

2014東亞人文論壇
—東方文化與養生—

論文集

主辦：北京大學宗教文化研究院

北京大學日本文化研究所

協辦：韓國·大真大學大巡思想學院

2014年8月22日—24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	北京大学外国语学院新楼5层多功能厅



- 目錄 -

會議日程	6
------------	---

主題講演

以自然之道养自然之生 / 楼宇烈	15
庄子的养生论 / 蜂屋邦夫	17
장자의 양생론 / 하치야 쿠니오	29
莊子の養生論 / 蜂屋邦夫	41
养生修炼和鼎炉的象征 / 黃善明	55
양생수련과 정로(鼎爐)의 상징 / 황선명	65
養生修鍊と鼎爐の象徴 / 黃善明	77

論文發表

《易经》养生三大法宝 / 杨力	89
『역경』- 양생의 삼대법보 / 양 리	107
『易經』における養生の三大方法 / 楊力	129
“大道”与健康生活 / 詹石窗	149
‘대도(大道)’와 건강한 생활 / 짚스창	157
「大道」と健康な生活 / 詹石窓	167
朝鮮后期儒家的养生思想研究 -以徐命膺的《参同攷》和《道德之师》为中心- / 朴钟天	177
조선 후기 유가의 양생사상 연구 -서명응의 《參同攷》와 《道德之歸》를 중심으로 / 박종천	185
朝鮮後期儒家の養生思想研究 -徐命膺の『參同攷』と『道德指歸』を中心に- / 朴鍾天	195

大巡“济生医世”思想与道教“即身医世”思想 / 盖建民	205
대순의 ‘濟生醫世’사상과 도교의 ‘卽身醫世’ 사상 / 가이젠민	221
大巡「濟生醫世」と道教「卽身醫世」思想および現代的意義 / 蓋建民	243
论中日香文化的养生意义 -药香与组香的比较- / 滕 军	261
중일 향(香)문화의 양생 의미를 논함 -약향과 배합향의 비교- / 텅 준	277
中日香文化における養生の意義 -薬香と組香との比較- / 滕 军	295
大韩佛教天台宗의修行 / 高炳哲	297
대한불교 천태종의 수행/ 고병철	305
大韓仏教天台宗の修行 / 高炳哲	315
中国早期民间道教与大巡真理会的宗教伦理比较研究 -以承负与隻为中心- / 车瑄根	325
중국 초기 민간 도교와 대순진리회의 종교윤리 비교연구 / 차선근	339
- 승부(承負)와 척(感)을 중심으로	
中国初期民間道教と大巡真理会の宗教倫理比較研究 -承負と ^{チヨフ} 感を中心に / 車瑄根	357
“变若水”考：以元正天皇“养老行幸”为中心 / 井上 亘	369
「變若水」攷：元正天皇의 「養老行幸」 / 이노우에 와타루	385
「變若水」考：元正天皇「養老行幸」をめぐって / 井上 亘	399
现代西方医学的养生观和新养生观确立的必要性 / 朴宰贤	417
현대 서양의학의 양생관 및 새로운 양생관 정립의 필요성 / 박재현	431
現代西洋医学の養生観および新しい養生観確立の必要性 / 朴宰賢	449
正一道“坤牛”文化的养生内涵浅析 / 杨 燕	467
정일도 ‘곤우(坤牛)’문화의 양생사상에 대한 일고찰 / 양 연	473
正一道「坤牛」文化における養生の内容についての考察 / 楊 燕	481

会议日程

日期	时间	内 容
8/22	12:00~17:00	会议代表抵京 / FX富驿时尚商务酒店(中关村店)
星期五	18:00~20:00	欢迎晚宴 / 方园烤鸭店(大地花园酒店二层)
8/23 星期六	08:30~09:00	代表注册 / 北京大学外国语学院新楼5层多功能厅门厅
	09:00~09:30	开幕式: 主持人 金勋(北京大学宗教文化研究院 副院长) 大会致辞 <ul style="list-style-type: none"> • 尹志华(中国道教协会国际部 副部长) • 楼宇烈(北京大学宗教文化研究院名誉院长) • 蜂屋邦夫(东京大学 名誉教授) • 姜敦求(韩国 韩国学中央研究院教授,前韩国宗教学会会长) • 金 煜(韩国 大真大学大巡思想学术院院长)
	09:30~10:00	纪念摄影 / 外国语学院新楼门前
	10:00~12:00	主题演讲 / 每人发表40分,含翻译 主持人:王宗昱(北京大学宗教文化研究院道教研究中心主任) 尹龙福(韩国宗教社会研究所 所长) <ul style="list-style-type: none"> • 楼宇烈(北京大学宗教文化研究院名誉院长) 题目:以自然之道养自然之生 • 蜂屋邦夫(东京大学 名誉教授) 题目:庄子的养生论 • 黄善明(前明知大学 教授) 题目:养生修炼和鼎炉的象征
	12:00~13:30	午餐 / 大树咖啡厅(北大法学院新科研楼一层)
	14:00~15:30	第一场 / 每人发表30分,含翻译 主持人:赵显范(韩国学中央研究院 教授) 二宫 聪(关西大学亚州文化研究中心 博士后) <ul style="list-style-type: none"> • 杨 力(中国中医科学院 教授) 题目:《易经》养生三大法宝 • 詹石窗(四川大学老子研究院院长) 题目:“大道”与健康生活 • 朴钟天(高丽大学民族文化研究院 HK教授) 题目:朝鲜后期儒家的养生思想研究 --以徐命膺的《参同考》和《道德之师》为中心

	15:30~15:40	茶歇
	15:40~17:10	第二场 / 每人发表30分，含翻译 主持人：霍克功（宗教文化出版社编辑部主任） 李惠贞（韩国 岭南神学大学助教授） • 盖建民（四川大学道教与宗教文化研究所 所长） 题目：大巡“济生医世”思想与道教“即身医世”思想 • 滕 军（北京大学日语系教授） 题目：论中日香文化的养生意义 -药香与组香的比较- • 高炳哲（韩国学中央研究院责任研究员） 题目：大韩佛教天台宗的修行
	18:00~20:00	晚餐 / 白家大院 （17:30 所有代表在外语学院新楼门前乘车赴白家大院）
8/24 星期日	08:30~10:20	第三场 / 每人发表30分，含翻译 主持人：朴龙哲（韩国大真大学教授） 滕 军（北京大学日语系教授） • 车瑄根（大巡宗教文化研究所研究委员） 题目：中国早期民间道教与大巡真理会的宗教伦理比较研究 —以承负与隻为中心— • 井上 亘（北京大学历史系教授） 题目：“变若水”考：以元正天皇“养老行幸”为中心 • 朴宰贤（成均馆大 医科大学副教授） 题目：现代西方医学的养生观和新养生观确立的必要性 • 杨 燕（四川师范大学中国哲学与文化研究所 副教授） 题目：正一道“坤牛”文化的养生内涵浅析
	10:20~10:30	茶歇
	10:30~11:10	综合讨论 / 含翻译 40分钟 主持人：盖建民（四川大学道教与宗教学研究 所长） 朴相奎（大巡宗教文化研究所 所长）
	11:10~11:30	闭幕式 主持人：金勋（北京大学宗教文化研究院 副院长）
	11:30~13:00	午餐 / 大树咖啡厅
	下午	代表自由活动或归国（部分国外代表赴茅山、苏州、无锡、上海文化考察，8月27日由上海归国）

회의일정

날짜	시 간	내 용
8/22 (金)	12:00~17:00	회의대표 북경 도착 / FX富驿时尚商务酒店 (中矣村店)
	18:00~20:00	환영 만찬 / 方园烤鸭店 (大地花园酒店 2층)
8/24 (土)	08:30~09:00	등록 / 북경대학외국어학원 신관 5층 다기능홀
	09:00~09:30	개막식/ 대회 축사 ○사회: 김 훈 (북경대 종교문화연구원 부원장) <ul style="list-style-type: none"> • 인즈화 (중국도교협회 국제부 부부장) • 로우위리에 (북경대 종교문화연구원 명예원장) • 하치야 쿠니오 (동경대 명예교수) • 강돈구 (한국학중앙연구원 교수, 前 한국종교학회 회장) • 김 옥 (대진대 대순사상학술원 원장)
	09:30~10:00	기념 촬영 / 북경대학외국어학원 신관 앞.
	10:00~12:00	주제강연 / 각 발표 40분(통역 포함) ○사회: 왕종위 (북경대종교문화연구원도교연구중심 주임) 윤용복 (한국종교사회연구소 소장) <ul style="list-style-type: none"> • 로우위리에 (북경대종교문화연구원 명예원장) 제목: 以自然之道养自然之生 • 하치야 쿠니오 (동경대 명예교수) 제목: 장자의 양생론 • 황선명 (前 명지대 교수) 제목: 양생수련과 정로(鼎爐)의 상징
	12:00~13:30	중식 / 大树咖啡厅
	14:00~15:30	제1발표 / 각 발표 30분(통역 포함) ○사회: 조현범 (한국학중앙연구원 교수) 니노미야 사토시 (矣西大学亚州文化研究中心 박사후과정) <ul style="list-style-type: none"> • 양 리 (중국 중의과학원 교수) 제목: 『역경』 - 양생의 삼대법보 • 짬스창 (사천대노자연구원 원장) 제목: '대도(大道)'와 건강한 생활 • 박종천 (고려대 민족문화연구원 HK교수) 제목: 조선 후기 유가의 양생사상 연구 -서명응의 《叁同攷》와 《道德之歸》를 중심으로-
	15:30~15:40	Tea Time

	15:40~17:10	제2발표/ 각 발표 30분(통역 포함) ○사회: 휘커궁 (종교문화출판사 편집부 주임) : 이해정 (영남신학대 조교수) • 가이젠민 (사천대 도교와종교문화연구소 소장) 제목: 대순의 ‘濟生醫世’사상과 도교의 ‘即身醫世’사상 • 텅 준 (북경대 일어과 교수) 제목: 중일 향(香)문화의 양생 의미를 논함 • 고병철 (한국학중앙연구원 책임연구원) 제목: 대한불교 천태종의 수행
	18:00~20:00	석식 / 白家大院 (17:30 북경 외국어학원 신관 앞에서 차량 출발)
8/25 (日)	08:30~10:20	제3발표/ 각 발표 30분(통역 포함) ○사회: 박용철 (대진대 교수) 텅 준 (북경대 일어과 교수) • 차선근 (대순종교문화연구소 연구위원) 제목: 중국초기 민간도교와 대순진리회의 종교윤리비교연구 - 승부(承負)와 척(感)을 중심으로 • 이노우에 와타루 (북경대 역사학과 교수) 제목: 「變若水」 攷 : 元正天皇의 「養老行幸」 • 박재현 (성균관대 의과대학 부교수) 제목: 현대 서양의학의 양생관 및 새로운 양생관 정립의 필요성 • 양 옌 (사천사범대 중국철학과문화연구소 부교수) 제목: 정일도 곤우(坤牛)문화의 양생사상에 대한 일고찰
	10:20~10:30	Tea Time
	10:30~11:10	종합토론/ ○사회: 가이젠민 (사천대 도교와종교학연구소 소장) 박상규 (대순종교문화연구소 소장)
	11:10~11:30	폐막식 ○사회: 김 훈 (북경대 종교문화연구원 부원장)
	11:30~13:00	중식 / 大树咖啡厅
	오 후	자유 활동 및 귀국 (일부는 모산, 소주, 무석, 상해 문화탐방 후 8월 27일 상해에서 귀국)

会議日程

期日	時間	内 容
8/22 (金)	12:00~17:00	会議参加者北京到着 / FX富驿时尚商务酒店 (中关村店)
	18:00~20:00	歓迎会 / 方园烤鸭店 (大地花园酒店二層)
8/23 (土)	08:30~09:00	会議参加手続き / 北京大学外国語学院新館 5層 多機能ホール
	09:00~09:30	開会式 : 司会 金勳(北京大学宗教文化研究院副院長) 祝辞 <ul style="list-style-type: none"> ・ 尹志华(中国道教协会国際部副部長) ・ 樓宇烈(北京大学宗教文化研究院, 名誉院長) ・ 蜂屋邦夫(東京大学名誉教授) ・ 姜敦求(韓国学中央研究院 教授, 韓国宗教学会前会長) ・ 金 煜(大真大学大巡思想学術院, 院長)
	09:30~10:00	記念撮影 / 外国語学院新館前
	10:00~12:00	主題講演 発表時間40分/人、通訳を含む 司会 王宗昱(北京大学宗教文化研究院道教研究中心主任) 尹龍福(韓国宗教社会研究所所長) <ul style="list-style-type: none"> ・ 樓宇烈(北京大学宗教文化研究院, 名誉院長) 題目: 以自然之道养自然之生 ・ 蜂屋邦夫(東京大学名誉教授) 題目: 荘子の養生論 ・ 黄善明(前明知大学 教授) 題目: 養生修鍊と鼎炉の象徴
	12:00~13:40	昼食 / 大树咖啡厅
	14:00~15:30	第一部 発表時間30分/人、通訳を含む 司会 趙顯範(韓国学中央研究院 教授) 二宮 聰(関西大学亞州文化研究中心博士后) <ul style="list-style-type: none"> ・ 楊 力(中国中医科学院教授) 題目: 『易経』における養生の三大方法 ・ 詹石窓(四川大学老子研究院院長) 題目: 「大道」と健康な生活 ・ 朴鍾天(高麗大学民族文化研究院人文韓国教授) 題目: 朝鮮後期儒家の養生思想研究 -徐命膺の『参同攷』と『道德指帰』を中心に-
	15:30~15:40	休憩

	15:40~17:10	第二部 発表時間30分/人、通訳を含む 司会 霍克功(宗教文化出版社編集主任) 李惠貞(嶺南神学大学助教授) ・ 盖建民(四川大学道教与宗教文化研究所 所長) 題目: 大巡「済生医世」と道教「即身医世」思想および現代的意義 ・ 滕 軍(北京大学日語系教授) 題目: 中日香文化における養生の意義—薬香と組香との比較 ・ 高炳哲(韓国学中央研究院責任研究員) 題目: 大韓仏教天台宗の修行
	18:00~20:00	夕食 / 白家大院 (17時30分に北京外國語学院新館の前で車輛出發)
8/24 (日)	08:30~10:20	第三部 発表時間30分/人、通訳を含む 司会 朴龍哲(大真大学教授)・滕 軍(北京大学日語系教授) ・ 車瑄根(大巡宗教文化研究所研究委員) 題目: 中国初期民間道教と大巡真理会の宗教倫理比較研究 -承負と感(チョク)を中心に- ・ 井上 亘(北京大学歴史学系 教授) 題目: 「変若水」考: 元正天皇「養老行幸」をめぐって ・ 朴宰賢(成均館大学医学部副教授) 題目: 現代西洋医学の養生観および新しい養生観確立の必要性 ・ 楊 燕(四川師範大学中国哲学と文化研究所副教授) 題目: 正一道「坤牛」文化における養生の内容についての考察
	10:20~10:30	休憩
	10:30~11:10	総合討論 40分、通訳を含む 司会 盖建民(四川大学道教与宗教文化研究所 所長) 朴相奎(大巡宗教文化研究所所長)
	11:10~11:30	閉会式 司会 金勲(北京大学宗教文化研究院副院長)
	11:30~13:00	昼食 / 大树咖啡厅
	午後	自由時間或いは帰国 (一部会議参加者は 茅山、蘇州、无錫、上海訪問、8月27日 上海から直接帰国)

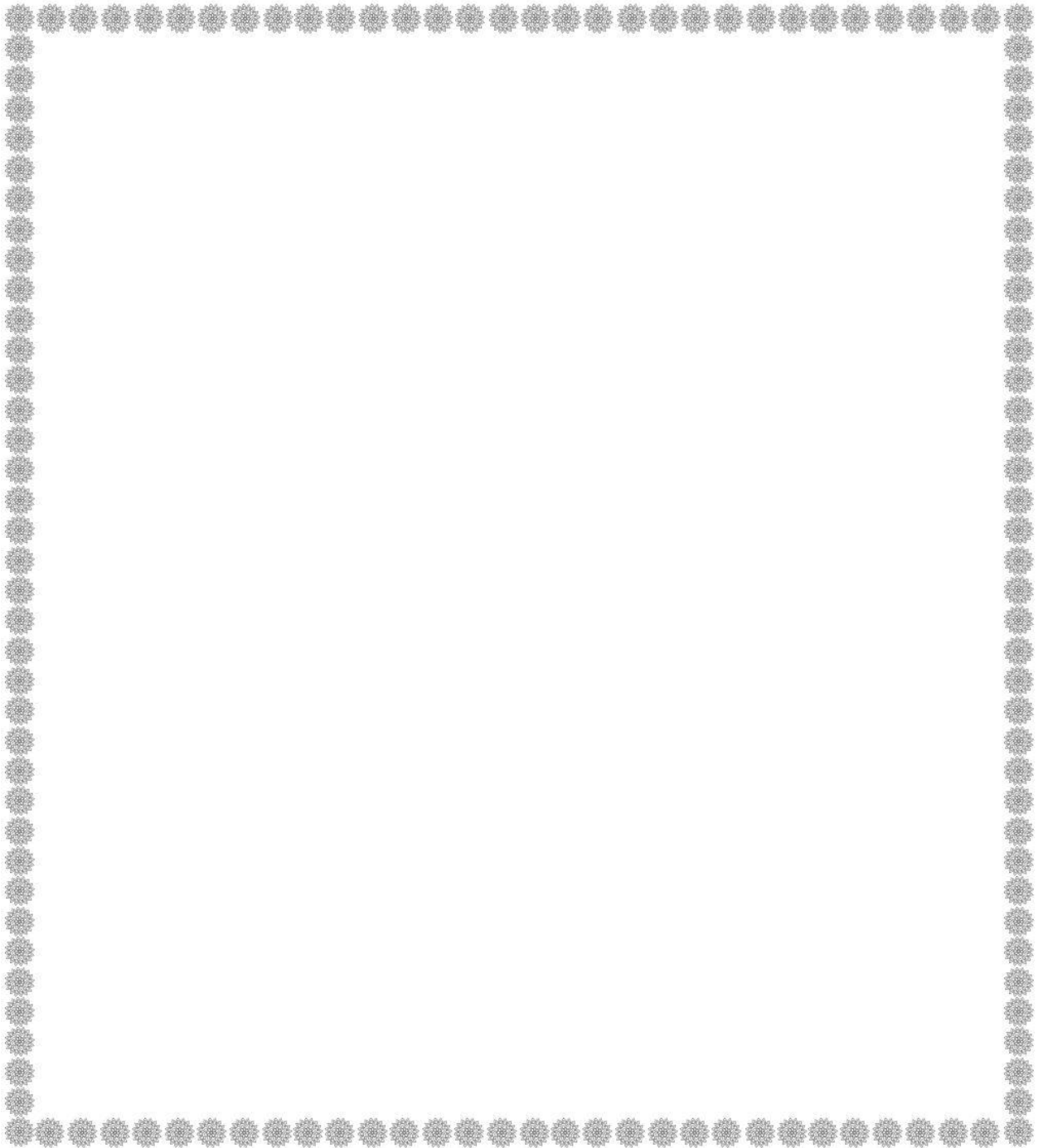
主題講演



以自然之道养自然之生

楼宇烈

北京大学宗教文化研究院名誉院长



庄子的养生论

蜂屋邦夫

东京大学 名誉教授

1. 庖丁神技

提到“养生”一词，若非特指奉养父母、而是一般所说的颐养生命的话，那么众所周知，它的根据是《庄子·内篇·养生主》中庖丁的一段话。庖丁为魏国梁惠王（文惠君）杀牛，见到庖丁高超的剖解技术，梁惠王彻底叹服，“善哉，技盖至此乎”。然而庖丁道“臣之所好者道也，进乎技矣（成玄英疏：进，过也）”，表明自己所追求的是道，并向梁惠王解释了解剖过程与精神作用的关系。¹

此处的要点是庖丁的解剖顺应了天理（天地自然之理）。具体而言，庖丁在剖解牛体时因其固然（牛体的自然结构），以牛刀游刃于骨节空隙之间，其理论前提是骨节之间必有空隙（若无空隙骨节无法活动）、且刀刃很薄（若有厚度可磨得更锋利）。结果庖丁牛刀的刀刃一直就像刚在磨刀石上磨过一样，十九年来没有过一处卷口。在解剖过程中庖丁一直保持着紧张感，特别在面对筋骨交错的难点时“以神（精神）遇、而不以目视”，消除一切杂念、专注于难解之处，即所谓的与造化活动化为一体。如此骨肉分离，如同土落在地上一样自然，全无牛刀的痕迹。这就是庖丁追求到极致的道。以上基本上就是庖丁的解释。

梁惠王听了庖丁一番话感叹道，“善哉，吾闻庖丁之言，得养生焉”，故事就到此结束。梁惠王通过庖丁之言感受到的是“依乎天理”及“因其固然”的“养生”之道，根据这种理解，“养生”的意思就是按照天地自然之理的“天理”来生活，也包括技术的磨练在内。庄子养生思想的根本就在于此，从这点上看是一种极为简单明了的思想。

就庖丁而言，道是牛体的自然结构，技是对此自然结构的遵循。如果以人来说，道是人

¹ 注：本文引文出自《庄子》原文，【】内是原文，（）内是注解。

体的自然结构，那么如何遵循这一自然结构就是人的养生之技。郭象在此作“以刀可养，故知生亦可养”之注。庖丁的目的并不是为了延长牛刀的使用期限，而是在达到技的极致时产生了延长牛刀寿命的结果，在技的前方有道的存在，如果说按照道来生活才是养生，那么的确人的生命应该也可以循道长久。后世之人认为利用各种技术追求长生就是养生，这种想法的根据就在此处。

然而，庄子的时代对于人体自然结构等还不十分清楚，因此就算要遵循自然，也只能按照直觉或经验来实践。也曾有人集中于身体方面实践健身方法，或者专注于内心安宁方面而实践呼吸方法等，理所当然，在庄子或庄子后学看来，这是世上产生的错误的养生之法。

在庖丁的故事中，所谓养生是指，达到技的极致、把握这之后的道，并按照道即天理来生活。技的追求与道的遵循原本是一体的，但是在包括庄子后学在内的后世展开中，追求技的方向与遵循道的方向却未必还是一致的。这种方向上的差异之所以会产生，我想是因为从内心或外在方面遵循人体自然结构是有限的。

2. 达到道之极致的高人们

如同有着道先于技的想法的庖丁一样，《庄子·外篇·达生》中存在许多这样的高人，他们通过对技的追求来度过遵循道的人生。这些描述让人觉得，那些高人们的生活就是庄子养生思想的具体表现。首先，例如孔子（这是《庄子》中的虚构故事）在楚国游历时曾在树林中遇到一位捕蝉的驼背之人，他捕蝉就像拾起地上的东西一样容易，这是因为他练习掌握了自由操控粘蝉泥丸的技术、和消除自己的气息变得像枯木断桩一样的技术。驼背人毫无杂念地将全部精神集中在蝉身上，对于蝉而言驼背人就和树林中树木一样。如此一来，蝉无法从驼背人手中逃脱、驼背人能够轻而易举地捕蝉，这就是理所当然的事情。于是孔子对弟子感叹道，“用志不分，乃凝于神（神灵）。其佝偻丈人之谓乎”。《达生篇》让孔子言志是在强调精神是技术的基础，这完全与庖丁的“以神（精神）遇、而不以目视”是相通的。

孔子还带着弟子来到吕梁（河流名），吕梁河水湍急，就连鱼和乌龟都无法游在河中，然而却有一名男子畅游其中。男子上岸时，孔子向他询问在激流中游泳之道（秘诀）。男子

回答说“亡，吾无道”，并解释道，“吾始乎故（习惯），长乎性（本性），成乎命（命运）。与齐（司马彪注：回水）俱入，与汨（司马彪注：涌波）偕出，从水之道而不为私焉。此吾所以蹈（泳）之也”。此处的要点在于“从水之道而不为私”，对于男子而言并无游泳秘诀，而是遵循水的自然规律不随意而为而已。无“私”而有“水之道”，这也与庖丁集中精神遵照牛体自然是相通的。所谓“故”“性”“命”，出生以来在此地成长并形成习惯是“故”，游泳如同本性一样是“性”，“不知吾所以然而然”是“命”。“不知吾所以然而然”是说在无意识之中与水之道完全化为一体，男子彻底掌握了作为天理一部分的水之道。

关于水的事情，孔子与颜回还有过一次问答。颜回曾经在著名的难以航行的觚深之渊渡河时，船夫用神一般的高超技术操控着船，颜回问船夫“操舟可学邪”，船夫答曰“可”，并进一步解释道，“善游者数（速）能。若乃夫没人（潜水者），则未尝见舟而便操之也”。颜回问孔子船夫所言是什么意思，孔子回答说，“善游者数能，忘水也。若乃夫没人之未尝见舟而便操之也，彼视渊若陵，视舟之覆，犹其车却也。覆却万方，陈乎前而不得入其舍，恶往而不暇”。“忘水”是指心不被水局限的状态，极端地说是心与水完全同化了。“没人”可以说刚好与在吕梁畅泳的男子是同样的情况。无论是吕梁男子的故事或是没人的故事都是看清了技的极致状态，心与水的道理同化以后、在水的方面就自由自在了。接着孔子对颜回说了著名的“瓦注”的道理，告诉他心态才是最重要的，心若被外界事物所拘就会出现缺口，所谓“外重者内拙”。

极致之技的原理也适用于工匠方面。例如鲁国的梓庆从事制作鐻的工作，他做的这种悬挂乐器的木架非常漂亮，让人叹为鬼斧神工之作，甚至让鲁侯都亲自问他“子何术以为焉”。对此梓庆就心理准备与斋戒过程以及之后材料的寻找等作了回答。首先要斋戒，到第三天时忘却庆贺、赏赐及爵禄等，到第五天时忘却非议、赞誉、技巧或笨拙等，等到第七天时连身体四肢都忘记了。此时心里面只有制造乐器架一事而已，已经完全不会因外物而生杂念。接着在此阶段进入森林去寻找木材本性与乐器架完全相合的树，并按照心里描绘的成品样子进行加工。梓庆称之为“以天合天”。梓庆从一切杂念中解脱出来并彻底融入乐器架中，因此他的心就是天地自然的状态，就是“天”。另一方面木材也是本性与乐器架相符，因此也是天地自然的状态，是“天”。因为梓庆的心这个“天”与木材的本来形态这个天相互一致，所以叫“以天合天”。总之，心从外物中彻底解脱出来并与木材的本性同化起来，这就是极致之道。

《达生篇》中有许多这样的高人的故事，那么这些故事与“养生”思想是什么关系呢？下面让我们来看看《达生篇》中开篇处的讨论。

通达生命实情之人【达生之情者】，不会去追求于生命而言毫无意义之事【不务生之所无以为】。通达命运实情之人【达命之情者】，不会去追求知见所无可奈何之事【不务知之所无奈何】。要颐养身体，首先必须有物【养形，必先之以物】，也有物资富余但身体未得颐养之事【物有余而形不养者有之矣】。要维持生命，首先不能忘记身体【有生，必先无离形】，也有不忘记身体却失去生命之事【形不离而生亡者有之矣】。生命诞生了就不能推却【生之来，不能却】，生命消逝时也无法挽留【其去，不能止】。可悲啊，世人以为将养身体就可以延长生命【悲夫，世之人以为养形足以存生】。然而将养身体完全不足以延长生命【而养形果不足以存生】。因此世人的行为不值得效行【则世奚足为哉】。虽然不值得效行，但又不得不为，因为这是不可避免的【虽不足为，而不可不为者，其为不免矣】。

如果你想避免为身体做出努力【夫欲免为形者】，那么不如抛弃尘世【莫如弃世】。只要抛弃尘世，烦恼就会消失【弃世则无累】，没有烦恼就会得到平常心【无累则正平】，有了平常心则与自然共同变化【正平则与彼更生】，与自然同变化就离道不远了【更生则几矣】。俗事有何不足以抛弃的呢？生命有何不足以忘记的呢？【事奚足弃而生奚足遗】。抛弃了俗事就不会身体疲劳【弃事则形不劳】，忘记了生命就不会精神亏损【遗生则精不亏】。身体健全，精神复元【夫形全精复】，与天地自然合而为一【与天为一】。天地是万物父母【天地者，万物之父母也】。两者气合就形成万物【合则成体】，气散就回到原始状态【散则成始】。（在这种合成与分散的造化活动中）如果身体与精神不亏损【形精不亏】，这就叫能移【是谓能移】。精神逐渐深化【精而又精】（即将融入观念之中），反过来又协助天地自然【反以相天】。

上文中的理论是如此展开的：“生”及“命”是超出人的力量范围的，因此真正通达的人不会试图去改变它，“物”是“形”的基础，“形”是“生”的基础，但养“形”也不足以存“生”，弃“世”是摆脱修“形”之苦的最佳方法，弃“世”就会与天地自然共同变化，离道越来越近，弃“事”忘“生”，“形”不疲劳，“经”不亏损，与天地自然之理同化，

“形”与“精”俱得健全，与天地自然变化成为一体。

从“养生”的角度而言，其中的关键在于与天地自然之理同化、与变化成为一体。而为了延长寿命努力修炼的行为并非“养生”，因为有时物资富余身体也未得到休养，有时牢记着身体也阻挡不了生命的逝去。换言之，这些人在追求技的方面存在一些偏差。无论是捕蝉的驼背人、畅游吕梁的男子、觞深河中掌舵的船夫、船夫故事中的潜水人、或是制作乐器木架的梓庆，他们都通过达到技能的极致，在自己的领域与天地自然之理化为了一体。在最根本上，比起技术的修炼来，心态反而更加是被讨论的重点。正因为“精而又精”，才能与自然造化共同变化“能移”，成为天（天地自然）之宰相（天的支持者），与天理同步。

3. 错误的养生法

那么，此处要摒弃的为养生而勉强进行的修炼指的是什么呢？对此，《庄子·外篇·刻意》中作了这样的讨论。首先它关于士人列举了以下五种类型。

- ① 山谷之士。高谈阔论，针砭时事，满腔悲愤，慷慨赴死之人。
- ② 平世之士。爱谈仁义道德，行为举止谦恭，悠闲治学之人。
- ③ 朝廷之士。建功立名，涉身政治，崇敬君主，建设强国，吞并他国之人。
- ④ 江海之士。隐于山林湖畔，于幽静处避世而居，或垂钓，悠闲度日之人。
- ⑤ 道引之士。常做深呼吸，吐故纳新，做体操保持身体柔软，愿像彭祖那样长寿之人。

这些人都是被批判的对象，其中的道引之士就是人为地追求养生长寿之人。“刻意”篇针对这些类型设定了与之相反的圣人形象。圣人不进行这些修炼却自然具有这些优点，即“其德全而神不亏”之人。圣人与天德（天地自然的存在方式）完全吻合，“纯粹而不杂，静一而不变，淡而无为，动而以天行”，这才是养神之道。养神似乎比养生的意义更深刻，这大概与《达生篇》中的“精而又精，反以相天”有关。

《达生篇》中也有关于错误养生法的记述，那就是田开之与周威公的对话。其中的设定是，田开之是祝肾的弟子，而祝肾以养生著名。对于威公的问题，田开之回答说“善养生者，若牧羊然，视其后者而鞭之”，并对从老师那里听到的这句话作了如下解释。鲁国有一个名

叫单豹的人，他住在岩穴中，喝着山谷中的水，过着远离人世的生活，七十岁时肤色还如同婴儿一般，然而不幸的是最后遇到饿虎而被老虎吃了。另外有一个名叫张毅的人，路过高门大户时总是小心翼翼地迅速移步走过，然而却在四十岁时死于内热之病。单豹养内却被体外的老虎吃掉，张毅养外却被体内的疾病侵袭，因此两者都是没有鞭策落后的一面【皆不鞭其后者也】。可以说这些也是追求技的方向与遵循道的方向不一致的例子。

在这番讨论之后，孔子出场说，不应只养内在或外在某一方面，而要无心立于中央。就故事的总体展开而言，这种结束并不漂亮，因为所谓的不分离内在与外在双方而遵循人体自然之理，这几乎是不可能实现的。

此外，《庄子·外篇·田子方》中有一段列御寇和伯昏无人的对话，其中要表达的意思是，技术的磨练也必须达到与天地自然之理同化的境界，否则就是伪劣品。只不过这段创作并不是专门以养生问题为主题的。

有一次，列御寇弯弓射箭给伯昏无人看，列御寇技艺高超，“引之盈贯，措杯水其肘上，发之，适矢复沓，方矢复寓。当是时，犹象人也”。然而伯昏无人说，“是射之射，非不射之射也。尝与汝登高山，履危石，临百仞之渊，若能射乎”，于是带着列御寇登上高山。伯昏无人踩在险石之上，面临千尺深渊，转身背向深渊往后退步，直至脚跟悬空在岩石外，接着向列御寇作揖，招手示意他过来。然而列御寇吓得趴在地上，冷汗一直流到脚跟。这时伯昏无人对列御寇说道，“夫至人者，上闚青天，下潜黄泉，挥斥八极，神气不变。今汝怵然有恟目之志，尔于中也，殆矣夫”。

故事虽简单，但伯昏无人所说的至人的行为本身就是遵循造化运行的生存方式。“黄泉”是指地下，“极”是指世界尽头。古代中国的宇宙观是以东南西北及两两之间的四个角落为世界尽头，因此是“八极”。“挥斥”意为随心所欲地四处奔跑，“神气”是指心情，“怵然”形容害怕的样子，“恟目”是指因为害怕而目眩，“殆”与“危”是同样的意思。

庖丁解牛以及驼背人捕蝉等故事都是说，如果心完全不再因外物而动摇，那么人就能和天地自然成为一体而生活。换言之，技术的极致就是心不受外物影响而获得完全的自由，心本身就是天地自然，与“天”完全吻合。如此一来，这应该不能再称作“技”了。在这点上，面对高山险石而彻底失去内心平静的列御寇还处于被技所束缚的低级阶段，与那些试图通过错误的养生法来延长寿命的人是同一级别。

4. 遵循天理的理想之人

简而言之，养生即追求技的极致、遵循天理（天地自然之理）生活，这是庄子养生思想的根本。从庖丁等例子就可以看出，磨练技术是天理的前提，不过技术若只停留于技术的层面，那它终究是有限的。可以想见，从技术到道之间果然存在着一种飞跃。因此这让我们认识到，按照提高技术的方向来养生是有限的，只有沿着遵循天理、道或造化（这些都是同义词）的方向的养生法才是真正的养生。

《庄子·内篇·大宗师》中将按照造化运行而生活的人称为方（俗世）外（超越世俗生活）之人，说他们“方且与造物者为人（友），而游乎天地之一气”。下面我们先来看看子祀、子与、子犁、子来这几位莫逆之交的故事。

子祀、子与、子犁、子来，四人相与语曰，“孰能以无为首，以生为脊，以死为尻，熟知死生存亡之一体者，吾与之友矣”。四人相视而笑，莫逆于心，遂相与为友。俄而子与有病，子祀往问之，曰“伟哉，夫造物者，将以予为此拘拘也”。曲偻发背，上有五管，颐隐于齐，肩高于顶，句赘指天，阴阳之气有沴，其心闲而无事，跼躄而鉴于井曰，“嗟夫，夫造物者，又将以予为此拘拘也”。子祀曰，“女恶之乎”。曰“亡。予何恶。浸假而化予之左臂以为鸡，予因以求时夜。浸假而化予之左臂以为弹，予因以求鸢炙。浸假而化予之尻以为轮，以神为马，予因而乘之，岂更驾哉”。

子祀去探望生病的子与，子与虽病重将死，却能坦然接受，视身体的变化为自然规律，他的回答甚至带着一种幽默感。子与虽然没有庖丁那样的高超技术，但在遵循天地自然之理而生活这点上，两者是完全相同的。子与还进一步说道，“且夫得者时也，失者顺也。安时而处顺，哀乐不能入也。此古之所谓县解也。而不能自解者，物有结之。且夫物不胜天久矣，吾又何恶焉”，所谓“安时而处顺”或“县解”都是指超越生死的境界。

子与之后子来又生病了，子来与前来探病的子犁之间也进行了一段关于生死的对话。子来家人围着病榻上的子来十分悲伤，子犁对他们说“叱，避，无怛化”，把行将死去的子来的变化完全看成是造化的运行。接着又对子来极度地称赞了造化，“伟哉造化，

又将奚以汝为。将奚以汝适，以汝为鼠肝乎，以汝为虫臂乎”。子来也回应道，“父母于子，东西南北，唯命之从。阴阳于人，不翅于父母。彼近吾死，而我不听，我则悍矣，彼何罪焉。夫大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也”，这段话非常完美地表达了因循的思想。此处没有庖丁那样的技术问题，但反而非常纯粹地表达了按照造化生活即养生的思想。

在子祀四位莫逆之交之后，又有子桑户、孟子反、子琴张三位知己出场，他们再加上孔子与子贡一起展开了一段稍微复杂的对话。见到孟子反和子琴张对待过世时的子桑户的方式，孔子承认他们是“游方之外者”，“方且与造物者为人（友），而游乎天地之一气”，接着又说“夫若然者，又恶知死生先后之所在。假于异物，托于同体，忘其肝胆，遗其耳目，反复终始不知端倪，芒然彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无为之业”，可以说这正好描述了与造化运动化为一体的至人的状态。如此一来，这种境界完全超越了“生”、就更莫说“养生”了。

表达这种主旨的故事在《庄子·外篇》中也可以零散见到。例如在《在宥篇》中，黄帝向广成子请教“至道之精”的问题，广成子说，“无视无听，抱神以静，形将自正。必静必清，无劳女形，无摇女精，乃可以长生。目无所见，耳无所闻，心无所知，女神将守形，形乃长生。慎女内，闭女外，多知为败”。这就是说，断绝一切耳目的活动，不为外界事物扰乱心神，只要如此安静地守护精神就可以长生。我想在“无劳女形、无摇女精”等词句的背后应该存在人为养生术的影子。

在尊重精神这点上，《刻意篇》中也有类似记载，“精神四达并流，无所不极，上际于天，下蟠于地。化育万物，不可为象，其名为同帝（天帝，造物者）。纯素之道，为神是守。守而勿失，与神为一。一之精通，合于天伦（天地自然之道）”。此处主张精神是贯通人与天地的流动态事物，基本上与造化运动是同义词。

《在宥篇》中还有一个故事，鸿蒙对于前来求教的云将如此说道，“意，心养。汝徒处无为，而物自化。堕而行体，咄而聪明，伦与物忘，大同乎溟溟。解心释神，莫然无魂。万物云云，各复其根，各复其根而不知。混混沌沌，终身不离。若彼知之，乃是离之。无问其名，无窥其情，物固自生”。按照司马彪的释文，鸿蒙是“自然元气”，云将称之为“天”，这是天地自然的拟人化。鸿蒙传授的内容是基于《大宗师篇》中“坐忘”的故事，主张忘记知识上的分别、忘记身体，与道同化。

《天道篇》中还有老聃谕示孔子的故事。首先孔子就仁义进行了解释，老聃则说，“意，几乎后言。夫兼爱不亦迂乎。无私焉乃私也。夫子若欲使天下无失其牧乎，则天地固有常矣，日月固有明矣，星辰固有列矣，禽兽固有群矣，树木固有立矣。夫子亦放德而行，循道而趋，已至矣。又何偈偈乎揭仁义，若击鼓而求亡子焉。意，夫子乱人之性也”。这段话是说，天地、包括人性都有自己的道理，仁义之类是扰乱其性的事物。因此此处也是以超越人为的自然的世界为理想。

遵循造化运动这点还体现在《山木篇》中，孔子告诉颜回，“化其万物而不知其禅（变）之者，焉知其所终，焉知其所始。正而待之而已耳。……有人，天也。有天，亦天也。人之不能有天，性也。圣人晏然体逝（万物流转）而终矣”。同样地，《田子方篇》中也有孔子向颜回传授此理的记述，“夫哀莫大于心死，而人死亦次之。日出东方而入于西极，万物莫不比方。有目有趾者，待是而后成功。是出则存，是入则亡。万物亦然，有待也而死，有待也而生。吾一受其成形，而不化以待尽。效物而动，日夜无隙，而不知其所终。薰然（成玄英疏：自动之貌）其成形，知命不能规乎其前。丘以是日徂”。

此外，《庄子·杂篇·徐无鬼》中说，“古之真人，以天待之，不以人入天。古之真人，得之也生，失之也死。得之也死，失之也生”，这是说古代真人的生活遵天，不计较生死得失。另外《列御寇篇》中也说，“彼至人者，归精神乎无始，而甘冥（甘眠）乎无何有之乡。水流乎无形，发泄（产生）乎太清”，即是说至人的精神回归到无始这一根源世界，在无形的世界中如水一般自由流动，再从这无比清澈之中生发。

如上所述，《庄子》中多处存在这一论调，即主张抛弃日常世界之分别、按照天地自然之理而生活，这正是庄子认为的养生。

结语

庄子养生思想的根本体现在《养生主篇》庖丁的故事中。庖丁依照天理、根据牛体的自然结构来解牛，梁惠王见状并闻其理，最后表示自己明白了什么是“养生”，而

“养生”就是磨练技艺、遵从天理（道）而生活。

如果说技术的前方是道、而遵道生活就是养生的话，那么人的生命也可以通过遵循道而得以长久。因此，后人开始以为用技术来谋求长生就是养生，其依据就在这里。

追求技术与遵循道，二者本来是一体的。但在后世，追求技术与遵循道的方向未必是一致的。究其原因，依靠技术谋求长生并不等同于解剖牛体，牛体可以客观化，但是人具有心与身体这内外两面，这两方面的“天理”是无法客观化的。

《达生篇》中有许多达到技术极致的人，例如捕蝉的驼背人、畅游吕梁的男子、觥深的船夫、船夫口中的潜水人、制造乐器架的梓庆等。他们的技术当然十分出色，但书中强调的却是他们的心态。庖丁“以神（精神）遇、而不以目视”，同样驼背人“用志不分、乃凝于神”，船夫及潜水人对船的操控则联系“瓦注”的道理被认为是“外重者内拙”，而梓庆也是“以天合天”。换言之，我认为讨论的重点在根本上是心态、而非技术的磨练，正因为“精而又精”，才能与造化运行一同变化、与天理一致。

然而，追求技术的方向与遵循道的方向发生了龃龉，结果就开始有人拘泥于技而不能走向道。因此，单纯依靠技术养生的做法作为错误的养生法被加以排斥。道引之士就是其例，无论是只关注内心的单豹，还是只注重外在的张毅，二者都是如此。但古代的中国人几乎不可能兼顾内外双方来遵循人体自然规律，因此我认为他们逐渐强调气势或精神方面也是自然而然，终极的养生法也只能是让心从外物中彻底解放出来获得自由，与天地自然融为一体，与“天”完全一致。

因此，过去人们认为只有遵循天理、道或造化的方向才是真正的养生，《大宗师篇》中两组莫逆之交的对话表明，技术的问题从一开始就不存在，相应地遵循造化生活的养生思想就非常纯粹地体现出来。这样的高人在外篇和杂篇中也可以见到，其中说断绝耳目活动、不为外界事物扰乱心神、安静地保护精神就可以长生，文中对精神极为尊重，精神是流通在人和天地中的事物，这个词基本上与造化运动具有相同的意义。除此之外，书中还谈及不计生死得失的真人以及“坐忘”的思想发展，“坐忘”即忘却身体与知识上的分别。因此，《庄子》全书中多处存在这种基本论调，即主张抛弃日常世界之分别，遵从天地自然之理而生活。

在《大宗师篇》莫逆之友的故事中，孔子出场评价他们是“游方之外者”，“方且与造物者为人（友），而游乎天地之一气”。并且文中还描述了至人的状态，超越生死，

与造化运动化为一体。这种境界何止是“养生”，连“生”都超越了就更别说“养”了。因此，“养生”是重视“生”，而庄子思想中的养生极致似乎是将“生”都超越了。

장자의 양생론

하치야 구니오(蜂屋邦夫)

동경대학 명예교수

1 . 포정(庖丁)의 신업(神業)

양생이라고 하는 말은 부모를 부양한다고 말하는 특수한 의미가 아니다. 일반론으로서 생명을 기른다고 하는 의미라면, 잘 알려져 있는 대로 『장자』내편 ‘養生主’의 포정(庖丁)의 이야기에 근거한다. 庖丁은 魏의 文惠君(惠王)을 위해서 소를 해체했지만 그것은 훌륭한 해체로, 惠王은 “善哉、技蓋至此乎”라고 감탄했다. 그러나 庖丁은 “臣之所好者也、進乎技矣(成疏：進、過也)”라고 말하고, 자신이 추구하고 있는 것은 道라고 말씀을 올리고, 해체의 과정과 정신의 활동의 관련을 惠王에게 설명했다.¹

요점은, 庖丁의 解體作業이 天理(천지자연의 섭리)에 근거한 것이라고 한 점에 있다. 곧 庖丁은, 牛體의 固然(자연 구조)에 따르고, 骨節의 공극(空隙)에서 牛刀을 놀게 해서 解體를 성취한다. 骨節에는 반드시 공극이 있어 (공극이 없으면 骨節은 움직이지 않기 때문에), 刀刃에는 두께가 없다는 (두께가 있으면 갈아서 날카롭게 되기 때문에)이론이, 논의의 전제다. 그 결과, 庖丁의 刀刃은 항상 새로운 모양이고, 숫돌로 막 간 것이며, 19년간 칼 파편이 하나도 없다. 해체작업에 긴장은 반드시 있지만, 庖丁은 뼈이나 筋이 혼잡해 곤란한 箇所도, “以神(精神)遇、而不以目視”로 모든 잡념을 지워 떠나고, 그 箇所に 몰두하고, 이른바 造化의 활동 바로 그것과 동화한다. 이렇게 해서 肉이 骨로부터 떨어지면, 土塊이 大地에 떨어진 것 같이 자연스러워서, 牛刀의 흔적은 완전히 없다. 이것이 庖丁이 窮한 道다. 이것이 대강의 설명이다.

惠王은 庖丁의 이야기를 들으면 “善哉、吾聞庖丁之言、得養生焉”라고 말하고, 會話는 끝났다. 惠王이 庖丁의 이야기를 통해서 깨우친 것은 ‘依乎天理’ 및 ‘因其固然’에 근거하는 ‘養生’ 본연의 자세다. 그 이해에 따르면 ‘양생’은 기술의 鍛鍊을 포함하면서, 천지자연의 섭리(天理)에 입각해서 산다고 하는 의미다. 장자의 양생 사상의 기본은 여기 있는데, 이 점에서 정말 명쾌해서 단순한 사상이다.

¹ 本文中, () 內는 說明文, [] 內는 『莊子』의 原文.

庖丁의 경우, 道라고 하는 것은 牛體가 자연스러워서, 技라고 하는 것은 그 자연에 적응하는 것이다. 사람에서의 道를 人體의 自然으로 하면, 어떻게 그 자연에 적응할지가 사람에게 있어서의 養生의 技다. 郭象은 여기에서 “以刀可養、故知生亦可養”이라고 注를 기입했다. 庖丁은 牛刀를 오래 가게 하는 것을 목적으로 한 것이 아니고, 技를 窮한 결과로서 牛刀가 오래 간 것이지만, 技의 끝에는 道가 있어, 그 道에 사는 것이야말로 養生이라고 하면, 확실히 사람의 生命도 道를 窮해서 길게 유지하는 것이 가능한 일이 될 것이다. 후세에 여러 가지 技術에 의해 長生을 도모하는 것이 養生이라고 여겨지는 근거가 바로 이 점에 있다.

그렇지만 莊子 당시에는 인체의 자연이라고 하는 것은 잘 몰랐다. 따라서 人體가 자연에 적응한다고 해도 직감적 혹은 경험적으로밖에 실천할 수 없었다. 신체에만 집중해서 健身法을 하거나, 心의 安寧만을 重視해서 呼吸法을 하거나 하는 사람도 나왔다. 莊子 혹은 莊子後學의 입장에서 보면 세간에는 잘못된 養生法이 있다고 하는 인식이 생긴 것은 당연했다.

庖丁의 이야기로 보이는 養生이란 技를 극에 달하고 그 앞에 있는 道를 파악하고 그 道, 곧 天理에 사는 것이었다. 技를 극에 달하는 것과 道에 입각하는 것은 본래 동일한 것이었지만, 莊子後學을 포함한 후세의 전개에서는 技를 극에 달하는 방향과 道에 입각하는 방향이 반드시 일치하지 않게 되었다. 그러한 방향의 차이는 내면적 및 외면적으로 인체의 자연에 적응하는 것의 한계에 기인해서 생겼다고 생각한다.

2 . 道에 다달은 달인들

技의 앞에 道가 있다고 생각한 庖丁과 같이 技를 극에 달하는 것으로 道에 산 人生達人들의 삶의 태도는 外篇 ‘達生’에 많이 보인다. 莊子の 養生 思想의 一面을 具體化하면 확실히 그러한 達人들의 삶의 태도가 된다고 여겨지는 敘述이다. 먼저, 孔子 (『莊子』중의 虛構)가 楚나라에 여행했을 때, 숲에서 매미를 잡는 구루자(佝僂者)를 만났다. 구루자는 떨어지고 있는 物을 쥌는 것처럼 매미를 잡고 있다. 그것은 수련에 의해 자유자재로 점(黏)의 丸을 조종할 수 있게 된 術과 자신의 氣를 지워서 나무의 그루터기나 고목처럼 되도록 術에 의한 것이었다. 구루자는 아무런 잡념도 없고 정신을 매미만큼 집중해 매미 쪽에서 보면 구루자는 숲의 수목과 같았다. 이러면, 매미는 구루자에게서 도망칠 수 없고, 구루자가 떨어지고 있는 物을 쥌는 것처럼 간단히 매미를 잡을 수 있었던 것은 당연했다. 거기에서 孔子는 感嘆해서 “用志不分、乃凝於神(神靈)。其佝僂丈人之謂乎”라고 弟子들에게 말했다고 한다. ‘生’篇의 作者가 孔子에 ‘志’라고 말하고 있는 것은, 技의 근거에는 정신이 있는 것을 강조한 것으로, 꼭 庖丁이 “以神(精神)遇、而不以目視” 한 것과 통한다.

孔子는 또한 弟子를 데리고 呂梁(川名)에도 갔다. 呂梁은 激流여서 물고기나 거북마저 헤엄칠 수 없지만, 거기에서 한 남자가 수영하고 있었다. 남자가 강에서 나왔을 때, 孔子는 남자에게 격류를 헤엄치는 道(秘訣)을 물었다. 남자는 “亡、吾無道”라고 대답하고, 게다가 “吾始乎故(習慣)、長乎性(本性)、成乎命(運命)。與齊(司馬彪：回水)俱入、與汨(司馬彪：涌波)偕出、從水之道而不爲私焉。此吾所以蹈(泳)之也”라고 說明했다. 요점은 “從水之道而不爲私”라고 하는 점으로 남자에게 헤엄의 秘訣은 없지만 물의 自然을 따르고 제멋대로 행동하지 않는다는 원칙이라는 것이다. ‘나’는 없고, ‘水의 道’는 있다고 하는 것 역시 庖丁이 정신을 집중해서 牛體의 자연에 즉응한 것에 통한다. 故·性·命은 誕生이래 이 땅에 자라서 익숙해지고 있어〔故〕, 헤엄이 本性의 모양이 되어〔性〕, “不知吾所以然而然”인〔命〕이라고 하는 것이다. “不知所以然而然”과는 무의식적으로 물의 道(섭리)와 완전히 동화하고 있는 것으로, 남자는 天理의 일부분인 水의 道를 극에 달하고 있었던 것이다.

水에 연유한 이야기에는 공자와 안희의 문답도 있다. 안희가 담당하여 航行의 難所로서 유명한 觴深의 淵을 건넌을 때, 泭사공은 神과 같은 솜씨로 배를 조종했다. 안희가 泭사공에게 “操舟可學邪”라고 물으면, 泭사공은 “可”라고 대답하고, “善游者數(速)能。若乃夫没人(潛水夫)、則未嘗見舟而便操之也”라고 덧붙였다. 안희가 공자에게 泭사공의 대답의 의미를 물으면, 孔子는 “善游者數能、忘水也。若乃夫没人之未嘗見舟而便操之也。彼視淵若陵、視舟之覆、猶其車却也。覆却萬方、陳乎前而不得入其舍、惡往而不暇”이라고 설명했다. ‘忘水’는 心이 물에 잡히지 않는 모양으로, 단적으로 말하면, 心이 물에 딱 同化하고 있는 것이다. 没人은 꼭 呂梁을 자재로 헤엄친 남자와 같은 경지에 있다 라고 말할 수 있다. 呂梁의 남자 이야기기도, 没人의 이야기기도, 心이 물의 섭리에 동화하면 물에 관계되어서 자유자재라고 하는, 窮極의 技를 전망한 것이었다. 이 후 공자는 안희에게 유명한 ‘瓦注’의 걸기 이야기를 들려주고 心을 잡는 법이야말로 중요해서 外界의 사물에 얽매이면 心이 破綻하는〔外重者內拙〕 것이라고 가르쳤다.

궁극의 技는 물건 만들기에다 적용된다. 악기를 매다는 架臺 만들기를 직업으로 하는 魯의 재경(梓慶)은 사람들이 이것은 귀신이 만든 것이 아닐까라고 놀랄 정도로 훌륭한 架臺를 만들었다. 魯侯도 “子何術以爲焉”이라고 물었을 만큼 멋진 것이었다. 그것에 대해서 梓慶은 心의 준비와 결재의 과정, 그 후의 재목 찾기에 대해서 말했다. 먼저 物忌를 하고, 3일째에 慶賞爵祿을 잊고, 5일째에 非譽巧拙을 잊고, 더욱 7일째에 四肢身體도 잊는다. 이 때 心에 있는 것은 架臺 만들기의 技만으로, 외물에 의해 心이 어지럽게 되는 현상이 완전히 없어진다. 이 단계에서 산림에 들어가 木의 本性 그대로 架臺에 딱 맞은 것을 찾고 완성형을 마음에 그려서 素材에 손질을 가하는 것이라고 이야기했다. 이것을 梓慶은 “以天合天”이라고 진술했다. 梓慶은 모든 잡념에서 벗어나 架臺가 끝까지

되고 있기 때문에 그 心은 천지 자연 그대로, 즉 ‘天’이다. 나무도 그 本性 그대로 架臺에 나타나고 있기 때문에 이것도 천지 자연 그대로, 즉 ‘天’이다. 梓慶의 心이라고 하는 ‘天’이 나무 本來의 모습이라고 하는 ‘天’에 일치하고 있기 때문에 “以天畀天”이다. 요컨대 心이 외물로부터 완전히 자유로워져 나무의 섭리에 동화하는 것이 道를 극에 달하는 것이라고 하게 된다.

‘達生’篇에는 이러한 達人들의 이야기가 많지만, 이것들과 ‘養生’의 사상은 어떻게 관련되는 것일까? ‘達生’篇冒頭の 議論을 살펴보자.

生命의 實情을 끝까지 확인한 者는(達生之情者), 生命에 있어서 어떻게도 할 수 없는 것을 노력하거나 하지 않는다(不務生之所無以爲). 運命의 實情을 끝까지 확인한 者는(達命之情者), 知能에 있어서 어떻게도 할 수 없는 것을 노력하거나 하지 않는다(不務知之소奈何). 身體를 기르기 위해서는 먼저 物이 필요하지만(養形、必先之以物), 物이 남아 있는데도 身體가 길러지지 않음이 있다(物有餘而形不養者有之矣). 生命을 유지하기 위해서는 먼저 身體를 忘却하지 않는 것이 필요하지만(有生、必先無離形), 身體를 忘却하지 않는데도 生命이 상실됨이 있다(形不離而生亡者有之矣). 生命이 날 때는 멀리할 수 있지 않고(生之來、不能却), 生命이 사라질 때는 만류할 수 없는데(其去、不能止), 안타깝게도 世間의 사람들은 身體를 기르면 生命을 存續시킬 수 있다고 생각하고 있다(悲夫、世之人以爲養形足以存生). 그러나 身體를 기르는 것은 결코 生命을 存續시키는데도 충분하지 않다(而養形果不足以存生). 그렇다면, 世間의 사람들이 하고 있는 것은 하기에 모자란 것이다(則世奚足爲哉). 하기에 모자라지만, 하지 않는 것이 불가능 것은, 그렇게 하지 않을 수 없기 때문이다(雖不足爲、而不可不爲者、其爲不免矣).

처음부터 身體를 위해서 노력하는 것을 모면하고 싶다면(夫欲免爲形者), 世間을 버리는 것만한 것은 없다(莫如棄世). 世間을 버리면 번거로움이 없어지고(棄世則無累), 번거로움이 없어지면 心도 正常이 되며(無累則 正平), 心이 正常이 되면 자연과 같이 變化하고(正平 則與그更生), 자연과 같이 變化하면 대개 道에 가깝게 된다(更生則幾矣). 俗事는 왜 버리는 것으로 충분하지 않는 것인가, 生命은 왜 잇는 것으로 충분하지 않는 것인가(事奚足棄而生奚足遺). 俗事를 버리면 身體는 약해지지 않고(棄事則形不勞), 生命을 잇으면 精神은 缺損하지 않는다(遺生則精不虧). 처음부터 身體가 건전해서 精神이 本來의 자세에 復하면(夫形全精復), 天地自然과 하나가 된다(與天爲一). 天地는 萬物의 父母다(天地者、萬物之父母也). 兩者의 氣가 합쳐지면 萬物이 形을 이루고(合則成體), 떨어지면 原始의 狀態에 이루어진다(散則成始). (그러한 형성과 산개의 造化 活動에서는) 身體와 精神이 손상되지 않으면(形精不虧), 뇌로 옮겨진다고 말한다(是謂腦移). 精神은 더욱 깊어지면(精而又精) (觀念

안에 억지로 들어갈 것 같지만), 반대로 天地自然을 돕는 것이다(反以相天).

여기의 논리의 순서는, ‘生’이나 ‘命’은 사람의 힘을 넘은 것으로 그러한 진실에 달한 사람은 그것들을 바꾸거나 하지 않는 것, ‘物’은 ‘形’의 기초, ‘形’은 ‘生’의 기초이지만 ‘形’을 길러도 ‘生’이 존재하기 위해서는 불충분한 것, ‘形’을 수련하는 勞苦를 초월하기 위해서는 ‘世’를 버리는 것이 최선인 것, ‘世’를 버리면 천지자연과 같이 변화해서 道에 가까이 할 수 있는 것, ‘事’을 버려 ‘生’을 잇으면 ‘形’은 지치지 않고 ‘精’은 손상되지 않고, 천지자연의 섭리와 동화하는 것, ‘形’精이 완전하면 천지자연의 변화와 일체가 되는 것이라고 말한 바와 같이 전개되고 있다.

‘養生’의 관점에서부터 말하면, 천지자연의 섭리와 동화하고, 그 변화와 일체가 되는 것이긴요해서, ‘生’을 기르려고 殊更한 鍛鍊을 하는 것은 ‘養生’이 아니라고 하게 된다. 物이 남아 있는데 신체가 길러지지 않는 것이나, 신체를 망각하지 않는데도 생명이 상실될 것이 있기 때문이다. 즉, 技를 극에 달하는 방향에 약간 疑念이 가져지고 있는 것이다. 매미 잡기의 佝僂者도, 呂梁을 헤엄친 남자도, 觴深의 뱃사공의 操船도, 뱃사공의 이야기에 나오는 沒人도, 架臺 만들기의 梓慶도, 技의 극에 달하는 것에 의해 각각의 국면에서 천지자연의 섭리에 同化한 사람들이지만, 궁극적으로는 기술의 鍛鍊보다 오히려 그 心의 잡는 법에 議論의 力點이 있는 듯이 생각한다. “精而又精”이어야만, 造化의 활동과 같이 變化해(能移), 天(천지자연)의 宰相(天의 支持者)도 되고, 天의 섭리와 같아질 수 있는 것이다.

3 . 잘못된 양생법

그럼, 여기서 피하고 있는 방법인 ‘生’을 기르려고 무리한 鍛鍊을 하는 것이란 무엇을 말하는가? 外篇 ‘刻意’에는 다음과 같은 議論이 보인다. 먼저 士인에 대해서 다섯 가지의 형태를 열거한다.

- ① 山谷之士. 高踏한 議論을 해서 世間을 非難하고, 悲憤慷慨해서 淵에 身을 던지는 형태.
- ② 平世之士. 仁義 등의 道德을 이야기하고, 행동은 공손하고, 學問을 해서 빈둥거리고 있는 형태.
- ③ 朝廷之士. 功名을 獲得하고, 政治에 從事하고, 君主를 숭배해 國을 강하게 해서 他國을 併呑하는 형태.
- ④ 江海之士. 山林이나 澤地에 살고, 조용한 場所에서 世를 피해서 隱遁하고, 鷺시 등을 해서 한가하게 보내는 형태.

⑤ 道引之士. 深呼吸을 하고, 吐故納新的 鍛鍊을 하고, 柔軟體操를 하고, 彭祖와 같은 長壽를 바라는 형태.

이것들은 모두 批判의 對象으로 여겨지고 있는 사람들이지만, 이 가운데에서도 道引之士의 타입이 작위적인 양생을 하고 있다. 이 타입에 대하여, ‘刻意’篇에서는 聖人을 對置 한다. 聖人은 그런 修練이 없어도 자연스럽게 그것들의 美點을 가지는, 곧 “其德全而神不虧”라고 하는 사람이다. 聖人은 天德(天地自然의 본연의 자세)이라는 것에 정확히 일치하고, “純粹而不雜、靜一而不變、淡而无爲、動而以天行”의 存在로, 이것이야말로 養神의 道라고(此養神之道也) 결론 내린다. 養神은 養生보다도 더욱 깊은 意味가 있는 말인 것 같지만, ‘達生’篇으로 말하는 “精而又精、反以相天”이라고 關聯이 있을 것이다.

‘達生’篇에도 田開之와 周의 威公의 問答으로, 잘못된 養生法을 한 者에 관한 記述이 있다. 田開之는 祝賢의 弟子로, 祝賢은 養生을 잘 한 것으로 알려져 있었던 이라고 하는 設定이다. 威公에게서 問을 받은 田開之는 선생님께서 들은 것으로서 “善養生者、若牧羊然、視其後者而鞭之”라고 대답하고 다음과 같이 說明했다. 魯에게 單豹라고 하는 사람이 있고 岩山에 살아 산골짜기의 물을 마시고 俗世로부터 떨어져서 생활하고 있었지만, 70歲가 되어도 顏色은 嬰兒와 같았다. 그러나, 불행하게도 餓虎를 만나 먹혀버렸다. 또, 張毅라고 하는 사람은 고귀한 집 앞에서는 항상 종종걸음으로 다니면서 身을 삼가하고 있었지만, 40歲 때에 體內에 熱이 끓어오르는 병으로 죽어버렸다. 單豹는 內面을 기르고 있었는데도 虎가 그 外面에서 먹어버렸고, 張毅는 外面을 기르고 있었는데도 병이 그 內面을 攻擊했다. 이 兩者는 어느 쪽도 그 뒤진 것을 채찍질하지 않았다(皆不鞭其後者也). 技를 극에 달하는 方向과 道에 입각하는 方向이 一致하지 않게 된 事例라고 말할 수 있다.

이 議論의 뒤 孔子가 登場하고 內面이나 外面만을 치우쳐서 기르는 것이 아니고 그 中央에 무심하게 서라고 말하지만, 全體 이야기의 展開로서는 별로 좋지 않다. 內面的과 外面的이라는 雙方을 分열되게 하지 않고 人體의 자연에 적응하는 것 등은 불가능에 가깝기 때문이다.

練達의 技術도 天地自然의 攝理에 同化하는 領域까지 달하지 않으면 僞物이라고 하는 趣旨의 이야기가 外篇 ‘田子方’에 列御寇과 伯昏无人的 問答으로서 보인다. 단, 이것은 특히 養生의 問題를 主題로서 創作된 것이 아니다.

어느 때, 列御寇은 伯昏无人에게 활쏘기를 보였다. “引之盈貫、措杯水其肘上、發之、適矢復沓、方矢復寓。當是時、猶象人也”라고 표현에 나오듯이 굉장한 솜씨였다. 그러나 伯昏无人은 “是射之射、非不射之射也。嘗與汝登高山、履危石、臨百仞之淵、若能射乎”라고 말하고, 御寇을 데려서 高山에 올랐다. 危石에 올라서 百仞의 깊은 淵에 향하고 淵에 등지고 뒷걸음질 하여 踵은 岩에서 밀려나와 하늘을 밟았다. 伯昏无人은 御寇에揖을 하며 앞에 오라고 손짓을 했다. 그러나 御寇은 恐怖 때문에 地面에 엎드리고 식은 땀이 踵에까지 흘러내리는 樣

相이다. 거기에서 伯昏无人은 御寇에 말했다, “夫至人者、上闕青天、下潛黃泉、揮斥八極、神氣不變。今汝怵然有恂目之志、爾於中也、殆矣夫”。

이것만의 이야기이지만, 伯昏无人이 말하는 至人の 활동은, 造化의 活動에 입각한 삶 의 태도 바로 그것이었다. ‘黃泉’는 地底, ‘極’는 世界의 끝이다. 古代 中國에는 東南西北의 사방과 그 中韓의 四隅을 世界의 끝으로 하는 宇宙觀이 있어, 그것이 ‘八極’이다. ‘揮斥’는 제멋대로 여기저기 뛰어 돌아다니는 것, ‘神氣’는 기분, ‘怵然’은 두려워하는 樣相, ‘恂目’는 두려워해서 눈앞이 캄캄해지는 것이다. ‘殆’은 ‘危’와 같다.

庖丁이나 매미 잡기의 佝僂者 등의 이야기는 외물에 心이 움직여지는 것이 완전히 없 어지면 사람은 天地自然 바로 그것이 되어 살 수 있다고 하는 것을 말한 것이다. 곧, 窮極의 技란 心이 외물로부터 완전히 自由가 되어서 天地自然 그대로가 되고 ‘天’과 일 치하는 것이다. 그러므로 그것은 이제 技라고 부를 수 없는 것이 된다. 이점에서 高山의 危石이라고 하는 情況에 완전히 心의 平靜을 잃어버린 列御寇은 잘못된 養生法으로 壽命을 연장시키려고 하는 사람들과 같이 技에 얽매인 低次元의 段階에 있게 된다.

4 . 天에 즉응한 人間상(人間像)

앞의 내용을 요약하면 養生의 技를 극에 달해서 天理(천지자연의 섭리)에 입각해서 사는 것 으로, 이것이 莊子の 養生 思想의 基本이다. 庖丁들의 例를 보는 한, 天理의 전제로 技術의 鍛鍊이 있었지만 技術이 技術로밖에 없으면 거기에는 限界가 있다. 技術로부터 道에의 계제 에는 역시 一種의 飛躍이 있었다고 생각한다. 따라서 技術을 무릅쓰고 진행시키는 方向의 養生法에는 限界가 있어 天理나 道, 造化(이것들은, 대부분 同義語)에 입각하는 方向만이 참된 養生으로서 인식되었다.

內篇 ‘大宗師’에서는, 造化의 活動에 입각해서 생생한 사람을 方(世俗)의 밖에 산(世俗을 초월해서 산) 사람이라고 부르고 그들은 “方且與造物者爲人(友)、而遊乎天地之一氣”者라고 썼다. 그럼, 먼저 莫逆의 친구 子祀 子輿 子犁 子來의 이야기를 살펴보자.

子祀·子輿·子犁·子來、四人相與語曰 “孰能以无爲首、以生爲脊、以死爲尻、孰知死生存亡之一體者、吾與之友矣。” 四人相視而笑、莫逆於心、遂相與爲友。俄而子輿有病、子祀往問之、曰 “偉哉、夫造物者、將以予爲此拘拘也。” 曲僂發背、上有五管、頤隱於齊、肩高於頂、句贅指天、陰陽之氣有沴、其心閒而无事、跼蹐而鑑於井曰 “嗟乎、夫造物者、又將以予爲此拘拘也。” 子祀曰 “女惡之乎。” 曰 “亡。予何惡。浸假而化予之左臂以爲鷄、予因以求時夜。浸假而化予之右臂以爲彈、予因以求鴉炙。浸假而化予之尻以爲輪、以神爲

馬、予因而乘之、豈更駕哉。”

病에 걸린 子輿를 子祀가 병문안을 하는데, 子輿는 瀕死의 重病인데도 身體의 變化를 造化의 활동으로 그대로 받아들이는, 一種의 유머를 느끼게 하는 對答을 했다. 子輿는 庖丁과 같은 技術을 가지고 있지 않지만, 天地自然의 攝理를 따라서 살아 있는 點은 똑 같다. 게다가 “且夫得者時也、失者順也。安時而處順、哀樂不能入也。此古之所謂縣解也。而不能自解者、物有結之。且夫物不勝天久矣、吾又何惡焉”이라고 덧붙였지만, “安時而處順”이나 ‘縣解’는 生死를 초월한 境地다.

子輿의 다음에는 子來가 病에 걸리고, 문안에 간 子犁와의 사이에서 역시 生死에 관한 問答이 이루어졌다. 病床의 子來를 둘러싸고 슬퍼하는 家族에 대하여 子犁는 “叱、避、无怛化”라고 말했지만, 이것은 죽어가는 子來의 變化를 정말로 造化의 活動으로 포착하여 나온 말이다. 다음에 子來에 대하여 “偉哉造化、又將奚以汝爲。將奚以汝適、以汝爲鼠肝乎、以汝爲蟲臂乎”라고 말하고, 단적으로 造化를 찬양했다. 子來도 또 “父母於子、東西南北、唯命之從。陰陽於人、不翅於父母。彼近吾死、而我不聽、我則悍矣、彼何罪焉。夫大塊載我以形、勞我以生、佚我以老、息我以死。故善吾生者、乃所以善吾死也”라고 응했지만, 훌륭하게 因循의 思想을 나타낸 말이다. 庖丁과 같은 技術의 問題가 없는 만큼 도리어 造化를 따라서 사는 것, 즉 養生의 思想이 純粹하게 나타나 있다.

子祀들 4명의 莫逆의 친구 다음에 더욱 子桑戶 孟子反 子琴張이라고 하는 3명의 莫逆의 친구가 登場하고 이것에 孔子와 子貢이 얽히고 다소 複雜한 이야기가 전개된다. 子桑戶가 죽었을 때, 孟子反 子琴張이 사망자에게 對處 하는 방법에 대해서 孔子는 그들을 ‘遊方之外者’로 인정하고, “方且與造物者爲人(友)、而遊乎天地之一氣”라고 말한 것이지만, 계속해 “夫若然者、又惡知死生先後之所在。假於異物、託於同體、忘其肝膽、遺其耳目、反覆終始不知端倪、芒然彷徨乎塵垢之外、逍遙乎无爲之業”라고 말한 것은, 정말로 造化의 活動과 化한 至人の 樣相을 描寫한 것이라고 말할 수 있다. 이렇게 되면 ‘養生’뿐만 아니라 그 ‘生’은 물론 ‘養生’도 초월해버린 境地다.

이러한 趣旨의 이야기는 外篇에서도 여기저기 보인다. ‘在宥’篇에는, 廣成子에게 ‘至道之精’에 대해서 가르침을 바란 黃帝에 대하여, 廣成子は “无視无聽、抱神以靜、形將自正。必靜必清、无勞女形、无搖女精、乃可以長生。目无所見、耳无所聞、心无所知、女神將守形、形乃長生。慎女內、閉女外、多知爲敗”라고 가르쳤다. 이것은 耳目의 活動을 끊고, 外界의 事物에 心を 어지럽히지 않고, 조용히 精神을 보유하면 長生 할 수 있다고 가르친 것이다. “无勞女形、无搖女精”등의 배경에서 作爲的인 養生術의 그림자도 보인다.

精神의 尊重이라고 한다는 點에서는, ‘刻意’篇에도 “精神四達并流、无所不極、上際於天、下蟠於地。化育萬物、不可爲象、其名爲同帝(天帝、造物者)。純素之道、唯神是守。守而勿

失、與神爲一。一之精通、合於天倫(天地自然의 筋道)”이라고 하는 記述이 있어, 여기에서는 精神은 사람과 天地 사이에 통해서 흐르는 것으로, 대부분 造化의 活動과 同義語인 것 같다.

‘在宥’篇에는 가르침을 바란 雲將에게, 鴻蒙이 “意、心養。汝徒處无爲、而物自化。墮爾形體、咄爾聰明、倫與物忘、大同乎溟溟。解心釋神、莫然无魂。萬物云云、各復其根、各復其根而不知。渾渾沌沌、終身不離。若彼知之、乃是離之。无問其名、无窺其情、物固自生”이라고 가르친 이야기도 있다. 鴻蒙은 『釋文』의 司馬彪에 의하면 ‘自然元氣’이지만, 雲將은 ‘天’이라고 호소하고 있어서 이것은 天地自然의 擬人化다. 가르침의 內容은 ‘大宗師’篇의 ‘坐忘’의 이야기에 기초를 두고 있어서, 知的分別이나 身體를 잊어서 道에 同化하는 것을 쓴 것이다.

‘天道’篇에는, 老聃이 孔子를 납득시킨 이야기가 있다. 孔子가 仁義에 대해서 說明하면, 老聃은 “意、幾乎後言。夫兼愛不亦迂乎。无私焉乃私也。夫子若欲使天下无失其牧乎、則天地固有常矣、日月固有明矣、星辰固有列矣、禽獸固有群矣、樹木固有立矣。夫子亦放德而行、遁道而趨、已至矣。又何偈偈乎揭仁義、若擊鼓而求亡子焉。意、夫子亂人之性也”라고 말했다. 天地에는 사람의 性を 포함한 자기의 攝理가 있어 仁義 등은 그 性を 어지럽히는 것이라고 하는 것이다. 역시 人爲를 넘은 自然的 世界를 목표로 삼고 있다.

造化의 활동을 따르는 것은 ‘山木’篇의 孔子가 顏回에 가르친 것, “化其萬物而不知其禪(變)之者、焉知其所終、焉知其所始。正而待之而已耳。……有人、天也。有天、亦天也。人之不能有天、性也。聖人晏然體逝(萬物流轉)而終矣”라고 하는 말에도 드러나고 있다. ‘田子方’篇과 동일하게 孔子가 顏回에 가르친 “夫哀莫大於心死、而人死亦次之。日出東方而入於西極、萬物莫不比方。有目有趾者、待是而後成功。是出則存、是入則亡。萬物亦然、有待也而死、有待也而生。吾一受其成形、而不化以待盡。效物而動、日夜无隙、而不知其所終。薰然(成疏:自動之貌)其成形、知命不能規乎其前。丘以是日徂” 또한 造化를 따라서 사는 것을 말하고 있다.

雜篇 ‘徐無鬼’에는, “古之真人、以天待之、不以人入天。古之真人、得之也生、失之也死。得之也死、失之也生”이라고 있어서, 옛날의 眞人은 天을 따라서 살고 生死得失에 영향을 미치지 않는 것이 보이고, ‘列御寇’篇에는 “彼至人者、歸精神乎无始、而甘冥(甘眠)乎无何有之鄉。水流乎无形、發泄(產生)乎太清”라고 있어서, 至人의 精神이 無始라고 하는 根源世界에 復歸하고 形이 없는 世界에서 물과 같이 자재로 흘러 맑게 갠 청순함으로부터 태어나는 것이라고 말하고 있다.

이렇게, 日常 世界의 分別을 버리고, 天地自然의 攝理를 따라서 사는 것을 主張한 論調는, 『莊子』중에 많이 보여지는 것이어서, 그것이야말로 莊子가 생각하는 養生이었다.

결어(結語)

莊子の 養生 思想의 基本은 ‘養生主’篇의 庖丁 이야기에 나타나 있다. 庖丁의 解體 作業은 天理에 따르고, 牛體의 固然에 따르는 것이었다. 惠王은 庖丁의 作業을 보고 이야기를 듣고 ‘養生’을 알았다고 말했지만, 거기에 따르는 한 ‘養生’은 技術을 鍛鍊을 하고 天理(道)에 입각해서 사는 것이다.

技術의 앞에 道가 있어 그 道에 사는 것이 養生이라고 하면, 사람의 生命도 道를 극에 달해서 길게 유지하는 것이 가능하게 된다. 後世에 技術에 의해 長生을 도모하는 것이 養生이라고 여겨지는 根據는 바로 이 點에 있다.

技를 극에 달하는 것과 道에 입각하는 것은 본래 동일한 것이다. 그러나 後世에서는 技를 극에 달하는 方向과 道에 입각하는 方向은 반드시 一致하지 않게 되었다. 그 原因은 技術에 의해 長生을 도모하는 것이 소를 解體 하려는 할 수 없었던 點에 있다. 牛體는 客觀化 할 수 있어도 사람에게 대해서는 心이라고 하는 內面과 身體라고 하는 外面에 관한 ‘天理’를 客觀化 할 수 없었기 때문이다.

技術이 극에 달한 達人들의 이야기는 外篇 ‘達生’으로 많이 나타난다. 매미 잡기의 佝僂者, 呂梁을 헤엄치는 남자, 觴深의 뱃사공, 뱃사공 이야기의 沒人, 架臺 만들기의 梓慶 등이 모두 그러한 達人이다. 그들의 技術은 물론 훌륭하지만 強調되고 있는 것은 오히려 그들이 心을 가지는 方法이다. 庖丁이 “以神(精神)遇、而不以目視”한 것과 같이 佝僂者에 대해서는 “用志不分、乃凝於神”라고 말하고, 뱃사공이나 沒人의 操船에 관해서는 ‘瓦注’의 결어마다 언급해서 ‘外重者內拙’라고 말하고, 梓慶에 대해서는 ‘以天合天’라고 말했다. 곧, 窮極的으로는 技術의 鍛鍊보다도 心을 가지는 方法에 議論의 力點이 두어진 것 같이 생각된다. ‘精而又精’이어야만, 造化의 활동과 같이 變化하고, 天의 攝理에 與 할 수 있는 것이다.

技를 극에 달하는 方向과 道에 입각하는 方向이 一致하지 않게 되고, 그 結果 技에 얽매어서 道에 도달하지 않는 사람들도 나오게 되었다. 거기에서 단순하게 기술적으로 養生하려고 하는 것은 잘못된 養生法으로서 排除된다. 道引之士가 그것이며, 內面밖에 기르지 않은 單豹도 外面밖에 기르지 않은 張毅도 같다. 그러나 古代中國에서는 內面的 外面的 雙方을 나누지 않고 人體가 자연에 적응하는 것은 불가능했기에 精神的인 方向이 強調된 것도 자연적 趨勢였다고 생각한다. 窮極의 養生法은 心이 외물로부터 완전히 自由가 되어서 天地自然 그대로 되고, ‘天’과 그대로 일치하게 되는 것이다.

天理, 道, 造化에 입각하는 方向만이 眞의 養生으로서 인식되었지만, ‘大宗師’篇의 2組의 莫逆한 친구 이야기는 技의 問題는 당초부터 存在하지 않고, 반대로 造化를 따라서 사는 養生의 思想이 純粹하게 나타나 있다. 그러한 達人의 存在는 外篇·雜篇에도 보여져 耳目의 活

動을 끊고 外界의 事物에 心を 어지럽히지 않고 조용히 精神을 보유하면 長生 할 수 있다라고 말하거나, 精神을 지극히 尊重하고 精神은 사람과 天地에 통해서 흐르는 것으로 造化의 活動과 대부분 同義語와 같이 사용하거나 한다. 知的分別이나 身體를 잊어서 道에 同化하는 ‘坐忘’ 思想의 발전한 이야기나, 天을 따라서 살고 生死得失에 구애되지 않는 眞人까지 언급한다. 이렇게 해서 日常 世界의 分別을 버리고 天地自然의 攝理를 따라서 사는 것을 主張한 論調는 『莊子』全體를 통해서 많이 보여진다.

‘大宗師’篇의 莫逆한 친구에 대해서 孔子가 登場하여 그들을 ‘遊方之外者’로 인정하고, “方且與造物者爲人(友)、而遊乎天地之一氣”라고 말했다. 게다가, 生死를 초월하고 造化의 活動 바로 그것이 된 至人の 양상이 묘사되었다. 그것은 ‘養生’뿐만 아니라, ‘生’은 물론 그 ‘養’도 초월해버린 경계다. ‘養生’은 ‘生’을 重視하는 것이지만, 장자의 사상에서의 그 궁극은 아무래도 그 ‘生’마저도 초월해버리는 경지라고 할 수 있다.

莊子の養生論

蜂屋邦夫

東京大学 名誉教授

1. 庖丁の神業

養生という言葉は、親を養うという特殊な意味ではなく、一般論として生命を養うという意味ならば、よく知られているように『莊子』内篇「養生主」の庖丁の話に基づくものである。¹ 庖丁は魏の文惠君（惠王）のために牛を解体したが、見事な解体ぶりで、惠王は「善哉、技蓋至此乎」と、すっかり感心した。しかし庖丁は「臣之所好者也、進乎技矣（成疏：進、過也）」と述べ、自分の求めているものは道であると言上し、解体の過程と精神の働きとの關聯を惠王に説明した。

その要點は、庖丁の解体作業が天理（天地自然の攝理）に依るものである、という點にある。すなわち庖丁は、牛體の固然（自然の仕組み）に因り、骨節の空隙を牛刀の刃を遊ばすことによって解体を成就する。骨節には必ず空隙があり（空隙がなければ骨節は動かないから）、刀刃には厚みがない（厚みがあれば、さらに研いで鋭くできるから）という理屈が、議論の前提となっている。その結果、庖丁の刀刃は常に新たに砥石で研いだけばかりのようであり、十九年間、刃こぼれ一つない。解体作業に緊張は付きものであるが、庖丁は、骨や筋が入り乱れて簇がる困難な箇所も、「以神（精神）遇、而不以目視」で、いっさいの雑念を消しさり、その箇所に没頭し、いわば造化の活動そのものに同化する。こうして肉が骨から離れると、土塊が大地に落ちたように自然で、牛刀の痕跡は全くない。これが庖丁が窮めた道である。おおよそ、こうした説明である。

惠王は庖丁の話を知ると「善哉、吾聞庖丁之言、得養生焉」と述べ、話は終わった。惠王

¹ 本文中、（ ）内は説明文、〔 〕内は『莊子』の原文。

が庖丁の話を通して感得したものは「依乎天理」及び「因其固然」に基づいた「養生」のあり方である。その理解に依る限り、「養生」とは、技術の鍛錬を含みながら天地自然の攝理〔天理〕に即して生きてゆくという意味となる。莊子の養生思想の基本はここにあり、その點では、きわめて明快にして單純な思想である。

庖丁の場合、道とは牛體の自然であり、技とはその自然に即することであった。人にとっての道を人體の自然とすれば、いかにしてその自然に即するかが人にとっての養生の技ということになる。郭象はここに「以刀可養、故知生亦可養」と注をつけている。庖丁は牛刀を長持ちさせるのを目的としたわけではなく、技を窮めた結果として牛刀が長持ちしたのであるが、技の先には道があり、その道に生きることこそ養生だとすれば、たしかに人の生命も道を窮めて長く保つことができることになろう。後世、さまざまな技術によって長生を圖ることが養生であると考えられてくる根據は、この點にある。

しかしながら、莊子の當時、人體の自然などということは、よく分かっていなかった。従って、人體の自然に即するといっても、直感的あるいは經驗的にしか實踐することができなかった。身體にのみ集中して健身法を行なったり、心の安寧だけを重視して呼吸法を行なったりする者も出てきた。莊子あるいは莊子後學の立場から見て、世間には誤った養生法があるという認識が生まれたのは當然のことであった。

庖丁の話に見える養生とは、技を窮め、その先にある道を把握し、その道すなわち天理に生きることであった。技を窮めることと、道に即することは、本來、同一のことであったが、莊子後學を含めて後世の展開では、技を窮める方向と、道に即する方向が、必ずしも一致しなくなった。そうした方向の違いは、内面的および外面的に人體の自然に即することの限界に起因して生まれたと考えられる。

2. 道を窮めた達人たち

技の先に道があると考えた庖丁のように、技を窮めることによって道に生きた人生の達人たちの生き方は、外篇「達生」に多く見えている。莊子の養生思想の一面を具體化すれば、

確かにそうした達人たちの生き方となる、と思わせる叙述である。まず、孔子（『莊子』中の虚構）が楚に旅したとき、林の中で蟬を捕る佝僂者に出會った。佝僂者は落ちている物を拾うように簡単に蟬を捕っている。それは修練によって自在に黏の丸を操れるようになった術と、自分の氣配を消して木の切り株か枯れ木のようにになれる術によるものであった。佝僂者は何の雑念もなく精神を蟬だけに集中し、蟬にとっては佝僂者は林の樹木と同じであった。こうなれば、蟬は佝僂者から逃げようがなく、佝僂者が落ちている物を拾うように簡単に蟬を捕れたのは當然のことであった。そこで孔子は感嘆して「用志不分、乃凝於神（神靈）。其佝僂丈人之謂乎」と弟子達たちに述べた、とある。「達生」篇の作者が孔子に「志」と言わせているのは、技の根底には精神があることを強調したもので、ちょうど庖丁が「以神（精神）遇、而不以目視」したのと通ずるものである。

孔子はまた、弟子をつれて呂梁（川名）にも行った。呂梁は激流で、魚や龜でさえ泳げないが、そこを一人の男が泳いでいた。男が川から上がったとき、孔子は男に激流を泳ぐ道（祕訣）を訊ねた。男は「亡、吾无道」と答え、さらに「吾始乎故（習慣）、長乎性（本性）、成乎命（運命）。與齊（司馬彪：回水）俱入、與汨（司馬彪：涌波）偕出、従水之道而不爲私焉。此吾所以蹈（泳）之也」と説明した。要點は「従水之道而不爲私」という点にあり、男にとって泳ぎの祕訣は無いが、水の自然に従い、勝手な振るまいはしない、ということである。「私」が無く、「水の道」は有るということは、やはり庖丁が精神を集中して牛體の自然に即したことに通じる。故・性・命とは、誕生以來この地に育って慣れており〔故〕、泳ぎが本性のようになり〔性〕、「不知吾所以然而然」である〔命〕ということである。「不知所以然而然」とは無意識のうちに水の道（攝理）に完全に同化していることで、男は、天理の一部分である水の道は窮めていたことになる。

水に因んだ話には、孔子と顔回の間答もある。顔回が嘗て、航行の難所として有名な觴深の淵を渡ったとき、船頭は神のような腕前で舟を操った。顔回が船頭に「操舟可學邪」と訊ねると、船頭は「可」と答え、「善游者數（速）能。若乃夫没人（潜水夫）、則未嘗見舟而便操之也」と付け加えた。顔回が孔子に船頭の答えの意味を問うと、孔子は「善游者數能、忘水也。若乃夫没人之未嘗見舟而便操之也。彼視淵若陵、視舟之覆、猶其車却也。覆却萬方、陳乎前而不得入其舍、惡往而不暇」と説明した。「忘水」とは心が水に捕らわれない有様であり、端的に言えば心が水にぴったり同化していることである。没人は、ちょうど呂梁を自

在に泳いだ男と同じ境地にある、といえる。呂梁の男の話も、没人の話も、心が水の攝理に同化すれば水に關わって自由自在であるという、窮極の技を見通したものであった。このあと孔子は顔回に、有名な「瓦注」の賭けごとの話をして聞かせ、心の持ち方こそが重要であり、外界の事物に囚われれば心が破綻する〔外重者内拙〕と教えた。

窮極の技は物造りにも當てはまる。樂器を吊り下げる架臺造りを仕事とする魯の梓慶は、人々が、これは鬼神が造ったのではないかと驚くほどの見事な架臺を造った。魯侯も「子何術以爲焉」と訊いたほどである。それに對して梓慶は、心の準備と潔齋の過程、その後の材木探しについて述べた。まず物忌みをして、三日目に慶賞爵禄を忘れ、五日目に非譽巧拙を忘れ、さらに七日目に四肢身體も忘れる。このとき心にあるのは架臺造りの技だけで、外物によって心が亂されることは、まったくなくなる。この段階で山林に入って、木の本性のまま架臺にぴったりのものを探し、完成形を心に描いて素材に手を加えるのである、と。このことを梓慶は「以天合天」と述べた。梓慶はすべての雜念から解放されて架臺になりきっているから、その心は天地自然のまま、つまり「天」である。木もその本性のまま架臺にぴったりであるから、これも天地自然のまま、つまり「天」に他ならない。梓慶の心という「天」が、木の本來の姿という「天」に合致しているから「以天合天」なのである。要するに、心が外物から完全に自由になり、木の攝理に同化することが道を窮めることだ、ということになる。

「達生」篇には、こうした達人たちの話が多いが、これらと「養生」の思想はどう關聯するのであろうか。「達生」篇冒頭の議論を見てみよう。

生命の實情を見極めた者は〔達生之情者〕、生命にとってどうにもできないことを努めたりしない（不務生之所无以爲）。運命の實情を見極めた者は〔達命之情者〕、知能にとってどうにもできないことを努めたりしない〔不務知之所无奈何〕。身體を養うには先ず物が必要であるが〔養形、必先之以物〕、物が餘っているのに身體が養われなことがある〔物有餘而形不養者有之矣〕。生命を保つには先ず身體を忘却しないことが必要であるが〔有生、必先无離形〕、身體を忘却しないのに生命が失われることがある〔形不離而生亡者有之矣〕。生命が生まれるときは退けることができず〔生之來、不能却〕、生命が消え去るときは引き止めることができない〔其去、不能止〕。悲しいこ

とよ、世間の人たちは身體を養えば生命を存續させることができると考えている〔悲夫、世之人以爲養形足以存生〕。しかし身體を養うことは決して生命を存續させるに十分ではないのだ〔而養形果不足以存生〕。だとすれば世間の人たちが行なっていることは爲すに足りないことなのだ〔則世奚足爲哉〕。爲すに足りないことなのだが、爲さないわけにはいかないのは、そうせざるを得ないからだ〔雖不足爲、而不可不爲者、其爲不免矣〕。

そもそも身體のために努めることを免れたいと思うなら〔夫欲免爲形者〕、世間を棄てるに如くはない〔莫如棄世〕。世間を棄てれば煩わしいことがなくなり〔棄世則无累〕、煩わしいことがなくなれば心も正常となり〔无累則正平〕、心が正常となれば自然と共に變化し〔正平則與彼更生〕、自然と共に變化すればほとんど道に近い〔更生則幾矣〕。俗事はどうして棄てるに足りないものか（棄てるに足るものだ、の意）、生命はどうして忘れるに足りないものか〔事奚足棄而生奚足遺〕。俗事を棄てれば身體は疲れず〔棄事則形不勞〕、生命を忘れれば精神は缺損しない〔遺生則精不虧〕。そもそも身體が健全であり精神が本来のあり方に復すれば〔夫形全精復〕、天地自然と一つになる〔與天爲一〕。天地は萬物の父母である〔天地者、萬物之父母也〕。兩者の氣が合すれば萬物が形を成し〔合則成體〕、散ずれば原始の状態に成る〔散則成始〕。（そうした形成と散開の造化の活動において）身體と精神が損なわれずにあれば〔形精不虧〕、それを能く移ると謂う〔是謂能移〕。精神はますます深くなり〔精而又精〕（觀念の中に入り込みそうであるが）、かえって天地自然を助けるのである〔反以相天〕。

ここの論理の筋道は、「生」や「命」は人の力を超えたもので、そうした眞實に「達」した者は、それらを變えようなどとはしないこと、「物」は「形」の基礎、「形」は「生」の基礎であるが、「形」を養っても「生」を存するには不十分であること、「形」を修練する勞苦を超越するには「世」を棄てるのが最良であること、「世」を棄てれば天地自然と共に變化して道に近づけること、「事」を棄て「生」を忘れれば「形」は疲れず「精」は損なわれず、天地自然の攝理と同化すること、「形」「精」が完全であれば天地自然の變化と一體になること、のように展開している。

「養生」の觀點から言えば、天地自然の攝理と同化し、その變化と一體になることが肝要

であって、「生」を養おうとして殊更な鍛錬をすることは「養生」ではないということになる。物が餘っているのに身體が養われないことや、身體を忘却しないのに生命が失われることがあるからである。つまりは、技を窮める方向にやや疑念が持たれているのである。蟬捕りの佝僂者も、呂梁を泳いだ男も、觴深の船頭の操船も、船頭の話に出る没人も、架臺造りの梓慶も、技を窮めることによって、それぞれの局面において天地自然の攝理に同化した者たちであるが、窮極的には、技術の鍛錬よりも、むしろその心の持ち方に議論の力点があるように思われる。「精而又精」であってこそ、造化の働きとともに變化し〔能移〕、天（天地自然）の宰相（天の支持者）ともなって、天の攝理と共に歩めるのである、と。

3. 誤った養生法

では、ここで退けられている「生」を養おうとして無理な鍛錬をすることとは、どういうことであろうか。外篇「刻意」には、次のような議論が見える。まず、士人について五つのタイプを列挙する。

①山谷之士。高踏な議論をして世間を非難し、悲憤慷慨して淵に身を投げるようなタイプ。

②平世之士。仁義などの道徳を語り、振る舞いは恭しく、學問をしてぶらぶらしているようなタイプ。

③朝廷之士。功名を立て、政治に従事し、君主を崇め國を強くして他國を併呑するようなタイプ。

④江海之士。山林や澤地に住み、静かな所で世を避けて隱遁し、魚釣りなどをして暇に過ごすようなタイプ。

⑤道引之士。深呼吸をし、吐故納新の鍛錬をし、柔軟體操を行ない、彭祖のような長壽を願うようなタイプ。

これらはすべて批判の対象とされている人たちであるが、このうちの道引之士と呼ばれるタイプが、作爲的な養生を行なっているものである。これらのタイプに對して、「刻意」篇では聖人が對置される。聖人はそれらの修練無くして、自然にそれらの美點を持つ、すなわ

ち「其徳全而神不虧」なる者である。聖人は天徳（天地自然のあり方）とぴったり合致し、「純粹而不雜、静一而不變、淡而无爲、動而以天行」の存在であり、これこそ養神の道である〔此養神之道也〕と結ばれている。養神は養生よりもさらに深い意味のある言葉のようであるが、「達生」篇に言う「精而又精、反以相天」と關聯があろう。

「達生」篇にも、田開之と周の威公の問答で、誤った養生法を行なった者についての記述がある。田開之は祝賢の弟子で、祝賢は、よく養生を行なったことで知られていた、という設定である。威公に問われ、田開之は先生から聞いたこととして「善養生者、若牧羊然、視其後而鞭之」と答え、次のように説明した。魯に單豹なる者がおり、岩山に住み谷の水を飲み、俗世を離れて暮らしていたが、七十歳になっても顔色は嬰兒のようであった。だが、不幸にも餓虎に出會ってしまい、食い殺されてしまった。また、張毅なる者は、高貴な家の前では常に小走りになって身を慎んでいたが、四十歳のときに体内に熱がこもる病で死んでしまった。單豹は内面を養っていたのに虎がその外面から食ってしまい、張毅は外面を養っていたのに病がその内面を攻撃した。この両者は、どちらもその後れた者を鞭打たなかったのだ〔皆不鞭其後者也〕、と。技を窮める方向と道に即する方向が一致しなくなった事例と言えよう。

この議論のあと孔子が登場して、内面や外面だけを偏って養うのではなく、その中央に無心に立てと述べるのであるが、全體の話の展開としては、あまり上出来ではない。内面的と外面的との雙方を分裂させずに人體の自然に即することなど、不可能に近いからである。

練達の技術も天地自然の攝理に同化する域にまで達しなければ偽物であるという趣旨の話が、外篇「田子方」に、列御寇と伯昏无人の問答として見える。ただし、これは、とくに養生の問題を主題として創作されたものではない。

ある時、列御寇は伯昏无人に弓を射て見せた。それが「引之盈貫、措杯水其肘上、發之、適矢復沓、方矢復寓。當是時、猶象人也」とあるように、もの凄腕前である。ところが伯昏无人は「是射之射、非不射之射也。嘗與汝登高山、履危石、臨百仞之淵、若能射乎」と述べて、御寇を連れて高山に登った。危石にあがって百仞もの深い淵に臨むと、淵に背を向けて後ずさりし、踵は岩からはみ出して、空を踏んでいる。伯昏无人は御寇に揖をすると、前に来るよう手まねきした。しかし御寇は、恐怖のあまり地面に伏して、冷や汗が踵にまで流れ落ちるありさまである。そこで伯昏无人は御寇に言った、「夫至人者、上闚青天、下潛黃

泉、揮斥八極、神氣不變。今汝怵然有恂目之志、爾於中也、殆矣夫」と。

これだけの話であるが、伯昏无人の言う至人の働きは、造化の活動に即した生き方そのものであった。「黄泉」とは地底のこと、「極」とは世界の果てのことである。古代中国には、東南西北の四方とその間の四隅を世界の果てとする宇宙観があり、それが「八極」である。

「揮斥」とは勝手気ままに駆けめぐること、「神氣」とは気持ちのこと、「怵然」とは恐れるありさま、「恂目」とは恐れて目が眩むことである。「殆」は「危」と同じである。

庖丁や蟬捕りの佝僂者などの話は、外物に心を動かされることが完全になくなれば、人は天地自然そのものとなって生きられるということを述べたものであった。すなわち、窮極の技とは、心が外物から完全に自由となって天地自然そのままとなり、「天」とぴったり合致することにほかならない。そうすると、それはもう技とは呼べないものであろう。その時点で、高山の危石という状況にすっかり心の平静を失った列御寇は、誤った養生法で寿命を延ばそうとする者たちと同列であり、技に囚われた低次元の段階にいるということになる。

4. 天に即した人間像

これまでの所を要約すれば、養生とは技を窮めて天理（天地自然の攝理）に即して生きることであり、これが荘子の養生思想の基本である。庖丁らの例で見る限り、天理の前提に技術の鍛錬があったが、技術が技術である限り、それには限界がある。技術から道への階梯には、やはり一種の飛躍があったと考えられる。従って、技術を押し進める方向での養生法には限界があり、天理や道、造化（これらは、ほとんど同義語である）に即する方向だけが真なる養生として認識された。

内篇「大宗師」では、造化の活動に即して生きた者を方（世俗）の外に生きる（世俗を超越して生きる）者と呼び、彼らは「方且與造物者爲人（友）、而遊乎天地之一氣」者だと述べている。では、まず莫逆の友である子祀・子輿・子犁・子來の話を見てみよう。

子祀・子輿・子犁・子來、四人相與語曰「孰能以无爲首、以生爲脊、以死爲尻、孰

知死生存亡之一體者、吾與之友矣。」四人相視而笑、莫逆於心、遂相與爲友。俄而子輿有病、子祀往問之、曰「偉哉、夫造物者、將以予爲此拘拘也。」曲僂發背、上有五管、頤隱於齊、肩高於頂、句贅指天、陰陽之氣有沴、其心閒而无事、跼蹐而鑑於井曰「嗟乎、夫造物者、又將以予爲此拘拘也。」子祀曰「女惡之乎。」曰「亡。予何惡。浸假而化予之左臂以爲鷄、予因以求時夜。浸假而化予之右臂以爲彈、予因以求鴉炙。浸假而化予之尻以爲輪、以神爲馬、予因而乘之、豈更駕哉。」

病氣になった子輿を子祀が見舞うと、子輿は瀕死の重病であるにも関わらず、身體の變化を造化の働きとしてそのまま受け止め、一種のユーモアさえ感じさせる受け答えをした。子輿は庖丁のような技術を持っているわけではないが、天地自然の攝理に従って生きている點は、まったく同じである。さらに「且夫得者時也、失者順也。安時而處順、哀樂不能入也。此古之所謂縣解也。而不能自解者、物有結之。且夫物不勝天久矣、吾又何惡焉」と付け加えたが、「安時而處順」や「縣解」とは、生死を超越した境地に他ならない。

子輿の次には子來が病氣になり、見舞いに行った子犁との間で、やはり生死についての問答が交わされた。病牀の子來を圍んで悲しむ家族に對して、子犁は「叱、避、无怛化」と言っているが、これは死にゆく子來の變化を正に造化の働きとして捉えた言い方である。次いで子來に對して「偉哉造化、又將奚以汝爲。將奚以汝適、以汝爲鼠肝乎、以汝爲蟲臂乎」と述べ、端的に造化を讃えている。子來もまた「父母於子、東西南北、唯命之從。陰陽於人、不翅於父母。彼近吾死、而我不聽、我則悍矣、彼何罪焉。夫大塊載我以形、勞我以生、俟我以老、息我以死。故善吾生者、乃所以善吾死也」と應じているが、見事に因循の思想を表わした言葉である。庖丁のような技術の問題がない分だけ、かえって造化に従って生きること、つまり養生の思想が純粹に現われている。

子祀ら四人の莫逆の友の次に、さらに子桑戸・孟子反・子琴張という三人の莫逆の友が登場し、これに孔子と子貢が絡んで、やや複雑な話が展開している。子桑戸が亡くなった時、孟子反・子琴張が死者に對處したあり方について、孔子は彼らを「遊方之外者」と認め、「方且與造物者爲人（友）、而遊乎天地之一氣」と述べた譯であるが、續いて「夫若然者、又惡知死生先後之所在。假於異物、託於同體、忘其肝膽、遺其耳目、反覆終始不知端倪、芒然彷徨乎塵垢之外、逍遙乎无爲之業」と述べているのは、正に造化の働きと化した至人の有り様を描寫したものと言えよう。こうなると、「養生」どころか、「生」も、ましてその

「養」も超越してしまった境地である。

こうした趣旨の話は、外篇にも散見する。「在宥」篇には、廣成子に「至道之精」について教えを請うた黄帝に対して、廣成子は「无視无聽、抱神以静、形將自正。必静必清、无勞女形、无搖女精、乃可以長生。目无所見、耳无所聞、心无所知、女神將守形、形乃長生。慎女内、閉女外、多知爲敗」と教えている。これは耳目の活動を絶ち、外界の事物に心を亂すことなく、静かに精神を保持すれば長生できると教えたものである。「无勞女形、无搖女精」などの背景に作爲的な養生術の影も認められよう。

精神の尊重という点では、「刻意」篇にも「精神四達并流、无所不極、上際於天、下蟠於地。化育萬物、不可爲象、其名爲同帝（天帝、造物者）。純素之道、唯神是守。守而勿失、與神爲一。一之精通、合於天倫（天地自然の筋道）」という記述があり、ここでは、精神は人と天地とに通じて流れるものとされ、ほとんど造化の活動と同義語のようである。

「在宥」篇には、教えを請うた雲將に、鴻蒙が「意、心養。汝徒處无爲、而物自化。墮爾形體、咄爾聰明、倫與物忘、大同乎滓溟。解心釋神、莫然无魂。萬物云云、各復其根、各復其根而不知。渾渾沌沌、終身不離。若彼知之、乃是離之。无問其名、无窺其情、物固自生」と教えた話も見える。鴻蒙とは『釋文』の司馬彪によれば「自然元氣」であるが、雲將は「天」と呼びかけており、天地自然の擬人化である。教えの内容は「大宗師」篇の「坐忘」の話に基づいており、知的分別や身體を忘れて道に同化することを述べたものである。

「天道」篇には、老聃が孔子に諭した話が見える。孔子が仁義について説明すると、老聃は「意、幾乎後言。夫兼愛不亦迂乎。无私焉乃私也。夫子若欲使天下无失其牧乎、則天地固有常矣、日月固有明矣、星辰固有列矣、禽獸固有群矣、樹木固有立矣。夫子亦放德而行、遁道而趨、已至矣。又何偈偈乎揭仁義、若擊鼓而求亡子焉。意、夫子亂人之性也」と言った。天地には人の性を含めて自ずからの攝理があり、仁義などは、その性を亂すものだ、ということである。やはり人爲を超えた自然的世界が目指されている。

造化の働きに従うことは、「山木」篇の、孔子が顔回に教えたこと、「化其萬物而不知其禪（變）之者、焉知其所終、焉知其所始。正而待之而已耳。……有人、天也。有天、亦天也。人之不能有天、性也。聖人晏然體逝（萬物流轉）而終矣」という言葉にも現われている。

「田子方」篇の、同じく孔子が顔回に教えた「夫哀莫大於心死、而人死亦次之。日出東方而入於西極、萬物莫不比方。有目有趾者、待是而後成功。是出則存、是入則亡。萬物亦然、有

待也而死、有待也而生。吾一受其成形、而不化以待盡。效物而動、日夜无隙、而不知其所終。薰然（成疏：自動之貌）其成形、知命不能規乎其前。丘以是日徂」もまた造化に従って生きることを述べている。

雑篇「徐無鬼」には、「古之真人、以天待之、不以人入天。古之真人、得之也生、失之也死。得之也死、失之也生」とあり、昔の真人は天に従って生き、死生得失に拘らないことが見え、「列御寇」篇には「彼至人者、歸精神乎无始、而甘冥（甘眠）乎无何有之郷。水流乎无形、發泄（産生）乎太清」とあって、至人の精神が無始という根源世界に復歸し、形の無い世界で水のように自在に流れ、澄み切った清らかさから生まれてくる、と述べている。

このように、日常世界の分別を棄て、天地自然の攝理に従って生きることを主張した論調は、『莊子』中に多く認められるのであり、それこそが莊子が考える養生であった。

結 語

莊子の養生思想の基本は「養生主」篇の庖丁の話に現われている。庖丁の解體作業は天理に依り、牛體の固然に因るものであった。惠王は、庖丁の作業を見、話を聞いて、「養生」の事が分かったと述べたが、それに依る限り、「養生」とは技術の鍛錬をし、天理（道）に即して生きることである。

技術の先に道があり、その道に生きることが養生だとすれば、人の生命も道を窮めて長く保つことができることになる。後世、技術によって長生を圖ることが養生であると考えられてくる根拠は、この点にある。

技を窮めることと道に即することは、本来、同一のことである。しかし後世では、技を窮める方向と、道に即する方向は、必ずしも一致しなくなった。その原因は、技術によって長生を圖ることが、牛を解體するような譯にはいかなかった点にある。牛體は客觀化できても、人については、心という内面と身體という外面についての「天理」を客觀化できなかったからである。

技術を窮めた達人たちの話は、外篇「達生」に多く見えている。蟬捕りの佝僂者、呂梁を

泳ぐ男、觴深の船頭、船頭の話に出る没人、架臺造りの梓慶などは、いずれもそうした達人である。彼らの技術は無論すばらしいが、強調されているのは、むしろ彼らの心の持ち方である。庖丁が「以神（精神）遇、而不以目視」したのと同じように、佝僂者については「用志不分、乃凝於神」と言われ、船頭や没人の操船に関しては「瓦注」の賭けごとに言及して「外重者内拙」と言われ、梓慶については「以天合天」と言われた。すなわち、窮極的には、技術の鍛錬よりも、心の持ち方に議論の力点が置かれたように思われる。「精而又精」であってこそ、造化の働きとともに變化し、天の攝理に與することができるのである、と。

技を窮める方向と道に即する方向が一致しなくなり、その結果、技に囚われて道に至らないという人たちも出てくるようになった。そこで、単に技術的に養生しようとすることは、誤った養生法として退けられる。道引之士がそれであり、内面しか養わなかった單豹も外面しか養わなかった張毅も同断である。しかし古代中國にあっては、内面的と外面的との雙方を分裂させずに人體の自然に即することは不可能に近く、いきおい、精神的な方向が強調されるようになったのも、自然の趨勢であったと思われる。窮極の養生法は、心が外物から完全に自由となって天地自然そのままとなり、「天」とぴったり合致することにほかならない、と。

天理や道、造化に即する方向だけが眞なる養生として認識された譯であるが、「大宗師」篇の二組の莫逆の友の話は、技の問題は当初から存在せず、その分、かえって造化に従って生きる養生の思想が純粹に現われている。そうした達人のあり方は外篇・雜篇にも見られ、耳目の活動を絶ち、外界の事物に心を亂すことなく、静かに精神を保持すれば長生できると言われたり、精神を極めて尊重して、精神は人と天地とに通じて流れるものであり、造化の活動とほとんど同義語のように使われたりする。知的分別や身體を忘れて道に同化する「坐忘」の思想の發展した話や、天に従って生き、死生得失に拘らない眞人にも言及される。こうして、日常世界の分別を棄て、天地自然の攝理に従って生きることを主張した論調は、『莊子』全體を通して多く認められるのである。

「大宗師」篇の莫逆の友について、孔子が登場して、彼らを「遊方之外者」と認め、「方且與造物者爲人（友）、而遊乎天地之一氣」と述べた。更に、生死を超越し、造化の働きそのものと化した至人の有り様が描寫された。それは、「養生」どころか、「生」も、ましてその「養」も超越してしまった境涯である。「養生」とは「生」を重視するものであるが、

莊子の思想におけるその窮極は、どうやら、その「生」さえ超越してしまうもののようにである。

养生修炼和鼎炉的象征

黄善明

前明知大学 教授

1. 序-养生的概念

养生术指的是通过服用特别调制的灵药或者通过调节呼吸或身体动作来驱除人体内的阴气、壮大阳气从而实现长生不老、到达仙人境地的修炼法。探究这种养生术的根源，可以追溯到始于中国春秋战国时代的炼丹术。因为炼丹术是一种炼金术，所以英语用 Chinese alchemy 来表达。西方的炼金术源于通过金属冶炼和化学上的合金来将廉价金属变为昂贵金属的欲望。

而中国的炼丹术指的是修仙的道士们为了炼制长生不老仙药而炼造丹砂。炼丹术中的“丹”字源于炼制长生不老灵药用的材料“丹砂”（水银和硫磺的化合物）。当今韩方医药典籍中虽然也记录了丹砂，但是其药理作用仅仅是催眠和安定心神，并不是能够让人无病长寿的灵药。

随着时代的发展，人们逐渐意识到即使服用有毒的烈性药丹砂也不会达到预期的效果，因此相比于灵药，人们开始相信通过修炼身心内功来达到神仙境地的静心修炼方式。丹砂之所以会被古人看做是灵药是因为天然状态的矿物丹砂（硫化水银）非常稀贵。传说《抱朴子》的作者葛洪在晚年为了获得丹砂曾远赴越南。如果理解了这种熔化天然状态的硫磺水银获得纯正丹砂的过程所代表的象征行为（symbolic action），那么养生术这个概念也就很容易理解了。

首先将天然状态的硫化水银放进熔金泥锅中熔解后，过滤掉不纯的物质，取得精纯的物质，这里的熔金泥锅被叫做鼎，与将其加热的火炉的“炉”字合在一起组成鼎炉这个词。这样作为灵药的核心药材的天然丹砂与将其熔化精制所用的鼎炉观念结合在一起就形成了炼丹术的概念，并以此为基础衍生出很多关于养生术的概念。因此也可以把养生术跟炼丹术理解为同一概念。但是二者在事实上却也是一种绝对不一致的相悖关系。这是因为炼丹术是一种冶金技术，而养生术的本质是通过服用药物或补养食物以及修炼身心的方式来增进健康甚至是实现无病长寿。

那么是什么将这二者连接起来呢？答案就是“吸收虚空中的清灵之气，将阴质的身心转化为阳质的，并不仅仅止于长生不老，还要超越现实世界，到达神仙的境地”。这是非常富有象征性的“隐喻的谈论”。笔者将这种“隐喻的谈论”称之为将炼丹术与养生术连接在一起的“象征的一致”（coincidentiasymbolicum）。

2. 养生术的方法

炼丹术是通过摄取鼎炉中烧成的丹砂灵药来达到预期目标，所以也被定义为“外丹”。与此相对，通过调整内在的精神世界和身体内部的气来将身心变为良质的养生修炼方法被称为“内丹”。并且当今所流行的所有养生术中大部分指的是“内丹”，作为“外丹”的烧制、摄取丹砂灵药的金丹秘法也演变为商业化、世俗化的饮食调养文化。

传统的养生术可分为“辟谷、服饵”和“调息、导引、房中”，并且“辟谷、服饵”可归为外丹，“调息、导引、房中”可归为内丹。但是不管是外丹还是内丹都完整地保持了丹术的象征性。例如，在“房中”中，发挥女性性器的鼎炉作用进行性交交合就是对炼丹术的烧制过程的象征化。但是这种房中术被称为云雨之乐，被看做是即物快乐的一端，在将异性间的“内外”看做是“德目”的严肃主义东方文化中，显然是不可以公然提倡的。此外，还可以采取另外一种内丹方法即丹田，也叫内丹田。丹田中，鼎炉被认为是肚脐下1寸部位的下腹内部深处的中央部分。这里是气聚散的部位，能够给身心的各个方面提供活力，因此被叫做丹田，英语中也被叫做“energy center”。因此养生术的大宗被认为是取决于丹田，而通过呼吸来人为地制造气聚散就是丹田呼吸法。

身体的头部部分被称为上丹田，胸部部分被称为中丹田，下腹部分被称为下丹田，其中下丹田作为能力中心相当于鼎炉的核心部位，是最为重要的部分。丹田呼吸主要是采用姿势不动的正坐修炼方法，所以出现了“静功”这个用语，而导引则是指包括屈伸动作在内的按摩和其他活动。

根据内丹田对应的人体的部位的不同，鼎炉的位置也会不同，但是由于一般主要是下丹田，所以无论男女，下腹部的中心即为鼎炉。内丹田（气功）又可以分为静功和动功。

静功；静功指的是运行体内深处的气来进行养生修炼的方法，并且确信能够达到神仙的境地。精、气、神被称为三宝，通过修炼这三宝可以实现返本归元、无病长寿。同时，五脏六腑和经络能够被反复疏通，人体日常的健康能够得到保持。静功指的是静坐修道的调息法。

动功；太极拳、合气道等流传至今的大部分东方武艺可以说都是源于内丹田的动功。

因此现在中国的道教学者们主张养生的精华在于内丹。

上文的论述是关于养生术=丹田的概念性说明，下面简单介绍下丹田思想的历史。作为外丹田的辟谷、服饵起源于战国时代、盛行于汉代，是后代形成的养生术的原型。将这种丹田思想进行总结和体系化的人物是后汉的魏伯阳和晋代的葛洪，从他们分别写的《周易参同契》和《抱朴子》中可以找到丹田思想的渊源。

魏伯阳在《周易参同契》中主张从建立周易、黄老、炉火（鼎炉）三者间密切联系的意义上来构想参同契，同时认为周易和炼丹虽然彼此不同，但都无法脱离阴阳之道。这里的黄老指的是中国传说中的帝王黄帝，黄帝著有《黄帝内经》，被认为是中国医学的鼻祖。提到黄老之学时，指的是将黄帝的医学思想和老子的哲学思想结合起来并从战国时代开始流行的道家流派之一。

后来老子、庄子的哲学思想积极吸收了作为东方自然哲学基干的阴阳和五行思想，继承和发展了这种老庄思想的学团是其后裔，因此魏伯阳也可以说是属于该团体。传说写了《抱朴子》的葛洪将魏伯阳的《周易参同契》进一步深化，特别是通过探索金丹的实际活用，进行了探寻丹砂成为仙人的尸解。尸解与佛教中的解脱意思相似，具有从肉身中解放、获得精神世界的自由、实现永生的意思。另外从汉代“脱劫飞翔”的尸解观念的盛行一时可以窥探出神仙思想的一些面貌。

3. 韩国丹学的道脉

甲) 韩国丹学的道脉

在韩国，道教修炼在学者层的广泛传播可以追溯到高丽时代以前的统一新罗时代。根据当时去唐朝的留学僧侣以及一般留学生，很容易推测出在唐朝盛极一时的道教修炼对韩国的巨大

影响。

李圭景的五洲渊文长笺散稿中记载的“道派鼻祖”是去唐朝学习还反之学（手练法）的崔致远。也就是说，由于崔致远是丹学的始祖，这也就意味着其是最先将当今在韩国盛行的养生术介绍到韩国的人。据说崔致远师从中国传说中的仙人锺离权，当然二者的生存时代相距了六七百年，获得直接传授是不可能的，而锺离权本身也是传说中的人物，和崔致远的师资相承关系也就仅仅是一种传说。

其次，另外一名在韩国道脉上很有名的人物则是金时习。金时习（1435-1493）原来是一名儒学者，但是因为政治上反对世祖的篡逆行为，为了坚守节义，成为了一名僧侣，开始了云游四方的生活。在金时习的众多著书中，代表作中作为最早的汉文小说（朝鲜时代）的《金鳌新话》）以及佛教方面的《转生谭》都带有道教的神仙思想，体现出与丹学有很深的关系。虽然金时习并没有对以丹学为中心的道教修炼是否进行实践躬行进行详细论述，但是在著述中多次提到了关于金丹的内容，其无疑是一位醉心于道教养生术的人物。特别是在龙虎第7中对长生超脱之术进行了详细的介绍。另外虽然没有在民间得到广泛的传播，书中还对金丹的冶造方法进行了介绍，将金时习称为韩国丹学的中始祖并不为过。

但是丹学派虽然把道脉相承的谱系设定为锺离权→崔致远→金时习，但是钟和崔之间有六七百年、崔和金之间有4百余年的时间差。在思考如何来填补这个时间差的问题之前，我们首先需要了解从新罗开始在韩国盛行的禅宗。

一直以来华严思想都是新罗佛教中最重要的思想。在将帝政一致看做是第一要义的古国家，华严思想是以华严思想为加被维护国家和谐的咒术政治哲学的一部分。之后随着禅宗的传入，开始主张“不立文字、教外别传、直指人心”，在远离世俗的遁世、神秘的山门内，喜欢废蛰的佛者们的行为为丹田思想得到大的关注创造了条件。在此之前，格义佛教在中国南北朝时代盛行一时，并且在教义上有很多道教和佛教融合的事例，因此佛教的禅宗大幅吸收了道教的因素绝不是一件奇怪的事。

并且在韩国的罗末丽初，禅宗非常兴盛，在全国各地九大禅门争先恐后，炫耀自己的威势，并与地方豪族勾结，成长为一股不可小觑的政治势力，之后还左右了韩国佛教的发展方向。此外，今天的韩国佛教完好地保存了承袭了临济宗禅风的祖师禅的传统。并且，以菜食供养为主的比丘出家僧的修行生活，很自然地与辟谷修炼结合起来，并且冬夏季节的安居修行也是以长坐不卧的参禅修行方式进行，这显然是以导引和调息为主，因此将韩国佛教僧伽的修炼说成是

跟丹田修行相近也无妨。因此可以说，在崔致远之后金时习之前是慈惠、明法、大珠、妙观沿袭了丹田学的道脉。

但是他们并没有在韩国道教史上留下大的业绩，只有到了朝鲜时代，郑礪（1506-1540）和朴枝华（1513-1592）两位近世人物，才留下了关于丹学的著书，并且也进行了实际修行，二人也被评为朝鲜时代修行道教的卓越人物。郑礪写的《龙虎秘诀》到现在也还是被用作丹田修炼教科书。朴枝华是在壬辰倭乱（文禄庆长之役）时殉节的名臣。他留下了以其号为名的《守庵遗稿》遗著，据说对儒佛仙都很精通。关于朴枝华的轶事有一件是常食松针。常食松针是进行丹田修行的韩国道士们经常使用的一种辟谷修炼法。虽然在现在也经常看到很多人进行作为辟谷根本的生食活动，但是生食松针在今天已经很少见。

乙) 丹学与秘诀思想

这里虽然与丹田学没有直接关系，但是还是想简单提一下这个作为道教源流的韩国秘诀思想。关于郑礪还有一个特别的记录，在对近代新兴宗教运动影响很大的秘教书即郑鉴录中，有一个以郑礪的号“北窓”为名和郑鉴一起登场的架空人物，此人能够讲述未来的运数，是主人公中非常重要的一个人物。当然这不过是荒诞之说，然而朴枝华的老师是花潭徐敬德。

徐花潭是最先在朝鲜讲解张横渠和邵康节的《皇极经世书》、在韩国神秘的道学思想史上留下大的足迹的人物。徐花潭将邵康节的后天易和运世思想第一次介绍到韩国，这些思想也成为后来民众宗教运动意识形态的中心思想。徐花潭之后的南师古（1509-1571）也是相近时代的人物。南师古原来是退溪李滉的门人，但是因为沉溺于阴祀被驱逐出去。南师古被录用为研究天文地理的下级官吏，但实际上却是作为著名朝鲜风水大家受到世人的认可。南师古写还写有秘记，根据他的号命名为格菴遗录，虽然此书在当今已经很少见，但是曾经有一段时间在韩国颇有颇高的人气。这本秘记被看做是一本以风水说为主干的语言书，当然也并没有确实的证据能证明是南师古所著。

这类秘教书大体上利用了经历壬辰倭乱和丙子胡乱后民众的恐慌心理，由落魄的知识分子所作，并且对当时的官府进行了贬低。另外关于韩国的避藏处和避开兵祸的十胜之地的俗信也传了下来。当然秘诀思想虽然与养生=丹田的思想没有直接关系，但是对传播秘诀思想的人以及耽溺于在十胜之地的避藏处修仙的道术的心证却是很有意义。

丙) 讖纬说和风水

讖纬说源于高丽时代太祖王建的训要十条，经历了僧侣妙清的西京迁都运动，并在高丽王朝中期带来大的政治-社会混乱。在妙清迁都运动的背景中，讖纬说发挥了很大的作用。在朝鲜王朝建国过程中，奉行的也是国都风水最优先政策。而从朝鲜中期开始，以两班家为中心的阳宅风水和阴宅风水甚嚣尘上，甚至连有志儒学者也毫不犹豫地站出来批判其弊端。

风水的原理是以藏风得水为根本，也可以说是背山临水，宅地（阳宅）或者墓地（阴宅）被像屏风一样的山所包围，前面有河溪流过的地形被看做是胜地。在韩半岛，大部分都是海拔平均高度不过三四百米的山地，因此在东方文化圈中，风水思想尤为盛行。人们可能会对风水与养生-丹田之间存在着什么关系存有疑问，其实二者均是以气为根本。

因此，无论是国都风水还是阴宅风水均是基于地气畅通无阻的信念；而在养生=丹田中，通过阳气将人体中的阴气赶出来增进人体活力甚至实现长生不老的愿望，综合来看这两种观点，不难得出二者“本是同根生”的结论。虽然郑北窓、南师古等人被正统儒林看不起、被叫做术家，但是在韩国思想史上却有着自己的地位和作用。

如果讖纬说或者风水说与丹田养生术可以在道教思想中找到共同的源流的话，那么应该看到其基础正是在于庄子所主张的“阴阳源于气“的一元论世界观上。由于宋代性理学的集大成者朱子主张理贵气贱说，朝鲜王朝的韩国性理学者们也完全追随朱子，所以很长一段时间道教的“气“说没能得到重视。特别是在朝鲜后期，由于思想上的狭隘性，从性理学中分化出来的阳明学甚至也被当做是斯文乱贼加以侮辱，因此学问道教的研讨、思想的深化以及发展都处于难以继续的状态。

4. 养生和韩方医

受道教养生术影响较大的领域是传统东方医学（韩医学）。韩医学虽然是以中国的医学书为基础，但是在适应本地环境的过程中开创出自己的领域，甚至在朝鲜后期取得了反过来向中国和日本传播先进医学知识的成果。因此在 19 世纪末西方医学传入之前，韩国成为东方最先进的医疗国家。当然只有理解东方医学以道教思想为主干、特别是养生术的实际过程，才能到

达东方医学的中心领域。

东方医学（韩方医）基本的思想可以在秉承天人合一思想的黄帝内经中找到根源。因此气和阴阳五行是东方医学形而上学的原理，同时是人体内脏活动、作用相关原理的基干。例如，内脏中胃位于中央，所以为黄色，相当于五行中的土。同样道理，肾脏为黑色，相当于五行中的水；肝脏为白色，相当于五行中的金；肺为赤色，相当于五行中的火；脾脏为青色，相当于五行中的木。在这里阴阳和五行的相生相克关系复合交叉进行，当为纯机能时则可是健康和无病长寿，当为逆机能时则是疾病和短命状态。像这样，将道教思想与韩方医治疗方法结合在一起考虑时，会不断发现二者间存在密切相关性的事实。

把东方传统思想分为儒教和道教两大部分来看时，会发现在儒教最重视的四大典籍论语、孟子、中庸、大学中没有任何关于阴阳的论述。并且到了后代，性理学的集大成者朱子的理贵气贱说压倒一切，其将气规定为了理的附属属性。因此东方医学（韩医学）仅仅是在道教的学问性原理的支撑下发展而来。因此在许浚的《东医宝鉴》的跋文中提出了“道教中把清静和修道当做是根本，医门中用药饵针灸来治疗。道取精，医取粗”，向宣祖说明了编纂东医宝鉴的主旨。

如果说西方医学是以科学为基础的临床医学(clinic medicine)，那么以道教为基础的东方医学（韩医学）则与此不同，它始终属于自然哲学（黄老学）的领域。而且二者间的世界观或价值观也都体现出明显的差异。

当然东方医学（韩方医）也不是完全无视科学方面的。以高丽高宗时编纂的韩国最早医方书《乡药救急方》为例来看，它以依据于科学（西方的）认识论归纳法的经验法则为标准就体现了这点。在《乡药救急方》中，记载了以在乡土中生长的草木为药材，并记录了 180 种这类草木。这实际上并不是依据于阴阳五行或气哲学。非要说它们之间存在这联系，未免太过于牵强附会。其反而只是根据经验法则将对特定疾病有疗效的药草类罗列汇聚起来而已。而明朝时出现的庞大医术《本草纲目》也是依据相同的原则编著而成，跟韩国医书《东医宝鉴》在这一点上完全一致。但是即便如此，也是可以在把人体看做成小宇宙的自然哲学范畴之内，来理解东方医学的本质。

与此相反，需要经过实验、观察、检证过程以及严密数据分析，以经验科学为基础、作为完全的临床医学(clinic medicine)的西方医学则与东方医学存在着本质上的差异。因此从西方医学的观点来看，东方医学（韩方医）只是一种作为辅助医疗行为的方法的代替医学

(alternative medicine)。用通俗的话来说，即在韩方医学和西方医学的关系上，韩方医学是附属于西方医学这个主人的仆人身份。而这也是当前现实。

因此在这里我认为，即使临床治疗的疗效方面没能取得卓越的成绩，韩方医中魏伯阳的《周易参同契》和葛洪的《抱朴子》以及千年之前就开始的成为神仙享受永生以及体验无法用逻辑说明的尸解境地的神仙思想都是以次为基础，这是不可否认的事实。即使不提参同契或者抱朴子，朝鲜时代的金时习也提到了金丹并且修行丹田达到神仙境界。而这正是东方医学（韩方医）所追求的绝对的价值。

5. 结 语

到此为止笔者从道教修炼的一环养生=丹田概念开始，对韩国道教修炼的历史经过进行了说明。之后介绍了养生思想与东方医学（韩方医）相结合，并且养生思想并没有把重点放在作为经验法则的对症疗法（clinic medicine）上，而是把根本放在了终极阴阳五行的气哲学等原理方面或东方思想理念方面。但是东方医学却被拥有科学数据和正确临床疗效的西方医学逐渐驱赶到替代医学（alternative medicine）的一角。最后笔者想介绍下秋史金正喜写的一句对联，然后结束这篇文章。

肘后医方静处看

这句话的意思可以解释为“在接受问诊、诊脉的诊断后，到安静的地方去看病，专心于治疗”。这与现代医学中经过各种检查、详细的问诊和诊查得到医生的诊断后再进行临床治疗的方式有很大的不同。上面对联中并不是讨论病全没痊愈的问题。而是把病当做是朋友来悠闲自在对生活，窥看生活在生死界限完全模糊的神仙境地的仙人的风姿。那么我们也来看一下葛洪写的书的名字。

肘后备急方

是不是跟秋史的对联非常的相似？或者这显然就是秋史从大前辈葛洪的文句中获得大的灵

感而在其后面添加了自己的“静处看”三个字。秋史实际上是只比我们早 2 百多年的人物。在长远的历史长河中甚至可以算得上是同时代的人，但是我们现在却会有秋史是生活在很遥远时代的人物的错觉。另一方面，秋史和葛洪之间相差了一千五百余年，二者间存在着极大的时间差距。但是我们却觉得他们是同一时代的人，二者间有着精神上的相互感应。那么为什么会这样呢？正如魏伯阳阐明连接周易和黄老学的象征性环节是炉火（鼎炉）的那样，必定也存在着能够超越葛洪与秋史间一千五百余年时间差的“鼎炉（丹田）”的象征。然而在不过两百余年的时间内，秋史和生活与现在的我们之间的象征者“鼎炉”或者“丹田”的连接环节却已经断掉了。这是生活在今天的我们的悲剧。

埃里亚德将冶金术定义为“忘形的古代技术(archaic technique of ecstasy)”。然而，在比比皆是的丹田呼吸和过于商业化的各种形态的养生修炼再加上食补宣传广告中，是绝对没法达到到通往神仙世界的“鼎炉的忘形(ecstasy)”的。

-终-

양생수련과 정로(鼎爐)의 상징

黃善明

前명지대학교 교수

1. 序 - 양생의 개념

양생술은 특별히 조제한 靈藥을 복용한다든지, 아니면 呼吸의 조절내지 신체의 動作으로 체내에서 陰氣를 몰아내고 양기를 발양시켜서 불로장생을 누리고 선인의 경지에 도달케 하는 도교의 수련법을 말한다. 이 養生術의 源流를 따지게 되면 중국 춘추전국시대에서부터 비롯된 煉丹術에 그 기원을 두고 있다. 煉丹術은 일종의 鍊金術이기 때문에 영어로는 Chinese alchemy 라고 말한다. 서양의 鍊金術은 금속의 제련과 화학적인 합금으로 卑金屬을 貴金屬으로 바꾸어 부를 획득하기 위한 욕망에서 우러나온 것이다.

이에 대해 중국의 煉丹術은 神仙되려는 도사들이 不老長生の 仙藥을 만들고자 단사를 煉造하는 일을 말한다. 煉丹術이라고 할 때의 丹이란 자는 불로장생의 영약을 만드는 재료로서 水銀과 硫黃의 화합물인 丹砂를 쓰는 까닭에서 여기에서 비롯하였다. 이 丹砂는 오늘날 까지 韓方醫 藥典에 기록은 되어있지만, 그 약리작용은 단지 催眠이나 心神安定의 효과 정도 이상의 무병장수의 효과를 기대할 수 있는 영약은 아니다.

시대가 흘러 갈수록 영약이라기보다는 극약으로서의 독성을 지닌 丹砂를 복용해도 기대한 바의 성과가 나타나지 않는다는 經驗則이 성립하면서, 심신수련의 內功을 통해서 불로장수와 신선의 경지를 도달하겠다는 정진의 방식이 생겨났기 때문이다. 丹砂가 고대인에게 靈藥으로 간주되게 된 데에는 天然狀態의 광물인 이 丹砂(硫化水銀)의 희귀성 때문이기도 하다. 포박자를 쓴 葛洪은 말년에 이 단사를 얻기 위해서 멀리 베트남까지 갔다는 일화를 남기고 있다. 이 천연상태의 유화수은을 용융해서 순정의 丹砂를 얻어내는 프로세스의 상징작용을 이해하면 養生術의 개념도를 그려낼 수가 있다.

천연상태의 硫化水銀은 일단 도가니(熔金泥鍋)에 넣어서 용해를 시킨 후에 불순물을 걸러내

고 정제를 얻게 되는데, 여기서 熔金泥鍋를 鼎이라 하고, 그 다음에 이를 加熱하는 화덕(火爐)의 爐자를 합성해서 鼎爐라는 單語가 만들어졌다. 이처럼 靈藥의 핵심적인 藥材가 되는 천연의 丹砂와 그것을 녹여 精製하는 과정에서 所用이 되는 鼎爐에 대한 관념이 결합해서 煉丹術이라는 개념이 정립이 되고, 여기서부터 養生術에 대한 諸 概念이 派生되기에 이르렀다. 그래서 養生術이라고 하면 煉丹術하고 同一의 개념으로 이해하게 되었다. 그러나 양자가 사실적으로는 전혀 일치할 수 없는 乖離의 관계이기도 하다. 왜냐하면 煉丹術은 하나의 冶金技術인데 반해서, 養生術의 본질은 藥物이나 補養食의 食飲料의 攝取와 심신의 단련을 통해서 건강의 증진 및, 나아가 무병장수의 효험을 체득한다는 데 있다. 그렇다면 이 兩者를 연결시켜 주는 연결고리(連結鎖)는 무엇일까. 그것은 다름이 아니라 둘 사이에는 ‘虛空中에 清靈之氣를 받아들여 陰質의 心身을 陽質로 轉化시켜서, 단순히 불로장생에 그치는 게 아니라 현실세계를 초월한 神仙의 경지에 도달하게 한다’는 것이다. 이것은 아주 象徵성이 풍부한 ‘隱喻的 談論’이다. 나는 이 隱喻的 談論을 일컬어 煉丹術과 養生術을 이어주는 고리 역할을 하는 象徵的 一致(coincidentia symbolicum)라고 부르고자 한다.

2. 양생술의 방법

煉丹術은 鼎爐에서 燒成한 丹砂의 영약을 섭취해서 소기하는 목적을 달성하려고 하므로 外丹이라고도 정의한다. 여기에 대해 내면적인 정신세계와 신체의 내부에서 일어나는 氣의 작용으로 심신을 良質로 변화 시키는 養生修鍊의 방법은 內丹이라고한다. 그리하여 오늘날 유행하는 모든 養生術은 대부분이 內丹을 일컫게 되는 것이며, 外丹으로서의 丹砂의 靈藥을 燒成하고 攝取하는 金丹의 秘法은 상업적이고 세속화된 補養食문화로 전락하고 말았다.

전통적으로 養生術에 관해서는 辟穀 服餌와 調息 導引 房中으로 열거를 하는데, 辟穀과 服餌는 外丹, 그리고 調息 導引 房中은 內丹으로 분류할 수가 있다고 본다. 그런데 外丹이나 內丹에서 모두 煉丹術의 象徵성은 그대로 견지하고 있다. 예하면 房中에서는 여성의 性기가 鼎爐의 역할을 하여 性交를 할 때의 교합의 작용을 煉丹術에서의 燒煉의 프로세스로 象徵化

한 것이다. 한데 이 방중술은 雲雨之樂이라고 말하여 卽物的인 快樂의 일단으로 간주가 되고, 이성간의 內外를 德目으로 간주하는 嚴肅主義의 동양문화에서 公然히 내세울 수 있는 바가 되지는 못했다. 그리하여 또 다른 內丹의 한 방법으로 채택이 된 것이 바로 丹田, 곧 內丹田이다. 丹田에서는 鼎爐가 배꼽 아래 한치(臍下1寸)에 해당하는 부위의 하복부 내부 깊숙이 중앙부분에 해당한다고 보고 있다. 이곳에 氣가 聚散을 하면서 심신의 모든 영역에 활력을 불어넣기 때문에 단전이라는 명칭이 생겼으며, 따라서 영어로는 이를 energy center라고도 한다. 그렇기 때문에 養生術의 大宗은 이 단전에 달려 있으며, 호흡을 통해서 기의 聚散 작용을 인위적으로 조장하는 것이 바로 丹田 呼吸法이다.

신체의 부위를 머리 부분은 상단전이라고 하고, 가슴부분을 중단전, 그리고 하복부를 하단전이라고 하는 데, 이 하단전이 가장 중요한 것은 바로 이 부위가 에너지 센터로서 鼎爐의 핵심부에 해당하기 때문이다. 丹田呼吸은 주로 부동의 자세에서 正坐修鍊을 하는 방법이기 때문에 靜功이라는 용어를 쓰는데 대해서, 導引의 의 경우에는 屈伸 동작을 포함한 按摩나 기타의 활동을 뜻한다.

內丹田의 대상이 되는 인체의 부위에 따라서는 鼎爐의 위치도 달라지게 되지만, 일반적으로 下丹田 爲主이기 때문에 남녀를 불문하고 하복부의 중심이 鼎爐가 된다. 內丹田(氣功)은 다시 靜功과 動功으로 나누어진다.

靜功 ; 體內에 깊숙이 氣가 운행하게 함으로써 養生修鍊을 도모하는 방법이다. 그리하여 신선의 경지에 이를 수가 있다는 확신을 얻는다. 이때 精 氣 神을 三寶라고 하며, 이 三寶의 수련을 통하여 反本歸元을 이루어 無病長壽가 가능하다는 것이다. 더불어 五臟 六腑와 經絡이 反覆疏通하게 되면서 일상적인 건강을 유지할 수 있다고 한다. 靜功은 靜坐修道의 調息法을 일컫는다.

動功 ; 太極拳, 合氣道 등을 비롯해서 오늘날 까지 동양에 전수되는 상당부분의 무예를 포함 한 대부분이 內丹田의 動功에서 비롯되었다고 말할 수가 있다. 그리하여 현대 중국의 도교학자들은 養生의 精華는 內丹에 있다고 주장한다.

이상의 서술은 養生術=丹田에 관한 개념적인 설명이고 간략하게 丹田思想의 역사적인 고찰을 해보자면, 外丹田으로 분류가 되는 辟穀 服餌는 戰國時代에 비롯해서 漢代에 盛行을 했

으며 따라서 이것이 후대에 정형화하는 養生術의 原形으로 확립이 되었다고 보겠다. 이 丹田 思想을 종합하고 체계화한 인물은 후한의 魏伯陽(後漢)과 晉代의 葛洪이며, 그들의 저서는 각각의 周易參同契와 抱朴子로서 단전사상은 거기에 연원을 두고 있다.

魏伯陽은 周易參同契에서, 周易과 黃老 爐火(鼎爐)의 세 가지가 긴밀한 연계를 이룩했다는 뜻에서 參同契를 구상했다고 주장하고 있다. 그는 또 周易과 煉丹은 서로 다른 것 같지만 음양의 도를 벗어나지 못한다고 주장했다. 여기서 황로라는 것은 중국의 전설의 제왕인 黃帝를 말함인데, 黃帝는 특히 黃帝內經을 지어 중국의 의학의 鼻祖로 꼽힌다. 또한 황로지학이라고 할 때에는 황제의 의학사상에 다가 老子的 哲學思想을 결부지어 전국시대부터 유행한 道家流의 일파를 지칭한다.

후대로 내려오면서 동양의 자연철학의 근간인 陰陽과 五行思想을 적극 수용한 老子莊子の 哲學 思想을 계승 발전시킨 學團이 이들 무리들의 후예이므로 위백양도 이 그룹에 속한다고 말할 수가 있다. 抱朴子를 쓴 葛洪은 魏伯陽의 周易參同契의 사상을 한층 심화시키면서 특히 金丹의 실제 활용을 모색해서 단사를 찾아서 선인이 되어 尸解를 했다는 전설을 남기고 있다. 尸解라 함은 불교에서 해탈과 유사한 뜻으로 육신으로부터 해방이 되어 정신의 세계에서 자유를 만끽하고 영생을 누린다는 뜻을 담고 있다. 그리하여 漢代에는 ‘脫劫飛翔’을 하는 尸解에 관한 관념이 팽배해서 신선사상의 한 면모를 엿보게 한다.

3. 한국 단학파의 도맥

甲) 韓國 丹學의 道脈

한국에서 修鍊道敎가 識者層에 널리 유포가 되는 것은 高麗時代 이전의 통일신라기 까지 거슬러 올라간다. 그 당시 入唐 留學僧이라든지 일반 留學派를 통해서 唐나라에서 대단한 성세를 이루었던 修鍊道敎에 영향을 크게 받았으리라는 것은 그리 어렵지 않게 짐작할 수가 있다.

李圭景의 五洲淵文長箋散稿에는 韓國(朝鮮)에서의 道脈의 鼻祖는 唐에 가서 還反之學(手練

法)을 배운 崔致遠이라고 적고 있다. 재론하면 崔致遠이 丹學의 始祖이므로 오늘날에 까지 한국에서 성행하는 養生術을 최초로 이 땅에 소개한 인물이라는 뜻도 된다. 崔致遠은 중국의 전설적인 仙人인 鍾離權으로부터 師資를 물려받았다고 하는 데, 물론 생존시대가 6,7백년이나 相距하니까 직접 전수받았다는 것은 어불성설이고, 鍾離權 자체가 전설적인 인물이므로, 崔致遠과의 師資相承의 관계 또한 전설적인 설화에 그친다고 본다.

그 다음으로 한국의 道脈에서 두드러지게 드러나는 인물이 金時習이다. 金時習(1435-1493)은 원래 儒學者였지만 정치적으로 世祖의 찬탈행위에 반대하여 節義를 지키고자 승려가 되어 방랑생활을 한 인물이다. 그의 여러 저서가운데 대표작으로 꼽는 金鰲新話는 한문 小說로서는 최초의 작품(朝鮮時代의)이며 불교적인 轉生譚과 더불어 道敎的인 神仙思想이 가미되어 있어서 丹學과 깊은 관계가 있다. 金時習 스스로가 丹學을 중심으로 하는 修練道敎를 실제로 실천궁행을 했는지의 여부에 관해서는 자세하지가 않으나, 저술에는 金丹에 관해 여러 차례 언급을 하고 있어서 道敎의 養生術에 깊이 심취한 인물임에는 틀림없다. 특히 丹學에 관한 기본 이론을 담고 있는 龍虎第7에서는 長生超脫之術에 대한 이론이 잘 소개되어 있다. 또한 세간에 널리 유포가 되지는 않았지만, 金丹의 煉造法까지 소개하고 있어 가히 한국 丹學의 中始祖라고 말해도 과언이 아니다.

그런데 丹學派에서는 한국의 道脈 相承의 계보를 鍾離權→崔致遠→金時習으로 설정하고 있기는 하지만, 鍾과 崔의 사이에는 6, 7백 년, 그리고 崔와 金의 사이에는 4백여 년의 각각 시간적인 空隙이있다. 이 사이를 어떻게 메꿀 것이냐 하는 문제의식을 가지기 이전에 통일 신라기부터 한국에서 熾盛해 가는 선종의 대세를 염두에 둘 필요가 있다.

종래 신라 불교는 華嚴思想이 압도를 했다. 화엄사상은 제정일치를 第一義로 간주하는 고대 국가에서 華嚴思想의 加被를 입어 王土를 圓融의 조화를 깃들게 한다는 주술적 정치철학의 일환으로 고찰이 된다. 그러다가 禪宗이 유입되면서 不立文字 敎外別傳에 直指人心을 주장하면서 세속을 멀리 하는 遁世的이고 신비적인 山門 안의 廢蟄을 選好하는 靜的인 佛者들의 행태는 모름지기 道敎의 丹田思想에 지대한 관심을 가질만한 여건이 조성된다. 이에 앞서 중국에서는 南北朝時代에 격의불교가 유행하면서 敎의 면에서 道敎하고 佛敎가 融合하는 현저한 事例가 있었으므로 불교의 선종이 道敎的인 요소를 대폭 받아들인 것이 결코 이상하

지는 않다.

더구나 한국은 羅末麗初에 선종이 크게 흥륭하면서 전국 각처에 아홉 개의 禪門이 앞을 다투어 그 威勢를 과시하면서 地方의 豪族하고 結託을 하여 政治적으로도 큰 勢力으로 成長하게 되었는데, 이들이 나중에 韓國佛敎의 向背를 左右하게 되었다. 그리하여 오늘날 한국불교는 臨濟宗의 禪風을 그대로 답습한 祖師禪의 전통을 훌륭하게 간직하고 있다. 따라서 菜食供養을 위주로 하는 比丘 출가승의 수행생활은 자연스럽게 辟穀 수련에 익숙하게 되며, 뿐더러 冬夏季의 安居 수행을 할 때는 長坐不臥의 參禪修行을 하게 되므로, 이 역시 導引과 調息을 위주로 하지 않을 수 없어, 결국 한국불교의 승가의 수련은 그 자체가 丹田修行에 가깝다고 말해도 無妨하다. 그러므로 崔致遠 이후 慈惠 明法 大珠 妙觀 같은 승려들이 金時習에 이르기까지의 丹田學의 道脈을 이었다고 한다.

하지만 그들이 한국 道敎史에 그다지 큰 자취를 남긴 것 같지는 않고, 다만 조선 시대에 들어와서 鄭礪(1506-1549)하고 朴枝華((1513-15920)는 근세의 인물로서 단학에 관한 저서도 남기도 실제로 수행도 하여 조선시대의 修行道敎에서 뛰어난 인물로 평가된다. 鄭礪은 龍虎 秘訣이라는 저서를 지었는데, 오늘날까지 단전수련의 교과서로 통하고 있다. 朴枝華는 壬辰倭亂(文祿慶長の 役)때 殉節한 명신이다. 그의 호를 단 守庵遺稿라고하는 유저를 남겼는데, 儒佛仙에 다 통달했다고 한다. 朴枝華에 관한 일화로서는 솔잎을 상식했다고 한다. 솔잎의 상식은 단전수행을 하는 한국의 도사들에게는 辟穀의 한 방법으로 흔히 勵行하는 手練法이기도 하다. 지금도 辟穀의 기본이 되는 生食을 하는 이들을 종종 보게 되지만, 솔잎의 생식만은 오늘날에 와서는 드물다.

乙) 丹學과 秘訣思想

여기서 잠시 단전학과 직접 상관은 없지만, 역시 도교가 원류인 한국의 비결사상에 관해서 언급하고 넘어가기로 한다. 鄭礪에 대해서 특기할 만한 사항은, 그는 號가 北窓으로 한국 근대 新興宗敎運動에 큰 영향을 끼친 秘訣書인 鄭鑑錄에 가공의 인물인 鄭鑑하고 같이 등장해서 미래의 運數를 말하는 기록의 주인공 가운데 아주 중요한 한 인물이다. 물론 이는 荒誕之說에 불과하지만, 朴枝華의 스승은 花潭 徐敬德이다.

徐花潭은 張橫渠와 邵康節의 皇極經世書를 조선에서 처음으로 讀解해서 한국의 神秘的인 道學思想史에 큰 足跡을 남긴 인물이다. 徐花潭은 소강절의 後天易과 運世思想을 한국에 처음 소개해서 이것이 나중에 民衆宗教運動의 이데올로기의 中心的 思考가 되기도 했다. 그 뒤를 이어 南師古(1509-1571)도 비슷한 같은 시대 사람이다. 南師古는 원래 退溪 李滉의 門人이었다가 左道 陰祀에 몰두한다고 해서 퇴출을 당했다. 南師古는 天文地理를 討究하는 下級 官吏로 登用되었다가, 실제로 알려지기로는 조선 豐水의 大家로 인정을 받고 있다. 南師古가 지었다고 하는 秘記 역시 그의 호를 딴 格菴遺錄이라고 해서 작금에는 뜸하지만 한때 한국에서 대 人氣를 누렸었다. 이 秘記 역시 風水說을 근간으로 한 예언서라고 보겠는 데, 물론 南師古가 지었다는 確證은 없다.

이들 秘訣類는 대체로 壬辰倭亂과 丙子胡亂을 겪은 뒤 민중의 恐慌心理에 편승해서 殘班 破落戶 知識分子들의 所作이라고 當時의 관변 측에서 貶下하고 있다. 거기에 덧붙여 한국에는 避藏處니 병화를 피하는 十勝之地니 하는 俗信이 전해져 오고 있다. 물론 秘訣思想은 養生=丹田의 사상하고는 직접적인 관계는 없지만, 비결사상을 퍼뜨린 인물들 또한 十勝之地의 避藏處에서 仙人이 되는 도술에 耽溺했으리라는 心證은 충분히 가질만도하다.

丙) 讖緯說과 風水

참위설은 고려시대에 太祖 王建의 訓要十條로 비롯해서 승려 妙淸의 西京遷都 運動에 이 르면서 고려왕조 중기에 큰 정치-사회적 혼란을 가져왔었다. 이 妙淸의 遷都運動의 背景에는 風水思想이 크게 작용을 했다. 그리하여 朝鮮王朝 建國過程에서는 國都風水가 최우선의 정책 과제였다가 중기부터는 양반가를 중심으로 陽宅風水와 陰宅風水의 두 가지가 熾盛을 해서 뜻 있는 유학자들조차 그 弊端을 서슴지 않고 나서서 말했다.

풍수의 원리는 藏風得水를 기본으로 하는 데, 다른 말로는 背山臨水라고 해서 宅地(陽宅)나 墓地(陰宅)이 병풍과 같이 산으로 둘러싸여 있고, 앞에는 내가 흐르는 지형을 승지로 간주한다.

한반도에는 대체로 해발 평균고도가 3,4백m 에 불과한 산지로 이루어져서 골짜기가 많고 그 때문에 東洋 文化圈에서는 특별하게 풍수사상이 熾盛한 편이다. 風水가 양생-단전하고 무슨

관계가 있을 까하는 疑問이 있을 수 있지만, 두 가지가 다 氣 에 그 근본을 두고 있다.

그리하여 國都風水든 陰宅風水든 간에 마찬가지로 地氣가 막힘이 없이 亨通을 해야 한다는 믿음에 근거하고 있는 데 대하여, 양생=단전에서는 인체에서 陽氣가 陰氣를 쫓아내서 활력을 증진하고 나아가 不老長生의 소망을 성취할 수가 있다는 관점이고 보면 두 가지는 本始 同根 生이라는 결론이 쉽게 나온다. 鄭北窓을 비롯해서 南師古 등을 正統 儒林에서는 術家라고 해서 貶下하는 태도를 취했지만, 한국 사상사에서 그 나름의 역할이 있었다고 본다.

讖緯說이나 風水說이 丹田의 養生術과 공통이 되는 源流를 道教思想에서 찾게 되면, 莊子가 주장한 대로 一氣에서 陰陽이 나왔다고 하는 一元論的인 世界觀에 그 기초를 두고 있다고 봐야 한다. 한데 宋代에 성리학을 집대성한 주자가 理貴氣賤說을 주장한 가운데 조선왕조시대의 한국의 성리학자들이 이를 그대로 默從하는 가운데 도교적인 氣說이 크게 주목을 받지 못했다. 특히나 조선후기의 사상적인 편협성 때문에 심지어 성리학에서 갈라져 나온 陽明學마저 斯文亂賊으로 몰려서 곤욕을 치르게 됨으로서 學問 道教의 研討와 사상의 심화와 발전은 기대할 수가 없는 형편이었다.

4. 양생과 한방의(韓方醫)

도교에서의 養生術이 크게 영향을 미친 분야는 傳統의 東洋醫學(韓醫學) 분야이다. 韓醫學은 중국의 醫方書를 기초로 하고 있으면서도 土着的인 環境에 適應시키는 過程에서 독자적인 영역을 개척해서 오히려 朝鮮後期에 와서는 중국과 일본에 선진 의학적 지식을 전파하는 업적을 성취했다. 그리하여 19세기 말에 西洋醫學이 전래 되어 오기 전까지는 한국이 동양에서 으뜸가는 醫療先進國이었다. 물론 동양의학은 도교의 사상을 근간으로 특히 養生術의 실제적인 한 과정으로 이해해야만 그 본령에 도달할 수가 있다고 본다.

東洋醫學(韓方醫)은 기본적으로 天人合一사상에 의거한 黃帝內經에 그 사상적 연원을 두고 있다. 따라서 氣와 陰陽五行이 東洋醫學의 形而上學的 原理인 동시에 人體의 內臟의 활동과 작용에 관한 원리의 근간이 된다. 일테면 內臟가운데 胃는 중앙에 있으므로 黃色이 配當되고

五行으로는 토가 된다. 마찬가지로 腎臟은 黑色에 다가 水이며, 肝臟은 白色에 金, 또한 肺는 적색에 火, 脾臟은 靑色에 木이 된다. 여기에 陰陽과 五行의 相勝.相剋의 관계가 複合的으로 작용해서 순기능적일 때에는 건강과 더불어 무병장수를 기대할 수가 있고, 역 기능적일 때에는 疾病과 短命으로 이어진다. 이와 같은 韓方醫의 治療法과 관련 지어 생각할 때 재삼 道教와 밀접한 연관이 된다는 사실을 깨닫게 한다.

동양의 傳統的 사상을 크게 儒敎와 道教로 구분하여 생각해 볼 때 儒敎에서 4대 經典으로 가장 중요시하는 論語 孟子 中庸 大學에는 陰陽에 관하여는 一言半句도 없다. 더구나 후대에 와서 성리학이 치성하면서 주자의 理貴氣賤설이 압도하는 가운데, 기는 이에 대한 종속적인 屬性만으로서 규정이 된다. 따라서 東洋醫學(韓醫學)은 오로지 道教의 학문적인 원리의 뒷받침아래에서만 발전해 왔다. 그리하여 許浚 東醫寶鑑의 跋文에서 道教에서는 淸淨과 修養을 근본으로 삼고 醫門에서는 藥餌와 鍼灸로 치료를 합니다. 이는 道는 精을 얻었고, 醫는 粗를 얻은 것 입니다. 라고 宣祖에게 東醫寶鑑 編纂의 趣旨를 설명했다.

서양의학이 과학을 기반으로 한 임상의학(clinic medicine)이라고 한다면, 도교에 기반을 둔 東洋醫學(韓方醫)은 그와는 달리 어디까지나 自然哲學(黃老學)의 영역에 머물고 있다. 둘 사이에는 世界觀이나 價値觀에 있어서 현격한 차이를 보이고 있다.

물론 동양의학(한방의)에서도 과학적인 측면이 전혀 무시하는 건 아니다. 고려 고종 때 편찬이 된 한국 최고의 醫方書인 鄉藥救急方을 예로 들자면, 과학(서양의)의 認識論的 바탕이 되는 귀납법에 의거한 經驗則을 준거로 한 점에서는 그렇게 볼 수도 있다. 이 鄉藥救急方에서는 향토에 자생하는 草木을 약재로 180종을 거론하는 데, 그것은 실제 陰陽五行이나 氣哲學에 의거한 게 아니다. 설사 그런 의도가 있었다고 하더라도 그건 牽強附會에 지나지 않는다. 그 보다는 오히려 특정의 질병의 치료에 효과가 있는 약 초류의 효능을 경험칙에 의해서 성립된 지식을 바탕으로 나열했을 뿐이다. 또 한 明代에 나온 방대한 醫方書인 本草綱目 역시 마찬가지로의 원칙에 의해 편찬이 된 것이고, 한국의 자랑인 東醫寶鑑 또한 그 점에서는 같다. 그럼에도 東洋醫學의 本質은 어디까지나 人體를 小宇宙로 간주하는 自然哲學의 카테고리에서만 理解가 가능하다.

이와는 반대로 實驗 觀察 檢證의 절차를 거쳐서 嚴密한 데이터 분석에 따른 經驗 科學的

基盤위에서 성립이 된 徹頭徹尾 臨床醫學(clinic medicine)으로서의 서양의학과는 本質的인 차이가 존재한다. 그렇기 때문에 西洋醫學的인 관점에서 본다면 東洋醫學(韓方醫)은 하나의 補助醫療行爲의 수단으로서의 代替醫學(alternative medicine)의 위치를 벗어날 수가 없는 것이다. 속된 말로 韓方醫는 西洋醫學과의 관계에 있어서 主人에게 딸린 從의 신분으로 비쳐 질수도 있다. 그것이 현실이기도 하다.

그렇기 때문에 내가 여기서 주장하고 싶은 것은 설령 臨床치료의 효과 면에서 이렇다 할 업적을 내지 못하고 있다고 하더라도, 韓方醫는 魏伯陽의 周易參同契와 葛洪의 抱朴子가 나오기 몇 천년부터 神仙이 되어 영생을 누리고, 도저히 논리적으로는 설명이 안 되는 尸解의 경지를 체험한 神仙의 그 사상이 그 바탕에 깔려 있다는 사실이다. 參同契나 抱朴子 까지 가지 않더라도 朝鮮時代의 金時翹은 金丹을 말하고 丹田을 수행하면서 신선의 경지에서 노닐었지 아니한가? 그게 바로 東洋醫學(韓方醫)이 추구하는 절대적 가치라는 뜻이다.

5. 결 어

이제까지 나는 修鍊道敎의 일환으로서의 養生=丹田의 개념에서 시작해서, 韓國의 修鍊道敎의 역사적 경과를 설명했다. 나아가 이 養生思想이 東洋醫學(韓方醫)과 결부되면서, 그것이 經驗則으로서의 對症療法(clinic medicine)에 重點이 주어지기 보다는, 궁극적으로 음양오행의 氣哲學 같은 원리적 측면이나 東洋思想의 이념에 근본을 두고 있다고 설명했다. 그런데도 과학적 데이터를 가지고 정확한 臨床的 효과를 현시하는 西洋醫學에 밀려 점차 代替醫學(alternative medicine)의 한 귀퉁이로 밀려나고 있다. 자, 나는 마지막으로 秋史 金正喜가 쓴 對聯의 한 구절을 소개하면서 이 에세이를 마감할까 한다.

肘 後 醫 方 靜 處 看

이 대련 구절의 뜻은 '의사한테 問診과 더불어 診脈을 짚어보는 診斷을 받은 다음 조용한 장소에 가서 看病을 받으면서 치료에 전념하라' 뜻으로 해석을 할 수가 있다. 文脈의 내용으

로 보아 現代醫學에서 각종의 검사와 세세한 문진 및 진찰을 거쳐서 의사의 所見이 나온 다음에 臨床 치료하는 방식하고는 너무나도 다르다. 위의 對聯에서는 병이 나아지든, 아니면 差度가 없던 그게 문제가 아니다. 여기에는 병을 벗 삼아서 悠悠自適하게 살다가 삶과 죽음의 경계가 완전히 허물어진 神仙의 경지를 넘다드는 그런 仙人의 멋이 엿보이지 않는다. 그러면 葛洪이 쓴 책의 이름을 들어 보기로 한다.

肘 後 備 急 方

추사의 對聯하고 너무도 恰似하지 아니한가. 아니 秋史가 大先輩 葛洪의 글귀에서 크게 靈感을 얻고 거기에 자기 나름의 靜處 看이란 세 글자를 덧붙인 게 분명하다. 秋史는 우리보다 고작 2백년 남짓한 시간적인 과거에 살았던 인물이다. 오랜 역사의 과정 속에서는 거의 동시대 인물인 것도 같은데, 우리는 秋史가 까마득한 옛날의 시대를 살았던 사람처럼 착각을 하고 있다. 반면에 秋史와 葛洪 사이에는 1천 5백여 년이라고 하는 어마어마한 시간적 거리가 존재한다. 그런데도 秋史하고 葛洪이 同時代인 사람인 듯이 두 인물 사이에 정신적 교감이 이루어지고 있다. 어떻게 해서 그것이 가능한가. 魏伯陽이 周易과 黃老學을 이어주는 象徴的 고리(鎖)가 爐火(鼎爐)라고 闡明을 했듯이, 葛洪과 秋史의 사이에도 마찬가지로 1천5백년의 시간적 간격을 뛰어넘는 鼎爐(丹田)의 상징이 존재했던 것이다. 그러나 불과 2백년이라는 짧은 시간동안에 秋史와 오늘을 사는 우리의 사이에는 鼎爐나 丹田의 象徴的 連結고리(鎖)가 끊어져 버렸다. 그것이 오늘을 사는 우리의 悲劇이다.

엘리아데는 연금술은 '엑스터시의 고대적 기술'(archaic technique of ecstasy)라고 정의했다.

그렇다. 너무도 흔해 빠진 단전호흡과 상업화된 각종 형태의 양생수련에다가 보양식(복이)의 선전 광고 간판 아래에서는 도저히 신선의 세계로 통하는 '鼎爐의 엑스터시'가 전혀 보이지 않는다.

-從-

養生修鍊と鼎炉の象徴

黄善明

前明知大学 教授

1. 序 - 養生の概念

養生術は特別に調剤した靈薬を服用することを指す。または呼吸の調節や、身体動作によって体内から陰気を追い出して陽気を発揚させ、不老長生を享受し、仙人の境地に到達させる道教の修練法をいう。この養生術の源流を突き詰めるならば、中国春秋戦国時代から始まった煉丹術にその起源を置いている。煉丹術は一種の錬金術であるため英語では Chinese alchemy という。西洋の錬金術は金属の製錬と化学的な合金で、非金属を貴金属に変えて富を取得するための欲から沸き出たものである。

これに対して中国の煉丹術は神仙になろうとする導師が、不老長生の仙薬を作ろうと丹砂を煉造することをいう。煉丹術の丹とは、不老長生の靈薬を作る材料として、水銀と硫黄の化合物である丹砂を使用するという理由から始まった。この丹砂は今日まで、韓方医の薬典に書かれているが、その薬理作用は単なる催眠や心身安定効以上の効果、無病長寿の効果を期待できる靈薬ではない。

時代が下り、靈薬というよりは劇薬としての毒性を有する丹砂を服用しても、期待以上の成果が得られないという経験則が成立する。よって心身修練医内功を通じて、不老長寿と神仙の境地に到達するという精進の方式が生みだされる。丹砂が古代人に靈薬と見なされるようになった背景には、天然鉱物である丹砂(硫化水銀)の貴重性によることもある。抱朴子を著した葛洪は晩年に、この丹砂を得るために遠くベトナムまで足を運んだというエピソードが残されている。この天然状態の硫化水銀を熔融し、純粋な丹砂を得る過程の作用を理解すれば養生術の概念図を描き出すことが可能である。

天然状態の硫化水銀をまず熔金泥鍋に入れ、熔解させた後に不純物を取り除いて精製する。

ここで使用する熔金泥鍋を鼎と呼ぶ。その後、加熱する火炉と鼎が合わさり鼎炉という単語が作られた。このように靈薬の中心的薬材である天然の丹砂と、それを溶かし精製する過程で使用される鼎炉に対する観念が結合して煉丹術という概念が確立する。ここから養生術に対する諸概念が派生されるに至った。そのため養生術といえは煉丹術と同一の概念で理解することになっている。しかし両者が現実的には完全に一致することはなく、乖離関係もある。なぜなら煉丹術は一つの冶金技術であるのに対して、養生術の本質は薬物や補養食の食飲料の摂取と心身の鍛練を通じて健康の増進および、更なる無病長寿の効能を体得するところにある。そうであるならば、この両者を結びつける連結の輪(連結鎖)は何だろうか。それは実は両者には「虚空の中に清霊の気を受け入れ、陰質の心身を陽質で転化させ、単純に不老長生に終始するのではなく、現実世界を超越した神仙の境地に到達するようにする」ということである。これはとても象徴性が豊富な「隠喩的談話と論理」である。私はこの隠喩的談話と論理を煉丹術と養生術を繋ぐ輪役割を果たす象徴的一致(*coincidentia symbolica*)と呼ぶ。

2. 養生術の方法

煉丹術は鼎炉で精製した丹砂の靈薬を摂取する事で目的を達成しようとするものであり、外丹とも定義される。これに対して内面的な精神世界と身体の内部で起こる気の作用により、心身を良質に変化させる養生修練方法を内丹と呼ぶ。そして今日、流行するすべての養生術は大部分が内丹を称するものであり、外丹としての丹砂の靈薬の精製と、摂取するための金丹精製の秘法は商業的で世俗化された補養食文化に転落してしまった。

養生術に関しては、伝統的に辟穀服餌と調息導引、房中が挙げられるが、辟穀と服餌は外丹、そして調息導引、房中は内丹と分類することができる。ところで外丹であっても内丹であっても全て煉丹術の象徴性はそのまま堅持されている。例えば、房中では、女性器が鼎炉の役割を果たし、性交する際の性交の作用を煉丹術の焼煉のプロセスとして象徴化したのである。ところがこの房中術は雲雨の楽といい、即物的な快樂の一端として甘受され、異性間の内外を徳目と見なす厳粛主義の東洋文化で公然と表に現されることがなかった。そして別

にもう一つの内丹の方法とされたのが丹田、すなわち内丹田である。丹田では鼎炉がヘソの下一寸(臍下一寸)に該当する部位の下腹部の内側、中央の部分が鼎炉に当ると考えられている。ここで気が聚散しつつ心身すべての領域に活力を吹き込むため、丹田という名称となった。英語ではこれを energy center という。そのため養生術の大宗はこの丹田に拠っており、呼吸を通じて気の聚散作用を人為的に増幅させることが丹田呼吸法である。

身体部位のうち、頭部は上丹田、胸部を中丹田、そして下腹部を下丹田という。この下丹田が最も重要な理由は、この部位がエネルギー・センターとしての鼎炉の中心部に該当するためである。丹田呼吸は主に不動の姿勢で正坐修練をする方法である。よって静功という用語に対して、導引の場合は屈伸動作を含んだ按摩やその他の活動を意味する。

内丹田は、対象となる人体部位によって鼎炉の位置も変わるようになるが、一般的に下丹田が主である。よって男女を問わず下腹部の中心が鼎炉となる。内丹田(気功)も静功と動功に分けられる。

静功：体内の隅々まで気を運行させることで養生修練をする方法。そして清浄の域に到達可能という確信を得る。この時、精・気・神を三宝とする。この三宝の修練を通じて反本帰元を成し遂げると無病長寿が可能となる。さらに五臓六腑と経絡が反覆疏通することになり日常的な健康を維持できるという。静功は静坐修道の調息法を称する。

動功：太極拳、合気道などをはじめとする今日まで東洋に伝わる相当数の武芸を含む。それら大部分が内丹田の動功から始まったとすることができる。そして現代中国の道教学者は養生の精華は内丹にあると主張する。

以上の叙述は養生術=丹田に関する概念的な説明である。簡略に丹田思想の歴史的考察をするならば、外丹田に分類される辟穀服餌は戦国時代にはじまり、漢代に盛行した。したがってこれが後代に定形化する養生術の原形として確立したと見られる。この丹田思想を総合して体系化した人物は、後漢の方医、魏伯陽と、晋代の葛洪である。彼らの著書はそれぞれの『周易参同契』と『抱朴子』であり、丹田思想はそこに根源を置いている。

魏伯陽は『周易参同契』において、周易と黄老、炉火(鼎炉)の三種類が緊密な連係を成し遂げたという意を以って参同契を構想したと主張する。また彼は、周易と煉丹はそれぞれ違うようだが陰陽の道を抜け出すことができない、と主張した。ここでいう黄老とは、中国の伝説の帝王である黄帝をいう。黄帝は特に『黄帝内経』を著述したため中国医学の鼻祖とさ

れる。また、黄老の学とは、皇帝の医学思想に老子の哲学思想を結合させ、戦国時代から流行した道家流の一派を指す。

後代になって東洋の自然哲学の根幹である陰陽と五行思想を積極的に受け入れた老子・荘子の哲学思想を継承発展させた集団がその後裔であるため、魏伯陽もこのグループに属するといえる。『抱朴子』を著した葛洪は、魏伯陽の『周易参同契』思想をより一層深化させた。特に金丹の実際の活用を模索し、丹砂を探し求め仙人となり尸解したという伝説が残される。尸解とは、仏教の解脱と類似する意である。身体から解放され精神世界で自由自在に永生を享受するという意を含む。そして漢代には「脱劫飛翔」という尸解に関する観念が広まるなど、神仙思想の一側面が垣間見られる。

3. 韓国丹学派の道脈

甲) 韓国丹学の道脈

韓国で修練道教が識者層に広く知れ渡るようになるのは、高麗時代以前の統一新羅期まで遡る。その当時、入唐留学僧や一般留学派を通じて、唐国で盛世した修練道教に影響を大きく受けたであろうと、それほど難なく察することができる。

李圭景の『五洲淵文長箋散稿』には韓国(朝鮮)での道脈の鼻祖は唐に渡り還反の学(手練法)を学んだ崔致遠だと述べられる。さらに言えば、崔致遠が丹学の始祖であり、今日まで韓国で盛んに行われる養生術を最初にこの地に紹介した人物という意でもある。崔致遠は中国の伝説的な仙人である鍾離権から師資を受け継いだというが、もちろん生存時代が6、7百年も離れているため直接伝授したというのは荒唐無稽な説である。鍾離権自身が伝説的な人物であり、崔致遠との師資相承の関係もまた、伝説的な説話に終わると思われる。

その次に韓国の道脈で、よく登場する人物が金時習である。金時習(1435-1493)は元々、儒学者であったが、政治的に世祖の篡奪行為に反して、節義を守ろうと僧侶になり放浪生活をした人物である。彼の多くの著書の中で代表作とされる『金鰲新話』は漢文小説としては最初の作品(朝鮮時代)であり、仏教的な転生譚と共に道教的な神仙思想が加味されるなど丹学と深い関係がある。金時習が自ら丹学を中心とした修練道教を実践躬行したのかどうか

関しては詳しくないが、著述において金丹について度々言及されており、道教の養生術に深く心酔した人物であることに間違いない。特に丹学に関する基本理論を含む「龍虎第七」では、長生超脱の術に関する理論が詳細に紹介されている。また、世間に広く流布していない金丹の煉造法まで紹介されており、韓国丹学における始祖と言っても過言ではない。

ところで丹学派では韓国の道脈継承の流れを鍾離権→崔致遠→金時習とするが、鍾と崔の間には 6、7 百年、そして崔と金の間には 4 百年余りの時間的隔りがある。この期間をどのように解釈するかという問題意識を持つ以前に、統一新羅期から韓国で熾盛していく禅宗の大勢を念頭に置く必要がある。

従来、新羅仏教は華嚴思想が圧倒していた。華嚴思想は祭政一致を第一義とする古代国家において、華嚴思想の加被をまとい王土に円融の調和を宿すという呪術的政治哲学の一環として考察される。そうしたところに禅宗が流入し、不立文字、教外別伝に直指人心を主張し、世俗を遠ざけ遁世的で神秘的であり、山の中への廃塾を選好した。静的である仏者形態は、おそらく道教の丹田思想に多大な関心を持つことへのきっかけとなった。これに先立ち中国では、南北朝時代に格義仏教が流行し、教義面で道教と仏教が融合する顕著な事例がある。仏教の禅宗が道教的である要素を大幅に受け入れたことは決して不思議ではない。

しかも韓国は羅末麗初に禅宗が大きく興隆し、全国各処に九の禅門が先を争ってその威勢を誇示した。地方豪族と結託をして政治的にも大きな勢力として成長することになる。これらが後に韓国仏教の向背を左右することとなる。そして今日、韓国仏教は臨濟宗の禅風をそのまま踏襲した祖師禅の伝統を立派に保つ。したがって、菜食供養を主とする比丘出家僧衣実行生活は自然に辟穀修練になじむ事となる。そればかりか、冬夏季の安居実行に際して長坐不臥の参禅修行をすることになる。これも導引と調息を主としないわけにはいかず、結局、韓国仏教僧の修練はそれ自体が丹田修行に近いと言っても過言ではない。よって崔致遠以後、慈恵明法大珠妙観のような僧侶が、金時習に至るまでの丹田学の道脈を繋いだといえる。

だが、彼らが韓国道教史にそれほど大きい事跡を残してはいない。朝鮮時代以降、鄭礪(1506-1549)と朴枝華((1513-15920)は近世の人物として、丹学に関する著書を残し、丹学の実践をしており、朝鮮時代の修行道教において優れた人物と評価される。鄭礪は『龍虎秘訣』という著書があり、今日までの丹田修練の教科書に通じている、朴枝華は壬辰倭乱(文禄慶長の役)の時、殉節した名臣である。その号を守庵遺稿といい、儒仏仙いずれにも通達した

という。朴枝華に関するエピソードとして、松葉を常食したというのがある。松葉の常食は、丹田を実行する韓国の導師には辟穀の一方法として励行する手練法でもある。現在でも辟穀の基本になる生食をたびたび目にすることがあるが、松葉の生食だけは今日においては珍しい。

乙) 丹学と秘訣思想

ここでしばし、丹田学と直接関係はないが、やはり道教が源流である韓国の思想に関して言及したい。鄭礪について特記事項は、号は北窓。韓国近代新興宗教運動に大きな影響を及ぼした秘訣書『鄭鑑録』において、架空の人物である鄭鑑と一緒に登場し、未来の運数を述べる。『鄭鑑録』の主人公の中でとても重要なある人物である。もちろんこれは荒誕説に過ぎないが、朴枝華の師匠は花潭徐敬徳である。

徐花潭は張横渠と邵康節の皇極経世書を朝鮮で初めて読解し、韓国の神秘的な道学思想史に大きな足跡を残した人物である。徐花潭は小康節の後、天易と運世思想を韓国に初めて紹介し、これが後ほど民衆宗教運動のイデオロギーの中心的思考へとなる。その後続く南師古(1509-1571)もほぼ同じ時代の人である。南師古は本来、退溪李滉の門人であり左道陰祀に没頭するといって退出した。南師古は天文地理を討究し、下級官吏として登用される。実際に知られている事績は、朝鮮豊水の大家と認められていることである。南師古が作ったという秘記でも、やはり彼の号を別の格菴遺録としている。昨今では散見される程度だが、一時、韓国で大人気をはくした。この秘記も、やはり風水説を根幹とした預言書であると見られるが、もちろん南師古が作ったという確証はない。

これら秘訣類は概して壬辰倭乱と丙子胡乱を体験した後、民衆の恐慌心理に便乗して残班破落戸知識分子の所作であると当時の官営側は非難している。そこに付け加えて韓国には避蔵処の兵火を避ける十勝の地といったような俗信が伝えられている。もちろん秘訣思想は養生=丹田の思想と直接的な関係はないが、秘訣思想を流布した人物、また十勝の地の避蔵処で仙人になる道術に耽溺したであろうという心証は十分に鑑みる必要がある。

丙) 讖緯説と風水

讖緯説は、高麗時代に太祖王建の訓要十条をはじめとし、僧侶妙清の西京遷都運動に達し、

考慮王朝中期になると大規模な政治・社会的混乱を持たらした。この妙清の遷都運動の背景には風水思想が大きく作用している。そして朝鮮王朝建国過程において国都風水が最優先の政策課題であったが、中期以降は両班家を中心に陽宅風水と陰宅風水の二種類が熾盛し、意のある儒学者でさえ、その弊端をはばかりに話した。

風水の原理は蔵風得水を基本とするが、他では背山臨水だとして、宅地(陽宅)や墓地(陰宅)が屏風のように山で囲まれ、前には水が流れる地形をよしとした。

韓半島には概して平均海拔が 3,400m に過ぎない山地で成り立っており、山谷が多い。そのため東洋文化圏の中でも特に風水思想が発達した。風水と養生=丹田に、何の関係があるのかという疑問が起ころうるが、その二種類がともに気にその根本を置く。

そして国都風水でも陰宅風水でも同様に、地気が滞らず、亨通をしなければならないという信念に基づくのに対し、養生=丹田では、陽気が人体から陰気を追い出すことで活力を増進し、不老長生の願望を成就するという観点から考えると、この二種は本始同根生という結論が簡単に得られる。鄭北窓をはじめ南師古などは、正統儒学の世界において術家であると非難する態度が取られたが、韓国思想史ではそれなりの役割があったと見る。

讖緯説でも、風水説が丹田の養生術と共通である源流を道教思想に求めるならば、荘子が主張したように、一気で陰陽が出てきたという一元論的である世界観にその基礎を置いていると見なさなければならない。ところが宋代に性理学を集大成した朱子は理貴気賤説を主張する。そうした中で朝鮮王朝時代の韓国の性理学者などは、これをそのまま黙従する。しかし、道教的な気の説は大きな注目を集めることはなかった。とりわけ朝鮮後期の思想的偏狭性のために、また性理学から分かれ出た陽明学まで斯文乱賊に集まり、大変な苦勞をすることになる。そのため学問道教の研討と思想の深化と発展は期待することはできない状態であった。

4. 養生と韓方医

道教の養生術が大きく影響を及ぼした分野は伝統的東洋医学(韓医学)分野である。韓医学は中国の医方書を基礎にしながらも土着的環境に適応させる過程で独自の領域を切り開いた。

それどころか朝鮮後期に至ると中国と日本に先進医学的知識を伝播する業績を成した。そして 19 世紀末に西洋医学が伝来するまでは、韓国が東洋で随一の医療先進国であった。もちろん東洋医学は道教思想を主軸としており、特に養生術の実践過程で理解してこそ、その本領に到達することができる。

東洋医学(韓方医)は基本的に天人合一思想に基づいた『黄帝内経』にその思想的根源を置く。したがって気と陰陽五行は東洋医学の形而上学的原理であると同時に、人体の内臓の活動と作用に関する原理の根幹になる。例えば、内臓の中で胃は中央にあるので黄色が配当され五行では土となる。同様に腎臓は黒色で水であり、肝臓は白で金、また肺は赤で火、脾臓は青で木となる。ここに陰陽と五行の相勝、相剋の関係が複合的に作用しており、正常に機能している時に健康かつ無病長寿を期待することができる。しかし逆機能している場合は疾病と短命につながる。このような韓方医の治療法と関連ひいては考察する場合、再三にわたり道教と密接な関係にあるという事実を悟るようにする。

東洋の伝統的思想を大きく儒教と道教で区分するならば、儒教の四大經典で最も重要視される論語・孟子・中庸・大学には陰陽に関しては一言半句も見られない。しかも後代になると、性理学が致誠し、朱子の理貴気賤説が圧倒する中で、気はこれに対する従属的な属性だけであると規定された。したがって東洋医学(韓医学)はひたすら道教の学問的な原理の傘の下だけで発展してきた。そして許浚『東医宝鑑』の跋文に道教では清浄と修養を根本とし、医門では薬餌と鍼灸で治療をする。これは、道は精を得、医は粗を得たということである。」と述べる。つまり第十四代王の宣祖に東医宝鑑編纂の趣旨を説明している。

西洋医学が科学を基盤とした臨床医学(clinic medicine)というならば、道教に基盤を置いた東洋医学(韓方医)は、あくまでも自然哲学(黄老学)の領域に留まる。両者は、世界観でも価値観においても顕著な差異が見られる。

もちろん東洋医学(韓方医)でも科学的な側面を全く無視しているわけではない。考慮故鐘の時に編纂された韓国最高の医方書である『郷薬救急方』を例にあげるなら、科学(西洋の)の認識論的土台になる帰納法に基づいた経験則に準拠するという一点から、そのように見ることもできる。この『郷薬救急方』では、郷土に自生する草木を薬剤として 180 種あまり取り上げ論じる。それは実際の陰陽五行でも気哲学に基づいたものでもない。たとえそのような意図があったとしても、それは不合理な論理の強引な適用に過ぎない。むしろ特定の病気

治療に効果がある薬類の効能を、経験則によって成立した知識を基に羅列しただけである。また、明代に出版された膨大な医方書である『本草綱目』もやはり同じ原則によって編纂されている。したがって韓国の誇る『東医宝鑑』もまたその点においては同様である。それでも、東洋医学の本質は、あくまでも人体を小宇宙と見なす自然哲学のカテゴリーにおいて理解が可能である。

これとは反対に実験観察検証の手順を踏んで厳密なデータ分析にともなう経験科学的基盤で成立した徹頭徹尾の臨床医学(clinic medicine)としての西洋医学とは本質的な差異が存在する。そのために西洋医学的な観点から見れば、東洋医学(韓方医)は一つの補助医療行為の手段としての代替医学(alternative medicine)の位置を抜け出すことはできない。

簡単に言うならば、韓方医は西洋医学との関係において主従関係の従であると映ることもある。それが現実でもある。

そのために私がここで主張したいことは、たとえ臨床治療の効果面でこれという業績を出せずにいても、韓方医は魏伯陽の『周易参同契』と、葛洪の『抱朴子』以降、何千年も神仙となり永生を享受しており、とうてい論理的には説明できない尸解の境地を体験した神仙思想を、その土台に敷いている、という事実である。『参同契』や『抱朴子』まで行かなくとも朝鮮時代の金時習は金丹という丹田を遂行することで、神仙の境地で戯れたのではないか。それがまさに東洋医学(韓方医)が追求する絶対の価値である。

5. 結 語

今まで私は修鍊道教の一環としての養生=丹田の概念から始まり、韓国の修鍊道教の歴史的経過を説明してきた。更にこの養生思想が東洋医学(韓方医)と結び付けられることで、その経験則としての対症療法(clinic medicine)に重点が与えられるよりも、窮極的には陰陽五行の気哲学と同じ原理的側面や東洋思想の理念に根本を置いていると説明してきた。それでも科学的データにより正確な臨床的効果を提示する西洋医学におされ、次第に代替医学(alternative medicine)として片隅に追いやられている。では、私は最後に秋史金正喜が使った対聯の一節を紹介してこのエッセイを締めくくりたい。

肘後醫方靜處看

この対聯の一節の意味は「医師に問診と同時に診脈を探る診断を受けたら、次に静かな場所に行って看病を受けて治療に専念しなさい」という意味である。内容から見ると、現代医学で各種検査と詳細な問診および診察を経て医師の所見が出てきた後に、臨床治療をする方式とはあまりにも異なる。上の対聯では病気が完治しようがしまいが違いはなく、それは問題でない。ここには病気を友として悠悠自適に生き、生と死の境界が完全に崩れた神仙の境地を越えて入る、そのような仙人の粋が伺えないだろうか。

すると葛洪が書いた書名を見てみることにする。

肘後備急方

秋史の対聯とあまりにも酷似していないだろうか。いや秋史が大先輩である葛洪の句に多大な靈感を得て、そこに自分なりの静處看という三字を付け加えたのが明らかである。秋史は私たちより、たった2百年余りの時間的過去に生きた人物である。長い歴史の過程においては、ほぼ同時代の人物であるような気もするが、私たちは秋史が遥かな古の時代を生きた人のように錯覚している。その反面、秋史と葛洪の間には1千5百年余りという非常に大きな時間的距離が存在する。それでも秋史と葛洪が同時代の人であるかのように、二つの人物の間に精神的交感が成り立っている。なぜ、そのようなことが可能なのか。魏伯陽が周易と黄老学を繋ぐ象徴的輪(鎖)が炉火(鼎炉)と闡明をしたように、葛洪と秋史の間にも同じように1千5百年の時間的間隔を跳び越える象徴的鼎炉(丹田)が存在したのである。しかし、わずか2百年という短い時間に秋史と今日を生きる私たちの間には鼎炉や丹田の象徴的連結輪(鎖)が断絶してしまった。それは今日を生きる私たちの悲劇である。

エリアーデは錬金術を「エクスタシーの古代的技術」(archaic technique of ecstasy)と定義した。

そうだ。あまりにもありふれている丹田呼吸と、商業化された各種形態の養生修練に保養生の宣伝広告看板の下では、とうてい神仙の世界へ通じる「鼎炉のエクスタシー」が全く見られなくなっている。

-従-

論文發表



《易经》养生三大法宝

杨力

中国中医科学院教授,北京周易研究会会长

导读

《易经》是中华第一经，是群经之首，诸子百家之源。
《易经》既是一部揭示宇宙奥秘的书，更是开启生命密码的金钥匙。

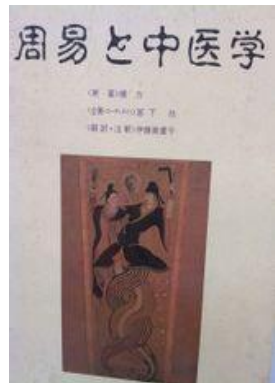
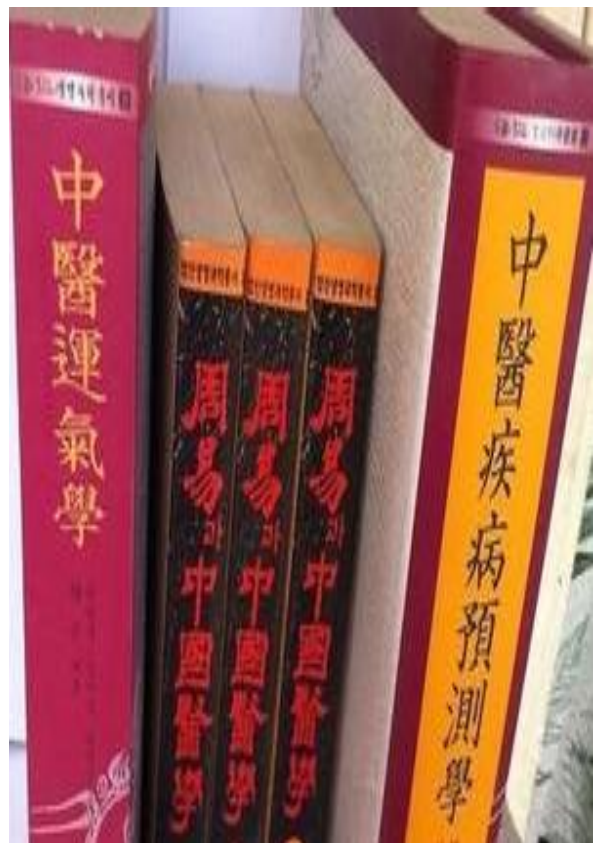
《易经》的阴阳哲理开创了宇宙阴阳气化，奠定了天人合一养生的物质基础。

尤其《易经》的太极阴阳启示了“阴阳平衡、健康一生”的养生大道。

在《易经》理论指导下的《易经》养生大法，主要涉及：

- 一、“阴阳平衡”是《易经》养生法的第一瑰宝
- 二、“天人合一”是《易经》养生法的第二瑰宝
- 三、“象数养生”是《易经》养生法的第三瑰宝

《易经》是中华文化的源头，更是中医学的根，医易养生是中华养生的最高境界。



一、《易经》、《黄帝内经》是中国的国宝



(1) 《易经》《黄帝内经》的重大意义

哲学智慧是《易经》最深邃的智慧，是《易经》的宝中之宝。因为《易经》不是一般人写的，是中国人的最聪明的人写的。《易经》作者都是智者，他们几乎都是中国的圣人、贤人和领袖们，如伏羲、周文王、周公、孔子、朱熹……因为他们曾经是最杰出的人，他们大都有曲折的经历和磨炼，所以他们的经验最丰富，他们不光有高超的治国经验，而且有非凡的办事智慧

《易经》是中华文化群经之首，是经典中的元典，是中国文化的母亲河，是中华民族智慧的结晶。博大精深的《易经》是中国文化史上影响最深、流传最广的典，以易学为核心的儒学、经学，曾经是中国传统文化的主干，其包含的哲理、事理和物理，令人叹为观止，几千年来，对中国文化的影响是无以伦比的。所以一部易学史，其实就是一部中国文化史，要了解中国的历史文化，怎么能不懂点《易经》。

古老而灿烂的中华文化曾经为中国及世界文化的发展作出了卓越的贡献，毫不夸张地说，其中最辉煌的著作莫过于《易经》。

中国的诸子百家，包括孔孟儒家、老庄道家都源于《易经》，《易经》是中国文化的代表，尤其是阴阳文化的摇篮，奠定了中国的阴阳文化。《易经》不仅是一部伟大的科学巨著，也是一部伟大的哲学巨著。

哲学是自然科学的灯塔；《易经》独特的思维模式，是自然科学的渊藪。

《易经》是群经之首，是中国典籍之冠，是中国哲学之父，是中国文化的母亲河，诸子百家的上源，这么重要的一部书，我们能不讲么？我还要说：一部《易经》治天下，其实《易经》的道理，几千年来已经在治天下了！

中国的《易经》与基督教的《圣经》、伊斯兰教的《古兰经》、印度的《吠陀》，号称世界四大元典，对人类文化都产生巨大的影响。

《易经》是中华文化的母亲河

中华文化，肇始于易。《易经》是中国传统文化的发祥，《易经》是中国文化的总源头。《易经》是一部伟大的文化科学巨著，《易经》是中医学的根，也是中华养生学之源。

（2）《黄帝内经》是部什么书？

《黄帝内经》是中医学的首部巨著，《黄帝内经》是中医学的理论基础，奠定了中医学的理、法、方、药，对中医药的发展影响甚大。

《易经》与《黄帝内经》相融一的养生理念称为医易学。有五千多年历史的、博大精深的医易学奠定了中华养生的理论基础，也奠定了东方养生的根基。研究中医养生，必须要以医易学养生为核心才能把东方养生升华为最高境界。

二、医易养生的三大法宝

（1）“阴阳平衡”是养生的第一法宝

1) 什么是阴阳平衡？

《易经》名言：“一阴一阳之谓道”的伟大意义——东方不朽的相对论

《易经》告诉我们阴阳运动是万事万物的运动规律，太极图就是阴阳运动哲理的缩影。

《黄帝内经》是首部中医学经典巨著，它把《易经》的阴阳理论应用于中医学，奠定了中医学理法方药的基础，对中医学作出了杰出的贡献。

2) 什么是阴阳平衡？

《易经》名言：“一阴一阳之谓道。”阴阳关衡是养生的最高智慧，看《易经》的太极



“一阴一阳谓之道”

图就可知道宇宙万物都处在阴阳的动态平衡之中，生命也不例外，同样需要维持动态平衡，总

之：

阴阳失衡，百病缠生

阴阳平衡，健康一生

3) 从生命的角度看阴阳平衡与养生的关系

阴阳平衡是生命活动的根本，阴阳平衡则人健康、有神，阴阳失衡人就会患病，早衰，甚至死亡。所以，养生的宗旨是维系生命的阴阳平衡。

阴阳失衡有什么危害？

——阴阳轻度失衡可导致长期亚健康状态

——阴阳中度失衡导致疾病、早衰

——阴阳重度失衡导致重病

——阴阳离决则生命终止、死亡

① 什么是生命阴阳平衡？

生命阴阳平衡的含义是脏腑平衡、寒热平衡及气血平衡。

总原则是阴阳协调，实质是阳气与阴精（精、血、津、液）的平衡。

② 生命阴阳平衡的四大特点：

——气血充足

——精力充沛

——五脏安康

——容颜发光

③ 阴阳平衡的三大具体表现：

——生命活力强（有朝气、乐观、向上）

——生理本能好（食、眠、性正常）

——心里承受力强（应急、应变能力强，适应力强）

4) 阴阳失衡是怎么回事？

① 阴阳偏盛，导致阴阳失衡

阴阳双方有一方过于偏盛，或偏衰，都会导致阴阳的相对平衡遭到破坏而失衡。

阴阳偏胜，则易产生寒热反常。从医学角度来看，阴阳偏胜，失去平衡可以产生许多病症，《黄帝内经》总结为：

“阴胜则阳病，阳胜则阴病，阳胜则热，阴盛则寒。”归纳如下：

寒症——阴盛则阳病，阴胜则寒

热症——阳盛则阴病，阳胜则热

再进一步划分，那就是：

阳虚则外寒，阳盛则外热；阴虚则内热，阴盛则内寒。

临床上，阳虚以主要表现为畏寒，手足发凉，阴虚的人怕热，手足心发热，就是阳虚则外寒，阴虚则内热的表现。反之，阳盛的人，表现为面赤，手足发热，

阳盛到了极点会出现手足厥冷（阳极似阴，火极似水，重阳必阴）——真热假寒（阳盛格阴）内真热而外假寒。

阴盛的人（阴极似阳，水极似火，重阴必阳）——真寒假热（阴盛格阳）内真寒而外假热。

可见阴阳偏极时，往往导致寒热逆反，从而出现严重的阴阳失衡。

② 阴阳偏衰导致阴阳失衡

阴阳偏衰是导致阴阳失衡的又一重要因素。所谓阴阳偏衰，指阴阳的一方偏虚（不足），即无论阴虚、阳虚都可引起阴阳失去相对平衡。

阴阳偏衰的规律如下：

阳虚——导致阳虚则寒（阳虚致功能减弱，产热不足，所以出现寒象）

阴虚——导致阴虚则热。（阴虚致人体阴精不足，从而引发相对的功能增亢，产热增加，所以出现热象）

中医把这现象叫阴不制阳

阴损及阳——阴阳两虚。（阴虚则一定程度时，阳无化比，而致阳亦虚）

阳损及阴——阴阳俱虚。（阳虚则一定程度时，阳不能化精，致阴亦虚）

可见，阴阳偏性偏虚皆可导致阴阳失衡而产生疾病。

阴阳平衡三秘诀：

—寒热平衡

—燥湿平衡

—气血平衡

——总目的：脏腑阴阳平衡

(2) “天人合一”是《易经》养生法的第二瑰宝

1) 什么是天人合一？

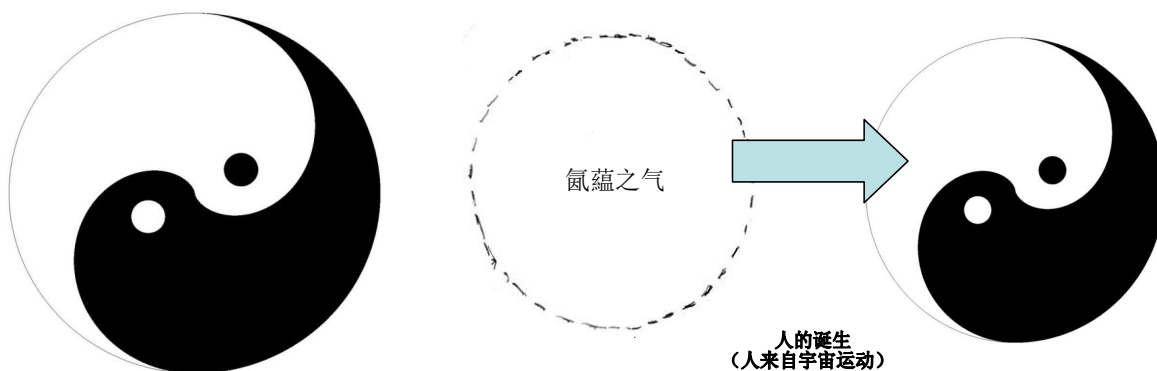
-人和天地“同呼吸，共命运”

-天地是一个大宇宙，人是一个小宇宙。人和天地息息相关。

-《黄帝内经》说“天地和气，命曰人”

2) 《易经》揭开了生命起源的密码“天地氤蕴，万物化醇，男女构精，刚柔有体”

养生为何先养气？人是怎样产生的？为什么人和宇宙同呼吸共命运？



《黄帝内经》曰：“天地合气，命之曰人”。

3) 《易经》与人的五种体质

天有风、寒、湿、热、燥，人有风体、寒体、湿体、热体、燥体。

4) 八卦人体质

① 乾卦人体质：乾为天“大哉乾元，万物资始，乃通天”

乾质 - 金型（燥） - 阴阳平和人

乾质人秉承天地燥金之气，阳气偏盛，金气较浓，阳气主热，金气主燥，燥气通与肺，因此乾质人易患肺系病（尤其是燥热性疾病，如咳嗽、慢性支气管炎等）、头面饼、大肠病（如便秘、痔疮等）、糖尿病，又常有阴津不足的表现。

寿命中等

② 坤土体质人：坤质 - 土型（湿） - 太阴之人（包括艮质人）

坤属土偏湿，湿气通与脾，故坤质人多痰湿病；坤质人气血运行较缓慢，易积湿生痰，湿性黏滞重浊，故多发腹泻、痰饮、小肿等病，易发内脏下垂等。

多长寿

③ 巽卦人体质 - 木型（风） - 少阳之人（包括震质人）

易患肝病（饮风气通于肝）；风性善动，故易发肝风内动、高血压、中风及过敏性疾患；风性善变，故易患神经系统失调的疾病，如肝郁、癔病、精神官能症等。

寿命偏短

④ 离卦人体质：离质 - 火型 - 太阳之人

此型人阳气旺，热盛，火气通于心，故易患心系病如冠心病、动脉硬化，火能动风伤血又易得脑出血等，还易患火热灼津实证如疮疡、火证，以及躁狂症及眼科疾病等。

暴死

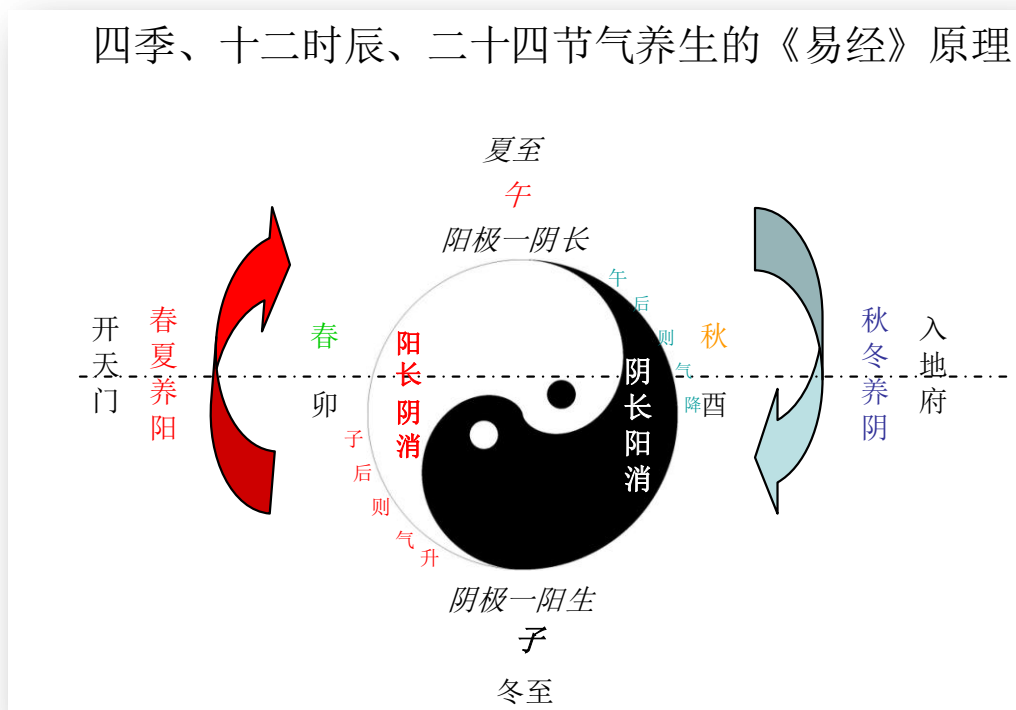
⑤ 坎卦人体质：坎质 - 水型 - 少阴之人

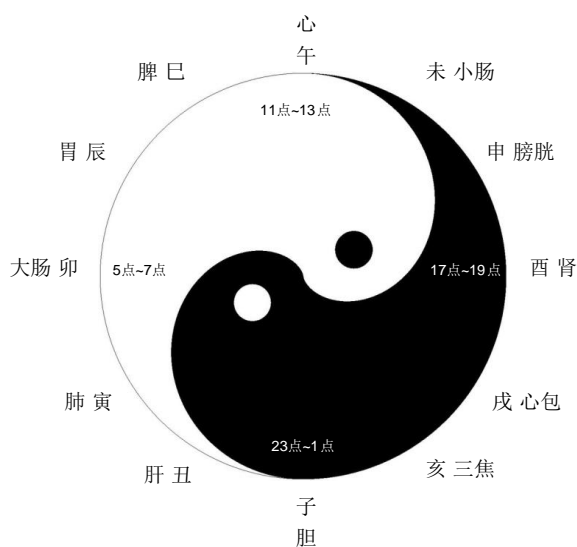
坎属水，水性寒，寒气通于肾，所以此型人易患肾系统疾病，如水肿、腰痛、不孕症、五更泻、肾阳虚衰、命火不足等，还易患抑郁症（水型下沉）

寿命较长

5) 《易经》、《黄帝内经》与法时养生精华

我把《易经》太极图的阴阳消长转化原理设置了四季、十二时辰气化图，用为四季养生，并结合《黄帝内经》十二经子午流注设制为图以指导十二时辰养生：如下二图：





6) 十二时辰养生法（上）（24 小时使用法）

- 子时（23 点-1 点）胆：子午觉
- 丑时（1 点-3 点）肝：深度睡眠
- 寅时（3 点-5 点）肺：平旦脉
- 卯时（5 点-7 点）大肠：排毒
- 辰时（7 点-9 点）胃：吃早饭好比吃补药
- 巳时（9 点-11 点）脾：第一黄金时间

7) 十二时辰养生法（下）

（24 小时使用法）

- 午时（11 点-13 点）心：子午觉
- 未时（13 点-15 点）小肠：防血粘稠
- 申时（15 点-17 点）膀胱：第二黄金时间
- 酉时（17 点-19 点）肾：排毒
- 戌时（19 点-21 点）心包：第三黄金时间
- 亥时（21 点-23 点）三焦：阴阳和谐十点半上床睡觉

三、象数养生是医易养生的第三法宝

(1) 何谓象数？《易经》象数的重大意义？

《易经》象数思维是象数科学的渊源。

《易经》象数科学的特点及优势

象数思维是以象思维为核心，以象数为基础的思维形式，象数思维是《易经》独特的思维方法，也是东方思维的特点。

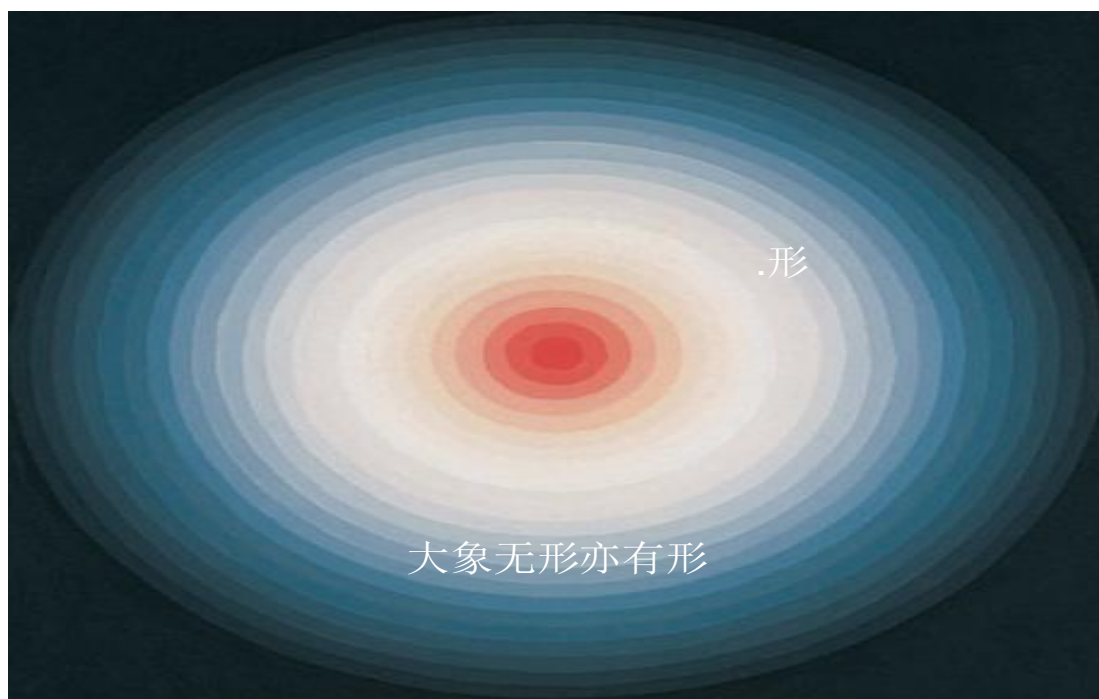
象数思维是《易经》认识事物的一种杰出的世界观，起源于爻象、卦象及易数。具体包含“观象取义”及“运数取义”，这是一种通过事物的象数来认识事物本质和规律的思维方式。是《易经》从“明”探“幽”的杰出应用。

象数思维是形象思维的抽象化，象数思维比抽象思维更赋予创造力以及预知性，其优势在于通过“观象取义”，“以象测藏”，“取象比类”，而获得联想，从而预测新的事物规律。所以象数思维具有整体性、全息性、预测性的特色和优势。

象数思维的深层次含义在于“观象取义”，也即从“象”到“义”。这是象数思维的宗旨。正如《易经》所说的“象者，像也者”是也，因此象数思维是象数与义理的高层次的统一。

象数思维其实也就是探索事物义理的一种手段，所以象数思维不是孤立的、分割的思维，而是义理的前提，义理之根本。象数科学是象数思维的杰出应用。

我提出：“大象无形亦有形”并提出万物都是广博的大象显露为“”形的只是沧海一粟，并设制了大象无形亦有形这图进行说明，从而形象地诠释象与形的关系。见图如下：



（2）什么叫“观象取意”

我为什么要提出象数科学这个概念，这对中医学有何重大意义？首先，什么叫象数科学？象数科学是以《易经》象数原理为基础的科学，是东方科学的代表，与西方的实验科学绝然不同。象数科学是以《易经》的“观象取意”为核心来认识事物规律的科学。何谓观？观，就是观察，包括外看和内视。何谓象？象包括外象和内象，内象也叫内藏，象包括外象和内象，更重要在于观察内象。外象又叫“形”，就是外象形于外，而内象藏于里，而象是外象和内象的统一。

《黄帝内经》的藏象理论，其“有诸内者，必行诸于外”，“以象测藏”包括著名的中医脉象、脉诊，就是《易经》象数理论的具体应用。

（3）何谓幽显规律？

什么叫以显探幽规律？何谓以显探幽？

《易经》提出著名的“知幽明之故，以知死生”之说。所谓“幽明”，就是强调天下的规律有明显的也有幽隐的，所以要通过查外象去查幽隐的内藏，这就是“观象取意”的要旨。中医《黄帝内经》的藏象理论，其“有诸内者，必行诸于外”，“以象测藏”包括著名的中医脉象、舌象、面象、脏象……

《易经》象数理论的具体指世界上万事万物的规律并非都是简单的象形于外，而许多却是复杂的幽藏于内。因此，《易经》才提出著名的“知幽明之故，以知死生”之说。所谓“幽明”，就是强调天下的规律有明显的也有幽隐的，所以要通过查外象去查幽隐的内藏，这就是“观象取意”的要旨。中医《黄帝内经》的藏象理论，其“有诸内者，必行诸于外”，“以象测藏”包括著名的中医脉象、脉诊，就是《易经》象数理论的具体应用。

（4）象、数、形的关系

什么是象数？

《易经》是象、数最早的源头。《易经》用奇数一，偶数二，即阴阳数概括数，如奇数为阳数，偶数为阴数，即爻数、卦数。《易经》用爻象、卦象代表最早的象。

什么是数？

天下万物都有象和数。最早的象是龟象，最早的数是筮数。《易经》用奇数一，偶数二，

即阴阳数概括数，如奇数为阳数，偶数为阴数，即爻数、卦数。《易经》用爻象、卦象代表最早的象

什么叫象？

形象、征象之谓，象源于自然，如天象、气象……，《易经》把最基本的象用爻象和卦象概括。

《易系辞》曰：“易者象也；象也者像也。”

即形容比象之谓，最早为爻像、卦象。《易经》以爻数、卦数概括最基本的数。正是“天下万象生于一方一圆，天下万数处于一奇一偶。”

象与数的关系：

象与数的关系是象中寓数，数中有象，象数一体，象数共同成为象数科学的内核。

其中，数有定位、定性、定量的时空意义。

所谓“象以定数”、“数以征象”。象数二者实为一体。如《易经》：“天一、地二、天三、地四、天五、地六……”伏羲八卦数：乾卦一数象天，兑卦二数象泽，离卦三数象火，震卦四数象雷，巽卦五数象风，坎卦六数象水，艮卦七数象山，坤卦八数象地。

可见每一卦数都代表着方位和物性。再如河图五行数的一数，代表正北方天一生水，二数象征正南方地二生火，三数代表正东方天三生木，四数象征正西方地四生金，五数代表

《黄帝内经》同样重视象数，如“东方青色，入通于肝，开窍于目……其数八。南方赤色，入通于心，开窍于鼻……其数七。中央黄色，入通于脾，开窍于口……其数五。西方白色，入通于肺，开窍于鼻……其数九。北方黑色，入通于肾，开窍二阴……其数六。”除中医之外，古天文学也非常重视数。

（5）什么叫“运数取义”？

运数取义就是通过运数而达到取义的方法。因为数随着时空和多维的改变而有定性、定位及定量的变化，因而也就赋予了质和形的状态，从而获得形象的含义，这就叫做运数取义。

《老子》“道生一，一生二，二生三，三生万物。”及《易经》“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。”是运数取义的典范。

象数的哲理是阴阳五行。

从人体的发生学来看，人体胚胎的最早细胞结构与形成竟是按照太极八卦衍生结构进行的，

即人的发生过程，从受精卵到合子，从合子到分裂为两个子细胞的分裂球，再到四细胞期，十六、三十二细胞期……正如《易经》所说：“太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”说明了人体的发生过程也是由数到象的象数的演变过程，提示了象数一体，数其实也是象，象生数，数也生象。当然，二者的关系，象应该是第一位的。

当然，《易经》九六二数分别代表阴阳二爻，是象数一体的最基本形式。

“数”不是计量含义的“数”，也即“数”不是一加二等于三的“数”，“数”其实也是形，也即“数”是一种时空的统一体。数寓于象，在一定的条件下，数也就成为形。

比如上述的河图生数，就是这个道理。当空间方位发生变化后，象征物性的数字也会相应而变。所以正北方的一数生水，正南方的二数生火，正东方的三数生木，正西方的四数生金，正中方的五数生土。就是数在时空发生变化后所代表的物象也发生改变的典范。

（6）象与形、数的关系

象、数、形三者是象数科学的基础，其中，象为数、形之母。

1) 象与形的关系：

象以形象为主，数以抽象为要，其中，数寓象中，象由数变。而象与形的关系是象不等于形，而是象中有形，形在象之中，数与形的关系是数在一定的量化及时空状态下就会成形。即数也生象。当然，三者的关系，象是第一位的

2) 数与形的关系：

“数”不是计量含义的“数”，也即“数”不是一加二等于三的“数”，“数”其实也是形，也即“数”是一种时空的统一体。数寓于象，在一定的条件下，数也就成为形。

比如上述的河图生数，就是这个道理。当时空方位发生变化后，象征物性的数字也会相应而变。所以正北方的一数生水，正南方的二数生火，正东方的三数生木，正西方的四数生金，正中方的五数生土。所以河洛易数，就是数在时空发生变化后所代表的物象也发生改变的典范。

3) 为什么要以形探象？

垠无际的象，包含着数不清的“形”，有隐性的，有显性的，我们所掌握的“形”，其实不过是象中的沧海一粟而已，所以应该说大象无形也有形。

已显之形不过是广袤无际的大象沧海一粟而已，更多的形还期待我们去发现。这就是以形

探象的重大意义。

广义的象十分博大，不仅包括物象，还包括事象。象与形的规律是象数科学的要素，其要义是大象无形也有形，一般条件下形是隐藏于象中，并不显现，这种象中之形是用显微镜察不见的，只有三种情况下可以发现象中之形。而且往往属于内视。

4) 形在什么情况下显现？

第一．在危急情况下：就是在危急情况下，比如受伤，灾难等时，为调动人体潜能，在紧急状态下的生命应急反应，而有形的显现，如有一位医生在左臂骨折断臂的情况下。危难之中，忽然内视到手少阴心经显现，这条经络从心脏沿着臂内侧走向小指尖端，这位医生并惊奇地注意到心经的颜色是黄绿色的而并非红色，当时她曾惊呼：“啊！手少阴心经显现，手少阴心经显现！”可是在场的人却看不见。之后，她的心脏始终没有出现问题。（包括断臂复位手术

书也有记载，在危急情况下，经络显现的情况。可见显现的目的是调动及激活潜能。

第二．有特殊状态的人：如《史记》记载的扁鹊望诊齐桓公及诊病的一些记载，诸如“视见垣一方人，尽见五脏癥结，特以诊脉为名耳等”表明扁鹊可能有特殊功能。所以可以看清墙外病人的五脏。还有华佗也有特殊状态的记载。

古书上记载有特殊功能的人也不少。如《列子·仲尼》载“老聃弟子有亢仓子者，得聃之道，能以耳视而且听，鲁侯闻之大惊。”就是说，这个叫亢仓子的人，能以耳视物。《前汉书》载东方朔能猜到汉武帝盖在盒子下的东西是蜥蜴……，以上种种，不胜枚举。

第三．经过修炼之人：就是经过修炼，有了一定功夫，达到了一定的多维或高维状态下能内视或看到一些别人看不到的形象。如《庄子》“庖丁解牛”，庖丁开始时是看不到牛的内部结构的，是经过刻苦修炼后才看到的。

可见博大的象数科学既包括可以用实验科学验证的显而易见的物质结构，更包括用象数科学的规律指示的隐形物质结构。然而，这是一种非线性的，更为复杂的物质结构。

其实，《易经》已经提示我们世界上万物的规律有幽（隐性）的和明（显性）的两大类。那么，揭示这两大类物质的思路，途径和方法也就应该不一样，这两种科学就是重形和重象也即现实科学和古代象数科学的根本区别。

(7) 象数科学提出的重大意义

1) 象数科学的提出

我为什么要提出象数科学这一名称？

80年代在拙著《周易中医学》悟出“东方科学”。

如今在《易经》的感悟下首先提出“象数科学”。

在“象数科学”的基础上，我又提出“象数养生”。“象数养生”就是象数原理、象数科学指导下的养生观念。比如：

象形食物、象义食物

象形药物、象义药物

再如，通过全息象早发现疾病，通过体质象进一步深化辨证论治，通过经洛象数提高治疗效果，尤其通过潜证超早期发现及治疗疾病……都说明象数科学在中医学及养生学的发展有着广阔前景。

2) 象数科学将赋予中医学更强的科学性

《易经》象数思维是象数科学的渊源，象数科学是象数思维的杰出应用。

上世纪80年代末，在我的《周易中医学》中，我对这两种科学认识到对自然科学的探索不仅存在着以西方为优势的、分析的、局部的和实验的方法，还存在着以《周易》方法论为特色的全息的、综合的、整体的方法。这两条途径应该互补并存，如今中、西医的并重和互补证实了这一真理。随着对《周易》与中医学研究的深入，以中医学为代表的象数科学的发展必将成为自然科学探索新空间的开拓学科。

现在，我更加深刻的感悟到，象数科学将会是更有魅力、更有希望的科学。

象数科学将赋予中医学更辉煌的科学性。中医的科学性从此将有了理论依据，不再会被西方的实验科学所绊羁，中医学将会在探索更深层的事物规律方面展示它的魅力。

是

(8) 象数科学与实验科学的区别与互补

1) 象数科学与实验科学的特点与优势

西方的实验科学是用分析的、局部的和实验的方法去观察事物的物质结构和规律，它的对象是实物结构，是在静态和分割状态下的和线性的、低维时空的，甚至是死的实体物质，也就

是说是主客绝对二元二分的。其高度强调的是实体对象。所以，西方以伽利略为首开创的实验科学是要在显微镜下能重复观察到实物的科学。而东方以中国《易经》为主的象数科学却是在观象、全息、预感、预测等状态下的探索，其对象是动态的、整体的、活动的，而且是随机的，非线性的，甚至是高维的，多维状态下的物质结构，是主客一元一体的

2) 象数科学与实验科学应该怎样互补

博大精深的象数科学，是无垠无际的。寓含着无穷无尽的“象”，和时隐时现的“形”。是《易经》幽显形象的统一体。而实验科学是已显“形”的实物的检验。象数科学包含着实验科学。需要实验科学的辅助，但实验科学绝对替代不了象数科学。所以象数科学不一定事事都需要实验科学的验证。所以东方象数科学不一定也不完全需要在显微镜下找到答案。就像藏象、脉象、经络象，就像气，将永远在显微镜下找不到它们的物质结构一样。以中医学为代表的，以《易经》象数思维为基础的象数科学与西方的实验科学是东西方两种探索事物规律的科学，二者都是科学。而象数科学是更大的科学。

20世纪80年代末，在我的《周易中医学》中，我对这两种科学易经认识到对自然科学的探索不仅存在着以西方为优势的、分析的、局部的和实验的方法，还存在着以《周易》方法论为特色的全息的、综合的、整体的方法。这两条途径应该互补并存，如今中、西医的并重和互补证实了这一真理。随着对《周易》与中医学研究的深入，以中医学为代表的象数科学的发展必将成为自然科学探索新空间的开拓学科。

现在，我更加深刻的感悟到，象数科学将会是更有魅力、更有希望

(9) 象数科学在中医学的伟大意义

中医学正是象数科学的伟大代表，而经络学说是代表中的典型，经络学说的形态研究曾经经历了几十年的高精尖实验科学手段的探索，但都徒劳无益，然而，经络的疗效确是实在的。那么显微镜下就是找不到它的物质形态，问题在哪里？就在于经络是一种象数科学，它属于隐性形态，它的特点是活的，整体的，动态的，全息的，甚至是随机的，它是不能分割，也不可孤立和静止的。因此用实验科学的方法无法揭示它的物质结构，这就启示了经络学说的研究应该痛定思痛，不要局限于实验科学，而应该在象数科学的方法下研究寻求途径。否则只想用实验科学的方法研究经络学说是永远也得不了诺贝尔奖的。

象数科学是博大精深的，象数科学应与先进尖端的实验科学相互补而不是取代，既不能否

定实验科学对象数科学的验证，也不能以实验科学取代象数科学。二者都是人类探索事物的两套方法，都是科学方法，二者只有相辅相成，而不是相互排斥，才能从幽显两个角度认识事物。

我们必须注意西方实验科学是与哲学截然分开的，但东方象数科学却是与哲学融为一体的

西方实验科学遵行的是理性和逻辑思维，而象数科学则是重感性和悟性的形象思维。所以阴阳五行，永远是象数科学的哲学核心，天人合一，永远是象数科学的基础。这是不能否定的，否则，中医学，经络学就是真正被取消了。

其实，在八十年代，在我的《周易与中医学》第三版的内容提要，我已写到“作者通过《周易与中医学》的写作得出结论：即探索自然科学的途径不是只有一条，自然科学的探索不仅存在着以西方为优势的、分析的、局部的和实验的方法，还存在着以《周易》方法论为特色的、全息的，整体的和综合的东方研究途径。这两条途径应该是互补并存，而不是要取代的。”现在我的这篇论文无非是在二十年前的基础上更加深入，并明确提出实验科学和象数科学的概念而已。

象数科学包含着显的“形”和隐的“形”，于是也就确定了博大的象数科学需要实验科学来证实已显之“形”。而幽隐之“形”是实验科学解决不了的，必须依靠象数科学来探索。所以象数科学与实验科学的关系是象数科学即依靠实验科学，但是又不能受实验科学的束缚。同样，实验科学在“形”的探索方面陷入困境的时候，也必然要依靠象数科学来指导。二者相辅相成缺

（10）启示

既然东方的象数科学和西方的实验科学截然不同，那么就不能只用同一种方法进行研究，这就启示了中医学的研究方法决不能只用西方实验科学在显微镜下找实体的那一套方法来证实自己是否科学，而应该用东方象数科学的规律和方法进行研究，否则中医学将永远被认为不科学，就像有些提出废医存药者，主张把中医的理论去掉只用显微镜研究中药，其实这就把中医学由复杂的高维降到了简单的低维研究，也即由非线性降低到了线性。也就应了一些人因无法正视中医的科学性只好仅承认中医的疗效一样无奈。其实这都是没有充分认识到中医学的科学性。古代没有显微镜，只有《黄帝内经》、《伤寒论》、《金匱要略》和《温病条辨》……。中医学照样救人活人和养人。而现在中医正趋向高度西化，原因难道不是因为注意到中医是另外一种思维方法的科学。

所以，这就提示我们中医学的天象、藏象、经络象、脉象、舌象、气象（这里指的气象不是天文气象，而是人的气的藏象）……这些“象”的探索就必须要以象数科学为指导。否则，只等待实验科学来证实，中医就将被永远认为不科学。因为这些“形”是“大象”中的时隐时显的“形”，这些“形”的显现，必须按照象数科学的幽显规律来验证。

中医养生学同样应该强调，中医所倡导的养生理念是一种要经过感悟和修炼才能达到高层次的养生法则，是以《易经》象数思维为特色的象数数养生，根本没有必要去让西医的显微镜指挥我们捆紧我们。所以，无论中医学，中医养生学都应该以象数科学为主要手段。总之，只要我们能够去掉研究手段的束缚，那么我们才能放开步子，大踏步前进。

一句话，中医学不需要西方的实验科学来证实它的科学性，也证实不了。所以，如果中医学摆脱了西方实验科学的束缚，以自己的象数科学为指导。那么，中医学，中医养生学才能焕发本来的伟大魅力。同样，西方实验科学在研究物质形态出现困境时，是否也应该从东方的象数科学中寻找答案。

大结语

从上述医易养生的三大法宝，足以说明中医学、中华养生学只有以医易学为指导，才能上升到最高境界，也才有更广阔的前景。

『역경(易經)』 - 양생의 삼대법보

양 리 (楊力)

중국 중의과학원 교수, 북경 주역연구회 회장

개 요

『역경(易經)』은 중국에서 가장 오래된 경전인 동시에 모든 경전의 으뜸이라고 불리는데, 제자 백가 사상의 근원이 된다. 『역경(易經)』은 우주의 신비를 담은 책이고, 더 나아가 생명의 근원을 알려주는 키를 갖고 있다. 『역경(易經)』의 음양철학은 우주의 음양이치를 나타내고 있으며, 천인합일의 양생사상에 대한 기초를 마련하였다. 『역경(易經)』의 태극 음양사상은 “음양평형, 건강일생(陰陽平衡, 健康一生)”의 양생법을 제시하였다.

『역경(易經)』의 이론에 근거한 양생법은 크게 아래와 같은 세 가지가 있다.

1. “음양평형”은 『역경』 양생법의 첫 번째 보귀한 재산이다.
2. “천인합일”은 『역경』 양생법의 두 번째 보귀한 재산이다.
3. “상수양생(象數養生)”은 『역경』 양생법의 세 번째 보귀한 재산이다.

『역경(易經)』은 중화 문명의 발원이며, 중의학의 뿌리이다. 의역양생(醫易養生)은 중국 양생 문화의 최고 경지라 할 수 있다.

1. 『역경(易經)』, 『황제내경(黃帝內經)』은 중국의 국보이다.

(1) 『역경(易經)』, 『황제내경(黃帝內經)』의 가치

철학적 지혜는 『역경』이 갖고 있는 가장 심오한 지식으로 『역경』의 핵심이라 할 수 있다. 이 경전은 일반인이 쓴 것이 아니라 중국 역사상 가장 지혜로운 사람들, 즉 성인이나 현인으

로 불리는 사람들이 쓴 책이다. 그들은 복희(伏羲), 주문왕(周文王), 주공(周公), 공자(孔子), 주희(朱熹) 등이 있다. 이들은 중국 역사를 대표하는 걸출한 인물로, 우여곡절의 인생을 겪으면서 풍부한 인생 경험과 정치적인 경험을 바탕으로 자신들의 지혜를 곁들여 『역경』을 저술하였다.

『역경』은 중국의 못 경전 중 으뜸으로 불리며, 모든 사상의 근원이 되는, 고대 중국인들의 지혜의 총집합이라 할 수 있다. 『역경』은 중국의 역사와 문화에 지대한 영향을 미치는데, 경전의 사상에서 비롯한 유학(儒學) 및 기타 경학(經學)은 중국 사상의 기본골격을 형성하였다. 『역경』이 내포하고 있는 철학, 이치, 물리적 사상은 타사상이 비교할 수 없을 정도로 중국문화에 큰 영향을 주었다. 『역경』의 역사가 곧 중국역사라고 할 수 있을 정도로 중국문화를 이해하려면 우선 먼저 『역경』을 이해해야 한다.

역사적으로 중국문화는 중국을 포함한 세계문화의 발전에 큰 영향을 끼쳤는데, 그 중심에는 항상 『역경』이 있었다.

중국의 제자백가로 불리는 공맹의 유가, 노장의 도가는 모두 『역경』을 사상적 기초로 삼았다. 『역경』의 핵심 사상인 음양사상은 중국의 음양 문화의 근간을 형성하였다. 본 경전은 위대한 과학 경전인 동시에 철학 저서인 것이다.

철학은 자연 과학의 등대이다. 『역경』의 독특한 사유체계는 자연과학의 가장 깊은 내면까지 보여주었다.

못 경전의 으뜸으로 불리는 『역경』은 중국 철학의 기초, 중국 철학의 아버지라고 불리는데, 중국의 제자 백가사상을 탐구하면서 어찌 『역경』을 간과할 수 있겠는가? 『역경』은 경우에 따라 정치철학이 되기도 하는데, 중국은 이미 수 천년 동안 『역경』의 사상을 바탕으로 세상을 다스려왔다.

중국의 『역경』은 기독교의 『성경』, 이슬람교의 『코란』, 인도의 『베다』와 더불어 인류 사상의 4대 근원으로 불리며, 인류 역사에 크나큰 영향을 끼쳤다.

『역경』은 중국 사상의 근원으로 중국문화는 『역경』에서 시작되었다고 말할 수 있다. 『역경』은 중국 문화의 발원지이며 동시에 위대한 문화 과학저서이다. 뿐만 아니라 중화학과의 양생 사상의 근원이다.

(2) 『황제내경(黃帝內經)』이란?

『황제내경』은 중국 의학사상 가장 위대한 저서로, 중국 의학의 기초를 마련 하였는데, 중국 의학의 이(理), 법(法), 방(方), 약(藥)등 치료방법은 모두 『황제내경』의 사상을 따른 것이다.

『역경』과 『황제내경』의 사상을 합친 것이 곧 의역학(醫易學)이다. 5천여 년의 역사를 간직하고 있는 의역학은 중국 양생사상의 기초이며 동방 양생학의 근원을 열어 주었다. 중의(中醫) 양생학을 연구하려면 반드시 먼저의 역학을 중심으로 하는 양생학을 연구해야만 가장 깊이 있는 연구를 했다고 할 수 있다.

2. 의역(醫易) 양생의 삼대법보(三大法寶)

(1) 의역 양생의 제1법보 “음양의 조화(陰陽平衡)”

1) 음양의 조화란?

『역경』에 “일음 일양을 도라 한다.(一陰一陽之謂道)”는 유명한 명제가 있는데, 아주 중요한 동양의 상대성 이론이라 할 수 있다. 『역경』은 우주 만물의 운행은 모두 음양의 규칙을 따른다고 하였다. 태극도가 곧 이러한 사상을 도식으로 표현한 것이다.

『황제내경』은 중국 최초의 의학 저서로써 『역경』의 음양 상대성이론을 의학과 접목시켜, 중의학 이론과 약학의 기초를 마련하여 중화 의학에 걸출한 공헌을 하였다.



“一陰一陽謂之道”

2) 음양의 조화란?

『역경』에서 “일음 일양을 도라 한다. (一陰一陽之謂道)”고 하였는데, 즉 음양의 균형을 맞추는 것은 양생의 가장 중요한 요소라 할 수 있다. 태극도를 보면 우주 만물은 음양의 이치에

따라 균형을 맞추며 운행하는데, 생명을 가진 생물도 마찬가지로 행위의 균형을 맞춰야 한다.
한마디로

음양의 조화를 상실하면 만병이 생기고. (陰陽失衡, 百病纏生)

음양의 조화를 잘 이루면 평생 건강하다. (陰陽平衡, 健康一生)

3) 생명의 시각에서 본 음양 조화와 양생의 관계

음양의 조화는 생명 활동의 근본으로 인체의 음양조화가 잘 이루어질 때 인간은 건강하고 생기가 넘친다. 반대로 음양의 조화가 균형을 잃으면 인간은 병이 생기고 노쇠하며 심지어 사망에 이른다. 그러므로 음양의 조화는 양생의 근본이라 할 수 있다. 음양의 조화가 잘되지 못했을 때 나타나는 증상.

- 경미한 정도의 음양 불균형은 만성 질환을 유발할 수 있다.
- 중증 정도의 음양 불균형은 질병이나 노쇠를 유발할 수 있다.
- 극심한 음양 불균형은 중병을 유발한다.
- 음양이 서로 분리되면 생명의 종결을 맞이하여 사망하게 된다.

① 생명의 음양 조화란?

생명의 음양 조화란 오장 육부가 조화를 이루고, 한열(寒熱)과 기혈(氣血)의 조화를 이루는 것을 말한다. 이것이 음양 조화의 기본원칙으로 실질적으로는 양기(陽氣)와 음정(陰精)[정(精), 혈(血), 진(津), 액(液)]의 조화를 말한다.

② 생명 음양 조화의 네 가지 특징

- 기혈이 충족하다. (氣血充足)
- 정력이 충만하다. (精力充沛)
- 오장이 건강하다. (五臟安康)
- 혈색이 좋다. (容顏發光)

4) 음양의 불균형이란?

① 음양이 상대적으로 성(盛)하여 균형을 잃다.

음과 양 중에서 한쪽이 너무 왕성하여 균형을 잃을 경우 음양의 상대적 균형이 깨지고 그리하여 조화를 잃게 된다.

음 혹은 양이 한쪽으로 편중되게 되면 몸 속의 한열(寒熱)이 조화를 잃게 된다. 의학적으로 봤을 때 음이나 양이 한쪽으로 치우치면 여러 가지 병증이 나타나는데 『황제 내경』에서는 아래와 같이 서술하였다.

“음이 성하면 양에 병이 생기고, 양이 성하면 음에 병이 생긴다. 양이 성하면 열이 생기고, 음이 성하면 한이 생긴다. (陰勝則陽病, 陽勝則陰病, 陽勝則熱, 陰盛則寒)”

한증(寒症) - 음이 성하면 양에 병이 생기고, 그리하여 한이 생긴다.(陰盛則陽病, 陰勝則寒)

열증(熱症) - 양이 성하면 음에 병이 생기고, 그리하여 열이 생긴다.(陽盛則陰病, 陽勝則熱)

좀 더 구체적으로 보면 양이 허하면 외한이 생기고, 성하면 외열이 생긴다. 음이 허하면 내열이 생기고, 성하면 내한이 생긴다. (陽虛則外寒, 陽盛則外熱; 陰虛則內熱, 陰盛則內寒)

임상 의학에서 양이 허한 상태를 외한(外寒)이라 하는데, 이런 사람들은 손발이 차고, 더위를 참기 힘들어하며, 손 발바닥에 열이 많다. 즉 양이 허하면 외적으로는 추위를 타지만 몸속은 열이 많은 것이다. 반대로 양이성한 사람은 안색이 붉고, 손 발에 열이 난다.

양이 극도로성한 사람은 손발이 엄청 차다. (양이 극에 달하면 음과 흡사하게 되며, 화가 극에 달하면 수와 비슷하게 되고, 그리하여 양이 많아지면 결국 음이 된다.(陽極似陰, 火極似水, 重陽必陰)) - 이것을 진열가한(真熱假寒)이라 하는데, 몸 속은 진짜 열이 많지만, 겉은 추워 보이는 것이다.

음이 극도로성한 사람은 (음이 극도로 성하면 마치 양과 같은데, 물이 극에 달하면 화와 비슷하게 되고, 그리하여 음이 많이 모이면 반드시 양이된다.(陰極似陽, 水極似火, 重陰必陽)) - 이것을 진한가열(真寒假熱)이라 하는데, 몸 속은 차지만 겉은 뜨거워 보이는 것이다.

이상 내용에서 볼 수 있듯이 음양의 균형이 깨져 서로 극에 달할 때 보통 한열(寒熱)이 바뀌는 상황이 발생하는데, 이렇게 되어 심각한 음양의 불균형이 생기는 것이다.

② 음양이 상대적으로 쇠(衰)하여 균형을 잃다.

음양이 상대적으로 쇠하는 것은 또 다른 불균형의 형태이다. 이런 상태는 음이나 양이 상대에 비해 쇠(부족)할 때 나타나는데, 무릇 음이 쇠하든 양이 쇠하든 모두 균형을 잃게 된다.

구체적으로 보면 아래와 같다.

양허(陽虛) - 양이 허하면 한(寒)이 된다. (양이 허하면 인체기능이 쇠퇴하여, 열을 발생하지 못하며, 그리하여 몸이 차게 된다.(陽虛致功能減弱, 產熱不足, 所以出現寒象))

음허(陰虛) - 음이 허하면 열이 난다. (음이 허하게 되면 인체는 정기가 부족하게 되는데, 이렇게 되면 몸이 과부하로 운동하여 결국 열이 나게 된다.(陰虛致人體陰精不足, 從而引發相對的功能增亢, 產熱增加, 所以出現熱象)) 중의학에서는 이런 현상을 음불제양(陰不制陽)이라 부른다.

음손급양(陰損及陽) - 음양양허(陰陽兩虛: 음허가 일정한 정도에 이르면 양이 더 이상 작용을 하지 못하여 양도 허하게 된다)

양손급음(陽損及陰) - 음양구허(陰陽俱虛: 양허가 일정한 정도에 이르면 양이 精을 화하지 못하여 결국 음까지 허해진다.)

이상 종합해 보았을 때 음양이 상대적으로 성하거나 허하면 모두 조화를 잃게되어 질병을 유발한다.

음양조화의 요결은 아래와 같다.

-- 한열조화(寒熱平衡)

-- 조습조화(燥濕平衡)

-- 기혈조화(氣血平衡)

음양조화의 궁극적 목적은 장부(臟腑)의 음양조화를 이루는 것이다.

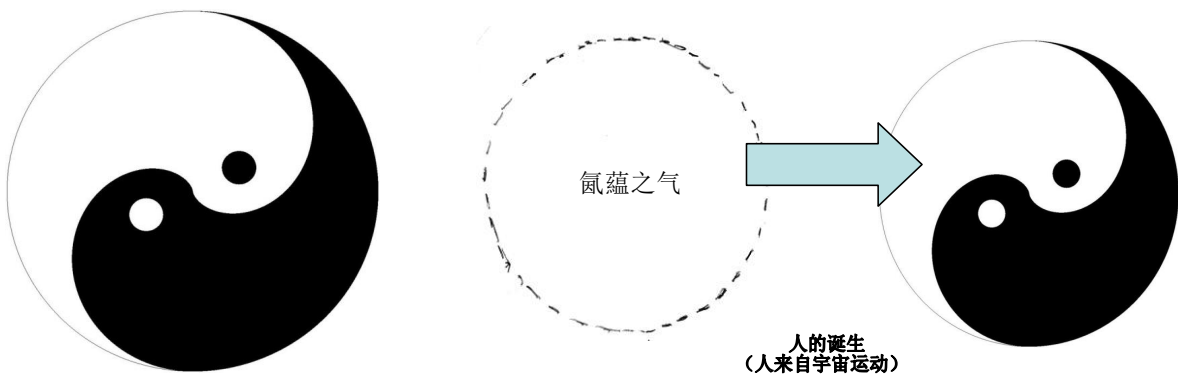
(2) “천인합일(天人合一)”은 『역경』 양생법의 두 번째 핵심이다

1) 천인합일이란

- 인간과 천지가 “같이 호흡하고, 같이 운명을 하는 것이다.”
- 천지는 대우주이고, 인간은 소우주이다. 인간과 천지는 불가분의 관계에 있다.
- 『황제내경』에 “천지와 기를 합치는 것이 바로인 간이다.(天地合氣 命曰人)”라 하였다.

2) 『역경』은 생명 기원의 비밀을 열어주었다. “천지의 기운이 움직이니, 만물이 그 기운을 받게 되었고, 남녀가 정기를 교환하니, 강유가 서로 교착하게 되었다.(天地氤氲,萬物化醇; 男女構精, 剛柔有體)”

무엇 때문에 양생하려면 먼저 기를 길러야 하는가? 무엇 때문에 인간은 우주와 호흡을 같이하고 운명도 같이해야 하는가?



《黄帝内经》曰：“天地合气，命之曰人”。

3) 『역경』과 인체의 다섯 가지 체질

천(天)에는 풍(風), 한(寒), 습(濕), 조(燥)가 있고, 인(人)에는 풍체(風體), 한체(寒體), 습체(濕體), 열체(熱體), 조체(燥體)가 있다.

4) 팔괘인체질(八卦人體質)

① 건괘인 체질: 건위천(乾卦人體質:乾爲天)

“크도다, 하늘이여. 만물이 시작되는 근원이니, 하늘을 관통하는구나(大哉乾元,萬物資始, 乃統天)”

건질(乾質) - 금형(金型)(조燥) - 음양평화인(陰陽平和人)

건(乾)성 체질인 사람은 천지 조금(燥金)의 기운을 받아 양기(陽氣)가 강하며, 금기(金氣)가 짙다. 양기는 열이 많고, 금기는 건조한데, 건조한 기운은 폐와 통한다. 그리하여 건질

(乾質)인 사람은 폐와 관련된 병에 걸리기 쉽다. 예를 들어 기침, 호흡기질환, 변비, 치질, 당뇨병 등에 잘 걸린다. 그리고 음진(陰津) 부족 현상이 생긴다. 수명은 일반 정도이다.

② 곤토체질인(坤土體質人): 곤질(坤質) - 토형(土型)(습濕) - 태양인(太陽之人)(건질인포함)

곤은 토에 속하며 습한 습성을 띠고 있다. 습은 비장(脾)과 통하는데, 그리하여 곤의 체질인 사람은 담습병(痰濕病)에 많이 걸린다. 곤성 체질인 사람은 혈기운행이 완만하기에 습(濕)이 쌓여서 담(痰)이 생긴다. 습과 담이 합치면 점성(粘性)이 생기면서 탁해지는데, 그리하여 설사, 담음(痰飲), 수종(水腫) 등병에 잘 걸리며, 내장이 아래로 처지게 된다. 곤성 체질인 사람은 장수한다.

③ 손괘인 체질(巽卦人體質) - 목형(木型)(풍風) - 소양인(少陽之人)(震質人포함)

풍(風)은 간(肝)과 통하기에 이런 체질의 사람은 간병에 걸리기 쉽다. 바람은 움직이는 성질이 있기에 간풍(肝風)이 동(動)하게 되어, 고혈압, 중풍등 과민성 질병에 많이 걸린다. 바람은 또 쉽게 변(變)하는 성질이 있는데 그리하여 신경 계통의 부조화에 따른 질병에 걸리기 쉽다. 예를 들어 간울(肝鬱), 역병(癘病), 정신관능증(精神官能症)에 많이 걸린다. 이런 체질의 사람은 보통 명이 짧다.

④ 이괘인 체질(離卦人體質): 이질(離質) - 화형(火型) - 태양인(太陽之人)

이런 체질의 사람은 양기가 왕성하고, 열이 많아 화(火)가 심(心)으로 통한다. 그리하여 심혈관 질병이나 동맥경화등 질병에 자주 걸린다. 화(火)는 풍(風)을 일으키기에 뇌출혈 등 병과 창상(瘡痕), 화증(火證)에도 많이 걸린다. 그 외에도 조급증이나 안과질병에 걸리기 쉽다. 폭사할 가능성이 크다.

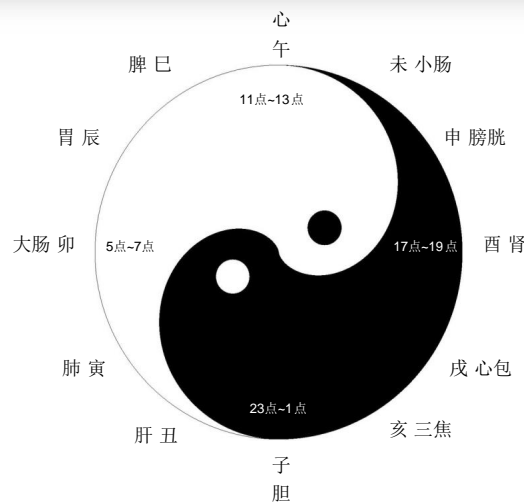
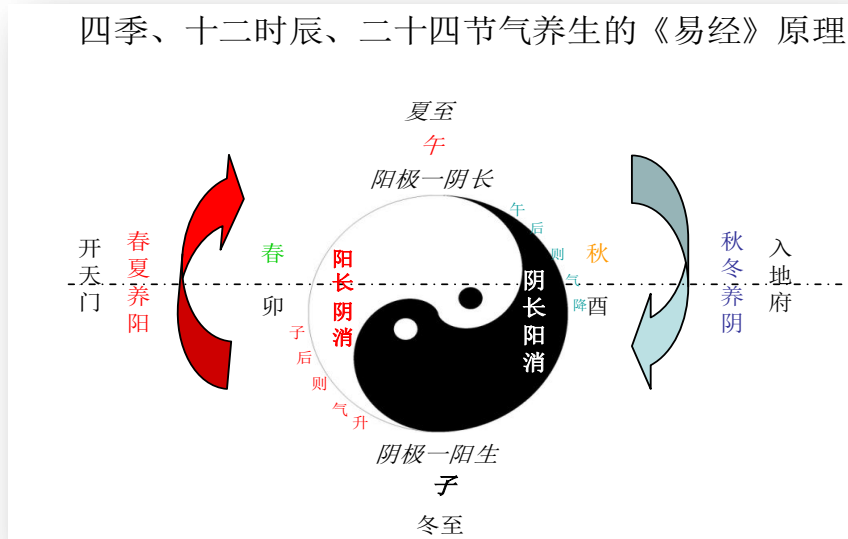
⑤ 감괘인체질(坎卦人體質): 감질(坎質) - 수형(水型) - 소음인(少陰之人)

감은 수(水)에 속하고, 수의 성질은 차(寒)다. 한기(寒氣)는 신장(腎)과 통하는데, 그리하여 이런 체질의 사람은 신장 관련 질병에 걸리기 쉽다. 예를 들어 수종(水腫), 요통(腰痛), 불임, 오경사(五更瀉), 신장쇠약, 명화(命火)부족 등이 있다. 뿐만 아니라 물은 아래로 흐르는 성질이 있어 우울증에도 많이 걸린다. 이런 체질의 사람은 명이 길다.

5) 『역경』, 『황제내경』과 법시양생(法時養生)의 핵심

저자는 『역경』에 있는 태극도의 음양이 기울어지는 원리를 사계절, 12시 개념(전통시간)과

결합하여 도식을 그렸다. 사계절에 맞춘 양생법, 그리고 『황제내경』의 십이경자오유주(十二經子午流注)를 도식화하여 12시진 양생법을 완성하였는데 아래 도표와 같다.



6) 12시진양생법(十二時辰養生法)(上) (24시간사용법)

- 자시(子時)(23-1시) 담(膽): 자오각(子午覺)
- 축시(丑時)(1-3시) 간(肝): 깊은수면
- 인시(寅時)(3-5시) 폐(肺): 평단맥(平旦脈)
- 묘시(卯時)(5-7시) 대장(大腸): 배독(排毒)
- 진시(辰時)(7-9시) 위(胃): 아침식사가중요
- 사시(巳時)(9-11시) 비(脾): 제1황금시간

7) 12시진양생법 (下) (24시간사용법)

- 오시(午時)(11-13시) 심(心): 자오각(子午覺)
- 미시(未時)(13-15시) 소장(小腸): 혈액응고방지
- 신시(申時)(15-17시) 방광(膀胱): 제2황금시간
- 유시(酉時)(17-19시) 신(腎): 배독(排毒)
- 술시(戌時)(19-21시) 심포(心包): 제3황금시간
- 해시(亥時)(21-23시) 삼초(三焦): 음양조화, 10시30분취침

3. 상수(象數) 양생은 의역(醫易) 양생의 세 번째 핵심 이다

(1) 상수란? 『역경』에서 상수가 가지는 의미?

『역경』의 상수 사유 체계는 상수 과학의 시작이다.

『역경』 상수 과학의 특징과 장점

상수 사유체계란 상(象)을 사유의 핵심으로 하고, 상수를 사유의 근본으로 하는 사유 방식이다. 상수사유는 『역경』의 독특한 사유 체계인 동시에 동양 사유체계의 특징이기도 하다.

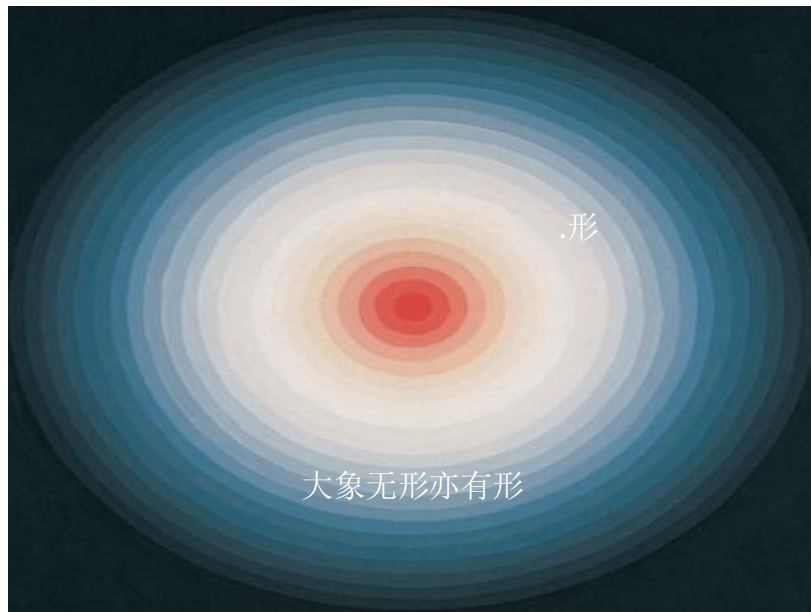
상수 사유체계는 『역경』이 사물을 인식하는 걸출한 세계관으로 효상(爻象), 괘상(卦象) 및 역수(易數)에서 발원하였다. 구체적인 내용으로는 “관상취의(觀相取義)”, “운수취의(運數取義)”가 있다. 이 방법은 사물의 상수를 관찰하는 것을 통하여 사물의 본질과 운행법칙을 알아내는 것을 말한다. 즉 『역경』은 드러나(明) 있는 것을 통하여 숨겨진(幽) 것을 바라보는 것이다.

상수 사유방식은 형상사유의 추상화(抽象化)로, 추상적 사유방식에 비해 더욱 풍부한 창의성과 예지력을 갖고 있다. 그 특징은 “관상취의(觀相取義)”, “이상측장(以象測藏)”, “취상비류(取象比類)” 등이 있는데, 이런 사유 방식을 통하여 연상(聯想)을 하며 결과적으로 새로운 사물의 운행 법칙을 알아내는 것이다. 그렇기 때문에 상수사유는 정체성(整體性), 전식성(全息性), 예측성(豫測性) 등 특징과 장점을 지닌다. 상수 사유체계의 깊은 내면에는 “관상취의(觀相取義)”라는 특징이 있는데, 즉 “상(象)”에 따라 “의(義)”를 해석하는 것이다. 이것이 바로 상수

사유의 기본 목적이다. 『역경』에서 “괘상을 보면 형상을 알 수 있다(象者, 像也者)”고 했듯이 상수 사유는 상수(象數)와 의리(義理)의 궁극적인 합일이다.

한마디로 상수 사유는 사물의 이치를 터득하는 한가지 수단이다. 그렇기 때문에 상수 사유는 고립 되고, 동떨어진 사유 체계가 아니라 의리(義理)의 전제 조건이 되고, 또한 의리의 근본이 된다. 상수 과학은 상수 사유 체계의 뛰어난 응용 방법이다.

필자는 “큰 모습은 형상이 없으면서, 또한 형상이 있다.(大象無形亦有形)”고 본다. 이런 논지에 근거하여 필자는 우리가 볼 수 있는 형상은 거대한 형상의 아주 작은 일부분 이라 생각한다. 아래의 그림은 필자의 이런 주장을 형상화한 도형이다.



(2) “관상취의(觀相取義)”란?

상수 과학은 중의학에서 어떤 의미를 가질까? 이런 질문을 가지고 필자는 먼저 상수 과학이란 무엇인지에 대해 생각해 보았다. 상수과학이란 『역경』의 상수 원리를 기초로 한 과학으로 동양 과학을 대표하는, 서양 과학과는 엄연히 다른 학문 체계이다. 상수과학은 『역경』의 “관상취의(觀相取義)”에 근거하여 사물의 규칙을 알아내는 학문이다. 여기서 말하는“관(觀)”이란 바로 관찰함을 가리킨다. 관찰에는 내면과 외면에 대한 관찰이 있다. 상(象)에는 내상(內象)과 외상(外象)이 있는데, 내상은 또 내장(內藏)이라고도 불린다. 관찰자는 내상관찰을 더욱 중요하게 여긴다. 외상은 형(形)이라고도 부르는데, 외면에 드러난

형태이다. 내상은 외상의 안쪽에 숨어 있는데, 상(象)이란 곧 내상과 외상의 통일을 말 한다.

『황제내경』의 장상이론(藏象理論)에 “내면에 숨겨져 있는 것은 반드시 외부로 드러나게 되어있다.(有諸內者,必行諸于外)”, “상을 통하여 숨겨져 있는 것을 본다.(以象測藏)”라는 말이 있다. 중의학의 맥상(脈象), 맥진(脈診)은 바로 이러한 상수 이론의 구체적인 응용이라 할 수 있겠다.

(3) 유현(幽顯) 규칙이란?

유현 규칙은 무엇이고, 현(顯)으로 유(幽)를 탐구한다는 것은 무슨 뜻인가?

『역경』에 “유와 명을 알기에 생사를 알 수 있다. (知幽明之故,以知死生)”는 유명한 문장이 있다. 여기서 말하는 “유명(幽明)”이란 세상 만사는 드러나 있는 것도 있고 숨겨져 있는 것도 있다는 말이다. 그렇기 때문에 사물의 이치를 알려면 외형에 대한 관찰을 통하여 숨겨져 있는 의미를 찾아야 한다. 이것이 바로 “관상취의(觀相取義)”의 요점이다. 『황제내경』의 장상이론(藏象理論)에 “안으로 드러난 것은, 반드시 밖으로 표출된다. (有諸內者,必行諸于外)”는 말이 있다. “드러난 상태에 따라 숨겨진 것을 측정(以象測藏)”하는 중의학 방법으로는 맥상(脈象), 설상(舌象), 면상(面象), 장상(麟象)……이 있다.

『역경』의 상수 이론이 표현하는 세상 만사의 규칙은 단순하게 표면적으로 드러나는 것이 아니라 아주 복잡한 숨겨진 내용이 있다. 그렇기 때문에 『역경』에서 “유와 명을 알기에, 생사를 알 수 있다.(知幽明之故,以知死生)”고 하는 것이다. 즉, “유명(幽明)”이란 세상이 운행하는 규칙은 밖으로 잘 드러나 있지 않기에, 드러나 있는 부분을 잘 관찰하여 그 숨겨진 의미를 파악해야 한다는 것이다. 이것이 바로 “관상취의(觀相取義)”의 요점이다. 『황제내경』의 장상이론(藏象理論)에 “안으로 드러난 것은, 반드시 밖으로도 드러난다. (有諸內者,必行諸于外)”는 말이 있다. “드러난 상태에 따라 숨겨진 것을 측정(以象測藏)”하는 중의학 방법으로는 맥상(脈象), 맥진(脈診)이 있는데 이것이 바로 『역경』 상수 이론의 구체적 응용법이다.

(4) 상(象), 수(數), 형(形)의 관계

상수란 무엇인가?

『역경』은 상과 수 학문의 시발점이다. 『역경』에서는 홀수1과 짝수2를 사용하여 수의 개념을 표현하였는데, 예를 들어 홀수는 양수(陽數), 짝수는 음수(陰數)이다. 이렇게 하여 효수(爻數)와 괘수(卦數)를 얻게 된다. 『역경』에서 사용하는 효상과 괘상은 가장 오래된 상이다.

수(數)란 무엇인가?

천하 만물은 모두 상과 수를 갖고 있다. 중국에서 가장 일찍이 알려진 상(象)은 구상(龜象)이고, 가장 일찍이 알려진 수는 서수(筮數)이다. 『역경』에서는 홀수1과 짝수2를 사용하여 수의 개념을 표현하였는데, 다시 말해서 음양이란 수의 개념이다. 예를 들어 홀수는 양수(陽數), 짝수는 음수(陰數)이다. 이렇게 하여 효수(爻數)와 괘수(卦數)를 얻게 된다. 『역경』에서 사용하는 효상과 괘상은 가장 오래된 상이다.

상(象)이란 무엇인가?

상이란 형상이나 상징이라는 뜻을 갖고 있는데, 모두 자연에서 시작된 개념으로 구체적인 용법으로는 천상(天象), 기상(氣象) 등이 있다. 『역경』에서는 가장 기본적인 상을 효상(爻象)과 괘상(卦象)으로 표현하였다.

『역계사(易系辭)』에 “역(易)은 상(象)이요, 상(象)은 또한 상(像)이다. (易者象也, 象也者像也)”라는 말이 있다. 이것은 상(象)을 표현하는 방법으로 가장 오래된 상이 효상(爻象)과 괘상(卦象)이다. 『역경』에서는 효수(爻數)와 괘수(卦數)를 이용하여 가장 기본적인 수의 개념을 표시하였다. 이것이 바로 “천하만물은 일방(一方)과 일원(一圓)에서 생성되었고, 천하만수는 일기(一奇)와 일우(一偶)에서 나왔다. (天下萬象生於一方一圓, 天下萬數處於一奇一偶)”고 하는 것이다.

상(象)과 수(數)의 관계

상과 수의 관계는 상(象)속에 수가 있고, 수(數)속에 상이 있다고 볼 수 있다. 상과 수는 일체(一體)를 이루며, 공통적으로 상수 과학의 핵심을 이루고 있다. 그 중에서 수는 정위(定位), 정성(定性), 정량(定量)의 시공간적 의미를 지닌다.

“상은 수를 정한다.(象以定數)”, “수는 상을 상징한다.(數以徵象)”이 말에서 알 수 있듯이 상과 수는 사실상 일체인 것이다. 예를 들어 『역경』에 “천일(天一), 지이(地二), 천삼(天三), 지사(地四), 천오(天五), 지륙(地六)……”이 있고, 복희(伏羲) 팔괘수(八卦數)에는 건괘일수상천

(乾卦一數象天), 태괘이수상택(兌卦二數象澤), 리괘삼수상화(離卦三數象火), 진괘사수상뢰(震卦四數象雷), 손괘오수상풍(巽卦五數象風), 감괘육수상수(坎卦六數象水), 간괘칠수상산(艮卦七數象山), 곤괘팔수상지(坤卦八數象地)가 있다.

여기서 알 수 있듯이 모든 괘수는 모두 방위(方位)와 물성(物性)을 지닌다. 마치 하도오행서(河圖五行數)처럼 일수(一數)는 정북방천(正北方天)을 대표하여 일생수(一生水)가 되고, 이수(二數)는 정남방지(正南方地)를 상징하여 이생화(二生火)가 되며, 삼수(三數)는 정동방천(正東方天)을 대표하여 삼생목(三生木)이 되고, 사수(四數)는 정서방지(正西方地)를 대표하여 사생금(四生金)이 되며, 오수(五數)는 토(土)를 생하는 것이다.

『황제내경』도 마찬가지로 수(數)이론을 중요시했는데 “동방(東方)은 청색으로 간과 통하고, 눈을 열고 닫게 한다……그 수는 팔(八)이다. 남방은 적색으로 심(心)과 통하며, 코를 열고 닫게 한다……그 수는 칠(七)이다. 중앙은 황색인데 비(脾)와 통하며 입을 열고 닫게 한다……그 수는 오(五)이다. 서방은 백색으로 폐와 통하며, 코를 열고 닫게 한다……그 수는 구(九)이다. 북방은 흑색으로 신장과 통하며 이음(二陰)을 열고 닫게 한다……그 수는 륙(六)이다.”라고 하였다. 중의학뿐만 아니라 고대 천문학에서도 수(數)의 개념을 중요시하였다.

(5) “운수취의(運數取義)”란 무엇인가?

운수취의란 운수를 통하여 그 의미를 유추하는 것을 말한다. 수(數)는 시공의 변화에 따라 정위(定位), 정성(定性), 정량(定量)의 변화가 생기는데, 이러한 변화는 수의 개념에 질(質)과 형(形)을 부여하게 되며, 결과적으로 형상을 얻게 되는 것이다. 이것이 바로 운수취의이다.

『노자(老子)』에 “도는 하나를 낳고, 하나는 둘을 낳으며, 둘은 셋을 낳고, 셋은 만물을 낳는다.”는 말이 있고, 『역경』에는 “역에 태극이 있고, 태극이 양의를 낳으며, 양의는 사상을 낳고, 사상은 팔괘를 낳으며, 팔괘는 길흉을 정하고, 길흉은 대업(大業)을 낳는다.”는 말이 있는데 모두 운수취의의 대표적인 용법이다.

상수(象數)의 철학적 이치는 음양 오행이다.

인체의 형성 과정을 보면, 태아는 최초에 세포조직에 의해 형성되는데 이러한 형성 과정은 태극팔괘의 운행 법칙을 따른다. 자세히 보면 태아의 형성 과정은 정자와 난자가 결합하여

합자(合子)가 되고, 합자는 또 다시 분리되어 두 개의 세포로 되며, 두 세포는 다시 네 개로, 16, 32...로 분해 된다. 이것은 『역경』에서 말하는 “태극이 양의를 낳으며, 양의는 사상을 낳고, 사상은 팔괘를 낳는다.” 것과 일치하다. 다시 말해서 인체의 형성 과정은 수에서 상으로 변화하는 상수의 과정을 겪는다. 여기서 상과 수는 일체를 이루는데, 상은 수를 생성하고, 수 역시 상을 생성한다. 양자의 관계에서 상이 우선시된다.

『역경』의 962수는 음양 2효를 나타내는데, 이것은 상수 일체의 가장 기본적인 형태이다.

여기서 말하는 “수(數)”는 우리가 평소에 말하는 숫자가 아니라 사실은 “형(形)”을 표현하는 말로, 시공간적인 개념이다. 수에 상이 있고, 일정한 조건이 마련되면 수는 형을 지니게 된다. 위에서 말한 하도생수(河圖生數)가 바로 이런 이치이다. 공간과 방위에 변화가 생기면 물성(物性)을 상징하는 수는 그에 따라 변한다. 그렇기 때문에 일수(一數)는 정북방천(正北方天)을 대표하여 일생수(一生水)가 되고, 이수(二數)는 정남방지(正南方地)를 상징하여 이생화(二生火)가 되며, 삼수(三數)는 정동방천(正東方天)을 대표하여 삼생목(三生木)이 되고, 사수(四數)는 정서방지(正西方地)를 대표하여 사생금(四生金)이 되며, 오수(五數)는 토(土)를 생하게 되는 것이다. 이것이 바로 시공간 변화에 따른 물상변화의 대표적인 용례이다.

(6) 상(象)과 형(形), 수(數)의 관계

상, 수, 형은 모두 상수 과학의 기초로서 상은 수와 형의 근본이다.

1) 상과 형의 관계

상은 형상을 위주로 하고, 수는 추상(抽象)을 요점으로 한다. 수는 상 속에 내재되어 있다. 상과 형의 관계를 보면 상은 형이 아니라, 상속에 형이 있고, 형은 상속에 포함되어 있다. 수와 형의 관계를 보면 수는 일정한 양적 변화 및 시공간적 상태에서 형성된다. 즉 수는 상에 기거하여 산다. 이 삼자의 관계에서 상이 첫 번째에 있다.

2) 수와 형의 관계

“수”는 수량적 개념의 “수”가 아니며, 숫자적 개념의 “수”도 아니다. “수”는 사실상(形)을 말하는데, 즉시 공간적인 통일체이다. 수는 상속에 기거하는 데 일정한 조건이 되면 형으로 된다.

위에서 말한 하도생수(河圖生數)가 바로 이런 이치이다. 일수(一數)는 정북방천(正北方天)을 대표하여 일생수(一生水)가 되고, 이수(二數)는 정남방지(正南方地)를 상징하여 이생화(二生火)가 되며, 삼수(三數)는 정동방천(正東方天)을 대표하여 삼생목(三生木)이 되고, 사수(四數)는 정서방지(正西方地)를 대표하여 사생금(四生金)이 되며 오수(五數)는 토(土)를 생하게 되는 것이다. 이것이 바로 시공간 변화에 따른 물상 변화의 대표적인 용례이다.

3) 형을 통하여 상을 탐구하는 목적은 무엇인가?

끝(垠)이 없는 상(象)은 무수한 형(形)을 포함하고 있는데, 거기에는 드러난 것도 있고 드러나지 않는 것도 있다. 우리가 알고 있는 형(形)은 오직 수많은 형중 극소수에 불과하기에 “큰 형상은 모습이 없으면서, 또한 모습이 있다.(大象無形也有形)”고 하는 것이다.

모습을 드러낸 형(形)은 오직 전체의 아주 작은 일부분이며, 더 많은 부분은 우리가 부단한 탐구를 통해 파헤쳐야 할 것이다. 이것이 바로 형을 통하여 상을 탐구 한다는 것이다.

큰 의미에서의 상(象)은 아주 다양한 내용을 포함하고 있는데, 거기에는 물상(物象), 사상(事象) 등이 있다. 상과 형의 규칙은 상수과학의 핵심으로, 그 요점은 큰형상은 모습이 없으면서, 또한 모습이 있다는 것이다. 일반적으로 형은 상속에 은닉되어 모습을 드러내지 않기 때문에 쉽사리 알아 볼 수 없다. 보통 세 가지 경우에 그 형을 볼 수 있는데 그것 역시 내시(內視)에 속한다.

4) 어떤 경우에 형(形)은 모습을 드러내는가?

첫째, 위급한 경우: 위급한 경우, 예를 들어 부상을 당하거나 재난을 당했을 때 인체의 잠재적인 기능을 수행하여 생명의 위급한 상황에 반응하려고 할 때 그 형(形)이 모습을 드러낸다. 한 예로 어떤 의사가 왼쪽 팔이 골절상을 입게 되었고 그 상황에서 그는 수소음심경(手少陰心經)이 드러나는 것을 보게 되었다. 이 경락은 심장에서 시작하여 팔을타고 새끼 손가락까지 이어졌는데, 의사가 관찰할 당시 심경(心經)의 색상은 신기하게도 붉은색이 아니라 황록색이었다. 그는 깜짝 놀라 “아! 수소음심경이 나타났다. 수소음심경이 나타났다.”고 소리질렀다. 하지만 같이 있던 다른 사람의 눈에는 그것이 보이지 않았다. 그 이후로 그녀의 심장은 아무 문제없이 건강을 유지하였다. (팔 골절 수술서의 기록에 의하면 위급한 상황에서 경락이 모습을 드러낸다고 한다. 그 이유는 몸에 있는 잠재적 기능을 불러 일으키기 위한 것이라 하겠

다.)

둘째, 특수한 능력을 지닐 때: 예를 들어 『사기(史記)』에 편작(扁鵲)은 제환공(齊桓公)을 진찰할 당시 이렇게 기록하였다. “먼 거리를 두고 사람을 진찰하였는데, 사람의 오장과 뱃속에 있는 덩어리를 확연히 볼 수 있었다. 그는 특히 이러한 방법으로 진맥하는 것으로 유명하다.(視見垣一方人，盡見五臟癥結，特以診脈為名耳等)” 그의 이런 표현으로 살펴 볼 때 편작은 아마도 특이한 능력의 소유자였던 것 같다. 그렇기 때문에 그는 벽을 사이 두고도 환자의 오장을 볼 수 있었을 것이다. 화타(華佗)에 관해서도 비슷한 기록이 있다.

고서(古書)를 살펴보면 특수한 능력을 지닌 사람이 적지 않게 나온다. 예를 들어 『열자·중니(列子·仲尼)』에 “노담의 제자 중 향창자라는 사람이 있는데, 그는 노담의 도를 얻어 귀로 보고 듣는다. 노후는 그 사실을 알고 깜짝 놀랐다.(老聃弟子有亢倉子者，得聃之道，能以耳視而且聽，魯侯聞之大驚)”라는 문장이 있다. 여기서 알 수 있듯이 향상자는 귀로 보고 들을 수 있는 능력을 지닌 것이다. 『전한서(前漢書)』에는 동방삭(東方朔)이 한무제가 함으로 덮어 놓은 것이 도마뱀이었다는 것을 맞췄다는 등 역사적으로 수 많은 기록이 있다.

셋째, 수련을 한 사람 :수련을 거쳐 일정한 경지에 이른 사람은 사물을 투시하는 능력이 생겨 다른 사람이 볼 수 없는 것을 꿰뚫어 볼 수 있다. 예를 들어 『장자(莊子)』에 “포정해우(庖丁解牛)”의 이야기가 있는데, 포정은 처음에는 소의 내부 구조를 잘 볼 수 없었지만 부단한 노력을 거쳐 볼 수 있게 되었다고 한다.

이렇듯 상수 과학은 우리가 현실적으로 응용할 수 있고, 과학적으로 증명할 수 있는 것이다. 그 속에는 우리가 표면적으로 볼 수 없는 부분까지 내포하고 있다. 하지만 그런 것들은 겉으로 드러나 있는 것이 아니라 아주 복잡한 물질적 구조를 가지고 있다.

사실 『역경』은 우리에게 세상 만물의 은밀함(隱性)과 드러남(顯性)을 시사하고 있다. 이 두 가지 현상을 이해하는 방법을 서로 다르다. 형을 중요시 하느냐, 상을 중요시 하느냐 하는 것은 현대 과학과 고대 상수 과학의 차이점이라 할 수 있겠다.

(7) 상수 과학이 시사하는 의미

1) 상수 과학의 시작

무엇 때문에 상수 과학이라는 명칭을 사용하게 되었는가?

필자는 1980년대에 『주역중의학(周易中醫學)』을 저술하면서 “동방과학(東方科學)”이라는 용어를 사용하였다.

근래에는 『역경』을 연구하는 과정에서 “상수과학”이라는 용어를 제시하였고, 그것을 바탕으로 “상수양생(象數養生)”이론을 제시하였다. “상수양생”이란 곧 상수의 원리 및 과학적 이치를 이용하여 양생하는 것을 말한다. 예를들어: 상형식물(象形食物), 상의식물(象義食物) 상형약물(象形藥物), 상의약물(象義藥物)이 그것이다.

전식상(全息象, Holography)을 통하여 조기에 질병을 발견하고, 체질상(體質象)을 통하여 병의 원인을 규명 및 치료하며, 경락상(經絡象)을 통하여 치료의 효과를 높이는 것이다. 특히 중요한 것은 상수 과학을 통하여 잠재되어있는 질병을 조기에 발견하여 제때에 치료 할 수 있게 한다. 이렇듯 상수 과학은 중의학과 양생학에 적용할 수 있는 무한한 잠재력을 갖고 있다.

2) 상수 과학은 중의학에 더욱 확실한 과학적 증거를 제공한다.

『역경』의 상수 이론은 상수 과학의 근원이고, 상수 과학은 상수 이론의 실질적 응용이다. 필자는 『주역중의학(周易中醫學)』에서 자연과학에 대한 연구에 있어 서양 철학의 장점은 좀 더 분석적이며 국부적이며 실험적인 방법을 사용했다면, 『주역』은 좀 더 전체적이고, 종합적이며 전식(全息)적인 방법을 사용하였다고 하였다. 동서양 학문은 서로 상보상조 하여야 하는데, 예를 들어 중의와 양의(洋醫)를 결합하여 병을 치료하는 방법이 바로 그것이다. 『주역』과 중의학에 대한 연구가 깊어짐에 따라, 중의학을 중심으로 한 상수과학은 앞으로 자연과학 탐구영역에서 더욱 빛을 바랄 것이다.

필자가 생각건대 상수과학은 앞으로 더욱 매력적이고, 가능성 있는 학문으로 발전할 것이다. 상수과학은 중의학에 과학적인 요소를 부여하였다. 중의학은 상수과학을 이론적 근거로 하여 연구를 진행할 것이며, 더 이상 실험을 중심으로 하는 서양의학에 휘둘리지 않을 것이다. 뿐만 아니라 더욱 깊이 있게 사물의 다차원적 규칙을 탐구해 나갈 것이다.

(8) 상수과학과 실험과학의 차이점과 상호보완

1) 상수과학과 실험과학의 특점과 장점

서양의 실험과학은 분석적, 국부적, 실험적 방법으로 사물의 구조와 규칙을 관찰한다. 실험과학의 대상은 실질적 사물로 정(靜)적인 상태와 분리된 상태에 있으며, 그것은 선(線)의 성질을 띠고, 저차원적인 시공간적이며, 심지어는 죽은 사물을 관찰하는 것으로, 주객이 절대적으로 분리된 2원(元) 2분(分)적 과학이라 할 수 있다. 서양과학이 강조하는 것은 객관적 실체 그 자체이다. 이러한 맥락으로 볼 때 갈릴레오가 시작한 현미경으로 사물을 관찰하는 방법은 서양과학의 시작을 열었다고 할 수 있다. 반대로 동양에서는 중국의 『주역』사상을 중심으로 상수과학의 시대를 열었는데, 상수과학은 사물을 관찰함에 있어 전식(全息)적이고, 예측적인 방법을 사용하면서 동(動)적이고, 전체적이며 활동적인 사물을 관찰하였다. 관찰의 깊이에 있어 임기응변적이고, 비선(非線)형이며, 높은 차원 및 다차원적인 물질구조를 관찰하는 것으로 1원(元) 1체(體)의 관찰방법이라 하겠다.

2) 상수과학과 실험과학은 어떻게 상호보완 할 것인가

상수과학은 한계가 없는 무한이 심오한 학문이라 할 수 있다. 그것은 무궁한 “상”을 갖고 있으며, 때에 따라 “형(形)”이 나타난다. 이것이 바로 『역경』에서 말하는 숨겨짐과 드러남의 통일체인 것이다. 하지만 실험과학은 이미 드러난 “형”에 대하여 검증하는 방법으로 상수과학에는 실험과학이 포함되어 있다. 상수과학은 실험과학을 보조로 삼아야 하지만, 그렇다고 실험과학이 상수과학을 대체할 수 있는 것은 아니다. 뿐만 아니라 상수과학은 모든 현상을 하나하나씩 실험증명 할 필요가 없다. 그렇기 때문에 동양의 상수과학은 현미경에 의존하여 해답을 찾아서는 안 된다. 장상(藏象), 맥상(脈象), 경락상(經絡象)이나 기(氣)같은 현상은 현미경으로 발견할 수 있는 물질이 아니다. 중의학을 대표로 하는 『역경』의 상수이론과 서양의 실험과학은 모두 사물의 규칙을 탐구하는 과학이다. 하지만 상수과학은 더욱 큰 차원을 포괄하고 있다.

필자는 『주역중의학(周易中醫學)』에서 자연과학에 대한 연구에 있어 서양 철학의 장점은 조금더 분석적이며 국부적이며 실험적인 방법을 사용했다면, 『주역』은 조금더 전체적이고, 종합적이며 전식(全息)적인 방법을 사용하였다고 하였다. 이 두 가지 학문은 서로 상보상조

해야 하는데 중의학과 서양의학의 결합이 바로 그것이다. 『주역』과 중의학에 대한 연구가 깊어짐에 따라, 중의학을 필두로 하는 상수과학은 앞으로 자연과학 영역에서 무한한 가능성을 발휘할 것이다. 필자가 생각건대 상수과학은 앞으로 더욱 매력적이고, 가능성 있는 학문으로 발전할 것이다.

(9) 상수과학이 중의학에 끼치는 크나큰 영향

중의학은 상수과학의 대표적인 응용사례이고, 경락학(經絡學)은 가장 전형적인 상수과학이라 할 수 있다. 경락학에서 말하는 형태(形態)에 대한 연구는 수 십 년 동안 첨단 과학분야에서 연구되었지만 그다지 큰 성과를 이루지 못했다. 그렇다 하더라도 경락학의 실질적 효능이 실질적으로 존재한다는 것은 부정할 수 없다. 현미경하에서는 경락의 존재를 발견할 수 없기 때문이다. 그렇다면 어떻게 이런 문제를 해결할 것인가? 경락학은 상수과학으로 은밀한 상태로 존재하며 그 특징은 살아있는 것이고, 전체적이며, 동(動)적이다. 동시에 전식(全息)적이고 임기응변적이며, 따로 떨어져서 존재하는 것이 아니고, 독립적이거나 정적(靜的)인 것은 더욱 아니다. 그렇기 때문에 실험과학으로는 경락의 물리적 구조를 발견할 수 없다. 다시말해서 경락을 연구하려면 피나는 노력을 해야 하는데, 단지 실험과학에만 의존할 것이 아니라 상수과학에서 그 해결점을 찾아야 하는 것이다. 만약 오직 서양의 실험과학에만 의존하여 경락학을 연구하려고 한다면 영원히 노벨상을 받을 수 없을 것이다.

상수과학은 아주 심오한 학문으로, 현대의 첨단 실험과학은 상수과학의 보조작용을 해야지 대체해서는 안 된다. 즉 실험과학으로 상수과학을 증명하려 해서는 안 되며, 심지어 대체하려고 해서는 더욱 안 되는 것이다. 상수과학과 실험과학은 모두 인류가 사물의 본질을 탐구하는 두 가지 방법으로, 모두 과학의 범주에 속하는 바, 양자는 서로 보완해야지 서로 배척해서는 안 된다. 두 과학이 서로 결합할 때 드러난 부분과 숨겨진 부분을 모두 이해하여 사물을 인식할 수 있는 것이다.

여기서 주목해야 할 부분은 서양의 실험과학은 철학과 분리되어 있지만, 동양의 상수과학은 철학과 혼연일체를 이룬다는 점이다.

서양의 실험과학이 추구하는 바는 이성적이고 논리적인 사유이다. 하지만 상수과학은

감성적이고 오성(悟性)적인 사유방식을 지니고 있다. 음양오행은 상수과학의 철학적 핵심이고, 천인합일은 상수과학의 기초이다. 이것은 부정할 수 없는 사실로 중의학이나 경락학은 모두 이것에 기초하고 있다.

필자는 『주역중의학(周易中醫學)』 제3판에서 “『주역중의학』에서 얻은 결론은 자연과학을 탐구함에 있어서 그 방법은 한 가지에 국한되지 않는다. 자연과학의 탐구방법은 서양의 장점과 더불어 분석적, 국부적 실험방법을 취함과 동시에 주역(周易)사상의 특색적, 전식적, 전체적 및 종합적 방법을 결합해야 하는 것이다. 이 두 가지 방법은 상호보완의 관계에 있어야지 서로 대체해서는 안 된다.”라고 하였다. 본논문은 필자의 주장을 조금 더 깊이 있게 강조한 것으로, “실험과학”과 “상수과학”의 개념을 새롭게 제시한 것은 아니다.

상수과학은 드러난 “형”과 숨겨져 있는 “형”을 모두 포함하고 있다. 이 두 가지 측면은 상수과학의 심오함을 나타내는 것으로, 실험과학은 드러나 있는 “형”을 연구하는데 치중해야 할 것이다. 숨겨져 있는 “형”에 대해서는 현재 과학으로는 해결할 수 없고, 오직 상수과학에 의해서만 계속 탐구할 수 있다. 그렇기 때문에 상수과학과 실험과학의 관계는 서로 상보상조의 관계에 있어야 한다. 하지만 실험과학으로 상수과학을 구속해서는 안 된다. 그리고 실험과학은 “형”에 대한 탐구를 진행하는 과정에서 난관에 봉착했을 때 반드시 상수과학에 의존해야 할 것이다. 이렇게 양자는 서로 보완을 해 주어야 한다.

(10) 느낀 점

동양의 상수과학과 서양의 실험과학은 본질적으로 다르기에 같은 방법으로 연구를 진행해서는 안 된다. 다시말해서 중의학은 현미경을 사용하는 서양과학에만 의존하여 정확성 여부를 판단한다면 그것은 잘못된 방법으로, 반드시 동양의 상수과학의 규칙과 방법에 의존하여 연구를 진행해야 한다. 그렇지 않으면 중의학은 영원히 비 과학이라는 굴레를 쓰게 된다. 일부 중의학 폐지론 자들은 오직 현미경을 이용해 중의학 이론을 연구해야 한다고 하는데, 이렇게 되면 심오한 중의학 이론이 단순한 저차원적인 의학으로 떨어지게 된다. 일부 사람들은 중의학 이론에 대해 부정적인 견해를 가지며, 중의학의 의료효능을 마지못해 인정하는 경우가 있다. 이런 현상은 중의학을 과학으로 인정하지 않으려 하는 경향 때문에 생긴다. 고대에는 현미경이

없었고 오직 『황제내경(黃帝內經)』, 『상한론(傷寒論)』, 『금궤요략(金匱要略)』, 『온병조변(溫病條辨)』등 저서들만 있었다. 중의학은 이런 의서에 근거하여 병을 치료해 왔다. 현대사회는 급격한 서구화 과정을 겪으면서 중의학 역시 한 종류의 의료방법이라는 것을 간과하고 있다.

중의학에서는 천상(天象), 장상(藏象), 경락상(經絡象), 맥상(脈象), 설상(舌象), 기상(氣象)이라는 용어를 사용 하는데, 여기서 말하는 “상(象)”을 탐구하려면 반드시 상수과학에 의존해야 한다. 이런 부분은 실험과학으로는 증명할 수 없는 부분으로 만약 그렇게 한다면 중의학은 비과학적인 학문이 되는 것이다. 중의학에서 말하는 “형”은 “대상(大象)”속에 내재되어있는 혹은 드러나거나 혹은 숨겨져 있는 “형”을 말한다.이런 “형”이 드러날 때에는 상수과학의 유현(幽顯)규칙에 의하여 검증해야 할 것이다.

중의(中醫) 양생학도 마찬가지이다. 중의학에서 중요시하는 양생이론은 감오(感悟)와 수련(修煉)의 과정을 겪어야만 고차원의 양생법을 터득할 수 있다. 이런 양생법은 『역경』의 상수이론을 양생의 근거로 삼고 있다. 그렇기 때문에 서양의 현미경에 의한 실험과학을 자대로 자신을 판단할 필요는 없다. 중의학의든, 중의양생학이든 모두 상수과학의 중요한 수단이다. 한마디로 특정된 검증방법에 국한되지 않는다면 중의학은 더욱 광활한 발전공간이 있을 것이다.

중의학은 서양의학의 이론에 의해 자신의 과학성을 증명할 필요가 없다. 중의학이 서양의학의 구속에서 벗어나 자신만의 상수과학의 영역을 펼쳐나가야 할 것이다. 오직 이렇게 해야만 중의학이나중의양생학은 더욱 큰 매력을 발산하게 된다.마찬가지로 서양의 실험과학은 사물의 본질을 연구함에 있어서 난관에 봉착했을 때 동양의 상수과학에서 해답을 찾아야 할 것이다.

결 론

상술한 의역양생(醫易養生)의 세 가지 방법을 종합적으로 비춰볼 때, 중의학이나 중의양생학은 오직 의역학에 근거해야만 가장 높은 경지에 도달할 수 있으며, 앞으로도 광활한 전경이 펼쳐질 것이다.

『易経』における養生の三大方法

楊 力

中国中医科学院教授，北京周易研究会会長

要旨

『易経』は中華第一の経典であり、諸経の首、諸子百家の源

『易経』は一部で宇宙神秘を表す書物であり、生命の秘密を解明かす決め手

『易経』の陰陽哲学は宇宙陰陽気化を創始し、天人合一養生の物質的基礎を定む

特に『易経』の太極陰陽は「陰陽平衡、健康一生」の養生の大道を表す

『易経』の理論に拠り、『易経』の養生方法は以下の通り

- 一、「陰陽平衡」は『易経』養生法の第一の秘訣
- 二、「天人合一」は『易経』養生法の第二の秘訣
- 三、「象数養生」は『易経』養生法の第三の秘訣

『易経』は中華文明の淵源であり、中国医学の根源である。中国医学と易（医易）の養生は中華の養生における最高の境地である。

一、『易経』、『黄帝内経』は中国の国宝

(1) 『易経』『黄帝内経』の重要な意義

哲学の智慧は『易経』の最も奥深い智慧であり、『易経』の宝中の宝である。『易経』は普通の者が書いた書物ではなく、中国人の最も聡明の人物が著した。『易経』の作者は皆な智者であり、いずれも中国の聖人・賢人・領袖である。例えば伏羲・周文王・周公・孔子・朱熹など。彼らは過去において最も傑出した人物達であり、それぞれが複雑な経歴や試練を

経験しているため、彼らの経験は非常に豊富である。彼らは優れた治国の経験を持つだけでなく、非凡な処理能力（智慧）を有す

『易経』は中華文化の諸經典の首であり、經典の元典であり、中国文化の母なる川であり、中華民族の智慧の決勝である。広く奥深い『易経』は、中国文化史において影響力は最も大きく、最も広範に流伝した。易学を中核とした儒学・経学は、かつて中国伝統文化の根幹であった。そこには哲理・事理・物理が含まれ、観た者を嘆息させ止まなかった。数千年来の中国文化に対する影響は比するものがない。よって易学の歴史の一部は、その実、中国文化の歴史であり、中国の歴史文化を理解するために、なぜ『易経』を理解しないでよいだろうか。

長く輝かしい歴史を有する中華文明は、中国や世界文化の発展に卓越した貢献を果たしてきた。少しの誇張もなく言えば、最も輝かしい著作は『易経』に勝るものはない。

孔孟の儒家、老荘の道家を含む中国諸子百家の淵源はいずれも『易経』にある。『易経』は中国文化の代表であり、特に陰陽文化の揺籠として、中国の陰陽文化を作り上げた。『易経』は偉大な科学書としてだけでなく、偉大な哲学書でもある。

哲学は自然科学の灯台である。『易経』には独自の思惟様式があり、自然科学の淵藪である。

『易経』は数ある經典の首であり、中国の典籍の冠であり、中国哲学の父であり、中国文化の母なる河であり、諸子百家の上流に位置する。このように重要な書物であるのに、我々はこれを語らないでよいのだろうか。また『易経』は天下を治めるための書物である。事実『易経』の道理により数千年来、天下を治めてきた。

中国の『易経』、キリスト教の『聖書』、イスラム教の『コーラン』、インドの『ベータ』は世界四大經典といわれ、人類文化に非常に大きな影響を与えた。

『易経』は中華文化の母なる河

中華文化の始まりは易にある。『易経』は中国伝統文化の表れであり、『易経』は中国文化の全ての根源である。『易経』は偉大な文化科学の著書であり、『易経』は中国医学の根本であり、中華養生学の淵源である。

(2) 『黄帝内经』とはどのような書物か

『黄帝内经』は中国医学最初の大著である。『黄帝内经』は中医学の理論基礎であり、中医学の理、法、方、薬を定め、中国医薬の発展に与えた影響は非常に大きい。

『易经』と『黄帝内经』が互いに結びついた養生理念は医易学と呼ばれる。五千年あまりの歴史、広く深遠な医易学は中華養生の理論的基礎や東方養生の土台を作り上げた。中医の養生を研究するにあたり、医易学養生を中心とすることで、東方養生を最強の境地へと昇華させる必要がある。

二、医易養生の三大方法

(1) 「陰陽の均衡」は養生の第一の方法

1) 陰陽の均衡とは何か

『易经』の有名な一文「一陰一陽をこれ道と謂う」の偉大なる意義——東方不朽の相対論

『易经』は、陰陽の運動は万事万物の運動の規律であり、太極図は陰陽運動哲理の縮図であると我々に示す。

『黄帝内经』は中医学経典最初の大著であり、『易经』の陰陽理論を中医学に応用し、中医学の理論方法や薬の処方の基礎を作った書物であり、中医学に多大な貢献を果たした。

2) 陰陽の均衡とは何か

『易经』の有名な一文「一陰一陽をこれ道と謂う」。陰陽均衡は養生における最高の智慧である。『易经』の太極図によれば宇宙の万物は全て陰陽の動態均衡の中にある。生命も例外ではなく、同様に動態平衡を維持している。つまり、

陰陽失衡、百病纏生

陰陽平衡、健康一生



“一陰一陽謂之道”

3) 生命から見た陰陽の均衡と生命の関係

陰陽の均衡は生命活動の根本である。陰陽の均衡とは人間の健康・元気であり、陰陽が不均衡になると病を患い、早く衰え、ひいては死亡する。よって、養生の趣旨は生命の陰陽の均衡を維持することである。

陰陽の不均衡により、いかなる危害があるか。

- 軽度の陰陽不均衡は長期の亜健康につながる
- 中度の陰陽不均衡は疾病、早い老化につながる
- 重度の陰陽不均衡は重病につながる
- 陰陽の乖離は生命の終わり、死亡につながる

① 生命陰陽の均衡とは何か

生命陰陽の均衡とは臓腑の均衡、寒熱の均衡、気血の均衡の意味を含む。総原則は陰陽の調和、実質は陽気と陰精（精、血、津、液）の均衡。

② 生命陰陽均衡の四大特徴：

- 気血の充足
- 精力の充溢
- 五臓の健康
- 容貌のつや

③ 陰陽均衡の三つの具体的表現

- 生命活力の強さ（活気、楽観、向上）
- 生理本能の良好（食、睡眠、性の正常）
- 心の耐性の強さ（応急、急時の対応能力の高さ、適応能力の高さ）

4) 陰陽の不均衡とは何か

① 陰陽の偏盛は陰陽の不均衡につながる

陰と陽は一方がどちらかに偏盛あるいは一方が衰えると、陰陽の相対的均衡が破壊され不均衡になる。

陰陽偏勝とは寒熱の異常を容易に引き起こす。医学的には、陰陽偏勝は均衡を失い容易に多くの病を発症する。『黄帝内経』の結びに「陰勝則陽病、陽勝則陰病、陽勝則熱、陰盛

則寒」とあり、以下のように帰納する。

寒症—陰盛則陽病、陰勝則寒

熱症—陽盛則陰病、陽勝則熱

さらに分類すると以下のようなになる。

陰虚則外寒、陽盛則外熱。陰虚則内熱、陰盛則内寒。

臨床において陽虚の主な症状は畏寒であり、手足の冷えがある。陰虚の人は怕熱（あつがり）で、手足の発熱がある。つまり陽虚は外寒であり、陰虚は内熱の症状である。反対に陽盛の人は面赤の症状であり、手足の発熱がある。

陽盛が極点に達すると手足が厥冷（陽極まれば陰に似たり。火極まれば水に似たり。重陽必陰）となる——真熱仮寒（陽盛り陰格る）は内が真熱、外が仮寒である。

陰盛の人（陰極まり陽に似たり。水極まり火に似たり。重陰必陽）——真寒仮熱（陰盛格陽）は内が真寒で外が仮熱である。

よって陰陽が偏極すると往々に寒と熱が逆となり、深刻な陰陽不均衡が現れる。

② 陰陽偏衰は陰陽不均衡をまねく

陰陽偏衰は陰陽不均衡をまねく重要な要素の一つである。陰陽偏衰とは、陰陽の一方が偏虚（不足）する。陰虚であろうと陽虚であろうと全ての陰陽が相対的均衡を失う。

陰陽偏衰の決まりは以下の通り

陽虚—陽虚になれば則ち寒（陰虚の機能は弱体。発熱不足を引き起こすため寒象が現れる）

陰虚—陰虚になれば則ち熱。（陰虚は人体の陰精が不足し、相対的に機能は増亢。熱の発生を増やす。よって熱象が現れる）

中国医学では、こうした現象を陰不制陽と呼ぶ

陰損及陽—陰と陽が虚。（陰虚が一定程度であれば、陽の化生が不足し、陽もまた虚となる）

陽損及陰—陰と陽がともに虚。（陽虚が一定程度であれば、陽は化精することあたわず、陰も虚となる）

よって陰陽の偏性、偏虚はいずれも陰陽の不均衡となり疾病を発症させる。

陰陽均衡の三つの秘訣

- 寒熱の均衡
- 燥湿の均衡
- 気血の均衡
- 総じて、臓腑の陰陽の均衡

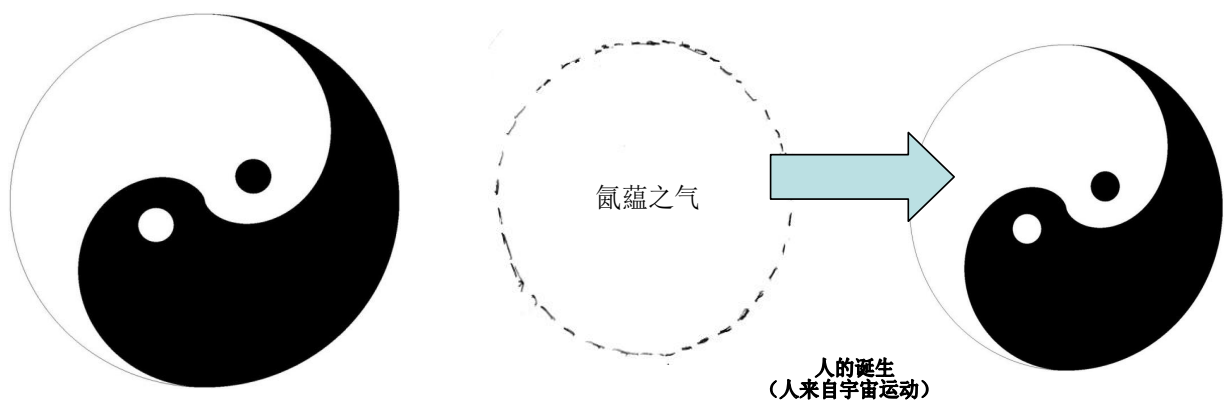
(2) 「天人合一」は『易経』養生法の二つ目の核心である。

1) 天人合一とは

- 人間と天地が「一緒に呼吸し、運命を共にする」こと。
- 天地は大宇宙であり、人間は小宇宙である。人間と天地は不可分の関係にある。
- 「黄帝内经」で「天と地が気を合わせたものが人間である」と言っている。

2) 『易経』は生命起源の秘密を明かした。「天地の気運が動き、万物はその気運を受けることになり、男女が精気を交換し、剛柔はくつつくことになった。」

養生ではなぜ先ず養気するのか。人はいかに生まれるのか。なぜ人と宇宙は同様に呼吸し運命を共有するのか。



《黄帝内经》曰：“天地合气，命之曰人”。

3) 『易経』と人の五種類の体質

天に風・寒・湿・熱・燥あり。人に風体・寒体・湿体・熱体・燥体あり。

4) 八卦と身体体質

① 乾卦と身体体質：乾を天と為す

「大哉乾元、万物資始、乃統天」

乾質——金型（燥）——陰陽平和人

乾質人秉天地燥金の気、陽気偏に盛り、金気較や濃、陽気熱を主り、金気燥を主る。燥気は肺に通ず。そのため乾質では人は容易に肺系統の病を患う（特に燥熱性の疾病。せき、慢性気管支炎など）、頭の病、大腸の病（便秘、痔など）、糖尿病、寿命など。また血行が悪いことを表す。

② 坤土体質の人：坤質——土型（湿）——

太陽の人（艮質の人を含む）

坤は土に属し偏に湿、湿気は脾に通ず。故に坤湿の人、痰湿の病多し。坤質の人の気血のめぐりは悪く、体内の血流の巡りが悪い。湿性は体内によどんだ物が溜まりやすく、下痢、水膨れなどの病、内臓不調などになりやすい。

③ 巽卦体質の人——木型（風）——少陽の人（震質の人を含む）

肝の病を患いやすい（風気は肝に通ず）。風の性は善く動く。故に肝風内動、高血圧、中風、アレルギー性疾患。風の性はよく変わる。よって神経系の失調症を患う。肝郁、ヒステリー、精神官能症など。比較的短命

④ 離卦体質の人：離質——火型——太陽の人

この型の人には陽気が旺盛、熱が盛んである。火気は心に通ず。故に心の病気を患いやすい。心臓病、動脈硬化、外傷による虚血、脳出血など。さらに火熱灼津などを患いやすい。例えば瘡瘍、火証、躁病、目の疾病など。急死

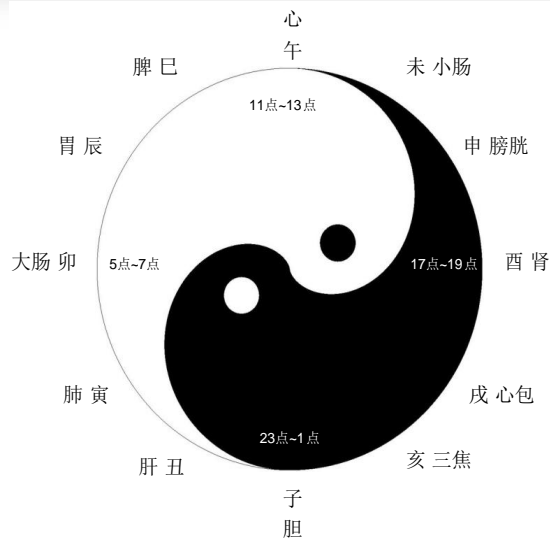
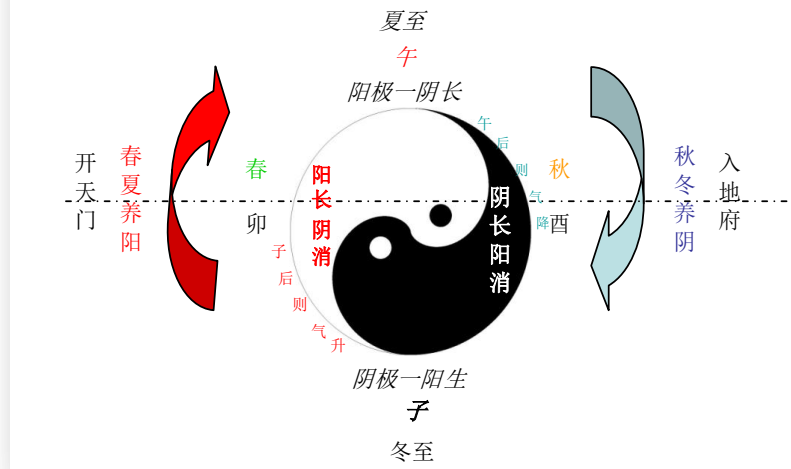
⑤ 坎卦体質の人：坎質——水型——少陰の人

坎は水に属し、水の性は寒、寒気は腎に通ず。よってこの型の人には腎臓の関係の病気を患いやすい。水腫、腰痛、不妊症、五更瀉、腎陽虚衰、生命力減退、抑鬱症（水性の低下）など。長寿

5) 『易経』、『黄帝内经』と法時養生精華

私は『易経』太極図の陰陽の消長を基に、これを四季、十二时辰気化図に当てはめ、四季の養生に用いた。さらに『黄帝内经』十二経子午流注と結び付け図を作成し十二时辰養生を示した。二図を参照

四季、十二时辰、二十四节气养生的《易经》原理



6) 十二时辰養生法（上）

— 24 時間使用法 —

- 子時（23 時～1 時）胆：子午覺
- 丑時（1 時～3 時）肝：深度睡眠
- 寅時（3 時～5 時）肺：平坦脈
- 卯時（5 時～7 時）大腸：排毒
- 辰時（7 時～9 時）胃：朝食の重要性
- 巳時（9 時～11 時）脾：第一黄金時間

7) 十二时辰養生法（下）

－24 時間使用法－

- ・午時（11 時～13 時）心：子午覚
- ・未時（13 時～15 時）小腸：防血粘稠
- ・申時（15 時～17 時）膀胱：第二黄金時間
- ・酉時（17 時～19 時）腎：排毒
- ・戌時（19 時～21 時）心包：第三黄金時間
- ・亥時（21 時～23 時）三焦：陰陽調和、10 時 30 分就寝

三、象数養生は医易養生の第三の方法

(1) 象数とは？『易経』象数の重要な意義

『易経』象数の思惟は象数科学の淵源

『易経』象数科学の特徴と利点

象数思惟とは象思惟を根本として、象数を基礎とした思惟方法である。象数思惟は『易経』独自の思惟方法であり、東洋思惟の特徴である。

象数思惟は『易経』で認識される物事の中でも傑出した世界観であり、その根本は爻象、卦象、易数にある。具体的には「観象取義」および「運数取義」を含む。これはある意味、事物の象数を通じて事物の本質と規律を認識する思惟方法である。『易経』は「明」により「幽」を探るすばらしい応用である。

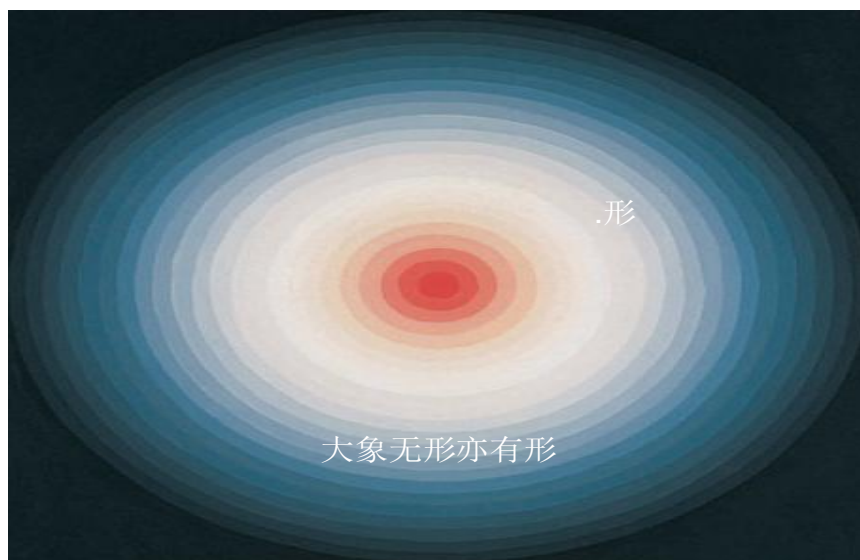
象数思惟は形象思惟の抽象化したものであり、抽象思惟に比べ、さらに想像力と予知性が賦与されている。その優れた点は「観象取義」、「以象測蔵」、「取象比類」から連想を得て、新たな事物の規律を予測する。よって象数思惟により総体性・全息性（透過性）・予測性の特徴と利点を有す。

象数思惟の深層階層に含まれる意味に「観象取義」がある。これは「象」から「義」に至ることである。これこそ象数思惟の趣旨である。まさに『易経』に述べられる「象者、像也者」である。よって象数思惟は象数と道理の高次元の統一である。

象数思惟とは実の所、事物の道理を探求する一つの手段であり、象数思惟は孤立的・分割

的思惟ではなく、道理の前提、道理の根本である。象数科学は象数思惟の優れた応用である。

筆者は「大象無形亦有形」であり、万物は全て広い大象を表して「」形をしていると考える。それは大海原にある一粒の米である。また、大象無形亦有形を図に表し、全体的に象と形の関係の説明する。



(2) 「観象取意」とは何か

筆者がなぜ象数科学という概念を持ち出したのか。この概念は中医学に重大な意義を持つのだろうか。まず、なにを象数科学と呼ぶか。象数科学は『易経』の象数原理を基礎とした科学であり、東洋科学の代表である。西洋の実験科学とは全く異なる。象数科学は『易経』の「観象取意」を中心として物事の規律を認識する科学である。では観とは何か。観は観察であり、外看と内視を含む。象とは何か。象は外象と内象であり、内象は内臓ともいう。象は外象と内象が一つになったものである。

『黄帝内経』の蔵象理論は「有諸内者、必行諸于外」であり、「以象測蔵」とは著名な中医の脈象・脈診である。これは『易経』象数理論の具体的応用である。

(3) 幽顕規律とは何か

何を以て顕探規律と呼ぶか。何を謙探幽とするか。

『易経』に述べられる「知幽明之故、以知死生」。いわゆる「幽明」とは天下の規律に明瞭であり、不明瞭であることを強調する。よって外象により幽隠の内側を観察することが

「観象取意」の主旨である。中医の『黄帝内经』蔵象理論の「有諸内者、必行諸于外」では、「以象測蔵」により著名な中医の脈象・舌象・面象・臓象……を包括する。

『易经』の象数理論は具体的には世界の万事万物の規律を指し、全てが単純な外側の形象を指すものではなく、大部分が内側の複雑な幽蔵を指す。よって『易经』の「知幽明之故、以知死生」という有名な一文を言うことが可能である。「幽明」とは天下の規律の明瞭と不明瞭を強調する。つまり外象により幽隠の内側を観察することこそが「観象取意」の主旨である。『黄帝内经』蔵象理論の「有諸内者、必行諸于外」では、「以象測蔵」により著名な中医の脈象・脈診を包括する。これが『易经』象数理論の具体的応用である。

(4) 象、数、形の関係

象数とは何か

『易经』は象、数の最も早い根源である。『易经』では奇数の一、偶数の二を用い陰陽数により数を概括した。例えば奇数を陽数、偶数を陰数とした。つまり爻数、卦数である。『易经』では爻象、卦象により最初の象を用いる。

数とは何か

万物には全て象と数がある。最初の象は亀象、最古の数は筮数である。『易经』では奇数の一、偶数の二を用い陰陽数で数を概括した。例えば奇数を陽数、偶数を陰数とした。つまり爻数、卦数である。『易经』では爻象、卦象により最初に天下の万物の象を表した。

象とは何か

形象、征象は、象の源は自然にある。天象や気象である。『易经』は最も基本的な象を爻象と卦象により表した。

『易系辞』に曰く「易者象也。象也者像也。」と。

すなわち象に比して形容しているのであり、最も古いものは爻像・卦象である。『易经』は爻数・卦数を以て最も基本的な数を概括している。まさに「天下万象生于一方一円、天下万数处于一奇一偶。」である。

象と数の関係：

象と数の関係は、象の中の偶数、数の中の有数、象数一帯であり、象と数は共に象数科学の中核部分となる。また数には定位・定性・定量といった時空的意味を有する。

いわゆる「象以定数」「数以征象」である。象と数は実は一つである。『易経』に「天一、地二、天三、地四、天五、地六……」とあり、伏羲の八卦数では「乾坤一数象天、兌卦二数象澤、離卦三数象火、震卦四数象雷、巽卦五数象風、坎卦六数象水、艮卦七数象山、坤卦八数象地」とされる。

よって各卦の数はいずれも方位と物の性質を表していることが知られる。さらに河図五行数の一数は正北、天一は水を生じることを表し、二数は正南、地二は火を生じ、三数は正西、地四は金を生じ、五数は…といったことを表す。

『黄帝内経』も同様に象数を重視する。「東方青色、入通于肝、開竅于目…其数八。南方赤色、入通于心、開竅于鼻……其数七。中央黄色、入通于脾、開竅于口……其数五。西方白色、入通于肺、開竅于鼻……其数九。北方黒色、入通于腎、開竅二陰……其数六」とある。中医以外にも、古代天文学でも非常に数を重視した。

(5) 「運数取義」とは何か

運数取義とは運数により取義へと到達する方法である。数は時空と多次元の変化により定性・定位・定量が変化するよう質と形の状態が賦与されている。よって形象の含意を定めるためにここでは運数取義と呼ぶことにする。『老子』に「道生一、一生二、二生三、三生万物」とあり、『易経』に「易有太極、是生兩儀、兩儀生四象、四象生八卦、八卦定吉凶、吉凶生大業」とある。これらは運数取義の模範である。

象数の哲理は陰陽五行である。

人体発生学の見地では、人の胚胎の最初期の細胞結合と形成は、太極八卦に基づき、誘導体の構造が成長したものである。つまり人の発生過程とは、受精卵から接合子、接合子から二つの細胞に分裂した分裂球、そして四細胞期、十六、三十二細胞期……である。まさに『易経』で述べられる「太極生兩儀、兩儀生四象、四象生八卦」である。人体の発生過程を説明したものに、数から象への象数の変化過程がある。象と数の一体、数とは象である、象は数を生じ、数も象を生じることを表している。当然、両者の関係は、象が最初である。もちろん、『易経』の九六二数は陰陽二爻を表しており、象数が一体である最も基本的な形式である。

「数」は計数の意味の「数」でなく、 $1 + 2 = 3$ の「数」でもない。「数」とは形であり

「数」はある種の時空的統一体である。数の象は寓であり、一定条件下で数も形となる。上述した河図生数は、この道理である。空間方位に変化がおこった後、象徴物性の数字も相応の変化を見せる。いわゆる正北の一数は水を生じ、正南の二数は火を生じ、正東の三数は木を生じ、正西の四数は金を生じ、正中の五数は土を生じるである。これは数が時空において発生変化した後、代表される物象にも変化が発生したという典型例である。

(6) 象と形、数の関係

象、数、形の三者は象数科学の基礎であり、特に象は、数と形の母である。

1) 象と形の関係：

象は形象を主とし、数は抽象を要とする。また数寓象において、象は数により変化する。象と形の関係とは、象は形と同等ではなく、象の中に形があり、形は象の中に存在する。数と形の関係は、数は一定の量化および時空の状況下において形成される。つまり数も象を生じる。当然、三者の関係は象が第一位となる。

2) 数と形の関係：

「数」とは計量の意味を持つ「数」ではない。また「数」は $1 + 2 = 3$ の「数」でもない。「数」とはその実、形であり、一種の時空的統一体である。数は象に寓であり、一定の条件下において数も形となる。

例えば、上述の河図生数がこの道理である。時空方位に変化が発生した後、象徴物性の数字も相応の変化をする。よって正北の一数は水を生じ、正南の二数は火を生じ、正東の三数は木を生じ、正西の四数は金を生じ、正中の五数は土を生ず。つまり河洛易数とは、数の時空における変化が発生した後に表される物象に変化がおこった典範である。

3) なぜ形により象を求める必要があるのか

垠無際象は、数のはっきりしない「形」を含む。それは隠性を有し、顕性を有する。我々が認識する「形」とは、大象の中の滄海一粟に過ぎない。よって大象無形も有形であると言える。

顕された形は広袤無際の大象である滄海一粟に過ぎず、さらに多くの形は我々が過去に見している。これが象により形を求める重要な意味である。

広義の象は非常に博大であり、物象を含むだけでなく、事象をも包括する。象と形の規律

は象数科学の要素である。その意義は大象無形にも形がある。通常の条件下では象は象中に隠れ現れない。これら象の中の形は顕微鏡を用いても見るができない。わずかに三つの状況下で象の中の形を見ることが可能であり、往々にして内視に属する。

4) 形はいかなる状況下で顕現するのか

第一．危急の状況：例えば負傷、災難などの時、人体の潜在能力を結集させる。緊急状態下の生命の応急反応は、有形になって現れる。ある医者は肩を骨折した状況の中で、手の少陰心経が現れた。この経絡は心臓から肩の内側に沿い小指の先端まで至る。この医者は注意深く心経の色を見ると黄緑色であり、赤ではなかった。その時、彼女は驚きながら「あ！手の少陰心経が現れた。手の少陰心経が現れた！」と叫んだが、その場にいた他の者には見えなかった。後に彼女の心臓に異常は見られなかった（肩の骨折治療の手術時も）。書物にも、危急の場合、経絡が顕現することがあると記述されている。顕現の理由は潜在能力の集中と活性のためである。

第二．特殊な状態にある者：『史記』には、扁鵲が斉の桓公の病を望診した記載がある。例えば「視見垣一方人、尽見五臟癥結、特以診脈為名耳等」は、扁鵲が特殊な力を持っていた可能性を表している。よって塙の外にいる病人の五臟をはっきり見ることができた。さらに華佗にも特殊な力があつたと記載されている。

古い書物の記載には、特殊な能力を持つ人が少なくない。例えば『列子』「仲尼」に「老聃弟子有亢倉子者、得聃之道、能以耳視而且聽、魯侯聞之大驚」。これは亢倉子なる人物が耳を以て物を視ることができたことを言っている。『前漢書』には、東方朔は漢武帝の箱の蓋の下にある物はトカゲであることを当てた、など枚挙に暇がない。

第三．修練を経た者：修練を経ることで、一定の技量を身に着け、一定の多次元あるいは高次元の状態に到達し、内視または他者が見ることのできない形象を見られるようになる。『莊子』「庖丁解牛」に、庖丁を使い始めたときは牛の内部構造を視ることはできないが、つらい修練を積んだ後、視ることができる、とある。

博大な象数科学は、実験科学の検証により現れ、視ることが可能である物質構造も含まれる。さらに象数科学の規律により示された隠形物質の構造も同様である。

事実、『易経』では我々の世界の万物の規律には幽（隠性）と明（顕性）の二種類があると提示される。この二つの大類物質の思路が示すものは、道程と方法も異なる。両種の科学

は重形と重象であり、現在の実験科学と古代の象数科学の根本的差異である。

(7) 象数科学が提示する重大な意義

1) 象数科学の提示

なぜ象数科学という名称を用いるのか

80年代に出版した拙著『周易中医学』において「東方科学」について理解した。

ここでは『易経』により「象数科学」を提示する

「象数科学」を基礎として、私は「象数養生」を提示する。「象数養生」とは象数原理、象数科学によって導かれる養生観念である。例えば、

象形食物、象義食物

象形薬物、象義薬物

さらに、全息象を通じた病気の早期発見、体質象を用いたより奥深い弁証論治、経絡象数による治療効果の上昇、特に潜証による疾病の超早期発見および治療。いずれも養生学における象数科学の中医学および養生学の発展に大いなる展望を与える。

2) 象数科学は中医学により確固たる科学性を付与される

『易経』象数思惟は象数科学の淵源であり、象数科学は象数思惟の傑出した応用である

20世紀80年代末、拙著『周易中医学』において、この二つの科学は、自然科学の探索に対して西洋の優位性、分析性、部分性、実験性が存在するだけでなく、『周易』の方法論による特徴的な全息性、総合性、総体的方法が存在していることを知った。この二つのルートは相互に補助・存在する。今日の中、西洋医学を共に重視すること、相互に補完し実験検証を行うという真理に似ている。『周易』と中医学を研究するにしたいが、中医学に代表される象数科学の発展は、自然科学が真空管を探索する開拓科学となっている。

現在、筆者はより深い理解に至った。象数科学はより魅力的・展望を有する学問となるであろう。

象数科学は中医学にさらなる輝きを付与された科学である。中医の科学性はこれに理論的依拠をしており、西洋の実験科学に捕われない。中医学はより深遠な事物の規律を探索するなどの面で、その魅力を示すであろう。

(8) 象数科学と実験科学の区別と相補

1) 象数科学と実験科学の特徴と優勢

西洋の実験科学は分析、部分的、実験的方法を用い事物の物質構造と規律を観察する。その対象は実物構造であり、静態と分割状態下の線型結合、低次元空間的、さらには死的実体物質である。つまり主客絶対二元二分である。そこで強く強調されるものは実体対象である。よって、西洋のガリレオを創始者とする実験科学は、顕微鏡下で重複観察可能な実物の科学である。一方、東洋は中国の『易経』を主とした象数科学であり、観象、全息、預感、予測などの状況下で行われる探索であり、その対象は動的、整体的、活動的、さらにランダム、非線型、ひいては高次元、多次元状況下の物質構造といった主客一元一体である。

2) 象数科学と実験科学は如何に互補するか

博大で奥深い象数科学には極りが無い。無窮無尽の意味を持つ「象」、それに見え隠れする「形」。これらは『易経』の幽顕の形象の統一体である。一方、実験科学はすでに「形」を表している実物の検証実験である。よって象数科学には実験科学が含まれる。象数科学は実験科学の補助を必要とするが、象数科学に取って代わることはありえない。つまり象数科学は象数科学の不特定の事象はいずれも実験科学の検証を必要とする。さらに東洋の象数科学の不特定は、全てが顕微鏡下で回答を探す必要はない。蔵象、脈象、経絡象の如きは、気のようなものであり、決して顕微鏡ではそれらの物質を見つけることはできない。中医学に代表される『易経』象数思惟を基礎とした象数科学と西洋の実験科学は東西両側の事物や規律を探る科学であり、両者はいずれも科学である。そして象数科学はより大きな科学なのである。

20世紀80年代末、拙著『周易中医学』において、この二つの科学は、自然科学の探索に対して西洋の優位性、分析性、部分性、実験性が存在するだけでなく、『周易』の方法論による特徴的な全息性、総合性、総体的方法が存在していることを知った。この二つのルートは相互に補助・存在する。今日の中、西洋医学を共に重視すること、相互に補完し実験検証を行うという真理に似ている。『周易』と中医学を研究するにつれ、中医学に代表される象数科学の発展は、自然科学が真空管を探索する開拓科学となっている。

現在、筆者は、象数科学はさらに魅力を有し、希望をもっていると強く感じている。

(9) 象数科学の中医学における偉大な意義

中医学とは象数科学の大いなる代表であり、経絡学説は代表の典型である。経絡学説の形態研究は、すでに数十年にわたり精密な実験科学により探求が行われている。しかし、いずれも徒労に終わっている。だが、経絡の治療効果は確かに存在している。では、顕微鏡でこの物質的形態を発見できないという問題はどこにあるのか。経絡は一種の象数科学であり、隠性の形態に属する。その特徴は生命的、総体的、動態的、全息的、ひいては無作為であるため、分割不能で、独立、静止することも不可能である。よって実験科学の方法によりこの物質的構造を示すことは不可能である。それは経絡学説の研究は痛定思痛であることを表している。そのため実験科学に限らず、象数科学の手法により道筋を探求すべきである。さもなければ実験科学の手法により経絡学説を研究するならば永遠にノーベル賞を獲得などできない。

象数科学は博大深遠である。象数科学は最先端の実験科学と相互補完するものであるが取って代わることはない。また実験科学の象数科学に対する検証を否定できないが、実験科学を以て象数科学に取って代わることはできない。両者はいずれも人類が事物を探求するための2種類の方法であり、科学的方法である。両者は相互に補完するのみであり、相互に排斥せず、幽と顕の2つの視点から事物を認識する。

西洋の実験科学は哲学と明確に区別されているが、東洋の象数科学は哲学と融合していることに注意せねばならない。

西洋実験科学が順守するものは、理性とロジック思考であり、象数科学は感性と悟性である形象思惟を重視する。よって陰陽五行は永久に象数科学の哲学的中核であり、天人合一はずっと象数科学の基礎なのである。これは否定することはできない。さもなければ中医学、経絡学は本当に消滅してしまう。

事実、80年代の拙著『周易与中医学』第三版の概要において次のように述べている。「著者は『周易与中医学』の記述を通じ結論を得ている。自然科学を探求する道筋は一つに限られない。自然科学の探索は西洋の優位性、分析性、部分的・実験的方法にあるだけでなく、『周易』の方法論により特徴的、全息的、総体的、総合的な東洋研究の道筋上にもある。この2つの道筋は相互補完するものであるが、代替されるものではない」と。本稿は20年前の基礎の上にさらに立ち入り、明確に実験科学と象数科学の概念を説明したに過ぎない。

象数科学は顕の「形」と隠の「形」を含有しており、博大な象数科学は実験科学により顕の「形」が実証されている。幽隠の「形」は実験科学では解決不可能であり、象数科学による検討が必要である。よって象数科学と実験科学の関係とは、象数科学は実験科学に依拠しているが、実験科学に束縛されるものではない。同様に、実験科学は「形」の探求という面において困難に遭遇した場合、象数科学の助けを借りなければならない。両者は相互に補完しているのである。

(10) 啓示

東洋の象数科学と西洋の実験科学が明確に異なる以上、一方の方法のみを用い研究を行うことはできない。中医学の研究方法では、西洋の実験科学のみを用い顕微鏡下で実態を探るという一連の方法により科学か否かと自己を実証することは決してなく、さらに東洋の象数科学の規律と方法も用い研究を行う。さもなくば中医学は永久に科学と認識されず、一部の廃医存薬支持者が、中医の理論を廃止し、顕微鏡による中国薬研究のみを行うよう主張する。それは中医学が複雑で高次元なものから、簡単で低次元の研究になりさがり、非線型から線型へと衰退することを表している。また中医学の科学性を正視できない一部の者は、中医の機能は無いという認識しか持たない。これらは全て中医学の科学性を十分認識していないためである。古代には顕微鏡はなく、『黄帝内経』『傷寒論』『金匱要略』『温病条辨』……などが見られるだけである。中医学はこのように救人、活人、養人である。現在、中医学は高度に西洋化されている要因は、まさか中医学は独自の思惟方法による科学と認識されていないからではあるまいか。

よって、筆者は中医学の天象、蔵象、経絡象、脈象、舌象、気象（天文の気象ではなく、人の気の蔵象を指す）などの「象」を探求することは象数科学による導きが必要であると提唱する。さもなくば、実験科学による検証を待つだけで、中医は永遠に科学と認識されない。これら「形」は「大象」における見え隠れする「形」である。「形」の顕現は、必ず象数科学の幽顕の規律による検証が必要である。

中医の養生学で同様に強調することは、中医が提唱する養生理念は一種の感悟と修練により到達可能な高次元の養生法則ということである。『易経』象数思惟を特徴とする象数養生は、根本的に西洋医学の顕微鏡による束縛を必要としない。よって、中医学であれ中医養生

生学であれ、いずれも象数科学を主要手段としている。つまり、我々は研究手段の束縛さえ捨て去れば、大きく踏み出すことが可能である。

中医学は西洋の実験科学による科学性の検証を必要とせず、また検証不可能である。よって、もし中医学が西洋実験科学の束縛を抜け出せたなら、自らの象数科学により主導され、中医学、中医養生学の本来の魅力が発揮される。同様に、西洋実験科学は物質形態の研究で困難に直面した場合、ようようの象数科学に答えを見つけられるかもしれない。

総 括

上述の医、易、養生の三大方法は、中医学、中華養生学を説明するに十分である。医易学を主とすることでこそ、最高の境地に到達可能であり、より素晴らしい未来がある。

“大道”与健康生活

詹石窗

四川大学老子研究院院长、教授



人生在世，谁不希望自己身体健康？然而，由于种种原因，疾病、环境污染、社会矛盾冲突，这一切问题的存在与蔓延正给人类的健康生活带来严重威胁。在全球经济发展、科学技术突飞猛进的时刻，人类面临着新的生存危机。如何摆脱困境，寻找一条有利于个人身心健康与社会协调有序的生活道路？最近几年来，我经常思考这个问题，以为影响健康生活的条件、因素是很多的，但最为关键的是人的信念。有了好的信念，就可以有好的认知，并且找到适合自己健康生活的路子。因此，树立“大道”信念，依照“大道”法则行事，这是一条可以选择的健康生活路径。

一、“大道”概念的由来与文化遗产

(1) “大道”概念的出处与解释

我在少年的时候常常听到这样一句话：“大道朝天，各走一边。”这是关于行走路径、方式的一种描述。可见，在现实生活中，“大道”就是宽广的路，这种路可以供很多人行走。

刚上大学一年级的時候，我看到孙中山先生“天下为公”的题词，请教老师关于“天下为公”的由来。老师告诉我，那是从儒家经典《礼记·礼运》来的，原文是“大道之行也，天下为公”。这时，我才知道，原来作为中国近现代革命先行者的孙中山是从古代儒家文化中继承思想而建立起理论体系的。不过，那时尚不清楚，“天下为公”之前的“大道”指的是什么，后来才慢慢领悟那不是我们脚下走的具体的“路”，而是对思想道理的比喻，是一种精神之路，也是社会制度的灵魂象征。

再后来，我接触了更多的著作，又发现《礼运·礼记》并不是“大道”一词的最早出处。最早使用“大道”一词的著作到底是什么呢？其实是先秦古典道家先驱老子的《道德经》。该书第三十四章说：“大道汎兮，其可左右。”¹这句话有不同的解释，有人认为老子讲的意思是：大道非常宽广啊，可以任凭人们走左边、走右边，毫不遮挡；再有一种解释是：大道非常广阔啊，怎么可以被人随便控制呢？我比较赞同前一种解释。在老子心目中，作为万物发生根本的“大道”有它自身运行的规律，只要掌握了这种规律，人就有了自由，所以能够放心而自在地走左边或走右边。

《道德经》不止一次使用“大道”一词，该书第五十三章又说：“使我介然有知，行于大道，唯施是畏。大道甚夷，而民好径。”老子的意思是讲：如果我专注于探知问题，坚定地行走在“大道”上，就一定怀着敬畏的心情。“大道”是很平坦的，但是蒙昧的人们却喜欢走捷径。——老子在这里顺便批评了那些眼界低下、没有大志的人，通过对比，彰显“大道”的妙用。



老子《道德经》所讲的“大道”在比较多的场合，简称为“道”。这个“道”是天地万物的本源，虽然看不见、摸不着，却无处不在、无时不在。饮食有道、起居有道、养生有道、交友有道、盖房有道、治国有道。

照当代正一派大师、前中国道教协会副会长陈莲笙大师的解释，“道”包含着一切已经认知的世界以及一切尚未被认知的世界，包含一切我们已经理解的状态、运动、规律以及尚未被我们知晓的状态、运动和规律。“道”涵盖着人类赖以生存的自然界，人类自己组织的社会，以及尚未被人类认知的任何界别，任何领域。而所有这些被认识的和尚未被认知的领域都生发于“道”，并受“道”所支配，依凭“道”而运动、发展和变化着²。——陈莲笙道长这种解释很好地传达了老子的“大道”精神。

¹ 本文所用《道德经》，系王弼注本，载于《诸子集成》第3册，北京：中华书局，1954年版。

² 陈莲笙：《道教常识问答》，上海辞书出版社，2012年版，第17页。

(2) “大道”的文化渊源与历史传承

老子建构“大道”理论，不是偶然的，而是人类悠久的历史文化结晶，其源头可以追溯到七千多年前的伏羲氏。相传远古时期，伏羲氏仰观天象，俯察地理，“近取诸身，远取诸物”，在冥冥之中感应了天地灵气，于是画出了“八卦”，用以表征宇宙万物的存在与变化。伏羲氏画八卦，虽然不言“大道”，但“大道”的精神却蕴含其中。

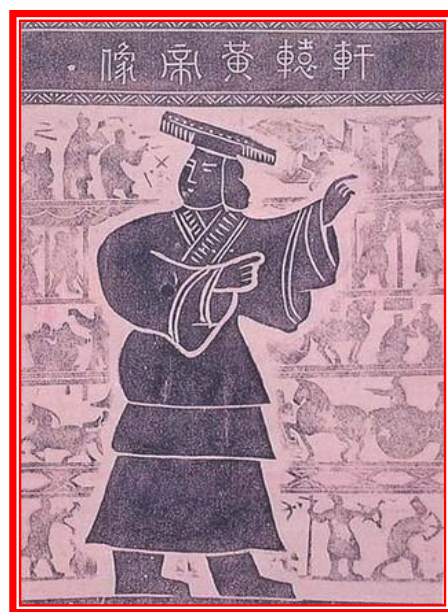


由伏羲氏所创立的“八卦”，经过了二、三千年的传承，到了黄帝时期而发扬光大。根据司马迁《史记》以及《周礼·春官宗伯》等文献史料可知，在迄今将近五千年前的黄帝，曾以伏羲氏的先天八卦方位为基础，编纂了一部经典文献，称作《归藏》，这部书的特点是以“坤卦”作为全书的首卦，以“乾卦”居于“坤卦”之后，以“八卦”推演出来的“六十四卦”作为基本框架，来叙说天、地、人相资为用的生活道理。“坤卦”代表阴柔，“乾卦”象征阳刚，以“坤卦”为首意味着该书的主旨乃是崇尚阴柔。这种思想给春秋时期的老子以很大的启迪，所以老子

所著《道德经》处处可见以阴为本、以柔克刚的思想轨迹。《道德经》把“大道”比作天地母、玄牝、江海等等，都是从阴柔的立场出发考虑问题的。

从这个角度看，老子《道德经》讲的“大道”就是阴柔之道。

春秋战国之际，老子的后继者关尹子、列子、庄子、庚桑楚等道家先驱人物以“大道”作为核心精神，探讨宇宙、社会、人生的真谛，大道学说逐步兴盛起来。东汉以来，随着“制度道教”的兴起，老子提出的“大道”学说得到了多角度的阐发。此后，逐步形成了博大精深的“三洞经书”，其内容广涉天文、地理、社会政治、医学养生等领域。出于敬重生命的思考，制度道教提出了“延年益寿、修道成仙”的目标，并且积极地进行修道实践。所谓“修道”就是修习道法、领悟道妙、感通道体、与道合真。在修道实践推动下，



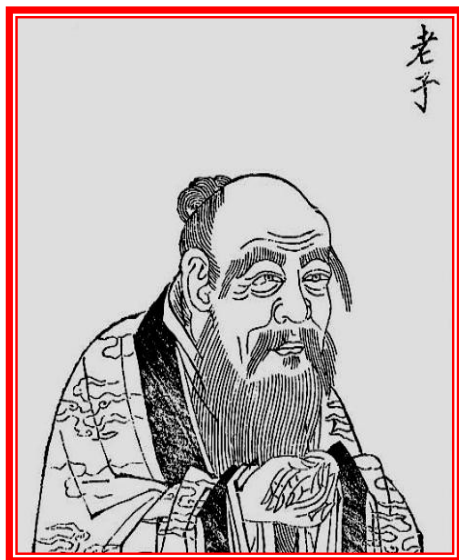
“大道”学说越来越丰富，成为先民们治理社会、修养身心的法宝。

二、“大道”信念有利健康生活

翻开古代经典文献，我们可以发现众多修道者都是长寿健康的人。例如，首先提出“大道”概念的老子在世 160 多岁，甚至有说 200 多岁的；汉代正一盟威之道的创立者张道陵 123 岁，净明道祖师许逊 136 岁，隋唐之际道医孙思邈 140 岁，北宋华山高道陈抟 118 岁，南宋金丹派传人石泰 137 岁，明末清初高道王常月 158 岁，近现代高道王云青 160 岁。这样的高寿道人还有许多，限于篇幅，这里不一一列举。

古代修道者能够高寿，其因素当然是多方面的。归结起来，这与他们树立了“大道”信念、勤于修道分不开。从当代视角来看，树立“大道”信念，有利于健康生活。之所以如此，我个人以为有如下两个理由：

(1) “大道”信念是平安精神的寄托



在老子《道德经》中，论述“大道”往往借助意象，例如该书第三十五章谓：“执大象，天下往。往而不害，安平泰。”老子讲的“大象”即“道”的最大法象，而“执大象”就是信仰大道、奉行大道、固守大道。“天下往”是说圣人奉行大道，天下万物都归向大道。按照《道德经》的说法，天下万物归向大道，不会受到任何伤害。之所以如此，是因为大道是“安平泰”的。“安”表示安全，“平”就是太平，安全与太平合起来就是平安，可见老子讲“道”的要义即是平安。为什么平安呢？因为通过大法象来传达精神的“道”是“泰”的，老子讲的“泰”乃出于《易经》之《泰》卦。该卦之象，下为乾，三阳上升，上为坤，三阴下降；阴阳二气，流通交感而成和，故谓之“泰”。既然阴阳交合，当然也就平安吉祥。老子这种关

注“平安”思想被后来的制度道教所继承和发挥。制度道教的所有仪式可以说主要是为祈求平安而设的。查考制度道教的仪式类文献，可以看到“合境平安”、“大小平安”、“出行平安”、“国泰民安”等一类祝祷词，表明道门中人对社会平安问题的高度重视。如此看来，树立大道信念是有助于维护全社会平安的，而社会平安正是个人健康生活的基本保证。试想一想，如果社会充满暴力、频繁地发生战争，健康生活也就落空了。

(2) 树立大道信念，有助于身心和泰

就个人生活来讲，“心猿意马”无疑会给自己带来困扰。翻开我国著名的古典小说《西游记》，可以发现书中不少地方使用“心猿”和“意马”的词汇，这在回目里便历历可见，像第七回的“八卦炉中逃大圣，五行山下定心猿”，第十五回的“蛇盘山诸神暗佑，鹰愁涧意马收缰”等都是很好的例证。通览《西游记》的故事情节，不难体悟到驾驭“心猿意马”的重要性。



从人格修养与人格教育的角度看，《西游记》正是通过形象塑造和讲述故事，告诉人们驾驭“心猿意马”是保证个人身心健康的关键之一。

怎样驾驭“心猿意马”？在道教看来，这需要从树立“大道”信念开始。因为“大道”信念，有助于身心和泰。这里的“和泰”，表示躯体与精神处于有序状态，“和”意味着不同音律的相互谐调，“泰”意味着阴阳交感融通。身心关系要达到这种状态，需要正念支持。心存“大道”，就是培养正念，念头正了就能够使内心宁静而安定。像《庄子·大宗师》所记载的“女偶”就是一个典型。该书描述：南伯子葵问女偶：“您的年纪这么大了，为什么身体的色泽却像孩童呢？”女偶回答说：“我闻道了”。女偶所谓“闻道”就是向有道的先人学习修行妙法，从而树立“大道”信念，并且坚持不懈地实践。³女偶心存大道，三日忘了天下，七日忘了外物，九日忘了自身，尔后就感觉心中好像早上的太阳升起一样，洞见了玄妙的“大道”，最后进入无死无生的状态。正因为她保持感通大道的状态，所以能够保持青春美貌，虽然已经年高，却

³ 了便于读者理解，本节以现代语文体转述《庄子》关于“女偶”的故事，此后的章节将以此方式写作，特此说明。

没有衰老迹象，这是多么令人羡慕啊！

三、勤苦修道，提高健康生活水平

有了“大道”信念，这是自我精神高扬的前提，也是维护健康的前提。按照制度道教的经验，维护健康，除了树立“大道”信念之外，还需要学习“修道技术”，并且持之以恒地进行修炼。惟有如此，才能延年益寿，健康而快乐地生活。

在道教文献中，有关修道技术有很多记载。本文结合个人体验，介绍两种比较简便易行的方法。

（1）固齿明目的修道技术

按照道医的看法，人是否健康，与五脏六腑的功能状态有很大关系。就直接指标来说，牙齿与眼睛尤为切要。健康的人牙齿坚固，双眼明亮传神。如果牙齿松动，眼睛视物模糊不清，就意味着开始衰老了。因此，修道应该从日常生活起居入手，尤其应该注重牙齿与眼睛的保护和自我修炼。

关于牙齿的保护，除了有规则地刷牙之外，还应该学习一些易于称作的健齿技术。在道教经典中，经常可以看到关于“叩齿”的记载。一般而言，修道的人把叩齿作为日常基本工夫之一。每天早上起床，就开始叩齿，其方法是上下叩、转圈叩。所谓“上下叩”，就是上下牙床，一张一合地叩；所谓“转圈叩”就是设想嘴巴里有一个圆圈，让自己内视圆圈，引导自己的牙齿沿着圆圈的轨迹转动地叩，先顺时针转动，再逆时针转动，每次转动三十六圈。如此反复进行多遍，直到自己感觉牙床四周血液畅通为止。平常走路的时候，也可以配合脚步节奏，自由自在地行叩齿工夫。

在道门中，叩齿有动功，也有静功。上面介绍的属于动功。除此以外，道门讲究在大小便的时候行叩齿的静功。当人进入厕所时，必须咬紧牙关不说话，这样做的目的是防止精气泄漏。

至于眼睛的保护，道门也很有讲究。例如《西王母女修程途》等书介绍按摩眼角、轻揉

眼球等等，乃是道人维护眼睛生机的基本方法。我在读了道经之后，根据自身情况，一方面坚持每天早上洗脸的时候注重用热水灌注毛巾轻抚眼球，另一方面坚持于早上醒来时闭眼内视清澈见底的溪流。经过长期试验，感觉此法对于保护眼睛是有较好效果的。

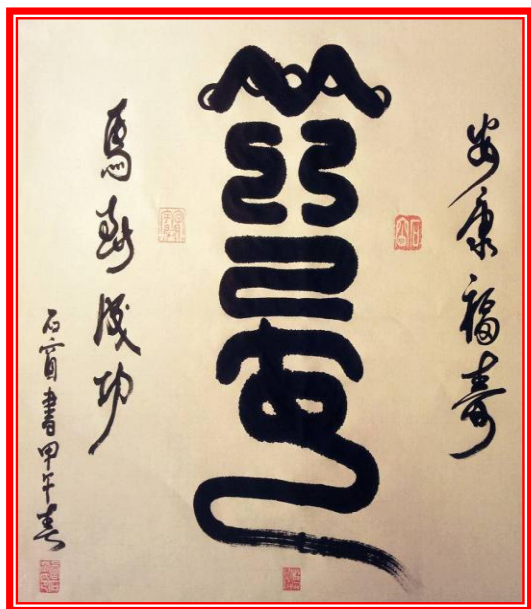
（2）止念静心的修道技术

对于修道的人来说，静心定气是基本功夫。金丹派南宗大师白玉蟾《修道真言》指出，“定其心神，方可言道。要入玄关，须用定力。定则静，静则生。不但静中能静，必须动中能静，方见功夫之力”。意思是说：只有心神安宁不动摇，才可以谈论大道问题。如果要进入修道的奥妙关卡，就得有定力。心定了，全身就处于安静状态，安静了才能焕发出生命的活力。不但要在人无事的时候能够安静，而且应该在有事的时候也能够安静，如果有事依然能够安静，那就显示出修道的功力了。由此可见，安静是修道的基本功。



人生在世，面对各种境况，内心的念头难于停止。为了平息念头，道门创造许许多多的方法。其中，白玉蟾讲的“艮背”之法，我以为是可以借鉴的。“艮背”这个词出于《周易》之《艮》卦辞“艮其背，不获其身”，意思是说：人的注意力引向背后，就不知道自己身体的存在。《周易》的“艮卦”本象是“山”，代表“停止”。道教金丹派南宗发挥了《周易》的“艮卦”精神旨趣，建立了“止止”的意念控制法门。在福建武夷山，有一座道观叫“止止庵”就是这种修炼法门的见证。白玉蟾《武夷集》中有一篇散文称作《武夷重建止止庵记》，该文既追溯了“止止庵”的由来和重建过程，也阐发了如何进行“止止”的道术修炼内涵。他指出：“止止”是儒、释、道三教共同探讨的课题，所谓“止止”即停止于应该停止的地方。我个人的理解，就入手功夫来看，首先是引导意念贯注于人体背后的“大椎穴”，用这种办法来达到“以一念止万念”的目的。之所以贯注意念于大椎穴，是因为大椎穴是背部的一个关卡，“背”这个字从“北”，在五行中属水，一念贯注背部，就是以水制火，平息心火，宁静精神。推而广之，观静物以止乱心，都是“止止”功夫的延伸，所以白玉蟾说：

三教之中，止止为妙，义有如鉴止水、观止月。吟六止之诗，作八止之赋，整整有人焉。止止之名，古者不徒名，止止之庵，今人不徒复兴。必有得止止之深者，宅其庵焉。然则青山白云，无非止止也，落花流水，亦止止也，啼鸟哀猿、荒苔断藓，尽是止止意思。⁴



这段话很值得玩味。按照白玉蟾的看法，“止止”乃是儒、释、道三教都探讨的问题，其基本内涵就像观看止水、静月。推广开来，大自然的诸多景物，诸如青山白云、落花流水、啼鸟哀猿、荒苔断藓，等等，都可以成为炼意静心的借助物。关于这一点，我是有深刻体会的。在读大学的时候，有个阶段，我得了神经衰弱症，后来照白玉蟾的意思，到厦门大学背后的水库旁边观山看水，渐渐把心态调整了，于是症状消失。这件事让我深深感到：大道信念与技术对于人的健康的确有积极意义。

结语

在道教文献中，有关“修道技术”的资料相当多，《正统道藏》五千多卷，至少有四分之一是讲修道的，其中有导引行气、胎息、长啸、禹步致灵、太极拳、五禽戏、内丹大法等等，对于维护人体健康、延年益寿来说都有特殊的裨益。我相信，认真研究、深入探讨大道学说，这对于人类的未来生存与发展是能够发挥正面作用的。

⁴ 《道藏》第4册，文物出版社、天津古籍出版社、上海书店，1988年影印版，第798页。

‘대도(大道)’와 건강한 생활

관스창(詹石窓)

사천대학교 노자연구원 원장, 교수

인생을 살면서 자신이 건강하기를 바라지 않는 사람이 어디 있겠는가? 하지만 질병, 환경오염, 사회모순과 충돌 등 이런저런 원인과 그 확산은 인류의 생활건강에 엄중한 위협을 주고 있다.

글로벌 경제가 발전되고 과학기술이 비약적으로 발전하고 있는 현재, 인류는 새로운 생존위기에 직면하고 있다. 어떻게 하면 이 곤경을 벗어나 개인의 건강과 사회의 조화로운 질서에 유리한 삶의 길 찾을 수 있을까? 최근 몇년래, 필자는 항상 이런 문제를 고민해왔다. 건강한 생활에 영향을 주는 조건과 요소는 아주 많지만 가장 중요한 것은 바로 사람의 신념이라고 생각한다. 좋은 신념만 있다면 좋은 인식이 있고 자신의 건강한 생활에 맞는 길을 찾도 수 있다. ‘대도(大道)’의 신념을 수립하고 ‘대도’의 법칙대로 일을 행하는 것, 이것은 선택 가능한 건강 생활의 길이다.



1. ‘대도’의 유래와 문화전승

(1) ‘대도’ 개념의 출처와 해석

필자는 소년시절에 늘 이런 말을 들었다. “큰 길은 하늘로 향하는데 각자가 한 쪽을 걷는다.(大道朝天, 各走一边)” 이 말은 가는 길이나 방식에 대한 서술이다. 현실 생활에서 ‘대도’는 넓은 길이고 이 길은 많은 사람들이 다니고 있다.

대학교 1학년에 금방 입학할 때였다. 손중산 선생의 “천하위공”(天下爲公)이라는 제사(題詞)를 보았는데 그 유래를 교수님에게 여쭙 보았다. 교수님은 이 문장이 유교 경전인 『예기·예운』(『禮記·禮運』)에서 유래되었다고 하면서 원문은 “대도지행야, 천하위공”(大道之行也, 天下爲公)이라고 말씀해주셨다. 그제야 나는 중국 근현대 혁명 선구자인 손중산은 고대 유교 문화에서 그 사상을 계승하여 이론 체계를 확립했다는 것을 알았다. 하지만 그때는 아직 “천하위공” 앞의 ‘대도’가 무슨 뜻인지 몰랐다. 나중에 와서야 ‘대도’는 우리가 걷는 실질적인 ‘길’이 아닌 사상과 이치에 의미하는 정신적인 길, 사회제도의 영혼적인 상징이라는 것을 점차 깨달았다.

그 이후로 나는 많은 고서들을 접하게 되었는데 ‘대도’라는 단어가 『예기·예운』에서 처음 사용된 것이 아니라는 것을 발견하였다. 그러면 ‘대도’를 가장 먼저 사용한 문헌은 어느 것인가? 사실 가장 먼저 ‘대도’라는 단어를 사용한 문헌은 선진(先秦) 고전 도가(古典 道家)의 선구자 노자의 『도덕경』이다. 이 책의 제 34장에 “대도는 매우 넓어 모든 것에 두루 펼쳐진다.”(大道汎兮，其可左右)고¹ 하였는데 이 구절에 대하여 여러 가지 다른 해석이 있다. 어떤 사람은 “큰길은 넓어 사람들이 왼쪽으로 다닐 수도 있고 오른쪽으로 다닐 수도 있기에 막힘이 없다.”는 뜻으로 해석하고, 또 일부에서는 “큰길은 매우 넓기에 사람들이 마음대로 제어할 수 없다.”라고 해석했다. 나는 첫번째 해석에 동의한다. 만물이 발생하는 근본인 ‘대도’는 그 자체의 운행 규칙이 있는데 그 규칙만 장악하면 사람은 자유롭게 될 수 있으며, 그렇게 되면 마음놓고 자유자재로 왼쪽이나 오른쪽으로 다닐 수 있다고 노자는 생각했을 것이다.

『도덕경』에는 ‘대도’라는 단어가 여러번 나온다. 제 53장에서는 “내가 적게나마 알게 된 바로는 대도를 행함에 있어 오직 사악한 길에 들지 않을까 하는 것이 두려울 뿐이다. 대도는 평탄하지만 사람들은 셋길로 빠지기 좋아한다.”(使我介然有知，行于大道，唯施是畏。大道甚夷，而民好徑)라고 하였다. 노자가 말하고자 하는 의미는, 문제를 탐구함에 있어 한결같은 생각으로 확고히 ‘대도’ 위에서 걷는다면 반드시 경외의 마음이 생긴다는 것이다. ‘대도’는 평탄하는데 우매한 사람은 지름길을 걷기 좋아한다. 노자는 여기서 시야가 좁고 큰 뜻이 없는 사람을 지적하면서 ‘대도’의 오묘함을 잘 드러냈다.



노자가 『도덕경』에서 말한 ‘대도’는 많은 경우 ‘도’(道)로 약칭되었다. 이 ‘도’는 만물의 근본이다. 비록 보이지 않고 만질 수도 없지만, 존재하지 않는 곳이 없고 항상 스스로 존재한다. 먹고 마시는 데 도가 있고, 일어나고 자는 데 도가 있으며, 양생하는 데 도가 있다. 친구를 사귀는 데 도가 있고, 집을 짓는 데 도가 있으며, 나라를 다스리는 데 도가 있다.

정일파(正一派)의 대가이며, 전 중국도교협회 부회장 진련생(陳蓮笙)의 해석에 따르면 ‘도’는 모든 인식된 세계와 아직 인식되지 못한 세계를 포함하며, 우리가 이미 이해한 상태, 운동, 규칙 및 우리가 아직 알지 못한 상태, 운동, 규칙을 포함한다. ‘도’는 인간이 의존하여 살아가는 자연계, 인간 자체가 조직한 사회 및 인간에게 아직 인식되지 못한 어떠한 경지 어떠한 분야를 다 포괄한다. 이미 인식됐거나 아직 인식되지 못한 분야 모두 ‘도’에서 나왔고 ‘도’의 지배를 받고 ‘도’에 따라 운동하고 변화하고 발전한다.² 진련생 도장(道長)의 이런 해석은 노자의 ‘대도’ 정신을 아주 훌륭하게 전달해 주었다고 볼 수 있다.

¹ 본문에서 사용하는 『도덕경』은 왕필(王弼)이 주를 단 책이다. 『제자집성』(『諸子集成』) 제 3 권에 실려있다. 북경: 중화서국(中華書局), 1954년 판

² 진련생(陳蓮笙), 『도교상식문답』, 상해사서출판사(上海辭書出版社), 2012년 판, 17쪽



(2) '대도'의 문화 원류와 역사적 전승

노자가 구축한 '대도' 이론은 우연한 것이 아니라 인류의 유구한 역사 문화의 결정체이다. 그 원류는 7000여 년 전의 복희씨(伏羲氏)까지 거슬러 올라갈 수 있다.

상고시기 복희씨는 천기와 지리를 살펴보았다. 그는 “자신과 주위 환경에 따라 형세를 판단해야 한다.”(近取诸身, 远取诸物)고 하였으며, 어둠 속에서 천지의 영험함과 통하게 되었다. 그리하여 ‘팔괘’를 그려내어 이를 우주 만물의 존재와 변화를 상징하였다. 복희씨는 팔괘를 그리면서 비록 ‘대도’라는 단어는 사용하지 않았지만 ‘대도’ 정신이 그 속에 포함되어 있다.

복희씨에서 시작한 “팔괘”는 수천년을 전승하여 황제(黃帝)시기에 이르러 크게 발전되었다. 사마천의 『사기』와 『주례·춘관 종백』(周禮·春官宗伯)등 문헌 사료에 따르면 지금으로부터 5000여 년 전의 황제는 복희씨의 선천팔괘를 기초로 『귀장』(歸藏)이라는 문헌을 편찬하였다. 이 경전의 특징은 ‘곤괘’(坤卦)를 책의 첫 괘로 하고, ‘곤괘’ 뒤에는 ‘건괘’(乾卦)가 따른 것이다. 책에서는 ‘팔괘’에 의하여 추리해 낸 ‘64괘’를 기본 골격으로 하여 천지인이 서로 의존하면서 서로가 상호 이용하는 생활의 이치를 서술하였다. ‘곤괘’는 ‘유순함’을 대표하고 ‘건괘’는 ‘강인함’을 상징한다. 책에서 ‘곤괘’를 첫 괘로 하는 것은 복희씨가 유순함을 숭상한다는 것을 의미한다. 이런 사상은 춘추시기의 노자에게 큰 계시를 주었고, 『도덕경』에는 곳곳에 음(陰)을 근본으로 하고 부드러움으로 단단함을 이겨낸다는 사상이 나타난다. 『도덕경』에서는 ‘대도’를 하늘 땅 어머니, 현빈(玄牝), 강, 바다 등으로 비유하였는데 모두 유순함의 측면에서 사물을 바라보았다. 이런 시각에서부터 출발하여 사물을 고찰하면 노자의 『도덕경』에서 말하는 ‘대도’는 바로 “유순함의 도”라는 것을 알 수 있다.



춘추 전국 시기, 노자의 후계자인 관윤자(關尹子), 열자(列子), 장자(莊子), 경상초(庚桑楚) 등 도가의 선구자는 ‘대도’의 핵심 사상에 입각하여 우주, 사회, 인간의 참 뜻을 탐구하였다. 이 때로부터 ‘대도’ 학설은 점차 널리 알려지기 시작하였다.

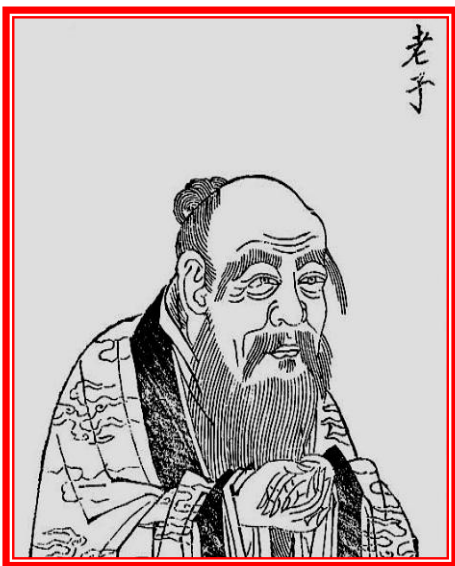
동한시대 “제도 도교”(制度道教)가 흥성함에 따라 노자의 ‘대도’ 학설도 다각도로 해석하게 되었다. 다양한 이론을 배경으로 그 내용이 심오한 ‘삼통경서’(三洞經書)가 형성되었다. 이 책의 내용을 보면 천문, 지리, 사회 정치, 의학 양생 등 여러 방면에 두루 걸쳐 있다. 생명을 경외하는 사상을

중심으로 한 제도 도교는 “장수하고 도를 닦아 신선으로 되는” (延年益壽, 修道成仙) 목표를 제기하였고 적극적으로 도를 닦아야 한다고 하는 실천수도의 이론을 제시하였다. ‘수도’(修道)란 도의 법을 배우고 수련하며 도의 묘함을 터득하고 도의 본체를 마음으로 느끼고 도와 합일하는 것이다. 실천수도의 발전과 함께 ‘대도’ 학설은 점차 다양해져 선인들이 사회를 다스리고 몸과 마음을 닦는 기준이 되었다.

2. ‘대도’의 신념은 건강한 생활에 이롭다.

고대의 경전이나 문헌을 살펴보면 많은 수도자(修道者)들이 건강하고 장수하는 사람이라는 것을 발견할 수 있다. 예를 들어 제일 먼저 ‘대도’를 제기한 노자는 160살, 일설에서는 200살까지 살았다고 한다. 한나라 시기 ‘정일맹위지도’의 창립자 장도릉은 123세, 정명도(淨明道)의 시조 허손(許遜)은 136세, 수당시기 도의(道醫) 손사묘(孫思邈)는 140세, 북송 화산의 고도(高道) 진단(陳抃)은 118세까지 살았고 남송 금단파(金丹派) 계승자 석태(石泰)는 137세, 명나라 말기 청나라 초기 고도 왕상월(王常月)은 158세, 근현대 고도 왕운청(王雲青)은 160세까지 살았다고 한다. 비록 장수한 도인이 많지만 지면의 제한으로 일일이 나열하지 않기로 한다.

고대의 수도자들이 장수할 수 있는 원인은 여러 가지가 있다. 그 중에서도 가장 중요한 것은 그들이 ‘대도’신념을 세우고 도를 부지런히 닦는 것과 떼어 놓을 수 없다. 지금의 시각에서 보면 ‘대도’의 신념을 수립하는 것은 건강한 생활에 이로운데, 저자의 견해는 아래와 같은 두 가지 이유가 있다.

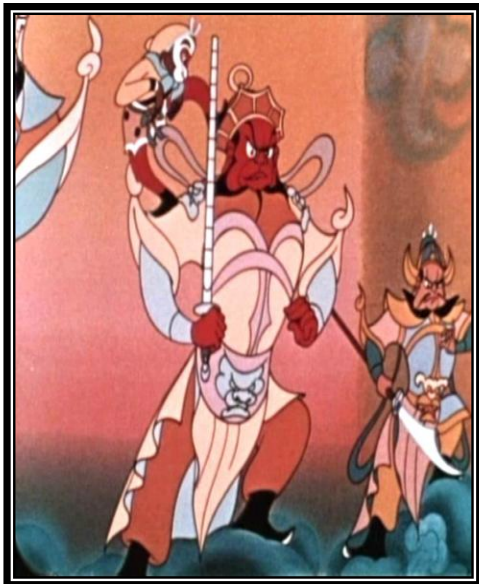


(1) ‘대도’ 신념은 평안한 정신의 기탁이다.

노자는 『도덕경』에서 ‘대도’가 형상을 하고 천하를 다스리는 것을 서술하였다. 예를 들어 제35장에 “큰 모습을 하고 천하를 다닌다. 다녀도 해롭지 않고, 평안함을 준다.”(執大象, 天下往. 往而不害, 安平泰). 노자가 말한 ‘큰 모습’(大象)은 ‘도’의 제일 큰 모습(法象)이고 ‘집대상’(執大象)은 신앙인 동시에 지켜야 할 ‘대도’이다. ‘천하왕’(天下往)은 성인(聖人)이 받아들여야 할 대도인데 세상 만물은 모두 대도로 돌아가야 한다. 『도덕경』에 따르면 세상 만물은 대도로 돌아가야 하며, 그렇게 되면 해를 입지 않는다고 하였는데, 그 이유는 대도는 ‘안평태’(安平泰)하기 때문이다. ‘安’은 안전함이고 ‘平’은 태평함인데, 안전함과 태평함을 합하면 평안이다. 그렇기 때문에 노자가 말한 ‘도’의 요지는 바로 평안이다. 그렇다면 왜 평안인가? 큰 모

습을 통하여 큰 사상을 전달한 ‘도’(道)는 ‘태’(泰)적인 것이기 때문이다. 노자가 말한 ‘태’(泰)는 『역경』의 『태』(『泰』)괘에서 나왔다. 이 괘상(卦象)은 아래가 건(乾)이고 삼양(三陽)이 상승하며, 상은 곤(坤)이고 삼음(三陰)이 하강한다. 음양 두 기(氣)는 서로 통하고 서로 교감하여 평화로움을 이루기에 ‘태’라 한다. 음양이 합하니 평안하고 상서롭게 된다. 훗날의 제도 도교는 노자의 이런 ‘평안’을 주목하여 그 사상을 계승하고 발전하였다. 제도 도교의 모든 의식은 주로 평안함을 기원하기 위하여 설치한 것으로 말할 수 있다. 제도 도교 의식에 관한 문헌을 고찰하면 ‘합경평안’(合境平安), ‘대소평안’(大小平安), ‘출행평안’(出行平安), ‘국태민안’(國泰民安) 등 종류의 축사를 발견할 수 있는데 도교를 믿는 사람은 사회의 평안을 매우 중요시한다는 것을 나타낸다.

대도의 신념을 세우면 사회의 평안을 유지하는 데 이로우며 사회의 평안은 개인의 건강한 생활에 대한 기본적인 보장이다. 만약 사회가 폭력으로 가득하고 전쟁이 자주 발생하면 건강한 생활도 실현할 수 없게 될 것이다.



(2) 대도 신념을 세우면 몸과 마음의 평화로움을 이룰 수 있다.

개개인의 생활에 대해 말하자면 ‘마음이 한 곳에 집중되지 못하고 들뜨’(心猿意馬)면 자신에게 큰 괴로움이 올 것이다. 중국의 유명한 고전 소설 『서유기』에서는 ‘심원’(心猿)과 ‘의마’(意馬)라는 용어를 사용하였다. 이 책의 제 7 회 “손오공은 팔괘 화로에서 도망가 오행산 아래에서 심원을 안정케 하다”(八卦爐中逃大聖, 五行山下定心猿)와 제 15 회 “사반산에서 여러 신이 암암리에 도와 응추간에서 의마의 고삐를 죄다”(蛇盤山諸神暗佑, 鷹愁澗意馬收韁)가 그것이다. 『서유기』의 줄거리를 보면 ‘심원의마’의 중요성을 쉽게 짐작할 수 있다. 인격 수양과 교육의 측면에서 볼 때 『서유기』는 형상을 통하여 이야기를 전개해 나가는 방식을 사용하면서, 사람들에게 ‘심원의마’를 제어하는 것이 개인의 몸과 마음의 건강을 담보하는 길이라는 것을 알려 주었다.

그렇다면 ‘심원의마’는 어떻게 제어할 것인가? 도교에서는 먼저 ‘대도’의 신념을 세우는 데로부터 시작해야 한다고 본다. 그 이유는 ‘대도’의 신념이 몸과 마음의 평화로움에 이롭기 때문이다. 여기서 말하는 ‘화태’(和泰) 즉 ‘평화로움’은 몸과 정신이 질서있는 상태에 처해 있는 것을 말하는데 ‘화’(和)는 서로 다른 음율이 조화를 이루고 ‘태’(泰)는 음양이 서로 교감하고 융통하는 것을 의미한다. 몸과 마음의 관계가 이런 상태가 되려면 먼저 올바른 신념이 기초가 되어야 한다. 마음에 ‘대도’를 가지는 것이 바로 올바른 신념을 가지는 것인데 신념이 바르면 마음속이 고요해 지고 평안해 질

수 있다. 『장자·대종사』(莊子·大宗師)에 기술한 ‘여우’(女媧)가 바로 대표적인 사례이다. 남백자규(南伯子葵)가 여우에게 이렇게 물었다. “연세가 많으신데 몸은 어찌하여 어린애처럼 윤택이 나는 것이요?” 여우가 답하기를 “나는 도를 들었기 때문이오.” 이 대화에서 여우가 말한 “도를 듣다”는 도를 잘 닦은 선인에게서 도를 닦는 기묘한 법을 배워 ‘대도’의 신념을 세워 끊임없이 노력하는 것을 말한다.³ 여우는 대도를 마음에 담고 사흘에 세상을 잊어버렸고 이레에 몸밖의 것을 잊어버렸고 아흐레에 자신을 잊어버렸고 그후 마음속에 마치 해가 솟아나는 것을 느끼는데, 신비스러운 ‘대도’를 깨우쳐 생사가 없는 상태에 들어갔다. 그녀는 대도를 느끼는 상태를 유지하고 있었기 때문에 청춘과 미모를 유지할 수 있었다. 비록 연세가 많았지만 쇠약해 가는 징조가 없었다. 이 얼마나 부러운 일인가!

3. 부지런하게 도를 닦아 건강한 생활 수준을 높인다.

‘대도’의 신념을 가지는 것은 자신의 정신수양을 높여주는 전제이며 또한 건강을 유지하는 전제조건이 된다. 제도 도교의 경험에 따르면 건강을 유지하는 방법에는 ‘대도’의 신념을 세우는 외에, ‘도를 닦는 기술’을 배워야 하고 꾸준히 수련을 하여야 한다고 하였다. 이렇게 해야만 장수할 수 있고 건강하고 즐거운 생활을 할 수 있다.

도교의 문헌에서는 도를 닦는 기술에 대한 많은 내용이 있다. 본고에서는 본인의 경험과 결합하여 두 가지 비교적 편리하고 간단한 방법을 소개하고자 한다.

(1) 잇몸을 단단히 하고 눈을 밝게하게 하는 수도법

도의(道醫)의 관점에서 보면 사람의 건강여부는 오장육부의 기능과 큰 관계를 가진다. 의학의 기준에서 눈과 이의 건강이 몸 전체의 건강기준이 된다. 건강한 사람의 잇몸은 단단하고 두 눈은 밝고 생기가 차 넘친다. 만약 이가 흔들리고 눈이 잘 보이지 않으면 그것은 늙어 간다는 것을 의미하기 때문에 도는 일상생활로부터 시작하여서 양생해야 한다고 한다. 특히 이와 눈에 대한 보호와 수련이 중요하다.

이를 건강하게 하는 방법으로는 규칙적으로 이를 닦는 외에 간단하고 쉽게 할 수 있는 잇몸 건강 기술을 배워야 한다. 도교 경전에는 ‘고치’(叩齒)에 관한 기록들이 있다. 보통 도를 닦는 사람은 고치를 일상 기본 수행 중 하나로 한다. 아침 일어나서 바로 고치를 하는데, 상하 고치와 원을 그리면

³ 독자의 편이상 본절에서는 현대 중국어 문체로 『장자』에서 “여우”에 관한 이야기를 전술하였다. 본문 뒤 장절에서도 이런 방식으로 기술하오니 이해해 주시기 바란다.

서 하는 두 가지 방법이 있다. ‘상하고치’는 위아래 잇몸을 벌리고 닫고 하면서 서로 쪼는 것이고 ‘원을 그리면서 쪼는 것’은 입안에 원이 있는 것처럼 상상하며 이가 원의 궤적에 따라 쪼는데 먼저 시계바늘 방향으로, 다음에는 시계바늘 반대 방향으로 매번 36바퀴를 돈다. 이렇게 잇몸 주변의 혈액이 통하는 느낌을 들 때까지 여러 번 반복한다. 평소에 길을 걸을 때도 발걸음에 맞춰 고치를 할 수 있다.

도교에는 고치의 기술로 움직이는 기술(動功)과 조용한 기술(靜功)이 있다. 위에 소개한 것은 움직이는 기술에 속한다. 이밖에 도교에는 대변과 소변을 볼 때 잇몸을 두드리는 것을 중요시한다. 그리고 화장실에 들어갔을 때 이를 악물고 말을 하지 말아야 하는 것은 정기가 새어나가는 것을 막기 위해서이다.

도교는 눈에 대한 보호를 아주 중요시하게 여긴다. 예를 들어 『서왕모녀수정도』(西王母女修程途)에 눈가를 안마하고 안구를 부드럽게 만져주는 방법을 소개했는데 이것은 눈의 생기를 유지하는 기본 방법이다. 저자는 도경(道經)을 읽은 후 자신의 상황에 맞춰 매일 아침 세안할 때 더운 물로 수건을 적서 안구를 부드럽게 안마해 주고 또한 깨어난 후 눈을 감고 자신의 깊은 눈속을 들여다 보았다. 오랜 실천을 통하여 이 방법이 시력보호에 확실히 도움이 된다는 것을 발견하였다.

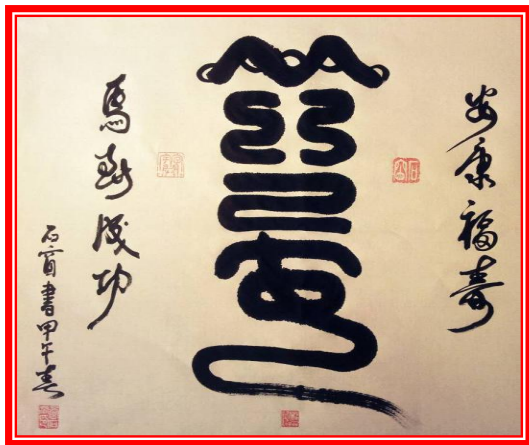
(2) 잡념을 거두고 마음을 가라앉히는 방법

수도하는 사람에게 있어 마음을 가라앉히고 기를 차분하게 하는 것은 기본적인 수련이다. 금단파 남종대사(南宗大師) 백옥섬(白玉蟾)은 『수도진언』(修道眞言)에서 “오로지 마음과 정신이 움직이지 않아야만 대도의 문제를 담론할 수 있느니라. 도를 닦는 오묘한 곳으로 들어가려면 힘을 차분하게 할 줄 알아야 하느니라. 마음이 움직이지 않아야만 몸이 조용한 상태를 유지할 수 있고, 몸이 조용한 상태를 유지해야만 생명의 활기를 발산할 수 있느니라. 사람은 아무런 상황이 없을 때 조용하여야 할 뿐만 아니라 상황에 부딪치더라도 조용하여야 하느니라. 상황에 부딪칠 때에도 조용할 수 있다면 도를 닦는 효력을 나타내게 되느니라. 이렇게 고요함은 도를 닦는 기본적인 기술이니라.”(定其心神，方可言道。要入玄矣，須用定力。定則靜，靜則生。不但靜中能靜，必須動中能靜，方見功夫之力) 라 하였다.



인생을 살면서 여러 가지 세속의 상황에 부딪칠 수 있고 그렇기 때문에 마음속의 잡념은 그칠 줄 모른다. 이런 잡념들을 잠재우기 위하여 도교에서는 여러 가지 방법을 고안하였다. 그 중 백옥섬이

말한 ‘간배’(良背)의 법을 우리는 참고 할 수 있다. ‘간배’라는 용어는 『주역』의 『良』에서의 사용된 것으로 “사람의 주의력을 뒤로 인도하면 자기의 몸이 존재하고 있다는 것을 모르게 된다.”(良其背，不獲其身)에서 나왔다. 『주역』 ‘간괘’의 본상은 ‘산’인데 ‘정지’를 의미한다. 도교 금단파 남종은 『주역』 ‘간괘’의 정신적인 취지를 발휘하여 ‘지지’(止止)의 생각으로 법문(法門)을 제어하는 사상을 세웠다. 복건(福建)성 무이산(武夷山)에는 ‘지지암’(止止庵)이라는 도관(道觀)이 있는데, 곧 법문(法門)의 증거이다. 백옥섬의 『무이집』(武夷集)에는 『무이중건지지암기』(武夷重建止止庵記)라는 산문이 한편 있는데 이 글에는 ‘지지암’의 유래와 중건하는 과정이 기술되어 있으며 아울러 어떻게 ‘지지’의 도술(道術)을 수련하여야 하는 방법도 밝혔다. 백옥섬은 ‘지지’는 유교, 불교, 도교 세 종교가 공동적으로 탐구하는 과제로 ‘지지’라는 것은 멈춰야 하는 곳에 멈추는 의미라고 해석하였다. 저자의 견해로는 ‘지지’방법으로 수행하려면 먼저 생각을 사람의 등 뒤에 있는 ‘대추혈’(大椎穴)에 집중시켜야 한다. 이 방법을 통하여 ‘한 가지 생각으로 만 가지 생각을 멈추게 하는’(以一念止萬念) 목적을 이루게 되는 것이다. 대추혈에 생각을 집중시키는 이유는 대추혈이 등에 있는 관문이기 때문이다. 한자 ‘背’자는 위에 ‘北’자가 있는데, ‘北’은 오행에서 물에 속한다. 한 가지 생각을 등에 집중하면 물로 불을 다스리는 것이 되고 마음속의 불을 가라앉히는 것이 되기에 정신을 조용하게 하는 효과를 본다. 더 넓게 생각하면 멈춘 사물을 보아 복잡한 마음을 가라앉히는 것은 모두 ‘지지’ 기술의 연장이다. 그래서 백옥섬은 다음과 같이 서술하고 있다.



삼교 사상에는 지지라는 현묘한 것이 있느니라. 그것을 이루면 고요한 물과 달을 볼 수 있다. 육지(六止)의 시를 읊고 팔지(八止)의 부(賦)를 만들어 정정유인(整整有人)하리라. 지지에 대해 말하자면 옛사람은 그 이름만 쫓지 않고, 오늘 날에는 지지의 암(庵)은 다시 세우려 노력하지 않는다. 오직 지지를 파해친 사람이 그암자에서 살고 있으리라. 푸른 산과 하얀 구름은 지지 에 불과하느니라. 떨어지는 꽃과 흐르는 물도 지

지이니라, 울부짖는 까마귀와 슬픈 원숭이도 지지이니라. 말라버린 이끼도 모두 지지이니라.(三教之中，止止為妙，義有如鑒止水、觀止月。吟六止之詩，作八止之賦，整整有人焉。止止之名，古者不徒名，止止之庵，今人不徒復興。必有得止止之深者，宅其庵焉。然則青山白雲，無非止止也，落花流水，亦止止也，啼鳥哀猿，荒苔斷蘚盡是止止意思)⁴

⁴ 『도장』 제 4권, 문물출판사, 천진고적출판사, 상해서점, 1988년 영인판, 798 쪽

이 구절에는 아주 흥미로운 부분이 있다. 백옥섬의 관점에 따르면 ‘지지’는 유교, 불교, 도교 삼교가 모두 탐구하는 문제이고 그 기본적인 의미는 멈추는 물과 고요한 달을 보는 것이라 하였다. 더 넓은 의미로 생각하면 자연계의 많은 경치, 예를 들어 푸른 산과 흰 구름, 떨어진 잎과 흐르는 물, 울부짖은 까마귀와 우는 원숭이와 이끼 등은 모두 조용한 마음을 수양하는 참조물로 될 수 있다. 이 점에 대하여 저자의 감회는 남다르다. 저자는 대학교를 다닐 때 한 동안 정신 쇠약 증상이 있었는데 백옥섬의 뜻을 참조하여 하문(廈門)대학교 뒤의 저수지에서 산수를 둘러보았다. 한동안 수행하고 나니 점점 마음을 조절할 수 있었고 정신쇠약 증상도 점차 사라졌다. 이러한 실천수도를 통하여 필자는 대도 신념과 기술이 사람의 건강에 확실히 적극적인 의의를 가지고 있다는 것을 느꼈다.

결론

도교 문헌에 ‘수도기술’(修道技術)에 대한 자료는 상당히 많다. 『정통도장』(正統道藏) 5000여 권에 적어도 4분의 1이 도를 닦는 것을 기록하였다. 구체적으로 보면 행기(行氣)와 태기를 인도하는 것, 장소(長嘯)하는 것, 우보치영(禹步致靈), 태극권, 오금희(五禽戲), 내단대법(內丹大法) 등이 있다. 이 모든 것은 신체 건강을 보호하고 장수하는 데 뛰어난 효과가 있다. 필자 역시 대도 학설을 열심히 연구하고 깊이 탐구하면 인류 미래의 생존과 발전에 긍정적인 역할을 발휘하리라 믿는다.

「大道」と健康な生活

詹石窓

四川大学老子研究院院長、教授

この世にいる者の中で、自身の身体の健康を願わない者がいるだろうか。しかし、様々な原因、疾病・環境汚染・社会矛盾や衝突など、これらあらゆる問題の存在と蔓延により人類の健康な生活に重大な脅威をもたらしている。グローバル経済の発展・科学技術が飛躍的進歩しているこの時代、人類は新たな生存の危機に直面している。いかに苦境を脱し、個人の心身の健康と社会の協調や秩序ある生活の道筋を見つけるのだろうか。ここ数年、私は常々この問題について考えを巡らせている。健康な生活に影響を与える条件・要素は非常に多いが、最も重要なことは人々の信念である。よい信念を持てば、良い知識を有し、さらに自己の健康な生活に適した道を見つけることができる。よって「大道」の信念を打ち立て、「大道」の法則に従い物事を行うことが、私たちが選択できる健康な生活の道である。



一、「大道」概念の由来と文化の伝承

(1) 「大道」概念の出典と解釈

私が子供の時しばしば「大道朝天、各走一边」という言葉を耳にした。これは歩く道と方法に関する一種の描写である。ここから実生活における「大道」とは広々とした道の意であると知られる。こうした道は多くの人々が歩くことができる道である。

大学に入学したばかりの頃、私は孫文の「天下為公」と題する詞を目にして、先生に「天下為公」の由来について尋ねた。先生は、それは儒家経典『礼記』「礼運」に由来するもの

であり、原文は「大道之行也、天下為公」と教えてくださった。この時、中国近現代革命の先駆者としての孫文は、古代儒家文化の思想を継承し、理論体系を構築したのだと、私は初めて知った。しかし、当時は「天下為公」の前の「大道」が何を指すのか、まだはっきりと分からなかった。その後、それは我々の足下にある歩くための具体的な「道」ではなく、思想の道理における比喩的な、ある種の精神の道であり、社会制度の精神的象徴であると徐々に理解していった。

その後、私は多くの著作に触れる中で『礼記』「礼運」が「大道」の最出でないことを発見した。最初に「大道」が使用された著作はいったい何であろうか。それは先秦古典の道家の先駆者老子の『道徳経』である。『道徳経』第三十四章に「大道汎兮、其可左右。」¹とある。この言葉には様々な解釈があり、ある者は老子が述べた意味を「大道はなんと広いのであろう。人々はその左を歩いても右を歩いても何も遮るものはない」とし、また別の解釈では「大道はなんと広いのであろう。どうして人が自由に支配できるだろうか」としている。私は前者の解釈に比較的賛同している。老子の認識では、万物発生の根本である「大道」には、それ自身が運行の規律を有している。これら規律を把握さえすれば、人は自由を得て、安心して右も左も自由に歩くことができる。

『道徳経』で使用される「大道」の語は一度だけでなく、第五十三章でも再び述べられる。「使我介然有知、行于大道、唯施是畏。大道甚夷、而民好径。」。老子が述べる意味は、問題の究明に専心し、「大道」を着実に進めば、必ず畏敬の念を抱くであろう。「大道」はとても平坦である。しかし蒙昧な人々は近道を好む、とする。――老子はここで視野が狭く、大きな志を持たぬ人々を批判する。これに對比して「大道」の不思議な効用をほめている。



老子『道徳経』で述べられる「大道」は多くの場合、「道」と省略される。この「道」は天地万物の根源であり、見ることも触ることもできないが、存在しない場所も、存在しない時もない。飲食に道があり、起居に道があり、養生に道があり、交友に道があり、建築に道

¹ 本文で使用する『道徳経』は王弼注である。『諸子集成』第3冊。北京中華書局、1954年版。

があり、治国に道がある。

現代の正一派の大師であり、前中国道教教会副会長である陳蓮笙氏の解釈によれば、「道」はあらゆる既知の世界および一切の未知の世界を含み、さらに全ての既に理解されている状態・運動・規律および未だ理解されていない状態・運動・規律を包括している。「道」は人類が生かされる自然界、人類が作り上げた社会、さらに未だ人類に認識されていないあらゆる別の世界、領域をも包括している。これら全ての既知と未知の領域は「道」から生じ、「道」の支配を受け、「道」によって運動・発展・変化する。² ——陳蓮笙道長のこうした解釈は老子の「大道」精神を着実に伝える。

(2) 「大道」の文化的淵源と歴史的伝承



老子が作り上げた「大道」の理論は、偶然のものではなく、人類の悠久の歴史文化が結晶したものであり、七千年あまり前の伏羲まで遡ることができる。古代の伝承によれば、仰いでは天に象を觀、俯きては地に理を察し、「近くは諸れを身に取り、遠くは諸れを物に取る」ことを行い、冥々の裡に天地の気を感じ、「八卦」を描き出した。そして八卦により宇宙万物の存在と変化を表現した。伏羲の八卦は、「大道」とは言えないが、「大道」の精神をその内に含む。

伏羲が考案した「八卦」は、二、三千年にわたる伝承を経て、黄帝の時代に大いに広まる。司馬遷の『史記』および『周礼』「春官宗伯」などの文献資料によると、今から五千年あまり昔の黄帝は、伏羲の先天八卦方位を基礎として、『帰蔵』を編纂した。『帰蔵』の特徴は、「坤卦」を『帰蔵』全体の首卦とした。また「乾卦」を「坤卦」の後に配置し、「八卦」から演繹した「六十四卦」を基本的構成とすることで、天・地・人が相互互助する活動原理を論じた。「坤卦」は陰と柔を表し、「乾卦」は陽と剛を象徴する。「坤卦」を首卦とする『帰蔵』の意図する主旨は陰柔を尊ぶことである。こうした思想は春秋時代の老子に多大な

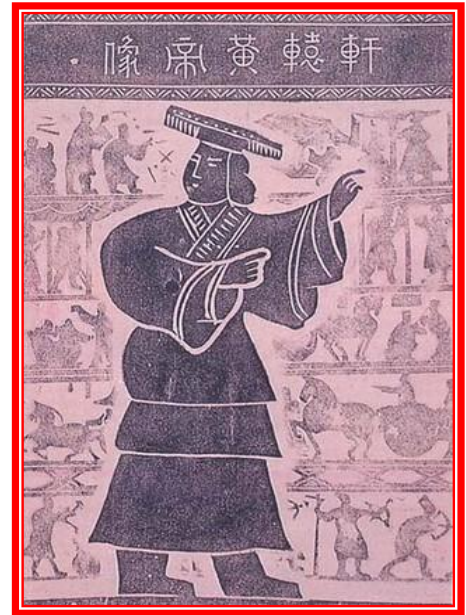
² 陳蓮笙『道教常識問答』、上海辞書出版社、2012年版、第17頁。

影響を与えた。よって老子『道德経』の処々に陰を以て本と為し、柔を以て剛に克つ思想の軌跡が見られる。

『道德経』で「大道」を天地の母・玄牝・海や川などに例えているのは、いずれも陰柔の立場から問題を考察しているためである。この観点から見れば、老子『道德経』に述べられる「大道」とは陰柔の道である。

春秋戦国時代になると、老子の後継者である関尹子・列子・荘子・庚桑楚など道家の先駆者達が「大道」を中核的精神として、宇宙・社会・人生の心理などを思索することにより、大道の学説は次第に隆盛を見せ

る。後漢以降、「道教教団」の登場により、老子が提唱した「大道」の学説は多くの視点から解釈されるようになる。その後、「三洞経書」が次第に形成されていく。その内容は天文・地理・社会政治・医学養生など幅広い領域に及ぶ。生命を重視する思想を出発点とし、道教教団は「寿命を延ばし、道を修め仙と成る」ことを目標とし、積極的に修道の実践をおこなった。いわゆる「修道」とは道法を修め、道妙を悟り、道体を感じ、道と一つになることである。修道実践を推し進める中で「大道」の学説はますます豊富になり、先人たちが社会を修め、心身を修養するための至宝となった。



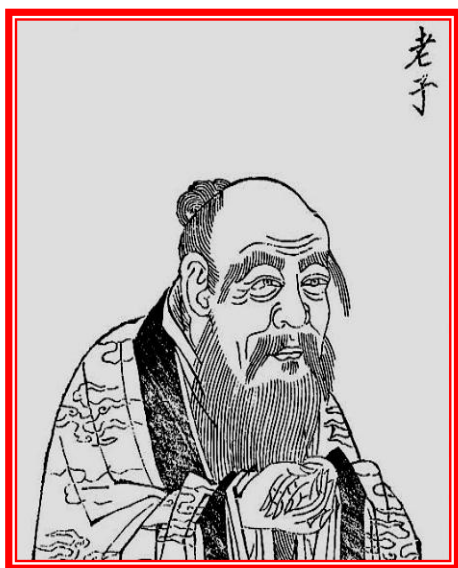
二、「大道」信念の健康生活における利点

古代の経典や文献に目を通してみると、多くの修道者が長寿で健康であったことが知られる。例えば、最初に「大道」の概念を提示した老子は 160 歳まで生きたとも、200 歳まで生きたとも言われる。漢代に正一教を創始した張道陵は 123 歳、浄明道の始祖である許遜は 136 歳、隋唐代の道医、孫思邈は 140 歳、北宋の華山の高名な道士、陳搏は 118 歳、南宋の金丹派の後継者である石泰は 137 歳、明末清初の道士、王常月は 158 歳、近代の道士である王雲青は 160 歳である。こうした長寿の道士は他にも数多くいるが、紙幅に限りがあるため

ここでは全て列挙しない。

古の修道者たちが長寿であった要因は、もちろん多岐に渡る。結論から言えば、長寿の理由は、彼らが作り上げた「大道」の信念・修道に努めたことと密接にかかわる。現代の視点からすれば、「大道」の信念を築くことは、健康な生活に有益である。よって私は以下の二つの理由が挙げられると考える。

(1) 「大道」の信念は穏やかな精神のよすが

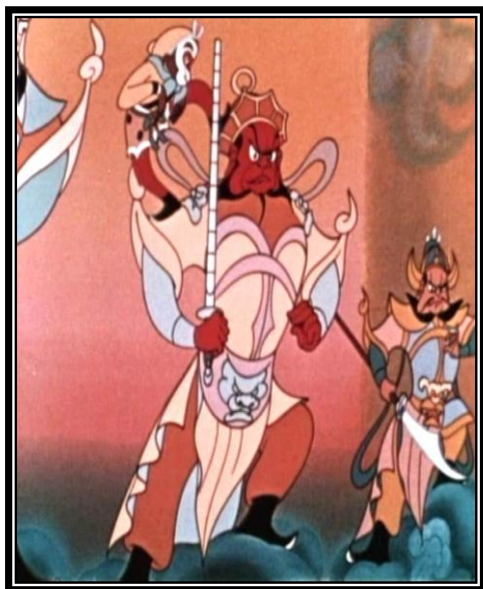


老子『道德経』では、しばしば「大道」を象徴的に述べる。例えば第三十五章では「執大象、天下往。往而不害、安平泰。（大象を執りて、天下を往く。往きて而して害あらず、安平泰なり。）」とある。老子の言う「大象」とは「道」を最も大きく表象したものであり、「執大象」は、大道の信仰・大道の実践・大道の固守である。「天下往」は、聖人が大道を実践することであり、天下のあらゆる物は大道に帰す。『道德経』によると、天下の万物は大道に帰し、いかなる妨害も受けない。だからこそ大道は「安平泰」なのであ

る。「安」は安全を意味し、「平」とは太平である。安全と太平が結びつくことで平安となる。これが老子の言う「道」の要点、つまり平安なのである。では、なぜ平安なのか。それは大という象徴的表現により、精神の「道」とは「泰」であると伝えている。老子の述べる「泰」は『易経』の「泰」卦である。泰卦の象は、下が乾で三陽が上昇し、上が坤で三陰が下降する。陰陽の二気が互いに交感し和す。故に「泰」という。そのため陰陽の交合は、当然ながら平安の吉祥である。老子が重視した「平安」の思想は、後の道教教団に継承されることでその意義が発揮された。道教教団のあらゆる儀式は主として平安を祈るために行われる。道教教団の儀式などに関する文献を調査すると、「合境平安」「大小平安」「出行平安」「国泰民安」などの祝祷の語が見られる。これは道門の人々が社会平和の問題を非常に重視していた事を示している。こうしてみると、大道の信念を打ち立てることは、あらゆる社会平和の維持に役立ち、社会平和は個人の健康的生活の基本的保障となる。例えば、社会に暴

力が満ち、頻繁に戦争が勃発すれば、健康な生活は行われぬ。

(2) 大道の信念を持てば、心身「和泰」の助けとなる



個人の生活について言うならば、「意馬心猿」は間違いなく自身を困惑させるであろう。我が国の有名な古典小説である『西遊記』には、「心猿」と「意馬」の語を使用する個所が多いことに気づく。目次にもたびたび使用されており、例えば第七回「八卦爐中逃大聖、五行山下定心猿」、第十五回「蛇盤山諸神暗佑、鷹愁澗意馬収纏」等が良い例である。『西遊記』を通読すれば、「意馬心猿」を取り扱う重要性を容易に理解できる。人格の修養と人格の教育から言えば、『西遊記』の人物造形と物語

描写は、人々が「意馬心猿」をコントロールすることは、個人の心身の健康を保証するキーワードの一つであることを教えてくれる。

では、いかに「意馬心猿」をコントロールすればよいのだろうか。道教では、「大道」観念を作ることから始まる。「大道」の信念は、心身和泰の助けとなる。ここで言う「和泰」とは、肉体と精神のバランスのとれた状態を意味する。「和」は異なる音律の相互調和、「泰」は陰陽の交感を指す。心身の関係がこうした状態に到達するためには、正念を保つことが必要である。心に「大道」を持てば、正念を養う。思考が正しければ、心の内を安寧にして安定させることができる。『莊子』「大宗師」で述べられる「女偶」は典型例である。同書では以下のように述べる。「南伯子葵は女偶に『あなたは高齢なのに、なぜ心身の色や艶が子供のようによいのか。』と尋ねると、「私は聞道であるから」と女偶は答えた」。女偶の言う「聞道」とは、有道の先人に修行の妙法を習い、「大道」の信念を作り、実践に努めるということである。³ 女偶は心に大道を保ち続け、三日にして天下を忘れ、七日にして外界の事物を忘れ、九日にして自身を忘れた。その後、心の中で、朝に太陽が昇ると同様

³ 読者の理解を図るために、本節では現代語により『莊子』の「女偶」故事を引用した。以下同じ。

に、玄妙なる「大同」を見つけた感覚になり、最後は無死無生の状態に至ったのである。女偶は大道を感得した状態を保ってこそ、若々しい美貌を保つことが可能であった。年齢は高いといえど、衰えの兆候がないことは、多くの人々に羨望される場所である。

三、修行に努め、健康な生活の水準の向上

「大道」の信念を持つこと。これは自身の精神を高め、健康を維持するための前提である。道教教団の実績を参照すると、健康維持には、「大道」の信念を作る以外に、「修道の技術」を学び、根気強く修練を行うことが必要である。こうすることでこそ、寿命を延ばし、健康で豊かな生活を送ることが可能である。

道教文献に、修道の技術に関する記述は多くみられる。本文では個人的体験と合わせて、二つの比較的簡単な方法を紹介する。

(1) 歯を強くし目を明るくする修道の技術

道医の観点からすると、人が健康であるかどうかは、五臓六腑の機能や状態が大いに関係している。直接的な指標としては、歯と目が特に重要である。健康な人の歯は固く、両目は輝いている。もし歯がガタガタで、目で物がはっきり見えないならば、それは老化の始まりである。よって、修道とは日常生活の起居から始め、特に歯と目の保養と自己修練に注意が必要である。

歯の保護については、規則正しく歯磨きを行う以外に、歯を健康にするための簡単な技術を学ぶべきである。道教経典には、「叩歯」の記述がしばしば見られる。一般的に、修道者は叩歯を日常の基本的な修行の一つとしている。毎朝おきると叩歯を始める。その方法とは、上下に叩き、円を描くように叩く。いわゆる「上下叩」とは、上下の歯茎を開けたり閉じたりして叩くこと。「転圏叩」とは、口の中に円をイメージし、歯を円に沿って動かす。先ず時計回りに動かし、次に反時計回りに動かす。毎回、三十六回行う。何度も反復して行い、歯茎の周りに血液が巡る感覚を得られたら止める。普段の歩いているときでも、歩くリズム

に合わせ、自由に叩齒の修練を行ってよい。

道教では、叩齒に動功と静功がある。上述した内容は動功である。この他、道教は大小便の時に叩齒を行う静功についても重視している。人がトイレに入った時、強く口を噛み合わせ声を出さない。この目的は精気が漏れ出ることを防ぐためである。

目の保養についても道教では重んじる。例えば『西王母女修程途』などの書物では、目じりの按摩、眼球のマッサージなどを紹介している。これは修道者が目の機能を保護する基本的な方法である。私は道経を読んでからというもの、自身の状況に応じて、毎朝、顔を洗う際にお湯を含ませたタオルで眼球を軽く揉んだり、朝の起床時に、清らかな川の流れをイメージするなどの行いを行っている。長きにわたる経験により、この方法が目の保養に良い効果があると実感している。

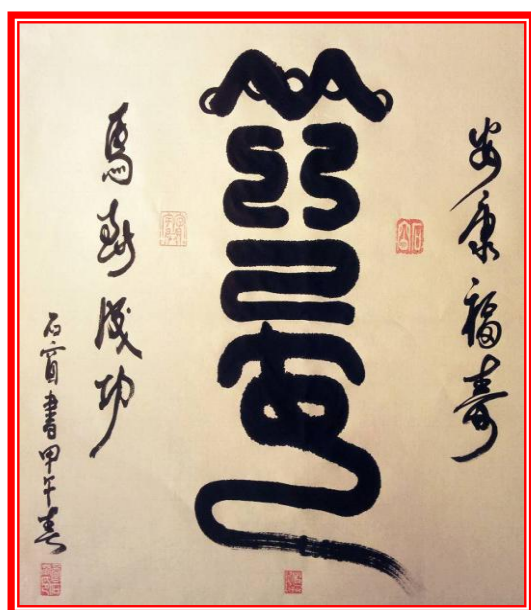
(2) 止念静心の修道技術

修道者について言えば、静心定気は基本的な修練である。金丹派の南宗の大師である白玉蟾は『修道真言』において「定其心神、方可言道。要入玄関、須用定力。定則静、静則生。不但静中能静、必須中能静、方見功夫之力」と述べる。この意味は、心神が安寧で揺れ動かない状態でこそ、大道の問題を論じることが可能である。修道の奥深く玄妙な境地に到達した時、定力を得られる。心が定まると、全身のあらゆる箇所が安静の状態となる。安静になることで生命の活力が発揮される。人は何事も無い状態の時、安静であるばかりでなく、有事の場合でも安静を保つことが可能である。仮に有事に際して安静であれば、修道の結果が現れていることである。よって、安静とは修道の基本的な修練と言える。



人はこの世にあって、様々な状況に直面し、心の内で思考を停止させることは難しい。思考を落ち着けるために、道門では種々様々な方法を考案した。その中に白玉蟾の言う「良背」の法がある。私はこの方法を参考にできると考える。「良背」という語は『周易』の「良」

卦辞「艮其背、不獲其身」に見られる。意味は、「人の注意力をその背後に向け、自身の身体存在を忘れる」ことにある。『周易』の「艮卦」の本来の象は「山」であり、「停止」を表す。道教金丹派の南宗では『周易』の「艮卦」精神の主旨を発揚させ、「止止」の思考コントロール方法を確立した。福建省武夷山に「止止庵」と呼ばれる道観がある。これは修練方法の証明である。白玉蟾『武夷集』に「武夷重建止止庵記」という散文がある。これは「止止庵」の由来や建立の過程について歌われており、さらに如何に「止止」の道術の修練を行うかを解説している。「『止止』は儒・釈・道三教が共同で検討する課題であり、いわゆる「止止」とは停止すべき場所という意味である」と。筆者個人の理解で言うなら、修練を切り口として、まず引導の思念を人体の背中にある「大椎穴」へと注ぐことで、「一念止万念」という目標に到達できる。思念を大椎穴に注ぐことは、大椎穴が背中の重要な場所であり、「背」字は「北」であり、五行では水に属す。よって背中に集中することで、水を以て火を制し、心の火を落ち着かせ、安寧の精神に至るのである。さらに言えば、静物を観て乱心を止める。これらはいずれも「止止」の修練の延長である。よって白玉蟾は以下のように述べる。



三教之中、止止為妙、義有如鑑止水、觀止月。吟六止之詩、作八止之賦、整整有人焉。止止之名、古者不徒名、止止之庵、今人不徒復興。必有得止止之深者、宅其庵焉。然則青山白雲、無非止止也、落花流水、亦止止也、啼鳥哀猿、荒苔斷蘚、尽是止止意思。⁴

この一段は非常に興味深い。白玉蟾の考えによると「止止」とは儒・釈・道の三教がいずれも深く検討する問題であり、その基本的意義は止水や静月を見るようなものである。さらに言えば、大

自然の多くの景色である青山白雲・落花流水・啼鳥哀哀・荒苔断蘚などは、全て意識を修練

⁴ 『道蔵』第4冊、文物出版社・天津古籍出版社・上海書店、1988年影印版、第798頁。

し心を静める手助けをするものである。この点について、私はしっかりと体得している。大学生のある時、私は神経衰弱症を患った。そして白玉蟾の言う通り、厦門大学の裏にある水辺で山や水を見ていると、次第に心理状態が良くなり、病状も見られなくなった。この出来事は「大道の信念と技術は人間の健康に確かに積極的な意義がある」と深く実感させるものであった。

結 語

道教文献にも「修道技術」に関連する資料はかなり多い。『正統道蔵』五千余巻のうち、少なくとも四分の一が修道を説く。そこには導引行気、胎息、長嘯、禹歩至霊、太極拳、五禽戲、内丹大法などがあり、人体の健康維持や長生についてことさら効果がある。大道の学説を真剣に研究し、深く検討することで、人類の未来における生存と発展にすばらしい作用をもたらすと私か信じている。

朝鮮后期儒家的养生思想研究

-以徐命膺的《参同考》和《道德之师》为中心

朴钟天

高丽大学民族文化研究院 HK 教授

1. 朝鮮后期养生思想的新发展趋势

朝鮮后期是在思想和实践、世界观和社会结构方面均形成了以朱子学为中心的正统主义的时代。16 世纪末到 17 世纪中期中日间发生的国际战争，成为了向处于压倒性主流地位、以社会伦理理想为中心的朱子学提出质疑的新契机。不断深化发展的朱子学思想、实践经历了分化的过程；在不断探寻新思想的朝鮮前期，人们也已经从关注跟儒学异端阳明学有关的江华学派，发展到了接受跟西方异教西学有关的星湖学

如上文所述，在 17 世纪明清交替的国际局势影响下，朝鮮国内经历了一个大的思想变化过程。越过共同体的共同理念、关注个人的私人欲望和现实利害关系的新思想倾向开始出现。正如黄宗羲在对明末东林派学者们的君主专制进行批判后所阐述的那样，将官和民进行区分的公私思想已经随着明朝的灭亡而褪色。黄宗羲提出，在对欲望做出肯定解释的基础上，可以把人重新看做是追求个人利益的存在（自私、自利），然后通过能合理调节并实现普遍性欲望的天下之公或公利概念，也可以确保让利益或者欲望也能够在公共的领域得以实现。¹ 总之，朝鮮朝后期思想的变化顺应了关注个人、欲望、利益、现实的时代要求。

在文学方面，也出现了从道文一致到道文分离、载道论到性灵论等更能体现作者个性的变化，并且还出现了统治阶层两班男性之外的、以中人和女性为中心的新文化主体。社会文化的总体发展趋势从根本上来说，是以乡村的“在地土族”为中心、以渐进式、自律的方式向着“礼俗化”发展的，同时也推进了以中央政府官僚和近畿地区实学者为中心的、能让欲望和现

¹ 黄宗羲，《明夷待访录》，〈原君〉。“有生之初，人各自私也，人各自利也；天下有公利而莫或兴之，有公害而莫或除之。有人者出，不以一己之利为利，而使天下受其利；不以一己之害为害，而使天下释其害；此其人之勤劳必千万于天下之人，……后之为人君者不然。以为天下利害之权皆出于我，我以天下之利尽归于己，以天下之害尽归于人，亦无不可；使天下之人，不敢自私，不敢自利，以我之大私为天下之大公。……古者以天下为主，君为客，凡君之所毕世而经营者，为天下也。今也以君为主，天下为客，凡天下之无地而得安宁者，为君也……然则，为天下之大害者，君而已矣。向使无君，人各得自私也，人各得自利也。呜呼！岂设君之道固如是乎？……虽然，使后之为君者，果能保此产业，传之无穷，亦无怪乎其私之也。既以产业视之，人之欲得产业，谁不如我？”沟口雄三，《中国前近代思想的曲折与展开》，东和西，2007，pp. 25-26 参照

实受到一定控制的礼制的变化发展。并且，这种发展趋势也成为了儒教文化内部从关注“礼乐”和“义理名分的理想”转为关注“刑政”和“人情的现实”的契机。²

此外，战争和传染病造成大规模死亡的事件频繁发生，同时人们还要饱受社会的剥削和压迫，这使得医学和实用知识得到了空前的关注，而养生和处世也就很自然地走进了人们的视线内。例如，朝鲜前期的代表儒学家李滉（1501-1507）就编纂了介绍“导引”的《活人心方》，并对此进行了不断的实践；到了朝鲜后期，以权克中（1585-1659）的《参同契注解》为代表的内丹学方面书籍也开始正式出现，养生思想也获得广泛的传播，甚至在包括医书在内的各类书籍中都能看到介绍养生的内容。

徐命膺（1716-1787）是朝鲜后期儒家的代表思想家和经国大家，留下了令人瞩目的养生思想。徐命膺是出身于少论名门的儒家文人，著有《老子》和《参同契》的注释书等。在徐命膺的著述中，其不顾当时向朱子学一边倒的思想风潮，对被看做是异端的道家或仙家做了包容性的评述，同时将探究融合了儒家、仙家、医家、科学内容的古代文化的根源的相关观点进行了系统地梳理，其著述内容可谓是丰富浩繁。他所编撰的《保晚斋丛书》60书，在经史子集的体系中，从发挥主体性的观点出发，收录了传统儒家的经学和史学内容、对被看成朝鲜异端的学问的独创性解说内容以及西方科学内容，体现出了鲜明的倾向。由此，徐命膺将朝鲜时代非主流的先天易学、医学甚至是西学都包括在内，同时积极主动地去接受清朝学问的影响，并在一定的体系内将博学的特征、思想的灵活性和独创性结合在一起；为了做到这点，其还将先天学当做成“体”，将医学、西方科学等其他实用学问方面当做成“用”。³

徐命膺所留下的这些成就在朝鲜后期是十分罕见而特别的。其中值得注意的是，《道德指归》和《参同考》顺应新的时代要求，为个人养生和社会处世指明了新的方向。而本文将对这两部著述中出现的徐命膺的养生思想所具有的特征和性质进行阐述，并把握其所具有的文化史意义。

2. 冲和谦虚之道：《道德指归》的先天学/本体论养生思想

《道德指归》的初稿完成于1969年（54岁），在1777年（62）被再次修改，是一部从养生观和处世的角度来解说《老子》的作品。徐命膺在51岁时曾被流放到咸镜道甲山。我们可以推测，在条件极其艰苦的流放地生活的经历，可能让其对《老子》中所讲的社会处世和个人养生智慧有了更深的体会。因为不懂慎言的处世问题和心直口快的性情而得罪别人从而让自己陷入困境的徐命膺的反省自白很好地反映出当时的情况。⁴

² 朴鍾天，《朝鲜后期礼论的性质和展开样相》，《韩国学研究》31，仁荷大学韩国学研究所，2013

³ 其著述内容可谓是

⁴ 徐命膺，《道德指归》卷上，〈道德指归后序〉

《道德指归》将个人养生和社会处世概括为“冲虚和谦下之道”。徐命膺以个人经验为基础，在《道德指归》的后序中阐明了“兼取冲虚和谦下之道，来作为养生和处世方法的基础”的决心。⁵ 虽然徐命膺对庄子、法家、玄学等都是持批判态度，但是却认为老子和儒学不仅有着非常相近的渊源，而且在“关于造化和事情的议论”方面，儒学也不能修改，而是要采取学习的态度。⁶ 这里的“造化”和“事情”分别指的是“以先天为中心的宇宙的造化”和“个人养生和社会处世/经世”。由此可见，对徐命膺来说，《老子》的养生不仅仅是局限于个人经验的事，而且还是可以遵照先天的宇宙造化的事以及扩大至社会处世/经世的事。

冲和谦虚之道后来成为把清洗干净内心欲望的“清修”和静静保持沉默的“玄默”作为政事和法度主干的传统的根源。⁷ 冲和指的是太极在阴阳的冲气中栖居，谦虚指的是仿效至虚和至静的天人一体来维护“心=中”。⁸ 因此，养生指的是通过好好维护固有的“心中”，从而超越阴阳后天作用的现象层次（用），恢复到所谓“太极的先天造化”的本体层次（体）。总之，徐命膺的养生论也可以被称为超越现象界限、旨在恢复本体的先天学/本体论养生论。

徐命膺所关注的《老子》养生秘诀为了切实树立好本体论的根本，首先需要做好的不是身体修养，而是心本体的修养。因此，有“养生之诀要，使一心冲和谦虚，不为喜怒忧欲所动而已”⁹ 的说法。徐命膺没有提到做到“不为喜怒忧欲所动”的身体动作或方法。只是指出感情上无所动是让先天本体变完好的养生所带来的效果。只有将精、气、神锻炼成虚无的道才能让精、气、神的作用变完好的观点，当然也可以从上述脉络中来理解。¹⁰

一方面，徐命膺提出了通过“除情止念”和“收视返听”将具体的感觉和思虑行为从指向对象那里收回并将其变宁静的主静修炼法；另一方面，还提出通过清除因为被束缚于现象的个体限制而无法接近先天本体的人为性“私意”（一己私欲），进而进入到跟天地的“体”和“用”一样长久的道和德的世界去获得永恒的普遍性的“‘虚’的否定性修炼法（via negativa）”。¹¹ “王如果因为很在乎“生”而想延长生命，那么这种私意反而会伤害到他的寿命。这也是无法虚空的（不虚）病痛”。¹² 但是如果去践行关上感觉器官、停止指向对象的作用的“虚静”的话，就会知晓“冲和”和“常”，延长人的寿命，甚至是让精、气、神终身不枯竭，实现长生不老。

对完好的生命活动造成伤害的私意不仅存在于个人养生方面，也是社会处世方面面临的问题。徐命膺强调，在追求社会名利的过程中，如果想完好地保存自身（身存）而不遇到灾殃

⁵ 徐命膺，《道德指归》卷上，〈道德指归后序〉。“欲自今兼取其冲虚谦下之道，以资于养生处世之方。”

⁶ 徐命膺，《道德指归》卷上，〈道德指归序〉

⁷ 徐命膺，《道德指归》卷上，4章

⁸ 徐命膺，《道德指归》卷上，4-5章

⁹ 徐命膺，《道德指归》卷下 p. 23. “养生之诀要，使一心冲和谦虚，不为喜怒忧欲所动而已”。

¹⁰ 徐命膺，《道德指归》卷上，p. 14

¹¹ 李康洙，《徐命膺的老子理解》，《东方学志》62，延世大学国学研究院，1989，pp. 94-95

¹² 徐命膺，《道德指归》卷上，p. 9

（祸）和患难（患），就需要谦虚和受益。并且其还从体用论的观点对被称为社会养生论的“谦虚的处事”进行了如下论述。

光指的是仔细映照心意的活动，明指的是让心意神圣而明亮的本体。如果将心仔细照射，让其回归神明本体的话，魂和魄就会紧密结合、相生活动也会变得旺盛起来，即，各种疾病都不会发生，灾殃和虚无也不会出现。这也是某种惯习来回反复的意思。习是反复的意思。人们在看到小的东西时，经常会将其守住。因此，使用光来找回光明也是一种反复发生的常事。¹³

徐命膺强调，回到心之本体，在阴阳或魂魄冲和状态中让生成的造化旺盛起来的话，各种疾病、灾殃和虚无都会消失，从而实现理想的养生和处世。在这里可以看出，跟后天作用相比，其更为强调的是先天的本体作用。

由于徐命膺所坚持的是本体论养生论，所以把老子的养生和儒家的事天会通了起来。¹⁴实际上，朝鲜时代儒学者们大都指责老子以气为主将养生当做道，并且认为追求长生违背了义理，是计较利害、贪生怕死的表现；而徐命膺则不赞同这种观点，他认为老子与儒家都是阐明并仿效了“理”和“天”的学问。¹⁵虽然儒家的存心养性和老子的精、气、神修炼在是否修炼气上有差异，但是徐命膺认为，在“人的情和气都是来源于天、情和气的流行和运用经常与天的道相呼应”的认识下，还可以对通过以易学世界观和气为媒介的新的相关思维（correlative thinking）将儒家、仙家和医家统合起来的根源进行分析和认识。并且通过这种分析和认识的结果可以重新构建先天学/本体论养生。

3. 《参同考》中先天易学的养生思想

《道德指归》中体现出跟身体的具体技术相比更重视心的本体的本体论养生思想。但是在徐命膺的年谱中记载了其在70岁从政界隐退后经过在房间的修炼保持了30-40岁时的容貌和精神的事情。人们推测他的这种修炼其实是对《参同考》的亲自实践。《参同考》是对以《道德指归》为基础、在先天易学的框架下、融合了内丹修炼的《参同契》进行研究而得到的成果。徐命膺为了修炼，在读了《老子》和《参同契》之后还写了名为《读道经》的诗。

老病清朝谢事身，杜门聊与道书亲。
还丹守黑非无术，驾鹤骖鸾未有因。
极北旋枢能注想，斗南斟酌可通神。

¹³ 徐命膺，《道德指归》卷下 52章

¹⁴ 徐命膺，《道德指归》卷下，pp. 27-28. “盖以养生为事天，犹《孟子》所谓‘存其心养其性，所以事天也。’”

¹⁵ 徐命膺，《道德指归》卷上，〈道德指归后序〉。“儒者之学本欲当於理，合於天而已。苟其言当於理，合於天也，则虽妇孺之言，犹且取之，况老子乎。”

关于《参同契》的《参同考》到目前正在进行的研究包括，对它的基本体裁和内容的概况进行的研究、查明先天易学与内丹思想相关性的研究、先天易学和西方科学分别用先天学的体和用来理解的研究等等。¹⁷通过这些研究，《参同考》在〈初拟考〉中对以先天易学为基干的参同契的易学思想进行了解释；〈互体考〉和〈因重考〉中提出了用先天易学来解释的人体观和炼丹的修养论，同时采用了将〈乾坤坎离〉〈四正卦〉与人体的肺脏、脾脏、肾脏、心脏进行对应的类比思维体系，并且还以对心脏和脾脏（太极·中）为中心来说明人体的思维的特征进行了说明。

首先，徐命膺在〈初拟考〉中对以先天易学为基干的《参同契》易学思想进行了解释。特别是在汉代象数易学中对被运用到卦气说中的四正卦根据邵康节的先天易学思想进行受容的过程中，将源于〈先天圆图〉的乾坤和坎离分别看做为天地的根本和天地的作用，并将其关系设定成了体用关系或经纬关系。并且《参同契》中四正卦之外的 60 卦分别与一个月（30 天）的昼和夜相对应来说明炼丹术的火候。根据朱子的《参同契考异》，乾坤指的是包括各种阴阳变化的“体”，坎离则是指在乾坤里进行阴阳变化活动的“用”。从内丹学的观点来看，乾坤指的是完成人体内炼丹术变化的鼎炉，而坎离则实际上指的是制作出来的丹药或者药物。

徐命膺将这样的先天易学和内丹学论理进行了有机地联系，从以下几个方面进行了进一步的发展。

第一，他通过《先天四演》将先天和后天的关系分别用体和用、待对和反对来说明。特别是用遵循易理的立象论理来说明先天的待对和后天的反对。即，先天的待对在“天”，后天的反对在“地”，用天为左旋、日月五星右旋来说明天地的对待，用白天和黑夜、南和北等时间和空间中相反的地现象来说明地的反对。

以此为根据，用乾坤坎离、四正卦分别统摄了 60 待对卦和后天 60 反对卦来说明《参同契》的第 2 节和第 3 节。但是正如《参同契》所示，乾坤作为易的门户、众卦的父母，是天地变化的根本轴，变化的实际作用才是在坎离中实现的。由此，无极=太极作为“一气”不仅可以用体用论来彻底区分构成阴阳冲和的先天本体和由阴阳所产生的五行的后天事物，而且在《老子》52 章的注释中，把五行看做成了阴阳知识，并且通过对比柔弱的阴阳和强盛的五行，得出柔弱的阴阳是更为本源的东西的结论。¹⁸在这样的认识下，阴阳和五行分别成为区分先天易和后天易的标准。实际上，在《先天四演》中，先天易只提到了阴阳，而没有提到五行；后天易则

¹⁶ 徐命膺，《保晚斋集》卷2，〈读道德经〉，23b。“老病清朝谢事身，杜门聊与道书亲。还丹守黑非无术，驾鹤骖鸾未有因。极北旋枢能注想，斗南斟酌可通神。儒仙立脚虽殊轨，总把天君作道真。”

¹⁷ 이대승，《保晚斋徐命膺的参同考研究 -周易参同契的先天学的解释-》，《道教文化研究》33 辑，2010；金仑寿，《徐命膺的参同考和易参同契详释》，《韩国道教思想研究丛书 V》，1991，pp. 427-475；이봉호，《先天易学和道教内丹学的结合，参同考》，《参同考 - 依据易理和内丹学的徐命膺的参同契注解》，艺文书院，2009，等参照。

¹⁸ 徐命膺，《道德指归》卷下，52章。“五行所成之万物万事，莫不始於阴阳，如人身之施於母胞也。”

是以五行为中心。这种观点还可以在将肺金和肾水之间关系设定为母子关系的下文论述中得以体现。

《参同契》引用《老子》中的“知其白守其黑，神明则不请自来”，阐述修养之法，因此如果知其肺金之气，守其肾水之精，那么魂魄也自然会成长变得旺盛起来。也就是说，气可以被知晓引导过来，精可以被守住遮藏起来。此外，还有“金为水母，母隐子胎；水为金子，子藏母胞”的说法。这是说，如果肺之气旺盛的话，就可以栖居在下面的肾脏之精中，肾脏之精强盛的话，就可以栖居在上面的肺之气中，这些均是基于五行之说的。以五行标准来看的话，可发现道家 and 仙家是分开的。¹⁹

第二，根据上述观点，虽然《老子》中只提到阴阳，没有提到五行，所以没有显示先天易，但是在五行中唯取土这一点上与内丹学也产生了联系。还有更为重要的一点是，符合先天-后天、柔弱-强盛、体-用关系的“母子之喻是通过以坤土-心脾-中为中心的养生论来展开的”。正如在易理中具体的变化不是由先天之体“待对”而是由后天之用“反对”带来，阴阳和五行的母子关系不是由天而是由地之万物所育成，也不是在父亲的胎中而是在母亲的胎中才孕育了孩子，作为坤土的象征的心脾则是适用于丹田-黄婷（丹之炼丹处-凝结处）所形成的相关类比关系的结果。²⁰

另一方面，这种论理与《黄庭经》中的内视法也存在着密切关系。徐命膺认为，“养己，仙家又名炼己，以去私欲绝浮念为工夫，犹儒家之涵养也。”²¹这里徐命膺将儒家的涵养与仙家的养己/炼己结合了起来；另外，从让“意想常存于藏府”这点来看，其还对内视法进行了一定程度的吸收。

此外，徐命膺还在《参同契》注释中把“禁止突然发怒（禁暴怒）”作为养生方法的最上策。因此，由于如果突然间暴怒会导致气逆行而上伤害到肺脏，所以保持健康到老的方法就是终生让元气保持和悦状态或者不做发火的事管理好气海。

第三，根据这种养生论思想，徐命膺还提出了几种新的看法。人们通常会把乾坤卦当做是鼎炉，坎离当做是药物，剩下的 69 卦当做成火候；但是徐命膺却把人体看做是一个小宇宙，把相当于宇宙天地的乾坤卦看做是锅盖和锅，把坎卦看作是鼎炉，只把离卦当做成药物。由这种变化可以看出，被当做成锅的坤卦的重要性被放大了。并且跟一般将坎卦和离卦分别理解为水与火、精与气的观点不同，徐命膺把这两卦都看做是精、气、神的修炼，除了卦还将 4 正卦中的初爻、中爻、上爻也一一找到了对应之物。将内丹理论与易理理论结合起来，这是非常独特的观点；特别是在对应过程中没有提到肝脏、提高了心脏和脾脏的位相也是其独特之处。

¹⁹ 徐命膺，《道德指归》卷下，52章。“阴阳之子，五行是也。自阴阳生出五行，而五行强盛，阴阳柔弱。然不知强盛，则安知柔弱之柔弱，则得不知其子。”

²⁰ 徐命膺，《参同考》卷23，〈因重考〉

²¹ 徐命膺，《参同考》，〈互体考〉。“养己，仙家又名炼己，以去私欲绝浮念为工夫，犹儒家之涵养也。”

易卦	人体脏器	阴阳/五行	内丹修炼
乾	肺脏	阳/金	鼎盖
坎	肾脏	阴/水	鼎炉
离	心脏	阳/火	药物
坤	脾脏	阴/土	鼎器

4. 徐命膺的养生思想所具有的特征和意义

徐命膺的养生思想为了通过儒家和仙家的会通以及易学、医学、科学的综合来建立巨大的体系结构，引进了先天学内容。²² 他将由地球的自转、月球的公转、地球的公转等天体运动带来的日、月、年等自然变化说明为“天心的流行”，同时将天体的天心以及与之对应的人心全部看做是中和体，从而来理解自然现象和人世间的现象。

“一日之昼夜·一月之晦朔·一年之寒暑凉燠，皆天心之所流行。何独於至日见天心，而人之体天心，又何独於至日哉？言天人之合一，则人在天之中，心在人之中，立象比类，人心亦天心，故五阴至静之中一阳初动，即人心至寂之中一念初动也。言天人之分殊，则人心每囿於形气，天心不限於方体，故天心一年一见由是而为元亨为利贞，人心一日屡发由是而为四端为七情。”²³

另一方面，徐命膺把内丹的养生学、处世的社会学和先天的本体学有机地联系在一起。由此，天体构造和流行、社会的处世及经世、个人的养生均在相同的体系里体现出了结构化的样相。徐命膺指出，“参者，参天地之道也；同者，同身国之理也；契，合也，合金丹之诀也。”²⁴ 根据相关的思维，构想出了把天地的结构和运用、国家的经世、个人的炼丹养生有机地联系

²² 徐命膺，《参同考》。“易道·天道皆以中为用也。”易理和天体的运动都可以说是以中为用的代表事例。

²³ 徐命膺，《保晚斋集》卷7，〈至日箴序〉，23b-25a，特别是24ab。“一日之昼夜·一月之晦朔·一年之寒暑凉燠，皆天心之所流行。何独於至日见天心，而人之体天心，又何独於至日哉？言天人之合一，则人在天之中，心在人之中，立象比类，人心亦天心，故五阴至静之中一阳初动，即人心至寂之中一念初动也。言天人之分殊，则人心每囿於形气，天心不限於方体，故天心一年一见由是而为元亨为利贞，人心一日屡发由是而为四端为七情。”

²⁴ 徐命膺，《参同考》卷1，〈初拟考第1·易参同契上篇〉（《保晚斋丛书》卷43，372）。“参者、参天地之道也。同者、同身国之理也。契、合也、合金丹之诀也。”

起来的体系。这样的认识也在接受他指导的君王正祖的“医身和医国相同”的论理当中明确地反映出来。²⁵

但是更为重要的一点是，徐命膺很重视先天的体和中，并没有停留在后天的现象层次上的养生论，而是对试图恢复万物→五行→阴阳→太极=无极的先天本源的先天学/本体论养生论进行了展开。在这样的认识下，徐命膺将不损害拥有婴儿所具有的纯阳之精和冲和之中土的本源状态，设定为长生的重要标准。

先天学/本体论养生论与儒家的涵养论一脉相通，并且还带来将主静修养论的范围扩大到修炼气的领域的效果；但是其也通过批判具体的导引法或人为的呼吸法以及咒术仪式等方式，而变得更为具体化。例如，徐命膺彻底批判了作为似而非修炼法的阴道（根据阴阳之道，由臣子、子女、妻子要遵守的道理）即胎息、调气、导引、祀天神 4 种修炼法。徐命膺批判胎息和调气等是人为的、错误的呼吸法。²⁶

²⁵ 김용태 〈关于正祖的道教修炼观的一考〉，《人文科学》第45集(成均馆大学人文科学研究所，2010)，pp. 185-186

²⁶ 九一作为胎息的方式，指的是闭气一口，数至81（9x9）或120（1），以脐呼吸，是处于母胎中的婴儿的呼吸法。胎息在《东医宝鉴》中也有记载，可见其是一种广泛流传的修炼法。然而，徐命膺却批判以‘9’（81回）以及‘1’（120回）为代表的胎息的人为呼吸法，支持自然的呼吸法。因为他认为，在呼吸过程中，如果人为地闭住呼吸的话，就会让血液得不到良好循环，从而会导致肠受到伤害的问题的发生；而且这也不符合吐纳（吐故纳新）的书法，吐纳指的是，随时将陈旧、死去的气排出体外，然后吸进新鲜、活着的气。

조선 후기 유가의 양생사상 연구

-서명응의 《參同攷》와 《道德之歸》를 중심으로-

朴鍾天

고려대학교 민족문화연구원 HK 교수

1. 조선 후기 양생사상의 새로운 흐름

조선 후기는 사상과 실천, 세계관과 사회구조의 측면에서 모두 주자학을 중심으로 하는 확고한 정통주의의 흐름이 정착된 시대였다. 16세기 말부터 17세기 중반까지 중국과 일본을 대상으로 치렀던 거대한 국제전쟁은 사회윤리적 이상을 중심으로 전개되었던 주자학 일변도의 사상적 경직성에 대한 의문을 제기하는 새로운 흐름을 만드는 계기가 되었다. 심화된 주자학적 사유와 실천은 분화의 과정을 거치게 되었으며, 새로운 사상적 가능성에 대한 모색은 조선 전기에 이미 儒學 내부의 異端으로 지목되었던 陽明學에 대한 江華學派의 관심에서 나아가 서양의 異敎인 西學에 대한 星湖學派의 수용으로까지 나아가게 되었으며, 민간에서는 지배층의 儒學과 외래의 서학에 대응하는 새로운 종교운동으로 東學이 등장했다.

이러한 국내의 사상적 다변화과정은 17세기 明清교체의 국제적 흐름과 맞물리면서 공동체의 공적 이념을 넘어서서 개인의 사적 욕망과 현실적 이해관계를 주목하는 새로운 사상적 경향이 등장했다. 명말(明末) 동림파(東林派) 학자들의 전제 군주제 비판 이후 황종희(黃宗羲, 1610~1695)가 잘 보여주었듯이, 官과 民을 구분했던 公과 私의 영역은 명나라가 망하면서 그 의미가 퇴색되었으며, 욕망에 대한 긍정적 해석을 기반으로 삼아 인간을 사적 이익을 추구하는 존재[自私/自利]로 재인식하는 과정을 거쳐서 보편적 욕망을 합리적으로 조절하여 실현시키는 천하(天下)의 공(公) 혹은 공리(公利)라는 개념을 통해 이익 혹은 욕망을 공적 영역에서 실현시킬 가능성이 확보되었다.¹ 요컨대, 조선 후기 사상의 변화는 개인, 욕망, 이익, 현실에 대한 주목을 시대적으로 요청하고 있었다.

¹ 黃宗羲, 《明夷待訪錄》,〈原君〉. “有生之初, 人各自私也, 人各自利也. 天下有公利而莫或興之, 有公害而莫或除之. 有人者出, 不以一己之利爲利, 而使天下受其利, 不以一己之害爲害, 而使天下釋其害. 此其人之勤勞, 必千萬於天下之人, … 後之爲人君者不然. 以爲天下利害之權皆出於我, 我以天下之利盡歸於己, 以天下之害盡歸於人, 亦無不可. 使天下之人不敢自私, 不敢自利, 以我之大私爲天下之大公. … 古資以天下爲主, 君爲客, 凡君之所畢世而經營者, 爲天下也. 今也以君爲主, 天下爲客, 凡天下之無地而得安寧者, 爲君也. … 然則爲天下之大害者, 君而已矣. 向使無君, 人各得自私也. 人各得自利也. 嗚呼, 豈設君之道固如是

이에 따라 문학에서는 道文一致에서 道文分離로, 載道論에서 性靈論으로 작가의 개성에 대한 새로운 발견이 진행되었으며, 집권층인 양반 남성외에도 中人과 여성들을 중심으로 하는 새로운 문화주체도 등장하게 되었다. 사회문화의 흐름 역시 역시 기본적으로 향촌의 在地士族들을 중심으로 점진적이고 자율적인 禮俗化가 진행되는 가운데, 중앙 정부관료들과 近畿지역 實學者들을 중심으로 일정하게 욕망과 현실을 타율적으로 규제할 수 있는 禮制 변화가 추진되었다. 이러한 흐름은 유교문화 내부에서도 ‘禮樂’에서 ‘刑政’으로, 義理名分の 이상으로부터 人情의 현실로 눈을 돌리는 계기가 되었다.²

이에 더하여 전쟁과 전염병 등으로 인한 대규모 죽음이 빈번하게 발생하고 사회구조적 착취에 시달리면서 고조되어 온 의학과 실용지식에 대한 관심은 養生과 處世에 대한 주목으로 자연스럽게 이어졌다. 예컨대, 조선 전기 대표적 儒學者 李滉(1501-1507)도 導引을 위한 《活人心方》을 편찬하고 지속적으로 실천했거니와, 조선 후기에 와서는 權克中(1585-1659)의 《參同契註解》를 비롯해서 내단학 관련 서적들도 본격적으로 등장하기 시작했으며, 양생에 대한 관심이 醫書를 비롯한 각종 類書들에 소개될 정도로 확산되었다.

이러한 흐름 속에서 徐命膺 (1716-1787)은 조선 후기 유교 지식인을 대표하는 사상가이자 경세가로서 주목할 만한 양생사상을 남겼다. 그는 少論 명문가 출신의 유가 지식인으로서, 《老子》와 《參同契》의 주석서를 남겼다. 이 저술들을 포함하여 서명응의 저술들은 주자학 일변도의 사상적 풍조 가운데 이단으로 규정된 道家 혹은 仙家の 저술에 대한 포용을 넘어서서 儒家와 仙家와 醫家 및 과학까지 아우르는 고대문화의 근원을 모색하는 관점을 체계화하는 방대한 것이었다. 그가 편찬한 방대한《保晚齋叢書》 60책은 經史子集의 체계 속에 전통적인 유가의 경학과 사학은 물론, 조선에서 이단으로 취급되었던 학문에 대한 독창적 해석과 더불어 서양의 과학까지 주체적 관점에서 포괄하는 경향을 선보였다. 이에 따라 서명응은 조선시대에 비주류였던 선천역학과 의학은 물론 서학까지 포함하여 청대 학문의 영향을 주체적으로 수용하여 博學적 특징과 더불어 사상적 유연성과 독창성을 일정한 체계 속에 결합시켰으며, 이를 위해 先天學을 體로 삼고 의학이나 서양과학까지 다른 실용학문분야를 用으로 포괄하는 양상을 드러냈다.³

이러한 사상적 업적은 조선 후기에도 보기 드문 특별한 것이었다. 그 중에서도 《道德指歸》와 《參同攷》는 새로운 시대적 변화에 따라 요청되는 개인적 양생과 사회적 처세를 위한 새로운 방향을 설정하고 있다는 점에서 주목할 만하다. 본고에서는 이 두 저술에 나타난 서명응의 양생사상이 지닌 특징과 성격을 규명하고, 그것이 지닌 문화사적 의의를 파악하고자 한다.

乎? … 雖然使後之爲君者, 果能保此產業, 傳之無窮, 亦無怪乎其私之也. 既以產業視之, 人之欲得產業, 誰不如我?” 미조구찌 유조, 《중국 전근대 사상의 굴절과 전개》, 동과서, 2007, pp.25-26 참조.

² 박종천, 〈조선 후기 禮論의 성격과 전개 양상〉, 《한국학연구》 31, 인하대학교 한국학연구소, 2013 참조.

³ 李奉鎬, 《정조의 스승, 서명응의 철학》, 동과서, 2013 참조.

2. 冲和謙虛之道: 《道德指歸》의 선천학/본체론적 양생사상

《道德指歸》는 1769년(54세) 때 초고를 만들고 1777년(62세) 때 재고를 다듬은 것으로서 《老子》를 양생과 처세의 시각에서 해석한 작품이다. 서명응은 51세 때 함경도 甲山으로 유배를 갔던 경험이 있다. 생활이 지극히 곤란한 유배지에서 겪었던 경험은 《老子》를 통해서 얻은 사회적 처세와 개인적 양생에 대한 지혜를 다시금 되새기게 했던 것으로 추정된다. 말조심을 하지 못하는 처세의 문제점과 마음을 밖으로 드러내는 기질로 인해 남들의 미움을 받아서 어려운 지경에 빠진 적이 있음을 반성한다는 고백은 그러한 정황을 잘 드러내고 있다.⁴

《道德指歸》는 개인적 양생과 사회적 처세를 ‘冲虛와 謙下의 道’로 요약했다. 서명응은 개인적 경험을 바탕으로 《道德指歸》의 後序에서 “그 冲虛와 謙下의 道를 兼取함으로써 養生과 處世의 방법에서 바탕으로 삼는다”는 결심을 밝혔다.⁵ 그는 莊子, 法家, 玄學 등에 대해서는 비판적 자세를 견지하면서도 老子에 대해서는 儒學과 매우 가까운 연원을 지니고 있을 뿐만 아니라 ‘造化와 事情에 대한 논의’에서는 儒學도 고칠 수 없으며 배워야 한다는 자세를 취했다.⁶ 여기서 ‘造化’와 ‘사정’은 각각 ‘先天을 중심으로 한 우주의造化’와 ‘개인적 養生 및 사회적 處世/經世’를 가리킨다. 따라서 서명응에게 《老子》의 양생은 개인적 경험에 국한되는 것이 아니라 선천의 우주적 조화에 따르는 것이자 사회적 처세/경세로 확대되는 것이라고 할 수 있다.

冲和謙虛之道는 후대에 마음 속의 욕망을 깨끗이 씻어내는 ‘淸修’와 조용히 침묵을 지키는 ‘玄默’을 政事와 法度の 근간으로 삼는 전통의 근원이 된다.⁷ 冲和는 太極이 陰陽의 冲氣에 깃들여 있는 것을 뜻하고, 謙虛는 至虛하고 至靜한 天人的 體를 본받아 ‘心=中’을 잘 지키는 것이다.⁸ 따라서 양생은 지극히 비고 고요한 心中을 잘 지킴으로써 음양의 후천적 작용의 현상적 차원[用]을 넘어서는 태극의 선천적 조화라는 본체적 차원[體]을 회복하는 것을 뜻하는 것이다. 요컨대, 서명응의 양생론은 현상의 한계를 넘어서서 본체의 회복을 지향하는 선천학적/본체론적 양생론이라고 할 수 있다.

서명응이 절실하게 주목한 《老子》의 양생 비결은 본체론적 근본을 튼실하게 하기 위해서 먼저 몸이 아니라 마음의 본체를 수양하는 것이다. 그리하여 “養生之訣은 마음을 冲和하고 謙虛하게 하여 喜怒憂欲에 따라 동요하지 않게 하는 것일 뿐이다.”⁹ 서명응은 감정의 동요를

⁴ 徐命膺, 《道德指歸》卷上, 〈道德指歸後序〉.

⁵ 徐命膺, 《道德指歸》卷上, 〈道德指歸後序〉. “欲自今兼取其冲虛謙下之道, 以資於養生處世之方.”

⁶ 徐命膺, 《道德指歸》卷上, 〈道德指歸序〉.

⁷ 徐命膺, 《道德指歸》卷上, 4장 참조.

⁸ 徐命膺, 《道德指歸》卷上, 4-5장 참조.

⁹ 徐命膺, 《道德指歸》卷下 p.23. “養生之訣要, 使一心冲和謙虛, 不爲喜怒憂欲所動而已.”

가라앉히는 구체적인 몸동작이나 방법을 제시하지 않는다. 오히려 감정의 동요가 없게 되는 것은 선천적 본체를 굳건하게 한 양생의 효과일 뿐이다. 虛無의 道로 精氣神을 연단해야 정 기신의 작용이 온전할 것이라는 언명 역시 같은 맥락에서 이해할 수 있다.¹⁰

서명응은 ‘除情止念’과 ‘收視返聽’을 통해 구체적인 감각작용과 사려작용을 지향대상으로부터 거두들여서 고요하게 만드는 主靜의 수련법을 지향하는 한편, 현상적 개체성의 한계에 갇혀서 선천적 본체에 나아가지 못하도록 만드는 인위적인 私意를 비움으로써 자연스럽게 天地의 體와 用과 같이 長久한 道와 德의 세계에 들어가서 영원한 보편성을 얻게 되는 ‘虛’의 否定的 수련법(via negativa)도 제시했다.¹¹ “임금이 만약 삶[生]에 신경을 쓰느라고 삶을 연장하려고 생각한다면, 사사로운 뜻[私意]이 일어나서 도리어 그 삶을 상하게 할 것이다. 이 또한 비우지 못하는[不虛] 병통이다.”¹² 그러나 감각기관을 닫고 대상을 지향하는 작용을 멈추는 虛靜을 실천하면 충화와 常을 알아서 生에 보탬이 됨은 물론 精과 氣가 종신토록 고갈되지 않아서 長生하게 된다.

온전한 생명활동을 상하게 만드는 것은 사의(私意)는 개인적 양생에 그치지 않고 사회적 처세의 문제로 확대된다. 서명응은 사회적 명리(名利)를 추구하다가 재앙[禍]과 환난[患]을 만나지 않고 온전하게 몸을 보존[身存]하려면 겸허(謙虛)의 수익(受益)이 필요하다고 역설했다. 그는 사회적 양생이라고 할 수 있는 ‘겸허의 처세’를 체용론적 관점에서 다음과 같이 설명했다.

“광(光)은 이 마음의 정미하게 비추는 작용을 말하고, 명(明)은 이 마음의 신령하게 밝은 본체를 말한다. 이 마음을 정미하게 비추어 이 마음의 신명한 본체로 돌아가면 혼과 백이 껴안아서 서로 생성함이 왕성해지니, 곧 온갖 질병이 일어나지 않고 몸에는 재앙과 허물이 없게 됨을 말하는 것이다. 습은 거듭한다는 뜻이다. 작은 것을 보고 유약함을 지키는 것이 항상됨이다. 그러므로 이 빛을 써서 밝음으로 되돌아가는 것은 항상됨을 거듭하는 것이다.”¹³

서명응은 마음의 본체로 돌아가서 음양 혹은 혼백이 충화된 상태에서 생성의 조화를 왕성하게 하면 각종 질병, 재앙, 허물이 없어져서 양생과 처세가 온전하게 이루어진다는 점을 역설했다. 이 대목에서도 역시 후천적 작용보다 선천적 본체를 강조하는 흐름을 여실히 보여주고 있다.

¹⁰ 徐命膺, 《道德指歸》卷上, p.14.

¹¹ 李康洙, 〈徐命膺의 老子理解〉, 《東方學誌》 62, 연세대학교 국학연구원, 1989, pp.94-95 참조.

¹² 徐命膺, 《道德指歸》卷上, p.9.

¹³ 徐命膺, 《道德指歸》卷下 52장.

서명응은 본체론적 양생론을 지향했기 때문에, 老子的 養生을 儒家의 事天과 회통시켰다.¹⁴ 실제로 조선시대 유학자들이 대체로 老子가 氣를 주로 하여 養生을 道로 삼는다는 점을 지목하고 長生을 추구하려고 하는 것을 義理에 반하여 利害를 따지는 貪生으로라고 비판한 반면, 서명응은 노자와 유가를 공히 理와 天을 밝히고 본받는 학문으로 이해했다.¹⁵ 비록 儒家의 存心養性과 노자의 精氣神 수련이 기를 수련하는가 여부에 차이가 있지만, 그는 “사람의 정과 기는 하늘에서 얻는 것이니, 정과 기의 유행과 운용은 하늘의 도와 항상 상응한다”는 인식 아래 역학적 세계관과 氣로 매개되는 새로운 상관적 사유(correlative thinking)로 유가와 仙家와 醫家를 통합하는 근원적 인식을 전개할 수 있었다. 그리고 그 인식을 통해 선천학적/본체론적 양생을 새롭게 재구성할 수 있었던 것이다.

3. 《參同攷》의 선천역학적 양생사상

《道德指歸》는 몸의 구체적인 테크닉보다는 마음의 본체적인 측면을 더 중시하는 본체론적 양생사상을 잘 보여주었다. 그런데 70세에 정계에서 은퇴한 서명응은 방에 들어가서 직접 수련한 결과 3-40대 용모와 정신을 유지했다고 연보에 기록되어 있다. 그의 수련은 《道德指歸》의 연구를 토대로 선천역학의 틀로 내단 수련을 아우르는 《參同契》에 대한 연구성과인 《參同攷》의 직접적인 적용이었던 것으로 추정된다. 그는 수련을 위해 《老子》와 《參同契》를 읽고 나서〈讀道經〉이라는 시를 남기기도 했다.

청조(淸朝; 조선 조정)에서 늙고 병들어 사직한 이 몸
문을 닫고 애오라지 도서(道書)와 가까이했네
환단수흑(還丹守黑)은 방술(方術)이 없지는 않지만
학과 난새 타는 신선의 수레는 인연이 없었네
북극(極北)의 지도리를 돌리는 것을 상상할 수 있으며
남두(南斗)를 헤아려서 신(神)과 통할 수 있었네
유(儒)와 선(仙)이 입각한 것은 비록 궤가 다르지만
모두 천군(天君)을 도진(道眞)으로 삼았다네¹⁶

¹⁴ 徐命膺, 《道德指歸》卷下, pp.27-28. “蓋以養生爲事天, 猶《孟子》所謂‘存其心養其性, 所以事天也.’”

¹⁵ 徐命膺, 《道德指歸》卷上, 〈道德指歸後序〉. “儒者之學本欲當於理, 合於天而已. 苟其言當於理, 合於天也, 則雖婦孺之言, 猶且取之, 況老子乎.”

¹⁶ 徐命膺, 《保晚齋集》卷2, 〈讀道經〉, 23b. “老病淸朝謝事身, 杜門聊與道書親. 還丹守黑非無術, 駕鶴驂鸞未有因. 極北旋樞能注想, 斗南斟酌可通神. 儒仙立脚雖殊軌, 揔把天君作道眞.”

《參同契》를 연구한 《參同攷》에 대해서는 현재까지 그 기본 체재와 내용을 개괄하는 연구, 선천역과 내단사상의 연관성을 규명하는 연구, 先天易學과 서양 과학을 각각 선천학의 체(體)와 용(用)으로 이해하는 연구 등이 진행된 바 있다.¹⁷ 이러한 연구를 통해 《참동고》가 〈초의고(初擬攷)〉에서는 선천역학(先天易學)을 근간으로 참동계의 역학사상을 해석했고, 〈호체고(互體攷)〉와 〈인중고(因重攷)〉에서는 선천역학으로 해석된 인체관과 연단의 수양론을 제시하면서 건곤감리(乾坤坎離) 사정괘(四正卦)를 인체의 폐장, 비장, 신장, 심장으로 유비한 사유 체계를 전개했으며, 특히 심장/비장(太極·中)을 중심으로 인체를 설명하는 사유의 특징이 나타난다는 점이 해명되었다.

먼저, 서명응은 〈초의고(初擬攷)〉에서 선천역학(先天易學)을 근간으로 《참동계》의 역학사상을 해석하였다. 특히 漢代 象數易學에서 卦氣說로 활용되었던 사정괘를 邵康節의 선천역학에 따라 수용하는 과정에서 〈선천원도(先天圖)〉에서 비롯된 乾坤과 坎離는 각각 天地의 근본과 천지의 작용으로서, 體用 관계 혹은 經緯 관계로 설정되었다. 《참동계》에서는 사정괘를 제외한 60괘를 각각 1개월(30일)의 晝夜에 배당시켜서 연단술의 火候를 설명했다. 주자(朱子)의 《참동계고이(參同契考異)》에 따르면, 건곤은 온갖 음양 변화의 體이고, 감리는 건곤 속에서 움직이는 음양변화의 用이다. 내단학적 관점에서 보면, 일반적으로 건곤은 인체 내 연단술의 변화가 이루어지는 鼎爐를 의미하며, 감리는 실제로 만들어지는 丹藥 혹은 藥物을 뜻한다.

서명응은 이러한 선천역학과 내단학의 논리를 유기적으로 연계하여 몇 가지 측면에서 더욱 명료하게 발전시켰다.

첫째, 그는 《先天四演》을 통해 先天과 後天의 관계를 각각 體와 用, 待對와 反對로 설명하였다. 특히 先天의 對待와 後天의 反對를 易理에 따른 立象의 논리로 설명하면서, 선천의 대대는 하늘에 있고, 후천의 반대는 땅에 있는데, 하늘은 좌선(左旋)하지만 일월오성(日月五星)은 우선(右旋)하는 것을 하늘의 對待로 설명한 반면, 낮과 밤, 남과 북 등 시간과 공간에서 相反된 땅의 현상을 땅의 反對로 설명했다.

나아가 이런 논리에 근거하여 《참동계》의 제2절과 제3절을 건곤감리 4정괘가 각각 선천 60 대대괘들을 통섭하고 후천 60반대괘들을 통섭하는 것으로 설명했다. 그런데 《參同契》에 나오듯이, 건곤은 易의 門戶로서 衆卦의 父母로서 천지 변화의 근본축인 것이지, 변화의 실제 작용은 감리에서 이루어진다. 따라서 無極=太極이 一氣로서 陰陽의 冲和를 이룬 선천적 본체와 음양이 낳은 五行의 후천적인 사물의 세계를 체용론적으로 철저히 구별하였을 뿐만 아니라 《老子》 52章에 대한 주석에서는 오행을 음양의 자식으로 보고, 유약한 음양과 강성한

¹⁷ 이대승, 〈保晚齋 徐命膺의 參同攷 研究 -周易參同契의 先天學的 解釋-〉, 《道敎文化研究》 33輯, 2010; 金命壽, 〈徐命膺의 參同攷와 易參同契詳釋〉, 《韓國道敎思想研究叢書 V》, 1991, pp.427-475 ; 이봉호, 〈선천 역학과 도교 내단학의 결합, 참동고〉, 《참동고 -역리와 내단학에 의한 서명응의 참동계 주해〉, 예문서원, 2009, 등 참조.

오행을 대비하면서 유약한 것이 더 근원적인 것이라는 점을 역설했다.¹⁸ 이러한 인식에 따라 음양과 오행은 각각 선천역과 후천역을 구분하는 기준이 된다. 실제로 《선천사연》에서는 선천역은 음양만을 말하고 오행을 말하지 않지만, 후천역은 오행을 중심으로 말한다고 했다. 이런 관점은 肺金과 腎水의 관계 역시 모자관계로 설정하는 것에도 다음과 같이 반영되었다.

《참동계》가 《노자》를 인용하여 수양의 법을 밝혀서 “‘백(白)을 알아서 흑(黑)을 지키면 신명이 스스로 이른다’고 했는데, 이는 폐금의 기를 알아서 신수의 정을 지키면 혼과 백이 자연히 장성하고 왕성해짐을 말한다. 대개 기는 알아서 이끌어 올 수 있고, 정은 지켜서 단단히 감출 수 있는 것이다. 또 ‘금은 수의 어미가 되고 어미는 자식을 태에 감추니, 수는 금의 자식이고 자식이 어미의 태에 감추고 있다’라고 했다. 이는 폐의 기운이 왕성해지면 아래로 신장의 정에 거주할 수 있고 신장의 정이 강성하면 위로 폐의 기운에 거주할 수 있다는 말이니, 모두 오행으로 말한 것이다. 오행을 기준으로 보면 도가와 선가가 나뉘는 것을 알 수 있다.”¹⁹

둘째, 위와 같은 관점에 의하면, 《老子》는 음양만을 말하고 오행을 말하지 않았으므로 선천역을 보여주고 있으나, 오행중에서 유독 토만을 취했다는 점에서 내단학과 연관된다. 더욱 중요한 대목은 선천-후천, 유약-강성, 체-용관계에 적용되는 ‘母子의 비유가 坤土-心脾-中 중심의 양생론으로 전개된다’는 점이다. 易理에서는 선천의 체인 대대가 아니라 후천의 용인 반대에 의해서 구체적인 변화가 이루어지는 것처럼, 음양과 오행이 모자관계는 하늘이 아니라 땅에서 만물이 육성되고 아버지가 아니라 어머니의 모태에서 비로소 아이가 양육화되듯이, 곧 토로 상징되는 心脾가 丹의 연단처-응결처인 丹田-黃庭이 이루어진다는 상관적 유비관계가 적용된 결과이다.²⁰

한편, 이러한 논리는 《황정경黃庭經》의 內視法과도 밀접하게 연관된다. 서명응은 養己가 私慾을 없애고 잡념을 끊어버리는 것을 공부로 유가의 涵養과 같은 것이라고 보았다.²¹ 유가의 함양을 仙家の 養己/煉己를 회통하는 한편, 意想이 항상 藏府 안에 있도록 한다는 점에서 서명응은 內視法을 일정하게 수용했다고 볼 수 있다.

나아가 서명응은 《참동계》 주석에서 ‘갑작스레 성내는 것을 금하는 것(禁暴怒)’을 養生法の 최상책으로 삼았다. 그리하여 갑자기 격렬하게 화를 내면 氣가 거꾸로 妄行하여 위로 肺臟을

¹⁸ 徐命膺, 《道德指歸》卷下, 52장. “五行所成之萬物萬事, 莫不始於陰陽, 如人身之施於母胞也.”

¹⁹ 徐命膺, 《道德指歸》卷下, 52장. “陰陽之子, 五行是也. 自陰陽生出五行, 而五行強盛, 陰陽柔弱. 然不知強盛, 則安知柔弱之柔弱, 則得不不知其子.”

²⁰ 徐命膺, 《參同攷》卷23, 〈因重攷〉 참조.

²¹ 徐命膺, 《參同攷》, 〈互體攷〉. “養己, 仙家又名煉己, 以去私慾絕浮念爲工夫, 猶儒家之涵養也.”

범하기 때문에, 老年에도 건강하게 사는 방법은 평생 元氣를 기쁘거나 성내는 일에 쓰지 않아서 기해(氣海)를 따스하게 하는 것이라고 보았다.

셋째, 이러한 양생론적 구도에 따라 서명응은 몇 가지 새로운 이해를 도모했다. 일반적인 견해는 乾坤卦가 鼎爐, 坎離괘는 藥物에 해당되고 나머지 69괘를 화후로 설정하지만, 서명응은 인체를 소우주로 보면서 우주의 하늘과 땅에 해당하는 건곤괘를 솔뚜껑과 솔으로 보고 감괘를 정로로 보고 리괘만을 약물로 설정했다. 이에 따라 이런 변화에 따라 솔으로 설정된 곤괘의 중요성이 크게 부각되었다. 또한 감괘와 리괘가 일반적으로 각각 水와 火, 精과 氣로 이해되는 것과는 달리, 서명응은 양괘 모두를 精氣神 수련에 해당하는 한편, 괘뿐만 아니라 4正卦의 初爻, 中爻, 上爻에 해당하여 내단이론과 역리이론을 결합시킨다는 점에서 독특한 면모를 보인다. 이 과정에서 간장이 빠지고 심장과 비장의 위상이 높아진다는 점도 특기할 만한 대목이다.

易卦	人體臟器	陰陽/五行	內丹修鍊
乾	肺臟	陽/金	鼎蓋
坎	腎臟	陰/水	鼎爐
離	心臟	陽/火	藥物
坤	脾臟	陰/土	鼎器

4. 서명응의 양생사상이 지닌 특징과 의의

서명응의 양생사상은 유가와 선가의 회통, 역학, 의학, 과학의 종합을 통해 이루어지는 거대한 체계의 구성을 위해 선천학의 구도를 도입했다.²² 그는 지구의 자전, 달의 공전, 지구의 공전 등 천체운동에 따르는 하루, 한달, 한해 등 자연의 일정한 변화를 ‘천심(天心)의 유행(流行)’으로 설명하는 한편, 천체의 천심과 그에 대응하는 인심(人心)을 모두 中이자 體로 보아서 자연현상과 인간현상을 이해하려고 했다.

“하루의 낮과 밤, 한달의 초하루와 그믐, 한해의 차고 덥고 서늘하고 따스함이 모두 천심(天心)이 유행(流行)하는 바이거늘, 어찌 유독 지일(至日)에만 천심을 보겠으며, 사람이 천심을 체(體)로 삼는 것 또한 어찌 유독 지일에만 해당되겠는가? 천인합일(天人合一)을

²² 徐命膺, 《參同攷》. “易道·天道皆以中爲用也.” 易理와 천체의 운동이 모두 中을 용으로 한다는 점이 그 대표적인 사례라고 할 수 있다.

말하자면, 사람은 하늘의 중심[中]에 있고 마음은 사람의 중심에 있는데, 상을 세워서 류를 견주니[立象比類], 인심 또한 천심이기에 때문에, 5음(五陰)이 지극히 고요한 가운데 1양(一陽)이 처음 움직이는 것은 바로 인심이 지극히 고요한 가운데 일념(一念)이 처음 움직이는 것이다. 천인분수(天人分殊)를 말하자면, 인심은 언제나 형기(形氣)에 얽매이지만, 천심은 방체(方體)에 한정되지 않기 때문에, 천심은 이로부터 한해동안 한번 보아서 원형(元亨)이 되고 이정(利貞)이 되지만, 인심은 이로부터 하룻동안 여러번 발하여 사단(四端)이 되고 칠정(七情)이 되는 것이다.”²³

한편, 서명응은 내단의 양생학, 처세의 사회학, 선천의 본체학을 유기적으로 연결시켰다. 이에 따라 천지의 구조와 유행, 사회의 처세와 경세, 개인의 양생이 모두 하나의 체계안에서 구조화되는 양상을 잘 드러내고 있다. 서명응은 “참(參)은 천지(天地)의 도(道)에 참여하는 것이다. 동(同)은 몸과 나라의 리(理)와 같은 것이다. 계(契)는 합(合)하는 것이니, 금단(金丹)의 비결[訣]을 합한다는 것이다.”²⁴라고 하여, 상관적 사유에 따라 천지의 구조와 운용, 국가의 경세, 개인의 연단 양생을 유기적으로 연계하는 체계를 구상했으며, 이러한 인식은 그의 지도를 받은 임금 정조(正祖)의 “의신(醫身)은 의국(醫國)과 같다”는 논리에서도 분명하게 반영되고 있다.²⁵

그러나 더욱 중요한 것은 그가 先天의 體와 中을 중시하면서 후천의 현상적 차원의 양생론에 머물지 않고 만물→오행→음양→태극=무극으로 선천의 근원을 회복하려는 선천학적/본체론적 양생론을 전개하고 있다는 점이다. 이런 인식에 따라 그는 젓먹이들이 갖고 있는 순양의 精과 충화한 中土를 품은 근원적 상태를 손상되지 않도록 하는 것을 長生の 중요한 기준으로 설정하기도 했다.

선천학적/본체론적 양생론은 유가의 함양론과 회통되면서 主靜의 수양론의 범위를 거의 수련이라는 영역으로 확대하는 효과를 가져오기도 했으나, 구체적인 導引法이나 인위적인 호흡법 및 주술적인 의식을 비판하는 방식으로 구체화되기도 했다. 예컨대, 서명응은 사이비(似而非) 수련법(修練法)인 음도(陰道)로서 태식(胎息), 조기(調氣), 도인(導引), 사천신(祀天神) 네

²³ 徐命膺, 《保晚齋集》卷7,〈至日箴序〉, 23b-25a, 특히 24ab. “一日之晝夜·一月之晦朔·一年之寒暑涼燠, 皆天心之所流行. 何獨於至日見天心, 而人之體天心, 又何獨於至日哉? 言天人之合一, 則人在天之中, 心在人之中, 立象比類, 人心亦天心, 故五陰至靜之中一陽初動, 卽人心至寂之中一念初動也. 言天人之分殊, 則人心每囿於形氣, 天心不限於方體, 故天心一年一見由是而爲元亨爲利貞, 人心一日屢發由是而爲四端爲七情.”

²⁴ 徐命膺, 《參同攷》卷1,〈初擬攷第1·易參同契上篇〉(《保晚齋叢書》卷43, 372). “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.”

²⁵ 김용태, 〈正祖의 道教修鍊觀에 대한 一考〉, 《인문과학》제45집(성균관대학교 인문과학연구소, 2010), pp.185-186.

가지를 지목하고 철저하게 비판했다. 서명응은 태식(胎息)과 조기(調氣) 등에 대해 인위적인 방식의 잘못된 호흡법이라고 비판했다.²⁶

²⁶ 구일(九一)은 태식(胎息)의 방식으로서, 숨을 참고 수를 세는 것이 81(9×9)회 내지 120(1)회에 이르는 모태 속 아이의 호흡을 가리킨다. 태식은 당시 《동의보감(東醫寶鑑)》에 실려있을 정도로 널리 알려진 수련이었으나, 서명응은 '9'(81회) 또는 '1'(120회)로 표상되는 태식의 인위적 호흡법을 비판하고 자연스러운 호흡법을 주장했다. 호흡과정에서 인위적으로 숨을 참으면 혈액순환이 원활하게 되지 않아 창자가 썩게 되는 문제점이 발생한다. 吐納(吐故納新)이라는 말처럼 언제나 낡고 죽은 기를 내뱉고 새롭고 살아 있는 기를 들이마시는 것은 아니기 때문이다.

朝鮮後期儒家の養生思想研究

-徐命膺の『参同攷』と『道德指帰』を中心に-

朴鍾天

高麗大学 民族文化研究院 人文韓国教授

1. 朝鮮末期養生思想の新たなる流れ

朝鮮末期は思想と実践、世界観と社会構造など全てに朱子学を中心とする確固たる正統主義の流れが定着した時代であった。16世紀末から17世紀中盤まで中国と日本を対象にした巨大な国際戦争は社会倫理的理想を中心に展開され、朱子学一辺倒の思想的硬直性に対する疑問を提起する新しい流れを作る契機となった。深刻化した朱子学的思惟と実践は分化の過程を経ることになる。新しい思想的可能性に対する摸索は、朝鮮前期に、すでに儒学内部の異端と指定された陽明学に対する江華学派への関心から、西洋の異教である西学に対する星湖学派を需要するまで進むことになる。民間では支配層の儒学と外来の西学に対応する新しい宗教運動として東学が登場した。

このような国内の思想的多角化の過程が17世紀、明清交替の国際的流れに合致し、共同体の公的理念を越えて個人の私的欲望と現実的利害関係に注目する新しい思想的傾向が登場した。明末東林派学者の専制君主制批判以後、黄宗羲(1610~1695)が示すように、官と民を区分した公と私の領域は、明国の滅亡とともにその意味合が退色し、欲望に対する肯定的解釈をベースとして人間を私的利益の追求する存在[自私/自利]として再認識される。こうした過程を経ることで普遍的欲望を合理的に調節し実現させる天下の公、あるいは公利という概念を用い、利益あるいは欲望を公的領域で実現させる可能性が確保された。¹ 要するに、

¹ 黄宗羲、『明夷待訪録』、「原君」。「有生之初、人各自私也。人各自利也。天下有公利而莫或興之、有公害而莫或除之。有人者出、不以一己之利爲利、而使天下受其利、不以一己之害爲害、而使天下釋其害。此其人之勤勞、必千萬於天下之人、…後之爲人君者不然。以爲天下利害之權皆出於我、

朝鮮末期思想の変化は個人、欲望、利益、現実に対する注目を時代的が要請していたのである。

これに伴い、文学では道文一致から道文分離に、載道論から性靈論へと、作家の個性に対する新しい発見が進む。執権層である両班の男性以外に、中人と女性たちを中心とする新しい文化主体が登場することとなる。社会文化の流れは、やはり基本的に郷村の在地士族を中心に漸進的で自律的な礼俗化が進行する中で、中央政府官僚らと近畿地域実学者を中心に欲望と現実を他律的に規制できる礼制変化が推進された。このような流れは儒教文化内部でも「礼楽」から「刑政」、義理名分の理想から人情の現実に視線を転じる契機となった。²

これに加え、戦争と伝染病などによる大量死が頻繁に発生し、社会構造的搾取に苦しめられ高まってきた医学と実用知識に対する関心は養生と処世に対する注目として自然と続いた。例えば、朝鮮前期の代表的儒学者李滉(1501-1507)も導引のための『活人心方』を編纂して持続的に実践し、朝鮮末期には、権克中(1585-1659)の『参同契註解』をはじめとして、内丹学関連の書物も本格的に登場し始め、養生に対する関心が医書をはじめとする各種類書に紹介されるほど広がった。

このような流れの中で徐命膺(1716-1787)は、朝鮮末期の儒教知識人を代表する思想家であり経世家として注目されるほどの養生思想を残した。彼は少論名門の家柄出身の儒家知識人として、『老子』と『参同契』の注釈書を残した。この著述を含め徐命膺の著述は、朱子学一辺倒の思想的風潮の中で、異端に規定された道家あるいは仙家の著述を含むばかりでなく、儒家と仙家と医家および科学まで合わせた古代文化の根源を模索する観点を体系化するという壮大な範囲にわたった。彼が編纂した膨大な『保晩齋叢書』60冊は、経史子集の体系の中に伝統的な儒家の経学と史学はもちろん、朝鮮で異端として扱われた学問に対する独創的解釈と一緒に、西洋の科学まで主体的観点で包括する傾向にあった。これに伴い、徐命膺は朝鮮時代に非主流であった先天力学と医学はもちろん、西学まで含め、清代学問の影響

我以天下之利盡歸於己、以天下之害盡歸於人、亦無不可。使天下之人不敢自私、不敢自利、以我之大私爲天下之大公。…古資以天下爲主、君爲客、凡君之所畢世而經營者、爲天下也。今也以君爲主、天下爲客、凡天下之無地而得安寧者、爲君也。…然則爲天下之大害者、君而已矣。向使無君、人各得自私也。人各得自利也。嗚呼、豈設君之道固如是乎。…雖然使後之爲君者、果能保此產業、傳之無窮、亦無怪乎其私之也。既以產業視之、人之欲得產業、誰不如我」미조구찌유조, 『중국전근대사상의굴절과전개』, 동과서, 2007, pp. 25-26 参照。

² 박종천, 〈朝鮮後期禮論의 性格과 展開樣相〉, 『韓國學研究』31, 仁荷大學校韓國學研究所, 2013 参照

を主体的に受け入れ、博学的特徴と同時に思想的柔軟性と独創性を一定の体系の中に結合させた。このため、先天学を体として、医学や西洋科学まで他の実用学問分野を用で包括する様相を表わした。³

このような思想的業績は朝鮮末期にもめったに見られない特別なことであった。その中でも『道德指帰』と『参同攷』は新しい時代的变化によって要請される個人的養生と社会的処世のための新しい方向を設定しているという点で注目に値する。本稿ではこの二つの著述に現れた徐命膺の養生思想が持った特徴と性格を糾明して、それが持った文化史的意義を把握しようと思う。

2. 沖和謙虚之道：『道德指帰』の先天学/本体論的養生思想

『道德指帰』は1769年(54才)の時、草稿を作り、1777年(62才)で再考して整え、『老子』を養生と処世の見解から解釈した作品である。徐命膺は51才の時、咸鏡道の甲山に島流しにされた経験がある。生活が極めて困難な流刑先で体験した経験により、『老子』を通じて得た社会的処世と、個人的養生に対する知恵を今一度、再確認するようにしたと推定される。言葉に用心できないという処世の問題点と、心を外に表わしてしまう気質によって、他の人々から嫌われ、困難な状況に陥ったことを反省するという告白は、そうした状況をよく表わしている。⁴

『道德指帰』は個人的養生と社会的処世を「沖虚と謙下の道」で要約した。徐命膺は個人的経験を基に『道德指帰』の後序で「その沖虚と謙下の道を兼取することで養生と処世の方法で見本とする」という決心を明確にしている。⁵彼は莊子、法家、玄学などに対しては批判的姿勢を堅持しながらも老子に対しては儒学と非常に近い根源を持っているだけでなく「造化と事情に対する議論」では儒学を用いても正すことがかなわないため、老子を学ばな

³ 李奉鎬, 『正祖의 스승, 徐命膺의 哲學』, 東叢西, 2013を参照。

⁴ 徐命膺, 『道德指帰』卷上、〈道德指帰後序〉。

⁵ 徐命膺, 『道德指帰』卷上、〈道德指帰後序〉。“欲自今兼取其?虚謙下之道、以資於養生処世之方。”

ければならないという姿勢を取った。⁶ ここで「調和」と「事情」はそれぞれ「先ず天を中心にした宇宙の調和」と「個人的養生および社会的处世/経世」を示す。したがって徐命膺にとって『老子』の養生は個人的経験に限定されるのではなく、先天の宇宙的調和に従うことであり社会的处世/経世により拡大するということができる。

沖和謙虚の道は、後代に心の中の欲望をきれいに洗い落とす「清修」と、静かに沈黙を守る「玄黙」を政事と法度の根幹とする伝統の根源となる。⁷ 沖和とは、太極が陰陽の沖気に含まれることを意味し、謙虚は至虚と至静ある天人の体を見習って「心=中」を守ることである。⁸ したがって養生は極めて静かな心中を守ることによって、陰陽の後天的作用の現象的次元（用）を越え、太極の先天的調和という本体的次元（体）を回復することを意味する。要するに、徐命膺の養生論は現状の限界を越えた本体の回復を指向する先天学的/本体論的養生論といえる。

徐命膺が特に注目した『老子』の養生秘訣は、本体論的根本を堅実にするために、先ず身体ではなく心の本体を修養することである。そして「養生の訣は心に沖和と謙虚をするようにして、喜怒憂欲により動揺しないようにするのみである」⁹と、徐命膺は感情の動揺を沈める具体的な身体動作や方法を提示しなかった。つまり、感情の動揺がなくなるのは先天的本体を堅固にした養生の効果にすぎない。虚無の道で精气神を錬丹し、精气神の作用が完全だという言明も、やはり同じ脈絡で理解することができる。¹⁰

徐命膺は「除情止念」と「収視返聴」を通じて指向対象の具体的な感覚作用と思慮作用を「主静」の修練法を用いることで、静穏な状態にすることを志向する。一方、現象的個性の限界に閉じ込められ先天的本体に進めなくさせる人為的な私意を「空」にすることで、自然と、天地の体と用と同様に、長久な道と徳の世界に入り、永遠の普遍性を得られる「虚」の否定的修練法(via negativa)も提示した。¹¹ 「君主がもし生に神経を使うことで人生を延長しようとするならば、隠れた私意が起き上がり、その人生を傷つけるだろう。これはま

⁶ 徐命膺、『道德指帰』巻上、〈道德指帰序〉。

⁷ 徐命膺、『道德指帰』巻上、4章参照。

⁸ 徐命膺、『道德指帰』巻上、4-5章参照。

⁹ 徐命膺、『道德指帰』巻下p. 23. “養生之訣要、使一心?和謙虚、不為喜怒憂欲所動而已。

¹⁰ 徐命膺、『道德指帰』巻上、p. 14.

¹¹ 李康洙、「徐命膺의老子理解」、『東方学誌』62, 延世大学校国学研究院、1989, pp. 94-95 参照。

た避けられない不慮の病痛である。」¹² しかし、感覚器官を閉じ対象を指向する作用を止める虚静を実践することで、沖和と常を知り、生の助けになることは、もちろん精と気が永久に枯渇せず長生することになる。

正常な生命活動に傷をつける私意は、個人的養生にとどまらず、社会的処世の問題として拡大する。徐命膺は社会的名利を追求し災難[禍]と患難[患]に遭遇せず、完全に体を身存するためには、謙虚の受益が必要だと力説した。彼は社会的養生といえる「謙虚の処世」を体用論的観点から次の通り説明した。

光は、心の精美なるを照らす作用をいい、明は、心の神霊なるを明にするそのものごとをいう。心が精美になるよう照らし、心の神明なる本体に戻るなら、魂と魄が抱き合い、互いに生成する事が旺盛となる。即ち、あらゆる病気を患わず、身体には災禍がなくなる。襲は繰り返すの意である。小なるを護り、柔弱なるを守るのが恒常である。よって光を以て明に戻るは、常にそうであることを繰り返す。¹³ (訳者注：この引用部分は、韓国語版から原文が確認できなかった為、意識した)

徐命膺は心の本体に戻り、陰陽あるいは魂魄が沖和している状態で、生成の調和を旺盛にすれば、各種病気、災難、過失がなくなり、養生と処世が完全に成り立つという点を力説した。この点でも、やはり後天的作用より先天的本体を強調する流れを如実に見せている。

徐命膺は本体論的養生論を指向したため、老子の養生を儒家の事天と会通させた。¹⁴ 実際に朝鮮時代の儒学者は、往々にして老子が気を主とし養生を道とすることを指目し、長生を追求することを義理に反し、利害を追う養生であると批判した。その反面、徐命膺は老子と儒家を共に理と天を明らかにする学問であると理解した。¹⁵ たとえ儒家の存心養性と老子の精気神修練が育てる修練に違いがあったとしても、彼は「人の精と気は天で得るものであり、精と気の流行と運用は天の道と常に相応する」と認識した。よって力学的世界観と気で媒介される新しい相関的思惟 (correlative thinking) で儒家と仙家と医家を統合する根源

¹² 徐命膺、『道德指帰』巻上、p. 9.

¹³ 徐命膺、『道德指帰』巻下52章.

¹⁴ 徐命膺、『道德指帰』巻下、pp. 27-28. “蓋以養生為事天、猶『孟子』所謂‘存其心養其性、所以事天也。’”

¹⁵ 徐命膺、『道德指帰』巻上、〈道德指帰後序〉. “儒者之学本欲当於理、合於天而已。苟其言当於理、合於天也、則雖婦孺之言、猶且取之、況老子乎。”

的認識を展開することが可能であった。そして、その認識を通じて先天学的/本体論的養生を新しく再構成できたのである。

3. 『参同攷』の先天易学的養生思想

『道德指帰』は身体の具体的なテクニックというよりも、心の本体的な側面をより重視する本体論的養生思想の側面を有す。ところで70才で政界を引退した徐命膺は、房に入り修練した結果、3・40代くらいの容貌と精神を維持したと年譜に記録されている。彼の修練は『道德指帰』の研究に基づき先天力学の枠組みと修練を合わせる『参同契』に対する研究成果である『参同攷』を直接的に適用したものと推定される。彼は修練のために『老子』と『参同契』を学んだ後、「読道経」という詩をも残した。

老病清朝謝事身、杜門聊與道書親。還丹守黑非無術、駕鶴鸞未嘗有因。極北旋樞能注想、斗南斟酌可通神。儒仙立脚雖殊軌、摠把天君作道真。¹⁶

『参同契』を研究した『参同攷』については、現在までその基本体制と内容を概括する研究、先天易と内丹思想の関連性を究明する研究、先天易学と西洋科学をそれぞれ先天学の体と用で理解する研究などが行われている。¹⁷ このような研究を通じて『参同攷』「初擬攷」では先天易学に依拠して参同契の力学思想を解釈し、「互体攷」と「因重攷」では先天力学により解釈された人体観と煉丹の修養論を提示し、乾坤坎離の四正卦を人体の肺臓、脾臓、腎臓、心臓に対応させた思惟体系を展開する。特に心臓/脾臓(太極・中)を中心に人体を解説する思惟的特徴が現れているという点が解明された。

¹⁶ 徐命膺, 『保晚齋集』巻 2, <読道経>, 23b. “老病清朝謝事身、杜門聊與党道書親。還丹守黑非無術、駕鶴鸞未嘗有因。極北旋樞能注想、斗南斟酌可通神。儒仙立脚雖殊軌、摠把天君作道真。”

¹⁷ 이대승, 「保晚齋 徐命膺의 参同攷 研究 -周易参同契의 先天學的 解釋-」, 『道教文化研究』33 輯, 2010; 金命壽, 「徐命膺의 参同攷와 易参同契詳釋」, 『韓國道教思想研究叢書 V』, 1991, pp. 427-475 ; 이봉호, 「선천역학과도교내단학의결합, 参同攷 参同攷」, 『参同攷 -역리와내단학에 의한 徐命膺의 참동계 주해』, 예문서원, 2009, 等を参照.

まず、徐命膺は「初擬攷」において先天易学を主軸として『参同契』の力学思想を解釈した。特に漢代の象数易学から卦気説に活用された四正卦を、邵康節の先天力学により受容する過程で、「先天円図」から始まる乾坤と坎離はそれぞれ天地の根本と天地の作用として、体用関係あるいは経緯関係と設定した。『参同契』では四正卦を除いた60掛をそれぞれ1ヶ月(30日)の昼夜に当てはめ、煉丹術の火候を説明する。朱子の『参同契考異』によれば、乾坤はあらゆる陰陽変化の体であり、坎離は乾坤の中で動く陰陽変化の用である。内丹学的観点から見れば、一般的に乾坤は人体内煉丹術の変化が成り立つ鼎炉を意味し、坎離は実際に作られる丹薬あるいは薬物を意味する。

徐命膺はこのような先天力学と丹学の論理を有機的に連係させ、いくつかの側面から、より一層明瞭に発展させた。

最初に、彼は『先天四演』を通じて先天と後天の関係をそれぞれ体と用、待対と反対により解説する。特に先天の待対と後天の反対を易理にともなう立象の論理で説明し、先天の待対は天にあり、後天の反対は地にあるが、天は左旋し、日月五星は右旋することを天の待対で述べる。一方、昼と夜、南と北など時間と空間で相反なった地の現象を地の反対により説く。

更にこのような論理に基づき『参同契』の第2節と第3節を、乾坤坎離の四正卦がそれぞれ先天60待対掛、後天60反対掛を統括するものであると説明した。ところで『参同契』に見られるように、乾坤は易の門戸として衆卦の父母として天地変化の根本軸であり、変化の実際作用は坎離で成り立つ。したがって無極=太極を一気として陰陽の沖和を成し遂げた先天的本体と、陰陽から生じた五行の後天的な事物の世界を体用論的に徹底して区別した。さらに『老子』52章に対する注釈では五行を陰陽の子と見なし、柔弱な陰陽と強盛な五行を備えて柔弱がさらに根源的なものだという点を力説した。¹⁸ このような認識により陰陽と五行はそれぞれ先天易と後天易を区分する基準となった。実際に『先天思惟』では先天易は陰陽についてのみ言及し、五行に言及しないが、後天易は五行を中心に言及する。このような観点は肺金と腎水の関係もやはり母子関係に設定することも次のように反映された。

¹⁸ 徐命膺、『道德指帰』巻下、52 枚。“五行所成之万物万事、莫不始於陰陽、如人身之施於母胞也。”

陰陽之子、五行是也。自陰陽生出五行、而五行強盛、陰陽柔弱。然不知強盛、則安知柔弱之柔弱、則得不不知其子。¹⁹

二番目に、上述のような観点によれば、『老子』は陰陽にのみ言及し、五行に言及していないため先天易のようであるが、五行中で唯一、土だけを取り扱ったという点で内丹学と関連する。さらに重要な問題は、先天-後天、柔軟-剛性、体-用の関係で適用される「母子の比喩が坤土-心脾-中の中心の養生論に展開する」という点である。易理では先天の体の待対でなく、後天の用の反対により具体的な変化が成り立つ。陰陽と五行が母子関係は、天ではなく地で万物が育成され、父ではなく、母の母胎ではじめて子供が養育される。つまり坤土で象徴される心脾が、丹の煉丹処-凝結処である丹田-黄庭が成り立つという相関的類比関係が適用された結果である。²⁰

一方、このような論理は『黄庭経』の内視法とも密接に関連する。徐命膺は、養己とは私欲をなくし雑念を切り捨てることを学び、儒家の涵養と同一と見なした。²¹ 儒家の涵養を仙家の養己/煉己と会通する一方、意想が常に臓腑の中にあるようにするという点で、徐命膺は内視法をある程度、受け入れたと見られる。

更に徐命膺は『参同契』注釈で「突然、癩癩を起こすのを禁じること(禁暴怒)」を養生法の最上策とした。そして突然、激烈に怒れば気が逆に妄行して肺臓を侵す。老年でも健康に生きる方法は、一生、元気をうれしさや癩癩を起こすことに使わず、気海を暖かく保つことであるとした。

三番目に、このような養生論的構図により、徐命膺はいくつかの新しい理解を企図した。一般的な見解は、乾坤卦が鼎炉、坎離卦は薬物にあてられ、残りの69卦を火候と設定する。徐命膺は人体を小宇宙と見なし、宇宙の天と地に該当する乾坤卦を釜蓋と釜と見たる。坎卦を正路とし、離卦のみ薬物と設定した。このような変化により釜蓋と設定された坤卦の重要

¹⁹ 徐命膺、『道德指帰』巻下、52章。“陰陽之子、五行是也。自陰陽生出五行 而五行強盛、陰陽柔弱。然不知強盛、則安知柔弱之柔弱、則得不不知其子

²⁰ 徐命膺、『参同攷』巻23、〈因重攷〉参照

²¹ 徐命膺、『参同攷』、〈互体攷〉。“養己、仙家又名煉己、以去私慾絶浮念為工夫、猶儒家之涵養也。”

性が大きく浮び上がる。また、坎卦と離卦が一般的にそれぞれ水と火、精と気で理解されることとは違い、徐命膺は陽卦の全てを精気神の修練に割り振る。一方、掛だけでなく四正卦の初爻、中爻、上爻に割り振って内丹学と疫痢理論を結合させるという点で独特の容貌を見せた。この過程で肝臓が省かれ、心臓と脾臓の位が高まるという点も特記できる。

易卦	人体臓器	陰陽/五行	内丹修鍊
乾	肺臓	陽/金	鼎蓋
坎	腎臓	陰/水	鼎炉
離	心臓	陽/火	藥物
坤	脾臓	陰/土	鼎器

4. 徐命膺の養生思想の特徴と意義

徐命膺の養生思想は、儒家と仙家の会通、力学、医学、科学の総合により成り立つ巨大な体系の構築のために先天学の構図を導入した。²² 彼は地球の自転、月の公転、地球の公転など、天体運動に従った一日、一ヶ月、一年などの自然の一定の変化を「天心の流行」と説明する。また、天体の天心と、それに対応する人心を全て、中であり体と見なすことで自然現象と人間現象を理解しようとした。

一日之晝夜。一月之晦朔。一年之寒暑涼燠、皆天心之所流行。何獨於至日見天心、而人之體天心、又何獨於至日哉。言天人之合一、則人在天之中、心在人之中、立象比類、人心亦天心、故五陰至靜之中一陽初動、即人心至寂之中一念初動也。言天人之分殊、則人心每囿於形氣、天心不限於方體、故天心一年一見由是而爲元亨爲利貞、人心一日

²² 徐命膺、『参同攷』。“易道・天道皆以中為用也。”易理と天体の運動が皆、中を龍とするという点はその代表的な事例ということができる。

屢發由是而爲四端爲七情。²³

一方、徐命膺は内丹の養生学、処世の社会学、先天の本体学を有機的に結びつけた。これに伴い、天地の構造と流行、社会の処世と経世、個人の養生が、皆一つの体系案で構造化される様相を表わしている。徐命膺は「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。」²⁴と述べ、相関的理由により天地の構造と運用、国家の経世、個人の煉丹養生を有機的に連係する体系を構想した。このような認識は彼の指導を受けた正祖の「医身は医国と同一」という論理にも明確に反映されている。²⁵

しかし、さらに重要なことは、彼が先天の体と中を重視し、後天の現象的次元の養生論に留まらず、万物→五行→陰陽→太極=無極に先天の根源を回復しようとする先天学的/本体論的養生論を展開している点である。このような認識により彼は、赤子が持っている馴養の精と、沖和する中土を含めた根源的状态を損傷しないようにする事を、長生の重要な基準としても設定した。

先天学的/本体論的養生論は儒家の育成論と会通し、主静の修養論の範囲を気の修練という領域に拡大する効果をもたらした。それは具体的な導引法でも、人為的な呼吸法および呪術的な意識を批判する方式として具体化させた。例えば、徐命膺は似而非修練法である陰道として胎息、調気、導引、祀天神の四種類を徹底して批判した。徐命膺は胎息と調気などに対して人為的な誤った呼吸法だと批判したのである。²⁶

²³ 徐命膺, 『保晩齋集』 卷7, <至日箴序>, 23b-25a、特に24ab.

²⁴ 徐命膺, 『參同攷』 卷1, <初擬攷第1?易參同契上篇>(『保晩齋叢書』 卷43, 372).

²⁵ 김용태, 「正祖의 道教修鍊觀에 대한 一考」, 『인문과학』 제45집(성균관대학교인문과학연구소, 2010), pp. 185-186.

²⁶ 九一は胎息の方式として、81(9×9)回ないし 120(1)回に達する母胎の中の子供の呼吸を示す。胎息は当時『東医宝鑑』にのせられているほど広く知られた修練だったが、「9」(81回)または「1」(120回)で表象される胎息の人為的呼吸法を批判して自然な呼吸法を主張した。呼吸過程で人為的に息をこらえれば、血液循環が円滑にならず、内臓が腐敗することになる問題点が発生する。吐納(吐故納新)が言うように、いつも古くて死んだ気を吐きだし、新しく生きていく気を吸い込まないためである。

大巡“济生医世”思想与道教“即身医世”思想

盖建民¹

四川大学道教与宗教文化研究所 所长

本文旨在系统梳理大巡真理会《典经》“济生医世者，圣人之道”思想的形成发展，探究大巡真理“济生医世”思想与道教“即身医世”的“医世说”的思想关系，从宗教医疗的视阈，深入阐发大巡真理“济生医世”教义思想在现代社会中的现实意义。作者站在当代宗教学研究视野，以大胆探索和实事求是的学术精神，对大巡“济生医世”思想进行全面系统的挖掘与研究。作者遵循历史与逻辑相统一的原则，以史立论，史论结合，运用文献考释和哲学理性分析相结合的研究方法。一方面，从中韩宗教文化交流的视角把握大巡“济生医世”思想与道教“即身医世”思想的关系；另一方面，从哲学诠释学入手，深入细致地分析探讨大巡《典经》“济生医世”思想内涵、特征，挖掘大巡宗教实践活动中所蕴含的宗教社会治疗思想及其现代意义。其所蕴涵的医治社会弊病，调摄与纠治人与人、人与自然、人之身心内外关系的种种见解和观点，有其现代价值和意义。

一、大巡《典经》“济生医世”思想

务实求存，注重现世人生与自然社会的“治理”，出世而不离世是大巡真理会与道教教义思想共通之处与特色。道教之教义，本不限于出世，而是以一种超越世俗的精神，和光同尘，随方设教。济世利人、服务社会人群“即身医世”历来是道教中人的优良传统。

无独有偶，大巡《典经》第一章《教运》亦云：

¹ 四川大学宗教研究所所长，国家“985工程”四川大学宗教与社会研究创新基地学术带头人，教授，《宗教学研究》副主编；著有《道教医学》《道教科学思想发凡》《金丹派南宗考论：道派、历史、文献与思想综合研究》等多种论著。E-mail:gjm1964@126.com

元一在自己家中侍奉上帝时，上帝讲起圣人之道与雄霸之术，云：“济生医世者，圣人之道也；灾民革世者，雄霸之术也。天下受雄霸之苦久矣，故吾将以相生之道化民靖世。从今之后汝当正心，欲成就大人者积好生之德，岂可杀亿兆苍生而求一己之生。”²

明确提出“济生医世”乃是“圣人之道”，此圣人道的本质是贯彻“相生之道”从而“化民靖世”，因此与以往统治者惯常使用的“灾民革世”之“雄霸之术”完全不同。

在大巡的宗教经典中，有许多关于上帝以神奇的医术和内炼功夫济生和医治社会的事例，《典经》第一章《教运》有一段记述：

到达金成国家后，大有的堂弟求上帝治病。上道：“吝啬之人，又如何治病！”

上帝道：‘从今夜开始，给病人吃大麦饭。’致道将此消息转告大有的堂弟。大有的堂弟从当晚开始进食大麦饭，病情有所好转，后来从肺病痛苦中解脱了出来。³

此则灵异故事以上帝以大麦饭将人从肺病的疾苦中拯救出来，以医术传教，其结果是“也因此更加远播四方。”⁴

《典经》教运第二章七云：

一日，道主精于工夫时，一位神人出现，递给道主一张写有字迹纸，神人道：“依此文修道，可救世济民矣。”道主正欲施礼，神人已经消失不见。纸上所书为“侍天主造化定永世不忘万事知至气今至愿为大降”。⁵

应该指出，大巡真理此“济生医世”的理念是有其深厚的宗教神学理论基础的，换句话说，大巡“济生医世”思想是依据其大巡的“解冤相生、报恩相生”两大真理而建构起来的。这可以从《典经》相关的教义论述中得到佐证。

《典经》“公事”第一章有云：

上帝对金亨烈道：“在先天，人与世间万物皆为相克之理所支配，世间怨恨日积月累，错综复杂地充斥于三界之中。天地失其常道，各种灾祸丛生，世间暗无天日。因此，吾欲整理天地度数，调化神明，以解万古怨恨，以相生之道建后天仙境，济度世间苍生。不论

² 《典经》，大巡宗教文化研究所，2010年7月中文第一版，第152页。

³ 《典经》，大巡宗教文化研究所，2010年7月中文第一版，第156页。

⁴ 《典经》，大巡宗教文化研究所，2010年7月中文第一版，第156页。

⁵ 《典经》，大巡宗教文化研究所，2010年7月中文第一版，第199-200页。

大小事应由神道解冤，若能事先稳固度数并加以调化，人事便以神道为范实现自我达成，这便是三界公事也。”⁶

《大巡指针》第一编第一章第四节“为正确理解大巡真理之信仰加以教化”也声明：“上帝（姜甌山为九天上帝）大巡天下后，匡救天下、广济苍生而建设地上仙境降临人世，宣布了前无后无的真理。”“使解冤相生、报恩相生此两大真理深入人心，身体力行。”⁷

第五节“以真理培育道人”云：“依据解冤相生、报恩相生的原理，致力于实践辅国安民、广济苍生。”⁸

不难看出，大巡“济生医世”思想是大巡“解怨相生”与“保恩相生”两大真理在处理人间社会问题的具体展现，乃是“尊奉上帝匡救天下、广济苍生的遗志”⁹。

同时，我们也必须指出，大巡“济生医世”思想与道教“济人度世”、“身国同治”有某种思想渊源关系，尤其是大巡“济生医世”思想与明代高道闵一得《古书隐楼藏书》中阐发的“即身医世”思想不谋而合。下面我们结合道教相关文献加以阐述。

二、 闵一得“即身医世”学说

道教“即身医世”的“医世说”正式提出和系统阐发是在清代，详见于全真道龙门派第十一代传人闵一得所辑的《古书隐楼藏书》之中，是其“以医世为宗”的“医世宗”所秉持的学说。

关于医世之说的由来。《三尼医说述原序》云：

太始之初，道立于一……人物得其灵明之理而为性，得其屈伸之气而为命。万物皆在性命之中。性命皆在真一之中。性命之外无道，性命之外无教。三教同出于一也。儒尽性

⁶ 《典经》，大巡宗教文化研究所，2010年7月中文第一版，第94页。

⁷ 《大巡指针》第一编第一章第四节，第5页。

⁸ 《大巡指针》第一编第一章第五节，第5页。

⁹ 《大巡指针》第四编第二章第三节，第50页。

以立命，释见性而度命，道成性以复命。儒贯一、释皈一，道得一……儒家之道，至于位天地，育万物，所过者化，所存者神；释家之道，至于无住相布施，四维上下虚空福德，不可思量；道家之道，至于万物作而不辞，生而不恃，为而不有，功成而不居。其宗旨，皆无为而济世。岂舍己而从事于世哉。有生以来，人我同此一性，同此一命，即同此一道。形隔而气通，气通则性命通。极天之所覆，地之所载，皆一气呼吸之所通。道在我则我为之宰，其始，一物不有；其终，一物不遗。而其妙万物也，乃一物不有。斯道也，何道也，真一之道也。成已成物，皆道中之事。万物各正性命，而后道之量于是乎全。遗世独立，不可以言道。此医世之说所由来也。¹⁰

关于医世说的旨要，“其大旨不外即身以治世。”¹¹也即通过内炼外养，培养真元，先治以身，次治以心，最终修真正果，达到治世宁之目的。“上续三尼心学，累行积功，惠而不费。”¹²其入手之门，“当以参同悟真了命，大洞玉经化凡，唱道真言炼心，然后以三尼医世证果。则医世经义，自可以默会，而行之自有步骤”¹³。

按照医世之说，要想达到“即身以治世”的医世正果，必须经历六个步骤。《吕祖师三尼医世说述》“本易象以明各步功法”，从第一步到第六步分别用大壮、夬、乾、姤、遁、否、观、剥、坤、复、临、泰等十二卦象来“说法”。现分述之：

(1) “法先闭目，意敛目神，向脑一注。”吕祖曰：存者真一，守者真元。真一是性，真元是气。脑为髓海，又为天性都会府，犹天上之有玉清胜境，其境至清，高居星月之上，乃太无之天，能知存守，自能明道。“继于脑中，向顶注之。”吕祖曰：脑为人身玉清宫，元始所居，顶曰囟门，穴名百会，乃三元聚会之所。上接三天真一，向顶注之，真一感通，真元汇注。得见红黄星点，若雨洒下为验。盖真一无形，所可见者真元。真元者，真一所生之气也。此为下手第一步。吕祖曰：法，法则也；功，功用也。法先闭目者，目为我心使气神，法目神在天，即为苟毕二帅，其在人身，行则注于两涌泉，坐则注于两腰肾。闭也者，凝字之义也。曰微以者，有以若无以之义，意为心神之号令，令出乃行，犹人君之有诰敕也。曰上注者，有透顶而上之义。所以注迎真一之元，以护身世也。

¹⁰ 《吕祖师三尼医世说述》，《藏外道书》第10册，第346-347页。

¹¹ 《吕祖师三尼医世说述管窥》，《藏外道书》第10册，第355页。

¹² 《吕祖师三尼医世说述管窥》，《藏外道书》第10册，第355页。

¹³ 《吕祖师三尼医世说述管窥》，《藏外道书》第10册，第355页。

(2) “乃自百会，下游阙盆”。百会，穴名，其穴在顶门；阙盆，亦穴名，其穴在胸。吕祖曰：此不言意，意在其中。曰下者，引一引元，并下之义，味下句自可见。“游夫阙盆，体得闲趣。此为下手第二步。”吕祖曰：此步中必现有纷纭景象。若稍滞稍扰，天君有病，不惟无益，为害非细，而于下步，便无下手处矣。可不戒哉。

(3) “运值正午，诀惟勒照”；“已值未正，正本清源”；“一入申正，植培而已”；“若值酉正，诀惟致新”；“运至戌亥，法惟屯蒙以俟复”；“吕祖曰：究其致此之由，总因失照失培之故。言小元运之可挽于前也。此为下手第三步。三步中，分言六时者，功用至午位则为心，乃一身之宰，一世之宰。至未以下，则为腹，为阎浮提。世事不同，补救之法亦不同。故逐时分析言之，以明随运之用。此六时之用，皆言学问之事，谓当裕道法于未用之时。午未申酉戌亥皆迎一迎乾之所贯注。乾，君也，盖有随时医世之学术，而后可以任斯世之重，能调元赞化，而后可以上格君心，欲从事于泽民，必先以致君为主也。

(4) “已而华开见佛，自造庆会，于万斯年。此为下手第四步。”华，心华佛，喻君也。开者，开心见诚之义。中无意必固我，随机导引，格非启沃，大有红炉点雪之神……而君臣皆在一气之中，为上为德也，天下皆在一气之中，为下为民也，海隅苍生，阴受其福而不知矣。吕祖曰：惟知迎一与元者能之。

(5) “于斯时也，功造无间，一举一措，不谋自合，盖已两气混一，志神不二，是妙凝之神验。此为下手第五步。”吕祖曰：行到此步，益宜人我两忘，任此乾坤正气，氲如氲如，有弥天盖地气象，乃得此验，偶或现有戾机，必当参迎人元以通之，倍迎乾元以新之，坤元以和之，寂体真一以一之。自然君圣臣良，上下一气，功行不怠，造致雍熙，计日可待。

(6) “功到此际，朝宁雍熙，百工亮采而民隐君悉，从而加迎真一，下照万方，继迎坤元以抚之，乾元以一之，物产繁衍，民行淳驯。此为下手第六步。”

这六步功法，大致可以区分为三个基本阶段。其一，须依据《周易参同契》、《悟真篇》之丹法功理，先培元修身“了命”。道教向来认为无身不能成道，故先治身。“即身即世，宜事培元。元培，功乃进焉。”¹⁴ 具体诀要是“虚我色相，一我气神，卵而守之。久则内外无间，神完气足而精化。此身之神气既旺，则所事得实，必无不济而中止之虞。”¹⁵ 修身了命是医世的前提与基础，固然十分重要，但性与命原不可分。人物得其灵明之理而为性，得其屈伸之气

¹⁴ 《吕祖师三尼医世说述管窥》，《藏外道书》第10册，第355页。

¹⁵ 《三尼医世说述原序》，《藏外道书》第10册，第346页。

而为命。万物皆在性命之中，性命皆在真一之中。性命之外无道，性命之外无教。所以，医世说特别强调治心炼性的重要性。其二，修命必须修性，治身须治心。闵一得指出：“是道也，当于定静之中，寂审气机之通塞。及既充和，一守清明之在躬。有性命合理之理，而医世之用赅焉。”¹⁶ 这一阶段主要是通过修心炼性定志，达到性命双修，其目的在于由后天返先天，“得见真一为宗”。“久之乃一丝不挂，身世两忘，归于太无。功竣一敛，全复太初，而缩斯身斯世于祖窍之中，悠然往手。斯时也，身世两益，嗣则相力加进……身不可不端直，心不可不专一，行不可不坚不恒。”¹⁷ 通过一番持久的修身“了命”与“炼心”定志，就可以达到“身世两忘”这样一种境界。

每到身世两忘，旋现一境。上截澈清，下截浑和，虚无边际，返而内照此身，肢体脏腑，空无所有。但觉白者天如，黑者地如，且有激浊扬清之变化，流露于动静之中……¹⁸

这一境界，实际上就是道教丹功常常所说的由后天逆返先天，复归于先天真元“真一”的一种身心状态。“真一者，持之不得，体之则存。上所言者，乃是真元。元之为物，有一以持之。”¹⁹ 到了这样的一种境界，就可以转入下一个基本阶段。

其三，“内则用以治身，外则用以治世”²⁰，由治身继而治心，进而治世，从而完成“医世”目的，由闵一得重述并注的《吕祖师三尼医世功诀》对此有一番说明：

余今以师传实效录述于世，惟愿学者纯以调心虚寂之门，调至胸怀清静而天都泰安，调至坤腹通泰而闾阎富庶，调至四肢通畅而四夷安靖。如是体调而身安，身安而世治，功效捷如响。²¹

通过治身、治心进而即身入世治世，达到“天都泰安”之人与自然的和谐，“四夷安靖”之社会安定，“闾阎富庶”之民富国强“世治”目的。

¹⁶ 《吕祖师三尼医世说述管窥》，《藏外道书》第10册，第357页。

¹⁷ 《吕祖师三尼医世说述管窥》，《藏外道书》第10册，第355-356页。

¹⁸ 《吕祖师三尼医世说述管窥》，《藏外道书》第10册，第356页。

¹⁹ 《吕祖师三尼医世说述管窥》，《藏外道书》第10册，第356页。

²⁰ 《吕祖师三尼医世说述管窥》，《藏外道书》第10册，第356页。

²¹ 《三尼医世功诀》，《藏外道书》第10册，第364页。

三、 大巡“济生医世”与闵一得“医世宗”之“即身医世”思想的关系

1、二者都受到早期道教“身国同治”思想的影响

“身国同治”论是道教的一个重要思想理念。汉代《老子道德经河上公章句》就有“全身治国”²²的思想，将治身与治国并论：“用道治国，则国富民昌，治身则寿命延长。”²³“万民归往而不伤害，则国安家宁而致太平矣。治身不害神明，则身安而大寿也。”²⁴“希能有及道无为之治身治国也。”²⁵道教理论家葛洪对此也作过阐述：“内宝养生之道，外则和光于世，治身而身长修，治国而国太平。”²⁶道书中身国同治论也很多：“一人之身，一国之象也。胸腹之设犹宫室也，肢体之位犹郊境也，骨节之分犹百官也，腠理之间犹四衢也，神犹君也，血犹臣也，犹民也。故至人能治其身亦如明主能治其国。”²⁷身国同治论是道教天人同构、天人相应哲学观在社会政治、医药养生领域的合理推衍。既然天地人是处于一个互感互应的系统之中，那么人之身心状况就与天地万物自然环境、社会环境密切相关。换句话说，天地之病（社会关系中人与人、人与自然的冲突失序）与人体疾病（人之身心内外关系失衡）休戚相关。《太平经》中就已有这一认识：“天地病之，故使人亦病之，人无病，即天无病也；人半病之，既天半病之，人悉大小有病，即天悉病之矣。”²⁸既然如此，对社会人事“疾病”的治理与人体疾病的疗治就可以相互借鉴，治国和理身从本质上就统一起来了，这种身国同治论为道教“医世说”提供了理论根据。闵一得在《吕祖师三尼医世功诀跋》中，针对人们对医世说的疑虑，就依身国同治论作了明确的说明：

又疑而问曰：世之为病多端，医世之事亦多术。如禳旱涝、消疹疹……皆当有大神通、大法力，施符持咒，分应而不穷。今是书以一法而欲治众病，若是其疏乎？……凡世间之病皆五行偏胜之气。吾人一身之中，具五行之正气，应五方之分野，察其受病之源，

²² 王卡点校：《老子道德经河上公章句》，中华书局 1993 年版，第 243 页。

²³ 《老子道德经河上公章句》，第 140 页。

²⁴ 《老子道德经河上公章句》，第 139 页。

²⁵ 《老子道德经河上公章句》，第 173 页。

²⁶ 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局 1985 年版，第 148 页。

²⁷ 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局 1985 年版，第 148 页。

²⁸ 王明：《太平经合校》，中华书局 1960 年版，第 355 页。

攻其受病之方，合人世之气于一身，内不见我，外不见人世。过者损之，不及者益之，郁者散之，顽者化之，逆者顺之。病不可悉数，医道亦不可殚述。消息盈虚，各视其症而理之。人或病，以吾身之阴阳运化之；世或有病，亦以吾身之阴阳调摄之。²⁹

不难看出，身国同治是道教“医世说”立论的一个重要理论基础。

而对比大巡《典经》等教义理论，其“济民医世”思想的理论基础也是道家的天人合一观念，受到道教“身国同治”思想的影响。笔者仔细阅读大巡《典经》，发现《典经》中在阐述“济生医世”思想时，其中也蕴含着类似的“身心同炼”“身国同治”思想。

《大巡指针》在修行上也特别强调“须以心修炼，身体力行，使身心达到统一。”³⁰

大巡以“安心”、“安身”、“敬天”和“修道”四纲领为修行训典，以达到“作真正道人”之目标，其背后蕴含着天人合一、天人相应、天人同律的哲学构架：

安心³¹

“大病之药安心安身”，须铭记在心。

心临一身，统率理用万机。

心为身之主，招致诸病诸恶。

《典经》中道：“心也者，鬼神之枢机也，门户也，道路也。”因此，发心时，须舍邪心、合乎礼法，即安心。”

安身³²

心安身泰，是指唯心安，身得太平。

心犯罪恶，身受其罚，切勿自作自受。

《典经》中道：“病自己而发”，须铭记于心。

吕洞宾曾云：“身病可药，心病难医。”古人亦云：“诸病由心起。”须知心主宰身体。

感念上帝的恩惠，报答生身父母之恩惠，修行当身心一如。

敬天³³

²⁹ 《吕祖师三尼医世功诀跋》，《藏外道书》第10册，第361页。

³⁰ 《大巡指针》第二编第一章第五节《修行》，第23页。

³¹ 《大巡指针》第二编第二章第一节《以四纲领为修行训典作真正道人》，第27页。

³² 《大巡指针》第二编第二章第一节《以四纲领为修行训典作真正道人》，第27页。

³³ 《大巡指针》第二编第二章第一节《以四纲领为修行训典作真正道人》，第27—28页。

须知己为九天大元造化主神——九天上帝主宰下的一凡人。

道人对九天上帝的大巡真理奉教信仰不存邪念，极尽敬虔一念之心，即敬天。

上帝教示‘日月无私治万物，江山有道受百行’，并作五咒，名为天地津液。³⁴ 其五脏咒与道教医学身体观如出一辙：

天尊曰木肝中青气气从左便重出化为火心中赤气气从前面重出化为金肺中白气气从右便重出化为水肾中黑气气从背上重出化为土脾中黄气气从额头上重出化为百节气从千脉贯通百事如意万事如意天上天下地上地下人间万事无不通知急急如律令

而大巡《典经》第三编《教运》第二章记述“旧泰仁道昌岷道场于乙丑年竣工。道主在此创立了无极道，将姜甌山作为‘九天应元雷声普化天尊上帝’奉安于灵台，确立了宗旨、信条与目的。”³⁵

宗旨：阴阳合德·神人调化·解冤相生·道通真境

信条：四纲领：安心·安身·敬天·修道

而大巡真理教所要达到的三大目的：

无 自 欺——精神开辟

实现地上神仙——身心改造

建设地上天国——世界开辟³⁶

那么，如何才能达到这一至高无上的目的呢？大巡真理教也同样是从身国同治的思维模式，提出内炼丹法，内法外用，从而达到济生医世。

以潜心静心，集永侍从上帝身边之至诚精神于丹田，不断磨练，灵通为目的，诚

³⁴ 《典经》，大巡宗教文化研究所，2010年7月中文第一版，第159页。

³⁵ 《典经》，大巡宗教文化研究所，2010年7月中文第一版，第210页。

³⁶ 《大巡真理会要览》八《目的》，第4页。

之又诚，念念自在，念念相续，至诚奉诵。³⁷

从这三大目的和实现的法门诀要中，我们都不难看出，其境界也是天地与身心和谐安泰的，背后同样蕴涵道教“身国同治”哲学思想。

2、二者产生的理论背景都是儒释道“三教并用”“三教同修”

大巡“济生医世“与闵一得”即身医世“学说都是是明清以来三教合一思潮影响下的产物。《吕祖师三尼医世说述》明确指出“医世说乃三教之精蕴”：

三尼者，孔子、如来、老子也。《心印集经》曰：青尼致中，仲尼时中，牟尼空中。……纯阳真人，化号文尼，职司铎化，故诏以三尼之道，敷锡于世，阴鹭下民。吕祖师之统儒释道以宣教。天所命也，是以宝诰亦称为三教之师。医世说乃三教之精蕴。³⁸

儒释道三教虽然各有教旨，但就“尽性知命而功及于天地，则三尼同道。”³⁹

儒家向来以齐身治国平天下为宏旨，而释家也有“持世”一说。在闵一得看来，道教“医世”之说“乃有身治世宁之义”⁴⁰，其实质是相通的。“佛曰持世盖犹我宗之医世，乃有身治世宁之义。”“盖缘身气世气一气也，人性佛性一性也，同属陀罗尼，故可即身以持世，舍性而持便落外道，不可不悟者也。际莲（指闵一得）注云：体此大可与《三尼医世》一书并参，儒教道教不外乎此训以注是经。”闵一得，清乾隆、嘉庆、道光年间高道。

关于其生平事迹，先生姓闵，名苕敷，字补之，一字小艮，懒云为其道号。世为吴兴望族，生于乾隆戊寅十二月初（公元 1758 年），卒于道光丙申十二月初十日（公元 1836 年）。幼颖，素羸弱，谒东篱高子（高清昱，龙门第十代传人）于桐柏山，习导引术数年，体始充。遂皈依龙门，派名一得。病愈后返家，资性绝人，读书穷理，不为应举业。比壮有经世志，以父命入赘为州司马，服官滇南。未及一年，父丧，奉讳归，绝意仕进。东篱羽化后，从东篱高弟子沈轻云问业。轻云卒，出游吴楚燕赵，先后遇金怀怀、白马李、李蓬头、龙门道者，相与往复，讲论多所契合。闵一得晚年隐县之金盖山，生平勤于著述，辑书《隐楼藏书》三十余种，别撰《金盖心灯》八卷。闵一得修道思想的一大特色就是“三教同修”，“以儒释

³⁷ 《大巡真理会要览》七信条《修道》，第 12 页。

³⁸ 《吕祖师三尼医世说述》，《藏外道书》第 10 册，第 348 页。

³⁹ 《吕祖师三尼医世说述》，《藏外道书》第 10 册，第 348 页。

⁴⁰ 《持世陀罗尼经跋》，《藏外道书》第 10 册，第 558 页。

之精华论道家之元妙言”⁴¹，“其教人也，有体有用，有本有末，笃于实行，不事神奇。大旨以修身寡过为入门，穷理尽性至命为究竟”⁴²。

闵一得还自号发僧际莲，曾谒鸡足道者，得传西竺斗法，并将释家参禅悟道、明心见性之法引为修真之要；他身为道门中人，却有“儒者气象”。临卒前一夕，集孟子作连句曰：“善养吾浩然之气，不失其赤子之心”以示门人。“医世说”系统阐发于《古书隐楼藏书》之《吕祖师三尼医世说述》、《吕祖师三尼医世说述管窥》、《吕祖师三尼医世功诀》中。

《吕祖师三尼医世说述》卷首题为龙门第八代戒子黄守中题，第十一代闵一得谨疏。开篇点明了此书系由降乩形式而成：“吕祖笔之于书，以授门下。历代祖师宝之，藏于梅岛之龙桥山房，地为黄隐真律师别业，今址犹存。……曰吕祖师三尼医世说述者，正以明是书，尚有三圣本经。吕祖师述其意以教人云尔。”⁴³黄守中即鸡足道者，曾于北京白云观受戒于王常月，开创了龙门派一个特殊支派——西竺心宗。需要特别指出的是，闵一得本人因为特别青睐其“即身医世”的医世说，甚至将其一派标榜为“以医世为宗”的“医世宗”。

返观大巡真理教教义思想体系，其儒释道三教合一思想是十分明显的，学术界多有阐述，本文不拟展开，仅从“济生医世”学说产生的思想背景略加说明。

《典经》第一编《行录》第二章开篇记录了大巡上帝在丁酉年的事迹：

丁酉年，上帝再一次开学塾于郑南基家中，教授弟子永学、亨烈之子赞文以及邻里孩童。这一时期，上帝通读了儒佛仙以及阴阳谶纬类书籍，以此为匡救天下之参考。⁴⁴

《典经》第三编《教运》第一章，对西方利玛窦传来的西方文明与传统的儒释道文化的功用有一个评价：

一日，上帝对金亨烈道：“西洋人利玛窦来此东方，欲建地上天国，却因儒教根基深厚，积弊日久，改革难行，终未能如愿……上帝又道：“然其文明者，倚重于物质，助长了人类之傲慢，以致动摇了对天理之信心、为征服自然犯下了种种罪恶，荡涤神道权威，

⁴¹ 晏端书撰《闵懒云先生传》，《藏外道书》第10册，巴蜀书社1992年版，第154页。

⁴² 晏端书撰《闵懒云先生传》，《藏外道书》第10册，第154页。

⁴³ 《吕祖师三尼医世说述》，《藏外道书》第10册，第348页。

⁴⁴ 《典经》，大巡宗教文化研究所，2010年7月中文第一版，第17页。

致天道与人事常道皆有忤违，三界混乱，道基断绝，因此，一切原始神圣、佛、菩萨等汇集一起仰望九天控诉人类与神明界之罪恶与劫难。吾降临西洋大法国之天启塔，大巡天下，临于东土朝鲜母岳山金山寺三层殿弥勒金佛三十年，为崔济愚开示了济世大道。⁴⁵

此段文字记述了上帝开启教运，为崔济愚开示“济世大道”的缘由。

大巡的修行思想受儒释两家思想影响很深，是以“诚敬信”为修行“三要”，在修道方法上呈现出“儒道合修”“道释同为特色。强调“正确理解诚敬信三要谛加以修行”。“人之精、气、神合一时成就真诚。”⁴⁶

诚是儒家最重要的核心思想之一，《大巡指针》也汲取了这一思想，明确提出“以至诚正心修身”：

被尊为圣贤的古人，皆以“诚”为至宝，毕生至诚追寻真理的人。

诚者天之道，诚者人之道，至诚修道者也。

诚不为干预和牵制，不为增不为减，唯取决于心定而成就。

至诚乃追寻真理之本，不诚则逆理，难免作茧自缚。

依自诚构筑的至诚塔不为人破坏或者倒塌，此类恶行亦不为神容。⁴⁷

有关“信”在修行中的意义，《大巡指针》专门列举了九条之多：

（1）若无自觉，就无确信；（2）《典经》中道：“秋收之后，农家往往收留种子，是为信乎大地之故也，”意指诚心务实才不违于信仰之本意。（3）百姓不信任国家，子女不信任父母，则终为乱臣贼子。（4）若修道者缺乏信仰，则终为乱法乱道者。（5）信须一以贯之。以三界三法之诚信，实现自我大成。（6）信乃毫不怀疑而坚定不移的信念。（7）诚不得有欺心，敬不得无礼无节，信不得怀疑心。（8）须知布德、教化、修道等诸事，离诚信均无法实现。（9）以诚信实现解冤相生，亦判断生死。⁴⁸

其中最后一条“以诚信实现解冤相生，亦判断生死。”凸显了大巡“济生医世”思想的儒家色彩。在《典经》道主所宣讲的“觉道文”也明确宣称“仙儒佛大道正通”：

⁴⁵ 《典经》，大巡宗教文化研究所，2010年7月中文第一版，第148页。

⁴⁶ 《大巡指针》第二编第二章第二节《正确理解诚敬信三要谛加以修行》，第28页。

⁴⁷ 《大巡指针》第二编第二章第三节《以至诚正心修身》，第28页。

⁴⁸ 《大巡指针》第二编第二章第二节《正确理解诚敬信三要谛加以修行》，第30—31页。

圣人之道，元亨利贞，大经大法。道正天地，数定千法，而理定心法，正大光明，仙儒佛大道正通。⁴⁹

大巡《典经》虽然吸收了大量儒家治世与释家“修心”思想，但是其对儒释两家学说的弊端也有充分的认识，这也是上帝降临的一个直接原因。“然济愚未能超越儒教典宪，不能明大道之真髓，故吾于甲子年收起天命与神教，于辛未年降临世间。”⁵⁰

务实求存，注重现世人生与自然社会的“治理”，出世而不离世是道教教义思想的特色之一。从早期汉代的《太平经》到清代闵一得所辑《古书隐楼藏书》，道教治世思想从早期救世说演进为“即身以治世”的医世说⁵¹。

《大巡指针》第一编第二章第三节“以相生原理布德、教化”

- (一) 以解冤相生、报恩相生这两大原理作为宗教法理，化民靖世，在人间建设乐园，乃匡救天下、广济苍生之大义。
- (二) 布德，乃救济苍生为目的，以《典经》为基础，广播上帝大巡之匡救天下之真理，广结善缘。
- (三) 传授解冤相生大道之真谛，即布德。只有布德天下，才能广济苍生。
- (四) 布德，即广为传播上帝为匡救天下、广济苍生而力行的九年“天地公事”，使人们享受地上乐园之幸福。
- (五) 在布德过程中，须弘传作为主宰宇宙的主人的上帝为无量德化与无边权智的所有主。
- (六) 教化是使入道的道人自认自觉已迎接再生不易之天运救人时代。
- (七) 以教化使道深入人心，并以实际行动实践垂训的真法，方能使修道者入门。⁵²

大巡教义思想中蕴涵有丰富的济生医世思想，“圣师以阴阳合德、神人调化、解冤相生大道之真理和神人依导之理法解冤，终天地公事之所冤郁，使世界变成无相克之道化乐园，此乃圣师大巡之真理。”⁵³ 其与道教《太平经》《老子想尔注》《老子道德经河上公章注》“救世”“治世”、“理身治国”思想以及闵一得《古书隐楼藏书》“即身医世”的“三尼医世说”

⁴⁹ 《典经》，大巡宗教文化研究所，2010年7月中文第一版，第211页。

⁵⁰ 《典经》，大巡宗教文化研究所，2010年7月中文第一版，第148页。

⁵¹ 参见盖建民《闵一得与道教“医世说”》，《世界宗教研究》2002年第一期。

⁵² 《大巡指针》第一编第二章第三节，第7-8页。

⁵³ 《大巡真理会要览》三《趣旨》，第4页。

有密切思想渊源关系。

四、大巡“济生医世”与道教“即身医世”思想的现代意义

闵一得“即身以治世”的“医世”思想是道教庞大思想体系中的一个重要组成部分，反映了道教出世与入世并重的特征，也是明清道教学者对道教修身济世利人教义的进一步发展，其与大巡真理教的“济世医世”异曲同工，二者所蕴涵的医治社会弊病，纠治与调摄人与人、人与自然、人之身心内外关系的种种观点和见解，极富特色，其中不乏真知灼见与前瞻性。在二十一世纪科技文化高度发达的今天，“医世”思想中所透射出的人文关怀、社会政治和生态伦理精神，仍有现代价值和意义。

务实求存，注重现世人生与自然社会的“治理”，出世而不离世是道教教义思想的特色之一。道教之教义，本不限于出世，而是以一种超越世俗的精神，和光同尘，随方设教。济世利人、服务社会人群历来是道教中人的优良传统。从早期汉代的《太平经》到清代闵一得所辑《古书隐楼藏书》，道教治世思想从早期救世说演进为“即身以治世”的医世说。如果《太平经》的“救世说”是早期道教治世思想得典型代表，那么，清代闵一得的“医世说”则代表了后期道教治世理论新思想。“医世说”的产生，与明清之际道教“三教合一”思潮的成熟，明清道教发展的势头由上层转向民间，道教进一步世俗化、民间化有着密切的关系，同时也与明清社会的复杂社会历史背景有着直接的关联。对比大巡真理教义思想体系，其“济生医世”思想同道教“即身医世”其所内蕴的丰富理身治世“道理”，有其现代社会管理与治理的意义，蕴涵有深刻的现代社会政治伦理价值。

其一，大巡与道教治世思想都认为社会治理是一个系统工程，强调天-地-人综合治理；其天地人共治的社会治理思想包含有深厚的环境伦理价值。二者“医世”所强调的的社会治理是一个系统工程，强调要天一地一人综合治理，只有天地人共治，才能取得良好的治世效果。这是因为二者“医世”理论是建构在天人一体的人天观基础之上的。天人同构、同源，彼此感应是道教人天观的基本内核。从这一人天观出发，人就不仅是以单个个体的形式孤立生存着，而是生存于相互感应、彼此依存和互相制约的天地人大系统之中。天中有地，地中有天，人中

有天地。天地人这三个子系统又彼此包容、相互作用。如《黄帝阴符经》所说的“天地，万物之盗；万物，人之盗；人，万物之盗。三盗既宜，三才既安。”只有认识并处理好这种相互盗取的关系，才能使天地人这一系统稳定有序，从而发挥系统的正常功能。建立在这种宗教哲学基础上的医世理论，其对社会的治理（治人，调整人与人的关系）就必然要重视人与天、人与地关系的协调，强调人与自然环境和谐。正因为如此，二者“医世”学说中有许多反对人类过份向天地盗取资源，如滥伐山林、过度开采矿石、毒杀动物的环境保护与治理思想。

其二，大巡真理教“济生医世”同道教“即身医世”说，都将治国与治身结合起来，主张身国同治，使得大巡真理教、道教内修外养成仙出世与济世利人入世的冲突与矛盾问题得到圆满解决，进而为教徒在现实生活中修身济世提供神学理论依据。大巡“济生医世”与道教“即身医世”的“医世”思想反映大巡真理教与道教都有出世与入世并重的特点，是大巡真理教济世利人、服务社会之“真精神”的集中体现，也折射出二者适应社会、顺应社会发展的时代要求。

出世与入世是一切宗教之践行活动所必须面对和回答的基本问题。道教之教义，本不限于出世，而是以一种超越世俗的精神，和光同尘，随方设教。出世而不离世，素有济世利人、服务社会人群的传统。道教创立之初就以除人间疾病，致天下太平为己任，带有明显的积极入世特征。汤一介先生认为：“虽然佛教和道教作为宗教说都是以所谓‘救世’为目标。但在‘出世’和‘入世’关系的问题上却存在着显著的不同，这个问题也反映了两种不同传统文化的差异。中国传统思想大都是把积极‘入世’看成是最高政治和道德的准则。道教在这方面也深深地打上了这一积极入世思想的烙印。”⁵⁴ 医世说强调即身以治世，“……一性之正，禀赋乃全。于是用志不分，以之医世，出神入化。近则一家一村，远则一县一郡。推其极则四大部洲，无不调摄于此方寸之中。消其灾沴，则无水火、刀兵、虫蝗、疫。正其趋向，则俗无不化，人无不新，民安物阜，熙熙然如登春台。小用之而小效，大用之而大效。”⁵⁵ 由此可见，道教“医世”的目的在于“上合仁主之心，下济生灵之厄”，使“版图之内，无有顽民、污吏”⁵⁶，达到民安物阜的太平盛世，最终建立人间仙境。

而大巡真理教也同样强调“济生医世”目的也是最终建立“人间仙境”。“大巡真理会以

⁵⁴ 汤一介：《魏晋南北朝时期的道教》，台湾，东大图书公司印行，1988年版，第375页。

⁵⁵ 《吕祖师三尼医世说述管窥》，《藏外道书》第10册，第356-357页。

⁵⁶ 《吕祖师三尼医世说述序》，《藏外道书》第10册，第345页。

诚、敬、信三法言为修道之要谛；以安心、安身、二律令为修行之训典；以三纲五常为营建和平家庭之根本；以遵守国法为遵行社会道德之要求；以无自欺为修心炼性、洗气炼质之原则，还原人类本来清净本质。以此对阴阳合德、神人调化、解冤相生、道通真境之大巡真理加以勉修，诚之又诚，达能够正觉道即我、我即道之境界。一旦豁然贯通，三界透明、森罗万象之曲尽理解无所不能，此乃灵通，亦谓道通。”⁵⁷ 大巡真理教的三大目的有二大是“实现地上神仙——身心改造”“建设地上天国——世界开辟”⁵⁸，其与道教“人间仙境”建设思想是一脉相承的。

总而言之，大巡真理教“济生医世”与道教的“即身医世”思想，体现了二教在社会现实中修身济世利人的教义，是宗教适应社会发展、顺应时代要求的产物。其所蕴涵的医治社会弊病，调摄与纠治人与人、人与自然、人之身心内外关系的种种见解和观点，有其现代价值和意义。我们应重视并汲取大巡真理教“济生医世”与道教“即身医世”的思想，引导教徒面向社会生活，关注社会生活，发扬其中蕴含的优良传统和精神，诸如道法自然的行为原则，天人和谐的生态智慧，虚静恬淡、抱朴守真的精神境界，崇俭抑奢的生活信条，乐人之善、济人之急、救人之危的伦理精神，重人贵生、性命双修的养生思想，匡正时弊，净化社会风气，促进社会物质生活和精神生活的和谐有序和可持续发展。

⁵⁷ 《大巡真理会要览》三《趣旨》，第4页。

⁵⁸ 《大巡真理会要览》八《目的》，第4页。

대순의 “濟生醫世” 사상과 도교의 “即身醫世” 사상

가이젠민(蓋建民)¹

四川大学 道教与宗教文化研究所 소장

본고에서는 대순진리회 『전경(典經)』에 나오는 “제생의세는 성인의도”라는 사상이 형성되고 발전하는 과정을 체계적으로 연구하여, 대순사상의 “제생의세”사상과 도교의 “즉신의세”사상 사이의 “의세설(醫世說)”에 대한 연관성을 분석할 것이다. 아울러 종교 의학의 시각에서 대순진리의 “제생의세”교리가 갖는 현대적 의미도 해석해 보고자 한다. 필자는 현대 종교학의 연구방법을 사용하여 대담하고 실사구시의 학문적 정신으로 대순의 “제생의세”사상에 대해 전면적으로 연구해 볼 것이다. 연구 방법은 역사적 사실과 논리학의 이론을 결부하여 역사에서 증거를 찾고, 역사적 증거와 여러 문헌 자료 및 철학적 분석을 통하여 연구를 진행할 것이다. 한편으로는 한중 종교문화 교류의 시각에서 “제생의세”사상과 도교의 “즉신의세”사상을 비교하며; 다른 한편으로는 철학적 분석을 통하여 대순사상의 “제생의세”사상의 내용, 특징에 대해 세밀한 탐구를 진행하면서 이 사상이 갖고 있는 사회 치유 사상을 비롯한 현대적 의미를 파헤쳐 볼 것이다. “제생의세”사상이 갖고 있는 사회 치유방법, 인간과 인간의 관계, 인간과 자연의관계, 인간의 내면과 외면의 관계에 대한 착안점은 아주 중요한 현실적 가치를 지니고 있다.

一. 대순의 “제생의세” 사상

사실을 중요시 하는 것을 존재의 기본으로 삼고, 인간과 자연의 관계를 중요시하며, 출세(出世)하되 세상을 벗어나지 않는 대순진리회의 교리는 중국의 도교사상과 아주 많은 공통점

¹ 사천대학종교연구소소장. 중국 “985프로젝트” 사천대학종교와사회연구창신기지(創新基地) 학술리더. 대학교수. 『종교학연구(宗敎學研究)』 부주필. 『도교의학(道敎醫學)』, 『도교과학사상발범(道敎科學思想發凡)』, 『금단파남종교론:도파,역사,문헌사상종합연구(金丹派南宗考論:道派,歷史,文獻與思想綜合研究)』 등 다수의 저서 출판. E-mail: gjm1964@126.com

이 있다. 도교의 교리를 보면 출세에 한정되지 않고, 세속을 초월한 정신을 지니며, 세속 속에 살면서 인간을 가르치는 것이다. 세상을 구하고 인간을 이롭게 하며, 사회와 민중을 위해 봉사하는 “즉신의세”사상은 도교의 훌륭한 전통이라 할 수 있다.

대순진리회 『전경』, 「교운(教運)」편에 다음과 같은 문장이 있다.

원일이 자기 집에 상제를 모시고 성인의 도와 응패의 술을 말씀 들었도다. 그것은 이려하였도다. “제생 의세는 성인의 도요. 재민 혁세(災民革世)는 응패의 술이라. 벌써 천하가 응패가 끼친 괴로움을 받은 지 오래되었도다. 그러므로 이제 내가 상생의 도로써 화민정세하리라. 너는 이제부터 마음을 바로 잡으라. 대인을 공부하는 자는 항상 호생의 덕을 쌓아야 하느니라. 어찌 역조 창생을 죽이고 살기를 바라는 것이 합당하리오.”²

분명한 것은 여기서 말하는 “제생의세”는 바로 “성인의도”라는 것이다. 성인의 도의 본질은 “상생의도”를 실천하고 “화민정세”하는데 있다. 이런 사상은 역사상 지배계급이 사용한 “재민 혁세”의 “응패의술”과는 전혀 다른 것이다.

대순진리회의 경전 속에는 상제의 신비한 의술과 공부 및 제생에 관한 아주 많은 기록이 있다. 『전경』, 「교운(教運)」에 다음과 같은 문장이 있다.

대유는 종제가 폐병으로 위기에 놓였음을 알리고 상제께 구해주실 것을 간청하여 주기를 치도에게 부탁하니라. 그리고 대유는 동생에게 돈 두냥을 주효에 쓰라고 내어주면서 이 돈을 이자없이 갚으라고 일렀도다. 동생은 형에게 한냥이면 족하다고 하면서 한냥을 돌려주고 치도를 따라 상제께 배알하였도다. 그곳에서 동생은 사유를 일일이 고한 즉 상제께서 「인색한 자가 어찌 병을 고치리요」하시니라. 치도와 병자는 상제의 통찰하심에 경복하여 병자는 스스로 송구스러워 귀가하니라. 치도가 병자로부터 받은 한냥으로 주효를 장만하여 성국으로 하여금 상제께 올리게 하니라 그것을 보시고 상제께서 「어찌된 음식이냐」고 물으시기에 성국이 치도의 공양임을 아뢰니라. 상제께서 말씀하시기를 그 돈이 「오늘 저녁에 많이 늘어날 것이었는데 부질없는 짓이라」하시니 치도가 놀라며 상제의 깊으시고 신성하시고 고명하심에 당황하여 물러가기를 여쭙니 「오늘 저녁부터 병자는 보리밥을 먹으라」고 하심으로 이 사실을 병자에게 전하니 그날 저녁부터 보리밥을 먹기 시작하여 병에 차도를 보고 후에 폐병의 괴로움으로부터 재생되었도다.³

² 대순진리회교무부, 『전경』(대순진리회출판부, 2010년), 교운1-16.

³ 같은 책, 교운1-24.

상제께서는 보리밥을 환자에게 먹여 병을 낫게 함으로써 환자는 폐병의 고통에서 벗어나게 되었다. 의술을 사용하여 종교를 전파하였기에 “이 일로써 상제의 성예는 더욱더 마늘에로 퍼졌느니라”⁴

『전경』, 「교운(教運)」 2장 7절에는 또 다음과 같은 문장이 있다.

도주께서 어느날 공부실에서 공부에 전력을 다하시던 중 한 신인이 나타나 글이 쓰인 종이를 보이며 「이것을 외우면 구세 제민(救世濟民) 하리라」고 말씀하시기에 도주께서 예(禮)를 갖추려 하시니 그 신인은 보이지 않았으며, 그 글은 「시천주 조화정 영세불망 만사지 지기금지 원위대강(侍天主造化定 永世不忘萬事知 至氣今至願爲大降)」이었던다.⁵

대순진리회의 “제생의세”사상은 아주 농후한 종교 신학 이론을 바탕으로 하는데, 다시 말해서, 대순의 “제생의세”사상은 대순사상의 “해원상생, 보은상생”의 양대 원리의 기초에서 설립된 것이다. 아래 이런 주장을 뒷받침하는 『전경』의 구절이 있다. 『전경』, 「공사(公事)」 1장:

상제께서 「선천에서는 인간 사물이 모두 상극에 지배되어 세상이 원한이 쌓이고 맺혀 삼계를 채웠으니 천지가 상도(常道)를 잃어 갖가지의 재화가 일어나고 세상은 참혹하게 되었도다. 그러므로 내가 천지의 도수를 정리하고 신명을 조화하여 만고의 원한을 풀고 상생(相生)의 도로 후천의 선경을 세워서 세계의 민생을 건지려 하노라. 무릇 크고 작은 일을 가리지 않고 신도로부터 원을 풀어야 하느니라. 먼저 도수를 굳건히 하여 조화하면 그것이 기틀이 되어 인사가 저절로 이룩될 것이니라. 이것이 곧 삼계공사(三界公事)이니라」고 김 형렬에게 말씀하시고 그중의 명부공사(冥府公事)의 일부를 착수하셨도다.⁶

『대순지침』 1편 1장 4절 “대순진리의 신앙을 바르게 깨쳐 나가도록 교화하라.”에는 “상제께서 천하를 대순하시고 광구천하·광제창생으로 지상선경을 건설하시고자 인세에 강제하셔서 전무후무한 진리의 도를 선포하셨다.”⁷라 하였다. 5절 “도인을 진리로써 육성하라”에서는 “해원상생, 보은상생의 원리로 보국안민과 광제창생의 이념실천에 힘써야 한다.”⁸고 하였다.

이상 두 문장에서 볼 수 있듯이 대순의 “제생의세”사상은 “해원상생” 및 “보은상생”이라는

⁴ 같은 책, 교운1-24.

⁵ 같은 책, 교운2-7.

⁶ 같은 책, 공사1-3.

⁷ 대순진리회교무부, 『대순지침』, 대순진리회출판부, 1984년, 17쪽.

⁸ 같은 책, 18쪽.

진리를 인간 세상에 실천하기 위한 것이다. 그리고 이것이 곧 “상제님의 광구천하, 광제창생의 유지를 옳게 받드는 것”⁹이다.

이상 종합해 보면 대순의 “제생의세” 사상이 도교의 “제인도세(濟人度世)”, “신국동치(身國同治)”의 사상과 모종의 연관성이 있음을 알 수 있다. 특히 대순의 “제생의세” 사상은 중국 명나라 시기 도사인 민일득(閔一得)이 저술한 『고서은루장서(古書隱樓藏書)』에 나오는 “즉신의세” 사상과 거의 비슷하다. 아래 도교의 문헌을 보자.

二. 민일득의 “즉신의세”학설

도교에서 사용하는 “즉신의세”의 “의세설”은 청나라 시기부터 사용되기 시작했다. 전진도(全眞道) 용문파(龍門派) 제11대 제자인 민일득은 그의 저서 『고서은루장서(古書隱樓藏書)』에서 “의세를 근본으로 삼아야 한다.(以醫世為宗)”는 “의세종(醫世宗)”학설을 제시하였다. 의세설의 유래는 다음과 같다. 『삼니의서술원서(三尼醫說述原序)』에

태초에도(道)는 하나(一)에서 시작되었다…… 인간은 도의 영명지리(靈明之理)를 얻어 성(性)을 이루고, 굴신지기(屈伸之氣)를 얻어 명(命)을 이루었다. 만물은 모두 성과 명속에 있고, 성과 명은 모두 진일(眞一)속에 있다. 성명을 제외하고는 도를 논할 수 없으며, 성명 외에 도는 다른 것을 가르치지 않는다. 삼교(三教)는 모두 하나에서 나왔다. 유교는 성으로 입명(立命)했고, 불교는 성으로 도명(度命)했으며, 도교는 성으로 복명(復命)하였다. 유교는 하나를 귀(貴)하게 여기고, 불교는 하나로 돌아(皈)가며, 도교는 하나를 얻(得)는다…… 유가의 도는천지에 자리하면서(位) 만물을 기르고(育), 그것을 넘은 자는 화(化)하고, 그것을 보존(存)한 자는 신(神)이 된다. 불교의 도는 무주상보시(無住相佈施)를 실행하고, 모든 복과 덕을 허하게 보니, 그 가치는 대단하다; 도교의 도는 만물을 창조하지 자랑하지 않고, 소유하지 않으며, 공을 이루어도 차지하지 않는다. 그 종지는 모두 무위로써 세상을 도제(度濟)하는 것이다. 이 모든 것은 자신을 버리고 세상에 몸을 바치는 것이다. 생명이 생긴 이래, 인간과 나는 도와 성을 같이하고, 도와 명을 같이 하였는데, 이것이 바로 도와 하나가 되는 것이다. 형체는 다르지만 기가 서로 통하며, 기가 통하니 성명도 통한다. 하늘을 덮고, 땅의 보살핌을 받으니 그것은 일기(一氣)와 호흡이 통했기 때문이다. 도가 나한테 있으니, 내가 도를 다스린다. 시작이 있으되 일물(一物)을 소유하지 않고, 끝이 있으되 일물을 남기지 않는다. 가장 현묘한 것은 아무 것도 소유하지 않는 것

⁹ 같은 책, 82쪽.

이다. 도란 무엇인가, 그것은 진일(眞一)의 도인 것이다. 자신을 이루(成)고 물(物)을 이루는 것은 모두 도의 일이다. 만물은 각자가 자신의 성명을 바르게 하고, 마지막에 도로써 완성을 이룬다. 세상을 잃고 홀로 우뚝 서되 도를 말로서 해서는 안된다. 이것이 바로 의세설의 시원이다.¹⁰

의세설의 요지에 대해 “큰 요지는 곧 즉신의세이다.(其大旨不外即身以治世)”¹¹라 하였다. 이것은 바로 내면의 수련과 외면의 수양을 통해 진원(眞元)을 배양한다는 것이다. 먼저 몸을 다스리고, 그 다음 마음을 다스리며, 결과적으로 올바른 결실을 맺음으로써 세상을 다스리는 목적을 이루는 것이다. “삼니의 심학을 세 번 공부하니, 그 공덕이 쌓여, 혜택이 넘쳐난다.(上續三尼心學，累行積功，惠而不費)”¹² 입문하는 방법으로는 “참동계로 진료명을 깨달아야 하고, 대동옥경으로 범세를 교화하며, 도의 진언을 노래하여 마음을 수련한다. 그 다음은 삼니의 의세를 이루는 것이다. 이렇게 하면 의세의 경전은 스스로 터득할 수 있는데, 의세를 행해도 경우에 잘맞는다.”¹³

의세설에 따르면 “즉신의세”의 경지에 이르려면 반드시 여섯 단계를 거쳐야 한다. 『여조사삼니의세설술(呂祖師三尼醫世說述)』에 “본역상(易象)는 각 보법을 보여주는것이다.(本易象以明各步功法)”라고 하여 제1보부터 제6보에 이르는 대장, 괘, 건, 구, 둔, 부, 관, 박, 곤, 복, 임, 태(大壯, 夬, 乾, 姤, 遁, 否, 觀, 剝, 坤, 復, 臨, 泰)의 12괘상을 “설법(說法)”하였다. 구체적으로 보면 아래와 같다.

(1) “눈을 감고, 의식을 미간에 집중하며, 뇌속을 주시한다.(法先閉目，意斂目神，向腦一注)”여조(呂祖)에 의하면: 보존하는 자는 진일(眞一)이요, 지키는 자는 진원(眞元)이라 한다. 진일은 성(性)이고, 진원은 기(氣)이다. 뇌는 수해(髓海) 또는 천성도회부(天性都會府)라고도 하는데, 마치 천상의 옥청승경(玉淸勝境)과 같은 곳이다. 그곳은 지극히 맑고, 높이 성월(星月)에 거쳐

¹⁰ 『여조사삼니의세설술(呂祖師三尼醫世說述)』, 『장외도서(藏外道書)』, 제10책, 346-347쪽. “太始之初，道立于一……人物得其靈明之理而為性，得其屈伸之氣而為命。萬物皆在性命之中。性命皆在真一之中。性命之外無道，性命之外無教。三教同出於一也。儒盡性以立命，釋見性而度命，道成性以覆命。儒貫一，釋皈一，道得一……儒家之道，至於位天地，育萬物，所過者化，所存者神；釋家之道，至於無住相佈施，四維上下虛空福德，不可思量；道家之道，至於萬物作而不辭，生而不恃，為而不有，功成而不居。其宗旨，皆無為而濟世。豈舍己而從事于世哉。有生以來，人我同此一性，同此一命，即同此一道。形隔而氣通，氣通則性命通。極天之所覆，地之所載，皆一氣呼吸之所通。道在我則我為之宰，其始，一物不有；其終，一物不遺。而其妙萬物也，乃一物不有。斯道也，何道也，真一之道也。成已成物，皆道中之事。萬物各正性命，而後道之量於是乎全。遺世獨立，不可以言道。此醫世之說所由來也。”

¹¹ 『여조사삼니의세설술관규(呂祖師三尼醫世說述管窺)』, 『장외도서(藏外道書)』, 제10책, 355쪽.

¹² 같은 책, 355쪽.

¹³ 같은 책, 355쪽, “當以參同悟真了命，大洞玉經化凡，唱道真言煉心，然後以三尼醫世證果。則醫世經義，自可以默會，而行之自有步驟。”

해 있으며, 태무의천(太無之天)이라 불리는데, 지키고 보존할 줄 알며, 스스로 도를 밝힌다. “뇌속으로 이어져 있으며, 정수리로 흐른다.(繼于腦中, 向頂注之)” 여조는 또: 뇌는 인체의 옥청궁(玉清宮)으로, 원시(元始)가 거쳐하며, 정수리는 신문(函門)이라 부르는데, 혈자리는 백회(百會)이다. 이곳은 삼원(三元)이 모이는 곳이다. 위로는 삼천(三天)의 진일(眞一)을 받아, 정수리로 흐르게 하니, 진일이 감통(感通)하고, 진원(眞元)이 모여 흐른다. 이때 붉은색과 노란색의 별빛이 생기는데, 마치 비가 쏟아지는 듯 하다. 진일은 형체가 없고, 볼 수 있는 것은 진원이다. 진원이란 진일이 생성한 기를 말한다. 이것이 하수(下手) 제1보(步)이다. 여조는: 법이란 법칙을 말하고, 공(功)은 공용(功用)을 뜻한다. 법에 앞서 눈을 감으면, 눈은 마음의 기신(氣神)을 움직인다. 법목신(法目神)은 하늘에 있는데, 그것은 곧 구필이수(苟畢二帥)이다. 이것이 인체에 내려, 행(行)하면 두 곳의 용천혈로 흐르고, 앉으면(坐) 두 곳의 신장(腰腎)으로 흐른다. 닫는다(閉)는 것은 응(凝)를 뜻한다. 미이자(微以者)란 있으면서 없는 듯 하는 것을 말한다. 의(意)는 심신(心神)의 호령(號令)으로, 호령이 행하면 마치 군자가 명을 내리는 것(誥敕)과 같다. 상주자(上注者)는 정수리를 뚫고 올라간다는 의미이다. 이것은 진일의 원(元)을 맞이하여, 몸을 보호한다.

(2) “백회(百會)에서 시작하여, 궤분(闕盆)으로 하유(下游)한다.(乃自百會, 下游闕盆)” 백회는 혈자리로 정수리에 위치해 있다. 궤분 역시 혈자리로 가슴에 자리하고 있다. 여조는: 말로 뜻을 전하는 것이 아니라, 뜻을 깨우쳐야 한다. 하자(下者)란 하나(一)와 원(元)을 끌어오는 것을 말하는데, 같이 내려간다는 의미를 담고 있고, 내려가면 스스로 보여진다. “궤분을 도니(遊), 몸은 한가함을 느낀다(遊夫闕盆, 體得閒趣). 이것이 하수(下手) 제2보(步)이다. 여조는: 이 단계(步)에서는 찬란한 현상이 나타난다. 조금씩 정체되었다가 움직였다 하는데, 천군(天君)에 병(病)이 생기면, 이로운 것은 없고, 해로움은 적지 않다. 하보(下步)에 이르면 손을 쓸 수가 없으니 조심해야한다.

(3) “정오에 운이 왕성하니, 모든 길이 열린다.(運值正午, 訣惟勒照)”; “말정에 이르니, 청원함이 그 근본이다.(已值未正, 正本清源)”; “신정에 들어가니, 단지 식배이다.(一入申正, 植培而已)”; “운이 술해에 달하니, 법은 오직 둔몽이 반복되는 것이다.(運至戌亥, 法惟屯蒙以俟複)” 여조는 : 이렇게 된 이유는 비추고 배양하기를 잃었기(失照失培) 때문이다. 소원운(小元運)은 앞으로 당길 수 있다. 이것이 하수(下手) 제3보이다. 삼보는 육시(六時)를 말하는데, 공용(功用)이 오위(午位)에 오는 것을 심(心)이라 한다. 이것은 일신(一身)을 주재(宰)하고, 일생을 주재한다. 지미(至未) 아래로는 복(腹)이라 하는데, 이것은 염부제(閻浮提)이다. 세상만사는 서로 다르기에, 그것을 해결하는 법도 다르다. 그러므로 상황에 따라 해석하고, 해결법을 운용해야 한다. 육시(六時)의 사용은 모두 학문적인 것으로, 사용하지 않을 때에는 도법을 보충(裕)하게 해야한다. 오미신유술해(午未申酉戌亥)는 모두 건(乾)을 맞이한다. 건은 군(君)으로, 모두 의세(醫世)의 술이다. 세상을 다스리는 방법으로 쓰이는데, 뭇 백성을 교화하고, 군심(君心)을 격

상하며, 백성들을 풍요롭게 하는데, 반드시 군주가 먼저 실천해야 한다.

(4) “활짝(華) 열려(開)서 부처가보이니, 오랫동안 스스로 축하한다. 이것이 하수(下手) 제4보이다.(已而華開見佛, 自造慶會, 于萬斯年. 此為下手第四步)” 여기서 말하는 화(華)는 곧 심화불(心華佛)로 군(君)을 가리킨다. 개(開)는 마음을 열고 성심(誠心)을 보인다는 뜻이다. 중(中)을 지키며 사심이 없어야만 자신의 의지를 단단히 할 수 있고(中無意必固我), 때에 따라 도인하며(隨機導引), 노력을 다해 교화하며(格非啟沃), 화로에 내린 눈과 같은 신(大有紅爐點雪之神)……군신은모두 일기(一氣)에 있으니, 상(上)을 위함은 덕(德)이요, 천하는 모두 일기(一氣)에 있으니, 아래(下)를 위함은 백성을 위함이다. 바다는 창생을 만나 복을 받지만 그것을 알지 못하는구나(海隅蒼生, 陰受其福而不知矣). 여조는: 일(一)과 원(元)을 알고 맞이 하는 자만이 가능하다고 하였다.

(5) “때가 되어, 공덕을 들여 빈틈없이 만드니, 일거일동이 정확히 딱맞는구나. 두기가 합쳐서 하나가 되니, 의지와 신이 둘이 아니라 현묘한 신험(神驗)이구나. 이것이 바로 하수 제5보이니라.(于斯時也, 功造無間, 一舉一措, 不謀自合, 蓋已兩氣混一, 志神不二, 是妙凝之神驗. 此為下手第五步)” 여조는: 이 단계에까지 도달하면, 물(物)과 자아를 잃게되며, 건곤과 정기(正氣)를 같이하고, 안개가 하늘을 덮은 것 같은 기상이 흐른다. 이런 경험을 하면, 려기(戾機)가 나타나는데, 이때 반드시 원(元)으로 통하게 해야 한다. 그리고 건원(乾元)으로 새롭게하고, 곤원(坤元)으로 중화하여, 진일(眞一)이 되도록 해야 한다. 이렇게 되면 군(君)은 성(聖)하게 되고, 민(民)은 량(良)하게 되어, 상하가 일기(一氣)를 이루는 것이다. 수련하기를 게을리하지 않으면, 옹희(雍熙)에 이르는 것은 오래 걸리지 않을 것이다.

(6) “공(功)이 이쯤 되면, 조정은 고요하기를 옹희와 같고, 백성은 군주를 잘 받들 것이니, 여기에 진일을 더하여, 백성을 잘 다스리고, 곤원(坤元)으로 백성을 보살피며, 건원(乾元)으로 하나를 이룬다면, 물산이 풍부해지고, 백성을 잘 교화될 것이다. 이것이 하수 제6보이다.”

6보(步) 공법(功法)은 크게 세 단계로 나뉘는데, 첫째: 『주역참동계(周易參同契)』와 『오진편(悟眞篇)』의 단법(丹法)을 따른 것으로, 먼저 원(元)을 기르고 몸을 수련한 다음 “요명(了命)” 하는 것이다. 도교에서는 몸이 없이는 도를 이룰 수 없다고 하여 항상 몸을 먼저 다스리라고 한다. “세상에 태어나 몸을 갖고 원을 배양해야 한다. 원을 기르면 공을 이룰 수 있다.(即身即世, 宜事培元. 元培, 功乃進焉)”¹⁴ 구체적인 요결(要訣)로는 “얼굴 색을 허(虛)하게 하고, 하나의 기신(氣神)을 모아, 알(卵)로 만들어 간직한다. 오래하게 되면 안팎의 구별이 사라지고, 신(神)이 완성되며 기(氣)가 족하여 정화(精華)를 이룬다. 이것이 바로 몸의 신기(神氣)가 왕성한 것이다. 이렇게 되면 일을 할 때 좋은 결실을 이루고, 못함이 없으며, 걱정이 사라진다.”¹⁵ 몸

¹⁴ 『여조사삼니의세설술관규(呂祖師三尼醫世說述管窺)』, 『장외도서(藏外道書)』, 제10책, 355쪽.

¹⁵ 『삼니의세설술원서(三尼醫世說述原序)』, 『장외도서(藏外道書)』, 제10책, 346쪽.

을 수련하고 명(命)을 잘 마무리 하는 것은 의세(醫世)의 근본으로 아주 중요하지만, 여기서 알아야 할 점은 몸과 마음은 떨어져 있지 않다는 것이다. 인간은 영명(靈明)의 이치를 받아 성(性)을 기르고, 굴신(屈伸)을 기를 받아 명(命)을 이룬다. 만물은 모두 성명(性命)에 있으니, 모두 진일(眞一)인 것이다. 성명 외에는 도(道)가 없으며, 성명 외에는 교(教)도 없다. 그렇기에 의세설에서는 몸과 마음의 수련을 특히 강조한다. 둘째; 명을 기르려면(修) 먼저 성(性)을 길러야하고, 몸을 다스리려면(治) 먼저 마음을 다스려야 한다. 민일득은 “도(道)라 함은 고요함 속에 머물며, 평온함과 통해야 한다. 화(和)를 이루고, 청명(淸明)을 지켜야 한다. 성(性)과 명(命)을 합치는 이치로 의세해야 한다.(是道也, 當于定靜之中, 寂審氣機之通塞. 及既充和, 一守淸明之在躬. 有性命合理之理, 而醫世之用賅焉)”¹⁶이 단계에서 가장 중요한 것은 심신의 수련을 통해 의지를 굳건히 하여, 성명쌍수를 이루는 것인데, 그 목적은 후천에서 선천으로 돌아오려 하기 위한 것이다. “진일을 찾는 것을 목적으로 한다.(得見眞一為宗)” “수련을 오래 하면 몸에 실오라기 걸치지 않고, 세상사를 잊으며, 태무(太無)로 돌아간다. 공(功)을 이루어, 태초로 돌아가니, 몸과 마음은 마치 조규(祖竅)에 있는 듯 소요 자재하다. 그 때가 되면 몸과 마음은 모두 충만되어 끊임없이 앞으로 나가며……몸은 바르지 않을 수 없고, 마음은 전일(專一)하지 않을 수 없으며, 행위는 항상 올바르게 않을 수 없다.”¹⁷ 끊임없는 노력을 통해 몸을 수련하고, 마음을 수행한다면 “몸과 세상을 모두 잃는(身世兩忘)” 경지에 도달 할 것이다.

몸과 세상을 모두 잃으면 세상은 하나가 된다. 위로는 티끌 없이 맑고, 아래로는 만물과 혼연일체를 이루며, 끝이 없이 무한하다. 자신의 몸을 들여다보니, 사지와 오장육부는 모두 텅 비어 있더라. 밝은 것은 천(天)으로 알고 어두운 것은 지(地)로 안다. 맑고 탁한 기운의 변화가 있는데, 그 모든 것은 동정(動靜) 속에 나타난다……¹⁸

이런 경지에 도달하면 사실상 도교 내단(內丹)에서 말하는 후천(後天)에서 선천(先天)으로 되돌아감을 의미하는바, 그것은 곧 몸이 선천의 “진일(眞一)”로 복귀함을 뜻한다. “진일이란, 잡으려하면 잡히지 않지만, 몸으로 보존할 수 있다. 그것은 또한 진원(眞元)을 가리킨다. 원(元)이란 물(物)을 뜻하는데, 하나(一)로써 지킬 수 있다.”¹⁹ 이 경지에 도달하면, 다음 단계에 진입할 수 있다.

셋째; “안으로는 몸을 다스리고, 밖으로는 세상을 다스린다.(內則用以治身, 外則用以治

¹⁶ 『여조사삼니의세설술관규(呂祖師三尼醫世說述管窺)』, 『장외도서(藏外道書)』, 제10책, 357쪽.

¹⁷ 같은 책, 355-356쪽.

¹⁸ 같은 책, 356쪽, “每到身世兩忘, 旋現一境. 上截澈淸, 下截渾和, 虛無邊際, 返而內照此身, 肢體臟腑, 空無所有. 但覺白者天如, 黑者地如, 且有激濁揚淸之變化, 流露于動靜之中.”

¹⁹ 같은 책, 356쪽.

世)”²⁰이다. 몸을 다스림으로써 마음도 다스리고, 더 나아가 세상도 다스려 궁극적으로는 “의세”의 목적을 달성하는 것이다. 민일득은 『여조사삼니의세공결(呂祖師三尼醫世功訣)』에서 여기에 대해 반복하여 자세하게 설명하였다.

스승한테서 전해져 온 것을 저술하여 세상에 알리니, 배우고자 하는 자는 마음을 조절하여허적(虛寂)의 문을 열고, 가슴을 조절하여 내면의 청정함을 유지하며 평안해야 하고, 곤복(坤腹)을 조절하여 통태(通泰)함으로써 백성들이 풍요로워지고, 사지를 통달하게끔 조절함으로써 세상이 태평하게 되는 것이다. 체(體)를 조절하고 신(身)을 안정시키면, 몸이 안정되어 세상을 잘 다스릴수 있으니, 그 효능은 무량하다.²¹

몸과 마음을 다스리는 것을 통하여 세상을 다스리고 “천도태안(天都泰安)”에 이른다. 그렇게 하여 인간과 자연이 조화를 이루고, “사이안정(四夷安靖)”한 사회를 건설한다. 이렇게 “여염부서(閭閻富庶)”한 백성이 풍요롭고 국가가 강성한 “치세(治世)”의 목적을 이루는 것이다.

三. 대순의 “제생의세”와 민일득의 “의세종(醫世宗)” “즉신의세”사상의 연관성

1. 양자 모두 초기 도교의 “신국동치(身國同治)”사상의 영향을 받았다.

“신국동치” 이론은 도교의 아주 중요한 사상 중 하나이다. 한나라 『노자도덕경하상공장구(老子道德經河上公章句)』에 “전신치국(全身治國)”²²의 개념이 나오는데, 이것은 곧 몸과 나라를 다스리는 것을 같이 하라는 것으로 “도로써 나라를 다스리면, 나라가 부강해지고, 몸을 다스리면 장수할 수 있다.(用道治國, 則國富民昌, 治身則壽命延長)”, “만민이 오고 가도 해를 입지 않으며, 나라가 안정되고 가정이 화목해진다. 몸을 다스리는 것은 신명에 해를 끼치지 않을 뿐만 아니라 몸이 안정되어 장수할 수 있다.(萬民歸往而不傷害, 則國安家甯而致太平矣. 治身不害神明, 則身安而大壽也)”²³ “도와 마찬가지로 무위로써 몸과 나라를 다스리기를 바란

²⁰ 같은 책, 356쪽.

²¹ 『삼니의세공결(三尼醫世功訣)』, 『장외도서(藏外道書)』, 제10책, 364쪽, “余今以師傳實效錄述于世, 惟願學者純以調心虛寂之門, 調至胸懷清靜而天都泰安, 調至坤腹通泰而閭閻富庶, 調至四肢通暢而四夷安靖. 如是體調而身安, 身安而世治, 功效捷如響.”

²² 『노자도덕경하상공장구(老子道德經河上公章句)』, 140쪽.

²³ 같은 책, 139쪽.

다.(希能有及道無為之治身治國也)”²⁴ 도교 이론가인 갈홍은 이상 내용에 대해 논하기를 “안으로는 양생의 도를 보존하고, 밖으로는 세상의 빛과 화합한다. 몸을 다스려 장수하고, 나라를 다스려 태평한 세상을 만든다.(內寶養生之道, 外則和光于世, 治身而身長修, 治國而國太平)”²⁵ 도교 경전에는 몸과 나라를 같이 다스리라고 하는 내용이 많이 나온다. “한 사람의 몸은 한 나라를 상징한다. 흉복(胸腹)의 위치는 관직과 같고, 사지는 국경과 같으며, 골격은 문무백관과 같다. 피부 사이의 주름은 사방으로 펼쳐진 도로와 같고, 정신은 군주와 같다. 혈액은 신하와 같으며, 원기는 백성과 같다. 그러므로 지인은 몸을 다스리는 방법으로 나라를 다스린다.”²⁶ 몸과 나라를 같이 다스린다는 사상은 도교의 천인동구(天人同構), 천인상응(天人相應) 철학에서 비롯한 것으로, 현재는 사회적 정치 및 의학 양생 영역으로 확대되었다. 천지인은 모두 하나의 공통적인 감응시스템에 의해 작동하기 때문에, 인간의 몸 상태는 천지만물, 사회 환경과 밀접한 연관성이 있다. 다시 말해서 천지에 병이 들면(사회 관계 속에서 인간과 인간, 인간과 자연이 충돌을 빚을 때) 인체는 질병이 생겨(인체의 안팎이 조화를 상실함) 몸은 위태롭게 된다. 『태평경(太平經)』에 “천지에 병이 들면, 인간도 병이 들고, 인간이 건강하면, 하늘도 건강하다. 인간이 반병(半病)이면, 하늘도 반병에 들고, 인간에게 크고 작은 병이 생기면, 하늘도 병이 생긴다.”²⁷ 이렇기 때문에 사회적인 “질병”을 고치려면 인간의 질병을 고치는 것과 같은 방법을 써야 한다. 즉, 나라를 다스리는 것과 몸을 다스리는 것을 통일시킨 것이다. 나라와 몸을 같이 다스린다는 사상은 “의세설”에 이론적 근거를 제시해 주었다. 민일득은 『여조사삼니의세공결발(呂祖師三尼醫世功訣跋)』에서 세인들의 의세에 대한 의혹을 해결하기 위하여 신국동치(身國同治)에 대해 아래와 같은 명확한 설명을 하였다.

의문에 대답하자면: 세상에는 병이 여러 가지가 있고, 의세하는 방법도 다양하다. 가뭄이나 홍수를 막듯이……대신통(大神通), 대법력(大法力)의 방법과 주문 등 다양한 방법이 있다. 이번에는 책에 저술된 한 가지 방법으로 못 병을 고치려 하니, 안될 것이 있겠는가?……세상의 모든 병은 오행이 흐트러져 생긴 것이다. 사람의 몸에는 오행의 정기(正氣)가 있으며 오방(五方)으로 나뉘지는데, 그것에 문제가 생겼을 때 몸에 병이 생긴다. 병이 생긴 곳을 공격하면, 인세(人世)의 기(氣)가 몸으로 합쳐지게 되는데, 그렇게 되면 안으로는 자아가 사라지고, 밖으로는 세상이 사라진다. 기가 과하면 줄여주고, 부족하면 보충해주

²⁴ 같은 책, 173쪽.

²⁵ 王明, 『포박자내편교석(抱朴子內篇校釋)』, 中華書局1985年版, 148쪽.

²⁶ 같은 책, 148쪽. “一人之身, 一國之象也. 胸腹之設猶宮室也, 肢體之位猶郊境也, 骨節之分猶百官也, 腠理之間猶四衢也, 神猶君也, 血猶臣也, 猶民也. 故至人能治其身亦如明主能治其國.”

²⁷ 王明, 『태평경합교(太平經合校)』, 中華書局1960年版, 355쪽. “天地病之, 故使人亦病之, 人無病, 即天無病也; 人半病之, 既天半病之, 人悉大小有病, 即天悉病之矣.”

며, 멩치면 흘으려 주고, 완고하면 해소해 주고,역행하면 순행으로 돌려준다. 병은 가지 수를 셨 수 없으며, 의도(醫道) 역시 방법이 다양하다. 좋고 나쁨은 모두 그 원리를 보는 것이다. 인체에 병이 생기면 몸의 음양으로 운화(運化)하면 된다. 세상에 병이 들었을 때 도, 몸의 음양으로 조화시키면 된다.²⁸

여기서 볼 수 있듯이 몸과 나라를 같이 다스린다는 사상은 “의세설”의 아주 중요한 이론적 근거가 되었다.

『전경』에 나타난 “제민의세”사상을 보면, 그 이론적 근거는 역시 도교의 천인합일 사상에서 찾을 수 있는데, 대순사상 역시 “신국동치(身國同治)”사상의 영향을 받았다고 할 수 있다. 필자는 『전경』을 읽는 과정에서 그 속에 나타난 “제생의세”사상에 대해 연구해 본 결과, “제생의세”사상 속에는 “신심동련(身心同煉)”, “신국동치”의 사상이 모두 나타남을 발견할 수 있었다.

『대순지침』에 “마음으로 닦고 몸으로 행하여 심신(心身)이 일치되도록 하여야 한다.”²⁹고 나와 있다.

대순진리회에서는 “안심”, “안신”, “경천”, “수도”의 사강령을 수행의 혼전으로 삼아, “참된 도인”이 되기 위한 목표를 세웠는데, 그 내면에는 천인합일, 천인상응, 천인동율(天人同律)의 철학 사상이 뒷받침하고 있다.

안심(安心)³⁰

“대병지약은 안심,안신이라”하셨으니 깊이 명심하여야 한다.

마음은 일신을 주관하여 만기를 통솔이용한다.

마음이 몸의 주로서 제병제약을 낚아 들이는 것이다.

전경에 “사람의 마음은 신의 중요한 용사기관이요 신이 출입하고 왕래하는 길이라.”

하셨으니 마음의 발로에 사심을 버리고 합당하게 행하는 것이 안심이다.

안신(安身)³¹

²⁸ 『여조사삼니의세공결발(呂祖師三尼醫世功訣跋)』, 『장외도서(藏外道書)』, 제10책, 361쪽.“又疑而問曰：世之為病多端，醫世之事亦多術。如禳旱澇、消疹疹……皆當有大神通、大法力，施符持咒，分應而不窮。今是書以一法而欲治眾病，若是其疏乎？……凡世間之病皆五行偏勝之氣。吾人一身之中，具五行之正氣，應五方之分野，察其受病之源，攻其受病之方，合人世之氣于一身，內不見我，外不見人世。過者損之，不及者益之，郁者散之，頑者化之，逆者順之。病不可悉數，醫道亦不可殫述。消息盈虛，各視其症而理之。人或病，以吾身之陰陽運化之；世或有病，亦以吾身之陰陽調攝之。”

²⁹ 『대순지침』, 45쪽.

³⁰ 같은 책, 48쪽. “4강령을 수행의 혼전으로 삼아 참된 도인이 되라.”

³¹ 같은 책, 49쪽.

심안신태란 마음이 안정되어야 몸이 태평하다는 뜻이다.

죄는 마음이 짓고 벌은 몸이 받는 것을 생각하여 자기가 자기를 욕되게 하지 않아야 한다.

전경에 “병은 걸리는 것이 아니라 자기에게서 일어난다.”고 하셨으니 잘새겨두라.

여동빈도 “몸의 병에는 약이 있으나 마음의 병은 고치기 어렵다.”라 하였고, 옛사람들도 “모든 병이 마음에 따라 생긴다”라 하였으니 마음이 내 몸을 좌우한다는 것을 깨달아라.

상제님의 은혜에 감사하고 친은(親恩)에 보답하는 심신일여(心身一如)의 수신이 되어야 한다.

경천(敬天)³²

구천대원조화주신이신 구천상제님의 주재하의 인간임을 알아야한다.

도인들이 구천상제님의 대순진리의 봉교신앙(奉敎信仰)에 사려(邪慮) 없는 경건일념(敬虔一念)을 다하는 마음이 경천이다.

상제께서 일월무사 치만물 강산유도 수백행(日月無私治萬物江山有道受百行)을 가르치고 오주(五呪)를 지어 천지의 진액(津液)이라 이름하셨다.³³

이 오장주(五臟呪)는 도교의학과 거의 일치함을 보인다.

天尊曰木肝中青氣氣從左便重出化爲火心中赤氣氣從前面重出化爲金肺中白氣氣從右便重出化爲水腎中黑氣氣從背上重出化爲土脾中黃氣氣從額上重出化爲百節氣從千脉貫通百事如意萬事如意天上天下地上地下人間萬事無不通則噫噫如律令

『전경』 교운 2장에는 “구태인 도창현에 도장이 이룩되니 이때 도주께서 무극도를 창도하시고 상제를 구천응원뇌성보화천존상제로 봉안하시고 종지(宗旨) 및 신조(信條)와 목적(目的)을 정하셨도다.”³⁴라고 하였다.

종지: 음양합덕(陰陽合德), 신인조화(神人調化), 해원상생(解冤相生), 도통진경(道通眞境)

신조

사강령: 안심, 안신, 경천(敬天), 수도(修道)

³² 같은 책, 50쪽.

³³ 『전경』, 교운1-30.

³⁴ 같은 책, 교운2-32.

대순진리회가 실현하고자 하는 삼대 목적은 다음과 같다.

무자기(無自欺) - 정신개벽(精神開闢)

지상신선실현(地上神仙實現) - 인간개조(人間改造)

지상천국실현(地上天國實現) - 세계개벽(世界開闢)³⁵

어떻게 하면 이런 궁극적인 목적에 도달할 수 있을까? 대순진리회 역시 도교와 마찬가지로 몸과 나라를 같이 다스리는 사상을 인용하여 내단 수련법을 제시하였으며, 내법(內法)을 외적으로 사용하는 방법을 통하여 제생의세의 목적을 달성하고자 하였다.

수도(修道)는 심신(心身)을 침잠추밀(沈潛推密)하여 대월(對越) 상제(上帝)의 영시(永侍)의 정신(精神)을 단전(丹田)에 연마(鍊磨)하여 영통(靈通)의 통일(統一)을 목적(目的)으로 공경(恭敬)하고 정성(精誠)하는 일념(一念)을 끊임없이 생각(生覺)하고 지성(至誠)으로 소정(所定)의 주문(呪文)을 봉송(奉誦)한다.³⁶

삼대목적 실현하는 요결(要訣)을 보면, 그것은 곧 천지와 심신의 조화와 안정을 이루는 것이라는 것을 알 수 있다. 즉 대순사상의 배경에는 도교의 “신국동치(身國同治)” 철학이 바탕이 되는 것이다.

2. 대순진리회와 민일득의 신국동치 사상이 생기게 된 이론적 배경에는 유불도 “삼교병용(三教併用)”, “삼교동수(三教同修)” 사상이 깃들여 있다.

대순의 “제생의세”와 민일득의 “즉신의세”학설은 모두 명칭이래 삼교합일 사상의 영향을 받은 것이다.

『여조사삼니의세설술』에 “의세설은 삼교의 정수이다.(醫世說乃三教之精蘊)”라고 하였다.

삼니란 공자, 여래, 노자를 말한다. 『심인집경(心印集經)』에 “청니(靑尼)는 치중(致中)이요, 중니(仲尼)는 시중(時中)이고, 모니(牟尼)는 공중(空中)이다. ……순양진인은 호(號)를 문니(文尼)로 화(化)하여 탁화(鐸化)를 담당한다. 그렇기 때문에 삼니의 도를 집합하여, 세상에 널리 알리고, 이것으로 백성들을 교화하였다. 여조사는 유석도를 통합하여 선교하

³⁵ 같은 책, 교운2-32.

³⁶ 대순진리회교무부, 『대순진리회요람』, 대순진리회출판부, 2003년. 18쪽.

였다. 이것은 하늘의 명을 따른 것으로, 그는 삼교의 스승(三教之師)이라 불린다. 의세설은 삼교의 정수이다.³⁷

유석도의 삼교는 비록 각자의 교리를 갖고 있지만 “성을다하여명을알고, 천지에 공을 쌓는 것은 삼교가 공통적으로 추구하는 것이다.(盡性知命而功及于天地, 則三尼同道)”³⁸

유교에서는 예전부터 몸과 나라를 같이 다스리는 것을 그 근본으로 삼았으며, 불교에서는 “지세(持世)”설을 내세운다. 민일득의 관점에 의하면 도교의 “의세”설은 “몸을 다스려 세상을 안정시킨다.(乃有身治世甯之義)”³⁹에 있기에 유불과 비슷하다는 것이다. “불교에서는 세도(世道)를 유지(維持)하는 것으로 의세한다고 하는데, 그것은 몸을 다스려 세상을 안정시킨다는 의미이다.(佛曰持世蓋猶我宗之醫世, 乃有身治世甯之義)” “무릇신기(身氣)와 세기(世氣)는 모두 하나이며, 인성과 불성 역시 하나이다. 모두 다라니에 속하는데, 현세의 몸으로 세상의 안정을 유지한다는 말이다. 성을 품고 그것을 유지하니 도를 이루지 아니할 수 없고, 깨달음을 얻지 않을 수 없다. 민일득이 주를 달아 말하기를: 이런 사상은 『삼니의세』설과 같은 것으로, 유불도의 가르침은 이러한 사상을 벗어나지 않는다.” 민일득은 청나라의 건륭(乾隆), 가경(嘉慶), 도광(道光)시대의 유명한 도사이다.

민일득은 성이 민(閔)씨이고, 명(名)은 초부(苕敷)이며, 자는 보지(補之) 혹은 소간(小良)이고, 도호(道號)는 라운(懶雲)이다. 청나라 무인(戊寅) 12년초(1758년)에 중국 강남의 대가문에서 태어났으며, 도광 병신(丙申) 12월 10일(1836년)에 세상을 떠났다. 어릴 때부터 총명하였으나, 몸이 허약하였다. 동백산(桐柏山)에 가서 동리고자(東籬高子 - 고청옥(高淸昱) 용문파 18대)를 스승으로 배알하여, 도인술(導引術)을 수년 간 연마하였으니, 건강한 몸을 되찾게 되었다. 나아가 용문파에 입도하여 파명(派名)을 일득(一得)이라 하였다. 병이 완쾌된 후 집으로 돌아갔는데, 인성이 뛰어났고, 학식에 깊었으며, 이치에 밝았으니, 못하는 것이 없었다. 경전으로 세상을 다스릴 뜻을 품었으나, 부친의 명을 따라 자위주(紫烏州)에 가 사마(司馬)가 되어 전남(滇南)을 다스렸다. 일 년이 채 안돼 부친이 세상을 뜨자, 아버지의 명을 어기고, 관직을 그만 두었다. 동리가 세상을 뜬 후, 그의 수제자인 심경운(沈淸雲)한테서 도를 배웠다. 경운도 세상을 뜨자, 오초연조(吳楚燕趙)를 두루 다니며 금부부(金懷懷), 백마리(白馬李), 리봉두(李蓬頭), 용문도자(龍門道子) 등을 만나 마음을 나누니, 마음 속에 품고 있는 생각들이 모두 비슷했다. 만년에 민일득은 금개산(金蓋山)에 은거하여 저서에 몰두했으니, 그가 쓴 책은 『은루장서(隱

³⁷ 『여조사삼니의세설술(呂祖師三尼醫世說述)』, 『장외도서(藏外道書)』, 제10책, 348쪽. “三尼者, 孔子, 如來, 老子也. 『心印集經』曰: 青尼致中, 仲尼時中, 牟尼空中. …… 純陽真人, 化號文尼, 職司鐸化, 故詔以三尼之道, 敷錫于世, 陰鷲下民. 呂祖師之統儒釋道以宣教. 天所命也, 是以寶誥亦稱為三教之師. 醫世說乃三教之精蘊”

³⁸ 같은 책, 348쪽.

³⁹ 『지세다라니경발(持世陀羅尼經跋)』, 『장외도서(藏外道書)』, 제10책, 558쪽.

樓藏書』 30여 종과 별간 『금개심등(金蓋心燈)』 8권이 있다. 민일득 사상의 가장 큰 특징은 “삼교동수”라 할 수 있는데, “유석의 핵심으로 도교의 묘언을 설명하다.(以儒釋之精華詮道家之元妙言)”⁴⁰, “그의 가르침은 체와 용이 있고, 본말도 있기에, 독실하게 실천할 수 있는 것으로 신기한 것을 말한 것이 아니다. 대체로 몸을 다스리는 것을 시작으로 하여, 궁극적인 이치를 탐구하고 성과 명을 아는것이다.”⁴¹

민일득은 또 스스로 자신의 호(號)를 발승제련(發僧際蓮)이라 하였는데, 그 이유는 그가 한 때 계족도자(鷄足道者)를 스승으로 삼아서 축두법(西竺斗法)과 불교의 참선오도(參禪悟道) 및 명심견성법(明心見性法)을 배웠기 때문이다. 그는 도교에 입도했지만 또한 “유가의 기상”을 지니고 있었다. 임종 전날 밤에 맹자의 “호연지기를 길러, 적자의 마음을 잃지 말아야 한다.(善養吾浩然之氣, 不失其赤子之心)”고 하였다. 그의 대표사상인 “의세설”은 『고서은루장서(古書隱樓藏書)』의 『여조사삼니의세설술(呂祖師三尼醫世說述)』, 『여조사삼니의세설술관규(呂祖師三尼醫世說述管窺)』, 『여조사삼니의세공결(呂祖師三尼醫世功訣)』에 수록되어 있다.

『여조사삼니의세설술(呂祖師三尼醫世說述)』은 용문(龍門) 제8대 계자(戒子)인 황수중(黃守中)이 서문, 11대 민일득이 근소(謹疏)를 작성하였다. 시작편에서는 이 책이 강계(降乩)의 방식으로 서술되었다고 기술하였다. “여조가 이 책 을저술하여, 문하에 전해졌다. 역대 조사들은 보물로 여겨, 매도(梅島)의 용교산방(龍橋山房)에 모셔 두었다. 그곳은 황은진율사(黃隱眞律師)의 별 곳으로, 유적이 아직도 존재한다……여조삼니의세설술을 책으로 남기니, 아직도 삼성본경(三聖本經)이 더 있다. 여조사가 이 책을 저술한 의도는 못 사람들을 교화하기 위함이라.”⁴² 황수중이 바로 계족도자인데, 그는 북경백운관의 왕상월(王常月)한테서 수계를 받았으며, 용문파라는 도교의 특별한 분파(서축심종- 西竺心宗)를 열었다. 여기서 특별히 언급해야 할 점은, 민일득은 “즉신의세”설에 특별한 애착을보여, 자신의 문파를 “이의세위종(以醫世爲宗)”의 “의세종(醫世宗)”이라 하였다.

대순진리회의 교리를 보면 유불도합일의 사상이 확연하게 드러난다. 이 부분에 대해서는 학계에서 이미 여러 차례 언급이 있었기에 더 이상 상세하게 해석하지 않고, “제생의세”사상의 이론적 배경에 대해 간략하게 설명하고자 한다.

『전경』의 행록편에 보면 상제님께서 정유년에 행하신 사적이 나온다.

⁴⁰ 안단서(晏端書), 『민라운선생전(閔懶雲先生傳)』, 『장외도서(藏外道書)』, 제10책, 巴蜀書社1992年版, 154쪽.

⁴¹ 같은 책, 154쪽. “其教人也, 有體有用, 有本有末, 篤于實行, 不事神奇. 大旨以修身寡過為入門, 窮理盡性至命為究竟.”

⁴² 『여조사삼니의세설술(呂祖師三尼醫世說述)』, 『장외도서(藏外道書)』, 제10책, 348쪽. “呂祖筆之于書, 以授門下. 歷代祖師寶之, 藏于梅島之龍橋山房, 地為黃隱眞律師別業, 今址猶存. ……曰呂祖師三尼醫世說述者, 正以明是書, 尚有三聖本經. 呂祖師述其意以教人雲爾”

상제께서 정유(丁酉)년에 다시 정 남기(鄭南基)의 집에 글방을 차리고 아우 영학(永學)과 형렬(亨烈)의 아들 찬문(贊文)과 그 이웃 서동들을 가르치셨도다. 이 때에 유불선 음양참위(儒佛仙陰陽讖緯)를 통독하시고 이것이 천하를 광구함에 한 도움이 되리라 생각하시고 얼마동안 글방을 계속하시다가 인심과 속정을 살피고자 주유의 길을 떠나셨도다.⁴³

『전경』의 교운편 제1장에 보면 서양인 이마두가 전해온 서양문명과 전통적 유불도 문화의 의미에 대해 평가한 부분이 나온다.

상제께서 어느 날 김 형렬에게 가라사대 「서양인 이마두(利瑪竇)가 동양에 와서 지상 천국을 세우려 하였으되 오랫동안 뿌리를 박은 유교의 폐습으로 쉽사리 개혁할 수 없어 그 뜻을 이루지 못하였도다. 다만 천상과 지하의 경계를 개방하여 제각기의 지역을 굳게 지켜 서로 넘나들지 못하던 신명을 서로 왕래케 하고 그가 사후에 동양의 문명신(文明神)을 거느리고 서양에 가서 문운(文運)을 열었느니라. 이로부터 지하신은 천상의 모든 묘법을 본받아 인세에 그것을 베풀었노라. 서양의 모든 문물은 천국의 모형을 본딴 것이라」 이르고 「그 문명은 물질에 치우쳐서 도리어 인류의 교만을 조장하고 마침내 천리를 흔들고 자연을 정복하려는 데서 모든 죄악을 끊임없이 저질러 신도의 권위를 떨어뜨렸으므로 천도와 인사의 상도가 어겨지고 삼계가 혼란하여 도의 근원이 끊어지게 되니 원시의 모든 신성과 불과 보살이 회집하여 인류와 신명계의 이 겁액을 구천에 하소연하므로 내가 서양(西洋) 대법국(大法國) 천계탑(天啓塔)에 내려와 천하를 대순(大巡)하다가 이 동토(東土)에 그쳐 모악산 금산사(母岳山金山寺) 삼층전(三層殿) 미륵금불(彌勒金佛)에 이르러 삼십년을 지내다가 최 제우(崔濟愚)에게 제세대도(濟世大道)를 계시하였으되 제우가 능히 유교의 전헌을 넘어 대도의 참 뜻을 밝히지 못하므로 갑자년(甲子年)에 드디어 천명과 신교(神敎)를 거두고 신미년(辛未年)에 강세하였노라」고 말씀하셨도다.⁴⁴

이 문장은 상제께서 교운을 열면서 주신 가르침으로, 최제우한테 “제세대도”를 계시하신 이유를 알려 주었다.

대순사상의 수행법은 유불사상의 영향을 아주 많이 받아, “성경신”을 수행의 “삼요체”로 삼았다. 뿐만 아니라 수도 과정에 있어서도 “유도합수(儒道合修)”의 수행법이 나타나고 있다. 대순에서는 “성·경·신 3요체를 바르게 이해하고 수행하라.”, “성은 사람의 정·기·신의 합일의 진성(眞誠)이다.”⁴⁵라고 강조한다.

⁴³ 『전경』, 행록2-1.

⁴⁴ 같은 책, 교운1-9.

⁴⁵ 『대순지침』, 51쪽.

성(誠)은 유가의 가장 중요한 사상 중 하나이다. 『대순지침』에서는 유가의 사상을 인용하여 “지성으로 정심수신하라.”고 하였다.

성현으로 추종받은 옛 사람은 성(誠)을 일생동안 값진 보배로 삼아 지성으로 수행하신 분들이다.

성(誠) 자체는 하늘의도(道)요, 성(誠)하고자 함은 사람의 도(道)이니 지극한 성(誠)으로 바르게 도 닦기를 힘써야한다.

성(誠)은 남의 간여도 증감도 견제도 할 수 없고 오직 스스로의 심정(心定)한 바에 따라 이루어진다.

지성(至誠)은 진리의 여륜(如綸)이요, 불성(不誠)은 역리(易理)니 망고(網罟)의 자획(自獲)을 면하지 못 할 것이다.

자성(自誠)으로 이루어놓은 나의 성탑(誠塔)은 남이 무너뜨린다 해서 무너지지 않으며 신(神) 또한 받아들이지 않을 것이다.⁴⁶

“신(信)”이 수행에서 가지는 의미에 대해서는 『대순지침』에서 무려 9조로 나열하여 강조하였다.

- ㉠ 자각이 없으면 확신이 서지 않는다.
- ㉡ 전경에 “농부가 곡식 종자를 갈무리하여 두는 것은 토지를 믿는 까닭이라” 하셨으니 가식(假飾)이 없는 신앙의 본의(本意)에 위배됨이 없어야 한다는 뜻이다.
- ㉢ 백성이 국가를 믿지 않고 자식이 부모를 믿지 않는다면 난신적자(亂臣賊子)가 될 것이다.
- ㉣ 수도자가 믿음이 부실하면 결과적으로 난법난도자가 된다.
- ㉤ 일관성의 믿음을 사실화하여 삼계삼법(三界三法)의 성경신으로 자아대성(自我大成)을 위한 작업이 신(信)인 것이다.
- ㉥ 믿음은 의심 없는 굳은 신념인 것이다.
- ㉦ 성은 기심(欺心)이 없어야 하며, 경(敬)은 예절을 바르게 행하는 것이며, 믿음은 의심을 품지 않아야 하는 것이다.
- ㉧ 포덕 · 교화 · 수도 및 모든 일에 성경신을 떠나서는 이루어질 수 없다는 것을 깨달아야 한다.
- ㉨ 성경신으로 해원상생을 이루며 생사판단도 결정되는 것이다.⁴⁷

⁴⁶ 같은 책. 51쪽.

맨 마지막 문구인 “성경신으로 해원상생을 이루면 생사판단도 결정되는 것이다.”라는 문장은 유교적 색채가 농후하게 나타난다. 『전경』 속 도주께서 말씀하신 “각도문(覺道文)”에는 “선유불대도정통(仙儒佛大道正通)”의 사상이 잘 드러나 있다.

聖人之道德，元亨利貞，大經大法，道正天地，數定千法，而理定心法，正大光明，仙佛儒大道正通⁴⁸

대순사상은 비록 많은 유가의 치세사상과 불교의 “수심(修心)”사상을 받아들였지만, 그것은 맹목적인 수용이 아니라 불교와 유교의 폐단을 충분히 고려한 결과였다. 이러한 폐단을 해소하기 위하여 상제님이 이 땅에 강세한 것이다. “제우가 능히 유교의 전현을 넘어 대도의 참뜻을 밝히지 못하므로 갑자(甲子)년에 드디어 천명과 신교(神敎)를 거두고 신미(辛未)년에 강세하였노라.”⁴⁹

실사구시적 태도로 세상을 대하며, 인간과 세상을 다스리고(治理), 세상에 태어나되 떠나지 않는다는 사상은 도교 교리의 중요한 특징 중 하나이다. 한대(漢代)의 『태평경』에서 시작하여 청나라 민일득의 『고서은루장서』에 이르기까지 도교의 치세(治世)사상은 초기의 구세설(救世說)에서 “즉신치세”의 의세설로 발전하였다.⁵⁰

『대순지침』 제1편, 제2장, 제3절에 “상생의 원리로 포덕, 교화하라.”에 보면

- (가) 해원상생 보은상생의 원리를 종교의 법리로 화민정세(化民靖世)하시어 인세(人世)에 낙원을 이룩한다 하심은 광구천하·광제창생의 대의(大義)이다.
- (나) 포덕은 전경을 바탕으로 하여 상제님의 대순하신 광구천하의 진리로 구제창생하기 위한 대인접촉이다.
- (다) 해원상생 대도의 참뜻을 전하는 것이 포덕이며 포덕천하(布德天下)가 되어야 광제창생이 되는 것이다.
- (라) 포덕이란 상제님께서 匡救天下와 광제창생하시려고 하신 9년간의 천지공사(天地公事)를 널리 알려 지상낙원의 복을 받게 하는 일이다.
- (마) 포덕으로 우주를 주재하신 권능의 주인으로서 상제의 무량(無量)하신 덕화와 무변(無邊)하신 권지의 소유주(所有主)이심을 널리 알려져야 한다.

⁴⁷ 같은 책. 53-54쪽.

⁴⁸ 『전경』, 교운 2-33.

⁴⁹ 같은 책. 교운 1-9.

⁵⁰ 盖建民, 『민일득고도교의세설(闵一得与道教“医世说”)』, 『世界宗教研究』, 2002年 第一期.

(바) 교화는 입도한 도인에게 밝은 재활(再活)이 불역(不易)의 천운구인(天運救人)의 시대를 맞이하게 된 것을 자인자각케 하는 것이다.

(사) 교화로써 도를 심심화(心深化)하고 수훈(垂訓)의 진법(眞法)을 행동실천하여야 수도자의입문이 될 것이다.⁵¹

대순사상에는 아주 풍부한 제생의세 사상이 있다. “상제께서는 음양합덕(陰陽合德) 신인조화(神人調化) 해원상생(解冤相生) 대도(大道)의진리(眞理)로써 신인의도(神入依導)의 이법(理法)으로해원(解冤)을 위주(爲主)로 하여 천지공사(天地公事)를 보은(報恩)으로 종결(終結)하시니 해원(解冤) 보은(報恩) 양 원리(兩原理)인 도리(道理)로 만고(萬古)에 쌓였던 모든 원울(冤鬱)이 풀리고 세계(世界)가 상극(相剋)이 없는 도화낙원(道化樂園)으로 이루어지리니 이것이 바로 대순(大巡)하신 진리(眞理)인 것이다.”⁵² 이런 사상은 도교의 『태평경』, 『노자상이주(老子想爾注)』, 『노자도덕경하상공장주』의 “구세(救世)”, “치세(治世)”, “이신치국(以身治國)”사상 및 민일득의 『고서은루장서』에 나오는 “즉신의세”의 “삼니의세설”과 아주 깊은 연원적 관계를 갖고 있다.

四. 대순의 “제생의세”사상과 도교의 “즉신의세”사상의 현대적 의의

민일득의 “즉신의세”의 “의세”사상은 도교의 사상체계 중 아주 중요한 구성부분이다. 그의 사상은 도교에서 출세(出世)와 입세(入世)를 동등하게 중요하게 여긴다는 것을 보여주며, 아울러 명, 청 시기 도교학자들이 도교의 수신제세(修身濟世) 사상에 대한 발전을 보여주고 있다. 그의 사상은 대순진리회의 “제세의세”사상과 아주 많은 공통점이 있는데, 양자 모두 사회의 병폐를 충분히 인식한 후, 인간과 인간, 인간과 자연, 인간의 내면과 외면의 관계개선을 통하여 인간과 세상을 다스리려 하였다.그들의 이런 인간과 자연에 대한 견해는 아주 특색이 있는 것으로,시대를 초월한 사상이라 할 수 있다. 21세기 과학기술이 고도로 발달한 현대사회에서, “의세”사상이 나타내는 인간에 대한 관심, 사회와 생태계에 대한 윤리의식은 아주 중요한 시대적 가치를 지닌다.

현실에 입각하여 실사구시로 세상을 대하고, 인간과 자연사회를 잘 다스리며, 세상에 태어나 되 떠나지 않는다는 사상은 도교 교리의 중요한 특징 중 하나이다. 도교의 교리를 보면 세상에 태어나는 것을 만족하지 않고, 초 세속적인 정신력으로 세상과 더불어 같이 살며, 경우

⁵¹ 『대순지침』, 20-22쪽.

⁵² 『대순진리회요람』, 8쪽.

에 따라 가르침을 준다. 세상을 구하고 인간을 이롭게 하며, 사회와 인간세상을 위해 봉사하는 것은 도교의 훌륭한 전통이다. 한대(漢代)의 『태평경』에서 청대(清代) 민일득의 『고서은루장서』에 이르기까지 도교의 치세사상은 초기도교의 “구세설”에서 “즉신의세”의 “의세설”로 발전하였다. 『태평경』의 “구세설”이 초기도교 정치사상의 전형적인 특징이라면, 청대 민일득의 “의세설”은 후기도교의 치세(治世)에 대한 새로운 이론이다.

“의세설”의 발생은 명, 청시기 “삼교합일(三教合一)”사상이 성숙됨에 따라, 도교의 발전방향 역시 지배계층의 귀족종교에서 민간종교로 변화하면서 세속화, 민간화의 변화를 겪는 시대적 배경과 맞물리게 된다. 당대의 이런 시대적 변화 사상적 변화를 가져오게 된 원인이 되었다. 대순진리회의 “제생의세”사상과 도교의 “즉신의세”사상을 비교해 보면, 공통적으로 모두 치세의 이치(道理)를 말해주고 있으며, 이러한 사상은 현대사회를 다스림에 있어서도 아주 현실적인 사회정치이론적 가치를 지니고 있다.

첫째, 대순사상과 도교의 치세사상은 모두 사회를 다스리는 것은 아주 방대하고 체계적인 공정이라 말해주고 있으며, 그렇기 때문에 천-지-인을 공통적으로 다스려야 한다고 말한다. 천지인을 공통적으로 다스리는 사회정치사상은 아주 농후한 환경윤리적 가치를 지니고 있다. 두 종교 사상의 “의세설”에서는 모두 사회치유를 위해서는 체계적인 공정을 진행해야 한다고 말하면서, 천지인을 종합적으로 다스려야 한다고 강조하고 있다. 오직 천지인을 공통으로 다스려야만 훌륭한 치세의 효과를 거둘 수 있다는 것이다. 두 종교가 모두 공통적으로 천지인 치유의 “의세”사상을 제시한 이유는 모두 천인합일의 인천관(人天觀)에 그 이론적 근거를 세웠기 때문이다. 천과 인은 서로 얽혀 있고, 공통적인 근원을 가지며, 서로 감응한다는 것이 도교 인천관의 핵심이다. 이러한 인천관에서 볼 때 인간은 독립적으로 존재하는 고독한 개체가 아니라 상호 생존하고, 서로 감응하며, 서로에 의존하는 천지인의 큰 체계 속에서 더불어 존재하는 전체의 일부분인 것이다. 하늘(天)에 땅(地)이 있고, 땅속에 하늘이 있으며, 인간 속에 천지가 있다. 천지인의 세 속성은 체계적인 시스템 속에서 서로 포용하고 상호작용한다. 마치 『황제음부경(黃帝陰符經)』에서 말한 “천지는 만물을 얻어 더욱 풍요로워지고, 만물은 인간을 얻어 더욱 풍요로워지며, 인간은 만물을 얻어 더욱 풍요로워진다. 삼자는 서로를 얻어, 서로 유익해지고, 그리하여 평안을 이루는 것이다.(天地, 萬物之盜; 萬物, 人之盜; 人, 萬物之盜. 三盜既宜, 三才既安)” 천지인 삼자의 관계를 충분히 인식하고 잘 처리해야만, 천지인의 체계가 질서정연하게 잘 돌아가게 되어 그 기능을 잘 하는 것이다. 이러한 종교철학의 이론을 바탕으로 성립된 의세론은 사회를 다스림(인간을 다스리고, 인간과 인간의 관계를 잘 조절하는 것)에 있어서 반드시 인간과 천, 인간과 땅, 인간과 자연환경의 관계를 잘 조화시켜야 한다고 하였다. 이러한 이유로 두 사상 모두 과도한 자연자원 채취와 환경파괴 및 벌목, 채광, 동물 살해를 반대하면서 환경보호에 앞장서고 있다.

둘째, 대순의 “제생의세”사상과 도교의 “즉신의세”사상은 공통적으로 치국과 치신(治身)을 연관시켜 보면서, 몸과 나라를 같이 다스려야 한다고 주장한다. 이렇게 하여 두 사상 모두 몸을 다스리는 것과 사회를 다스리는 것이 어떤 연관성이 있는가 하는 이론적 문제를 해결하게 되었으며, 신도들로 하여금 현실 생활에서 몸가짐을 잘 해야 한다는 사상적 근거를 제시하였다. 대순의 “제생의세”사상과 도교의 “즉신의세”사상의 “의세”사상은 모두 출세와 입세를 동일하게 중요시하는 특징을 갖고 있는데, 이러한 사상은 대순진리의 제세이인(濟世利人), 복무사회(服務社會)의 “참정신”을 집약적으로 표현한 것으로, 사회에 대한 적응과 시대적 요구에 부응하는 이론이라 할 수 있다.

출세와 입세에 대한 이론은 모든 종교적 실천활동에서 피할 수 없는 근본적인 질문이다. 도교의 교리를 보면 출세에 한정되지 말고, 세속을 초월하는 정신으로, 세속과 더불어 살아가면서, 경우에 따라 가르침을 주라고 나와있다. 출세하지만 세상을 떠나지 않는 것, 이런 사상은 세상에 남아 인간을 위해 봉사하라는 훌륭한 전통이 내재되어 있다. 도교의 창시자들은 창교 초기부터 인간세상의 질병을 치료하는 것을 통하여 세상을 태평을 도모하는 것을 자신의 의무로 삼았는데, 이러한 행위는 아주 적극적인 입세적 태도에 속한다. 탕일개(湯一介)선생은 “도교와 불교에서는 모두 ‘구세(救世)’를 그 종교적 목표로 삼는다. 하지만 출세와 입세의 관계에 있어서는 아주 확연한 차이가 있는데, 이런 차이는 두 종교의 문화전통의 차이이기도 하다. 중국의 전통사상을 보면 대체적으로 입세사상을 최고의 정치적, 도덕적 기준으로 보고 있다. 도교 역시 마찬가지로 중국사상의 이런 적극적인 입세적 특징을 잘 반영한 것이다.”⁵³ 의세설에서 강조하는 것은 “즉신의세”이다. “……인성을 바르게 하면, 몸과 기질이 바르게 된다. 그러게 되면 정신이 분산되지 않기에 의세를 하면 신의 경지에 도달할 수 있다. 가깝게는 작은 마을에서 멀리로는 큰 도읍에 이르기까지 그 기질이 미친다. 극에 달할 때는 사대주(四大洲)에 모두 달하는데 그렇다 하더라도 세상 다스리기를 손바닥 뒤집듯이 손쉽게 한다. 막힌 것을 뚫어주고, 수화의 재난을 피하게 하며, 병란, 곤충재해, 전염병까지도 해결한다. 항상 목표가 바르며, 세속에서 살되 세속과 동화되지 않으며, 항상 새로운 마음으로 백성을 편안하게 하고 물산을 풍요롭게 하여, 모든 사람이 항상 잔칫날같이 보낸다. 작게 쓰면 작은 효능이 있고, 크게 쓰면 큰 효능이 있다.”⁵⁴ 여기서 볼 수 있듯이 도교 의세의 목적은 “위로는 인자한 군주의 마음을 가지고, 아래로는 백성의 재액을 물리치는 것(上舍仁主之心, 下濟生靈之厄)”이다. 이렇게 하면 “이 땅의 모든 백성이 지혜롭게 되고, 관료들도 뇌물을 받지 않을 것이다.(版

⁵³ 湯一介: 『魏晉南北朝時期的道教』, 臺灣, 東大圖書公司印行, 1988年版, 375쪽.

⁵⁴ 『여조사삼니의세설술관규』, 『장외도서』, 제10책, 356-357쪽. “……一性之正, 稟賦乃全. 於是用志不分, 以之醫世, 出神入化. 近則一家一村, 遠則一縣一郡. 推其極則四大部洲, 無不調攝于此方寸之中. 消其災沴, 則無水火, 刀兵, 蟲蝗, 疫. 正其趨向, 則俗無不化, 人無不新, 民安物阜, 熙熙然如登春台. 小用之而小效, 大用之而大效”

圖之內，無有頑民，汙吏)”⁵⁵ 백성이 평안하고 물산이 풍부한 태평성세야말로 우리가 세워야 할 인간선경이 아니겠는가.

대순사상에서도 마찬가지로 “제생의세”의 목적은 “인간선경”의 건설하는 것이라 말한다. “대순진리회(大巡眞理會) (誠) · 경(敬) · 신(信) 삼법언(三法言)으로 수도(修道)의 요체(要諦)를 삼고 안심(安心) · 안신(安身) 이율령(二律令)으로 수행(修行)의 훈전(訓典)을 삼아 삼강오륜(三綱五倫)을 근본(根本)으로 평화(平和)로운 가정(家庭)을 이루고 국법(國法)을 준수(遵守)하여 사회도덕(社會道德)을 준행(遵行)하고 무자기(無自欺)를 근본(根本)으로 하여 인간(人間) 본래(本來)의 청정(淸淨)한 본질(本質)로 환원(還元)토록 수심연성(修心煉性)하고 세기연질(洗氣煉質)하여 음양합덕(陰陽合德) · 신인조화(神人調化) · 해원상생(解冤相生) · 도통진경(道通眞境)의 대순진리(大巡眞理)를 면이수지(勉而修之)하고 성지우성(誠之又誠)하여 도즉아(道卽我) · 아즉도(我卽道)의 경지(境地)를 정각(正覺)하고 일단(一旦) 활연(豁然) 관통(貫通)하면 삼계(三界)를 투명(透明)하고 삼라만상(森羅萬象)의 곡진이해(曲盡理解)에 무소불능(無所不能)하나니 이것이 영통(靈通)이며 도통(道通)인 것이다.”⁵⁶ 대순진리회의 삼대목적 중 두 개는 “지상신선 실현 - 인간개조”, “지상천국건설 - 세계개벽”⁵⁷으로, 이것은 도교의 “인간선경”과 일맥상통하다.

이상 종합해 보면 대순의 “제생의세”사상과 도교의 “즉신의세”사상은 모두 현실사회에서 자신의 몸을 잘 다스리는 것을 통하여 세상을 이롭게 한다는 교리를 담고 있다. 이들은 사회의 발전에 적응하면서 시대적 요구에 맞춰 탄생된 종교사상이다. 이 사상이 갖고 있는 사회적 폐단을 해결하고 인간과 인간, 인간과 자연, 인간의 내면과 외면의 조화를 이루고자 하는 관점은 아주 중요한 현실적 가치를 지니고 있다. 현 시대에 살고 있는 우리는 대순의 “제생의세”사상과 도교의 “즉신의세”사상을 계승 발전함으로써 신도들로 하여금 현실사회를 마주하고, 현실에 관심을 가져야 한다고 가르쳐야 한다. 뿐만 아니라 사상 속에 내포되어 있는 훌륭한 이론(예를 들어 道法自然)을 행위의 규범으로 하여 인간과 하늘 및 생태계가 조화를 이루는 안락한 세상을 건설해야 한다. 이 세상은 고요하고, 아름다우며, 소박한 정신세계를 간직한 세상으로 근검절약을 삶의 미덕으로 삼으며, 남을 돕는 것을 즐거움으로 삼고, 세상을 구제하고, 위험에 빠진 사람으로 돕는 세상인 것이다. 아울러 생명을 존중하고 성명쌍수로 양생하며, 사회폐단을 버리고, 사회풍기를 정확함으로써 물질과 정신적으로 모두 풍요로운 조화로운 세상을 건설해야 한다.

⁵⁵ 『여조삼니의세설술서』, 『장외도서』, 제10책, 345쪽.

⁵⁶ 『대순진리회요람』, 8-9쪽.

⁵⁷ 같은 책. 17쪽.

大巡「済生医世」と道教「即身医世」思想

および現代的意義

蓋建民¹

四川大学 道教与宗教文化研究所 所長

本文は、大巡真理会『典経』の「済生医生者、聖人の道」思想の形成と発展について系統的整理をおこない、大巡真理「済生医生」思想と道教「即身医生」の「医世説」との思想関係を検討する。それにより宗教医療の視閥から、大巡真理の「済生医生」教義思想の現代社会における意義について解明することにある。作者は現代宗教学研究の視点から、大胆な探索と事実求是の学術精神により、大巡「済生医生」思想について全面的で系統的な探索と研究を行う。また歴史とロジックの相互統一の原則を遵守し、史立論により史論を結合させ、文献考証と哲学理性分析を相互に融合させた研究方法を用いる。

一方で、中韓宗教文化交流の視野から大巡「済生医生」思想と道教「即身医生」思想の関係を捉える。もう一方で、哲学解釈学を切口に、大巡『典経』に見られる「済生医生」思想の含意、特徴を詳細に検討し、大巡宗教の実践活動に見られる宗教社会治療思想および現代的意義の検討をおこなう。そこに含まれる治療社会の弊害、人と人、人と自然、人の心身の内と外の関係など種々の見解と観点などを調整・是正することに現代的価値と意義があると思われる。

¹ 四川大学宗教研究所所長、国家「985工程」四川大学と社会研究創新基地学術带头人、教授、『宗教学研究』副主編。『道教医学』『道教科学思想発凡』『金丹派南宗考論：道派、歴史、文献と思想総合研究』など多数の著作あり。E-mail:gjm1964@126.com

一、大巡『典経』 「済生医生」 思想

務実求存。現世の人びとの生活と自然社会の「治理」に注意を払い、俗世の超越・非超越が大巡真理会と道教教義思想の共通箇所であり特色である。道教の教義は、本来は俗世の超越に限らず、一種の世俗超越の精神、和光同塵、随方設教などがある。済生利人、社会民衆への従事「即身医生」の由来は道教における人の良い伝統である。

無独有偶。大巡『典経』第一章「教運」に亦た云う。

元一在己家中侍奉上帝時、上帝講起聖人之道与雄霸之術、云「済生医世者、聖人之道也。災民革世者、雄霸之術也。天下受雄霸之苦久矣、故吾将以相生之道化民靖世。従今之後汝当正心、欲成就大人者積好生之徳、豈可殺億兆蒼生而求一己之生。」²

明確に「済生医世」とは「聖人の道」であると示される。聖人の道の本質は、「相生の道」を貫徹することで「化民靖世」をなすことである。よって、過去の統治者がしばしば使用した「災民革世」の「雄霸の術」とは完全に異なる。

大巡の宗教経典において、上帝は新奇の医術と内煉功夫済生と社会治療に関する多くの事例がある。『典経』第一章「教運」に以下の記述がある。

到達金成国家後、大有的堂弟求上帝治病。上道「吝嗇之人、又如何治病」。

上帝道「従今夜開始、給病人喫大麦飯」。致道將此消息転告大有的堂弟。大有的堂弟従当晚開始進食大麦飯、病情有所好転、後來従肺病痛苦中解脱了出来。³

これは不思議な出来事であり、上帝が麦飯により肺病で苦しむ人を救った。医術の伝教の結果として「上帝の名誉も遠方まで届いた」。⁴

『典経』教運第二章七に云う。

一日、道主精于工夫時、一位神人出現、递给道主一張写有字迹紙、神人道「依此文修道、可救世济民矣」。道主正欲施礼、神人已經消失不見。紙上所書為「侍天主造化定永世不忘万事知至気今至願愿為为大降」。⁵

² 『典経』、大巡宗教文化研究所、2010年7月、中国語版第一版、教運 1-16。

³ 『典経』、教運 1-24。

⁴ 『典経』、教運 1-24。

⁵ 『典経』、教運 2-7。

大巡真理の「済生医生」理念は奥深い宗教神学理論の基礎を有していると指摘しているであろう。つまり、大巡「済生医生」思想は大巡の「解冤相生、報恩相生」の二つの真理により構築されているのである。これは『典経』に関連する教義の論述から得られた証左である。

『典経』「公事」第一章に云う

上帝对金亨烈道「在先天、人与世間万物皆為相克之理所支配、世間怨恨日積月累、錯綜複雜地充斥于三界之中。天地失其常道、各種災禍叢生、世間暗無天日。因此、吾欲整理天地度数、調化神明、以解万古怨恨、以相生之道建後天仙境、濟度世間蒼生。不論大小事應由神道解冤、若能事先穩固度数并加以調化、人事便以神道為范實現自我達成、這便是三界公事也」。⁶

『大巡指針』第一編第一章第四節の「為正確理解大巡真理之信仰加以教化」でも「上帝（姜甌山為九天上帝）大巡天下後、匡救天下・広濟蒼生而建設地上仙境降臨人世、宣布了前無後無的真理」「使解冤相生・報恩相生此兩大真理深入人心、身体力行」と説明を加える。⁷

第五節「以真理培育道人」に云う「依拋解冤相生、報恩相生的原理、致力于實踐輔国安民・広濟蒼生」⁸と。

大巡「済生医生」思想は、大巡「解怨相生」と「保恩相生」の二大真理を人間社会問題の具体的現れとして扱う。つまり「尊奉上帝匡救天下、広濟蒼生的意志」⁹であることは容易に見てとれる。

同時に、大巡「済生医生」思想と道教の「済人度世」「身国同治」はある種の同一淵源の関係であると指摘せねばならない。特に大巡「済生医生」思想と明代の道師、閔一得『古書隱楼蔵書』で解明される「即身医世」思想は図らずも合致する。如何に道教関連文献との関連を詳述する。

⁶ 『典経』、公事 1-3。

⁷ 『大巡指針』第一編第一章第四節、5頁。

⁸ 『大巡指針』第一編第一章第五節、5頁。

⁹ 『大巡指針』第四編第二章第三節、50頁。

二、関一得の「即身医世」学説

道教の「即身医世」の「医世説」が正式に世に出され、系統的に解明されたのは清代である。全真教龍門派第十一代、関一得編輯の『古書隱楼蔵書』に詳しい。そこに「以医世為宗」の「医世宗」に見られる学説である。

医世の説の由来について『三尼医説述原序』に云う。

太始之初、道立于一……人物得其靈明之理而為性、得其屈伸之氣而為命。万物皆在性命之中。性命皆在真一之中。性命之外無道、性命之外無教。三教同出于一也。儒尽性以立命、稷見性而度命、道成性以復命。儒貫一、稷皈一、道得一……儒家之道、至于位天地、育万物、所過者化、所存者神。稷家之道、至于無住相布施、四維上下虛空福德、不可思量。道家之道、至于万物作而不辭、生而不恃、為而不有、功成而不居。其宗旨、皆無為而濟世。豈舍已而從事于世哉。有生以来、人我同此一性、同此一命、即同此一道。形隔而氣通、氣通則性命通。極天之所覆、地之所載、皆一氣呼吸之所通。道在我則我為之宰、其始、一物不有。其終、一物不遺。而其妙万物也、乃一物不有。斯道也、何道也、真一之道也。成已成物、皆道中之事。万物各正性命、而後道之量于是乎全。遺世獨立、不可以言道。此医世之説所由来也。¹⁰

「其大旨不外即身以治世」¹¹ とは医世説の主旨である。つまり内煉外養により真元を養い、先ず身によって治め、そして心を治めるのである。最終的な修真の成果は、統治され平安な世の中へ到達することが目標である。「上統三尼心学、累行積功、恵而不費」。¹² これを始めるには、「当以參同悟真了命、大洞玉經化凡、唱道真言煉心、然後以三尼医世証果。則医世經義、自可以默会、而行之自有步驟」¹³ することである。

医世の説によると「即身以治世」に到達するための医世の成果は、六つの歩驟を経る必

¹⁰ 『呂祖師三尼医世説術』、『蔵外道書』第10冊、346-347頁。

¹¹ 『呂祖師三尼医世説術』、『蔵外道書』第10冊、355頁。

¹² 『呂祖師三尼医世説術』、『蔵外道書』第10冊、355頁。

¹³ 『呂祖師三尼医世説術』、『蔵外道書』第10冊、355頁。

要がある。『呂祖師三尼医世説術』に「本易象以明各歩功法」とある。第一歩から第六歩を大壯・夬・乾・姤・遁・否・觀・剥・坤・復・臨・泰などの十二卦象に分ける「説法」である。それぞれについて述べると以下の通りである。

(1) 「法先閉目、意斂目神、向腦一注」：呂祖曰「存者真一、守者真元。真一是性、真元是气。腦為髓海、又為天性都会府、猶天上之有玉清勝境、其境至清、高居星月之上、乃太無之天、能知存守、自能明道。」。「繼于腦中、向頂注之」。呂祖曰「腦為人身玉清宮、元始所居、頂曰囟門、穴名百会、乃三元聚会之所。上接三天真一、向頂注之、真一感通、真元滙注。得見紅黄星点、若雨洒下為驗。蓋真一無形、所可見者真元。真元者、真一所生之氣也。此為下手第一歩。呂祖曰「法、法則也。功、功用也。法先閉目者、目為我心使氣神、法目神在天、即為苟畢二帥、其在人身、行則注于兩涌泉、坐則注于兩腰腎。閉也者、凝字之義也。曰微以者、有以若無以之義、意為心神之号令、令出乃行、猶人君之有誥敕也。曰上注者、有透頂而上之義。所以注迎真一之元、以護身世也。

(2) 「乃自百会、下游闕盆」：百会、穴名、其穴在頂門「闕盆、亦穴名、其穴在胸。呂祖曰「此不言意、意在其中。曰下者、引一引元、并下之義、味下句自可見」。「游夫闕盆、体得閑趣。此為下手第二歩」：呂祖曰「此歩中必現有紛紜景象。若稍滯稍擾、天君有病、不惟無益、為害非細、而于下歩、便無下手處矣。可不戒哉」。

(3) 「運值正午、訣惟勒照」。「已值未正、正本清源」。「一入申正、植培而已」。「若值酉正、訣惟致新」。「運至戌亥、法惟屯蒙以俟復」。呂祖曰「究其致此之由、總因失照失培之故。言小元運之可挽于前也。此為下手第三歩。三步中、分言六時者、功用至午位則為心、乃一身之宰、一世之宰。至未以下、則為腹、為閻浮提。世事不同、補救之法亦不同。故逐時分析言之、以明隨運之用。此六時之用、皆言學問之事、謂當裕道法于未用之時。午未申酉戌亥皆迎一迎乾之所貫注。乾、君也、蓋有隨時医世之學術、而後可以任斯世之重、能調元贊化、而後可以上格君心、欲從事于澤民、必先以致君為主也」。

(4) 「已而華開見、自造慶会、于万斯年。此為下手第四歩」。華、心華仏、喻君也。開者、開心見誠之義。中無意必固我、隨機導引、格非啓沃、大有紅炉点雪之神……而君臣皆在一气之中、為上為德也、天下皆在一气之中、為下為民也、海隅蒼生、陰受其福而不知矣。呂祖曰「惟知迎一与元者能之」。

(5) 「于斯時也、功造無間、一舉一措、不謀自合、蓋已兩氣混一、志神不二、是妙凝之神

驗。此為下手第五步」。呂祖曰「行到此步、益宜人我兩忘、任此乾坤正氣、氤如氤如、有弥天蓋地氣象、乃得此驗、偶或現有戾機、必当参迎人元以通之、倍迎乾元以新之、坤元以和之、寂体真一以一之。自然君聖臣良、上下一氣、功行不怠、造致雍熙、計、日可待」。

(6) 「功到此際、朝寧雍熙、百工亮采而民隱君悉、從而加迎真一、下照万方、繼迎坤元以擾之、乾元以一之、物産繁衍、民行淳馴。此為下手第六步」。

以上の六歩功法は、大別して三つの基本段階に分類できる。

其の一：『周易参同契』、『悟真篇』の丹法功理。まず元気を養い、そして「了命」を修身する。

道教では身がなければ成道できないと考えられてきた。よって先ず治身をおこなった。「身即世、宜事培元。元培、功乃進焉」。¹⁴ この具体的秘訣は「虚我色相、一我氣神、卵而守之。久則内外無間、神完氣足而精化。此身之神氣既旺、則所事得実、必無不濟而中止之虞」¹⁵ である。修身了命は医世の前提であり基本であり、もとより非常に重要であったが、性と命は最初から不可分である。人や物はその靈明の理を得て性と為し、その屈伸の氣を得て命と為る。万物は全て性命の中にあり、生命はいずれも真一の中にある。性命の外に道は無く、生命の外に教え無し。よって、医世説が特に強調することは、治心煉性の重要性である。其の二：修命には修性が必要であり、治身には治心が不可欠である。関一得は「是道也、当于定静之中、寂審氣機之通塞。及既充和、一守清明之在躬。有性命合理之理、而医世之用賅焉。」¹⁶ と指摘する。この一文は主に修心煉性定志を通じ、生命双修に至ることを述べる。その目的は後天が先天に転じ「得見真一為宗」となることである。「久之乃一絲不挂、身世兩忘、歸于太無。功竣一斂、全復太初、而縮斯身斯世于祖竅之中、悠然往手。斯時也、身世兩益、嗣則相力加進……身不可不端直、心不可不專一、行不可不堅不恒」。¹⁷ 継続した「了命」「煉真」により心を落ち着かせる修身を持続させることで、「身世兩忘」という境界に到達できる。

每到身世兩忘、旋現一境。上截澈清、下截渾和、虚無辺際、返而内照此身、肢体臟腑、

¹⁴ 『呂祖師三尼医世説述管窺』、『藏外道書』第10冊、355頁。

¹⁵ 『三尼医世説述原序』、『藏外道書』第10冊、346頁。

¹⁶ 『呂祖師三尼医世説述管窺』、『藏外道書』第10冊、357頁。

¹⁷ 『呂祖師三尼医世説述管窺』、『藏外道書』第10冊、355-356頁。

空無所有。但覺白者天如、黒者地如、且有激浊揚清之變化、流露于動静之中……¹⁸

この境地は、実際には道教の丹功で常々述べられる後天が先天に転じ、先天の真元である「真一」の心身状態に回帰する。「真一者、持之不得、体之則存。上所言者、乃是真元。元之為物、有一以持之」。¹⁹ この境地に到達すると、基本段階に入ることが可能となる。

其の三：「内則用以治身、外則用以治世」。²⁰ 治身から治心へ、さらに治世へと至ることで「医世」の目的を完成させる。関一得の復述および注の『呂祖師三尼医世功訣』においてしばしば説明される。

余今以師伝実效録述于世、惟願学者純以調心虚寂之門、調至胸懐清静而天都泰安、調至坤腹通泰而閭閻富庶、調至四肢通暢而四夷安靖。如是体調而身安、身安而世治、功效捷如響。²¹

治身・治心により入世治世に入り、「天都泰安」の人と自然の調和・「四夷安靖」の社会安定・「閭閻富庶」である民富国強の「世治」に到達する。

三、大巡「済生医世」と関一得「医世宗」の「即身医世」思想の関係

1、両者は早期道教「身国同治」思想の影響を受ける

「身国同治」論は道教の重要な思想理念の一つである。漢代の『老子道德経河上公章句』に「全身治国」²² 思想が見られ、治身と治国について述べる。「用道治国、則国富民昌、治身則寿命延長」。²³ 「万民帰往而不傷害、則国安家寧而致太平矣。治身不害神明、則身安而

¹⁸ 『呂祖師三尼医世説述管窺』、『蔵外道書』第10冊、356頁。

¹⁹ 『呂祖師三尼医世説述管窺』、『蔵外道書』第10冊、356頁。

²⁰ 『呂祖師三尼医世説述管窺』、『蔵外道書』第10冊、356頁。

²¹ 『三尼医世功訣』、『蔵外道書』第10冊、364頁。

²² 王卡点校『老子道德経河上公章句』、中華書局1993年版、243頁。

²³ 『老子道德経河上公章句』、140頁。

大寿也」。²⁴「希能有及道無為之治身治国也」。²⁵ 道教理論家である葛洪は、これについて解説をおこなう。「内宝養生之道、外則和光于世、治身而身長修、治国而国太平」と。²⁶ 道書には多数の身国同治論が見られる。「一人之身、一国之象也。胸腹之設猶宮室也、肢体之位猶郊境也、骨節之分猶百官也、腠理之間猶四衢也、神猶君也、血猶臣也、猶民也。故至人能治其身亦如明主能治其国」。²⁷ 身国同治論は、道教の天人同構・天神相応哲学観念が社会政治や医薬養生領域で合理的に押衍されたものである。天地人は相互感応システムに属している以上、人の心身状況と天地万物の自然環境・社会環境は密接に関連する。つまり、天地の病（社会関係における人と人・人と自然の衝突や無秩序）と人体の疾病（人の心身の内と外における関係による不均衡）は喜憂と関係している。『太平経』に次のような考えがある。「天地病之、故使人亦病之、人無病、即天無病也。人半病之、既天半病之、人悉大小有病、即天悉病之矣」と。²⁸ このように社会の出来事である「疾病」の管理と人体の疾病治療には相互に鑑みる点があり、治国と理身は本質的には結び付けられる。この身国同治論は道教「医世説」の理論根拠となっている。関一得は『呂祖師三尼医世功訣跋』において、人々と医世説について懸念を示し、身国同治論に明確な解説をおこなった。

又疑而問曰「世之為病多端、医世之事亦多述。如禳旱澇、消疹疹……皆当有大神通、大法力、施符持呪、分応而不窮。今是書以一法而欲治衆病、若是其疏乎。……凡世間之病皆五行偏勝之氣。吾人一身之中、具五行之正氣、応五方之分野、察其受病之源、攻其受病之方、合人世之氣于一身、内不見我、外不見人世。過者損之、不及者益之、郁者散之、頑者化之、逆者順之。病不可悉数、医道亦不可殫述。消息盈虚、各視其症而理之。人或有病、以吾身之陰陽運化之。世或有病、亦以吾身之陰陽調撮之。」²⁹

身国同治は道教「医世説」を立論するための重要な理論的基礎であることが知られる。

これと比して、大巡『典経』などの教義理論の「済民医世」思想も道家の天人合一観念で

²⁴ 『老子道德経河上公章句』、139 頁。

²⁵ 『老子道德経河上公章句』、173 頁。

²⁶ 王明『抱朴子内篇校积』、中華書局 1985 年版、148 頁。

²⁷ 王明『抱朴子内篇校积』、中華書局 1985 年版、148 頁。

²⁸ 王明『太平経合校』、中華書局 1960 年版、355 頁。

²⁹ 『呂祖師三尼医世功訣跋』、『蔵外道書』第 10 冊、361 頁。

あり、道教の「身国同治」思想の影響がある。筆者が『典経』の隅々まで目を通すと、『典経』に「濟生医世」思想が述べられる時、「心身同煉」「身国同治」思想に類似した意味があることに気づく。

『大巡指針』が修行において特に強調することは、「須以心修煉、身体力行、使心身達到統一」³⁰である。

大巡は「安心」「安身」「敬天」「修道」の四綱領を以て修行の訓典とし、「作真正道人」に到達するという目標の背後に、天人合一、天人相応、天人同律の哲学構造が含まれる。

安心³¹

「大病之藥安心安身」、須銘記在心。

心臨一身、統率理用万機。

心為身之主、招致諸病諸惡。

『典経』にいう「心也者、鬼神之枢機也、門戸也、道路也」。

因此、発心時、須舍邪心、合乎礼法、即安心」

安身³²

心安身泰、是指唯心安、身得太平。

心犯罪惡、身受其罰、切勿自作自受。

『典経』中道「病自己而発」、須銘記于心。

呂洞賓曾曾云「身病可藥、心病難医」。

古人亦云「諸病由心起」。須知心主宰身体。

感念上帝的恩惠、報答生身父母之恩惠、修行当身心一如。

敬天³³

須知己為九天大元造化主神—九天上帝主宰下的一凡人。

³⁰ 『大巡指針』第二編第一章第五節「修行」、23頁。

³¹ 『大巡指針』第二編第二章第一節『以四綱領為修行訓典作真正道人』、27頁。

³² 『大巡指針』第二編第二章第一節『以四綱領為修行訓典作真正道人』、27頁。

³³ 『大巡指針』第二編第二章第一節『以四綱領為修行訓典作真正道人』、27-28頁。

道人对九天上帝的大巡真理奉教信仰不存邪念、極尽敬虔一念之心、即敬天。

上帝教示「日月無私治万物、江山有道受百行」、並作五呪、名為天地津液。³⁴

五臟呪と道教の医学身体観は非常に似ている。

天尊曰木肝中青氣氣從左便重出化為火心中赤氣氣從前面重出化為金肺中白氣氣從右便重出化為水腎中黒氣氣從背上重出化為土脾中黄氣氣從額頭上重出化為百節氣從千脈貫通百事如意万事如意天上天下地上地下人間万事無不通知急急如律令

大巡『典經』第三編「教運」第二章に「旧泰仁道昌峴道場于乙丑年竣工。道主在此創立了無極道、将姜甌山作為「九天応元雷声普化天尊上帝」奉安于靈台、確立了宗旨、信条与目的」とある。³⁵

宗旨：陰陽合徳・神人調化・解冤相生・道通真境

信条：四綱領：安心・安身・敬天・修道

大巡真理会の三大到達目標

無 自 欺—精神開辟

実現地上神仙—身心改造

建設地上天国—世界開辟³⁶

では、いかにこの至高無常の目的に到達するのか。大巡真理教も同様に身国同治の思惟様式から、内煉丹法、内法外用により濟生医世へと到達する。

以以潜心静心、集永侍従上帝身辺之至誠精神于丹田、不斷磨練、靈通為目的、誠之又誠、念念自在、念念相続、至誠奉誦。³⁷

³⁴ 『典經』、教運 1-30。

³⁵ 『典經』、教運 2-32。

³⁶ 『大巡真理会要覽』八「目的」、4頁。

³⁷ 『大巡真理会要覽』七信条「修道」、12頁。

これら三つの目的・実現を基礎とした修道の秘訣において、その境界も天地と心身の調和安泰であると分かる。その背後には道教の「身国同治」哲学思想がある。

2、両者の発生理論の背景は儒釈道「三教併用」「三教同修」

大巡「済生医世」と関一得「即身医世」の学説はいずれも明清以降の三教合一思想の影響下で起こった。

『呂祖師三尼医世説述』では「医世説乃三教之精蘊」と明確に指摘する。

三尼者、孔子、如来、老子也。『心印集経』曰「青尼致中、仲尼時中、牟尼空中。……純陽真人、化号文尼、職司鐸化、故詔以三尼之道、敷錫于世、陰鷲下民。呂祖師之統儒释道以宣教。天所命也、是以宝誥亦称为三教之師。医世説乃三教之精蘊。」³⁸

儒釈道の三教は各々が教旨を持つが、「尽性知命而功及于天地、則三尼同道」³⁹である。儒家は、斉身治国平天下を宗旨としており、釈家も「持世」の説がある。関一得は、道教の「医世」の説「乃有身治世寧之義」⁴⁰の實質は相い通じるとする。「蓋縁身気世気一気也、人生仏性一性也、同属陀羅尼、故可即身以持世、舎性而持便落外道、不可不悟者也。際蓮（関一得）注云『体此大可与『三尼医世』一書並参、儒教道教不外乎此訓以注是経』」。関一得は、清の乾隆、嘉慶、道光年間の道士である。

関一得に関して『蔵外道書』に次のようにある。先生姓関、名苕敷、字補之、一字小良、懶雲為其道号。世為吳興望族、生于乾隆戊寅十二月初（紀元 1758 年）、卒于道光丙申十二月初十日（紀元 1836 年）。幼穎、素羸弱、謁東籬高子（高清昱、龍門第十代伝人）于桐柏山、習導引術数年、体始充。遂皈依龍門、派名一得。病愈後返家、資性絶人、読書窮理、不為応挙業。比壯有経世志、以父命入貲為州司馬、服官滇南、未及一年、父喪、奉諱帰、絶意仕進。東籬羽化後、從東籬高弟子沈輕雲問業。輕雲卒、出游吳楚燕趙、先後遇金懷懷、白馬李、李蓬頭、龍門道者、相与往復、講論多所契合。関一得晩年隱泉之金蓋山、生平勤于著述、輯書『隠楼蔵書』三十余種、別選『金蓋心灯』八卷。関一得の修道思想の特徴は

³⁸ 『呂祖師三尼医世説述』、『蔵外道書』第 10 冊、348 頁。

³⁹ 『呂祖師三尼医世説述』、『蔵外道書』第 10 冊、348 頁。

⁴⁰ 『持世陀羅尼経跋』、『蔵外道書』第 10 冊、558 頁。

「三教同修」「以儒釈之精化詮道家之元妙言」⁴¹、「其教人也、有体有用、有本有末、篤于実行、不事新奇。大旨以修身寡過為入門、窮理尽性至命為究境」。⁴²

また、関一得は発僧際蓮とも号した。かつて鶏足道者は西竺斗法を伝え得、釈家参禅悟道・明心見性の法引を修真の要とした。彼は道門の者であったが「儒者の気象」も帯びていた。亡くなる前に孟子の連句を収集し「善養吾浩然之氣、不失其赤子之心」と門人に示した。「医世説」に関連することは『古書隠楼蔵書』中の『呂祖師三尼医世説術』『呂祖師三尼医世説述管窺』『呂祖師三尼医世功訣』に述べられる。

『呂祖師三尼医世説述』巻首の題は、龍門第八代戒子黄守中の題、第十一代関一得の謹疏である。開篇では同書が扶鸞により作成されたこと指摘している。「呂祖筆之于書、以授門下。歴代祖師宝之、蔵于梅島之龍橋山房、地為黄隠真律師別業、今址猶存。……曰呂祖師三尼医世説述者、正以明是書、尚有三聖本經。呂祖師述其意以教人云爾。」。黄守中つまり鶏足道者は、北京白雲觀で王常月から戒を受けられ、龍門派の分派一西竺心宗一を創始した。注意しておくべき点として、関一得自身は「即身医世」に特に青眼であり、自身の一派を「以医世為宗」の「医世宗」と標榜した。

大巡真理教の教義思想体系に立ち戻ると、儒釈道の三教合一思想は非常に明確であり、学術界でも様々述べられている。これについて本文では言及しないが、「濟生医世」学説がおこった思想的背景の簡単な説明を行う。

『典経』第一編「行録」第二章の冒頭に大巡上帝の丁酉年の事跡が記録される。

丁酉年、上帝再一次開学塾于鄭南基家中、教授弟子永学、亨烈之子贊文以及隣里孩童。

這一時期、上帝通読了儒仏仙以及陰陽讖緯類書籍、以此为匡救天下之参考。⁴³

『典経』第三編「教運」第一章は、西洋のマテオリッチがもたらした西洋文化と伝統的儒釈道文化のはたらきに一定の評価を与える。

一日、上帝对金亨烈道「西洋人利瑪竇来此東方、欲建地上天国、却因儒教根基深厚、積

⁴¹ 晏端書撰『関懶雲先生伝』、『蔵外道書』第10冊、巴蜀書社1992年版、154頁。

⁴² 晏端書撰『関懶雲先生伝』、『蔵外道書』第10冊、154頁。

⁴³ 『典経』、行録2-1。

弊日久、改革難行、終未能如願……上帝又道「然其文明者、倚重于物質、助長了人類之傲慢、以致動摇了对天理之信心、為征服自然犯下了種種罪惡、蕩滌神道權威、致天道与人事常道皆有忤違、三界混乱、道基断绝、因此、一切原始神聖、仏、菩薩等匯集一起仰望九天控訴人類与神明界之罪惡与劫難。吾降臨西洋大法国之天啓塔、大巡天下、臨于東土朝鮮母岳山金山寺三層殿弥勒金仏三十年、為崔濟愚開示了濟世大道。⁴⁴

ここでは上帝が教運を開き、崔濟愚に「濟生大道」を開示した経緯を記述する。

大巡の修行思想は儒釈両家の思想的影響を強く受け「誠敬信」を修行の「三諦要」とし、修道方法に「儒道合修」「道釈同為」という特徴を呈し、「性格理解誠敬信三要諦加以修行」を強調する。「人之精・氣・神合一時成就真誠」。⁴⁵

誠は、儒家で最重要の中心的思想の一つである。『大巡指針』でもこの思想を取り入れ、「以至誠正心修身」を明確に示す。

被尊為聖賢的古人、皆以「誠」為至宝、畢生至誠追尋真理的人。

誠者天之道、誠者人之道、至誠修道者也。

誠不為干預和牽制、不為增不為減、唯取決于心定而成就。

至誠乃追尋真理之本、不誠則逆理、難免作繭自縛。

依自誠構築的至誠塔不為人破環或者倒塌，此類惡行亦不為神容。⁴⁶

「信」の修行における意義は、『大巡指針』で九条にわたり挙げられる。

(1) 若無自覺、就無確信。(2) 『典經』中道「秋收之後、農家往往收留種子、是為信乎大地之故也」意指誠心務実才不違于信仰之本意。(3) 百姓不信任国家、子女不信任父母、則終為乱臣賊子。(4) 若修道者欠乏信仰、則終為乱法乱道者。(5) 信須一以貫之。以三界三法之誠信、實現自我大成。(6) 信乃毫不懷疑而堅定不移的信念。(7) 誠不得有欺心、敬不得無礼無節、

⁴⁴ 『典經』、教運 1-9。

⁴⁵ 『大巡指針』第二編第二章第二節『正確理解誠敬信三要諦加以修行』、28 頁。

⁴⁶ 『大巡指針』第二編第二章第三節『以至誠正心修身』、28 頁。

信不得懷疑心。(8) 須知布德、教化、修道等諸事、離誠信均無法實現。(9) 以誠信實現解冤相生、亦判斷生死。⁴⁷

最後の一条に「以誠信實現解冤相生、亦判斷生死」とあり、大巡「濟生医世」思想の儒家的特色を顕著に表す。『典経』で道主が説く「覚道文」にも「仙儒仏大道正道」と明確に言明される。

聖人之道德、元亨利貞、大經大法。道正天地、数定千法、而理定心法、正大光明、仙儒
仏大道正通。⁴⁸

大巡『典経』は、儒家の治世と釈家の「修心」思想を多く吸収しているが、儒釈両家の学説の問題点も十分認識している。これも上帝が香林した直接の要因である。「然濟愚未能超越儒教典憲、不能明大道之真髓、故吾于甲子年收起天命与神教、于辛未年降臨世間」。⁴⁹

務実求存：この世の人々の生活と自然社会の「治理」を注視する。出世するも世俗を離れないことが道教教義思想の特徴の一つである。早くは漢代の『太平経』から清代閔一得『古書隱楼蔵書』まで、道教の治世思想は、初期救世説から「即身以治世」の医世説へ発展変化する。⁵⁰

『大巡指針』第一編第二章第三節「以相生原理布德、教化」

- (八) 以解冤相生、報恩相生這兩大原理作為宗教法理、化民靖世、在人間建設樂園、乃匡救天下、広濟蒼生之大義。
- (九) 布德、乃救濟蒼生為目的、以『典経』為基礎、広播上帝大巡之匡救天下之真理、広結善縁。
- (十) 伝授解冤相生大道之真諦、即布德。只有布德天下、才能広濟蒼生。

⁴⁷ 『大巡指針』第二編第二章第二節『正確理解誠敬信三要諦加以修行』、28頁。

⁴⁸ 『典経』、教運 2-33。

⁴⁹ 『典経』、教運 1-9。

⁵⁰ 蓋建民『閔一得与道教「医世説」』、『世界宗教研究』2002年第一期を参照。

- (十一) 布徳、即広為傳播上帝為匡救天下、広濟蒼生而力行的九年「天地公事」、使人們享受地上樂園之幸福。
- (十二) 在布徳過程程中、須弘伝作為主宰宇宙的主人的上帝為無量徳化与無辺権智的所有主。
- (十三) 教化是使入道の道人自認自覚已迎接再生不易之天運救人時代。
- (十四) 以教化使道深入人心、並以實際行動實踐垂訓的真法、方能使修道者入門。⁵¹

大巡の教義思想には豊富な濟生医世思想が含まれる。「聖師以陰陽合徳、神人調化、解冤相生大道之真理和神人依導之理法解冤、終天地公事之所冤郁、使世界變成無相克之道化樂園、此乃聖師大巡之真理」。⁵² 道教の『太平経』『老子想爾注』『老子道德経河上公章注』における「救世」「治世」「理身治国」思想および関一得『古書隠楼蔵書』「即身医世」の「三尼医世説」には思想的淵源の密接な関係がある。

四、大巡「濟生医世」と道教「即身医世」思想の現代的意義

関一得「即身以治世」の「医世」思想は、道教の膨大な思想体系における重要な構成要素の一部である。これは道教において出世と入世の二つが重要であることを反映しており、さらに明清の道教学者が行った道教の修身濟生利人教義のさらなる発展を表す。大巡真理教の「濟生医世」との同工異曲について、両者には社会疲弊の治療、人と人・人と自然・人の心身内外関係の調整や是正など種々の観点や見解があり、極めて特徴的である。いずれも正しく明快な見解や先見性に富む。二十一世紀の科学技術文化が高度に発達した今日において、「医世」思想中に浮かび上がる人文への関心・社会政治と生態倫理精神などは、現代的価値と意義を有す。

務実求存：人々の生活と自然社会の「治理」を注視し、出世をしながらも俗世から離れないことが、道教教義思想の特徴の一つである。道教の教義は、もともと出世に限らず、世俗を超越した精神、和光同塵、随方設教などがある。濟世利人や社会の人々へのサービスは、道教において従来続いてきた優れた伝統である。漢代初期の『太平経』から清代の関一得編

⁵¹ 『大巡指針』第一編第二章第三節、7-8 頁。

⁵² 『大巡真理会要覧』三「主旨」、4 頁。

輯『古書隱樓藏書』に至るまで、道教の治世思想は初期救世説から「即身以治世」の医世説へと発展する。仮に『太平経』の「救世説」を初期道教の治世思想の典型的代表とするなら、清代の閔一得の「医世説」は後期道教の治世理論の新思想を代表するものであろう。「医世説」の出現は、明清時代の道教「三教合一」思想の成熟・明清時代の道教の発展が上層階層から民間への伝播、道教のさらなる世俗化・民間化と密接な関係にある。同時に明清時代の社会の複雑な歴史背景とも直接関連する。これに対して大巡真理教義思想体系の「済生医世」思想は、道教の「即身医世」と同様に、多くの理身治世「道理」がある。その現代社会の管理と治理的意義は、現代社会整理倫理価値について深い意味合いを持つ。

其の一：大巡と道教の治世思想は、社会治理を構造的プロセスとし、天 - 地 - 人の総合的治理を強調する。天地人が共同で管理するという理想には多大な環境倫理価値が含まれる。両者の強調する「医世」という社会治理は、構造的プロセスであり良好な治世効果を得られる。これは両者が「医世」理論を、天人一体の人天観の基礎の上に構築したためである。天と人の同形・同源などこうした感応は、道教の人天観の基本的内容である。人天観からすると、人は単独個人で孤立して生存しているだけでなく、相互感応・相互依存や相互制約など天地人の大きなシステムの中に生存している。天に地があり、地に天があり、人に天地がある。天地人の三者のシステムは相互包括・相互作用がある。『黄帝陰符経』に述べられる「天地、万物之盗。万物、人之盗。人、万物之盗。三盗既宜、三才既安。」とは、こうした相互盗取の関係を認識して理解することで、天地人のシステムが安定して秩序を持つことが可能となり、そこからシステムの正常な作用が発揮される。こうした宗教哲学的基礎の上に作られた医世理論は、社会の治理（治人、人と人の関係の調整）のために、必然的に人と天・人と治の関係における強調を重視し、人と自然環境の調和を強調する。正に両者の「医世」学では、人類が天地から資源を必要以上に盗取することに反対する。例えば山林の乱伐、過度の鉱石採掘、動物の毒殺など環境保護と治理思想である。

其の二：大巡真理教「済生医世」は道教「即身医世」説と同様に、治国と治身を結び付け、身国同治を主張する。それにより大巡真理教・道教の内修外要の成仙出世と済世利人による入世の衝突と矛盾の問題を円満に解決させ、さらに教徒の現実生活における修身済生に神学理論的根拠を与える。大巡「済生医世」と道教「即身医世」の「医世」思想は、大巡真理教と道教が共に重視する出世と入世の特徴を反映する。これは大巡真理教の済生利人・社会服

務の「真精神」に集約して体现され、両者の社会適応・社会発展への順応という時代的要求に反映される。

出世と入世は、あらゆる宗教の実践活動において直面し、回答せねばならない根本的問題である。道教の教義は本来、出世に限らず、世俗を超越した精神である和光同塵・従方設教などでもある。出世しても世俗から離れず、根底には濟世利人・社会の人々への従事という伝統がある。道教は、その設立当初から人間の疾病治療以外に、天下太平をその責務としており、積極的に入世するという特徴を明確に有す。

湯一介先生は「仏教と道教は宗教として「救世」を目標に掲げる。だが「出世」と「入世」に関する問題において明確な差異を有す。この問題は、二種類の異なる伝統文化上の差異が反映されている。中国の伝統思想は、多くが積極的「入世」を最上の政治・道徳であるとみなす。この点に関して、道教でも強く積極的入世思想の烙印を押す」とする。⁵³ 医世説では即身以治世を強調する。「……一性之正、稟賦乃全。于是用志不分、以之医世、出神入化。近則一家一村、遠則一県一郡。推其極則四大部洲、無不調攝于此方寸之中。消其災沴、則無水火、刀兵、虫蝗、疫。正其趨向、則俗無不化、人無不新、民安物阜、熙熙然如登春台。小用之而小效、大用之而大效。」⁵⁴つまり道教「医世」の目的は、「上合仁主之心、下濟生靈之厄」に在り、「版図之内、無有頑民、汚吏」⁵⁵を民が安んじ物が豊かな太平の世に到達させ、最終的に人間仙境を作ることにある。

一方、大巡真理教も同様に「濟生医世」を強調し、最終的に「人間仙境」を建てることを目的とする。「大巡真理会以誠、敬、信三法言為修道之要諦。以安心、安身、二律令為修行之訓典。以三綱五常為榮建和平家庭之根本。以遵守国法為遵行社会道徳之要求。以無自欺為修心煉性、洗氣煉質之原則、還原人類本来清浄本質。以此対陰陽合徳、神人調化、解冤相生、道通真境之大巡真理加以勉修、誠之又誠、達能够正覺道即我、我即道之境界。一旦豁然貫通、三界透明、森羅万象之曲尽理解無所不能、此乃靈通、亦謂道通。」⁵⁶

大巡真理教の三大目的の内の二つは「實現地上神仙——心身改造」「建設地上天国——世

⁵³ 湯一介『魏晋南北朝時期的道教』、台湾、東大図書公司印行、1988年版、375頁。

⁵⁴ 『呂祖師三尼医世説述管窺』、『蔵外道書』第10冊、356-357頁。

⁵⁵ 『呂祖師三尼医世説述序』、『蔵外道書』第10冊、345頁。

⁵⁶ 『大巡真理会要覽』三「主旨」、4頁。

界開辟」⁵⁷である。道教の「人間仙境」設立思想とは同じ流れをくむ。

要するに、大巡真理教「済生医世」と道教「即身医世」思想は、二教の社会現実における修身済生利人の教義を体現しており、宗教が社会発展の適応・時代要求の順応するための産物となっている。そこに含まれる社会的弊害の是正が含まれ、人と人、人と自然、人の心身の内と外の関係など種々の見解と観点などを調整・是正する。そこに現代的価値と意義がある。我々は大巡真理教の「済生医世」と道教の「即身医世」思想を重視・取り入れ、教徒の社会生活を導き、社会生活を注視し、そこに含まれる優れた伝統と精神を発揚させる。それは道法自然の行為原則、天人和諧の生態智慧、虚静恬淡、抱朴守真の精神の境地、崇儉抑奢の生活信条、楽人の善、済人の急、人の危機を救う倫理精神、人を重んじ生を貴ぶ、生命双修の養生支王、時弊の是正、社会風紀の浄化など、社会の物質生活と精神生活の調和が秩序立ち発展することを促進させる。

⁵⁷ 『大巡真理会要覧』八「目的」、4頁。

论中日香文化的养生意义

- 药香与组香的比较 -

滕 军

北京大学日语系教授

论文概要

人类好香是天性使然。在世界各文明圈中都可见香的存在。但在中国因中医药理论的强大势能，将香纳入了医用养生的范畴，并开发出了可以行气发散、助阳消炎的一大复方药香体系，进而形成了包括香书、香诗、香具、香品等的底蕴丰富的中国香文化。中国香文化于 8 世纪传入日本，因为日本受制于地理人文环境不能完全模仿中国的香文化模式，特别是药香模式，日本便将娱乐要素、文学要素加入到了香文化中，形成了以《源氏物语》为集中表现的重视香气的赛香。至 15 世纪，日本又按照其独特的自然观创立了以单品沉香为媒介的组香游戏，进而形成了包括香会、香具、香席礼仪的日本香道文化。药香和组香分别成为了中国香文化与日本香文化的独特的、代表性的主要成果。中国的药香¹首先注重身体的养生，同时也注重精神的调养；日本的组香首先注重精神的愉悦，同时也间接产生了养生效果。中国的药香与日本的组香同为东方香文化的重要组成部分。

关键词：养生 养性 药香 组香 中国 日本

¹ 笔者认为，中国香文化博大精深，药香文化是中国香文化的一部分。除药香文化，中国香文化还包括香书、香诗、香具、香品等等。但本文重在探讨药香文化与养生的关系，其它部分暂时忽略。

(一)

在人类文化史上有这样一种现象。在人类文明刚刚起步的时候，人们出于共同的维持生存的目的，往往会在不同地域里不约而同地创造出一些同样的事物，比如火的使用。但当某地域一旦形成一种独特的世界观（文化根基）以后，这种文化根基就会对该地域所有事物进行格式化的整理，并呈现出符合其文化根基的林林总总的独特的文化成果，比如中国香药和日本的组香。文化根基影响着文化的表象。

人类好香是天性使然。在世界各文明圈中都可见香的存在。

在阿拉伯世界，香料的使用历史久远，这一是由于阿拉伯半岛具有香料生长的特殊气候与土壤，二是穆斯林认为使用香料属于圣行，是高尚的精神生活与美好的物质享受的完美结合。阿拉伯人在家添人丁、老人去世、姑娘出嫁、贵客临门时都会使用香料。其宗教活动中更是要摆上大香炉，焚烧大量的沉香、麝香、龙涎香等单品珍贵香料。但是，由于阿拉伯香文化中没有中医药的理论的引导，故阿拉伯香文化中没有药香体系。²

在欧洲，由于其地处的气候环境不生长香料，其对香料的使用较晚。15 世纪开始的大航海时代才使欧洲人认识到了香料（胡椒、肉桂、丁香、生姜）对肉食的增鲜、消化作用。哥伦布、达·迦马、麦哲伦先是为寻找香料启航，后来才成为了伟大的航海家。由于西方没有中医药学的理论，所以西方人对香料的使用目的多在于调理肉食的味道、享受各类香气给人带来的愉悦。³

在印度，有关香的记载始于《吠陀经》。在早期的印度教中，香的特殊治疗功效并入了宗教行为。佛教形成后，香又成为了佛教的不可分割的一部分。印度人不分尊卑全民用香。主要用于咖喱料理、宗教仪式、居室熏香、瑜伽调息、精油按摩。印度因地理位置的原因生产大量的香料，也用混合香。但其分类法显然与中医药理论相去甚远。印度把所有的香料分成 5 个类型⁴：1. 天（果实）例如：八角茴香。2. 水（茎、枝）例如：檀香、沉香木、雪松木、肉桂、乳香、没药、龙脑。3. 土（根）例如：姜黄粉、岩兰草、姜、木香根、缬草、印度甘松。

² 这里的相关叙述参照了《文明》165 期第 99 页，文明杂志社，2014 年 3 月，CN11-4789/D

³ 这里的相关叙述参照了《文明》165 期第 40 页，文明杂志社，2014 年 3 月，CN11-4789/D

⁴ 此分类法引自百度百科《印度香》。

4. 火（花）例如：丁香。5. 空（叶）例如：天竺薄荷。⁵

（二）

中国用香的历史久远，香文化在中华文明的发展史中起到了重要的作用，其主要功能有四点⁶：（一）祀先供圣——礼仪的表达手段。（二）祛疫辟秽——草药的重要部分。（三）安魂正魄——宗教的必备用品。（四）启迪才思——文人的读书伴侣。

在至今 4000 年前的新石器时期，先民们已经开始使用熏炉，良渚遗址里就出土了一件竹节纹灰陶熏炉，高 11 厘米，炉盖上有 18 个孔，所用的燃烧物是一些具有芳香气味的草、木屑。

先秦时期，由于边陲和海外的香药（沉香、檀香、乳香等）尚未大量传入内地，所用香药以各地产的香草香木为主。如：兰、蕙、艾、萧、郁、椒、芷、桂、木兰、辛夷、茅等。战国时期，在室内熏香的风气在一定范围内流行开来。这从出土的熏炉可以看出，陕西雍城遗址的“凤鸟衔环铜熏炉”⁷就是一例。

先秦时期的人们已经认识到，人对香气的喜好是一种自然的本性，香气与人身有密切的关系，可以用作养生。天子重于养生，除了在宫殿里燃香之外，出行的车架上也要悬挂香草，士大夫也争先佩戴香草。屈原在《离骚》中就说，自己佩戴香草是效法前代大德，“修能”与“内美”并重。香气不仅是一种享受，也是对身心的修养。香气养生的观念对于后世香文化的发展有深远的影响，也成为了中国香文化的核心理念和特色。

汉代是我国的传统医学理论的确立时期，著名的《黄帝内经》就诞生在这个时代。用香气养生的理论也在汉代得到整理和确立。成书于公元 1 世纪的《神农本草经》，把 365 种药分成三等，即上中下三个档次。并指出上药是用来养生的，可以久服；中药须斟酌服用；下药是治病的不可久服。在上药的罗列中，我们可见到麝香、木香（青木香）、柏实、榆皮、白蒿、甘草、兰草、菊花、松脂、丹砂、辛夷等传统香料或传统制

⁵ 在西方也有芳香疗法，但重在治疗精神紊乱等心理疾病，这与中国药香的治疗身体疾病的功效是不同的。在印度与阿拉伯也有用香料的精油按摩的传统，但其配方缺少像中国药香那样的完备的理论基础，且配方种类较少、较简单。本文为突出论述主体，不展开此项讨论。

⁶ 此处及本文有关中国香文化的论述多参照付京亮《中国香文化》，齐鲁书社，2008 年

⁷ 高 34 厘米。

香辅料，如榆皮、白芨、硝石。

在中医药理论看来，如同大自然是一个由阴阳两气组成的整体一样，人体也是一个“小宇宙”，需要阴阳两气的正常循环才能保持健康。在中国医学中有关于病势的学说：如果“气”下行至足部后很难上行被称作“下陷”，子宫下垂、胃下垂、手脚发冷症属于此类病势；如果“气”上行至头部后很难下行被称作“上逆”，目眩、呕吐、咳嗽属于此类病势；如果“气”从身体里跑出来停留在身体的表面不肯回去被称作“表”，疹子、痤疮等属于此类病势；如果“气”集结在身体的中心不肯运行被称作“里”，消化不良、肿瘤等属于此类病势。

为治疗下陷、上逆、表、里这四种病势的疾病，便形成了具有升、降、浮、沉四种药势的中草药群。对下陷病势的疾病用升药势的药；对上逆病势的疾病用降药势的药；对表病势的疾病用浮药势的药；对里病势的疾病用沉药势的药。也可以归纳为：用具有升浮药势的药可以提高下陷、表的病势；用降沉药势的药可以压下上逆、里的病势。

那么如何定义药的药势呢？将升降浮沉的理论⁸与四气五味⁹理论结合起来解释，便是：

气温热、味辛甘的药具有升、浮的药势；气寒凉、味苦酸咸的药具有降沉的药势。而香料在中医药里是担当“升浮”作用的主要角色。但香料药性烈、药效猛，除紧急时刻不能大量使用。⁹在预防医学的引导下，在日常生活中熏香便成为了保证人体阳气上扬的保健措施之一。于是，香与茶一起成为了保障人体中的阴阳两气正常“升浮”与“降沉”循环运动的两大保健品。

既是用现代医学的视角分析，用多种香料制成的药香的主要疗效也可归纳为5个方面：

- 1、行气作用。俗话说，通则不痛、痛则不通。药香辛香温通、行而不泄，具有很好的行气止痛作用。药香可以使全身的气血均匀地循环起来，当然就可以缓解疼痛。如癌症晚期的疼痛、痛经等。
- 2、发散作用。药香气香升散，有很好的发散作用。比如有人因外感风寒，邪气入中，又饮食过量产生内热滞食，使用药香会大大缓解以上症状，使人体内外通达。从这个角度来说，沉香对脾胃疾病有很好的预防治疗作用。
- 3、助阳作用。药香是纯阳之物，可温养脏腑、舒筋活络、壮阳除痺。比如有人久病不愈、精冷肾伤、形寒肢冷、使用药香可以大大缓解以上症状。从这个角度来说，沉香对精冷不孕、便溏肾亏有一定的预防治疗作用。

⁸ 四气又称四性，是寒、热、温、凉四种不同的药性，五味是辛、甘、酸、苦、咸五种不同的味。

⁹ 现代人使用的“速效救心丸”的主要成分就是川穹、龙脑两大香料。

4、消炎作用。药香一般的细菌和病毒有抑制抗菌作用。

5、松肌作用。药香中的挥发油成分的麻醉作用能减缓人体平滑肌的收缩，能对抗痉挛，对中枢神经系统也有抑制作用。从这个角度来说，药香对哮喘、胃痉挛、心肌缺血、因精神紧张而引起的血压升高等症有很好的缓解作用。

由此，薰香养性、薰香养生成为了汉代香文化繁盛的内因动力。自汉代起，中国香文化的发展就被纳入了中医药的范畴，成为了中医药的一个组成部分。这种被纳入的过程与结果不是以人的意志为转移的，而是“文化根基”格式化的使然。

趁中医药大兴之时，两汉时期熏香风气在以王公贵族为代表的上层社会流行开来。著名的长沙马王堆一号墓（前 160 年）即发现了熏炉、竹熏笼、香枕、香囊等多种香具，墓中还同时出土了许多香药（辛夷、高良姜、香茅、兰草、桂皮），其中还有一个盛有香药的陶熏炉，此熏炉里还留存有高良姜、辛夷、茅香等混合香草。出土于河北满城中山靖王刘胜墓的“错金博山（仙山）炉”呈海上仙山的造型，可见汉代人将熏香看作了养生长寿的途径之一。

六朝时期，边陲和域外香料大量进入内地，药香品种已经基本齐全。人们按照中医药的理论审视外来香料，按照中药的制作方式，用外来香料和本土香草合香，选药、配方、炮制出品目繁多的药香。就用途而言，有居室薰香、薰衣薰被、香身香口、养颜美容、祛秽、疗疾以及佛家香、道家香等。就用法而言，有薰烧、佩戴、涂敷、熏蒸、内服。就香品的形态而言，有香丸、香饼、香炷、香粉、香膏、香汤、香露等。

东晋的范晔还写下了《和香方》，可惜正文已佚。但陶弘景的《肘后备急方》中就记载了一种用来熏衣服用的香丸的制作方法：说用一两沉香、一两麝香、一两半苏合香、二两丁香、一两甲香、一两白胶香捣碎后加蜂蜜，用来熏衣服。此种用于熏烧的香丸的制作方法用于内服的药丸的制作方法完全一致，并且香丸的成熟年代也在药丸普及的六朝时代。可以说，香丸既是药丸的一种；药香既是中药的一个组成部分。就这样，中国的药香体系在中医药体系的形成过程中形成。药香成为了中国香文化中的形成时间最早、最核心、最独特的部分。

唐时期，国家空前强盛，香文化也获得空前发展。香品的种类更加丰富，用途更加广泛。随着人们对中医药理论认识的加深，药香的养生功效也得到了进一步的认同；随着中药方的整理问世，香方也被大量整理记载。

据付京亮整理¹⁰，《外台秘要》引《广济方》的“吃力迦丸”既是著名中成药“苏合香丸”的原方。唐代医方注明：此香丸可防治瘟疫，可治卒心痛。此方使用了几几乎所有的重要香药，如麝香、香附子、沉香、青木香、丁子香、安息香、白檀香、熏陆香、苏合香、龙脑香。孙思邈《千金要方》中还记载了一种“熏衣香”：“零陵香、丁香、青桂皮、青木香……各二两，沉水香五两……麝香半两。右十八味为末，蜜二升半煮，肥枣 40 枚令烂熟，以手痛搗，令烂如粥，以生布绞去渣，用合香，干湿如捺麴，捣五百杵成丸，密封七日乃用之。”

唐代的含服香的利用也很流行。“五香圆”（丁香、藿香、零陵香、青木香、香附子、甘松香等 11 味）是一种口含的香药，如黄豆大小，常口含可使口气发香、身体发香。

宋元时期，香的利用已经遍及社会生活的方方面面，药香养生的理念如同饮茶养生一样已经成为了人们的自觉地日常行为，并上升到了精神文化的领域。这使中国香文化达到了鼎盛。宋代文人盛行用香，写诗填词、抚琴赏花、宴客会友、独居默坐、案头枕边、灯前月下都要焚香，可谓香影相随、无处不在。¹¹

宋代还有很多香学著作，广泛涉及香药性状、炮制、配方、香史、香文等内容。有丁谓的《天香传》、沈立的《（沈氏）香谱》、洪芻的《（洪氏）香谱》、叶廷珪《名香谱》、颜博文《（颜氏）香史》、陈敬《陈氏香谱》等。仅在《陈氏香谱》中记载的香方就有 400 余之多。举例如下：

《汉建宁宫中香》黄熟香四斤、白附子二斤、丁香皮五两、藿香叶四两、零陵香四两、檀香四两、白芷四两、茅香二斤、茴香二斤、甘松半斤、乳香一两、生结香四两、枣子半斤、一方入苏合油一钱，右为细末鍊蜜和匀窰月余作丸或蒸之。

¹⁰ 参照付京亮《中国香文化》，第 65 页，齐鲁书社，2008 年

¹¹ 黄庭坚称自己有“香癖”。总结出道十德。黄庭坚还常常自己制作香品送给友人，别的文人也把自己制作的香品送给黄庭坚。黄庭坚的诗：《江南帐中香》中赞美的香就是朋友送来的。《江南帐中香》是一款香名，当有人把烧这款香当成是在熬蜡时，他写下了《有闻帐中香以为熬蜡者 戏用前韵二首》。苏轼和这首诗，写下了著名的《和黄鲁直烧香二首》，接下来，黄庭坚又写下了复答诗《子瞻继和复答二首》。可以说，黄庭坚（1045-1105 进士）和苏轼（1036-1101）及苏辙、苏洵是那一时期香文化的主要担纲者，他们为中国香文化的发展和确立做出了伟大的贡献。苏轼的弟弟苏辙过生日，哥哥苏轼专门给弟弟了印香粉、银篆盘、檀香木观音像，并有诗《子由生日 以檀香观音像及新合印香银篆盘为寿》。苏轼曾被流放海南，使他对海南沉香比较熟悉，他著有著名的《沉香山子赋》赞美了海南香，称海南的上等沉香“金坚玉润、鹤骨龙筋、膏液内足、把握兼斤”，海南沉香也借苏轼的威望名传中国。丁谓也是这一时期的进士，他也曾被贬海南，在海南，沉香给了他不少安慰。由此他写下《天香传》，其中说：“忧患之中，一无尘虑，越惟永昼晴天，长霄垂象，炉香之趣，益增其勤”。

尽管宋以后的中国香文化呈多样化发展态势，但用香养生始终作为其根本的理念，这反映在人们在制香过程中仍然沿袭着与制作中草药一样的方法；在配料方面多用本土的中药材而少用舶来的纯香料；香的用途多在预防疾病、清洁环境等等。¹²

(三)

日本文明起步较晚，其地理位置也不产香，故香事的起步较迟。

6 世纪，香料达日本列岛。撰写于 720 年的《日本书纪》（595 年）夏四月条中记载“沉水漂于淡路岛”。“沉水”即指沉香。十世纪初，由藤原兼辅编纂的《圣德太子传历》中对此事进行了较详细的记录。¹³ 其中说，推古三年乙卯春、在土佐的南海上夜有大光，亦有声如雷，三十日不停。¹⁴ 夏四月，有一物漂至淡路岛的南岸，岛人不识是沉香，同薪柴一起入灶烧，其香气异常。其木一围粗，七、八尺长，圣德太子知后，遣使进献于推古天皇。太子奏曰：此乃沉水香木，其树名旃檀香，生南天竺国之南海岸，因此木性凉，故夏季诸蛇缠绕其上。采香人夏季以失射木，待冬月蛇蛰，即斫采之。其实曰鸡舌、其花曰丁子、其脂曰熏陆、其完全沉水者曰沉香、其半沉水者曰浅香。陛下大兴佛教欲造佛像，故释梵感此德漂送此木。于是，推古天皇下令，命百济工匠刻造观音佛像。其像高数尺，安放于吉野比苏寺。像时有发光。

其文中有许多不合香学知识的地方，比如将沉香木、檀香木、丁香木、乳香木混为一木。这正说明了古代日本人对产自南方的香料不太了解。

中国律宗大和尚鉴真东渡日本时，带去了不少香木香药。如在天宝二年（743）的东渡装备中就包含有：麝香 20 脐、沉香、甲香、甘松香、龙脑香、胆唐香、安息香、栈香、零陵香、青木香、熏陆香。虽然这一次的东渡没能成功，但是，鉴真最后一次东渡时肯定带去了不少香木香药。至今仍保存在奈良东大寺的数十种药材中就有长 1 米 50 的特大黄熟香。这对于其后日本香道的形成是一个重要的起点。

因日本处于温暖湿润的岛国，故日本很难效仿发源自我国中原地带的中医学，很难得到纯

¹² 因本文的篇幅有限，关于宋以后的中国香文化暂不赘述。

¹³ 笔者推测，可能是根据传说，其真实性不高。

¹⁴ 可理解为有闪电雷鸣，有船发生断裂。

正的中药材。尽管鉴真到日本后将所带香、药及日本存储的中药做了甄别教导，日本人把鉴真奉为日本医祖，但相对于古代日本对我国稻作文化、体制文化、文学文字等的大量吸收，日本对中医药的吸收不多。中国的养生理念也没能对古代日本产生明显的影响。

但是，药香因不是内服，对药效的要求不高，又因为大部分高级香料本身也不产自中国，这就给与日本了效仿的可能。特别是药香是通过美妙的香气来愉悦人的身心，养心养性的，这就产生了巨大的文化功用。关于这一点，中国的唐宋文化人已经树立了丰富的模式，日本贵族便效仿了起来。

在日本的平安时代，虽然日本朝廷不再派遣遣唐使，但中日航线已经能够平稳运营。唐商船定期前往九州太宰府行商，居住在京都的天皇和贵族派专员首先选购精品唐物。在其中就有中国商人从阿拉伯、东南亚等地贩来的香料和中国的香方。平安贵族们参照中国的香方，利用现有的香料制作香丸，并把这种香丸称为“煉香”；¹⁵把薰烧香丸使室内充满香气之事称为“空薰”。

写于 1000 年的《枕草子》中例举了让作者清少纳言怦然心动的几件事。其中的两件事情与香丸有关：在空薰的美妙香气的伴随下渐渐入睡；仔细梳妆之后穿上薰满香气的新衣。从中可知平安贵族们同唐宋古人一样有使用入夜香、熏衣香的习俗。

问世于 1008 年的《源氏物语》的《梅枝》卷中，谈及了“承和秘方”之事。说到在仁明天皇（833-850 在位）时，有只传给女性的香丸配制秘方。据后人研究，此香方中包括有“坎方”“拾遗”两款香丸。¹⁶为什么只传给女人呢？在平安时代的贵族社会，独特的香方是家族的无形财产，独特的香气是家族独特的文化符号；又因为，“访问婚”的婚姻制度可以让女人留守在家族里。那么“坎方”“拾遗”两款香丸到底是怎样一个配方呢？据笔者管见，它不是来自中国的香方，恐怕是平安贵族按照自己对自然的感受自创而来。在被称为国风文化时代的 10 世纪，日本的香文化留下了独特的成果。“六大香丸”是其代表：

- 1、梅花香丸：春季用香。模拟梅花之香。
- 2、荷叶香丸：夏季用香。模拟莲花之香。
- 3、落叶香丸：秋季用香。演绎落叶满地、芒草摇曳之气息。

¹⁵ 煉香用煉蜜合成，根据熬煮程度不同，分为老蜜、煉蜜、嫩蜜，这种说法在宋代有过但不够普及。但在《清明上河图》中有“刘家上色沉檀煉香”的香舖招牌。

¹⁶ 2007 年，日本平安雅乐会称，该会复原制作了此方。此方有两款香丸：坎方、拾遗。

- 4、菊花香丸：秋季用香。演绎满地盛开之菊香。
- 5、黑方香丸：冬季用香。能引起难忘回忆之悠远味道。
- 6、侍从香丸：冬季用香。能引起怀古之心之古朴味道。

关于配方的成分，举出两例：¹⁷

梅花香丸：沉香 八两二分 贝甲香 三两二分 甘松 一分

白檀 二分三铢 丁字 二两二分 麝香 二分

黑方香丸：沉香 四两 贝甲香 一两二分 白檀 一分

丁字 二两 麝香 二分 薰陆 一分

分析以上香方的设计理念和配方成分可以得知，平安香方比起唐宋香方有两个明显的特点。其一，平安香方的设计初衷在于求得与自然环境、四季风物的融合，这体现了日本文化崇尚自然、顺应自然、期许与自然成为一体的文化底色。其二，平安香方多用沉香、檀香、甲贝香等纯正的来自东南亚、阿拉伯的高级香料而较少使用中草药，这是因为平安贵族缺少养生理念，用香只为愉悦情绪而已，也反映了日本香文化缺少中药学根基的史实。另外，这种现象也与日本难以得到纯正中草药有很大关系。

还应注意到的是，在日本平安香文化中已经掺入了娱乐游戏的内容，赛香会就是其具体体现。由于日本古代政治是一种世袭政治，天皇的神统皇位不容动摇。贵族外戚们只能通过婚嫁来触摸最高权力。¹⁸ 看似平静的政界并不平静。贵族外戚们为维持自己家族的规格和人脉，须在各种社交场合上站住风头。这样一来，与社交有关的、有女人参加的林林总总的文化就变得重要了起来。在日本的平安时代，流行一种以比赛游戏的形式进行的宫廷雅集，列举如下：

赛香会：A B 两队女眷或宫女¹⁹ 东西对坐，每队 3 人，²⁰ 天皇²¹ 坐北朝南，A1 与 B1 首先拿出自己制作的香丸（已经在香炉里着热发香）递给天皇并说出此香丸的雅号及赞美其香气的和歌，天皇闻香、欣赏和歌后宣布胜者和负者。三轮比赛过后分出胜队和负队。赛香会不设奖品，同乐就好。

赛贝会：大致与上同。比赛贝壳的美丽，赛后将胜者的贝壳摆台展示。

¹⁷ 以下香方的剂量沿袭了宋制。1 两约等于 15 克；1 分约等于 0.4 克；1 铢约等于 0.07 克。（1 两等于 4 分，1 分等于 6 铢）

¹⁸ 古代日本没能接受中国的科举制度也因此原因。

¹⁹ 当然也有男性参加的赛香会。

²⁰ 或每队 5 人。

²¹ 判者往往由天皇担任或大臣担任，当然也有各种情况。

赛花会：大致与上同。比赛花的美丽，在春天举行，多比樱花。

赛草会：大致与上同。比赛草的美丽，在 5 月 5 日举行。

赛菊会：大致与上同。比赛菊花的美丽，在秋天举行。

在赛香会上，女眷或宫女们拿出的香丸虽然是根据中药丸剂²²的制作方式合成的，虽然香丸在中国是中药丸剂的一部分，是保健养生的药品，但平安的女眷们恐怕顾及不到这些了。她们千方百计地搜集名贵香料、制作独特香气的香丸，以期在赛香会上博得大家的关注。她们的香方是自行设计的。她们在调配香丸时主要考虑香气的问题而不去顾及养生的功效。这种香丸已经脱离了药丸的范围；这种赛香会是一种以鉴赏香丸为契机的游戏活动。²³

关于平安香丸的雅号，除上述的“六大香丸”的雅号之外，还可例举如下：

野梅 新枕 迟樱 白梅 红梅 篝火 浮草 旅衣 松风 袖露 曙 玉簾 七夕 朝袖 别袖 羽衣 九枝 锦蛮袖 明月 野分 拾遗 木枯 移香 长安石 春日野 夕岚 寝觉床 富士 浦月 深草野 夕颜 钓舟²⁴

从中可以看出，香丸雅号的命名者所关注的是自然、季节、贵族生活、个人的独特感受而没有对养生的思考。另外，平安时代的香丸虽然主要用于空薰，但在赛香会上，人们要闻多种香丸，为仔细辨别香气，需要将香炉拿近鼻子，香气的散发范围和散发时间也不必过大过长，以上这些都给 15 世纪以后的组香的发生以很大的影响。

1192 年，日本进入了武士统治的镰仓时代，贵族社会灭亡。忙于征战、崇尚质朴的武士没能接续赛香会的文化成果，香丸的制作在史料上中断。1336 年室町幕府成立后，日本民族文化兴起，北山文化与东山文化是其发展的高峰。这期间发达的海上贸易给日本带去了较丰富的沉香。

沉香由生长在东南亚一带²⁵的瑞香科树在受伤后分泌的树脂经百年以上的时间转化而成。沉香的结香原因十分偶然，故资源极其稀少；沉香着热后发出的香气甜美迷人、灵动丰富；又因沉香树的生长环境、受伤原因、转化时间等的不同，每一块沉香都具有不同的香气。就这样，沉香引起了相信“万物有灵”的古代日本人的极大兴趣，静静的体味一息再不可重来的沉香的香气成为了上层武士和高级僧侣的文化时尚。15 世纪的日本人在文化上有着高度的自信，在

²² 中药分丸剂、汤剂、散剂。

²³ 日本文化被指出有游戏性的特点。比如日本文学的特点之一是游戏文学。

²⁴ 参照艺能史研究会《茶花香》，第 128 页，平凡社，1985 年。

²⁵ 印度、我国的海南岛、两广等地也有。

以室町幕府第 8 代将军足利义政的领衔下，日本的茶道、花道、能乐、等日本独特的民族文化相继形成，香道也在这个时代有了雏形。

16 世纪初，三条西实隆（1455-1537）在广泛收集、分辨众多沉香的基础上，归纳出了 66 种名香；其后，志野宗信（1445? -1523）又整理为 61 种名香；又其后，日本香人又推举出名香中的名香 11 种：法隆寺 东大寺 逍遥 三芳野 红尘 古木 中川 法华经 卢橘 八桥 园成寺。在同一时期，赏闻沉香片的焚香法问世；赏闻沉香的香会形式定型；独特的闻香游戏——组香诞生。

赏闻沉香片的焚香法是在敬畏自然的理念指导下形成的。在日本香人看来，沉香在抵达日本之前，曾经历了残酷的自然选择与自然抗争，沉香是沉香木为保护自己而分泌出的树脂，如同人在受伤后用自身的血小板结痂，如同蚌病成珠，其过程是极其悲壮的。每一块沉香的结香过程都是独特的，其香气也是唯一的。然而，沉香在香会上经焚烧将结束它的生命过程，此间的闻香炉将是其最后的舞台。由此，日本的香会气氛是隆重的、充满仪轨的、日本香会上使用的沉香片是极小的，厚度只有 0.3 毫米，大小只有 3 毫米见方。²⁶ 日本称为“马尾蚊足”。

日本香会是一种以赏闻沉香为契机、包括有历史典故、文学和歌、工艺美术、礼仪社交内容的雅集。香会的组成往往有 1 位香主、1 位助手、10 位香客。香客香主按一定的步伐步入香室，依次做好，互致问候。香主摆出各种精致的香具，点燃炭团，做好灰型，放好云母片。香主确认好炉温后，打开小纸包，郑重地取出沉香片放置于云母片上。香客们按法式拿起闻香炉至鼻端近处，用手拢住香气深闻三息，将炉传给下位香客。香会往往有主题，如某次香会的主题为“春”的话，第一炉就点名为“溶雪”的香，后接第二炉“绿蕨”，第三炉“拂面”，第四炉“牧笛”，第五炉“春莺一声”。这样便可在闻香过程中去创作出一个美好的世界、灵妙的故事。溶雪→绿蕨→拂面→牧笛→春莺一声，这不就是一幅报春图吗。以上的“续炷香”法一般点五炉，因为日本的传统和歌为五句，但根据兴致，也可无限延长。这种方法类似于日本的另一传统诗体——连歌。

独特的闻香游戏——组香把日本文化的游戏特性发挥到了极致，是日本香道的核心文化成果，也是日本香道的最主要的内容表现。香客们通过猜香参加竞赛，这使香会充满了紧张的愉快感。组香法共有 200 余种，举 2 例如下：

²⁶ 根据流派和场合不同，香片的大小形状有差异。

○“有试十柱香”。一共出十炉香，香的种类为四种，其代号为“一、二、三、客”。其中，“一、二、三”在比赛开始前可分别试闻一次，而“客”则不能事前试闻。正式比赛时，“一”出三炉、“二”出三炉、“三”出三炉、“客”出一炉，打乱随机抽取出香。在香席上，香客们随闻随记下自己的判断，最后将答题笺交与香主判分。成绩最好者将得到该次的《香会记》。²⁷

○“源氏香”。先将五种不同的香，各包 5 包， $5 \times 5 = 25$ 包，然后从这 25 包香中任意抽出 5 包，用这五包香，出 5 炉香，有这样一些可能性（符号从左向右看）

※如果 5 种各不一样，便这样记录：“| | | | | ”

※如果第一种与第二种同样便前两条线相连：“| | | | | ”

※如果第二种与第三种同样便将第 2、3 条线相连：“| | | | | ”

以此类推，这种记录法有 52 种可能性，之所以称为“源氏香”是因为其 52 这一数字与《源氏物语》54 卷的卷数相近，去掉前后各一卷，正好 52 卷。“源氏香”52 种的名称就用了《源氏物语》的 52 卷的卷名。答案公布后，香客们须重温该当卷的故事与和歌。

（四）

每一种文化形态都不会是偶发的，都是与其背后的文化根基相关的，是其文化根基的外在表现。香作为一种物质，在中国与日本的不同文化根基作用下形成了不同的文化成果，即药香与组香。药香与组香有以下主要四个不同之处。

1、药香用复方；组香用单方。

在中药学里，单方是指单味药制剂，复方是指两种或两种以上的药物混合制剂。追溯中药的历史，是以用单味药也就是单方用药开始的。随着人们对药物认识的不断深化和对病因病机理解的逐步深入，才逐渐将药物配伍使用。复方用药数量较多，药效较强，多用来治疗较复杂的病证。又可称为重方。与其单方药相比复方药有增强作用、降低毒副作用等优势。在复方的

²⁷ 《香会记》上记载有香会名称、参加人的雅称、各位的答案和成绩、香主姓名、出香人姓名、举办香会的时间与地点等内容。

配制上又有君臣佐使之说：即君指方剂中针对主证起主要治疗作用的药物；臣指辅助君药治疗主证，或主要治疗兼证的药物；佐指配合君臣药治疗兼证，或抑制君臣药的毒性，或起反佐作用的药物；使指引导诸药直达病变部位，或调和诸药的药物。²⁸ 药香制作的目的是保健养生，所以也多遵循君臣佐使的规则。药香的药材多在 10 种左右。

而组香属于单方。从中药理论上讲，沉香属于阳中之阳的药物，火气很大，长期使用对身体会产生副作用。²⁹ 按中药的配伍原则应加上其它药物后使用。但是，日本组香的目的并不是保健养生，所以没有顾及单方之事。

2、药香用全身吸纳；组香用鼻子吸纳。

药香的利用方法是空熏。即把药香点燃，让药香的香气充满整个房间。人们在此环境下读书写作、谈天会客、生活作息，人体的各个部位在不知不觉中吸纳药香，达到行气、发散、助阳、消炎、松肌的保健养生作用。空熏药香可以发挥药香的最大药效，以保健养生为目的的中国药香选择了此种利用方式也是必然的。

而日本组香是将闻香炉拿近鼻端处并且用手拢住香气来享受香气，因沉香片很小，其发出的香气只能扩散在不足 1 立方米的空间内。³⁰ 所以，组香会上，人们要传递闻香炉，每每闻香。这种方式不利于身体的其他部位吸纳香气，显然妨碍了香药的治疗效果。但组香的初衷并非在疗疾。

3、药香的香气持续时间长；组香的香气持续时间短。

药香所用的药材种类多、浓度高，每次的用量可以根据情况自行调节，可以做到全天 24 小时香气不断。而组香的发香时间原则上设定在 20 分钟左右。这一是由于沉香片很小的缘故，二是由于组香会上要闻 3 款至 10 款香，³¹ 某种沉香片的发香时间过长的话反而会妨碍其它沉香片的发香。³² 在较短的时间内享受多种沉香的香气才是参加组香会的一大享受。

4、药香重在养生进而养性；组香重在养性间接养生。

从中医的角度来说，焚烧药香当属外治法中的“气味疗法”。药香所用的原料，绝大部分是木本或草本类的芳香药物。利用药香的香气，可以免疫避邪、杀菌消毒、醒神益智、养生保

²⁸ 此处有关单方复方的记述参考了百度百科《单方》的观点。

²⁹ 当然，这是指使用量极大的情况。日本组香中使用的量很少，不会发生上述问题。

³⁰ 也有穿透力极好的沉香可使满屋充满香气。

³¹ 有时更多。

³² 实际上，在组香会上，有些沉香片往往在还能发香的时候被从炉上拿下来。

健。由于药香所用原料药物四气五味的不同，制出的香便有品性各异的功能，或解毒杀虫，或润肺止咳、或防腐除霉、或健脾镇痛。但药香的意义不只于养生，由养生延伸的养性的效应非常显著。通过熏香这个载体还可以修养身心、调动心智、培养情操、完美人性。

薰香在馨悦之中，于有形无形之间，让人调息、通鼻、开窍，令人愉快、舒适、安详，香气最能调动难忘的追忆、最能激活思维思绪，故熏香之事又与文学、艺术、哲学紧密相关。³³可以说，药香重在养生进而养性，药香首先强壮了人的身体，进而强健了人的精神。

日本组香的初衷虽在寻求精神的快乐，其外在形态虽止于娱乐游戏，但在严谨的仪轨、紧张的比赛、优雅的环境中，人的呼吸调和了，思绪平稳了，身姿端正了。对香气的强记活跃了大脑，精神的愉悦带来了身体的健康。可以说，组香重在养性，但对人的身体健康有着积极的促进作用。

药香与组香是中日香文化中的两朵奇葩。是世界香文化中绝无仅有的优秀文化成果。它产生于不同的文化根基，是中日两国人民智慧的结晶。值得骄傲，值得发扬，值得珍惜。

³³ 此处的阐述参考了权晓理 谢君国《香道与养生》
http://blog.sina.com.cn/s/blog_62ed34fa0101agg7.html

参考文献

- 宋·陈敬《陈氏香谱》，四库全书，子部
- 明·周嘉胄《香乘》，四库全书，子部
- 付京亮《中国香文化》，齐鲁书社，2011年
- 杨之水《香识》，广西师范大学出版社，2012年
- 林瑞萱《和香的艺术》，2012年
- 叶岚《闻香》，山东书报出版社，2011年
- 严小青编著《新纂香谱》，中华书局，2012年
- 贾天明《素馨萦怀》，三晋出版社，2012年
- 艺能史研究会《茶花香》，平凡社，1985年
- 香道文化研究会《香与香道》，雄山阁出版社，1996年
- 三条西公正《香道》，淡交社，1985年
- 畑正高《香三才》，东京书籍出版社，2005年
- 畑正高《香清话》，淡交社，2011年

중일 향(香)문화의 양생 의미를 논함

-약향과 배합향의 비교-

텅 준 (藤軍)

북경대학 일본어과 교수

논문개요

인류가 향을 좋아하는 것은 타고난 것이다. 세계 각 문명에서는 모두 향의 존재를 엿볼 수 있다. 그러나 중국은 중의약 이론의 강세로 인하여 향을 약용양생의 범위에 포함시켜 기를 풀어주어 향을 발산하거나 양기를 넣어주고 염증을 없애는 하나의 큰 약향체계를 개발함으로써 향서, 향시, 향구, 향품 등을 포함한 운치가 가득한 중국 향문화를 형성하였다. 중국 향문화는 8세기에 일본으로 건너갔다. 일본은 지리인문환경의 제약으로 중국의 향문화 모식을 그대로 모방할수는 없었다. 특히 약향모식이 그러해 일본에서는 오락요소, 문학요소를 향문화에 이입시켜 《겐지모노가타리》를 집중 표현으로 하는 향기를 중시하는 향기다툼을 형성하였다. 15세기 일본은 또 그 특별한 자연관에 근거하여 단품침향을 매체로 배합향계임을 설립하여 향회, 향구, 향석예절을 포함한 일본 향도문화를 형성하였다. 약향과 배합향은 각각 중국 향문화와 일본 향문화의 특별하고 대표적인 주요성과이다. 중국의 약향¹은 우선적으로 신체의 양생을 중요시하고 그와 동시에 정신적 조절을 중요시하는 반면; 일본의 배합향은 우선적으로 정신적 쾌락을 중요시하고 그와 동시에 간접적으로 양생효과를 나타낸다. 중국의 약향과 일본의 배합향은 모두 동방 향문화의 중요한 구성부분이다.

키워드: 야생, 양성, 약향, 배합향, 중국, 일본.

¹ 중국 향문화는 넓고도 깊고 약향문화는 중국 향문화의 일부분이다. 약향문화를 제외하고 중국향문화는 또 향서, 향시, 향구, 향품 등등이 있다. 하지만 본문은 주요하게 약향문화와 양생의 관계에 관해 논하고 있으며 기타부분은 잠시 생략한다.

(1)

인류문화사에는 이러한 현상이 있다. 인류문명이 갓 시작될 때 사람들은 공동생존유지의 목적에서 서로 다른 지역에서 약속이나 한듯이 똑같은 사물을 창조해내는데 예를 들어 불의 사용이다. 하지만 어떤 지역에서 어떤 독특한 세계관(문화기반)이 형성되면 이런 문화기반은 그 지역의 모든 사물에 대하여 포맷과 같은 정리를 진행하게 되며 또 그 문화기반에 맞는 여러 가지 독특한 문화성과를 나타낸다. 예를 들면 중국향약과 일본의 배합향이다, 문화기반은 문화의 걸모습이다.

인류가 향을 좋아하는 것은 타고난 것이다. 세계 각 문명에서는 모두 향의 존재를 엿볼 수 있다.

아랍세계에서 향료의 사용은 역사가 유구하다. 이는 첫째로 아랍반도는 향신료가 자라기 적합한 특수기후와 토양이 있고 둘째로 무슬림은 향료를 사용하는 것이 습관이고 고상한 정신생활과 아름다운 물질을 누리는 완벽한 조합이라고 여기기 때문이다. 아랍사람들은 집에 사람이 늘거나 노인이 사망하거나 처녀가 시집가거나 귀한 손님이 집에 왔을 때 모두 향료를 사용한다. 또 종교활동에서는 더우기 큰향료를 구비해놓고 대량의 침향, 사향, 용연향 등 단품으로 된 진귀한 향료를 태운다. 하지만 아랍향문화에는 중의약의 이론적 지도가 없기에 아랍향문화 중에는 약향체계는 없다.²

유럽에는 그 기후환경에서 향료가 자라지 않기에 향료의 사용이 비교적 늦었다. 15세기부터 대항해 시대에서야 유럽은 향료(후추, 계피, 정향, 생강)의 육식의 맛과 소화에 대한 작용을 알게 되었다. 콜롬버스, 다 가마, 마젤란도 처음엔 향료를 찾기 위해 출항했고 나중에는 위대한 항해가가 되었다. 서방에는 중의약학적 이론이 없는 관계로 서방사람들은 향료의 사용목적이 대부분은 육식의 맛을 조리하고 각종 향기가 사람들에게 전해주는 즐거움을 만끽하는데 있었다.³

인도는 향에 대한 기재가 《베다경》에서 시작된다. 초기의 인도교에는 향의 특수치료효과가 종교행위에 속해있었다. 불교가 형성된 후 향은 또 불교의 없어서는 안될 한 부분으로 자리매김하였다. 인도사람들은 준비를 떠나 전민이 향료를 사용한다. 주요하게 카레요리, 종교의식, 방안향기, 요가조절, 오일안마에 사용한다. 인도는 지리적 위치의 원인에 의해 대량의 향료를 생산하고 또한 혼합향을 사용한다. 하지만 그 분류방법은 중의약 이론과는 현저히 다르다. 인도는 모든 향료를 5가지 유형⁴으로 나눈다: 1. 천(열매) 예: 팔각회향. 2. 물(줄기, 가지) 예: 단향, 침향, 삼목재, 계피, 유향, 몰약, 용뇌. 3. 토(뿌리) 예: 강황, 베티버, 생강, 코스투스.,

² 여기서 관련서술은《문명》165기 제99페이지를 참조. 문명잡지사, 2014년3월, CN11-4789/D

³ 여기서 관련서술은《문명》165기 제40페이지를 참조. 문명잡지사, 2014년3월, CN11-4789/D

⁴ 이 나눔방법은 바이두백과 《인도향》에서 인용.

쥐오줌풀, 인도감송. 4. 화(꽃) 예: 정향 5. 공(잎) 예: 파출리.⁵

(2)

중국에서 향을 사용한 역사는 오래다. 향문화는 중화문화의 발전사에서 중요한 작용을 하였는바 그 주요 기능은 4가지가⁶ 있다: (1)제사를 지내다-예의의 표현수단. (2)병과 더러움을 덜어내다-약초의 중요부분. (3)영혼을 다독이다-종교의 필수품. (4)깨우침을 주다-문인의 독서친구.

지금으로부터 4000년 전의 신석기시대에 선민들은 이미 향로를 사용하기 시작했다. 양저유적지에서는 죽절무늬회도향로를 발굴했는데 높이 11센티, 향로 덮개에는 18개 구멍이 나있었고 모든 연소물은 향기가 나는 풀이나 나무조각이었다.

선진시기, 변경과 해외에서의 향약(침향, 단향, 유향 등)이 대량으로 들어오기 전이라 사용하는 향약은 각 지역에서 나오는 향초향목이 위주였다. 예를 들어 란, 혜, 쑥, 소, 옥, 초, 지, 계, 목란, 자목련, 백모 등이다. 전국시대에는 방에 향을 피우는 풍기가 일정한 범위에서 유행을 타기 시작하였다. 이또한 출토된 향로에서 알수 있는데 섬서 옹성 유지의 “봉황새가 입에 물고도는 동향로”⁷가 바로 그 예이다.

선진시기에 사람들은 이미 사람이 향기에 대한 사랑은 자연적인 본성이고 향기와 사람 사이에 밀접한 관계가 있으며 또한 양생을 할 수 있다는 것을 인식하였다. 천자가 양생에 힘을 쏟아 궁전에서 향을 피우는 외에 출행할 때 차에 향초를 달아매 놓고 사대부들도 다투어 향초를 달았다. 굴원은 《이소》중에서 자신이 향초를 다는 것은 전대의 공덕을 본받아 “능력수양”과 “내적미”를 겸비하는 것이라고 했다. 향기는 일종의 향수일 뿐만 아니라 심신을 수양하는 것이다. 향기양생의 관념은 후세의 향문화 발전에 깊은 영향을 주었으며 또한 중국 향문화의 핵심이론과 특색으로 자리매김하였다.

한대는 우리 나라의 전통 의학이론의 확립시기이다. 유명한 《황제내경》이 바로 이 시대에 탄생하였다. 향기로 양생하는 이론도 한대에 보완 및 확립이 되었고 공원1세기에 《신농본초경》란 책으로 나왔는데 365종의 약을 상중하 3등급으로 나누었다. 상약은 양생을 하는데 씌이는

⁵ 서방에도 향 치료법이 있는데 주로 정신분열 등 심리질환을 치료한다. 이는 중국약향의 신체적 질병을 치료하는 효과와는 다르다. 인도와 아랍에서 향료로 오일마사지를 하는 전통이 있는데 그 배합은 중국 약향처럼 완벽한 이론적 기초가 부족하고 또한 배합종류가 적고 간단하다. 본문에서는 논술주제를 돌출하기 위하여 이런 논의는 전개하지 않는다.

⁶ 여기 및 본문에서 중국 향문화 관련 논술은 대부분 부경량 《중국향문화》참조. 기로서사, 2008년

⁷ 높이 34센티

것으로 오래 복용할 수 있고; 중약은 짐작하여 복용해야 하며; 하약은 치료에 쓰는 것으로 오래 복용해서는 안된다고 했다. 상약에 나열한 것 중에서 우리는 사향, 목향(청목향), 측백나무 열매, 느릅나무 껍질, 흰썩, 감초, 난초, 국화, 송진, 주사, 자목련 등 전통향료 혹은 전통 제조부재료인 느릅나무 껍질, 자란, 초석이 있다.

중의학 이론으로 볼 때 대자연은 마치 하나의 음양 두가지 기로 이루어진 완전체와 같고 사람도 하나의 작은 우주로 음양의 기가 정상적으로 순환되어야 건강이 지속된다. 중의학학 중에 병세에 관한 학설이 있다: 마약 “기”가 아래로 족부까지 내려와서 다시 올라가기 힘들면 “하함”이라 하며 자궁하수, 위하수, 손발냉증 등 증세가 이 병세에 속한다; 마약 “기”가 위로 머리까지 올라간 다음 아래로 내려오기 힘들면 “상역”라 하며 어지러움증, 구토, 기침이 이런 병세에 속한다; 만약 “기”가 체내에서 나와 신체 표면에 머물며 돌아가지 않으면 “표”라 하는데 홍역, 부스럼 등이 이 병세에 속한다; 만약 “기”가 신체 내에 멎어 유행을 하지 않으면 “리”라고 하며 소화불량, 종양 등이 이 병세에 속한다.

하함, 상역, 표, 리 등 네 가지 병세를 치료하기 위해 승, 강, 부, 침의 한약재를 형성하였다. 하함병세의 질환에는 승약세를, 상역병세의 질환에는 강약세를, 표병세의 질환에는 부약세를, 리병세의 질환에는 침약세를 사용한다. 한마디로 승, 부 약세는 하함, 표의 병세를 끌어 올리고 강, 침 약세는 상역, 리 병세를 눌러놓는다.

그럼 약의 약세란 무엇인가? 승, 강, 부, 침의 이론과 사기오미⁸ 이론을 결합하여 해석할 수 있다. 성질이 따뜻하고 맛이 맵고 단 약은 승과 부 약세가 있고 성질이 차고 맛이 쓰고 신 약은 강과 침 약세가 있다. 향료는 중의학에서 “승부”작용을 톡톡히 한다. 하지만 향료의 약성이 강하고 효과가 센 점을 감안하여 긴급할 때 말고는 대량으로 사용하지 말아야 한다⁹. 예방의학의 인도 하에 일상생활 중의 향료는 인체의 양기를 돌구는 보건조치의 하나이다. 하여 향과 차는 인체의 음기와 양기의 조화를 보장하는 두 가지 보건품이다.

현대의학의 시각에서 분석해볼 때 여러 가지 향료로 만든 약향의 효능은 아래 5가지로 귀납할 수 있다.

1. 막힌 기를 풀어준다. 옛말에 기가 안 통하면 아프고 아픈 것은 기가 통하지 않기 때문이라는 말이 있다. 약향은 전신의 기혈을 골고루 순환시키기에 자연적으로 아픔이 완화된다. 이를테면 암 말기의 통증, 생리통 등이다.
2. 발산작용이 있다. 약향은 흠어지면서 발산작용이 있다. 감기에 걸려 사기가 몸 안에 있고 과량의 음식물을 섭취하여 내열이 심한 것을 완화하는 작용이 있어 인체 안팎을 잘 통하게

⁸ 사기를 또 사성이라 한다. 즉 냉, 열, 온, 량 4가지 다른 약성이고, 오미는 매운맛, 단맛, 신맛, 쓴맛, 짠맛 5가지 서로다른 맛이다.

⁹ 현대인들이 사용하는 “속효구심완”의 주요성분은 천궁, 용뇌 큰 두가지 향료이다.

해준다. 이런 각도에서 볼 때 침향은 비위가 허약한 것을 예방, 치료하는 작용이 있다.

3. 양기를 돕는다. 약향은 오장육부를 따뜻하게 해주고 근육을 풀어주고 경락이 잘 통하게 하며 양기를 북돋아준다. 오랜 병, 신장이 허하고 사지가 냉한데 약향을 쓰면 많이 완화될 수 있다. 이런 각도에서 볼 때 침향은 불임, 변이 무르고 신장이 허한데 일정한 예방, 치료 작용이 있다.

4. 소염작용이 있다. 일반적으로 세균과 바이러스를 억제하는 작용이 있다.

5. 근육을 느슨하게 해준다. 약향 중의 휘발유성분인 마취작용은 평활근 수축을 약하게 하고 경련, 중추신경계통에도 억제작용이 있다. 이런 각도에서 볼 때 약향은 천식, 위경련, 심근혈액공급부족, 정신이 긴장되어 혈압이 높아지는 등 증상에 아주 좋은 완화작용이 있다.

향료는 한조 향문화가 번성한 내적 요인이 되었다. 한조 때부터 중국 향문화 발전은 중의약 범위 내에 들어갔고 중의약의 하나의 조성부분이 되었다. 이러한 과정과 결과는 사람들의 의지에 따라 전이된 것이 아니라 “문화토대”의 격식화에 인한 것이다.

중의약의 흥성과 더불어 량한시기 향풍조가 귀족을 대표한 상류층에서 유행되었다. 유명한 장사 마왕 1호무덤(기원전 160년)에서 향로, 참대향바구니 향베개, 향주머니 등을 발견하였고 많은 향약(자목련, 고량강, 레몬 그라스, 벌등골나물, 계피)들도 출토되었다. 그 외 향약을 담은 도자기가마도 나왔는데 거기에는 고량강, 자목련, 레몬 그라스 등 혼합향초가 조금씩 남아 있었다. 하북 만성 중산정왕 류승의 무덤에서도 향로가 출토되었다. 여기에서 한나라 사람들이 당시 향료를 양생장수의 도경으로 여겼음을 알 수 있다.

육조시기, 변경과 경외 지역의 향료가 대량 들어왔다. 약향 품종은 이미 비교적 구전하였다. 사람들은 중의약 이론으로 외부에서 들여온 향료를 심사했고 중약 제조방식에 따라 외부에서 들여온 향료와 본 지방의 향료를 배합하여 많은 품목의 약향을 만들어냈다. 집안, 옷, 이불, 몸, 입안 등 곳곳에서 향기가 나게 하고 미용, 치료에 쓰이고 불교향, 도교향 등에도 쓰였다. 향이 나게 태우고 몸에 차고 바르고 훈증하고 내복하였다. 그 형태로는 향환, 향병, 향주, 향분, 향고, 향탕, 향로 등이 있다.

동진시기 범엽은 《화향방》을 썼는데 안타깝게 정문이 유실되었다. 도홍경의 《주후비급방》에는 옷에 향기가 배게 하는 향환의 제작방법을 기재하였다. 침향, 사향 각 한냥, 소합향 한냥 반, 정향 두냥, 갑향 한냥, 백교향 한냥을 찢어 부순 후 꿀을 넣으면 된다. 향환을 만드는 방법과 내복하는 약환을 만드는 방법은 똑같고 향환도 약환이 보급된 육조시기에 성숙되었다. 향환은 약환의 일종이고 약향은 중약의 한 개 조성부분이다. 이렇게 중국의 약향 체계는 중의약 체계의 형성과정에서 형성되었다. 약향은 중국 향문화 중의 형성시간이 가장 이르고 가장 핵심적이고 가장 독특한 부분으로 되었다.

당조시기 나라가 전에 없이 강대하고 번성하였으며 향문화 역시 전에 없는 발전을 가져왔

다. 품종이 더욱 풍부해지고 용도도 더욱 광범위해졌다. 중의약 이론에 대한 인식이 깊어지면서 약향의 양생효능도 한결음 더 인정을 받았다. 한약재를 정리하면서 향처방도 대량으로 정리되고 기재되었다.

부경량이 정리한 데 의하면¹⁰ 《외대비요》에서 인용한 《광제방》의 “흘력가환” 역시 유명한 제약 “소합향환”의 본방이다. 당조 의학처방에는 이 향환은 온역을 예방, 치료하고 협심증을 치료할 수 있다고 밝혔다. 이 처방에 중요한 향약은 거의다 들어갔다. 이를테면 사향, 향부자, 침향, 청목향, 정자향, 안식향, 백단향, 유향, 소합향, 용뇌향 등이다. 손사막의 《천금요방》에는 “훈의향”이 기재되었다. 영능향, 정향, 청계피, 청목향 각각 두냥, 침향목 다섯냥… 사향 반냥을 부수고 꿀 다섯 근을 넣고 대추 40알을 넣고 푹 끓인다. 천으로 꼭 짜서 찌꺼기를 덜어내고 말리운 후 절구로 찌서 환을 만들고 7일 밀봉해두면 된다.

당조에서는 구강정도 매우 유행되었다. “오향원”(정향, 곽향, 영능향, 청목향, 향부자, 감송향 등 11가지 맛)은 입안에 머금은 향약이다. 콩알만하고 자주 입안에 물고 있으면 입과 몸에서 향내가 난다.

송나라와 원나라 시기 향은 사회생활 곳곳에 널리 이용되었다. 약향양생의 이념이 차를 마시는 것과 마찬가지로 사람들의 일상행위가 되었고 정신문화영역으로 향상하였다. 이로써 중국의 향문화는 전성기에 들어섰다. 송나라 문인들은 향을 이용하기 좋아했다. 시를 쓰고 현악기를 다루고 꽃을 감상하고 손님을 맞이하고 홀로 앉아 감상에 잠겨있는 등등 시시각각 향을 피웠다.¹¹

¹⁰ 부경량 《중국향문화》 참조, 제65페이지, 기로서사, 2008년

¹¹ 황정견은 자신이 “향벽”이 있다고 하였다. 데뷔10가지 덕을 정리하다. 황정견은 자주 자신이 만든 향품을 지인들에게 선물하고 다른 문인들도 자기가 제작한 향품을 황정견에게 선물해 주었다. 황정견의 시: 《강남장중향》중에서 찬양한 향이 바로 친구가 보내온 것이다. 《강남장중향》은 일종의 향이름이다. 어떤 사람이 이 향을 태우는 것을 초를 달이는 것으로 여길 때 그는 《유문장중향의위오랍자 희용전문이수》(有聞帳中香以爲熬蠟者 戲用前韻二首)라고 썼다. 소식은 이 시와 함께 유명한 《허황루즈소향두수》를 썼으며 이를 이어 황정견이 또 답시로 《자연계화답변두시》를 썼다. 황정견(1015-1105 진사)과 소식(1036-1101) 및 소철, 소순은 그 시대 향문화의 주역이고 그들이 중국 향문화의 발전화 확립에 위대한 공헌을 하였다. 소식의 동생 소철의 생일에 형인 소식은 일부러 동생에게 인향분, 은전판, 단향목관음상을 주었으며 게다가 시 《아우생일 단향관음상 및 신헌인향은전판으로 축하한다》도 있었다. 소철은 한때 해남으로 유방된 적이 있어 해남침향에 대해 비교적 익숙하였다. 그는 유명한 《침향산자부》로 해남향을 찬양하면서 해남의 고급침향을 “단단하고 윤택이 있고 학의 뼈와 용의 힘줄과 같이 단단하고 기름과 진액이 충족하느니라”(“金堅玉潤、鶴骨龍筋、膏液內足、把握兼斤”)이라고 하였고 해남침향도 소식의 명망에 힘입어 중국에 이름을 알렸다. 정위도 이 시기의 진사였다. 그도 해남으로 강직당하면서 해남에서 침향으로 인해 많은 위안을 얻었다. 그리하여 그는 《천향전》을 썼는데 그 중에 이러한 글이 있었다. “우환속에서 아무런 걱정이 없고 다만 영원한 아침과 파란 하늘, 향로의 즐거움으로 매일 근면함을 더하느니라”(“憂患之中，一無塵慮，越惟永晝晴天，長霄

송나라에는 많은 향약작품이 있으며 향약 성질, 정제, 처방, 향사, 향문 등 많은 내용이 포함되어 있다. 정위의 《천향전》, 심립의 《(심씨)향보》, 홍추의 《(홍씨)향보》, 엽정규의 《명향보》, 안박문의 《(안씨)향사》, 진경의 《진씨향보》 등이 있다. 《진씨향보》에만 해도 향처방이 400여가지나 기록되어 있다. 예를 들면 다음과 같다.

《한건녕궁중향》 황숙향 4근, 백부자 2근, 정향나무껍질 5냥, 곽향잎 4냥, 영능향 4냥, 단향목 4냥, 백지 4냥, 모향 2근, 회향 2근, 감송 반근, 유향 한냥, 생결향 4냥, 대추 반근을 가루를 내고 거기에 소합 1돈과 꿀을 넣고 골고루 버무린 후 환을 만든다.

송나라 이후의 중국 향문화는 다양한 발전을 가져왔지만 시종 향으로 양생하는 것을 기본 이념으로 간주하였다. 이는 사람들이 향을 만드는 과정에서 여전히 한약을 만드는 방법을 따랐음을 반영한다. 원료배합에서 본토의 중약재를 많이 사용하고 수입향료를 적게 사용하였다. 향의 용도는 질병을 예방하고 환경을 깨끗이 하는 등등에 쓰였다.¹²

(3)

일본은 문명으로 발전한 시기가 늦은데다 지리적 위치도 향을 생산하지 않기에 향사의 시 작이 비교적 더디다.

6세기, 향료가 일본에 진입하였다. 720년에 쓴 《일본서기》(595년) 하 4월에 이렇게 기재 되었다. “침수가 아와지섬에 뜨다.” 여기에서 말하는 “침수”가 바로 침향이다. 10세기 초, 후지와라가 편찬한 《성덕태자전력》에서는 이 일을 상세하게 기록하였다¹³. 스이코 3년 을묘년 봄에 일본 남해에 한 달이 되도록 천둥번개가 쳤다¹⁴. 하 4월에 아와지섬 남해안에 한 물건이 떠다녔는데 사람들은 침향인 줄 모르고 뿔나무처럼 아궁이에 집어넣었다. 그런데 그 향기가 남달랐다. 그 나무는 대가 실하고 길이가 3, 4미터 되었다. 이 일을 안 성덕태자가 스이코천 황에게 바치려고 사람을 시켜 그 나무를 가져오게 하였다. 이 향나무가 바로 단향목이고 남천 천축국의 남해안에서 자라며 성질이 차기에 여름이면 뱀들이 나무에 감겨있다. 때문에 겨울이 오기를 기다렸다가 베었다. 그 열매와 꽃은 정향나무와 같고 향내가 났다. 완전히 침수하면 침향이고 절반 침수하면 향이 열다. 하여 스이코천황은 백제의 장인들이 관음불상을 만들도록 명하였다. 높이가 수십 미터에 달하는 불상은 요시노비소사에 모셔놓았다. 마치 때때로 광채 를 내는 것 같았다.

垂象, 爐香之趣, 益增其勤”)

¹² 본문 편목의 제한으로 하여 송나라 이후의 중국향문화는 잠시 늘어놓지 않았다.

¹³ 필자는 이는 아마도 전설에 근거한 것이지만 진실성은 높지 않을 것이라고 예측된다.

¹⁴ 번개와 우뢰가 있고 배가 갈라졌다고 이해할 수 있다.

많은 부분이 향학지식에 부합되지 않는다. 예하면 침향목, 담향목, 정향목, 유향목을 모두 같은 나무로 보았는데 이는 고대 일본인들이 향료에 대해 요해가 깊지 못하다는 것을 말해준다.

중국의 율종스님이 일본에 건너갈 때 많은 향목과 향약을 갖고 갔다. 천보 2년(743)에 건너갈 때 장비에는 사향 20제, 침향, 갑향, 감송향, 용뇌향, 담당향, 안식향, 잔향, 영능향, 청목향, 유향 등이 들어있었다. 비록 실패하였지만 감진은 마지막으로 일본에 갈 때 적잖은 향목과 향약을 갖고 갔다. 지금까지 나라동대사에 보존되고 있는 수십 종의 약재 중에 길이가 1.50에 달하는 특대 황숙향이 있다. 이는 그 후의 일본향도에 중요한 기점이 되었다.

일본은 따뜻하고 습한 섬나라이므로 우리 나라 중원지역의 중의약학을 모방하기 어렵고 순수한 중약재를 얻기 힘들다. 감진대사가 일본에 건너갔을 때 갖고 간 향, 약과 일본에 있는 중약을 감별해 놓아 일본인들로부터 일본의학계의 조상님이라는 칭호를 받았다. 하지만 고대 일본이 우리 나라의 도작문화, 체제문화, 문학문자 등을 대량으로 흡수한 데 비해 중의약 면에서는 많이 흡수하지 못했다. 중국의 양생 이념도 고대일본에 뚜렷한 영향을 미치지 못했다.

하지만 약향은 내복하지 않기에 약효에 대한 요구가 높지 않았다. 또한 대부분 고급향료가 중국에서 나지 않기에 일본에서 모방하는데 그 가능성이 더 컸다. 특히 약향은 미묘한 향을 통해 심신을 유쾌하게 해주는데 이는 거대한 문화기능을 나타냈다. 이 점에 대해 중국의 당나라, 송나라 사람들은 이미 풍부한 모식을 수립하였고 일본귀족들이 모방하기 시작했다.

일본의 헤이안시대에 일본조정에서는 더 이상 사절을 당나라에 파견하지 않았지만 중일 항선은 이미 평온하게 운영되고 있었다. 당나라상인들의 배가 정기적으로 규슈대재부에 머물면서 장사하였고 천황과 귀족들은 전문요원을 파견하여 당나라물건을 사오게 하였다. 그 중에는 중국상인들이 아랍, 동남아 등지에서 들여온 향료와 중국의 향처방도 있었다. 귀족들은 중국의 향처방을 참조하여 현유의 향료제작방법을 이용하여 향환을 만들었고 이런 향환을 “연향”¹⁵이라고 했고 향환을 태워 실내에 향기가 가득하게 하는 것을 “공훈”이라고 하였다.

1000년에 쓴 《침초자》에서 작자가 가슴이 두근거리던 몇 가지 일을 열거하였는데 그 중 두 가지가 향환과 관련이 있었다. 미묘한 향기에 젖어 잠이 들고 한껏 멋을 낸 후 향기 나는 새 옷을 입었다는 것이다. 헤이안 귀족들도 당나라, 송나라 사람들과 똑같이 입야향과 훈의향을 사용하는 습관이 있었다는 것을 알 수 있다.

1008년에 나온 《겐지모노가타리》의 《매지》권에 “승화밀방”을 언급하였다. 닌묘천황(833-850년 재위) 때 여성에게 전해내려 온 향환제작 밀방이 있었다. 후인들이 연구한 데 의하면 이 향 처방에는 “감방”과 “습유” 두 가지 향환이 있었다.¹⁶ 왜 여성들에게만 전해졌을까?

¹⁵ 연향은 연밀로 이루어진다. 끓이는 정도가 다름에 따라 로 나눈다. 이런 의견은 송대에 있었지만 보급되기에는 부족했다. 하지만 《청명상하도》중에 “류가상색진단련향”이라는 향가계 간판이 있었다.

¹⁶ 2007년, 일본 평안아락회에서는 이 방법을 복제해서 제조했다고 했다. 이 방법에는 두 가지 향환이

헤이안시대의 귀족사회에서 독특한 향처방은 한 가족의 무형의 재산이고 가족의 독특한 문화 부호이다. 또한 당시의 혼인제도 때문에 여자는 집에 남아 지켜야 했다. 그렇다면 “감방”과 “습유” 두 가지 향환은 어떤 처방인가? 필자의 견해에 따르면 이는 중국의 향처방에서 온 것이 아니라 가능하게 헤이나귀족이 자연에 대한 자신의 감수대로 창작한 것일 수 있다. 국봉문화시대로 불리우는 10세기, 일본의 향문화는 독특한 성과를 이룩하였는바 “육대향환”이 그 대표 산물이다.

1. 매화향환: 봄철사용. 매화꽃향을 모방하다.
2. 연잎향환: 여름철사용. 연꽃향을 모방하다.
3. 엽향환: 가을철사용. 낙엽이 지고 참억새가 흔들거리는 분위기를 연출하다.
4. 국화향환: 가을철사용. 도처에 만발한 국화향을 연출하다.
5. 흑방향환: 겨울철사용. 잊지 못할 추억을 되돌아보게 한다.
6. 시종향환: 겨울철사용. 옛일을 떠올리면서 그때의 순수함을 되돌아보게 한다.

그 중의 두 가지의 처방성분은 다음과 같다.¹⁷

매화향환: 침향 8냥2돈, 배갑향 3냥2돈, 감송 1돈

백단 2돈3수, 정우 2냥2돈, 사향 2돈

흑방향환: 침향 4냥, 배갑향 1냥2돈, 백단 1돈

정우 2냥, 사향 2돈, 훈육 1돈

이상의 향방(香方) 설계 이념과 제조 방법에서 알 수 있다시피 헤이안 향방이 당송 향방과 비교하면 두 가지 뚜렷한 특징이 있다. 그중 하나는 헤이안 향방 설계 취지는 자연환경과 사계절 풍물과 결합하는 것을 추구하는데 이는 일본 문화가 자연을 숭상하고 자연에 순응하며 자연과 일체를 이루기를 원하는 문화적인 바탕을 체현하였다. 둘째, 헤이안 향방은 많이는 침향, 단향, 조개 등 순 동남아, 아랍산 고급 향료를 사용하고 중초약(中草藥)을 적게 사용한다. 이는 헤이안 귀족이 양생 관념이 결핍하고 다만 향으로 정서를 기쁘게 하기 위한 것이라고 본다. 이것도 일본 향문화(香文化)가 중약학(中藥學)바탕이 결핍하는 역사적인 사실을 반영하였다. 이밖에 일본에서는 순수 중초약(中草藥)을 얻기 힘든 데에도 큰 관계가 있다.

유의해야 할 부분이 또한 일본 헤이안 향문화 중에서 이미 오락 유희 내용이 들어 갔다는 것이다. 향을 겨루는 시합이 바로 그 구체적인 체현이다. 일본 고대 정치는 일종 세습적인 정치이기 때문에 일왕의 신적인 혈통과 국왕 위치는 흔들릴 수 없다. 귀족 외척들은 결혼을 통

있다: 감방과 습유.

¹⁷ 아래 향법의 양은 송나라 제조방법을 답습했다. 1냥은 약 15그램; 1돈은 약 0.4그램; 1수는 약 0.07그램.(1냥은 4돈과 같고, 1돈은 6수와 같다)

해서만 최고 권력에 닿을 수 있다.¹⁸ 잠잠할 것 같은 정계는 사실 요란하다. 귀족 외척들은 자신의 가족의 규모와 인맥을 유지하기 위하여 각종 사회 교제 장소에서 자기를 잘 내세워야 한다. 이로 사회 교제에 대하여 여자들이 참가하는 각종 문화도 여러모로 중요하게 되었다. 일본 헤이안시대 때 경기 놀이의 형식으로 진행되는 궁중 아집(雅集)이 있다. 예를 들면 다음과 같다.

향을 겨루는 시합: A B 두 여자 권솔 또는 궁녀가¹⁹ 동서로 마주 앉고 매팀에 3 사람²⁰ 있다. 일왕²¹은 북쪽에서 남쪽을 향해 앉아 있고 A1과 B1은 먼저 각자가 만든 향환(香丸)을 꺼내놓고(이미 향로에서 향을 피웠다) 일왕에게 건내주고 향환의 아호(雅號)와 이를 찬송하는 와카(和歌)를 부른다. 일왕은 향을 맡고 와카를 감상한 후 승자와 패자를 선포한다. 세 라운드 경기 끝난 후 이긴 팀과 진 팀이 나뉘어진다. 향을 겨루는 시합은 상품을 따로 설치하지 않고 다만 같이 기쁘게 지내는 차원에서 진행된다.

조개를 겨루는 시합: 대체로 위와 같다. 시합은 조개의 아름다움을 겨루는데 시합 후 승자의 조개는 전시대에서 전시하게 된다.

꽃을 겨루는 시합: 대체 위와 같다. 꽃의 아름다움을 겨루는데 봄에 진행된다. 많이는 벚꽃을 겨룬다.

풀을 겨루는 시합: 대체 위와 같다. 풀의 아름다움을 겨루는데 5월 5일에 진행된다.

국화를 겨루는 시합: 대체 위와 같다. 국화의 아름다움을 겨루는데 가을에 진행된다.

향을 겨루는 시합에서 여자 권솔 또는 궁녀들이 꺼낸 향환은 비록 중약 환제(中藥 丸劑)²²의 제작 방식으로 합성하여 만든 것이고 중국 중약 환제에서의 일부분이고 보건 양생 약품이지만 헤이안의 여자 권솔은 이런 것에 관심할 여지가 없을 것이다. 그녀들은 천방백계로 유명하고 귀중한 향료를 수집하고 독특한 향기를 가진 향환을 만들어 향을 겨루는 시합에서 다른 사람의 주목을 얻으려고 하였다. 그녀들의 향방은 자체로 만든 것이고 자체로 설계한 것이다. 그녀들이 향환을 배합할 때 양생의 기능과 효용을 고려하는 것이 아니라 주로 향의 문제를 고려한다. 이런 향환은 이미 알약의 범위에서 벗어났다. 이러한 향을 겨루는 시합은 향환을 감상하는 한 가지 놀이 활동이다.²³

¹⁸ 고대 일본이 중국 과거 제도를 받아드리지 않은 것도 이 때문이다.

¹⁹ 물론 남성도 향을 겨루는 시합에 참가한다.

²⁰ 또는 매 팀에 5 사람.

²¹ 심판은 보통 일왕이거나 대신(大臣)이 담당한다. 물론 여러 가지 상황이 존재한다.

²² 중약은 환제(丸劑), 탕제(湯劑), 산제(散劑)로 나눈다.

²³ 일본 문화는 놀이성이 있는 것이 특징이다. 예를 들면 일본 문학의 특징 중의 하나가 바로 놀이 문

헤이안 향환의 아호에 대하여 상기 “여섯 개 향환”의 아호를 빼고도 아래와 같이 열거할 수 있다.

野梅 新枕 遲櫻 白梅 紅梅 篝火 浮草 旅衣 松鳳 袖露 曙 玉簾 七夕 朝袖
別袖 羽衣 九枝 錦蠻袖 明月 野分 拾遺 木枯 移香 長安石 春日野 夕嵐 寢
覺床 富士 浦月 深草野 夕顏 釣舟²⁴

이로부터 향환 아호의 명명은 양생에 대한 사고가 아닌 자연, 계절, 귀족 생활, 개인의 독특한 감수를 주목하고 있다는 것을 알 수 있다. 이밖에 비록 헤이안 시대의 향환이 주로 약향 점화에 사용하지만 향을 겨루는 시합에서 사람들은 여러 종류의 향환을 말아야 하는데 향을 자세하게 변별하기 위하여 향로를 코에 닿아야 한다. 향을 발산하는 범위와 시간은 오래 가지 않아도 된다. 이러한 것들은 15세기 이후의 배합향의 발생에 큰 영향을 주었다.

1192년 일본은 사무라이가 통치하는 가마쿠라 시대에 들어섰고 귀족사회가 멸망했다. 전쟁 정벌에 바쁘고 소박함을 숭상하는 사무라이는 향을 겨루는 시합의 문화적인 성과를 계속 잊지 못하여 향환의 제작도 역사 자료에서 중단되었다. 1336년 무로마치 바쿠후가 세운 뒤 일본 문화가 흥성하기 시작하였고 기타야마 문화와 히가시야마 문화는 그 발전의 최고조를 이루었다. 그 사이 발달한 해상 무역이 일본에게 풍부한 침향을 가져다 주었다.

침향은 동남아 일대에서 자라는²⁵ 팔꽃나무과가 상처를 입어서 수지(樹脂)를 분비해 내고 100년 이상의 시간을 걸쳐 전환되어 이루어진 것이다. 침향이 향을 가지게 되는 원인은 아주 우연적이어서 이 자원도 매우 희소하다. 침향이 불을 붙은 후 내뿜은 향기는 달콤하고 아름답고 매력적이고 날렵하며 풍부하다. 또 침향의 생장 환경과 상처 받는 원인, 전환 시간의 다름에 따라 매 덩어리의 침향은 서로 다른 향기를 가졌다. 이렇게 하여 침향은 “만물에 영을 가진”(“萬物有靈”)것을 믿은 고대 일본인에게 커다란 흥취를 야기시켰고 조용하게 한 순간에 소실하고 다시 올 수 없는 향기를 느끼는 것은 상층 사무라이와 고급 승려의 문화적인 유행으로 되었다. 15세기 일본인은 문화적으로 아주 높은 긍지를 가지고 있었다. 구로마치 바쿠후 제 8대 장군 아시카가 요시마사(足利義政)의 영술에 일본 다도(茶道), 화도(花道), 노악(能樂) 등 일본의 독특한 문화가 잇따라 형성되었고 향도(香道)도 이 시기에 초기 형태를 가졌다.

16세기 초 산조니시 사네다(三條西實隆)(1455~1537)는 광범위하게 많은 침향을 수집하고 분별하는 기초에서 66 가지 유명한 향을 귀납하였고 그 후 지야종신(志野宗信)(1455?~1523)은 또 61가지 유명한 향을 정리하였고 그 이후 일본의 향인(香人)은 유명한 향에서 더 유명한

학이다.

²⁴ 예능사 연구회 『차화향』(『茶花香』) 참조. 128 쪽, 헤이본샤(平凡社), 1985년

²⁵ 인도, 중국 해남도(海南島), 광둥(廣東), 광서(廣西) 등지에도 있다.

11 가지 향을 추천하였는데 각기 법룡사(法隆寺), 동대사(東大寺), 소요(逍遙), 삼방야(三芳野), 홍진(紅塵), 고목(古木), 중천(中川), 법화경(法華經), 노굴(盧橘), 팔교(八橋), 원성사(圓成寺)이다. 같은 시기, 침향편(沈香片)을 맡고 감상하는 분향법(焚香法)이 세상에 나타났고 침향을 맡는 향회(香會) 형식도 규격화되었고 독특한 향을 맡는 놀이-배합향이 탄생되었다.

침향편을 감상하고 맡는 분향법은 자연에 대한 경외 이념의 지도 밑에 형성되었다. 일본 향인은 침향이 일본에 도착하기 전에 이미 혹독한 자연의 선택과 자연의 투쟁을 거쳤다고 보고 있었다. 침향은 침향목(沈香木)이 자기를 보호하기 위하여 분비한 수지(樹脂)인데 마치 사람이 상처를 입은 후 자신의 혈수판으로 딱지를 생기게 하는 것과 같고 민물조개가 진주로 변한 것과도 같아 그 과정이 매우 비장하다고 그들은 보고 있다. 매 덩어리의 침향이 향을 이루는 과정은 다 독특한 것으로 그 향도 유일하다. 하지만 침향이 향회에서 불태워 그의 생명을 끝내는데 이 사이 문향로(聞香爐)는 그의 마지막 무대로 되는 셈이다. 일본 향회의 분위기가 성대하고 의궤(儀軌)로 충만하였다. 일본 향회에서 사용하는 침향편은 극히 작는데 두께는 0.3 밀리미터만 되고 크기는 3 평방 밀리미터만 된다.²⁶ 일본에서는 “마미문족”(“馬尾蚊足”)이라고 한다.

일본 향회는 침향을 감상하고 맡은 것을 계기로 하는 역사적인 전고(典故)와 문학 와카, 공예 미술, 예의적 사회교제를 포함한 아집이다. 향회는 보통 향주(香主) 한 명, 조수 한 명, 향객(香客) 10명으로 구성된다. 향객과 향주는 일정한 발걸음으로 향실(香室)로 들어가서 차례로 앉고 서로 인사를 드린다. 향주는 정교한 향구(香具)를 늘어놓고 숯덩어리에 불붙어 숯 모양을 잘 해 놓고 운모편(雲母片)을 놓는다. 향주는 향로의 온도를 확인하고 작은 종이 포장을 열어놓고 정중하게 침향편을 운모편 위에 놓는다. 향객들은 법식대로 향로를 코끝 가까이 가져가 손으로 향기를 모아 크게 세 번 호흡한 뒤 향로를 다음 향객에게 전한다. 향회는 보통 주제가 있는데 만약 어느 한 번의 주제가 “봄”이면 첫번째 향로를 “용설”(“溶雪”)의 향으로 이름 짓고 뒷이어 둘째 향로는 “녹궤”(“綠蕨”), 세번째 향로는 “불면”(“拂面”), 네번째 향로는 “목적”(“牧笛”), 다섯번째 향로는 “춘앵일성”(“春鶯一聲”)이라고 이름 짓는다. 이렇게 하면 향을 맡는 과정에서 아름다운 세계와 묘한 이야기를 창조할 수 있다. 용설→녹궤→불면→목적→춘앵일성 봄을 알리는 그림이 아니겠는가? 일본 전통 와카는 다섯 구로 되어 있기 때문에 이상의 “속주향”(“續炷香”)법은 보통 다섯 개 향로를 불지만 현장 분위기에 따라 무한히 연장할 수 있다. 이런 방법은 일본의 다른 한 가지 일본 전통 시체-렌카(連歌)와 비슷하다.

독특한 향을 맡는 놀이-배합향은 일본 문화의 놀이의 특성을 극치로 발휘하였다. 배합향은 일본 향도 문화의 핵심적인 성과이고 일본 향도의 제일 중요한 내용 표현이다. 향객들은 향을 맞추는 것을 통하여 경기에 참가한다. 이는 향회로 하여금 긴장감과 유쾌감에 충만하게 한다.

²⁶ 유파와 장소가 다름에 따라 향편(香片)의 크기 모양에 따라 다를 수 있다.

배합향법은 모두 200여 종이 있는데 아래 2개로 예를 들기로 한다.

○“유시십주향”(“有試十柱香”). 모두 10개 향로의 향이 나온다. 향의 종류는 4가지이며 약호는 “일, 이, 삼, 객”인데 그 중 “일, 이, 삼”은 시합 전에 각기 시험적으로 한 번 맡을 수 있지만 “객”은 사전에 시험적으로 맡을 수 없다. 정식으로 시합을 진행할 때 “일”은 세 개 향로가 나오고, “이”는 세 개 향로가 나오고 “삼”은 세 개 향로가 나오고 “객”은 한 개 향로가 나온다. 이들은 무작위로 뽑아서 향을 나오게 한다. 향석(香席)에서 향객들이 맡으면서 자기의 판단을 적고 마지막에 답안지를 향주에 맡겨서 점수를 획득한다. 성적이 제일 좋은 사람은 본차의『향회기』(『香會記』)²⁷를 얻는다.

○ “겐지향”(“源氏香”). 다섯 가지 서로 다른 향을 각기 다섯 봉지로 포장하고 25봉지로 되는데 이 25봉지 향에서 임의로 5봉지를 추출하여 이 다섯 봉지 향으로 5향로의 향을 내으면 아래와 같은 가능성이 존재한다 (부호는 왼쪽으로부터 오른쪽으로까지 본다)

- ※ 만약 5가지가 다르다면 이렇게 기록한다. “1 1 1 1 1 ”
- ※ 첫째와 둘째가 같으면 첫 두 줄 선을 잇는다. “1 1 1 1 1 ”
- ※ 두 번째와 세 번째가 같으면 둘째 셋째 선을 잇는다. “1 1 1 1 1 ”

다른 것도 이것으로 유추할 수 있는데 이러한 기록은 모두 52가지 가능성이 존재한다. “겐지향”이라 하는 것은 숫자 52가 『겐지모노가타리』(『源氏物語』)의 54권의 권수와 비슷하고 전후 한 권을 빼내면 52권으로 되는 것에서 왔다. “겐지향”의 52가지 이름도 『겐지모노가타리』의 52권의 이름에서 따왔다. 답안을 공포한 후 향객들은 다시 해당 권의 이야기와 와카를 돌이켜 보아야 한다.

(4)

매개 문화 형태가 모두 우연한 것이 아니라 그 배후에 문화적인 뿌리와 연관되고 그것이 문화적인 뿌리의 외적인 표현이다. 향은 한 가지 물질로 중국과 일본의 다른 문화적 뿌리의 작용하에 다른 문화적인 성과를 형성하였다. 즉 약향(藥香)과 배합향이다. 약향과 배합향은 아래와 같은 네 가지 다른 점이 있다.

1. 약향은 복방(複方)을 쓰고 배합향은 단방(單方)을 쓴다.

²⁷ 『향회기』(香會記)에서 향회명, 참가자의 아칭(雅稱), 각자의 답안과 성적, 향주의 이름, 출향인(出香人) 이름, 향회를 거행한 시간과 지점 등 내용이 기록되어 있다.

중약학(中藥學)에서 단방은 한 가지 약물 제제(製劑)이고 복방은 두 가지 또는 두 가지 이상의 약물이 혼합한 제제(製劑)이다. 중약의 역사를 돌이켜 보면 단미약(單味藥) 즉 단방으로 약을 만드는 데 시작하였다. 사람이 약물에 대한 인식이 깊어 가고 질병이 생긴 원인과 반응에 대한 이해가 날로 깊어 감에 따라 약물을 점차 서로 조합하여 사용하게 되었다. 복방의 약의 수량이 많고 약효가 강하여 복잡한 병을 치료하는 데 쓰여서 중방(重方)이라고도 한다. 단방 약보다도 복방약이 효능을 강화하고 부작용을 감소하는 우세가 있다. 복방의 배합에서 또 군신좌사(君臣佐使)라는 말이 있는데 그것은 즉 군(君)은 제제에서 주요 병인에 주요한 치료 작용을 하는 약물이고 신(臣)은 군을 도와 주요 병인을 치료하거나 곁가지 병을 치료하는 작용을 하고 좌(佐)는 군신을 배합하여 곁가지 병을 치료하거나 군신약의 독성을 억제하는 작용을 하거나 반좌(反佐) 작용을 하는 약물을 가리키고 사(使)는 여러 약이 병변(病變) 부분에 달하게 하는 인도 작용을 하거나 여러 가지 약물을 조화하는 작용을 한다.²⁸ 약향 제작의 목적은 보건 양생에 있어서 많이는 군신좌사의 규칙에 따른다. 약향의 약재는 대략 10가지에 달한다.

배합향은 단방에 속한다. 중약 이론에서부터 출발하면 침향은 양중지양(陽中之陽)의 약물이니 뜨거운 기운(火氣)이 매우 커 장기적으로 사용하면 몸이 부작용을 생기게 할 수 있다.²⁹ 중약의 배오(配伍) 원칙에 따르면 다른 약물을 첨가한 후에 사용하여야 하지만 일본 배합향의 목적은 보건 양생에 있는 것이 아니기 때문에 단방에 대해 신경을 쓰지 않았다.

2. 약향은 몸 전체로 흡수하는데 배합향은 코로 흡수한다.

약향의 사용 방법은 약향을 점화하여 약향의 향기가 온 방에 가득하게 하는 것이다. 사람들이 이런 환경에서 책을 읽거나 글을 쓰거나 예기를 나누거나 손님을 만나면 몸의 각 부위가 모르는 사이에 약향을 흡수하여 약향이 행기(行氣), 발산(發散), 조양(助陽), 소염(消炎), 송근(松筋)하는 보건 양생 작용을 할 수 있게 된다. 약향을 점화하면 약향의 최대 효능을 발휘할 수 있는데 보건 양생을 목적으로 하는 중국 약향이 이런 사용 방식을 선택하는 것도 필연적인 선택이다.

하지만 일본 배합향은 문향로를 코끝에 달아 손으로 향기로 모아서 감수하는 것이다. 침향편이 매우 작고 향기도 1 미터제곱의 공간밖에 확산할 수 없어서³⁰ 배합향회(組香會)에서는 사람들이 문향로를 전해 가면서 향을 맡아야 한다. 이런 방식으로는 신체 다른 부위가 향을 흡수하는 데 불리하여 약향의 치료 효과가 현저하게 떨어졌지만 배합향의 취지는 질병 치료에 있는 것이 아니다.

3. 약향의 향이 오래 지속하고 배합향의 향이 유지되는 시간이 짧다.

²⁸ 여기의 단방 복방에 대한 기술은 바이두(百度) 백과 『단방』의 관점을 참조

²⁹ 물론 여기에서는 극대의 사용량을 쓰는 상황을 가리킨다. 일본 배합향에서는 적게 사용하여 상기 문제가 발생될 수 없다.

³⁰ 침투력이 좋은 침향은 온 방을 향기에 가득하게 할 수 있다.

약향이 사용하는 약재의 종류가 많고 농도가 높다. 매번의 용량은 상황에 따라 자체로 조절할 수 있고 종일 24시간 향기가 끊이지 않을 수 있다. 배합향이 향기를 발산하는 시간은 원칙적으로 20분 전후로 설정한다. 이는 침향편이 매우 작은 원인도 있고 배합향회에서 3가지 내지 10가지 향을 맡을 수 있는 데도 그 원인이 있다.³¹ 모종 침향편이 향기의 발산 시간이 오르면 도리어 다른 침향편의 향기 발산을 방해할 수 있다.³² 비교적 짧은 시간에 여러 가지 침향의 향기를 감수하는 것이야말로 배합향회를 참가하는 한 가지 향수라고 할 수 있다.

4.약향은 양생 나아가 양성을 중요시하고 배합향은 양성을 중요시하고 간접적으로 양생을 한다.

중의의 각도로부터 말하면 약향을 불태우는 것이 외치법(外治法)에서의 “기미요법”(“氣味療法”)에 속한다. 약향이 사용하는 원자재는 대부분 목본(木本)이나 초본(草本)류 방향(芳香) 약물이다. 약향의 향기를 이용하여 사기(邪氣)를 피할 수 있고 살균을 할 수 있고 소독을 할 수 있고 정신을 맑게 하고 지능에 이롭고 양생 보건을 할 수 있다. 약향을 사용하는 모든 원자재 약물의 맛과 향이 서로 달라서 만들어 낸 향도 독을 해소하고 살충하며 폐를 맑게 하고 기침을 멈추게 하며 부패를 방지하고 곰팡이를 제거하며 비장에 이롭고 진통을 하는 제각기 다른 기능을 가진다. 하지만 약향의 의의는 양생에 있는 것이 아니라 양생에서부터 연장해 나간 양성에 대한 효과가 현저하다. 향을 태우는 것을 통하여 몸과 마음을 양생하고 마음과 지능을 개발하며 성품을 도야하고 인격을 완벽화할 수 있다.

향을 피우는 것은 즐거움과 모르는 사이에 사람들로 하여금 호흡을 조절하게 하고 코를 통하게 하며 생각을 트이게 하고 유쾌하게 해지고 편안하게 해질 수 있다. 향기는 잊지 못 할 추억을 생각하게 하고 사유를 트이게 할 수 있기 때문에 향을 피우는 것은 문학, 예술, 철학과 서로 밀접한 관계에 놓이게 되었다.³³ 약향이 양생을 중요시하고 양생을 통하여 양성하는데 약향이 먼저 인간의 몸을 경건하게 하고 더 나아가 사람의 정신을 경건하게 할 수 있다.

일본의 배합향의 취지는 정신적인 쾌락을 찾는 데 있다. 외적인 형태는 놀이에 그치지만 엄격한 의뢰와 긴장된 시합과 우아한 환경속에서 인간의 호흡이 조절되었고 사색도 평온하게 되었고 몸도 단정하게 되었다. 향에 대한 기억을 통하여 머리를 움직였고 정신이 기쁘게 되었는데 이것이 몸의 건강을 가져왔다. 그래서 배합향은 양성에 있지만 사람의 몸건강에 적극적인 역할을 하고 있다.

약향과 배합향은 중일 향문화에서의 두 송이 아름다운 꽃이고 세계 향문화에서 유일한 훌륭한 문화적인 성과물이다. 이는 서로 다른 문화적인 뿌리에서 산생되어 중일 양국 인민의 지

³¹ 때로는 더 많다.

³² 실제로 배합향회에서 일부 침향편은 향기를 발산할 때 향로에서 꺼내놓을 수 있다.

³³ 이 부분 기술은 권효리(權曉理), 사군국(謝君國) 『향도와 양생』(『香道와 養生』)을 참조

http://blog.sina.com.cn/s/blog_62ed34fa0101agg7.html

혜의 결정체여서 자랑할 만하고 전파할 만하고 소중히 여길 만하다..

참고문헌

- 송(宋) 진경(陳敬) 『진씨향보(陳氏香譜)』 사고전서(四庫全書), 자부(子部)
- 명(明) 주가주(周嘉胄) 『향승(香乘)』, 사고전서, 자부
- 부경량(付京亮) 『중국향문화(中國香文化)』, 제로서사(齊魯書社), 2011년
- 양지수(楊之水) 『향식(香識)』, 광서사범대학교출판사, 2012년
- 임서훤(林瑞萱) 『화양의 예술(和香의 藝術)』, 2012년
- 엽남(葉嵐) 『문향(聞香)』, 산동서보출판사(山東書報出版社), 2011년
- 엄소청(嚴小青) 편저 『신찬향보(新纂香譜)』, 중화서국(中華書局), 2012년
- 가천명(賈天明) 『소형영희(素馨茶懷)』, 삼진출판사(三晉出版社), 2012년
- 예능사연구회 『차화향(茶花香)』, 헤이본샤(平凡社), 1985년
- 향도문화연구회 『향과 향도(香과 香道)』, 유산카쿠출판사(雄山閣出版社,) 1996년
- 三條西公正 『향도(香道)』 탄코샤(淡交社), 1985년
- 畑正高 『향삼재(香三才)』, 도쿄서적출판사(東京書籍出版社), 2005년
- 畑正高 『향청화(香淸話)』 탄코샤(淡交社), 2011년

中日香文化における養生の意義

- 薬香と組香との比較 -

勝 軍

北京大学日語系教授

概要

人類が香を好むことは、天性がしからしめるものである。世界の様々な文明においても香の存在が見られる。だが中国では、中医薬理論の強い存在のために医療用養生の範疇に帰納させられる。しかし行気発散・助用消炎の復方薬香体系を構築し、さらに香書・香詩・香具・香品などの委細豊富な中国香文化を形成した。中国の香文化は8世紀に日本に伝来する。日本では、地理的・人文環境的な制約のために完全な形で中国の香文化様式は、とくに薬香様式は、伝来しなかった。日本では香文化に娯楽要素・文学要素を取り入れ、『源氏物語』に集約して表現される香気を鑑賞する賽香へと発展する。15世紀になると、日本では、その独自の自然観に基づき、個々の沈香を用いた組香遊びが登場し、香会・香具・香席の礼儀といった日本の香道文化を作り上げる。薬香と組香は、それぞれ中国香文化と日本香文化の独自性、代表的成果と言える。中国の薬香は、先ず身体の養生を重視すると同時に、精神の養生も重ず。日本の組香は、精神の愉悦を重視することで、間接的養生効果を生み出す。中国の薬香と日本の組香はいずれも東洋香文化の重要な構成要素である。

大韩佛教天台宗的修行

高炳哲

韩国学中央研究院 责任研究员

1. 序言

现今在韩国的佛教支派有大韩佛教曹溪宗、韩国佛教太古宗、大韩佛教真觉宗等。像这样在特定的区域自发形成的佛教支流被称为“宗派佛教”。宗派佛教被认为结合地方情况来扩散佛祖教导上发挥着重要作用。

虽然宗派佛教很重要，但是除了特定宗团的僧侣或者佛教研究者的研究之外，几乎没有得到宗教学者的关注与客观研究。¹关于宗教学者对宗派佛教不关注的原因有很多，其中之一是，研究宗派佛教容易被看做是袒护或批判宗派佛教。这样的学界气氛造成了研究者的心理负担。

笔者想在本论文中对大韩佛教天台宗（以下称韩国天台宗或天台宗）进行一次客观地研究。现在韩国天台宗的总本山（总管韩国佛教各本山寺庙的最高机构）位于忠清北道丹阳的救仁寺。这个寺院最初是朴准东（朴准东，1911-74.4，以后上月圆觉）在韩国战争之后于小白山山脚建造的三间茅屋。上月祖师是一位用天台智顓的教观和大觉国师的遗法来指导人们、形成共同体的人物。这个共同体被称为“救仁寺共同体”。

鉴于天台宗这个宗派名称曾因朝鲜（1392-1910）王朝推行的宗派佛教裁并政策于1424年（世宗6）消失过，韩国天台宗的出现在韩国佛教史上可以说是一件值得关注的事件。这是因为天台宗在韩国第一次也是唯一一次以宗派佛教的宗名再次出现。此外，韩国天台宗在宗团注册时，只有朴准东和救仁寺在韩国社会较为知名²，但在1967年1月被文教部承认为佛教团体后，天台宗获得了快速发展，在僧侣、寺庙、信徒等方面，成为继曹溪宗、太古宗之后的第三大佛教宗团。

但是目前关于天台宗的研究忽视了救仁寺共同体在1967年注册为宗团后所经历的变化问题。而天台教这个宗名的选择和其带来的变化也意味着救仁寺共同体以天台教学为基础开始的教理和仪礼变化，因此研究韩国天台宗的变化内容也很重要。

在本文中，笔者将重点研究救仁寺共同体成立时从众多修行法中选择“观音咒诵”为宗团正式修行法这一点。从而解决人们对救仁寺共同体是如何将观音咒诵和天台教学联系起来的疑问。佛教

¹ 宗教学者中，“尹龍福，《大韩佛教天台宗的历史与特性》，《韩国宗教教团研究Ⅱ》（姜敦求 等三人），韩国学中央研究院，2007”是仅有的。中国学者中“金勋，《对大韩佛教天台宗的宗教教育考察》，《新宗教研究》24，2011。”是仅有的。

² 中风患者疗养-丹阳小白山山脚救仁寺，《京乡新闻》1967.03.10.3面。

的一般形象为“修行中心的共同体”。因此这种修行法的变化、确立过程对于理解1967年后救仁寺共同体是如何确立自己整体性也很重要。

本文的主要目的为把握1967年韩国天台教宗注册后所发生的变化内容，特别是修行法的变化和确立过程。为此，笔者将以原始资料为中心，首先将对韩国天台宗的历史起源进行研究（第2章）；然后将论述所依经典的变化以及对天台教学的吸收等宗团成立后出现的多种变化（第3章）；最后对仪礼和修行的变化进行说明，对以后研究韩国天台宗研究的学者们提出一些笔者认为应该注意的内容。（第4章）

2. 韩国天台宗的历史起源

1) 1967年宗团注册与原始资料

1966年8月，韩国天台宗由救仁寺共同体创立了“天台宗大觉佛教”；1967年1月，根据1962年制定的《佛教财产管理法》，韩国天台宗注册（文教部）为佛教团体，之后开始以宗派佛教的名称出现在韩国。当时注册的名称是“天台宗大觉佛教布教院”。后来，1969年12月，救仁寺共同体获得文化公报部的许可后改宗名为“大韩佛教天台宗”，并于1970年1月举行了宗名发布会。

在韩国天台宗的宗团制度成立过程中，需要注意的是救仁寺共同体所产生的变化。1967年的注册意味着，救仁寺共同体开始了体现天台教学的一些变化。然而可以证明这种变化的原始资料并不多。幸运的是，笔者找到了能够代表天台宗上月祖师涅槃视角的、于1974年6月（阴，4月）之前出版的《宗宪》、《天台宗略典》、《天台宗圣典》、《天台宗教典（1）》等4部原始资料，使得研究得以顺利进行。³

2) 历史起源的设定：天台宗与祖师信仰

根据韩国天台宗刊行的原始资料，可以知道救仁寺共同体在1967年注册时就已经把其历史渊源当作中国的天台宗。例如，1971年版《宗宪》第4条中标明“久远实诚释迦牟尼佛”为本尊，佛教思想成为体系的隋代（隋代581-618）的天台智顓（天台智顓，538-597）为太祖，1086年左右引进宋代（宋代，960-1279）天台教学的高丽第11代王文宗的第四个儿子义天（义天，1055-1101）为宗祖，上月祖师为重兴宗主。⁴2009年版的《宗宪》中，将释迦牟尼佛-大觉国师-上月圆觉大祖师的关系定

³ 《大韩佛教天台宗宗宪》（1969. 2. 1制定，1970. 1. 5. 公布，1971. 10. 修订公布）；《天台宗略典》（1970. 1. 5，1975. 10. 20. 参版）；《天台宗圣典》（1971. 8. 10）；《天台宗教典（I）》（1972. 1. 14）

⁴ 《大韩佛教天台宗宗宪》（1971年10月修订公布），第4条。久远实诚释迦牟尼佛，参考：鸠摩罗什译，『妙法莲华经』，大正藏 9，42b，42c（善男子。我实成佛已来。…然我实成佛已来久远若斯。但以方便教化众生。令入佛道作如是说。）

为本尊-宗祖-重创祖，将天台智顓-大觉国师-上月圆觉祖师的关系定为唱导-开立-再兴。⁵

在这里值得关注的是，他们将宗团创立者称为“祖师”。另外，韩国天台宗在1995年与中国佛教协会一起在中国天台山建立了“中韩天台宗祖师纪念馆”，供奉三大祖师像（义天，天台智顓，上月圆觉大祖师）；在救仁寺共同体于2008年左右建立的天台宗历代祖师殿的2层，供奉了被称为“天台宗三尊祖师”的龙树菩萨（150-250）、天台智顓（左）和义天（右）等中韩两国的36名祖师。救仁寺共同体将宗团创立者列入天台祖师的系谱这件事，体现出天台教试图从中国的天台宗中寻找宗团的历史起源。同时为了将祖师信仰为基础的宗团创立者列入到“菩萨”行列做努力。

3. 1967年后天台宗的变化

1) 所依经典的变化：天台教学的受容范围扩大

救仁寺共同体在宗团注册的同时，选定了以《法华经》为中心经典之一。根据1971年版《宗宪》，当时的所依经典有《法华经》、《天台宗圣典》以及“法华经注释书”。⁶《法华经》是天台教学最重视的佛教。根据《天台宗圣典》也是以《法华经》、天台教学为基础的宗团这一点，可以看出救仁寺共同体相信《法华经》是“佛祖说法的最后结论”。并通过其体现出了天台宗自己的整体性。⁷

需要注意的是，所依经典的范围也随着兼容天台教学的方式发生了变化。根据1994年版《宗宪》，当时所明示的所依经典中没有《天台宗圣典》和“法华经注释书”，而是包括法华3大部、《天台4教义》在内的“《妙法莲华经》、法华3大部、《天台4教义》”。在2009年版《宗宪》中，所依经典增加了“法华3部经、天台5小部、《大智度论》”等。⁸

这种所依经典的变化体现出救仁寺共同体对强化自身整体性的努力。这是因为天台教学在所依经典的范围上越是扩大，韩国天台宗的僧侣就必须更加努力的去学习天台教学，而在这样的过程中天台宗的整体性就得到了强化。

2) 天台教学的受容：天台教学的现实认识

天台教学的受容不仅体现在所依经典的变化，还体现在刊物和宗旨的变化上。例如，1971年版的《天台宗圣典》中，圣典篇包括《法华经》，教相篇中包括教相方面的总论以及五时八教；并且

⁵ 《大韩佛教天台宗宗宪》（2009.12.4.修订公布）第1条（宗名）②项，第4条（本尊和宗祖），第5条（重创祖）。

⁶ 《大韩佛教天台宗宗宪》（1971年10月修订公布），第5条，从了《天台宗圣典》只有在1971年刊行这点来看，可知之前的所依经典的范围只局限于《法华经》上。

⁷ 天台宗圣典编纂会编著，《天台宗圣典》，大韩佛教天台宗，1971，319页，321页

⁸ 《大韩佛教天台宗宗宪》（1994.12.20.修订公布）第3条（所依经典）；《大韩佛教天台宗宗宪》（2009.12.4.修订公布）第3条。

在教理篇中指出“法华三大部”、“天台五小部”是所依经典，《大般涅槃经》、《小品般若经》、《菩萨瓔珞经》、《大智度论》等是教义的根据，《天台四教义》是重要的天台入门书，《法华经》是根本圣典。⁹

《天台宗略典》，被包含于1971年版的附录中；1975年版本里，对宗旗进行了天台教学式的解说，并且在教理篇中对依据《天台四教义》的天台宗教义进行了论述；¹⁰在1972年版的《天台宗教典》中，“宗正教示解说”里介绍了天台宗的由来和宗旨。¹¹

但是，天台教学并不是从宗团创立时起就在《宗宪》中被采用。在1971版的《宗宪》中，宗团宗旨是以《法华经》为中心进行论述的，因此很难确认天台教学的世界观。但是在1994年版和2009年版《宗宪》的宗旨中，在以《法华经》为中心的基础上增加了天台教学的内容。而这部分内容包括“革凡成圣”的人格实现，“转秽为净”的佛国净土建设。为实现圆融无碍的“法成体”，就需要割断“三观”、“三惑”，停留于“三止”，从而完成“自利自觉”、“利他他觉”、“自利利他”。¹²

那么天台教学的扩大、受容具有什么含义呢？当然其含义可能会有多个，其中一点是收容天台宗的“末法时”现实认识理论。在《法华经》中，末法时意味着一个时代，是一个贪·瞋·痴的烦恼、重生、见解、面对寿命混乱（命浊）的“五浊恶世”。这种说明还被比喻成是“譬喻品”中的火宅。

这种现实观的受容可以说对上述问题给出了解决方法。这是因为如果当前时代被诊断为社会混乱加剧、人的精神和论理堕落的时代的话，那么就不得不揭示能够解决这种现实状况的世界。因此紧接这部分的就是克服混乱现实、实现《法华经》、《五百弟子授记品》所描述的理想佛国净土。¹³

4. 天台宗的仪礼与修行

1) 仪礼的变化：〈法华经〉中心与祖师信仰的反映

韩国天台宗在宗团成立时就将仪礼以文书的形式正式确立下来。根据当时的仪礼目录，1971年版〈天台宗圣典〉的仪式篇中有关于在家教徒的朝夕仪礼，¹⁴ 1972年版〈天台宗教典(I)〉的信行篇中载有三皈依(三皈依：久远实成佛陀。《实相妙法莲华经》，法华会上僧伽)、礼敬文(礼敬文：九

⁹ 天台宗圣典编纂会编著，《天台宗圣典》，大韩佛教天台宗，1971，529-557页，542-543页，561-574页，另一方面，“圣典篇”中还包含了《大乘本生心地观经》和《华严经》的内容。

¹⁰ 天台宗总本山救仁寺编著，《天台宗略典》，佛教思乡史，1975，12页，41-92页

¹¹ 天台宗圣典编撰会，《天台宗教典》(I)，大韩佛教天台宗，1972，序文，32-33页，84-91页

¹² 《大韩佛教天台宗宗宪》(1994. 12. 20. 修订公布)第2条(宗旨)

¹³ 车次锡，《〈法华经〉中出现的行与久远的相关性考察》，《大觉思想》4，2001，292-295页

¹⁴ 天台宗圣典编纂会编著，〈天台宗圣典〉，大韩佛教天台宗，1971，509-526页

顶礼)、读经仪式、四弘誓愿。¹⁵ 1975年版《天台宗略典》的礼敬篇中记载从诵经文、朝夕礼开始的礼佛文和供奉时背诵的五观偈。其中诵经文是从在佛堂祷告或供奉祭品时边行礼边进行的请三佛(即,举佛)和开经偈开始的。¹⁶

从整体上来看,韩国天台宗的仪礼中,礼敬文和三皈依都包含了《法华经》方面的内容,并且在内容上与其他佛教宗团多少有些差异。同时,仪礼目录上的开经偈,开法藏真言,忏悔偈,忏悔真言,净法界真言,护身真言,准提真言等大部分佛刹仪礼中都有读诵《千手经》的内容,这些是天台宗与其他佛教宗团的相似之处。

宗团成立之后,韩国天台宗的仪礼发生了不少变化。例如,将‘礼敬文’的内容换成了八项礼,法会时朗读者上月祖师的法语、合诵般若心经。在这些仪礼当中特别重要的是对祖师信仰的反映。¹⁷他们还在1987年新设了“居士副殿”制度,由僧侣和居士副殿一起进行。佛教仪礼具有体现佛教世界观或者特定宗团本身的整体性、实践修行和反复确认宗团的地位等多种功能。而从上述变化中可以看出,韩国天台宗试图以《法华经》或者祖师信仰为中心来确保自身的整体性,同时为加强与其他佛教宗团的交流而不断努力。

2) 修行的变化:排除多种真言和采取观音咒诵

包括韩国天台宗在内的宗派佛教非常强调修行。而天台教学推行的是禅定和智观修行法,即停止烦恼和洞察诸法实相的修行法。此外,还强调了三种止观(三种止观:渐次、不定、圆顿止观),特别是用来修行圆顿止观的十乘观法以及关于十乘观法的修行姿势的四种三昧(四种三昧:常坐、常行、半行半坐、非行非坐三昧)等。这点可以在《摩诃止观》、《天台小止观》等中得到确认。

天台教学强调修行的理由与其他宗派佛教一致,即积极的人生论。与此同时,天台教学不仅认为众生从最初就带有佛性的种子,而且认为众生的一念具足“三千性相”(一念三千)。而且能够从声闻、缘觉、菩萨通过“一佛乘”达到“会三归一”。

救仁寺共同体在注册宗团之前,曾使用过多种修行法。在救仁寺初期(1045—1955),主要是咒诵千手陀罗尼和《千手经》,在大众云集期(1955—1965),特别是战争结束后(1960年后),根据救仁寺共同体的根基和具体情况开始念诵准提真言、六字真言、弓弓隆隆、观音咒诵、地藏菩萨咒诵、弥勒菩萨咒诵等多种咒文。¹⁸

但是救仁寺共同体在创立宗团时候标榜的是重建天台宗。为此他们吸收了天台教学的止观修行。例如,1971年版《天台宗圣典》的实行篇中包含“一圆相观”等六种佛性观、准提陀罗尼百万读、五停心观(五停心观:不净观,慈悲观,姻缘观,数息观,念佛观)、《华严经》、《十地品》的十善道,《心地观经》第2《报恩品》的四恩、六和社会规范等。¹⁹

¹⁵ 天台宗圣典编纂会,《天台宗教典(I)》,大韩佛教天台宗,1972,135-161页

¹⁶ 天台宗总本山救仁寺 编著,《天台宗略典》,佛教思想史,1975.17-40页

¹⁷ 高炳哲,《大韩佛教天台宗的仪礼与信仰—以救仁寺和大光寺为中心》,《宗教研究》73,2013参照

¹⁸ 金世云,《上月祖师的生涯和教化方便》,《韩国禅学》,15,2006,684-690页

¹⁹ 天台宗圣典编纂会编著,《天台宗圣典》,大韩佛教天台宗,1971,370-377页,383-395页,420页

在1975年版《天台宗略典 - 修行篇》而收录了“见惑、思惑、尘沙惑、无明惑、三观法、断惑节次、修行方法、修行中现象、源于念佛的观念法、观音祈祷”等目录。这些都体现了以洞察三谛的“三观法”来解决三惑的《摩诃止观》。²⁰由此可见，救仁寺共同体从宗团成立时就吸收了修行止观。

经过了上述过程的韩国天台宗将“观音咒诵”和“昼耕夜禅”确立为正式的修行法。而这种修行法的终极目标可以在接下来的叙述中看出。定下这样的目标的理由在于他们希望实现韩国天台宗的3大指标（大众、生活、爱国佛教）。

3) 修行的内容与目标：观音咒诵，昼耕夜禅，三大指标

① 观音咒诵

韩国天台宗的信徒每天会在晚上10点前后开始到凌晨4点左右间，在地方小寺庙或会馆或家里独自或聚集在一起诵读观音咒诵。其中，聚在一起诵读时，是僧侣或信徒会干部有规律的敲着木鱼领读咒颂，然后信徒们跟着诵读。

不仅仅是信徒，韩国天台宗的僧侣也是无论身肩什么样的职责，在夜里都要通过观音咒诵来专心于止观修行。并且在夏安居和冬安居期间，信徒和僧侣一起进行一个月的修行，其中冬安居结束后是“僧侣安居”期，这时僧侣们会在宗正的指导下进行55天左右的观音咒诵。²¹

观音咒诵具有两层面的意义。第一层是边呼叫观世音菩萨的名号边打开心扉“观看观世音菩萨”，另外一层是抛掉所有的执着“把自己当作观世音菩萨”而进行“观自在”。²²此外，在观音咒诵《首楞严经》中提到的“耳根圆通”，即高声呼叫观世音菩萨的名号，并通过闻、思、修该声音，可以赶走心魔，实现寻得真心的首楞严经，从而觉悟所有的真理。²³

但是自宗团成立之前开始，救仁寺共同体的修行范围没有只局限于观音咒诵，而是包含多种修行法。观音咒诵成为正式的修行法发生在天台宗重建期即1965-1974年间。特别是在1967年，在重建“天台宗大觉佛教”的时候，将《法华经》确定为所依经典，将已有的多种修行法统一为“观世音菩萨”称名咒诵。²⁴而能够推测将“观音咒诵”定为宗团正式修行法的时期的原始资料是1975年版《天台宗略典》修行篇中的“观音祈祷”部分。²⁵

正如“一心清净、观音精进”所讲的一样合诵观音咒诵，是旨在“一心清净”。上月祖师也被认为是将“一心清净的称名观音”念佛修行提升到佛教修行中心位置的人物。²⁶救仁寺共同体在宗团成立之后用观音咒诵替代了已有的其他“称名修行”或“真言咒诵”。由此可见观音咒诵是天台宗

²⁰ 天台宗总本山救仁寺编著，《天台宗略典》，佛教思想史，1975，93-140页

²¹ 大韩佛教天台宗网址(<http://www.cheontae.org/>)

²² 金永德，《观世音菩萨 33应身的教理意义》，《观世音菩萨 33应身的教理意义探究》，大韩佛教天台宗黄海社，2011，143页

²³ 广道，《与广度高僧一起学习观世音菩萨》，大韩佛教天台宗，2013，75-88页，112页，167页，179-206页

²⁴ 金世云，前面的文章，684-690页

²⁵ 天台宗总本山救仁寺编著，《天台宗略典》，佛教思想史，1975，140页

²⁶ 赵真德 发行，《观世音菩萨 33应信的综合探究》，大韩佛教天台宗黄海社，2011，36页；权奇惊，《观世音菩萨应信和念佛修行》，《观世音菩萨 33应信的综合探究》，大韩佛教天台宗黄海社，2011，91页

以《法华经》的观音信仰为基础来强化自身整体性而做出的努力。

②昼耕夜禅

韩国天台宗的僧侣根据教观兼修的传统实行昼耕夜禅。昼耕夜禅指的是总务院长以下的所有僧侣白天做自己的事情，晚上10点到4点间在禅房进行坐禅。²⁷韩国天台宗为了实践昼耕夜禅，发展了大规模的农业、造林和社会产业。特别是在农业方面，目前在救仁寺附近拥有约1万平（3万平方米）规模的咏春农场和下里牧场。

在韩国天台宗中，农场是践行昼耕夜禅和作福佛教的代表性修行处。他们在农场和土地是自然界的恩泽的理解下，说明“农场修行”是抛弃小我、逐渐走向大我的修行过程。韩国天台宗的宗正也认为“天台宗信徒熬夜一心诵念观世音菩萨或者在农场一心工作都是为了获得清淨的正心。”²⁸

韩国天台宗的昼耕和夜禅是密不可分的。而“昼耕”通常被用于那些想出家的人身上。根据韩国天台宗的规定，想出家的人在获得入山许可之前，一定要在配食部或农场进行脱离俗世的修行。在获得入山许可后的3年行者生活中，也需要白天进行准备食物、卫生清扫、农场生活等修行，晚上接受念佛仪式和经院教育后，在禅房进行观音咒诵至凌晨4点。21天的受戒教育之后，在受戒式上会从宗正那里获得法名、度牒、戒牒、袈裟、法帽，成为正式的僧侣。之后会一直进行夜里诵念观音咒诵、白天做自己的事情的修行。²⁹

③修行的目标

韩国天台宗进行“观音咒诵”和“昼耕夜禅”是为了实现什么目的呢？答案可以在1971年的上月祖师教示文中的3大指标的实践中找到。3大指标的主要内容是“佛教理想世界的体现和佛国的实现”。³⁰

修行与3大指标的相关性可以在1971年版的《天台宗圣典》的实行篇中找到。第一，可以通过正确的佛性观和准提陀罗尼百万读、五停心观来开发佛性而达到改造人性的目标。可以将伽蓝、出家、厌世主义佛教转化为民众、在家、救世主义佛教，从而实现大众佛教（佛教的大众化）。第二，为了解决道义再建的课题，依据十善道和4代报恩行生活的话，可以将祈福、偶像、游闲佛教转化为作福、实践、生产的佛教，从而能够践行生活佛教（生活的佛教）。第三，为了解决实现清明社会和建设福祉社会的课题，践行“六和社会规范”和“清明社会”3大目标（①富裕的经济社会②崇高的道义社会，③灿烂的文化社会）。通过这些努力可以重建道德规范、社会净化、福祉社会建设、民族中兴从而建立爱国佛教（爱国运动的展开）。³¹

现在“新佛教运动3大指标”也依然存在。因此，观音咒诵和昼耕夜禅也可以看做是实现天台宗所推崇的大众、生活、爱国佛教的和方法。

²⁷ 《重建30年天台宗教仁寺圣域化产业》，《京乡新闻》，1966.02.04.13面

²⁸ 《天台宗金道荣宗正的最早访问》，《韩人同胞》，2012.01.04

²⁹ 大韩佛教天台宗网址（<http://www.cheontae.org/>）

³⁰ 天台宗圣典编纂会，《天台宗教典（I）》，大韩佛教天台宗，1972，序文，32-33页，84-91页

³¹ 天台宗圣典编纂会编著，《天台宗圣典》，大韩佛教天台宗，1971，383-395页

5. 结语

笔者在本文第2章中讲述了，救仁寺共同体在宗团成立之后将宗团的历史起源设定为天台宗。并且在这一过程中，以祖师信仰为基础，将宗团创立者也列入到了菩萨的行列中；在第3章中，所依经典的范围逐渐向扩大、兼容了天台教学，并且具有了立足于天台教学的现实意识；第4章中，讲述了仪礼制度变化为反映《千手经》和祖师信仰。修行也抛弃了多种真言而将“观音咒诵”和“昼耕夜禅”作为正式的修行法，并且通过这种修行法来实现大众、生活、爱国佛教等三大指标。

综上所述，可以从两个方面来说明救仁寺共同体在宗团创立后所经历的变化。一是，救仁寺共同体逐渐具备了天台教学的体系，同时强化了作为天台宗的整体性。二是，救仁寺共同体并不是因为中国天台宗而变化的，而是在维持已有的仪礼和修行文化的同时，努力将其与天台教学联系起来。根据这两点，也可以把韩国天台宗称之为“韩国型天台宗”。

具体来说，天台宗为了强化自身整体性所作出的努力表现在以下几方面。首先，将本尊定为“释迦牟尼佛”，并且事实上将历史起源置于中国天台宗；其次，修订《宗宪》，将所依经典的范围扩大为以天台教学中心；此外，还整理了天台教学的世界观而收录在《宗宪》的宗旨里面。

维护救仁寺共同体文化的努力可以在以下几个方面看出。一是宗团创立时就建立了与《千手经》相关的仪礼目录。二是从祖师信仰的脉络中来认识宗团创立者的存在并将宗团创立者纳入仪礼中。三是将已有的“观音咒诵”和“昼耕夜禅”选为宗团的正式修行法。特别值得一提的是救仁寺共同体在宗团创立后将咒诵“观音咒诵”和其他真言改为只咒诵“观音咒诵”。

대한불교 천태종의 수행

고병철

한국학중앙연구원 책임연구원

1. 들어가면서

한국에는 대한불교조계종, 한국불교태고종, 대한불교천태종, 대한불교진각종 등 다양한 불교 종단이 있다. 이처럼 특정한 공간에서 자발적으로 형성된 불교 종단을 ‘종파 불교’라고 하는데, 이런 종파 불교는 붓다의 가르침을 지역 정서에 맞게 확산시키는 역할을 하고 있어 중요하다는 평가를 받고 있다.

그 중요성에도 불구하고, 종파 불교는 주로 특정 종단과 관련된 승려나 불교 연구자의 연구에 머물러 있고, 종교를 객관적으로 연구하는 종교학자의 관심을 거의 받지 못하고 있다.¹ 종교학자들이 종파 불교에 관심을 두지 않는 데에는 여러 이유가 있겠지만, 종파 불교에 관한 연구가 호교(護敎)나 비판을 위한 연구로 비추어질 수 있다는 부담감이 작용한 것처럼 보인다.

이 글에서는 대한불교천태종(이하 한국 천태종 또는 천태종)에 관해 객관적으로 연구하려고 한다. 현재 한국 천태종의 총본산은 충북 단양에 있는 구인사(救仁寺)이다. 이 사찰은 박준동(朴準東, 1911-74.4., 이후 上月圓覺)이 한국전쟁 후에 소백산 자락에 지은 삼간모옥(三間茅屋)에서 시작된 곳이다. 상월조사는 이 사찰에서 천태지의의 교관(敎觀)과 대각국사의 유법(遺法)으로 사람들을 지도하여 공동체의 구심점을 마련한 인물로 알려져 있다. 상월조사를 중심으로 형성된 이 공동체를 ‘구인사 공동체’라고 할 수 있다.

한국 천태종의 등장은 천태종이라는 종명이 조선(1392-1910)에서 추진된 종파 불교 통합 정책으로 1424년(세종 6)에 사라졌다는 점을 감안하면, 한국불교사에서도 주목할 만한 사건이다. 종파 불교의 종명으로 천태종이 다시 최초로 등장했고, 아직까지 한국에서 유일하게 사용되고 있기 때문이다. 또한 한국 천태종은 종단 등록 당시까지 한국 사회에 박준동과 구인사 정도만 노출되었지만,² 1967년 1월에 불교 단체로 문교부 인가를 받은 이후에 급성장하였고, 승려·사찰·신자 수 등에서 현재 조계종, 태고종에 이어 세 번째 규모를 차지하고 있다.

그런데 한국 천태종 연구에서 지금까지 등한시 된 부분은 구인사 공동체가 1967년의 종

¹ 종교학자 중에는 “윤용복, 「대한불교천태종의 역사와 특성」, 『한국 종교교단 연구 II』(강돈구 외 3인), 한국학중앙연구원, 2007.”이 유일하다. 중국 학자 중에는 “김훈, 「대한불교천태종의 종교교육에 대한 고찰」, 『신종교연구』24, 2011.”이 유일하다.

² 「중풍 患者 療養 - 丹陽 小白山골짜기 救仁寺」, 『경향신문』, 1967.03.10.3면.

단 등록 이후에 경험한 변화에 관한 물음이다. 천태종이라는 종명의 선택과 그에 따른 변화는 구인사 공동체가 천태교학을 토대로 교리와 의례의 변화를 시작했다는 것을 의미하므로 한국 천태종의 변화 양상을 검토할 때도 중요하다.

이 글에서는 특히 구인사 공동체가 종단 성립과 함께 기존의 여러 수행법 가운데 ‘관음주송’을 공식 수행법으로 선택했다는 점에 주목하고자 한다. 이는 구인사 공동체가 관음주송을 천태교학과 어떻게 연관시켜 설명하고 있는지에 관한 물음이다. 불교의 일반적인 이미지를 ‘수행 중심의 공동체’라고 할 때 이런 수행법의 변화·정착 과정은 1967년 이후에 구인사 공동체가 자기 정체성을 어떻게 만들어 갔는지를 이해하는 데에도 중요하다.

이 글의 목적은 1967년의 종단 등록 이후에 한국 천태종에 발생한 다양한 변화 지점들을 파악하되, 특히 수행법의 변화·정착 과정을 검토하는 데에 있다. 이를 위해 이 글에서는 일차 자료를 중심으로, 먼저 역사적 기원에 관한 한국 천태종의 설명(제2장), 소의경전의 변화와 천태교학의 수용 등 종단 성립 이후의 다양한 변화(제3장)에 관해 검토하고자 한다. 그리고 마지막으로 의례와 수행의 변화를 검토한 후에 향후 한국 천태종에 관한 연구를 진행할 때 연구자들이 주목할 부분을 서술하고자 한다(제4장).

2. 한국 천태종의 역사적 기원

1) 1967년 종단 등록과 일차 자료

한국에서 천태종은 구인사 공동체가 1966년 8월에 ‘천태종대각불교(天台宗大覺佛敎)’를 창립하고, 1962년에 제정된 <불교재산관리법>에 따라 1967년 1월에 불교 단체로 등록(문교부) 하면서부터 종파 불교의 명칭으로 등장하였다. 등록 당시의 종명은 ‘천태종대각불교포교원’이었다. 그러다가 구인사 공동체는 1969년 12월에 문화공보부의 허가를 얻어 종명을 ‘대한불교 천태종’로 바꾸고, 1970년 1월에 종명 선포식을 거행하였다.

이런 한국 천태종의 제도적 성립 과정에서 주목할 부분은 구인사 공동체에 생긴 변화이다. 1967년의 종단 등록은 구인사 공동체가 천태교학의 구현이라는 새로운 과제를 향해 모종의 변화를 시작했다는 것을 의미하고 있다. 이런 변화를 확인할 수 있는 일차 자료는 많지 않다. 그렇지만 천태종에서 상월조사의 열반 시점인 1974년 6월(음, 4월) 이전에 발간한 <종헌>, 『천태종약전(天台宗略典)』, 『천태종성전(天台宗聖典)』, 『천태종교전(天台宗教典)(I)』 등 4건의 일차 자료가 있어 다소 연구가 가능한 상황이다.³

³ <대한불교천태종 종헌>(1969.2.1.제정, 1970.1.5.공포, 1971.10. 개정공포); 『天台宗略典』(1970.1.5., 1975.10.20. 參版); 『天台宗聖典』(1971.8.10.); 『天台宗教典(I)』(1972.1.14.).

2) 역사적 기원 설정: 천태종과 조사 신앙

한국 천태종에서 발간한 일차 자료를 보면, 무엇보다 구인사 공동체가 1967년의 종단 등록과 함께 역사적 기원을 중국의 천태종에서 찾고 있다는 점을 확인할 수 있다. 예를 들어, 1971년판 <종헌> 제4조에서는 ‘구원실성 석가모니불’이 본존(本尊), 불교 사상을 체계화한 수대(隋代, 581-618)의 천태지의(天台智顛, 538-597)가 태조(太祖), 고려(918-1392) 제11대 문종의 넷째 아들로 1086년경에 송대(宋代, 960-1279)의 천태교학을 수입한 의천(義天, 1055-1101)이 종조(宗祖), 상월조사가 중흥종주(重興宗主)로 명시되어 있다.⁴ 2009년판 <종헌>에서도 석가모니불-대각국사-상월원각대조사의 관계가 본존-종조-중창조, 천태지의-대각국사-상월원각대조사의 관계가 창도(唱導)-개립(開立)-재흥(再興)의 구도로 설명되어 있다.⁵

주목할 부분은 이런 역사적 기원 설정에서 종단의 창립자가 ‘조사’로 설명되고 있다는 점이다. 그와 관련하여, 한국 천태종은 1995년 중국불교협회와 함께 중국 천태산에 ‘중한천태종 조사기념당’을 건립하여 삼대 조사상(의천·천태지의·상월원각대조사)을 봉안한 바 있고, 2008년경에 구인사에 건립한 천태종역대조사전 2층에 ‘천태종 삼존 조사’라는 용수보살(150-250)과 천태지의(좌)와 의천(우)을 포함하여 중국과 한국의 조사 36명의 진용(眞容)을 봉안하였다. 구인사 공동체가 종단 창립자를 천태 조사의 계보에 둔 것은 종단의 역사적 기원을 천태종에서 찾으려는, 동시에 조사 신앙을 토대로 종단 창립자를 ‘붓다’의 반열에 두려는 노력이라고 할 수 있다.

3. 1967년 이후 천태종의 변화

1) 소의경전의 변화: 천태교학의 수용 범위 확대

구인사 공동체는 종단 등록과 함께 『법화경』 중심의 소의경전을 선택하였다. 1971년판 <종헌>을 보면, 당시 소의경전은 『법화경』, 『천태종성전』, ‘법화경 주석서’였다.⁶ 『법화경』이 천태교학에서 가장 중시되는 불경이고, 『천태종성전』도 『법화경』과 천태교학에 근거한 종단의 자체

⁴ <대한불교천태종 종헌>(1971년 10월 개정 공포), 제4조. 구원실성 석가모니불은 다음 참조: 鳩摩羅什譯, 『妙法蓮華經』, 大正藏 9, 42b, 42c(善男子。我實成佛已來。… 然我實成佛已來久遠若斯。但以方便教化衆生。令入佛道作如是說.)

⁵ <대한불교천태종 종헌>(2009.12.4. 개정공포) 제1조(宗名) ②항, 제4조(本尊 및 宗祖), 제5조(重創祖).

⁶ <대한불교천태종 종헌>(1971년 10월 개정 공포), 제5조. 다만, 『천태종성전』이 1971년에 간행되었다는 점을 감안하면, 그 이전에는 소의경전의 범위가 『법화경』에 국한되었을 것으로 보인다.

편찬물이라는 점을 감안하면, 이는 구인사 공동체가 『법화경』을 “부처님 일대의 설법 가운데 최후의 결론”⁷이라고 믿고, 이를 통해 천태종의 자기 정체성을 드러냈다는 것을 의미한다.

주목할 부분은 소의경전의 범위가 천태교학을 확대 수용하는 방식으로 점차 변화되었다는 점이다. 1994년판 <종헌>을 보면, 당시의 소의경전은 『천태종성전』과 ‘법화경 주석서’가 빠지고 법화3대부와 『천태4교의』가 포함되어 ‘『묘법연화경』, 법화3대부, 『천태4교의』’로 명시되었다. 그리고 2009년판 <종헌>에는 소의경전에 ‘법화3부경, 천태5소부, 『대지도론』’ 등이 첨가되었다.⁸

이런 소의경전의 변화는 구인사 공동체가 천태종의 자기 정체성을 강화하고자 노력했다는 것을 의미한다. 소의경전의 범위에서 천태교학이 확대될수록 한국 천태종의 승려는 그만큼 천태교학을 더 공부해야 하고, 그 과정에서 천태종으로서 자기 정체성이 강화될 수 있기 때문이다.

2) 천태교학의 수용: 천태교학적 현실 인식

천태교학의 수용은 소의경전의 변화뿐만 아니라 간행물과 종지의 변화에서도 확인할 수 있다. 예를 들어, 1971년판 『천태종성전』의 경우, 성전편(聖典篇)에는 『법화경』, 교상편에는 교상(敎相)에 관한 총설(總說)과 오시팔교가 담겨 있다. 그리고 교리편에서는 ‘법화삼대부’, ‘천태오소부’가 소의경전이고, 「대반열반경(大般涅槃經)」·「대품반야경(大品般若經)」·「보살영락경(菩薩瓔珞經)」·「대지도론」 등이 교의(敎義)의 근거이고, 『천태사교의』가 천태 입문서로 중요하며, 『법화경』이 근본 성전(聖典)임을 밝히고 있다.⁹

『천태종약전』의 경우, 1971년판 부록에는 『천태사교의』가 포함되었고, 1975년판에는 종기(宗旗)에 관한 천태교학적 해설, 그리고 『천태사교의』에 입각한 천태종의 교의가 교리편에 서술되었다.¹⁰ 1972년판 『천태종교전(Ⅰ)』의 경우, ‘종정교시 해설’ 부분에는 천태종의 유래와 종지가 담겨 있다.¹¹

다만, 종단 성립 초기부터 천태교학이 <종헌>에 반영된 것은 아니었다. 1971년판 <종헌>에는 종지가 『법화경』 중심으로 서술되어 천태교학의 세계관을 확인하기가 쉽지 않다. 그렇지

⁷ 천태종성전편찬회 편저, 『천태종성전』, 대한불교천태종, 1971, 319쪽, 321쪽.

⁸ <대한불교천태종 종헌>(1994.12.20. 개정 공포) 제3조(所依經典); <대한불교천태종 종헌>(2009. 12.4. 개정 공포) 제3조.

⁹ 천태종성전편찬회 편저, 『천태종성전』, 대한불교천태종, 1971, 529-557쪽, 542-543쪽, 561-574쪽. 한편, ‘성전편’에는 『대승본생심지관경(大乘本生心地觀經)』과 『화엄경(華嚴經)』의 내용이 담겨 있다.

¹⁰ 천태종총본산 구인사 편저, 『천태종약전』, 불교사상사, 1975, 12쪽, 41-92쪽.

¹¹ 천태종성전편찬회, 『천태종교전(Ⅰ)』, 대한불교천태종, 1972, 서문, 32-33쪽, 84-91쪽.

만 1994년판과 2009년판 <종헌>의 종지에는 『법화경』을 중심으로 천태교학의 내용이 첨가되어 있다. 그 내용은 혁범성성(革凡成聖)인 개인 완성, 전예현정(轉穢現淨)인 불국토 건설, 원융무애(圓融無碍)인 법성체 결합(法成體 結合)을 위해 각각 삼관(三觀)으로 삼혹(三惑)을 끊고 삼지(三止)에 머물러 자리아타(自利自覺), 이타타각(利他他覺), 자리아타각행원만(自利利他覺行圓滿)하는 것으로 정리할 수 있다.¹²

이런 변화와 관련하여 천태교학의 확대 수용이 의미하는 바는 무엇인지에 관해 물음을 제기할 수 있다. 그 의미는 다양하겠지만, 말법시(末法時)라는 천태종의 현실 인식을 수용한다는 의미를 지적할 수 있다. 『법화경』에서 말법시는 시대, 탐·진·치의 번뇌, 중생, 견해, 수명의 혼란에 직면한 오탁악세(五濁惡世)를 의미하며, 이것이 비유품에 있는 화택(火宅)의 비유로 설명되기도 한다.

이런 현실관의 수용은 그에 관한 해결책의 제시로 이어지게 된다. 현 시대를 사회적 혼란이 만연하고 인간의 정신·윤리가 타락한 시대라고 진단한다면, 이런 현실 상황이 극복된 세계를 제시할 수밖에 없기 때문이다. 따라서 이 부분은 혼란스러운 현실을 극복하여 『법화경』 「수기품」과 「오백제자수기품」에 묘사된 이상적인 불국정토를 실현하자는 맥락으로 이어지게 된다.¹³

4. 천태종의 의례와 수행

1) 의례의 변화: 『법화경』 중심과 조사 신앙의 반영

한국 천태종은 종단 성립과 함께 의례를 문서로 남겨 공식화하였다. 당시 의례 목록을 보면, 1971년판 『천태종성전』의 의식편에는 재가교도를 위한 조석 의례,¹⁴ 1972판 『천태종교전(Ⅰ)』의 신행편에는 삼귀의(三歸依: 久遠實成佛陀·『實相妙法蓮華經』·法華會上 僧伽)·예경문(禮敬文: 九頂禮)·독경의식·사홍서원이 실려 있다.¹⁵ 1975년판 『천태종약전』의 예경편에는 불전(佛殿)에 기도나 재(齋)를 올릴 때 절을 하면서 삼불을 청하는 거불(擧佛), 개경계(開經偈)부터 시작되는 송경문(誦經文), 조석례(朝夕禮)부터 시작해서 사홍서원(四弘誓願)으로 마무리되는 예불문(禮佛文), 그리고 공양 때 외우는 오관계(五觀偈)가 서술되어 있다.¹⁶

¹² <대한불교천태종 종헌>(1994.12.20. 개정 공포) 제2조(宗旨).

¹³ 차차석, 『『법화경』에 나타난 행함과 구원의 상관성 고찰』, 『大覺思想』 4, 2001, 292-295쪽.

¹⁴ 천태종성전편찬회 편저, 『천태종성전』, 대한불교천태종, 1971, 509-526쪽.

¹⁵ 천태종성전편찬회, 『천태종교전(Ⅰ)』, 대한불교천태종, 1972, 135-161쪽.

¹⁶ 천태종총본산 구인사 편저, 『천태종약전』, 불교사상사, 1975, 17-40쪽.

전반적으로 한국 천태종의 의례는 예경문이나 삼귀의에 『법화경』 관련 내용이 포함되어 내용 면에서 다른 불교 종단과 다소의 차이를 보였다. 동시에, 의례 목록에는 개경계(開經偈), 개법장진언(開法藏眞言), 참회계(懺悔偈), 참회진언(懺悔眞言), 정법계진언(淨法界眞言), 호신진언(護身眞言), 준제진언(准提眞言), 정삼업진언(淨三業眞言) 등 대부분의 사찰 의례에서 독송되는 『천수경(千手經)』이 반영되어 있다는 점에서 다른 불교 종단과 유사한 측면도 보였다.

종단 성립 이후, 한국 천태종의 의례는 다소 변화되었다. 예를 들어, 현재는 예경문의 내용이 팔정례로 바뀌었고, 법회 때 상월조사의 법어가 낭독되고 반야심경이 합송되고 있다. 이들 의례에서 특히 확인할 수 있는 부분은 조사 신앙의 반영이다.¹⁷ 그리고 의례도 1987년에 ‘거사부전(居士副殿)’ 제도가 신설되면서 승려와 거사부전이 함께 진행하고 있다. 불교 의례가 불교의 세계관이나 특정 종단의 자기 정체성의 구현, 수행의 실천, 종단 내 위계나 위치의 반복 확인 등 다양한 기능을 수행한다는 점에서 이런 변화는 한국 천태종이 『법화경』이나 조사 신앙 중심으로 천태종의 자기 정체성을 확보하려는, 동시에 다른 불교 종단과 소통하기 위해 두 가지 차원의 노력을 전개한 것으로 이해할 수 있다.

2) 수행의 변화: 다양한 진언의 배제와 관음주송의 채택

한국 천태종을 포함하여 종파 불교에서는 수행이 강조되고 있다. 천태교학의 경우에는 삼학(戒定慧) 가운데 특히 선정·지혜, 즉 번뇌를 그쳐[止], 제법실상을 통찰[觀]하는 지관 수행법을 내세우고 있다. 그리고 삼종지관(三種止觀: 漸次·不定·圓頓止觀) 가운데 특히 원돈지관을 닦기 위한 10승관법(十乘觀法), 10승관법의 수행 자세에 따른 사종삼매(四種三昧: 常坐·常行·半行半坐·非行非坐三昧) 등이 거론되고 있다. 이는 『마하지관』과 『천태소지관』 등에서 확인할 수 있다.

천태교학에서 수행이 강조되는 배경은 다른 종파 불교의 경우와 마찬가지로 긍정적인 인간론에 있다. 그와 관련하여, 천태교학에서는 인간을 본래부터 깨달음의 씨앗을 가지고 있을 뿐만 아니라 일상의 미혹된 한 생각에도 모든 세계를 갖추고 있어[一念三千], 성문·연각·보살에서 일불승(一佛乘)으로 회삼귀일(會三歸一)을 할 수 있는 존재로 보고 있다.

구인사 공동체의 경우에는 종단 등록 이전에 다양한 수행법을 사용하고 있었다. 구인사 초기 시기인 1945~1955년 사이까지 주로 천수다라니나 『천수경』 전체를 주송했고, 대중의 운집기(雲集期)인 1955~1965년 사이, 특히 1960년을 전후하여 구인사 공동체의 근기와 상황에 맞추어 준제진언(准提眞言), 육자진언(六字眞言), 궁궁강강(弓弓降降), 관음주송, 지장보살

¹⁷ 고병철, 「대한불교천태종의 의례와 신앙 - 구인사와 대광사를 중심으로」, 『宗教研究』 73, 2013 참조.

주송, 미륵보살 주송 등 다양한 주문을 염송했다고 한다.¹⁸

그렇지만 구인사 공동체는 종단 창립과 더불어 천태종의 중창을 표방하면서부터 천태교학의 지관 수행을 수용하였다. 예를 들어, 1971년판 『천태종성전』의 실행편에는 일원상관(一圓相觀)을 포함한 여섯 가지의 불성관(佛性觀), 준제다라니 백만독, 오심정관(五停心觀: 不淨觀, 慈悲觀, 因緣觀, 數息觀, 念佛觀), 『화엄경』 「십지품」의 십선도(十善道), 『심지관경』 제2 「보은품」의 사은(四恩), 육화(六和) 사회규범 등이 담겨 있다.¹⁹

1975년판 『천태종약전』 수행편을 구성하고 있는 ‘견혹(見惑)·사혹(思惑), 진사혹(塵沙惑), 무명혹(無明惑), 삼관법(三觀法), 단혹절차(斷惑節次), 수행방법, 수행중 현상, 염불에 의한 관념법(觀念法), 관음기도’ 등의 목차도 삼혹(三惑)을 각각 삼제(三諦)를 통찰하는 삼관법으로 끊어야 한다는 『마하지관』의 내용을 반영하고 있다.²⁰ 이를 통해 구인사 공동체가 종단 성립 시기부터 지관 수행을 수용했다는 점을 확인할 수 있다.

이런 과정을 거쳐 한국 천태종이 현재 공식화한 수행법은 관음주송과 주경야선이다. 이런 수행법의 궁극적인 목표는 이하의 서술에서 확인할 수 있듯이 한국 천태종의 3대 지표(대중·생활·애국불교)를 실천하는 것과 연관되어 있다.

3) 수행의 내용과 목표: 관음주송, 주경야선, 삼대 지표

① 관음주송

한국 천태종의 신도는 매일 밤 10시 전후부터 새벽 4시 무렵 사이에 지방 말사나 회관이나 집에서 개인적 또는 집단적으로 관음주송[合誦]을 하고 있다. 이 가운데 합송의 경우에는 승려나 신도회 간부가 일정 시간마다 목탁을 치고 선창하면 대중이 따라하는 방식으로 이루어지고 있다.

신도뿐만 아니라 한국 천태종의 승려도 어떤 소임을 맡든지, 밤에는 관음주송을 통해 지관수행에 매진하고 있다. 또한 하안거와 동안거 기간에 신도와 승려가 함께 각 1달간 수행을 하고 있고, 이 가운데 동안거가 끝나면 ‘승려 안거’ 기간이 이어지므로 다시 승려들은 종정의 지도 하에 해제일까지 약 55일간 관음주송에 매진하고 있다.²¹

이런 관음주송은 관세음보살의 명호를 부르면서 마음을 열어 ‘관세음보살을 보고’, 동시에 모든 집착을 버리고 모든 대상의 자재를 관하는(觀自在), 즉 ‘관세음보살처럼 보는 것’의

¹⁸ 김세운, 「상월 조사의 생애와 교화 방편」, 『한국선학』 15, 2006, 684-690쪽.

¹⁹ 천태종성전편찬회 편저, 『천태종성전』, 대한불교천태종, 1971, 370-377쪽, 383-395쪽, 420쪽.

²⁰ 천태종총본산 구인사 편저, 『천태종약전』, 불교사상사, 1975, 93-140쪽.

²¹ 대한불교천태종 홈페이지(<http://www.cheontae.org/>).

두 측면으로 이해되고 있다.²² 또한 관음주송으로 『수능엄경(首楞嚴經)』에서 말하는 이근원통(耳根圓通), 즉 고성(高聲)으로 관세음보살의 명호를 부르고 그 소리를 관(聞·思·修)하여 심마(心魔, 妄心)를 물리치고 진심(眞心)을 찾을 수 있는 수능엄정(首楞嚴定)을 이루어 모든 진리에 통달할 수 있다고 설명되고 있다.²³

그런데 종단 성립 이전부터 구인사 공동체의 수행 범위에는 관음주송만이 아니라 다양한 수행법이 있었다. 이 수행법이 관음주송으로 공식화된 것은 천태종 중창기인 1965~1974년 사이라고 한다. 특히 1967년에 ‘천태종대각불교’를 중창하면서 『법화경』을 소의경전으로 정하고 기존의 다양한 수행법을 ‘관세음보살’ 칭명주송(稱名呪誦)으로 통일했다고 한다.²⁴ 다만, 관음주송이 종단의 수행법으로 공식화된 시기를 추측할 수 있는 일차 자료는 1975년판 『천태종약전』 수행편에 있는 ‘관음기도’ 부분이다.²⁵

현재, 관음주송은 ‘일심청정 관음정진’이라는 표현처럼 ‘일심청정’을 위한 수행이라는, 그리고 상월조사는 ‘일심청정의 칭명관음’이라는 염불수행을 불교 수행의 중심 위치로 격상시킨 인물이라는 평가를 받고 있다.²⁶ 그렇지만 구인사 공동체가 종단 성립 이후에 기존의 다른 칭명수행이나 진언 주송을 관음주송으로 대체했다는 점을 감안하면, 관음주송은 『법화경』의 관음신앙을 토대로 천태종의 자기 정체성을 강화하려는 노력이었다는 평가를 우선적으로 내릴 수 있다.

② 주경야선

한국 천태종의 승려는 교관겸수(教觀兼修)의 전통에 따라 주경야선(晝耕夜禪)을 실천하고 있다. 주경야선은 종무원장 이하 모든 승려들이 낮에 각자 맡은 일을 하고 밤 10시부터 새벽 4시까지 선방에 모여 참선하는 방식으로 이루어지고 있다.²⁷

한국 천태종은 그 동안 주경야선을 실천하기 위해 크게 농업, 조림(造林)사업, 사회사업을 진행했다. 특히 농업과 관련해서는 현재 구인사 근처에 약 1만평 규모의 영춘농장과 하리목장을 운영하고 있다.

한국 천태종은 농장을 주경야선과 작복불교(作福佛教)를 위한 대표적인 수행처, ‘농장수

²² 김영덕, 「관세음보살 33응신의 교리적 의미」, 『관세음보살 33응신의 종합적 탐구』, 대한불교천태종 황해사, 2011, 143쪽.

²³ 광도, 『광도스님과 함께 배우는 관세음보살』, 대한불교천태종, 2013, 75-88쪽, 112쪽, 167쪽, 179-206쪽.

²⁴ 김세운, 앞의 글, 684-690쪽.

²⁵ 천태종총본산 구인사 편저, 『천태종약전』, 불교사상사, 1975, 140쪽.

²⁶ 조진덕 발행, 『관세음보살 33응신의 종합적 탐구』, 대한불교천태종 황해사, 2011, 36쪽; 권기종, 「관세음보살 응신과 염불수행」, 『관세음보살 33응신의 종합적 탐구』, 대한불교천태종 황해사, 2011, 91쪽.

²⁷ 「중창 30년 천태종 구인사 성역화사업」, 『경향신문』, 1996.02.04.13면.

행'을 농장의 흙과 자연이 주는 교훈 속에서 소아(小我)를 버리고 점차 대아(大我)로 나아가는 과정이라고 설명하고 있다. 한국 천태종의 종정도 '천태종 신자들이 밤을 세워 관세음보살을 일심으로 부르며 수행 정진하는 것이나, 농장과 공양간에서 일심으로 일하는 것이 모두 청정한 정심(正心)을 얻기 위함'이라는 견해를 보이고 있다.²⁸

한국 천태종이 주경(晝耕)을 야선(夜禪)과 동일 선상에서 이해하므로 주경은 출가 희망자부터 적용되고 있다. 한국 천태종에 따르면, 출가 희망자는 입산허가(入山許可) 전까지 반드시 배식부(配食部)나 농장에서 속세의 때를 벗는 수행을 해야 한다. 입산허가를 받아 3년간 행자생활을 할 때도 낮에는 대중식당의 공양준비, 경내청소, 농장생활 등의 수행을 하고 밤에는 염불의식과 강원교육을 이수한 후 선방에서 새벽 4시까지 관음주송을 해야 한다. 또한 21일간의 수계교육 이후에 수계식에서 은사인 종정으로부터 법명(法名)·도첩(度牒)·계첩(戒牒)·가사·법모를 받아 정식 승려가 된 이후에도 밤에 관음주송을 하면서 낮에 일(소임)을 통해 수행을 해야 한다.²⁹

③ 수행의 목표

이 지점에서 한국 천태종이 관음주송이나 주경야선을 통해 무엇을 지향하고 있는지에 관해 물음을 제기할 수 있다. 그 답은 1971년의 상월조사 교시문에 명시된 3대 지표의 실천에서 찾을 수 있다. 3대 지표의 주요 내용은 '불교적인 이상세계의 구현 또는 지상 불국의 실현'이다.³⁰

수행과 3대 지표의 연관성은 1971년판 『천태종성전』의 실행편에서 확인할 수 있다. 그에 따르면, 첫째, 인간 개조의 과제를 해결하기 위해 바른 불성관(佛性觀)과 준제다라니 백만독과 오정심관(五停心觀)을 통해 불성(佛性)을 개발하면 가람(伽藍)·출가(出家)·염세주의 불교가 민중(民衆), 재가(在家)·구세주의 불교로 바뀌어 대중불교(불교의 대중화)가 실현될 수 있다. 둘째, 도의 재건이라는 과제를 해결하기 위해 십선도(十善道)와 4대 보은행(4代 報恩行)으로 밝은 생활을 하면 기복·우상·유한(遊閑) 불교에서 작복(作福)·실천·생산 불교로 전환되어 생활불교(불교의 생활화)를 실천할 수 있다. 셋째, 밝은 사회 실현을 위한 사회정화와 복지사회건설이라는 과제를 해결하기 위해 육화(六和) 사회규범과 밝은 사회 3대 목표(①윤택한 경제사회, ②승고한 도의사회, ③찬란한 문화사회)를 실천하여 밝은 사회를 실현하면 국민도의 재건, 사회정화운동, 복지사회건설, 민족중흥과업을 통해 애국불교(애국운동의 전개)를 건립할 수 있다.³¹

²⁸ 「천태종 김도용 종정 최초 인터뷰」, 『한겨레』, 2012.01.04.

²⁹ 대한불교천태종 홈페이지(<http://www.cheontae.org/>).

³⁰ 천태종성전편찬회, 『천태종교전(1)』, 대한불교천태종, 1972, 서문, 32-33쪽, 84-91쪽.

³¹ 천태종성전편찬회 편저, 『천태종성전』, 대한불교천태종, 1971, 383-395쪽.

‘새 불교운동 3대 지표’는 현재도 지속되고 있다. 따라서 관음주송과 주경야선도 결국은 한국 천태종에서 내세우는 대중·생활·애국불교의 구현에 기여할 수 있는 방편이라고 할 수 있다.

5. 나오면서

지금까지 다음과 같은 내용을 확인할 수 있었다. 제2장에서는 구인사 공동체가 종단 창립 직후에도 역사적 기원을 천태종으로 설정하였고 그 과정에서 조사 신앙을 토대로 종단 창립자를 붓다의 반열에 두었다는 점, 제3장에서는 소의경전의 범위가 점차 천태교학을 확대 수용하는 방향으로 변화되었고 천태교학에 입각한 현실 인식을 갖게 되었다는 점을 확인할 수 있다. 제4장에서는 의례가 『천수경』과 조사신앙이 반영되는 방향으로 변화되었고, 수행도 다양한 진언이 배제되고 관음주송과 주경야선으로 공식화되었으며, 이를 통해 대중·생활·애국불교라는 삼대 지표의 구현을 지향하고 있다는 점을 확인할 수 있다.

이를 종합해보면, 종단 창립 이후에 구인사 공동체가 경험한 변화는 두 가지 측면에서 설명할 수 있다. 하나는 구인사 공동체가 점차 천태교학의 체계를 갖추면서 천태종으로서 자기 정체성을 강화하였다는 점이다. 다른 하나는 구인사 공동체가 중국의 천태종으로 변화한 것이 아니라 기존의 의례와 수행 문화를 지속하면서 이를 천태교학과 연관시키는 노력을 기울였다는 점이다. 이런 두 가지 측면을 감안할 때 한국 천태종을 ‘한국형 천태종’이라고 평가할 수도 있다.

좀 더 구체적으로, 먼저, 천태종으로서 자기 정체성을 강화하려는 노력은 본존을 ‘구원실성 석가모니불’로 하면서 역사적 기원을 실질적으로 중국의 천태종에 두고 있다는 데에서, <종헌>을 개정하여 소의경전의 범위를 천태교학 중심으로 확대했다는 데에서, 그리고 천태교학의 세계관을 정리하여 <종헌>의 종지에 명시하고 있다는 데에서 확인할 수 있다.

다음으로, 구인사 공동체의 문화를 지속시키려는 노력은 종단 창립 시기에 『천수경』과 관련된 의례 목록을 갖추었다는 데에서, 종단 창립자의 존재를 조사 신앙의 맥락에서 인식하여 의례에 포함시켰다는 데에서, 그리고 기존의 관음주송과 주경야선을 종단의 공식 수행법으로 선택했다는 데에서 확인할 수 있다. 특히 구인사 공동체가 종단 창립 이후에 관음주송과 다른 진언을 함께 주송하던 기존의 수행 흐름을 관음주송으로 전환한 부분은 이런 노력을 잘 보여주고 있다.

大韓仏教天台宗の修行

高 炳 哲

韓国学中央研究院 責任研究員

1. はじめに

韓国には大韓仏教曹溪宗、韓国仏教太古宗、大韓仏教天台宗、大韓仏教真覚宗など多様な仏教教団がある。このように特定の空間で自発的に形成された仏教教団を「分派仏教」という。分派仏教はブツダの教えを各地域の事情に合わせた布教を行っているため、その点で重要であるという評価を受けている。

その重要性にもかかわらず、分派仏教の研究は、主に特定教団に関連した僧侶や仏教研究者に留まっており、宗教を客観的に研究する宗教学者の関心をほとんど受けられずにいる。¹ 宗教学者が分派仏教に関心を示さない理由は様々あるが、分派仏教に関する研究が護教や批判のための研究に照らされるという負担感が作用したからのように見える。

本論では大韓仏教天台宗(以下、韓国天台宗または、天台宗)に関して客観的な研究を試みたい。現在の韓国天台宗の総本山は忠北丹陽の救仁寺にある。この寺院はパク・ジュンドン(朴準東、1911-74.4 以後、上月円覚)が朝鮮戦争の後、小白山の麓に建てた三間あまりの茅屋から始まる。上月円覚はこの寺院で天台智顛の教観と大覚国師の遺法で人々を指導し、共同体の求心点を作った人物として知られている。上月円覚を中心に形成されたこの共同体を「救仁寺共同体」ということができる。

韓国天台宗の登場は、朝鮮(1392-1910)で推進された分派仏教統廃合政策のために天台宗という宗名が1424年に消滅した点を勘案すれば、韓国仏教史でも注目に値する出来事である。分派仏教の宗名としては天台宗が最初に登場し、さらに韓国で唯一、使用される例であるためである。また、韓国天台宗は教団登録当時、韓国社会において朴準東と救仁寺のみであったが、² 1967年1月には仏教団体として文教部認可を受けると急成長し、僧侶・寺院・信者数等で現在の曹溪宗、太古宗に続く三番目の規模を誇るようになる。

ところで韓国天台宗研究において従来軽視された部分は、救仁寺共同体が1967年の教団登録以後に経験した変化に関する問題である。天台宗という宗名の選択と、それにともなう変化は救仁寺共同体が天台教学に基づいて、教理と儀礼の変化を始めたことを意味しており、韓国天台宗の

¹ 宗教学者では、ユン・ヨンボク、「大韓仏教天台宗の歴史と特性」、『韓国宗教教団研究Ⅱ』(カン・ドング他3人、韓国学中央研究院、2007)が唯一の論考である。中国の学者では金勲、「大韓仏教天台宗の宗教教育に対する考察」(『新宗教研究』24、2011)が唯一の論考である。

² 「중풍患者療養 - 丹陽小白山골짜기救仁寺」(『京郷新聞』、1967. 03. 10. 3面)

変化の様相みせる時期を検討することも重要である。

本論では特に救仁寺共同体が教団成立と共に既存の様々な修行法の中で「観音呪誦」を公式の修行法として選択したという点に注目したい。これは救仁寺共同体が観音呪誦をいかに天台教学と関連させて説明しているのかに関する問題である。仏教の一般的なイメージを「修行中心の共同体」というならば、このような修行法の変化・定着過程は1967年以後に救仁寺共同体が自らのアイデンティティをどのように作って行ったかを理解するためにも重要である。

本論の目的は1967年の教団登録以後に韓国天台宗に発生した多様な変遷を把握し、特に修行法の変化・定着過程を検討するところにある。このために本論では一次資料を中心に、先ず歴史的起源に関する韓国天台宗の説明(第2章)、所依經典の変化と天台教学の受容など教団成立以後の多様な変化(第3章)に関して検討する。そして最後に儀礼と修行の変化を考察した後に、今後、韓国天台宗に関する研究を進める時、研究者が注目すべき部分を叙述したい(第4章)。

2. 韓国天台宗の歴史的起源

1) 1967年の教団登録と一次資料

韓国における天台宗は、救仁寺共同体が1966年8月に「天台宗大覚仏教」を創立、1962年制定の「仏教財産管理法」により1967年1月に仏教団体として登録(文教部)されると、分派仏教の名称で登場した。登録当時の宗名は「天台宗大覚仏教布教院」であった。その後、救仁寺共同体は1969年12月に文化広報部の許可を得て宗名を「大韓仏教天台宗」に改め、1970年1月に宗名宣言式を挙行した。

このような韓国天台宗の制度的成立過程で注目する部分は救仁寺共同体に現れた変化である。1967年の教団登録は救仁寺共同体が天台教学の実現という新たな課題に向かい、ある種の変化を始めたということを意味している。このような変化を確認できる資料は多くない。ところが天台宗で上月円覚が涅槃した1974年6月(陰暦4月)以前に発刊した「宗憲」、『天台宗略典』、『天台宗聖典』、『天台宗教典(Ⅰ)』など4つの一次資料があり多少の研究が可能な状況である。³

2) 歴史的起源設定：天台宗と祖師信仰

韓国天台宗で発刊されたこれら資料を見ると、何より救仁寺共同体が1967年の教団登録と共に歴史的起源を中国の天台宗に求めているという点を確認することができる。例えば、1971年版「宗憲」第4条では「久遠實成釈迦牟尼仏」が本尊、仏教思想を体系化した隋代(581-618)の天台智顛(538-597)が太祖、高麗朝(918-1392)第11代・文宗の第四子で、1086年頃に宋代(960-1279)の

³ 「大韓仏教天台宗宗憲」(1969. 2. 1 制定、1970. 1. 5 公布、1971. 10 改正公布)。『天台宗略典』(1970. 1. 5、1975. 10. 20 参版)。『天台宗聖典』(1971. 8. 10)。『天台宗教典(Ⅰ)』(1972. 1. 14)。

天台教学を輸入した義天(1055-1101)が宗祖、上月円覚が重興宗主と明示されている。⁴ 2009年版「宗憲」でも釈迦牟尼仏-大覚国師-祥月円覚の関係が本尊-宗祖-重創祖、天台智顛--大覚国師-祥月円覚の関係が唱導-開立-再興の構図と説明される。⁵

注目すべき点は、このような歴史的起源の設定で教団の創立者が「祖師」とされている点である。これと関連して、韓国天台宗は1995年に中国仏教協会とともに中国天台山に「中韓天台宗祖師記念堂」を建設して三代祖師像(義天・天台智顛・祥月円覚大祖師)を奉安した。2008年頃、救仁寺に建設した天台宗歴代祖師殿2階に「天台宗三尊祖師」という用龍樹菩薩(150-250)と天台智顛と義天に加えて中国と韓国の祖師36人の真容を奉安した。救仁寺共同体が教団創立者を天台祖師の系譜に置いたことは、教団の歴史的起源を天台宗に求めようとすると同時に、祖師信仰に基づいて教団創立者を「ブッダ」の序列に置こうとした努力といえる。

3. 1967年以後の天台宗の変化

1) 所依經典の変化: 天台教学の受容範囲拡大

救仁寺共同体は教団登録と共に『法華經』中心の所依經典經典を採択した。1971年版「宗憲」を見ると、当時の所依經典は『法華經』、『天台宗聖典』、『法華經注釈書』であった。⁶『法華經』は、天台教学で最も重視される仏經・『天台宗聖典』と『法華經』さらに天台教学に基づいた教団・自らの編纂物だという点を勘案すれば、これは救仁寺共同体が『法華經』を「仏陀一代の説法の中での最後の結論」⁷であると信じ、これを通じて天台宗のアイデンティティを表わしたことを意味する。

注目すべきは、所依經典の範囲が天台教学を拡大受容する方式で次第に変化したという点である。1994年版「宗憲」には、当時の所依經典は『天台宗聖典』と「法華經注釈書」に法華三大部と『天台四教義』が含まれ、『妙法蓮華經』、法華三大部、『天台四教義』と明示された。そして2009年版「宗憲」には所依經典に法華三大經、天台五小部、『大智度論』等が追加された。⁸

このような所依經典の変化は救仁寺共同体が天台宗としての自身のアイデンティティを強化しようとしたことを意味する。所依經典の範囲で天台教学が拡大されると、韓国天台宗の僧侶

⁴ 「大韓仏教天台宗宗憲」(1971年10月改正公布)、第4条。救援(旧怨)室星釈迦牟尼仏は以下を参照。鳩摩羅什訳、『妙法蓮華經』、大正蔵9、42b、42c(善男子。我實成佛已來。…然我實成佛已來久遠若斯。但以方便教化衆生。令入佛道作如是説。)

⁵ 「大韓仏教天台宗宗憲」(2009.12.4改正公布)第1条(宗名)②項、第4条(本尊および宗祖)、第5条(重創祖)。

⁶ 「大韓仏教天台宗宗憲」(1971年10月改正公布)、第5条。ただし、『天台宗聖典』が1971年に刊行されたという点を勘案すれば、その以前には所依經典の範囲が『法華經』に限定されたものと見られる。

⁷ 天台宗聖典編纂会編著、『天台宗聖典』、大韓仏教天台宗、1971、319ページ、321ページ。

⁸ 「大韓仏教天台宗宗憲」(1994.12.20改正公布)第3条(所依經典)。「大韓仏教天台宗宗憲」(2009.12.4改正公布)第3条。

はそれだけ天台教学をより勉強しなければならない。そうした過程で天台宗としてのアイデンティティを強化することが可能となった。

2) 天台教学の受容：天台教学的現実認識

天台教学の受容は所依經典の変化だけでなく、刊行物と宗旨の変化でも確認することができる。例えば、1971年版『天台宗聖典』の場合、聖典篇には『法華經』、教相篇には教相に関する総説と五時八教が含まれている。そして教理篇では「法華三大部」、「天台小部」が所依經典であり、大般涅槃經、小品般若經、菩薩瓔珞經、大智度論などを教義の根拠、『天台四教儀』が天台入門書として重要とされ、『法華經』が根本聖典であることを明らかにしている。⁹

『天台宗略伝』の場合、1971年版付録には『天台四教儀』が含まれ、1975年版には宗旗に関する天台教学的解説、そして『天台四教儀』に拠る天台宗の教義が教理篇に叙述されている。¹⁰ 1972版『天台宗經典(Ⅰ)』の場合、「宗正教示解説」部分には天台宗の由来と宗旨が含まれている。

11

ただし、教団成立初期から天台教学が「宗憲」に反映されたというわけではなかった。1971年版「宗憲」には宗旨が『法華經』中心に叙述され、天台教学の世界観を確認するのは難しい。ところが1994年版と2009年版「宗憲」の宗旨には、『法華經』を中心に天台教学の内容が追加されている。その内容は革凡成聖である個人完成、転穢現浄である仏国土建設、円融無碍である法成体結合のために、それぞれ三観により三惑を断ち切り、三止に留まり自利自覚、利他他覚、自利利他覚行円満すること、と整理することができる。¹²

このような変化と関連して天台教学の拡大受容が何を意味するのかという事について問題提起することができる。その意味は多様だが、末法時という天台宗の現実認識を受け入れる意味を指摘できる。『法華經』では末法時は時代、貪・瞋・癡の煩惱、衆生、見解、数命の混乱に直面した五濁悪世（五濁とは、煩惱濁、衆生濁、見濁、命濁、却濁を指す）を意味して、これが譬喩品にある火宅の比喻と説明されたりもする。

このような現実観の受け入れは、それに関する解決策の提示につながる。現代を社会的混乱が蔓延して人間の精神・倫理が墮落した時代だとするならば、このような現況が克服された世界を提示するほかはない。したがってこの部分は煩わしい現実を克服して『法華經』・授記品・五百弟子受記品に描写された理想的な仏国浄土を実現しようという脈絡につながることになる。¹³

⁹ 天台宗聖典編纂会編著、『天台宗聖典』、大韓仏教天台宗、1971、529-557 ページ、542-543 ページ、561-574 ページ。一方、「聖典篇」には『大乘本生心地観經』と『華嚴經』の内容が含まれている。

¹⁰ 天台宗総本山救仁寺編著、『天台宗略伝』、仏教思想史、1975、12 ページ、41-92 ページ。

¹¹ 天台宗聖典編纂会、『天台宗交戦(Ⅰ)』、大韓仏教天台宗、1972、序文、32-33 ページ、84-91 ページ。

¹² 「大韓仏教天台宗宗憲」(1994. 12. 20 改正公布)第2条(宗旨)。

¹³ チャ・チャソク、「『法華經』に現れる行うということと救援の相関性考察」、『大覚思想』4、2001、292-295 ページ。

4. 天台宗の儀礼と修行

1) 儀礼の変化：『法華経』中心と祖師信仰の反映

韓国天台宗は教団成立と共に儀礼を文書に残すことで公的なものとした。当時の儀礼目録を見ると、1971年版『天台宗聖典』の意識篇には在家教導のための朝晩儀礼、¹⁴ 1972版『天台宗経典（I）』の信仰篇には三帰依（久遠實成佛陀、『実相妙法蓮華教』、法華会上僧伽）・礼敬文（九頂礼）・読経意識・四弘誓願が記載される。¹⁵ 1975年版『天台宗略伝』の礼敬篇には仏殿に祈祷や齋を上げる際、礼をして三仏を求める挙仏、開経偈から始まる誦経文、朝夕礼から始めて四弘誓願で終わられる礼仏文、そして供養の時に覚える五観偈が叙述されている。¹⁶

全般的に韓国天台宗の儀礼は、礼敬文や三帰依に『法華経』関連の内容を取り入れることで、内容面で他の仏教教団との差異を表した。同時に、儀礼目録には開経偈、開法蔵真言、懺悔偈、懺悔真言、浄法界真言、護身真言、准提真言、浄三業真言など多くの寺院儀礼で読誦される『千字経』が反映されているという点で、他の仏教教団と類似する側面も見える。

教団成立以後、韓国天台宗の儀礼は多少なりとも変化した。例えば、現在は礼敬文の内容が八定例に変わり、法会時の上月円覚の法語が朗読され般若心経が合誦されている。これら儀礼で特に確認できる部分は祖師信仰の反映である。¹⁷ そして儀礼も1987年に「居士副殿」制度が新設されて僧侶と居士の育成を共に進めている。仏教儀礼が仏教の世界観や特定教団の自己アイデンティティの実現、修行の実践、教団内の位階や位置の反復確認など多様な機能を遂行する。こういった変化は、韓国天台宗が『法華経』においても、祖師信仰を中心に天台宗の自己アイデンティティを確保しようとすると同時に、他の仏教教団と疎通するために二種類の次元での努力を展開したと理解することができる。

2) 修行の変化：種々の真言の排除と観音呪誦の採択

韓国天台宗など分派仏教では修行が重視される。天台教学では、三学（戒定慧）のうち特に禅定・知恵、すなわち煩悩を止め、諸法実相を観する止観修行法を前面に出している。そして三種止観（漸次・不定・円頓止観）の中でも円頓止観を磨くための十乗観法、十乗観法の修行にともなう四種三昧（常坐・常行・半行半坐・非行非坐三昧）等が議論される。これは『摩訶止観』と『天台小止観』などで確認することができる。

天台教学で修行が強調される背景は、他の分派仏教の場合と同様の肯定的な人間論にある。そ

¹⁴ 天台宗聖典編纂会方編著、『天台宗聖典（聖戦）』、大韓仏教天台宗、1971、509-526 ページ。

¹⁵ 天台宗聖典編纂会、『天台宗交戦（I）』、大韓仏教天台宗、1972、135-161 ページ。

¹⁶ 天台宗総本山求仁寺 編著、『天台宗略伝』、仏教思想史、1975、17-40 ページ。

¹⁷ コ・ピョンチョル、「大韓仏教天台宗の儀礼と信仰-旧人事と大光寺を中心に」、『宗教研究』73、2013 参照。

れと関連して、天台教学では人間を、本性として悟りの種を有しているだけでなく、日常の迷惑をあたえる考えにも、すべての世界が備わっており(一念三千)、声聞・縁覚・菩薩の一仏乗で会三帰一ができる存在と見なしている。

救仁寺共同体の場合は、教団登録以前に多様な修行法を使用していた。救仁寺の初期にあたる1945～1955年の間は、主に千手陀羅尼や『千手経』全体を主誦し、大衆の雲集期である1955～1965年、特に1960年前後は、救仁寺共同体の根基と状況に合わせて、准提真言、六字真言、弓弓降降、観音呪誦、地藏菩薩主誦、弥勒菩薩主誦など多様な呪文を念誦したという。¹⁸

ところが救仁寺共同体は教団創立と同時に天台宗の重唱を標榜し、天台教学の止観修行を取り入れた。例えば、1971年版『天台宗聖典』の修行篇には一円相観を含んだ六種類の仏性観、准提多羅泥百万読、五停心観(不浄観、慈悲観、因縁観、数息観、念仏観)、『華嚴経』、「十地品」の十善道、『心地観経』第2「報恩品」の四恩、六和社会規範などが含まれる。¹⁹

1975年版『天台宗略伝』修行篇を構成する「見惑、思惑、塵沙惑、無明惑、三観法、断惑節次、遂行方法、修行中の現象、念仏による観念法、観音祈祷」といった目次でも、三惑を三諦でそれぞれ洞察する三観法で切らなければならないという『摩訶止観』の内容を反映する。²⁰ これを通じて救仁寺共同体が教団成立時期から支管修行を受け入れたという点を確認することができる。

こういった過程を経て韓国天台宗の現在の公式化した修行法は観音呪誦と昼耕夜禪である。このような修行法の究極的目標は以下の叙述で確認できるように韓国天台宗の三大指標(大衆・生活・愛国仏教)を実践することと関連する。

3) 修行の内容と目標:観音呪誦、昼耕夜禪、三大指標

① 観音呪誦

韓国天台宗の信徒は每晚10時前後から明け方4時頃の間地方の末寺や会館や家で個人的または集団で観音呪誦を「合誦」する。この中で、主誦の場合には僧侶や信徒会の幹部が一定時間ごとに木魚を打ち先唱し、大衆がまねる方式がとられる。

信徒だけでなく韓国天台宗の僧侶も、いかなる仕事があろうとも、夜になると観音呪誦を通じて止観修行に励む。また、夏安居と冬安居の期間に信徒と僧侶が共に各一ヶ月間修行する。この中冬安居が終わると、続けて「僧侶安居」期間となる。よって再び僧侶は宗正の指導下で解除日まで約55日間観音呪誦に努める。²¹

このような観音呪誦は観世音菩薩の冥護を呼び、心を開き「観世音菩薩を見て」、同時にすべての執着を捨て、すべての対象を観自在、すなわち「観世音菩薩のように見ること」の二つの側

¹⁸ キム・セウン、「上月祖師の生涯と教化方便」、『韓国禅学』15、2006、684-690 ページ。

¹⁹ 天台宗聖典編纂会方 編著、『天台宗聖典』、大韓仏教天台宗、1971、370-377 ページ、383-395 ページ、420 ページ。

²⁰ 天台宗総本山救仁寺 編著、『天台宗略伝』、仏教思想史、1975、93-140 ページ。

²¹ 大韓仏教天台宗ホームページ(<http://www.cheontae.org/>)。

面で理解されている。²² また、観音呪誦で『首楞嚴経』による耳根円通、すなわち高声により観世音菩薩の冥護を呼び、その声を観(聞・思・修)して心魔(妄心)をはね除け、真心を探することができる首楞嚴定を成し遂げ、すべての真理に通達可能であると説明されている。²³

ところで教団成立以前から救仁寺共同体の修行内容には、観音呪誦だけでなく多様な修行法があった。この修行法が観音呪誦で公式化されたのは天台宗重創期である1965～1974年の間である。特に1967年に「天台宗大角仏教」を重創し、『法華経』を所依經典に採択し、既存の多様な修行法を「観世音菩薩」称名呪誦で統一したという。²⁴ ただし、観音呪誦が教団の修行法として正式に採択された時期を比定できる資料は1975年版『天台宗略伝』修行篇にある「観音祈祷」である。

25

現在、観音呪誦は「一心清浄観音精進」というように「一心清浄」のための修行を指す。そして上月円覚は「一心清浄の称名観音」という念仏修行を仏教修行の中心位置で格上げさせた人物という評価を受けている。²⁶ ところが救仁寺共同体が教団成立以後に既存の他の修行や、真言呪誦を観音呪誦に変えたという点を勘案すれば、観音呪誦は『法華経』の観音信仰に基づき天台宗の自己アイデンティティを強化しようとする努力であったという評価を優先的に下せる。

② 昼耕夜禅

韓国天台宗の僧侶は教観兼修の伝統により昼耕夜禅を実践している。昼耕夜禅は宗務院長以下すべての僧侶が昼間に各自引き受けた仕事をし、夜10時から明け方4時まで禅房に集まり座禅する方式で成り立っている。²⁷

韓国天台宗は、昼耕夜禅を実践するために大きく農業、造林事業、社会事業を進めた。特に農業と関連して、現在の救仁寺近くに約1万坪規模のヤンチュン農場とハリ牧場を運営している。

韓国天台宗は農場を昼耕夜禅と作福仏教のための代表的な修行処とする。「農場修行」は、農場の土と自然から与えられる教訓の中で小我を捨て、徐々に大我に進むための過程だと説明する。

韓国天台宗の宗正も「天台宗信者が夜をあかして観世音菩薩を心一つに呼んで修行精進することも、農場と供養で心一つに仕事をすることも、皆が清浄な正心を得るため」という見解を示す。²⁸

韓国天台宗は昼耕を夜禅と同一線上で解釈するため、誦経は出家希望者にも適用される。韓国天台宗によれば、出家希望者は入山許可前まで必ず配食部や農場で俗世を捨てる修行をしなければならない。入山許可を受けて3年間の行者生活をする時でも、昼間は大衆食堂の供養準備、境内

²² キム・ヨンドク、「観世音菩薩 33 応身の教理的意味」、『観世音菩薩 33 応身の総合的探求』、大韓仏教天台宗黄海社、2011、143 ページ。

²³ クアンド、「クアンド僧侶と共に習う観世音菩薩」、大韓仏教天台宗、2013、75-88 ページ、112 ページ、167 ページ、179-206 ページ。

²⁴ キム・セウン、前掲書、684-690 ページ。

²⁵ 天台宗総本山救仁寺 編著、『天台宗略伝』、仏教思想史、1975、140 ページ。

²⁶ チョ・ジンドク発行、『観世音菩薩 33 応身の総合的探求』、大韓仏教天台宗黄海社、2011、36 ページ。クオン・キジョン、「観世音菩薩応身と念仏修行」、『観世音菩薩 33 応身の総合的探求』、大韓仏教天台宗黄海社、2011、91 ページ。

²⁷ 「重創 30 年天台宗救仁寺聖域化事業」、『京郷新聞』、1996.02.04.13 面。

²⁸ 「天台宗キム・ドヨン宗正 初期インタビュー」、『ハンギョレ』、2012.01.04。

清掃、農場生活などの修行をおこない、夜は念仏意識と観音教育を履修した後、禪房で明け方4時まで観音呪誦をしなければならない。また、21日間の受戒教育以降に、受戒式で教師である宗正から法名・度牒・戒牒・袈裟・法衣を受ける。正式な僧侶となった後にも夜に観音呪誦をしながら昼間に仕事を通じて修行をしなければならない。²⁹

③ 修行の目標

ここで韓国天台宗が観音週房や昼耕夜禅を通じて何を指向しているのかに関して、問題提起することができる。その答は1971年の上月円覚教示文に明示された三大指標の実践に見つけることができる。三大指標の主な内容は「仏教的な理想世界の実現または、地上仏国の実現」である。

30

修行と三大指標の関連性は1971年版『天台宗聖典』の修行篇で確認することができる。それによると、最初に、人間改造の課題を解決するために正しい仏性観と準提大陀羅尼百万誦と五停心観を通じて仏性を開発することで、伽藍・出家・厭世主義の仏教が民衆・在家・救世主義の仏教へと変化し、大衆仏教を実現することができる。二番目に、道義再建という課題を解決するために、十善道と四代報恩による明るい生活である。これにより起伏・偶像・遊閑仏教から作福・実践・生産仏教に転換された生活仏教を実践することができる。三番目に、明るい社会実現のための社会浄化と福祉社会建設がある。この課題を解決するために六和社会規範と明るい社会三大目標(①潤沢な経済社会、②崇高な道義社会、③煌びやか文化社会)を実践し、明るい社会を実現すれば国民道義再建、社会浄化運動、福祉社会建設、民族中興課題を通じて愛国仏教を建設することができる。³¹

「新しい仏教運動三大指標」は現在も持続している。したがって観音呪誦と昼耕夜禅も結局は韓国天台宗が前面に出す大衆・生活・愛国仏教の実現に寄与できる方便といえる。

5. おわりに

上述のように、以下の内容を確認することができた。第2章では救仁寺共同体が教団創立直後にも歴史的起源を天台宗に求めた。その過程で祖師信仰に基づき教団創立者を仏陀の序列に置いたという点。第3章では所依經典の範囲が次第に天台教学を拡大受容する方向で変化し、天台教学に立った現実認識を持つようになったという点を確認することができる。第4章では儀礼の中に『千手経』と祖師信仰が反映される方向で変化し、修行も種々の真言が排除され、観音呪誦と昼耕夜禅で公式化された。これを通じて大衆・生活・愛国仏教という三大指標の実現を指向しているという点を確認することができる。

²⁹ 大韓仏教天台宗ホームページ(<http://www.cheontae.org/>)。

³⁰ 天台宗聖典編纂会、『天台宗経典(Ⅰ)』、大韓仏教天台宗、1972、序文、32-33 ページ、84-91 ページ。

³¹ 天台宗聖典編纂会方 編著、『天台宗聖典』、大韓仏教天台宗、1971、383-395 ページ。

これらを総合してみれば、教団創立以後に救仁寺共同体が経験した変化は二つの側面から説明することができる。一つは救仁寺共同体が次第に天台教学の体系を備えて天台宗として自己アイデンティティを強化したという点。もう一つは救仁寺共同体が中国の天台宗に変化したのではなく、既存の儀礼と修行文化を持続しつつも、これを天台教学と関連させる努力に注力したという点である。このような二つの側面を勘案する時、韓国天台宗を「韓国型天台宗」と評価することもできる。

具体的には、先ず天台宗として自己アイデンティティを強化しようとする努力は本尊を「九遠實成釈迦牟尼仏」としながらも歴史的起源を実質的に中国の天台宗に置いている。「宗憲」を改正して所依經典の範囲を天台教学中心に拡大したこと。そして、天台教学の世界観を整理し「宗憲」の宗旨に明示しているということから確認することができる。

次に、救仁寺共同体の文化を持続させようとする努力は、教団創立時期に『千手経』と関連した儀礼目録を備え、教団創立者の存在を祖師信仰の脈絡で認識して儀礼に含有させた。そして既存の観音呪誦と昼耕夜禪を教団の公式修行法として選択したということで確認することができる。

特に救仁寺共同体が教団創立以後に観音呪誦とは異なる真言を共に誦経するという既存の修行の流れを観音呪誦に切り替えた部分はこのような努力をよく示している。

中国早期民间道教与大巡真理会的宗教伦理比较研究

—以承负与隻为中心—

车瑄根

大巡宗教文化研究所 研究委员

- I. 绪论
- II. 中国早期民间道教的宗教伦理：承负
- III. 大巡真理会的宗教伦理：隻
- IV. 承负与隻的概念比较
- V. 结语

I. 绪论

大巡真理会是以韩国的地理历史文化为背景的韩国民族宗教。¹ 韩国的文化与中国文化有着不可分割的关联，同样，大巡真理会所奉行的宗教思想也与中国的宗教传统有着一定的关联。以此为主题进行的研究，可谓不胜枚举，尤其值得一提的是，郑载书和李宗成认为，大巡真理会的教祖—姜甌山(1871~1909)倡导的解冤相生，其思想渊源来自于中国早期民间道教的核心经典《太平经》的解冤结。²

几年前，笔者曾发表过《中国早期民间道教的解冤结与大巡真理会的解冤相生之比较研究》一文，提出了与其他研究者不同的观点，在文中指出解冤结与解冤相生虽都以解冤为主题，但这两者在解冤的原因、规模、性质以及实现方式上，有一定的差异。简而言之，如果仅仅因为

¹ 김중서, 1994, 「现代新宗教研究的理论性问题」, 《关于现代新宗教的理解》, 城南: 韩国精神文化研究院, p.6.

² 郑宰书, 1994, 「〈太平经〉与道教的文化观」, 第4届道教学术大会, p158; 郑宰书, 1995, 「韩国道教的固有性」, 《韩国传统思想的特性研究》, 城南: 韩国精神文化研究院, pp.204-205; 李宗成, 2009, 「关于大巡真理会道教背景的考察」, 《大巡思想论丛》20, pp.297-302.

解冤结与解冤相生都带有“解冤”的公分母，就说二者是类似的，那么这种观点就是不妥的。我们需要考察这些思想的时间、空间以及文化上的脉络，找出其中的差异，这样才会更加有助于我们理解中国早期民间道教和大巡真理会。³

解冤结与解冤相生并不是唯心主义的哲学思想，而是对宗教性的实际行动有所要求的宗教思想。正是因为这样，对二者进行比较研究之时，就需要将相关宗教伦理规定也考虑进去。在中国早期民间道教中，关于解冤结的核心伦理是化解承负（承负：因为祖先的过失，导致子孙遭遇的灾殃）。在大巡真理会中，关于解冤相生的核心伦理之一是化解隻（隻：对方对我的怨恨），本文中将会指出，隻部分包含了承负的概念。本文的写作目的就在于通过对这种两种伦理规定进行比较，进一步深入理解中国早期民间道教和大巡真理会所主张的解冤。

像承负和隻这样的宗教伦理属于宗教伦理学(Religious Ethics)研究的领域。在宗教伦理学中，就算各个宗教表面上的规范和伦理相似，也不能将其等同看待，宗教伦理学尤为强调这一点。这是由于，各个宗教是在相互不同的背景下，提出各自的规范与伦理，如果无视这种脉络，直接等同看待各宗教的规范与伦理的话，那么就会产生无视各宗教脉络与理念差异的结果。⁴

因此，为了比较承负与隻的概念，首先我们应当了解二者各是从怎样的脉络中衍生发展而来，对其内容与结构有所把握（II章、III章），然后，才能更好地理解承负与隻的概念、性质、目标、运转机制、成立背景等等方面。（IV章）

本文的意义如下。第一，现代宗教学的趋势重视理解宗教的脉络。⁵ 中国早期民间道教和韩国现代宗教大巡真理会虽然各自都以“解冤”为主题，但二者的解冤由于依循各自的宗教脉络，从而展现出不同的内容，二者在伦理规定方面亦是如此。本文记述的这些事实，可以作为展现现代宗教学记叙方向的事例。第二，《太平经》作为后世劝善书信仰与功过格的原型⁶，足以受到关注。特别是《太平经》的承负，是具有传宗接代的强烈家族意识为特征的道教伦理观，与其相似的伦理观念，为现代韩国赋予了生命力，关于这一点的研究，能够为进一步探究“道教

³ 车瑄根，2011，「中国早期民间道教的解冤结与大巡真理会的解冤相生之比较研究」，《宗教研究》65。

⁴ 刘成敏，2011，「宗教与道德的关系—宗教伦理学的方法论基础」，《宗教研究》24，pp.117-125。

⁵ 郑真洪，2012，「21世纪宗教学的几个特征」，《学问研究的动向与争议》2，首尔：大韩民国科学院，pp.197-208。

⁶ 尹灿元，2008，「关于道教劝善书中伦理观的研究—以后汉时代《太平经》为中心」，《道教文化研究》29。

的现代化”的主题提供一个线索。⁷ 第三，甌山的宗教思想中，关于伦理的部分总是被研究者从儒教的视角进行认识和把握。⁸ 然而，通过此研究却可以阐明甌山所提倡的伦理规定也带有道教的要素，同时本文也将阐明关于这方面研究的必要性。

II. 中国早期民间道教的宗教伦理：承负

《太平经》中主张宇宙的最高神为皇天。皇天自身的阴阳两只大手抚摸着形成世界的根本物质 - 元气，从而生成万物，促使万物发生变化。自然与人的所有要素皆以元气为根本，在这个体系中各自相互隶属又相互分解。⁹ 元气分为太阳、太阴与中和，这三种气创造出了天地人。¹⁰ 天地人以三统来表示，若三者相合相通（三合相通），则可获太平；若三者不和不通，便会积冤，世界陷入混乱。从《太平经》的基本立场来看，在现实中，由于天地人不合不通，导致灾祸累积，其根本的责任在于人类。人类若行恶，这种恶便会制造出冤，在天地间引起灾祸，这种灾祸反过来又会重新回到人类身上。

《太平经》认为当事人的恶与灾殃并不止于其自身所在的时代，还会继续向下波及到其子孙身上，这就是承负。¹¹ 依据承负的观念，有些人虽然行善却仍然遭遇不幸，这是由于其前代祖先种下的过失所致。反之，有些人虽然行恶反倒能有好的结果，这是由于其祖先积累的大功大德的影响。¹²

⁷ 当然也有像房中术一样在今天无法重新解析和应用的规范。因此，我们讨论的对象是在今天也可被兼容使用的伦理规范。刘成敏，2011，「关于《抱朴子：内篇》与《神仙传》中早期道教的道和伦理的关系—宗教伦理学上的考察」，《宗教研究》63，p45。

⁸ 金洪哲，「韩国新宗教中的道教思想—以甌山教为中心」，韩国道教思想研究会编，《道教思想在韩国的流变》，首尔：亚洲文化社，1989。

⁹ 尹灿元，1992，《〈太平经〉中的道教思想研究》，首尔大学研究生院博士学位论文，pp. 77-130；李尚善，2002，「以心灵世界来看太平经之气的概念」，《东西哲学研究》23，p165。

¹⁰ 王明编，1997，《太平经合校》，北京：中华书局，p19。

¹¹ “承者为前，负者为后；… 乃谓先人本承天心而行，小小失之，不自知，用日积久，相聚为多，今后生人反无辜蒙其过谪，连传被其灾，故前为承，后为负也。… 负者，乃先人负于后生者也；”《太平经合教》，p. 23.

¹² “凡人之行，或有力行善，反常得恶，或有力行恶，反得善，因自言为贤者非也。力行善反得恶者，是承负先人之过，流灾前后积来害此人也。其行恶反得善者，是先人深有积蓄大功，来流及此人也。…

在《太平经》中，当代的过失在当代显现，被称作灾异。尹灿元认为，承负是人类的恶行导致后代遭受灾殃，是一种时间上的责任赋予，而灾异则是当代作恶便会产生灾殃，是一种空间上的责任赋予。¹³ 也就是说，在《太平经》中，承负是为了解释灾殃而与灾异共同出现的概念。

当祖先的过失以承负的形式传递给子孙并引起灾殃的时候，气会运转。如前所述，《太平经》将万物的本源规定为元气，从元气生发出天地人的万物。即，气不仅是组成万物的成分¹⁴，同时也是促使万物之间相互作用的媒介。因此，当祖先的过失向子孙传递之时，气作为其中的媒介发挥作用，过失会导致气变地混浊，在混浊之气的作用下，会产生灾殃。¹⁵

关于世间是否有人无需承继承负，《太平经》并不抱有期望。但凡为人者，无论是谁，都不得不遭受承负。¹⁶ 按照《太平经》的说法，皇天让天师教诲人类通过化解承负以实现解冤结，并扶正陷入混乱的世界的秩序。由此，皇天将《太平经》交给了人类。¹⁷

《太平经》提出的解承负的方法是守一。¹⁸ 守一的“一”既是人类的本质，也是世界的本质。从人类个人层面来看，守一是通过个人修养而得到的，特别是如果积累下非常大的功德，就能够祛除灾殃。¹⁹ 从社会政治的层面来看的话，执政者只有以道为本，实行正确的统治，才能获得守一。实际上，《太平经》追求的终极目标也正在于此。在《太平经》出现的东汉末年，甚至出现了白骨遍野，千里不闻鸡鸣的传闻，处于极度深重的社会政治混乱期，²⁰《太平经》的作者们向执政者质询生灵涂炭的原因。²¹相对于不确定的人类个人的过失，《太平经》首先指出

胞胎及未成人而死者，谓之无辜承负先人之过。”，同上，pp. 22-23.

¹³ 尹灿元，《〈太平经〉中的道教思想研究》，p. 160；「关于道教劝善书中伦理观的研究-以后汉时代《太平经》为中心」，pp. 156-164.

¹⁴ “一气为天，一气为地，一气为人，余气散备万物。”《太平经合教》，p. 726.

¹⁵ “真道德多则正气多，故人少病而多寿也；邪伪文多，则邪恶气多，故人多病而不得寿也，此天自然之法也。”，同上，pp. 139-140.

¹⁶ “凡人所以有过责者，皆由不能善自养，悉失其纲纪，故有承负之责也。比若父母失至道德，有过于邻里，后生其子孙反为邻里所害，是即明承负之责也。”，同上，p. 54.

¹⁷ “「请问此书文，其凡大要，都为何等事生？为何职出哉？」「善哉善哉！子之问事，可谓已得皇天之心矣，此其大要之为解。〈起〉天地开辟已来，帝王人民承负生，为此事出也。」”，同上，p. 54.

¹⁸ “以何为初，以思守一，… 欲解承负之责，莫如守一。守一久，天将怜之。一者，天之纪纲，万物之本也。思其本，流及其末。”，同上，p. 60.

¹⁹ “能行大功万万倍之，先人虽有余殃，不能及此人也。”，同上，p. 22.

²⁰ 窪德忠·西順藏，1990，《中国宗教史》，转变结构，首尔：宇宙，p. 55；金成焕，「早期道教的哲学思想」，《中国哲学》7，2000，p. 120.

²¹ 车瑄根，同上，pp. 96-97.

了掌握权力的执政者的罪恶，并试图对其进行改善。这就说明，承负的规定并非对所有人都是等同的，而是依据权力呈现出不同等级，即：“**承负者，天有三部，帝王三万岁相流，臣承负三千岁，民三百岁。**”²² 因此，《太平经》记载了皇天通过天师向执政者授道，让执政者纠正残酷的法令，立即实行政治改革。²³《太平经》中提出了执政者应当遵循的执政理念，指出执政者应该禁止使用刑罚和法令，实行无为自然之治，提出元气治、自然治、道治；通过这种具体的政治方案能够使人才各得其所，禁止对百姓的残酷剥削，实现统治者和被统治者之间的交流，使民意上下通达。²⁴

由此可见，《太平经》化解承负的方法有二：其一是通过积累功德，实现人性回归的个人修养上的提高，其二是按照皇天通过天师所给出的道之原则来治理国家，回归世界本质的社会政治改革，但在这两方面中，其显然更侧重于社会政治层面的承负化解方案。²⁵

承负认为人不是个人性的存在，而是群体性的存在，在这种前提下，个人丧失独立性，与家族的命运捆绑到一起，这与西周以来的宗法制度有着很深的关联。然而，《太平经》并不认为背负家族的承负是宿命，《太平经》强调，如果积极践行守一，便可以化解承负。研究者认为，这种方式构筑了一种与老庄唯心论哲学完全不同的宗教体系。²⁶

承负概念乍一看与佛教的因果报应相似。然而，佛教的因果报应仅在行为当事者身上应验，并不会进一步影响到当事者的后代。如果行为当事者在今世没有受完业报，那么来世就会继续遭受业报。《太平经》并不认同轮回。因而，《太平经》认为，行为当事者只有今世的业报，并无来世的业报。不过，这种业报却会向其子孙代代传递下去。从而可以看出，因果报应偏重于个人的层面，承负偏重于共同体的层面，在这一点上，这两个概念有着本质上的差异。²⁷

基督教的教理认为每一个人从出世就带有原罪，这点可与承负进行比较。原罪仅仅是解释人类存在的概念，而承负却是贯穿于天地人的关系中的概念；诱发原罪的只有亚当和夏娃两个人，

²² 《太平经合教》，p. 22.

²³ “今真人以既知天经，当止此流灾承负万物也。”「夫灾以何止之？…宜各论真道於究，各思初一以自治劳病，即其复优，盡令有之矣。」，同上，pp. 238-239.

²⁴ 朴文贤，1993，「太平经与墨子的经世思想」，《道教学研究》12，pp. 17-18.

²⁵ 尹灿元，《〈太平经〉中的道教思想研究》，p. 191.

²⁶ 郑宰书，《试论〈太平经〉的形成及思想》，pp. 138-139.

²⁷ 尹灿元，《〈太平经〉中的道教思想研究》，p. 154-155.

而诱发承负却是所有世人；原罪只是在人类历史初期孤立出现的，而承负却会在人类所有的时间内不断发生；原罪会持续到最后的审判之时，而承负最高可持续3万年；为了除去原罪，人类需要依靠神灵，而为了化解承负，则更强调人本身的努力；从这些以及其他等等方面，可以看出这两者是互不相同的概念。

由此可见，承负是具有道教特性的伦理规范，与佛教或者基督教是不同的。这种规范是自《太平经》出现之前就开始流传下来的东亚的悠久伦理观念。比如说，我们可以从《周易》的“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃。”²⁸这一伦理观中找到其原型。《太平经》的承负可以说是以一种宗教伦理的形式，最早将这种观念固定下来。尤其需要注意的是，《太平经》是后代道教劝善书信仰与功过格的原型，而承负作为《太平经》的核心伦理规定，在道教史上的地位不可谓不独树一帜。

承负这一伦理，在当时促进中国民间道教积极传教方面，发挥了相当大的作用。在后汉末期，承负伦理能够轻易被人们所接受的原因在于，其以当时普遍存在的宗法制度为基石，不会让人们产生政治上或者伦理上的异质感。同时，因为包含督促执政者觉醒的百姓的愿望，也是其能够积极得到传播的原因。

III. 大巡真理会的宗教伦理：隻

大巡真理会的宗教伦理包括训诲、守则、四纲领（安心·安身·敬天·修道）、三要谛（诚敬信）、修心炼性、洗气炼质、一心、正心、布德、教化、解冤相生、报恩相生、德化等多项伦理。其中，训诲可被称为生活修行法，包含无自欺、言德、隻、恩、相生的伦理规范，具体为：“一、不要欺骗内心；二、秉持好言德；三、不要制造隻；四、不要抛弃恩惠；五、使别人得好。”²⁹

在这些伦理项目中，值得与承负进行比较的是隻这一概念。隻是训诲中的第三条，是甌山在

²⁸ “积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃。”，《周易》，「坤」。

²⁹ 大巡真理会教务部，1969，《大巡真理会要览》，pp.18-21.

韩国宗教史上首次创造提出的：“俗语有云‘无隻自然能够生活好’，说的就是没有隻，自然就能生活地好。不要让别人因我而遭遇冤屈，因为那会变成隻，重新报复到自己身上。不要怨恨别人。就算对方不会察觉你的怨恨，神明也会提前知悉你的怨恨，并将之以隻的形式返还给你。”³⁰

隻指的是对方对我怀有的怨恨。³¹ 不仅是向对方行恶的直接行为，而且怨恨别人，拒绝别人的好意或者斩断别人的情谊，无视或者盗取别人的主张，甚至连意外的别人对我怀有的郁郁之心，都可以变成隻。³² 甌山甚至还教诲道，就算带着善意，为大义而行事，只要中间出现牺牲，那么同样也会造成隻。³³ 在这样的背景下，可谓人人都带有隻。³⁴

去除隻意味着化解别人对我抱有的怨恨。考虑到这是与解冤相生有关联的概念，我们有必要暂时先来看一下解冤相生。

自认为拥有主宰天地人的大权的甌山认为，宇宙被过度的相克所支配，这种相克导致怨恨累积，最终导致所有灾殃的出现。因此，甌山认为，促使世界实现和平的方法在于：将宇宙的支配原理从相克转变为相生，化解累积在世界上的怨恨。为了实现这个目标，甌山进行了为期9年的独特宗教修行，这一修行名为天地公事，从而打开了天地人都得到开辟的后天仙境。³⁵ 这里出现的核心思想正是解冤相生。

关于解冤相生，可以从两个层面加以理解。从宇宙的层面来看，解冤相生指的是，甌山所行的天地公事，化解了自万古以来的怨恨，相生的后天得以出现，天地出现改头换面的大变化。从人类个人的层面来看，解冤相生指的是人类每个人化解各自的积怨，图谋实现相生的伦理规范。³⁶ 综合来看，解冤相生乃是宇宙的既定趋势，人类必须顺应这一趋势，去实践解冤相生的新伦理。

对于解冤相生，根据加害者与受害者的立场不同，其行动要领也有所不同。大巡真理会认为，

³⁰ 大巡真理会教务部，1974，《典经》，教法2-44。

³¹ 《大巡真理会要览》，pp. 19-20。

³² 《典经》，教法2-46；大巡真理会教务部，1984，《大巡指南》，p. 27。

³³ 《典经》，预示58。

³⁴ 没有人无隻。哪怕只是对别人斜视一眼，也会成隻。”，1991年12月7日朴有堂训示（大巡真理会内部资料）

³⁵ 《典经》，公事1-3。

³⁶ 车瑄根，2014，「甌山系新宗教总括叙述中的问题与改善方向」，《新宗教研究》30，p. 86.

解冤之道不在于向受害者泄愤或者报复和诅咒，而在于宽宥对方，施以恩德。同时，在谈到加害者，强调应该化解隻，方法在于优待对方，积累功德，但更强调基本的方法是承认和接受受害者的要求或者想要以其人之道还治其人之身的想法。这方面很明显的一个例子是，甌山的宗徒朴功友与基督教人产生冲突，遭遇石击，受了重伤，甌山说这是朴功友自己亲自化解了他自己积下的隻。³⁷ 如此一来，在试图解冤的主体分为加害者和受害者的情况下，隻的伦理正是用来表示加害者的立场的。

从大巡真理会的立场来看，现代是所有一切都可以任意而为的解冤时代。甌山想要告诉我们的，在这样一个时代，如果不用上面所说的方法去努力解冤，而仅仅热衷于满足自己的私欲或者以恶治恶的话，又或者是放任隻这样的怨恨而不加以化解的话，那么，这样的人一定会遭遇不幸的将来。也就是说，解冤相生这一宗教伦理，特别是隻伦理中包含了神正论性质的功能。³⁸

实际上，化解隻的过程之中出现的特点之一是神作为其媒介而登场。具体来说，就是当隻演变为灾殃之时，也就是激起某种事端之时，隻神会发挥作用。³⁹ 隻神既能够直接对“我”施害，也能够让其他人对“我”施害。

隻在自业自得这一点上与佛教的因果报应相通。然而，隻与因果报应并不是同一概念，原因在于隻会代际遗传。例如，朝鲜中期的高僧震默(1562~1633)的死亡就是一个可以对此进行说明的事例。按照甌山的说法，精通儒释道三教的震默被儒学者金峰谷冤杀之时，震默留下一句话，说“你的子孙代代都将背负使用锄头的命运”，随后便带领东方的道通神，向着西方而去了。⁴⁰ 虽然金峰谷的子孙后代们虽不是向震默行恶，从而造成隻的肇事者，但他们仍然要承受来自震默的怨恨。由此，明显可以看出，在大巡真理会中的教理体系中，隻中的有些东西，甚至会随着代际更迭而传给子孙后代。因祖先造成的隻，导致后代遭殃，这样的事情，从后代的立场来看，很可能感到非常冤枉。然而，从大巡真理会的立场来看，为了修道，一定要继承祖先的功德与精诚，这是祖先给予后代的恩惠；通过这种修道可得道通，道通并不是仅仅属于修道者本人，而是修道者的祖先和家族都可以共享道通。也就是说，在大巡真理会看来，隻、修

³⁷ 《典经》，教法3-12。

³⁸ 车瑄根，2013，「现代社会与巫俗礼仪—以解冤相生神祭的出现及其意义为中心」，《宗教研究》72，pp. 176-177.

³⁹ 参照《典经》行录3-16，行录4-47，教法2-14。

⁴⁰ 同上，公事3-14. 15.

道以及道通的范围并不局限于个人，而是囊括了整个家族共同体，⁴¹ 所以，化解家庭之隻的规定在大巡真理会中就很自然地成立了。由此可见，隻部分地包含了佛教的因果报应以及道教的承负概念。

大巡真理会追求的宗教目标是道通，不制造隻与道通有着直接的关联，这一点非常重要。在大巡真理会中，为了实现的道通的直接修行之一是学习呪文，大巡真理会认为，在学习呪文之前的实际修行生活的过程中，如果不能把隻全部化解掉，那么在学习呪文的期间就会出现妨碍修行的隻神。在中谷道场正殿内部陈列了6幅描述学习呪文的画面，这6幅画按照学习的顺序刻画了各个阶段学习呪文的情形，其中“乱入”展示了与自己有关的隻以隻神的形态出现，并折磨修行者本人。呪文学习是否与隻有关，关于这一疑问，大巡真理会的创立者朴有堂教诲道：“学习·修道都是与隻神做出的斗争。在21天之内，隻神附于我的心灵与身体之上，与我进行斗争。斗争结束，一切就会变得明朗。只有这样，才可入道通之境。……战胜隻神的方法是隐



1、奉祝



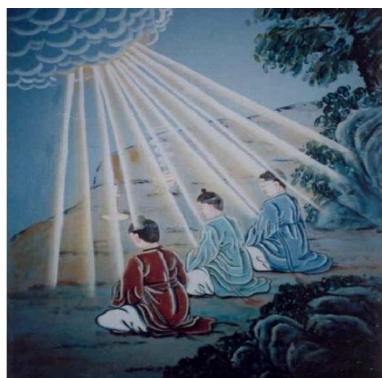
2、烦恼



3、身苦



4、乱入



5、聚精



6、开眼

⁴¹ 车瑄根，2011，《近代韩国的神仙观念流变-以大巡真理会的地上神仙思想为中心》，《宗教研究》62，pp. 163-164.

忍。”⁴² 这说明隻的概念在大巡真理会中非常重要，甚至已经被看作是贯穿大巡真理会修行过程的核心概念。

虽然大巡真理会中对隻的化解是带有信仰的特定宗教信徒的伦理，但从世俗的观点来看，它也具有一定的意义。这是因为，它要求一个人不仅要化解自己需要负责的怨恨，同时也要化解家族中流传下来的怨恨，使怨恨不再继续，这种伦理规定简单明了；在世界化与宗教多元主义时代，这是一种与时代相符合，值得充分提倡的伦理规定。在现代韩国，关于化解隻的伦理之所以能被接受，一方面在于它与韩国人的“恨”情结相吻合；另一方面的原因在于，在世界化以及宗教与文明的冲突过程中，出现了诸多纷争，化解隻的伦理被认为与解决这些世界纷争的时代要求相符合。

IV. 承负与隻的概念比较

承负和隻的伦理规定，分别是中国早期民间道教与现代韩国的大巡真理会各自用于解冤的核心实践方法。长达1800年的时间差异以及地域差异，同时还有历史文化背景的差异，使得承负与隻必然呈现出不同的面貌。现在就来看一下二者的差异所在。

第一，是关于概念的问题。承负是祖先惹下的过失并继续遗传给子孙，祖先是子孙所受灾殃的直接肇事者。虽然子孙是其下一代子孙所受承负的肇事者，但却不是其现在其直面的灾殃的直接肇事者。隻是自己所遭受的来自他人的怨恨，这种怨恨的原因主要是自己，有时候也可能是家族内部遗传下来的怨恨。因此，对比来看的话，承负是带有时差的，具有时间上的连续性的概念，隻是同时包含了时间上的连续性以及空间上的现场性的概念。

隻的概念看起来似乎正好包含了承负的概念。然而，如前所述，承负本身是时间上的伦理规定，它与空间上的伦理规定一灾异，共同发挥作用；因为，隻作为一种伦理规定，试图分别从加害者与被害者的立场上实现解冤，在行为者的立场上，隻的概念与其时空上的比照者-承负有

⁴² 1991年5月14日朴牛堂训示（大巡真理会内部资料）。

着差异，所以，无法用同一尺度来衡量承负和隻的概念。也就是说，承负与隻虽然有相似之处，但最终却是根据各自情况不同所规定的概念。

第二，是关于性质与目标的问题。承负虽然也可以说是个人层面上的伦理规定，但更是针对执政者的伦理规定，具有强烈的政治改革意义。与之对比，隻则是个人层面的伦理规定，并未带有政治色彩。这是承负与隻这两种伦理所向往的理想世界的差异所致。

众所周知，《太平经》的目标是实现太平世界。太平世界是一个将混乱的政治和制度扶正，通过实行理想的统治，匡正和改革现实的地方。为了实现太平世界，相对于一般百姓，执政者的作用是绝对性的，最终，真正应该化解承负的当事人被设定为执政者，而不是百姓。因此，执政者的承负要远远比百姓的承负大得多。后天仙境是天地完全被重新开辟的理想世界。为了实现这一宗教世界，甌山相信通过天地公事已经构筑了这一宗教世界，按照他的教诲，通过化解隻等修行，就能够成为地上神仙（=道通君子）⁴³。因为任何人都有成为地上神仙的机会，在后天仙境，不再有相克和怨恨·隻，最终，所有人都成为致力于建设后天仙境而去化解隻的当事人。后天仙境并不是依靠执政者的政治改革而建成的，因而，也无必要特别针对执政者强调隻的伦理。总而言之，可以说，承负伦理是改革指向性的，而隻伦理是开辟指向性的。

第三，是关于运转机制的问题。在《太平经》中，气为媒介，承负被归结为灾殃；在大巡真理会中，隻神为媒介，隻生灾殃。许俊、宋时烈、崔汉绮等人的著作中曾提到：“气即神，神即气”，韩国也有过将气与神等同的思想潮流。因此，大巡真理会也可以活用与神相关的气的概念，来解释隻的运转。然而，相比于哲学上气的概念，大巡真理会现在使用的是宗教色彩更为浓重的，且大众性更强烈的神的概念，来解释隻的运转。

我们可从支持承负与隻概念成立的思想背景中，找到出现这种差异的原因。如前所述，支撑承负的基础是元气的概念，元气是万物的本原，元气造出天地人，使得气之间能够相互发挥作用。因此，承负自然也就被理解为气的作用。隻概念的思想基础是，万物被相克支配，从而产生怨恨，这种怨恨是世界陷入混乱。“万物受相克支配，从而产生怨恨”，意味着万物都是具有人格的存在。因此，甌山曾说道：“天地充满神明，就算是一片草叶，如果没有神的存在，

⁴³ 关于地上神仙的概念，参见车瑄根，《近代韩国的神仙观念流变-以大巡真理会的地上神仙思想为中心》。

也会干枯；就算是抹过泥的墙壁，如果没有神的存在，也会倒塌”。正是由于这种观念，使得关于隻的作用的说明也指出，隻的运转是在神的作用下进行，而不是在气的作用下进行。

第四，是关于成立背景的问题。承负与隻都出现于在社会政治混乱的时期。然而，承负是在黄巾起义这一中国大规模的农民运动之前产生的伦理规范，隻是在东学农民运动这一在韩国近代史上具有划时代意义的大规模农民运动之后出现的伦理规范。也就是说，承负伦理是在民怨冲天的时期产生的，隻伦理是在民怨爆发为东学农民运动并最终惨败告终，失落感到处弥漫之时产生的。这种背景上的差异，也能够对承负与隻伦理的本质上的性质，产生一定的影响。如前所言，承负更强调政治改革性质，隻更强调个人修行性质，这与二者的历史背景也有一定的关联。当然，这种解释方式可能被批评为结论式的还原主义，⁴⁴但是从说明与理解应该互补的层面来看，这种观点也有其存在的必要。⁴⁵

承负与隻的概念中呈现的这些差异，都源自二者在解冤上的概念差异。《太平经》从人（特别是君主）身上寻找冤的根本要因，以此为基础，站在政治改革的立场上，试图以实现理想统治为目标，谋求解冤。相反，大巡真理会从相克的宇宙构造矛盾中寻找冤的根本要因，强调通过依靠最高神的权能的天地公事，保障解冤的道路以及宗教性的理想世界（后天仙境），大家共同致力于实现这样的目标。因此，中国早期民间道教将人（特别是君主）努力不犯罪作为承负概念警戒的内容，大巡真理会通过化解隻等方法，顺应解冤相生这一宇宙的大变化，劝导信众进行解冤相生的实践。由此可见，二者关于解冤的说明与目标皆相异，承负和隻等为了实现解冤的伦理规定，自然也呈现出多种多样的区别。

V. 结语

中国早期民间道教的核心经典《太平经》强调承负的概念，韩国现代民族宗教大巡真理会强

⁴⁴ 参见姜敦久，1987，「新宗教研究序论」，《宗教学研究》6，pp. 212-213.

⁴⁵ 参见姜敦久，1992，「现代宗教理论的争论点-以宗教学的非宗教化为中心」，《宗教学研究》11，pp. 91-98.

调隻的概念，本文对承负和隻进行了探索。

承负和隻是为了说明灾殃和痛苦情况而各自被提出的伦理。承负和隻是伦理规定，同时也可以被看作是致力于解释各自时代痛苦和灾殃的原因，并努力克服各自时代痛苦和灾殃的一个环节。

承负和隻的伦理，可谓各自在古代和现代将以家族为中心形成·维系的东亚传统展现到极致，从这一点来看，二者非常值得关注。尤其值得一提的是，在个人主义与自由主义成风的今天，家族中心主义的伦理仍未褪色，仍然在韩国保持坚韧的生命力，从传统伦理的现代性流变来看，这一事实赋予了伦理流逝的时代以一定的意义。

现代社会，虽然家族解体在加速进行，但东亚的孝道传统仍然根基稳固地保留着。实际上，除了承负之外，孝道观念也是中国早期民间道教的伦理条目中引人注目的特点。在现代中国道教的伦理观中，孝也占据了至关重要的地位，后代道教功过格的原型源自《太平经》，将《太平经》的孝道伦理，与今天中国现代道教或者道教特征明显的大巡真理会的孝道观念进行比较的话，应该会非常有意义。关于这方面的研究，今后再做探究。

중국 초기 민간도교와 대순진리회의 종교윤리 비교연구

- 승부(承負)와 척(慼)을 중심으로 -

차선근

대순종교문화연구소 연구위원

- I. 여는 글
- II. 중국 초기 민간도교의 종교윤리: 승부
- III. 대순진리회의 종교윤리: 척
- IV. 승부와 척 개념 비교
- V. 닫는 글

I. 여는 글

대순진리회는 한국이라는 지역의 역사와 문화를 배경으로 하고 있는 한국의 민족종교이다.¹ 하지만 한국의 문화는 중국의 문화와 불가분의 관계인만큼, 대순진리회가 담지하고 있는 종교사상 역시 중국의 종교전통들과 일정한 관련이 있다. 이를 주제로 한 연구들은 일일이 거론할 수 없을 정도인데, 특히 정재서는 대순진리회의 교조인 강증산이 주창한 해원상생(解冤相生)이 중국 초기 민간도교의 핵심 경전인 『태평경』의 해원결(解冤結)과 유사한 형태임을 주장한 바 있다.²

몇 해 전에 필자는 「중국 초기 민간도교의 해원결과 대순진리회의 해원상생 비교연구」(2011)를 발표하여, 해원결과 해원상생이 모두 해원을 주제로 하지만 적원(積冤)과 해원의 원인·규모·성격·실현방법에 있어서는 일정한 차이가 있음을 지적하였다. 간단히 말해서, 해원결과 해원상생은 ‘해원’이라는 공통분모만 가지고서 유사하다고 보면 곤란하다는 것, 그 사상들이 각각 성립된 시간적·공간적·문화적 맥락을 고려하여 그 차이를 읽어내는 것이 중국 초기 민

¹ 김종서, 1994, 「현대 신종교 연구의 이론적 문제」, 『현대 신종교의 이해』, 성남: 한국정신문화연구원, p.6 참조.

² 정재서, 1994, 『『태평경』과 도교적 문학관』, 『제4차 도교학 학술대회 자료집』, p.158; 정재서, 1995, 「한국 도교의 고유성」, 『한국 전통사상의 특성 연구』, 성남: 한국정신문화연구원, pp.204-205; 이종성, 2009, 「대순진리의 도가적 배경에 관한 고찰」, 『대순사상논총』 20, pp.297-302.

간도교와 대순진리회의 이해에 더 도움이 된다는 것이었다.³

하지만 그 연구는 보완해야 할 부분을 더 가지고 있다. 주지하듯이 동양 종교전통에서 사상은 사변적 관념론에 머무르는 것이 아니라 그에 상응하는 종교적 실천까지 아우른다. 특정 종교사상을 이해하고자 할 때는, 그 사상의 자구적 분석을 넘어 신앙인의 삶 속에서 그 요소들이 협상되고 타협되고 사용되는 역동성을 살피는 작업까지 이어져야 그 종교사상의 가치와 의미를 제대로 음미해 낼 수 있게 된다.⁴ 따라서 해원결과 해원상생을 비교의 틀에서 살피고자 할 때에도, 그 두 사상의 실천 측면들 역시 고려 대상이 되어야 한다.

중국 초기 민간도교 해원결의 경우, 이 사상은 승부(承負: 조상의 허물로 인해 후손이 재앙을 받는 것)를 풀라는 종교적 실천을 요구한다. 대순진리회 해원상생의 경우, 이 사상은 척(感: 상대가 나에게 갖는 원한)을 풀고 만들지 말라는 종교적 실천을 요구한다. 이 실천들은 모두 그들의 핵심적인 종교윤리들 가운데 하나인데, 이들을 비교 탐구함으로써 중국 초기 민간도교와 대순진리회의 해원사상이 각각 어떻게 실생활에 적용·실천되었는지/되고 있는지 살피는 것이 이 글의 목적이다.

이 글이 갖는 의의는 다음과 같다. 첫째, 현대는 새로운 윤리 개발에 목말라있다. 그 윤리는 단순한 전통 윤리로의 복귀가 아닌 현대문명에 맞는 것이 되어야 하지만, 그래도 여전히 전통 윤리는 하나의 모본(模本)이라는 중요한 위치를 점하고 있다. 유교의 전통 윤리가 오늘날 유용한 역할 윤리(role ethics)로서 그 가치를 새롭게 인정받고 있음이 그 한 예이다.⁵ 도교의 전통 윤리 역시 유교 윤리 못지않게 현대에 요청되는 윤리 개발을 위한 중요한 자료로 자리매김할 수 있다고 본다. 동양 전통 윤리의 배경이 되는 핵심적인 요소 가운데 하나는 강한 가족 유대감인데, 바로 그것을 최초로 종교윤리화한 것이 승부이기 때문이다. 물론 승부 관념은 명청대 이후 정립된 권선서 신앙과 공과격에는 찾아볼 수 없기에 그 명맥이 지속적으로 이어지는 못하였던 것 같다. 하지만 현대 한국의 도교적 색채가 강한 민족종교인 대순진리회에서 가족 간의 유기적 연대성이 녹아 든 윤리인 척을 여전히 찾아볼 수 있다. 따라서 승부와 척을 살피는 작업은 강한 가족 유대감이라는 동아시아의 정서가 어떻게 윤리로 부각되어 왔는지 그 실태를 정리하는 것이겠지만, 그것을 넘어 현대에 필요한 새로운 윤리의 정초(定礎), 도교 윤리의 현대적 변용,⁶ 도교의 현대화라는 주제에 접근할 수 있는 하나의 작은 단초를 제공해 줄 수

³ 차선근, 2011, 「중국 초기 민간도교의 解冤結과 대순진리회의 解冤相生 비교연구」, 『종교연구』 65.

⁴ 하흥규, 2010, 「실천으로서의 종교-의미의 문제를 넘어서」, 『종교문화연구』 15 참조.

⁵ 헨리 로즈먼트 주니어, 2011, 「유학은 개인적 자아 없이 어떻게 독특한 정체성을 얻을 수 있었나」, 『2010 문명과 평화 국가의 경계를 넘어 장벽 없는 세계를 향하여』, 성남: 한국학중앙연구원 참조.

⁶ 물론 방중술과 같이 오늘날 재해석과 응용이 불가능한 규범도 있다. 따라서 논의의 대상으로 의미가 있는 것은 오늘날 현실에서도 수용이 가능한 윤리적 규범들이다. 류성민, 2011, 『포박자(抱朴子): 내편』

있을 것이다.

둘째, 종교를 실재가 아니라 현상으로 인식하되 역사적·문화적·정치적 상황을 고려한 맥락 의존적으로 해석하는 것, 종교를 이해하기 위한 또 다른 방법으로 종교적 실천(religious practice)에 초점을 맞추는 것은 현대종교학의 유력한 특성 중 하나이다.⁷ 따라서 초기 민간도교와 대순진리회의 종교윤리를 맥락에 따라 비교의 시선으로 살피는 이 글은, 현대종교학의 교과서적 기술 경향 가운데 하나를 보여주는 사례로 제시될 수 있을 것이다.

셋째, 증산의 종교사상 중 윤리와 관련되는 부분은 유교적 관점에서 접근·파악되는 경향이 강하다.⁸ 그러나 이 연구를 통해 증산에게서 보이는 윤리 규정은 도교적인 요소도 포함하고 있으며 이에 대한 탐구 역시 필요함이 강조될 수 있을 것이다.

승부와 척 같은 종교윤리를 다루기 위해 이 글은 종교윤리학(Religious Ethics)의 관점을 도입한다. 종교윤리학은 각 종교의 규범과 윤리가 유사한 외형을 띤다고 하더라도 이를 동일시해서는 안 된다고 강조한다. 각 종교는 각기 다른 배경에서 그들의 규범과 윤리를 제시했으므로, 그러한 맥락을 고려하지 않은 채 규범과 윤리를 같다고 말하는 것은 각 종교의 맥락과 신념 차이를 무시하는 결과를 낳게 된다고 보기 때문이다.⁹ 따라서 승부와 척 개념을 비교하기 위해서는, 우선 그들이 각각 어떤 맥락에서 규정되고 정당화되는지 그 내용과 구조를 먼저 파악하고(Ⅱ장, Ⅲ장), 그 연후에 개념, 성격, 목적, 작동기제, 성립 배경과 같은 항목들을 다루어야 한다.(Ⅳ장)

Ⅱ. 중국 초기 민간도교의 종교윤리: 승부

『태평경』에서 말하는 우주의 최고신은 황천(皇天)이다. 황천은 자신의 두 손[兩手]인 음양으로써 세계를 형성하는 근원적 질료인 원기(元氣)를 어루만져 만물을 생성하고 변화시킨다.

과 『신선전(神仙傳)』에 나타난 초기 도교의 도와 윤리의 관계-종교윤리학적 고찰』, 『종교연구』 63, p.45 참조.

⁷ 정진홍, 2012, 「21세기 종교학의 몇 가지 특성」, 『학문연구의 동향과 쟁점』 2, 서울: 대한민국 학술원, pp.197-208 참조; 안신, 2008, 「종교현상학의 최근 동향」, 『종교문화연구』 11, p.47.

⁸ 김홍철, 1989, 「한국신종교에 나타난 도교사상-증산교를 중심으로」, 한국도교사상연구회 엮음, 『도교사상의 한국적 전개』, 서울: 아세아문화사, p.324 참조.

⁹ 이를테면 도둑질을 하지 말라는 가르침은 거의 모든 종교에서 다 찾아볼 수 있지만, 그 가르침을 지켜야 하는 목적이나 의도는 각 종교마다 다르다. 바로 그러한 '다름'을 관찰함으로써 각 종교에서 추구하는 행위 규정과 행위자를 이해해보겠다는 것이 종교윤리학의 의도이다. 류성민, 2001, 「종교와 도덕의 관계-종교윤리학 방법론의 기초」, 『종교연구』 24, pp.117-125 참조.

자연과 인간의 모든 요소는 원기를 근본으로 하는 체계 속에 각각 소속되고 해명된다.¹⁰

『태평경』에 따르면 원기는 태양(太陽)·태음(太陰)·중화(中和)로 구분되고, 이 3종의 기는 우주를 구성하는 세 형체인 천지인을 만들어낸다.¹¹ 천지인은 삼통(三統)으로 표현되는데, 이 셋이 서로 합하고 통하면[三合相通] 태평이 이루어지지만, 화합하지 못하고 통하지 못하면[不和不通] 원(冤)이 쌓이고 세상은 혼란에 빠지게 된다고 본다. 이러한 『태평경』의 입장은 노장의 맥을 이은 것이다.¹²

천지인이 삼합상통하여 태평을 이루어야 하는 이유는 천지인이 원래 원기라고 하는 한 부모로부터 생성되었기 때문이다.¹³ 그러나 현실에서 삼합상통의 태평은 실현되지 못하고 있다. 천지인은 불화불통하여 재앙에 휩싸여 있는데, 그 근본적인 책임은 인간에게 있다는 것이 『태평경』의 기본 입장이다. 인간이 악을 행하면 그 악은 원을 만들며 천지에 재앙을 일으키고, 그 재앙은 다시 인간에게 되돌아온다는 것이다.

『태평경』은 행위자의 악과 재앙[冤結]이 당대에 그치는 것이 아니라 후손에게까지 이어진다고 보니, 그것이 바로 승부이다.¹⁴ 즉, 어떤 사람이 선행을 하고 있음에도 불행한 일을 겪는 이유는 그 윗대 조상들이 쌓은 과오 때문이다. 태아가 인간으로 태어나기 전에 죽거나, 혹은 태어났더라도 어른이 되기 전에 죽는 것은 역시 승부를 받았던 탓이다. 역으로 악행을 하고 있음에도 도리어 좋은 결과를 맞이하는 이유는 조상들이 큰 공덕을 쌓아놓았던 덕분으로 해명된다.¹⁵

『태평경』에서 당대의 과오가 당대에 드러나는 것은 재이(災異)로 설명된다. 윤찬원에 따르면, 승부는 인간의 악행이 후대의 사람에게 재앙으로 전해지는 시간적인 책임의 부과로, 재이는 인간의 잘못이 당대에 재앙으로 전해지는 공간적인 책임의 부과로 정의된다고 한다.¹⁶ 따라서

¹⁰ 윤찬원, 1992, 『『태평경』에 나타난 도교사상 연구』, 서울대학교대학원 박사학위 논문, pp.77-130; 이상선, 2002, 「심령세계로 본 태평경 氣 개념」, 『동서철학연구』 23, p.165.

¹¹ 王明 編, 1997, 『太平經合校』, 北京: 中華書局, p.19.

¹² 정재서, 1991, 「태평경의 성립 및 사상에 관한 시론」, 『인문과학논집』 59-1, 이화여자대학교 한국문화연구원, pp.10-11.

¹³ 윤찬원, 『『태평경』에 나타난 도교사상 연구』, p.206.

¹⁴ “승(承)은 앞이 되는 것이고 부(負)는 뒤가 되는 것이다. … 앞선 사람이 본래 하늘의 마음을 이어받아 행해야 하지만 점차 그것을 조금씩 상실하게 돼서 스스로 알지 못한 채 시간이 날로 오래 쌓여만 갈수록 서로 쌓이는 것이 많아지는데, 지금 뒤에 태어난 사람은 도리어 무고하게도 그 재앙을 받으며, 연이어 그 재앙을 전해 받기 때문에 앞이 승이 되고 뒤는 부가 된다. … 부란 곧 앞사람이 뒤에 태어나는 사람에게 넘기는 것이다.” 윤찬원 외 역, 2012, 『태평경역주(一)』, 서울: 세창출판사, p.312

¹⁵ 같은 책, pp.150-151 참조.

¹⁶ 윤찬원, 『『태평경』에 나타난 도교사상 연구』, p.160; 윤찬원, 2008, 「도교 권선서에 나타난 윤리관에 관한 연구-후한시대 『태평경』을 중심으로」, 『도교문화연구』 29, pp.156-164.

『태평경』에서 승부는 재앙을 해명하기 위해 재이와 짝패로 고안된 개념이라 할 수 있다.

조상의 과오가 후손에게 승부로 전달되어 재앙을 일으킬 때는 기가 작용한다. 앞서 말했듯이 『태평경』은 만물의 본원을 원기로 규정하고 그 원기로부터 천지인의 만물이 나왔다고 본다. 즉 기는 만물의 구성 성분일 뿐만 아니라¹⁷ 서로간의 작용을 가능하게 만드는 매개체이다. 따라서 조상의 과오가 후손에게 전달될 때 기가 그 매개체로서 작동하고, 재앙도 허물로 인해 혼탁해진 기의 작용으로 일어나는 것으로 이해된다.¹⁸

승부로 귀결되는 인간의 죄는 다양하다. 특히 『태평경』은 도를 힘써 전하지 않는 것, 덕을 베풀지 않는 것, 재물을 베풀지 않는 것, 참된 도를 배우지 않는 것, 훌륭한 덕을 수련하지 않는 것, 입고 먹기 위해 힘써 노동하지 않는 것을 여섯 가지 큰 죄로 규정한다.¹⁹ 뿐만 아니라 스승이 사설(邪說)을 가르치는 것이나 많은 사람에게 유언비어를 퍼뜨리는 것 역시 승부의 중요한 원인이라고 본다.²⁰ 이러한 죄는 본인뿐 아니라 그 주변 친족들, 그리고 후손들에게까지 승부로 이어져 재앙을 낳게 된다.

물론 『태평경』은 승부의 원인을 자연에게도 일부 지우고 있다. 이를테면 땅이 풍족함을 주지 못하거나, 나무의 뿌리가 굳건하지 못하거나, 산이 독한 기운을 가두지 못한 탓에²¹ 인간이 굶주리고 병들게 되는 경우가 있지만, 인간은 자연에 문제가 있음을 알지 못하고 서로를 원망하며 원을 쌓음으로써 승부를 만들어낸다는 것이다. 그러나 『태평경』의 전체 기조는 자연의 부조화가 인간의 부조화에 기인한다고 판단하는 것이기 때문에, 땅과 나무, 산이 일으키는 승부의 책임 역시 그 근원을 거슬러 올라가면 결국 인간에게 있게 된다.

『태평경』은 이 세상에 승부를 물려받지 않은 인간이 있을 것으로는 기대하지 않는다. 인간이라면 누구나 태어날 때부터 어쩔 수 없이 승부를 다 가질 수밖에 없다. 『태평경』에 따르면, 황천은 천사(天師)로 하여금 인간들에게 승부를 제거하도록[解承負] 가르침으로써 원을 풀며[解冤結] 혼란에 빠진 세계의 질서를 바로 잡으라고 했다. 황천이 인간들에게 『태평경』을 전하도록 한 이유가 이것이라고 한다.²²

『태평경』이 제시하는 승부 제거 방법은 수일(守一)이다.²³ 수일의 ‘일(一)’은 인간의 본질

¹⁷ 『太平經合教』, p.726.

¹⁸ “참된 도와 덕이 많아지면 바른 기가 많아지기 때문에 사람이 병에 적게 걸리고 오래 살 수 있게 된다. 사악하고 거짓된 글이 많아지면 사악한 기가 많아지기 때문에 사람들이 병에 많이 걸리고 오래 살 수 없게 되는데, 이것이 하늘과 저절로 그러한 자연의 법칙이다.” 『태평경역주(二)』, p.525.

¹⁹ 『태평경역주(一)』, pp.815-817.

²⁰ 같은 책, pp.286-287.

²¹ 같은 책, pp.286-288.

²² 같은 책, p.274.

²³ 같은 책, p.290.

이자 세계의 본질이다. 인간 개인적 차원에서 보자면 수일은 개인의 수양을 통해 얻어지는 것인데, 특히 엄청난 공덕을 쌓으면 능히 재앙을 물리칠 수 있다고 한다.²⁴ 사회정치적 차원에서 보자면 수일은 위정자가 도에 근거한 바른 통치를 시행해야만 얻어진다. 사실 『태평경』이 추구했던 궁극적인 목적이 바로 이것이다. 『태평경』이 출현했던 동한 말기는 백골이 사방에 굴러다니고 천리에 걸쳐 닭 우는 소리조차 들리지 않았다고 할 정도의 극심한 혼란기였는데,²⁵ 『태평경』의 저자들은 그 도탄의 책임을 위정자들에게 물었다. 『태평경』은 불특정 다수인 인간 개개인의 잘못보다는 권력을 지닌 위정자들의 죄악을 먼저 지적하고 이를 개선코자 하였다.²⁶ 이러한 면모는 다음과 같이 승부 규정이 모든 인간에게 동등한 것이 아니라 권력에 따라 차등된다는 사실에서 더욱 분명해진다.

“승부라는 것에 대하여 하늘은 크게 세 부류로 정해 놓았다. 즉 제왕은 3만 년 동안 이어지고, 신하는 조상의 과오에 대한 승부가 3천 년 동안 이어지고, 백성은 3백 년을 간다.”²⁷

따라서 『태평경』은 위정자가 황천이 천사를 통해 제시하는 도를 펼치고 그로써 세상의 가혹한 법령을 바로 잡으라는 정치 개혁 발언을 서슴없이 하게 된다.

“마땅히 각자가 참된 도를 끝까지 탐구해보고 각자가 처음의 상태를 생각하면서 스스로 번잡스럽고 가혹한 법령의 병폐를 바로 잡으면 곧 그로부터 상급의 것을 회복하고 하늘과 사람과 땅의 모든 우수한 점을 다 갖게 될 것이다.”²⁸

『태평경』은 위정자가 실현해야 할 정치로 형벌과 법령을 사용하지 않고 무위자연으로써 다스리는 원기치(元氣治), 자연치(自然治), 도치(道治)를 제시하는데, 이러한 정치 기법은 현명한 인재를 적재적소에 등용하고, 잔혹한 착취를 금하며, 지배층은 피지배층과 교류하여 민의를 소통시키는 것으로 구체화된다.²⁹

이와 같이 『태평경』은 승부를 푸는 방법으로 공덕을 쌓고 인간의 본질을 회복하라는 개인 수양과 황천이 천사를 시켜 제시하는 도의 원칙에 따라 나라를 다스려 세계의 본질을 회복하라

²⁴ 같은 책, p.150.

²⁵ 窪德忠·西順藏, 1990, 『중국종교사』, 조성을 옮김, 서울: 한울, p.55; 김성환, 2000, 「초기 도교의 철학사상」, 『중국철학』 7, p.120.

²⁶ 차선근, 앞의 글, pp.96-97, pp107-109.

²⁷ 『태평경역주(一)』, p.151.

²⁸ 『태평경역주(二)』, p.803

²⁹ 박문현, 1993, 「태평경과 목자의 경세사상」, 『도교학연구』 12, pp.17-18.

는 사회정치 개혁을 동시에 말하지만, 그 강조점은 사회정치적인 측면에 있다.³⁰

승부 개념은 불교의 인과응보와 유사하게 보인다. 하지만 불교의 인과응보는 행위 당사자에게만 그칠 뿐 그 자손에게까지는 이어지지 않는다. 만약 행위 당사자가 당대에 그 업보를 다 받지 못한다면 다음 생에 넘겨서까지 받는다고 본다. 『태평경』은 윤회를 인정하지 않는다. 그러므로 행위 당사자는 자신의 업보를 당대에만 받을 뿐 내세에서는 받지 않는다. 대신 그 업보는 후손들에게 대대로 내려간다. 결국 인과응보는 개인적, 승부는 공동체적이라는 점에서 두 개념은 본질적인 차이가 있다.³¹

기독교에도 인간은 태어나면서 누구나 원죄를 지닌다는 교리를 갖고 있어 승부와 비견될 수 있다. 원죄는 야훼가 만든 최초의 인간인 아담과 이브가 야훼의 명령을 어기고 선과 악을 구별하는 금단의 열매를 따먹은 죄인데, 이 때문에 아담과 이브는 에덴의 동산에서 추방되었고 이후 인간은 노동과 고통, 죽음을 겪는 벌을 받게 되었다고 한다. 원죄는 인간이라는 존재를 해명하고 창조주와 인간 사이에 국한되는 개념이지만 승부는 천지인의 관계 속에 걸쳐있는 개념이라는 점, 원죄 유발자는 아담과 이브 단 두 명이지만 승부 유발자는 인간 모두라는 점, 원죄는 인류 역사 초기에 단발성으로 생긴 것이고 승부는 인류 전 기간에 걸쳐 지속적으로 발생한다는 점, 원죄는 최후의 심판 때까지 유지되지만 승부는 최고 3만 년까지 지속된다는 점, 원죄 제거를 위해서는 신에 대한 의존이, 승부 제거를 위해서는 인간적인 노력이 보다 더 강조된다는 점에서 이 둘은 서로 다르게 조명되는 개념이라 할 수 있다.

이처럼 승부는 불교나 기독교와는 구분되는 도교의 특징적인 윤리 규범이다. 이 규범은 개인이 독립성을 상실하고 가문과 운명을 같이 해야 하는 서주 이래의 종법제도와 일정한 관련이 있다고 알려져 있다.³² 그러나 종법제도는 적장자 계승을 강조하는 남성 중심 이데올로기적인 것이고, 승부는 성적 구별을 두지 않는 윤리이기 때문에 이들을 같은 맥락을 갖는 것으로 이해하기는 어렵다. 발해만 연안의 방사들에 의해 만들어진 『태평경』이 고대 동북아시아의 전통 문화를 토대로 한다는 점을 감안하면, 가족이 하나의 단일 공동체로서 화복을 같이 누린다는 관념은 서주 이전부터 내려온 동북아시아의 오래된 전통이었던 듯하다. 『주역』의 ‘선을 쌓은 집안에는 반드시 자손에게 남는 경사가 있고, 불선(不善)을 쌓은 집안에는 반드시 자손에게 남는 재앙이 있다’는 구절이나,³³ 한국에 오래 전부터 전해져 온 ‘못 되면 조상 탓’이라는 속담도 이러한 전통의 한 단면일 수 있다. 또 풍수지리 사상 역시 이러한 습속과 일정한 관련이 있는 것으로 보인다. 후한 말기 당시의 민중들이 『태평경』의 승부 윤리를 거부감 없이 친숙하게

³⁰ 윤찬원, 『『태평경』에 나타난 도교사상 연구』, p.191.

³¹ 같은 글, pp.154-155.

³² 陳靜, 1986, 「太平經中的承負報應思想」, 『宗教學研究』 2, 四川大學, pp.38-39.

³³ “積善之家, 必有餘慶; 積不善之家, 必有餘殃。”, 『周易』, 「坤」.

받아들일 수 있었던 것도³⁴ 이러한 문화전통이 있었기 때문이었을 것이다.

동아시아의 특징적 관념 중 하나인 강한 가족 유대감은 1800년 전, 중국 초기 민간도교에서 승부라는 이름으로 종교 윤리화되었지만, 그 도교 윤리는 명청대 이후 정립된 권선서 신앙이나 공과격에서는 그 모습을 찾아볼 수 없다. 승부 윤리는 이어지지 못하고 장구한 역사의 흐름 속에 점차 퇴색되었던 것이다. 그 이유는 도교보다 더 탄탄한 교학 체계를 구성하고 있었던 불교와 유교의 영향을 강하게 받은 탓이지 않나 한다. 도교는 원래 윤회라는 개념이 없었지만 불교의 영향을 받은 후로는 점차 윤회를 인정하고 그것을 윤리관의 중심으로 세워나갔고, 송대에 정립된 『태상감응편(太上感應篇)』은 도교 권선(勸善) 신앙의 백미이자 민중도교의 성전이라고까지 칭송받지만 그 서적의 내용이 도교 윤리가 아니라 유불의 종교윤리로 채워지고 있다는 사실은³⁵ 이러한 추정을 가능하게 하는 것이다. 도교는 장생불사를 목적으로 외단 혹은 내단에 주력하는 경향이 강했기 때문에, 정교한 도덕 윤리를 확립하는 것이 유교나 불교에 비해 늦을 수밖에 없었고, 결국 후대에 유불의 종교윤리에 강한 영향을 받을 수밖에 없었을 것으로 본다.

하지만 동아시아의 종교사에서 강한 가족 유대감을 근간으로 하는 윤리는 완전히 소멸되지 않았다. 현대 한국의 민족종교인 대순진리회의 종교윤리에서 바로 그러한 것을 찾아볼 수 있으니, 그것이 바로 척 개념이다.

Ⅲ. 대순진리회의 종교윤리: 척

대순진리회의 종교윤리 항목은 훈회와 수칙, 사강령(四綱領: 安心·安身·敬天·修道), 삼요체(三要諦: 誠敬信), 수심연성(修心煉性), 세기연질(洗氣煉質), 일심(一心), 정심(正心), 포덕(布德), 교화(教化), 해원상생, 보은상생, 덕화(德化) 등 다양하다. 이 중에서 훈회는 생활 수행법이라 할 수 있는데, 여기에는 무자기(無自欺), 언덕(言德), 척, 은혜, 상생이라는 윤리 규범이 들어있다: “一.마음을 속이지 말라; 二.언덕을 잘 가지라; 三.척을 짓지 말라; 四.은혜를 저버리지 말라; 五.남을 잘 되게 하라.”³⁶ 이러한 항목들 가운데, 훈회 세 번째에 보이는 척은 증산이 다음과 같이 한국 종교사에서 처음 종교윤리로 만든 것이다: “속담에 「무척 잘 산다」 이르나니 이는 척이 없어야 잘 된다는 말이라. 남에게 억울한 원한을 짓지 말라. 이것이 척이 되어

³⁴ 『태평경역주(一)』, p.284.

³⁵ 崔德忠, 1990, 『도교사』, 최준식 옮김, 철곡: 분도출판사, pp.352-354; 양은용, 1996, 「한국 도교의 근대적 변모」, 『한국종교사연구』 5 참조.

³⁶ 대순진리회 교무부, 1969, 『대순진리회요람』, pp.18-21.

보복하나니라. 또 남을 미워하지 말라. 사람은 몰라도 신명은 먼저 알고 척이 되어 갚나니라.”³⁷

척은 상대가 나에게 갖는 원한을 의미한다.³⁸ 상대에게 악행을 가하는 직접적인 행위뿐만 아니라, 남을 미워하거나, 호의를 거스르고 정을 끊거나, 남의 주장을 무시하거나, 심지어 의도치 않게 상대가 나에게 섭섭한 마음을 품게 되는 것조차 모두 척이 될 수 있다.³⁹ 증산은 비록 대의를 좇아 일을 추진하였으나 그 과정에 희생을 초래케 했다면 그 또한 척을 만드는 것이라고까지 가르쳤다.⁴⁰ 심지어 눈만 한 번 흘려도 그것이 척이 된다고 한다.⁴¹ 그러한 즉, 사람이라면 누구나 다 척을 가지고 있다고 본다. 따라서 대순진리회는 이제까지의 척을 풀라는 가르침과 함께 향후에는 더 이상의 척을 만들지 말라는 가르침도 동시에 강조한다.⁴² 척을 만들지 않는 방법은 항상 남을 사랑하고 어진 마음을 가져 온공(溫恭)·양순(良順)·겸손·사양의 덕으로써 남을 대하는 것이다.⁴³

척을 없앤다 함은 남이 나에게 가지고 있는 원한을 풀어준다는 것이다. 대순진리회에서 원한을 푼다는 것은 상생과 불가분의 개념이니, 그것을 해원상생이라고 한다.⁴⁴ 천지인을 주재하는 대권을 지녔다고 자임한 증산은⁴⁵ 우주가 과도한 상극에 의해 지배 받았으며, 그 상극으로 인해 원한이 발생하고 쌓여 모든 재앙이 일어났다고 보았다.⁴⁶ 따라서 증산에게 있어서 세상을 화평하게 만드는 방법은 우주의 지배 원리를 상극에서 상생으로 전환시키고, 세상에 쌓인 원한을 푸는 것이다. 이를 위해 증산은 천지공사라는 특이한 종교 행위를 9년 동안 시행하였으며,

³⁷ 대순진리회 교무부, 1974, 『전경』, 교법2-44.

³⁸ 『대순진리회요람』, pp.19-20.

³⁹ 『전경』, 교법2-46; 대순진리회 교무부, 1984, 『대순지침』, p.27.

⁴⁰ “대장이 삼군을 통솔하여 적진에 쳐들어감이 장쾌하고 영귀하다 할지라도 인명을 사지에 몰고 많은 살해를 입혔으므로 악척(惡感)이 되어 앞을 막느니라.” 『전경』, 예시58.

⁴¹ “누구 하나 척신 없는 사람은 없다. 남에게 눈 한번만 흘려도 척이 맺힌다.”, 1991년 12월 7일 박우당 훈시(대순진리회 내부 자료).

⁴² “이제 말세를 당하여 앞으로 無極大運이 열리나니 모든 일에 조심하여 남에게 척을 짓지 말고 죄를 멀리하여 순결한 마음으로 天地公庭에 참여하라.”, 『전경』, 예시17; “오직 어리석고 가난하고 천하고 약한 것을 편이하여 마음과 입과 뜻으로부터 일어나는 모든 죄를 조심하고 남에게 척을 짓지 말라. 부하고 귀하고 지혜롭고 강권을 가진 자는 모두 척에 걸려 콩나물 뽑히듯 하리니 묵은 기운이 채워 있는 곳에 큰 운수를 감당키 어려운 까닭이니라.”, 같은 책, 교법3-4; 또 훈회 세 번째 항목은 척을 짓지 말라는 것이다.

⁴³ 『대순진리회요람』, p.19.

⁴⁴ ‘해원상생’이라는 종교용어의 사용 실태에 대한 설명은 차선근, 2014, 「증산계 신종교 일괄 기술에 나타난 문제점과 개선 방향」, 『신종교연구』 30 참조.

⁴⁵ 『전경』, 공사1-2.

⁴⁶ “선천에서는 인간 사물이 모두 상극에 지배되어 세상에 원한이 쌓이고 맺혀 삼계를 채웠으니 천지가 常道를 잃어 갖가지의 재화가 일어나고 세상은 참혹하게 되었도다.”, 같은 책, 공사1-3.

그로써 천지인 삼계가 개벽된 후천 지상선경(地上仙境)을 연다고 하였다.⁴⁷ 이 과정에서 나타나는 핵심 사상이 바로 해원상생이다.

해원상생은 우주적·인간적 두 가지 측면에서 설명된다. 우주적 측면에서 해원상생은 증산의 천지공사로 인해 만고로부터 내려온 모든 원이 풀리고 상생의 후천이 이룩되어 나가는 천지의 대변화를 말한다. 인간적 측면에서 해원상생은 인간 개개인이 각자 묵은 원을 풀고 상생을 도모해 나가야 한다는 윤리 규범을 뜻한다. 증산은 ‘천하의 흐름을 알면 살고 모르면 죽는다’고 하였으니,⁴⁸ 인간은 우주가 어떻게 크게 변혁해나가는지 그 흐름을 알고 따를 수 있어야 한다. 따라서 인간은 해원상생이라는 우주의 정해진 흐름에 맞추어 해원상생이라는 새로운 윤리를 실천해 나가야 한다.⁴⁹

인간의 입장에서 해원상생을 구현하기 위한 행동 요령은 가해자와 피해자의 입장에 따라 다르다. 대순진리회는 피해자에 대해서, 분풀이나 복수·저주 대신 상대를 용서하며 원수를 은인으로 여기고 덕을 베푸는 상생으로써 해원할 것을 가르친다.⁵⁰ 피해자의 입장에서 이런 방식으로 자기의 원을 풀어낸다는 것은 쉬운 일이 아니다. 그러므로 증산은 후천을 맞이하고자 한다면 이 방법을 반드시 취해야만 한다고 특히 강조하였다.⁵¹ 또 가해자에 대해서는 척을 풀지 않으면 안 된다고 가르치는데, 그 방법은 상대를 우대하며 덕을 쌓는 것이지만 기본적으로는 피해자가 요구하는 것, 혹은 되갚아주고자 하는 것을 인정하고 수용해야 한다고 본다. 증산의 종도인 박공우가 기독교인과 다투다가 돌에 맞아 크게 다치는 사건이 발생하자, 증산이 이를 두고 박공우 자신이 지은 척을 자신이 직접 푸는 과정이라고 설명했던 것이 하나의 단적인 예이다.⁵²

대순진리회의 입장에서 현대는 모든 것을 자기 임의로 할 수 있는 해원시대이다.⁵³ 이러한 시대에 상생을 목적으로 하는 해원을 도모하지 않고 자신의 사사로운 욕심을 채우는 데 급급하거나 악을 악으로 갚는 데 열중한다면, 혹은 척과 같은 원한을 풀어주지 않고 내버려둔다면, 그러한 인간들의 장래는 해원상생이라는 우주의 흐름과 맞지 않기에 대단히 불행할 것이라는 게 증산이 던지는 메시지이다. 즉 해원상생이라는 종교윤리, 특히 척 윤리에는 신정론적인 기

⁴⁷ “내가 천지의 도수를 정리하고 신명을 조화하여 만고의 원한을 풀고 相生의 도로 후천의 선경을 세워서 세계의 민생을 건지려 하노라.”, 같은 책, 공사1-3.

⁴⁸ “知天下之勢者 有天下之生氣 暗天下之勢者 有天下之死氣”, 같은 책, 행록5-38.

⁴⁹ 차선근, 「증산계 신종교 일괄 기술에 나타난 문제점과 개선 방향」, p.86.

⁵⁰ “악을 악으로 갚는 것은 피로 피를 씻는 것과 같으니라.” 『전경』, 교법1-34; “원수의 원을 풀고 그를 은인과 같이 사랑하라. 그러면 그도 덕이 되어서 복을 이루게 되나니라.” 같은 책, 교법1-56.

⁵¹ “이제 해원시대를 당하여 악을 선으로 갚아야 하나니 만일 너희들이 이 마음을 버리지 않으면 후천에 또다시 악의 씨를 뿌리게 되니 나를 좇으려거든 잘 생각하여라.” 같은 책, 교법3-15.

⁵² 같은 책, 교법3-12.

⁵³ 차선근, 「중국 초기 민간도교의 解冤結과 대순진리회의 解冤相生 비교연구」, p110.

능이 내장되어 있다.⁵⁴

척을 푸는 과정에서 나타나는 특징적인 점 중의 하나는 그 매개체로 신이 부각된다는 사실이다. 척이 재앙으로 이어질 때는, 즉 어떤 사건을 일으킬 때는 척신(感神)이 발동(發動)하는 것으로 설명된다.⁵⁵ 척신은 직접적으로 나에게 가해할 수도 있고, 다른 사람으로 하여금 나에게 가해하게 할 수도 있다. 이에 대해 대순진리회의 창설자인 박우당은 이렇게 훈시했다.

“나를 때리는 사람이 있으면 그 사람이 고맙고 감사한 것이다. 그것은 전생에 내가 남을 때려서 척이 생겼는데, 그 척이 지금 그 사람에게 의지해서 나를 때리므로 풀리는 것이다. 도적이 내 물건을 훔쳐갔다면 괘씸하겠지만 전생에 내가 남의 물건을 훔쳤었는데 그 척신이 그 사람에게 의지하여 복수함으로써 풀리는 것이니, 오히려 그 사람이 고맙고 감사한 것이다. 받으면 풀린다. … 우리는 척이 남으면 안 된다. 척은 다 풀어야 한다.”⁵⁶

척은 자업자득이라는 점에서 불교의 인과응보와 통한다. 그러나 척이 인과응보와 동일한 개념은 아니다. 왜냐하면 척은 대물림되기도 하기 때문이다. 이를테면 조선 중기의 고승이었던 진묵의 죽음에서 그 한 사례를 볼 수 있다. 증산에 따르면, 유불도 삼교에 통달한 진묵이 유학자 김봉곡에게 억울하게 살해당하자 ‘너의 자손은 대대로 호미를 면치 못하리라’는 말 한 마디를 남기고 동양의 도통신을 거느린 채 서양으로 건너갔다고 한다.⁵⁷ 김봉곡 후손들은 진묵에게 악행을 가하여 척을 만든 장본인들이 아님에도 불구하고 진묵의 원한을 물려받고 있다. 이로 볼 때 대순진리회 교리 체계에서 척 가운데 어떤 것은 대를 이어 그 후손들에게까지 유전되는 것임이 분명하다. 조상이 만든 척 때문에 후손이 재앙을 입을 가능성이 존재한다는 이야기는, 후손의 입장에서 억울할 수도 있다. 하지만 대순진리회의 관점에서 볼 때, 수도를 하기 위해서는 조상의 공덕과 정성이라는 수혜를 반드시 입어야 하고,⁵⁸ 그 수도로써 이루는 결실인 도통은 수도를 한 당사자 본인에게만 돌아가는 것이 아니라 조상과 가족에 이르기까지 모두 공유된다. 즉 대순진리회에서 척과 수도, 도통의 범위는 한 개인이 아닌 가족공동체로 설정되어

⁵⁴ 차선근, 2013, 「현대사회와 무속의례-해원상생곳의 출현과 그 의미를 중심으로」, 『종교연구』 72, pp.176-177.

⁵⁵ 『전경』 행록3-16, 행록4-47, 교법2-14 참조.

⁵⁶ 1991년 5월 14일 박우당 훈시(대순진리회 내부 자료).

⁵⁷ 『전경』, 공사3-14·15.

⁵⁸ 같은 책, 교법2-36.

있기 때문에,⁵⁹ 집안의 척까지 풀어야 한다는 윤리 규정은 정당한 것으로 본다. 이와 같이 척 개념은 강한 가족 유대감을 포함한다.

척을 짓지 말고 풀라는 것은 대순진리회가 추구하는 종교적 목표인 도통과 직접적인 관련을 가진다는 점에서 주목된다. 대순진리회에서 도통을 이루기 위한 수행 가운데 하나가 주문 공부인데, 대순진리회는 주문 공부 이전의 실생활 수행 과정에서 척을 다 풀어내지 못하면 주문 공부를 하는 도중에 척신이 나타나 방해를 한다고 강조한다. 중곡도장 본전 2층 내부에는 주문 공부 시에 벌어지는 단계별 상황이 여섯 폭의 그림으로 묘사되어 있는데, 그 가운데 ‘난입



1. 봉축(奉祝)



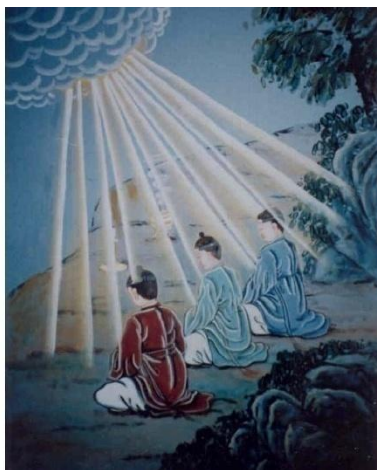
2. 번뇌(煩惱)



3. 신고(身苦)



4. 난입(亂入)



5. 취정(聚精)



6. 개안(開眼)

⁵⁹ 차선근, 2011, 「근대 한국의 신선 관념 변용-대순진리회의 지상신선사상을 중심으로」, 『종교연구』 62, pp.163-164.

(亂入)’에 이르면 자신과 관련이 있는 적이 척신의 형태로 나타나 괴롭힌다고 한다.⁶⁰ 주문 공부와 척의 관련 여부에 대해 박우당은 “공부·수도는 모두 척신과의 싸움이다. 21일 동안 척신이 내 마음과 내 몸에 붙어 싸움을 한다. 싸움이 끝나면 밝아진다. 이렇게 되어야 도통이 된다. … 척신한테 이기는 것은 참는 것이다.”라고 가르치고 있다.⁶¹ 즉 대순진리회에서 척 윤리는 대순진리회 수행을 꺾는 핵심으로까지 생각될 수 있을 정도로 중요한 것이다.⁶²

IV. 승부와 척 개념 비교

승부와 척은 중국의 초기 민간도교와 현대 한국의 대순진리회가 해원을 위한 핵심적인 실천 방법으로 각각 채택한 윤리 규정이다. 1800년이라는 장구한 시간과 지역적 차이, 그리고 역사적·문화적 배경이 상이한 만큼 승부와 척은 다르게 읽힐 수밖에 없다. 이제 그것을 하나씩 살펴보도록 한다.

첫째, 개념의 문제이다. 승부는 조상이 저지른 과오를 그 후손이 물려받는 것으로서, 후손이 받는 재앙의 직접적인 원인 제공자는 조상이다. 후손은 다음 후손이 받을 승부의 원인 제공자일 수는 있지만, 현재 당면하고 있는 재앙의 직접적인 원인 제공자는 아니다. 이에 비해 척은 나 자신이 남에게 받는 원한인데, 그 원한의 원인 제공자는 주로 나 자신이고 때로는 그 원한이 집안으로부터 유전되어 내려온 것일 수도 있다. 따라서 승부는 선조와 후손 사이의 시차를 두는 시간성이, 척은 그러한 시간성과 함께 본인이 당대에 만들고 해결하는 공간적 현장성을 동시에 내포한 개념으로 대비된다.

척 개념은 마치 승부 개념을 포함하고 있는 것처럼 보인다. 하지만 앞에서 언급한 대로 승부는 공간적 윤리 규정인 재이와 역할 분담을 하면서 정당화된 시간적 윤리 규정이고, 척은 가해자와 피해자가 각자의 입장에서 해원을 도모해야 하는 상황 속에서 정당화된 윤리 규정이기 때문에, 시공간 짝패로서 존재하는 승부 개념과 가해자의 처신을 설명하는 척 개념을 서로 동일한 척도로 재단할 수는 없다. 즉 승부와 척은 각자의 상황과 맥락에 따라 각각 규정된 윤리들로 이해되어야 한다는 말이다.

둘째, 성격과 목적의 문제이다. 승부는 개인 윤리 규정이기도 하지만 그보다는 위정자들을 겨냥한 정치 개혁적 측면이 더 강하다. 이에 비해 척은 개인의 윤리 규정이며 정치적인 색채는 띠지 않는다. 이러한 차이는 승부와 척 윤리가 바탕으로 두고 있는 해원에 대한 각각의 해

⁶⁰ 박용철, 1998, 「도통진경에 대한 이해」, 『대순사상논총』 5, pp.370-371 참조.

⁶¹ 1988년 1월 12일 박우당 훈시(대순진리회 내부 자료).

⁶² “우리가 제일 경계할 것이 척이다. 남에게 척 짓지 말아야 한다. 남에게 척을 지으면 운수(運數)도 없고 도통도 없다. 명심해라.” 1992년 1월 5일 박우당 훈시(대순진리회 내부자료).

석, 그리고 지향하고 있는 이상세계의 차이 때문에 빚어진다.

『태평경』은 원의 근본 요인을 인간(특히 군주)에게서 찾고 이를 바탕으로 정치 개혁 입장에서 이상통치의 실현을 목적으로 해원을 모색하려고 한다. 다시 말해서 『태평경』의 목적은 태평세계를 구현하는 것인데, 그 태평세계는 무질서한 정치와 제도를 바로 잡아 이상적 통치를 실시함으로써 현실을 바르게 개혁한 곳이다.⁶³ 태평세계의 구현을 위해서는 일반 백성보다는 위정자의 역할이 절대적이고, 결국 진정으로 승부를 해소해야 할 당사자는 백성보다는 위정자로 설정된다. 위정자의 승부가 백성의 승부보다 훨씬 큰 것은 이 때문이다. 따라서 중국 초기 민간도교는 정치 개혁과 사회 통합이라는 현실 목표를 달성하기 위해서 인간(특히 군주)의 죄를 경계하는 승부 개념을 세우게 된 것으로 이해될 수 있다.

반면, 대순진리회는 원의 근본 요인을 상극이라는 우주의 구조적 모순에서 찾고 최고신의 권능에 의탁한 천지공사로써 해원의 길과 종교적 이상세계[후천선경]를 보장받은 뒤 그 실현에 동참하기를 강조한다. 다시 말해서, 대순진리회의 목적은 지상선경을 건설하는 것인데, 그 지상선경은 하늘과 땅이 완전히 새롭게 만들어진[開闢] 이상세계이다. 이 종교적 세계를 구현하기 위해서는 증산이 천지공사로써 이러한 세계의 도래를 구축해 놓았음을 믿고 그의 가르침대로 척을 푸는 등의 수행을 함으로써 지상신선(도통군자)⁶⁴이 될 수 있어야 한다. 누구나 다 지상신선이 될 기회가 주어지기 때문에, 또 후천에는 더 이상의 상극과 원한·척이 없기 때문에, 결국 후천 지상선경 건설을 위해 척을 풀어야 하는 당사자는 인간 모두가 된다. 후천은 위정자의 개혁 정치로 만들어지는 것이 아니므로 위정자에게 특별히 척 윤리를 더 강조할 필요는 없다. 따라서 대순진리회는 개혁이라는 우주의 급진적인 대변화를 이룬다는 종교적인 목표를 달성하기 위해서, 사람이라면 누구나 할 것 없이 이제까지의 모든 원한을 풀어내야 한다는 척 개념을 세우게 된 것으로 판단할 수 있다.

이러한 것들을 한 마디로 정리하자면, 승부 윤리는 ‘개혁’ 지향적이고 척 윤리는 ‘개혁’ 지향적이라고 할 수 있다.

셋째, 성립 배경의 문제이다. 승부와 척 윤리는 모두 사회정치적 혼란기에 나타났다. 그런데 승부는 황건의 난이라는 중국의 대규모 농민운동 이전에 등장한 윤리 규범이고, 척은 동학 농민운동이라는 한국 근대사의 한 획을 그은 대규모 농민운동 이후에 등장한 윤리 규범이다. 다시 말해서 승부 윤리는 민중들의 불만이 하늘을 찌를 때, 척 윤리는 민중들의 불만이 폭발했으나 그것이 참담한 실패로 끝나 상실감이 만연해 있을 때 탄생했다. 이러한 배경의 차이가 승부와 척 윤리의 본질적인 성격에도 일정한 영향을 끼쳤을 수 있다. 즉, 승부는 정치 개혁 성격이 강조되지만 척은 그렇지 않은 것은 이러한 역사적 배경과도 일정한 관련이 있을 것으로 이

⁶³ 윤찬원, 『『태평경』에 나타난 도교사상 연구』, pp.127-128.

⁶⁴ 지상신선의 개념에 대해서는 차선근, 「근대 한국의 신선 관념 변용-대순진리회의 지상신선사상을 중심으로」 참조.

해될 수 있다는 말이다. 물론 아노미 현상에 주목하는 이러한 설명 방식이 환원주의적이라는 비판을 받을 수도 있겠지만, 설명과 이해는 상호보완적이어야 한다는 측면에서 이러한 관점도 확보해 둘 필요가 있다.⁶⁵

넷째, 작동기제의 문제이다. 『태평경』에서는 기가 매개체가 되어 승부가 재앙으로 귀결되고, 대순진리회에서는 척신이 매개체가 되어 척이 재앙을 낳는 것으로 설명된다.

『태평경』은 만물의 본원과 움직임을 원기를 포함하는 기 개념으로 해명한다. 따라서 승부 역시 기의 작용으로 이해됨은 당연하다. 이에 비해 대순진리회는 만물이 상극에 지배되어 원한을 가지게 되고 그 원한으로써 세상이 혼란에 빠지게 한다고 본다. ‘만물이 상극에 지배 받아 원한을 갖는다’는 표현은 곧 만물이 인격적 존재임을 전제한다. 이런 맥락에서 증산은 “천지에 신명이 가득 차 있으니 비록 풀잎 하나라도 신이 떠나면 마를 것이며 흙 바른 벽이라도 신이 옮겨가면 무너지나니라.”고도 말했다.⁶⁶ 척의 작용을 기의 흐름이 아닌 신의 행위 결과로 해명하는 것은 이러한 배경과 관련이 있다.

물론 대순진리회는 재앙과 복을 일으키는 작동기제를 무조건 신이라고만 하지는 않는다. 증산은 “남에게 말을 선하게 하면 그가 잘 되고 그 여음이 밀려서 점점 큰 복이 되어 내 몸에 이르고 남의 말을 악하게 하면 그에게 해를 입히고 그 여음이 밀려와서 점점 큰 화가 되어 내 몸에 이르나니 삼갈지니라.”고 말했는데,⁶⁷ 이때의 여음(餘蔭)은 신적 존재의 행위 결과라기보다는 기의 작용으로 이해될 수 있다. 복과 화를 일으키는 작동기제로 기와 신, 모두 설정 가능하지만 유독 척에 대해서만큼은 기보다 신 개념을 더 강하게 부각시킨 이유는, 척 윤리가 가해자의 필수적인 행동 요령인 만큼 관념적인 철학적 사고로 그쳐서는 결코 안 된다는 것, 복록을 받기 위해서는 원한을 풀어주고 들어주는 실제적인 행동을 반드시 취해야만 한다는 것을 강조하기 위함이었을 것이다. 앞에서 언급하였듯이 주문 공부 중에 미처 다 풀지 못한 척이 척신의 형태로 나타나 괴롭히고 있는 그림에서 이런 대중적인 종교성을 확인할 수 있다.

V. 닫는 글

지금까지 중국 초기 민간도교의 핵심 경전인 『태평경』과 한국의 현대 민족종교인 대순진리회가 해원을 위해 각각 강조하는 종교윤리인 승부와 척에 대해 비교의 지평에서 탐구해 보았다. 이것을 하나의 도표로 다시 정리해보면 다음과 같다.

⁶⁵ 강돈구, 1987, 「신종교연구서설」, 『종교학연구』 6, pp.212-213; 강돈구, 1992, 「현대 종교이론의 쟁점-종교학의 非宗敎化를 중심으로」, 『종교학연구』 11, pp.91-98 참조.

⁶⁶ 『전경』, 교법3-2.

⁶⁷ 같은 책, 교법2-50.

	승부 윤리	척 윤리
재앙의 원인	조상과 후손 사이에 시차를 두는 시간성	조상과 후손 사이에 시차를 두는 시간성 + 본인 책임의 공간적 현장성
성격과 목적	개혁 지향적	개혁 지향적
성립 배경	대규모 민중운동 발발 이전 민중들 불만이 컸을 때	대규모 민중운동 실패 이후 민중들 상실감이 컸을 때
작동기제	氣, 人文化	神, 大衆的 宗教性

<표1> 승부와 척 윤리 비교

승부와 척 사이에는 일정한 시간 단절이 있었다. 강한 가족 유대 정서를 기반으로 하는 도교적 종교윤리가 과거에는 승부라는 이름으로 정립되었고 중국 민중들에게 폭넓게 받아들여졌지만 오랜 역사를 거치면서 점차 그 생명력을 잃어갔던 것이다. 그러나 가족 유대를 강조하는 종교윤리는 오늘날에 ‘척’이라는 새로운 모습으로 한국에 존속하고 있다.

한국에 척 개념이 만들어지고 받아들여질 수 있었던 이유는, 과거 승부가 그러하였던 것처럼 척 역시 한(恨)과 가문·가족의 연대감이라는 한국인들의 정서와 맞았기 때문이다. 그런데 그 정서는 한국인들만이 아니라 한중일 삼국의 공통된 것이기도 하다. 유기체적 사고를 바탕으로 하는 가족 유대감은 말할 것도 없고, 특히 원한을 품고 죽은 존재가 문제가 된다는 관념 역시 공존한다는 것은 이미 지적된 사실이다.⁶⁸ 따라서 승부와 척 윤리가 각각 고대 중국과 현대 한국이라는 특정 지역에서 당대의 문화 배경과 정서를 바탕으로 고통과 재앙을 해결하기 위해 정립된 것이지만, 원한과 가족 유대감을 기본 토양으로 삼는 이러한 윤리들은 작금의 동아시아 전체의 현실에도 기여할 여지가 많다고 생각된다.

주지하듯이 현대 윤리학자들은 도덕적 가치와 윤리 판단의 준거가 시대와 환경, 문화에 따라 변한다는 인식에 따라 절대론적 윤리설 대신 상대론적 윤리설에 집중하면서 공리주의에 입각한 윤리설을 제시한다.⁶⁹ 그러나 이 관점은 인간의 인격보다는 행복의 양적인 계산에 얽매어 있기 때문에 유용성과 정의 사이의 문제를 풀어낼 수 없다는 맹점을 지닌다.⁷⁰ 이런 상황에서 자신이 책임져야 할 원한, 가문(확장시킨다면 특정 집단이 될 수도 있다)에서 유전되어 온 원한을 더 이상 남아있지 않도록 모두 다 풀어내라는, 그렇지 않으면 당대에 혹은 그 자손이 심각한 재앙을 면치 못하게 될 것이라는 간명한 동양적 윤리 규정은, 한계에 봉착한 공리주의 윤리

⁶⁸ 시마조노 스스무, 2004, 「종교학의 문제와 동아시아 종교학의 역할」, 『종교연구』 37 (2004), p.6.

⁶⁹ 이서행, 2011, 『한국윤리문화사』, 성남: 한국학중앙연구원, pp.55-62.

⁷⁰ 이서행, 같은 책, p.65.

설을 넘어 세계화와 종교다원주의 시대, 그리고 갈등 상황에 있는 현 시대에 필요한 윤리의 기초가 될 수 있을 것이다.

특히나 한중일 삼국은 역사적 원한과 갈등을 청산하지 못하고 있으며, 그것이 극우 보수와 편협한 민족주의의 확장과 지속적인 상호 작용을 일으키고 있기 때문에, 더더욱 이러한 윤리 규정에 대한 탐구가 필요하다. 이 말은 종교와 정치가 분리되고 종교가 사사화(私事化, privatization)된 현대에 종교윤리를 강요하자는 게 아니다. 단지 각국의 문화와 의식을 진단함으로써 서로에 대한 이해를 깊이 하며, 그럼으로써 낯선 공방과 반목을 해결하기 위한 하나의 실마리를 제시해보자는 것이다.

동아시아가 갖는 기본 정서에는 원한의식이나 가족 유대감만 있는 건 아니다. 이 외에도 동질적인 문화 요소는 많이 찾아볼 수 있으니, 그 중 하나가 가문과 효 의식이다. 유불도의 효 사상이라는 특정 종교영역뿐만 아니라 한중일 각 지역의 효 관념 전개, 효의 현대적 실천과 그 변용 및 의의, 특히 양성 평등을 강조하는 젠더 의식에 입각한 각국의 가문문제와 효 관념을 비교의 시선에서 관찰하는 것은 현대의 쇠퇴해져가는 윤리의 정립을 위해서라도 일정한 의미가 있는 일이라 하겠다. 이런 종류의 공통 관심사를 상정해놓고 동아시아의 여러 연구자들이 모여 서로 머리를 맞댄다면, 서양에서 주도해 온 서구 종교학의 흐름과는 별도로 독자적인 동아시아 종교학의 정립과 발전에 기여할 수 있는 일임에 틀림이 없을 것이다.

中国初期民間道教と大巡真理会の宗教倫理比較研究

-承負と^{チョク}感を中心に-

車瑄根

韓国大巡宗教文化研究所研究委員

- I. はじめに
- II. 中国初期民間道教の宗教倫理:承負
- III. 大巡心理会の宗教倫理:^{チョク}感
- IV. 承負と^{チョク}感概念比較
- V. おわりに

I. はじめに

大巡真理会は、韓国の歴史と文化を背景にしている韓国の民族宗教である。だが、韓国の文化は中国の文化と不可分の関係なだけに、大巡真理会の宗教思想は中国の宗教思想と一定の関連がある。これを主題にした研究は一つ一つあげられないが、特に鄭在書や李鐘晟は、大巡真理会の教祖である姜甌山(1871～1909)が主に主張した解冤共存が、中国の初期民間道教の核心経典である『太平経』の解冤結にその思想的根源を置いていることを主張したことがある。

何年前に、筆者は「『太平経』の解冤結と大巡真理会の解冤共存の比較研究(2011)」を発表したが、そこでは解冤結果、解冤共生が皆、解冤を主題としたが、積冤と解冤の原因・規模・性格・実現方法においては一定の差があることを指摘し、それらとは違った意見を提示したことがある。簡単に述べると、解冤結果・解冤共生は「解冤」という共通分母だけ持ってして、似ていると見ると混乱が生じ、その思想がそれぞれ理解される、時間的・空間的・文化的脈絡を考慮して、その差を読みだすことが、中国初期民間道教と大巡真理会の理解にさらに役に立つということだった。

解冤結果、解冤共生は観念論的な哲学思想でなく宗教的な実際の行動を要求する宗教思想であるだけに、これらの比較研究項目には宗教倫理規定も入らなければならない。中国初期民間道教で解冤を解くための核心倫理は承負(先祖の過ちによって子孫が受ける災難)を解く

ことである。大巡真理会で解冤共生のための核心倫理の中の一つは感(=隻)^{チョフ}¹を解かなければならないという所に、本文で言及するだろうが、感^{チョフ}は承負の概念を一部含んでいる。よってこの二つの倫理規定を比較することによって、中国初期民間道教と大巡真理会がそれぞれ主張する解冤に対する理解を深化させられる可能性があり、これが本論の目的でもある。

承負と感^{チョフ}の同じ宗教倫理を扱う分野は宗教倫理学(Religious Ethics)だ。宗教倫理学は各宗教の規範と倫理が類似の外形を帯びるとしても、これを同一視してはいけないと強調する。各宗教はそれぞれ違った背景でそれらの規範と倫理を提示したので、その脈絡を無視したまま規範と倫理を同じだと言うのは、各宗教の脈絡と信念差を無視する結果を産むことになるを見るためだ。

したがって承負と感^{チョフ}の概念を比較するためには、まずそれらが、各々どのような文脈で規定され正当化されるのか、その内容と構造を先に把握して(Ⅱ章、Ⅲ章)、その後に承負と感^{チョフ}の概念、性格、目的、作動機制、成立背景といった項目を扱うべきである。(Ⅳ章)

本稿の意義は次のとおりだ。最初に、現代宗教学の傾向はその宗教が理解される脈絡を重要視することである。中国の初期民間道教と韓国の現代宗教の大巡真理会がそれぞれ「解冤」を主なモチーフとしているが、その解冤はそれぞれの文脈により内容が異なる展開をして、それが倫理規定にもそのまま現れるという事実を記述する本稿は、現代宗教学的記述が指向するところを見せる限りでの事例で提示されるはずである。二番目に、太平経は、後期道教の勸善書信仰と功過格の原形であり関心材料としては充分である。特に太平経の承負は代を引き継ぐ強い家族連帯感を特徴とする道教の倫理観であり、それと似た倫理概念が現代韓国に生命力を与えられていることを探ってみるこの作業は、「道教の現代化」という主題に接近できる一つの端緒を提供することができるはずである。三番目に、よく甌山の宗教思想の中の倫理と関連する部分は、儒教的観点から接近・把握されてきた。しかし、この研究を通して、甌山から見える倫理規定は道教的な要素も含んでおり、これに対する探求の必要性を確認できるはずである。

¹ もともと隻(感)とは朝鮮王朝時代、訴訟の際の被告を意味する語であったが、訴訟を起して相手を被告すなわち隻にするならば、その相手から怨みを買うことになる。このようなわけで隻は怨恨を表す言葉とされた。『典経』では隻を感と表記し、他人が自分に対して抱く怨、怨恨の意味で使用している。

II. 中国初期民間道教の宗教倫理:承負

『太平経』で語られる宇宙の最高神は皇天だ。皇天は自身の両手で、陰陽で世界を形成する根源的質料である気を操作し、万物を生成して変化させる。自然と人間のすべての要素は気を根本にする体系の中にそれぞれ所属して解明される。気は太陽・太陰・中和に区分され、この三種の気は天・地・人を作り出す。天・地・人は三統と表現されるが、この三つが互いに合わさり通じれば「三合相通」の太平が成り立つが、和合できず通じることができなければ「不和不通」の冤が積もって、世の中は混乱に陥ることになるとされている。現実には、天・地・人は不和不通して災難に包まれているが、その根本的な責任は人間にあるということが『太平経』の基本的立場だ。人間が悪を行えばその悪は冤を作って天地に災難を起こし、その災難は再び人間に戻ってくるということだ。

『太平経』は行為者の悪と災難が当代に終わるのではなく、子孫にまで続くと見ており、それがすなわち承負だ。承負観念によれば、ある人が善行をしているにもかかわらず、不幸なことを体験する理由は、その上の世代の先祖が積んだ誤りのためであるとされる。欲によって悪行をしているにもかかわらず、良い結果を得られる理由は、先祖が大きな功德を積み上げたからとされる。

『太平経』では当代の誤りが、当代にあらわれるのは災異と説明される。尹焞遠によれば、承負は人間の悪行が、後代の人に災難に伝えられる時間的な責任の賦課で、災異は人間の誤りが、当代に災難に伝わる空間的な責任の賦課で定義されるという。すなわち『太平経』での承負は、災難を解明するために、災異によって考案された概念だ。

先祖の誤りが、子孫に承負によって伝えられ、災難を起こす時は気が動く。上述したように、太平経は、万物の本源を気と規定して、その気から天・地・人の万物が出てきたと見る。すなわち気は万物の構成成分だけでなく、相互間の作用を可能にさせる媒介体なのである。したがって先祖の誤りが子孫に伝えられる時、気はその媒介体として作用して、災難は過ちによって混濁した気の作用で起きたと理解される。

『太平経』は、世の中に承負を受け継がなかった人間がいることを期待しない。人間ならば誰でも生まれる時からやむを得ず承負をすべて持つことになる。『太平経』によれば、皇天は天師に、人間に承負を除去するように（解承負）教えることによって、冤を解いて（解冤結）混乱に陥った世界の秩序を正すよう示した。このために皇天は人間に『太平経』を伝えたという。

『太平経』が提示する承負の除去方法は守一だ。守一の「一」は人間の本質であり世界の本質だ。人間の個人的次元で見ようとするなら守一は個人の修養を通じて得られるもので、

途方もないほどの功德を積み、十分に災難を退けられるという。社会政治的次元で見ようとするなら守一は為政者が道に基づいた正しい統治を行ってこそ得られる。事実、『太平経』が追求した究極的な目的がまさにこれであった。『太平経』が出現した東漢末期は白骨が四方に散らばり、千里にかけて鶏の泣く声さえ聞こえなかったとのうわさが伝わるほど、深刻な社会政治的混乱期であったが、『太平経』の著者は、その原因を為政者たちにもとめた。

『太平経』は不特定多数である人間一人一人の個々人の間違いよりも、権力を持った為政者の罪悪をまず指摘してこれを改善しようとした。その様相は、次の通り承負の規定がすべての人間に同等なことでなく、権力により差別されるという事実で明らかになる：「承負者、天有三部、帝王三万歳相流、臣承負三千歳、民三百歳。」したがって、『太平経』は皇天が天師を通じて提示し、為政者に対して世の中の苛酷な法令を是正するよう、政治改革を求める発言を進んで行うようになる。太平経は、為政者が目指すべき政治を実現するために、刑罰と法令を使わず、無位自然で治める元氣治、自然治、道治を提示するが、このような政治技法は賢明な人材を適材適所に登用し、残酷な搾取を禁じて、支配層は被支配層と交流して民意を疎通させることで具体化される。

このように『太平経』は承負を解く方法とは、功德を積んで人間の本質を回復するという個人修養と、皇天が天師をさせて提示する道義原則により国を治めて世界の本質を回復するという社会政治改革を同時に言うが、その焦点は社会政治的な側面の方にある。

承負は人間が個人的存在でなく公的な存在であることを前提にし、個人が独立性を喪失して一族と運命を共にしなければならない、西周以来の宗法制度と深い関連がある。しかし『太平経』は、一族の承負を担わなければならないことを宿命と感じさせず、積極的な守一の実践で承負を解くことを教えた。このような方式は老荘の観念論的な哲学とは違った宗教的体制を構築したという評価を受ける。

承負概念は仏教の因果応報と似ているように見える。しかし、仏教の因果応報は行為当事者にだけで終わりその子孫にまでは続かない。もし、行為当事者が当代にその悪業の報いをみな受けることができなければ、次の生において受けなければならないと見る。『太平経』は輪廻を認めない。したがって行為当事者は、自身の悪業の報いを当代でのみ受け、来世では受けない。代わりにその悪業の報いは子孫に代々、受け継がれていく。結局、因果応報は個人的、承負は共同体的という点で二つの概念は本質的な差がある。

キリスト教にも人間は生まれて誰しも原罪を持つという教理を持っており、承負と肩を並べることができる。原罪は人間という存在を解明して、そこでだけでの概念だが、承負は天・地・人の関係の中にまたがる概念という点、原罪の誘発者はアダムとイブのただ二人であるが、承負の誘発者はすべての人間という点、原罪は人類の歴史の初期に、単発性からで

きたことで、承負は人類の全期間にわたって持続的に発生するという点、原罪は最後の審判の時まで維持されるが、承負は最高三万年まで持続するという点、原罪除去のためには神に対する依存が、承負除去のためには人間的な努力がより強調されるという点などで、この二つはそれぞれ違った概念といえる。

このように承負は仏教やキリスト教とは区分される道教の特徴的な倫理規範だ。この規範は『太平経』以前から伝えられた、東アジアの古い倫理観念だった。例えば「積善之家、必有余慶；積不善之家、必有余殃。」という『周易』の倫理観で、その原型を探ってみることができる。『太平経』の承負は、このような観念を一つの宗教倫理に定着させた最初の形態だったのだ。特に『太平経』は後代道教の勸善書信仰と功過格の原形という点で、『太平経』の核心倫理規定である承負が持つ道教史的地位は、格別とならざるをえない。

承負倫理は当時、中国民間道教が積極的に布教を広げるために相当な役割を担った。後漢末期に承負倫理が簡単に受け入れられることができたのは、当時、普遍的だった宗法制度を根幹としたので、情緒的・論理的な異質感を与えなかったということ、そして為政者の覚醒を促す民衆の念願を表わしたためであると説いてみるができる。

Ⅲ. 大巡真理会の宗教倫理：感^{チョク}

大巡真理会の宗教倫理項目は、訓誨と守則、四綱領(安心・安身・敬天・修道)、三要諦(誠敬信)、修心煉性、洗気煉質、一心、正心、布徳、教化、解冤共存、報恩共存、徳化など多様である。この種の中で、訓誨は生活修行法といえるが、ここには無自欺、言徳、感^{チョク}、恩、共存という倫理規範が入っている。「一. 自分の心を欺くな。二. 言徳をよく保て。三. 感^{チョク}をつくるな。四. 恩恵を忘れるな。五. 他人を益するようにせよ。」

このような項目の中で、承負と肩を並べることが感^{チョク}の概念だ。訓誨の三番目にある感^{チョク}は甌山が韓国宗教史で初めて宗教倫理で作ったものだ：「たいそうよく暮らす、という意味だが、これは無隻(無感^{チョク})ならばうまくいくということだ。人から怨恨を買ってはならない。隻となってその仇に報いようとするだろう。人を憎んではならぬ。相手は知らずとも、まずその者の神明がそれを知って感^{チョク}となり、仇に報いようとするだろう。」

感^{チョク}は相手が私に持つ怨恨を意味する。相手に悪行を加える直接的な行為だけでなく、人を嫌ったり、好意に逆らって情を切ったり、他人の主張を無視したり、横目でいらんだり、さらに意図せずとも相手が私にさびしい心を抱くことになることさえ全て、感^{チョク}ができる。甌山はたとえば、善意を持って大義に追ってことを推進したが、その過程に犠牲が発生したとす

れば、そのまた^{チヨク}感を作ることと、教えた。それはすなわち、人ならば誰も皆、^{チヨク}感を持っていると見る。

^{チヨク}感をなくすということは、人が私に持っている怨恨を解くという意だ。これは解冤共生と連結される観念なので、解冤共生に対して若干、調べる必要がある。

天地人を主宰する大権を持ったと自認した甌山は、宇宙が過度な相克によって支配を受け、その相克により怨恨が積もり、すべての災難が起きたと考えた。したがって、甌山にとって世の中を平和にする方法は、宇宙の支配原理を相克から共生に転換させて、世の中に積もった怨恨を解くことであった。このために甌山は天地公事という特異な宗教行為を九年間行い、それによって天地人が開闢した後天仙境を開くといった。ここに現れる核心思想がすなわち解冤共生だ。

解冤共生は二つの側面から理解される。宇宙的側面で解冤共生は甌山の天地工事によって万古から降りてきたすべての冤が解けて、共生の後天が成す天地の大変化をいう。人間的側面において解冤共生は、人間一人一人が各自の溜まった冤を解いて、共生を図っていかなければならないという倫理規範を意味する。これを総合すれば、人間は解冤共生という宇宙の決まった流れにより解冤共生という新しい倫理を実践していかななくてはならないということになる。

解冤共生は加害者と被害者の立場によりその行動要領が変わる。大巡真理会は被害者に向かって、腹いせや復習・怨呪の代わりに、相手を許して恩恵を施す共生で解冤することを教える。また、加害者に対しては^{チヨク}感を解かなければならないことを強調するが、その方法は、相手に恩恵を施し、徳を積むことであるが、基本的には被害者が要求すること、あるいは返そうと思うことを認めて受け入れるべきだとする。甌山の宗徒である朴公又がキリスト教徒と争い、石を当てられて大きなケガをする事件が発生した時、すぐに甌山がこの事に対して朴公又自身が作った^{チヨク}感を自身が直接、解く過程なのだと説明したのが端的な一例だ。このように解冤を試みる主体が加害者と被害者に分かれる状況のなかで、加害者の立場を現わすことがすなわち^{チヨク}感倫理だ。

大巡真理会の立場からは、現代は全てのものを自分の任意にできる解冤時代だ。このような時代に、上述のような方法で解冤を企てず、自身のひそかな欲を満たすのに汲々とし、悪を悪で返えすのに熱中する、あるいは^{チヨク}感を解かないで放っておくならば、そのような人間の将来は、非常に不幸だというのが、甌山が投げかけるメッセージである。すなわち解冤共生という宗教倫理、特に^{チヨク}感倫理には神正論的な機能が含まれている。

^{チヨク}感を解く過程で現れる特徴的な点の一つは、その媒介体で神が登場するという事実だ。^{チヨク}感が災難につながる時は、すなわち、何らかの事件を起こす時は^{チヨク}感神が発動するのだと説明さ

れる。感神は、直接的に私に係る事もでき、他の人によって私に係ることもできる。

感^{チヨウ}は自業自得という点で仏教の因果応報とも通じる。しかし感^{チヨウ}は因果応報と同じ概念ではない。なぜなら感^{チヨウ}は相続されることがあるためだ。例えば、朝鮮中期の高僧だった震黙(1562～1633)の死に、その事例を見ることができる。甑山によれば、儒仏も三教に通達した震黙が儒学者金鳳谷に悔しくも殺害されると、すぐに「お前の子孫は代々百姓という仕事から足を洗えぬであろう」という言葉一語とを残して東洋の道通神を率いたまま、西洋に渡っていったという。金鳳谷の子孫は震黙に悪行を加えて感^{チヨウ}を作った張本人ではないのにも関わらず、震黙の怨恨を受け継いでいる。このような時、大巡真理会の教理体系での感^{チヨウ}には、代を引き継いでその子孫にまで遺伝するということが明らかである。先祖が作った感^{チヨウ}だから子孫が災難を被る可能性が存在するという話は、子孫の立場からは歯がゆいこともある。しかし、大巡真理会の観点で見ると、修道をするためには、先祖の功德と誠意といった恩恵を必ず受けなければならない、その修道が成し遂げた結実である道統は修道をした当事者本人にだけ帰するのではなく、先祖と家族に至るまで全てに共有される。すなわち大巡真理会の感^{チヨウ}と修道、道統の範囲は一個人でなく家族共同体と設定されているので、家の感^{チヨウ}を解かなければならないという倫理規定は正当なこととみる。このように感^{チヨウ}は仏教の因果応報と道教の承負概念の一部を含んでいる。

感^{チヨウ}を作らずに解けということは、大巡真理会が追求する宗教的目標である道統と直接的な関連を持つという点で重要である。大巡真理会で道統を成し遂げるための直接的行為の中の一つが呪文工夫なのに、大巡真理会は呪文工夫以前の実生活実行過程で感^{チヨウ}をみな解きほぐすことができなければ、呪文工夫をする途中、隻神が現れて妨害をすると強調する。中谷道場本殿の二階内部には、呪文工夫の時に広がる段階別状況が六幅の図で描写されているが、その中での「乱入」というのは自身と関連がある感^{チヨウ}が隻神の形態で現れ、困らせる事を指す。呪文工夫と感^{チヨウ}の関連の有無に対して、大巡真理会の創設者である朴牛堂は「工夫・修道は全て隻神との戦いだ。二日間、隻神が私の心と、私の体についてけんかをする。戦いが終われば明るくなる。このようになってこそ道統になる。…隻神に勝つにはこらえることだ。」と教えている。すなわち大巡真理会で感^{チヨウ}の概念は大巡真理会の実行を貫く核心概念にまで考えられることができるほど重要なのだ。

大巡真理会の感^{チヨウ}の除去は信仰を持つ特定の宗教家の倫理だが、世俗的観点で見た時でも一定の意味がある。自身が責任を負わなければならない怨恨、一族に遺伝してきた怨恨をこれ以上、継続させないように全てみな解きほぐせとの簡明な倫理規定は、世界化と宗教多元主義時代に見合う倫理の代案として提示されるのに充分だと見られるためだ。現代韓国で感^{チヨウ}の除去倫理が受け入れられることができた理由が、韓国人の恨情緒と相通じるということだっ

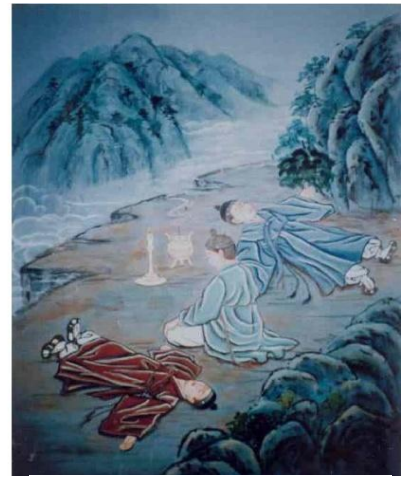
たうえに、世界化の過程で、そして宗教と文明の衝突の過程であふれる様々な紛争を解消して調整しなければならない時代的要求に合致し認識されたおかげだといえる



1.奉祝



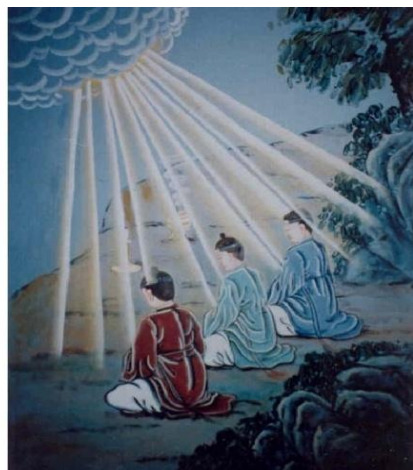
2.煩惱



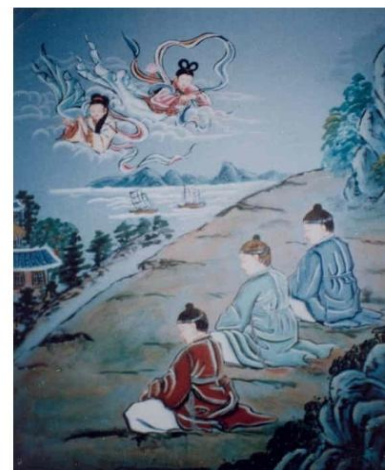
3.身苦



4.乱入



5.聚精



6.開眼

IV. 承負と^{チョク}感概念比較

承負と^{チョク}感は、それぞれ中国の初期民間道教と現代韓国の大巡真理会で解冤のための核心的な実践方法として採択された倫理規定である。一八〇〇年という悠久な時間と地域的差、そして歴史的・文化的背景が相異なっただけ承負と^{チョク}感は違って読まれるほかはない。それを一

つずつ検証したい。

最初に、概念の問題だ。承負は先祖が犯した誤りを、その子孫が受け継ぐこととし、子孫が受ける災難の直接的な原因の提供者は先祖である。子孫は次の子孫が受ける承負の原因提供者であることがあるが、現在の当面している災難の直接的な原因提供者ではない。感^{チヨク}は私自身が他人から受ける怨恨であるのに、その怨恨の原因提供者は主に私自身で、ときにはその怨恨が家から遺伝してやってくることもある。したがって、承負は時差を置く時間的連続性が、感^{チヨク}は時間的連続性と空間的現場性を同時に内包した概念で対比される。

感^{チヨク}の概念はあたかも承負概念を含んでいるように見える。しかし、前に言及した通り、承負は空間的倫理規定である災異と役割分担をしながら正当化された時間的倫理規定で、感^{チヨク}は加害者と被害者が各自の立場で解冤を企てなければならない状況の中で正当化された倫理規定なので、時空間にだけ存在する承負概念と、行為者の立場の違いを反映する感^{チヨク}概念を互いに同じ尺度で裁つことはできない。すなわち承負と感^{チヨク}は似ているところもあるが、結局は各自の状況によって規定された倫理ということだ。

二番目に、性格と目的の問題だ。承負は個人倫理規定でもあるが、それよりは為政者を狙った政治改革的側面がどちらかといえば強い倫理規定だ。これに対して感^{チヨク}は個人の倫理規定であり政治的な色彩は帯びない。このような違いは承負と感^{チヨク}という倫理が指向している理想世界に差があるために生まれる。

周知のように太平経の目的は太平世界を実現することである。太平世界は無秩序な政治と制度を正し、理想的統治を実施することによって、現実を正しく改革した世界である。太平世界の実現のためには、一般民よりは為政者の役割が絶対的で、結局、承負を本当に解消しなければならない当事者は、民よりは為政者だと設定される。為政者の承負が、民の承負よりはるかに大きいのはこのためである。これに対して、大巡真理会の目的は、後天仙境を建設することである。後天仙境は天と地が完全に新しくなった（開闢）理想世界だ。この宗教的世界を実現するためには甌山が天地工事でこのような世界の到来を構築しておいたことを信じ、その教えのとおり感^{チヨク}を解くなどの行為をすることで地上神仙（道通君子）になる。誰もが皆、地上神仙になる機会が与えられ、また後天にはさらに、殆どの相克と怨恨・感^{チヨク}がないため、結局、後天仙境建設のために感^{チヨク}を解かなければならない当事者は全ての人間となる。

後天は為政者の改革政治で作られるものではないため、為政者にだけ特に感^{チヨク}の倫理を強調する必要はなかったのだ。これらを一言で要約しようとするなら、承負倫理は改革指向的で、感^{チヨク}の倫理は開闢指向的だと整理することができる。

三番目に、作動機制の問題だ。太平経では気が媒介体になって承負が災難に帰結されて、大巡真理会では隻神が媒介体になって感^{チヨク}が災難を産む。韓国にも許浚や宋時烈、崔漢綺など

の著作で見ることができるように、「氣即神、神即氣」という氣と神を同じ地平に置く思想潮流があった。したがって、大巡真理会も神と連結される氣の概念を活用して感の動きを説明することもできただろう。しかしながら、大巡真理会は哲学的氣の概念の代わりに、より宗教的色彩が濃厚で大衆性が強い神の概念で感の作動を説明する方式を採択している。

このような差の原因は、承負と感の概念を成立させる思想背景に求めることができる。前述した通り、承負の土台には万物の本源である氣があり、この氣が天地人を作り出し、この氣が相互間の作用を可能にさせるという観念があった。したがって、承負もやはり氣の作用によって理解されるというのは当然である。感の概念の土台には万物が相克に支配されて怨恨を持つことになり、その怨恨で世の中が混乱に陥るといった思想があった。「万物が相克に支配を受けて怨恨を持つ」という表現は、万物が人格的存在であることを前提にする。したがって、甌山は「天地には神明が満ち満ちている。たとえ草の葉一枚であっても神明が離れば枯れ、土壩であっても神明が移ってしまえば崩れるのだ。」と話したのだ。感の作用を氣でなく、神の作用として説明するのもこのような観念のためである。

四番目に、成立背景の問題である。承負と感の倫理は全て社会政治的混乱期に現れた。ところで、承負は黄巾の乱という中国の大規模農民運動以前に登場した倫理規範で、感は東学農民運動という韓国近代史に一線を画す大規模農民運動以後に登場した倫理規範である。言い換えれば、承負倫理は民衆の不満が天を突き刺す時、感の倫理は民衆の不満が爆発したが、それがみじめな失敗に終わって喪失感が蔓延している時に誕生した。このような背景の差が承負と感の倫理の本質的な性格にも一定の影響を及ぼさせる。先立って述べたように、承負は政治改革性格が、感は個人的行為の性格がより強調されるが、それはこのような歴史的背景とも一定の関連があることと理解されることができるといふことだ。もちろんこのような説明方式が結果論的還元主義という批判を受けることもできるだろうが、説明と理解は相互補完的であってこそという側面において、このような観点も確保しておく必要がある。

承負と感の概念で発見されるこのような差異点は全部解冤に対する概念差から始まる。『太平経』は、冤の根本要因を人間(特に君主)から探し求め、これをもとに政治改革の立場で理想統治の実現を目的に解冤を模索しようとした反面、大巡真理会は冤の根本要因を相克という宇宙の構造的矛盾に探し求めて最高神の権能に依託した天地工事で解冤の道と宗教的理想世界(後天仙境)を保証された後、その実現に参加することを強調する。したがって、中国初期民間道教は人間(特に君主)が罪を犯さないように承負概念で警戒しようと考えたのであり、大巡真理会は解冤共生という宇宙の大変化に歩調をそろえて感を解くなどの方法で、解冤共生を実践しようとするようになったのだ。このように解冤に対する説明と目的が違えば、当然、解冤のための倫理規定である承負と感でも多様な差異点が現れることになる。

V. おわりに

これまで中国初期民間道教の核心経典である『太平経』と韓国の現代民族宗教である大巡真理会がそれぞれ強調する宗教倫理である承負と感^{チョク}に対して探求してきた。

承負と感^{チョク}は災難と苦痛状況を説明するために考案された倫理である。すなわち承負と感^{チョク}は倫理規定であると同時に、当代の苦痛と災難の原因を解釈してそれを克服しようと努めた/努める、努力の一環と見なすことができる。

承負と感^{チョク}は古代と現代で一族を中心に形成・維持された東アジアの伝統が最もよく現れる倫理という点で注目に値する。しかも、個人主義と自由主義が有力な今日でさえ、一族中心的倫理が色あせず、韓国でしぶとく生命力を与えられている事実は、倫理喪失の時代に伝統倫理の現代的変容という側面で一定の意味を見いだせるはずである。

家族解体が加速化する現代だが、まだ東アジアでは孝伝統が粘り強く残っている。事実、承負の他にも中国初期民間道教の倫理項目のうちで特徴的に浮び上がるのが孝観念だ。現代中国道教の倫理観にも孝が重大な位置を占めていることを考慮すれば、後代道教功過格の原型を大事に残している『太平経』の、孝の倫理を整理して、それを今日、中国現代道教や道教的特徴が強い大巡真理会の孝の観念と比較してみるのは興味深いことであろう。これは今後の課題としたい。

“变若水”考：以元正天皇“养老行幸”为中心

井上 亘

北京大学历史系 教授

绪论：女帝的世纪

公元7世纪至8世纪，中国隋唐帝国兴起，朝鲜半岛的高句丽和百济相继灭亡，统一的新罗王朝形成，此时日本将都城迁至奈良盆地的飞鸟和平城¹，通过派遣遣隋使和遣唐使直接学习中国的法律制度和文化知识，经过了圣德太子的政治改革（制定十七条宪法，实施冠位十二阶：604年），以及后来的大化改新（646年），制定了《飞鸟净御原令》（689年）、《大宝律令》（701年）、《养老律令》（718年完成，757年实施），逐渐形成了律令体制，同时，在文化史上，经历了7世纪前半期的“飞鸟文化”到7世纪后半期的“白凤文化”，不断吸收中国唐朝文化，逐渐形成8世纪以奈良为都城的“天平文化”。至此，迎来了日本古代的政治制度和文化艺术的一个高峰。但是，这一时期同时被称为“女帝的世纪”，是一个政变频发的不安定的时代。从日本最初的女帝推古天皇（592~628年）开始，皇极（642~645年）·齐明天皇（复辟：655~661年）、持统天皇（686~697年）、元明天皇（707~715年）、元正天皇（715~724年）、孝谦（749~758年）·称德天皇（复辟：764~770年），共有八代六位女帝在位²。直至江户时代的明正天皇（1629~1640年），期间未曾出现过女帝，之后的后樱町天皇（1762~1770年）是日本历史上时至今日的最后一位女天皇。

本文选择古代女帝中元正天皇的“养老行幸”为考察对象，以期探明当时的养生思想和习惯之一端。

¹ 首都设在飞鸟地区（奈良盆地南部）的六·七世纪史称飞鸟时代，710年将首都迁往奈良盆地北部，即平城迁都之后史称奈良时代。794年将首都迁往今天的京都，即平安迁都之后史称平安时代。

² 除此之外，《日本书纪》中记载与《三国志》中的卑弥呼有关联的神功皇后，以及“临朝体制”的饭丰皇女也相当于女帝，但一般不列入历代天皇名录。

一、元正天皇与养老行幸

元正天皇卒于天平 20 年（748 年），享年 69 岁。因此，可知其生于天武 9 年（680 年），《续日本纪》第七卷卷首有如下记载³：

日本根子高端淨足姬天皇、諱冰高、天淳中原瀛真人（天武）
天皇之孫、日並知（草壁）皇子尊之皇女也。天皇神識沈深、
言必典礼。

另外，在同书灵龟元年（715 年）9 月庚辰条、其母元明天皇的让位诏书中提到：

一品冰高内親王、早叶祥符、夙彰德音、天縱寬仁、沈靜婉
變、華夏載佇、謳訟（頌）知歸。今傳皇帝位於内親王。公
卿百寮、宜悉祇奉以稱朕意焉。

虽然都是常规的溢美之辞，从中可以了解到元正天皇似乎是一位稳重、谦虚而重视礼节的女性。但需要特别注意的一点是“婉變”这个词，出自《诗经》齐風·甫田篇：

婉兮變兮、總角丱兮。未幾見兮、突而弁兮。

“婉變、少好貌。總角、聚兩髦也”。《毛传》中也出现过这个词，以形容头上竖着扎髻的美貌儿童。对于即位时已经 36 岁的元正天皇来说，如此形容未必贴切，姑且可以理解为表现中年女性的可爱美貌吧。

即位两年后的灵龟 3 年（717 年）9 月，元正天皇前往观赏美浓国（今天的岐阜县）多度山的美泉。这就是“养老行幸”。

³ 《续日本纪》〈岩波书店·新日本古典文学大系13、1990年〉2~3页。下文的同书引用也源于此书。《续日本纪》40卷由菅野真道等人编纂，是仅次于《日本书纪》的第二正史，于延历16年（797）成书。

丁未（11日）、天皇行幸美濃国。戊申（12日）、行至近江国、觀望淡海。山陰道伯耆以来、山陽道備後以来、南海道讚岐已来、諸国司等詣行在所、奏土風歌儂。甲寅（18日）、至美濃国。東海道相模以来、東山道信濃以来、北陸道越中以来、諸国司等詣行在所、奏風俗之雜伎。丙辰（20日）、幸当耆郡、覽多度山美泉。賜從駕五位已上物、各有差。戊午（22日）、賜從駕主典已上及美濃国司等物有差。郡領已下雜色卅一人、進位一階。又免不破・当耆二郡今年田租及方景・務義二郡百姓供行宮者租。癸亥（27日）、還至近江国。賜從駕五位已上及近江国司等物各有差。郡領已下雜色卅余人、進位一階。又免志我・依智二郡今年田租及供行宮百姓之租。甲子（28日）、車駕還宮。

9月11日，元正天皇从平城京出发游历至琵琶湖（淡海=近江），沿东岸进入美浓国，20日开始游览美泉，7日左右之后返回平城京。需要特别注意的是，在此次游览之前，山阴・山阳・南海道诸国在近江举行了“土風歌儂”的活动，东海・东山・北陆道诸国在美浓表演了“風俗之雜伎”⁴。

11月17日，元正天皇将美泉视为“大瑞”，宣告改元。

天皇臨軒詔曰、「朕以今年九月、到美濃国不破行宮、留連数日。因覽当耆郡多度山美泉、自盥手面、皮膚如滑。亦洗痛处、無不除愈。在朕之躬、甚有其驗。又就而飲浴之者、或白髮反黑、或頽髮更生、或闇目如明。自余痼疾、咸皆平愈。昔聞、『後漢光武時、醴泉出。飲之者痼疾皆愈』。符瑞書曰、『醴泉者美泉、可以养老、蓋水之精也』。寔惟、美泉

⁴ 此次歌舞演奏的目的，可参照拙稿〈《天武系王权》重探〉（收录于《虚伪的日本》社会科学文献出版社、2012年）190页。

即合大瑞。朕雖庸虛、何違天貺。可大赦天下、改靈龜三年、
為养老元年。」

在此天皇“临轩”，即在百官面前宣称美泉具有可以止痛，使手、脸的皮肤光滑滋润的功效。⁵ 这可能会使人想到白居易《长恨歌》（806年）中的诗句“春寒賜浴華清池、温泉水滑洗凝脂”，但当时杨贵妃（719-56）尚未出生。此处所述“醴泉”故事可见于《太平御览》卷873的醴泉部。

東觀漢記曰、光武中元元年、祠長陵、還（洛陽宮）、醴泉
出（於）京師。飲之者痼疾皆愈也⁶。

孫氏瑞心圖曰、醴泉者水之精也、味甘如醴。泉出流所及草木皆茂、飲之令人寿也。

白虎通曰、德至淵泉、則醴泉湧。醴泉者美泉也、状如醴酒、可以养老也⁷。

《太平御览》（984年完成）虽是北宋的分类百科全书，但其中编纂收集了北齐的《修文殿御览》等北宋之前的典籍⁸，与比之早150年的日本编纂的同样为千卷的分类百科全书《秘府略》（831年·滋野贞主编：现存2卷）中的内容一致。“养老改元”诏书的起草者一定是在参考了类似典籍之后撰文的（因此，没有探究文中的“符瑞書”为何物的必要）。另外，祥瑞分为大·上·中·下四等，将醴泉视为大瑞可见于《唐六典》和日本的《延喜式》⁹。

改年号为“养老”的第二年12月，

丁亥（22日）、令美濃国立春晓挹醴泉而貢於京都、為醴酒也。

⁵ 依愚见，古代汉语中没有“如滑”的用法。“皮肤顺滑，好像在流动”应为古代日语的汉字表记（倭习汉语），这份诏敕可视为“宣命”，即用日语宣布表达天皇的命令。

⁶ 吴树平《东观汉记校注》（中华书局、2011年）13页订正错别字。

⁷ 参照陈立《白虎通疏证》（中华书局、1994年）285·287页。

⁸ 参照胡道静《中国古代的类书》（中华书局、1982年）119页。

⁹ 参照仁井田陞《唐令拾遗》（东京大学出版会、1983年）486~89页。

醴泉的泉水送到平城京，推测应供天皇享用。翌年养老 2 年 2 月，元正天皇再次前往醴泉。

二月壬申（7 日）、行幸美濃国醴泉。甲申（19 日）、從駕百寮至于輿丁、賜絶・布・錢有差。己丑（24 日）、行所經至美濃・尾張・伊賀・伊勢等国郡司及外散位已上、授位賜祿各有差。三月戊戌（3 日）、車駕自美濃至。

此行未经琵琶湖，从奈良都城经伊贺・伊势（现在的三重县）直接到达美浓醴泉。比前次行程历时多达近一个月，却没有了东西诸国的歌舞表演。

以上就是《续日本纪》中记载的元正天皇“养老行幸”的全部内容。

二、“醴泉”和“变若水”

“养老行幸”事件与将年号从“灵龟”改为“养老”相关联，也是一次重要的政治活动，但其核心是“当耆郡多度山美泉”，也就是醴泉。

元正天皇到访的美浓国当耆郡多度山的醴泉位于现在的岐阜县养老郡养老町，以“养老瀑”而闻名。浓尾平原的西部坐拥名古屋，其连绵的山脉也叫做“养老山地”，养老山位于山脉北部，就是现在的养老公园。继续北行，就是战国末期著名战役关原之战的战场，古代被称为“不破之关”。一旦发生战乱，中央政府就会封锁不破（东山道）、伊势铃鹿（东海道）、越前爱发（北陆道）“三关”，以遏制叛军。“朕以今年九月、到美濃国不破行宮、留連數日”，元正天皇的行宫就设在此处。“又免不破・当耆二郡今年田租”，由此可以推知在不破、当耆郡（醴泉附近）设立行宫，征召百姓修造宫殿，以免田租作为补偿。

天平 12 年（740 年）秋，藤原广嗣在九州发动叛乱，圣武天皇“有所意图”地游历“关东”，即铃鹿・不破以东诸国。此事件史称“关东行幸”。直到天平 17 年才返回都城平城京，史称“彷徨的五年”。起初天皇驻在美浓“多艺行宫”，大伴东人有和歌咏叹。

いにしへ おいひと を つ たぎ
古 ゆ人の言ひける老 人の变若とふ水そ、名に負ふ滝の瀬

（『万葉集』卷6・1034番）

这首五七调・四句切的和歌正是描写养老瀑的作品，大意是“这有名的瀑布啊，是古来传颂的使老人可以返老还童的水”。歌中“滝”采用双关的修辞手法，行宫地点“多艺”、“当耆”，古语同音，训读为タギ tagi。可以推测郡名タギ因久负盛名的养老瀑而取名¹⁰。

歌中咏颂能够返老还童的水，《万叶集》原文中为“变若”，训读“をつ”。除此之外，《万叶集》中还有其他咏颂能够使人返老还童的水的和歌。

たもと ますらを をちみづ
わが 袂 まかむと思はむ 大夫は 变水 求め白髪生ひにたり

（卷4・627番）

白髪生ふる事は思はず、变水はかにもかくにも求めてゆか
む（卷4・628番）

 つくよみ
天橋も長くもがも、高山も高くもがも、月夜見の持てる

をちみづ きみ を
越水い取り来て公（君）に奉りて越ち得てしかも（卷13・3245番）

文中出现“变水”、“越水”。“越”是ヲチ wōti 训假名，“变”应是1034番中“变若”的省略。3245番中“越ち得”用作动词。

ヲチ是ヲトコ（男）・ヲトメ（乙女）中的ヲト wōtō 的活用形式，コ和メ分别代表男、女（例：彦ヒコ・姫ヒメ），ヲト意思是“年轻的”，动词应是“使变得年轻化、返老还童”的意思¹¹。

如此一来，古代日本将返老还童的水读作“をち水”，写作“变若水”。一般认为，这相当于欧美传说中“青春之泉 Fountain of Youth”，是日本古代的灵水信仰。但是，这种观点

¹⁰ 《古事记》记载倭建命（ヤマトタケルノミコト）东征至此地，说“たぎたぎしくなりぬ（疲敝辛苦动弹不得）”，此地由此得名“多芸郡”。这是牵强附会的传说而已。但此地自古以来就是东山道交通要道，作为倭建命疲惫时的停留休息所也可以理解。

¹¹ 大野晋等校注《万叶集·二》（岩波书店・日本古典文学大系3、1959）182~183页。

中却有很大的疑问。

三、立春“若水”考

《延喜式》卷40·主水司中有如下记载：

御生氣御井神一座祭（中宮准此）。

五色薄繩各二尺、倭文二尺、木綿一斤、鍬一口、酒五升、
糟米飯各一斗、鰻、堅魚、腊各一斤、海藻二斤、塩三升、
商布一段（已上祭料）。

絹篩一口（一尺五寸）、缶一口、土椀一合（加盤、下皆准
此）、片盤五口（已上汲水料）。

右隨御生氣於宮中若京內一井堪用者定。前冬土王、令
牟義都首渫治即祭之。至於立春日味旦、牟義都首汲水
付司擬供奉。一汲之後廢而不用。

春宮坊御生氣汲水料雜器。絹篩一口（一尺五寸）、缶一口、
土椀一合（備盤）、片盤五口。¹²

冬日立春前 18 天祭祀宮中或者京城內有“生氣”的井神，立春之日早晨，在此井中取水，由負責的祭司進獻給天皇·皇后·皇太子。如此儀式在平安時代的天皇御所的《年中行事御障子文》（885 年）中也有記載：

立春日、主水司獻立春水事¹³。

¹² 《延喜式》（吉川弘文館·國史大系、1953年）896~97頁。《延喜式》50卷由藤原忠平等編纂，記錄了神祇官·太政官以下諸官的官制和禮儀規定，延長5年（927）完成，康保4年（967）實施。（ ）內是原文的雙行注，以下同。

¹³ 《續群書類叢》第10輯上、142頁。

可见这一仪式从平安前期（9世纪）已经开始。同时，亦可见于平安后期的大儒大江匡房（1041~1111）的《江家次第》卷1：

供立春水事。旧年封御生气方人家井、一用之後廢而不用之。
自御厨子所付台盤所女房、供之於朝餉、土高坏上置折敷〔押紙面〕、大土器盛立春水、居（据）折敷供之。陪膳居（据）之於高坏上。一度飲御、畢撤之。
立春水、主水司先舁立於弓場殿、入大瓶立於三几丁之上。
次充供御。¹⁴

另外，在年代不详的注释《年中行事御障子文》的《年中行事》中也详细记载了向天皇进献的仪式：

立春日、主水司献立春水事〔謂之若水〕。主水司、旧年土用以前、挾御生气方宫中并京内井祭之、不可他用。立春早旦、令牟義都首〔人姓也〕一汲、盛之於白土瓶居（据）台〔件台以日蔭卷之〕。官人以下令舁付女官、女官盛調付女房、女房〔着釵子、不髮上〕於朝餉御座供之。主上向生气方飲御〔件水者盛土器、居折敷而押白綾、居土高坏。二本各居一所〕。¹⁵

立春之水称为“若水”，将水装入“白土瓶（白色陶土瓶）”中运输，注入“大土器（大陶罐）”中进献给天皇。天皇在御所吃早餐的房间里面向“生气方”的吉利方向饮水¹⁶。此时的

¹⁴ 《江家次第》（明治书院・改订增补故实丛书2、1993年）32页。

¹⁵ 《续群书类丛》第10辑上、155页。根据一条兼良《江次第抄》（《続々群書類従》第6法制部、626页）订正文字。

¹⁶ “生气”是指根据年龄而占卜选定的有生机的吉祥方位。阴阳方位忌讳思想认为面向这个方位可以驱除灾祸，招纳福气，现代社会生活中也常见这种思想（例：惠方卷）。

餐饮器具全部采用的是土器¹⁷，在放置水壶的台子上缠有“日蔭”（新尝祭等祭祀仪式中使用的装饰），很直观地使人想到一种由来已久的祭祀仪式，但同时其中也混杂了“生机、生气”等阴阳五行知识等新元素。

很多学者都将立春的“若水”与养老行幸的“醴泉”联系起来理解¹⁸。首先，行幸之后“令美濃国立春暁挹醴泉而貢於京都”，立春时祭祀仪式取醴泉之水。其次，负责取“若水”的“牟義都首”是美浓地区的豪族，养老行幸时将行宫设置在不破·当耆二郡，并免除“方県·務義二郡百姓供行宮者”的田租，其中“務義”正是“牟義都首”的根据地——美浓国武芸郡。因此，养老行幸暗示了“牟義都首”对天皇的侍奉，随后立春时贡献醴泉之水的也是他们，这成为“若水”仪式的滥觞，逐渐“若水”民俗在全国流行¹⁹。

如此看来，养老行幸的“醴泉”和宫廷祭祀的“若水”二者结合的根据在于行幸后立春进京进献醴泉之水的记载和取若水的祭祀是“牟義都首”这两点。但从结论来说，如此推论是不成立的。首先，“令美濃国立春暁挹醴泉而貢於京都”之后还写着“為醴酒也”。“為”是“制造”的意思。

《延喜式》的造酒司中详细记载着向天皇进献的“御酒”、“醴酒”、“御井酒”等的酿酒材料和酿造方法²⁰。其中关于醴酒，认同为夏季饮用的甘酒，有如下说明：

醴酒者、米四升・麩二升・酒三升、和合釀造、得醴九升、
以此為率、日造一度、起六月一日尽七月卅日、供日六升〔中
宮准此〕。

《延喜式》的治部省·祥瑞条：“醴泉‘美泉也。其味美甘、状如醴酒’”。以此推理，元正天皇很可能认为醴泉之水甘甜可口适宜酿造醴酒，便派人取醴泉之水。即天皇并没有直接饮用此水。因此，与“若水”没有直接关系。

¹⁷ 日本五世纪左右渡来人带来了新的陶器技术“须惠器”，区别于以前的陶器“土器”。土器除了庶民用于餐饮器具，贵族也用其作为饮酒器具。

¹⁸ 新谷秀夫「『月夜見の持てるをち水』小考」（『日本文芸研究』43（1）、1991年）、和田萃「養老改元」（收于『日本古代の儀礼と祭祀・信仰』、塙書房、1995年）。

¹⁹ 铃木棠三《日本年中行事辞典》（角川书店、1977年）52~54页。

²⁰ 如前《延喜式》884~86页。

然而，醴泉之水特别在“立春晓”汲取²¹，可视为其是以“若水”风俗为前提而开展的依据。可见，“若水”风俗并非在养老行幸之后出现，而是在先前已经存在。其根据来自“牟義都首”。

日本大化改新以前称为“大化前代”，区别于引入中国律令体制之后的时代。大化前代的朝廷是以大夫一伴造制的原始官僚体制组建的²²，由构成氏族制社会基础的各氏族代表侍奉王权。称之为“負名氏（なおいのうじ）”，比如：中臣氏和卜部氏是神官家族，高桥氏作为内膳司侍奉天皇的食膳。美浓的牟義都首氏，可能是负责取水，管理宫廷水井的氏族。这一大化前代的职务，配合了立春这一历法知识²³，并随后添加了“生气”这一阴阳方位习俗，形成了“立春水”的祭祀仪式。阴阳方位说于平安前期引入日本²⁴，立春祭祀在养老以前已经形成。可能是受到了佛教“闕伽水”、“井華水”活动的影响²⁵。“若水”一语可见于长元年间（1028-37）成书的历史物语《荣华物语》的卷名，可能是正月日子摘“若菜”的风俗自平安中期开始兴盛²⁶，那时起便将立春水称为“若水”了。镰仓初期（十三世纪）成书的《年中行事抄》中记载了女房（侍女）称立春水为“若水”。

立春日、主水司献立春水事。女官伝供之。於朝餉向御生气
方飲御之。咒云、「万歳不变水、急々如律令」。女房称之若
水。²⁷

因此，“变若水”并非从“若水”而来。天皇在饮用若水时唱念的咒语“不变水”中的“不变”可能是“不老”的意思。即“不变水”也并非出于“变若水”。之前的“万歳不变水”作为咒

²¹ 发布命令是12月22日，养老元年立春按照当时的历法（唐代仪凤历）应为12月28日，元旦前夕。野村忠夫《古代的美浓》（教育社・历史新书27、1985年）166页。

²² 参照镰田元一「七世紀の日本列島」（『律令公民制の研究』所収。塙書房、2001年）7～12页。

²³ 日本历法开始于钦明14年（553）百济派遣的“历博士”，推古12年（604）首次实行历日（中国南朝元嘉历）（《政事要略》卷25；吉川弘文馆・国史大系、99页）。

²⁴ 阴阳方术之道同历法同时期传入日本，奈良时代为止以祥瑞灾异思想和占卜为中心，平安时代开始流行“方位忌讳”。“生气”是上述“方位忌讳”的一种。参照村山修一《日本阴阳道史概说》（塙書房、1981年）Bernard Frank『方忌みと方違え』（岩波書店、1989年）。

²⁵ 著名的东大寺修二会（十一面悔过法）从天平勝宝4年（752）以来开始延续的法事，别名“水取”，源于汲取闕伽水供养本尊的仪式。

²⁶ 山中裕《平安朝の年中行事》（塙書房、1972年）122～32页。

²⁷ 《续群書類丛》第10辑上、262页。大体同一时期成书的《年中行事秘抄》（《群書類丛》第六辑所收）也有同样文字记录。

语是不规范的，绝不是古来的说法。

因此，养老的“醴泉”和立春的“若水”没有直接关系。但后者是牟義都首氏族所承担的祭祀活动，以汲取立春之水同样的做法汲取醴泉之水，仅此而已。原本牟義都首汲取立春之水来自“宫内若京内”的水井，并非养老“醴泉”²⁸。醴泉之水是为酿制醴酒而进献进京的。立春之水可能是模仿佛家“闕伽水”而来。

四、“月夜见持有的变若水”

“若水”并非源于“变若水”。“若水”是指立春水，即新鲜的水，添加了“生气”这一避邪招福的意义。同时，“变若水”是指具有使人不老不死功效的水，即养老的“醴泉之水”。这一点已经在《万叶集》的和歌中确认。至今为止的学说，将“变若水”与“若水”联系在一起，认为崇拜不老不死之水的民俗是日本古往今来普遍存在的。针对于此，笔者有意切断“变若水”与“若水”二者的关系，否定崇拜不老不死之水的民俗。

醴泉最早见于史书的是《日本书纪》持統七年（693）十一月条：

己亥（14日）、遣沙門法員・善往・眞義等、試飲近江国益須郡醴泉。

以及翌年三月，

己亥（16日）、詔曰、「粵以七年歲次癸巳、醴泉涌於近江國益須郡都賀山。諸疾病人停宿益須寺而療差者衆。故入水田四町・布六十端、原除益須郡今年調役雜徭。國司頭（長官）至目（四等官）、進位一階。賜其初驗醴泉者葛野羽衝」

²⁸ 严格来讲，“令美濃国立春晓挹醴泉而貢於京都”命令是下达给美浓国司的，美浓首府位于不破郡。因此，接受命令的国司让东部的武艺郡（远离首府）的牟義都氏负责供奉距离国府较近的当耆郡多度山的醴泉水，如此做法是不合理的。利用醴泉水酿酒应属造酒司所管辖，与主水司无关。

・百濟土羅々女、人絶二匹・布十端・鍬十口」。²⁹

其发现者是来自百济的渡来人，一位名叫土羅羅的女子。听闻醴泉有治疗效果便派遣三名僧侣去试饮，这则文字可能是日本人认识醴泉功效的最初记载了³⁰。直至七世纪末日本人不知道“变若水”的存在，这一可能性是很高的。

同时，“をち水”、“をつ”等词语基本只能见于《万叶集》。唯一一处例外见于《延喜式》祝词〈出雲国造神賀詞〉：

をち ふるかわざし こち お わかみぬま
彼方の古川岸、此方の古川岸に生ひ立つ若水沼間の、いや
わか み
若えに御若えまし、すすぎ振るをどみの水の、いやをちに
み
御をちまし、……³¹

其他是“をちかへる”的复合动词的形式。

ほととぎすをちかえり鳴け、うなる子がうち垂れ髪の五月雨の空
（『拾遺集』116番）

以上是《古今和歌集》（905年）的编撰者之一的凡河内躬恒的作品³²，其中“をちかへる”不是“返老还童”的意思，而是“回来、返回”的意思。

²⁹ 《日本书纪》（岩波书店・新日本古典文学大系68、1979）522~25页。《日本书纪》30卷，上启神代卷下至持统天皇（七世纪末）日本最早的正史，舍人亲王编撰，养老4年（720）完成。与同样叙述神代以来历史的《古事记》（太安万侶编撰、712年完成）合称“记纪”。

³⁰ 当时的日本人虽然已经了解温泉的功效，但相关记载除了神话类之外，只限于7世纪前半期舒明天皇以后。

³¹ 《古事记・祝词》（岩波书店・日本古典文学大系1、1969年）456~57页。《延喜事》成书时间前已提及，但其中的部分祝词可以追溯至7世纪。出云国造神贺词是地方行政长官更换时宣读的贺词，初见于元正天皇灵龟2年（716）2月，但即使大化前代的地方行政长官服属仪礼的传统仅局限于出云地区的话，认为其祝词可以追溯至8世纪也是没有大问题的。

³² 宽平8年（896）6月之前的作品。小町谷照彦校注《拾遺和歌集》（岩波书店・新日本古典文学大系7、1990年）34~35页。

石綱のまたをちかへり青丹よし奈良の都をまたも見むかも（巻6・1046番）

以和歌出自《万叶集》，创作时间是天平12年（740年）恭仁京迁都后“彷徨的五年”，〈傷惜寧樂（平城）京荒墟作歌三首（作者不详）〉中的一首，意思是“好想能够像攀爬蔓延的藤蔓在春天里复苏那样，回去看看美丽的奈良都城”。“またをちかへり”是“再次回来”的意思，如此理解更接近躬恒和歌中的用法。“よみがえる（生き返る）”意思是“黄泉・回归（从黄泉世界回归）”，“をちかへる”中的“ヲチ”与之前看到的神贺词中的“彼方 wōt i”同音，因此意思是“彼方・帰る（从远方归来）”。躬恒很可能就是这样理解的。“をち”对于平安时代的歌人来讲，已经是没有实际意义的和歌固定用语了。³³

如此看来，“をち”、“をち水”等词语是在奈良时代，以天平年间为中心的很短时间内的流行语。³⁴

わか さか 盛 は りいたくくたちぬ、雲に飛ぶ薬食むともまたをちめやも（巻5・847番）

雲に飛ぶ薬食むよ み は都見 いや ば賤しき我が身またをちぬべし（巻5・848番）

以上是天平2年（730）正月，大宰帥大伴旅人在大宰府自宅召开的梅花宴上和歌32首所附带的〈員外思故郷歌兩首〉，咏唱“一边感叹衰老和贫贱，一边服食飞云仙药之后返老还童的故事”。大伴旅人大约在同一时期创作的〈大伴宿祢三依離復相歡歌〉：

わ ぎ も こ 常 とこよ 世の国に住みけらし、昔見しよりをちましにけ
り（巻4・650）

在这首和歌中，作者将恋人的青春比作“常世之国”。“常世之国”是记纪神话中少彦名神居住的国度，是大海的彼岸异乡。“常世”是永久不变的世界的意思，少彦名神帮助大国主

³³ 《古今集》之后的第二部敕撰和歌集《后撰和歌集》（10世纪中叶）的编撰者团体“梨壶五人”原本是为解释用特殊的万叶假名书写的《万叶集》而召集的。

³⁴ 《万叶集》20卷的成书过程自江户时代国学家契冲以来，一直被分为两部分：第一部（1-16卷）、第二部（卷17-20）。第一部于天平16年（744）以前完成，第二部是以大伴家持自作的和歌为中心构成的（参照《日本古典文学大辞典（简约版）》（岩波書店、1986年）1733页）。本文所引用《万叶集》中和歌均选自第一部。

以続之。³⁷《初学记》天部有云：淮南子曰：羿請不死之藥於西王母、羿妻姮娥竊之奔月、託身於月、是為蟾蜍、而為月精。³⁸ 如上所述，一般认为月之女神姮娥（嫦娥）是“月夜见”的原形。

因此得出结论，“月夜见所持的变若水”通常应是指“用月亮的盈缺比喻复活和死亡，所以想象月亮上有可以使人返老还童的水的存在”³⁹，或者这不仅仅局限于“想象”，而是与“若水”祭祀活动结合，定位为日本古老的民俗或信仰。⁴⁰

诚然，大化前代的常规祭祀有祈祝—收获（祈年祭—新尝祭）和神今食（祭神）—大祓“月次祭”⁴¹，通过朔日祭神恢复原始的力量，晦日祓禊去除污秽，按照月次祭—新尝祭—大尝祭的顺序逐月、逐年交替往复进行，天皇的权力不断得到更新巩固。

但是，“变若水”的思想并非出于与日月同步更新的神力信仰，更多地表现为在表面上知识分子接受了神仙思想基础上形成的。《竹取物语》中不死仙药是月之使者拿来的⁴²。《万叶集》中为何不是仙药，而是“变若水”。原因恐怕是将养老醴泉当做“变若水”吧。

养老行幸之后，元正天皇亲自出现在平城宫的大极殿上，向百官展现醴泉的功效。见过坛上女帝皮肤的百官一定像出云国造的神贺词那样，感叹“いやをちに御をちまし（变得越来越年轻了）”。四分之一世纪后，大伴东人咏叹养老瀑的诗句“老人の变若といふ水そ、名に負ふ滝の瀬（能使人返老还童的水啊，就是这不负盛名的瀑布之流）”恐怕就是证明女帝元正天皇“变若水”存在的最好证明了。

大伴东人的和歌发表8年之后，元正天皇驾崩。至此以后，“变若水”一语不再出现可能是由于流行的核心价值已经失去。藤原广嗣之乱之后，橘奈良麻吕之变（757年）、惠美押胜之乱（764年）、宇佐八幡宫信託事件（769年）、水上川继事件（782年）、藤原種继暗杀事件（785年）等政变、叛乱相继发生，“变若水”的记忆淹没在历史的洪流中。

³⁷ 何宁《淮南子集释》（中华书局、2011年版）501~502页。

³⁸ 徐坚等《初学记》（中华书局、1985年版）4页。

³⁹ 『時代別国語大辞典 上代編』（三省堂、1971年版）835页。

⁴⁰ 上述新谷秀夫「『月夜見の持てるをち水』小考」。

⁴¹ 参照拙稿「天皇の食国」（『日本古代の天皇と祭儀』所収。吉川弘文馆、1998年）126~132页。

⁴² 故事的主人公辉夜姬升天之际，将不死仙药赠给天皇，天皇将其在富士山顶燃烧，故此叫做“不死”山。也有说法认为众多武士和天皇一起上山烧药，取“富于士”之意。这就是『竹取物語』的结局。

结论：醴泉的真面目

本文通过对《万叶集》中出现的“变若水”一词的考证，以期揭示日本古代的养生思想的一端。然而，事与愿违，最后证明“变若水”只不过是中国的长生不老仙药观念在养老醴泉的投影。关于“变若水”的思考并非“若水”信仰的延续展开，而只是天平文化的过眼云烟。

以上论证表明关于“变若水”的思考并不是中国的神仙思想或者道家思想的真正受容，而只是文学上的辞藻技艺。遣唐使时代，7世纪到9世纪之间，日本人大量吸收中国文化，但是只有道教没有被完全接受⁴³。古代日本对佛教的过度倾斜是其直接原因，日本人对养生的希求不同于中国似乎也是原因之一。养生，以及表层、深层不同层次的死的观念等，将是今后进一步考察的课题。

最后，简单介绍一下被称为“变若水”的养老瀑的水质。“水质富含钙、镁、铝等矿物质”（环境省选定名水百选）。“此水与通常的矿泉水成分不同，钙、镁、钠的比例是 10:5:1”（wiki・养老）。

⁴³ 新川登龟男『道教をめぐる攻防—日本の君王、道士の法を崇めず』（大修馆书店、1999年）。

「変若水」攷：元正天皇의 「養老行幸」

이노우에 와타루(井上 亶)

北京大学 歴史学系 교수

여는 글：女帝의 世紀

7~8세기, 중국에서는 隋唐제국이 대두하고, 한반도에서는 고구려·백제가 멸망해서 통일 신라가 성립되었다. 그 즈음 일본에서는 수도를 나라 분지의 아스카(飛鳥)와 평성(平城)에 두고, 遣隋使나 遣唐使를 파견해서 중국의 율령과 문물을 직접 배웠다. 쇼토쿠 태자(聖德太子)의 정치개혁(憲法十七條·冠位十二階 시행: 604년)에서부터 다이카 대신(大化改新, 646년)을 지나 『飛鳥淨御原令』(689년), 『大宝律令』(701년), 『養老律令』(718년 완성·757년 시행)으로 율령체제가 형성되었다. 7세기 전반의 「飛鳥文化」로부터, 그 후반의 「白鳳文化」에 이르기까지 꾸준히 唐의 문화를 흡수하여, 8세기에는 나라에서 「天平文化」가 개화하였으니, 이 시기에 일본 고대의 정치제도와 문화예술은 정점을 이르게 되었다.

그러나, 이 시기는 동시에 「여제의 세기」라고 일컬어질 만큼 정변이 빈발하는 불안정한 시대이기도 했다. 일본 최초의 여제 推古天皇(592-628)으로부터 시작된 이 시기는 皇極(642-645)·齊明天皇(重祚:655-661), 持統天皇(686-697), 元明天皇(707-715), 元正天皇(715-724), 그리고 孝謙(749-758)·称徳天皇(重祚:764-770)까지 모두 8대에 걸쳐 6명의 여제가 왕위에 올랐다. 다음 시기인 에도시대의 明正天皇(1629-1640)까지 여제는 출현하지 않고, 後桜町天皇(1762-1770)을 마지막으로 여제는 더 이상 등장하지 않았다.

본고에서는 이들 고대 여제 중에서도 元正天皇(겐쇼천황)의 「養老行幸」에 주목하고, 당시의 양생 사상과 습관의 일단을 밝히려고 한다.

一. 元正天皇의 養老行幸

元正天皇은 748년에 69세로 사망했으나, 680년에 태어났다. 『続日本紀』 卷七머리에는 다음과 같이 기록되어 있다.¹

¹ 『続日本紀』(岩波書店·新日本古典文学大系13、1990年) 2~3頁. 이하, 동서의 인용은 본서로부터. 『続日本紀』40卷은 제2의 정사에서 797년에 완성되었다.

日本根子高端淨足姬天皇、諱氷高、天淳中原瀛真人(天武)天皇之孫、日並知(草壁)皇子尊之皇女也。天皇神識沈深、言必典禮。

또한 동서의 靈龜元年(715) 9月 庚辰条, 母元明天皇의 讓位詔에는 다음과 같은 기록이 있다.

一品氷高内親王、早叶祥符、夙彰德音、天縱寬仁、沈靜婉變、華夏載佇、謳訟(頌)知歸。
今傳皇帝位於内親王。公卿百寮、宜悉祇奉以稱朕意焉。

둘 다 상투적인 찬사이지만 온화하고 조심성이 많은 여성이었던 것으로 보인다. 『詩經』齊風·甫田篇에는 다음의 구절이 있다.

婉兮變兮、綵角鼎兮。未幾見兮、突而弁兮。

「婉變」의 단어가 詩에서 보인다. 毛傳에는 「婉變、少好貌。綵角、聚兩鬢也」라고 하여, 소녀의 아름다운 용모로 풀이하고 있다. 즉위했을 때 이미 36세였던 元正天皇을 묘사한 표현으로는 그리 어울리지 않지만, 중년 여성이 예쁘장한 아름다움을 그렇게 표현한 것이라고 생각한다.

즉위로부터 2년 후인 717년 9월, 元正天皇은 美濃国(현재의 기후현) 多度山の 美泉을 보러 갔다. 이것이 「養老行幸」이다.

丁未(11日)、天皇行幸美濃国。戊申(12日)、行至近江国、觀望淡海。山陰道伯耆以來、山陽道備後以來、南海道讚岐以來、諸国司等詣行在所、奏土風歌舞。甲寅(18日)、至美濃国。東海道相模以來、東山道信濃以來、北陸道越中以來、諸国司等詣行在所、奏風俗之雜伎。丙辰(20日)、幸当耆郡、覽多度山美泉。賜從駕五位已上物、各有差。戊午(22日)、賜從駕主典已上及美濃国司等物有差。郡領已下雜色冊一人、進位一階。又免不破·当耆二郡今年田租及方県·務義二郡百姓供行宮者租。癸亥(27日)、還至近江国。賜從駕五位已上及近江国司等物各有差。郡領已下雜色冊余人、進位一階。又免志我·依智二郡今年田租及供行宮百姓之租。甲子(28日)、車駕還宮。

9월 11일 여제는 平城京에서 琵琶湖(淡海=近江)에서 놀고 美濃国에도 갔다. 20일부터 이레 동안 美泉에서 논 후 平城京에 되돌아왔다. 이 유람 이전에 近江에서 山陰·山陽·南海道 등 諸国이 「土風歌舞」을, 美濃에서는 東海·東山·北陸道 등 諸国이 「風俗之雜伎」를 연주한 점에 주목하고 싶다.²

² 이 가무 연주의 목적에 대해서는, 拙稿「『天武系王權』重探」(『虚偽的日本』所収。社会科学文献出版社、2012年) 190頁参照。

그리고 11월 17일, 여제는 美泉을 「大瑞」으로 간주해서 改元을 선언한다.

天皇臨軒詔曰、「朕以今年九月、到美濃国不破行宮、留連數日。因覽當耆郡多度山美泉、白盥手面、皮膚如滑。亦洗痛處、無不除愈。在朕之躬、甚有其驗。又就而飲浴之者、或白髮反黑、或頰髮更生、或闇目如明。自余痼疾、咸皆平愈。昔聞、『後漢光武時、醴泉出。飲之者痼疾皆愈』。符瑞書曰、『醴泉者美泉、可以養老、蓋水之精也』。寔惟、美泉即合大瑞。朕雖庸虛、何違天貺。可大赦天下、改靈龜三年、為養老元年。」

여기서 천황은 「臨軒」, 즉 百官 앞에 모습을 나타내 美泉의 효능에 의해 아픔이 사라지고 손이나 얼굴의 피부가 매끄러워졌다고 말하고 있다.³ 이렇게 들으면 누구라도 「春寒賜浴華清池、溫泉水滑洗凝脂」라고 하는 白居易의 「長恨歌」(806)을 상기할 것이지만, 당시 아직 楊貴妃(719~56)은 생기지 않고 있다. 한편, 여기에서 인용하고 있는 「醴泉」의 고사는 모두 『太平御覽』 卷873 醴泉部에 나타난다.

東觀漢記曰、光武中元元年、祠長陵、還(洛陽宮)、醴泉出(於)京師。飲之者痼疾皆愈也⁴。

孫氏瑞應圖曰、醴泉者水之精也、味甘如醴。泉出流所及草木皆茂、飲之令人壽也。

白虎通曰、德至淵泉、則醴泉湧。醴泉者美泉也、狀如醴酒、可以養老也⁵。

『太平御覽』(984년 완성)은 北宋의 類書이지만, 北齋의 『修文殿御覽』 등 선행 사전류를 편집한 것으로,⁶ 그로부터 150년 전에 일본에서 편찬된 같은 千卷의 유서 『秘府略』(831·滋野貞 主撰: 현존 2권)의 내용과도 일치한다. 「養老改元」詔의 작자가 이러한 유서를 보고서 작문한 것은 틀림없다. (그러므로 글 중의 「符瑞書」가 무엇인지를 탐색할 필요도 없다). 또한, 祥瑞를 大·上·中·下の 四等으로 나누고, 醴泉이 大瑞에 해당하는 것은 『唐六典』 및 일본의 『延喜式』에 나타난다.⁷

이렇게 해서 元호를 「養老」로 바꾼 다음 12월에는,

丁亥(22日)、令美濃国立春曉挹醴泉而貢於京都、為醴酒也。

³ 管見에서 古代 漢語에 「如滑」와 같은 용법은 없다. 이것은 「皮膚滑らかなるが如し」라고 하는 고대 일본어의 한자표기로, 이 조치가 「宣命」, 곧 일본어로 宣制된 것을 헤아리게 한다.

⁴ 吳樹平, 『東觀漢記校注』(中華書局、2011年) 13頁

⁵ 陳立, 『白虎通疏証』(中華書局、1994年) 285·287頁參照。

⁶ 胡道靜, 『中国古代的類書』(中華書局、1982年) 119頁參照。

⁷ 仁井田陞, 『唐令拾遺』(東京大学出版会、1983年) 486~89頁參照。

라는 구절이 있어서, 醴泉의 물을 평성까지 가져오게 하고 있다. 醴泉의 물이 정말 마음에 들었기 때문일 것이다. 다음 해의 양로 2년 2월, 여제는 또 이 醴泉에 갔다.

二月壬申(7日)、行幸美濃国醴泉。甲申(19日)、從駕百寮至于興丁、賜純·布·錢有差。己丑(24日)、行所經至美濃·尾張·伊賀·伊勢等国郡司及外散位已上、授位賜祿各有差。三月戊戌(3日)、車駕自美濃至。

이번은 琵琶湖를 경유하지 않고, 奈良의 수도에서 伊賀·伊勢(지금의 三重縣)을 통과해서 美濃의 醴泉에 곧장 갔다. 지난 번 보다 더 긴 1개월 정도의 유람이었지만, 이전에 행해졌던 東西諸国の 歌舞 연주는 없었다.

이상이 『続日本紀』에 전해지는, 元正天皇 「養老行幸」의 전체내용이다.

二. 「醴泉」과 「変若水」

「養老行幸」은 靈龜로부터 養老에까지 改元을 수반하는, 정치적으로도 중요한 행사였지만, 그 핵심에 있었던 것이 「当耆郡多度山美泉」, 곧 醴泉이다.

元正天皇이 방문한 美濃国 当耆郡 多度山の 醴泉은 현재, 기후현(岐阜縣) 養老郡 養老町에 있어, 일반적으로 「養老之滝」의 이름으로 알려졌다. 나고야(名古屋)의 濃尾平野의 서벽에 있는 산들을 養老山地라고 말하고, 그 북부에 養老山이 있어서, 지금은 養老公園이 되었다. 더 북쪽으로 가면, 전국말기의 천하를 양분하는 전쟁의 무대로서 유명한 세키가하라(關原)가 있어, 고대이게는 不破의 関이라고 했다. 不破의 関은 중앙정부가 유사의 때에, 이 不破(東山道)과 이세(伊勢)의 鈴鹿(東海道), 그리고 越前の 愛發(北陸道)의 「三關」를 봉쇄해서 반란을 방지한 것으로, 여제가 「朕以今年九月、到美濃国不破行宮、留連数日」라고 말하는 行宮은 이 땅에 설치되었다. 한편 「又免不破, 当耆二郡今年田租」라는 표현은 不破와 같이 当耆郡, 醴泉의 근처에도 行宮이 설치되어, 그 조영에 그곳의 백성이 징발되었기 때문일 것이다.

740년의 가을, 九州에서 발발한 藤原広嗣之乱에 대하여, 聖武天皇은 「有所意」라고 「關東」 즉 鈴鹿·不破 以東의 제국을 순행했다. 이것을 「關東行幸」라고 말한다. 그 후 745년까지 平城京에 돌아가지 않은 때부터 「彷徨之五年間」라고 말하지만, 그 시기 초에 천황은 美濃의 「多藝行宮」에 들렀고 거기에서 大伴東人が 和歌를 짓고 있다.

いにしへ
古 づ人の言ひける老人の変若とふ水そ、名に負ふ滝の瀬(『万葉集』卷6·1034番)

이것이야 말로 養老之滝를 읊은 작품으로, 「이 유명한 폭포는 고래부터 구전하고 있어 온, 노인이 젊어지는 물이에요」라고 하는 의미의 五七五調・四句切의 和歌이다. 和歌에서는 「滝」라고 말하고 行宮의 땅을 「多藝」, 「当耆」라고 말한다. 모두 고어로 “다기”라고 읽고, 「이름을 가진다(名に負う)」라고 있기 때문에 郡名の 다기는 이 養老之滝에서 따온 이름일 것이다.⁸

그리고, 여기에서 젊게 하는 물이 등장하고 있다. 『万葉集』의 원문에 「変若」라고 있어, 이것을 「오쯔」라고 읽는다. 『万葉集』에는 그 외에도 젊게 하는 물이 나온다.

わが袂^{たもと} まかむと思はむ大夫は^{ますらを}変^を水^{ちみづ}求め白髪生ひにたり (卷4・627番)

白髪生ふる事は思はず、変水はかにもかくにも求めてゆかむ (卷4・628番)

天橋も長くもがも、高山も高くもがも、月夜見^{つくよみ}の持てる^を越^{ちみづ}水^みい取り来て公(君)に奉りて^を越^ち得てしかも (卷13・3245番)

이렇게 「変水」, 「越水」라고 쓰여져 있다. 「越」는 “오치woti”의 訓假名, 「変」은 1034番歌에 말하는 「変若」의 생략일 것이다. 3245番歌에서는 「越ち得」이라고 동사로 채용하고 있다.

이 “오치”는 “오토코(男)·오토메(乙女)”의 “오토woto”를 활용한 형으로, “고(コ)”와 “메(メ)”는 남녀의 의미이기 때문에 (例:彦ヒコ、姫ヒメ), “오토”는 젊다고 하는 의미로, 이것이 동사가 되어서, 젊어지는, 젊어진다고 하는 의미가 된 것일 것이다.⁹

이렇게 일본 고대에서는 젊음을 되찾게 하는 물을 「오치水」하고 해도 좋은 「変若水」라고 썼다. 이것은 歐美의 전설에 말하는 「青春의 泉, Fountain of Youth」과 같은 것으로, 일본에서 오래된 靈水信仰이라는 것이 일반적인 견해다. 그러나 이 견해에는 큰 의문점이 있다.

三. 立春「若水」攷

『延喜式』 卷40 主水司에는 다음과 같은 구절이 있다.¹⁰

⁸ 『古事記』에는 倭建命이 동정의 뒤, 이 땅에 도착하고, 「たぎたぎしくなりぬ」라고 말했기 때문에 多芸郡라고 말한다. 라고 있지만, 이것은 牽強附會의 전설이다. 단 이 땅은 옛날부터, 東山道の 요충에서, 倭建命이 지쳐서 머무르는 장소로서는 어울리다.

⁹ 大野晋 他 校注『万葉集・二』(岩波書店・日本古典文学大系3、1959年) 182~183頁.

¹⁰ 『延喜式』(吉川弘文館・国史大系、1953年) 896~97頁.

御生氣御井神一座祭(中宮准此)。

五色薄純各二尺、倭文二尺、木綿一斤、鍬一口、酒五升、糟米飯各一斗、鰻、堅魚、腊各一斤、海藻二斤、塩三升、商布一段(已上祭料)。

絹篩一口(一尺五寸)、缶一口、土椀一合(加盤、下皆准此)、片盤五口(已上汲水料)。

右隨御生氣扱宮中若京内一井堪用者定。前冬土王、令牟義都首渫治即祭之。至於立春日昧旦、牟義都首汲水付司擬供奉。一汲之後廢而不用。

春宮坊御生氣汲水料雜器。絹篩一口(一尺五寸)、缶一口、土椀一合(備盤)、片盤五口。

겨울의 土王(土用)의 날에 「生氣」에 해당하는 宮中, 혹은 京内の 우물의 신을 모시고, 입춘의 아침에 이 우물로부터 물을 길고, 主水司로부터 天皇·皇后·皇太子에게 봉납하는 행사가 있었다. 이것은 平安 시대의 天皇御所에 설치된 『年中行事御障子文』(885)에도,

立春日、主水司獻立春水事。

라고 기록되어 있는 것으로 보아¹¹, 平安前期(9세기)로부터 행하여지고 있었던 것이 분명하다. 또한 平安後期の 大儒 大江匡房이(1041~1111)의 『江家次第』 권1에는 다음의 기록이 있다.¹²

供立春水事。旧年封御生氣方人家井、一用之後廢而不用之。自御厨子所付台盤所女房、供之於朝餉、土高坏上置折敷(押紙面)、大土器盛立春水、居(据)折敷供之。陪膳居(据)之於高坏上。一度飲御、畢撤之。

立春水、主水司先舁立於弓場殿、入大瓶立於三几丁之上。次充供御。

위에서 언급한 『年中行事御障子文』에 주석을 가한 연대 미상의 『年中行事』에도 다음과 같은 기록이 있다.¹³

立春日、主水司獻立春水事(謂之若水)。主水司、旧年土用以前、扱御生氣方宮中并京内井祭之、不可他用。立春早旦、令牟義都首(人姓也)一汲、盛之於白土瓶居(据)台(件台以日蔭卷之)。官人以下令舁付女官、女官盛調付女房、女房(着釵子、不髮上)於朝餉御座供之。主上向生氣方飲御(件水者盛土器、居折敷而押白綾、居土高坏。二本各居一所)。

天皇에게 헌상하는 작법이 다소 자세하게 씌어져 있다. 이것들에 의하면, 立春의 물을 「若水」라고 말해, 이 물을 「白土瓶」에 넣어서 운반하고, 「大土器」에 넣어서 天皇에게 준다. 天皇은

¹¹ 『統群書類從』第10輯上、142頁。

¹² 『江家次第』(明治書院·改訂増補故実叢書2、1993年) 32頁。

¹³ 『統群書類從』第10輯上、155頁。

御所の 朝餉間에서 「生氣方」이라고 하는 吉方을 향해서 한 입에 마신다.¹⁴ 여기에서, 식기는 모두 토기를 사용하고,¹⁵ 또 土瓶을 두는 대에 「日蔭」(新嘗祭등에서 사용하는 장식)을 감고 있는 것부터, 얼핏 보면 오래된 의식인 것 같이 느끼지만, 「生氣」라고 하는 陰陽家의 지식을 사용하고 있어서, 비교적 새로운 요소도 들어있다.

諸家은 이 立春의 「若水」를 養老行幸의 「醴泉」에 결부시켜서 이해했다.¹⁶ 먼저, 行幸의 나중 「令美濃国立春暁挹醴泉而貢於京都」라고 있어서, 立春에 醴泉의 물을 시켜 가져오게 하고 있다. 그 다음에, 若水를 푸는 「牟義都首」이 美濃의 豪族으로, 養老行幸에서는 行宮을 설치한 不破·当耆二郡을 동시에 「方県·務義二郡百姓供行宮者」의 田租도 면했지만, 이 「務義」이야말로 「牟義都首」의 본거지로 美濃国 武芸郡이다. 즉, 이것은 養老行幸에 「牟義都首」가 봉사한 것을 암시하고, 그 후, 立春에 醴泉의 물을 봉헌한 것도 그들이었는데, 이것이 「若水」의 儀의 濫觴가 되었다. 덧붙이자면 「若水」의 민속은 일본 전국에 분포되어 있다.¹⁷

이렇게, 養老行幸의 「醴泉」이라고 宮中行幸의 「若水」를 결부시키는 근거는, 行幸 후의 立春에 醴泉을 京進 시킨 기사와, 若水를 푸는 「牟義都首」라는 두 가지 점에 있지만, 결론으로부터 말하면, 이 추론은 성립하지 않는다. 먼저, 「令美濃国立春暁挹醴泉而貢於京都」라고 하는 기사이지만, 이 기사는 계속해서 「為醴酒也」라고 쓰고 있다. 「為」는 만든다고 하는 의미다.

『延喜式』 造酒司에는 供御하는 「御酒」「醴酒」「御井酒」등의 재료나 양조법에 대해서 자세하게 쓰고 있지만,¹⁸ 이 중 醴酒은,

醴酒者、米四升・麴二升・酒三升、和合釀造、得醴九升、以此為率、日造一度、起六月一日尽七月卅日、供日六升〔中宮准此〕。

라고 있는 듯이, 여름에 마시는 감주다. 상술의 『延喜式』 治部省 祥瑞条라도, 「醴泉(美泉也。其味美甘、状如醴酒)」이라고 있어, 그렇다면, 元正天皇은 醴泉의 물이 달았으므로, 醴酒을 만드는 물로 어울린다고 생각하고, 일부러 시켜 가져오게 한 것으로 보인다. 즉, 이 물은 천황이 직접 마시는 물이 아니다. 따라서, 「若水」와는 직접 관계가 없다.

¹⁴ 「生氣」는 연령에 의해 占定해져지는 方忌 하나. 生氣와 정해진 방위를 향하는 것은 일반적으로 악의를 지불하고, 복을 초래한다. 현대라도 열심히 가고 있다 (예: 惠方巻).

¹⁵ 일본에서는 5세기, 도래인이 가지고 온 새로운 도자기 「須惠器」라고, 그 이전의 도자기 「土器」를 구별한다. 토기는 서민이 식기에 사용하고, 귀족도 음주 등에 사용했다.

¹⁶ 新谷秀夫「『月夜見の持てるをち水』小考」(『日本文芸研究』43(1)、1991年)、和田萃「養老改元」(『日本古代の儀礼と祭祀・信仰』中所収。塙書房、1995年)

¹⁷ 鈴木棠三『日本年中行事辞典』(角川書店、1977年) 52~54頁。

¹⁸ 前掲『延喜式』884~86頁。

그러나, 醴泉의 물을 일부러 「立春曉」에 길게 한 것은,¹⁹ 오히려 「若水」의 풍습을 전제로, 그렇게 명했다고 생각하는 근거가 된다. 즉, 養老行幸의 나중에 「若水」가 시작된 것이 아니고, 그것 이전부터 「若水」의 풍습은 존재했다고 생각한다. 그 근거가 「牟義都首」이다.

일본에서는 다이카 개신(大化改新) 이전을 「大化前代」라고 부르고, 중국의 율령체제를 도입한 후의 시대와 구별한다. 그 大化前代の 朝廷에서는 大夫 - 伴造制라고 하는 原始官制가 조직되어,²⁰ 氏族性 社會를 기초에 各 氏族의 대표가 왕권에 봉사하고 있었다. 이것을 「負名氏」라고 말하는데 예를 들면, 中臣氏와 卜部氏는 신관이 되고, 高橋氏는 内膳司으로서 천황의 식사 등 일상적인 업무를 맡았다. 美濃의 牟義都氏는, 아마 水取로서 궁정의 우물을 관리해왔을 것이다. 이 大化 前代부터의 직무에 立春이라는 달력 상의 지식이 겹치고,²¹ 후에 「生氣」라고 한 方忌의 풍습도 더해져서, 「立春水」의 행사가 형성되었다. 方忌의 도입은 平安 前期 때이지만,²² 입춘의 행사로서는 養老 以前에 성립되어 있었다. 이것은 아마 불교의 「闕伽水」「井華水」의 풍습이 영향을 주었을 것이다.²³ 그리고 「若水」라는 말은 長元年間(1028~37)에 나타났다고 말한 歴史 이야기 『映画物語』의 권명으로서 보여지는 예가 가장 옛 문헌일 것이다. 아마, 正月의 子日에 「若菜」을 따는 풍습이 平安 중기부터 열심히 행하여져,²⁴ 거기에서 立春水를 「若水」라고 부르게 되었을 것이다. 鎌倉 초기(13세기)의 문헌이라고 여겨지는 『年中行事抄』에는 다음과 같은 기록이 있다.²⁵

立春日、主水司獻立春水事。女官伝供之。於朝餉向御生氣方飲御之。呪云、「万歳不變水、急々如律令」。女房稱之若水。

여기서 「若水」는 마누라(시녀)로부터 나온 호칭으로 보인다. 즉 「變若水」에서 「若水」가 된 것이 아니다. 또, 천황이 若水를 마실 때 외치는 주문에 「不變水」이라고 있지만, 이것은 「不老」의 의미로 「不變」라고 말하고 있는 것이다. 즉 「不變水」도 역시 「變若水」로부터 나온 것이 아니다. 처음부터 「万歳不變水」이라고 하는 것은 주문으로서도 변칙적이어서, 결코

¹⁹ 野村忠夫, 『古代の美濃』(教育社・歴史新書27、1985年) 166頁。

²⁰ 鎌田元一, 「七世紀の日本列島」(『律令公民制の研究』所収。塙書房、2001年) 7~12頁参照。

²¹ 『政事要略』卷25; 吉川弘文館・国史大系、99)。

²² 일본의 陰陽道은 역법과 같이 전래하고, 奈良시대까지 祥瑞災異思想과 占術을 중심이게 해서, 平安 시대에 들어가고 있어 「方忌」가 유행했다. 생기는 상술와 같이 方忌의 일종이다. 村山修一『日本陰陽道史概説』(塙書房、1981年)、ベルナルル・フランク『方忌みと方違え』(岩波書店、1989年) 参照。

²³ 유명한 東大寺의 修二회, 752년부터 계속되는 행사이지만, 그 별명 「お水取り」는 본존에게 바치는 闕伽水을 길는 의식에 연유한다。

²⁴ 山中裕 『平安朝の年中行事』(塙書房、1972年) 122~32頁。

²⁵ 『続群書類従』第10輯上、262頁。

오래 전의 것이 아니다.

결국, 양로의 「醴泉」이라고 입춘의 「若水」는 직접 관계가 없다. 그러나, 후자가 牟義都首의 유명하고 오래된 행사이며, 그 입춘의 물을 길는 것과 같은 방법으로 醴泉의 물을 길어오게 한 것이다. 元來 牟義都首이 입춘의 물을 길는 것은 「宮中若京内」의 우물에서 養老의 醴泉 등이 아니다.²⁶ 그리고 醴泉의 물은 醴酒을 만들기 위해서 가지고 오게 한 것이어서, 또 입춘의 물은 아마 불가의 「關伽水」의 풍습을 흉내 낸 것이라고 생각한다.

四. 「月夜見가 가지는 變若水」

「若水」는 「變若水」로부터 나온 것이 아니다. 「若水」는 立春水로 새로운 물이며, 이것에 「生氣」라고 말하는데, 辟邪招福의 작용을 더한 것이다. 한편, 「變若水」는 不老不死의 물로, 養老의 醴泉이 그것이었던 것은 이미 『万葉集』의 和歌로부터 확인했다. 지금까지의 학설에서는 「變若水」와 「若水」를 연결시키고, 不老不死의 물에 관한 민속이 일본의 古今東西에 널리 있었다고 생각했다. 이것에 대하여 나는 「變若水」와 「若水」를 연결하여 생각하는 것을 반대하면서 不老不死의 水 민속을 부정할 생각이다.

역사상, 醴泉이 처음으로 나타나는 것은, 『日本書紀』持統七年(693) 11月条에,

己亥(14日)、遣沙門法員・善往・眞義等、試飲近江国益須郡醴泉。

라고 있고, 694年 3월에,

己亥(16日)、詔曰、「粵以七年歲次癸巳、醴泉涌於近江國益須郡都賀山。諸疾病人停宿益須寺而療差者衆。故入水田四町・布六十端、原除益須郡今年調役雜徭。國司頭(長官)至日(四等官)、進位一階。賜其初驗醴泉者葛野羽衝・百濟土羅々女、人施二匹・布十端・鍬十口。」

라고 있는 기사로,²⁷ 그 발견자가 百濟土羅々女라고 하는 渡來人이며, 질병에 효과가 있다고 들어서 3명의 승려를 파견해 시음시킨 것으로 여겨진다. 이 기사는 아마 일본인이 醴泉의 효

²⁶ 엄밀하게 말하면, 「令美濃国立春曉挹醴泉而貢於京都」라고 하는 명령은美濃国司에 났다. 美濃의 國府는 不破郡에 있었다. 따라서, 이 명령을 받은 國司가, 國府에게 가까운 当耆郡多度山の 醴泉의 물을, 國府에게서 동쪽으로 떠난 武芸郡의 牟義都氏에게 봉사시키는 것은, 불합리하다. 이 물이 醴酒에 사용되는 이상, 그것은 造酒司의 관할이며, 主水司의 직무와도 관계가 없기 때문이다.

²⁷ 『日本書紀』(岩波書店・新日本古典文学大系68、1979年) 522~25頁。

능을 인식한 최초의 것이라고 생각된다.²⁸ 즉 「倭若水」라고 하는 존재를, 7세기 말까지의 일본인은 몰랐을 가능성이 높다.

또, 「오치水」이라든가 「오치」라고 하는 말의 용례도, 거의 『万葉集』에만 나온다. 예외는 『延喜式』祝詞의 「出雲国造神賀詞」에 등장하는 아래의 표현이 거의 유일하다.²⁹

彼方をち의古川岸ふるかわざし、此方こち의古川岸こちに生おひ立つわかみぬま若水沼間わかみぬまの、いやわか若ええに御み若ええまし、すすぎ振る

をどみの水の、いやをちに御みをちまし、……

이외의 경우는 「오치 가에루」라고 하는 복합 동사의 예다.

ほととぎすをちかえり鳴け、うなゐう子がうち垂れ髪の五月雨の空(『拾遺集』116番)

이것은 『古今和歌集』(905) 撰者の 한사람, 凡河内躬恒의 작품이지만,³⁰ 이 をちかえり는 젊어지는 것 의미가 아니고, 돌아오거나 되풀이한다는 의미로 이용하고 있다.

石綱のまた을ちかへり青丹よし奈良の都をまたも見むかも(卷6・1046番)

다시 『万葉集』을 보면, 이것은 740년의 恭仁京遷都 후, 「彷徨之五年間」에 읊은, 「傷惜寧樂(平城)京荒墟作歌三首〔作者不審〕」의 하나로, 「바위를 기어가는 덩굴이 봄에 소생하게, 저 아름다운 奈良의 都를 또 보고 싶다」라고 하는 의미이지만, 이 「また을ちかへり」는 「또 돌아와」라고 하는 의미에도 보이고, 躬恒의 노래 용법에 가깝다. 「よみがえる(소생한다)」이 「황천·돌아간다(황천의 세계에서 돌아온다)」이라고 하는 의미인 것 같이, 「을ちかへる」의 「오치」는 상술의 神賀詞에도 있었던 것처럼 「彼方woti」라고 동음이므로, 「彼方·돌아간다(멀리에서 돌아온다)」이라고 하는 의미에도 해석할 수 있다. 躬恒는 실제, 그렇게 이해해서 이용한 것으로 보인다. 즉, 「을ち」는 平安 시대의 歌人에 있어서도, 이미 의미를 모르는 歌語였다.³¹

²⁸ 물론, 당시의 일본인은 온천의 효능을 알고 있었지만, 그 기사도 신화를 제외하면 7세기 전반의 舒明天皇이후에 한한다.

²⁹ 『古事記·祝詞』(岩波書店·日本古典文学大系1、1969年) 456~57頁.

³⁰ 寛平8年(896)6月以前 作。小町谷照彦校注『拾遺和歌集』(岩波書店·新日本古典文学大系7、1990年) 34~35頁.

³¹ 『古今集』의 다음 第二勅撰和歌集『後撰和歌集』(十世紀中葉)의 撰者集團「梨壺之五人」은, 본래, 특수한 万葉仮名로 씌어진 『万葉集』의 해독을 위해서 소집되었다.

그렇다면, 「をち」라든가 「をち水」이라고 하는 말은 奈良시대의, 그것도 天平 年間을 중심으로 하는, 지극히 짧은 사이에 유행한 말이었다고 할 수 있다.³²

わが^{さか}盛りいたくくたちぬ、雲に飛ぶ^は薬食むともまたをちめやも (卷5・847番)

雲に飛ぶ薬食むよは都見^みば^{いや}賤しき我が身またをちぬべし (卷5・848番)

730년 정월, 大宰帥 大伴旅人が 大宰府의 자기집에서 개최한 매화의 연회 和歌 32首에 부수되는 「員外思故郷歌兩首」으로, 늙음이나 미천함을 한탄하면서, 飛雲의 仙藥을 먹어서 젊어진다고 노래 부른다.

我妹子^{わぎもこ}は常世^{とこよ}の国に住みけらし、昔見^みしよりをちましにけり (卷4・650)

여기에서는 연인의 젊음을 「常世之国」에 맡겨서 읊었다. 常世之国은 記紀神話로 少彦名神이 사는 나라에서, 바다의 저편 異郷이라고 하는 의미이었지만, 그 이름 「도코요」가 영구불변의 세계라고 하는 의미에서, 少彦名神이 大国主神의 「国造」를 도와서 「復為顕見蒼生及畜産、則定其療病之方。又為攘鳥獸・昆虫之災異、則定其禁厭之法。是以百姓至今咸蒙恩頼」로서 (『日本書紀』神代上), 의료 및 농업의 신과 간주되었다. 이는 중국의 신선사상과 연결되어 「蓬萊山」에 있는 不老不死의 세계를 의미했다. 그 의미로, 위의 노래는 「彼方帰り」의 노래라고도 말할 수 있다.

이 노래는 天平年間に 「をち」를 사용한 和歌이며, 仙藥이나 仙界를 모티브로 한 노래이지만, 여기에서 한번 더 「をち水」의 용례를 다시 보면,

わが袂^{たもと} まかむと思はむ大夫は^{ますらを} 変水 ^{をちみづ} 求め白髪生ひにたり (卷4・627番)

白髪生ふる事は思はず、変水 ^{をちみづ} はかにもかくにも求めてゆかむ (卷4・628番)

이것은 佐伯赤麻呂라고 하는 남자와 「娘子」의 贈答歌로, 娘子 먼저 「당신은 変若水を 추구하고, 반대로 백발이 되어버렸다」라고 빈정거리고, 이것에 대하여 赤麻呂는 「백발은 걱정하지

³² 『万葉集』 20卷의 성립 과정은 江戸 시대의 국학자 契沖이래, 제1부(권1-16)과 제2부(권17-20)에 나누어서 구상했다. 제1부는 744년 이전에 완성. 이후, 大伴家持의 和歌를 중심으로 하는 제2부를 첨가했다 (『日本古典文学大辞典(簡約版)』(岩波書店、1986年) 1733頁参照). 그리고, 본고가 인용하는 『万葉集』의 和歌는 모두 제1부에서.

않고, 앞으로도 變若水를 추구해 가자」라고 응답했다. 여기에서는 變若水가 常世과 같은 仙界에 있는 것으로서 노래 불러졌다. 한편,

天橋も長くもがも、高山も高くもがも、月夜見の持てる越水い取り来て公(君)に奉りて越ち得てしかも(卷13・3245番)

이 노래에서는 變若水가 「月夜見」의 손 안에 있다. 月夜見는, 記紀의 「月読命」, 「国生」의 뒤, 伊弉諾命의 「御祓」에 의해 태어난 三貴子로, 姉의 天照大神나, 弟의 須佐之男命과 비교하면, 별로 존재감이 없는 신이다. 「夜之食国」을 지배하고,³³ 保食神을 잘라서 五穀을 냈다고 하는 것이 月読命의 주된 실적으로, 앞에서 서술한 少彦名神과 다르게 不老不死의 속성은 없다. 따라서, 變若水를 가지는 「月夜見」는 月読命이 아니고, 달의 신이라고 하는 일반명사의 의미일 것이다. 이미 지적한 바와 같이,³⁴ 『淮南子』 覽冥篇에,

羿請不死藥於西王母、姮娥竊以奔月、悵然有喪、無以統之。

라고 있어,³⁵ 『初学記』 天部에는,

淮南子曰：羿請不死之藥於西王母、羿妻姮娥竊之奔月、託身於月、是為蟾蠩、而為月精。

라는 기록이 있는데,³⁶ 달의 女神姮娥(嫦娥)이 「月夜見」의 정체라고 생각한다.

앞에서 보듯, 「月夜見」가 가지는 變若水」는 통상, 「달의 滿欠를 죽음·부활과 간주하고,³⁷ 거기에서 달로 인해 젊어진 물의 존재를 상상하고 있어, 혹은 이것을 「상상」에 남기지 않고, 「若水」의 행사와 결부시키고, 일본이 오래된 민속, 혹은 신앙으로서 위치를 부여했다.³⁸

확실히, 大化前代의 祭祀에는, 予祝 - 収獲(祈年祭 - 新嘗祭)의 연중 행사와 같이, 神今食 - 大祓의 「月次祭」의 흐름이 있어,³⁹ 그것은 朔日の 神祭에 의해 원시의 힘을 회복하고, 晦日の 祓에 의해 더러움을 맑게 하는 것이다. 특히 神祭는 月次祭 - 新嘗祭 - 大嘗祭, 月·年·代의 변함을 매년 되풀이하고, 천황권력은 평소에 갱신해야 했다.

³³ 「食国」는 생산물의 貢納에 의해 지배를 확인하는 국가체제. 前掲拙稿「天皇の食国」参照.

³⁴ 増尾伸一郎『万葉歌人と中国思想』(吉川弘文館、1997年) 219~22頁参照.

³⁵ 何寧『淮南子集釋』(中華書局、2011年版) 501~502頁.

³⁶ 徐堅等『初学記』(中華書局、1985年版) 4頁.

³⁷ 『時代別国語大辞典 上代編』(三省堂、1971年版) 835頁.

³⁸ 新谷前掲「『月夜見の持てるをち水』小考」等

³⁹ 拙稿「天皇の食国」(『日本古代の天皇と祭儀』所収. 吉川弘文館、1998年) 126~132頁参照.

그러나 「變若水」의 사고는, 일월과 같이 평소의 갱생하는 力の 신앙으로부터 나온 것이 아니고, 더 표층의 지식인의 신선사상수용이라고 하는 기반 위에 나온 것이다. 실제로 『竹取物語』의 불사약은 달의 사자가 가지고 왔다.⁴⁰ 그렇다면, 『万葉集』에서는 왜 仙藥이 아니고, 「變若水」일까? 그것은 養老의 醴泉을 「變若水」라고 보았기 때문이다.

養老行幸의 후, 元正天皇은 平城京의 大極殿에 모습을 나타내고, 그 醴泉의 효과를 百官에 보여줬다. 단상에서 여제의 피부를 본 백관들은 정말로 出雲国造의 神賀詞와 같이 「정말 젊어졌다」라고 느낀 것에 틀림 없다. 그 四半世紀후에, 大伴東人が 養老의 폭포를 「老人の變若といふ水そ、名に負ふ滝の瀬」이라고 읊은 것은, 여제가 「變若水」의 실재를 증명했기 때문일 것이다.

東人 歌의 8년 후에 元正天皇은 죽었다. 그것 이후 「變若水」라고 하는 말도 사라진 이유는 그것과 관련된 이야기의 주인공이 사라졌기 때문이기도 하지만, 藤原広嗣之亂의 뒤, 橘奈良麻呂之變(757), 惠美押勝之亂(亂)(764), 宇佐八幡宮信託事件(769), 氷上川継事件(782), 藤原種継暗殺事件(785), 정변이나 반란이 계속되면서 「變若水」의 기억은 역사의 물결 안에서 사라지게 되었다.

달는 글 : 醴泉의 正体

이 논문은 『万葉集』에서 보이는 「變若水」의 고증을 통해서, 일본 고대의 양생 사상의 일단을 밝혀 볼 생각이었지만, 뜻밖에도 「變若水」가 중국의 不老不死의 仙藥이라고 하는 지식을 養老의 醴泉에 투영했다는 결론에 이르게 되었다. 「變若水」의 사고는 「若水」의 신앙으로서 전개되지 않고, 天平文化의 꽃으로서 떨어졌다.

이것은 중국의 신선사상 혹은 도가사상이 본격적으로 수용되지 않고, 단지 문학에서만 나타났음을 알려준다. 遣唐使의 시대, 7세기에서 9세기, 일본인은 여러 부분에서 중국 문화를 누렸지만 도교만은 받아들이지 않았다.⁴¹ 그것은 고대 일본이 과도하게 불교에 치우쳐 있었던 것이 직접적인 원인이지만, 일본인의 양생에 대한 희구가 중국과 달랐다고 하는 요인도 있다고 생각한다. 양생과 표리의 死 관념의 존재도 포함시켜 논의하는 것은 이후에 다루어져야 할 문제다.

마지막으로, 양로의 폭포 수질을 소개하고 싶다. 「수질은 칼슘·마그네슘·칼륨 등의 미

⁴⁰ 이야기의 히로인, 가구야공주가 월에 승천할 때, 이 불사의 약을 천황에게 선물했다. 천황은 이것을 후지산(富士山)의 정상에서 질투했다. 때문에 「不死」의 산라고 말하고, 또 그 약을 많은 무사들에게 나르게 했으므로 「富士」의 산이라고 말한다. 이것이 『竹取物語』의 결말이다.

⁴¹ 新川登龜男『道教をめぐる攻防 - 日本の君王、道士の法を崇めず』(大修館書店、1999年)。

네랄 성분을 풍부하게 포함하고 있다」(環境省 選定 名水100選). 「이 물은 통상의 광천물과는 성분에 차이가 있고, 칼슘과 마그네슘과 나트륨의 비율이 10:5:1의 배합이다」(wiki·養老サイダー).

「変若水」考：元正天皇「養老行幸」をめぐって

井上 亘

北京大学歴史学系 教授

はじめに：女帝の世紀

七世紀から八世紀、中国では隋唐帝国が台頭し、朝鮮半島では高句麗・百済が滅亡して統一新羅が成立した頃、日本では首都を奈良盆地の飛鳥や平城に置き¹、遣隋使や遣唐使を派遣して中国の律令と文物を直接学び始め、聖徳太子の政治改革（憲法十七条制定・冠位十二階施行：604年）から大化改新（646年）をへて『飛鳥浄御原令』（689年）『大宝律令』（701年）『養老律令』（718年完成・757年施行）へと律令体制が形成される一方、七世紀前半の「飛鳥文化」からその後半の「白鳳文化」へと着実に唐の文化を吸収して、八世紀の奈良の都に「天平文化」が花開き、日本古代の政治制度と文化芸術はここに一つの頂点を迎えた。しかし、この時期は同時に「女帝の世紀」とよばれ、政変が頻発する不安定な時代でもあった。日本最初の女帝推古天皇（592～628年）に始まり、皇極（642～645年）・斉明天皇（重祚：655～661年）、持統天皇（686～697年）、元明天皇（707～715年）、元正天皇（715～724年）、そして孝謙（749～758年）・称徳天皇（重祚：764～770年）と延べ八代六人の女帝が王位にあった²。このあと江戸時代の明正天皇（1629～1640年）まで女帝は現れず、後桜町天皇（1762-1770）を最後に姿を消して、いまに至る。

本報告ではこの古代女帝のうち、元正天皇の「養老行幸」に注目して、当時の養生思想と習慣の一端を明らかにしたい。

¹ 首都を主に飛鳥（奈良盆地の南端）に置いた六・七世紀を飛鳥時代といい、710年にこれを奈良盆地の北端に移した平城遷都以降を奈良時代とよぶ。さらに794年、首都がいまの京都に移った平安遷都以降を平安時代とよぶ。

² このほか、『日本書紀』において『三国志』の卑弥呼に比定される神功皇后、また「臨朝称制」したとされる飯豊皇女も女帝に准ずべきだが、一般には歴代天皇に含めない。

一. 元正天皇と養老行幸

元正天皇は天平 20 年（748）に 69 才で崩じた。したがって天武 9 年（680）の生まれで、『続日本紀』巻七冒頭に³、

日本根子高端淨足姫天皇、諱氷高、天淳中原瀛真人（天武）天皇之孫、日並知（草壁）皇子尊之皇女也。天皇神識沈深、言必典礼。

とあり、また同書靈龜元年（715）9 月庚辰条、母元明天皇の譲位詔には、

一品氷高内親王、早叶祥符、夙彰德音、天縱寛仁、沈静婉變、華夏載佇、謳訟（頌）知歸。今傳皇帝位於内親王。公卿百寮、宜悉祇奉以稱朕意焉。

とある。いずれも常套の賛辞だが、穏やかでつつしみ深い女性であったらしい。ただ一点だけ、「婉變」の語は『詩経』齊風・甫田篇に、

婉兮變兮、綰角卵兮。未幾見兮、突而弁兮。

とある詩に出て、毛傳に「婉變、少好貌。綰角、聚兩髦也」とあるように、綰角の児童の美しさをいう。即位の時すでに 36 才の元正天皇の形容としてはそぐわないが、中年女性の可愛らしい美貌をそのように形容したものと考えておく。

即位から二年後の靈龜 3 年（717 年）9 月、元正天皇は美濃国（いまの岐阜県）多度山の美泉を見に出かけた。これが「養老行幸」である。

³ 『続日本紀』（岩波書店・新日本古典文学大系13、1990年）2～3頁。以下、同書の引用は本書による。『続日本紀』40巻は菅野真道等撰、『日本書紀』に次ぐ第二の正史で、延暦16年（797）に完成した。

丁未（11日）、天皇行幸美濃国。戊申（12日）、行至近江国、觀望淡海。山陰道伯耆以来、山陽道備後以来、南海道讃岐以来、諸国司等詣行在所、奏土風歌舞。甲寅（18日）、至美濃国。東海道相模以来、東山道信濃以来、北陸道越中以来、諸国司等詣行在所、奏風俗之雜伎。丙辰（20日）、幸当耆郡、覽多度山美泉。賜從駕五位已上物、各有差。戊午（22日）、賜從駕主典已上及美濃国司等物有差。郡領已下雜色卅一人、進位一階。又免不破・当耆二郡今年田租及方県・務義二郡百姓供行宮者租。癸亥（27日）、還至近江国。賜從駕五位已上及近江国司等物各有差。郡領已下雜色卅余人、進位一階。又免志我・依智二郡今年田租及供行宮百姓之租。甲子（28日）、車駕還宮。

9月11日、女帝は平城京から琵琶湖（淡海＝近江）に遊び、その東岸に沿って美濃国に入り、20日から七日間ほど美泉に遊んで平城京に戻った。この遊覧に先立ち、近江で山陰・山陽・南海道諸国が「土風歌舞」を、美濃では東海・東山・北陸道諸国が「風俗之雜伎」を奏した点が注意される⁴。

そして11月17日、女帝は美泉を「大瑞」とみなして改元を宣言する。

天皇臨軒詔曰、「朕以今年九月、到美濃国不破行宮、留連数日。因覽当耆郡多度山美泉、自盥手面、皮膚如滑。亦洗痛处、無不除愈。在朕之躬、甚有其驗。又就而飲浴之者、或白髮反黑、或頰髮更生、或闇目如明。自余痼疾、咸皆平愈。昔聞、『後漢光武時、醴泉出。飲之者痼疾皆愈』。符瑞書曰、『醴泉者美泉、可以養老、蓋水之精也』。寔惟、美泉即合大瑞。朕雖庸虛、何違天貺。可大赦天下、改靈龜三年、為養老元年。」

ここで天皇は「臨軒」、つまり百官の前に姿を現して、美泉の効能により痛みが消え、手や顔の皮膚が滑らかになったと言っている⁵。こう聞けば誰もが「春寒賜浴華清池、温泉

⁴ この歌舞演奏の目的については、拙稿「『天武系王権』重探」（『虚偽的日本』所収。社会科学文献出版社、2012年）190頁参照。

⁵ 管見では古代漢語に「如滑」のような用法はない。これは「皮膚滑らかなるが如し」という古代日本語の漢字表記（倭習漢語）と考えられ、この詔勅が「宣命」、すなわち日本語で宣制されたことを窺わせる。

水滑洗凝脂」という白居易の「長恨歌」（806年）を思い出すであろうが、当時まだ楊貴妃（719～56）は生まれていない。なお、ここに引かれる「醴泉」の故事はみな『太平御覧』巻 873 醴泉部に見えている。

東觀漢記曰、光武中元元年、祠長陵、還（洛陽宮）、醴泉出（於）京師。飲之者痼疾皆愈也⁶。

孫氏瑞応図曰、醴泉者水之精也、味甘如醴。泉出流所及草木皆茂、飲之令人寿也。

白虎通曰、徳至淵泉、則醴泉湧。醴泉者美泉也、状如醴酒、可以養老也⁷。

『太平御覧』（984年完成）は北宋の類書だが、北齊の『修文殿御覧』など先行事典類を編集したもので⁸、その150年前に日本で編纂された同じ千巻の類書『秘府略』（831年・滋野貞主撰：現存2巻）の内容とも一致する。「養老改元」詔の作者が、このような類書をみて作文したことは間違いない（ゆえに文中の「符瑞書」が何であるかを詮索する必要もない）。また、祥瑞を大・上・中・下の四等に分け、醴泉が大瑞にあたることは『唐六典』および日本の『延喜式』に見えている⁹。

こうして元号を「養老」に改めた翌12月には、

丁亥（22日）、令美濃国立春暁挹醴泉而貢於京都、為醴酒也。

とあって、醴泉の水を平城まで取り寄せている。よほどお気に召したのであろう。明けて養老2年2月、女帝はまたこの醴泉に出かけている。

二月壬申（7日）、行幸美濃国醴泉。甲申（19日）、從駕百寮至于輿丁、賜緇・布・錢有差。己丑（24日）、行所經至美濃・尾張・伊賀・伊勢等国郡司及外散位已上、授位賜祿各

⁶ 吳樹平『東觀漢記校注』（中華書局、2011年）13頁により誤字などを訂した。

⁷ 陳立『白虎通疏証』（中華書局、1994年）285・287頁参照。

⁸ 胡道静『中国古代的類書』（中華書局、1982年）119頁参照。

⁹ 仁井田陞『唐令拾遺』（東京大学出版会、1983年）486～89頁参照。

有差。三月戊戌（3日）、車駕自美濃至。

今回は琵琶湖を經由せず、奈良の都から伊賀・伊勢（いまの三重県）をへて美濃の醴泉に直行した。前回より長い、一月近い遊覧であったが、前回行われた東西諸国の歌舞演奏は行われなかった。

以上が『続日本紀』に伝えられる、元正天皇「養老行幸」の全容である。

二. 「醴泉」と「変若水」

「養老行幸」は霊亀から養老への改元をともなう、政治的にも重要な行事であったが、その核心にあったのが「当耆郡多度山美泉」、すなわち醴泉である。

元正天皇が訪れた美濃国当耆郡多度山の醴泉は現在、岐阜県養老郡養老町にあり、一般に「養老の滝」の名で知られている。名古屋を擁する濃尾平野の西壁、その山並みを養老山地といい、その北部に養老山があって、いまは養老公園となっている。さらに北へ行くと、戦国末期の天下分け目の戦いの舞台として知られる関ヶ原があり、古代には不破の関といった。不破の関は、中央政府の有事の際にこの不破（東山道）と伊勢の鈴鹿（東海道）、そして越前の^{あらし}愛発（北陸道）の「三関」を封鎖して反乱を防遏したもので、女帝が「朕以今年九月、到美濃国不破行宮、留連数日」といっている行宮はこの地に置かれた。一方、「又免不破・当耆二郡今年田租」といっているのは、不破と同様、当耆郡すなわち醴泉の近くにも行宮が設置され、その造営に当地の百姓が徴発されたからであろう。天平12年（740年）の秋、九州で勃発した藤原広嗣の乱に対し、聖武天皇は「有所意」として「関東」すなわち鈴鹿・不破以東の諸国を巡歴した。これを「関東行幸」といい、またその後天平17年まで平城京に帰らなかったことから「彷徨の五年間」といわれるが、その冒頭に天皇は美濃の「多藝行宮」に立ち寄り、そこで大伴東人が和歌を詠んでいる。

いにしへ 古^{いにしへ}ゆ人の言ひける老人^{おいひと}の変若^をとふ水そ、名に負ふ^{たぎ}瀧の瀬

(『万葉集』巻6・1034番)

これこそ養老の滝を詠んだ作品であり、「この有名な滝は、古来言い伝えてきた、老人が若返る(をつ)という水だよ」という意味の、五七調・四句切れの和歌であるが、歌に「滝」といい、行宮の地を「多藝」「当耆」という。ともに古語でタギ **tagi** と訓み、「名に負ふ」とあるから、郡名のタギはこの養老の滝から取られたのであろう¹⁰。

そして、ここに若返りの水が詠まれている。『万葉集』の原文に「変若」とあり、これを「をつ」と訓む。『万葉集』には他にも若返りの水が詠まれていて、

わが袂^{たもと} まかむと思はむ大夫は変水^{ますらを} 求め白髪生ひにたり (巻4・627番)

白髪生ふる事は思はず、変水はかにもかくにも求めてゆかむ (巻4・628番)

天橋も長くもがも、高山も高くもがも、月^{つく} 夜^よ 見^み の持てる 越水^{をちみづ} い取り来て 公^{きみ}

(君)に奉りて越ち得てしかも (巻13・3245番)

このように「変水」「越水」と書かれている。「越」はヲチ **wöti** の訓仮名、「変」は1034番歌にいう「変若」の省筆であろう。3245番歌では「越ち得」と動詞に用いている。

このヲチはヲトコ(男)・ヲトメ(乙女)のヲト **wötö** を活用した形で、コトメは男女の意味であるから(例：彦ヒコ・姫ヒメ)、ヲトは若いという意味で、これが動詞になって、若くなる、若返るという意味になったのであろう¹¹。このように、日本古代では若返りの水を「をち水」といい、「変若水」と書いた。これが欧米の伝説にいう「青春(若返り)の泉 **Fountain of Youth**」と同様の、日本の古い霊水信仰であろうというのが一般的な見方である。しかし、この見方には大いに疑問がある。

¹⁰ 『古事記』には倭建命(ヤマトタケルノミコト)が東征の後、この地に至り、「たぎたぎしくなりぬ(疲弊して動けなくなった)」と言ったので多芸郡という、とあるが、これは牽強附会の伝説にすぎない。但しこの地は古来、東山道の要衝であり、倭建命が疲れて留まる場所としてはふさわしい。

¹¹ 大野晋ほか校注『万葉集・二』(岩波書店・日本古典文学大系3、1959年)182～183頁。

三. 立春「若水」考

『延喜式』卷40・主水司に、

御生氣御井神一座祭〔中宮准此〕。

五色薄繩各二尺、倭文二尺、木綿一斤、鋏一口、酒五升、糟米飯各一斗、鰯、堅魚、
腊各一斤、海藻二斤、塩三升、商布一段〔已上祭料〕。

絹篩一口〔一尺五寸〕、缶一口、土椀一合〔加盤、下皆准此〕、片盤五口〔已上汲水
料〕。

右随御生氣扱宮中若京内一井堪用者定。前冬土王、令牟義都首漂治即祭之。至於立春
日昧旦、牟義都首汲水付司擬供奉。一汲之後廢而不用。

春宮坊御生氣汲水料雜器。絹篩一口〔一尺五寸〕、缶一口、土椀一合〔備盤〕、片盤
五口。

とあって¹²、冬の土王（土用）の日に「生氣」に該当する宮中ないし京内の井戸の神を
祭り、立春の朝にこの井戸から水を汲み、主水司から天皇・皇后・皇太子に奉る行事があっ
た。このことは、平安時代の天皇御所に設置された『年中行事御障子文』（885年）にも、

立春日、主水司献立春水事。

とみえて¹³、平安前期（九世紀）から行われていたことが明らかであり、また、平安後
期の大儒大江匡房（1041～1111）の『江家次第』巻1には、

供立春水事。旧年封御生氣方人家井、一用之後廢而不用之。自御厨子所付台盤所女房、供

¹² 『延喜式』（吉川弘文館・国史大系、1953年）896～97頁。『延喜式』50巻は神祇官・太政官以下
諸官司の規則を集成した書で藤原忠平ら撰、延長5年（927）完成、康保4年（967）施行。なお、
〔 〕内は原文の双行注、以下同じ。

¹³ 『続群書類従』第10輯上、142頁。

之於朝餉、土高坏上置折敷〔押紙面〕、大土器盛立春水、居（据）折敷供之。陪膳居（据）之於高坏上。一度飲御、畢撤之。

立春水、主水司先舁立於弓場殿、入大瓶立於三几丁之上。次充供御。

とあり¹⁴、また前掲『年中行事御障子文』に注釈を加えた年代不詳の『年中行事』にも

立春日、主水司献立春水事〔謂之若水〕。主水司、旧年土用以前、扱御生氣方宮中并京内井祭之、不可他用。立春早旦、令牟義都首〔人姓也〕一汲、盛之於白土瓶居（据）台〔件台以日蔭卷之〕。官人以下令舁付女官、女官盛調付女房、女房〔着釵子、不髮上〕於朝餉御座供之。主上向生氣方飲御〔件水者盛土器、居折敷而押白綾、居土高坏。二本各居一所〕。

とあって¹⁵、天皇に献上する作法がやや詳しく書かれている。これらによると、立春の水を「若水」といい、この水を「白土瓶」に入れて運び込み、「大土器」に注いで天皇に渡す。天皇は御所の朝餉間で「生氣方」という吉方^{えほう}を向いて一口飲む¹⁶。ここで、食器に全て土器を用い¹⁷、また土瓶を置く台に「日蔭」（新嘗祭などに用いる飾り）を巻いていることから、一見して由来の古い儀式であることを思わせるが、「生氣」という陰陽家の知識を用いていて、比較的新しい要素も混在する。

諸家はこの立春の「若水」を養老行幸の「醴泉」に結びつけて理解する¹⁸。まず、行幸

¹⁴ 『江家次第』（明治書院・改訂増補故実叢書2、1993年）32頁。

¹⁵ 『続群書類従』第10輯上、155頁。いま一条兼良『江次第抄』（『続々群書類従』第6法制部、626頁）により誤字を訂した。

¹⁶ 「生氣」とは年齢により占定される方忌みの一つで、生氣と定められた方角に向かうことは一般に邪気を払い、福を招くものとされ、現代でも盛んに行われている（例：恵方巻）。

¹⁷ 日本では五世紀ごろ渡来人がもたらした新しい陶器「須恵器（すえき）」と、それ以前の陶器「土器（どき・かわらけ）」を区別する。土器は庶民が食器に用いたほか、貴族も飲酒などに用いた。

¹⁸ 新谷秀夫「『月夜見の持てるをち水』小考」（『日本文芸研究』43(1)、1991年）、和田萃「養老

のあと「令美濃国立春暁挹醴泉而貢於京都」とあって、立春に醴泉の水を取り寄せている。つぎに、若水を汲む「牟義都首」が美濃の豪族であり、養老行幸では行宮を置いた不破・当耆二郡とともに「方県・務義二郡百姓供行宮者」の田租も免じたが、この「務義」こそ「牟義都首」の本拠地、美濃国武芸郡である。つまり、これは養老行幸に「牟義都首」が奉仕したことを暗示し、そのあと立春に醴泉の水を貢献したのもかれらであって、これが「若水」の儀の濫觴となった。ちなみに、「若水」の民俗は全国に分布する¹⁹。

このように、養老行幸の「醴泉」と宮廷行事の「若水」を結びつける根拠は、行幸後の立春に醴泉を京進させた記事と、若水を汲む「牟義都首」の二点にあるが、結論からいうと、この推論は成立しない。まず、「令美濃国立春暁挹醴泉而貢於京都」という記事だが、この記事はつづけて「為醴酒也」と書いている。「為」は造るの意味である。

『延喜式』造酒司には天皇に供御する「御酒」「醴酒」「御井酒」などの材料や醸造法についてくわしく書いているが²⁰、このうち醴酒は、

醴酒者、米四升・麴二升・酒三升、和合醸造、得醴九升、以此為率、日造一度、起六月一日尽七月卅日、供日六升〔中宮准此〕。

とあるように、夏に飲む甘酒である。先にふれた『延喜式』治部省・祥瑞条でも、「醴泉〔美泉也。其味美甘、状如醴酒〕」とあり、してみると、元正天皇は醴泉の水が甘かったので、醴酒を造る水にふさわしいと思い、わざわざ取り寄せたのであろう。つまり、この水は天皇が直接飲むものではない。したがって、「若水」とは直接関係がない。

しかし、醴泉の水をわざわざ「立春暁」に汲ませたのは²¹、むしろ「若水」の風習を前提に、そう命じたと考える根拠となる。つまり、養老行幸のあと「若水」が始まったのではなく、それ以前から「若水」の風習は存在したと考える。その根拠が「牟義都首」である。

改元」（『日本古代の儀礼と祭祀・信仰』中所収。塙書房、1995年）など。

¹⁹ 鈴木棠三『日本年中行事辞典』（角川書店、1977年）52～54頁。

²⁰ 前掲『延喜式』884～86頁。

²¹ ちなみに、この命令を出したのは12月22日で、養老元年の立春は当時の暦（唐の儀鳳暦）によると12月28日、元旦前であった。野村忠夫『古代の美濃』（教育社・歴史新書27、1985年）166頁。

日本では大化改新以前を「大化前代」と呼び、中国の律令体制を導入したあとの時代と区別する。その大化前代の朝廷では大夫一伴造制という原始官制が組織され²²、氏族制社会を基礎に各氏族の代表が王権に奉仕していた。これを「負名氏（なおいのうじ）」といい、たとえば、中臣氏とト部氏は^{かむづかさ}神官となり、高橋氏は^{かしわて}内膳司として天皇の食膳に奉仕した。美濃の牟義都氏は、おそらく^{もいとり}水取として宮廷の井戸を管理してきたのであろう。この大化前代からの職務に、立春という暦の知識が加わり²³、のちに「生氣」といった方忌みの風習も加わって、「立春水」の行事が形成された。方忌みの導入は平安前期に下るだろうが²⁴、立春の行事としては養老以前に成立していた。これはおそらく仏教の「閼伽水」「井華水」の風習が影響しているのであろう²⁵。そして、「若水」の語は長元年間（1028～37）成立とされる歴史物語『栄華物語』の巻名として見える例が古く、おそらく正月の子日に「^{わか}若菜」を摘む風習が平安中期より盛んに行われ²⁶、そこから立春水を「若水」と呼ぶようになったのであろう。鎌倉初期（十三世紀）の成立とされる『年中行事抄』に、

立春日、主水司献立春水事。女官伝供之。於朝餉向御生氣方飲御之。咒云、「万歳不変水、急々如律令」。女房称之若水。

とあり²⁷、「若水」は女房（侍女）から出た呼称とする。つまり「変若水」から「若水

²² 鎌田元一「七世紀の日本列島」（『律令公民制の研究』所収。塙書房、2001年）7～12頁参照。

²³ 一般に日本の暦法は、欽明14年（553）の百濟から派遣された「暦博士」に始まり、推古12年（604）に初めて暦日（中国南朝の元嘉暦）を用いたという（『政事要略』巻25；吉川弘文館・国史大系、99頁）。

²⁴ 日本の陰陽道は暦法とともに伝来し、奈良時代まで祥瑞災異思想と占術を中心とし、平安時代に入って「方忌み」が流行した。生氣は上述のように方忌みの一種である。村山修一『日本陰陽道史概説』（塙書房、1981年）、ベルナルド・フランク『方忌みと方違え』（岩波書店、1989年）参照。

²⁵ 有名な東大寺の修二会（十一面悔過法）は天平勝宝4年（752）以来つづく行事だが、その別名「お水取り」は本尊に供える閼伽水を汲む儀式にちなむ。

²⁶ 山中裕『平安朝の年中行事』（塙書房、1972年）122～32頁。

²⁷ 『続群書類従』第10輯上、262頁。なお、ほぼ同時期に成立した『年中行事秘抄』（『群書類従』第六輯所収）も同文。

」になったのではない。また、天皇が若水を飲むとき唱える呪文に「不変水」とあるが、これは「不老」の意味で「不変」と言っているのであろう。つまり「不変水」もまた「変若水」から出たのではない。もとより「万歳不変水」というのは呪文としても変則的で、決して古いものではあるまい。

結局、養老の「醴泉」と立春の「若水」は直接関係がない。ただ後者が牟義都首の名に負う古い行事であり、その立春の水を汲むのと同じ作法で、醴泉の水を汲んでこさせたというにすぎない。そもそも牟義都首が立春の水を汲むのは「宮中若京内」の井戸であって、養老の醴泉などではない²⁸。そして醴泉の水は醴酒を造るために持ってこさせたのであり、また立春の水はおそらく仏家の「闕伽水」の風習をまねたものと思われる。

四．「月夜見の持てる変若水」

「若水」は「変若水」から出たのではない。「若水」は立春水、つまり新しい水であり、これに「生氣」という辟邪招福の作用を加えたものである。一方、「変若水」は不老不死の水であり、養老の醴泉がそれであったことはすでに『万葉集』の和歌により確認した。これまでの学説では、「変若水」と「若水」を結びつけることで、不老不死の水の民俗が日本の古今東西に遍在すると考えてきた。これに対して私は「変若水」と「若水」の関係を断ち切り、不老不死の水の民俗を否定するつもりなのである。

史上、醴泉が初めて見えるのは、『日本書紀』持統七年（693）十一月条に、

己亥（14日）、遣沙門法員・善往・眞義等、試飲近江国益須郡醴泉。

²⁸ 厳密にいえば、「令美濃国立春曉挹醴泉而貢於京都」という命令は美濃国司に出されたもので、美濃の国府は不破郡にあった。したがって、この命令を受けた国司が、国府に近い当耆郡多度山の醴泉の水を、国府から東（つまり都から遠く）に離れた武芸郡の牟義都氏に奉仕させるのは、不合理である。この水が醴酒に使われる以上、それは造酒司の管轄であって、主水司の職務とも関係がないからである。

とあり、翌年三月に、

己亥（16 日）、詔曰、「粵以七年歲次癸巳、醴泉涌於近江國益須郡都賀山。諸疾病人停宿益須寺而療差者衆。故入水田四町・布六十端、原除益須郡今年調役雜徭。國司頭（長官）至目（四等官）、進位一階。賜其初驗醴泉者葛野羽衝・百濟土羅々女、人繩二匹・布十端・鍬十口」。

とある記事で²⁹、その発見者が百濟土羅々女という渡来人であること、疾病に効果があると聞いて三人の僧侶を派遣し試飲させていることから考えて、この記事はおそらく日本人が醴泉の効能を認識した最初のものであると考えてよいだろう³⁰。つまり「変若水」なるものの存在を、七世紀末までの日本人は知らなかった可能性が高い。

また、「をち水」とか「をつ」という言葉の用例も、ほぼ『万葉集』にしか見えない。例外は『延喜式』祝詞の「出雲国造神賀詞」に、

彼方の古川岸、此方の古川岸に生ひ立つ若水沼間の、いや若えに御
若えまし、すすぎ振るをどみの水の、いやをちに御をちまし、……

とあるのがほぼ唯一で³¹、ほかは「をちかへる」という複合動詞の例である。

ほととぎすをちかえり鳴け、うなゐ子がうち垂れ髪の五月雨の空（『拾遺集』116番）

²⁹ 『日本書紀』（岩波書店・新日本古典文学大系68、1979年）522～25頁。『日本書紀』30巻は神代より持統天皇（七世紀末）におよぶ日本最初の正史、舎人親王撰、養老4年（720）完成。同様に神代以来の歴史を叙述する『古事記』（太安万侶撰、712年完成）とともに「記紀」と称する。

³⁰ もちろん、当時の日本人は温泉の効能を知っていたが、その記事も神話の類を除けば七世紀前半の舒明天皇以降に限られる。

³¹ 『古事記・祝詞』（岩波書店・日本古典文学大系1、1969年）456～57頁。『延喜式』は上記の成立年代であるが、その祝詞のなかには七世紀段階に遡るものもある。この出雲国造神賀詞は国造の代替わりごとに行われたもので、初見は元正天皇靈龜2年（716）2月だが、大化前代の国造による服属儀礼の伝統を、代表的な国造である出雲に限って残したといえ、その祝詞も八世紀に遡るものとみて大過ないだろう。

これは『古今和歌集』（905年）撰者の一人、凡河内躬恒^{おおしこうちのみつね}の作品であるが³²、この「をちかへり」は若返りの意味ではなく、帰ってくる、くり返しの意味に用いている。

石綱のまたをちかへり青丹よし奈良の都をまたも見むかも（巻6・1046番）

ふたたび『万葉集』にもどると、これは天平12年（740年）の恭仁京遷都後、「彷徨の五年間」に詠まれた、「傷惜寧楽（平城）京荒墟作歌三首〔作者不審〕」の一首で、「岩を這う蔓が春に生き返るように、あの美しい奈良の都をまた見たい」という意味だが、この「またをちかへり」は「また帰ってきて」という意味にもとれ、躬恒の歌の用法に近い。「よみがえる（生き返る）」が「黄泉・帰る（黄泉の世界から帰ってくる）」という意味であるように、「をちかへる」のヲチは上の神賀詞にも見たように「彼方 wōti」と同音なので、「彼方・帰る（遠くから帰ってくる）」という意味にもとれる。躬恒は実際、そのように理解して用いているのだろう。つまり、「をち」は平安時代の歌人にとってもすでに意味のわからない歌語（うたことば）なのであった³³。

してみると、「をち」とか「をち水」という言葉は奈良時代の、それも天平年間を中心とする、ごく短い間に流行した言葉であったことがわかる³⁴。

わが^{さか}盛りいたくくたちぬ、雲に飛ぶ薬食むともまたをちめやも（巻5・847番）

雲に飛ぶ薬食むよは都^み見ば^{いや}賤しき我が身またをちぬべし（巻5・848番）

³² 寛平8年（896）6月以前の作という。小町谷照彦校注『拾遺和歌集』（岩波書店・新日本古典文学大系7、1990年）34～35頁。

³³ ちなみに、上に紹介した『古今集』につづく第二勅撰和歌集『後撰和歌集』（十世紀中葉）の撰者集団「梨壺の五人」は、もともと特殊な万葉仮名で書かれた『万葉集』の解読のために召集された。

³⁴ 『万葉集』20巻の成立過程は江戸時代の国学者契沖以来、第一部（巻1～16）と第二部（巻17～20）に分けて構想され、第一部は天平16年（744）以前に完成し、のちに大伴家持が自作の和歌を中心とする第二部を加えたと考えられている（『日本古典文学大辞典（簡約版）』（岩波書店、1986年）1733頁参照）。そして、本稿が引用する『万葉集』の和歌はすべて第一部のものである。

天平2年(730)正月、大宰帥大伴旅人が大宰府の自邸で開いた梅花の宴の和歌32首に付随する「員外思故郷歌兩首」で、老いや賤しさを嘆きつつ、飛雲の仙薬を食べて若返るということを歌う。おなじ頃、大宰府にいたとおぼしい「大伴宿祢三依離復相歎歌」。

我妹子は常世の国に住みけらし、昔見しよりをちましにけり (巻4・650)

ここでは恋人の若さを「常世の国」に託して歌っている。常世の国は記紀神話において少彦名神スクナビコナの住む国とされ、海の彼方の異郷という意味であったが、その名前「トコヨ」が永久不変の世界という意味であり、かつ少彦名神がオホクニヌシ大国主神の「国造り」を助けて「復為顕見蒼生及畜産、則定其療病之方。又為攘鳥獸・昆虫之災異、則定其禁厭之法。是以百姓至今咸蒙恩頼」とされ(『日本書紀』神代上)、医療および農業の神と見なされたことから、中国の神仙思想と習合して「蓬莱山」に擬され、不老不死の世界を意味した。その意味で、上の歌は「をち方帰り」の歌ともいえる。

これらの歌は天平年間に「をち」を用いた和歌であるとともに、仙薬や仙界をモチーフにした歌であるが、ここであらためて「をち水」の用例をふりかえると、

わが袂たもとまかむと思はむ大夫は変水求め白髪生ひにたり (巻4・627番)

白髪生ふる事は思はず、変水はかにもかくにも求めてゆかむ (巻4・628番)

これは佐伯赤麻呂という男と「娘子」の贈答歌で、娘がまず「あなたは変若水を求めて、反対に白髪になってしまった」と皮肉をいい、これに対して赤麻呂は「白髪のごとは気にせず、これからも変若水を求めてゆこう」と応じている。ここでは変若水が常世のような仙界にあるものとして歌われている。一方、

天橋も長くもがも、高山も高くもがも、月夜見つくよみの持てる越水い取り来て公きみ

(君)に奉りて越ち得てしかも(巻13・3245番)

この歌では変若水が「月夜見」の手にある。月夜見は記紀にいう「月読命」、「国生み」のあと伊弉諾命の「御禊」によって生まれた三貴子の一人であるが、姉の天照大神や弟の須佐之男命にくらべると、あまり存在感のない神である。「夜の食国」を支配し³⁵、保食神を斬って五穀を出した、というのが月読命の主な業績であり、上述の少彦名神とちがって不老不死の属性はない。したがって、変若水をもつ「月夜見」は月読命ではなく、月の神という一般名詞の意味であろう。すでに指摘されているように³⁶、『淮南子』覽冥篇に、

羿請不死藥於西王母、姮娥竊以奔月、悵然有喪、無以続之。

とあり³⁷、『初学記』天部には、

淮南子曰：羿請不死之藥於西王母、羿妻姮娥竊之奔月、託身於月、是為蟾蜍、而為月精。

とある³⁸、月の女神姮娥（嫦娥）が「月夜見」の正体であると思われる。

いま先に答えを出してしまったが、「月夜見の持てる変若水」は通常、「月の盈欠を死と復活とに擬し、そこから、月に若返りの水の存在が想像されている」とし³⁹、あるいはこれを「想像」にとどめず、「若水」の行事と結びつけて、日本の古い民俗ないし信仰とし

³⁵ 「食国」とは生産物の貢納によって支配を確認する国家体制をいう。前掲拙稿「天皇の食国」参照。

³⁶ 増尾伸一郎『万葉歌人と中国思想』（吉川弘文館、1997年）219～22頁参照。

³⁷ 何寧『淮南子集釋』（中華書局、2011年版）501～502頁。

³⁸ 徐堅等『初学記』（中華書局、1985年版）4頁。

³⁹ 『時代別国語大辞典 上代編』（三省堂、1971年版）835頁。

て位置づけられてきたのである⁴⁰。

確かに、大化前代の祭祀には、予祝－収獲（祈年祭－新嘗祭）の年中行事のルーティンとともに、^{かむいまけ}神今食（神祭り）－^{おおほらえ}大祓という「^{つきなみさい}月次祭」のルーティンがあり⁴¹、それは^{ついたち}朔日（月立ち）の神祭りにより原始のパワーを回復し、^{つごもり}晦日（月籠もり）の祓えによって^{けが}穢れを清めるというものであった。特に神祭りは月次祭－新嘗祭－大嘗祭というように月ごと、年ごと、代替わりごとにくり返され、天皇権力は不断に更新されねばならなかった。

しかし「変若水」の思考は、どうやら日月とともに普段に更生される力の信仰から出たのではなく、もっと表層の、知識人の神仙思想受容という基盤のうえに組み立てられた。実際、『竹取物語』の不死の薬は月の使者が持ってきた⁴²。では、『万葉集』ではなぜ仙薬ではなく、「変若水」なのか。それは養老の醴泉を「変若水」と見立てたからであろう。

養老行幸のあと、元正天皇は平城宮の大極殿に姿をあらわして、その醴泉の効果を百官に見せた。壇上に女帝の肌を見た百官たちは、まさに出雲国造の神賀詞よろしく、「いやをちに御をちまし（いよいよお若くなって）」と感じたにちがいない。その四半世紀後に、大伴東人が養老の滝を「老人の変若といふ水そ、名に負ふ滝の瀬」と詠んだのは、女帝が「変若水」の実在を証明したからにほかならないだろう。

東人の歌の8年後に元正天皇は崩じた。それ以降、「変若水」という言葉も姿を消すのは、もとより流行の核心が失われたからでもあろうが、藤原広嗣の乱のあと、橘奈良麻呂の変（757年）、恵美押勝の乱（764年）、宇佐八幡宮信託事件（769年）、氷上川継事件（782年）、藤原種継暗殺事件（785年）と政変や叛乱が相次ぎ、「変若水」の記憶は歴史の荒波のなかにいつしか消えていったのであろう。

⁴⁰ 新谷前掲「『月夜見の持てるをち水』小考」など。

⁴¹ 拙稿「天皇の食国」（『日本古代の天皇と祭儀』所収。吉川弘文館、1998年）126～132頁参照。

⁴² 物語のヒロイン、かぐや姫が月に昇天する際、この不死の薬を天皇に贈り、天皇はこれを富士の山頂で焼いた。ゆえに「^{ふし}不死」の山といい、またその薬を多くの武士たちに運ばせたので「富士」の山という。これが『竹取物語』の結びである。

おわりに：醴泉の正体

本報告は『万葉集』にみえる「変若水」の考証をとおして日本古代の養生思想の一端をしめすつもりであったが、あに凶らんや、「変若水」が中国の不老不死の仙薬という知識を養老の醴泉に投影したものにすぎないことを明らかにしてしまった。「変若水」の思考は「若水」の信仰として展開することなく、天平文化の徒花として消え去ったのである。

これは中国の神仙思想ないし道家思想が本格的に受容されることなく、ただ文学のうえでのみ享受されたことをしめしている。遣唐使の時代、七世紀から九世紀にかけて日本人は大量の中国文化を享受したが、道教だけはきれい切り取って受け入れなかった⁴³。それは古代日本の仏教への過度な傾斜が直接の原因ではあるが、日本人の養生への希求が中国のそれと異なっているという要因もあるように思われる。養生と表裏の死の観念のありようも含めて、今後追究すべき問題であろう。

最後に、「変若水」といわれた養老の滝の水質を紹介しておこう。「水質はカルシウム・マグネシウム・カリウムなどのミネラル成分を豊富に含んでいる」（[環境省選定名水百選](#)）。「この水は通常の鉱泉水とは成分に違いがあり、カルシウムとマグネシウムとナトリウムの比率が 10:5:1 という配合である」（wiki・養老サイダー）。

⁴³ 新川登亀男『道教をめぐる攻防－日本の君王、道士の法を崇めず』（大修館書店、1999年）。

现代西方医学的养生观和新养生观确立的必要性

朴宰贤

成均馆大学 医学院

绪论

笔者现为一名以西方医学为专业的医生。但是也经常会对东方医学以及相关养生观感兴趣。笔者在研究二者的过程中，发现西方医学中缺少东方医学所具有的深奥哲学，而东方医学则跟实际治疗相比过于侧重哲学与思辨性。此外，虽然东方有很多关于养生观的传统，但是这些养生是否在科技发达的当今社会依然有效，也是一个值得人深思的问题。

对此，笔者以西方医学的发展史和当前状况为基础，来说明西方医学也需要确立新型养生观。同时也会论述这种新型养生观不仅可以与西方的哲学或其他西方知识体系相关，而且还可以与东方思想、哲学相结合。

在本文中，笔者试图研究当前的一些医学问题，并且以解决现代人的健康问题为目的，试着找出需要什么样的养生观以及我们传统思维中存在着能够解决这一问题的什么样的哲学。

近代西方医学发展前的情况

在考察现代社会存在的医学问题和这个时代需要的养生观之前，需要了解一下近现代医学是如何发展而来的。

笔者认为近代之前的医学无论是东方还是西方在治疗效果方面并没有大的差异。当然在看待疾病的观点以及哲学方面存在稍微的差异。东方医学在针灸、对经络的理解、道人养生术等方面可以说与西方不相同，但是在疾病给人类带来的伤痕方面并没有大的不同。如果以曾经对人类造成巨大威胁的传染病史为例，理解起来可能会更容易。有史以来，对人类造成威胁的传染病有黑死病（Black Death，瘟疫）、麻风病、结核、斑疹伤寒、梅毒、霍乱、伤寒、天花以及流感等。这些病无论是对东方人还是西方人类均造成了巨大的伤害。东西方对此的历史记录也没有大的不同。查看不太久前的韩国历史会发现，三国史记记载了高句丽发生了3次、百济6次、新罗18次大规模的传染病。（李현숙，2002）除了韩国，中国、日本等

国的历史书中也都有大篇幅、反复的关于疫病的记载。由此可见，无论是在东方还是西方，传染病在人类历史上都是难以克服的、类似于灾祸的存在

近现代西方医学的发展

起源于 18 世纪的医学发展与现在的东西方医学思考方式和疗效可以说都存在着很大的不同。进入 18 世纪后，以科学方法为依据的医学研究在欧洲开始活跃起来。显微镜的发明、罗伯特·科赫的炭疽菌、结核菌、霍乱菌等病原菌的发现（李元敬이원경, 2002）带来了微生物学、疫苗和抗生素的发展，这使人类在与曾经无力与之抗衡的传染病的战斗中第一次插上了胜利的旗帜。除此之外，近现代医学利用近代科学技术实现了革新的发展。现在的现代医学也借助科学技术的发展创造了无数以前无法实现的“奇迹”。X 光拍片作为一种诊断技术被引进后，CT、MRI 等类似技术也被引进，分子生物学和遗传学的发展在查明疾病的原因方面发挥了很大的作用。20 世纪中后期，遗传工学也成为了可能。从 1990 年起开始，为了完成人体基因组图，人们开启了人体基因组计划。除此之外，当前的医学技术也朝着复制人体的新领域发展。并且纳米工学、转基因的发展也使得人们可以期待那些难以治愈的疾病会被克服的那一天。很显然，跟以前相比，近现代西方医学对人类的幸福和福祉产生了无以比拟的影响。当然西方医学自身也存在着局限之处，但是一味贬低或竭力无视近现代西方医学的影响的观点也是不正确的。

近现代西方医学的局限点

前面已经提及，在短时间内以极快速度发展的西方医学虽然给人类带来了许多幸福和福祉，但是也存在着很多局限之处。西方近代医学是实证性(positive)、科学性、分析性的医学。这种医学也可以说是一种局限于人的身体、把所有疾病都身体话(somatization)的医学。（权辅圭권복규, 2004）这种还原论式的研究方法把人看成一种机器，认为只要把机器出故障的地方修理好就可以把病治愈。但是现代的疾病呈现出复杂特征，单凭这种方式是无法治愈的。在近现代医学中，盘尼西林等抗生素的发现，即所谓的魔法弹(magic bullet)，曾经给人类带来所有的疾病都可被征服的希望。曾经很长一段时间，科学家认为癌症也是可以彻底被征服的。现在的情况是怎样的呢？癌症在发达国家中的死亡原因中排第一位，并且人们预测以后还会逐渐增加。虽然研制出了新的治疗方法，但是癌症是无法征服的观点一时甚嚣尘上。

为什么会产生这种现象呢？其中一个重要原因是现代疾病模式由急性传染病为主转变为慢性疾病为主。在现代影响发达国家健康的最大因素可以说是“生活习惯”。吸烟、过度饮酒、运动不足、肥胖、压力、西式化的饮食习惯等都是导致癌症、心血关系疾病、糖尿病、自杀的

主要原因。分析影响美国 75 岁以下成人死亡的原因可以发现，生活习惯占 51%，医疗服务只占 10%，而这其实是全世界的一种普遍现象。现在慢性疾病每年在全世界夺 3500 万人的生命，这是之前死亡的 60%。（World Health Organization, 2013），并且大部分都与不健康的生活习惯有关。

《美国 75 岁以下成人死亡的影响因素》



面对这种生活习惯病的时候，以前的生理学式、患源论式的解决方法就显示出了局限性。生活习惯是无法只靠把人看成机器、把患者当做治疗对象的方式来解决的。简单来说，生活习惯就是“自己平时养成的长久习惯”。这种“习惯”是由个人的主观判断和行动决定的。但是改变这种习惯却绝非易事。正如“三岁养成习惯，将会保留到八十岁（三岁看老）”的俗语所说，习惯是一个人的本身、是一个人的所有一切。个人习惯是一个无法与个人的主观思想、行动相分离的概念。从这点来看，现代的生活习惯病给人们带来了新的挑战。这与接下来要分析的“新养生观出现的原因”可以说是一脉相承的。

新的养生观 1：中庸与节制的美德

以生活习惯中的饮酒为例来分看。事实证明，人一天喝一杯左右的酒反而对身体是有好处的。但是一天喝一杯以上的酒则对身体是有害的。这是已经通过无数实验与观察得到证明的事

实。那么为什么人们在知道这一事实的情况下，还是会出现过度饮酒呢？虽然因为压力大现代人选择喝酒来解压也是重要原因，但是在平时懂得中庸的节制美德也是非常重要的。

关于这种中庸的重要性，无论在东方还是西方都有久远的思想与实践传统。在东方，与此相关的代表性哲学思想可以说是作为四书五经之一的中庸。中庸讲究不偏不倚、无过不及的平常之理。生喜怒哀乐尚未发生的状态被称为‘中’，虽然发生但有节度控制被称为‘和’。

在西方，亚里士多德(Aristoteles, B.C 384~B.C 322)曾辩称，人类的感情控制着非常广阔的领域，所以必须在过多或过少之间发现和谐点，并且要发现恰当的中庸。节制和节度是实现中庸的重要态度。将这点结合生活习惯来看的话，即要求避免暴食（过大）和节食（过小）做到中庸的意思。

另外，吸烟和过度饮酒、过度饮食的原因在哪里呢？人们经常会说是因为压力。但是稍微更深层地分析下压力的话，会发现其是现代人所感受到的空虚感。并且这些生活习惯都还与成瘾有关联。成瘾指的是反复的习惯，是靠一般决心戒不了的反复的生活样式。笔者认为，人们之所以会对某种生活方式成瘾，可能是想用身体上的活动来代替那种无论如何也无法填满的心灵空虚感。

中庸中有“人心惟危、道心惟微、惟精惟一 一人心是危险难测的，道心是幽微难明的，精密地思考、始终如一地行动”的句子。这句话用在现代社会依然有意义。现代人被欲望和自己创造的社会带来的压力所束缚，不去对自己的心灵和行动进行回顾，只是一味追逐欲望。越是这个时候，可能就越需要“惟精惟一”即精密地思考、始终如一地行动。

这样来看，为了治疗现代人的生活习惯病，东西方长久以来的自身修养传统将会起到很大的帮助。

为了管理我的习惯，需要管理我的心灵；为了管理我的心灵，需要看清我的欲望。笔者认为，如果能够重新复原这种长久以来的修养传统，就可以从根本上解决现代社会的生活习惯病问题。同时，即使是从现在开始，我们也有必要去努力重新发掘曾拥有的修养传统，从中找出并普及适应现代社会的内容。

新的养生观 2：囊括社会结构的养生观

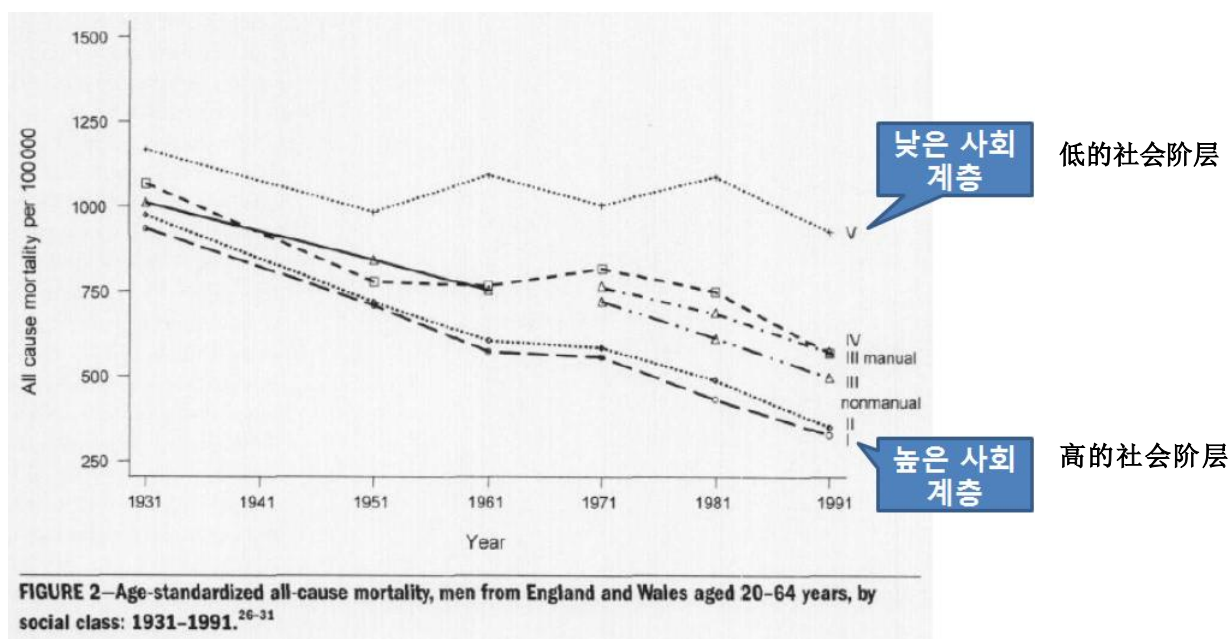
在阐述第二个新养生观的必要性之前，笔者想介绍两个历史事实。第一个是关于人类传染性死亡死亡率降低时期与传染性治疗剂（抗生素、疫苗）开发时期的关系的事例。以前技术上抗生素和疫苗的开发对传染性疾病的减少起到了划时代的贡献，这当然是不争的事实。但是以美国为例来看，历史上麻疹、结核等传染性死亡率的急速降低是以 1920 年为起点的，而抗生素和疫苗的开发要比这晚 10-20 年。

那么在抗生素和疫苗开发之前，传染性疾病导致的死亡率急速减少的原因是什么呢？主要原因就是农业革命带来了营养状态的改善和近代卫生的发达。即饮食良好和在干净环境喝干净的水是传染性疾病导致的死亡率降低的主要原因。无论医学技术有多么先进，从根本上保持良好的营养状态提升人体的基本免疫力非常重要，同时居住的环境卫生干净，让病菌无法侵入也是至关重要的。这还可以从非洲因为营养失调和食用被污染的水造成无数人死亡的例子看出。现在全世界每年也有 500 万名的儿童因为安全食用水和卫生问题而死亡，平均 7 秒就会有一名儿童死亡。（World Vision, 2011）

现实是无论多么好的药都不会有用。这个例子带给人的启示是，医学的发展离不开社会和经济的发展。如果社会不发展，没有吃的食物、饮用的水、居住的房子，那么即使有再好的药也是没有用的。低收入国家的人民目前仍然因为没有充足的食物和安全的饮用水以及卫生问题而大量死亡。由此可见，社会发展和经济发展的水平对一个国家的健康具有重大影响。医学并不能被仅仅看做是一个孤立的医学学科。为了实现全人类的健康、幸福和福祉需要社会和经济的共同发展也是无需再强调的命题。

此外，最近大家更关注的是社会经济水平的分布及均衡性对健康的影响，而不是社会经济水平自身。即关注的是现代不同的社会阶层间在健康方面存在的差异。1980 年英国的黑色报告书(Black Report)揭示，英国内部存在健康不平等，阶级越低死亡率越高，在引进全民保健服务制度后，不同阶级间的死亡率差距反而变得更大，这引起了人们对健康不平等等问题的讨论。

<英国成人男性的 60 年间年龄修正 (age adjustment) 死亡率的变化趋势 (1931~1991)>

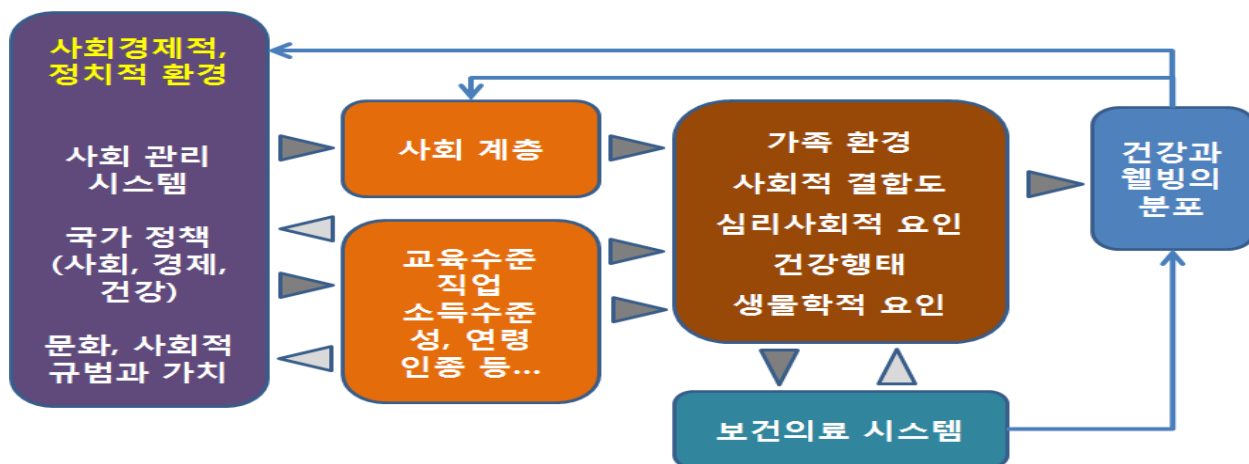


出处: Lawlor et al, 2003

那么为什么社会发展了，GDP 增长了，人们的生活水平变高了，而高的社会阶层和低的社会阶层间的健康水平差距反而变得更大呢？原因在哪里呢？现在很多研究认为，这是因为跟后者相比前者会吸更多的烟、喝更多的酒、承受更多的压力、身体不健康时不选择去就医而选择忍耐的原因。而这带给我们的启示是，我们的健康并不仅取决于我们自身，还受到我们所生活的社会结构的密切影响。这也有助于我们理解，为什么福利制度好的北欧发达国家不同社会阶层间的健康差距小，而美国等国家不同社会阶层间的收入差距大且健康水平差距也很大。

而这一概念也被称为健康的社会决定因素 (social determinant of health) 概念，是当前在全世界范围内备受关注的一种学说。如下图所示，一个人的健康和 well-being 由他的家庭环境、与社会的结合度、社会心理因素、健康形态所决定，而这四种因素又受到社会阶层的影响，社会阶层又受到国家的社会、经济、政治系统的影响。

〈健康的社会决定因素〉



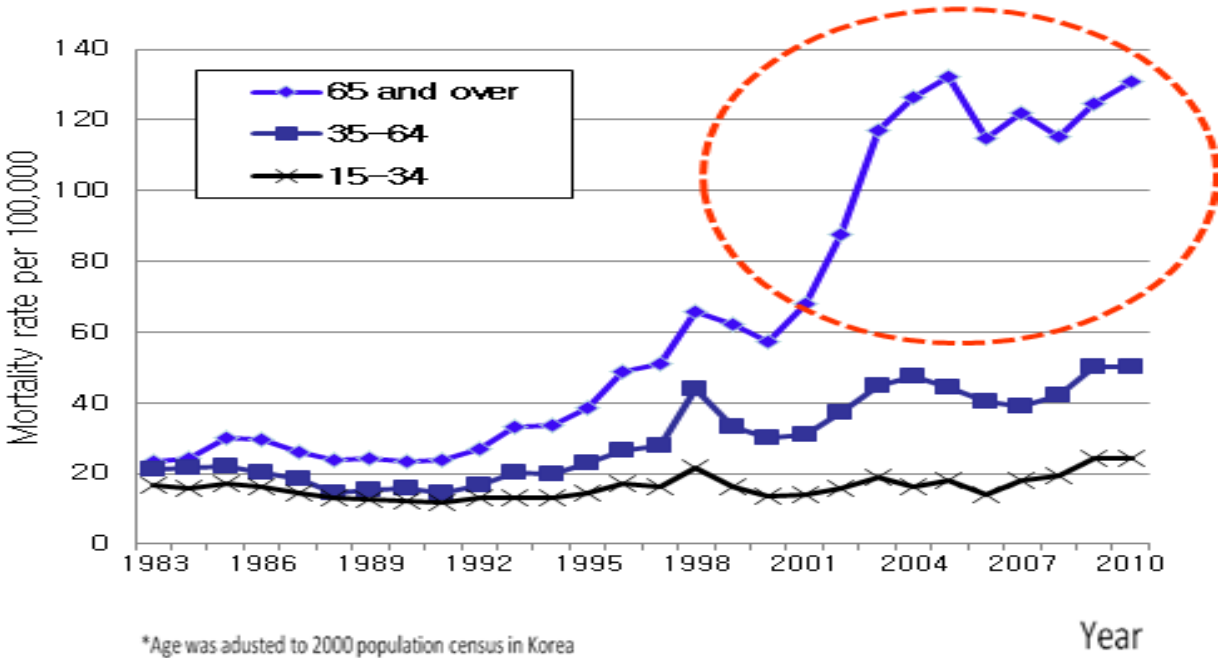
出处：Solar O, Irwin A, 2007

【图中韩文翻译如下】

社会经济，政治环境	社会阶层	家庭环境	健康和 well-being 的分布
社会管理系统		社会结合度	
国家政策（社会、经济、健康）	教育水平	心理社会因素	
文化、社会规范和价值	职业	健康形态	
	收入水平	生物学因素	
	性、年龄		
	人种等...	保健医疗系统	

因为人是一种社会动物，所以不会因为自身不想承受压力就没有压力；即使自己再想健康生活，如果社会环境不允许，那么一切都很难实现。换句话说，个人健康受到社会巨大影响，这与自己会对别人的健康产生巨大影响和别人对自己健康也会产生巨大影响是同一道理。下面举个关于韩国自杀率增加的明显例子来看。很显然自杀率与社会结构有着密切联系，1997 年外汇危机后，韩国贫富差距十分严重，许多家庭陷入贫困的恶循环，年轻人的经济状况恶化，甚至出现了 88 万元（韩币）一代的戏谑。这一社会状况与 1997 年外汇危机后青年自杀率急剧增长非常一致，特别是老年人口自杀率的增长更加严重。从下图可以看出，韩国男性老人自杀率急剧增长。（统计厅，2010）

〈韩国男星老人自杀率趋势〉



出处：统计厅，2010

虽然原因现在尚不能完全解释清楚，但是现在韩国老人贫困率在 2011 年是 48.6%，在 OECD 国家中排名第一位，是 OECD 平均数 12.4%（2010）的 4 倍，并且其的上升率也是处于 1 位（东亚日报，2013. 11. 18）。现在韩国低收入层中连最低生存保障都无法获得的老人人数非常多，并且他们通常是在周围人的漠视和孤独中凄凉地结束人生的。

资本主义和商业化的肆意扩张导致现代人的生活荒废不堪，也直接对健康产生了影响。这与前面提到的生活习惯也有关系。如果现代资本主义意味着的是金钱，那么不管其对健康产生着什么影响，它都已经深入到了现代人的生活中。对儿童健康有着不良影响的低廉快餐广告在大街或地铁里随处可见。在韩国青少年经常使用的便利店里也不难发现香烟广告。资本主义产

业并不关心它对青少年健康会产生什么样的影响。人类是一种社会动物，不可避免地会受到社会制度的影响。那么是谁创造了社会制度呢？答案正是人类自身。



像这样，我们的健康受到了我们所创造的社会制度和社会环境的巨大影响。因此，为了让我们变得更健康，需要我们创造出更加健康的社会。

即，新的养生观不应局限于人的身体或者人的生活习惯，而需要包括他人以及我们所生活在的整个社会。这一点可以在一直向往这理想世界的东西方传统中找到。《孟子》中提到“老吾老及人之老，天下可运于掌”，《大学》中有“修身齐家治国平天下”，即强调统治天下的道理和管理自己的道理是一致的，关心别人的心和关心自己的心不应该有所不同。如果我们具有这样的心怀，那么与他人就不会有矛盾，并且会和睦地生活下去。如果做不到这一点，人们就会只考虑自己不考虑他人，为了满足个人的欲望，而让社会纷争不断。跟个人健康的保持相比，健康社会的创建更为艰难，它是一件需要动员所有哲学、思想、制度、文化才能解决的复杂而高层次的事情。像这样，理想社会应该是什么样子、个人和社会应该和谐相处、为了创造理想社会个人应该如何思想和行动等相关哲学，其实已经早已烙印在我们的思想里。当前重新研究这些思想，是要求我们从中选出符合当前状况的内容并将之发扬光大。

新的养生观 3：包含全球性观点的养生观

养生观应该从只考虑自己身体的养生观扩展到包含社会结构的养生观，再进一步扩展的话，可以发展为包含全球性观点的养生观。而当前现代社会正在进入地球村的国际化时代。在这样的现代社会，只考虑一个国家的社会结构的养生观就会存在很多的局限性，因此需要确立包含全球性观点的养生观。

对于我们为什么需要坚持全球性层次的养生观，可以结合下面的例子来看。事实上，在我们现在的这一刻，非洲就有很多人被饿死，有很多儿童因没法饮用安全的水而得腹泻病死去，有很多人因缺乏治疗艾滋病的药而死去。然而，与此同时在地球的另一边，许多人却因为肥胖而患上各种成人病，并且没有吃完的食物也被肆意扔掉。



解决这种不均衡问题并非易事。虽然许多国家很想帮助贫困国家，但是因为由来已久的政府、地方官僚的贪污腐败以及管理系统的缺乏，导致成效并不明显。这是因为，无论派遣多少的医生，提供多少的药品，由于缺乏对此进行管理的系统，医生和药品的功效并没能得到好的发挥。

韩国在过去虽然也曾因贫困受到外国的援助，但是在很短的时间里就克服了贫困并跻身于发达国家的行列。究其原因，这固然与韩国人民勤劳的根性有很大关系，但是进一步思考的话，就会发现韩国人民内在的人文学传统也发挥了巨大作用。即使再贫困，韩国人民也没有失去作为拥有优秀文化的民族的自豪感，在一定要让社会发展好的信念下，人们即使把田地卖掉也要投身于知识教育，为民主主义的确立进行了长久的斗争，并且终于获得成功。无论是何种形式的发展，都是不会被轻易实现的。而克服种种障碍、获得发展，没有强韧的精神后盾是不可以的。并且，分析能让韩国克服种种艰难、获得重大发展的人文学精神是什么样子的、其中哪些因素尤其重要，对其他后需要发展的国家也可以起到帮助作用。例如，怜悯弱者之心、共同生存的姿态、将所学教授他人之心、对国家尽忠之心等都可以在对韩国人精神产生着巨大影响的儒教、佛教、基督教、道教等传统中找寻到。研究这些韩国国民所具有的精神形态，并且在韩国传统文化中找出与之相通的关键词，最终可以把它们发展成为其他的文化运动以及拯救整个地球的新养生观。

并且，由于这种人文学的力量不会只局限于一个国家，因此有必要将其扩大到全世界的范围。《孟子》提到，“老吾老及人之老，幼吾幼及人之幼，天下可运于掌”（孟子，梁惠王上7章）。这时候天下的范围到底到哪里呢？是局限于一个国家吗？很显然其是将全世界都包括了在内。而我们很有必要把这种人文学传统重新运用于当前时代。

对于说明为什么需要具备全球性层次的养生观，第二个例子可以从人与生态界的关系来看。因为气候变暖现象，地球可以说正在经历着一场大病。在非洲，很久之前就因为干旱导致很多人失去生命；太平洋上的小岛国家的人们因为海平面上升失去家园成为居无定所的难民。然而究其原因，跟人们对自然的保护姿态相比，更主要的是由人们贪图一时便利以及贪求眼前经济利益的欲望导致的。这种欲望使得人们忽视了通过可持续发展来实现与自然共生共存。当然这种肆意横行的欲望所导致的恶果也会原封不动地返回到我们身上。

实际上，只要经济发展的脚步放缓些，人们稍微做出些努力的话，是可以充分保护自然资源的可持续发展、实现人与自然共生共存的。因此，人们可以开发节省能源的技术，可以降低二氧化碳排放量的经济结构。然而现实是，这种时代要求在经济战争充斥着全世界的时代，却没有收到有效的回应。

自然界如果遭到破坏，我们的健康也必定会受到很大的冲击。不仅是气候变暖，自然遭到破坏的事例在我们身边比比皆是。各种公害物质的排出、垃圾问题、牲畜废水等造成的土地污染问题以及其他类似问题可以说数不胜数。实际上，以世界卫生组织（World Health Organization）等国际机构为中心的许多学者对这种环境危害因素造成的健康危害规模进行了统计。下面的图表显示了在当前韩国、中国、日本、台湾所属的亚洲-西太平洋地区，环境危害因素造成的疾病负担（DALY）和死亡指数。

《亚洲-西太平洋地区环境性危害因素造成的疾病负担（DALY）和死亡指数》

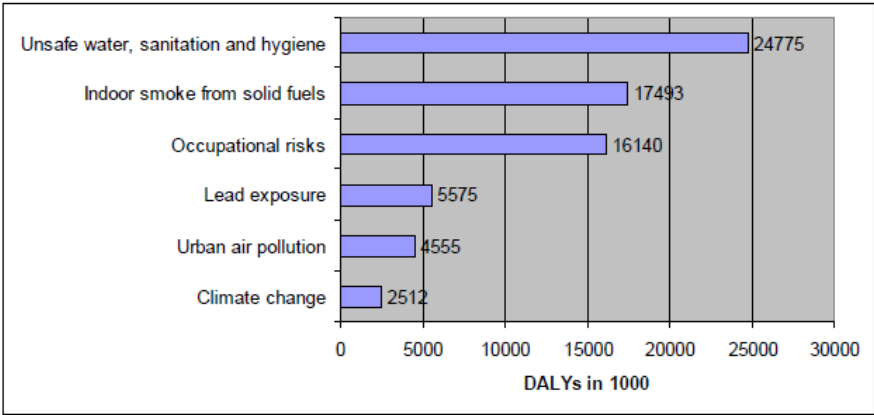


Figure 1 Burden of disease attributable to major environmental risk factors in the Asia-Pacific region

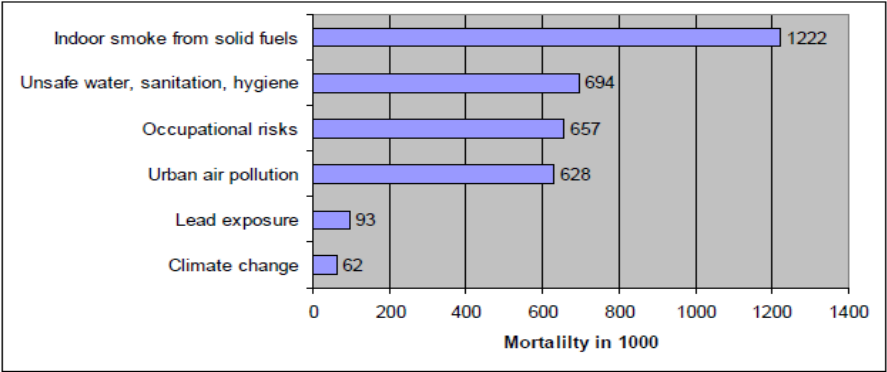


Figure 2 Mortality attributable to major environmental risk factors in the Asia-Pacific region

从这种现象中我们可以发现，新的养生观不可以只局限在人的身体上，而应该包含我们所生活在的生态界、自然以及整个地球。而这种思想传统在古代文献中并不难见到。老子的《道德经》中有“为而不恃（生育万物而不据为己有）（为万物尽力而不恃功绩），长而不宰（滋养万物而不弄权主宰），是谓玄德（这就是最高深的德性）”的语句。这些语句中其实传达了我們反过来应该如何对待天地万物的深奥哲理。天地生育了万物，而我们需要具有像天地对待我们的方式来报答天地恩惠的觉悟。另外在我们的思想传统中还可以发现个人和个人周围的天地万物并非孤立、个人和天地是一个整体的思考方式。周敦颐的《太极图说》中有“圣人与天地合其德（圣人合乎天地的意志），日月合其明（有日月的光彩），四时合其序（符合四季的秩序），鬼神合其吉凶（能顺应鬼神的吉凶）”的语句。这些语句传达了个人的德性应该努力做到与滋养万物的天地的德性一致、具备了这种好生之德的人才能成为真正的人的内容。由此可见，在我们的传统思想中早已蕴含了确立人与天地万物新关系的思想。因此，如果能够把这些思想重新复原、再确立，那么就可以建立这个时代真正需要的新养生观了。

新的养生观 4： 包含人生意义的人生观

我们经常把健康仅认为是肉体上的健康，但是精神上不健康的话，那么肉体还有什么意义呢？世界卫生组织(World Health Organization)是这样定义健康的，“健康不仅是没有疾病，而是生理、心理以及社会适应能力的全面完好状态。(Health is a state of complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity)”，对健康进行了很宽泛地定义(World Health Organization, 1946)。在上文所举的例子中，急剧增加的自杀问题让人们意识到健康不可以再只局限于人的肉体方面。再者，未来我们将会从高龄化社会迈进超高龄化社会。即，在未来“长寿本身就会造成痛苦“的时代将会到来。物质越富裕、寿命越长久，健康的意义也会从单纯的寿命长久问题转换为寻求生命的意义。

在不久的未来，让我们真心苦恼的将不再是肉体上的健康，而是自身的存在问题和幸福问题。我们所感受到的幸福对我们的精神健康具有巨大的影响，精神健康在健康中占据着非常大的比重。但是这种获得个人幸福是一个非常复杂并且跟他人有着千丝万缕关系的课题。我们的幸福受到跟周围人们的人际关系、社会福利制度、家人藩篱、职业、社会、国家、制度等各种因素的影响。因此，前面所提到的新养生观不仅需要包括没有苦痛地长久生存这种量的层面，还需要幸福、有意义地生存这种质的层面。从这层意义上来看，新养生观应该囊括人、家人、

社会、国家、制度等各个领域的、涵盖面广的人文学思想。即，有必要重新复原关于人为什么活着、人在什么时候感受到幸福、人应该如何与他人相处、建立什么样子的社会等问题的深奥哲学。

结论

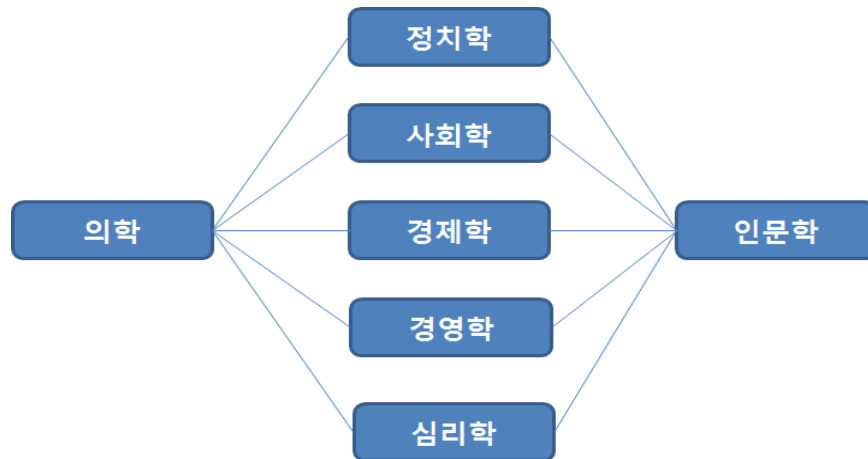
本文开头对近现代西方医学辉煌的发展史做了介绍。这主要是想说明，虽然我们生活在东方，但对于西方医学带给我们的礼物，并没有因为不是我们自己的东西就消极对待或者排斥。有些人患上了用现代医学完全可以治疗的疾病，但是却花重金去消费没经检验的高价保健食品或者沉溺于迷信的治疗方式，从而导致疾病发展到不可挽回的地步。作为一名西医，笔者见过了太多这样的事例。而之所以会这样，笔者认为这是坚持排斥西方医学惠泽的狭隘养生观带来的消极影响。

从这一角度来看，即使充分发挥了西方医学的作用，我们还是需要确立能够补充西方医学局限之处的新养生观。新的养生观不应该是仅仅关注个人身体的养生观，而应该是能够看清自身内在、关心别人、关心社会、关心我们所生活在的自然和全地球的养生观。而且需要我们努力从悠久的历史传统中重新发掘出这种养生观。

确立新养生观最需要的是对这个时代的问题意识。换句话说，固守我们过去所坚持的养生观是不对的。我们过去所坚持的养生观中肯定是有一部分内容是与当前时代不相符的。因此认为它们都是我们的传统而全部接纳它们是没有必要的。因为，重要的是我们所生活着的这个时代，重要的是我们坚持的养生观能够何种程度上解决这个时代的问题。从这层意思来看，我们有必要带着当前时代的问题意识从深层次去重新审视我们的养生观传统，并将其与当前时代状况相结合进行新的重组。这样，我们过去先祖们的深奥养生观也可以在现代人们身上继续发扬光大，而生活在现代的我们也可以践行以过去为镜子创造出新文化的“温故知新”美德。

最后，笔者想强调的是为了做到这些，今后还需要从事现代医学的人与从事人文学的人之间紧密的共同作业。而本文中笔者所举的例子其实也是现代医学为了解决现代人的健康问题而与政治学、社会学、经济学、经营学、心理学等多方面学问交流而得到的结果。即，在西方医学中，与其他学问的交流已经在进行中，并且已经不再仅局限于救护方面，而是做出了许多有效的实证性研究。人文学的重要性日渐突出，并且已经与众多学问有了很多接点。例如，与政治哲学、社会哲学、经济哲学、经营哲学等学问相结合取得了很多的成果。现在到了将这些学问结合在一起的时候了。

〈医学与临近学问以及人文学的连接〉



【图中韩语翻译部分】

医学	政治学	人文学
	社会学	
	经济学	
	经营学	
	心理学	

因此，笔者认为有必要像这样，将现代医学领域的人员以及社会学、心理学、政治学等多个领域的人员聚集在一起来共同学习人文学传统，并且从中发掘出我们所需要的新的人生哲学。从这层意义上来考虑，笔者也希望本文能够为这种共同研究起到抛砖引玉的作用。

参考文献

- 권복규, 西方近代医学的医学论, 医学史 2004;13:146-154
- 老子, 老子 道德经, 绿树, 2011
- 东亚日报, 韩国老人贫困率 1位 “不名誉” …OECD 成员国中第一, 2013. 11. 18
- 성백효, 大学 中庸集注, 传统文化研究会, 2010
- 이원경, 微生物 微小世界的叛乱, 成宇, 2002, 132-136 页
- 이현숙, 新罗医学史研究. 梨花女大 博士论文, 2002
- 统计厅, 死亡原因, 2012
- 함현찬, 性理学的鼻祖周敦颐, 成均馆大学出版部, 2007
- Lawlor DA, Frankel S, Shaw M, Ebrahim S, Smith GD. Smoking and ill health: does lay epidemiology explain the failure of smoking cessation programs among deprived populations?. Am J Public Health. 2003 Feb;93(2):266-70.
- Solar O, Irwin A. A conceptual framework for action on the social determinants of health. Discussion paper for the Commission on Social Determinant of Health. Geneva, World Health Organization, 2007
- World health organization. Facts about non communicable diseases WHO report 2013. (Updated 2013 March; Cited 2013 Dec 17). Available at: http://www.who.int/features/factfiles/noncommunicable_diseases/en/
- World Health Organization, Quantifying environmental health impacts, Data and statistics. 2007. Available at: http://www.who.int/quantifying_ehimpacts/en/
- World Health Organization, Trade, foreign policy, diplomacy and health, 1946 Available at: <http://www.who.int/trade/glossary/story046/en/>
- World Vision, Water, Sanitation, And Hygiene, 2011

현대 서양의학의 양생관 및 새로운 양생관 정립의 필요성

박재현

성균관대학교 의과대학 부교수

서론

현재 필자는 의학 중에서도 서양의 의학을 전공한 의사이다. 그러면서도 항상 동양의 의학과 이와 연관된 양생관에 대해 관심을 가져왔다. 필자는 양쪽을 모두 공부해보면서 서양의 학에는 동양의학이 가지고 있는 심오한 철학이 부족하다는 느낌을 많이 받았고, 반대로 동양 의학에서는 실제적인 치료보다는 너무 철학적이고 사변적으로 흐르고 있다는 느낌을 많이 받았다. 또한 동양에서는 많은 양생관의 전통이 있지만 현대 과학이 발전한 이 시대에도 이러한 양생관이 여전히 유효한 것인가에 대해서는 의문이 남는다.

이에 필자는 지금까지 서양에서 발전되어온 서구 의학의 역사와 최근까지의 정황을 바탕으로 서구 의학에서도 새로운 양생관의 패러다임이 재구성되어야 함을 설명하고자 한다. 또한 그러한 새로운 패러다임은 단지 서양의 철학이나 또 다른 서구로부터 비롯된 다른 학문체계 뿐만 아니라 동양의 사상과 철학 역시 서로 연결될 수 있다는 점을 보여주하고자 한다.

필자는 현재 의학이 가진 문제들을 살펴보고 현대인을 살아가고 있는 사람들의 건강에 관한 문제들을 해결하기 위해 어떠한 양생관이 필요한 것인지, 그리고 우리의 전통적 사유 속에는 이러한 문제를 해결할 수 있는 어떠한 철학이 존재하였는지를 반성적으로 고찰해보고자 한다. 그리고 이러한 고찰은 과거에 초점을 두지 않고 철저히 이 시대를 당면하고 있는 우리 사회가 가진 문제의식에 초점을 맞추어보았다. 그렇게 될 때 진정으로 우리가 필요로 하는 양생관의 모습을 얻을 수 있다는 믿음 때문이다.

근대 서양의학 발전 이전의 상황

현대 사회가 가지고 있는 의학의 문제점과 이 시대가 요청하는 양생관을 고찰하기에 앞서 근현대 의학이 어떻게 발전되어 왔는지의 상황을 살펴볼 필요가 있다.

근대의학 이전의 상황은 동양과 서양을 막론하고 그 치료의 효과에 있어서는 큰 차이가 없었다고 필자는 판단한다. 물론 질병을 바라보는 관점과 철학에 있어 조금씩 차이가 있었다. 동양의학의 침술, 경락에 대한 이해, 도인 양생술 등은 서양과는 차별이 되는 점이 있었다고 할 수 있지만 인류가 겪어온 질병으로 인한 상흔은 크게 다르지 않았다.

예를 들어 인류를 위협했던 전염병의 역사를 보면 좀 더 이해가 쉽다. 유사 이래로 인류를 위협했던 전염병들은 흑사병(Black Death, 페스트)을 비롯하여 나병, 결핵, 발진티푸스, 매독, 콜레라, 장티푸스, 천연두 그리고 독감 등이 있다. 이러한 병들은 동서를 막론하고 전 인류에 막대한 피해를 주었다. 이러한 역사적 기록은 동양도 크게 다르지 않다. 멀리 가지 않아 한국의 기록만 보더라도 삼국사기에서는 고구려에서 3회, 백제에서 6회, 신라에서 18회의 대규모 전염병이 발생했다고 기록하고 있다.(이현숙, 2002) 그 외에도 중국, 한국, 일본 등 할 것 없이 모든 역사서를 보더라도 역병에 대한 기록은 항상 반복되어 크게 다루어졌다. 이러한 점을 보더라도 동서양 막론하고 인류의 역사에 있어 전염병은 극복하기 어려운 재앙과 같은 존재였다고 할 수 있다.

근현대 서양의학의 발전

18세기 서양에서 시작된 의학의 발전은 기존 동서양에서 가지고 있던 사고방식 및 그 효과적 측면에서 크게 다른 점이 있었다고 할 수 있다. 18세기에 들어 유럽에서는 과학적 방법에 의한 의학 연구가 활발히 진행되기 시작하였다. 현미경의 발명, 로베르트코흐의 탄저균, 결핵균, 콜레라균과 같은 병원균을 발견(이원경, 2002)을 통한 미생물학의 발전, 백신과 항생제의 발전은 무기력하게 당할 수밖에 없었던 전염병과의 전투에 비로소 승리의 깃발을 꽂게 해주었다.

이 외에도 근현대 의학은 근대 과학기술의 이용해 혁신적인 발전을 이룩할 수 있었다. 현재도 현대의학은 과학기술의 발전에 편승하여 이전에는 이를 수 없었던 수많은 ‘기적’들을 만들어내고 있다. 엑스선 촬영이 진단을 위한 기술로 도입된 이후 CT, MRI와 같은 기술이 도입되었고 분자생물학과 유전학의 발달은 질병의 원인을 밝혀내는데 큰 역할을 하였다. 20세기 후반에는 유전공학의 가능성이 열렸다. 1990년부터는 인간 게놈 지도를 작성하기 위한 인간 게놈 프로젝트가 시작되었다. 그러한 나머지 현재의 의학기술은 인간도 복제할 수 있는 신의 영역까지도 접근하게 되었다. 또한 현재 나노공학의 발전, 유전자 조작이 가능해짐으로써 인해 현재는 치유가 어려운 희귀 난치성 질환도 언젠가는 정복할 날을 기다리고 있다. 이처럼

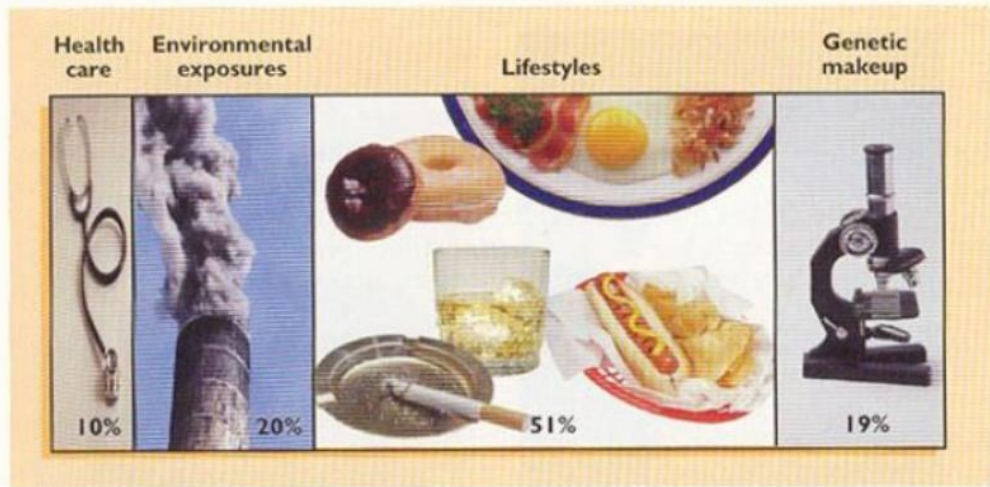
근현대 서양의학이 인류의 복지와 행복에 끼친 영향은 이전 의학에 비할 바가 아닌 점은 명백하다고 할 수 있다. 물론 서양의학이 가진 한계점도 있겠지만 근현대 서양의학이 준 영향에 대해 폄하하거나 애써 무시하려는 것도 올바른 자세는 아니라고 생각한다.

근현대 서양의학의 한계점

이처럼 짧은 시간 안에 급속도로 발전한 서양의학이 인류에 많은 복지와 행복을 가져다 주었지만 여러 가지 한계점도 존재한다. 서양근대의학은 실증적(positive)인 의학이며 과학적이고 분석적인 의학이다. 이 의학은 인간을 신체(body)로 국한시키고 모든 질병을 신체화(somatization)시키는 의학이라고 할 수 있다.(권복규, 2004) 이러한 환원론적인 접근법은 인간을 기계로 간주하여 기계의 고장난 부분을 고치면 질병도 치료할 수 있다고 생각한다. 하지만 현대의 질병은 이러한 방식으로만 치료될 수 없는 복잡한 양상을 보여주고 있다. 근현대 의학에서 패니실린과 같은 항생제의 발견은 소위 마법의 탄환(magic bullet)이라 불리며, 인류는 이러한 방식으로 어떠한 질병도 다 정복할 수 있다는 희망을 가졌던 적이 있었다. 한때 대다수의 과학자가 암도 완전히 정복할 수 있다는 생각을 가졌었던 적이 있었다. 하지만 현재 상황은 어떤가? 암은 선진국 사망원인 1위이며 앞으로 점차 더 늘어날 것으로 예측되고 있다. 혁신적인 치료법이 개발되고 있지만 암을 완전 정복하기는 불가능하다는 인식이 팽배하고 있다.

왜 이러한 현상이 생기는 것일까? 그 중 중요한 이유로 현대 질환의 패턴이 급성, 전염병 위주에서 만성병 위주로 바뀌는 것을 들 수 있겠다. 현대 선진국의 건강에 영향을 미치는 가장 큰 인자가 바로 '생활습관'이라고 볼 수 있다. 흡연, 과도한 음주, 운동부족, 비만, 스트레스, 서구화된 식습관 등이 암을 비롯한 심혈관계 질환, 당뇨병, 자살의 주요 요인이다. 미국의 75세 이하 성인의 사망에 영향을 미치는 요인을 살펴보면 생활습관이 51%로 가장 많았으며, 의료서비스는 10%에 불과하였다. 이는 전 세계적인 현상이다. 현재 만성질환은 매년 전 세계에서 35백만명의 목숨을 앗아가고 있으며, 이는 전에 사망의 60%를 차지하고 있다고 한다(World Health Organization, 2013). 또한 이는 대부분 불건강한 생활습관과 관련되어 있다.

<미국의 75세 이하 성인의 사망에 영향을 미치는 요인>



Source: Centers for Disease Control, Disease Prevention and Health Promotion Unit. Atlanta, 1989

그런데 이러한 생활습관병은 이전의 생의학적, 환원론적인 접근법으로는 한계가 있다는 것이다. 생활습관이라는 것은 인간을 기계로 보고 환자를 치료를 받는 대상으로만 보는 것으로는 해결될 수 없다. 생활습관은 쉽게 이야기하여 ‘평소 자기 자신에게 밴 오래된 습관’이다. 이러한 ‘습관’은 나의 주체적 판단과 행동으로 결정되는 것이다. 그런데 이런 습관을 고치려는 것이 그리 쉬운 것이 아니다. ‘세살버릇 여든까지 간다’라는 속담도 있듯이 습관은 그 사람 자체이고, 그 사람의 모든 것이다. 나의 습관은 나의 주체적 생각과 행동을 떠나서는 생각할 수 없는 개념이다. 이러한 점에서 현대의 생활습관병은 인류에게 있어 새로운 도전을 요구하고 있다. 그것이 지금부터 살펴볼 ‘새로운 양생관 출현의 필요성’과 맥을 같이 할 수 있다고 생각한다.

새로운 양생관 1: 중용과 절제의 미덕

생활습관 중에서 음주를 예를 들어보자. 사람이 하루에 한잔 정도의 음주는 오히려 건강에 좋다는 것이 이미 증명되어 있다. 하지만 하루에 한잔 이상의 술은 건강에 해롭다. 이는 수많은 실험과 관찰로 이미 증명된 사실이다. 그렇다면 왜 사람들은 이러한 사실을 알고 있음에도 불구하고 과음을 하게 되는 것일까? 스트레스가 많은 현대인이 술로 스트레스를 달랜다

고 하는 것도 한 원인이 될 수 있겠지만 평소 중용과 절제의 미덕을 익히는 것도 중요하지 않을까 한다.

이러한 중용의 중요성에 대해서는 동서양을 막론하고 오랜 사유와 실천의 전통이 있다. 동양에 있어서 이와 관련된 대표적인 철학적 사유로는 사서오경 중 하나인 중용(中庸)을 들 수 있다. 중용은 치우치거나 기대지 않고 지나침도 모자람도 없는 평상의 이치다. 희노애락이 일어나지 않는 상태를 중이라고 하며, 일어나고 모두 절도에 맞는 것을 화라고 한다.

서양의 경우를 보더라도 아리스토텔레스(Aristoteles, B.C 384~B.C 322)는 감정은 매우 넓은 행동의 영역을 갖기 때문에, 인간은 과다와 과소의 조화를 발견하지 않으면 안 되며 적절한 중용(中庸)을 발견해야 한다고 역설하였다. 절제와 절도는 중용을 이룰 수 있는 중요한 태도이다. 이를 생활습관에 적용하여보면 양극단, 즉 포식(과다)와 절식(과소)을 피하고 중용을 얻어야 함을 뜻한다.

또한, 흡연과 과도한 음주, 과식은 모두 어디서 비롯되는 것일까? 사람들은 흔히 스트레스라고 한다. 하지만 그 스트레스라는 것을 좀 더 들여다보면 현대인이 느끼는 공허감을 발견할 수 있다. 그리고 이러한 생활습관들은 모두 중독과 연관이 되어 있다. 중독은 반복되는 습관이다. 웬만한 결심으로는 끊을 수 없는 반복되는 생활양식이다. 이러한 생활양식에 중독된다는 것은 어디엔가 채워지지 않은 마음의 갈증을 대신하려는 몸부림이 아닐까 생각한다. 중용에 ‘인심유위(人心惟危), 도심유미(道心惟微), 유정유일(惟精惟一) - 인심은 위태롭고 도심은 은미하니, 정밀하게 생각하고 한결같이 행동하라’는 구절이 있다. 이를 현대 사회에 접목해도 크게 어긋남이 없어 보인다. 현대인들은 욕망에, 스스로 만든 사회가 주는 스트레스에 사로잡혀 자신의 마음과 행동을 돌아보지 못한 채 욕망을 좇으며 살아가고 있다. 그럴때일 수록 정밀하게 생각하고 한결같이 행동하는 것(惟精惟一)이 필요할 때가 아닐까 한다.

이렇게 볼 때 현대인의 생활습관병을 치료하기 위해서는 동서양의 오랜 자기수양의 전통이 큰 도움이 될 수 있다.

나의 습관을 다스리기 위해서는 내 마음을 다스려야 하고 내 마음을 다스리기 위해서는 내가 가진 욕심을 들여다볼 수 있어야 한다. 이러한 오랜 수양의 전통을 다시 복원할 수 있다면 현대사회가 가진 생활습관병의 문제를 근본적으로 해결할 수 있다고 생각한다. 지금부터라도 과거 우리가 가진 수양의 전통을 다시 발굴하고 현대에 맞는 내용을 발췌하여 보급하는 노력을 경주하는 것이 필요하다는 것이다.

새로운 양생관 2: 사회구조를 아우르는 양생관

두 번째 새로운 양생관의 필요성을 주장하기 앞서 두 가지 역사적 사실을 제시하고자 한다. 첫 번째는 인류의 전염성 질환으로 인한 사망률 감소 시기와 전염성 질환 치료제(항생제, 백신) 개발 시기의 관계에 대한 사례이다. 이전에 기술한바와 같이 항생제와 백신의 개발은 전염성 질환의 감소에 획기적인 기여를 한 것이 사실이다. 하지만 미국의 예를 살펴보면 역사적으로 볼 때 홍역, 결핵과 같은 전염성 질환으로 인한 사망률의 급격한 감소는 1920년을 기점으로 일어났으며, 항생제와 백신의 개발은 이보다 10-20년 이후에 일어난 일이라는 것이다.

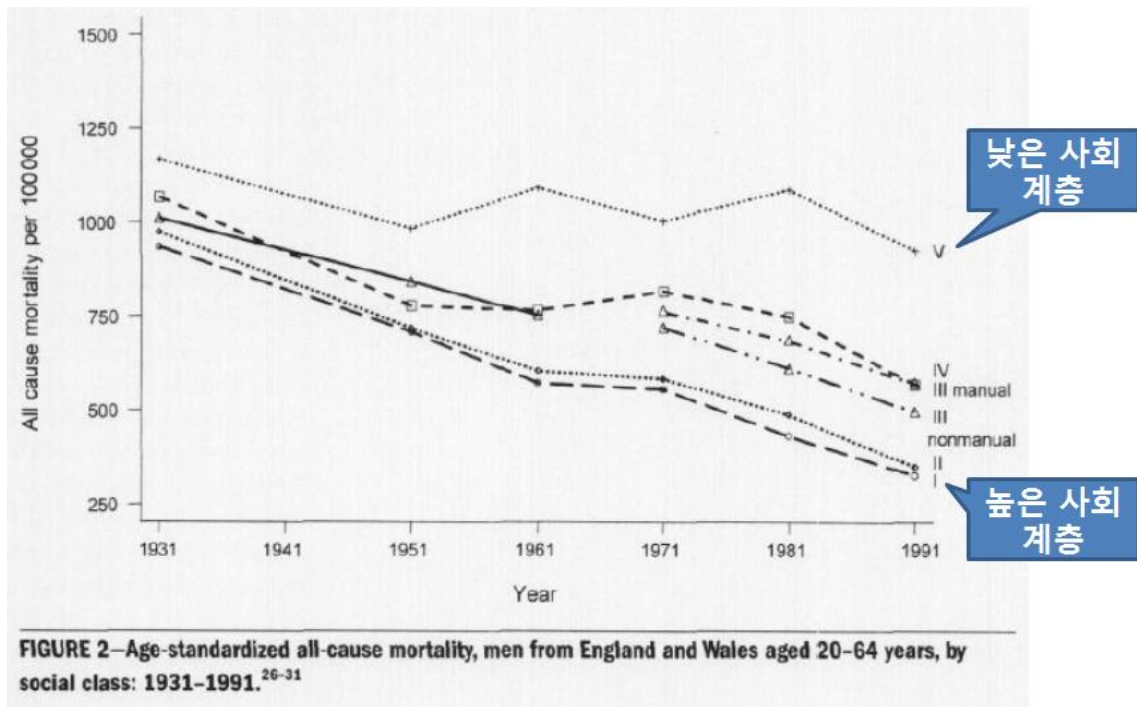
그렇다면 항생제와 백신이 개발되기 이전에 전염성 질환으로 인한 사망률이 급격하게 감소된 이유는 무엇일까? 그것은 농업혁명으로 인한 영양상태의 향상과 근대 위생의 발달에 기인한 바가 크다. 즉, 밥 잘 먹고 깨끗한 환경에서 깨끗한 물을 먹으면서 사는 것이 전염성 질환으로 인한 사망률 감소에 주요했다는 것이다. 이는 아무리 좋은 의학기술이 있다고 할지라도 기본적으로는 영양상태가 좋아서 기본적인 면역력이 있는 것이 중요하고, 병균이 침입하지 못하도록 하는 위생적인 주거환경이 무엇보다도 중요하다는 것이다. 이러한 예는 아프리카에서 영양실조와 오염된 식수 때문에 죽어가는 수많은 사람들의 예를 보더라도 알 수 있다. 현재도 전세계적으로 매년 500만명의 어린이들이 안전한 식수와 위생의 문제로 사망하고 있으며 이는 7초에 한명씩 어린이 한명이 죽는 셈이라고 한다 (World Vision, 2011).

아무리 좋은 치료제가 소용이 없는 현실인 것이다. 이러한 예가 시사하는 바는 의학의 발전은 사회와 경제의 발전이 없이는 불가능하다는 사실이다. 아무리 좋은 치료제가 나오더라도 사회발전이 되지 않아 먹을 것이 없고 마실 물이 없고 살 집이 없다면 그 좋은 치료제가 무슨 소용이 있겠는가 하는 것이다. 저소득 국가의 국민들은 아직도 먹을 것이 없고 안전한 물을 마시지 못하고 위생의 문제로 인해 대부분 사망하고 있다. 이처럼 사회발전과 경제발전의 수준은 한 나라의 건강에 지대한 영향을 미치고 있다고 할 수 있다. 이처럼 의학은 의학 하나로만 놓고 볼 수 없는 것이며, 실제로 온 인류의 건강과 행복, 복지를 이루기 위해서는 사회와 경제의 발전이 함께 필요하다는 것은 더 이상 설명이 필요치 않는 명제인 것이다.

한편, 이러한 사회 경제적 수준 자체가 아니라 그 분포, 즉 형평성이 건강에 영향을 미치고 있다는 점이 최근 주목받고 있다. 즉, 현대에도 사회계층에 따라 건강에 차이가 존재하고 있다는 점이다. 1980년 영국의 블랙 보고서(Black Report)에서는 영국 내부에 건강불평등이 존재하며 이는 사회계층별 사망률이 계급이 낮을수록 높아지며 상위계급과 하위계급의 격차는 전국민보건서비스 도입 이후에도 오히려 더 커졌다는 내용이 실렸으며 이로 인해 건강 불평

등과 관련된 논쟁을 촉발했다. 이후 많은 나라에서 비슷한 연구결과를 발표했으며 이러한 현상은 모든 나라에서 현재도 일어나고 있다.

<영국 성인 남성의 60년간 연령보정 사망률의 변화 추이 (1931~1991)>

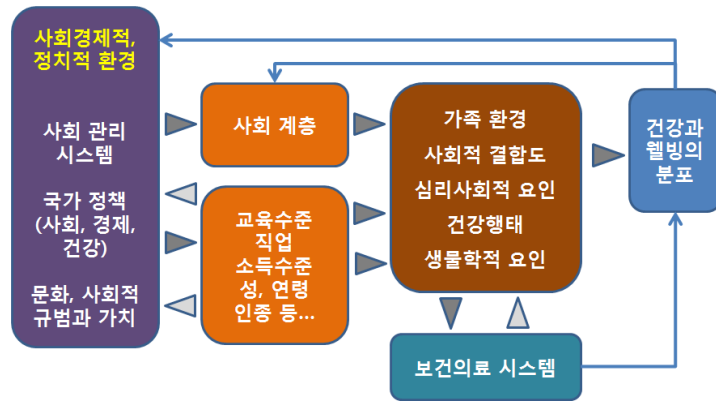


출처: Lawlor et al, 2003

왜 사회가 발전하고 GDP가 높아지고 사람들의 의식수준이 높아졌음에도 불구하고 높은 사회계층과 낮은 사회계층 사이의 건강 격차가 더 벌어지고 있는 것인가? 그 이유는 어디에 있는가? 현재 많은 연구에서 전자가 후자보다 더 흡연을 많이 하고 더 술을 많이 마시며, 더 스트레스를 많이 받고, 건강이 좋지 않아도 의료서비스를 이용하지 않고 견디기 때문이라는 것을 밝혀지고 있다. 이 사실은 우리의 건강이 나 자신이 어떻게 하는 것뿐만이 아니라 우리가 사는 사회구조에 밀접하게 영향을 받고 있다는 것을 시사한다. 그 예로 복지제도가 잘 되어 있는 북유럽 선진국들은 사회계층에 따른 건강격차가 적은 반면 미국과 같이 사회계층에 따른 소득수준 격차가 큰 나라는 건강격차 또한 크다는 것은 우리에게 시사해주는 바가 있다.

이러한 개념을 건강의 사회적 결정요인(social determinant of health)라고 하며 현재 건강을 설명하는 현재 전 세계가 주목하고 있는 학설이다. 아래 도식을 보면, 한 개인의 건강과 웰빙(well-being)은 그 사람의 가족환경, 그 사회의 결함도, 사회심리적 요인, 건강행태에 의해 결정되며, 이는 그 상위에 있는 사회계층에 의해 영향을 받으며, 이는 그 상위에 있는 그 국가의 사회, 경제, 정치적 시스템에 의해 영향을 받는다는 것이다.

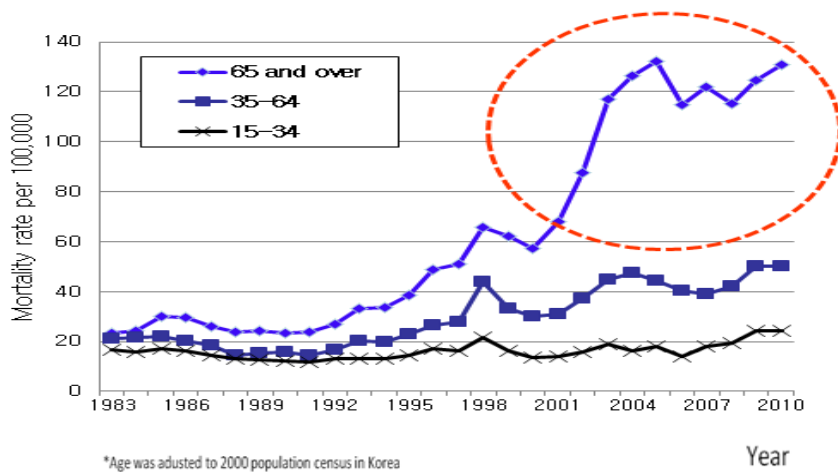
<건강의 사회적 결정요인>



출처: Solar O, Irwin A, 2007

사람은 사회적인 동물이기 때문에 내 자신이 스트레스를 받고 싶지 않다고 해서 받지 않을 수 있는 것도 아니고, 내 자신이 건강하게 생활하고 싶다고 하더라도 사회적인 환경이 이를 지지해주지 않는다면 그렇게 하고 싶다고 할지라도 할 수 없는 것이다. 사람의 건강이 사회구조의 영향을 많이 받는다는 것은 다시 이야기해서 내가 남의 건강에 지대한 영향을 미치고 있고 남도 나의 건강에 지대한 영향을 미치고 있다는 사실에 다름 아니다. 그 단적이 예로 한국의 자살률 증가를 들 수 있다. 자살률은 사회구조와 밀접한 관련이 있다는 것이 정설이다. 1997년 외환위기 이후 한국의 빈부격차는 매우 심해졌고 빈곤의 악순환에 빠진 가구가 더 늘어났고, 88만원 세대라는 말이 나올 정도로 젊은이들의 경제적 상황은 악화되어 갔다. 이러한 사회적 상황은 1997년 외환위기 이후 급격히 증가한 청년의 자살률의 급격한 증가와 맞물려 돌아가고 있다. 특히 노인인구의 자살률 증가는 더 심각하다. 아래 그림에서 보드시피 한국의 남성 노인 자살률은 급격히 증가하고 있다 (통계청, 2010).

<한국 남성 노인 자살률 추이>



출처: 통계청, 2010

그 이유를 현재 다 설명하고 있지는 못하지만 현재 한국의 노인 빈곤율은 2011년 48.6%로 OECD 국가 중 1위이며 OECD평균인 12.4%(2010)의 4배 수준이며, 그 상승률도 1위를 달리고 있다(동아일보, 2013. 11. 18). 현재 한국의 저소득층 노인은 최저 생계도 보장받지 못하고 있는 어르신이 많으며, 주위의 무관심과 고독 속에서 쓸쓸히 생을 마감하고 있다. 자본주의와 상업화의 무분별한 확장은 현대인의 삶을 피폐하게 만들고 있으며 이는 곧바로 건강에 영향을 미치고 있다. 이는 앞서 설명한 생활습관과도 연관이 있다. 현대의 자본주의는 돈이 되는 것이라면 그것이 건강에 어떤 영향을 미치는 상관없이 현대인의 생활 속으로 파고 들고 있다. 어린이의 건강에 큰 영향을 미치는 저렴한 패스트푸드의 광고는 거리나 지하철 어디거나 볼 수 있다. 또한 한국의 청소년이 자주 이용하는 편의점에서는 심심치 않게 담배 광고를 쉽게 볼 수 있다. 자본은 그 산업이 청소년의 건강에 어떠한 영향을 미치는지에는 관심이 없다. 인간은 사회적 동물이기 때문에 사회제도에 영향을 받으며 살아갈 수밖에 없다. 그렇다면 그 사회제도는 누가 만드는 것인가? 바로 인간 자신이 만드는 것이다.



이처럼 우리의 건강은 우리가 만든 사회제도와 사회 분위기에 큰 영향을 받고 있다. 따라서 우리가 건강해지기 위해서는 우리가 사는 사회를 건강하게 만들어야 한다.

즉, 우리의 새로운 양생관은 인간의 몸이나 인간이 가진 생활습관에 국한되지 않고 타인을 포함하고 우리가 사는 사회 전체를 포함할 수 있는 양생관이 되어야 한다. 이는 이상세계를 꿈꾸어온 동서양의 전통에서 찾아볼 수 있다. 맹자는 “자기 집 어른을 섬기는 마음으로 남의 어른을 섬긴다면 세상을 손바닥에서도 움직일 수 있다.(老吾老以及人之老 天下可運於掌)” 이라고 하였고 대학에서는 수신제가치국평천하(修身齊家治國平天下)라 하여 심신(心身)을 닦고 집안을 정제(整齊)한 다음 나라를 다스리고 천하(天下)를 평정(平定)하고 하였다. 즉, 세상을 다스리는 이치와 나를 다스리는 이치가 다르지 않고 하나라고 하였고 남을 생각하는 마음이 나를 생각하는 마음과 다르지 않아야 한다고 역설하였다. 우리가 이러한 마음을 가진다면 나와 타인이 원하는 바를 갈등 없이 이루어가면서 살 수 있을 것이다. 이러한 명제가 실천되

지 않을 때 타인을 생각하지 못하고 나만을 생각하며 나만의 욕망을 극대화시키기 위해 이전 투구하는 사회가 될 것이다. 건강한 개인을 만드는 것보다 건강한 사회를 만드는 것은 더 어렵고 모든 철학과 사상, 제도, 문화를 동원해야 풀 수 있는 복잡하고 고차원적인 일이다. 이처럼 이상적인 사회의 모습은 어때야 하고 개인과 사회는 어떻게 조화를 이루며 살아가야 하고 이상적인 사회를 만들기 위해 개인은 어떠한 생각과 행동을 해야 하는가에 대한 철학은 우리의 오랜 사유 속에 녹아있다. 이를 다시 발굴하여 현대에 맞는 것을 선별하고 발전시켜나가는 것이 필요할 것이다.

새로운 양생관 3: 전지구적 관점을 포괄하는 양생관

양생관을 나의 몸만을 생각하는 양생관에서 사회 구조를 포괄하는 양생관으로 확장시키고 이를 더 확장시킨다면 전지구적 관점을 포괄하는 양생관으로 발전시킬 수 있다. 바야흐로 현대사회는 온 지구촌이 하나가 되는 국제화시대에 접어들었다. 이러한 현대사회에서 한 나라의 사회구조만을 생각하는 양생관으로는 한계가 있으며 전지구적 관점을 포괄하는 양생관의 정립이 필요하다고 생각한다.

우리가 전지구적 차원의 양생관을 가져야 하는 당위성을 말해주는 예를 들면 다음과 같다. 지금 이 시간에도 아프리카에는 굶어죽는 사람들이 발생하고 있고 안전한 식수를 구하지 못하여 설사병에 걸려 죽는 어린이와 에이즈약을 구하지 못해 죽어가는 사람들이 너무나 많다. 반면 지구의 반대편에서는 사람들이 비만으로 인해 각종 성인병에 걸리고, 먹다 남은 음식을 버리는 상황이 발생하고 있다.



이러한 불균형 문제를 해결하는 것은 그리 간단치 않다. 많은 나라들이 가난한 국가를 도우려하지만 오랜 세월 자리 잡은 정부관료 및 지방관료의 부정부패, 관리시스템의 부재로 인해 그 효과를 거두지 못하고 있다. 아무리 의사가 파견되고 질병을 치료할 약품이 공급된다 하더라도 이를 관리할 수 있는 시스템이 부재한 상태에서 의사와 약품은 그 역할을 다하지 못하고 있다.

한국도 과거 못살고 가난하여 외국의 원조에 의존했던 적이 있었지만 짧은 시간 안에 가난을 극복하고 지금은 선진국 대열에 합류하게 되었다. 이러한 발전의 원동력에는 악착같은 한국 국민의 근성이 있지만 그 근원을 더 따져가다 보면 한국 국민들의 내면 속에 살아 있었던 인문학적 전통이 큰 힘을 발휘했을 것이라는 것을 생각해볼 수 있다. 비록 가난하지만 우수한 문화를 가진 민족이라는 자부심이 절치부심 발전된 사회를 만들겠다는 염원으로 이어져 전답을 팔아서라도 자식 교육에 헌신하고 이 땅에 민주주의를 정착시키는 오랜 투쟁이 성공하게 되었다. 어떤 발전이라도 그것은 쉽게 이루어지지 않는다. 수많은 장애요소를 극복하고 발전을 이루기 위해서는 이를 뒷받침할 수 있는 강인한 정신이 있지 않으면 안된다. 이처럼 한국이 수많은 장애를 극복하고 발전시킬 수 있었던 인문학적인 정신이 어떠한 어떠한 요소들이 특히 중요했는가를 밝혀낸다면 앞으로 발전이 필요한 다른 국가에 많은 도움을 줄 수 있을 것이다. 예를 들어 약자를 불쌍히 여기는 마음, 더불어 같이 살아간다는 자세, 내가 배워서 남을 가르쳐주겠다는 마음, 국가에 충성을 다하고자 하는 마음은 지금까지 우리나라 국민의 정신에 영향을 주었던 유교, 불교, 기독교, 도교 등의 전통에서 찾아볼 수 있다. 한국 국민이 가지고 있는 이러한 마음이 어떠한 양상인지 알아보고 이러한 양상과 일맥상통하는 우리 전통문화속의 키워드를 발견해낼 수 있다면 그것은 또 다른 문화운동이자, 전 지구를 구할 수 있는 새로운 양생관으로 발전할 수 있을 것이다.

또한 이러한 인문학의 힘은 한 국가에 그치지 않고 전 세계에 확대될 필요가 있다. 맹자 구절에 “자기 집 어른을 공경하는 마음으로 남의 집 어른도 공경하고, 자기 자식을 귀여워하고 보살피는 마음으로 남의 자식도 귀여워하고 보살피 준다면 천하를 다스리는 일은 마치 손바닥에 물건을 올려 놓고 움직이는 것처럼 쉬울 것이다(老吾老以及人之老幼吾幼以及人之幼天下可運於掌)”라는 구절이 있다 (맹자, 양해왕상 7장). 이때 천하의 범위는 어디까지인가? 한 나라에 국한되는 것인가? 아니면 전 세계를 다 포괄하는 것인가? 당연히 전 세계를 다 포괄해야 할 것이다. 우리는 이러한 인문학적 전통을 현재 시대에 다시 구현해야 할 필요가 있다.

전지구적 차원의 양생관을 가져야 하는 두 번째 사례는 인간과 생태계의 관계에서 찾을 수 있다. 지구 온난화 현상으로 인해 지금 지구는 몸살을 겪고 있다. 아프리카에서는 오래 전

부터 가뭄으로 인해 수많은 사람이 목숨을 잃었으며 태평양의 조그만 섬나라들의 국민들은 해수면 상승으로 인해 보금자리를 잃고 난민이 되어 떠돌고 있다. 이는 인간이 자연을 보존하려는 자세보다는 좀 더 편하게 살려는 욕망과 한시라도 빨리 경제발전을 하려는 욕심에서 비롯된 것이다. 이러한 욕심으로 인해 지속가능한 자연을 만들어 자연과 인간이 함께 살아가려는 생각을 등한시 한 결과라고 할 수 있다. 이러한 제어되지 않은 욕망의 소치는 고스란히 우리에게 다시 부메랑이 되어 돌아오고 있는 것이다.

경제발전을 조금 늦추더라도 인간이 조금만 노력을 하면 충분히 지속가능한 자연자원을 보존하면서 인간과 자연은 공생을 할 수 있다. 에너지를 좀 더 아낄 수 있는 기술을 개발하고 탄소배출을 최소화 할 수 있는 경제구조를 만들 수 있다. 하지만 이러한 시대적 요청은 전세계적으로 진행되고 있는 경제전쟁 시대에 공허한 메아리로 떠돌고 있는 실정이다.

이러한 자연이 훼손된다면 우리의 건강도 큰 타격을 받지 않을 수 없다. 기후온난화 현상 뿐만이 아니라 우리의 자연이 훼손되어가는 현상은 우리 주변에서도 쉽게 목도할 수 있다. 각종 공해물질의 배출, 쓰레기 문제, 가축 폐수로 인한 토지 오염 등 일일이 나열할 수 없는 문제들이 산적해 있다. 실제로 세계보건기구(World Health Organization)와 같은 국제기구를 중심으로 많은 학자들이 이러한 환경적 위해요인으로 인한 건강피해의 규모를 산출하고 있다. 아래 그래프는 현재 한국, 중국, 일본, 대만이 속해 있는 아시아-서태평양 지역에서 환경성위해요인으로 인해 발생하는 질병부담(DALY)과 사망자수를 보여주고 있다(World Health Organization, 2007).

<아시아-서태평양 지역에서 환경성위해요인으로 인해 발생하는 질병부담(DALY)과 사망자수>

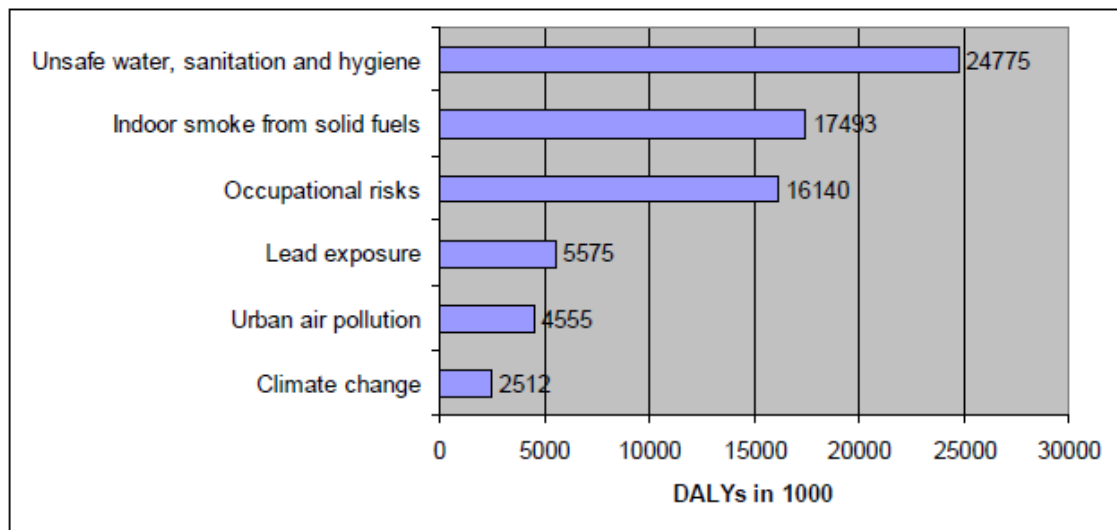


Figure 1 Burden of disease attributable to major environmental risk factors in the Asia-Pacific region

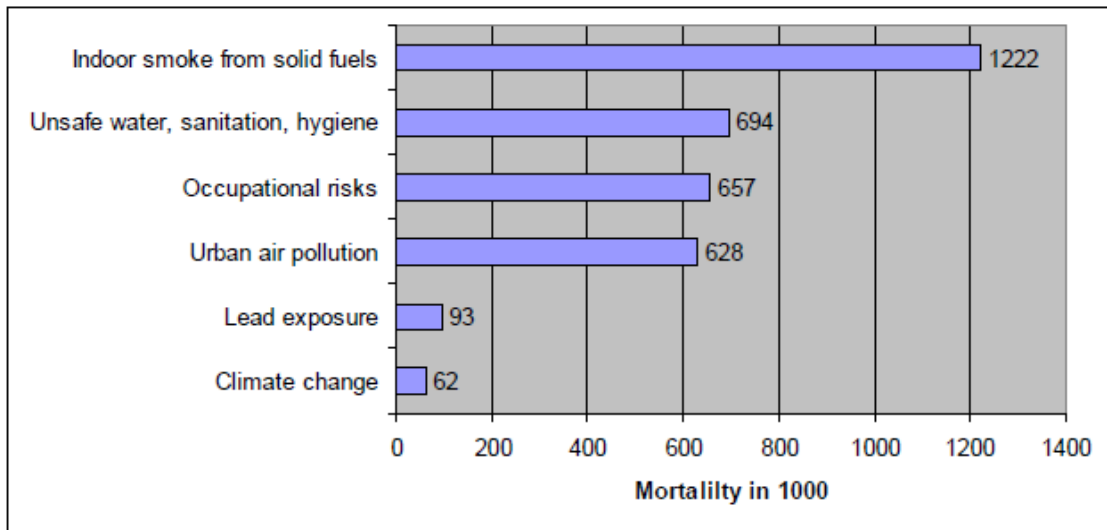


Figure 2 Mortality attributable to major environmental risk factors in the Asia-Pacific region

이러한 현상을 볼 때 새로운 양생관은 인간의 몸에만 국한되어서는 안 되고 우리가 살고 있는 생태계와 자연, 전 지구적 차원을 포괄할 수 있어야 한다. 이러한 사유의 전통을 우리는 옛 문헌에서 쉽게 찾아볼 수 있다. 노자의 도덕경에는 “천지는 만물을 낳고 기르지만 그것을 소유하려 하지 않으며(生之畜之, 生而不有), 어떤 일을 행하되 대가를 바라지 아니하며(爲而不恃), 성장하도록 도와주되 그것을 다스리려 하지 않으니(長而不宰), 이것을 일컬어 현묘한 덕이라 말한다(是謂玄德).”는 구절이 있다. 이 구절은 우리가 반대로 천지 만물을 어떻게 대 하여야 하는지에 대한 심오한 메시지를 주고 있다고 생각한다. 천지가 만물을 낳았다면 우리 인간 또한 이제는 천지가 한 방식대로 천지에 대해 보답을 해야 한다는 생각을 가질 필요가 있다. 이 외에도 우리의 사유의 전통 속에는 나와 나를 둘러싼 천지만물을 따로 떨어진 객체가 아니라 나와 천지가 하나라는 사고방식을 발견할 수 있다. 주돈이(周敦頤)의 태극도설(太極圖說)을 보면 “성인이란 천지와 그의 덕이 합치되고(聖人與天地合其德), 해와 달과 그의 밝음이 합치되며(日月合其明), 사철과 그의 질서가 합치되고(四時合其序), 귀신과 그의 길흉이 합치되는 것이다(鬼神合其吉凶)”라는 구절이 있다. 이는 모두 한결같이 인간의 덕은 만물을 길러내고 성장시키는 천지의 덕을 닮으려고 노력해야 하며, 이러한 호생의 덕(好生之德)을 가질 수 있는 사람이 참다운 인간이라는 메시지를 전하고 있는 것이다. 이처럼 우리의 전통 사유 속에는 인간과 천지만물의 관계를 새롭게 정립시켜줄 수 있는 사상들이 이미 내재되어 있다. 이를 다시 복원해내어 정립할 수 있다면 이 시대에 진정 우리가 필요로 하는 새로운 양생관을 바로 세울 수 있다고 생각한다.

새로운 양생관 4: 인생의 의미를 포괄할 수 있는 양생관

우리가 흔히 건강이라 하면, 육체적인 건강만을 생각하기 쉽지만 정신이 건강하지 못하면 그 육체는 무슨 의미를 가질 수 있을까? 세계보건기구(World Health Organization)에서는 '건강이란 질병이 없거나 허약하지 않다는 것만을 말하는 것이 아니라 신체적, 정신적, 사회적으로 완전히 안녕한 상태에 놓여 있는 것이다(Health is a state of complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity)'라고 건강의 정의를 보다 폭넓게 규정하고 있다(World Health Organization, 1946). 앞서 예로 든 급격히 늘어나는 자살의 문제는 더 이상 건강이란 문제를 우리의 육체적 영역 안에만 두어서는 안된다는 것을 시사한다. 한걸음 더 나아가 우리는 앞으로 고령화 사회를 넘어 초고령화 사회를 맞이하게 될 것이다. 즉 앞으로는 오래 사는 것 자체가 고통인 시대가 찾아온다는 것이다. 물질이 풍요해지고 인간의 수명이 늘어날수록 건강의 의미는 단순히 오래 사는 문제에서 벗어나 삶의 의미를 찾는 것으로 전환될 수 있다는 것이다.

다가오는 미래에 우리는 육체적인 건강을 넘어 나 자신의 실존의 문제와 행복의 문제에 대해 진심으로 고민하게 될 것이다. 우리가 느끼는 행복은 우리의 정신건강에 지대한 영향을 미치고 있으며 정신건강은 우리의 건강에서 차지하는 부분이 매우 큰 부분이다. 그런데 이러한 개인의 행복을 성취하는 것은 매우 복잡하고 타인과 서로 얽혀있는 과제이다. 우리의 행복은 우리 주변 사람들과의 인간관계, 사회복지 제도, 가족이라는 울타리, 직업, 소득 등 다양한 요소에 의해 영향을 받는다. 따라서 앞서 언급하였듯이 새로운 양생관은 고통 없이 오래 산다는 양적인 측면뿐만 아니라 행복하고 의미 있게 산다고 하는 질적인 측면까지 끌어안을 수 있는 양생관이 되어야 할 것이다. 이러한 의미에서 새로운 양생관은 인간, 가족, 사회, 국가, 제도 등 다양한 분야에 걸쳐있는 포괄적인 인문학적 사유를 포섭할 수 있어야 한다. 즉 인간은 왜 사는가?, 인간은 어떨 때 행복을 느끼는가?, 인간은 타인과 어떻게 관계를 맺어야 하는가? 인간은 어떠한 모습의 사회를 만들어가야 하는가? 등에 대한 심오한 철학을 다시 복원할 필요성이 있다.

결론

서두에 근현대 서양의학의 눈부신 개과를 제시하였다. 그 이유는 우리가 동양에 살고 있지만 서양의학이 우리에게 준 선물에 대해 우리 것이 아니라고 하여 부정적으로 보거나 배척할 필요가 없다는 것을 말하고 싶어서였다. 서양의학을 하는 의사로서 주변에 현대 서양의학으로 충분히 치료를 할 수 있는 질병을 갖고 있음에도 불구하고 검증되지 않는 고가의 건강식품으로 금전을 과도하게 소비한다든지, 미신적인 치료에 빠져 질병을 키우다 돌이킬 수 없는 상태가 되어서 병원에 오는 경우를 허다하게 목격하였다. 이는 현대 서양의학의 혜택을 포괄하지 못하는 편협한 양생관을 가졌기 때문에 생기는 부작용이라고 생각한다.

그러한 측면에서 볼 때 서양의학의 혜택을 충분히 활용하면서도 서양의학이 미처 해결하지 못하는 한계점을 보완할 수 있는 새로운 양생관의 정립이 필요한 시기이다. 새로운 양생관은 더 이상 자신의 몸에만 집착하는 양생관이 아니라 나 자신의 깊은 내면을 들여다보고, 타인을 생각하고 이 사회를 생각하고 우리가 사는 자연과 전 지구를 생각하는 양생관이 되어야 한다. 그리고 이러한 양생관의 전통을 우리의 오랜 사유의 전통에서 새롭게 발굴해내는 작업이 필요하다.

새로운 양생관을 정립할 때 가장 필요한 것은 이 시대에 대한 문제의식이다. 다시 말해 과거 우리가 가지고 있던 양생관을 고수하는 것이 정답은 아니라는 것이다. 과거 우리가 가지고 있던 양생관 중에는 현대 시대에 맞지 않는 양생관도 얼마든지 있다. 이 모든 것을 우리의 전통이라고 해서 다 끌어안을 필요는 없다는 것이다. 중요한 것은 지금 우리가 살고 있는 이 시대이며, 우리가 가진 양생관이 이 시대의 문제를 얼마나 잘 해결할 수 있는 양생관이나 하는 것이 중요한 것이다. 그러한 의미에서 지금 이 시대의 문제의식을 갖고 우리가 가진 양생관의 전통을 다시한번 깊이 있게 들여다보고 이를 이 시대의 상황에 맞게 다시 재구성하는 것이 필요할 것이다. 그렇게 될 때 과거 우리의 선조들이 가졌던 심오한 양생관이 현대를 사는 사람들에게 그 의미를 발(發)하게 될 수 있을 것이고 이 시대를 사는 우리들도 옛것을 거울삼아 새로운 문화를 창조하는 온고지신(溫故知新)의 미덕을 실천할 수 있을 것이다.

마지막으로 이를 위해서는 앞으로 현대의학을 하는 사람과 인문학을 하는 사람의 긴밀한 공동 작업이 필요하다는 점을 말하고 싶다. 그 예로 지금까지 필자가 제시한 예는 현대의학이 현대 인류의 건강문제를 해결하기 위해 정치학, 사회학, 경제학, 경영학, 심리학 등 다양한 방면의 학문영역과 교류를 통해 나온 결과물이다. 즉, 이미 서양의학에서는 다른 학문과의 교류를 진행해왔으며, 그것이 단지 구호로만 그치는 것이 아니라 이것이 효과가 있다는 수많은 실증적 근거들을 산출해왔다. 그렇다면 이제는 인문학이 나서야 할 때이다. 인문학은 이러한 학

문들과 이미 많은 접점을 이루어왔고 예를 들어, 정치철학, 사회철학, 경제철학, 경영철학 등 많은 연계학문의 성과를 이루어왔다. 그렇다면 이제는 이 모든 것을 하나로 묶을 때가 된 것이다.

<의학과 인접학문, 그리고 인문학의 연결>



이와 같이 현대의학뿐만이 아니라 사회학, 심리학, 정치학 등 다양한 분야의 사람들이 모여 인문학적인 전통을 공부하고 그 중에서 우리에게 필요한 새로운 삶의 철학을 발굴해나가는 작업이 필요하다고 생각한다. 그러한 의미에서 필자의 글이 이러한 공동연구를 시작하는 한 단초가 되었으면 하는 바람이다.

[참고문헌]

- 권복규. 서양근대의학의 의학론. 의학사. 2004;13:146-154
- 노자, 노자 도덕경, 푸른나무, 2011
- 동아일보, 한국 노인 빈곤율 1위 '불명예'...OECD 회원국 중 압도적, 2013. 11. 18
- 성백효, 대학 중용집주, 전통문화연구회, 2010
- 이원경, 미생물 작은세상의 반란, 성우, 2002, 132-136쪽
- 이현숙, 신라의학사 연구. 이화여대 박사논문, 2002
- 통계청, 사망원인, 2012
- 함현찬, 성리학의 비조 주돈이, 성균관대학교출판부, 2007
- Lawlor DA, Frankel S, Shaw M, Ebrahim S, Smith GD. Smoking and ill health: does lay epidemiology explain the failure of smoking cessation programs among deprived populations?. Am J Public Health. 2003 Feb;93(2):266-70.
- Solar O, Irwin A. A conceptual framework for action on the social determinants of health. Discussion paper for the Commission on Social Determinant of Health. Geneva, World Health Organization, 2007
- World health organization. Facts about non communicable diseases WHO report 2013. (Updated 2013 March; Cited 2013 Dec 17). Available at: http://www.who.int/features/factfiles/noncommunicable_diseases/en/
- World Health Organization, Quantifying environmental health impacts, Data and statistics. 2007. Available at: http://www.who.int/quantifying_ehimpacts/en/
- World Health Organization, Trade, foreign policy, diplomacy and health, 1946 Available at: <http://www.who.int/trade/glossary/story046/en/>
- World Vision, Water, Sanitation, And Hygiene, 2011

現代西洋医学の養生観および新しい養生観確立の必要性

朴宰賢

成均館大学 医学部 副教授

序 論

筆者は医学の中でも西洋医学を専攻した医師である。その一方で、常に東洋医学とこれと関連した養生観に対して関心を持ってきた。筆者は東西の医学を修めたことから、西洋医学には東洋医学が持っている奥深い哲学が不足するという感じを多く受けたし、反対に東洋医学では実際の治療よりはとても哲学的で思弁的に流れているという感じを多く受けた。また、東洋では多くの養生観の伝統があるが、現代科学が発展したこの時代にもこのような養生観が相変わらず有効かどうかは疑問が残るとも考えている。

筆者は、これまで西洋で発展してきた西欧医学の歴史と最近までの状況をもとに、西欧医学においても新しい養生観のパラダイムが再構成されることを説明しようと思う。また、新しいパラダイムは、単に西洋の哲学や他の学問体系だけでなく、東洋の思想と哲学と互いに連結できる点を見せたいと思う。

筆者は、現代の医学が持つ問題を調査することで、現代を生きる人々が健康に関する問題を解決するためにいかなる養生観が必要なのか、私たちの伝統の中には、このような問題を解決できるいかなる哲学が存在したのかを反省的に考察する。考察においては、過去に焦点を置かず、この時代に直面している私たちの社会が持つ問題意識に徹底的に焦点を合わせた。そうすることでこそ、本当に私たちが必要とする養生観を得ることができるからである。

近代西洋医学発展以前の状況

現代社会が持つ医学の問題点と、時代が要請する養生観を考察するのに先立ち、近現代医学がどのように発展してきたかの状況を見渡す必要がある。

近代医学以前の状況は東洋と西洋を問わずその治療の効果においては大差なかったと筆者は判断する。もちろん病気を診る観点と哲学において若干の差があった。東洋医学の針術、

経絡に対する理解、道人養生術などは西洋とは異なる点があったとすることができるが人類が経験した病気による傷痕は大きく異ならなかった。

例えば人類を威嚇した伝染病の歴史を見ればもう少し理解しやすい。有史以来、人類を威嚇した伝染病は黒死病(Black Death、ペスト)をはじめとして、らい病、結核、発疹チフス、梅毒、コレラ、腸チフス、天然痘そしてインフルエンザなどがある。このような病気は場所を問わず全人類に莫大な被害を与えた。このような歴史的記録は東洋でも大異ない。韓国の記録だけ見ても三国史記では高句麗で 3 回、百済で 6 回、新羅で 18 回の大規模伝染病が発生したと記録されている。(이현숙, 2002)その他にも中国、韓国、日本などすべての歴史書物を見ても疫病に対する記録は常に繰り返され大きく扱われた。このような点からも洋の東西を問わず人類の歴史にあって伝染病は克服しにくい災難と同じ存在だったといえる。

近現代西洋医学の発展

18 世紀に西洋で始まった医学の発展には、既存の東洋と西洋で持っていた考え方およびその効果的側面で大きく異なった点があったとすることができる。18 世紀になってヨーロッパでは科学的方法による医学研究が活発に進められた。顕微鏡の発明、ロベルト・コッホの炭疽菌、結核菌、コレラ菌と同じ病原菌の発見(이원경, 2002)を通じた微生物学の発展、ワクチンと抗生剤の発展は手のうちようがなかった伝染病との戦いにはじめて勝利の旗を振らせた。

この他にも近現代医学は、近代科学技術を利用して、革新的な発展を成し遂げることができた。現在も現代医学は科学技術の発展に乗じて、以前には成し遂げることができなかった数多くの「奇跡」を作り出している。エックス線撮影が診断のための技術で導入されて以来、CT、MRI のような技術が導入されたし、分子生物学と遺伝学の発達 は 病 気 の 原 因 を 明 ら かに する の に 大 き な 役 割 を 果 た し た 。 20 世 紀 後 半 に は 遺 伝 工 学 の 可 能 性 が 開 か れ た 。 1990 年 からは ヒ ト ゲ ノ ム ・ マ ッ プ を 作 成 す る た め の ヒ ト ゲ ノ ム ・ プ ロ ジ ェ ク ト が 始 ま っ た 。 そ の 結 果 、 現 在 の 医 学 技 術 は 人 間 も 複 製 で き る 神 の 領 域 ま で も 接 近 す る こ と に な っ た 。 ま た 、 現 在 の ナ ノ 工 学 の 発 展 、 遺 伝 子 操 作 が 可 能 に な る こ と に よ っ て 、 現 在 で は 治 癒 が 難 し い

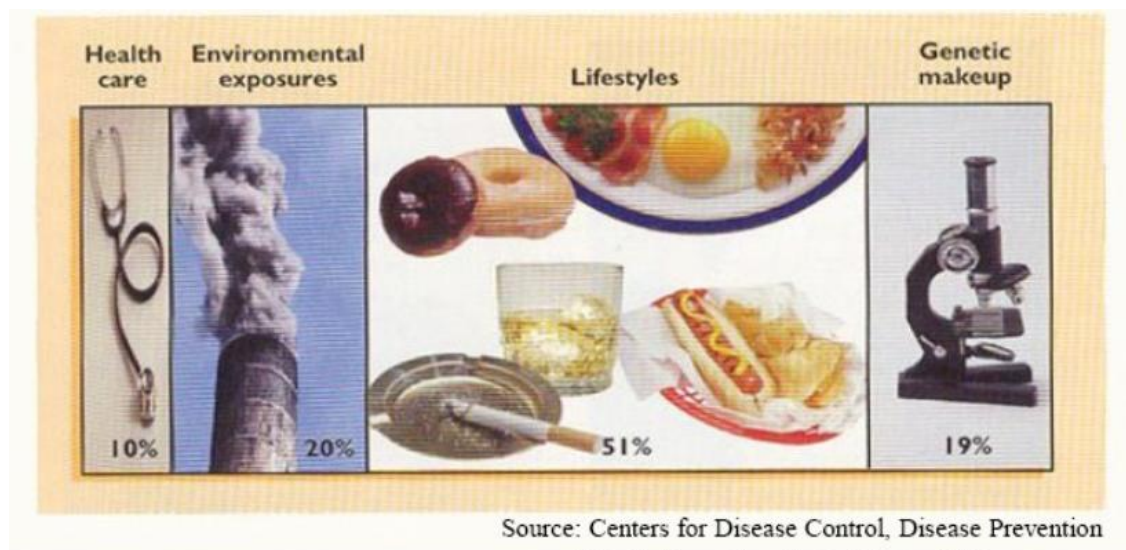
重い難治性疾患もいつか克服できる日がくると思われる。このように近現代西洋医学が人類の福祉と幸福に及ぼした影響は、以前の医学に比べようのない点は明白だといえる。もちろん西洋医学が持つ限界点もあるだろうが、近現代西洋医学が与えた影響をさげすみ、あえて無視しようとするのは正しい姿勢ではないと考える。

近現代西洋医学の限界点

短期間で急速に発展した西洋医学が人類に多くの福祉と幸福をもたらしたが、色々な限界点も存在する。西洋近代医学は実証(positive)の医学であり科学的で分析的な医学だ。この医学は人間を身体(body)で限定させてすべての病気を身体化(somatization)させる医学といえる。(권복규, 2004) このような還元論的な接近法は、人間を機械と見なし、機械の故障した部分を直せば病気も治療することができると思う。だが、現代の病気はこのような方式だけで治療できない複雑な様相を見せている。近現代医学でペニシリンのような抗生剤の発見は、いわゆる魔法の弾丸(magic bullet)と呼ばれ、人類はこのような方式でいかなる病気も克服できるという希望を持った。大多数の科学者が、癌も完全に克服することができるという考えを持っていた時さえあった。だが、現在の状況はどうであろうか。癌は先進国死亡原因の1位であり、今後、更に増えると予測されている。革新的な治療法が開発されているが、癌を完全克服することは不可能だろうという認識が広まっている。

なぜこのような現象がおこるのだろうか。その重要な理由として、現代疾患のパターンが急性、伝染病中心から慢性病中心に変わったことがあげられる。現代の先進国の健康に影響を及ぼす最も大きい因子は「生活習慣」と見ることができる。喫煙、過度な飲酒、運動不足、肥満、ストレス、西欧化された食習慣などが、癌をはじめとする心血管系疾患、糖尿病、自殺の主な要因となっている。アメリカの75才以下の成人の死亡に影響を及ぼす要因を調べると、生活習慣が51%で最も多く、医療サービスは10%に過ぎなかった。これは全世界的にある現象である。現在の慢性疾患は毎年、全世界で3500万人の命を奪い、死亡原因の60%をすでに占めている(World Health Organization, 2013)。また、これはほとんど不健康な生活習慣に関連している。

〈アメリカの 75 才以下の成人の死亡に影響を及ぼす要因〉



Source: Centers for Disease Control, Disease Prevention and Health Promotion Unit. Atlanta, 1989

ところで、このような生活習慣病は以前の生医学的、還元論的な接近法では限界がある。生活習慣は人間を機械と見て、患者を治療の対象とだけ見ることで解決されることはできない。生活習慣は簡単に言うと「普段の自分自身に身につけてしまった習慣」だ。このような「習慣」は私の主体的判断と行動で決定されることだ。このような習慣を直すことは容易ではない。「三つ子の魂百まで」ということわざもあるように、習慣はその人自体であり、その人の全てなのだ。人の習慣はその人の主体的考えと行動を離れては考えることはできない概念である。このような点で現代の生活習慣病は人類に対して新しい挑戦をしてきている。その点で今から調査する「新しい養生観出現の必要性」と文脈を同じにすることができると考える。

新しい養生観 1: 中庸と節制の美德

生活習慣のうち、飲酒を例にあげてみよう。人が一日に一杯程度の飲酒をすることは、かえって健康に良いということがすでに証明されている。だが、一日に一杯以上の酒は健康に有害である。これは数多くの実験と観察ですでに証明された事実である。それならなぜ人々はこの事実を知っているにも関わらず飲み過ぎることになるのだろうか？ ストレスが多い現代人が酒でストレスをなだめるといふのもある原因の一つだと考えられるが、普段から、

中庸と節制の美德を習うことも重要であると思われる。

このような中庸の重要性に対しては、洋の東西を問わず長い間の理由と実践の伝統がある。これに関する東洋の代表的な哲学的思惟では、四書五経の中の1つである中庸が挙げられる。中庸は偏ったりしないで行き過ぎることも足りなさもない平常の道理だ。喜怒哀樂が起きない状態を中とって、全てが節度に合うのを庸という。

西洋の場合を見てもアリストテレス(Aristoteles, B. C 384~B. C 322)は、感情は非常に広い行動の領域を持つので、人間は過多と過小の調和を発見し、適切な中庸を発見しなければならぬと力説した。節制と節度は中庸を成し遂げることができる重要な態度だ。これを生活習慣に適用すれば、両極端すなわち飽食(過多)と絶食(過小)を避けて中庸を得ることを意味する。

また、喫煙と過度な飲酒、過食は全てどこから始まるのだろうか？ 人々はよくストレスという。だが、そのストレスにもう少し立ち入ってみれば、現代人が感じる空虚感を発見することができる。このような生活習慣は全て中毒と関連している。中毒は繰り返される習慣だ。相当の決心でさえも断ち切ることをできない生活様式だ。このような生活様式に中毒するということは、どこか満たされなかった心の渇きに代わろうとする苦闘ではないかと考える。

中庸に「人心惟危、道心惟微、惟精惟一 一人心は維危で、道心は維微なり、緻密に考え、一様に行動しなさい」という一節がある。これを現代社会に当て嵌めても大きく異ならない。現代人は、自ら作った社会が与えるストレスに捕われて、自身の心と行動に相對することのないまま欲望を追って生きている。そういう時であるほど、精密に考えて一様に行動すること(惟精惟一)が必要であると思われる。

このように見るとき、現代人の生活習慣病を治療するためには東洋と西洋の長い間の自己修養の伝統が多いに役に立つ。

私の習慣を治すためには、私の心を治さなければならず、私の心を治すためには私が持つ欲を聞いて見なければならない。このような長い間の修養の伝統を再び復元できるならば、現代社会が持つ生活習慣病の問題を根本的に解決することができると思う。過去に私たちが持っていた修養の伝統を再び発掘して、現代に合う内容を抜粋し、普及させる努力をすることが必要なのである。

新しい養生観 2: 社会構造を合わせる養生観

2 番目に、新しい養生観の必要性を主張することに先立って 2 種類の歴史的事実を提示しようと思う。まず、人類の伝染性疾患による死亡率減少時期と伝染性疾患治療剤(抗生剤、ワクチン)開発時期の関係についての事例である。すでに述べた通り、抗生剤とワクチンの開発は伝染性疾患の減少に画期的に寄与したのが事実である。しかし、アメリカの例では、はしか、結核と同じ伝染性疾患による死亡率の急激な減少は 1920 年が基点となっており、抗生剤とワクチンはこれより 10-20 年後に開発されている。

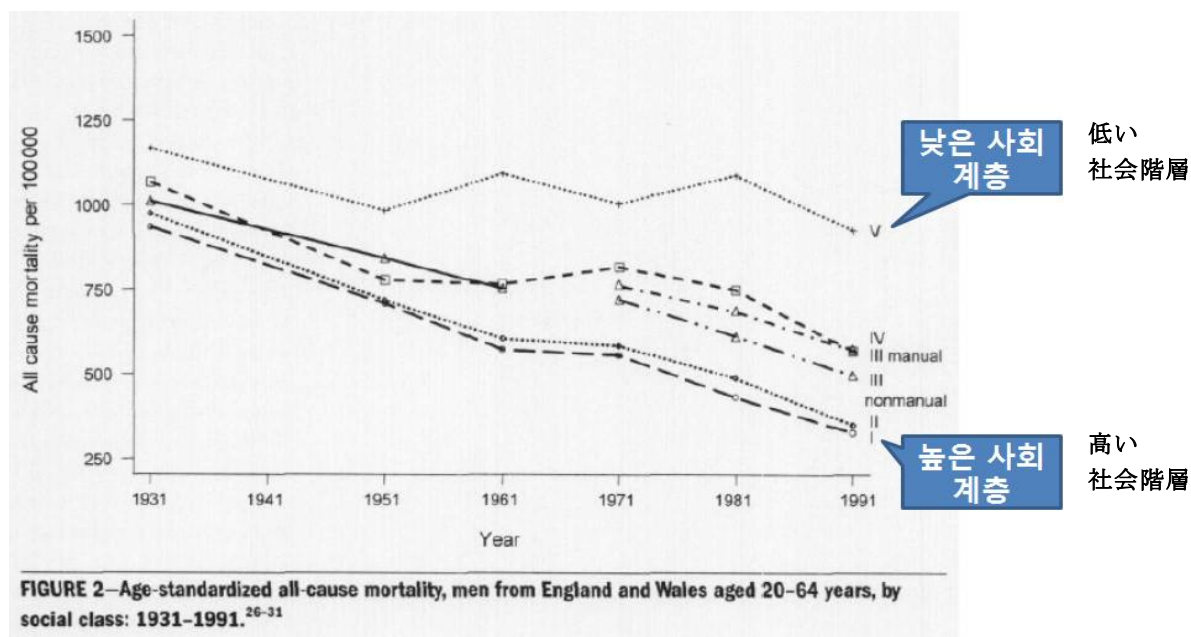
では、抗生剤とワクチンが開発される以前に伝染性疾患による死亡率が急激に減少した理由は何だったのか? それは農業革命による栄養状態の向上と近代衛生の発達に大きく起因する。すなわち、安全な飲料水の確保や十分な食事、清潔な生活環境が伝染性疾患による死亡率の減少をもたらしたのである。これはいくら良質の医学技術があっても、基本的な栄養状態や免疫力があることが重要で、病原菌が侵入できない衛生的な住居環境が何よりも重要だということである。このような例はアフリカで栄養失調と汚染された飲料水のために死んでいく数多くの人々の例を見てもわかる。現在も世界で毎年 500 万人の子供たちが、安全な飲料水と衛生の問題で死亡しており、これは 7 秒に一人ずつ子供が死ぬ計算である(World Vision、2011)。

まさにどんなに良い治療剤も効果がないという現実である。このような例が示唆することは、医学の発展は社会と経済の発展がなくては不可能だという事実だ。いくら良い治療剤が出てきても社会発展がなく、飲む水がなく住む家がないならば、良い治療剤には何の意味合いもないということである。低所得国家のほとんどの国民は、まだ十分に食べることができず、安全な水を飲むこともできず、衛生問題によって死亡している。社会発展と経済発展の水準は一つの国の健康に多大な影響を及ぼしているといえる。人類の健康と幸福、福祉を成し遂げるためには、医学だけではなく、社会や経済の発展が共に必要だということはこれ以上の説明は不要な命題である。

一方、このような社会経済的水準自体でなくその分布、すなわち公平性が健康に影響を及ぼしているという点が最近注目されている。すなわち、社会階層によって健康状態に差異が生じているという点である。1980 年英国のブラック報告書(Black Report)では、英国

に健康不平等が存在しており、社会階級別死亡率は階級が低いほど高まり、上位階級と下位階級の格差は全国民保健サービス導入以後かえって大きくなったと指摘されており、これは健康不平等に関連した論争のきっかけとなった。以後、多くの国で同様の研究結果が発表され、このような現象はすべての国で現在でも起こっている。

〈英国成人男性の 60 年間年齢補正死亡率の変化推移(1931~1991)〉



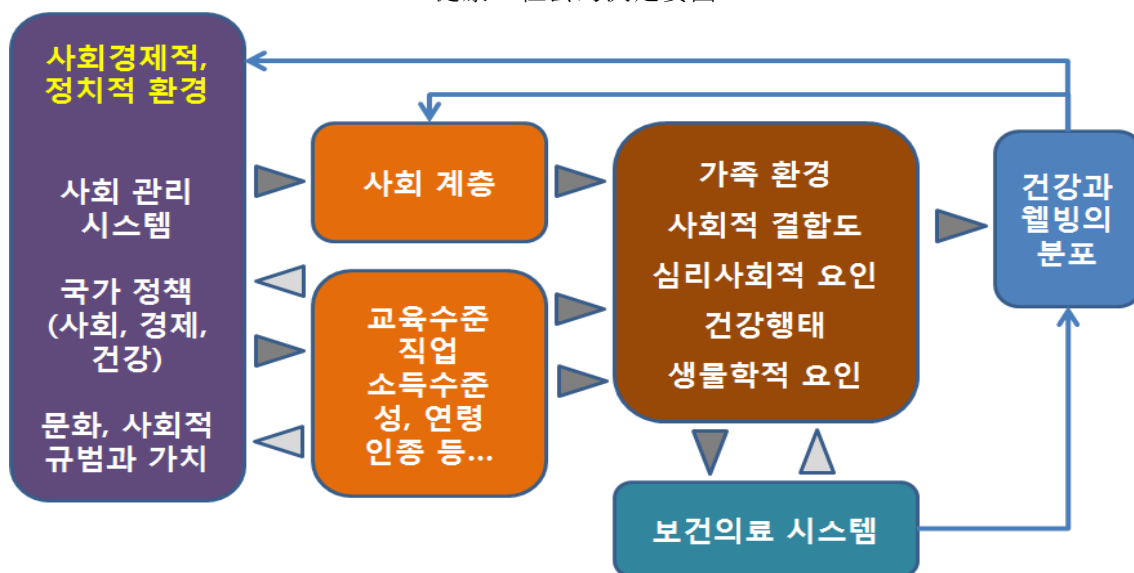
出处:Lawlor et al、2003

なぜ社会が発展して GDP や人々の意識水準が高まったにもかかわらず、高い社会階層と低い社会階層の間の健康格差がさらに広がっているのだろうか？ その理由はどこにあるのか？ 現在、多くの研究は、前者が後者より喫煙や飲酒をし、ストレスを多く受け健康が良くなくても、医療サービスを利用しないで耐えるためだと明らかにしている。この事実は私たちの健康を私たち自身がどのように管理するのかというだけでなく、私たちが生きる社会構造に密接に影響を受けていることを示唆する。その例として福祉制度が機能する北ヨーロッパの先進国は社会階層にともなう健康格差が少ない反面、アメリカのように社会階層にともなう所得水準格差が大きい国は健康格差もまた大きいということは私たちに示唆するところがある。

このような概念を健康の社会的決定要因 (social determinant of health) といい、現代の健康を説明する世界の注目する学説である。下の図を見れば、一個人の健康とウェルビー

イング(well-being)はその人の家族環境、その社会の結合、社会心理的要因、健康形態によって決定されて、これはその層の上にある社会階層によって影響を受けて、これはその層の上にあるその国家の社会、経済、政治的システムによって影響を受けるということだ。

〈健康の社会的決定要因〉



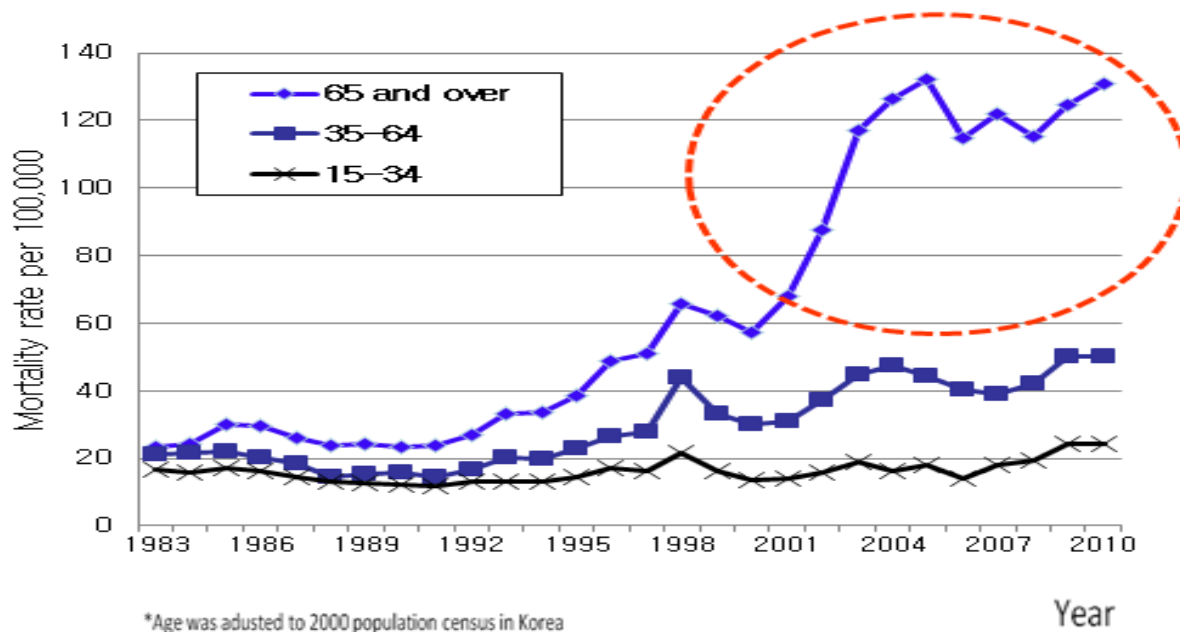
出処:Solar O、Irwin A、2007

社会経済的 政治的環境	社会階層	家族環境 社会の結合度 社会心理的要因 健康形態 生物学的 要因	健康と well-being の分布
社会管理 system			
国家政策 (社会, 經濟, 健康)	教育水準 職業 所得水準 性、年齢 人種 等...	保健醫療 system	
文化, 社会的規範と 價值			

人は社会的な動物なので、自分自身がストレスを受けたくなくても受けなくてすむことはありえず、自分自身が元気に生活したくても社会的な環境がこれを支持しないならば、それはできない。人の健康が社会構造の影響を大いに受けるとは、いいかえれば、社会が人の健康に多大な影響を及ぼしているという事実に違わない。その端的な例として、韓国の自殺率増加が挙げられる。自殺率は社会構造と密接な関連があるということが定説だ。1997年、

通貨危機以後、韓国の貧富の格差は非常に激しくなり、貧困の悪循環に陥った家庭が増加し、88万ウォン世代として取り上げられるほど、若者たちの経済的状況は悪化していった。このような社会的状況は1997年の通貨危機以後急激に増加した青年の自殺率と連動している。特に老人の自殺率増加は深刻である。下の図からわかるように、韓国の男性老人自殺率は急激に増加している(統計庁、2010)。

〈韓国男性老人自殺率推移〉



出処:統計庁、2010

その理由の説明はここでは省略するが、現在の韓国の老人貧困率は2011年48.6%でOECD国家のうち1位であり、OECDの平均である12.4%(2010)の4倍の水準で、その上昇率も1位である(東亜日報、2013. 11. 18)。現在の韓国の低所得層の老人は最低の生活水準も保障されずにいるものも多く、周囲の無関心と孤独のなかで命を終えている。

資本主義と商業化の無分別な拡張は、現代人の人生を疲弊させており、健康に影響を及ぼしている。これは先立って説明した生活習慣とも関連がある。現代の資本主義は収入となるならば、それが健康にどんな影響を及ぼそうが現代人の生活の中に食い込んでいる。子供の健康に大きな影響を及ぼす安いファーストフードの広告は、郷里や地下鉄のどこでも見ることができる。また、韓国の青少年がしばしば利用するコンビニエンスストアでは、た

まにタバコの広告を簡単に見ることができる。資本はその産業が青少年の健康にいかなる影響を及ぼすのかには関心がない。人間は社会的動物なので社会制度に影響を受けて生きていくほかはない。それならその社会制度は誰が作ったのか？ もちろん人間自身が作ったのだ。



このように私たちの健康は私たちが作った社会制度と社会の雰囲気から大きく影響を受けている。したがって私たちが健康になるためには、私たちが生きる社会を強硬に作らなければならない。

すなわち、私たちの新しい養生観は人間の体や人間が持つ生活習慣に限定されるのではなく、他者を含み、私たちが生きる社会全体を包含できる養生観にならなければならない。これは理想世界を夢見てきた東洋と西洋の伝統にも探してみることができる。孟子は「老吾老以及人之老天下可運於掌」といったし、大学では修身齐家治国平天下とあって心身を磨いて家を整齐した後、国を治めて天下を平定するとした。すなわち、世の中を治める道理と私を治める道理は違わず1つであり、人を考える心が、私を考える心と違ってはいけなさと力説している。私たちがこのような心を持つならば、他人の願いを葛藤なく成し遂げ、暮らすことができるだろう。このような命題が実践されない時は、他人を考えることができず、私だけを考慮して私だけの欲望を最大化させるために泥仕合をする社会になるだろう。健康な個人を作ることより健康な社会を作るのはさらに難しく、すべての哲学と思想、制度、文化を動員してこそ解くことができる複雑で高次元的なことなのだ。理想的な社会の姿や個人と社会の調和、個人の思想と行動に対する哲学は、私たちの伝統の中に溶け合っている。これを再び発掘して現代に合うのを選別して発展させていくことが必要だろう。

新しい養生観 3: 全地球的観点を包括する養生観

養生観を私の体だけを考える養生観から、社会構造を包括する養生観に拡張させ、これをさらに拡張させるならば全地球的観点を包括する養生観へと発展させることができる。今や現代社会は地球村が一つとなった国際化時代に入り込んだ。このような現代社会で1つの国の社会構造だけを考える養生観では限界があり、全地球的観点を包括する養生観の確立が必要だと考える。

私たちが全地球的次元の養生観を持たなければならない正当性を語る例えは、次のとおりだ。今この時間にもアフリカには飢えて死ぬ人々がいて、安全な飲料水がなく、下痢にかかって死ぬ子供と、エイズで救うことができず死んでいく人々があまりにも多い。反面、地球の反対側では人々が肥満により各種成人病にかかって、残飯を捨てる状況が発生している。



このような不均衡問題を解決することはそんなに簡単ではない。富んだ国は貧しい国家を憂慮するが、長い間居座り続けた政府官僚および地方官僚の不正腐敗、管理システムの不在によってその効果を上げられずにいる。いくら医師を派遣して治療薬を供給しても、これを管理するシステムが存在しなければ、医師と治療薬はその役割を果たすことができない。

韓国も過去、人が生きられないほどに貧しく外国の援助に依存したことがあったが、短期間で貧困を克服し、今は先進諸国に合流するほどになった。このような発展の原動力には逞しい韓国国民の根性があるが、その根源をさらに追い求めると、韓国国民の内面にある人文学的伝統が発揮した大きな力の存在を指摘できる。たとえ貧しくとも優秀な文化を持つ民

族という自負心が切齒腐心して発展した社会を作ろうという念願につながり、田畑を売ってでも子供の教育に献身し、この地に民主主義を定着させる長きに渡る闘争を成功させた。どのような発展も簡単にできたりはしない。数多くの障害を克服して発展を成し遂げるためには、発展を後押しできる強靱な精神がなければならない。数多くの障害を克服して韓国を発展させることができた人文学的な精神とはどのようなものだったか、いかなる要素が特に重要だったかを明らかにしたならば、今後、発展が必要な他の国家にとって、多くの助けとなるはずである。例えば弱者を思いやる心、一緒に共に生きていくという姿勢、私が習った事を人に教えるという心、国家に忠誠をつくそうと思う心は、今まで我が国民の精神に影響を与えた儒教、仏教、キリスト教、道教などの伝統から探すことができる。韓国国民が持っているこのような心がいかなる様相なのか調べてみて、このような様相と一脈相通じる私たちの伝統文化の中のキーワードを発見することができるならば、それはまた他の文化運動であり、全地球を手に入れることができる新しい養生観に発展することができるはずだ。

また、このような人文学の力は一国家だけに終わらせず、全世界に拡大する必要がある。孟子の一節に「老吾老以及人之老幼吾幼以及人之幼天下可運於掌」という一節がある(孟子、梁惠王上 7 章)。このとき、天下の範囲はどこまでなのか？ 1つの国に限定されるということなのか？ そうでなければ全世界をみな包括するという事なのか？ 当然、全世界をみな包括しなければならないだろう。私たちはこのような人文学的伝統を現在の時代に再び実現しなければならない。

全地球的次元の養生観を持たなければならない2番目の事例は、人間と生態系の関係から探すことができる。地球温暖化現象により今、地球は疲弊している。アフリカではかなり前から日照りにより数多くの方が命を失ったし、太平洋の小さい島国の国民は海水面の上昇により、住む場所を失い、難民となっている。これは人間に自然を保存しようとする姿勢がなく、少しでも楽に生きようとする欲望と、一刻もはやく経済を発展させようとする欲望から始まったのだ。このような欲望によって、持続可能な自然を作り自然と人間が共に生きていこうとする考え等を閑視したことの結果だといえる。制御されなかった欲望の禍根は、そのまま私たちに再びブーメランのように返ってきているのである。

経済発展を少し遅らせて、人間が少しの努力をすれば十分に持続可能な自然資源を保存して、人間と自然は共生ができる。エネルギーをもう少し節約できる技術を開発すれば、炭

素排出を最小化できる経済構造を作ることができる。だが、このような時代的要請は、世界的に進行している経済戦争の時代において、むなしいこだまに終わっているのが実情だ。

このように、自然が破壊されるならば、私たちの健康も大きく打撃を受けざるをえない。地球温暖化現象だけでなく私たちの自然が破壊される現場は、私たちの周辺でも簡単に目撃することができる。各種公害物質の排出、ゴミ問題、家畜廃水による土地汚染など、網羅することも困難な問題が山積している。実際に、世界保健機構 (World Health Organization) のような国際機構を中心に、多くの学者がこのような環境性危害要因による健康被害の規模を算出している。下のグラフは現在の韓国、中国、日本、台湾が属しているアジア-西太平洋地域で環境性危害要因により発生する病気負担 (DALY) と死者数を示している (World Health Organization、2007)。

〈アジア-西太平洋地域で環境性危害要因により発生する病気負担 (DALY) と死者数〉

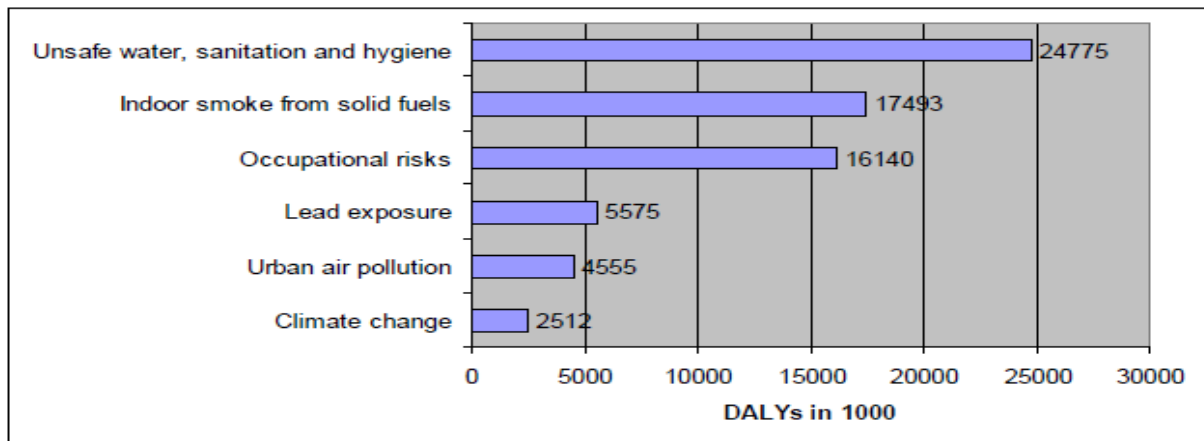


Figure 1 Burden of disease attributable to major environmental risk factors in the Asia-Pacific region

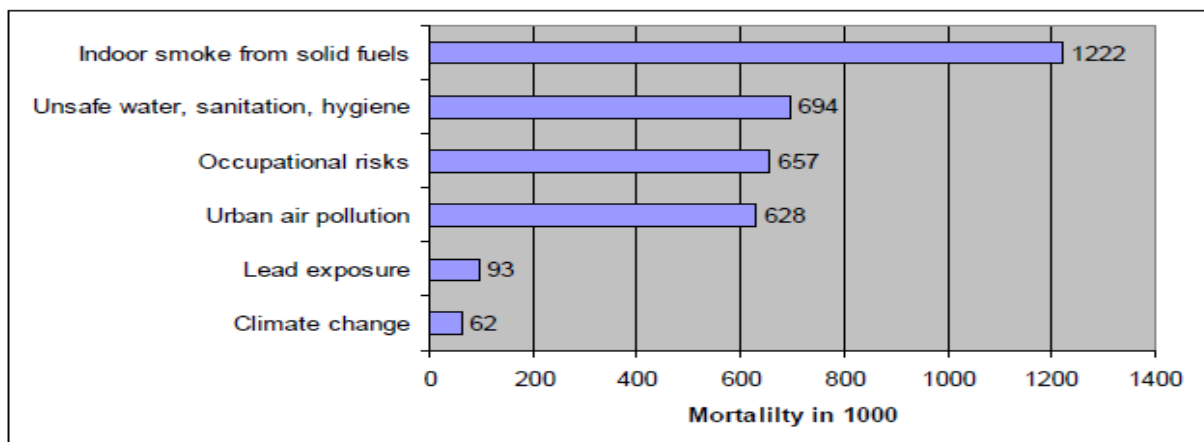


Figure 2 Mortality attributable to major environmental risk factors in the Asia-Pacific region

このような現状を見ると、新しい養生観は人間の体にだけ限定されてはならず、私たちが生きる生態系と自然、全地球的次元をも包括しなければならない。このような伝統を私たちは過去の文献で簡単に探してみることができる。老子の道徳には「生之畜之、生而不有、為而不恃、長而不宰、是謂玄德」という一節がある。この一節は、天地万物にどのように対しなければならないのかについての奥深いメッセージを私たちに与えている。天地が万物を産んだとすれば、私たち人間もまた、天地に対して恩返しをしなければならないという考えを持つ必要がある。この他にも私たちの伝統の中には、天地万物を私たちとは分離されているオブジェクトでなく、天地が1つという考え方がある。易経の太極図説を見れば、「聖人与党天地合其徳、日月合其明、四時合其序、鬼神合其吉凶」という一節がある。人間は、万物を育てて成長させる天地に似ようと努力すべきで、このような互生の徳(好生之徳)を持つことができる人が真の人間であるとのメッセージがこめられている。このように私たちの伝統の中には、人間と天地万物の関係を新しく確立させることができる思想がすでに内在している。これを再び復元し、確立することができたならば、この時代に私たちが真に必要とする新しい養生観を正しく立て直すことができると考える。

新しい養生観 4: 人生の意味を包括できる養生観

私たちは、健康といえば肉体的な健康だけを考えやすいが、精神が健康でなければその肉体は何の意味を持つことができるだろうか？ 世界保健機構(World Health Organization)では「健康というのは、病気にかかっておらず虚弱でないことだけをいうのではなく身体的、精神的、社会的に完全に元気な状態に置かれていることである(Health is a state of complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity)」と、健康の定義をより幅広く規定している(World Health Organization, 1946)。先述した急激に増える自殺の問題は、私たちが健康を肉体的領域の中にだけ置いてはいけないということを示唆する。さらに、私たちは今後、高齢化社会を越えて超高齢化社会を迎えることになるだろう。すなわち、これからは長く生きること自体が苦痛である時代が訪れることになる。物質が豊かになり人間の寿命が増えるほど、健康の意

味は単純に長く生きることから人生の意味を探すことに変化するだろう。

近い将来、私たちは肉体的な健康を越えて私自身の実存の問題と幸福の問題に対して心から悩むことになるだろう。私たちが感じる幸福は、精神の健康に依存しており、精神の健康は私たちの健康に大きな影響を与えているからである。ところで、このような個人の幸福を実現するのは非常に複雑であり、他人と相互に影響を与えてあっている課題でもある。私たちの幸福は、私たちの周辺の人々との人間関係、社会福祉制度、家族という垣根、職業、所得など多様な要素によって影響を受ける。したがって、先述したように、新しい養生観は苦痛なしで長く生きるという量的な側面だけでなく、幸せで意義のあるように生きるという質的な側面までを射程とする養生観にならなければならないだろう。新しい養生観は、人間、家族、社会、国家、制度など多様な分野にわたっている包括的な人文学を取り込むべきである。すなわち、人間はなぜ生きるのか、人間はどのようなとき幸福を感じるのか、人間は他人とどのように関係を結ぶべきか、人間はいかなる姿の社会を作っていくべきか、などといった問いに対する奥深い哲学を復元する必要がある。

結 論

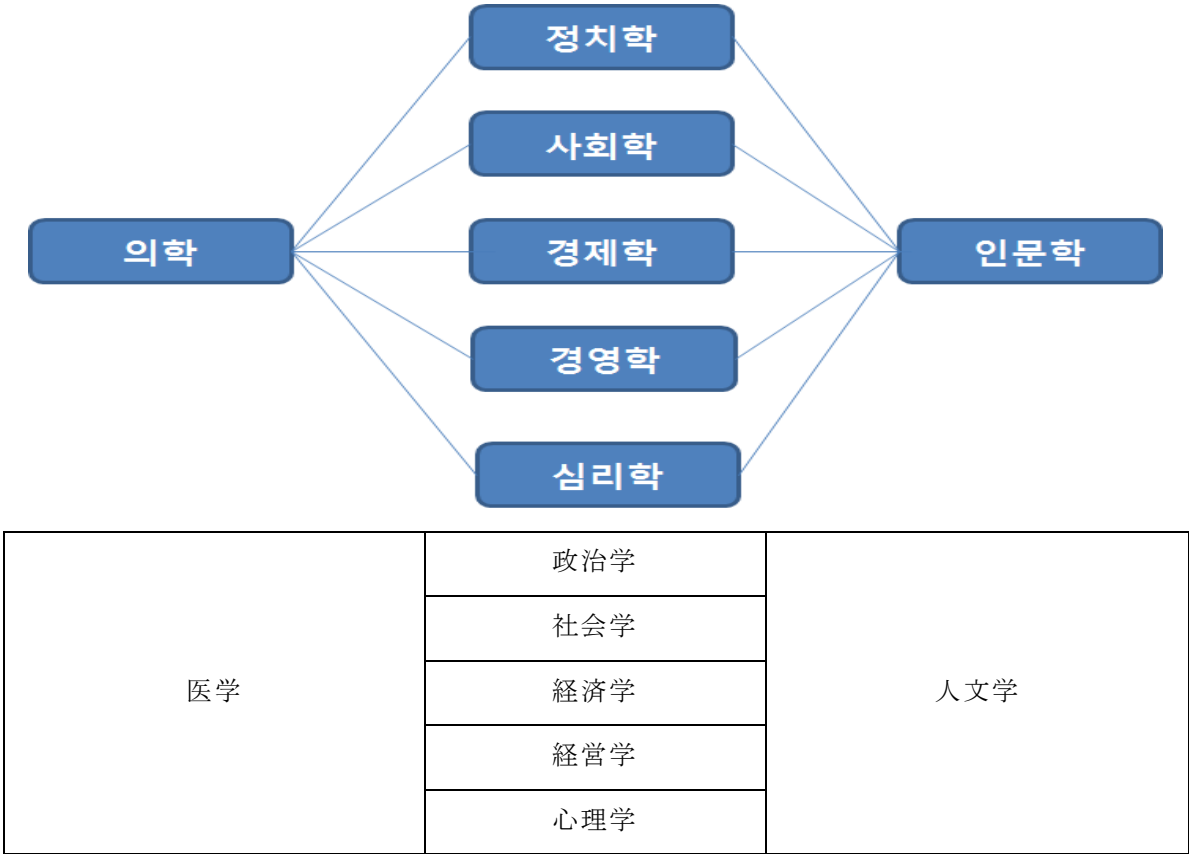
冒頭に近現代西洋医学の輝かしい成果を提示した。その理由は、西洋医学が東洋医学に与えた影響を否定的に見て、排斥する必要があることを示したかったからである。筆者は、西洋医学の医師が、現代西洋医学で十分に治療ができる患者を持っているにも関わらず、検証されない高価な健康食品で金銭を過度に消費させたり、呪術的治療によって病気を悪化させたりする事例を数多く目撃した。これは現代西洋医学の恩恵を享受できない偏狭な養生観を、医師が持ったために起こった副作用だと考えられる。

そういった側面で見ると、西洋医学の恩恵を十分に活用しながらも西洋医学の限界を補完できる新しい養生観の確立が必要な時期にきていると思われる。新しい養生観は、自身からただにだけ執着する養生観でなく、私自身の深い内面を覗き、他人や社会を考え、私たちが生きる自然と地球を踏まえた養生観でなければならない。このような養生観を持つために、私たちの伝統からあらためて発掘することが必要である。

新しい養生観を確立するとき、最も必要なことはこの時代に対する問題意識である。換

言すれば、過去に私たちが持っていた養生観を守ることが正解ではないということである。過去に私たちが持っていた養生観の中には、現代社会には合わないものがいくらかもある。すべての養生観を私たちの伝統だとして、墨守する必要はない。重要なことは、私たちが生きているこの時代であり、私たちが持つ養生観がこの時代の問題をどの程度よく解決できるかということである。そういう意味で、今この時代の問題意識を持って私たちが持つ養生観の伝統をもう一度、深く見なおして、この時代の状況に合うように再構成することが必要だろう。そうするとき、私たちの先祖が持っていた奥深い養生観が、現代を生きる人々にその意味をもたらすことになり、私たちが先祖のことを教訓にして新しい文化を創造する温故知新の美德を実践することができるはずだ。

〈医学と隣接学問、そして人文学の連結〉



最後に、新しい養生観を確立するためには、現代医学を専攻する人と、人文学を専攻する人の緊密な共同作業が必要であると指摘したい。ここで筆者が提示した例は、現代医学が

人類の健康問題を解決するために政治学、社会学、経済学、経営学、心理学など多様な方面の学問領域と交流を通じて出た結果であった。すなわち、すでに西洋医学では他の学問との交流を進めてきたし、それが単にスローガンでだけ終わるのではなく、その効果を数多くの実証的根拠によって示してきた。だから、今は既に人文学との交流を進めなければならない時だ。人文学はこれらの学問とすでに多くの接点を持ってきたし、例えば、政治哲学、社会哲学、経済哲学、経営哲学など多くの連係学問の成果を残してきた。これらすべてのものを一つにまとめる時になったのだ。

現代医学だけでなく社会学、心理学、政治学など多様な分野の人々が集まって人文学的な伝統を学び、そのなかで私たちに必要な新しい人生の哲学を発掘していく作業が必要だと考える。そういう意味で、本稿がこのような共同研究を始める端緒になればと思う。

参考文献

- 권복규. 서양근대의학의의학론 (西洋近代医学の医学論) . 의학사. 2004;13:146-154
- 노자, 노자도덕경 (老子道德經), 푸른나무, 2011
- 동아일보, 한국노인빈곤율 1 위 ‘불명예’ (韓國老人貧困率一位の「不名譽」) …OECD 회원국중압도적, 2013. 11. 18
- 성백효, 대학중용집주 (大學 重要選集), 전통문화연구회, 2010
- 이원경, 미생물작은세상의반란 (微生物 小さい世界の反乱), 성우, 2002, 132-136 쪽
- 이현숙, 신라의학사연구 (新羅医学史研究). 이화여대박사논문, 2002
- 통계청, 사망원인 (死亡原因), 2012
- 함현찬, 성리학의비조주돈이 (性理学の鼻祖周敦頤), 성균관대학교출판부, 2007
- Lawlor DA, Frankel S, Shaw M, Ebrahim S, Smith GD. Smoking and ill health: does lay epidemiology explain the failure of smoking cessation programs among deprived populations?. Am J Public Health. 2003 Feb;93(2):266-70.
- Solar O, Irwin A. A conceptual framework for action on the social determinants of health. Discussion paper for the Commission on Social Determinant of Health. Geneva, World Health Organization, 2007
- World health organization. Facts about non communicable diseases WHO report 2013. (Updated 2013 March;Cited 2013 Dec 17). Available at:http://www.who.int/features/factfiles/noncommunicable_diseases/en/
- World Health Organization, Quantifying environmental health impacts, Data and statistics. 2007. Available at:
http://www.who.int/quantifying_ehimpacts/en/
- World Health Organization, Trade, foreign policy, diplomacy and health, 1946
Available at: <http://www.who.int/trade/glossary/story046/en/>
- World Vision, Water, Sanitation, And Hygiene, 2011

正一道“坤牛”文化的养生内涵浅析

杨燕

四川师范大学中国哲学与文化研究所，副教授

内容提要：正一道即“正一盟威之道”，由张道陵初创于巴蜀鹤鸣山。该道派自创教之初即以“坤牛”精神为基本理念，无论是教名选定，教址确立还是主要教义教典，皆内涵“坤牛”意蕴。“坤牛”精神是道家、道教养生观的纲领性内涵，同时，也是中华民族最重要民族精神之一。正是由于对“坤牛”精神的重视和遵奉，正一道才穿越历史长河发展到今天，依然富有生机，也正是对“坤牛”精神的肯定、尊崇，中华民族才能久经磨难而愈发兴旺。

关键词：正一道 坤牛 养生

农耕文明乃为中国文化的主体内涵。其间，农耕与牛、土地混然一体。因此，中国文化自来就与牛和土地密不可分，对土地的祭祀也一直都是传统中国一最重要之活动，且在这一祭祀中以用牛为最重大祭祀之标识，即“特牲”。《礼记·郊特牲》说：“地载万物，天垂象，取财于地，取法于天，是以尊天而亲地也。”所论正是祭地之由，其所用“特”“牲”皆为神牛。《周易》以乾、坤为天地，呼为万物之父母。其中坤为母，为地，同时亦为牛。牛为土畜，为阴，土缓而和，故坤为牛。坤卦《象传》曰：“地势坤，君子以厚德载物。”所云虽皆为法相，但寓意深刻。盖坤者，牛也，地也，母也，顺也，阴也，内敛也，厚德也。坤牛精神即柔顺、内敛、厚德、重生、负重之精神也。

“正一道”乃“正一盟威之道”的简称，汉末张道陵所创。鉴于当时正一盟威之道行教方式的特点，该教又被称“五斗米道”，实际上二名所指本一。元成宗元贞元年（公元 1295）张与材嗣第三十八代天师位，袭掌江南道教，大德八年（公元 1304），张与材被授以“正一教主”职衔，主领三山符篆。此后，天师世系均以“正一教主”身份出现，此即我们今天常说的“正一道”或“正一派”。无论是在历史上还是在今天，正一道都是道教内不可忽视之一大道派，对中国文化之发展有绝大影响。同时，正一道也对中国文化有自己独特的继承和发展。该教对“坤牛”精神的推崇和继承，正是这样一种表现。

一、“正一”信称之意涵——止水坤牛

首先，该教信称“正一”，体现了“止水坤牛”的养生意涵。

“正”者止于一也。“一”者，是为天下一统。因天下一统，万民和乐而止战，是为“正”，因此，从社会学的角度看，“正”意味着“天下和美”。从哲学的角度看，“一”者乃万物之本初，所谓“道生一，一生二，二生三，三生万物”。“正一”者，乃不忘本初，复归婴孩之意。婴孩之意蕴，正是无限之生机，宛如春日之土地。无论是“天下和美”还是“春日之土地”，其终极意涵皆为“生生”，所以，“正一”之意，实乃“生生”之意。“生生”者，“天地之大德”也，亦为“坤牛”之德也，从道家、道教养生来看，养一人之生，全一人之命，是为“小养”，全天下之生，养万物之命，乃为“大养”；“小养”依于“大养”，“大养”护呵“小养”，个体与全部皆有所“养”，是为“养生”之至要。

《易》曰：“天一生水，地六成之。”是“一”者又为“水”也。《道德经》第八章说：“上善若水，水善利万物而不争。处众人之所恶，故几于道。”水与大地，与牛具有极为类似的品性，他们恒常地保持沉默，却蕴含着不可估量的内力。他们似乎可以任人糟践，却又总能绝处逢生。《淮南子·原道训》赞之曰：“天下之物，莫柔弱于水。然而大不可极，深不可测……万物弗得不生，百事不得不成；大包群生而无好憎，泽及蚊虻而不求报；富贍天下而不断，德施百姓而不费；行而不可得穷极也，微而不可得把握也；击之无创，刺之不伤，斩之不断，焚之不然……有余不足，与天地取与，禀授万物而无所前后。是故无所私而无所公，靡滥振荡，与天地鸿洞；无所左而无所右，蟠委错糝，与万物始终，是谓至德。夫水所以能成其至德于天下者，以其淖溺润滑也。”¹这段话可以说是“水”之绝美颂歌，亦可谓对“一”之绝美颂歌！而其所颂美者，正为水因内敛谦柔之坤德而养生万物之大德！因此，归根结底，淮南子这段话是对“生”之绝美颂歌！“正一盟威之道”所取“正一”之信称，明有一“一”，暗含一“一”，其养天地大生之意涵可谓深矣！远矣！

我们再来看“正”字构形，其上为“一”，其下为“止”；“止”者，《艮》也。《艮》为兼山之象，山为地之精魂，高山重立，渊深稳重，所以君子临之而止，乃谋不逾位，功成身退之意。正合《道德经》所谓“不敢为天下先”，《庄子·天下篇》所说“人独取先，己独取

¹ 张雙棣：《淮南子校释》（上），北京：北京大学出版社1997年版，第73页。

后”者也。而“高山”归隐于草莽江湖，崇山叠嶂，厚重而静谧，形如卧牛，质怀幽朴，其象为“山在地下”，又合《周易》之《谦》卦，所谓谦谦君子，有容乃大。放下荣耀，归于质朴，可长，可久，可安，可全，可生矣。是为“谦”也，“止”也，“正”也。所以，“正一”者，土也，牛也，坤也，水也，至柔也，至刚也，天地生养万物之至德也。道教初始，即以“正一”而“盟威”于天地，其止水坤牛之养生意深也，远也。

二、“正一”建教之故址——西南坤牛

正一祖师张道陵辅汉本为东汉沛国丰邑(今江苏丰县)人，汉留侯张良八世孙，自小神秀，饱读经书，曾入洛阳太学，学成后在天目山设立讲堂，传播儒术，被时人目为大儒。至汉明帝时，眼见时政颓倾，官僚横行，乃起出离红尘之心，效仿先祖留侯，遁于山水，以道养身。此间，道陵祖师先后修道于河南嵩山、江西龙虎山等地，后辗转而入巴蜀，于鹤鸣山修炼，得太上老君授受《太上三五正一盟威宝箓》，此后在蜀汉境设二十四治，布化行道，是为正一之始也。

观道陵祖师创教之地，方位为中国西南，正一初兴，其活动亦多在西南之地。《周易》有先、后天八卦。先天八卦又称伏羲八卦，以乾坤定南北，坎离定东西，是为体。后天八卦又称文王八卦，以离坎定南北，震兑定东西。即《易·说卦》所云“帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，致役乎坤，说言乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮”也，是为用。按后天八卦，则坤位为西南方，此正为正一盟威之道起始兴盛之地也。《易·坤》卦曰：“西南得朋，东北丧朋，安贞吉。”《周易尚氏学》曰：“坤逆行，消息卦自西而南阳日增。自东而北阳递减。增则得朋，减则丧朋。”²按《坤》于十二辟卦中位居西北，乃阴极之地，逆行而之西南，则逾行阳越盛，至南而阴阳和合，是巴蜀实为阴阳和合，大生大养，富含生机之吉地也。

又牛在十二生肖中位居第二，与后天八卦坤位之数合，是为坤牛。在十二地支中亦居第二，即丑位。帛书《易之义》曰：“岁之义，始于东北，成于西南。”此处“岁”为“岁星”，又称摄提、重华、应星、星纪，即今人所说“木星”。《郝氏续后汉书》曰：“岁，木行之精，

² 尚秉和：《周易尚氏学》，北京：中华书局1980年版，第2卷，31—32页。

苍帝之神，震气之曜，是为岁星……其位东方，其日甲乙，其时主春，其色青，其音角，其性柔惠，生物之星也。日行二十八分一十八秒，东行十二度，百日而止，逆行八度，百日复东行，岁行三十度十六分度之七，其在四孟，四季，则岁行二舍，四仲则岁行三舍，岁历一辰，十二岁而一周天，故谓之岁星，取一岁之义命之也。”³

古人有一种“岁星纪年”法，将天域划分为十二星区，岁星沿黄道而行，每年经过一个星区，分别对应十二地支。十二年为一轮回，自东、北而西、南，是为一周天。⁴按中国传统地图上南下北，左东右西，岁星春天居于东方寅位，是为阳，右转而之丑位，与斗、牛同出星空。丑为闭，为阴，其对应生肖为牛，与《帛书》“岁之义，始于东北，成于西南”相合。西南丑位、牛位、坤位，亦“岁成”之位也。《云笈七签》曰“正一盟威，处乎星汉斗宫之中”⁵者，亦此意也。是道陵祖师创教于巴蜀，正一盟威之道由此而兴，实乃上合天道之行，下应坤牛之盛，其意生生，其行久久。

三、“正一”教义教典之表征——黄土坤牛

中国文化尚黄，与中国文化发源于黄河流域，中国人生活的区域绵延着肥沃的黄土地有不可分割之关系。“中国”之“中”字，“丨”贯“口”而顶天立地，“口”为祭祀之器皿，“丨”谓沟通天地，“中”之一字，取意为得到神意肯定，因此，中国文化以“合道”为“中”，以“中”名国，即以“道”为安邦之所也。河南方言以“中”为一最简单对问题肯定回答之音，正是这种古老文化之遗绪。而“中”者，即“正”也；“中”于五行内为“土”，其色黄，黄土即坤牛也；“正一”者，即“黄土坤牛”也，即中正合道也。

因尚黄，中国人最为敬重的始祖之一被称为“黄帝”，黄帝以土德王，土色黄，故称黄帝。《礼记·月令》曰：“中央土，其日戊己，其帝黄帝，其神后土。”《韩诗外传》⁶记载“黄帝乃服黄衣，戴黄冕，致斋于宫”以致凤凰之事。可见，黄帝确实衣黄，戴黄，以“黄”为吉。

³ 《郝氏续后汉书》第84卷中下。

⁴ 《郝氏续后汉书》第84卷中下。

⁵ 《云笈七签》第45卷。

⁶ 《韩诗外传》第8卷。

所谓“黄裳元吉”也。

而黄帝又与道家、道教关系最为密切，被称为道教大祖、始祖。正一道之母体道家即对黄帝事迹多有记载，且大都与得道成仙有关，可谓道教尚黄、尊黄之始。如《庄子》载黄帝多次问道于广成子，静心修炼，后终于“崆峒驾鹤游，鼎湖乘龙去”，《列子》中更专有《黄帝篇》以述其事。而《庄子》所载黄帝问道广成子一事历来被看作道家流变而为道教之最关键源头。如陈撷宁就说：“粤自崆峒演教，轩辕执弟子之礼；柱下传经，仲尼兴犹龙之叹。道教渊源，由来久矣。”⁷至正一道之前身“黄老道”，更直接以“黄帝”、“老子”为名，其所宗所信，一目了然。正一盟威之道建教后，继续以黄帝为帜，秉承道家、黄老道尚黄之旨趣。

如道历即以黄帝为基准，称为黄帝纪年，以公元前 2697 年黄帝制甲子为黄历元年，道历即黄历，此亦为中国人传统纪年之称谓。此“黄”之本意即“黄土”也，“黄帝”也，“黄色”也，坤牛也，惜国人今大都视此为隔世，并无太多人了解何谓“黄历”了。

又如正一道主要典籍中有一本名《黄书》者，相传为道陵祖师创教之初受于老子。后道陵祖师口授该书于弟子赵升、王长、王秩、王英。该书八卷，今已不传。但陈国符与朱越利先生都指出，看似遗失的正一道创教之初授受的《黄书》，后来在《道藏》中以其他名义，混入上清等道派经典而流传至今，如《洞真太微黄书九天八篆真文》、《洞真太微黄书天帝君石景金阳素经》等，都包含有《黄书》的内容。另外《道藏》中还有大量署名黄帝，或者以“黄”为名的其他典籍，如《黄帝阴符经》、《黄帝内经》、《黄帝九鼎丹方》、《黄帝授三子玄女经》、《黄帝宅经》、《黄帝太乙八门入式诀》；《黄庭经》、《上清黄气阳精三道顺行经》、《玉清元始玄黄九光真经》、《太上黄箓斋仪》等等，可见道教，尤其是正一道对“黄”色的尊奉。

另外，正一盟威之道初创之时，行教以符箓为一主要形式。而道教符箓之颜色非它，亦黄色矣，所谓“黄符”、“黄箓”。今江西龙虎山有以祖师道陵画像为基本内容的辟邪符，其底色仍为黄色。除此之外，道教法器，亦以黄色居多，其对“黄”可谓情有独钟也！而其原因，正是因为“黄”代表着“坤牛”，代表着土地，代表着养护中华民族大生命的意涵。

总之，正一盟威之道从创教至今，从教名、教典、教义到法器的选择，都与黄、与土、与中、与道相合，其背后的坤牛意向，寻求个体长生，生命群体共荣的养生意涵可谓如影随形，

⁷ 陈撷宁：《道教养生》，北京：华文出版社2000年版，第12页。

相伴始终！此为正道之一大特点，亦可谓中国文化之一大特点！正道因此一大志向，大胸怀而创教，而发展；我大中华文化亦因此一品质而屡遭重创却愈加繁荣！

정일도 ‘곤우(坤牛)’ 문화의 양생사상에 대한 일고찰

양 엔 (楊 燕)

사천사범대학교 부교수

【내용요지】 정일도란 ‘정일맹위지도’(正一盟威之道)를 말하는 것으로, 장도릉(張道陵)이 처음 파촉(巴蜀) 학명산(鶴鳴山)에서 확립하였다. 정일도는 확립 초기에 ‘곤우’(坤牛) 정신을 기본 이념으로 하여 종단의 명칭을 정하였고, 도관의 위치 선정과 주요 교리 및 교전(敎典)에 모두 ‘곤우’의 의미를 포함시켰다. ‘곤우’ 정신은 도가, 도교 양생 이념을 깊이 내포하고 있는 중화민족의 가장 중요한 사상 중 하나이다. ‘곤우’사상에 대한 중시와 존경으로 하여 정일도는 기나긴 역사속에서 무궁한 발전을 이루었으며, 아직까지 왕성한 생명력을 유지하고 있다. ‘곤우’사상에 대한 긍정과 존경은 중화민족이 수 많은 세월의 시련을 겪으면서 지금까지 전해져 내려올 수 있었던 정신적 바탕이기도 한다.

【키워드】 정일도, 곤우, 양생

농경문화는 중국의 대표적인 문화이다. 농경문화 속에서 밭갈이, 소, 토지는 혼연한일체를 이룬다. 그렇기 때문에 중국 문화에서 소와 토지는 떨어질 수 없는 관계가 되었다. 토지에 대한 제사는 줄곧 고대중국의 중요한 행사였다. 제사에서 소를 제물로 바치는 것은 아주 중요한 의미를 갖고 있었는데, 이것을 ‘특생(特牲)’이라 한다. 『예기·교특생』(禮記·郊特牲)에 땅은 만물을 기르고, 하늘은 그 형상을 만든다. 땅에서 필요한 것을 얻고, 하늘의 법을 따라 만든 것이다. 그렇기 때문에 하늘을 본받고 땅을 가까이 해야 한다.(地載萬物，天垂象，取財於地，取法於天，是以尊天而親地也)”라고 하였다. 이것은 토지에게 제사를 지내야 하는 이유를 설명한 것으로 여기서 사용되는 ‘특(特)’과 ‘생(牲)’은 모두 소를 가리킨다. 『주역』에서는 ‘건’과 ‘곤’으로 천지를 표현하였다. 그 중 곤은 모성을 나타내는 땅을 의미하는 동시에 소를 의미하기도 한다. 소는 땅(土)을 경작을 하는 가축으로 음(陰)의 성질의 띠고, 땅은 화합을 의미하기에 곤은 소가 되는 것이다. 곤괘 『상전』(象傳)에 “땅은 평온하고 부드럽기에 군자는 이런 덕성으로 만물을 포용해야 한다.(地勢坤，君子以厚德載物)”고 하였다. 이 문장은 비록 은유를 통해 말한 것이지만 그 의미는 심오하다. 곤이란 소이고, 땅이며, 모(母)이고, 순(順)이며, 음(陰)이고 내렴(內斂)이고, 후덕(厚德)이다.

‘정일도’는 ‘정일맹위지도’의 약칭으로 한나라 말엽 장도릉이 창설하였다. 당시 정일맹위지도의 전교(傳敎) 특징을 보면, ‘오두미교’라는 단어가 먼저 떠오른다. 사실 도교에서 이 두 개의 명칭은 공통으로 사용되었다. 원(元) 성종(成宗) 원정(元貞) 원년(1295년)에 장여재(張與材)가

제 38대 종사로 계승되면서 중국 강남도교를 총괄하게 되었다. 대덕(大德) 8년(1304년) 장여재는 '정일교주(正一教主)'라는 칭호를 부여받고, 삼산(三山) 부록(符籙)을 총괄하였다. 이후로 장천사는 '정일교주'라는 신분으로 세상에 모습을 드러냈는데, 그리하여 사람들은 이 종교단체를 '정일도' 혹은 '정일파'라고 불렀다. 역사적으로 보나 현대의 시각에서 볼 때 정일도가 도교의 큰 분파인 것만은 분명하다. 뿐만 아니라 정일도는 중국 문화의 발전에 크나큰 영향을 끼쳤다. 역으로 정일도 역시 중국문화를 계승하고 발전시키는 역할을 하였다. '곤우'사상에 대한 숭배와 계승이 바로 이러한 사실을 설명해 주고 있다.

1. '정일'이 의미하는 바는 지수곤우(地水坤牛)이다.

정일교의 명칭에 있는 '정일'이라는 단어는 '지수곤우'의 의미를 내포하고 있다.

'정'을 풀이하면 일(一)에서 멈춘(止)다는 말이다. 그리고 '일'은 천하를 하나(一)로 정(定)한다는 뜻이다. 천하가 하나로 되어 통일되면 만민은 전쟁의 도탄속에서 벗어나게 되는데, 이것이 바로 정(正)이다. 그렇기 때문에 사회학의 시각에서 볼 때 '정(正)'은 '천하의 조화'이다. 철학적 시각에서 보면 '일'은 만물의 근원이고 시작이다. “도는 하나를 낳고, 하나는 둘을 낳고, 둘은 셋을 낳고, 셋은 만물을 낳는다.”가 바로 이러한 사상을 나타낸다. '정일'이란 그 근원을 잃지 않고 갓난 아이와 같은 상태로 돌아가는 것을 말한다. 갓난 아이가 의미하는 것은 곧 생명의 기운이고, 봄을 맞이하는 토지와 같다. '천하의 조화'를 이루는 것이든 '봄날의 토지'든 그 궁극적인 의미는 '생명의 기운'에 있다. 그렇기 때문에 '정일'은 '생명의 기운'이라는 뜻으로 많이 사용된다. '생명의 기운'은 '천지의 덕'을 받아 얻는 것으로, '곤우'라고 표현 되기도 한다. 도가(道家), 도교 양생학의 시각에서 볼 때 한 사람의 생명을 길러 그 사람을 완성시키는 것은 '소양(小養)'이고, 천하의 생명을 길러 완성시키는 것은 '대양(大養)'이다. '소양'은 '대양'에 의지하고 '대양'은 '소양'을 보살펴 준다. 이렇게 개체와 전체의 '양(養)'이 합쳐지고 조화를 이루는 것이 곧 '양생'의 핵심이다.

『역』(易)에 “천일은 수를 생하고, 지육이 완성시킨다.(天一生水, 地六成之)”는 말이 있다. 즉 '일'은 '수(水)'가 되는 것이다. 『도덕경』 제 8장에 “최상의 선은 마치 물과 같다. 물은 만물에 혜택을 주지만 공을 다투지 않는다. 다른 사람이 하기 싫어하는 일을 하니 도와 가깝다.(上善若水, 水善利萬物爾不爭. 處衆人之所惡, 故幾于道)”라고 하였다. 물과 대지 그리고 소(牛)는 모두 비슷한 성질을 지니고 있다. 이들은 모두 과묵하고, 내면의 함양이 높으며, 무궁무진한 내면의 힘을 발휘한다. 누구나 다 이들에 대해 마음대로 다룰 수 있는 것 같지만 결과적으로 홀로 우뚝 서있다. 『회남자·원도훈』(淮南子·原道訓)에는 “천하의 사물 중 물처럼 부드러운 것은 없지

만, 물은 크기와 깊이를 가늠할 수 없다……만물은 물이 없으면 살 수 없고, 만사도 물이 없으면 이루어지지 못한다. 물은 만물을 분별하지 않고 포용하며, 세상에 혜택을 주지만 보답을 바라지 않는다. 천하를 풍요롭게 하고, 덕행으로 백성들에게 자신을 내준다. 써도 써도 끝이 없고, 작고 작아서 움켜질 수가 없다. 때려도 다치지 않고, 찢러도 상처낼 수 없으며, 휘어도 부러지지 않고, 태워도 불타지 않는다……부족한 것을 채워주고 천지와 같이하며, 선후순서 없이 만물에게 자신을 내준다. 사사로움이 없고, 좋고 나쁜 것을 가리지 않으며, 천지와 같이 공허하다. 오른쪽이나 왼쪽으로 치우치지 않고, 만물과 같이 시작하고 끝난다. 이런 것을 아울러 지극한 덕이라 한다. 물이 천하를 위해 지극한 덕을 이룰 수 있는 이유는, 부드럽고 윤택하고 풍만하기 때문이다.(天下之物，莫柔弱于水。然而大不可極，深不可測……萬物弗得不生，百事不得不成；大包群生而無好憎，澤及蚊蟻而不求報；富贍天下而不既，德施百姓而不費；行而不可得窮極也，微而不可得把握也；擊之無創，刺之不傷，斬之不斷，焚之不然……有餘不足，與天地取與，稟授萬物而無所前後。是故無所私而無所公，靡濫振盪，與天地鴻洞；無所左而無所右，蟠委錯紜，與萬物始終，是謂至德。夫水所以能成其至德於天下者，以其淖溺潤滑也)”¹ 이 문장은 ‘물’에 대해 찬양하는 문장인 동시에 ‘일’에 대한 찬미이기도 하다. 회남자가 찬미하고자 하는 물의 덕행은 겸손하면서 만물에 자신의 모든 것을 내주는 고귀한 품성이 아니겠는가! 다시 말해서 회남자는 여기서 ‘생’을 찬미한 것이라 해도 과언이 아니다! ‘정일맹위지도’는 종단의 명칭으로 ‘정일’이라는 단어를 사용하였는데, 그 이면적 사상에는 ‘일’의 철학적 사상을 내포하고 있다. 그것은 곧 생명을 기르는 사상이라 할 수 있겠다! 아주 깊은 뜻이 있는 것이다!

이제 다시 ‘정(正)’자를 보기로 하자. ‘정’자의 위 부분은 ‘일(一)’, 아래 부분은 ‘지(止)’로 구성되었다. ‘지’는 ‘간(艮)’이다. ‘간’은 산이 겹쳐있는 모습을 형상화 한 것으로, 산은 천지의 정기를 품고, 높이 솟아올라 있으며, 깊고 무겁다. 그리하여 군자는 그 앞에 멈추게 되며, 명예와 지위를 다투지 않고, 공을 이루면 몸은 뒤로 물러선다. 이것은 마치 『도덕경』에 나오는 “감히 천하에 앞서지 않는다.(不敢爲天下先)”는 것과 같은 것이다. 『장자·천하편』(莊子·天下篇)에 “무릇 사람들은 앞서기를 원하지만, 나는 홀로 뒤에 물러선다.(人獨取先，己獨取後)”는 것과 같은 맥락이다. ‘높은 산’은 풀이 무성한 강호의 뒤에 있으며, 겹겹이 쌓여 있고, 과묵함을 귀하게 여기고, 모습은 누워있는 소와 같다. 그 성품은 소박하고, 모습은 “땅 아래 산이 있다(山在地下)”는 것과 같다. 이것은 『주역』의 『겸(謙)』괘와 상응하는데, 겸손한 군자 혹은 포용하는 마음을 나타낸다. 명예를 내려놓고, 순박함으로 돌아가, 길고, 오래고, 안전하게, 다 이루고, 생한다. 이것이 ‘겸’이요, ‘지(止)’이며, ‘정’이다. ‘정일’이란 토(土)요, 우(牛)이며, 곤(坤)이고, 수(水)이다. 지극히 부드럽고, 지극히 강인하며, 천하만물을 기르는 지극한 덕을 실천한다. 도교가 시작된

¹ 장쌍태(張雙棣) : 『회남자교석』(淮南子校釋)(상), 북경: 북경대학교출판사 1997년 판, 73쪽

초기부터 ‘정일’은 ‘맹위’를 떨쳤으며, ‘지수곤우’의 양생법을 가르쳤으니, 어찌 깊고 오묘하지 않으리오!

2. ‘정일’도관 부지의 선정 - 서남곤우(西南坤牛)

정일도의 조사 장도릉은 중국 동한시기 패국(沛國) 풍읍(豐邑)에서 태어났는데, 오늘의 강소(江蘇) 풍현(豐縣)사람이다. 한유후(漢留侯) 장량(張良)의 팔세손으로, 어렸을 때부터 영특하였고, 경서를 많이 읽어 낙양 태학에 들어가게 되었다. 학문을 완성한 후에는 학당을 세워 유교를 가르쳤는데, 사람들로부터 대유(大儒)라는 칭찬을 받았다. 한 명제시기 정치가 부패하고 관료주의가 만행하자, 속세를 떠날 생각을 하게 되었고, 조상인 유후(留侯)를 본받아 산속에 은둔하여 도술로 양생하면서 살았다. 이 기간 장도릉은 하남성 송산, 강서성 용호산, 사천성 등지를 두루 다니게 되는데, 학명산에서 수행할 시기 태상노군한테서 『태상삼오정일맹위보전』(太上三五正一盟威宝策)을 내려 받게 된다. 그 후 그는 사천성에 가서 24치(治)를 세우고, 도를 알리게 되는데 이것이 정일도의 시작이다.

장도릉이 정일도를 창설한 지역을 보면 그곳은 중국 서남지역에 속하며, 그의 주 활동무대이기도 하다. 『주역』에는 선천, 후천 팔괘가 있다. 선천팔괘는 복희씨가 만든 것으로 건곤으로 남북을 정하고, 감리(坎離)로 동서를 정하여 하나의 체(體)를 이루었다. 후천팔괘는 문왕(文王)팔괘라고도 하는데, 감리로 남북을 정하고 진태(震兌)로 동서를 정하여 하나의 용(用)을 마련하였다. 『역·설괘』(易·說卦)에는 “제(帝)는 진(震)에서 나오고 손(巽)에서 가지런히 하게 된다. 리(離)에서 서로 만나고, 곤에서 역을 치른다. 태에서 설언하고, 건에서 전쟁을 치르며, 감에서 노역을 치르고, 간에서 이루어 진다.(帝出乎震, 齊乎巽, 相見乎離, 致役乎坤, 說言乎兌, 戰乎乾, 勞乎坎, 成言乎艮)”라고 나와있다. 후천팔괘에 의하면 곤의 자리는 서남쪽에 속하는데, 이곳이 곧 ‘정일맹위지도’가 번성하는 지역이 되는 것이다. 『역·곤』(易·坤)에 “서남에 가면 친구를 얻고, 동북에 가면 친구를 잃는다. 고요하고 올바르며 평안한 곳이다.(西南得朋, 東北喪朋, 安貞吉)”라고 하였다. 『주역상씨학』(周易尚氏學)에서는 “곤이 역행하니, 소식괘는 서에서 남양(南陽)으로 넘치고, 동에서 북양(北陽)으로는 줄어든다. 넘치면 친구를 얻고, 줄어들면 친구를 잃는다.(坤逆行, 消息卦自西而南陽日增。自東而北陽遞減。增則得朋, 減則喪朋)”² ‘곤’은 12벽괘(辟卦) 중 북서쪽에 자리하는데, 이곳은 음극(陰極)의 땅으로, 서남으로 역행한다. 그렇게 되

² 상병화(尚秉和): 『주역상씨학(周易尚氏學)』, 북경, 중화서국 1980년판, 제2권, 31~32쪽

면 양(陽)이 점점 성해져 남쪽에 이르러 음양과 화합하게 되는데, 중국 사천성이 바로 이런 곳이다. 즉, 이곳은 대생대양(大生大養) 할 수 있고, 생명의 기운을 기를 수 있는 곳이다.

소는 12띠 중에 두 번째에 자리하는데, 이것은 후천팔괘에서 곤위(坤位)에 속한다. 그리하여 곤우(坤牛)라 부르는 것이다. 그리고 소는 12간지에서 두 번째 자리인 축에 위치해 있다. 백서(帛書) 『역지의』(易之義)에 “세는 북동에서 시작하고 남서에서 이룬다.(歲之義, 始于東北, 成于西南)”고 하였다. 여기서 말하는 ‘세’는 ‘세성(歲星)’을 가리키는데, 별칭으로는 섭제(攝提), 중화(重華), 응성(應星), 성기(星記) 등이 있다. 세성은 현재 우리가 말하는 목성이다. 『호씨속후한서』(郝氏續後漢書)에 “세는 목행의 정기이고, 창제의 신이며, 진기의 빛이다. 그리하여 세성이라 부른다……동쪽에 위치해 있고, 그 날짜는 갑을이고, 계절은 봄이다. 색상은 푸르고, 음각(音角)이 있으며, 성품은 부드러워 생물의 별이라 부른다. 하루에 28분 18초를 운행하고, 동쪽으로 12도 움직여 백일이면 멈춘다. 8도를 역행하여 100일에 거쳐 동쪽으로 돌아오니 그 움직임은 30도 16분의 7이다. 사맹, 사계에는 이사(二舍)로 움직이고, 사중(四仲)에는 삼사(三舍)로 행한다. 세가 한 바퀴 돌면 일진이 되고, 12세는 1주천이라 한다. 그렇기 때문에 세성이라 하는데, 1세란 세월을 뜻한다.(歲, 木行之精, 蒼帝之神, 震氣之曜, 是為歲星……其位東方, 其日甲乙, 其時主春, 其色青, 其音角, 其性柔惠, 生物之星也. 日行二十八分一十八秒, 東行十二度, 百日而止, 逆行八度, 百日復東行, 歲行三十度十六分度之七, 其在四孟, 四季, 則歲行二舍, 四仲則歲行三舍, 歲歷一辰, 十二歲而一周天, 故謂之歲星, 取一歲之義命之也)”³라고 나와있다.

고대인들은 “세성으로 연도를 측정”했는데, 하늘을 12구역으로 나눈 후 황도에 따라 한 구역을 지날 때마다 하나의 별자리 구역으로 정하여 그에 대응하는 12간지를 만들었다. 12년을 한 주기로 하며, 동에서 시작하여 북, 서, 남으로 이동하면 일주천(一周天⁴)이 된다. 중국 역사시대의 지도를 보면 위가 남쪽이고, 아래는 북쪽이며, 좌측은 동쪽이고, 우측은 서쪽이다. 세성은 봄을 의미하며 동쪽에 자리하고 있다. 이곳은 양(陽)의 자리로, 오른쪽으로 돌면 축위(丑位)가 되고, 두(斗)성과 우(牛)성이 동시에 하늘에 나타난다. 축은 폐(閉)에 해당하기에, 음(陰)이고, 상응하는 동물은 소이다. 이것은 『백서』(帛書)에 나오는 “세는 북동에서 시작하고 남서에서 이룬다.” 말에 부합한다. 서남은 축위(丑位), 우위(牛位), 곤위(坤位)라고도 하는데, 곧 ‘세성(歲星)’의 자리이다. 『운급칠첩』(雲笈七籤)에 “정일맹위, 성한두궁에 있느니라(正一盟威, 處乎星漢斗宮之中)”⁵라고 하였는데, 역시 마찬가지로 의미이다. 장도릉이 정일맹위지도를 사천에서 창교한 이유가 바로 여기에 있다. 그는 천도와 부합하고, 곤우의 이치에 맞으며, 생명의 기운으로 가득찬 종교를 그곳에 창설했던 것이다.

³ 『호씨서후한서』 제84권 중하

⁴ 『호씨서후한서』 제84권 중하

⁵ 『운급칠첩』 제45권

3. '정일'교 교리의 특징 - 황토곤우(黃土坤牛)

중국 사람들은 황색을 매우 숭배하는데, 그 이유는 중화문명의 발원지가 황하문명이기 때문이다. 중국 사람들은 황하 유역에서 수 천년동안 경작을 하며 유구한 문화를 형성하였다. '중국'이라는 단어 중 '중(中)'자는 '丨'이 '口'를 관통하여 하늘로 치솟는 형상을 하고 있다. 여기서 '口'는 제사를 지낼 때 사용되는 그릇을 말하고 '丨'는 천지를 관통한다는 의미이다. 다시 말해서 '中'자는 신의 뜻을 따른다는 의미를 지니고 있다. 그렇기 때문에 '중'이란 도와 합일한다는 뜻도 있다. 중국 사람들은 나라의 이름을 중국이라 짓고, 도의 이치에 따라 나라를 다스리려고 하였던 것이다. 아직도 중국 하남성(황하강 유역) 방언에서는 가장 간단하고 긍정적인 대답을 할 때 '중'이라 말한다. 이것은 중국 고대문화의 전승인 것이다. '중'은 '正'을 의미한다. '중'은 음양오행에서 '토'에 해당하고, 토는 황색을 띤다. 그렇기 때문에 황토는 곤우가 된다. '정일'이란 곧 '황토곤우'를 말하는 것으로 중도사상에 부합한다.

황색을 숭배하기에 중국 사람들은 자신들의 조상을 '황제(黃帝)'라고 부른다. 황제는 토를 기반으로 왕이 되었고, 토는 황색을 나타내기에 황제라 불린 것이다. 『예기·월령』(禮記·月令)에 “중앙은 토인데, 날짜로 하면 무기(戊己)에 속하고, 제왕으로 하면 황제이며, 신으로 하면 후토이다.(中央土, 其日戊己, 其帝黃帝, 其神后土)”라고 하였다. 『한시외전』(韓詩外傳)⁶에 “황제는 노란색 옷을 입고, 노란색 왕관을 쓰고, 궁궐에서 수라를 든다.(黃帝乃服黃衣, 戴黃冕, 致齋于宮)”라고 나와있다. 그가 노란색을 착용하는 이유는 황색이 상서로운 의미를 나타내기 때문이다.

황제는 도교와 밀접한 연관이 있는데, 그는 도교의 태조 혹은 시조로 불린다. 정일도의 사상적 근본이 되는 도가에는 황제에 대한 기록이 많이 나오는데, 대부분은 신선세계와 관련되어 있다. 즉 도교에서는 노란색을 숭상하고 황제를 숭상하는 것이다. 예를 들어 『장자』(莊子)에는 황제가 광성자(廣成子)에게 도를 묻는 내용이 여러 번 나오는데, 그는 수련을 깊이 하여 결국 “선학을 타고 공동을 넘나들고, 용을 타고 호수를 날라 다닌다.(崆峒駕鶴遊, 鼎湖乘龍去)”는 경지에 이르게 되었다. 뿐만 아니라 『열자』(列子)에는 『황제편』(黃帝篇)이 따로 있을 정도이다. 『장자』에 쓰여진 황제가 광성자에게 도를 배우는 내용을, 후세에서는 도교의 기원으로 보고 있다. 이에 대해 진영녕(陳櫻寧)은 “월이 공동에서 도를 드러내니, 현원이 제자들을 데리고 예를 갖추는구나. 기둥 아래서 경을 전하니 중니는 마치 용(龍)이라 탄성을 지르는구나. 도교의 시원은 멀고도 오래 되었구나.(粵自崆峒演教, 軒轅執弟子之禮; 柱下傳經, 仲尼興猶龍之歎。道教淵源, 由來久矣)”⁷ 정일도의 전신은 '황로도(黃老道)'라 하여 직접적으로 '황제'와 '노자'의 이름을

⁶ 『한시외전』 제8권

⁷ 진영녕: 『도교양생』(『道敎養生』), 북경: 화문출판사(華文出版社), 2000년 판, 12쪽

사용하였는데, 그 이유는 길게 설명하지 않아도 다 알 것이다. ‘정일맹위지도’가 성립된 후 그들은 계속하여 황제의 사상을 받들고 도가와 황로도교의 사상을 종지로 삼았다.

도교의 달력은 황제 달력을 기준으로 하고, 황제의 시대를 그 원년으로 삼는다. 기원전2697년 갑자해가 곧 황력 원년인 것이다. 도교 달력은 황제력을 사용하는데 이것이 중국 전통적인 기년(紀年) 방식이기도 하다. 여기서 말하는 ‘황’은 곧 ‘황토’를 가리키는 것이고, 그것은 ‘황제’이며, 또한 ‘황색’이다. 아울러 이것은 곧우이며, 지금까지 중국사람들에게 많이 알려진 ‘황제력’인 것이다.

정일도의 경전을 보면 『황서』(黃書)라고 하는 경전이 있는데, 전해져 오는 바에 의하면 장도릉이 노자로부터 받은 책이라 한다. 그 후 이 책은 구전으로 제자인 조승(趙昇), 왕장(王長), 왕질(王秩), 왕영(王英)에게 전해졌다. 모두 8권이 있다고 하는데, 현재는 전해지지 않는다. 하지만 진국부(陳國符)와 주월리(朱越利)선생에 의하면 유실되었다고 여겨진 『황서』의 내용이 제목을 바꿔 『도장』(道藏)에 수록되었으며, 현재 상청파 경전으로 사용된다고 한다. 그 경전으로는 『동진태미황서구천팔록진문』(洞真太微黃書九天八籙真文), 『동진태미황서천제군석경금양소경』(洞真太微黃書天帝君石景金陽素經) 등이 있다. 이 경전 제목에 모두 ‘황서’라는 단어가 들어가 있다. 그 외에도 도교 경전에는 수 많은 ‘황’자가 들어간 경전이 있는데, 『황제음부경』(黃帝陰符經), 『황제내경』(黃帝內經), 『황제구정단방』(黃帝九鼎丹方), 『황제수삼자현녀경』(黃帝授三子玄女經), 『황제택경』(黃帝宅經), 『황제태을팔문입식결』(黃帝太乙八門入式訣), 『황정경』(黃庭經), 『상청황기양정삼도순행경』(上清黃氣陽精三道順行經), 『옥청원시현황구광진경』(玉清元始玄黃九光真經), 『태상황전재의』(太上黃箒齋儀) 등이 그것이다. 이상 살펴 보았을 때 도교에서든 정일도에서든 ‘황’자를 아주 숭배함을 알 수 있다.

정일도는 창교 초기에 부적을 많이 사용했는데, 부적의 색깔 역시 노란색이었기에 사람들은 ‘황부(黃符)’ 또는 ‘황록(黃箒)’이라 불렀다. 현재 중국 강서성 용호산에 가면 조사 장도릉의 화상(畫像)이 있는데, 화상의 기본 바탕은 벽사(辟邪)시 사용되는 황색 부적이다. 이 외에도 도교의 법기(法器)를 보면 노란색이 대부분이다. 이 모든 것은 도교에서 노란색을 얼마나 숭배하는지 알 수 있다. 그 이유는 물론 ‘황’이 ‘곤우’를 상징하기 때문이며, 동시에 토지를 의미하기 때문이다. 즉 중화민족 생명력의 원천인 것이다.

정일도는 창교 이래 지금까지 교단의 명칭이나, 교리, 법기에 이르기 까지 모두 노란색, 토(土), 중(中)으로 대표되는 도와 합일하는 상징물을 사용하였다. 그 사상적 배경에는 곤우의 이론이 깔려져 있는데, 이것은 개인의 불로장생은 물론, 사회의 공통적인 번영을 의미하기도 한다. 이러한 사상은 정일도의 가장 큰 특징 중 하나인 동시에 중국 문화의 특징이기도 하다. 정일도는 크나큰 포부를 마음속에 간직하고, 창교하고 발전하였다. 중화문명 역시 역사적으로 많은 시련을 겪었지만 이러한 사상을 바탕으로 지금까지 번성하고 있다.

正一道「坤牛」文化における養生の内容についての考察

楊 燕

四川師範大学中国哲学と文化研究所副教授

内容提要：正一道とは「正一盟威の道」であり、張道陵が巴蜀の鶴鳴山で創始した。この道派は創建当初は「坤牛」精神を基本理念としていた。教団名の選定にしても、教址の確定や主要な教義、経典にしても、いずれも「坤牛」の意味を含む。「坤牛」の精神は、道家・道教の養生観の根本となる内容であると同時に、中華民族の最も重要な民族精神の一つである。まさに「坤牛」精神の重視と遵守により、正一道は長い歴史の河を渡り今日まで連綿と続き、依然として活力に満ちている。さらに「坤牛」精神の肯定・尊崇については、中華民族が長い苦難を経ることですらに盛んになる。

キーワード：正一道 坤牛 養生

農耕文明は中国文化の根本的内容である。それは農耕と牛・土地と渾然一体である。つまり中国文化の由来は牛や土地と密接不可分であり、土地に対する祭祀も中国の伝統においても最も重要な活動である。この祭祀において牛は最も重要な祭祀の表象とされる。つまり「犠牲」である。『礼記』「郊特牲」にいう。「地載万物、天垂象、取財于地、取法于天、是以尊天而親地也。」と。ここで述べられているのは正に地を祀る所以であり、使用される「特」「牲」は神牛である。『周易』では乾・坤を天地と為し、万物の父母と呼ぶ。さらに坤を母と為し、地と為し、牛と為す。牛を土畜と為し、陰と為し、土緩にして和。故に坤を牛と為す。坤卦『象伝』に曰く「地勢坤、君子以厚德載物。」と。いずれも、その象を述べるだけであるが、その寓意は奥深い。坤は、牛なり、地なり、母なり、順なり、陰なり、内斂なり、厚德なり。坤牛精神とは、柔順、内斂、厚德、重生、負重の精神である。

「正一道」は「正一盟威の道」の簡称であり、漢末の張道陵が創始した。当時の正一盟威の道の修行法の特徴で「五斗米道」とも呼ばれたが、両者の指す所は同一であった。元の成宗の元貞元年（1295年）、張与材は第三十八代天師の位を継承し、江南道教を世襲した。大徳八年（1304年）、張与材は「正一教主」の身分を与えられ、三山符籙を収めた。その後、天師は「正一教主」の肩書を継ぐようになる。これが今日、我々の知る「正一道」または「正一派」である。歴史上、

さらには今日においても正一道は道教において蔑ろにできない一大道派であり、中国文化の発展に絶大な影響を与えてきた。同時に、正一道も中国文化に独自の継承と発展をもたらした。正一道の「坤牛」精神の尊崇と継承は、正にこれらの表れである。

一、「正一」の意味

正一盟威の道の「正一」とは、「止水坤牛」の養生的意義を体現している。

「正」は一に止どまる。「一」は天下を一定にする。よって天下を統一することで万民が睦み（和楽）、戦が終わる。これを「正」と為す。社会学では、「正」は「（天下和美（天下が睦まじい）」を意味する。哲学では「一」を万物の根本とする。いわゆる「道は一を生じ、一は二を生じ、二は三を生じ、三は万物を生ず」である。「正一」は、本初を忘れず嬰兒に回帰する、という意味である。嬰兒が意味する所は、正に無限の生命力であり、さながら春の大地である。「天下和美」であろうと「春の大地」であろうと、その根源的意味は「生生（生き生きとした）」である。よって「正一」とは、つまり「生生」を意味する。「生生」は「天地の大徳」であり「坤牛の徳」とも称す。道家や道教では、一人の生を養う、一人の命を全うすることを「小養」と為し、天下の生を全うし、万物の命を養うことを「大養」と為す。「小養」は「大養」に依り、「大養」は「小養」を護る。個々と全体はいずれも「養」を持つ。これが「養生」の至要である。

『易』に曰く「天一生水，地六成之。（天一は水を生じ、地六は之れを成す）」と。是れ「一」を又た「水」と為すなり。『道德経』第八章に言う「上善若水、水善利万物而不争。処衆人之所惡、故幾于道。（上善水の若し、水善く万物を利して争わず。衆人の惡む所に処る。故に道に幾し）」と。水と大地、牛は極めて類似した品性を有している。これらは恒常的に沈黙を保持するが、計り知れない力を内包する。これらは誰からの非難も受け入れるが、内には確固たるものを持っている。『淮南子』「原道訓」の讚に曰く「天下之物、莫柔弱于水。然而大不可極、深不可測……万物弗得不生、百事不得不成。大包群生而無好憎、澤及蚊蟻而不求報。富贍天下而不既、徳施百姓而不費。行而不可得窮極也、微而不可得把握也。撃之無創、刺之不傷、斬之不断、焚之不然……有余不足、与天地取与、稟授万物而無所前後。是故無所私而無所公、靡濫振蕩、与天地鴻洞。無所左而無所右、蟠委錯紜、与万物始終、是謂至徳。夫水所以能成其至徳于天下者、以其淖溺潤滑也。」¹ と。この文は「水」が極めて美しいことを称えており、「一」の讚美歌と言うことも可能である。その賛美の対象は水である。それは内斂謙柔（内に秘めた謙虚で平和）であ

¹ 張双棣『淮南子校釈（上）』、北京大学出版社1997年版、第73頁。

る坤徳により万物の大徳を養生することである。

よって、『淮南子』のこの一段は「生」を賛美しているのである。「正一盟威の道」の「正一」とは、表にも「一」があり、内にも「一」があることを表している。その意味は、天地大生を養生することであり、何とも深遠なものである。

また「正」字の字形を見ると、上は「一」、下は「止」である。「止」は「艮」である。「艮」は兼山の象であり、山は地の精魂である。高い山が並び立ち、深遠で奥深い。そのため君子は之に臨むと留まり、他の場所に移動しなくなる。功成りて身退くの意味である。まさに『道德経』に謂う「不敢為天下先」、『莊子』「天下編」の「『人独取先、己独取後』者也。而『高山』帰隠于草莽江湖、崇山叠嶂、厚重而静謐、形如卧牛、質懷幽朴、其象為『山在地下』（『人独り先を取り、己れ独り後を取る』者なり。『高山』」に合致する。また『周易』の「謙」卦は「謙謙君子、有容乃大。放下栄耀、帰于質朴、可長、可久、可安、可全、可生矣（謙謙たる君子。容る有りて乃ち大なり。栄耀を放下し、質朴に帰す。長なるべし、久なるべし、安なるべし、全なるべし、生なるべし）」に適う。これを「謙」とし、「止」とし、「正」とする。よって「正一」は、土地であり、牛であり、坤であり、水であり、至柔であり、至剛である。天地は万物の至徳を養生する。初期の道教は、天地に「正一」であり「盟威」であり、止水坤牛の養生意味は深奥である。

二、「正一」建教の古址——西南坤牛

正一の始祖、張道陵（字は輔漢）は後漢の沛国豊邑（現在の江蘇豊県）の人、漢留侯、張良の八世の子孫である。幼い時から聡明で経書に通じ、洛陽の太学に入學した。太学を卒業後は天目山に講堂を構え、儒術を伝え、人々から大儒と称された。漢の明帝の時、政治の頹廢、官僚の横行を目の当たりにし、世俗を離れる決心をし、祖先の留侯に倣い、山の奥深い場所に隠遁し、道を以て養身した。その間、張道陵祖師は河南嵩山、江西竜虎山などの地で修道し、その後、巴蜀に入り鶴鳴山で修練を行い、太上老君より『太上三五正一盟威宝籙』を授けられた。そして蜀漢に二十四治が設置され、そこで布教や道が行われた。これが正一の始めである。

張道陵の創教の地は、中国の西南に位置する。初期の正一教は、主に西南の地で活動していた。『周易』に「先、後天八卦。先天八卦又称伏羲八卦、以乾坤定南北、坎離定东西、是為体。後天八卦又称文王八卦、以離坎定南北、震兌定東（坎離を東西に定む、是れを体と為す。後天八卦、又た文王八卦と称す。離坎を以て南北に定む、震兌を東西に定む）」とある。つまり『易』「説卦」に云う「帝出乎震、齊乎巽、相見乎離、致役乎坤、説言乎兌、戰乎乾、勞乎坎、成言乎艮

（帝は震に出でて、巽に斉い、離に相い見、坤に致役し、兌に説言し、乾に戦い、坎に勞し、艮に成言す）」であり、是れを用と為す。案ずるに後天八卦は、坤卦を西南の方角とする。これは正に正一盟威の道の勃興の地である。『易』「坤」に曰く「西南得朋、東北喪朋、安貞吉。（西南に朋を得、東北に朋を喪う。貞に安んずれば吉なり）」と。『周易尚氏学』に曰く「坤逆行、消息卦自西而南陽日増。自東而北陽递减。増則得朋、減則喪朋。（坤は逆行す。消息卦は自ら西にして南陽は日に増す。自ら東にして北陽は递减す。増すれば則ち朋を得、減すれば則ち朋を喪う）」²と。按ずるに十二辟卦の中位は西北にある。つまり陰が極まる場所である。逆行すれば西南であり、さらに行けば陰がますます盛んになる。南に至りて陰陽は和合する。これは巴蜀が陰陽の和合する場所であり、大生や大養があり、生命力に満ちた良い土地である。

また、牛は十二支では二番目に居り、後天八卦の坤の数と同一である。よって坤牛となる。十二地支でも第二にある。つまり丑である。帛書『易之義』に曰く「歳之義、始于東北、成于西南。（歳の義、東北に始まり、西南に成る）。」と。ここでは「歳」を「歳星」と為し、撮提・重華・応星・星紀とも称す。つまり現在の「木星」である。『郝氏続後漢書』に「歳、木行之精、蒼帝之神、震氣之曜、是為歳星……其位東方、其日甲乙、其時主春、其色青、其音角、其性柔惠、生物之星也。日行二十八分一十八秒、東行十二度、百日而止、逆行八度、百日復東行、歳行三十度十六分度之七、其在四孟、四季、則歳行二舍、四仲則歳行三舍、歳歴一辰、十二歳而一周天、故謂之歳星、取一歳之義命之也。（歳、木行の精、蒼帝の神、震氣の曜、是れ歳星と為す。……其の位は東方、其の日は甲乙、其の時は主春、其の色は青、其の音は角、其の性は柔惠、生物の星なり。日に行くこと二十八分一十八秒、東に行くこと十二度、百日にして止み、逆行すること八度、百日にして復た東行す。歳に行くこと三十度十六分度の七、其れ四孟、四季に在れば則ち歳に二舍行き、四仲なれば則ち歳に三舍行く。歳に一辰を歴る。十二歳にして一たび天を周る。故に之れを歳星と謂い、一歳の義を取り之れを命づくなり。）」³とある。

古の人々は「歳星紀年」の法を行っていた。それは天の領域を十二星区に分割し、歳星は黄道に沿って行われ、毎年一星区を通過する。これは十二地支に対応しており、十二年で一周し、東から北、西、南と巡る。これを一周天とした。伝統的に中国の地図は南が上で北が下、東が左で西が右である。歳星の春は東方の寅の位置におり、これを陽とした。右に周ると丑の位置となり、斗星と牛星は同時に空に出現する。丑を閉と為し、陰となす。これに対応する十二支は牛であり、『帛書』にある「歳之義、始于東北、成于西南（歳の義、東北に始まり、西南に成る）」とも合致する。西南は丑の位、牛の位、坤の位であり、また「歳成」の位でもある。『雲笈七籤』の

² 尚秉和『周易尚氏学』、中華書局1980年版、第2巻31－32頁。

³ 『郝氏続後漢書』第84巻中下。

「正一盟威、処乎星漢斗宮之中（正一盟威、星漢斗宮の中に処る）」とは、この意味である。張道陵祖師が巴蜀で創始した正一盟威の道もこれに由来している。上は天道の行いと合致し、下は坤牛の盛に対応しており、その意味は生き生きとして、その行いは久しく行われる。

三、「正一」の教義經典の表象——黄土坤牛

中国文化は黄色を尚ぶ。中国文化は黄河流域に起源があり、中国人が生活する区域と延々と続く肥沃な黄土の土地は不可分の関係にある。「中国」の「中」字は、「丨」が「口」を貫き世界を背負い立つ。「口」は祭祀に用いる器、「丨」は天と地をつなぐ。「中」の字は神の意志を肯定するという意味である。よって中国文化では「合道」を「中」と為し、「中」を国の名とした。つまり「道」を以て安邦の所と為した。河南方言の「中」は、質問に肯定的に答える場合の最も簡単な音である。これは古代文化の名残である。また「中」は「正」である。「中」は五行において「土」であり、その色は黄色である。黄土とはつまり坤牛である。「正一」とは「黄土坤牛」であり、中正合道する。

よって黄色を尚ぶとは、中国人が最も尊敬する始祖の一人である「黄帝」を尊ぶことである。黄帝は土を以て王の徳とし、土の色は黄色である。故に黄帝と称す。『礼記』「月令」に曰く「中央土、其日戊己、其帝黄帝、其神后土。（中央は土、其の日は戊己、其の帝は黄帝、其の神は后土）」と。『韓詩外伝』⁴の記載に「黄帝乃服黄衣、戴黄冕、致齋于宮（黄帝は乃ち黄衣を服し、黄冕を戴き、宮に齋を致す）」とり、鳳凰に関する故事も見られる。ここより、黄帝は確かに黄衣をまとい、黄冠を戴いていた。よって「黄」を吉としたことが知られる。いわゆる「黄裳元吉」である。

黄帝は道家や道教とも密接な関係があり、道教の大祖、始祖とも呼ばれる。正一道の母体である道家には黄帝の事跡が多く記述され、その大部分が道を得て仙人となることに関係している。よって道教で黄を尚び・黄を尊ぶ起源はここにあると言える。『莊子』に黄帝が広成子にたびたび道を探ねる記載がある。静心の修練を行い、ついに「崆峒で鶴を駕し遊び、鼎湖で龍に乗りて去る」のである。『列子』には「黄帝篇」があり、その事跡を記述する。『莊子』に記載される皇帝が広成子に道を探ねる故事は、従来、道家が作り変えた道教の最も重要な淵源とされてきた。陳撻寧は「粵自崆峒演教、軒轅執弟子之礼。柱下伝経、仲尼興猶龍之嘆。道教淵源、由来久矣。（崆峒で教を伝えて以来、軒轅は弟子の礼を教えた。老子は経を伝え、孔子が喜ぶ様はあたか

⁴ 『韓詩外伝』第8巻。

も龍が嘆じるようであった。道教の淵源はこれより久しい）」⁵と述べ、正一道の前身は「黄老道」に遡り、さらに直接「黄帝」「老子」の名をその教名や信仰に使用していることは一目瞭然である。正一盟威の道の創設以後、相次いで黄帝をしるしとして、道家・黄老の道を継承し黄帝の趣旨を尚ぶようになった。

道歴は黄帝を基準としており、黄帝紀年とも称される。紀元前2697年に黄帝は甲子を黄歴元年と定めた。道歴とは黄歴であり、中国人の伝統的紀年の呼称である。「黄」の本意は「黄土」であり、「黄帝」であり、「黄色」であり、坤牛である。残念なことに現在の人々の多くはこれを過去の物と考えており、ほとんどの人が「黄歴」は何かを知らない。

また、正一道の主要な経典に『黄書』がある。『黄書』は張道陵祖師が老子から正一道総説の教えを受けたことを伝えている。後に張祖師は、弟子の趙昇、王長、王秩、王英に『黄書』を口授した。『黄書』は全八巻であるが現存していない。しかし陳国符先生と朱越利先生はいずれも、遺失したと考えられている『黄書』は、後の『道蔵』では別の書名で収録され、上清派などの道教経典として今日まで伝わっていると指摘する。例えば『洞真太微黄書九天八籙真文』『洞真太微黄書天帝君石景金陽素経』などはいずれも『黄書』の内容が含まれる。さらに『道蔵』には多く黄帝の名が署名されたものや「黄」を冠した典籍が多く見られる。『黄帝陰符経』、『黄帝内経』、『黄帝九鼎丹方』『黄帝授三子玄女経』、『黄帝宅経』『黄帝太乙八門入式訣』『黄庭経』『上清黄気陽精三道順行経』、『玉清元始玄黄九光真経』『太上黄籙齋儀』などである。よって道教、特に正一教では「黄」色を尊奉しているのである。

これ以外に正一盟威の道の創建当時、教義の実践に符籙を用いることを主要な形式としていた。道教の符籙の色は黄色以外ない。いわゆる「黄符」「黄籙」である。現在の江西省龍虎山で見られる祖師張道陵の肖像画を基とした辟邪符の基調色は黄色である。また道教の法器も黄色が多く、「黄」は独自のものといえる。その理由は、「黄」は「坤牛」を表し、土地を意味し、中華民族の大なる生命を保護するという意味を有するからである。

総じて、正一盟威の道は創建から今日に至るまで、教名・教典・教義から法器に至るまで、いずれも黄色、土、中、道と符号するように選ばれている。その背景には坤牛の意向があり、個人の長生、生命集団の共栄のための養生という意味が影のように終始付き従う。よって正一道の最大の特徴は、中国文化の最大の特徴と言うことがかとうである。正一道はこの大きな志により、胸に創教、発展の志を抱いている。よって我々大中華民族文化の品格はますます素晴らしいものになってく。

⁵ 陳櫻寧『道教養生』、北京華文出版社2000年版、第12頁。

鳴謝！

本次國際研討會由以下人員承擔了翻譯工作，在此致以由衷的謝意！

日中翻譯

劉麗嬌（北京大學外國語學院日語系 博士生）

暴風明（北京大學外國語學院日語系 博士生）

中日翻譯

二宮 聰（日本 關西大學亞州文化研究中心 博士後）

中韓翻譯

金海龍（韓國 大巡宗教文化研究所 研究員）

金文學（北京大學外國語學院韓國語系 博士生）

韓中翻譯

張晴晴（北京大學外國語學院韓國語系 博士生）

韓日・日韓翻譯

小野田亮（韓國 韓國學中央研究院 博士生）