立了独特思想结构的思想家¹。其代表作是《自然真营道》，此书除了刊行本《自然真营道》（下文简称为刊本）和原稿本《自然真营道》（下文简称为稿本）两种版本²以外，还有5卷稿本《统道真传》，产生的顺序为刊本→稿本（卷1—卷9）·《统道真传》→稿本（大序·卷24·卷25）³。本文将以稿本为基础考察其对老子的批判，以刊本为基础探讨其世界观。

安藤昌益生平著作与对老子的批判

1. 安藤昌益の人物・書物と老子批判

首先我们从安藤昌益对老子的批判入手，因为安藤的思想特色展开的形式相对来说是比较具体且清晰的。其对老子的批判见于稿本卷5。第一，在“道家及仙人”一节中，安藤说，老子给散关令留下五千言，中言“谷神不死”，是为老子一生的事业。于是，有了“后世，老子入山不

1) 安藤昌益，本名为正信，字昌益，号确龙堂。或生于秋田县大馆市二井田，亦病逝于该地。此外，据说其在曹洞宗某禅寺得度，法号良中。关于其人生平尚有诸多不明之处，大约于延享元（1744）年以医生的身份在八户出场，并在该地至少生活到延享3年，约在宝历5（1755）年回到故乡二井田。

2) 刊本《自然真营道》有3卷，由弟子神山确仙于宝历2（1752）年壬申10月作“序”，由京都小川源兵卫于宝历3（1753）年癸酉3月刊行（实际上可能是翌年6月刊行）。稿本《自然真营道》有100卷92册，现存“大序”卷等12册，藏于东京大学附属图书馆。据说在明治32（1899）年左右被狩野野亭吉所发现。

3) 本文依据《安藤昌益〈自然真营道〉》中尾藤正英校注解（《日本思想大系45》，岩波书店，1977年12月23日）原文。该书依序收录了刊本《自然真营道》、稿本《自然真营道》卷4·卷5·卷6（抄）、卷25中的《良演哲论缘》，据说这些著作对于研究安藤昌益思想的形成过程非常重要。

安藤昌益的原文是附有读音顺序符号和送假名的汉文。然而其汉文中混杂了许多日语语法，很难直接阅读，因此本文有些地方配合安藤的读法作了一些处理使之符合汉语语法。

死，为仙人”的传说，“由是，世人云仙人者，皆有居于山中之印象”。且“有成仙之术方”，在举出术方的具体例子以后，安藤批判道，“为利己贪食，故以虚伪诳世之浮才学者之辈、道家释氏之窃世之徒，为此等学说”。因此此节的目的是，“世人此后不应为此等学说所迷惑，故予欲明之”。

安藤的结论是，“老子言‘谷神不死’，是对自然之神甚为不解之惑语”、“老子观谷此神则不死、不谷则死，甚失矣”。安藤将《老子》第六章中“谷神不死”一句从“养神则不死”的方向来解释，这种角度来自河上公注⁴，由此可知安藤这一见解的出处，而他否定这一解说的根据则是因为其中对“神”的理解方式与安藤自己的思想不相符。这种方法论在安藤的论证中随处可见。

对于“神”安藤早就有过论述，在稿本卷5“不测之神及阴阳”一节中，对《易·系辞传》中“一阴一阳之谓道，阴阳不测之谓神”一句，安藤认为“区别阴阳……二分万物”的做法“尽失矣”，阴阳实则“只是进（指积极的活动）退（指消极的活动）之一气”而已，说“神不可测”也是《系辞传》的错误，神被包含在自然·五行之中，其中“五神者，木神为魂、火神为神、土神为真、金神为魄、水神为灵⁵。其气伸进·伸退皆号曰神。……此即中真（意为万物之中心、万物生成的根源所在）·自感气（意为自发感应之气）之行，此自感气即神之正体”。

也就是说，在安藤的思想中，神是气的自发运动。因此，“此神非生非死，不过转定⁶（指循环运转之天地）、人、物中进退之常物而已”，并断言老子“不知此神妙行之常，故为谷神不死等妄言”。

第二，在“道可道及虚无·大道”一节中，安藤如此批评道，老子一方面“以人之口言身行为常道”，同时又“以气不遮目为虚无，以之为大道”，“道分二道，大谬也”。在安藤的思想中，“道无二道，唯一道一气”，“人乃小转定，故转定、日、月、星、宿、辰之气行乃人所具有之常道。云此非常道，故失也”。于是安藤一气否定说，“《老子经》二卷所述，是私法妄言，非自然真道”。在安藤看来，就像神是气的自发运动一样，道也不外乎是气的运动。

第三，在“名可名及无名”一节中，安藤认为老子的“无名天地之始”是愚妄之言，不懂“天地是无始无终地自发进退，非有始终者”。安藤还主张无名一词也是错的，依据来自安藤“一音有十气，五行有五十音⁷，皆自然·气感之名”的独特理论。也就是说，名是

4) 河上公注对“谷神不死”的解释是“谷，养也。人能养神则不死，神谓五藏之神”。稍晚于刊本《自然真经》的金兰斋《老子经国字解》（宝历11/1761年刻本）并未将“谷神”解释为“养神”，不过其解释与安藤“无始无终”的思想有相通之处，“道家专以养谷神令不死谓为道。……世人养此谷神使之不死，是为老子修养第一也。谷神者，虚中之神也。即便天地灭亡，无有亡死。勿论何时有之，不知其始也”。

5) 《老子》第六章中的河上公注说“神谓五藏之神。肝藏魂、肺藏魄、心藏神、肾藏精、脾藏志”，此处以肾藏（水神）为灵、以脾藏（土神）为真则是安藤独特的处理。

6) “转定”读音为“tenti”（译者注：与“天地”的日语发音相同），强调气的循环运转，不写作“天地”而写作“转定”。“转”即所谓的“天”，“定”的读音同“地”，不过是指与宇宙上面的“转”相对应的宇宙下面的海。而所谓的“地”则被写作“中土”。

7) 刊本卷1“真自营转定事”一节中道，“触音木声进退相感为言品（意为各种词语），曰之音。故木发声……真

自发产生的，例如“天地”之名也是如此，“由人腑脏之气感发至口舌称‘天地’者，即人所具有之天地自行叫‘天地’也。故‘天地’之名即无始无终之天地自行称作‘天地’者。故以音感称名，皆自然所具”。这种解释源自安藤整个紧凑的思想结构，犹如其所谓“安是木气之感、天是火气之感、稳是土气之感、地是金气之感、宇是水气之感”等解释一样，感觉像进入了神秘主义的领域。

第四是“玄之又玄”一节，安藤是如此理解并定位老子的玄玄思想的，“天之玄玄，乃水气上升。大海之玄玄，乃水之定形。阳气自水中上升转为天，有形之水弥漫天中，是有名天地”，一切现象均源于水，“岂非众妙之门哉”。受此思想的影响，后世之人“悉以水为天地、人、物未生以前之源，是以安心”，然而“此乃妄失，非自然道，惑深者也”。

安藤作如此批判的根据依然是由于他所理解的老子思想与自己的世界观不符合，犹如安藤所解释的，“自然自成天地，为序，运转者木气，照明者火气，外容者金气，玄色者水气，为妙序，土气就革之成转定，如斯运转，无有始终。于转定上亦以水为始者，未曾有之”。

“就革”是安藤独创的用语，是指自然的自我运动中的综合作用和个体作用。而“于转定上亦……”一句，则是因为安藤在此之前还举出了男女交合的过程也并非由水气而生的论证。

第五，在“三生万物及数论”一节中，安藤先说老子的“道生一。一生二。二生三。三生万物”源于“易数”的“天一，水生北，地二，火生南，天三，木生东……”，接着批判说那是“不合自然数论之妄失”。在安藤看来，传统的“以水中木气为一”的说法是错误的，“水中亦具五行为自然也”，“仅以水中之木为一，非自然之序”，“木中亦具五行，主发生者乃自为之本，故立于一者终为木”。因此他总结道，“木气之役行时，物始生，故木气之役为一，自然、妙行之中皆具此理，至明矣。……以水为一者，自易始，老孔诸贤，同失矣”。气的运转由木开始，这就是安藤的宇宙论，而以上的论述即是以这种理论为依据来打破以水为一的传统思想的。

上面我们用五节了解了安藤对老子的批判，总的来说，安藤的批判对象是《老子》五千言中主要与宇宙论和世界观相关的极其有限的部分。由此可知安藤的关注点所在。安藤展开批判的方式是以自己的宇宙论和世界观为依据指出《老子》文句与之不相符之处，然而这种批判完全脱离了《老子》的内在理论。例如，《老子》虽然非常重视水，但是如同第八章所述，“上善若水。水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道”，水并未被放在与道同等的位置上。因此，安藤在“玄之又玄”一节中对老子展开的批判是不对的。此外，在天地万物生成论上《老子》的思想在先秦诸子中是颇具特色的，而这一思想因为与安藤无始无终的宇宙论相抵触就遭到了否定。但是，在今天看来，反而是《老子》的思想更加接近科学事

太音也。……止音火气声进退感应，……细音也。刚音金声进退感应，……高张音也。舒音水声进退感应，……柔音也。平音……土声进退、感应于四音、革就（意为分离与融合）四音……中音也。故此五音出于五行之气所进退感应。每一音具五音合二十五音，进退共五十音”。也就是说，五行之气中又各具五行，故为二十五，再一进一退（指阴阳的活动）所以是五十。

实。

那么，安藤对老子的批判是否全无价值呢，这也有待商榷。首先，通过其对老子的批判，我们可以更加清晰地把握安藤的思想。其次，安藤主张自发运转的气的运动是无始无终的，可以说这种思想从现代科学的角度来看存在着问题，但从人的感觉出发却是很自然的。古今中外都有创世神话及末世论，这种有始有终的世界观与其说是基于某些观察建立起来的，倒不如说是用来解释世界发生和崩溃的空想式观念罢了。笔者以为，安藤思想的全貌虽然是观念式的，但他的构思本身却有着非常强烈的可亲近性和感觉性的一面。

关于养生思想，安藤在“道家及仙人”一节中的这段话比较引人注目，“人与物，进而生长则类似于生，退向转定则类似于死。故退向此转定时，谷也罢，止也罢，无不退者，退即死。因此故，此神退向转定之时，无论以人之分别或谷或系，均无有人或物可永久止住死”。尽管安藤在此并未详细论述养生思想，但可以说，如果一切都是自发的气的自我运动，那么详细分析自我运动并遵循这一运动即是养生。

2. 安藤昌益的世界观

下面我们根据刊本来探讨安藤的世界观⁸。在刊本中，安藤的弟子神山确仙作序并准确概括了安藤的思想。有关安藤的世界观，序中如此叙述其要点道，“自然谓自然（指自发运动）”，即五行，“五即中真（意为万物之中心、万物生成的根源所在），其行即真感（指中真的感应作用）之气行（指气的运行）”。通过中真的作用气在运行时“为小大之进退”，小进则行木之德用（木气的作用），大进则行火之德用，小退则行金之德用，大退则行水之德用。而中真（土气的作用）则革就（意为分离与融合）小大之进退。从“就”来看，“五行乃一行，而具五五（指五行中每一行又各具五行）不各别。……五进退十德用，备于一行五十德用”；从“革”来看，“革革分明行”。“自然（指自发运动）无始无终，为大进退退进为转定，其进退之神精（指精神）凝见于转定之中间为日月星宿，……凝见于中土（指大地）上……男女之人生也。此故自然之真道具于人之身神”。

刊本卷1“题号妙辩之事”一节对此有所补充，中真之五一旦作用便产生气，“气满故进退”，这就是道，“道者，五真自感进退一气名也”，其中“一气进退即真之营也”。

安藤之所以说“转定、进退”而不说“天地、阴阳”，是因为传统思想以天为阳、以地为阴进行了二分，且天地和阴阳的概念无法表达一气的运动。“真自营转定事”一节对此有所解释，“运回无止，转也。故天是转也”，“一大天（指“一”和“大”合成“天”字），象似而非运回”，故作“转”而非“天”。另一方面，小退之金气、大退之水气“定

8) 尾藤正英在《安藤昌益研究的现状与展望》一文中说，“刊本《自然真营道》被认为是较早时期产生的，这并非对刊本内容价值的贬低，反而正是刊本表现出了形成过程中的思索路程，从这个角度还可以说，唯有通过探讨它的形成过程，才能弄清后期安藤表现出来的独特思想是如何形成的”（收于《安藤昌益〈自然真营道〉》，见注3，第591页）。本文是一初步性的考察，因此笔者认为先从刊本的探讨入手会比较适当。

定无转，故曰之定也”。“定，无转无动之名也”，由于“tei”（译者注：“定”的日语发音）的反切是“ti”，从而“转定”就成了“tenti”。而“转定……无始无终自行也”，定居于方形而无余，“无下（意为深不见底）大湛（意为载满了水）者”，故“以此大退、不回、每水满（意为水每每都是满的，‘每’和‘水’组成‘海’字）象，取字义为海字”。关于转定，“木火乃神气而主转气，金水乃形质而主定容”，“土主体（指形体）而革转定、就定转（意为让转和定分别活动，同时又使之成为一体），其体中居于转定中央，就转定不杂”。“土神在转中央为北辰，在转定中为土体，在定中央为定筑（指地轴）也”。

上文叙述了转定和中土的构造以及其间的气的运动，就与四季循环的关联而言，安藤说，“此自然（指自发运动）真……小大进退，行四时、一岁、八节妙序也。此故一岁即五行自然（指自发运动）转定之直耕，真营道也”。此处的“直耕”也是安藤思想中的重要概念。直耕一词的直接意思当然是指人的农业活动，不过在此还背负了转定的生成活动，同时具备转定和人的活动的意思，不久以后，安藤在此直耕思想的基础上对不劳而获、寄生于耕作者身上的统治阶级展开了激烈的批判。只不过在刊本的阶段尚未发展到那一步。

安藤思想中的重要概念还包括与气的运动相关的“通·横·逆”三种方式。卷2“自然三气转定常回人物分生事”一节中言，“此五行一气，自进通，自休横，自退逆，常回此三气而尽妙用。其进通气为转，其横休气为定，其退逆气为中土物生也，然而其至生物而通气生人，横气生鸟兽虫鱼，逆气生穀种草木，转定间虽万物无有此外也”。再加上后文部分来解释的话，通气是自上而下的，横气横向，逆气自下而上。生成转的通气往下生成定变成横气，由此上升成为逆气并生成中土。“自然之通、横、逆，运于转、回于定，为人、物之生、形也。然而自逆气始物形也，故逆气乃通气之初也”，通气是横气之始，横气是逆气之始，三者循环不绝。此处还联系了十干十二支的独特思想对时间和空间进行了解说。中土通过逆气生出穀种草木，因为逆气的作用使得作为重要部分的根长在下面，“穀种·元命（指作为命之根源的穀物），在于此矣”，故而“逆气始通气人胤”。

下一节“自然自色自味自能自毒事”对上文内容作了总结，即“自然之进退、退进，通、横、逆，常运回于转定，生万物于中土，自有妙序”。联系医学来看，“自有妙序”的意思是，一般动植物“生处皆异”，如人家、村落、原野、山泽、江河湖海等，故“林林总总，……其气味、功能、邪毒，一物一物各有所违”。而“不知此自然气行”的书籍、如李时珍的《本草纲目》，便是“虽为人伦却为妄害，无助养也”。归根结底，连牛马都“知能、毒，食能草不食毒草”，而“妄尝急死”的神农也不过是个“不知自然”的疯子而已。因此很明显，汉土诸医使用源自《神农本草》的《本草纲目》并以之为正确指导是不对的，而以《本草纲目》为珍宝的日本诸医也是同样。安藤继续在卷3中详细展开了这种从书籍和理论出发对传统医学进行的批判。

此外，在安藤看来，所谓神农最先授民以农业的说法（《淮南子·脩务训》）也是“妄诡”之言，因为“农耕之道，具于人身之知分而自知”，“自耕食，自织着，非所待他教”。只要生在叶子上，就是虫子也会吃叶子，即“耕食于其所生之地”，何况是人呢？如此安

藤用这一对比来增强说服力。对安藤而言，“农业，乃自然之自发运动者，非待他教者也”，可知安藤富有独创性的宏大思想体系中也包含一些在现代看来不知所谓的思想，此外“通达煮熟之用，非待他教者也”一句也能说明这点。

关于养生再附言几句⁹，李时珍的《本草纲目》第22卷“穀部”中说，“太古民无粒食，茹毛饮血，神农出尝百草分穀教民，于此知之云”，安藤对此进行了反驳。“人生于通气，故不可仅食横气所生之毛血耳，自然以通横逆运回生人兽鸟虫鱼草木，李时珍不知此自然之妙行也。人食兽鸟耳，久而不食穀，则发奇病而死也。是横气滋味克通故也。通气之人，食逆气穀种，逆气极而为通气，故穀种果类乃人精气也。自然之气回，通极而为横，横极而为逆，逆极而为通，如斯运回即自然也”，“转定之间所有万物，无有此外”，然而李时珍不知此理，“自付人仅食兽即可长生，故吐此妄说，实乃转下之大害也，转罪之甚也”。

李时珍的理论由于不符合安藤构建的转定间气之运动的理论故而遭到批判，不过安藤从独特的宇宙观出发来解释包括养生问题在内的一切现象，这种宏大的构想力让人叹服，但同时笔者也有疑问之处，对于横气所生的牛马与通气所生的人同样都吃逆气所生的草木这一现象，安藤该如何解释呢？

3. 结论

本文联系养生问题，分别在稿本和刊本的基础上各自对安藤的老子批判和世界观问题进行了初步探讨。实则刊本与稿本之间还有着相当程度上的发展跳跃，因此本文未能讨论的问题自然堆积如山。

在老子的问题上，安藤批驳的对象主要是关于宇宙论和世界观的有限部分。这一批判并未从《老子》的内在理论出发，而是以与自己的宇宙论和世界观相对比的形式展开。安藤批判老子的天地生成论，主张自发进行的转定之气的运动是无始无终的，这种主张从当时人的感觉来看是更自然的，这一点也不应予以否定。笔者认为，安藤的思想虽然总体上是观念性的，但其构思本身也存在非常强烈的可亲近性和感觉性的一面。关于养生思想，可以说，如果一切都是自发的气的自我运动，那么详细分析它的自我运动并遵循这一运动即是养生。

接着笔者根据刊本对安藤的世界观进行了探讨。所谓自然，就是无始无终地自发运动。具体而言即是五行，五是中真，行是真感的气行。中真之五一旦活动就生发气，气的运行有小大之进退，中真的土气作用即个体运动和融合作用，即革就。此一气之进退即真之运营。

运转不止即是转，定定不转即是定。定具体而言就是海。安藤认为上方是转，下方是海，相对于中国传统的天地观来说，这种思想可谓是日本对大陆思想显示出自己独创性的表

9) 稿本对养生问题作了详细论述。由于本文主要探讨的是刊本，因此就养生问题只停留于对与转定间气的运动相关理论的讨论。此外，读者可参照寺尾五郎的《安藤昌益的自然哲学和医学——续·论考 安藤昌益① - 》第二章第四节“养生论”（农山渔村文化协会，1996年3月，第427-444页）。

现。经过中真的土气作用，转定之中有土体，定之中央有定筑（指地轴）。转定之间有四时、一岁、八节之妙序在运行，一岁不外乎是转定之直耕。

气之运动有通、横、逆三种方式，通气是自上而下之气，形成转；横气是横向之气，形成定；逆气是自下而上之气，形成中土。此三气循环不止。从生成物这点而言，通气生人，横气生鸟兽虫鱼，逆气生穀种草木。从养生的观点而言，人自通气而生，因此如果只吃横气所生的肉食就会得古怪的病而死。人必须吃逆气所生的穀物，若食穀物，逆气达到极点就会变成通气，故穀种果类即是人之精气。而以穀物为食物中心的主张与现代人的思想有相通之处。

安藤的思想庞大而细致，不过，他主张农耕之道是人生而知之的、又或煮食的烹饪法也并非他人所教等，虽然从安藤本人的思想体系来看这是必然的结论，然而我们不得不说，那与其说是独创性的倒不如说是自以为是的想法。总而言之，笔者不禁感受到，包括这些想法在内的安藤思想充满了刺激人的探知欲的魅力。

안도 쇼에키(安藤昌益)의 세계관과 노자 비판

- 양생의 문제와 관련하여 -

하치야 쿠니오

안도 쇼에키(安藤昌益)의 독특한 사상은 특히 E.H.노먼의 『잊혀진 사상가-안도 쇼에키』(大窪愿二. 岩波新書, 1950年)가 널리 소개된 이후 다양한 연구가 축적되고 있다. 1992년 9월에는, 산둥대학(山東大学)에서 일본·중국 공동의 안도 쇼에키 학술대회가 개최되었는데, 70명 이상의 참가자와 40여 명의 발표자가 있었다. 그 자료집이 일본에서도 農山漁村文化協會編 『安藤昌益 日本·中国共同研究』(1993年10月)이라는 제목으로 출판되었다. 중국에서도 쇼에키에 관한 연구는 1950년대부터 시작되었고, 이미 상당한 연구성과가 있다. 필자는 쇼에키 연구에 관해서는 문외한이다. 그래서 지금까지 진행된 연구의 전체적인 내용을 상세히 파악하고 있지 못하다. 하지만 『自然真當道』에 대해서만큼은 많은 관심을 가지고 있다. 그런 까닭에 이번 학술대회를 인연으로 초보적인 수준이나마 오늘의 주제인 양생의 문제와 관련하여 쇼에키 사상의 특징을 밝혀보려 한다.

안도 쇼에키(安藤昌益, 1703?~1762?)는 에도중기에 활동한 의사로 독특한 사상을 구축한 사상가다¹. 대표작은 『自然真當道』이다. 이 책은 간행본 『自然真當道』(이하 간행본)과 원고본 『自然真當道』(이하 원고본)의 두 종류가 있다². 이외에 다섯 권의 원고본 『統道真伝』이 있는데, 성립의 순서는 간행본→원고본(권1~권9)·『統道真伝』→원고본(대서·권24·권25)이다³. 본고에서는 원고본에 근거해서 노자비판을 고찰하고, 간행본에 기초하여 쇼에키의 세계관을 검토한다.

1) 본명은 正信, 字는 昌益, 号는 確龍堂. 아키타현(秋田縣) 오다테시(大館市) 니이다(二井田)에서 태어나고 같은 땅에서 병사했던 것 같다. 또, 曹洞宗系의 禪寺에서 得度했다. 法名은 良中. 생애에 대해서는 불분명한 점이 많지만, 1744년에 의사로서 하치노헤(八戸)에 등장하고, 적어도 延享3년까지는 거주했다. 니이다(二井田)에 귀향한 것은 1755년인 듯하다.

2) 간행본 『自然真當道』은 3권. 昌益의 제자인 神山確仙에 의한 1752년 10월에 「序」가 첨부되어, 1753년 3월, 교토(京都)의 小川源兵衛가 간행했다. (실제로는 다음 해 6월 간행). 원고본 『自然真當道』은 100권 92권인데, 현존은 「大序」권 이하 12권이다. 동경대학 부속도서관에 소장되어 있으며 1899년경 狩野亨吉에 의해 발견되었던 것 같다.

3) 본고는 「安藤昌益 『自然真當道』 尾藤正英校注·解説 (日本思想大系45, 岩波書店, 1977年 12月 23日)에 의거했다. 該書에 수록된 저작은 간행본 『自然真當道』→원고본 『自然真當道』권 4·권 5·권 6(抄)→권 25안의 「良演哲論縁」이며, 이것들은 昌益思想의 형성 과정을 연구하는 동시에 중요한 것이라고 말해지고 있다.

1. 안도 쇼에키의 인물·서적과 노자 비판

먼저 쇼에키의 노자 비판부터 검토한다. 쇼에키 사상의 특색이 비교적 구체적으로 드러나 있어서 이해하기 쉽다고 생각하기 때문이다. 노자 비판은 원고 본권 5에 있다. “도가 및 선인” 절에, 노자는 散關의 守主에 오천 마디의 말을 남겼지만, 그 가운데 “谷神不死”라는 말은 노자 평생의 화두였다. 거기에는 “후세에 노자, 산으로 들어가 죽지 않고 仙人이 된다”라는 전설이 있고, “이것보다 세상에 仙人이라고 말해지는 사람은 산에 있다고 기억하게”라고도 쓰여있다. 또한 “선인이 되는 기술이 있어”라는 말로 기술 방면의 구체적인 예를 말하면서 “자신의 이기적인 욕심으로 허위로써 세상을 속이는 浮才, 학자, 도가, 속세의 불교 신자, 이 사람을 위한 서적이다”라고 비판한다. 이에 더하여 이 책의 목표가 명시되어 있는데, “사람들은 이후에 그러한 언설에 현혹되어서는 안 된다. 그러므로 나는 이것을 밝힌다”라는 것이다.

쇼에키의 결론은 “노자가 谷神不死라고 말한 것은, 완전히 자연의 신을 완전하게 알지 못한다”, “노자는 이 신에 관해 ‘산골짜기에 있는 사람은 죽지 않는다’고 말했지만, 산골짜기에 없는 사람은 죽는다고 하는 생각은 잘못되었다.”라는 것이다. 『노자』 제6장의 ‘谷神不死’를 ‘신을 부양하면 죽지 않는다’라고 해석하는 것은 河上公의 注를 따르는 것이다.⁴ 쇼에키 역시 그 근거를 알지만, 그와 같은 해석을 부정하는 근거로 ‘신’을 파악하는 방법이 자신의 사상과 일치하지 않는다는 것을 든다. 이러한 방법론은 昌益의 논의의 도처에서 나타난다.

‘신’에 대해서, 쇼에키는 이전에도 원고본 동권의 “不測의 신 및 陰陽” 절에서, 『易』繫辭傳의 “一陰一陽之謂道。陰陽不測之謂神”에 관해서, “陰陽을 별개로 이해해서 … 物을 두 개의 사물이라고 생각한다”는 것은 ‘모두 오류’이며, 음양은 “只進(積極的活動)退(消極的活動)의 一氣”, “신은 측량할 수 없다”라고 하는 것도 “繫辭傳”의 오류라고 말한다. 또한 신은 自然·五行에 포함되고, 그 중의 “五神은, 木神은 魂、火神은 神、土神은 真、金神은 魄、水神은 靈이다.”⁵ 모두, 그 기의 伸進·伸退하는 炁를 신라고 말한다. … 이것이 中真·自感氣의 행위이며, 이 自感氣는 신의 정체”라고 논하고 있다.

4) 「谷神不死」에 대해서 河上公의 注에는 「谷、養也。人能養神則不死、神謂五藏之神」이라 하고 있다. 간행본 『自然真當道』보다 약간 늦게 나온 金蘭齋 『老子經國字解』(寶曆11年・1761年刻本)은 「谷神」를 「神をやしな谷う」と라고 읽고 있는 것은 아니지만, 「道家専ら谷神を養って死なざるやうにして居るを道と云ふ。……人々此谷神を死なざるやうに養ふが、老子の修養の第一也。谷神とは、虚中の神也。天地滅却すとも、亡死と云ふことはなし。勿論いつから有るやら、其始を知らず」と라고 하여 昌益의 「無始無終」의 사상과 통하는 해석이 있다.

5) 第六章의 河上公 注에는 「神謂五藏之神。肝藏魂、肺藏魄、心藏神、腎藏精、脾藏志」と라고 되어있어서, 腎藏(水神)을 靈, 脾藏(土神)을 真으로 하는 것은 昌益 독자의 배당이다.

다시 말해, 쇼에키의 사상에서 신은 氣의 자기 운동이다. 따라서, “이 신은, 生이 아니고, 死이 아니고, 단지, 轉定(회전 활동하는 천지)⁶·사람·물건에 진퇴해서 항상 있는 것”으로, 노자는 “이 신의 미묘한 행의 常를 몰랐기 때문에, 谷神不死 등의 망언을 했다”라고 쇼에키는 단정하고 있다.

그 다음에, “道可道 및 虛無·大道”절에서는, 노자는 “人的 口言·身行을 가지고, 常인 道로 한다”는 한편, “기가 눈으로 보이지 않고, 가로막지 않는 것에 의해 虛無로 한다. 이것에 의해 大道로 한다”고 하고, “道を 二道로 한 것은, 큰 私迷의 틀림이다”라고 비판한다. 쇼에키의 사상에서는, “道에 二道은 없고, 오로지 一道는 一氣”에서, “사람은 小轉定 때문에, 轉定·日·月·星·宿·辰의 기행은, 사람이 갖추고 있는 常의 道이다. 이것을 常의 道가 아니라고 말했기 때문에 오류이다”. 여기에서 쇼에키는 “『노자경』 2권의 書說은, 私法의 妄失이며, 자연의 참된 道가 아니다”라고 일괄해서 부정해버린다. 신을 기의 자기 운동이라고 생각한 것 같이, 쇼에키에게는 道 역시 一氣의 운동과 다르지 않다.

다음 “名可名 및 無名”절에서는, 노자가 말한 “無名天地之始”를 쇼에키는 “천지는 自然·進退의 無始·無終으로 해서, 始終이 있는 것이 아니다”라고 한 것을 분별하지 않는 어리석은 실수라고 말한다. 게다가, 無名이라고 하는 것도 오류라고 말하지만, 그것은 “一音에 十氣이며, 五行에 五十音,⁷ 모두가 自然·氣感의 名이다”라고 하는 쇼에키의 독특한 이론에 근거하고 있다. 다시 말해 名은 자연 발생적인 것으로, 예를 들면 천지라고 부르는 것도 “사람의 府藏 氣感보다 口舌로써 ‘천지’라 부르는 것은, 사람에게 도구로써 나뉜 천지가 스스로 ‘천지’라고 부르는 것이다. 때문에 ‘천지’라고 하는 名은, 無始·無終의 천지가 ‘천지’라고 자기 자신을 부르는 名이다. 그러므로 音의 감각으로 名을 부르는 것은, 모두 자연의 도구이다.”라고 말했다. 이것은 쇼에키 사상의 긴밀한 전체 구조 안에서 나오는 설명이지만, 安은 木氣의 느낌(感), 天은 火氣의 느낌, 穩은 土氣의 느낌, 地은 金氣의 느낌, 宇는 水氣의 느낌 등이라고 하는 설명과 마찬가지로 신비주의의 영역에 들어가 있는 것으로 보인다.

다음 “玄의 又玄”절에서는, 노자의 玄玄思想을 살피면서 “天이 玄玄이라 함은 水氣가 뜨기 때문이다. 大海가 玄玄이라 함은 水의 形이 정해지기 때문이다. 단지 水中에서 양기가 상승하

6) 「轉定」과는, 발음은 덴치이며(天地와 같다), 기의 轉回運動을 강조해서 「天地」가 아니고 「轉定」이라고 표기한다. 「轉」은, 소위 「天」, 「定」은, 발음은 「地」이지만, 宇宙上方의 「轉」에 대응한, 宇宙下方의 바다의 것을 말한다. 소위 「地」은 「中土」라고 표기된다.

7) 刊本卷1「真自營轉定事」절에서, 「觸音木聲進退相感爲言品(다양한 말)、日之音、故木發聲……如何太音也、……止音火氣聲進退感應……細音也、剛音金聲進退感應……高張音也、舒音水聲進退感應……柔音也、平音……土聲進退感應於四音革就四音……中音也、故此五音五行氣之出於所進退感應、每一音具五音二十五音、進退五十音」이라고 있다. 즉 五行의 각각의 기가 그 안에 五行을 갖추어서 25, 그것이 進退(음양의 활동)해서 50이라고 한다.

여 둘러싸 天이 되고, 水의 形이 天 안에서 정착하고, 그것이 유명한 천지가 된다”고 했다. 모든 현상이 水에 의거한다는 것, 여기에서 “이것이 衆妙의 門이 아니면 무엇이겠는가”라고 位置를 부여한다. 그 사상의 영향을 받고, 후세의 사람은 “모두 水에 의해, 天地·人·物、未生異前의 一物으로 되어서, 안심을 한다” 그러나 “이것은 妄失로, 自然의 道이 아닌, 迷深은 사람이다”라고 비판한다.

그 근거는, 역시 쇼에키가 이해하는 노자의 사상이 자신의 세계관과 맞지 않기 때문이다. 그는 “자연이 스스로 천지가 되는 것은, 질서가 있기 때문이다. 巡周는 木의 기, 조명이 되는 것은 火의 기, 外包 하는 것은 金의 기, 玄妙의 색은 水의 기와 묘한 순서이며, 土의 기는 이것을 취혁(就革)해서 회전하는 물건의 지점이 되고, 처음이 없고, 끝이 없어서 그렇게 한다. 轉定에서 水를 최초로서 시작하는 것은, 또한 이전에 이것이 없었던 것이다”라고 설명한다.

就革는 쇼에키의 독특한 용어이다. 이는 자연의 자기 운동에 있어서의 종합 작용과 개별 작용이다. “轉定에 있어서도”라고 말한 것은, 이것에 앞서 남녀교합의 과정과 달리 水氣로 일어나는 것은 아니라고 논하면서 예증하고 있기 때문이다.

다음에 “三, 万物을 생기는 數論”절에서는, 노자가 “道生一、一生二、二生三、三生万物”라고 말하는 것은, “天一, 水이 北에 생기고, 地二, 火이 南에 생기고, 天三, 木이 東에 생기고 …”의 “易數”를 근거로 하고 있는데, 이는 “자연의 數論이 아닌 妄失이다”라고 비판한다. 쇼에키에 의하면, 전통적인 “水中의 木氣로 一로 한다”는 “오류”이며, “水中에도 五行이 갖추어져 것이 자연”으로, “水中의 木만으로 一로 삼는 것은 자연의 순서이다”, “木中에도 五行이 갖추어져 있어서, 발생을 담당하는 것은 自為의 本으로, 一에 서는 것은 木에 極”이라는 것이다. 거기에서 “木氣의 역할이 행해질 때, 物이 시작해서 생기기 때문에, 木의 氣의 역할은 하나인 것, 자연이나 妙行에 그것이 갖추어져 있는 것은 대단히 명확하다. 水를 一로 하는 것은, 易을 비롯하고, 노자, 공자, 여러 현철은 同失하고 있다”라고 결론을 낸다. 氣의 轉回은 木에서 시작되는 것이 쇼에키의 우주론인데, 이에 근거하여 水를 一로 하는 전통사상을 논파한 것이다.

이상, 5절에 걸쳐 昌益의 노자 비판을 보았다. 이것을 총괄하면, 먼저 쇼에키가 비판한 것은 『노자』의 5000구 가운데 대체로 우주론·세계관에 관한 지극히 국한된 부분에 대해서다. 쇼에키의 관심의 소재를 안다. 비판은 쇼에키 자신의 우주론·세계관에 근거하여 『노자』의 문언이 그와 일치하지 않는다는 방식으로 전개했다. 이는 『노자』의 내재적 논리에 입각한 비판이 아니다. 예를 들면, 『노자』에서도 水를 지극히 존중하고 있지만, 제8장에 “최상 선의 본연의 자세는 水와 같은 것이다. 水는 모든 물건에 은혜를 주면서, 경쟁하는 적이 없고, 누구라도 모두 싫다고 생각하는 낮은 곳에 안착한다. 그러므로 道에 가까운 것이다”라고 있는 같이, 水

는 道와 같은 차원의 것이 되지 않고 있다. 따라서 “玄의 又玄”절로 전개하고 있는 노자 비판은 대부분 맞지 않는다. 또한 先秦諸子 가운데 천지 만물의 생성론을 가지는 점에서 『노자』의 사상의 특색이 있지만, 그 사상은, 쇼에키의 無始·無終의 우주론과 모순되므로 부정된다. 그러나 오늘의 시점으로 생각하면, 오히려 『노자』의 사상 쪽이 과학적인 사실에 가깝다.

그러나 쇼에키의 노자 비판이 가치 없다는 말인가 라고 물으면, 그렇게는 말할 수 없다. 먼저 노자 비판을 통해서, 쇼에키의 사상을 확실하게 파악할 수 있다. 또한 스스로 하는 轉定의 氣의 운동이 無始·無終이라고 한 것은 현대과학에서 보면 문제가 있지만, 사람의 감각에서 보면 그쪽이 자연스럽다고도 말할 수 있다. 천지창조 신화나 세계종말론은 동서고금에 존재했지만, 그러한 有始·有終의 세계관은 어떠한 관찰에 근거해서 구축된 것이라기보다는 세계의 성립과 붕괴를 설명하기 위한 공상적인 관념이 아닐까. 쇼에키 사상의 전체상은 관념적인 것이지만, 발상 자체에는 친밀하고 감각적인 측면도 상당히 강한 것이 아닐까라고 생각한다.

양생사상에 관해서는 “道家 및 仙人”절에 “사람이나 물건이 앞에 나아감, 뭔가에 할 때는 生을 닮아 있어서, 轉定에 물러날 때는 죽어 닮아 있다. 그러므로 이 굴림정에 물러날 때는, 길러도, 세워도, 물러나지 않는 사람이 아니다. 물러나는 것은 죽음이다. 그 때문에, 이 신은 轉定에 물러날 때, 사람이나 물건이 죽는 것을, 사람의 분별에 의해 길러도 연결해도, 하나가 있는 곳에 머무르는 사람이 아니다.”라고 말하고 있는 것에 주목한다. 여기서 양생 사상이 자세하게 전개되고 있는 것이 아니지만, 모두는 스스로 움직이는 氣의 자기 운동이라면, 그 자기 운동을 자세하게 분석하고, 그 운동에 입각하는 것이 양생이라고 말할 수 있다.

2. 안도 쇼에키의 세계관

이제 간행본에 기초하여 쇼에키의 세계관을 검토한다.⁸ 간행본에는 쇼에키의 제자 神山確仙의 序가 있어 정확하게 쇼에키의 사상을 요약하고 있다. 쇼에키의 세계관에 관해서 序는 그 요점을 “자연이라는 것은 스스로 그러함(자발적 운동)”[自然謂自然也]이며, 그것은 五行으로 “其五中真(만물의 중심에 있어서, 生成의 근원에 되는 것) 而其行真感(中真的 感)之氣行

8) 尾藤正英「安藤昌益研究の現状と展望」(注3所掲)에「刊本『自然真當道』が比較的早い時期に位置づけられることは、必ずしもその内容の価値を低めるものではなく、むしろそこにこそ形成過程における思索の歩みが露呈されているとすれば、後期の昌益にみられる特異な思想が、いかにして成立したかという秘密は、その形成過程に関する検討を通じてのみ、始めて明らかにすることができるとも考えられるのである」(591페이지)로 있다. 본고는 초보적인 고찰이며, 먼저 간행본의 검토로부터 시작하는 것이 타당하다고 생각했다.

(氣의 運行)也”이다. 中眞의 感에 의해 기가 운행할 때는 “為小大之進退”하고, 小進해서 나무의 德用(木氣의 作用), 大進해서 火의 德用, 小退해서 金의 德用, 大退해서 水의 德用을 한다. 中眞(土氣의 作用)이 小·大 進退를 革就(분리와 융합)한다. 就로부터 보면 “五行乃一行而具五五(五行의 각각이, 그 안에 五行을 갖추어) 不各別、… 五進退十德用備於一行五十德用”이며, 革으로 보면 “革革分明行”이다. “自然無始無終 … 為大進退退進為軛定、其進退之神精凝見於軛定之中間為日月星宿、… 凝見於中土(大地)上 … 男女之人生也、此故自然之真道具於人之身神”이라고 말한다.

이것을 간행본 권 1 “題号妙弃之事”절로부터 보충하면, 中眞의 五이 활동하면 기를 발하고, “氣滿故進退”하고, 그것이 道이며, “道者五眞自感進退一氣名也”이며, 그것이 “一氣進退眞之當也”다.

쇼에키가 軛定·進退라고 말하고 天地·陰陽이라고 말하지 않는 것은 전통적인 사상은 天을 太陽, 地을 影로서 二別하고, 天地·陰陽의 개념에서는 一氣의 운동을 나타낼 수 없기 때문이다. 이하 “眞自當軛定事”절에 의거하면, “運回無止軛也、故天軛也”이며, “一大天、象似而非運回”이기 때문에, 天이 아니고 軛이다. 한편, 小退의 金氣, 大退의 水氣는 “定定無軛、故曰之定也”다. “定無軛無動之名也”, “데이”의 반절은 “지”가 되기 때문에, 軛定이 “천지(天地)”다. 거기에서 “軛定 … 無始無終自行也”이며, 정은 “方(方形)居而無余”, “無下(밑바닥을 모른다) 大湛(물을 가득 채웠다)者”다. 거기에서 “以此大退不回每水滿(언제나 물이 차 있는 것, 每와 水의 글자를 합체시키면 海의 한자가 된다) 象取字義為海字”이다. 굴림정에 대해서 “木火神氣主軛氣、金水形質主定容”이지만, “土主體(形体) 革軛定就軛定(軛定을 각각 활동시킴과 동시에 일체의 것으로 한다)、其體中居於軛定中央就軛定不雜”이다. 거기에서 “土神在軛中央北辰、在軛定中土體、在定中央定筑(地軸)也”이다.

이상으로, 軛定과 中土의 구조와 그 동안의 기의 운동을 진술했지만, 사계절의 변화와 관련해 말하면, “此自然(스스로 한다) 眞 … 小大進退行四時一歲八節妙序也、此故一歲即五行自然軛定之直耕眞當道也”라고 말한다. 이 直耕도 쇼에키 사상이 중요한 개념이다. 물론 직접적으로는 사람의 농작업을 나타내지만, 그것이 軛定의 생성 활동과 포개져 軛定과 사람의 활동이 같은 의미를 가지는 것으로 여겨져, 마침내 이 直耕사상에 따라 耕作하지 않고 耕作者에게 寄食하는 지배자층에 대한 비판이 전개되는 것이다. 다만 간행본의 이 단계에서는 비판이 아직 거기까지는 전개되지 않고 있다.

쇼에키 사상의 중요한 개념으로서는, 더욱 기의 운동에 관한 “通·橫·逆”의 세 가지 방식이 있다. 권2 “自然三氣軛定常回為人物分生事”절에, “此五行一氣、自進通、自休橫、自退逆、常回此三氣而尽妙用、其進通氣為軛、其橫休氣為定、其退逆氣為中土物生也、然而其至生物

而、通氣生人、橫氣生鳥獸虫魚、逆氣生穀種草木、轉定間雖万物無有此外也”라고 되어있다. 後出部分을 포함시켜 설명하면, 通氣은 위에서 아래에, 橫氣는 옆에, 逆氣은 아래에서 위에 향한다. 轉을 생성한 通氣은 내려서 定을 생성해서 橫氣가 되고, 거기에서 發升해서 逆氣으로서 中土를 생성한다. “自然通橫逆運轉回定為人物之生形也、然而自逆氣始物形也、故逆氣通氣初也”이며, 通氣은 橫氣의 처음, 橫氣는 逆氣의 처음이어서, 三者는 영원히 순회한다. 여기에 독특한 十干十二支의 사상이 얹히고, 시간과 공간을 설명한다. 中土는 逆氣에 의해 穀種·草木을 생기지만, 중요 부분의 根이 아래로 열리는 것은 逆氣의 작용이다. “穀種·元命(生命의 근원인 곡물)、在於此矣”이며, “逆氣始通氣人胤”이라고 하게 된다.

오른쪽으로는 다음의 “自然·自色·自味·自能·自毒의 事”절에 있어서, “自然進退退進通橫逆常運回於轉定生万物於中土有自妙序”라고 총괄한다. 이것을 의학과 관련해서 말하면, “自り妙序有り”라고 하는 것은, 대체의 동식물은 人家、人里、原野、山沢、河湖海 등 “皆其生處異”이기 때문에, “各各別別、… 其氣味功能邪毒有其物其物所違不同”이라고 하는 것이다. 그러한 “不知自然氣行”을 모르는 이시진(李時珍)의 『本草綱目』과 같은 서적은, “雖為人倫為妄害無為助養也”라고 하게 된다. 대체로, 소나 말조차 “知能毒、食能草不食毒草”인데, “妄嘗急死”의 神農도 “不知自然”의 광인에게 지나지 않는다. 여기에서 『神農本草』를 원류로 하는 『本草綱目』을 “漢土의 諸醫가, 이것을 사용해서 正이라고 하고 있는 것”이不当한 것도 분명하다. 그것을 珍貴로 하는 일본의 諸醫도 같다. 이러한 옛부터 전해온 의학을 서적·이론에 입각해서 비판하는 것은 권3에서 자세하게 전개하고 있다.

또, 神農이 시작해서 백성들에게 농업을 가르쳤다고 하는 설(『淮南子』脩務訓)도, 쇼에키에 의하면 오류(妄詭)다. 왜냐하면 “農耕道具於人身之知分自知”이며, “自耕食、自織着、非所待他教”이기 때문이다. 이러한 발상은, 벌레조차 앞에서 태어나면 그 잎을 먹는 “耕食於其”인데, 왜 사람이 할 수 없을 것인가 하는 대비에 의해 보강되고 있다. 쇼에키에 있어서 “農業自然自然為者非待教者也”이지만, 독창적으로 구축된 쇼에키의 대사상체계에는, 현재의 눈에서 보면 빛나간 것도 포함되어 있는 것이다. 동일한 것이 “達煮熟用、非待他教者也”라고 하는 言明에도 나타나 있다.

양생에 관련해 부언하면,⁹ 이시진(李時珍) 『本草綱目』 22권의 穀의 부에 “太古民無粒食、茹毛飲血、神農出嘗百草分穀教民、於此知之云”이라고 있는 것에 반론한다. “人通氣生故、非橫氣生毛耳食、自然以通橫逆運回生人獸鳥虫魚草木不知自然妙行故也、人食獸鳥耳久而不食穀

9) 양생의 문제에 대해서는, 원고본이 자세하다. 본고는 주로 간행본을 검토했으므로, 양생 문제는 轉定의 사이의 기의 운동과 관련되게 한 이론을 검토하는 곳까지다. 덧붙이자면, 寺尾五郎『安藤昌益の自然哲学と医学 - 続・論考 安藤昌益④ - 』農山漁村文化協會, 1996年3月、의 第二部第四章第四節「養生論」(427~444페이지) 참조.

則奇病發死也、是橫氣滋味克通故也、通氣人逆氣穀種食之、逆氣極為通氣故、穀種果類人精氣也、自然氣回、通極橫、橫極逆、逆極通運回自然也”라고 말하고, “軛定間所有万物無有此外”인데도, 이시진은 그것을 모르고, “人食獸耳而長生思如此吐妄說、信軛下大害也、軛罪甚也”라고 論斷한다.

이시진의 이론은 쇼에키가 구축한 軛定의 사이에서의 氣의 운동에 합치하지 않기 때문에 비판한 것이다. 하지만 양생의 문제를 포함해 모든 현상을 독특한 우주관으로 설명하는 구상력의 장대함에 경도됨과 동시에, 그렇다면 橫氣의 牛馬가 通氣의 사람과 같이 逆氣의 초목을 먹는 현상은 어떻게 설명할 수 있을지 알 수 없다.

결론

본고는 초보적인 수준이지만 원고본에 근거해서 쇼에키의 노자 비판을 양생의 문제와 연결해서 검토한 후, 간행본에 기초를 두어서 쇼에키의 세계관을 살펴본 것이다. 간행본과 원고본의 사이에는 상당한 발전도 나타나므로 본고에서 검토하지 않은 문제도 여전히 많이 남아있다.

노자에 대해 쇼에키가 문제로 삼은 것은 주로 우주론·세계관에 국한된 부분이다. 비판은 『노자』의 내재적인 논리에 입각한 것이 아니고, 쇼에키의 우주론·세계관과 대비하는 형식으로 전개했다. 노자의 천지생성론을 비판하고, 스스로 활동하는 軛定의 기의 운동은 無始·無終이라고 하지만, 당시 사람의 감각으로 보면, 無始·無終이라고 하는 쪽이 자연스러웠다고도 생각된다. 쇼에키 사상의 전체상은 관념적인 것이지만, 발상 자체는 친밀하고 감각적인 측면도 상당히 강하다고 생각한다. 양생사상에 관해서는, 모든 것은 스스로 활동하는 기의 자기 운동이라면 그 자기 운동을 자세하게 분석하고 그 운동에 입각하는 것이 양생이라고 말할 수 있다.

다음으로 간행본에 의거해 쇼에키의 세계관을 검토했다. 自然은 無始·無終으로 스스로 움직이는 것이다. 구체적으로는 五行이며, 五은 中眞, 行은 眞感의 기행이다. 中眞의 五이 활동하면 기를 발하고, 그 운행은 小·大 進退를 하고, 中眞의 土氣의 작용이 그 개별적 운동과 융합 작용, 다시 말해 革就한다. 그 一氣의 進退가 참된 일이다.

運回하여 멈출 수 없는 것이 軛이며, 定定으로서 軛 없는 것이 定이다. 定은 구체적으로는 바다다. 중국의 전통적 천지관과 달리 위로 軛, 아래로 海를 생각해낸 것은 대륙의 사상에 대한 일본적인 독창성이라고 말할 수 있다. 中眞의 土氣의 작용에 의해, 軛定 안에는 土체가 있어, 定의 중앙에 定筑이 있다. 그 軛定의 사이에 四時·一歲·八節의 묘한 질

서가 이루어진다. 一歲는 轉定의 直耕이다.

기의 운동에는 通·橫·逆의 三方式이 있어, 通氣은 위에서 아래에 향하는 기로 轉이 되어, 橫氣는 옆에 향하는 기로 定이 되고, 逆氣은 아래에서 위에 향하는 기로 中土가 된다. 이 三氣는 영원히 순회한다. 사물을 생겨나게 하는 점에서 말하면, 通氣은 사람을 나게 하고, 橫氣는 鳥·獸·虫·魚를 나게 하고, 逆氣은 穀種·草木을 나게 한다. 양생의 관점에서 말하면, 사람은 通氣에 태어나므로, 橫氣가 낳는 肉食만 한다면 기병에 걸려서 죽는다. 逆氣의 穀種을 먹지 않으면 안되고, 穀種을 먹으면 逆氣은 지극히 기다려서 通氣이 된다. 다시 말해 穀種·果類는 사람의 精氣다. 穀種을 음식물의 가운데 자리에 두는 것은 현대의 사교방식과 통한다.

쇼에키의 사상 체계는 장대하고 치밀하다. 하지만 農耕의 道는 사람이 태어나면서부터 알고 있는 것이라거나, 煮熟의 조리법도 누군가에게 배운 것이 아니라고 하는 설명은, 자신의 사상 체계에서 나온 필연의 귀결이겠지만, 그만큼 독창적이라기보다는 독선적이라고 할 수밖에 없다. 이러한 점을 고려한다 해도, 쇼에키의 사상은 대체로 사람의 탐구심을 자극하는 매력이 충분하다.

安藤昌益の世界観と老子批判

— 養生の問題に因んで —

蜂屋邦夫

安藤昌益の独特な思想については、とくにE.H. ノーマン『忘れられた思想家—安藤昌益』（大窪 愿二訳。岩波新書、1950年）によって広く紹介されて以降、さまざまな研究の積み重ねがある。1992年9月には、山東大学において日中共同の安藤昌益学術研究会が開かれ、70名以上の参加者、40名ほどの発表者があった。その報告集が、日本でも農山漁村文化協会編『安藤昌益 日本・中国共同研究』（1993年10月）として出版されている。中国でも昌益研究は1950年代から開始され、すでに相当な蓄積がある。こうした趨勢の中、筆者は昌益研究では全くの素人であり、諸研究の詳細にも疎いのであるが、『自然真営道』それ自体には関心がある。そこで、今回の研究会を機縁として、まことに初歩的ではあるけれども、会議のテーマである養生の問題を念頭におきつつ、昌益思想の特色について考えてみたい。

安藤昌益（元禄16・1703年？～宝暦12・1762年？）は、江戸中期に活動した医師であり、独特の思想を構築した思想家である¹。代表作は『自然真営道』であるが、これには刊本『自然真営道』（以下、刊本と略記）と稿本『自然真営道』（以下、稿本と略記）の二種類がある²。他に5巻の稿本『統道真伝』があり、成立の順序は刊本→稿本（巻1～巻9）・『統道真伝』→稿本（大序・巻24・巻25）とされている³。本稿では、稿本に基づいて老子批判を考察し、刊本に基づいて世界観を検討する。

1. 安藤昌益の人物・書物と老子批判

まず昌益の老子批判から検討する。昌益思想の特色が割に具体的で分かりやすい形で展開されていると思われるからである。老子批判は稿本巻5に見える。その「道家及び仙人」節において、老子は散関の守主に五千言を残したが、その中の「神を谷^{しん やしな}って死せず」とあるのが、老子が一生の工夫としたものだ、とする。そこで、「後世、老子、山入して死せず、仙人になる」という伝説ができ、「是れより世に仙人と云ふ者、山に在ると覚ゆるなり」としている。また「仙人となる術方有り」として、術方の具体例を述べ、「己れを利し貪り食はんが^{ため}為に、虚偽を以て世を誑かす浮才・学者の輩、道家・仏氏の賊世^との徒、此れ等の書説を為す」と批判する。そこで、この節の目標は「人之^{これ}より後、必ず此れ等の説に迷ふべからず。故に、予、之を明かすべし」ということである。

昌益の結論は「老子、「神を谷^{やしな}ひて死せず」と言えること、其れ甚だ自然の神^{しん}を知らざる迷ひなり」、「老子、此の神を谷^{やしな}ふ^{とき}則は死せず、谷はざる則は死すと観るは、甚だ失^{あやま}れり」という点にある。『老子』第六章の「谷神不死」を「神を養うと死なない」という方向で解するのは河上公注に拠るもので⁴、昌益の拠り所が分かるが、その解釈を否定する根拠は、「神」の捉え方が自分の思想と合わないからである。こうした方法論は昌益の議論の随所に認められるようである。

「神」について、昌益は、すでにこれ以前、稿本同巻の「不測の神及び陰陽」節において、『易』繫辭伝の「一陰一陽、之を道と云ふ、陰陽測られず、之を神と曰う」に関して、「陰陽は二別^{りょう}として……物^{もの}を二物と為^{あやま}すことは「悉く失^{ただ}り」であり、陰陽は「只進（積極的活動）退（消極的活動）の一氣」であること、「神は測られず」というのも「繫辭伝」の失^{あやま}りであり、神は自然・五行に含まれ、その中の「五神は、木神は魂、火神は神、土神は真、金神は魄、水神は靈なり⁵。皆、其の気の伸進・伸退する^{ごう}号^{しん}を神と曰ふ。……是れが中真・自感気の行はれにして、此の自感気は神の正体」であることを論じている。

すなわち、昌益の思想では、神は気の自己運動である。したがって、「此の神は、生に非ず、死に非ず、只、転定（転回活動する天地）⁶・人・物に進退して常なるものであり、老子は「此の神の妙行^{つね}の常^{やしな}を知らざる故に、神は谷^{やしな}ふ^{とき}則は死せず等^{など}と妄言を為^{あやま}したのだ、と断定している。

次に「道可道及び虚無・大道」節では、老子は「人の口言・身行を以て常の道と為^{あやま}す一方、「氣の目に^{さえぎ}らざるを以て虚無と為し、之を以て大道と為^すして、「道を二道と為ること、甚だ私迷^{あやま}の失^{あやま}りなり」と批判する。昌益の思想では、「道に二道無く、唯一道は一氣」であり、「人は小^{てんち}転定なれば、転定・日・月・星・宿・辰の気行は、乃ち人に具はる常の道なり。是れを常の道に非ずと云ふ故に失^{あやま}りな^{あやま}のである。そこで、「『老子経』二巻の書説は、私法の妄失にして、自然真の道に非ざるなり」と一括して否定されてしまうのである。神を気の自己運動と考えたように、昌益にあっては道もまた一氣の運動に他ならない。

次に「名可名及び無名」節では、老子の「無名は天地の始め」というのは、「天地は自然・進退の無始・無終にして、始終有る者に非ず」ということを弁えない愚失である、という。さらにまた、無名というのも間違いであると言うが、それは「一音に十氣にして、五行に五十音⁷、皆与^{とも}に自然・気感の名なり」という昌益独特の理論に拠ったものである。すなわち、名は自然発生的なものであり、たとえば天地と呼ぶのも「人の府蔵の気感より口舌に発して「天地」と呼ぶは、即ち人に具はる天地^{ひと}が自^{ひと}り「天地」と呼ぶなり。故に「天地」と云ふ名は、無始・無終に天地（が）「天地」と自^{ひと}り呼ぶ名なり。故に音の感^{かん}を以て名を呼ぶは、皆、自然の具はりなり」と述べている。これは昌益思想の緊密な全体構造の中から出てくる説明ではあるが、安^{あん}は木気の感、天は火気の感、穩^{おん}は土気の感、地は金気の感、宇は水気の感などという説明と同様、神秘主義の領域に入り込んでいるように思

われる。

次に「玄之又玄」節では、老子の玄玄思想を付度して「天の玄玄たるは、此れ水気の升るなり。大海の玄玄は、水形の定まるなり。独り水中より陽気升起り回りて天と為り、水形、天中に定湛して、是れ有名の天地」であって、すべての事象が水に拠ること、そこで「是れ衆妙の門に非ずして何ぞや」と位置づける。その思想の影響を受け、後世の人は「悉く水を以て、天地・人・物、未生異前の一物と為して、安心を為」しているが、「是れ妄失にして、自然の道に非ず、迷ひの深き者なり」と批判する。

その根拠は、やはり昌益の理解する老子の思想が自分の世界観と合わないからであって、「自然が自り天地となるに、序を為すに、運回するは木気、照明なるは火気、外包は金気、玄色は水気と妙序して、土気は之を就革して転定となるに、無始・無終にして是の如く行はるるなり。転定に於ても水を以て先だちて始となることは、又曾て之れ無きことなり」と説明している通りである。

就革とは昌益独特の用語であって、自然の自己運動における総合作用と個別作用のことである。「転定に於ても」と言っているのは、これに先だって男女交合の過程も別に水気から起こるわけではない、と論じて例証としているからである。

次に「三、万物を生ず及び数論」節では、老子が「道、一を生ず。一、二を生ず。二、三を生ず。三、万物を生ず」と言うのは、「天一、水を北に生じ、地二、火を南に生じ、天三、木を東に生じ……」の「易数」を根拠にしているものであり、それは「自然の数論に非ざる妄失なり」と批判する。昌益によれば、伝統的な「水中の木気を以て一と為ること」は「失り」であって、「水中にも五行具はるが自然」であり、「水中の木のみに以て一と為るは、自然の序」ではなく、「木中にも五行具はりて、発生を主るは自為の本なれば、一に立つ者は木に極まるのである。そこで「木気の役行はるる時、物一めて生ずるなれば、木気の役は一なること、自然・妙行に具はりて、至って明らかなり。……水を以て一と為ること、易を始め、老・孔、諸賢、同失なり」と結ぶ。気の転回は木より始まるとするのが昌益の宇宙論であり、それに拠って水を一とする伝統思想を破した議論である。

以上、五節にわたって昌益の老子批判を見た。これを総括すると、まず昌益が批判の対象としたのは、『老子』五千言のうち、おおむね宇宙論・世界観に関する、きわめて局限された部分についてである。昌益の関心の所在が分かる。批判は、昌益自身の宇宙論・世界観を根拠とし、『老子』の文言がそれに合致しないという形で展開された。けっして『老子』の内在的な論理に即して批判したものではない。たとえば、『老子』においても水は極めて尊重されているが、第八章に「上善は水の若し。水は善く万物を利して争わず、衆人の悪む所に処る、故に道に幾し」とあるように、水は道と同じ次元のものとはされていない。したがって「玄之又玄」節で展開されている老子批判は、ほとんど当たらない。また、先秦諸子のうち、天地万物の生成論を持つ点に『老子』の思想の特色があるが、その思想は、昌益の無始・無終の宇宙論と抵触する故に否定される。しかし、今日の時点で考えれ

ば、むしろ『老子』の思想の方が科学的な事実に近い。

しかし、では昌益の老子批判に価値はないか、と言えば、そうは言えない。まず、老子批判を通して、昌益の思想がよりはっきりと把握できる。また、自ら然る転定の気の運動が無始・無終であるとするのは、現代科学から見れば問題であるが、人の感覚からすれば、その方が自然であるとも言える。天地創造神話や世界終末論は古今東西に古くから存在したが、そうした有始・有終の世界観は何らかの観察に基づいて構築されたものというより、世界の成立と崩壊を説明するための空想的な観念だったのではあるまいか。昌益思想の全体像は観念的なものではあるけれども、発想そのものには身近で感覚的な側面もかなり強かったのではないか、と思われる。

養生思想に関しては、「道家及び仙人」節に「人・物には進みて成るときは生に似、転定に退くときは死に似る。故に此の転定に退く時は、谷ひても、止めても、退かざる者に非ず、退くは死なり。此の故に、此の神、転定に退くとき、人・物、死するを、人の分別を以て、谷ふとも繋ぐとも、存ひ止まる者に非ず」と述べていることが注目される。ここで養生思想が詳しく展開されているわけではないが、すべては自ら然る気の自己運動であるならば、その自己運動を詳しく分析し、その運動に即することが養生に他ならない、ということが言えるのである。

2. 安藤昌益の世界観

次に、刊本に基づいて昌益の世界観を検討する⁸。刊本には昌益の弟子、神山確仙の序があり、的確に昌益の思想を要約している。昌益の世界観に関して、序は、その要点を述べて「自然とは自ら然る（自発的運動）を謂い、それは五行のことで、「五は中真（万物の中心にあり、生成の根源をなすもの）にして、其の行は真感（中真の感）の気行（気の運行）」である。中真の感によって気が運行するときは「小・大の進退を為」し、小進して木の徳用（木気の作用）、大進して火の徳用、小退して金の徳用、大退して水の徳用が行なわれる。中真（土気の作用）が小・大の進退を革就（分離と融合）する。就から見れば「五行は乃ち一行にして、五五を具ひて（五行のそれぞれが、その中に五行を具えて）各別ならず。……五が進退の十徳用、一行に備ひて五十徳用」であり、革から見れば「革革として分明に行はれ」る。「自ら然るに始もなく終もなく… 大いに進退・退進を為して、転定となり、其の進退の神精（精神）、転定の中に凝見して、日月・星宿となり、… 中土（大地）上に凝見して… 男女の人と生ず。此の故に自然の真道は、人の身神に具は」る、と言う。

これを刊本巻1「題号、妙弁の事」節によって補うと、中真の五が感ずる（活動する）と気を発

し、「氣は満つる故に進退」し、それが道であって、「道とは、五真の自り感じて進退する一氣の名」であり、その「一氣の進退」が「真の営み」である。

昌益が転定・進退と言って天地・陰陽と言わないのは、伝統的な思想は天を陽、地を陰として二別し、かつ、天地・陰陽の概念では一氣の運動を表わせないからである。以下、「真、自り転定を営む事」節に拠ると、「運回して止むこと無きは、転なり。故に天は転」であり、「一大は天、象りは似れども、運回に非ざるから、天ではなく転なのである。一方、小退の金氣、大退の水氣は「定定として転ずること無し。故に之を定と曰う。「定は無転・無動の名」であり、テイの反切はチとなるから、転定でテンチなのである。そこで「転定は……無始・無終の自行」であり、定は「方（方形）に居って余り無く、下無き（底知れぬ）大湛なる（水を湛えた）者」である。そこで「此の大退・不回・毎水滴（毎も水が満ちていること、毎と水で海字になる）の象りを以て、字義を取りて海の字と為す」のである。転定について「木火は神氣にして転氣を主り、金水は形質にして定容を主るが、「土は体（形体）を主りて転定を革め定転を就け（転定をそれぞれ活動させると同時に一体のものとし）、其の体は転定の中央に中居して、転定を就けて雑ゑない。そこで「土神は転の中央に在りて北辰なり。転定の中に在りて土体なり。定の中央に在りて定筑（地軸）なり」である。

以上で、転定と中土の構造とその間の気の運動を述べたことになるが、四季の巡りとの関連で言えば、「自り然る真は……小大に進退して、四時・一歳・八節の妙序を行ふ。此の故に、一歳は即ち五行自り然る転定の直耕にして、真営の道なり」と言う。この直耕も昌益思想の重要な概念である。むろん直接には人の農作業を表わすが、それが転定の生成活動に重ねられて転定と人の活動が同じ意味を持つものとされ、やがて、この直耕思想に基づいて、耕作せずに耕作者に寄食する支配者層に対する激しい批判が展開されるのである。ただ、刊本のこの段階では、まだそこまでの批判は展開されていない。

昌益思想の重要な概念としては、さらに気の運動に関する「通・横・逆」の三方式がある。巻2「自然、三氣に転定に常回して、人・物の分生となる事」節に、「五行・一氣、自り進通、自り休横、自り退逆、常に此の三氣に回りにて妙用を尽す。其の進通氣は転を為し、其の横休氣は定を為し、其の退逆氣は中土の物生を為し、然して其の物を生ずるに至りて、通氣は人を生じ、横氣は鳥・獸・虫・魚を生じ、逆氣は穀種・草木を生じ、転定の間、万物と雖も、此の外有ること無し」とある。後出部分を含めて説明すれば、通氣は上から下へ、横氣は横へ、逆氣は下から上へ向かう。転を生成した通氣は下って定を生成して横氣となり、そこから発升して逆氣として中土を生成する。「自然の通・横・逆、転に運び定に回り、人・物の生・形となる。然して逆氣より物形を始む。故に逆氣は通氣の初」であり、通氣は横氣の初め、横氣は逆氣の初めで、三者は永遠に巡回する。ここに独特

の十干十二支の思想が絡み、時間と空間が説明される。中土は逆気により穀種・草木を生じるが、重要部分の根が下になるのは逆気的作用である。「穀種・元命（命の根源である穀物）、此に在」るのであり、「逆気より通気の人胤を始む」ることになる。

右のことは、次の「自然・自色・自味・自能・自毒の事」節において、「自然の進退・退進、通・横・逆に常に転定に運回して、万物を中土に生ずるに、自り妙序有り」と総括される。これを医学と関連させて言えば、「自り妙序有り」ということは、およそ動植物は人家、人里、原野、山沢、河湖海など「皆其の生処異な」るが故に「各各・別別にして、……其の気味・功能・邪毒、其の物其の物、違ふ所有りて同じから」ざるものである。そうした「自然の気行を知ら」ない李時珍の『本草綱目』の如き書は、「人倫の為^{ため}妄害たりと雖も、助養たること無し」ということになる。だいたい、牛馬すら「能・毒を知りて、能の草を食ふて、毒草を食は」ないのに、「妄りに嘗めて急死すと云ふ」神農も、「自然を知らざる」狂人にすぎない。そこで、『神農本草』を源流とする『本草綱目』を「漢土の諸医、之を用いて正と為^すること」が不当であることもまた明かである。それを珍貴とする日本の諸医も同じである。こうした古来の医学を書物・理論に即して批判することは、巻3に詳しく展開されている。

また、神農が始めて民に農業を教えたという説（『淮南子』脩務訓）も、昌益によれば「妄詭なり」である。なぜなら「農耕の道は、人身の知分に具はりて自り知ること」であり、「自り耕して食ひ、自り織りて着ることは、他の教^{おしえ}を待つ所に非」ざるものであるからである。こうした発想は、虫すら、その葉に生まれれば、その葉を食う、つまり「耕して其^{そこ}に食う」のであるから、どうして人ができなからうか、という対比によって補強される。昌益にとって「農業は、自然が自然と為^する者にして、教を待つ者に非」ざるものであるが、独創的に構築された昌益の大思想体系には、現在の目から見れば的^{まと}はずれな思想も含まれているのである。同じことは、「煮熟の用を達すること、他の教^{おしえ}を待つ者に非ず」という言明にも表われている。

養生に関連して附言すれば⁹、李時珍『本草綱目』二十二卷穀の部に「太古の民は粒食無し、毛^{くら}を茹い血を飲む。神農出でて、百草を嘗めて穀を分ち民に教ゆ。此れより之を知る」とあることに反論して、「人は通気に生ずる故に、横気に生ずる毛^け・血^ちのみ食ふに非ず。自然は通・横・逆の運回を以て人^{ひと}・獣^{けもの}・鳥^{とり}・虫^{むし}・魚^{うお}・草木を生ずる、自然の妙行を知らざる故なり。人は獣・鳥のみを食ふて久しふして、穀^{こく}を食はざる^{とき}則は、奇病発して死す。是れ横気の滋味、通を克つ故なり。通気の人、逆気の穀種之を食ふときは、逆気極まりて通気となる故に、穀種・果類は人の精気なり。自然の気回^{つう}は、通極まりて横^{おう}、横極まりて逆^{ぎやく}、逆極まりて通と、運回するが自然なり」と述べ、「転定の間^ゆに有ら所る万物、此の外に有ること無^{ほか}」きにもかかわらず、時珍はそのことを知らず、「人は獣のみを食ふとも長く生きると思ふて、此の如く妄説を吐く、信に転下の大害なり。転罪の甚しきなり」と論断する。

時珍の論が、昌益が構築した転定の間での気の運動に合致しない故の批判であるが、養生の問題を含めてすべての現象を独特の宇宙観から説明する構想力の壮大さに驚倒されると同時に、ならば横気の牛馬が通気の人と同じく逆気の草木を食らうという現象をどう説明するのか、気になる所である。

3. 結 論

本稿は初歩的ながら、養生の問題にも関連させながら、稿本に基づいて老子批判を、刊本に基づいて世界観を検討したものである。刊本と稿本の間には、かなりの発展も見られるので、本稿で検討しなかった問題は、もちろん、なお山積している。

老子については、昌益が論難の対象としたのは、主に宇宙論・世界観に関する局限された部分である。批判は『老子』の内在的な論理に即したのではなく、昌益の宇宙論・世界観と対比する形で展開された。老子の天地生成論を批判して、^{ひとす}自り然る転定の気の運動は無始・無終であるとするが、当時の人の感覚からすれば、無始・無終であるとする方が自然であったとも考えられる。昌益思想の全体像は観念的なものであるが、発想そのものには身近で感覚的な側面もかなり強かったのではないか、と思われる。養生思想に関しては、すべては^{ひとす}自り然る気の自己運動であるならば、その自己運動を詳しく分析し、その運動に即することが養生に他ならない、ということが言える。

次いで刊本によって昌益の世界観を検討した。自然とは無始・無終に^{ひとす}自り然ることである。具体的には五行であり、五は中真、行は真感の気行である。中真の五が活動すると気を発し、その運行は小・大の進退を為し、中真の土気の作用がその個別的運動と融合作用、すなわち革就する。その一気の進退が真の営みである。

運回して止むことが無いのが転であり、^{ちち}定定として^ち転ずることが無いのが定である。定は具体的には海である。中国の伝統的天地観に対して、上に転、下に海を考えると、大陸の思想に対する日本的な独創性と言えよう。中真の土気の作用によって、^{てんち}転定の中には土体があり、^ち定の中央には^{ちじく}定筑がある。その転定の間には四時・一歳・八節の妙序が行なわれる。一歳とは転定の直耕に他ならない。

気の運動には通・横・逆の三方式があり、通気は上から下へ向かう気で転を為し、横気は横へ向かう気で定を為し、逆気は下から上へ向かう気で中土を為す。この三気は永遠に巡回する。物を生ずる点から言うと、通気は人を生じ、横気は鳥・獣・虫・魚を生じ、逆気は穀種・草木を生じる。養生の観点から言えば、人は通気に生まれるので、横気の生みだす肉食だけしていると奇病になって死ぬ。逆気の穀種を食わねばならず、穀種を食えば、逆気は^{きわ}極まって通気となる。すなわち穀種・果類は人の精気である。穀種を食物の中心的位置におくことは、現代の考え方に通じるものがある。

昌益の思想体系は壮大・緻密であるが、農耕の道は人が生まれながらに知っていることとして、煮熟の調理法も誰かに教えられたものではないとして、自身の思想体系からする必然の帰結であるけれども、それだけに、独創的と言うより独善的であると言わざるを得ない。そうした点を含めても、昌益の思想には、総じて人の探求心を刺激する魅力が充満しているように感じられる。

注

- 1) 本名は正信、字は昌益、号は確龍堂。秋田県大館市二井田に生まれたか？ 同地で病没したようである。また、曹洞宗系の禅寺で得度し、法名は良中という。生涯については不明な点が多いが、延享元（1744）年に、医師として八戸に登場し、少なくとも延享3年までは在住した。二井田に帰郷したのは宝暦5（1755）年らしい。
 - 2) 刊本『自然真営道』は3巻。昌益の弟子である神山確仙による宝暦2（1752）年壬申10月の「序」が付され、宝暦3（1753）年癸酉3月、京都の小川源兵衛が刊行（実際には翌年6月刊行か）。稿本『自然真営道』は100巻92冊、現存は「大序」巻以下12冊、東京大学附属図書館蔵。明治32（1899）年ころ、狩野亨吉によって発見たという。
 - 3) 本稿は「安藤昌益『自然真営道』」尾藤正英校注・解説（日本思想大系45、岩波書店、1977年12月23日）に依拠した。該書に収録された著作は刊本『自然真営道』→稿本『自然真営道』巻4・巻5・巻6（抄）→巻25中の「良演哲論縁」であり、これらは昌益思想の形成過程を研究する上で重要なものであるという。
- 昌益の原文は返り点・送り仮名つきの漢文であり、通常、書き下し文として引用される。その際、片仮名が使用されるが、本稿では、便宜的に平仮名を使用した。また、独特の読み方がされるので、原典に振られたルビのほか、他の箇所でもルビを多く振った。
- 4) 「谷神不死」について河上公注には「谷、養也。人能養神則不死、神謂五蔵之神」とある。刊本『自然真営道』よりやや遅れて出た金蘭齋『老子経国字解』（宝暦11年・1761年刻本）は「谷神」を「神を谷^{やしな}う」と読んでいるわけではないが、「道家専ら谷神を養って死なざるやうにして居るを道と云ふ。……人々此谷神を死なざるやうに養ふが、老子の修養の第一也。谷神とは、虚中の神也。天地滅却すとも、亡死と云ふことはなし。勿論いつから有るやら、其始を知らず」とあり、昌益の「無始無終」の思想と通じる解釈が見える。
 - 5) 第六章の河上公注には「神謂五蔵之神。肝蔵魂、肺蔵魄、心蔵神、腎蔵精、脾蔵志」とあって、腎蔵（水神）を靈、脾蔵（土神）を真とするのは昌益独自の配当である。
 - 6) 「転定」とは、読みはテンチであり、気の転回運動を強調して「天地」ではなく「転定」と表記する。「転」は、いわゆる「天」のこと、「定」は、読みは「地」であるが、宇宙上方の「転」に対応した、宇宙下方の海のことを言う。いわゆる「地」は「中土」と表記される。
 - 7) 刊本巻1「真、自り^{ひと}転定を営む事」節において、「触音は、木声進退して相感じ、言品（さまざ

まな言葉) を為す。之を音^{おん}と曰ふ。故に木発^{こえ}の^{ふと}声……如何にも太き音なり。……止音は、火氣^{せい}・声の進退・感応し……細き音^{おん}なり。剛音は、金声の進退・感応して……高く張る音なり。舒音は、水声の進退・感応して……柔^{やわら}かなる音なり。平音は……土声の進退、四音に感応し、四音を革就して…中音なり。故に此の五音は、五行の気の進退・感応する所に出づ。一音毎に五音を具ひ二十五音、進退して五十音」とある。つまり五行のそれぞれの気の中に五行を具えて二十五、それが進退(陰陽の活動)して五十ということである。

8) 尾藤正英「安藤昌益研究の現状と展望」(注3所掲)に「刊本『自然真営道』が比較的早い時期に位置づけられることは、必ずしもその内容の価値を低めるものではなく、むしろそこにこそ形成過程における思索の歩みが露呈されているとすれば、後期の昌益にみられる特異な思想が、いかにして成立したかという秘密は、その形成過程に関する検討を通じてのみ、始めて明らかにすることができるとも考えられるのである」(591頁)とある。本稿は初歩的な考察でもあり、まず刊本の検討から始めるのが妥当であると考えた。

9) 養生の問題については、稿本に詳しい。本稿は主として刊本を検討したので、養生問題は転定の間^の気の運動と関連させた理論を検討するにとどまった。なお、寺尾五郎『安藤昌益の自然哲学と医学—続・論考 安藤昌益⑤—』農山漁村文化協会、1996年3月、の第二部第四章第四節「養生論」(427～444頁)参照。

道教的形成与萨满教

郑在書
韩国梨花女子大学 中文系 教授

1. 序言
2. 萨满教的原理和道教
3. 萨满教的方法和道术
4. 结语

1、序言

殷商及东夷種族所信奉的原始宗教可称为东北亚萨满教，在古代中华文明的形成中起到重要作用。在红山文化等辽河流域文明遗迹中留下了较多痕迹。尤其值得关注的是萨满教为东北亚内部固有的、作为主要文化体系的神仙说及道教的产生提供了基础。

学术界有关道教的起源说有很多种。中国的大多数道教学者普遍认为道教源自于巫术，同时巫术一词虽在广义上解释为咒术(magic)，在阐释道教的文脉中，却更相近于萨满教(shamanism)之意。日本的御手洗勝曾主张以昆仑山神话为核心概念的萨满教，正是古代人结合了永劫回归信仰并发展为神仙说的观点。¹ 井筒俊彦还论证了萨满教的神话创造(mythopoesis)的本质构成了道家、神仙家的哲学基础。² 西欧学者也普遍赞同这一观点，谢佛(E. H. Schafer)认为神仙为萨满(shaman)的更具体的分支，仍保留了脱魂和咒术性飞翔功能。³ 另外，梅澤(John S. Major)曾提出以东北亚萨满教为基础，在燕、齐、楚的文化土壤里萌发了神仙说这一假說。⁴ 笔者也曾略论有关道教起源的诸说。⁵ 本文在参考上述各种学说的基础上，主要以原理和方法等两个方面具体论述萨满教与道教在形成方面的关系问题。

2、萨满教的原理和道教

萨满教和道教具有同一本源，体现在以下几个事例之中。很早之前就被鲁迅视为巫書的《山海经》里记载着这一神话。

1) 御手洗勝,《古代中國の神々》(東京: 創文社, 1984), pp. 681-719。

2) Izutsu Toshihiko, *Sufism and Taoism*(Tokyo: Iwanami Shoten Publishers, 1983), pp. 300-308。

3) Edward H. Schafer, *The Divine Woman*(Berkeley: Univ. of California Press, 1973), p. 11。

4) John S. Major, "Research Priorities in the Study of Ch u' Religion", *History of Religions*(1978), Vol. 17, pp. 226-243。

5) 鄭在書,《不死的神話與文學》(首爾: 民音社, 1994), pp. 65-66, 156-167。

開明東巫彭巫抵巫陽巫履巫凡巫相挾窳麻之尸，皆操不死之藥以距之。窳麻者，蛇身人面，貳負臣所殺也。⁶

有靈山，巫咸，巫即，巫盼，巫彭，巫姑，巫真，巫禮，巫抵，巫謝，巫羅十巫，從此升降，百藥爰在。⁷

肉身不死是道教追求的最高境界，因此，后世的道教追求炼造丹药或仙药欲达到长生不老的目的。巫師拥有不死之药的神话，也恰恰反映了萨满教自身内部已蕴含了道教的基本概念。

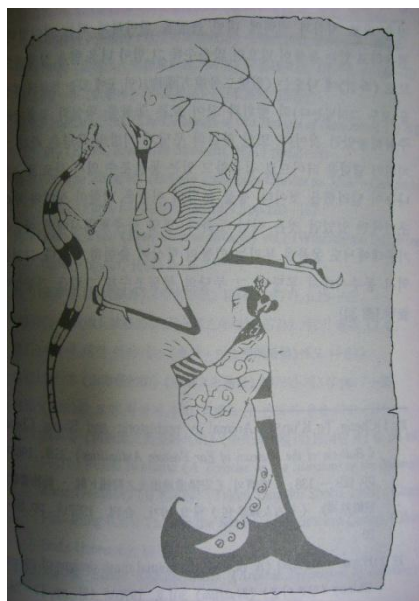


图1：巫女图，出土于长沙



图2：升天图，出土于长沙

曾出土于湖南省長沙馬王堆的帛畫里，勾勒了一个好似巫婆的妇人两手合掌做祈祷的场景。同时，神圣的凤凰鸟和龙在巫婆头顶飞舞的情形。可是，同一地区出土的另一幅帛畫，描绘着诸侯夫人离开人世后升天的情景。这里出现了带着双翅的人类即仙人，可知马王堆壁画也体现了萨满教和道教的共存现象。学者中也有主张此观点的人。李约瑟(J. Needham)曾关注秦始皇时期的神仙羨门的名字。他推测羨门是萨满(shaman)的音译，实为混淆了萨满教和道教造成的。⁸ 很久之前，韓國的國學者崔南善就已追溯道教初期司祭即“方士”这一语源，并提出意为韩国语中男巫的“paksu”或吉尔吉斯语中的“baksa”等古原语是方士的语源。⁹ 王瑤也确信方士的前身是巫师。¹⁰ 因此，萨满教至道教的转变也可看作是巫师-方士-道士的变迁过程。

那么，之所以混淆萨满教和道教的认识，是因为两者间有哪些相似的原理呢？换句话说，道教内保

6) 《山海經》〈海外西經〉。

7) 《山海經》〈大荒西經〉。

8) J. Needham, *Science and Civilization in China*(Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1956), Vol.2, pp.132-139.

9) 崔南善,《不咸文化論》(首爾: 我們歷史研究財團, 2008), 鄭在乘·李珠賢 譯註, p. 85。

10) 王瑤,《中古文學史論》(臺北: 長安出版社, 1948), pp.153-155, 185-186。

有萨满教教义的缘故。首先，值得注意的是米尔恰·伊利亚德(M. Eliade)对萨满教下定义的时候，提出了以“对火的统御(mastery of fire)”和“咒术性飞翔(magical flight)”等被称为专业“忘我(extacy)技术”的观点。¹¹ 与对火的统御相关，米尔恰·伊利亚德认为从根源上，古代冶金术的高手铁匠与萨满是同一个存在。后期的道教里，神仙应在修行过程中发挥类似于提炼所有金属炼就丹药，同时运用呼吸法调节身体内部的火候达到结胎的境地等能力。由此，葛兰言(M. Granet)也曾提及在起源问题上，铁匠集团和道教的相关性。¹² 的确，在记录初期神仙行踪的《列仙传》中出现了以铁匠为职业的神仙。

陶安公者，六安鑄冶師也。數行火，火一旦散上行，紫色衝天，安公伏冶下求哀。須臾，朱雀止冶上曰，安公公，冶與天通，七月七日，迎汝以赤龍。至期，赤龍到，大雨，而安公騎之東南上。一城邑數萬人，衆共送視之，皆與辭決云。¹³

陶安公的“陶”，即陶器制作都与对火的统御具有紧密的关联性。铁铺和天相通的主张预示着在萨满教中萨满与天界的往来。最终，神仙陶安是具有萨满擅长的技术。在《列仙传》里，除了陶安以外，还勾勒了赤松子、甯封子、嘯父等神仙具有相同的“对火的统御”能力。

另外，在萨满教里，咒术性飞翔被体现为以攀爬仪礼或在忘我里形成天界往来等。在道教里常与陶安公相似体现为升仙。由此，对“羽化而登仙”的神仙描写就蕴含着萨满的咒术性飞翔观念。载于《神仙传》的刘安传记较强地体现了这种观念。

漢淮南王劉安者，漢高帝之孫也。… 八公使安登山，大祭，埋金地中，即白日昇天。八公與安所踏山上石，皆陷成跡，至今人馬跡猶存。… 時人傳八公安臨去時，餘藥器置在中庭，鷄犬舐啄之，盡得昇天，故鷄鳴天上，犬吠雲中也。¹⁴

另一个值得注意的概念是与萨满教的本质相关的问题，是其具有的精神，心理上的净化作用，俗称“解冤”的功能。特别是初期道教里也非常重视这一功能，汉代民间道教经典《太平经》正是一个突出事例。有关这本书，史书是这样记载的。

初，順帝時，瑯邪宮崇詣闕，上其師干吉于曲陽泉水上所得神書百七十卷，……其言以陰陽五行爲家，而多巫覡雜語。有司奏崇所上妖妄不經，乃收藏之。¹⁵

《太平经》之所以被认为是具有萨满教倾向的书籍，是因为官方史家认为此书“巫覡雜語”较多的

11) Mircea Eliade, *Shamanism*(Princeton: Princeton Univ. Press, 1974), Trans. by Willard R. Trans, pp.4-5.

12) Marcel Granet, *Dances et Legendes de la Chine Ancienne*(Paris: Presses Universitaires de France, 1959), p.611.

13) 劉向，《列仙傳》，卷下。

14) 葛洪，《神仙傳》，卷4。

15) 《後漢書》，卷60，下，〈襄楷傳〉。

评论有关。的确本书里有如下体现解冤的巫俗原理之文。

故天出文書，令使可遙行萬萬里，得通其言，以暢善人，以知惡人，以解冤結。¹⁶

人者，以音言語相傳，書記文相推移。……故一言不通，即有冤結，二言不通，輒有杜塞，…十言不通，更相變革。¹⁷

用语言文字的沟通起到解决人类社会问题的根源，即“解冤”解冤结作用之意。道教重视这种作用是源自于其形成过程与萨满教有关。

正如米尔恰·伊利亚德所述，萨满教是忘我的技术，这伴随着脱魂、凭依等心灵现象。萨满的咒术性飞翔，即天界往来或与天神的对话是由这种心灵现象构成的。产生于魏晋南北朝，唐以后也仍具有较大影响力的上清派道教，正是最完整保存了萨满教的忘我技术的教派。陶弘景的《真诰》里这样记载了清派道教的核心经典《上清经》的编撰过程。

伏尋上清真經出世之源，始於晉哀帝興寧二年，太歲甲子，紫虛元君上真司命南嶽魏夫人下降，授弟子瑯邪王司徒公府舍人楊某，使作隸字寫出，以傳護軍長史句容許某并第三息上計掾某。二許又更起寫，修行得道。凡三君手書，今見在世者，經傳大小十餘篇，多掾寫。¹⁸

如上所述，《上清经》是南岳魏夫人降临，给杨某（即杨羲）降启，杨羲记录了所有内容又传给了许某（即许謐）和三男许掾而成。那么，传授《上清经》被称为上清派开祖之人的南岳魏夫人是到底何许人也？其本名为魏华存，本属正一派（五斗米道的后身）道教的女祭司，仙去三十年后以降神方式给杨羲布道。¹⁹ 根据《真诰》可知，除了魏华存以外，还有紫微左夫人、雲林右英王夫人、南極紫元夫人、紫陽真人、茅中君、茅小君等女仙和神仙曾降临的故事。从魏华存可知女性萨满的巫女形象，杨羲也具备了作为灵媒的资质。陶弘景不仅整理了杨羲、许謐等的降神谈著《真诰》，还编撰了弟子周子良降神经验的日记《周氏冥通記》。周子良19岁时，在梦里降临至茅山一带的神仙获赋予他冥界的职责。此后，与诸神仙持续对话，直到一年后离世。这也是较好地反映了上清派道教的萨满教倾向的重要资料。²⁰

最后，应考察道教内是否存在来源于萨满教的三数分化这一世界观，进一步确认两者间的类同关系。²¹ 这种萨满教的世界观已体现在红山文化，道教里以三一为名的《关尹子》中，围绕心一、物一、道一等概念，直到汉代的《五符經》、《仙经》等道书基本完成。²² 此后，最早的教团五斗米道里出现了

16) 王明，《太平經合校》，pp. 467-468。

17) 同上，p. 205。

18) 陶弘景，《真誥》，卷19，〈翼真檢〉，第1。

19) 蕭登福，《六朝道教上清派研究》（臺北：文津出版社，2005），pp. 1, 16。

20) 關於《周氏冥通記》，請參看麥谷邦夫·吉川忠夫，《周氏冥通記研究（譯註篇）》（京都：京都大學人文科學研究所，2003）。

21) 蕭登福，《六朝道教上清派研究》（臺北：文津出版社，2005），p. 409-415，禹實夏，《三數分化的世界觀》（首爾：松樹，2012），pp. 80-86。蕭登福主要地討論《雲笈七籤》，禹實夏着目薩滿教與道教的關係，而討論三數分化。

22) 蕭登福，《六朝道教上清派研究》（臺北：文津出版社，2005），p. 409。

天官、地官、水官等三官的神灵体系，在《太平经》里元气分化为太阳、太阴、中和的三气，这构成了“三合三通说”的理论。²³ 直到宋代《雲笈七籤》才出现了如下具有完整体系的记录。

法師曰，三一者，正一而已。三處授名，故名三一。所以一名三一者，一此而三彼也。雖三常一，故名三一。三一者，向道初門，未入真境，得見一分，未能捨三全一，是未離三。雖未離三，少能見一，故名三一。分言三不離一，故名三一。²⁴

既是三又是一，既是一又是三的三·一道教实体，《雲笈七籤》里再次引用《释名》并揭示了道教的三宝为靖、气、神。²⁵ 这恰好明确地反映了道教存在论的基本原理与萨满教具有类同关系。

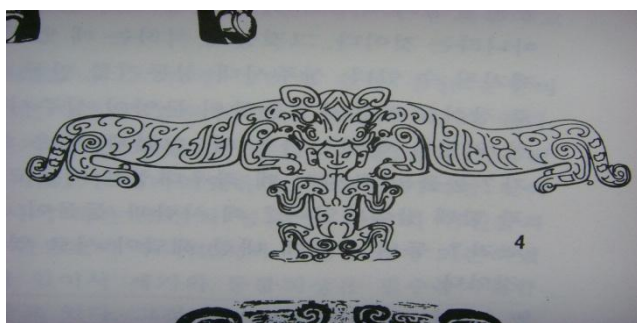


图3：出土于安徽阜南的酒杯图案

3、萨满教的方法和道术

从概念或定义方面来看，萨满教不仅与其他宗教不同，而且实际上运用多种多样的巫术体现自身的固有原理和理念。正如萨满教与道教在起源方面的关系，道教继承了萨满教的巫术，形成了方术、法术、道术等。

从昇躋、銅鏡、符籍等事例可考察如上的现象

張光直考察了殷代青铜器上所刻的动物纹样的意义之后，分析并提出了动物是祭祀的牺牲品，而这种牺牲祭仪是借动物之力，人与神、天和地相互沟通的具体方式。²⁶ 的确巫书《山海经》也记述了预示这种场景的神话。

西南海之外，赤水之濱，流沙之西，有人珥兩青蛇，乘兩龍，名曰夏后開，開上三嬪于天，得九辯與九歌以下。²⁷

夏后开即夏后啓，是大禹的儿子，又是夏朝的第二代国王。古代是一个神政一致的社会，由此可知殷朝的国王肯定也是一个巫君(shaman king)。载着他的那两只龙象征着为了巫君的天界往来，而牺牲的神圣动物。张光直基于殷朝青铜器上动物纹样的认识，主张这种动物助力者的升天方式转变为道教的

23) 關於三合三通說的討論，請參看 鄭在書，《道教和文學想像力》(首爾：青林，2000)，pp. 33-37。

24) 張君房，《雲笈七籤》，卷49，〈秘要訣法·守一〉，引。

25) 張君房，《雲笈七籤》，卷49，〈秘要訣法·守一〉，引，釋名：“三一者，精神氣，混三爲一也。”

26) 張光直，《中國青銅時代》(臺北：聯經出版事業公司，1983)，pp. 365-367。

27) 《山海經》〈大荒西經〉。



图4：几何学花纹的铜镜，出土于朝阳、十二台营子

昇躡法术。²⁸ 昇躡是道人驱使龙或老虎等动物助力者，而升天的一种法术。依据动物有所不同，被称为龙躡，虎躡。由此可知，如张光直所述，萨满教为天界往来的祭仪方式成为后期道教的昇躡法术的母体。

镜子作为萨满教使用的重要巫具之一，直到现在韩国以明圖或明斗的形式，发挥着重要作用。青铜器鼎盛时期，殷朝出现了意为青铜镜的“鉴”、“鑑”等字。

直到秦、汉时期，出现了本意为利用金属的光彩照事物的“镜”字。这些铜镜并非实用品，而是殷商及東夷種族的原始宗教，即萨满教的咒术性工具——巫具。同时，由殷朝青铜器的用途可推测出，还有铜镜经常可见于古坟的随藏品可知，其功能在于咒术、宗教方面的避邪、逐鬼等。

有趣的是，后期道教里铜镜的这种功能被原封不动地继承的事实。葛洪在他的《抱朴子》里列举了作为入山的修道者必需品的铜镜。那是为了阻挡前来试验的变身精怪。²⁹ 也许是因为这个原因，徐陵的诗中这样描绘了道人的生活。

燒香披道記，
懸鏡壓山神。³⁰

銅鏡的能力尚不至此。那是因為銅鏡被賦予了与灵气的龙相同的调整自然的力量。根据传说，唐玄宗时期在扬州呈上了一枚水心镜，其背面刻着盘旋涌动的龙。此后，秦中遭受巨大旱灾之时，依照道士叶法善的献策，即放置銅鏡行祈雨祭便立刻奏效。³¹ 铜镜作为道教的法具起到了重要作用，因此就出现了从事擦试和管理銅鏡职业的神仙。



图5：方格规矩神獸纹鏡，出土于武宁王陵

負局先生者，不知何許人也。語似燕代間人，常負磨鏡局，徇吳市中，銜磨鏡，一錢，因磨之。輒問主人得無有疾苦者，輒出紫丸藥以與之。得者莫不愈，如此數十年，後大疾病，家至戶到，與藥，活者萬計，不取一錢，吳人乃知其真人也。³²

《列仙传》所收录的与负局先生相同的神仙们，都属于汉代或之前的古仙。由此可知，教团道教形成

28) K. C. Chang, *Art, Myth, and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China* (Cambridge: Harvard University Press, 1983), pp. 65, 73 及張光直，〈濮陽三躡與中國古代美術上的人獸母題〉《中國青銅時代(2)》(香港：三聯書店，1990)，pp. 91-97。

29) 葛洪，《抱朴子·內篇》，卷17，〈登涉〉。

30) 徐陵，〈山齋〉的一句。

31) 《異聞錄》〈李守泰〉的梗概。

32) 劉向，《列仙傳》，卷下。

之前，铜镜的巫术功能已从巫师被方士所继承。

最后，针对道教的符咒，也有必要思考其具有的萨满教倾向。初期的道教，尤其民间道教的宗教活动中，符咒的用途具有较大比重。例如五斗米道的张道陵用烧符咒的水又名符水，让教徒忏悔自身的罪或治疗鬼神引起的疾病。太平道的张角也施予了与此相似的宗教性施术。

初，巨鹿张角自称大贤良师，奉事黄老道，畜养弟子。跪拜首过，符水呪说以疗病，病者颇愈，百姓信向之。³³

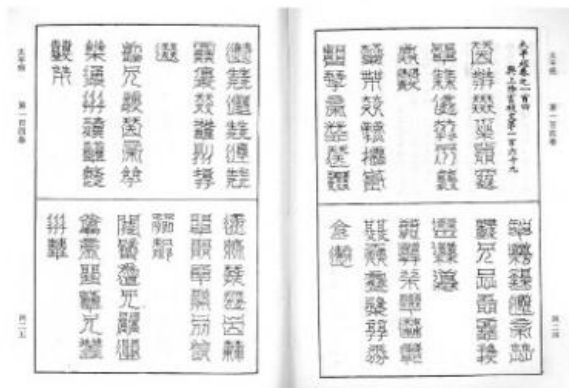


图6: 《太平经》的複文

太平道的教范《太平经》卷104-107里，以複文的形式记载了大量的符咒，可推测出初期道教里符咒所占据的比重。入山修道之时，葛洪强调了持参铜镜的必要性，还提出了符咒也是必需不可缺的法宝。

有老君黄精中胎四十九真秘符。入山林，以甲寅日丹书白素，夜置案中，向北斗祭之以酒脯，各少少自说姓名，再拜，受取内衣领中，

辟山川百鬼万精虎狼毒虫也。³⁴

符咒是奇怪地变换了篆书等古文字形态，因此，其起源可追溯到殷朝的文字即甲骨文。甲骨文是兴盛于殷朝的文字，一开始就产生于萨满教背景下的文字，用于记述和使用占卜所获得的预言和神托。因此，从产生之日起，甲骨文具有很强的咒术性质。道教的符咒是依据残留着甲骨文咒术性的古文字制作而成，因此，可看作是来源于萨满教的神-人沟通的宗旨。

4、结语

本文旨在为了按各种事例更加具体论证，学界一直存在着的道家的萨满教起源说。由此，本文从原理和方法两个层面探讨萨满教和道教在形成方面的关系。一为原理层面，在对火的统御和咒术性飞翔、解冤、三水分化等考察了萨满教与道教的关联性问题。二为方法层面，从昇躄、铜镜、符咒等事例论述了与道术间的类同关系。

经考察和探讨可知，萨满教的原理对道教的基本教义、概念确实具有相当大的作用。萨满教的巫术确实对道术的内容具有先驱性、先行性意义。这标志着进一步打开了对道教起源问题研究的可能性。依据道教的起源，从巫术范围缩小至萨满教，可推测道教产生地区也应围绕萨满教兴盛之地。过去学术界

33) 《後漢書》〈皇甫崇傳〉。

34) 葛洪，《抱朴子·內篇》，卷17，〈登涉〉。

对萨满教和道教关系的研究，个人认为停留在观念性、表面性比较。最后，希望本文能为道教的萨满教起源说，提供更加确信的论据。

도교의 형성과 샤머니즘

정재서
이화여자대학교 중문과 교수

- 1. 들어가는 말
- 2. 샤머니즘의 원리와 道敎
- 3. 샤머니즘의 방법과 道術
- 4. 맺는 말

1. 들어가는 말

고대 중국문명의 형성에 큰 역할을 하였던 殷 및 東夷系 종족의 유력한 원시종교는 동북아 샤머니즘이며 이것은 이미 紅山文化 등 遼河 유역 문명의 유물에서부터 뚜렷한 흔적을 남기고 있다. 주목해야 할 것은 샤머니즘이 동아시아의 고유하고 유력한 문화체계 중의 하나인 神仙說 및 道敎의 발생기반이라는 사실이다.

도교의 샤머니즘 기원설에 대해서는 이미 여러 학자들의 가설이 있다. 중국의 대부분의 도교학자들은 도교가 巫術에서 기원하였다는 데에 인식을 같이 하는데 이 무술이라는 용어는 넓게 주술(magic) 일반을 지칭하지만 도교와 관련된 문맥에서는 샤머니즘(shamanism)의 의미에 가깝다. 일본의 御手洗勝은 崑崙山 신화의 중심 개념이 샤머니즘이며 이것이 고대인의 永劫回歸 신화와 결합하여 신선설로 발전하였다고 주장한 바 있다.¹ 그리고 井筒俊彦은 샤머니즘의 신화창조(mythopoesis)적 본질이 道家 및 神仙家의 철학적 바탕을 이루고 있다고 논증하였다.² 서구 학자들도 이에 동조하는 경향인데 쉐이퍼(E. H. Schafer)는 신선이 샤먼(shaman)의 세련된 한 분파이며 脫魂과 주술적 飛翔의 기능을 여전히 보유하고 있다고 언급하였다.³ 아울러 메이저(J. S. Major)는 동북아 샤머니즘을 바탕으로 한 燕, 齊, 楚의 문화적 토양 위에서 신선설이 발생하였으리라는 가설을 제시한 바 있다.⁴ 필자 역시 諸說을 소개하면서 略論한 바 있다.⁵ 이 글에서는 상술한 견해들을 유념하면서 샤머

1) 御手洗勝, 『古代中國の神々』(東京: 創文社, 1984), pp.681-719.

2) Izutsu Toshihiko(井筒俊彦), *Sufism and Taoism* (Tokyo: Iwanami Shoten Publishers, 1983), pp.300-308.

3) Edward H. Schafer, *The Divine Woman* (Berkeley: Univ. of California Press, 1973), p.11.

4) John S. Major, "Research Priorities in the Study of Ch'u Religion", *History of Religions* (1978), Vol. 17, pp.226-243.

5) 정재서, 『不死의 신화와 사상』(서울: 민음사, 1994), pp.65-66, 156-167.

니즘과 도교 형성의 관계를 크게 원리적인 측면과 방법적인 측면으로 나누어 보다 구체적으로 논의해 보고자 한다.

2. 샤머니즘의 원리와 道教

샤머니즘과 도교가 근원을 같이 하고 있다는 사실을 자연스럽게 표시하는 몇 가지 사례들이 있다. 일찍이 魯迅이 巫書로 규정한 바 있는 『山海經』에는 이미 이와 같은 내용의 신화가 있다.

개명의 동쪽에 무팽, 무저, 무양, 무리, 무범, 무상이 있는데 알유의 주검을 둘러싸고 모두 불사약을 가지고 (죽음의 기운을) 막고 있다. 알유는 뱀의 몸에 사람의 얼굴인데 이부의 신하에게 죽음을 당하였다.

(開明東巫彭巫抵巫履巫凡巫相挾窈窕之尸，皆操不死之藥以距之。窈窕者，蛇身人面，貳負臣所殺也.)⁶

영산이 있는데 무함, 무족, 무반, 무팽, 무고, 무진, 무례, 무저, 무사, 무라 등 열 명의 무당이 여기로 부터 오르내리며 온갖 약이 이곳에 있다.

(有靈山，巫咸，巫即，巫盼，巫彭，巫姑，巫眞，巫禮，巫抵，巫謝，巫羅十巫，從此升降，百藥爰在.)⁷

육신의 불사는 도교의 궁극적 경지로서 후세의 도교는 이를 불사약 즉 丹藥이나 仙藥 등을 통해 달성하고자 했다. 무당이 불사약을 지니고 있다는 신화는 샤머니즘 자체에 이미 도교의 중심 모티프가 깃들여 있다는 것을 보여준다.

湖南省 長沙 馬王堆에서 발굴된 帛書에는 무당으로 추정되는 여인이 두 손을 모으고 기도하는 자세로 서 있는 장면이 있다. 무당의 머리 위로는 신성한 봉황새와 용이 날고 있다. 그런데 같은 지역에서 발굴된 또 다른 백화는 제후의 부인이 죽어서 승천하는 모습을 담고 있는데 여기에는 날개 달린 인간 곧 仙人이 등장하여 마왕퇴 백화의 세계에서도 샤머니즘과 도교가 공존하고 있는 현상을 엿볼 수 있다.

이러한 인식은 학자들에게도 보인다. 니담(J. Needham)은 秦始皇 때의 신선 羨門의 이름에 주목하였다. 그는 선문이 샤먼(shaman)의 音譯일 것으로 추정하였는데 샤머니즘과 도교를 동일시한 것이다.⁸ 일찍이 崔南善은 초기 도교의 사제인 方士의 어원을 한국어의 남자 무당을 의미하는 박수

6) 『山海經』 「海外西經」.

7) 『山海經』 「大荒西經」.

8) J. Needham, *Science and Civilization in China* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1956), Vol.2, pp.132-139.



[巫女圖, 長沙 출토]



[昇天圖, 長沙 출토]

(paksu), 키르키즈어의 박사(baksa) 등의 古原語에 두었으며⁹ 王瑤 역시 방사의 전신이 무당일 것으로 확신하였다.¹⁰ 우리는 샤머니즘에서 도교로의 변천을 곧 무당-방사-도사로의 변신을 의미하는 것으로 보아도 좋을 것이다.

그렇다면 샤머니즘과 도교를 동일시하는 인식의 근거에 있는 양자의 서로 닮은 원리는 무엇인가? 바꾸어 말하면 그것은 도교 속에 보존되어 있는 샤머니즘의 教義 같은 것이라고도 할 수 있을 것이다. 우선 우리는 엘리아데(M. Eliade)가 샤머니즘을 정의할 때 그것을 ‘불의 統御(mastery of fire)’와 ‘주술적 飛翔(magical flight)’ 등을 전문으로 하는 ‘엑스터시(extacy)의 기술’이라고 언급한 점¹¹에 주목할 필요가 있다. 불의 통어와 관련하여 엘리아데는 고대 冶金術의 달인인 대장장이를 샤먼과 기원적으로 동일한 존재로 여기고 있는데 후대 도교에서 신선은 수행 과정에서 온갖 금속을 정련하여 단약을 제조하거나 호흡법을 통해 신체 내부의 불기운[火候]을 조절하여 結胎의 경지에 이르는 등 유사한 능력을 발휘해야만 한다. 이 때문에 그라네(M. Granet)는 대장장이 집단과 도교와의 기원적 상관성에 대해 언급한 바 있다.¹² 아닌 게 아니라 초기 신선들의 행적을 기록한『列仙傳』에는 대장장이 직업을 가진 신선이 등장한다.

9) 최남선, 『불함문화론』 (서울: 우리역사연구재단, 2008), 정재승·이주현 역주, p.85.

10) 王瑤, 『中古文學史論』 (臺北: 長安出版社, 1948), pp.153-155, 185-186.

11) Mircea Eliade, *Shamanism* (Princeton: Princeton Univ. Press, 1974), Trans. by Willard R. Trans, pp.4-5.

12) Marcel Granet, *Danses et Legendes de la Chine Ancienne* (Paris: Presses Universitaires de France, 1959), p.611.

도안공이라는 사람은 육안의 대장장이였다. 자주 불을 지폈는데 어느 날 아침 (불이) 흩어져 위로 올라가더니 자줏빛이 하늘에 까지 뻗었다. 안공은 대장간에 엎드려 용서를 빌었다. 조금 있다가 주작이 대장간 위에 날아와 앉아 말하기를, “안공이여, 안공이여, 대장간과 하늘이 통하였다. 칠월칠석날 너를 적룡으로 맞이해 가마.”라고 하였다. 그 날이 되자 적룡이 오고 큰 비가 내렸으며 안공은 그것을 타고 동남쪽 하늘로 올라갔다. 온 성의 수많은 사람들이 그를 전송하였고 (그는) 모든 사람들과 작별을 했다고 한다.

(陶安公者, 六安鑄冶師也. 數行火, 火一旦散上行, 紫色衝天, 安公伏治下求哀. 須臾, 朱雀止治上曰, 安公安公, 治與天通, 七月七日, 迎汝以赤龍. 至期, 赤龍到, 大雨, 而安公騎之東南上. 一城邑數萬人, 衆共送視之, 皆與辭決云.)¹³

陶安公의 ‘陶’ 즉 陶器 제작도 불의 통어와 밀접한 관련이 있으며 대장간과 하늘이 통하였다는 언급은 샤머니즘에서 샤먼의 天界 왕래를 시사한다. 결국 신선 도안은 샤먼의 長技를 지니고 있는 것이다. 『열전』에는 도안 이외에도 赤松子, 甯封子, 嘯父 등의 신선에 대해 이와 같은 불의 통어 능력이 부각되어 묘사되고 있다.

다음으로 주술적 비상은 샤머니즘에서 기어오르기 의례나 엑스타시 속에서 이루어지는 천계 왕래 등으로 표현되는데 도교에서는 그것이 앞서 도안공의 경우처럼 흔히 昇仙으로 나타난다. 이른바 “날개가 돌아 신선이 되어 승천했다(羽化而登仙)”라는 신선에 대한 묘사는 샤먼의 주술적 비상의 취지를 잘 함축하고 있다. 『神仙傳』에 실린 劉安 설화에서는 이러한 취지가 강하게 표현되고 있다.

한의 회남왕 유안이란 사람은 한고조의 손자이다. … 팔공이 유안으로 하여금 산에 올라 큰 제사를 드리고 금을 땅속에 묻게 하자 곧 한낮에 승천하였다. 팔공과 유안이 디뎠던 산의 돌이 모두 썩 들어가 자국이 되었는데 지금에도 사람과 말의 발자취가 아직 남아 있다. … 그때 사람들이 전하는 말에 의하면 팔공과 유안이 떠날 때에 먹다 남은 약 그릇이 뜨락에 있었는데 닭과 개가 그것을 핥거나 쪼아 먹고 모두 하늘에 올라가 하늘 위에서 닭이 울고 구름 속에서 개가 짖었다고 한다.

(漢淮南王劉安者, 漢高帝之孫也. … 八公使安登山, 大祭, 埋金地中, 卽白日昇天. 八公與安所踏山上石, 皆陷成跡, 至今人馬跡猶存. … 時人傳八公安臨去時, 餘藥器置在中庭, 鷄犬舐啄之, 盡得昇天, 故鷄鳴天上, 犬吠雲中也.)¹⁴

샤머니즘의 본질과 관련하여 또 한 가지 주목할 개념은 그것이 갖고 있는 정신, 심리상의 淨化 작용, 속칭 “恨을 해소하는”, 한풀이, 解冤의 기능이다. 초기 도교에서는 특히 이러한 기능이 중시되었는데 우리는 漢代의 민간도교 경전 『太平經』에서 그 뚜렷한 실례를 볼 수 있다. 이 책에 대한 史

13) 劉向, 『列仙傳』, 卷下.

14) 葛洪, 『神仙傳』, 권 4.

책에서의 평은 다음과 같다.

처음 순제 때 낭야의 궁승이 궁궐에 가 스승 간길의 곡양의 샘물가에서 얻은 신서 170권을 바쳤다. … 그 말은 음양오행설을 근본으로 하고 무당들의 잡소리가 많다. 담당 관헌이 아뢰기를, 궁승이 바친 책이 요망스럽고 도리에 어긋난다 하여 결국 몰수, 처분하였다.

(初, 順帝時, 瑯邪宮崇詣闕, 上其師干吉于曲陽泉水上所得神書百七十卷, … 其言以陰陽五行爲家, 而多巫覡雜語. 有司奏崇所上妖妄不經, 乃收藏之.)¹⁵

『태평경』이 샤머니즘적 성향을 지닌 책이라는 사실은 “무당들의 잡소리가 많다(多巫覡雜語)”라는 官方 史家의 논평에서도 드러난다. 아닌 게 아니라 이 책에서는 다음과 같이 한풀이의 무속원리가 제시되고 있다.

그러므로 하늘이 문서를 내사 멀리 만리에 이르도록 행하여 그 말씀을 깨달아 선인을 권장하고 악인을 파악하고 원한 맺힌 것을 풀도록 하게 하였다.

(故天出文書, 令使可遙行萬萬里, 得通其言, 以暢善人, 以知惡人, 以解冤結.)¹⁶

사람이란 언어를 내서 뜻을 전달하고 글을 써서 서로 소통한다. … 따라서 한 마디가 통하지 않으면 원한이 맺히고 두 마디가 통하지 않으면 꼭 막혀버리고, … 열 마디가 통하지 않으면 변혁이 일어난다.

(人者, 以音言語相傳, 書記文相推移. … 故一言不通, 卽有冤結, 二言不通, 輒有杜塞, … 十言不通, 更相變革.)¹⁷

언어와 문자의 소통이 인간 사회 문제의 근원인 ‘원한 맺힘’ 곧 冤結을 풀어주는 解冤結의 작용을 한다는 사실을 말하고 있는데 도교에서 이러한 작용을 중시하는 것은 샤머니즘과의 발생론적 관계에서 기인한다 할 것이다.

엘리아데가 말했듯이 샤머니즘은 엑스타시의 기술이고 이것은 脫魂, 憑依 등의 심령현상을 수반한다. 샤먼의 주술적 비상 즉 天界 왕래 혹은 天神과의 대화는 이러한 심령현상을 통해 이루어진다. 위진남북조 시대에 형성되어 唐代 이후 도교에까지 큰 영향력을 발휘했던 上清派 도교는 샤머니즘의 엑스타시 기술이 가장 농후하게 남아있었던 교파라 할 것이다. 陶弘景의 『真誥』에서는 상청파 도교의 핵심 경전인 『上清經』의 성립 과정에 대해 이렇게 진술한다.

15) 『後漢書』, 권 60, 하, 「襄楷傳」.

16) 王明, 『太平經合校』, pp.467-468.

17) 위의 책, p.205.

『상청진경』이 세상에 나오게 된 근원을 삼가 살펴보니 처음 진 애제 흥녕 2년 갑자년에 자허원군상진 사명 남악 위부인이 하강하시어 제자 낭야왕 사도공부사인 양모에게 전수하시고 그로 하여금 예서로 써 내어 호군장사 구용 허모 및 3남 상계 허연 등에게 전하도록 하였다. 두 허씨가 다시 써내고 수련하여 득도하였다. 세 사람 모두 손으로 직접 썼는데 지금 세상에 보이는 크고 작은 경과 전 10여 편은 대부분 허연이 쓴 것이다.

(伏尋上清真經出世之源，始於晉哀帝興寧二年，太歲甲子，紫虛元君上眞司命南嶽魏夫人下降，授弟子瑯邪王司徒公府舍人楊某，使作隸字寫出，以傳護軍長史句容許某并第三息上計掾某。二許又更起寫，修行得道。凡三君手書，今見在世者，經傳大小十餘篇，多掾寫。)¹⁸

윗글에 의하면 『상청경』은 南嶽 魏夫人이 강림하여 楊某 곧 楊羲에게 계시한 것 즉 降啓한 내용을 양희가 받아 적어 許某 곧 許謐과 그의 3남 許掾에게 다시 전함으로써 성립된다. 그렇다면 『상청경』을 전수하여 상청파의 開祖로 여겨지는 남악 위부인은 누구인가? 그녀는 본명이 魏華存으로 본래는 正一派(五斗米道の 後身) 도교의 여성 사제였는데 仙去한지 30년 후에 다시 양희에게 降神의 방식으로 나타나 도를 전수하였다고 한다.¹⁹ 『진고』에 의하면 이때 위화존 이외에도 紫微左夫人, 雲林右英王夫人, 南極紫元夫人, 紫陽真人, 茅中君, 茅小君 등의 女仙과 신선들이 강림한다. 우리는 위화존으로부터 여성 샤먼인 巫女의 모습을 보게 되고 양희 역시 靈媒로서의 자질을 지녔음을 알 수 있다. 도홍경은 양희, 허밀 등의 降神談을 정리한 『진고』이외에도 제자 周子良의 강신 경험에 대한 일기를 수록한 『周氏冥通記』를 남겼다. 주자량은 19세 때 꿈속에 강림한 茅山 일대의 신선들로부터 冥界의 직책을 부여받고 그후 지속적으로 그들과 대화를 나누다가 1년 후 세상을 떠나는데 이 역시 상청파 도교의 샤머니즘적 성향을 보여주는 중요한 자료라 할 것이다.²⁰

끝으로 우리는 샤머니즘에서 유래한 三數分化의 세계관을 도교에서 살펴봄으로써 양자의 원리적 類同 관계를 확인해보기로 하자.²¹ 이러한 샤머니즘의 세계관은 이미 홍산문화에서 나타난 바 있는데 도교에서는 三一의 이름으로 『關尹子』의 心一, 物一, 道一 등의 개념에서 비롯하여 漢代の 『五符經』, 『仙經』 등의 道書에서 완성된 모습을 갖추게 된다.²² 이후 최초의 도교 교단인 五斗米道에서 天官, 地官, 水官 등 三官의 신령 체계로 표출되고 『太平經』에서 元氣의 分化를 太陽, 太陰, 中和

18) 陶弘景, 『眞誥』, 권 19. 「翼眞檢」, 제 1.

19) 蕭登福, 『六朝道教上清派研究』(臺北: 文津出版社, 2005), pp. 1, 16.

20) 『周氏冥通記』에 대해서는 麥谷邦夫·吉川忠夫, 『周氏冥通記研究(譯註篇)』(京都: 京都大學 人文科學研究所, 2003) 참조.

21) 이에 대한 논의로는 蕭登福, 『六朝道教上清派研究』(臺北: 文津出版社, 2005), pp.409-415, 우실하, 『삼수분화의 세계관』(서울: 소나무, 2012), pp. 80-86 참조. 소등복은 주로 『雲笈七籤』, 우실하는 특히 샤머니즘과 도교의 관련성에 주목하여 삼수 분화를 논하였다.

22) 蕭登福, 『六朝道教上清派研究』(臺北: 文津出版社, 2005), p.409.

의 3氣로 파악하는 이른바 ‘三合三通說’로 이론화되었다가²³ 마침내 宋代의 『雲笈七籤』에 이르러 다음과 같이 정교하게 체계화된 언급이 나온다.

법사가 이르기를, “3·1이라는 것은 분명히 1이지만 (그 안에) 이미 3이 자리를 잡고 있어서 이름을 얻은 것이다. 그래서 3·1이라고 이름한다. 1을 이름하여 3·1이라고 하는 까닭은 1 이것이 3 그것이기 때문이다. 비록 3이긴 하지만 항상 1이기 때문에 3·1이라고 이름한다. 3·1이라는 것을 도의 입구에 있어서 참된 경계에 들어오지 못한다면 어찌 얻어볼 수 있겠는가? 1은 나누어지지만 3을 포기하지는 못한다. 온전한 1은 아직 3으로 갈라진 것이 아니다. 단지 3으로 갈라지지 않아야 1을 보는 것이 잠시 가능하다. 그래서 3·1이라고 이름한다. 나뉘면 3이라고 말하지만 1을 떠난 것이 아니다. 그래서 3·1이라고 이름한다.”라고 하였다.

(法師曰，三一者，正一而已。三處授名，故名三一。所以一名三一者，一此而三彼也。雖三常一，故名三一。三一者，向道初門，未入真境，得見一分，未能捨三全一，是未離三。雖未離三，少能見一，故名三一。分言三不離一，故名三一。) ²⁴

셋이면서 하나, 하나이면서 셋이기도 한 3·1의 도교적 실체를 『雲笈七籤』에서는 다시 『釋名』을 인용하여 그것이 도교의 三寶라 할 精, 氣, 神임을 밝힌다.²⁵ 이러한 사실은 도교 존재론의 기본 원리가 샤머니즘의 그것과 類同 관계에 있음을 분명히 보여준다.

3. 샤머니즘의 방법과 道術



[安徽 阜南에서 출토된 술잔의 圖案]

샤머니즘은 개념 정의의 측면에서 다른 종교와 구분될 뿐만 아니라 실제 다양한 방법을 통하여 자신의 고유한 원리와 이념을 구현한다. 이러한 방법은 앞서 살펴본 바와 같이 샤머니즘과 발생론적 관계에 있는 도교에서 方術, 法術, 道術 등의 방식으로 계승되거나 변용된다. 우리는 이러한 현상을 昇躋, 銅鏡, 符籙 등의 사례에서 살펴보고자 한다.

23) 삼합삼통설과 관련된 논의는 정재서, 『도교와 문학 그리고 상상력』 (서울: 푸른숲, 2000), pp.33-37.

24) 張君房, 『雲笈七籤』, 권 49, 「秘要訣法·守一」, 引.

25) 張君房, 『雲笈七籤』, 권 49, 「秘要訣法·守一」, 引, 釋名: “三一者, 精神氣, 混三爲一也.”

張光直은 殷代の 청동기 상에 새겨진 동물 문양의 의미에 대해 고찰한 결과 이들 동물은 제사의 희생물이며 이러한 희생제의는 무당이 동물의 힘을 빌려 인간과 신, 하늘과 땅을 교통하는 구체적인 방식이라고 분석하였다.²⁶ 아닌 게 아니라 巫書인 『山海經』에는 이러한 장면을 예시하는 신화가 있다.

서남해의 밖, 적수의 남쪽, 유사의 서쪽에 사람이 있어 두 마리의 푸른 뱀을 귀에 걸고 두 마리의 용을 타고 있는데 이름을 하후개라고 한다. 하후개는 세 차례 하늘에 올라가 천제의 손님이 되어 구변과 구가를 얻어 가지고 내려왔다.

(西南海之外, 赤水之濱, 流沙之西, 有人珥兩青蛇, 乘兩龍, 名曰夏后開, 開上三嬪于天, 得九辯與九歌以下.)²⁷



[幾何學的무늬의 銅鏡. 朝陽, 十二臺營子 출토]

夏后開는 곧 夏后啓인데 禹 임금의 아들로 夏 왕조의 2대 군주였다. 고대는 神政一致의 사회였으므로 그 역시 은대의 임금과 마찬가지로 巫君(shaman king)이었음에 틀림없다. 그를 태우고 간 두 마리의 용은 무군의 천계 왕래를 위해 희생된 신성한 동물을 상징하는 것으로 볼 수 있다. 장광직은 은대 청동기 상의 동물 문양에 대한 이러한 인식에서 나아가 이들 동물적 조력자를 통한 승천 방식이 후대 도교의 승교 법술로 변천했다고 주장하였다.²⁸ 승교는 도인이 용이나 호랑이 등 동물적 조력자를 구사하여 승천하는 법술인데 동물에 따라 龍躡, 虎躡 등으로 불린다. 우리는 장광직의 견해처럼 샤머니즘에서의 천계 왕래를 위한 제의 방식이 후대 도교에서 승교 법술의 모태가 되었음을 어렵지 않게 확인할 수 있다.

거울은 샤머니즘에서 사용되는 중요한 巫具 중의 하나로 지금까지도 명도 혹은 명두라는 형태로 그 기능을 발휘하고 있다. 청동기 제작이 흥성했던 은대에 청동 거울을 뜻하는 ‘鑿’, ‘鑑’ 등의 글자가 생겨났으며 秦, 漢 시대에 이르러 금속의 광채로 사물을 비출 수 있다는 본의를 지닌 ‘鏡’자가 출현하였다. 이들 동경은 실용품이 아니라 은, 발해 연안을 지배하고 있던 원시종교인 샤머니즘의 주술적 도구 곧 巫具로 추정된다. 아울러 은대 청동기의 용도로 미루어, 그리고 동경이 고분의 부장품

26) 張光直, 『中國青銅時代』(臺北: 聯經出版事業公司, 1983), pp.365-367.

27) 『山海經』 「大荒西經」.

28) K.C. Chang, *Art, Myth, and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China* (Cambridge: Harvard University Press, 1983), pp. 65, 73 및 張光直, 「濮陽三躡與中國古代美術上的人獸母題」 『中國青銅時代(2)』(香港: 三聯書店, 1990), pp.91-97 참조.

으로 자주 발견되는 것으로 보아 그 기능은 주술, 종교적인 데에 즉 辟邪, 逐鬼 등에 있었을 것이다.

흥미로운 것은 후대의 도교에서 동경의 이러한 기능이 변함없이 계승되고 있다는 사실이다. 葛洪은 그의『抱朴子』에서 입산 수도자의 필수 품목으로 동경을 들었는데 그것은 시험하러 오는 변신한 요괴를 막기 위해서였다.²⁹ 그래서 그런지 徐陵의 시에서는 산중에 거하는 도인의 일상을 다음과 같이 묘사한다.



[方格規矩神獸紋鏡, 武寧王陵 출토]

燒香披道記, 향 사르며 道書를 펴고,
懸鏡壓山神. 거울 내걸어 산신을 누르네.³⁰

동경의 능력은 이에 그치지 않는다. 그것은 신령스러운 용과 동일시되어 자연력을 조절하는 힘까지 지닌 것으로 간주되었다. 전설에 의하면 唐 玄宗 때 揚州에서 水心鏡 1개를 바쳤는데 뒤에는 꿈틀거리는 듯한 용이 새겨져 있었다고 한다. 그 후 秦中에 큰 가뭄이 들었을 때 도사 葉法善의 獻策에 따라 거울을 놓고 기우제를 지냈더니 즉각 효험이 있었다고 한다.³¹ 동경이 도교의 法具로서 중요한 역할을 했기 때문에 신선 중에는 거울을 닦거나 관리하는 직업에 종사하는 사람도 등장한다.

부국선생이란 사람은 어디 사람인지를 모른다. 말씨로 보면 연, 대 지방 사람 같은데 항상 거울 가는 도구를 담은 상자를 등에 지고 오의 저잣거리를 돌아다니며 한 푼을 받고 갈아주었다. 그때마다 집주인에게 아픈 사람이 있나 없나를 물어보아, 있으면 자색 환약을 꺼내주었는데 먹은 사람은 모두 나았다. 이와 같이 수십 년을 지내다가 후에 전염병이 크게 돌자 집집마다 돌아다니며 약을 주었다. 살린 사람이 만을 헤아렸으나 한 푼도 돈을 받지 않아 오 지방 사람들이 비로소 그가 진인임을 알게 되었다.

(負局先生者, 不知何許人也. 語似燕代間人, 常負磨鏡局, 徇吳市中, 銜磨鏡, 一錢, 因磨之. 輒問主人得無有疾苦者, 輒出紫丸藥以與之. 得者莫不愈, 如此數十年, 後大疾病, 家至戶到, 與藥, 活者萬計, 不取一錢, 吳人乃知其眞人也.)³²

『열선전』에 수록된 負局先生과 같은 신선들은 漢代 혹은 그 이전의 古仙에 속한다. 이를 통해 우리는 교단 도교가 성립되기 전에 이미 동경의 무속적 기능이 무당으로부터 方士를 통해 계승되어

29) 葛洪, 『抱朴子·內篇』, 卷 17, 「登涉」.

30) 徐陵, 「山齋」의 일부.

31) 『異聞錄』 「李守泰」의 줄거리.

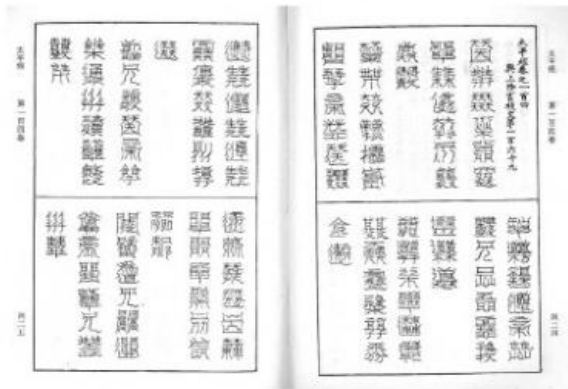
32) 劉向, 『列仙傳』, 卷下.

왔음을 알 수 있다.

마지막으로 도교의 부적에 대해서도 그것이 지닌 샤머니즘과의 상관성을 생각해 볼 필요가 있다. 초기 도교 특히 민간도교의 종교 활동에서 부적의 사용은 상당한 비중을 차지하였다. 예컨대 五斗米道의 張道陵은 교도들에게 죄를 참회시키고 질병을 귀신의 소행으로 돌려 부적 태운 물 곧 符水로 치료하였는데 太平道의 張角 역시 비슷한 종교적 시술을 행하였다.

처음 기록 땅의 장각이 대현양사라 자칭하며 황로도를 섬기고 제자를 양성하였다. 무릎 꿇고 죄를 참회하게 하고 부적 태운 물과 주문으로써 병을 치료하는데 많이들 나아서 백성들이 믿고 따랐다.

(初, 巨鹿張角自稱大賢良師, 奉事黃老道, 畜養弟子. 跪拜首過, 符水呪說以療病, 病者頗愈, 百姓信向之.)³³



『태평경』의 複文

써서 밤에 책상 안에 두고 술과 육포로 북두성에 제사를 드린다. 각자 작은 소리로 이름을 말하고 재배한 다음 속옷 안에 부적을 넣어두면 산천의 온갖 귀신, 요괴와 호랑이, 늑대, 독충 등을 물리칠 수 있다.

(有老君黃精中胎四十九真秘符. 入山林, 以甲寅日丹書白素, 夜置案中, 向北斗祭之以酒脯, 各少少自說姓名, 再拜, 受取內衣領中, 辟山川百鬼萬精虎狼毒蟲也.)³⁴

부적은 篆書 등의 고문자 이미지를 기괴하게 변형시킨 것인데 따라서 그 기원은 은대의 문자인 甲骨文으로 올라간다. 갑골자는 은대에 성행했던 샤머니즘의 배경 하에 출현한 문자로 점쳐서 얻은 예언과 신탁을 적는 데 사용했기 때문에 출발부터 강한 주술성을 지녔다고 할 수 있다. 도교의 부적은 갑골자의 주술성이 여전히 남아있는 고문자에 근거하여 제작된 것이니 만큼 결국 샤머니즘의 神-人 소통의 취지로부터 유래한 것으로 볼 수 있을 것이다.

33) 『後漢書』 「皇甫崇傳」.

34) 葛洪, 『抱朴子·內篇』, 卷 17, 「登涉」.

4. 맺는 말

본고에서는 종래 학계에서 유력하게 제기되어온 도교의 샤머니즘 기원설을 사안별로 보다 구체적으로 논의하고 검증하는 데에 목적을 두었다. 이에 따라 원리적인 측면과 방법적인 측면에서 샤머니즘과 도교 형성의 관계를 검토하였는데 원리적인 측면의 경우 불의 통어와 주술적 비상, 해원, 삼수분화 등의 취지와 관련하여 도교와의 상관성을 고찰하였고 방법적인 측면의 경우 승교, 동경, 부적 등의 사례를 통해 도술과의 類同 관계를 논의하였다.

검토의 결과 샤머니즘의 원리가 도교의 기본 교의, 개념 등에 대해 상당히 작용한 바 있음을 확인할 수 있었으며 샤머니즘의 방법 또한 방술 혹은 도술의 내용에 대해 前驅的, 先行的 의미를 지니고 있음을 파악할 수 있었다. 이러한 결과는 도교의 기원 문제에 대해 보다 깊이 접근할 수 있는 가능성을 열어주었다는 데에 의미가 있다 할 것이다. 도교의 발생론적 기반을 무술에서 샤머니즘으로 범위를 좁힘으로써 도교의 발생 지역도 이에 따라 샤머니즘이 성행했던 지역을 중심으로 추정할 수 있게 되었다. 과거 샤머니즘과 도교의 관계성에 대한 논의는 다분히 관념적이거나 피상적인 비교에 그친 감이 있었다. 본고에서의 검토가 도교의 샤머니즘 기원설을 입증하는 데에 보탬이 되기를 기대하면서 논의를 맺고자 한다.

[참고문헌]

1. 정재서 역주, 『山海經』 (서울: 민음사, 1985).
2. 劉向, 『列仙傳』.
3. 王明, 『太平經合校』.
4. 范曄, 『後漢書』.
5. 葛洪, 『神仙傳』.
6. 葛洪, 『抱朴子』.
7. 陶弘景, 『真誥』.
8. 張君房, 『雲笈七籤』.
9. 麥谷邦夫·吉川忠夫, 『周氏冥通記研究(譯註篇)』 (京都: 京都大學 人文科學研究所, 2003).
10. 王瑤, 『中古文學史論』 (臺北: 長安出版社, 1948).
11. 蕭登福, 『六朝道教上清派研究』 (臺北: 文津出版社, 2005).
12. 張光直, 『中國青銅時代』 (臺北: 聯經出版事業公司, 1983).
13. 張光直, 『中國青銅時代(2)』 (香港: 三聯書店, 1990).
14. 정재서, 『不死의 신화와 사상』 (서울: 민음사, 1994).
15. 정재서, 『도교와 문학 그리고 상상력』 (서울: 푸른숲, 2000).
16. 이형구, 『발해 연안에서 찾은 한국 고대문화의 비밀』 (서울: 김영사, 2004).
17. 우실하, 『삼수분화의 세계관』 (서울: 소나무, 2012).
18. 최남선, 『불함문화론』 (서울: 우리역사연구재단, 2008), 정재승·이주현 역주.
19. 御手洗勝, 『古代中國の神々』 (東京: 創文社, 1984).
20. K.C. Chang, *Art, Myth, and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China* (Cambridge: Harvard University Press, 1983).
21. Mircea Eliade, *Shamanism* (Princeton: Princeton Univ. Press, 1974), Trans. by Willard R.
22. J. Needham, *Science and Civilization in China* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1956), Vol.2.
23. Izutsu Toshihiko (井筒俊彦), *Sufism and Taoism* (Tokyo: Iwanami Shoten Publishers, 1983).
24. Edward H. Schafer, *The Divine Woman* (Berkeley: Univ. of California Press, 1973).
25. Marcel Granet, *Danses et Legendes de la Chine Ancienne* (Paris: Presses Universitaires de France, 1959).
26. John S. Major, "Research Priorities in the Study of Ch'u Religion", *History of Religions* (1978), Vol. 17, pp.226-243.

道教の形成とシャーマニズム

鄭在書

1. はじめに
2. シャーマニズムの原理と道教
3. シャーマニズムの方法と道術
4. おわりに

1. はじめに

古代中国文明の形成に大きい役割をした殷および東夷系種族の有力な原始宗教は東北アジアのシャーマニズムであり、これはすでに紅山文化など遼河流域文明の遺物にて明確な跡を残している。注目しなければならないことは、シャーマニズムが東アジア固有の有力な文化体系の一つである神仙説および道教の発生基盤という事実だ。

道教のシャーマニズム起源説に対してはすでに色々な学者の仮説がある。中国の多くの道教学者は道教が巫術から始まったという認識を共にするが、この巫術という用語は広く呪術(magic)一般を指し示し、道教と関連した文脈ではシャーマニズム(shamanism)の意味に近い。日本の御手洗勝は崑崙山神話の中心概念がシャーマニズムであり、これが古代人の永劫回帰信仰と結合して神仙説に発展したと主張したことがある¹。そして井筒俊彦はシャーマニズムの神話創造(mythopoesis)的本質が道家および神仙家の哲学的土台に成り得ていると論証した²。西欧の学者もこれに対し同調する傾向であり、シェイホー(E. H. Schafer)は神仙がシャーマン(shaman)の洗練されたある分派であり脱魂と呪術的飛翔の機能を依然として保有していると言及した³。合わせて、メジャー(J. S. Major)は東北アジアのシャーマニズムを土台にした燕、齊、楚の文化的土壌の上で神仙説が発生したであろうという仮説を提示したことがある⁴。筆者も、やはり諸説を紹介しながら略論したことがある⁵。この文では、上述した見解に留意しながら、シャーマニズムと道教形成の関係を大きく原理的な側面と方法的な側面に分け、具体的に議論してみようと思う。

1) 御手洗勝, 『古代中国の神々』(東京: 創文社, 1984), pp. 681-719.

2) Izutsu Toshihiko(井筒俊彦), *Sufism and Taoism*(Tokyo: Iwanami Shoten Publishers, 1983), pp. 300-308.

3) Edward H. Schafer, *The Divine Woman*(Berkeley: Univ. of California Press, 1973), p. 11.

4) John S. Major, "Research Priorities in the Study of Ch' u Religion", *History of Religions*(1978), Vol. 17, pp. 226-243.

5) 정재서, 『不死의 신화와 사상』(서울: 민음사, 1994), pp. 65-66, 156-167.

2. シャーマニズムの原理と道教

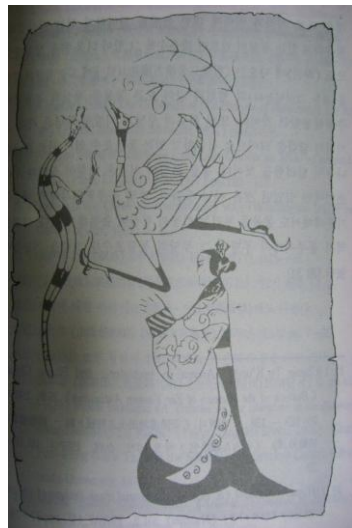
シャーマニズムと道教が根源を共にしているという事実を自ずから示すいくつかの事例がある。かつて魯迅が巫書と規定した『山海経』には、すでにこのような内容の神話がある。

開明東巫彭巫抵巫陽巫履巫凡巫相挾寃竈之尸，皆操不死之藥以距之。寃竈者，蛇身人面，貳負臣所殺也。⁶

有靈山，巫咸，巫即，巫盼，巫彭，巫姑，巫真，巫禮，巫抵，巫謝，巫羅十巫，從此升降，百藥爰在。⁷

身体の不死は道教の究極的境地であり、後世の道教はこれを不死薬、すなわち丹薬や仙薬等を通して達成しようと考えた。巫女が不死薬を持っているという神話は、シャーマニズム自体にすでに道教の中心モチーフが含まれるということを明らかにしている。

湖南省長沙馬王堆で発掘された帛画には、巫女と推定される女性が両手を合わせて祈る姿勢で立っている場面がある。巫女の頭の上では神聖な鳳凰と龍が飛んでいる。ところで、同じ地域で発掘された他の帛画は諸侯の夫人が死んで昇天する姿を現わしているが、ここには翼が付いた人間、つまり仙人が登場して、馬王堆の帛画の世界でもシャーマニズムと道教が共存している現象を窺うことができる。



[巫女圖，長沙 出土]



[昇天圖，長沙 出土]

6) 『山海経』 「海外西経」.

7) 『山海経』 「大荒西経」.

このような認識は学者の中にもある。ニーダム(J. Needham)は秦始皇時の神仙羨門の名前に注目した。彼は羨門がシャーマン(shaman)の音訳だと推定しシャーマニズムと道教を同一視したのだ⁸。かつて崔南善は初期道教の司祭である方士の語源を韓国語の男巫女を意味する拍手(paksu)、キルギス語の博士(baksa)等の古原語に置き換えてみたし⁹、王瑤もやはり方士の前身が巫女であると確信していた¹⁰。私たちはシャーマニズムから道教への変遷が、すなわち巫女-放射-導師という変身を意味すると見ても良いだろう。

それならばシャーマニズムと道教を同一視する認識の根底にある、両者の互いに類似する原理は何なのだろうか？言い換えればそれは道教の中に保存されているシャーマニズムの教義のようなものともすることができるはずだ。まず私たちはエリアード(M. Eliade)がシャーマニズムを定義する時、それを「火の統御(mastery of fire)」と「呪術的飛翔(magical flight)」等を専らとする「エクスタシー(extacy)の技術」と言及した点¹¹に注目する必要がある。火の統御と関連して、エリアードは古代冶金術の達人である鍛冶屋をシャーマンと起源的に同じ存在と考えているが、後代道教で神仙は修行過程であらゆる金属を洗練して丹薬を製造したり、呼吸法を通じて身体内部の火勢を調節して結胎の域に至るなど、類似の能力を發揮しなければならなかった。このためにグラネット(M. Granet)は鍛冶屋集団と道教との起源的相関性について言及したことがある¹²。それどころか、初期神仙たちの行跡を記録した『列仙伝』には鍛冶屋としての職業を持つ神仙が登場する。

陶安公者，六安鑄冶師也。數行火，火一旦散上行，紫色衝天，安公伏冶下求哀。須臾，朱雀止冶上曰，安公安公，冶與天通，七月七日，迎汝以赤龍。至期，赤龍到，大雨，而安公騎之東南上。一城邑數萬人，衆共送視之，皆與辭決云。¹³

陶安公の「陶」、すなわち陶器製作も火の統御と密接な関連があり、鍛冶屋と天に通じていたという言及は、シャーマニズムにおけるシャーマンの天界往来を示唆する。結局、神仙図案はシャーマンの長技を描いているという事だ。『列仙伝』には図案以外にも赤松子、甯封子、嘯父などの神仙に対し、このような火の統御能力を浮び上がらせて描写している。

次に呪術的飛翔は、シャーマニズムにおける這い上がる儀礼やエクスタシーの中で成立する天啓往来などと表現されるが、道教ではそれに先立って、陶安公の場合のようによく昇仙として現れる。いわゆる「翼が出て神仙になって昇天した(羽化而登仙)」という神仙に対する描写は、シャーマンの呪術的飛翔の趣きを含蓄している。『神仙伝』にのせられた劉安説話ではこのような趣きが強く表現されている。

8) J. Needham, *Science and Civilization in China*(Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1956), Vol.2, pp.132-139.

9) 최남선, 『불함문화론』(서울: 우리역사연구재단, 2008), 정재승·이주현 역주, p. 85.

10) 王瑤, 『中古文學史論』(臺北: 長安出版社, 1948), pp.153-155, 185-186.

11) Mircea Eliade, *Shamanism*(Princeton: Princeton Univ. Press, 1974), Trans. by Willard R. Trans, pp.4-5.

12) Marcel Granet, *Danses et Legendes de la Chine Ancienne*(Paris: Presses Universitaires de France, 1959), p. 611.

13) 劉向, 『列仙傳』, 卷下.

漢方医の淮南王劉安という人は劉邦の孫だ。

漢淮南王劉安者、漢高帝之孫也。… 八公使安登山、大祭、埋金地中、即白日昇天。八公與安所踏山上石、皆陷成跡、至今人馬跡猶存。… 時人傳八公安臨去時、餘藥器置在中庭、鷄犬舐啄之、盡得昇天、故鷄鳴天上、犬吠雲中也。¹⁴

シャーマニズムの本質と関連して、もう一つ注目する概念は、それが持っている精神、心理上の浄化作用、所謂「恨を解消する」、怨念解消、解冤の機能だ。初期道教では特にこのような機能が重視されたが、私たちは漢代の民間道教経典『太平経』でその明確な実例を見ることができる。この本に対する史書における評は下記のとおりだ。

初、順帝時、瑯邪宮崇詣闕、上其師干吉于曲陽泉水上所得神書百七十卷、… 其言以陰陽五行爲家、而多巫覡雜語。有司奏崇所上妖妄不經、乃收藏之。¹⁵

『太平経』がシャーマニズム的指向を持った本という事実は「巫女のくだらない話が多い(多巫覡雜語)」という官方史家の論評でもあらわれる。それどころか、この本では次の通り怨念解消の巫俗原理が提示されている。

故天出文書、令使可遙行萬萬里、得通其言、以暢善人、以知惡人、以解冤結。¹⁶

人者、以音言語相傳、書記文相推移。… 故一言不通、即有冤結、二言不通、輒有杜塞、… 十言不通、更相變革。¹⁷

言語と文字の疎通が人間社会問題の根源である「怨恨の癩」、つまり冤結を解く解冤結の作用をするという事実を述べているが、道教でこのような作用を重視するのはシャーマニズムとの発生論的關係に起因すると言えるだろう。

エリアーデが言うようにシャーマニズムはエクスタシーの技術で、このような脱魂、憑依などの心霊現象を伴う。シャーマンの呪術的飛翔、すなわち天界往来、あるいは天神との対話は、このような心霊現象を通じて成り立つ。魏晋南北朝時代に形成されて唐代以後の道教にまで大きな影響力を發揮した上清派道教は、シャーマニズムのエクスタシー技術が最も濃厚に残っていた教派と言えよう。陶弘景の『真誥』では、上清派道教の核心経典である『上清経』の成立過程に対して下記のように述べている。

14) 葛洪、『神仙傳』, 卷 4.

15) 『後漢書』, 卷 60, 下, 「襄楷傳」.

16) 王明, 『太平経合校』, pp. 467-468.

17) 王明, 『太平経合校』, pp. 205.

伏尋上清真經出世之源，始於晉哀帝興寧二年，太歲甲子，紫虛元君上眞司命南嶽魏夫人下降，授弟子瑯邪王司徒公府舍人楊某，使作隸字寫出，以傳護軍長史句容許某并第三息上計掾某。二許又更起寫，修行得道。凡三君手書，今見在世者，經傳大小十餘篇，多掾寫。¹⁸

これによると『上清經』とは、南嶽魏夫人が降臨して楊某つまり楊羲に啓示したこと、すなわち降啓の内容を楊羲が書き取り、許某すなわち許謚と彼の三男の許掾に再び伝えることによって成立した。それならば、『上清經』を伝授した上清派の開祖と見られている南岳魏夫人とは誰なのだろうか？彼女は実名を魏華存といい、本来は正一派(五斗米道の後身)道教の女性司祭だったが、仙去して30年後に再び降神の方式で現れ、楊羲に道を伝授したという¹⁹。『真語』によればこの時、魏華存以外にも紫微左夫人、雲林右英王夫人、南極紫元夫人、紫陽真人、茅中君、茅小君などの女仙と神仙たちが降臨する。私たちは魏華存から女性シャーマンである巫女の姿を見ることによって、楊羲もやはり霊媒としての資質を持っていたということがわかる。陶弘景は楊羲、許謚などの降神談を整理した『真語』、その他にも弟子周子良の降神経験に対する日記を収録した『周氏冥通記』を残した。『周氏冥通記』によれば、周子良は19才の時、夢の中に降臨した茅山一帯の神仙たちから冥界の職責を与えられ、その後持続的に彼らと対話をし1年後に亡くなったという。『周氏冥通記』はこれまた上清派道教のシャーマニズム的指向を見せる重要な資料と言えよう²⁰。

最後に私たちは、シャーマニズムに由来した三数分化の世界観を道教から調べることによって、両者の原理的類同関係を確認してみることにしよう²¹。このようなシャーマニズムの世界観はすでに紅山文化に現出したことがあるが、道教では三一の名前で『関尹子』の心一、物一、道一等の概念から始まり、漢代の『五符経』、『仙経』などの道書において完成された姿を備えることになる²²。以後最初の道教教団である五斗米道で天官、地官、水官など三官の神霊体系が表出し、『太平経』で元気の分化を太陽、太陰、中和の三気で把握するいわゆる「三合三通説」によって理論化され²³、ついに宋代の『雲笈七籤』に達して次の通り精巧に体系化される。

法師曰、三者、正一而已。三處授名，故名三一。所以一名三者，一此而三彼也。雖三常一，故名三一。三者，向道初門，未入眞境，得見一分，未能捨三全一，是未離三。雖未離三，少能見一，故名三一。分言三不離一，故名三一。²⁴

三であり一、一であり三でもある3・1の道教的実体について、『雲笈七籤』では再び『积名』を引用

18) 陶弘景，『真誥』，卷19，「翼眞檢」，第1。

19) 蕭登福，『六朝道教上清派研究』（臺北：文津出版社，2005），pp. 1, 16。

20) 『周氏冥通記』については 麥谷邦夫・吉川忠夫，『周氏冥通記研究（譯註篇）』（京都：京都大學 人文科學研究所，2003）参照。

21) これに対する議論としては 蕭登福，『六朝道教上清派研究』（臺北：文津出版社，2005），p. 409-415，우실하，『삼수분화의 세계관』（서울：소나무，2012），pp. 80-86 参照。蕭登福은は主に『雲笈七籤』，우실하は特にシャーマニズムと道教の関連性に注目し三数分化を論じた。

22) 蕭登福，『六朝道教上清派研究』（臺北：文津出版社，2005），p. 409。

23) 삼합삼통설と関連する議論は정재서，『도교와 문학 그리고 상상력』（서울：푸른숲，2000），pp. 33-37。

24) 張君房，『雲笈七籤』，권 49，「秘要訣法·守一」，引。

してそれが道教の三宝という精、気、神であることを明らかにする²⁵。このような事実は道教存在論の基本原理がシャーマニズムのそれと類同関係にあることを明確に見せてくれる。

3. シャーマニズムの方法と道術



シャーマニズムは、概念の定義の側面において他の宗教と区分されるだけでなく、実際、多様な方法を通じて自身の固有な原理と理念を実現する。このような方法は先立って調べた通り、シャーマニズムと発生論的關係にある道教に方術、法術、道術などの方式で継承され変容される。私たちはこのような現象を昇躡、銅鏡、符籙などの事例で調べようと思

う。

張光直は殷代の青銅器上に彫られた動物模様の意味に対して考察した結果、これら動物が祭事の犠牲物であり、このような犠牲祭儀は巫女が動物の力を借りて人間と神、天と地を交わる具体的な方式だと分析した²⁶。さらに、巫書である『山海經』にはこのような場面を例示する神話がある。

西南海之外，赤水之濱，流沙之西，有人珥兩青蛇，乘兩龍，名曰夏后開，開上三嬪于天，得九辯與九歌以下。²⁷

夏后開は夏后啓のことで、禹賃金の息子で夏王朝の第2代君主であった。古代は神政一致の社会だったので、それはやはり殷代の君主と同じく巫君(shaman king)であったに違いない。焼かれた二匹の龍は、無窮の天界往来のために犠牲になった神聖な動物を象徴すると見ることができる。張光直は、殷代の青銅器上の動物模様に対するこのような認識によって、これら動物的助力者を通した昇天方式が後代道教の昇教法術に変遷したと主張した²⁸。昇教は道人が龍や虎といった動物的助力者を駆使して昇天する法術なので、動物によって龍躡、虎躡等と呼ばれた。私たちは張光直の見解のように、シャーマニズムによる天啓往来のための祭儀方式が後代道教で乗輜法術の母胎になったと、難なく確認することができる。

25) 張君房，『雲笈七籤』，卷 49，「秘要訣法· 守一」，引，釋名：“三一者，精神氣，混三爲一也。”

26) 張光直，『中國青銅時代』（臺北：聯經出版事業公司，1983），pp. 365-367.

27) 『山海經』「大荒西經」.

28) K. C. Chang, *Art, Myth, and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China* (Cambridge: Harvard University Press, 1983), pp. 65, 73 又 張光直，「濮陽三躡與中國古代美術上的人獸母題」『中國青銅時代(2)』（香港：三聯書店，1990），pp. 91-97 參照.



[幾何學的무늬의 銅鏡. 朝陽, 十二臺營子 출토]

鏡はシャーマニズムで使われる重要な巫具の一つで、今でも明圖あるいは明斗という形態でその機能を發揮している。青銅器製作が盛んだった殷代に青銅鏡を意味する「鑿」、「鑑」等の字が生まれ、秦、漢時代に至って金属の光彩で事物を照らすことができるという意味を持った「鏡」という字が出現した。これら銅鏡は実用品ではなく、渤海沿岸を支配していた原始宗教であるシャーマニズムの呪術的道具、つまり巫具であったと推定される。合わせて殷代青銅器の用途を推測するに、銅鏡が古墳の副葬品としてしばしば発見されることから、その機能は呪術、宗教的な面、すなわち辟邪、逐鬼などにあっただろう。

興味深いのは後代の道教でも銅鏡のこのような機能が変わりなしに継承されているという事実だ。葛洪は彼の『抱朴子』において入山修道者の必須品目に銅鏡があったが、それはテストしに来る変身した妖怪

を防ぐためであったと述べる²⁹。そうしたためか、徐陵の詩では山中に居る道人の日常を次の通り描写する。

焼香披道記、懸鏡压山神。³⁰

銅鏡の能力はこれだけに留まらない。それは神靈らしき龍と同一視され自然力を調節する力まで持ったと見なされた。伝説によれば唐玄宗時揚州で水心鏡1個を捧げたが、その裏面にはうごめくような龍が彫られていたという。その後秦中が日照りになった時、導師葉法善の献策により鏡を置いて祈雨祭を過ごしたところ、直ちに利き目があったという³¹。銅鏡が道教の法具として重要な役割をしたので、神仙の中で鏡を磨いたり管理する職業に従事する人も登場する。

負局先生者，不知何許人也。語似燕代間人，常負磨鏡局，徇吳市中，街磨鏡，一錢，因磨之。輒問主人



[方格規矩神獸紋鏡, 武寧王陵 출토]

29) 葛洪, 『抱朴子・内篇』, 卷 17, 「登涉」.

30) 徐陵, 「山齋」の一部.

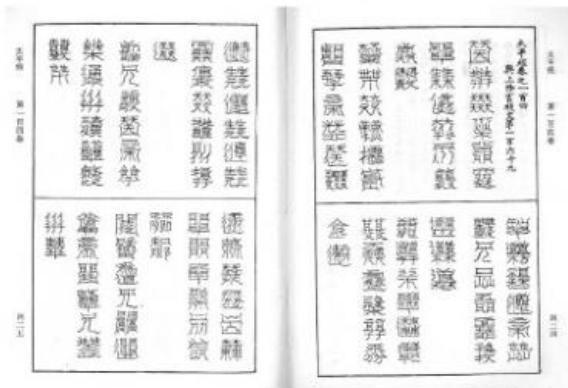
31) 『異聞録』 「李守泰」のあらすじ.

得無有疾苦者，輒出紫丸藥以與之。得者莫不愈，如此數十年，後大疾病，家至戶到，與藥，活者萬計，不取一錢，吳人乃知其眞人也。³²

『列仙伝』に収録された負局先生と同じ神仙は、漢代あるいはそれ以前の古仙に属する。これを通じて私たちは、教団道教が成立する前に、すでに銅鏡の巫俗的機能が巫女から方士を通じて継承されてきたということがわかる。

最後に、道教のお守りに対しても、それが持つシャーマニズムとの相関性を考えて見る必要がある。初期道教、特に民間道教の宗教活動でお守りの使用は相当な比重を占めた。例えば五斗米道の張道陵は、教導に罪を懺悔させて病気を鬼神の仕業にして、お守りに乗せた水、つまり符水で治療したが、太平道の張角もやはり似たような宗教的手術を行った。

初，巨鹿張角自稱大賢良師，奉事黃老道，畜養弟子。跪拜首過，符水呪說以療病，病者頗愈，百姓信向之。³³



『태평경』의 複文

太平道の教範である『太平経』巻104-107には、複文という名前で大量のお守りが載っており、初期道教でお守りが占めた比重を察する事ができる。『太平経』では入山修行する時、銅鏡持参の必要性を強調していた。入山修行をする時もお守りやはり必要不可欠な法具であったと強調している。

有老君黃精中胎四十九眞秘符。入山林，以甲寅日丹書白素，夜置案中，向北斗祭之以酒脯，各少少自說姓名，再拜，受取內衣領中，辟山川百鬼萬精虎狼毒蟲也。³⁴

お守りは篆書などの古文書のイメージを奇怪に変形させたもので、よって、その起源は殷代の文字である甲骨文字にまで遡る。甲骨文字は殷代に盛んに行われたシャーマニズムの背景下に出現した文字で、占って得た予言と信託を書くのに使った事から始まったので、強い呪術性を持っていたといえる。道教のお守りは甲骨文字の呪術性が依然として残っている古文書に基づいて製作されただけに、結局シャーマニズムの神-人疎通の趣旨から由来したと見る事ができるはずだ。

32) 劉向，『列仙傳』，卷下。

33) 『後漢書』 「皇甫崇傳」。

34) 葛洪，『抱朴子 内篇』，卷 17，「登涉」。

4. おわりに

本稿では従来、学界で有力に提起されてきた道教のシャーマニズム起源説を事案別により具体的に議論して検証するところに目的を置いた。これに伴い、原理的な側面と方法的な側面でシャーマニズムと道教形成の関係を検討したが、原理的な側面の場合、火の統御と呪術的飛翔、解冤、三教分化などの趣旨と関連して道教との相関性を考察し、方法的な側面の場合、乗輜、銅鏡、お守りなどの事例を通じて道術との類同関係を議論した。

検討の結果、シャーマニズムの原理が道教の基本教義、概念などに対して強く作用したことがありと確認できたし、シャーマニズムの方法もまた、方術あるいは道術の内容に対して前駆的、先行的意味を持っていることを把握することができた。このような結果は、道教の祈願問題に対してより深く接近する可能性を開いたということに意味があるであろう。道教の発生論的基盤を巫術としてのシャーマニズムに範囲を狭めることによって、道教の発生地域もこれに伴い、シャーマニズムが盛んに行われた地域を中心に推定することができるようになった。過去のシャーマニズムと道教の関係性に対する議論は多分に観念的、表層的な比較に終わった感があった。本稿での検討が道教のシャーマニズム起源説を確証する助けになることを期待しながら議論を結ぼうと思う。

道教文化中的饮食养生

吴受琚

中国社会科学院世界宗教研究所道教研究室研究员

道教把自然、社会与人体看作是同根同源、同构互感的一个整体，一个宇宙系列。人类在自然与社会的环境中如何将自己的身体保持健康，将自己的精神保持恬静、超脱，不与自然造化运行相逆背，不因人寰事故的变迁而受到损害，以此作为遵道、守道、修道的最高境地。这种思想在唐代道教中尤为突出，这种修炼方法在中唐时期已形成了多种模式，并发展到了较高水平。

食为性命之基

《礼记·礼运篇》：“饮食男女，人之大欲存焉”。食欲、性欲是人类的两大欲望，究两者而言，饮食又过于性欲的追求，它是维持生物生存的起点。“食为民之本”（《通玄真经》），人不可一日而废。道教认为“人之为性也，与天地合体”（唐高道司马承祯语），唐《黄庭内景五脏六腑补泻图》曰：“夫天主阳，以五气食人。地主阴，以五味食人。气味相感，结为五脏，五脏之气，散为四肢十六部三百六十节，引为筋脉、津液、血髓，蕴成六腑、三焦、十二经，通为九窍”，五味乃五行之精（《四气摄生图》），五行之精乃天地之灵。所以，人秉承天地自然的灵气，成为三才，成为性命的载体。

道教认为：“上古之人，饮血茹毛，纯一受气，所食无滋味之爽，脏腑无烟火之毒，各遂其性，患害不生。”上古之人生食自然食品，不生疾患。但到了后世，“神农始教，扩植五谷；钻火变腥，以有营为，能冒寒暑，故生疾病”。这种说法，纯属无稽之谈。食为性命之基，但饮食不当，五味不调，食又为疾病之源，这是值得注意的。

饮和食德

《礼记·礼运篇》：“礼之初，始于饮食”。饮食的礼法，也是道教团体宗教律条的内容。志于道者，临饌皆要正心澄意，存身中之神，首先思想其神先饮食，其次默诵“食物养生，天神护卫”（《大上洞玄灵宝四方大愿经》）的咒语。食毕，心中还要念祝辞：“百谷入胃，合神与气。慎补血液，亡坠尸邪。超登金关，与天地长生。役使六丁，奉卫灵童。”（《上清金阙帝君五斗三一图诀》）

此外，道士饮食时不能说话，如孙真人《备急千金要方》所引“道林养性”中说：“饮食时不得语，语而食之，患胸背痛”。饮食时，不得发生咀嚼声；饮食时不得将食物坠落地上等等，名目繁多。这些

礼法，与基督教礼法相似，是宗教信仰的特色。

道教饮食礼法中很重视饮食生活与大自然相协调，并以顺应四季循环、和节起居动静、适宜风土环境的饮食礼制为最高理想，这样的思想成为道教饮食文化的核心内容。正如《保生要录·论饮食门》曰：

“饮食者，所以资养人之血气。血则荣华形体，气则卫护四肢。精华者，为髓，为精，其次者，为肌、为肉。常时不可待极饥而方食侯极饱而撤馔；常欲如饥中饱，饱中饥。”又曰：“人欲先饥而后食，先渴而后敛。不欲强食强敛故也。”又曰：“不欲先进热食而随餐冷物，必冷热相攻而为患。凡食，先热食，次温食，方可少餐冷食也。凡食，太热则伤胃，太冷则伤筋。”

又曰：“凡所好之物，’不可偏耽，偏耽则伤而生疾。所恶之味，不可全弃，全弃则脏气不均。”

又曰：“四时无多食所王并所制之味，皆能伤所王之脏。宜食相生之味，助王气也。五脏不伤，五气增益，饮食合度，寒温得宜，则疾不生。”

我国古代儒家重涉世，佛家重心性，道家重治身，而在养生家中，又以医、道最为重要，医学以除病为主，道教以养生为务。因此，古代主张“摄生尚玄”，“医道同源”是有相通相辅的机理。名医、药物学家纷纷出自道教高士之门，便不足为奇了。

和五味、重食治

道教养生学立足于百姓日用起居饮食，专注于五味损益食治。

道门认为人体的生理现象及病理变化皆“均乎二仪，应乎五行”（司马承祯《修真精义论》）， “神服元气，形食五味”，道士们在日常起居、行道修炼、饮食选择中莫不沿循天人合一、五行（金、木、水、火、土），五味（辛、酸、咸、苦、甘），五脏（肺、肝、肾、心、脾），五时（春、夏、秋、长夏）的生克化规律，按照五主（皮、筋、骨、脉、肌），五色（白、青，黑、赤、黄），五音（商、角、羽、徵、宫），五官（鼻、目、耳、舌、唇）、五液（涕、泣、唾、汗、涎）五谷（黍、麻、禾、麦、稷），五果（桃、李、栗、杏、枣），五菜（葱、韭、藿、薤、葵）等的配伍规律。这种分类法，把食物的性味、归属、与人体的五脏、经脉、五官等网罗荟萃、分门别属，形成人身的一个体系。这种思想，最早起源于战国时期，汉代后进一步提高、归纳，成为祖国传统医学理论的基石，后又被道教吸纳，直接施用于人们日常养身修性生活中。

食治的认知基础，源于“食能排邪而安脏腑，神能爽志，以资血气。摄生者气正则味顺，味顺则神气清，神气清则合真之灵全，灵全则五邪百病不能干也。”（扁鹊语）“若能用食平痼，释情遣疾，可谓良工。长年饵老之奇法，极养生之术也。”（孙思邈《千金要方·食治》）这种思想渊源于先秦时成书的《周礼》。在《周礼》中把当时的医人分为疾医、食医、疡医、兽医四种，居于第二位的“食医”，即指掌管帝王贵族饮食卫生的营养医师。他的职责是“掌和王之六食、六饮，六膳、百羞、百酱、八珍之齐”，是古代摄生中饮食卫生的重要部分。

孙思邈《千金要方·食治》曰：“人体平和，唯须好将养，勿妄服药。夫含气之类，未有不资食以存在而，不知食之有成败。安身之本，必资于食，极疾之道，必凭于药。不知食宜者，不足以存在也；不明药忌者，不能以除病也。故摄生者先须洞晓病源，知其所犯，以食治之。食疗不愈，然后命药”。

和五味、重食治，食疗不愈，再施医药。

水为气母

唐高道司马承祯《修真精义论》曰：“夫水者，元气之津，潜阳之润也。有形之类，莫不资焉。故水为气母，水洁则气清；气为形本，气和则形泰。唯身之荣卫，自有内液，而腹之脏腑，亦假外滋，既可以通腹胃，益津气。”水，在中国原始民族里信仰它有清洁的作用，是圣洁的灵物。

水，在道教中通常有可饮用的井华水、香水、符水、咒水等。

井华水，指清晨最先汲取的井泉水。汲取后须先搅动数十次，去掉浮在上面的白色泡沫，待沉淀后，方可饮用。这样澄清的井华水味甘，性平，有安神镇心，清热助阴，除口臭的功能。

香水，指供奉在神灵香案上的圣水，或放有香灰的沉淀水质。

符水：一指符文篆纸烧成灰后，用清水冲合，待沉淀后，饮用上面的清水；一指把符篆纸放在水中，煮沸，或用适量中药煮沸后饮用的水。道教徒认为这样的水具有禳邪、祛灾的效力。

咒水：即行过咒语的水。认为它和符水一样，具有功效力。

服水法由来已早，晋葛洪《肘后备急方》卷四记载有服水《治卒绝粮失食饥急欲死方》。宋时《圣济总录》卷一百九十八卷《神仙服饵门·治卒绝粮饥急欲死方》抄录说：“修行家忽到深山无人之地，或堕涧谷深井之中无食者，便应咽津饮水服气代之”。唐孙思邈《千金翼方》卷十三《辟谷服水方》中有《服水禁忌法》一则。由服水法发展到服水辟谷服气法，在魏晋唐五代以来，颇为流行。

餐漱津液

服液，隋唐之际盛行于道教上清派中，主要指服四极云牙、服真五牙等法。牙指牙齿（一作芽，指生发之萌），五指自然界东、西、南、北、中五个方位。道教把这五个方位与自身五脏、五官相联系，认为“东方青色，入通于肝，开窍于目，在形为脉。”“南方赤色，入通于心，开窍于舌，在形为血。”“中央黄色，入通于脾，开窍于口，在形为肉。”“西方白色，入通于肺，开窍于鼻，在形为皮”。“北方黑色，入通于肾，开窍于二阴，在形为骨”（《服气精义论》）因此，每日清晨，面对五方，吸引朝气，纳入腹内，再用舌头搅动口腔上下、牙齿内外面，两面颊频频鼓漱，使津液满口，再缓缓咽下。这种餐漱津液法是“虚映之道，自然之功”，是在天人合一的思想指导下“远取天地之精，近取诸身”的实践行为。

服食五牙法，又称鼓漱功，又称服食玉泉法。唐孙思邈《千金方·养性序》曰：“人当朝朝服食玉泉，使人丁壮，有颜色。玉泉者，口中唾也，朝旦未起，早漱津，令满口，乃吞之。”又隋巢元方《养生方》曰：“咽之三过乃止，杀虫、补养虚劳，令人强壮。”“治口苦干燥”，可知此法在唐以前已有流行。

酒为五谷之华

酒，道教认为是“五谷之华，味之至也”（《养性命延录》）有养生祛病的功能，过饮，则能损性伤命。唐代道教戒律中告诫曰：“学士及百姓子，不能饮酒失养性”（《要修科仪戒律钞》）。学道之人，“不可惑于酒恶”（《洞玄灵宝道学科仪》），是指修道之人不可耽酒、酗酒，以酒伤身，因酒败性。而在养性中，减酒节行，调和气性，“服气时，每日空腹两盏酒，甚妙”（《太清调气经》）。魏晋时期，士大夫阶层盛行服食灵飞散、五石散；唐初又盛行温酒调服四扇散、青云子返童散、枸杞散、地髓散等，都是借助酒力以助气、以发散药效、通达精血脉络。因此，道教养生中是提倡节制饮酒，并非绝对禁酒。

道教所饮酒类中，注重药酒的配制。《药酒序》曰：“夫酒者，谷蘖之精，和养神气。性惟慤悍，功甚变通。能宣利胃肠，善守引药势。今则兼之名草，成彼香醪，莫不采自仙方，备守药品，痼恙必涤，效验可凭。”盛行唐代的有地黄酒、黄精酒，枸杞酒、菊花酒、菖蒲酒、松叶酒、松脂酒、柏叶酒，以及桃仁酒、杏仁酒、神仙乌麻酒、三石酒等，均具有轻身明目，延年益寿、补气血、壮筋骨等作用。

“无酒不成俗”，民间饮酒习俗，无不存在在民俗礼仪、宗教斋醮活动中。如新春佳节，必喝新春屠苏酒；端午节，人们倾洒雄黄酒；五月五日，男女老少均佩带符画，饮菖蒲酒；九月九日重阳节，人们兴饮菊花酒。酒渗透在中国人生活的每个角落，是一种物质享受，更是一番精神慰藉。

药茶代饮

古人饮茶的历史十分悠久，根据中国最早的饮茶资料书籍《茶经》的记载，在传说的三皇时代就有了饮茶的习俗。这虽然不是史实，但据比较可靠的记载是前汉神爵三年（公元前59年）王褒的《僮约》中即已提到了“烹茶”、“武都买茶”。“茶”这个字，在唐陆羽《茶经》书中首次出现，《尔雅》：“禾贾，苦茶”，郭璞注曰：“早采者为茶，晚取者为茗，一名芬，蜀人名之苦茶”。注中还谈到饮茶的方法是“煮作羹饮”。西晋杜育《荈赋》中提到饮茶，说“沫沈华浮”，说明西晋时饮用的有末茶，华（花）茶。

药茶，即以草药代茶饮用，或草药与茶共同制成饮剂食用，始出于山居道士所创。陶弘景《杂录》：“苦茶，轻身换骨，昔丹丘子、黄山君服之。”隋唐时期，嵩山道士、王屋山隐居修道者王远知、潘师正、司马承祯等均自制松叶茶、柏叶茶、甘菊茶、杏仁茶、桃仁茶等代饮服用。道士们的制作方法也较简单。如甘菊茶，可明目清肝，治虚劳醒脑。制作：取黄花紫茎的菊花全草，洗浮、阴干、捣末即可。一般五月采茎，九月采花。又如薄荷茶，可祛邪气，通鼻塞头痛，去心烦躁等。罗摩叶茶，可除风治头痛。石楠芽茶，可补虚治风。槐芽茶，可治疗肠风下血、大便干燥，痔疮等症。

唐朝人讲究茶效，茶情、茶趣、茶品，《茶经》说：“茶性寒，最宜饮用”，精行俭德之人，若热渴、凝闷、脑疼、目涩、四肢烦、百节不舒，聊四五啜，与醍醐甘露抗衡也”。而道士们所创的品目繁多、治疗广泛的药茶，更有胜过茶茗的功效。

刘贞亮认为茶有“十德”：能散郁气、驱睡气、养生气、除病气、利礼仁、表敬意、尝滋味、养身

体、可行道、可雅志。道门药茶更能“滋饭蔬之精素，攻肉食之膾臑”，凝神志、恬心气、益寿延年。

食粥致神仙

“世人个个学长年，不悟长年在目前。
我得宠丘平易法，只将食粥致神仙。”

——陆游

道士山居，每日食粥，以为粥能推陈致新，生津快胃，所益非浅。（《梁溪漫志》）我们从敦煌卷子中发现“道教神仙粥”一帖食方。方中仅以糯米、鲜姜、葱头三味烹煮，有开胃、提气、健脾的功效。其实道教食疗中又有胡麻粥，仅有胡麻、粳米二味，有乌须发、明目补肾的功能。另还有补益五劳七伤的人参粥、山药粥、枸杞粥、肉苁蓉粥、还有可坚筋骨、益气力的苕胜粥、黄芪粥、石英粥；祛风除邪治头痛拘挛的冬麻子粥、薏苡仁粥、葛粉粥、葱豉粥、竹叶粥、侧柏叶粥。治久咳不已的梨粥、萝卜粥、杏仁粥等等，名目繁多，不可胜举。其中既有单味药粥，也有复方药粥；既有植物类药粥，也有动物类药粥。道士服食既可充饥度日，又可治疗疾病，同时也有养生保健的作用。

《黄帝内经》说：“药以祛之，食以随之”，“谷肉果菜，食养尽之”，唐道士提倡的药粥，正是以药治病，以粥扶正的一种高捷易行的食治方法。唐医药家孙思邈《千金方》、《千金翼方》两部巨作中就列有“食治”专节，并记载了许多民间通行的方剂，如用谷皮糠粥防治脚气肿胀病；防风粥去四肢风痹症。道士月吾玄子张鼎《食疗本草》中也有茗粥、柿粥等诸方。道士方士们认为“五谷、五畜、五果、五菜，用以充肌时谓之食，用以疗病时谓之药”，因此，米谷与药物配伍，同煮为粥，相须相使，既不同于单用药物祛邪治病，又不同于纯服米谷扶正调理，而是寓药寓食、寓医寓补，协同作用，使“峻厉者，可缓其力；和平者，能倍其功”，正如《本草求真》所谓：“米虽常食之物，服之不甚有益，而一参以药投，则其力甚巨，未可等为泛常而忽视也”。

食疗与本草学

道教饮食中讲究食治，食治专书最早着录于世的当推《汉书·艺文志》中的《神农黄帝食禁》七卷，汉代医圣张仲景《金匱要略》中有关食治、食物禁忌的论述；晋葛洪《抱朴子内外篇》中重视饮食的效力，主张服饵仙药，辟谷节食；梁朝陶弘景《神农本草经集注》记载了动植物类，矿物类药品365种，并把药物分为上、中、下三品药物。“上药：为君，主养命以应天，轻身益气，不老延年者”；“中药，养性以应人”，有预防疾病、增强虚弱体质的作用；“下药、主治病”。从这种分类学看，道教道士的本草药理学观点不是仅限于治疗已发生的疾病，而是着眼于养命和养性，换言之，即道教本草药理学的核心是阐述能够养生防病，延年益寿的动植物，以及能冶炼外丹的矿物类药品。

唐代医药学家孙思邈著有《千金方》、《千金翼方》、《福寿论》、《摄生真录》、《枕中素书》、《存神炼气铭》、《保生铭》、《孙真人食忌》等，提出了“可食”、“宜食”、“忌食”、“服

食法”、“五脏所宜食法”、“养性法”等专注食疗栏目，饮食与医术并举，饮食与养生同行，一直影响到现代人的生活规则。

其弟子孟诜（道士）撰《补食法》138条（一说为唐同州刺史孟诜撰），弟子月吾玄子张鼎（道士）又增补89条，改名为《食疗本草》，其中有很多条目是《唐本草》一书未收内容（参见吴受琚辑注《食疗本草》，1992年，中国商业出版社）。

《千金方·食治》（参见吴受琚注《千金食治》，1989年，中国商业出版社）、《食疗本草》，唐代这两部重要的饮食药理学著作，具有三个特点。

首先，书中所载食用药品，主要来源于日常食品，多以瓜果蔬菜、米谷草木及动物脏器为主，食用简便，味美爽口，寓医于食，适用于男女老少、及修道养性者、服饵丹石家。书中对药物食用方法、炮制过程、辅料添加、贮藏方法，以及某些药物多食久食产生的副作用等事项，均予以说明。在正确合理地使用食用药品方面较以前的同类著作有较大的提高。

其次，充分注意到饮食疗法的地区性，对不同地区出产的食用药物均广收博采，对同一药物因产地不同而出现的不同疗效也予以注明，还对同一药品尽量细分出其不同部位的不同疗效，以便充分发挥每一药物的食疗作用。

另外，在编纂过程中，还广采前人之说，吸收民间单方验方，道士实践经验，提出新的食疗方法和疗效，这是对唐代中原地区食疗医学经验的总结和发展。因此，《千金方·食治》、《食疗本草》被后人推崇为唐代道教药理学中食疗书藉的典范。

道教素食

道教中，特别是道团宫观制度形成后，开始奉行素食（菜食）主义，即全面禁止食用肉类食品。形成菜食思想的原因与道教教义、戒律以及佛教思想的影响不无关系。

道教认为人类的善恶常在一念之间，一念的善恶会导致行为的善恶，行为和意念的善恶，又决定了人类的宗教业力。行善作恶的具体行动会很快成为过去，然而它的影响，心理上的压力，宗教的因缘种子均会保留下来，成为影响人类命运的最大潜在力。一切有生命的物质都有道性，也就是说众生的生命本质平等，作为人，又有什么特殊权力去任意残害生灵？去操纵其他生物的生死大权？万物以一种食物链的姿态生存，动物具有生命，植物也同样具有生命，在自然界中，生命互相融合，万物才能生生不息。为维持最低生存需要，人类也避免不了杀生，而在宗教道德、宗教心理范畴中，人类必须竭尽所能地减少杀生，不为口欲，不为恶念而去杀害其它生物，也不叫别人去残害生物，主动维护生的权利，这也是道教宗教信仰的准则，也是道教戒律中的“不杀生戒”。这种思想与儒教的“仁恕”有共同之处，也可谓是同源。

其次道教“承负”学说、轮回报应说的教义，具有威慑恐吓力。因果、转生而遭永世的痛苦，使教徒们归心于素食戒律。

而且，先秦时方士、黄老之徒，养生炼神求神仙，认为“食草者壮健多力，食肉者勇悍轻疾，食谷者智慧聪明，食石者肥泽不死，食芝者延年不死，食元气者地不能埋，天不能杀。是故食药者与天地相弊，

日月并列”（《神农经》），道士求长生成仙，餐风饮露、服饵辟谷，自然不宜进食动物肉质。

包括茶文化、酒文化、食文化在内的唐代道教饮食文化，是中国道教史的一个重要组成部分，在中国传统文化中占有特殊地位。道教在二千多年的发展中追求内心澄静的境界，通达天道世理，调协五行阴阳，推崇医食同源、药食一如的摄身精神，以饮食涵养人生、完善人性，对中国饮食文化的发展影响至深。

도교문화 중의 음식 양생

우쇼우쥬 (吳受琚)

중국 사회과학원 세계종교연구소 도교연구실 연구원

도교에서는 자연, 사회 그리고 인체가 서로 상호 감응함은 물론 동일한 근원과 뿌리 속에서 우주의 체계를 이루고 있다고 본다. 인간은 자연과 사회의 환경 속에서 신체의 건강을 유지하고자 하였으며, 정신의 안정을 유지하고 더 나아가 인간의 한계를 초탈하고자 하였다. 이와 관련하여 사람들은 존도(遵道), 수도(守道), 수도(修道)를 통해, 자연의 운행을 위배하지 않는 속에서, 인세의 변화를 초월한 높은 경지에 도달하고자 하였다. 이러한 사상은 당대(唐代)의 도교에서 가장 뚜렷이 보이는 특징으로서 중당(中唐) 시기에 이르러서는 이와 관련한 다양한 수련방식이 형성되어 큰 발전을 이루었다.

먹는 것은 성명(性命)의 근본이다

《예기·예운편》(禮記·禮運篇)에서는 “식욕과 성욕은 인간의 가장 큰 욕구이다”라 한 바 있다. 즉 식욕과 성욕은 인간의 양대 욕망이라 할 것인데, 두 가지 욕구 중에 식욕은 생물이 존재하고 생명력을 유지하는 기틀이다.

“민생의 근본은 먹는 데 있다”는 말이 있듯이, 사람은 하루도 빠짐없이 매일 음식을 먹어야 한다. 도교에서는 말하기를 “사람의 본성은 천지와 합체를 이룬다”(당(唐)의 도사 사마승정(司馬承禎)의 말)라 하였다. 또한 당(唐)의 《황정내경오장육부보사도》(黃庭內景五臟六腑補瀉圖)에서는 아래와 같이 말한다. “무릇 하늘의 기운은 양(陽)인데, 오기(五氣)로써 사람을 먹인다. 땅의 기운은 음(陰)인데 오미(五味)로써 사람을 먹인다. 기(氣)와 맛은 서로 감응하며, 오장(五臟)에서 결합을 이룬다. 오장의 기운은 다시 사지(四肢)와 십육부(十六部) 그리고 삼백육십 마디로 퍼져 정맥의 혈관, 진액, 혈액과 골수를 만들고, 이는 다시 육부(六腑)로 모여들어 삼초(三焦), 십이경락을 이루고, 마지막으로 아홉 개의 구멍으로 통하게 된다”라 하였다. 오미는 곧 오행의 정(精)(사기섭생도(四氣攝生圖))이며, 오행의 정(精)은 곧 천지의 영(靈)이다. 그러므로 사람은 천지 자연의 영기(靈氣)를 이어받아 삼재(三才)를 이루며, 이 삼재는 성명(性命)을 이루는 근본이 된다.

이와 관련하여 도교에서는 아래와 같이 말한다. “상고시대의 사람들이 불을 사용하기 전에는 짐승의 피와 털까지 먹어 순일(純一)한 기를 얻었다. 음식을 익혀 먹지 않을 때에는 특별한 맛이 없고

장부에 독을 남기지 않았으며, 그 고유의 성질을 위배하지 않았으므로 병이 나는 일이 적었다.” 상고시대의 사람들은 자연 속에서 얻은 식품을 날로 섭취하였으므로 병이 나지 않았다. 그러나 이러한 견해는 후대에 이르러 “신농씨의 가르침에 따라, 대량으로 오곡을 심게 되었으며, 불을 이용하여 음식을 먹게 되자 추위와 더위에 취약해지게 되었고 질병이 양산되게 되었다”라는 의미로 발전되었다. 이러한 말은 근거가 없는 말이라 생각된다. 이와 반대로 먹는 것은 성명의 근본이 되며 오미(五味)가 조화를 잃게 되면 질병의 원인이 된다는데 더욱 주목할 필요가 있다.

마시는 것과 식덕(食德)

《예기·예운편》(禮記·禮運篇)에서는 “예의 근본은 음식을 먹는 것에서 시작된다”라 하였다. 도교에서도 음식의 예법에 대한 조항이 있다. 도인들은 음식을 먹기 전에 마음을 바르게 해야 하고, 먼저 몸 중의 신이 음식을 먹는다고 생각한 후에 “음식이 생명을 성장시키고, 이로써 천신이 호위한다(食物養生, 天神護衛)”(《대상동현령보사방대원경》(大上洞玄靈寶四方大願經))라는 주문을 외운다. 음식을 다 먹은 후에는, 마음속으로 아래와 같은 내용을 염한다. “백곡(百谷)이 위에 들어가니 신(神)과 기(氣)가 합하여 진다. 혈액을 보충하고, 죽음과 악이 물러 가는 구나. 금관(金關)을 넘어 천지와 함께 성장한다. 육정(六丁)에게 명령하니 영동(靈童)이 나를 받들고 보호하는구나.”(《상정금궐제군오두삼일도결》(上清金闕帝君五斗三一圖訣))

이외에도 도사들은 음식을 먹을 때 말하는 것을 금지한다. 손진인(孫真人)이 《비급천금요방》(備急千金要方)의 《도림양성》(道林養性)에서 말한 바를 예로 들면, “음식을 먹을 때 말을 하게 되면 가슴과 등이 아프게 된다”라 하였다. 또한 음식을 먹을 때는 씹는 소리를 내지 않아야 하고, 음식을 흘리지 말아야 한다는 등 음식에 대한 금기 사항은 매우 많다. 도교에서의 음식에 대한 이러한 예법은 기독교의 예법과 비슷한데 이는 종교 신앙과 연관되는 예법의 특징이라 하겠다.

도교의 음식 예법에서는 음식을 먹는 생활과 대자연의 조화를 매우 중시한다. 여기에는 사계절의 순환에 순응해야 한다거나, 기거동정(起居動靜)의 때를 절기에 맞추어 해야 한다거나, 혹은 풍토와 환경에 맞는 것을 가장 이상적인 음식으로 한다는 사상이 포함되어 있다. 이러한 사상은 또한 도교 음식 문화의 핵심적인 내용이기도 하다. 이와 관련하여 《보생요록·논음식문》(保生要錄·論飲食門)에서는 아래와 같이 말하였다. “음식은 사람의 혈기(血氣)를 보양해 주고, 혈은 형체를 만들어 주며, 기는 사지를 보호해 준다. 인체의 가장 중요한 부분은 골수와 정(精)이며 다음으로는 근육과 살갓이다. 너무 배가 고프도록 음식을 먹지 않아서도 안되며, 너무 배부르게 먹어서도 안 된다. 언제나 배가 고프나 부른 중에 있고 배가 부르나 고프른 중에 있는 것이 가장 좋다”; 사람들은 먼저 고프른 후에 음식을 먹고, 갈증을 느낀 후에 그것을 해결한다. 누구나 억지로 먹거나 마시고 싶어하지 않는다; 먼저 더운 것을 먹고 곧이어 차가운 것을 먹지 않는 것이 좋은데, 이는 찬 것과 더운 기운이 서

로 공격하여 병을 만들기 때문이다. 무릇 음식은 먼저 더운 것을 먹은 후, 다음으로 미지근한 것을 먹는 것이 좋으며 차가운 것은 되도록 적게 먹는 것이 좋다. 왜냐하면 너무 뜨거운 것은 위를 상하게 하고, 너무 차가운 것은 근육을 상하게 하기 때문이다.”

또 이렇게 말한다. “좋아하는 음식이라고 하여, 편식하는 것은 좋지 않으며, 편식하게 되면 몸을 상하게 하여 질병이 생긴다. 좋아하지 않는 음식이라 하여 모두 외면해서는 안 되는데, 좋아하지 않는다 하여 먹지 않게 되면 장기(臟氣)가 불균형을 이루게 된다.”

또 말하기를 “사시(四時)에 소식을 하는 것이 좋은데, 여러 가지 맛을 낸 음식은 장기를 상하게 한다. 상생(相生)의 맛은 기를 왕성하게 하고 오장을 상하지 않도록 하고, 오장의 기가 편하고 왕성하게 한다. 음식이 정도에 맞으면 찬 기운과 따뜻한 기운이 적당한 것과 같아서 병이 생기지 않는다”라 하였다.

중국 고대의 유학자들은 섭세(涉世)를, 불가에서는 심성(心性)을, 그리고 도가에서는 치신(治身)을 중시하였다. 그러나 양생가들은 의(醫)와 도(道)를 중시하는데, 이는 곧 의학은 병을 제거하는 데 그치지만, 도교에서는 양생을 주 목적으로 한다는 것을 의미한다. 그러므로 고대에서는 ‘섭생상현’(攝生尚玄)을 주장하였는데, 이는 ‘의도동원’(醫道同源)이라는 말과도 서로 상호 보충의 의미를 갖는다. 이로 볼 때, 많은 명이나 약학자들이 도교의 법사들을 방문하여 가르침을 얻는 것이 결코 이상한 일이 아님을 알 수 있다.

오미를 조화하고, 식이요법을 중시한다.

도교 양생학은 일반 민중들의 보편적인 식생활을 기본으로 하여, 오미를 조화하고 음식을 다스려 사람의 몸을 이롭게 하는 것에 초점을 맞추고 있다.

도문(道門)에서는 인체의 생리 현상 및 병리적 변화를 “이의(二儀)가 균등하며 오행(五行)에 상응했는가”라는 것과 “신(神)은 원기(元氣)를 먹고, 형(形)은 오미를 먹는다”는 말에 대응하여 생각한다. 도사들의 일상적인 기거나 행도수련(行道修煉), 그리고 음식에 대한 선택을 통해 보면, 천인합일(天人合一)의 이치에 맞도록 관련 내용이 구성되어 있음을 알 수 있다. 이는 곧 오행(금 목 수 화 토: 金、木、水、火、土), 오미(신 산 함 고 감: 辛、酸、咸、苦、甘), 오장(폐 간 신 심 비: 肺、肝、腎、心、脾), 오시(춘 하 추 동 장하: 春、夏、秋、長夏)의 생함과 극함의 규율을 고려한 것이다. 또한 오주(피 진 골 맥 기: 皮、筋、骨、脈、肌), 오색(백 청 흑 적 황: 白、青、黑、赤、黃), 오음(상 각 우 치 궁: 商、角、羽、徵、宮), 오관(비 목 이 설 순: 鼻、目、耳、舌、唇), 오액(체 읍 타 한 연: 涕、泣、唾、汗、涎), 오곡(기 마 화 맥 직: 黍、麻、禾、麥、稷), 오과(도 리 울 행 조: 桃、李、栗、杏、棗), 오채(총 구 곽 해 계: 蔥、韭、藿、薤、葵) 등의 배합 규율을 기준으로 삼는다는 것이기도 하다.

이러한 분류법은 식물의 성질과 본래의 맛이 인체의 오장(五臟), 경맥(經脈), 오관(五官) 등과 그 물망을 이루면서, 따로 분류되어 인체의 체계를 만든다는 것과 연관된다. 이와 같은 사상은 전국(戰國)시대부터 시작되었으며, 한대(漢代) 이후 발전되고 내용이 정리되어 중국 전통 의학이론의 기초가 되었는데, 이후 다시 도교에 흡수되면서 사람들의 일상적인 양생 생활과 연관을 갖게 되었다.

먹는 것을 다스린다는 식치(食治)에 대한 인지(認知)의 기초는 아래와 같다. “먹음으로써 사(邪)를 배출하고 장부(臟腑)를 안정시키며, 신(神)이 지(志)가 활발해 지도록 함으로써 혈기를 돕는다. 섭생(攝生)하는 이들은 기가 바르므로 맛에 순응하게 되며, 맛에 순응하게 되면 신과 기가 맑아진다. 신과 기가 맑아지면 영(靈)이 진(真)과 합(合)을 이루어 온전해지고, 영이 온전해지면 오사(五邪)와 백병(百病)을 물리치게 된다.” (편작(扁鵲)의 말); 먹는 것을 잘 다스리면 병을 물리칠 수 있으니 이는 매우 좋은 방법이다. 장기간에 걸쳐 형성된 음식의 섭취 방식이 곧 가장 효력 있는 양생술이다.”(손사막(孫思邈)의 《천금요방·식치》(千金要方·食治)) 이러한 사상은 선진(先秦)시대의 주례(周禮)로부터 그 연원을 찾을 수 있다. 주례에서는 당시의 의인(醫人)들을 질의(疾醫), 식의(食醫), 양의(瘍醫), 수의(獸醫)의 네 종류로 구분하였는데, 두 번째 순서에 해당했던 ‘식의’는 제왕과 귀족의 음식위생을 담당했던 영양사들을 지칭하는 것이었다. 이러한 영양사들의 임무는 “왕의 육식(六食), 육음(六飲), 육선(六膳), 백수(百羞), 백장(百醬), 팔진(八珍)의 모든 것을 조화롭게 어우러지도록 하는 것”이었는데, 이는 고대 섭생 중의 음식 위생에서 매우 중요하게 다루어지는 내용들이었다.

손사막은 《천금요방·식치》에서 이렇게 말했다: “사람의 몸이 평화롭기 위해서는 음식으로 잘 조절해야 하며 맹목적으로 약을 복용해서는 안 된다. 무릇 기는 음식의 재료에 함유되어 있는데, 사람들은 음식을 어떻게 먹는 것이 이로운가를 알지 못한다. 몸이 편안하기 위해서는 음식에 그 방책이 있고, 병을 다스리는 것은 약에 근거해야 하지만, 음식을 잘 다스리지 못하면 삶이 장구하기 어려우며, 약이 위험함을 모르는 자는 병을 제거하기 어렵다. 그러므로 섭생하는 이는 먼저 병의 원인을 잘 알아 음식으로 이를 잘 다스려야 하는데, 음식으로 치료되기 어려울 경우 다시 약을 써서 치료해야 한다”. 이 말의 의미는 오미로 몸을 잘 다스리되 이로써 병이 낫지 않으면 다시 의약(醫藥)을 써야 한다는 것으로 해석된다.

물은 기(氣)의 어머니이다

당대의 경지가 높은 도사였던 사마승정은 수진정의론(修真精義論)에서 이렇게 말했다. “대저 물은 원기(元氣)의 진액이며 윤택한 양(陽)의 기운을 지니고 있다. 그러므로 형(形)이 있는 것은 모두 물의 영향을 받는다. 예로부터 물은 기의 어머니로 여겨졌는데, 물이 깨끗하면 기가 맑은 것이다. 기는 또한 형의 근본이니, 형은 기가 모여 만들어진 것이다. 몸 속에는 내액(內液)이 흘러 몸을 보호하고 있는데, 이는 장부와 기타의 몸 속 기관들을 윤택하게 만들며, 복장과 위로 통하여 진기(津氣)를

이롭게 한다.” 중국의 원시 민족들은 물이 만물을 깨끗이 해 주는 성결(聖潔)한 영물(靈物)이라 믿고 물을 신앙의 대상으로 삼기도 했다.

도교의 관점에서 볼 때, 물의 종류에는 정화수(井華水), 향수(香水), 부수(符水), 주수(咒水) 등이 있다. 정화수란 이른 새벽에 처음으로 뜬 우물물을 말한다. 정화수를 뜬 후에 그 물은 열 차례 정도 저으면 물의 표면에 백색의 거품이 생기는데, 거품이 가라앉고 난 뒤 음용(飲用)하면 된다. 맑고 깨끗한 정화수는 맛이 달고 그 성질이 평(平)하여, 신(神)을 안정시키고 마음을 진정시킨다. 또한 열을 내리고 음(陰)기를 도우며, 구강의 악취를 제거하는 효과가 있다.

향수는 향을 쫓는 단 위에 올려 신에게 바치는 물을 말하거나 혹은 향을 태운 재가 들어간 물을 말한다.

부수: 부문(符文)이 적힌 종이를 태워 재로 만든 다음 청수(清水)와 혼합한다. 이 때 물 속의 재가 가라앉으면, 깨끗한 윗 물을 마신다. 혹은 부(符)를 물 속에 넣고 끓이다가, 다시 적당량의 중의약을 넣고 끓여 마시는 물을 말한다. 도교인들은 이러한 부수가 능히 재액을 쫓는 효력을 지녔다고 믿었다.

주수: 주문을 외운 뒤에 마시는 물을 말한다. 일반적으로 주수는 부수와 같은 효력을 지녔다고 알려져 있다.

복수법(服水法)은 오래 전부터 사용되어 왔는데, 진(晉)대 갈홍(葛洪)의 《주후비급방》(肘後備急方) 제4권에는 복수(服水)의 방법에 대해 논한 《치졸절양실식기배욕사방》(治卒絕糧失食饑憊欲死方)이 수록되어 있다. 송대(宋代) 《성제총록》(聖濟總錄) 백 구십 팔 권의 초록(抄錄) 《신선복이문 치졸절양기비욕사방》(神仙服餌門·治卒絕糧饑憊欲死方)에서는 “수행하는 이가 홀연히 사람이 없는 심산에 오거나 깊은 계곡에 오게 되어 먹을 것을 찾지 못하면 물을 마셔서 기를 보충하는 것으로 음식을 먹는 것을 대신해야 한다”라 하였다. 이와 관련하여 당대(唐代)의 손사막이 쓴 《천금익방》(千金翼方) 십 삼권 《벽곡복수방》(辟谷服水方) 중에 《복수금지법》(服水禁忌法)이 수록되어 있다. 복수벽곡복기법(服水辟谷服氣法)은 복수법(服水法)이 발전을 이룬 형태인데 위진당오대(魏晉唐五代) 이래 매우 성행하였다.

찬수진액(餐漱津液)

복액(服液)은 수당(隋唐)시기 상청파(上清派)에서 매우 성행하였는데, 사급운아(四極雲牙), 복진오아(服真五牙) 등이 이에 속한다. 아(牙)란 치아(齒牙)를 말하는데(芽는 새로이 움트고 발아하는 것을 말한다), 오(五)는 자연계의 동, 서, 남, 북, 중앙의 오방(五方)을 말한다. 도교에서는 이러한 오방을 신체의 오장, 오관 등과 연계시켜, “동쪽의 청색(青色)은 간에 속하는데, 눈으로 통하며, 형체를 갖추어 맥이 되었다”라고 말한다. 또한 “남쪽의 적색(赤色)은 심장에 속하고, 혀로 통하며 피의 형체가

되었고; 중앙의 황색은 비장에 속하고, 입으로 통하여 살갓이 되었으며; 서쪽의 백색은 폐에 속하고 코로 통하여 피부가 되었는데; 북쪽의 흑색은 신장에 속하며 이음으로 통하고 뼈로 형제를 갖추었다”라 하였다. (《복기정의론》(服氣精義論)) 그러므로 매일 새벽에 오방을 마주하고 조기(朝氣)를 흡수하여 배에 들게 한다. 그런 연후 혀로 구강 안의 상하를 휘저은 다음, 치아가 있는 입안과 바깥쪽의 불이 부풀려지도록 입안에 진액(津液)을 가득 채운 후 다시 천천히 삼키도록 한다. 이러한 찬수진액법(餐漱津液)은 “허영지도(虛映之道) 이자 자연지공(自然之功)”이며, 천인합일의 사상아래 “천지지정(天地之精)을 취하여 몸에 들게 하는” 실천적 수련법이다.

복식오아법(服食五牙法)은 다른 말로 고수공(鼓漱功), 또는 복식옥천법(服食玉泉法)이라고도 한다. 당(唐)의 손사막은 《천금방·양성서》(千金方·養性序)에서 이렇게 말하고 있다: “아침에 옥천(玉泉)을 마시면 건장해지고 낮 빛이 좋아진다. 옥천이란 곧 타액을 말하는 것으로 해가 뜨기 전에 입에 침이 가득하게 하여 입 안을 가시고 다시 삼킨다.”라 하였다. 수대(隋代)의 조원방(巢元方)은 양생방(養生方)에서 이르기를 “타액을 삼키는 법을 세 번 이상 하게 되면, 균을 죽이고, 허한 기를 보강하게 되어 건강해진다”라 하였다. 이를 볼 때, ‘치구고간조(治口苦乾燥)’ 법이 당대 이전에 이미 유행했음을 알 수 있다.

술은 오곡의 정수이다

도교에서는 술을 일컬어 “오곡의 정수이며, 맛의 극치”라 한다. (《양성명연록》(養性命延錄)) 술은 양생을 돕고 병을 치료하는 기능이 있지만, 너무 지나치면 성명을 손상시키게 된다. 당대의 도교 계율에서는 “학사와 백성들은 양성(養性)에 해가 되는 술을 먹어서는 안된다”(《요수과의계율초》(要修科儀戒律鈔))라 하였으며, 도를 공부하는 이들은 “주악(酒惡)에 유혹되어서는 안된다”(《동현영보도학과의》(洞玄靈寶道學科儀))라고 하였다. 도교에서는 이러한 말을 통해 수도인들이 술에 탐닉하지 말고, 술을 많이 마셔도 안되며, 술로 몸을 상하지 않게 하고 술로 성(性)을 타락하게 하지 말 것을 당부하고 있다. 그러나 또 다른 한편으로, 양성(養性)의 방법 중에 소량의 술을 마셔서 기(氣)와 성(性)을 조화시키는 방법이 있는데 “복기(服氣)를 함에 있어, 매일 공복에 두 잔의 술을 마시면 효과가 좋다”(《태청조기경》(太清調氣經))고 이른다. 위진(魏晉)시기에는 사대부 계층에서 복식령비산(服食靈飛散), 오석산(五石散)의 수련법이, 당대 초기에는 온주조복사선산(溫酒調服四扇散), 청운자반동산(靑雲子返童散), 구기산(構杞散), 지수산(地髓散) 등의 수련법이 성행하였다. 이는 모두 술의 힘으로 기를 돋우어 정혈(精血)의 맥(脈)을 통하게 하는 방법이다. 이로 볼 때, 도교의 양생법에서는 소량의 술을 마시는 것을 권하고 있으며, 금주(禁酒)해야 할 것을 말하지는 않는다.

도교에서 권장하는 음주(飲酒)의 방법 중에는 약과 술을 함께 배합하여 마시는 것이 있는데, 약주서(藥酒序)에는 아래와 같이 말하고 있다. “무릇 술이란 것은 곡열(谷藥)의 정수로서 신기(神氣)를

이롭게 하는데, 그 성질은 민첩하고 용맹하며, 변통(變通)에 능하다. 또한 위장에 이로우며 약(藥)이 많은 효력을 발생시키게 하는 효능이 있다. 그러므로 좋은 약초와 술을 함께 배합하면 술과 약초가 서로 상대를 이롭게 하니 별다른 선방(仙方)과 약품이 없이도 반드시 병을 제거하는 효험이 있다.” 당대(唐代)에는 황주(黃酒), 황정주(黃精酒), 구기주(枸杞酒), 국화주(菊花酒), 창포주(菖蒲酒), 송엽주(松葉酒), 송지주(松脂酒), 백엽주(柏葉酒)를 비롯하여 도인주(桃仁酒), 행인주(杏仁酒), 신선오마주(神仙烏麻酒), 삼석주(三石酒)를 담가 먹는 것이 크게 성행하였다. 이러한 약주들은 모두 몸을 가볍게 하고 눈을 밝아지게 하며, 연년익수(延年益壽) 하게 할 뿐만 아니라, 기혈(氣血)을 돕고 근육과 뼈에 이로운 작용을 한다.

“술이 없으면 인세(人世)가 이루어질 수 없다”라는 말이 있듯이 민간에서의 음주 풍속은 민속에례와 의법 그리고 종교의 재초(齋醮) 의식 모두에 녹아 있다고 할 수 있다. 예를 들면, 봄이 오면 신춘도소주(新春屠蘇酒)를 마시고; 단오절에는 옹황주(雄黃酒)를 뿌렸으며; 매년 5월 5일이 되면 남녀노소 모두 부(符)를 지니고 창포주(菖蒲酒)를 마시고; 중양절(重陽節)에는 국화주(菊花酒)를 마신다. 이렇듯 음주 풍속은 중국인들의 생활 속에 깊이 자리하고 있는데, 이는 또한 일종의 물질적 향유 혹은 정신적 위안으로도 해석이 가능할 것이다.

약차(藥茶)로서 차를 대신한다

고대인의 음차(飲茶) 역사는 매우 유구한데, 중국 최초의 음차 자료인 《차경》(茶經)의 기록을 보면 삼황시대(三皇時代)에 이미 음차의 시속이 존재하였다는 설이 있다. 이러한 내용이 사실이라 보기는 어려우므로 좀 더 근거 있는 자료인 전한신작(前漢神爵)삼 년(기원전 59년)의 기록을 보게 되면, 왕포(王褒)의 《장약》(僮約)에서는 이미 “차를 볶는다”, “무도(武都)에서 차를 샀다”는 내용이 기술되어 있다. ‘차’라는 말은 당나라 육우(陸羽)의 《차경》(茶經)에서 처음으로 볼 수 있는데, 《이아》(爾雅)에서는 “화고(禾賈)는 고차(苦茶)이다”라 말하고 있으며, 곽박(郭璞)은 이에 대해 “일찍 수확한 잎을 일컬어 차라 하고, 늦게 채취한 것을 명(茗)이라 하는데, 촉인(蜀人)들은 분(芬)이라는 차를 일컬어 고차(苦茶)라 하였다”라고 주(注)를 달았다. 곽박의 주에서는 “몽근히 끓여서 죽으로 먹는다”라 하며 또 다른 음차의 방법을 알려주고 있기도 하다. 서진(西晉)의 두육(杜育)은 《순부》(荈賦)에서 음차에 관해 말하면서 “물 표면의 거품이 가라앉자 꽃잎이 뜬다”라고 하였는데, 이로 볼 때 서진(西晉)시기에 화차(華(花)茶)라 불리는 말리차(자스민차)를 음용 했음을 알 수 있다.

약차는 차를 대신하여 초약(草藥)을 우려낸 것을 말하거나 혹은 초약과 차를 배합하여 차로 마시는 것을 말하는데 이러한 음용 방법은 산 속에 거하는 도사들로부터 시작되었다. 도홍경(陶弘景)의 《잡록》(雜錄)에서는 “쓴 차는 몸을 가볍게 하고 뼈를 튼튼히 하는데 단구자(丹丘子)와 황산군(黃山君)이 이를 음용했다”라 하였다. 수당(隋唐)시기에 이르러서는 왕원지(王遠知), 번사정(潘師正), 사마

승정(司馬承禎) 등 고산(嵩山)의 도사나 왕옥산(王屋山)에 은거하는 수도자들이 송엽차(松葉茶), 백엽차(柏葉茶), 감국차(甘菊茶), 행인차(杏仁茶), 도인차(桃仁茶) 등을 스스로 제조하여 이를 음용 하였다. 도사들이 이런 약차를 만드는 방법은 비교적 간단하다. 예를 들면, 감국차(甘菊茶)는 눈을 밝게 하고 간의 열을 내리며, 피로를 풀어주고 머리를 맑게 해주는 효능이 있는데 그 제조 방법은 아래와 같다: 먼저 황국과 그 줄기를 같이 따서 깨끗이 씻은 후에, 그늘에서 말려 가루를 내어 타서 마신다. 일반적으로 5월에 국화의 줄기를 따고, 9월에 꽃을 채취한다. 박하 차(薄荷茶)의 경우는 탁한 기를 없애 주고, 막힌 코를 뚫어주며, 두통을 없애고 마음을 안정시키는 작용이 있다. 또한 나마엽차(羅摩葉茶)는 두통을 없애 주고, 석남아 차(石楠芽茶)는 허한 기를 보충해 주고, 회아차(槐芽茶)는 장에 바람이 들어 하혈을 하는 것을 막아 주고, 마른 변을 보는 것과 치질에 효능이 있다.

당대(唐代)의 사람들은 차의 효능에 많은 관심을 가져, 차정(茶情), 차취(茶趣), 차품(茶品) 등을 논하였으며, 《차경》(茶經)에서는 “차의 성질이 차가우면, 마시기에 가장 적합하다”라 하였다. 또한 “수행을 행하는 자가 열이 나고 목이 마르거나, 답답함을 느끼거나, 두통이 나거나, 눈이 건조하거나, 사지와 몸의 마디가 편지 않으면, 제호(醞醐)의 감로(甘露)로써 이를 치료한다” 라 하였다. 도사들은 많은 종류를 약차를 제조하였는데 이는 일반 차에 비해 효능이 더 뛰어나다.

유정량(劉貞亮)은 차가 지닌 열 가지의 덕을 말한 바 있는데 그 내용은 아래와 같다: 우울한 기운을 없앤다; 졸음을 쫓는다; 몸에 생기를 부여한다; 병기(病氣)를 쫓는다; 예(禮)와 인(仁)에 이롭다; 공경(敬意)의 뜻을 지니고 있다; 그 맛을 음미할 수 있다; 신체를 건강하게 한다; 도(道)를 행하는데 도움을 준다; 고상하고 높은 덕을 지녔다. 도문(道門)의 약차는 “식생활의 정수일 뿐 아니라 육식의 누린내를 제거” 함은 물론 신지(神志)를 모이게 하고, 심기를 편안케 하며, 연년익수를 가능하게 함으로써 일반 차에 비해 더 큰 효능을 지녔다고 할 것이다.

죽을 먹어 신선에 이른다

많은 세인들이 장생을 추구하지만, 목전에 그 법이 있는지는 깨닫지 못하네.

나는 장생을 얻는 간단한 방책을 얻었으니, 그것은 바로 죽을 먹어 신선이 되는 것이라네.

- 육유

도사들은 산에 거하며 매일 죽을 먹는데, 그 이유는 죽이 몸에 새로운 생기를 부여하고 위에 부담을 주지 않을 뿐 아니라 그 외에도 많은 좋은 점이 있기 때문이다. (양계만지(梁溪漫志)) 이와 연관하여 돈황에서 발견된 고서 중에 ‘도교신선죽’(道敎神仙粥)이라는 처방의 예를 들면, 찹쌀, 생강, 파를 이용하여 죽을 쑤어 입맛을 돋구고, 기를 생하게 하며, 비장을 이롭게 한다고 되어 있다. 도교의 식이요법 중에서는 호마죽(胡麻粥)이라는 것이 있는데, 이는 호마, 멍쌀을 넣어 죽을 쑤어 먹는 것으로

로 머리를 검게 하고 눈을 밝게 하며 신장을 이롭게 하는 효능이 있다. 이 외에도 오로칠상(五勞七傷)을 위한 인삼죽(人參粥), 산약죽(山藥粥), 구기죽(構杞粥), 육부용죽(肉蓯蓉粥)이 있으며, 근육과 뼈를 튼튼하게 하고 기력을 보강해 주는 거승죽(苮勝粥), 황기죽(黃芪粥), 석영죽(石英粥)이 있다. 또한 나쁜 기운을 몰아 내고 두통과 경련을 치료하는 것으로 동마자죽(冬麻子粥), 의이인죽(薏苡仁粥), 갈분죽(葛粉粥), 총시죽(蔥豉粥), 죽엽죽(竹葉粥), 측백엽죽(側柏葉粥)이 있다. 오래된 기침을 멈추게 하는 죽으로는 배죽, 무죽, 행인죽(杏仁粥) 등이 있는데 이런 죽의 종류는 너무 많아 일일이 열거하기 어렵다. 그 중에는 또한 단미약죽(單味藥粥), 복방약죽(複方藥粥)도 있으며, 식물류 동물류의 약죽이 있다. 도사들은 이러한 죽을 이용하여 허기를 채우기도 하고, 병을 치료하기도 하므로 이러한 죽은 양생보건의 효능을 지녔다고 하겠다.

《황제내경》(黃帝內經)에서는 “약으로 병을 물리치고, 음식으로 몸을 조절한다”, “곡육과차(谷肉果菜)에 모든 영양분이 다 들어있다”라 하였다. 당(唐)의 도사들은 약죽이 몸에 이롭다 하였는데, 이는 약으로 병을 고치고, 일종의 건강보조식품인 죽으로서 몸을 돕는다는 생각을 전제로 한 것이었다. 당대의 의약가였던 손사막은 《천금방》(千金方), 《천금익방》(千金翼方)이라는 두 편의 저서에서 전문적으로 ‘식치(食治)’에 대한 부분을 다루었으며, 민간에서 통용되는 처방도 함께 기록하였다. 예를 들면, 곡물의 쌀겨 죽이 무좀과 부종에 효험이 있다 하였으며, 방풍죽(防風粥)은 사지마비증에 효험이 있다고 하였다. 월오현자(月湄玄子)라 불리는 도사 장정(張鼎)은 《식료본초》(食療本草)에서 명죽(茗粥)과 시죽(柿粥) 등의 처방에 대해 언급하였다. 도사와 방사들은 “오곡(五穀), 오축(五畜), 오과(五果), 오채(五菜)가 배고픔을 채우기 위해서 쓰일 때는 음식이 되지만, 병을 치료하기 위해 쓰일 때는 약이 된다”라 하였다. 그러므로 미곡과 약물을 배합하여 같이 끓여 죽을 만들면 상호작용을 일으켜 약물만 써서 병을 치료하는 것과 다르며, 또 단순히 미곡을 먹어 몸 상태를 조절해 주는 것과 다르다. 이는 곧 만 가지 약이 만 가지 음식과 결합하는 것이며, 만 가지 의술이 만 가지의 건강 보조술과 결합하여 조화작용이 일어나 “강한 기운을 완화시키며, 평이한 기운에 힘을 더해 주는 것이다”. 그러므로 이는 《본초구진》(本草求真)에서 말한 “곡식과 곤충은 일상에서 먹는 음식으로 병을 낫게 하는 데 큰 효과를 주지 못하지만, 이에 합당한 약과 배합하게 되면 큰 효과를 발휘하게 되므로 결코 무시할 바가 못 된다”는 말과 동일한 의미를 지녔다고 할 것이다.

식료(食療)와 본초학(本草學)

도교의 음식문화에서는 식치(食治)를 매우 중시한다. 식치에 관한 최초의 전문 서적은 《한서·예문지》(漢書·藝文志)에 수록된 《신농황제식금》(神農黃帝食禁) 제7권이다. 한대(漢代)의 의성(醫聖)이었던 장중경(張仲景)은 또한 《금궤요략》(金匱要略)에서 식치와 음식의 금기에 대해 논술하고 있다. 진(晉)의 갈홍(葛洪)은 《포박자내외편》(抱朴子內外篇)을 통해 음식의 효력에 대해 논하였는데,

특히 복이선약(服餌仙藥)과 벽곡절식(辟谷節食)을 주장하였다. 양조(梁朝)의 도홍경(陶弘景)은 《신농본초경집주》(神農本草經集注)에서 동식물의 종류와 광물류의 약품 365종을 소개하였고, 다시 약물을 상, 중, 하의 등급으로 나누어 논하였다. 그는 “상급의 약은 임금을 위한 약으로서 양명(養命)하여 하늘의 뜻에 응하고, 몸을 가볍게 하고 기를 도와 불로장수하게 한다” 하였다. 또한 “중급의 약은 양성(養性)하는 이에게 이롭고 질병을 예방하며 허약체질을 건강하게 해 주는 작용을 하며, 하급의 약은 주로 병을 치료한다”라 하였다. 분류학의 측면에서 볼 때, 도교 도사의 본초약물학 관점은 이미 발생된 질병에 국한된 것이 아니라, 양명(養命)과 양성(養性)에 관계된 것임을 알 수 있다. 바꾸어 말하자면, 도교본초약물학의 핵심은 양생에 이롭고 질병을 방지하며 연년익수를 가능케 하고, 동식물과 외단을 예련할 수 있는 광물질류의 약품을 논하는 데 있다.

당대 의약학자인 손사막은 《천금방》(千金方), 《천금익방》(千金翼方), 《복수론》(福壽論), 《섭생진록》(攝生真錄), 《침중소서》(枕中素書), 《존신연기병》(存神煉氣銘), 《보생명》(保生銘), 《손진인식기》(孫真人食忌) 등에서 가식(可食), 의식(宜食), 기식(忌食), 복식법(服食法), 오장소의식법(五臟所宜食法), 양성법(養性法) 등의 식이요법에 관한 항목을 전문적으로 다루었다. 이는 음식과 의술, 음식과 양생을 결합시킨 것으로서 그 영향은 현대인의 생활에까지 이르고 있다.

손사막의 제자이자 도사인 맹선(孟詵)은 138항목의 《보식법》(補食法)을 찬(撰)하였다(당(唐)의 동주자사(同州刺史)였던 맹선(孟詵)이 찬(撰)한 것이라 하기도 함). 또한 그의 제자인 월오현자(月吾玄子) 장정(張鼎 道士)은 여기에 98항목을 더 증보(增補)하여 책의 이름을 《식료본초》(食療本草)라 하였는데, 그 중의 많은 내용이 《당본초》(唐本草)에서는 언급하지 않은 것들이다.(오수거(吳受琚) 편집 주: 《식료본초》, 1992년, 중국상업출판사(中國商業出版社) 참조)

《천금방·식치》(千金方·食治) (오수거 주, 《천금식치》(千金食治), 1989년, 중국상업출판사 참조)와 《식료본초》(食療本草)는 당대(唐代)의 중요한 음식약물학에 관한 저서로서 세 가지의 특징이 있다.

먼저 책의 내용에서 언급한 식용약품은 주로 일상식품들인 경우가 많은데, 대다수의 약품이 박종류나 채소류, 미곡과 초목 그리고 동물의 장기들이다. 이는 식용이 간편하고, 맛이 좋으며 남녀노소 누구나 쉽게 먹을 수 있으며, 그 외 수도자와 양생가 복이단석가(服餌丹石家)들이 먹기에 적합하다. 책에서는 약물의 식용방법과 제조과정, 보조 재료의 첨가, 보존 방법 등에 대해 언급함은 물론, 특정한 약품을 너무 많이 복용했을 경우 나타나는 부작용에 대해서도 설명을 덧붙이고 있다. 이는 식용약품을 보다 정확하고 합리적으로 사용할 수 있게 설명한 내용이라는 측면에서 이와 유사한 이전의 책들에 비해 수준이 높다고 할 수 있다.

다음으로 이러한 저서에서는 식이요법을 위해 고려해야 할 지역성에 대해 언급하고 있다. 즉 식용약품은 광대한 지역에서 채취가 가능하므로, 산지가 다를 경우 그 효과도 다르다는 것을 설명하고 있다. 또한 동일한 식용약품이지만 어떤 부분을 사용하는가에 따라 그 효과도 달라지므로, 약물(藥物)

이 전체적으로 그 효능을 충분히 발휘할 수 있도록 하였다.

그 외 편찬의 과정에서 전인(前人)들이 언급한 내용들을 광범위하게 수집하였으므로 민간의 처방과 도사들의 실제적 경험도 함께 흡수하여 새로운 식이요법의 방법과 효과를 언급하였다. 이는 당대 중원지역 식이요법 의학 경험의 결론이자 그 발전 상황이라고 할 수 있을 것이다. 그러므로 후세 인들은 《천금방·식치》(千金方·食治)와 《식료본초》(食療本草)를 당대 도교 약물학과 연관된 식이요법 서적의 전형으로 여기고 있다.

도교에서의 채식

도단의 궁관제도(宮觀制度)가 형성된 이후, 도교에서는 채식을 실천하였으며, 육류를 먹는 것을 금지하였다. 채식주의가 형성된 원인은 도교의 교의 계율 및 불교사상의 영향 등과 어느 정도 관련이 있는 것이 사실이다.

도교에서는 한 순간의 판단과 생각으로 선악이 결정될 수 있으며, 한 순간의 선하고 혹은 악한 생각이 선한 행동이나 악한 행동을 유발할 수도 있는데, 종교의 기능이 이러한 측면에 영향을 미치기도 한다고 본다. 선 혹은 악을 행하는 구체적인 행동은 매우 빠르게 결정되고 행해지므로 그 결과가 미치는 영향이나 심리적인 압박에 대해서는 미처 돌아보지 못하는 경우가 많다. 종교에서는 이를 인과의 씨앗으로 보므로 종교는 앞으로 인류의 운명에 영향을 끼칠 수 있는 큰 잠재력을 지니고 있는 것이다. 세상의 모든 생명체는 도성(道性)을 지니고 있다. 이는 곧 중생의 생명본질로 이어질 수 있을 것인데, 이런 것을 생각할 때 사람들이 마음대로 생명(生靈)을 해할 특별한 권리는 없는 것이다. 사람은 과연 생물의 생사대권을 조종할 권리가 있는 것인가? 만물은 먹이사슬로 연결되어 있으며, 이로써 식물과 동물은 생명을 얻는다. 자연계에서는 생명이 서로 융합되었을 때 만물이 장구한 생명력을 이어갈 수 있는 것이다. 생존을 유지하기 위해 사람은 살생을 할 수 밖에 없다. 그러나 종교도덕과 종교심리의 범주에서 볼 때, 사람은 되도록 살생을 하지 말아야 할 것이며, 단지 자신의 욕구 만족이나 악한 심리에서 생물을 해쳐서는 안 될 것이다. 또한 자신뿐만 아니라 타인에게도 생물을 해하지 않도록 충고하며 생명의 권리를 보호해야 할 것이다. 이 또한 도교 종교신앙의 준칙이라 할 것이며 도교 계율 중의 ‘불살생계(不殺生戒)’라 할 수 있다. 이러한 사상은 유교의 ‘인서(仁恕)’와 공통점이 있으며 동일한 원류를 갖고 있다.

다음으로 도교의 ‘승부’(承負) 학설과 윤회보응설의 교의로서 살생의 문제를 억제할 수 있을 것이다. 즉 살생을 행하게 되면 인과와 전생으로 영원한 고통을 받는다는 것은 채식의 계율을 지킬 수 있도록 한다.

선진(先秦)시기의 방사나 황로(黃老) 사상을 신봉했던 자들 그리고 양생연신(養生煉神)으로 신선을 추구했던 사람들은 “채식을 하면 사람들이 건강하고 힘이 있으며 육식을 하는 자들은 용맹스러우

나 병에 잘 걸린다”고 여겼다. 또한 “곡류를 먹는 자들은 지혜롭고 총명하며, 돌을 먹는 자들은 살찌고 죽지 않으며, 영지를 먹는 자들은 불로장생하며, 원기(元氣)를 먹는 자들은 장생하며 하늘도 그를 죽일 수 없다”고 생각하였다. 이는 “약을 먹는 자들은 천지 일월과 함께 영원할 수 있기 때문이다”. (신농경 《神農經》) 도사들은 장생과 신선을 추구하기 위해, 풍로(風露)를 먹고 마시며, 복이(服餌)와 벽곡(辟谷)을 행하므로 자연히 육식을 하지 않게 된다.

차문화, 주문화, 식문화를 포함하는 당대 도교의 음식문화는 중국 도교사의 중요한 조성 부분이며, 중국 전통문화에서 매우 특별한 의미를 지닌다. 도교는 이천 년 이상의 발전사를 거치면서 내심의 청정한 경지를 추구해 왔고, 천도세리(天道世理)에 통달하고자 하였으며, 음양 오행과 조화를 이루고자 하였다. 도교에서는 의식동원(醫食同源), 약식일여(藥食一如)의 정신으로 음식으로서 인생을 살찌우고 인성(人性)을 바르게 하고자 하였는데 이는 중국음식 문화의 발전에 심오한 영향을 끼쳤다.

道教文化における飲食と養生

呉受琚
中国社会科学院世界宗教研究所道教研究室研究員

道教では自然、社会、人体を同一根源・同じ構造の相互感応を一つの全体と見なす、一つの宇宙システムである。人類は自然と社会の環境の中で如何に自分自身の健康を保つのか、自己の精神の安寧・自由を保持するのか、自然の営みに逆らわず、人の世の出来事の変化のために損害を被らない。これを遵道・守道・修道の最上の立場としている。これらの思想は、唐代道教において特に顕著であり、この種の修練方法は唐代中期には既に様々な様式が形成され、かなり高い程度まで発展していた。

食は生命の基礎である

『礼記・礼運篇』に「飲食男女、人之大欲存焉」とある。食欲と性欲は人類の二大欲求であり、この二つから言えば、飲食は性欲の追求よりも強く、飲食は生物生存を維持するための基礎である。「食為民之本」（『通玄真経』）とあるが、人は一日で衰えたりはしない。道教では、「人之為性也、与天地合体」（唐代の道士、司馬承禎の語）と考える。唐『黄庭内景五臓六腑補瀉図』に「夫天主陽、以五氣食人。地主陽、以五味食人。氣味相感、結為五臓、五臓之氣、散為四肢十六部三百六十節、引為筋脉、津液、血髓、蘊成六腑、三焦、十二経、通為九竅」と曰う。五味は乃ち五行の精（『四気撰生図』）、五行の精は即ち天地の霊である。因って人は天地自然の氣に従い、三才（天・地・人）となり、生命の媒体となる。

道教では、「上古之人、飲血茹毛、純一受氣、所食無滋味之爽、臟腑無烟火之毒、各遂其性、患害不生。」と考え、上古時代の人々は自然の食物を生で食し、疾病を患わなかった。しかし、後世になると、「神農始教、抃植五谷。鑽火變腥、以有営為、能冒寒暑、故生疾病」と言われたが、これは全く根拠のない言説である。食は生命の基であるが、飲食が適当でなく、五味が適切でなければ、食は疾病の原因になってしまう。これには注意が必要である。

飲と食徳

『礼記』「礼運篇」に「礼之初、始於飲食」と云う。飲食の礼儀作法もまた道教教団の教理規範内容である。道を志す者は、御馳走を目の前にしても、皆な真っ直ぐ澄んだ心で、身中の神を想う。そして、その神に最初に食事をしてもらうことを想像し、次に「食物養生、天神護衛」（『大上洞玄靈宝四方大愿経』）」という呪文を声を出さずに唱える。食事が終わると、心の中で、「百谷入胃、合神与氣。慎補血液、亡墮尸邪。超登金闕、与天地長生。役使六丁、奉衛靈童」（『上清金闕帝君五斗

三一図決』)と感謝の言葉を述べる。

この他、道士は食事の際に話をしてはならない。例えば、孫真人『備急千金要方』に「道林養性」を引き「飲食時不得語、語而食之、患胸背痛」と曰う。飲食時には、咀嚼する音は発してはいけない。食べ物を床に落としてはならない等、名目は様々である。これらの礼儀作法は、基督教の礼儀作法と似ており、宗教信仰の特徴である。

道教の食事作法では、飲食生活と大自然の相互調和を重視すると同時に、四季の移り変わり・日常生活の動と静の調和・風土や環境に適った飲食礼儀作法制度を最高の理想とする。このような思想が道教飲食文化の中心内容である。まさに『保生要録』「論飲食門」に云う「飲食者、所以資養人之血氣。血則榮華形体、氣則衛護四肢。精華者、為髓、為精、其次者、為肌、為肉。常時不可待極飢而方食侯極飽而撤饌。常欲如飢中飽、飽中飢。」、「人欲先飢而后食、先渴而后斂。不欲強食強斂故也。」、「不欲先進熱食而隨餐冷物、必冷熱相攻而為患。凡食、先熱食、次温食、方可少餐冷食也。凡食、太熱則傷胃、太冷則傷筋。」、「凡所好之物、不可偏耽、偏耽則傷而生疾。所惡之味、不可全弃、全弃則臟氣不均。」、「四時無多食所王并所制之味、皆能傷所王之臟。宜食相生之味、助王氣也。五臟不傷、五氣增益、飲食合度、寒温得宜、則疾不生。」である。

中国古代では、儒家は社会経験を重んじ、仏家は性格を重視し、道家は身を治めることに重きを置いた。修道者は、医と道を最も重要とした。医学は病を取り除くことを主とし、道教は養生を務めとした。それ故、古代の「摂生尚玄」、「医道同源」という主張は互いに通じ、助け合う構造がある。名高い医者・薬物学者が次々と高名な道士の門を叩いたことは、何ら驚くことではない。

五味の調和を保ち、食事療法を重んじる

道教養生学は人々の日常生活の飲食に基礎を置き、五味の増減や食事療法を重んじている。

道門は人体の生理現象及び病理変化は皆「均乎二儀、應乎五行」「神服元氣、形食五味」（司馬承禎『修真精義論』）と考え、道士達は日常生活・道の修養鍛錬・飲食の選択において天人合一、五行（金・木・水・火・土）、五味（辛・酸・鹹・苦・甘）、五臟（肺・肝・腎・心・脾）、五時（春・夏・長夏・秋・冬）の相生、相克から生じる規律、五主（皮・筋・骨・脈・肌）、五色（白・青・黒・赤・黄）、五音（商・角・羽・微・宮）、五官（鼻・目・耳・舌・唇）、五液（涙・汗・涎・唾・汗・涎）、五穀（黍・麻・粟・麦・粳黍）、五果（桃・梨・栗・杏・棗）、五菜（ネギ・ニラ・藿・ラッキョウ・葵）等の組み合わせの規律に必ず従う。これらの分類方法は、食物性の味・帰属を人体の五臟・経脈・五官等の結びつきの集まり・部門ごとの分属により人体のシステムを形成している。こういった思想は、最も古くは戦国時代に起こり、漢代以降、更に発展と帰納があり、中国伝統医学理論の基礎となり、その後さらに道教に取り入れられ、人々の日常生活での養生修性生活に直接用いられることとなった。

食事療法の知識の基礎は「食能排邪而安臟腑、神能爽志、以資血氣。摂生者氣正則味順、味順則神氣清、神氣清則合真之靈全、靈全則五邪百病不能干也。」（扁鵲語）や「若能食用平疴、积情遣疾、

可謂良工。長年餌老之奇法、極養生之術也。」（孫思邈『千金要方』「食治」）に由来している。これらの思想の根源は先秦時代に成立した『周礼』である。『周礼』の中で、当時の医者は疾医・食医・瘍医・獸医の四種類に分類される。二番目に位置づけられた「食医」は、即ち王や貴族の飲食や衛生を管理する栄養士手的な医師である。その職責は、「王の六食・六飲・六膳・百羞・百醬・八珍のバランスを管理すること」であり、古代の摂生における飲食や衛生の重要な一部分であった。

孫思邈『千金要方』「食治」に曰く「人体平和、唯須好將養、勿妄服藥。夫含氣之類、未有不資食以存在而、不知食之有成败。安身之本、必資于食、極疾之道、必凭于藥。不知食宜者、不足以存在也。不明藥忌者、不能以除病也。故攝生者先須洞曉病源、知其所犯、以食治之。食療不癒、然后命藥」と。五味の調和の保持と食事療法を重視する。食事療法で治らない場合に再び医薬を投与する。

水は気の母たり

唐代の高名な道士、司馬承禎の『修真精義論』に曰く、「夫水者、元氣之津、潜陽之潤也。有形之類、莫不資焉。故水為氣母、水潔則氣清。氣為形本、氣和則形泰。唯身之榮衛、自有内液、而腹之臟腑、亦假外滋、既可以通腹胃、益津氣」と。水は中国原始民族の信仰において、清浄な作用があり、神聖で神秘的なものであった。

水は、道教においては飲用可能な井華水・香水、符水、呪水等である。

井華水は、朝、最初に汲む井戸水を指している。汲んだ後にまず数十回かき混ぜ、表面に浮いている白い泡を取り除き、沈殿するのを待った後、ようやく飲用水として飲むことができる。このような清く澄んだ井華水は甘く、なめらかで、気持ちを落ち着かせ、陰を助け体内の熱を下げ、口臭を取り除く効能がある。

香水は、神の祭壇に供える聖水あるいは線香の灰が沈殿した水を指す。

符水は、一つは、符文が書かれた札を燃やし灰にした後、清水と混ぜ、灰が沈殿するのを待った後、飲用可能な上澄みの清水を指す。もう一つは、札を水の中に入れ、煮る、または適量の漢方で湯を沸かした後の飲用水を指す。道教徒は、これらの水には邪気を取り除き、災いを払いのける力があると信じている。

呪水は、呪文をかけた水である。この呪水は符水と同様、効力があるとされる。

服水法の歴史は古く、晋の葛洪『肘後備急方』巻四に服水『治卒絶粮失食飢憊欲死方』が記されている。宋代の『聖濟総録』巻百九十八「神仙服餌門、治卒絶粮飢憊欲死方」に「修行者が人のいない山の奥深くに迷い込んだり、深い谷底に落ち何も食べるものがない場合、唾液を水の代わりとして飲み服気をこれに代える」と引用がある。また、唐代の孫思邈『千金翼方』巻十三『辟谷服水方』には「服水禁忌」という段がある。服水法から服水辟谷服気法へと発展し、魏晋唐五代以降、次第に広まっていった。

食は津液を漱ぐ

服液は隋唐の時に道教の上清派で流行した。主に、服四極雲牙や服真五牙などの法を指す。牙は歯を指し（一に芽に作る。繁殖の始まりを指す）、五は自然界の東・西・南・北・中の五つの方位を指す。道教では五方位と自身の五臓・五官を関連付け以下のように認識する。「東方は青色、入りて肝に通じ、目に竅を開き、形は脈をなすあり」「南方は赤色、入りて心に通じ、舌に竅を開き、形は血をなすあり」「中央は黄色、入りて脾に通じ、口に竅を開き、形は肉をなすあり」「西方は白色、入りて肺に通じ、鼻に竅を開き、形は皮をなすあり」「北方は黒色、入りて腎に通じ、陰に竅を開き、形は骨をなすあり」（『服氣精義論』）。よって、毎日、朝に五方に向かい、朝の気を吸い、腹の中に貯める。舌を口腔内・歯の内側外側で動かす。両頬を唾液で膨らませ、唾液を口一杯にし、ゆっくりと呑み込む。この食漱津液法は「虚影之道、自然之功」であり、天人合一思想の導きによる「遠取天地之精、近取諸身」の実践行為である。

服食五牙法は、鼓漱功や飲食玉泉法とも呼ばれる。唐の孫思邈『千金方』「養性序」に曰く、「人当朝朝服食玉泉、使人丁壮、有颜色。玉泉者、口中唾也、朝旦未起、早漱津、令満口、乃吞之」と。また隋の巢元方『養生方』に「咽之三通乃止、殺虫、補養虚劳、令人強壯」。「治口苦干燥」と云う。以上から、この法が唐以前から既に広く行われていたことが分かる。

酒は五谷の華である

酒は、道教において「五谷之華、味之至也（『養性命延録』）」であり、養生や病を取り除く効能があるとされるが、過度な飲酒は命を害する可能性があると考えられている。唐代道教の戒律の告華誡に「学士及百姓子、不能飲酒失養性（『要修科儀戒律抄』）」とある。学道の人は「不可惑於酒悪（『洞玄靈宝道学科儀』）」である。修道の者は、酒に耽り、酒で暴れはいけない、酒は体を傷つけ、人を腐らせる性質があるということを指している。養性中は酒を控え行動を節制し、気性を調和し、「服氣時、毎日空腹兩盃酒、甚妙」（『太清調氣経』）であるとする。魏晋時代になると、士大夫階層で服食靈飛散や五石散が盛んに行われた。唐代初期には、温酒調服四扇散、青雲子返散、構杞散、地髓散などが再び流行した。これらは全て酒の力で気を補け、薬効を発散させることで新鮮な血液を脈絡に行きわたらせる。従って、道教では養生中に飲酒の節制を提唱するが、必ず禁酒をするという意味では無い。道教で飲まれる酒の内、薬酒の調合が重視された。『薬酒序』に曰く「夫酒者、谷蘖之精、和養神氣。性惟慄悍、功甚變通。能宣利胃腸、善守引藥勢。今則兼之名草、成彼香醪、莫不采自仙方、備守藥品、痾恙必塗、效驗可凭」と。唐代に流行した酒に地黄酒・黄精酒・枸杞酒・菊花酒・菖蒲酒・松葉酒・松脂酒・柏葉酒・桃仁酒・神仙烏麻酒・三石酒等がある。いずれも体を軽くし目をすっきりさせ、寿命を延ばし、気血を補い、筋骨を丈夫にする作用がある。

「無酒不成俗」とは、民間の飲酒習俗であり、民俗儀礼や宗教の齋醮には存在しないものはない。

例えば、新春の節句には新春屠蘇酒が必ず飲まれ、端午節に、人々は雄黄酒を飲む。五月五日は老若男女を問わずお守りの画を身に付け菖蒲酒を飲み、九月九日の重陽節には、菊花酒を楽しむ。酒は中国人の生活の隅々まで浸透し、一種の物質的享受であり、また一種の精神的慰めである。

薬茶を代飲する

古代の人々の茶飲み歴史は非常に長く、中国最古の茶飲みに関する書籍の『茶経』の記載では、伝説の三皇時代には既に茶飲みの習俗があった。これは史実ではないが、比較的信頼性のある記載では、前漢神爵三年（紀元前 59 年）王褒の『僮約』に「烹茶」、「武都買茶」に触れている。「茶」という字は、唐の陸羽『茶経』に最初に見られる。『爾雅』には「禾賈、苦茶」の郭璞注では「早采者為茶、晚取者為茗、一名芬、蜀人名之苦茶」とある。注の中で茶飲みの方法として「煮作羹飲」にも言及されている。西晋の杜育は『荈賦』で茶飲みを取り上げ「沫沈華浮」と述べていることから、西晋時期には末茶や華（花）茶が飲まれていたことがわかる。

薬茶とは、薬草を茶の代わりとして飲む、或いは薬草と茶を混ぜ飲み薬にして飲用することであり、山に隠棲する道士が創り出したものである。陶弘景は『雑録』の中で「苦茶、軽身換骨、昔丹丘子、黄山君服之」と述べている。隋唐時代、嵩山の道士で、王屋山に隠居し修道した王遠知、潘師正、司馬承禎等は皆自ら松葉茶・柏葉茶・甘菊茶・杏仁茶・桃仁茶等をつくり服用していた。道士達の茶の製法は比較的簡単である。例えば、甘菊茶は目のはっきりさせ肝臓をきれいにし、疲労を取り除き頭をすっきりさせる。その製法は、黄色の花弁と紫の茎の菊の花全部を摘み取り、洗浄し、陰干しにして、粉末にすり潰せば出来上がる。一般的に、五月に茎を、九月に花を採取する。また薄荷茶は邪気を払い、鼻詰まりや頭痛を治し、心の苛立ちを取り除く。羅摩葉茶は風邪や頭痛を治す効果がある。石楠芽茶は、弱った体を助け、風邪を治す。槐芽茶は、腸風邪・下血・硬便・痔等の症状を治す。

唐代の人々は茶の効果・茶の情景・茶の趣き・茶の品位にこだわりがあった。『茶経』にも「茶性寒、最宜飲用」、精行儉徳之人、若熱渴、凝悶、腦疼、目澀、四肢煩、百節不舒、聊四五啜、与醍醐甘露抗衡也」とあり、道士達が作り出した種類は数多く・療効果も広範囲な薬茶であり、よい茶よりも更に効果が勝っていた。

劉貞亮は、茶には憂鬱な気を散じ、眠気を払い、生気を養い、病の気を除き、礼やと仁を益し、敬意を表し、滋養を取り込み、身体を養い、道が行われ、志を貴いものにする「十徳」があるとした。道教での薬茶には更に「滋飯蔬之精素、攻肉食之膾膩」があり、神志を集め、心気を静め、寿命を延ばす効果がある。

粥を食し神仙となる

「世人個個学長年、不悟長年在目前。」

我得寵丘平易法、只將食粥致神仙。」

—陸游

道士は山に住み、毎日粥を食す。粥は古きを避けて新しきを出し、唾液や体液の分泌を促し、胃の調子を整え、有益な部分が少なくない（『梁溪漫志』）。敦煌文書からも「道教神仙粥」という食事療法が発見された。そこでは、もち米、生姜、葱の三つを煮たものを食べるだけで、胃を活発にし、精が付き、脾臓を丈夫にする効果があるとされる。実際、道教の食事療法にも胡麻粥というものがあり、胡麻とうるち米の二つだけで、頭髮を黒々とさせ、目の働きを回復させ、腎臓を助ける効果がある。また、様々な病気をふせぐ人参粥・山芋粥・枸杞（くこ）粥・肉苁蓉（にくじゅよう）粥、さらに筋骨を丈夫にし、力をつける苜蓿子（きょしょうし）粥・黄耆（おうぎ）粥・石英粥がある。風邪を治し頭痛と手足の痺みを抑える冬麻子粥・薏苡仁（はとむぎ）粥・葛粉粥・葱豉（そうし）粥・竹の葉粥・側柏葉（このてがしわの葉）粥がある。長く続く咳を直すには梨粥・大根粥・杏仁粥など、種類は多く、数えきれないほどである。中には単味の薬粥もあれば、複数を調合する薬粥もある。そして植物類の薬粥もあれば、動物類の薬粥もある。道士が粥を食すことには餓えをしのぐ以外に、疾病を治療するためでもあり、同時に養生健康保持の意味もある。

『黄帝内経』に「薬以祓之、食以随之」、「谷肉果菜、食養尽之」と記載されている。唐代の道士が提唱した薬粥は、まさに薬を以って病を治し、粥を以って抵抗力を高めるといふ、効果的で実践し易い食事療法であった。唐の医薬家である孫思邈は『千金方』と『千金翼方』二部の大作いずれにも「食治」というそれ専用の節を設け、民間で行われている多くの方剤を記載している。例えば、糠粥は脚気や腫脹を治し、防風粥は四肢の風痺症を取り除く効果がある。道士、月吾玄子の張鼎が著した『食療本草』にも茗粥、柿粥等の諸方が挙げられている。道士や方士達は「五穀・五畜・五果・五菜を、飢えを凌ぐ時は食すと謂い、病を治す時は薬と言った。

そのため、米穀と薬を配合し、一緒に煮て粥にした。共に用いると、単独で薬を用いて病を治すのとは異なり、米穀だけを食し精をつけるのとも違った。粥は薬効を含むのと同時に食の役割を果たし、治療の働きを含むと同時に補給もでき、相乗効果を生み、「薬効の強いものは其の力を穏やかにし、薬効の穏やかなものは其の効力を増大させる」のである。正に『本草求真』にある「米雖常食之物、服之不甚有益、而一參以薬投、則其力甚巨、未可等為泛常而忽視也」ということである。

食事療法と本草学

道教の飲食は食事療法を重んじている。食事療法の専門書で最も古いものは『漢書』「芸文志」の『神農黄帝食禁』七卷、漢代の医聖張仲景『金匱要略』中の食事療法、食物禁忌に関する論述であろう。晋代の葛洪『抱朴子』内外篇では飲食の効果を重視しており、薬の服餌、穀断ち・節食を主張する。梁朝の陶弘景『神農本草経集注』には動植物類、鉱物類の薬物 365 種が記載されており、それらの薬物を上、中、下の三品に分類している。「上薬、為君、主養命以應天、輕身益氣、不老延年

者」。「中薬、養性以應人」。疾病を予防し、虚弱体質を改善する作用がある。「下薬、主治病」。この分類学から見ると、道教の道士の本草薬物学の観点はすでに患っている疾病の治療だけに限られたものではなく、養命と養性にも着目している。言い換えると、道教本草学の要点は養生と病の予防、延命長寿に効果のある動植物及び外丹を錬成できる鉱物類の薬品を明らかにするということである。

唐代の医薬学家である孫思邈は『千金方』、『千金翼方』、『福寿論』、『撰生真録』、『枕中素書』、『存神鍊氣銘』、『保生銘』、『孫真人食忌』等において、「可食」、「宜食」、「忌食」、「服食法」、「五臓所宜食法」、「養性法」などの食事療法に着目した項目を提示した。、飲食と医術を列挙し、飲食と養生を同時に行うことは、一貫して現代まで人々の生活規律に影響を与えている。

その弟子の孟詵（道士）は『補食法』138条（一説では唐の同州勅使孟詵の撰）を撰し、弟子の月吾玄子長鼎（道士）が89条を増補し『食療本草』と改めた。その中で多くの条は『唐本草』に未収録の内容である（吳受琚編注『食療本草』1992年、中国商業出版社）。

『千金方』「食治」（吳受琚注『千金食治』1989年、中国商業出版社）、『食療本草』。唐代に書かれたこれら二部の重要な飲食薬物学の著作には三つの特徴がある。

まず、書中に記されている食用薬物は主に日常食品である。果実や野菜、米穀、草木及び動物の臓器を主とし、食用とするには簡便で口当たりが良く、食べると治療効果があり、老若男女及び養性を行う者、餌丹石を服用する者に適している。書中では薬物の食用法、加工処理、副材料の添加、貯蔵方法及び一部の薬物の多食や長期的服用による副作用などの事項が全て説明されている。的確且つ合理的に食用薬品を用いるということにおいて、以前の同種の著作に比べかなり大きな向上が見られた。

最後に、編纂の過程において、先人の教えを広く取り入れ、民間の処方や効果が立証された処方、道士の実験経験を汲み取り、新たな食事療法と効能を提示した。これは唐代中原地域の食事療法の医学経験の総括と発展である。そのため、『千金方』「食治」と『食療本草』は後世の人々から唐代道教薬物学における食事療法の模範として敬われてる。

道教の素食

道教では、とりわけ道団宮觀制度が形成された後、素食（菜食）を行うようになり、即ち肉食が全面的に禁じられた。菜食思想形成の要因は道教教義、戒律及び仏教思想からの影響と関係がある。道教では人の善悪は常に一念の間にあり、一念の善悪が行為の善悪を招き、行為と思考の善悪が人の宗教の業を決めるとされている。善行と悪行の具体的な行いはすぐに過去のものとなるが、その影響は心中の圧力となり、宗教の因縁の種は全て残り留まり、人の運命に影響する最大の潜在的ものとなる。一切の生命の物質は均しく道性を有す。つまり、衆生の生命の本質は平等である。人として、何の特別な権利があつて勝手気ままに生命を傷つけて良いものか。他の生物の生死を操る権利を有しているというのか。万物は一種の食物連鎖の中で生存しており、動物には生命があり、植物にも同様に生命がある。自然界で、生命は互いに融合しあうからこそ、万物は途絶えることなく生息できるので

ある。最低限の生存需要を維持するために人は殺生を免れ得ない。しかし、宗教的道德や宗教的心理の範疇で、人は可能な限り殺生をつつしみ、欲や悪念のために他の生物を殺したり、他人に生物を傷つけさせたりしてはならないと説いている。生の権利を自発的に守るということも道教宗教信仰の準則であり、道教戒律に見られる「不殺生戒」でもある。このような思想と儒教の「仁恕」には共通点があり、同源のものであると言える。

さらに、道教の「承負」の思想や輪廻応報の教義は抑止や恫喝の効力を有している。因果、転生によって永世の苦痛を被るということは信徒たちを素食の戒律に帰服させた。

更に、先秦時代の方士、黄老の信徒は養生・鍊神により神仙を追及し、「食草者壯健多力、食肉者勇悍輕疾、食谷者智慧聰明、食石者肥沢不死、食芝者延年不死、食元氣者地不能埋、天不能殺。是故食薬者与天地相弊、日月并列」（『神農經』）と考えた。道士は長生し仙人に成ることを目指し、風を食し露を飲み、服食し穀物を断ち、おのずから動物の肉を食すことはなかった。

茶文化、酒文化、食文化を含めて、唐代道教の飲食文化は、中国道教史の重要な要素であり、中国伝統文化において固有の位置付けをされている。道教は、二千年余りの発展の中で、内心の澄んだ静かな境界を追求し、天の道の世の理に通達し、五行陰陽の調和を保ち、医食同源、薬と食を一つにする摂身精神（身体をかねる：訳者注）を推奨することで、飲食を以って人生を涵養し、人性を完全なものとする。これらの思想が中国飲食文化の発展にもたらした影響は極めて深いものである。

上清《九真中经》新考察¹

Stephen R. Bokenkamp (柏夷)
Arizona State University

中国独有的古代养生方法有很多。在研究此丰富多彩的文化遗产时，历史学家们往往把注意力集中在所谓能符合现代医学的前身上，即“原始医学，”如：本草、太极拳、针灸，等等。因此，有不少古代非常普遍的养生方法还没得到适当的研究和讨论。这包括道教文献中频繁出现的自我按摩、存思和导引等。我不是科学家，不能考证这些古老养生方法的实际效果，但还是深信它们值得我们去探讨。

本文要深入研究道教存思的一个方法。道教存思渊源于中国古代社会普遍实行的祭祖仪式。《礼记》“祭义”有个令人感动的描述，曰：

致齋於內，散齋於外。齋之日：思其居處，思其笑語，思其志意，思其所樂，思其所嗜。齋三日，乃見其所為齋者。祭之日：入室，儼然必有見乎其位，周還出戶，肅然必有聞乎其容聲，出戶而聽，愾然必有聞乎其嘆息之聲。

这段文字意味着“斋”是见到、闻到祖先本人形象的一种练习。虽然不用“存思”这两个字，但文中所形容的方法和后来道教的冥想方法有着类似的地方。道教存思的目的是要把所冥想的形象巩固于意识中，让它留下更长的时间。修炼者所存思的形象不一定是人格化的神人，也可能包括体内诸神、各种气，以及身体内在的力量。

存思在道教实践中处于中心的位置。早在佛教传入中国时，道教徒已注意到随之带来的冥想打坐方法与其传统方式完全不同。著于五世纪初的《三天内解经》运用佛教本身的大乘 / 小乘的区别来评价佛教的实践，如下所述：

小乘學者，則靜坐而自數其氣，滿十更始，從年竟歲不暫時忘之。佛法不使存思身神，故數氣為務，以斷外想。道士大乘學者則常思身中真神形象、衣服綠色、導引往來，如對神君，無暫時有輟，則外想不入，神真來降。²

本文要探讨的存思方法最初见于杨羲从天上的真人所授的《九真中经》。明《正统道藏》中模仿《九真中经》的经书数目以及类书如《无上秘要》、《三洞珠囊》的频繁引用证明这部经典在五六世纪中相当

1) 致谢 ASU的研究生吴杨和刘学问帮助把拙著翻成中文。所留下的错误尽是作者负责任。

2) 《中华道藏》(以下用“ZH”表明) 8. 548-549。

流行。这种流行性的原因一部分在于这种存思方法与当时产科知识有联系。对修行者而言，他们曾借由冥想的方法，汲汲于再造一己之胎。这个过程不得不利用当时对胎儿生长过程的理解做榜样。道教关于创造完美胎体的方法包括服咽天界流出的物质，欢迎参加构成人命的天神，用自身力量加以融会，以及完成身体关键部位的生成。这些过程无一不使用存思法。³ 换言之，也许除了这些存思法本身，道士们会完成他们的母亲在生产他们之前所经历的过程。这会在我们即将分析的文本中，清晰地通过其关于道教著作与一般生育的比较显示出来。并且，即使考虑到存思，它与生育过程也有显著的相似处。道士们需要将赋予他们身体活力的神灵与彩气视觉化，而孕妇在首先被告诫规避各式烦扰的视像的同时，如侏儒，驼背人，病人等——这些会干扰胎儿生长，却也在其周围安排上悦目动听的图像和声音。⁴ 而在培养这些悦目之物与道教经典所记载的引导冥思之间，并无太大的区别。

我以前分析这个问题时，提出了两个例子。这两份资料都引自早期的上清经。第一为杨羲所著的《九真中经》(Robinet 1979a; 1984. 2: 67-76)。⁵ 第二为一部成书于南北朝时代不知名作者的早期上清经的经典，即《上清九丹化胎经景中记经》。⁶ 后者与其它有关胚胎生长过程的文献来比较时，我们会发现此经中所描述的胎儿发展顺序大体一样。前者形容为一种反向的过程（参见表一）。因为我最近对《九真中经》有新的见解，这里只想考虑前者。

先把我当时的发现简单介绍一下。从收于明《正统道藏》的版本看（HY 1365），九真是天神中黄老君外化之魂。在每年九个月中的特定时刻，修行者会存想中黄老君下降于其身，与以太一为首的五位重要的体内神和合为一。这个新的神由冥想所导，去到体内的九个地方并使其重获再生。由该方法所造就的体内神，据称与其它体内神灵如三魂七魄不同，后者是由父母之气在体内自然生成。事实上，“父母唯知生育之始我也，而不觉帝君五神，来适于其间也。”⁷ 由此可见，道教徒将他们的实践与世俗的医学区别开来，认为父母、医巫与道徒所能接触之神是绝缘的。稍稍反常的是，虽然《九真中经》所需存思的身体九部分与当时医药文献中所见一致，但却与孕育过程相反。这意味着，这样的顺序是一个再造身体的过程，使其返于怀孕之时，最终得以飞仙，归于“初始”（参见表一）。⁸

3) Robinet 1993:139-142.

4) 胎教的重要性，虽然我没有找到足够的史料，但我怀疑这应该也是上层女子被培养读写能力的原因之一。

5) 如 Robinet 指出的，道藏所收的版本已经过修改，但我此处所讨论的部分与《无上秘要》所引一致。另外一个版本，被记于敦煌文书 P. 2751，很有可能是陶弘景《登真隐诀》所佚。原著有 24 卷，现《道教》仅存有 3 卷。无论其出处为何，敦煌文书似乎都是一个洁本。我会提到敦煌文书中所出之注，但由于原件残损过甚，胶片也过于模糊，这种尝试仅仅是实验性的。

6) Robinet, 1993, 2. 171-174.

7) DZ 1376, 1:2b5-6. P. 2751, 1. 200ff., 提供了一个更简单明了的解读：“父母唯知生育之始，不觉神适其间也。”

8) 这一时期的医药文献对于胎儿发育的处理，似乎遵循着马王堆以来的传统（参见 Harper, *Early Chinese Medical Literature*, 1998）。备具五脏的人体，在怀胎 7 月时已经成形，但是其他诸多人体构成要素却以“相克”的顺序发展（参见中村 1984: 193-194）。道教文献将五脏的生成划为五个月当中，而五脏与五行的关联却和医学文献的解释相关，即五行对生育的影响。在诸多关于生育的解释中，只有《九真中经》的解释偏离了马王堆医书的解释。《九真中经》把脾、肺和肾放在相生的顺序里。心被放在第一月，因为据医学解释，包括胎景中记经，意识和意志是在生育的最后阶段才生成的。我现在还无法解释肝在九真中经的位置，不过，它反转生育过程中的作用是明显的。而且，在最后的阶段，修行者会召唤形成胎盘的神灵（DZ 1376, 1: 8b-9a），《九真中经》也将骨节的生成放在第二月，但是医药文献将人体生成的最后阶段放在第七月。

此外，九真中经与主流医术的一个不同，在于它将处于孕育过程后期的“骨”划为第二月的修炼。这也是有关于修炼者对于新命所做如下的讨论：

夜半生气时，复一行之，九真日也。帝君、太一、五神，自然溷化，立为一大神，不复待兆先思存而后为结变也。貌状并如婴儿之形，九真同法尔。此是九魂七魄，化五神结凝，帝君九变，太一三斗，同把符籍，定录玄清，使兆长生不死，上昇仙庭者也。此道幽秘，上灵所宝，非有仙籍者不得闻也，非有宿契者不得见也。⁹

是故，骨节的重生符合医术的标准（我们可以想象那是第三月），但对于“命”的再生却不是一个正确的时间。据医术的标准来看孕育，九真中经应该选择第七或第八月来安排“命”的再生。似乎在这件事上，杨羲并非受医学观念，而是受骨相学的影响，因为骨相学认为骨节是与命运联系得最为紧密。事实上，早期关于骨相的说法，如王充或王符所言，称之为“骨法”而非“相”。正是命与骨骼的密切联系使得我们判断这是该经中这一方法的先声。

通过把这一系列的过程说成“幽秘”，为上灵所宝，道士们进行着对命的编排，又在概念上将其与进入另外一个官僚与秩序的世界联系起来。创造一个完美的胚胎不会打乱仙籍的记录，而任何一个修行此术的人，仅凭借此术，就已经获得了“仙骨”。

表 1. 对于胎儿发育的解释

月份	胎产书	文子	医心方	胎景中记	九真中经
1	流形	初形-如膏脂	始形	泥丸	心-火
2	膏	脉	膏	肠	骨
3	脂	胚	胎	骨	血
4	水-血	胎	水-血脉	肺-金	肝-木
5	火-气	筋	火-气	肝-木	脾-土
6	金-筋	骨	金-筋	胆	肺-金
7	木-骨	形（四肢）	木-髓	脾-土	肾-水
8	土-皮肤	动作	土-肤	肾-水	胆
9	石-皮毛	躁	石-皮毛	心-火	泥丸

9) DZ 1376, 1/4b3-5a3.

以上几段是我于2005年所写并发表的。¹⁰ 现在我意识到其中部分信息有误。现收在明《正统道藏》中的《九真中经》(DZ 1376)并非由杨羲所著。相反,除了部分原著外,现存《九真中经》是后人改写更复杂的版本。因为在将《真诰》翻译成英文的过程中(这是我当前研究项目的一部分),我有机会重读了敦煌文书S. 4314, S. 6193, P. 2751, 大渊忍尔在很早以前就确认这些文书是一部经书的组成部分,他将此经命名为《紫文行事决》。¹¹

现在对我来说很清楚,此经很可能是陶弘景《登真隐诀》所佚。¹² 陶在《真诰》附录中曾宣称《登真隐诀》共有二十四章,分为九节。虽然上面提到的敦煌残卷中没有任何章节序号且它们也没有提及《登真隐诀》,但很清楚它们是其一部分。以下是我的论证:

1) 敦煌残卷的行文格式和现存《登真隐诀》(DZ 421)中的三章雷同。《紫文行事决》所附带的注解有时非常冗长,且和陶弘景其它注释一样,包括编撰勘误、甚至指出《紫文行事决》是如何存误的。(如:《紫文行事决》ZH 2. 358a21-23: 案前二名皆云坚玉,而此祝云玉坚,或当是误,然反覆呼此,犹为一类,今但当依之。又存字作在,亦是误耳。)

2) 几处独特的文法格式也表明《紫文行事决》注是陶弘景的作品。比如:《登真隐诀》和《紫文行事决》的注释都用“止”这个字来表达现代意义上的“只”。(Compare ZH 2. 359a10 神止分为两形耳。with ZH 2. 245b16 此止立春一节书佩。) 这些例子证据价值不强,但当加上其它证据时,它们也可以做旁证。

3) 和存世《登真隐诀》的章节一样,《紫文行事决》给每个韵节都标明了序号。这是非常幸运的,因为它可以让我们清楚的知道哪些祝辞是后来加进《九真中经》的。举例来说,在引起我们兴趣章节的第一个祝中,我们发现了以下情况。(下面的引文,《紫文行事决》是用黑色标明,《道藏》中的《九真中经》用红色,所加的是用黄色来突出。)

祝曰:天精大君,来见心中,身披朱衣,头巾丹冠,左佩神书,右带虎文,口吐紫华,养心凝魂,赤藏自生,得为飞仙。五韵。毕乃开目。

祝曰:天精大君,飞生上英,帝君内化,来见心中,身披朱衣,头巾丹冠,左佩龙书,右带虎文,和精三道,合神上元,五灵奉符,与帝同全,口吐紫华,养心凝神,赤藏自生,得为飞仙。

10) Stephen R. Bokenkamp, "Simple Twists of Fate? The Daoist Body and Its Ming," *The Magnitude of Ming: Command, Allotment, and Fate in Chinese Culture*, edited by Christopher Lupke, (Honolulu: University of Hawaii Press, 2005), pp. 151-168.

11) Ōfuchi Ninji, *Tonkō dōkyō 敦煌道经 Vol. 1: Mokuroku hen 目录篇* (Tokyo: Fukutake, 1978), pp.

12) 首先发现《紫文行事决》为《登真隐诀》的佚文是 Ursula-Angelika Cedzich. 见她的 "Dengzhen yinjue," in Kristofer Schipper and Franciscus Verellen, eds. *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, (Chicago: University of Chicago Press, 2004) 1. 203-205. 但是 Cedzich 以为《紫文行事决》中的《九真中经》是“原文”的缩写。下面证明其实有相反的文本发展过程。《紫文行事决》里的《九真中经》最可能是原文: 现存道藏本 (DZ 1376) 有新加进去的内容。以下四个证据是本人的而不是采自 Cedzich 的著作。

4) 最后，我个人认为最具决定性的是陶弘景本人在存世的《登真隐诀》章节中提到了《紫文行事决》所载的九真存思法的一个方面。据《紫文行事决》，肺神是白元君，头神是洞房之中的无英君。陶弘景在存世的《登真隐诀》章节中所注释的其他上清道经谈的都是人脑九宫之神。两者都住在头中。以下是陶弘景在存世的《登真隐诀》注释其他上清经不得不说的话，首先是原文，然后是他的释文。

洞房中有三真，左爲無英公子，右爲白元君，中爲黃老君。三人共治洞房中。此飛真之道，別自有經。按，此三真是洞房之常神而九真乃使假化，離合白元，無英，合爲一真。又白元在肺，不入洞房。且方諸玉字，止黃老一君而已¹³

那么，根据陶弘景，原《九真中经》是“借用”了这些神并将它们转化为单一神以用来存思。我们将看到，收藏于《道藏》中的文本通过给人体内的肺和头以新的名字来“修正”了陶弘景所发现的双重神灵名字，现在来到了我想要解决的问题关键所在，即原《九真中经》不同之处在哪？为什么要做出这些修改？这些问题的答案出乎我们所料。

首先让我们来回想一下我们现有的。以上的考察没有多大的错误，我们现在有《九真中经》传下来的三个阶段：1) 杨羲的原文；2) 陶弘景的注释；3) 无名后人的改写。这是特别有价值的，正如贺碧莱 (Robinet) 所指出，所有后来关于此经的引用，从《无上秘要》往后，都是来源于版本三（即无名后人）的改写。我想我们在每个阶段都可以假设一下原因：

无名后人的版本(DZ 1376)跟杨羲的原文（在《紫文行事决》的文本）最突出的不同在于存思方式的复杂性。这一点在“九真法”第一（心）很清楚。（如上面一样，《紫文行事决》用黑色的文字打，《道藏》中的《九真中经》是用红色标明，所加的是用黄色来突出。）

第一真法，平旦太神在心内，號曰天精君。

第一真法，以正月本命日，甲子、甲戌日平旦，帝君、太一、五神壹共混合，變為一大神，在心之內。號曰：天精君，字飛生上英，貌如嬰兒始生之狀。

平旦，接手於兩膝上，閉氣冥目內視，

是其日平旦，當入室，接手於兩膝上，閉氣，冥目，內視

存天精君座 在心中，

存天精君坐在心中，號曰：大神。

使太神口出紫炁，以繞心外九重。

13) ZH 2. 249b7-12.

使大神口出紫氣，鬱然以繞我心外九重；氣上衝泥丸中，內外如一。

畢，因叩齒九下，咽唾九過

畢，因叩齒九通，咽液九過

正如上文清楚表明，杨羲的原文中只有一位神，叫做“太神”，它居于人体内九处不同地方，每个地方又各有其名。（见表二）这也符合早期存思法冥想神化老子的九种不同形式，等。这也最有可能是原文，因为陶弘景从不会通过删除神的名字来“缩略”任一存思法。¹⁴

无名后人改写版本中所加入的“太一”、“五神”等神名很容易解释。这句话意思是太一等五神。据上清《大洞真经》，这些神是录上的五神。它们是：太一（头），无英（肝），白元（肺），司命（心）以及桃康（肚脐）。¹⁵于是，无名后人改写版本的作者更正了陶弘景注意到的“错误”并为存思九步中的每一步加进了五位神名。

表二

月份	原来九真中经	太神号	今本神号
1	心-火	天精君	天精君
2	骨	堅玉君	堅玉君
3	血	元生君	元生君
4	肝-木	青明君	青明君
5	脾-土	養光君	養光君
6	肺-金	白元君	上元素玉君
7	肾-水	玄陽君	玄陽君
8	胆	合景君	合景君
9	泥丸	无英君	帝昌上皇君

但是人们为什么认为“创新”这一存思法是必要的呢？一个可能的答案出现在无名后人改写版本的前言中：

14) 《无上秘要》中缩略的《九真中经》引文可做旁证。举例，“第一真法”略如下：“正月本命日，及甲子、甲戌日平旦之時，帝君太一五神共混合變化為一大神。在人心之內。號曰天精君。”删除的包括存思方法，扣齿、咽唾指示，祝辞等，但神名都没省略。（见《无上秘要》，5.9b）

15) Isabelle Robinet, *Taoist Meditation: the Mao-shan Tradition of Great Purity* (Albany: State University of New York Press, 1993), 146.

人體有尊神，其居無常，展轉榮輪，流注元津。此神外來，內結以立一身，非如三魂七魄，是積靈受炁，生於父母者也。

人體有尊神，其居無常，出入乎上、中、下三田，迴易陰陽，去故納新，展轉榮輪，流注元津。大神虛生，內結以成一身，濯質化鍊，變景光明。¹⁶ 非如三魂七魄，是精靈受氣，自生於人父母者也。

尊神有九名，號曰九真君，分化上下，轉形萬道，子能修之，則出水入火，五藏自生。

帝君九魂，變形一時，忽為尊神，有九名號曰：九真君，此太一帝君之混合而一變也，分為上下，旁適萬道。子能修之，則出水入火，五臟常生，

長齋隱栖，以存其真。道齋謂之守靜，佛齋謂之耽晨。道靜接手於兩膝，佛晨合手於口前。

長齋隱栖，以存其真。此文一名《九真內訣》，一名《太上飛文》，一名《外國放品》，一名《神州靈章》，雖有四名，故一寶書耳。

这里主要的不同之处在于无名后人改写版本的作者删除了杨羲原文中对有关佛教的引用。“耽晨”在佛教中的意思我不清楚，此用语不像是梵文的音译。它或许是佛教徒清晨打坐的一个名称，但我无法进一步找到其它关于此术语的引用。不管怎样，这都是一个很好的迹象，表明原文作者认为“耽晨”，对佛教徒来说，也有他们自己的形式。据我所知，根据胎儿孕育时间来再造一体的任一存想法在佛教实践中不存在。因此，这种共同处大概是假设的。

陶弘景在最后一句话中的释文让此问题更清楚，也对道教历史的研究有着更广泛的意义。他写道：

此盖明齋之為義也。接手靜觀則百神自朗，合掌耽念則身相具徹，斯道佛之真致，二齋之正軌。夫佛之為道，乃道之一法，忘形守神，亦妙之極也。耽晨即今所謂思禪者矣。玉皇留秦，玄精同象，南岳赤君，¹⁷ 隨教改服。方諸者之境，奉之者半，¹⁸ 三真弟子¹⁹，兩學相若，此乃術有內外，法有異同，本非華戎之隔，精粗之殊也。而邊國剛疏，故宜用其宏經；中夏柔密，所以遵其淵微耳。

陶弘景认为杨羲原文这段话中的九真存想法和佛教的几乎一样。他从《真诰》和上清经引用了一些证据来表明佛教和道教有一根本相同之处，并说道教徒有佛教的弟子，等。我在脚注中解释了这些引文。这些引文中最神秘的是“玉皇留秦”这一短语。有趣的是，同样的短语出现在陆修静答佛教一问题中。

“九江王問道佛得失同異。先生答：在佛為留秦，在道為玉皇。斯亦殊途一致耳，王公稱善。”²⁰

16) 《无上秘要》 5. 3a-b.

17) 《真诰》 14. 19a : “七聖玄紀中云：赤君下教變迹作沙門，與六弟子俱皆顯姓名也。”

18) 《真诰》 9. 21a: 大方諸之西，小方諸上，多有奉佛道者。

19) 按《真诰》 (2. 7b)，三真人為紫陽、桐柏、清虛三真人。他們的佛教弟子也相當多。

20) 《三洞珠囊》 2. 3b, 引《道學傳》第七，陸修靜傳

因此，玉皇很可能是玉皇大帝，但谁又是留秦？我认为这是释加摩尼前世七位佛陀的第四位，即拘留秦佛Krakucchanda（后期佛经翻译中通常写作“拘留孫佛”）的缩写。²¹更重要的是，他是我们所处这一劫中的第一位佛陀，这样就使得他具有和玉皇大帝一样的神性地位。²²

陶弘景的另一释文，上文第一段中的第一节，告诉我们此存思法和佛教的生死观有什么联系。

人體有尊神，其居無常，展轉榮輪，流注元津。此神外來，內結以立一身，非如三魂七魄，是積靈受炁，生於父母者也。

魂魄皆因父母之津，化胞絡以相成也。陽清以成魂，陰濁以結魄，非假外物矣。至於大神，則為司命之所註，玄精之所配，昔是破冢之遺爽，今注此胎以成人，所謂先身者是也。今我一身，魂魄是父母之分神，形骨是五行所造作，百神是天靈所營匠，智欲是炁候所浸治。至於壽命生死，貧富貴賤，運分多少，罪福善惡，及輪迴五道，既口口口滅，必是此一大神耳。人人有之而皆不能自知也。

令人惊讶的是，陶弘景说此存思法是用来再造修炼者一己之胞络以备他 / 她投胎。魂魄生于父母，但它们都非假于外物。胞胎完全成人，来自体外一些佛教徒称为“神灵”（英文：“soul”）的东西必不可少。形体的一些方面，如：魂魄、形骨、身中神以及智欲皆来自我们生存的世界。神灵居住在人体内，乍听起来很奇怪，但古代中国人就是这样理解的。大神主宰着看不见、也摸不着的寿命、缘分，轮回的五道等。人人在出生前，都有一破冢之遺爽注入胞胎，但只有掌握此存思法的道士们才知道大神的九个不同名字并运用此知识以备他们投胎。

陶弘景的观点(存思法是道士们用来备他们投胎)是否和版本一(杨羲的原文)作者相同，则不得而知。这也就是说，我不能确认版本一(著者很可能就是杨羲)的著者认为此(即陶弘景的观点)回答了佛教徒关于投胎的说法。但是，有足够的证据表明此观点和版本三(无名后人的改写)的著者不同。他删除了它有关佛教的引用。另外，后期一些道教徒对陶弘景完全吸收佛教关于投胎观点的做法并不赞同。正如我在文中其他地方所指出，在六世纪和七世纪编撰的道教典籍中删除了这令人冒犯的佛道教的内容。这也很可能是陶弘景《登真隐诀》只有三篇(原二十四篇)存世的原因之一。

21) 見 Jan Nattier, *Once Upon a Future Time: Studies in a Buddhist Prophecy of Decline* (Berkeley: Asian Humanities Press, 1991) 19-20. 运用“拘留秦佛”音译的早期佛经包括 T. 154, 3.78a 竺法護譯《生經》卷第一以及 T. 559, 14.912b 支謙譯，《佛說老女人經》。

22) 此佛的名字本身也可引人兴处。“留秦”（在中国逗留一段时间）也能形容道教创教主老子。至少能说此佛名含有“化胡说”的暗示。

上清《九真中經》에 대한 새로운 고찰¹

Stephen R. Bokenkamp (柏夷)

Arizona State University

중국에는 자신만의 독자적인 양생법이 아주 많다. 이렇게 풍부하고 다채로운 문화유산을 연구할 때 역사학자들은 보통 현대의학에 부합하는지의 여부에 많이 치중한다. 즉, “원시의학”의 예를 들면 본초, 태극권, 침구 등에 치우치는 편이다. 이런 이유로 고대에는 아주 보편적이었던 양생법이 현대에는 연구와 논의가 되지 못하고 있다. 도교 문헌에서 빈번하게 나타나는 자아안마, 存思, 導引 등이 이에 포함된다. 필자는 과학자가 아니기에 이런 고대 양생법이 어떠한 실제 효과가 있는가에 대해서 증명할 방법은 없으나 이를 연구할 가치가 있는 것만은 분명하다.

본문에서는 도교의 존사에 대한 내용을 다뤄보고자 한다. 도교의 존사는 중국 고대사회에서 보편적으로 이루어졌던 祭祖의식이다. 《禮記》“祭義”에 아래와 같은 문장이 있다.

致齋於內，散齋於外。齋之日：思其居處，思其笑語，思其志意，思其所樂，思其所嗜。齋三日，乃見其所為齋者。祭之日：入室，僂然必有見乎其位，周還出戶，肅然必有聞乎其容聲，出戶而聽，愴然必有聞乎其嘆息之聲。

이 문장에서 “齋”가 의미하는 것은 조상의 형상을 보고, 듣는 연습이다. 비록 “존사”라는 단어는 사용하지 않았지만 문장이 형용하는 방법이 훗날 도교적 명상 방법과 비슷한 면이 있다. 도교에서 존사의 목적은 명상할 때 나타나는 형상을 의식에 집중하여 오랜 기간 동안 보존하고자 하는 데 있다. 수련자가 존사할 때 나타나는 형상이 꼭 인격화된 神人일 필요는 없다. 거기에는 諸神, 각종 氣 그리고 신체의 내재적 힘도 있다.

존사는 도교의 실천 면에서 중심적인 위치에 있다. 불교가 중국에 전해져 왔을 때 도교도들의 불교의 명상 참선방법이 자신들의 전통적인 방법과는 완전히 다름을 발견했다. 5세기 초에 저술된 《三天內解經》에는 불교의 大乘/小乘의 차이에 근거하여 불교를 평가하는 내용이 있는데 아래와 같

1) ASU의 대학원생 吳楊과 劉學問이 저를 도와 졸작을 중문으로 번역해 주신 데 대해 감사드립니다. 문장의 오류는 저자의 책임입니다.

다.

小乘學者，則靜坐而自數其氣，滿十更始，從年竟歲不暫時忘之。佛法不使存思身神，故數氣為務，以斷外想。道士大乘學者則常思身中真神形象、衣服綵色、導引往來，如對神君，無暫時有輟，則外想不入，神真來降²

본문에서 연구해 보고자 하는 존사가 최초로 나타난 문헌은 양희(楊羲)가 天上의 真人한테서 전수받은 《九真中經》이다. 명나라의 《正統道藏》에는 《九真中經》을 많이 모방하였고 그 외에 《無上秘要》、《삼동주낭(三洞珠囊)》도 이 책을 인용하였는 바, 《九真中經》이 5, 6세기에 상당히 유행되었음을 알 수 있다. 유행된 이유 중 하나는 당시의 산부인과 지식과 연관된다. 당시 수행자들은 명상의 방법을 통하여 자신만의 태아를 만들려 하였다. 이런 과정은 태아 성장과정에 대한 이해와 지식이 있어야 한다. 도교에서는 완벽한 잉태를 위하여 天界에서 내려온 물질을 삼키고, 인명을 관장하는 天神을 환영하고 거기에 자신의 힘을 융합하여 완벽한 신체구조를 만들어야 한다고 하였다. 이러한 과정은 모두 존사의 방법을 써야 한다.³ 다시 말하자면 도사들은 존사를 제외해서라도 어머니가 자신들을 잉태했을 때 과정을 그대로 완성하고자 했다. 이러한 내용들은 아래에 분석한 도교 저서와 일반 生育에 관한 비교에서 잘 나타나고 있다. 물론 존사 자체도 생육과정과 비슷한 점이 있다. 도사들은 자신의 몸에 활력을 불어넣은 신명과 彩氣를 시각화 하려 했다. 임산부들은 먼저 나쁜 형상들을 보지 않도록 주의 받으며 그리고 난쟁이, 꼬추, 환자들을 피하도록 주의 받는데 그것은 태아의 성장에 방해가 되기 때문이다. 그 대신 그들은 자신의 주변에 아름다운 음악이나 그림을 배치하였다.⁴ 이렇게 주변에 눈, 귀를 즐겁게 하는 물건을 배치하는 것과 도교 경전에서 말하는 명상은 큰 차이점이 없다.

위 상황을 분석할 때 나는 두 개의 예제를 사용하였다. 이 두 자료는 모두 上清經에서 나온 것이다. 하나는 양희의 《九真中經》(Robinet 1979a; 1984.2: 67-76)⁵이다. 두 번째는 남북조시기 잘 알려지지 않은 저자의 상청경으로 《上清九丹化胎經景中記經》이다.⁶ 후자와 기타 태아 성장과정 저서들

2) 《中華道藏》(이하 "ZH"로 표기함) 8.548-549쪽.

3) Robinet 1993: 139-142.

4) 태교의 중요성에 대해서 저는 아직 확실한 자료를 찾지 못했지만, 추측으로는 상류사회의 여성들이 독서교육을 받은 이유가 여기에 있을 것이라 본다.

5) Robinet가 지적한 바와 같이 도장의 내용은 이미 수정을 거친 것이다. 하지만 내가 여기서 토론한 부분은 《無上秘要》와 일치한다. 다른 버전으로는 돈황문서 P2751가 있는데 아마도 도홍경의 《登真隱訣》일 가능성이 크다. 원저는 24권으로 되어 있다(현재 《道藏》에는 오직 3권이 있다). 출처가 어디든 간에 돈황문서는 완전한 버전이다. 나는 돈황문서의 주해를 인용하려 했으나 원문에 손상이 많고, 필름도 흐릿하여 단지 시도만 하였다.

6) Robinet 1993,2 171-174

을 비교했을 때 우리는 태아 성장발육에 대한 묘사가 비슷함을 알 수 있었다. 전자는 역방향으로의 과정을 형용하였다(표1 참고). 나는 최근에 《九真中經》에 대한 새로운 견해를 갖게 되었으므로 여기서 전자만 고려하겠다.

먼저 나의 발견에 대해 간단히 소개하고자 한다. 명나라 《正統道藏》에 수록되어 있는 버전(HY 1365)에 보면 九真是天神 중 황로군의 外化된 魂이다. 매년 9월의 특정된 시각에 수행자는 황로군이 자신의 몸에 내려오는 것을 명상하면서, 太一을 선두(首)로 하는 다섯 명의 體內神과 합일한다. 이 새로운 신은 명상의 인도를 받아 체내의 아홉 곳에 가서 생명을 다시 얻는다.

이런 방법으로 만들어진 체내신은 기타의 체내신(예를 들면 삼혼칠백)과는 다른데 후자는 부모의 기가 체내에 모여서 자연적으로 생성된 것이다. 사실상 “부모는 오직 나를 생육할 때의 시작만 알았지 그 속에 제군오신이 깃든 것은 모른다(父母唯知生育之始我也, 而不覺帝君五神, 來適於其間也)”⁷. 여기서 알 수 있듯이 도교도들은 실천수련과 세속적인 의학을 구별하여 생각하였으므로 부모, 醫巫, 도교도들이 접촉할 수 있는 신명은 서로 단절되었다. 조금 이상한 것은 비록 《九真中經》에 나오는 신체의 아홉 부분과 당시 의학서적의 내용은 일치하지만 임신하는 과정은 오히려 반대이다. 이런 순서는 再造과정을 나타내는 것으로 그들이 다시 임신전의 상태로 돌아가 飛仙이 되어 “初始”로 돌아감을 의미한다.(표1 참조)⁸

그 외 구진중경과 주류의학의 또 다른 차이점이라면, 《九真中經》에서는 임신 기간중의 “뿔”을 두 번째 달에 놓고 수련한다는 것이다. 아래는 수련자가 새로운 생명에 대해 논하는 내용이다.

夜半生氣時，複一行之，九真日也。帝君、太一、五神，自然溷化，立爲一大神，不復待兆先思存而後爲結變也。貌狀並如嬰兒之形，九真同法爾。此是九魂七魄，化五神結凝，帝君九變，太一三門，同把符籙，定錄玄清，使兆長生不死，上昇仙庭者也。此道幽秘，上靈所寶，非有仙籍者不得聞也，非有宿契者不得

7) DZ 1376, 1 :2b5-6. P.2751, l.200ff 더욱 간단한 해석을 제공하였는데 “부모는 오직 생육의 시작만 알았지, 그 속에 신이 깃든 것은 모른다.(父母唯知生育之始, 不覺神適其間也)”

8) 이 시대 의학문헌에 나온 태아 발육에 대한 처리를 보면 마왕퇴 이래의 전통을 따르는 것 같다(Harper, *Early Chinese Medical Literature*, 1998 참고). 오장을 다 갖춘 태아는 7개월이면 형성되는데 그들은 다른 인체구조와는 “상극”관계로 발전한다(中村1984 : 193-194 참고). 도교에서는 오장의 생성을 5개월 이내로 보는데 오장과 오행의 연관성은 의학문헌의 해석으로 오행은 생육에 영향을 준다고 한다. 여러 생육에 관한 저서 중에서 오직 《九真中經》의 해석이 마왕퇴 의약서의 해석을 벗어난다. 《九真中經》은 脾, 肺, 腎을 상생의 순서로 본다. 심장은 첫째 달에 놓으며 의학적 해석에 의하면 의식과 의지는 생육의 최후단계에 생성된다. 나는 아직 肝이 구진중경에서의 위치를 확인할 수 없지만, 그것이 역생육과정에서 중요한 위치에 있는 것만은 분명하다. 그리고 마지막 단계에서 수행자는 태반을 형성하는 신명을 부르는데 (DZ 1376, 1: 8b-9a), 《九真中經》도 골절의 형성을 둘째 달에 놓는다. 하지만 의학 문헌에서는 인체 생성의 최종 단계를 7번째 달에 놓는다.

이런 이유로 골격의 재생은 의학의 기준에 부합된다(우리는 이것을 3월이라 사상할 수 있다.). 하지만 “命”의 재생에 대해서는 시간 배치가 서로 다르다. 의학의 기준에서 임신을 본다면 《九真中經》에서는 7개월 혹은 8개월에 “命”의 재생을 안배해야 한다. 이 문제에 관해서 양희는 의학을 따르지 않고 骨相學의 영향을 받은 것 같다. 왜냐하면 골상학에서 골절은 운명과 아주 밀접한 연관이 있다. 사실상 초기의 골상에 대한 이론에 따르면(왕충, 王符 등) 골상은 “骨法”이라 불렀지 “相”이라 부르지 않았다. 命과 골격의 밀접한 관계를 놓고 볼 때 구진중경은 처음으로 이런 학설을 제시하였다.

이런 과정을 “유비(幽秘)”라고 하며, 도사들은 명에 대해 편성하고, 또한 개념적으로 다른 세상에 들어갈 수 있는 저쪽 세상의 질서와 연관시키고 있다. 완벽한 태아를 창조하는 것은 신선계의 질서를 어지럽히지 않으며, 무릇 누구든지 이런 기술을 연마하여 “仙骨”을 얻을 수 있다.

표1. 태아 발육에 대한 해석

월별	胎產書	文子	醫心方	胎景中記	九真中經
1	流形	初形-如膏脂	始形	泥丸	心-火
2	膏	脉	膏	肠	骨
3	脂	胚	胎	骨	血
4	水-血	胎	水-血脉	肺-金	肝-木
5	火-氣	筋	火-氣	肝-木	脾-土
6	金-筋	骨	金-筋	胆	肺-金
7	木-骨	形(四肢)	木-髓	脾-土	肾-水
8	土-皮肤	動作	土-肤	肾-水	胆
9	石-皮毛	躁	石-皮毛	心-火	泥丸

이상 몇 단락은 내가 2005년에 발표한 내용이다¹⁰. 하지만 현재 위 내용 중 일부 오류가 있는 것을 발견했다. 먼저 明 《正統道藏》 중 《九真中經》(DZ 1376)은 양희의 저작이 아니다. 오히려 일부

9) DZ 1376, 1/4b3-5a3.

10) Stephen R. Bokenkamp, “Simple Twists of Fate? The Daoist Body and Its *Ming*,” *The Magnitude of Ming: Command, Allotment, and Fate in Chinese Culture*, edited by Christopher Lupke, (Honolulu: University of Hawaii Press, 2005), pp. 151-168.

원저를 제외한 현존하는 《九真中經》은 후세에 더욱 복잡하게 쓰여진 버전이다. 왜냐하면 《진고(真誥)》를 영문으로 번역하던 중 (이것은 현재 나의 연구 프로젝트 중 하나이다) 돈황문서의 S. 4314, S. 6193, P. 2751를 다시 읽게 되었는데 大淵忍尔는 오래 전부터 이 내용들이 한 경서의 구성 부분이라고 단정지었다. 그는 이 경서를 《紫文行事決》이라 명명하였다.¹¹

현재 나는 이 부분이 도홍경의 《登真隱訣》에서 누락된 부분이라 단정지을 수 있는 것 같다¹². 도홍경은 《진고(真誥)》의 부록에서 《登真隱訣》은 모두 24장이 있고, 9절로 나뉘어 있다고 하였다. 비록 위에서 언급한 돈황 殘卷 중에 어느 것도 이 책들이 《登真隱訣》의 부분이라고 나와있지 않지만, 아래 논증을 통해 확실히 알 수 있다.

1. 敦煌殘卷의 行文格式과 현존 《登真隱訣》(DZ 421) 중의 3章이 동일하다. 《紫文行事決》의 주해는 아주 긴데, 도홍경의 다른 주해와 마찬가지로 편집 오류가 있다. 그리고 심지어 《紫文行事決》의 오류에 대해서도 설명하였다. 예를 들면 “ZH 2.358a21-23: 案前二名皆雲堅玉，而此祝雲玉堅，或當是誤，然反覆呼此，猶為一類，今但當依之。又存字作在，亦是誤耳”이다.

2. 몇 곳의 독특한 문법을 보면 《紫文行事決》의 주석이 도홍경의 저술임을 알 수 있다. 예를 들면 《登真隱訣》과 《紫文行事決》의 주석이 모두 “止”자를 사용하였는데 이 글자는 현대에 “只”로 쓰인다. (Compare ZH 2.359a10 神止分為兩形耳。with ZH 2.245b16 此止立春一節書佩). 비록 이것만으로는 확실한 증거가 되지 않지만 다른 증거들과 합치면 그 의미는 커진다.

3. 현존하는 《登真隱訣》의 장절과 마찬가지로 《紫文行事決》도 매개 음절에 序號를 표기하였다. 운 좋게도 우리는 이것을 통하여 어느 祝辭가 후에 《九真中經》에 첨가되었는지 알 수 있다. 예를 들면 우리의 흥미를 끄는 것으로 아래와 같은 문장이 있다. (아래의 인용문 중 《紫文行事決》은 검은 색으로, 《道藏》 중의 《九真中經》은 붉은 색으로, 추가된 부분은 노랑 바탕으로 표시하였다.)

11) Ōfuchi Ninji, *Tonkō dōkyō* 敦煌道經 Vol. 1: *Mokuroku hen* 目錄篇 (Tokyo: Fukutake, 1978), pp

12) 가장 먼저 《紫文行事決》은 《登真隱訣》의 누락된 부분이라고 발견한 사람은 Ursula-Angelika Cedzich. 그녀는 “Dengzhen yinjue,” in Kristofer Schipper and Franciscus Verellen, eds. *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*. (Chicago: University of Chicago Press, 2004) 1.203-205라고 하였다. 하지만 Cedzich는 《紫文行事決》 중의 《九真中經》은 “原文”의 축약본이라 하였다. 하지만 사실상 이들은 서로 상반된 발전 과정을 겪었다. 《紫文行事決》 속의 《九真中經》이 가장 원문이라 할 수 있다. 현존道藏本(DZ 1376)에는 새로 추가한 내용이 있다. 아래 네 개의 증거는 저의 것이며 Cedzich의 저작을 인용한 것이 아니다.

祝曰：天精大君，來見心中，身披朱衣，頭巾丹冠，左佩神書，右帶虎文，口吐紫華，養心凝魂，赤藏自生，得為飛仙。五韻。畢乃開目。

祝曰：天精大君，飛生上英，帝君內化，來見心中，身披朱衣，頭巾丹冠，左佩龍書，右帶虎文，和精三道，合神上元，五靈奉符，與帝同全，口吐紫華，養心凝神，赤藏自生，得為飛仙。

4. 마지막으로 생각건대 가장 결정적인 이유는 도홍경 본인이 《登真隱訣》의 장절 중에 《紫文行事決》에 기록된 九真存思法의 한 면을 언급하였다는 것이다. 《紫文行事決》에 근거하면 肺神은 白元君, 頭神은 洞房 중의 無英君이다. 도홍경의 현존하는 《登真隱訣》의 장절에서 기타 上清道經談에 대한 주석을 보면 이는 모두 人腦 九宮之神이다. 왜냐하면 양자는 모두 머릿속에 있기 때문이다. 아래는 도홍경이 현존 《登真隱訣》에 上清經에 대해 언급한 것으로 원문과 그의 해석이다.

洞房中有三眞，左爲無英公子，右爲白元君，中爲黃老君。三人共治洞房中。此飛眞之道，別自有經。按，此三眞是洞房之常神而九眞乃使假化，離合白元，無英，合爲一眞。又白元在肺，不入洞房。且方諸玉字，止黃老一君而已¹³

도홍경에 의하면 원래의 《九真中經》에서는 다른 신명들을 차용하였고 단일신으로 진화한 후 이를 존사 대상으로 하였다. 《道藏》에 수록되어 있는 문장들은 인체 내의 폐와 머리에 대한 도홍경의 이중 신령에 대한 명칭 “수정”을 하였다. 문제의 관건은 원본 《九真中經》과의 차이점이 어디에 있는 것인가 하는 데 있다. 왜 이런 수정을 하게 된 것일까? 이 문제에 대한 해답은 우리의 예상을 뛰어넘는다.

먼저 우리가 현재 갖고 있는 자료를 보기로 하자. 이상의 연구에 문제가 없다면 우리가 현재 갖고 있는 《九真中經》은 세 단계로 나뉘어 전해졌다. 이는 1) 楊羲의 원문, 2) 도홍경의 주해, 3) 무명후인의 수정. 이것은 아주 가치 있는 것으로 Robinet은 말하기를 이 경전에 대한 후세의 모든 인용은 《無上秘要》 이후의 세 번째 버전인 무명인의 것에 기인한다는 것이다. 이와 관련하여 우리는 매 단계에서 그 원인을 가설해 볼 수 있다.

무명후인의 버전(DZ 1376)과 양희 원문(《紫文行事決》 중의 원문)의 가장 뚜렷한 차이는 존사방법의 복잡성에 있다. 이것은 “九真法” 第一(心)에서 매우 뚜렷하게 나타난다. (위와 마찬가지로 《紫文行事決》은 검은 색으로, 《道藏》 중의 《九真中經》은 붉은 색으로, 추가된 부분은 노랑 바탕으로 표시

13) ZH 2.249b7-12

하였다.)

第一真法，平旦太神在心內，號曰天精君。

第一真法，以正月本命日，甲子、甲戌日平旦，帝君、太一、五神壹共混合，變為一大神，在心之內。號曰：天精君，字飛生上英，貌如嬰兒始生之狀。

平旦，接手於兩膝上，閉氣冥目內視，

是其日平旦，當入室，接手於兩膝上，閉氣，冥目，內視

存天精君座 在心中，

存天精君坐在心中，號曰：大神。

使太神口出紫炁，以繞心外九重。

使大神口出紫氣，鬱然以繞我心外九重；氣上衝泥丸中，內外如一

畢，因叩齒九下，咽唾九過

畢，因叩齒九通，咽液九過

위 문장에서 분명히 볼 수 있듯이 양희의 원문에는 오직 하나의 神 즉 “太神”만이 있다. 그는 인체 9곳의 서로 다른 곳에 있으며 각자의 명칭을 가진다.(표2 확인) 이를 통해 초기 존사 명상법이 노자가 말한 9종의 형식과 다른 방식임을 알 수 있다. 이러한 이유로 이 경문이 원문일 가능성이 크다. 그 이유는 도홍경이 신명의 명칭을 삭제하는 “축약”의 존사법을 쓰지 않았을 것이기 때문이다.¹⁴

무명후인이 수정한 버전에서는 “太一”、“五神” 등 명칭을 이해하기 쉽게 해석해 놓았다. 《大洞真經》에 따르면 그들 “五神”으로는 太一(头), 无英(肝), 白元(肺), 司命(心) 以及 桃康(肚脐)이 있다.¹⁵ 무명후인이 수정한 버전은 도홍경이 인식한 “오류”를 수정하였고 存思九步에서의 매 一步에 5명의 신명을 넣었다.

14) 《無上秘要》에서 생략된 《九真中經》을 증거로 들 수 있다. 예를 들면, “第一真法”은 이렇다. “正月本命日, 及甲子、甲戌日平旦之時, 帝君太一五神共混合變化為一大神。在人心之內。號曰天精君”. 생략된 부분으로는 存思方法, 扣齒、咽唾指示, 祝辭 등이 있다. (《無上秘要》5.9b참고)

15) Isabelle Robinet, *Taoist Meditation: the Mao-shan Tradition of Great Purity* (Albany: State University of New York Press, 1993), 146.

표2

일별	原来九真中經	太神号	今本神号
1	心-火	天精君	天精君
2	骨	堅玉君	堅玉君
3	血	元生君	元生君
4	肝-木	青明君	青明君
5	脾-土	養光君	養光君
6	肺-金	白元君	上元素玉君
7	腎-水	玄陽君	玄陽君
8	胆	合景君	合景君
9	泥丸	无英君	帝昌上皇君

사람들은 왜 “창의”의 존사법이 필요하다고 생각했던 것일까? 근접한 해답은 무명후인의 버전에서 볼 수 있다.

人體有尊神，其居無常，展轉榮輸，流注元津。此神外來，內結以立一身，非如三魂七魄，是積靈受炁，生於父母者也。

人體有尊神，其居無常，出入乎上、中、下三田，迴易陰陽，去故納新，展轉榮輸，流注元津。大神虛生，內結以成一身，濯質化鍊，變景光明。¹⁶ 非如三魂七魄，是精靈受氣，自生於人父母者也。

尊神有九名，号日九真君，分化上下，轉形萬道，子能修之，則出水入火，五藏自生。

帝君九魂，變形一時，忽為尊神，有九名號曰：九真君，此太一帝君之混合而一變也，分為上下，旁適萬道。子能修之，則出水入火，五臟常生，

長齋隱栖，以存其真。道齋謂之守靜，佛齋謂之耽晨。道靜接手於兩膝，佛晨合手於口前。

長齋隱栖，以存其真。此文一名《九真內訣》，一名《太上飛文》，一名《外國放品》，一名《神州靈章》，雖有四名，故一寶書耳。

여기서 가장 눈 여겨 볼 부분은 무명후인이 양희의 원문에 있던 불교를 인용한 부분을 삭제했다

16) 《無上秘要》 5.3a-b.

는 것이다. 불교에서 “탐신(耽晨)”의 의미는 잘 모르겠지만 이 용어가 범어는 아닌 것 같다. 아마도 불교에서 아침에 참선을 할 때 쓴 용어일 수도 있을 것이다. 이는 더 이상의 확인이 불가능하다. 아무튼 이러한 시도는 아주 참신한 것으로 저자는 불교 용어로서의 耽晨을 자신 만의 뜻으로 재해석했던 것이다. 내가 아는 바에 의하면 태아 발육시기에 맞춰 한 몸을 만드는 任一存思法이 불교에는 없는 것 같다. 그렇기에 이런 공통점은 가설된 것이라 생각한다.

마지막 단락에서 도홍경은 매우 분명한 해석을 하였는데 이는 도교 역사를 연구하는 학자들에게도 매우 깊은 의미가 있다. 그는 이렇게 말했다.

此盖明齋之為義也。接手静觀則百神自朗，合掌耽念則身相具徹，斯道佛之真致，二齋之正轨。夫佛之為道，乃道之一法，忘形守神，亦妙之極也。耽晨即今所謂思禪者矣。玉皇留秦，玄精同象，南岳赤君¹⁷，隨教改服。方諸者之境，奉之者半¹⁸，三真弟子¹⁹，兩學相若，此乃術有內外，法有異同，本非華戎之隔，精粗之殊也。而邊國剛疏，故宜用其宏經：中夏柔密，所以遵其淵微耳。

도홍경은 양희 문장의 九真存思法이 불교와 거의 유사하다고 생각했다. 그는 《진고(真誥)》와 상청경에서 증거를 찾아서 불교와 도교는 공통점이 있다고 하였으며 도교도들 중에는 불교 신자도 있다고 하였다. 필자는 각주에서 이 인용문을 해석하였는데, 이 인용문들 중 가장 신비한 것은 “玉皇留秦”이다. 흥미 있는 것은 이와 똑같은 단어가 육수정(陆修靜)의 불교문답에서도 나온다는 것이다.

“九江王問道佛得失同異。先生答：在佛為留秦，在道為玉皇。斯亦殊途一致耳，王公稱善”²⁰

추측컨대 옥황은 곧 옥황대제를 말하는 것이다. 하지만 류태(留秦)는 누구인가? 필자가 보기에 석가모니 이전의 7명의 붓다 중 네 번째인 拘留秦佛(Krakucchanda, 후세에는 일반적으로 “拘留孫佛”이라 번역된다)일 것으로 생각된다²¹. 그러나 이보다 더 중요한 것은 그들은 우리가 현재 속해 있는劫 중의 첫 번째 부처라는 것이다. 이렇게 되면 그는 결국 옥황대제와 같은 신적 지위를 가지

17) 《真誥》14.19a: “七聖玄紀中云：赤君下教變迹作沙門，與六弟子俱皆顯姓名也。”

18) 《真誥》9.21a: 大方諸之西,小方諸上,多有奉佛道者.

19) 《真誥》(2.7b), 三真人為紫陽、桐柏、清虛三真人。他們的佛教弟子也相當多.

20) 《三洞珠囊》2.3b, 인용 《道學傳》第七, 陸修靜傳.

21) Jan Nattier, Once Upon a Future Time: Studies in a Buddhist Prophecy of Decline (Berkeley: Asian Humanities Press, 1991) 19-20를 참고. “拘留秦佛”이라고 음역한 불교경전으로는 T. 154, 3.78a 竺法護가 번역한 《生經》卷第一 및 T. 559, 14.912b 支謙 번역의, 《佛說老女人經》이 있다.

게 된다²².

도홍경의 또 다른 해석문인 上文 첫 단락의 第一節은 존사법과 불교의 생사관이 어떤 연관이 있는지를 보여준다.

人體有尊神，其居無常，展轉榮輸，流注元津。此神外來，內結以立一身，非如三魂七魄，是積靈受炁，生於父母者也。

魂魄皆因父母之津，化胞絡以相成也。陽清以成魂，陰濁以結魄，非假外物矣。至於大神，則為司命之所詮，玄精之所配，昔是破冢之遺爽，今注此胎以成人，所謂先身者是也。今我一身，魂魄是父母之分神，形骨是五行所造作，百神是天靈所營匠，智欲是炁候所浸治。至於壽命生死，貧富貴賤，運分多少，罪福善惡，及輪迴五道，既口口口滅，必是此一大神耳。人人有之而皆不能自知也。

놀라운 것은 도홍경이 말하는 존사법이란 수련자 자신이 다시 태어날 태아를 만든다는 점이다. 혼백은 부모로부터 받은 것으로 외물에 의거하지 않는다. 하지만 완전한 태아는 외부의 영향을 받는데 불교에서는 “神靈”이 없어서는 안 될 조건이라 말한다. 형체의 일부 영역, 예를 들면 혼백, 形骨, 身中神 등은 우리가 생존하는 세상에서 오는 것이다. 신령이 인체에 머문다는 것은 얼핏 들으면 이상해 보이지만 고대 중국사람들은 이해하였다. 큰 신은 눈에 보이지 않는 수명, 복록, 인연, 윤회 등을 관장한다고 생각했다. 사람이 평범한 임신을 통해 태어난다면 도사들은 존사법을 익힘으로써 아홉 개의 서로 다른 신명들의 명칭을 이용하여 자신의 잉태를 준비한다.

도홍경의 관점(존사법은 도사들이 스스로 잉태할 태아를 준비하는 것)이 양희의 버전과 같은지는 알 수 없다. 즉, 버전1의 저자(아마도 양희)는 이렇게(도홍경의 관점) 생각했고 불교도들의 잉태에 대한 해석을 넣었을 것이다. 하지만 충분한 증거를 통해 알 수 있듯이 이들의 관점은 버전3(무명 후인)하고는 다르다. 그는 불교의 부분을 삭제해 버렸다. 그 외에도 후세의 일부 도교도들은 도홍경이 불교의 관점을 받아들이는 것을 부정했다. 본문에서 지적했듯이 6-7세기경 도교 서적을 편집하는 과정에서 불교적인 부분이 삭제되었다. 이것이 아마도 도홍경의 《登真隱訣》 오직 3편만(원래는 24편) 남아있는 이유 중 하나일 것이다.

22) 본 부처의 명칭도 재미있다. “留秦”(중국에 잠시 머물다)는 도교의 교조인 노자를 형상하기도 한다. 적어도 이 명칭은 “노자가 인도로 감”에 대한 암시일 수 있다.

上清『九真中經』の新考察¹

Stephen R. Bokenkamp
アリゾナ州立大学

中国独自の古代養生方法は多種多様である。この豊富で多彩な文化遺産を研究する時、歴史学者たちは往々に、いわゆる現代医学が作られる前、つまり「原始医学」、たとえば本草・太極拳・鍼灸などと符合するかに注意を注ぐ。そのため、多くの古代の一般的な養生方法は未だに適切な研究と検討がなされていない。これには道教文献中にしばしば出現する自我按摩、存思、導引なども含まれる。筆者は科学者ではないため、これら古の養生方法の実際の効果を検証できないが、これらには詳細な検討に値する価値があると強く考える。

本文は道教の存思の一つの方法を詳細に研究する。道教の存思は中国古代社会で普遍的に行われていた祖先祭祀儀式に根源がある。『礼記』「祭義」に感銘を受ける描写がある。曰く、

致齊於内, 散齊於外。齊之日: 思其居處, 思其笑語, 思其志意, 思其所樂, 思其所嗜。齊三日, 乃見其所為齊者。祭之日: 入室, 儼然必有見乎其位, 周還出戶, 肅然必有聞乎其容聲, 出戶而聽, 愾然必有聞乎嘆息之聲。

この段の文字が意味する「齊」とは、祖先の姿が見える、聞える、という一種の修練である。「存思」という文字を用いないが、文中で形容される方法と後代の道教の瞑想方法には類似する部分がある。道教の存思の目的は、瞑想するもののイメージを意識の中に定着させ、これをより長い時間留め置くことである。修練者の存思する形象は人格化された神とは限らず、体内の様々な神・各種の気および身体に内在する力など様々なものがある。

存思は道教実践において中心的部分に置かれる。仏教が中国に伝播した際、早くも道教徒たちはすでに、仏教に付随してもたらされた瞑想打座の方法と伝統的方式は完全に異なることに気づいていた。五世紀初めに著された『三天内解経』は、仏教の大乗・小乗の区別を用いることで仏教の実践を以下のように評価した。

小乗學者, 則靜坐而自數其氣, 滿十更始, 從年竟歲不暫時忘之。佛法不使存思身神, 故數氣為務, 以斷外想。道士大乘學者則常思身中真神形象、衣服綵色、導引往來, 如對神君, 無暫時有輟, 則外想不入, 神真來降。²

1) 拙文の中国語翻訳にあたりASUの研究生、呉楊氏と劉学問氏の協力に感謝する。なお本文中の誤りはすべて筆者の責任である。

2) 『中華道蔵』(以下「ZH」と表す) 8. 548-549。

本文で検討する存思方法は、楊羲が天の真人から授けられた『九真中経』に始めて見られる。明代の『正統道蔵』中の『九真中経』を模倣した数編の経書や『無上秘要』『三洞珠囊』などの類書に頻繁に引用されることが、この経典が五、六世紀に非常に流行したことの証拠となる。こうした流行の理由の一端は、存思方法と当時の産科知識に関連がある。修行者について言えば、彼らは瞑想から借用した方法により、汲汲と自己の体を生まれ変わらせる。この過程は、当時の胎児の成長過程についての理解を用いて傍証せねばならない。道教では完全な胎児の身体をつくりあげるために、天界から流出した物質を服咽し、人命を掌る天神に加わることを歓迎し、自らの力によって融合し、身体の重要な部分の生成を完成させることが含まれる。これらの過程において一つとして存思法を用いないものはない。³ 換言すれば、これら存思法それ自体以外に、道士たちは、母親が彼らを生む前に経験する過程を作り上げたのかもしれない。これについては、これから分析する文章の中で、道教の著作と一般の生育についての明確な比較によってはっきりと示している。そのうえ、たとえ存思に考え至ったとしても、それと生育の過程には顕著な相似点がある。道士たちは、身体活力に賦与された神と運氣の視覚化が必要であり、妊婦は、まず誠められた様々な煩わしい情景を避けると同時に、例えば侏儒、せむし、病人など—これらは胎児の成長を邪魔する、身の回りに目を楽ませ心を和ませる画像や音楽をおく。⁴ しかも、これら美しい物を育てることと道教経典に記載される引導瞑想の間には、それほど大きな区別はない。

以前、私はこの問題について検討した時、二つの例を提示した。この二つの資料はどちらも早期上清経のものである。一つは楊羲が著した『九真中経』（Robinet 1979a; 1984. 2: 67-76）。⁵ 一つは南北朝時代に成立した作者不明の早期上清経の経典、つまり『上清九丹化胎経中記経』。⁶ 後者とその他の胎児成長過程に関する文献を比較すると、この経典の中で描写される胎児の成長順序とほぼ同一であると気づく。前者は一種の逆方向の過程を形容している（表一）。近頃、私は『九真中経』に新たな見解があるため、ここでは前者のみを検討する。

まず私の当時の発見を簡単に紹介する。明『正統道蔵』に収められる版本（HY 1365）を見ると、九真は天神中黄老君外化の魂である。毎年、九ヵ月の中の特定の時刻に、修行者は中黄老君が自身の身体に降りてくることを存思でき、太一を首とする五体の重要な体内神と和合し一つとなる。この新たな神は瞑想により導かれ、体内の九つの場所に到り、改めて再生がおこなわれるのである。

この方法により養成される体内神は、その他の体内の神霊、例えば三魂七魄、とは異なるようである。後者は、父母の気により体内で自然に生成される。事実、「父母唯だ生育の我に始まるを知るなり。而るに帝君五神、其の間に来たり適くを覚えざるなり。（父母唯知生育之始我也、而不覚帝君

3) Robinet 1993:139-142.

4) 胎教の重要性について、十分な資料を発見できていない。しかし、これは上層階級の女子が読み書き能力を養成させられた理由の一つであろうと考える。

5) Robinet氏が指摘するように、道蔵に所収される版本は改修されている。しかし、私がここで討論する部分と『無上秘要』の引くところは一致する。また、ある版本は敦煌文書P. 2751に記載されている。おそらく陶弘景『登真隱訣』の散逸した部分であろう。（原著は24巻。現存の『道蔵』には僅か3巻が残るのみ）。その出所がどうであれ、敦煌文書はほぼ全てが本来のままである。敦煌文書にある注に言及できるが、原本の破損ははなはだしく、フィルムも明晰ではないため、これらの試みは実験的なものに過ぎない。

6) Robinet 1993:171-174。より簡明な解説を示している。「父母唯知生育之始、不覚神適其間也。」。

五神、来適于其間也）」⁷とある。ここから、道教徒は実践と世俗的医学を区別し、父母や医術巫術と道教徒が接触可能な神とは関係がないと考えた、とわかる。若干異なることは、『九真中経』に必要な存思の身体の九つの部分と当時の医薬文献には一致する箇所もみられるが、妊娠過程とは相反する。これが意味することは、こうした順序は身体再創造の過程であり、懐妊の時期に逆戻りさせる。最終的に飛仙を得て「初始」に帰す(表一)。⁸

この外、九真中経と主な医術の相違は、妊娠過程後期の「骨」を二か月目の修練にする点にある。これは修練者が新たな生命に対しておこなう以下の討論にも関係する。

夜半生氣時，復一行之，九真日也。帝君、太一、五神，自然溷化，立為一大神，不復待兆先思存而後為結變也。貌狀并如嬰兒之形，九真同法爾。此是九魂七魄，化五神結凝，帝君九變，太一三斗，同把符藉，定錄玄清，使兆長生不死，上昇仙庭者也。此道幽秘，上靈所寶，非有仙藉者不得聞也，非有宿契者不得見也。⁹

ゆえに、骨節の再生は医学的標準と符号する(それは三か月目だと想像できる)。だが「命」の再生については正確な時期がない。医術の標準から妊娠を考えると、九真中経では七か月目あるいは八か月目に「命」の再生を定義している。これに関して楊義は、医学観念の影響を受けておらず、骨相学の影響を受けているようである。それは骨相学では骨節は命運と最も密接に結びついているためである。事実、初期の骨相に関する言説では、例えば王充や王符は、これを「骨法」と称し、「相」とは呼ばない。まさに命と骨格の緊密な結合が、同経典におけるこの方法の前触れであると我々に判断させる。

この一連の流れの過程を通じて「幽密」を言いなせば、上霊の尊ぶ所であり、道士たちは命の並べ替えをおこなう。さらに概念的には、これともう一つの官僚と秩序の世界を結びつける。完全な胚胎を作り上げるには仙籍の記録を乱してはならず、この術を修業する如何なる者も、この術に依るだけで、すでに「仙骨」を得ているのである。

表1. 胎児の発育に関する解釈

7) DZ 1376, 1: 2b5-6. P. 2751, 1. 200ff., はより簡単で明瞭な解説を示す。「父母唯だ生育の始まりを知る。神其の間に適くを覚えざるなり。(父母唯知生育之始、不覺神適其間也。)」。

8) この時期の医薬文献の胎児についての扱いは、馬王堆以来の伝統に従っているようである。(Harper, *Early Chinese Medical Literature*, 1998参照)。五臓を備えた人体は、妊娠7か月にはすでに形成される。しかし、その多くの人体構成要素は「相克」の順序に則り発展する。(中村1984: 193 - 194参照)。道教文献では五臓の形成を5か月目に配当する。五臓と五行の関係はむしろ医学文献の解釈と関連する。つまり五行の生育についての影響である。あまたの生育に関する解釈の中で、ただ『九真中経』の解釈のみ馬王堆医書の解釈と異なる。『九真中経』は脾臓、肺、腎臓を相生の順序に配している。心臓は一か月目に配置される。なぜなら医学的解釈に従えば、胎景中記経を含む意識と医師は生育の最終段階でようやく生成される。私は、現在まで肝臓の九真中経における位置について解釈を持ってないが、これは反転生育の過程における作用は明確である。しかも、最終段階で、修行者は胎盤の神を召しだすことができる(DZ 1376, 1: 8b-9a)。『九真中経』でも骨節の生成を二か月目に位置づける。しかし、医薬文献では人体の生成は最終段階の七か月目となる。

9) DZ 1376, 1/4b3-5a3.

月	胎産書				九真中經
1					心—火
2	脂肪			腸	骨
3	脂	胚	胎	骨	血
4	水—血	胎	水—血脈	肺—金	肝—木
5	火—氣	筋	火—氣	肝—木	脾—土
6	金—筋	骨	金—筋	胆	肺—金
7	木—骨	形（四肢）	木—髓	脾—土	腎—水
8	土—皮膚	動作	土—皮膚	腎—水	胆
9	石—毛皮		石—毛皮	心—火	

以上の段落は、私が2005年に書き著し、発表したものである。¹⁰ 現在では、この中に誤りの部分もあると考える。現存の明『正統道蔵』に収蔵される『九真中經』（DZ 1376）は楊羲の著ではない。反対に、部分的な原著以外に、現存の『九真中經』は後人の手で書き改められた、より複雑な版本である。『真誥』を英語に翻訳する過程において（これは現在の私の研究プロジェクトの一部分である）、敦煌文書のS. 4314、S. 6193、P2715を再読する機会があり、大淵忍爾も早くからこれら文書はある経書の構成部分であると確認していた。彼はこの経典を『紫文行事決』と名付けた。¹¹

現在、私にとってはとても明確である。この経典はおそらく陶弘景『登真隱訣』の散逸部分であろう。¹² 陶は『真誥』付録の中で、『登真隱訣』は全二十四章、九節からなると述べている。上で言及した敦煌残巻には章節序の番号は何もなく、『登真隱訣』にも言及していないが、これらがその一部分であることは明らかである。以下は私の論証である。

1) 敦煌残巻の文章形式と現存の『登真隱訣』（DZ 421）の三章は重複する。『紫文行事決』に付される注は、時に非常に冗長である。また陶弘景のその他の注釈と同様に編集や誤りの指摘、ひいては

10) Stephen R. Bokenkamp, "Simple Twists of Fate? The Daoist Body and Its Ming," *The Magnitude of Ming: Command, Allotment, and Fate in Chinese Culture*, edited by Christopher Lupke, (Honolulu: University of Hawaii Press, 2005), pp. 151-168.

¹¹ 大淵忍爾、敦煌道經Vol. 1、目録篇（東京、福武書店、1978）

12) 発見された『紫文行事決』を最初に『登真隱訣』の逸文としたのはUrsula-Angelika Cedzichである。彼女の "Dengzhen yinjue," in Kristofer Schipper and Franciscus Verellen, eds. *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, (Chicago: University of Chicago press, 2004) 1.203-205参照。しかしCedzichは『紫文行事決』中の『九真中經』は「原文」の要約とみなしている。以下の部分で真に相反する本文の発展過程を証明する。『紫文行事決』中の『九真中經』はおそらく原文であろう。現存の道蔵本（DZ 1376）に新たに加えられた内容がある。以下の四つの証拠は私のものであり、Cedzichの著作から引用したものではない。

『紫文行事決』にどういった誤りがあると指摘している。(例：『紫文行事決』 ZH 2. 358a21-23 : 案前二名皆云堅玉、而此祝云玉堅、或当是誤、而反復呼此、猶為一類、今但当依之。又存字作在、亦是誤耳。)

2) 数か所の独自の文法形式も『紫文行事決』注が陶弘景の作であると示す。例：『登真隱訣』と『紫文行事決』の注釈はすべて「止」により現代語の「只」の意味を表す。(Compare ZH 2. 359a10 神止分為兩形耳。With ZH 2. 245b16 此止立春一節書佩。) これらの例は証拠としての価値は高くないが、別の証拠を加えれば、これを傍証とすることができる。

3) 現存する『登真隱訣』の章節と同様、『紫文行事決』は全ての韻節に番号を明示する。これは非常に幸運なことである。なぜなら、これにより、どの祝辞が後世になり『九真中經』に付加されたか非常に明確に知ることができる。例を挙げれば、我々の興味を引く章節の最初の祝で、以下のような状況に気づかされる。(下に挙げる引用文は、『紫文行事決』は黒色、『道藏』の『九真中經』は赤色で示し、付加した個所は黄色でマークした。*)

祝曰：天精大君，來見心中，身披朱衣，頭巾丹冠，左佩神書，右帶虎文，口吐紫華，養心凝魂，赤藏自生，得為飛仙。五韻。畢乃開目。

祝曰：天精大君，飛生上英，帝君內化，來見心中，身披朱衣，頭巾丹冠，左佩龍書，右帶虎文，和精三道，合神上元，五靈奉符，與帝同全，口吐紫華，養心凝神，赤藏自生，得為飛仙。

4) 最後に、私が個人的に最も決定的だと考えることは、陶弘景本人が現存の『登真隱訣』章節で触れる『紫文行事決』に記載される存想法の一側面である。『紫文行事決』では、肺神は白元君、頭神は洞房の無英君である。陶弘景が『登真隱訣』章節の注釈を付したその他の上清道経が述べるものは全て人脳九宮の神である。両者はいずれも頭の中に住む。以下は陶弘景が『登真隱訣』注釈でそのほかの上清経を述べねばならなかった時、まず原文を、続いて彼の解釈文を書いた。

洞房中有三真，左為無英公子，右為白元君，中為黃老君。三人共治洞房中。此飛真之道，別自有經。按，此三真是洞房之常神而九真乃使假化，離合白元，無英，何為一真。又白元在肺，不入洞房。且方諸玉字，止黃老一君而已¹³

では、陶弘景によると、本来の『九真中經』ではこれら神を「借用」して、それらを単一神へと転化させることで存思に用いる。『道藏』に収められるテキストが人の体内の肺と頭に新たな名前をつけることで、陶弘景が発見した重複する神の名前を「修正」した。現在に至るまで、私の解決したい問題の要点の所在は、原『九真中經』と異なる部分はどこであるか、なぜこういった改定がおこなわれたのか、である。これら問題の答えは我々の予想外のものである。

* 訳者注：原文では「黒字」「赤字」「黄色マーカー」で各々表されているが、論文集は白黒で印刷されるため、「赤字」を「斜体」、「黄色マーカー」を「下線」にそれぞれ改めた。以下同じ。

13) ZH 2. 249b7-12. (訳者注：ここの下線部は、黄色マーカーを改めたものではない。)

まず現有のものを改めて振り返ってみよう。ここまでの考察では大きな誤りはない。現存の『九真中経』には三つの段階が伝わっている。1) 楊羲の原文。2) 陶弘景の注釈。3) 無名の後人による改作。これは特に価値がある。Robinetが指摘するように、この經典に関する後世のあらゆる引用は、『無上秘要』以後、すべてが版本三（無名の後人）を基にした改定である。思うに、それぞれの段階で原因の仮説を設けることができる。

無名後人の版本（DZ 1376）と楊羲の原文（『紫文行事決』の本文）の最も顕著な差異点は存思方法の複雑性である。この点は「九真法」第一（心）にとっても明確である。（上述部と同様、『紫文行事決』は黒色の文字、『道蔵』の『九真中経』は赤色の文字で示し、付加した部分は黄色のマーカ―をつけた。）

第一真法，平旦太神在心内，號曰天精君。

第一真法，以正月本命日，甲子、甲戌日平旦，帝君、太一、五神壹共混合，變為一大神，在心之内。號曰：天精君，字飛生上英，貌如嬰兒始生之狀。

平旦，接手於兩膝上，閉氣瞑目内視，

是其日平旦，當入室，接手於兩膝上，閉氣，瞑目，内視

存天精君座，在心中，

存天精君坐在心中，號曰：大神。

使太神口出紫炁，以繞心外九重。

使大神口出紫氣，鬱然以繞我心外九重；氣上衝泥丸中，内外如一。

畢，因叩齒九下，咽唾九過

畢，因叩齒九通，咽唾九過

上述の文章が明確に示すように、楊羲の原文には「大神」とよばれる一人の神しかいない。この神は体内の九か所のそれぞれの場所にあり、場所ごとに名前がある（表二）。これも早期存思法や老子を神化した瞑想法の九種類の異なる形式などと符合する。これがおそらく原文であろう。なぜなら陶弘景は神の斉唱を削除せずにいくつかの存思法を「省略」した。¹⁴

無名の後人の改訂版に加えられた「太一」「五神」などの神の名称は容易に解釈できる。これら語句の意味は太一などの五神である。上清『大洞真経』では、これら神は録にある五神である。彼ら

14) 『無上秘要』で省略された『九真中経』の引用を傍証とできる。例を挙げれば、「第一真法」は以下の通りである。「正月本命日、及甲子、甲戌日平旦之時、帝君太一五神共混合變化為一大神。在人心之内。号曰天精君。」。存思を含む削除された方法には、叩齒、咽唾指示、祝辞などがある。しかし神名は一つも省略されていない。（『無上秘要』、5.9b 参照）

は、太一（頭）、無英（肝）、白元（肺）、司命（心）、桃康（臍）である。¹⁵ そこで、無名後人の改定版本の作者は陶弘景が意識した「誤り」を訂正し、さらに存思九歩の一步ごとに五名の神名を加えた。

表二

月	本来の九真中經	太神の号	現行の神号
1	心一火	天精君	天精君
2	骨	堅玉君	堅玉君
3	血	元生君	元生君
4	肝一木	青名君	青明君
5	脾一土	養光君	養光君
6	肺一金	白元君	<u>上元素玉君</u>
7	腎一水	玄陽君	元陽君
8	胆	合景君	含景君
9	泥丸	無英君	<u>帝昌上皇君</u>

しかし、人々はなぜこの存思法を「刷新」する必要があると考えたのか。一つの可能性としての答えは、無名後人の改訂版序言にある。

人體有尊神，其居無常，展轉榮輪，流注元津。此神外來，內結以立一身，非如三魂七魄，是積靈受炁，生於父母者也。

人體有尊神，其居無常，出入乎上、中、下三田，迴易陰陽，去做納新，展轉榮輪，流注元津。大神虛生，內結以成一身，濯質化鍊，變景光明。¹⁶ 非如三魂七魄，是精靈受氣，自生於人父母者也。

尊神有九名，號曰九真君，分化上下，轉形邁道，子能修之，則出水入火，五藏自生。

帝君九魂，變形一時，忽為尊神，有九名號曰：九真君，此太一帝君之混合而一變也，分為上下，旁適邁道。子能修之，則出水入火，五臟常生，

長齋隱栖，以存其真。道齋謂之守靜，佛齋謂之耽晨。道靜接手於兩膝，佛晨合手於口前。

15) Isabelle Robinet, *Taoist Meditation: the Mao-shan Tradition of Great Purity* (Albany: State University of New York Press, 1993), 146.

16) 『無常秘要』 5. 3a-b.

長齋隱栖，以存其真。此文一名《九真內訣》，一名《太上飛文》，一名《外國放品》，一名《神州靈章》，雖有四名，故一寶書耳。

ここでの主要な相違点は、無名後人改訂版本の作者が、楊羲の原文にある仏教関連の引用を削除した点にある。私は「耽晨」の仏教的意味を知らないが、この語の用いられようは梵文の音訳ではないようである。これは、もしかすると仏教徒がおこなう清晨打座の名称の一つかもしれない。しかし、私はこの述語に関する引用を他に見つけることができない。ともかく、これらは全てが良い形跡であり、原文の作者の「耽晨」の認識を、仏教徒にとっての自己の形式があることを示している。私の知る限り、胎児妊娠期間中に別の一人を再創造するという、いかなる存想法も仏教の実践には存在しない。よって、この種の共通点はだいたい仮設である。

陶弘景は最後の一段の注釈において、この問題をより明確にし、道教の歴史的研究にさらに広範な意義を持たせた。

此蓋明齋之為義也。接手靜觀則百神明朗，合掌耽念則身相具徹，斯道佛之真致，二齋之正軌。夫佛之為道，乃道之一法，忘形守神，亦妙之極也。耽晨即今所謂思禪者矣。玉皇留秦，玄靜同象，南嶽赤君¹⁷，隨教改服。方諸者之境，奉之者半¹⁸，三真弟子¹⁹，兩學相若，此乃術有內外，法有異同，本非華戎之隔，精粗之殊也。而邊國剛疏，故宜用其宏經；中夏容密，所以遵其淵微耳。

陶弘景は、楊羲のこの段落中の九真存想法と仏教のそれはほぼ同一であると認識している。彼は『真誥』と上清教が引用するいくつかの証拠から仏教と道教には根源を同一にする部分があることを明示し、道教徒の中に仏教の弟子がいることも述べた。私は脚注において、これら引用文に解釈を加えた。この引用文において最も神秘的な部分は「玉皇留秦」という短い語である。面白いことに、同様の語が陸修静の答仏教一問題の中にも見られる。「九江王、道仏の得失同異を問ふ。先生答ふるに、仏に在りては留秦と為り、道に在りては玉皇となる。斯れ亦た殊途に一致するのみ。王公善と称ふ。（九江王問道仏得失同異。先生答、在仏為留秦、在道為玉皇。斯亦殊途一致耳、王公称善。）」。²⁰

つまり、玉皇とはおそらく玉皇大帝であるが、留秦とは誰か。思うに、これは釈迦摩尼の過去七仏の第四仏、すなわちクラクッチャンダKrakucchanda（後期仏教經典の翻訳では往々に「拘留孫仏」と著される）の省略語と考えられる。²¹ さらに重要なことは、現在賢劫では第一仏となる。このようにして彼は玉皇大帝と同様の神格的地位を持つようになった。²²

17) 『真誥』14.19a: 「七聖玄紀中云: 赤君下教變跡作沙門、与六弟子俱皆顯姓名也。」。

18) 『真誥』9.21a: 大方諸之西、小方諸上、多有奉仏道者。

19) 『真誥』(2.7b)を按ずるに、三真人を紫陽、桐柏、清虚の三真人と為す。彼らの仏教弟子も相当数いる。

20) 『三洞珠囊』2.3b、『道学伝』第七、陸修静伝を引く。

21) Jan Nattie, *Once Upon a Future Time: Studies in a Buddhist Prophecy of Decline* (Berkeley: Asian Humanities Press, 1991)19-20を参照。「拘留秦仏」の音訳を用いた早期仏典には、**T154, 3.78a** 竺法護訳『生経』巻第一およびT.559, 14.912b支謙訳『仏説老女人経』が含まれる。

22) この仏の名前それ自体にも興味を引かれる。「留秦」（中国に一時逗留するの意）は道教の創始者、老子を形容す

陶弘景は、ほかの解釈文の前半の第一段中ごろの第一節において、存思方法と仏教の死生観にいかなる関連があるか示している。

人體有尊神，其居無常，展轉榮輪，流注元津。此神外來，內結以立一身，非如三魂七魄，是積靈守炁，生於父母者也。

魂魄皆因父母之津，化胞絡以相成也。陽清以成魂，陰濁以結魄，非假外物矣。至於大神，則為司命之所詮，玄精之所配，昔是破塚之遺爽，今注此胎以成人，所謂先身者是也。今我一身，魂魄是父母之分神，行骨是五行所造作，百神是天靈所營匠，智欲是炁候所浸治。至於壽命生死，貧富貴賤，運分多少，罪福善惡，及輪迴五道，既□□□滅，必是此一大神耳。人人有之而皆不能自知也。

驚くべきことに、陶弘景の述べる存思法は修練者自身の胎絡を生まれ変わらせることにより、自身の出生に備える。魂魄は父母から生じるが、外物のいつわりではない。胎児は完全に人となるあるが、体外からくる、仏教徒が「神霊」（英語の「soul」）と呼ぶものも不可欠である。肉体については、例えば魂魄、骨格、体内神、智欲は全て我々が存在する世界からやってくる。神は人体の内にいるというが、聞く限り非常に奇妙である。しかし古代中国人は、そう理解していた。大神が主宰するものは目に見えず、触れることのできない寿命、縁、輪廻の五道などである。人々が生まれる前は、皆な破塚の遺風を胎児に注ぐが、存思法を習得している道士たちだけは大神の九つの異名を知っており、その知識により出生に備える。

陶弘景の観点（存思法は道士たちが出生に備えるもの）が版本一（楊羲の原文）の作者と同一であるかどうかは知る由がない。つまり、版本一（この著者はおそらく楊羲）の著者が、それ（陶弘景の考え）は仏教徒の出生に関する言説に回答したものと認識しているかどうか確認することはできない。しかし、この観点と版本三（無名後人の改作）の作者は異なると豊富な資料が示している。そこでは仏教に関する引用が削除されている。また、後代の道教徒は、陶弘景が仏教の出生についての見解をすべて取り入れたことに賛同していない。私が文中のその他の部分で指摘したように、六世紀と七世紀に編纂された道教典籍では、こういった礼を失した仏道教の内容は削除されている。これはおそらく陶弘景『登真隱訣』だけに三篇（もともと二十四篇）が存在する理由の一つであろう。

することもできる。少なくともこの仏名には「化胡説」の暗示が含まれていると言える。

雷法中的养生

李远国
四川社会科学院研究员

雷法是道教的一种重要法术，兴盛于唐宋之际。它以内丹功夫为基础，融符籙、咒术、指诀、禹步、气法、变神为一体，并采纳吸收了儒学、禅学及密教的修持心法、真言密咒，以雷霆之术为济世度人的手段。所谓“内行则可以修养治身，外用则可以安民济国，祈雨祈晴，消灾却祸，驱江湖作孽龙蛇，制泽洞伤人蛟蜃，救生灵困重之厄，超群识幽暗之魂，伐庙除邪，诛妖疗病，运雷霆于掌上，致风雨在目前。”¹

一

与道教其它法术一样，雷法一开始即把其理论建筑在中国传统哲学的元气论及阴阳学说的基础之上，从而为雷法的修持与运用提供了合理的解释。《高上神霄玉枢斩勘五雷大法》曰：“夫五雷者，皆元始祖气之所化也。祖气既肇，太极立焉。”² 陈相真说：“风霆流形，雷雨磅礴，昭昭其有，冥冥其无，集之成一气，散之为五雷，卷之而寂尔无形，舒之而忽兮有象，道行法界，妙在灵台。知雷法不在推求，实玄妙本乎一气。”³ 王文卿曰：“一气才动，风雷云雨皆作，禽兽山木俱生。故道中法中，每每言一气，谓天地得此一气，千变万化；人为万物之灵，能行此一气，可以感天地，动鬼神，呼吸风雨雷电，无所不至矣。”⁴ 由上所说可知，先天元气为宇宙造化的根本，亦为雷霆产生的源头。

雷法以元气为本，阴阳为用，认为人身为一小天地，而与宇宙大天地同一本体，同一运转规律，同一生成程序，从而将雷法的理论基础建立在模拟宇宙论的人体生命哲学之上。这种独具特色的生命哲学，可用道经中常用的“人身小天地”一词加以概括。《黄帝阴符经》说：“宇宙在乎手，万化生乎身。”夏宗禹注：“人之一身，一天地也。有阴阳升降，有乌兔出没，有潮候往来，有风雨明晦，有雷电轰闪，有云气吐吞，有山河流峙，有草木荣枯，动静语默，阖辟变化，无一不与天相似。”⁵ 王文卿说：“廓然一气初分，自觉神清气爽，外欲不生，此身与天地相为表里，造化皆在吾掌中矣。”⁶

在天人一体学说的基础上，人和天地的相互感应则是自然而然的的结果。对此王文卿指出，人为天地万物之灵，一身内外与宇宙造化相通。他说：“人禀天地之气以生，天地正直无私，人返能夺天地造化。盖天地人三才之气贯通，屏息万缘，则与天地相为表里，风雨雷电又何难之有。盖天有日月星，光明可普照天下。人有眼耳鼻，可闻可见识天地间之万物也。地有三江五湖，四海五岳，四渎四肢，为万物。此身便是大地山河，无所不备矣。吾果能息缘调气，以身中克应，合天地之秘密，仍以我之真意，注想

1) 见《道法会元》卷五六，《道藏》第29册第135页。北京文物出版社、上海书店、天津古籍出版社三家合作影印本1983年版。以下所用皆为此版本。

2) 见《道法会元》卷六一，《道藏》第29册第165页。

3) 见《道法会元》卷六六，《道藏》第29册第205、206页。

4) 见《道法会元》卷六九，《道藏》第29册第226页。

5) 见《黄帝阴符经讲义》卷一，《道藏》第2册第723页。

6) 见《道法会元》卷六九，《道藏》第29册第226页。

于所行之事，则天地真气随吾意行，定见执应，此万无一失之事。”⁷

雷法内炼功夫的核心，就是要在凝神入静的状态中，去深刻真切地感受天气变化对身体内部的影响。王文卿说：“当于呼吸上运功夫静定，上验报应。云之出也，其气蒸；雨之至也，其潮急；雨之未至也，其气炎而膀胱之气急；电之动也，其目痒，眼光忽然闪烁；雷之动也，三田沥沥而响，五脏倏忽而鸣。行持之士又当急心火以激之，涌动肾水以冲之，先闭五户，内验五行，此其诀也。”⁸

这种以人身比附天地、天人互感的雷法内功，它的出现肯定与内炼中所产生的特殊体验与特异功能有关。事实上，一些修持有成就者确实可以感知自然界的各种变化，预知未来日子的气候冷暖。他们认为天晴、下雨、起风，打雷、寒暑、炎凉，都可以运用内功加以预测。如预测天晴法：“身中之验，极为紧切。当从戊巳运转一番，使元气一周，再暮后而静定，看内炼如何？如是觉而有报，则心火上炎，胆水沥下，遍身烦蒸，喉中微痒，则天道必晴霁矣。”⁹

白玉蟾即有相当精微的体会，他说：“风者，巽也，火者，心也。雷者，胆气也。电亦火也，雨者肾水也。运动自己阴海之气，遍满天地，即有雨也。晴者，心火也。想遍天地炎炎大火，烧开自身气宇，乃晴也。雪雹，尽用阴气逆转，存阳先升，阴后降，方知是也。”如祈雨施法之时，“冷汗先湿左臂，东方雨起；先湿右臂，西方雨起；湿于头，南方雨起；湿于肾，北方雨起。”¹⁰当然，王文卿、白玉蟾等人的这些体悟，常人是难以证验的。但实际上讲的都是人体内气与能量的作用，并涉及到外气与自然的关系，也与内炼中所产生的某些功能有关。

雷法本身就必须依靠内炼之道为根本。王文卿指出，内丹修持以定息静定为下手功夫，次存想水火交媾，金光运转，存神召将。“久久行之，日积月累，神气精自然混凝，上可以脱穀朝元，次可长生久视，又其次可以兴云致雨，役电鞭霆，济人利物，何往而不可也。”所谓雷部诸神，皆己身神气所化。如雷部使者五将，“使者乃元神也，程雍乃元气元精也，五脏之气为五将也。”¹¹元神真意一动，雷部诸神即临坛下，便能激动雷霆，大作狂风。



三宝合炼成丹图

取自明绘写本《全真群仙集》

7) 见《道法会元》卷六九，《道藏》第29册第233页。

8) 见《冲虚通妙侍宸王先生家语》，《道藏》第32册第392页。

9) 见《冲虚通妙侍宸王先生家语》，《道藏》第32册第394页。

10) 见《道法会元》卷七十，《道藏》第29册第235、238页。

11) 见《冲虚通妙侍宸王先生家语》，《道藏》第32册第391至394页。

雷法的修持与运用以精气神三宝为用。张虚靖天师认为，人有元精、元气、元神，这“人身三宝”，皆先天一气所化。他说：“一真真外更无真，祖气通灵具此身。道一生三生妙用，元精元气与元神。”“雷乃先天气化成，诸天先圣总同真。我身一气相关合，同祖同宗贴骨亲。”¹² 使己身与天仙同诸一气，心以合神，心即是法，神可通天，即可发动雷机，叱咤雷神，召役兵将，左右风雨。白玉蟾指出，雷法的基础就是人体的精气神。他说：“收气存神，惜精爱己，内炼成丹，外用成法。”¹³ 这里所说的“法”，即指雷法而言。并引《老子》之说，以证雷法、丹道之同一：“天得一以清，地得一以宁，神得一以灵。一者，气也。天地以气而升降，人身以气而呼吸，能知守一之道，静则金丹，动则霹雳。”¹⁴ 由此可见，雷法与丹道本为一源，于己内养则成金丹，于物外用则为雷霆，两者互为体用，融洽无间。白玉蟾说，雷法符咒的灵验与否，主要看行法者的内炼功夫，而内炼功夫全赖心而起作用，他说：“至道在心，即心是道。六根内外，一般风光，内物转移，终有老死，元和默运，可得长生。……至道之要，至静以凝其神，精思以彻其感，斋戒以应其真，慈惠以成其功，卑柔以存其诚，心无杂念，意不外走，心常归一，意自如如，一心恬然，四大清适。”¹⁵ “万法从心生，心心即是法，语默与动静，皆法所使然。无疑是真心，守一是正法。守一而无疑，法法皆心法。法是心之臣，心是法之主。无疑则心正，心正则法灵。守一则心专，心专则法验。非法之灵验，盖汝心所以。”¹⁶ 故心合于道，守一通灵，便能作法感召神灵，无一不应。

就雷法的修持而言，必须性命双修，才能通神达灵。《先天雷晶隐书·先天一气论》曰：“人之一身，性命存焉。所以性根命蒂，分乎先天后天。性系生门，寄体于心，自然之道，即先天也。命系肾，寄体于脾，即后天也。……人自不能尊其气，贵其形，宝其命，受其神，自取死坏，离其本真耳。丹经云：精生有时，时至神至，百刻之中，切忌昏迷。天地之母气既生，则人身之气以类感类，亦自涌泉发生，上升丹田，默化气以成人身之造化。故曰形者神气之舍也，神者形气之主。形气非神，块然一物，乌乎灵？神非形气，茫无归宿，乌乎寄神？”“性命也，二者不可偏废也。修性而不修命，紫阳所谓精神属阴，宅舍难固，未免长用迁移之法。修命而不修性，释氏所谓炼气精粹，寿千万岁，若不明正觉三昧，报尽还来，散入诸趣。”¹⁷ 可见，雷法符咒之术的根本在于性命双修，只有达到神形合一的境界，才能以“我之念”役使诸神，调遣风雨。这种灵力甚大的“念”，就是元神、真意。

在修炼雷法之中，真意的作用相当重要。所谓“真意”，是指由元神发出的意念活动，用意念控制精气三宝合炼，能起到中间媒介的作用，所以称为“黄婆”、“真土”。《悟真篇》曰：“离坎若还无戊己，虽含四象不成丹。只缘彼此怀真土，遂使金丹有往还。”¹⁸ 金刘志渊说：“长黄芽，生玉药，栽培真造，全借于是兼土者，乃真神，意也。聚三元，功七返，不得阳神之机，不能成造化。若神到此则气应，气到此则神灵，神灵则形显，乃出现无方，随机应静，表土之神用大矣哉。”¹⁹ 雷法则称真意为“使者”，强调在内炼和施用中真意不可须臾或离。张虚靖诗曰：“真心动处合雷机，神合神兮妙更

12) 见《道法会元》卷七一，《道藏》第29册第239页。

13) 见《道法会元》卷七十《玄珠歌》注，《道藏》第29册第234、235页。

14) 见《道法会元》卷七十《玄珠歌》注，《道藏》第29册第234、235页。

15) 见《海琼白真人语录》卷三，《道藏》第33册第130页。

16) 见《海琼白真人语录》卷四，《道藏》第33册第135页。

17) 见《道法会元》卷八五，《道藏》第29册第347、348页。

18) 见《紫阳真人悟真篇注疏》卷四，《道藏》第2册第933页。

19) 见刘志渊《启真集》卷下，《道藏》第4册第478页。

奇，只此更无差别处，如磁吸铁不相违。”²⁰ 这种真意之所以重要，是因为它是元神所化。

如果说真意是雷部使者，则元神即为雷神。王文卿《玄珠歌》曰：“玄牝人门，五气之祖。泥丸天门，万神之府。胆气为雷，意为使者。”白玉蟾注：“胆在肝中，内有青气。胆怒赤气聚，五气运入胆宫，水火相搏，雷声动也。胆雄肝怒，忿气成雷，天怒大叱，雷声霹雳。使者属土，居黄庭中。使者使也，随意役用，出口便是使者，务在澄心定念，口说意行，此先天一气也。”《玄珠歌》又曰：“一气流通，浑沦磅礴，散为万有，聚为赤子，变为雷神，化为自己。”白玉蟾注：“赤子，吾身之真人。人之修炼，要神气混合，内炼成丹，则圣胎凝结。……自己者，真性也。寂然不动是也。盖所谓卷之则退藏于密，纵之则弥满六合，千变万化，何者非我。”²¹ 以上言说，都一致肯定了元神、真意在雷法中的重要作用。

二

雷法以内修为基础，而用符咒之术利物济民，然符咒之术是依三宝而运功。白玉蟾说：“一符一水，不过只是心与神会，用之则灵耳。”²² 指出符咒的灵验与否，是在于“心与神会”，即人体精气神的作用。上官真人诗曰：“一笔分明无起止，此是雷霆玄妙理。若能念念不忘吾，三界万神咸顶礼。”白玉蟾注解：“凡行持须备香案，面南焚香，趺坐，定息凝神，两手雷局，握固，瞑目定心，却以两目下视两肾，舌拄上腭，待气定神凝，魂安魄妥，见吾心如太阳，大如车轮，红光赫奕，九芒交射，恍有〇〇〇三字，金光粲然，一吸入至心宫，见心如莲花状，三字在太阳莲花中，微觉玉液水生，即咽下注入心宫，自然如真晶玉露，自莲花内出，下降滴下玄府，如日月之光明，照彻五内。真水滴注，飒飒有声，水火激剥，自然火发风腾，却运自三关，冲焰而起，入中宫祖气根蒂之内。即用意一提，透上玉楼十二重，过刚风浩气，直至八宫之内，众妙之门，日月交映，偏身火热，金光朗耀，光芒四迸，此即金弹丸也。再运收入中宫，微微咽律纳气，存注祖气穴中，充塞中宫，永镇黄庭，金光迸耀，表里洞明。每日于子午卯酉时中运一次，如此修持，更得明师点化，玄妙渐可成也。”²³

于此可见，书符的内秘完全在于内炼功夫，只有成就丹道，祖气充溢，金光迸耀，才能感召真灵。因此，施行符咒者必须内功精湛，心怀慈悲，凝神聚气，方可书符。莫月鼎《书符口诀》曰：“凡大祈祷书符，必先三二日前，行打坐工夫。当日书符毕，入室打坐，存运功夫，念咒加持，取报应妙，只在此一符奏效，不可苟简。若寻常书符，却只消凝神定息，念金光咒、音字咒，存金光满室，万神森列，营目一周，运神光射纸上，结成雷神形状，左手运起雷咒结局，右手执笔，一气勇力，迅笔扫成其形，以速捷为妙，并无散形、咒语，恰有笔法。书毕，恍惚见雷神有飞走之势，金光满纸”“符形须是雄勇，聚精会神，神气飞越而书之，体如蝙蝠，翅分八字，笔力劲健，笔力弱则法力弱。疾如飞鸟，一笔扫成。朝斯夕斯，运笔研墨，模写形状，开目俨然如活，默以神会，自然洋洋乎在左右，不可射度。一笔书之，不可再填润，枯燥浓淡，须是一时精神鼓动，气势雄伟，毋生丝毫杂念，毋令片刻间断。吾之心与笔俱运，吾之气与咒俱转，恍惚之间，如见雷神奔走云雾，号令风霆，万神听令，如此行用，万无一失。苟

²⁰ 见《道法会元》卷七一，《道藏》第29册第239页。

²¹ 见《道法会元》卷七一，《道藏》第29册第239页。

²² 见《海琼白真人语录》卷一，《道藏》第33册第111至114页。

²³ 见《道法会元》卷七七《书符内秘》，《道藏》第29册第277页。

不如之，良由不能聚精会神，感应之妙也。”²⁴



雷神符(取自《道法会元》)

雷法的内涵丰富，而功诀多端，但根本的要法有六，道书称为“雷府六事”。白玉蟾曰：“雷有六府，非世人所知。盖其真符、真咒、真气、真罡、真诀、真机。”“夫一气之秘，非假存想，取气布罡，掐诀以为灵，惟以致虚极，守静笃六字为主。保养太和，使自己元气纯全，自然气壮神灵，以此感彼，如谷应声。”²⁵

其真符曰：“用符不用正相宜，不用符时却又非。符为信合名为用，妙用灵光始是奇。”真咒曰：“千咒何如一点虚，念中无念妙中居。登坛号召为行用，咒乃名为祝将书。三将无过精气神，行行坐坐甚分明。试将斗柄轻轻拨，谈笑风雷顷刻兴。”真气曰：“祖气玄关玄最灵，得师指授甚分明。石中隐玉身藏宝，元精元气与元神。”真罡曰：“世人不识此真罡，坚志凝神奋迅彰。驱神役鬼由他主，妙用全凭大法主。”真诀曰：“诀者全凭慧剑施，断除六贼斩三尸。驱除邪念行符诀，决烈行持合圣机。”真机曰：“将用元神几个知，躬行实践好施为。有能通得寂中感，变化通灵只片时。”²⁶ 以上所述皆为雷法的主要内容，为修持雷法者所须研修。

在白玉蟾看来，雷法的修炼在实质上与内丹的修炼并无不同，尤其是在初级、中级功夫阶段。他分坐炼工夫为四段：第一阶段：“凝神定息，舌柱上腭，心目内注，俯视丹田片时，存祖气氤氲，绵绵不绝，即两肾中间一点明”，这谓之“破地召雷法”。第二阶段：“当一阳初动，存祖气自下丹田，透过尾闾，微微凸胸偃脊，为开下关。觉自夹脊而上，运动辘轳，微微伸中，为开中关。却缩肩昂头，觉过玉京，入泥丸，为开上关。师云：夹脊双关透顶门，修行只此是为根。此名开天门也。”继三关、天门开后，继为第三段功夫：“当觉津液满口，闭息合齿，微微吞咽，如石坠下丹田。师云：华池玉池频吞

²⁴ 见《道法会元》卷七七，《道藏》第29册第277、278页。

²⁵ 见《道法会元》卷八四，《道藏》第29册第341页。

²⁶ 见《道法会元》卷八五，《道藏》第29册第348、349页。

咽。即中理五气，混合百神，十转回灵，万气齐仙，刀圭橐籥，阖辟工夫，皆在此矣。”显然，以上三段功夫均为南宗传统丹法，所引“师云”即为陈楠所言，皆见于《翠虚篇》。

但第四段功夫，因其包含雷法秘诀，故与南宗传统有别：“复存祖气在中黄脾宫，结成一团金光，内有一秘字，觉如婴儿未出胞胎之状，咽液存炼，金光结聚，忘机绝念，然后剔开尾闾，涌身复自夹脊双关直上。师云：紫府元君直上奔。心目注射，胸间迸裂，自眉间明堂而开，仰视太虚，金光秘字分明，充塞宇宙，则火炎中使者见。”²⁷ 这里两次提到的“秘字”，传统内丹学中并无此说，这是雷法修持中的特异之处。究其根本，则取自佛教密宗的“修种子字”法。至于“使者”，为驱使雷部诸神的真灵，亦为丹道中所无。

在雷法的修持中，道教吸收了唐代密宗的“修本尊法”与“种字法”。如此前提到的修炼“金光秘字”，即为密宗“种字法”在道教内炼法中的演变。类此的修法在雷法文献中经常见到，可证此法亦普遍为道教符篆派所接受。而密宗的修“本尊法”，在道教中演变为“变神”法。所谓“变神”，即指在内炼或施法时候，道人必须进入一种特异的精神状态，即化去自我的存在，转变化身成为神真，人神合一，“到此之时，万虑俱寂，元始即我，我即元始，金光灿烂，掣动天地十方。”²⁸ 也说是说，道者就是元始天尊，就是太上老君，就是他所敬奉的尊神，因此，他的所作所为都是替天行道，代神运化。

“变神”是雷法中的至秘口诀，故教外之人难以明晓。其要害在于运用意识的力量，存想自己变化成为神灵，人神无别，达到一种非常崇高神圣的境界。换言之，即由凡人的层次上升为神灵的层次，从而进入一种代天行化的特异精神状态。《道法会元》卷一曰：“或问变神之道如何？师曰：元始祖劫，一气分真，我即元始，元始即我，此即谓之变神。”²⁹ 在这种状态与经验中，神灵整个地进入了信仰者，居停在他身体、精神之中，或将他融入了神灵自己的神圣性质中，与神的精神混合一体。于是，高道们已经跨越了人神之间的界限，完成了根本的转变，把个人与神圣实体结合起来，从而可以神灵的身份感召万神，济世度人。

《汪真君雷霆奥旨》曰：“清心静坐致无为，先擦肾脬至华池，次擦涌泉降心火，兜搐丹田左右移。目想心存念真咒，手握雷局无令迟，变神召将一如故，虚书符命下丹基。五雷神将化千真，吾令弟子合真形，太上金口相传授，教吾身外更生身。五星光芒照下垂，照彻五脏如琉璃。全收罡炁在腹内，右取结璘左郁仪。东方青华如翠芝，左有魔蒋应春时。南方赤炁生于离，上运烈壁居丹犀。西方白气如凝脂，右生赫华当秋期。北方黑炁如云翳，下有焜电入泉池。中运黄云载恶陈，五云混合降黄庭。阳日当克阴当生，各分日辰念青巾。五云蹇速如屯兵，点兵集将入雷城。上入神霄朝帝君，复以都大混其形。夹脊双关入昆仑，衔花白鹿走如云。取花骑鹿踏云去，霍地牛车前面迎。五方将吏九关下，金钟玉磬何玲玲。入到泥丸朝元神，即是先天金阙身。须臾帝敕付太乙，各付水火炼其神。如行飞用帝咒宣，斗罡激发令冲天。如不行持用悬珠，再归天目入虚无。帝旨传宣归五脏，黍珠勃勃入无余。却念归雷真咒诀，十二阑干无限月。又如春睡方薈腾，妙处岂容人会得。若能依法去行持，万万之中无一失。”

汪真君的这段口诀，包括静坐、存想、变神、洞照、周天、炼神、还虚等功夫。据朱执中所言，修持者先当静坐；以冬至阳生之时，居静室之中，盘足正坐，闭目垂帘，冥心定息，住气，舌拄上腭，先

27) 见《道法会元》卷七七《坐炼工夫》注，《道藏》第29册第276、277页。

28) 见《道法会元》卷八四，《道藏》第29册第344页。

29) 见《道藏》第28册第675页。

背手擦腰眼十计数，以降心火，神水升，“则口内津液涌溢甘香。心火降，则一身俱暖，两足如汤。却以左手兜外肾，鼻吸清气，送心火下丹田。复以左手摩脐轮下，八十一遍。左右各换手，摩擦三遍。乃想脐下如火轮炎炎，自觉丹田火炽，真气充盈，颜色异常，形体坚固。久而行之，内可消百病，外可净妖魔。”³⁰ 这是雷法的基本功，又谓之水火升降法。

在静坐的基础上，可炼存想变神：“人之行持，先须想将吏服色，心一存想，则神合己身。次掐诀念咒，将吏无不降矣。变神之法。先飞斗一座盖身，次掐变神诀，存己身变成枯木，吸东方青气一口，吹于身上。又吸南方火气三口，混合于丹田。左右手握雷局，摩腹三匝，左转，存丹田真火、肾火心火，自五脏而转，以雷局引出额上。次以左手剔离文，呵气发火，遍烧为灰烬。又掐巳、巽，起巽风自东南来，吹荡灰烬，中有一点火光，渐渐大如圆镜，见自己一灵真性在镜中，吸金光气一口，吹身上渐渐长大，出四兽围绕。却变神念咒：五雷神将化千真，吾令弟子合真形。太上金口相传授，教吾身外更生身。双手飞阴阳斗，向额上飞出盖身。又存想一符吏，从天门金光中捧出一金牌，上有金书七字：……毫光万丈。以左手金牌诀，捧上自己额前，念精浇离火敕咒，存金光中有一人，人首蛇身，自天而下，直入己身，缠绕身体。讫，存我身即是天皇大帝，却召使者，念斩勘雷公咒、玉清命令咒。剔诀，再念五雷使者号、雷公咒。”³¹ 至此，炼功者已达人神合一的境界，化身为天皇大帝。

在坐功内运法中，法师变神为神霄真王：“入靖趺坐，一念莫起。少时，静中忽动，急变存为神霄真王。存变已定，平心宁息，万缘俱寂，心火炎，肾水涌，各顺其性。如此则一身之气氤氲纯至，万神森伏，一点不动。至此则一身之气既已结定，然后升降駢駢，水火激搏，交射郁勃，轰然有声，凝结一团金光，腾腾直上。……书符入符，役使如意。不过以神合神，以炁合炁而已。”³²

《先天雷晶隐书》中奉高上神霄玉清真王长生大帝、梵炁法主斗母紫光天后摩利支天大圣为主法尊神，称呼斗母摩利支天大圣为“天母”，其圣相为“三头八臂，手擎日月弓矢金鎗金铃箭牌宝剑，着天青衣，驾火辇，辇前有七白猪引车，使者立前听令，现大圆光内。”法师在召合天母时，亦当变神：“法师息心定炁，物我两忘，念头不挂一丝，万神自注于体。混沌沌沌，寂无遗响，我身亦无。湛然不动，促炁归玄关之中，凝然无想，心与太虚为一。但见金光发现于前，舌拄上腭，咬定牙关，猛着精神，弩目直视巽户，北辰光辉在前，光射吾目。次见金字饥于斗口成金光一团，似切升红日之状。却念天母心咒，存自己为天母。”然后持天母心咒，咒毕，以祖炁金光虚书天母讳于金字上，混合结成天母本相。法师急用双雷局，以招役雷霆使者，拱立俟命，任意行持。”³³

三

下面介绍几种修炼雷法的功夫，以进一步了解雷法养生的内奥。

变神斗姆法：太阳初出之时，法师面对太阳，密念三净咒。毕，存想日前摩利支天母本相，前有金光一团，与日相混，内有金乌似飞不飞。即念天母心咒，自己变神为天母。“双手雷局，运用祖炁，逼炁，念唵诃娑芒唵哩嘛，一炁七遍。又以天母讳，喊出金光，直上雷城十二门，急用因提出，与外金乌

30) 见《道法会元》卷七六，《道藏》第29册第265页。

31) 见《道法会元》卷七六，《道藏》第29册第265页。

32) 见《道法会元》卷八三，《道藏》第29册第349页。

33) 见《道法会元》卷八三，《道藏》第29册第331页。

混合，共为一团金光。如此分明讫。却念唵嘛哩嗟娑芒诃。咒毕，玉管一吸归祖宫，双雷局按下如金光霹雳之声，觉自己徧身皆金光灿烂。然后作礼而退。如斯运炼，一七之内，可见日中乌矣。其要运炼妙在冬至日始为之。常炼最佳。”³⁴



雷声普化天尊像(清代绘画)

日月交会法:每月农历初三、十八、二十三、初八，为日月交会之日，“天上之月光盈亏，海中之潮候消长，乃雷家丹家用事之时也。”当行功打坐，结炼内事，存身为枯木，发心火烧之，巽风吹去灰烬，惟存白气混沌中，一点灵光结婴儿。握固，瞑目，趺坐于中，内想不出，外想不入，恍恍惚惚之余，似念非念中山神咒，其实只是意到便了。化身为雷声普化天尊，运日月合璧，从顶门而入碧潭，凝梵身于金光中，此时北斗亦从顶门而入，列宿心中至肾，罡光覆盖，万神森拱，诵百字咒，运祖气，提起梵号雷神，则此时翻转北斗，顶门便开，一时都从顶门出，直接天河边南斗第六星侧一小星，大如车轮，金光照耀，雷神见此星光，皆拱手奔光中，混合须臾，都变作一团金光，雷神吼响。此时念百字咒，运双雷局，吸天罡煞气，同挥去，霹雳一声，金光迸裂，现出梵号雷神，气候神社令神拱列，如龙守珠。次祝事随侍，念经咒。毕，渐渐化梵号雷神，俱作金光，以鼻微引，从顶门而入于碧潭之中，北斗如此覆盖之。放去收来，子宜勤之。³⁵

金火天丁内炼法：修炼时以正午时入靖室，“跨鹤坐，鼻心肾相对，正坐，不得低头侧身。然后叩齿三十六通，心拜三拜，左辰文，右剑诀，定九息。以舌拄上腭，再定九息，咽液九次。以两手摩两肾，九九八十一次。想脐肾为巨海，水中发火，自脊背二十四关、十二重楼，涌腾而上，直至泥丸，化为金球，于圆盖之顶，运转九次，叩齿九通，仍前舌拄上腭，定九息，咽液九次。次存火球入口，从玉楼下

34) 见《道法会元》卷八三，《道藏》第29册第332页。

35) 见《道法会元》卷九八，《道藏》第29册第424页。

至心，再叩齿三通，定九息。次存心火中出水，与肾中所出之火交战，再叩齿九通。存肺中金铃掷发，振响太空，咽液七次，合肾中之水，又叩齿一通。存脾中金光发，咽一道合心，存风雷震发，金铃冲掷，金光焕发，并合心腑，再叩齿九通，咽七道，定七息。存心中有声如霹雳，见天丁驭赤鸾而出升空，发焕金光，三元鼎沸，金铃流火，遍满虚空。叩齿二十五通，自己舌尖出火，与天丁交接，却心拜九拜，叩齿九通，双手摩面及三田，各二十四转，吸火气入鼻，纳入口咽之。空中天丁再入我心腑，赤珠在内，天丁一见。起伸两足，左右两手若射弓之势，各九次。起坐，谢圣，毕。”³⁶

五雷朝斗法：为一种普及性功法，一般奉道人均可炼修。《五雷经》曰：“世间男女能常诵斗咒者，可延寿命，书符咒水，治病驱邪。遇斗见时，望北端简净衣，步七星罡，礼四十九拜。讫，存三台、华盖、北斗七元，次想己身左右前后，作五色云气盖覆。一更朝礼，至三更三点朝毕。再拜，次入净室，供养北斗像前，然灯焚香，诵咒曰：斗魁七星，众灵之精。辅弼二相，三台明象。六丁玉女，紫微四时，天罡天元，坎水八玄。四目神仙，金童传言。诵满百遍，七真应现。延寿驱危，斩毒灭妖。祈求任意，保真富贵。自有光明，元亨贞利。急急如北斗太玄律令。若能持诵百遍千遍，灵验非常。”³⁷

十字天经法：“十字天经”指“九天应元雷声普化天尊”这一圣号。道教谓信道者虔诚如一，常年持久的诵念天尊圣号，即可达功德圆满之境界。这是一种持诵法门，因其简洁易行而广为流传，成为修炼雷法的方便法门。《九天应元雷声普化天尊玉枢宝经》说：“若未来世有诸众生，得闻吾名，但冥心默想，作是念言九天应元雷声普化天尊，或一声，或五七声，或千百声，吾即化形十方，运心三界，使称名者咸得如意。十方三界，诸天诸地，日月星辰，山河草木，飞走蠢动，若有知，若无知，天龙鬼神，闻诸众生，一称吾名，如有不顺者，馘首刳心，化为微尘。”即在日常生活中，时常诚心持诵宝经，念诵九天应元雷声普化天尊宝号，则可安魂息灵，静心养脉，解除厄难，治病祛疾，护胎合婚，人物安守等，而有不可思议的验证。不仅如此，还可达真空无染的地步。正如经中所言：“道者以诚而入，以默而宁，以柔而用。用诚似愚，用默似讷，用柔似拙。夫如是，则可与忘形，可与忘我，可与忘忘。”又曰：“能知止则泰定安，泰安定则圣智全，圣智全则慧光生，慧光生则与道为一，是名真忘。惟其忘而不忘，忘无可忘，无可忘者，即是至道。”³⁸这就指明了修道体真的法门，即以诚、默、柔为内炼之三字诀，由忘形、忘我而达忘忘的真境，与道为一，则进德无魔，升举有日。

36) 见《道法会元》卷一九九。《道藏》第30册第262、263页。

37) 见《道藏》第29册第157页。

38) 见《道藏》第1册第759、760页。

뇌법 중의 양생

리원구어 (李遠國)
사천사회과학원연구원

뇌법은 일종의 도교 법술로서 당송(唐宋)시기에 흥행하였다. 뇌법은 내단 공부의 기초로서, 부록(符籙), 주술(咒術), 지결(指訣), 우보(禹步), 기법(氣法), 변신(變神)과 융합을 이루었다. 뇌법은 또한 유학, 선학 및 밀교의 수지심법(修持心法)과 진언밀주(真言密咒)를 흡수하였으며, 사람들은 뇌정지술(雷霆之術)을 인세를 구제하는 수단으로 삼았다. 이는 즉 아래와 같은 말로 설명할 수 있다. “내행(內行)으로 몸을 다스리고 수양하며, 외용(外用)으로 안민제국(安民濟國)을 위해 기우(祈雨), 기청(祈晴)한다. 재액을 소멸하고, 강호(江湖)를 어지럽히는 용사(龍蛇)를 물리치며, 사람을 해하는 교룡을 다스리며, 민생들의 액을 물리쳐 구생(救生)하고, 어두움에 갇힌 영혼들을 구제하고, 사원의 샷된 기운을 타파하고, 요망한 기운을 물리쳐 병을 낮게 한다. 손 안에서 뇌정(雷霆)을 운용하니 가히 풍우를 주재할 수 있다.”¹



뇌법 이론의 발달은 도교의 기타 법술과 마찬가지로 중국 전통 철학의 원기론(元氣論)과 음양학설(陰陽學說)의 기초 위에서 시작되었는데, 이는 뇌법의 수지(修持)와 운용(運用)에 대한 합리적인 해석이 가능하도록 하였다.

《고상신소옥추참감오뢰대법》(高上神霄玉樞斬勘五雷大法)에서는 이렇게 말하고 있다. “대저 오뢰(五雷)는 원시(元始)의 조기(祖氣)가 화(化)한 것이다. 조기(祖氣)가 있음으로써 곧 태극(太極)이 있다.”² 이와 관련하여 진상진(陳相真)은 아래와 같이 말하였다. “풍정(風霆)이 흘러가며 모양이 바뀔 때 따라, 뇌우(雷雨)가 크게 일어나며, 밝음 중에 있다가 어두움 속으로 사라지기도 한다, 모이면 기(氣)를 이루고, 흩어지면 오뢰(五雷)가 된다. 또한 오므리면 무형(無形)이 되고, 펼치면 홀연히 형상을 이루니 도행법계(道行法界)의 신묘함이 영대(靈臺)에 있다. 뇌법을 알게 되면 굳이

1) 《道法會元》卷五六, 《道藏》第29冊, 135쪽. 北京文物出版社, 上海書店, 天津古籍出版社三家合作影印本1983年版. 본문에서는 본 판본을 기준으로 하기로 한다.
2) 《道法會元》卷六一, 《道藏》第29冊, 165쪽.

그 법을 간파하려 하지 않으니, 이는 그 법이 현묘(玄妙)함과 일기(一氣)를 이루기 때문이다.”³ 왕문경(王文卿)은 또한 이렇게 말하였다. “일기(一氣)가 움직임으로, 풍뢰운우(風雷雨雨)가 일어나고, 금수(禽獸)가 살고 산 중의 나무가 자란다. 그러므로 도법에서는 늘 일기(一氣)를 말하며, 천지(天地)가 일기(一氣)를 얻게 되면 천변만화(千變萬化) 한다고 일컫는다. 사람은 또한 만물의 영장으로서 이러한 일기(一氣)를 운용할 수 있으면, 천지와 감응할 수 있고, 귀신을 움직일 수 있으며, 풍우뇌전(風雷雨電)을 좌우할 수 있어, 다다르지 못할 것이 없다.”⁴ 상술한 예를 볼 때, 선천(先天)의 원기(元氣)는 우주조화의 근본이며, 뇌정(雷霆)의 근원임을 알 수 있다.

뇌법은 원기를 근본으로 하고, 음양을 용(用)으로 한다. 예로부터 사람들은 사람의 몸을 일컬어 소천지라 하여, 우주 천지와 근본을 함께 한다고 말하였다. 이로써 볼 때, 인간의 신체는 우주의 운행 규칙, 생성의 과정과 근본이 동일한데, 이로써 뇌법의 이론 기초가 우주론의 인체생명 철학을 근본으로 하고 있음을 알 수 있다. 이러한 생명 철학은, 《도경》(道經)에서 “인신소천지”(人身小天地)라는 말로 개괄되어 상용되고 있다. 이와 관련하여 《황제음부경》(黃帝陰符經)에서는 아래와 같이 말한다. “우주가 곧 손 안에 있고, 갖은 조화가 몸에서 생겨난다”. 하종우(夏宗禹)는 이에 대해 아래와 같이 주(注)를 달았다. “사람의 몸은 천지와 같다. 음양이 승강(升降)함에 따라 오토(烏兔)가 출몰(出沒)하며, 조수(潮水)의 시기가 변화하고, 풍우가 일고 맑음과 흐린 날이 있으며, 뇌성이 울리고 번개가 치며, 운기(雲氣)를 삼키고 뱉어 낸다. 또한 강이 흐르고 산이 솟아 나며, 초목이 성장하고 시들며, 동정(動靜)이 일어나고, 닫히고 열림의 변화가 있으니 하늘과 다르지 않은 것이 없다.”⁵ 왕문경은 “일기(一氣)가 처음으로 분리될 때, 신(神)과 기(氣)가 맑아짐을 느끼며, 외욕(外欲)이 생기지 않으니 이는 몸과 천지가 겉과 안을 이루고, 조화(造化)가 곧 내 장중(掌中)에 있기 때문이다”⁶라고 말한다.

천인일체(天人一體) 학술의 기초 위에서 볼 때, 사람과 천지의 상호 감응은 자연스런 현상이며 결과이다. 이에 대해 왕문경은 사람은 천지의 영장으로서 몸의 바깥과 안이 모두 우주 조화와 상통한다고 말했다. 왕문경은 또한 이렇게 말하였다. “사람은 천지의 기운을 받아 태어나는데, 천지는 정직하고 무사(無私)하므로, 사람이 이를 위배하게 되면 천지의 조화를 무너뜨리는 결과를 초래하게 된다. 천지인 삼재(三才)를 덮고 있는 기운이 관통하면, 만연(萬緣)이 평안하게 되고, 천지가 서로 표리를 이루게 되니 풍우뇌전(風雷雨電)을 일으키미 어찌 어렵겠는가. 하늘을 덮고 있는 것에는 일월성(日月星)이 있으니, 그 빛이 가히 천하를 비춘다. 사람에게에는 귀, 눈, 코가 있으니, 천지간의 만물을 듣고, 보고, 알게 된다. 땅에는 삼강오호(三江五湖)가 있고 사해오악(四海五嶽)이

3) 《道法會元》卷六六, 《道藏》第29冊, 205, 206쪽.

4) 《道法會元》卷六九, 《道藏》第29冊, 226쪽.

5) 《黃帝陰符經講義》卷一, 《道藏》第2冊, 723쪽.

6) 《道法會元》卷六九, 《道藏》第29冊, 226쪽.

있으니 이를 일컬어 만물이라 한다. 몸에는 또한 대지와 산하가 있으니 천지를 품고 있다. 내가 능히 숨을 쉬어 기를 조화롭게 하는 것은, 몸이 이에 응하기 때문이며, 천지의 비밀과 합해질 수 있기 때문이니, 나의 진의(真意)로써 행해야 할 바를 생각하여, 나의 행하는 바가 천지의 진기(真氣)와 함께 한다면 결코 이루지 못할 것이 없다”.⁷

뇌법 내련(內煉) 공부의 핵심은 응신입정(凝神入靜)의 상태에서 절실한 마음으로 천지의 변화가 신체 내부에 미치는 영향을 느껴야 한다는 것이다. 이에 대해 왕문경은 아래와 같이 말한 바 있다. “호흡으로 행하는 정정(靜定)의 공부는 상험(上驗)으로 보응(報應)된다. 운지출(雲之出)이란 곧 그 기가 증발하는 것이다. 비가 오는 것은 기가 급하게 흐른다는 것이며, 비가 아직 오지 않는 것은 그 기가 뜨거워 방광(膀胱)의 기가 조급해지기 때문이다. 전(電)이 동하면 눈이 가려우며 안광(眼光)을 뿜게 된다. 뇌(雷)가 동하면, 삼전(三田)으로부터 팔팔 소리가 나게 되며, 오장(五臟)에서 갑자기 소리가 울리게 된다. 행하는 자가 급한 마음을 갖게 되면 신수(腎水)를 침범하게 되니, 먼저 오호(五戶)를 닫고 오행(五行)을 내험(內驗) 하는 것이 그 비결이라 하겠다.”⁸

뇌법의 내공(內功)에서는 이렇듯 사람의 몸을 천지에 비유하여 하늘과 인간이 서로 감응한다고 말한다. 이는 내련(內煉) 중의 특별한 체험 그리고 내련의 효용성과 관련이 있다. 사실상 뇌법을 어느 정도 운용할 수 있는 이들은 자연계의 각종 변화를 확연히 감지하게 되며, 미래 기후의 냉온 변화를 미리 예측하게 된다. 그들은 내공을 운용함으로써 천청(天晴), 하우(下雨), 기풍(起風), 타뇌(打雷), 한서(寒暑), 염량(炎涼)에 대한 예측이 가능하다고 여기는 것이다. 이에 대한 예로서 예측천청법을 말할 수 있는데 이와 연관된 내용은 아래와 같다. “몸으로 직접 경험하는 것은 매우 중요하다. 무사(戊巳)로부터 한 번 운행을 한 후, 원기(元氣)를 일주(一周)케 하는데, 해질녘 이후에 정(靜)하도록 한다. 이러한 내련의 결과로서 심화(心火)가 타오르고 담수(膽水)가 내림으로써, 온 몸이 증발되듯 김이 오르며, 목구멍이 가려울 것인데, 이러한 느낌 후에 날씨가 쾌청하게 맑아져서 풀림을 보게 될 것이다.”⁹

백옥섬(白玉蟾)은 이에 대해 매우 심오한 체험을 한 바 있어 아래와 같이 말한 바 있다. “바람은 손(巽)이며, 화는 심(心)이다. 뇌는 곧 담기(膽氣)이다. 전기(電氣) 또한 화(火)인데, 비는 현수(腎水)이다. 스스로 음해지기(陰海之氣)를 움직여 천지에 가득 차게 하는 것이 곧 비이다. 맑은 것(晴)은 심화(心火)에 의(依)한다. 천지에 큰 불이 있어났다고 생각하고 자신의 몸을 끓이게 되면 청(晴)이 된다. 눈과 우박은 음기를 운용하는 것인데, 양을 먼저 오르게 한 후, 음을 하강시킨다”. 예를 들면, 기우(祈雨)의 법을 행할 시에 “차가운 땀이 먼저 왼쪽 팔을 적시면 동쪽에서 비가 오게 되며, 먼저 오른팔이 젖게 되면 서쪽에서 비가 오게 된다. 또한 머리가 먼저 젖게 되면 남쪽에

7) 《道法會元》卷六九, 《道藏》第29冊, 233쪽.

8) 《沖虛通妙侍宸王先生家語》, 《道藏》第32冊, 392쪽.

9) 《沖虛通妙侍宸王先生家語》, 《道藏》第32冊, 394쪽.

서 비가 오고, 신(腎)이 먼저 젖게 되면 북쪽에서 비가 시작된다”.¹⁰ 왕문경이나 백옥섬이 체험한 내용은 일반인들이 증험키 어려운 내용들인 것은 매우 당연한 일일 것이다. 그러나 이는 모두 인체 내의 기(氣)적 에너지의 작용을 말한 것으로, 외기(外氣)와 자연의 관계와 연결되는 내용들이며 내련 중에 생성되는 에너지의 효용성과도 유관하다.

뇌법은 본래 필히 내련지도(內煉之道)를 근본으로 해야만 한다. 왕문경은 이에 대해, 내단의 수지(修持)는 숨을 정(靜)하게 할 수 있도록 노력해야 하며, 다음으로 수화(水火)의 교구(交媾)에 관한 존상(存想)을 행하여 금빛 광채를 운용함으로써 존신(存神)의 방법으로 신장들을 부르게 된다고 하였다. 그는 또한 아래와 같이 말하였다. “오랫동안 행하여 쌓이게 되면 정기신(精氣神)이 자연히 융합되어 모이게 되므로, 크게는 조원(朝元)의 흐름을 초월할 수 있고, 그 다음으로는 장생구시(長生久視) 할 수 있게 되며, 적게는 구름과 비를 부를 수 있게 된다. 또한 전(電)과 정(霆)을 부릴 수 있게 되며, 이로써 사람을 구하고 만물을 이롭게 할 수 있으니 무엇인들 할 수 없음이 있겠는가”. 소위 일컫는 뇌부(雷部)의 제신들은 모두 몸의 신기(神氣)가 화한 것이다. 예를 들면, 뇌부의 사자는 오장(五將)인데, “사자는 곧 원신(元神)을 말한다. 모든 과정을 조화롭게 하는 것은 원기(元氣)와 원정(元精)이며, 오장지기(五臟之氣)는 곧 오장(五將)이다”.¹¹ 원신(元神)의 진의(真意)가 동하면, 뇌부의 제신들이 제단 아래로 강림하게 되며, 뇌정(雷霆)을 발하여 광풍을 불게 한다.



三宝合炼成丹图

取自明绘写本《全真群仙集》

10) 《道法會元》卷七十, 《道藏》第29冊, 235, 238쪽.

11) 《冲虚通妙侍宸王先生家語》, 《道藏》第32冊, 391-394쪽.

뇌법의 수지와 운용은 정기신 삼보(三寶)를 위주로 한다. 장허정(張虛靖) 천사(天師)는, 사람에게서 원정(元精), 원기(元氣), 원신(元神)이 있는데, 이를 ‘인신삼보’(人身三寶)라 하며, 인신삼보는 모두 선천의 일기(一氣)가 화(化)한 것이라 여겼다. 이런 이유로 그는 “일진(一真)의 진외(真外)에는 진(真)이 없는데, 조기(祖氣)로써 통령(通靈)한다. 도의 일생(一生) 삼생(三生)은 신묘한 작용을 하는 것이니, 이는 곧 원정, 원기 그리고 원신이다”라고 하였다. 또한 그는 “뇌는 선천의 기가 화하여 만들어진 것이며, 제천 선성(先聖)들은 모두 진(真)과 동일한 기운을 가졌으니, 내 몸의 기와 서로 상합하게 되면, 이는 곧 같은 조상이 서로 만나는 것과 같은 것”¹²이라 하였다. 자신의 몸과 천선(天仙)이 같은 기를 이루게 되면, 마음은 신과 합일을 이루게 된다. 마음은 곧 법(法)이니, 신(神)은 하늘과 통하고, 이로써 천둥과 우뢰를 발하게 된다. 또한 큰 소리로 뇌신(雷神)을 부르며, 병사와 장군에 해당하는 신장을 불러 풍우를 좌우한다. 백옥섬(白玉蟾)은 인체의 정기신은 곧 뇌법을 행하는 토대가 된다고 하였다. 이와 관련하여 그는 “존신(存神)의 법으로 기를 모아 정(精)을 아끼고 고이 모아 내련(內煉)하여 단(丹)을 이루고 밖으로는 법(法)을 펼친다”¹³고 말한 바 있다. 여기서 백옥섬이 말하는 ‘법’은 곧 뇌법을 말하는 것이다. 《노자》의 말을 빌어서 설명하자면, 뇌법은 단도(丹道)로써 증명할 수 있다 하였다. 즉 “하늘은 하나를 얻어 맑아지고, 땅은 하나를 얻어 평안해지며, 신(神)은 하나를 얻어 영(靈)이 되는데, 하나는 곧 기(氣)이다. 천지는 기로써 승강(升降)하고, 인신(人身)은 기로써 호흡하니, 수일지도(守一之道)를 능히 알면, 정(靜)하면 금단(金丹)을 만들고 동(動)하면 벽력(霹靂)을 만들 수 있다”¹⁴는 것이다. 이로써 볼 때, 뇌법은 곧 단도(丹道)와 근원이 같음을 알 수 있으며, 내양(內養)으로 금단(金丹)을 만들고, 물외(物外)의 것으로 뇌정(雷霆)을 만들어, 양자가 서로 호환하며 쓰임이 될 수 있는 것이다.

백옥섬은 뇌법과 관련한 부적과 주문이 영험한지의 여부는 뇌법을 행하는 자의 내련 공부가 어느 정도에 달했는지에 따라 결정된다고 하였으며, 내련의 공부는 곧 마음으로부터 시작된다고 하며 아래와 같이 말하였다. “도에 이르는 것은 마음에 달렸으니, 마음이 곧 도이다. 육근(六根)의 내외(內外)가 다른 것과 마찬가지로 내물(內物)이 움직이고 이동함에 따라 결국 죽음에 이르게 된다. 그러나 원화묵운(元和默運)하게 되면 장생을 얻게 된다. … 도에 이르는 신(神)을 응집하여 정(靜)에 이르는 것이니, 정사(精思)로써 이를 감지하고, 재계(齋戒)로써 진(真)을 이루게 한다. 또한 자혜(慈惠)로써 공(功)을 이루게 하고, 비유(卑柔)로써 성(誠)을 간직하며, 마음에 잡념이 없고, 의가 밖으로 떠돌지 않으며, 마음이 늘 하나로 돌아와야만 한다. 능히 의(意)를 이와 같이 할 수 있으면, 마음이 초연해지며 사대(四大)가 깨끗하고 편안해진다.”¹⁵ 백옥섬은 또한 이렇게 말하였다.

12) 《道法會元》卷七一, 《道藏》第29冊, 239쪽.

13) 《道法會元》卷七十, 《玄珠歌》注, 《道藏》第29冊, 234, 235쪽.

14) 《道法會元》卷七十, 《玄珠歌》注, 《道藏》第29冊, 234, 235쪽.

15) 《海瓊白真人語錄》卷三, 《道藏》第33冊, 130쪽.

“만법(萬法)은 마음으로부터 일어나는 것이니, 마음이 법이며, 침묵과 동정(動靜)의 모든 법은 마음에서 기인된다. 무의(無疑)는 진심(真心)이며, 수일(守一)은 정법(正法)이다. 수일은 의심이 없으며, 모든 법은 심법(心法)이다. 법은 마음의 신하이며, 마음은 법의 주인이다. 무의(無疑)하면 마음이 정(正)해지고, 마음이 정(正)해지면 법은 영험해진다. 수일(守一)하면 전심(專心)이 이루어지고, 전심(專心)이 이루어지면 법이 효력을 발생하게 된다. 법이 아닌 것으로 효력을 발하고자 한다면 자신의 마음을 속이는 것이 된다.”¹⁶ 그러므로 마음은 도와 합일을 이루고, 수일은 영(靈)과 통해야 하는데, 법을 써서 신령과 감통을 이루니 불응(不應)하지 않음이 없는 것이다.

뇌법의 수지로 말하자면, 성명쌍수(性命雙修)를 행해야만 신(神)과 통할 수 있다. 《선천뇌정은서·선천일기론》(先天雷晶隱書·先天一氣論)에서는 이렇게 말한다. “사람의 일신(一身)에는 성명(性命)이 존재한다. 그러므로 성과 명을 근본으로 하여 선천(先天)과 후천(后天)으로 구분한다. 성(性)이 생문(生門)에 연결되고, 몸이 마음에 의탁하는 것이 자연지도(自然之道)이며, 곧 선천(先天)의 법이다. 명(命)이 신(腎)에 연결되고 몸이 비(脾)에 의탁하는 것을 후천(後天)이라 한다. … 사람은 스스로 자신의 기를 존(尊)하거나, 형(形)을 귀(貴)히 하거나, 명을 보배롭게 하거나 신(神)을 받아들이거나 할 수 없으며, 스스로 이를 취하게 되면 해를 주게 되거나 멀하게 되며 그 본래의 참뜻을 거스르게 된다. 그러므로 단경(丹經)에서는 아래와 같이 말한다. “정(精)이 생(生)하는 것은 때가 있으니 때가 되면 신(神)이 이른다. 그러므로 정신이 혼미(昏迷)한 상태가 되지 않도록 항상 조심해야 할 것이다. 사람 몸의 기는 천지지모(天地之母)의 기가 생하는 것과 마찬가지로 용천(湧泉)에서 발하여 단전(丹田)으로 올라오게 되므로 사람 몸의 조화(造化)는 기를 잘 다스리는데 달려 있다. 그러므로 형(形)은 신기(神氣)가 머무는 집이며, 신(神)은 형기(形氣)의 주인인 것이다. 형기(形氣)는 신(神)이 아니므로 단지 물(物)일 뿐 영(靈)은 없는 것인가? 신(神)은 형기(形氣)가 아니므로 귀속(歸宿)될 곳이 없고 신(神)을 기탁할 수 없는 것인가?”, “성과 명의 양자는 어느 하나를 버릴 수 없다. 성(性)을 닦되 명(命)은 닦지 않는 것에 대해 자양(紫陽)은 이르기를 정신이 음(陰)에 속한다 하여 집을 짓지 않는 것은 결코 장구할 수 없어 자리를 옮길 수 밖에 없는 상황에 이르게 된다고 하였다. 또한 명을 닦되 성을 닦지 않는 것에 대해 석가는 말하기를 기를 연마하면 천수(千歲) 만수(萬歲)를 누리지만, 만약 삼매(三昧)의 정각(正覺)을 이루지 못하면 응보를 면하지 못하여 정신이 흩어지게 된다”¹⁷고 하였다. 이렇게 볼 때, 뇌법의 부적과 주문지술의 근본은 성명쌍수에 있는 것을 알 수 있는데, 신형합일(神形合一)의 경지에 이르러야만, ‘아지념’(我之念)으로써 제신과 풍우를 부릴 수 있다. 이렇듯 영력이 큰 ‘념’(念)을 일컬어 원신(元神) 혹은 진의(真意)라 이른다.

뇌법을 수련하는 중에 진의(真意)는 매우 중요한 의미를 가진다. 소위 말하는 진의란 원신(元

16) 《海瓊白真人語錄》卷四, 《道藏》第33冊, 135쪽.

17) 《道法會元》卷八五, 《道藏》第29冊, 347, 348쪽.

神)이 일으키는 의념(意念)의 활동을 말하는데, 의념을 사용하여 정기(精氣)를 통제하고 삼보(三寶)를 합련(合煉)할 수 있다. 그러므로 의념은 일종의 매개체 역할을 한다고 볼 수 있는데, 이런 이유로 ‘황파’(黃婆)나 ‘진토’(真土)로 불린다. 이와 관련한 내용을 오진편(悟真篇)에서 찾아보면 아래와 같다. “이감(離坎)에 무사(戊巳)가 없다면, 비록 사상(四象)을 보유했다 하더라도 단(丹)을 이루지 못한다. 오직 서로 간에 진토(真土)를 가져야만 진단(金丹)이 만들어지는 것이다.”¹⁸ 금(金)의 유지연(劉志淵)은 이에 대해 이렇게 말한다. “황아(黃芽)가 자랄 때, 옥약(玉藥)이 생하며, 진(真)을 만들 수 있게 된다. 겸토(兼土)는 진신(真神)이며 의(意)이다. 삼원(三元)이 합해지더라도 공(功)이 칠(七)로 돌아가면, 양신지기(陽神之機)를 얻을 수 없고 조화(造化)를 이룰 수 없다. 만약 신(神)이 이르렀을 때, 기가 이에 응하게 되면, 기는 신령(神靈)하게 되고, 신령함은 형(形)을 나타내게 되니 출현하지 않은 곳이 없고, 수기응정(隨機應靜)하게 되니 표토지신(表土之神)의 쓰임이 큰 것이다.”¹⁹

뇌법에서는 진의(真意)를 ‘사자’(使者)라 일컬으며, 내련(內煉)과 시용(施用) 과정 중에 진의가 잠시도 멀어져서는 안 된다고 말한다. 이에 대해 장허정(張虛靖)은 “진심(真心)이 동(動)하는 곳에 뇌기(雷機)가 합하게 되며, 신(神)과 합하게 됨으로써 신묘함이 더해지누나. 오직 서로 다름이 없어야만 하니 마치 자석이 철과 분리되지 않음과 같구나”²⁰라는 시를 읊었다. 이는 진의의 중요성을 말한 것인데, 진의는 원신이 화(化)한 것이기에 중요할 수 밖에 없는 것이다.

만약 진의가 뇌부(雷部)의 사자(使者)라고 한다면, 원신(元神)은 뇌신(雷神)일 것이다. 왕문경은 《현주가》(玄珠歌)에서 이렇게 말하고 있다. “현화인문(玄牝人門)은 오기(五氣)의 원류이다. 니환(泥丸)이 천문(天門)에 있으니 그곳은 만신(萬神)이 거하는 부(府)이다. 담기(膽氣)를 뇌(雷)로 하고, 의(意)를 사자(使者)로 한다.” 백옥섬이 이에 대해 주를 달기를 “담(膽)은 간(肝)에 있으니, 그 속에 청기(靑氣)가 있다. 담(膽)이 노(怒)하게 되면 적기(赤氣)가 모이게 되니, 오기(五氣)가 담궁(膽宮)에 들어가 수화(水火)가 서로 다투게 되어 뇌성(雷聲)이 동하게 된다. 담(膽)의 웅간(雄肝)이 노하게 되면, 분기(忿氣)가 뇌(雷)가 되어 천노(天怒)가 발하게 되니 뇌성벽력(雷聲霹靂)이 치게 된다. 사자(使者)는 토(土)에 속하며, 황정(黃庭)에 거한다. 사자(使者)는 뜻에 따라 부릴 수 있다. 출구(出口)에 사자가 있어, 마음을 맑게 하고 념(念)을 정(定)하게 하고자 애쓰는데, 입으로 말하면 의(意)가 행(行)이 되니 이것이 곧 선천(先天)의 일기(一氣)라 할 수 있다. 《현주가》에서는 또 말하기를 “혼륜방박(渾淪磅礴)한 일기(一氣)의 흐름이 흩어지면 만유(萬有)가 되고, 모이면 적자(赤子)가 되며, 변하면 뇌신(雷神)이 되고 화(化)하면 자기(自己)가 된다” 하였다. 백옥섬은 이에 대해 주를 달기를 “적자는 내 몸의 진인(真人)을 말한다. 사람이 수련(修煉)을 하게 되면

18) 《紫陽真人悟真篇注疏》卷四, 《道藏》第2冊, 933쪽.

19) 劉志淵, 《啟真集》卷下, 《道藏》第4冊, 478쪽.

20) 《道法會元》卷七一, 《道藏》第29冊, 239쪽.

신기(神氣)가 혼합되고 이를 내련(內煉)하면 단(丹)을 이루어 성태(聖胎)가 응결(凝結)된다. … 자기라는 것은 곧 진성(真性)이다. 진성은 적연부동(寂然不動)하는 것이다. 이러한 법은 밀서로 전해 지는데 육합(六合)을 따라 천변만화(千變萬化)하니 어떤 것이 내가 아닌 것이 있겠는가”²¹라 하였다. 상술한 내용으로서 원신의 존재를 인정함을 알 수 있으며, 진의가 뇌법에 있어 매우 중요한 작용을 함을 알 수 있다.

二

뇌법은 내수(內修)를 기초로 하므로, 부적과 주술을 사용하여 만물을 이롭게 하고 사람을 구하는데, 부주지술(符咒之術)은 삼보(三寶)에 의해 운공(運功)된다. 백옥섬은 “부(符)와 수(水)라는 것은 마음과 신(神)이 만나는 것이므로 이를 사용하면 영험하다”²²라 하였다. 그는 ‘마음과 신이 만난다’는 말로써 부주(符咒)가 영험한지의 여부를 말하였는데, 이는 곧 정기신의 작용을 말하는 것이다. 상관진인(上官真人)은 이에 대해 아래와 같은 시를 읊었다 “일어나고 멈춤이 분명한 것은 뇌정(雷霆)의 현묘(玄妙)한 이치이다. 만약 나를 생각하여 잊지 않는다면 삼계(三界)의 만신(萬神)이 경배할 것이다.” 백옥섬은 이에 대해 아래와 같이 주(注)를 달아 해석하였다. “법을 행하고자 하는 자는 향을 피울 상을 준비하여, 남쪽을 향해 향을 피우고 앉은 다음, 숨을 가다듬고 신(神)을 집중하여, 양손으로 뇌국(雷局)을 행하되 눈을 감고 마음을 안정되게 한다. 두 눈으로 양신(兩腎)을 보고 혀를 입 천장에 붙이고, 기신(氣神)이 정해지고 모아지기를 기다린다. 혼백(魂魄)이 편안해지면 태양과도 같은 마음을 볼 수 있을 것인데, 그 크기가 수레 바퀴만큼이나 클 것이며, 붉은 빛이 크게 빛나며 사방을 비출 것이다. ○○○라는 세 글자가 금색으로 찬란할 것이며, 이를 들이쉬어 심궁(心宮)에 달하게 하면, 마음이 연꽃과도 같음을 보게 될 것이다. 또한 세 글자가 태양(太陽)과 같은 연꽃 중에 거하면, 옥액(玉液)이 샘솟음을 느낄 수 있을 것이며, 옥액을 삼켜 심궁에 이르게 되면 수정과도 같은 옥로(玉露)가 연꽃 속에서 솟아날 것이며, 옥로가 다시 현부(玄府)로 내려가게 되면 일월(日月)의 광명과도 같이 오장을 비출 것이다. 진수(真水)가 떨어질 때는 째아 째아 하고 바람 소리가 일 것이며, 수화(水火)가 맹렬해지니 이에 따라 불과 바람이 세차 질 것이다. 이에 삼관(三關)을 운용하게 되면 불꽃이 일어 중궁(中宮)의 조기(祖氣) 끝에 이를 것이다. 용의(用意)가 생기면 옥루십이중(玉樓十二重)을 뚫게 될 것이니, 세찬 바람과 거센 기가 지난 후에, 곧바로 팔궁(八宮) 중에 들게 될 것이다. 현묘한 문에 일월이 비추어져 몸이 더워지며 금색의 빛이 사방을 비추듯 할 것이니 이것이 곧 금단의 환(丸)인 것이다. 이를 다시 운용하여 중궁(中宮)

21) 《道法會元》卷七一, 《道藏》第29冊, 239쪽.

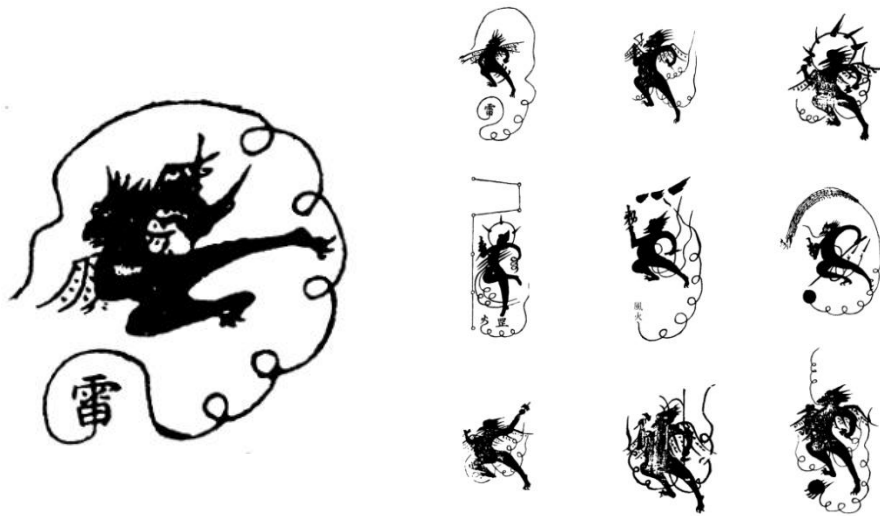
22) 《海瓊白真人語錄》卷一, 《道藏》第33冊, 111-114쪽.

에 들게 하되 조금씩 삼키며 기(氣)를 받아, 조기혈(祖氣穴)이 중궁(中宮)에 가득 차도록 하여 황정(黃庭)이 영진(永鎮)케 하면, 금빛이 찬란히 빛나며 겉과 속이 함께 밝아질 것이다. 이렇게 매일 자오묘유(子午卯酉) 시에 맞춰 운용하면서, 명사(明師)에게 가르침을 받으면, 점차적으로 현묘의 법을 터득하게 된다.”²³

이렇게 볼 때, 부록이 영험한 지의 여부는 내련(內煉)의 공부에 따라 결과가 달라지는 것이며, 단도(丹道)를 성취해야만 조기(祖氣)가 가득히 채워져서 금빛이 발하게 되고 이로써 진령(真靈)을 감동시킬 수 있게 되는 것이다. 그러므로 부적과 주문을 쓰는 자는 내공(內功)이 심오한 자라야 하며 자비(慈悲)롭고 신(神)과 기(氣)를 응집할 수 있어야 한다. 이와 관련하여 막월정(莫月鼎)은 서부구결(書符口訣)에서 아래와 같이 말한다. “무릇 큰 기도와 연관되는 부적은, 부적을 쓰기 2-3일 전부터 참선을 행하여야만 한다. 부적이 완성되면, 입실하여 참선을 행하고 존운(存運) 공부(功夫)를 행해야 하며, 정성을 다해 주문을 외워 묘리에 보답할 수 있도록 해야 한다. 그러나 하나의 부가 효력이 있다고 하여 마음대로 행해서는 안 된다. 만약 부와 주문을 자주 사용하는 경우, 신(神)을 응집하고 숨을 안정케 하여, 금광주(金光咒), 음자주(音字咒) 등을 염송한다. 이때 금빛이 방 안에 가득하며, 만신이 열을 지어 서 있는 모습을 보게 될 것이다. 다음으로는 눈으로 일주(一周)하는 방법으로 신(神)을 운용하여 종이 위에 뇌신의 형상이 비치게 만든다. 이런 연후에 왼손으로는 뇌국(雷局)을 행하면서 뇌주(雷咒)의 힘을 운용하고 오른손으로는 붓을 잡아 힘을 주어 형상을 그리는데, 이 때 신속하고 민첩하게 하되 형(形)과 주문이 흩어지지 않게 하는 것이 요령이며 중요한 필법이다. 부를 완성한 후에는 날아갈 듯한 뇌신(雷神)의 형상을 보게 될 것이며, 종이 위에 금빛이 가득함을 보게 될 것이다”. 막월정은 또한 이렇게 말했다. “부(符)는 웅장하면서도 담대하게 써야 하며, 정(精)과 신(神)을 모아야 한다. 신기(神氣)가 날아오르듯 쓰여진 부는 마치 박쥐의 날개가 팔자(八字)를 이루듯 강한 필력을 느낄 수 있을 것인데, 필력이 약하면 법력 또한 약해진다. 급하기가 나르는 새와 같이 단번에 완성해야만 한다. 아침 저녁으로 먹을 갈아 쓰기를 연습해 봐야 하며 형상을 그려 봐야 한다. 이 때 눈은 강한 생명력이 느껴져야 할 것이며, 침묵으로써 신과 만나게 되면 자연히 좌우에 기가 가득 차게 될 것인데 이를 방사하여서는 안 된다. 일 필휘지하여 부를 쓰고 난 뒤, 다시 고쳐서는 안 될 것이며, 농담(濃淡) 또한 정신을 집중하여 단번에 표현되어야 하며, 기세가 웅장해야 하는데 이때 잡념이 생겨서는 안되며 생각이 끊어져서도 안 된다. 부를 쓸 때에는 내 마음과 붓이 함께 해야 하며, 나의 기(氣)는 주문과 함께 돌아가야 하니, 이렇게 되었을 때 뇌신이 홀연히 운무(雲霧) 중에 있는 듯 할 것이며, 바람과 뇌정을 부를 수 있고, 만신이 명을 듣게 할 수 있을 것이니 조금의 부족함도 없을 것이다. 이를 소홀히 하면 집정회신(聚精會神)이 되지 않아 감응지묘(感應之妙)를 얻을 수 없을 것이다.”²⁴

23) 《道法會元》卷七七, 《書符內秘》, 《道藏》第29冊, 277쪽.

24) 《道法會元》卷七七, 《道藏》第29冊, 277, 278쪽.



雷神符(取自《道法會元》)

뇌법은 풍부한 뜻을 함유하고 있으며 공결(功訣)이 다양한데 근본적인 방법은 모두 여섯 가지가 있으며 도서(道書)에서는 이를 뇌부육사(雷府六事)라 이른다. 이에 대해 백옥섬은 아래와 같이 말하였다. “뇌에는 진부(真符), 진주(真咒), 진기(真氣), 진강(真罡), 진결(真訣), 진기(真機)의 육부(六府)가 있으니” 이는 일반 사람들이 잘 알지 못한다. “무릇 일기(一氣)의 비법은 존상(存想)을 행하여 북두칠성의 기를 취해 결인(結印)함에 있으니 지허극(致虛極), 수정독(守靜篤)의 여섯 글자를 핵심으로 삼아야 한다. 태화(太和)를 보양(保養)하면 자신의 원기(元氣)를 깨끗하고 완전하게 할 수 있는데, 이로써 기(氣)가 왕성해지고 신(神)이 영민해지며 신과 기가 서로 통하며 서로 응하는 것과 같다.”²⁵ 백옥섬은 진부(真符)에 대해 아래와 같이 말하였다. “부(符)를 사용함과 사용치 않음은 서로 통하는데, 이는 부를 사용치 않는 것이 틀린 것만은 아니기 때문이다. 부는 신(信)과 명(名)이 합해졌을 때 쓰는 것이며, 이러할 때 큰 효력을 발휘하게 된다.” 진주(真咒)에 대해서는 또 아래와 같이 말하였다. 천 가지의 주(咒)가 한 점의 허(虛)보다 못하니, 이는 염(念)하는 중에 무념(無念)할 수 있는 것에 신묘함이 있기 때문이다. 주는 단(壇)에 올라 신께 호소하는 의미로 축장서(祝將書)로 불리기도 한다. 삼장(三將)은 정기신과 완전히 분리할 수 없으므로 정기신의 운용으로 삼장의 움직임을 명확히 알 수 있다. 이는 두병(斗柄)이 가볍게 움직여도 담소(談笑) 중 일순간에 풍뢰(風雷)가 일어나는 것과 같은 이치이다.” 백옥섬은 또한 진기(真氣)의 의미에 대해 아래와 같이 말하였다. “조기(祖氣)는 현관(玄關)을 현(玄)할 수 있을 때 가장 큰 효력이 발생되는데, 이는 스승의 가르침을 따라 행할 때 그 의미가 더욱 분명해진다. 둘 중에 옥이 숨겨져 있음과 같이 몸 속에도 보배가 있으니, 이는 곧 원정(元精), 원기(元氣), 원신(元神)이다.” 그는 또 진강

25) 《道法會元》卷八四, 《道藏》第29冊, 341쪽.

(眞罡)에 대해 말하기를 “세인들은 진강을 알지 못하는데, 뜻이 견고하고 신이 모아질 때 진강 또한 빠르고 분명하게 작용하게 된다. 진강은 신귀를 쫓거나 움직이는 주된 역할을 하며, 대법의 핵심으로 현묘한 힘을 발휘한다”라 하였다. 또 진결(眞訣)에 대해 말하기를 “진결의 비법은 혜검(慧劍)을 사용하는 데 있는데, 이 법으로 육적(六賊)과 삼시(三屍)를 제거할 수 있다. 또한 부결(符訣)으로써 사념(邪念)을 쫓을 수 있으며, 진결의 효력을 강하게 발생시키면 성기(聖機)와 상합할 수 있다” 하였다. 이 외에도 백옥섬은 진기(眞機)에 대해 아래와 같이 말하였다. “원신을 사용하여 진기의 법을 직접 실천해 볼 수 있다. 이에 능통하면 적중(寂中)에 들 수 있고, 순식간에 변화통령(變化通靈) 할 수 있다.”²⁶⁾ 이상은 뇌법 중의 중요한 내용으로서 뇌법을 수지하는 자가 필수적으로 염두에 두어야 할 내용들이다.

백옥섬은 뇌법 수련이 실질적으로 내단 수련과 다르다고 생각했으며, 특히 초급과 중급의 공부 단계에서 차이를 보인다고 여겼다. 그는 뇌법을 연마하는 것을 네 단계로 나누었다. 제1단계는 “신을 집중하고 숨을 안정되게 하며, 혀를 입 천장에 붙이고, 마음으로 안을 들여다 보아야 한다. 단전(丹田)을 내려다 볼 때, 조기(祖氣)가 가득 차게 하여 끊어지지 않게 하면 양신(兩腎)의 가운데에 한 점의 빛이 발하게 된다”라 하였다. 그는 또한 이를 일컬어 “지(地)를 파하여 뇌법이 이르게 하는 것”이라 하였다. 백옥섬은 뇌법 수련의 제2단계에 대해 아래와 같이 말하였다. “일양(一陽)이 처음 동할 때, 조기(祖氣)가 단전으로 내려가게 하여 미려(尾閭)를 지나게 한 후, 가슴을 조금 내밀어서 하관(下關)을 열도록 한다. 조기가 척추로 올라오게 하여 녹로(轉轡)를 움직이게 되면 중관(中關)이 열리게 된다. 이때 어깨를 움츠리고 머리는 들도록 하는데, 옥경을 지나 니환에 이름이 느껴지면 상관(上關)을 연 것이다. 스승이 이르시기를, ‘척추의 쌍관(雙關)이 정수리를 통하게 하는 것이 수행의 근본이 된다. 이를 일컬어 천문(天門)을 여는 것이라 한다’고 하였다.” 삼관(三關)과 천문(天門)을 차례대로 열고 나면 제3단계의 공부를 계속한다. “진액이 입에 가득해지면 숨을 멈추고 합치(合齒)하여 조심스럽게 숨을 삼키는데 이는 마치 돌이 단전(丹田)에 떨어짐과 같다. 이에 대해 스승이 이르시기를, 화지(華池), 옥지(玉池)의 방법으로 숨을 삼킨다. 즉 오기(五氣)를 잘 합치도록 하여 백신(百神)이 섞이도록 하고 열 번을 돌아 영(靈)으로 돌아오게 하고, 선(仙)을 모두 불러 모으듯 만기(萬氣)를 다스리고, 도규(刀圭)를 풀무와 같이 한다. 열고 닫는 모든 공부의 법이 곧 여기에 있다.” 이상의 삼단 공부는 곧 남종(南宗)의 전통 단법으로 볼 수 있을 것이며, “스승이 말하기를”이라는 인용구는 진남(陳楠)이 말한 것인데, 이는 《취옥편》(翠虛篇)에서 볼 수 있다.

제 4단계의 공부는 뇌법의 비결(秘訣)이 포함되어 있어 전통적인 남종의 법과 구별된다 “조기(祖氣)를 황비궁(黃脾宮)에 두어, 한 뭉치의 금빛으로 모으는데, 그 속에 밀(秘) 자를 내포한 것이

26) 《道法會元》卷八五, 《道藏》第29冊, 348, 349쪽.

마치 영아가 세상으로 나오기 전의 포태(胞胎)한 형상과도 같다. 진액을 삼켜 단련하면 금빛이 응결되어 기를 잇고 념(念)을 단절케 되니, 이러한 연후에 미려(尾閭)를 열어 진액이 척추의 쌍관(雙關)에 곧바로 들 수 있게 한다. 스승이 이에 대해 이르시기를 ‘자부(紫府)의 원군(元君)이 곧바로 위쪽을 향해 치달는다. 이에 가슴 가운데가 쪼개지면서 미간(眉間)의 명당(明堂)이 열려 태허(太虛)를 올라다 보게 됨을 심목(心目)으로 느끼는데, 이 때 금빛 중의 밀(秘) 자를 분명히 보게 된다. 이러한 기운이 우주에 충만하여 사자(使者)가 화염 중에 있음과 같다’라 하였다.”²⁷ 여기서 두 번 언급되는 밀(秘) 자는 전통적인 내단학에서는 언급하지 않는 것으로서, 뇌법 수지의 특성을 말해 주고 있다. 근본으로 거슬러 올라가 보면, 이는 불교 밀종(密宗)의 ‘수종자자’(修種子字) 법으로서, 상술한 내용 중의 ‘사자’(使者)란 곧 뇌부를 움직이는 제신(諸神)의 진령(真靈)이라 할 수 있을 것이며 이 또한 전통적 단도(丹道)에서 볼 수 없는 내용이다.

뇌법의 수지를 통해 도교는 당대(唐代) 밀종의 ‘수본존법’(修本尊法)과 ‘종자법’(種字法)을 흡수하였다. 이러한 예로서 앞서 말한 ‘금광밀자’(金光秘字) 등을 들 수 있는데, 이는 도교의 내련법(內煉法)을 통해 밀종의 ‘종자법’(種字法)이 변천해 가는 과정을 보여준다. 이런 류의 수련법은 뇌법과 관련한 문헌을 통해 매우 자주 볼 수 있는데, 이를 통해 도교 부록파가 이러한 수련법을 보편적으로 받아 들였음을 알 수 있다. 이와 관련하여 밀종의 ‘본존법’(本尊法)은 도교 중에서 ‘변신법’(變神法)으로 변화되었다. 즉 내련 혹은 법을 행하게 될 때, 도인은 필히 특수한 정신 상태에 진입해야 하는데, 자아의 존재를 버리고 화신(化身)의 과정을 거쳐 신진(神眞)에 이르러 신인합일을 이루어야 한다. “이때 만 가지 근심을 적(寂)으로 바꾸어 원시(元始)가 나이며, 내가 곧 원시(元始)인 경지에 달함으로써 천지시방(天地十方)을 제어하고 움직일 수 있어야 한다.”²⁸ 다시 말해, 도는 곧 원시천존이며, 원시천존은 태상노군이기도 한데, 원시천존과 태상노군이 행하는 모든 바는 하늘의 도를 대신하는 것이며, 신(神)을 대신하여 운화(運化)하는 것이다.

‘변신’은 뇌법 중의 지밀공결(至秘功訣)로서 이 법을 배우지 않은 자는 알 수 없는 법이다. 이 법의 핵심은 의식(意識)을 운용하는 에너지로서, 존상(存想)으로 자신을 신령으로 화(化)하게 하여, 인신(人神)이 구별되지 않도록 한 후, 숭고한 신성(神聖)의 경지에 이르는 것이다. 바꾸어 말하면, 범인(凡人)의 단계에서 신령(神靈)의 단계로 옮겨감으로써 하늘을 대신하여 일을 행하는 특별한 정신 세계에 진입하는 것이라 할 수 있다. 이와 관련하여 도법회원(道法會元) 권일(卷一)에서는 “변신의 법이 어떠한냐고 묻는 것에 스승은 ‘원시(元始)의 일기(一氣)를 진(眞)으로 분화시켜 내가 곧 원시이자 원시가 곧 내가 되게 하는 것이 변신(變神)이다’ 라 말하셨다”²⁹고 하였다. 이러한 상태와 경험 속에서 신령은 신앙자에게로 진입하여 그의 몸과 정신 중에 거하고 머물게 되는 것이며, 혹은 신

27) 《道法會元》卷七七, 《坐煉工夫》注, 《道藏》第29冊, 276, 277쪽.

28) 《道法會元》卷八四, 《道藏》第29冊, 344쪽.

29) 《道藏》第28冊, 675쪽.

령 스스로의 신성함이 신의 정신과 혼연일체를 이루는 것이다. 그러므로 도의 높은 경지에 이른 사람들은 이미 사람과 신 사이의 경계를 초월하여 근본적으로 변화를 이루었다고 할 수 있으며, 개인과 신성의 실체와 결합하여 신령의 신분으로 만신(萬神)을 감화시키고 제세도인(濟世度人) 한다고 볼 수 있다.

이와 관련하여 《왕진군뇌정오지》(汪真君雷霆奧旨)에서는 이렇게 말한다. “맑은 마음으로 정좌(靜坐)하여 무위(無為)에 이르러서 신(腎)의 경혈을 쓰다듬고 화지(華池)에 이른다. 용천(湧泉)에서 마음으로 마음의 불을 가라 앉히고, 이를 수축시켜 단전(丹田)의 좌우로 이동시킨다. 진주(真炁)를 염하여 마음에 머물게 하고, 손으로 뇌국(雷局)을 행해 신(神)으로 변하여 신장들을 부르고 마음으로 부를 써서 하단(下丹)으로 내려 보낸다. 이에 오뢰신장(五雷神將)이 천진(千真)으로 화하고, 제자들이 진형(真形)과 합치되게 하니, 태상금언이 입으로 전수되면서 나의 몸을 새롭게 한다. 오성(五星)의 빛이 아래로 내려와 유리(琉璃) 속을 보듯 오장(五臟)을 환하게 비추게 된다. 뱃 속에서 강(罡)을 모두 거두고, 오른쪽으로는 결린(結璘: 달빛)을 취하고, 왼쪽으로는 옥의(郁儀: 태양의 紫光)가 머물게 한다. 동방의 청화(靑華)는 푸른 영지와 같고, 좌우의 귀신과 신장은 춘시(春時)에 응함과 같다. 남쪽의 적기(赤炁)는 이(離)로부터 나왔는데, 이를 위로 끌어올려 단서(丹犀)에 거하게 한다. 서쪽의 백기(白氣)는 응지(凝脂)와 같은데 가을과도 같이 오른쪽에서 환한 빛이 나온다. 북쪽의 흑기(黑炁)는 먹구름과 같은데 아래 쪽에 전기(電氣)를 밝혀 천지(泉池)로 들어가게 한다. 가운데에서는 황운(黃雲)을 실어 오고 악진(惡陳)을 몰아내어 오운(五雲)을 결합시켜 황정(黃庭)으로 내려 보낸다. 양일(陽日)은 음(陰)을 극하여 생(生)하므로, 날을 나누어 청건(靑巾)을 염(念)한다. 오운(五雲)이 짙은 것이 마치 병사를 주둔시킴과 같은데, 병사들을 불러 모아 뇌성(雷城)에 입성케 한다. 위로는 신소조(神霄朝)에 제군(帝君)이 들게 하는데, 척추의 쌍관(雙關)이 곤륜(昆侖)에 들게 하니 꽃이 피고 노루가 걷는 것이 구름의 형상과도 같다. 꽃을 꺾고 노루를 타고 구름 위를 밟는데 앞쪽에서 곧 우차(牛車)가 오는 것이 보인다. 오방(五方)은 병사들을 구관(九關)에 머물게 하니, 금종(金鐘)과 옥경(玉磬)이 울린다. 니환(泥丸)에 이르러 원신(元神)을 마주 하니, 이가 곧 선천금궐신(先天金闕身)이다. 잠시간에 제왕이 태을신(太乙神)에게 칙령을 넘기니, 이에 수화(水火)가 응하여 신(神)을 단련한다. 예를 들면, 행비(行飛)는 제주(帝炁)로써 선포하는데 이에 두강(斗罡)이 급히 하늘을 향해 명을 발한다. 법을 실행하지 않을 시에는 현주(懸珠)를 사용하여 천목(天目)으로 돌아가 허무(虛無)에 들도록 한다. 제왕의 명이 오장(五臟)에 전해지면 서주(黍珠)가 남김없이 허무에 들게 된다. 뇌진주결(雷真炁訣)을 외우고, 법을 행함에 있어 별의 운행과도 같이 총횡이 교차하며 끊임이 없도록 한다. 마치 봄에 잠을 이루거나 혹은 어둠 중에 내달림과 같으니 어찌 그 묘리가 사람으로 하여금 깨닫지 않도록 할 수 있겠는가. 만약 능히 법에 의거하여 행할 수 있다면, 단 하나도 그릇됨이 있을 수 없을 것이다.”

상술한 왕진군(汪真君)의 공결(功訣)은 정좌(靜坐), 존상(存想), 변신(變神), 동조(洞照), 주천

(周天), 연신(煉神), 환허(還虛) 등의 공부(功夫)를 모두 포함하는 것이다. 주집중(朱執中)에 의하면 뇌법을 연마하는 자는 먼저 정좌(靜坐)를 행하되, 겨울에는 양(陽)이 생(生)하는 시기에 하도록 하고, 조용한 방에 거하도록 한다. 가부좌로 정좌(正坐)하여 눈을 감고, 마음을 잠재우고 숨을 정(定)하게 하며, 기를 제어하고, 혀를 입 천장에 두고는 손을 등쪽으로 돌려 등허리를 십여 차례 문지르도록 하여 심화(心火)를 내리고 신수(神水)를 오르게 한다. “즉 이 때 입안에는 진액(津液)이 솟아올라 단 맛이 나와 한다. 심화(心火)가 내려가면 몸이 따뜻해지고 양 발에 열이 난다. 왼손으로 신(腎)이 있는 부위를 만지고, 코로는 맑은 기운을 들이쉬고, 심화(心火)가 하단전(下丹田)으로 내려가게 한다. 다시 왼손으로 배꼽 부위를 81회 등글게 만진 후, 오른손으로 바꾸어 3번 만지도록 한다. 스스로 배꼽 아래가 화륜(火輪)과 같이 불타오른다고 생각하면, 단전에 열이 남이 느껴질 것이며, 진기(真氣)가 충만하여 낮빛이 평소와 다를 뿐 아니라 형체(形體)가 견고해 짐을 느끼게 될 것이다. 이를 오랫동안 행하게 되면 안으로는 백병(百病)이 없어질 것이며 밖으로는 요마(妖魔)를 제거할 수 있다.”³⁰ 이는 뇌법의 기본공으로서 수화승강법(水火升降法)이라 이르기도 한다.

정좌(靜坐)의 기초 위에서, 존상(存想)을 연마하여 변신(變神)에 이른다: “수련을 행하면 먼저 필히 자신이 입을 의복을 생각하듯 마음으로 신을 존상해야 하는데, 이렇게 하면 이에 합당한 신(神)이 의복과도 같이 자신의 몸과 합해지게 된다. 다음으로는 주문을 염송하여 결인(結印)을 행하는데, 이로써 응하지 않는 신장이 없다. 변신의 법은 먼저 비두(飛斗)로써 몸을 덮고, 신결(神訣)로써 스스로의 몸을 고목(枯木)으로 만들어, 동쪽의 맑은 기운을 한 번 마셔 몸 쪽으로 날려 보낸다. 다시 남쪽의 화기(火氣)를 세 번 들이 마시고 단전(丹田)에서 기운이 합치되도록 한다. 오른손으로 뇌국(雷局)을 행하되 배를 등글게 세 번 만진 후, 왼편으로 기운을 돌려 단전에 진화(真火)가 생기게 하여 신화(腎火)와 심화(心火)가 오장(五臟) 안을 돌게 한 후, 뇌국(雷局)으로 기가 이마 쪽에 이르게 한다. 다음으로 왼손으로 체이문(剔離文)을 행하고 아기(呵氣)가 발화하게 하여 다 태워 재만 남도록 한다. 다시 사(巳)와 손(巽)을 눌러 손풍(巽風)이 동에서 남으로 이르게 하여 모든 것을 날려 보낸 후, 단지 한 점의 불빛만이 남도록 한다. 이렇게 하면 그 빛이 점점 원형의 거울처럼 커지고, 자신의 진성(真性)이 거울 중에 있어 금광(金光)을 흡입하여 점차적으로 커져 가는데, 사수(四獸)가 이를 에워싸고 있음을 볼 수 있을 것이다. 이때 변신을 위해 주문을 염한다. 오뇌신장(五雷神將)은 천진(千真)으로 화하고 제자들이 진형(真形)과 합해지도록 한다. 태상금언을 서로 전수하여, 내 몸 바깥에서 새로운 내가 탄생하도록 한다. 두 손으로 음양두(陰陽斗)를 날려 보내되 이마로부터 날아올라 몸을 덮도록 한다. 또한 존상(存想)으로 하나의 부를 만들어, 천문(天門)의 금빛으로부터 금패(金牌)가 나오도록 하는데 그 위에는 금서칠자(金書七字)가 새겨져 있

30) 《道法會元》卷七六, 《道藏》第29冊, 265쪽.

다. … 그 빛은 또한 만장(萬丈)에 이른다. 왼손으로 그 금패결(金牌訣)들어 자신의 이마 위에 올리고, 정요이화적주(精澆離火敕咒)를 외운다. 금빛 중에 한 사람이 있는데, 인수사신(人首蛇身)의 모습이며, 하늘로부터 내려와서 자신의 신체 중에 들어와 몸을 휘감는다. 마지막으로 내가 곧 천황대제(天皇大帝)임이 느껴지면 사자(使者)를 부르고, 뇌공주(雷公咒), 옥청명령주(玉淸命令咒)를 염하도록 한다. 뒤이어 오뢰사자호(五雷使者號), 뇌공주(雷公咒)를 다시 한 번 더 염한다.”³¹ 이로써 연공자(煉功者)는 천황대제(天皇大帝)로 화신(化身)하여 인신합일(人神合一)의 경지에 도달하게 된다.

좌공내운법(坐功內運法) 중에 법사(法師)가 신소진왕(神霄真王)으로 변신하는 내용이 있다: 조금의 사념도 없는 입정(入靖)의 상태에 든다. 잠시 후, 정(靜) 중에 홀연 동(動)함이 있으니, 신소진왕(神霄真王)으로 변신한다. 변신이 완성되면, 마음을 평화롭게 하고 기식을 편안히 하여, 만연(萬緣)이 적(寂)에 들도록 한다. 그 중에 심화(心火)가 타오르고 신수(腎水)가 샘솟는 것은 자연스런 현상이다. 이러한 상태에 이르면 일신지기(一身之氣)에 맑은 기운이 가득하게 되고, 만신(萬神)이 복종하는 가운데 스스로 고요하여 조금의 움직임도 없게 된다. 이는 이미 일신지기(一身之氣)가 견고해지고 완성을 이루었음을 나타내는 것이니, 오르고 내림이 자유로운 가운데 수화(水火)의 기운이 맹렬해지고 큰 소리가 난 후, 한 뭉치의 금빛으로 응결되어 힘차게 위로 솟아 오른다. … 부(符)를 써서 다시 부(符)로 들어가니, 신을 부림이 여의(如意)해진다. 이것이 곧 이신합신(以神合神), 이기합기(以炁合炁)의 이치이다.”³²

《선천뇌정은서》(先天雷晶隱書)에서는 신소옥진와장생대제(神霄玉淸真王長生大帝)와 범기법주두모자광천후마리지천대성(梵炁法主斗母紫光天后摩利支天大聖)을 주법존신(主法尊神)으로 높이고 있으며, 두모마리지천대성(斗母摩利支天大聖)을 천모(天母)라 하고 그 모습을 아래와 같이 묘사하고 있다. “세 개의 머리에 팔은 여덟 개인데, 일월궁시금창금령전패보검(日月弓矢金鎗金鈴箭牌寶劍)을 들고 있으며, 천청의(天青衣)를 입고 있고, 화배(火輩)를 물고 있는데, 어가 앞쪽에 일곱 마리의 흰 돼지가 어가를 끌고 있다. 또한 사자가 천모 옆에서 명령을 듣고 있는데, 천모의 모습을 큰 원광(圓光)이 감싸고 있다.” 법사가 천모를 불러 합일을 이룰 때에는 변신이 이루어져야 하는데 이에 대한 기록은 아래와 같다. “법사가 숨과 기를 안정케 하여 물아양망(物我兩忘)의 경지에 이르면, 조금의 잡념도 없는 무상의 상태가 되면 만신(萬神)이 몸 속에 거하게 된다. 이렇게 자신의 몸과 신이 섞이고 적무유향(寂無遺響)한 가운데 나의 몸은 없어지게 된다. 조금의 움직임도 없는 가운데 기가 현관(玄關) 중에 들게 되니, 무상(無想)의 경지에서 마음과 태허(太虛)가 하나가 된다. 눈 앞에 금빛이 찬란함을 발견하게 되면, 혀를 입 천장에 대고, 이를 굳게 다물고 정신을 차리고 노목(弩目)으로 선후(巽戶)를 직시해야 하는데, 이때 북진(北辰)의 광휘(光輝)가 눈 앞에 있

31) 《道法會元》卷七六, 《道藏》第29冊, 265쪽.

32) 《道法會元》卷八三, 《道藏》第29冊, 349쪽.

어 내 눈을 향해 빛을 비추게 된다. 다음으로 금자(金字)가 복진 안에서 금빛으로 한 뭉치를 이루는데, 마치 붉은 해가 떠오르는 형상과 같다. 이 때 천모심주(天母心咒)를 염하여 자신이 곧 천모가 되게 한다.” 천모심주를 염하고 나면, 조기(祖炁)의 금광(金光)으로 금자 위에 천모를 쓴다고 생각하는 방법으로 천모의 본상(本相)과 결합한다. 이 때 법사가 급히 쌍뇌국(雙雷局)을 써서 뇌정사자(雷霆使者)를 불러 명을 듣게 하면 뜻대로 행할 수 있게 된다.³³

三

다음으로 뇌법을 수련하는 몇 가지의 공부법에 대해 알아 봄으로써 뇌법양생(雷法養生)의 묘리에 대한 이해를 돕고자 한다.

변신두모법(變神斗姆法): 태양이 떠오를 때, 법사가 태양을 마주하고 삼정주(三淨咒)를 넘한다. 이를 마친 후, 눈 앞의 마리지천모본상(摩利支天母本相)을 존상(存想)하는데, 이 때 눈앞에 한 뭉치의 금빛이 해와 섞이고, 금빛 속에 금조(金鳥)가 날 듯 말 듯한 모습을 보게 될 것이다. 이 때 천모심주(天母心咒)를 외우게 되면 스스로 천모(天母)로 변신(變神)하게 된다. “두 손으로 뇌국(雷局)을 행하고, 조기(祖炁)를 운용하여 기가 암가사망강리마(唵訶娑芒唵哩嘛)를 염하게 하는데, 한번에 일곱 번씩 염하도록 한다. 또한 천모가 금빛을 불러오게 하면 뇌성십이문(雷城十二門)에 곧바로 들게 될 것이니, 이때 급히 화(囟)를 써서 바깥의 금조(金鳥)과 합을 이루어 한 뭉치의 금빛이 되도록 하는데 이렇게 법이 완성되면 암마리차사망가(唵嘛哩嗟娑芒訶)를 염하도록 한다. 이런 연후에 옥관(玉管)을 흡입하여 조궁(祖宮)으로 돌아가 쌍뇌국(雙雷局)을 내려 놓으면 금빛이 비치며 뇌성벽력이 울릴 것이니, 스스로가 금빛으로 찬란해짐을 느낄 수 있을 것이다. 이 단계가 끝나고 나면 예를 갖추고 물러나도록 한다. 이렇게 계속 연마하면 칠일 내에 일중조(日中鳥)를 볼 수 있게 될 것이다. 이 법은 동짓날로부터 시작하는데 그 비법이 있으며, 지속적으로 자주 연마하는 것이 가장 좋다.”³⁴



雷声普化天尊像(清代绘画)

33) 《道法會元》卷八三, 《道藏》第29冊, 331쪽.

34) 《道法會元》卷八三, 《道藏》第29冊, 332쪽.

일월교회법(日月交會法): 매월 음력 초3일, 8일, 18일, 23일은 일월이 만나는 날이다. “하늘 위의 월광도 차고 기우는 때가 있으니, 바다에 조수가 밀려들 때 달도 차게 되므로 뇌법과 단법을 운용하는 자들이 이 시기를 맞춰 일에 임한다.” 가부좌를 틀고 행공(行功)을 할 시에는, 내련으로써 존신(存身)하여 자신의 몸을 고목이라 생각하고 심화(心火)를 태우는데, 선풍(巽風)을 불게 하여 재만 남게 해야 하며, 백기(白氣)가 자욱한 가운데 한 점의 빛으로 영아(嬰兒)를 만들어야 한다. 이러한 의념이 굳게 자리하게 한 후 눈을 감고, 그 존상 중에 앉아 안 밖으로 생각이 나가고 들어오지 못하게 하면서, 중산신주(中山神咒)를 염할 때 정신이 어렴풋한 상태에 이르면 의(意)가 곧 합당한 상태에 이른 것이다. 이 때 뇌성보화천존(雷聲普化天尊)으로 화신(化身)하여, 일월을 운용하여 합일을 이루고, 정수리로부터 벽담(碧潭)으로 들어가 금빛 중에 몸이 응집되게 하는데, 이 때 북두칠성 역시 정수리로부터 들어가 별들이 신(腎)으로 들어가니 별빛이 온 몸을 덮는 가운데 만신(萬神)이 예를 갖추는다. 백자주(百字咒)를 염송하여 조기(祖氣)를 운용하여 뇌신을 부르니 북두성이 거꾸로 돌며 정수리가 열리고, 일순간에 모든 것이 정수리를 통해 나가서 곧장 은하에 가서 머문다. 남두성(南斗星)의 여섯 번째 별은 원래 작은 별이나, 이 때는 마치 차륜(車輪)만큼 커지며 금빛이 찬란하다. 뇌신이 별빛을 보고 공수하고 빛을 향해 달려 와 순식간에 빛과 합해져서 한 뭉치의 금 빛으로 변하며 크게 소리친다. 이 때 백자주(百字咒)를 염하고 쌍뇌국(雙雷局)을 운용하며, 천강(天罡)의 기운을 흡입하고, 살기(煞氣)를 물리치니 벽력이 친다. 뒤이어 금빛이 갈라지면서 점차 뇌신이 모습을 드러내자 신들이 열을 지어 예를 갖추므로 마치 용이 여의주를 문 듯 만사를 뜻대로 행할 수 있다. 다음으로 경주(經咒)를 염하는데, 이를 마치고 나면 점차 뇌신으로 화하니, 이를 금빛으로 만들어 코로 금빛을 끌어들이 정수리로부터 벽담(碧潭)에 들게 하여 북두를 뒤덮는다. 이에 이를 놓고 거듬을 적합하게 할 수 있도록 힘써야 한다.³⁵

금광천정내련법(金火天丁內煉法): 수련시에는 정오(正午)에 정실(靖室)에 들어야 하는데 “과학좌(跨鶴坐)로 앉아 마음과 신(腎)이 서로 마주하게 한다. 정좌하되 머리를 숙이거나 몸을 옆으로 기울이지 않는다. 그런 연후에 36번 아래윗니를 서로 맞부딪히고, 심배(心拜)를 세 번 올리며, 좌로는 진문(辰文)을, 우로는 검결(劍訣)을 두고 숨을 아홉 번 고른다. 혀를 입 천장에 붙이고 다시 숨을 아홉 번 고른 후 침을 아홉 번 삼킨다. 두 손으로 양신(兩腎)을 아홉 번씩 아홉 차례 81번 문지른다. 배꼽과 신(腎)은 큰 바다인데 바다 중에 불이 났다고 생각한다. 그런 연후에 척추의 24관과 12번째 미려(尾閭)로부터 불길이 세차게 올라오며 니환(泥丸)에 도달하는데, 이를 금구(金球)로 만들어 원의 꼭대기를 아홉 번 돈다. 다시 치아의 상하를 아홉 번 맞부딪히고 혀 앞 쪽을 입 천장에 붙이고 아홉 번을 숨을 고르고 아홉 번 침을 삼킨다. 다음으로 옥루(玉樓)로부터 심(心)으로 화구(火球)를 옮기고, 다시 치아를 세 번 맞부딪고 숨을 아홉 번 고른다. 뒤이어 심화(心火)로

35) 《道法會元》卷九八, 《道藏》第29冊, 424쪽.

부터 물이 나오게 하여, 신(腎)으로부터 나온 불과 교전(交戰)을 하게 한 후, 다시 치아를 아홉 번 맞부딪는다. 폐(肺) 중의 금령(金鈴)을 던져 하늘이 울리면 다시 침을 일곱 번 삼키고, 옥액이 신(腎) 중의 물과 합해 지도록 한 후 다시 이를 한 번 맞부딪는다. 비(脾)에서 금빛이 발하면 일도(一道)를 삼켜 심(心)과 합일을 이루도록 한다. 뒤이어 바람과 뇌전(雷震)이 발하도록 한 후, 이를 향해 금령(金鈴)을 던지면 금빛이 발하게 되며 금빛은 다시 심부(心腑)와 합쳐지게 되는데, 다시 아래 윗니를 아홉 번 맞부딪고, 도(道)를 일곱 번 삼킨 후, 숨을 일곱 번 고른다. 심중(心中)에 벽력(霹靂)과 같은 소리가 날 때, 천정(天丁)이 적난(赤鸞)을 몰고 하늘로 날아 오름을 볼 것인데, 그 모습이 금빛 찬란할 것이다. 이 때 삼원정(三元鼎)이 들끓고, 금령(金鈴)에서 불이 나와 허공을 덮는다. 다시 아래 윗니를 스물 다섯 번 맞부딪히면 자신의 혀 끝에서 불이 일어날 것인데, 천정(天丁)과 불이 교접(交接)하면 아홉 번 심배(心拜)를 올리고, 이를 아홉 번 맞부딪고 양손으로 열 굴과 삼전(三田)을 각각 24번 둥글게 만지고, 화기(火氣)가 콧 속으로 들어와 다시 입으로 들어가게 하여 이를 삼킨다. 공중(空中)의 천정(天丁)이 다시 심부(心腑)로 들어오면 적주(赤珠)가 그 속에 있음을 볼 수 있다. 이 때 두 발을 뺀고, 다시 양손으로 활을 쏘는 자세를 취하기를 각 아홉 번 한다. 마지막으로 일어나서 감사를 표하고 마친다.”³⁶

오뢰조두법(五雷朝斗法): 보편적인 성공법(性功法)으로 일반의 도인들이면 누구나 이를 수련할 수 있다. 이와 관련하여 오뢰경(五雷經)에서는 아래와 같이 말한다. “세간의 남녀들이 두주(斗咒)를 자주 염송하면 수명이 늘 것이며, 주문의 부를 써서 마시면 병을 몰아낼 수 있다. 북두를 보게 되면, 깨끗한 옷을 입고 북쪽 끝을 바라보며, 칠성강(七星罡)으로 걷고 49번 절한다. 이를 마치면 삼대(三台), 화개(華蓋), 북두칠원(北斗七元)을 마음에 담고, 다시 몸의 전후 좌우에 오색운기(五色雲氣)가 가득하다고 생각한다. 일경(一更)에 예를 올리고 삼경(三更) 삼점(三點)에 예를 마치도록 한다. 그런 연후에 다시 절을 하고 조용한 방으로 들어가 북두상(北斗像)의 앞으로 가서 등에 불을 붙여 밝히고 아래와 같이 주문을 외운다: 斗魁七星, 眾靈之精. 輔弼二相, 三台明象. 六丁玉女, 紫微四時, 天罡天元, 坎水八玄. 四目神仙, 金童傳言. 誦滿百遍, 七真應現. 延壽驅危, 斬毒滅妖. 祈求任意, 保真富貴. 自有光明, 元亨貞利. 急急如北斗太玄律令 만약 백 번 천 번을 외울 수 있다면 많이 염송하는 것이 좋으며 염송하는 횟수가 많을수록 더욱 영험하다.”³⁷

십자천경법(十字天經法): ‘십자천경’(十字天經)이란 ‘구천응원뇌성보화천존’(九天應元雷聲普化天尊)의 성호(聖號)를 가리킨다. 도교에서 도를 신앙하는 이들이 변함없이 경건한 마음으로 오랫동안 천존의 성호를 염송함으로써 공덕원만(功德圓滿)의 경지에 도달하였다. 이는 일종의 지속적인 염송법으로서 간결하고 외우기가 쉬운 이유로 광범위하게 유포되어 쉽게 뇌법수련을 행할 수 있는 방법이 되었다. 이와 관련하여 《구천응원뇌성보화천존옥추보경》(九天應元雷聲普化天尊玉樞寶經)에

36) 《道法會元》卷一九九, 《道藏》第30冊, 第262, 263쪽.

37) 《道藏》第29冊, 157쪽.

서는 아래와 같이 말하고 있다. “만일 미래 세상의 모든 중생들이 나의 이름을 듣고 조용히 ‘구천응원뇌성보화천존’(九天應元雷聲普化天尊)이시다’라고 한 번이나 혹은 다섯 일곱 번이나 혹은 천 번을 부르면, 내가 곧 시방세계에 모습을 나타내어 삼계(三界)에 마음을 운용하여 내 이름을 부른 이가 모두 여의(如意)할 수 있게 할 것이다. 시방(十方)의 삼계와 모든 하늘과 일월성진, 산하초목, 날고 뛰는 모든 짐승과 벌레들까지 알거나 혹은 모르거나 천룡과 귀신 그리고 모든 중생의 소리를 듣고 그 뜻을 이루어지게 할 것이다. 만일 나의 이름을 따르지 않는다면 머리를 베고 가슴을 갈라 먼지와 티끌이 되게 할 것이다.” 상술한 내용에서는 일상생활 속에서, 시시때때로 정성을 다해 본 경을 염송하고, 구천응원뇌성보화천존의 보호(寶號)를 부르면, 영(靈)과 혼(魂)에 안식(安息)을 얻으며, 편안한 마음이 가득하고, 액난을 제거할 수 있으며, 질병을 고칠 수 있고, 혼인하여 아이를 가지게 될 것이며, 사람과 물질 모두가 안전하게 지켜 질 것이라고 말하는 등 불가사의한 증험(證驗)을 말하고 있다. 이 외에도 본 경을 통해 진공무염(真空無染)의 경지에 도달할 수 있음을 말하였는데 관련 내용은 아래와 같다. “도는 성(誠)으로 시작되어야 하며 묵언(默言)으로써 지키고 온유함으로 남을 대해야 할 것이다. 정성스러운 모습은 어리석은 듯 보일 것이며, 묵묵함은 말을 더듬는 듯 보일 것이고, 온유한 태도는 쓸모가 없는 듯 보이게 할 것인 바, 가히 도와 더불어 형상을 잊고, 나를 잊고, 잊음도 잊을 수 있을 것이다.” 또 말씀하시기를 “능히 그칠 줄을 알면 태평하고 다스려져 안정이 되며, 크게 편안함으로 안정되면 성현의 지혜가 온전해지고, 성현의 지혜가 온전해지면 지혜의 빛이 나오며, 지혜의 빛이 나오면 도와 더불어 하나가 되니 이를 일컬어 진실로 잊었다고 한다. 오직 그 진망(真忘)만이 잊지 않을 수 있는 것이니, 잊은 것이라 하지만 잊음이 없는 것이요, 잊음이 없는 것을 일컬어 지극한 도라 한다.”³⁸ 이는 실천수도로써 직접 체험하는 것을 말하는 것이다. 즉 성(誠), 묵(默), 유(柔)의 삼자결(三字訣)을 내련(內煉)의 방책으로 삼고, 나를 잊음으로써 진경(真境)에 도달하여 여도위일(與道為一)을 이루고, 마(魔)가 없는 덕(德)에 이르러 스스로 도의 경지에 도달해 가는 것을 말하고 있다.

38) 《道藏》第1冊, 759, 760쪽.

雷法における養生

李遠国
四川社会科学院研究員

雷法は道教の中で必要な法術であり、唐宋時代に興隆した。これは内丹の功夫を基礎として、符籙、呪術、指訣、禹歩、氣法、変神と一つに結びつく。また儒学、禅学、密教の修持心法、真言の秘呪を取り入れ吸収することで、雷の術は濟世度人の方法となった。いわゆる「内行則可以修養治身、外用則可以安民濟国、祈雨祈晴、消災却禍、驅江湖作孽龍蛇、制沢洞傷人蛟蜃、救生靈困重之厄、超群識幽暗之魂、伐廟除邪、誅妖療病、運雷霆于掌上、致風雨在目前。」¹である。

一

道教のその他法術と同様に、雷法も初期の頃は、中国伝統哲学である元氣論および陽明学学説を基礎として理論を構築することで、雷法の修持と運用に合理的解釈を付与した。『高上神霄玉枢斬勘五雷大法』に云う。「夫五雷者、皆元始祖氣之所化也。祖氣既肇、対極立焉。」² 陳相真是「風霆流形、雷雨磅礴、昭昭其有、冥冥其無、集之成一氣、散之為五雷、卷之而寂爾無形、舒之而忽兮有象、道行法界、妙在靈台。知雷法不在推求、実玄妙本乎一氣。」³ と言う。王文卿曰く「一氣才動、風雷雲雨皆作、禽獸山木俱生。故道中法中、每每言一氣、謂天地得此一氣、千變万化。人為万物之靈、能行此一氣、可以感天地、動鬼神、呼吸風雨雷電、無所不至矣。」⁴ と。以上から、先天元氣は、宇宙創造の根源となり、さらに雷霆を生み出す源にもなる。

雷法は元氣を本とし、陰陽を用い、身体を小さな天地とし、宇宙大天地と同じ存在と見なすことで、同一の規律を運用し、等しい順序を生成する。そうすることで雷法論理の基礎は宇宙論を模倣した人体生命哲学の上に構築する。これら独自の生命哲学は、道教經典でよく用いられる「人身小天地」という語により概括される。『黄帝陰符經』に言う。「宇宙在乎手、万化生乎身。」と。夏宗禹の注に「人之一身、一天地也。有陰陽昇降、有鳥兔出没、有潮候往来、有風雨明晦、有雷電轟閃、有雲氣吐吞、有山河流峙、有草木榮枯、動靜語默、闔辟变化、無一不与相似。」⁵ とある。王文卿は「郭然一氣初分、自覺神清氣爽、外欲不生、此身与天地相為表里、造化皆在吾掌中矣。」⁶ と述べる。

1) 『道法会元』卷五六、『道藏』第29冊第135頁。北京文物出版社、上海書店、天津古籍出版社の三社合同影印本1983年版。以下すべて同版本を使用。

2) 『道法会元』卷六一、『道藏』第29冊第165頁。

3) 『道法会元』卷六六、『道藏』第29冊第205、206頁。

4) 『道法会元』卷六九、『道藏』第29冊第226頁。

5) 『黄帝陰符經講義』卷一、『道藏』第2冊第723頁。

6) 『道法会元』卷六九、『道藏』第29冊第226頁。

天人一体説を基として、人と天地との相互感応は自然の結果であった。王文卿の主張では、人は天地万物の根源であり、身体内外と宇宙造化は相通じる。「人稟天地之氣以生、天地正直無私、人返能奪天地造化。蓋天地人三才之氣貫通、屏息万縁、則与天地相為表里、風雨雷電又何難之有。蓋天有日月星、光明可普照天下。人有眼耳鼻、可聞可見識天地間之万物也。地有三江五湖、四海五岳、四瀆四肢、為万物。此身便是大地山河、無所不備矣。我果能息縁調氣、以身中克応、合天地之秘密、仍以我之真意、注想于所行之事、則天地真氣随吾意行、定見執応、此万無一失之事」⁷と。

雷法の内練修業の要点は、精神を集中して心静かな状態になり、天気の変化が身体内部に及ぼす影響を深く明晰に感じることである。王文卿は「当于呼吸上運功夫静定、上驗報応。雲之出也、其氣蒸。雨之至也、其溺急。雨之未至也、其氣炎而膀胱之氣急。電之動也、其目痒、眼光忽然閃爍。雷之動也、三田瀝瀝而響、五臟倏忽而鳴。行持之士又当急心火以激之、涌動腎水以冲之、先閉五戸、内驗五行、此其訣也。」と述べる。⁸

こうして人身と天地・天人の相互感応と比する雷法内功は、その出現において間違いなく内練中に生じる特殊な体験と特異な機能と関係がある。事実、ある修練では、それを成就させた者は確かに自然界の各種変化を感知したり、未来の気候の冷暖を予知できる。彼らは、晴、雨、風、雷、寒暑、冷温は全て内功を用いて予測できると考える。例えば晴れの予測法は次のようになる。「身中之驗、極為緊切。当從戊巳運轉一番、使元氣一周、再暮後而静定、見内練如何。如是覺而有報、則心火上炎、胆水瀝下、遍身煩蒸、喉中微痒、則天道必晴霽矣。」⁹

白玉蟾はかなり詳細に体得していた。彼は「風者、巽也、火者、心也。雷者、胆氣也。電亦火也、雨者腎水也。運動自己陰海之氣、遍滿天地、即有雨也。晴者、心火也。想遍天地炎炎大火、燒開自身氣宇、乃晴也。雪雹、尽用陰氣逆轉、存陽先、陰後降、方知是也。」と述べる。また祈雨の術を行う時は「冷汗先湿左臂、東方雨起。先湿臂、西方雨起。湿于頭、南方雨起。湿于腎、北方雨起。」¹⁰とある。もちろん王文卿や白玉蟾などのこれら体得は、常人には検証し難い。しかし、実際に述べられているものは全て人体の内気とエネルギーの作用であり、さらに外気と自然の関係にも触れ、また内練で生産させた機能とも関係がある。

雷法それ自体は内練の道を根本としている。王文卿が指摘するように、内丹修練は定息や静定により修練をおこなう。次に水と火の交わりをイメージし、光が運行し、神仙を想像して諸将を召す。「久久行之、日積月累、神氣精自然混凝、上可以脱轂朝元、次可長生久視、又其次可以興雲致雨、役電鞭霆、濟人利物、何往而不可也。」と。雷部諸神は皆な己の身に神気の化す所である。例えば雷部使者五將は「使者乃元神也、程雍乃元氣元精也、五臟之氣為五將也。」¹¹とある。元神が真意を一たび動かすと、雷部諸將が壇下に臨み、雷霆を激しく動かし、大風を起こす。

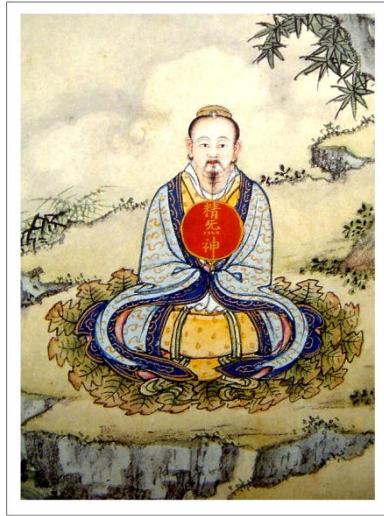
7) 『道法会元』卷六九、『道蔵』第29冊第233頁。

8) 『沖虚通妙侍宸王先生家語』、『道蔵』第32冊第392頁。

9) 『沖虚通妙侍宸王先生家語』、『道蔵』第32冊第394頁。

10) 『道法会元』卷七十、『道蔵』第29冊第235、238頁。

11) 『沖虚通妙侍宸先生家語』、『道蔵』第32冊第391頁。



三宝合炼成丹图

取自明绘写本《全真群仙集》

雷法の修練と運用には精、氣、神の三宝を用いる。張虚靖天師は、人には元精・元氣・元神があり、この「人身三宝」は、全て先天一氣の化する所である、とする。彼は「一真真外更無真、祖氣通靈具此身。道一生三生妙用、元精元氣与元神。」「雷乃先天氣化成、諸天先聖総同真。我身一氣相關合、同祖同宗貼骨親。」¹²と述べ、自らの身体と天仙と氣を一つにし、心を神と合わせる、とする。心とは法である。神は天と通じることができるので、雷機を發動し、雷神を叱咤し、兵將を召喚使役し、風雨を左右に操る。白玉蟾は、雷法の基本とは人体の精氣神であると指摘する。また「収氣存神、惜性愛己、内練成丹、外用成法。」¹³と言う。ここで言う「法」は雷法を指している。また『老子』を引用して雷法・丹道の同一性を証明する。「天得一以清、地得一以寧、神得一以靈。一者、氣也。天地以氣而昇降、人身以氣而呼吸、能知守一之道、靜則金丹、動則霹靂。」¹⁴と。ここより雷法と丹道は本を一つにして、己の内で養生すれば金丹を成し、外に用いれば雷霆となる。両者は相互に体用を為し、異なるものではない。

白玉蟾が云うに、雷法符呪の靈驗や否や、主に行法者の内練工夫を看る。内練工夫は全て心によって作用が起こる。また彼は「至道在心、即心是道。六根内外、一般風光、内物轉移、終有老死、元和默運、可得長生。……至道之要、至靜以凝其神、精思以徹其感、齋戒以応其真、慈惠以成其功、卑柔以存其誠、心無雜念、意不外走、心常歸一、意自如如、一心恬然、四大清適。」¹⁵「万法従心生、心心即是法、語默与動靜、皆法所使然。無疑是真心、守一是正法。守一而無疑、法法皆心法。法是心之臣、心是法之王。無疑則心正、心正則法靈。守一則心專、心專則法驗。非法之靈驗、蓋汝心所以。」

12) 『道法会元』卷七一、『道蔵』第29冊第239頁。

13) 『道法会元』卷七十『玄珠歌』注、『道蔵』第29冊第234、235頁。

14) 『道法会元』卷七十『玄珠歌』注、『道蔵』第29冊第234、235頁。

15) 『海瓊白真人語録』卷三、『道蔵』第33冊第130頁。

¹⁶ と言う。故に心は道に合し、守一して神靈に通じること、法を行い感応させ神靈を召請することができ、感応できない神靈はいない。

雷法の修持について言えば、性と命の二つを修持を行うことで、神靈と通達できる。『先天雷晶陰書』「先天一气論」に曰く「人之一身、性命存焉。所以性根命蒂、分乎先天後天。性系生門、寄体于心、自然之道、即先天也。命系腎、寄体于脾、即後天也。……人自不能尊其氣、貴其形、宝其命、受其神、自取死環、離其本真耳。丹經云「精生有時、時至神至、百刻之中、切忌昏迷。天地之母氣既生、則人身之氣以類感類、亦自涌泉發生、上昇丹田、默化氣以成人身之造化。故曰形者神氣之舍也、神者形氣之主。形氣非神、塊然一物、烏乎靈。神非形氣、茫無歸宿、烏乎寄神。」「性命也、二者不可偏廢也。修性而不修命、紫陽所謂精神屬陰、宅舍難固、未免長用遷移之法。修命而不修性、釈氏所謂鍊氣精粹、寿千万歳、若不明正覺三昧、報尽還来、散入諸趣味。」¹⁷ と。雷法符呪の術の根本は性と命の二つを修めることにありと知れる。神と身体を合一させた境界に至ることによってのみ、「我之念」により諸神を使役し、風雨を操ることができる。こういった靈力の莫大な「念」とは、元神・真意である。

雷法の修練において、真意の作用は非常に重要である。「真意」とは、元神から発せられる思念の動きを指す。思念により精気三宝の合鍊を制御し、中間媒介作用として働くことができる。いわゆる「黄婆」、「真土」である。『悟真篇』に曰く「離坎若還無戊己、雖含四象不成丹。只緣彼此懷真土、遂使金丹有往還。」¹⁸。金代の劉志淵が言うに「長黄芽、生玉葉、栽培真造、全借于是兼土者、乃真神、意也。聚三元、功七返、不得陽神之機、不能成造化。若神到此則氣応、氣到此則神靈、神靈則形顯、乃出現無方、隨機応静、表土之神用大矣哉。」¹⁹ と。雷法では真意を「使者」と称し、内練と施用における真意はわずかな間も離れられないことを強調する。張虚靖の詩に「真心動処合雷機、神合神兮妙更奇、只此更無差別処、如磁吸鉄不相違。」²⁰と曰う。こうしが真意が重要性であるのは、元神が化したものだからである。

仮に真意が雷部の使者であるというならば、元神は雷神である。王文卿は『玄珠歌』に「玄牝人門、五氣之祖。泥丸天門、万神之府。胆氣為雷、意為使者。」と言う。また白玉蟾の注には「胆在肝中、内有青氣。胆怒赤氣聚、五氣運入胆宮、水火相搏、雷声動也。胆雄肝怒、忿氣成雷、天怒大叱、雷声霹靂。使者属土、居黄庭中。使者使也、随意役用、出口便是使者、務在澄心定念、口説意行、此先天一气也。」とある。『玄珠歌』にさらに「一氣流通、渾淪磅薄、散為万有、聚為赤子、變為雷神、化為自己。」と云う。白玉蟾の注は「赤子、吾身之真人。人之修練、要神氣混合、内練成丹、則聖胎凝結。……自己者、真性也。寂然不動是也。蓋所謂卷之則退藏于密、縦之則弥滿六合、千變万化、何者非我。」²¹ とする。以上の言説は、皆な一致して元神・真意が雷法において重要な役割であると認めている。

16) 『海瓊白真人語録』卷四、『道蔵』第33冊第135頁。

17) 『道法会元』卷八五、『道蔵』第29冊第347、348頁。

18) 『紫陽真人悟真篇注疏』卷四、『道蔵』第2冊第933頁。

19) 劉志淵『啓真集』卷下、『道蔵』第4冊第478頁。

20) 『道法会元』卷七一、『道蔵』第29冊第239頁。

21) 『道法会元』卷七一、『道蔵』第29冊第239頁。

二

雷法は内修を基本として、呪符の術を用いて利物済民をおこなう。しかるに呪符の術は三宝に依り功を運用する。白玉蟾は「一符一水、不過只是心与神会、用之則靈耳。」²²と述べ、呪符の靈驗の如何は、「心与神会」、つまり人体、精、氣、神の作用にあると指摘する。上官真人詩に曰く「一筆分明無起止、此是雷霆玄妙理。若能念念不忘吾、三界万神咸頂礼。」と。白玉蟾注釈に「凡行持須備香案、面南焚香、趺座、定息凝神、両手雷局、握固、瞑目定心、却以両目下視両腎、下拄上顎、待氣定神凝、魂安魄妥、見吾心如太陽、大如車輪、紅光赫奕、九芒交射、恍有〇〇〇三字、金光燦然、一吸入至心宮、見心如蓮花狀、三字在太陽蓮花中、微覺玉液水生、即咽下注入心宮、自然如真晶玉露、自蓮花内出、下降滴下玄府、如日月之光明、照徹五内。真水滴注入、颯颯有声、水火激剝、自然火爨風騰、却運自三関、冲焰而起、入中宮祖氣根蒂之内。即用意一提、透上玉楼十二重、過剛風浩氣、直至八宮之中、衆妙之門、日月交映、偏身火熱、金光朗耀、光芒四迸、此即金彈丸也。再運收入中宮、微微咽律納氣、存注祖氣穴中、充塞中宮、永鎮黃庭、金光迸耀、表里洞明。每日于子午卯酉時中運一次、如此修持、更得明師点化、玄妙漸可成也。」²³とある。

ここより、書符の内密は完全に内練功夫にあると知れる。ただ成就丹道、祖氣充溢、金光迸耀があれば、感応して真靈を召請できる。よって、呪符を行う者は内功に精通してなければならず、心に慈悲を抱き、神氣を凝集させることで書符をおこなえる。莫月鼎『書符口訣』に曰く「凡大祈祷書符、必先三二日前、行打座工夫。当日書符畢、入室打座、存運功夫、念呪加持、取法応妙、只在此一符奏効、不可苟簡。若尋常書符、却只消凝神定息、念金光呪、音字呪、存金光滿室、万神森列、當日一周、運神光射紙上、結成雷神形状、左手運起雷呪結局、右手執筆、一氣勇力、迅筆掃成其形、以速捷為妙、并無散形、呪語、恰有筆法。書畢、恍惚見雷神有飛走之勢、金光滿神」「符形須是雄勇、聚精会神氣飛越而書之、体如蝙蝠、翅分八字、筆力勁健、筆力弱則法力弱。疾如飛鳥、一筆掃成。朝斯夕斯、運筆研墨、模写形状、開目儼然如活、默以神会、自然洋洋乎在左右、不可射度。一筆書之、不可再填潤、枯燥濃淡、須是一時精神鼓動、氣勢雄偉、毋生絲豪雜念、毋令片刻間斷。吾之心与筆俱運、吾之氣与呪俱轉、恍惚之間、如見雷神奔走雲霧、号令風霆、万神聽令、如此行用、万無一失。苟不如之、良由不能聚精会神、感応之妙也。」²⁴と。



雷神符（『道法会元』より）

22) 『海瓊白真人語録』卷一、『道蔵』第33冊111～114頁。

23) 『道法会元』卷七七『書符内秘』、『道蔵』第29冊第277頁。

24) 『道法会元』卷七七『書符内秘』、『道蔵』第29冊第277、278頁。

雷法の内容は豊富で功訣も多岐にわたるが、基本となる要の法は六種類である。道書ではこれを「雷府六事」という。白玉蟾は「雷有六府、非世人所知。蓋其真符、真呪、真氣、真罡、真訣、真機。」「夫一氣之秘、非假存想、取氣布置、招訣以為靈、惟以致虛極、守靜篤六字為主。保養太和、使自己元氣純全、自然氣壯神靈、以此感彼、如谷応声。」²⁵ という。真符に曰く「用符不用正相宜、不用符時却又非。符為信合名為用、妙用靈光始是奇。」と。真呪に「千呪如何一点虛、念中無念妙中居。登壇号召為行用、呪乃名為祝將書。三將無過精氣神、行行座座甚分明。試將斗柄輕輕撥、談笑風雷頃刻興。」とある。真氣に「祖氣玄闕玄最靈、得師指授甚分明。石中隱玉身藏寶、元精元氣与元神。」と言う。真罡に「世人不識是真罡、堅志凝神奮迅彰。驅神役鬼由他主、妙用全憑大法主。」と述べる。真訣では「訣者全憑慧劍施、斷除六賊斬三尸。驅除邪念行符訣、決烈行持合聖機。」と云う。真機に「將用元神幾個知、躬行實踐好施為。有能通得寂中感、變化通靈只片時」²⁶ と述べる。ここで述べられるものは全て雷法の主要な内容であり、雷法を修持する者は必ず修行しなければならない。

白玉蟾にとって、雷法の実質的修練と内丹の修練は同じでないものはなかった。特に初級、中級段階の功夫では。彼は座練工夫を四段階に分けた。第一段階：「凝神定息、舌柱上顎、心目内注、俯視丹田片時、存祖氣氤氳、綿綿不絶、即兩腎中間一点明」。これを「破地召雷法」と謂う。第二段階：「当一陽初動、存祖氣自下丹田、透過尾閭、微微凸胸偃脊、為開下闕。覺自挾脊而上、運動轆轤、微微伸中、為開中闕。却縮肩昂頭、覺過玉京、入泥丸、為開上闕。師云、挾脊双透頂門、修行只此是為根。此名開天門也。」。三闕、天門が開いた後、第三段階工夫が続く「当覺律液滿口、閉息合齒、微微呑咽、如石墜下丹田。師云、華池玉池頻呑咽。即中理五氣、混合百神、十転回靈、万氣齊仙、刀圭橐籥、闔辟工夫、皆在此矣。」。明らかに上述の三段階の工夫は、全て南宗伝統の丹法であり、「師云」とは陳楠の言である。いずれも『翠虚篇』に見られる。

だが、第四段階の功夫は、雷法の秘訣が含まれるため、南宗の伝統とは異なる。「復存祖氣在中黄脾胃宮、結成一团金光、内有一秘字、覺如嬰兒未出胞胎之状、咽液存練、金光結聚、忘機絶念、然後剔開尾閭、涌身復自挾脊双闕直上。師云、紫府元君直上奔。心目注射、胸間迸裂、自眉間明堂而開、仰視太虚、金光秘字分明、充塞宇宙、則火炎中使者見。」²⁷。ここで二度、「秘字」に触れている。伝統的内丹学にこのような説はない。これは雷法修持における特異な点である。その根本を突き詰めると、自ずから仏教密宗の「修種子字」法から取り入れている。「使者」に至っては、雷部諸神の真靈を使役するためであり、また丹道における無となる。

雷法の修持において、道教は唐代密教の「修本尊法」と「種字法」を取り入れた。先に述べた修練「金光密字」、つまり密教の「種字法」は道教内練法における変遷である。類似する修練法は雷法文献にしばしば見られ、この法が道教符籙派に普遍的に受け入れられた証左となる。密教の「本尊法」は道教では「変神」法へと変化した。いわゆる「変神」とは、内練または施法を行う際に、道人が必ず入る、一種の独特な精神状態である。つまり自己の存在が変化していき、その身が神真へと転化し、

25) 『道法会元』卷八四、『道蔵』第29冊第341頁。

26) 『道法会元』卷八五、『道蔵』第29冊第348、349頁。

27) 『道法会元』卷七七『座練工夫』注、『道蔵』第29冊第276、277頁。

人と神が合一する。「到此之時、万慮俱寂、元始即我、我即元始、金光燦爛、掣動天地十方。」²⁸。ここに云う道者は元始天尊、つまり太上老君であり、つまるところ彼らが敬い奉る尊神である。よって彼らの所作や所為は全て天が替わりに道を行い、神に代わり運化される。

「変神」は雷法の最も秘密の功訣であるため、教外の者が通曉することは難しい。その難点は意識の力を運用する点にある。自己が神靈に変化することを想像し、人と神の別がなくなり、ある種の非常に崇高で神聖な境界に到達する。言い換えれば、凡人の階層から神靈の階層へと昇華することで、ある種の天に代わり化をおこなう特異な精神状態に入る。『道法会元』巻一に曰く「或問変神之道如何。師曰、元始祖却、一氣分真、我即元始、元始即我、此即謂之變神。」²⁹。こうした状態と経験の中で、すべての神が信仰者に入り込み、身体や精神の中に留まる。或いは神靈自身の神聖な性質と融合し、神の精神と渾然一体となる。よって身分の高い道士たちは既に人と神の境界線を越え、根本的な変化を完了させ、個人と神聖の実態を結合させることで、神の身分で万神を召請し、濟世度人をおこなう。

『汪真君雷霆奥旨』に曰く「清心静座致無為、先擦腎脛至華池、次擦涌泉降心火、兜搐丹田左右移。目想心存念真呪、手握雷局無令遲、變神召將一如故、虛書符命下丹基。五雷神將化千神、我令弟子合神形、太上金口相傳授、教吾身外更生身。五星光芒照下垂、照徹五藏如琉璃。全收罡炁在腹內、右取結璘左郁儀。東方青華如翠芝、左在魔蔣応春時。南方赤炁生于離、上運烈壁居丹犀。西方白氣如凝脂、右生埤赫華当秋期。北方黑炁如雲霧、下在焜電入泉池。中運黃雲載惡陳、五雲混合降黃庭。陽日当克陰当生、各分日辰念青巾。五雲緩速如屯兵、点兵集將入雷城。上入神霄朝帝君、復以都大混其形。挟脊双闕入崑崙、銜花白鹿走如雲。取花騎鹿踏雲去、霍地牛車全面迎。五方將吏九闕下、金鐘玉磬何玲玲。入到泥丸朝元神、即是先天金闕身。須臾帝敕付太乙、各付水火練其神。如行飛用帝呪宣、斗罡激發令冲天。如不行持用懸珠、再帰天目入虚無。帝旨伝宣帰五臟、黍珠勃勃入無余。却念帰雷真呪訣、十二闕干無限月。又如春睡方薈騰、妙处豈容人会得。若能依法去行持、万万之中無一失。」と。

汪真君のこの功訣は、静座、存想、変神、洞照、周天、練神、還虚などの功夫を含む。朱執中の言によれば、修持は先ず静座を行う。冬至の陽生の時に静室の中に居り、胡坐をかき座を正し、目を閉じ垂廉し、心を落ち着け定息し、気を溜め、舌を上顎にあて、後ろ手を組み腰に手を当て、十かぞえることで、心火が降り、神水が昇るとある。また「則口内津液涌溢甘香。心火降、則一身俱暖、兩足如湯。却以左手兜外腎、鼻吸清氣、送心火下丹田。復以左手摩臍輪下、八十一遍。左右各換手、摩擦三遍。乃想臍下如火輪炎炎、自覚丹田火熾、真氣充盈、顔色異常、形体堅固。久而行之、内可消百病、外可清妖魔。」³⁰ともある。これは雷法の基本的な功であり、水火昇降法とも謂う。

静座を基礎にして、存想変神の修練が可能である。「人之行持、先須想將吏服色、心一存想、則神合己身。次招訣念呪、將吏無不降矣。變神之法。先飛斗一座蓋身、次招變神訣、存己身變成枯木、吸東方青氣一口、吹于身上。又吸南方火氣三口、混合于丹田。左右手握雷局、摩腹三匝、左轉、存丹田真火、腎火心火、自五臟而轉、以雷局引上額上。次以左手剔離文、呵氣發火、遍燒為灰燼。又招

28) 『道法会元』巻八四、『道蔵』第29冊第344頁。

29) 『道蔵』第28冊第675頁。

30) 『道法会元』巻七六、『道蔵』第29冊第265頁。

巳・巽、起巽風自東南来、吹蕩灰燼、中有一点火光、漸漸大如円鏡、見自己一靈真性在鏡中、吸金光氣一口、吹身上漸漸長大、出四獸圍繞。却變神念呪。五雷神將化千真、吾令弟子合真形。太上金口相伝授、教吾身外更生身。双手飛陰陽斗、向額上飛出蓋身。又存想一符吏、從天門金光中捧出一金牌、上有金書七字。……豪光万丈。以左手金牌訣、捧上自己額前、念精澆離火救呪、存金光中有一人、人首蛇身、自天而下、直自己身、纏繞身体。訖、存我身即是天皇大帝、却召使者、念斬勘雷公呪、玉清命令呪。別訣、再念五雷使者号、雷公呪。」³¹。ここに至り、練功者は既に、人と神の合一の境界に達し、化身して天皇大帝となる。

座功内運法では、法師が変神して神霄真王となる。「入靖跌座、一念莫起。少時、静中忽動、急変存為神霄真王。存変已定、平心寧息、万縁俱寂、心火炎、腎水涌、各順其性。如此則一身之氣氤氳純至、万神森伏、一点不動。至此則一身之氣既已結定、然後昇降駢駟、水火激搏、交射郁勃、轟然有声、凝結一団金光、騰騰直上。……書符入符、役使如意。不過以神合神、以炁合炁而已。」³²。

『先天雷晶陰書』では、高上神霄玉清真王長生大帝・梵炁法主斗母紫光天後摩利支天大聖を主法尊神として奉り、斗母摩利支天大聖を「天母」と称す。その尊い様相は「三頭八臂、手に太陽、月、弓矢、金鎗、金鈴、箭牌、宝剣を持ち、青い衣をまとい、火輦を駆る。輦は七匹の白い豚が引き、従者が前に立ち命令を聞き、大きな光の円の中に現れる。」。法師が天母を召請するとき、または変神するには「法師息心定炁、物我両忘、念頭不挂一絲、万神自注于体。混混沌沌、寂無遺響、我身亦無。湛然不動、促炁帰玄関之中、凝然無想、心与太虚為一。但見金光發見于前、舌拄上顎、咬定牙関、猛着精神、弩目直視巽户、北辰光輝在前、光射吾目。次見金字飢于斗口成金光一団、似切昇紅日之状。却念天母心呪、存自己為天母。然後持天母心呪、呪畢、以祖炁金光虚書天母諱于金字上、混合結成天母本相。法師急用双雷局、以招役雷靈使者、拱立俟命、，任意行持。」³³とある。

三

以下に雷法修練の功夫をいくつか紹介することで、雷法養生の内奥についての理解を深める。

変神斗姆法：太陽が最初に昇るときに、法師が太陽に対面し、三浄呪を静かに唱える。念じ終わると、数日間、摩利支天母の姿を存想する。すると眼前に光の塊が現れ、太陽と混ざる。その内には金の鳥が飛んでいるような飛んでいないような状態である。そこで天母心呪を念じると、天母へと変神する。「双手雷局、運用祖炁、逼炁、念唵訶娑芒唵哩嘛、一炁七遍。又以天母諱、喊出金光、直上雷城十二門、急用因提出、与外金鳥混合、共為一団金光。如此分明訖。却念唵嘛哩娑芒訶。呪畢、玉管一吸帰祖宮、双雷局按下如金光霹靂之声、覺自己徧身皆金光燦爛。然後作礼而退。如斯運練、一七之内、可見日中鳥矣。其要運練妙在冬至日始為之。常練最佳。」³⁴。

31) 『道法会元』卷七六、『道蔵』第29冊第265頁。

32) 『道法会元』卷八三、『道蔵』第29冊第349頁。

33) 『道法会元』卷八三、『道蔵』第29冊第331頁。

34) 『道法会元』卷八三、『道蔵』第29冊第332頁。



雷声普化天尊像(清代画)

日月交会法：毎月農歴の初三、十八、二十三、初八を日月交会の日とする。「天上之月光盈亏，海中之潮候消長、乃雷家丹家用事之时时也。」当行功打坐，结炼内事，存身为枯木，发心火烧之，巽风吹去灰烬，惟存白气混沌中，一点灵光结婴儿。握固，瞑目，趺坐于中，内想不出，外想不入，恍恍惚惚之余，似念非念中山神咒，其实只是意到便了。化身为雷声普化天尊，运日月合璧，从顶门而入碧潭，凝梵身于金光中，此时北斗亦从顶门而入，列宿心中至肾，罡光覆盖，万神森拱，诵百字咒，运祖气，提起梵号雷神，则此时翻转北斗，顶门便开，一时都从顶门出，直接天河边南斗第六星侧一小星，大如车轮，金光照耀，雷神见此星光，皆拱手奔光中，混合须臾，都变作一团金光，雷神吼响。此时念百字咒，运双雷局，吸天罡煞气，同挥去，霹雳一声，金光迸裂，现出梵号雷神，气候神社令神拱列，如龙守珠。次祝事随侍，念经咒。毕，渐渐化梵号雷神，俱作金光，以鼻微引，从顶门而入于碧潭之中，北斗如此覆盖之。放去收来，子宜勤之。」³⁵

金火天丁内炼法：修練の時、正午に靖室に入り次の功を行う。「跨鶴座、鼻心腎相对、正座、不得低頭側身。然後叩齒三十六通、心拝三拝、左辰文、右劍訣、定九息。以舌拄上顎、再定九息、咽液九次。以両手摩両腎、九九八十一次。想臍腎為巨海、水中発火、自脊背二十四関・十二重楼、涌騰而上、直至泥丸、化為金球、于円蓋之頂、運転九次、叩齒九通、仍前舌拄上顎、定九息、咽液九次。次存火球入口、從玉楼下至心、再叩齒三通、定九息。次存心火中出水、与腎中所出之火交戦、再叩齒九通。存肺中金鈴擲発、振響太空、咽液七次、合腎中之水、又叩齒一通。存脾中金光発、咽一道合心、存風雷震発、金鈴沖擲、金光煥発、并合心腑、再叩齒九通、咽七道、定七息。存心中有声如霹靂、見天丁馭赤鸞而出昇空、発煥金光、三元鼎沸、金鈴流火、遍満虚空。叩齒二十五通、自己舌尖出火、与天丁交接、却心拝九拝、叩齒九通、双手摩面及三田、各二十四転、吸火气入鼻、納入口咽之。空中天丁再入我心腑、赤珠在内、天丁一見。起伸両足、左右両手若射弓之勢、各九次。起座、謝聖、畢。」

35) 『道法会元』卷九八、『道蔵』第29冊第424頁。

五雷朝斗法：一種の普及のための功法。一般の道を奉る人々でも均しく修練できる。『五雷経』に曰く「世間男女能常誦斗呪者、可延寿命、書符呪水、治病驅邪。遇斗見時、望北端簡淨衣、歩七星罡、礼四十九拜。訖、存三台・華蓋・北斗七元、次想己身左右前後、作五色雲氣蓋覆。一更朝礼、至三更三点朝畢。再拜、次入淨室、供養北斗像前、然灯焚音、誦呪曰、斗魁七星、衆靈之精。輔弼二相、三台明象。六丁玉女、紫微四時、天罡天元、坎水八玄。四目神仙、金童伝言。誦滿百遍、七真応現。延寿驅危、斬毒滅妖。祈求任意、保真富貴。自有光明、元亨貞利。急急如北斗太玄律令。若能持誦百遍千遍、靈驗非常。」と。³⁷

十字天経法：「十字天経」とは「九天応元雷声普化天尊」という聖号を指す。道教では信者の敬虔さを如一と謂う。長い間ずっと唱え続けた天尊の聖号により、功德円満の世界へ到達できる。これは一種の念仏による修行であり、その手軽さで行いやさにより広く流伝し、雷法修養の手近な修行となった。『九天応元雷声普化天尊玉枢宝経』に云う「若未来世有諸衆生、得聞吾名、但冥心默想、作是念言九天応元雷声普化天尊、或一声、或五七声、或千百声、吾即化形十方、運心三界、使称名者咸得如意。十方三界、諸天諸地、日月星辰、山河草木、飛走蠢動、若有知、若無知、天龍鬼神、聞諸衆生、一称吾名、如有不順者、誡首刳心、化為微塵。」と。つまり日常生活において常に誠実に宝経を念じ、九天応元雷声普化天尊の宝号を唱えれば、魂は安んじられ靈魂は息み、心は静かに脈は整い、厄難は取り除かれ、疾病は治り、母胎は護られ婚姻でき、人々が安全であるなど、不可思議な靈驗がある。これだけでなく真空無染の境地に到達できる。経典では「道者以誠而入、以黙而寧、以柔而用。用誠似愚、用黙似訥、用柔似拙。夫如是、則可与忘形、可与忘我、可与忘忘。」とあり、さらに「能知止則泰定安、泰安定則聖智全、聖智全則慧光生、慧光生則与道為一、是名真忘。惟其忘而不忘、忘無可忘、無可忘者、即是至道。」³⁸と述べる。これは修道真体の修行を指示す。つまり誠・黙・柔を以て内練の三字訣と為し、忘形・忘我により忘我の境地に到達し、道と一つになれば、徳を進め魔を無くせば、神仙になれる日がくる。

36) 『道法会元』卷一九九。『道蔵』第30冊第262、263頁。

37) 『道蔵』第29冊第157頁。

38) 『道蔵』第1冊第759、760頁。

朝鲜后期关圣教的敬信修行论

金一权

韩国学中央研究院 教授

1. 绪论：韩国道教史概论
2. 朝鲜后期关圣教的成长与社会认识
 - (1) 非儒教式关王庙礼制的传入与敬信书注解本的刊行
 - (2) 19世纪善阴闾教的结社式信行形式
 - (3) 关圣教的礼拜画像式信行形式
 - (4) 各类燕行日记中出现的关帝庙见闻录
3. 关圣教的敬信修行论与功过格信行论
 - (1) 关圣教的敬信修行论
 - (2) 对天尊的敬信与读经的信行方式
 - (3) 笃信因果报应的功过格信行论
 - (4) 三帝君的文武分立与宝诰敬信论
4. 结论

1. 绪论：韩国道教史概论

在韩国历史上，道教作为一种宗教，并没能发展到拥有专业的道士、信众团体以及完善的教理体系的程度。尽管如此，道教还是从有别于儒教与佛教的自然主义层面，坚持着身心如一，或者更进一步说，脱俗向仙的世界观。它于不同的王朝发挥不同的作用，促成了韩国宗教的多元化及鼎足之势。

总体来看，三国时期的道教文化以老庄的自然主义为基调，不管是高句丽古墓壁画中天空飞仙式的安乐乡，还是新罗三教合一式的风流教，都体现出了这一点。同时还表现出魏晋时期以神仙道教的脱俗升仙为主的飞仙道教的文化倾向。高丽睿宗时期（1105-1122）建设了名为福源宫的宫观，专注于三界大醮、太一大醮等国家醮礼的举行，而由王室与国家所举行的各式斋醮祈福仪式显示出了官方道教乃至科议道教的形态。直到朝鲜前期，这种可划归为制度内的官方道教通过昭格署等官厅得以延续，但经过16世纪初的中宗反正，士林势力主导的性理学大行其道，崇儒理念极为盛行，官方道教由此销声匿迹，被追求个人的身心修炼与脱俗升仙，以及强化民族自尊的修炼式的丹学传统所代替。

17世纪以来，经历了洋扰的朝鲜后期社会，其所有的理念依据与社会体制都在性理学的宗法主义基准下得到重整，构筑了直到韩末日据时代的韩国文化基础。在性理学这一主流文化理念之外，关庙信仰作为完全不同的文化形态，在壬辰倭乱时通过明朝军队引入并得到成长，19世纪，关庙信仰被称为关圣教，作为国家礼制外的、非性理学的宗教传统，在社会上得到扩散。与关圣教相关的各种敬信书和劝善书以汉文版、韩文注解版的形式得到刊行和重印，为朝鲜后期道教思想与道教文化的生成起了主要作用。

综上，朝鲜时代的道教大致经历了初期的以昭格署为中心的官方道教，中期以身心修炼为中心的丹学道教，以及后期以关庙为中心的关圣教。本文将讨论朝鲜后期关圣教的扩散，并从关圣教的修行方式，即敬信信行论的角度做深入探讨。

2. 朝鲜后期关圣教的成长与社会认识

(1) 非儒教式关王庙礼制的传入与敬信书注解本的刊行

关王庙信仰最早在壬辰倭乱时期经由明朝军队传入，对于当时的朝鲜社会来说，它是完全不同于儒教的外来礼制。作为尊儒政策的最高执行者，宣祖国王对此难以欣然接受。但考虑到明朝的再造之恩，关乎国家存亡的事大义理，以及来自驻屯在汉阳的明军的邀请，终究难以拒绝关王庙仪式。于是宣祖接受了明军将领陈寅的祭礼邀请，于 31 年（1598）5 月 13 日，即关羽的生辰之日，前去一个月前（4 月 24 日）建于南大门外的南关王庙（南庙）并焚香敬酒。这是史上首次国王亲临关庙举行祭礼。

基于儒教正统主义的立场，当朝众臣对关庙信仰有着顽强的批判与抵抗。但明神宗的敕令中，提及关公对朝鲜的庇护之恩，称理应建祠堂以为报。于是历经 2 年工事，于 34 年（1601）8 月于东大门外建成东关王庙（东庙），这既是朝明外交的一环，也标志关庙祭礼正式成为国家庙祭的一部分。不久明朝亡于内乱（1644 年），清朝建立，关王庙祭礼作为尊明义理与小中华论的象征，意义有所提升。经过 18 世纪肃宗、敬宗到英祖年间，关王庙祭礼被正式编入《国朝续五礼仪》（1744）中吉礼的小祀，正祖年间在《大典通编》（1785）中被提升为中祀。

由此，18 世纪中后期经英祖、正祖年间，关王庙礼制被收录于国家事典中，与此相关的关王信仰也有了活跃的发展。值正祖末年，即 1795 年，承载了关圣教理念的汉文版《敬信录》（1 册）木刻版得以刊行，第二年即 1796 年，韩文注解版《敬信录谚解》（1 册）刊行。注解版可谓韩文研究史上的重要资料。同时，其刊行意味着敬信信仰在民众间的广泛扩散，这在关王信仰的研究层面也是十分值得关注的。而且这两个版本的敬信录都使用扬州天宝山佛岩寺¹的藏板刊行，由此可以窥探朝鲜后期佛教与道教的融合。扬州佛岩寺是朝鲜后期刊行过诸多佛书与道书的地方。仁祖 9 年（1631），郑斗卿作为使节去明，带回的《释氏源流应化事迹册板》（宝物 591 号）于 1673 年在这里重新刊印；正祖 19 年（1795）《天地八阳神呪经》也在这里刊印。又据《日省录》正祖 17 年（1793）2 月 21 日及 27 日的记载，佛岩寺还为坐落于其东南方向约 4.5km 处的健元陵（太祖）、穆陵（宣祖）、元陵（英祖）等东九陵制作、提供各类祭礼所需的豆腐，是为东九陵举行各类祭礼提供场地的重要寺院。

进入 19 世纪，阴阳科出身的中人阶层实学家崔理焕（?-?）字星玉或於是齋，于宪宗 14 年（1848）刊行了《太上感应篇图说》（7 册，明朝许纘增编纂，1655）；4 年后，即哲宗 3 年（1852），又编纂了其注解本（5 卷 5 册）。19 世纪后期高宗年间，得以刊印的关圣教书籍数量可观，引人注目。高宗 13 年（1876），为搜集关圣帝君的伟大功绩编纂而成的《关圣帝君圣迹图志全集》（5 卷 5 册，清代卢

1) 根据《新增东国輿地胜览》扬州牧佛宇条，佛岩寺位于佛岩山。《林下笔记》第35卷薛荔新志条提到佛岩寺位于退溪院附近，由此可知佛岩山（现南扬州市别内面花蝶里797）曾被叫做天宝山。另外，《新增东国輿地胜览》扬州牧佛宇条中，把桧岩寺的所在地称为天宝山。今日则认为天宝山是佛岩山的别称，或者认为它是扬州桧岩寺所处的七峰山。

湛辑)在增添了朴珪寿(1807-1876)的序文后,以檀国显圣殿为名得到刊印。以文昌帝君为主体的《南宫桂籍》(1册)在高宗13年刊印,《济众甘露》(法莲寺法侣崔理焕等著)于高宗14年(1877)刊行。高宗17年(1880)《三圣训经》(1册)与《过化存神》(1册)是在高宗国王本人的命令下刊行的。另外,《灶君灵迹志》(1册)、《敬惜字纸文》(1册)、《关圣帝君明圣经谚解》(1册)、《关圣帝君五伦经》(1册)等分别于高宗18年(1881)、高宗19年(1882)、高宗20年(1883)、高宗21年(1884)刊印。

综上,18、19世纪各类关圣道教书籍的刊行,在性理学至上的朝鲜社会可以说是十分特殊和出格的文化现象。但是敬信思想作为关圣教的主旨,一直偏重于彰显忠孝理念。由此可见关圣教在很大程度上都强调着能被儒教思想体系接受的观点。这也表明朝鲜后期关圣教从儒道融合的层面上来说,得以被接纳并得到扩散。

(2) 19世纪善阴隲教的结社式信行形式

上面提到的18、19世纪诸多的关圣教经典,都是研究朝鲜后期道教思想与实践形式的重要资料。众所周知,关圣教信仰的重心是三帝君,把历史上的3位神化人物信奉为道教神界的上层,即帝君²。三帝君之首关圣帝君,降妖伏魔,拥有威武的神力;第二位是文昌帝君,是至孝至善的象征;第三位是孚佑帝君,他周游救世。信奉的模式则是将三帝君合而为一,供奉神像,设坛礼拜,并将其教诲付诸人生实践。关圣帝君指三国时代的关羽,文昌帝君又名梓潼帝君,指的是东晋时代四川省梓潼县的张育;孚佑帝君指五代宋初的道士纯阳子吕岩。

高宗下令刊行的《三圣训经》(1880)中,封面的下一页收录的就是三帝君的《三圣事实》,清晰地阐述了每一位帝君的经历与其代表的神化性格:关圣帝君关云长曾担任过汉代荆州都督,后来获圣位,得天命,从而施展其圣德神功,唤醒民众,惩恶扬善,廓清妖魔;文昌帝君是晋代张亚子,获得了至孝的圣位,奉在南宫,他同样是上得天命,劝人忠孝向善;孚佑帝君是唐代道士纯阳子吕洞宾,他得道于庐山,后登上黄鹤楼,白日升天,得天命后即云游四方,济度众生,施展无上功德,随天命而显灵,广施恩惠于人间³。

李能和(1869-1943)在《朝鲜道教史》(1922)中将这三帝君作为信仰的中心,由此建立起一个信仰的体系。宋朝之后,崇奉三帝君并向其祈福禳灾,这不属于佛教、道教或者儒教,而是善阴隲教。他还提到了当时朝鲜首尔的百姓关圣信仰的具体表现:他们信奉关圣帝,将其视为财神,在京城钟路的宝信阁旁安放了其塑像,以此确保街市的安定。

据李能和的说法,善阴隲教信仰早在50年前,也就是高宗9年(1872)时就已经展开了。当时法莲寺法侣崔理焕及100多名汉城人组成了一个叫妙莲社的念佛修行的结社团体,至高宗12年(1875)的4年间,他们辗转7处寺院,观像念佛,开坛修行。这个结社团体在3年后的高宗14年(1877)冬

2) 关王信仰的展开经过与三帝君的崇拜礼制及关圣书籍的刊行情况等,均参考金日权《韩末时期道教式宗教性质与三教合一主义的发展:以关王信仰的发展与善阴隲教的展开为中心》(《宗教研究》32辑,韩国宗教学会,2003)。

3) 关圣帝君:帝君,姓关,讳羽,字云长。汉延熹庚子,生于海梁常平村,仕至荆州都督,后证圣位,受天勅,与文昌孚佑两帝君,职任开化鸾乱,宣诰徧于九垓,觉世牖民,彰善瘅恶,治兼幽明,力扶纲常,春秋道脉,直接洙泗,雷霆威武,廓清妖魔,其圣德神功,难以弹述。

天，刊刻了收录有观音菩萨法理阐释的《济众甘露》，并附上了降临到无相坛上传播教理的孚佑帝君吕纯阳的序文，命名为《观世音菩萨妙应示现济众甘露序》。

由此可见，朝鲜道教史上记载的朝鲜后期 19 世纪的善阴闾教融合了佛教的观音信仰与道教的三帝君信仰，显出道、佛两教的交涉、相容。善阴闾教的信众奔赴各地寺院，设坛修行，实践着三教合一的教义。妙莲社这一团体当时在多处寺院设坛修行，比如甘露庵（1872 年冬，1873 年春）、湛然坛（1873 年冬）、宝莲净室（1873 年冬）、如是观（1874 年夏）、三圣庵（1874 年冬）、镇国寺（1875 年春）、无相坛（1877 年冬）等首尔三角山近郊地区的寺院。考虑到妙莲社主要采取共同念佛、设坛修行的形式，可以称之为结社式信行团体。参考村山智顺《朝鮮の類似宗教》的“关圣教篇”，韩末信奉关圣信仰的团体有千寿社、笃诚社、月诚社、日诚社、永明社、汉明社、敬明社、忠贞社等。其中还提到以东庙为中心的结社团体有 30 家以上，以南庙为中心的有维持社⁴。

（3）关圣教的礼拜画像式信行形式

为《南宫桂籍》（1876）附序文的李建昌（1852-1898）于 1874 年以书状官身份出使清朝，入文昌帝君的庙堂拜谒并带回一幅画像⁵。这表现出关圣信仰与儒教的礼拜仪式在形式上所不同的一点：关圣信仰不只是安放位牌，设置神位，而是将神格人物的画像置于前方，对画像做礼拜。关于这一点，大部分关圣教典籍中也都有强调，认为信行的正确方式，就是将三帝君的塑像或画像置于前方，面向其礼拜。

《关圣帝君明圣经》（1855 年首次刊印，1880 年重新刊印）与《关圣帝君明圣经谚解》（1833 年首次刊印，1886 年汉韩对照版重新刊印）都把关圣帝君作为教义的主体。其中“今有塑画吾像者，侧立张仙持弹弓⁶”与“塑神画像乾坤内，如我英雄有几人⁷”等语句强调了神像与画像的重要性。

《三圣训经谚解》（1880）将三帝君视为三圣，收录了他们宣扬的教义。末尾收录的《拜心圣训》阐述和强调了拜像与拜心的重要性。以“世人拜吾，拜吾之像乎，拜吾之心乎？”一句反问，认为“拜有千拜万拜，而不如一拜之拜。拜有一拜二拜，而果胜千拜万拜之拜。又有无拜，而常拜者。又有常拜而无拜者。拜吾心之拜者，无拜而常拜，拜吾像之拜者，常拜而无拜也”⁸。意即简单的每一拜都不能仅仅拜向眼前的画像，而是应该由衷地领悟、拜诵三帝君的深刻教义；如果能做到这样，即使不屈身礼拜，也算做到了坚持虔诚礼拜。

《拜心圣训》接下来有如下字句：“视人视物，处心平等，执三畏，而立志，顾四知，而警心，普劝善言，以化颓俗，则天必赐以高位，刊出圣经，以教率土，则神必护于到处。”⁹”讲的是对人和事物要平等看待，以善良的话语劝勉他人，重振败落的风俗，做到这些，上天就会有所回报；如果能刊行宣扬三帝君教义的圣典来教诲他人，那么就会一直得到神明的庇护。

4) 村山智顺著，崔吉成、章灿言译，《朝鲜的类似宗教》（启明大学出版社，1991），pp. 346-353。

5) 洪允构，《太上感应篇图说谚解》（太学社影印本《韩国语学资料丛书》第2辑，1986）题解。

6) 参照《敬信录谚释》中《明圣经谚解》p215 译文。

7) 收录于《明圣经谚解》p. 234注解文。

8) 参照《明圣经谚解》中《拜心圣训》注解版本p401, p403: 拜有千拜万拜，而不如一拜之拜。拜有一拜二拜，而果胜千拜万拜之拜。又有无拜，而常拜者。又有常拜而无拜者。拜吾心之拜者，无拜而常拜，拜吾像之拜者，常拜而无拜也。以下同。

9) 参照《拜心圣训》p402。

末尾结束时提到：“千言万语，果然度世之津梁。一字半句，总是作圣之范围。拜拜拜，如是拜，是名拜吾心之拜也，亦名拜天心之拜也。”¹⁰意即圣人三帝君的经文才能真正使众生获得救赎，因此要求人们不要只拜眼前画像，而是心存教义，体味天命。

由此可见，《拜心圣训》认为对三帝君画像的礼拜很重要，因为这是关圣教的实践形式；但更重要的是深刻领悟并崇奉三帝君的教义，重振败落的风俗，劝勉身边人向善修行。

（4）各类燕行日记中出现的关帝庙见闻录

朝鲜后期出使清朝燕京的使臣们在使行记闻中对关圣教的塑像与画像有所描写，清朝关帝庙的具体形态也得以在朝鲜后期社会中广为流传。这里摘取其中几例。

肃宗年间出使燕京的金昌业（1658-1721）在燕行日记第5卷中提到，肃宗39年（1713）2月1日在北京停留，出崇文门至关帝庙前，路上置桌，摆卖绘有关帝与佛像的屏风¹¹。

朝鲜后期北学派洪大容（1658-1721）以书状官的随行军官资格自汉阳出访潘阳，他在《湛轩书》外集10卷《燕记篇》中记录了途中走访燕京时的见闻。当时过辽东城至锦州的娘娘庙，发现娘娘庙信仰十分盛行，仅次于关佛（关圣与菩萨）信仰。娘娘就是被道教尊崇为地母的承天效法后土皇地祇。同时，山海关内外的关公崇拜比菩萨崇拜更甚，大小村庄的首要大事就是建筑关庙，塑像高达2米左右，塑像前置放同样是深枣红色的小型塑像。殿内有青龙刀，只有刀柄而没有刀刃，这一点与朝鲜关庙相同。关庙后方有文昌庙，塑像上袞龙袍配冕旒冠，威仪肃穆。墙壁上的榜文有劝勉勤学、戒除懒惰的字句。山海关内外的寺院中大部分都只有4~5名僧人，境况冷清，显示出佛教的衰退；与此形成对照的是关庙的兴盛。文中提到，家家户户都供奉关公的神位，早晚焚香礼拜。又提到极少看到立家庙、祭祖先的人家，作者为此而慨叹朱子家礼的没落¹²。

李押（1737-?）以冬至兼陈奏使的身份出使北京，他在燕行记事中提到，正祖元年（1777）12月18日，过三台子、六渡河，在中后所20里处的韩姓人家里休息，店舍旁有关帝庙，于是他与其他两位使臣一起从轿中下来观看。此处建筑极为奢华，仅逊于旧辽东的关帝庙。第一道门上书有“关帝庙”，第2道门上悬有“至圣至神”、“浩气弥空”两道匾额，过了第3道门就进入了题有“日星河岳”的正殿。内部的神龛里将头身都附盔甲的关帝塑像置于上位。中间桌子上放置香炉，旁边有竹签与占卜书，与朝鲜关王庙的摆设是一致的。关帝庙祠堂后方是文昌宫，宫内安放文昌仙人的塑像¹³。

徐长辅（1767-1830）随行人记录的《蓟山纪程》也记录了出访燕京的见闻。纯祖4年（1804）2月在回程路上参访了山海关内北方道路上的关帝庙。关帝庙挂有题写“如日在天”与“天日丹心”的匾额，正殿内放置关帝塑像，东西向的行廊两端分别安置着财神和星神的神像。东侧的行廊北面有一间殿

10) 《拜心圣训》p402。

11) 金昌业（1658-1721），《燕行日记》（第9卷第6册，1712~1713记录），民族文化促进会，《国译燕行录选集》（4册）1976~1982。

12) 洪大容（1731-1783）《湛轩书》（7册，1939年刊行），民族文化促进会，《国译湛轩书》（1~5册），1974~1975。

13) 李坤（1737-?）《燕行记事》（5卷1册，1777~1778纪录），民族文化促进会，《国译燕行录选集》（6册），1976~1982。

堂，内部供奉着关帝三代祖先的神位¹⁴。

综上，18、19世纪各类燕京使行记很好地介绍了清朝关帝庙信仰。这些记录观察到燕京、辽东、沈阳、山海关各地都遍布关帝庙，亲入关帝庙参观，发现关帝庙内置有关帝塑像，关帝信仰的形态相异于只供奉牌位的儒教礼制。大概这类清朝关帝信仰的见闻，也推动了关圣教信仰在朝鲜后期社会上的扩散。虽然英祖、正祖年间将关庙祭礼正式纳入国家事典也是一个原因，但这类对清朝关帝庙的见闻记录也有力地强化了人们的认识，即便在性理学为主要的朝鲜，关帝庙信仰也得以被纳入能接受它的礼制范畴。

3. 关圣教的敬信修行论与功过格修行论

(1) 关圣教的敬信修行论

最先于朝鲜后期出现的两本关圣书籍是正祖末年的《敬信录》（1795）与《敬信录谚解》（1796），两书都十分清晰地指出了关圣信仰的核心。

从内容构成来看，首篇收录的是以太上老君为教义主体的《太上感应篇》，接下来是以文昌帝君为教义主体的阴骘文、劝孝文、救劫宝章、劝敬字纸文等。然后是以泰山神东岳大帝为教义主体的《东岳大帝回生宝训》，阐释了多积累善行便能有来世的教义。第四部分收录的是《敬灶篇》与《俞净意公遇灶神记》，里面阐述了劝善的灶王信仰。第五部分是《功过格纂要》与《行不费钱功德例》¹⁵，前者依据人的功过给出善恶的分数，后者依照职业，记录那些不虚耗钱财的功德作为示例。

《太上感应篇》阐述的首条教义，就是有关因果报应的内容：“祸福虽然不定，但人们行善作恶，之后必然有相应的果报”。（第1明义）。天地间存在司过神，他根据人罪过的轻重来决定人的寿命。司过神以受人们喜爱或憎恨评价一个人，因此，从社会伦理学角度，强调了善恶论。

司过神各不相同，首先提到的是作为星座高挂在天，时时在人们头顶记录人们罪过的三台神君与北斗神君。这两星位置相近，北斗包含七星，三台包含了上台2星、中台2星、下台2星的三台六星。第二位司过神是三尸神，他一直贴于人身，到了庚申日，就升上天去报告人们的罪过。第三位司过神就是每个月末到天上去报告罪过的灶王神。（第2凿察）

综上，三台、北斗神君以及三尸神、灶王神是担任司过神的三位神，他们不仅报告人的罪过，还据此缩减人寿，以作为相应罪行的报应。司过神信仰其实是直接影响了人对寿命长短认识的理论体系。它宣扬人的善恶行为直接决定寿命长短，可以说是占星论式的善恶论。

那么想要长寿的人要怎样做呢？《太上感应篇》提到，应该走正道，不要欺骗他人，积攒功德，热爱万物，尽忠孝，友爱朋友兄弟，照应鳏寡孤独，不伤及草木昆虫，帮助深陷危急与困难中的人，施人

14) 徐长辅的随行人（?-?），《蓟山纪程》（5卷5册，1803冬至使），民族文化促进会，《国译燕行录选集》（8册），1976~1982。

15) 《敬信录谚解》的构成：1. 太上感应篇 2. 文昌帝君阴骘文 3. 文昌帝君劝孝文 4. 文昌帝君救却宝章 5. 敬灶篇 6. 文昌帝君劝敬字纸文 7. 东岳大帝回生宝训 8. 袁了凡先生立命篇 9. 俞净意公遇灶神记 10. 感应篇致福灵验 11. 印施敬信录灵验 12. 保身立命要诀 13. 行不费钱功德例（官长 乡绅 士人 农家 百工 买卖 公门 妇人 士卒 僧道 仆婢 大众 不费钱功德，富贵家功德） 14. 功过格纂要

恩惠而不求回报。（第3积善）积善的多少具体到了数字，比如要成为最高果报对应的天仙一级，需行善事1300件；要成为地仙，则需行善300件。

但是相比积善的种类，《太上感应篇》中列出了多达数百件积恶的种类：轻视父母与国王，对老师傲慢无礼，反对所行之事，遮掩自己的无知，诋毁学友，蔑视百姓，扰乱国政，杀死屈服或降服之人，贬谪正直的人，排斥仁善的人，怠慢寡妇，收受贿赂，禁方术而断人财路，咒人不幸，妨碍他人成功，损人财物，毁人所爱，折辱他人而胜之不武，无故折断幼树，摆礼法之外的宴席而浪费粮食，压制他人才能等（第5诸恶上）；靠抢夺他人财物而致富，赏罚不公正，怨天尤人，诅咒风雨等自然现象，夜间裸身起床，在8个节气和节日之时施以刑罚，指点彩虹，指点三光（日月星），直视太阳与月亮，北向吐脏字，无故杀死乌龟和蛇等（第6诸恶下）。以上列举了日常生活、社会生活与自然生活里发生的种种恶行。

关圣教的司过神信仰和功过格准则就是如此详尽具体地考察、规定了日常生活的各个方面，它具有日常实践式的生活宗教的特性，甚至还体现出实现社会正义的伦理宗教的特性。它打出“敬信”这个主题，关圣教书籍也同样保持了实践论的特性，这也可理解为一脉相承的作法。“敬”既指对天地与三帝君的崇敬，也指对君臣、父母、夫妇、兄弟、邻里的恭敬。“信”则是督促人们在日常生活中去实践“敬”并使其内在化的推动力。这样看来，从敬信修行论的脉络中可以窥见关圣教的实践方法论。敬信修行论强调把善恶果报的自然法则应用到日常社会生活中，认为这才是最重要的生活方式，它与关注个人修行的冥想修行论属于不同的层面，是具有大众性的信行论，这可以说是它比较突出的特性。也就是说，敬信信行论认为，通过将有关于天地、三帝君及人类社会伦常的敬信信行在普通民众的生活中彻底执行，从而使人们重生为道教尊崇的天仙与地仙，获得圆满的人生，它是一种以此为真谛的实践论。

《敬信录谚解》的最后附有跋文¹⁶，把“敬信录”定义为劝人向善、万事引以为警戒的语录和记录，以强调书名意在劝告人们潜心向善。

敬信信行论与仙佛教的见性修行论所追求的唤醒内里的自我，实现自我修炼与完善有着不同的指向性，与通过丹学修炼完成炼丹的丹学道教也完全不同，与通过斋醮科仪祭礼来推崇与天地的交感的科仪道教也不同。虽然都追求社会正义与伦理的完善，但它与试图在极为全面的、观念的层面上来实现人间正确、正直的道理的儒教式修养理论还是不同。从这个方面来看，李能和认为朝鲜道教史上以关圣信仰为中心的善阴隲教虽然有三教合一的性质，但它既不是佛教、道教，也不是儒教，而是独立的第4种宗教。

(2) 对天尊的敬信与读经的信行方式

以上介绍的《太上感应篇》日后又得以增添了图解。《太上感应篇图说》（1848，崔理焕刊行）可以说是太上感应的事例集成，收录了实际践行敬信信行并得到相应果报的207名历史人物。这部人物传记中的每一例史实都配有插画，使故事中蕴含教诲意义的人物形象深入人心。

对应的注解版本《太上感应篇图说谚解》（5卷，1852，崔理焕做注解）刊行时，在保留了汉文内

16) 《敬信录谚解》p175~177。

容和相应插图的基础上加入韩语注解¹⁷。世宗年间刊行的实践儒教理念的《三纲行实图》也配有插图，从这一点来看，《太上感应篇图说》可以称得上是道教的《三纲行实图》。《图说》根据“仁义礼智信”五常分为了5卷，第1卷（仁）阐述了至孝、不淫、好义、宰相、大将的善恶果报，第2卷（义）则是刑官、史官、言官、养民官，第3卷（礼）是大监、吏书、士人、农人、工人、商人，第4卷（智）是臣道、子道、夫道、兄弟、朋友，第5卷（信）是妇人、放生、戎杀、方术。以形象的图解来描述何人因做了何事而得到何种善恶报应，从而唤醒大众的伦理意识。

注解本《敬信录谚解》的《太上感应篇》末尾附上了一段像跋文的句子，放低了其中的一个字，点明了诵读《感应篇》来实践信行的方式和相应的功德：每天清晨背诵“玉皇大天尊玄宫高上帝寻声赴感太乙救苦天尊九天应元雷声普华天尊玉虚师相玄天上帝金阙化身天尊¹⁸”四个圣号，并把《感应篇》背诵一遍，自然会福禄无量；坚持2年会抵消万罪，坚持4年则招来百福，坚持7年子孙聪慧而科举及第，坚持10年延年益寿，坚持15年万事遂心，坚持20年子孙位及宰相，坚持30年姓名就能记入仙界门槛，坚持50年能获得天神的敬重，进入众神之列，又怎能不尽力去践行呢？

敬信的对象是4位天尊，首先是天地人三界的至尊——昊天金阙无上至尊自然妙有弥罗至真玉皇上帝；第二位是居于东极青华宫的太乙救苦天尊，他是“大圣大慈，大悲大愿，寻声赴感，救苦救难”的教主；第三位是《玉枢经》教义的主人公，即雷声普华天尊，他“主天之灾福，持物之权衡，掌物掌人，司圣司杀”，是雷府最高天神，率领九天雷公与五雷（天雷、水雷、地雷、神雷、妖雷）等雷城的雷部总兵使者；第四位玄天上帝是主宰北极星与北方玄武的神，别称“北极大帝”、“真武大帝”，全称是“玉虚师相玄天上帝金阙化身荡魔天尊”。这4位天尊的组合与宋代道教万神谱中确立的四御（中天紫微北极大帝、南极长生大帝、钧陈上宫天皇大帝、承天效法后土皇地祇）不同，与六御（四御再加入玉皇上帝、东极青华大帝）也不同。从四尊中包含了九天应元雷声普化天尊来看，这与玉枢经自朝鲜前期引入后，作为巫俗、道、佛中最为推崇的诵读经书而流传下来的社会背景有很大关联。四尊中还包括解救众生于苦难的太乙救苦天尊，这大概也与关圣教的传播有关。总之，这四位天尊可能是朝鲜后期关圣教修行者们最为推崇的神尊。

（3）笃信因果报应的功过格信行论

《太上感应篇》中阐述的善恶果报的劝善思想在《敬信录谚释》的末尾通过《功过格纂要》换算成了十分具体明确的数字。从它将人的思想或行为量化这个角度看，它是具有较强的道教特征的、计量式的信行论。

功过格的释义是“功德与罪过的格”，功德的大小从1000功到100功、50功、30功、20功、10功、5功、2功及百钱准一功不等。最后的“百钱准一功”是指，一两钱相当于100文钱，以100文钱抵得1功。同理，罪过的大小也从1000过到百钱准一过不等¹⁹。

17) 洪允杓，《太上感应篇图说谚解》（太学社影印本，《韩国语学资料丛书》第3辑，1986）

18) 注解版本中仅有韩文说明，此为汉文原句。

19) 《敬信录谚释》p. 165，把《功过格纂要》解释为“공덕과 죄과되는 격식 중요한 것 모든 말”로 풀이하고 있다.

先看善业的功德里最受重视的千功，包括了孝悌大节，寡妇处女守节操，救人性命，助人延续子嗣，抚养老幼，免除他人债务，教化他人，积攒功德，帮助他人实现夙愿等。百功包括，助人免除流离，助夫妻相聚等，五十功包括教化为非者走上正路，生平不食牛犬，护佑孤寡，善遗妾婢等。这里不再一一列举，最小的一功包括“施行劝济人书文”，“不负寄托财物”，周济清贫，不追逼债务，助人婚丧之事，广施衣物、雨伞、茶水与药物等。

反面的千过，包括废孝悌大节，致寡妇处女失节，哄骗良善之人使其行娼妓之事，离间他人骨肉，久滞父母之命不传，绝人后嗣，放纵子孙，引发险恶的风俗，点燃他人怨愤，谋人妻女，禁锢奴婢且阻其婚嫁，厚待妻子而怠慢父母，暴父母缺点且不尽孝等。百过包括沉醉于淫乱字句，致使他人流离，毁他人婚姻，放任夫人行不孝之事，不救勒颈或落水之人，私宠妾室抛弃原配等。五十过包括放纵继室欺辱前室子女，唆一人讼等。下面不再一一列举，最后的一过包括恃势骗财，挥霍他人财物，斗秤小出入，毁人成功，凶年囤粮以赚取暴利等。

功与过都有 1000 功到 1 功的细分，但各个等级之间的区别模糊，很多内容也难以有明确的分别。这也证明，判断和量化人类行为，本身就是很困难的事。从内容方面来看，也只是罗列出社会普遍观念所倡导和劝诫的内容，强调孝悌与人伦秩序的伦理思想。

在功过格末尾，《功过格纂要》的编纂者以放低两个字的形式附上了跋文。“好的功过格版本虽然很多，但因为类别广泛，卷帙浩繁，难以遍读，且容易有疏漏，依太微仙君与云谷禅师的教诲，只需选取有益于人心、有助于消灭恶行的内容，列出条目贴在左侧的上面，尽力做到早晚凝视，自省当日所为，在内心深处参照条目，记录功过，如若三千功和八百善将保佑人们，应对也可得心应手。”²⁰。意思是《功过格纂要》内容完善，是充分参考了各类纷杂的功过格文献后，摘取了核心部分编辑而成，因而简练易读。

跋文后又放低三个字距，附上了精细的注解。“需知《不备全公德》与《功过格纂要》均出自名为“단계석”的一书，附于《敬信录》后，若能使人伦得以修炼，则为功德，若不能，则成为罪过。”这段话看起来应该由《敬信录谚解》注解本的编者增添。从这段话可知，《不备全公德》与《功过格纂要》都摘自一本名为“단계석”的书。问题是此书的原名不得而知，成为日后一个持续研究的课题。如果这三个字是“端溪石”，则是指产自中国广东省端州的矿物，多用来制作优良的砚台。

(4) 三帝君的文武分立与宝诰敬信论

《南宮桂籍》主要书写文昌帝君（梓潼帝君）的圣迹，其中的序文是作为燕行使出访的李建昌（1852-1898）撰写的。序文中提到，梓潼帝君经过 17 世轮回，以士大夫的身份降生，广施功德，成为与武帝关圣帝君相并列的文帝，宣扬神道教义，在中国广受信仰，后传到东边的朝鲜，依次得到祭拜。读了文帝文昌帝君教授的阴隲文与劝孝文，人们都认为引起敬信的心理，同时记入善籍，其都源自于仁慈的用心。末尾提到自己奉命出使中国，带回文昌帝君画像一幅，并撰写了这篇序文²¹。

20) 摘自《敬信录谚释》中《功过格纂要》p173。

21) 《南宮桂籍》p291：梓潼帝君，一十七世为士大夫身，广行功德卒膺。显号与汉寿亭侯亚为文武二帝，神道说教，洋溢乎中国矣。惟我东秩祀之典，备遵华制，尤虔奉。武帝而独於，文帝未遑焉，然窃谓神之在天，下犹水之在地，若所以

由此，文昌帝君与关圣帝君成为关圣教众神官中得到护卫的文武两帝。第三位帝君是孚佑帝君，他在文武两立的格局之外，是以凡人形象显身，帮人实现愿望，救人于苦难之中的化身帝君。这与佛教三佛论中的应化身佛相照应。

三帝君的性格与职责在宝诰文中明确地表示出来，宝诰又称宝章，是道教文书样式的一种。最初用于传达神仙的圣意，后来发展成为有了平仄韵律的骈文文体，多数是以歌咏形式来赞美道教诸位神仙的修行与功德。宝诰的第一句均以“志心皈命礼”（“皈”即“归”）开头，通过精炼的隐喻来阐述每种教义的精髓与修持方法。

以三帝君为三圣并作为教义主体的《三圣训经》（1880）中收录了三帝君各自的宝诰。

首先是《关圣帝君宝诰》²²：关圣帝君，神力威猛，文韬武略，固守精忠大节。执掌中下三界之权，同时拥有管理天、地、人三才的权力，在天统治三十六天星辰云汉，在地上管理 72 福地，及阴曹地府的运作。他记录世人的功德，有功者记载于增加寿命的红色书册，又裁定世人的罪过，记录于削减寿命的黑色书册；考察天神与群仙，是万灵万圣至高至上的天尊和忠孝祖师；伏魔大帝关圣帝君，有大悲大愿，大圣大慈，又因元气显扬，被称为昭明翊汉天尊。

然后是《文昌帝君宝诰》²³：志心皈命礼。不骄帝境。五真庆宫。现九十八化之行藏。显亿千万种之神异。飞鸾开化于在在。如意救劫以生生。至孝至仁。功存乎儒道释教。不骄不乐。职尽乎天地水官。功德难量。威灵莫测。大悲大愿。大圣大慈。九天辅元。开化主宰。司禄职贡举真君。七曲灵应。保德弘仁大帝。谈经演教。消劫行化。更生永命天尊。

《孚佑帝君宝诰》²⁴：玉清内相，金阙选仙，化身为三教之师，掌法判五雷之令，黄粱梦觉，忘世上之功名，宝剑光腾，扫人间之妖怪，四生六道，有感必孚，三界十方，无求不应，黄鹤楼头留圣迹，玉清殿内炼丹砂，存芝像於山崖，显神踪於云洞，阐法门之香火，作儒教之梯航，大悲大愿，大圣大慈，开山启教，灵应祖师，天雷上相，灵宝真人，泄玄赞运，纯阳演正，警化孚佑帝君，兴行妙道天尊。

三帝君宝诰简练地阐述了文武兼备、昭显灵应的三圣天尊的特性，有益于关圣教教义神位性格的体系化，伏魔大帝——武帝关圣帝君，弘仁大帝——文帝文昌帝君，以及灵应祖师，即灵宝真人孚佑帝君这三帝帝君分别担任的角色得以被清晰地勾勒出来。

宝诰均以“至心皈命礼”为开篇第一句，这种形式在佛教的礼佛礼制中十分常见且得以流传。由此能看出道教借用了佛教的礼拜形式。“至心皈命礼”，即怀着至诚之心行皈依诸神帝君的礼节，这样的誓愿放在最前面，可见关圣教敬信信行的礼赞礼制的特征得到了强化。

收录于《三圣训经》的孚佑帝君《求心篇》中提到：“人之有心，如天之有日，心之邪正，如日之

阴庇而默佑之则，视其人而已。祀不祀，非所论……如有吉人，善士诵帝之号，读帝之书，思所以对越於帝者，即此一念帝在其左右矣……近有里社数人辄行，关帝圣迹图志，既藏事矣。又谋刊文帝之书，以全帙浩大，不能遽就，乃取阴隲·劝孝二文，及灵验若干则，都为一篇，以付手民公，诸一世俾，读者皆得起敬起，信同登善籍，其用心，何谓仁矣。建昌，尝奉使中国，祇谒帝庙，奉帝像一幃而归。今又执笔序此，盖以与事为幸，故不敢辞。丙子 嘉平节 完山 李建昌书。

22) 关圣帝君宝诰：志心皈命礼。太上神威。英文威武。精忠大义。高节清廉。协运皇图。德崇演正。掌道释儒教之权。管天地人之柄。上司三十六天星辰云汉。下辖七十二地土垒幽鄂。秉注生功德。延寿丹书。持生死罪过。夺命黑籍。考察诸佛诸神。监制群仙群神。高证妙果。无量度人。至灵至胜。至上至尊。伏魔大帝关圣帝君。大悲大愿大圣大慈真元显应昭明翊汉灵佑天尊。《敬信录谚释》p347。

23) 《敬信录谚释》p361。

24) 《敬信录谚释》p375。

升沈，日升沈而昼夜分，心邪正而鬼神判，故心者万善之源而百行之所由出也。”²⁵ 指出至诚的心才是带来所有行为与善报的根源。同时提到，儒教将端正心性，即所谓“正心”视为真谛，道教将“存心”视为真谛，而佛教则将“明心”视为真谛。正是所谓“心正则不乱，心存则不放，心明则不蔽，三教一理也”。

就在这种三教合一的基础上，道教的“存心”心性论得到展开。通过宝诰的形式，来阐释“存心守一”思想才是向诸神帝君皈依的至诚之心。

4. 结论

以上探讨了朝鲜后期关圣教的发展经过，从 18 世纪开始，与敬信修行相关的各类关圣道书开始刊行，作为一种非儒教、非性理学的修行方式开始扩散。进入 19 世纪，敬信书的种类增多，韩文注解版本出现并得到普及，显示出关圣教逐步发展为大众的生活宗教。

经历洋扰之后，性理学在朝鲜社会得到进一步巩固，而关圣教却得以继续发展，其相应的社会背景有以下几点：第一，壬辰倭乱时通过明军引进了关庙信仰，对关圣帝的再造之恩理应有报答之心，同时也符合尊明大义的策略，由此逐步得到共同的认可；第二，清朝建立后，作为燕行史出访的有识之士在从辽东到沈阳、山海关、燕京的路途及周边亲眼观察到关帝庙与文昌庙，并将其具体形象多次记录在册，由此得到普及，使得人们逐步对关圣教更为熟悉；第三，英祖、正祖年间，关帝庙礼制被正式收录于国家事典中，担任武庙的职能，而从关帝庙祭礼中找寻的包容态度，也使社会产生了接纳关帝信仰的氛围；第四，关圣帝君所具有的忠勇保国的风骨，文昌帝君所代表的至孝崇文的精神，被认为有助于强化朝鲜社会较为推崇的讲求忠孝五伦的儒教伦理与文治主义；

第五，随着谚文（韩文）不断在大众社会中扩散，敬信书籍编纂了谚解版，也积极满足了这种需求。第六，大多数的敬信书是由高宗下令刊行的，可见在处于激烈变革中的 19 世纪后期，敬信信仰能起到安抚不安定社会的作用，有着极强的生活宗教的性质。性理学偏重理念，而敬信信行的方式则成为一种互补，在增强多元性层面是有益的。

敬信修行式的关圣道教与朝鲜前期丹学修炼式的道教不同，它于朝鲜后期逐步发展，丰富了朝鲜文化。韩末日帝时代，关圣道教与巫俗或民族宗教相结合，催生出新的韩国本土的宗教文化形态。

关圣教所坚持的主要的修行论，就是以大众的敬与信为主的信行式实践论，对关圣道教的三位主神即三帝君的崇敬，对忠孝伦理秩序的敬爱以及对道教理念的信仰，是推动敬信论式宗教信仰的主要力量。具体的信行方式，则包括直接参拜帝君的画像，诵读记录善恶果报的功过格劝善书，勉励人们通过积攒善业功德，在生活中实践三帝君的无上德行。压制三界各类邪鬼，以正直的品德教化世人的伏魔大帝，劝以极致的孝义与文昌的弘仁大帝，救世人于苦难且通过修行而升仙的孚佑大帝，就是关圣教信仰的崇奉对象。在朝鲜后期，关圣教信仰成为一种全新的，值得注目的，非儒教的宗教文化。

25) 《三圣训经》p377《求心篇》。

조선 후기 關聖敎의 敬信 修行論

김일권
한국학중앙연구원 교수

1. 서론: 한국도교사 개요
2. 조선 후기 관성교의 성장과 사회적 인식
 - (1) 비유교적 관왕묘 의례의 도입과 언해본 敬信書 간행
 - (2) 19세기 善陰隲敎의 결사적 신행 형식
 - (3) 관성교의 畫像 예배적 신행 형식
 - (4) 燕行日記類에 보이는 關帝廟 건문기
3. 관성교의 敬信修行論과 功過格 信行論
 - (1) 관성교의 敬信 수행론
 - (2) 천존의 경신과 독경 신행
 - (3) 선악과보의 공과격 신행론
 - (4) 삼제군의 文武 분립과 寶誥 敬信論
4. 결론

1. 서론: 한국도교사 개요

한국사에서 도교 전통은 경계가 뚜렷한 곧 전문적 道士 그룹과 신도 집단, 교리 체계를 갖춘 교단도교 형태를 이루지는 못하고, 그러함에도 유교와 불교와는 다른 자연주의 측면에서 心身一如 내지 脫俗向仙하는 세계관 전통을 견지하였고, 각 왕조마다 시대적 역할이 다른 방식으로 한국의 종교 문화를 鼎足の 형세로 다변화하는데 기여를 하여왔다.

크게 본다면, 삼국시대는 고구려 고분벽화의 화려한 天空飛仙의 이상향이라든가 신라의 三敎合一적 風流敎 흐름에서 보이듯이 노장적 자연주의를 기반으로 하면서 위진대 신선도교의 脫俗昇仙을 위주로 하는 飛仙道敎적 문화 지향성을 드러내었다. 고려 도교는 예종대(1105-1122) 福源宮이라는 宮觀을 짓고 三界大醮, 太一大醮 등의 국가 醮禮에 몰두하였듯이, 왕실과 국가의 숭한 齋醮祈福 祭儀를 통한 官方道敎 내지 科儀道敎 형세를 내보이었다. 그러다 조선 전기에 들어서면 昭格署라는 공식 관청을 통하여 제도권 속에서 국가도교적 성격을 유지하였으나, 16세기초 중종 반정(1506년)으로 말미암아 사림세력이 주도하는 성리학 일변도의 崇儒이념이 팽배하면서 관방도교는 사라지고 대신에 개인의 심신수련과 탈속승선을 추구하고 민족적 자존감을 강화하는 수련적 丹學전통을 추구하였다.

양란을 겪은 뒤 17세기 이래 조선 후기 사회는 모든 이념의 근거와 사회체제를 성리학적 종법주의에 따라 재편하였고 이 근간이 한말일제시대까지 한국적 문화지형의 토대를 엮어낸다. 이 주류적 문화이념인 성리학의 체제 아래에서 새로운 이질적인 문화양태가 임진왜란 때 명나라 군대에 의해 이식된 關廟 신앙을 통해 성장하는데, 19세기 무렵이면 국가의례 차원을 벗어나 關聖敎라고 불려도 좋을 만한 비성리학적 종교전통이 사회적으로 확산된다. 관성교 관련 각종 敬信書 내지 勸善書들이 한문본과 한글 언해본으로 이 시기에 간행과 중간을 잇달으면서 조선 후기 사회에 도교적 사유와 문화 양태를 생성하는 기지 역할을 한다.

이처럼 조선시대 도교 전통은 조선 초기 소격서 중심의 관방도교에서 조선 중기 수련 중심의 단학도교로 이어졌고, 조선 후기는 관묘 중심의 관성도교로 전개되는 흐름이라 요약할 수 있다. 본고에서는 바로 이 조선 후기 관성도교의 확산을 검토하면서 이들이 추구한 수행론의 면모를 敬信信行論이라는 관점에서 들여다 보고자 한다.

2. 조선 후기 관성교의 성장과 사회적 인식

(1) 비유교적 관왕묘 의례의 도입과 언해본 敬信書 간행

임진왜란 때 명나라 군대에 의해 처음 이식된 關王廟 신앙은 당시 조선사회로서 매우 이질적이고 비유교적 의례라서 송유정책의 총집행자이기도 한 선조 임금으로서 선뜻 받아들일 수 없는 것이었지만, 명나라의 再造之恩은 국가의 존망을 지켜낸 事大義理였고 또한 당시 한양에 주둔한 명군의 요청을 대놓고 거부할 수도 없는 문제였다. 이에 명나라 장수 陳寅으로부터 致祭 요청을 받은 선조는 31년(1598) 5월 13일 關羽의 생일을 맞아, 한 달 전(4월 24일)에 세운 남대문 밖 남관왕묘(南廟)에 親行하여 분향 헌작하는 關廟 親祭를 처음으로 거행하기에 이르렀다.

당시 신하들의 유교정통주의 입장에 따른 완강한 비판과 저항이 있었지만, 그대 나라에 陰助가 큰 關公의 사당을 세워 報本함이 마땅하다는 명나라 신종의 칙명(1599년 8월)을 받들어, 새로이 동대문 밖에 2년간 공사 끝에 34년(1601) 8월 동관왕묘(東廟)를 완성하면서는 朝明외교의 일환이자 국가 廟祭의 일부로 공식화된다. 얼마 뒤 명나라가 내란으로 멸망하고(1644년) 청나라가 들어서자 이제는 尊明義理와 小中華論의 표상으로서 關王廟 치제는 더욱 의의가 격상되었고, 18세기 숙종 경종 연간을 거쳐 영조 연간에 이르면 『國朝續五禮儀』(1744)에서 吉禮 중 小祀로 공식 입전되었고, 정조 연간 『大典通編』(1785)에서는 中祀로 승격되기에 이른다.

이렇게 18세기 중후반 영정조대를 통해 국가사전에 관왕묘 의례가 수용되면서, 이를 둘러싼 관

왕신앙이 더욱 활발해지는 국면을 맞이한다. 정조 말년인 1795년에 관성교의 이념을 담은 한문본 『敬信錄』(1책)이 목판 간행되었고, 이듬해 1796년에는 이를 한글로 언해한 『敬信錄諺釋』(1책)이 간행된다. 언해본의 간행은 한글 연구사에서도 중요한 자료이지만, 경신신앙의 대중적 확산을 지향하고 있다는 점에서 관앙신앙 연구에서도 매우 주목되는 점이다. 또한 둘다 楊州 天寶山 佛巖寺 藏板으로 간행되었는데, 이를 통해 조선 후기 불교와 도교의 습합측면을 읽게 된다. 양주 불암사¹는 인조 9년(1631) 鄭斗卿이 명나라 사절로 갔다가 돌아오면서 가져온 『釋氏源流應化事蹟冊板』(보물 591호)을 1673년에 重刊하였고, 정조 19년(1795) 『天地八陽神呪經』을 간행하는 등 조선 후기 여러 佛書와 道書를 간행한 곳이기도 하다. 또한 『日省錄』 정조 17년(1793) 2월 21일과 27일조 기록에 따르면, 불암사는 남동쪽 4.5km 가량에 위치한 健元陵(太祖)과 穆陵(宣祖), 元陵(英祖) 등 東九陵의 각 祭享에 사용하는 두부를 합동으로 만들어 상납하였던 곳으로, 동구릉의 원찰 역할을 하던 중요한 사찰이다.

19세기 들어 현종 14년(1848)에는 음양과 출신 중인 실학자 星玉(혹은 於是齋) 崔瑄煥(?-?)이 한문본 『太上感應篇圖說』(7책, 明 許纘曾 찬집, 1655)을 간행하였고, 4년 뒤 철종 3년(1852)에는 그 언해본 『태상감응도설언해』(5권 5책)를 편찬하였다. 19세기 후반 고종 연간은 매우 많은 관성교 서책들이 간행되어 주목되는 시기인데, 관성제군의 聖蹟을 모아 편찬한 『關聖帝君聖蹟圖誌全集』(5권 5책, 淸 盧湛 彙集)이 고종 13년(1876) 북학파 朴珪壽(1807-1876)의 서문을 붙여 檀國顯聖殿 이름으로 간행되었고, 문창제군을 주제로 삼은 『南宮桂籍』(1책)이 고종 13년, 『濟衆甘露』(法蓮寺 法侶 崔瑄煥 외)가 고종 14년(1877)에 간행되었다. 고종 17년(1880)에 나온 『三聖訓經』(1책)과 『過化存神』(1책)은 고종 命印으로 간행되었으며, 『寵君靈蹟誌』(1책)가 고종 18년(1881), 『敬惜字紙文』(1책)이 고종 19년(1882), 『관성제군명성경諺解』(1책)가 고종 20년(1883), 『關聖帝君五倫經』(1책)이 고종 21년(1884)에 각각 간행되었다.

이렇게 18, 19세기 각종 관성도교 서적들의 간행은 성리학 지상주의의 조선 사회로서는 매우 이질적이고 파격적인 문화 형세라 이를 수 있다. 다만 관성교의 요체가 되는 敬信思想이 충효이념의 현창에 많은 무게중심을 두는 흐름을 볼 때 어디까지나 유교적 체제사상으로 수용될 수 있는 면들이 강조되었던 것을 알 수 있다. 이는 조선 후기에 관성교가 유도습합의 측면에서 용인되고 확산되는 양상임을 보여준다.

1) 『新增東國輿地勝覽』 楊州牧 佛宇條에 따르면 佛巖山에 위치한다 하였고, 『임하필기』 제35권 薛荔新志(벽려신지)條에서 불암사는 퇴계원 인근에 위치한 것으로 묘사하므로 불암산(현 경기도 남양주시 별내면 화접리 797)이 천보산으로 불렸음을 알 수 있다. 한편 동일한 『新增東國輿地勝覽』 楊州牧 佛宇條에서는 檜巖寺가 있는 곳을 天寶山이라 부르고 있어, 현재로서 천보산은 불암산의 이칭 측면과 양주 회암사가 있는 칠봉산 쪽을 이르기도 하는 것으로 보인다.

(2) 19세기 善陰隲敎의 결사적 신행 형식

이상에서 살펴본 18, 19세기 관성교 경전들은 조선 후기 도교의 사상과 실천 양태를 고찰하는데 중요한 자료가 된다. 주지하다시피, 관성교 신앙은 3인의 역사인물신을 도교 神界의 상층부인 帝君으로 숭봉하여 신앙하는 三帝君 신격을 중심으로 놓는다.²

삼제군의 첫째는 伏魔와 威武의 神力을 지닌 關聖帝君이며, 둘째는 至孝 至善의 상징인 文昌帝君이고, 셋째는 周遊 救世 救苦하는 孚佑帝君이다. 이들을 三聖帝君으로 일체화하여 각기의 신상으로 모시고 設壇禮拜하며 이들의 가르침을 삶에서 실천하려는 구조를 지닌다. 관성제군은 삼국시대의 關羽를 말하고, 문창제군은 일명 梓潼帝君으로 동진시대 사천성 재동현의 張育을 이르고, 부우는 오대송초의 도사인 純陽子 呂岩을 일컫는다.

高宗 命印으로 간행된 『三聖訓經』(1880)을 보면, 표지 바로 다음 장에 삼제군의 <三聖事實>을 수록하여, 각기의 내력과 神格의 성격을 분명히 제시한다. 첫째 관성제군은 한나라 荊州都督을 지낸 關雲長으로, 나중 聖位를 증득하여 天勅을 받았으며, 覺世牖民(각세용민)하고 彰善癉惡(창선단악)하며 雷霆威武하고 廓清妖魔하는 聖德神功을 펼치는 제군으로 묘사하고 있다. 둘째 문창제군은 진나라 張亞로서 至孝로 聖位를 증득하여 南宮에 거하며 역시 天勅을 받아, 忠孝를 권면하고 良民을 勸善하는 제군이다. 셋째 부우제군은 당나라 純陽子 呂洞賓으로 廬山에서 得道한 뒤 黃鶴樓에 올라 白日上昇함에 天勅을 받게 되었는데, 八極을 周遊하면서 범부의 弘願을 두루 濟度하고 隨緣 現示하여 救苦하는 불가사의한 功德을 펼치는 제군이다.³

이들 삼제군을 신앙의 중심으로 삼는 체계를 두고, 『朝鮮道教史』(1922)를 저술한 李能和(1869-1943)는 송나라 이래 삼제군을 신봉하여 災祥과 禍福을 모두 祈禳하였으며, 이는 불교도 아니고 도교도 아니고 유교도 아닌 善陰隲敎(선음즐교)라 한다고 평가하였다. 이에 덧붙여 조선 사람들도 關聖

2) 관왕신앙의 전개과정과 삼제군에 대한 숭봉작업 및 관성도서들의 간행 상황 등에 대해서는 김일권, 「한말시기 도교적인 종교정체성과 삼교통합주의 흐름 : 관왕신앙의 성장과 선음즐교의 전개를 중심으로」(『종교연구』 32집, 한국종교학회, 2003)를 참조.

3) 關聖帝君: 帝君, 姓關, 諱羽, 字雲長. 漢延熹庚子, 誕于海梁常平村. 仕至荊州都督, 後證聖位, 受天勅, 與文昌孚佑兩帝君, 職任開化鸞乩, 宣誥徧于九垓, 覺世牖民, 彰善癉惡, 治兼幽明, 力扶綱常, 春秋道脉, 直接洙泗, 雷霆威武, 廓清妖魔, 其聖德神功, 難以彈述.

文昌帝君: 帝君, 姓張, 諱亞, 字霧. 夫晉太康丁未, 誕于蜀梓潼郡. 性至孝爲母, 吮疽, 後乃以孝證聖位, 居南宮, 與關帝呂祖, 同受天勅, 開化天下, 惟勉忠孝, 專司科, 祿通天人之交, 而誘民以善, 故仁溥品物, 德峻配帝, 至於一十七世, 九十七化之靈蹟, 具在化書.

孚佑帝君: 帝君, 姓呂, 諱巖, 字洞賓, 號純陽子, 蒲州人也. 誕於唐貞元丙子, 登進士, 第遇正陽子, 於廬山, 得道後, 登黃鶴樓, 白日上昇, 乃奉天勅受, 宣化之職, 與文昌關聖二帝君, 周遊八極, 立度盡凡夫之弘願, 故隨緣示現, 救苦拔沈, 其功其德, 不可思議.

統天隆運肇極, 敦倫主上殿下. 命印真經, 敷化八域. (『경신록언석』 pp.345-346 :태학사 영인본, 『한국어학자료총서』 제 2집, 1986)

帝를 신봉하여 財神으로 삼고 그 塑像을 京城 鐘路의 寶信閣 옆에 안치하고 市街를 진압하여 안정시킨다고 묘사하여, 당시 서울의 관성신앙 모습을 기술하고 있다.

이능화에 따르면, 이러한 선음즐교 신앙은 이미 50년전인 고종 9년(1872) 무렵 法蓮寺 法侶 崔瑋煥 외 100여 명의 漢城 사람들이 妙蓮社라는 염불결사단체를 결성하여 고종 12년(1875)까지 4년간 7개소의 사찰을 다니면서 觀音菩薩을 염불하고 開壇 修行한 것으로 전개되었다고 보았다. 이들 결사단체는 3년 뒤 고종 14년(1877) 겨울에 관음의 설법 수행을 모은 『濟衆甘露』를 만들어 판각할 때 無相壇에 강림하여 교설한 孚佑帝君 呂純陽의 序文을 첨부하였는데 그것이 『觀世音菩薩妙應示現濟衆甘露序』라고 하였다.

이처럼 『조선도교사』에 기록된 조선 후기 19세기의 선음즐교는 불교의 관음신앙과 도교의 삼제군신앙이 결합된 도불교섭의 형태임을 보여주며, 이들이 각지의 사찰을 옮겨다니면서 設壇 修行하여 삼교통합의 가르침을 실천한 것임을 알 수 있다. 이 때 이들 묘련사 단체가 설단 수행한 사찰은 三角山 甘露菴(1872년 겨울, 1873년 봄), 湛然壇(1873년 겨울), 寶蓮淨室(1873년 겨울), 如是觀(1874년 여름), 三聖菴(1874년 가을), 鎮國寺(1875년 봄), 無相壇(1877년 겨울) 등 서울 삼각산 근교의 곳들이다.

이들이 무리를 지어 염불과 설단의 수행 형식을 위주로 한다는 점에서 結社적 信行단체였다고 이를 수 있는데, 結社 형태는 村山智順의 『朝鮮の類似宗教』 <관성교편>에서 韓末 관성신앙을 하는 단체로 千壽社, 篤誠社, 月誠社, 日誠社, 永明社, 漢明社, 敬明社, 忠眞社 등 社名이 들어가 있음을 참고할 만하다. 東廟 중심의 결사가 30개 이상이고, 南廟 중심의 維持社도 언급하고 있다.⁴

(3) 관성교의 畫像 예배적 신행 형식

『南宮桂籍』(1876)에 서문을 붙인 李建昌(1852-1898)은 1874년 書狀官으로 청나라에 사행을 다녀오면서 문창제군의 帝廟에 알현하면서 그 畫像 1폭을 가져왔다고 하는데,⁵ 이것은 관성신앙이 단지 位牌로 神位를 設位하는 유교적 제례와 달리 인물신이 그려진 畫像을 앞에 놓고 신행하는 형식임을 시사한다.

이는 관성교 경전들이 대부분 三帝君의 塑像이나 畫像을 앞에 놓고 예배하는 것이 신행의 올바른 방식임을 역설하고 있는 데서 그 의의를 읽을 수 있다.

관성제군을 교설의 주제로 삼은 『關聖帝君明聖經』(1855년 초간, 1880년 重刊)과 『관성제군명성경언해』(1883년 초간, 1886년 국한대조본 중간)에서 “이제 내 형상을 흙으로 만든 塑像이나 그림

4) 村山智順 저, 최길성·장산언 공역, 『조선의 유사종교』(계명대출판부, 1991), pp.346-353

5) 洪允杓, 『太上感應篇圖說諺解』(태학사 영인본 『한국어학자료총서』 제 2 집, 1986) 해제

으로 그린 畫像을 가진 자가 있으면 곁에 張仙을 세우되 손에 은탄자와 금활을 가지고 시위하게 하리라.”(今有塑畫吾像者면 側立張仙持彈弓하라)⁶ 하였고, 또 “신명을 흙으로 만들어 놓고 형상을 그림으로 그린 하늘과 땅 안에 나같은 영웅이 몇 사람이 있을꼬 하니라.”(塑神畫像乾坤內에 如我英雄이 有幾人고 하니라)⁷ 하였다. 신상과 화상의 중요성을 강조하고 있는 것이다.

삼제군을 三聖으로 삼고 각기의 교설을 모아 수록한 『삼성훈경언해』(1880) 중 말미에 수록된 『拜心聖訓』은 拜像과 拜心の 중요성을 매우 강조하고 역설하고 있다. 그 처음에 “세상 사람이 내게 절하는 것이 내 화상에 절하는 것이냐, 내 마음에 절하는 것이냐?”(世人拜吾, 拜吾之像乎, 拜吾之心乎?) 라고 반문하면서, “절함에 천번 절하고 한번 절함이 있어도 한 번 절하는 절만 같지 못하고, 절이 한 번 절하고 두 번 절함에 있어도 과연 천번 절하고 한번 절하는 절보다 나음이 있고, 또 절함이 없어도 항상 절함이 있으며, 또 항상 절함이 있어도 절함이 없음이 있으니, 내 마음에 절하는 절은 절함이 없어도 항상 절하는 것이요, 내 화상에 절하는 절은 항상 절하여도 절함이 없는 것이니라.”⁸ 한다. 이것은 한번 절하더라도 화상이 아니라 그 속에 담겨있는 삼제군의 마음에 절하는 것이 정법이며, 그 마음에 절하는 절은 절함이 없어도 항상 절하는 것과 같다는 것이다.

이어서 “사람과 범물을 대함에 마음 두기를 평등히 하여, 세 가지 두려운 것(천명과 대인과 성인의 말씀)을 잡아 뜻을 세우고, 네 가지 아는 것(하늘이 알고, 땅도 알고, 나도 알고, 남도 알아란 말)을 돌아보아 마음을 경계하며, 널리 착한 말씀을 권하여 무너진 풍속을 흥화하게 하면, 하늘이 반드시 높은 위로써 주실 것이요, 성인의 경문을 개간하여 가르침으로 땅을 이끌면, 신명이 반드시 이르는 곳마다 호위하시리라.”⁹ 하였는데, 이는 사람과 범물의 평등한 뜻을 세우고, 착한 말을 권면하여 무너진 풍속을 교화하면 하늘에서 반드시 보답할 것이며, 이 삼제군의 성인 경전을 간행하여 가르치면 가는 곳마다 신명이 호위할 것임을 이른다.

마지막으로 “천번 말씀과 한번 말씀은 세상 사람들에게 다리를 놓아 건너게 하는 것이요, 한글자와 반구절은 모두 성인이 짓는 범위이니라. 절하고 절하고 절하기를, 이같이 절하라. 이 이름이 내 마음에 절한다는 절이요, 또한 천심에 절하는 절을 이름이니라.”¹⁰ 하면서 매듭짓는다. 삼제군 성인이 말한 經文이야말로 세상 사람들을 구제하는 다리가 되는 것이니, 화상의 겉모습이 아니라 마음 깊이 절하여 하늘의 마음을 담아내기를 요청하고 있다.

6) 『경신록언석』 중 『명성경언해』의 p.215 언해 번역을 참조함.

7) 『명성경언해』 p.234 언해 번역을 수록함.

8) 拜有千拜萬拜, 而不如一拜之拜. 拜有一拜二拜, 而果勝千拜萬拜之拜. 又有無拜, 而常拜者. 又有常拜而無拜者. 拜吾心之拜者, 無拜而常拜, 拜吾像之拜者, 常拜而無拜也. 『명성경언해』 중 『배심성훈』 p.401, 403. 번역은 언해문 참조하여 개변한 것임. 이하 동일.

9) 視人視物, 處心平等, 執三畏, 而立志, 顧四知, 而警心, 普勸善言, 以化頹俗, 則天必賜以高位, 刊出聖經, 以教率土, 則神必護於到處. 『배심성훈』 p.402

10) 千言萬語, 果然度世之津梁. 一字半句, 總是作聖之範圍. 拜拜拜, 如是拜. 是名拜吾心之拜也, 亦名拜天心之拜也. 『배심성훈』 p.402

이상에서 본 바와 같이 『배심성훈』은 관성교의 실천 양태에서 삼제군의 화상에 절하는 것이 중요하되, 단지 겉모습을 경배하는 것이 아니라 삼제군의 마음에 깊이 경배하여 무너진 세상의 풍속을 교화하고, 주변에 勸善 信行하기를 역설하는 경문이라 평가할 수 있다.

(4) 燕行日記類에 보이는 關帝廟 건문기

관성교의 塑像 내지 畫像에 대해서는 조선 후기 청나라 연경에 사신을 다녀온 使行記聞을 통해 청나라 關帝廟의 모습이 조선 후기 사회에 널리 알려지고 있음을 엿볼 수 있다. 그 몇 가지 사례를 찾아본다.

숙종조에 연경을 다녀온 金昌業(1658-1721)의 『燕行日記』 제5권을 보면, 숙종 39년(1713) 2월 1일에는 북경에 머물렀는데, 崇文門을 나서 關帝廟 앞에 이르니, 노상에 탁자를 놓고 關帝와 佛像을 그린 병풍을 팔고 있음을 묘사하고 있다.¹¹

조선 후기 북학파 洪大容(1731-1783)의 『湛軒書』 외집 10권 <燕記篇>은 書狀官의 수행군관 자격으로 한양에서 潘陽으로 갔다가 燕京을 다녀오는 과정의 使行 見聞記를 수록한 것인데, 그 중에 遼東城을 거쳐 錦州의 娘娘廟를 묘사하면서, 낭랑묘 신앙이 도처에 숭봉되고 있어서 關佛(관성과 부처) 신앙 다음에 가는 정도라 평하고 있다. 낭랑은 地母神으로 숭봉된 도교의 承天效法后土皇地祇를 일컫는 것으로 보인다. 그러면서, 山海關 안팎에 關公 숭배가 부처보다 더욱 심하여, 작은 마을이든 큰 마을이든 반드시 먼저 關廟부터 세우며, 塑像의 높이는 두어 길이가 되고, 그 앞에 작은 소상들이 또한 짙은 대추빛으로 세워져 있음을 말하고 있다. 殿內에 靑龍刀가 있는데 자루만 있고 칼날이 없는 것이 우리나라 關廟와 같다고 하였다. 이 관묘 뒤에는 文昌廟가 있는데 袞龍袍에 冕旒冠을 쓴 채 풍채와 威儀가 엄숙하며, 벽 위의 榜文으로 “공부를 부지런히 하고 게으름을 경계하라”는 말이 써 있다고 하였다. 산해관 안팎의 사찰에는 중들이 대부분 4-5명에 불과하고 태반이 허물어진 모습 이어서 불교가 쇠퇴해 가고 있음에 비해, 집집마다는 반드시 關公 神位를 만들어 두고 조석으로 분향하고 있어 關帝 신앙의 흥성을 이야기 하였고, 그렇지만 家廟를 세우고 조상 제사를 지내는 사람은 한 번도 본적이 없다면서 朱子家禮의 예법이 무너진 것을 안타까와 하고 있다.¹²

冬至兼陳奏使로 북경을 다녀온 이압(李押, 1737-?)의 『燕行記事』를 보면, 정조 원년(1777) 12월 18일에 三臺子, 六渡河를 지나 中後所 20리에 이르러 韓氏 사람의 집에 쉬게 되었는데, 店舍 곁에 關帝廟가 있어 두 사신과 함께 가마에서 내려 돌아보았다고 한다. 그 건물 구조의 사치스러움이 舊 遼東의 관제묘에 버금가며, 제1문에 ‘關帝廟’라 쓰여 있고, 제2문에는 ‘至聖至神’과 ‘浩氣彌空’이라

11) 金昌業(1658-1721), 『燕行日記』(9 권 6 책, 1712~1713 기록), 민족문화추진회, 『국역연행록선집』(4 책), 1976~1982

12) 洪大容(1731-1783), 『湛軒書』(7 책, 1939 발간), 민추, 『국역담헌서』(1~5 책), 1974~1975

쓴 題額이 보이고, 제3문을 지나 ‘日星河嶽’이라 쓴 正殿을 들어가니, 안쪽 龕室에 關帝의 塑像이 투구에 갑옷을 입고 상위에 걸터앉은 모습으로 안치되어 있음을 묘사하고 있다. 가운데 상 위에 향로가 있고 그 옆에 竹簽과 占晷가 있는 모습이 우리나라 관왕묘 배치와 같다고 하였다. 관제묘 사당 뒤에는 文昌宮이 있고, 그 궁안에 文昌仙人의 塑像이 안치되어 있음을 기록하고 있다.¹³

徐長輔(1767-1830)의 수행인이 기록한 『蕪山紀程(계산기정)』 역시 연경 사행의 견문을 적은 것인데, 순조 4년(1804) 2월 돌아오는 길에서 산해관 안쪽 북쪽 길에 있는 關帝廟를 둘러본 이야기를 기록하고 있다. ‘如日在天’과 ‘天日丹心’이라는 扁額이 보이고, 正殿에는 關帝의 塑像이 안치되어 있으며, 동서 행랑의 동쪽에는 財神을, 서쪽에는 星神의 神像을 안치하고 있음을 묘사하였다. 또 동쪽 행랑 북편에 1칸의 堂宇 안에 關帝의 三世 造像 神位가 마련되어 있음을 기록하고 있다.¹⁴

이와 같이 18, 19세기 燕京 使行記들은 청나라의 관제묘 신앙을 전해주는 여행담 역할을 하고 있다. 燕京이나 요동, 심양, 산해관 길목 곳곳에 관제묘가 매우 많이 건립되어 있음이 관찰되었고, 직접 둘러본 關帝廟 안에는 關帝의 塑像이 놓여 있어, 관제 신앙의 형태가 위패만 놓는 유교적 제례와는 판이하게 다른 형세임을 보이고 있다. 아마도 이러한 청나라 관제신앙의 見聞이 조선 후기 사회에 관성교 신앙이 확산되는 흐름에 일조를 하였을 것이라 볼 수 있다. 영정조 연간에 關廟 제례를 국가사전으로 공식화하는 이면에는 역시 이러한 청나라 관제묘 견문으로 말미암은 인식의 강화가 성리학 국가임에도 조선으로서도 이를 용인할 수 있는 예제 범주로까지 끌어올린 것이라 보인다.

3. 관성교의 敬信修行論과 功過格 信行論

(1) 관성교의 敬信 修行論

조선 후기에 가장 먼저 등장하는 관성도서인 정조 말년의 『경신록』(1795)과 『경신록언석』(1796)은 관성신앙의 중심이 어디에 있는가를 단적으로 잘 보여주는 경전이다.

구성을 보면 첫째, 태상노군을 교설 주체로 내세운 『太上感應篇』이 맨 앞에 수록되었다. 다음 둘째로는 文昌帝君을 교설 주체로 삼은 陰騭文, 勸孝文, 救劫寶章, 勸敬字紙文 등이 이어진다. 셋째는 泰山神인 東嶽大帝를 교설 주체로 삼아 積善이 많으면 回生도 가능하다는 『東嶽大帝回生寶訓』을 수록하였고, 넷째는 역시 勸善의 근거가 되는 竈王신앙에 대한 『敬竈篇』과 『兪淨意公遇竈神記』가 수록되었으며, 다섯째는 인간 행위의 功過 정도에 따라 선악의 점수를 매기는 『功過格纂要』와 직업

13) 李坤(1737-?), 『燕行記事』(5 권 1 책, 1777~1778 기록), 민추, 『국역연행록선집』(6 책), 1976~1982

14) 徐長輔의 수행인(?-?), 『蕪山紀程』(5 권 5 책, 1803 동지사), 민추, 『국역연행록선집』(8 책), 1976~1982

에 따라 돈을 허비하지 아니하는 공덕을 예시로 적은 『行不費錢功德例』가 수록되어 있다.¹⁵

『태상감응편』이 내세우는 교설의 첫째는 선악의 報應에 관한 문제이다. “禍福은 無門이지만 인간이 스스로 행한 것에는 선악의 果報가 뒤따른다”는 것이다.(제1 明義) 이 때문에 천지 사이에는 죄과의 경중을 따져 사람의 수명을 가감하는 司過神이 존재하며, 이 사과신은 사람들이 미워하는가 좋아하는가에 따라 평가하는 것임을 말하여 사회윤리적 선악론의 관점에서 접근되는 성격임을 강조한다.

그 사과신의 종류로 첫째, 가장 먼저 하늘의 별자리로서 항상 사람의 머리 위에 돌면서 사람의 죄과를 기록하는 三台神君과 北斗神君을 언급하였다. 이 두 별자리는 서로 가까이 위치하는데, 북두는 북두칠성을 이르고, 삼태는 上台2성, 中台2성, 下台2성으로 구성된 三台六星을 이른다. 둘째 사과신은 늘 사람의 몸에 붙어있어 庚申日이 되면 천상에 올라가 사람의 죄과를 고하는 三尸神이고, 셋째는 매달 그믐날이면 하늘에 올라가 죄과를 보고하는 竈王神을 이르고 있다.(제2 鑿察)

이렇게 이들 삼태북두신군과 삼시신과 조왕신이 사과신 역할을 맡은 대표적 3신이며, 이들이 단 순히 죄과만 고하는 정도가 아니라 그 과보로서 인간 수명이 減算되기도 한다는 것이므로, 사과신 신앙은 결국 인간 수명론에 직접적으로 영향을 끼치는 구조이다. 이렇게 선악 행위가 인간 수명에 직접적인 원인으로 작용한다는 점에서 점성론적 선악론이라 이를 수 있다.

그렇다면 長生을 구하는 자들은 어떻게 해야 長壽延命할 수 있는가? 『태상감응편』은 이에 대해 옳은 길이면 나아가고, 어두운 방에서도 속이지 말고, 덕을 쌓고 공을 쌓아 만물을 사랑할 것이며, 충효하고 友悌하며, 鰥寡孤獨의 사람을 돌보고, 곤충초목을 다치게 말고, 남의 위급함과 어려움을 구해주고, 은혜 베풀어 대가를 바라지 말 것 등을 말하고 있다.(제3 積善) 가장 높은 과보인 天仙이 되려면 1300선을 행할 것이며, 地仙이 되려면 300선을 행해야 한다고 하여, 계량화된 積善의 수치까지 제시하고 있다.(제4 善報)

그런데 이 積善의 종류와는 비교도 안되게 수백 건에 달하는 積惡의 경우를 나열하고 있다. 물래 임금이나 아버지를 업수이 여기고, 선생에게 거만하고, 하는 일에 반대하여 자기의 무식을 속이고, 동학을 비방하여 속이고, 백성을 경멸하고 국정을 어지럽히고, 항복하는 자를 죽이고, 바른 사람을 좌천하고, 어진 사람을 배척하고, 과부를 구박하고, 불법으로 뇌물을 받고, 방술을 못하게 하여 남의 생계를 막고, 남이 망하기를 바라고, 남의 성공을 방해하고, 남의 재물에 손해를 입히고, 남의 사랑하는 것을 침해하고, 남을 욕보여 이기기를 좋아하고, 쓸데없이 나무의 순을 자르고, 예법에 없는 잔치를 베풀어 곡식을 낭비하고, 남의 재능이 좋다 하면 억누르는 것 등등과(제5 諸惡上) 남의

15) 『敬信錄諺釋』의 구성: 1. 太上感應篇 2. 文昌帝君陰騭文 3. 文昌帝君勸孝文 4. 文昌帝君救却寶章 5. 敬竈篇 6. 文昌帝君勸善字紙文 7. 東嶽大帝回生寶訓 8. 袁了凡先生立命篇 9. 俞淨意公遇竈神記 10. 感應篇致福靈驗 11. 印施敬信錄靈驗 12. 保身立命要訣 13. 行不費錢功德例 (官長 鄉紳 士人 農家 百工 賣買 公門 婦人 士卒 僧道 僕婢 大衆 不費錢功德, 富貴家功德) 14. 功過格纂要

것을 겁탈하여 치부하고, 상벌에 불평하고, 하늘을 원망하며 사람을 닳하고, 비바람을 욕하고, 밤에 알몸으로 일어나고, 8절기 명절에 형벌을 집행하고, 무지개에 손가락질하고, 三光(일월성)에 손가락질하고, 해와 달을 뻥히 쳐다보고, 북쪽을 향해 못된 욕을 하고, 까닭없이 거북이나 뱀을 잡아죽이는 것 등등(제6 諸惡下), 일상생활과 사회생활과 자연생활 모든 방면에 발생하는 諸惡의 행위를 열거하고 있다.

이렇게 세세하게 일일이 구체적으로 일상생활의 모든 범위를 고찰하여 규정하는 정도가 되면, 관성교의 사과신 신앙 내지 공과격 규범은 일상의 실천적 생활종교 특성 내지 사회 정의를 실현하려는 윤리종교의 특성을 가지는 것이라 이를 수 있다.

敬信이란 주제어를 내세워 관성도서들을 일괄하여 자신들 실천론의 특성으로 삼은 것 역시 같은 맥락에서 이해된다. 敬은 천지와 삼제군에 대한 崇敬이자 군신 부모 부부 형제 이웃에 대한 恭敬을 말하고, 信은 이 敬의 일상적 실천을 독려하고 삶에 내재화하는 추동력이 된다. 이런 점에서 관성교의 실천적 방법론을 敬信 修行論이란 맥락에서 찾을 수 있을 것이다. 그 선악과보의 자연 법칙을 일상사회생활에서 실천하는 것이야말로 가장 중요한 삶의 방식임을 역설한다는 점에서 개인의 수련에 관심을 두는 명상 수행론 등과는 다른 층위의 대중적 信行論이란 관점이 두드러진 특성을 보인다고 이를 수 있다. 곧 이 敬信 信行論은 보통사람의 삶에서 천지와 삼제군 및 인간사회의 오륜 질서에 대한 경신 신행을 철저히 遂行함으로써 도교적 이상인간인 天仙과 地仙으로 거듭 태어나 삶의 완성을 이룰 수 있음을 요체로 삼는 실천론인 것이다. 『경신록언석』의 맨 마지막에 첨부된 발문에서,¹⁶ “경신록이라 이름한 것은 착한 일을 권장하고 온 일을 징계하는 말씀과 일을 기록한 책”이라 정의하고 있는 바, 대중들에게 권선을 권면하는 목적에서 붙여진 이름임을 강조하고 있다.

이러한 경신신행론은 선불교가 내면의 자아를 깨달아 완성된 인간이 되기를 추구하는 見性修行論의 지향성을 지닌 것과는 매우 다른 방향성을 내세우는 흐름이 된다. 또한 단학수련을 통해 연단의 완성을 실현하려는 단학도교와도 전혀 다른 흐름이며, 齋醮科儀라는 의례를 통해 천지의 교감을 내세우는 과의도교와도 다른 흐름이다. 동일하게 사회정의와 윤리완성을 추구하지만, 다분히 포괄적이고 이념적 차원에서 인간의 올바르게 떳떳한 도리를 실현하려는 유교적 수양론과도 다른 흐름이다. 이러한 측면에서 이능화가 『조선도교사』에서 관성신앙 중심의 선음즐교를 두고, 삼교합일적이지만, 불교도 아니요 도교도 아니요 유교도 아닌 제4의 무엇이라 평가한 것이라 이해된다.

(2) 천존의 경신과 독경 신행

이상에서 본 『태상감응편』은 다시 도설을 수록한 편집물로 확대된다. 태상감응의 사례 집성집

16) 『경신록언석』 pp.175-177

에 해당하는 『태상감응편도설』(1848, 崔瑛煥 간행)은 경신신행을 실제 실천하여 선악과보를 실증한 역사 인물 207명에 대한 인물전인데, 각 史實마다 삽화를 그려넣어 해당 내용의 교훈적 이미지를 극대화하고 있다.

이에 대한 언해본인 『태상감응편도설언해』(5권, 1852, 崔瑛煥 諺解)는 한문 원전과 해당 圖像 및 그에 대한 언문 번역문을 붙여 간행한 것이며,¹⁷ 각 스토리에 대한 도상 이미지를 활용하고 있다는 점에서 세종조에 나온 유교이념의 생활실천서인 『삼강행실도』(1434)에 대비하여, 도교적 삼강행실도에 비견된다. 仁義禮智信의五常 원리를 따라 5권으로 분책하고서, 1권(仁)에는 至孝, 不淫, 好義, 宰相, 大將의 善惡 果報를 담았고, 2권(義)은 刑官, 史官, 言官, 養民官, 3권(禮)은 大監, 吏書, 士人, 農人, 工人, 商人, 4권(智)은 臣道, 子道, 夫道, 兄弟, 朋友, 5권(信)은 婦人, 放生, 戒殺, 方術의 경우를 다루었다. 어떤 인물이 어떤 행위를 하여 善報와 惡報를 받았는지를 도설로 제시하여 대중의 윤리의식을 이끌어내고자 한다.

언해본 『경신록언석』의 『태상감응편』 말미에는 글자 높이를 하나 낮추어 발문처럼 덧붙여 인쇄한 글이 있다. 여기에는 감응편을 독경하고 신행하는 방식과 그 과보의 공덕을 서술하였는데, “매일 清晨에 玉皇大天尊玄宮高上帝 尋聲赴感太乙救苦天尊 九天應元雷聲普化天尊 玉虛師相玄天上帝金闕化身天尊,¹⁸ 네 위 聖號를 외우고 감응편 한번씩 외우면, 자연 복록이 무량하리니, 행한 지 2년에 만 죄소멸하고, 4년에 백복이 다 모이고, 7년에 자손이 현명하여 과거에 오르고, 10년에 수명이 길어지고, 15년에 만사가 뜻과 같고, 20년에 자손이 경상이 되고, 30년에 이름이 신선의 문턱에 기록하고, 50년에 천신이 공경하고 이름이 신선의 반에 별었나니, 어찌 힘써 행치 아니하리오.”라고 하였다.

경신의 대상이 되는 네 천존을 살펴보면, 첫째, 천지인 삼계의 최고 지존이자 『玉皇經』의 교주인 玉皇上帝는 玉清宮에 거주하며 전칭은 昊天金闕無上至尊自然妙有彌羅至真玉皇上帝이고, 둘째 太乙救苦天尊은 大聖大慈 大悲大願 尋聲赴感 救苦救難의 교주로 東極靑華宮에 거주하며, 셋째 『玉樞經』의 교설 주인인 雷聲普化天尊은 하늘의 災福과 權衡을 맡아 掌物掌人 司生司殺하는 雷府 최고 천신으로, 九天 雷公과 五雷(天雷 水雷 地雷 神雷 妖雷) 雷師 등 雷城에 있는 雷部 總兵 使者를 거느리며, 넷째 玄天上帝는 北極星과 北方玄武의 주재신으로, 北極大帝 내지 眞武大帝로 별칭되며 전칭은 玉虛師相玄天上帝金闕化身蕩魔天尊이다.

이 4위 구성이 송대 도교의 萬神譜에 설립된 四禦(中天紫微北極大帝, 南極長生大帝, 鉤陳上宮天皇大帝, 承天效法后土皇地祇)와 다르고, 六禦(四禦에다 玉皇上帝와 東極靑華大帝가 추가된 구성)와도 같지가 않다. 아마도 『옥추경』의 교주인 九天應元雷聲普化天尊이 포함된 것으로 미루어, 조선 전기 이래 『玉樞經』이 유입되어 무속과 도불에서 讀經의 최고 경전으로 전승한 사회 배경과 연관되어 보인다. 또한 대중의 고난을 헤아리는 太乙救苦天尊이 포함된 것은 아무래도 관성신앙의 확산과 연관

17) 洪允杓, 『太上感應篇圖說諺解』(태학사 영인본, 『한국어학자료총서』 제 3 집, 1986)

18) 언해본에는 언문만으로 되어 있어 해당 한문 명칭을 찾아 적었다.

된 것으로 이해된다. 요컨대 조선후기 관성교 수행자들이 주요하다고 인식한 4위 천존이 아닐까 한다.

(3) 선악과보의 공과격 실행론

『태상감응편』이 제시하고 있는 선악과보의 권선사상은 『경신록언석』의 마지막에 수록한 『功過格纂要』를 통해 매우 분명한 수치로 환산된다. 이것은 사람의 이념이나 행위를 계량화 하였다는 점에서 다분히 도교적이고 계량적인 算法의 실행론이라 이를 수 있다.

功過格을 풀이하기를 “공덕과 죄과되는 격식”이라 언해하였고, 功德의 크기를 1000功에서 시작하여, 100공 50공 30공 20공 10공 5공 2공 및 백전준일공까지 나열하였다. 마지막 白錢準一功은 돈 1냥이 100전에 해당하므로 이에 견주어 100전 곧 1공의 가치를 지닌 공덕을 이르고 있다. 이와 반대의 과보인 罪過의 크기 역시 동일하게 1000過에서 시작하여 100과 50과 30과 20과 10과 5과 2과 및 백전준일과까지 열거하였다.¹⁹

먼저 善業의 공덕으로 가장 중시한 千功을 보면, 孝悌 大節과 과부 처녀의 節操 보존, 사람의 죽음을 救免하는 것, 남의 후사를 잇게 하는 것, 노인과 어린이를 撫養하는 것, 빚을 사하는 것, 다른 사람을 교화하여 덕을 일구게 하는 것, 남의 큰 소원을 힘써 주는 것을 제시한다. 百功은 사람의 遊離를 救免하는 것, 사람의 부부를 완취케 하는 것 등이고, 五十功은 그른 일 하는 사람의 행실을 고치게 하는 것, 일생에 牛犬 먹기를 경계하는 것, 고아와 과부를 보호하는 것, 비첩의 짝을 골라서 잘 보내는 것 등이다. 중략하고, 마지막 一功은 구제하기 원하는 글을 시행하는 것, 남의 의탁을 저버리지 않는 것, 빈핍한 이를 周給하는 것, 부채를 핍박하지 않는 것, 남의 婚喪을 부조하는 것, 옷과 우산과 차와 약을 베푸는 것 등을 수록하고 있다.

반대의 千過는 孝悌 大節을 폐하는 것, 과부와 처녀의 절조를 잃게 하는 것, 양인을 속여 창기를 만드는 것, 남의 골육을 이간질하는 것, 어버이 呻口를 오래 엄류하는 것, 사람의 후사를 끊는 것, 자손을 방종하는 것, 사나운 풍습을 일으키는 것, 사람의 원망이 자자한 것, 남의 처나 딸을 맞아 첩을 삼는 것, 노비를 금고하여 혼인시키지 않는 것, 처자에게 후하고 부모에게 박한 것, 부모의 허물을 드러내고 효양하지 않는 것 등이를 말하고 있다. 百過는 음란한 글을 삭이고, 사람을 遊離시키고, 사람의 혼인을 파하고, 부인이 불효하도록 맡겨두고, 목매거나 물에 빠지는 것을 구하지 않고, 첩을 사총하고 처를 버리는 것 등을 열거하였다. 五十過는 후처를 방종하여 전처의 자식을 凌虐케 하는 것, 남의 송사를 휘방하는 것 등등이다. 중략하고, 마지막 一過는 형세 믿고 재물을 속이는 것, 타인의 재물을 사치게 쓰는 것, 저울과 말을 대소로 내들이는 것, 남의 이론 공덕을 헐게 하는 것, 흉년에

19) 『경신록언석』 p.165, 『功過格纂要』를 “공덕과 죄과되는 격식 중요한 것 모든 말”로 풀이하고 있다.

쌀을 넣어두고 높은 값을 부치는 것 등이다.

이렇게 功過의 크기를 1000공에서 1공까지 분류하였으나, 각 등급 사이에 실제 구분이 모호하고 내용에 변별성을 갖기가 어려운 점이 많다. 이는 인간 행위 자체를 판별하고 계량화하는 일이 실상은 난해하고 무리한 것임을 보여준다. 내용상 개괄하면, 결국에는 사회 통념상 권장되는 것과 경계되는 것을 나열한 정도라 이를 수 있고, 孝悌와 人倫의 질서를 강조하는 윤리사상의 표명이라 정리할 수 있다.

이 공과격 말미에는 『공과격찬요』의 찬자 발문이 두 글자 낮춘 형식으로 덧붙여 있다. “공과격 좋은 본이 많으나 분류가 넓고 권질이 호변함에 왕왕 두루 다 보기 어려워 도로 완홀함이 나는 지라, 이제 태미선군 주신 바와 운곡선사가 전한 바로써, 그 인심에 유익하고 사행에 최절한 것을 취하여 벌리되, 약간 조목을 만들어 좌의 우편에 부치고, 힘써 조석에 첨시하고 자기 하루에 한 바를 낱날이 마음으로 깊이 맞추어 가서 공과 과를 기록하고자 함이니, 만일 같은 삼천공과 팔백선은 사람의 잘 방편함을 하여써 등글게 응함에 있느니라.”²⁰하고 있다. 이를 볼 때, 『공과격찬요』는 분량이 많고 번잡한 여러 공과격 문헌을 두루 참조하고서 핵심되는 부분만을 읽기 좋도록 간략하게 재편집하였음을 의미한다.

이 뒤에 다시 세 글자 낮춘 細注가 덧붙여 있는데, “<불비전공덕>과 <공과격찬요> 두 가지는 단계적이란 책에 있음에, 경신록 아래에 부쳐 인륜을 닮으면 공덕이 되고 닮지 아니하면 죄과되는 줄 알게 하노라.” 하였다. 이 글은 『경신록언석』의 언해본 찬자가 덧붙인 말로 보인다. 이로써, 『공과격찬요』와 『불비전공덕』의 두 부분은 『단계석』이라는 책에서 가져왔음을 알 수 있다. 문제는 그 “단계석”이란 책의 원명을 알 수가 없어 추후 연구과제로 돌린다. 만약 글자가 端溪石이라 한다면 중국 廣東省 端州에서 산출되는 광물질로, 좋은 베틀돌 만드는 재료를 뜻한다.

(4) 삼제군의 文武 분립과 寶誥 敬信論

文昌帝君(梓潼帝君)의 聖蹟을 담은 『南宮桂籍』(1876)에는 燕行使를 다녀온 李建昌(1852-1898)의 서문이 붙어 있다. 이에 따르면, 재동제군은 17세를 거쳐 사대부의 몸으로 태어나 功德을 廣行한 끝에, 武帝인 관성제군과 더불어 文帝로서 文武 二帝가 되어 神道說教하고 있으며, 중국에 널리 신앙되었다가 우리 동방에 이르러 차례로 제사를 받게 된 것이라 평가하였다. 이 文帝 문창제군이 설교한 陰騭文과 勸孝文 및 靈驗文의 글을 읽으면, 읽은 독자들은 모두다 敬信을 일으켜 善籍에 동시에 오르게 되니, 그 用心이 仁에 있기 때문이라 하였다. 중국에 奉使하여 다녀오면서 문창의 帝像 1

20) 『경신록언석』 중 『功過格纂要』 p.173

쪽을 받들어 오니 이제 이 서문을 집필한다고 매듭짓는다.²¹

이렇게 관성교 신관에서 문창제군은 文帝로, 관성제군은 武帝로 응위되어 文武 양립하는 구도를 보인다. 세 번째 제군인 孚佑帝君은 이 문무 구도에 포함되지 않고 대신에 凡夫에 직접적으로 現示하여 弘願과 救苦를 담당하는 化身帝君으로 포섭되어 있다. 불교의 三佛論 중 應化身佛에 대응하는 맥락을 가진다.

삼제군의 성격과 역할을 단적으로 보여주는 것이 각 제군의 寶誥文이다. 寶誥는 寶章이라고도 일컫는 도교 문서 양식의 일종이다. 처음에 神仙들의 聖意를 전달하는 글이라는 의미로 쓰이던 것이 나중에는 平仄韻律을 가진 駢文 文體로 발전하였고, 그 대다수는 歌詠형식으로 읊조리어 도교 諸神들의 수행과 공덕을 讚美하는 문서가 되었다. 寶誥의 첫 문장이 모두 “志心皈命禮”(皈는 歸)로 開頭하고서, 각 교설의 요체와 修持방법 등을 압축 은유하여 수록한다.

세 제군을 三聖으로 삼아 교설의 주체로 내세운 『三聖訓經』(1880)에는 삼제군 각각의 寶誥를 수록하고 있다.

첫째 <關聖帝君寶誥>에서 관성제군은 太上神威와 精忠大義를 지녀, 上中下 三界의 權衡을 장악하고 天地人 三才의 權柄을 관리하며, 위로 36天 星辰 雲漢을 맡고 아래로는 72地 冥幽 酆都를 관할하며, 人身 功德과 延壽의 丹書를 잡고 生死罪過와 奪命黑籍을 정하며, 天神과 群仙을 감독하는 萬靈萬聖 至上至尊 忠孝祖師의 伏魔大帝關聖帝君이자, 大悲大願 大聖大慈의 眞元顯應 昭明翊漢天尊이라 하였다.²²

둘째 <文昌帝君寶誥>에서 문창제군은 98변화의 行藏으로 현시하고 억천만 종류의 神異를 드러내어 뜻한 바대로 救劫하여 生生하니, 至孝至仁으로 儒敎와 道敎와 釋敎에 두루 공덕을 내며, 天地水 三官을 맡아 공덕이 무량하고 威靈이 莫測하니, 大悲大願 大聖大慈의 九天輔元 開化主宰요 司祿職貢舉眞君이고, 七曲靈應 保德弘仁大帝이며, 談經演敎 消劫行化 更生永命天尊이라 하였다.²³

셋째 <孚佑帝君寶誥>에서 부우제군은 玉清內相 金闕選仙의 化身으로 三敎之師가 되었는데, 五雷

21) 『南宮桂籍』 p.291 :梓潼帝君, 一十七世爲士大夫身, 廣行功德卒膺, 顯號與漢壽亭侯亞爲文武二帝, 神道說敎, 洋溢乎中國矣. 惟我東秩祀之典, 備遵華制, 尤虔奉. 武帝而獨於, 文帝未遑焉, 然竊謂神之在天, 下猶水之在地, 若所以陰庇而默佑之則, 視其人而已. 祀不祀, 非所論. … 如有吉人, 善士誦帝之號, 讀帝之書, 思所以對越於帝者, 卽此一念帝在其左右矣. … 近有里社數三人綰行, 關帝聖蹟圖誌, 既藏事矣. 又謀刊文帝之書, 以全帙浩大, 不能遽就, 乃取陰騭, 勸孝二文, 及靈驗若干則, 都爲一篇, 以付手民公, 諸一世俾, 讀者皆得起敬起, 信同登善籍, 其用心, 何謂仁矣. 建昌, 嘗奉使中國, 祇謁帝廟, 奉帝像一幃, 而歸. 今又執筆序此, 蓋以與事爲幸, 故不敢辭. 丙子 嘉平節 完山 李建昌書.

22) 關聖帝君寶誥: (志心皈命禮는 생략됨) 太上神威 英文雄武 精忠大義 高節清廉 協運皇圖 德崇演正, 掌上中下界之權管天地人才之柄, 上司三十六天星辰雲漢 下轄七十二地冥幽酆都, 秉注人身功德延壽丹書 執定生死罪過奪命黑籍, 考察諸天諸神 監制群仙群職, 德圓妙果 無量度人, 萬靈萬聖 至上至尊 忠孝祖師 伏魔大帝關聖帝君, 大悲大願 大聖大慈 眞元顯應 昭明翊漢天尊. (『경신록언석』 p.347)

23) 文昌帝君寶誥: 不驕帝境, 玉真慶宮, 現九十八化之行藏, 顯億千萬種之神異, 飛鸞開化於在在, 如意救劫以生生, 至孝至仁, 功存乎儒道釋敎, 不驕不樂, 職盡乎天地水官, 功德難量, 威靈莫測, 大悲大願, 大聖大慈, 九天輔元, 開化主宰, 司祿職貢舉眞君, 七曲靈應, 保德弘仁大帝, 談經演敎, 消劫行化, 更生永命天尊. (『경신록언석』 p.361)

之令을 管掌하고, 인간세계의 妖怪를 소탕하고, 四生六道 三界十方에 救應하지 않음이 없으며, 黃鶴樓에 올라 聖跡을 내었고, 玉清殿 내에서 丹砂를 鍛煉하며, 山崖에 芝象을 새기고 雲洞에 神蹤을 드러내며, 法文의 香火를 열고 儒敎의 梯航을 지으니, 大悲大願 大聖大慈의 開山啟敎 靈應祖師이고, 天雷上相 靈寶真人이며, 泄玄贊運 純陽演正의 警化孚佑帝君이요 興行妙道天尊이라 하였다.²⁴

이렇게 하여 三帝君 寶誥는 文武를 겸비하고 靈應을 드러내는 三聖天尊의 특성을 압축적으로 천명하여, 관성교의 교설 신위 성격을 체계화하는데 기여를 하며, 武帝로서 伏魔大帝인 관성제군과 文帝로서 弘仁大帝인 문창제군과 靈應祖師이자 靈寶真人인 부우제군의 각각이 서로 다른 역할을 담당을 하는 三位 帝君임을 극명하게 보여준다.

寶誥의 首句를 “至心皈命禮”로 시작하는 형식은 이미 불교의 禮佛의례에서 익숙하게 전승되던 바이어서 도교가 불교의 예배형식을 차용한 면을 읽게 된다. 지극한 마음으로 諸神帝君에 歸命하는 예를 올리겠다는 서원을 앞세우는 것은 관성교의 敬信 信行하는 의미를 예찬의례로서도 강화한 것임을 알 수 있다.

『삼성훈경』에 수록된 부우제군의 『求心篇』을 보면, “사람에게 마음이 있음은 하늘에 태양이 있음과 같고, 마음에 邪正이 있음은 마치 태양이 升沈하는 것과 같다. 태양이 升沈함에 따라 晝夜가 구분되고, 마음에 邪正을 따라 鬼神이 판별하는 것이니, 따라서 마음은 萬善의 원류이자 百行이 말미암아 나오는 바이다.”라고 하여, 지극한 마음이 모든 행위와 善報를 짓는 근원임을 역설한다. 그러면서 유교는 마음을 바로잡는 正心을 요체로 삼고, 도교는 마음을 보존하는 存心을 요체로 삼고, 불교는 마음을 밝히는 明心을 요체로 삼는 것이라 대비하였고, 이에 마음이 바르면(心正) 어지럽지 아니하고, 마음이 보존되면(心存) 방종하지 아니하고, 마음이 밝으면(心明)하면 解蔽하지 아니하니, 三敎가 一理라 하였다.²⁵

이렇게 삼교합일적인 토대 위에 도교적 存心の 心性論을 펼치고 있으며, 이 마음을 하나로 지켜 보존하는 것(存心守一)이야말로 諸神帝君에게 歸命하는 지극한 마음(至心)임을 寶誥 형식을 통해 역설하고 있는 것이라 하겠다.

24) 孚佑帝君寶誥: 玉清內相, 金闕選仙, 化身爲三敎之師, 掌法判五雷之令, 黃粱夢覺, 忘世上之功名, 寶劍光騰, 掃人間之妖怪, 四生六道, 有感必孚, 三界十方, 無求不應, 黃鶴樓頭留聖跡, 玉清殿內煉丹砂, 存芝像於山崖, 顯神蹤於雲洞, 闡法門之香火, 作儒敎之梯航, 大悲大願, 大聖大慈, 開山啟敎, 靈應祖師, 天雷上相, 靈寶真人, 泄玄贊運, 純陽演正, 警化孚佑帝君, 興行妙道天尊. (『경신록언석』 p.375)

25) 『三聖訓經』 p.377 <求心篇> “帝君曰: 「人之有心, 如天之有日, 心之邪正, 如日之升沈, 日升沈而晝夜分, 心邪正而鬼神判, 故心者萬善之源而百行之所由出也」. 儒曰: 「正心」. 道曰: 「存心」. 釋曰: 「明心」. 心正則不亂, 心存則不放, 心明則不蔽, 三敎一理也.”

4. 결 론

지금까지 조선 후기 관성교의 전개 과정을 살펴보면, 敬信修行에 관한 각종 關聖道書들이 18세기부터 간행되기 시작하여 조선 사회에 비유교적이고 비성리학적 수행 방식의 하나로 새롭게 확산되는 면을 살펴보았다. 19세기에 들어서면 그 간행된 경신서들의 종류도 많아지고, 무엇보다 한글 諺解本을 동시에 譯出하여 보급한다는 점에서 관성교가 대중을 위한 생활종교 성격을 지향하고 있음을 읽을 수 있었다.

양란 이후 더욱 공고해지던 성리학의 조선 사회에 비성리학적인 관성교가 전개될 수 있었던 배경으로, 첫째는 임란 때 明軍을 통해 이식된 關廟 신앙인 지라 그 再造之恩에 대한 報本事大 차원에서 수용하는 것이 尊明大義에 부합한다라는 공통된 인식이 작동하였고, 둘째는 청나라 등극 이후 燕行使를 다녀온 지식인들에 의해 요동에서 심양, 산해관, 연경에 이르는 使行 行路 주변에서 직접 목격하고 관찰한 關帝廟와 文昌廟 등의 생생한 모습이 반복적으로 기록 보급됨으로써 이에 대한 인식의 일반화를 꾀할 수 있었고, 셋째는 영정조 연간에 국가사전에 공식적으로 등재하는 과정을 거치면서 武廟로서의 기능을 關帝廟 의례에서 찾는 포용적 태도로 말미암아 관제신앙이 사회적으로 용인되는 분위기가 조성되었고, 넷째는 관성제군이 지닌 忠節保國의 기상과 문창제군이 지닌 至孝崇文의 표상 등이 오히려 자신들의 충효오륜적 유교윤리와 文治主義를 더욱 강화하는 기제임을 긍정하게 되었고, 다섯째는 한문이 아니라 諺文의 사용이 대중사회에 확산되면서 경신서들의 언해본 작업은 이러한 요구를 적극 수용하는 방식이 되었고, 여섯째는 다수의 경신서들이 고종의 왕명으로 간행되는 사례에서 보이는 것처럼 격변하는 19세기 후반의 불안한 사회를 위무시켜주는 생활종교적 성격이 강하여, 다분히 이념적인 성리학의 편향성을 보완하는 역할로 긍정되는 다원성의 확대 측면에서 읽을 수 있다.

이렇게 조선 전기 단학수련의 도교 흐름과는 또다른 경신수행의 관성도교 흐름이 조선 후기에 전개되어 조선문화의 다변성을 만들고 있었다. 한말일제시대에는 이 관성도교가 무속과 습합하고 혹은 민족종교와 결합되어 또다른 한국적 종교문화 양태를 펼치게 된다.

관성교가 견지한 주된 수행론의 방향은 대중의 敬과 信을 위주로 하는 신행적 실천론에 있다고 할 수 있으며, 관성도교의 主神인 三帝君에 대한 崇敬과 충효질서에 대한 敬愛 및 도교적 이념에 대한 信仰은 그 敬信論적 종교신행을 이끌어가는 주요 줄기라 할 수 있는 바, 이를 위한 구체적 신행 방법으로 帝君의 畫像을 직접 예배하고, 선악과보의 공과격 권선서들을 독경 신행하며, 積功積善의 가치 아래 삼제군의 표상을 자신의 삶으로 끌어안는 종교적 신행을 독려하였던 것이다. 이처럼 三界의 온갖 邪鬼를 제압하고 인간의 올바른 도덕을 覺世시키는 伏魔大帝와 지극한 孝義와 文昌을 권면하는 弘仁大帝와 대중을 救劫救難하고 修行登仙하는 孚佑大帝를 崇奉하는 관성교 신앙은 조선후기에 새롭게 변동되었던 주목할 만한 비유교적 종교문화양태라 할 것이다.

朝鮮末期閔聖教の敬信修行論

金一権
韓国学中央研究院教授

1. 序論:韓国道教史概要
2. 朝鮮末期閔聖教の成長と社会的認識
 - (1) 非儒教的閔王廟儀礼の導入と諺解本敬信書刊行
 - (2) 19世紀善陰陽教の結社的修行形式
 - (3) 閔聖教の画像礼拝的修行形式
 - (4) 燕行日記類に見える閔帝廟見聞記
3. 閔聖教の敬信修行論と功績と功過格修行論
 - (1) 閔聖教の敬信修行論
 - (2) 天尊の敬信と読経修行
 - (3) 善悪果報の功過格修行論
 - (4) 三帝君の文武分立と宝誥敬信論
4. 結論

1. 序論:韓国道教史概要

韓国史において、道教伝統は境界が明確な、つまり専門的な道士グループと信徒集団、教理体系を備えた教団道教形態をつくり上げる事ができなかったが、そうであっても儒教・仏教とは違った自然主義の側面において、心身一如ないしは脱俗向仙の世界観伝統を堅持し、各王朝ごとに時代的役割の異なる方式で韓国の宗教文化を鼎足の形での多角化に寄与してきた。

広くとらえると、三国時代は高句麗古墳壁画の華麗な天空飛仙の理想郷や、新羅の三教合一的風流教の流れに見られるように、老荘的自然主義を基盤としながら魏晉代神仙道教の脱俗昇仙を主とする飛仙道教的文化指向性を表わした。高麗道教は睿宗代(1105-1122)が福源宮という宮觀を作って三界大醮、太一大醮などの国家醮禮に没頭したように、王室と国家の多くの齋醮祈福祭儀を通じた官方道教または科儀道教の形が見られる。朝鮮前期に入ると昭格署という公的官庁を通じて制度圏の中で国家道教的性格を維持したが、16世紀初め中宗反正(1506年)によって士林勢力が主導する性理学一辺倒の崇儒理念が広まり、官房道教は消え、代わりに個人の心身修練と脱俗昇仙を追求し民族的自尊心を強化する修練的丹学伝統を追求した。

洋亂を受けた後、17世紀以来朝鮮後期社会はすべての理念の根拠と社会体制を性理学的宗法主義により再編し、この根幹が韓末日帝時代まで韓国的文化地形の土台を織り成した。この主流的文化理

念である性理学の体制の下で新しい異質な文化様態が壬辰倭乱の時、明国軍隊によって移植された閔廟信仰を通じて成長するが、19世紀頃国家儀礼次元を超えて閔聖教と呼んでも良いほどの非性理学的宗教伝統が社会的に広がる。この時期閔聖教関連の各種敬信書または勸善書が、漢文本とハングル諺解本での刊行と重刊が相次ぎ、朝鮮末期社会に道教的思惟と文化様態を生成する基地的役割をする。

このように朝鮮時代の道教の伝統は朝鮮初期の昭格署中心の官方道教から朝鮮中期の修練中心の丹学道教につながり、朝鮮末期は閔廟中心の閔聖道教に展開する流れだと要約することができる。本稿では、まさにこの朝鮮末期の閔聖道教の拡大を検討しながら、これらが追求した修行論の容貌を敬信信行論という観点で見ようと思う。

2. 朝鮮末期閔聖教の成長と社会的認識

(1) 非儒教的閔王廟儀礼の導入と諺解本敬信書刊行

壬辰倭乱の時、明国軍隊によって初めて伝わった閔王廟信仰は当時、朝鮮社会として非常に異質で非儒教的儀礼であったので、崇儒政策の総執行者でもある宣祖王としても、すぐに受け入れることができないものであった。しかし、明国への再造之恩は国家の存亡を守る事大義理であり、また当時、漢陽に駐留した名君の要請を安々と拒否することもできない問題であった。これに対し明国の軍師陳寅から致祭要請を受けた宣祖は1598年5月13日、閔羽の誕生日にあたって、一ヶ月前(4月24日)に建てた南大門の外の南閔王廟(南廟)に親行し、焼香・獻爵する閔廟親祭を初めて挙げるに至った。

当時、臣下の儒教正統主義の立場からの頑強な批判と抵抗があったが、当時、国の陰助が大きい閔公の祠堂をたてて報本する事が当然だという明国の神宗の勅命(1599年8月)を受け、新しく東大門の外に2年後の工事が終わる1601年8月、東閔王廟(東廟)を完成させた。これは朝明外交の一環であり国家廟祭の一部として公式化される。しばらくして明国が内乱で滅亡し(1644年)清国が成立すると、すぐに尊明義理と小中華論の表象として閔王廟致祭はより一層意義が格上げされた。18世紀、肅宗・景宗年間を経て英祖年間になると『国朝統五礼儀』(1744)では吉礼の中に小祀が公式に導入され、正祖年間の『大典通編』(1785)では中祀として昇格するに至る。

このように18世紀中後半、英正朝代を通じて国家祭礼に閔王廟儀礼が受容されながら、これにまつわる閔王信仰がより一層活発となる局面を迎える。正祖晩年である1795年に閔聖教の理念を入れた漢文本『敬信録』(1巻)が木版刊行され、翌年1796年にはこれをハングルで諺解した『敬信録諺釈』(1巻)が刊行される。諺解本の刊行はハングル研究家にとっても重要な資料だが、敬信信仰の大衆的拡散を指向しているという点で閔王信仰研究でも非常に注目される。また、二冊とも楊州天宝山仏巖寺蔵板で刊行されたが、これを通じて朝鮮末期仏教と道教の習合という側面を読みとれる。楊州仏岩寺¹は1631年鄭斗卿が明国使節にとして行って帰ってくる時に持ってきた『釈氏源流忘化事蹟冊板』

1) 『新增東国輿地勝覽』楊州牧伝字條によれば仏巖山に位置すると言い、『임하필기』第35巻の薛荔新志條で仏岩寺は退溪院近隣に位置すると描写しているので、仏岩山(現京畿道南揚州市별내면 화정리 797)が天宝山と呼ばれたとい

(宝物591号)を1673年に重刊、1795年には『天地八陽神呪経』を刊行するなど朝鮮末期の様々な仏書と道書を刊行したところでもある。また『日省録』の1793年2月21日と27日の記録によれば、仏岩寺の南東側4.5kmほどに位置した健元陵(太祖)と穆陵(宣祖)、元陵(英祖)等の東九陵の各祭享に使う豆腐を合同で作って上納した所で、東丘陵願刹の役割をした重要な寺社だ。

19世紀になってから、1848年には陰陽と出身中人の実学者星玉(あるいは於是齋)崔理煥(?-?)が漢文本『太上感応篇図説』(7冊、明許纜曾撰集、1655)を刊行し、4年後の1852年にはその諺解本『太上感応図説諺解』(5巻5冊)を編纂した。19世紀後半、高宗年間には非常に多くの関聖教説冊が刊行され注目される時期だが、関聖帝君の聖蹟を集めて編纂した『関聖帝君聖蹟図誌全集』(5巻5冊、清盧湛彙集)が1876年に北学派朴珪寿(1807-1876)の序文を付けて檀国顕聖殿名前で刊行され、文昌帝君を主体とした『南宮桂籍』(1巻)が1876年に、『済衆甘露』(法蓮寺法侶崔?煥他)が1877年に刊行された。1880年に登場した『三聖訓経』(1巻)と『過化存神』(1巻)は高宗名印で刊行され、『竈君靈蹟誌』(1冊)が1881年、『敬惜字紙文』(1冊)が1882年、『関聖帝君名声頃諺解』(1冊)が1883年、『関聖帝君五倫経』(1冊)が1884年にそれぞれ刊行された。

このように18、19世紀各種関聖道教説籍の刊行は性理学至上主義の朝鮮社会としては非常に異質で破格的な文化形勢だと考えられる。ただし関聖教の要諦である敬信思想が忠孝理念の顕彰に多くの重心を置く流れを見る時、あくまでも儒教的体制思想として受容されることができると面が強調されたことが分かる。これは朝鮮末期に関聖教が儒道習合の側面で容認されて広がったという様子をうかがい知ることができる。

(2) 19世紀善陰陽教の結社的信行形式

以上で考察した18、19世紀の関聖教経典は朝鮮末期道教の思想と実践様態を考察するのに重要な資料となる。周知のように、関聖教信仰は3人の歴史人物神を道教神界の上層部である帝君として崇奉し、信仰する三帝君神格を中心に置く。²

三帝君の最初は伏魔と威武の神力を持った関聖帝君であり、二番目は至孝至善の象徴である文昌帝君で、三番目は周遊救世救苦する孚佑帝君である。これらを三聖帝君で一体化して各其の神像にむかえて設壇礼拝し、この教えを人生で実践しようとする構造を持つ。関聖帝君は三国時代の関羽を指し、文昌帝君は別名梓潼帝君で東晋時代の四川省梓潼県の張育を指し、孚佑は五代宋初の道師である純陽子呂岩を指す。

高宗名印で刊行された『三聖訓経』(1880)を見ると、表紙のすぐ次に三帝君の「三聖事実」を収録しており、各其のいきさつと神格の性格を明確に提示している。最初の関聖帝君は漢代荊州都督を務めた後、関雲長、後日、聖位を證得する天勅を受け、覺世牖民し彰善瘴惡しつつ、雷霆威武し廓

うことがわかる。一方同じ『新增東国輿地勝覽』の楊州牧仏宇條では桧巖寺がある所を天宝山だと呼んでいて、現在として天歩山は仏岩山の異称であるか、楊州桧巖寺がある칠봉山の事を言ったりもすると見られる。

2) 関王信仰の展開過程と三帝君に対する崇奉作業および関聖図書の刊行状況などに対しては金一權「한말시기 도교적인 종교정체성과 삼교통합주의 흐름 : 관왕신앙의 성장과 선음줄교의 전개를 중심으로」(『종교연구』 32 집, 한국종교학회, 2003)を参照。

清妖魔するという聖徳神功を繰り広げる帝君として描写されている。二番目の文昌帝君は清国の張亜として至孝の聖位を證得し、南宮においてやはり天勅を受けて、忠孝を勤勉し、良民を勸善する帝君である。三番目の孚佑帝君は唐純陽子呂洞賓での廬山で得道した後、黄鶴樓に上がって白日上昇し天勅を受けることになったが、八極を周遊しながら凡人の弘願を多く済度し、随縁現示して救苦する不思議な功德を繰り広げた帝君だ。³

これら三帝君を信仰の中心とする体系を元に、『朝鮮道教史』（1922）を著述した李能和（1869-1943）は、宋国以来、三帝君を信奉し災祥と禍福を全て祈禳するは、仏教でもなく道教でもなく儒教でもない善陰陽教だという評価した。これに加え朝鮮の人も関聖帝を信奉し財神としてその塑像を京城鐘路の宝信閣そばに安置して市街を収め安定させていると描写し、当時のソウルの関聖信仰の姿を記述している。

李能和によると、このような善陰陽教信仰はすでに50年前の1872年頃に法蓮寺法侶崔理煥の他100人余りの漢城の人々が妙蓮社という念仏結社団体を結成して1875年までの4年間、7ヶ所の寺刹に通いながら、観音菩薩を念仏して開壇修行することによって展開したと見ている。これら結社団体は3年後の1877年冬に観音の説法修行を集めた『済衆甘露』を作り板刻する時、無相壇に降臨して教説する孚佑帝君呂純陽の序文を添付したが、それが『觀世音菩薩妙応示現済衆甘露序』となった。

このように『朝鮮道教史』に記録された朝鮮末期19世紀の善陰陽教は仏教の観音信仰と道教の三帝君信仰が結びついた道仏交渉の形態であったことを伺わせ、これらが各地の寺刹を転々としながら設壇修行して三教統合の教えを実践したということがわかる。この時、これら妙蓮社団体が設壇修行した寺刹は三角山甘露菴（1872年冬、1873年春）、湛然壇（1873年冬）、宝蓮浄室（1873年冬）、如是觀（1874年夏）、三聖菴（1874年秋）、鎮国寺（1875年春）、無相壇（1877年冬）等、ソウル、三角山近郊である。

これらが群れをなして念仏と設壇の修行形式を主とするという点で、結社的信仰団体だったと伺うことが出来るが、結社形態は村山智順の『朝鮮の類似宗教』〈관성교編〉で韓末関聖信仰をする団体で千寿社、篤誠社、月誠社、日誠社、永明社、漢明社、敬明社、忠真社など社名が入っていることは注目するに値する。東廟中心の結社が30個以上で、南廟中心の維持社も言及している。⁴

3) 關聖帝君：帝君，姓關，諱羽，字雲長。漢延熹庚子，誕于海梁常平村。仕至荊州都督，後證聖位，受天勅，與文昌孚佑兩帝君，職任開化鸞乩，宣誥徧于九垓，覺世牖民，彰善瘴惡，治兼幽明，力扶綱常，春秋道脉，直接洙泗，雷霆威武，廓清妖魔，其聖徳神功，難以彈述。

文昌帝君：帝君，姓張，諱亞，字霧。夫晉太康丁未，誕于蜀梓潼郡。性至孝爲母，吮疽，後乃以孝證聖位，居南宮，與關帝呂祖，同受天勅，開化天下，惟勉忠孝，專司科，祿通天人之交，而誘民以善，故仁溥品物，徳峻配帝，至於一十七世，九十七化之靈蹟，具在化書。

孚佑帝君：帝君，姓呂，諱巖，字洞賓，號純陽子，蒲州人也。誕於唐貞元丙子，登進士，第遇正陽子，於廬山，得道後，登黄鶴樓，白日上昇，乃奉天勅受，宣化之職，與文昌關聖二帝君，周遊八極，立度盡凡夫之弘願，故隨縁示現，救苦拔沈，其功其徳，不可思議。

統天隆運肇極，敦倫主上殿下。命印眞經，敷化八域。（『경신록언석』 p. 345-346 :태학사 영인본、『한국어학자료총서』 제 2 집, 1986)

4) 村山智順 著、최길성・장산언 共訳『조선의 유사종교』(계명대출판부, 1991), pp. 346-353

(3) 関聖教の画像礼拝的信行形式

『南宮桂籍』(1876)に序文を付けた李建昌(1852-1898)は1874年に書状官として清国に事行を行つた際に、文昌帝君の帝廟に謁見し、その画を1幅を持ってきたというが⁵、これは関聖信仰が単に位牌で神位を設位する儒教的祭礼とは違い人物神が描かれた画像を前に置いて信行する形式であることを示唆している。

これは関聖教經典が、ほとんどの三帝君の塑像や画像を前に置いて礼拝することが信行の正しい方式であることを力説しているところで、その意義を読みとれる。

関聖帝君を教説の主体とした『関聖帝君明聖經』(1855年初刊、1880年重刊)と『関聖帝君命聖書診解』(1883年初刊、1886年국한대조본重刊)で「すでに私の形状を土で作った塑像や図で描いた画像を持った者がいるならば、そばに張仙をたてるもの手に銀の矢と金の弓を持って立たせよ”(今有塑畫吾像者면 側立張仙持彈弓하라)⁶としてあり、また「神明を土で作り出し形象を画によって描く天と地の中に私のような英雄が何人いるのか」(塑神畫像乾坤內에 如我英雄이 有幾人고 하니라)⁷とあり、神象と画像の重要性を強調している。

三帝君を三聖として各其の教説を集めて収録した『三聖訓經診解』(1880)の末尾に収録された『拝心聖訓』は拝像と拝心の重要性を非常に強調し力説している。その初めに「世人拝吾、拝吾之像乎、拝吾之心乎？」と反問しながら、「拜有千拜萬拜、而不如一拜之拜。拜有一拜二拜、而果勝千拜萬拜之拜。又有無拜、而常拜者。又有常拜而無拜者。拜吾心之拜者、無拜而常拜、拜吾像之拜者、常拜而無拜也」⁸とする。これは一度、拝んでも画像でなくその中に含まれている三帝君の心を拝むことが正法であり、その心に拝む拝みは拝まずとも常に拝んでいるということだ。

続いて「視人視物、處心平等、執三畏、而立志、顧四知、而警心、普勸善言、以化頹俗、則天必賜以高位、刊出聖經、以教率土、則神必護於到處。」⁹とあるが、これは人と万物の平等な志を立て、優しい話を勧め、崩れた風俗を教化すれば天で必ず報われるという事である。そして、この三帝君の聖人經典を刊行して教えれば、行く所ごとに神明が護衛することだと伺える。

最後に「千言萬語、果然度世之津梁。一字半句、總是作聖之範圍。拜拜拜、如是拜。是名拜吾心之拜也、亦名拜天心之拜也。」¹⁰と結んでいる。三帝君聖人が話した經文こそ世の中の人々を救済する橋になることであるから、画像の外見ではなく、心深く拝んで天の心を持つことを求めている。

以上、見てきたように『陪審聖訓』は関聖教の実践様態において三帝君の画像に拝む事が重要としているが、単に外見を敬拝するのではなく三帝君の心に深く敬拝して崩れた世の中の風俗を教化し、周辺に勸善信行する事を力説する經文であると評価できる。

5) 洪允杓『太上感應篇圖說診解』(태학사 영인본 「한국어학자료총서」 제 2 집, 1986) 掲載。

6) 『경신록언석』の『명성경언해』の p. 215 診解翻訳を参照のこと。

7) 『명성경언해』 p. 234 診解翻訳が収録。

8) 『명성경언해』の『배심성훈』 p. 401, 403.

9) 『배심성훈』 p. 402

10) 『배심성훈』 p. 402

(4) 燕行日記類に見える関帝廟見聞記

関聖教の塑像ないし画像については朝鮮末期清国燕京に送った使節の使行記聞を通じて清国関帝廟の姿が朝鮮末期社会に広く知られていることが見られる。そのいくつかの事例を見てみたい。

肅宗朝の、燕京に行ってきた金昌業(1658-1721)の『燕行日記』第5冊には、1713年2月1日に北京に赴き、崇文門を出て関帝廟前に着くと、路上にテーブルを置いて関帝と仏像を描いた屏風を売っているのが描写されている。¹¹

朝鮮後期の北学派洪大容(1731-1783)の『湛軒書』外集10巻<燕記篇>は、書状官の随行軍官資格で漢陽から潘陽に行って、燕京まで行ってくる過程の使行見聞記を収録したものである。その中で遼東城を経て錦州の娘娘廟を描写があり、娘娘廟信仰が随所に崇奉されていて関仏(関聖と仏陀)信仰の次に多いと評している。娘娘は地母神として崇奉された道教の承天効法后土皇地祇を称していると思われる。そして、山海関の内外では関公崇拜が仏陀より一層に強く、小さい村でも大きい村でも必ず先に関廟からたて、塑像の高さは二人分の長さに、その前に小さい塑像がまた濃厚なナツメ色で作られていたと言う。殿内に青龍刀があり、さやだけあって刃がないことが韓国の関廟のようであると言った。この関墓の後には文昌廟があり、袞龍袍に冕旒冠を着けたままの風采と威儀が厳粛である。壁の上の榜文には「常に学び、怠惰を警戒せよ」という言葉が書かれている。山海関の内外の寺刹の中の大部分が僧侶4-5人に過ぎず、大半が怠惰な態度で、仏教が衰退していったという。これと比べ、家ごとには必ず関公神位が作ってあり、朝晩に焼香し関帝信仰の隆盛がわかる。ところが家廟をたてて先祖祭事を行う人は一度も見たことがないと言い、朱子家礼の礼法が崩れたのを切なく感じていた。¹²

冬至兼陳奏使として北京に赴いた李押(1737-?)の『燕行記事』を見ると、1777年12月18日に三台子、六渡河をすぎて中後所20里まで行った所で、韓氏の人の家で休むことになったが、店舎そばに関帝廟があって二人の使節と共に御輿から下りて見て回ったという。その建物の構造の贅沢さについて、旧遼東の関帝廟に次いで、第1門に「関帝廟」と書いており、第2門には「至聖至神」と「浩気弥空」と書いた額が見られる。第3門をすぎて「日星河嶽」と書かれた正殿に入ると、内側の龕室に関帝の塑像が鬪具に鎧を着て、上位に腰掛けた姿で安置されていたと描写している。中でも像の上に香炉がありそのそばに竹籤と占書を行っている姿が韓国の関王廟の配置と同じだといった。関帝廟霊廟の後には文昌宮があって、その宮中に文昌仙人の塑像が安置されていたと記録している。¹³

徐長輔(1767-1830)の随行人が記録した『蔚山紀程(계산기정)』もやはり燕京の事行の見聞を書いたものだが、1804年2月に、帰り道で山海関の内の北側の道にある関帝廟を見て回った話を記録している。「如日在天」と「天日丹心」という扁額があり、正殿には関帝の塑像が安置されていて、東西回廊の東側には財神を、西側には星神の神像を安置していると描写している。また、東側回廊の北

11) 金昌業(1658-1721), 『燕行日記』(9巻6冊, 1712~1713記録), 민족문화추진회, 『국역연행록선집』(4책), 1976~1982

12) 洪大容(1731-1783), 『湛軒書』(7冊, 1939発刊), 민추, 『국역담헌서』(1~5책), 1974~1975

13) 李坤(1737-?), 『燕行記事』(5巻1冊, 1777~1778記録), 민추, 『국역연행록선집』(6冊), 1976~1982

側の1間の堂宇の中に関帝の三世先祖神位が備えられていた事を記録している。¹⁴

このように18、19世紀の燕京使行記は清国の関帝廟信仰を伝える旅行談的役割をしている。燕京でも遼東、瀋陽、山海関の町角のあちこちに関帝廟が非常にたくさん建設されているということが見られるし、直接、見て回った関帝廟の中には関帝の塑像が置かれており、関帝信仰の形態が位牌だけ置く儒教的祭礼とは、はっきりと違う形式であることを示している。恐らくこのような清国関帝信仰の見聞が、朝鮮末期社会の関聖教信仰が広がる流れを助けたことになっただろうと見ることができる。英正祖年間に関廟祭礼を国家祭典として公式化する裏には、やはりこのような清国関帝廟見聞によった認識の強化が、性理学の国家である朝鮮でもこれを受け入れられる禮制範囲にまでしたと分かる。

3. 関聖教の敬信修行論と功績と功過格信行論

(1) 関聖教の敬信修行論

朝鮮末期の一番最初に登場する関聖図書である正祖晩年の『敬信録』(1795)と『敬信録診解』(1796)は関聖信仰の中心がどこにあるかを端的に見せてくれる經典である。

構成を見ると最初に、太上老君を教説を主体にした『太上感應篇』が一番前に収録されており、二番目には、文昌帝君の教説を主体とした陰騭文、勸孝文、救劫寶章、勸敬字紙文などが続く。三番目は泰山神である東嶽大帝の教説を主体として積善が多ければ回生も可能だという『東嶽大帝回生宝訓』が収録されており、四番目には、やはり勸善の根柢になる竈王信仰に対する『敬竈篇』と『兪淨意公遇竈神記』が収録されている。五番目は人間行為の功績と過失の程度により善悪の点数を付ける『功過格纂要』と職業によりお金を浪費しない功德を例示している短い『行不費錢功德例』が収録されている。¹⁵

『太上感應篇』が前面に出ず教説の最初は善悪の報応に関する問題だ。「禍福は無門だが人間が自ら行ったことには善悪の果報が後に伴う」ということだ(第1明義)。このために天地の間には罪の重さを問い、人の寿命を加減する司過神が存在し、この司過神は人々が嫌うか好むかによって評価するという点で、社会倫理的善悪論の観点から接近する性格であることを強調する。

その司過神の種類で先ず、一番最初に空の星座として常に人の頭上を回りながら人の罪を記録する三台神君と北斗神君について言及している。この二つの星座は互いに近くに位置するが、北斗は北斗七星を指し、三台は上台2星、中台2星、下台2星で構成された三台六星を言う。二番目に司過神は、いつも人の身体に憑いていて、庚申日になると天上に上がって人の罪を告げる三尸神で、三番目は

14) 徐長輔の随行人(?-?), 『蕪山紀程』(5卷5冊, 1803 동지사), 민주, 『국역연행록선집』(8冊), 1976~1982

15) 『敬信録診釋』の構成: 1. 太上感應篇 2. 文昌帝君陰騭文 3. 文昌帝君勸孝文 4. 文昌帝君救劫寶章 5. 敬竈篇 6. 文昌帝君勸敬字紙文 7. 東嶽大帝回生寶訓 8. 袁了凡先生立命篇 9. 兪淨意公遇竈神記 10. 感應篇致福靈驗 11. 印施敬信録靈驗 12. 保身立命要訣 13. 行不費錢功德例(官長 郷紳 士人 農家 百工 賣買 公門 婦人 士卒 僧道 僕婢 大衆 不費錢功德, 富貴家功德) 14. 功過格纂要

毎月の晦日に空に上り罪を報告する竈王神について言及している。(第2鑿察)

このようにこれら三台北斗神君と三尸神と竈王神が司過神の役割を受け持った代表的な三神である。これらが単純に罪だけを告げるほどではなく、その果報として人間の寿命が減ったりもするということから、司過神信仰は結局、人間の寿命論に直接的に影響を及ぼすという構造である。このように善悪行為が人間の寿命に直接的な原因として作用するという点で占星論的な善悪論だと達することが出来る。

それならば、長生きをしたい者はどのようにすれば長寿延命をすることができるか？『太上感應篇』はこれに対して、正しい道に進んで、暗い部屋でもだまさずに、徳を積んで努力を重ね、万物を愛することで、忠孝し友悌し、鰥寡孤独の人を世話して、昆虫草木を傷つけないようにし、他人の危急と困難を助け、恩恵の施しに代価を求めないことなどをいっている。(第3積善) 最も高い果報である天仙になりたければ1300の善を行い、地仙になりたければ300の善を行わなければならないと言い、計量化された積善の数値まで提示している。(第4善報)

そしてまた、この積善の種類とは比較できないほどに、数百に達する積悪の例を羅列している。こっそりと賃金や父母を軽く見て、先生に傲慢で、行為に反対して自らの無知を隠し、同学を誹謗してだまし、民を軽べつして国政を惑わし、降参する者を殺し、正しい人を左遷し、善良な人を排斥し、未亡人を虐待し、不法に賄賂をもらい、方術を出来ないようにして他人の生計を邪魔し、人が滅びることを願い、他人の成功を邪魔し、他人の財物に損害を負わせ、他人の愛を侵害し、人に恥をかかせて勝つことが好きで、無駄に木を切り、礼法にない祭りをして穀物を浪費し、他人の才能が良くてすれば押さえ込もうとする事など(第5諸悪上)と、他人を強奪し始末して、賞罰に不平を言い、天を恨み人を恨み、風雨を罵り、夜に裸でうろつき、8節気の名節に刑罰を執行し、虹を指差し、三光を指差しし、太陽と月をじろじろと見つめて、北側に向かって悪口を言い、理由なしに亀や蛇を捕らえ殺すことなど(第6諸悪下)、日常生活と社会生活と自然生活のすべての方面に発生する諸悪の行為を数え上げている。

このように詳細に一つ一つ具体的に、日常生活のすべての範囲を考察して規定する程度であるなら、閔聖教の司過神信仰ないしは功過格規範は日常の実践的生活宗教特性または社会正義を実現しようとする倫理宗教の特性を持つことだと言えることが出来る。

敬信という主題語を前面に打ち出し、閔聖図書を一括して自分たち実践論の特性としたことは、やはり同じ脈絡で理解される。敬は天地と三帝君に対する崇敬であり、君臣・両親・夫婦・兄弟・隣人に対する恭敬を指し、信はこの敬の日常実践を促して人生に内在化させる追求力となる。このような点で、閔聖教の実践的方法論を敬信修行論という脈絡で探ることができる。その善悪果報の自然法則を日常社会生活で実践することこそ最も重要な生き方であることを力説するという点で、個人の修練に関心を持つ瞑想修行論などとは違った層位の大衆的信行論という観点が著しい特性を見せていると言えることが出来る。すなわちこの敬信信行論は普通の人の人生において、天地と三帝君および人間社会の五輪秩序に対する敬信信行を徹底的に遂行することで道教的理想の人間である天仙と地仙に再び生まれ変わり人生の完成を成し遂げられる可能性があることを求める実践論である。『敬信録諺

釋』の一番最後に添付された跋文で、¹⁶「敬信録と名付けられたこの本は、善良な事を勧請してきたことを懲戒する言葉と事象を記録した本」と定義しているところ、大衆に勧善を推奨する目的で付けられた名前であることを強調している。

このような敬信信行論は禅仏教が内面の自我を悟って完成された人間になることを追求する見性修行論の指向性を持った事とは、ずいぶんと違った方向性を前面に出す流れとなる。また、丹学修練を通じて、錬鍛の完成を実現しようとする丹学道教とも全く違う流れであり、齋醮科儀という儀礼を通じて天地の交感を前に出す科儀道教とも違う流れだ。同様に社会の定義と倫理完成を追求するが、多分包括的で理念的次元で人間の正しく堂々とした道理を実現しようとする儒教的修養論とも違う流れだ。このような側面から李能和が『朝鮮道教史』で閔聖信仰中心の善陰陽教を、三教合一的であるが、仏教徒でも道教でも儒教でもない第4の何かとして評価したのだろう。

(2) 天尊の敬信と読経信行

以上までで見た『太上感應篇』は更に図説を収録した編集物に拡大された。太上感應の事例集成集に該当する『太上感應篇道説』(1848、崔理煥刊行)は敬信信仰を実際に実践して善悪果報を実証した歴史人物207人に対する人物の前に、各史実ごとに挿絵を描き込み、その内容の教訓的イメージを最大化している。

これに対する諺解本である『太上感應篇道説諺解』(5巻、1852、崔理煥諺解)は漢文原典と該当図像およびそれに対する言文翻訳を付けて刊行している。¹⁷各ストーリーに対する図象イメージを活用しているという点で、世宗朝に現れた儒教理念の生活実践書である『三綱行實圖』(1434)に対し、道教的三綱行實圖と比肩される。仁義礼智信の五常原理について5巻に分冊して、1巻(仁)には至孝、不淫、好義、宰相、大将の善悪果報があり、2巻(義)は刑官、史官、言官、養民官、3巻(礼)は大監、吏書、士人、農人、工人、商人、4巻(智)は臣道、子道、夫道、兄弟、朋友、5巻(信)は婦人、放生、戎殺、方術の場合を扱っている。どのような人物がどのような行為をして善報と悪報を受けたかを図説で提示しており大衆の倫理意識を引き出そうとしている。

諺解本『敬信録諺釋』の『太上感應篇』の末尾には字高さを一つ低くして、跋文のように付け加えて印刷した文がある。ここには感應篇を読経して信行する方式とその果報の功德を叙述してあるが、「毎日、清晨に玉皇天尊玄宮高上帝尋声赴感太乙救苦天尊九天応元雷声普化天尊玉虚師相玄天上帝金闕化身天尊、¹⁸四位の聖号を覚えて感應篇を一つずつ覚えれば、自然福祿が無量となり、行ってから2年で万罪消滅し、4年で百福がみな集まり、7年で子孫が賢明となり科擧に受かり、10年で寿命が延び、15年で万事が意のままとなり、20年で子孫が卿相となり、30年で名前が神仙の敷居に記録され、50年で天神が敬って名前が神仙の半分に広まる、どうして努力しないだろうか。」といった。

敬信の対象になる4天尊を調べると、最初に天地である三戒の最高王であり、『玉皇経』の教主

16) 『경신록언석』 p. 175-177

17) 洪允杓, 『太上感應篇圖説諺解』(태학사 영인본, 『한국어학자료총서』 제 3 집, 1986)

18) 諺解本では文語だけになっていて該当する漢文名称を探して直した。

である玉皇上帝は玉清宮に住み、全称は昊天金闕無上至尊自然妙有彌羅至真玉皇上帝である。二番目の太乙救苦天尊は大聖大慈大悲大願尋声赴感救苦救難の教主で東極青華宮に住み、三番目の『玉枢経』の教主である雷声普化天尊は空の災福と権衡を司り、掌物掌、人司生司殺する雷府の最高天神で、九天雷公と五雷(天雷、水雷、地雷、神雷、妖雷)、雷師など雷城にある雷部総兵使者を率いる。四番目の玄天上帝は北極星と北方玄武の主宰神で、北極大帝ないし真武大帝という別称があり、全称は玉虚師相玄天上帝金闕化身蕩魔天尊である。

この4位構成は宋代道教の万神譜に設立された四禦(中天紫微北極大帝、南極長生大帝、鉤陳上宮天皇大帝、承天効法后土皇地祇)とは違い、六禦(四禦に玉皇上帝と東極青華大帝が追加された構成)とも同じではない。恐らく『玉枢経』の教祖である九天応元雷声普化天尊が含まれたことから推察するに、朝鮮前期以来『玉枢経』が流入し巫俗と道仏での読経の最高経典として伝承した社会背景に関連があるとみられる。また、大衆の苦難を推し量る太乙救苦天尊が含まれたことは、閔聖信仰の拡散との関連が理解できる。要するに(これが)朝鮮後期の閔聖教修行者が主要だと認識した4位の天尊ではないだろうかと思う。

(3) 善悪果報の功過格信行論

『太上感應篇』が提示している善悪果報の勸善思想は『敬信録諺釋』の最後に収録した『功過格纂要』を通じて非常に明確な数値として換算される。これは人の理念や行為を計量化したという点で多分に道教的で計量的な算法の信行論だと言うことが出来る。

功過格を解説することを「功德と罪なる格式」と諺解し、功德の大きさを1000功から始めて、100功50功30功20功10功5功2功および白銀準一功まで羅列した。最後の白銀準一功はお金1両が100銭に該当するのでこれに対比して100銭も1功の価値を持った功德だとしている。これと反対の果報である罪過の大きさもやはり同一に1000過から始まって100過50過30過20過10過5過2過および白銀準一過まで数え上げている。¹⁹

まず、善業の功德で最も重視した千功を見ると、孝悌大節と寡婦処女の節操保存、人の死を救済すること、他人の後嗣をつなぐようにすること、老人と子供を撫養すること、借りを許すこと、他人を教化して徳を作ること、他人の大きい願いに力を貸すことを提示している。百功は人の遊離を救済すること、人の夫婦を完聚することなどで、五十功は正しくない仕事をする人の行動を直すこと、一生で牛犬を食べることに警戒すること、孤児と寡婦を保護すること、婢妾のパートナーを選んで送ることなどだ。中略して、最後の一功は救済すること薦める文を施行すること、他人の依託を破らないこと、貧乏な人を周給すること、負債を圧迫しないこと、他人の婚喪を扶助すること、服と傘と茶と菓を施すことなどを書いてある。

反対の千過は孝悌大節をやめること、寡婦と処女の節操を失うようにすること、良人をだまして娼妓を作ること、他人の骨肉を裂くこと、父母の令口を長く淹留すること、他人の後嗣を断つこと、

19) 『경신록언석』 p. 165, 「功過格纂要」を“공덕功德과 죄과되는 격식 중요한 것 모둔 말”と解説している。

子孫を放縱すること、荒っぽい風習を一隅にすること、人の願望がやかましいこと、他人の妻や娘を奪い取って妾とみなすこと、奴婢を禁錮下で婚姻させないこと、妻子に厚く両親に反駁したこと、両親の過ちを表わして孝養しないことなど。百過は淫乱な文をしずめて、人を遊離させて、人の婚姻を終わらせ、夫人を不孝なままにし、首をくくったり入水しようとしているのを救わず、妾を囲って妻を捨てることなどを列挙している。五十過は後妻を放縱させ前妻の子供を凌虐すること、他人の訴訟を妨害すること等だ。中略して、最後の一過は形勢（風水説でいう山の形と地勢）を信じ財物をだますこと、他人の財物を無駄に使うこと、罪の重さを量ること、他人の成し遂げた功德を壊すこと、凶年に米を高い値を売ることなどだ。

このように功過の大きさを1000功から1功まで分類したが、各等級間での実際の区分が曖昧で内容に弁別性を持つのが難しい点が多い。これは人間の行為自体を判別して軽量化することが実状は難解で無理なことだということを示している。内容上で概括すれば、結局は社会通念上推奨される事と警戒される事を羅列した程度だと見る事ができ、孝悌と人倫の秩序を強調する倫理思想の表明であると整理することができる。

この功過の末尾には『功過格纂要』の撰者跋文が二文字分、段落を低くした形式で加えられている。“공과격 좋은 분이 많으나 분류가 넓고 권질이 호변함에 왕왕 두루 다 보기 어려워 도로 완홀함이 나는 지라, 이제 테미선군 주신 바와 운곡선사가 전한 바로써, 그 인심에 유익하고 사행에 최절한 것을 취하여 벌리되, 약간 조목을 만들어 좌의 우편에 부치고, 힘써 조석에 첨시하고 자기 하루에 한 바를 날날이 마음으로 깊이 맞추어 가서 공과 과를 기록하고저 함이니, 만일 같은 삼천공과 팔백선은 사람의 잘 방편함을 하야써 등글게 응함에 있느니라. (原文を発見できなかった為、以下訳者による意訳：功過格には良い版本が多いが、種類が多様で巨帙であり全て見るのは難しく、かえって玩忽してしまう。その為、既に太微仙君と雲谷禪師が伝えたものから、人心に有益で邪行を抑制できるのを選んで広められ、若干の条目を作ってあちこちに送り、朝から晩まで生きたら、一日の間、自分がした仕事を、一つ一つ心から深く振り返り、功と過を記録しようと考えた。) ”としている。²⁰ これを見ると、『功過格纂要』は分量が多くて煩雑で色々な功過格の文献を広く参照して核心の部分だけを読みやすいよう簡略に再編集したものだとしている。

この後に再び三文字、段落を低くした細注が加わっているが、「〈不費錢功德〉と〈功過格纂要〉の二種類はタンゲソクという本にあり、敬信録の下で人倫を磨けば功德になり磨かなければ罪となるとわからせてくれる”とあった。この文は『敬信録診釋』の診解本の撰者が付け加えたものと見られる。これによって、『功過格纂要』と『不費錢功德』の二部分は『タンゲソク』という本から持ってきたということがわかる。問題はその「タンゲソク」という本の原名が分からないことで、今後の研究課題に回したい。もし（タンゲソクの）漢字が端溪石であるならば中国広東省端州で産出される鉍物質で、良いすずり石を作る材料を意味する。

20) 『경신록언석』の『功過格纂要』 p. 173

(4) 三帝君の文武分立と宝誥敬信論

文昌帝君(梓潼帝君)の聖蹟を入れた『南宮桂籍』(1876)には燕行使を務めた李建昌(1852-1898)の序文がついている。これによれば、梓潼帝君は17世を経て官吏の体として生まれて功德を廣行した結果、武帝である關聖帝君と一緒に文帝として文武二帝となって神道説教をし、中国に広く信仰され、我々東方まで達し次第に祭事を受けることになったと評価している。この文帝文昌帝君が説教した陰騭文と勸孝文および靈驗文の文を読むと、読んだ読者は皆、敬信をおこし善籍に同時に上がることになるのは、その用心が仁にあるためとしていた。中国に奉使してきた文昌の帝像1幅を敬うが故に、いまこの序文を執筆すると結んでいる。²¹

このように關聖教の神観において文昌帝君は文帝として、關聖帝君は武帝として擁立されており文武両立する構図を見せている。三番目の帝君である孚佑帝君はこの文武構図に含まれず、代わりに凡夫に直接的に現示して弘願と救苦を担当する化身帝君として包括されている。仏教の三仏論の中の応化身仏に対応する脈絡を持つ。

三帝君の性格と役割を端的に見せているのが各帝君の宝誥文で、宝誥は宝章とも称する道教文書様式の一つである。初めに神仙の聖意を伝達する文という意味で書かれたことが、後には平仄韻律を持つ駢文文体に発展し、その大多数は歌詠形式で口ずさむことで道教諸神の實行と功德を賛美する文書となった。宝誥の最初の文章が皆「志心皈命禮」(皈とは帰)で始まり、各教説の要諦と修持方法などを圧縮、隠喩して収録している。

三帝君を三聖として教説の主体として前面に出した『三聖訓経』(1880)には三帝君それぞれの宝誥を収録している。

まず「關聖帝君宝誥」で關聖帝君は太上神威と精忠大義を持ち、上中下の三界の権衡を掌握し天地人の三才の権柄を管理し、上に36天の星辰雲漢を引き受け、下で72地の冥幽酆都を管轄し、人身功德と延寿の丹書を捉え、生死罪過と奪命黒籍を定め、天神と群仙を監督する万靈万聖、至上至尊、忠孝祖師の伏魔大帝關聖帝君である、大悲大願、大聖大慈の眞元顯應昭明翊漢天尊といった。²²

二番目の「文昌帝君宝誥」で文昌帝君は98変化の行蔵として顕示し、億千万の種類神位を表わし、意図したことのままに救劫して生生する。そして至孝至仁で儒教と道教と釈教にあまねく功德を出し、天地水の三官を引き受けて功德が無量で威靈が莫測し、大悲、大願、大聖、大慈の九天輔元開化主宰する司祿職貢舉眞君で、七曲靈應保徳弘仁大帝である、談經演教消劫行化更生永命天尊といっ

21) 『南宮桂籍』p. 291 :梓潼帝君、一十七世爲士大夫身、廣行功德卒膺。顯號與漢壽亭侯亞爲文武二帝、神道説教、洋溢乎中國矣。惟我東秩祀之典、備遵華制、尤虔奉。武帝而獨於、文帝未遑焉、然竊謂神之在天、下猶水之在地、若所以陰庇而默佑之則、視其人而已。祀不祀、非所論。… 如有古人、善士誦帝之號、讀帝之書、思所以對越於帝者、卽此一念帝在其左右矣。… 近有里社數三人録行、關帝聖蹟圖誌、既藏事矣。又謀刊文帝之書、以全帙浩大、不能遽就、乃取陰騭・勸孝二文、及靈驗若干則、都爲一篇、以付手民公、諸一世俾、讀者皆得起敬起、信同登善籍、其用心、何謂仁矣。建昌、嘗奉使中國、祇謁帝廟、奉帝像一幀、而歸。今又執筆序此、蓋以與事爲幸、故不敢辭。丙子 嘉平節 完山 李建昌書。

22) 關聖帝君寶誥:(志心皈命禮は省略する) 太上神威 英文雄武 精忠大義 高節清廉 協運皇圖 德崇演正、掌上中下界之權 管天地人才之柄、上司三十六天星辰雲漢 下轄七十二地冥壘幽酆、秉注人身功德延壽丹書 執定生死罪過奪命黒籍、考察諸天諸神 監制群仙群職、徳圓妙果 無量度人、萬靈萬聖 至上至尊 忠孝祖師 伏魔大帝關聖帝君、大悲大願 大聖大慈 眞元顯應昭明翊漢天尊。(『경신록언석』 p. 347)

た。²³

三番目の「孚佑帝君宝誥」では、孚佑帝君は玉清内相金闕選仙の化身として三教之師になったが、五雷之令を管掌と、人間世界の妖怪を掃討し、四生六道三界十方に救応しないことがなかった。そして黄鶴楼に上って聖跡を出し、玉清殿の中で丹砂を鍛煉し、山崖に芝象を刻んで雲洞に神蹤を表わし、法文の香火を開いて儒教の梯航を作った。大悲大願大聖大慈の開山啟教 靈應祖師で、天雷上相 靈寶真人であり、泄玄贊運純陽演正の警化孚佑帝君が興行妙道天尊といった。²⁴

このようにして三帝君宝誥は文武を兼ね備えて靈応を表わす三聖天尊の特性を圧縮させて明確にし、闕聖教の教説の神位性格を体系化するのに寄与した。武帝としての伏魔大帝である闕聖帝君と、文帝としての弘仁大帝である文昌帝君と、靈應祖師であり靈寶真人である孚佑帝君のそれぞれが、それぞれ違う役割を分担をする三位帝君であると克明に見せている。

宝誥の首句を「至心皈命禮」で始める形式は、すでに仏教の礼仏儀礼で馴染み伝えられ、全くもって道教が仏教の礼拝形式を借用したというのを読みとれる。 限りない気持ちで諸神帝君に帰命する礼を上げるといふ誓願を前面に出すのは、闕聖教の敬信信行する意味を礼賛儀礼でも強化したといふことがわかる。

『三聖訓經』に収録された孚佑帝君の『求心篇』を見ると、「人に心があるということは空に太陽があるということと同じで、心に邪正があるということはあたかも太陽が升沈するようなものである。太陽が升沈するのにともない昼夜が区分されて、心の邪正によって鬼神を判別するので、心は万善の源流であり百行が因って出るところである」といって、限りない心がすべての行為と善報を作る根源であることを力説する。それと共に儒教は心を正す正心を要諦とし、道教は心を保存する存心を要諦とし、仏教は心を明らかにする明心を要諦とすることだとし、これに対し心がきちんとしていれば(心正)乱れていなくて、心が保存されれば(心存)わがままでなくて、心が明るければ(心明)解蔽しないので、三教が一理だといっている。²⁵

このように三教合一的な土台の上に道教的存心の心性論を展開し、この心の一つで守って保存すること(存心守一)こそ、諸神帝君に帰命する限りない至心であると、宝誥形式を通じて力説しているのだといえる。

23) 文昌帝君寶誥：不驕帝境，玉真慶宮，現九十八化之行藏，顯億千萬種之神異，飛鸞開化於在在，如意救劫以生生，至孝至仁，功存乎儒道釋教，不驕不樂，職盡乎天地水官，功德難量，威靈莫測，大悲大願，大聖大慈，九天輔元，開化主宰，司祿職貢舉真君，七曲靈應，保德弘仁大帝，談經演教，消劫行化，更生永命天尊。（『경신록언석』 p. 361）

24) 孚佑帝君寶誥：玉清内相，金闕選仙，化身爲三教之師，掌法判五雷之令，黃粱夢覺，忘世上之功名，寶劍光騰，掃人間之妖怪，四生六道，有感必孚，三界十方，無求不應，黃鶴樓頭留聖跡，玉清殿内煉丹砂，存芝像於山崖，顯神蹤於雲洞，闡法門之香火，作儒教之梯航，大悲大願，大聖大慈，開山啟教，靈應祖師，天雷上相，靈寶真人，泄玄贊運，純陽演正，警化孚佑帝君，興行妙道天尊。（『경신록언석』 p. 375）

25) 『三聖訓經』 p. 377 <求心篇> “帝君曰：「人之有心，如天之有日，心之邪正，如日之升沈，日升沈而晝夜分，心邪正而鬼神判，故心者萬善之源而百行之所由出也」。儒曰：「正心」。道曰：「存心」。釋曰：「明心」。心正則不亂，心存則不放，心明則不蔽，三教一理也。”

4. 結論

ここまで朝鮮末期閔聖教の展開過程を見ながら、敬信修行に関する各種の閔聖道書が18世紀から刊行され始め朝鮮社会に非儒教的で非性理学的実行方式の一つとして新しく広がる側面を調べた。19世紀に入ると、その刊行された敬信書の種類も多くなり、何よりハングル諺解本を同時に訳を出して普及させるという点で閔聖教が大衆のための生活宗教の性格を指向していることを読みとることができた。

洋亂以後、より一層公告された性理学の朝鮮社会に非性理学的な閔聖教が展開することができた背景には、先ず壬辰倭乱の時、明軍を通じて伝わった閔廟信仰での再造之恩に対する報本事大の次元で受け入れることが尊明大義に符合するという共通した認識が作用した。二番目には清国の登極以後、燕行使となった知識人によって遼東から瀋陽、山海関、燕京に達する使行路周辺で直接見て観察した閔帝廟と文昌廟などの生き生きした姿が繰り返し記録、普及することによって、これに対する認識の一般化が試みられた。三番目は英正祖年間に国家祭典に公式に登載する過程を経て、武廟としての機能を閔帝廟儀礼に求める包容的態度によって閔帝信仰が社会的に容認される雰囲気醸成された。四番目には閔聖帝君が持った忠節保国の気像と文昌帝君が持った至孝崇文の表装などがかえって自分たちの忠孝五倫的儒教倫理と文治主義をより一層強化するしくみであることとして肯定することになったり、五番目には漢文でなく諺文の使用が大衆社会に広がりながら敬信書の諺解本作業はこのような要求を積極的に受け入れる方式となった。六番目には多数の敬信書が高宗の王名で刊行される事例に見られるように、激変する19世紀後半の不安な社会を慰める生活宗教的性格が強く、多分理念的な性理学の偏向性を補完する役割として肯定される多元性の拡大の側面から読むことができる。

このように朝鮮前期の丹学修練の道教の流れとはまた異なった敬信修行の閔聖道教の流れが朝鮮末期に展開し朝鮮文化の多弁性を作っていた。韓末日帝時代にはこの閔聖道教が巫俗と習合あるいは民族宗教と結びつき、また他の韓国的宗教文化様態を展開させることになる。

閔聖教が堅持した主な修行論の方向は大衆の敬と信を主とする信行的実践論にあるといえる。閔聖道教の主神である三帝君に対する崇敬と忠孝秩序に対する敬愛および道教的理念に対する信仰はその敬信論的宗教信行を導いていく主幹だといえる点、そしてこのための具体的信行方法として帝君の画像を直接礼拝し、善悪果報の功過格閔聖書を読経、信行しながら、積功積善の価値の下で三帝君の表象を自身の人生として含みこむ宗教的信行を促したのだ。このように三界のあらゆる邪鬼を制圧し人間の正しい道徳を覚世させる伏魔大帝と、限りない孝義と文昌を勤勉する弘仁大帝と、大衆の救劫救難と修行登仙する孚佑大帝を崇奉する閔聖教信仰は、朝鮮後期に新しく変動した注目に値する非儒教的宗教文化様態と言えよう。

富士信仰与治愈养生

城崎阳子
日本国学院大学

1. 序言

“宗教”、“信仰”必须伴随人的存在，否则是无法开展的。除了“信仰心”这种看不见的因素之外，“现世利益”也是在人与“宗教”和“信仰”之间建立纽带的重要原因，“现世利益”的一个典型就是通过“治愈”或“养生”来延长寿命。

富士信仰是以灵山为对象的山岳信仰（修验道）的一种，主要活动范围在江户，可以说已经成功实现了民众宗教化。本文将从作为“现世利益”的“治愈、养生”这个视角出发，来重新探讨富士信仰的历史发展。

2. 富士信仰的历史与通过现世利益实现民众宗教化

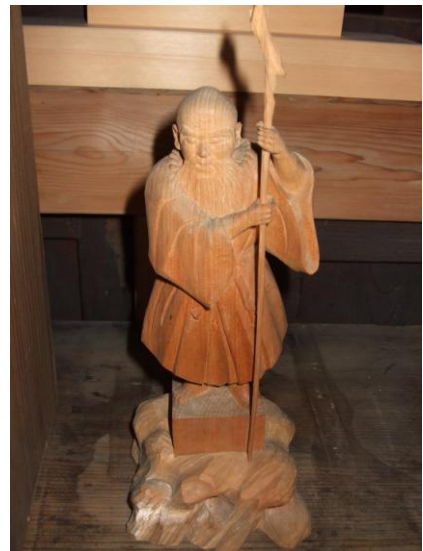
（1）《富士山缘起》中的“富士山涌出谈”

根据介绍富士信仰由来的《富士山缘起》记载，人王六世孝安天皇在位时期，天地鸣动，七天七夜后涌现出了富士山。由于这一年是庚申年，所以在富士信仰中将庚申年定为“御缘年”。

在富士山周边各处修建浅间神社据说是因为富士山经常喷发。另外，据说现在供奉的神是日本神话中的大山积神的女儿——木花之佐久夜毘壳¹，不过由于年代久远已无法确证。

（2）开山祖师角行藤仏

富士信仰的开山祖师角行藤仏小名“竹松”，天文10（1541）年生于肥前国长崎。永禄2（1559）年入门修验道，在神的启示指引下前往富士山，在西山麓的名为“人穴”的溶洞中进行了一千天的大修行，修行内容是持续站立在一根一寸五分长的木头上。在最后一天修行满愿后，被仙元大菩萨授予“角行东觉”的修行



角行的像（御师・筒屋收藏）

1) 竹谷鞠負《富士山の祭神論》盐田书院，2006年。

称号和“神授的咒语（文样）”——“御身拔”，从而开创了以救济众生为目的的富士信仰²。另外，据说在修行过程中出现三只猴子，给角行提供食物和水。以此为缘，富士信仰就非常尊重猴子，视之为神的使者。值得注意的是这件事与神话中把富士山涌现的那一年定为“庚申年”、“御缘年”的表述是吻合的。

元和6（1620）年7月，江户流行起一种名为“つきたおし”的怪病。角行带两名弟子来到江户，通过“ふせぎ”治好了得病的患者。“ふせぎ”也是“神授的咒语（文样）”，角行从神那里获赐的各种“咒语”由富士讲的信徒们通过一种名为“おがみ”的仪式口传下来，留存至今。

由于角行在江户举行“ふせぎ”，富士信仰为很多人熟知，同时如下文所提到的，“ふせぎ”后来演变为“治愈”疾病的“ふせぎ”。

（3）村上光清、食行身禄

角行死后，弟子们移居到江户，富士信仰在江户扎下根来。第四代传人月行口（曾十月）仲更加致力于富士信仰的民众宗教化³。月行厌恶正统派，试图另创门派⁴，食行身禄（伊藤伊兵卫）继承了他的这个意愿。

食行身禄于宽文11（1671）年出生在伊势国一志郡下川上的一个村庄。天和3（1683）年13岁时随叔叔富山清兵卫来到江户经商，发了大财。元禄元（1688）年投奔到在日本桥银町经营烟草店的月行口（曾十月）仲门下。当时月行45岁，食行17岁⁵。食行身禄在宝永6（1709）年开办讲学，但是在正德3



富士讲的先达和讲员正在做焚烧法事（丸藤宫元讲社）

（1713）年与第六代传人村上光清（村上三郎右卫门）之间发生了派系斗争，这就是所谓的身禄派和村上派。身禄写就了一部阐述师父遗志的《一字不说之卷》，并舍却全部财产，在讲学时展示出自己专心于修行的姿态，于是江户小传马町的藤条屋主人村上光清转投到富士北口浅间神社门下。可以说这两人的登场在富士信仰中具有“中兴之祖”的意义。

2) 富士讲的秘传书中有一部名为《御大行の巻》，是关于角行的传记。根据岩科小一郎在《富士講の歴史》（名著出版，1983年）中的说法，至今还没有发现过原典，传写本的年代也追溯不到元文年间（1736~1749），因此一般认为是后世之作。不过，这里提到的角行传记中记载了很多关于角行开创富士信仰的事迹，所以富士信仰中也有不少宗教活动是以此为依据的。

3) 城崎阳子「富士に祈る」4《高尾山报》2010年9月。

4) 《一字不说之卷》中有详细介绍。

5) 喜多村信节的《嬉游笑览》（江户后期的随笔）当中有一段文字介绍了食行在这个时期的经历。据说食行当时的工作是当街卖油，从来不收穷人的钱，所以自己也一穷二白。后来到死也没能还清欠油商山崎屋的钱，对此一直耿耿于怀的他在死后通过解救山崎屋的一场大火来偿还了这份恩情。可以说这是“食行传说”的一个版本。

(4) 食行身禄去世（日文为“入定”）

享保18（1733）年，身禄在富士入定，让近世时期的富士信仰更加闻名于世。享保15（1730）年9月，为了抑制多年来一直持续的米价下跌，勘定奉行命令米商高间传兵卫等人买断上方的米。但是，正当江户的米价得到调控的时候，享保17（1732）年秋天，以西国为中心发生了大饥荒。各国（此处的国指的是日本国内各藩领地）纷纷向关西地区运米施救，结果江户米价暴涨。享保18（1733）年1月，饥饿难耐的江户民众对米商高间传兵卫发起了暴动，这就是历史上的“高间骚动”。目睹了一系列骚动的食行为了通过“おふりかわり”废除士农工商的封建制度、建立四民平等，于享保18年2月决定“入定”。

(5) 富士塚的修建

身禄死后，他的弟子们纷纷建立名为“同行”的组织，招募信徒。“同行”后来改名“富士讲”，成为了向社会推广富士信仰的根据地。当中最有名的是身禄的弟子高田藤四郎，他于安永8（1779）年首次修建了富士塚。位于水稻荷神社内（新宿区西早稻田）的这座富士塚修建规模庞大，由此可见藤四郎的富士讲拥有深厚的信仰基础。

富士信仰以攀登富士山为最终目的，据说修建富士塚的理由是“为了满足无法亲身攀登富士山的女人孩子”。另外，富士塚是富士山这个信仰对象的具体体现，参观和攀登富士塚有助于加深对信仰的理解和推广普及。因此富士塚在推广富士信仰方面发挥的作用很大。后来到了江户后期，富士塚的修建更加流行起来⁶。

(6) 胎内窟的发现与胎内行

另外，高田藤四郎发现“胎内窟”、从事的“胎内行”也是促进富士信仰民众宗教化的一个原因。

安永元（1771）年六月十五日清晨，高田藤四郎在神的启示下发现了“船津胎内”，地点位于瑞云升起的前方。以“船津胎内”为代表的“胎内窟”是富士山喷出的熔岩吞噬树木后冷却凝固下来时形成的天然洞窟，洞窟的内部与女性的胎内非常相似，因而取了“胎内窟”的名字。在胎内窟中进行的“胎内行”也通称为“胎内潜”，各讲社在参拜时都会顺便到“胎内窟”进行“胎内潜”。

比如，东京都武藏村山市保存的富士讲文书中的嘉永6



吉田的胎内窟

6) 城崎阳子「富士に祈る」16《高尾山报》2011年9月。竹谷鞠负认为，食行身禄在“先状”中意图修建“东身禄山”作为江户市内的圣地，藤四郎实现了师父的这个想法（《富士塚考》岩田书院，2009年）。

(1853)年部分有如下记载:

嘉永六戌午七月二日外出登山,同行四人(中略)。四日登山,入体内,下马歇脚,从壺鸟居启程登山。

可见在登山参拜前,信徒们先“入体内”,进行了“胎内潜”⁷。从前后的表述和形成来分析,无疑这个“体内”指的就是藤四郎发现的“船津胎内”。

一直以来,修验道的入峰修行都有一种“轮回转世”思想,认为沾染过世俗的人一旦死后会再次回到母体内,然后转生为具有佛性的人⁸。富士信仰中的“胎内潜”的来源也是修验道的这种“轮回转世”思想。“胎内潜”这种信仰仪式需要修行者穿上过膝的草鞋,弯下身子在漆黑的胎内窟中摸索前行,由此获得“再生”。同时,为获得“再生”而进行的“登拜”被称为“禅定”。

此外,据说修验道的入峰修行满愿时还有一种仪式,修行者需要喝一种叫做“ちち”的粥⁹。这种粥相当于富士信仰中讲的“乳”,还需要进一步探讨。不过根据上述事实来看,把它作为一种解释也未尝不可。

富士信仰的“乳”是胎内窟中一块形似人类乳房的奇石,从这块奇石上滴落的水也叫做“乳”。据说把这些水带回去给孕妇服用的话有助于产后哺乳,保证安全产子。如下所述,这种行为也属于富士信仰中的“治愈”、“养生”等范畴。

(7) 讲组织及其运营

富士信仰中最大的“修行”是“富士登拜(禅定)”。“富士讲”是举行这种“登拜行”的民众组织,主要由先达、讲元、世话人三种人来主持。除了每个月进行名为“月拜”的例行祭祀之外,还要在一定年限内的每个月支付攀登富士山所需的费用。期间,每年夏天通过抽签决定攀登富士山的人选,先达带领抽中的人前往攀登。全体讲员在登山结束后决算,募集新的讲员,这就是讲组织的运营步骤。

值得一提的是,先达在登山33次后才能成为大先达。大先达手下配有小先达、胁先达,小先达能够独立开讲后,才能得到讲印,获取传教许可,这叫做“枝讲”。富士讲由于枝讲的分裂而逐渐增加,天保年间(1830~44)达到了“江户八百八十讲”。



身禄入定的地方・乌帽子岩

7) 「不二山登山记录/信心诸神诸菩萨仏参登山/拜御神」(武藏村山市保存的小川家文书)

8) 宫家准《修验道辞典》东京堂出版,1986年。

9) 高尾山药王院的中原秀英大师的说法。

（8）幕府的禁令与不二道

针对富士讲的兴旺，宽保2（1743）年以来，幕府经常下达禁令。禁令的内容各式各样，其中宽政7（1795）年的禁令文写到“富士讲不得拉帮聚众，让俗家之人穿修行衣服，手持铃铛念珠，在各家门前唱祭门，为病人做加持祈祷，分发护符……”，可见富士讲的集团性、修行者的仪表、加持祈祷等行为都成为了禁令的对象¹⁰。

在这种社会状况下，武藏国鸠谷的商人小谷禄行三志将身禄的说教融合为思想，开始在江户北郊的农村宣扬“不二道”¹¹。

三志倡导的“不二道”富士信仰以“助人信心”为核心，加强了道义上的意义。“助人信心”是对角行针对应仁之乱以来的乱世发起“治国济民祈愿”的富士信仰这种根本思想的重新解释。自角行以来通过举行“拝み”（加持祈祷）和分发“ふせぎ”（护符）来实现现世利益的这种方式在实现了“太平”的江户时期已经失去了说服力。三志把一边践行“孝行”、“家庭和睦”、“光大家业”，一边通过勤俭节约省下来的钱助人为乐的行为称为“助人信心”，大力奖励推行。具体来说，实施了名为“土持”的道路修建、开辟河道、新路开凿等工作。此外，三志还把向神祈祷、学习并践行神所期望的生活方式称为“直愿”，把依靠富士讲先达们的“おがみ”和“ふせぎ”获得利益的做法称为“影愿”，他认为通过实践“直愿”才能得到神的加护。

不二道为了信仰得到公认，经常发起直诉，并且还倡导政治改革，因此嘉永2（1849）年，幕府禁止了包括不二道在内的富士讲。不过当时已是幕府末期，禁止令下达几年后，江户幕府也走向了瓦解。

（9）明治维新与富士信仰

明治维新后，新政府出台了神道国教化政策。在教部省任职的宍野半在明治6（1873）年成为富士浅间神社司宫，为了让富士信仰作为神道的一派留存下来，同年兴办富士一山讲社，将各地的富士讲收入麾下。并与在关东南部农村积极开展传教活动的富士讲之一——丸山讲联手，于明治15（1882）年创立扶桑教¹²。

然而，把富士讲整合为神道的一个教派并非那么容易。因为“おがみ”、“ふせぎ”往往被视为“邪信、邪教”而遭到讽刺、排斥，为了延续富士信仰，就必须舍却其作为民众宗教所内含的这些“现世利益”。换句话说，为了实现富士信仰的神道化，就必须舍却其作为民众宗教的一面。

（10）第二次世界大战与富士信仰

第二次世界大战给明治维新以后的富士信仰以及支撑其信仰的富士讲组织带来了毁灭性的打击。尤其是以东京（江户）为中心推广的富士信仰，信徒们因为战争流离失所，无法再继续维持开讲。昭和40年代（1965-75）的经济高度成长时期，作为信仰标志的富士塚遭到破坏或被迫迁移的现象对于讲的延续也产生了致命的影响。

10) 《御触书集成》岩波书店，1936年。

11) 城崎阳子「富士に祈る」11-12《高尾山报》2011年4月-5月。

12) 城崎阳子「富士に祈る」29-37《高尾山报》2012年10月-2013年6月。

2. 见于节日活动中的富士信仰的治愈与养生

(1) 胎内祭



富士山体内巡之图
(北口本宫富士浅间神社保存)

从山岳信仰中派生出来的富士信仰体现在今天的各种活动中，每年4月29日在吉田胎内举行的“胎内祭”就是其中之一。这项活动由富士吉田的御师团掌管，在举行完神社祭祀的祭礼后，由富士讲的先达们进行“焚烧活动”。

另外，关于前述的胎内行中的“乳”信仰，五云亭贞秀的“富士山体内巡之图”（安政4<1857>年）当中是这样描绘的：

“乳の色白くかたまりたることく”（白色的乳水凝结成块状）、“乳をはら帯にうけとめかわかす”（把乳水放到腹带中晾干）、“はら帯は持ちかへりて”（把腹带带回去）、“さんふのたすけにかす又ちちなき人にかす”（提供给产妇或没有奶水的人）、“ちち少なきひとはら帯を水にうつしのむ”（奶水少的人把腹带溶入水中饮用）。有人认为这种胎内窟的“乳”信仰与“子安信仰”发生了习合¹³。

胎内行以“轮回转世”为目的，但其思想体现的是“分娩”，所以同时还具有很多关于分娩育儿的信仰，比如如果向“焚烧”祈愿的话就可以确保孩子幸福安康，产妇用腹带将火遮住的话就可以确保安全分娩等等。

(2) 初申祭

五月五日举行的初申祭来源于富士山涌现于“人王六代孝安天皇时期”的传说，供奉申的神像。关于富士山与猴子的关系，来源于前述的角行的故事。

这些猴子带来的是一种叫做“御肉”的菌类和名为“五味子”的生长在高山上的树木果实。这些食物有益于强身健体，实用“御肉”或“五味子”可以产生“延年益寿”的效果。



胎内树的样子

13) 山本志乃「富士の聖地と洞穴—「人穴」と「御胎内」にみる近世庶民の信仰と旅—」《富士山と日本人の心性》（岩田书院，2007年）收录。

(3) 开山祭・七富士参拜

“开山祭”是开辟富士山的活动。现今一般从6月30日的前夜祭、开辟御道开始，直到7月1日当天的开山祭为止。这项活动结束后，就可以登拜富士山了。这一天，在东京都内及其近郊的浅间神社和富士塚也大多会举行仪式。

另外，在这一天还会举行参拜与讲有缘的寺庙和附近的“枝讲”富士塚的“七富士参拜”活动。“七富士参拜”是为了确认与自己所属富士讲的渊源，同时加强各讲之间的合作。



七富士参拜（小野照崎神社・台东区）

(4) 富士登拜

“富士登拜”是富士信仰中最大的修行，各讲社都会举行。在“登拜”之前，首先进行名为“立拜”的安全祈愿。具体来说说是进行“焚烧”，用登拜时将要穿着的“行衣”盖住火焰来祈祷出行安全。关于登拜的路线，在现今主要是首先参拜五合目的小御岳神社，然后从北口登山道上去，因讲社不同可能略有区别。途中顺便参拜供奉八大龙王的“龟岩”和身禄入定的地点“乌帽子岩”等圣地，然后在八合目

附近住一晚，次日早晨拜过御来光后登上山顶。在山顶绕行一周，叫做“钵巡”，最后拜过“释迦的割石”和“金名水”、“银名水”后下山。“金名水”和“银名水”是所谓的灵水，据说喝下用这种水煮的茶可以延年益寿，另外“焚烧”加持祈祷中使用的“焚烧符”和法师颁布的“ふせぎ”都是用这种灵水写的。

在登拜时，富士山上吹过的风称为“御山的御息”，下的雨称为“御山的御垂（也叫汗或者泪）”，这是将富士山比作人，让信徒们心怀崇敬之情，这也是富士信仰在民众教化上的一个特点。



吉田的火祭祀 在火把前举行焚烧祭祀

(5) 闭山祭・火祭祀

富士山的登拜时间非常短，每年7月1日开山后，8月26日、27日的一两天期间举行闭山仪式。把位于山麓富士吉田镇上的北口本营富士浅间神社的祭祀神请

到旅所，沿路举行焚烧火把的“火祭祀”。这个火祭祀起源于日本神话中的“木花之佐久夜毘壳”的火中出生传说。据说把燃烧后的火把带回家挂在门口或厨房里的话可以预防火灾。

次日，从旅所出来到镇上游行，举行把祭祀神请回神社的“すすき祭り”。“すすき祭り”中使用的“すすき”是御币的一种。

（6）星祭・冬至

这项活动的内容是驱除一年中积攒下来的污秽，把“星（自己的星宿）”交给“神”保管，以讲社为单位分别进行。据说这个“星”在下一年的节分时可以“更新并归还”。在富士信仰中，一年之初为立春，从冬至到立春之间的时间相当于“灵魂的冬天（生命的再生与复活）”，这个期间属于辟邪时段。

（7）节分祭

庆祝新年，从“神”那里获得“新的”星星。

3. 作为民众宗教的富士信仰——以治愈和养生为中心——

富士信仰在江户时期作为民众宗教渗透到了一般大众当中，主要原因是教义浅显易懂，并且可以产生看得见的效果。其中，被称为“御歌”的教诫歌的存在和高识字率可以说是促进富士信仰民众化的最关键因素。另外还包括“治愈”和“养生”的具体例子。“おがみ”、“加持”、“ふせぎ”等看得见的祈愿也给本文所探讨的“治愈、养生”的视角提供了很多启示。

（1）御歌中的说教

通过“歌”的形式来进行民众教化是促进富士信仰民众化的原因之一，一些“治愈”和“养生”的例子也运用了这种民众教化方法。例如下面的一首“火伤咒”。

亀岩の水の国の火傷なり雲井に近き富士の白雪
何所まで火防風雨の守護なればかけつけたまへ今日の聞神
火傷せばうむな腫るるな傷つくな高野の奥の玉川の水
火の元へ身禄入定北行の教えをうたふ富士のひとふし

这些和歌的大意是，面向富士山供奉一杯清水，一边唱着上面的歌一边用这杯水念诵咒语。

另外，关于前述的胎内行的“乳”，也流传下来一首和歌，名为“出乳的御神歌”。

子を持ちて養ふためのちゝの道めぐみの露にいかでもるべき

这首歌要重复唱三次。这些歌的原型都作为“神授的咒语”记载于富士信仰的“お伝え”中，值得注意的是采用“和歌”的表现形式是为了诵唱方便，容易记忆¹⁴。

(2) 与民间信仰习合的治愈和养生

富士信仰中的治愈和养生等问题是与传教表里一体的。看一看前述的胎内行等例子就可以知道，这些是发展成为民众宗教所不可或缺的要素。

例如，被称为“盐加持”、“御身被”的这些为驱除污秽的加持祈祷以及“ふせぎ”等护符的颁布就是这一点的具体体现。

在医药供给不充足的时代，这种“现世利益”是民众们热切期望的，可以说富士信仰巧妙地利用这一点推广了自己的信仰。以下，列举“治愈”“养生”的具体例子。



盐加持

①盐加持

“盐加持”指的是在进行“焚烧”时不使用“火坛”，而是铺上盐点燃线香护摩，焚烧结束后用布把盐包起来擦在身上的行为。擦拭在人身体感觉不适的部位，从而治疗疾病。

②御身被

在富士信仰中会诵唱写有称为“お伝え”的“神授咒语”的文书，进行各种“修行”，通过“お伝え”来减轻患部的痛楚，治疗疾病。

③御师与ふせぎ

“御师”在各登拜口为讲社前来登拜的人安排住宿，作为职业宗教者在登拜时提供各种方便。富士讲一般会指派特定的御师负责住宿，由御师决定时间，寻访关东一带的讲社，维系纽带。

“ふせぎ（富势喜）”是护符的一种，服用后可以达到治病的效果。角行及其弟子们当初发放过“ふせぎ”，不过随着时代的推移，“ふせぎ”的发放变成了“御师”们的职业。

“ふせぎ”将一定数量的“参”字排成一行制作成纸片，以十张为一组，用写有“御富势喜”的纸包上后发放。在有人生病或分娩时将这些“参”字切碎用水喝下后会产生相应效果¹⁵。此外还有御师独

14) 《富士山吉田口御師の住まいと暮らし—外川家住宅学術調査報告書—》富士吉田市教育委员会，2009年。

15) 岩科小一郎《富士講の歴史》名著出版，1983年。



百日咳のふせぎ
(富士吉田市历史民俗博物馆保存)

自发放的护符，不同御师发放的护符效果也不同¹⁶。比如富士吉田口的御师“外川家”专门治疗“百日咳”，在八分四角的纸片上写上日本神话中的造化三神的名字，用红、黑两种墨在“参”字上反复涂抹，因为他们认为“神的名字越模糊不清越好”¹⁷。

4. 结语

以上从富士信仰中的“治愈、养生”这个角度重新探讨了富士信仰的历史和现行的节日活动。从富士信仰以“ふせぎ（护符）”来治愈“つきたおし（流行病）”的故事可以明显看出，其作为民众宗教的发展过程与“现世利益”是表里一体的。并且还通过“御歌（教诫歌）”的形式推广，以“おがみ”等具体的方式来传唱实施。

作为民众宗教的富士信仰在近世时期实现了“八百八十讲”的兴旺，是由于其一直与“现世利益”保持紧密关系，也是因为在明治维新时期期的变革中舍却了作为民众宗教的要素。另外，随着高度经济成长时期的富士塚破坏和地缘关系的解体，富士信仰逐渐失去了往日的容貌。现在虽然作为世界文化遗产，其信仰一面经常被人们所提及，但笔者认为如果不能很好理解富士信仰的这些历史和现行活动的话，就无法将其传承下去。

另外，“富士山”在当今作为“关键地点”而备受关注，但是在现代，从信仰层面来说富士山到底意味着什么，是否可以期待富士信仰有新的发展，这些都是今后要解决的课题。

附记：本文的执笔承蒙富士吉田市历史民俗博物馆、北口本宫富士浅间神社、武藏村山市立历史民俗资料馆提供资料，此外还得到了多方智者的指点，在此表示感谢。

16) 富士吉田市史编さん室《上吉田の民俗》富士吉田教育委员会，1989年。

17) 《富士山吉田口御師の住まいと暮らし—外川家住宅学術調査報告書—》富士吉田市教育委员会，2009年。

후지신앙(富士信仰)과 치유·양생

시로사키 요우코 (城崎陽子)

1. 들어가는 말

‘종교’나 ‘신앙’이 ‘사람’을 매개하지 않은 상태로 전개되는 일은 없다. ‘신앙심’이라고 하는 눈에 보이지 않는 요소도 있지만, 많은 사람이 ‘종교’나 ‘신앙’과 유대를 맺는 직접적인 원인은 ‘현세 이익’이다. 이 ‘현세 이익’ 가운데 하나가 병의 ‘치유’나 ‘양생’에 의한 장수일 것이다.

후지신앙(富士信仰)은 영산(靈山)을 대상으로 하는 슈겐도(修驗道, 산악신앙) 안에서도, 그 기반을 에도(江戸)에 두고, 민중종교로 성공한 예이다. 이 글은 후지신앙의 역사적 전개를 ‘현세 이익’과 ‘치유·양생’의 관점에서 살펴보려는 시도이다.

2. 후지신앙의 역사와 현세 이익에 의한 민중종교화

(1) 『富士山縁起』의 후지산 용출담(湧出譚)

후지신앙(富士信仰)의 유래라고 할 수 있는 『富士山縁起』에 의하면, 人王六世 고안(孝安) 천황의 시대, 천지가 진동하고 칠일밤 칠일낮이 지난 후에 후지산이 솟아났다고 한다. 이때가 경신(庚申)년이었기 때문에, 후지신앙(富士信仰)에 있어서는 경신년을 인연을 맞이하는 해[御縁年]로 축하한다.

후지산 주변에 흩어져 있는 각각의 아사마[浅間] 신사는, 후지산의 계속되는 화산 활동이 멈추기를 기원하며 건립되었다고 알려져 있으며, 시기는 정확하지 않지만, 현재의 축제는 일본 신화에 등장하는 오오야마쓰미노카미의 딸 고노하나사쿠야히메로 여겨지고 있다.¹



角行像 (御師・筒屋蔵)

1) 竹谷靱負 『富士山の祭神論』 岩田書院、2006年

(2) 개조·가쿠교토부쯔 (角行藤仏)

후지신앙(富士信仰)의 개조로 여겨지는 가쿠교 도부쯔(角行藤仏), 아명 다케마쓰(竹松)는 1541년 히젠국(肥前国) 나가사키(長崎)에 태어났다고 한다. 1559년 수행의 길에 들어가고, 계시에 따라 후지산으로 가서 서쪽 기슭의 동굴에 틀어박혀 오각형으로 생긴 4촌 길이의 나무 막대기 위에 천일 동안 계속 서 있는 수행을 했다고 한다. 이 수행의 마지막 날에 선원대보살(仙元大菩薩)께서 “角行東覺”이라는 수행명(行名)과 “오미누키(御見抜)”라는 “신이 내리신 글귀(神授之御文句)”을 중심으로 일체 중생의 구제를 목적으로 하는 후지신앙(富士信仰)이 시작되었다.² 한편, 이 수행 중에 어디에선가 세마리의 원숭이가 나타나 角行에게 먹을 것과 물을 주었다고 한다. 이와 같은 까닭에 후지신앙(富士信仰)에서는 원숭이를 신의 사자(神使)로서 소중히 대한다. 이는 후지산이 솟아난 해를 “경신년”이라고 하여 “인연을 맞이하는 해(御縁年)”로 삼는 신화적 서술과도 들어맞는 부분이다.

1620년 7월, 에도에 ‘쯔키타오시(流行病)’라고 하는 전염병이 돌았다. 角行은 두 사람의 제자를 데리고 에도로 나와 「후세기(ふせぎ)」로써 고통 받는 사람들을 구했다고 한다. 「후세기」역시 ‘신이 내려준 글귀’인데 角行이 신에게서 받았다고 하는 다양한 ‘글귀’는 후지메이코(富士講)의 사람들이 ‘오가미’라고 불리는 행사 안에서 구전되거나, 「오쯔타에(お伝え)」에 기록되어 남아있다.

이처럼 에도에서 「후세기(ふせぎ)」로써 사람들에게 널리 알려지게 된 후지신앙(富士信仰)은 뒤에서 서술할 병의 ‘치유’를 위한 「후세기」로도 전해지게 된다.

(3) 村上光清·시키교미로쿠

角行이 죽은 후, 제자는 에도로 이주하여 에도에 후지신앙(富士信仰)이 자리를 잡게 된다. 이 후지신앙(富士信仰)이 새로운 민중종교로 자리잡는 데 큰 역할을 한 사람이 제4대 법맥(法脈) 게츠교소우(月行口) 仲이다.³ 月行은 정통파를 싫어하여 별파를 세우려고 하였는데,⁴ 그의 뜻을 이어받은 사람이 시키교미로쿠(食行身禄)[伊藤伊兵衛]이다.

시키교미로쿠는 1671년 이세(伊勢)국 이치시군(一志郡) 시모카와카미(下川上)에서 태어났다. 1683년, 13살 때 백부의 富山清兵衛에게 끌려간 후 에도로 나와 장사에 힘써 큰 돈을 벌었다고 알려져 있다. 1688년, 니혼바시(日本橋) 시로가네마치(銀町)에서 담배가게를 경영하는 게츠교소우(月行

2) 富士講의 秘伝書の 하나에, 『御大行の巻』이라고 하는 角行의 전기가 있다. 岩科小一郎의 『富士講の歴史』(名著出版、1983年)에 따르면, 원전을 아직도 발견할 수 없고, 전사 책의 년대도 元文年間(1736~1740) 이전의 물건이 없으므로, 후대의 저작일 것으로 추측한다. 그러나, 여기에 기술되고 있는 角行의 전기에는, 角行이 신앙을 개척하는 원인이 된 다양한 사건을 함께 이야기 하고 있어서, 여기에 근거를 찾아내는 후지신앙의 행사는 많다.

3) 城崎陽子 「富士に祈る」4 『高尾山報』2010年 9月

4) 『一字不説之巻』을 참조

□) 아래로 들어간다. 이 때, 月行이 45살, 食行이 17살이었다.⁵ 시키교미로쿠는 1709년에 스스로 파벌을 형성하였지만, 1713년에 제6대 법맥을 계승한 무라카미 미쓰키요(村上光清) [村上三郎右衛門] 과 파를 경쟁하게 된다. 이것이 이른 바 미로쿠(身祿派)와 무라카피(村上派)다. 미로쿠(身祿)가 스승의 뜻을 적은 『一字不說之卷』을 통해 전 재산을 내던져 연행삼매(練行三昧)의 자세를 사람들에게 내 보이면, 에도 고덴마초(小傳馬町)의 츠즈라(葛籠) 도매상 주인인 무라카미미쓰키요(村上光清)는 후지 북쪽 입구의 아사마 신사를 개수(改修)한다는 식이었다. 이 두 사람의 등장은 후지신앙(富士信仰)에 있어서의 “중흥의 조(中興の祖)”라고 할만한 의의를 가진다.



후지강의 先達와 講員の 오타키아게(お焚き上げ)
(丸藤宮元講社)

(4) 시키교미로쿠(食行身祿)의 入定

근세기에 있어서 후지신앙(富士信仰)을 더욱 유명하게 한 것은 1733년의 미로쿠(身祿)의 후지입정(富士入定)이었다. 1730년 9월, 몇 년간 계속되고 있었던 쌀 시세의 하락을 막기 위해서 勘定奉行는 米問屋 다카마텐베에(高間伝兵衛) 외에 명해서 上方米의 매점을 명했다. 그런데, 에도에서 쌀 시세의 조작이 계속되는 가운데, 1732

년 가을에는 서쪽 지방을 중심으로 대기근이 일어났다. 제국의 쌀은 구제미(救済米)로서 간사이(關西) 방면에 보내졌고, 그 결과 에도의 쌀 가격은 급등했다. 1733년 1월, 굶주린 에도 서민들은 米問屋 · 高間伝兵衛를 습격한다. 이것이 역사에 남는 ‘高間騒動’이다. 일련의 소동을 직접 본 시키교(食行)는 1734년 2월, 사농공상(士農工商)의 봉건제도를 ‘오후리카와리’에 의해, 사민평등의 세상으로 고치기 위해서 ‘入定’을 결의했다.

(5) 후지즈카(富士塚)의 築造

미로쿠(身祿)의 사후, 그 제자들은 각각이 ‘동행(同行)’이라고 불리는 조직을 만들고, 신도를 늘려간다. 이 ‘동행’이 나중에 ‘후지강(富士講)’이라고 불려, 후지신앙(富士信仰)이 널리 퍼지는 기반이

5) 喜多村信節의 『嬉遊笑覧』(에도 후기의 수필)에는, 이 때의 식행 행장의 모양을 알 수 있는 문장이 있다. 거기에는, 기름의 행상을 하고 있었던 식행이, 빈자에게서는 결코 대금을 청구하지 않았으므로, 자신도 가난했던 것. 또, 油問屋 · 山崎屋에의 차관을 상환하지 않은 채, 입정(入定)해버리는 것을 유감으로 생각, 사후에 山崎屋의 화재난을 피하고, 그 은혜에 보답한 것 등이 적혀 있다. 「食行伝説」의 하나라고 말할 수 있다.

된다. 미로쿠(身祿)의 제자들 가운데 다카다토시로(高田藤四郎)는 1779년에 처음으로 후지즈카(富士塚)를 축조한 것으로 알려졌다. 水稲荷神社 (신주쿠구 서쪽 와세다)에 세운 이 후지즈카(富士塚)는 축조 규모로 보아 藤四郎의 강이 확고한 신앙적 기반을 가지고 있었음을 짐작케 한다.

후지산에 오르는 것을 궁극 목적으로 하는 후지신앙(富士信仰)에 있어서, 후지즈카(富士塚)를 축조한 이유는 '직접 후지산에 오를 수 없는 아녀자 때문에'라고 설명하고 있다. 후지산이라고 하는 신앙 대상을 집약화한 후지즈카(富士塚)를 눈앞에 두고 그것을 오르는 행위는 신앙에 대한 쉬운 이해·보급과 연결된다. 따라서 후지신앙(富士信仰)을 세상에 널리 퍼뜨리기 위해 후지즈카(富士塚)가 행한 역할은 크다. 이후, 에도 후기에 들어가면 후지즈카(富士塚) 축조가 왕성하게 된다.⁶

(6) 태내동굴(胎内窟)의 발견과 태내수행(胎内行)

高田藤四郎이 발견한 태내동굴(胎内窟) 발견과 태내수행(胎内行)도 후지신앙의 민중종교화를 촉진한 하나의 요인이라고 할 수 있다. 高田藤四郎이 발견한 '船津胎内'는 1771년 6월 15일의 새벽녘, 계시에 의해 안개가 자욱하게 낀 앞쪽을 더듬어 걸어간 끝에 있었다고 한다. '船津胎内'에 대표되는 '胎内窟'은 富士山の 화산이 폭발할 때 분출된 용암이 굳어질 때 만들어진 천연의 동굴로서, 동굴의 내부가 여성의 태내를 닮아 있다고 하여 '胎内窟'이라는 이름을 얻게 되었다.

胎内窟에서 행해지는 '胎内行'은 '태내잠수(胎内潜り)'라고도 하는데, 각 講社는 登拝 시에 반드시 '胎内窟'에 들러 '태내잠수(胎内潜り)'를 해야 한다.

예를 들면, 도쿄도(東京都) 무사시 무라야마시(武藏村山市)에 남는 후지강문서의 1853년의 기사에는



吉田의 胎内窟

嘉永六戊午七月二日登山出ル、同行四人ニ而(中略)四日御山登、躰内入、馬返シ休ミ、壺鳥居ヨリ登ル。

6) 城崎陽子「富士に祈る」16『高尾山報』2011年 9月。竹谷靱負씨는, 食行身祿이 「御先状」 안에서, 에도시 중의 성지로서 「東身祿山」의 축조를 의도하고, 藤四郎는 스승의 사상을 실현한 것이라고 설명하고 있다. (『富士塚考』岩田書院、2009年)

라고 기록되어 있어, 登拜에 앞서 ‘躰内入’이라는 ‘태내잠수(胎内潜り)’를 한 것으로 안다.⁷ 그리고, 전후의 기술이나 일정부터 생각해서 이 ‘躰内’가 藤四郎이 발견한 ‘船津胎内’인 것은 틀림 없다.

종래, 修驗道の 入峰修行에는 세속의 쓰레기(塵)에 물든 사람이 일단 죽은 후에 다시 모태 내에 머물고, 불성을 갖춘 새로운 사람으로서 태어난다는 ‘환생’의 사상이 있었다.⁸ 후지신앙(富士信仰)에 있어서의 ‘태내잠수(胎内潜り)’도 修驗道の ‘환생’ 사상에 근거하고 있다. 무릎에 짚신을 둘러 감고, 신체를 낮게 해서 킁킁한 胎内窟을 손으로 더듬어 나아가는 ‘태내잠수’는 ‘재생’을 의미하는 신앙 의례로서 행하여졌다. 동시에 이 ‘재생’ 과정을 끝낸 후의 ‘登拜’는 「선정(禪定)」의 위치를 부여하고 있다.

그런데, 修驗道の 入峰修行의 마지막에는 ‘치치’라고 하는 죽을 먹는 의례가 있다.⁹ 이 ‘치치’가 후지신앙(富士信仰)에서 말하는 ‘乳’과 같다고 생각되지만, 그것은 검토가 필요하다. 하지만 해석의 하나로서 생각할 수 있다고 본다.

후지신앙(富士信仰)의 ‘乳’은 胎内窟에 보여지는 인간의 유방을 닮은 기암이며, 이 기암으로 떨어져 떨어지는 물방울을 ‘유’라고 칭한다. 이 물을 복대 등에 받아서 임산부에게 마시게 하면 출산 후 모유가 잘 나온다든가 순산이 된다고 한다. 이러한 행위도 후술하는 후지신앙(富士信仰)에서의 ‘치유’나 ‘양생’이라고 한 범주에 포함되는 요소이다.

(7) 강(講) 조직과 그 운영

후지신앙(富士信仰)에 있어서의 최대의 ‘行’은 ‘富士登拜(禪定)’이다. ‘富士講’은 이 ‘登拜行’을 하기 위한 민중 조직이다. 주로, 先達、講元、世話人の 세 역할이 중심이 되어서 운영된다. ‘쓰키오가미(月拜み)’라고 칭해지는 매월의 예제(例祭)를 하는 것 외에, 연한을 정해서 富士산에 오르기 위한 비용을 달마다 지불한다. 그 동안, 매년 여름이 되면 富士산에 오르는 사람을 제비로 뽑아 정하고, 先達は 이 사람들을 데리고 후지산에 오르는 것이다. 그리고, 강원(講員) 전원이 등산을 끝내는 것을 결산하여, 다음 강원을 모으는 순서로 강 조직을 운영하고 있다.



身祿入定の地・烏帽子岩

덧붙이면, 先達は 등산의 횟수가 33회가 되면 大先達가

7) 「不二山登山記／信心諸神諸菩薩仏參登山／拜御神」(武蔵村山市蔵小川家文書)

8) 宮家準『修驗道辞典』東京堂出版、1986年。

9) 高尾山薬王院・中原秀英師의 교시에 의거

된다. 그리고 大先達에게는 小先達, 脇先達가 붙지만, 이 小先達가 독립해서 1강을 세우면 같은 講印을 주어서 포교를 허용한다. 이것을 枝講이라고 한다. 후지강은 枝講이 계속 나누어져 늘어나 天保年間(1830~44)에는 ‘江戸八百八講’라고 말해질 정도로 융성하게 된다.

(8) 幕府의 禁令과 不二道

富士講의 융성에 대하여 1743년 이래, 막부(幕府)는 자주 금령을 내린다. 표현은 각양각색이지만, ‘近年富士講と号、奉納物建立を申立、俗ニて行衣を着、鈴最多角之數珠を持、家々之門ニ立、祭文を唱、或は護符等出し、’이라고 하는 1795년의 금령문장으로부터 후지강의 집단성, 行者의 모습이나 제문을 외치는 기도나 護符의 반포와 같은 행위가 금령의 대상으로 된 것을 알 수 있다.¹⁰

이러한 상황 속에서 무사시(武藏)국 하토가야(鳩谷)의 상인 小谷祿行三志이 江戸北郊의 농촌을 중심으로 미로쿠(身祿)의 가르침을 사상화해서 「不二道」을 제창했다.¹¹

三志이 설명한 「不二道」은 「선행 신심(人助け信心)」을 중심으로 하여 도의적인 의의를 강화한 후지신앙(富士信仰)이다. ‘선행 신심(人助け信心)’은, 角行이 応仁之乱 이래 계속되는 전란의 세상을 고통스러운, ‘치국제민기원’을 발원한 것부터 시작된 후지신앙(富士信仰)의 근본 사상을 재해석한 것이다. 角行 이래의 ‘절(拝み)’(加持祈禱)과 「후세기(ふせぎ, 富勢喜)」(護符)의 배포에 의한 현재 이익적인 신앙 본연의 자세는, 「泰平」가 실현하고 있는 에도기에 있어서 이미 설득력을 잃어가고 있었다. 三志은 「親孝行」「家内和睦」「家業精励」에 노력함과 동시에, 검소검약으로부터 여력을 만들어 내서 선행을 한다고 하는 행위를 「선행 신심(人助け信心)」이라고 부르면서 장려한 것이다. 구체적으로는 「土持」이라고 불리는 도로 공사(道普請)나 새 길 만들기(新道開削) 등을 실행하는 것이었다. 그리고 자신이 신에게 빌고, 신이 기대하는 삶의 태도를 배우고, 신이 기대하는 삶의 태도를 가지는 것을 三志은 「直願い」라고 부르고, 富士講 先達에 의한 ‘절(拝み)’이나 「후세기(ふせぎ, 富勢喜)」에 의해 이익을 얻는 것을 「가게네가이(影願い)」라고 불렀다. 그리고, 「直願い」를 실천하는 것이야말로 신의 가호를 받을 수 있는 것이라고 설명한 것이다.

不二道은 신앙의 공인을 얻으려 直訴를 시도하고, 그 위에 정치의 개혁을 외치게 되었기 때문에, 1849년 결국 不二道을 비롯해 후지강도 금지되는 지경에 이르렀다.¹² 그러나 당시는 막부 말기로 금지령이 내리고 몇 년 후에는 에도 막부자체가 와해되어버렸다.

10) 高柳真三・石井良助編 『御触書天保集成』 1931年、岩波書店。

11) 城崎陽子 「富士に祈る」 11~12 『高尾山報』 2011年4月~5月。

12) 石井良助・服藤弘司 『幕末御触書修正』 第5卷、1994年、岩波書店。

(9) 明治維新과 富士信仰

메이지(明治)유신을 맞이하면서 신정부는 신도국교화정책을 내세웠다. 교부성에서 일하고 있었던 시시노나카바(宍野半)은 1873년, 富士浅間神社宮司가 된 것을 계기로, 신도의 일파로서 후지신앙(富士信仰)을 존속시키기 위해, 같은 해 富士一山講社를 만들고, 각지의 후지강을 산하에 포함시켜 갔다. 게다가, 南關東의 농촌에서 활발한 포교 활동을 하고 있었던 후지강의 하나인 丸山講과 제휴하고, 1882년, 扶桑教를 창립했다.¹³

그러나, 후지강을 神道の 한 교파로서 후지강을 포함시키는 것은 쉽지 않았다. 후지신앙(富士信仰)을 존속시키기 위해서는, 「邪信·邪教」라고 야유, 배척되는 대상이 된 ‘절(拜み)’이나 「후세기(ふせぎ, 富勢喜)」 등, 후지신앙(富士信仰)이 민중종교로서 내부에 가지고 있었던 ‘현세 이익’의 성격을 버리지 않으면 안 되는 상황에 직면했기 때문이다. 바꿔 말하면, 후지신앙(富士信仰)은 神道로 모습을 바꾸면서 민중종교로서의 성격을 버려야 했던 것이다.

(10) 제2차 세계대전과 富士信仰

메이지유신 이후의 후지신앙(富士信仰)과 그 신앙을 유지하는 조직으로서의 후지강에 있어서 치명적인 타격을 준 것이 제2차 세계대전이었다. 특히 도쿄를 중심으로 널리 퍼져 있었던 후지신앙(富士信仰)의 경우는 전쟁으로 집이나 가족을 잃은 사람이 많아 강을 유지할 수 없게 되었다. 또, 쇼와(昭和) 40년대(1965~75)의 고도 성장기에는 그 신앙의 상징이라고 할 수 있는 후지즈카(富士塚)를 상실하거나, 그것을 다른 곳으로 옮길 수 밖에 없었던 것도 강의 존속에는 치명적이었다.

2. 연중행사로 보는 富士信仰의 치유와 양생

(1) 태내제(胎内祭)

산악신앙으로부터 파생한 후지신앙(富士信仰)은, 그 자취를 여러 가지 행사에 남기고 있다. 매년 4월 29일에 요시다(吉田) 胎内에서 행하여지는 ‘胎内祭’가 그 하나다. 이 행사는 후지요시다(富士吉田)의 사단이 관장하고, 신사(神社) 제식에 의한 제례의 뒤, 후지강의 先達에 의한 「오타키아게(お焚き上げ)」를 한다.

13) 城崎陽子 「富士に祈る」 29~37 『高尾山報』 2012年 10月~2013年 6月.



富士山體內巡之図 (北口本宮富士淺間神社蔵)

그런데, 五雲亭貞秀의 그림 「富士山體內巡之図」(1857년)에는, 앞에서 설명한 胎內行에서의 ‘乳’의 신앙의 모습을 담고 있다. 거기에는 「乳가 색 희게 굳어진 것 같다」라든가 「乳을 복대에 받아서 말린다」, 「복대를 갖고 가」, 「임산부의 도움에 빌려주는, 또는 모유가 나오지 않는 사람에게 빌려준다」, 「모유가

적은 사람은 복대를 물에 담가서 마신다」라고 적혀 있다. 이러한 胎內窟에서의 「乳」신앙을 「子安信仰」과 습합한 것으로 생각할 수도 있다.¹⁴

태내행(胎內行)은 ‘환생’을 목적으로 하는 것이지만, 그 사상이 ‘출산’을 상징적으로 나타낸 것으로부터, 「오타키아게(お焚き上げ)」에 기원을 하면 어린이를 주시다든가, 이 불꽃에 임산부가 붙이는 복대를 대면 순조로운 출산할 수 있다든가 하는 등에 이르기까지 많은 産育信仰을 겸비하고 있다.

(2) 초신제(初申祭)

5월 5일에 하는 초신제(初申祭)는 후지산이 「人王六代孝安天皇之御代」에 용출했다고 하는 전설에서 유래하는 제례로서, 원숭이의 신상을 모신다. 후지산과 원숭이의 관계에 대해서는, 앞서 角行의 고사에서 설명하였다.

그런데, 이 원숭이가 가져다 주었다고 전해지는 물건은 ‘御肉’이라고 불리는 균류의 일종이거나 ‘오미자(五味子)’라고 부르는 고산에 식생하는 나무 열매다. 이것들은 이른 바 滋養強壯食(滋養強壯食)으로



胎内樹型の 모양

‘御肉’이나 ‘오미자’를 먹으면 생명이 연장되어 장수하는 효과가 있다고 여겨진다.

14) 山本志乃 「富士の聖地と洞穴—「人穴」と「御胎内」にみる近世庶民の信仰と旅—」 『富士山と日本人の心性』(岩田書院、2007年)所収。

(3) 開山祭・七富士참배

「開山祭」는 후지산 등산을 허용을 하는 행사다. 현재는 6월 30일의 전야제와 길 열기로부터 시작되고, 7월 1일의 開山祭까지를 포함한다. 이 행사가 끝나면, 富士登拜가 허가된다. 東京都内나 그 근교에 있는 아사마 신사나 후지즈카(富士塚)에서도 이날에 등산을 허용하는 행사를 하는 곳이 많다.

한편, 이 날 講과 관계 있는 절이나 근처의 「枝講」이 보유하는 후지즈카(富士塚)를 돌아다니는 「七富士참배」를 하는 강도 있다. 「七富士참배」는 自講의 관계를 확인함과 동시에, 각 講 간의 제휴를 강화하기 위해서 한다.



七富士참배 (小野照崎神社・台東区)

(4) 富士登拜

후지신앙(富士信仰) 최대의 행사로, 각 講社에서 행해지는 것이 「富士登拜」이다. 「登拜」전에 「立ち拜み」이라는 안전 기원의 순서가 있다. 「오타키아게(お焚き上げ)」을 하고, 그 불꽃에 登拜에 착용하는 「行衣」를 대어 안전을 기원한다. 登拜의 경로는, 현재 五舍目の 小御嶽神社에 참배 후, 주로 북쪽 출입구 등산로를 오르는 것이 일반적이다. 講社마다 약간의 차이가 있지만, 등산 중간에 八大龍王을 모시는 「龜岩」나 미로쿠(身禄)入定の 땅인 「에보시이와(烏帽子岩)」라고 한 聖蹟을 절해서 오르고, 八舍目 부근에서 일박, 다음날 아침의 일출을 기해 등정한다. 산 정상을 일주하는 「오하치메구리(お鉢巡り)」를 하고, 「釈迦之割石」나 「金名水」, 「銀名水」 등을 끝으로 하산한다. 한편 「金名水」, 「銀名水」는 소위 靈水이며, 이 물로 끓인 차를 마시면 장수한다고 한다. 또한 「오타키아게(お焚き上げ)」라고 부르는, 기도에 이용하는 「焚符」나 스승이 내려주는 「후세기(ふせぎ, 富勢喜)」는 이 물을 사용해 쓴다고 한다.

登拜 시에 후지산에 부는 「바람」은 「御山之御息」, 「비」는 「御山之御垂(땀이나 눈물)」이라고 칭해서 후지산을 의인화하여 우러르는 태도를 갖게 하는 것은 후지신앙(富士信仰) 이 갖고 있는 민중 교화의 일면이기도 하다.



吉田的火祭祀 在火把前举行焚烧祭祀

(5) 閉山祭・火祭

후지산의 등봉 시기는 짧다. 매년 7월 1일에 모인 뒤, 8월 26일, 27일의 이틀에 걸쳐서 해산하는 행사를 한다. 기슭의 富士吉田의 거리에서는 北口本宮 富士浅間神社의 제신이 여소(旅所)에 강림하고, 그 길가에서 큰 횃불을 태우는 「불꽃축제(火祭り)」를 한다. 한편, 이 불꽃축제(火祭り)에는, 일본 신화에서 전하는 「고노하나사쿠야히메」의 火中出生譚이 그 기원으로서 습합되어 있다. 이 횃불의 재를 가져가, 집안 현관에 달아 매거나, 부엌에 달아 매거나 하면, 화재를 방지할 수 있다고 한다.

다음 날은, 旅所에서 거리 가운데로 줄지어 행진하고, 신사에 돌아오는 「스스키축제(すすき祭り)」가 행해진다. 한편, 「스스키축제(すすき祭り)」에서 사용하는 「스스키」는 폐(幣)의 일종이다.

(6) 星祭・冬至

일년의 더러움을 없애고 「神」에 「별 (자기의 성좌)」을 맡기는 의식을 講社 단위로 하는 행사다. 이 「별」은 다음 해의 절기에 「새롭게 해서 돌려 받는다」라고 하여, 후지신앙(富士信仰)에서는, 입춘 시기에 해당하고, 동지부터 입춘까지의 시기가 소위 「魂의 겨울 (생명의 재생과 부활)」에 해당하는 「物忌み」의 기간이라고 알려져 있다.

(7) 節分祭

신년을 축하하고, 「신」에 맡긴 별을 「새롭게 해」 돌려 받는 것이라고 한다.

3. 민중종교로서의 후지신앙 —치유와 양생을 중심으로—

후지신앙(富士信仰)이 에도기에 민중종교로서 퍼져나간 배경으로는, 그 교의를 이해하기 쉽게

설명하는 것, 그리고 눈으로 보이는 효과를 약속하는 것 등, 몇 가지의 요소가 중첩되어 있다. 그 중에서도, 「노래(御歌)」라고 불리는 교계노래(教誡歌)의 존재는 識者의 문제와도 관계되고, 후지신앙(富士信仰)의 대중화를 촉진하는 첫째 요소의 제시할 수 있다. 또한 ‘치유’나 ‘양생’의 구체적인 예도 존재하고 있다. 더불어 「절(拜み)」「기도(加持)」「후세기(ふせぎ, 富勢喜)」라는 눈에 보이는 형태의 기원은 이 글에서 중요하게 다루려는 「치유·양생」이라는 관점에서도 여러 가지로 시사하는 바가 크다.

(1) 노래로 설명하는 가르침

민중교화의 방법으로서 「노래」를 이용하는 것은, 후지신앙(富士信仰)의 대중화를 촉진하는 요소의 하나이다. 이러한 민중교화의 방법을 사용한 ‘치유’나 ‘양생’의 예로는 「화상의 주」라는 다음과 같은 노래가 있다.

龜岩の水の国の火傷なり雲井に近き富士の白雪
 何所までひふせのふうう火防風雨の守護なればかけつけたまへ今日のさくがみ聞神
 火傷せばうむな腫るるな傷つくな高野の奥の玉川の水
 火の元へ(身禄)入定北行の教えをうたふ富士のひとふし

이 노래는, 후지산을 향해서 술잔에 清水를 한 잔 올린 후 부르는 것인데, 그 물로 병을 고친다고 한다.

게다가, 앞술의 胎内行에서의 ‘乳’에 관해서는, 「유가 나오는 神歌」라고 다음과 같은 노래도 전해지고 있다.

子を持ちて養ふためのちの道のめぐみの露にいかでもるべき

이 노래를 세 번 외쳐서 병을 고치는 것이다. 이러한 노래의 원형은 「신수의 문구」라고 전해지고 있는 후지신앙(富士信仰)의 「오쯔타에(お伝え)」에 있지만, 부르기 쉽고 기억하기 쉬운 점에서 「노래」라고 하는 표현 형식을 채용하고 있는 것에도 주목하고 싶다.¹⁵

15) 『富士山吉田口御師の住まいと暮らしー外川家住宅学術調査報告書ー』富士吉田市教育委員会、2009年。

(2) 민간신앙과의 습합에 의한 治癒와 養生

후지신앙(富士信仰)에 있어서의 치유나 양생의 문제는, 포교와 떼어놓을 수 없다. 앞서 설명한 胎内行 등의 예에서도 보았듯이 민중에게 널리 전해지는 종교에서 치유와 양생은 빼놓을 수 없는 요소였다.

예를 들면 「塩加持」나 「오미하라이(御身祓い)」이라고 불리는 祓除를 위한 加持祈禱나 「후세기(ふせぎ, 富勢喜)」라고 한 부적의 반포는 그러한 일면을 구체적으로 나타내고 있다.

약이 충분하지 않은 시대에 있어서, 이러한 「현세이익」은 민중이 절실하게 기대한 것이고, 후지신앙(富士信仰)은 이것을 교묘히 받아들여 가는 것으로 포교를 용이하게 했다고 말할 수 있다. 아래에서는 「치유」와 「양생」의 구체적인 사례를 정리했다.

① 塩加持

「塩加持」는 「오타키아게(お焼き上げ)」의 때에 「불단(火壇)」을 사용하지 않고, 소금을 짠 뒤에서 선향호마를 때고, 다 땀 후에 이 소금을布에 싸서 신체에 접촉하는 행위를 가리킨다. 사람마다 상태가 나쁜 곳에 소금을 접촉시켜서 병의 치유를 기념한다.



塩 加 持

② 미하라이(身祓い)

후지신앙(富士信仰)에서는 「오쯔타에(お伝え)」이라고 불리는 「신이 내리신 구절」을 기록한 문서를 외쳐서 여러 가지 「신앙 실천」을 하지만, 이 「오쯔타에(お伝え)」로 환부를 어루만지고 병이나 장애의 치유를 기념한다고 한다.

③ 스승과 후세기(富勢喜)

「스승(御師)」은 각 登拝口에 있어서 講社가 登拝를 할 때에 숙소를 제공하고, 登拝에 즈음해서의 여러 가지 편의를 도모하는 직업적 종교지도자의 역할을 담당한다. 후지강(富士講)은 스승의 집을 단골 여관으로 삼는데, 스승은 시기를 정하고 關東일대의 講社를 순회하면서 그 유대를 유지했다. 「후세기(ふせぎ, 富勢喜)」은 護符의 일종이지만, 이것을 먹으면 병을 치료할 수 있다고 한다. 角行이나 그 제자들은 스스로 「후세기(ふせぎ, 富勢喜)」를 반포했지만, 시대가 경과함에 따라서, 「후세기(ふせぎ, 富勢喜)」의 반포는 다만 「스승」의 역할이 되어 갔다.



百日咳の후세기
(富士吉田市歴史民俗博物館蔵)

「후세기(ふせぎ, 富勢喜)」는, 「叁」의 글자를 일정한 문자 수, 열로 늘어놓고 인쇄한 것으로, 이 종이 10장 정도를 한 조로서 「오후세기(御富勢喜)」라고 덮어 써진 종으로 감싸서 반포했다. 병이나 출산의 즈음 등에 이 「叁」의 문자를 하나 씩 잘라, 물에 타 마시면 효과가 있다고 여겨졌다.¹⁶ 또한 스승이 독자적으로 반포하는 부적도 있어, 스승의 집마다 그 효능이 다른 것도 있었다.¹⁷ 예를 들면 富士吉田口の 스승 「外川家」의 경우, 「百日咳」의 치료를 전문으로 하고 있었다. 이 護符은 八分四方의 종이 조각에 일본 신화에 등장하는 造化三神의 이름을 쓰고, 그 위에 「叁」의 글자를 주홍색·먹색의 먹으로 몇 번이나 거듭해서 쓰는데, 「신명은 모르는 쪽이 좋다(御神名ノワカラヌ方がヨキ)」고 여겨진다.¹⁸

4. 마침에

후지신앙(富士信仰)에서의 「치유·양생」의 문제를 중심에 두고 후지신앙(富士信仰)의 역사와 오늘날 행해지는 연중 행사를 살펴보았다. 후지신앙(富士信仰)이 걸어 온 민중종교로서의 길은, 「つきたおし (유행병)」를 「후세기(ふせぎ, 富勢喜)」를 사용해서 치유하였다는 고사에서 명확히 볼 수 있듯이 「현세 이익」과 떼어놓을 수 없다. 그것은 또한 「노래(教誡歌)」로 가르쳐지고 「おがみ」라는 구체적인 몸짓을 동반하면서 이루어졌다.

민중종교로서의 후지신앙(富士信仰)이 근세기에 이르러 「八百八講」라고 할 정도로 융성하게 된 까닭도 그와 같은 「현세 이익」의 측면과 지속적으로 연결되었기 때문이었다. 하지만 메이지유신기의 변혁은 민중종교로서의 성격을 버리는 것이었다. 게다가, 고도성장기에 있어서의 후지즈카(富士塚)가 파괴되거나 지역 네트워크의 붕괴 등, 지난 날의 후지신앙(富士信仰)의 자취는 사라져가고 있다. 현재, 세계 문화 유산이 대상으로 그 신앙적인 면이 거론되고 있다. 하지만 후지신앙(富士信仰)의 역사와 오늘날 행해지는 의례에 대한 이해가 없다면 그것이 유지되기 어려울 것이다.

최근 「파워 스팟(힘의 공간)」이라는 새로운 관점에서 주목을 받는 「富士山」이지만, 오늘날 후지산에 신앙으로서 요구되고 있는 것은 무엇인지, 그리고 후지신앙(富士信仰)에 새로운 전개가 펼쳐질 것인지 향후의 과제는 남아있다.

16) 岩科小一郎『富士講の歴史』名著出版、1983年

17) 富士吉田市史編さん室『上古田の民俗』富士吉田教育委員会、1989年

18) 『富士山吉田口御師の住まいと暮らしー外川家住宅学術調査報告書ー』富士吉田市教育委員会、2009年。

부기: 이 글을 쓰던 시기에 富士吉田市歴史民俗博物館, 北口本宮富士浅間神社, 武蔵村山市立歴史民俗資料館에서 자료를 얻을 수 있었다. 또한 많은 분의 가르침을 받았다. 이 자리에서 그분들께 감사의 말씀을 올리고 싶다.

富士信仰と治癒・養生

城崎陽子
日本国 国學院大學

1. はじめに

「宗教」や「信仰」が「人」を介在しない状態で展開することはない。「信仰心」といった目に見えない要素だけでなく、多くの人が「宗教」や「信仰」と紐帯を結ぶ直接的要因となるのが「現世利益」である。この「現世利益」の一つが病気の「治癒」や「養生」による長命であるといえよう。富士信仰は霊山を対象とする山岳信仰（修験道）の中でも、その地盤を江戸に置き、民衆宗教化に成功した例であるといえる。本稿においては、富士信仰の歴史的展開を「現世利益」としての「治癒・養生」といった視点からとらえなおしてみたい。

2. 富士信仰の歴史と現世利益による民衆宗教化

(1) 『富士山縁起』における富士山の湧出譚

富士信仰の由来ともいえるべき『富士山縁起』によれば、人王六世孝安天皇の御代、天地鳴動し、七日七夜の後に富士の山が湧出したとする。これが庚申の年であったことから、富士信仰においては庚申年を御縁年として祝う。

富士山周辺に点在する各浅間神社は、噴火を繰り返してきた富士山の鎮火を願うことから建立されたとされ、時代によっては明確化されないが、現在の御祭神は日本神話に登場するオオヤマツミノカミの娘・コノハナサクヤヒメとされている¹⁾。

(2) 開祖・角行藤仏

富士信仰の開祖とされる^{かくぎょうとうぶつ}角行藤仏、幼名竹松は天文10(1541)年肥前国長崎で生まれたといわれる。永禄2(1559)年修験の道にはいり、啓示によって富士山へ赴き、西麓の人穴



角行像（御師・筒屋蔵）

1) 竹谷靱負『富士山の祭神論』岩田書院、2006年

に籠もって四寸五分角の材木の切り口に一千日立ち続ける大行を行ったという。この行の結願の日に仙元大菩薩から「角行東覚」の行名と「御身拔」と呼ばれる「神授の御文句（文様）」を授かり、一斉衆生の救済を目的とする富士信仰を開いた²。なお、この修行中にどこからともなく三匹の猿が現れ、角行に食物や水を与えたという。このことが縁となって、富士信仰では猿を神使として大切にす。このことは、富士山湧出の年を「庚申年」とし、「御縁年」とする神話的叙述とも整合する事柄として注目される。

元和6（1620）年7月、江戸に「つきたおし」という奇病が流行した。角行は二人の弟子を連れて江戸に出て、「ふせぎ」によって罹患した人々を救ったという。「ふせぎ」も「神授の御文句（文様）」であり、角行が神から授けられたとするさまざまな「御文句」は、富士講の人々が「おがみ」と呼ばれる行事の中で口伝されたり、「お伝え」に記録されたりして残されている。この江戸における「ふせぎ」によって、富士信仰は人口に膾炙し、同時に、後述する病氣「治癒」の「ふせぎ」へと伝えられていくのである。

（3）村上光清・食行身禄

角行の死後、弟子は江戸に移り住み、江戸に富士信仰が根を下ろすこととなる。この富士信仰のさらなる民衆宗教化に腐心したのが法脈第四代・月行げつぎょうそう口（曾十月）じゅう仲である³。月行は正統派を嫌い、別派を立てようとし⁴、この意志を継いだのが食行身禄じきぎょうみろく（伊藤伊兵衛）である。

食行身禄は、寛文11（1671）年、伊勢国一志郡下川上の荘に生まれた。天和3（1683）年、十三歳の時、叔父の富山清兵衛に連れられて江戸に出て商いに励み、財を成したとされる。元禄元（1688）年、日本橋しろがね銀町で煙草屋を営む月行口（曾十月）仲に入門する。この時月行四十五歳、食行十七歳であった⁵。食行身禄は宝永6（1709）年に自講をたてたが、正徳3（1713）年に法脈第六代を継承した村上光清（村上三郎右衛門）と派を争うようになる。これがいわゆる身禄派・村上派である。身禄が師の意志を記した『一字不説之巻』をあらわし、全財産をなげうって練行三昧の姿勢を講中に示せば、江戸小伝馬町の葛籠問屋主人の村上光清は、富士北口浅間神社の改修を行うといった具合であった。この両者の登場は富士信仰における「中興の祖」としての意義を持つといえよう。

2) 富士講の秘伝書の一つに、『御大行の巻』と称する角行の伝記がある。岩科小一郎の『富士講の歴史』（名著出版、1983年）によると、原典がまだ発見されず、伝写本の年代も元文年間（1736～1740）をさかのぼるものがないことから、後代の作であろうとされている。しかし、ここに記される角行の伝記には、角行が信仰を拓く所以となったさまざまな出来事が語られており、ここに拠り所を見出す富士信仰の行事は少なくない。

3) 城崎陽子「富士に祈る」4『高尾山報』2010年9月。

4) 『一字不説之巻』に詳しい。

5) 喜多村信節の『嬉遊笑覧』（江戸後期の随筆）にはこのころの食行の行状をうかがわせる一文がある。そこには、油の行商をしていた食行が、貧しきものからは決して代金をとらず、それゆえに自身も貧しかったこと、また、油問屋・山崎屋への借財を返済しないままに入定してしまうことを遺憾に思い、死後に山崎屋の火難を除けてその恩に報いたことなどが記されている。「食行伝説」の一つといえよう。



富士講の先達と講員によるお焚き上げ（丸藤宮元講社）

（４）食行身禄の入定

近世期において富士信仰をさらに有名にしたのは享保18（1733）年の身禄の富士入定であった。享保15（1730）年九月、数年来続いていた米相場の下落を食い止めるために勘定奉行は米問屋・高間伝兵衛他に命じて上方米の買い占めを命じた。ところが、江戸で米相場の操作が続くなか、享保17（1732）年秋には西国を中心に大飢饉が発生した。諸国の米は救済米として関

西方面へ送られ、その結果江戸の米価は急騰した。享保18（1733）年1月、飢えた江戸庶民は米問屋・高間伝兵衛を標的として打ち壊しをする。これが歴史に残る「高間騒動」である。一連の騒動を目の当たりにした食行は享保18年2月、士農工商の封建制度を「おふりかわり」によって、四民平等の世に直すため、「入定」を決意するのである。

（５）富士塚の築造

身禄の死後、その弟子たちは各々が「同行」と呼ばれる組織をつくり、信徒を獲得して行く。この「同行」が後に「富士講」と呼ばれ、富士信仰を世に広める基盤となるのである。そうした身禄の弟子たちの中でも高田藤四郎は安永8（1779）年に初めて富士塚を築造したことで知られる。水稻荷神社（新宿区西早稲田）に建てられたこの富士塚は、築造の規模からして藤四郎の講が確固たる信仰的地盤を持っていたことがわかる。

富士山へ登ることを究極の目的とする富士信仰において、富士塚を築造するということの理由は、「直接富士山へ登ることのできない女子供のため」と説かれる。一方、富士山という信仰対象を集約化した富士塚を眼前に見、登るという行為が信仰の容易理解と普及につながっており、富士信仰を世に広めるために、富士塚が果たした役割は大きい。以後、江戸も後期に入ると、富士塚の築造が盛んとなる⁶。

（６）胎内窟の発見と胎内行

また、高田藤四郎による「胎内窟」^{たいないくつ}発見と「胎内行」^{たいないぎょう}も富士信仰の民衆宗教化を促進した一因

6) 城崎陽子「富士に祈る」16『高尾山報』2011年9月。竹谷靱負氏は、食行身禄が「お先状」の中で江戸市中の聖地として「東身禄山」の築造を意図しており、藤四郎は師の思想を実現したのだと説く（『富士塚考』岩田書院、2009年）。

であるといえる。

高田藤四郎が発見した「船津胎内」は、安永元（1771）年六月十五日の暁、啓示によって瑞雲のたなびく先をたどって行った先にあったとされる。「船津胎内」に代表される「胎内窟」は富士山の噴火に伴って樹木を飲み込んだ溶岩が冷えて固まる際に作り出した天然の洞窟であり、洞窟の内部が女性の胎内に似ているということから「胎内窟」の名称が付けられている。この胎内窟で行われる「胎内行」は「胎内たいないくぐ潜り」とも通称され、各講社は登拝に際して必ず「胎内窟」に立ち寄って「胎内潜り」をすることとされている。

例えば、東京都武蔵村山市に残る富士講文書の嘉永6（1853）年の記事には嘉永六戊午七月二日登山出ル、同行四人二而（中略）四日御山登、躰内入、馬返シ休ミ、老鳥居より登ル。

とあり、登拝に先だって「躰内入」として、「胎内潜り」を行ったことがわかる⁷。そして、前後の記述や行程から考えてこの「躰内」が藤四郎の発見した「船津胎内」であることは間違いない。

従来、修験道の入峰修行には世俗の塵に染まった者が一旦死んだ後に再び母胎内に宿り、仏性を備えた新たな人として出発するという「生まれ変わり」の思想を持つ⁸。富士信仰における「胎内潜り」も修験道における「生まれ変わり」の思想に拠る所がある。膝に草鞋を巻きつけ、身体を低くして真っ暗な胎内窟を手探りで進む「胎内潜り」は、これによって得ることのできる「再生」への信仰儀礼として行われ、同時にこの「再生」を果たした上での「登拝」を「禅定」と位置付けているのだ。

ところで、修験道の入峰修行の結願に「ちち」と呼ばれる粥をいただく儀礼があるという⁹。この「ちち」が富士信仰でいうところの「乳」に等しいというためには検討を要するが、先述のことから、解釈の一つに考えられてもよいことではないかと考える。

富士信仰の「乳」は胎内窟に見られる人間の乳房に似た奇岩であり、この奇岩から滴り落ちる水を「乳」とも称す。この水を腹帯等にもらい受けたり、持ち帰って妊婦に服させると出産後の乳の出がよいか、安産となるという。こうした行為も後述する富士信仰における「治癒」や「養生」といった範疇に含まれる要素であろう。

（7）講組織とその運営

富士信仰における最大の「行」は「富士登拝（禅定）」である。「富士講」はこの「登拝行」を



吉田の胎内窟

7) 「不二山登山記／信心諸神諸菩薩仏参登山／拝御神」（武蔵村山市蔵小川家文書）

8) 宮家準『修験道辞典』東京堂出版、1986年。

9) 高尾山薬王院・中原秀英師のご教示による。

おこなうための民衆組織である。主に、先達、講元、世話人の三役が中心となって運営される。「月^{おが}拝み」と称される毎月の例祭を行う他、年限をきって富士山へ登るための費用を月掛けにして支払う。その間、毎夏ごとに籤で富士山へ登る人を決め、先達はこの人々を連れて富士登山を行うのである。そして、講員全員が登山し終わったところで決算し、次の講員を集めるという手順で講組織が運営される。

ちなみに、先達は登山三十三度をもって大先達となる。そして、大先達には小先達、脇先達がつくが、この小先達が独立して一講を立てると同じ講印を授けて布教を許す。これを枝講という。富士講は枝講が分裂することによって増えてゆき、天保年間（1830～44）には「江戸八百八講」といわれる程に隆盛をきわめた。



身禄入定の地・烏帽子岩

（8）幕府の禁令と不二道

富士講の隆盛に対して寛保2（1743）年以來、幕府はしばしば禁令を下している。表現は様々であるが、「近年富士講と号、奉納物建立を申立、俗ニて行衣を着、鈴最多角之数珠を持、家々之門ニ立、祭文を唱、或は護符等出し、」という寛政7（1795）年の禁令文から富士講の集団性、行者の姿や祭文を唱える祈祷や護符の頒布といった行為が禁令の対象になったことがうかがえる¹⁰。

そうした社会状況にあつて武蔵国鳩ヶ谷の商人小谷禄行三志が江戸北郊の農村を中心に身禄の教えを思想化して「不二道」を唱えた¹¹。

三志が説いた「不二道」は「人助け信心」を中心にした道義的な意義を強めた富士信仰である。「人助け信心」は、角行が応仁の乱以來続く戦乱の世を憂い、「治国済民祈願」を発願としたことにはじまる富士信仰の根本思想の再解釈である。角行以來の「拝み」（加持祈祷）と「ふせぎ」（護符）の配布による現世利益的な信仰のあり方は、「泰平」が実現している江戸期においてすでに説得力を欠いていた。三志は「親孝行」「家内和睦」「家業精励」に勤めると同時に、質素儉約から余力を生み出して人助けをするという行為を「人助け信心」と呼び、奨励したのである。具体的には「土持」と呼ばれる道普請や川さらい、新道開削などを実行することであった。そして、自身が神に祈り、神の望む生き方を学び、神の望む生き方をすることを三志は「直願い」と呼び、富士講先達による「拝み」や「ふせぎ」によってご利益を得ることを「影願い」と呼んだ。そして、「直願い」を実践することこそ神の加護を受けることができるのだと説いたのである。

10) 高柳真三・石井良助編『御触書天保集成』1931年、岩波書店。

11) 城崎陽子「富士に祈る」11～12『高尾山報』2011年4月～5月。

不二道はしばしば信仰の公認を求めて直訴を図り、さらには政治の改革を唱えるようになったため、嘉永2（1849）年ついに不二道を含めた富士講を禁止するに至った¹²。しかし、時は幕末、禁止令から数年の後には江戸幕府そのものが瓦解してしまうのであった。

（9）明治維新と富士信仰

明治維新を迎えると新政府は神道国教化政策を打ち出した。教部省に出仕していた^{ししのなかば}穴野半は明治6（1873）年、富士浅間神社宮司となったことをきっかけに、神道一派として富士信仰を存続させるため、同年富士一山講社をおこし、各地の富士講を傘下に収めていった。さらに、南関東の農村で活発な布教活動を行っていた富士講の一つである丸山講と連携し、明治15（1882）年、扶桑教をおこした¹³。

しかし、神道一派として富士講をまとめることは容易ではなかった。富士信仰を存続させるためには、「邪信・邪教」として揶揄、排斥される対象となった「拝み」や「ふせぎ」という、富士信仰が民衆宗教として内部にかかえてきた「現世利益」の一面を捨てなければならない事態に直面したからである。言い換えるならば、富士信仰の神道化によって、富士信仰は民衆宗教としての一面を捨象しなければならなかったのである。

（10）第二次世界大戦と富士信仰

明治維新以降の富士信仰やその信仰を支える組織としての富士講にとって壊滅的な打撃を与えたのが第二次世界大戦であった。特に東京（江戸）を中心に広まっていた富士信仰の場合は、戦争によって家や家族を失った人が移り変わってしまい、講を維持できなくなった。また、昭和40年代（1965～75）を中心とした高度成長期にはその信仰のシンボルともいえる富士塚を失ったり、移転を余儀なくされたことも講の存続には致命的であった。

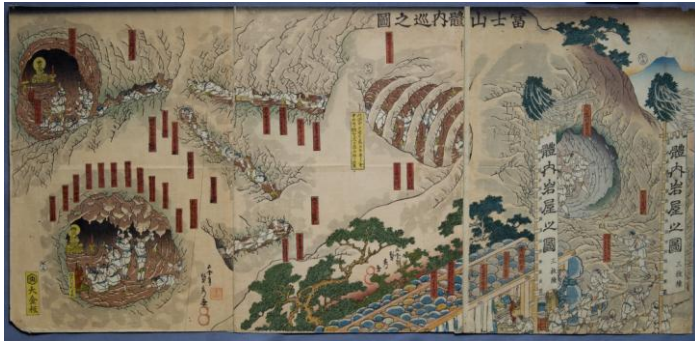
2. 年中行事にみる富士信仰の治癒と養生

（1）胎内祭

山岳信仰から派生した富士信仰は、その名残を様々な行事に留めている。毎年4月29日に吉田胎内で行われる「胎内祭」はその一つである。この行事は富士吉田の御師団が管掌し、神社祭式による祭礼の後、富士講の先達による「お焚き上げ」が行われる。

12) 石井良助・服藤弘司『幕末御触書修正』第5巻、1994年、岩波書店。

13) 城崎陽子「富士に祈る」29～37『高尾山報』2012年10月～2013年6月。



富士山體內巡之図
(北口本宮富士浅間神社蔵)

ところで、先述した胎内行における「乳」の信仰は、例えば五雲亭貞秀の描いた「富士山體內巡之図」（安政4〈1857〉年）には、その様子を「乳の色白くかたまりたることく」とし、「乳をはら帯にうけとめかわかす」「はら帯は持ちかへりて」「さんふのたすけにかす又ちちなき人にかす」「ちち少なき人はら帯を水にうつしのむ」と記している。こうした胎内窟で

の「乳」の信仰を「子安信仰」との習合とする考えもある¹⁴。

胎内行は、「生まれ変わり」を目的とするものであるが、その思想が「出産」を象徴的に示したものであることから、例えば他にも、この時に行われる「お焚き上げ」に祈願をすると子室に恵まれるとか、この炎に妊婦が付ける腹帯をかざすと無事の出産となるといった多くの産育信仰を併せ持っている。

（2）初申祭

五月五日に行われる初申祭は、富士山が「人王六代孝安天皇の御代」に湧出したという伝説を由縁とする祭礼で、申の神像を祀る。富士山と猿の由縁については、先述した角行の故事による。

ところで、この猿が運んできたと言われるのが「御肉」と呼ばれる菌類の一種や「五味子」と呼ばれる高山に植生する木の実である。これらは、いわゆる滋養強壯食で、「御肉」や「五味子」を食することで「延命長寿」の効果があるとされる。



胎内樹型の様子

（3）開山祭・七富士参り

「開山祭」は富士山の山開きを行う行事である。現在は、6月30日の前夜祭・御道開きからはじまって、7月1日当日の開山祭までをいう。この行事が終わると、富士登拝が許される。東京都内やその近郊にある浅間神社や富士塚でもこの日山開き行事を行うところは多い。

14) 山本志乃「富士の聖地と洞穴―「人穴」と「御胎内」にみる近世庶民の信仰と旅―」『富士山と日本人の心性』（岩田書院、2007年）所収。

なお、この日、講に由縁の寺や近在の「枝講」が保持する富士塚を廻る「七富士参り」^{ななふじまい}を行う講もある。「七富士参り」は自講の由縁を確認するとともに、各講間の連携を強めるために行われる。

(4) 富士登拝

富士信仰最大の行で、各講社で行われるのが「富士登拝」である。「登拝」に先だって、「立ち拝み」と称される安全祈願が行われる。「お焚き上げ」を行い、その炎に登拝に着用する「行衣」をかざして安全を祈る。登拝のルートについては、現在は五合目の小御嶽神社へ参拝の後、北口登山道をのぼっていくというルートが専らである。講社によってまちまちではあるが、途中、八大龍王を祀る「亀岩」や身禄入定の地である「烏帽子岩」といった聖蹟を拝しつつ登り、八合目付近で一泊、翌朝の御来光を拝し登頂する。山頂を一周する「お鉢巡り」^{はちめぐ}を行い、「釈迦の割石」や「金名水」「銀名水」などを拝して下山する。なお、「金名水」「銀名水」はいわゆる霊水であり、この水で沸かした茶を飲むと長命を得



七富士参り（小野照崎神社・台東区）



吉田の火祭り
大松明の前でお焚きあげを行う

るとされ、また、「お焚き上げ」と呼ばれる加持祈祷に用いる「焚き符」や御師の頒布する「ふせぎ」はこの霊水を用いて書くという。

また、登拝に際して、富士山に吹く「風」は「御山の御息」、「雨」は「御山の御垂（汗とも涙ともいう）」と称して富士山を擬人化し、崇敬する気持ちを持たせることは富士信仰の民衆教化の一面でもある。

(5) 閉山祭・火祭り

富士山の登拝時期は短い。毎年7月1日に開山したのち、8月26日、27日の一両日にかけて閉山の行事が行われる。麓の富士吉田の街では北口本宮富士浅間神社の御祭神が御旅所へ渡御し、その沿道で大松明を燃やす「火祭り」が行われる。なお、

この火祭りには、日本神話に語られる「コノハナサクヤヒメ」の火中出生譚がその起源として習合されている。この松明の燃え残りを持ち帰り、家内の玄関につるしたり、台所につるしたりすることで、火難除けになるという。

翌日は、御旅所から街中を練り歩き、神社に還御する「すすき祭り」が行われる。なお、「すすき祭り」で用いられる「すすき」は御幣の一種である。

(6) 星祭・冬至

一年の穢れを祓い、「神」に「星（自らの星宿）」を預ける行事で、講社単位で行われる行事である。この「星」は翌年の節分に「新たに返してもらおう」といい、富士信仰では、年の始まりを立春にあて、冬至から立春までのこの間がいわゆる「みたまのふゆ（生命の再生と復活）」にあたる「物忌み」の期間とされていることがわかる。

(7) 節分祭

新年を祝し、「神」に預けた星を「新たに返して」返してもらおうのだという。

3. 民衆宗教としての富士信仰—治癒と養生を中心に—

富士信仰が江戸期に民衆宗教として浸透していった背景には、その教義をわかりやすく説くこと、そして、目に見える効果を約束する事など、いくつかの要素が重なり合っている。中でも、「御歌」と呼ばれる教誡歌の存在は識字の問題ともかかわって、富士信仰の民衆化を促進する要素として第一にあげられる。また、「治癒」や「養生」の具体例も存在している。また、「拝み」「加持」「ふせぎ」といった目に見える形での祈願は本稿が対象とする「治癒・養生」という視点にも様々な示唆を与えている。

(1) 御歌で説く教え

民衆教化の方法として「歌」を用いることは、富士信仰の民衆化を促進する要素の一つであり、こうした民衆教化の方法を用いた「治癒」や「養生」の例もある。例えば、「火傷の呪」として、次のような歌が伝えられている。

亀岩の水の国の火傷なり雲井に近き富士の白雪
何所までひぶせのふうう火防風雨の守護なればかけつけたまへ今日のきくがみ聞神

火傷せばうむな腫るるな傷つくな高野の奥
の玉川の水

火の元へ身禄入定北行の教えをうたふ富士
のひとふし

これらの歌は、富士山に向かって盃に清水を一杯
供え、上記の歌を唱えてこの水で呪うという。

さらに、先述の胎内行での「乳」に関わって
は、「乳の出る御神歌」として次のような歌も伝え
られている。

子を持ちて養ふためのちゝの道めぐみの露
にいかでもるべき

この歌を三回唱えて呪うのである。こうした歌の原型は「神授の御文句」として伝えられている富士信仰の「お伝え」にあるが、唱えやすさ、覚えやすさといった点から「歌」という表現形式が取られていることにも注目したい¹⁵⁾。



塩 加 持

(2) 民間信仰との習合による治癒と養生

富士信仰における治癒や養生といった問題は、布教と表裏一体である。先述した胎内行等の例をみてもわかるように、民衆宗教としての道をたどるうえで欠くことのできない要素であった。例えば「塩加持」や「御身祓い」と呼ばれる祓除のための加持祈祷や「ふせぎ」といった護符の頒布はそうした一面を具体的に示している。

医薬の充分でない世にあって、こうした「現世利益」は民衆が切実に望んだことであつたらうし、富士信仰はこれを巧みに取り入れていくことで信仰を上げたともいえる。以下、「治癒」「養生」の具体例をまとめる。

①塩加持

「塩加持」は、「お焚き上げ」に際して「火壇」を用いず、塩を敷いた上で線香護摩を焚き、焚き上げてしまった後にこの塩を布地に包んで身体にあてがう行為を指す。個々人の身体で調子の悪いところに塩をあてがい、病気・故障の治癒を祈念する。

②御身祓い

富士信仰では「お伝え」と呼ばれる「神授の御文句」を記した文書を唱えて様々な「行」を行うが、この「お伝え」で患部を撫で、病気・故障の治癒を祈念するという。

③御師とふせぎ

「御師」は各登拝口において講社が登拝をする際に宿を提供し、登拝に際しての様々な便宜をはかる職業的宗教者の役目を負う。富士講は決まった御師を定宿とし、御師は時期を定めて、関東一円

15) 『富士山吉田口御師の住まいと暮らし—外川家住宅学術調査報告書—』富士吉田市教育委員会、2009年。

の講社をまわり、その紐帯を維持した。

「ふせぎ（富勢喜）」は護符の一種であるが、これを服用することで病気治癒を図ることができる。角行やその弟子たちは自ら「ふせぎ」を頒布したが、時代が下るに従って、「ふせぎ」の頒布は専ら「御師」の業となっていくた。



百日咳のふせぎ
(富士吉田市歴史民俗博物館蔵)

「ふせぎ」は、「参」の字を一定の文字数、列に並べて刷ったもので、この紙片十枚ほどを一組として「御富勢喜」と上書きされた包み紙で包んで頒布した。病気や出産の際などにこの「参」の文字を一つずつちぎって水で飲むと効果があるとされた¹⁶。また、御師が独自に頒布する護符もあり、御師の家ごとにその効能が異なっていた¹⁷。例えば富士吉田口の御師「外川家」の場合、「百日咳」の治療を専らとしていた。この護符は八分四方の紙片に日本神話に登場する造化三神の名を書き、その上に「参」の字を朱・墨両方の墨で何度も重ねて書き、「御神名ノワカラヌ方がヨキ」とされている¹⁸。

4. おわりに

富士信仰における「治癒・養生」を視点に、富士信仰をその歴史と現行の年中行事からとらえなおしてきた。富士信仰がたどった民衆宗教としての道は、「つきたおし（流行病）」に対し「ふせぎ（護符）」をもって治癒させたとする故事に明らかなように「現世利益」と表裏一体であった。それはまた、「御歌（教誡歌）」によって教えられ、「おがみ」といった具体的な所作を伴って唱えられ、施された。

民衆宗教としての富士信仰が近世期に「八百八講」と称される隆盛をみたのは、こうした「現世利益」との接点を持ち続けたからであり、明治維新期の変革は民衆宗教としての一面を捨て去ることもあった。さらに、高度成長期における富士塚の破却や地縁の崩壊等、往時の富士信仰の面影を残すものは少なくなっている。現在、世界文化遺産の対象として、その信仰的な面が取り上げられているが、こうした富士信仰の歴史と現行行事への理解なくしては保持されない問題があると考えられる。また、「パワースポット」という新たな視点から近時注目を浴びる「富士山」であるが、現代の富士山に信仰として求められているものは何か、また、富士信仰に新たな展開が期待されるのかどうか、今後への課題は残されている。

16) 岩科小一郎『富士講の歴史』名著出版、1983年

17) 富士吉田市史編さん室『上吉田の民俗』富士吉田教育委員会、1989年

18) 『富士山吉田口御師の住まいと暮らし—外川家住宅学術調査報告書—』富士吉田市教育委員会、2009年。

付記：本稿を記すにあたり、富士吉田市歴史民俗博物館、北口本宮富士浅間神社、武蔵村山市立歴史民俗資料館からは資料をご提供いただいた。また、多くの方にご教示を賜ったことを記し、ここに感謝申し上げます。

西王母与东王公形象的平安旨趣发秘

詹石窗

【内容提要】西王母与东王公是中国古代神话中的两位杰出代表。汉代以来，这两位大神都进入了道教的神仙谱系。仔细考察这两位大神的名称以及故事内涵，我们可以发现在深层次里寄托着中国先民渴求平安的强烈愿望。以两位大神象征宇宙的协调有序，这是平安的最好表达，对于当今维护养生环境以及养生过程中的阴阳调理来说都具有重要的启示意义。

【关键词】西王母 东王公 平安 养生

【作者简介】詹石窗，哲学博士，四川大学老子研究院院长、教授、博士生导师，世界道家联谊会副会长。

由“道”而“一”，由“一”而“太上老君”，这在理论上可以看作“无极生太极”，此“太极”之中有阴有阳，但阴阳相抱，和合化生。随着时间的推展，太极化生两仪，这步功夫在道教神仙谱系上表现为西王母与东王公的对应。从两位神仙身上，我们也可以看到平安谐调的旨趣。

一、西王母的平安象征

说起西王母，我不禁想起了《西游记》中的许多故事情节。例如该书第五回写西王母在瑶池筹办蟠桃盛宴，渲染蟠桃园里的仙桃分三个等级，初等的桃树三千年一熟，人吃了体健身轻，成仙得道；中等的桃树六千年一熟，人吃了白日飞升，长生不老；上等的九千年一熟，人吃了与天地同寿，与日月同寿等等。

作为神话小说，《西游记》关于西王母故事情节当然是作者艺术想象的产物，但也并非纯属向壁虚造。在先秦古籍里，有关西王母的记载颇多。例如《山海经》、《穆天子传》、《庄子》、《十洲记》、《汉武故事》、《汉武帝内传》、《洞冥记》、《拾遗记》、《搜神记》等数百种古籍的一千多条资料，从不同角度展示了作为得道高仙的西王母形象，这一切无疑为《西游记》的艺术创作奠定了基础，也为我们研究西王母的平安意蕴提供了大量原始资料。

(1) 西王母名称的平安意涵

“西”字，在早期甲骨文中已经出现，它写作“𠂔”，像鸟窝的样子。许慎《说文解字》谓：“西，鸟在巢上。象形。日在西方而鸟栖，故因以为东西之西。”照这个说法，“西”本来表示太阳西降时鸟归巢的境况。因为它是鸟可以栖身、繁衍后代的地方，所以象征“安居乐业”。由于同太阳的下降时间相联系，“西”在后来作为一个方位概念，并且常常与《易经》的“兑”卦相配合，成为五行学的一种表征符号。“兑”卦在五行上属“金”，表示有锐利武器作为护卫，让人具有安全感，故而与“兑”可

以相互转换的“西”也就可以看作“平安”旨趣的特殊寄托。

“王”在早期甲骨文中与战士的“士”同源，写作“𠄎”，本是战斧的象形。晚期甲骨文在战斧的上方加上一横画，表示超级的“士”。据此，则“王”可以看作最大、最高级的战斧，引申之则为指挥战斗的最高统帅，再引申之而为一个族群或者一个邦国的元首。就此角度而言，“王”也具有护卫功能，这种护卫说到底就是为了社团的整体平安。正如其他诸多名词一样，“王”字在使用过程中也发生词性转变，即由名词转变为形容词等。作为形容词，“王”可以读为旺盛的“旺”，象征“火”燃烧旺盛与火种保存，意味着源源不断的生命力，可以倚靠，因此也代表平安。

“母”的甲骨文，写作“𠄎”，这是在女的胸部加上两点指事符号，表示妇女因为生育而具有发达的双乳。对于婴儿来讲，依偎在母亲怀抱是最为安全的，可见“母”也是平安的象征。

基于天人合一的思维方式，古代经典文献常常把大地称作“母”，例如《易经》以“坤卦”表征大地，又称作“坤母”；而老子《道德经》则把“道”看作“母”。该书第二十五章说：

有物混成，
先天地生。
寂兮寥兮！
独立而不改，
周行而不殆。
可以为天下母。
吾不知其名，
字之曰道，
强为之名曰大。

《道德经》这段话的大体意思是：鸿蒙未判，有个混然而成的东西。它在天地形成之前就已存在，没有声音，也没有形相，超然于万物之上，亘古不会改变。它周行天下，循环不已。它主宰着万物的化育大事，万物没有一样不是依靠它而生成，它实在是天下万物的母亲啊！我不知道怎样去称呼它，只好给它取个名字，叫做“道”。如果再勉强称呼它的话，就称为“大”。——从老子的叙说可以看出，“天下母”乃是对“有物”的形容，而“有物”就是“道”，也叫做“大”。换一句话说，“天下母”就是“道”，她是“大”的。根据本书《绪论》所做出的分析，“道”的原始意义是“安”，那么“天下母”的本初意义也就是“安”了。老子《道德经》第二十五章的论述进一步佐证了“母”的平安意涵。

从上述分析可知，“西王母”的名称每一个字都具有“平安”内涵，当三个字聚合起来形成一个意象的时候，所指称的对象与单个字所指称的对象尽管已经完全不同，但其原初的“平安”信息却因为汉字本身的特殊功能而续存下来。

有关西王母的“平安”意涵，我们还可以从其姓氏入手来考察。关于这一点，《酉阳杂俎》卷十四《诺皋记上》有段记载谓：“西王母姓杨，讳回，治昆仑西北隅。”西王母为什么具有这样的姓名？此当与其族群所在地域有关。吴晗先生指出：西王母是公元前3000年左右活跃在陕、甘高原一带的戎族或西戎的别名。照这个说法，则西王母本是一种民族称谓。吴晗先生的依据是《史记》、《汉书》等古籍

所言及的“回中”、“回城”、“回中宫”。他认为，泾川古称回中，王母宫之山因名回中山，简称回山。秦始皇所经过的“回中”，应是指今天的泾川一带。由此可见，西王母名“回”实际上是从地域空间来的，是对这种地域空间的指代。这个“回”字是否具有平安思想旨趣？查甲骨文“回”字写作“𠄎”。其字形是在一个圆圈上加了一个短横，作为指事符号，表示循环往复、周而复始，从这个角度讲，“回”可以看作“道”的别称，因为“道”的重要含义之一就是“周行而不殆”，即循环往复、周而复始，可见“道”与“回”可以相通；八仙之一的吕洞宾常自称“回道人”，这也暗示了“回”乃具有“道”的意义。由于“道”的本义是“安”，作为西王母名字的“杨回”也就蕴藏着“安”的信息了。

(2) 从西王母特征功能看平安

作为女神、女仙的统领，西王母的故事很多，但最能表达其功能特征的主要有两点：

第一，“司天之厉及五残”。《山海经》卷二《西山经》：

西王母其状如人，豹尾虎齿而善啸，蓬发戴胜，是司天之厉及五残。

这段话的关键词是“司”，弄清这个词的含义直接关系到西王母基本功能特征的理解与把握。一般以为，“司”就是掌控，这当然没有错，但汉语意义往往要结合特殊语境来考察才能真正明白。晋代著名学者郭璞将“司”解释为“知”，他在注释上述一段话的时候说：“主知灾厉、五刑残杀之气也。”从这句话可知，郭璞把“厉”解释为“灾厉”，把“五残”解释为“五刑残杀之气”，这些都是自然界可能伤害众生的因数，如果对它们的存在状况不了解而盲目行动，就会遭到伤害。反过来说，惟有了解“灾厉、五刑残杀之气”，才能避免伤害，维护平安。从这个意义来看，西王母就是维护平安女神，她的存在象征对大自然存在危险情况的感知与规避。

第二，常治昆仑。《古微书》卷五引《尚书帝验期》称：

西王母于太荒之国得益地图，慕舜德，远来献之。王母之国在西荒，凡得道授书者，皆朝王母于昆仑之阙。

这段记载表明：西王母的治所是在昆仑山。照《十洲记》等书的描绘，昆仑山的地理环境相当奇特：“上有三角，方广万里，形似偃盆，下狭上广，故名曰昆仑山三角。其一角正北，干辰之辉，名曰闾风巅；其一角正西，名曰玄圃堂；其一角正东，名曰昆仑宫；其一角有积金，为天墉城，面方千里。城上安金台五所，玉楼十二所。”¹《十洲记》特别指出昆仑山上方的“三角”，这对于平安而言尤其重要。大家知道，三角形乃是稳定的象征，昆仑山上方呈现为三角形，这意味着整个地理型态是稳定的，因此可以安宁。再说，它的布局像“偃盆”，这意味着藏而不露，其宫阙建造在正东，与西王母之“西”

1) 东方朔：《十洲记》，《道藏》第11册第54页。

形成一种谐调的对应关系，也有助于平安居处。

昆仑山向来被当作中国第一神山，素有“万山之祖”的称号。在神话传说里，昆仑山的下方有不能浮起羽毛的弱水，周围有永远燃烧着的火焰山，系中华“龙脉之祖”。《山海经》把昆仑山描绘为支撑天地的大柱子；《河图括地象》则称昆仑山地下有八柱，“柱广十万里，有三千六百轴，互相牵制，名山大川，孔穴相通。”² 昆仑山既然是天柱，实际上就代表着“平安”，由于它的支撑，天地才能维系，众生才能活动，而西王母是昆仑山的管辖者，在客观上也就成为维护“平安”的文化符号。

二、东王公、西王母与阴阳感通原理

在文献上，西王母的故事常常与东王公有关联。例如《左传纪事本末》卷五十二谓：“立东郊以祭阳，名曰东王公；立西郊以祭阴，名曰西王母。”再如张华《神异经》称：“昆仑有铜柱焉，其高入天，所谓天柱也。围三千里，圆周如削，下有回屋，仙人九府。治上有大鸟，名曰希有，南向张左翼，覆东王公，右翼覆西王母。背上小处无羽，一万九千里。西王母岁登翼上之东王公也。”³ 这两条资料表明：第一，西王母与东王公是阴阳对应的两位神明，且列入了郊祀中。郊祀系中国古代最高规格的祭典之一，东王公与西王母分别作为东西郊的祭祀对象，说明此二位神明在人们心目中具有很深影响和很高地位。第二，东王公与西王母是“希有鸟”翅膀覆盖的下的两位大神，正如同处一个屋檐下的兄弟姐妹，它们的关系非同一般。

鉴于东王公与西王母被当作阴阳谐调的神明代表，我们有必要对东王公的由来以及平安象征底蕴略作稽考。

东王公，或称扶桑大帝、东王父、元阳父、东华帝君、木公、青童君等等。就起源来看，东王公的原型乃是先秦的“东君”。屈原《楚辞·九歌》有《东君》篇，即是歌颂东君尊神的。其略云：

暾将出兮东方，照吾槛兮扶桑。
抚余马兮安驱，夜皎皎兮既明。
驾龙辀兮乘雷，载云旗兮委蛇。
长太息兮将上，心低徊兮顾怀。
羌声色兮娱人，观者憺兮忘归。
緌瑟兮交鼓，箫钟兮瑶簫。
鸣篪兮吹竽，思灵保兮贤姱。
翱飞兮翠曾，展诗兮会舞。
应律兮合节，灵之来兮蔽日。
青云衣兮白霓裳，举长矢兮射天狼。
操余弧兮反沦降，援北斗兮酌桂浆。

2) 《古微书》卷三十二引，《四库全书》本。

3) 《古微书》卷三十二引，《四库全书》本。

撰余轡兮高驰翔，杳冥冥兮以东行。

屈原以细腻笔触描述了“东君”神游盛况：旭日即将东升，光明照亮了东君住处。东君抚摸着白马，准备启程。神仪威严的东君伴随着喷薄而出的红日，从容不迫地驾着太阳车由东向西飞行。伴随着雷鸣般的声响，龙车上的旌旗迎风飘扬。目睹眼前一幕幕情景，东君发出一声声叹息，表达祂的留恋和顾盼。地上的人们怀着虔诚之心弹起琴瑟打起鼓，吹起竹篴奏起竽，翩翩起舞，构成了隆重而热烈的迎神祭日场面，他们向着太阳齐声欢呼，感恩那永恒的光芒。其中有些人装扮成东君的样子，穿青衣，着白裙，举起长箭射向贪婪成性、霸道无理的天狼星，以防灾祸降到人间。在人们的诚心感召下，东君的下属神纷纷来到人间，与人们一同欢舞庆贺。黑暗之后，东君以北斗为壶觞，斟满美酒，洒向大地，为人类赐福，待到第二天，东君驾着龙车继续飞行，为人类带来光明和温暖。⁴

从屈原的描述可以看出，先秦时期的“东君”乃是引领太阳每日出行太空的神明，故而成为光明象征。秦汉以来，东君形象逐渐演变，成为道教顶级神仙之一，尊称为“扶桑大帝东王公”，号“元阳父”，葛洪《枕中书》谓扶桑大帝，“住在碧梅之中”，《仙传拾遗》说祂“冠三维之冠，服九色云霞之服，亦号玉皇君。”《真灵位业图》将其排在上清左位，号曰太微东霞扶桑丹林大帝上道君。宋元之际的道教全真派将之作为“五祖”之首。这说明，东王公在中国文化史上不仅是先民们渴望光明的象征，而且是道教中地位显赫的大神。

如此重要的一位神明，祂到底蕴藏着什么平安信息？祂又是如何与西王母一起维护宇宙秩序和人间平安的？

首先，我们还是从名称入手来追溯。

“东王公”之“东”字，许慎《说文解字》将之解释为“动”，并且引述官溥的话说：“从日在木中”。这句话表达了两层意思：一是“从日”，表明“东”这个字的意涵与太阳有关；二是“在木中”，表明“东”的构型是“日”在木之中，形成了“東”的样子，意味着太阳升起挂在树中。如此一来，“日”字便有一竖穿过，中间构成了一个“十”字形，此十字形可谓意味深远。考古资料证明：在中国新时期时代的文化遗存里可以看到不少十字形符号，例如甘肃青海马厂型陶器装饰图案、陕西半坡遗址的陶器图案等，都表明这种符号发端甚早。商代的甲骨文、金文里也有大量十字形符号。这个十字形符号代表什么呢？中西方许多学者已经指出，它所代表的是太阳，先民们在不同场合不同背景下不断重复绘出这个符号，显示了太阳在先民心目中的巨大魅力与太阳崇拜的实在性。先民们为什么崇拜太阳呢？追究其原因，不得不从平安需求上来解释。大家知道，太阳降落，意味着黑暗到来，也代表着不可预测的妖邪将会出来扰乱人类生活的安宁，所以先民们渴求阳光，祈祷太阳准时出现。这种平安需求在商周以来绘有十字形图案的铜镜上得到了明显的表达。李时珍《本草纲目》曾经指出，这种绘制了十字形图案的铜镜代表着金木之精，若有神明，故能辟邪，他说，“凡人间宜悬大镜，可辟邪魅”。所谓“辟邪魅”也就是为了平安。从绘制十字形图案的铜镜功能反观东王公的“東”字，不难发现其原初的平安意蕴。

4) 参看詹石窗、于国庆、蒋朝君：《东王公传记与经典》，苗栗无极圣宫印行。

“东”字具有平安意涵，“王”与“公”二字也不例外。“王”字的平安思想旨趣，我们在上文已经作了稽考，这里侧重探讨一下“公”字。甲骨文的“公”字，写作“𠄎”，其外形是个“八”的样子，其内夹着一个“口”，后来的篆书将“口”写成“厶”，于是《说文解字》就根据篆书的字形称：“公，平分也。从八，从厶。八犹背也。韩非曰：背厶爲公。”其中所谓“厶”乃是“私”的本字，如此一来，则“公”就成了与“私”相对的概念了。但若追溯本源，可以发现“𠄎”本是一个祭台的样子，代表社祭的场所。《诗经》有《良耜》之歌，前人以为是孟冬祭祀社稷神所咏唱的曲子，而祭祀的场所即“公社”。《礼记·月令》谓：孟冬之月，“天子乃祈来年于天宗，大割祠于公社”。文中的“天宗”即天神；“大割”就是杀猪宰羊，“祠”作动词用，表示祭祀；整句的意思是讲，天子向天神祈求来年五谷丰登，杀猪宰羊，在公社里举行祭祀活动。就上下文看，“公社”的“𠄎”代表的是一种特殊场所，这个场所的建立乃是为了祭祀天神。“𠄎”字外围的“八”象征宰割牺牲的平分原则，而其内的“口”当是器皿形状，表示与神交流的信息通道。在公社里祭祀神明，除了祈求来年五谷丰登之外，就是为了平安，由于是在公社里祈求平安，这个“安”即是“公安”。

从上述考察可知，正如“西王母”的名称蕴藏着平安旨趣一样，“东王公”名称的每一个字也具有平安意义。当两位具有平安精神的大神相互联手的时候，其平安的思想内涵便更加强大了。这一点，我们从杜光庭《墉城集仙录》的有关描述即可找到证据。该书卷一《金母元君》条称：

在昔道炁凝寂、湛体无为。将欲启迪玄功，生化万物。先以东华至真之气化而生木公焉，木公生于碧海之上、苍灵之墟，以生阳和之气，理于东方，亦号曰王公焉。又以西华至妙之气化而生金母焉，金母生于神洲伊川，厥姓缙氏，生而飞翔，以主阴灵之气，理于西方，亦号王母。皆挺质大无，毓神玄奥。于西方渺莽之中，分大道醇精之气，结气成形，与东王木公共理二气，而养育天地、陶钧万物矣。

这段话的意思是讲：在远古的时候，大道一炁，混沌未分，本体静寂不动，也没有思虑作为。久而久之，道体静极生动，即将开启玄奥功德，生长化育万物。先是用东方光华的至上正真之气化生了木公，祂生长于碧波荡漾的大海之上、清纯灵动的土丘之中，祂的作用就是滋长青阳和睦之气，经理于宇宙的东方，代表着旺盛，号为王公。接着，道体又用西方光华的至上玄妙之气生长化育了金母，祂生长于神洲的伊川圣地，姓缙，祂一生下来就会飞翔，主导阴柔灵修雅美之气的运化，经理于宇宙的西方，号为王母。东王公与西王母都生就了美质，神采奕奕，颇具玄妙气韵。西王母在西方的渺渺莽原之中，秉承了大道的醇美精气，凝聚成形，祂与东王公一起，共同经理阴阳运化之气，养育了天地、陶冶造就了万物。

东王公与西王母联手的平安思想旨趣在于造就了协作共同体。首先，这个共同体的神明东王公与西王母都是“道炁”运化的结果。所谓“道”乃是万物化生之本，它的本义既然是“安”，那么由“道炁”化育而成的东王公、西王母也就遗传了大道平安基因，具有平安功能。其次，这个协作共同体体现了分理与共理的基本功能。“理”字本来表示把山里挖来的璞石加工成为美玉，后来引申之而有“治理”的意涵。作为动词，“理”表示使事物形成秩序。杜光庭叙说的故事先讲东王公与西王母各自尽责，管辖、治理各自的空间区域，再讲祂们协同治理宇宙整体空间。其工作可谓有分有合，其分工明确，协同也明确，这种有条不紊的状态乃是保证万物平安的最佳环境保障。

西王母와 東王公의 형상을 통해 본 平安의 의미

좌스창 (詹石窗)
사천대학노자연구원 원장

【요약문】 서왕모와 동왕공은 중국 고대 신화 중의 대표적인 인물이다. 한대(漢代) 이래, 두 대신(大神)은 도교의 신선 계보에 포함되었다. 두 신의 명칭과 고사가 내포한 함의를 자세히 살펴 보면, 중국의 선민들의 평안에 대한 강렬한 희구가 깊이 내재되어 있음을 알 수 있다. 서왕모와 동왕공은 우주의 조화와 질서를 상징하는데 이는 평안이 지닌 의미를 가장 적합하게 표현한 것이라 할 수 있을 것이다. 이는 또한 현대의 양생 환경에 대한 보호 및 양생 과정 중 음양의 조화에 관해서도 매우 중요한 의미를 전달하고 있다.

【핵심어】 서왕모, 동왕공, 평안, 양생

【저자】 좌스창, 철학박사, 사천대학노자연구원원장, 교수, 박사 지도교수, 세계도교연의회부회장

도교에서는 도(道)로부터 일(一)이 생성되었고 일에서 태상노군(太上老君)이 탄생했다고 말한다. 이러한 이론을 통해 ‘무극(無極)에서 태극(太極)이 생겨났다’는 의미를 알 수 있을 것인데, 여기서의 ‘태극’ 중에는 음양이 공존하며, 음양이 서로 포용한다는 화합, 화생의 의미가 담겨 있다. 시간이 흐름에 따라, 태극에서 양의(兩儀)가 화생(化生)되었는데, 이러한 의미를 도교 신선 계보에 대응해 보면 서왕모와 동왕공으로 그 의미가 표현되고 있음을 알 수 있다. 또한 두 신선을 통해 평안 조화의 취지와 목적을 살펴 볼 수 있을 것이다.


一, 서왕모가 상징하는 평안


서왕모에 관해 말하자면 자신도 모르게 서유기(西遊記) 중의 많은 고사(故事)를 떠올리게 된다. 예를 들면, 서유기의 제5회에서는 서왕모가 요지(瑤池)에서 반도성연(蟠桃盛宴)을 베푸는 장면이 나오는데, 반도원(蟠桃園) 안의 선도(仙桃)는 세 가지의 등급으로 나뉜다. 즉 하등급은 복숭아 나무에서 3000년간 숙성된 것이라야 하며, 이것을 먹게 되면 젊고 건강한 신체를 지닐 수 있을 뿐 아니라 득도하여 성선(成仙)할 수 있다. 중등급의 복숭아는 나무에서 6000년이 지난 열매여야 하는데 사람

이 이를 먹으면 백일승선(白日飛升)하고 장생불로하게 된다. 상등급은 9000년이 지난 열매를 말하는데 사람이 이를 먹게 되면 천지(天地), 일월(日月)과 수명을 함께 하게 된다.

신화소설로서 《서유기》에 담긴 서왕모의 고사는 작가의 예술적 상상력에 의해 탄생된 것이겠지만, 그렇다고 해서 완전한 허구적 서술이라 보기도 어렵다. 이와 관련하여 선진 고서를 살펴보면 서왕모에 대한 많은 기록이 있음을 알 수 있다. 예를 들면, 《산해경》(山海經), 《목천자전》(穆天子傳), 《장자》(莊子), 《십주기》(十洲記), 《한무고사》(漢武故事), 《한무제내전》(漢武帝內傳), 《동명기》(洞冥記), 《습유기》(拾遺記), 《수신기》(搜神記) 등 수백 종의 고서를 통해 서왕모에 관한 일천여 가지 이상의 자료를 찾아 낼 수 있다. 이러한 자료들은 다양한 각도에서 득도고선의 경지에 오른 서왕모의 형상에 대해 언급하고 있으며, 이러한 내용들은 《서유기》의 예술적 창조에 기초를 마련해 주었음이 분명한데, 이는 또한 서왕모 형상에 내재된 평안의 의미를 연구하는데 다량의 원시적 자료를 제공하고 있다.

(1) 서왕모의 명칭에 담긴 평안의 의미

‘西’자는 조기의 갑골문에서 이미 출현하였는데, 갑골문에서는 ‘’로 표현되어 새의 등지를 뜻하였다. 이와 관련하여 허신(許慎)은 설문해자(說文解字)에서 이렇게 말하고 있다. “西는, 새가 등지에 있는 모습으로, 상형 문자이다. 해가 서쪽에 있을 때 새가 등지에 머물기에 동서(東西)의 西가 된 것이다.” 이에 근거해 볼 때, ‘西’는 본래 태양이 질 무렵 새가 등지로 돌아온 모습을 형상화한 것이라 볼 수 있다. 등지란 새가 저녁에 돌아와 휴식을 취하고 후대를 번식하는 장소이므로 ‘안거낙업’(安居樂業)을 상징한다. 시간이 흐름에 따라 ‘西’는 태양이 지는 시간과 관련하여 방위의 개념을 갖게 되었으며, 역경 중의 ‘兌’괘와 연관성을 갖게 되어 오행학(五行學)에서 일종의 부호로 사용되기도 한다. 즉 ‘兌’괘는 오행 중에서 ‘金’에 속하여, 날카로운 무기로 방어한다는 의미를 가지므로 안전감을 느끼게 하는데, ‘兌’는 ‘西’와 서로 바꾸어 사용될 수 있으므로 ‘평안’이 갖는 취지를 담고 있다고 해야 할 것이다.

‘王’은 조기의 갑골문에서 전사(戰士)의 ‘士’와 동일한 ‘’의 원류를 지니는데, 이는 원래 전시에 사용되는 도끼를 상징하는 상형문자이다. 말기의 갑골문에는 전부(戰斧)의 윗쪽에 가로 획을 하나 더 덧붙였으므로 ‘士’가 되었는데 이는 대형의 도끼를 상징한다. 이에 근거해 볼 때, ‘王’은 가장 크고 굵이 높은 전부(戰斧)를 뜻한다고 할 수 있는데, 이를 다시 확대 해석해 보면 부족이나 나라의 원수를 뜻한다고 볼 수 있다. 이러한 측면에서 보면 ‘王’은 호위의 기능을 지닌다고 하겠는데, 이러한 호위는 결국 집단의 전체적인 평안을 위해서라고 할 것이다. 그러나 기타 다른 많은 명사와 마찬가지로 ‘王’ 또한 사용 과정 중에 의미의 변화가 일어났는데, 이에 대해 명사적 의미가 형용사적 의

미로 바뀐 예를 들 수 있다. 형용사로서의 ‘王’은 왕성하다는 의미의 ‘旺’으로 읽게 되는데, 이는 ‘火’가 왕성하게 타는 것과 더불어 불씨를 보존해야 한다는 의미를 포함한다. 이는 끊이지 않는 생명력이라는 의미를 지니므로 평안 중에 내포된 대표적인 뜻을 말하고 있다고 하겠다.

‘母’는 갑골문에서 ‘𠂔’로 표기되었는데, 이는 여성의 가슴에 두 개의 점을 찍은 부호로서, 생육을 위해 발달한 여성의 쌍유(雙乳)를 말한다. 아기들의 입장에서 보면 어머니의 가슴이 가장 안전하므로 ‘母’ 또한 결국 평안을 상징한다고 하겠다.

천인합일(天人合一)의 사유 방식에서 볼 때, 고대의 경전 문헌에서는 대지를 ‘母’로 표현하는 경우가 많았는데, 예를 들면 역경(易經)에서는 곤괘(坤卦)로 대지를 상징하거나 이를 곤모(坤母)로 칭하기도 한다. 또한 노자(老子)의 도덕경(道德經)에서는 도를 ‘母’라 이르며 아래와 같이 말하고 있다.

有物混成 어떤 물질이 혼돈 중에 합하여져
 先天地生。 천지보다 먼저 생겨났는데
 寂兮寥兮! 소리고 없고 형체도 없이
 獨立而不改, 홀로 변하지 않으며
 周行而不殆。 끊임없이 주행함에도 위태롭지 않으니
 可以為天下母。 가히 천하의 어머니라 할 만하다.
 吾不知其名, 나는 그 이름을 알지 못하여
 字之曰道, 자를 일컬어 도라고 하였는데
 強為之名曰大。 굳이 이름을 말하자면 ‘크다’라 할 것이다.

상술한 도덕경 중의 내용에서 말하는 대략적인 뜻은, 많은 것이 혼합되어 만들어진 어떤 물질이 천지가 형성되기 이전에 이미 존재하였는데, 그 물질은 소리고 없고 형상도 없이 만물의 위에 있으며 영원히 변하지도 않는다는 것이다. 또한 그 물질은 천하를 돌고 도는 순환을 멈추지 않으며, 만물의 화육(化育)을 주재하고, 그 물질이 없으면 만물이 생성될 수 없다고 하였으니, 그것은 바로 천하만물의 어머니라 할 수 있을 것이다! 이러한 물질을 어떻게 불러야만 좋을지는 알 수 없으나, 굳이 이름을 부여한다면 곧 도(道)가 될 것이다. 만약 굳이 다른 이름으로 불러야 한다면 대(大)라고 부를 수 있을 것이다.---노자의 서술을 통해 본다면 ‘천하모’(天下母)란 ‘유물’(有物)에 대응하여 형용한 것이므로, 유물은 곧 도이며, 대라고 부를 수 있다. 바꾸어 말하면, 천하모는 곧 도이며, 대인 것이다. 노자 도덕경 25장 중의 논술은 ‘母’가 지닌 평안의 의미를 증명하고 있다.

상술한 내용을 통해 서왕모라는 말을 이루는 세 글자 모두가 평안의 의미를 내포하고 있음을 알 수 있는데, 세 개의 글자를 합치면 단독적인 글자들이 지닌 의미와 전혀 다른 의미가 된다. 그러나

원초의 한자가 지닌 특수한 기능으로 인해 평안의 의미가 지속적으로 보존되고 있다.

서왕모가 지닌 평안의 의미는 성씨(姓氏)의 측면으로부터 고찰을 시작해 볼 수 있을 것이다. 이에 관해서는 《유양잡조》(酉陽雜俎) 14권에 수록된 《약고기상》(諾皋記上)의 기록을 예로 들 수 있는데 그 내용은 아래와 같다. “서왕모의 성씨는 양(楊)이며, 휘(諱)는 회(回)이고, 곤륜(昆侖)의 서북쪽을 다스렸다.” 서왕모는 어떻게 이런 이름을 갖고 있는 것일까? 이는 당시의 부족이 살던 지역과 연관된다. 이에 대해 오함(吳晗) 선생은 서왕모는 기원전 3000년쯤 되는 시기에 협(陝), 감(甘)의 고원 일대에 살던 용족(戎族)이나 서융(西戎)의 다른 이름이라고 말한 바 있다. 이에 근거해 볼 때, 서왕모는 본래 어느 한 민족의 칭호인데, 오함 선생은 《사기》(史記), 《한서》(漢書) 등의 고서에서 언급한 ‘회중’(回中), ‘회성’(回城), ‘회중궁’(回中宮)에 근거해서 이를 말하고 있다. 오함 선생은 경천(涇川)은 고대에 회중(回中)이라 불리웠으며, 왕모궁(王母宮)이 있는 산을 회중산(回中山)이라 하였고 이를 회산(回山)이라 불렀다고 여겼다. 진시왕이 거쳐 간 회중(回中)은 현재의 경천(涇川) 일대가 될 것이다. 이로 볼 때, 서왕모의 ‘회’(回)는 사실상 지역의 칭호로부터 온 것이며, 특정 지역을 의미하는 말인 것이다. 그렇다면 ‘回’라는 말은 평안사상을 내포하고 있는 것일까? 갑골문에서는 ‘回’를 ‘回’로 표기하고 있다. 이러한 자형은 원형을 그린 다음 그 위에 다시 가로 획을 그은 것이다. 이는 하나의 부호로서 순환왕복, 즉 순환하며 늘 새로이 시작한다는 의미를 지닌다. 이러한 각도에서 볼 때, ‘回’는 도의 또 다른 표현이라 할 수 있을 것인데, 왜냐하면 도가 함유한 중요한 의미 중에 늘 주행(周行)하고 쉬이 없다는 뜻이 있기 때문이다. 곧 순환왕복(循環往復), 주이복시(周而復始)의 의미로서 도와 ‘回’의 의미가 상통함을 알 수 있다; 팔선의 하나인 여동빈 또한 ‘회도인’(回道人)으로 불리는데, 여기서의 회(回) 또한 도의 의미가 포함되어 있음을 암시하고 있다. 원래 도의 본 뜻이 안(安)인 만큼, 서왕모의 이름인 양회(楊回) 또한 안(安)의 의미를 내포한다고 할 것이다.

(2) 서왕모의 특징으로 본 평안의 의미

여신(女神)과 여선(女仙)을 통솔하고 지도하는 자로서의 서왕모에 관한 고사는 매우 많은데, 서왕모의 고사가 지닌 가장 대표적인 특징은 아래의 두 가지이다.

첫째는 “사천지려급오잔”(司天之厲及五殘)이다. 《산해경》(山海經) 제2권에 수록된 《서산경》(西山經)의 내용을 보면 아래와 같다. 서왕모는 사람과 닮은 모습으로, 범의 꼬리에 호랑이의 이빨을 가지고 표효하며, 흐트러진 머리에 싸움에 능한 사천지려(司天之厲)이며 오잔(五殘)을 대표하는 형상이다. 상술한 내용에서는 ‘司’가 핵심 단어인데, ‘司’가 지닌 함의를 확연히 알아보는 것은

서왕모가 지닌 기본적인 특징을 이해하는 것과 직접적으로 연결된다. 일반적으로 ‘司’가 지배한다는 의미를 지닌다는 것은 틀리지 않으나, 한어는 특별한 언어 환경을 고려하여 고찰해야만 그 단어가 지닌 명확한 뜻을 알 수 있는 경우가 많다. 진대(晉代)의 저명한 학자인 곽박(郭璞)은 ‘司’를 ‘知’로 해석하였다. 그는 이러한 해석에 대해 “큰 재앙을 알아 다스리는 것이 오형잔살지기(五刑殘殺之氣)이다”라고 주석을 첨가하여 설명하였다. 자연계는 때로 중생을 상해하는 요소들이 있는데 만약 이러한 상황들을 제대로 알지 못하고 맹목적으로 행동한다면 스스로 해를 입을 수 있는 것이다. 바꾸어 말해 “큰 재앙을 알아 다스리는 오형잔살지기(五刑殘殺之氣)”를 이해해야만 상해(傷害)를 피할 수 있고 평안을 지킬 수 있다. 이런 의미에서 볼 때, 서왕모는 평안을 수호하는 여신이며, 그녀의 존재는 대자연 중의 위험 상황을 감지하여 해를 피하는 의미를 상징한다.

둘째는 상치곤륜(常治昆侖)이다. 《고위서》(古微書) 제5권에 수록된 《상서제험기》(尚書帝驗期)에는 아래와 같은 내용이 있다. :

서왕모는 태황지국(太荒之國)에서 영토확장의 측면에서 이로움을 줄 수 있는 지도(地圖)를 득하였다. 서왕모는 순(舜)의 덕을 흠모하여 멀리 서쪽으로부터 와서 순에게 지도를 공물로 바쳤다, 왕모의 나라는 서황(西荒)으로 도(道)의 수행이 경지에 이르러 도서(道書)를 받을 자들은 모두 왕모가 거하는 곤륜의 궁궐로 와서 서왕모를 배알하였다.

서왕모가 다스렸던 지역은 곤륜산이다. 《십주기》(十洲記) 등에서 말한 바에 의하면 곤륜산의 지리적 환경은 매우 특수 하였다. “윗부분은 삼각의 모양을 이루고 있으며, 만리에 이르는 넓이에 분지의 형태를 이루고 있다. 아래가 좁고 위가 넓은 형태를 이루고 있어 고대에서는 곤륜산 삼각이라 불렀다. 삼각 중의 한 각은 정북쪽을 향하고 있고, 간진지휘(幹辰之輝)를 발하므로 랑풍전(閻風巔)이라 한다; 또 다른 하나의 각은 정서쪽을 향하고 있고 이름을 현보당(玄圃堂)이라 한다. 정동쪽을 향한 쪽을 곤륜궁(昆侖宮)이라 하며, 금(金)이 있는 곳을 천용성(天墉城)이라 하는데 그 길이가 천리에 이른다. 성내에 금을 보관하는 곳이 다섯 곳이며 12개의 옥루(玉樓)가 있다.¹ 《십주기》에서는 곤륜산 위의 ‘삼각’(三角)에 대해 특별히 언급하였는데, 이는 평안과 연관하여 매우 중요한 의미가 있다. 일반적으로 알려져 있듯이 삼각은 안정을 상징하는데 곤륜산의 위쪽은 삼각형으로서 전체적인 지리 형세가 매우 안정적이고 이로써 안녕할 수 있음을 말해준다. 다시 말해, 삼각은 마치 ‘언분’(偃盆)과 같은 모습으로 간직하되 새어 나가지 않음을 뜻한다. 또한 그 궁궐이 정동쪽을 향해 있음은 서왕모의 서(西)자와 함께 조화의 대응관계의 이루고 있어 평안한 거처의 의미를 나타내고 있다.

곤륜산은 예로부터 중국의 제1선산(仙山)으로 여겨져 만산지조(萬山之祖)의 칭호를 갖고 있다. 신화와 전설 중에 곤륜산의 아래 쪽에는 새의 깃털이 뜰 수 없는 약수가 있는데, 그 주위는 영원히

1) 東方朔: 《十洲記》, 《道藏》第11冊, 54쪽.

불타는 화염산으로 둘러싸여 있다고 하며, 이는 중화의 ‘용맥지조’ (龍脈之祖)라 불리기도 한다. 《산해경》(山海經)에서는 곤륜산을 일컬어 천지를 떠받치고 있는 기둥이라 말한다. 《하도괄지상》(河圖括地象)에서는 곤륜산 아래 여덟 개의 기둥이 있으며, “기둥의 넓이가 십 만리에 달하고, 삼천 육백 개의 축이 있어, 서로 지탱함을 도와 주고 명산대천의 혈(穴)이 서로 상통한다 하였다.”² 곤륜산이 큰 기둥이라면, 이 또한 평안을 상징한다 할 것이다. 기둥이 지탱해 주는 힘으로 인해 천지가 안전하게 유지되며 중생이 편히 활동할 수 있는 것이니 말이다. 이로써 곤륜산의 관할자인 서왕모는 객관적인 측면에서 평안 문화의 부호라 할 수 있을 것이다.

二, 동왕공 서왕모의 음양감통의 원리

문헌적 측면에서 볼 때, 서왕모의 고사는 동왕공과 연계되는 경우가 매우 많다. 예를 들어 《좌전기사본말》(左傳紀事本末) 제5권 12에서는 아래와 같이 말하고 있다. “동교(東郊)에서 동왕공은 양(陽)의 의미를 지닌 제사 대상이며, 서교(西郊)에서 서왕모는 음(陰)의 의미를 지닌 제사 대상이다.” 다시 장화(張華)의 《신이경》(神異經)을 보게 되면 아래와 같은 내용이 있다. “곤륜(昆侖)에는 청동으로 된 기둥이 있어, 그 높이가 하늘에 닿으므로 천주(天柱)라 한다. 또한 그 넓이는 삼천리에 달하는데 동근 모습이다. 기둥 아래로 가면 방으로 통하는데 이는 선인구부(仙人九府)이다. 그곳에 있는 큰 새를 일컬어 희유(稀有)라 하는데 남쪽을 향해 좌측 날개 퍼서 동왕공을 덮고, 오른쪽 날개로는 서왕모를 덮고 있다.”³ 이 두 가지의 자료는 아래와 같은 내용을 표명하고 있다. 첫째, 서왕모와 동왕공은 음양대응(陰陽對應)을 의미하는 신명이며 교사(郊祀)를 받는다. 교사는 중국 고대에 있어 가장 성대한 제전(祭典)의 하나였으며, 동왕공과 서왕모가 동서교(東西郊) 제사의 대상이 된다는 것은 이 두 신명이 사람들의 인식 중에 큰 영향력을 지닌 높은 신격을 지닌 신명임을 뜻한다. 둘째, 동왕공과 서왕모는 음양조화를 의미하는 대표적인 신명인데, 이런 이유로 동왕공의 유래와 동왕공이 상징하는 평안의 의미를 고찰해 볼 필요가 있다. 동왕공은 다른 말로 부상대제(扶桑大帝), 동왕부(東王父), 원양부(元陽父), 동화제군(東華帝君), 목공(木公), 청동군(靑童君) 등으로 불리웠다. 기원의 의미에서 보면, 동왕공의 원유는 선진(先秦)의 동군(東君)이다. 이와 연관하며 굴원의 《초사·구가》(楚辭·九歌)를 보면 동군(東君) 편(篇)이 나오는데, 이를 통해 존신(尊神)으로서의 동군을 찬양하고 있다.

2) 《古微書》卷三十二引, 《四庫全書》本.

3) 《古微書》卷三十二引, 《四庫全書》本.

暉將出兮東方, 붉게 떠오르는 아침 해가 동녘에서 솟아 올라
 照吾檻兮扶桑. 부상나무 난간을 비춘다.
 撫余馬兮安驅, 나의 말을 어루만지며 편안하게 달려가니
 夜皎皎兮既明. 밝아오는 아침 햇살에 밤이 물러 가누나.
 駕龍輶兮乘雷, 용수레를 몰고 번개를 타고서
 載雲旗兮委蛇. 구름의 깃발을 길게 드날린다.
 長太息兮將上, 길게 한숨 쉬며 하늘로 오르려다
 心低徊兮顧懷. 돌아갈 생각을 하니 마음이 주저되는구나.
 聲色兮娛人, 음악과 춤이 마음을 즐겁게 하니
 觀者愴兮忘歸. 보는 이가 돌아갈 것을 잊는구나.
 絃瑟兮交鼓, 줄을 당겨 맨 비파와 쌍북
 簫鐘兮瑤簫. 울려 퍼지는 종소리와 아름다운 종틀.
 鳴篴兮吹竽, 횡죽을 울리고 피리를 부니
 思靈保兮賢姱. 영보의 현숙하고도 아름다운 모습이 보이는구나.
 翺飛兮翠曾, 마치 물총새가 날 듯 가볍게 날아 오르는데
 展詩兮會舞. 시를 읊고 함께 춤을 추네.
 應律兮合節, 가락과 박자에 따라 춤을 추려니
 靈之來兮蔽日. 신령들이 내려 오며 하늘의 해를 가리누나.
 青雲衣兮白霓裳, 청운으로 짠 저고리와 흰 무지개 치마를 입고
 舉長矢兮射天狼. 흰 활을 쏘아 천랑을 겨누네.
 操余弧兮反淪降, 나의 천궁을 잡고 되돌아 내려갈 제
 援北斗兮酌桂漿. 북두의 잔을 들어 계장을 마신다.
 撰余轡兮高馳翔, 말 고삐를 잡고 높이 날아 올라
 杳冥冥兮以東行. 캄캄한 중에 동쪽을 향해 가노라.

굴원은 섬세한 필치로 성대한 ‘동군’의 신유를 묘사하고 있다: 해가 동쪽에서 솟으려 할 때 동군의 거처를 밝게 비춘다. 동군은 백마를 쓰다듬으며 여정에 오를 준비를 한다. 위풍당당한 동군은 힘차게 떠오르는 붉은 해를 벗삼아, 여유만만하게 태양마차를 끌고 동에서 서로 날아간다. 우레소리와 함께 용수레 위의 오색깃발이 바람에 펄럭인다. 동군은 눈 앞에 펼쳐진 광경을 보며 탄식하면서 미련이 남는 듯 주위를 둘러본다. 지상에 있는 사람들은 경건한 마음으로 거문고와 비파를 연주하고 북을 울리고 대나무 피리를 불기도 하면서 춤을 추며 열렬한 마음으로 성대한 영신의 제의를 진행한

다. 그들은 다 함께 태양을 향해 환호성을 지르며 영원한 빛을 선사하는 태양을 향해 감사를 표한다. 그 중의 어떤 이들은 동군의 모습으로 분하여 청의와 흰 치마를 입고는 큰 활을 들고 탐욕스럽고 포악한 천랑성을 쏘는 자세를 취하는데, 이는 인간세계의 재앙을 미리 막기 위함이다. 사람들의 성심 어린 환영 의례 속에서 동군의 수하 신들이 인세로 내려와 사람들과 함께 기쁘게 춤춘다. 어두워진 후에, 동군은 북두를 술잔으로 삼아 미주를 따라 마시며 술을 대지에 뿌려 사람들에게 복을 내린다. 다음날이 되자 동군은 또 다른 사람들에게 광명과 따스한 행복을 주기 위해 다시 용수레를 몰고 날아 간다.⁴

굴원(屈原)의 묘사를 통해 알 수 있듯이 선진(先秦)시대의 동군(東君)은 매일 태양을 이끌고 하늘을 나르는 신명으로서 광명(光明)의 상징이었다. 진한(秦漢) 이래, 동군의 형상은 점차적으로 변화하여 도교의 급 높은 신선이 됨으로써, ‘부상대제동왕공’ (扶桑大帝東王公)으로 불리웠으며 그 호를 ‘원양부’(元陽父)라 하였다. 갈홍(葛洪)의 《침중서》(枕中書)에서는 부상대제가 “벽매(碧梅) 중에 거한다”라 하였는데, 《선전대유》(仙傳拾遺)에서는 그에 대해 “삼위(三維)의 관을 쓰고, 구색운하(九色雲霞)의 옷을 입었는데 호를 옥황군(玉皇君)이라 한다”고 하였다. 《진령위업도》(真靈位業圖)에서는 동군의 호를 태미동하부상단림대제상도군太微東霞扶桑丹林大帝上道君이라 하여 상청(上清)의 좌측에 자리하게 하였다. 송·원(宋·元)시기의 도교 전진파(全真派)에서는 동군을 ‘오조’(五祖) 중의 하나라 칭한다. 이는 동왕공이 중국의 문화사에 있어 선민들이 선망하는 광명의 상징이었을 뿐 아니라, 도교 중에 신격이 높은 대신(大神)이었음을 말해 준다.

그렇다면 이렇듯 중요한 신명이 대체 어떠한 평안의 의미를 담고 있는 것일까? 그는 또한 어떻게 서왕모와 함께 우주의 질서를 유지하고 인간세상의 평안을 유지하는 것일까?

먼저 명칭에 대한 내용을 알아봄으로부터 문제를 해결하고자 한다.

허신의 《설문해자》에서는 ‘동왕공’의 ‘동’자를 ‘動’으로 해석하였다. 또한 관보(官溥)의 말을 빌어 “해가 일어남이 나무 중에 있다”는 말을 덧붙였다. 이 말은 두 가지 측면의 의미를 내포하고 있는데 그 중의 하나는 ‘從日’에 관한 것이다. 從日은 ‘東’과 연관되며 이는 태양과 유관하다는 의미로 해석된다. 두 번째로 ‘나무 중에 있다’는 말은, 日이 木 중에 있다는 ‘東’의 글자로 설명이 가능한데, 이는 태양이 뜰 때 나무에 걸린 듯이 보이는 형상을 말한다. 또한 ‘東’중에 있는 日자 위로 세로 획이 지나가므로 十자를 형성하는데, 자고이래로 十자에 담긴 의미는 매우 심오하다. 고고학 자료에 의거하여 이를 설명해 보면 아래와 같다. 중국의 신석기 시대 문화유적을 보면 적지 않은 十자형 부호를 볼 수 있다. 예를 들면 감숙성(甘肅省) 청해(青海)의 마광형도기장식도안(馬廠型陶器裝飾圖案), 섬서(陝西) 반파유적(半坡遺址)의 도기도안(陶器圖案) 등에서 十자형 부호를 볼 수 있는데, 이는 이러한 부호가 시기적으로 매우 일찍 존재했음을 설명해 준다. 상대(商代)의 갑골문(甲骨文), 그

4) 詹石窗, 于國慶, 蔣朝君:《東王公傳記與經典》, 苗栗無極聖宮印行 참조.

리고 금문(金文)에서는 다량의 十자형 부호를 볼 수 있다. 그렇다면 이 十자형 부호가 나타내는 것은 무슨 뜻일까? 중 서양의 많은 학자들이 이미 말한 바 있듯이, 이는 태양을 의미한다.

선민들은 서로 다른 장소에서 지속적으로 이 부호를 중복해서 쓰고 있는데, 이는 선민들이 심중으로 느끼는 태양의 매력과 함께 태양숭배에 대한 실질적 상황을 현시하고 있다. 그렇다면 선민들이 태양을 숭배하는 이유는 무엇인가? 이 문제에 대한 원인을 파악하기 위해 평안에 대한 희구를 말하지 않을 수 없다. 모두가 알다시피 태양이 지는 것은 어둠이 오는 것을 의미하는데, 어둠은 예측할 수 없는 요사스런 존재가 인류생활의 안녕을 파괴할 수 있는 조건을 제공할 수 있으므로, 선민(先民)들은 양광(陽光)을 희구하며 정확한 시간에 태양이 출현하기를 바랐다. 이러한 평안에 대한 열망과 희구는 상주(商周)이래 나타난 청동 거울에 十자형의 문양을 새겨 넣은 것을 통해 명확히 표현되고 있다. 이시진(李時珍)은 《본초강목》(本草綱目)을 통해 十자형의 도안을 거울에 새겨 넣은 것은 금목지정(金木之精)을 의미하여 신명(神明)이 벽사(辟邪)하기를 기원하는 것을 뜻한다고 말한 바 있다. 즉 이시진은 “인세에서 큰 거울을 달아 놓음으로써 사매(邪魅)를 물리칠 수 있다”라 하였다. 여기서 ‘벽사매’ (辟邪魅)는 결국 평안을 기원하는 것을 뜻하는 것이 된다. 十자형 도안을 새겨 넣은 청동 거울의 기능을 통해 동왕공의 東자의 의미를 생각해 보면, 東자가 지닌 원초적 의미가 곧 평안임을 어렵지 않게 파악할 수 있을 것이다.

이렇듯 東자는 평안의 의미를 지니는데, 王과 公 또한 예외는 아니다. ‘王’자가 지닌 평안 사상에 대해서는 앞에서 이미 분석을 하였으므로, ‘公’자에 대해 분석을 시도해 보기로 한다. 갑골문에서의 ‘公’은 ‘𠄎’로 표현되었는데, 이는 외형적으로 ‘八’자의 모습이면서 그 속에 ‘口’자가 들어가 있는 형상이다. 후에 전서(篆書)에서는 ‘口’를 ‘厶’로 표기하였다. 《설문해자》에서는 전서의 형상에 근거하여: “‘公’은 공평히 나누는 것이다. 八은 厶인데, ‘背’와 같다. 한비자가 말하길 背厶爲公이라 하였다”라 말하고 있다. 여기서 ‘厶’는 ‘私’의 원류인데, 이렇게 보면 公과 私는 상대적 개념이 된다. 그러나 원류를 거슬러 올라가 보면, ‘𠄎’는 제단의 모습으로서 제를 지내는 장소를 나타낸다. 고인들은 《시경》詩經에 수록된 《양사》良耜를 맹동(孟冬)시기 곡신에게 제사를 올릴 때 불렀던 노래로 인식하고 있는데, 제사를 지내는 장소를 ‘公社’라 하였다. 《礼记·月令》에서는 맹동(孟冬)의 달에 “천자에게서 다음해 농작물의 결실을 위해 천종(天宗)을 향해, 공사에서 크게 제물을 올리고 제사를 지냈다”하였다. 글 중 ‘天宗’은 천신을 말하며 ‘大割’은 돼지와 양을 잡는 것을 말한다. ‘祠’는 또한 동사로서 제사를 의미한다. 문장의 전체적인 의미는 곧 천자가 다음해의 풍년을 기원하기 위해 돼지와 양을 제물로 올리고 공사에서 천신에게 제를 올리는 것을 말한다. 상술한 내용에 근거해 보면, ‘公社’의 ‘𠄎’가 의미하는 것은 특별한 장소인데, 이 장소는 천신께 제를 올리기 위해 만든 장소이다. ‘𠄎’자를 볼 때, 바깥쪽의 ‘八’는 제물을 공평하게 나누는 것을 말하고, ‘八’자 중의 ‘口’는 그릇의 형상으로서 신과 정보를 교류하는 매개체이다. 공사에서 신명에게 제사를 지내는 것은 다음해의 풍년을 기

원하는 것 외에도 평안을 기원하기 위해서인데 공사(公社)에서 평안을 기원하게 되므로, 여기서의 ‘安’은 곧 ‘公安’이 되는 것이다.

상술한 내용을 보게 되면, ‘서왕모’라는 명칭이 평안의 의미를 내포함과 마찬가지로, ‘동왕공’이란 명칭을 이루는 세 글자 전부가 평안의 의미를 가짐을 알 수 있다. 평안 정신을 의미하는 두 대신이 서로 손을 맞잡았을 경우 평안이 지닌 사상적 의의는 더욱 커질 것이다. 이러한 의미는 두광정(杜光庭)의 《용성집선록》(壩城集仙錄)을 통해 확인해 볼 수 있다. 《용성집선록》 제1권 중에 수록된 《금모원군》(金母元君)의 한 단락을 보면 아래와 같다.

오랜 옛날 대도가 하나의 기(炁)이며, 천하가 혼돈된 상태에서 우주의 본체는 정적을 이룰 뿐 움직임이 없었으며 또한 어떠한 사려도 없었다. 이렇게 많은 세월이 흐른 후, 정함 중에 있던 도체가 생동하기 시작하였으며, 현묘하고 오묘한 공덕으로 만물을 성장시키고 화육하였다. 먼저 동방에서 빛나던 지상정진지기(至上正真之氣)가 목공(木公)을 화생(化生)시켰고, 그는 푸른 물결이 일렁이는 대해와 맑고 깨끗한 흙 언덕에서 성장하였다. 그의 임무는 청양화목지기(靑陽和睦之氣)가 커지도록 하는 것이었는데, 왕성함을 나타내는 우주의 동방에서는 그를 왕공(王公)이라 불렀다. 이에 뒤이어 도체(道體)는 또한 서방(西方)에서 빛나는 지상현묘지기(至上玄妙之氣)로써 금모(金母)를 화생, 화육하였는데 금모는 신주(神洲)의 이천성지(伊川聖地)에서 성장하였다. 금모의 성은 후(緱)였는데, 태어나자마자 날 수 있었으며, 음유영수아미지기(陰柔靈修雅美之氣)의 운화(運化)를 맡았으며, 우주의 서쪽에서 왕모(王母)라 하였다. 동왕공과 서왕모는 풍채가 늙름하고 아름다웠으며 현묘한 기운을 지니고 있었다. 서왕모는 서쪽의 초목이 무성한 들판에서 대도의 순수한 정기를 이어 받아 형체를 이루었는데, 그녀는 동왕공과 함께 음양운화지기(陰陽運化之氣)를 다스려 천지를 화육하고 만물을 화생시켰다.

동왕공과 서왕모가 함께 연결된 평안사상은 조화로운 공동체의 의미를 지니는데, 이러한 공동체의 신명인 동왕공과 서왕모는 모두 ‘도기’ (道炁) 운화(運化)의 결과물이다. ‘도’는 만물화생의 근본인데, 도의 본 뜻은 ‘안’(安)이다. 그러므로 ‘도기’로 화육 되어 화생한 동왕공과 서왕모는 대도평안의 유전자를 지님으로써 평안을 의미하게 되는 것이다. 다음으로, 이러한 합작 공동체는 기본적으로 분리와 공리의 기능을 갖고 있다. ‘理’자는 원래 산에서 캐낸 원석을 다듬어 미옥(美玉)으로 만든다는 의미를 나타내는데, 후에 ‘치리’(治理)의 의미를 갖게 되었다. ‘理’는 또한 동사로서 사물에 질서를 부여하는 의미를 갖는다. 두광정이 설한 고사에서는 동왕공과 서왕모가 자신의 책임을 다하며 각자가 맡은 구역을 관할하고 치리(治理)하는 것을 말하였다. 다시 말해, 그들은 서로 협력하여 우주 전체의 공간을 다스리는 것이다. 이에 대한 동왕공과 서왕모는 각자가 맡은 책임을 다하기도 하고 서로 협조하기도 하는 등, 분공과 협동이 매우 명확한데 이렇듯 질서 있는 상태는 곧 만물의 평안을 보장하기 위해서 만들어야 할 최적의 환경 요건이라 할 것이다.

西王母と東王公の形象の平和的意義の発秘

詹石窓

【提要】 西王母と東王公は中国古代神話を代表する傑出した二大人物である。漢代以降、この大二神は、いずれも道教の神仙系譜に取り入れられた。両者の名称と故事の内容を詳細に考察することで、その内に託された中国古代先賢達の平和への強い願望を見てとれる。この大二神によって象徴される宇宙の協調には秩序があり、それが平和を最もよく表している。現今の養生環境の維持および養生過程での陰陽の保養について言えば、重要な啓示的意義を有す。

【キーワード】 西王母, 東王父, 平和, 養生

【筆者紹介】 詹石窓、哲学博士、四川大学老子研究院院長・教授・博士生指導教授、世界道家聯誼会副会長。

「道」に由りて「一」、「一」に由りて「太上老君」。この理論は「無極生太極（無極、太極を生ず）*」と考えることができ、この「太極」には陰と陽がある。ただし、この陰陽が互いに混じり合い、和合化生する。時間の推移に伴い太極二つの意義を化生する。この功夫が道教の神仙系譜においては西王母と東王公の対応を示す。この二者の神仙から、平和や調和の意義がわかる。

一、西王母の平和的象徴

西王母と言うとき、筆者は『西遊記』のあまたの故事の情景を思い出さずにはいられない。例えば、第五回では西王母が瑤池で蟠桃の盛大な宴会を催す。極端に言えば、蟠桃園の仙桃は三つの等級に分けられる。まず下等の桃の木は三千年に一度実をつけ、人がその実を食べれば体が健康になり、身も軽くなり、道を得て仙人になれる。中等の桃樹は六千年に一度実をつける。その実を口にすれば白日昇仙して不老長寿となる。上等の樹は九千年にごとに熟す。食せば天地と同様の寿命を得て、日月と同じ命となる。

神話小説として、『西遊記』における西王母の故事は、もちろん作者の芸術的想像の産物である。しかし、完全な虚構であるとも言いきれない。先秦時代の典籍では、西王母に関する記載は非常に

* 訳者注：引用文の後ろの括弧内は、訳者が付け加えた。以下同じ。

多い。例えば『山海経』、『穆天子伝』、『莊子』、『十洲記』、『漢武故事』、『漢武帝内伝』、『洞冥記』、『拾遺記』、『搜神記』等の数百種の典籍に一千以上の資料があり、様々な角度から道を得た高仙である西王母の形象を描いている。これらが『西遊記』の芸術創作の基礎となったことは疑いなく、我々が西王母の平和の意義を研究する上で、豊富な一次資料を提供する。

(1) 西王母という名称の平和的意味

「西」の文字は早期の甲骨文字にすでに現れている。それは「𠂔」と表され、鳥の巢の様な形になっている。許慎の『説文解字』では「西、鳥在巢上。象形。日在西方而鳥棲、故因以為東西之西（西とは、鳥が巢にいることの象形文字である。日が西にあると鳥は巢に戻る、これに因んで東西の西なのである）。」とされている。これに照らし合わせてみると、本来「西」とは太陽が西に沈む時に鳥が巢に帰る状況を示している。つまり巢は鳥が住み繁殖を行う場所であるからこそ、「安楽の暮らし」のシンボルとなるのである。そして太陽が沈む時間とも関係があるため、後世に方向を示す概念となり、たびたび『易経』の「兌」卦と組み合わせられ、五行の一種の表現記号となった。「兌」卦は五行では「金」に属し、鋭利な武器で守護することを表し、人に安心感をもたらす。よって、「兌」と互換される「西」にも「平和」の意味が特別に託されていると見なすことができる。

「王」の文字は早期の甲骨文字において、戦士の「士」と同じ由来を持ち、「𠂔」と書き表され、もともとは戦斧を象ったものである。後期の甲骨文字ではこの戦斧の上にもう一本の横線を書き加え、特別な「士」を表している。これに基づく、「王」とは最大・最高の戦斧であり、ここから派生して戦闘を指揮する最高統轄者となり、さらに派生して部族や国の君主となった。この点から言えば、「王」も守護という役割を持つ。この守護とはつまり社会的集団全体の平和のためである。その他の名詞と同じく「王」の文字も使用される過程において品詞の変化を起こした。つまり、名詞が形容詞として変化したなどである。形容詞としては、「王」は旺盛を表す「旺」と読むことができ、「火」の燃え盛る様子と火種の保存を象り、絶え間なく続く生命の力を意味する。これに基づけば平和を表すとも言える。

「母」の甲骨文字は「𠂔」である。これは女性の胸部に二つの点を加えた指事文字であり、女性が子育てのために発達した二つの乳房を持つことを表している。嬰兒にとってみれば、母親に寄り添い抱かれていることが最も安全なのであり、「母」字も平和のシンボルなのである。

天人合一の思考では、古代の代表的な文献では、しばしば大地を「母」としている。『易経』では坤卦を大地とし、「坤母」とも呼ぶ。老子『道德経』では「道」を「母」としている。『道德経』第二十五章では、

有物混成、	(物有り混成し)
先天地生。	(天地に先だちて生ず)
寂兮寥兮！	(寂たり寥たり)
独立而不改、	(独立して改まらず)

周行而不殆。 (周行して殆まず)
可以為天下母。 (以て天下の母と為す可し)
吾不知其名、 (吾れ、其の名を知らず)
字之曰道、 (之に字して道と曰い)
強為之名曰大。 (強いて之が名を為して大と曰う)

『道徳経』のこの段落の大意は次の通りである。「何かが混然として運動しながら、天地よりも先に誕生した。それは、ひっそりとして形もなく、ひとり立ちして何物にも依存せず、あまねくめぐりわたって休むことなく、この世界の母ともいふべきもの。わたしは、その名を知らない。かりの字をつけて道と呼び、むりに名をこしらえて大と言おう*」。老子の叙述からは「天下母」とは「有物」の形容であり、「有物」とはつまり「道」であることが見出せる。言い換えれば、「天下母」とは「道」であり、それは「大」なのである。本論の「緒論」での分析で、「道」の本来の意味は「安」であるとした。つまり「天下母」の本来の意味も「安」となる。老子の『道徳経』第二十五章の論述は、「母」の平和的意味を今一步進めて証明するのである。

上記の分析によって、「西王母」を構成する一つ一つの文字がすべて「平和」の意味を持ち、この三文字が集まって一つの意味を為すとき、指し示すものと一文字が示す対象は全く別のものであるが、その原初的意味である「平和」という情報は、漢字そのものの特殊な作用により残った。

西王母の「平和」の意味について、我々は西王母の姓からも考察をおこなうことができる。この点について『酉陽雜俎』卷十四「諾臯記上」には「西王母姓楊、諱回、治崑崙西北隅。(西王母の姓は楊、諱は回、崑崙の西北隅を治める。)」と記載されている。なぜ西王母にこのような姓があるのだろうか。これは西王母の一族が暮らしていた地域と関係がある。呉晗氏によると、西王母は紀元前3000年頃に陝西、甘肅高原一帯において活躍した戎族あるいは西戎の別名なのである。この考えに照らし合わせてみれば、西王母とは一つの民族の呼称だったのである。呉晗氏が依拠したものは、『史記』、『漢書』などの古籍で言及される「回中」「回山」「回中宮」である。涇川の古称は回中といい、王母宮の山は回中山の名称に因んでおり、略して回山とされる。秦の始皇帝が通り過ぎた「回中」とは、恐らく今日の涇川一帯を示すと思われる。つまり、西王母の名である「回」とは、実質的には地域名に由来するものであり、この地域の代名詞でもある。この「回」の文字は平和という思想的意味を持つのであろうか。「回」の甲骨文字は「𠄎」である。この字形は円に短い横線を付け足したものであり、指事文字として、循環往復・廻りまた始まるを表す。この点から言えば、「回」は「道」の別称と見なすことができる。なぜなら「道」の重要な含意の一つに「周行而不殆」がある。つまり循環往復し、廻りまた始まるのである。よって「道」と「回」は相互に通じる。八仙の一人である呂洞賓は「回道入」を自称していたが、これも「回」が「道」の意味を持つことを暗示する。「道」の本義が「安」であるので、西王母の名前である「楊回」も「安」の意味を内に含有している。

* 訳者注：『老子』蜂屋邦夫訳注、岩波書店、2008年、115～116頁。

(2) 西王母の特徴的役割から見る平和

女神・女仙の統率者として、西王母の故事は豊富である。しかし、最もよくその職能の特徴が表すものは主に二つある一つは、「是司天之厲及五殘」。『山海經』卷二「西山經」に次のようにある。

西王母其状如人、豹尾虎齒而善嘯、蓬髮戴勝、是司天之厲及五殘。

西王母其の状人の如し。豹尾虎齒にして善く嘯き、髮蓬れ（みだれ）勝を戴く、是れ天の厲及び五殘を司る。

この段落のキーワードは「司」である。この言葉の含意を明らかにすることは、西王母の基本機能の特徴の理解と把握に直接関連する。一般的に「司」は掌握である。もちろん、これは間違いではないが、漢字の意義は往々にして特殊な言語環境と結びつけて考察することで、はじめて本当の意味がわかることがある。晋代の著名な学者である郭璞は「司」を「知」であるとした。彼注釈でこの語を解説した時「主知災厲、五刑殘殺之氣也（主に災厲、五刑殘殺の気を知るなり）。」とした。この文から、郭璞は「厲」を「災厲」と解釈し、「五殘」を「五刑殘殺之氣」と解釈した。これらはいずれも自然で民衆に危害を及ぼす可能性がある要素である。もし災厄が存在する状況を理解せず盲目的行動をおこなえば、必ず危害を被るである。反対に「災厲、五刑殘殺之氣」を理解してこそ、危険を回避し平和を維持できるのである。この意味から見れば、西王母は平和を維持する女神であり、西王母の存在は、大自然が持つ危険性を察知・回避する象徴ある。

第二が、常に崑崙を治める。『古微書』卷五に『尚書帝驗期』を引用して云うに、

西王母于太荒之國得益地圖、慕舜德、遠來獻之。王母之國在西荒、凡得道授書者、皆朝王母于崑崙之闕

西王母は太荒の國に益地圖を得、舜の徳を慕い、遠く來たりて之れを獻ず。王母の國は西荒に在り、凡そ道を得て書を授くる者、皆王母の崑崙の闕に朝ふ。

この記載は、西王母が治める場所は崑崙山にあるとしている。『十洲記』等の書物に描かれる崑崙山の地理的環境は非常に特異ある。「上有三角、方広万里、形似偃盆、下狭上広、故名曰崑崙山三角。其一角正北、干辰之輝、名曰閼風巔。其一角正西、名曰玄圃堂。其一角正東、名曰崑崙宮。其一角有積金、為天墉城、面方千里。城上安金台五所、玉樓十二所。（上に三角あり、方広万里、形は偃盆に似たり。下は狭にして上は広し、故に名づけて曰く崑崙山三角。其の一角は正北、干辰の輝、名づけて曰く閼風巔。その一角は正西、名づけて曰く玄圃堂。その一角は正東、名づけて曰く崑崙宮。その一角に積金む有り、天墉城為り、方千里に面す。城上に金台五所、玉樓十二所を安ずる。）」¹

1) 東方朔『十洲記』、『道藏』第11冊第54頁。

『十洲記』で特に指し示す崑崙山上方の三角形は、平和にとってことさら重要である。数値のように、三角形とは安定のシンボルであり、崑崙山上方に現れた三角形は、地理的形態が安定していることを意味するため、安寧できるのである。さらに、その配置が「偃盆」のようであるのは、蔵して露れないことを意味する。宮殿が真東に建てられているのは、西王母の「西」と調和の取れた対応関係を表し、平和な居所の助けとなる。

崑崙山はこれまでずっと中国第一の神山とされ、もとより「万山の祖」の称号があった。神話伝説においては、崑崙山下方には鳥の毛さえ浮かぶことのできない弱水が、周囲には永遠に燃え続ける火焰山があり、中華「龍脈の祖」とされてきた。『山海経』は崑崙山が天地を支える大柱であると描いている。『河図括地象』では、崑崙山の地下には八つの柱があるとする。「柱広十万里、有三千六百軸、互相牽制、名山大川、孔穴相通。（柱は十万里に広がり、三千六百軸有り。互いに相牽制し、名山大川、孔穴相い通ず。）」² 崑崙山が天柱であたため、実質的に「平和」を表す。その支えにより天地は維持され、全ての生物が活動できるのである。西王母が崑崙山の統轄者であるのは、客観的に見ても「平和」を守護する文化的記号となっているのである。

二、 東王公・西王母と陰陽の相関原理

文献では、西王母の物語は往々に東王公と関連づけられる。例えば、『左伝紀事本末』巻五十二では「立東郊以祭陽、名曰東王公。立西郊以祭陰、名曰西王母。（東郊を立て以て陽を祭る。名づくるに東王公と曰う。西郊を立て以て陰を祭る。名づくるに西王母と曰う。）」がある。また張華『神異教』では「崑崙有銅柱焉、其高入天、所謂天柱也。圉三千里、圓周如削、下有回屋、仙人九府。治上有大鳥、名曰希有、南向張左翼、覆東王公、右翼覆西王母。背上小処無羽、一万九千里。西王母歲登翼上之東王公也。（崑崙に銅柱あり、その高なること天に入る、いわゆる天柱なり。三千里を囲み、円周は削るが如し、下に回屋、仙人九府有り。治むるに上に大鳥あり、名づけて曰く希有、南に向かいて左翼を張り、東王公を覆う。右翼は西王母を覆う。背上の小さき処に羽無く、一万九千里なり。西王母歲に翼上に登るは之れ東王公なればなり。）」³ この二つの資料が表しているのは、第一に、西王母と東王公は陰陽に対応する二人の神であり、さらに郊祀に組み込まれていることである。郊祀とは中国古代の最高規範の祭典の一つであり、西王母と東王公はそれぞれ東と西に分けて郊祀対象とされている。この二柱の神が人々の意識の中で深く印象付けられ、また高い地位を持っていたことがわかる。第二に、西王母と東王公は共に「希有鳥」の翼に覆われた神であり、一つ屋根の下に暮らす兄弟姉妹のようなものであるから、彼らの関係性は一般的であるとは言えない。

西王母と東王公を陰陽の調和の神と見なされる点を鑑みれば、我々は東王公の由来と平和のシンボルとなる経緯を考察する必要がある。

東王公は、扶桑大帝・東王父・元陽父・東華帝君・木公・青童君などと呼ばれる。その起源を見

2) 『古微書』、卷三十二を引用、『四庫全書』本。

3) 『古微書』、卷三十二を引用、『四庫全書』本

れば東王公の原型は先秦時代の「東君」にある。屈原『楚辭・九歌』では「東君」篇があり、この詩は東王公を敬い詠まれたものである。

暉將出兮東方、照吾檻兮扶桑。
撫余馬兮安軀、夜皎皎兮既明。
駕龍輶兮乘雷、載雲旗兮委蛇。
長太息兮將上、心低徊兮顧懷。
羌声色兮娛人、觀者憺兮忘歸。
絃瑟兮交鼓、箛鍾兮瑤簫。
鳴篳兮吹竽、思靈保兮賢姱。
翺飛兮翠曾、展詩兮會舞。
應律兮合節、靈之來兮蔽日。
青雲衣兮白霓裳、舉長矢兮射天狼。
操余弧兮反淪降、援北斗兮酌桂漿。
撰余轡兮高馳翔、杳冥冥兮以東行。

暉としてまさに東方に出でんとして、わが檻を扶桑に照らす。
余が馬を撫ぶして安に軀くれば、夜は皎皎としてすでに明る。
龍輶に駕して雷に乗り、雲旗を載てて委蛇たり。
長太息してまさに上らんとすれど、心は低徊して顧み懷う。
羌、声色の人を娛しましむる、観る者憺として帰るを忘る。
絃瑟と交鼓と、鍾を瑤簫に簫つ。
鳴篳と吹竽と、靈保の賢姱なるを思う。
翺飛して翠曾し、詩を展べて会舞す。
律に應じて節に合すれば、靈の來ること日を蔽う。
青雲の衣白霓の裳、長矢を挙げて天狼を射る。
余が弧を操りて反りて淪降し、北斗を援りて桂漿を酌む。
余が轡を撰ちて高く馳翔し、杳として冥冥としてもって東に行く。

屈原は微細な筆致で「東君」の神遊が盛大な様を描いている。朝日がまさに東から昇らんとして、その光が東君の宮殿を照らしている。東君は白馬の撫でてやり、出発の準備をする。神たる威厳に満ちあふれた東君は立ち上る太陽を背に受けて、ゆったりと太陽の車が東から西に飛び行くのを御している。雷鳴の轟きを伴い、龍車の旗は風を受けてはためいている。この光景を目にし、東君はそつと嘆息する、東君の去り難い気持ちを表しているのだ。地上の人々は畏敬の念を胸にして、琴瑟を弾き鼓を打ち鳴らす。竹篳と竽を奏で、ひらひらと舞踊る。盛大かつ熱烈に神を迎える祭日の雰囲気、彼らは太陽に向かい声を揃えて歓声を上げ、絶えることのない光の恩沢に対して感謝する。人々の中

には東君をまねて青の衣、白の裳を身につける者があり、性は貪婪にして横暴理不尽な天狼星へと長弓を射る。人々に災いが降り掛からないようにするためだ。人々の誠意に満ちた呼びかけに、東君に仕える神たちが次々と地上へと舞い降りる。人々と共に舞い祝うためだ。夜がやって来ると、東君は北斗を酒壺にして並々と美酒を満たし、大地へと濯ぐ。人々に福を賜るためだ。東君は龍車を御し、休むこと無く飛び続ける。人々へ暖かな光を届けるために。⁴

屈原による描写からは、先秦時代の「東君」は、太陽を伴い日ごとに天空を翔る神であるため、光明の象徴とされる。秦漢以降、東君の形象は少しずつ変化し、道教の最高神の一人となり、「扶桑大帝東王公」と称され、「元陽父」と号す。葛洪『枕中書』では扶桑大帝が「住在碧梅之中（碧梅の中に住む）」とし、『仙伝拾遺』では「冠三維之冠、服九色雲霞之服、亦号玉皇君。（三維の冠を冠り、九色の雲霞の服を服す。亦た玉皇君と号す。）」とある。『真靈位業図』では上清左位に列せられ、号して太微東霞扶桑丹林大帝上道君と曰う。宋元時代の道教全真派は東王公を「五祖」の首に据える。東王公は中国文化史において先人が渴望した光のシンボルであるだけでなく、道教においても嚇々たる地位を持つ神であることがわかる。

このように重要な神であるならば、東王公はどのような平和的意義を有するのだろうか。また東王公はどのようにして西王母と共に宇宙の秩序と人間界の平和を維持するのだろうか。

まずは、その名称からその根源を遡って探してみたい。

「東王公」の「東」字は、許慎『説文解字』によると「動」と解釈され、官溥の説を引用して「従日在中（日に従い木の中に在り）」としている。これは二つの意味を表しており、一つ目は「従日」であり、「東」の字義が太陽と関係することを表している。二つ目に「在中」である。「東」の字形が「日」が木の中にあり「東」の形をなし、昇る太陽が木の中に差し掛かることを意味している。こうであるから、「日」の字を縦線が貫き、真ん中で「十」の形がつくられる。この「十」字は非常に意味深いものがあろう。考古資料が証明するように、中国新石器時代の文化遺跡には多くの十字記号が見られる。例えば甘肅省青海馬廠型陶器装飾図案、陝西省半坡遺跡の陶器図案等があり、すべてこの記号の発端が非常に早期のものであることを示している。殷代の甲骨文字、金文にも大量の十字記号がある。この十字記号が表すものは何であろうか。多くの中国及び西洋の学者が指摘するのは、この記号は太陽を表し、古代人は異なる場所、異なった背景において繰り返しこの記号を描いたのは、これは太陽が古代人の心理において大きな魅力を持ち、また太陽崇拝が実在したことをはっきりと示しているという。古代人はどうして太陽を崇拝したのだろうか。この問題を解明するためには、平和への希求という解釈をせざるをえない。よく知られているように、太陽が沈めば暗闇が訪れを意味する。それは予測不能な怪異が人々の暮らしの安寧を乱すのである。よって古代人は太陽光を求め、太陽が決まった時間に現れることを願ったのである。こうした平和の希求は殷周以来、十字形図案の銅鏡に描かれ明確に表現された。李時珍『本草綱目』の指摘によると、この十字模様が施された銅鏡は金木の精を表す。もし神明があれば、辟邪となる。『本草綱目』では「凡人間宜懸大鏡、可辟邪魅（凡そ人間に宜しく大鏡を懸け、邪魅を辟くべし。）」とある。「辟邪魅」とはつまり平和のた

4) 詹石窓・于国慶・蒋朝君『東王公伝記経典』、苗栗無極聖宮出版

めである。十字模様が施された銅鏡の機能から翻って東王公の「東」の字を見れば、その原初的平和の字義を見出すことができる。

「東」字が平和の意義を持つが、「王」と「公」字も例外ではない。「王」字の平和的意味については、すでに既に考察をおこなった。ここでは「公」字を取り上げる。甲骨文字における「公」は「𠄎」と表され、外側は「八」のようであり、内側に「口」を挟んでいる。後代の篆書では「口」を「ム」とする。よって『説文解字』では篆書の字形に基づいている。「公、平分也。従八、従ム。八猶背也。韓非曰、背ム為公。（公、平分なり。八に従い、ムに従う。八は猶お背のごときなり。韓非曰く、背ムを公と為す）」。この中の「ム」とは「私」の本字であり、そのため「公」と「私」は相対的概念となった。しかし、本義に遡ると、「𠄎」は本来、祭壇の様子を表し、社を祀る場所である。『詩経』には「良耜」の歌があり、古人が孟冬に社稷の神を祀る際にうたう歌であり、祭祀の場所である「公社」である。『礼記』『月令』では孟冬の月とは「天子乃祈来年於天宗、大割祠於公社（天子乃ち天宗に来年を祈り、大割して公社に祠る）」とある。文中の「天宗」とは天の神であり、「大割」とは豚や羊を犠牲に捧げることである。「祠」は動詞として用いられており、祭祀することを表す。全体の文意を述べれば、天子は天神に向かい次年の五穀豊穰を祈り、生け贄を捧げて公社で祭祀を執り行うのである。このように「公社」の「𠄎」が表すものは、ある種の特殊な場所であり、ここに建てられる建造物は天神を際しするためである。「𠄎」の外側の「八」は、捧げた生け贄を平等に分配することを表しており、この字の中側の「口」は器の形状であり、神との交流における情報疎通のための通り道なのである。公社で神を祀ることは、翌年の五穀豊穰を祈る外には平和のためである。公社で平和を祈ることから、「安」とは「公安」なのである。

以上の考察により、「西王母」の名称に平和の意味が隠されているのと同じく、「東王公」の名の一文字ごとにも全て平和の意味を持っている。この平和の意義をもつ大神が手を取り合うとき、平和の思想は更に強まるのである。このことは杜光庭『墉城集仙録』の記述においてその証拠となる内容を見ることができる。同書の巻一『金母元君』条では、

在昔道炁凝寂、湛体無為。將欲啓迪玄功、生化万物。先以東華至真之氣化而生木公焉、木公生于碧海之上、蒼靈之墟、以生陽和之氣、理于東方、亦号曰王公焉。又以西華至妙之氣化而生金母焉、金母生于神洲伊川、厥姓緜氏、生而飛翔、以主陰靈之氣、理于西方、亦号王母。皆挺質大無、毓神玄奧。于西方渺莽之中、分大道醇精之氣、結氣成形、與東王木公共理二氣、而養育天地、陶鈎万物矣。

昔道炁の凝寂する在り、湛体無為たり。將に玄功を啓迪せんと欲し、万物を生化す。先に東華至真の氣を以て化して木公を生じ、木公碧海の上に生じ、蒼靈の墟、生陽和の氣を以てし、東方を理め、亦号して曰く王公。又西華至妙の氣を以て化して金母を生ず、金母神洲伊川に生じ、その姓は緜氏、生じて飛翔し、主陰靈の氣を以てし、西方を理め、亦号して王母。皆挺質大無く、毓神玄奧たり。西方渺莽の中、大道醇精の氣を分け、氣を結び形を成し、東王木公と共に二氣を理め、而して天地を養育し、万物を陶鈎す。

この一段落の意味は「遙か昔、大道の一気が混沌として未だ分かれていないとき、本体は静寂として動くことなく、思慮作為もなかった。長い長い時が過ぎ、道の静が極り動き始め、玄奥な功德を開き、万物を生育させた。先に東方の眩い光である至上正真の気で木公を化生した。木公は碧浪が波打つ大海、清純な靈気の活発に動く土丘に成長した。木公は青陽和睦の気を育み、宇宙の東方を管理した。旺盛なる様を表し、王公と号した。続いて、道体は西方光華の至上玄妙の気から金母を生んだ。金母は神洲伊川の聖地に成長し、姓は緜。金母生まれるや飛翔し、温和聡明な雅美の気の運行が主体である。宇宙の西方を管理し、号して王母とする。東王公と西王母は共に生まれついでた優れた素質、顔色はつややかで、玄妙の品格を備えていた。西王母は西方の広々とした草原に大道の芳醇なる精気を承けて形を成し、東王公と共に陰陽の運行を管理し、天地を育て万物を作り出した」となる。

東王公と西王母が手を取り合う平和の思想は助け合う共同体を作り上げた。まずは、この共同体の神である東王公と西王母は「道炁」が運化した結果である。いわゆる「道」が化生のもとであり、その本義は「安」である。「道炁」から化育した東王公と西王母は大道の平和という遺伝子を受け継いでいるのであり、平和の役割を持っている。次に協力共同体は分理と共理の基本的な役割を体現する。「理」字はそもそも山中より掘り出した原石を磨き加工して玉石とすることであり、後に「治理」の意義が生じた。動詞として、「理」は物事に秩序立てることを表している。杜光庭が述べる故事には、まず東王公と西王母が責務を果たし、各自の区域を管轄し、再び東王公と西王母が全ての宇宙空間全体を共同で統治したことを述べている。その作業には分業と共同があり、その分担は明確であり、協力もはっきりしている。そういった秩序の取れた状態こそが、万物が平和である最も優れた環境を保障するのである。

修验道中的山岳修行与道教

中山郁

国学院大学 准教授

1、日本的民俗宗教与“养生”“修行”

本次会议的主题是“养生”。当初，主办方提出，能否进行一次有关日本神道中的养生的论文报告。然而，如果将养生术的主要目的之一看作是长生不老、保持健康¹的话，那么神社神道作为日本神道的核心，在道教的养生思想和实践方面就略显孱弱。当然，这并不意味着神道完全没有受到道教因素的影响。但是，神社神道的从业者，也就是神职人员一直将奉祀众神作为第一要务。因此，为了更好的奉祀纯净无暇的神灵，自古以来，在举行祭祀仪式之前，神职们必须通过斋戒来净化自己，这一传统一直沿袭至今，相反，这其中并不包含自身的长生不老、健康维持以及获得所谓的超自然的宗教能力等愿望。因此，神社神道即使在日本的诸宗教中，也属于宗教修行的传统较为淡薄的一种宗教。进一步来讲，虽然养生的概念从古时候开始就传到日本，并应用于医学等方面，但是，道教的养生并未成为宗教实践的主力军。或者说，不论对于僧侣还是神道信仰者、抑或民间的巫术者等日本宗教者来说，“修行”才是改变、改善自己身心状态的最重要的手段。

所谓修行，从广义上来讲是“通过行动来磨练心志”，从狭义上来讲是“为了磨练心志、将理想付诸于实际的体验而进行的身体的行为动作”²。例如，在寺院以及道场举行的参笼、坐禅、止观、静坐等冥想行为，多种多样的读经、礼拜行为，在水中或瀑布中沐浴得到身心的净化以及游览山岳圣地、忌口或禁食，甚至为了与神灵等超自然的存在进行交流而进行的灵能开发等多种多样的实践。上述修行在如今日本的神道、佛教、新宗教的宗教家信徒中、甚至在民间的巫术者中都相当流行。在诸如此类的修行活动中，包括养生方法等道教的因素也可见一斑。也就是说，若考虑日本宗教中的“养生”因素，则有必要先探讨“修行”。

根据以上理论，本文将介绍日本宗教中的修行实践之一——修验道。这是因为，修验道在日本各个宗教中最为重视修行，尤其是重视山岳修行与现世利益救赎，此外，还带有非常明显的复合型宗教的色彩，这一点与道教有共通之处。在下一部分，将介绍修验道以及主要的修行方式，并提及一些从中反映出的道教思想和实践，试图考察修验道与包含养生在内的道教实践之间的关系。

1) 坂出祥伸『道教と養生思想』P9、ペリかん社、1992年。

2) 岸本英夫「行の心理」(岸本英夫集第3卷『信仰と修行の心理』P7・P8、溪声社、1975年)。

2、日本修验道的发展

所谓修验道，是指产生于12世纪末的、将山岳作为神灵、祖灵镇守的灵地进行崇拜这一我国自古以来山岳信仰在受到萨满、道教、密教等其他宗教的影响下而形成的独立的宗教形态³。此外，修验道的一大特色是将山神看作是佛的替身（权现），具有强烈的神佛融合的色彩。

那么，所谓“修验”，指的是“通过修行获得灵验”，通过山岳修行与镇守神山的神和佛成为一体，获得超自然的宗教能力，而所谓的修验道，是指通过在山中修行获得超自然的能力，并用这种能力进行治病、禳祓、驱除恶灵附体等祈祷、治病活动，以实现拯救众生为目的的宗教。此外，担任修验道修行活动的修验者，由于潜伏与山中进行修行，因此也称作“山伏”。

日本古代就出现了朴素的山岳信仰，但是到了6世纪佛教传入以来，开始出现了在山中修行的僧侣和修行者。接着到了8世纪以后，天台宗、真言宗在全国不断扩展教势的过程中，在各地建立了山岳灵场，并以此为据点形成了修行者的集团。这些集团逐渐完善了教义、礼仪以及山岳修行的初步形态，于16世纪形成了吸收了天台宗流派思想的本山派、以及受到真言宗影响的当山派等两个教派修验道。进入江户时代以后，在修验道的影响下，庶民的信仰性登山活动开始流行，庶民也开始进行山岳登拜以及山岳修行等活动。明治维新以后，在新政府实行神佛分离的过程中，最具神佛融合特色的修验道被取缔，许多灵山开始走向衰退，修验道也面临绝迹的危机。然而，随着明治维新带来的混乱逐渐平息，修验道又开始呈现出复活的趋势。到了二战以后，根据新宪法规定的信教自由政策，修验者们重新开始创立教团，现在，有本山修验宗、真言宗醍醐派、金峰山修验本宗等“修验三本山”，以此为天的天台宗寺门派、羽黑山修验本宗等教团开始进行登山活动。另一方面，受到修验道影响的神道系教团与新宗教教团也逐渐增多，形成了较为广阔的修验道体系。在现代，修验道教团所实行的山岳修行也向一般公众开放，给现代人提供了缓解生活压力、重新发现自我的机会⁴。

3、修验道与道教

开拓了日本道教研究的窪德忠认为，道教是“以古代的民间信仰为基础，以神仙说为中心，并加以道家、易、阴阳、五行、卜筮、讖纬、医学、占星等说法和巫术的信仰，仿照佛教的体裁和组织进行整理，以长生不老为目的的现世利益的自然宗教”⁵。道教与修验道相似之处在于，都是自然发生的民间信仰，并且都是重视现世利益的自然宗教。实际上，在第二次世界大战以前，修验者们所使用的九字等咒术以及灵符都是由道教传来的，很多研究者也曾经探讨过，修验道实际上是将密教与道教日本化了。根据这一理论，窪德忠认为在修验中见到的几种咒法、咒语、鬼神的差事、火渡、辟谷、服饵等都是来自道教，此外在古代山林修行者中见到的飞行传承、九州灵山的神仙说等都有密切的关系。在此之上，

3) 宮家準『修験道と日本宗教』P109、春秋社、1996年。

4) 修験道とその修行の概要について知るには、宮家準『修験道 その歴史と修行』（講談社学術文庫、2001年）が手ごろである。

5) 窪德忠『道教百話』P43、講談社学術文庫、1989年。

窪氏将修验道称为是“日本的道教”，并且认为在日本之所以没有形成道教教团，正是因为修验道已经代替道教所发挥了应有的功能⁶。

上述有关将道教的影响与咒术、神仙思想相关联的研究在日本史、中国史和民俗学的研究者中层出不穷。而宗教民俗学者、日本修验道研究的集大成者宫家准却提倡在研究道教时，不能仅仅局限于某一个时代和某一个侧面，而应该将道教对修验道的形成期、确立期等各个阶段的不同影响进行分别的探讨。在此基础上他提出，在修验道的形成期，受到的是神仙思想以及仙人谭的影响；在确立期受到的是进山作法的影响。此外，从事那些扎根于近世的地域社会的祈祷活动的修验者们（里修验）所使用的咒法、灵符等道教的因素也得到了承认。作为反例，宫家准还举出了在江户时代，信州户隐山中的道教信仰传入时遇到的阻碍，并以此为例，主张修验道并不是从作为既成宗教的道教中摄取思想，而是通过山岳修行、咒术祈祷等，根据需要来汲取一些组成要素，也就是说“是以道教中的每个个别的要素为基础来形成、展开的”⁷。那么，道教的因素在修验道的核心部分——修行中，是怎样体现的呢？以下，作者将根据宫家准的理论，就修验道的修行、思想与现代山岳修行的实践这些问题，以作者曾经参与观察过的日本东北地方的羽黑山修验活动——“秋季入山”，以及近畿的大峰山脉为舞台的大峰奥駈修行为例进行简单介绍。

4、疑死再生的修行——羽黑山、秋季入山

自古以来，日本人认为山是孕育一切生命的世界，是有山神镇守的清净的世界，同时也是死者灵魂的归宿之处。那么，有神灵和灵魂镇守的灵山即使存在于此世，也是与此世不同的世界，被认为是等同于他界。因此，在入山以后，除了要净化自己的身体以符合清净的神灵世界外，还需要将自己与死者置于相同的位置。在修验道的山岳修行中，死后入山修行能够与神佛合为一体，并下界投胎。根据这种思想，在16世纪，人们将山看作是母胎，死者入山以后，经历佛教中所讲的从地狱到佛祖的十界后，与佛合为一体，作为新的生命重新来到这个世界，这种“十界修行”由此成立。这种修行曾经在日本修验道的本道场大峰山进行，但是现在是羽黑修验在维持这一传统。

以山形县鹤冈市的出羽三山为道场的羽黑修验，于每年的8月24日到9月1日举行秋季入山，并届时举行十界修行活动。入山活动持续的时间分为一晚、两晚、三晚，在修行期内，分别举行象征着佛教十界，也就是地狱、饿鬼、畜生、修罗、人间、天、声闻、缘觉、菩萨、佛等各个世界的修行活动。以下简单介绍一下活动的情况。

在修行第一天的8月24日晚，修行者们在羽黑修验的本部正善院集合，更换修验服之后，大约从黄昏时刻开始，举行象征着修行者们的死亡和葬礼的仪式。翌日午后，由正善缘出发，攀登两千级台阶，来到羽黑山顶的出羽三山神社进行参拜，之后进入山中修行场——位于羽黑山腰的荒泽寺。在出发之时，首先在正善院前的黄金堂进行修行活动，然后将巨大的梵天（纸质的御币）投向地面，称为“梵天行事”，这象征着男女之间的交合。通过梵天行事，前一天晚上被认为已经死去的修行者将成为孕育新生

6) 窪前掲『道教百話』P 284, 285。

7) 宮家前掲『修驗道と日本宗教』P 129~131。

命的存在，进入象征母胎的山中。

进入荒泽寺之后，白天制作护摩坛、搭建相扑场地等修行所需的设施，并前往山中的圣地进行朝拜，夜间进行初夜修行、后夜修行等两次长时间的修行。尤其是最初修行的一晚是象征地狱的修行，在各个修行的最后，要在已经封闭的道场内，将唐辛子掺入炭灰，并进行忍受刺鼻烟味的“南蛮熏”，进行饿鬼修行中的禁食、畜生修行中的“不沐浴”等最严酷的修行。此外，初次参加修行的人们被称为“初入峰”，修行结束之后需要唱念神佛的名号，并重复进行五体投地的修行，以体验修行的严酷性。进入第二晚，将进行象征修罗界的修行——相扑以及象征人间界的修行——忏悔，之后修行的指导者们——“大先达”向“初入峰”们传授九字与护身法。然后，象征修行者自身的火葬的柴灯护摩将被焚烧，通过这一行动，将自身的烦恼尽数烧毁。之后，修行者们进入第三晚，进行天之修行与延年。进入第三晚之后，修行的严酷程度有所缓解，并提供简单的三餐。在这期间，修行者们前往羽黑山的开祖曾经修行过的三钵泽以及阿古谷、出羽三山信仰的圣地——月山以及汤殿山等地进行朝拜，在夜间修行的过程中反复进行祈求他人幸福的祈祷活动。8月31日再次经由羽黑山顶的出羽三山神社下山，此时，进入入山时由下到上参拜过的神殿进行修行。这象征着修行者们完成十界修行，实现了与神佛同体。参拜结束后，修验者们大声呼喊如婴儿出生般的啼哭声“啊！！”，沿着象征母体产道的两级台阶下山，并跳过山麓的黄金堂前焚烧的火焰，这些小小的火焰代表“产汤”，即婴儿出生第一次洗澡用过的热水。修行结束后，将会为“初入峰”们开具证明，由大先达们向他们授予穿着羽黑修验服的许可证、并向古参修行者们授予晋升山伏地位的证明书⁸。

5、大峰奥駈修行——通过“抖擻”实现的神佛一体化

在修验道的修行中，在山中行走——“抖擻”受到很大的重视。这种修行正如上述羽黑修验一样，不仅仅是封闭在某一处道场，前往附近的圣地和群山进行朝拜，而是沿着广阔的山脉，花费许多时日进行行走的修行方式。这种修行的代表是在近畿地方的修验道的本道场——大峰山脉举行的“大峰奥駈修行”。这一修行的路线将平安时期以后作为圣地而繁华起来的奈良县的大峰山，与被看作山林修行者的据点的纪州熊野三山，包括中途的弥山、深仙、行仙等相联结起来的。它形成于镰仓时期，在如今日本的宗教界，在允许普通人参加的修行中，是最严酷的一种⁹。现在，大峰奥駈修行以修验三本山为首，在另外几个修验教团以及寺院举行活动。作者将就本人每年都会参与观察、实地考察的吉野山东南院举办的大峰奥駈修验为例进行简单介绍¹⁰。

东南院的奥駈修行中，要求修行者们从吉野出发、到熊野的大峰山脉（约200km），花费七天的时间行走。修行者们每天4点起床，5点出发，以11点左右到达下一个驿站——山小屋和住宿地为目标进行

8) 羽黒修験の修行の概要を知るには、五来重『山の宗教 修験道』（淡交社、1999年）が解りやすい。なお、筆者も1993年から16年間、秋の峯入りに参加し修行を経験している。五来重《山之宗教—修験道》（淡交社、1999年）是一本介绍羽黒修験修行概要的较为通俗易懂的书。此外，笔者从1993年开始参加秋季入山修行，总共持续了16年。

9) なお、大峰奥駈修行の道は、2004年に世界遺産に登録された「紀州山地の霊場と参詣道」の重要な構成要素とされている。大峰奥駈修行之道于2004年成为了世界遗产“纪州山地的灵场于参拜道”的重要组成部分。

10) 1992年から2012年にわたる、筆者の参与調査に基づく。参照1992年至2012年笔者的参与调查。

山中行走，在行程途中经过许多称为“靡”的圣地，在此也要进行修行活动。一般认为大概共有75处“靡”，但是作为东南院来讲，加上除了“靡”以外的其他圣地一共有100多处，都需前往进行修行活动。这种在“靡”进行的修行活动，不仅是要祭祀这里的神佛，还要面向圣地周边的大自然进行祈祷。天台本觉论认为，一切事物皆有佛性，受到这种思想的影响，修验道认为，山是神佛镇守的曼陀罗世界，这里存在的自然界都是神佛的“权现”。奥駈的参加者们要将山水草木、鸟鸣风吹、日照波澜等在山中经历的自然现象全部看做神佛的教诲，并用心去体会。因此，他们虽然要进行长时间的山间行走，但他们的登山装备却极其简单朴素。比如在东南院的奥駈，要求所有的修行者们都要穿着用结实的摆布以及很薄的橡胶做成的被称为“地下短袜”的布鞋。据东南院的住持讲，比起登山靴，穿地下短袜更能够用身体直接感受山中的地面状况。也就是说，修验者们必须尽量拉近自然与人类之间的距离，并以此为契机用全身心去感受与自然——也就是与山中神佛之间的融合感。

一般而言，修验者入山以后，通过修行而获得超自然的能力。但是在修行的现场，以获得宗教能力为目的的修行却并不受到欢迎。修行者们更愿意将自己人生中积累下来的罪孽与执着舍弃，净化身心。正是通过这种身心的清净，才能够实现与神佛的一体化。奥駈修行者们进入登山道之后，全体齐声大喊“忏悔、忏悔、六根清净”，将它作为祈祷去除罪孽的咒语，称为“山念佛”。这不仅仅是忏悔自身罪孽，祈祷身心清净的咒语，也是调整登山时的步伐、呼吸节奏的一种特殊的呼吸法。因此，大声喊叫反而能使登山更加轻松。

登山活动也被看作是“步行禅”，修行者们必须将自己的意念集中于眼下、此时此刻迈出的这一步。尤其是在山中各处存在的较为危险的岩石场所进行的修行，参加者们不得不将意念集中于自己脚下迈出的每一步。在奥駈的行程中，有许多非常危险的修行场。例如钟挂岩、平等岩等陡峭的岩石修行场、以及举行必须使用登山锁或者依靠岩石角、或缠绕在肩上的网来攀登悬崖峭壁，将上半身探出来进行忏悔的“覲行”、或用登山锁将身体沿着石壁吊在半空，同时向上攀爬的前鬼里行场的“天之二十八宿”修行的修行场等等都是极其危险的修行场。这些修行的目的不仅仅是要求修行者们忍耐那种恐惧感，而是让他们亲身体会暂且死去、再获得重生的“拟死再生”的感觉。

6、修验道修行中的道教因素

前文介绍了羽黑山的秋季入山、以及大峰奥駈修行等代表了修验道的两种典型修行方式。修验者们为了与山中的神佛合为一体，封闭于山中，或者在山中行走，并以修炼与神佛相应的身心为目的进行修行活动。从这个意义上讲，修验道的修行的目的与长生不老、以及以成仙为目的的养生思想，在目的和方向性上都有很大不同。但是，这并不意味着修验道的修行完全没有受到道教以及养生思想的影响。例如，以修验道的开祖——役行者为首、包括开拓了伊豆走汤山的松叶仙人、开设了播磨伽耶院等处的法道仙人、以及丰后的求菩提山的开山者猛觉魔卜仙等，都被认为是仙人而不是僧侣。从中可以看出，受到古代道教影响的宗教者们曾经在山中开展修行活动。在古代日本，有神灵镇守的山是不能随便进入的。而进入圣地并将其作为修行场这种思想本身就来自佛教和道教。此外，阴阳五行思想也对修验道的世界观产生了重大的影响。在修验道中，作为道场的群山和圣地被划分为阴阳，人们经常将其与佛教中

的金刚界、胎藏界进行比对。刚才介绍的大峰奥駮山修行的前半程是金刚界，后半程就是胎藏界。而这些阴阳思想在羽黑山的秋季入山活动中的“梵天行事”中也可以见到，在修行的礼仪中也有所体现。修行者将阴阳的交合作为修行的开始，通过贯通两界的修行，成为金胎一如、阴阳兼备的存在。

此外，在修验者修行的过程当中也能够窥见修验道与养生、道教之间的相关要素。比如，修验者在山中圣地以及洞窟进行止观修行就是一个典型的例子。这是吸收了天台宗思想的修行法，许多修验者们认为这等同于佛教、尤其是密教中的坐禅。但是，正如许多研究者已经指出的那样，天台止观受到了道教中正座以及呼吸法的很大影响。这些传入日本、并接受了修验者们实践的止观法，实际上包含了道教思想和技法，并将其加以改造了。

接着，修验者在入山时要净化自己的身心，进行“精进”修行。修行者们禁止食用肉、鱼等含有较强精气的食物，而烹调时所用的火也必须是清静之火，这称为“别火精进”。这些精进的禁忌中可以窥见道教的斋戒以及素食主义等影响。此外，禁食谷物荞麦以及松叶等修行也是从中世到近世以来修验者以及念佛者们乐于实践的修行方式。他们食用草木来代替谷物，称为“木食行”，而进行此种修行的修验者们被称为“木食行者”。但是，实际上不仅仅是食用草木，而是以热水煮荞麦并加以酱油和盐来食用。此外，在出羽三山，为了等待五十六亿八千万年后弥勒菩萨的下生，或者救众生于苦难之中，修行者们进行“即身佛”的修行（也就是说在生存的状态下成为木乃伊）。他们先断五谷、再断十谷，通过饮用油漆来清洁体内，最后实现土中入定¹¹。禁食谷物的修行在江户时期盛行的木曾御岳信仰中也曾十分流行，尤其是在信徒们的宗教领导——“先达”们中颇受欢迎。他们认为，断谷可以净化身心并增进神灵附体的能力，因此付诸于实践。吸收了御岳信仰流派的新潟县的八海山信徒们，冬天将自己封闭于山中，进行“寒行”，而上述断谷修行就贯穿“寒行”的始终¹²。从以上修验道中的饮食禁忌中可以看到道教中的辟谷、服饵等的影响。

除了这些养生法之外，在修验道中还包含道教的九字护身法、灵符以及反閤等咒术的作法方式。尤其是九字护身法，是修验者们必须掌握的最基本的技法。正如刚才所举的羽黑修验的例子中看到的那样，各个修验教团的传教者（教师）培训讲习会上都必须教授这一技法。尤其是在山岳修行的现场，在进入瀑布等危险的修行场时，为了驱除存在于修行场的魔障，则必须实行九字护身法（即口念临、兵、斗、者、皆、阵、列、在、前，并食指中指成剑，一一凌空斩碎，此法各派均有不同）。此外，在修行中对身体垮掉以及被灵力附体的人们，作为“加持”实行该法，其中，还有一些人认为该法能够召唤神灵。因此，九字护身法是修行中必不可少的作法。

11) 出羽三山の即身仏信仰については、戸川安章『出羽三山のミイラ仏』中央書院、1974年を参照されたい。关于出羽三山的即身佛信仰，请参照户川安章的《出羽三山的弥勒佛》中央书院，1974年。

12) 八海山では五穀断ちの意義について、五穀は人間の欲望と金に結びついているので、それを断つことで欲望を去り、また、内側から体内を綺麗にすることができると説明されている。八海山所主张的断五谷修行的意义在于，认为五谷与人类的欲望以及金钱相联系，若断五谷，则能断除欲望，并由内而外净化身体。

结语：修验道的修行与道教

在日本的宗教中，正如修验道所代表的那样，以通过身体的运动对心灵产生作用，最终到达宗教的境界为目的的“修行”十分兴盛。这是由日本的自然环境以及对它所孕育的神佛的信仰逐渐积淀而成的。但是，仔细想来，其中耶包含了许多来自道教的修行和咒术方法的实践。进一步来讲，虽然修验道是日本具有代表性的民俗宗教，但是山岳修行并非日本独有的，而是在东亚许多国家的文化中都能够窥见。并且，将神灵镇守的山岳当做修行的场地，人类进入山中进行修行活动这一思想本身，就是经由中国和朝鲜半岛传入日本的，是包含了佛教思想的大陆的宗教思想，可以说，它给日本的宗教带来的冲击是巨大的。

但是，修验道虽然受到了道教的思想、咒术方法以及身体技法的影响，但是却并不关注道教修行的重要目标——长生不老和死后升仙。对于日本的山岳宗教者来说，进入山中修行，并不是为了自己长生或者死后升仙。在山中的修行是为了与镇守在那里的神佛成为一体，并获得超自然的能力以及获得接受神谕的能力，以此来拯救众生。这一目的通过净化身心、以及到达与神佛相应的心灵境界来实现。也就是说，包括修验道在内的日本宗教中的修行并不以人类身心的养生为直接目的，而是通过身体的运动对心灵产生作用，也就是所谓的“灵魂的养生”才是它的真正目的。

此外，我们从前述的修验道的山岳修行中，也能更清楚地了解道教的养生思想所产生的影响。修验道并非将道教信仰以及养生实践系统地导入，而是将断谷、止观等作用于身心的技法以及九字、反閤等遵守修行安全的咒法等修行中使用的个别技法分别吸收。也就是说，正如宫家氏所论述的那样，即使在修行场所，也是“分别包含道教的各种要素”。更进一步来说，对于那些比较初级的修行者来说，来源于道教的技法和思想其实等同于佛教（密教）的技法。这是因为，天台宗、真言宗等作为修验道思想和修行实践基础的密教，最初是在中国受到了道教的影响之后才传入日本的。也就是说，日本宗教中道教的身体实践是在密教修行中重新被包装过之后才传入日本的，因此，道教的色彩并不那么明显。但是，从宗教研究的立场来讲，诸如此类的其他宗教实践的要素已经被完全消化，甚至已经无法意识到其原本的由来。这一点是非常重要的。一般产生于西欧的宗教学多倾向于从教义、教团、戒律等信仰方面去分析宗教。当然，宗教学中关于Syncretism(不同宗教信仰间的融合)问题的探讨也不在少数，这一问题亦已被看作是类似异宗教间交流这样的庞大的课题。然而，在这个问题上，不同信仰间的共存、抵触以及融合等方面依然是学者们关心的重点。

然而，中国道教与发祥于印度的密教有很深的渊源，却正如日本的山岳修行者在实践当中所体现的那样，提高身心境界的各种宗教技法能够轻易得越过信仰和宗教的壁垒，被不同宗教吸收融合。在我们探讨包括东亚在内的亚洲宗教观时，不应仅仅将佛教、神道、道教看作是既成“宗教”的概念，而应该看到，通过作用于身心的多种多样的技法和思想，各个宗教间能够互相突破信仰、教团等形式的框架，并相互关联融合。也就是说，在身体的世界中，没有宗教的壁垒。作为密教的延伸而发展起来的喜马拉雅道教与佛教会师的天台山、以及日本的羽黑山、大峰山脉等，都通过“修行”这一条回路连接起来。

我认为，今后应该开展东亚比较宗教学研究，以及关于各个宗教中的身心修炼、为达到理想境界而进行的修行实践也就是宗教修行方面的研究，以为此次会议的主要目的——探寻“道文化”的特点提供更好的线索。

수험도의 산악수행과 도교

나카야마 카오루 (中山郁)

고쿠가쿠인대학 교육개발추진기구 준교수

1. 머리말 -일본의 민속종교와 “양생”, “수행”-

이번 회의는 “양생”이 주요한 테마다. 당초, 주최자 측은 일본의 신도에서의 양생에 관한 발표를 타진했다. 그러나, 만약 양생술의 주요한 목적 중 하나를, 불로장생이나 건강의 유지 및 증진으로 본다면¹, 일본 신도의 핵심인 신사신도(神社神道)의 경우, 도교적인 양생의 사상과 실천은 희박하다고 말할 수 있다. 물론, 이것은 신도에 도교적 요소의 영향이 전무하다는 것을 의미하는 것이 아니다. 그러나, 신사신도의 성직자, 즉 신직(神職)은 신들에게 제사를 봉사하는 것을 제일의로서 여겨왔다. 따라서, 청정한 신에 봉사하기 위해서 제전 전에 자기자신을 정화하는 제계(齋戒)의 전통은 고대부터 보여지지만, 자신의 불로장생(不老長生), 건강의 증진을 도모하고, 혹은 초자연적인 종교적 능력의 획득을 도모하는 등의 지향은 별로 보여지지 않는다. 이 때문에, 신사신도는 일본의 제종교 안에서도 종교적 수행의 전통이 비교적 희박하다고 말할 수 있다. 더해서 말하자면, 양생의 개념은 예부터 일본에도 소개되어, 의술 등으로 이용해 왔지만, 도교적인 양생 그것 자체를 종교적 실천의 기둥이라고는 의식해 오지 않았다. 그러나, 승려나 신도신앙자 그리고 민간무속인(巫者)도 포함시키고, 일본의 종교자들이 자신의 심신을 변용·향상시키는 수단으로서 가장 중시한 일이, “수행”이었다라고 말할 수 있다.

수행이란 광의에는 “행위를 통해서 마음을 단련하는 일이다”이지만, 협의에는 “마음을 단련하고, 이상을 체험 위에 실현하고자 하는 신체적인 행위동작”이다.² 그러한 수행, 예를 들면 승원이나 도장에서의 參籠(신사·절 등에 일정한 기간 머물러 기도함), 좌선이나 지관, 정좌(靜座)와 같은 명상, 많은 독경이나 예배의 실천, 물이나 폭포를 씌어서의 심신의 정화, 그 위에 산악이나 성지를 돌아 걷는 행이나 식사의 금기나 단식, 그리고 신령 등 초자연적 존재와 교류를 꾀하기 위한 능력개발 등이 다양한 실천을, 현재도 일본의 신도, 불교, 신종교의 종교자나 신자, 그 위에 民間巫者들에 의해 지금도 열심히 행하고 있다. 그리고, 이 일 안에는, 양생의 기법도 포함시킨 도교적인 요소도 적지 않게 보여진다. 말하자면, 일본 종교에서의 “양생”에 대해서 생각해 보면, “수행”에 대해서 생각해 볼

1) 坂出祥伸 『道教と養生思想』P9、ベリカン社、1992年

2) 岸本英夫 「行の心理」(岸本英夫集第3巻 『信仰と修行の心理』P7・P8、溪声社、1975年)

필요가 있다고 생각한다. 이상의 생각에 근거하여, 본고에 있어서는 일본 종교에 있어서의 수행의 실천예로서, 수험도의 사례를 소개하고 싶다. 왜냐하면 수험도는 일본의 제종교 안에서 가장 수행을 중시하고, 특히 산악에서의 수행과 현세이익적인 구제를 중시하고, 게다가 지극히 종교혼합적인 성격을 가지고 있는 점에서 도교와의 공통점을 가지고 있기 때문이다. 그러므로, 본론에서는 수험도와 그 수행의 개요에 대해서 소개하면서, 그 안에서 보여지는 도교적인 사상과 실천에 대해서기술해, 수험도와 양생을 포함하는 도교적 실천의 상관 관계에 대해서 약간의 고찰을 시도하고자 한다.

2. 일본에서의 수험도의 전개

수험도는, 산악을 신령·조령 등이 사는 영지로서 숭배한, 일본 고래(古來)의 산악신앙이 샤머니즘, 도교, 밀교 등의 영향에 의해, 12세기 말에 하나의 종교형태로 형성된 것이다.³⁾ 또, 그 큰 특색으로서, 山神을 佛이 임시 모습의 존재[權現]로서 보게 하는, 지극히 신불습합적인 색채가 강한 점을 들 수 있다.

그런데 “수험”은, “힘을 다스리다” 라고 하는 의미로, 산악수행을 통해서 산에 진좌(鎮座)하는 신불과 일체화하고, 초자연적인 종교적 능력을 익히는 것을 가리키고 있다. 그리고 수험도는, 산에서의 수행을 통해서 초자연적인 력능(力能)을 다스리고, 그 힘을 이용해서 치병, 祓淨, 씩었던 귀신이 떨어져 나가기 등의 기도·치병활동을 해 중생의 구제를 피하는 것을 목적으로 하는 종교라고 말할 수 있다. 그리고, 이 종교의 담당자는 수험자, 또는 산에 엎드려서 수행한다고 하여, 야마부시(山伏)라고도 부르고 있다.

일본에서는 고대부터 소박한 산악신앙이 보여지다가, 6세기에 불교가 전래하면 점차로 산에서 수행을 하는 승려나 수행자가 나타나게 되었다. 그 다음에 8세기 이후, 천태종·진언종이 전국에 전개하는 과정에서 각지에 산악영지가 형성되어, 그곳을 거점으로 하는 수행자 집단이 탄생했다. 이 집단은, 점차로 교의나 예의, 산악수행의 형태를 정비하고, 16세기에는 천태종의 계통을 이어받는 本山派와 진언종의 영향을 농후하게 받은 当山派의 교파수험이 성립했다. 에도시대가 되면, 수험도의 영향 아래로 서민에 의한 신앙 등산이 활성화하고, 서민이 山岳登拜나 수행을 하게 되었다. 明治維新 이후, 新政府가 신도와 불교의 분리를 하는 과정에서, 가장 신불조화의 색이 강했던 수험도를 폐지했기 때문에, 많은 영산이 쇠퇴하고, 수험도도 폐절의 위기에 직면했지만, 유신의 혼란이 진좌함과 동시에 부흥이 의도되었다. 그리고 제2차 세계대전 이후, 新憲法이 원래로 신앙의 자유가 인가되면서, 수험자들은 다시 자기의 교단을 설립하고, 현재, 本山修驗宗, 真言宗醍醐派, 金峯山修驗本宗의 修驗三本山을 비롯하고, 天台宗寺門派, 羽黒(하그로)山修驗本宗 등의 교단이 산악의 봉우리들어가기

3) 宮家準 『修驗道と日本宗教』 P 109、春秋社、1996年

등의 활동을 전개하고 있다. 한편, 수험도의 영향을 농후하게 받은 신도계의 교단이나 신종교 教團도 다수 존재하고 있고, 수험도의 폭넓은 저변을 형성하고 있다. 한편, 현대에서는, 수험도 교단이 하는 산악수행은, 넓게 일반에 문호가 열려, 현대인에게 사회 생활에서의 스트레스를 떨치고, 자신을 다시 보는 기회를 널리 제공하고 있다.⁴

3. 수험도와 도교

일본에서 도교연구를 전개한 窪徳忠는 도교를 “고대인 민간신앙을 기반으로, 신선설을 중심으로 하고, 거기에 道家·易·陰陽·五行·卜筮·讖緯·医学·占星 등의 설(說)이나 巫의 신앙을 더하고, 불교의 체제나 조직에 따라서 정리해서, 불로장생(不老長生)을 주목적으로 하는 현세이익적인 자연 종교”라고 정의하고 있다.⁵ 자연 발생적인 민간신앙이며, 동시에 현세이익에 중점을 두는 자연 종교라고 하는 점에서, 도교와 修驗道는 성격적으로 유사하고 있다고 말할 수 있다. 실제로, 제2차 세계대전 이전에는 수험자가 이용하는 九字 등의 주술이나 靈符가 도교유래의 것으로, 수험도는 밀교·도교를 일본화한 것으로 하는 논의를 연구자들 사이에서 하고 있었다. 이 논의를 가지고, 窪徳忠는 수험에 보여지는 몇 가지의 주술이나 주문, 귀신의 사역, 불건넘(火渡り), 辟穀, 服餌 등은 도교로부터 전해진 것이라고 해서 그 위에 고대 수행자들에 볼 수 있는 비행전승(飛行伝承)이나, 규슈(九州)의 영산과 신선설과의 가까운 관계를 지적했다. 그리고 나서 窪徳忠는 수험도를 “일본의 도교”라고 한 뒤에, 일본에 도교교단이 성립하지 않은 원인 중에 하나는 수험도가 그 역할을 다하고 있었기 때문이 아닐까라고 고찰했다.⁶

이른 바 도교의 영향을 주술이나 신선사상과의 관련으로 지적하는, 이러한 연구는, 일본사, 중국사, 민속학의 연구자들이 내놓은 것이다. 이것에 대하여, 종교민속학자로, 일본 수험도 연구의 대성자(大成者)인 宮家準는 수험도에서의 도교섭취를 통시대적, 一面的으로 잡는 것이 아니고, 수험도의 성립기, 확립기에 있어서의 영향을 각 단계에서 검토하는 것을 제창했다. 그리고 나서, 수험도의 성립기에는 신선사상이나 仙人譚, 확립기에는 봉우리 峰入作法 안에, 그리고 근세에 지역사회에 정착해서 기도활동에 종사한 수험자들(里修驗) 사이에는 그들이 이용하는 주술이나 符에 도교적 요소가 보여진다고 논하고 있다.

그 반면에, 에도시대에 信州戸隠山の 도교신앙 도입 시도와 그 좌절의 예를 제시하고, 수험도에서 도교를 성립종교의 모양에서는 섭취하지 않고, 산악수행이나 주술적 기도 등, 필요에 따라 그 구성요소를 받아들이는 등 “도교의 요소를 개별로 포함(encapsulation)함으로써 성립, 전개해 나갔다

4) 수험도와 그 수행의 개요에 대해서 알기 위해서는 宮家準『修驗道 その歴史と修行』(講談社學術文庫, 2001年) 참조.

5) 窪徳忠『道教百話』P 43、講談社學術文庫、1989年

6) 窪前掲『道教百話』P 284, 285

고 생각된다” 라고 논하고 있다.⁷⁾ 그러면, 도교적인 요소는 수험도의 핵심부인 수행의 안에서, 어떻게 이용되어 있는 것일까? 이하, 宮家の 논의를 의식하면서, 수험도의 수행의 사상과 현대로 보여지는 산악에서의 수행의 실천에 대해서, 필자가 참여 관찰을 한, 일본의 동북지방의 羽黒(하그로)산에서 활동하는 羽黒(하그로)修験의 “가을의 봉우리들여가기”와, 近畿의 大峰산맥을 무대로 하는 大峰奥駈修行的 예에 근거해서 소개하고자 한다.

4. 疑死再生의 수행 -羽黒(하그로)山, 가을의 봉우리-

일본인은 예로부터, 산을 모든 생명을 육성하는 어머니인 세계이며, 그것을 담당하는 존재, 다시 말해 산신이 진좌하는 청정한 세계임과 동시에, 사자(死者)의 혼이 보이는 사자의 세계라고 여겨왔다. 그리고 이 신과 영혼이 진좌하는 산은 이 세상에 있으면서도 이 세상과는 다른 세계, 다시 말해 타계라고도 생각되어 왔다. 그 때문에, 산에 들어가는 때는 자신을 청정한 신의 세계에 어울리는 존재로 함과 동시에, 자기자신을 사자에게 위치를 부여할 필요가 있었다. 거기에서 수험도에서의 산악수행은, 죽어서 산에 들어가 수행함으로써 신불과 일체화하고, 하계에 재생하는 것이라고 하고 있다. 이러한 사상에 근거하여, 16세기에는 산을 어머니의 母胎로 보고, 사망자로서 산에 들어가고, 불교에서는 지옥에서 불에게 이르는 10의 세계를 돌아서 불과 합일하고, 새로운 생명을 가진 존재로서 이 세상에 재생한다고 말하는 「십계수행」이 성립했다. 이 수행은 일본의 수험도의 根本道場인 大峰山에서도 하고 있었지만, 현재는 羽黒(하그로)修験에 의해 그 전통이 지켜지고 있다.

야마가타현(山形縣) 쓰루오카시(鶴岡市)의 出羽三山를 도장으로 하는 羽黒(하그로)修験에서는, 십계수행으로 매년 8월 24일부터 9월 1일로 하고 있는 가을의 봉우리들여가기를 하고 있다. 봉우리들여가기 기간은 1의 숙소(一之宿)·2의 숙소(二之宿)·3의 숙소(三之宿)에 나뉘어, 각각의 기간에 불교의 십계, 다시 말해 지옥·아귀·축생·수라·인간·天·声聞·緣覺·보살·불의 각 세계를 상징하는 수행을 하고 있다. 다음으로 간단히 수행의 모양에 대해서 소개하고 싶다.

수행 첫날인 8월 24일, 羽黒(하그로)修験의 본부인 正善院에 모인 수행자들은, 수험옷(修験装束)을 갈아입은 후, 저녁때부터 수행자들의 死과 장례식을 상징하는 예의 “笈からがき”를 한다. 그리고 다음날 오후에 正善院을 출발하고, 2000단의 돌층계를 올라서 羽黒(하그로) 산정의 出羽三山神社에 참배하고 나서, 산에서의 수행 장소인 羽黒(하그로)산의 荒沢寺에 들어간다. 출발에 즈음해서는, 먼저 正善院 전의 황금당에서 근행을 한 후에 거대한 범천(紙製之御幣)을 지면에 투입하는 “범천행사”를 한다. 이것은 남녀의 교제를 상징하고, 이것에 의해 전날 밤 죽게 된 수행자들은, 새로운 생명을 머금은 존재가 되고, 어머니의 태내를 상징하는 산에 들어가는 것이다.

7) 宮家前掲『修験道と日本宗教』P 129~131

荒沢寺에 들어가고 나서는, 일중(日中)에 호마단(護摩壇)이나 스모(씨름)의 씨름판 등, 수행으로 이용하는 시설의 작성이나, 산중 성지 순례, 야간에는 초야근행, 후야 근행이라고 하여 두 번에 걸치는 장시간의 근행을 한다. 특히 최초의 행(行)의 기간인 一之宿는, 지옥을 나타내는 행으로서, 각 근행의 마지막으로 폐쇄한 도장내에서 고추가루를 솥에 넣고, 그 자극적인 연기를 견디어내는 “남만그슬림”, 아귀의 행인 단식, 축생의 행으로서 자신의 몸을 완전히 씻지 않는 행을 부과하는, 가장 엄격한 수행을 한다. 게다가 처음으로 수행에 참가한 “初入峰”라고 불리는 사람들은, 근행 후에 신불의 명호를 외치면서 오체투지(五体投地)를 되풀이하는 행도 부과되므로, 행의 엄격함을 깨닫는다. 2의 숙소(二之宿)에 들어가면 수라계의 투쟁을 상징하는 행으로서 스모(씨름), 그리고 인간계의 행으로서 참회를 한 후에, 수행의 지도자인 대선달(大先達)에게서 初入峰들에게 九字와 호신법의 전수를 한다. 그리고 수행자 자신의 화장을 상징하는 柴灯護摩를 피우고, 이것으로 자신의 번뇌를 소진한 행자들은 3의 숙소(三之宿)로 나아가고, 그것을 축하하는 天의 행, 연년(延年)을 한다. 3의 숙소(三之宿)에서는 수행의 엄격함은 완화되어, 간소한 정진 요리가 3식, 제공된다. 이 기간 동안, 수행자들은 羽黒(하그로)산의 개조가 수행했다고 전해지는 三鉢沢기나 阿古谷, 出羽三山 신앙의 성지인 月山나 湯殿山 등에 순배를 하고, 야간의 각근행에 있어서는 다른 사람의 행복을 기원하기 위한 기도를 되풀이한다. 그리고 8월 31일에는 다시 羽黒(하그로)산 정상의 出羽三山神社를 경유해서 하산하지만, 이 때, 입산 시에는 아래에서 참배하고 있었던 신전에 올라와서 근행을 한다. 이것은 수행자가 십계의 수행을 마쳐서 신불과 동체가 된 것을 상징하고 있다. 참배를 마친 수행자들은, 갓난아이의 고고의 소리를 상징하는 “웃!”이라고 하는 외침을 하고, 어머니의 산도를 상징하는 2000단의 돌층계를 갈라 내려가고, 산록의 黄金堂에 끓인 갓난아이의 목욕물을 나타내는 작은 焚火을 뛰어넘는다. 수행 종료 후, 初入峰에는 수행의 참가를 증명하고, 羽黒(하그로)修驗의 가사를 착용하는 허가증을, 그리고 고참수행자에게는 山伏로서의 계위를 1계급 진행시키는 증명서를, 대선달(大先達)이 전수한다.⁸

5. 大峰奥駟修行 - 抖擻에 의한 신불과의 일체화 -

수험도의 수행에서는, 산들을 돌아다니는 행, 다시 말해 “抖擻”을 중시하고 있다. 이 행은 먼저 든 羽黒(하그로)修驗과 같이, 한 곳의 도장에 틀어박히고, 가까운 성지나 산을 돌뿐만 아니라, 장대한 산의 능선을, 며칠도 곱해서 계속해서 걷는 수행도 존재한다. 그러한 수행의 대표가, 긴키(近畿) 지방에 있는 수험도의 根本道場, 大峰山脈에서 하고 있는 “大峰奥駟修行”이다. 이 수행의 길은 헤이안(平安)기 이후에 성지로서 크게 융성한 나라현(奈良縣)의 大峯산과 기주(紀州)의 熊野三山, 그리고

8) 羽黒修驗의 수행의 개요를 알기 위해서는, 五来重 『山の宗教 修驗道』(淡交社、1999年)을 참조. 필자도 1993년부터 16년간, 실제로 참가하고 수행을 경험했다.

그 중간에 있는 弥山、深仙、行仙 등 산림수행자들의 거점으로 여겨져 온 산들을 잇는 형으로, 가마쿠라(鎌倉) 기에 형성되어, 현대의 일본 종교계에 있어서, 재속자의 참가가 용서되고 있는 수행으로서는, 가장 엄격하다고 간주되고 있다.⁹ 현재, 大峰奥駟修行은 修験三本山 등의, 몇 가지의 수험교단이나 사원에 의해 거행하고 있다. 여기에서는 필자가 매년 참여 관찰 조사를 하고 있는, 吉野山東南院 주최의 大峰奥駟修行의 예를 소개하고 싶다.¹⁰

동남원의 奥駟修行은, 요시노(吉野)에서 구마노(熊野)까지의 大峰산맥을(약200km), 7일간 답사한다. 수행자들은 매일 4시 기상, 5시에 행동을 시작하고, 11시간 정도 걸리는 다음 숙박 산장이나 숙박을 목표로 해서 산을 돌아다니고, 행정의 여기저기에 설치하고 있는 “靡”라고 불리는 성지에서 근행을 한다. 靡는 75군데 있다고 여겨지고 있지만, 동남원의 경우, 靡 이외의 성지도 맞춰서 산중 약 100군데에서 근행을 해 간다. 이러한 靡에서의 근행을, 거기에 제사 지내진 신불뿐만 아니라, 그 성지 주변의 자연에 대하여 기도를 바치는 것이라고 설명하고 있다. 모든 것에는 불성이 있다는 天台本覺論의 영향에 의해, 수험도에서는, 산은 신불이 사는 만다라세계이며, 거기에 볼 수 있는 자연은, 모두 신불이 확실히 나타낸 모습이라고 생각하고 있다. 奥駟 참가자들은, 산의 초목이나 물의 흐름, 새의 울음 소리나 불어 오는 산들바람, 내리쬐는 햇살이나 심한 폭풍 등, 산에서 경험하는 모든 자연 현상이 신불의 현상과 그 가르침이며, 그것을 전신으로 느껴 이해하고자 한다. 그 때문에, 그들의 등산 장비는, 장기간의 산맥종주(山脈縱走)를 하는 셈치고는 지극히 간소하다. 예를 들면 동남원의 奥駟에서는, 수행자 전원이 튼튼한 백포에 얇은 고무바닥을 덧댄 작업화(지카타비)라고 불리는 천으로 만든 신발을 신는 것이 요구된다. 동남원의 주직(住職)에 의하면, 등산화보다 작업화(지카타비)가, 훨씬 산의 지면의 감촉을 몸으로 느껴 이해할 수 있기 때문이라고 말한다. 즉, 수행자들은 자연과 인간의 사이를 떼고 있는 인공의 장벽을 가능한 단축하는 것으로, 전신으로 자연, 다시 말해 산의 神불과 교감(交感)을 도모하고자 하는 것이다.

그 다음에, 일반적으로 수행자는 산에 들어가고, 초자연적인 힘을 수행으로 익힌다고 여겨지고 있지만, 수행의 현장에서는, 종교적인 力能의 획득을 행의 목적으로 하는 것은 좋아하지 않고 있다. 오히려, 수행자 각자가 지금까지의 인생으로 거둬온 罪穢나 집착을 흔들어 버리고, 자기 자신을 정화하는 것이 요구된다. 그러한 심신의 청정에 의해, 처음으로 산의 신불과 일체화하는 것이 가능하다고 여겨지고 있다. 그러한 罪穢를 하는 기도의 말로써, 奥駟行者들은, 산중에서 오르막길에 당도하면, 전원이 하나가 되어서 “참회 참회 육근청정(懺悔懺悔六根清淨)”이라고 말하는 “산염불”을 외친다. 이것은 자신의 죄를 참회하고, 심신을 청정하게 하는 기도의 말임과 동시에, 등산의 즈음에 보조를 맞추고, 호흡을 가다듬는 호흡법이기도 한다고 여겨지고 있다. 따라서, 목소리를 내는 것뿐, 도리어 등산이 편해진다고 여겨지고 있다.

9) 大峰奥駟修行의 길은, 2004년에 세계유산등록. 「紀州山地の靈場と參詣道」의 중요한 구성 요소다.

10) 1992~2012년의, 필자의 참여 조사에 의거.

산을 抖擻하는 것은, “步行禪”이라고도 위치를 부여할 수 있어, 行者들은 자신의 사념을, 그 순간에 내딛는 한 걸음에 집중하는 것이 요구된다. 특히, 산중각처에 존재하는 위험한 암석 지대에서 수행할 때에, 참가자들은 자신의 일보일보(一步一步)에 사념을 집중시켜야 하는 상황에 몰린다. 奧駟의 행정에는, 급한 암석 지대를 쇠사슬이나 바위를 의지하여 오르는 鐘掛岩나, 平等岩 등의 行場, 어깨에 둘러싼 줄을 의지하여 낭떠러지 절벽으로부터 상반신을 착수해 참회를 하는 靦行, 암벽을 쇠사슬로 공중에 매달려 기어 오르는 前鬼裏行場의 “天之二十八宿”의 行場 등, 지극히 위험한 行場이 존재한다. 이 행은 단지 공포를 견뎌내는 것이 목적이 아니고, 일단 죽어서 다시 태어난다고 하는 “擬死再生”을, 문자 그대로 체험시키는 장치다.

이상과 같이, 大峰奧駟에 볼 수 있는 抖擻行은, 산을 걷는 것 자체가 목적이 아니고, 步行禪에도 비정(比定)해지는 抖擻行을 통해서 자신을 정화하고, 감성과 마음을 닦는 것을 통해서, 산의 자연, 다시 말해 신불과 합일을 목표로 하자는 것이다.

6. 수험도 수행의 도교적 요소

이상으로, 羽黑(하그로)산의 가을의 봉우리들여가기(秋之峰入)와 大峰奧駟修行이라고 하는, 수험도를 대표하는 둘의 수행의 개요에 대해서 말했다. 수험자들은 산과 신불과의 합일을 도모하기 위해서 산에 틀어박히고, 혹은 산에서 抖擻을 하고, 신불에 어울린 심신을 쌓는 것을 목표로 해서 수행한다. 그 의미에 있어서, 수험도의 수행은, 불로장생(不老長生)이나 등선(登仙)을 목표로 하는 양생의 사상과는, 그 목적이나 방향성이 다르다고 말할 수 있다. 그러나, 이것은 수험도의 수행에 도교와 그 양생사상의 영향이 전무한 것을 의미하지는 않는다. 예를 들면 수험도의 개조로 여겨지는 役行者를 비롯해, 이즈(伊豆) 走湯山の 개조 松葉仙人, 하리마(播磨)의 伽耶院 등을 열었다고 여겨지는 法道仙人, 분고(豊後)의 求菩提山の 개산으로 여겨지는 猛覺魔卜仙 등, 승이 아니고 선인으로 여겨지는 사람에 의해 개산되었다고 하는 전승을 가지는 산도 많다. 이것은, 도교의 영향을 받은 종교자가 산에서 활동하고 있었던 것을 추정케 한다. 고대인 일본에 있어서는, 신이 사는 산에는 함부로 들어가서는 안 되는 것으로 여겨졌다. 그러한 성지에 발을 디디 수행의 장소로 한다고 하는 사상 자체가, 불교·도교에 의해 초래되었다고 생각된다. 또, 陰陽五行思想도, 수험도의 세계관에 큰 영향을 주고 있다. 수험도에 있어서는, 도장이 되는 산들이나 성지를 음양에 구분하고, 이것을 불교의 金剛界, 胎藏界의 세계에 잘 비정(比定)해졌다. 먼저 소개한 大峰奧駟에 있어서도, 행정의 전반이 金剛界, 후반을 胎藏界라고 위치를 부여하고 있다. 게다가 이러한 음양사상은, 羽黑(하그로)산 가을의 봉우리들여가기(秋之峰入)를 범천행사(梵天行事)에 볼 수 있게, 수행 중의 예의에도 받아들여져 있다. 수행자는 음양의 교제를 수행의 발단이라고 해서 양계를 오고 가는 것에 의해, 金胎一如, 음양을 겸비한 존재가 될 수 있다고 여겨지고 있었다.

다음으로, 수행자가 하는 수행 안에도 양생이나 도교의 상관을 묻게 하는 요소가 몇 가지 보인다. 예를 들면 수행자가 산중의 성지나 동굴에서 하는 止觀行 등은 그 대표적인 예다. 이것은 천태종의 수행법을 받아들인 것으로, 많은 수행자들은 불교, 특히 밀교에 있어서의 좌선이라고 포착하고 있다. 그러나, 천대 지관이 중국에 있어서 도교의 정좌나 호흡법으로 큰 영향을 받은 것은, 이미 많은 연구자에 의해 지적되고 있다. 일본에 전해지고, 수행자들이 실천하는 지관은, 도교사상과 기법을 받아들인 것이라고 말할 수 있다.

게다가, 수행자들은 봉우리들여가기를 할 때, 자신의 심신을 맑게 하기 위해서 “정진(精進)”을 한다. 이것은 고기, 물고기, 정(精)이 강한 야채 등을 먹지 않고, 조리로 사용하는 불도 새로운 쌀나무를 사용한 청정한 불을 사용하는 “別火精進”을 하는 것이다. 이러한 정진의 금기로부터는, 도교의 제계(齋戒)나 禁葷食의 영향을 추측할 수 있다. 또, 곡물을 피하고, 메밀이나 솔잎 등의 山野草을 먹어서 수행하는 곡단(穀斷)도, 중세부터 근세의 수행자나 念佛行者가 열심히 실천하고 있었던 行法다. 이것은 곡물 대신 나무나 풀을 먹어서 산다고 하는 의미로 “木食行”라고 말해, 이 행을 실천하는 수행자는 “木食行者”라고 불렸다. 단, 실제로는 나무나 풀만을 먹는 것이 아니고, 주로 메밀가루를 열탕으로 개서 간장이나 소금으로 맛을 낸 것을 먹었다. 한편, 出羽三山에 있어서는 56억 8000만 년후의 미륵보살하생을 기다리기 위해서, 혹은 중생을 고난에서 구하기 위해서 行者들이 살면서 即身佛(미이라)가 되는 행이 행하여지고 있었다. 그들도 또, 먼저 五穀, 그 다음에 十穀을 끊고, 옷(漆)을 마셔서 체내를 좋게 만들고 나서 土中入定을 해 나갔다고 한다.¹¹ 또, 곡단은 에도(江戸)기에 활성화한 木曾御嶽信仰에 있어서도, 신자들의 종교적 리더인 “先達”들이 왕성하게 했다. 그들은 곡단을 심신의 정화와 접신 능력의 증진에 효과가 있다고 생각하고, 실천하고 있었다. 御嶽信仰의 계통을 이어받는 니가타현(新潟縣)의 八海山에서는, 겨울에 산에 틀어박혀 滝行을 하는 “한행(寒行)”에 있어서, 이 수행을 계속하고 있다.¹² 이상의 식사금기로부터 도교의 辟穀, 服餌의 영향을 보는 것이 용이하였다.

한편, 이러한 양생법뿐만 아니라, 수행도에서는 도교의 九字나 符, 反閉 등의 주술적 작법이 받아들여져 있다. 특히 九字는 수행자가 반드시 습득해야 하는 가장 기본적인 기법이며, 먼저 든 羽黑(하그로)修驗의 예에서 보이듯이, 각 수행교단에서는 포교자(교사)을 육성하는 강습회에서 반드시 전수를 하고 있다. 특히 산악수행의 현장에 있어서는, 위험한 行場에 들어갔을 때나, 滝行 등의 수행을 할 때, 行場의 마(魔)를 불제하기 위해서 반드시 九字를 자른다. 더욱 수행 중, 몸 상태를 무너뜨리거나, 영적 존재에 홀렸다고 여겨지는 사람에게 대하여도, 「加持(기도)」로서 九字를 자르거나, 안에는 九字에 의해 신령을 초대할 수 있다고 하는 그룹도 보여지는 등, 수행을 하기 위해서 없으면 안 되

11) 出羽三山の 即身佛信仰에 대해서는, 戸川安章『出羽三山のミイラ仏』中央書院、1974年 참조.

12) 八海山에서는, 五穀단의 의의에 대해서, “오곡은 인간의 욕망과 돈과 관계가 있어서, 그것을 단절해서 욕망을 버리고, 더욱 안쪽에서 체내를 청정하게 할 수 있다”라고 설명하고 있다.

는 주술이다.

맺음말 - 수험도의 수행과 도교 -

일본의 종교에 있어서, 대표적으로는 수험도가 신체를 통해서 마음을 제의하고 종교적인 경지에 도달하는 것을 목적으로 하는 “수행”을 열심히 하고 있다. 이는 일본의 자연 환경과, 거기에 육성된 신불에 대한 신앙이 만들어 낸 일이지만, 잘 보면 거기에는 도교에서 유래하는 수행이나 주술 등의 실천이 다수 받아들여져 있다. 게다가 수험도는 일본을 대표하는 민속종교의 하나이지만, 산악에서의 수행은 일본의 독자적인 것이 아니고 동아시아 전체적으로 보여지는 문화라고 말할 수 있다. 그리고 신이 진좌하는 산악에 인간이 역지로 들어가서 수행의 장소로 한다고 하는 사상 자체가, 중국과 한반도를 경유해서 전래한, 불교를 포함시킨 대륙의 종교사상이, 일본의 종교에 준 큰 임팩트의 하나이었다라고 규정하는 것도 가능하다.

그러나, 수험도가 도교적인 사상, 주술이나 신체적 기법의 영향을 받으면서도, 도교가 중요한 목표인 불로장생이나 선인(仙人)이 되는 것에 대하여, 그다지 관심을 하지 않는 점은 주목할 수 있다. 일본의 산악 종교자에 있어서, 산에 들어가는 것은, 자신이 장수를 하는, 혹은 선인이 되기 위해서가 아니다. 산에서의 행은, 거기에 진좌하는 신불과 일체화하고, 그 초자연적인 힘을 익히는, 혹은 그 신탁(宣託)을 받는 능력을 획득하고, 사람들을 구하기 위해서이며, 이 목적은 심신의 정화와, 그것을 통한 신불에게 어울린 심적 경지에 도달함으로써 이루어진다고 여겨지고 있다. 다시 말해, 수험도도 포함시킨 일본 종교에서의 수행은 인간의 심신의 양생을 직접 목적으로 하는 것이 아니고, 몸을 통해서 마음에 제의하는, 이른바 “혼의 양생”을 목적으로 한 것이라고 말할 수 있다.

또, 먼저 말한 것처럼 수험도의 산악수행의 안에는 도교나 양생사상의 영향을 확실히 알 수 있다. 그것은 도교신앙이나 양생의 실천을 계통적으로 도입한 것이 아니고, 심신에 제의하는 기법으로서의 곡단이나 지관 등, 행의 안전을 지키는 주술로서의 九字나 反閉와 같이, 행에 활용할 수 있는 개별의 기법을 임시방편으로 받아들인 경향으로 여겨진다. 다시 말해, 宥家が 말한 것 같이, 수행의 장소에서도 “도교의 요소를 개별로 포함(encapsulation)”하고 있다고 말할 수 있다. 게다가, 이 도교에 유래하는 기법이나 사상은 말단의 수행자들에게 도교가 아니고 불교(밀교)의 기법이라고 해 왔다. 이것은 수험도의 사상이나 수행 실천의 기초가 된 천태종, 진언종 등의 밀교가 중국에서 도교의 영향을 받아서 일본에 전승한 점이 크다. 즉, 일본 종교에 있어서 도교적인 신체 실천은 밀교의 수행 안에 패키징되어서 전해졌기 때문에, 별로 도교적인 것이라고는 의식되지 않았다고 말할 수 있다. 그러나, 종교연구의 입장부터 말하면, 이렇게 타종교의 실천적 요소가, 원래의 유래를 의식되지 않을 만큼 소화하고, 실천하고 있는 점이야말로 중요하다고 생각한다. 일반적으로 서구에서 태어난 종교학은, 종교를 교의나 교단, 계율과 같이, 신앙의 면으로부터 분석하고자 하는 경향이 강하다. 물론,

종교학에서도 싱크레티즘(syncretism)에 관한 논의와 같이, 다른 종교간의 교류도 큰 연구 테마이지만, 거기에서도 역시 다른 신앙의 공존, 반발, 융합이라고 하는 점에 관심이 집중하고 있다고 생각한다. 그러나, 중국의 도교가 인도 발상의 밀교와 결부되고, 일본의 산악수행자들이 실천하고 있는, 심신을 향상시키자고 하는 종교적인 기법은, 신앙이나 종교의 벽을 경쾌하게 극복하고, 다른 종교에 받아들여져 가는 것이다. 동아시아를 포함시킨 아시아 종교의 종교를 볼 경우, 불교, 신도, 도교를, 기존의 “종교”개념으로 잡을 뿐만 아니라, 각종교가, 심신에 제의하는 다양한 기법이나 사상을 통해서, 신앙이나 교단이라고 하는 테두리를 넘어서 서로 관련되어 있는 점을 간과해서는 안 된다. 말하자면, 신체의 세계에는 종교의 벽은 없다고 말할 수 있다. 밀교가 전개한 히말라야 도교와 불교가 만난 天台山과, 일본의 羽黒(하그로)산이나 大峰山脈은 수행이라고 하는 하나의 회로에서 땀어져 있다고 말할 수 있다.

이후, 동아시아에 있어서의 비교 종교학적 연구를 하거나, 혹은 이번의 회의의 목적인 “도의 문화”의 특성을 몰래 살피는 단서로서, 제 종교에 있어서의 심신을 단련하고, 이상의 경지를 목표로 하자고 하는 실천, 다시 말해 종교적 수행의 연구가, 지극히 중요하다고 생각한다.

修験道における山岳修行と道教

中山郁

國學院大學 教育開発推進機構 准教授

1. はじめに—日本の民俗宗教と「養生」「修行」—

今回の会議は「養生」を主要なテーマとしている。当初、主催者側からは日本の神道における養生についての発表が打診された。しかし、もし養生術の主要な目的の一つを、不老長生や健康の維持増進¹とするならば、日本の神道の中核である神社神道の場合、道教的な養生の思想と実践は希薄と
いってよいであろう。無論、これは神道に道教的要素の影響が皆無であることを意味するものではない。しかし、神社神道の聖職者、即ち神職は、神々に対して祭祀を奉仕することを第一義としてきた。そのため、浄らかな神に奉仕するために、祭典前に自らを浄化する齋戒の伝統は古代から見られるものの、自身の不老長生、健康の増進を図り、あるいは超自然的な宗教的力能の獲得を図るという志向はあまりみられない。そのため、神社神道は日本の諸宗教のなかでも、宗教的修行の伝統が比較的希薄であるといえよう。加えて言えば養生の概念は、古くから日本にも紹介され、医術等に用いられてきたが、道教的な養生そのものは宗教的実践の柱とは意識されてこなかった。むしろ、僧侶や神道信仰者、そして民間巫者も含めて、日本の宗教者にとって、自身の心身を変容・向上させる手段としてもっとも重視された営みは、「修行」であったといえよう。

修行とは、広くは「行いを通して心を鍛える営みである」とされるが、より狭義には「心を鍛え、理想を体験の上に実現しようとする身体的な行為動作」であるとされている²。そうした修行、例えば僧院や道場への参籠、座禅や止観、静座のような瞑想、数多くの読経や礼拝の実践、水や滝を浴びての心身の浄化、さらには山岳や聖地を巡り歩く行や食事の禁忌や断食、そして神霊など超自然的存在と交流をはかるための能力開発などの多様な実践が、現在も日本の神道、仏教、新宗教の宗教者や信者、さらには民間巫者たちによって今も盛んに行われている。そして、これらの営みのなかには、少なからず養生の技法も含めた道教的な要素もみられるのである。いふならば、日本宗教における「養生」について考えてゆこうとするならば、「修行」についてみてゆく必要があると考えられるのである。

以上の考えに基づき、本稿においては、日本宗教における修行の実践例として、修験道の事例を紹介したい。なぜならば、修験道は、日本の諸宗教の中でももっとも修行を重視し、とくに山岳での

1) 坂出祥伸『道教と養生思想』P9、ペリかん社、1992年

2) 岸本英夫「行の心理」(岸本英夫集第3巻『信仰と修行の心理』P7・P8、溪声社、1975年)。

修行と現世利益的な救済を重視し、さらに極めてシンクレティックな性格を持つという点で道教とも共通点を有するからである。そこで、本論では、修験道とその修行の概要について紹介しながら、その中に見られる道教的な思想と実践について触れたうえで、修験道と、養生を含む道教的実践の相関について若干の考察を試みたい。

2. 日本における修験道の展開

修験道とは、山岳を神霊・祖霊などの住まう霊地として崇めた我が国古来の山岳信仰が、シャーマニズム、道教、密教などの影響のもとに、12世紀末にひとつの宗教形態を形成したものである³。また、その大きな特色として、山の神を仏が仮に現われた存在(権現)として捉えるように、極めて神仏習合的な色彩が強い点が挙げられる。

ところで「修験」とは、「験(しるし)を修める」という意味で、山岳修行を通じて山に鎮まる神仏と一体化し、超自然的な宗教的能力を身につけることを指している。そして修験道とは、山での修行を通じて超自然的な力能を修め、その力を用いて治病、祓浄、憑きもの落とし等の祈祷・治病活動を行い衆生の救済をはかることを目的とする宗教ということができよう。そして、この宗教の担い手は修験者、または山に伏して修行することから、山伏とも呼ばれている。

日本においては古代から素朴な山岳信仰が見られたが、6世紀に仏教が伝来すると次第に山で修行を行う僧侶や修行者が現われるようになった。次いで8世紀以降、天台宗・真言宗が全国に展開する過程で各地に山岳霊場が形成され、そこを拠点とする修行者の集団が誕生していった。これらの集団は、次第に教義や儀礼、山岳修行の形態を整備し、16世紀には天台宗の流れを汲む本山派と、真言宗の影響を濃厚に受けた当山派という、ふたつの教派修験が成立したのである。江戸時代に入ると、修験道の影響下に庶民による信仰登山が活性化し、庶民が山岳登拝や修行を行うようになっていった。明治維新後、新政府が神道と仏教の分離を行う過程で、最も神仏習合色の強かった修験道を廃止したことから、多くの霊山が衰退し、修験道も廃絶の危機にさらされたものの、維新の混乱が鎮まるとともに復興がはかられた。そして第二次世界大戦後、新憲法の元で改めて信教の自由が認められると、修験者たちは再び自らの教団を設立し、現在、本山修験宗、真言宗醍醐派、金峯山修験本宗の修験三本山をはじめとし、天台宗寺門派、羽黒山修験本宗などの教団が山岳での峰入りなどの活動を展開している。一方、修験道の影響を濃厚に受けた神道系の教団や新宗教教団も多数存在し、修験道の幅広い裾野を形成している。なお、現代では、修験道教団が行う山岳修行は、ひろく一般に門戸が開かれ、現代人に社会生活でのストレスを離れ、自分を見つめなおす機会を広く提供しているのである⁴。

3) 宮家準『修験道と日本宗教』P109、春秋社、1996年。

4) 修験道とその修行の概要について知るには、宮家準『修験道 その歴史と修行』（講談社学術文庫、2001年）が手ごろである。

3. 修験道と道教

日本における道教研究を切り開いた窪徳忠氏は、道教を「古代の民間の信仰を基盤とし、神仙説を中心とし、それに道家・易・陰陽・五行・卜筮・しんい・医学・占星などの説や巫の信仰を加え、仏教の体裁や組織にならってまとめられ、不老長生を主な目的とする現世利益的な自然宗教」と定義している⁵。自然発生的な民間信仰であり、かつ、現世利益に重きを置く自然宗教という点において、道教と修験道は性格的に類似しているといえよう。実際、第二次世界大戦前には、修験者が用いる九字などの呪法や霊符が道教由来のものであり、修験道は密教・道教を日本化したものとする議論が研究者の間でなされていた。これらの議論を受け、窪徳忠氏は、修験に見られる幾つかの呪法や呪文、鬼神の使役、火渡り、辟穀、服餌などは道教から伝えられたものとし、さらには古代の山林修行者たちにみられる飛行伝承や、九州の霊山と神仙説との密接な関係を指摘した。そのうえで窪氏は修験道を「日本の道教」としたうえで、日本に道教教団が成立しなかった原因のひとつは、修験道がその役割を果たしていたためではないかと考察している⁶。

これらの、いわば道教の影響を呪術や神仙思想との関連から指摘する研究は、日本史、中国史、民俗学の研究者から出されてきたものである。これに対し、宗教民俗学者で、日本の修験道研究の大成者である宮家準氏は、修験道における道教摂取を通時代的、一面的に捉えるのではなく、修験道の成立期、確立期における影響を各段階ごとに検討することを提唱した。そのうえで、修験道の成立期には神仙思想や仙人譚、確立期には峰入作法の中に、そして近世に地域社会に定着して祈祷活動に従事した修験者たち(里修験)の間では、彼らが用いる呪法や符に道教的要素が認められると論じている。その反面、江戸時代に信州戸隠山における道教信仰導入の試みとその挫折の例を示し、修験道においては道教を成立宗教のかたちでは摂取せず、山岳修行や呪術的祈祷など、必要に応じてその構成要素を取り入れるなど「道教の要素を個別に包含encapsulationすることによって成立、展開していったと考えられる」と論じている⁷。それでは、道教的な要素は、修験道の核心部である修行のなかで、どのように用いられているのであろうか。以下、宮家氏の議論を意識しながら、修験道の修行の思想と現代みられる山岳での修行の実践について、筆者が参与観察を行った、日本の東北地方の羽黒山で活動する羽黒修験の「秋の峰入り」と、近畿の大峰山脈を舞台に行じられている、大峰奥駈修行の例に基づいて紹介してゆきたい。

4. 疑死再生の修行—羽黒山、秋の峰入り

日本人は古来、山を全ての生命を育む母なる世界であり、それを司る存在、即ち山の神が鎮まる清浄な世界であると同時に、死者の魂の赴く死者の世界であると捉えてきた。そして、この神と霊魂

5) 窪徳忠『道教百話』P 43、講談社学術文庫、1989年。

6) 窪前掲『道教百話』P 284, 285。

7) 宮家前掲『修験道と日本宗教』P 129～131。

の鎮まる山は、この世に在りながらもこの世とは異なる世界、即ち他界と考えられてきたのである。そのため、山に入るにあたっては、自身を浄らかな神の世界に相応しい存在とすると同時に、自らを死者と位置付ける必要がある。そこで、修験道における山岳修行においては、死んで山に入り修行することで神仏と一体化し、下界に再生するものとされている。こうした思想に基づいて、16世紀には山を母の母胎と見立て、死者として山に入り、仏教における、地獄から仏にいたる十の世界を巡った上で仏と合一し、新たな生命を持った存在としてこの世に再生するという「十界修行」が成立した。この修行は日本の修験道の根本道場とされる大峰山でもおこなわれていたが、現在は羽黒修験によってその伝統が守られている。

山形県鶴岡市の出羽三山を道場とする羽黒修験では、毎年8月24日から9月1日に行われる秋の峰入りにおいて十界修行が行われている。峰入り期間は一の宿・二の宿・三の宿に分けられ、それぞれの期間に仏教の十界、すなわち地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天・声聞・縁覚・菩薩・仏の各世界を象徴する修行が行われている。次に、簡単に修行の様子について紹介したい。

修行初日の8月24日、羽黒修験の本部である正善院に集まった修行者たちは、修験装束に着替えた後、夕刻から修行者達の死と葬式を象徴する儀礼「笈からがき」をおこなう。そして翌日午後に正善院を出立し、二千段の石段を登って羽黒山頂の出羽三山神社に参拝してから、山での修行場所となる羽黒山腹の荒沢寺に入る。出発に際しては、先ず正善院前の黄金堂で勤行をした後に巨大な梵天（紙製の御幣）を地面に投じる「梵天行事」行われる。これは男女の交わりを象徴し、これによって昨晩死んだとされた修行者たちは、新たな生命を宿した存在とされ、母の胎内を象徴する山に入って行くのである。

荒沢寺に入ってから、日中は護摩壇や相撲の土俵など、修行で用いる施設の作成や、山中の聖地への巡礼、夜間には初夜勤行、後夜勤行の二度にわたる長時間の勤行が行われる。特に最初の行の期間である一の宿は、地獄を示す行として、各勤行の最後に、締め切った道場内で唐辛子粉を炭にくべ、その刺激的な煙に耐える「南蛮いぶし」、餓鬼の行である断食、畜生の行として自身の身を一切洗わない行が課せられる最も厳しい修行が行われる。さらに初めて修行に参加した「初入峰」と呼ばれる人々は、勤行の後に神仏の名号を唱えながら五体投地を繰り返す行も課せられるので行の厳しさを思い知らされることになる。二の宿に入ると修羅界の闘争を象徴する行として相撲、そして人間界の行として懺悔が行われたのちに、修行の指導者である大先達から初入峯たちに、九字と護身法の伝授がなされる。そのうえで修行者自身の火葬を象徴する柴灯護摩が焚かれ、これによって自身の煩惱を焼尽した行者たちは、三の宿に進み、それを祝う天の行、延年が行われる。三の宿では修行の厳しさは緩和され、簡素な精進料理が三食供されるようになる。この期間、修行者たちは羽黒山の開祖が修行したとされる三鉢沢や阿古谷、出羽三山信仰の聖地である月山や湯殿山等への巡拝を行い、夜間の各勤行においては他者の幸せを祈るための祈祷を繰り返す。そして8月31日には再び羽黒山頂の出羽三山神社を經由して下山するが、このとき、入山時には下から参拝していた神殿に上がって勤行を行う。これは修行者が十界の修行を終えて神仏と同体になったことを象徴するものである。参拝を終えた修験者たちは、赤子の産声を象徴する「おーっ！」という雄たけびを挙げ、母の産道を象徴する二千段の石段を走り降り、山麓の黄金堂前に焚かれた、産湯を表す小さな焚火を飛び越える。修行

終了後、初入峰には修行の参加を証明し、羽黒修験の袈裟を着用する許可証が、そして古参修行者には山伏としての位を一階級進める証明書が、大先達から伝授されるのである⁸。

5. 大峰奥駈修行—抖擻による神仏との一体化—

修験道の修行では、山々を歩く行、すなわち「抖擻」が重視されている。この行は先に挙げた羽黒修験のように、一か所の道場に籠り、近くの聖地や山を巡るだけではなく、長大な山の稜線を、幾日もかけて歩き続ける修行も存在する。そうした修行の代表が、近畿地方にある修験道の根本道場、大峰山脈で行われている「大峰奥駈修行」である。この修行の道は平安期以降に聖地として隆盛を極めた奈良県の大峯山と紀州の熊野三山、そしてその中間にある弥山、深仙、行仙など山林修行者たちの拠点とされてきた山々を結ぶ形で、鎌倉期に形成されたものであり、現代の日本の宗教界において、在俗者の参加が許されている修行としては、最も厳しいものとされている⁹。現在、大峰奥駈修行は修験三本山を始め、幾つかの修験教団や寺院によって行われている。ここでは筆者が毎年参与観察調査を行っている、吉野山東南院主催の大峰奥駈修行の例を紹介したい¹⁰。

東南院の奥駈修行は、吉野から熊野までの大峰山脈(約 200 km)を、7 日間で歩き通すものである。修行者たちは毎日 4 時起床、5 時に行動を開始し、11 時間ほどかけて次の宿泊地となる山小屋や宿坊を目指して山を歩き、行程のところどころに設けられている「靡」と呼ばれる聖地で勤行を行ってゆく。靡は 75 ヶ所あるとされているが、東南院の場合、靡以外の聖地もあわせて山中約 100 ヶ所で勤行を行ってゆく。こうしたなびきでの勤行は、そこに祀られた神仏だけではなく、その聖地周辺の自然に対して祈りを捧げるものであると説明される。全てのものには仏性があるとする天台本覚論の影響により、修験道では、山は神仏の住まう曼荼羅世界であり、そこにみられる自然は、全て神仏の顕現した姿にはかならない考えられている。奥駈参加者たちは、山の草木や水の流れ、鳥の鳴き声や吹き渡るそよ風、照りつける日差しや激しい嵐等、山で経験する全ての自然現象が神仏の現れとその教えであり、それを全身で感じとろうとするのである。そのため、彼らの登山装備は、長期間の山脈縦走を行う割には極めて簡素である。例えば東南院の奥駈けでは、修行者全員が丈夫な白布に薄いゴム底を付けた地下足袋と呼ばれる布靴を履くことが求められている。東南院の住職によれば、登山靴よりも地下足袋の方が、はるかに山の地面の感触を体で感じ取ることができるからであるという。つまり、修験者たちは、自然と人間を隔てている人口の障壁を可能な限り縮めることによって、全身で自然、即ち山の神仏との交感を図ろうとするのである。

次に、一般に修験者は山に入り、超自然的な力を修行によって身につけるとされているが、修行の現場では、宗教的な力能の獲得を行の目的とすることは好まれていない。むしろ、修行者各自がこ

8) 羽黒修験の修行の概要を知るには、五来重『山の宗教 修験道』(淡交社、1999年)が解りやすい。なお、筆者も1993年から16年間、秋の峯入りに参加し修行を経験している。

9) なお、大峰奥駈修行の道は、2004年に世界遺産に登録された「紀州山地の霊場と参詣道」の重要な構成要素とされている。

10) 1992年から2012年にわたる、筆者の参与調査に基づく。

れまでの人生で積み重ねてきた罪穢や執着を振り棄て、自らを浄化してゆくことが求められる。そうした心身の清浄さによってこそ、初めて山の神仏と一体化することが可能になると考えられているのである。そうした罪穢を払う祈りの言葉として、奥駈行者たちは、山中で登り道に差し掛かると、全員で声をそろえて「懺悔懺悔六根清浄」という「山念仏」を唱える。これは自身の罪を懺悔し、心身を清浄にする祈りの言葉であると同時に、登りの際に歩調をとり、呼吸を整える呼吸法でもあるとされている。ゆえに、声を出すだけ、かえって登りが楽になるとされている。

山を抖擻することは、「歩行禪」とも位置付けられ、行者たちは自身の思念を、今、このときに踏み出す一步に集中することが求められる。とくに、山中各所に存在する危険な岩場での修行の際に、参加者たちは否が応でも自分の一步一步に思念を集中させざるを得ない状況に追い込まれてゆく。奥駈の行程には、急な岩場を鎖や岩角を頼りに登る鐘掛岩や平等岩などの行場、肩に巻いた綱を頼りに断崖絶壁から上半身を乗り出し懺悔をおこなう覗行、岩壁を鎖で空吊りになりながらよじ登る前鬼裏行場の「天の二十八宿」の行場などで、極めて危険な行場が存在する。これらの行は単に恐怖に耐えるのが目的ではなく、一旦死んで生まれ変わるという「擬死再生」を、文字通り体感させる装置なのである。

以上のように、大峰奥駈にみられる抖擻行は、山を歩くこと自体が目的なのではなく、歩行禪にも比定される抖擻行を通じて自身を浄化し、感性と心を磨くことを通じて、山の自然、即ち神仏との合一を目指そうとするものとされているのである。

6. 修験道の修行における道教的要素

以上、羽黒山の秋の峰入りと大峰奥駈修行という、修験道を代表する二つの修行の概要について述べてきた。修験者たちは山の神仏との合一を図るために山に籠り、あるいは山で抖擻を行い、神仏に相応しい心身を築きあげることを目指して修行してゆく。その意味において、修験道の修行は、不老長生や登仙を目指す養生の思想とは、その目的や方向性を異にするものといってよかろう。しかし、これは修験道の修行に道教とその養生思想の影響が皆無であることを意味しない。例えば修験道の開祖とされる役行者をはじめ、伊豆の走湯山を開いた松葉仙人、播磨の伽耶院などを開いたとされる法道仙人、豊後の求菩提山の開山とされる猛覚魔ト仙など、僧ではなく仙人とされる者によって開山されたという伝承を持つ山も多い。このことは、古代に道教の影響を受けた宗教者が山で活動していたことを推測させるものである。古代の日本においては、神の住まう山には濫りに入ってはならないものとされていた。そうした聖地に足を踏み入れ修行の場とするという思想自体が、仏教・道教によってもたらされたと考えることもできよう。また、陰陽五行思想も、修験道の世界観に大きな影響を与えている。修験道においては、道場となる山々や聖地を陰陽に区分し、これを仏教の金剛界、胎蔵界の世界に比定することがよく行われている。先に紹介した大峰奥駈においても、行程の前半が金剛界、後半を胎蔵界と位置付けられている。さらにこうした陰陽思想は、羽黒山秋の峰入りの梵天行事に観

られるように、修行中の儀礼にも取り入れられている。修行者は陰陽の交わりを修行の発端とし、両界を行ずる事によって、金胎一如、陰陽を兼ね備えた存在になることができるとされているのである。

次に、修験者が行う修行の中にも、養生や道教との相関を伺わせる要素が幾つか見られる。例えば修験者が山中の聖地や洞窟で行う止観行などはその代表例であろう。これは天台宗の修行法が取り入れられたものであり、多くの修験者たちは仏教、特に密教における坐禅であると捉えている。しかし、天台止観が中国において道教の正座や呼吸法に大きな影響を受けたことは、既に多くの研究者によって指摘されている通りである。日本に伝えられ、修験者たちが実践する止観は、道教思想と技法を含みこみ将来されたものといえるのである。

さらに、修験者たちは入峯に際しては自身の心身を清めるために「精進」を行う。これは肉、魚、精の強い野菜などを食べず、調理に用いる火も新たに切り出した清浄なものを用いる「別火精進」を行うものである。こうした精進の禁忌からは、道教の齋戒や禁葷食の影響を伺うことができよう。また、穀物を避け、ソバや松葉などの山野草を食べて修行する穀断ちも、中世から近世の修験者や念仏行者によって盛んに実践されていた行法である。これは穀物の代わりに木や草を食べて命をつなぐという意味で「木食行」といわれ、この行を実践する修行者は「木食行者」と呼ばれた。但し、実際には木や草だけを食べるのではなく、主に蕎麦粉を熱湯で練って醤油や塩で味を付けたものが食されていた。なお、出羽三山においては五十六億八千万年後の弥勒菩薩下生を待つため、或いは衆生を苦難から救うために行者たちが生きながら即身仏(いわゆるミイラ)となる行が行われていた。彼らもまた、先ず五穀、次いで十穀を断ち、漆を飲んで体内を綺麗にしてから土中入定を果たしていったとされている¹¹。また、穀断ちは江戸期に活性化した木曾御嶽信仰においても、信者たちの宗教的リーダーである「先達」たちによって盛んに行われた。彼らは穀断ちを心身の浄化と神憑り能力の増進に効果があるものと考え、実践していたのである。御嶽信仰の流れを汲む新潟県の八海山では、冬に山に籠り滝行を行う「寒行」において、この修行が続けられている¹²。以上の食事禁忌から道教の辟穀、服餌の影響を観て取ることは容易であろう。

なお、こうした養生法だけではなく、修験道には道教の九字や符、反問などの呪的作法が取り入れられている。とくに九字は、修験者が必ず身につけておかねばならない、最も基本的な技法であるとされ、先に挙げた羽黒修験の例に見るように、各修験教団では、布教者(教師)を育成する講習会で必ず伝授がなされている。とくに山岳修行の現場においては、危険な行場に入ったときや、滝行などの修行を行うときに、行場の魔を祓うために必ず九字が切られる。さらに修行中、体調を崩したり、霊的存在に憑かれたとされる者に対しても、「お加持」として九字が切られたり、なかには九字によって神霊を招くことができるとするグループもみられるなど、修行を行うためには、なくてはならない呪法とされているのである。

11) 出羽三山の即身仏信仰については、戸川安章『出羽三山のミイラ仏』中央書院、1974年を参照されたい。

12) 八海山では五穀断ちの意義について、五穀は人間の欲望と金に結びついているので、それを断つことで欲望を去り、また、内側から体内を綺麗にできると説明されている。

おわりに—修験道の修行と道教—

日本の宗教においては、修験道に代表されるように、身体を通じて心に働きかけ、宗教的な境地に到達することを目的とする「修行」が盛んに行われている。これらは日本の自然環境とそれに育まれた神仏に対する信仰が作り上げてきた営みであるが、よくよく見てみると、そこには道教に由来する修行や呪法などの実践が多数取り入れられている。さらにいうならば、修験道は日本を代表する民俗宗教のひとつであるが、山岳での修行は日本独自のものではなく、東アジア全体にみられる文化といえる。そして神の鎮まる山岳に人間が入り込んで修行の場とするという思想自体が、中国と朝鮮半島を経由して伝来した、仏教を含めた大陸の宗教思想が、日本の宗教に与えた大きなインパクトの一つであったと捉えることも可能であろう。

しかし、修験道が道教的な思想、呪法や身体的技法の影響を受けながらも、道教における重要な目標である不老長生や仙人になることについて、さほどの関心を払わない点は注目される。日本の山岳宗教者にとって、山に入るのは、自身が長生きをし、或いは仙人となるためではない。山での行は、そこに鎮まる神仏と一体化し、その超自然的な力を身につける、或いはその託宣を受ける能力を獲得し、人々を救うためであり、この目的は心身の浄化と、それを通じた神仏に相応しい心的境地に達することによって叶えられるとされている。すなわち、修験道も含めた日本宗教においては、修行とは、人間の心身の養生を直接目的とするのではなく、体を通じて心に働きかける、いわば「魂の養生」を目的としたものといえることができる。

また、先に述べたように修験道の山岳修行のなかには道教や養生思想の影響を看取することができる。それは道教信仰や養生の実践を系統的に導入したのではなく、心身に働きかける技法としての穀断ちや止観など、行の安全を守る呪法としての九字や反問というように、行に活用できる個別の技法を、アドホックに取り入れてゆくという傾向が伺われる。即ち、宮家氏が述べたように、修行の場においても「道教の要素を個別に包含encapsulation」しているといえよう。さらに言えば、これらの道教に由来する技法や思想は、末端の修行者たちにとっては、道教ではなく、仏教(密教)の技法であると捉えられてきたのである。これは、修験道の思想や修行実践の基礎となった天台宗、真言宗などの密教が、中国において道教の影響を受けたうえで日本に将来されたという点が大きい。つまり、日本宗教において道教的な身体実践は、密教の修行の中にパッケージされて伝えられたがゆえに、あまり道教的なものとは意識されなかったともいえよう。

しかし、宗教研究の立場から言うならば、このように他宗教の実践的要素が、元の由来を意識されないほどに消化し、実践されているという点こそ重要であると考えられる。一般に西欧に生まれた宗教学は、宗教を教義や教団、戒律のように、信仰という面から分析しようとする傾向が強く見られる。勿論、宗教学でもシンクレティズムに関する議論のように、異宗教間の交流というのも大きな研究テーマとされているが、そこでもやはり、異なる信仰の共存、反発、融合という点に関心が寄せられていると思われる。しかし、中国の道教がインド発祥の密教と結びつき、日本の山岳修行者たちに実践されているというように、心身を高めようとする宗教的な技法は、信仰や宗教の壁を軽やかに

乗り越し、異なった宗教に取り入れられてゆくのである。東アジアを含めたアジア宗教の宗教を観てゆく場合、仏教、神道、道教を、既存の「宗教」概念で捉えてゆくだけではなく、各宗教が、心身に働きかける多様な技法や思想を通じて、信仰や教団という枠を越えて相互に関連している点を見落とすてはならない。いうならば、身体の世界には宗教の壁はないといえよう。密教の展開したヒマラヤ道教と仏教が出会った天台山と、日本の羽黒山や大峰山脈は、修行という一つの回路で結ばれているといえよう。

今後、東アジアにおける比較宗教学的的研究を行ったり、あるいは今回の会議の目的である「道の文化」の特性を探る手がかりとして、諸宗教における心身を鍛え、理想の境地を目指そうとする実践、即ち宗教的修行の研究が、極めて重要であると思われるのである。

《周易参同契》在朝鲜的理解与解释的特征

李奉镐
韩国，德成女子大学

1. 前言
2. 《参同契》在朝鲜的理解及其流通本
3. 朝鲜丹学派对《参同契》的理解
4. 权克中的‘修炼理论’与‘丹法三关论’
 - 4-1. ‘先天一气’与‘修炼理论’
 - 4-2. 丹禅互修的‘丹法三关论’
5. 徐命膺的‘先天学’与‘修炼理论’
 - 5-1. ‘先天学’的追究
 - 5-2. ‘卦象’与‘修炼理论’
6. 结语

【概要】

《周易参同契》被称为“万古丹经王”。相称于这样的评价，《参同契》在朝鲜也有多种多样的理解。不仅在朝廷的经筵场上被议论，还作为文人的教养文本而加以研读，同时也被‘丹学派’奉为经传之绝佳。

本文前半部分探讨的主要内容是，针对《参同契》的议论在朝鲜是怎样展开的，以及哪些注释本被广为流传。其结论是，针对《参同契》的议论在朝鲜，是以修炼理论与易学理论为中心展开并进行议论。主要流通的《参同契》注释本包括：朱熹的《周易参同契考异》、还有俞琰《周易参同契发挥》、收入在《道书全集》里的彭晓（?-954）《周易参同契分章通真义》、陈显微《周易参同契解》、陈致虚（1290-?）《周易参同契分章注》，以及《石函本》等6种。

本文的后半部分内容包括，对流传至今的且由朝鲜人对《参同契》进行的注释本，即就权克中《周易参同契注解》与徐命膺《参同考》进行分析并阐述其特征。权克中《周易参同契注解》的特征是，以儒佛仙会通的视角对《参同契》进行了解释；徐命膺《参同考》的特征则是，以象数学的视角确立了指向先天的修炼理论。

【关键词】《参同契》、朝鲜丹学派、权克中、徐命膺、先天一气、先天、象数学

1. 前言

到目前为止，朝鲜朝时期对《周易参同契》（在下文中简称为《参同契》）的完整的注释本有，权克中（1585-1659）¹《周易参同契注解》²与徐命膺（1716-1787）³《参同考》⁴。此外，还有南九万（1629-1711）⁵的未完成版注释本⁶。

朝鲜朝时期对《参同契》的注释本，其数量虽然不多，但《参同契》却在朝鲜朝时期的朝廷经筵场进行议论，同时又有许许多多的文人在其文集当中论及《参同契》的内容，并将自己对此经传的评价收入文集当中。另外，《参同契》也是受到朝鲜丹学派⁷的最大信赖，并成为其进行修养的主要参考经传。

朝鲜朝时期对《参同契》的完整版注释本虽只有两种，但这并不能说明当时对《参同契》的理解不足，又或是缺乏对《参同契》的学术关注度。在以下文中将会呈现真实的状况，即朝鲜朝时期的文人对《参同契》的理解已达到相当高的水平，并且也已通读多达6种的《参同契》注释本。

本文的研究目的，是通过分析权克中《周易参同契注解》与徐命膺《参同考》，阐明朝鲜朝时期对《参同契》理解的特征。权克中注解的特征是，以儒佛仙三教会通的视角对《参同契》进行了解释；徐命膺注解的特征则是，以象数学的视角对《参同契》进行了解释。权克中的修炼理论可以确立为，是指向太极与先天一气结合的状态。为此提示出‘丹法三关论’、‘禅丹互修论’。徐命膺的修炼法，则通过象数学说明宇宙结构与人体结构的一致性，并通过卦和爻说明精气神的修炼。将他们对《参同契》的解释与孟乃昌等编辑的《周易参同契34家注释集萃》（北京：华夏出版社，1993）进行相比较时，会发现与中国的解释存在非常大的差异，并形成独特的理论体系，因而也具有非常高的学术价值。

本文的目的虽然如上述所言，但考虑到本次学术会议的国际性，笔者认为也有必要介绍如下内容：即，朝鲜朝时期的文人是如何理解《参同契》的、有哪些注释本广为流传、朝鲜丹学派是如何理解《参同契》等。通过这些介绍可以阐述，与中国种类繁多的《参同契》注释本的情况不同，在朝鲜主要被作为参考的《参同契》注释本是哪一本，同时也能确认该注释本在朝鲜的地位如何。此外，值得注意的一点是，彭晓（？-954）《周易参同契分章通真义》与陈显微《周易参同契解》以及陈致虚（1290-？）

1) 权克中，字正之，号青霞，进士考试合格，但未投身官职。毕生埋头于学问的探究、著述及修炼，以75岁终其一生。留有《青霞子集》三卷。

2) 《周易参同契注解》由注释《参同契》的《周易参同契注解》与《参同契疏论》、《参同契图说》构成。《周易参同契注解》是对《参同契》的注释；《参同契疏论》则包含：‘原本’、‘炼己’、‘制度’、‘采取’、‘火候’、‘互修’等修炼的具体内容；《参同契图说》则包含：‘金丹鼎炉图’、‘金丹药物图’、‘金丹坎离交媾图’、‘金丹降流逆还图’、‘金丹五行三要图’、‘金丹八卦图’、‘丹法三关图’、‘八卦纳甲图’、‘周天火候之图’、‘金丹明镜之图’、‘日月晦朔弦望之图’、‘一年阴阳澄江节候进退之图’、‘六十四卦方圆之图’、‘太极之图’等图说及其说明。此外，还收入有题为‘金丹吟’的长诗。

3) 徐命膺，字君受，号保晚斋。1754年（英祖30）科举晋级，前后担任副提学、吏曹判书、奎章阁提学等官职。代表著述有《保晚斋集》、《保晚斋丛书》、《保晚斋剩刊保晚斋剩简》、《道德指归》等。

4) 《参同考》共6卷，第一卷-三卷是对《参同契》的注释；第四卷-六卷则整理收入了与《参同契》相关的多种资料。

5) 南九万，字云路，号药泉。科举晋级后历经多个高官职位，升至领议政。著述有《药泉集》。

6) 南九万在其末年试图对《参同契》缀助词并进行注解，但未能完成便去世。未完成版《参同契吐注》，按照彭晓《分章通真义》的经文区分的话，是对一章到六章内容进行缀助并注释的内容。这一未完成版在1712年秋，崔锡鼎在出版《朱熹解周易参同契》时在其末尾添加了此吐注一并出版。

7) ‘朝鲜丹学派’，这一用语由李能和在《朝鲜道教史》中第一次使用，是指在朝鲜朝时期研究内丹学，并进行修炼的部分文人的一系列风气。李能和 著，李种殷 译，《朝鲜道教史》，首尔：普成文化社，1986，p201.

《周易參同契分章注》，这三家的注释本还是朝鲜传授给日本的。

通过上述研究能够掌握的内容当中，首先要点明的一点就是，在朝鲜被作为参考的《參同契》注释本全都是以内丹的观点进行注解，并且朝鲜的文人都将《參同契》理解为内丹书。其次，朝鲜的文人虽通读了初期道教经典《黄庭经》、《龙虎经》、《心印经》、《參同契》等，但均以《參同契》为中心，确立了对修炼的理解。此外，在《參同契》注释当中可以看出，已明确认识到从外丹书到内丹书转换的道教史脉络，不仅如此，还认识到多数道教理论家精巧化内丹理论的相关内容。

综上所述，本文将分为《參同契》在朝鲜的理解及其流通本（第二部分）；朝鲜丹学派对《參同契》的理解（第三部分）；权克中与徐命膺对《參同契》的理解（第四、第五部分）。

2. 《參同契》在朝鲜的理解及其流通本

朝鲜是一个尊崇朱子学的国家。道教与佛教被朱熹视为异端而排斥，因而同样在朝鲜也被视作异端遭到排斥。但《周易參同契》的内容却在朝廷经筵场被拿来议论，还在普通文人之间广为研读，同时朝鲜丹学派以及进行一系列修行的文人，将此书推崇为经传之绝佳。甚至于，当日本使臣欲求得《參同契》时，朝鲜校书馆用活字印刷此书传给了日本，后将剩下的部分书籍分发给大臣们。⁸

作为朱子学国家的朝鲜，之所以能对《參同契》如此宽待，其最大原因就是朱熹著有《周易參同契考异》（以下文中简称为《考异》）。由于朱熹本人亲自对《參同契》的经文进行确定与注释，因此便消解了朝鲜人对易端书《參同契》的心理障碍。

首先，根据《朝鲜王朝实录》的记载，朝鲜王与大臣们在经筵场，也就是讨论学问的最高场所，就《參同契》进行的讨论共有7次。除去仅提及书名的部分，其余的讨论内容可以大致分为以下三类。第一，就朱熹为何注释《參同契》的原因进行的讨论（宣祖36年，8月30日，第一条记事）；⁹ 第二，关于《參同契》修炼内容的讨论（宣祖28年，10月17日，第一条记事；宣祖36年，8月30日，第一条记事）；¹⁰ 第三，以象数学的视角议论的《周易》与《參同契》关联性（正祖23年，7月16日，第一条记事）¹¹。正祖欲将与易学相关的许多书籍整合为一卷，此时《參同契》也被包含在其中。

其中，与修炼相联系进行的对《參同契》的理解内容是，宣祖与大臣们的讨论。包括，持续《參同契》的修炼，积之之久，烦恼澄净，本体莹然，治心之捷径；表明阴气尽去，纯阳为主修炼法的内容；

《參同契》先天可降火，后天可清胃之方道的内容。具体可见宣祖36年（1603年）8月30日的记事如下：

8) 南九万，《药泉集》第27，‘昔在孝考初，日本人求參同契，命校書館印以活字凡累百本。因分賜朝臣’。

9) 《朝鲜王朝实录/宣祖165卷》，“○癸丑/卯時，上御別殿，講《周易》。”，“然則朱熹何以註《參同契》乎？王陽明，亦譏之矣。”德馨曰：“心之澹然安靜，常如止水，必遇事物，然後應之，則火不動，而心不勞而已。若要修養，用心孤寂，厭煩惡事。過爲淡泊，則是禪僻之道也。心屬火，而火性炎上。然則百疾易生，調攝實難。唯清心寡慾，眞養生之要法。”好閔曰：“朱熹之發揮《參同契》者，非有他意，只爲好其文耳。”可臣曰：“朱熹之註《參同契》，非獨愛其文之古雅，亦有感發之意，存乎其中。蔡季通爲編管時，亦有傷時之意，屈原作《遠遊篇》，言長生之道。非不知狂誕，而亦必傷時而作也。”

10) 《朝鲜王朝实录/宣祖68卷》，“○丙辰/上御別殿，引見備邊司堂上。”，魏伯陽《參同契》謂：‘眞人之息，至踵。’積之之久，煩惱澄靜，本體瑩然，治心之捷徑。

《朝鲜王朝实录/宣祖165卷》，“○癸丑/卯時，上御別殿，講《周易》。”，古之修養之論，多出於《參同契》。夫陰氣盡去，純陽爲主。此家道修養之術，非臣所敢知。

11) 《朝鲜王朝实录/正祖165卷》，“○壬申/論赴燕使臣。”，《啓蒙》、《家禮》、《著卦》之《考誤》、《昌黎之考異》、以至魏氏之契，楚人之辭，《通書》、《西銘》、《太極傳解》等群書，哀以粹之，作爲全書。

“上曰：領相人身水火之說，好矣。古人論修養之道，有消盡陰氣，養成純陽之說。此何意耶？”德馨曰：“古之修養之論，多出於《參同契》。夫陰氣盡去，純陽為主。此家道修養之術，非臣所敢知，設或知之，此言無補於實用矣。”上曰：“然則朱熹何以注《參同契》乎？王陽明，亦讖之矣。”…可臣曰：“朱熹之注《參同契》，非獨愛其文之古雅，亦有感發之意，存乎其中。蔡季通為編管時，亦有傷時之意，屈原作《遠遊篇》，言長生之道。非不知狂誕，而亦必傷時而作也。…”好閔曰：“臣聞《參同契》，先天，言降火之道，後天，言清胃之方，此亦養生之法也。”¹²

上述內容為宣祖在講讀《周易》的同時，與諸位大臣問答的記事中段落。通過此記事可以推知的內容有：第一，宣祖早已知曉通過修養除去身體中的陰氣，變成純陽之體的道教修養說。第二，能練就純陽體的道教修養說，其淵源在於《參同契》。通過李德馨的回答可知，當時的儒學者將《參同契》視為道教內丹修煉的淵源，同時也將其視為包含養生之道的書籍。第三，對理學者朱熹為何注解《參同契》的疑問。此疑問也成為，後來的朝鮮朝文人包容《參同契》的一個指標。如，徐命膺在主張自己解釋的正當性時，舉出朱熹對《參同契》曾做過解釋的事例。¹³

正如上述記事內容，《參同契》已達到在朝鮮王和大臣們對其進行討論的境地，由此可見，其流通之廣。此外，雖然沒有就《參同契》的經文進行討論，但卻提及了其修養法的核心內容。由此可知，當時的朝鮮王與大臣們已經對《參同契》的修養論持有一定理解。

不僅如此，朝鮮朝文人的文集當中，也有相當多的研讀《參同契》並進行議論的資料。暫且不論此類資料中的議論及理解水平，只看目前為止發現的朝鮮朝文集中提到《參同契》書名並對其內容進行議論的資料，其總量達到234件。其中，《韓國文集叢刊》記載了共216件，《國學原典》收入18件（本資料依據“韓國古典翻譯院”<http://www.itkc.or.kr>的搜索）。自不必說，這些資料及數量是通過搜索《參同契》僅這一書名獲得，倘若以《參同契》修養法中‘火候’、‘龍虎交媾’等用語進行搜索，從詩文¹⁴到論說¹⁵，其數量將是不勝枚舉。

12) 《朝鮮王朝實錄/宣祖165卷》，36年第一條記事。上曰：“領相人身水火之說，好矣。古人論修養之道，有消盡陰氣，養成純陽之說。此何意耶？”德馨曰：“古之修養之論，多出於《參同契》。夫陰氣盡去，純陽為主。此家道修養之術，非臣所敢知，設或知之，此言無補於實用矣。”上曰：“然則朱熹何以注《參同契》乎？王陽明，亦讖之矣。”…可臣曰：“朱熹之注《參同契》，非獨愛其文之古雅，亦有感發之意，存乎其中。蔡季通為編管時，亦有傷時之意，屈原作《遠遊篇》，言長生之道。非不知狂誕，而亦必傷時而作也。…”好閔曰：“臣聞《參同契》，先天，言降火之道，後天，言清胃之方，此亦養生之法也。”

13) 徐命膺，《參同考》序，朱熹與蔡季通妻講參同微旨，及其晚年，親為之註解，豈其規規於鍊丹法而然乎。蓋將以是為入先天之階梯也。

14) 舉例而言，下列內容屬於此類。權克中（1585-1659），《青霞集》中有題為“金丹三事”和“丹法三關”的詩文，其內容就是正確理解並歌詠了《參同契》的修養法。兩則詩文的內容如下。

“金丹三事”：有美神仙器，雌雄制度完。西邊金虎踞，東畔木龍蟠。自我新成置，拋他舊用殘。周天進火候，中滿紫金丹。-右鼎器-。身內小蓬壺，長生藥物敷。神農遺本草，黃老著方書。分別陰陽品，烹煎內外爐。刀圭一入口，白日上升都。-右藥物-。離坎為鉛汞，乾坤作鼎爐。天根進陽火，月窟退陰符。意是搬勻土，心為斡轉樞。烹煎三百日，結取夜明珠。-右火候-。

“丹法三關”：煉已持心後，安爐立鼎須。玄天漏元氣，罔象得玄珠。欲證神仙位，先修血肉軀。初關下手日，已免墮三塗。-右初關煉精人仙-。初地工夫熟，中關道路平。等分烏兔液，文武丙丁烹。黍米從微著，金丹告大成。我非前日我。萬化手中生。-右中關煉氣地仙-。非昔之隱几，塊然而塔然。未生文字始，不畫卦爻前。一上還無一，玄中更有玄。秋江星斗定，人在釣魚船。-右上關煉神天仙-。

15) 屬於倫說的部分同以下內容。正祖時期儒學者魏伯珪（1727-1798），在其《存齋集》卷12中主張，儒家培養德行與仙家煉生是同樣的道理。並且還論述了靜坐與道教修煉法中意守丹田及坎離交媾的內容。

“心氣熾而不戢則至於自焚。是以有慾火飢火色火怒火愁火之稱。佛家以世間為火坑者是也。凡私意之動。皆火也。君子

这些资料当中，南九万（1629-1711）的文章中就提供了有关《参同契》的多种信息，如以下段落所言。

“昔在孝考初，日本人求参同契，命校书馆印以活字凡累百本。因分赐朝臣。（……）第恨芸馆所印，乃道书全集中真一抱一上阳三家解也。真一虽近古稍善，闻不免为荒唐梦呓之语，抱一则有甚焉，至于上阳，专袭梵语，为沿门持钵之态，尤无足观。其后又见他注数家，皆无所发明。闻有朱熹所解独未之见。辛亥春。使得俞石涧琰发挥一册，则朱熹解参入于其中。而兼具黄氏瑞节所附录者。观俞氏所述，与真一等三家鲁卫耳。朱熹所解，亦略而不备，而至于孔穴肯綮之地则几于襄野迷途之叹矣。”¹⁶

根据上文，朝鲜传授于日本的《参同契》版本，是属于《道书全集》¹⁷中的彭晓、陈显微、陈致虚的注释。此外，也可知当时俞琰和朱熹等的注释版本也在流通。南九万下决心想要自己进行注释，原因无非是在他看来这些版本的某些注释并不完善，有些像梦呓一般荒唐又老钝。尤其是之前有所期待的俞琰及朱熹的注释，也同样老钝且不完备，因此试图亲自开始注释，但未能完成全部。

另外要指出的就是，在南九万的文章当中提到的《道书全集》，朝鲜朝学者们正是通过此书主要阅读道教书籍。当时，有书商游走全国各地贩卖此书，¹⁸此书的摘要抄本，直到现如今也非常易于查找。

综上所述，《参同契》在朝鲜不仅仅在朝廷，而且在文人们的文集中时常登场。这也可以视作受朱熹《参同契考异》影响的结果。另外，在朝鲜朝时期流通的《参同契》注释本，不仅有朱熹《周易参同契考异》与俞琰《周易参同契发挥》，还有收入于《道书全集》里的彭晓（?-954）《周易参同契分章通真义》、陈显微《周易参同契解》、陈致虚（1290-?）《周易参同契分章注》。

除此之外，朝鲜朝时期流通的版本有，徐命膺《参同考》和黄胤锡（1729-1791）《增补海东异迹》中记录的《石函本》¹⁹。徐命膺在其著述《参同考》卷四“辨是考”中称《石函本》属于伪作，并警告若在修炼学习中错误使用此书，将会遭受灾殃。²⁰黄胤锡《增补海东异迹》中的权青霞条目中论述如下内容。

清心主靜。以志帥氣。則滋潤上升而燥烈降伏。然後心火只為虛明而無熾焚之害。吾儒之養德。道家之鍊生。醫家之治病。同一理也。”（「格物說」）

16) 南九万，《药泉集》第27，昔在孝考初，日本人求参同契，命校书馆印以活字凡累百本。因分赐朝臣。（……）第恨芸馆所印，乃道书全集中真一抱一上阳三家解也。真一虽近古稍善，闻不免为荒唐梦呓之语，抱一则有甚焉，至于上阳，专袭梵语，为沿门持钵之态，尤无足观。其后又见他注数家，皆无所发明。闻有朱熹所解而独未之见。辛亥春。始得俞石涧琰发挥一册，则朱熹解参入于其中。而兼具黄氏瑞节所附录者。观俞氏所述，与真一等三家鲁卫耳。朱熹所解，亦略而不备，而至于孔穴肯綮之地则几于襄野迷途之叹矣。

17) 《道书全集》是明朝末期崇祯年间（1628-1644），海王村古籍丛刊收集道家（道教）相关书籍后刊发的书籍。现今，本书的完整版本藏于首尔大学中央图书馆古籍室。

18) 根据徐命膺的年谱，书商游走贩卖了《道书全集》。“初，公既编先天学也，有人踵门卖道书全集中有参同契注解三家，暇日旁参，以魏伯阳参同契，与先天象数一一溜合，遂扫去旧注，别为笺释。”《保晚斋年谱》卷三，“戊子五十三岁”，“十一月二经通解成”条。

19) 据传明代杨慎在南方某地挖掘时发现的石函中获得的注释，指代《古文参同契集解》三卷。此书呈现综合了彭晓、陈显微、朱熹等多种注释的特征，因此被加以集解的称谓。

20) 徐命膺，《参同考》卷四，辨是考。辨是攷，而至於偽參同文，一或見欺，施之於修煉之功，則其災之切近，豈特剝床以膚而止哉！

“按《参同契》，近世南相九万‘首章解’颇精，又有枫庵²¹ 闵以升²²，亦能究其大义。自中国正阳钟离权·纯阳吕洞宾以来上阳·抱一·石磻（全阳子俞琰）诸家，皆有解语，而篇简错互指归不明，总之不如皇命杨慎所得地中《石函本》最古最真者，然是犹尤有三错简。青霞子（权克中）六十四章之分，乃袭上阳九十一章谬例，岂未及见《石函本》欤？将既见之，而有所未信欤？”²³

通过以上徐命膺和黄胤锡的文章，可知朝鲜朝时期还流通着杨慎《石函本》。因此朝鲜朝时期流通的《参同契》注释本或刊行本包括：朱熹《考异》、俞琰《发挥》，彭晓、陈显微、陈致虚三家的注释本，以及《石函本》等六种。

3. 朝鲜丹学派对《参同契》的理解

‘朝鲜丹学派’是指，朝鲜朝时期研究内丹学，并进行修炼的部分文人的一系列风气。对于朝鲜丹学派的谱系和构成，在韩无畏（1517-1610）《海东传道集》、赵汝籍（?-?，宣祖时期人物）《青鹤集》、洪万宗（1643-1725）《海东异迹》、辛敦复（1692-1779）《鹤山闲言》、黄胤锡（1729-1791）《增补海东异迹》等全集当中都有所提及。这些书籍呈现出各自不同的仙脉和多样的视角，还有交错的内容，即时而将仙脉的起源置于中国，时而靠拢于朝鲜。此外，仙脉之中还论及明清交替时期流亡的明朝道士，可见其内容的错综复杂。²⁴

在分属于朝鲜丹学派的人物当中，留有文献资料并在朝鲜内丹思想脉络中占据重要地位的人物包括：金时习（1435-1493）、郑礪（1506-1549）、韩无畏、权克中、徐命膺等。以下内容将分别论述金时习、郑礪、韩无畏与《参同契》的关系，权克中与徐命膺的《参同契》修炼理论则在本文的后半部分进行重点论述。

金时习，生活于朝鲜朝前期世祖到成宗年间的人物，被称为朝鲜朝丹学派的先驱或鼻祖。在韩无畏《海东传道集》中提及金时习的记录有：新罗时期崔承佑等人在中国习得钟离权的内丹思想，这一脉络经高丽传至金时习。²⁵ 金时习也在其《梅月堂集》“杂著”中留有‘修真·服气·龙虎’等三篇与内丹思想有关的记录。其中对调节人体之火水气韵的方法，即对火候的描述语句如下。

“火候者，除鼎器药物。其余六十卦，自屯蒙以下，以致既济未济，周列于鼎外，以为周天火候。文武火者，铅虎属金，其性至刚，藏于坎中，非猛锻极炼，则不能飞上，故用武火逼之，而不可施以文。汞

21) ‘枫庵’是文纬世（1534-1600），字叔章，号枫庵。李冕的门人，1567年（明宗22）成为进士的人物。

22) ‘闵以升（1649-1698）’是朝鲜后期肃宗时期的学者，字彦辉，号诚斋。学习四书六经，其才能得到尹拯的认可与赏识，成为门下生。

23) 《增补海东异迹》，权青霞条，“按《参同契》，近世南相九万‘首章解’颇精，又有楓菴闵以升，亦能究其大義。自中國正陽鍾離權·純陽呂洞賓以來上陽·抱一·石磻諸家，皆有解語，而篇簡錯互指歸不明，總之不如皇命楊慎所得地中《石函本》最古最真者，然是亦猶有三錯簡。青霞子六十四章之分，乃襲上陽九十一章謬例，豈未及見《石函本》歟？將既見之，而有所未信歟？”

24) 对此的研究可参考李奉镐，“明末·清初流亡道士与朝鲜仙脉书”，《东方学》23辑，2012。

25) 李种殷，译注，《海东传道录·青鹤集》（普成文化社，1986），pp. 165-169。

龙属木，其性至柔，隐于离中，一闻真铅，自然不懂，故用火炼之，而不可施以武也”²⁶

引用文中“易”64卦中，乾坤坎离4卦各被解释为象征人体及人体内的水火，剩下的60卦则作为调节水火的部分。这是根据《参同契》的内容²⁷，引用文的内容则是引自俞琰《周易参同契发挥》（下文中简称为《发挥》）注释本。²⁸此外，金时习所论述的关于内丹修炼的三篇文章中，多数部分也引自俞琰《发挥》中出现的注释文章。²⁹

《龙虎秘诀》的作者北窗郑礪，与其兄弟郑础、郑碯一同被称为‘一家三仙’。韩无畏《海东传道录》中述有，金时习的仙脉传承至徐敬德、洪裕孙、郑希良、尹君平；郑希良的仙脉则通过僧人大珠，延续到郑礪和朴枝华。³⁰郑礪的《龙虎秘诀》由作者序文、闭气、胎息、周天火候等四个部分构成。作者序文中，郑礪称《参同契》为“丹学之鼻祖”³¹，并且引用《参同契》阐述，具体如下。

“《参同契》所谓委志归虚无，无念以为常，证验以推移，心专不纵横，此修仙之第一义也。”³²

上文中的“志归虚无，无念以为常，证验以推移，心专不纵横”³³是出自《参同契》的原文，可见郑礪同样也重视《参同契》并加以引用。除此之外，《龙虎秘诀》中还能发现研究俞琰《发挥》思想的痕迹。³⁴

韩无畏是了解朝鲜丹学派脉络时的重要人物，他著有《青鹤集》、《海东异迹》等书籍，同时还著有全集《海东传道录》，这是了解朝鲜丹学派谱系和构成时必须参考的重要书籍。《海东传道录》整理了从新罗末期崔承佑、僧侣慈惠，到朝鲜朝时期内丹脉络，并将其仙脉追溯至中国的钟离权。³⁵这里钟离权传授于金可纪、崔承佑、僧侣慈惠的书目当中，与《黄庭经》、《龙虎经》、《心印经》一同，《参同契》也被包含在内。³⁶此外，附录于《海东传道录》的《丹书口诀》第二章写到：“若稽太上老君，实唯吾道之鼻祖，乃作道德五千余言，及夫魏伯真人之出，以接夫老氏之传，乃述参同三篇，盖吾道之旨，于斯二经尽矣。”³⁷，由此可知，《参同契》和《道德经》都得到了推崇。

26) 金时习，《梅月堂集》卷17，“龙虎第七”，“火候者，除鼎器藥物。其餘六十卦，自屯蒙以下，以至既濟未濟，周列於鼎外，以為周天火候。文武火者，鉛屬金，其性至剛，藏於坎中，非猛鍛極鍊，則不能飛上，故用火逼之，而不可施以文。汞屬木，其性至柔，隱於離中，一見真鉛，自然不動，故用火煉之，而不可施以武也。”

27) 金洛必，《朝鲜时代的内丹思想》（大原出版社，2005），p75.

28) 《中华道藏》第16册，《周易参同契发挥》“卷之五·中篇第一”，“六十卦用，张布为輿”的注释“丹法以乾坤為鼎器，以坎離為藥物，遂用其餘六十卦，自屯蒙以至既濟未濟，周回列於鼎外，以為周天火候。”，以及“在義設刑，當仁施德。”的注释，“鉛屬金，其性至剛，藏於坎中，非猛烹極般則不能飛上，故用火逼之而不可施以文。汞屬木，其性至柔，隱於離中，一見真鉛，則自然不動，故用火鍊之而不可施以武。”

29) 金仑寿，“辛敦复的丹学三书与道教理论”，《道教的韩国式变容》（韩国道教思想研究丛书x，亚世亚文化社，1996），pp. 293-294.

30) 李种殷 译注，《海东传道录—青鹤集》（普成文化社，1986），pp. 169-170.

31) 郑礪，《龙虎秘诀》，作者序文，“《参同契》一篇，实丹学之鼻祖”

32) 郑礪，同上书，同部位，“契，所謂委志歸虛無，無念以為常，證驗以推移，心專不縱橫，此修仙之第一義也。”

33) 彭晓版本，出自“关键三宝章第二十二”。

34) 金仑寿，“辛敦复的丹学三书与道教理论”，1996，p294.

35) 金仑寿，“《东国传道秘记》与《海东传道录》”，《韩国道教的现代化照明》（韩国道教思想研究丛书VI，亚世亚文化，1992）

36) 李种殷 译注，《海东传道录—青鹤集》（普成文化社，1986），p167

37) “丹书口诀”第二章，“若稽太上老君，實惟吾道之鼻祖，乃作道德五千餘言，及夫魏伯真人之出，以接夫老氏之傳，

以上提到的朝鲜朝初期丹学派人物都非常重视《参同契》，也可知他们对《参同契》的内容已经有了充分的认识。到了朝鲜朝中期对《参同契》的第一次注释由权克中完成。权克中的《参同契注解》中试图建立内丹思想理论框架的努力显而易见。这也意味着在朝鲜朝初期只对内丹思想进行的议论，到了朝鲜朝中后期权克中时代，便已建立起逐渐成形的理论框架。³⁸ 在权克中开启对《参同契》注解的先例后，随之也出现南九万和徐命膺的《参同契》注释本。因此，黄胤锡在其《增补海东异迹》中将权克中《参同契注解》称为“东方丹家文字”之开山祖，³⁹ 并赋予了高度评价。

4. 权克中的‘修炼理论’与‘丹法三关论’

4-1. ‘先天一气’与‘修炼理论’

权克中《周易参同契注解》可分为三大部分：第一部分，对《周易参同契》的注解；第二部分，将修炼内容分为具体的项目，并对其进行说明的《参同契疏论》；第三部分，通过图说解释修炼理论的《参同契图说》。尤其是，本注解的全书序文与《参同契疏论》、《参同契图说》等部分在说明具体的修炼法方面，是极为重要的部分。修炼的具体内容可以归纳为，‘参同论’、‘金丹之法’、‘至药的形成’、‘太极与先天一气论’、‘降流与逆流论’等，《参同契疏论》则提出了具体的修炼法。

权克中的内丹理论体系，是以结合太极的先天一气作为其前提。这一理论体系认为，太极与先天一气结合浑然一体的状态，是生成万物的根本，如果流向末流就是人和物的生老病死之道，如果逆流而上则会成仙成佛。

太极与先天一气的关系，展开为空有论、性命论、仙佛论，并以修炼理论进行说明。首先看空有论：“太极与先天一气的结合体是天与人的大本，其属性空而有，有而空。同时，此结合体一而二，二而一，且寂而感，体而用；作为空的太极包含作为有的先天一气，并且其自身，即作为气的先天一气与太极结合，浑然成一体的状态。”⁴⁰

不仅如此，此结合体是生成万物之根本。这一根本如若降流，则是生死之道；如若逆流，则是成仙成佛的不生不死之道。因此，太极与先天一气结合的状态是先天，如降流则是后天。降流为后天的过程是，在天为统体理气，后分为阴阳五行之态，即成为后天；人的情况则是，原为各正性命，后分为阴阳和人的形质。不过在这一过程当中，先天一气并不会分为阴阳，先天一气成为人之正命，太极则成为人之真性。这就是‘性命论’。

太极与先天一气的结合体重新转换为仙佛论，用卦象对其进行分析的话，离卦中爻之虚成为理，此理主管无，因此从离卦中爻求无，便成为禅之论理；坎卦中爻之实成为气，此气主管有，因此从坎卦中爻求有，便成为丹之论理。但是，此有无之间存在不离的关系，若在虚的主管下结合实，则会使无包含

乃述参同三篇，盖吾道之旨，於斯二经尽矣。”

38) 金洛必，《朝鲜时代的内丹思想》（大原出版社，2005），p14.

39) 《增补海东异迹》，权青霞条，“在东方丹家文字，当为开山祖也。”

40) 权克中，《周易参同契注解》，“原本”，“原夫在天曰理气，在人曰性命。理气性命，人天大本也。观其空而有，有而空，一而二，二而一，寂而照，照而寂。空而有故非顽空，有而空故非粗，有一而二故能待对，二而一故能统宗，寂而照故非死物，照而寂故无分别，此乃未发前理气性命，混融无间，不可析二底样子也。”

奥妙的有；若在实的主管下归结虚，则会使得有包含真空；并认为以离卦之无参同坎卦之有，便能生成至药。这既是性命双修的论理，也是结合仙家与佛家的‘仙佛论’。

权克中提出‘禅丹互修论’或‘性命双修论’的原因，并非是为了最上根机的人群，而是为中品根机的人群提示了互修论。因为中品根机的人群待到尽命时，只能证得阳神，却不能获得性宗的中级觉悟。此外也说明，若只修炼性宗，虽然能阴神灵通得无形，却不善能通有形，因此便需要互修。此互修法则主张，应以郝大通的方法作为其法则，而不是张紫阳和薛道光的方法。郝大通的方法是先修丹，增得阳神后，再修炼禅定。⁴¹ 这也可以看做是，先修炼命，再修炼性的先命后性留恋理论。

权克中思想体系中的修炼理论确立为，其指向是太极与先天一气结合的先天之状态。太极之理与先天一气之气，掩藏于一般的阴阳之理气之中，因此从一般的阴阳之后天状态恢复到先天之理气，就成为修炼的核心。这又可以确立为，其指向是抗拒‘降流’的‘逆还’之状态。为此，第一，要改变生死之身躯，继而回复理气之根源；第二，体悟造化，便能主管生死；第三，在逆还之瞬间掌握机关，这一过程很难掌控，其原因在于阳之机关在阴中，阴之机关在阳中；第四，掌握这一机关是形成金丹之关键所在。使用离火，烧开坎水，阴中的阳气便出来呼之，当阳中的阴精回应的一瞬，阴阳结合生成药，这就是金丹。将这一降流与逆还画成图形的就是“金丹降流逆还图。”



在此图中，☉的外圈是鄞鄂，中间的一点是丹头。这里的丹头如果在外生成并流通，就成为●，即后天之生死之道状态。后天状态●倘若逆还，就成为☉，即体内生成丹头的状态，如果在这一基础上再次逆还，就成为○，即不生不死的真空之道。⁴² 将这一过程用图画标示，就是●→☉→○的过程，锻炼后天之身躯（●），能生成至药之金丹（☉），再次锻炼就成为太极与先天一气结合的○之状态。

但是在此需要提出的问题是，到这一阶段并不代表修炼结束。在这一阶段须进行再一阶段的锻炼抵达太极之状态。不过，没有能表现这一阶段的图画，因为无法画出太极之图。

对于这一问题，权克中在《青霞集》卷二“读书录”中，将用一个圆（○）表示太极，但这不是画出了太极而是画出先天一气，太极是不能画出来的。假如○的情况下，圆的周边黑线象征先天一气，圆周里面的空白象征无极之真空，就是画出了理乘气不断动静的模样。气在理之中的状态，即太极与先天一气结合的状态是无法画出来的。如果真画出了这样的状态，就已是动之状态○。因此“金丹降流逆还图”中表现出的图画，是先天一气结合太极的状态，同时这一状态也需要进一步修炼。

权克中的流线理论中，先天一气是生成万物之根本，是后天之中的先天，是逆还为仙佛的根据。同时，对于人则是正命，是真性，是能够进行修炼的根据。这是在太极与后天阶段抹去先天一气，确立了

41) 权克中，同上书，“互修”，“紫陽同時，有僧悟禪，能入定出神，與紫陽較能，同處室中，俱出神看花，各折花為信。既寤，紫陽拈花在手，僧則無有。紫陽曰，我性命雙修，陽神能八無出有。彼單修性宗，故陰神雖靈，能無而不能有也。郝大通先修丹，已證陽神，後習禪定。”

42) 权克中，《周易参同契注解》，“原本”，“丹降流逆還圖：說曰○外一圍，乃鄞鄂也。中一點，乃丹頭也。此一點產於外，而流行則為●，為后天，降本流末，而凡人一生一死之道。逆而還之於無始圈中，則為☉為先天。逆流還源，而神仙不生不滅之道也。畢竟為○，乃一味真空也。”

自身独特的学问体系。⁴³ 这一体系能具有论理地说明从后天之状态转换为先天过程中出现的飞跃，在这一点上也可看到其独特之处。

4-2. 丹禅互修的‘丹法三关论’

权克中的《青霞集》中留有“金丹三事”与“丹法三关”为题诗文七篇。“金丹三事”为题的诗文包括，小标题为‘鼎器’、‘药物’、‘火候’的三首；“丹法三关”为题的诗文则包括，小标题为‘初关炼精人仙’、‘中关炼气地仙’、‘上关炼神天仙’、‘太极’的四首。从这些诗篇可以看出，使用《参同契》的核心用语鼎器、药物、火候赋诗“金丹三事”，用炼精、炼气、炼神、太极（还虚合道）歌咏了“丹法三关”。权克中之所以将金丹三事与丹法三关区分开，是因为生成金丹和锻炼金丹是不同的事情。即，金丹三事相当于生成金丹的过程，丹法三关则相当于将金丹还丹抵达‘还虚’的过程，因此这两个过程便需要区分开。权克中将此分为‘作丹法’与‘还丹变化状’区分论述。‘作丹法’需要这样一个过程，即“凡作丹之法，初从坤位发火候，照入坤中，驱出阴内之阳，与阳中之阴相遇，飞腾而上，至于乾宫交媾，复还坤位，所谓，乾宫交媾罢，一点落黄庭，是也。当斯际也，气液合形，欲凝未凝，急吹异风，助此离火，极烹猛炼，结成金丹。”⁴⁴ 从此，火工相继，变作金玉之液，还返三田中，其名曰黄举，又名河车。⁴⁵ 此河车循环全身驱出阴，便形成纯阳之躯。凡息化为胎息，丹熟后，胎息变为无息。无息者，成胎大成，身中又有一身，元神如此打和为一，自造字化，全不类血肉身，异蜕近之矣。壁观报一，三年九年，无尘可浮，神化虚，虚化无，步日无影，入火不焦，真仙真佛也。⁴⁶

形成上述中的圣胎，实现还虚的过程就是“还田变化状”，这一过程需要‘丹法三关’的修炼。初采黍米丹，以火符炼之，则渐渐成大，状如雀卵，此名金液还丹，亦名玉液还丹。徐徐咽下丹田，结成圣胎。如经九次轮转，方成大药，形如朱橘，此名九转大还丹。经十二月，火工既毕，丹体坚完。自下丹田移寓上丹田，自是不复还下，直候时上升也。⁴⁷

对此的具体说明，可见《参同契疏论》中的“丹法三关图”上关（炼神天仙）、中关（炼气地仙）、下关（炼精人仙）。将精气神规定为三品之药，三物中精其本也，故此三关，炼精居初也。元精既足，

43) 对此金寿民（字明隐，1734-1811）在《明隐集》“性理第5”中述有“青霞雖遊於沙溪之門，而豈晚來染於仙學，有此落空說話耶。”；“性理第1”中则述有“且其所謂此圖乃指先天一氣，非太極云者，是誣先賢也。”，对青霞子进行攻击。

44) 权克中，《周易参同契注解》，29章，“凡作丹之法，初從坤位發火候，照入坤中，驅出陰內之陽，與陽中之陰相遇，飛騰而上，至於乾宮交媾，復還坤位，所謂，乾宮交媾罷，一點落黃庭，是也。當斯際也，氣液合形，欲凝未凝，急嘯異風，助此離火，極烹猛煉，結成金丹。”

45) 权克中，同上书，“疏论”，丹法三关图：“從此，火工相續，變作金玉之液，還返三田中，其名曰黃舉，又名河車，取其運轉之義也。”

46) 权克中，同上书，29张，“凡息化為胎息，丹熟後，胎息變為無息。胎息者，息從一身毛孔中，微微宣泄，不以口鼻出也。如兒處胎時，隨母呼吸而不自息，故謂之胎息也。能胎息者，口鼻塞之不死，亦能處水中也。然則胎息，亦不易也。世人或有無藥，而強行胎息者，多致氣滯成疾也。無息者，成胎大成，身中又有一身，元神如此打合為一，自造自化，全不類血肉身，遺蛻近之矣。息之出入，生死之象也。息定則已脫於生死外。凡一身滓穢之氣，片片浮去，閃閃爍爍，如射日之窓塵也。壁觀抱一，三年九年，無塵可浮，神化虛，虛化無，步日無影，入火不焦，真仙真佛也。”

47) 权克中，《周易参同契注解》，30章，“初采曰黍米丹，以火符煉之，則漸漸成大，化為金液之質，周流身中，初自尾閭穴，沖上夾脊雙關，到泥丸宮，還下穿上顎，降入口中，狀如雀卵，甘如冰酥，此名金液還丹，亦名玉液還丹。徐徐嚥下丹田，結成聖胎。如是輪轉，鉛為七返，汞是九還，方成大藥，形如朱橘，此名九轉金液大還丹。擣冶云云，蓋指此事也。赤色門，口也。十二節，十二月也。氣索以下，魄滅心死，脫胎換體也。火工既畢，丹體堅完。自下丹田移寓上丹田，自是不復還下，直候時上升也。”

元气自生，互相吞吐，则丹田中，浑元一气出现，为我命根。从此，火符烹煮，成就大丹。血肉诸气，化为纯阳。在此持续还田，即能化神。炼神者，神为性之妙用，疾速快活，极难凝定。一自还丹在腹，凝神甚易。以先天母气，擒伏子气故也，还因感官封闭之状也。在腹凝神时，做到报一与内观及近照，便可回归不生不死之根本。”⁴⁸

到此为止，是炼精、炼气、炼神的阶段。这一阶段又重新被区分为‘仙佛论’。即，初关炼精与中关炼气的阶段，既是修炼命的丹之阶段，也是对有门·有为的习得；上关炼神阶段，则是修炼性的禅之阶段，又是对空宗·无为的习得。⁴⁹

如上所述，虽然将丹法三关分为命与性、有与无、仙与佛，但也认为偏向一边的修炼法也存在缺憾。即，禅病，无字有余，而有字不足。丹病，有字有余，而无字不足。故有丹后修禅，即此三关次第。这是权克中主张的互修法之必要性和根据。他通过区分，禅是无句、丹是有句、互修是中间句，正式确立了互修法。互修法使得禅与丹互为表里，性和命同源，丹门和佛门成为同一体用。⁵⁰

权克中将这一过程通过下图予以表述，他并没有将五行视为一般的五行，而是将其理解为魂·神·意·精·魄。并且将五行归总为三要，三要则规定为心·意·身。此三要又被归结为戊己之一气。因此，只有通过习得三要，才能将精水、神火、魂木、白金集合于意土。

五行	河图之数	内丹五行	三要
木	3	魂	木火魂神属之心（佛性）
火	2	神	
土	5	意	三二一四属之意（可否思量）
水	1	精	水金精魄属之身（仙命）
金	4	魄	

如上表中所示，魂、神、心属于佛性，精、魄、身属于仙命，统括这些的则是意。意，是统管心与身，是统管仙与佛，是戊己之一气。

权克中将丹法三关如此整理为丹禅互修论。分为炼精·炼气·炼神，将如何解释还虚河道。权克中

48) 权克中，同上书，“疏论”，丹法三关图：“说曰，心印经曰，药有三品，神气精。传道集曰，仙有三等，天地人。此三品药，人人皆有之。精能滋润一身，气能温暖一身，神能主宰一身。三物混融无间，精其本也。精在身中，如木之有脂。神气依精，如火之附脂。故此三关，炼精居初也。炼精者，祛房室慾，嚙津固液，内精充足，外貌光泽，齿髮不衰，疾病自消，安樂在世，號曰人中仙也。煉氣者，元精既足，元氣自生，龜蛇烏兔，互相吞吐，則丹田中，渾元一氣出現，為我命根。一氣無涯，故我命亦無量。從此，火符烹煮，成就大丹。血肉諸氣，化為純陽。口中呼吸，熱於真火。嚙之療病，吹之熟物。脫胎神化，遊處清都福地，號曰地上仙也。煉神者，神為性之妙用，疾速快活，極難凝定。眼有視物，則神從眼出。耳有聽音，則神從耳出。強自捕握，愈致奔騰。一自還丹在腹，凝神甚易。以先天母氣，擒伏子氣故也。眼如鏡照而不視，耳如谷受而不聞，自然能入大寂滅海去。於是，塊坐抱一，精能使我不暑不渴，氣能使我不寒不飢，神能使我內觀返照。四大相忘，六用不起，昧昧晦晦，與死人相似。良久然後，可以入不生不死根本。”

49) 权克中，同上书，同上部分，“初中二關修命，上一關悟性。命為有門，性是空宗。故修行亦然。”

50) 权克中，同上书，同上部分，“或禪或丹，不無病痛。禪病，無字有餘，而有字不足。丹病，有字有餘，而無字不足。故有此互修法也。丹後修禪，即此三關次第，是也。禪後修丹，禪家所謂先頓悟後漸修，是也。又有三句旨訣，無句·有句·中間句也。無句禪也，有句丹也，中間句互修也。上古禪丹不受和合，各守一宗，逮夫末法，人根愈下，法門益巧，即此互修法，隨機立法，應病與藥也。自有互修法，禪丹表裡，性命同源。丹門諸仙，與禪宗諸佛，同一體用，返於性空，則從無入滅，神鬼莫測。行其氣有，則隨緣現象，應化無窮。未知孰為仙，孰為佛，理氣空有兼全故也。”

则通过太极对其进行解释，此太极虽将儒佛仙作为宗旨，但却无法思之，也无法画之，只能是无心感悟且无象相逢。⁵¹

5. 徐命膺的‘先天学’与‘修炼理论’

5-1. ‘先天学’的追究

徐命膺是穷究先天学，并使其体系化的学者。在他而言，先天学是以学问的方式结合道教和儒教的理论，同时作为个人的修养论则是从后天的状态指向先天的理论。他以学问的方式结合道教与儒教的理论，是追寻学问分化之前的先天时代。在此将这一时代规定为先天学的时代。个人的修养论中，将先天四图（河图、先天方圆图、伏羲八卦方位图、伏羲六十四卦次序图）的真理规定为内丹修炼之真理，⁵²并且指向我们身体的纯阳体之恢复。⁵³

徐命膺是以先天学为中心，结合道教与儒教，确立了从后天指向先天的理论。指向先天的徐命膺学问的特征是，追随了从陈抟传至郝雍的图书学和从陈抟传至周敦颐的象数学。⁵⁴只不过他在先天学的体系中，收容了道教的理论，这是源自他自身的历史观点。他认为伏羲的先天易与文王的后天易由孔子集大成，但后天易流传至后世，而先天易则传至方外家直至真人魏伯阳时期其修炼理论才得以体系化，⁵⁵魏伯阳将此传予了徐景休和淳于叔通，之后延续到钟离权和吕洞宾，再后来传承至陈抟，最后从陈抟传至郝雍和周敦颐。因此，徐命膺认为的先天易之历史是这样的脉络，即孔子到魏伯阳，魏伯阳至钟离权与吕洞宾，种吕至陈抟，陈抟至郝雍与周敦颐。因此认为，后来形成体系的就是郝雍的象数学与周敦颐的“太极图”，朱熹则依据易学完成其《易学启蒙》。⁵⁶

如此看来，徐命膺《参同考》可作为探究先天易之历史的读本。事实上，《参同考上篇》的论述是解释了先天四图之‘伏羲八卦方位图’中出现的先天四正卦。他以先天易为中心论述《参同考上篇》的原因在于，认为先天易与金丹的秘诀相互交合，⁵⁷还认为‘以四图立象于一身，又以一身立象于四图’是内丹理论。⁵⁸

徐命膺的这种观点认为，《参同契》并非作为外丹书炼制药物，而是从先天易的观点将天地构造与运行适用于人体。这与内丹修炼遵从天地构造（乾坤坎离=天地日月），以及天地运行（日月的运行=60

51) 权克中，《周易参同契注解》，“疏论”，“太極之圖：有箇沒頭尾，三家共此宗，思之大是錯，畫乃強形容，往往無心得，時時罔象逢，雖然未離物，翠竹與寒松。”

52) 徐命膺，《参同考》卷1，参同之真詮，乃是四圖之真詮。

53) 徐命膺，同上书卷3，蓋修煉之終，只欲還其乾體而已也。

54) 李奉鎬，《徐命膺的先天易与道教思想》，《道教文化研究》第24辑。

55) 徐命膺，《参同考》卷1，“當周之末，吾夫子傳伏羲先天之易。文王後天之易，集其大成。及夫子沒，後天之易，自商瞿子木傳至田何，遂盛于世，其先天四圖，傳于方外家，以至真人，真人，隱者也。以四圖立象於一身，又以一身立象於四圖，養深積久，始乃發之於言。”

56) 徐命膺，同上书，卷1，朱熹嘗言：“河洛先天諸圖，自夫子之門，傳于隱士，以及希夷，始出於世。”蓋希夷所傳受之隱士，即魏子是已。傳圖之時，並與此書而傳之，以為諸圖所從入之門。故朱熹與蔡季通，眷眷此書，講論不輟。又因此書，撰成修鍊啓蒙四篇，以續千萬世不絕如錢之先天學一脈。”

57) 徐命膺，同上书卷1，“易並言先天後天。故不曰周易而曰易。一本作周易，乃後人加周，非本文也。參者，參天地之道也；同者，同身國之理也；契，合也，合金丹之訣也。”

58) 徐命膺，同上书卷1，“以四圖立象於一身，又以一身立象於四圖。”

卦的火候)的观点一致。

值得注意的一点是，徐命膺在其《参同考》卷3“因重考”3章1节中，对经文“道之形象，真一难图”的注释上画出了“无极图”。他直接坦露了‘无极’、‘太一’、‘匡廓图’、‘三五图’等用语，此内容说明，他借鉴了孔子“系辞”的文法，同时也是与周敦颐《易通》相同的文法。以下将相应部分罗列，进行具体论述。

①真以无极言，一以太一言。无极太一妙合之初，即道也。当此之时，其形象，真实无伪，专一安静，不可以书图也。（… …）②上摹夫子易系之文法，下同周子易通之文法。③观希夷传授真人匡郭三五两图，则其学之出自真人，断无加疑，而世传周子之学，得之希夷。朱熹书周子文集后，亦言其传固有端绪，或无乃易通文法得于此欤？④两图源流，详见易序章程之传图篇。⁵⁹

将上述引文按其内容整理，则可分为3种。首先，②和③是徐命膺用自己的理论确认先天学传授过程的内容。徐命膺认为，先天学从伏羲传授至孔子，再传于真人，并延续至陈抟。另一个就是“水火匡廓图”和“三五至精图”的传授过程，此图书是由真人传给陈抟（希夷），陈抟再传给周敦颐。这里的‘真人’是指魏伯阳，也就意味着魏伯阳传给了钟离权和吕洞宾。⁶⁰ 因为《参同考》中使用真人表述的内容都指代魏伯阳。徐命膺的这些主张与黄宗炎的主张大致相同。黄宗炎也论述了魏伯阳传至钟离权与吕洞宾，再传至陈抟的内容。⁶¹

在②和③需确认的内容是，“无极图”模仿了“系辞”的理论，与“太极图”相同。这里使用《易通》的表达，这是对周敦颐《易说》和《通书》的统称。周敦颐的代表著作有：《太极图》、《易说》、《通书》，因此徐命膺所述中的《易通》，可认为是对《易说》和《通书》的统称。徐命膺还将《无极图》与《太极图》视为同样的图画。为了确证此，附加引述了‘传世之言’，即周敦颐的思想源于陈抟，朱熹亦是周敦颐的思想渊源置于陈抟。尤其在引文中“朱熹书周子文集后，亦言其传固有端绪”，是从朱熹在《太极图说通书书后》的语句中引用而来。⁶²

另外，因笔者孤陋寡闻而无法找到有关④的典据。仅根据金仑寿的论文，得知《参同考》卷6“居安考”中罗列着诸多图示。⁶³ 话虽如此，但笔者无法亲自确认。其原因是，《参同考》的完整版藏于潤

59) 徐命膺，《参同考》卷3，“因重考”三章一节：“真以無極言，一以太一言。無極太一妙合之初，即道也。當此之時，其形象，真實無偽，專一安靜，不可以畫圖也。（……）上摹夫子易繫之文法，下同周子易通之文法。觀希夷傳受真人匡郭三五兩圖，則其學之出自真人，斷無加疑，而世傳周子之學，得之希夷。朱熹書周子文集後，亦言其傳固有端緒，或無乃易通文法有得於此欤？兩圖源流，詳見易序章程之傳圖篇。”

60) 徐命膺，同上書卷1，“初擬考”第一：“真人既成參同，密示青州徐景休，景休隱名而註之，至漢孝桓帝時，真人復授同郡淳于叔通。夫以百餘年間所傳授，只是二人，則二人必非常人。然其註解，無甚發明，得非偶見此書，自托於傳授也歟？其後鐘離權雲房仕晉為將軍，軍敗入山，見一真人傳道呂巖洞賓，至唐中葉年六十四，又傳道於雲房。語在信書中，可按而覆，是時，真人之迹，尚隱見於世。則二人者，豈容舍仙家大宗師而為道哉！”

61) 黃宗炎，《太极图说辨》：“此圖本名無極圖，陳圖南刻於華山石壁，列此名位，初自河上公，魏伯陽得之，以著參同契，鐘離權得之，以授呂洞賓。洞賓後與圖南，同隱華山，因以授陳。陳又受先天圖于癡衣道者，皆以授種放，放以授穆修與僧壽涯。修以先天圖授李挺之，挺之以授邵天叟，天叟以授子堯夫。修以無極圖授周茂叔。茂叔又得先天地之偁于壽涯，乃方士修鍊之術。”

62) 《太极图说通书书后》：“按張忠定公，嘗從希夷學，而其論公私之有陰陽，頗與圖說意合，竊疑是說之傳，固有端緒，至於先生，而後得之於心，而天地萬物之理，鉅細幽明，高下精粗，無所不貫，於是始為此圖，以發其秘耳。”

63) 金仑寿，上篇论文，p437.

松美术馆，但由于是个人财产而不对外公开。⁶⁴ 徐命膺《参同考》全集共六卷，卷1至卷3属于注释部分，卷4至卷6属于收集整理《周易参同契》相关学说的内容。现今我们能够确认的部分限定为卷1至卷4。

接下来解释①，并与③的内容结合论述。①中将道的形象用两种用语说明，一个是‘真’，另一个是‘一’。用语‘真’表示‘无极’，用语‘一’表示‘太一’。⁶⁵ 一旦将‘无极’联系到“无极图”，便可以将其意理解为修炼的最高阶段，即“炼神还虚，复归无极炼神还虚，复归无极”（相应的图象则是○）。但若将‘太一’的概念联系“无极图”时，则难于理解。道教中的‘太一’意味着‘太乙’，也表示天地还未分化之前的混沌之气，还指代星辰之名。徐命膺《参同考》中将‘太乙’解释为‘一’或星辰⁶⁶ 或混沌之气或道教神明的情况，⁶⁷ 均存在。但联系“无极图”时却找不到与‘太一’相应的图画。不过笔者认为‘太一’同样也属于“炼神还虚，复归无极”（○）。原因在于，将“水火匡廓图”视为真阴与真阳的结合体，并将这一过程理解为“取坎填离”，也就是坎卦的中爻☵放入离卦的中爻☲结合的状态，因此‘太一’就成为相比此阶段更进一步的状态。此种阶段可理解为，阴阳天地未分的混沌状态之气，这也与‘太一’的含义相一致。随之，太一也可理解为表示太极。因为如此，徐命膺将‘真’与‘一’结合的状态视为‘道’。由此，“无极图”的图象中最上的图画得以解释。

在此基础上，联系③的内容“水火匡廓图”和“三五至精图”，便可完成“无极图”大致的图形。“水火匡廓图”是根据《参同契》一章“坎离匡廓，运轂正轴”画出的图象，坎卦与离卦则对应水与火。坎卦☵的卦象是谁，离卦☲的卦象是火。因此，坎卦与离卦被理解为五行中的水火，将其卦象以圆的形态画出来，便是“水火匡廓图”。“三五至精图”则是将“三五与一，天地至精”原文画出的图形。据传此图由彭晓所画，后陈抟对其进行一定修正制成‘五气朝元图’。徐命膺认为此二图中“水火匡廓图”包含‘坎离交媾’的理论，⁶⁸ “三五至精图”则解释为河图中宫的5个点。

“如中央五点，纵数横数，莫不成三，而皆位于四方之中是也。一又为三点之精英，故居于三数之中，如五中一点，当纵三横三之中，而纵三横三，莫不取中是也。盖数之所在，象必寓焉，象之所在，精气神必具焉，……余详见传图篇三五至精图说。”⁶⁹

64) 此书的确是个人所有的财产，但从学术层面来讲，也是我们韩民族全体的财产。因此笔者认为，理所应当为学术研究者的研究，公开其拍摄胶卷，个人则收藏其原版，是最为可取的状态。

65) 术语‘太一’是虞翻指代‘太极’时所用。在此简述太极与太一的关系。太极这一用语始于《庄子》，在“系辞”中也提到“易有太极”。“系辞”中的太极，是指计算卦图与蓍草占的最初根源之意。但是，到了汉代太极的概念开始含有宇宙论的意味，并扩大到‘太易’、‘太初’、‘太始’、‘太素’等。这些概念均与气相关，太易指气生成之前的状态；太初指气开启的状态；太始指气形成形态的状态；太素指质生成的状态。此处，气与质交融混沌的状态被称为‘混论’，这就是太极的含义。虞翻正是将这种太极当成太一。虞翻使用的概念太一，是用作宇宙发生最高根源的意味。于是徐命膺也将‘真’解释为无极，将‘一’解释为‘太一’，由此可以看出他用无极和太极来解释‘真一’。

66) 《参同考》卷2，“互体考”四章三节：“乙，與一通。漢書云：“中宮天極星，其一明者，太一常居。”淮南子云：“紫宮者，太一之居。”此借言肺之神也，蓋血氣循軌。魂愧合體，莫不聽命於肺金太一之神，則太一之神，乃召精室之神，上交丹田之神。照潤黃庭，凝成大丹，即所謂移居中洲也。”

67) 同上书卷3，“因重考”六章二节：“雖黃帝臨爐，太乙降坐，八公搗煉，淮南執火，立宇崇壇，玉爲階陛，麟脯鳳腊，把籍長跪，禱祝神祇，請哀諸鬼，沐浴齋戒，妄有所冀，亦猶和膠補釜，以芮芮塗瘡，去冷加水，除熱用湯，飛龜舞蛇，愈見乖張。”

68) 同上书卷2，“互体考”二章，“章下註：蓋推離之氣，降之于坎，引坎之精，升之于離，使下者上上者下。此交泰之義。”

69) 同上书卷3，“因重考”四章二节：“如中央五點，縱數橫數，莫不成三，而皆位於四方之中是也。一又爲三數之精英，故居于三數之中，如五中一點，當縱三橫三之中，而縱三橫三，莫不取中是也。蓋數之所在，象必寓焉，象之所在，精气神必具焉，而凡數愈中愈精粹。故曰至精。至精，言精而又精，乃精之至也。餘詳見傳圖篇三五至精圖說。”

由此可见，徐命膺将“无极图”与“太极图”视为同一图象，并从《参同考》中导出这些图象。他的解释方式与清朝学者的说明性学说不同，通过《参同契》的内容进行推导，因此可以说是更加具体且富有逻辑。

剩下的部分就是，徐命膺对此图的理解。他视此图为修炼的内容，从修炼的层面来看，周敦颐《太极图说》包含，以“自上而下”的“易者”顺数之法导出的“无极→太极→阴阳→五行→万物”宇宙论生成图式；而陈抟《无极图》则以“自上而下，以明逆则成丹之法”的“易者”逆数之法，认识的修养论图式。⁷⁰

5-2. ‘卦象’与‘修炼理论’

徐命膺对内丹理论的正式讨论，主要是在《参同考中篇》与《参同考下篇》。《参同考上篇》将先天易结构与人体结构画出了同样的图象，中篇则以人体脏器与精气之间的关系为中心进行的讨论，⁷¹《参同考下篇》则是表明乾体的回复乃是修炼的终点。

然而，徐命膺阐述的修炼体系，是以卦象的变化以及医学的观点作为其基础。以卦象的变化阐述并解释《参同契》是常见的理论，但是他提出的卦象之变化与修炼过程，相比通常的说明呈现出极为明显的差异。通常对卦象与修炼过程的说明如上段所提，是通过将乾坤与坎离、火候对应卦象进行说明，即坎卦与离卦的中爻互换位置继而恢复乾卦。坎离交媾就是指，这一过程中的坎卦与离卦的中爻互换位置。与此不同，徐命膺体系化的过程是，先天的乾卦与坤卦破体形成后天的六卦，对其进行锻炼后重新形成属纯阳体的乾坤卦。⁷²坎离交媾也可在此过程中得到说明。⁷³此过程虽意味着‘先天八卦次序’的发生论观点相似，但还是先天转换至后天再从后天指向先天的过程。这种逻辑源于陈抟的理论，陈抟解释到：在后天的状态坎离交媾后，恢复纯乾体与纯坤体，即成圣人与贤人。⁷⁴徐命膺以陈抟的这一理论为前提，解释了卦象与内丹修炼的关系。

此外，徐命膺修炼理论的特征是，以医学观点解释《参同契》。他的《参同考》引用了数量繁多的医学书籍，且将卦象与脏器、精气神相对应，通过医学视角进行说明。其中最大的特征就是，视人体脏器结构与天体结构一致。乾卦对应肺脏，将其作为鼎盖。这是由于人体脏器当中，肺脏位于其他脏器之上，且形似鼎盖，这被视为与天位于上方且环绕的状态相一致。另外，天被认作气的运行体，肺脏也同样主管气并使其运行于脏器之间的主体。此外，脾土对应鼎器，心火对应药物，肾水对应火炉。⁷⁵这完全不同于，现存的《参同契》中将鼎炉与药物对应卦象的方式。如此将人体与天体结构同视的情况，与

70) 徐命膺，同上书卷3，“真以無極言，一以太一言。無極太一妙合之初，即道也。當此之時，其形象，真實無偽，專一安靜，不可以畫圖也。今按此節，一無之下，真一之上，自陰陽魂魄之四而為性情之二，自性情之二而為乾坤動靜之四，自乾坤動靜之四而為剛柔之二，自剛柔之二而為九七八二之四，自九七八二之四而為白赤之二。合而復分，分而復合。前一半經之以乾坤，後一半經之以坎離。上摹夫子易繫之文法，下同周子易通之文法。觀希夷傳受真人匡郭三五兩圖，則其學之出自真人，斷無加疑，而世傳周子之學，得之希夷。朱熹書周子文集後，亦言其傳固有端緒，或無乃易通文法有得於此歟。”

71) 徐命膺，同上书卷2，“參同中篇，專以心意，妙運精氣於肺脾肝腎，是互卦神明天下之志。”

72) 徐命膺，同上书卷1，“希夷所謂破體煉之，純體乃成；麻衣所謂乾坤錯雜，乃生六子，六子即是乾坤破體是也。”

73) 徐命膺，同上书卷2，“以坎中之一陽，奉離中之一陰，使離為乾體。”

74) 《正易心法》，“因知能盡乾之道，是為聖人，能盡坤之道，是為賢人。”

75) 徐命膺，《參同考》卷2，“中篇專言肺金之為鼎蓋，脾土之為鼎器，心火腎水之為藥爐，四者，人身之四正也。”

可见于医学书的‘内景图’的结构相一致。即，肺脏位于最上，其下依次为心脏、胃肠、脾脏、肾脏的结构。对此用《参同契》的用语重新阐述就是，乾与坤对应鼎盖与鼎器，坎则是鼎炉，离则是药物；也就是天作为鼎盖位于上方，地作为鼎器位于下方，坎作为鼎炉，离作为药物的结构。进而乾相关于精气神中的气，坤主管思维便可见是非思维迹象，这也是只有精与神可干预的方位。并且坎卦与离卦都与精气神的修炼相关。

	1章	2章	3章	4章	5章
	乾卦、肺脏、鼎盖	坎卦、肾脏、鼎炉	离卦、心脏、药物	坤卦、脾脏、鼎器	
11节	乾之初爻-气之兆始	坎之初爻-精之修炼	离之初爻-气之修炼	坤之初爻-意之幾	坤之中爻-精之凝
22节	乾之中爻-气之本原	坎之中爻-神之修炼	离之中爻-精之修炼	坤之初爻-意之非	坤之上爻-神之生
33节	乾之上爻-气之升降	坎之上爻-气之修炼	离之上爻-神之修炼	坤之中爻-意之是	坤之上爻-丹之就

徐命膺如此将《参同契》的核心概念对应脏器和精气神的理论，是因人类的身体是小宇宙，天体的结构与运行，推衍至同类脏器分类为同一象，这是符合‘推类配象’的原则。先天易形象化世界的方式也如此，进而人类身体与精气神的结构一致也是适用同一理论。⁷⁶

徐命膺在象数学的立场解释《参同契》，将天体结构与人体的脏器相对应，通过卦和爻阐述了精气神的修炼。同时，利用医学知识使修炼理论更为精巧。

6. 结语

《参同契》是在朝廷经筵场议论的书籍，也是作为朝鲜朝时期文人的教养用书广为研读的书籍。朝鲜丹学派将其视为最高的修炼参考，并对其进行了多种阐述与理解。在朝鲜流通的注释本共有六种，这些书籍大部分都被当作内丹书来理解。

朝鲜朝时期对《参同契》的完整版注释本留存有两种。其中权克中是以儒佛仙会通的观点，整理解释了禅丹互修论、丹法三关论，并且将最终阶段的修炼视为太极。徐命膺则以先天易与修炼、卦象与修炼的观点进行了解释。

这两位学者对《参同契》的理解与中国的理解有着相当大的差异。依笔者所见，朝鲜朝学者们将《参同契》视作内丹书，并且完全熟知内丹的脉络。与此同时，他们也阐述了自身独有的观点，这也是不见于中国的。

权克中试图将太极与禅、丹的理论相结合，因而形成其独特的理论体系。从他的理论逻辑中能找到‘丹法三关’、‘禅丹互修论’、‘无极图’（对于他而言是‘太极图’），从这一点就可以认为权克中《周易参同契注解》将《参同契》转换成了完整的内丹理论书。

徐命膺以先天易的观点解释《参同契》理论，将卦象变化与人体精气神的变化同一而视。他提出了

76) 徐命膺，《参同考》卷2，“推類配象，則初上兩爻即形殼，所以含具心意也；中間四爻即心意，所以酬酢事為也。”

与现有的解释鼎器与药物的一般理论完全不同的解释，这也源于他对先天易的认识。此外，其具体的修炼内容，是通过医学视角进行的解释。

朝鮮에서 『周易參同契』 理解와 解釋의 特徵

李奉鎬
德成女大

1. 머리말
2. 朝鮮에서 『參同契』 理解와 流通本
3. 朝鮮丹學派의 『參同契』 理解
4. 權克中의 修鍊理論과 丹法三關論
 - 4-1. 先天一氣와 修鍊理論
 - 4-2. 丹禪互修의 丹法三關論
5. 徐命膺의 先天學과 修鍊理論
 - 5-1. 先天學의 追究
 - 5-2. 卦象과 修鍊理論
6. 맺음말

【국문요약】

『周易參同契』는 ‘萬古丹經王’이라고 불려진다. 이러한 評價에 걸맞게 朝鮮에서 『參同契』에 대한 이해는 다양하게 전개된다. 朝廷의 經筵場에서 논의되는가 하면, 지식인의 교양으로도 논의되며, 丹學派에 의해 최고의 經傳으로 인식되기도 한다.

이 글의 전반부에서는 朝鮮에서 『參同契』에 대한 논의들이 어떻게 일어나고, 어떤 註釋書들이 유행했는지를 다루었다. 그 결과 朝鮮에서 『參同契』에 대한 이해는 修鍊이론과 易學이론을 중심으로 논의되었고, 朱熹의 『周易參同契考異』 뿐만 아니라 『道書全集』에 실려 있는 彭曉(?~954)의 『周易參同契分章通眞義』와 陳顯微의 『周易參同契解』 그리고 陳致虛(1290~?)의 『周易參同契分章註』 등 6종의 『參同契』 註釋本이 流通되고 있었음을 알 수 있다.

또한 현재 남아 있는 朝鮮人들의 『參同契』로 權克中의 『周易參同契註解』와 徐命膺의 『參同考』를 분석하여 그 특징들을 해명하였다. 權克中의 『周易參同契註解』는 儒佛仙의 會通이라는 관점에서 『參同契』를 해석하고 있는 점이 특징이고, 徐命膺의 『參同考』는 象數學적 관점에서 先天을 지향하는 修鍊이론을 세운 것이 특징이다.

【관건어】

『參同契』, 朝鮮丹學派, 權克中, 徐命膺, 先天一氣, 先天, 象數學

1. 머리말

현재까지 朝鮮시대 『周易參同契』(이하 『參同契』로 略稱)에 대한 온전한 註釋書는 權克中(1585~1659)¹의 『周易參同契註解』²와 徐命膺(1716~1787)³의 『參同攷』⁴이다. 이 밖에도 南九萬(1629~1711)⁵의 미완성 註釋本⁶도 있다.

朝鮮시대 『參同契』에 대한 註釋本의 수가 이처럼 적지만 朝鮮시대에 『參同契』는 朝廷의 經筵場에서도 토론되었고, 많은 지식인들은 자신의 文集에서 그 내용들을 언급할 뿐만 아니라 자신의 평가들이 수록하고 있다. 또한 朝鮮丹學派⁷들이 가장 신뢰하면서 修養해 온 책이기도 하다.

朝鮮에서 『參同契』에 대한 온전한 註釋書가 2종뿐이라고 해서, 『參同契』에 대한 이해가 부족하다거나 『參同契』에 대한 학문적 관심이 부족하다고 평가할 수 없다. 앞으로 드러날 것이지만, 朝鮮 지식인들의 『參同契』에 대한 이해는 상당한 수준에 이르고, 그들은 7종에 달하는 『參同契』 註釋書들을 탐독하였다.

이 글의 목적은 權克中의 『周易參同契註解』와 徐命膺의 『參同考』를 분석함으로써 朝鮮시대 『參同契』 이해의 특징을 해명하는 것이다. 權克中의 경우 儒佛仙 三敎會通적 시각에서 『參同契』를 해석하고 있는 점이 특징이고, 徐命膺의 경우는 象數學적 관점에서 『參同契』를 해석하는 것이 특징이다. 權克中의 修鍊이론은 太極과 先天一氣가 결합한 상태를 지향하는 것으로 정립된다. 이를 위한 방법으로 ‘丹法三關論’, ‘禪丹互修論’을 제시한다. 徐命膺의 修鍊法은 우주구조 및 인체의 구조가 일치함

1) 權克中은 字가 정지(正之), 號는 청하(靑霞)로, 진사시(進士試)에만 합격했을 뿐 벼슬을 하지 않았다. 평생 학문 탐구와 저술 그리고 수련에만 몰두하다가 75세를 일기로 세상을 떠났다. 『靑霞子集』 3권이 있다.

2) 『周易參同契註解』는 『參同契』를 주석한 『周易參同契註解』와 『參同契疎論』, 『參同契圖說』로 구성되어 있다. 『周易參同契註解』는 『參同契』에 대한 주석이며, 『參同契疎論』은 「原本」, 「煉己」, 「制度」, 「採取」, 「火候」, 「互修」 등의 항목으로 수련의 구체적인 내용을 남고 있으며, 『參同契圖說』은 「金丹鼎爐圖」, 「金丹藥物圖」, 「金丹坎離交媾圖」, 「金丹降流逆還圖」, 「金丹五行三要圖」, 「金丹八卦圖」, 「丹法三關圖」, 「八卦納甲圖」, 「周天火候之圖」, 「金丹明鏡之圖」, 「日月晦朔弦望之圖」, 「一年陰陽乘降節候進退之圖」, 「六十四卦方圓之圖」, 「太極之圖」 등의 圖說과 그에 대한 설명을 담고 있다. 이 밖에도 「金丹吟」이라는 장문의 시를 수록하고 있다.

3) 徐命膺의 字는 君受, 號는 保晚齋이다. 1754년(영조 30)에 과거에 급제하여, 부제학·이조판서, 규장각 제학 등의 관직을 지냈다. 대표적인 저서로 『保晚齋集』, 『保晚齋叢書保晚齋叢書』, 『保晚齋剩刊保晚齋剩簡』, 『道德指歸』 등이 있다.

4) 『參同考』 총6권의 책으로 권1에서 권3까지는 『參同契』에 대한 주석이고, 권4에서 권6까지는 『參同契』와 관련된 다양한 자료들을 모아 정리하고 있다.

5) 南九萬의 자는 雲路, 호는 藥泉이다. 과거에 급제한 이후 고위관직을 두루 거치고 領議政에 오른다. 저서로는 『藥泉集』이 있다.

6) 南九萬은 말년에 직접 『參同契』에 吐를 달고 註解를 시도하지만 완성하지 못하고 사망한다. 미완성의 『參同契吐註』는, 彭曉의 『分章通眞義』의 경문 구분에 따르면 1장에서 6장까지를 현토하고 주석한 내용이다. 이를 1712년 가을에 崔錫鼎이 『朱熹解周易參同契』를 간행하면서 말미에 吐註를 첨부하여 간행한 것이다.

7) ‘朝鮮丹學派’란 李能和가 『朝鮮道教史』에서 처음 사용한 용어로, 朝鮮시대에 內丹학을 연구하고 修鍊했던 일부 지식인들의 일련의 기풍을 일컫는다. 李能和 著, 李鍾鉞 譯, 『朝鮮道教史』, 서울: 普成文化社, 1986, p.201.

을 象數學으로 설명하고, 精氣神의 修鍊은 卦와 爻로 설명하고 있다. 이들의 『參同契』 해석은 孟乃昌 등 輯編한 『周易參同契34家註釋集萃』(北京:華夏出版社, 1993)과 비교할 때, 중국의 해석과 매우 다르면서도 독자적인 이론체계를 형성하고 있어서 학문적 가치가 매우 높다.

이 글의 목적은 위와 같지만, 국제학술회의의 자리이므로 朝鮮시대 지식인들이 『參同契』를 어떻게 이해했는지, 어떤 註釋書들이 流通했는지, 朝鮮丹學派들은 『參同契』를 어떻게 이해했는지도 소개할 필요가 있다. 이러한 소개를 통해 중국의 다양한 『參同契』 註釋書와는 달리 朝鮮에서 참고한 『參同契』 註釋書가 무엇인지를 해명할 수 있고, 또한 이 책이 朝鮮에서 자리하는 位相도 확인할 수 있을 것이다. 특이한 점은 彭曉(?~954)의 『周易參同契分章通眞義』와 陳顯微의 『周易參同契解』 그리고 陳致虛(1290~?)의 『周易參同契分章註』의 3가 주석을 日本에 전수하기도 한다는 점이다.

이런 연구를 통해 파악할 수 있는 내용들 중에 우선 지적할 수 있는 것은 朝鮮에서 參考한 『參同契』 註釋書들은 모두 內丹으로 해석된 것들이며, 朝鮮의 지식인들도 『參同契』를 內丹書로 이해한다는 것이다. 다음으로 지적할 것은 朝鮮의 지식인들은 초기 道교 經傳들인 『黃庭經』, 『龍虎經』, 『心印經』, 『參同契』 등을 모두 읽었지만, 『參同契』를 중심으로 修鍊에 대한 이해를 확립한다는 점이다. 또한 『參同契』 주석에서는 外丹書에서 內丹書로 전환해 내는 道敎史의 흐름 역시 분명하게 인식하고 있을 뿐만 아니라, 內丹理論을 精巧化하는 다양한 道교 이론가들의 내용도 이해하고 있음이 드러난다.

따라서 이 글은 朝鮮에서 『參同契』가 어떻게 읽혔는지, 어떤 註釋本들이 流通되었는지(이상 2장), 朝鮮丹學派들은 『參同契』를 어떻게 이해하고 있는지를 밝히는 부분(3장)과, 權克中과 徐命膺의 『參同契』 이해를 해명하는 부분(4장과 5장)으로 구성하고자 한다.

2. 朝鮮에서 『參同契』 이해와 그 流通本

朝鮮은 朱子學의 國家였다. 朱熹가 道敎와 佛敎를 異端으로 排斥했듯이, 이들 사상은 朝鮮에서도 이단으로 배척당한다. 하지만 『周易參同契』는 朝廷의 經筵場에서도 그 내용을 두고 토론되었고, 일반 지식인들 사이에서도 널리 읽혔으며, 朝鮮丹學派라 불리는 일련의 수행하는 지식인들에게는 최고의 經傳으로 인정되었다. 심지어 日本 使臣이 『參同契』를 구하자, 校書館에 活字로 印刷하여 日本에 傳하고 남은 책들을 신하에게 나누어 주기도 한다.⁸

朱子學의 나라인 朝鮮에서 『參同契』에 대해 이처럼 寬待할 수 있었던 이유는 朱熹가 『周易參同契考異』(이하 『考異』로 略稱)를 저술하였기 때문이다. 朱熹 스스로 『參同契』의 經文을 확정하고 주

8) 南九萬, 『藥泉集』 第27, 昔在孝考初, 日本人求參同契, 命校書館印以活字凡累百本. 因分賜朝臣.

석하였기 때문에 朝鮮人들에게 異端書인 『參同契』에 대한 심리적 거리감이 해소되었다.

우선 『朝鮮王朝實錄』에 따르면, 왕과 신하들의 학문 토론장인 경연에서 『參同契』를 두고서 벌인 토론은 총 7건이 기록되어 있다. 단순히 서명을 언급한 내용을 제외하면, 그 내용은 대체로 세 가지로 분류할 수 있다. 첫째, 왜 朱熹가 『參同契』를 주석했는지 그 이유를 두고서 벌인 논의(宣祖, 36년 8월 30일, 1번째 기사),⁹ 둘째, 『參同契』의 修鍊내용에 관한 토론(宣祖 28년 10월 17일, 1번째 기사/宣祖 36년 8월 30일, 1번째 기사),¹⁰ 셋째, 象數學의 관점에서 『周易』과 『參同契』의 관련성을 다룬 것(正祖, 23년 7월 16일, 첫 번째 기사)¹¹이 대표적이다. 특히 正祖는 易學과 관련된 여러 책들을 모아 한 권의 책으로 만들려고 하면서 『參同契』를 그 속에 포함하고 있다.

이 중에서 修養과 관련해 『參同契』를 이해한 내용으로는 宣祖와 신하들의 논의이다. 그 내용으로는 『參同契』의 修鍊을 지속하면 煩惱를 맑게 하고, 本體가 밝아지며 마음을 다스리는 지름길로 평가한 내용이 있고, 陰氣를 없애 純陽의 몸으로 만드는 修鍊法임을 밝히는 내용도 있으며, 『參同契』의 先天은 火를 낮추며 後天은 胃를 밝게 하는 方道라고 밝힌 내용도 있다. 구체적으로 宣祖 36년(1603) 8월 30일의 記事를 살펴보면 그 내용은 다음과 같다.

“상이 이르기를, “영상(頲相)이 사람의 몸에 비유한 水火의 설은 좋다. 옛사람이 修養하는 도리를 논한 데에 陰氣를 죄다 사라지게 하여 純陽을 양성한다는 설이 있는데, 이것은 무슨 뜻인가?”하니, 이 덕령이 아뢰었다. “옛 修養의 논설은 『參同契』에서 많이 나왔습니다. 대체로 陰氣가 죄다 없으면 純陽이 주가 되는 것은 道家의 修養하는 방법으로 신이 감히 알 수 있는 것이 아닙니다. 혹 알더라도 이 말은 實用에 보탬 것이 없습니다.”하자, 상이 이르기를, “그렇다면 朱熹가 어찌하여 『參同契』를 註하였는가? 王陽明도 비난하였다.” … 흥가신은 아뢰기를, “朱熹가 『參同契』를 주한 것은 그 글이 古雅한 것을 좋아해서일 뿐이 아니라, 그 가운데에 깊이 느낀 뜻이 있어서입니다. 채계통이 유배되었을 때에도 時事에 상심한 뜻이 있었고, 굴원 이 「遠遊篇」을 지을 때에도 장생하는 방도를 말하였으니 광탄하다는 것을 모른 것이 아니고 또한 반드시 상심하여 지었을 것입니다.” … 호민은 아뢰기를, “신이 듣건대, 『參同契』의 先天은 火를 낮추는 방도를 말하고 後天은 위(胃)를 밝게 하는 방도를 말하

9) 『朝鮮王朝實錄/宣祖 165권』, “○癸丑/卯時, 上御別殿, 講《周易》。”, “然則朱熹何以註《參同契》乎? 王陽明, 亦譏之矣。” 德馨曰: “心之澹然安靜, 常如止水, 必遇事物, 然後應之, 則火不動, 而心不勞而已。若要修養, 用心孤寂, 厭煩惡事。過爲淡泊, 則是禪僻之道也。心屬火, 而火性炎上。然則百疾易生, 調攝實難。唯清心寡慾, 眞養生之要法。” 好閔曰: “朱熹之發揮《參同契》者, 非有他意, 只爲好其文耳。” 可臣曰: “朱熹之註《參同契》, 非獨愛其文之古雅, 亦有感發之意, 存乎其中。蔡季通爲編管時, 亦有傷時之意, 屈原作《遠遊篇》, 言長生之道。非不知狂誕, 而亦必傷時而作也。”

10) 『朝鮮王朝實錄/宣祖 68권』, “○丙辰/上御別殿, 引見備邊司堂上。” 魏伯陽《參同契》謂: ‘眞人之息, 至踵。’ 積之之久, 煩惱澄靜, 本體瑩然, 治心之捷徑。

『朝鮮王朝實錄/宣祖 165권』, “○癸丑/卯時, 上御別殿, 講《周易》。”, 古之修養之論, 多出於《參同契》。夫陰氣盡去, 純陽爲主。此家道修養之術, 非臣所敢知。

11) 『朝鮮王朝實錄/正祖 165권』, “○壬申/諭赴燕使臣。” 《啓蒙》、《家禮》、《著卦》之《考誤》、《昌黎之考異》、以至魏氏之契, 楚人之辭, 《通書》、《西銘》、《太極傳解》等群書, 哀以粹之, 作爲全書。

였다 하는데, 이것도 양생하는 방법입니다.”¹²

이는 宣祖가 『周易』을 강독하면서, 여러 신하들과 함께 문답한 기사인 한 대목이다. 이 기사를 통해 파악할 수 있는 내용은 첫째, 宣祖는 修養을 통해 몸에서 陰氣를 제거하여 純陽의 體로 만든다는 道教 修養說을 일찍이 알고 있다는 점이다. 둘째, 純陽體를 만든다는 도교 修養說은 바로 『參同契』에서 연원하였음을 말하고 있다. 이덕형의 대답을 통해, 儒學者들은 『參同契』가 도교 內丹修鍊의 연원이며, 養生의 방법을 위한 서적으로 인식하고 있었던 것임을 알 수 있다. 셋째, 理學者인 朱熹가 『參同契』를 주석한 이유에 대한 의문이다. 이러한 의문은 이후 朝鮮시대에 지식인들이 『參同契』를 수용하는 하나의 指標가 된다. 가령, 徐命膺은 朱熹도 『參同契』를 주석하였기 때문에 자신의 주석은 정당하다는 주장을 하는 것과 같다.¹³

위의 기사 내용과 같이, 임금과 신하사이에서 『參同契』가 거론될 만큼 『參同契』는 널리 流通되어 읽혀지고 있음을 알 수 있다. 또한 『參同契』의 경문을 두고서 논의를 하고 있지는 않지만, 이 책의 修養法에 대해 핵심적인 내용들을 거론하고 있는 것이다. 이는 당시의 왕과 신하들 사이에 『參同契』의 修養論에 대한 일정한 이해가 있었음을 보여준다.

이 밖에도 朝鮮 지식인들의 文集에서도 『參同契』가 읽히고 논의된 자료는 상당하다. 그 이해의 수준은 차치하고 지금까지 밝혀진 朝鮮人들의 文集 속에서 『參同契』라는 서명이 언급되고 그 내용이 논의된 자료는 총 234건에 해당한다. 이 중에서 『韓國文集叢刊』에는 총 216건이 기록되어 있고, 『國學原典』에는 18건이 수록되어 있다(이 자료는 ‘韓國古典翻譯院’(http://www.itkc.or.kr)의 검색에 따른 것이다). 물론 이 자료는 『參同契』라는 書名만으로 검색했을 때의 내용이고, 『參同契』의 修養法들 가령, 火候, 龍虎交構 등의 用語로 검색을 하면 詩文¹⁴에서부터 論說¹⁵에 이르기까지 그 수는

12) 『朝鮮王朝實錄/宣祖』 165卷, 36年 첫 번째 기사, 上曰: “領相人身水火之說, 好矣. 古人論修養之道, 有消盡陰氣, 養成純陽之說. 此何意耶?” 德馨曰: “古之修養之論, 多出於『參同契』. 夫陰氣盡去, 純陽爲主. 此家道修養之術, 非臣所敢知, 設或知之, 此言無補於實用矣.” 上曰: “然則 朱熹何以註『參同契』乎? 王陽明, 亦譏之矣.”… 可臣曰: “朱熹之註『參同契』, 非獨愛其文之古雅, 亦有感發之意, 存乎其中. 蔡季通 爲編管時, 亦有傷時之意, 屈原作『遠遊篇』, 言長生之道. 非不知狂誕, 而亦必傷時而作也.”… 好閑曰: “臣聞『參同契』, 先天, 言降火之道, 後天, 言清胃之方, 此亦養生之法也.”

13) 徐命膺, 『參同考』 序, 朱熹與蔡季通妻講參同微旨, 及其晚年, 親爲之註解, 豈其規規於鍊丹法而然乎. 蓋將以是爲入先天之階梯也.

14) 예를 들면 다음과 같은 내용이 이에 해당한다. 權克中(1585-1659), 『靑霞集』에는 “金丹三事”와 “丹法三關”이라는 시문이 있는데, 그 내용은 『參同契』의 修養法을 정확하게 이해하고 노래한 것이다. 두 시문의 내용은 다음과 같다.

“金丹三事”, 有美神仙器, 雌雄制度完. 西邊金虎踞, 東畔木龍蟠. 自我新成置, 拋他舊用殘. 周天進火候, 中滿紫金丹. -右鼎器-. 身內小蓬壺, 長生藥物敷. 神農遺本草, 黃老著方書. 分別陰陽品, 烹煎內外爐. 刀圭一入口, 白日上升都. -右藥物-. 離坎爲鉛汞, 乾坤作鼎爐. 天根進陽火, 月窟退陰符. 意是搬勻土, 心爲斡轉樞. 烹煎三百日, 結取夜明珠. -右火候-.

“丹法三關” 煉已持心後, 安爐立鼎須. 玄天漏元氣, 罔象得玄珠. 欲證神仙位, 先修血肉軀. 初關下手日, 已免墮三塗. -右初關煉精人仙-. 初地工夫熟, 中關道路平. 等分烏兔液, 文武丙丁烹. 黍米從微著, 金丹告大成. 我非前日我, 萬化手中生. -右中關煉氣地仙-. 非昔之隱几, 塊然而塔然. 未生文字始, 不畫卦爻前. 一上還無一, 玄中更有玄. 秋江星斗定, 人在釣魚船. -右上關煉神天仙-.

헤아릴 수 없이 많다.

이 중에서 南九萬(1629~1711)의 글은 『參同契』와 관련해 다양한 정보를 주므로 소개한다.

“옛날 선왕(효종) 재위 초기에 일본 사람이 『參同契』를 얻고자하자, 교서관(운관)에 명하여 활자로 인쇄한 것이 몇 백 본이 되었다. 이런 이유로 신하들에게 나누어 주었다. (……) 운관에서 인쇄한 것이 『도서전집』 가운데 진일, 포일, 상양의 삼가의 註解인 것이 한스럽다. 진일의 註解는 비록 옛날에 가까이 조금 좋긴 하지만 그 사이에 황당한 잠꼬대 같은 말을 면하지 못하였고, 포일의 註解는 지나친 점이 있고, 상양의 註解는 오로지 범어를 계승하여 연문에서 탁발하는 스님의 모양새가 되었으니 더욱이 불만한 것이 없다. 그 이후에 또 다른 여러 주석가들의 책을 보았는데, 모두 새롭게 발명한 것이 없었다. 듣기로 朱熹의 註解가 있다고 하는데 아직 보지 못했다. 신해년(1671, 현종 12년) 봄에 비로소 俞琰의 『周易參同契發揮』 한 책을 얻었는데, 朱熹의 註解가 그 속에 들어 있었다. 아울러 황서 절의 부록도 있었다. 俞琰의 서술과 진일 등 삼가의 註解를 살펴보니, 노둔하기 이를 데 없었다. 朱熹의 註解도 또한 소략하여 완비되지 않아, 비집고 들어갈 핵심처에 이르러서는 거의 들판에서 길을 잃었다고 탄식할 만하다.”¹⁶

위의 글에 따르면, 朝鮮에서 일본에 전수한 『參同契』의 판본들은 『道書全集』¹⁷ 속에 있던 彭曉, 陳顯微, 陳致虛의 주석이다. 이 밖에도 俞琰과 朱熹 등의 여러 판본이 流通되고 있었음을 확인할 수 있다. 南九萬 스스로가 주석을 내려고 마음먹은 것은 이들 판본의 주석이 잠꼬대 같은 말들을 하거나 荒唐하거나, 老鈍하다는 이유 때문이다. 특히 그가 기대를 걸었던 俞琰이나 朱熹의 주석 역시 노둔하거나 완비되어 있지 않아서 스스로 주석을 시도하였는데, 완성하지 못한 것이다.

하나 더 지적할 것은 南九萬의 글 속에 등장하는 『道書全集』이다. 朝鮮의 학자들은 이 책을 통해 도교서들을 주로 보았다는 점이다. 이 책을 전국에 팔러 다닌 서패들이 존재했고,¹⁸ 이 책을 요약한

15) 論說에 해당하는 예는 다음과 같은 것이다. 정조시기의 유학자 魏伯珪(1727~1798)는 『存齋集』권12에서 儒家의 德을 기르는 것이나 仙家의 鍊生하는 것이 동일한 이치임을 주장한다. 그러면서 靜坐와 道教修鍊法인 意守丹田과 坎離交媾의 내용까지 언급하고 있다.

“心氣熾而不戢則至於自焚。是以有慾火飢火色火怒火愁火之稱。佛家以世間爲火坑者是也。凡私意之動。皆火也。君子清心主靜。以志帥氣。則滋潤上升而燥烈降伏。然後心火只爲虛明而無熾焚之害。吾儒之養德。道家之鍊生。醫家之治病。同一理也。”(『格物說』)

16) 南九萬, 『藥泉集』 第27, 昔在孝初, 日本人求參同契, 命校書館印以活字凡累百本. 因分賜朝臣. (……) 第恨芸館所印, 乃道書全集中真一拘一上陽三家解也. 真一雖近古稍善, 間不免爲荒唐夢囈之語, 抱一則有甚焉, 至於上陽, 專襲梵語, 爲沿門持鉢之態, 尤無足觀. 其後又見他注數家, 皆無所發明. 聞有朱熹所解而獨未之見. 辛亥春, 始得俞石澗琰發揮一冊, 則朱熹解參入於其中. 而兼有黃氏瑞節所附錄者. 觀俞氏所述, 與真一等三家魯衛耳. 朱熹所解, 亦略而不備, 而至於孔穴肯綮之地則幾於襄野迷塗之嘆矣.

17) 『道書全集』은 명나라 말기 崇禎年間(1628~1644)에 海王邨古籍叢刊에서 도가(도교)관련 서적을 수집하여 간행한 서적이다. 현재 이 책의 온전한 판본은 서울대학교 중앙도서관 古籍室에 남아 있다.

18) 徐命膺의 年譜에 따르면, 서패들이 『道書全集』을 팔고 다녔다고 한다. “初, 公既編先天學也, 有人踵門賣道書全集

抄本은 현재에도 쉽게 구할 수 있다.

이상의 내용을 종합하면, 朝鮮에서 『參同契』는 朝廷에서뿐만 아니라 지식인들의 文集에서도 늘상 등장한다. 이는 朱熹가 『朱熹參同契考異』를 저술한 영향으로 보아야 한다. 또한 朝鮮에서 流通한 『參同契』 註釋書는 朱熹의 『周易參同契考異』뿐만 아니라 『道書全集』에 실려 있는 彭曉(?~954)의 『周易參同契分章通眞義』와 陳顯微의 『周易參同契解』 그리고 陳致虛(1290~?)의 『周易參同契分章註』가 流通되고 있었음을 알 수 있다.

이외에 또 다른 판본이 朝鮮시대에 流通되었다. 徐命膺의 『參同考』와 黃胤錫(1729~1791)의 『增補海東異蹟』에는 『石函本』¹⁹도 기록되어 있다. 徐命膺은 그의 저서인 『參同考』권4 「辨是考」에서 『石函本』이 僞作이며, 이 책이 修鍊공부에 잘못 사용되면 災殃이 미칠 수 있다고 경고한다.²⁰ 黃胤錫은 『增補海東異蹟』의 權靑霞 條에 다음과 같이 말하고 있다.

“살펴보건대 『參同契』에 대해 근세 南九萬의 「首章解」가 상당히 정밀하고, 또 楓菴²¹과 閔以升²²도 그 대의를 잘 연구하였다. 중국에서 鍾離權, 呂洞賓 이래로 上陽子, 抱一子, 石函(全陽子 俞琰) 등 여러 주석가들이 모두 해석이 있으나, 편간이 서로 섞이고 뜻풀이가 분명치 않다. 이들 모두 皇命 楊慎이 땅속에서 얻은 『石函本』이 가장 오래되고 참된 것만 못하다. 그러나 (『石函本』은) 오히려 세 근대 정도 착간이 있다. 權克中的 64장 분장은 俞琰의 91장의 잘못된 예를 답습한 것이다. 어찌면 『石函本』을 보지 못하였는가? 아니면 이미 보고서도 믿지 못한바가 있었는가?”²³

이와 같이 徐命膺과 黃胤錫의 글을 통해, 朝鮮시대에 楊慎의 『石函本』도 流通되고 있었음을 알 수 있다. 따라서 朝鮮시대에 流通되었던 『參同契』註釋本 혹은 간행본은 주희의 『考異』와 俞琰의 『發揮』, 彭曉, 陳顯微, 陳致虛 三家 註釋本 그리고 『石函本』 총 6가지임을 알 수 있다.

中有參同契註解三家, 暇日旁參, 以魏伯陽參同契, 與先天象數一一溜合, 遂掃去舊註, 別爲箋釋.” 『保晚齋年譜』 권3, 「戊子 五十三歲」, 「十一月 二經通解成」條.

19) 明代의 楊慎이 남방의 지방을 발굴하던 중 石函에서 얻었다는 주석으로서 『古文參同契集解』 3권을 지칭한다. 이는 彭曉, 진현미, 주희 등 여러 주석을 종합한 성격을 지니기 때문에 集解라는 명칭이 가해졌다.

20) 徐命膺, 『參同考』 권4, 辨是攷, 而至於僞參同文, 一或見欺, 施之於修煉之功, 則其災之切近, 豈特剝床以膚而止哉!

21) ‘楓菴’은 文緯世(1534~1600)이다. 字는 叔章, 號 楓菴이다. 李冕의 門人으로 1567년(명종 22) 진사가 된 인물이다.

22) ‘閔以升(1649~1698)’은 “朝鮮 後期 肅宗 때의 學者로, 字는 彥暉, 號 誠齋이다. 四書、六經을 공부하고, 尹拯에게 재능을 인정받아 그 문하에 있었다.

23) 『增補海東異蹟』, 權靑霞條, “按『參同契』, 近世南相九萬「首章解」頗精, 又有楓菴閔以升, 亦能究其大義. 自中國正陽鍾離權、純陽呂洞賓以來上陽、抱一、石礪諸家, 皆有解語, 而篇簡錯互指歸不明, 總之不如皇命楊慎所得地中『石函本』最古最眞者, 然是亦猶有三錯簡. 靑霞子六十四章之分, 乃襲上陽九十一章謬例, 豈未及見『石函本』歟? 將既見之, 而有所未信歟?”

3. 朝鮮丹學派의 『參同契』 이해

‘朝鮮丹學派’란 朝鮮시대에 內丹學을 연구하고 修鍊했던 일부 지식인들의 일련의 氣風을 일컫는다. 朝鮮丹學派에 대한 系譜나 構成은 韓無畏(1517~1610)의 『海東傳道錄』, 趙汝籍(?~?, 宣祖시기 인물)의 『靑鶴集』, 洪萬宗(1643~1725)의 『海東異蹟』, 辛敦復(1692-1779)의 『鶴山閑言』, 黃胤錫(1729~1791)의 『增補海東異蹟』 등의 전적에 나타난다. 이들 서적에서는 각기 다른 仙脈들이 보이고, 서로 錯綜되기도 仙脈의 기원을 중국에 두기도 하고 朝鮮에 대기도 하는 등 다양한 시각이 보인다. 또한 이 仙脈에는 明清交替期の 亡命한 明나라 道士들도 거론되고 있어서 다양하고 복잡하게 얽혀있다.²⁴

이러한 朝鮮 丹學派에 속하는 인물 중 문헌적 자료를 남기고 있고 朝鮮 內丹思想의 흐름을 파악하는데 중요한 인물은 金時習(1435~1493), 鄭礪(1506~1549), 韓無畏, 權克中, 徐命膺 등이다. 이 가운데 金時習, 鄭礪, 韓無畏와 『參同契』와의 관계를 살펴보고, 글의 후반부에서 權克中과 徐命膺의 『參同契』 수련이론을 살피기로 하자.

金時習은 朝鮮 전기 世祖에서 成宗 대까지 살았던 인물로, 朝鮮丹學派의 선구자 혹은 비조 등으로 불린다. 金時習에 대해서 韓無畏의 『海東傳道錄』에서는, 新羅時期 崔承祐 등이 중국에서 鍾離權의 內丹思想을 전수 받고 그 흐름이 高麗를 거쳐 金時習에 이른 것으로 기록하고 있다.²⁵ 金時習은 『梅月堂集』 「雜著」에서 修真、服氣、龍虎 3편의 內丹思想과 관련한 기록을 남겼다. 이 가운데 人體의 水火 두 기운을 조절하는 방법인 火候에 대해 말한 구절을 살펴보자.

“火候라는 것은 정기와 약물을 제외하고 나머지 60괘, 즉 屯괘와 蒙괘로부터 姤卦 米제괘에 이르기까지 두루 벌여있어 主천의 火候가 되는 것이다. 문화와 무화는 다음과 같은 것이다. 연호는 금에 속하여 성질이 강건하며 坎 가운데 간직되어 맹렬하게 지극히 鍛鍊하지 않는다면 위로 오를 수가 없으니, 그러므로 무화를 써서 辟박하며 文化로써 베풀 수 없는 것이다. 鴻龍은 목에 속하며 그 성질이 지극히 부드러우며 離 가운데 간직되어 일단 進연을 보면 자연히 움직이지 않으니, 그러므로 文化를 써서 鍛鍊하며 무화로서 베풀 수가 없는 것이다.”²⁶

인용문에서 『易』의 64괘 중 건곤감리의 4괘는 각각 인체와 인체 내의 水火를 상징하는 것으로 해

24) 이에 대한 연구는 李奉鎬, “明末·清初亡命道士與朝鮮仙脈書”, 『東方學』 23輯, 2012 참조.

25) 李鍾殷 譯註, 『海東傳道錄·靑鶴集』(普成文化社, 1986), 165~169p 참조.

26) 金時習, 『梅月堂集』 권17집, 「龍虎第七」, “火候者, 除鼎器藥物. 其餘六十卦, 自屯蒙以下, 以至既濟未濟, 周列於鼎外, 以爲周天火候. 文武火者, 鉛虎屬金, 其性至剛, 藏於坎中, 非猛鍛極鍊, 則不能飛上, 故用武火逼之, 而不可施以文. 汞龍屬木, 其性至柔, 隱於離中, 一見眞鉛, 自然不動, 故用火煉之, 而不可施以武也.”

석하고 나머지 60괘를 水火 조절하는 것에 배당했다. 이는 『叁同契』의 내용에 근거한 것²⁷으로, 인용문의 내용은 俞琰의 『周易叁同契發揮』(이하 『發揮』로 略稱)의 주석에서 인용한 것²⁸이다. 이 밖에 金時習이 밝힌 內丹 修鍊에 관한 세 편 문장 중 많은 부분이, 俞琰의 『發揮』에 나온 주석 문장에서 인용된 것이다.²⁹

『龍虎秘訣』의 저자인 北窓 鄭礪은 그의 형제 鄭礎, 鄭礎과 함께 一家三仙으로 불려진다. 韓無畏의 『海東傳道錄』에서는, 金時習의 仙脈이 徐敬德, 洪裕孫, 鄭希良, 尹君平에게 이어졌고, 鄭希良의 仙脈은 僧 大珠를 거쳐 鄭礪과 朴枝華에게 전해졌다고³⁰ 말하고 있다. 鄭礪의 『龍虎秘訣』은 著者序文과 閉氣, 胎息, 周天火候 총 네 부분으로 이루어졌다. 저자서문에서 鄭礪은 『叁同契』에 대해 “『叁同契』 한편은 단학의 비조이다”³¹라 말하고, 또 다음과 같이 『叁同契』를 인용하여 말하기도 한다.

“『叁同契』에 이른바 ‘뜻에 맡겨 허무로 돌아가서 無念으로써 항상함을 삼고, 증험하여 차츰 밀고 나아가, 마음이 전일하게 되어 종횡으로 흔들리지 않는 것’이라 한 것은 선도 修鍊의 가장 중요한 뜻이다.”³²

여기서 “委志歸虛無, 無念以爲常, 證驗以推移, 心專不縱橫.”³³은 『叁同契』에 나오는 원문으로, 鄭礪 또한 『叁同契』를 중시하여 인용하였음을 알 수 있다. 『龍虎秘訣』에는 이 외에도, 俞琰의 『發揮』의 사상을 연구한 흔적³⁴이 보인다.

韓無畏는 朝鮮丹學派의 흐름을 이해하는데 중요한 인물이다. 그는, 『靑鶴集』, 『海東異蹟』 등과 더불어 朝鮮丹學派의 계보나 구성사항을 이해하는데 중요한 전적인 『海東傳道錄』을 지었다. 『海東傳道錄』에서는 신라말 金可紀, 崔承祐, 僧侶 慈惠로부터 朝鮮시기까지의 內丹 흐름을 정리하며 그 仙脈을 중국의 鍾離權에 소급시키고 있다.³⁵ 여기서 鍾離權이 金可紀, 崔承祐, 僧侶 慈惠에게 전해준

27) 金洛必, 『朝鮮時代의 內丹思想』(大原出版社, 2005), 73p

28) 『中華道藏』 第16冊, 『周易叁同契發揮』「卷之五、中篇第一」“六十卦用, 張布為輿”의 주석 “丹法以乾坤為鼎器, 以坎離為藥物, 遂用其餘六十卦, 自屯蒙以至既濟未濟, 周回列於鼎外, 以為周天火候.”와 “在義設刑, 當仁施德.”의 주석 “鉛屬金, 其性至剛, 藏於坎中, 非猛烹極般則不能飛上, 故用武火逼之而不可施以文. 汞屬木, 其性至柔, 隱於離中, 一見真鉛, 則自然不動, 故用文火鍊之而不可施以武.”

29) 金命壽, 「辛敦復의 丹學三書와 道教倫理」『道敎의 韓國的 變容』(韓國道敎思想研究叢書 X, 亞世亞文化社, 1996), 293-294p

30) 李鍾殷 譯註, 『海東傳道錄·靑鶴集』(普成文化社, 1986), 169~170p

31) 鄭礪, 『龍虎秘訣』, 저자서문, “『叁同契』一篇, 實丹學之鼻祖”

32) 鄭礪, 같은책, 같은곳, “契, 所謂委志歸虛無, 無念以爲常, 證驗以推移, 心專不縱橫, 此修仙之第一義也.”

33) 彭曉本으로 말하자면, 「關鍵三寶章第二十二」에 나온다.

34) 金命壽, 「辛敦復의 丹學三書와 道教倫理」, 1996, 294p 참조

35) 金命壽의 「『東國傳道秘記』와 『海東傳道錄』」『韓國 道敎의 現代的 照明』(韓國道敎思想研究叢書 VI, 亞世亞文化社, 1992).

서적 목록에 『황정경』, 『용호경』, 『심인경』 등과 함께 『叁同契』가 포함되어 있다.³⁶ 또한 『海東傳道錄』에 덧붙여진 『丹書口訣』 제2장에, “만약 太上老君(노자)을 상고하자면, 실로 우리 도의 鼻祖로 『도덕경』 오천언을 저술하였다. 이후에 魏伯陽 진인이 출현하여 『叁同契』 세편을 저술하였다. 대개 우리 도의 종지는 여기에 다 갖추어졌다.”³⁷라 하여, 『도덕경』과 함께 『叁同契』를 높이고 있음을 알 수 있다.

이상의 내용으로 朝鮮초기 丹學派로 거론되는 인물들은 『叁同契』를 모두 중요시 하였고, 『叁同契』의 내용에 대해 충분히 인식하고 있었음을 알 수 있다. 朝鮮 중기에 이르면, 『叁同契』는 權克中에 의해 처음 해설되어 진다. 權克中의 『叁同契註解』에서는 內丹思想의 이론적 틀을 수립하려는 노력이 두드러지게 나타난다. 이 같은 사항은 朝鮮초기까지 內丹思想이 논의되다가 朝鮮 중기 權克中에 이르러 內丹思想이 어느 정도 이론적 틀을 정비하게 되었음을 의미한다.³⁸ 그리고 權克中이 『叁同契』註解작업의 물꼬를 튼 이후, 이후로 南九萬과 徐命膺의 『叁同契』註釋書가 나오게 된다. 그래서 黃胤錫은, 『增補海東異蹟』에서 權克中의 『叁同契註解』에 대해 “東方丹家文字의 개산조”³⁹라고 말하며, 그 위치를 매우 높게 평가하였다.

4. 權克中의 修鍊理論과 丹法三關論

4-1. 先天一氣와 修鍊理論

權克中의 『周易叁同契註解』는 크게 세 부분으로 구분할 수 있다. 첫째 부분은 『周易叁同契』에 대한 註釋이다. 둘째 부분은 수련 내용을 구체적인 항목으로 나누고 이를 설명하는 『叁同契疎論』이다. 셋째 부분은 여러 도설로 수련이론들을 설명하는 『叁同契圖說』이다. 특히 이 책의 전체 序文과 『叁同契疎論』과 『叁同契圖說』은 구체적인 수련법들을 밝히고 있어서 매우 중요한 부분이다. 수련의 구체적인 내용은 ‘叁同論’, ‘金丹之法’, ‘至藥의 형성’, ‘太極과 先天一氣論’, ‘降流와 逆流論’ 등으로 정리해 볼 수 있고, 『叁同契疎論』에서는 구체적인 修鍊法들이 제시된다.

權克中의 內丹이론의 체계는 太極과 결합된 先天一氣가 전제되어 있다. 太極과 先天一氣가 혼연 일체가 된 상태가 바로 만물을 생성하는 근본이고, 이것이 末流로 흘러가면 人物의 나고 죽는 도가

36) 李鍾殷 譯註, 『海東傳道錄·靑鶴集』(普成文化社, 1986), 167p

37) 『丹書口訣』 제2장, “若稽太上老君, 實惟吾道之鼻祖, 乃作道德五千餘言, 及夫魏伯真人之出, 以接夫老氏之傳, 乃述叁同三篇, 蓋吾道之旨, 於斯二經盡矣.”

38) 金洛必, 『朝鮮時代의 內丹思想』(大原出版社, 2005), 14p

39) 『增補海東異蹟』, 權靑霞條, “在東方丹家文字, 當爲開山祖也.”

되고, 여기서 거슬러 올라가면 仙과 佛이 된다는 이론체계이다.

太極과 先天一氣의 관계는 空有論으로, 性命論으로, 仙佛論으로 전개되면서 修鍊이론으로 설명된다. 먼저 空有論을 살펴보면, 太極과 先天一氣의 결합체는 天과 人의 大本으로 그 속성은 空이면서 有이고, 有이면서 空이다. 또한 이 결합체는 一이면서 二이고, 二이면서 一이며, 寂이면서 感이고, 體이면서 用인 상태로, 空인 太極이 有인 先天一氣를 포함하기도 하고, 그 자체로 氣인 先天一氣가 太極에 합치되어 혼연한 일체를 이룬 상태이다.⁴⁰

또한 이 결합체는 만물을 생성하는 근본이 된다. 이 근본이 降流하면 나고 죽는 도가 되고, 이를 逆還하면 仙과 佛이 되어 태어나지도 죽지도 않는 道가 된다. 그래서 太極과 先天一氣가 결합되어 있는 상태는 先天이고, 降流하면 後天이 된다. 降流하여 後天이 되는 과정은 天에서는 統體理氣였다가 나뉘어 陰陽五行의 상태가 되면 後天이 되고, 人의 경우는 各正性命이었다가 나뉘어 陰陽과 사람의 形質을 이루게 되는 것이다. 그런데 이 과정에서도 先天一氣는 음양과 분리되지 않으므로, 先天一氣는 사람의 正命이 되고, 太極은 사람의 眞性이 된다. 이것이 '性命論'이다.

太極과 先天一氣 결합체는 다시 仙佛論으로 전환하는데, 이를 卦象으로 파악하면, 離卦 中爻의 虛는 理가 되고, 이 理는 無를 주관하므로, 離卦 中爻에서 無를 구하는 것은 禪의 논리가 되고, 坎卦 中爻의 實은 氣가 되고, 이 氣는 有를 주관하므로, 坎卦 中爻에서 有를 구하는 것은 丹의 논리가 된다고 파악한다. 그렇지만 이 有無는 不離의 관계를 갖추고 있어서, 虛에서 주관하여 實에 합치하면 無 가운데 奧妙한 有가 있게 되고, 實에서 주관하여 虛로 귀결하면 有 속에 眞空이 있게 되어, 離卦의 無로써 坎卦의 有를 參同하는 것이 至藥을 결성하는 것이라고 파악한다. 이는 性命雙修의 논리이자, 仙家와 佛家를 결합하는 仙佛論이 된다.

權克中이 禪丹互修論 혹은 性命雙修論을 제시하는 이유는 最上 根機의 사람들을 위한 것이 아니다. 그는 中品 根機의 사람들을 위해 互修論을 제시한다. 그 이유는 中品 根機의 사람들이 命을 닦게 되면 단지 陽神만을 證得하게 되어 性宗의 궁극적인 깨달음을 얻지 못하기 때문이다. 또한 性宗만을 닦게 되면 陰神은 비록 靈通하여 無形하지만 有形에 能通하지 못하기 때문에 互修를 해야 한다고 설명한다. 이 互修의 법칙은 張紫陽과 薛道光의 방법이 아닌 郝大通의 방법을 법칙으로 삼아야 한다고 주장한다. 郝大通의 방법은 丹을 먼저 닦아 陽神을 증득한 이후에 禪定을 닦아 간 것이다.⁴¹ 이는 먼저 命을 수련하고 性を 수련하는 先命後性의 수련이론으로 볼 수 있다.

權克中의 사상체계에서 修鍊이론은 太極과 先天一氣가 결합된 先天의 상태를 지향하는 것으로 정

40) 權克中, 『周易參同契註解』, 「原本」, 原夫在天曰理氣, 在人曰性命. 理氣性命, 人天大本也. 觀其空而有, 有而空, 一而二, 二而一, 寂而照, 照而寂. 空而有故非頑空, 有而空故非粗, 有一而二故能待對, 二而一故能統宗, 寂而照故非死物, 照而寂故無分別, 此乃未發前理氣性命, 混融無間, 不可析二底樣子也.

41) 權克中, 같은책, 「互修」, 紫陽同時, 有僧悟禪, 能入定出神, 與紫陽較能, 同處室中, 俱出神看花, 各折花爲信. 既寤, 紫陽拈花在手, 僧則無有. 紫陽曰, 我性命雙修, 陽神能八無出有. 彼單修性宗, 故陰神雖靈, 能無而不能有也. 郝大通先修丹, 已證陽神, 後習禪定.

립된다. 太極인 理와 先天一氣인 氣는 일반적인 陰陽인 理氣에 감추어져 있으므로, 일반적인 陰陽의 後天 상태에서 先天의 理氣를 회복하는 것이 修鍊의 골자가 된다. 이는 다시 ‘降流’의 상태를 거슬러 ‘逆還’의 상태를 지향하는 것으로 정립된다. 이를 위해 첫째, 나고 죽는 몸을 변화해야 한다. 그래서 理氣의 근원을 회복하는 것이다. 둘째, 造化를 체득하는 것이다. 그렇게 되면 生死를 주관하게 된다. 셋째, 逆還의 순간, 機關을 장악하는 것이다. 이 과정을 파악하기 어려운데, 陽의 機關이 陰에 있고 陰의 機關은 陽에 있기 때문이다. 넷째, 이 機關을 파악하는 것이 金丹 형성의 관건이다. 離火를 사용하여 坎水를 끓이면 陰속의 陽氣가 나와서 부르고, 陽속의 陰精이 화답하여 응하면 일순간에 음양이 결합하여 약이 되는데, 이것이 金丹이다. 이러한 降流와 逆還을 그림으로 그려놓은 것이 <金丹降流逆還圖>이다.



이 그림에서 ●에서 外圈은 鄴鄂이고 가운데 한 點은 丹頭이다. 여기서 이 가운데 丹頭가 밖에서 생성되어 유행하면 ●이 되고, 이는 後天의 상태인 나면 죽는 도이다. 後天의 상태인 ●에서 逆還하면 ●의 상태인 몸속에 丹頭가 생성된 상태가 되고, 여기서 다시 逆還하면 ○이 되어 나지도 죽지도 않는 眞空의 道가 되는 것이다.⁴² 그러니까 修鍊의 과정을 그림으로 재구성하면, ●→●→○의 과정이 되고, 後天의 몸(●)을 鍛鍊하면 至藥인 金丹이 생성(●)되고, 이를 다시 鍛鍊하면 太極과 先天一氣가 결합된 ○의 상태이다.

그런데 여기서 제기할 문제는 修鍊이 이 단계에서 완료되었다고 할 수 없다는 점이다. 이 단계에서 한 단계 더 鍛鍊하여 太極의 상태에 이르러야 한다. 그러나 이 단계를 표현한 그림은 없다. 왜냐하면 太極은 그림으로 그릴 수 없기 때문이다.

이 문제에 대해, 權克中은 『靑霞集』권2 「讀書錄」에서, 일반적으로 太極을 하나의 원(○)으로 표현하는데, 이는 太極을 그린 것이 아니라 先天一氣를 그린 것이고, 太極은 그릴 수 없다고 한다. 가령 ○의 경우는 테두리의 검은 선은 先天一氣이고 테두리 안의 空白은 無極의 眞空이다. 이는 理氣를 타고 끝없이 動靜을 하고 있는 모양을 그린 것이라고 한다. 氣가 理 가운데 있는 상태, 그러니까 太極에 先天一氣가 결합된 상태는 그릴 수 없다. 만약 그러한 상태를 그렸다고 한다면, 이는 이미 動한 상태로 ○이 된다는 것이다. 따라서 <金丹降流逆還圖>에 표현한 그림은 先天一氣에 太極이 결합한 상태이고, 여기서 한 단계 더 나아간 修鍊이 필요한 것이다.

權克中의 修鍊이론에서 先天一氣는 만물을 생성하는 근본이자, 後天 속에 있는 先天이며, 逆還

42) 權克中, 『周易參同契註解』, 「原本」, 金丹降流逆還圖: 說曰 ●外一圈, 乃鄴鄂也. 中一點, 乃丹頭也. 此一點產於外, 而流行則爲●, 爲后天, 降本流末, 而凡人一生一死之道. 逆而還之於無始圈中, 則爲●爲先天. 逆流還源, 而神仙不生不滅之道也. 畢竟爲○, 乃一味眞空也.

하여 仙佛이 되는 근거이다. 또한 사람에게서는 正命이자 眞性이어서 修鍊을 할 수 있는 근거이다. 이는 太極과 後天의 단계에 先天一氣를 위치 지음으로써 자신만의 독특한 학문적 체계를 확립하고 있다.⁴³ 이는 後天의 상태에서 先天으로 전환되는 과정에서 나타나는 飛躍을 논리적으로 해결할 수 있는 점에서도 그 독특함을 인정할 수 있다.

4-2. 丹禪互修의 丹法三關論

權克中은 『靑霞集』에서 “金丹三事”와 “丹法三關”이라는 제목의 시 7수를 남기고 있다. “金丹三事”라는 제목의 시에는 ‘鼎器’, ‘藥物’, ‘火候’라는 소제목으로 3수를, “丹法三關”이라는 제목의 시에는 ‘初關煉精人仙’, ‘中關煉氣地仙’, ‘上關煉神天仙’, ‘太極’이라는 소제목으로 4수를 남기고 있다. 이 시들이 보여주듯이, 『參同契』의 핵심 용어인 鼎器와 藥物, 火候를 사용하여 “金丹三事”를 짓고, 煉精, 煉氣, 煉神, 太極(還虛合道)으로 丹法三關을 노래하고 있다. 權克中의 이러한 金丹三事와 丹法三關이라는 구분은 金丹을 생성하는 것과 金丹을 鍛鍊해내는 일은 다르기 때문이다. 즉, 金丹三事は 金丹을 생성하는 일에 해당하고, 丹法三關은 이 金丹을 還丹해서 ‘還虛’에 이르는 과정이다. 그러므로 이 두 단계는 구분이 되어야 한다. 이를 權克中은 ‘作丹法’과 ‘還丹變化狀’으로 구분하여 말한다. ‘作丹法’은 坤位로부터 火候를 일으켜 陰속의 陽을 몰아내고, 陽속의 陰과 서로 만나게 하여 乾宮에서 交媾하게 한 다음 다시 坤의 자리로 되돌리는 과정이 필요하다. 이를 乾宮交媾라고 하고 이 단계가 끝나면, 한 점이 黃庭으로 떨어지는데, 이것은 金丹이 결성된 것이라고 파악한다.⁴⁴ 이로부터 火工(火候)을 지속하여 金液과 玉液을 만들어 三丹田으로 돌리는 것을 黃舉 혹은 河車이다.⁴⁵ 이 河車가 온 몸을 돌아다니면서 陰을 몰아내면 純陽 상태의 몸이 된다. 이렇게 되면 호흡은 氣息에서 胎息으로, 胎息에서 無息으로 바뀌어 가는데, 無息의 상태가 되면 聖胎가 大盛하여 몸속에 몸이 있게 되고 元神이 이 몸과 결합해서 血肉으로 이루어진 몸과 다른 몸이 된다는 것이다. 이 상태를 지속하면 神이 虛로 변화하고, 虛가 無로 변화하여 眞仙과 眞佛이 되는 還虛가 된다.⁴⁶

43) 이를 두고 金壽民(字 明隱, 1734~1811)은 『明隱集』 「性理第5」에서 “(靑霞雖遊於沙溪之門, 而豈晚來染於仙學, 有此落空說話耶.”라고 하고, 「性理第1」에서는 “且其所謂此圖乃指先天一氣, 非太極云者, 是誣先賢也.”라고 하여 靑霞를 공격하고 있다.

44) 權克中, 『周易參同契註解』, 29장, 凡作丹之法, 初從坤位發火候, 照入坤中, 驅出陰內之陽, 與陽中之陰相遇, 飛騰而上, 至於乾宮交媾, 復還坤位, 所謂, 乾宮交媾罷, 一点落黃庭, 是也. 當斯際也, 氣液合形, 欲凝未凝, 急噓巽風, 助此離火, 極烹猛煉, 結成金丹.

45) 權克中, 같은책, 「疎論」, 丹法三關圖: 從此, 火工相續, 變作金玉之液, 還返三田中, 其名曰黃舉, 又名河車, 取其運轉之義也.

46) 權克中, 같은책, 29장, 凡息化爲胎息, 丹熟後, 胎息變爲無息. 胎息者, 息從一身毛孔中, 微微宣泄, 不以口鼻出也. 如兒處胎時, 隨母呼吸而不自息. 故謂之胎息也. 能胎息者, 口鼻塞之不死, 亦能處水中也. 然則胎息, 亦不易也. 世人或有無藥, 而強行胎息者, 多致氣滯成疾也. 無息者, 成胎大成, 身中又有一身, 元神如此打合爲一, 自造自化, 全不類血肉身, 遺蛻近之

이 聖胎를 이루고 還虛에 도달하는 과정이 바로 ‘還田變化狀’이다. 여기에서 ‘丹法三關’의 修鍊이 필요하다. 還田의 變化狀은 처음 채취한 좁쌀만 한 黍米丹을 火府로 鍛鍊하여 참새 알만 하게 키우면 이를 金液還丹 혹은 玉液還丹이 된다. 이를 丹田으로 내리면 聖胎를 이루는데, 이 상태에서 아홉 번 되돌리는 九轉을 하면 金藥大還丹이 된다. 이것의 크기는 붉은 굴만 해지고, 이를 12개월 동안 두루 돌리면 丹의 體가 단단하고 견고해져서 下丹田에서 上丹田으로 이동하여 上丹田에만 거처하고 다시는 아래로 내려가지 않게 된다.⁴⁷

이를 『參同契疏論』의 <丹法三關圖>(上關(煉神 天仙) 中關(煉氣 地仙) 下關(煉精 人仙))에서 구체적으로 설명하고 있다. 精氣神을 三品の 藥으로 규정하고, 이 세 가지 중에 근본이 되는 것을 精으로 삼는다. 그러므로 丹法三關에서 煉精이 가정 먼저 시행되어야 한다. 다음으로는 元精이 충족되면 元氣가 저절로 생성되어, 元精과 元氣가 결합하여 丹田 속에 혼원한 一氣가 출현하게 되는데, 이것이 命根이다. 이 때 火候를 진행하여 삶고 구워서 大丹을 성취하면 육체는 모두 純陽으로 바뀌게 된다. 이 상태에서 還田을 지속하면 化神하게 된다. 煉神은 神의 속성이 즉각적으로 반응하고 안정되기 어렵기 때문에 還田을 배(腹)에서 할 필요가 있다. 배는 先天의 母氣가 子氣를 사로잡기 때문이기도 하지만, 감각기관이 닫힌 상태이기 때문이다. 배에서 凝神할 때, 抱一과 內觀, 返照를 해내면 不生不死의 근본으로 돌아갈 수 있다.⁴⁸

여기까지가 煉精과 煉氣, 煉神의 단계이다. 그런데 그는 이 단계들을 ‘仙佛論’으로 다시 구분한다. 즉, 初關과 中關인 煉精과 煉氣의 단계는 命을 修鍊하는 丹의 단계이자, 有門·有爲의 공부이고, 上關인 煉神의 단계는 性을 修鍊하는 禪의 단계이자, 空宗·無爲의 공부라는 것이다.⁴⁹

이처럼 丹法三關을 命과 性, 有와 無, 仙과 佛로 구분하면서도, 한쪽에 치우친 修鍊法은 병통을

矣. 息之出入, 生死之象也. 息定則已脫於生死外. 凡一身滓穢之氣, 片片浮去, 閃閃爍爍, 如射日之窓塵也. 壁觀抱一, 三年九年, 無塵可浮, 神化虛, 虛化無, 步日無影, 入火不焦, 眞仙眞佛也.

47) 權克中, 『周易參同契註解』, 30장, 初采曰黍米丹, 以火符煉之, 則漸漸成大, 化爲金液之質, 周流身中, 初自尾閭穴, 沖上夾脊雙關, 到泥丸宮, 還下穿上顎, 降入口中, 狀如雀卵, 甘如水酥, 此名金液還丹, 亦名玉液還丹. 徐徐嚥下丹田, 結成聖胎. 如是輪轉, 鉛爲七返, 汞是九還, 方成大藥, 形如朱橘, 此名九轉金液大還丹. 擣治云云, 盖指此事也. 赤色門, 口也. 十二節, 十二月也. 氣索以下, 魄滅心死, 脫胎換體也. 火工既畢, 丹體堅完. 自下丹田移寓上丹田, 自赤色門, 口也. 十二節, 十二月也. 氣索以下, 魄滅心死, 脫胎換體也. 火工既畢, 丹體堅完. 自下丹田移寓上丹田, 自是不復還下, 直候時上升也.

48) 權克中, 같은책, 『疎論』, 丹法三關圖: 說曰, 心印經曰, 藥有三品, 神氣精. 傳道集曰, 仙有三等, 天地人. 此三品藥, 人人皆有之. 精能滋潤一身, 氣能溫煖一身, 神能主宰一身. 三物混融無間, 精其本也. 精在身中, 如木之有脂. 神氣依精, 如火之附脂. 故此三關, 煉精居初也. 煉精者, 祛房室慾, 嚥津固液, 內精充足, 外貌光澤, 齒髮不衰, 疾病自消, 安樂在世, 號曰人中仙也. 煉氣者, 元精既足, 元氣自生, 龜蛇烏兔, 互相吞吐, 則丹田中, 渾元一氣出現, 爲我命根. 一氣無涯, 故我命亦無量. 從此, 火符烹煮, 成就大丹. 血肉諸氣, 化爲純陽. 口中呼吸, 熱於眞火. 噓之療病, 吹之熟物. 脫胎神化, 遊處清都福地, 號曰地上仙也. 煉神者, 神爲性之妙用, 疾速快活, 極難凝定. 眼有視物, 則神從眼出. 耳有聽音, 則神從耳出. 強自捕捉, 愈致奔騰. 一自還丹在腹, 凝神甚易. 以先天母氣, 擒伏子氣故也. 眼如鏡照而不視, 耳如谷受而不聞, 自然能入大寂滅海去. 於是, 塊坐抱一, 精能使我不可不渴, 氣能使我不可不飢, 神能使我內觀返照. 四大相忘, 六用不起, 昧昧晦晦, 與死人相似. 良久然後, 可以入不生不死根本

49) 權克中, 같은책, 같은곳, 初中二關修命, 上一關悟性. 命爲有門, 性是空宗. 故修行亦然.

갖게 된다고 본다. 즉 禪의 병통은 無에 치우쳐 有가 부족한 것이고, 丹의 병통은 有에 치우쳐 無가 부족한 것이라는 점이다. 그래서 丹을 닦은 이후에 禪을 닦는 것이 이 三關修鍊의 순서라는 것이다. 이것이 權克中이 주장하는 互修法の 필요성이자, 근거이다. 그는 禪은 無句, 丹은 有句, 互修는 中間句라는 구별을 통해 互修라는 방법을 정식화한다. 互修法이야말로 禪과 丹이 表裏가 되게 하고, 性과 命이 하나의 근원이 되게 하며 丹門과 佛門이 體用이 되게 한다는 것이다.⁵⁰

이 과정을 權克中은 다음의 그림으로 표현하고 있는데, 그는 五行을 일반적인 五行으로 보지 않고, 魂.神.意.精.魄으로 파악한다. 그리고 이 五行은 三要로 귀착되는데, 三要를 心.意.身으로 규정한다. 이 三要는 다시 戊己인 一氣로 귀결된다. 이 三要 공부를 해야만 精水와 神火, 魂木, 白金을 意土에 모을 수 있다.

五行	河圖之數	內丹五行	三要
木	3	魂	木火魂神屬之心(佛性)
火	2	神	
土	5	意	三二一四屬之意(可否思量)
水	1	精	水金精魄屬之身(仙命)
金	4	魄	

표에서처럼 佛性에는 魂과 神, 그리고 心이 속하고, 仙命에는 精과 魄, 그리고 身이 속하는데, 이를 통괄하는 것이 意이다. 意가 心과 身을 통섭하는 것이고, 仙과 佛을 통섭하는 것이며, 戊己인 一氣이기도 하다.

이처럼 權克中은 丹法三關을 丹禪互修論으로 정리하고 있다. 煉精.煉氣.煉神을 이렇게 구분하지만, 還虛合道는 어떻게 설명할 수 있을까. 權克中은 이를 太極으로 설명하는데, 이 太極은 儒佛仙이 宗指로 삼지만 생각할 수도, 그림으로 그릴 수도 없는 것이다. 무심히 깨닫고 象없이 만나는 어떤 경지이다.⁵¹

50) 權克中, 같은책, 같은곳, 或禪或丹, 不無病痛. 禪病, 無字有餘, 而有字不足. 丹病, 有字有餘, 而無字不足. 故有此互修法也. 丹後修禪, 卽此三關次第, 是也. 禪後修丹, 禪家所謂先頓悟後漸修, 是也. 又有三句旨訣, 無句.有句.中間句也. 無句禪也, 有句丹也, 中間句互修也. 上古禪丹不受和合, 各守一宗, 逮夫末法, 人根愈下, 法門益巧, 卽此互修法, 隨機立法, 應病與藥也. 自有互修法, 禪丹表裡, 性命同源. 丹門諸仙, 與禪宗諸佛, 同一體用, 返於性空, 則從無入滅, 神鬼莫測. 行其氣有, 則隨緣現象, 應化無窮. 未知孰爲仙, 孰爲佛, 理氣空有兼全故也.

51) 權克中, 『周易參同契註解』, 「疎論」, 太極之圖:有箇沒頭尾, 三家共此宗, 思之大是錯, 畫乃強形容, 往往無心得, 時時罔象逢, 雖然未離物, 翠竹與寒松.

5. 徐命膺의 先天學과 修鍊이론

5-1. 徐命膺의 先天學과 修鍊

徐命膺은 先天學을 궁구하고 그것을 체계화한 학자이다. 그에게 先天學이란 학문적으로는 道敎와 儒敎를 결합하는 논리이자, 개인적 修養論으로는 後天의 상태에서 先天을 지향하는 논리이기도 하다. 그가 학문적으로 道敎와 儒敎를 결합하는 논리는 학문이 분화하기 이전의 시대인 先天의 시대를 추구하는 것이다. 이를 先天學의 시대라고 규정한다. 개인적 修養論에서는 先天四圖(河圖, 先天方圓圖, 伏羲八卦方位圖, 伏羲六十四卦次序圖)의 진리가 바로 內丹修鍊의 진리라고 규정하면서,⁵² 우리 몸의 純乾體의 회복을 지향한다.⁵³

徐命膺은 先天學을 중심으로 도교와 유교를 결합하고, 後天에서 先天을 지향하는 이론을 세운다. 先天을 지향하는 그의 학문적 특징은 陳搏에서 邵雍, 陳搏에서 周敦頤로 이어지는 圖書學과 象數學의 흐름을 따른다.⁵⁴ 다만 그가 先天學이라는 학문적 체계 속에 도교의 이론들을 수용하고 있는 점은 그 자신만의 역사적 관점에 기인한다. 그는 孔子가 伏羲의 先天易과 文王의 後天易을 집대성했는데, 後天易은 세상에 전해졌고, 先天易은 方外家로 전해져 真人 魏伯陽에 이르러 修鍊의 논리로 체계화되었다가,⁵⁵ 魏伯陽은 徐景休와 淳于叔通에게 전수하고, 다시 鍾離權과 呂洞賓에게 이어지고, 결국 陳搏에 이어져, 陳搏으로부터 邵雍과 周敦頤로 이어진다고 본다. 따라서 그가 파악한 先天易의 歷史는 孔子에서 魏伯陽으로, 魏伯陽에서 鍾離權과 呂洞賓으로, 이들에게서 陳搏으로, 陳搏에서 邵雍과 周敦頤로 이어진다. 이것이 체계화된 것이 邵雍의 象數學이자 周敦頤의 「太極圖」이고, 『周易參同契』의 易學에 의거해 朱熹가 『易學啓蒙』을 완성한다고 본다.⁵⁶

이렇게 보면, 徐命膺의 『參同考』는 先天易의 歷史에 대한 탐구로 읽힌다. 사실 『參同考 上篇』의 설명들은 先天四圖 중의 '伏羲八卦方位圖'에 나타난 先天四正卦를 설명하고 있다. 그가 先天易을 중심으로 『參同考 上篇』을 설명하고 있는 이유는 先天易과 金丹의 비결이 섞여 있고,⁵⁷ 先天四圖를 —

52) 徐命膺, 『參同考』卷1, 參同之眞詮, 乃是四圖之眞詮.

53) 徐命膺, 같은책 卷3, 蓋修鍊之終, 只欲還其乾體而已也.

54) 李奉鎬, 「徐命膺의 先天易과 道敎思想」, 『道敎文化研究』24輯

55) 徐命膺, 『參同考』권1, 當周之末, 吾夫子傳伏羲先天之易. 文王後天之易, 集其大成. 及夫子沒, 後天之易, 自商瞿子木傳至田何, 遂盛于世, 其先天四圖, 傳于方外家, 以至真人, 真人, 隱者也. 以四圖立象於一身, 又以一身立象於四圖, 養深積久, 始乃發之於言.

56) 徐命膺, 같은책 권1, 朱熹嘗言: “河洛先天諸圖, 自夫子之門, 傳于隱士, 以及希夷, 始出於世.” 蓋希夷所傳受之隱士, 卽魏子是已. 傳圖之時, 並與此書而傳之, 以爲諸圖所從入之門. 故朱熹與蔡季通, 眷眷此書, 講論不輟. 又因此書, 撰成修鍊啓蒙四篇, 以續千萬世不絕如綫之先天學一脉.

57) 徐命膺, 같은책 권1, 易並言先天後天. 故不曰周易而曰易. 一本作周易, 乃後人加周, 非本文也. 參者, 參天地之道也;

身に象으로 세우고, 一身으로 先天四圖에 象을 세운 것이 內丹의 논리라고 파악한 때문이다.⁵⁸

徐命膺의 이러한 관점은 『參同契』가 外丹書로 藥物을 제련하는 것이 아니라, 先天易의 관점에서 天地의 構造와 運行을 人體에다 적용한 것으로 파악한 것이다. 이는 內丹修鍊이 천지의 구조(乾坤坎離=天地日月)와 그 運行(日月의 運行=60卦의 火候)을 따른다는 관점과 일치한다.

徐命膺은 특이하게도 『參同考』 권3 「因重考」 3장 1절의 “道之形象, 眞一難圖.”라는 경문에 대한 주석에서 「無極圖」를 그려내고 있다. 그는 ‘無極’, ‘太一’, ‘匡廓圖’, ‘三五圖’ 등의 용어들을 직접 노출하면서, 이 내용이 孔子의 「繫辭」의 文法을 본뜬 것이자, 周敦頤의 『易通』과 같은 文法이라고 말한다. 이제 그 내용을 옮겨와 논의해 보자.

①‘진’은 無極으로 말한 것이고 ‘일’은 太一로 말한 것이다. 無極과 太一이 신묘하게 합하는 처음이 바로 도이다. 이때의 그 형상은 진실하여 거짓이 없고 전일하여 안정되는데, 그림으로 그릴 수 없다. (……) ②이 글이 위로는 공자가 저술한 『역』 「계사」의 문법을 본뜨고 아래로는 周敦頤가 저술한 『역통』의 문법과 동일하다. ③희이가 진인에게 전수받은 「광곽도」와 「삼오도」 두 그림을 살펴보면 그 학문이 진인으로부터 나온 것임을 전혀 의심할 것이 없다. 그런데 세상에 전하는 이야기에 周敦頤의 학문은 희에게서 얻었다고 하였는가 하면 朱熹가 周敦頤 文集의 뒤에 쓴 글에도 ‘전수받은 바가 정말로 단서가 있다’고 말하였으니, 혹시 『역통』의 문법이 여기에서 얻은 것이 아닌지 모르겠다. ④두 그림의 원류는 『역서장정』의 「전도편」에 상세히 나타나 있다.⁵⁹

이 인용문을 내용별로 정리해 보면, 3가지 정도이다. 우선 ②와 ③은 徐命膺 자신의 논리로 先天學 전수 과정을 확인하고 있는 내용이다. 徐命膺은 先天學이 복희로부터 공자로 이어지고, 진인에게 이어져서 陳搏으로 이어진다고 본다. 다른 하나는 「水火匡廓圖」와 「三五至精圖」의 전수 과정인데, 이들 圖書는 진인이 陳搏(希夷)에게 전한 것이고, 陳搏으로부터 周敦頤에게 전수되었다는 것이다. 여기서 ‘진인’은 魏伯陽이고, 魏伯陽은 鍾離權과 呂洞賓에게 이를 전수한다는 의미이다.⁶⁰ 왜냐하면 『參同考』 안에서 진인이라는 표현을 사용하여 설명한 내용은 모두 魏伯陽을 지칭하고 있기 때문이다. 徐命膺의 이러한 주장은 黃宗炎의 주장과 대체적으로 동일하다. 黃宗炎은 魏伯陽에게서 鍾離權

同者, 同身國之理也; 契, 合也, 合金丹之訣也.

58) 徐命膺, 같은책 권1, 以四圖立象於一身, 又以一身立象於四圖.

59) 『參同攷』 권3 「因重攷」 3장 1절: 眞以無極言, 一以太一言. 無極太一妙合之初, 卽道也. 當此之時, 其形象, 眞實無僞, 專一安靜, 不可以畫圖也. (……) 上摹夫子易繫之文法, 下同周子易通之文法. 觀希夷傳受眞人匡郭三五兩圖, 則其學之出自眞人, 斷無加疑, 而世傳周子之學, 得之希夷. 朱熹書周子文集後, 亦言其傳固有端緒, 或無乃易通文法有得於此歟? 兩圖源流, 詳見易序章程之傳圖篇.

60) 위와 같은 책 권1 「初擬攷」 제1: 眞人既成參同, 密示青州徐景休, 景休隱名而註之, 至漢孝桓帝時, 眞人復授同郡淳于叔通. 夫以百餘年間所傳授, 只是二人, 則二人必非常人. 然其註解, 無甚發明, 得非偶見此書, 自托於傳授也歟? 其後鍾離權雲房仕晉爲將軍, 軍敗入山, 見一眞人傳道呂巖洞賓, 至唐中葉年六十四, 又傳道於雲房. 語在信書中, 可按而覆, 是時, 眞人之迹, 尙隱見於世. 則二人者, 豈容舍仙家大宗師而爲道哉!

으로, 鍾離權에서 呂洞賓을 거쳐 陳搏에게 전수되었다는 논리를 펼쳤다.⁶¹

②와 ③에서 또 확인할 내용은 「無極圖」가 「繫辭」의 논리를 본뜨고 있으며, 「太極圖」와 동일하다고 본 것이다. 여기서 『易通』이라는 표현을 쓰고 있는데, 이것은 周敦頤의 「易說」과 「通書」를 통칭한 것이다. 周敦頤의 대표적인 저작은 「太極圖」, 「易說」, 「通書」인데, 徐命膺이 『易通』이라는 표현을 쓰고 있는 것으로 보아, 이는 「易說」, 「通書」를 통칭한 것으로 볼 수 있다. 그렇다면 徐命膺은 「無極圖」와 「太極圖」를 동일한 그림으로 파악하고 있는 것이다. 그리고 이를 입증하기 위해 ‘세상에 전해 오는 말들’인 周敦頤의 사상은 陳搏에 연유한다는 것과 朱熹 역시 周敦頤의 사상적 연원을 陳搏에 두고 있다는 것을 덧붙인다. 특히 인용문에서 “朱熹가 周敦頤 文集의 뒤에 쓴 글에도 ‘전수받은 바가 정말로 단서가 있다’”라는 말은 朱熹가 「太極圖說通書書後」에서 한 말을 끌어 온 것이다.⁶²

그리고 ④에 대해서는 필자가 과문하여 전거를 찾을 수 없다. 다만 金侖壽의 논문에 의하면 『參同考』의 권6 「居安考」에 여러 도식들이 나열되어 있다⁶³고 하는데, 이를 확인할 수 없다. 왜냐하면 『參同考』의 완질본은 간송미술관에 소장되어 있지만, 개인의 재산이어서 일반에 공개하지 않고 있기 때문이다.⁶⁴ 徐命膺의 『參同考』는 전6책으로 구성되어 있고, 1책에서 3책까지는 주석에 해당하고 4책에서 6책까지는 『周易參同契』에 관련된 여러 학설들을 수집하고 정리한 것이다. 우리가 확인할 수 있는 내용은 1책에서 4책까지 한정된다.

이제 ①의 내용을 해명하고 ③의 내용과 結付해보자. ①에서 道の 형상을 두 가지 용어로 설명한다. 그 하나는 ‘眞’이라는 용어이고, 다른 하나는 ‘一’이라는 용어이다. 그리고 ‘진’이라는 용어는 ‘無極無極’으로, ‘일’이라는 용어는 ‘太一’⁶⁵이라는 용어로 환치한다. 일단 ‘無極’이라는 용어를 「無極圖」와 연관해서 보면, 修鍊의 최고 단계인 “煉神還虛, 복귀無極煉神還虛, 復歸無極”(圖象으로는 ‘○’에

61) 黃宗炎, 『太極圖說辨』: 此圖本名無極圖, 陳圖南刻于華山石壁, 列此名位, 躬自河上公, 魏伯陽得之, 以著參同契, 鍾離權得之, 以授呂洞賓. 洞賓後與圖南, 同隱華山, 因以授陳. 陳又受先天圖于癡衣道者, 皆以授種放, 放以授穆修與僧壽涯. 修以先天圖授李挺之, 挺之以授邵天叟, 天叟以授子堯夫. 修以無極圖授周茂叔. 茂叔又得先天地之偁于壽涯, 乃方士修鍊之術.

62) 『太極圖說通書書後』: 按張忠定公, 嘗從希夷學, 而其論公私之有陰陽, 頗與圖說意合, 竊疑是說之傳, 固有端緒, 至於先生, 而後得之於心, 而天地萬物之理, 鉅細幽明, 高下精粗, 無所不貫, 於是始爲此圖, 以發其秘耳.

63) 金侖壽, 앞의 논문, P437 참조.

64) 물론 이 책은 개인의 소유재산이 맞다. 그러나 학술적인 측면에서 우리 민족 전체의 재산이기도 하다. 학문적 연구자들을 위해 필름화하여 공개하고 원본은 개인이 소장하는 것이 학문의 발전을 위해 바람직하다고 판단된다.

65) ‘太一’이라는 말은 우변이 ‘太極’을 두고서 한 말이다. 여기서 太極과 太一의 관계를 조금 설명해보자. 太極이라는 용어는 『莊子』에서 시작된 말인데, 「繫辭」에서도 “역에 太極이 있다(易有太極)”라는 언급이 있다. 「繫辭」에서 太極이란 卦 그림과 蓍草占을 셈하는 최초 근원의 의미이다. 그런데 漢代에 이르러 太極이라는 개념이 우주론적 의미를 띠게 되면서, ‘太易’, ‘太初’, 太始, 太素 등의 의미로 확대된다. 이들 개념들은 모두 氣와 관련된 것으로 太易은 氣가 생성되기 이전의 상태, 太初는 氣가 시작되는 상태, 太始는 氣의 형태가 이루어져 모양이 생긴 상태, 太素는 質이 생겨난 상태를 의미한다. 여기서 氣와 形과 質이 뒤섞여 혼돈된 상태를 渾淪이라고 하는데, 이것이 太極의 의미이다. 우변은 이러한 太極을 太一이라고 한 것이다. 우변의 太一이라는 개념은 우주 발생의 최고 근원의 의미로 사용한 것이다. 따라서 徐命膺이 ‘眞’을 無極으로 해석하고 ‘一’을 太一로 해석한 것은 無極과 太極으로 ‘眞一’을 해석한 것으로 파악된다.

해당한다)의 의미로 이해할 수 있겠다. 그런데 ‘太一’이라는 개념은 「無極圖」와 관련지어 보면 이해하기 곤란해진다. 도교에서 ‘太一’은 ‘太乙’을 의미하기도 하고, 천지가 아직 나뉘어지기 이전의 混沌한 氣이기도 하며, 별이름을 의미하기도 한다. 徐命膺의 『參同考』에서 ‘太乙’을 ‘일’로 풀이하거나, 별이름으로 풀이하거나⁶⁶ 혼돈한 기로 풀이하거나 도교적 신으로 풀이한 경우⁶⁷가 모두 존재한다. 그러나 「無極圖」와 연관해서 생각해보면, ‘太一’에 해당하는 그림이 없다. 그러나 필자는 ‘太一’ 역시 “煉神還虛，復歸無極”(○)에 해당한다고 판단한다. 왜냐하면, 「水火匡廓圖」를 眞陰과 眞陽의 결합체로 보고, 이 과정을 “取坎填離”로 이해하면서, 坎卦의 中爻☵를 離卦의 中爻☲에 넣어 결합한 상태라면, ‘太一’은 그 보다 한 단계 더 나아간 것이 될 것이다. 그러한 단계는 음양이 나뉘지 않은, 천지가 나뉘지 않은 혼돈한 상태의 기로 이해할 수 있고, 이는 ‘太一’의 의미와 동일해진다. 따라서 太一이란 太極을 의미하는 것으로 볼 수 있다. 그래서 徐命膺은 ‘眞’과 ‘一’이 결합된 상태가 ‘道’라고 본 것이다. 이렇게 보면, 「無極圖」의 도상 중에 맨 위의 그림은 설명이 된 것이다.

여기에서 ③의 내용인 「水火匡廓圖」와 「三五至精圖」를 연결하면 「無極圖」의 대체적인 그림이 완성된다. 「水火匡廓圖」는 『參同契』 1장의 “坎離匡廓，運轂正軸。”에 근거하여 그린 그림인데, 坎卦와 離卦는 水와 火가 된다. 坎卦☵의 卦象이 水이고, 離卦☲의 卦象은 火이다. 그래서 坎卦와 離卦를 五行의 水火로 이해하고, 卦象을 圓의 형태로 그려 내면 「水火匡廓圖」가 된다. 그리고 「三五至精圖」는 “三五與一，天地至精”이라는 원문을 그림으로 그린 것이다. 이 그림은 彭曉가 그린 것이라고 하는데, 陳搏이 이를 조금 수정하여 ‘五氣朝元圖’로 만들었다고 한다. 徐命膺은 이 두 도상 중에서 「水火匡廓圖」는 ‘坎離交媾’의 논리로⁶⁸, 「三五至精圖」는 河圖 中宮의 5개의 點으로 설명한다.

“이는 마치 중앙의 5점을 종수로 보나 횡수로 보나 3을 이루지 않음이 없지만 모두 사방의 한 가운데에 위치한 것처럼 보인다. 1은 또 3의 정영이기 때문에 3의 한 가운데 위치한다. 이는 마치 5 가운데 1점이 종수 3과 횡수 3의 가운데에 해당하여 종수 3과 횡수 3이 중앙의 수를 취하지 않음이 없는 것과 같다. 대개 수가 있는 곳에 상이 반드시 붙어 있고 상이 있는 곳에 精氣神이 반드시 갖추어져 있다.…… 나머지는 『역서장정』<전도편> 「三五至精圖說」에 자세히 나타나 있다.”⁶⁹

66) 『參同契』 권2, 「互體攷」4장 3절: 乙, 與一通. 漢書云: “中宮天極星, 其一明者, 太一常居.” 淮南子云: “紫宮者, 太一之居.” 此借言肺之神也. 蓋血氣循軌. 魂魄合體, 莫不聽命於肺金太一之神, 則太一之神, 乃召精室之神, 上交丹田之神. 照潤黃庭, 凝成大丹, 卽所謂移居中洲也.

67) 위와 같은 책 권3, 「因重攷」, 6장 2절: 雖黃帝臨爐, 太乙降坐, 八公擣煉, 淮南執火, 立宇崇壇, 玉爲階陛, 麟脯鳳腊, 把籙長跪, 禱祝神祇, 請哀諸鬼, 沐浴齋戒, 妄有所冀, 亦猶和膠補釜, 以芮芮塗瘡, 去冷加水, 除熱用湯, 飛龜舞蛇, 愈見乖張.

68) 위와 같은 책 권2, 「互體攷」2장. 章下註: 蓋推離之氣, 降之于坎, 引坎之精, 升之于離, 使下者上上者下. 此交泰之義.

69) 위와 같은 책 권3, 「因重攷」, 4장 2절: 如中央五點, 縱數橫數, 莫不成三, 而皆位於四方之中是也. 一又爲三數之精英, 故居于三數之中, 如五中一點, 當縱三橫三之中, 而縱三橫三, 莫不取中是也. 蓋數之所在, 象必寓焉, 象之所在, 精氣神必具焉, 而凡數愈中愈精粹. 故曰至精. 至精, 言精而又精, 乃精之至也. 餘詳見傳圖篇三五至精圖說.

이처럼 徐命膺은 「無極圖」와 「太極圖」를 동일한 그림으로 인정하면서, 『參同考』 속에서 이들 그림을 도출해 내고 있다. 그가 설명하고 있는 방식들은 청대 학자들이 선언적으로 말하고 있는 것과 달리, 『參同契』라는 책 속에서 내용적으로 도출하고 있어서 더욱 구체적이며 논증적이라고 할 수 있다.

이제 남은 점은 이 그림들에 대한 그의 이해이다. 그는 이 그림들을 修鍊의 내용으로 파악하고 있다. 修鍊의 측면에서 周敦頤의 『太極圖說』이 “自上而下”의 [易者]順數의 방법으로 “無極→太極→陰陽→五行→萬物”의 우주론적 생성도식을 의미하는 것이지만, 陳搏의 『無極圖』는 “自下而上, 以明逆則成丹之法”의 [易者]逆數의 방법으로 修養論적 도식을 인정하는 것이다.⁷⁰

5-2. 卦象과 修鍊이론

徐命膺은 內丹이론에 대한 본격적인 논의를 『參同考 中篇』과 『參同考 下篇』에서 행한다. 『參同考 上篇』은 先天易의 구조와 인체의 구조를 동일하게 그려낸 것이라면, 중편에서는 인체의 臟器들과 精과 氣의 관계를 중심으로 논의하고 있고,⁷¹ 『參同考 下篇』은 修鍊의 끝마침이 乾體의 회복임을 밝히고 있다.

그런데 그가 밝히고 있는 修鍊의 체계는 卦象의 변화와 의학의 관점에 기초하고 있다. 卦象의 변화로 修鍊의 과정을 밝히는 일은 『參同契』를 해석하는 흔한 논리이지만, 그가 보이는 卦象의 변화와 修鍊의 과정은 일반적 설명들과는 확연한 차이를 보인다. 일반적인 卦象과 修鍊의 과정에 대한 설명은 앞서 언급한 乾坤과 坎離, 火候를 괘들에 배당하여 설명하면서, 坎卦와 離卦의 中爻가 서로 자리를 바꾸어 乾卦를 회복하는 것이다. 이 과정에서 坎卦와 離卦의 中爻가 자리를 바꾸는 것을 坎離交構라고 한다. 徐命膺은 이와 달리 先天의 乾卦와 坤卦가 破體되어 後天의 6卦가 되었다가 이것을 鍛鍊하여 다시 純體인 乾坤卦를 이루는 과정으로 체계화한다.⁷² 이 과정에서 坎離交媾 역시 설명된다.⁷³ 이 과정은 ‘先天八卦次序’를 의미하는 발생론의 관점으로 보이기도 하지만, 先天에서 後天으로 전환되고 다시 後天에서 先天을 지향하는 과정이기도 하다. 이러한 논리는 陳搏의 이론에서 기인했는데, 陳搏은 後天의 상태에서 坎離가 交媾되고 나서 純乾體와 純坤體를 회복하면 聖인과 賢인이 된

70) 徐命膺 같은 책 권3. 眞以無極言, 一以太一言. 無極太一妙合之初, 卽道也. 當此之時, 其形象, 眞實無僞, 專一安靜, 不可以畫圖也. 今按此節, 一無之下, 眞一之上, 自陰陽魂魄之四而爲性情之二, 自性情之二而爲乾坤動靜之四, 自乾坤動靜之四而爲剛柔之二, 自剛柔之二而爲九七八二之四, 自九七八二之四而爲白赤之二. 合而復分, 分而復合. 前一半經之以乾坤, 後一半經之以坎離. 上摹夫子易繫之文法, 下同周子易通之文法. 觀希夷傳受真人匡郭三五兩圖, 則其學之出自真人, 斷無加疑, 而世傳周子之學, 得之希夷. 朱熹書 周子文集後, 亦言其傳固有端緒, 或無乃易通文法有得於此歟

71) 徐命膺, 같은책 권 2, 參同中篇, 專以心意, 妙運精氣於肺脾肝腎, 是互卦神明天下之志.

72) 徐命膺, 같은책 권1, 希夷所謂破體煉之, 純體乃成; 麻衣所謂乾坤錯雜, 乃生六子, 六子卽是乾坤破體是也.

73) 徐命膺 같은책 권2, 以坎中之一陽, 奉離中之一陰, 使離爲乾體.

다고 설명하고 있다.⁷⁴ 徐命膺은 陳搏의 이러한 논리를 전제하면서 卦象과 內丹修鍊의 관계를 설명하고 있는 것이다.

그리고 徐命膺의 修鍊이론의 특징은 의학적 관점에서 『參同契』를 해석한다는 점이다. 그의 『參同考』에 수많은 의학서들이 인용되고 있지만, 卦象과 臟器, 精氣神의 배당하면서 의학적 접근을 한다는 점이다. 가장 큰 특징은 인체의 장기들의 구조를 천체구조와 동일하다고 본 점이다. 건괘를 폐에 배당하고, 이를 솔뚜껑으로 삼는 것이다. 이는 인체의 장기 중에서 肺腸이 다른 장기들의 위에 위치하고 그 모양이 솔뚜껑처럼 생겼다는 것인데, 이는 하늘이 위에 위치하면서 둘러싸고 있는 모습과 동일시된다. 또한 하늘을 기의 운행체로 규정하고 있어서, 폐장 역시 기를 주관하면서 장기들에 운행시키는 주체로 파악한다. 그리고 脾土를 鼎器로 心火와 腎水가 藥物과 火爐로 파악한다.⁷⁵ 기존의 『參同契』에서 鼎爐와 藥物을 卦象으로 배당하는 것과 전혀 다르다. 이러한 인체와 천체 구조의 동일시는 의학서에 보이는 ‘內景圖’의 구조와 동일한다. 즉 폐장이 가장 위에 위치하고 心臟이 위치하며 胃腸과 脾臟이 위치하고 腎臟이 위치하는 구조이다. 여기에서 『參同契』의 용어들로 재구성하면, 건과 곤은 솔뚜껑과 솔이 되고, 坎은 鼎爐가 되고 離는 藥物이 되어, 하늘이 솔뚜껑으로 위에 위치하고 땅은 솔로 아래에 위치하며, 감은 화로가 되고 리는 약물이 되는 구조이다. 따라서 건은 모두 精氣神 중에서 기와 모두 관련되고, 곤은 뜻이 사유를 주관하는 곳이어서 뜻에 옳고 그름과 사유가 열리는 기미가 있게 되고, 이는 다시 정과 신만이 관여되는 곳이다. 그리고 坎卦와 離卦는 모두 精氣神의 修鍊과 관련이 된다.

	1장	2장	3장	4장	5장
	乾卦, 肺臟, 鼎蓋	坎卦, 腎臟, 鼎爐	離卦, 心臟, 藥物	坤卦, 脾臟, 鼎器*	
1절	乾之初爻-氣之兆始	坎之初爻-精之修煉	離之初爻-氣之修煉	坤之初爻-意之幾	坤之中爻-精之凝
2절	乾之中爻-氣之本原	坎之中爻-神之修煉	離之中爻-精之修煉	坤之初爻-意之非	坤之上爻-神之生
3절	乾之上爻-氣之升降	坎之上爻-氣之修煉	離之上爻-神之修煉	坤之中爻-意之是	坤之上爻-丹之就

그가 이렇게 『參同契』의 핵심 개념들을 장기로, 精氣神으로 배당하는 논리는 인간의 신체가 小宇宙이기 때문에, 천체의 구조와 운행은 같은 류인 장기를 미루어 동일한 상으로 분류하는 ‘推類配象’의 원칙에 해당하기 때문이다. 先天易이 세계를 형상화하는 방식 역시 동일하기 때문에, 인간의 신체와 精氣神의 구조도 동일한 논리라는 것이다.⁷⁶

74) 『正易心法』, 因知能盡乾之道, 是爲聖人, 能盡坤之道, 是爲賢人.

75) 徐命膺, 『參同考』권2, 中篇專言肺金之爲鼎蓋, 脾土之爲鼎器, 心火腎水之爲藥爐, 四者, 人身之四正也.

76) 徐命膺, 『參同考』권2, 推類配象, 則初上兩爻卽形殼, 所以含具心意也; 中間四爻卽心意, 所以酬酢事爲也.

徐命膺은 상수학의 입장에서 『叁同契』를 해석하면서, 천체구조와 인체의 장기를 일치시키고, 괘와 효를 통해 정기신의 수련을 설명한다. 또한 의학적 지식을 동원해 수련론을 정교화하기도 한다.

6. 맺음말

『叁同契』는 朝廷의 경연에서도 토론된 책이자, 朝鮮의 지식인들에게는 교양서로 읽힌 책이다. 朝鮮丹學派들에 의해서는 최고의 修鍊書로 인식되면서 다양한 이해를 보여준다. 朝鮮에서 流通된 註釋書는 총 6종이며, 이들 서적은 대부분 內丹서로 이해된 책들이다.

朝鮮에서 『叁同契』에 대한 온전한 註釋書가 2종 남아 있다. 이중 權克中은 儒佛仙의 會通이라는 관점에서 禪丹互修論, 丹法三關論으로 정리하고 최종 단계의 수련은 太極으로 보았다. 徐命膺은 先天易과 修鍊, 卦象과 修鍊이라는 관점에서 접근하였다.

이 두 학자들이 『叁同契』 이해는 중국의 그것들과 상당한 차이를 보인다. 필자의 판단으로는 朝鮮의 학자들은 『叁同契』를 內丹書로 파악하면서, 內丹의 흐름을 완전히 숙지한 것으로 이해된다. 그러면서도 자신만의 관점들을 보여주는데, 이는 중국의 그것들 속에서는 찾을 수 없는 것이었다.

權克中은 太極과 禪, 丹의 논리를 결합하려 했기 때문에 독특한 이론 체계를 형성한다. 그의 사유에서 ‘丹法三關’과 ‘禪丹互修論’, ‘無極圖’(물론 그에게는 ‘太極圖’가 되겠지만)에 관한 내용을 찾을 수 있다는 점에서 그의 『周易叁同契註解』는 『叁同契』을 완전한 內丹이론서로 전환했다고 판단한다.

徐命膺은 『叁同契』의 이론을 先天易의 관점에서 해석하면서 卦象의 변화와 인체의 精氣神의 변화를 동일하게 다룬다. 그는 기존의 정기와 약물을 파악하는 일반적 논리와 전혀 다른 이해를 보이는데, 이 역시 그의 先天易에 대한 인식 때문으로 보인다. 그리고 그가 보인 구체적인 修鍊의 내용들은 의학적 접근을 하고 있다.

참고문헌

- 權克中, 『周易參同契註解』
——, 『靑霞先生文集』(서울:경인문화사, 1987)
徐命膺, 『參同攷』(『保晚齋叢書』에 수록, 奎章閣本, 圖書番號 古0270-11:이에 대한 翻譯書로는 李奉鎬 譯註, 『參同考』, 서울:藝文書院, 1999)
『梅月堂集』
『藥泉集』
『周易參同契分章通眞義』
『周易參同契考異』
『周易參同契發揮』
『周易參同契解』
『周易參同契釋疑』
『周易參同契分章註』
『參同契集解』
『參同契吐註』
『參同考』
『增補海東異蹟』
鄭謙, 『龍虎秘訣』
『道書全集』
魏伯珪, 『存齋集』
金壽民, 『明隱集』(서울:普京文化社, 1987)
『鍾呂傳道集注釋』(北京:中國社會科學出版社, 2004)
『正易心法』(『易占集成』수록, 江蘇廣陵故籍刻印社, 1997)
孟乃昌 等 輯編, 『周易參同契34家注釋集萃』(北京:華夏出版社, 1993)
毛奇齡, 『河洛原舛編』(『西夏文集』, 大北:臺灣商務印書館, 1968)
金洛必, 『朝鮮時代의 內丹思想』(大原出版社, 2005)
孟乃昌, 『周易參同契考辯』(上海古籍出版社, 1993)
李能和 輯述, 李鍾殷 譯註, 『朝鮮道教史』(普成文化社, 1983)
李遠國 著, 金洛必 等 共譯, 『內丹-心身修鍊의 歷史』 1권(成均館大學校出版部, 2006),
李鍾殷 譯註, 『海東傳道錄 靑鶴集』(普成文化社, 1986)
朱熹 撰, 『朱熹全書』第13冊, 上海古籍出版社, 安徽教育出版社, 2002
韓國道教思想研究會 編, 『韓國 道教思想의 理解』(韓國道教思想研究叢書IV, 亞世亞文化社, 1990)
韓國道教思想研究會 編, 『韓國道教와 道家思想』(韓國道教思想研究叢書V, 亞世亞文化社, 1991)
韓國道教思想研究會 編, 『韓國 道教의 現代의 照明』(韓國道教思想研究叢書VI, 亞世亞文化社, 1992)
韓國道教思想研究會 編, 『道教의 韓國的 變容』(韓國道教思想研究叢書X, 亞世亞文化社, 1996)
韓國道教文化學會 編, 『道教文化研究 第15集』(동과서, 2000)
韓國道教文化學會 編, 『道教文化研究 第20集』(동과서, 2004)
韓國道教文化學會 編, 『道教文化研究 第24集』(동과서, 2006)
金洛必 등, 『韓國 神仙思想의 展開에 관한 연구』, 『道教文化研究 第15集』(동과서, 2000)
李奉鎬, 『徐命膺의 先天學 體系와 西學 解釋에 관한 研究』, 成均館大學校 博士學位論文, 2004.
李奉鎬, 『徐命膺의 先天易과 道教思想』, 『道教文化研究』24집(동과서, 2009)
『朝鮮王朝實錄』(<http://sillok.history.go.kr>)
『韓國古典翻譯院』(<http://www.itkc.or.kr>)

朝鮮における『周易参同契』理解と解釈の特徴

李奉鎬
徳成女大

1. はじめに
2. 朝鮮における『参同契』理解と流通本
3. 朝鮮丹学派の『参同契』理解
4. 権克中の修鍊理論と丹法三関論
 - 4-1. 先天一気と修鍊理論
 - 4-2. 丹禅互修の丹法三関論
5. 徐命膺の先天学と修鍊理論
 - 5-1. 先天学の追究
 - 5-2. 卦象と修鍊理論
6. 結び

【国文要約】

『周易参同契』は‘万古丹経王’とも呼ばれる。この別称に相応しく朝鮮における『参同契』に対する理解は多様に展開する。朝廷の経筵場で議論されるかと思えば、知識人の教養としても議論され、丹学派によって最高の経伝と認識されたりもする。

本論前半部では朝鮮における『参同契』に対する議論がどのように発生して、どのような註釈書が敷衍したかを扱う。その結果、朝鮮における『参同契』に対する理解は修鍊理論と易学理論を中心に議論され、朱熹の『周易参同契考異』だけでなく『道書全集』に記載される彭暁(?~954)の『周易参同契分章通真義』と陳顕微の『周易参同契解』、そして陳致虚(1290~?)の『周易参同契分章註』など6種の『参同契』註釈本が流通していたということがわかる。

また、現存している朝鮮の『参同契』の中で、権克中の『周易参同契註解』と徐命膺の『参同考』を分析してその特徴を解明した。権克中の『周易参同契註解』は、儒仏仙の会通という観点で『参同契』を解釈していることが特徴で、徐命膺の『参同考』は象数学的観点で先天を指向する修鍊理論をたてたのが特徴である。

【キーワード】 『参同契』、朝鮮丹学派、権克中、徐命膺、先天一気、先天、象数学

1. はじめに

現在まで朝鮮時代『周易参同契』(以下『参同契』と省略)に対する完全な註釈書は権克中(1585~1659)¹の『周易参同契註解』²と徐命膺(1716~1787)³の『参同攷』⁴がある。この他に南九万(1629~1711)⁵の未完成註釈本⁶もある。

朝鮮時代『参同契』註釈本の数はこのように少ない。しかし、この時代の『参同契』は朝廷の経筵場でも討論されたし、多くの知識人は自身の文集でその内容を言及するだけでなく自身の評価も収録している。また朝鮮丹学派⁷が最も信頼をおき修養に用いた本でもある。

朝鮮における『参同契』に対する完全な註釈書が2種類だけだからといって、『参同契』に対する理解が不足しているとか『参同契』に対する学問的関心が不足だとは評価できない。後述するように、朝鮮知識人の『参同契』理解は相当な水準に達しており、彼らは7種類もの『参同契』註釈書を読み込んだ。

本論の目的は権克中の『周易参同契註解』と、徐命膺の『参同考』を分析することによって朝鮮時代『参同契』理解の特徴を解明することにある。権克中の場合、儒仏仙三教会通の見解から『参同契』を解釈している点に特徴があり、徐命膺の場合は象数学的観点で『参同契』を解釈しているのが特徴である。権克中の修鍊理論は太極と先天一気が結合した状態を指向することで確立される。その方法として‘丹法三関論’、‘禪丹互修論’を提示する。徐命膺の修鍊法は宇宙構造と人体の構造が一致することを象数学によって説明し、精気神の修鍊は卦と爻で説明している。これらの『参同契』解釈は孟乃昌などが編纂をおこなった『周易参同契34家註釈集萃』(北京:華夏出版社、1993)と比較する時、中国の解釈とずいぶん違いながらも独自の理論体系を形成していて学問的価値が非常に高い。

本文の目的は上述の通りであるが、国際学術会議の席でもあるので、朝鮮時代の知識人が『参同

1) 権克中は字が正之、号は青霞で、進士試にだけ合格しただけで位はなかった。生涯、学問探求と著述そして修鍊にだけ没頭して75才で亡くなった。『青霞子集』3冊がある。

2) 『周易参同契註解』とは『参同契』を注釈した『周易参同契註解』と『参同契疎論』、『参同契図説』で構成されている。『周易参同契註解』とは『参同契』に対する注釈であり、『参同契疎論』とは「原本」、「煉己」、「制度」、「採取」、「火候」、「互修」などの項目で修鍊の具体的な内容を書き残しており、『参同契図説』とは「金丹鼎炉図」、「金丹藥物図」、「金丹坎離交?図」、「金丹降流逆還図」、「金丹五行三要図」、「金丹八卦図」、「丹法三関図」、「八卦納甲図」、「周天火候之図」、「金丹明鏡之図」、「日月晦朔弦望之図」、「一年陰陽乘降節候進退之図」、「六十四卦方円之図」、「太極之図」などの図説とそれに対する説明を含んでいる。この他にも「金丹吟」という長文の詩を収録している。

3) 徐命膺の字は君受、号は保晩齋だ。1754年に科挙に合格して、官職を得た。代表的な著書は『保晩齋集』、『保晩齋叢書保晩齋叢書』、『保晩齋剩刊保晩齋剩簡』、『道德指帰』などがある。

4) 『参同考』合計6冊の本で巻1から巻3までは『参同契』に対する注釈で、巻4で巻6までは『参同契』と関連した多様な資料を集めて整理している。

5) 南九万の字は雲路、号は菓泉だ。科挙に合格した以後、高位官職を経て領議政となる。著書には『菓泉集』がある。

6) 南九万は晩年に直接『参同契』に取り組んで、註解を試みるが完成できずに死亡する。未完成の『参同契吐註』は、彭暁の『分章通真義』の経文区分によれば1章から6章までを検討して注釈した内容だ。これを1712年秋に崔錫鼎が『朱熹解周易参同契』を刊行し、末尾に吐註を添付して刊行したのだ。

7) ‘朝鮮丹学派’とは、李能和が『朝鮮道教史』で初めて使った用語で、朝鮮時代に内丹学を研究して修鍊した一部知識人の一派を称する。李能和著、李鍾殷訳、『朝鮮道教史』、ソウル:普成文化社、1986, p. 201.

契』をどのように理解したのか、どんな註釈書が流通したのか、朝鮮丹学派は『参同契』をどのように理解したのかも紹介する必要がある。このような紹介を通じて中国の多様な『参同契』註釈書とは異なる朝鮮における『参同契』註釈書がいかなるものかを解明し、また、同書の朝鮮における位置づけも確認できるはずである。また特徴的な点として彭暁(?~954)の『周易参同契分章通真義』と陳頭微の『周易参同契解』、そして陳致虚(1290~?)の『周易参同契分章註』の三つの注釈が日本にも伝授されたという点だ。

上述の検討により、まず指摘できるのは朝鮮において参照された『参同契』註釈書は全て内丹と解釈されたものなどであり、朝鮮の知識人も『参同契』を内丹書として理解していたということだ。次に、朝鮮の知識人は初期道教経伝である『黄庭経』、『龍虎経』、『心印経』、『参同契』などを全て読んだが、『参同契』を中心に修鍊に対する理解を確立したという点だ。また『参同契』注釈で外丹書から内丹書に切り替えられた道教史の流れを明確に認識しているだけでなく、内丹理論を精巧化し、多様な道教理論の内容も理解しているということが見いだせる。

したがって本稿では朝鮮において『参同契』がどのように読まれたのか、どのような註釈本が流通されたのか(1章、2章)、朝鮮丹学派は『参同契』をどのように理解しているのかを明らかにし(3章)と、権克中と徐命膺の『参同契』理解を解明する(4章、5章)部分によって構成する。

2. 朝鮮における『参同契』理解とその流通本

朝鮮は朱子学国家であった。朱熹が道教と仏教を異端として排斥したように、これらの思想は朝鮮においても異端として排斥された。だが『周易参同契』は朝廷の経筵場でもその内容について討論され、一般知識人の間でも広く読まれ、朝鮮丹学派と呼ばれる一連の修行をする知識人には最高の経伝と認識された。さらに日本の使臣が『参同契』を求めて、校書館で活字印刷をおこない日本に持ち帰り、朝鮮に残されたそれを朝鮮知識人たちは自らの臣下にわけるとした。⁸

朱子学の国である朝鮮において『参同契』がこのように寛待された理由は朱熹が『周易参同契考異』(以下『考異』と省略)を著述したためだ。朱熹が自ら『参同契』の経文を確定して注釈を施すことにより朝鮮人にとっては異端書である『参同契』に対する心理的距離感が解消された。

まず『朝鮮王朝実録』によると、王と臣下の学問討論の場である競演で『参同契』についての討論は、計7件が記録されている。単純に書名に言及した内容を除けば、その内容は概ね三種類に分類することができる。最初は、なぜ朱熹が『参同契』を注釈を付したかに関する議論(宣祖36年8月30日、1回目記事)⁹、二番目は『参同契』の修鍊内容に関する討論(宣祖28年10月17日、1回目記事/宣祖36年8

8) 南九萬, 『藥泉集』 第 27, 昔在孝考初, 日本人求参同契, 命校書館印以活字凡累百本. 因分賜朝臣.

9) 『朝鮮王朝實錄/宣祖 165 卷』, “○癸丑/卯時, 上御別殿, 講《周易》。” , “然則朱熹何以註《參同契》乎? 王陽明, 亦譏之矣。” 德馨曰: “心之澹然安靜, 常如止水, 必遇事物, 然後應之, 則火不動, 而心不勞而已。若要修養, 用心孤寂, 厭煩惡事。過爲淡泊, 則是禪僻之道也。心屬火, 而火性炎上。然則百疾易生, 調攝實難。唯清心寡慾, 眞養生之要法。” 好閔曰: “朱熹之發輝《參同契》者, 非有他意, 只爲好其文耳。” 可臣曰: “朱熹之註《參同契》, 非獨愛其文之古雅, 亦有感發之意, 存乎其中。蔡季通爲編管時, 亦有傷時之意, 屈原作《遠遊篇》, 言長生之道。非不知狂誕, 而亦必傷時而作也。”

月30日、1回目記事)¹⁰、三番目は象数学の観点から『周易』と『参同契』の関連性を扱ったこと(正祖、23年7月16日、最初の記事)¹¹が代表的である。特に正祖は易学に関連した様々を集めて一冊の本で作ろうとし、『参同契』もその中に含まれる。

この中で修養と関連して『参同契』を理解する内容として宣祖と臣下の議論がある。その具体例として『参同契』の修鍊を持続すれば煩惱がなくなり、本体が明るくなり、心を治める近道であると評されたり、陰気をなくして純陽の体を作る修鍊法であることを明らかにする内容もあり、『参同契』の先天は火を暗くして、後天は胃を明るくする方道だと明らかにした内容もある。具体的に宣祖36年(1603)8月30日の記事を調べると次のような内容がある。

上曰：“領相人身水火之說，好矣。古人論修養之道，有消盡陰氣，養成純陽之說。此何意耶？”德馨曰：“古之修養之論，多出於『参同契』。夫陰氣盡去，純陽爲主。此家道修養之術，非臣所敢知，設或知之，此言無補於實用矣。”上曰：“然則朱熹何以註『参同契』乎？王陽明，亦譏之矣。”…可臣曰：“朱熹之註『参同契』，非獨愛其文之古雅，亦有感發之意，存乎其中。蔡季通爲編管時，亦有傷時之意，屈原作『遠遊篇』，言長生之道。非不知狂誕，而亦必傷時而作也。”…好閔曰：“臣聞『参同契』，先天，言降火之道，後天，言清胃之方，此亦養生之法也。”¹²

これは宣祖が『周易』を読みながら、様々な臣下と共に問答した記録である。この記事を通じて以下の内容が伺われる。最初に、宣祖は修養を通じて身体で陰気を除去し純陽の体を作るという道教修養説をすでに知っているという点。二番目に、純陽体を作るという道教修養説は『参同契』に根源があったことをいっている。이덕형(イ・ドキョン)の返事を通じて、儒学者は『参同契』が道教内丹修鍊の根源であり、養生の方法のための書籍として認識していたということがわかる。三番目に、理学者である朱熹が『参同契』に注釈した理由に対する疑問だ。このような疑問は以後、朝鮮時代に知識人が『参同契』を受け入れる一つの指標となる。たとえば、徐命膺は朱熹も『参同契』に注釈をおこなったのだから自身の注釈も正当だという主張をした。¹³

上述のように、王と臣下の間で『参同契』が議論されるほどに『参同契』は広く読まれるようになったということがわかる。また『参同契』の経文についての議論は行われていないが、この本の

10) 『朝鮮王朝實錄/宣祖 68 권』，“○丙辰/上御別殿，引見備邊司堂上。”，魏伯陽《参同契》謂：‘眞人之息，至踵。’積之之久，煩惱澄靜，本體瑩然，治心之捷徑。

『朝鮮王朝實錄/宣祖 165 권』，“○癸丑/卯時，上御別殿，講《周易》。”，古之修養之論，多出於《参同契》。夫陰氣盡去，純陽爲主。此家道修養之術，非臣所敢知。

11) 『朝鮮王朝實錄/正祖 165 권』，“○壬申/論赴燕使臣。”《啓蒙》、《家禮》、《著卦》之《考誤》、《昌黎之考異》、以至魏氏之契，楚人之辭，《通書》、《西銘》、《太極傳解》等群書，衷以粹之，作爲全書。

12) 『朝鮮王朝實錄/宣祖』 165 卷，36 年 첫 번째 기사，上曰：“領相人身水火之說，好矣。古人論修養之道，有消盡陰氣，養成純陽之說。此何意耶？”德馨曰：“古之修養之論，多出於『参同契』。夫陰氣盡去，純陽爲主。此家道修養之術，非臣所敢知，設或知之，此言無補於實用矣。”上曰：“然則朱熹何以註『参同契』乎？王陽明，亦譏之矣。”…可臣曰：“朱熹之註『参同契』，非獨愛其文之古雅，亦有感發之意，存乎其中。蔡季通爲編管時，亦有傷時之意，屈原作『遠遊篇』，言長生之道。非不知狂誕，而亦必傷時而作也。”…好閔曰：“臣聞『参同契』，先天，言降火之道，後天，言清胃之方，此亦養生之法也。”

13) 徐命膺，『参同考』序，朱熹與蔡季通妻講参同微旨，及其晚年，親爲之註解，豈其規規於鍊丹法而然乎。盖將以是爲入先天之階梯也。

修養法に対して中心的な内容を取り上げ論じていることだ。これは当時の王と臣下の間に『参同契』の修養論に対する一定の理解があったことを伺わせる。

この他にも朝鮮知識人の文集にも『参同契』が読まれて議論されたという資料は相当ある。その理解の水準は別として今まで明らかになった朝鮮人の文集の中で『参同契』という書名が言及されてその内容が議論された資料は合計234件に達する。この中で『韓国文集叢刊』には合計216件が記録されていて、『国学原典』には18件が収録されている(この資料は‘韓国古典翻訳院’(http://www.itkc.or.kr)の検索に従った)。もちろんこの資料は『参同契』という書名だけで検索した時の内容で、『参同契』の修養法たとえば、火候、龍虎交構などの用語で検索をすれば詩文¹⁴から論説¹⁵に至るまでその数は数え切れないほど多い。

この中で南九万(1629~1711)の文は『参同契』と関連して多様な情報を与えてくれるので紹介したい。

昔在孝考初，日本人求参同契，命校書館印以活字凡累百本。因分賜朝臣。(……)第恨芸館所印，乃道書全集中眞一拘一上陽三家解也。眞一雖近古稍善，間不免爲荒唐夢囈之語，抱一則有甚焉，至於上陽，專襲梵語，爲沿門持鉢之態，尤無足觀。其後又見他注數家，皆無所發明。聞有朱熹所解而獨未之見。辛亥春，始得兪石澗琰發揮一冊，則朱熹解參入於其中。而兼有黃氏瑞節所附錄者。觀兪氏所述，與眞一三家魯衛耳。朱熹所解，亦略而不備，而至於孔穴肯綮之地則幾於襄野迷塗之嘆矣。¹⁶

上の文によれば、朝鮮から日本に伝授した『参同契』の版本は『道書全集』¹⁷中にあった彭暁、陳顛微、陳致虚の注釈である。この他にも兪琰と朱熹などの様々な版本が流通していたことを確認することができる。南九万自らが注釈を出そうと決心したことは、これら版本の注釈が戯言で、同じ話の繰り返しであったり、荒唐で、漫然だという理由からである。特に彼が期待をか

14) 例えば次のような内容がこれに対して該当する。権克中(1585-1659)、『青霞集』には“金丹三事”と“丹法三關”という詩文があるが、その内容は『参同契』の修養法を正確に理解して歌ったのだ。二つの詩文の内容は次のとおりだ。

“金丹三事”，有美神仙器，雌雄制度完。西邊金虎踞，東畔木龍蟠。自我新成置，拋他舊用殘。周天進火候，中滿紫金丹。-右鼎器-。身內小蓬壺，長生藥物敷。神農遺本草，黃老著方書。分別陰陽品，烹煎內外爐。刀圭一入口，白日上升都。-右藥物-。離坎爲鉛汞，乾坤作鼎爐。天根進陽火，月窟退陰符。意是搬勻土，心爲斡轉樞。烹煎三百日，結取夜明珠。-右火候-。

15) “丹法三關”煉已持心後，安爐立鼎須。玄天漏元氣，罔象得玄珠。欲證神仙位，先修血肉軀。初關下手日，已免墮三塗。-右初關煉精入仙-。初地工夫熟，中關道路平。等分烏兔液，文武丙丁烹。黍米從微著，金丹告大成。我非前日我，萬化手中生。-右中關煉氣地仙-。非昔之隱几，塊然而塔然。未生文字始，不畫卦爻前。一上還無一，玄中更有玄。秋江星斗定，人在釣魚船。-右上關煉神天仙-。

16) 論説に該当する例は次のようなものだ。儒学者魏伯珪(1727~1798)は『存齋集』巻12で儒家の徳で育てることでも仙家の錬生することが同じ道理であることを主張する。それと共に静坐と道教修錬法である意守丹田と坎離交媾の内容まで言及している。

“心氣熾而不戢則至於自焚。是以有慾火飢火色火怒火愁火之稱。佛家以世間爲火坑者是也。凡私意之動。皆火也。君子清心主靜。以志帥氣。則滋潤上升而燥烈降伏。然後心火只爲虛明而無熾焚之害。吾儒之養徳。道家之錬生。醫家之治病。同一理也。”(「格物説」)

17) 南九萬，『藥泉集』第27，昔在孝考初，日本人求参同契，命校書館印以活字凡累百本。因分賜朝臣。(……)第恨芸館所印，乃道書全集中眞一拘一上陽三家解也。眞一雖近古稍善，間不免爲荒唐夢囈之語，抱一則有甚焉，至於上陽，專襲梵語，爲沿門持鉢之態，尤無足觀。其後又見他注數家，皆無所發明。聞有朱熹所解而獨未之見。辛亥春，始得兪石澗琰發揮一冊，則朱熹解參入於其中。而兼有黃氏瑞節所附錄者。觀兪氏所述，與眞一三家魯衛耳。朱熹所解，亦略而不備，而至於孔穴肯綮之地則幾於襄野迷塗之嘆矣。

けた兪琰でも朱熹の注釈は、やはり魯鈍であり完備していないので、自ら注釈を試みたが、完成できなかった。

もう一つ指摘したいことは南九万の文中に登場する『道書全集』だ。朝鮮の学者はこの本を道教書と見なした点。この本を全国に売り歩く売人が存在したし¹⁸、この本を要約した抄本は現在も簡単に手に入れることができる。

以上の内容を総合すると、朝鮮における『参同契』は朝廷だけでなく知識人の文集でも常時登場する。これは朱熹が『朱熹参同契考異』を著述した影響にあると見なければならない。また朝鮮において流通した『参同契』註釈書は、朱熹の『周易参同契考異』だけでなく『道書全集』に掲載されている彭暁(?~954)の『周易参同契分章通真義』と陳顛微の『周易参同契解』そして陳致虚(1290~?)の『周易参同契分章註』があったということがわかる。

これ以外に、他の版本も朝鮮時代に流通した。徐命膺の『参同考』と黄胤錫(1729~1791)の『増補海東異蹟』には『石函本』¹⁹も記録されている。徐命膺は彼の著書である『参同考』巻4の「弁是考」で『石函本』が偽作であり、この本が修鍊修養に間違っ使われれば災難を及ぼすと警告している。²⁰ 黄胤錫は『増補海東異蹟』の権青霞條に次の通り話している。

“按『参同契』，近世南相九萬「首章解」頗精，又有楓菴²¹ 閔以升²²，亦能究其大義。自中國正陽鍾離權・純陽呂洞賓以來上陽・抱一・石碯諸家，皆有解語，而篇簡錯互指歸不明，總之不如皇命楊慎所得地中『石函本』最古最眞者，然是亦猶有三錯簡。青霞子六十四章之分，乃襲上陽九十一章謬例，豈未及見『石函本』歟？將既見之，而有所未信歟？”²³

このように徐命膺と黄胤錫の文を通じて、朝鮮時代に楊慎の『石函本』も流通していたということがわかる。したがって朝鮮時代に流通した『参同契』註釈本、或いは刊行本は、주희(ジュ・ヒ)の『考異』と兪琰の『發揮』、彭暁、陳顛微、陳致虚三家註釈本そして『石函本』合計6種類だということがわかる。

18) 『道書全集』とは明国末期崇禎年間(1628~1644)に海王邨古籍叢刊で道教関連書籍を収集して刊行した書籍だ。現在この本の完全な版本はソウル大中央図書館故籍室に残っている。

19) 徐命膺の年譜によれば、売人が『道書全集』を売ってまわったという。“初，公既編先天學也，有人踵門賣道書全集中有参同契註解三家，暇日旁參，以魏伯陽参同契，與先天象數一一湊合，遂掃去舊註，別爲箋釋。”『保晩齋年譜』권 3, 「戊子 五十三歲」, 「十一月 二經通解成」條。

20) 明代の楊慎が南方の地方で発掘した石函で得たという注釈として『古文参同契集解』3巻を指し示す。これは彭暁、진현미、주희などの色々な注釈を総合した性格を持つので集解という名称が付けられた。

21) 徐命膺，『参同考』巻4，辨是攷，而至於偽参同文，一或見欺，施之於修鍊之功，則其灾之切近，豈特剝床以膚而止哉！

22) ‘楓菴’は文緯世(1534~1600)。字は叔章、号楓菴。李晃の門人で1567年に進士になった人物だ。

23) ‘閔以升(1649~1698)’は“朝鮮後期肅宗時の学者で、字は彦暉、号誠齋。四書・六経を勉強して、尹拯に才能を認められてその門下に入った。

3. 朝鮮丹学派の『参同契』理解

‘朝鮮丹学派’とは朝鮮時代に内丹学を研究して修鍊をおこなった一部知識人の一派を称する。朝鮮丹学派に対する系譜や構成は、韓無畏(1517~1610)の『海東伝道録』、趙汝籍(?~?)、宣祖時期人物の『青鶴集』、洪万宗(1643~1725)の『海東異蹟』、辛敦復(1692~1779)の『鶴山閑言』、黄胤錫(1729~1791)の『増補海東異蹟』などの書籍に現れている。これら書籍では、それぞれ違った仙脈が見え、互いに錯綜したり、仙脈の起源を中国に置いたり、朝鮮に置くなど多様な見解がある。また、この仙脈には明清交替期に亡命した明国道士についても議論されるなど複雑多岐である。²⁴

このような朝鮮丹学派に属する人物のうち文献的資料を残し、朝鮮内丹思想の流れを把握するのに重要な人物として金時習(1435~1493)、鄭謙(1506~1549)、韓無畏、権克中、徐命膺などがある。そのうち金時習、鄭謙、韓無畏と『参同契』との関係を調べて、後半部では権克中と徐命膺の『参同契』修練理論を概観してみたい。

金時習は朝鮮伝記の世祖とされ、成宗大の時代まで生きた人物で、朝鮮丹学派の先駆者などと呼ばれる。金時習について韓無畏の『海東伝道録』では、新羅時期の崔承祐などが中国で鍾離権の内丹思想を伝授され、その流れが高麗を経て、金時習に達したと記録している。²⁵ 金時習は『梅月堂集』の「雑著」で修真・服気・龍虎の3篇に内丹思想と関連した記述を残した。その中で、人体の水火の二つの氣勢を調節する方法である火候に対して述べた一節を見たい。

“火候者，除鼎器藥物。其餘六十卦，自屯蒙以下，以至既濟未濟，周列於鼎外，以爲周天火候。文武火者，鉛虎屬金，其性至剛，藏於坎中，非猛鍛極鍊，則不能飛上，故用武火逼之，而不可施以文。汞龍屬木，其性至柔，隱於離中，一見眞鉛，自然不動，故用文火煉之，而不可施以武也。”²⁶

上の引用文で『易』の六十四卦の中で、四卦がそれぞれの人体と、人体内の水火を象徴すると解釈して、残りの六十卦で水火調節するものだと割り振っている。これは『参同契』の内容に基づいたことで²⁷、引用文の内容は兪琰の『周易参同契發揮』(以下『發揮』に省略)の注釈から引用されている。²⁸ この外にも、金時習が明らかにした内丹修鍊に関する三篇の文章のうち多くの部分が、兪琰の『發揮』に出てきた注釈から引用されたものである。²⁹

24) 『増補海東異蹟』，權青霞條，“按『参同契』，近世南相九萬「首章解」頗精，又有楓菴閔以升，亦能究其大義。自中國正陽鍾離權・純陽呂洞賓以來上陽・抱一・石礪諸家，皆有解語，而篇簡錯互指歸不明，總之不如皇命楊慎所得地中『石函本』最古最眞者，然是亦猶有三錯簡。青霞子六十四章之分，乃襲上陽九十一章謬例，豈未及見『石函本』歟？將既見之，而有所未信歟？”

25) これに対する研究は李奉鎬，“明末・清初亡命道士與朝鮮仙脈書”，『東方學』23輯，2012 参照。

26) 李鍾殷 譯註，『海東傳道錄・青鶴集』（普成文化社，1986），165~169p

27) 金時習，『梅月堂集』卷17集，「龍虎第七」，“火候者，除鼎器藥物。其餘六十卦，自屯蒙以下，以至既濟未濟，周列於鼎外，以爲周天火候。文武火者，鉛虎屬金，其性至剛，藏於坎中，非猛鍛極鍊，則不能飛上，故用武火逼之，而不可施以文。汞龍屬木，其性至柔，隱於離中，一見眞鉛，自然不動，故用文火煉之，而不可施以武也。”

28) 金洛必，『朝鮮時代の内丹思想』（大原出版社，2005），73p

29) 『中華道藏』第16冊，『周易参同契發揮』「卷之五・中篇第一」“六十卦用，張布為輿”의 주석 “丹法以乾坤為鼎器，以坎離為藥物，遂用其餘六十卦，自屯蒙以至既濟未濟，周回列於鼎外，以爲周天火候。”와 “在義設刑，當

『龍虎秘訣』の著者である北窓鄭礪は、彼の兄弟鄭礎、鄭礪と共に一家三仙と呼ばれる。韓無畏の『海東伝道録』では、金時習の仙脈が徐敬徳、洪裕孫、鄭希良、尹君平に続き、鄭希良の仙脈は僧大珠を経て鄭礪から朴枝華に伝えられた³⁰と述べる。鄭礪の『龍虎秘訣』は著者の序文と閉気、胎息、周天火候の四部分で成り立っている。著者序文で鄭礪は『参同契』に対して“『参同契』とは丹学の先駆けだ”³¹と言い、また、次の通り『参同契』を引用して述べたりもしている。

“契，所謂委志歸虛無，無念以爲常，證驗以推移，心專不縱橫，此修仙之第一義也。”³²

ここでの“委志歸虛無、無念以爲常、証驗以推移、心專不縱橫。”³³とは『参同契』にある鄭礪もまた『参同契』を重視して引用したということがわかる。『龍虎秘訣』にはこの他にも、兪琰の『發揮』の思想を研究した跡が見える。³⁴

韓無畏は朝鮮丹学派の流れを理解するのに重要な人物だ。彼は、『青鶴集』、『海東異蹟』などと一緒に朝鮮丹学派の派閥や構成を理解するのに重要で、全面的にとらえた『海東伝道録』を作った。『海東伝道録』では新羅語金可紀、崔承祐、僧侶慈恵から朝鮮時期までの内丹の流れを整理し、その仙脈を中国の鍾離権に遡及させている。³⁵ここで鍾離権が金可紀、崔承祐、僧侶慈恵に伝えた書籍目録に『荒政頃』、『龍虎頃』、『心因頃』などと共に『参同契』が含まれている。³⁶また『海東伝道録』に付け加えた『丹書口訣』第2章に、“若稽太上老君，實惟吾道之鼻祖，乃作道德五千餘言，及夫魏伯眞人之出，以接夫老氏之傳，乃述參同三篇，蓋吾道之旨，於斯二經盡矣。”³⁷とあり、『道德頃』と共に『参同契』を重要なものの一つに置いていたことがわかる。

以上の内容から朝鮮初期の丹学派で議論される人物は『参同契』を全て読んでおり、『参同契』の内容に対して十分に認識していたということがわかる。朝鮮中期に達すると、『参同契』は権克中によって初めて解説される。権克中の『参同契註解』では内丹思想の理論的枠組みを樹立しようとする努力が著しく現れている。このような事柄は朝鮮初期まで内丹思想が議論され、朝鮮中期の権克中に達し、内丹思想がある程度、理論的枠組みを整備することになったことを意味する。³⁸そして権克中が『参同契』註解作業の先端を開いて以降、南九万と徐命膺の『参同契』註釈書が出てくることになる。そして黄胤錫は、『増補海東異蹟』で権克中の『参同契註解』に対して“東方丹家文字の

仁施徳.”의 주석 “鉛屬金，其性至剛，藏於坎中，非猛烹極般則不能飛上，故用武火逼之而不可施以文。汞屬木，其性至柔，隱於離中，一見真鉛，則自然不動，故用火鍊之而不可施以武。”

30) 金命壽，「辛敦復의 丹學三書와 道教倫理」『道敎의 韓國的 變容』(韓國道敎思想研究叢書 X, 亞世亞文化社, 1996), 293-294p

31) 李鍾殷 譯註，『海東傳道錄・青鶴集』(普成文化社, 1986), 169~170p

32) 鄭礪，『龍虎秘訣』，著者序文，“『参同契』一篇，實丹學之鼻祖”

33) 鄭礪，前掲，“契，所謂委志歸虛無，無念以爲常，證驗以推移，心專不縱橫，此修仙之第一義也。”

34) 彭曉本の言葉は，「關鍵三寶章第二十二」に出てくる。

35) 金命壽，「辛敦復의 丹學三書와 道教倫理」，1996, 294p

36) 金命壽の「『東國傳道秘記』와 『海東傳道錄』」『韓國 道敎의 現代的 照明』(韓國道敎思想研究叢書 VI, 亞世亞文化社, 1992).

37) 李鍾殷 譯註，『海東傳道錄・青鶴集』(普成文化社, 1986), 167p

38) 「丹書口訣」第2章，“若稽太上老君，實惟吾道之鼻祖，乃作道德五千餘言，及夫魏伯眞人之出，以接夫老氏之傳，乃述參同三篇，蓋吾道之旨，於斯二經盡矣。”

開山祖”³⁹と述べ、その位置を非常に高く評価した。

4. 権克中の修鍊理論と丹法三関論

4-1. 先天一氣と修鍊理論

権克中の『周易参同契註解』は大きく三部分に区分することができる。最初の部分は『周易参同契』に対する註釈である。二番目の部分は修鍊内容を具体的な項目に分類し解説を加えた『参同契疎論』。三番目の部分は様々な図で修鍊理論等を説明する『参同契図説』となる。特に同書全体の序文と『参同契疎論』と『参同契図説』は具体的な修鍊法を明らかにして大変重要な部分となっている。修鍊の具体的な内容は「参同論」、「金丹之法」、「至薬の形成」、「太極と先天一氣論」、「降流と逆流論」等で整理することができ、『参同契疎論』では具体的な修鍊法が提示される。

権克中の内丹理論の体系は太極と結びついた先天一氣が前提になっている。太極と先天一氣が渾然一体になった状態が、まさに万物を生成する根本で、これが末流に流れれば人から出て死ぬ道になり、これが遡れば仙と仏になるという理論体系だ。

太極と先天一氣の関係は空有論、性命論、仙仏論に展開しながら修鍊理論として説明される。先に空有論を見てみると、太極と先天一氣の結合体は、天と人の大本でその属性は空であり有、有であり空。また、この結合体は一であり二、二であり一、寂であり感、体であり用の状態である。空である太極が有である先天一氣を含んだり、それ自体が気である先天一氣が太極に合致して渾然一切を成し遂げた状態である。⁴⁰

また、この結合体は万物を生成する根本になる。この根本が降流すれば出て死ぬ道になり、これを逆還といえば仙と仏になって生まれることも死ぬこともない道となる。よって太極と先天一氣が結びついている状態は先天、降流といえば後天になる。降流して後天になる過程は天では統体理気であるが、分かれて陰陽五行の状態になれば後天となり、人の場合は各正性命において分かれ、陰陽と人の形質を成し遂げることになる。ところでこの過程でも先天一氣は陰陽と分離せず、先天一氣は人の正命となり、太極は人の真性になる。これが「性命論」である。

太極と先天一氣結合体は再び仙仏論に転換するが、これを卦象で把握すると、離卦中爻は虚の理となる。この理は無を主管するので、離卦中爻で無を救うのは禅の論理となり、坎卦中爻は実の気になる。この気は有を主管するので、坎卦中爻で有を救うのは丹の論理になる。ところがこの有無は不離の関係を備えており、虚で主管し実に合致すれば、無の中で玄妙な有があることになり、実から主管して虚に帰結すれば有の中に真の空があることになって、離卦の無が坎卦の有を参同することで至薬を結成することになる。これは性命双修の論理であり、仙家と仏家を結合する仙仏論になる。

39) 金洛必, 『朝鮮時代の内丹思想』(大原出版社, 2005), 14p

40) 『増補海東異蹟』, 権青霞條, “在東方丹家文字, 當爲開山祖也。”

権克中が禪丹互修論、あるいは性命双修論を提示する理由は最上根機の人々のためではない。彼は中品根機の人々のために互修論を提示した。その理由は中品根機の人々が命を磨くことになれば、単に陽神だけを証得することになり、性宗の究極的な悟りを得られないためだ。また性宗だけを磨くことになれば、陰神はたとえ靈通して無形下となるも有形に能通できないので互修をしなければならぬと説明している。この互修の法則は張紫陽と薛道光の方法でなく、郝大通の方法を法則としなければならぬと主張する。郝大通の方法は、丹を先に磨いて、陽神に証得以後に禪定を磨いて行く。⁴¹ これは先に命を修練し性を修練する、先命後性の修練理論だと見ることができる。

権克中の思想体系において修鍊理論は太極と先天一氣が結びついた先天の状態を指向することで確立される。太極である理と先天一氣である氣は、一般的な陰陽である理気にかくされており、一般的な陰陽の後天状態で先天の理気を回復することが修鍊の骨子となる。これは再び「降流」の状態に逆う「逆還」の状態を指向することによって確立される。このために最初に、死せる身体を変化させなければならない。つまり理気の根源を回復するということだ。二番目に、造化を体得することだ。それは生死を主管することになる。三番目に、逆還の循環、機関を掌握することだ。この過程を把握しにくいのは、陽の機関が陰にあって陰の機関は陽にあるためだ。四番目に、この機関を掌握することが金丹形成のカギとなる。離火を使って坎水を沸かせば陰の中の陽の気呼び出し、陽の中の陰精が応じれば一瞬に陰陽が結合して薬になる、これが金丹である。このような降流と逆還を描写したものが<金丹降流逆還図>である。



この図において「☉」は外圏である鄴鄂として、中央は丹頭である。この中の丹頭が外で生成されて流行すれば●になる。これは後天の状態である出て死ぬ道だ。後天の状態である●で逆還すれば☉の状態になる、身体の中に丹頭が生成された状態になり、ここで再び逆還すれば○になって死ぬことのない真空の道になる。⁴² よって修鍊の過程を描くなら●→☉→○という過程になり、後天のからだ(●)を鍛鍊すれば、至薬である金丹が生成(☉)される。これを再び鍛鍊とすれば太極と先天一氣が結びついた○の状態となる。

ところでここで提起する問題は、修鍊がこの段階で完了したと言えない点にある。この段階で一段階さらに鍛鍊して太極の状態にならなければならない。しかしこの段階を表現した図はない。なぜなら太極は図で描くことができないためだ。

この問題に対して、権克中は『青霞集』巻2「読書録」で、一般的に太極を一つの円(○)で表現

41) 権克中、『周易參同契註解』、「原本」、原夫在天曰理氣，在人曰性命。理氣性命，人天大本也。觀其空而有，有而空，一而二，二而一，寂而照，照而寂。空而有故非頑空，有而空故非粗，有一而二故能待對，二而一故能統宗，寂而照故非死物，照而寂故無分別，此乃未發前理氣性命，混融無間，不可析二底様子也。

42) 権克中，前掲，「互修」，紫陽同時，有僧悟禪，能入定出神，與紫陽較能，同處室中，俱出神看花，各折花爲信。既寤，紫陽拈花在手，僧則無有。紫陽曰，我性命雙修，陽神能入無出有。彼單修性宗，故陰神雖靈，能無而不能有也。郝大通先修丹，已證陽神，後習禪定。

するが、これは太極を描いたのでなく、先天一気を描いたので、太極は描くことができないという。たとえば○の場合は枠の黒い線は先天一気で、枠の中の空白は無極の真空だ。これは理が氣に乗り、極まることなく動静する形を描いたものという。氣が理の中にある状態なので太極に先天一気が結びついた状態は描くことはできない。もしその状態を描いたとすれば、これはすでに動の状態で○になるということだ。したがって〈金丹降流逆還圖〉に表される図は先天一氣に太極が結合した状態で、ここで一段階、更に一步出た修鍊が必要となる。

権克中の修鍊理論で先天一氣は万物を生成する根本であり、後天の中にある先天において、逆還して仙仏になる根拠とする。また、人は正命かつ真性なので修鍊ができるという根拠でもある。これは太極と後天の段階に先天一氣の位置を消すことによって自分だけの独特の学問的体系を確立している。⁴³ これは後天の状態で先天に轉換される過程に現れる飛躍を、論理的に解決できる点でもその独特さを認められる。

4-2. 丹禪互修の丹法三関論

権克中は『青霞集』で“金丹三事”と“丹法三関”という題名の詩7首を残している。“金丹三事”という題名の詩には‘鼎器’、‘薬物’、‘火候’という小題目で3首を、“丹法三関”という題名の詩には‘初関煉精人仙’、‘中関煉氣地仙’、‘上関煉神天仙’、‘太極’という小題目で4首がある。この詩から見られるように、『参同契』の中心用語である鼎器と薬物、火候を使って“金丹三事”を作り、煉精、煉氣、煉神、太極(還虚合道)で丹法三関を歌っている。権克中のこのような金丹三事と丹法三関という区分は、金丹の生成と金丹の鍛錬が異なるためである。すなわち、金丹三事は金丹を生成することに該当し、丹法三関はこの金丹を還丹して‘還虚’に達する過程となる。したがってこの二つの段階は分けなければならない。これを権克中は‘作丹法’と‘還丹變化状’に区分して話す。‘作丹法’は坤位から火候を起こして、陰中の陽を追い出し、陽中の陰と互いに合わさり乾宮で交媾させた後、再び坤に戻す過程が必要だ。これを乾宮交媾という。この段階が終われば、一粒が黄庭に落ちるが、これは金丹が結成されたものとされる。⁴⁴ これから火工(火候)を持続し、金液と玉液を作り三丹田に回すのが黄挙あるいは河車である。⁴⁵ この河車が全身を歩き回りながら陰を追い出せば、純陽状態のからだになる。このようになれば呼吸は氣息から胎息に、胎息から無息に変化していくが、無息の状態になれば聖胎が大盛し、からだの中に月経があることになり、元神がこのからだと結合し、血肉から生成するからだと違ったからだになる。この状態を持続すれば

43) 権克中、『周易参同契註解』、「原本」，金丹降流逆還圖：說曰 ●外一圏，乃鄞鄂也。中一點，乃丹頭也。此一點産於外，而流行則爲●，爲后天，降本流末，而凡人一生一死之道。逆而還之於無始圏中，則爲○爲先天。逆流還源，而神仙不生不滅之道也。畢竟爲○，乃一味真空也。

44) 金壽民(字 明隱，1734~1811)は『明隱集』「性理第 5」で“(青霞雖遊於沙溪之門，而豈晚來染於仙學，有此落空說話耶。”として、「性理第 1」では“‘且其所謂此圖乃指先天一氣，非太極云者，是誣先賢也。’”とし、青霞子を攻撃している。

45) 権克中、『周易参同契註解』，29 頁，凡作丹之法，初從坤位發火候，照入坤中，驅出陰內之陽，與陽中之陰相遇，飛騰而上，至於乾宮交媾，復還坤位，所謂，乾宮交媾罷，一點落黃庭，是也。當斯際也，氣液合形，欲凝未凝，急嘘巽風，助此離火，極烹猛煉，結成金丹，

神が虚に変化して、虚が無に変化して真仙と真仏になる還虚となる。⁴⁶

この聖胎を遂げて還虚に到達する過程が「還田変化状」である。ここでは「丹法三関」の修鍊が必要となる。還田の変化状は最初に採取された粟にだけある黍米丹を火府で鍛鍊してスズメにも分かるように育てると金液還丹あるいは玉液還丹になる。これを丹田へと落とせば聖胎を遂げるが、この状態で九回戻す九転をすれば金葉大還丹になる。これの大きさは赤いミカンぐらいで、これを12ヶ月の間、常に回せば丹が丈夫に硬くなり、下丹田から上丹田へと移動し、上丹田に固定され、再び下へ降りることはなくなる。⁴⁷

これを『参同契疎論』の「丹法三関図」(上関(煉神天仙)中関(煉氣地仙)下関(煉精人仙))で具体的に説明している。精氣神を三品の薬と規定し、この三種類の中で根本になるのを精とする。したがって丹法三関で煉精を一番最初に実施しなければならない。次に元精がみたされれば、元気が自ずから生成され、元精と元気が結合して、丹田の中に魂怨恨一氣が出現することになり、これが命根となる。この時、火候を進めて茹で、焼いて、大丹を成就させれば、肉体は全て純陽に変わることになる。この状態で還田を持續すれば化神する。煉神は神の属性がすぐさま反応して、安定しにくいので還田を腹でする必要がある。腹でおこなうのは先天の母氣が子氣をひきつけるためでもあるが、感覚器官が閉じられた状態であるためだ。腹で凝神する時、抱一と内観、返照を遂げれば不生不死の根本に戻ることができる。⁴⁸

ここまでの煉精と煉氣、煉神の段階となる。権克中はこの段階を「仙仏論」で再び区分する。すなわち、初関と中関である煉精と煉氣の段階は、命を修鍊する丹の段階であり、有門・有為の工夫。上関である煉神の段階は性を修鍊する禅の段階であり、空宗・無為の工夫である。⁴⁹

このように丹法三関を命と性、有と無、仙と仏で区分しながらも、片方に偏った修鍊法は病を引き起こすとされる。すなわち禅の病は無に偏って有が不足したことで、丹の病は有に偏って無が不足した状態である。よって丹を磨いた後に禅を磨くことがこの三関修鍊の順序となる。これが、権克中

46) 権克中、前掲、「疎論」、丹法三関圖：從此，火工相續，變作金玉之液，還返三田中，其名曰黃舉，又名河車，取其運轉之義也。

47) 権克中、前掲、29 장，凡息化爲胎息，丹熟後，胎息變爲無息。胎息者，息從一身毛孔中，微微宣泄，不以口鼻出也。如兒處胎時，隨母呼吸而不自息。故謂之胎息也。能胎息者，口鼻塞之不死，亦能處水中也。然則胎息，亦不易也。世人或有無藥，而強行胎息者，多致氣滯成疾也。無息者，成胎大成，身中又有一身，元神如此打合爲一，自造自化，全不類血肉身，遺蛻近之矣。息之出入，生死之象也。息定則已脫於生死外。凡一身滓穢之氣，片片浮去，閃閃燦燦，如射日之窓塵也。壁觀抱一，三年九年，無塵可浮，神化虛，虛化無，步日無影，入火不焦，眞仙眞佛也。

48) 権克中、『周易參同契註解』，30章，初采曰黍米丹，以火符煉之，則漸漸成大，化爲金液之質，周流身中，初自尾閭穴，沖上夾脊雙關，到泥丸宮，還下穿上顎，降入口中，狀如雀卵，甘如冰酥，此名金液還丹，亦名玉液還丹。徐徐嚥下丹田，結成聖胎。如是輪轉，鉛爲七返，汞是九還，方成大藥，形如朱橘，此名九轉金液大還丹。擣治云云，蓋指此事也。赤色門，口也。十二節，十二月也。氣索以下，魄滅心死，脫胎換體也。火工既畢，丹體堅完。自下丹田移寓上丹田，自是不復還下，直候時上升也。

49) 権克中、前掲、「疎論」、丹法三関圖：說曰，心印經曰，藥有三品，神氣精。傳道集曰，仙有三等，天地人。此三品藥，人人皆有之。精能滋潤一身，氣能溫煖一身，神能主宰一身。三物混融無間，精其本也。精在身中，如木之有脂。神氣依精，如火之附脂。故此三関，煉精居初也。煉精者，祛房室慾，嚥津固液，內精充足，外貌光澤，齒髮不衰，疾病自消，安樂在世，號曰人中仙也。煉氣者，元精既足，元氣自生，龜蛇烏兔，互相吞吐，則丹田中，渾元一氣出現，爲我命根。一氣無涯，故我命亦無量。從此，火符烹煮，成就大丹。血肉諸氣，化爲純陽。口中呼吸，熱於眞火。噓之療病，吹之熟物。脫胎神化，遊處清都福地，號曰地上仙也。煉神者，神爲性之妙用，疾速快活，極難凝定。眼有視物，則神從眼出。耳有聽音，則神從耳出。強自捕握，愈致奔騰。一自還丹在腹，凝神甚易。以先天母氣，擒伏子氣故也。眼如鏡照而不視，耳如谷受而不聞，自然能入大寂滅海去。於是，塊坐抱一，精能使我不可不渴，氣能使我不可不飢，神能使我內觀返照。四大相忘，六用不起，味昧晦晦，與死人相似。良久然後，可以入不生不死根本

が主張する互修法の必要性であり、根拠である。彼は、禪は無句、丹は有句、互修は中句という区別を通じて互修という方法を正式化する。互修法こそ禪と丹が表裏となり、性と命が一つの根源になり、丹門と仏門が体用になるようにするということだ。⁵⁰

この過程を権克中は次の図で表現しているが、彼は五行を一般的な五行と見ず、魂・神・意・精・魄とする。そしてこの五行は三要に帰着するが、三要を心・意・身と規定する。この三要は再び戊己である一気に帰結される。この三要の工夫をしてこそ、精水と神火、魂木、白金を意土に集めることができる。

五行	河圖之數	内丹五行	三要
木	3	魂	木火魂神屬之心(佛性)
火	2	神	
土	5	意	三二一四屬之意(可否思量)
水	1	精	水金精魄屬之身(仙命)
金	4	魄	

表のように仏性には魂と神、そして心が属し、仙命には精と魄、そして身が属するが、これを統括することが意である。意が心と身を統攝し、仙と仏を統攝し、戊己である一気にもなる。

このように権克中は丹法三関を丹禅互修論で整理している。煉精・煉氣・煉神をこのように区分するが、還虚合道はどのように説明することができるだろうか。権克中はこれを太極により説明するが、この太極は儒仏仙を宗指とするが、考えることも、図で描くこともできない。無心に悟って、象もなく会う、このような境地だ。⁵¹

5. 徐命膺の先天学と修鍊理論

5-1. 徐命膺の先天学と修鍊

徐命膺は先天学を考求し、それを体系化した学者である。ここでの先天学とは学問的には道教と儒教を結合する論理であり、個人的修養論では後天の状態で先天を指向する論理でもある。彼の学問的に道教と儒教を結合する論理は、学問が分化する以前の時代である先天の時代を追求することである。これを先天学の時代だと規定する。個人的修養論では先天四図(河図、先天方円図、伏羲八卦

50) 権克中, 前掲, 初中二關修命, 上一關悟性. 命爲有門, 性是空宗. 故修行亦然.

51) 権克中, 『周易參同契註解』, 「疎論」, 太極之圖: 有箇沒頭尾, 三家共此宗, 思之大是錯, 畫乃強形容, 往往無心得, 時時罔象逢, 雖然未離物, 翠竹與寒松.

方位図、伏羲六十四卦次序図)の真理がまさに内丹修練の真理だと規定しながら、⁵² 私たちのからだの純乾体の回復を指向する。⁵³

徐命膺は先天学を中心に道教と儒教を結合して、後天で先天を指向する理論をたてる。先天を指向する彼の学問的特徴は陳搏から邵雍、周敦頤へと続く図書学と象数学の流れに従う。⁵⁴ ただし、彼が先天学という学問的体系の中に道教の理論等を受け入れている点は、彼独自の歴史的観点に起因する。彼は、孔子が伏羲の先天易と文王の後天易を集大成したが、後天易は世の中に伝えられ、先天易は方外家に伝えられて真人魏伯陽に達して修練の論理として体系化され⁵⁵ た。魏伯陽は徐景休と淳于叔通に伝授し、更に鍾離権と呂洞賓に続き、結局、陳搏に続き、陳搏から邵雍と周敦頤に続く。したがって彼が把握した先天易の歴史は孔子から魏伯陽に、魏伯陽で鍾離権と呂洞賓、そして、そこから陳搏に、陳搏から邵雍と周敦頤続く。これが体系化されたのが邵雍の象数学、周敦頤の「太極図」であり、『周易参同契』の易学に基づいて朱熹が『易学啓蒙』を完成させたと考える。⁵⁶

このように見れば、徐命膺の『参同考』は先天易の歴史に対する探求から読むことができる。事実『参同考上篇』の説明は先天四図中の「伏羲八卦方位図」に現れた先天四正卦を説明している。彼が先天易を中心に『参同考上篇』を説明している理由は、先天易と金丹の秘訣が混ざっていて⁵⁷、先天四図を一身に象をたてて、一身で先天四図に象をたてたのが内丹の論理だと把握したためだ。⁵⁸ 徐命膺のこのような観点は『参同契』が外丹書で薬物を精錬するのではなく、先天易の観点で天地の構造と運行を人体に適用したとする。これは内丹修練が天地の構造(乾坤坎離=天地日月)とその運行(日月の運行=60卦の火候)に従うという観点と一致する。

徐命膺は特に『参同考』巻3「因重考」3章1節の「道之形象、真一難図。」という経文に対する注釈で「無極図」を描いている。彼は「無極」、「太一」、「匡廓図」、「三五図」等の用語を直に用いながらも、この内容が孔子の「繫辞」の文法をまねて、周敦頤の『易通』と同じ文法で話している。もうその内容を議論してみよう。

眞以無極言，一以太一言。無極太一妙合之初，即道也。當此之時，其形象，眞實無偽，專一安靜，不可以畫圖也。（……）上摹夫子易繫之文法，下同周子易通之文法。觀希夷傳受真人匡郭三五兩圖，則其學之出自眞人，斷無加疑，而世傳周子之學，得之希夷。朱熹書周子文集後，亦言其傳固有端緒，或

52) 徐命膺，『参同考』巻1，參同之眞詮，乃是四圖之眞詮。

53) 徐命膺，前掲 巻3，蓋修練之終，只欲還其乾體而已也。

54) 李奉鎬，「徐命膺の先天易と道教思想」，『道教文化研究』24 輯

55) 徐命膺，『参同考』巻1，當周之末，吾夫子傳伏羲先天之易。文王後天之易，集其大成。及夫子沒，後天之易，自商瞿子木傳至田何，遂盛于世，其先天四圖，傳于方外家，以至真人，真人，隱者也。以四圖立象於一身，又以一身立象於四圖，養深積久，始乃發之於言。

56) 徐命膺，前掲 巻1，朱熹嘗言：“河洛先天諸圖，自夫子之門，傳于隱士，以及希夷，始出於世。”蓋希夷所傳受之隱士，即魏子是已。傳圖之時，並與此書而傳之，以爲諸圖所從入之門。故朱熹與蔡季通，眷眷此書，講論不輟。又因此書，撰成修練啓蒙四篇，以續千萬世不絕如綫之先天學一脈。

57) 徐命膺，前掲 巻1，易並言先天後天。故不曰周易而曰易。一本作周易，乃後人加周，非本文也。參者，參天地之道也；同者，同身國之理也；契，合也，合金丹之訣也。

58) 徐命膺，前掲 巻1，以四圖立象於一身，又以一身立象於四圖。

無乃易通文法有得於此歟？兩圖源流，詳見易序章程之傳圖篇。⁵⁹

この引用文を内容別に整理してみると、三つに分けられる。まず②と③は徐命膺自身の論理で先天学伝授過程を確認している内容である。徐命膺は先天学が溥義から孔子に連なり、真人に続いて陳搏へ続くと見ている。もう一つは「水火匡廓図」が「三五至精図」への伝授過程なのだが、これらの図書は真人が陳搏(希夷)に伝え、陳搏から周敦頤へと伝授されたということだ。ここでの「真人」は魏伯陽を指し、魏伯陽は鍾離権と呂洞賓にこれを伝授したという意味だ。⁶⁰ なぜなら『参同考』の中で真人という表現を使って説明した内容は全て魏伯陽を指し示しているためである。徐命膺のこのような主張は黄宗炎の主張とおおむね同じだ。黄宗炎は魏伯陽から鍾離権に、鍾離権から呂洞賓を経て陳搏へ伝授されたという論理を展開した。⁶¹

②と③で、更に確認できる内容は「無極図」が「繫辞」の論理をまねていて、「太極図」と同一とみなされることである。ここでは『易通』という表現を使っているが、これは周敦頤の「易説」で「通書」と呼んだためである。周敦頤の代表的な著作は「太極図」、「易説」、「通書」だが、徐命膺が『易通』という表現を使っていることから見て、これは「易説」、「通書」を通称したと見ることができる。それならば、徐命膺は「無極図」を「太極図」と同じ図で把握していたことになる。そしてこれを確証するために「世に伝えられた言葉」である周敦頤の思想は陳搏に由来するという事、そして朱熹はやはり周敦頤の思想的根源を陳搏に置いている事を追加したい。特に引用文で「朱熹が周敦頤の文集の後書にのべる「文章が真実である」という話は、朱熹が「太極図説通所書後」で述べられたものを引用したものである。⁶²

そして④に対しては筆者が寡聞な為、典拠を探すことができなかった。ただし金侖壽の論文によれば『参同考』の巻6「居安考」に色々な図式が羅列されているというが、これを確認することはできない。⁶³ なぜなら『参同考』の原本は澗松美術館に所蔵されているが、個人の財産なので一般に公開していないためである。⁶⁴ 徐命膺の『参同考』は全6冊で構成されていて、1巻から3巻までは注釈に該当し、4巻から6巻までは『周易参同契』に関連した色々な学説を収集して整理している。私たちが確認できる内容は1巻から4巻までに限定されている。

59) 『参同攷』 卷3「因重攷」 3章1節：眞以無極言，一以太一言。無極太一妙合之初，卽道也。當此之時，其形象，眞實無僞，專一安靜，不可以畫圖也。(……) 上摹夫子易繫之文法，下同周子易通之文法。觀希夷傳受眞人匡郭三五兩圖，則其學之出自眞人，斷無加疑，而世傳周子之學，得之希夷。朱熹書周子文集後，亦言其傳固有端緒，或無乃易通文法有得於此歟？兩圖源流，詳見易序章程之傳圖篇。

60) 前掲 卷1「初擬攷」 則1：眞人既成參同，密示青州徐景休，景休隱名而註之，至漢孝桓帝時，眞人復授同郡淳于叔通。夫以百餘年間所傳授，只是二人，則二人必非常人。然其註解，無甚發明，得非偶見此書，自托於傳授也歟？其後鍾離權雲房仕晉爲將軍，軍敗入山，見一眞人傳道呂巖洞賓，至唐中葉年六十四，又傳道於雲房。語在信書中，可按而覆，是時，眞人之迹，尙隱見於世。則二人者，豈容舍仙家大宗師而爲道哉！

61) 黄宗炎，『太極圖說辨』：此圖本名无極圖，陳圖南刻于華山石壁，列此名位，剽自河上公，魏伯陽得之，以著参同契，鍾離權得之，以授呂洞賓。洞賓後與圖南，同隱華山，因以授陳。陳又受先天圖于麻衣道者，皆以授种放，放以授穆修與僧壽涯。修以先天圖授李挺之，挺之以授邵天叟，天叟以授子堯夫。修以無極圖授周茂叔，茂叔又得先天地之偁于壽涯，乃方士修鍊之術。

62) 『太極圖說通書書後』：按張忠定公，嘗從希夷學，而其論公私之有陰陽，頗與圖說意合，竊疑是說之傳，固有端緒，至於先生，而後得之於心，而天地萬物之理，鉅細幽明，高下精粗，無所不貫，於是始爲此圖，以發其秘耳。

63) 金侖壽，前掲の論文，P437

64) もちろんこの本は個人の所有財産であるが、学術的な側面で私たちの民族全体の財産でもある。学問的研究者のためにフィルム化して公開して原本は個人が所蔵することが学問の発展のために望ましいと判断される。

ここで①の内容を解明し③の内容と結付してみよう。①で道の形状を二種類の用語で説明する。その一つは‘真’という用語で、他の一つは‘一’という用語である。そして‘真’という用語は‘無極無極’で、‘一’という用語は‘太一’⁶⁵という用語で置き換えられる。ひとまず‘無極’という用語を「無極図」に関連させてみれば、修鍊の最高段階である“煉神還虚、復帰無極煉神還虚、復帰無極”（図象では‘○’に該当する）の意味と理解できる。ところで‘太一’という概念は「無極図」に関連付けて理解すると困った事になる。道教で‘太一’は‘太乙’を意味したり、天地がまだ分けられる以前の混沌の気でもあり、別の名前を意味したりもする。徐命膺の『参同契』では、‘太乙’を‘一’と解説したり、別名で解説したり、⁶⁶混沌としている気と解説したり、道教的の神と解説するなど⁶⁷全てが存在する。しかし「無極図」と関連して考えてみれば、‘太一’に該当させて描くことがない。しかし筆者は‘太一’はやはり“煉神還虚、復帰無極”（○）に該当すると考える。なぜなら、「水火匡廓図」を真陰と真陽の結合体として、この過程を“取坎填離”と理解しながら、坎卦の中爻☵を離卦の中爻☲において結合した状態ならば、‘太一’はそれより一段階、更に一步進んだものになるだろう。その段階は陰陽が分かれておらず、天地が分かれていない混沌としている状態の気と理解でき、これは‘太一’の意味と同一になる。したがって太一というのは太極を意味すると考えることができる。それで徐命膺は‘真’と‘一’が結びついた状態と‘道’と見なした。このように考えれば、「無極図」において、第一層が説明の根拠となる。

ここに③の内容である「水火匡廓図」と「三五至精図」を連結すれば「無極図」の大まかな図が完成される。「水火匡廓図」の中の『参同契』1章の“坎離匡廓，運轂正軸”に基づいて描かれた図では、坎卦と離卦は水と火となる。坎卦☵の卦象が水で、離卦☲の卦象は火である。それで坎卦と離卦を五行の水と火として理解し、卦象を円の形態で描いてみると「水火匡廓図」となる。かつ「三五至精図」の中の「三五与党一、天地至精」という原文を描いたものである。この図は彭暁が描いたものというが、陳搏がこれを少し修正して「五氣朝元図」として作ったという。徐命膺はこの二つの図の中で、「水火匡廓図」は‘坎離交媾’の論理で、⁶⁸「三五至精図」は河図中宮の五つ点で説明している。

65) ‘太一’という話はウボンが‘太極’を置いてした話だ。ここで太極と太一の関係を少し説明してみよう。太極という用語は『莊子』から出てきたのだが、「繫辞」でも“易有太極”と言及している。「繫辞」で太極というのは卦図と蓍草占を数える根源の意味だ。ところで漢代になって太極という概念が宇宙論的意味を持ちながら、‘太易’、‘太初’、太始、太素などの意味として拡大していく。これらの概念は全て気と関連し、太易は気が生成される以前の状態、太初は気が始まる状態、太始は気の形態が成り立って形ができた状態、太素は質が生じた状態を意味する。ここで気と形と質が入り乱れて混沌となった状態を渾淪というが、これが太極だ。ウボンが質の悪いこのような太極を太一といったのだ。ウボン(ウボン)が太一といった概念は宇宙発生の最高根源の意味で使ったのだ。したがって徐命膺が‘真’を無極と解釈して‘一’を太一と解釈したことは無極と太極で‘真一’を解釈したと把握される。

66) 『参同契』卷2, 「互體攷」4章3節: 乙, 與一通。漢書云: “中宮天極星, 其一明者, 太一常居。” 淮南子云: “紫宮者, 太一之居。” 此借言肺之神也。盖血氣循軌。魂魄合體, 莫不聽命於肺金太一之神, 則太一之神, 乃召精室之神, 上交丹田之神。照潤黃庭, 凝成大丹, 即所謂移居中洲也。

67) 前掲 卷3, 「因重攷」, 6章2節: 雖黃帝臨爐, 太乙降坐, 八公擣煉, 淮南執火, 立宇崇壇, 玉爲階陛, 麟脯鳳腊, 把籙長跪, 禱祝神祇, 請哀諸鬼, 沐浴齋戒, 妄有所冀, 亦猶和膠補釜, 以芮芮塗瘡, 去冷加水, 除熱用湯, 飛龜舞蛇, 愈見乖張。

68) 前掲 卷2, 「互體攷」2章。章下註: 蓋推離之氣, 降之于坎, 引坎之精, 升之于離, 使下者上上者下。此交泰之義。

如中央五點，縱數橫數，莫不成三，而皆位於四方之中是也。一又爲三數之精英，故居于三數之中，如五中一點，當縱三橫三之中，而縱三橫三，莫不取中是也。蓋數之所在，象必寓焉，象之所在，精氣神必具焉，而凡數愈中愈精粹。故曰至精。至精，言精而又精，乃精之至也。餘詳見傳圖篇三五至精圖說。

69

このように徐命膺は「無極図」と「太極図」を同じ図と認定しながら、『参同考』の中でこれらの図を引き出している。彼が説明している方式は青黛学者が選言的に話していることと違い、『参同契』という本の中で内容的に導き出され、より一層具体的であり論証的といえる。

もう一つの点は、この図に対する彼の理解だ。彼はこの図を修鍊の内容と認識している。修鍊の側面で周敦頤の『太極図説』が“自上而下”の[易者]順数の方法で“無極→太極→陰陽→五行→万物”の宇宙論的生成図式を意味するが、陳搏の『無極図』は“自下而上、以明逆則成丹之法”の[易者]逆数の方法で修養論的図式を認めている。⁷⁰

5-2. 卦象と修鍊理論

徐命膺は内丹理論に対する本格的な議論を『参同考中篇』と『参同考下篇』で行う。『参同考上篇』は先天易の構造と人体の構造を同一に描き出し、中編では人体の臓器らと精と気の間を以て中心に議論していて、⁷¹『参同考下篇』は修鍊の終了が乾体の回復であることを明らかにしている。

ところで彼が明らかにしている修鍊の体系は卦象の変化と医学の観点に基づいている。卦象の変化で修鍊の過程を明らかにすることは『参同契』を解釈のありふれた論理だが、彼が見せる卦象の変化と修鍊の過程は一般的説明とは明確な差を見せる。一般的な卦象と修鍊の過程に対する説明は先に述べた乾坤と坎離、火候を卦に割り振って説明しながら、坎卦と離卦の中爻が互いに位置を変えて乾卦を回復することである。この過程で坎卦と離卦の中爻が位置を変えることを坎離交構という。徐命膺はこれとは違い先天の乾卦と坤卦が破体され、後天の六卦となり、これを鍛錬して再び純体である乾坤卦に遂げる過程で体系化する。⁷² この過程において坎離交構によりやはり説明される。⁷³ この過程は「先天八卦次序」を意味する発生論の観点と見えるけれども、先天から後天に転換されて再び、後天から先天を指向する過程でもある。このような論理は陳搏の理論に起因するが、陳搏は後天

69) 前掲 卷 3, 「因重攷」, 4 章 2 節: 如中央五點, 縱數橫數, 莫不成三, 而皆位於四方之中是也。一又爲三數之精英, 故居于三數之中, 如五中一點, 當縱三橫三之中, 而縱三橫三, 莫不取中是也。蓋數之所在, 象必寓焉, 象之所在, 精氣神必具焉, 而凡數愈中愈精粹。故曰至精。至精, 言精而又精, 乃精之至也。餘詳見傳圖篇三五至精圖說。

70) 徐命膺 前掲 卷 3, 眞以無極言, 一以太一言。無極太一妙合之初, 即道也。當此之時, 其形象, 眞實無偽, 專一安靜, 不可以畫圖也。今按此節, 一無之下, 眞一之上, 自陰陽魂魄之四而爲性情之二, 自性情之二而爲乾坤動靜之四, 自乾坤動靜之四而爲剛柔之二, 自剛柔之二而爲九七八二之四, 自九七八二之四而爲白赤之二。合而復分, 分而復合。前一半經之以乾坤, 後一半經之以坎離。上摹夫子易繫之文法, 下同周子易通之文法。觀希夷傳受眞人匡郭三五兩圖, 則其學之出自眞人, 斷無加疑, 而世傳周子之學, 得之希夷。朱熹書 周子文集後, 亦言其傳固有端緒, 或無乃易通文法有得於此歟

71) 徐命膺, 前掲 卷 2, 參同中篇, 專以心意, 妙運精氣於肺脾肝腎, 是互卦神明天下之志。

72) 徐命膺, 前掲 卷 1, 希夷所謂破體煉之, 純體乃成; 麻衣所謂乾坤錯雜, 乃生六子, 六子即是乾坤破體是也。

73) 徐命膺 前掲 卷 2, 以坎中之一陽, 奉離中之一陰, 使離爲乾體。

の状態が坎離が交構され純乾体と純坤体を回復すれば聖人と賢人になると説明している。⁷⁴ 徐命膺は陳搏のこのような論理を前提にしながら卦象と内丹修鍊の関係を説明する。

そして徐命膺の修鍊理論の特徴は医学的観点から『参同契』を解釈するという点にある。彼の『参同考』には数多くの医学書が引用されているが、卦象と臓器、精気神を割り振りつつ医学的接近を試みるのである。最も大きな特徴は、人体の臓器の構造を天体構造と同一とみなす点にある。乾卦を肺に割り振って、これを釜蓋とする。これは人体の臓器の中で肺腸が違う臓器の胃に位置し、その形が釜蓋のようであることから、天が胃に位置しながら囲んでいる姿と同一視される。また、天を気の運行体と規定し、肺を、やはり気を主管しながら臓器を運行させる主体とする。そして脾土を鼎器、心火と腎水が薬物と火炉とされる。⁷⁵ 既存の『参同契』で鼎炉と薬物を卦象で割り振ると全く違う。このような人体と天体構造の同一視は医学書に見える「内景図」の構造と同一である。すなわち肺が一番上に位置して、次に心臓があり、続けて胃腸と脾臓が位置し、最後に腎臓が位置する。これを『参同契』の用語で再構成すれば、乾果は釜蓋と釜となり、坎は鼎炉になり、離は薬物となり、天が釜蓋で上に位置し、地は釜で下に位置して、肝臓は火鉢となり、理は薬品になる。したがって、全ては精気神の中で気と関連し、乾の意味が事由を主管する所なので、意に正しい、正しくないという理由が開かれる兆しがあり、これは再び精と神のみが関与される所だ。そして坎卦と離卦は全て精気神の修鍊と関連される。

	1章	2章	3章	4章	5章
	乾卦, 肺臓, 鼎蓋	坎卦, 腎臓, 鼎爐	離卦, 心臓, 薬物	坤卦, 脾臓, 鼎器*	
1節	乾之初爻-氣之兆始	坎之初爻-精之修煉	離之初爻-氣之修煉	坤之初爻-意之幾	坤之中爻-精之凝
2節	乾之中爻-氣之本原	坎之中爻-神之修煉	離之中爻-精之修煉	坤之初爻-意之非	坤之上爻-神之生
3節	乾之上爻-氣之升降	坎之上爻-氣之修煉	離之上爻-神之修煉	坤之中爻-意之是	坤之上爻-丹之就

彼のこのように『参同契』の中心概念を臓器、精気神で割り振る論理は、人間の身体が小宇宙であり、天体の構造と運行は同じ流れである臓器を当てはめて分類する「推類配象」の原則に該当する。先天易が世界を形象化する方式もやはり同一なので、人間の身体と精気神の構造図は同じ論理となる。⁷⁶

徐命膺は定数学の立場で『参同契』を解釈しながら、天体構造と人体の臓器を一致させて、掛と穴を通じて精気神の修鍊を説明する。また、医学的知識を使って修鍊論の正教化おこなった。

74) 『正易心法』, 因知能盡乾之道, 是爲聖人, 能盡坤之道, 是爲賢人。

75) 徐命膺, 『参同考』卷2, 中篇專言肺金之爲鼎蓋, 脾土之爲鼎器, 心火腎水之爲藥爐, 四者, 人身之四正也。

76) 徐命膺, 『参同考』卷2, 推類配象, 則初上兩爻即形殼, 所以含具心意也; 中間四爻即心意, 所以酬酢事爲也。

6. おわりに

『参同契』は朝廷の競演でも討論された書物であり、朝鮮知識人には教養書としても読まれた。朝鮮丹学派にとっては最高の修練書と認識され多様な理解を見せる。朝鮮で流通した註釈書は合計6種であり、これら書籍は、ほとんど内丹として理解された。

朝鮮における『参同契』に対する完全な註釈書は2種類残っている。この中で権克中は儒佛仙の会通という観点で禅丹互修論、丹法三関論を整理して最終段階の修練は太極とみなした。徐命膺は先天易と修練、卦象と修練という観点を用いた。

この二学者の『参同契』の理解は中国のそれらと相当な差を見せる。筆者の判断では、朝鮮の学者は『参同契』を内丹書として把握しながら、内丹の流れを完全に熟知していたと理解できる。その一方で独自の観点を見せるが、これは中国のそれからでは見つけ出すことはできなかった。

権克中は太極と禅、丹の論理を結合しようと試み、独特の理論体系を形成する。彼の理論では、‘丹法三関’と‘禅丹互修論’、‘無極図’（もちろん彼にとっては‘太極図’になるだろうが）に関する内容を探ることができるという点で、彼の『周易参同契註解』は『参同契』を完全な内丹理論として転換したと判断できる。

徐命膺は『参同契』の理論を先天易の観点から解釈しながら、卦象の変化と人体の精気神の変化を同一に扱った。彼は既存の精気と薬品を一般的論理と全く違う理解を見せるが、これは、彼の先天易に対する認識によると考えられる。そして彼が見せた具体的な修練の内容は医学に接近をしている

。

生命问题与精神哲学

郑开
北京大学哲学系教授

生命问题十分重要，而古代哲人从来也没有忽视过它。拙稿试图《黄帝内经》为例阐述战国秦汉间人们关于生命机制的理解，同时以《庄子》、《文子》、《淮南子》等道家著作作为依据，进一步讨论精神哲学视野中的生命问题，揭示生命问题与精神哲学之间的内在联系。换言之，拙稿试图分析并强调古人这样一个观念：生命价值与生命意义的实现不能不诉诸生命机制与生命过程，反之亦然。

(一)

司马谈《论六家要旨》中关于道家的论述，除了将道家思想概括为“以虚无为本，以因循为用”外，还异乎寻常地写下了一大段关于“形神”的议论，所谓“定其形神”。¹可见，“形神”以及进一步说明“形神”的“气”，都是古代理解生命过程的重要概念，正如《淮南子》所说：“夫形者，生之所也；气者，生之元也；神者，生之制也。”（《原道训》）这段话从形、气、神三个方面分析了生命机制，阐述了对生命本质的理解：人的躯体相当于“生命之宅”，“气”（包括气息以及内在于躯体之内流动不息的流体，即内在的气）是生命活力的基础，“神”则可以对生命机制进行调控，因此最为关键。总之，“精”、“气”、“神”诸概念，自战国以来就是道家学派讨论生命问题的重要概念。医家著作《黄帝内经》继承了这一点，其首篇《上古天真论》曰：

余闻上古有真人者，提挈天地，把握阴阳，呼吸精气，独立守神，肌肉若一，……。中古之时，有至人者，淳德全道，和于阴阳，调于四时，去世离俗，积精全神。

这里所说的“真人”和“至人”，取材于《庄子》。王冰注曰：“真人心合于气，气合于神，神合于无，故呼吸精气，独立守神，肌肤若冰雪，绰约若处子。”杨上善云：“积精全神，能至于德，故称至人”。王冰《注》曰：“神全故也。《庚桑楚》曰：‘神全之人，不虑而通，不谋而当，精照无外，志凝宇宙，若天地然。’又曰：‘体合于心，心合于气，气合于神，神合于无，其有介然之有，唯然之音，虽际八荒之外，近在眉睫之内，来于我者，我必尽知之。夫如是者神全，故所以能矣’。”²可

1) 李零教授认为其核心却是“定其形神”。（李零：《中国方术考》第15页，北京：人民中国出版社，1993年）

2) 王冰所引《庄子·庚桑楚》文字，不见今本《庄子》。但是，今本《庚桑楚》多言养生，如老子所述的“卫生之经”，其大要则是“全汝形，抱汝生，无使汝思虑营营”，与《内经》旨趣相近。

见，“真人”和“至人”是养生（神）的至高境界，描述这种至高境界的语言正是“精”和“神”；这里所说的“精”指流布于人身体的精微之气，如果用非要把它转译为现代语言的话，我们可以说它代表了复杂的生理-心理机制的生命过程。³而“神”的意思却较为复杂一些，但显然是一种双关生理与心理的机制，这是没有疑问的。

《内经》特别强调“治神”，而“治神”也就是所谓“养生”的第一原则与核心内容。因此，“养生”即“治神”，即精神内守，恬淡虚无，所谓“外不劳形于事，内无思想之患”，暗合道家的“心术”。什么是“治神”？王冰解释说：“专精其心，不妄动乱也。所以手如握虎，神无营于众物。盖欲调治精神，专其心也。”杨上善进一步解释说：“魂神意魄志，以神为主，故皆名神。欲为针者，先须治神。故人无悲哀动中，则魄不伤，……。无怵惕思虑，则神不伤，……。是以五过不起于心，则神清性明”。这里所说的“手如握虎，神无营于众物”，岂不是道家常说的“凝神”么？

《内经》明确以“气”解释“精神”，言“精气”，亦言“神气”；⁴甚至袭用“通于神明”话语阐述心身交关的医学理论。这当然也是《庄子》、《管子》四篇以来道家思想的流风余韵。《素问·八正神明论》较为系统的论述了“神形”。“神与形”是常见的概念，那末，何谓神？何谓形？“形”就是“形乎形，目冥冥，问其所病，索之于经，慧然在前，按之不得，不知其情，故曰形”，“神”就是“神乎神，耳不闻，目明形开而志先，慧然独悟，口弗能言，俱视独见，适若昏，昭然独明，若风吹云，故曰神”。王冰注曰：“耳不闻，言神用之微密也。目明心开而志先者，言心之通如昏昧开卷，目之见如氛翳辟明，神虽内融，志已先往矣。……慧然独悟口弗能言者，谓心中清爽了达，口不能宣吐以写心也。……既独见了，心眼昭然，独能明察，若云随风卷，日丽天明，至哉神乎！”《八正神明论》所说的“神”乃透视人体生理状态（病理）的能力；人身体中的“形气荣卫之不形于外”，而“不形见于外”，所以“不能见”，也就是不能直观地看到病症之所在，那么，医师（“工”）是怎么晓得无形而不可见“形气”（包括疾病状态）的呢？这是因为他（“工”）拥有一种可以“观于冥冥”的内在能力，这种内在的——也可以说是独出而特异的——能力就是“神”。这样，“虽形气荣卫不形见于外，而工以心神明悟，独得知其盛衰焉”（王冰注）。神的另一种意味是，形气荣卫，不见其形而又起作用，有如神妙的契机，《八正神明论》云：“视之无形，尝之无味，故谓冥冥，若神仿佛”，“若神仿佛”就是“神运仿佛”的意思。总之，“神谓神智通悟，形谓形诊可观”。（王冰注语）总之，在《内经》看来，“神”并不是通常所说的意识，更不是感觉，而是一种超乎感觉心思的内在精神状态（深层意识—心理状态），也就是说，“神”仍然留止于“心”——确切地说就是《老子》所谓“无心”、《庄子》所谓“常心”、《管子》所谓“心中之心”，即心的深层结构和最大潜能。

《素问·生气通天论》：“故圣人传（按，疑作抟）精神，服天气，而通神明”，王冰注曰：“夫精神可传，惟圣人得道者乃能尔。久服天真之气，则妙用自通于神明也”。《内经·素问》还指出了作为生理器官的“五藏”具有精神性这一特点，确切地说就是“五藏之气”的精神性质，因为各种精神因素居于“五藏”之中，所谓“五藏所藏：心藏神，肺藏魄，肝藏魂，脾藏意，肾藏志。”（《藏气法时论》）

3) 《金匱真言论》：“精是身之本。”《生气通天论》：“精则养神。”

4) 如《六节藏象论》：“五味入口，藏于肠胃，味有所藏，以养五气，气和而生，津液相成，神乃自生”，这里的“神”，王冰解释为“神气”，是也。然而，其下所言之“心者，生之本，神之变（一作处，按：作处是也）也，……”中的“神”，则是“神明”的意思，略不同于“神气”。

道家著作中的“通于神明”，指的是洞见道的真理的智慧觉解，是致虚守静、心斋坐忘诸实践方法所指向的主客混冥的精神状态。⁵然而，《内经》中“精神”或“神明”却具有更具体、更明确的含义，与道家著作中的概念既有联系又有区别。如果说道家著作中的“通于神明”主要提示了道家心性哲学趣向的话，那么《内经》也许更注重借用这种概念用以说明生命机制和生命过程。古代中医学因而打上了深刻的“生命有机论”的烙印。为什么这么说呢？

《内经》中医学理论与西方医学迥然不同，它是一种典型的有机自然观滋育出来的生命有机论（或者说“机体论”）。中医学的专业术语，尤其是“精神”、“魂魄”、“阴阳”、“五行”、“气血”、“经络”等，很难转写为西医学的术语系统，这一现象背后隐匿了深刻分歧，涉及到中、西医对生命过程和生理机制的基本看法。自笛卡尔（Rene Descartes）、哈维（Harvey）以来，动物被看成是机器，人就是一架精密的钟表而已。这就是关于生命解释的机械论观点。拉美特利（Julien de la Mettrie）先后写出了《人是机器》、《人不是机器》两部宗旨相反的论著讨论人是不是机器，抑或生命现象能否理解为精密运转的钟表？主张人不是机器的“活力论”者认为，胚胎以及其它生命现象中有一种“具有自身内在目的”的因素，因而生命不能化约为物理-化学过程；而那种所谓“自身内在目的”似乎可以引用亚里士多德的概念，称之为“隐德来希”（entelechy）。笛卡尔推测有一种“神秘灵魂”、“无意识”、“世界灵魂”作为生命机器的创造者时，也正是同样的意思。⁶“隐德来希”、“世界灵魂”可以部分地解释为《内经》所说的“精神”，甚至还可以将其与坎农（Cannon）提出的“躯体的智慧”（wisdom of Body）相提并论。虽然《内经》所说的“精神”多少有点儿捉摸不定，但比较明确的是，《内经》并没有像西方近代医学那样机械地把人体的生理机制与心理精神活动分裂开来，从而把人体器官及生命过程当作“物”来处置；相反，中医学注重生理心理交互作用的生命机制，并借助于“精气神”等概念描述跨越了生理-神经-意识活动各个层次的复杂生命过程。“人在气中，气在人中”（《抱朴子·至理》）是一个论述生命本质的普遍命题。生命过程即气化过程，气机发动产生自然而然的和谐状态（反之就是淫佚或病态），《内经》揭示了人体内部存在着一种类似精神作用的自组织机制，并把它称之为“神”；坎农（Cannon）提出“躯体的智慧”来说明生物自组织机能，⁷这种“精神魂魄”的作用难道不是“躯体的智慧”？坎农之所以用躯体的智慧来概括人体的自组织机能，乃是因为内稳态的调控不由理智，却诉诸神经，尤其是人体内的体液（干扰神经活动的分泌物就存在于体液，如淋巴液，之中）；躯体的自组织机制并非理性意识所能直接支配的，⁸它自主调节人体的生命过程，就好像存在着一个看不见的、具有智慧的“神”一样，或许这就是中医学所以使用“神”这个问题概念的原因之一吧。因此，倘若我们剔除《内经》所说的“神”的巫术或神秘因素，它实际上相当于现代意义上的人体自组织系统的某些方面，尤其是植物神经系统和液床，部分地属于坎农所说的“躯体的智慧”，是介于生理和心理之间、或者交织于生理-意识-精神各个层面的生命机能。在关于生命本质的现代观念里，有序性和稳定性（诚如坎农所说的“内稳态”）是其最重要的特征，这也是薛定谔（E. Schrödinger）之所以用“负熵”说明生命活动的原因；⁹而道家和医家著作中经常出现的“抟气致柔”、“心静气理”，

5) 详见拙著：《道家形而上学研究》第159-165，324-326页，北京：宗教文化出版社2003年。

6) 冯·贝塔朗菲：《生命问题——现代生物学思想评价》第1-12页，北京：商务印书馆1999年。

7) 坎农（Cannon）：《躯体的智慧》（范岱年、魏有仁译，陈步代中译本序），北京：商务印书馆1982年。

8) 坎农说，生物内稳态的机制，一般地说，在人的意识作用之外，恰好符合道家和中医学所说的“神明”的特征。

9) 薛定谔（E. Schrödinger）：《生命是什么？》第69页，长沙：湖南科技出版社2003年。

以及对“时”（既是循环的同时也是不可逆的）或“因时”的强调，正表明了精气神的内在规律包括有序性和稳定性这两个方面。

（二）

老子说：“修之于身，其德乃真。”（第54章）《庄子》说：“道之真以治身；其绪余以为国家。”（《让王》）这表明“治身”是道家哲学中优先考虑的问题，也说明了道家高度重视生命的价值立场。《文子·上德》曰

大道坦坦，去身不远，修之于身，其德乃真，修之于物，其德不绝。

显然《文子》继承了老庄，确认了“身”的问题的理论优先性。¹⁰ 进而，《文子》不惜笔墨，更从内外分野的角度，围绕着身心性命展开的讨论，阐述了其“精神内守形骸而不外越”的主张：

圣人内修其本而不外饰其末。厉其精神，偃其知见，故漠然无为而无不为也，无治而无不治也。（《道原》）

圣人内修道术而不外饰仁义，知九窍四肢之宜，而游乎精神之和，此圣人之游也。（《精诚》）

圣人守内而不失外。……精神驰骋而不守……圣人诚使耳目精明玄达，无所诱慕，意气无失，清静而少嗜欲，五藏便宁，精神内守形骸而不外越。（《九守》）

所谓真人者，性合乎道也。故有而若无，实而若虚，治其内不治其外，明白太素，无为而复朴。（《守朴》）

道家特别重视“精神内守”。然而，道家以此开拓的内在的精神向度却不能化约为知识理性（epistēmē）。《老子》曰：“载营魄抱一，能无离乎？”这句话包含了“精神抟一”、“形神相依”的意思。简单地说，形神相依、身心一如乃是道家孜孜以求的目标；换言之，道家关注的并不完全是知识觉解，因此我们也就不能完全从思想上把握它，这就是我们反复强调把握道的真理必须诉诸内面的直觉体验（即身心体证），并依凭实践智慧在实践活动中阐释道的真理。具体地说，道家既破斥了主客二分的概念思维模式即知识（epistēmē）论模式，又拒绝了把身（生理）、心（心理）截然两分。形神之间的关系并不是疏离或分离的关系，而形、神概念也不能简单对应于生理和心理，实际上，形神相依、抱一的观点正表明了形神（特别是神的概念）衔接、联系了身心活动的诸层面，既包括生理的，也包括心理的。

老子曾提出这样一个问题：“名与身孰亲？”（第44章）实际上，他在提出这个问题的时候已经有了自己的答案，他说：“虚其心，实其腹，弱其志，强其骨；”（第3章）例如《文子》说：“夫道者，藏精于内，栖神于心，静漠恬淡，悦穆胸中，廓然无形，寂然无声。”（《精诚》）这里所说的“藏精

10) 这里所说的“身”略近于今语“生命”。

于内，栖神于心”亦即“内藏”。“内藏”一词亦见于《管子·内业》：

精存自生，其外安荣，内藏以为泉原，浩然和平，以为气渊。渊之不涸，四体乃固；泉之不竭，九窍遂通。……人能正静，皮肤裕宽，耳目聪明，筋信而骨强。

需要指出的是，“内藏”亦即“内德”、“中得”（同样出于《管子》四篇）。《鶡冠子》曰：“圣人之道与神明相得，故曰道德。”（《泰鸿篇》）显而易见，古代哲人进行抽象而深奥的哲学思考时，并没有忘记和忽略了承载了思想和观念的身体，“身体因素”是重要而不可或缺的。这一点与笛卡尔“我思故我在”的近代观念迥然不同。上述文献中出现的“神”、“精”和“精神”诸语词，与我们现代汉语中的“精神”一词不尽相同；这些语词和“气”的概念一样，皆有描述交织于身心、灵肉及其状态的意味。海东学者全秉薰先生以内丹学融摄儒佛，归之于“精神哲学”，耐人寻味。¹¹ 徐梵澄先生亦曾精研覃思“精神哲学”，探究“精、神”二字的原初涵义，拈出了“精神哲学”这个概念：

这名词（精神）涵义极深广，是很难用一二语下定义的。道家甚讲精、炁、神三者，舍炁不谈，可知其为两者之合。苏子瞻之徒，曾讨论这问题，结论为‘精出为动，神守为静，动静即精神’。这是就其外表说。通常语文中说花草滋长很有精神，或某人之行动很有精神，皆是形况语。则是指花草之鲜活，茂盛，或某人的身体强健，行动有力，言行相顾，能贯彻主旨……等等。克实言之，这皆是今之所谓生命力的表现，收摄在此一词之内。而人，在生命之外，还有思想，即思维心，还有情感，即情感心或情命体。基本还有凡此所附丽的身体。但在最内深处，还有一核心，通常称之曰心灵或性灵。是这些，哲学上乃统称之曰‘精神’。但这还是就人生而说，它虽然似是抽象，然是一真实体，在形而上学中，应当说精神是超乎宇宙为至上为不可思议又在宇宙内为最基本而可证会的一存在。研究这主题之学，方称精神哲学。¹²

这段话颇堪玩味。徐氏所说的“精神哲学”正是我们所说的“精神哲学”之所本。从这一方面来看，哲学不仅是追寻知识性的真理（epistēmē），更要“寻找早已失落了的世界”——即安身立命的根据。表面上看，“精神哲学”似乎深奥玄妙，但在本质上它是朴素的，与我们的日常经验和生活世界息息相关，见诸经典的“精通乎天地，神覆乎宇宙”和常言所说的“精神抖擞”、“精神饱满”、“神完气足”其实没有什么本质上的区别。一言以蔽之，古代哲人高度重视的“精”、“神”两个语词，是指生命力及生命力的表现，而限于人的意识、心理活动，更涉及更深、更广、更形而上的领域。同样，精神哲学也不限于纯粹的思辨学问，还要将“实践智慧”囊括在内。徐梵澄自述《陆王学述》的创作思想时说：“重温陆、王，即是意在双摄近代哲学与宗教原理而重建中国的精神哲学。……其所以异于纯粹思辨哲学者，乃在乎躬行实践，内外交修，求其实证，即所谓‘自得’。”¹³ 古代哲人尤其喜欢使用“体知”（孟子）、“体贴”（程颢）、“体认”（王阳明）甚至“体道”（庄子）标示自己对“道”（真理）

11) 详见金晟焕教授：《曙宇全秉薰的生平与精神哲学》（稿本）。

12) 徐梵澄：《陆王学述》第12-13页，上海：远东出版社1994年。

13) 前揭《陆王学述》第21页。

的理解和觉悟，当然对于王阳明来说，这种意义上的理解与觉悟就是良知的呈现，而他所说的“良知”，终究是一种亲切于己的“知”，“知行合一”的“知”，打个诗意的比方，就是“春江水暖鸭先知”的“知”，“如鱼饮水，冷暖自知”的“知”！我认为，“精神哲学”显示了古典哲学的重要特征，从而区别于古希腊哲学。如果说古希腊哲学主要倾向是基于“主客二分”（subject-object dichotomy）的、以科学为范型（paradigm）的知识（epistēmē），古代中国哲学则反之，因为后者绝不能仅仅化约为“知识问题”，还须进一步深入到生命体验和人生亲证的层面，诉诸“实践智慧”和精神境界才能得到一个比较鞭辟入里的了解。

儒家和道家都不约而同地强调了“反求诸己”。这意味着他们把关注问题的视线聚焦于生命本身，“为仁由己”的命题突出了儒家道德理性内在于人的本性和生命的观点，“抟气抱一”的说法则开启了道家于“心凝神释，骨肉都融”的精神化境中呈露生命的价值与意义。儒家和道家从来没有藐视过生命本身的价值与意义，也没有漠视生命体验的亲切与活泼，没有把身体视为多余的“臭皮囊”，没有在灵与肉的紧张冲突中断然舍弃肉身。相反，古代中国哲人一直认为人的躯体和生命结构的内部隐匿了一个具体而微的小宇宙，或者说一己心身之内寄寓着一个小宇宙。¹⁴ 作为孤立存在的个体，人充其量不过是大千世界里的一粒微尘，百代光阴中的一介过客，微不足道而且转瞬即逝。这难道不是人生固有的悲剧吗？然而，生命的悲剧意识正是在哲学反思的静观默照中参透了生死无常，儒家吁请人们皈依绵延已久的伟大文化传统和精神价值，与往圣前贤同侪并列，超拔于“无意义生活之痛苦”！道家暗示了解脱“物的囚笼”、躐近“道的世界”的可能生活，即以那种“天地与我并生，万物与我为一”的精神境界而与宇宙大化的恢宏过程联系起来，陶渊明诗曰：“纵浪大化中”，就是这个意思。从古代中国哲学“究天人之际”的视野来看，只有把孤立、渺小和脆弱的个体生命投放到天地精神之中，融解于自然造化的机械之中，有限的生命才有可能获得——实际上就是自我赋予——无限的意义，生命的尽头才不会仅仅是一缕轻烟。这正是精神哲学的根本宗旨和深刻意蕴之所在。

更广泛地说，从某种意义上说，现代社会中的种种冲突和矛盾皆源于符号象征体系及其意义的缺失或者崩溃前景。换言之，现代人之所以“失魂落魄”，是因为现代社会的结构性变动不仅造成了灵与肉的分裂，而且导致了文化符号体系的崩溃，其中的因果似乎可以归结为古代与现代的割裂。实际上，在这个社会急剧变动和科技高速发展的时代，曾荫庇我们祖先心灵的宗教信仰和文化价值已不再是我们的行为准则。现代人“失魂落魄”或“神不守舍”而虚无主义徜徉于世，原因是人类在历史中发展起来的符号世界，诸如科学、技术、艺术、道德与宗教，已经趋于崩溃。人的价值、生活的意义依托于这些符号世界；如果个人的符号世界崩溃了，就会导致精神疾病或者自杀；而宏观的符号世界的冲突则会引发战争和大规模的毁灭。贝塔朗菲（L. V. Bertalanfy）指出，被尼采称为虚无主义的现象就是一种符号世界的崩溃，比如说从历史发展中抽象出来的宗教符号，已经被所谓的五花八门层出不穷的伪宗教所取代，这些伪宗教包括科学进步、精神分析、民族主义、肥皂剧和毒品。符号世界的崩溃引起的两个后果影响至今：第一个后果是存在主义哲学；第二个后果是犯罪与精神病的高发。前者是成熟自我从虚无体

14) 例如《周易·乾·文言》曰：“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天不违，后天而奉天时。”《文子》曰：“聪明照于日月，精神通于万物。”“天地之间，一人之身也；六合之内，一人之形也。”（《文子·上德》，《淮南子·本经训》略同）都表述了一种天人合一的观念。

验中概括出来的激情哲学；后者则是不那么成熟的自我发泄情感的途径。¹⁵ 现代社会的此起彼伏的矛盾冲突的部分原因是人们虚无甚至疯狂的体验所致，或者说是上述体验的外在表现；而虚无或疯狂本身意味着某种精神生活受到破坏及精神障碍的副产品，是符号世界（价值体系）深度震撼的结果。

以上，拙稿试图从古代医家关于生命问题的讨论出发，分析了其中比较有特色的“精”、“气”“神”概念与理论，特别是生命的“精-神”性问题，并力图揭示中医学理论范式的重要意义；进而，又试图通过精神哲学特别是心性论向度的展开，将生命问题延宕于更深邃、更广阔的精神境界层面予以讨论，一方面努力呈现古代修身养性理论的复杂性，另一方面希望揭示出生命问题与人生意义与价值问题之间内在相关性。限于作者的学识和水平，以上讨论未免浅尝辄止，敬请方家不吝赐教。

15) 马斯洛主编：《人类价值新论》（河北人民出版社，1988年译本）第178-183页。

생명문제와 정신철학

정카이 (鄭開)
북경대학 철학과 교수

생명문제는 아주 중요한 것으로 고대 철학자들은 이 문제에 대해 소홀히 다룬 적이 없었다. 본고는 《黃帝內經》을 중심으로 전국시기와 秦漢시기 사람들의 생명의 메커니즘에 관한 이해에 대해 논술하고자 한다. 그리고 《莊子》, 《文子》, 《淮南子》 등 道家 저서들을 참고하여 정신철학 속의 생명문제를 탐구하여 생명문제와 정신철학의 내재적 연관성에 대해 밝혀 보고자 한다. 다시 말하자면 본고는 분석을 통하여 고대인들의 다음과 같은 관념을 강조해 볼 것이다. 즉, 생명의 가치와 생명의 의미를 실현하려면 반드시 생명의 메커니즘과 생명과정에 의존해야 한다.

(1)

사마담(司馬談)은 《논육가요지(論六家要旨)》에서 도가 사상에 대해 논하면서 도가사상을 “허무를 근본으로 하고, 간편함과 순응함을 그 用으로 한다(以虛無爲本, 以因循爲用)”이라 정의 하였다. 그리고 의미심장하게 “形神”에 대해 논했는데, 바로 “정기형신(定其形神)”¹이다. 여기서 알 수 있듯이 “형신”과 나중에 설명하게 될 “형신”의 “氣”는 모두 고대 사회에서 생명을 이해하는 중요한 요소였다. 《淮南子》에서 “形이란 생명이 깃드는 곳이고, 氣란 생명의 근원이며, 神이란 생명의 메커니즘이다.(夫形者, 生之所也; 氣者, 生之元也; 神者, 生之制也)” (《原道訓》)라고 말했듯이 形, 氣, 神 삼요소로써 생명의 메커니즘을 분석하였고, 동시에 생명의 본질에 대한 이해를 서술하였다. 인체는 “생명이 깃드는 저택”과도 같은 곳이고, “氣”(기에는 숨결과 동시에 몸 속에서 끊임없이 유동하는 내재적인 기도 포함한다)는 생명활력의 기초이며, “神”은 생명의 메커니즘을 제어하는 가장 중요한 요소이다. 한 마디로 “精”、“氣”、“神”은 전국시대 이후 도가학파에서 생명의 문제를 의논하는데 가장 중요한 개념이었다. 의학저서인 《黃帝內經》은 이러한 이론을 계승하여 첫 편인 《상고천진론(上古天真論)》에서 이렇게 말했다.

余聞上古有真人者, 提挈天地, 把握陰陽, 呼吸敬氣, 獨立守神, 肌肉若壹, ……。中古之時, 有至人者, 淳德全道, 和于陰陽, 調于四時, 去世離俗, 積精全神。

1) 李零 教授는 그 핵심을 “定其形神”라 보았다. (李零: 《中國方術考》 15쪽, 北京: 人民中國出版社, 1993.)

여기서 말하는 “真人”과 “至人”은 모두 《장자》에서 나오는 말이다. 왕빙(王冰)은 주해에서 “진인의 마음은 기와 합하고, 기는 신과 합하며, 신은 무와 합한다. 그리하여 정기를 마시고 독립적으로 신을 지키는 것이 피부는 빙설같고, 모습은 처자와 같다(真人心合于氣, 氣合于神, 神合于無, 故呼吸精氣, 獨立守神, 肌膚若冰雪, 綽約若處子)”라 하였다. 양상선(楊上善)도 “정신을 모으면 덕에 이르는데, 그렇기에 지인이라 부른다.(積精全神, 能至于德, 故稱至人)”라 하였으며, 왕빙은 주석에서 “神全故也。《庚桑楚》曰：‘神全之人, 不慮而通, 不謀而當, 精照無外, 志凝宇宙, 若天地然。’ 又曰：‘體合于心, 心合于氣, 氣合于神, 神合于無, 其有介然之有, 唯然之音, 雖遠際八荒之外, 近在眉睫之內, 來于我者, 我必盡知之。夫如是者神全, 故所以能矣’”²라 하였다. 여기서 알 수 있듯이 “真人”과 “至人”은 모두 양생(神)의 최고경지에 도달한 사람들이다. 이런 최고경지를 표현하는 단어가 바로 “精”, “神”인 것이다. 여기서 말하는 “精”은 인체 속에서 움직이는 “精微의 氣”를 말한다. 이것을 현대용어로 바꿔 말하면 아마도 生理-心理의 복합적이고 복잡한 메커니즘일 것이다.³ “神”의 의미는 조금 더 복잡한 것 하지만 역시 생명과 심리의 복합적인 관계인 것만은 분명하다.

《黃帝內經》에서는 “치신(治神)”에 대해 특별히 강조하여 말하는데, “치신”이란 곧 “양생”의 첫 번째 원칙이며 핵심이다. 그렇기 때문에 “양생” 즉, “치신”은 마음을 가다듬고, 집착을 버리는 것으로 “겉으로는 일에 집착하지 말고, 안으로는 잡생각에 시달리지 말아야 한다(外不勞形于事, 內無思想之患)”고 하는 것이다. 그렇다면 “치신”이란 무엇인가? 왕빙은 “專精其心, 不妄動亂也。所以手如握虎, 神無營于衆物。蓋欲調治精神, 專其心也”라 하였다. 양상선은 더 나아가 해석하기를 “魂神意魄志, 以神爲主, 故皆名神。欲爲針者, 先須治神。故人無悲哀動中, 則魄不傷, …。無怵惕思慮, 則神不傷, …。是以五過不起于心, 則神清性明”라 하였다. 여기서 말하는 “手如握虎, 神無營于衆物”가 도가에서 말하는 “응신凝神”이 아니겠는가?

《內經》에서는 “氣”를 “精神”이라고 분명하게 정의 내렸다. 즉 “精氣”가 곧 “神氣”라는 것이다⁴. 그리고 “通于神明”이라는 사상을 계승하여 心身에 관한 의학이론을 서술하였다. 이러한 사상 역시 《莊子》, 《管子》이래 도가사상을 계승한 것이다. 《素問·八正神明論》에서는 체계적으로 “神形”에 대해 논술하였다. “神과 形”은 자주 보는 개념이다. 하지만 도대체 神은 무엇이고 形은 무엇인가? 형이란 “形乎形, 目冥冥, 問其所病, 索之于經, 慧然在前, 按之不得, 不知其情, 故曰形”을 말하는 것이고 “神”이란 “神乎神, 耳不聞, 目明形開而志先, 慧然獨悟, 口弗能言, 俱視獨見, 適若昏, 昭然獨明, 若

2) 王冰이 인용한 《莊子·庚桑楚》는, 현존 《莊子》가 아니다. 하지만, 현본 《庚桑楚》에서는 양생에 대해 많은 언급을 하였는데, 예를 들면 노자의 “衛生之經”가 있다. 그 의미는 곧 “全汝形, 抱汝生, 無使汝思慮營營”으로, 《內經》과 비슷하다.

3) 《金匱真言論》: “精是身之本。” 《生氣通天論》: “精則養神。”

4) 《六節藏象論》에서: “五味入口, 藏于腸胃, 味有所藏, 以養五氣, 氣和而生, 津液相成, 神乃自生”라고 하였는데, 여기서 말하는 “神”은 王冰이 해석한 “神氣”이다. 하지만 그가 다음에 말한 “心者, 生之本, 神之變(一作處, 按: 作處是也)也, …” 중의 “神”은 “神明”이라는 의미로 “神氣”와는 다르다.

風吹雲，故曰神”을 말하는 것이다. 왕빙은 이에 대해 “耳不聞，言神用之微密也。目明心開而志先者，言心之通如昏昧開卷，目之見如氛翳辟明，神雖內融，志已先往矣。… 慧然獨悟口弗能言者，謂心中清爽了達，口不能宣吐以寫心也。… 既獨見了，心眼昭然，獨能明察，若雲隨風卷，日麗天明，至哉神乎！”라 하였다. 《素問·八正神明論》에서 말하는 “神”은 인체를 투시(병의 원인)할 수 있는 능력이 있다는 것을 의미한다. 인체 내의 “형기는 밖으로 드러나지 않는다(形氣榮衛之不形于外)”. 밖으로 드러나지 않기에 볼 수 없는 것이다. 다시 말하자면 직관적으로 병의 위치를 볼 수는 없다. 그렇다면 의사들은 어떻게 무형의 氣를 파악하는 것일까? 의사들한테는 “깊은 곳을 들여다 볼 수 있는(觀于冥冥)” 내재적 능력이 있는데, 이런 능력이 - 특이한 능력 - 바로 “神”이다. 이렇게 “비록 형기는 밖으로 드러나지 않지만, 의사들은 마음 속의 神으로 그것을 깨우쳐 그 병의 원인을 아는 것이다(雖形氣榮衛不形見于外，而工以心神明悟，獨得知其盛衰焉)”(왕빙 주석)라고 하였다. 神의 또 다른 의미는 形氣榮衛로써 비록 그 모습은 보이지 않지만 작용을 하는데 그 작용이 신묘하다고 한다. 《素問·八正神明論》에서는 말하기를 “보아도 모습이 보이지 않고, 맛을 보아도 알 수 없어서 깊다고 한다. 마치 신을 방불케 한다.(視之無形，嘗之無味，故謂冥冥，若神仿佛)”고 하였다. 여기서 “若神仿佛”은 “神運仿佛”이라는 의미로 쓰인다. 한 마디로 “神謂神智通悟，形謂形診可觀”(왕빙 주석)인 것이다. 《黃帝內經》의 관점에서 볼 때 “神”은 일반 상식에서의 의식이나 감각이 아니라 감각사상을 초월한 정신상태(심층의식-심리상태)이다. 즉, “神”은 “心”에 머문다. 분명하게 말하자면 《노자》의 “無心”, 《장자》의 “常心”, 《管子》의 “心中之心”은 모두 마음의 심층구조이며 가장 큰 잠재력인 것이다.

《素問·八正神明論》에서 “고로 성인은 정신을 전하고, 천기를 복용하며, 신명과 통한다(故聖人傳(按，疑作專)精神，服天氣，而通神明)”라고 하였고, 왕빙은 이에 대해 주석을 달기를 “정신은 전할 수 있지만 오직 득도한 성인만이 할 수 있다. 天眞의 기를 오래 복용하면 신명과 통할 수 있다.(夫精神可傳，惟聖人得道者乃能爾。久服天真之氣，則妙用自通于神明也)”라고 하였다. 《內經·素問》은 또 생체기관 중 “五藏”에 대해 정신이 있다고 하였는데, 정확히 말하자면 “오장의 氣”의 정신은 다른 정신의 요소가 “오장”에 모인 것으로 보고 있다. 즉, “오장의 내재성을 보면: 심장에는 神이 깃들고, 폐에는 魄이 깃들며, 간에는 魂이 깃들고, 비장에는 意가 깃들며, 신장에는 志가 깃든다.(五藏所藏：心藏神，肺藏魄，肝藏魂，脾藏意，腎藏志)”고 하였다.《藏氣法時論》)

道家 저서에는 “신명에 통한다(通于神明)”는 말이 있는데, 그 뜻인즉 도의 진리를 통찰할 수 있는 지혜를 말하는 것으로, 지극한 고요함에 도달하여 심재좌망하면서 주객이 서로 섞이는 깊은 정신 상태에 도달하는 것을 말한다⁵⁾. 하지만 《內經》에서 말하는 “精神”혹은 “神明”은 더 구체적이고 명확한 의미를 담고 있는 것으로 도가에서 말하는 개념과 연관성이 있으면서 또한 구별도 있다. 도가에서 말하는 “신명에 통한다(通于神明)”는 도가의 심성철학을 의미한다면, 《內經》에서는 이 개념을 차

5) 《道家形而上學研究》159-165, 324-326쪽, 北京：宗教文化出版社 2003

용하여 생명의 메커니즘과 생명과정을 설명하려 하였다. 이렇게 하여 중국 고대 의학은 “생명유기론(生命有機論)”이라는 틀에 갇히게 되었다. 그 이유는 무엇 때문인가?

《內經》의 의학이론은 서양의학과 확연하게 다르다. 이것은 전형적인 有機自然의 사상에서 나온 생명유기론이다(機體論이라고도 함). 중의학의 전문용어인 “精神”, “魂魄”, “陰陽”, “五行”, “氣血”, “經絡” 등은 서양의학 용어로 번역하기 힘든 개념들로서, 이런 용어를 사용하게 된 내면에는 중·서양의학의 생명과정과 생체 메커니즘에 대한 인식의 차이가 자리잡고 있다. 데카르트(Rene Descartes)와 하비(Harvey) 이후로 서양 철학에서는 만약 동물을 기계라고 했을 때, 인간은 정밀한 시계라는 사상이 있었다. 이것이 바로 생체 메커니즘의 시작이다. 라메트리(Julien de la Mettrie)는 《인간기계론》과 《인간은 기계가 아니다》라는 상반되는 저서를 저술하였는데, 두 곳에서 모두 인간은 기계가 옳은지 아닌지, 인간의 생명현상을 정밀하게 운행하는 시계처럼 이해할 수 있는지에 대해 토론하였다. 인간이 기계가 아니라고 주장하는 “활력론”자들은 인간이 태아에서부터 시작하여 생명이 진행되는 동안 “내적인 목적”이 있다고 보았고, 그리하여 생명을 물리적인 과정으로 볼 수 없다고 하였다. 그들이 말하는 “내적인 목적”이란 아리스토텔레스의 “엔텔레케이아(entelechy)”사상이라 할 수 있다. 데카르트는 “신비영혼”, “무의식”, “세계영혼”을 생체 메커니즘의 창조자로 보았는데, 그 역시 위 에와 마찬가지로 의미를 내포하고 있다⁶. “엔텔레케이아”, “세계영혼”은 단편적으로 《內經》의 “정신”으로 볼 수 있다. 또한 “정신”은 캐논(Cannon)의 “육체의 지혜(Wisdom of Body)”와도 비교할 수 있다. 《內經》에서는 서양 근대학과 마찬가지로 인체의 생리 메커니즘과 심리정신을 분리하여 서술하지 않고, 인체기관과 생명과정을 “物”로 설명하였다. 중의학에서는 생리심리의 상호작용과 메커니즘에 대해 더욱 중요시 여기며, “精氣神”이라는 개념을 인용하여 生理-神經-의식활동의 복잡다단한 각 단계를 설명하였다. “사람은 기 속에 있으며, 기 속에 사람이 있다.(人在氣中, 氣在人中)”(《抱樸子·至理》)라고 하는 이론은 생명의 본질에 대한 보편적인 명제를 설명하고 있다. 생명과정, 다시 말해서 氣化과정은 氣가 발하여 생기는 자연스러운 화협의 상태(반대로 되면 음탕하고 병이 든다)를 말한다. 《內經》은 인체 내부에 존재하는 정신작용과 유사한 조직을 보여주면서 그것을 “神”이라 불렀다. 캐논은 “육체의 지혜”로 생명조직의 기능에 대해 설명하였다⁷. 이런 “정신훈백”의 작용은 “육체의 지혜”가 아니고 무엇이겠는가? 캐논이 육체의 지혜로써 인체의 조직기능을 설명한 이유는 내적인 조직은 이성의 제어를 받는 것이 아니라 신경의 제어를 받는데 특히 인체 내부(신경활동에 영향을 주는 체액들이 있다)가 그러하다. 인체의 조직구조는 이성적으로 제어할 수 있는 것이 아니다⁸. 그것은 자주적인 활동을 통하여 생명과정을 제어하는데 마치 보이지 않는 “神”이 하는 것과 마

6) 馮·貝塔朗菲：《生命問題——現代生物學思想評價》1-12쪽，北京：商務印書館1999

7) 坎農(Cannon)：《軀體的智慧》(範岱年、魏有仁譯，陳步代中譯本序)，北京：商務印書館1982.

8) 캐논은 생물의 내온태는 일반적으로 인간의 의식작용 밖에 존재한다고 하였다. 이것은 도가와 중의학에서 말하는 “神明”의 특징과 비슷하다.

찬가지이다. 만약 우리가 《內經》에서 말하는 “神”의 무속 혹은 신비주의 요소만 제거한다면, “신”은 현대적 의미로써의 인체조직에 해당되며, 특히 식물 신경계통이나 액상(液床)과 연관된다. 이런 경우에 “신” 개념이 말한 “육체의 지혜”에 부분적으로 해당되며 그것은 생리와 심리의 사이에 있는, 혹은 생리-의식-정신 등 각 측면의 생명기능인 것이다. 생명의 본질에 대한 현대적 개념 속에는 有序性和 穩定性(개념이 말한 內穩態)이 있는데 이것이 가장 중요한 특징이다. 이 역시 슈뢰딩거(E. Schrödinger)가 “부적(負熵)”으로써 생명활동을 설명한 이유이다⁹. 도가와 의학저서에서 자주 나타나는 “專氣致柔”, “心靜氣理”, “時”(순환적이며 역회전 불가), “因時”에 대한 강조에서 볼 때 精氣神의 내재적 규칙 속에는 有序性和 穩定性的 두 가지 측면이 있다.

(2)

노자는 “이 이치를 닦은 사람은, 그 덕이 진실하다(修之于身, 其德乃真)”(《도덕경》 54장)라 하였고, 《장자》에서는 “도의 진실함은 몸을 닦을 수 있으며, 그것을 모으며 나라를 위할 수 있다.(道之真以治身; 其緒余以爲國家)”(《讓王》)고 하였다. 여기서 볼 때 “治身”은 도가철학에서 가장먼저 고려할 문제라는 것을 알 수 있다. 동시에 도가사상에서는 생명의 가치를 중요하게 여긴다. 《文子·上德》에서는 이렇게 말했다.

도는 넓으며 몸에서 멀리 떨어져 있지 않다. 몸으로 닦으면 그 덕이 진실해지고, 사물에 닦으면 그 덕이 끊임이 없다.(大道坦坦, 去身不遠, 修之于身, 其德乃真, 修之于物, 其德不絕)

여기서 볼 때 문자가 노장의 사상을 계승한 것이 분명하다. 그는 “身”의 문제에 대해 이론적 優先性を 확인해 주었다¹⁰. 또한 문자는 시각을 內外로 구분하여 심성에 대해서도 논증을 전개하였는데, 그는 “정신을 안으로 닦으며 밖으로 나가지 않게 한다.(精神內守形骸而不外越)”라고 주장하였다.

聖人內修其本而不外飾其末。厲其精神，偃其知見，故漠然無爲而無不爲也，無治而無不治也。(《道原》)

聖人內修道術而不外飾仁義，知九竅四肢之宜，而遊乎精神之和，此聖人之遊也。(《精誠》)

聖人守內而不失外。… 精神馳騁而不守 … 聖人誠使耳目精明玄達，無所誘慕，意氣無失，清靜而少嗜欲，五藏便甯，精神內守形骸而不外越。(《九守》)

所謂真人者，性合乎道也。故有而若無，實而若虛，治其內不治其外，明白太素，無爲而複樸。(《守樸》)

9) 薛定諤 (E. Schrödinger) : 《生命是什麼?》 69쪽, 長沙 : 湖南科技出版社2003.

10) 여기서 말하는 “身”은 현대 용어의 “生命”이다.

道家에서는 “精神內守”를 아주 중요하게 여긴다. 하지만 도가가 정신내수에서 시작하여 발전한 내재적 精神向度는 지식이성(epistēmē - 앎)으로 발전하지 못했다. 《노자》에서는 “정신과 형체의 합일이 안 떨어질 수 있는가(載營魄抱壹，能無離乎)”라고 하였는데, 이 말에는 “精神專壹”，“形神相依”의 의미가 내포되어 있다. 간단하게 말하자면 “形神相依”，身心一如는 도가에서 끊임없이 추구하는 목표라 할 수 있다. 도가의 관심사는 지식으로 완전하게 이해할 수 없음으로, 우리 역시 사상적으로 확실하게 알기는 어렵다. 이것이 바로 우리가 끊임없이 진리를 이해하려면 먼저 내면의 직감을 체득(身心體證)해야 한다고 하는 이유이다. 동시에 우리는 실천에서 얻은 지혜에 근거하여 진리를 서술해야 한다. 道家는 主客의 2분 법적 개념(epistēmē)을 사용하였지만, 동시에 몸과 마음을 두 개로 나누어 보지 않았다. 形神의 관계는 서로 떨어진 별개의 관계가 아니며, 形, 神의 개념 역시 간단한 생리와 심리의 개념이 아니다. 사실상 形神相依, 抱一의 관점은 아주 명확하게 形神의 연관성에 대해 설명하였는데 거기에는 다차원적인 생리, 심리적 측면이 포함되어 있다.

노자는 “명성과 생명 중에서 어느 것이 더욱 중요한가?(名與身孰親)”(《도덕경》 44장)라는 질문을 하였는데, 사실상 그는 이미 “마음을 비우고, 衣食을 충족히 하며, 의지는 유연하게 하고, 신체는 건강하게 한다.(虛其心，實其腹，弱其志，強其骨)”(《도덕경》 3장)라고 답안을 제시하고 있다. 《文子》 역시 “夫道者，藏精于內，棲神于心，靜漠恬淡，悅穆胸中，廓然無形，寂然無聲”(《精誠》)라 하였다. 여기서 말하는 “藏精于內，棲神于心”이 바로 “內藏”인 것이다. “내장”이라는 단어는 《管子·內業》에서 나온다.

精存自生，其外安榮，內藏以爲泉原，浩然和平，以爲氣淵。淵之不涸，四體乃固；泉之不竭，九竅遂通。… 人能正靜，皮膚裕寬，耳目聰明，筋信而骨強。

여기서 말하는 “內藏”은 또한 “內德” 혹은 “中得”이라고도 한다(《管子》 4편). 《갈관자(鶡冠子)》에서는 “聖人之道與神明相得，故曰道德”(《泰鴻篇》)라 말했다. 여기서 알 수 있듯이 고대 철학자들이 추상적이거나 형이상학적인 사유를 할 때 생각의 기본이 되는 인체를 소홀히 하지 않았다는 것이다. “신체적 요소”는 없어서는 안 될 중요한 요소이다. 이런 관점은 데카르트의 “나는 생각한다, 그러므로 나는 존재한다”는 관점과는 절대적으로 다른 것이다. 위에서 언급한 “神”，“精”，“精神” 등 개념은 우리가 현대사회에서 사용하는 “精神”이라는 개념과는 차이가 있다. 이런 용어들은 “氣”와 마찬가지로 몸과 마음, 육체와 영혼의 교착상태를 나타내는 개념이다. 전병훈(全秉薰)선생은 내단학을 불교와 융합시켜 “정신철학”이라 하였다¹¹. 서범징(徐梵澄)선생 역시 “精，神”의 두 글자의 원래 의미에서 비롯하여 “정신철학”이라는 개념을 제시하였다.

11) 金晟煥教授：《曙宇全秉薰的生平與精神哲學》

정신이라는 단어는 아주 깊은 의미를 담고 있어, 한두 마디로 설명할 수 있는 것이 아니다. 도가에서는 정, 기, 신(精、炁、神) 세 가지를 말하는데, 여기서 쯔는 정과 신의 결합체라 할 수 있다. 소동파의 제자들이 이 문제에 대해 의논한 적이 있는데, 그들이 얻은 결론은 “정이 나오는 것은 동이요, 신을 지키는 것은 정이다. 동정은 곧 정신이다.(精出爲動, 神守爲靜, 動靜即精神)”이었다. 이것은 외형적으로 정신의 의미를 설명한 것이다. 국문학에서는 ‘꽃이 잘(精神)자란다’, ‘사람의 행동이 민첩(精神)하다’는 표현을 쓰는데 여기서 말하는 “정신”에는 식물의 신선함, 무성함 혹은 사람의 건강함, 날렵함, 언변의 능숙함, 의지의 뚜렷함 등 다양한 의미가 포함되어 있다. 이런 의미들은 모두 왕성한 생명력을 나타내는 용어들로 모두 정신이라는 단어로 표현된다. 인간은 생명과 함께 思惟, 감정 등을 동시에 소유한 감정복합체이다. 물론 그 기본이 되는 것은 육체이다. 하지만 가장 깊은 곳에는 마음이라는 것이 있는데, 우리는 일반적으로 心靈 또는 性靈이라 부른다. 이런 것들이 바로 철학적 의미에서의 “精神”인 것이다. 인간을 놓고 볼 때 이런 개념들은 추상적인 개념에 속한다. 하지만 이것은 분명히 존재하는 실체로서 형이상학적인 각도에서 볼 때 정신은 우주를 초월하는 이해할 수 없는 최고의 경지인 동시에, 우주 속에서 가장 근본적이고 증명할 수 있는 존재이다. 이러한 주제를 연구하는 것을 정신철학이라 한다¹².

정신철학이라는 용어는 매우 의미심장하다. 서범징선생이 말한 ‘정신철학’이 곧 우리가 말하는 ‘정신철학’의 근본이 되는 것이다. 이런 면에서 볼 때 철학은 知識性 진리(epistēmē)를 추구할 뿐만 아니라 “잃어버린 세상에 대한 탐구(尋找早已失落了的世界)”이기도 하다. - 즉, 안신입명(安身立命)의 근거가 되는 것이다. “정신철학”은 얼핏 보면 심오해 보이지만 사실상 아주 소박한 것으로 우리의 일상생활과 밀접한 연관성이 있다. 경전에 나오는 “정은 천지와 통하고, 신은 우주를 덮는다(精通乎天地, 神覆乎宇宙)”라든가 혹은 일상생활에서 “精神抖擻”, “精神飽滿”, “神完氣足”은 그 의미상 별반 차이가 없다. 한 마디로 고대인들은 “精”과 “神”을 아주 중요시 여겼는데 이 단어들은 생명력의 표현이며 동시에 인간의 의식, 심리활동 등에 적용되기 때문이다. 그 뿐만 아니라 더 깊고 넓은 형이상학적 의미도 내포하고 있다. 그리고 정신철학은 순수한 思辨學問에 국한되지 않고 “실천지혜”까지 포함하고 있다. 서범징선생이 저술한 《陸王學述》에서는 “육왕을 다시 논하는 이유는 근대 철학과 종교에서 그 원론을 다시 학습하여 중국의 정신철학을 다시 세우려는데 있다. … 이것이 순수 사변철학과 다른 점은 실천을 바탕으로 하여 내외수련과 실증, 고증을 하기에 ‘자득’이라고 하는 것이다.(重溫陸、王, 即是意在雙攝近代哲學與宗教原理而重建中國的精神哲學。… 其所以異于純粹思辨哲學者, 乃在乎躬行實踐, 內外交修, 求其實證, 即所謂‘自得’.)”라 하였다¹³. 고대 철학자들은 “體知”(맹자), “체첩體貼”(정호程顥), “體認”(王陽明), “體道”(莊子) 등 용어를 사용하여 자신들이 “도(진리)”에 대한 깨우침을 표현 하였다. 왕양명을 놓고 볼 때 이해와 覺悟는 곧 良知의 표현인 것이다. 그가 말

12) 徐梵澄：《陸王學述》12-13쪽, 上海：遠東出版社1994

13) 위 같은 책, 21쪽.

한 “양지”는 자신이 깨우친 “知(앎)”을 말하며, “知行合一”에서 말하는 “지”는 시적인 의미로서의 “지”를 말하는데 “春江水暖鴨先知”, “如魚飲水, 冷暖自知”과 같은 시가 있다. 저자가 보기에 “정신철학”은 고전철학의 중요한 특징을 나타내는 용어로서 고대 그리스철학과 구별된다. 만약 고대 그리스 철학을 “主客二分(subject-object dichotomy)”, 전형적(paradigm) 지식(epistēmē)으로 본다면, 중국철학은 그 반대로 오직 “지식”의 측면에 국한되지 않는다. 중국철학은 더 깊이 탐구하여 생명의 체험과 인생의 경험을 바탕으로 “실천지혜”와 정신적 경지에 도달하여야만 알 수 있는 경지를 제시한다.

儒家와 道家는 공통적으로 “남을 원망하지 말고, 자신한테서 원인을 찾으라(反求諸己)”를 강조한다. 이 말의 뜻인즉 먼저 자신을 되돌아 보라는 것이다. “덕행을 실천하는 일은 자신한테 달렸다(爲仁由己)”는 명제가 말해 주듯이 儒家에서는 도덕의 이성이 인간의 본성에 내재되어 있다고 본다. “기를 집중하여 하나를 얻으라(專氣抱壹)”는 말은 도가의 용어로서 “마음을 집중하면 뼈와 살도 하나가 된다(心凝神釋, 骨肉都融)”는 생명을 중요시하는 가치관을 대표하고 있다. 유가와 도가에서는 생명의 근본적인 가치에 대해 소홀히 한 적이 없다. 뿐만 아니라 생명 체험을 아주 친절하고 활발한 것으로 보았으며, 육체를 “쓸모 없는 껍데기”로 취급하지 않았다. 이들은 영혼과 육체의 충돌에서 육체를 버리지 않았다. 반대로 중국 고대 철학자들은 육체와 생명의 관계에 대해 서술하면서 육체는 소우주으로써 자신의 마음이 깃들어 있는 작은 우주라고 하였다¹⁴. 독립적인 개체로서의 인간은 무한한 우주 속에 있는 자그마한 모래알에 불과하며, 불과 수십 년을 살고 떠나는 손님이고 금방 사라지는 존재에 불과하다. 이런 것들이 인생의 괴로움이 아니겠는가? 하지만 이런 불안심리는 철학적 사유를 거쳐 생사는 無常하다는 사상을 배양하게 되었다. 유가에서는 고대 성인들의 문화전통과 정신적 가치를 배워 그들과 마찬가지로 “무의미한 생활의 고통에서 벗어날”것을 주장하였고, 도가에서는 “물질 세계” 해탈, “도의 세계”를 제시하여 “천지가 나와 공존하고 만물이 나와 하나가 되는” 정신적이고, 우주적인 거대한 경지를 제시하였다. 도연명(陶淵明)은 그의 시에서 “끊임없이 변화하는 세상(縱浪大化中)”이라 하여 비슷한 사상을 표현하였다. “天道와 人事의 관계에 대한 탐구(究天人之際)”의 시각에서 볼 때 작고, 외롭고, 나약한 존재인 인간이 이 천지에 태어나서 자연과 하나가 되어 유한한 삶을 살아가는 것은 무한한 의미를 갖는 것이라 하였다. 이렇게 스스로 탐구하고 깨우쳐야만 생명의 가치가 헛되이 되지 않는 것이다. 이것이 바로 정신철학의 종지이며 그 깊은 뜻이다.

더 넓은 의미에서 말하자면 현대사회에서 발생하는 여러 가지 충돌들은 모두 기호상징체계 및 그 의미의 결손으로 하여 생기는 것이다. 즉, 현대인들이 “혼비백산”하는 이유는 현대적 사회구조에서 영혼과 육체의 분열이 생겼고, 이런 분열로 하여 문화적 符號시스템이 무너졌기 때문이다. 물론

14) 《周易·乾·文言》에서는: “夫大人者, 與天地合其德, 與日月合其明, 與四時合其序, 與鬼神合其吉凶。先天而天不違, 後天而奉天時。”라 하였고《文子》는: “聰明照于日月, 精神通于萬物。” “天地之間, 壹人之身也; 六合之內, 壹人之形也。”(《文子·上德》라 하였으며, 《淮南子·本經訓》에서도 모두 비슷한 천인합일의 사상을 표현하고 있다.

그 원인 역시 고대사회와 현대사회의 분열이 있기 때문이다. 급변하고 고속으로 발전하는 현대사회에서 우리는 조상들이 물려준 종교신앙과 문화적 가치를 손실하였다. 현대인들이 “혼비백산”하고 “마음의 중심을 잡지 못함”의 허무주의적 태도는 고대 시대로부터 내려온 부호체계 즉, 과학, 기술, 예술, 도덕, 종교 등의 부재에서 발생한 것이다. 인간의 가치와 생활의 의미는 이런 부호체계에 의지한다. 한 사람의 符號시스템이 망가질 경우 그는 자살하거나 정신병에 걸릴 위험이 높다. 거시적인 符號세계의 충돌은 전쟁이나 대규모의 파멸을 의미한다. 벨타란피(L. V. Bertalanfy)는 “니체가 말한 허무주의 현상은 곧 부호세계의 파멸을 의미한 것이다”라고 했다. 예를 들어 고대로부터 내려온 추상적이고 종교적인 부호들은 현대에 와서 수 많은 사이비 종교를 탄생시켰으며, 이런 사이비 종교들은 과학의 발전, 정신분석, 민족주의의 암적인 존재가 되고 있다. 符號세계의 파괴는 지금까지 두 가지 영향을 미치고 있는데, 하나는 존재주의 철학이고, 다른 하나는 범죄와 정신병의 발병이다. 존재주의 철학이란 자신을 완성시킴으로써 발전해 나가는 걱정철학이고, 두 번째 문제의 발생은 성숙되지 못한 욕망의 분출이다¹⁵. 현대인들이 끊임없이 모순과 충돌 속에서 나아가는 이유는 곧바로 인간이 허무함을 느끼면서 미치게 되기 때문이다. 이런 것은 외형적으로 나타나는 증상이다. 허무와 광기는 정신생활이 손상을 입었을 때 나타나는 부산 품으로써 符號세계(가치 시스템)의 충격에서 온 결과이다.

이상 본고는 고대의학과 생명에 관한 문제에서 출발하여 그 속에 내포되어 있는 “精”과 “神”에 대한 탐구를 통하여 생명의 “정-신”문제를 분석해 보고자 하였다. 그리고 중의학 이론의 범위도 설명하였다. 뿐만 아니라 정신철학, 특히 심성론에 대한 토론을 거쳐 깊고 광활한 정신세계의 측면에 대해 논하였다. 본고에서는 한 편으로는 고대 수양론의 복잡성을 논술하는 동시에 다른 한 편으로는 생명문제와 인생의 가치에 대해 논해보고자 했다. 저자의 학식의 한계로 깊이 탐구하지 못한 점을 양해 부탁드립니다.

15) 馬斯洛：《人類價值新論》(河北人民出版社，1988번역본) 178-183쪽.

生命問題と精神哲学

鄭 開
北京大学哲学系教授

生命の問題は非常に重要であり、古代哲学者の時代から現在まで軽視されたことはない。本稿では『黄帝内経』を例に戦国秦漢時期の人々の生命構造についての理解を試みる。同時に『莊子』、『文子』、『淮南子』などの道家著作から、精神哲学視野における生命問題のさらなる検討をおこない、生命問題と精神哲学との間の内在関係を明らかにする。つまり、拙稿での分析により先人のこの観念を強調する。生命価値と生命意義の実現は、諸々の生命構造と生命過程に頼らざるをえないことも、逆もまた然りである。

(一)

司馬談『論六家要旨』に道家に関する論述がある。道家思想を概括して「以虚無為本、以因循為用」とする以外に、さらに異なった「形神」の議論を多く書き残した。いわゆる「定其形神」である。¹ よって「形神」および「形神」の「氣」をさらに説明するならば、いずれも古代における生命の過程を理解する重要な概念である。まさに『淮南子』に述べられる「夫形者、生之所也。氣者、生之元也。神者、生之制也。（「原道訓」）」¹。ここでは形・氣・神の三方面から生命の構造の分析をおこない、生命の本質についての理解を詳述する。人の躯体は「生命の家」に相当し、「氣」（息や身体に内在する流動して休むことのない流体を含む）は生命活力の根本である。「神」とは生命構造に対してコントロールが可能のため、最も重要である。総じて、「精」、「氣」、「神」の諸概念は、戦国以来、道家が討論をおこなってきた生命問題の必要な概念である。医家の著作『黄帝内経』は、この点を継承している。その最初の篇『上古天真論』に曰う。

余聞上古有真人者、提挈天地、把握陰陽、呼吸敬氣、獨立守神、肌肉若一、……。中古之時、有至人者、淳德全道、和于陰陽、調于四時、去世離俗、積精全神。

ここで言う「真人」と「至人」は『莊子』に見られる。王氷注に云う「真人心合于氣、氣合于神、神合于無、故呼吸精氣、獨立守神、皮膚若冰雪、綽約若処子」と。楊上善は「積精全神、能至于德、故稱至人」と言い、王氷「注」に「神全故也。『庚桑楚』曰「神全之人、不慮而通、不謀而当、精照無外、志凝宇宙、若天地然。」、又曰「体合于心、心合于氣、氣合于神、神合于無、其有介然之有、

1) 李零教授は、その要点はむしろ「定其形神」であるとする。（李零『中国法術考』15頁。北京人民中国出版社、1993年）

唯然之音、雖遠際八荒之外、近在眉睫之内、来于我者、我必尽知之。夫如是者神全、故所以能矣」²とある。つまり「真人」と「至人」は養生（神）の至高の境地であり、これら至高の境地の言語がまさに「精」や「神」として描かれる。ここで言う「精」は身体に流れる精微の気を指す。これを現代語に訳すならば、複雑な生理—心理構造を代表する生命の過程である。³ また「神」の意味はいささか複雑であるが、間違いなく整理と心理双方の意味を持つ。これは疑いようがない。

『黄帝内経』で特に強調する「治神」とは、「養生」の第一原則と中心内容である。よって「養生」は「治神」、つまり精神内守である。恬淡虚無とは「外不劳形于事、内無思想之患」であり、道家の「心術」と偶然にも一致する。では、何が「治神」なのか。王氷の解説では「專精其心、不妄動乱也。所以手如握虎、神無當于衆者。蓋欲調治精神、專其心也。」と言う。楊上善はさらに解説を加え「魂神意魄志、以神為主、故皆名神。欲為針者、先須治神。故人無悲哀動中、則魄不傷、……。無怵惕思慮、則神不傷、……。是以五過不起于心、則神清性名」とする。ここで云う「手如握虎、神無當于衆者」とは道家が常々説く「凝神」ではなかろうか。

『黄帝内経』では明らかに「氣」を「精神」と解釈しており、「精氣」や「神氣」と言う。⁴ 甚だしきに至っては「通于神明」という語を踏襲し、心身に関連のある医学理論を述べる。これは当然、『莊子』、『管子』四編以降の道家思想の風潮の名残である。『素問』「八正神明論」は比較的系統立てて「神形」を論述する。「神と形」はよく見られる概念である。では、何が神であり、何を形というのだろうか。「形」とは「形乎形、目冥冥、問其所病、索之于經、慧然在前、按之不得、不知其情、故曰形」であり、「神」とは「神乎神、耳不聞目明形開而志先、慧然独悟、口弗能言、俱視独見、適若昏、昭善独明、若風吹雲、故曰神」である。王氷注に曰く「耳不聞、言神用之微密也。目明心開而志先者、言心之通如昏昧開卷、目之見如氛翳辟明、神雖内融、志已先往矣。……慧然独悟口弗能言者、謂心中清爽了達、口不能宣吐以写心也。……既独見了、心眼昭然、独能明察、若雲隨風卷、日麗天明、至哉神乎。」と。『八正神明論』で述べる「神」には、人体の生理状態（病理）を透視する能力がある。人の体内の「形氣、榮え之を衛り外に形れず」であり「外に形れ見えず」。いわゆる「見るあたわず」である。つまり直接に病症の所在をみることはできない。では、医師（「工」）はなぜ無形で見るができない「形氣」（疾病の状態を含む）に通暁しているのか。それは彼（「工」）が「冥冥に観る」内在的能力を有するからである。これら内在的—独特で特異とも言える一能力とは「神」である。そうして「雖形氣榮衛不形見于外、而工以心神明悟、独得知其盛衰焉」（王氷注）なのである。神のもう一つの意味は、形氣榮衛、その形見えずして又た作用起こり、神妙の契機があるが如しである。「八正神明論」に云う「視之無形、嘗之無味、故謂冥冥、若神仿佛」と。「若神仿佛」とは「神神運仿佛」の意味である。総じて、「神謂神智通悟、形謂形診可觀」である。（王氷注語）つまり『内経』では「神」は一般的な意味でなく、感覚でもなく、英知を超えた内在的精神状態（深

2) 王氷が引用する『莊子』「庚桑楚」中の文字は現行の『莊子』には見られない。現行本『庚桑楚』では養生について多く述べる。老子が言う「衛生の経」のあらまは「全汝形、抱汝生、無使汝思慮營營」であり、『黄帝内経』の主旨に近い。

3) 『金匱真言論』では「精是身之本」、『生氣通天論』では「精則養神」とする。

4) 『六節藏象論』に「五味入口、藏腸胃、味有所藏、以養五氣、氣和而生、津液相成、神乃自生」とある。ここで言う「神」は、王氷の解釈では「神氣」とされる。よって続けて云う「心者、生之本、神之変（一作處、按作處是也）也、……」の「神」とは「名神」の意味であり、「神氣」とは異なる。

層意識—心理状態)なのかもしれない。つまり「神」は「心」に留まる—適切に言えば『老子』の謂う所の「無心」、『莊子』の「常心」、『管子』での『心中之心』、すなわち心の深層構造と最大の潜在能力である。

『素問』「精気通天論」に「故成人伝（案、疑作搏）精神、服天氣、而通神明」とある。王氷注に曰く「夫精神可伝、惟聖人得道者乃能爾。久服天真之氣、則妙用自通于神明也。」と。『内経』「素問」では生理器官としての「五臓」に精神性の特徴があると指摘し、「五臓の氣」の精神的性質を明確に述べる。それは様々な精神的要素は「五臓」の中に存在するからである。いわゆる「五臓の蔵する所」である。「心臓は神、肺臓は魄、肝臓は魂、脾臓は意、腎臓は志」である。（『蔵気法時論』）

道家の著作において「通于神明」が指すものは、道を見透かす心理の智慧覚解であり、致虚守静・心齋座忘など諸々の実践方法が指し示す主格混冥の精神状態である。⁵しかし『黄帝内経』での「精神」や「神明」は、さらに具体的で、より明確な含意があり、道家著作の概念と関連があり、区別がある。仮に道家の著作における「通于神明」が主として道家心性哲学の趣意を提示するならば、『黄帝内経』でもこれら概念を用い生命構造や生命過程を重視したかもしれない。古代中国医学はそれゆえに深刻な「生命有機論」の烙印を押されたのである。なぜ、こうした言説があるのか。

『黄帝内経』の中医学理論と西洋医学は全く異なる。それは一種の典型的有機自然観により生じた生命有機論（あるいは「機体論」）である。中国医学の専門用語、とくに「精神」、「魂魄」、「陰陽」、「五行」、「気血」などは、西洋医学用語システムでは非常に表現しがたい。この現象の背後には深い相違が隠れている。それは中・西洋医学の生命過程と生理構造についての基本的見解である。ルネ・デカルト (Rene Descartes)、ウィリアム・ハーバー (Harvey) 以降、動物は機器と見なされ、人とは精密な時計に過ぎないとされた。これは生命解釈の機械論的観点である。ジュリアン・オフレ・ド・ラ・メトリー (Julien de la Mettrie) は『人間機械論』、『機械以上の人間』という主旨が全く反対の二つの著作を立て続けに発表し、人は機会なのか、生命現象は精密に運行される時計として理解できるのかを議論した。その主張は、人は機械の「活力論」者の認識と異なる。胚胎やその生命現象には「自身の内在的目的」という要素があるので、生命は物理—科学のプロセスに転化することはできない。その「自身内在の目的」はアリストテレスの概念が引用可能で、「エンテレケイア」(entelechy) と呼ばれる。デカルトには「神秘主義」「無意識」「靈魂の世界」という説があり、生命構造の創造者とすると同時に、同様の意味でもある。⁶「エンテレケイア」、「靈魂の世界」は部分的に『黄帝内経』にいう「精神」として解釈できるが、これとウォルター・B・キャノン (Cannon) が提示する「からだの知恵」(wisdom of Body) と併せて論じられた。『黄帝内経』に言う「精神」には曖昧な点があるが、比較的明確なことは『黄帝内経』には西洋医学のように機械的に人体の生理構造と心理精神活動を分割させ、それにより人体器官と生命過程を「物」として処理することはない。反対に中国医学では生理、心理の相互作用である生命構造を重視しており、「精気神」などの概念を用いることで整理—神経—意識の各階層を超えた複雑な生命過程を描き出す。

「人在氣中、氣在人中」（『抱朴子』「至理」）は生命の本質の普遍的命題を論述している。生命

5) 拙著『道家形而上学研究』159-165、324-326頁参照。北京、宗教文化出版社2003年。

6) ルートヴィヒ・フォン・ベルタランフィ『生命問題—現代生物学思想評価』1-12頁。北京、商務印書館、1999年。

過程とは気化の過程である。気機が発動して自然を生じ、それによって和睦状態になる（この反対は隠逸や病態）。『黄帝内経』は人体内部には精神作用に類似した自己組織構造が存在すると示し、これを「神」と呼ぶ。キャノン（Cannon）が提示した「からだの知恵」から説明すれば、⁷ 生命の自己組織機能などは、「精神魂魄」の作用であり、「からだの知恵」であろう。キャノンが用いたからだの知恵により、人体の自己組織機能を概括すれば、恒常性のコントロールは理知によらず、むしろ諸神経からなる。とりわけ人体の体液（体液中にあり神経活動の分泌物。リンパなど）からなる。躯体の自己組織構造は、理性意識による直接的支配を全く受けず、⁸ 自主的に人体の生命活動をコントロールする。あたかも目には見えないが、知恵を持つ「神」のように。これは中国医学が用いる「神」という問題概念の理由の一つかもしれない。よって、仮に『黄帝内経』に述べられる「神」の巫術や神秘的要素を取り除いたとすれば、それは実質的に現代的意義の人体自己組織システムの一面に相当する。特に植物の神経系統と液床、部分的に属するカントのいう「からだの知恵」は、生理と心理の間に介在するか、あるいは生理—意識—精神の各階層の生命機能を織り交ぜる。生命の本質についての現代的観念において、秩序的で安定的（カントの「恒常性」）は、最も重要な特徴である。これもエルヴィン・シュレーディンガーの「エントロピーの減少」により生命活動の理由を説明している。⁹ 道家と医家の著作にはしばしば「搏気致柔」、「心静気理」が見られる。さらに「時」（循環すると同時に、逆流はしない）や「因時」を強調し、秩序的と安定的の二つの面を含む精気神の内在規律を表す。

（二）

老子は「修之于身、其德乃真。」（第54章）と言い、『莊子』では「道之真以治身。其諸余以為国家。」（「讓王」）と説く。ここで言う「治身」とは、道家哲学において優先的に考慮される問題であり、道家が非常に重視する生命の価値基準を述べている。『文子』「上徳」に曰う。

大道坦坦、去身不遠、修之于身、其德乃真、修之于物、其德不絶。

明らかに『文子』は老荘を継承して、「身」の問題についての論理的優先性を確認している。¹⁰ さらに『文子』は筆墨を惜しまず、内外分野の視点から、心身生命の展開をとりまく議論をおこない、「精神内守形骸而不外越」の主張を述べた。

聖人内修其本而不外飾其末。厲其精神、偃其知見、故漠然無為而無不為也、無治而無不治也。

7) キャノン（Cannon）『からだの知恵』（范岱年、魏有仁訳。陳歩代中国語訳本序）、北京、商務印書館1982年。

8) キャノンは「生物の内に秘める恒常性の構造は、一般的に、人の意識作用の外にある。」と述べる。まさに道家と中国医学でいう「神明」の特徴に符合する。

9) エルヴィン・シュレーディンガー（E. Schrödinger）『生命是什么？（生命とは何か）』69頁。長沙、湖南科技出版社、2003年。

10) ここで述べる「身」とは、現代語の「生命」に近い。

(『道原』)

聖人内治道術而不外飾仁義、知九竅四肢之宜、而游乎精神之和、此聖人之游也。(『精誠』)

聖人守内而不失外。……精神馳騁而不守……聖人誠使耳目精明玄達、無所誘慕、意氣無失、清静而少嗜欲、五臟便寧、精神内守形骸而不外越。(『九守』)

所謂真人者、性合乎道也。故有而若無、実而若虚、治其内不治其外、明白太素、無為而復朴。

(『守朴』)

道家は「精神内守」を特に重視する。そのため道家は、これにより切り開いた内在的精神向度を知識理性 (epistēmē) へと転化させることはできなかった。『老子』に曰う。「載營魄抱一、能無離乎。」と。この語は「精神搏一」、「形神相依」の意味を含む。簡明に言えば、形神相依・身心一如は道家が孜孜として求めた目標である。換言すれば、道家の関心の全てが知識の覚解であったわけではない。よって思想からこれを把握することはできない。つまり反復して強調ように、道を把握するための真理は諸々の内面にある直覚体験(身心の体験検証)に訴えなければならない。また、実践の智慧に頼ることは、実践活動において道の心理を述べる。具体的には、道家はすでに主と客の二つの概念思惟モデルを打ち破った。つまり知識 (epistēmē) 論モデルであり、身(生理)と心(心理)を截然と二分させることを拒絶した。形と神の間関係は疎外や分離の関係ではない。形・神の概念も単純に生理と心理に対応させることはできない。事実、形神は、相互に依り、抱一することで形神(とりわけ神の概念)を身心活動の諸階層と結びつけ、関連付けた。これは生理的、心理的なものも含む。

老子は「名与身孰親」(第44章)という問題を提起した。事実、彼がこの問を提示した時、すでに自ら答えを持っていた。老子は「虚其心、実其腹、弱其志、強其骨」(第3章)と述べる。例えば『文子』に「夫道者、蔵精于内、栖神于心、静漠恬淡、悦穆胸中、廓然無形、寂然無声」(『精誠』)と云う。ここで言う「蔵精于内、栖神于心」とは「内臓」である。「内臓」という語は『管子』「内業」にも見られる。

精存自生、其外安榮、内臓以為泉原、浩然和平、以為氣淵。淵之不涸、四体乃固。泉之不竭、九竅遂通。……人能正静、皮膚裕寬、耳目聰明、筋信而骨強。

指摘しておかなければならない事は、「内臓」は、「内徳」、「中徳」(同様に『管子』四篇にあり)である。『鶡冠子』に曰く「聖人之道与神明相得、故曰道德。」(泰鴻篇)と。明らかに、古代哲学が抽象的で深奥な哲学思考に踏み込んだ時に、思想と観念の身体に負荷をかけることを忘れず、疎かにしなかった。「身体要素」は重要にして不可欠である。これとデカルトの「我思う、ゆえに我在り」の近代的観念は全く異なる。上述文献に見られる「神」、「精」、「精神」などの語は、我々の現代中国語と全部が同じではない。これらの語は「氣」の概念と同様、心身の交錯を描述しており、靈魂と肉体およびその状態を意味する。東海を隔てた学者の全秉薫先生は内丹学により儒仏を統合し、

「精神哲学」に帰納させ、意味深くした。¹¹ 徐梵澄先生もまた「精神哲学」を覃思し、「精、神」二字の原初的意義を探究し、「精神哲学」の概念を捻出した。

この名詞（精神）の含意は極めて奥深く、一言二言では語義を決定しがたい。道家は精・炁・神の三者についても論じるが、舎炁については論じず、両者が合一であることを伺わせる。蘇子瞻の弟子たちは、この点について討論をおこない、「精神為動、神守為精、動静即精神」と結論づけた。これは、その外面的なものを述べている。普通の言葉に言う、草花の成長には精神がある、又は、ある人の行動には精神がある、これらは全て形状語である。つまり草花が生き生きして繁茂する様、ある人の身心壮健、活力に満ちた行動、言行一致、目的を貫徹する……などを指す。その実を言えば、これらはどれも今日いわれる生命力の表現であり、この一語のなかに集約されている。人は、生命以外に、思想、思惟の心、感情または感情心や情命体がある。基本的にはこれらが付随する身体がある。しかし、その最も深奥な場所に、中心の心があり、通常はこれを心霊や性霊と呼ぶ。これらを哲学では総じて「精神」と称す。だが、これを人生から述べれば、抽象的なものであるが、真の実体である。形而上学では、精神は宇宙を至上とする不可思議な物または宇宙において最も基本的で証明可能な存在である。この主題を研究する学問を精神哲学と呼ぶ。¹²

この内容は非常におもしろい。徐氏の云う「精神哲学」とは、我々が言う所の「精神哲学」の根本である。この点からすると、哲学は知識的真理（epistème）を追求するだけでなく、「早くに失われた世界を探し求める」ことを要する一心の拠り所を得るための根拠。表面的な「精神哲学」は深奥で玄妙であるが、本質は素朴であり、我々の日常経験や生活世界と密接に関わる。諸經典の「精通乎天地、神覆乎宇宙」とよく言われる「精神抖擞」「精神飽満」「神完氣足」は、その実、何ら本質的區別を持たない。一言で述べれば、古代哲学者が非常に重視した「精」、「神」二語は、生命力・生命力の表現を指し、人の意識・心理活動、そして更に深く、より広く、また形而上学的領域にとどまらない。

同様に、精神哲学は純粋な思弁学問に限定されず、さらに「実践智慧」を内に包括する。徐梵澄氏は『陸王学術』の創作思想を自述する。「陸、王を回顧することは、近代哲学と宗教原理の二つを吸収し、中国の精神哲学を再構築することに意図がある。……それは純粋思弁哲学者と異なる点は、躬行実践し、内と外を互いに修め、その実証を求める、いわゆる「自得」にある。¹³ 古代の哲学者は特に「体知」（孟子）、「体貼」（程顥）、「体認」（王陽明）、「体道」（莊子）を用い自己の「道」（心理）についての理解と覚悟を示すことを好んだ。当然、王陽明のこれら意義についての理解と覚悟には良知が表れている。彼の言う「良知」とは、つまるところ己の「知」に親しむことである。「知行合一」の「知」を詩的意味で例えるなら「春江水暖鴨先知」の「知」、「如魚飲水、冷暖自知」の「知」である。筆者は「精神哲学」は古典哲学の重要な特徴を表すことで、古代ギリシア哲

11) 金晟煥教授『曙宇全秉黨の生平与精神哲学』（稿本）を参照。

12) 徐梵澄『陸王学述』12-13頁。上海、遠東出版社1994年。

13) 前掲『陸王学述』21頁。

学と区別されると考える。もし古代ギリシア哲学が傾倒したものが「主客二分」(subject-object dichotomy)に基づき、科学を枠組み(paradigm)とした知識(epistēmē)であるならば、古代中国哲学とは反対のものとなる。それは、後者はただ「知識問題」に集約されただけでなく、さらに生命の体験と人生の実証の階層まで踏み込んでおり、諸々の「実践智慧」と精神の境界に拠ることで透徹された理解を得られる。

儒家と道家は期せずして双方が「反求諸己」を強調する。この意味は、彼らが注目する問題の焦点が生命に注がれている。「為仁由己」の命題は、儒家の道徳理性に内在する人の本性と生命の観点に際立つ。「搏気抱一」の言説は、道家の「心凝神积、骨肉都融」精神化の過程において現れた生命の価値と意義を開いた。爾来、儒家と道家は生命自体の価値と意義を軽視したことはなく、生命体験の親しみや活発さを無視したこともなく、身体を数多の「くそ袋(人間の体)」と見なしたこともなく、魂と肉体の緊迫する衝突の中で肉体を見捨てたこともない。反対に、古代中国の哲学者は、人の身体と生命構造の内部には具体的で小さな宇宙が隠されていると考える。あるいは自己の身心の中に小宇宙があるとす。14 独立した存在の身体として、人の体に充ちるものは大千世界の一粒の塵より少なく、百万光年という時間の中の一介の旅人であり、些細で瞬く間に消えてしまうものに過ぎない。これは人生固有の悲劇ではあるまいか。そのため、生命の悲劇意識は、まさに哲学再考において静観、黙照の中に生死無常が浸透している。儒家は、人々が帰依し連綿と続き已むことのない偉大な文化の伝統と精神の価値を先賢達と並列させた。これは「意義のない生活の苦痛」を超えてしまっているのではないか。道家は「物に囚われる」からの解脱、「道の世界」へ踏込み可能な生活を暗示する。つまり、こうした「天地と我と生命、万物と我を一となす」の精神の境界と宇宙変化の深遠な過程と結びつける。陶淵明の詩にいう「縦波大化中」の意味である。古代中国哲学は「究天人之际」の視点から、孤独、ちっぽけ、脆弱な個々の生命を天地精神の中に投げ入れ、自然が創り出す機織の中に融解させることで、有限の生命は無限の意義を獲得—実際には自我の賦与—できるのである。生命の果ては一縷の煙に過ぎない。これこそが精神哲学の根源的意義と奥深い含意の所在である。

より広義に言えば、ある意義において、現代社会における種々の衝突と矛盾の原因はいずれも記号象徴システムと其の意義の欠落または崩壊が前景にある。つまり、現代人が「失魂落魄」する理由は、現代社会の構造的変動が魂と肉体の分裂をつくりだしただけでなく、文化記号システムの崩壊に至ったためである。その因果は古代と現代の乖離に帰納する。実際、社会の急激な変動と科学技術の目覚ましい発展の時代にあつて、我々の祖先の心霊を庇陰してきた宗教信仰と文化価値は、すでに我々の行為の準則ではない。

現代人が「失魂落魄」「神不守舍」であり、世の中を虚無主義により逍遥する理由は、人類が歴史の中で発達させてきた記号世界、例えば科学、技術、芸術、道徳と宗教がすでに崩壊に向かっているからである。人の価値、生活の意義は、この記号世界に依拠している。もし、ある人の記号世界が崩壊したなら、精神疾病や自殺を引き起こすだろう。巨視的な記号世界の衝突は、戦争と大規模の破

14) 例えば『周易』乾「文言」に曰う。「夫大人者、与天地合其徳、与日月合其明、与四時合其序、与鬼神合其吉凶。先天而天不違、後天而奉天時。」と。『文子』では「聡明照于日月、精神通于万物。」「天地之間、一人之身也。六合之内、一人之形也。」と云う。『文子』「上徳」と『淮南子』「本経訓」は、いずれも天人合一の観念を述べている。

壊を誘発する。ルートヴィヒ・フォン・ベルタランフィ (L. V. Bertalanfy) は、ニーチェが虚無主義と呼ぶ現象は、記号世界の崩壊である。例えば、歴史の発展の中での抽象的宗教記号は、いわゆる多種多様でひっきりなしに表れる偽宗教に取って代わられた。これら偽宗教は、科学の進歩、精神分析、ソープオペラや毒薬なども含まれる、と指摘する。記号世界の崩壊がもたらした二つの結果は今日まで影響を与える。一つ目の結果は、存在主義哲学である。二つ目の結果は犯罪と精神病の多発。前者は、自我の成熟が虚無体験の中で概括されてできた激情哲学であり、後者は、未成熟の自我が発散させる感情の経過である。¹⁵ 現代社会の様々な矛盾衝突の部分的原因は人々の虚無、ひいては狂気体験が致す所である。さもなくば、上述した体験の外在表現である。虚無や狂気それ自体が意味するある種の精神生活が受けた破壊や精神障害の副産物は、記号世界（価値体系）を極めて震撼させる結果であった。

以上、本稿では古代医家の生命問題の討論からはじまり、その中で比較的特色のある「精」、「気」、「神」の概念と理論、特に生命の「精一神」性の問題を分析した。また中国医学理論モデルの重要な意義をできるだけ示すよう努めた。さらに、精神哲学、とりわけ心性論向度の展開を通じて、生命問題をより奥深く、さらに広範な精神境界の階層まで引延し検討を行った。一方では、古代修身養生理論の複雑性が現れ、もう一步では生命問題と人生の意義と価値問題の間の内在関連性が提示できたことを望む。筆者の見識には限りがあるため、以上の検討は不十分であることを免れ得ない。専門家の方々のご教示を賜りたい。

15) アブラハム・マズロー主編『人類価値新論』（河北人民出版社、1988年訳本）178-183頁。

女性大美与道教养生

杨燕

【内容提要】道教养生文化对女性美持关注、肯定和推崇的态度，这可以说是道教养生文化独特的现象之一。基于对女性美的肯定和追求，在道教养生方术中，逐渐形成了专门的养形术，如服食调养、导引按摩、五行之道等等。现代商业社会欲望奔涌，身处其中的女性要承受巨大压力，通过借鉴古代道教养生文化中的合理内容，进行适当的服食调养、导引按摩，并坚持阅读经典，增加智慧，相信一定会达到缓解压力、平衡内心、转化气质、养颜美生的效果。

【关键词】道教，女性，养生，美颜

【作者简介】杨燕，哲学博士，副教授。工作单位：四川师范大学中国哲学与文化研究所。

女性之美，自来为人所关注，论之者无数。总得说来，女性之美无外乎内在之美与外在之美。外在者多以容颜之俊雅，姿态之绰约为上；内在者则多重性情之委婉，心底之纯善。传统的观点，又总以内在为上，外在为辅。然而，俗世人生，人又多重外表，特别是男女之情，更是以外在观感为重要，正如张爱玲所说：世间少有哪个女子是因为灵魂而被爱的。当然，从女性自身角度而言，作为一独立人格之存在，自不必过于在意这些以男子为核心的评价；不过，即使纯粹从个人生命意义之扩充与完善来说，女性自身，亦当充分注意美之修养，无论内外。

那么，女性在自身生命历程中，如何扩充自我生命的潜能，以达到真美、至美这一“大美”境界呢？相信这是许多人都很感兴趣的问题。而道教养生文化，又是围绕着“生命”而立论的一种传统智慧，其间最大部分的内容所关注的亦是对人生命潜能的探究、体验，且道教又向来重视女性阴柔特质所蕴藏的深刻意涵，在道教养生文化中，从坤道修炼的角度，有许多与女性美相关的内容，既包括操作性很强的医药饮食、健身养气等外养方术，也包括大量修心培德的内养智慧；而从整个道教养生的终极目的来看，也充满着对女性美的追求，即使是乾道修炼，也带有不少女性的特色，可以说，女性大美与道教养生实有密切关系，了解一些传统道教养生文化中的养颜美生知识，对充实与完善现代女性之人生，一定会有不少裨益。

一、道教养生文化对女性美的关注和推崇

具体说来，女性美的典型特征就是“柔弱”，无论内在还是外在，都以娇柔为上。在道教养生文化中，特别是从女性养生的最高境界来看，有相当内容体现出对女性容颜所展现的阴柔之美的关注和推崇。

道教养生文化之所以会出现这样一种特质，从理论根源上讲，源于道教始祖老子。老子在《道德经》

中说：“人生之柔弱，其死坚强。万物草木生之柔脆，其死枯槁。故坚强者死之徒，柔弱者生之徒。是以兵强则不胜，木强则共。故坚强处下，柔弱处上。”¹从浅显的生活经验出发，说明世间万物，凡是死的都趋于枯槁坚强，而凡是保有活力的，都无一不看起来柔软娇弱。所以，人要长久保有生机，则必仿效自然，以柔弱为上，以刚强为下。

在《道德经》中，老子所提出的“柔弱”思想，最重要的形象是婴儿，并非女性，其目的也并非专为养生而发，但对后来道教养生文化的影响却很大。由于在世俗人看来，“柔弱”的形象既可是婴儿，亦可是女性，因此，在道教养生文化中，这种对阴柔形象的崇尚逐渐扩充为两种，即或为童子，或为少女。达到道教养生最高境界的神仙或高道，无论男女，都多具有这两种形象特征，他们或者有婴儿般的外表，或者有少女般的颜色。对女性外在美的关注和推崇，成为道教养生文化独特的现象。

比如，庄子《逍遥游》所描述的藐姑射山之神人：“肌肤若冰雪，淖约若处子；不食五谷，吸风饮露；乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。”²藐姑射山上的这个神仙，到底是男是女，庄子并没有明说，但是，从外在形象上看，她的肌肤光滑白皙，犹如冰雪一般；体态摇曳生姿，宛如未嫁的少女，分明是个旷世美女。“冰雪”、“处子”，让人所联系到的抽象意念，也只能是“阴柔”，而不是“阳刚”。这个神仙为什么会有这样的容颜呢？这就和道教的“辟谷”养生术联系在了一起。因为这个神仙有辟谷之术，她不吃五谷杂粮，只是吸点儿西北风，喝点露水，身体没有污秽，自然是冰肌玉肤，体轻而能乘龙游荡。道教养生，最重要的当然是长生，但这种长生却必须是惬意的长生。这种惬意既包括行动上超乎寻常的自由，也包括外在如神女般的风姿。

不明性别的神仙尚且如此，道教中的女仙或者修炼到一定程度的女性就更是容颜不老，且顾盼生姿了。如向彭祖求道的采女“少得道，知养形之方，年二百七十岁，视之年如十五六”³；神仙伯山甫的外甥女，年老多病，但在服用了伯山甫给她的药后，以七十岁的高龄转而变成了“色如桃花”的美貌女郎，人称“西河少女”，真是比现代的毒瘤素要厉害多了。

可见，**道教养生文化中专有一类养形术。这类养形术能改人颜色，不仅让人永葆青春，而且变得容颜俊美**；同时，特别有意思的是，这种养形术对男性同样有用，并且男性在用了这类药物，或者修炼了这种道术后，不仅同样可以保持相貌不老，而且其容颜也会出现某些女性化的特征。

如《神仙传》卷二中的乐子长，他年少时就爱好道术，后来在霍林山遇到仙人，这个仙人“授以服巨胜赤松散方”，并且对他说：“蛇服此药化为龙；人服此药老成童。又能升云上下，改人形容，崇气益精，起死养生，子能行之，可以度世。”⁴据说乐子长用了这个方子以后，都一百八十岁了，还是“色如少女”。《神仙传》同卷载乐子长有妻有子，还把这个仙方给大家分享了，可见乐子长是个男人。既然是个男人，为什么在吃了药以后却变的“色如少女”，也就是看起来像个小姑娘了呢？“色如少女”在这里是不是一种贬义呢？这要看《神仙传》是一本什么性质的书。正如大家熟知的那样，《神仙传》的作者葛洪写这本书的意思很明显，就是要论证神仙实存，希望世人“向道”、“学道”，显然，描述一个男子在服用方药后变得像个少女并没有什么贬义，而是一种令人羡慕的结果。

得道成仙后容颜变得像少女一样的男子除了乐子长以外，还有司马季主，据《云笈七籤》记载：

1) 朱谦之撰：《老子校释》，北京：中华书局，1984年，第294—297页。

2) 清·郭庆藩撰，王孝鱼点校：《庄子校释》，北京：中华书局，1961年，第28页。

3) 晋·葛洪撰，胡守为校释：《神仙传》，北京：中华书局，2010年，第15页。

4) 同注3，第56页。

“季主得道后，常读《玉经》，服明丹之华，挹扶晨之辉，颜如少女。”⁵可见，道教养生文化对男性修道后外形上的女性化转变是肯定的，而这种肯定态度所暗含的正是道教养生文化对女性美的推崇。

二、道教养形术与女性美

从前面的论述中，我们了解到道教养生文化对女性美的肯定、关注和推崇这一基本态度，基于对女性这种外在美的肯定和追求，在道教养生方术中，逐渐形成了专门的养形术。只有学习了养形术的人，才能做到“逆生长”，也就是返老还童，终生保持如少女般“艳如桃花”的外表。那么，传统的道教“养形术”有哪些内容呢？

大致说来，道教养形术有三种。首先是服食调养。对女性来说，要使容颜不衰，就要服食一些独特的物质。这种物质首推从神仙或其他得道者那里获取的仙丹。如伯山甫的外甥女，就是服用了她舅舅给她的仙丹才得以返老还童，容颜生辉。不过，仙丹可不是那么容易求得的，不仅要人脉通达，还须有相当的机缘才能碰到，可以说是可遇而不可求的东西。不过，对于一般人来说，没有仙丹也不要紧，还可以退而求其次，服食其他神奇的物品，比如胡麻、桃花、茶、杏等，一样可以达到美容养颜的效果。

《太平寰宇记》记载有这样一个故事：“鲁生女，长乐人，初饵胡麻，乃永绝谷，八十余年，少壮色如桃花。”⁶鲁生女没有仙丹，她靠服饵胡麻过了八十多年，还是像年轻人一样，特别是容颜，就像桃花一般。这可以说是胡麻养颜法。

《太平寰宇记》故事转引自《汉武内传》。关于鲁生女的故事在多部古籍中都有出现，如《太平御览》、《三辅黄图》和《神仙传》都载有其事，内容几乎相同，应是互相转引。不过，在这些书中，“鲁生女”被记为“鲁女生”，按《太平御览》与《太平寰宇记》均为北宋时书，而其他各书均为宋以前著作，因此，《太平寰宇记》中所记“鲁生女”似误，其人应为“鲁女生”。“鲁女生”显然是一男性，且其他各书又多云其与华佗等人的交往，并有华佗穿戴其衣冠等事云云，更证其为男性无疑。而“鲁生女”则不免让人误以为为女性。“鲁生女”实际是“鲁女生”的这一误写，也再次证明我们前文所说的，在道教养生文化中，对女性的形象特征是持肯定和推崇态度的，即使男性通过养形术的修炼，出现女性化的外貌特征，也不是养生失败，而是养生成功（有趣的是，鲁女生也恰恰是被一个女神接引升仙的）。

还有一种流传很广的方法，就是服食桃花养颜。《广博物志》中有一段陶真君的话：“服三树桃花尽，则面色如桃花。桃胶服之可仙。桃终冬不落者，为桃泉，亦云桃奴、桃蠹，亦可食，能悦人颜色。”⁷可以说把桃树的养生美颜功能发挥到了极致，桃树浑身上下，无论是桃花、桃实，还是桃胶都可以达到美容增寿的效果。

除了胡麻、桃花外，茶也被纳入了道教养形服食之列，尤其是一些产地特殊的茶，在美容养颜方面，更是具有奇效。李白有《答族侄僧中孚赠玉泉仙人掌茶并序》一文，就记载了一种十分神奇的“仙人掌茶”，其文曰：

5) 宋·张君房编，李永晟点校：《雲笈七籤》，北京：中华书局，2003年，第1911页。

6) 宋·乐史撰，王文楚等点校：《太平寰宇记》，北京：中华书局，2007年，第615页。

7) 明·董斯张撰：《广博物志》，长沙：岳麓书社，1991年，第928页。

余闻荆州玉泉寺近清溪诸山，山洞往往有乳窟，窟中多玉泉交流。其中有白蝙蝠，大如鸦。按仙经：蝙蝠一名仙鼠，千岁之后，体白如雪，栖则倒悬，盖饮乳水而长生也。其水边处处有茗草罗生，枝叶如碧玉，唯玉泉真公常采而饮之。年八十余岁，颜色如桃花，而此茗清香滑熟异于他者，所以能还童振枯，扶人寿也。余游金陵，见宗僧中孚示余茶数十片，拳然重叠，其状如手，号为仙人掌茶。盖新出乎玉泉之山，旷古未覩。因持之见遗，兼赠诗要余答之，遂有此作。后之高僧大隐知仙人掌茶发乎中孚禅子及青莲居士李白也。⁸

由此文知这种“仙人掌茶”是当时新发现的，因为其形状如人手，李白名其曰“仙人掌茶”。又因为这种茶生长在乳窟玉泉附近，跟《仙经》中的蝙蝠一样，都是饮石钟乳水而生的。在道教中，钟乳石为修仙服食药物的一种，由此类推，服食了钟乳石水的蝙蝠也就成了“仙鼠”，能活千岁，而由此水养育的茗茶，自然也具有类似的神奇能量，可以“还童振枯，扶人寿也”。李白并以玉泉真公为例，说玉泉真公就是因为常吃此茶，到了八十多岁，仍然是“颜色如桃花”，可见此茶的功效不虚。

除了这些直接服食的食物外，还有一些美容食品，做法稍微有些复杂，但效果十分神奇。如《云笈七籤》中就记载有一种据说出自古代神仙羡门子的美容药方，叫“夏姬杏金丹方”。这个方子以杏为主料，经过颇为复杂的熬炼，制成如大豆般的药丸，就是“杏金丹”，每天服用一丸，三两为一剂。相传古代著名美女夏姬就是吃了三剂杏金丹而转为不老的少女容颜的⁹。

道教养形术的第二种，就是“导引按摩”。“导引按摩”可以说是养颜术中的“无本生意”，最为经济有效。这种方术既不需要去找神仙求仙丹，也不用去购买或费力搜寻什么奇异物品，只要寻得一本宝典，按照书上所说，在家修炼即可；而且，有关美容方面的导引术又常常都非常简单，易于操作，所以，“导引按摩”可以说是广大女性最易实践的一种美颜方法。

那么，美颜的导引按摩术究竟要如何进行呢？对此，很多道教经典都有记载。如《太素丹景经》就说：“一面之上，常欲得两手摩拭之使热，高下随形，皆使极匝。令人面有光泽，皱斑不生。行之五年，色如少女。所谓山川通气，常盈不没。”¹⁰《云笈七籤》也有类似的说法，其文曰：“常以两手摩拭面上，令人面有光泽，斑皱不生，行之五年，色如少女。摩之令二七而止。”¹¹二书所记大同小异，都是通过用手按摩面部，使面部发热，促进血液循环，令人面有光泽，不生皱纹斑点，应该是同一种炼形功法。类似的记载还出现在马王堆出土的帛书导引术中，也是以手摩面，以使容颜增色。所不同者马王堆书所记须每过须按摩十八次，而《云笈七籤》所记须十四次。不过，这些都不是实质性的差异，无论十八次还是十四次，其原理都是“山川通气，常盈不没”，其方法都是用手摩面，通过按摩促进血液循环，排出面部的邪气和毒素，以使容颜生光，减轻斑点皱纹而让人变的更漂亮。这个方法实在是很容易实行。

除了服食、导引可以常保青春，变化容颜之外，道教养生中还有一种很高级的美容术，可称为“**五行养颜术**”。相较前两种养颜术，“五行养颜术”颇为微妙不明，所以也不容易进行，但作为养形术的一种，由于其奇特的功效，仍必须列于此，有志者或可寻微觅径，甚至光大此术亦未可知。

8) 唐·李白著，瞿蜕园等校注：《李白集注校释》台北：里仁书局，1981年，第1127页。

9) 同注5，卷74，第1683页。

10) [日]吉川忠夫等编，朱越利译：《真诰校注》北京：中国社会科学出版社，2006年，第270页。

11) 同注5，卷33，第742页。

记载此术者，有葛洪的《神仙传》，在该书的第四卷，葛洪记载了三位行此术的仙人，他们分别是九灵子、太阳子和太阳女。原文这样说道：

九灵子者，姓皇名化。得还年却老、胎息、内视之要，五行之道，其经曰：“此术可以辟五兵，却虎狼，安全己身，营护家门，保子宜孙，内外和睦。人见则喜，不见则思。既宜从军，又利远客……行此道者，大得其妙。”在人间五百余年，容颜益少。后服炼丹而乃登仙去矣……

太阳子者，姓离名明……然善为五行之道，虽鬓发斑白，而肌肤丰盛，面目光华，三百余岁，犹自不改……五百岁中，面如少童……

太阳女者，姓朱名翼。敷演五行之道，加思增益，致为微妙，行用其道，甚验甚速。年二百八十岁，色如桃花，口如含丹，肌肤充泽，眉鬓如画，有如十七八者也……¹²

在关于九灵子的这段记载中，“五行之道”与“还年却老、胎息、内视之要”对举，其术的主要功效似乎重在辟虎却兵，怀柔人心，并不在养颜事上。但九灵子在世五百多年，容颜不但不老，反而越来越少，最后服丹升仙，可见此术兼有养颜之效。至记太阳子，没有提其他方术，仅言其善为“五行之道”，而其功效就更集中于容颜的改变上：太阳子虽然已经很老，头发都斑白了，但肌肤丰盛，面目光滑，在世上五百多年，样子看起来还像儿童一般。不过，太阳子对“五行之道”的掌握显然未至最上乘，否则，他的头发不应该斑白。行“五行之道”最高妙的是谁呢？就是太阳女。她对“五行之道”有更深刻的领悟，并且对其有进一步的发展，“加思增益”，达到了“微妙”的境界；同时，太阳女所行的“五行之道”“甚验甚速”，也就是说她的这个法子非常灵验，而且起效很快。只要看看太阳女本人的样貌就清楚了，已经二百多岁的太阳女是什么样子呢？“色如桃花，口如含丹，肌肤充泽，眉鬓如画，有如十七八者也”，这真是太神奇了。

由于典籍对此道术记载甚少，具体行法，不得而知。从九灵子、太阳子及太阳女的故事来看，此术应该是类似内气炼养之类的高级修行术，属于道教养形术中的最上乘功法。

三、道教养生文化对现代女性养颜美生的启示

前面我们谈了一些道教养生文化中养形术的内容，主要涉及的是面部养生，因为这与女性美的关系最直接明了。当然，我们讲这些的目的不是为了怀古，也不是为了讲故事，泼墨费舌，还是希望能对现代女性的养颜与美生有所启示。

首先，现代女性可以**借鉴古代道教养形术中的服食养颜法**，通过合理饮食，达到健身美容的效果。那么，道教服食养形中所服食的物品，是不是真的有美容养颜的效果呢？答案是大部分都确有实效。我们且以前文谈到的几种食物为例来说明这个问题。比如胡麻，现代科学证实，这种植物的种子油，富含丰富的不饱和脂肪酸和维生素E，补铁补血，同时具有祛淤生新，促进新陈代谢的功效，因此，被广泛用于女性生育后恢复期的饮食中。所以，女性朋友如果生育了婴儿，在产后不妨多吃点胡麻油。因为胡麻油补铁补血功能很好，对于生理功能特殊的女性来说，在饮食中搭配一些胡麻油，也会有助于面色

12) 同注3，第148、153、155页。

红润，容貌增色。

再如桃、杏。现代医学证明，桃、杏中富含抗氧化、抗癌物质，对促进血液循环，预防细胞衰老都有一定的效果。适当地饮用桃花茶，服食桃胶汤或杏仁等食物，对于女性面部斑点、暗黄无光等病症有一定的疗效。

至于喝茶的养颜功效，就更不用说了。撇开现代医学的种种化学成份及植物活性分析，仅从实践来说，茶的美容疗效是早就被证明了的经验之谈。对于现代女性，特别是都市办公室白领，由于经常要面对电脑，面部受到的辐射损害要远远超过古代女性。而茶却恰恰具有极好的防辐射作用，并且，茶水还有消炎去脂的作用，对那些苦于面部痤疮，腹部赘肉的女性来说，经常喝茶，实在是一种简单易行，且经济实惠的美容方法。

服食养颜对现代女性来说，有一点需要特别注意：就是要因地、因人制宜，且不可偏于或固执于某种食物。道教养生特别注意因地、因人制宜，不同的人所宜服食的食物也不相同，且这些食物一般都是其人生活地比较容易得到的食物。比如服食胡麻的鲁女生，因为胡麻是张骞当年出使西域带回的种子，并非中原特产，引进中国后，它的生产地也主要是在西北一带，而鲁女生的活动地据说主要就在陕西华山一带，所以胡麻对他来说，是一种方便的食物。当然，这与古代的交通条件有关，现代人服食自然是有更好的条件，完全可不受地域限制。不过，俗话说，一方水土养一方人，什么地方的人吃什么地方的东西。为什么呢？有一种现象，就是某地所产的食物，尤其是一些特产，大都正好可以克制或弥补某地地理环境带给人身体的一些伤害或不足。如川地盛产花椒，其味道极麻，与它地不同。盖花椒是除湿高手，而川地常年阴湿，人居其中，最易患湿寒之症；又如山西产陈醋，别地酿制的醋均不如山西陈醋之酸香，盖山西之地，水质粗硬，久食此水，最易患结石之症，以醋和之，则解。所以俗话说“卤水点豆腐，一物降一物”，就是这一个道理。因此，居其地，食其食。因地制宜选择养生物品，是最简单也最合适的。

另外，服食切不可固执于一物。虽然在道教养生术中我们常看到某些高人都只吃某种食物，甚至最后什么也不吃了。但我们毕竟不是古代高人，人与人在生理上是有巨大差异的，如果想达到什么也不吃，或者只吃某种食物而面目生华，体壮身康的话，首先要成为高人。在成为高人之前，还是要以五谷杂粮为主，美颜养生食物为调剂、辅食。

其次，现代女性可以学习道教养形术中的导引按摩术来健身美容。比如前文谈到的面部按摩术就是一种很好的美容方法，特别是对现在都市里的办公室白领，更是适合。无论是上班还是在家，都可以轻松地做到，并且是纯绿色无副作用的。不过，按摩美容法，贵在坚持，须有耐心，如果三天打鱼，两天晒网，可能就不会有什么效果。更甚者若希望在三五天甚至几分钟之后就出现翻天覆地的变化，恐怕也会极其失望的。这样的期待只能求助于现代手术美容法，磨骨打针，以起短暂而神奇之效。

最后，现代女性之养颜美生，归根结底还是要归于内在之美的养成。因为外在的形态是死的，必有内在的生命光华发出，一个女人才可以具有真正之美，也就是女性之大美。所谓“腹有诗书气自华”说的就是这个道理。在道教养形术中，另有一种专修气质，并由之转化容颜的方法，即“**诵经阅典，静宁一心**”。对现代女性而言，这是一种切实可行，安全有益且绝无害处的无上内修之法。这个方法前文没有谈到，这里我们不妨多费些笔墨说一说。

关于诵经美容之法，道教中有一个典型，即魏夫人华存。《太平广记》说她：“幼而好道，静默恭

谨，读庄老，三传五经百氏，无不该览，志慕神仙……常服胡麻散茯苓丸，吐纳气液，摄生夷静……夫人诵经万遍，积十六年，颜如少女。”¹³ 魏华存夫人能长久保持少女般的容颜，不仅是靠诵经阅典，她同时进行其他的养生术，如服食、吐纳等。但是，诵经一事对其美颜养生一定有重要作用。

为什么这样说呢？因为人在认真诵阅经典的过程中，一方面能从中获取智慧，智识由此通达，体会到发自内心的愉悦之情，富养身心，充实生命，从而达到心畅、体康、容美，转人气质之效；另一方面，诵经本身可以使人专注内心，稳定情绪，甚至忘却时光流逝，一身之存在，老子所谓“吾所以有大患者，为吾有身，及吾无身，吾有何患”。虽然诵经忘身可能是短暂的，然如能日复一日，常诵经书，必能助人忘世俗纷扰而常保内心清净。一个内心常怀善念，纯洁无暇的人，一定是一个面目可亲，容颜焕发而常保青春之人。关于这一点，在《韩诗外传》中有一个故事，亦可以为佐证，其文曰：

闵子骞始见于夫子，有菜色，后有刍豢之色。子贡问曰：“子始有菜色，今有刍豢之色，何也？”闵子曰：“吾出蒹葭之中，入夫子之门。夫子内切磋以孝，外为之陈王法。心窃乐之。出见羽盖龙旗，旃裘相随，心又乐之。二者相攻胸中而不能任，是以有菜色也。今被夫子之教浸深，又赖二三子切磋而进之，内明于去就之义，出见羽盖龙旗，旃裘相随，视之如坛土矣。是以有刍豢之色。”¹⁴

这段话讲的是孔子的弟子闵子骞变化容颜的事。闵子骞刚开始跟孔子求学时，脸色干枯蜡黄，面有菜色。可是过了一段时间，脸色却慢慢变得红润起来，好像是天天吃肉了一样。子贡觉得奇怪，就问他是怎么回事？闵子骞说：“我出身于偏僻的乡下，到老师门下学习做人与治国的道理，心里十分高兴。但出门看到达官贵人坐在华丽的车上，前后龙旗飘舞，又很羡慕。两种情形时常在我的心中打架，寝食不安，因而面有菜色。现在我受到老师的教诲越来越多，理解也越来越深，又与师兄同学互相切磋学习，内心已经能够辨别是非了，再看那些‘龙旗’之类的东西就尘土一般，再也不能搅动我的心神了，因而心情平和，脸色也就红润起来了。”

这虽是个故事，但是具有一定的可信性和合理性。正是由于不断的读书学习，心有所主，内有所定，对外在的浮华，世事的取舍都有了自己的主张，因此，闵子骞才能心情平和，气色越来越好，面貌也变得越来越美。所以北宋著名学者黄山谷说：“三日不读书，便语言无味，面目可憎。”从反面证实读书美容之效。

在这个世事纷扰的商业时代，欲望如激流奔涌，人心之迷失与惶惑比之闵子骞的时代不知要严重多少，人生所面对之起伏跌宕亦更不可测。女性一改传统角色，直面社会，夹杂其中，左冲右突，内心所承受之压力可想而知，如此之境，保持内心平衡对身心健康的作用尤为重要。身不健，无所谓美，心不宁，亦难所谓美。因此，在现代社会，笔者以为，养成诵读经典的习惯对女性养颜美生，可以说是最重要、最有效，也是最好的方法。

13) 宋·李昉等编：《太平广记》北京：中华书局，1961年，第356—358页。

14) 汉·韩婴撰，许维遹校释：《韩诗外传集释》北京：中华书局，1980年，第36—37页。

女性の 아름다움과 도교 양생

양 엔 (楊 燕)

【개요】 양생에 있어서 도교는 여성의 아름다움에 대해 긍정적이고 지지하는 태도를 취하는데 이것은 도교 양생문화의 독특한 특징이라 할 수 있다. 여성의 아름다움에 대한 긍정적인 태도와 추구로 하여 도교 방생술에서는 복식조양, 도인안마, 오행지도(服食調養、導引按摩、五行之道) 등 다양한 미용 기술을 발전시켰다. 현대사회의 상업화 충격으로 하여 여성들은 엄청난 스트레스를 받고 있다. 우리는 고대의 도교 양생문화로부터 발전한 합리적인 부분을 차용하고, 복식이나 안마 그리고 독경 등 다양한 방식을 통하여 스트레스를 해소하고 내면의 평화를 찾으며 체질을 변화시켜 미용의 효과를 거둘 수 있다.

【키워드】 도교, 여성, 양생, 미안(道敎 女性 養生 美顔)

【저자 소개】 양엔(楊燕), 철학박사, 부교수. 사천성사범대학교 중국철학과 문화연구소.

오랜 세월 동안 여성의 아름다움은 사람들의 관심의 대상이 되었으며 이에 대해 논하는 사람이 적지 않았다. 한 마디로 말하자면 여성의 아름다움은 크게 내적인 아름다움과 외적인 아름다움으로 나뉘어 진다. 외적인 아름다움이란 단아하고 아름다움 외모 및 자태를 말하는 것이며, 내적인 아름다움이란 일반적으로 부드러운 성격과 선량한 마음씨를 말한다. 전통적인 관점에서는 내적인 아름다움이 기본이 되고 외적인 아름다움이 보조가 된다. 하지만 속세에서는 보통 외모를 중요시 하는데 특히 남녀 사이에 있어서 외모의 아름다움은 더욱 중요시 된다. 장애령(張愛玲)이 말한 것처럼 “세상에서 영혼의 아름다움으로 하여 사랑 받는 여자는 많지 않다(世間少有哪個女子是因為靈魂而被愛的)”. 독립적인 인격체로서의 여성만 놓고 볼 때 그들은 남성들의 가치기준에 너무 얽매일 필요는 없지만 개인의 인생의 가치적 확충과 완성면에서 볼 때 여성들도 당연히 내·외면의 아름다움을 추구해야 한다.

그렇다면 여성들은 어떻게 기나긴 인생과정에서 자신의 잠재력을 충분히 발휘하면서 궁극적인 아름다움(大美)에 도달할 수 있는가? 이것은 많은 사람들이 흥미를 가지는 문제일 것이다. 도교 양생문화는 “생명”이라는 주제 하에 만들어진 전통지혜로서, 그것이 내포하고 있는 가장 중요한 부분 역시 생명에 대한 탐구와 체험일 것이다. 동시에 도교는 항상 여성들의 부드러움과 내면의 기질 함양에 관심을 가져 왔으며 그리하여 도교문화 속에는 여성 수련의 방법과 여성의 아름다움에 대한 많은 내용들이 있다. 구체적으로 보면 다양한 의약품 섭취, 신체 건강을 위한 방술, 그리고 많은 양의 내면 수양에 관한 양생법이 있다. 도교 양생의 궁극적인 목표에서 봤을 때 그 속에는 여성의 아름다

움에 대한 내용이 많으며 乾道(남성 도사)의 수련법에도 적지 않은 여성 수련의 특징이 포함되어 있다. 여성의 아름다움은 도교 양생과 밀접한 연관이 있으므로, 도교 양생 중의 미용 지식을 습득하는 것은 현대 여성들의 여성성을 완성하는데 적지 않은 도움이 될 것이라 생각된다.

1. 도교양생문화에서의 여성의 아름다움에 대한 관심과 숭배

구체적으로 말하자면 여성미의 전형적인 특징은 “부드러움”이다. 그것은 내면적인 것과 외면적인 것 모두 해당된다. 도교 양생문화 중, 특히 여성 양생의 최고 경지를 놓고 말할 때 여성의 부드러움에 대한 관심과 숭배가 대부분을 차지하는 것을 알 수 있다.

도교 양생문화가 이런 특징을 이론에서 찾아 보려면 도교의 시조인 노자로 거슬러 올라갈 수 있다. 노자는 《도덕경》에서 “人生之柔弱，其死堅強。萬物草木生之柔脆，其死枯槁。故堅強者死之徒，柔弱生之徒。是以兵強則不勝，木強則共。故堅強處下，柔弱處上”¹라 하였다. 그는 생활의 경험에서 출발하여 세상만물을 해석하면서, 무릇 죽은 것은 딱딱하고 살아있는 것은 부드럽다 하였다. 그러하기에 만약 인간이 오랫동안 생명력을 유지하려면 자연의 법칙을 따라 부드럽게 해야지 딱딱해져서는 안 된다는 것이다.

《도덕경》중의 노자가 말한 “유약”에 대한 이론은 갓난 아기를 그에 비유한 것이지 여성을 비유한 것은 아니며, 물론 양생에 대한 의미도 없다. 하지만 이러한 그의 사상은 후일 도교 양생문화에 큰 영향을 끼쳤다. 속세인들의 마음 속에 “부드러움”이란 갓난 아기를 의미하기도 하지만 동시에 여성이라는 뜻도 가지기 때문이다. 그리하여 도교 양생문화에서 부드러움을 숭배하는 사상이 크게 두 가지로 발전하게 되는데 하나는 童子에 관한 것이고 다른 하나는 少女에 관한 것이다. 도교 양생에서 최고 경지에 도달한 신선이나 도사들을 보면 남녀를 불문하고 모두 이 두 가지 특징을 지닌다. 즉 그들은 갓난 아기와도 같은 외모를 지닌다든가 혹은 소녀 같은 피부를 가진다는 것이다. 여성의 외적 아름다움에 대한 숭배는 이렇게 도교 양생문화의 독특한 특징이 되었다.

예를 들어 장자 《소요유》에서는 막고야의 神人에 대해 “肌膚若冰雪，淖約若處子；不食五穀，吸風飲露；乘雲氣，禦飛龍，而游乎四海之外”²라고 표현하였다. 막고야산의 神인이 남성인지 여성인지에 대해서 장자는 별다른 언급을 하지 않았다. 하지만 외형상으로 봤을 때 그는 피부가 희고 매끄러우며, 체형 역시 아담한 것이 마치 시집가지 않은 처녀인 것 같으므로 그 神인은 분명히 여성일 것이다. “冰雪”、“處子” 등 추상적인 표현법은 “부드러움”에 어울리며 “강인함”에는 어울리지 않는다. 그렇다면 이 신선은 왜 이런 외모를 하고 있는 것일까? 이것은 도교의 “辟谷” 양생법과 연관된

1) 朱謙之：《老子校釋》，北京：中華書局，1984年，294 - 297쪽.

2) 清·郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子校釋》，北京：中華書局，1961年，28쪽.

다. 그 신선은 벽곡술을 연마 하면서 오곡 등 잡곡을 먹지 않았고, 오직 바람과 이슬을 먹었기에 몸이 퇴화되지 않았다. 또한 피부는 당연히 백옥같이 매끈하고 몸은 바람을 타듯이 가벼운 것이다. 도교 양생에서 가장 중요한 것은 불로장생이다. 불로장생하려면 반드시 마음이 즐거워야 하는데, 즐거운 마음은 무한한 자유를 가져다 주기 때문이다. 이로 인해 외형상으로도 선녀와 같은 외모가 될 것이다.

성별을 알 수 없는 신선도 이렇게 표현 되는데, 도교 속의 선녀나 혹은 수행이 높은 여성 도사들의 경우에는 이보다 더한 동안 피부와 몸매를 유지할 것이다. 마치 彭祖한테 求道하는 소녀 “少得道，知養形之方，年二百七十歲，視之年如十五六”³처럼 말이다. 신선 백산보(伯山甫)의 조카딸은 연로하고 병도 많았는데, 백산보가 준 선약을 먹은 후 70세의 고령에 “안색이 복사꽃”같은 소녀로 되어 사람들로부터 “西河少女”라 불리게 되었다. 이는 현대 의학을 뛰어넘는 예라 할 수 있다.

여기서 알 수 있듯이 **도교 양생술에는 미용술 같은 것이 있다. 이런 미용술은 인간의 외형을 바꿔 회춘하고 다시 젊어져서 동안을 유지하게 하는 것이다.** 흥미로운 것은 이런 미용술이 남성들한테도 적용된다는 것이다. 남성들이 이런 약물을 먹고 거기에 수련을 더하면 그들도 청춘을 유지할 수 있으며 그들의 외모도 여성스럽게 된다는 것이다.

《神仙傳》 권2에 樂子長은 소년시절에 도술을 즐겼고 훗날 靑林山(靑林山)에서 한 신선을 만났다. 그 신선은 그에게 “授以服巨勝赤松散方”를 주었는데, 말하기를 “蛇服此藥化為龍；人服此藥老成童。又能升雲上下，改人形容，崇氣益精，起死養生，子能行之，可以度世”⁴라 하였다. 전설에 의하면 낙자장은 이 약을 먹고 180세까지 살았을뿐더러 “피부가 소녀”같았다 한다. 《神仙傳》에 따르면 낙자장은 처자식이 있었는데 그들한테도 그 약을 주었다고 한다. 여기서 알 수 있듯이 낙자장은 남성인 것이다. 남성이 무엇 때문에 약을 먹은 후 “피부가 소녀”같이 되었을까? “피부가 소녀”라는 말이 뭔가 다른 의미를 가지는 것은 아닐까? 이에 대한 해답을 찾기 위해서는 《神仙傳》이 어떤 책인가를 먼저 알아야 한다. 알다시피 《神仙傳》의 저자는 갈홍이며 그의 의도는 신선의 존재를 증명하는 것이었다. 그렇게 하여 世人들이 “도를 향하고”, “도를 배우게”하는 것이 그의 의도였다. 즉, 한 남성이 약을 먹고 소녀처럼 되었다고 하는 것은 그 중에 별다른 부정적인 의미가 있다기 보다는 사람들이 바라는 대상이 되었다는 것인데 의미가 있다.

도를 체득한 후 용모가 소녀처럼 된 사람은 낙자장외에도, 사마계주(司馬季主)가 있다. 《운급침첩》에 따르면 “季主得道後，常讀《玉經》，服明丹之華，挹扶晨之輝，顏如少女”⁵라 하였다. 여기서 알 수 있듯이 도교 양생에서는 남성이 수련을 통하여 외형적으로 여성화 된 것에 대하여 긍정적인 태도를 하고 있다. 이런 긍정적인 태도는 도교 양생술에서 여성미에 대한 숭배로 이어진다.

3) 晉·葛洪撰，胡守爲校釋：《神仙傳》，北京：中華書局，2010年，15쪽.

4) 같은 책, 56쪽

5) 宋·張君房編，李永晟點校：《雲笈七籤》，北京：中華書局，2003年，1911쪽.

2. 도교 양형술(養形術)과 여성미

앞에서 우리는 도교 양생문화가 여성미에 대해 갖는 긍정성과 관심 그리고 숭배적 경향을 알아 보았다. 이러한 여성미에 대한 관심과 숭배는 도교 방생술에서 그들만의 독특한 양형술을 만들어 내게 되었다. 이는 즉 오직 양형술을 배운 사람만이 “역성장”할 수 있는데, 즉 그는 회춘하게 되어 소녀와 같은 “아름다운” 외모를 가지게 된다는 것이다. 그렇다면 전통적인 “養形術”에는 어떤 것들이 있을까?

이는 대체적으로 크게 세 가지로 나뉘는데 첫 번째는 服食調養이다. 외모가 늙지 않기 위해 먼저 특별한 음식을 섭취해야 한다. 이런 음식들 중 가장 좋은 것은 신선 혹은 득도한 사람들부터 직접 받는 것이다. 예를 들면 백산보(伯山甫)의 조카딸은 삼촌이 준 선약을 먹고 회춘한다. 하지만 이런 선약들은 쉽게 얻을 수 있는 것이 아니다. 그렇게 하려면 많은 인맥을 쌓아야 하고 또 인연이 닿아야 얻을 수 있는 것이다. 하지만 일반인들은 그 정도까지 하지 않아도 된다. 우리는 胡麻(검은깨?)、桃花、茶、杏 등만 먹어도 피부보양의 효과를 거둘 수 있다.

《太平寰宇記》에 이런 이야기가 있다. “魯生女，長樂人，初餌胡麻，乃永絕谷，八十餘年，少壯色如桃花”⁶. 노생녀는 선단을 얻지는 못했지만 胡麻를 먹은 후에 80세를 넘어도 젊은 사람처럼 지냈는데, 특히 외모는 복사꽃 같았다 한다. 즉 胡麻미용법인 것이다.

《太平寰宇記》의 내용들은 《漢武內傳》을 인용한 이야기들이 많다. 노생녀의 이야기는 《太平御覽》、《三輔黃圖》 및 《神仙傳》 등 많은 고전에서 나타날 뿐만 아니라 내용도 비슷한 것으로 미루어 볼 때 모두 인용한 것이라 생각된다. 하지만 이 책들에서 “노생녀”는 “魯女生”으로 나타나는데 《太平御覽》과 《太平寰宇記》는 송나라 시대의 책이고 기타 서적들은 그 이전의 책들이라는 점에서 《太平寰宇記》에서 아마도 잘못 기록한 것으로 그의 본명은 “魯女生”인 듯하다. 다른 책에서는 노여생은 분명히 남성으로 華陀와 교류가 있었던 것으로 나타난다. 그가 화타와 같은 옷을 입었다고 하는 점에서 볼 때 그는 남성인 것이다. 하지만 “노생녀”는 여성이라는 착각을 준다. “노생녀”가 “노여생”의 오타라는 점에서 볼 때 도교문화에서 여성 형상에 대해 긍정성과 숭배적 경향을 알 수 있는데, 심지어 남성들도 양형술을 익힘으로써 여성성을 가지려고 했다는 것이다. 이는 양생의 실패가 아니라 성공적인 면을 보여주는 예라고 하겠다(흥미로운 것은 노여생도 여신의 도움에 의해 신선이 되었다.)

또 다른 양형술의 방법은 바로 복사꽃을 먹는 것이다. 《廣博物志》에는 도진군(陶真君)이 “服三樹桃花盡，則面色如桃花。桃膠服之可仙。桃終冬不落者，爲桃泉，亦雲桃奴、桃蠹，亦可食，能悅人顏色”⁷했다는 이야기가 있다. 이 이야기는 복숭아 나무의 미용효과를 극대화시켜 말하였는데, 꽃이든

6) 宋·樂史撰，王文楚等點校：《太平寰宇記》，北京：中華書局，2007年，615쪽.

7) 明·董斯張撰：《廣博物志》，長沙：嶽麓書社，1991年，928쪽

복숭아든 모두 미용과 長壽의 효과가 있다고 하였다.

胡麻, 복사꽃 외에 茶 역시 도교에서는 미용효과가 있다고 알려져 있는데 특히 일부 지역에서 나는 특별한 차는 미용에 특효가 있다. 李白의 《答族侄僧中孚贈玉泉仙人掌茶並序》에는 아주 신비한 “선인장차”가 나오는데 원문은 아래와 같다.

余聞荊州玉泉寺近清溪諸山，山洞往往有乳窟，窟中多玉泉交流。其中有白蝙蝠，大如鴉。按仙經：蝙蝠壹名仙鼠，千歲之後，體白如雪，棲則倒懸，蓋飲乳水而長生也。其水邊處處有茗草羅生，枝葉如碧玉，唯玉泉真公常采而飲之。年八十余歲，顏色如桃花，而此茗清香滑熟異于他者，所以能還童振枯，扶人壽也。余遊金陵，見宗僧中孚示余茶數十片，拳然重疊，其狀如手，號爲仙人掌茶。蓋新出乎玉泉之山，曠古未覩。因持之見遺，兼贈詩要余答之，遂有此作。後之高僧大隱知仙人掌茶發乎中孚禪子及青蓮居士李白也⁸

이 “선인장차”는 당시의 새로운 발명품으로 마치 사람 손을 닮았다 하여 이백은 이 차를 “선인장차”라고 이름 지었다. 뿐만 아니라 이 차는 유굴옥천(乳窟玉泉) 부근에서 자라기에 《仙經》에 나오는 박쥐와 비슷하게 종유석을 먹으면서 자란다고 하였다. 도교에서 종유석은 신선 수련을 할 때 먹는 약품으로 만약 박쥐가 종유석을 먹는다면 “신선 쥐”가 되어 천세를 누릴 것이며, 그런 물로 길러진 차 역시 신기한 효능을 발휘할 것이다. 그리하여 “부패를 막고, 어린이로 돌아가게 하며, 사람으로 하여금 장수(還童振枯, 扶人壽也)”하게 하는 것이다. 이백은 玉泉真公을 예로 들면서 말하기를 옥천진공은 항상 이런 차를 먹기에 80여 세가 되도록 여전히 “복사꽃 같은 외모”를 유지할 수 있다고 하였다. 이러한 내용으로 우리는 이 차의 효능을 알 수 있다.

직접적으로 먹는 음식 외에 또 다른 미용 효과가 있는 음식들이 있는데 만드는 과정은 복잡하지만 아주 효과가 있다고 한다. 예를 들면 《운급칠첩》에 고대로부터 내려온 신선 이문자(羨門子)가 사용하던 미용 약을 “夏姬杏金丹方”라 하였다. 이 약은 살구[杏]를 주 원료로 하여 복잡한 다림 과정을 거친 후 콩알 크기의 환약을 만드는데 그것이 “杏金丹”이다. 하루에 한 알 복용하며 한알은 석 냥이다. 전설에 유명한 미인인 夏姬는 이 약을 세 첩 먹은 후 소녀와 같은 용모가 되었다 한다⁹.

두 번째는 “導引按摩”이다. 도인 안마의 미용술은 투자가 필요없는 미용법으로 아주 경제적이라 할 수 있다. 이 방법은 신선을 찾아 선약을 구할 필요가 없으며, 돈을 들여서 신기한 물건을 살 필요도 없다. 달리 경전을 얻어서 거기에 쓰여진 대로 수련하기만 하면 된다. 그리고 방법 역시 아주 간단하고 배우기 쉬워 도인 안마는 많은 여성들이 아주 쉽게 실천할 수 있는 미용법이라 할 수 있겠다.

그렇다면 미용에서의 도인 안마는 어떻게 하는 것인가? 많은 경전들이 이것에 대해 언급했는데

8) 唐·李白著，瞿蛻園等校注：《李白集注校釋》台北：裏仁書局，1981年，1127쪽.

9) 각주 5와 동일, 1683쪽.

예를 들면 《太素丹景經》에서는 “壹面之上，常欲得兩手摩拭之使熱，高下隨形，皆使極匝。令人面有光澤，皴斑不生。行之五年，色如少女。所謂山川通氣，常盈不沒”¹⁰ 라 하였다. 《운급칠침》에도 비슷한 방법이 있는데 “常以兩手摩拭面上，令人面有光澤，斑皴不生，行之五年，色如少女。摩之令二七而止”¹¹라고 되어 있다. 두 책의 내용은 대동소이하다고 볼 수 있다. 모두 면부 안마를 하면 얼굴에 열이 나고, 혈액 순환을 촉진시켜 피부가 광택이 나게 하며, 주름이 생기지 않는다고 한다. 비슷한 기록들은 마왕퇴에서 발굴된 백서(帛書)본 도인술에서도 나오는데 이 책에서도 마찬가지로 손으로 얼굴을 문지르면 혈색이 좋아진다고 하였다. 조금 다른 점이라면 마왕퇴의 기록에는 매번 18회에 얼굴을 안마하라고 나오는데 《운급칠침》에서는 14번이라 하였다. 하지만 14번이든 18번이든 본질적인 차이는 없는 것 같다. 왜냐하면 그 이치가 모두 “山川通氣，常盈不沒”이기 때문이다. 두 방법 모두 손으로 얼굴을 안마하여 혈액 순환을 촉진하며 면부의 독소와 邪氣를 밖으로 배출함으로써 피부가 윤택이 나고 반점이 적어져 더욱 아름다워진다는 것이다. 이것은 매우 손쉬운 미용법이다.

복식과 도인을 통한 미용법 외에도 도교 양생에는 또 한 가지 고급 미용술이 있는데 곧 “五行養顏術”이다. 앞의 두 가지 방법과 비교해 봤을 때 “五行養顏術”은 조금 이해하기 힘든 부분이 있을뿐더러 실천하기도 쉽지 않다. 하지만 미용술로는 효과가 탁월하기에 반드시 소개해야 할 부분이다. 관심 있는 사람은 같이 연구하여 많이 알리기 바란다.

이 방법은 갈홍의 《神仙傳》에 나오는데 모두 4권으로 되어있다. 갈홍은 이 방법을 수련한 3명의 仙人을 소개 했는데 그들은 九靈子、太陽子와 太陽女이다. 원문은 아래와 같다.

九靈子者，姓皇名化。得還年卻老、胎息、內視之要，五行之道，其經曰：“此術可以辟五兵，卻虎狼，安全己身，營護家門，保子宜孫，內外和睦。人見則喜，不見則思。既宜從軍，又利遠客……行此道者，大得其妙。”在人間五百余年，顏容益少。後服煉丹而乃登仙去矣……

太陽子者，姓離名明……然善爲五行之道，雖鬢發斑白，而肌膚豐盛，面目光華，三百余歲，猶自不改……五百歲中，面如少童……

太陽女者，姓朱名翼。敷演五行之道，加思增益，致爲微妙，行用其道，甚驗甚速。年二百八十歲，色如桃花，口如含丹，肌膚充澤，眉鬢如畫，有如十七八者也……¹²

구령자의 관한 기록에서 “五行之道”와 “還年卻老、胎息、內視之要”를 거론하였는데 그 주요 효능을 볼 때 외모에 대한 것보다는 마음을 다스리는 데 더 치중되어 있다. 하지만 구령자는 500여 세를 살았고 외모 또한 동안을 유지하였을뿐더러 심지어 점점 더 젊어졌다고 한다. 그는 나중에 丹藥을

10) [日]吉川忠夫等編，朱越利譯：《真造校注》北京：中國社會科學出版社，2006年，270쪽.

11) 각주 5와 동일, 권3, 742쪽.

12) 각주 3과 동일, 148、153、155쪽.

먹고 신선이 되는데 여기에서 추측 가능한 것은 이 방술이 외모를 가꾸는 효능도 있다는 것이다. 太陽子에 대해서는 특별한 방술을 언급하지 않고 오직 “五行之道”에 대해서만 말했는데 그 주요 효능은 얼굴에 변화를 주는 듯하다. 태양자는 연세가 높고 머리카락이 희었지만 피부가 탄력이 있고 윤택이 났다. 그도 500여 년을 살았는데 외모는 어린아이 같았다 한다. 하지만 태양자는 “五行之道”의 최고 경지에 이르지 못한 것 같다. 그 이유는 그의 머리가 희었기 때문이다. “五行之道”를 수련한 사람 중 최고 경지에 이른 사람은 누구인가? 바로 太陽女이다. 그녀는 “五行之道”에 대해 깊이 깨달았으며 거기서 더욱 발전하여 “加思增益”한 결과 “微妙”의 경지에 도달하였다. 그녀가 행한 “五行之道”, “심험심속(甚驗甚速)”은 아주 영험하여 효과가 빨랐다고 한다. 태양녀의 모습만 보아도 알 수 있는데, 200여 세를 산 태양녀는 어떤 모습이었을까? 그녀는 “色如桃花, 口如含丹, 肌膚充澤, 眉鬢如畫, 有如十七八者也”의 외모를 하고 있었다 한다.

古典에 이 방술에 대한 서술이 적기에 구체적인 방법은 알 수가 없다. 하지만 구령자, 태양자, 태양녀의 이야기에 미루어 볼 때 본 방술은 내공을 연마하는 고급 수련법일 가능성이 크며 아마도 도교 양생술에서 미용법의 최고방법인 것 같다.

3. 현대 여성들의 미용에 대해 도교 양생문화가 시사하는 내용

앞에서 언급한 도교 양생문화는 주로 얼굴에 대한 양형을 다뤘으며, 그 원인은 그것이 여성미와 직접적인 연관이 있기 때문이다. 우리가 이것을 다루는 이유는 옛날을 추억하기 위한 것도 아니고 고대의 이야기를 들려주려는 것도 아니다. 그것은 이 이야기들이 현대여성들의 아름다움에 대한 소원을 이루는데 시사하는 바가 크기 때문이다.

첫째, 현대 여성들은 고대의 도교 양생술의 服食법을 통해 미용의 효과를 거둘 수 있다. 그렇다면 도교에서 말하는 복식의 음식들은 정말 미용의 효과가 있는 것일까? 해답에 의하면 대부분 효과가 있다고 한다.

먼저 이에 관한 몇 가지 식품의 예를 들면 아래와 같다. 현대과학이 입증하듯이 호마라는 식물의 씨앗으로 짜낸 기름에는 불포화지방산을 포함한 비타민E, 철분 등이 많이 함유되어 있고, 또한 재생 기능과 신진대사를 촉진하여 여성들의 산후 음식섭취에 많은 도움이 된다고 한다. 그러므로 여성들이 출산했을 때 胡麻油를 많이 섭취할 것을 권장하는데, 胡麻油는 철분과 혈액 보충에 효능이 좋기에 상대적으로 특수한 신체적 특성을 가진 여성들이 식사 중에 胡麻油를 곁들여 섭취하면 피부가 윤택이 나고 안색이 좋아진다.

그 외에 복숭아, 살구 등도 현대의학에서 증명했듯이 그 속에 항산화, 항암물질이 많이 포함되어 있어 혈액 순환을 촉진하고 세포의 노화를 방지하는 효과가 있다. 적당한 양의 복사꽃차라든가 살구씨

를 먹으면 여성들 얼굴에 있는 기미, 칙칙한 피부를 다스리는 데 효과가 있다.

茶의 미용효과에 대해서는 더 말할 필요도 없다. 현대의학에서 화학성분과 식물활성도를 분석한 결과, 차는 아주 탁월한 미용 효과가 있다고 한다. 현대여성 특히 사무실에서 컴퓨터를 마주하고 있는 여성들은 모니터에서 나오는 자외선 침해를 받기 쉽다. 이런 면에서 볼 때 차는 아주 좋은 차단제 역할을 하고 있다. 그리고 차에는 소염효과와 지방제거효과가 있는데 이런 것들은 피부 트러블이나 복부 비만에 도움이 된다. 차를 자주 마시는 것은 아주 간편하면서도 효과적인 미용법이다.

服食을 통한 미용을 할 때 주의할 점: 상황과 사람의 체질에 맞춰서 해야 하며 과도하게 한 가지 음식에 편향해서는 안 된다. 도교 양생에서 특별히 조심해야 할 것은 상황이나 체질에 맞춰서 음식을 선택해야 하며, 또한 주변에서 구하기 쉬운 것으로 해야 한다는 것이다. 胡麻를 먹은 魯女生을 예로 들자면 胡麻는 장건이 서역으로 갔을 때 가져온 것으로 원래 중원의 것이 아니었다. 중국에 들어온 후 주로 서북지역에서 재배했으며, 노생녀 역시 섬서 화산 일대에서 생활했기에 胡麻는 그녀가 구하기 어려운 음식이 아니었다. 물론 그 당시 교통 상황이 현재에 비해 낙후했으며, 현대인들은 훨씬 쉽게 구할 수 있다. 하지만 속담에 신토불이라는 말이 있듯이 보통 자신이 사는 주변의 음식을 먹는 것이 가장 좋다. 그 이유는 한 지역에서 나는 음식, 특히 일부 특산품 같은 경우 그 지역사람들의 체질에 부족한 점을 채워주는 효능을 갖고 있는 것들이 많다. 예를 들면 사천성에는 산초열매 [花椒]가 많이 나는데 그 맛이 지극히 얼얼하여 다른 지방에서는 보기 힘들다. 사천성은 항상 다습하여 많은 사람들이 냉습병에 걸리는데 花椒는 습기를 제거하는 데 큰 효능이 있으므로 산초열매는 그것을 해결한다. 또 다른 예로는 山西省에는 오래 묵은 식초(陳醋)가 많이 생산되는데 그 이유는 산시성은 수질이 좋지 않아 그 물을 장기간 마실 경우 결석에 걸리기 쉽다. 陳醋는 그것을 중화해 준다. 그리하여 “음식에는 모두 궁합이 맞는 것이 있다(鹵水點豆腐, 壹物降壹物)”라고 하는 것이다. 이런 이유로 자신이 현재 거주하고 있는 지역의 음식을 섭취하는 것이 가장 좋은데 이는 또한 구하기 쉬운 장점도 있다.

복식 수련을 할 경우 한 가지 음식만 편향해서는 안 된다. 비록 도교 양생술에서 일부 고수들이 특정된 음식만 먹으면서 수련을 한다든가 심지어 먹지 않는 경우도 있다고 하지만 어차피 우리는 고수가 아니고 사람마다 생리적인 특징이 있기에 아무것도 먹지 않는 수련을 하거나 혹은 특정된 음식만 섭취하려면 자신이 먼저 고수가 되어야 할 것이다. 고수가 되기 전에는 주로 오곡을 먹는 것이 좋으며 미용에 관한 음식을 보조로 섭취할 수 있다.

둘째, 현대 여성들은 도교 양생 미용법 중 도인 안마를 통해 미용과 신체건강을 도울 수 있다. 앞에서 말했듯이 안면 안마술은 아주 좋은 미용법으로 특히 사무실에서 일하는 여성들에게 더욱 도움이 된다. 직장에서든 집에서든 아주 손쉽게 할 수 있으며 부작용이 없다. 하지만 안마 미용법은 의지가 중요한데 끊임없이 계속해야 하며 만약 중간에 자주 멈추면 효과가 미미하다. 또 일부 사람들

은 단시간 내에 획기적인 효과를 기대하는데 그런 것은 불가능하다. 이런 기대를 충족시키려면 오직 성형수술밖에 없다.

셋째, 현대 여성들이 아름다운 외모를 완성하려면 먼저 내면의 아름다움을 완성해야 한다. 그 이유는 외모의 아름다움은 사소한 것으로 오직 내면의 아름다움이 빛을 비출 때 진정한 아름다움에 속하며 즉, 女性의 大美라 할 수 있다. 소위 말하는 “腹有詩書氣自華”가 바로 이런 것이다. 도교 미용술에는 기질을 수련하는 방법이 있는데 그것을 통하여 미용의 효과를 얻을 수 있다고 한다. 그것은 곧 “誦經閱典，靜甯壹心”이다. 현대여성들에게 있어 이것은 실행 가능한, 절대 해가 되지 않는 내면의 수련법이다. 이 수련법은 앞서도 언급하였는데 간단히 설명해 보면 아래와 같다.

독경 미용법은 도교의 아주 전형적인 미용방법으로 魏夫人이 남긴 것이다. 그녀는 《太平廣記》에서 “幼而好道，靜默恭謹，讀莊老，三傳五經百氏，無不該覽，志慕神仙 … 常服胡麻散伏苓丸，吐納氣液，攝生夷靜 … 夫人誦經萬遍，積十六年，顏如少女”¹³라 하였다. 魏華存夫人이 오랫동안 소녀같은 외모를 유지할 수 있었던 것은 끊임없는 독경과 더불어 기타 양생술, 예를 들면 복식, 吐納 등을 했기 때문이다. 하지만 중요한 것은 독경이 미용에 도움이 된다는 것이다.

그 이유는 무엇인가? 사람들이 열심히 독경할 때 한편으로는 경서에서 지혜를 배우게 되고, 그 지혜를 통하여 통달하게 되며, 그렇게 되면 내면의 희열을 느끼게 되고, 心身이 풍요로워지며, 생명이 충실해져서, 마음이 유쾌하고, 건강하고, 아름다워지는 것을 느낄 수 있다. 다른 한편으로는 독경은 마음을 집중할 수 있게 하는데, 그렇게 하면 정서적으로 안정되고, 심지어 시간의 흐름을 잊을 수 있다. 그리하여 노자가 말한 “吾所以有大患者，爲吾有身，及吾無身，吾有何患”처럼 되는 것이다. 비록 독경을 통한 무아지경은 잠시간이지만 만약 매일 반복한다면 사람들로 하여금 속세의 번잡함을 잊고 내면의 청정함을 유지할 수 있게 한다. 내면에 선량한 마음을 품고, 순결을 유지하는 사람은 반드시 친절하고 생기가 넘치는 모습의 항상 젊음을 유지하는 사람일 것이다. 이런 면에 대하여 《韓詩外傳》에는 이런 이야기가 있다.

閔子騫始見于夫子，有菜色，後有烏參之色。子貢問曰：“子始有菜色，今有烏參之色，何也？”閔子曰：“吾出蒹葭之中，入夫子之門。夫子內切磋以孝，外爲之陳王法。心竊樂之。出見羽蓋龍旗，旃裘相隨，心又樂之。二者相攻胸中而不能任，是以有菜色也。今被夫子之教浸深，又賴二三子切磋而進之，內明于去就之義，出見羽蓋龍旗，旃裘相隨，視之如壇土矣。是以有烏參之色。”¹⁴

이 문장은 공자와 그의 제자 민자건(閔子騫)이 나눈 외모에 관한 대화이다. 민자건이 처음 공자를 따

13) 宋·李昉等編：《太平廣記》北京：中華書局，1961年，356 - 358쪽.

14) 漢·韓嬰撰，許維通校釋：《韓詩外傳集釋》北京：中華書局，1980年，36 - 37쪽

라 공부를 시작했을 때 얼굴색이 누렇게 된 것이 야채와도 같았다. 하지만 시간이 조금 지나자 얼굴은 점점 혈색을 띠게 되었는데 마치 매일 진수성찬을 먹은 사람과도 같았다. 자공이 궁금해서 그에게 어찌된 영문인지 물었다? 민자건이 대답하기를 “我出身于偏僻的鄉下，到老師門下學習做人與治國的道理，心裏十分高興。但出門看到達官貴人坐在華麗的車上，前後龍旗飄舞，又很羨慕。兩種情形時常在我的心中打架，寢食不安，因而面有菜色。現在我受到老師的教誨越來越多，理解也越來越深，又與師兄同學互相切磋學習，內心已經能夠辨別是非了，再看那些‘龍旗’之類的東西就塵土壹般，再也不能攪動我的心神了，因而心情平和，臉色也就紅潤起來了”라 하였다.

이것은 비록 이야기에 불과하지만 일정한 신빙성과 합리성이 있다. 부단한 독서 학습은 마음에 중심이 생기게 하고, 내면을 안정시키므로 속세의 화려함과 세속의 이익에 대해 자신만의 관점이 생기게 된다. 민자건은 내면의 평화로움을 느낌으로써 혈색이 점점 좋아졌으며, 용모가 점점 더 아름다워진 것이다. 그리하여 송나라의 저명한 학자인 黃山谷은 “三日不讀書，便語言無味，面目可憎”라 하여 역으로 독경의 미용 기능을 소개하였다.

현대의 번잡한 상업화 사회에서 욕망은 끊임없이 분출되고, 인간은 본성을 잃고 방황하게 되는데 이런 것들은 민자건이 생활하던 시대에 비해 훨씬 심각하게 되었다. 우리가 인생을 살아가면서 마주쳐야 할 기복과 좌절 또한 예측하기 힘들다. 여성들은 전통적인 가치관에서 벗어나 사회에 진출하여 사회 속에서 좌충우돌하는데, 이런 것들은 여성들에게 많은 스트레스를 준다. 이런 상황에서 내면의 안정을 취하는 것은 심신 건강에 큰 도움이 될 것이다. 몸이 건강하지 못하면 아름답다고 할 수 없으며, 마음의 안정이 없으면 그것도 아름답다고 할 수 없다. 필자가 생각건대 현대사회의 여성들이 독경 습관을 양성하는 것은 그들의 외적인 아름다움을 만드는 데 아주 큰 도움이 될 것인데, 이는 효과적이며 가장 효율적인 좋은 미용법이라 할 수 있다.

女性の大美と道教養生

楊 燕

【摘要】 道教の養生文化では女性の美の保持に注目し、肯定的で尊敬の態度を示している。これは、道教養生文化独特の現象の一つとすることができるだろう。女性美に対する肯定と追求に基づき、道教養生方術の中で、次第に専門的な養形術を形成してきた。例えば、服食調養、導引按摩、五行の道等である。現代商業社会では欲望がはびこり、その中に身を置く女性は巨大な圧力を受ける。古代道教養生文化の合理的内容を参考にすることを通じ、適した服食調養や導引按摩を行い、また経典を読み続けることで、智慧を増やすことは、圧力を和らげ、心を落ち着かせ、気質を変え、顔を美しくする効果が必ずあると思われる。

【キーワード】 道教 女性 養生 美顔

【作者紹介】 楊燕、哲学博士、副教授。四川師範大学中国哲学・文化研究所。

女性の美は、もともと人々が注目することであり、論ずる者は後を絶たない。総じて言えば、女性美は、内なる美と外なる美がある。外なる美の多くは、容貌の美、姿態の淑やかさである。内なる美は、気立ての柔らかさ、心根の清純さである。伝統的な観点では、内なる美を上に見て、外なる美を補助的なものと見る。よって、世俗の生活では、人は多く外見を重視する。特に、男女の情では外的印象より重要である。張愛玲は、「世間では、女性が人格から愛されるというのは少ない。もちろん、女性自身の角度から言うと、一つの独立した人格の存在として、男性中心の評価を特に気にする必要もない。しかし、たとえ純粋に個人の生命意義の充実と完成から言うとしても、女性自身も、内外の美の修練に注意すべきである。」。

では、女性は己の人生において、如何に自身の生命の潜在能力を充足させ、真美への到達、つまり「大美」という美の境界に到達するのか。これは多くの人が非常に関心を寄せる問題だろう。また、道教養生文化でも「生命」をめぐる立論された一種の伝統的知恵は、その大部分が関心をむけるのも人の生命の潜在能力の探求、体験である。さらに道教でも女性の柔らかな特質に隠された奥深い含意を重視している。道教養生文化の中で、坤道の修練からすると、多くの女性美と関連する内容がある。これは操作性が強い医薬の飲食や健康養気等の外養方術を包括し、また大量の心を修め徳を培う内養の智慧も含まれる。道教養生全体の最終的な目的から見ても、女性美に対する追求に満ち溢れている。乾道の修練でさえも、多くの女性的特色を帯びており、女性の大美と道教の養生には密接な関係があると言える。伝統的道教養生文化における養顔美生の知識を理解することで、現代女性の人生を充実させより良いものとし、少なからぬ裨益があるだろう。

一、 道教養生文化での女性美についての関心と尊敬

具体的に言うと、女性美の典型的特徴は「柔弱」であり、内在的であろうと外在的であろうと、いずれも艶かしく優しい様子をよしとする。道教養生文化において、特に女性の養生の最高境地から見ると、多くの内容に女性の容貌に現れる柔らかな美に対して関心と尊敬が現われている。

道教養生文化に見られるこうした一種の特質は、理論の根源から述べれば、道教始祖である老子に遡ることができる。老子は『道德経』で、「人生之柔弱，其死坚强。万物草木生之柔脆，其死枯槁。故坚强者死之徒，柔弱者生之徒。是以兵强则不胜，木强则共。故坚强处下，柔弱处上。」¹と述べ、簡明な生活経験から始まり、世間の万物を説く。およそ死とは全て固く強張るが、活力のあるものは全て柔らかくしなやかである。そのため、人は生命力を長く保つ必要があり、自然に倣い、柔弱を上とし、堅強を下とする。

『道德経』の中で、老子が提示する「柔弱」思想の最も重要な形象は嬰兒であり、女性ではない。その目的もまた専ら養生のために発したものではないが、後代の道教養生文化に対しての影響は大きい。世俗人からみると、「柔弱」の形象は嬰兒であり、女性でもある。道教養生文化において、このような陽柔の形象に対する敬いは二種類に拡充していった。一つは少年であり、もう一つは少女である。道教養生最高の境地である神仙や高道に到達するには、男女を問わず、この形象の特徴を有している。彼らは赤子のような風貌か、或いは少女のような顔立ちをしているのだ。女性の外見の美への関心と尊敬は道教養生文化独特の現象と成ったのである。

例えば、庄子は『逍遥游』で藐姑射山の神人を描写している。「皮膚若冰雪，淖約若処子。不食五谷，吸風飲露。乘雲氣，御飛龍，而游乎四海之外。」²。藐姑射山のこの神仙は、一体男なのか女なのか。庄子は明確には述べていなが、外在的形象からみると、つややかな白い皮膚は、あたかも氷雪のようであり、姿はしなやかで美しく、まるで嫁入り前の少女のようで、明らかに類ない美女である。「冰雪」、「処子」が連想させる抽象概念も「陽柔」であり、「陽剛」ではない。この神仙がなぜこのような風貌なのであろうか。それは道教の「辟谷」養生術と結びついたからである。この神仙は辟谷の術をおこなえ、五穀雑穀を食べずに、西北の風を吸い、露を飲むだけである。身体に穢れがなく、肌も自然と玉のように美しくなり、体も軽く龍に乗りゆらゆらと漂えるほどであった。道教の養生で最も重要なことは、当然のことながら長寿であるが、この長寿は満足できる長寿でなければならない。この満足は、行動上の尋常を超越した自由と女神のような容姿を含む。

性別が明確でない神仙もそうである。道教における女仙や修行を一定程度まで積んだ女性の容姿は更に老いることがなく、魅力的でもある。例えば、彭祖に道を乞うた采女のように、「少得道、知養形之方、年二百七十歳、視之年如十五六」³である。神仙の伯山甫の姪は年をとり病も多かったが、伯山甫が与えた薬を飲むと、七十歳の高齢の姪が「桃花の様な色」の美しい若い女性へと変身し、人

1) 朱謙之撰『老子校釈』北京、中華書局、1984年、294-297頁。

2) 清、郭慶藩撰、王孝魚点校『莊子校釈』、北京、中華書局、1961年、28頁。

3) 晋、葛洪撰、胡守為校釈『神仙伝』北京、中華書局、2010年、15頁。

々は「西河少女」と称した。現代のボトックス治療よりさらに効果的である。

これから分かるように、道教養生文化には専門的な養形術がある。この養形術は人の容貌を変え、若さを保たせるだけでなく、容貌を美しくさせる。同時に、特に面白いことに、この養形術は男性にも同様に効果があり、男性がこれらの薬物を使用したり、この道術を修練すれば、容貌が老いないだけでなく、更にその容貌が女性化してくるという特徴がある。

例えば『神仙伝』巻二の楽子長は、若い時に道術を好み、その後、霍林山で仙人に遭遇した。この仙人は「巨勝赤松散方を授け」、更に「蛇服此薬化為龍。人服此薬老成童。又能升雲上下、改人形容、崇氣益精、起死養生、子能行之、可以度世。」⁴と言った。楽子長はこの処方を使用した後、百八十歳になってもまだ「顔つきは少女のよう」であった。『神仙伝』同巻の、楽子長は妻子があり、この仙方を皆と分かち合ったとの記載から、楽子長は男であることが分かる。男であるのにも関わらず、なぜ薬を飲んだ後「顔つきが少女のよう」に変わるのか。つまり、なぜ少女のような見た目になってしまったのだろうか。「顔つきが少女のよう」とは、ここでは、一種の貶めの言葉なのか。先ずは『神仙伝』がどのような性質の本かを見る必要がある。周知の通り、『神仙伝』の作者である葛洪の同書の著作意図は非常に明確である。つまり神仙の実存を論証し、世の人に「道に向う」、「道を学ぶ」ことを望んだ。男子が方薬を服用し少女のように変身するのを描くのは、けなすためではなく、人々に羨望させようとした結果である。

道を得て仙人に成った後、少女の容貌に変化した男は、楽子長以外に、司馬季主がいる。『雲笈七籤』に、「季主得道後、常誦『玉經』、服明丹之華、挹扶晨之輝、顔如少女。」⁵と記載されている。これから分かるように、道教養生文化では男性が修行の後、外見が女性化することに肯定的である。この態度には道教養生文化の女性美に対する尊敬の意味が含まれている。

二、 道教の養形術と女性美

上述の記述から、道教養生文化の女性美に対する肯定・関心・尊敬といった基本的態度、女性の外在的美への肯定と追求、道教養生方術では次第に専門的養形術が形成されたことを理解してきた。養形術を学んだ者だけが、「逆成長」をおこなうことができる。つまり、老人から子供へと若返り、少女のような「桃の花のような美しさ」の容貌を一生保持できる。では、伝統的道教の「養形術」はどのような内容なのか。

簡単に言えば、道教養形術は、以下の種類がある。まず、服食調養である。女性にとって、容貌を衰えさないうためには、特有の物を服食する必要がある。これらの物は、最初、神仙或いはその他の得道者から得た仙丹である。例えば、伯山甫の姪は、叔父から与えられた仙丹を服用し老人から子供へ若返り、容貌は輝かしくなった。しかし、仙丹は容易に入手できるものではない。人脈があり、さらに相当の機縁に通じてこそ手に入れられる。偶然であって、求めてよいものではない。但し、一般

4) 同注3。56頁。

5) 宋、張君房編、李永晟点校『雲笈七籤』北京、中華書局、2003年、1911頁。

の人々は、仙丹がなくても心配する必要はなく、その他の珍しい物を食せばいい。例えば、胡麻、桃の花、茶、杏などは同様に美容養顏の効果がある。

『太平環宇記』に次のような故事がある。「魯生女、長楽人、初餌胡麻、乃永絶谷、八十余年、少壮色如桃花。」⁶ 魯生女は仙丹を持っていなかったが、胡麻を食餌すること八十年余年、若者のようで、特に容貌は桃の花のようであった。これは、胡麻養顏法と言えるだろう。

『太平環宇記』の故事は『漢武内伝』を引用したものである。魯生女の故事は多くの典籍に見られる。例えば、『太平御覧』、『三輔黄図』、『神仙伝』にも記載があり、内容もほぼ同一であり、相互に引用したのであろう。しかし、これら書籍において「魯生女」は「魯女生」と記される。『太平御覧』と『太平環宇記』は北宋時代の書物で、その他の本はいずれも宋以前の著作である。つまり『太平環宇記』の「魯生女」が誤りであり、「魯女生」が正しい。明らかに「魯女生」は男性であり、その他の本では、華佗等の人々と交流しており、さらに、華佗が身に着ける衣冠云々とあり、男性に違いないと証明している。また、「魯生女」が女性であると人々に間違われざるを免れない。「魯生女」は実際には「魯女生」の誤写であることは前文で述べた。道教養生文化において、女性の形象の特徴は肯定的、尊敬的態度であることは、即ち、男性は養形術の修行を通じ、女性化した外見的特徴を現わすのは、養生の失敗ではなく、養生の成功である（面白いことは、魯女生は確かに一人の女神によって昇仙している）。

また、もう一つはとても広く伝わった方法は、桃の花を服食して養顏する方法である。『広博物志』の中に、「服三樹桃花尽、則面色如桃花。桃胶服之可仙。桃終冬不落者為桃梟、亦云桃奴、桃蠹、亦可食、能悦人顔色。」⁷ という陶真君の故事がある。桃の木の養生美顏の効果は極致に達していると言うことができる。桃の木は上から下まで、桃の花、実、皮の全てに美容の効果がある。

胡麻、桃の花を除いて、茶もまた道教養形飲食の枠に入る。特に、産地が特別な茶は、美容美貌の面でも、更なる効果を発揮する。李白は『答族侄僧中孚贈玉泉仙人掌茶并序』で、非常に珍しい「仙人掌茶」について記した。

余聞荊州玉泉寺近清溪諸山、山洞往往有乳窟、窟中多玉泉交流。其中有白蝙蝠、如鴉。按仙經「蝙蝠一名仙鼠、千歳之後、体白如雪、栖則倒懸、蓋飲乳水而長生也。其水辺处处有茗草羅生、枝葉如碧玉、唯玉泉真公常采而飲之。年八十餘歳、顔色如桃花、而此茗清香滑熟異于他者、所以能還童振枯、扶人壽也。余游金陵、見宗僧中孚示余茶数十片、拳然重疊、其状如手、為仙人掌茶。蓋新出乎玉泉之山、眩古未覩。因持之見遺、兼贈詩要余答之、遂有此作。後之高僧大陰知仙人掌茶發乎中孚禪子及青蓮居士李白也。」⁸

この文から「仙人掌茶」が当時、新たな発見であったことが知られる。それは形状が人の手のようなので、李白が「仙人掌茶」と名づけた。また、この茶は鍾乳洞の玉泉付近に生育し、『仙経』の

6) 宋、楽史撰、王文楚等点校『太平寰宇記』北京、中華書局、2007年、615頁。

7) 明、董斯張撰『広博物志』長沙、岳麓書社、1991年、928頁。

8) 唐・李白著、瞿蜕園等校注『李白集注校釈』台北、里仁書局、1981年、1127頁。

蝙蝠と同じく、鍾乳洞の水により生きている。道教において、鍾乳石は修仙のための服食薬物の一種であるため、鍾乳石水を飲んだ蝙蝠も「仙鼠」になり千歳まで生きることができる。また、この水で育った茗茶も自然とこのような不思議な力があり、「還童振枯、扶人寿也」するのである。李白は玉泉真公を例に挙げ、玉泉真公は常にこの茶を飲んでいたので、八十歳を超えても依然として「桃の花のような容貌」をしていたと述べていることから、この茶の効果が嘘ではないということが分かる。

これらの直接服食する食物以外にも、別の美容食品が存在する。これらの食品の作り方は多少複雑ではあるが、とても効果がある。例えば、『雲笈七籤』の中で、古代の神仙である羨門子から伝えられたとされる「夏姫杏金丹方」という美容薬方の記載がある。この処方は、杏を主な材料とし、非常に複雑な精製により、大豆のような菓丸を作る。それが「杏金丹」であり、毎日一粒服用し、三両を一回分の量とする。古代の有名な美女である夏姫も三回分の杏金丹を飲み、不老の少女のような容貌を手に入れた。⁹

道教養形術の二つ目は、「導引按摩」である。「導引按摩」は、養顔術の中の「無資本商売」と言うことができ、最も経済的である。この方術は神仙に仙丹を求めに行く必要もなく、お金や労力を使って特別な物を探す必要もなく、一冊の宝典を見つけ、本に書かれている通りに、家で修行をするだけでよい。また、美容の分野に関係する導引術も非常に簡単であり、容易に行える。そのため、「導引按摩」は多くの女性が最も簡単に実践できる美顔方法の一つであろう。

それでは、美顔の導引按摩術は一体どのように行えばいいのか。これは、多くの道教経典に載っている。例えば、『太素丹景経』では、「一面之上、常欲得両手摩拭之使熱、高下随形、皆使极匝。令人面有光沢、皴斑不生。行之五年、色如少女。所謂山川通气、常盈不没。」とある。¹⁰ また、『雲笈七籤』にも、「常以両手摩拭面上、令人面有光沢、斑皴不生、行之五年、色如少女。摩之令二七而止。」¹¹ と、同じような文がある。二冊の本の内容はほぼ同じであり、皆手で顔を按摩し、顔面を温め、血液の循環を促進させると、顔に艶が出て、皴やしみが無くなるという同じような方法である。似たような記載は馬王堆に出土した帛書導引術の中でも見られ、これも手で顔を擦り、顔の血色を良くしている。異なる点で言うと、馬王堆書には十八回按摩をすべきであると記載されているのに対し、『雲笈七籤』には十四回すべきだと書いてある。しかし、これらは実質的な差異はなく、十八回でも十四回でも、どの原理は全て「山川通气、常盈不没」である。その方法は、手で顔を擦り、血液の循環を促進させ、顔の邪気や毒素を排出し、顔に艶を出させ、しみや皴を少なくし、人を美しくさせる。この方法は、実に簡単に行うことができる。

服食と導引が若さを保ち、容貌を変えることができる以外に、道教養生には「五行養顔術」と呼ばれる上級の美容術もある。「五行養顔術」は前述の二種の養顔術に比べて複雑で不確かなため行いくいのだが、養形術の一種として、その独特な効果から、やはり取り上げるべきものである。志のある者が探求し、さらにそれを高めることができるかも知れない。

この術者に関しては葛洪の『神仙伝』第四巻に記載されており、そこには九壺子、太陽子、太陽

9) 同注5。巻74、1683頁。

10) 吉川忠夫等編、朱越利訳『真誥校注』北京、中国社会科学出版社、2006年、270頁。

11) 同注5。巻33、742頁。

女というこの術を行う三名の仙人について書かれている。原文ではこのように記載されている。

九壺子者、姓皇名化。得還年却老、胎息、内視之要、五行之道、其經曰「此術可以辟五兵、却虎狼、安全己身、營護家門、保子宜孫、内外和睦。人見則喜、不見則思。既宜从軍、又利遠客……行此道者、大得其妙。」。在人間五百余年、顔容益少。後服鍊丹而乃登仙去矣……

太陽子者、姓離名明……然善為五行之道、雖鬢髮斑白、而皮膚豐盛、面目光華、三百余歳、猶自不改……五百歳中、面如少童……

太陽女者、姓朱名翼。敷演五行之道、加思增益、致為微妙、行用其道、甚驗甚速。年二百八十歳、色如桃花、口如含丹、皮膚充沢、眉鬢如画、有如十七八者也……¹²⁾

九壺子について書かれた文章中、「五行の道」と「若返り・不老・胎息・内観の要」が挙げられており、それらの主な効果は養顔ではなく、争いごとを避け、怒りを静め、人の心を穏やかにすることに重きが置かれている。しかし、九壺子は五百年以上生きているにもかかわらず、その容貌は老いることなく、どんどん若返り、最後には丹薬を服用し仙人になったことから、この術には養顔の効果があるということがうかがえる。太陽子にいたっては、他の方術は挙げられておらず、「五行の道」に長けているとだけ書かれており、その効用は容貌の変化という点に絞られている。太陽子は高齢で髪の毛は白髪まじりだが、肌はふっくらとして艶があり、五百歳以上にもかかわらず、見た目は子供のようだった。しかし、太陽子が白髪頭だったということから見ると、「五行の道」の最上の極意を会得するには至っていないようである。「五行の道」に最も長けているのは誰かということ、それは太陽女である。太陽女は「五行の道」に対しより深い理解があり、更にそれを発展させ、「加思增益」をおこない、「微妙」（深奥）の境地に達した。同時に、太陽女が行った「五行の道」は「甚驗甚速」、つまり、非常に効果的で即効性のあるものだった。太陽女の容貌を見ればそれは明らかである。二百歳を超える太陽女はどのような容貌をしていたのかということ、桃の花のような顔色に、口は丹を含んだよう、肌は潤い、絵に描いたような眉をしており、その様子は十七、八歳に見えたというので、非常に不思議である。

この術に関する記載は非常に少ないため、具体的な方法は知り得ない。九壺子、太陽子、太陽女のお話から見ると、この術は内気錬養の類に似た上級の修行術であり、道教養形術において最上級のものである。

三、現代女性の養顔に対する道教養生文化からの啓示

前文では道教養生文化における養形術について述べたが、主に顔の養生について述べたのは、女性の美との関わりが最も直接的でわかりやすいからである。これらについて述べる目的は、もちろん懐古するためでも故事を話すためでも、勢いよく論述を行うためでもなく、現代女性の養顔と養生に

12) 同注3。148、153、155頁。

啓示することができたらと思っただけのことである。

まず初めに、現代女性は古代道教養形術における服食養顔法を参考に合理的な飲食を通じて、保健・美容の効果を得ることができる。では、道教飲食養形術において飲食されるものは本当に美容・養顔の効果があるのだろうか。その答えは、大部分が実際の効果を有しているということである。

前文で述べたいいくつかの食物を例にこの問題を説明したい。例えば、胡麻はその種子油に不飽和脂肪酸とビタミンEが豊富に含まれ、鉄分と血を補い、鬱血を取り除き新たな血をつくり、新陳代謝を促す効果があると現代科学でも実証されている。このことから、女性の産後の回復期の飲食に広く用いられている。そのため、女性は出産を終えた後、積極的に胡麻油を摂取することが望ましい。なぜなら、胡麻油の鉄分と血を補う効果はたいへん優れており、生理機能が特殊な女性にとって、飲食に胡麻油を取り入れるのは顔の血行を良くし、顔色を良くする効果が期待できるからである。

次に桃と杏について述べたい。現代医学では桃と杏は抗酸化・抗がん作用のある成分を豊富に含んでおり、血液循環を促し、細胞の老化を予防するという一定の効果があると証明されている。桃花茶を適量飲み、桃胶湯や杏仁などを食すのは女性の顔のしみ・くすみ・艶がないなどの症状に一定の効果がある。

お茶の養顔効果については言うまでもない。現代医学の様々な化学成分や植物活性の分析はさて置き、実践から見ただけでも、お茶の美容効果は早くから証明されている。現代女性、とりわけ都市部のホワイトカラーは常にパソコンに向かっており、顔が受ける有害電磁波の害は古代女性よりも遥かに大きい。お茶にはそれを防ぐ作用や、炎症を抑え皮脂を取る作用があり、顔のニキビや腹部の贅肉に悩む女性にとって、お茶を常飲することは簡単で行きやすく、経済的な美容方法である。

食事による養顔方法で現代女性が注意すべき点としては、その土地の状況やその人個人の性質を考慮しながら行い、一つの食べ物に偏ったり固執しないことである。道教養生は土地の状況や個人の性質に合わせることを特に重視している。人それぞれに適した食物は異なり、これら食物は一般的にその人の生活する土地で手に入り易いものである。例えば、胡麻を摂取していた魯女生を例に挙げてみる。胡麻は張騫が西域に出向いた際に持ち帰った種子で、中原地域の産物ではない。中国に伝わった後も胡麻の生産地は主に北西一帯である。魯女生の生活していた場所は陝西崑崙山一帯とされているため、彼女にとって胡麻は都合の良い食物である。もちろん、これは古代の交通条件によるもので、現代人の飲食はより良い条件を有しているため、地域の制限を受けることはない。しかし、「地域によってその土地ならでは人々が育つ」ということわざもある。なぜそう言われるかという、ある土地で取れる食物、特に特産物のほとんどがその土地の地理的環境が人々にもたらす損害や不足を抑えたり補ったりできるようになっているからである。例えば、河川付近の地域で獲れる山椒は他の地域のものとは異なり、痺れるような辛さが極めて強い。一年中じめじめとした河川地域に住む人々は寒湿の病気を患いやすいが、山椒は除湿にたいへん優れているのである。さらに、山西の陳酢を見てみると、山西の陳酢は他の地域で造られたものよりも酸味と香りが強い。山西一帯は水質の硬度が高く、長く飲用すると結石症を患いやすいのだが、それを酢によって中和するのである。「豆腐ににがりを加えると、一方の作用がもう一方によって抑えられる」とことわざにもあるが、正にこの道理である。このため、その土地に住む人はその土地の作物を食べるのである。その土地の状況に応じて養生の食

物を選ぶことは最も簡単かつ理にかなった方法である。

また、飲食は決して一つの食物に固執してはならない。道教養生術で達人はある食物しか食べず、最後には何も食べないという場合がよく見受けられるが、我々は古代の達人と生理上大きく異なっている。もし、何も食べない、またはある食物しか食べないで美しい容貌と健康な体を保つという境地にたどり着きたいのならば、まずは達人にならなければならない。達人になる前には、やはり五穀雑穀を主に美顔養生の食物を組み合わせ補うことが必要である。

次に、現代女性は道教養生術の導引按摩術を参考に、保健・美容の効果をを得ることができる。例えば、前文で述べた顔面の按摩術はたいへん優れた美容法で、現代の都市部のホワイトカラーには特に適している。オフィスでも家でも手軽に行うことができ、エコで副作用も無い。しかし、按摩美容法は辛抱強く継続することが非常に重要である。もし、三日坊主になってしまえば、何の効果も見込めないだろう。更には、数日または数分で明らかな変化を望む人にとっても、それはがっかりせざるを得ないものであろう。このような期待は、骨を削ったり注射をして速効性があり、驚異的な効果を得ることができる美容整形に頼るほかない。

最後に、現代女性の養顔美容は結局のところ、やはり内在的な美を身につけるということに帰する。なぜなら、外在的な形態は死であり、内在的な生命の輝きがあつてこそ女性は本当の美、即ち女性の大いなる美を備え持つことができるのである。所謂「腹に詩書有て気自ずから華す」も正にこの道理である。道教養生術には気質を養いそれを容貌に転化させる「経典を誦読し、心を静める」という方法がある。現代女性が内面を養うに当たり、これは現実的で行いやすい、安全無害なこの上ない方法である。この方法については前文で触れていないので、ここで説明しよう。

誦読美容法に関して、道教において魏婦人華存という女性の典型的な例がある。『太平広記』によると、彼女は「幼而好道、静黙恭謹、読老荘、三伝五経百氏、無不該覽、志慕神仙……常服胡麻散茯苓丸、吐納気液、撰生夷静……夫人誦経、積十六年、顔如少女。」¹³⁾と記されている。魏華存婦人が少女のような容貌を保ち続けていたのは経典の誦読だけでなく、飲食、呼吸法など他の養生術を同時に行っていたためであるが、誦読もその美顔養生において重要な作用があったと思われる。

なぜならば、人が真剣に誦読を行っている際、一方では知恵や知識を得ることにより、内心の愉悦を覚え、身心が満たされ、生命が豊かになる。これにより心が晴れ晴れとし、体が健やかになり、容貌が美しくなり、気質が身につくという効果をもたらす。また一方で、誦読そのものにも心に目を向けさせ、情緒を安定させ、さらには時間の流れと自分自身の存在を忘れさせる作用もある。いわゆる老子の「吾所以有大患者、為吾有身、及吾無身、吾有何患」である。誦読により自分自身の存在を忘れるというのは一時的なものであるが、日々誦読を継続して行えば、必ずしや俗世間の煩わしさを忘れ、常に清らかな心を保つことに繋がるだろう。善良な心を保ち、清浄無垢な者は、柔らかな顔立ちをしており、容貌ははつらつとし、若々しさを保つ人であろう。この点に関しては、『韓詩外伝』の故事から証明することが出来る。

13) 宋、李昉等編『太平広記』北京、中華書局、1961年、356-358頁。

閔子騫始見于夫子、有菜色、後有芻豢之色。子貢問曰「子始有菜色、今有芻豢之色、何也。」閔子曰「吾出蒹葭之中、入夫子之門。夫子内切磋以孝、外為之陳王法。心竊樂之。出見羽蓋龍旗、旃裘相隨、心又樂之。二者相攻胸中而不能任、是以有菜色也。今被夫子之教浸深、又賴二三子切磋而進之、内明于去就之義、出見羽蓋龍旗、旃裘相隨、視之如壇土矣。是以有芻豢之色。」¹⁴

ここでは孔子の弟子、閔子騫の容貌が変化したことが述べられている。閔子騫は孔子に教えを請うた当初、血色の悪い、冴えない顔色をしていた。しかし、しばらく経つと血色が良くなり、毎日肉を食べているかのような顔色になった。子貢が不思議に思い、尋ねたところ、閔子騫はこう答えた。「辺境の田舎出身の私は、先生の門下で人としての道理と国を治める道理を学ぶことができ、とてもうれしかった。しかし、門の外で宮廷行きの貴族の車の上に龍の旗がなびいているのを見た時、とても羨ましく思った。この二つの気持ちが心の中で戦い、寝ても覚めても不安で、顔色が悪くなった。今では先生からの教えを受け、理解が次第に深まり、学友と互いに切磋琢磨するうちに心が是非を判断できるようになり、龍の旗などを見てももうゴミと同じようにしか感じなくなり、心を動かされることはなくなった。それにより心が穏やかになり、顔色も良くなってきた。」

これは故事であるが、ある程度の信憑性と合理性を有している。正に、読書と勉学を継続するうちに、心が定まり、外界の煌びやかなものや世事の取捨に対する自らの主張が生まれた。そのため、閔子騫の心は穏やかになり、顔色がどんどん良くなり、容貌も美しく変化したのである。北宋の著名な学者、黄山谷の「三日、本を読まないと言葉は趣を失い、顔つきは憎らしくなる。」という言葉は正に逆の面から読書の美容効果を証明している。

世事の混乱したこの商業時代において、欲望は激流のように溢れ、人の心の迷いと困惑は閔子騫の時代に比べ、どれほど深刻になっただろうか。人が一生のうちに直面する様々な変化や出来事も計り知れない。女性は伝統的役割を変え、社会の中に身を置き、様々な困難の中で奮闘し、心がどれだけのプレッシャーを受けているのかは言うまでもない。このような環境下で、心のバランスを保つということは身心の健康にとりわけ重要である。体が健やかでないと美しいとは言えず、また、心が穏やかでない場合も美しいとは言い難い。そのため、現代社会において、経典の読誦の習慣を養うことは女性の養顔美容にとって最も重要で、有効かつ最良の方法であると筆者は考える。

14) 漢、韓嬰撰、許維通校釈『韓詩外伝集釈』北京、中華書局、1980年、36-37頁。

修善与养生

——道教善书“以德养生”思想与现代社会¹

于国庆*

【内容提要】道教善书是道教思想的重要组成部分，其“诸恶莫作、众善奉行”主旨背后，处处体现出一种“贵生养命”思想旨趣，伦理意义上的修善与炼养意义上的养生由此达成了一种默契的互通关系，构造起道教善书的“以德养生”思想体系。本文以此立论，首先梳理了道教善书“以德养生”思想的渊源与确立过程，而后分析了道教善书“以德养生”思想的含义和内容。最后，本文认为，对道教善书“以德养生”思想进行研究，有益于现代社会中人之生命价值的实现与完满，有益于构建平安的社会秩序与社会环境。

【关键词】修善 养生 以德养生 道教善书

道教以延年益寿、不死成仙作为其最终追求目标，围绕对如何重视生命、如何修养生命的探索与实践，道教形成了包括贵生、善生等在内的养生思想以及包括医药、导引、行气、存思、房中、内丹等等在内的杂而多端的养生术，可以毫不夸张地说，道教养生思想与养生法门渗透于道教的方方面面，道教的各个思想领域都被打上了养生的标签，作为其中具有举足轻重地位的道教善书也不例外。道教善书指的是以道教理论为依托，通过宣扬止恶扬善来教化社会人心的道教典籍，是道教思想的重要组成部分，其虽然以“诸恶莫作、众善奉行”为中心内涵，但是在字里行间却处处体现出一种“贵生养命”思想旨趣。在道教善书中，伦理意义上的修善与炼养意义上的养生达成了一种默契的互通关系，并由此形成了道教善书的“以德养生”思想体系，对之展开研究，无疑有益于现代社会中人之生命价值的实现与完满，有益于构建平安的社会秩序与社会环境。

一、道教善书“以德养生”思想的逐步确立

一般来说，修善属于伦理道德的范畴，其义重心在于完善道德品质，养生属于自然生命的范围，其义重心在于提升自然生命的质量与延长自然生命的时间。站在道教的立场上来看，无论是修善，还是养生，无不以完善自我、升华生命为目的，都属于生命实践的范畴。尽管修善与养生名为二端，各有侧重，但二者互通共生，共同承担着生命价值的实现与完满。

这种思想由来已久，从文字学的角度来考察构成“生命”核心的这个“生”字，我们不难发现，甲骨文中，“生”归属于会意字，其字形像草木从地上生长出来的形状，而甲骨文将“生”与“死”相对，

1) 本文系国家社科基金青年项目“道教善书与社会治理研究”（批准号：11CZJ016）的阶段性成果之一。

* 于国庆，男，1977年生，山东利津人，哲学博士，四川大学道教与宗教文化研究所、老子研究院讲师，《老子学刊》、《道学研究》编辑部主任，主要研究方向为道教与传统兵学关系、道教善书与社会治理等。

可见，“生”的重心乃是“生命存在并处于过程之中”，其所反映出来的是古人对于生命现象的“活的状态”的认识与重视。这一点，构成了后世各家各派，尤其是道教对于自然生命本质之认识与炼养生命之实践的思想渊源。

善德之养成与升华作为生命不可或缺之必要元素，并促成生命状态之延续的思想，亦历史悠久。善德连同其他道德品质方面的内容，诸如仁、义、信、诚等等，被早早地归属于“性”字之中。“性”字来源如何呢？现在学者普遍认为，“性”在甲骨文中没有原字，其本字乃是“生”字，生、性二字乃是母子关系，“性”字的产生以及“人性思想”的肇端乃是对于“生命”之认识加深以后。关于这一点，徐复观先生说：“中国的人性论，发生于人文精神进一步的反省。所以人文精神之出现，为人性论得以成立的前提条件。”²自此以后，“性”所涵盖的思想内涵渐次被作为“生命”的重要组成元素而受到后世思想家的重视，而修善不仅有益于养生，还与养生相结合共同促成生命的完满与升华之类的思想逐渐成为一种共识，如儒家创始人孔子说：“知者乐水，仁者乐山；知者动，仁者静；知者乐，仁者寿。”³这就是说，孔子将生命之“动、静、乐、寿”与伦理道德之“仁、智”并提，认为不同的生命状态与不同道德伦理都是生命的一种存在形式，二者之间存在一种关联关系：“智者”的生命状态常常是“动、乐”，而“仁者”的生命状态常常是“静、寿”；反过来，以“动、乐”为生命常态的人，其多为“智者”，而以“静、寿”为生命常态的人，其多为“仁者”。简单来说，就是仁之品德有益自然寿命之延长。至于仁之益于长寿的原因，董仲舒解释说：“仁人之所以多寿者，外无贪而内清静，心和平而不失中正，取天地之美以养其身，是其气多且治。”⁴这种论述着眼于探究“仁德”何以益生的中医学依据，颇契合科学精神。

在这一方面，作为制度道教重要思想来源的道家表现得尤为突出，《道德经》说：“治人、事天莫若嗇。夫唯嗇，是谓早服。早服谓之重积德。重积德则无不克。无不克则莫知其极。莫知其极，可以有国。有国之母，可以长久。是谓深根固柢、长生久视之道。”⁵“我有三宝，持而保之：一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。慈故能勇，俭故能广，不敢为天下先故能成器长。今舍慈且勇，舍俭且广，舍后且先，死矣！夫慈以战则胜，以守则固。天将救之，以慈卫之。”⁶这两段话中，老子指出了一个重要观念：“重积德”与“深根固柢、长生久视”是不分不离的。“重积德”可以使生命长久，可以实现深根固柢、长生久视之道；反过来，要想实现长生久视之生命的完满，也必须“重积德”。否则，舍去“慈、俭、不敢为天下先”的三宝之德，则其生命状态一定会走向死亡之穷途末路。

东汉时期，制度道教正式成立，其重要经典和思想家基本上全盘接受了修善与养生作为完善自我、升华生命之重要途径的思想，他们认为修养善德不仅仅可以提高个人的道德品质，处理好人与自然、人与人、人与社会之间的各种关系，还可以直接或者间接地有益于个人的身体健康，有益于个人自然生命的质量提升和寿命延长，《太平经》基于“三万六千天地之间，寿为最善”⁷的思想，提出了“善自命

2) 徐复观：《中国人性论史·先秦篇》，生活·读书·新知三联书店2001年版，第13页。

3) 《论语·雍也》，朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局1983年版，第90页。

4) 苏舆撰，钟哲点校：《春秋繁露义证·循天之道第七十七》，北京：中华书局1992年版，第449页。

5) 《道德经》第59章，《诸子集成》，北京：中华书局2006年版，第3册第36页。

6) 《道德经》第67章，《诸子集成》，北京：中华书局2006年版，第3册第41页。

7) 王明：《太平经合校》，北京：中华书局1960年版，第222页。

长，恶自命短”⁸的思想，认为人之自然生命的生死与个体行为之善恶有着必然而又直接的关系：“行善正，则得天心而生；行恶，失天心，则凶死。”⁹在此基础上，《太平经》认为，常人之寿命有一定寿限，为善者其生命可以超越此限度，为恶者则往往早夭：“凡人有三寿，应三气，太阳太阴中和之命也。上寿一百二十，中寿八十，下寿六十。……如行善不止，过此寿谓之度世。行恶不止，不及三寿，皆夭也。胞胎及未成人而死者，谓之无辜承负先人之过。”¹⁰在这里，《太平经》不但认为个人之善恶直接影响其生命长短，还依据承负理论主张个人之善恶能够影响到自己的子孙后代的生命状态与长短。无独有偶，与《太平经》大略相同时期的另外一本道教典籍《老子想尔注》也提出了相同的思想：“道设生以赏善，设死以威恶。死是人之所畏也，仙王士与俗人同知畏死乐生，但所行异耳。俗人莽莽，未央脱死也，俗人虽畏死，端不信道，好为恶事，奈何未央脱死乎。仙士畏死，信道守诚，故与生合也。”

11

如果说东汉时期道教“以德养生”思想还只是一种概论框架的话，那么魏晋南北朝时期道教则形成了系统而又深刻的“以德养生”思想体系，纵观这一时期，以《抱朴子内篇》等为代表的道教典籍注重从理论层次论述了“以德养生”的理论依据：“为道者当先立功德”，其说：“欲求仙者，要当以忠孝和顺仁信为本。若德行不修，而但务方术，皆不得长生也。”¹²“积善事未满，虽服仙药，亦无益也。若不服仙药，并行好事，虽未便得仙，亦可无卒死之祸矣。”¹³与此同时，以《老君说一百八十戒》、《太上老君诫经》等为代表的道教戒律类典籍从具体的戒规律文详尽阐述了如何从日常修道生活的点滴细节中修善戒恶。道教“以德养生”思想体系的形成为道教善书通过通俗易懂的形式向社会推广这一思想奠定了基础。魏晋时期出现的《赤松子中诫经》¹⁴作为早期道教善书的突出代表，在其字句之间全面而又细致地表达了这种思想观念，已展现出道教善书“以德养生”思想的基本面貌。后来的道教善书，尤其是宋元明清时期出现的道教善书更是顺承这一思路，极大程度地在社会上宣传、扩延了“以德养生”思想体系。

二、道教善书“以德养生”思想的内在含义

中国传统文化系统中，“以德养生”是一个广受三教九流所认可的命题，体现出其多元化与多角度化。那么，如何认识道教，尤其是道教善书中所提出的“以德养生”思想呢？

从构词方式看，“以德养生”一词乃是偏正关系，前者规定了养生的主要手段，即“以德养生”具有其他养生理论和养生法门所不同的特定内涵。我们知道，中国传统文化中，养生思想与养生法门五花八门，内容更是博大精深，即便是在道教内部，有关养生的内容也是数不胜数，足见我国传统养生理论

8) 王明：《太平经合校》，北京：中华书局1960年版，第525页。

9) 王明：《太平经合校》，北京：中华书局1960年版，第355页。

10) 王明：《太平经合校》，北京：中华书局1960年版，第22—23页。

11) 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海：上海古籍出版社1991年版，第25页。

12) 王明：《抱朴子内篇校释》，北京：中华书局1985年版，第53页。

13) 王明：《抱朴子内篇校释》，北京：中华书局1985年版，第53—54页。

14) 关于《赤松子中诫经》的著述年代问题，学界尚存分歧，有学者认为其出于两宋时期，笔者在此依据《中华道教大辞典》的观点，将之定为魏晋时期的道教善书。（参见胡孚琛主编：《中华道教大辞典》，北京：中国社会科学出版社1995年版，第300页。）

不仅派系众多，而且非常发达。道教善书提出的“以德养生”虽是传统养生学、道教养生学的一个重要组成部分，但不同于其他思想派系，其养生的主要着眼点在于“修善”。

后者则意味着“以德养生”所探究的不仅仅是善德的修养，伦理道德的提升，更在于通过修善而实现重生养命的目的，进而在更大视域中与道教追求的“延年益寿、不死成仙”目标相契合。可见，道教善书的“以德养生”思想隶属于道教思想文化，它与道教思想、尤其是道教养生思想中的诸多因素既密切相关，又具有相对独立性，其围绕生命要素由何构成、为何修善能养生、如何修善来养生等等，形成了以德调心、以德养命、以德控身、以德行法等方面的智慧与观点。

由于养生思想杂而多端，基于不同的立场，我们对“以德养生”得出的认识可能不尽相同，甚至是大相径庭。不管使用怎样的研究方法，不可否认的一点是，道教善书所提及的“以德养生”思想涉及到三个内在属性：宗教属性、伦理属性、医学属性。所谓“宗教属性”，指的是道教善书所主张的“以德养生”隶属于道教这一宗教思想系统，其背后有着道教教理教义、道教神学理论、道教修养理论等的指导；所谓“伦理属性”，指的是道教善书所主张的“以德养生”隶属于伦理道德的范围，其背后受到宗教伦理、中国传统伦理道德的影响与规范；所谓“医学属性”，指的是道教善书所主张的“以德养生”隶属于传统医学，尤其是医学养生学的范围，其所提及的一些养生理论与实践法门在医理上必须符合医学养生的科学原则。这三点内在属性构成了道教善书“以德养生”思想的三位一体结构。从这三点入手解读道教善书的“以德养生”思想，虽不可说尽善尽美，但大致不会偏离主题太多。

基于以上分析，笔者认为，道教善书的“以德养生”思想既是道教劝善思想与养生文化互动的产物，也是道教善书依据道教教理教义，站在伦理道德立场上对于生命现象及其内在规律的本质认识、理论总结、实践应用，其具有通俗易懂、简单易行的显著特征，因此，从某种意义上来说，道教善书的“以德养生”思想是道教“劝善成仙”精神与实践的通俗化和大众化。

三、道教善书“以德养生”思想的主要内容

道教善书认为，“以德养生”思想的首要义，乃是在养生体系中给予“善德”恰如其分的地位和重视。出于这种考虑，道教善书从三个方面阐释了“善德”与养生的关系：

首先，“善德”所包含的孝爱、忠义、节操等等，本身属于更高层次的生命属性，这些内容，在道教善书中多被纳入养心的重要内容。甲骨文中，“心”乃象形字，其字形是象人和动物的心脏形状，这暗示心乃生物所特有，倘若心死，则生命随之而死，也就不称之为生物了。后来的“心”，从表示心脏的原始意义，引申出表示思维器官、思维能力、精神意识和道德观念多种涵义，其中，心作为道德观念，便表示人通过认识和修养而具有的伦理道德精神。¹⁵由此可以看出，作为决定生物之“生”状态的“心”，包含着养德修善的重要内涵，从这个意义上来说，修善就是养生，就是修养生命元素中那些极易为人所忽视、但又实实在在存在着的生命价值。

这一点，在道教善书中非常明显。众所周知，道教以“延年益寿、飞升成仙”为目标，而要成为神仙，首先要学会做人，把人做好，所谓“欲修仙道，先修人道”，因此，学会做人就被当所生命升华的

15) 参见张立文主编：《心》，北京：中国人民大学出版社1993年版，第26页。

前提如果人都做不好，那就谈不上生命升华而成仙了。¹⁶ 对此，道教善书《关圣帝君觉世宝训》言：“人生在世，贵尽忠孝节义等事，方于人道无愧，可立身于天地之间。若不尽忠孝节义等事，身虽在世，其心已死，是谓偷生。”¹⁷ 俗语常言一个健康的生命，首先必须要有一个健康的灵魂，可见，德性之康健与否，即是生命康健的重要内容，更是修成仙道的必备前提。

其次，道教善书认为，善德不仅仅是生命元素的重要组成部分，其还直接影响到现实生命质量的苦乐与生命时限的寿夭，道教善书在传统“积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃”思想的基础上，根据道教善书的承负报应理论——“祸福无门，惟人自召，善恶之报，如影随形”¹⁸ 提出了只有修善才能得到健康、长寿之福报的思想。道教善书将生命价值能否实现直接与常人伦理道德之善恶相连，认为世人在其生命延续过程中，所惠受之福德，遭受之苦痛，均与其以前的善行、恶为有着必然的联系，在道教善书《赤松子中诫经》中，黄帝观世人是病痛寿夭而心有怜悯慨叹，遂问赤松子：“朕见万民，受生何不均匀，有富贵，有贫贱，有长命者，有短命者，或横罹枷禁，或久病缠身，或无病卒亡，或长寿有禄，如此不等，愿先生为朕辩之。”赤松子回答说：“生民莛藿，各载一星，有大有小，各主人形，延促衰盛，贫富死生。为善者，善气覆之，福德随之，众邪去之，神灵卫之，人皆敬之，远其祸矣。为恶之人，凶气覆之，灾祸随之，吉祥避之，恶星照之，人皆恶之，衰患之事，并集其身矣。”¹⁹

道教善书认为，人之康健、寿夭与否，与人是否修善养德有着必然的因果关系：“是以天地有司过之神，依人所犯轻重，以夺人算。算减则贫耗，多逢忧患，人皆恶之，刑祸随之，吉庆避之，恶星灾之，算尽则死。……凡人有过，大则夺纪，小则夺算。其过大小，有数百事，欲求长生者，先须避之。”²⁰

“所谓善人，人皆敬之，天道佑之，福禄随之，众邪远之，神灵卫之，所作必成，神仙可冀。夫欲求天仙者，当立一千三百善。欲求地仙者，当立三百善。”²¹ 因此，要想养生，首先必须要修善，否则，便是修炼再多的养生术，恐也不得延年益寿：“夫人之死，……盖以积不仁之多，造不善之广，神而追之则矣。人若能补其过，悔其咎，布仁惠之恩，垂悯恤之念，德达幽冥，可以存矣，尚不能逃其往负之灾。不然者，其祸日多，其寿日促，金之得盈，福之已竭。且无义之富，血属共之，上之困焉，下之丧焉，如此者，于我如浮云，不足以为富也。”²²

最后，道教善书认为，养生与修善存在着一种互通共进、共荣共辱的关系，也就是说，善德之养不仅仅是养生的题中之义，反过来，养生也是修养善德的题中应有之义，道教善书《文帝孝经》曰：“所谓孝子，欲体亲心，当先立身。立身之基，贵审其守。无身之始，身于何始？有身之后，身于何育？有挟俱来，不可或昧。当思在我，设处亲身，爱子之身，胜于己身，苦苦乳哺，望其萌芽，冀具成材，寸节肢体，日渐栽培，何一非亲。身自劳苦，得有此身，亲爱我身，如是之初，保此亲身，岂不重大，守此亲身，犹当倍笃。遵规合矩，如前所为，矜骄不形，淫佚不生，嗜欲必节……保此亲体，无亏而归，是谓守身。苟失其守，块然躯壳，有负父母，生而犹死，抑知人生。体相完备，即有其神，每日在身，各有处所，一身运动，皆神所周。神在脏腑，欲不可纵，神在四肢，刑不可受，纵欲犯刑，非伤即死。

16) 参见詹石窗：《道教生命伦理与现代社会》，《中国哲学史》2003年第2期，第61页。

17) 《关圣帝君觉世宝训》，《藏外道书》，第4册第120页。

18) 《太上感应篇》，《道藏》，第27册第6页。

19) 《赤松子中诫经》，《道藏》，第3册第445页。

20) 《太上感应篇》，《道藏》，第27册第7—12页。

21) 《太上感应篇》，《道藏》，第27册第28—34页。

22) 《福寿论》，《道藏》，第34册第467页。

凡有身者，所当守护，守真为上，守心次之，守形为下。……如是守身，是为大孝。”²³ 在这里，《文帝孝经》指出，但凡修养孝德之人，必须要修养好的自己的生命和身体，这一方面是因为“身体发肤”乃是父母所赐，修养好身体就是行孝，这中思想对于医治社会上存在的动不动就自杀的现象具有积极意义。另一方面，我们的身体中有各种神真守护，倘若德行不修，多行恶事，不免会纵欲伤身、违法犯刑，从而使生命受伤，神真受损，从而导致神真的惩罚而不得养生。

在充分重视修善养德在养生中具有重要地位的前提下，道教善书还提出了一系列依靠“善德”来“以德养命”的具体做法，主要有以下几点：

第一，以德调心。道教善书认为，养生之大忌乃在于以欲牵心。欲心控制不好，则养生沦为空谈，正如《道德经》第十二章说：“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋畋猎，令人心发狂，难得之货，令人行妨。是以圣人为腹不为目，故去彼取此。”²⁴ 如何调制欲心呢？那就是“去彼取此，为腹不为目”，“不见可欲，使民心不乱”，即如《老子想尔注》所言：“不欲视之，比如不见，勿令心动。若动，自诫……心者，规也，中有吉凶善恶。腹者，道囊，气常欲实。心为凶恶，道去囊空；空者耶（邪）入，便煞人。虚去心中凶恶，道来归之，腹则实矣。”²⁵ 可见，要想延生，必须由心入手，遣除欲望，以此来修炼自己，以此来抵御来自花花世界的干扰。至于遣除欲望的佳途，则莫过于养德修善以实心祛妄：“五行八字天生就，运筹帷幄行法活。惟有人心多变化，时刻变善又化恶。高人学会玄妙法，只在心上苦琢磨。诸恶淫邪都除尽，独存天理心上搁。外面未改里头换，穷汉做下财主活。上天默加福禄寿，相面实在难揣摩。”²⁶ 对此，《十戒功过格序》说道：“求福报者必修实行，欲修实行者，必起实心，欲起实心者，必祛妄念。而欲起实心祛妄念，必考核于阴律。知阴律之重轻，然后知立心之诚伪。知立心之诚伪，然后知功行之虚实。知功行之虚实，然后知福报之有凭无凭。”²⁷ 可见，修善德之心以控制各种欲念，无论对于养生来说，还是对于修道来说，都是重要而又有实际价值的，《照心宝鉴》引“孚佑帝君养心说”讲道：“人知养身而不知养心者，何哉？夫皮之不存，毛将何傅？心之不存，身将何主？人须以身养心，莫以心养身。何谓以心养身？口之所嗜、耳之所闻、目之所视、意之所感，心不能制而反为形役，终日奔竞、陷溺罔极，此即以心养身也。何谓以身养心？五官四肢，或动或静，均听命于心，而无或乱妄，此即以身养心也。以身养心，则天君泰然，百体从合，作圣作贤，成佛成仙，均基于是。以心养生，则魔障丛生，天灵尽没，乃兽乃禽……夫心之所响可以格天地、感鬼神，亦可以酿祸乱、破世界。”²⁸

第二，以德控身。道教善书认为，修善可以控制人的不端行为，引导人建立起一套符合养生规律的生活习惯，从而在潜移默化之中有助于人的养生，如道教善书提到的行孝，其就可以达到控身律行、养生固形的效果：“至孝修道，修孝道也。道在至孝，不孝非道也。何以故？孝能慈悲，孝能忍辱，孝能精进，孝能勤苦，孝能降服一切魔事、财色、酒肉、名闻、荣位、倾夺、争竞、交兵、杀害。至孝之士，泯然无心，守一不动，一切魔事，自然消伏。二孝坚金关，闭捷死道，是诸魔奸津梁断绝，内外寂静，

23) 《文帝孝经·守身章第四》，《藏外道书》，第4册第305页。

24) 《道德经》第12章，《诸子集成》，北京：中华书局2006年版，第3册第6页。

25) 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海：上海古籍出版社1991年版，第6页。

26) 《除欲究本》，《藏外道书》，第28册第124页。文中“玄”字在原文中模糊难辨，今据其他校对。

27) 《十戒功过格序》，《藏外道书》，第12册第41页。

28) 《照心宝鉴》，《藏外道书》，第27册第471页。

专行孝道，内无交兵，外无伏贼。”²⁹此外，以德调控六毒，关闭六门，进而养成良好的行身处世行为，对于养生来说，意义亦是重大：“耳目口鼻舌，耗人神气精。此是神出路，主意全是心。心里要想听，耳里能走神。心里要想看，眼里能走神。心里想言谈，口里能走神。心想闻香臭，鼻孔能走神。心想尝滋味，舌尖能走神。诸事全不想，自然闭六门。六门照常关，才是真养神。”³⁰

第三，以德行术。道教中有丰富多彩多姿的养生术，其把这些养生术看作是养性延命的重要手段，在道教善书中，这一点得到了明显的继承和发扬，但是，道教善书认为，养生术终归是术，其属于较为下层的功夫，真正的养生成仙之道，乃是修善：“尽忠尽孝之要，不过一心而已。所以修善之道，先在一心。心能持定，然后遇善能修，此入道之门也。”³¹此言，修善才是修炼各种养生术的必要前提，众多善书深以为是，《石音夫功过格序》说：“此编真修行入门捷径。……欲修还丹，先积阴德。阴德既优，自能入悟。既悟则可以长生出世。”³²不仅如此，该书还用李元亮修善成仙的故事，说明了这个道理，李元亮通过行持道教功过格之后修炼仙法成功，以致于最终成仙而去：“元亮归家，一人行善，因之感化一家一乡，无不父慈子孝、兄友弟恭、夫柔妻顺、婆媳亲爱、妯娌雍容。不数年间，真觉善气薰蒸，祥和密布，鸟不乱飞，虎不乱行，常有神仙在元亮家往来。久之，将他一家大小度成仙去”³³。可见，道教善书基本认可养生之法不离善法，修仙首需修善，《太微仙君功过格》等功过格类善书中大量列举了种种“功过”，其意即在引导修道者不能只重术，而忽视积功德，倘若离善而仅仅修术，照此以往，轻则南辕北辙，误入歧途，重则适得其反，身死不复。

四、道教善书“以德养生”思想在现代社会中的积极意义

生命是人之最贵者，如何认清生命的真谛与本质，并在此基础上通过各种手段以延生长寿，通过个人努力以实现生命价值，成为古往今来社会各层普遍关心的问题。时至今日，这个问题仍然摆在现代人的面前，指引人们去正视自己的生命、关心自己的生命。为此，人类应该回过身去，从古圣先贤那里寻求、借鉴有意义的经验。在这方面，道教善书提出的“以德养生”思想无疑具有不可忽视的意义。

（一）道教善书“以德养生”思想基于对生命现象及其本质的认识，大力宣扬重生贵生，并积极劝化世人形成符合养生规律的生活方式，这对于构建个人的健康生活行为、实现与完满人之生命价值具有发人深省的现实功效。

道教善书始终高扬“重生贵生”的大旗，其不仅主张生命的生成来之不易，需要好好呵护：“人非产于空桑，孕于浮木。块然七尺，皆是男精女血而成。”而且指出，维护好个体生命，也是子女孝敬父母之根本要求，不可轻言废弃：“所谓孝子，欲体亲心，当先立身。立身之基，贵审其守。无身之始，身于何始？有身之后，身于何育？有挟俱来，不可或昧。当思在我，设处亲身，爱子之身，胜于己身，苦苦乳哺，望其萌芽，冀具成材，寸节肢体，日渐栽培，何一非亲。身自劳苦，得有此身，亲爱我身，

29) 《慈善孝子报恩成道经》卷4，李德范辑《敦煌道藏》第5册，全国图书馆文献缩微复制中心1999年版，第2457页。

30) 《除欲究本》，《藏外道书》，第28册第106页。

31) 《照心宝鉴》，《藏外道书》，第27册第441页。

32) 《石音夫功过格序》，《藏外道书》，第12册第86页。

33) 《石音夫功过格》，《藏外道书》，第12册第96页。

如是之初，保此亲身，岂不重大，守此亲身，犹当倍笃。”³⁴ 当前社会中，漠视生命、杀伐生命的现象屡见不鲜，不论是随意杀戮无辜人的生命，还是轻言废弃自己的生命，都是对他人和自己生命的不负责任，都是违背伦理道德的根本原则，都忘记了父母含辛茹苦的养育之情之恩，在社会上通过宣扬道教善书的这种观念，无疑对于提升个人对于生命之重要性的认识，并引其尊重生命具有重要价值。

基于对生命重要性的认识，道教善书进一步认为，生命是由复杂的生命元素所构成，各种元素之间只有相互平衡、相互和谐的时候，生命才能够保证质量、才得以“尽天寿”。倘若各元素之间失衡失调，那么，生命就难以得到保证了。尤其是来自外界的诱惑，以及由此引发的自身对于欲望的无限追求与满足，更容易导致生命偏离正常轨道。为此，道教善书大力宣扬生命伦理与生命道德，要求信众按照合乎伦理道德的方式去建构自己的生活方式，以德来控制欲望、以德来调理心态、以德来规范身行等等，最终形成“尊德修善与重生养生”相辅相成的日常生活模式，以此来卫护自己的生命。

这种思想在今天尤其重要。社会发展到当下，所谓的“现代化生活方式”正在成为我们生活的主基调，它在某种程度上正在让我们一步步遮蔽来自我们生命内心的真实呼唤，使我们丧失对于生命的真实体验。高科技化的各种工具以其便利性、傻瓜式、快捷化，正在无限满足来自我们“眼耳鼻舌身意”等感官感受，无限放大着我们的欲望，我们可以看到，不健康的生活方式，正在导致各种慢性病流行：久坐形成的颈椎病腰椎病、贪吃形成的肥胖症、贪杯形成的酒精肝、贪色形成的肾虚症……等等，没有了约束的生活习惯肯定是有问题的生活习惯，肯定是不健康的生活方式，重读道教善书提出的“以德养生”思想，我们势必有所警醒。

（二）道教善书“以德养生”思想以“社会善治环境”为个体养生之必要前提，强调社会整体环境的良好道德对于个人生命质量和寿命长短有着举足轻重的影响力，这对于构建平安的社会道德秩序与社会伦理环境具有参考价值。

复杂的生命过程是具体而非抽象的，它是在一定的社会秩序和社会环境中存在、发展的。社会秩序的好坏与社会环境的良差直接影响着个人的健康。试想，一个人倘若生活在一个生命安全得不到保障的社会环境里如何能够“健健康康”以养生？一个人倘若生活在一个处处勾心斗角、尔虞我诈的社会环境里如何能够“心安理得”以养生？一个人倘若生活在一个急功近利、浮华不实的社会环境里如何能够“心平气和”以养生？可见，良好的整体社会秩序与整体社会环境是个人健康的前提保证和必要土壤。社会健康与否，直接关系到个人健康与否，关系到个人能否顺利养生，能否顺利实现个人之生命价值。

出于这种认识，为了从根本上为“养生”提供一种好的社会秩序和社会环境，道教善书提出了大量有关构建平安社会道德秩序与社会伦理环境的思想，其包括天下太平的社会理念、德法双施的社会治策、博爱万物的生态保护原则、盗取有度的生态利用方针以及赏善罚恶的社会风气机制等等，这些思想对于构建平安社会秩序与社会环境具有积极价值。以之为借鉴而积极建立起一个良好的秩序环境，无疑有益于生活于其中的个体生命的养生。

34) 《文帝孝经·守身章第四》，《藏外道书》，第4册第305页。

수선과 양생(修善與養生)

- 도교 선서(善書)의 ”이덕양생(以德養生)”사상과 현대사회¹ -

위궈칭(于國慶)*

【개요】 도교 선서(善書)는 도교사상의 중요한 구성부분으로 “악행을 금하고, 선행을 많이 하라(諸惡莫作、衆善奉行)”는 사상을 기본 바탕으로 곳곳에 “생명을 귀하게 여기고 양생하라(貴生養生)”는 사상이 표현되고 있으며, 윤리도덕적 측면에서의 수선(修善)과 생명적 측면에서의 양생이 절묘하게 조화를 이루어 도교 선서의 “덕으로 양생하라(以德養生)”는 사상이 기본 구조를 이루고 있다. 본고는 이러한 사상을 근간으로 먼저 도교 선서에서 “以德養生”사상의 연원 성립 과정을 연구하고, 그 다음으로 “以德養生”사상의 의미와 내용을 분석하고자 한다. 필자는 도교 선서의 “以德養生”사상을 연구하는 것은 현대사회의 인간의 생명의 가치를 실현하고 충만시키며, 평화로운 사회질서와 환경을 구축하는 데 도움이 될 것이라 생각한다.

【키워드】 수선, 양생, 이덕양생, 도교 선서(修善 養生 以德養生 道教善書)

도교는 불로장생을 궁극적인 목표로 삼는다. 도교사상은 어떻게 하면 생명을 존중하고, 양생할 것인가에 대해 탐구하고 실천하며 그리하여 귀생(貴生)과 선생(善生) 등 내적 양생사상과 의약, 도인, 행기, 존사, 방중, 내단(醫藥、導引、行氣、存思、房中、內丹) 등의 복잡 다단한 양생술을 발전시켰다. 자신있게 말하자면 도교의 양생사상과 양생법은 도교의 모든 면에 걸쳐 있으며, 도교의 모든 사상 영역에 양생사상이 곁들여 있다. 물론 도교사상에서 중요한 위치를 차지하는 도교 선서도 예외는 아니다. 도교 선서란 도교이론을 근본으로 하면서 악행을 금하고 선행을 하라는 윤리사상을 사회에 가르치는 도교 경전이다. 이 책은 도교사상의 중요한 구성 부분으로 비록 “악행을 금하고, 선행을 많이 하라(諸惡莫作、衆善奉行)”라는 사상이 그 근간을 이루지만, 동시에 “생명을 귀하게 여기고 양생하라(貴生養生)”는 사상이 도처에 나타나고 있다. 도교 선서 속에는 윤리적 측면의 수선(修善)과 생명적 측면에서의 양생이 서로 조화를 이루고 영향을 주면서 도교 선서의 “덕으로써 양생하라(以德養生)”는 사상 체계를 형성하고 있다. 이 사상을 연구하는 것은 현대사회의 인간이 생명의 가치를 실현하고 충만시키며, 평화로운 사회질서와 환경을 구축하는 데 도움이 될 것이라 생각한다.

1) 본 논문은 국가 사회과학기금 청년 프로젝트 “道教善書與社會治理研究”(批准號: 11CZJ016)의 단계 성과 중 하나이다.

* 위궈칭. 남. 1977년생, 산둥성利津人, 철학박사, 사천대학교 도교와 종교문화연구소 노자연구원 강사, 《老子學刊》, 《道學研究》편집부 주임, 주된 연구 분야로는 도교와 전통 兵學의 관계, 도교 선서와 사회 다스림.

1. 도교 선서 “이덕양생(以德養生)”사상의 단계적 성립 과정

일반적으로 수선(修善)은 윤리도덕적인 측면에 속하는데 그 목적은 도덕 품성을 완성하는 데 있다. 양생은 자연생명의 범주에 속하는데 그 목적은 자연생명의 질을 높여 생명을 연장하고자 하는데 있다. 도교의 입장에서 볼 때 수선이든 양생이든 모두 자아를 완성시키고 생명을 승화하는 것으로 생명 실천의 범주에 속한다. 비록 수선과 양생이 이름을 달리하고 지향하는 바도 다르지만 양자는 서로 통하고 서로 공생하는 관계를 이루며 공통적으로 생명의 가치를 실현하고 완성시킨다.

이 사상의 유래는 매우 장구한데 문자학적 측면에서 보면 “생명”을 이루는 단어의 핵심은 “生”이다. 갑골문에서 “生”자는 풀이 땅에서 자라나는 모습을 나타낸다고 한다. 갑골문은 또 “死”자는 “死”자와 서로 대응하는 것이라 하였는데, 여기서 볼 수 있듯이 “생”의 의미는 “생명이 존재하고 진행과정에 있는 것(生命存在並處於過程之中)”이라 할 수 있겠다. 이러한 것들은 고대인들이 생명 현상에 대해 “살아있는 상태”라고 인식하고 중요하게 여긴 것이라 할 수 있다. 이 의미는 훗날 각 학파의 사상에 영향을 주는데 특히 도교사상의 자연생명을 존중하고 양생을 실천하는 사상의 연원이 되었다.

선한 덕행[善德]의 배양은 생명을 승화하는 데 없어서는 안될 필요한 요소이며, 동시에 생명을 연장할 수 있다고 하는 사상적 근원이다. 선덕은 인, 의, 신, 성(仁、義、信、誠) 등 사상과 함께 일찌감치 “성(性)”에 속하게 되었다. “성”자의 근원은 무엇인가? 현대학자들은 일반적으로 갑골문에는 “성”자가 없으며, 아마도 “生”자에서 파생되어 나온 글자로서, 생과 성은 母子관계를 이루는 것이라 하였다. “性”자의 생성과 그 뒤에 따라오는 “人性사상”은 “생명”에 대한 인식이 깊어진 다음에 생긴 것이다. 이런 관점에 대하여 서복관(徐復觀)선생은 “중국의 인성론은 인문정신(人文精神)에 대한 반성에서 비롯하였다. 인문정신의 출현은 인성론 성립의 전제조건이 된다(中國的人性論, 發生于人文精神進壹步的反省。所以人文精神之出現, 爲人性論得以成立的前提條件)”²라고 하였다. 이 때로부터 “性”의 사상적 의미는 점차적으로 “생명”의 중요한 구성 부분이 되어 후세 사상가들의 관심을 받았다. 修善은 양생에 도움이 될 뿐만 아니라 양생과 결합하여 생명의 완성과 승화를 이루어내는 사상으로 발전하였다. 예를 들면 유가의 공자는 “知者樂水, 仁者樂山; 知者動, 仁者靜; 知者樂, 仁者壽。”³라고 하였는데 그 뜻인즉 공자는 “동, 정, 락, 수(動、靜、樂、壽)”와 윤리도덕의 “仁, 智”를 동시에 언급하였으며, 그에 의하면 서로 다른 생명 형태와 서로 다른 도덕윤리는 모두 생명의 존재 방식으로 양자간에는 모종의 연관성이 존재한다고 하였다. “智子”의 생명 상태는 “動, 樂”이고, “仁者”의 생명 상태는 “靜, 壽”이다. 반대로 “動, 樂”을 생명 상태로 하는 사람은 대부분 “智者”이며, “정, 수”

2) 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，生活·讀書·新知三聯書店 2001年，13쪽。

3) 《論語·雍也》，朱熹：《四書章句集注》，北京：中華書局1983年版，90쪽。

를 생명 상태로 하는 사람은 대부분 “仁者”이다. 간단하게 말하자면 인자의 품덕은 생명 연장에 도움이 된다는 것이다. 仁과 장수의 관계에 대해서는 동중서가 말하기를 “仁하며 장수하는 사람은 외담이 적고 내면이 고요하며, 마음이 평화롭고 中正을 잃지 않는다. 천지의 美를 얻어 몸을 보양하기에 기가 많고 잘 다스려진다(仁人之所以多壽者, 外無貪而內清靜, 心和平而不失中正, 取天地之美以養其身, 是其氣多且治。)”⁴라고 하였다. 이런 논술은 “仁德”이 어떻게 양생에 적용되는가 하는 중의학 적 근거를 제시하여 과학적인 사유에 부합된다.

이런 측면은 制度 도교사상의 사상적 근원이 되는 도가에서 더욱 확연하게 표현된다. 도덕경에 “治人、事天莫若嗇。夫唯嗇，是謂早服。早服謂之重積德。重積德則無不克。無不克則莫知其極。莫知其極，可以有國。有國之母，可以長久。是謂深根固柢、長生久視之道。”⁵라는 문장과 “我有三寶，持而保之：壹曰慈，二曰儉，三曰不敢爲天下先。慈故能勇，儉故能廣，不敢爲天下先故能成器長。今舍慈且勇，舍儉且廣，舍後且先，死矣！夫慈以戰則勝，以守則固。天將救之，以慈衛之。”⁶라는 문장이 있는데, 이 두 문장은 노자의 “重積德”, “深根固柢、長生久視”는 불가분의 관계라는 사상을 잘 나타내고 있다. “重積德”은 생명을 연장할 수 있으며, 뿌리를 깊게 내려 장생의 요구를 충족시킬 수 있다. 반대로 생명을 연장하고 완성시키려면 “重積德”해야 하는 것이다. 그렇지 않으면 “慈、儉、不敢爲天下先”의 三寶를 잃게 되어 생명을 소실하게 된다.

동한시기 制度도교가 정식으로 성립되는데 주요 경전이나 사상가들은 모두 수선과 양생의 사상을 계승하여 자기 완성과 생명의 승화를 기본사상으로 삼았다. 그들은 修養善德은 개개인의 도덕품성을 높여줄 뿐만 아니라 인간과 자연, 인간과 인간, 인간과 사회의 관계를 처리하는 데도 아주 큰 도움이 된다고 보았다. 이런 것들은 직접 혹은 간접적으로 인간의 신체 건강에 도움이 되며, 생명의 질을 높여 장수하는 데 도움이 된다. 《太平經》은 “三萬六千天地之間，壽爲最善”⁷라는 사상에 근거하여 “善自命長，惡自命短”⁸라는 사상을 제시하는데, 이것은 인간의 자연적 생사는 필연적이고 직접적으로 개인의 선행과 악행에 관련된다는 것이다. “行善正，則得天心而生；行惡，失天心，則凶死”⁹의 사상에 근거하여 태평경은 일반인들의 생명은 한계가 있지만 선행을 하는 사람들의 생명은 그 한계를 넘어설 수 있고, 악행을 하는 사람들은 일찍이 요절한다고 하였다. “凡人有三壽，應三氣，太陽太陰中和之命也。上壽壹百二十，中壽八十，下壽六十。……如行善不止，過此壽謂之度世。行惡不止，不及三壽，皆夭也。胞胎及未成人而死者，謂之無辜承負先人之過。”¹⁰ 여기서 《太平經》은 인간의 선악

4) 蘇興撰 鐘哲點校：《春秋繁露義證·循天之道第七十七》，北京：中華書局1992年版，449쪽

5) 《道德經》第59章，《諸子集成》，北京：中華書局2006年版，第3冊 36쪽

6) 《道德經》第67章，《諸子集成》，北京：中華書局2006年版，第3冊 41쪽

7) 王明：《太平經合校》，北京：中華書局1960年版，222쪽.

8) 王明：《太平經合校》，北京：中華書局1960年版，525쪽.

9) 王明：《太平經合校》，北京：中華書局1960年版，355쪽.

10) 王明：《太平經合校》，北京：中華書局1960年版，22-23쪽

은 생명의 長短에 직접적인 영향을 미치며, 또한 承負이론에 근거하여 인간의 선악은 그 자손들의 생명상태와 長短에도 영향을 준다고 하였다. 비슷한 시대에 나온 《老子想爾注》도 비슷한 사상을 제시하는데 “道設生以賞善，設死以威惡。死是人之所畏也，仙王士與俗人同知畏死樂生，但所行異耳。俗人莽莽，未央脫死也，俗人雖畏死，端不通道，好為惡事，奈何未央脫死乎。仙士畏死，通道守誠，故與生合也”¹¹라고 하였다.

동한시대의 “以德養生”사상이 아직 초보적인 이론 단계에 있었다면 위진 남북조시대의 도교는 체계적이고 심오한 “以德養生”사상을 형성하였다. 이 시대를 살펴보면 《抱朴子·內篇》 등 대표적인 도교저서들에서 “以德養生”의 이론 근거를 제시하고 있다. “為道者當先立功德”，“欲求仙者，要當以忠孝和順仁信為本。若德行不修，而但務方術，皆不得長生也”¹²，“積善事未滿，雖服仙藥，亦無益也。若不服仙藥，並行好事，雖未便得仙，亦可無卒死之禍矣”¹³ 동시에 《老君說一百八十戒》、《太上老君誡經》 등 도교 계율서적에서도 구체적인 계율을 설명할 때 일상생활의 크고 작은 면에서 선행을 많이 하고 악행을 금할 것을 제시하고 있다. 도교 “以德養生”사상체계의 형성과 발전은 도교 선서의 통속성을 형성하여 널리 사회에 보급하는 데 대한 기초를 마련하였다. 위진 시기에 나타난 《赤松子中誡經》¹⁴는 초기 도교 선서의 대표작으로 책의 내용에는 “以德養生”사상이 많이 나타나고 있다. 훗날의 도교 선서, 특히 송원명청시기의 도교 선서들은 이 사상을 계승하여 최대한 사회에 보급시켰다.

2. 도교 선서 “以德養生”사상의 內的 의미

중국의 전통문화 중 “以德養生”은 윤리도덕의 가장 보편적인 가르침에 속하는 것으로 이는 윤리도덕의 다원화와 다각도화를 나타낸다. 그렇다면 도교를 어떻게 이해할 것이며 도교 선서에서 나오는 “以德養生”이란 어떤 사상인 것인가?

어휘적 측면에서 볼 때 “以德養生”은 선후의 관계를 가진다. 먼저 덕은 양생의 중요한 수단이다. 즉, “以德養生”은 다른 양생법하고는 차별되는 양생사상을 가지고 있다. 우리가 알다시피 중화사상에서 양생사상은 종류가 아주 다양하고 내용도 복잡하다. 뿐만 아니라 도교사상 속에서도 양생에 대한 내용이 부지기수인데 이것은 중국의 양생문화를 나타낼 뿐만 아니라 그 종류가 다양하고 잘 발달되었음을 보여준다. 도교 선서에서 나타난 “以德養生”사상은 전통적인 양생법으로 도교 양생의 중요한

11) 饶宗颐：《老子想爾注校證》，上海：上海古籍出版社1991年版，25쪽.

12) 王明：《抱朴子內篇校釋》，北京：中華書局1985年版，第53쪽.

13) 王明：《抱朴子內篇校釋》，北京：中華書局1985年版，第53-54쪽.

14) 《赤松子中誡經》의 저작년대에 대해서 학계에서는 의견이 갈리는데 일부학자들은 남북송 시기에 저술되었다 한다. 저자는 《中華道教大辭典》의 관점에 근거하여 이 책이 위진시기에 저술되었음을 잠정 정한다. (胡孚琛의：《中華道教大辭典》，北京：中國社會科學出版社 1995年版，300쪽 참고)

구성부분이지만 기타의 다른 양생법하고 다르게 착안점을 “修善”에 두고 있다.

그 다음으로 “以德養生”이 추구하는 바는 단순한 양생이 아니라 윤리도덕적인 승화임을 보여준다. 더욱 중요한 것은 선을 닦음으로 하여 생명의 가치를 추구하고 더 나아가 “불로장생하여 신선이 되는(延年益壽、不死成仙)” 꿈을 이루고자 했던 것이다. 여기서 볼 수 있듯이 도교 선서의 “以德養生”은 도교의 문화사상에 속하며, 양생사상과 도교의 기타 사상들이 밀접한 연관성을 갖고 있는 동시에 또 각자의 독립성도 보장함을 알 수 있다. 하지만 주요 명제는 생명이라는 사상을 중심에 두기 때문에 선행을 수행해야 하며, 어떻게 선행을 하여 양생하는가를 알려주고 있다. 그 방법으로는 以德調心、以德養生、以德控身、以德行法 등이 있다.

양생사상이 복잡하고 다양하기에 그들이 갖고 있는 입장도 다를 때가 있다. 우리는 “以德養生”에서 그 차이를 발견할 수 있다. 하지만 어떤 연구방법을 택하든지 피할 수 없는 가장 중요한 것은 도교 선서에서 말하는 “以德養生”사상이 세 가지 내재된 속성을 지니고 있다는 것이다. 곧 종교속성, 윤리속성, 의학속성이 그것이다. 종교 속성이란 도교 선서에서 주장하는 “以德養生”이 도교의 사상 체계에 속하는 것으로 그 배후에는 도교 교리와 도교 신학, 도교 양생이론이 뒷받침 되고 있다. 윤리적 속성이란 도교 선서에서 주장하는 “以德養生”은 윤리도덕의 범주에 속한다고 보는 것이다. 덕으로 양생한다는 사상은 중국전통사상의 윤리도덕적 측면을 배제할 수 없다. 의학적 속성이란 도교 선서에서 주장하는 “以德養生”사상이 전통의학, 특히 의학양생의 범주에 속한다고 보는 것이다. 以德養生の 양생이론과 실천방법은 과학적인 의학양생의 원칙에 부합한다. 이 세 가지 속성을 근거로 도교 선서의 “以德養生”사상의 삼위일체 구조를 형성하였다. 이 세 가지 속성으로부터 시작하여 도교 선서의 “以德養生”사상을 해석한다면 큰 문제가 없을 것이라 생각한다.

이상 분석에 근거해 볼 때 필자는 도교 선서의 “以德養生”사상은 도교 勸善사상과 양생이 서로 결합한 결과이며, 도교 선서는 도교교리를 기초로 이루어 졌으며, 윤리도덕적인 입장에 서서 생명현상을 해석하고, 실천하고, 적용하려 하였다고 생각된다. 이러한 사상은 알기 쉬운 통속적인 특징을 갖고 있으며, 그리하여 일부 관점에서 보면 도교 선서의 “以德養生”사상이 “勸善成仙”사상의 통속화와 대중화를 실천했다고 볼 수 있다.

3. 도교 선서 “以德養生”사상의 주요 내용

도교 선서가 생각하는 “以德養生”사상의 요의는 바로 양생에 있어서 “善德”사상을 중요하게 여긴 것이다. 도교 선서는 이런 사상에 입각하여 “善德”과 양생의 관계를 설명하였다.

첫째, “선덕”은 효애, 충의, 절조(孝愛、忠義、節操) 등 의미를 내포하고 있으면서 고차원적인 생명의 속성을 나타내고 있다. 이런 내용들은 도교 선서에서 마음을 다스리는 중요한 역할을 하고 있다. 갑골문에 보면 “心”은 상형문자인데 그 모양이 사람과 동물의 심장 모양과 비슷하다. 그 뜻인즉

모든 생물들이 공통적으로 소유하고 있으며 心이 죽으면 생명도 죽게 되며 더 이상 생물이 아니게 된다는 것이다. 후에 “心”은 심장이라는 원래의 의미를 벗어나 사유를 담당하는 생각기관, 생각능력, 정신의식 등 도덕적인 함의를 부여 받게 된다. 그 중 心은 인간이 인식과 수양을 통하여 얻을 수 있는 윤리도덕적 관념을 지니게 되었다.¹⁵ 여기서 볼 수 있듯이 생물이 살아있는(“生”) 상태에서의 마음(心)은 도덕수양의 의미를 지니게 되었고 이런 의미에서 볼 때 修善이 곧 양생이 되는 것이다. 다시 말해서 수선이란 생명을 구성하는 요소 중 혹시 간과할 수도 있지만 사실은 확실하게 존재하는 생명의 가치인 것이다.

이런 관점이 도교 선서에서는 명확하게 나타난다. 알다시피 도교는 “불로장생과 신선이 됨(延年益壽、飛升成仙)”을 추구하는데, 신선이 되려면 우선 먼저 인간의 도리를 다해야 한다. 그것이 바로 “선도를 구하려면 먼저 인도를 닦아야 함(欲修仙道、先修人道)”이다. 그렇기 때문에 생명의 기본이 되는 인도를 제대로 닦지 못한다면 신선이 될 수 없는 것이다.¹⁶ 이에 대하여 도교 선서 《關聖帝君覺世寶訓》에서는 “人生在世、貴盡忠孝節義等事、方于人道無愧可立身于天地之間。若不盡忠孝節義等事、身雖在世、其心已死、是謂偷生”¹⁷라 하였다. 속담에 건강한 생명에는 먼저 건강한 영혼이 있어야 한다고 하였다. 여기서 볼 수 있듯이 도덕성품은 건강한 생명의 중요한 내용이며 더 나아가 신선이 되는 전제조건이 된다.

둘째, 도교 선서에서 선한 덕행은 생명 요소의 중요한 구성 부분이 될 뿐만 아니라 생명의 질과 고락, 수명에 직접적인 영향을 준다고 본다. 도교 선서는 전통적인 “積善之家必有餘慶積不善之家必有餘殃”사상을 기초로 인과응보의 사상을 발전시키는데 “禍福無門、惟人自召、善惡之報、如影隨形”¹⁸이라 하여 오직 선행을 닦아야만 건강하고, 장수할 수 있다고 보았다. 도교 선서에서는 생명의 가치와 윤리도덕의 선악적 측면을 직접적으로 연결시켜, 기나긴 인간 세상에서 인간이 복을 받거나 화를 입는 것은 전생의 선행이나 악행과 필연적인 연관이 있다고 한다. 도교 선서 《赤松子中誠經》에서는 황제가 世人들의 병을 볼 때 이렇게 적송자에게 물었다 한다. “朕見萬民、受生何不均勻、有富貴、有貧賤、有長命者、有短命者、或橫罹枷禁、或久病纏身、或無病卒亡、或長壽有祿、如此不等、願先生為朕辯之。”赤松子が 答하기를 “生民熒熒、各載一星、有大有小、各主人形、延促衰盛、貧富死生。為善者、善氣覆之、福德隨之、眾邪去之、神靈衛之、人皆敬之、遠其禍矣。為惡之人、兇氣覆之、災禍隨之、吉祥避之、惡星照之、人皆惡之、衰患之事、並集其身矣。”¹⁹

도교 선서는 인간의 건강, 수명 여부는 그가 행한 덕행과 필연적인 인과관계가 있는데 “是以天地有司過之神、依人所犯輕重以奪人算。算減則貧耗、多逢憂患、人皆惡之、刑禍隨之、吉慶避之、惡星

15) 張立文 : 《心》, 北京 : 中國人民大學出版社 1993年版, 26쪽

16) 詹石窗 : 《道教生命倫理與現代社會》, 《中國哲學史》2003年第2期, 61쪽.

17) 《關聖帝君覺世寶訓》, 《藏外道書》, 第4冊 120쪽.

18) 《太上感應篇》, 《道藏》, 第27冊 6쪽

19) 《赤松子中誠經》, 《道藏》, 第3冊 445쪽

災之、算盡則死。… 凡人有過，大則奪紀小則奪算。其過大小、有數百事、欲求長生者、先須避之”²⁰ 라 하고 또 “所謂善人、人皆敬之、天道佑之、福祿隨之、眾邪遠之、神靈衛之、所作必成、神仙可冀。夫欲求天仙者當立一千三百善。欲求地仙者當立三百善”²¹ 라 하였다. 그리하여 양생을 하려면 먼저 선행을 닦아야 하고, 그렇지 못하면 아무리 많은 양생술을 연마한다 하더라도 장수할 수 없다 하였다. “夫人之死，… 蓋以積不仁之多，造不善之廣神而追之則矣。人若能補其過、悔其咎、布仁惠之恩、垂憫恤之念、德達幽冥、可以存矣、尚不能逃其往負之災。不然者、其禍日多、其壽日促、金之得盈、福之已竭。且無義之富、血屬共之、上之困焉、下之喪焉、如此者、于我如浮雲、不足以為富也”²²

셋째, 도교 선서는 양생과 修善 사이에 서로 통하는 상관관계가 존재한다고 본다. 선한 덕행의 수양은 양생의 문제이며 동시에 양생은 선한 덕행을 쌓아야 한다. 도교 선서 《文帝孝經》에 “所謂孝子，欲體親心當先立身。立身之基貴審其守。無身之始，身於何始？有身之後，身於何育？有挾俱來，不可或昧。當思在我、設處親身、愛子之身、勝於己身、苦苦乳哺、望其萌芽、冀具成材、寸節肢體、日漸栽培、何一非親。身自勞苦、得有此身、親愛我身、如是之初、保此親身、豈不重大、守此親身、猶當倍篤。遵規合矩、如前所為、矜驕不形、淫佚不生、嗜欲必節 … 保此親體，無虧而歸是謂守身。苟失其守、塊然軀殼、有負父母、生而猶死、抑知人生。體相完備、即有其神、每日在身、各有處所、一身運動、皆神所周。神在臟腑、欲不可縱、神在四肢、刑不可受、縱欲犯刑、非傷即死。凡有身者、所當守護、守真為上、守心次之、守形為下。… 如是守身是為大孝”²³ 라고 하였다. 그 뜻인즉 무릇 孝德을 수양하는 사람이라면 필연코 자신의 생명과 신체를 수양해야 하는데 그 이유는 “신체, 모발, 피부(身體髮膚)”는 부모가 주신 것이므로 자신의 몸을 잘 보존하는 것이 부모에 효도하는 것이라 하였다. 이런 사상은 현대사회의 자살문제를 해결하는데 큰 도움이 될 것이다. 다른 한편으로 우리의 몸은 여러 신명들이 보호하고 있는데 우리가 선행을 하지 않고 악행을 하게 되면 욕망이 몸을 해치게 되고, 법에 어긋나게 되며, 생명에 손상을 입고, 神眞이 해를 입어 양생을 하지 못하게 된다.

修善과 養德을 충분히 중요하게 다룬 다음에 도교 선서는 “善德”으로 “以德養命”의 구체적인 방법을 제시하는데 그것은 아래와 같다.

첫째, 덕으로 마음을 조절하다(以德調心). 도교 선서는 양생에서 가장 금기시 하는 것은 욕망이라 보았다. 욕망을 억제하지 못하면 양생은 빈 소리가 되고 만다. 《도덕경》 12장에서 말하듯이 “五色令人目盲、五音令人耳聾、五味令人口爽、馳騁畋獵、令人心發狂、難得之貨、令人行妨。是以聖人為腹不為目故去彼取此”²⁴이 되는 것이다. 그렇다면 어떻게 욕망을 조절할 것인가? 그것은 바로 “去彼取此，為腹不為目”，“不見可欲使民心不亂”하는 것이다. 즉 《老子想爾注》에서 말한 “不欲視之，比如不見

20) 《太上感應篇》，《道藏》，第27册 7-12쪽.

21) 《太上感應篇》，《道藏》，第27册 28-34쪽

22) 《福壽論》，《道藏》，第34册 467쪽.

23) 《文帝孝經·守身章第四》，《藏外道書》，第4册 305쪽.

24) 《道德經》第12章，《諸子集成》，北京：中華書局2006年版，第3册 6쪽.

勿令心動。若動，自誠 … 心者，規也中有吉凶善惡。腹者，道囊氣常欲實。心為兇惡，道去囊空；空者耶（邪）腦電波，便煞人。虛去心中兇惡，道來歸之腹則實矣”²⁵이다. 여기서 알 수 있듯이 생명을 연장하려면 먼저 마음을 다스려야 하고, 욕망을 버리는 것으로 자신을 수련해야 한다. 이렇게 하면 세상의 온갖 번잡함에서 벗어날 수 있는 것이다. 욕망을 다스리는 가장 좋은 방법은 도덕수양을 연마하여야 하는데 그것은 바로“五行八字天生就運籌幃幄行法活。惟有人心多變化時刻變善又化惡。高人學會玄妙法只在心上苦琢磨。諸惡淫邪都除盡獨存天理心上攔。外面未改裡頭換窮漢做下財主活。上天默加福祿壽相面實在難揣摩”²⁶이다. 이에 대하여 《十戒功過格序》에서는“求福報者必修實行、欲修實行者、必起實心、欲起實心者、必祛妄念。而欲起實心祛妄念必考核于陰律。知陰律之重輕然後知立心之誠偽。知立心之誠偽然後知功行之虛實。知功行之虛實然後知福報之有憑無憑”²⁷라 하였다. 즉, 선한 덕행을 수행하여 마음의 욕망을 다스리는 것은 양생에 있어서든 修道에 있어서든 모두 중요하고 실질적인 의미를 갖는다는 것이다. 《명심보감》은 “孚佑帝君養心說”을 인용하여 “人知養身而不知養心者，何哉嗎？夫皮之不存，毛將何傳？心之不存，身將何主？人須以身養心，莫以心養身。何謂以心養身？口之所嗜、耳之所聞、目之所視、意之所感，心不能制而反為形役，終日奔競、陷溺罔極，此即以心養身也。何謂以身養心？五官四肢，或動或靜，均聽命于心，而無或亂妄，此即以身養心也。以身養心、則天君泰然、百體從合、作聖作賢、成佛成仙、均基於是。以心養生、則魔障叢生、天靈盡沒、乃獸乃禽 … 夫心之所響可以格天地、感鬼神，亦可以釀禍亂、破世界。”²⁸라 하였다.

둘째, 덕으로 몸을 제어한다(以德控身). 도교 선서는 修善을 통하여 인간은 부정한 행위를 다스리고 양생에 부합하는 생활습관을 기를 수 있다고 보았다. 그리하여 자신도 알지 못하는 사이에 양생을 하게 되는데 여기서 효행은 몸을 제어하고 양생하는 효과가 있다는 것이다. “至孝修道，修孝道也。道在至孝，不孝非道也。何以故？孝能慈悲，孝能忍辱，孝能精進，孝能勤苦，孝能降服一切魔事、財色、酒肉、名聞、榮位、傾奪、爭競、交兵、殺害。至孝之士，泯然無心，守一不動，一切魔事，自然消伏。二孝堅金關，閉捷死道，是諸魔奸津梁斷絕，內外寂靜，專行孝道，內無交兵，外無伏賊”²⁹. 그 외에도 덕행은 六毒을 제어하고, 六門을 닫아 몸과 행동에서 처사를 잘 할 수 있다고 하였다. 이런 것들은 양생에 아주 큰 도움이 된다. “耳目口鼻舌耗人神氣精。此是神出路主意全是心。心裡要想聽耳裡能走神。心裡要想看眼裡能走神。心裡想言談口裡能走神。心想聞香臭鼻孔能走神。心想嘗滋味舌尖能走神。諸事全不想自然閉六門。六門照常關才是真養神”³⁰

셋째, 이덕행술(以德行術). 도교에는 다양한 양생술이 있는데, 도교에서는 이러한 양생술을 性을

25) 饶宗颐：《老子想爾注校證》，上海：上海古籍出版社1991年版，第6쪽.

26) 《除欲究本》，《藏外道書》，第28册 124쪽. 여기서 “玄”자는 원문이 희미하게 보여 타 서적을 참고했음.

27) 《十戒功過格序》，《藏外道書》，第12册 41쪽.

28) 《照心寶鑒》，《藏外道書》，第27册 471쪽.

29) 《慈善孝子報恩成道經》卷4，李德范輯《敦煌道藏》第5册，全國圖書館文獻縮微複製中心 1999年版，2457쪽.

30) 《除欲究本》，《藏外道書》，第28册 106쪽.

수양하고 생명을 연장하는 중요한 수단으로 생각한다. 도교 선서에 이런 사상은 아주 중요하게 부각되고 발전되었다. 하지만 도교 선서는 양생술은 단지 술수로써 하위 단계에 속하며 진정한 신선이 되는 道를 수련하려면 修善해야 하는데 즉 “盡忠盡孝之要不過一心而已。所以修善之道先在一心。心能持定，然後遇善能修此入道之門也”³¹라 하였다. 이 뜻은 修善이야말로 양생의 가장 중요한 전제조건이라는 것이다. 많은 양생서들도 이 관점을 따르고 있는데 예를 들면 《石音夫功過格序》는 “此編真修行入門捷徑。… 欲修還丹先積陰德。陰德既優自能入悟。既悟則可以長生出世”³²라 하였다. 뿐만 아니라 이 책에서는 이원량(李元亮)이 신선이 된 이야기를 빌어 이러한 이치를 설명하고 있다. 이원량은 도교의 공과격(功過格)을 행하여 신선 수련에 성공한 후 최종적으로 신선이 되었다는 것이다. “元亮歸家、一人行善、因之感化一家一鄉、無不父慈子孝、兄友弟恭、夫柔妻順、婆媳親愛、妯娌雍容。不數年間、真覺善氣薰蒸、祥和密佈、鳥不亂飛、虎不亂行、常有神仙在元亮家往來。久之將他一家大小度成仙去”³³. 여기서 볼 수 있듯이 도교 선서는 근본적으로 양생을 할 때 善法을 떠날 수 없다고 보았으며, 신선수련을 하려면 우선 먼저 선행을 닦아야 한다고 하였다. 《太微仙君功過格》 등 공과격 유형의 선서들은 대량의 “功過”를 인용하였는데 의도하는 바는 바로 道를 수행하려면 공과를 소홀히 하고 술수에만 힘써서는 안 된다는 것이다. 만약 선을 떠나 술수에만 힘쓰게 되면 잘못된 길을 가게 되어 원하는 결과를 얻지 못하며, 사망하게 된다.

4. 도교 선서 “以德養生”사상의 현대적 의의

인간에게 있어 가장 중요한 것은 생명이다. 어떻게 하면 생명의 본질을 인식하고, 그 인식을 전제로 생명을 연장하는가 하는 것은 개개인의 부단한 노력을 통해서 실천되어야 한다. 이런 시도들은 고금을 막론하고 사회 각 계층 사람들의 관심을 받아왔다. 오늘날에도 이러한 문제들은 현대인들 앞에 놓여져 있으며 우리들로 하여금 바른 자세로 자신의 생명을 되돌아보고 관심을 갖게 한다. 그러므로 고대 성현들의 말씀과 경험을 되돌아 봐야 할 것이다. 이런 면에서 도교 선서가 제시한 “以德養生”사상은 우리에게 중요한 의미가 있다고 생각된다.

(1) 도교 선서의 “以德養生”사상은 생명 현상에 대한 본질적인 인식에서 비롯하여 생명 존귀사상을 반영하고, 사람들로 하여금 양생 규칙에 맞게 생활할 것을 권장 하였다. 이런 것들은 개인의 건강한 생활행위와 생명의 가치를 실현하는데 있어 매우 긍정적인 효과를 가져온다.

도교 선서에서는 시종일관 “重生貴生”을 명제로 하여 한번 생명을 받는다는 것은 너무나도 어려운 일이기에 소중하게 잘 다뤄야 한다고 강조하여 말한다. “人非產于空桑孕于浮木。塊然七尺皆是男精

31) 《照心寶鑒》，《藏外道書》，第27册 441쪽.

32) 《石音夫功過格序》，《藏外道書》，第12册 86쪽.

33) 《石音夫功過格》，《藏外道書》，第12册 96쪽.

女血而成。”而且指出，維護好個體生命，也是子女孝敬父母之根本要求，不可輕言廢棄：“所謂孝子，欲體親心，當先立身。立身之基貴審其守。無身之始，身於何始？有身之後，身於何育？有挾俱來，不可或味。當思在我、設處親身、愛子之身、勝於己身、苦苦乳哺、望其萌芽、冀具成材、寸節肢體、日漸栽培、何一非親。身自勞苦、得有此身、親愛我身、如是之初、保此親身、豈不重大、守此親身、猶當倍篤”³⁴。 현대사회에서 생명을 무시하고 살생을 하는 일들이 허다하게 발생하고 있다. 거기에는 다른 사람의 생명을 취하거나 혹은 스스로 목숨을 끊는 일들이 포함되는데 이런 것들은 모두 자신과 타인의 생명에 대한 무책임한 행위이며 윤리도덕의 원칙을 위배하는 것이다. 생명이란 부모의 노고에 의해 길러진 것으로 그것을 해치는 것은 불효한 것이며 사회적인 홍보를 통하여 도교 선서의 이런 사상들을 사람들에게 깨우쳐 줘야 한다. 이렇게 되면 모든 사람들이 생명의 중요성을 인식하고 생명의 참된 가치를 실현하기 위하여 노력할 것이다.

생명의 중요성에 대한 인식에서 비롯한 도교 선서는 더 나아가 생명은 복잡한 요소로 구성되어 있으며, 이런 구성 요소들은 상호 작용함은 물론 균형을 이루며 서로간의 화합을 통하여 생명의 질을 제고하여 “천수를 누릴(盡天壽)”수 있도록 한다고 말한다. 만약 여러 요소들 사이의 균형이 깨지게 되면 생명을 보장받지 못하게 된다. 특히 외부에서 오는 유혹들이 그것인데 이런 것들은 인간의 무한한 욕망을 야기하여 생명이 정상적인 궤도에서 벗어나게 된다. 도교 선서에서는 생명윤리와 생명도덕을 선양함으로써 민중들로 하여금 윤리도덕에 맞게 자신의 생활방식을 꾸며나감으로써 도덕으로 욕망을 억제하고, 도덕으로 심리를 안정시켜야 한다고 말한다. 도덕으로 행동을 규범화하여 최종적으로 “덕을 숭상하고, 선을 닦으며, 생명을 귀하게 여기고, 양생한다(尊德修善與重生養生)”는 일상생활의 목적을 달성함으로써 자신의 생명을 보호해야 한다고 하였다.

이런 사상은 현대사회에서 특히 중요하다고 볼 수 있다. 사회가 현재까지 발전하면서 소위 말하는 “현대화 생활방식”이 우리의 주된 일상이 되어 버렸다. 이런 것들은 조금씩 조금씩 우리의 생명에 대한 내면의 소리를 막아버려 우리로 하여금 진실한 삶의 가치를 잃게 하였다. 현대화된 도구들과 편리성, 편의성, 간편성은 우리의 “오감만족”을 끊임없이 자극하여 결국 우리의 욕망을 극대화시키고 있다. 이런 것들은 건전하지 못한 생활방식으로 인간의 만성병을 초래하고 있다. 오랜 의사생활에 의한 허리통증, 식탐에 의한 비만, 과도한 음주에 의한 지방간, 여색에 의한 신장병 ... 등등. 제약이 없는 생활습관은 문제가 있는 생활습관이며 건강하지 못한 생활습관임이 분명하다. 도교 선서가 말하는 “以德養生”사상을 다시금 읽음으로써 우리는 반드시 스스로 경계해야 한다.

(2) 도교善書 “以德養生”사상은 “사회환경을 선하게 다스림(社會善治環境)”을 개인 양생의 필수전제 조건으로 하여 사회환경의 잘된 도덕규범이 개인의 생명의 질에 얼마나 영향을 끼치는지 알려준다. 이것은 평화롭고 안정된 사회 도덕적 기반을 마련하는데 있어 매우 중요한 참고적 가치가 있

34) 《文帝孝經·守身章第四》,《藏外道書》,第4冊 305쪽.

다.

복잡한 생명과정은 구체적이고 현실적인 것이지 절대 추상적인 것이 아니다. 이것은 일정한 사회질서와 사회환경 속에서 존재하고 발전한다. 사회질서의 좋고 나쁨, 사회환경의 좋고 나쁨은 개인의 건강에 직접적인 영향을 준다. 이런 가정을 해보자. 만약 한 개인이 생명을 보장받을 수 없는 사회에서 생활한다면 어떻게 “건강”한 양생을 할 수 있겠는가? 만약 끊임없는 시기질투와 허위로 가득 찬 환경에서 생활한다면 어떻게 “편안한 심리”를 유지할 수 있겠는가? 만약 끊임없이 이득만 추구하는 허황된 사회에서 생활한다면 어떻게 “마음의 평화로움”을 유지할 수 있겠는가? 여기서 볼 수 있듯이 건전한 사회질서와 사회환경은 우리의 건강을 보장하는 데 필요한 토양이라 할 수 있다. 사회의 건전성 여부는 우리의 건강과 직접적으로 연관되며, 우리의 양생과도 연관되며 또한 순조롭게 생명의 가치를 실현하는 것과도 연관된다.

이런 인식에서 비롯하여 근본에서 시작하여 “양생”에 도움이 되기 위해서는 건전한 사회질서와 사회환경을 마련해야 한다. 도교 선서는 평화로운 사회와 도덕적인 사회질서를 구축할 수 있는 다양한 사상을 마련하였다. 그 속에는 천하태평의 사회이념도 있고, 덕과 법치의 사회치책도 있고, 만물을 사랑해야 한다는 생태보호사상도 있고, 절제된 생태계 이용 방법도 있으며 선악을 구별하는 상벌으로써 사회적 풍기를 제어하는 상벌 규정도 있다. 이런 사상은 평화로운 사회질서와 사회환경을 구축하는데 매우 효율적인 의미를 지닌다. 도교 선서의 이런 내용을 빌어 건전한 사회환경을 구축하는 것은 그 속에서 생활하는 사람들이 양생을 행하는 데 큰 도움이 될 것이다.

修善と養生

—道教の善書における“以德養生”思想と現代社会—¹

于国慶²

【摘要】 道教の善書とは道教思想における重要な構成要素である。その「諸悪莫作、衆善奉行（諸の悪を作す莫く、衆くの善を奉じ行う）」（訳者注：引用文の後ろの括弧は、翻訳に際して引用文を訳者が書下し文にしたものである。以下全て同じ。）という趣旨の背後には各所で「貴生養命（生を貴び命を養う）」という思想の主旨が体现されている。倫理的意義での修善と煉養的意義での養生には、「貴生養命」に依ることで暗黙の相互関係が成り立っており、それが道教の善書の「以德養生（徳を以て生を養う）」という思想体系を形作っている。本文ではこの問題について立論し、最初は道教の善書における「以德養生」思想の根源とその確立過程を整理した。その後、この思想が持つ意味と内容を分析した。そして、道教の善書における「以德養生」思想の研究を行うことは、現代社会における人の生命の価値の実現とその円熟、さらには平安な社会秩序と社会環境の構築に貢献できる、と考える。

【キーワード】 修善 養生 以德養生 道教善書

道教は長生及び不死により仙人となることを最終的な到達目標とする。いかに生命を重視し、いかに生命の修養を行うのかという探究と実践を巡り、道教は貴生・善生などを含む内在的な養生思想と医薬・導引・行気・存思・房中・内丹などその内に包括する、雑多で多岐にわたる養生術を形成した。少しの誇張もなく言えば、道教の養生思想と養生の要領は道教の様々な面に浸透しており、道教の各思想領域いづれにも養生というラベルが張られている。道教において重要な地位を持つ善書も例外ではなかった。道教の善書という言葉が指し示すものは、道教理論を基にし、勸善懲悪の宣揚を通じて社会の人々の心を教化するための典籍であり、それは道教の思想の重要な構成部分である。もちろんその中心内容が「諸悪莫作、衆善奉行」であるが、文面には到る所で「貴生養命」という思想の趣旨が垣間見える。道教善書において、倫理的意義での修善と煉養的意義での養生には、ある種の暗黙の相互関係が成り立っており、その関係により道教善書の「以德養生（徳を以て生を養う）」の思想体系が形成されている。このテーマに対し研究を行うことは、現代社会における人の生命の価値の実現とその円熟、平安な社会秩序と社会環境の構築において貢献できると考える。

1) 本論は国家社科基金青年項目「道教善書與社会治理研究」（批准番号：11CZJ016）における段階的な成果の一つである。

2) 于国慶、男、1977年生まれ、山東利津の出身、哲学博士、四川大学道教與宗教文化研究所・老子研究員講師、『老子学刊』・『道学研究』編集部主任、主要な研究領域は道教と伝統兵学の関係・道教善書と社会統治など。

1. 道教の善書の「以德養生」思想の段階的な確立

一般的に、修善は倫理道德の範囲に属し、その意義の重心は道德品性を完成することにある。一方、養生は自然生命の範囲に属しており、その意義の重心は人の生命の質を引き上げ、寿命を引き延ばすことにある。道教の立場に立ってこれを視れば、修善にしても養生にしても、自我の完成及び生命の昇華を目的にしないものではなく、どちらも生命の実践という範囲に含まれる。たとえ修善と養生が対極に位置しそれぞれの重点が違ったとしても、この二者は共生し、生命価値の実現と円熟を共に請け負っているのである。

この思想は古くから伝わっているものであり、文字学の視点から「生命」の中心である「生」の字を考察するならば、我々は難無く以下の事実を発見できる。甲骨文において「生」とは会意字であり、その字形は草木が大地より萌え出る様子を象ったものである。甲骨文では「生」と「死」が相対され、「生」とは「生命が存在し、その過程にある」ことに重心が置かれている。そこに反映されているのは、古代人が持つ生命の現象である「活着している状態」への認識と重視である。この点においては後世に様々な流派が形作られたが、とりわけ道教における自然生命への認識と生命を養うことを実践する思想の源となるのである。

善徳の養成と昇華は生命としては欠かす事のできない要素であり、それは生命を引き延ばすという考え方を促すのであるが、この歴史も相当に古いものである。善徳は他の道德品性、仁・義・信・誠などと一緒にされるが、早くから「性」という字の中に属するものである。では「性」の字はどこからやって来たのだろうか。現在広く学者に受け入れられているのは、甲骨文において「性」の字が見当たらず、その本来の字は「生」であって、生・性の二字は親子の関係となり、「性」の字の発生及び「人性思想」の発端は、後に「生命」への認識に更なる深みを加えることとなった、ということである。この点について、徐復観氏は「中国の人性論は人文精神の更なる反省より生み出された。よって人文精神の出現は、人性論が成立するための前提条件なのである。」³と述べている。これより以後、「性」が包括する思想内容は次第に「生命」の重要な構成要素として後の思想家に重視されていく。修善は養生の役に立つだけでなく、養生と結びついて共に生命の全うと昇華を促すのだという様な思想が次第にある種の共通認識となり、儒家を創始した孔子の言にも「知者楽水、仁者乐山。知者動、仁者静。知者楽、仁者寿。」⁴（知者は水を^{ねが}楽しみ、仁者は山を^{ねが}楽しむ。知者は動き、仁者は静かになり。知者は^{たの}しみ、仁者は^{なが}し。）とある。これはつまり、孔子は生命の「動・静・楽・寿」と倫理道德の「仁・智」を並べて提唱しており、異なる生命状態と異なる道德倫理を一つの生命の存在形式として、二者の間にはある種の関連があると認識しているのである。「智者」の生命状態は常に「動・楽」であって、「仁者」の生命状態は常に「静・寿」である。反対に考えれば「動・楽」を生命状態とする人の多くは「智者」であり、「静・寿」を生命状態とする人の多くは「仁者」である。

3) 徐復観『中国人性論史・先秦篇』、生活・読書・新知三聯書店2001年版、第13頁

4) 『論語・雍篇』、朱熹『四書章句集注』、北京、中華書局、1983年版、第90頁

簡単に言えば、仁の人徳は寿命を延ばすことに有益なのである。仁が長寿に有益であるという原因については、董仲舒が以下の様に解説している。「仁人之所以多寿者、外無貪而内清静、心和平而不失中正、取天地之美以養其身、是其氣多且治。」⁵（仁人の寿を多くする所以は、外に貪ること無くして内は清静、心和平にして中正なるを失せず、天地の美なるものを取り以てその身を養う、これその氣を多く且つ治まらしむ。）この種の論述は「仁徳」が、何をもって生に有益なのかを探求する漢方学に依拠することに着眼しており、非常に科学的な精神に符号する。

この方面において、制度としての道教の重要な思想を出所とする道家の表現はとりわけ際立っている。『道德経』には「治人、事天莫若嗇。夫唯嗇、是謂早服。早服謂之重積徳。重積徳則無不克。無不克則莫知其極。莫知其極、可以有国。有国之母、可以長久。是謂深根固柢、長生久視之道。」⁶

（人を治め天に事うるは、嗇に若くは莫し。それ唯だ嗇なり、是を以て早く服す。早く服する、之を重ねて徳を積むと謂う。重ねて徳を積まば、則ち克たざる無し。克たざる無からば、則ち其の極を知る莫し。その極を知る莫からば、以て国を有つ可し。国の母を有たば、以て長久なる可し。是れ根を深くし柢を固くし、長生久視の道と謂う。）「我有三宝、持而保之。一曰慈、二曰儉、三曰不敢為天下先。慈故能勇、儉故能広、不敢為天下先故能成器長。今舎慈且勇、舎儉且広、舎後且先、死矣！夫慈以戰則勝、以守則固。天將救之、以慈衛之。」⁷（我れに三宝あり、持して之を保つ。一に曰く慈、二に曰く儉、三に曰く敢て天下の先と為らず、と。慈なり、故に能く勇なり。儉なり、故に能く広し。敢て天下の先と為らず、故に能く器の長と成る。今、慈を捨てて且に勇ならんとし、儉を捨てて且に広からんとし、後を捨てて且に先ならんとせば、死せん。夫れ慈は、以て戦わば則ち勝ち、以て守らば則ち固し。天將に之を救わんとし、慈を以て之を衛る。）この二つの文において、老子はある重要な概念を指摘している。まず「重積徳（徳を重ね積むこと）」と「深根固柢、長生久視（根がしっかりした、長寿不朽の命）」は切り離すことができないものである。「重積徳」は生命を長らえさせることが可能であり、「深根固柢、長生久視の道」を実現することができる。逆に言えば、長寿不朽の生命への到達を望むのならば、必ず「重積徳」しなければならない。さもなくば「慈・儉・不敢為天下先（慈しむこと・控えめにすること・人の先頭に立たないこと）」の三徳の宝を捨て、生命は死という行き詰まった道へと進むことになる。

後漢時期において制度としての道教が正式に成立し、その重要な經典と思想家は基本的に全ての面において修善と養生が自己を十全にし、生命を昇華させる重要な手段であるという考えを受け入れた。彼らは善徳を修養することがただ個人の道德品性を高めるのみでなく、人と自然・人と人・人と社会の間のそれぞれの関係をうまく取り計らうことができ、直接あるいは間接的に個人の健康と生命の質を高め、寿命を延ばすことに有益であると考えていた。『太平経』は「三万六千天地之間、寿為最善（三万六千の天地の間、寿を最も善なると為す）」⁸ という思想に基づき、「善自命長、惡自命短（善は自ずから命長く、惡は自ずから命短し）」⁹ という考え方を提唱した。この思想は人の自然

5) 蘇輿撰、鐘哲点校『春秋繁露義証・循天之道第七十七』、北京、中華書局、1992年版、第449頁

6) 『道德経』第59章、『諸子集成』、北京、中華書局2006年版、第3冊第36頁

7) 『道德経』第67章、『諸子集成』、北京、中華書局2006年版、第3冊第41頁

8) 王明『太平経合校』、北京、中華書局1960年版、第222頁

9) 王明『太平経合校』、北京、中華書局1960年版、第525頁

生命の生死と個人の行為の善悪には必然性と直接的な関係があると考えられるものである。「行善正、則得天心而生。行悪、失天心、則凶死。（善正を行はば、則ち天心を得て生く。悪を行はば、天心を失い、則ち凶死す。）」¹⁰ とは上記の思想を基礎にしている。『太平経』では、常人の寿命には一定の限度があるが、善者となればその限度を超えることができ、悪者となれば往々にして早死すると考えられている。「凡人有三寿、応三氣、太陽太陰中和之命也。上寿一百二十、中寿八十、下寿六十。…如行善不止、過此寿謂之度世。行悪不止、不及三寿、皆夭也。胞胎及未成人而死者、謂之無辜承負先人之過。」¹¹（凡そ人に三寿有り、三氣に応じ、太陽太陰中和の命なり。上寿一百二十、中寿八十、下寿六十。…善止まずして行わるるが如く、此の寿を過ぎ之を度世と謂う。悪止まずして行わる。三寿及ばず、皆な夭なり。胞胎及び未だ人に成らずして死するは、これを無辜にして先人の過ちを承負すと謂う。）ここでは『太平経』は個人の善悪が直接その寿命の長短に影響するだけでなく、承け負うという理論に依拠した主張において個人の善悪は自分の子孫の寿命の長短にも影響を与えることが述べられている。これと同じく、『太平経』とおおよそ同じ時期の別の道教典籍である『老子想爾注』も同一の主張を述べている。「道設生以賞善、設死以威悪。死是人之所畏也、仙王士與俗人同知畏死樂生、但所行異耳。俗人莽莽、未央脱死也、俗人雖畏死、端不信道、好為悪事、奈何未央脱死乎。仙士畏死、信道守誠、故與生合也。」¹²（道は生を設け以て善を賞し、死を設けて以て悪を威す。死はこれ人の畏れる所なり、仙王士と俗人同じく死を畏れ生を樂しむを知るも、ただ行う所異なるのみ。俗人は莽莽とし、死を脱し央くすことなきなり、俗人は死を畏れるといえども、端から道を信ぜず、悪事を為すを好み、死を脱し央くすなきを奈何せんか。仙士は死を畏れるも、道を信じ誠を守る、故に生と合するなり。）もし後漢期の道教の「以德養生」思想が概括的構造だけであったなら、魏晉南北朝期の道教は系統立った、そして更に奥深い「以德養生」の思想体系を形成されたであろう。この時期を概観すると『抱朴子内篇』などに代表される道教典籍では、理論レベルから「以德養生」の理論的依拠を論述することが重要視されている。「為道者当先立功德（道を為すは、まさに先に功德を立つるべし）」が言うところの「欲求仙者、要当以忠孝和順仁信為本。若德行不修、而但務方術、皆不得長生也。」¹³（仙を求め欲する者は、まさに忠孝和順仁信を以て本と為す。若し德行修めずして、但だ方術に努むるは、皆な長生を得ざるなり。）「積善事未滿、雖服仙藥、亦無益也。若不服仙藥、並行好事、雖未便得仙、亦可無卒死之禍矣。」¹⁴（善事を積むこと未だ満たずして、仙藥を服すといえども、亦た益無きなり。若し仙藥服さずして、並びに好事を行はば、未だ得仙するに便ならずといえども、亦た卒死の禍無かるべきなり。）である。これと同時に『老君説一百八十戒』・『太上老君誠経』などに代表される道教の戒律類の典籍では具体的な戒律から、日常の修道生活における一つ一つの細部における勸善懲悪に如何に従うべきか、ということの詳細に述べている。道教の「以德養生」思想体系の形成は、道教の善書が通俗的で容易に理解できる形式として社会に広まるための、その基

10) 王明『太平経合校』、北京、中華書局1960年版、第355頁

11) 王明『太平経合校』、北京、中華書局1960年版、第22-23頁

12) 宗頤『老子想爾注校証』、上海、上海古籍出版社1991年版、第25頁

13) 王明『抱朴子内篇校釈』、北京、中華書局1985年版、第53頁

14) 王明『抱朴子内篇校釈』、北京、中華書局1985年版、第53-54頁

礎を固めたのである。魏晋期に出現した『赤松子中誠経』¹⁵は早期の道教の善書として際立ってそれを代表しており、その文章では全面的かつ緻密に上記の思想概念が表現されている。ここではすでに道教の善書の「以德養生」思想の基本的な様相が展開されているのである。後の道教の善書では、とりわけ宋元明清期に現れた道教の善書は更にこういった構想を受け継ぎ、社会において極めて声高に「以德養生」の思想体系を宣伝し、押し広げていくのである。

2. 道教の善書の「以德養生」思想の内在的な意義

中国の伝統文化の系統において、「以德養生」は三教九流の人々に広く認められた命題であり、多元化と多角化を体現した。では、如何に道教を認識するかということにおいて、とりわけ道教善書が提起する「以德養生」思想はどのようなものだろうか。

造語の方法から視れば、「以德養生」は修飾＋被修飾の構造をしている。前者は養生を行う主要な手段を規定しているわけであり、「以德養生」はその他の養生理論と養生要領とは異なった特定の内容を持っていることになる。私たちが知っている様に、中国伝統文化において養生思想と養生要領は多種多様であり、その内容は広く深い。たとえ道教内部にしても養生に関する内容は枚挙に遑が無く、中国の伝統的な養生理論の派閥が数多くあるだけでなく、非常に発達していることからその多種多様性は明らかである。道教の善書が提起する「以德養生」は伝統養生学・道教養生学の一つの重要な構成部分であるだけでなく、その他の思想派閥と異なっており、その養生の主要な着眼点は「修善」にある。

後者の意味するところは「以德養生」の探求が単なる善徳の修養だけにあるのではなく、倫理道徳を引き上げ、更には修善を通じて生を重んじ命を養うという目的の実現のためでもあり、これが進んで更に大きな視野において道教が追い求める「延年益寿、不死成仙（寿命を延ばし、不死となって仙人になる）」目標と合致するのである。ここから分かるように、道教の善書の「以德養生」思想は道教の思想文化に従属しており、「以德養生」の思想は道教思想、とりわけ道教の養生思想の様々な要素と密接に関係している。また相対的には独立性を持ち、その生命を中心とした要素を何によって構成するのか、どうして修善すれば養生ができるのか、どのように修善を行って養生をするのか等が、徳を以て心を調えること・徳を以て命を養うこと・徳を以て身を控えること・徳を以て法を行うこと等の方面における智慧と観点を形成したのである。

つまり養生思想が雑多にして多岐にわたるのは、こうした異なった立場に基づいているからであり、我々の持つ「以德養生」に対する認識もそれぞれ異なっている可能性や、ひどい場合は大きくかけ離れているかもしれないのである。どのような研究方法を用いたとしても否定することができない点とは、道教の善書が提起する「以德養生」思想が三つの内在属性である、宗教属性・倫理属性・医学属性に及んでいることである。いわゆる「宗教属性」とは、道教の善書の主張する「以德養生」が

15) 『赤松子中誠経』の著述年代の問題については、学界において意見が別れている。ある学説ではこの書籍が宋代に著されたとされているが、筆者は『中華道教大辞典』の観点に基づいて、これを魏晋期の道教善書と判断した。（胡学琛主編『中華道教大辞典』、北京、中国社会科学出版社1995年版、第300頁）

道教という宗教システムの管轄を受け、その背後には道教の教理教義・道教神学理論・道教修養理論などの導入が存在していることである。そして「倫理属性」とは、道教の善書の主張する「以德養生」が倫理道德の範囲に属していることであり、その背後には宗教倫理・中国伝統倫理道德の影響と規範を受けていることである。最期の「医学属性」とは、道教の善書の主張する「以德養生」が伝統医学、とりわけ医学養生学の範囲に属していることであり、養生理論と実践要領が提起される時には、必ず医学上の理論における医学養生の科学的原則と一致していなければならないことである。これら三つの内在する属性が道教の善書の「以德養生」思想の三位一体の構造を形成する。これら三点より道教の善書の「以德養生」思想の解説に着手することは、もちろん非の打ち所がないとはいえないけれども、主題からそう隔たってははいないと思われる。

以上の分析に基づいて筆者の考えを述べると、道教の善書の「以德養生」思想は道教の勸善思想と養生文化が互いに影響し合って生まれたものであるばかりでなく、道教善書は道教の教義教理に依拠している。そして倫理道德の立場における生命現象及びその内在する規律の本質的な認識・理論総括・実践応用に立脚している。また道教の善書が持つその理解への通俗化と実践への簡便化は明らかな特徴であり、ある種の意義から言えば、道教の善書の「以德養生」思想は道教における「勸善成仙（善を勧め仙人と成る）」精神とその実践における通俗・大衆化であるといえる。

3. 道教の善書の「以德養生」思想の主要な内容

道教の善書の思想では「以德養生」思想は第一義であり、養生体系において「善徳」があたかもその地位を分け与えられ、重要視されることと同じである。この考えから出発し、道教善書を三つの方面から、「善徳」と養生の関係として解釈してみたい。

まず、「善徳」に含まれる孝愛・忠義・節操などのそれ自体が更なる高次の生命属性に属するものは、道教の善書の中に多く取り入れられ、心を養う重要な内容となっている。甲骨文において「心」は象形文字であり、その字形は人や動物の心臓の形状をイメージしている。これが暗示しているのは、心は生物のみが特別に持っており、もしも心が死んでしまえば生命も一緒に死に、もはや生物とは呼べなくなってしまっている、ということである。後に「心」は心臓という原始的な意義から思考器官・思考能力・精神意識や道德観念といった多くの意味を派生させる。その中において道德観点としての心は、人が認識と修養を通じて倫理道德の精神を持つことを表している¹⁶。ここからわかるように、生物の「生」の状態を決するものとして、「心」は徳を養い善を修める重要な内的意義があり、この意義から言えば、修善はつまり養生である。生命の要素のうちで人からあまりに軽視されながらも、着実に存在する生命の価値を修養することなのである。

この点について、道教の善書は非常に明確である。周知の通り、道教は「延年益寿、飛昇成仙（寿命を延ばし、昇天して仙人となる）」ことを目標とする。もし神仙となりたければ、まずは正しい人の道を学び、行いを正さなくてはならない。いわゆる「欲修仙道、先修人道（仙道を修めたいなら

16) 張立文主編『心』、北京、中国人民大学出版社1993年版、第26頁を参照

ば、先に人道を修めること)」である。つまり正しい人の道を学ぶことは生命を昇華させる前提とされているのであり、もし行いが正しくなければ生命の昇華や仙人になることを語ることはできなくなってしまう。¹⁷ これに対して、道教善書『関聖帝君覚世宝訓』では「人生在世、貴尽忠孝節義等事、方于人道無愧、可立身于天地之間。若不尽忠孝節義等事、身雖在世、其心已死、是謂偷生。」¹⁸（人生れて世に在り、忠孝節義等の事を尽くすを貴ぶ、人道無愧に方べ、天地の間に身を立つべし。若し忠孝節義等の事を尽くさざれば、身世に在りといえども、その心已に死す。是れ偷生と謂う。）とされている。俗語に健全なる肉体には健全なる魂が宿ると言われているが、徳性が健全であるか否かは生命が健康であることにおいて重要なのであり、更には仙道を修めることの必然条件となるのである。

次に、道教の善書では善徳が生命の要素たる重要な構成部分であるだけでなく、それは現実の生命の質である苦楽や、その限度ある寿命に対して直接に影響を及ぼすのである。道教の善書は伝統的な「積善之家必有余慶、積不善之家必有余殃（善を積む家は必ず余慶あり、不善を積む家には必ず余殃あり）」という思想に基づき、善悪の報いを受けるという理論を根拠付けている。つまり「禍福無門、惟人自召、善悪之報、如影随形（禍福に門無く、惟だ人自ら召す、善悪の報い、形に随える影の如し）」¹⁹ という考えが提起するのは、修善だけが健康と長寿の福をもって報われるのだという思想である。道教善書では生命の価値の実現の可否は人の倫理道德の善悪に直接関わっているとし、世の人々はその生命を引き延ばす過程にあり、福德を授かるか、はたまた苦痛に遭うかは均しく以前の行いの善悪と関係があるとしている。道教の善書『赤松子中誠経』では、黄帝が世の人々の病や夭折する様を見、心に憐れみと憤りを感じて赤松子に問いかける。「朕見万民、受生何不均匀、有富貴、有貧賤、有長命者、有短命者、或横罹枷禁、或久病纏身、或無病卒亡、或長寿有禄、如此不等、願先生為朕弃之。」（朕万民に見ゆるに、生を受くるに何ぞ均匀ならざるか、富貴有り、貧賤有り、長命の者有り、短命の者有り、或は罹に横たわり枷に禁めらる、或は久しく病を身に纏い、或は病無くして卒亡す、或は長寿にして禄あり、此の如く等しからず、願わくは先生朕が為に之れを弃ぜよ。）赤松子は「生民榮榮、各載一星、有大有小、各主人形、延促衰盛、貧富死生。為善者、善氣覆之、福德隨之、衆邪去之、神靈衛之、人皆敬之、遠其禍矣。為惡之人、凶氣覆之、災禍隨之、吉祥避之、惡星照之、人皆惡之、衰患之事、並集其身矣。」²⁰（生民榮榮として、各おの一星を載す、大あり小あり、各おの人形を主り、延促衰盛、貧富死生たり。善を為す者、善氣之を覆い、福德之に隨い、衆邪之を去り、神靈之を衛り、人皆な之を敬い、其の禍いを遠ざく。悪を為すの人、凶氣之を覆い、災禍之に隨い、吉祥之を避け、惡星之を照らし、人皆な之を惡み、衰患の事、その身に並集するなり。）と答えた。

道教の善書では人の健康や、長寿か短命かについては人が善を修め徳を養うかどうかということについて必然的な因果関係を認めている。「是以天地有司過之神、依人所犯輕重、以奪人算。算減則貧耗、多逢憂患、人皆惡之、刑禍隨之、吉慶避之、惡星災之、算尽則死。……凡人有過、大則奪紀、

17) 詹石窓『道教生命倫理與現代社会』、『中国哲学史』2003年第2期、第61頁

18) 『関聖帝君覚世宝訓』、『蔵外道書』、第4冊第120頁

19) 『太上感應篇』、『道藏』、第27冊第6頁

20) 『赤松子中誠経』、『道藏』、第3冊第445頁

小則奪算。其過大小、有数百事、欲求長生者、先須避之。」²¹（是を以て天地に過ちを司るの神有り、人の犯す所の軽重に依り、以て人の算を奪う。算減れば則ち貧耗し、多く憂患に逢い、人皆な之を惡み、刑禍之に随い、吉慶之を避け、惡星之に災いし、算尽きれば則ち死す。……凡そ人に過有り、大なれば則ち紀を奪い、小なれば則ち算を奪う。其の過ちの大小、数百事有り、長生を欲し求める者、先に須く之を避くるべし。）「所謂善人、人皆敬之、天道佑之、福祿随之、衆邪遠之、神靈衛之、所作必成、神仙可冀。夫欲求天仙者、当立一千三百善。欲求地仙者、当立三百善。」²²（いわゆる善人は、人皆な之を敬い、天道之を佑け、福祿之に随い、衆邪之を遠ざけ、神靈之を衛り、作すところ必ず成り、神仙に冀うべし。それ天仙を欲し求める者は、当に一千三百善を立つるべし。地仙を欲し求める者は、当に三百善を立てるべし。）よって養生を行いたいならば、まずは修善を行わなければならず、そうでなければ多くの養生術を修練したところで、恐らくは寿命を延ばすことは叶わないのである。「夫人之死、……蓋以積不仁之多、造不善之広、神而追之則矣。人若能補其過、悔其咎、布仁恵之恩、垂憫恤之念、徳達幽冥、可以存矣、尚不能逃其往負之災。不然者、其禍日多、其寿日促、金之得盈、福之已竭。且無義之富、血属共之、上之困焉、下之喪焉、如此者、于我如浮雲、不足以爲富也。」²³（夫れ人の死、……蓋し不仁の多く積むを以て、不善の広がりを作り、神而してこれを追い則するなり。人若し能くその過ちを補はば、その咎を悔い、仁恵の恩を布し、憫恤の念を垂れて、徳幽冥に達し、以て存するべく、なおその往負の災いを逃れる能わざるがごとし。然らずんば、その禍い日に多く、その寿日に促く、金の盈を得るも、福これ已に竭く。まさに無義の富、血属これを共にせんとするも、上これに困し、下これに喪す、この如くは、我は浮雲の如く、以て富たるに足らざるなり。）

最期に、道教の善書は養生と修善が互いに進め合い、共に栄え共に屈辱を受けるような関係にあるとしている。善徳を養うことは単に養生というテーマの中の意義だけでなく、裏返せば養生も善徳を養うというテーマの中での意義でもある言う事ができる。道教善書『文帝孝経』に「所謂孝子、欲体親心、当先立身。立身之基、貴審其守。無身之始、身于何始？有身之後、身于何育？有挟俱来、不可或昧。当思在我、設処親身、愛子之身、勝于己身、苦苦乳哺、望其萌芽、冀具成材、寸節肢体、日漸栽培、何一非親。身自劳苦、得有此身、親愛我身、如是之初、保此親身、豈不重大、守此親身、猶当倍篤。遵規合矩、如前所為、矜驕不形、淫佚不生、嗜欲必節……保此親体、無虧而帰、是謂守身。苟失其守、塊然軀殼、有負父母、生而猶死、抑知人生。体相完備、即有其神、每日在身、各有処所、一身運動、皆神所周。神在臟腑、欲不可縦、神在四肢、刑不可受。縦欲犯刑、非傷即死。凡有身者、所当守護、守真為上、守心次之、守形為下。……如是守身、是為大孝。」²⁴（いわゆる孝子、親心を体せんと欲せば、まさに先に身を立てるべし。立身の基、その守るところを審らかにするを貴ぶ。無身の始め、身何より始まん？身ある後、身何より育たん？挟せて俱に来たるあり、或昧するべからず。まさに我に在りと思うべく、設処すること親身にして、子の身を愛しむこと、己が身より勝つ、苦苦して乳哺し、その萌芽を望み、成材具すを冀い、寸節肢体、日漸して栽培する、一に親ならずし

21) 『太上感應篇』、『道藏』、第27冊第7-12頁

22) 『太上感應篇』、『道藏』、第27冊第28-34頁

23) 『福寿論』、『道藏』、第34冊第467頁

24) 『文帝孝経・守身章第四』、『藏外道書』、第4冊第305頁

て何ぞや。身自ら勞苦し、この身あるを得る、我身を親愛するは、かくの如くこれ初め、これを保つこと親身たるは、豈重大ならずや、これを守るに親身たるは、猶篤を倍するに当たるがごとし。規を遵し矩に合し、前に為すところの如く、矜驕形せず、淫佚生ぜず、嗜みを欲すも必ず節せよ。…この親体を保ち、虧する無く帰すは、これ守身すると謂う。苟くもその守を失するは、軀殻塊然とし、父母に負うあるも、生して猶死すがごとし、抑えて人生を知る。体相完備し、即ちその神あり、毎日身に在り、各処とする所あり、一身に運動し、周くする所みな神。神は臟腑に在り、欲して縦にするべからず、神は四肢に在りて、刑受くべからず。欲を縦にし刑を犯すは、傷に非ざれば即ち死す。凡そ身ある者、まさに守護する所、真を守るを上と為し、心を守るはこれに次ぐ、形を守るを下と為す。……かくの如く身を守るは、これ大孝と為す。) ここで『文帝孝経』が示すのは、孝徳を修養する人は必ず自己の生命と身体をよく修養せねばならないということである。一方では「身体発膚」は父母より賜りしものであるから、身体をよく修養することはつまり孝行することであるという考えであり、この思想は社会においてもすれば発生しがちな自殺現象を治癒することに対して積極的な意味を持つと思われる。もう一方で我々の身体には様々な神霊の守護があり、もしも徳行を修めず多くの悪事を行えば、欲に身を病み、法に背いて刑を犯し、それゆえ生命と神霊を損ない、神霊による罰を受けて養生を得ることができなくなるのである。

善を修め徳を養うことが養生において重要な地位を持つとして十分に重視されるという前提のもと、道教の善書は「善徳」によって「以德養生」をきたす具体的な方法の系列を提唱している。その主要なものを以下に挙げる。

その第一は徳を以て心を調えることである。道教の善書において、養生の上で忌避することは欲に心が捕われてしまうことである。欲の心を抑えられないならば、養生は空論と化してしまう。まさに『道德経』第十二章が説く「五色令人目盲、五音令人耳聾、五味令人口爽、馳騁畋獵、令人心発狂、難得之貨、令人行妨。是以聖人為腹不為目、故去彼取此。」²⁵（五色人の目をして盲にし、五音人の耳をして聾にし、五味人の口を爽にせしむ、馳騁畋獵は、人の心をして発狂せしめ、これ貨するは得難く、人の行をして妨げせしむ。ここを以て聖人は腹と為して目と為さず、故に彼を去りここを取る。） どうやって欲の心を節制するのか。ということは「去彼取此、為腹不為目（彼を去りここを取り、腹と為して目と為さず）」「不見可欲、使民心不乱（見ざると欲すべく、民心をして乱さず）」なのである。つまり『老子想爾注』の「不欲視之、比如不見、勿令心動。若動、自誠……心者、規也、中有吉凶善惡。腹者、道囊、氣常欲実。心為凶惡、道去囊空。空者耶（邪）入、便煞人。虚去心中凶惡、道来帰之、腹則実矣。」²⁶（欲せずしてこれを視るは、見ざる如きに比べ、心をして動しむ勿れ。若し動かば、自ら誠めよ…心は、規なり、中に吉凶善惡あり。腹は、道囊、氣常に実たらんと欲す。心凶惡なるが為に、道去りて囊は空なり。空なる者に耶（邪）入り、便ち人を煞す。心中凶惡を虚去し、道来りてこれに帰し、腹則ち実なり。）である。ここから分かるのは、生まれるためには必ず心を手に入れなくてはならず、欲望を排除して自己を修練し、歡樂的な世界の妨害に抵抗しなくてはならないということである。欲望を排除する段階に到ると、実の心をもって虚妄を取り除くのは、徳を

25) 『道德経』第12章、『諸子集成』、北京、中華書局2006年版、第3冊第6

26) 宗頤『老子想爾注校証』、上海、上海古籍出版社1991年版、第6頁

養い善を修めることによる以上のものはなくなるのである。「五行八字天生就、運籌帷幄行法活。惟有人心多變化、時刻變善又化惡。高人学会玄妙法、只在心上苦琢磨。諸惡淫邪都除尽、独存天理心上攔。外面未改里頭換、窮漢做下財主活。上天黙加福祿寿、相面实在難揣摩。」²⁷（五行八字は天生に就き、運籌帷幄して行法を活す。惟だ人心多く変化するあり、時刻善と変じまた悪と化す。高人学びて玄妙の法に会い、ただ心上苦しめて琢磨す。諸惡淫邪すべて除き尽くし、独り天の理める心上に攔く。外面未だ里頭を換えずして、窮漢は下なる財主と做りて活く。上天黙して福を加え寿を祿し、相面は実に揣摩し難きに在り。）これに対し、『十戒功過格序』では次のようにある。「求福報者必修実行、欲修实行者、必起実心、欲起実心者、必祛妄念。而欲起実心祛妄念、必考核于陰律。知陰律之重軽、然後知立心之誠偽。知立心之誠偽、然後知功行之虚実。知功行之虚実、然後知福報之有憑無憑。」

（福の報いを求める者は必ず修めて実行せよ、修めて実行せんと欲する者は、必ず実の心を起こせ、実の心を起こさんと欲する者は、必ず妄念を祛れ。而して実の心を起こし妄念を祛らんと欲する者は、必ず陰律を考核せよ。陰律の重軽を知り、然る後に心の誠偽の立つを知る。心の誠偽の立つを知りて、然る後に功行の虚実を知る。功行の虚実を知りて、然る後に福の報いの憑くあり憑く無しを知る。）ここからわかるように、善徳の心を修めることで各種の欲を制御するのは養生に対するだけでなく、修道者に対しても重要かつ実質的な価値を持つのである。『照心宝鑑』は「孚佑帝君養心説」を引いて、「人知養身而不知養心者、何哉？夫皮之不存、毛将何傳？心之不存、身将何主？人須以身養心、莫以心養身。何謂以心養身？口之所嗜、耳之所聞、目之所視、意之所感、心不能制而反為形役、終日奔競、陷溺罔極、此即以心養身也。何謂以身養心？五官四肢、或動或静、均聽命于心、而無或乱妄、此即以身養心也。以身養心、則天君泰然、百体従合、作聖作賢、成仏成仙、均基于是。以心養生、則魔障叢生、天靈尽没、乃獸乃禽 … 夫心之所響可以格天地、感鬼神、亦可以釀禍乱、破世界。」²⁸（人養身を知りて養心知らざるは、何ぞや。夫れ皮の存せずして、毛將に何ぞ傳ふべし。心存せずして、身將に何を主るべし。人須く身を以て心を養うべし、心を以て身を養う莫かれ。心を以て身を養うとは何の謂ぞ。口の嗜むところ、耳の聞くところ、目の視るところ、意の感ずるところ、心制す能わずして反りて形役を為し、終日奔競し、陷溺すること極まり罔し、これ即ち心を以て身を養うなり。身を以て心を養うとは何の謂ぞ。五官四肢、或は動なり或は静なり、均しく心に命を聴き、而して乱妄或う無し、これ即ち身を以て心を養うなり。身を以て心を養はば、則ち天君泰然として、百体従合し、聖を作し賢を作し、仏と成り仙と成り、均しくこれに基づくなり。心を以て生を養はば、則ち魔障叢生し、天靈尽く没し、乃ち獸なり乃ち禽なり … それ心の響くところ以て天地を格すべく、鬼神を感ぜしめ、また以て禍乱を釀すべく、世界を破る。）と述べている。

第二は、徳を以て身を控えることである。道教の善書では、修善は人の品行の悪い行いを制御でき、養生の規律に合致した生活習慣を打ち立てるべく人を導き、知らず知らずのうちに人が養生を行うことの助けとなるのである。例えば道教の善書が孝行に言及するように、身を控えて行いが律せられ、養生が確固たるものになる効果が表れる水準に達することができるのである。「至孝修道、修孝

27) 『除欲究本』、『藏外道書』、第28冊第124頁。原文において文中の「玄」の字はぼやけており判別しがたく、今は別の校勘に拠った。

28) 『照心宝鑑』、『藏外道書』、第27冊第471頁

道也。道在至孝、不孝非道也。何以故？孝能慈悲、孝能忍辱、孝能精進、孝能勤苦、孝能降服一切魔事、財色、酒肉、名聞、榮位、傾奪、争競、交兵、殺害。至孝之士、泯然無心、守一不動、一切魔事、自然消伏。二孝堅金闕、閉捷死道、是諸魔奸津梁斷絶これ諸の魔奸の津梁を断絶し、内外寂靜、専行孝道、内無交兵、外無伏賊。」²⁹（孝に至り道を修すとは、孝道を修するなり。道は孝に至る在りて、不孝は道に非ざるなり。何を以て故なるか。孝能く慈悲し、孝能く忍辱し、孝能く精進し、孝能く勤苦し、孝能く財色、酒肉、名聞、榮位、傾奪、争競、交兵、殺害の一切魔事を降服す。孝に至るの士、泯然とし無心なりて、守一して動かさず、一切魔事、自然に消伏す。二に孝は金闕を堅くし、捷く死道を閉じ、これ諸の魔奸の津梁を断絶す、内外寂靜なりて、専ら孝道を行い、内に交兵無く、外に伏賊無し。）この他に、徳を以て六毒を抑え六門を閉じ、良好な処世の行動術を身につけることは、養生という意義において重大なことである。「耳目口鼻舌、耗人神氣精。此是神出路、主意全是心。心裏要想聽、耳裏能走神。心裏要想看、眼裏能走神。心裏想言談、口裏能走神。心想聞香臭、鼻孔能走神。心想嘗滋味、舌尖能走神。諸事全不想、自然閉六門。六門照常閑、才是真養神。」³⁰（耳目口鼻舌、人神氣精を耗す。このこれ神の出路にして、主意全てこれ心なり。心の裏に要めて聴かんと想い、耳の裏に能く神を走らす。心の裏に要めて看せんと想い、眼の裏に能く神を走らす。心の裏に言談せんと想い、口の裏に能く神を走らす。心に香臭を聞かんと想い、鼻孔能く神を走らす。心に滋味を嘗めんと想い、舌尖に能く神を走らす。諸事全て想はざれば、自然と六門閉ず。六門常に閑を照らし、才かにこれ真に神を養うなり。）

第三は、徳を以て術を行うことである。道教には種々様々な養成術があり、これらの養生術は寿命を延ばす重要な手段とみなされている。道教善書において、この点については、はっきりと受け継がれ、発揚される域に到達している。しかし、道教善書は養成術を最終的にはただの術であり、比較的に低層に属するものとしている。本物の養生とは仙人になる道であり、それは則ち修善なのである。「尽忠尽孝之要、不過一心而已。所以修善之道、先在一心。心能持定、然後遇善能修、此入道之門也。」³¹（尽忠尽孝の要、一心に過ぎざるのみ。以て修善の道とするところ、先に一心在り。心能く持ち定まり、然る後に善に遇して能く修む、これ入道の門なり。）この言葉は、修善とはやはり各種の養生術に必要な前提条件であって、多くの善書がこの考えを深く認めている。『石音夫功過格序』には「此編真修行入門捷徑。… 欲修還丹、先積陰徳。陰徳既優、自能入悟。既悟則可以長生出世。」³²（この編は真なる修行入門の捷徑なり。還丹を修めんと欲せば、先に陰徳を積み。陰徳既に優れば、自ずから能く悟りに入らん。既に悟らば則ち以て長生出世すべし。）とある。これに限らず、この本では李元亮が善を修め仙人となる物語を用いて、この道理を説明している。李元亮は道教の功過格（日常的な行為をすべて功（善行）と過（悪行）に分け、その善悪の大きさをそれぞれ点数化して示した道德実践のための指導書）に示される教えに励んだ後に、仙法の修練に成功する。その結果、ついには仙人となってこの世界を去っていくのである。「元亮帰家、一人行善、因之感化一家一郷、無不父慈子孝、兄友弟恭、夫柔妻順、婆媳親愛、妯娌雍容。不数年間、真覺善氣薰蒸、祥和密布、鳥不

29) 『慈善孝子報恩成道經』卷4、李徳范編『敦煌道藏』第5冊、全国図書館文献縮微複製中心1999年版、第2457頁

30) 『除欲究本』、『藏外道書』、第28冊第106頁

31) 『照心宝鑑』、『藏外道書』、第27冊第441頁

32) 『石音夫功過格序』、『藏外道書』、第12冊第86頁

乱飛、虎不乱行、常有神仙在元亮家往来。久之、将他一家大小度成仙去。」³³（元亮家に帰し、一人善を行い、これに因りて一家一郷を感化せば、父慈み子孝せざる無く、兄友弟恭しく、夫柔にして妻順し、婆媳親しみ愛しみ、妯娌雍容す。数年の間を数えずして、真に善氣薫蒸すを覚え、祥和なること密布し、鳥乱飛せず、虎乱行せず、常に神仙元亮の家に在りて往来するあり。これを久しくして、まさにかれ一家の大小を度せんとして仙と成りて去る。）ここから分かるように、道教の善書では養生法が善法とが分離しないということを基本的な認識としており、仙となる修行には善を修めることが第一に必要なのである。『太微仙君功過格』などの功過格についての善書には大量の「功過（善行と悪行）」が列挙されており、その意義は修道者が術のみを重んじて功德を積むことを軽視しないように導くことである。もし善から離れて術を修めるのみという状態について、これに照らし合わせてみれば、その程度が軽ければ目的と行動が一致せず誤った道に進むという程度であるが、それが重ければ修行者の望みとは裏腹に、自ら死を招くことになる。

4. 道教の善書の「以德養生」思想の現代社会における肯定的意義

生命とは人が最も重んじるものであるが、どのようにして生命の真義と本質を明確に認識するか、またこれに基づき各種の手段を通じて寿命を延ばし、個人の努力を通して生命の価値を実現させることは、過去から現在に到るまで社会のどのような階層にも見られる普遍的な関心事である。今日に到り、この問題は依然として我々の目前にあり、それは我々自身の生命への正視と自己の生命への関心を引き起こす。このため、人類は来し方を振り返って古の聖賢にそれを探求し、また彼らの意義ある経験を手本としなければならない。この方面において、道教の善書が提起する「以德養生」思想は疑いなく重視すべき意義を兼ね備えている。

（一）道教の善書の「以德養生」思想は生命現象及びその本質への認識に基づき、大いに生への重視と尊重を宣揚した。また世の人々が養生の規律に合致する生活方式を送るように積極的に促した。これは人々が健康的な生活を送ることやその実現、生命の価値を全うさせることに含まれる自己への深い反省という現実的効果を打ち立てた。

道教の善書は終始して「重生貴生（生を重んじ生を貴ぶ）」の大旗をかかげ、生命の形成は容易いものではないと主張するのみでなく、しっかりとそれを愛護する必要性を説いた。「人非産于空桑、孕于浮木。塊然七尺、皆是男精女血而成。」（人空桑に生まれ、浮木に孕まれるものに非ず。塊は七尺に然れども、皆これ男精女血にして成る。）また個体生命への保護を指摘しているが、これも子が父母に対して孝行することの根本的な要求であり、軽視して顧みないことは出来ないことであろう。「所謂孝子、欲体親心、当先立身。立身之基、貴審其守。無身之始、身于何始？有身之後、身于何育？有挟俱來、不可或昧。当思在我、設処親身、愛子之身、勝于己身、苦苦乳哺、望其萌芽、冀具成材、寸節肢体、日漸栽培、何一非親。身自劳苦、得有此身、親愛我身、如是之初、保此親身、豈不重

33) 『石音夫功過格』、『藏外道書』、第12冊第96頁

大、守此親身、猶当倍篤。」³⁴（いわゆる孝子、親心を体せんと欲せば、まさに先に身を立てるべし。立身の基、その守るところを審らかにするを貴ぶ。無身の始め、身何より始まらん？身ある後、身何より育たん？挟せて俱に来たるあり、或昧するべからず。まさに我に在りと思うべく、設処すること親身にして、子の身を愛しむこと、己が身より勝つ、苦苦して乳哺し、その萌芽を望み、成材具すを冀い、寸節肢体、日漸して栽培する、一に親ならずして何ぞや。身自ら勞苦し、この身あるを得る、我身を親愛するは、かくの如くこれ初め、これを保つこと親身たるは、豈重大ならずや、これを守るに親身たるは、猶篤を倍するに当たるがごとし。）現代社会において、生命への軽視やそれが痛めつけられることはさして珍しくもない現象である。気兼ねもなく無辜の人々を殺戮すること、または自己の生命を軽んじることは、すべて他人と自己の生命への責任を放棄しているのであり、倫理道德の根本的原則に背き、両親がどれほど苦心して育ててきたかという恩を忘れていないことにほかならない。この社会に道教善書の内容を押し広げることが、個人における生命への重要性の認識を高め、ひいては生命が持つ重要な価値を尊重することに疑いなくつながるだろう。

生命への重要性の認識に基づいて、道教の善書はさらにその認識を一步進める。それは生命とは複雑な要素に構成され、各種の要素間には相互の均衡と強調があつてはじめて、その質が保障され「尽天寿（寿命を全うする）」ことができる、ということである。もしも各要素間のバランスが崩れてしまえば、生命の保障は得られ難いものとなる。とりわけ外部の誘惑により、自ら欲望に対して止むことなく追求し飽くことがなければ、更に容易に生命は正しい軌道から離れてしまう。このため、道教の善書は大いに生命倫理と生命道德を宣揚し、信徒たちに倫理道德に符号した形で自らの生活方法を組み立てさせた。彼らに徳によって欲望の制御・心理状態の調整・規範に沿った行動をさせ、最終的に「尊徳修善と重生養生（徳を尊び善を修める事と生命を重んじ養生する事）」の二つが互いに支え合つて成し遂げられる日常生活のモデルを形成し、これによって自己の生命を守ることを要求した。

この様な思想は今日において特に重要である。社会の発展は今日の様な発展を遂げ、いわゆる「現代化された生活方式」は我々の生活の主な基調になっている。それは多かれ少なかれ我々を一步また一步と生命内部の眞実の呼び声から遠ざけ、我々が生命というものに対して身をもって接する経験を失わせている。高度な科学技術のもたらした各種の道具は、利便性・即席式・時短化によって我々の「眼耳鼻舌身心」などの感覚器官に無限の満足を与え続けるが、我々の欲望を無限に太らせている。不健康な生活方式が引き起こす各種の慢性病の流行を我々は目にすることが出来る。座り続けることによる頸椎や腰椎の病・貪食による肥満症・過度の飲酒によるアルコール性肝疾患・色欲を貪つた結果としての腎虚症 … 等々である。節制のない生活習慣は間違いなく問題のある生活習慣であり不健康な生活方式である。道教の善書の提唱する「以徳養生」思想に光をあてることは、必ず我々の眼を覚ますことになると思われる。

（二）道教の善書の「以徳養生」思想は「社会善治環境（社会環境がよく治まっている）」ことを個

34) 『文帝孝経・守身章第四』、『藏外道書』、第4冊第305頁

人の養生を行うための必要な前提とし、社会全体の環境における良好な道徳は、個人の生命の質と寿命の長短に決定的な影響を与えると強調する。この考えは平穏な社会道徳秩序と社会倫理環境を構築する上で参考にする価値がある。

複雑な生命の過程は具体的かつ非抽象的なものである。それは一定の社会秩序と社会環境の中に存在し、発展する。社会秩序の善し悪しと社会環境の良否は直接的に個人の健康へと影響を及ぼす。試しに想像してみるに、個人が生活において生命の安全を得られない社会環境下では、どのように「健康健全」に養生できるといえるのだろうか。また生活において到るところで暗闘が行われ、お互いに騙し合うような社会環境ではどのように「心安らか」に養生できるというのだろうか。または生活において目前の功のみに邁進し、見せかけだけで実のない社会環境ではどのように「心穏やか」に養生ができるというのだろうか。ここからわかるように、良好な社会全体の秩序とその環境は個人の健康に保障され、必要とされる上での前提となる土壌なのである。社会が健康か否かは、直接に個人が健康か否かに関係し、人が問題なく養生を行い個人の生命の価値を実現させることに関わるのである。

これらの認識に出発し、根本からの「養生」に対して一種の良好な社会秩序と社会環境を提供するための、道教の善書が大量に提起する平穏な社会道徳秩序と社会倫理環境を構築する思想、そこには天下太平の社会理念・徳と法による社会統治・博愛精神と生態保護の原則・節度ある生態利用の方針・信賞必罰の社会風気の原理などが含まれるが、これらの思想は平穏な社会秩序と社会環境の構築において肯定的な価値を持つと思われる。これらの思想を借りて良好な社会秩序環境を監査し構築することは、生活における個々人の生命を養うことに対して有益であるに違いない。

鳴謝

本次研討會論文由如下人員承擔翻譯工作, 在此表示由衷的謝意!

日中翻譯

史 歌 (北京大學 外國語學院日語系 博士生)

葛奇蟻 (北京大學 外國語學院日語系 博士生)

劉麗嬌 (北京大學 外國語學院日語系 博士生)

中日翻譯

二 宮 聰 (日本 關西大學大學院 文學研究科 博士生)

石川伸人 (北京大學 外國語學院日語系 碩士生)

竹下大輔 (北京大學 外國語學院日語系 碩士生)

韓中翻譯

金愛華 (北京大學朝韓系12級博士生)

羅國花 (北京大學韓語系10級碩士研究生)

劉珊珊 (北京科學技術出版社 編輯)

中韓翻譯

朴馬利阿 (韓國 大巡宗教文化研究所 研究委員)

金 海 龍 (韓國 大巡宗教文化研究所 研究員)

韓日・日韓翻譯

小野田亮 (北京大學 外國語學院日語系 碩士生)