

2015東亞人文論壇

——東方文明與醫道國際學術研討會——

論文集(下)

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術院

中國道教文化研究所

韓國·韓國宗教社會研究所

北京大學外國語學院新樓學術會議廳

2015年8月22日—23日

宿所・學會場地圖

A	會 場	北京大学外国语学院新楼5层多功能厅
B	宿 所	北京海淀区五道口王庄路18号西郊宾馆



- 目錄 -

會議日程	7
------------	---

主題講演

中医的哲学智慧 / 楼宇烈	19
华冈青洲与长田功著作《〈乳腺癌奇病图〉校注》/ 蜂屋邦夫	21
華岡青州와 長田功著『校注「乳癌奇病圖」』/ 하치야 쿠니오	29
華岡青州と長田功著『校注「乳癌奇病図」』/ 蜂屋邦夫	39
《东医宝鉴》的精·气·神养生论研究 / 申镇植	47
『東醫寶鑑』의 精·氣·神 養生論에 관한 연구 / 신진식	65
『東医宝鑑』の精・氣・神の養生論に関する研究 / 申鎮植	91

論文發表

浅议唐《延陵先生集新旧服气经》/ 吴受琚	115
唐代『延陵先生集新舊服氣經』에 대한 논의 / 우서우쥐	139
唐『延陵先生集新旧服氣經』考 / 吳受琚	167
徐有矩《保养志》中导引术的治疗与预防作用 / 李奉鎬	193
徐有矩『보양지』속의 治療와 豫防으로서 도인술 / 이봉호	209
徐有矩『葆養志』における治病と予防としての導引術 / 李奉鎬	233
道教音诵及其养生疗治功效考论 / 詹石窗	253
道教音誦 및 양생효과 / 잔스창	259
道教の音誦および養生治療効果の試論 / 詹石窓	265

道医养生文化整理与实践的几点体会 / 贺信萍	271
도교의학 양생문화에 대한 연구와 실천 과정에서의 몇 가지 체득 / 허신평	275
佛敎冥想的医学应用 / 安良圭	281
불교 명상의 의학적 적용 / 안양규	295
仏敎瞑想の医学的適用 / 安良圭	313
重症诊治与全科医生责任 -33 例急、重症随诊观察/ 张玉梅	329
重症 치료와全科의사의 책임-33 건의 사례로 본 급, 중증 관찰 / 장위메이	335
中国的形神一元论与西欧的形神二元论 / 川原秀城	343
중국의 형신 일원론과 서구의 형신 이원론 / 가와하라 히데키	349
中国の形神一元論と西欧の形神二元論 / 川原秀城	357
内丹学与中医学的联系和区别 / 霍克功	365
내단학과 중의학의 관계 및 차이점 / 홉커궁	383
《太上感应篇》身心疗治功能分析 / 杨 燕	405
『太上感應篇』의 심신치료기능 분석 / 양옌	413
修道智慧与生命科学 / 戈国龙	423
修道智慧와 生命科學 / 거귀룽	433
大巡真理会的医学思想 -以人类个体的生物学疾病为中心- / 车瑄根	447
대순진리회의 의학사상-인간개체의 생물학적 질병을 중심으로- / 차선근	463
大巡真理会の医学思想 -人間個体の生物学的疾病を中心に- / 車瑄根	481
内丹医学的思维方式 / 何振中	499
내단의학의 사유방식 / 허전중	515
内丹医学の思惟方法 / 何振中	533

道家善书的品德治疗观与实践技术 / 于国庆	551
道家善書の 品德治療觀 및 실천기술 / 위귀칭	559
北京의九娘娘信仰 / 二宮聡	569
북경의 九娘娘 신앙에 대해서 /니노미야 사토시	575
北京の九娘娘信仰について/ 二ノ宮聡	585
协昌期：存思的性质及其养生功能 / Stephen R. Bokenkamp(柏夷)	593
協昌期: 存思의 性質 및 양생기능 / 스테판 R. 보켄캄프	601

内丹学与中医学的联系和区别

霍克功

宗教文化出版社编审

内丹学与中医学既有联系又有区别。修炼内丹有两个目的，一是强身健体，二是得道成仙，而中医学主要是治病、防病。修炼内丹是修行者个人的事情，而中医是为他人治病、防病。内丹学与中医学的联系与区别主要表现在对人体的认识和对药物的理解上。分述如下：

一、对人体认识的异同

（一）人体的构成

人是什么？人与万物一样，都是由气生成的，庄子说：“人之生，气之聚也；聚则为生，散则为死。”¹管子则进一步明确说：“精也者，气之精者也。气道乃生，生乃思，思乃知，知乃止矣。”²“凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以为人。和乃生，不和不生。”³精是气的精华，由天形成人的精，由地形成人的躯体。“心之在体，君之位也。”心对于人体来说，就像国君之于国民一样，居于统治地位。“气者，身之充也。”⁴气充满人的身体。《淮南子》更明确了人是由形、气、神共同作用而形成的：“夫形者生之舍也，气者生之充也，神者生之制也。一失位则三者伤矣。是故圣人使人各处其位守其职，而不得相干也。故夫形者，非其所安也，而处之则废；气不当其所充而用之则泄；神非其所宜而行之昧。此三者，不可不慎守也。”⁵形就像房子，气住在其中，而神是控制形气的。三者应各就其位，各用其能，人才可完整无缺。《太平经》则更加细致地论述了人是由精气神组成的。它说：“凡事人神者，皆受之于天气，天气者受之于元气。神者乘气而行，故人有气则有神，有神则有气，神去则气绝，气亡则神去。故无神亦死，无气亦死。”“故形体为家也，以气为舆马，精神为长吏，兴衰往来，主理也。若有形体而无精神，若有田宅城郭而无长吏也。”“人有一身，与精神常合并也。形者乃主死，精神者乃主生。常合即吉，去则凶。无精神则死，有精神则生。常合即为一，可以长存也。常患精神离散，

¹ 陈鼓应注译：《庄子今注今译》，中华书局1983年版，第559页。

² 黎翔凤撰：《管子校注》中，中华书局2004年版，第937页。

³ 黎翔凤撰：《管子校注》中，中华书局2004年版，第945页。

⁴ 《二十二子》，上海古籍出版社1986年版，第155、143、144页。

⁵ 《淮南鸿烈解·原道训》，《道藏》第28册，第9页。

不聚于身中，反令使随人念而游行也。”“道之生人，本皆精气也，皆有神也，假相名为人。愚人不知还全其神气，故失道也。能还反其神气，即终天年，或增倍者，皆高才。”“形者，太阴主祇，包养万物，故精神藏于腹中，故地神主祇。精者，万物中和之精。……神者主体，精者主养，形者主成。此三者乃成一神器，三者法君臣民，故不可相无也。……人气亦轮身上下，神精乘之出入。神精有气，如鱼有水，气绝神精散，水绝鱼亡。”⁶ 这些论述表达了这样几层意思：人是形气神的统一体，三者不可分离，分离则人死；用比喻的手法说明形气神的关系，形为家，气为马，神为官，形是基础，气为动力，神为中枢。人是由形（精）气神组成的，这一基本结论在以后的道教经典和内丹学著作中经常被提起。晋代的葛洪将形气神与国家、有无类比，更形象地说明三者的关系，他在《抱朴子内篇》说：“夫有因无而生焉，形须神而立焉。有者，无之宫也。形者，神之宅也。故譬之于堤，堤坏则水不留矣。方之于烛，烛糜则火不居矣。形劳则神散，气竭则命终。”“故一人之身，一国之象也。胸腹之位，犹宫室也。四肢之列，犹郊境也。骨节之分，犹百官也。神犹君也，血犹臣也，气犹民也。故知治身，则能治国。夫爱其民所以安其国，养其气所以全其身。民散则国亡，气竭即身死，死者不可生也，亡者不可存也。”⁷ 南北朝时期的道教学者陶弘景也说：“夫神者生之本，形者生之具也。神大用则竭，形大劳则毙。神形早衰，欲与天地长，非所闻也。故人所以生者，神也，神之所托者形也，形神离别则死。死者不可复生，离者不可复返。故乃圣人重之。”⁸ 这里只提到形神，未涉及气。《黄帝内经·灵枢》对人体的认识全面而具体：“人始生，先成精，精成而脑髓生，骨为干，脉为营，筋为刚，肉为墙，皮肤坚而毛发长。谷入于胃，脉道以通，血气乃行。”⁹ 结合现代医学知识，证明人体主要由毛发、皮肤、肉、筋、脉、骨骼、脏腑、经络、腧穴、血液等组成。

到了唐末宋元时期，内丹学逐渐形成和成熟，人的精气神更成为内丹修炼的主要内容，又将精气神分为先天后天，后天精气神是组成人体的主要成分。元代陈致虚在《金丹大要》中从万物产生的顺逆推出人由精气神所构成，他说：“是以三物相感，顺则成人，逆则成丹。何谓顺？一生二，二生三，三生万物。故虚化神，神化炁，炁化精，精化形，形乃成人。”¹⁰ 阐明了人是由虚神气精逐步化成的。

清代东派祖师陆西星在《方壶外史》中指出：“夫人身中三宝，精气与神而已矣。灵明知觉之谓神，充周运动之谓气，滋液润泽之谓精。以其分量而言，则神主宰制，气主作用，精主化生。各专其能，而皆听命于主人。以其功用而言则精能化气，气能化神，而神之所至，气亦至焉。气之所至，精亦至焉。”¹¹

李西月在《道窍谈》中专列两章讨论精气神。他说：“《心印经》曰：‘上药三品，神与气精。’此修丹之妙物也。愿其最上者，元神、元气与元精，真精、真气与真神。元者何？先天也

⁶ 王明校注：《太平经合校》，中华书局1960年版，第96、723、716、727、699页。

⁷ 王明校注：《抱朴子内篇校释》（增订本），中华书局1985年版，第110、326页。

⁸ 《养性延命录·序》，《道藏》第18册，第476页。

⁹ 《黄帝素问灵枢集注》，《道藏》第21册，第401页。

¹⁰ 《金丹大要·上药卷第二》，《藏外道书》第9册，第21页。

¹¹ 《无上玉皇心印妙经测》，《道藏精华》第2集之8《方壶外史》，第1页。

。真者何？亦先天也。先天之元，生于皇降，童子之天元是也。先天之真，成于大道。我辈之人元是也。不得天元而修之，必也人元乎？”¹²在这里把精气神分为先天后天，并说先天精气神为修炼的妙药。后天精气神是什么？“及至十月形全，宛存口鼻，乃随阿母之呼吸，外纳天地之太和。并使轮回阴神，缘此呼吸而进。则后天之神气两全，即时哇然堕地也。辛而口不能言，目不能笑，无知无识，元气浑沦。不虑不思，阴神无用。元气以元神得以相资而养，迨至二八之年，神完气足，阳极阴生，遂变出后天交感之精，而欲火蓬蓬，阴神肆志矣。”¹³后天气即是呼吸气，后天神是思虑神，后天精是狭义的精液。

从上述精气神内容可知，形（精）气属生理范畴，神属心理范畴。

（二）人体的脏腑

在人体中，跟内丹修炼有关的主要是脏腑、经络、腧穴。脏腑理论和经络理论、腧穴理论即是中医的基本理论，也是内丹学得以成立的生理基础。

人的脏腑主要是指五脏六腑，五脏有心、肺、脾、肝、肾。六腑有胆、胃、大肠、小肠、膀胱、三焦。此外还有奇恒之腑：脑、髓、骨、脉、女子之胞。脏与腑的关系是主从关系，所有腑都是从属于脏的，其功能也可归入脏的范畴。内丹修炼很重要的方面就是使脏腑保持正常的功能，从而得以健康长生。

脏腑的概念古已有之，只不过古时称之为“藏象”。藏象是什么？明代医学家张景岳对藏象有一个较为明确的定义：“象，形象也。藏居于内，形见于外，故曰藏象。”¹⁴这是对脏腑的外在征象的描述。因为古代还没有解剖学，对人体的认识更侧重于外在的表象。秦汉时出现的我国第一部医经《黄帝内经》，对脏腑就有明确的认识：“帝曰：藏象何如？岐伯曰：心者，生之本，神之变也；其华在面，其充在血脉，为阳中之太阳，通于夏气。肺者，气之本，魄之处也；其华在毛，其充在皮，为阳中之太阴，通于秋气。肾者，主蛰，封藏之本，精之处也；其华在发，其充在骨，为阴中之少阴，通于冬气。肝者，罢极之本，魂之居也；其华在爪，其充在筋，以生血气。其味酸，其色苍，此为阳中之少阳，通于春气。脾、胃、大肠、小肠、三焦、膀胱者，仓廪之本，营之居也，名曰器，能化糟粕，转味而入出者也；其华在唇四白，其充在肌，其味甘，其色黄，此至阴之类，通于土气。凡十一藏取决于胆也。”¹⁵在这里明确了五脏六腑的功能和地位，并把胆放在了五脏六腑的突出位置，十一脏腑的功能都由胆来决定。还进一步说明五脏与六腑之间的对应关系：“肺合大肠，大肠者，传道之府。心合小肠，小肠者，受盛之府。肝合胆，胆者，中精之府。脾合胃，胃者，五谷之府。肾合膀胱，膀胱者，津液之府也。少阳属肾，肾上连肺，故将两藏。三焦者，中渎之府也，水道出焉，属膀胱，是孤之府也。是六府之所与合者。”《黄

¹² 《道窍谈》，《藏外道书》第26册，第616页。

¹³ 《道窍谈》，《藏外道书》第26册，第616页。

¹⁴ 《类经》上册，人民卫生出版社1980年版，第33页。

¹⁵ 《黄帝内经素问补注释文·六节藏象论篇》，《道藏》第21册，第49—50页。

帝素问灵枢集注·本枢第二》，《道藏》第21册，第390—391页。内丹学著作《性命圭旨》也对五脏六腑作过描述：“心者，君主之官也，神明出焉。肺者，相傅之官，治节出焉。肝者，将军之官，谋虑出焉。胆者，中正之官，决断出焉。膻中者，臣使之官，喜乐出焉。脾胃者，仓廪之官，五味出焉。大肠者，传道之官，变化出焉。小肠者，受盛之官，化物出焉。肾者，作强之官，伎巧出焉。”¹⁶

“值得指出的是，中医学和道教所说的脏腑与现代西方医学所谓的脏腑或脏器是两个完全不同的概念。”¹⁷两者研究方法不同，中医和道教对脏腑的研究是用功能方法，现代西方医学是用解剖学方法。西方对脏腑的认识是基于对脏腑的实体进行观察和联系得出结论，而中医和道教方法是用人体的功能对应某一脏腑得出结论，有猜想成分，但这并不妨碍中医理论和内丹理论的正确性。这种功能作用得出的脏腑概念及其作用是完全正确的。而更重要的是脏腑理论对内丹学的发展产生了积极的影响。内丹学最终目标是长生久视、得道成仙，包括健康的内涵；而健康的标准正是体表、五脏六腑及奇恒之腑功能正常，心理感受舒适。

（三）人体的经络

经络、腧穴理论是内丹学得以成立的根本条件。内丹功法的修炼无不是精气神与经络、腧穴的配合，从而达到身体健康、最后成仙的目的。

（1）经络、血气、脉等概念

中医学认为：经络“主要以腧穴的临床应用为依据，阐述人体各部之间的联系通路，即体表之间、内脏之间以及体表与内脏之间，由于经络系统的联系而构成一个有机整体”。¹⁸

内丹学认为，精气神有先天后天之分，内丹修炼用先天精气神，而中医主要用后天精气神。在中医看来，经络主要运行血气，血气是什么？《论语》讲到人的一生分为三个阶段：少年时血气未定，壮年时血气方刚，老年时血气既衰，说明春秋战国时期，人们已把血气变化看成是生命盛衰的主要特征。《管子·水地篇》也说：“水者地之血气，如筋脉之通流者也。”¹⁹意思是说，筋脉中是流通血气的。

脉本义是指血管，后来出现的经络概念，是对脉的进一步分析。经指直行主线，络指网络。《灵枢·脉度》说：“经脉为里，支而横者为络，络之别者为孙。”²⁰经脉、络脉合称为经络。若按照经络的虚实和所处阴阳位置，又可分别称为虚经、盛经、阴经、阳经、阴络、阳络、大络、小络、浮络等。

¹⁶ 《性命圭旨》，《藏外道书》第9册，第519页。

¹⁷ 杨玉辉著：《道教人学研究》，人民出版社2004年版，第60页。

¹⁸ 李鼎主编：《经络学》，上海科学技术出版社1995年版，第1页。

¹⁹ 黎翔凤撰：《管子校注》中，中华书局2004年版，第813页。

²⁰ 《黄帝素问灵枢集注·脉度》，《道藏》第21册，第411页。

“人体中气血运行的现象是形成经络概念的客观依据。气血运行现象，既有一些显而易见的血流现象，更有一些不易于分析、较为复杂多样的气行现象。”²¹这正是内丹修炼的客观依据，小周天、大周天等概念都因气血的运行而得以证实。血气运行观念是在长期的针灸、按摩、气功及内丹等实践活动中逐步形成的。针刺时出现各种感觉的传导现象，就是所谓气行。《灵枢·行针》分析说：“或神动而气先针行，或气与针相逢，或针以（已）出，气独行；或数刺乃知。”²²在按摩过程中，也发现有气行现象。《素问·调经论》说：“按摩勿释，著（着）针勿斥，移气于不足，神气乃得复。”《黄帝内经素问补注释文·调经论》，《道藏》第21册，第226页。气功，古代称为导引、行气。最早描述气功行气过程的记录，出现在战国时期的《行气玉佩铭》上，它说：“行气，深则蓄，蓄则伸，伸则下。”²³意思是呼吸深沉使气积蓄于（丹田）会出现气的上下运行。到内丹术和内丹学中，行气概念已进一步分为先天气、后天气，有后天气的修炼和先天气的修炼，这是质的飞跃。李西月说：“运气功夫所以开关筑基、得药结丹也。……蓦地一惊，无烟似有烟，无气似有气，由下丹田薰至心阙，使人如梦。初醒之候，名曰活子时。急起第一河车，采此运行，迟则无形之气变为有形。此气也，名壬铅，名后天。”²⁴又说：“以真息为命蒂，何也？盖吾人以后天之呼吸配先天之呼吸，而先天之呼吸乃是身中真气，被息引动，悠悠来往。斯时也，是息动耶？是气动耶？息动气亦动，两不分明。息中有气也，故曰真息氤氲。气中有息也，故曰真息橐龠。真息动而真气生，真气来而命蒂生。复命之根，养命之源，护命之宝，诚在乎真息而已。”²⁵真息即是指先天气，修炼是炼先天气也。

（2）经络理论主要内容

经络主要是作为运行气血的通道而存在。经络理论从最初对气血运行的认识到形成完整的理论体系，其间明显受到阴阳五行学说的影响。这从经络的阴阳属性就可看出，而阴阳问题恰是内丹学的根本问题，并且内丹术的修炼正是在经络中进行的，所以说经络理论与内丹学有极其密切的关系。这也是把经络理论当成内丹学的理论基础之一的原因。

经络系统有阴阳两大类别，并结合阴阳来命名，再根据阴阳气的盛衰各细分为三类，形成三阴三阳经络系统：太阴、少阴、厥阴，阳明、太阳、少阳。适用于经脉、经别、络脉、经筋。手足各分三阴三阳构成十二经脉，肢体内侧面的为阴脉，外侧面的为阳脉。经络与脏腑、阴阳也有密切关系。藏精气而不泻的称脏，为阴，传化物而不藏的称腑，为阳，两者对应起来看，阴经属于脏，阳经属于腑。手足各经脉互相连接，形成环路，气血在其中运行，阴脉阳脉相连接，形成环状没有开口。经络与自然界关系密切，《灵枢·脉度》说：“气之不得无行也，如水之流，如日

²¹ 李鼎主编：《经络学》，上海科学技术出版社1995年版，第2页。

²² 《黄帝素问灵枢集注·行针》，《道藏》第21册，第444页。

²³ 转引自朱越利：《炁气二字异同辨》，《世界宗教研究》1982年第1期，第57页。

²⁴ 《三车秘旨》，《藏外道书》第26册，第628—629页。

²⁵ 《三车秘旨》，《藏外道书》第26册，第623—624页。

月之行不休。故阴脉营其藏，阳脉营其府，如环之无端，莫知其纪，终而复始。”²⁶ 气血运行就像水的流动、日月的运行，且脉络是首尾相连形成环状，气在其中不停循环。《灵枢·五乱》还将经脉与月份、四季对应起来：“经脉十二者，以应十二月；十二月者，分为四时；四时者，春夏秋冬夏，其气各异。”²⁷ 络脉有三百六十五条，与一年天数相同，这些说明，人体通过气血的运行构成有机整体，并与自然界统一和谐。

经络系统由十二经脉、十二经别、十五络脉、三百六十五络、奇经八脉组成。此外，经络的外部，筋肉也受经络支配分为十二经筋；皮肤也按经络的分布分为十二皮部。其中，“十二经脉为主，其‘内属于府藏，外络于支节’，将人体内外连贯起来，成为一个有机的整体。十二经别，是十二经脉在胸、腹及头部的重要支脉，沟通脏腑，加强表里经的联系。十五络脉，是十二经脉在四肢以及躯干前、后、侧三部的重要支脉，起沟通表里和渗灌气血的作用。三百六十五络，是络脉的分支，分布到全身各腧穴（三百六十五穴）。奇经八脉，是具有特殊作用的经脉，对其余经络起统率、联络和调节盛衰的作用。”²⁸

（3）十二经脉分布和循行情况

十二经脉是经络学说的主要内容，其内部属于脏腑，外部分布于躯体；血气按一定方向在经脉中运行，称为流注；各经脉之间还通过分支相互联系，形成一个“外内之应，皆有表里”的网络系统。外行、内行、流注、表里是十二正经在人体的分布特点。

外行部分。十二经脉外与体表的穴位相连，形成四肢部、头和躯干部。四肢部：四肢的内侧面为阴，外侧面为阳，各分三阴三阳。上肢以大拇指在前、小指在后的体位来描述，上肢内侧前缘及大指桡侧端为手太阴，内侧面中间及中指桡侧端为手厥阴，内侧面后缘及小指桡侧端为手少阴，总称手三阴；次指（按指食指）尺侧端至上肢外侧面前缘为手阳明，无名指尺侧端至上肢外侧中间为手少阳，小指尺侧端至上肢外侧后缘为手太阳，总称手三阳；下肢外侧面前缘及次趾外侧端为足阳明，外侧面中间及第四趾外侧端为足少阳，外侧面后缘及小指外侧端为足太阳，总称足三阳；大趾内侧端及下肢内侧面中间转至前缘为足太阴，大趾外侧端及下肢内侧面前缘转至中间为足厥阴，小趾下经足心至下肢内侧面后缘为足少阴，总称足三阴。头和躯干部：十二经脉行至头和躯干，各部分有如下对应关系：手太阴—上胸外侧，手厥阴—乳旁，手少阴—腋下；手阳明—肩前、下齿、鼻旁，手少阳—肩上、颈、耳后、眉梢，手太阳—肩胛、颈、耳前；足阳明—目下、面周、颈前、胸腹第二侧线，足少阳—外眦、头颈、项侧、胁腰侧，足太阳—内眦、头顶第一侧线、项后、背腰第一、二侧线、骶；足太阴—胸腹第三侧线，足厥阴—阴部、胁部，足少阴—胸腹第一侧线。

²⁶ 《黄帝素问灵枢集注·脉度》，《道藏》第8册，第411页。

²⁷ 《黄帝素问灵枢集注·五乱》，《道藏》第8册，第421页。

²⁸ 李鼎主编：《经络学》上海科学技术出版社1995年版，第5页。

内行部分。十二经脉与脏腑相关联即指内行部分。腑为阳，脏为阴。阴经属于脏，阳经属于腑。手足阴阳经与脏腑分别结合构成阴阳与脏腑相关的十二经脉名称。六条阴脉与五脏相连，其中手三阴与胸部相连，内属于肺、心包、心，分别命名为手太阴肺经、手厥阴心包经、手少阴心经；足三阴与腹部相连，其内属于脾、肝、肾，分别命名为足太阴脾经、足厥阴肝经、足少阴肾经。六条阳脉与位于腹部的六腑相连，其中足三阳内属于胃、胆、膀胱，分别命名为足阳明胃经、足少阳胆经、足太阳膀胱经；手三阳内属于大肠、三焦、小肠，分别命名为手阳明大肠经、手少阳三焦经、手太阳小肠经。

流注关系。十二经脉与后面介绍的任督二脉共十四经脉，首尾分别连接形成“如环之无端”的气血流注关系，气血畅通循环流动。十四经脉相互衔接及流注关系为：肺内→①手太阴肺经（经手次指端）→②手阳明大肠经（经鼻旁）→③足阳明胃经（经足大指内侧）→④足太阴脾经（经心中）→⑤手少阴心经（经手小指端）→⑥手太阳小肠经（经内眦）→⑦足太阳膀胱经（经足小趾端）→⑧足少阴肾经（经胸中）→⑨手厥阴心包经（经手无名指端）→⑩手少阳三焦经（经外眦）→足少阳胆经（经足大趾外端）→足厥阴肝经→督脉→任脉（回到肺内）→①手太阴肺经，形成环路，开始新的循环。

表里关系。经脉“内属于腑藏，外络于支节”，总体上说明人体功能是内外相通的。“内脏疾病，在外部的有关部位上有所反应，这是内应于外，在外部的有关部位上进行针灸、按摩等治法能治疗内部脏器的疾病，这是外应于内。经脉走向的顺逆关系，只是说明气血运行互相连贯这一道理，但不能看成经脉只有单方向的作用。”²⁹

（4）奇经八脉分布和循行情况

奇经八脉是指十二经脉之外的八条经脉，包括督脉、任脉、冲脉、带脉、阳、阴、阳维、阴维。与十二正经最大的不同在于，这八条经脉无络属脏腑的直接配偶关系，但其作用却是非常重要的，内丹术和内丹学尤其重视督脉、任脉和阴脉。督脉位于身后左右正中线，任脉位于身前正中线，各有本经所属穴位；冲脉、带脉、脉、维脉无本经所属穴位，其穴位均在十二正经上出现。冲脉行于腹部第一侧线，交会足少阴经穴；带脉横行腰部，交会足少阳经穴；阳行于下肢外侧、肩及头部，交会足太阳等经穴；阴脉行于下肢内侧及眼，交会足少阴经穴；阳维行于下肢外侧上、肩、项及头，交会太阳等经及督脉穴；阴维行于下肢内侧、腹第三侧线及颈部，交会足少阴等经及任脉穴。

十二经别是从十二经脉分出，分布于胸腹和头部，沟通表里两经并加强与脏腑的联系。其间有“离、合、出、入”的关系。从十二经脉分出称“离”，进入胸腹腔称“入”，与表里经别同行称“合”，从头颈部出来称“出”，各会合于相表里的阳经。手足三阴三阳各组成六对，称“六合”。

十五络脉是指：从十二经脉在四肢部各分出一络，再加躯干部的任脉络、督脉络及脾之大络，共十五络脉。四肢部的十二络，主要沟通表里两经，同时又有循行路线补充经脉循行的不足；躯

²⁹ 李鼎主编：《经络学》上海科学技术出版社1995年版，第10页。

干部的三络，分布于身前、身后、身侧，起渗灌气血的作用。络脉与经别都是加强表里两经间的关系，所不同者，经别主内，没有所属穴位，也没有所主病症；络脉则主外，各有一络穴，并有所主病症。此外还有十二经筋和皮部。

经络的作用概括起来主要有：联系内外，网络全身；运行血气，协调阴阳；抗御病邪，反映症候；传导感应，调整虚实。《灵枢·本藏》说：“经脉者，所以行血气而营阴阳，濡筋骨，利关节者也。”³⁰经脉运行气血的作用正是内丹修炼可以实施的最直接的根据。

上面对人体经络进行了描述，对全部经络有了一个整体认识。实际上，对内丹术和内丹学来说，奇经八脉的作用更为重要。《奇经八脉考》引张伯端的话说：“八脉者，冲脉在风府穴下，督脉在脐后，任脉脐前，带脉在腰，阴脉在尾闾前阴囊下，阳脉在尾闾后二节，阴维脉在项前一寸三分。凡人有此脉，俱属阴神，闭而不开。惟神仙以阳气冲开，故能得道。八脉者，先天大道之根，一气之祖。采之惟在阴为先。此脉才动，诸脉皆通。次督、任、冲三脉，总为经脉造化之源。而阴一脉，散在丹经，其名颇多，曰天根、曰死户、曰复命关、曰酆都鬼户、曰死生根，有神主之，名曰桃康，上通泥丸，下透涌泉。倘能知此，使真气聚散，皆从此关窍，则天门常开，地户永闭，尻脉周流于一身，贯通上下，和气自然上朝，阳长阴消，水中火发，雪里花开，所谓‘天根月窟闲来往，三十六宫都是春’。得之者，身体轻健，容衰返壮，昏昏默默，如醉，此其验也。”³¹在奇经八脉中，任督二脉作用最为突出。内丹修炼的小周天功夫就是打通任督二脉，使精气在其中循环运行。李时珍在《奇经八脉考》中说：“任督二脉，人身之子午也。乃丹家阳火、阴符升降之道，坎水离火交媾之乡。……俞炎注《参同契》云：‘人身血气，往来循环，昼夜不停。医书有任督二脉，人能通此二脉，则百脉皆通。’《黄庭经》言：‘皆在心内运天经，昼夜存之自长生。’天经乃吾身之黄道，呼吸往来于此也。鹿运尾闾，能通督脉；龟纳鼻息，能通任脉。故二者皆长寿。”³²把任督二脉上升到统帅地位，此两脉通百脉通也。俞琰在《席上腐谈》中也说：“丹书云奇经八脉，惟任督二脉为一身阴阳之海，五气贞元，此为机会。任脉起于中极之下，以上毛际循腹里，上关元至咽喉，属阴脉之海；督脉起于下极之俞，并于脊里，上至风府入脑，上颠循额至鼻，属阳脉之海。运尾闾，寿五百岁为白鹿，盖通此督脉者也；龟之亦寿，然龟能闭息伏气，盖通此任脉者也。又能通此二脉，则贯尾闾，通泥丸，百脉皆通。《黄庭经》云：‘皆在心内运天经，昼夜存之自长生。’天经即黄道，乃日月往来之路；在人身为任督二脉，乃呼吸往来之路。”³³强调通任督二脉是长寿之途，成仙之道。《性命圭旨》也谈到任督二脉的纲领性作用：“人身有任督二脉，为阴阳之总。任脉者，起于中极之下，循腹里，上关元，至咽喉，属阴脉之海。督脉者，起于下极之腧，穿脊里，上风府，循额至鼻，属阳脉之海。鹿运尾闾，盖能通其督脉也。龟纳鼻息，盖能通其任脉也。人能通此二脉，则百脉皆通而无疾矣。”³⁴陆西星在《玄肤论》中结合河车之功，论述了任督二脉的作用：“要知河车之路，乃吾身前后任督二脉也

³⁰ 《黄帝素问灵枢集注·本藏》，《道藏》第21册，第429页。

³¹ 《李时珍医学全书》，中国中医药出版社1996年版，第1258页。

³² 《李时珍医学全书》，中国中医药出版社1996年版，第1263—1264页。

³³ 俞琰著：《席上腐谈》卷上，《道教五派丹法精选》第4集，第547页。

³⁴ 《性命圭旨》，《藏外道书》第9册，第518页。

。夫气之始升也。油然淪然，蒸于两肾之间。浩浩如潮生，溶溶如水泮，泛滥于五腧之上者。乃水经滥行。不由沟洫也。吾急以神斡归尾闾而上。至于夹脊双关。上风府而直至于泥丸。神与气交会于此。则其舒畅融液不言可知。少焉降为新美之津。则自重楼而下游于绛宫，入紫庭复归其所藏之处而休焉。如此循环灌注。久久纯熟。气满三田，上下交泰。所谓常使气冲关节透。”³⁵内丹修炼的河车之路就是任督二脉，气由肾起沿任督二脉自尾闾上升经夹脊，上至泥丸。神与气在泥丸宫相会。形成新美之津液，沿喉咙下至绛宫，再到下丹田，不断循环。

（四）人体的腧穴

腧穴是人体脏腑经络气血输注出入的特殊部位，也称做孔穴，穴道，穴位。腧穴虽在体表，却是与深部组织器官互相输通并且有着密切联系的特殊部位。腧穴的概念产生很早，我们的祖先在与疾病作斗争的过程中，发现体表有一些能治疗病痛的特殊部位，渐次有了固定名称，明确部位和主治作用，形成了腧穴概念。战国初期的医家秦人越（扁鹊），曾刺“三阳五会（输）”，西汉初期著名医家淳于意（仓公）用针灸给人治病。《内经》载有腧穴的类型，《黄帝八十一难经》（简称《难经》）对五输穴、原穴等内容作了补充。《明堂孔穴针灸治要》（为《甲乙经》所引用）对有关腧穴作了总结性的描述。魏晋时的著名针灸学家皇甫谧，汇集《素问》、《针经》（即《灵枢》）、《明堂孔穴针灸治要》等著作中的针灸学内容，撰成我国最早的体系较为完整的针灸学著作《针灸甲乙经》。此时期还出现了《偃侧图》、《明堂图》等经穴示意图。唐代甄权等人考订明堂孔穴，孙思邈绘制历史上最早的彩绘经络腧穴图《明堂三人图》。杨上善撰《黄帝内经明堂》，首次对部分腧位的名称进行了解释。宋代王惟一撰《新铸铜人腧穴针灸图经》（简称《铜人》），铸造外刻经络腧穴、内置脏腑的“铜人”，这是我国最早的金属经络腧穴模型。元代医生滑寿著《十四经发挥》（简称《发挥》），对经络循行和腧穴的联系进行了详细考订，并将任督二脉与十二经合称十四经，再将全身腧穴按气血流注进行排列，形成十四经穴。明代杨继洲撰《针灸大成》，对《甲乙经》以后的针灸经验和学术成就作了全面总结。清代李学川撰《针灸逢源》将十四经穴数目定为361穴，一直沿用至今。

腧穴有阴阳，浅层为阳，深层为阴。腧穴从属于经络，通过经络系统与人体各部发生联系，《千金翼方》说：“凡孔穴者，是经络所行往来处，引气远入抽病也。”³⁶《针灸问对》说：“经络不可不知，孔穴不可不识。不知经络，无以知气血往来；不知孔穴，无以知邪气所在。知而用，用而的，病乃可安。”³⁷清楚地说明了经络与腧穴的关系。

腧穴的分类。人体上的腧穴，大体可分为阿是穴、十四经穴、经外奇穴和耳穴四类。凡以病痛局部或与病痛有关的压痛（敏感）点作为腧穴的，称为阿是穴。《黄帝素问灵枢·五邪第二十》

³⁵ 陆西星著：《玄肤论》，《道藏精华》第2集之8《方壶外史》，第206页。

³⁶ 《千金翼方校注》，上海古籍出版社1999年版，第804页。

³⁷ 《针灸问对》，江苏科学技术出版社1985年版，第24页。

说：“以手疾按之，快然乃刺之。”³⁸说明或痛、或快、或有特殊感应之处，都可以作为阿是穴使用。这类腧穴既无具体名称，也无固定部位。凡归于十二经脉和任脉、督脉的腧穴，称为十四经穴，简称经穴。经穴共有 361 个穴位，其中任督二脉穴位 52 个，十二经穴 309 个。经外奇穴是指经穴以外的具有固定名称、位置和主治等内容的腧穴。《针灸集成》汇集了 144 个经外奇穴。耳穴是指分布于耳郭上的腧穴。GB/T13734—92 国家标准规定了 92 个耳穴的名称及部位。腧穴的作用主要有输注气血、反应病症、协助诊断和防治疾病。其中腧穴的输注气血功能正是内丹修炼的生理基础之一，而腧穴与脏腑经络有着密切关系。人体脏腑以及皮肉筋骨、四肢百骸要发挥正常的功能，就需要气、血的滋养。气血则要通过经络系统的传注流布，经脉和络脉都是气血输注的径路。腧穴只不过是经络中的特殊部位，经络与腧穴本是一体，分之为二，合之为为一，腧穴同样具有输注气血的功能。这些都是内丹修炼运行气血的必备生理基础。

在十四经穴中有一些特殊功用的穴位，对腧穴系统有极为重要的作用，“在十四经穴中具有特殊治疗作用，并以特定称号概括的腧穴，称为特定穴”³⁹。特定穴主要有五输穴、原穴、络穴、背俞穴、募穴、郄穴、八会穴、下合穴、八脉交会穴、交会穴等 10 种穴。其中，十二经脉在四肢肘、膝关节以下，各有井、荣、输、经、合五个腧穴，总称五输穴。古人把五输穴按井、荣、输、经、合的顺序，从四肢末端向肘、膝方向依次排列。井穴多位于手足之端，喻做水的源头，是经气所出的部位；荣穴多位于掌指或跖趾关节之前，喻做水流尚微，萦迂未成大流，是经气流行的部位；输穴多位于掌指或跖趾关节之后，喻做水流由小而大，由浅而深，是经气渐盛、由此注彼的部位；经穴多位于腕踝关节以上，喻做水流变大，畅通无阻，是经气正盛运行经过的部位；合穴多位于肘、膝关节附近，喻做江河水流汇入湖海，是精气由此深入进而会合于脏腑的部位。五输穴在全身腧穴中占有极其重要的位置。脏腑原气经过和留止的腧穴称为原穴。十二经脉在腕、踝关节附近各有一个原穴，又称十二原。络脉在由经脉分出的部位各有一个腧穴，称络穴。十二经脉各有一个络穴，加上任脉络穴、督脉络穴和脾之（大）络穴，总称十五络穴。五脏六腑之气输注于背腰部的腧穴，称为背俞穴。五脏六腑之气结聚于胸腹部的腧穴，称募穴。经脉气血深聚之处的腧穴，称郄穴。十二经脉及阴脉、阳脉、阴维脉、阳维脉各有一个郄穴，总称十六郄穴。脏、腑、气、血、筋、脉、骨、髓八者精气会聚的腧穴，称八会穴。六腑在下肢足三阳经的合穴，称下合穴，是六腑之气输注出入的部位。四肢部有 8 个经穴通于奇经八脉，称为八脉交会穴。凡有两条或两条以上经脉交会通过的腧穴，称交会穴。

在内丹学中，任脉、督脉及其经穴最为重要。任脉经穴共有 24 个，起于会阴，依次有曲骨、中极、关元、石门、气海、阴交、神阙、水分、下脘、建里、中脘、上脘、巨阙、鸠尾、中庭、膻中、玉堂、紫宫、华盖、璇玑、天突、廉泉，最后止于承浆。督脉经穴共有 28 个，起于长强，依次有腰腧、阳关、命门、悬枢、脊中、中枢、筋缩、至阳、灵台、神道、身柱、陶道、大椎、

³⁸ 《黄帝素问灵枢集注》第9卷，第1页。《正统道藏》太玄部（业下），上海商务印书馆民国十二年至十五年版，国家图书馆古籍馆藏，索书号：20350：658—667。

³⁹ 罗永芬主编：《腧穴学》，上海科学技术出版社1996年版，第17页。

哑门、风府、脑户、强间、后顶、百会、前顶、囟会、上星、神庭、素髻、水沟、兑端，最后止于龈交。

（五）内丹学中特有的经脉及腧穴

（1）中黄之脉

内丹学对人体经络的认识除了上述与中医学观点相同之外，还有一个独特的认识——中黄脉之说。内丹学认为，在人体躯干左右居中处，前有任脉、后有督脉，在正中还有一条中黄脉。经过内丹修炼打通这条居正中的脉后，可以看到其气呈黄色，所以称中黄脉。任脉之气呈赤（红）色，督脉之气呈黑色。合起来内丹学有赤、黄、黑三道之说。闵一得对此有明确的解释：丹家理气，原有三道，曰赤、曰黑、曰黄。赤乃任脉，道在前，心气所由之路。心色赤，故曰赤道。而赤性炎上，法必制之使降，则心凉而肾暖。黑乃督脉，道在后，肾气所由之路。肾色黑，故曰黑道。而黑性向下，法必制之使升，则髓运而神安。原斯二道，精气所由出，人物类以生存者，法故标曰人道。丹家、医家详述如此。黄乃黄中，道介赤黑中缝，位在脊前心后，而德统二气为阖辟中主，境则极虚而寂，故所经驻，只容先天。凡夫仙胎之结之圆，皆在斯境，虽有三田之别，实则一贯，法故标曰仙道。⁴⁰

这里指出了赤、黑、黄三脉的位置和作用，并明确了修仙之道就是使气在此三脉中运行。接着闵一得又论述了颠倒阴阳在任、督、中脉炼之：盖按人身三道，曰黑，曰赤，曰黄。黄道循肾前脐后中缝直升，是由脊前心中缝直透泥丸者；赤道则由绛逆循、会黑附黄顺升抵镇，复又会黑附黄而归绛；黑道由海会赤附黄逆循，穿尾而透枕，复由镇位会附黄循额抵池，顺下绛宫复归于海。三道蹊径如此，而其得名之由世鲜知之，其实身心意三宝是也。心属乾，乾之本位在离，其色赤，故名赤道，实即我身任脉也。任性炎上，学必使之下降。身属坤，坤之本位在坎，其色黑，故曰黑道，实即我身督脉也。督性润下，学必使之上升——此之谓颠倒阴阳，盖以督阳而任阴也。曰督曰任者，义取乾健坤顺焉尔。意属土，其色黄，故曰黄道。⁴¹

内丹学把打通中黄之脉叫做“中黄直透”，对此道经有很多记载。《太上灵宝净明中黄八柱经》说：“是以中黄之道，适正为本。知本者，不反不侧，不乖不偏，理上下，得四隅，知所以在，达所以存。知所在，故不失其方；达所存，故不遗其想。辩方知想，是谓正道。深于道者，能之。苟不深于道，则忘本务末，不归正中，而中黄之道乖矣。中言其位，黄言其色。知位不失，识色不胶，非位非色，得其所得。今黄天之炁，横于胸臆，明其本真，不迷不忒，此之谓信。何谓至信？信在其中，黄钟之宫，中炁所兆，年谷以丰。人生如是，可以守一。守一既修，八柱以立。八柱既立，金丹赫奕。三千功成，步虚升陟。”⁴²

⁴⁰ 闵一得著：《汇天机注》，《道藏男女性命双修秘功》，辽宁古籍出版社1994年版，第161—162页

⁴¹ 闵一得著：《上品丹法节次注》，《道藏男女性命双修秘功》，辽宁古籍出版社1994年版，第242页。

⁴² 《太上灵宝净明中黄八柱经·中黄之道章第一》，《道藏》第24册，第618页。

《净明忠孝全书》曰：“中天九宫之中，黄中太一之景，名曰天心，又称祖土。乃世间生化之所由，万理之所都也。其实只是混沌开辟之后，积阳之气，上浮盘亘，其广八十一万里，是道理之主宰，世人身心功过，被此光明之所洞照，纤芥圭黍，所不能逃散。在人身中，谓之丹扃。所以曰：人心皆具太极。”《净明中孝全书》卷3，《道藏》第24册，第637页。《金仙证论》云：“‘立定天心之主宰。’注：‘天心，名曰中黄，居于天之正中，一名天罡，一名斗杓。在天为天心，在人为真意。中宫若失真意，犹如臣失君主矣！’”《古本伍柳仙宗全集》下，上海古籍出版社1990年版，第417页。将天之中黄与人之中黄相比，以说明中黄之重要。

（2）丹田

在经络、腧穴理论中，对人体的气血流注渠道和节点进行了详细的描述，内丹学基本继承了这些理论。在腧穴理论中，丹田仅是一个普通的穴位而已，且无“丹田”之名，“丹田”二字，本出道经。内丹学对丹田的认识是独特的，认为丹田对内丹修炼有着极为重要的作用。

内丹学认为，所谓丹田是人体中产药结丹之处所。《诸真圣胎神用诀》说：“丹田者，生炁之源。一名丹田，二名精路，三名炁海，四名守宫，五名大源，六名神室，七名元藏，八名采宝，九名戊己，十名本根。皆是太和元炁居止之处。”《诸真圣胎神用诀》，《道藏》第18册，第436页。丹田有上、中、下三个，各有不同的作用。《抱朴子内篇·地真》说：“或在脐下二寸四分下丹田中，或在心下绛宫金阙中丹田也。或在人两眉间，却行一寸为明堂，二寸为洞房，三寸为上丹田也。”⁴³ 杜光庭指出：“三元者，上元、中元、下元也。上为三境，生于万物，天下三元，掌人性命。

且上元主泥丸脑宫，为上丹田；中元主心府绛宫，则为中丹田；下元主炁海，属肾宫，为下丹田。此之三元，上主于神，中主于炁，下主于精，故乃掌人性命也。”⁴⁴ 《修真十书》曰：“两眉间为上丹田，心为中丹田，脐轮三寸为下丹田。”⁴⁵ “气中生神，神在上丹；精中生气，气在中丹；真水真气，合而成精，精在下丹。”⁴⁶ 《东医宝鉴》引丹经云：“脑为髓海，上丹田；心为绛宫，中丹田；脐下三寸，为下丹田。下丹田藏精之府也；中丹田藏神之府也；上丹田藏气之府也。”⁴⁷

三丹田中，内丹学最为重视下丹田，称其为正丹田，此外还有许多名称，如关元、气海、气穴、金炉、性命之祖、生气之源、阴阳之会、呼吸之门、五脏六腑之本等。它同人的生命活动关系密切，能汇集、储存和运转真气，又是任脉、带脉、冲脉等运气之气点，男子藏精、女子养胎之处所，一身气血汇聚之地，为百脉之枢纽，生命之根源。《金丹大要·鼎器妙用》云：“内鼎者，即下丹田。在脐下之三寸，一曰脐后肾前，一曰前对脐后对肾，一曰脐之下肾之上。凡此说者，

⁴³ 《抱朴子内篇·地真》，《道藏辑要》虚集9《抱朴子》，国家图书馆古籍馆藏，第149页。

⁴⁴ 杜光庭著：《太上老君说常清经注》，《道藏》第17册，第185页。

⁴⁵ 《修真十书·杂著捷径》，《道藏》第4册，第692页。

⁴⁶ 《修真十书·杂著捷径》，《道藏》第4册，第691页。

⁴⁷ （朝鲜）许浚著、高光震校释：《东医宝鉴校释》，人民卫生出版社2001年版，第8页。

犹暗中而射垛也。有道之士，只要认取下丹田之极处为准。盖下丹田是神气归藏之府，方圆四寸，一名太中极。太中极者，言当一身上下四向之中，故曰太中极也。大海者，以贮人一身之血气，故曰大海。”⁴⁸《如是我闻·开关说法》说：“脐后肾前正中处，名曰偃月炉，又曰气海。稍下一寸三分，名曰华池，乃是下丹田，是为藏精之所、采药之处。”闵一得著：《道藏男女性命双修秘功》，辽宁古籍出版社1994年版，第190页。《抱朴子内篇·地真》曰：“脐下二寸四分下寸（丹）田。”《抱朴子内篇·地真》，《道藏》第28册，第243页。可见，有关下丹田的位置，各家说法不同，归纳起来有脐下三寸说、脐下二寸四分说、脐下二寸说、脐下一寸三分说等。

中丹田，名神气穴，是藏神之府，亦名中宫、黄庭、规中、中黄、丹扃、戊巳门、西南乡、祖气穴、元宫等。其位置有两种说法，一说在绛宫，一说在心和脐之间，其作用是藏气。《仙经》云：“绛宫为中丹田，藏气之府也。”胡孚琛主编：《中华道教大辞典》，中国社会科学出版社1995年版，第1167页。《如是我闻·开关说法》讲：“心下有一窍，名曰绛宫，乃是龙虎交会之处；直下三寸六分，名曰土釜，又曰黄庭，是为中丹田。”⁴⁹张伯端《金丹四百字》曰：“此窍非凡窍，乾坤共合成，名为神气穴，内有坎离精。”《金丹四百字》，《道藏辑要》奎集2，第55页。中丹田异名甚多，《金丹法象》列出的还有：土、中、五、十、信、意、脾、祖、真土、土隐、土釜、元神、神宝、玄关、玄门、真铅、金母、金妃、金胎、金鼎、铅鼎、汞鼎、昆仑、乾宫、坤位、华池、神庐、母舍、戊巳、灵根、灵户、太渊、辰极、混沌、丹房、气府、丹田、绛宫、黄婆、黄道、元中、玄窍、药母、丹基、冰壶、函三、北海、空女、黄家、归根窍、复命关、偃月炉、悬胎鼎、玄牝门、造化炉、造化机、太乙炉、守一坛、中黄宫、丹元府、丹枢纽、黄金海、希夷府、众妙门、太微宫、混沌门、生杀舍、黄帝土德、后土神鼎、先天地生、混沌金鼎、黑白相符、既济鼎器、法象天地、皇上地德、先天金丹、神水华池、类如鸡子、呼吸之根、玄牝之门、天地之根、凝结之所、皇石父母、造化全窟等等。知道这些异名，更容易理解有关丹经。

上丹田在人的头部。《仙经》云：“脑海为上丹田，藏神之府也。”⁵⁰《如是我闻》云：“上田方圆一寸二分，虚开一穴，乃是藏神之所。其穴在眉心，入内三寸正中之地。眉心为天门，入内一寸为明堂，再入一寸为洞房，更晋一寸为泥丸，是为上田三宫。”⁵¹《抱朴子内篇·地真》说：“或在人两眉间，却行一寸为明堂，二寸为洞房，三寸为上丹田也。”⁵²上丹田简称上田，《金丹大成集》认为：“脑为上田。”⁵³在炼精化气时，为还精补脑、去矿留金的处所；在炼气化神时为阳神上迁的处所。《悟真篇》云：“万卷仙经语总同，金丹只此是根宗，依他坤位生成体，种向乾家交感宫。”陶素耜注：《悟真篇约注》，《藏外道书》第10册，第86页。交感宫即是上

⁴⁸ 陈致虚著：《金丹大要·鼎器妙用》，《藏外道书》第9册，第25页。

⁴⁹ 闵一得著：《道藏男女性命双修秘功》，辽宁古籍出版社1994年版，第190页。

⁵⁰ 胡孚琛主编：《中华道教大辞典》，中国社会科学出版社1995年版，第1163页。

⁵¹ 闵一得著：《如是我闻》，《道藏男女性命双修秘功》，辽宁古籍出版社1994年版，第190页。

⁵² 《抱朴子内篇·地真》，《道藏辑要》虚集9《抱朴子》，第149页。

⁵³ （宋）萧廷芝：《金丹大成集》，卷10，第6页。《正统道藏》洞真部方法类（珍下），上海商务印书馆民国十二年至十五年版，国家图书馆古籍馆藏。索书号：20350：123。

丹田。上丹田的异名还有很多：祖窍、泥丸宫、乾宫、乾家、昆仑山、清虚府、上天关、三摩地、最高峰、崆峒山、玄室、黄房、天宫、真际、天根、玄门、彼岸、瑶池、天谷、内院、紫府、寥天、帝乙、甌山、天符、玄都、祝融峰、太微宫、摩尼珠、髓海、紫金城、流珠宫、玉京山、紫靖宫、太涧池等。

二、所用药物不同

（一）中医所用药物

中医所用药物称为中药，按加工工艺可分为中成药、中药材、中药饮片。从剂型上看有丸、散、膏、酒等剂型。中药在中国古籍中通称“本草”。

中药主要由植物药（根、茎、叶、果）、动物药（内脏、皮、骨、器官等）和矿物药组成。因植物药占中药的大多数，所以中药也称中草药。制作中药的方法叫做炮制，炮制总分为水制、火制、水火合制等。水制有洗、漂、泡、渍、水飞等；火制有煅、炮、煨、炒、烘、焙、炙等；水火合制有蒸、煮、淬等。而每一种方法中又细含若干种具体方法，其内涵是极其丰富的。其次，中药是指按照四气五味、君臣佐使等特性与法则配比而成的方剂药物，而不是随心所欲的杂合物，然后根据需要，或汤、或丸、或散、或膏。

（二）中医学、中药中的“气”

中医学中的气有两个涵义，其一是指运动不息且极细微的一种精微物质，是构成人体将维持人体生命的基本物质之一；其二是人体及各脏腑的功能、动力或能力，如心气、脾气等。中医说，肾为生气之根，脾胃为生气之源，肺为生气之主。升降出入是它的基本运动形式。气的作用有，温煦，推动，固摄，防御，滋润营养等。

中药也有“气”的概念，“气”是什么？《神农本草经》中说：“药又有寒、热、温、凉四气。”“疗寒以热药，疗热以寒药。”这个“气”，不是我们日常生活中的概念，而是特指“药性”。我们的先祖用寒、热、温、凉来诠释药的特性。这中药的补，不仅内容丰富，而且别具文化情趣。有补气、补心、补血、补肾、补脾、补肝、补肺、补阴、补阳等等，与之相应的方药有“补心丹、补肝散、补肺散、四物汤、归脾汤、补阴丸、补血荣筋丸、补中益气汤、四君子汤、杞菊地黄丸、六味地黄丸、百合固金汤、补阳还五汤、补肾磁石丸、补肺阿胶汤等等，有以上功能的单味药，不下数十种，举不胜举。此类补法多是补脏气。这个“补”，是调理、增强的意思；这个“气”，是指生理功能，即用药物来调理增强五脏六腑的生理功能，使之发挥正常作用，充分体现中药对人体功能器官治本的作用。

（三）内丹学中的药物

1. 药物的概念及其分类

(1) 药物的概念

内丹本身是一套虚的、抽象的修炼体系，为了形象表示之，就借用了外丹的表述系统。内丹修炼同样需要原料，这原料就是丹家所说的“药物”，它在内丹修炼中有极其重要的作用。什么是内丹药物呢？内丹药物就是指人体的先天生命要素精、气、神。药物亦称为内丹的“三宝”、“三奇”或“三业”。它们可以扶正祛邪、维持人体的正常生理机能，就像医疗用药物一样可以治病强身，所以称做药物。内丹修炼就是修炼人体中的先天精、气、神，它们被称为上药三品或“三品大药”。《高上玉皇心印经》说：“上药三品，神与气精。”⁵⁴精气神三者的关系为：精是基础，气是动力，神是主宰，三者乃为一个统一的整体，共同维持生命的机能。李道纯《中和集》也指出：“学神仙法，不必多为。但精、气、神三宝为丹头。三宝会于中宫，金丹成矣。”⁵⁵清刘一明《修真辨难》说：“《心印经》云：上药三品，神与气精。恍恍惚惚，杳杳冥冥。视之不见，听之不闻，从无守有，顷刻而成。岂可以后天有形之物视之？故大修行人，炼先天元精，而交感之精自不泄露。炼先天元气，而呼吸之气，自然调和。炼先天元神，而思虑之神自然静定。先天成，后天化。”⁵⁶说明了先天精气神无形无象，随着先天精气神的修炼，后天精气神也会变化。又说：“三药虽属先天，然无形无象，犹属于阴，不能结圣胎。须得虚无先天真一之气点化，方能无形生形，无质生质，而三药变为纯阳矣。”⁵⁷先天精气神本身还属阴性，必须通过修炼得到先天真一之气点化才能成纯阳圣胎。药在哪里？《钟吕传道集》曰：“内丹之药材出于心肾，是人皆有也。内丹之药材本在天地，常日得见也。火候取日月往复之数，修合效夫妇交接之宜，圣胎就而真气生，气中养气，如龙养珠；大药成而阳神出，身外有身，似蝉脱蜕。是此内药本于龙虎交而变黄芽，黄芽就而分铅汞。”⁵⁸丘处机《大丹直指》曰：“龙是心液上正阳之气，制之不上出，若见肾气，自然相合；虎是肾气中真一之水，制之不下走，若见心液，自然相交。龙虎交媾，得一粒如黍米形，此一法号曰龙虎交媾。只此便见药物也。”丘处机著：《大丹直指》，《道藏》第4册，393页。《云笈七籤·老子中经下·第五十三神仙》曰：“药者，人丹也。益其气力，身轻坚强，即邪气官鬼不能中人也，即成神仙矣。”《云笈七籤·老子中经下·第五十三神仙》，《道藏》第22册，第146页。

精气神是生命要素的三个层次，皆有先天和后天之分。所谓先天是从宇宙的初始状态看那些无形的、自然本能状态的、功能性的、超越时空限制的、从“逆”的方向成仙成佛的物质；所谓后天是从现实社会的观点看那些有形的、人为的、从“顺”的方向生人生物的物质。

⁵⁴ 《高上玉皇心印经》，《道藏》第1册，第748页。

⁵⁵ 李道纯著：《问答语录·金丹或问》，《道藏精华》第2集之2《中和集》，第111页。

⁵⁶ （清）刘一明著：《修真辨难》，《藏外道书》第8册，第491页。

⁵⁷ （清）刘一明著：《修真辨难》，《藏外道书》第8册，第491页。

⁵⁸ 《钟吕传道集·论丹药》，《道藏辑要》危集1《钟吕传道集》，第36页。

（2）药物的分类

A. 内药、外药

在清修派看来，内药指先天精气神，外药指后天精气神。中派李道纯在《金丹妙诀》中说：“内药，先天至精，虚无祖气，不坏元神；外药，交感精，呼吸气，思虑神。”⁵⁹又说：“或问何为内药？何为外药？曰：炼精炼气炼神其体则一，其用有二。交感之精、呼吸之气、思虑之神，皆外药也；先天至精、虚无祖气、不坏元神，此内药也。”⁶⁰“外阴阳往来，则外药也；内坎离媾，乃内药也。外有作用，内则自然。精气神之有用有二，其体则一。以外药言之，交合之精先要不漏，呼吸之气更要细细，至于无息，思虑之神贵在安静。以内药言之，炼精炼元精，抽坎中之元阳也，元精固，则交合之精自不泄。”⁶¹《净明宗教录》曰：“外药即交感之精、呼吸之气、思虑之神。内药即先天至精、虚无真炁、不坏元神。外药可以治病，积之可以长生久视。内药可以超越，炼之可以出有入无，但内药无为无不为，外药有为有不为。内药无形无质而实有。外药有体有用而实无，外药之生取先天真阴之精也，内药之生取先天真阳之炁也。”⁶²李道纯还论说了内药与外药的性质和作用，他说：“外药可以治病，可以长生久视；内药可以超越，可以出有入无。大凡学道必先从外药起，然后自知内药。高上之士夙植德本，生而知之，故不炼外药便炼内药。内药无为无不为，外药有为有以为。内药无形无质而实有，外药有体有用而实无。外药色身上事，内药法身上事。外药地仙之道，内药水仙之道，二药全天仙之道。外药了命，内药了性，二药全形神俱妙。”⁶³全面系统地阐释了内药和外药的性质和作用，认为内药比外药更重要，一般人修炼必须从外药开始，高上之士可直接修炼内药。

内药、外药也用来表示精气神合凝的程度。炼精化气初级运炼时称外药，初级运炼完成时体内真机所生叫内药，内外药合凝后进入炼气化神阶段则叫做大药。外药也即是身中真阳精炁。《天仙正理直论》云：“吾身中一点真阳之精炁，号曰先天祖炁者是也。夫既名曰祖炁则必在内为生气之根者，而又曰外药者何也？盖古云金丹内药自外来以祖炁从生身时，虽隐藏于丹田却有向外发生之时。”⁶⁴外药炼成还丹后即成为内药：“取此发生于外者复返还于内，是以虽从内生却从外来，故谓之外药炼成还丹，斯谓之内药谓之大药。”⁶⁵“以初之发生，总出于身外，而遂曰外药。若不曰外，则人不知采之于外，而还于内，将何以成丹？”⁶⁶

⁵⁹ 李道纯著：《金丹妙诀·金丹图诀》，《道藏精华》第2集之2《中和集》，第37页。

⁶⁰ 李道纯著：《问答语录·金丹或问》，《道藏精华》第2集之2《中和集》，第102—103页。

⁶¹ 李道纯著：《全真活法》，《道藏精华》第2集之2《中和集》，第116页。

⁶² 《净明宗教录·惩忿窒欲章》，《道藏辑要》危集4，第37—38页。

⁶³ 李道纯著：《金丹妙诀·金丹图诀》，《道藏精华》第2集之2《中和集》，第32—33页。

⁶⁴ 《天仙正理直论》，《藏外道书》第5册，第790页。

⁶⁵ 《天仙正理直论》，《藏外道书》第5册，第790页。

⁶⁶ 《天仙正理直论》，《藏外道书》第5册，第790页。

内药、外药和合形成的丹基叫丹头。张伯端《悟真篇》曰：“丹头和合类相同，温养两般作用。”⁶⁷ 董德宁《悟真篇正义》曰：“调和外药之作丹，修合内药之结胎，虽为两番之妙用，而其和合之法度，则相类相同，初无彼此之别，故谓之丹头和合类相同也。”⁶⁸

B. 大药、小药

大药亦称“上药”，指修炼内丹的先天精气神。《性命圭旨·内外二药图》曰：“大药虽分神、气、精，三般原是一根生。凡夫生死如轮转，只因迷却本来心。”《性命圭旨》，《藏外道书》第9册，第522页。大药亦称丹母，由炼精化气到炼气化神的转换过程中，仙药与外药会合凝结，先由外运周天积成外药，再用神运下丹田促生内药，在下丹田会合凝结，成为大药。明伍冲虚《丹道九篇·七日采大药天机》曰：“阳光三现之时，纯阳真气已凝聚于鼎中，但隐而不出耳。必用七日采工，始见鼎中火珠成象。只内动内生，不复外驰，故名真铅内药，又名金液还丹，又名金丹大药。异名虽多，只一真阳，即七日来复之义也。”⁶⁹ 清袁仁林《古文参同契》卷一曰：“大药者，以其能使神气长存，迥非凡药可比，故名大药。”⁷⁰

小药也叫真种子，是指炼精化气阶段小周天所产的丹母。张伯端《悟真篇》曰：“鼎内若无真种子，犹将水火煮空铛。”⁷¹ 董德宁认为真种子即是内丹的胚胎，他在《悟真篇正义》中说：“真种者即丹胎也。谓炼丹之道，总要三物凝结之真种子。”⁷² 小药何时采？要在活子时到来，阳物勃起，精生气动，周身酥绵快乐，痒生毫窍，小药产生，任督自开，便可采小药。翁葆光《悟真篇注疏》曰：“夫真一之气混于杳冥恍惚之中，难求难见，圣人以法伏之，故得杳冥中有精恍惚中有物变化煅烧成丹服归丹田之中，则万物化生也。故曰有物方能成物生也，以其有真种子故也。”⁷³ 什么是真种子？李道纯《中和集》说：“天地未判之先，一点灵明是也。或谓人从一气而生，以气为真种子。或谓因念而有此身，以念为真种子。或谓禀二五之精而有此身，以精为真种子。此三说似是而非。释云：无量劫来生死本，痴人唤作本来真。此之谓也。”⁷⁴

内丹清修派将药物分类的目的，一是方便叙述，二是便于修炼。内丹修炼指炼心神为性功，炼精气为命功。

综上所述，中医学与内丹学同是中华民族优秀文化，有紧密的联系和明显的区别。研究它们之间的联系有重要意义，对进一步发扬传统中医学和内丹学有明显作用。

⁶⁷ 张伯端著：《悟真篇》，《修真十书悟真篇》卷29，第1页，《正统道藏》洞真部方法类（柰上），上海商务印书馆民国十二至十五年版。

⁶⁸ 董德宁著：《悟真篇正义》卷下，第2页，1644年版，国家图书馆古籍馆藏。索书号：140612。

⁶⁹ 伍冲虚著：《丹道九篇·七日采大药天机》，《藏外道书》第5册，第869页。

⁷⁰ （清）袁仁林：《古文周易参同契注》，国家图书馆古籍馆藏，索书号：7930：103—104。

⁷¹ 《紫阳真人悟真篇三注》，《道藏》第2册，第934页。

⁷² 董德宁著：《悟真篇正义》卷下，第3页，1644年版，国家图书馆古籍馆藏。索书号：140612。

⁷³ 翁葆光注：《紫阳真人悟真篇注疏》，《道藏》第2册，第934—935页。

⁷⁴ 李道纯著：《中和集》，《道藏精华》第2集之2《中和集》，第101—102页。

내단학과 중의학의 관계 및 차이점

휘커궁(霍克功)

종교문화출판사 주임편집

내단학은 중의학과 관련이 있지만, 또 차이점도 있다. 내단수련을 하는 목적은 두 가지가 있는데, 하나는 신체건강이고 다른 하나는 신선이 되는 것이다. 이에 비해 중의학은 주로 병을 치료하거나 예방한다. 내단수련은 자신을 연마하는 것이지만, 중의학은 다른 사람의 병을 치료하고 예방해 준다. 내단학과 중의학의 관계 및 차이점은 주로 인체에 대한 인식과 사용되는 약물에서 나타난다. 아래 구체적인 서술을 진행하고자 한다.

一. 인체에 대한 인식의 차이

(一). 인체의 구성

인간은 무엇인가? 인간은 만물과 마찬가지로 氣로 구성되었다. 장자는 여기에 대해 “인간의 생명이란 기가 모여서 이루어진 것으로, 모이면 살고, 흩어지면 죽는다(人之生, 氣之聚也; 聚則為生, 散則為死)”¹라 하였고, 관자는 더 상세하게 “精也者, 氣之精者也. 氣道乃生, 生乃思, 思乃知, 知乃止矣”², “인간의 생명이란 하늘에서 내린 精과 땅에서 나온 形이 합쳐서 만들어진 것으로, 조화로우면 살고, 조화롭지 못하면 죽는다(凡人之生也, 天出其精, 地出其形, 合此以為人. 和乃生, 不和不生)”³ 精은 氣의 精華인데, 하늘은 인간의 정을 만들고, 땅은 육체를 만든다. “마음은 인체에 있어, 군주와 같은 존재이다(心之在體, 君之位也)”라 하는데, 마음은 인체에 있어, 한 나라 통치자와 마찬가지로, 지배적 위치에 있다. 그리고 “氣者, 身之充也”⁴라 하여, 기가 충만 된 것이 인체라 한다. 『淮南子』에서는 이 관계를 더 명확히 하여 말하기를, 인간은

¹ 陳鼓應注譯: 《莊子今注今譯》, 中華書局1983年版, 559쪽.

² 黎翔鳳撰: 《管子校注》中, 中華書局2004年版, 937쪽.

³ 위 같은 책, 945쪽.

⁴ 『二十二子』, 上海古籍出版社1986年版, 第155, 143, 144쪽.

形, 氣, 神이 공통적으로 작용하여 형성된 것이라 하였다. “夫形者生之舍也, 氣者生之充也, 神者生之制也. 一失位則三者傷矣. 是故聖人使人各處其位守其職, 而不得相干也. 故夫形者, 非其所安也, 而處之則廢; 氣不當其所充而用之則泄; 神非其所宜而行之昧. 此三者, 不可不慎守也.”⁵ 형은 집과 같은 것인데, 그 속에 기가 있고, 정은 기를 다스린다. 삼자가 각자의 위치에 있으면서, 책임을 다 해야 완성된 인간이 될 수 있다. 『太平經』은 인간이 정기신으로 구성되었다는 것을 더 상세하게 설명하였다. “凡事人神者, 皆受之于天氣, 天氣者受之于元氣. 神者乘氣而行, 故人有氣則有神, 有神則有氣, 神去則氣絕, 氣亡則神去. 故無神亦死, 無氣亦死.”, “故形體為家也, 以氣為輿馬, 精神為長吏, 興衰往來, 主理也. 若有形體而無精神, 若有田宅城郭而無長吏也.” 인간의 몸은 정기신이 합쳐서 이루어진 것이다. 형체는 죽음과 관련이 있고, 정신은 생과 관련이 있다. 합쳐지면 길하지만, 흩어지면 흉하다. 정신이 사라지면 죽고, 있으면 산다. 합치면 하나를 이루고, 오래 보존할 수 있다. 자주 정신이 혼미한 자는, 정기가 몸에 멈추지 못하고 떠돌아 다니기에 나타나는 현상이다. “道之生人, 本皆精氣也, 皆有神也, 假相名為人. 愚人不知還全其神氣, 故失道也. 能還反其神氣, 即終天年, 或增倍者, 皆高才.”, “形者, 太陰主祇, 包養萬物, 故精神藏于腹中, 故地神主祇. 精者, 萬物中和之精……神者主體, 精者主養, 形者主成. 此三者乃成一神器, 三者法君臣民, 故不可相無也……人氣亦輪身上下, 神精乘之出入. 神精有氣, 如魚有水, 氣絕神精散, 水絕魚亡.”⁶ 이런 서술은 몇 가지 의미가 있는데, 인체는 정기신의 통일체로 삼자는 불가분의 관계에 있고, 흩어지면 죽는다는 것이다. 비유해서 말하자면 형은 집(家), 기는 말(馬), 신은 관(官)이라 하여, 형체는 기초에 속하고, 기는 동력에 속하며, 신은 중추에 속한다. 인간은 정기신으로 구성되었다는 이 이론은 도교경전과 내단학에서 자주 사용된다. 풀나라의 갈홍은 형기신을 국가와 비교해 설명하였는데, 그는 『抱朴子內篇』에서 말하기를 “夫有因無而生焉, 形須神而立焉. 有者, 無之宮也. 形者, 神之宅也. 故譬之于堤, 堤壞則水不留矣. 方之于燭, 燭糜則火不居矣. 形勞則神散, 氣竭則命終. 故一人之身, 一國之象也. 胸腹之位, 猶宮室也. 四肢之列, 猶郊境也. 骨節之分, 猶百官也. 神猶君也, 血猶臣也, 氣猶民也. 故知治身, 則能治國. 夫愛其民所以安其國, 養其氣所以全其身. 民散則國亡, 氣竭即身死, 死者不可生也, 亡者不可存也.”⁷ 라 하였다. 남북조 시기의 도교학자 도홍경 역시 말하기를 “夫神者生之本, 形者生之具也. 神大用則竭, 形大勞則斃. 神形早衰, 欲與天地長, 非所聞也. 故人所以生者, 神也, 神之所托者形也, 形神離別則死. 死者不可復生, 離者不可復返. 故乃聖人重之.”⁸ 라 하였다. 여기서 그는 오직 형신만 언급하고 기에 대해서는 언급하지 않았다. 또 『黃帝內經·靈樞』에서는 “人始生, 先成精, 精成

⁵ 『淮南鴻烈解·原道訓』, 『道藏』第28冊, 9쪽.

⁶ 王明校注:『太平經合校』, 中華書局1960年版, 96, 723, 716, 727, 699쪽.

⁷ 王明校注:『抱朴子內篇校釋』(增訂本), 中華書局1985年版, 110, 326쪽.

⁸ 『養性延命錄·序』, 『道藏』第18冊, 476쪽.

而腦髓生，骨為幹，脈為營，筋為剛，肉為牆，皮膚堅而毛髮長。谷入于胃，脈道以通，血氣乃行。”⁹라 하였는데, 현대 의학 상식에서 해석하면, 인체는 주로 모발, 피부, 살, 근육, 맥, 골격, 내장, 경락, 혈자리, 혈액으로 구성 되었다.

당나라 말기부터 송원에 이르면서 내단학은 점점 성숙되어 가는데, 정기신에 대한 이론이 내단학의 주요 골격이 되었다. 도교에서는 또 정기신을 선천과 후천으로 나눠 설명하였는데, 후천 정기신은 인체를 구성하는 주요 성분이다. 원나라의 陳致虛는 『金丹大要』에서, 만물형성 과정을 逆구성하면서 말하기를 “是以三物相感，順則成人，逆則成丹。何謂順？一生二，二生三，三生萬物。故虛化神，神化炁，炁化精，精化形，形乃成人。”¹⁰라 하였다. 즉 그는 인간이란 정기신이 점점 화하여 만들어진 것이라 하였다.

청대의 陸西星은 『方壺外史』에서 말하기를 “夫人身中三寶，精氣與神而已矣。靈明知覺之謂神，充周運動之謂氣，滋液潤澤之謂精。以其分量而言，則神主宰製，氣主作用，精主化生。各專其能，而皆聽命于主人。以其功用而言則精能化氣，氣能化神，而神之所至，氣亦至焉。氣之所至，精亦至焉。”¹¹라 하였다.

그리고 李西月은 『道竅談』에서 정기신에 대해 논하였는데 “『心印經』曰：‘上藥三品，神與氣精。’此修丹之妙物也。願其最上者，元神、元氣與元精，真精、真氣與真神。元者何？先天也。真者何？亦先天也。先天之元，生於皇降，童子之天元是也。先天之真，成于大道。我輩之人元是也。不得天元而修之，必也人元乎？”¹²라 하였다. 즉 그는 여기서 정기신을 선천과 후천으로 구분하면서, 선천 정기신을 연마하라고 하였다. 그렇다면 후천 정기신은 무엇인가? 그것은 바로 “及至十月形全，宛存口鼻，乃隨阿母之呼吸，外納天地之太和。並使輪回陰神，緣此呼吸而進。則後天之神氣兩全，即時哇然墮地也。辛而口不能言，目不能笑，無知無識，元氣渾淪。不慮不思，陰神無用。元氣以元神得以相資而養，迨至二八之年，神完氣足，陽極陰生，遂變出後天交感之精，而欲火蓬蓬，陰神肆志矣。”¹³라 하는데, 후천 기란 곧 호흡이요, 후천신은 思慮神이요, 후천정은 협소한 의미에서의 정액이라 한다.

이상 종합해 보면, 형과 기는 생리적 범주에 속하고, 신은 심리적 범주에 속한다.

(二). 인체의 臟腑

인체에서 내단과 연관이 있는 구성으로는 장부, 경락, 수혈腧穴이다. 장부이론, 경락이론,

⁹ 『黃帝素問靈樞集注』, 『道藏』第21冊, 401쪽.

¹⁰ 『金丹大要·上藥卷第二』, 『藏外道書』第9冊, 21쪽.

¹¹ 『無上玉皇心印妙經測』, 『道藏精華』第2集之8『方壺外史』, 1쪽.

¹² 『道竅談』, 『藏外道書』第26冊, 616쪽.

¹³ 위 같은 책, 같은 페이지.

수혈이론은 중의학의 기본으로, 동시에 내단학의 생리적 기초이기도 하다.

인체의 장부는 주로 오장육부를 말하는데, 오장은 心, 肺, 脾, 肝, 腎을 말한다. 그리고 육부란 膽, 胃, 大腸, 小腸, 膀胱, 三焦를 말한다. 이 외에 또 奇恒之腑라 하여 腦, 髓, 骨, 脈, 女子之胞도 있다. 장과 부의 관계는 主從의 관계인데, 모든 부는 장에 속하며, 그 기능 역시 장의 범주에 속한다. 내단수련에서 중요시 여기는 부분은 바로 장부가 정상적으로 작동하여 건강을 유지하는 것이다.

장부에 대한 개념은 예전부터 있었는데, 단지 명칭을 달리하여 ‘藏象’이라 불렀을 뿐이다. 그렇다면 장상이란 무엇인가? 명나라 의학자 張景岳은 장상에 대해 정의하기를 “象, 形象也. 藏居於內, 形見於外, 故曰藏象.”¹⁴라 하였다. 이것은 장부에 대한 외적인 묘사라 할 수 있다. 고대에는 해부학이 없었기에, 인체에 대한 인식은 오직 외형에 근거하여 이해하였다. 秦漢시기 중국 최초의 의서인 『黃帝內經』에서는 장상에 대해 다음과 같이 서술하였다. “帝曰: 藏象何如? 岐伯曰: 心者, 生之本, 神之變也; 其華在面, 其充在血脈, 為陽中之太陽, 通于夏氣. 肺者, 氣之本, 魄之處也; 其華在毛, 其充在皮, 為陽中之太陰, 通于秋氣. 腎者, 主蟄, 封藏之本, 精之處也; 其華在發, 其充在骨, 為陰中之少陰, 通于冬氣. 肝者, 罷極之本, 魂之居也; 其華在爪, 其充在筋, 以生血氣, 其味酸, 其色蒼, 此為陽中之少陽, 通于春氣. 脾, 胃, 大腸, 小腸, 三焦, 膀胱者, 倉廩之本, 營之居也, 名曰器, 能化糟粕, 轉味而入出者也; 其華在唇四白, 其充在肌, 其味甘, 其色黃, 此至陰之類, 通于土氣. 凡十一藏取決於膽也.”¹⁵ 이렇게 책에서는 오장육부의 기능과 지위에 대해 구체적으로 설명 하였고, 아울러 膽의 기능을 돌출화 하여, 11장부의 기능은 담이 결정한다고 하였다. 책은 또 오장육부의 대응관계에 대해서도 서술하였는데 “肺合大腸, 大腸者, 傳道之府. 心合小腸, 小腸者, 受盛之府. 肝合膽, 膽者, 中精之府. 脾合胃, 胃者, 五穀之府. 腎合膀胱, 膀胱者, 津液之府也. 少陽屬腎, 腎上連肺, 故將兩藏. 三焦者, 中瀆之府也, 水道出焉, 屬膀胱, 是孤之府也. 是六府之所與合者.”(『黃帝素問靈樞集注·本樞第二』, 『道藏』第21冊, 390-391쪽)라 하였다. 내단학 저서인 『性命圭旨』에서도 역시 오장육부의 관계에 대해 서술하였는데 “心者, 君主之官也, 神明出焉. 肺者, 相傳之官, 治節出焉. 肝者, 將軍之官, 謀慮出焉. 膽者, 中正之官, 決斷出焉. 膾中者, 臣使之官, 喜樂出焉. 脾胃者, 倉廩之官, 五味出焉. 大腸者, 傳道之官, 變化出焉. 小腸者, 受盛之官, 化物出焉. 腎者, 作強之官, 伎巧出焉.”¹⁶라 하였다.

“여기서 주의해야 할 점은, 중의학이나 도교에서 말하는 장부의 개념은 현대의학에서 말하는 장기와 전혀 다른 개념이라는 것이다.”¹⁷ 양자의 연구방법이 다른데, 중의학에서는

¹⁴ 『類經』上冊, 人民衛生出版社1980年版, 33쪽.

¹⁵ 『黃帝內經素問補注釋文·六節藏象論篇』, 『道藏』第21冊, 49-50쪽.

¹⁶ 『性命圭旨』, 『藏外道書』第9冊, 519쪽.

¹⁷ 楊玉輝: 『道教人學研究』, 人民出版社2004年版, 60쪽.

장부의 기능에 대해 연구한 반면, 서양의학은 해부학적 관점에서 연구한 것이다. 서양의학의 장부에 대한 인식은 실체에 대한 관찰에서 결론을 얻어냈지만, 중의학이나 도교 내단이론은 인체의 기능에 따라 장부를 이해한 것으로, 추측의 성분이 비교적 강하다. 하지만 그렇다고 해서 중의학이나 내단이론이 틀렸다는 것은 아니다. 기능에 따른 인식은 장부의 이론이 현대적으로 봐도 정확하기 때문이다. 더 중요한 것은 장부의 이론이 내단 발전에 지대한 영향을 끼쳤다는 것이다. 내단학의 최종 목적은 불로장생하여 신선이 되는 것으로, 인체건강을 중요시 여긴다. 여기서 말하는 건강이란 신체적인 요소를 주로 말하는데, 오장육부가 건강해야 마음도 편안해 진다.

(三). 인체의 경락

경락, 수혈 이론은 내단학이 성립될 수 있는 기본조건이다. 내단수련이란 다름이 아니라 정기신과 맥락 및 수혈의 조화를 이루는 것으로, 이것을 통하여 건강을 유지하고, 신선이 된다.

(1). 경락, 血氣, 脈의 개념

중의학에서 말하는 경락이란 “主要以腧穴의臨床應用為依據，闡述人體各部之間的聯繫通路，即體表之間，內臟之間以及體表與內臟之間，由於經絡系統的聯繫而構成一個有機整體.”¹⁸를 말한다.

내단학에 따르면 정기신은 선천과 후천으로 나뉘는데, 내단수련은 선천 정기신을 수련하고, 중의학은 주로 후천 정기신을 사용한다. 중의학의 관점에서 볼 때, 경락은 혈기가 운행하는 것이라 하는데, 여기서 말하는 혈기란 무엇인가? 『論語』에서는 인생을 세 단계로 나뉘 구분하는데: 소년시절은 혈기가 정해지지 않았고, 성년이 되면 혈기가 성하고, 노년이 되면 혈기가 노쇠 한다고 하였다. 즉 춘추전국 시대에 이미 혈기라는 개념과 함께, 생로병사의 특징을 파악했다고 할 수 있다. 『管子·水地篇』에서는 “水者地之血氣，如筋脈之通流者也.”¹⁹라 하였는데, 뜻인즉 맥에서 혈기가 흐른다는 말이다.

맥의 원래의 뜻은 혈관을 의미하지만, 경락의 개념이 생기면서, 추가적인 의미가 생기게 되었다. 경은 직행하는 선을 말하고, 락은 그물망을 말한다. 『靈樞·脈度』에서 말하기를 “經脈為裡，支而橫者為絡，絡之別者為孫.”²⁰라 하였다. 경맥과 락맥을 합쳐서 경락이라 한다.

¹⁸ 李鼎主編: 『經絡學』, 上海科學技術出版社1995年版, 1쪽.

¹⁹ 黎翔鳳撰: 『管子校注』中, 中華書局2004年版, 813쪽.

²⁰ 『黃帝素問靈樞集注·脈度』, 『道藏』第21冊, 411쪽.

경락의 허실 및 음양의 위치에 대해, 각각 虛經, 盛經, 陰經, 陽經, 陰絡, 陽絡, 大絡, 小絡, 浮絡이라고 한다.

“인체에서 기혈이 운행한다는 이론적 현상에 대한 객관적 근거는, 기혈의 운행에서 볼 때, 확연하게 드러나는 혈액순환도 있지만, 눈에 잘 관찰되지 않는 부분도 있다. 이것은 매우 복잡하고 다양한 기 현상이라 하겠다.(人體中氣血運行的現象是形成經絡概念的客觀依據. 氣血運行現象, 既有一些顯而易見的血流現象, 更有一些不易於分析, 較為複雜多樣的氣行現象.)”²¹이라 하여, 이것이 곧 내단수련의 객관적 근거이다. 소주천, 대주천의 개념은 모두 기혈의 운행에 의해 증명 되었다. 혈기가 운행한다는 이론은 장기간의 침구, 안마, 기공 등 내단실천을 통하여 점차적으로 형성된 것이다. 침을 놓을 때 생기는 현상에 대해, 『靈樞·行針』에서 분석하기를 “或神動而氣先針行, 或氣與針相逢, 或針以(已)出, 氣獨行; 或數刺乃知.”²²라 하였다. 안마하는 과정에서 역시 기흐름이 발생하는데, 여기에 대해 『素問·調經論』에서 말하기를 “按摩勿釋, 著(著)針勿斥, 移氣于不足, 神氣乃得複.”(『黃帝內經素問補注釋文·調經論』, 『道藏』第21冊, 226쪽)라 하였다. 기功은 고대에 導引, 行氣라 했다. 최초로 행기에 대한 서술은 『行氣玉佩銘』에서 나오는데 “行氣, 深則蓄, 蓄則伸, 伸則下.”²³라 하여, 호흡을 깊게 하면 단전의 기가 상승 운행한다고 하였다. 내단학에 오면서 행기의 개념은 더 발전하여 선천기와 후천기로 나뉘는데, 따라서 선천 기수련과 후천 기수련이 있다. 이것은 질적인 변화라 할 수 있다. 李西月은 이에 대해 말하기를 “運氣功夫所以開關築基, 得藥結丹也……. 驀地一驚, 無煙似有煙, 無氣似有氣, 由下丹田薰至心闕, 使人如夢. 初醒之候, 名曰活子時. 急起第一河車, 采此運行, 遲則無形之氣變為有形. 此氣也, 名壬鉛, 名後天.”²⁴라 하고, 또 “以真息為命蒂, 何也? 蓋吾人以後天之呼吸配先天之呼吸, 而先天之呼吸乃是身中真氣, 被息引動, 悠悠來往. 斯時也, 是息動耶? 是氣動耶? 息動氣亦動, 兩不分明. 息中有氣也, 故曰真息氤氲. 氣中有息也, 故曰真息橐籥. 真息動而真氣生, 真氣來而命蒂生. 覆命之根, 養命之源, 護命之寶, 誠在乎真息而已.”²⁵라 하였다. 真息이란 곧 선천의 기를 말하는 것으로, 수련은 선천의 기를 수련하는 것이다.

(2). 경락이론의 주요내용

경락은 기혈이 운행하는 통로로 존재한다. 경락이론은 초기의 기혈에 대한 인식에서 시작하여, 완전한 이론체계를 이루기까지, 음양오행 학설의 영향을 많이 받았다. 이런 부분은

²¹ 李鼎主編: 『經絡學』, 上海科學技術出版社1995年版, 2쪽.

²² 『黃帝素問靈樞集注·行針』, 『道藏』第21冊, 444쪽.

²³ 轉引自朱越利: 『炁氣二字異同辨』, 『世界宗教研究』1982年第1期, 57쪽.

²⁴ 『三車秘旨』, 『藏外道書』第26冊, 628-629쪽.

²⁵ 위 같은 책, 623-624쪽.

경락의 음양속성에서 잘 드러나는데, 음양은 내단학의 기본으로, 내단수련을 한다는 것은, 기가 경락을 통해 운행한다는 뜻이다. 그렇기 때문에 경락이론은 내단학과 아주 밀접한 연관이 있다. 이런 측면 역시 경락이론이 내단이론의 기초가 되는 원인이다.

경락체계는 음양의 구별이 있는데, 먼저 음과 양을 구분하여 이름을 달고, 그 다음 다시 음양의 성쇠에 따라 세 가지로 세분화되어, 삼음삼양의 경락체계를 이룬다. 이것이 곧 太陰, 少陰, 厥陰, 陽明, 太陽, 少陽이다. 이것을 경락에 적용시키면 經脈, 經別, 絡脈, 經筋이 된다. 손발은 각각 삼음삼양으로 구성된 12개의 경맥을 갖고 있고, 몸의 안쪽은 음맥, 바깥쪽은 양맥을 이룬다. 경락은 장부 및 음양과 밀접한 관련이 있다. 정기를 저장(藏)하여 새어나가지 않게 하는 것을 膕이라 하는데, 이것은 음에 속하고, 物로 변화하여 不藏하는 것을 腑라 한다. 부는 양이다. 양자를 대응해 보면, 陰經은 臟에 속하고, 陽經은 부에 속한다. 손발의 각 경맥은 서로 연결되어, 순환통로를 이루고, 기혈은 그 속에서 운행한다. 음맥과 양맥은 서로 연결되어 있는데, 끊어짐이 없는 고리를 형성하고 있다. 경락은 자연계에서도 밀접한 관계를 형성하는데, 『靈樞·脈度』에서 말하기를 “氣之不得無行也, 如水之流, 如日月之行不休. 故陰脈營其藏, 陽脈營其府, 如環之無端, 莫知其紀, 終而複始.”²⁶라 하였다. 기혈은 운행은 물의 흐름 혹은 일월의 운행과 같은데, 여기서 맥락은 머리와 꼬리가 이어진 고리(環)의 형태를 하고 있고, 기는 그 속에서 부단히 순환한다. 『靈樞·五亂』에서는 또 경맥을 사계절과 연관시켰는데, “經脈十二者, 以應十二月; 十二月者, 分為四時; 四時者, 春秋冬夏, 其氣各異.”²⁷라 하였다. 경락은 365가닥이 있는데, 일년의 날짜수와 같다. 즉 인체는 기혈의 운행을 통하여 자연과 하나가 된다는 말이다.

경락체계는 12경맥, 12經別, 15맥락, 365락, 奇經8맥으로 구성되었다. 이 외에도 경락의 외부, 즉 근과 육은 경락의 영향을 받아 12經筋으로 나뉜다. 피부 역시 경락에 따라 12피부로 나뉜다. 이들의 관계에 대해 “十二經脈為主, 其‘內屬於府藏, 外絡于支節’, 將人體內外連貫起來, 成為一個有機的整體. 十二經別, 是十二經脈在胸, 腹及頭部的重要支脈, 溝通臟腑, 加強表裡經的聯繫. 十五絡脈, 是十二經脈在四肢以及軀幹前, 後, 側三部的重要支脈, 起溝通表裡和滲灌氣血的作用. 三百六十五絡, 是絡脈的分支, 分佈到全身各腧穴(三百六十五穴). 奇經八脈, 是具有特殊作用的經脈, 對其餘經絡起統率, 聯絡和調節盛衰的作用.”²⁸라 하였다.

(3). 12경맥 분포와 순환상황

²⁶ 『黃帝素問靈樞集注·脈度』, 『道藏』第8冊, 411쪽.

²⁷ 『黃帝素問靈樞集注·五亂』, 『道藏』第8冊, 421쪽.

²⁸ 李鼎主編: 『經絡學』上海科學技術出版社1995年版, 5쪽.

12경맥은 경락학의 주요내용으로, 내부는 장부, 외부는 신체이다. 혈기는 일정한 방향에 따라 경락속에서 운행하는데, 이것을 流注라 한다. 각 경맥은 또 가지를 통해 서로 연결되는데, 이렇게 “外內之應, 皆有表裡”의 그물망 시스템을 형성한다. 外行, 內行, 流注, 表裡는 12正經의 인체분포 특징이다.

외행: 12경맥은 외적으로 혈자리와 연결되어, 四肢部, 頭와 軀幹部를 형성한다. 사지부의 내쪽은 음이고 외쪽은 양이며, 모두 삼음삼양으로 이루어졌다. 上肢는 엄지가 앞에 있고, 약지가 뒤에 있다고 한다. 상지 안쪽 및 엄지 측면은 手太陰이라 하고, 안쪽 중간 및 중지의 옆을 手厥陰이라 한다. 안쪽 뒷면과 소지 옆을 手小陰이라 하는데, 모두 합쳐서 삼음이 된다. 검지의 측면과 상지의 측면은 手陽明, 약지의 측면에서 상지의 외측면은 手少陽, 소지의 측면에서 상지의 외측면은 手太陽이라 하는데, 합쳐서 삼양이 된다. 하지 외측 앞에서 검지 발가락 외측면은 足陽明, 외측 중간에서 약지 발가락 외측면은 족소양, 외측에서 약지 발가락 외측은 족태양이라 하여, 모두 족삼양이 된다. 엄지 발가락 안쪽에서 하지 내측까지 족태음, 엄지 발가락 외측에서 하지 안쪽까지 족厥음, 소지 발가락 하경에서 하지 내측까지 족소음이라 하여, 모두 족삼음을 이룬다. 머리와 몸체. 12경맥이 몸과 머리에 이르면, 또한 거기에 대응하는 관계가 형성된다. 手太陰-上胸外側, 手厥陰-乳旁, 手少陰-腋下; 手陽明-肩前, 下齒, 鼻旁, 手少陽-肩上, 頸, 耳後, 眉梢, 手太陽-肩胛, 頸, 耳前; 足陽明-目下, 面周, 頸前, 胸腹第二側線, 足少陽-外眥, 頭頸, 項側, 脅腰側, 足太陽-內眥, 頭頂第一側線, 項後, 背腰第一, 二側線, 臍; 足太陰-胸腹第三側線, 足厥陰-陰部, 脅部, 足少陰-胸腹第一側線.

내행부분. 12경맥과 장부의 관계가 내행에 속한다. 부는 양, 장은 음이다. 陰經은 장에 속하고, 陽經은 부에 속한다. 손발의 음양경과 장부가 결합하여, 음양 및 장부의 12경맥 명칭을 이룬다. 여섯 가닥의 음맥과 오장이 연결되는데, 그 중에서 수삼음은 흉부와 연결된다. 내면은 肺, 心包, 心에 속하는데, 각각의 명칭은 手太陰肺經, 手厥陰心包經, 手少陰心經이다. 족삼음은 복부와 연결되는데, 脾, 肝, 腎에 속하고, 각각의 명칭은 足太陰脾經, 足厥陰肝經, 足少陰腎經이다. 여섯 가닥의 양맥은 복부의 육부와 연결되는데, 그 중 족삼양에 속하는 것은 胃, 膽, 膀胱으로, 각각의 명칭은 足陽明胃經, 足少陽膽經, 足太陽膀胱經이다. 수삼양에 속하는 것은 大腸, 三焦, 小腸인데, 각각의 명칭은 手陽明大腸經, 手少陽三焦經, 手太陽小腸經이다.

流注관계. 12경맥은 다음에 소개할 任督二脈과 합하여 모두 14경맥을 이루는데, 머리와 끝이 연결되어 ‘고리(如環之無端)’와 같은 기혈유주의 관계를 이루고 있고, 기혈은 여기서 순환하여 흐른다. 14경맥이 서로 연결되고, 유주하는 관계를 표현하면 다음과 같다: 肺內→①手太陰肺經(經手次指端)→②手陽明大腸經(經鼻旁)→③足陽明胃經(經足大指內側)→④足太陰脾經(經心中)→⑤手少陰心經(手小指端)→⑥手太陽小腸經(經內眥)→⑦足太陽膀胱經(經足小趾端)→⑧足少陰腎經(經胸中)→⑨手厥陰心包經(經手無名指端)→⑩手少陽三焦經(經外眥)→足少陽膽經(經足大趾外端

)→足厥陰肝經→督脈→任脈(回到肺內)→①手太陰肺經. 이렇게 순환하면서, 새로운 고리를 형성한다.

表裏관계. 경맥은 “內屬於府藏, 外絡于支節”라 하는데, 쉽게 말하면 인체의 내부와 외부는 서로 연결되었다는 뜻이다. 이것을 “內臟疾病, 在外部的有關部位上有所反應, 這是內應于外, 在外部的有關部位上進行針灸, 按摩等治法能治療內部臟器的疾病, 這是外應于內. 經脈走向的順逆關係, 只是說明氣血運行互相連貫這道理, 但不能看成經脈只有單方向的作用.”²⁹라 한다.

(4). 奇經八脈의 분포와 순환상황

기경팔맥이란 12경맥 이외의 8갈래의 경맥을 말하는 것으로, 거기에는 督脈, 任脈, 沖脈, 帶脈, 陽, 陰, 陽維, 陰維 등이 있다. 12正經과 비교할 때, 가장 큰 차이점은, 이 8갈래의 경맥은 장부에 있는 락맥과 직접적인 연관관계가 없다는 것이다. 하지만 이 경맥도 아주 중요한 것으로, 내단학에서는 독맥, 임맥 및 음맥을 아주 중요시 여긴다. 독맥은 등의 중앙선이고, 임맥은 가슴의 중앙선으로, 각각 여기에 해당하는 혈자리가 있다. 沖脈, 帶脈, 脈, 維脈無本經의 혈자리는 사실 모두 12정경에 나타난다. 충맥은 복부의 첫 번째 측선으로, 족소음과 합친다. 대맥은 허리를 가로 지르는데, 족소양과 합친다. 양위는 하지에서부터 어깨, 목, 머리로 이어지는데, 태양 및 독맥과 합친다. 음위는 하지 안쪽에서부터 복부의 제3측선을 따라 목으로 이어지는데, 소양 및 임맥혈과 합친다.

十二經別은 12경맥에서 분리되어 나왔는데, 흉부와 머리 부위에 분포되어 있으며, 表裏의 두 경맥을 연결하여 장부와의 관계를 강화한다. 그 관계로는 ‘離, 合, 出, 入’이 있다. 12경맥에서 분리되어 나오는 것을 ‘이’라 하고, 가슴으로 들어가는 것을 ‘입’이라 하고, 표리의 경별은 ‘합’이라 하고, 머리에서 나오는 것을 ‘출’이라 한다. 각자는 표리에 있는 양경과 합친다. 손발의 삼음삼양은 서로 대응하여 ‘六合’을 이룬다.

15絡脈이란: 12경맥에서 시작하여 사지로 각 한가닥이 나오고, 거기에 任脈絡, 督脈絡 및 脾之大絡 등을 합쳐서 모두 15락맥을 이룬다. 사지의 12락은 주로 표리를 연결시키는 작용을 하고, 동시에 순환작용을 하여 경맥순환의 부족을 돕는다. 몸체의 삼락은 각각 앞몸, 뒷몸, 측면에 분포되어 있는데, 기혈을 주입해주는 역할을 한다. 경맥과 경별은 표리의 관계를 강화해주는 역할을 하는데, 다른 점이라면, 경별은 주로 안쪽을 책임진다. 하지만 해당하는 혈자리가 없고, 주된 병 증상도 없다. 락맥은 주로 외부를 담당하는데, 각각의 락혈이 있고, 또 병증세도 있다. 이 외에 또 十二經筋과 皮部도 있다.

경락의 작용을 개괄하면 다음과 같다: 내외를 연결시키고, 온 몸을 그물처럼 연결시킨다.

²⁹ 위 같은 책, 10쪽.

기혈을 운행시키고, 음양을 조화롭게 한다. 병을 예방하고, 병의 증세를 반영한다. 전달감응하고, 허실을 조절한다. 이에 대해 『靈樞·本藏』에서 말하기를 “經脈者，所以行血氣而營陰陽，濡筋骨，利關節者也.”³⁰라 하였다. 경맥이 기혈을 운행한다는 것은 바로 내단수련을 실천할 수 있다는 증거이다.

이상 서술에 따라 인체의 경락에 대해 어느 정도 인식을 가졌을 것이다. 사실 내단학에 의하면 기경팔맥의 작용이 더욱 중요하다고 한다. 『奇經八脈考』에서는 장백단의 말을 인용하여 “八脈者，沖脈在風府穴下，督脈在臍後，任脈臍前，帶脈在腰，陰脈在尾閭前陰囊下，陽脈在尾閭後二節，陰維脈在項前一寸三分。凡人有此脈，俱屬陰神，閉而不開。惟神仙以陽氣衝開，故能得道。八脈者，先天大道之根，一氣之祖。采之惟在陰為先。此脈才動，諸脈皆通。次督，任，沖三脈，總為經脈造化之源。而陰一脈，散在丹經，其名頗多，曰天根，曰死戶，曰覆命關，曰豐都鬼戶，曰死生根，有神主之，名曰桃康，上通泥丸，下透湧泉。倘能知此，使真氣聚散，皆從此關竅，則天門常開，地戶永閉，尻脈周流于一身，貫通上下，和氣自然上朝，陽長陰消，水中火發，雪裡花開，所謂‘天根月窟閑來往，三十六宮都是春’。得之者，身體輕健，容衰返壯，昏昏默默，如醉，此其驗也.”³¹라 하였다. 기경팔맥에서 임맥과 독맥의 작용이 가장 특출하다. 내단수련의 小周天功夫는 바로 임독이맥을 뚫는 것이다. 이렇게 하면 정기가 그 속에서 순환한다. 이시진은 『奇經八脈考』에서 말하기를 “任督二脈，人身之子午也。乃丹家陽火，陰符升降之道，坎水離火交媾之鄉……俞炎注『參同契』云：‘人身血氣，往來迴圈，晝夜不停。醫書有任督二脈，人能通此二脈，則百脈皆通。’『黃庭經』言：‘皆在心內運天經，晝夜存之自長生。’天經乃吾身之黃道，呼吸往來于此也。鹿運尾閭，能通督脈；龜納鼻息，能通任脈。故二者皆長壽.”³²라 하였다. 이렇게 임독이맥을 통치적 지위에 올려놓아, 여기서부터 모든 맥이 통하게 하였다. 유염(俞琰)은 『席上腐談』에서 말하기를 “丹書雲奇經八脈，惟任督二脈為一身陰陽之海，五氣貞元，此為機會。任脈起于中極之下，以上毛際循腹裡，上關元至咽喉，屬陰脈之海；督脈起于下極之俞，並於脊裡，上至風府入腦，上顛循額至鼻，屬陽脈之海。運尾閭，壽五百歲為白鹿，蓋通此督脈者也；龜之亦壽，然龜能閉息伏氣，蓋通此任脈者也。又能通此二脈，則貫尾閭，通泥丸，百脈皆通。『黃庭經』云：‘皆在心內運天經，晝夜存之自長生。’天經即黃道，乃日月往來之路；在人身為任督二脈，乃呼吸往來之路.”³³라 하여 임독이맥을 통하게 하는 것은 장수의 법이요, 신선의 도라 하였다. 『性命圭旨』에서도 임독이맥의 중요성을 언급 하였는데 “人身有任督二脈，為陰陽之總。任脈者，起于中極之下，循腹裡，上關元，至咽喉，屬陰脈之海。督脈者，起于下極之腧，穿脊裡，上風府，循額至鼻，屬陽脈之海。鹿運尾閭，蓋能通其督脈也。龜納鼻息，蓋能通

³⁰ 『黃帝素問靈樞集注·本藏』，『道藏』第21冊，429쪽.

³¹ 『李時珍醫學全書』，中國中醫藥出版社1996年版，1258쪽.

³² 위 같은 책，1263-1264쪽.

³³ 俞琰著：『席上腐談』卷上，『道教五派丹法精選』第4集，547쪽.

其任脈也. 人能通此二脈, 則百脈皆通而無疾矣.”³⁴라 하였다. 陸西星은 『현부론(玄膚論)』에서 河車之功을 결합하여 임독이맥의 작용을 논술하였는데 “要知河車之路, 乃吾身前後任督二脈也. 夫氣之始升也. 油然潏然, 蒸于兩腎之間. 浩浩如潮生, 溶溶如水性, 泛溢于五臟之上者. 乃水經濫行. 不由溝洫也. 吾急以神幹歸尾閭而上. 至於夾脊雙關. 上風府而直至於泥丸. 神與氣交會于此. 則其疏暢融液不言可知. 少焉降為新美之津. 則自重樓而下游于絳宮, 入紫庭複歸其所藏之處而休焉. 如此迴圈灌注. 久久純熟. 氣滿三田, 上下交泰. 所謂常使氣沖關節透.”³⁵라 하였다. 내단수련의 河車之路란 곧 임독이맥을 말하는 것으로, 기는 신장에서 시작하여 임독이맥을 통하여 꼬리뼈에서 상승하여 夾脊, 泥丸까지 올라간다. 神과 기는 泥丸宮 에서 서로 만난다. 이렇게 하여 감미로운 타액이 형성되고, 목구멍을 따라 絳宮, 하단전으로 내려가며, 끊임없이 순환한다.

(四). 인체의 수혈腧穴

수혈은 인체장부에서 기혈이 드나드는 특별한 부위인데, 孔穴, 穴道, 穴位 등으로도 불린다. 수혈은 비록 인체의 표면에 있지만, 내부 조직과 아주 밀접한 연관이 있는 특수부위이다. 수혈의 개념은 아주 오래 되었는데, 조상들은 병마와 싸우는 과정에서, 인체의 표면에 병을 치료할 수 있는 특별한 위치가 있는 것을 발견하고, 거기에 명칭을 달았다. 또한 각 혈자리에 따른 병치료의 효과를 명확히 하여 수혈의 이론을 완성하였다. 전국 초기의 의학자 편작은 ‘三陽五會(輸)’를 누른 적이 있고, 서한의 의학자 淳于意(倉公)는 침구를 이용하여 병을 치료 하였다. 『內經』에는 수혈의 유형이 수록되어 있고, 『黃帝八十一難經』(약칭『難經』)에서는 五輸穴, 原穴 등에 대해 보충 설명 하였다. 『明堂孔穴針灸治要』(『甲乙經』을 인용)에서는 수혈에 대해 총괄적인 설명을 하였다. 위진시기의 저명한 침술가인 皇甫謐은 『素問』, 『針經』(『靈樞』), 『明堂孔穴針灸治要』등 서적의 침구에 관련된 내용을 정리하여, 중국 최초의 체계적인 침구서적인 『針灸甲乙經』을 완성하였다. 같은 시기에 또 『언측도(偃側圖)』, 『明堂圖』등 혈자리 그림도 나타났다. 당나라의 甄權 등은 明堂孔穴을, 孫思邈는 역사상 최초의 컬러 경락도인『明堂三人圖』을 완성하였다. 楊上善은 『黃帝內經明堂』을 저술하여 최초로 일부 혈자리 명칭에 대해 해석하였다. 송대의 王惟一은 『新鑄銅人腧穴針灸圖經』(약칭『銅人』)을 저술하였고, 또한 경락 혈자리를 표시한 銅人을 만들었다. 이것은 중국 최초의 금속으로 된 경락모형이다. 원대의 의사 滑壽는 『十四經發揮』(약칭『發揮』)를 저술하여, 경락의 순환과 혈자리에 대해 상세하게 고증하였다. 또한 임독이맥과 12경을 합쳐 14경이라 하고, 온 몸의 혈자리를 기혈이 흐르는 방향에 따라 배열하여, 14경혈을 형성하였다. 명대의 양계주(楊繼洲)는 『針灸大成』을 저술하여, 『甲乙經』이후의 침구

³⁴ 『性命圭旨』, 『藏外道書』第9冊, 518쪽.

³⁵ 陸西星著: 『玄膚論』, 『道藏精華』第2集之8『方壺外史』, 206쪽.

경험과 학술성과에 대해 총괄적이 서술을 하였다. 청대의 李學川은 『針灸逢源』을 저술하여, 14경혈의 숫자를 361혈로 정하였는데, 현재까지 사용되고 있다.

수혈에는 음양이 있는데, 열은 것은 양이고, 깊은 것은 음이다. 수혈 역시 경락에 속하는 것으로, 경락을 통하여 인체 내부와 관계를 발생한다. 『千金翼方』에서 말하기를 “凡孔穴者, 是經絡所行往來處, 引氣遠入抽病也.”³⁶라 하였고, 『針灸問對』에서는 “經絡不可不知, 孔穴不可不識. 不知經絡, 無以知氣血往來; 不知孔穴, 無以知邪氣所在. 知而用, 用而的, 病乃可安.”³⁷라 하여, 경락과 수혈의 관계를 명확히 하였다.

수혈의 분류: 인체의 수혈은 대체적으로 阿是穴, 十四經穴, 經外奇穴, 耳穴四 등으로 나뉜다. 통증을 느끼는 부위의 혈자리를 阿是穴이라 한다. 『黃帝素問靈樞·五邪第二十』에서 말하기를 “以手疾按之, 快然乃刺之.”³⁸라 하여, 痛, 快 혹은 특별한 느낌이 있는 곳은 모두 阿是穴이라 하였다. 이 유형의 수혈은 구체적인 명칭이 없고, 구체적인 부위도 없다. 12경맥 및 임독이 맥에 속하는 수혈은, 14경혈이라 하는데, 약칭 경혈이라 한다. 경혈은 모두 361개 혈자리가 있는데, 그 중에서 임독이맥의 혈자리를 52개, 12경혈의 혈자리는 309개가 있다. 經外奇穴이란 경혈 이외의 구체적인 명칭과 부위가 있는 수혈을 말한다. 『針灸集成』에는 144개의 경외기혈을 수록 하였다. 耳穴이란 귀부위에 있는 수혈을 말하는데, GB/T13734-92 국가표준에 따라 92개의 이혈 명칭과 부위가 있다. 수혈의 주요 작용은 기혈은 주입하고, 병세를 반영하여, 진단과 치료에 도움을 주는 것이다. 그 중에서 수혈의 기혈 주입작용은 내단수련의 기초이다. 수혈과 장부경락은 밀접한 관련이 있는데, 인체의 장부 및 근골, 사지가 정상적으로 작동하려면, 기혈의 보충이 있어야 한다. 기혈은 경락을 통하여 각 곳에 배달되는데, 경맥과 락맥은 모두 기혈이 운송되는 통로이다. 수혈은 경락의 특수부위로, 사실 수혈과 경학은 하나로, 나뉘어지면 둘이 되고, 합쳐지면 하나가 된다. 수혈의 기혈 운송을 수련하는 것은 내단수련의 필수조건이다.

14경혈 중에 일부 특별한 기능을 가진 혈자리가 있는데, 수혈 체계에서 아주 중요한 작용을 한다. 이에 대해 “14경혈 중에 특별한 치료 작용을 하고, 특별한 명칭을 지닌 혈자리가 있는데 이것을 특정혈이라 한다(在十四經穴中具有特殊治療作用, 並以特定稱號概括的腧穴, 稱為特定穴)”³⁹라 하였다. 특정혈은 주로 五輸穴, 原穴, 絡穴, 背俞穴, 募穴, 郄穴, 八會穴, 下合穴, 八脈交會穴, 交會穴 등 10개이다. 옛날 사람들은 오수혈을 井, 榮, 輸, 經, 合의 순으로 배열

³⁶ 『千金翼方校注』, 上海古籍出版社1999年版, 804쪽.

³⁷ 『針灸問對』, 江蘇科學技術出版社1985年版, 24쪽.

³⁸ 『黃帝素問靈樞集注』第9卷, 第1頁. 『正統道藏』太玄部(業下), 上海商務印書館民國十二年至十五年版, 國家圖書館古籍館藏, 索書號:20350: 658-667쪽.

³⁹ 羅永芬主編: 『腧穴學』, 上海科學技術出版社1996年版, 17쪽.

하였는데, 사지의 끝에서 관절이 있는 곳으로 순차를 이룬다. 井穴은 손발의 끝에 있는데, 수원지 역할을 하는 곳으로, 經氣가 나가는 곳이다. 榮穴은 손가락, 발가락 관절에 있는데, 비유하자면 물이 아직 천천히 흐르는 것으로 대천을 이루지 못한 상태이다. 이곳은 경기가 운행하는 부위이다. 수혈輸穴은 손(발)바닥과 마디 사이에 있는데, 비유하여 설명하면, 물의 흐름이 적은 데서 많게 되고, 열은 데서 깊게 된다. 이곳은 경기가 점점 왕성해지는 곳으로, 여기서부터 몸으로 퍼져 나간다. 經穴은 손(발)목에 있는데, 물의 흐름은 점점 거세어 지고, 막힘이 없다. 이곳은 경기가 왕성하게 운행하는 곳이다. 合穴은 팔꿈치(무릎)에 있는데, 비유하자면 강이 바다로 들어가는 곳이라 하겠다. 이곳은 정기가 많고 깊게 모여 장부로 흐른다. 五輸穴은 몸속의 수혈 중 아주 중요한 위치에 있다. 장부의 원기가 흐르거나 머무르는 곳을 原穴이라 한다. 12경맥은 손(발)목, 팔꿈치(무릎)에 모두 원혈이 있는데, 이곳을 12원이라 부른다. 12락맥은 경맥에서 분리되어 나오는 부위에 각각 하나의 수혈이 있는데, 이것을 12락혈이라 부른다. 12경맥에는 각각 해당하는 12락혈이 있는데, 여기에 임맥락혈과 독맥락혈 및 脾之(大)絡穴을 더하여 15락혈을 이룬다. 오장육부의 기는 주로 등과 허리의 혈자리에서 주입되는데, 이곳을 背俞穴이라 부른다. 오장육부의 기가 가슴쪽에 모이는 혈자리를 모혈募穴이라 부른다. 경맥기혈이 모이는 곳은 經氣穴이라 부른다. 12경맥 및 陰脈, 陽脈, 陰維脈, 陽維脈에는 각각 하나의 經氣穴이 있는데, 통칭하여 16經氣穴이라 부른다. 臟, 腑, 氣, 血, 筋, 脈, 骨, 髓 등 여덟 곳의 정기가 모이는 곳은 八會穴이라 부른다. 12경맥의 下肢의 족삼양경의 혈자리는 合穴이라 부른다. 이곳은 12경맥의 기혈이 출입하는 곳이다. 사지에는 8개의 혈자리가 있는데, 이곳은 八脈交會穴이라 부른다. 두 가닥 혹은 그 이상의 경맥이 합쳐지는 곳은 交會穴이라 부른다.

내단학에서 임맥, 독맥 및 그 경혈은 가장 중요하다. 임맥의 경혈은 모두 24개가 있는데, 회음에서 시작하여 曲骨, 中極, 關元, 石門, 氣海, 陰交, 神闕, 水分, 下脘, 建裡, 中脘, 上脘, 巨關, 鳩尾, 中庭, 膻中, 玉堂, 紫宮, 華蓋, 璇璣, 天突, 廉泉 등을 따라 올라가 마지막에 承漿에서 멈춘다. 독맥 경혈은 모두 28개가 있는데, 長強에서 시작하여 순차적으로 腰腧, 陽關, 命門, 懸樞, 脊中, 中樞, 筋縮, 至陽, 靈台, 神道, 身柱, 陶道, 大椎, 啞門, 風府, 腦戶, 強間, 後頂, 百會, 前頂, 囟會, 上星, 神庭, 素膠, 水溝, 兌端 등을 따라 올라가 마지막에 間諺交에서 멈춘다.

(五). 내단학 중의 특별한 경맥과 수혈

(1). 中黃之脈

내단학은 위에서 서술한 중의학적인 관점 외에도, 다른 한 가지 특이한 이론이 있는데 - 곧 中黃脈 이론이다. 내단학에 의하면 인체를 반듯하게 놓고 볼 때, 앞뒤의 중간선을 따라 임맥과 독맥이 있고, 정 중앙에는 중황맥이 있다고 한다. 수련을 통하여 이 맥을 열게 되면, 노

란색 기를 볼 수 있기에 중황맥이라 부른다. 임맥의 기는 붉은 색을 띠고, 독맥의 기는 검은색을 띠는데, 합쳐서 적, 황, 흑三道설이라 한다. 閱一得은 이것에 대해 아래와 같이 해석 하였다. 丹家理氣, 原有三道, 曰赤, 曰黑, 曰黃. 赤乃任脈, 道在前, 心氣所由之路. 心色赤, 故曰赤道. 而赤性炎上, 法必制之使降, 則心涼而腎暖. 黑乃督脈, 道在後, 腎氣所由之路. 腎色黑, 故曰黑道. 而黑性向下, 法必制之使升, 則髓運而神安. 原斯二道, 精氣所由出, 人物類以生存者, 法故標曰人道. 丹家, 醫家詳述如此. 黃乃黃中, 道介赤黑中縫, 位在脊前心後, 而德統二氣為闔辟中主, 境則極虛而寂, 故所經駐, 只容先天. 凡夫仙胎之結之圓, 皆在斯境, 雖有三田之別, 實則一貫, 法故標曰仙道.⁴⁰

위 문장에서는 적, 흑, 황 삼맥의 위치와 작용에 대해 설명하고, 아울러 신선수련이란 바로 기가 이 삼맥에서 흐르게 해야 한다고 하였다. 민일득은 이어서 음양을 顛倒하여 임독중맥에서 수련하는 방법을 논술하였다: 蓋按人身三道, 曰黑, 曰赤, 曰黃. 黃道循腎前臍後中縫直升, 是由脊前心後中縫直透泥丸者; 赤道則由絳逆循, 會黑附黃順升抵鎮, 複又會黑附黃而歸絳; 黑道由海會赤附黃逆循, 穿尾而透枕, 複由鎮位會附黃循額抵池, 順下絳宮複歸於海. 三道蹊徑如此, 而其得名之由世鮮知之, 其實身心意三寶是也. 心屬乾, 乾之本位在離, 其色赤, 故名赤道, 實即我身任脈也. 任性炎上, 學必使之下降. 身屬坤, 坤之本位在坎, 其色黑, 故曰黑道, 實即我身督脈也. 督性潤下, 學必使之上升——此之謂顛倒陰陽, 蓋以督陽而任陰也. 曰督曰任者, 義取乾健坤順焉爾. 意屬土, 其色黃, 故曰黃道.⁴¹

내단학에서는 중황의 맥을 뚫는 것을 ‘中黃直透’라 한다. 여기에 대한 기록은 많이 있는데, 『太上靈寶淨明中黃八柱經』에서 말하기를 “是以中黃之道, 適正為本. 知本者, 不反不側, 不乖不偏, 理上下, 得四隅, 知所以在, 達所以存. 知所在, 故不失其方; 達所存, 故不遺其想. 辯方知想, 是謂正道. 深于道者, 能之. 苟不深于道, 則忘本務末, 不歸正中, 而中黃之道乖矣. 中言其位, 黃言其色. 知位不失, 識色不膠, 非位非色, 得其所得. 今黃天之炁, 橫于胸臆, 明其本真, 不迷不忒, 此之謂信. 何謂至信? 信在其中, 黃鐘之宮, 中炁所兆, 年谷以豐. 人生如是, 可以守一. 守一既修, 八柱以立. 八柱既立, 金丹赫奕. 三千功成, 步虛升陟.”⁴²라 하였다.

그리고 『淨明忠孝全書』에서는 말하기를 “中天九宮之中, 黃中太一之景, 名曰天心, 又稱祖土. 乃世間生化之所由, 萬理之所都也. 其實只是混沌開闢之後, 積陽之氣, 上浮盤互, 其廣八十一萬里, 是道理之主宰, 世人身心功過, 被此光明之所洞照, 纖芥圭黍, 所不能逃散. 在人身中, 謂之丹局. 所以曰: 人心皆具太極.”(『淨明中孝全書』卷3, 『道藏』第24冊, 637쪽) 또한 『金仙證論』에서는 “‘立定天心之主宰.’ 注: ‘天心, 名曰中黃, 居於天之正中, 一名天罡, 一名門杓. 在天為天心, 在人為真意.

⁴⁰ 閱一得著: 『匯天機注』, 『道藏男女性命雙修秘功』, 遼寧古籍出版社1994年版, 161-162쪽.

⁴¹ 閱一得著: 『上品丹法節次注』, 『道藏男女性命雙修秘功』, 遼寧古籍出版社1994年版, 242쪽.

⁴² 『太上靈寶淨明中黃八柱經·中黃之道章第一』, 『道藏』第24冊, 618쪽.

中宮若失真意，猶如臣失君主矣!’”(『古本伍柳仙宗全集』下，上海古籍出版社1990年版，417쪽)라 하여, 天의 중황과 인간의 중황을 비교하면서, 중황의 중요성을 강조하였다.

(2). 단전

경락이나 수혈 이론에서는 인체의 기혈이 흐르는 통로와 중요 거점에 대해 상세하게 서술하였는데, 내단학에서도 역시 이러한 이론을 계승하였다. 수혈이론에서 단전은 단지 평범한 혈 자리에 불과하고, 심지어 ‘단전’이라는 명칭도 갖고 있지 않다. 단전이라는 명칭은 도교경전에서 사용한 것으로, 내단학에서는 단전을 독특하게 인식하는데, 단전은 내단수련에서 아주 중요하다는 것이다.

내단학에 의하면, 단전이란 인체에서 단약을 만드는 부위라 한다. 『諸真聖胎神用訣』에서 말하기를 “丹田者，生炁之源。一名丹田，二名精路，三名炁海，四名守宮，五名大源，六名神室，七名元藏，八名采寶，九名戊己，十名本根。皆是太和元炁居止之處。”(『諸真聖胎神用訣』, 『道藏』第18冊, 436쪽)라 하였다. 단전은 상중하 세 개가 있는데, 각각의 작용은 서로 다르다. 여기에 대해 『抱朴子內篇·地真』에서 말하기를 “或在臍下二寸四分下丹田中，或在心下絳宮金闕中丹田也。或在人兩眉間，卻行一寸為明堂，二寸為洞房，三寸為上丹田也。”⁴³라 하고, 杜光庭은 “三元者，上元，中元，下元也。上為三境，生於萬物，天下三元，掌人性命。且上元主泥丸腦宮，為上丹田；中元主心府絳宮，則為中丹田；下元主炁海，屬腎宮，為下丹田。此之三元，上主于神，中主于炁，下主于精，故乃掌人性命也。”⁴⁴, 『修真十書』에서는 “兩眉間為上丹田，心為中丹田，臍輪三寸為下丹田。”⁴⁵, “氣中生神，神在上丹；精中生氣，氣在中丹；真水真氣，合而成精，精在下丹。”⁴⁶, 『東醫寶鑑』에서는 “腦為髓海，上丹田；心為絳宮，中丹田；臍下三寸，為下丹田。下丹田藏精之府也；中丹田藏神之府也；上丹田藏氣之府也。”⁴⁷라 하였다.

세 곳의 단전에서 내단학에서 가장 중요시 여기는 것은 하단전인데, 정단전이라고도 부른다. 하단전은 다양한 명칭을 갖고 있는데 關元, 氣海, 氣穴, 金爐, 性命之祖, 生氣之源, 陰陽之會, 呼吸之門, 五臟六腑之本 등이 있다. 하단전은 인간의 생명활동과 밀접한 연관이 있는바, 기를 모으고 운행시키고, 또한 任脈, 帶脈, 沖脈 등 곳의 기가 시작하는 곳이다. 남정의 정기를 모으고, 여성의 胎를 기르며, 온 몸의 기혈이 모인다. 인체의 맥이 흐르는 중추역할을 하는 생명의 근원인 것이다. 『金丹大要·鼎器妙用』에서 말하기를 “內鼎者，即下丹田。在臍下之三寸，一

⁴³ 『抱朴子內篇·地真』, 『道藏輯要』虛集9『抱朴子』, 國家圖書館古籍館藏, 149쪽.

⁴⁴ 杜光庭著: 『太上老君說常清經注』, 『道藏』第17冊, 185쪽.

⁴⁵ 『修真十書·雜著捷徑』, 『道藏』第4冊, 692쪽.

⁴⁶ 위 같은 책, 691쪽.

⁴⁷ 許浚著, 高光震校釋: 『東醫寶鑑校釋』, 人民衛生出版社2001年版, 8쪽.

曰臍後腎前，一曰前對臍後對腎，一曰臍之下腎之上。凡此說者，猶暗中而射垛也。有道之士，只要認取下丹田之極處為準。蓋下丹田是神氣歸藏之府，方圓四寸，一名太中極。太中極者，言當一身上下四向之中，故曰太中極也。大海者，以貯人一身之血氣，故曰太海。”⁴⁸라 하고, 『如是我聞·開關說法』에서는 “臍後腎前正中處，名曰偃月爐，又曰氣海。稍下一寸三分，名曰華池，乃是下丹田，是為藏精之所，采藥之處。”(閔一得著: 『道藏男女性命雙修秘功』, 遼寧古籍出版社1994年版, 190쪽)라 하였다. 또한 『抱朴子內篇·地真』에서는 “臍下二寸四分下寸(丹)田.”(『抱朴子內篇·地真』, 『道藏』第28冊, 243쪽)라 하였다. 여기서 알 수 있는 것은, 하단전의 정확한 위치에 대해 여러 사람들의 설명이 모두 다르다는 것이다. 하지만 종합해 보면, 대체적으로 배꼽 아래 三寸, 二寸四分, 二寸, 一寸三分 등으로 볼 수 있다.

중단전은 氣穴이라 하는데, 神을 저장하는 곳으로, 다른 명칭으로는 中宮, 黃庭, 規中, 中黃, 丹扃, 戊巳門, 西南鄉, 祖氣穴, 元宮 등이 있다. 구체적인 위치에 대해서는 두 가지 설이 있는데, 하나는 강궁絳宮, 다른 하나는 심장과 배꼽 사이로, 중단전의 역할은 기를 모으는 곳이다. 이에 대해 『仙經』에서는 “絳宮為中丹田，藏氣之府也.”(胡孚琛主編: 『中華道教大辭典』, 中國社會科學出版社1995年版, 1167쪽)라 하였다. 그리고 『如是我聞·開關說法』에서는 “心下有一竅，名曰絳宮，乃是龍虎交會之處；直下三寸六分，名曰土釜，又曰黃庭，是為中丹田.”⁴⁹, 장백단은 『金丹四百字』에서 “此竅非凡竅，乾坤共合成，名為神氣穴，內有坎離精.”(『金丹四百字』, 『道藏輯要』奎集2, 55쪽)라 하였다. 중단전의 별칭은 아주 많은데, 『金丹法象』에서 나열하기를: 土, 中, 五, 十, 信, 意, 脾, 祖, 真土, 土隱, 土釜, 元神, 神寶, 玄關, 玄門, 真鉛, 金母, 金妃, 金胎, 金鼎, 鉛鼎, 汞鼎, 昆侖, 乾宮, 坤位, 華池, 神廬, 母舍, 戊巳, 靈根, 靈戶, 太淵, 辰極, 混沌, 丹房, 氣府, 丹田, 絳宮, 黃婆, 黃道, 元中, 玄竅, 藥母, 丹基, 冰壺, 函三, 北海, 空女, 黃家, 歸根竅, 覆命關, 偃月爐, 懸胎鼎, 玄牝門, 造化爐, 造化機, 太乙爐, 守一壇, 中黃宮, 丹元府, 丹樞紐, 黃金海, 希夷府, 眾妙門, 太微宮, 混沌門, 生殺舍, 黃帝土德, 後土神鼎, 先天地生, 混沌金鼎, 黑白相符, 既濟鼎器, 法象天地, 皇上地德, 先天金丹, 神水華池, 類如雞子, 呼吸之根, 玄牝之門, 天地之根, 凝結之所, 皇石父母, 造化全窟 등이 있다. 이런 명칭들을 알게 되면, 단경에 대해 더 잘 이해할 수 있을 것이다.

상단전은 인체의 머리에 있다. 이에 대해 『仙經』에서는 “腦海為上丹田，藏神之府也”⁵⁰라 하였다. 또한 『如是我聞』에서는 “上田方圓一寸二分，虛開一穴，乃是藏神之所。其穴在眉心，入內三寸正中之地。眉心為天門，入內一寸為明堂，再入一寸為洞房，更晉一寸為泥丸，是為上田三宮.”⁵¹

⁴⁸ 陳致虛著: 『金丹大要·鼎器妙用』, 『藏外道書』第9冊, 25쪽.

⁴⁹ 閔一得著: 『道藏男女性命雙修秘功』, 遼寧古籍出版社1994年版, 190쪽.

⁵⁰ 胡孚琛主編: 『中華道教大辭典』, 中國社會科學出版社1995年版, 1163쪽.

⁵¹ 閔一得著: 『如是我聞』, 『道藏男女性命雙修秘功』, 遼寧古籍出版社1994年版, 190쪽.

라 하고, 『抱朴子內篇·地真』에서는 “或在人兩眉間，卻行一寸為明堂，二寸為洞房，三寸為上丹田也.”⁵²라 하였다. 상단전은 또 상전이라고도 하는데, 『金丹大成集』에서는 “腦為上田”⁵³이라 하여, 상단전은 煉精化氣 할 때는 還精補腦, 去礦留金의 처소, 煉氣化神 할 때는 陽神上遷의 처소라 하였다. 이에 대해 『悟真篇』에서는 “萬卷仙經語總同，金丹只此是根宗，依他坤位生成體，種向乾家交感宮.”(陶素耜注:『悟真篇約注』, 『藏外道書』第10冊, 86쪽)이라 하였다. 여기서 말하는 교감궁은 상단전을 가리킨다. 상단전의 별칭도 아주 많은데 祖竅, 泥丸宮, 乾宮, 乾家, 崑崙山, 清虛府, 上天關, 三摩地, 最高峰, 崆峒山, 玄室, 黃房, 天宮, 真際, 天根, 玄門, 彼岸, 瑤池, 天谷, 內院, 紫府, 寥天, 帝乙, 甌山, 天符, 玄都, 祝融峰, 太微宮, 摩尼珠, 髓海, 紫金城, 流珠宮, 玉京山, 紫靖宮, 太澗池 등이 있다.

二. 사용 약물의 차이

(一). 중의학에서 사용하는 약물

중의학에서 사용하는 약물을 중약이라 부르는데, 가공 방법에 따라 中成藥, 中藥材, 中藥飲片 등으로 나뉜다. 그리고 형태에 따라 丸, 散, 膏, 酒 등으로 나뉘는데, 이 모든 중약을 통틀어 ‘본초’라 한다.

중약은 주로 식물성약(根, 莖, 葉, 果), 동물약(內臟, 皮, 骨, 器官 등) 및 광물약으로 구성되었다. 하지만 대부분 식물성 약재를 사용하기에, 중초약(中草藥)이라고도 부른다. 중약을 만드는 과정을 炮製라 하는데, 구체적으로 水制, 火制, 水火合制 등 방법이 있다. 더 상세히 분류하면 수제에는 洗, 漂, 泡, 漬, 水飛 등 방법이 있고, 화제에는 煨, 炮, 煨, 炒, 烘, 焙, 炙 등 방법이 있고, 수화제에는 蒸, 煮, 淬 등 방법이 있다. 이상 방법을 더 세분화할 수도 있는데, 모두 합쳐 아주 다양한 조제방법이 있다. 그리고 중약을 만들 때에는 四氣五味, 君臣佐使 등 특징이나 법칙에 따라 방법을 달리해야지, 아무렇게나 배합해서는 안 된다. 배합이 다 되면 수요에 따라, 湯, 丸, 散, 膏 등 형태로 만들 수 있다.

(二). 중의학, 중약중의 ‘氣’

⁵² 『抱朴子內篇·地真』, 『道藏輯要』虛集9 『抱朴子』, 149쪽.

⁵³ (宋)蕭廷芝: 『金丹大成集』, 卷10, 第6頁. 『正統道藏』洞真部方法類(珍下), 上海商務印書館民國十二年至十五年版, 國家圖書館古籍館藏. 索書號: 20350: 123.

중의학에서 말하는 기는 두 가지 의미가 있는데, 하나는 끊임없이 움직이는 미세한 물질을 말한다. 이것은 인체 생명을 유지하는 기본물질이다. 다른 하나는 인체 장부의 기능, 동력 혹은 능력을 말하는데, 예를 들어 심정, 성격 등이 있다. 중의학에 따르면 신장은 기를 생성하는 根이고,脾胃는 기를 생성하는 源이며, 폐는 기를 생성하는 主라 한다.升降出入은 기의 기본 운행방식이다. 기의 작용으로는 溫煦, 推動, 固攝, 防禦, 滋潤營養 등이 있다.

중약에도 기라고 하는 이론이 있는데, 여기서 말하는 기는 무엇인가? 『神農本草經』에 따르면 “藥又有寒, 熱, 溫, 涼四氣.”, “療寒以熱藥, 療熱以寒藥”라 한다. 여기서 말하는 기는 우리가 일상적으로 말하는 기가 아니라, ‘약의 성질’을 가리키는 용어이다. 중국사람들은 寒, 熱, 溫, 涼 등으로 약의 특성을 이해하였다. 중약의 보충(혹은 보조 - 補)작용은 내용이 다양하고, 문화적인 특징도 있는데, 補氣, 補心, 補血, 補腎, 補脾, 補肝, 補肺, 補陰, 補陽 등 다양한 보충이 있다. 이에 상응하는 약처방 역시 아주 다양한데, 補心丹, 補肝散, 補肺散, 四物湯, 歸脾湯, 補陰丸, 補血榮筋丸, 補中益氣湯, 四君子湯, 杞菊地黃丸, 六味地黃丸, 百合固金湯, 補陽還五湯, 補腎磁石丸, 補肺阿膠湯 등이 있다. 중약에서 이렇게 보충역할을 하는 처방은 수십 가지가 되는데, 주된 역할은 麟氣를 보충하는 것이다. 여기서 말하는 ‘補’는 조절, 강화의 의미가 있다. ‘기’는 생리적 기능인데, 약물을 통하여 오장육부의 기능을 강화함으로써, 정상적으로 작동하게 하는 것이다. 중의학의 기 이론은 중약의 인체기능 강화작용을 충분히 반영하였다.

(三). 내단학에서 사용하는 약물

1. 약물의 개념 및 분류

(1). 약물의 개념

내단이란 원래 형체가 없는 추상적인 수련이기에, 조금 더 형상적으로 표현하기 위하여 외단의 표현법을 차용한다. 내단수련 역시 원재료를 필요하는데, 이것이 바로 단학가들이 말하는 ‘약물’이다. 이 약물은 내단수련에서 아주 중요한 역할을 한다. 그렇다면 내단약물이란 무엇인가? 내단약물이란 인체 先天생명의 요소인 정기신을 가리키는 것으로, 내단에서는 ‘三寶’, ‘三奇’, ‘三業’으로 부른다. 이들의 역할은 正을 바로 하고, 邪를 물리치는 것인데, 이렇게 하여 인체의 정상적인 생리기능을 유지하여, 마치 약물을 사용한 것과 마찬가지로, 병을 치료한다. 그렇기 때문에 약물이라 부른다. 내단수련이란 다름이 아닌 정기신을 수련하는 것이다. 그리하여 내단의 약물을 上藥三品 혹은 三品大藥이라 부른다. 『高上玉皇心印經』에서 말하기를 “上藥三

品, 神與氣精”⁵⁴이라 하였다. 정기신 삼자의 관계를 놓고 보면, 정은 기초이고, 기는 동력이며, 신은 주재이다. 이 삼자는 통일된 하나로 생명의 기능을 유지시킨다. 李道純의『中和集』에서는 “學神仙法, 不必多為. 但精, 氣, 神三寶為丹頭. 三寶會于中宮, 金丹成矣”⁵⁵라 하였고, 劉一明의『修真辨難』에서는 “『心印經』雲: 上藥三品, 神與氣精. 恍恍惚惚, 杳杳冥冥. 視之不見, 聽之不聞, 從無守有, 頃刻而成. 豈可以後天有形之物視之? 故大修行人, 煉先天元精, 而交感之精自不洩露. 煉先天元氣, 而呼吸之氣, 自然調和. 煉先天元神, 而思慮之神自然靜定. 先天成, 後天化.”⁵⁶라 하였다. 다시 말해서 선천 정기신은 무형무상한데, 수련에 따라 후천 정기신은 변화한다는 것이다. 책은 또 “三藥雖屬先天, 然無形無象, 猶屬於陰, 不能結聖胎. 須得虛無先天真一之氣點化, 方能無形生形, 無質生質, 而三藥變為純陽矣.”⁵⁷라 하여, 선천 정기신은 원래 속성이 陰性인데, 수련을 통하여 純陽의 聖胎를 만들어야 한다고 한다. 그렇다면 약은 어디에 있는가? 『鐘呂傳道集』에서는 “內丹之藥材出於心腎, 是人皆有也. 內丹之藥材本在天地, 常日得見也. 火候取日月往復之數, 修合效夫婦交接之宜, 聖胎就而真氣生, 氣中養氣, 如龍養珠; 大藥成而陽神出, 身外有身, 似蟬脫蛻. 是此內藥本于龍虎交而變黃芽, 黃芽就而分鉛汞.”⁵⁸라 하고, 丘處機는『大丹直指』에서 “龍是心液上正陽之氣, 制之不上出, 若見腎氣, 自然相合; 虎是腎氣中真一之水, 制之不下走, 若見心液, 自然相交. 龍虎交媾, 得一粒如黍米形, 此一法號曰龍虎交媾. 只此便見藥物也.”(丘處機著: 『大丹直指』, 『道藏』第4冊, 393쪽)라 하였다. 그리고 『雲笈七籤·老子中經下·第五十三神仙』에서는 “藥者, 人丹也. 益其氣力, 身輕堅強, 即邪氣官鬼不能中人也, 即成神仙矣.”(『雲笈七籤·老子中經下·第五十三神仙』, 『道藏』第22冊, 146쪽)라 서술하고 있다.

정기신은 생명요소의 세 단계인데, 모두 선천과 후천의 구분이 있다. 선천이란 우주의 태초에서 비롯한 것으로, 무형이고, 자연스러운 본연의 모습이며, 기능적이고, 시공을 초월하는 것이다. 逆방향으로 진행하면 신선, 불이 된다. 후천이란 현대적인 용어로 놓고 보면, 유형적인 것, 인위적인 것으로 順의 방향에서 인간과 물질을 만든다.

(2) 약물의 분류

A. 內藥, 外藥

도교 淸修派에 의하면, 내약이란 선천 정기신, 외약이란 후천 정기신을 가리킨다. 이에 대해 李道純은『金丹妙訣』에서 말하기를 “內藥, 先天至精, 虛無祖氣, 不壞元神; 外藥, 交感精, 呼

⁵⁴ 『高上玉皇心印經』, 『道藏』第1冊, 748쪽.

⁵⁵ 李道純著: 『問答語錄·金丹或問』, 『道藏精華』第2集之2『中和集』, 111쪽.

⁵⁶ (清)劉一明著: 『修真辨難』, 『藏外道書』第8冊, 第491

⁵⁷ 위 같은 책, 같은 페이지.

⁵⁸ 『鐘呂傳道集·論丹藥』, 『道藏輯要』危集1『鐘呂傳道集』, 36쪽.

吸氣，思慮神。或問何為內藥？何為外藥？曰：煉精煉氣煉神其體則一，其用有二。交感之精，呼吸之氣，思慮之神，皆外藥也；先天至精，虛無祖氣，不壞元神，此內藥也。”⁵⁹， 그리고 “外陰陽往來，則外藥也；內坎離媾，乃內藥也。外有作用，內則自然。精氣神之用有二，其體則一。以外藥言之，交合之精先要不漏，呼吸之氣更要細細，至於無息，思慮之神貴在安靜。以內藥言之，煉精煉元精，抽坎中之元陽也，元精固，則交合之精自不泄。”⁶⁰라 하였다. 같은 맥락에서 『淨明宗教錄』에서는 “外藥即交感之精，呼吸之氣，思慮之神。內藥即先天至精，虛無真炁，不壞元神。外藥可以治病，積之可以長生久視。內藥可以超越，煉之可以出有入無，但內藥無為無不為，外藥有為有不為。內藥無形無質而實有。外藥有體有用而實無，外藥之生取先天真陰之精也，內藥之生取先天真陽之炁也。”⁶¹라 하였다. 이어서 이도순은 내약과 외약의 성질과 작용에 대해 서술하기를 “外藥可以治病，可以長生久視；內藥可以超越，可以出有入無。大凡學道必先從外藥起，然後自知內藥。高上之士夙植德本，生而知之，故不煉外藥便煉內藥。內藥無為無不為，外藥有為有以為。內藥無形無質而實有，外藥有體有用而實無。外藥色身上事，內藥法身上事。外藥地仙之道，內藥水仙之道，二藥全天仙之道。外藥了命，內藥了性，二藥全形神俱妙。”⁶²라 하여, 체계적으로 내, 외약의 성질과 작용을 설명하였다. 그에 의하면 내약은 외약보다 중요한데, 일반인은 외약의 수련부터 시작해야 하고, 수행이 높은 사람만이 내약을 직접 수련할 수 있다고 한다.

내, 외약은 정기신이 합쳐지는 정도를 표시하기도 하는데,煉精化氣의 초급 단계에서는 외약이라 부르고, 이 단계가 완성되어 체내에 眞機가 생기면 그 때는 내약이라 부른다. 내, 외약이 합쳐져 煉氣化神의 단계에 가면 그 때는 大藥이라 부른다. 외약이란 곧 몸속의 眞陽精炁를 가리킨다. 이에 대해 『天仙正理直論』에서는 “吾身中一點眞陽之精炁，號曰先天祖炁者是也。夫既名曰祖炁則必在內為生氣之根者，而又曰外藥者何也？蓋古雲金丹內藥自外來以祖炁從生身時，雖隱藏于丹田卻有向外發生之時。外藥煉成還丹後即成為內藥：取此發生于外者複返還于內，是以雖從內生卻從外來，故謂之外藥煉成還丹，斯謂之內藥謂之大藥。”⁶³， “以初之發生，總出於身外，而遂曰外藥。若不曰外，則人不知采之于外，而還于內，將何以成丹？”⁶⁴라 서술하였다.

내, 외약이 합하여 형성된 丹基를 丹頭라 부른다. 이에 대해 張伯端은『悟真篇』에서 말하기를 “丹頭和合類相同，溫養兩般作用.”⁶⁵라 하고, 董德甯은『悟真篇正義』에서 “調和外藥之作丹，修

⁵⁹ 李道純著：『問答語錄·金丹或問』，『道藏精華』第2集之2『中和集』，102-103쪽.

⁶⁰ 李道純著：『全真活法』，『道藏精華』第2集之2『中和集』，116쪽.

⁶¹ 『淨明宗教錄·懲忿窒欲章』，『道藏輯要』危集4，37-38쪽.

⁶² 『天仙正理直論』，『藏外道書』第5冊，790쪽.

⁶³ 위 같은 책, 같은 페이지.

⁶⁴ 위 같은 책, 같은 페이지.

⁶⁵ 張伯端著：『悟真篇』，『修真十書悟真篇』卷29，第1頁，『正統道藏』洞真部方法類(柰上)，上海商務印書館民國

合內藥之結胎，雖為兩番之妙用，而其和合之法度，則相類相同，初無彼此之別，故謂之丹頭和合類相同也。”⁶⁶라 하였다.

B. 大藥, 小藥

대약은 ‘上藥’이라고도 부르는데, 내단수련의 선천 정기신을 말한다. 『性命圭旨·內外二藥圖』에서 말하기를 “大藥雖分神，氣，精，三般原是一根生。凡夫生死如輪轉，只因迷卻本來心。”(『性命圭旨』, 『藏外道書』第9冊, 522쪽)라 하였다. 대약은 또 丹母 라고도 불리는데, 煉精化氣에서 煉氣化神으로 전환하는 과정에서 仙藥과 외약이 합쳐지는 것인데, 먼저 外運周天에 의해 외약을 만들고, 다시 神運下丹田으로 내약을 만든 후, 하단전에서 합쳐지고 응결하여, 대약이 완성된다. 이에 대해 명나라 伍冲虛는 『丹道九篇·七日采大藥天機』에서 “陽光三現之時，純陽真氣已凝聚于鼎中，但隱而不出耳。必用七日采工，始見鼎中火珠成象。只內動內生，不復外馳，故名真鉛內藥，又名金液還丹，又名金丹大藥。異名雖多，只一真陽，即七日來複之義也。”⁶⁷라 하고, 청나라 袁仁林은 『古文參同契』 卷一에서 “大藥者，以其能使神氣長存，迥非凡藥可比，故名大藥。”⁶⁸라 하였다.

소약은 真種子라고도 하는데, 煉精化氣의 단계에서 小周天에서 생성된 丹母이다. 이데 대해 장백단은 『悟真篇』에서 말하기를 “鼎內若無真種子，猶將水火煮空鑪。”⁶⁹라 하였다. 그리고 董德甯은 진종자란 사실 내단의 배아라고 하였는데, 그는 『悟真篇正義』에서 말하기를 “真種者即丹胎也。謂煉丹之道，總要三物凝結之真種子。”⁷⁰라 하였다. 그렇다면 소약은 언제 채취해야 하는가? 活子時到來，陽物勃起，精生氣動，周身酥綿快樂，癢生毫竅，小藥產生，任督自開할 때 소약을 채취할 수 있다고 한다. 이에 대해 翁葆光是 『悟真篇注疏』에서 말하기를 “夫真一之氣混于杳冥恍惚之中，難求難見，聖人以法伏之，故得杳冥中有精恍惚中有物變化煅燒成丹服歸丹田之中，則萬物化生也。故曰有物方能成物生也，以其有真種子故也。”⁷¹라 하였다. 그렇다면 真種子란 무엇인가? 李道純은 『中和集』에서 말하기를 “天地未判之先，一點靈明是也。或謂人從一氣而生，以氣為真種子。或謂因念而有此身，以念為真種子。或謂稟二五之精而有此身，以精為真種子。此三說似

十二至十五年版.

⁶⁶ 董德甯著: 『悟真篇正義』卷下, 第2頁, 1644年版, 國家圖書館古籍館藏. 索書號:140612.

⁶⁷ 伍冲虛著: 『丹道九篇·七日采大藥天機』, 『藏外道書』第5冊, 869쪽.

⁶⁸ (清)袁仁林: 『古文周易參同契注』, 國家圖書館古籍館藏, 索書號:7930:103-104.

⁶⁹ 『紫陽真人悟真篇三注』, 『道藏』第2冊, 934쪽.

⁷⁰ 董德甯著: 『悟真篇正義』卷下, 第3頁, 1644年版, 國家圖書館古籍館藏. 索書號:140612.

⁷¹ 翁葆光注: 『紫陽真人悟真篇注疏』, 『道藏』第2冊, 934-935쪽.

是而非. 釋雲: 無量劫來生死本, 癡人喚作本來真. 此之謂也.”⁷²라 하였다.

內丹清修派가 약물을 분류한 목적은, 하나는 서술의 편의성을 위해서이고, 다른 하나는 수련의 편의를 위해서이다. 내단수련에서 心神을 수련하는 것을 性功이라 하고, 정기를 수련하는 것을 命功이라 한다.

이상 종합해 보면, 중의학과 내단학은 모두 중국의 찬란한 문화전통으로, 서로 밀접한 연관이 있는 동시에, 뚜렷한 차이도 있다. 이들의 관계를 연구하는 것은 매우 중요한 의미가 있는데, 내단학과 중의학을 발전시키는데 기여가 된다 하겠다.

⁷² 李道純著: 『中和集』, 『道藏精華』第2集之2『中和集』, 101-102쪽.

《太上感应篇》身心疗治功能分析

杨 燕

四川师范大学 教授

摘 要

《太上感应篇》是一本流传极广，影响巨大的善书。该书通过规范具体的个人行为，运用“同情”“推情”的方法，遏制人的“恶”行，引导人的“善”行，通过关注自我灵魂，保育个人“天性之善端”，使人在具体生活实践中体验、内观、感悟并最终认同理性生活，从而塑造彻底而一贯的健康灵魂，达到个人、社会健康谐和运转的目的，它对个人身心具有很有效的“疗治”功能。

[关键词]：《太上感应篇》；身心疗治

[基金项目]：2014 年度国家社会科学基金重大项目

《百年道家与道教研究著作提要集成》（项目批准号：14ZBD118）阶段性成果。

《太上感应篇》¹是一本善书，就是劝人做好事、积功德的书。书很小，因为文字很少，只有

¹ 《太上感应篇》[M].《正统道藏·太清部》第27册，P6-142。

一千二百多字。但它又是一本很大的书，因为影响很大，被称为古今第一善书。这本书的作者已经不能确定，关于这本书的信息，目前比较确定的是，它可能在北宋高宗时期就已经问世，首先在四川一带流传，到宋理宗以后，逐渐流布全国，直至世界各地，成为流传最广，影响最大的一本善书。有很多名人大儒都曾为《太上感应篇》作过序、跋。像南宋的真德秀，明代的高攀龙，清代的閻若璩等。为它作过注的，更是遍布三家。大家都熟悉，注解也作得好的，如惠栋、俞樾、印光法师等。可以说上至皇室，下至草莽，无论是高僧大德，还是名儒贤士，都曾都是这本书的读者。

我们今天要讨论的就是这样一本“既小又大”之书。如此一本小书，为何问世之后会引起这么大的影响呢？它是具有什么样的“神力”吗？笔者以为，让这本“小书”具有“大神力”的不是别的，正是它对个人、社会所具有的非凡“疗治”功能。

谈到“疗治”，我们首先要清楚一个问题，就是“疗治”的对象是什么？显然，“疗治”总是与“疾病”联系在一起，“疗治”就是要“疗治”疾病，问题是，《太上感应篇》是一本善书，它会疗治什么“疾病”呢？它真的会“疗治”疾病吗？如果可以的话，它又是通过什么方法来“疗治”的呢？这些问题，必须从哲学的本质说起。

一

在西方文化里，philosophy 从产生之初就与智慧连在一起，其意即为爱智之学。在汉语言体系中，“哲”“学”的意思与此有异曲同工之妙。“哲”字本意即“知”，即“智”。“学”字意为“觉悟”。《诗·周颂》曰：“日就月将，学有缉熙于光明。”意思是说，不断学习，日积月累就会达到无比通达的境界。由哲学一词，可见东西方先贤对世界与人生看法的类似。

人类对智慧的追寻，从表面上看，似乎是为了认知世界，但是，如果我们再进一步追寻，则会发现，这一认知的背后，无一不是为了应用。对人类来讲，智慧的应用，认知世界的终极，无外乎其他，那便是寻找幸福康乐的人生，也就是健康的人生。所以，古代的中外智慧之祖，无不以哲学为治疗之学，其治疗的对象，即“灵魂的不和谐”。而“灵魂的不和谐”也必将会影响到肉体，因此，对灵魂的治疗，最终也会影响到身体。

古希腊哲学从德谟克里特斯（Democritus）开始，就将哲学看成类似于医学的智慧。德谟克里特斯认为人们应该更多地留意自己的灵魂，因为完善的灵魂可以改善坏的身体²。与他差不多同时的恩培多克勒（Empedocles）将女神缪斯看做是灵魂的女神，因为诗歌可以平复我们失常的情绪、欲望。后来的苏格拉底（Socrates）、柏拉图（Plato）、伊壁鸠鲁（Epicurus）都继承了西方哲学医治灵魂的这一基本观点。为了能医治更多人灵魂上的疾病，伊壁鸠鲁的学生甚至将伊壁鸠鲁所说的格言刻在石碑之上，立于十字路口，以方便人们学习，疗治。

² 北京大学哲学系，外国哲学史教研室编译. 古希腊罗马哲学[M]. 北京：生活·读书·新知三联书店1957, P115.

在东方，我国古代的哲人老子、列子、孔子、孟子，也无不将人、社会的健康有序发展作为考量的主要问题。如《列子·黄帝篇》中，黄帝即位之初，因为“喜天下戴己，养正命，娱耳目，供鼻口”，导致身体“焦然肌色黧，昏然五情爽惑”。后来又因为“忧天下之不治，竭聪明，进智力，营百姓”，身体又出现了“焦然肌色黧，昏然五情爽惑”的情况，用黄帝自己的话来讲就是“患”，也就是疾病，后来他采取了“放万机，舍宫寝，去直侍，彻钟悬；减厨膳，退而间居大庭之馆，斋心服形，三月不亲政事”³的方法，身体才转好了。用生动的故事讨论了哲学与医疗的关系。《道德经》第五十九章讲“深根固柢、长生久视之道”，《论语》中，孔子谈到“仁者寿”“仁者无忧”“大德必得其寿”等问题，将人的品德修养与灵魂安宁及肉体健康连接在一起。在《孟子·梁惠王下》中，齐宣王在与孟子聊天时，说：“寡人有疾，寡人好货……寡人有疾，寡人好色。”⁴将自己“好货、好色”视为“有疾”，希望孟子能帮助自己。其实，除了齐宣王，古代中国这些君王无不以类似的眼光看待当时的这些学者，就如病人求助医生，其所希望的都是为了使自己的国家，或者是自己的灵魂有序化，即健康无病。因此，哲学可以医疗各种灵魂之病痛是毋庸置疑的。

但是，如何疗治呢？无论东西方的学者，都提出了一些基本的治疗理念。如克制、和谐、内观等等……然而，这些基本理念虽然很好，但在具体操作上似乎还有些不好运作，于是，在东方的中国，就有了一系列的操作性书籍出现，这些书就是“善书”。《太上感应篇》就是这类著作的代表。也就是说，它实际上就是一剂具体的药方，一套切实可行的灵魂训练操。

二

《太上感应篇》先从神学的观点论述构建健康生活，也就是善的生活，可以得到神的喜爱，反之则会被神厌弃，以奠定执行者的信念。接下来，简明扼要地列举大量具体事件，告知世人，神喜爱的，也就是善的、健康的生活行为是哪些；神所厌弃的，也就是不善的、不健康的生活行为有哪些。这些行为的分类，都从最普通的个人生活出发，一一针对个人灵魂的不健康表现，具体而细微地标识了一般的行为规范，针对灵魂的不健康进行康复训练。

《太上感应篇》所列的这些行为，分别讨论三方面的关系，一是与自己，二是与他人，三是与自然。在“善”的行为讨论中，《太上感应篇》通过关注自我灵魂，保育个人“天性之善端”，运用“同情”“推情”的方式，达到疗治个人灵魂，使个人、社会健康谐和运转的目的。

“善”的行为中，《太上感应篇》首先论及“不履邪径”“积德累功”“正己”等问题，将关注点率先放在处理与自己的关系上。一个人要保持内心平和，首先要处理好与自己的关系，这里的自己指的主要是精神的自我，也就是灵魂之我。人要更关心自己的灵魂，保持灵魂在正当的路上行进，关心自己的灵魂就是一种治疗。《孟子·告子上》说：“人有鸡犬放，则知求之；有放

³ 杨伯峻. 列子集释[M]. 北京: 中华书局, 1979, P39-40.

⁴ [宋]朱熹. 四书章句集注[M]. 北京: 中华书局, 1983, P218-219.

心,而不知求。学问之道无他,求其放心而已矣。”[4](P334)未曾经过智慧教导的人,如果自己家的鸡狗丢失,依靠本能都要急急忙忙去寻找,但是,自己的心丢掉了,却不知道寻求。失心之人,怎么可能健康?所以,求学之道就是为了寻找丢掉的心,丢掉的灵魂。“积德累功”“正己”,都是对灵魂的关心,要求学习《太上感应篇》的人首先要明白这个书是用来调和灵魂,让灵魂保持在正道上的,而这也是为自己的灵魂积德累功,即可以得到神的喜爱和奖励。

讲到与他人关系的有:“忠孝友悌,矜孤恤寡,敬老怀幼”“宜悯人之凶,乐人之善;济人之急,救人之危”“见人之得,如己之得;见人之失,如己之失”“遏恶扬善,推多取少”“受辱不怨,受宠若惊;施恩不求报,与人不追悔”“化人”几条。

“忠孝友悌,矜孤恤寡,敬老怀幼”带有明显的儒家伦理特色,也是影响中国传统最大的道德主张。它的逻辑顺序是由亲亲之“孝悌”,推出臣、君、朋之“忠”“友”,再广之四海,从而悯天下之孤苦,敬天下之耄耋,怀天下之蒙幼。这一道德主张虽然很短,却包含了几乎所有的社会关系。其在个人灵魂,或者说内心修养上的根基是人天然的至亲之爱,其逻辑推理的根本动力是一般人类皆有的“同情之心”,其伦理特点是坚持“有差等之泛爱”。

《太上感应篇》的这几句话非常直白,中国人都懂是什么意思。从疗治的意义上说,这几句话的疗治对象非常惊人,既包括了自我、他人,也包括了社会整体。其实质是保护并发展人性中最美最善的基点,即至亲之爱,这是一切伦理原则生发的基点,在中国传统文化中,被称为“善端”。“爱有差等”是儒家伦理的最基本主张之一,《论语》中孔子论“直”这个问题时,提出“父子相隐为直”的看法,就是为了保护至亲之爱这“善端”,之所以要保护这一“善端”,其基本原因还是因为这种出于天性的父母子女之爱是一切伦理规则的基点。因为人的本性首先是爱父母,然后才可以借由“同情”心去爱他人。如果一个人连父母都不爱,那他也绝然是不可能爱他人的。如果一个连父母至亲都不爱的人却表现得特别爱他人,在传统的儒家伦理判断中,这个人一定是一大恶之人,其对他人表现出的爱一定是虚伪和另有企图的。所以,社会的伦理规则绝不能鼓励这样的“恶”,否则就会产生“恶人”“恶政”,个人不健康,社会也不会健康。人类历史上并非没有出现过对这一伦理基点摧毁的时代,而所有这样的时代,历史已经以血淋淋的事实告诫了世人,当这一伦理基点被摧毁后,社会与人伦将出现多么可怕的崩塌。无论对灵魂的疗治,还是对身体的疗治,最好的医生,讲究的都是防病于未然,千百年来儒家所讲的伦理道德也好,《太上感应篇》也好,都持基本相同的理念,因此,他们皆主张要泛爱他人,首先要孝父母,因为爱是有差等的,这是天性,接受天性中看似不够高尚彻底的“善”,恰恰是保育天性之“善”,保育后天人伦的基本。

但是,首爱父母,如果可以以先天为根基来解释的话,那么,泛爱他人的基础又是什么呢?在这里,《太上感应篇》用的是“同情”和“推情”的方式,以使人能由己及人,达到帮助个人维持平和的灵魂,正当地处理与他人关系的目的,也就是保持灵魂的健康。

所谓“同情”,在汉语中的意思是与他者产生相同、相通的情感。如《孟子·公孙丑上》中以“乍见孺子将入于井”⁵为例,以证人皆有“不忍人之心”,这个“不忍人之心”实质就是一种

⁵ [宋]朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,1983,P237.

“同情”。同时，这个“不忍人之心”，在孟子看来，正是“四端”，即仁义礼智的起点，培育这种“不忍人之心”就可以发育人的善端，促使人成为一个善人。这里的“善人”实质上就是一个灵魂健康的人。在《梁惠王上》中，孟子又通过对祭祀用羊还是用牛的事件，对梁惠王进行“同情”引导，以使其可以执行仁政，达到医治社会的目的。无独有偶，在西方，有一个与孟子这一观点非常类似的哲学家——叔本华。叔本华将从“同情”出发的伦理学指导原则定为“不要损害任何人；相反，要就你能力所及，帮助所有的人”⁶，他认为与“同情”相对应的两大基本美德是公正和仁爱。因为同情，所以人会产生不忍心伤害他人之心，而这是促使公正产生的基础。又进一步，因为同情，人见他人受苦，就如自己受苦，所以会出手帮助他人，因此产生“仁爱”的美德。叔本华与孟子等大部分中国哲人不同的地方是，他认为此种美德并非人人都有，但确实存在。而中国人更倾向于认为这是人人都具有的美德，只不过有些人没有得到很好的训练，所以，他的这一美德未能显现。

现在我们再回到《太上感应篇》，刚才我们举的这几点与他人相处的方法，以及尚未论及的，处理与一切他者关系的具体行为，实质都是建立在这一基本天性之上。这其中，《太上感应篇》所说的“慈心于物”是最为明显的，“物”既包括人，也包括动物、植物，甚至无生命之存在。可以说是将“同情”之心在最大的意义上进行了放大，其所涵盖及要处理的伦理关系包括了世间的一切事物。按这样的态度及规则行事，不仅要公正与仁爱施与自身、他身，甚至一切他者。这样的人，其灵魂的高尚自是不可怀疑，而一个能公正仁爱地对待一切他者的灵魂，其生活方式的正当、合适性自然也是有最大之保证的。

然而，“同情”之心虽大多数人天生皆有，但是由生活之经验，我们会发现，人天然更易“同情”弱者，而比较难将“同情”放大扩展于“强者”之身。因此，我们看他人受苦，易起心相救；但对他人之善、之得，却难起“同情”之念。相反，他人之善、之得往往容易激起人的嫉妒、甚至恨意。若如此，则人的情绪必然失控而灵魂难得安宁，健康的生活也随之化为乌有，不仅害己，甚至害人。《太上感应篇》敏锐地感知到了这一点，因此，在将“情”“及人同己”的过程中，更将这一“同情”再顺势“推”广，以“推情”助之培养更广大的胸怀和善意。《太上感应篇》首讲忠孝友悌之同怀，因为这是中国人最熟悉，并已随儒家大规模的官方教育而最为国人理解的“同情”，所有国人读之皆明其所指。接下来，《太上感应篇》就开始大力使用“推情”，将人生所遇之事，“弱”“强”混编，让人在读、行的过程中，由易感易行的行为“推感”难感难行之行为。如“宜悯人之凶，乐人之善”“见人之得，如己之得；见人之失，如己之失”，人见他人之凶，他人之失，易起同情，而见他人之善、他人之得难起同情，因此，将之编在一起，针对性地疗治世人最容易得的“嫉妒病”。

三

⁶ [德]叔本华. 伦理学的两个基本问题[M]. 北京:商务印书馆, 1996, P237.

在对“善”行通过“同情”“推情”做直接的指导之后，《太上感应篇》对常见的，大概 170 多种“恶”行进行了针对性的梳理，《太上感应篇》恶行部分，可以说充分展现了对灵魂的控制和训练，其目的就是通过大量的实践，以进一步遏制人的不良情绪、意志、生活取象等“恶”行、“恶”念，从而助人构建理性生活，使人在具体生活实践中体验、内观、感悟并最终认同理性生活，从而塑造彻底而一贯的健康灵魂。

在拉丁语系里，“理性”（theoretique）这个词除了我们现代经常用到的，将其理解为正常人所拥有的识别、判断、评估实践理由以及使人的行为符合特定目的等方面的智能外，还包含“静观”“反思”等意涵。正因为人拥有对内在自我静观的能力，才具有平息外在欲望干扰，回归自我，正确识别、判断自身行为，真正过上真善美之健康人生的可能。我们说《太上感应篇》构建个人理性生活，也正是在这种意义上讲的，因为《太上感应篇》是类似灵魂体操的书，所以本书中讲静观、反思等基本理念的少，主要是直接告知人们如何处理人事。

与对“善”行的指导略有不同，《太上感应篇》所涉及的这 170 多种恶行显得更细致具体，疗治方式也更加直接。这些恶行既有一般人共有的；也有从特别角度总结的；既有轻微的小恶，也有人神共愤的大恶。这部分内容就像一剂猛药，赤裸裸地暴露了人类灵魂几乎所有的大疾病，然后痛加针砭。从疾病的角度看，这些恶之疾主要有：嫉妒、自私、虚诈、狂傲、狠厉、淫欲等。

嫉妒类的如：“见他荣贵，愿他流贬；见他富有，愿他破散；负他货财，愿他身死。”

自私类的如“愿人有失，毁人成功；危人自安，减人自益；以恶易好，以私废公；窃人之能，蔽人之善；形人之丑，讪人之私；耗人货财，离人骨肉；侵人所爱，助人为非。”

虚诈类的如：“心毒貌慈；秽食餽人，左道惑众；短尺狭度，轻秤小升；以伪杂真，采取奸利；压良为贱，谩募愚人。”

狂傲类的如：“逞志作威，辱人求胜。”

狠厉类的如：“杀人取财，倾人取位。”“强取强求，好侵好夺。”

淫欲类的如：“见他色美，起心私之。”等等。

所举的这些恶行从个人健康的角度来看，最大的影响就是引起人的心理变化。因为人的本性中总有那么一些善念，做了坏事，其实首先过不了的是自己心理那道关。做坏事的时候，要么是偷偷摸摸，怕人发现，胆战心惊，脸红心跳；要么是逞强斗狠，散气耗神；做了坏事以后，又担心被人发现，势必多猜多疑。整个人的情绪、心理都处于失常的状态。如果一个人经常干坏事，他的灵魂就会长期处于这种不正常的状态，心理不健康，肉体的健康也会受到影响，甚至连人的长相都会发生变化。所以佛教中讲“相由心生”，就是从灵魂修养的角度讲述精神之我与肉体之我的关系，其实也是旁敲侧击人们要关注灵魂的健康。因此，一个人要想让自己身心健康，就一定要时时注意修炼自己的灵魂，给灵魂做健康的体操。不合乎道义，不能做的事情，绝对不能做，包括不好的起心动念。《太上感应篇》把几乎所有的这些恶行列出来，读者一看，非常明白了然，只要按照这些指示，慢慢行动就可以了。灵魂跟肉体一样，也需要合理的控制，提高自我对心灵的控制能力，就好像通过体育运动提高自我对肉体的控制能力一样，时间久了，原来有些勉强的行为就会内化为自我的自觉自由行为。也许有人会说，这样一种心灵体操对个人来说实在是太大的束缚，太不自由了。殊不知，无法有效控制自己灵魂的人，才是最不自由的人。行为的不妥当，

实际上都是不能控制引起的，这样的灵魂将被自我不合适的欲望所左右，最终成为欲望的奴隶，其自我的生活也将进入无序的、非理性的状态。相反，能够做到有效控制恶念、恶行的人一定是有大定力的，是能够控制自己行为准则的人。当一个人最终超脱了由于物欲、肉体等等物质性的欲望而造成的束缚的话，他必将迎来理性有序的人生，也必将在肉体和精神上获得最大限度的自由。

总之，从历史事实来看，《太上感应篇》对身心的疗治，具有一定的有效性，其广泛的社会影响，也说明了大家的认可。它的治疗从表面上看是对个人身心的治疗，但从发展的角度看，则是对社会的治疗。因为，所有这些个人心灵的疾病，也同时都意味着某种社会关系的崩溃，某个社会层面的不协调。当个人的灵魂之疾被有效疗治了，则社会的健康也将有极大的推进。当然，《太上感应篇》因为特殊的历史文化背景，其在推进疗治的同时，也包含着丰富的神学思想，对此要有恰当的看法。在《太上感应篇》中，多次谈到其善恶的标准是道和义，即合乎道义的就是善的，反之就是恶的。因此，可以说《太上感应篇》善恶的神学指向实质就是“道义”，而以神灵的喜爱与世俗的功利寿考来论述，或者说敦促世人行善弃恶，从手段上来讲，在特定的历史时期，也无可厚非。所谓神者，不可测者也，正义所在者也。神学的应用，对于培植人的道德敬畏感，有其独特的价值和效用，在对个人身心的疗治中，更有其必不可少的疗效。

『太上感應篇』의 심신치료기능 분석

양옌(楊燕)

중국 사천사범대학 교수

개요

『太上感應篇』은 세상에 많이 알려진, 영향력이 아주 큰 도교의 善書이다. 이 책은 규범을 통하여 개인의 구체적인 행위를 교정하는데, 주로 ‘同情’, ‘推情’의 방법을 통하여, ‘악’행을 억제하고, ‘선’행을 장려한다. 또한 자아의 영혼에 관심을 가지고, 개인의 ‘선량한 天性’을 키우며, 실천생활 속의 체험, 內觀, 感悟를 통하여 최종적으로 이성적인 생활을 하도록 도와준다. 아울러 철저히 일관된 건강한 마음을 유지하여 개인과 사회의 조화를 이룬다. 다시 말해서 이 책은 인간의 심신에 아주 효과적인 ‘치료’ 기능을 갖고 있다.

주제어: 『太上感應篇』, 심신치료

『太上感應篇』¹은 善書로, 사람들을 권유하여 선한 일을 하고, 덕을 쌓게 하는 책이다. 글자수가 적은 자그마한 책으로, 모두 1200 여자로 구성 되었다. 하지만 그 내용을 보면 거대하다고 할 수 있으며, 영향력 또한 아주 커, 古今第一善書로 불리기도 한다. 이 책의 저자는 현재 확인할 수 없으나, 알 수 있는 것은, 북송 고종시대에 이미 세상에 나타났으며, 중국 사천 지역에서 많이 유행했다는 것이다. 송나라 理宗 이후 전국, 심지어 다른 나라에까지 널리 퍼져 나갔는데, 이 때로부터 영향력이 아주 큰 선서가 되었다. 역사 이래 많은 유명한 인사들이 『太上感應篇』에 序 혹은 跋을 달았는데, 대표적인 인물로 남송의 真德秀, 명대의 고반룡高攀龍, 청대의 염약거閻若璩 등이 있다. 이 책에 주를 단 사람은 수도 없이 많은데, 비교적 유명한 사람으로는 惠棟, 俞樾, 印光法師 등이 있다. 다시 말해서 위로는 황실에서부터 아래로는 일반 서민에 이르기까지 이 책을 읽지 않는 사람이 없었다.

우리는 현재 이 ‘작지만 큰’책에 대해 연구해 보고자 한다. 이렇게 작은 책이 어떻게 이렇게 큰 영향력을 끼칠 수 있을까? 이 책에는 도대체 어떤 ‘神力’이 있는 것인가? 필자의 생각에 의하면 이렇게 작은 책이, 이렇게 큰 영향력을 끼칠 수 있었던 이유는 다름 아니라, 사회에 대한 비범한 ‘치료’기능이 있었기 때문이다.

‘치료’에 대해 논하고자 한다면, 먼저 치료의 대상이 누구인지 알아야 한다. 분명한 것은, 치료는 질병과 관련이 있는데, 다시 말해서 치료란 질병을 치료하는 것을 말한다. 『太上感應篇』은 한 권의 책인데 어떤 질병을 치료한다는 말인가? 진짜로 치료할 수 있는 것인가? 만약 가능하다면 어떤 방법으로 치료 하는가? 아래 철학의 본질에 근거하여 분석해 볼 것이다.

1

서양 문화에서 philosophy 라는 단어는 탄생 초기부터 지혜와 연관 지어져, 지혜를 사랑하는 학문이라는 명칭을 가지게 되었다. 중국어의 철학도 이와 거의 똑같은 의미를 지니고 있다. ‘哲’은 ‘知’ 혹은 ‘智’라는 의미이고, ‘학’은 ‘覺苦’라는 뜻을 나타낸다. 『詩·周頌』에 “日就月將, 學有緝熙于光明”라는 문장이 있는데, 뜻인즉, 부단히 학습하여 날마다 쌓으면 통달의 경지에 이른다는 말이다. 이상 볼 때 동양이든 서양이든 철학이라는 단어에 대한 인식은 비슷했던 것 같다.

인류의 지혜에 대한 추구는, 표면적으로 보면, 세상을 인식하기 위한 것이지만, 더 깊이 들여다 보면, 이러한 인식의 목적은 응용을 위한 것임을 알 수 있다. 인간으로서 지혜를 응용

¹ 『太上感應篇』[M], 『正統道藏·太清部』第27冊, P6-142.

하고, 궁극적인 세계를 알고자 하는 목적은 다름이 아니라 건강하고 행복한 삶을 살기 위해서이다. 그렇기 때문에 중국이든 외국이든, 철학의 대가라 하는 사람들은 모두 철학을 치료의 방법으로 사용하였는데, 그 치료의 대상은 곧 ‘영혼의 조화롭지 못함’이다. 이런 ‘영혼의 부조화’는 육체에 영향을 주는데, 그렇기 때문에 영혼에 대한 치료를 통하여, 육체의 병을 치료하고자 하였다.

그리스 철학은 데모크리토스로부터 시작하여 철학을 의학과 비슷한 지혜로 사용하였다. 데모크리토스는 인간이라면 자신의 영혼을 더 잘 알아야 한다고 하였는데, 완성된 영혼은 나빠진 몸은 치유할 수 있기 때문이다.² 그와 비슷한 생각을 갖고 있던 사람은 엠페도클레스였는데, 그는 여신 뮤즈를 영혼의 여신으로 보았다. 그 이유는 시와 노래가 상실에 빠진 인간의 정서를 회복시켜 준다고 생각했기 때문이다. 후에 소크라테스, 플라톤, 에피쿠로스 등도 의학치료의 관점을 받아들였다. 더욱 많은 사람들의 영혼을 치료하기 위하여 에피쿠로스의 제자들은 그의 말씀은 돌에 새겨 길가에 세워둠으로써, 사람들이 쉽게 보고 배울 수 있게 하였다.

동양에서는 노자, 열자, 공자, 맹자 등 수 많은 선지자들이 인간과 사회의 건강에 관심을 두었다. 『列子·黃帝篇』중 황제는 즉위 초에 “황제는 즉위 초에 백성들의 추앙을 받았고, 그리하여性を 기를 때, 눈과 귀, 입과 코가 즐거운 것을 추구(喜天下戴己, 養正命, 娛耳目, 供鼻口)”하였기 때문에, “얼굴색이 검고 초췌해졌고, 정신도 혼미하게 되었다(焦然肌色𪚗𪚗, 昏然五情爽惑)”라고 나와있다. 훗날 또 “천하가 혼란한 것을 걱정하고, 혼신의 지혜를 다하여 백성을 다스리니(憂天下之不治, 竭聰明, 進智力, 營百姓)”, 그의 “얼굴색은 점점 더 어두워 지고, 정신도 더욱 혼미해 졌다.(焦然肌色𪚗𪚗, 昏然五情爽惑)” 황제 스스로에 따르면 자신은 질병에 걸리게 되었는데, 그리하여 “모든 政務를 중지하고, 궁전을 떠나, 시종도 데리지 않고, 즐거움도 끊었다. 식사를 조절하고 조용한 곳에 은거하고 살았으니, 마음을 평온하게 하기 위하여 삼개월 동안 정무를 보지 않았다.(放萬機, 舍宮寢, 去直侍, 徹鐘懸; 減廚膳, 退而間居大庭之館, 齋心服形, 三月不親政事)”³의 방법을 사용한 후 병이 나아지게 되었다. 즉 열자에서는 황제가 병에 걸리고 치료하는 과정을 통하여, 철학과 의료의 관계를 생동하게 묘사하였다. 『道德經』 제 59 장에 “뿌리를 깊고 단단하게 내리는 것이 장수의 도이다(深根固柢, 長生久視之道)”라는 문장이 있고, 『論語』에서 공자는 ‘어지러운 자는 장수한다(仁者壽)’, ‘어지러운 자는 걱정이 없다(仁者無憂)’, ‘큰 덕을 지닌 자는 반드시 장수한다(大德必得其壽)’라 하였다. 『孟子·梁惠王下』에서 齊宣王은 맹자와 담론하면서 “짐은 병이 있는데, 물건을 좋아하고……짐은 병이 있는데, 색을 좋아한다(寡人有疾, 寡人好貨……寡人有疾, 寡人好色)”고 하여 물질과 색을 좋아하는 것을 질병으로 보

² 北京大學哲學系, 外國哲學史教研室編譯. 古希臘羅馬哲學[M]. 北京:生活·讀 書·新知三聯書店1957. P115.

³ 楊伯峻. 列子集釋[M]. 北京: 中華書局, 1979. P39-40.

았다. 그는 맹자가 자신을 치료해 주기를 바랐는데, 중국 고대의 제왕군주들은 대부분 이런 문제를 갖고 학자들을 찾았다. 마치 병에 걸린 환자가 의사를 찾듯이, 이들은 학자들의 도움을 빌어 나라의 문제 혹은 자신의 문제를 해결해 주기를 바랐다. 그렇기 때문에 철학이 인간의 영혼의 질병을 치료한다고 하는 데에는 의심할 바가 없는 것이다.

그렇다면 어떻게 치료할 것인가? 동서양의 학자들 모두 치료의 방법을 제시 하였다. 거기에는 절제, 조화, 內觀 등 방법이 있다. 하지만 일부 이론들은 아무리 좋다 하더라도 실천하기가 힘들면, 사람들의 관심을 끌기 어려워 진다. 중국에는 실천에 옮기기 아주 적합한 서적들이 있는데, 바로 ‘善書’이다. 『太上感應篇』은 이 서적들 중 대표작으로 불린다. 다시 말해서 이 책은 아주 효과적인 처방과 마찬가지로, 인간의 영혼을 치유할 수 있다.

2

『太上感應篇』은 먼저 신학의 관점에서 건강한 삶을 살아갈 것을 논술하였는데, 그것은 곧 선량한 삶을 살면 신의 사랑을 받고, 아닌 경우에는 신의 버림을 받는 다고 하면서 사람들의 마음을 끌었다. 다음으로는 간결한 문장으로 대량의 사례 들어 신이 선호하는 것과, 건강한 생활은 어떤 것인지 서술하고, 동시에 신이 싫어하는 것, 즉 선하지 못하고 건강하지 못한 삶은 어떤 것인지 서술 하였다. 책은 인간의 행위들을 분류하여, 모두 일반인들에게 적용되는 일상 생활을 기준으로, 인간 영혼의 건강하지 못한 부분을 서술하고 아울러 구체적인 행동규범을 제시하여 건전하지 못한 부분은 반복적인 훈련을 통하여 교정하도록 하였다.

『太上感應篇』에 나열된 행위들을 보면, 세 가지 관계에 대하여 구분하여 서술하였는데, 하나는 자신과의 관계, 다음은 타인과의 관계, 세 번째는 자연과의 관계이다. ‘善’에 대한 서술에서 『太上感應篇』은 자신의 영혼을 살펴볼 것을 말하면서, 인간의 ‘선량한 천성’을 기를 것을 강조 하였다. 아울러 ‘同情’, ‘推情’의 방식으로 개인의 영혼을 치료하고, 그리하여 개인과 사회가 모두 조화로운 세상을 건설할 것을 목적으로 하고 있다.

‘선’한 행위란, 『太上感應篇』에서 가장 먼저 서술한 부분은 “나쁜 길에 들지 말고(不履邪徑)”, “덕을 많이 쌓아야 함(積德累功)” 그리고 “자신을 바르게 함(正己)”을 강조 하였다. 즉 자신과의 관계를 중점적으로 서술한 것이다. 인간은 내면의 평화를 유지해야 하는데, 그렇게 하려면 가장 먼저 자신과의 관계를 잘 처리해야 한다. 여기서 말하는 자신은 정신적인 자아를 말하는데, 즉 영혼적인 자아이다. 인간은 자신의 영혼에 관심을 가져야 하고, 영혼이 올바른 길로 가도록 유지해야 한다. 다시 말해서 자신의 영혼에 관심을 가지는 것이 곧 치료이다. 『孟子·告子上』에는 “사람들은 하찮은 닭이나 개를 잃어버리면 찾을 생각을 하면서도 무엇보다 귀중

한 본심을 잃어버리면 찾을 생각을 하지 않는다. 학문을 하는 방법도 마찬가지로, 놓친 본심을 구하는데 있다.(人有雞犬放, 則知求之; 有放心, 而不知求. 學問之道無他, 求其放心而已矣)⁴라는 문장이 있다. 지혜의 가르침을 받지 못한 사람은, 집에서 키우던 개나 닭을 잃어 버리면 급하게 찾으러 다니는데, 오히려 마음을 잃었으나 찾으러 다니지 않는다는 말이다. 마음을 잃은 사람이 어떻게 건강할 수 있겠는가? 그렇기 때문에 학문을 구한다는 것은 곧 잃어버린 마음, 영혼을 찾는다는 것을 말한다. “덕을 많이 쌓아야 함(積德累功)”과 “자신을 바르게 함(正己)”은 모두 영혼에 대한 관심으로 『太上感應篇』을 배우는 사람은 먼저 이 책에서 말한 대로 영혼을 조화시켜야 하고, 영혼이 올바른 길로 가게 해야 한다. 이렇게 하는 것은 곧 영혼의 공덕을 쌓는 것이고, 아울러 신의 사랑을 받음과 동시에 포상도 받을 수 있다.

타인과의 관계에 대해 서술한 문장으로는 “忠孝友悌, 矜孤恤寡, 敬老懷幼”, “宜憫人之凶, 樂人之善; 濟人之急, 救人之危”, “見人之得, 如己之得; 見人之失, 如己之失”, “遏惡揚善, 推多取少”이 있다.

여기서 “忠孝友悌, 矜孤恤寡, 敬老懷幼”의 문장은 유교적인 색채가 강한, 중국 전통사상 속에 깊은 영향력을 지니고 있는 윤리도덕규범이다. 논리적 구조로는 ‘孝悌’와 같은데, 君, 臣, 朋의 관계에서 ‘忠’, ‘友’를 강조하면서, 나아가 四海 및 천하의 고통 받는 자를 관심하고, 배우자를 잃은 사람을 존경하며, 노인과 어린이에게 사랑을 베풀라 하였다. 이러한 도덕적 주장은 비록 짧지만 사회의 모든 관계를 포함하고 있다. 다시 말해서 개인의 영혼을 수양하거나, 내면의 수양을 하는데 있어서 가장 기본이 되는 것은 관심과 사랑이라는 것이다. 이러한 주장의 논리적 원동력은 모든 사람이 갖고 있는 ‘동정심’에서 비롯한 것으로, 이론적 특징은 ‘차등이 있는 모든 사랑(有差等之泛愛)’이다.

중국문화의 영향을 받은 사람이라면 『太上感應篇』의 말을 쉽게 이해할 수 있다. 치료의 각도에서 보았을 때, 그 대상은 아주 광범위한데, 자신, 타인 뿐만 아니라 사회 전체를 포함한다. 치료의 기대 효과는 인성의 가장 아름다운 부분을 발굴해 내는 것이다. 즉 인간사이의 사랑을 말하는 것인데, 이것은 모든 윤리도덕의 시발점이 되는 것으로, 중국 전통문화에서는 ‘선단善端’이라 한다. ‘사랑에 차등이 있다(愛有差等)’는 것은 유가의 이론 중 하나인데, 『論語』에서는 ‘直’에 대해 논하면서, “父子相隱為直”이라 하였다. 이 말의 뜻은 친족 사이에 ‘선단’을 유지해야 한다는 것인데, ‘선단’을 유지해야 하는 이유는, 사랑이 부모자식간의 기본이고, 모든 윤리도덕의 시발점이기 때문이다. 인간은 먼저 자신의 부모를 사랑해야 하고, 그 다음 ‘동정심’을 갖고 다른 사람을 사랑해야 한다. 만약 자기 부모도 사랑하지 않는다면, 어떻게 다른 사람을 사랑할 수 있겠는가? 유교의 전통관념에서 보면, 부모도 사랑하지 않는 사람이 남을 사랑한다는 것은 용납될 수 없으며, 아울러 그는 악인으로 취급된다. 왜냐하면 그의 사랑에는 뭔가

⁴ [宋]朱熹. 四書章句集注[M]. 北京: 中華書局, 1983. P334.

말 못할 허위와 사심이 있기 때문이다. 그렇기 때문에 사회의 윤리기준에서는 이러한 ‘악’을 허용하지 않는데, 만약 허용할 경우 ‘악인’, ‘惡政’이 생길 위험이 있고, 그리하여 개인 또는 사회가 건강하지 못하게 되기 때문이다. 인류의 역사를 돌이켜 보면 이런 경우가 허다하게 있었다. 윤리도덕이 무너져 사회와 개인의 인성이 무너진 경우는 수도 없이 많았다. 개인의 영혼을 치료하거나 혹은 사회를 치료할 때, 가장 좋은 의사는 병이 생기기 전에, 미연에 방지하는 것이다. 수 천년래 이어져온 유교의 도덕이든, 도교의 『太上感應篇』이든, 이들의 관점은 모두 동일한 이념에서 출발한 것인데, 그것은 먼저 부모를 사랑하고, 사랑에 차등이 있기 때문에, 그 다음은 남을 사랑하라고 하였다. 이것은 인간의 천성이고 누구나 받아들일 수 있는 ‘선’이다. 이렇게 자신의 천성을 잘 보존하고 기르는 것이, 후천 윤리의 기본이라 하겠다.

하지만 천성의 기준에서, 자신의 부모를 사랑하는 것은 당연한 것이지만, 다른 사람을 사랑해야 하는 기준은 무엇인가? 『太上感應篇』에서는 ‘동정심’과 ‘推情’의 방식을 사용하라고 하는데, 이러한 마음으로 남을 도와줌으로써 평화로운 영혼을 길러야 한다는 것이다. 올바른 방법으로 타인과의 관계를 처리할 때, 영혼의 건강함을 유지할 수 있다.

여기서 말하는 ‘동정심’이란, 다른 사람의 감정을 이해하고, 서로 통하는 것을 말한다. 『孟子·公孫醜上』의 “乍見孺子將入于井”⁵을 예로 들어보면, 인간은 모두 ‘안타까워하는 마음’을 갖고 있는데, 이 ‘안타까움’이 바로 ‘동정심’이다. 맹자의 시각에서 볼 때 ‘안타까움’이란 곧 ‘四端’인데, 이것은 인의예지의 시작이라 할 수 있다. 인간의 ‘안타까워하는 마음’을 키우는 것이, 곧 사랑하는 마음을 키우는 것이고, 그리하여 인간은 선량한 사람이 된다. 여기서 말하는 ‘선량한 사람’이란 사실은 영혼이 건강한 사람이다. 『梁惠王上』에서 맹자는 제사 지낼 때 양을 사용하느냐, 소를 사용하느냐 하는 문제에 대해, 양혜왕의 ‘동정심’을 호소하는데, 제왕군주라면 인자한 정치를 하여야 사회가 안정될 수 있다고 조언하였다. 서양에도 맹자와 비슷한 사상을 갖고 있는 철학자가 있었는데, 그는 독일의 철학자 쇼펜하우어였다. 그는 ‘동정심’에서 비롯한 윤리학을 정의하기를 “다른 사람을 해치지 말고, 반대로 자신의 최대한 능력을 다하여 모든 사람을 도와주라”[5](P237)고 하였다. 그가 생각하는 ‘동정심’은 서로 대응하는 양대 미덕인 공정과 仁愛이다. 동정심이 있기에 남을 해치려는 마음이 생기지 않고, 그리하여 공정한 사회가 형성된다. 여기서 한발 더 나아가, 동정심으로 하여, 남의 고통을 자신의 고통으로 여기고, 그리하여 온 힘을 다하여 남을 돕는데, 이렇게 ‘인애’의 미덕이 생기는 것이다. 쇼펜하우어와 맹자는 비록 서로 다른 지역에서 살았지만, 이들은 모두 인간이 갖고 있는 미덕을 잘 인식하였다. 중국 사람들은 이러한 미덕을 누구나 갖고 있는 것이라 믿었는데, 단지 제대로 된 교육을 받지 못했기에, 일부 사람들은 아직 잘 발현되지 못했을 뿐이라 본다.

⁵ [宋]朱熹. 四書章句集注[M]. 北京: 中華書局, 1983. P237.

다시 『太上感應篇』으로 돌아와 보면, 이상 언급한 타인과의 관계처리에서 볼 때, 비록 일부 내용에 대해서는 구체적으로 언급하지 않았지만, 모두 인간의 천성에 근거하여 처리하라고 말하고 있다. 예를 들어 『太上感應篇』에서 말하는 ‘자비로운 마음으로 물을 대하라(慈心于物)’를 보면, 여기서 말하는 ‘物’은 인간, 동물, 식물 심지어 무생물까지 포함하고 있다. 즉 ‘동정심’의 범위를 최대한으로 설정 하였는데, 이 사상이 포함하는 범위는 세상의 모든 만물을 포함한다. 이러한 규범에 따라 일을 처리하면, 자기 자신을 대할 때 혹은 다른 사람과의 관계 처리에 있어 공정하고 인자롭게 할 수 있다. 이런 사람의 영혼이 고상하다는 것은 누구나 인정할 것이며, 이렇게 공정하고 인자한 영혼을 가진 사람은, 생활방식이 올바르고, 자연의 법도에도 맞는다 할 수 있다.

비록 ‘동정심’은 천성이라 하여 누구나 다 갖고 있는다고는 하지만, 현실적으로 보면, 많은 경우에 약자한테는 ‘동정심’이 발휘 되지만, 강자한테는 발휘되지 않는다는 것이다. 그리하여 다른 사람이 고통을 받을 때에는 도와주고 싶은 마음이 생기지만, 선한 행위를 보면 동정심이 생기지 않는다. 반대로 선한 행위는 질투를 유발 하거나 미움을 쌓는다. 하지만 이런 마음은 정서적으로 나쁜 결과를 가져오며, 건강한 심신과는 거리가 멀다. 즉 자신도 해치고, 남도 해치는 결과를 초래한 것이다. 『太上感應篇』은 이 문제에 대해서도 깊게 인식하였고, 그리하여 ‘정’을 발산하는 과정에서, 범위를 넓게 하여, ‘推情’의 마음을 길러 선행을 해야 한다고 하였다. 『太上感應篇』은 먼저 충효와 우정에서 시작하여 다른 사람을 관심하라고 하였는데, 이 사상은 중국사람들이 익숙히 잘 알고 있는 사상으로, 많은 朝代에 유교가 국교로 지정 되면서, 사람들의 인식 속에 깊게 자리잡았다. 다음으로 『太上感應篇』은 ‘추정’사상을, 인생에서 마주칠 수 있는 ‘強’, ‘弱’에 맞춰 설명하면서, 사람들이 배우는 과정에서 어렵게 느껴지던 것을 쉽게 설명하였다. 예를 들어 “남이 흉을 당했을 때 연민하고, 선한 일을 했을 때 같이 즐거워하라.(宜憫人之凶, 樂人之善)”, “다른 사람이 이득을 보면 마치 자신이 이득을 본 것과 같이하고, 다른 사람이 손실을 보면 마치 자신이 손실을 본 것과 같이하라.(見人之得, 如己之得; 見人之失, 如己之失)”고 하였다. 다른 사람이 흉한 일을 당하거나 손실이 생기면 동정하는 마음이 쉽게 생기지만, 다른 사람이 선량한 일을 하면 동정심이 생기기 쉽지 않다. 그렇기 때문에 책에서는 두 가지 경우를 같이 놓고 대해야 한다고 하면서, 인생에서 치료하기 힘든 ‘질투병’에 대해 대안을 마련하였다.

‘善’에 대해 ‘동정’, ‘추정’을 하라고 가르친 다음, 『太上感應篇』은 인생에서 자주 범하는 170 가지 ‘악’한 행동에 대해 체계적으로 논술 하였다. 『太上感應篇』의 악행에 대한 언급을 보면, 인간의 잘못된 행위에 대해 충분히 지적했다고 할 수 있다. 책은 이러한 언급을 통하여, 사람들이 실천 과정에서 자신의 잘못을 인식하고, 생활 속에서 발생하는 ‘악행’과 ‘惡念’을 물리치도록 하였다. 이렇게 하면 자신의 삶을 다시 설계할 수 있고, 구체적인 실천 및 내관, 감오를 통해 이성적인 삶을 영위할 수 있으며, 아울러 철저히 새로운 건강한 영혼을 형성할 수 있다.

라틴어에서 ‘이성(theoretique)’이라는 단어는, 우리가 보편적으로 알고 있는 논리적인 식별, 판단, 평가 등 지성적인 인식 외에도, ‘조용히 자신의 내면을 관찰함(靜觀)’, ‘자신을 돌이켜봄(反思)’의 함의도 갖고 있다. 인간은 자신에 대해 내면적으로 ‘정관’하는 능력을 갖고 있기에, 끊임없이 밀려오는 외부의 욕망을 억제할 수 있다. 뿐만 아니라 자신을 돌이켜 보고, 자신의 행위에 대해 정확히 인식하고 판단할 수 있다. 물론 이렇게 해야만 眞善美를 이룩한 건강한 인생이라 할 수 있는 것이다. 『太上感應篇』에서 말하는 이성적인 삶을 살아야 한다는 것도, 이런 의미에서 말한 것이다. 『太上感應篇』에서는 서양철학처럼 직접적으로 정관이나 반사라는 용어를 사용하지는 않았지만, 수 많은 예를 들어 인생의 문제를 어떻게 처리해야 하는 지를 직접적으로 알려 주었다.

‘선’행에 대한 언급과는 다르게, 『太上感應篇』에서는 자세하고 구체적으로 170 여 가지의 악행을 언급하였고, 그에 따른 치료방법도 제시 하였다. 이런 악행에는 보편적인 것도 있고, 특별한 행위도 있고, 경미한 나쁨도 있고, 만인이 공노하는 행위도 있다. 이 부분에 대한 언급은 마치 독한 주사처럼, 인간의 내면에 있는 추악한 점들을 적나라하게 보여주는 동시에, 주사를 맞는 아픔을 감당하면서라도 치료하려고 노력 하였다. 구체적인 질병의 종류로는 질투, 사심, 허위기만, 교만, 흉악, 음욕 등이 있다.

질투에 대해서는 “다른 사람이 부귀를 누리면 망하기를 바라고, 부유하면 파산하기를 바라고, 빛을 지면 그 사람이 빨리 죽기를 바라는 것.(見他榮貴, 願他流貶; 見他富有, 願他破散; 負他貨財, 願他身死)”이라 하였다.

사심에 대해서는 “남한테 손해 입히고 그의 성공을 파탄 낸다. 남을 위태롭게 해서 자신이 편안하고 남의 것을 덜어서 자신이 충족해 진다. 악으로 선을 갚고 사사로움으로 공적인 것을 갚는다. 남의 재능을 폄하하고 그 사람의 선량한 점을 가린다. 남의 오점을 드러내고 사적인 험담을 한다. 남의 재물을 소진하고 친족을 헤어지게 한다. 남이 좋아하는 것을 방해하고 나쁜 일을 돕는다.(願人有失, 毀人成功; 危人自安, 滅人自益; 以惡易好, 以私廢公; 竊人之能, 蔽人之善; 形人之醜, 訐人之私; 耗人貨財, 離人骨肉; 侵人所愛, 助人為非)”라 하였다.

허위기만에 대해서는 “외모는 자비롭지만 마음은 독하다. 나쁜 음식을 먹이고 편법으로 흑세무민한다. 사소한 것에 탐욕을 내어 저울을 속인다. 가짜를 진짜라 속여 이득을 취한다. 선량한 것을 천한 것이라 하면서 인심을 우롱한다.(心毒貌慈; 穢食餒人, 左道惑眾; 短尺狹度, 輕秤小升; 以偽雜真, 採取奸利; 壓良為賤, 謾驀愚人)”라 하였다.

교만에 대해서는 “백성을 억압하고, 남한테 굴욕을 주어 자신을 내 세우다.(逞志作威, 辱人求勝)”라 하였다.

흉악함에 대해서는 “살인하여 재물을 빼앗고, 남을 밀어내고 그 자리를 취하다.(殺人取財, 傾人取位)”, “강제로 빼앗고, 강제로 침범하다.(強取強求, 好侵好奪)”라 하였다.

음욕에 대해서는 “아름다운 여자를 보면 사심이 생긴다.(見他色美, 起心私之)”라 하였다.

여기서 나열한 악행을, 건강의 관점에서 보면, 가장 큰 문제는 마음의 변화를 일으키는 것이다. 인간은 선한 본성을 갖고 있기에, 나쁜 일을 하였을 때, 가장 어려운 것은 양심의 가책을 받는 것이다. 남들이 나의 잘못을 알 것 같아서 걱정 하던가, 심장이 두근두근 하고, 얼굴이 붉어진다. 억지로 강한 척하다가 원기를 소진하기도 한다. 또는 다른 사람에게 들킬 것 같아서 여러 가지로 의심하기도 한다. 이렇게 몸과 마음은 평온한 상태를 잃게 된다. 만약 자주 나쁜 일을 하게 되면, 그의 영혼은 항상 불안한 상태에 처하게 되는데, 마음의 불안함은 육체의 질병으로 이어지게 되고, 심지어 외모에도 변화가 생긴다. 이런 현상에 대하여 불교에서는 ‘相由心生’이라 하는데, 즉 영혼 수양의 시각에서 육체와 정신의 관계를 본 것이다. 이렇게 불교는 우회적으로 마음의 건강에 책임 지라고 주문하고 있다. 이상 볼 때, 만약 한 사람이 자신의 건강에 관심을 가진다면, 먼저 마음수련을 해야 하고, 영혼의 건강을 우선 해결해야 한다. 道義에 맞지 않는 일, 하지 말아야 할 일은 절대 하지 말아야 하는데, 거기에는 마음의 움직임도 포함하고 있다. 『太上感應篇』은 거의 모든 죄행을 나열하고 있는데, 독자들이 보면 아주 분명하게, 책에서 말한 대로 따라 하면 된다. 영혼은 육체와 마찬가지로 합리적인 자제가 필요하다. 자신의 영혼에 대한 자제력을 키우는 것은, 마치 운동을 통하여 육체의 건강을 증진하는 것과 같다. 시간을 투자하여 많은 연습을 하면, 처음에는 힘들게 느껴지던 일들이 점점 쉽게 느껴지는 것이다. 혹자 이런 마음의 수련은 사실 마음을 구속하는 것이 아니냐고 묻는 사람도 있을 것이다. 하지만 자신의 마음을 자제할 수 없는 사람은, 영혼을 자제할 수 없고, 결국에는 자유로운 사람이 아니다. 적절하지 못한 행위는, 마음을 조절하지 못하여 생기는 것으로, 이런 경우에 영혼은 욕망에 의해 좌우되된다. 결국 마음은 욕망의 노예가 되어, 일상은 무질서하게 되고, 비 이성적이 된다. 반대로 악한 마음이나 행위를 억제할 수 있는 사람은, 절제력이 있고 삶의 원칙이 있는 사람이라 할 수 있다. 한 사람이 궁극적으로 물욕, 육체 등 물질적 욕망의 속박에서 벗어날 때, 그는 반드시 이성적이고 절제된 인생을 살 수 있으며, 아울러 최대한의 정신적 자유를 얻을 수 있다.

이상 종합해 보면, 『太上感應篇』은 역사적 사실이 증명하다시피, 몸과 마음을 치유하는데 일정한 효과가 있고, 사회적인 영향력도 광범위하다. 즉 많은 사람들이 이 사상을 받아들이고 인정한다는 뜻이다. 이 이론은 표면적으로는 인간의 몸과 마음을 치료하지만, 이러한 개개인이 모여 지면, 사회를 치료하는 효과가 있다. 이유는, 개인의 마음속에 생기는 질병은, 다른 측면에서 볼 때, 사회관계의 파탄이나 사회의 부조화 속에서 비롯한 것이라 할 수 있기 때문이다. 한 개인의 영혼이 치유되면, 사회 역시 건강한 방향으로 흘러가게 된다. 물론 『太上感應篇』은 특정된 역사 속에서, 개인이나 사회를 치유할 때, 신학사상을 많이 가미해 넣었다. 이 부분에 대해서는 적당하게 잘 이해해야 한다. 『太上感應篇』에서는 여러 차례여 거쳐 선악의 기준과 道義를 제시하였는데, 즉 도의에 맞는 것은 선이요, 맞지 않는 것은 악이라 한다. 그렇기 때문에 『太上感應篇』의 신학적인 부분은 사실상 ‘도의’적인 것으로 이해해야 한다. 그리고 심령의 순수함에 따른 생명의 길고 짧은 문제에 대해서는, 악을 버리고 선을 추구하라는 사상을 제시한 것으로, 특정된 역사상황에서 보여준, 인간개조의 수단이라 할 수 있겠다. 사실 神은 알 수 없는 존재이지만, 정의의 대표라 할 수 있다. 신학의 사용은 인간으로 하여금 경외의 마음이 생기게 하는데, 자신만의 특정된 효과가 있다. 즉 인간의 심신을 치료하는 데는, 이만한 것이 더 없을 것이다.

修道智慧与生命科学

戈国龙

中国社会科学院世界宗教研究所研究员

内容提要

本文以简明扼要的语言，深入浅出地论述了道家（道教）修道思想的现代意义，对道家（道教）的修道智慧进行现代诠释。本文不是直接根据道家（道教）文献进行考据式的历史论述，而是在对道家（道教）的相关文献作融会贯通式的了解后所做的智慧呈现。

关键词：修道 智慧 生命科学

任何一个人，他如果要走上智慧的旅程，他需要一些机缘，他要有各种各样的机会，能够听到某些不一样的信息。也就是说，在我们的日常生活之外，我们要能够跟那些伟大的传统，那些先知先觉者，那些探寻生命的奥秘已经得到某种成就的人，他们的信息要能够传到我们这里来，我们才会有机会去吸收这些灵性知识的营养。

生命是什么？生命仅仅是我这个有形的肉体吗？如果我只是这样的一个肉体的存在，那么百年之后，我将化为云烟，什么也留不下来。茫茫的宇宙，浩瀚的宇宙，无穷的时空，在这样的一个背景下，如果我们来看这样的一个短暂的肉体生命，就会生出一种无限悲凉、无限悲壮的感觉，人生有什么意义呢？我们所追求的一切，所有的功名利禄，无论你多么成功，在时空的长河当中，都会洗刷一切，最终，你会什么也留不下来。意识到这一点，就会对人生的存在发生一个最大的困惑，这种困惑不单是一种痛苦，而是一种说不清楚的迷茫和迷惑。生命到底是什么？人生在整个宇宙当中具有什么样的意义？

实际上，人生的问题，不仅仅是一个理论的问题，生命不是一个需要去解决的理论上的问题，而是需要去经验的一个奥秘。我们要融入老子所讲的某种“道”的意境，在这种体验当中，人的心灵一下子进入了一个新的世界：从我们表层的意识状态，进入了深层的意识状态；从喋喋不休的思考状态，进入了某种天人合一、与道合一的存在状态。这个状态最终来说，是无法用语言来描述的，因为一切语言描述都是部分的，都是分别的，而这种状态的本身是无言说的、统一的状态，当你融入了这个状态，语言、文字、分别已经去掉。最终，你个人的这种执着也去掉了，你不再觉得你是一个简单的个人，你会体验到那种万物一体的状态、体道的境界，整个世界是一个整体。有了这种状态，我们才能够真正理解老子，这些先贤大德他们所讲的道到底是什么；同时，有了这种体悟以后，我们才能解除人生的困惑，因为我们困惑的中心是因为我们把自己作为一个有限的自我，是一个简单的肉体的存在，才会有这个有限和无限的对立和矛盾。当我们已经融入了无限以后，生命本身就不在是一个孤立的存在，它本身就是一个无限的存在，而肉体只是我们显现出的一个现象，但它背后的本质状态或者本体状态是融入存在的“一体”。

我们可以做一些比喻性的说明：比如说我的左手，它会说它是跟右手完全独立的状态，从表面上来看，左手和右手是完全分开的，这只左手如果认为它是完全独立于右手的状态，这是可以理解的。但是如果跳出这只左手的执着，深入左手的存在，它是跟我的身体联在一块的；而这个右手，如果它深入右手的存在，它也是我身体的一部分。其实，左手和右手都是我这个人的整体存在的一部分，它们就是相通的。扩展开来，每一棵树和每一棵树之间，它们看起来是独立的两棵树，但它们的树根同样是扎根于地下，在地下的广阔空间当中，这两棵树是相通的，是合在一起的，它们都是地球里面的生灵。再扩大一点，整个地球上的存在，其实都是相通的，这可以无穷地扩展下去，就好像这个宇宙的整体是一个相通的海洋。在表层上，我们可以找到不同的波浪和不同的独立的存在，但是深入下去，深入到存在的最终的奥秘，最终的核心，他们是相通的。所以佛教讲的空，道教讲的道，他们都是指明了这种宇宙的最终的统一与和谐，都是这种根

源性的存在，而生命之所以会有种种的问题，都在于人的自我的执着，都是因为人没有深入他自己的存在，而把他自己误认为是一个有限的自我。这是一个错觉，而悟道就是要深入生命的存在，去悟到生命的那个根本的与道相通的本体性存在，在这种存在当中，人就超越了他的有限性，回归于他的无限。

大家知道，佛教的创始人释迦牟尼佛，他走上修道、悟道的旅程，就是因为看到了生、老、病、死的现象，这个生老病死是我们每一个人所要面临的最根本的人生课题。我们的肉体是一个短暂的存在，它终有一死，它会有生、老、病、死的现象，但是大多数人并没有认真的去思考自己的人生，而是被眼前的欲望、眼前的物质追求所迷惑了，把人生的这个根本课题给扔下了。唯有我们认真地思考生、老、病、死的人生课题，我们才有追求道的真理的意愿；而我今天所讲的作为道家智慧的修道，就是悟道的途径、悟道的方法，也是悟道的境界。对我而言，道家智慧就是修道，离开了修道，道家也就只是一种知识系统。阐释道家智慧，就是阐释修道的意义。

二

修道这个概念，我们可能有不同的理解。在宗教的传统里面，我们可以找到很多相应的词汇，比如说悟道、静坐、冥想、练功，诸如此类，我这里用修道这个词，来指代这些修炼的传统方法。我们讲修道，没有宗教的色彩，它不是以你信仰某一个宗教为前提，它是一种内在生命的探寻，内在潜能的开发，这不是某一个人或者某一部分人所要去从事的事情，而是每一个人都应该去追寻，都可以去发掘的一个潜能。每一个人都具有修道的种子，都具有体验道的真理的可能性，首先要肯定这一点；但是大多数人，虽然有这种可能性，他并没有把这种可能性发展出来，他没有机缘去走上这样一条探寻的道路。种子如果没有机会得到它适当的土壤、水分和养料，它就不可能变成大树；可能性如果要变成现实，就需要我们有极大的渴望，极大的愿力和做扎实的功夫。一个人必须为他所要追寻的那个终极的意义，所向往的那个道的境界，付出他的热情、奋斗和代价。虽然儒家说满街都是圣人，佛家讲每个人都有佛性，但是我们看到的更多的人完全没有表现出他的佛性，他的佛性没有得到开展，那么这种种子的状态，就永远是伴随着他的一生，所以我们需要唤醒一个人的种子，唤醒一个人潜在的可能性。

这种唤醒的工作，首先需要有一个唤醒的人，一个已经有所醒悟的人，需要接触他的信息，需要跟这样的人相联结、相沟通。用传统的语言来说，就是你要有一个师父来指引你，师父就是你的可能性，他就是已经发展到一定阶段的人，他有他的经验可以传授给你，可以不断地启发你。就好像一个昏睡的人，她如果要醒来，首先需要有一个已经醒来的人来敲醒他，如果大家都是已经睡着的，都是昏睡的，这样的人在一起，是会产生什么成果的。所以，佛教里面特别强调善知识的重要性，道教也强调师徒传承的重要性，因为善知识、师父，他显示了我们的可能性，他指引我们，开发我们的可能性。

宗教里面有很多的真理，但是宗教本身又有不同的层面，不同的成分，在宗教传承的几千年的历史当中，它慢慢积攒了一些形式化的东西，一些迷信的东西，我们渐渐远离了宗教的原初的那个智慧，离开了源头的那种道的境界，而迷失在纷纷扰扰的仪式之中。对我来说，修道不需要迷信，不需要信仰，但是需要对内在真理的信心，要相信我们每一人都具有先天的可能性，都具有证悟真理的可能性。道离我们不远，甚至根本就没有距离，真理一直在找寻着我们；但是我们自己的执着，自己的欲望，让我们离开了大道，离开了真理。只要地球上有一个真正证悟了真理的人的存在，只要有一个真正获得了解脱、获得了自由的觉者，就已经证明了我们每一个人所具有潜力，只是我们大多数人从来没有想到要去实现这种可能性。所以修道是一种生命的新的创造，我们一般所讲的创造，是创造各种各样的东西，是创造外在世界的财富，或者各种各样的产品，但是修道是从内在创造出你自己，是创造出生命自身的圆满、觉醒的状态，这是人生最大、最有意义的创造。

只有一个人开发了内在的世界，重新创造了他自己，他才会是一个真正的生命。通常，人们的时间大多是在应付各种事件，应付各种活动，他只是在打发时光，在混日子，而没有充分利用生命的时光去追寻永恒生命的喜乐和圆满，而修道是发掘生命价值，实现生命幸福的必由之路。我们这个肉身的出生，是父母给了我们肉体的生命，但是唯有通过修道找到你真正的自己，你才有法身生命的诞生，你才会成为一个真正的人，才会成为一个真正的生命，这是我们对修道简单的说明。

法身生命是我们的内在生命，内在生命是什么？当我们说内在和外在，这种相对的语言，它只是一种方便。如果一个人真正证悟了他的生命，在那个觉悟的境界当中，是无所谓内在，也无所谓外在的。悟道的境界是一个完整的、整体的存在，它是内外完全统一的世界，但是相对于我们常人的生活状态来说，确实有一个内在生命。因为我们一般人所关注的一切，都跟我们真正的生命没有关系，我们可以扪心自问：回顾自己的生活，我们所关注的东西，真正地跟我们的生命的本体、内在的生命有关系吗？还是说我们身不由己，随波逐流，在各种各样纷乱的活动当中迷失了自己？所以，我们要认真地问自己，我们在追寻什么？我们在找寻什么？如果我们根本不知道自己在找寻什么，我们就没有办法真正地找到真理，我们要有一个正确的方向才可能抵达目标。如果一个人只是向外追寻，就永远不会找到生命的、心灵的家园，因为外在给予我们生命的东西，它不可能成为我们生命的真正的寄托，因为它不是你自己，那是你所拥有的衣服。

可以说我们人的一生所追寻的大部分的東西，都是我们的衣服，是不同层次的衣服，有的是靠外点的衣服，有的是靠内点的衣服。比如说我们一般人所摆脱不了的名利、身份、地位，这明显是我们外层的衣服，它跟你的生命没有关系。有没有关系，我们可以简单地用一个标准：当你死亡的时候，那个东西对你有没有意义，你能不能带着它走入你的灵魂，走入你的下一世的生命。当然，这里面有一个前提，就是我们要认为生命是一个永恒的流转，是一个相续的过程。如果你不承认这一点，你认为生命只有这一世，那么我们就要换一个角度来问你，你所追寻的一切，能不能给你带来心灵的真正的安宁、带来真正的幸福？我所拥有的房子再大，这个能带给我生命真正的享受和真正的安宁吗？我所拥有的地位再高，这个能给我的生命带来真正的安宁吗？我可以说，不管你的官职有多大，不管你的财富有多少，如果你不从事内在的探索，不从事修道的工夫，

你的心灵是得不到真正的安宁的。

我们的心一天到晚是随着外物而流动的，面对不同的外缘，我们的心在关注不同的东西。这个心，是散乱的心，它根本就不知道它自己是什么。我们能够觉知和转化我们的烦恼吗？一般人是没有这个能力的，他是不能够做主的，我们在想什么、做什么，其实大部分都是由外在的因素在激发的，不是你自觉的去从事某一个活动。如果一个人，他不知道内在的自己，他没有去追寻内在生命的意义，实际上他就是不知道生命本身。一个人如果不追求内在的成长和内在的财富，他实际上就错过了生命本身，因为他一直在生活的外围打转，他活在生命的外围之中，他追求那些根本不是他自己的东西。

大多数人都在追求财富，但可惜的是，我们追求的都是外在的财富，就是我所拥有的东西，而内在财富是什么？内在财富是那个“我”本身的成长，那个真正的我的成长，也就是生命本身的成长，它跟我所拥有的东西无关，它是我自身的一个成长。当然，我也不是在反对外在的财富，因为一个真正觉悟的人，他不反对任何一个东西，他只是达成一种更高的和谐，一种更高的平衡。内外皆富，这是理想的状态，现在我们看到的是富有的人不快乐、不宁静、不安宁，而一般的修行的人，宁静而快乐的人，但是他并不富有，他也不关心社会，他只是追求他个人的心灵的宁静。这两种状态都不利于社会的健康发展，我们需要一个内外的沟通，内外的联结，内外皆富的状态，在我们从事外在的工作，赢得外在财富的同时，我们一定要抽出时间，抽出精力去开展内在的工作，进行内在的探寻。而我所讲的修道，就是一种内在的工作，就是一种内在生命的探寻与发展。

三

修道不是很神秘的东西，它是跟我们每一个人息息相关的，因为它关系到你本身。如果我们只是关注到所有的问题，而没有关注我们自身，我们就错过了。修道的真理就在此时此地，就在这个时候，只要你宁静地回过头来返观自己，你心灵的本来状态，本来就在那里，但是我们已经习惯于忙忙碌碌地向外追寻，而错过了那个本来的状态。修道本来是很简单的事情，但是我们的头脑太复杂，已经有太多的惯性在起作用，以至于我们回不到那种简单平凡的状态，所以需要一种智慧。智慧从哪里来？从修道中来。所以当你经历过宁静的心灵状态，当你把生命中那种宁静、和谐、完美的状态曾经呈现过，那怕是一分钟，这个种子就已经种下了，我们就已经有一种可能性来实现生命的最终的圆满。修道本身不是一种迷信，也不同于一种信仰，所以我称它是一种“内在生命的科学”。

这个概念需要做一下澄清。为什么讲它是一种科学？当我们讲科学这个词的时候，科学可能会有不同的意义，比如我们讲自然科学、社会科学、人文科学，科学的研究对象可以是各种各样的。当我们讲修道的科学的时候，我们是取科学一词的某种意义，而不是取它的全部意义；在某种意义上，我们可以说修道是科学。比如说，科学是具有普适性的，它是不分派别、民族、宗派

的。当我们讲宗教的时候，宗教信仰是有宗派的，有民族差异的，所以我们把宗教里面的宗教性的真理这种实相拿出来，它就具有某种科学的性质，它是超宗派的，不分民族的，是普适的。就是说修道对生命的体验，对生命的那些原则的发现，那些规律地发现，是具有科学意义的。当我说修道的科学，我也是在说，修道是解开生命奥秘的永恒的钥匙，它与特定的宗教、经典没有必然的联系，它是一种永恒的法则。某一具体的宗派、某一部经典或许会消失，但这种修道的真理、这种宗教性的实相，它是永恒的。所以我讲的修道的科学，它是指宗教性的实相和真理。事实上，每一个宗教它最初的源头，都是追求宇宙人生的一种最高的境界，一种最根本的奥秘，它们都是有某种觉悟的境界在里面。但是在社会生活中，某一种现实的宗教它就包含了各种层次，其核心真理往往会被形式、外衣所遮蔽，而我们今天不需要那么多的宗派、宗教的执着，但是我们需要宗教性的指向内在生命的真理，所以我把它叫做内在的科学、内在生命的科学。

但是这与一般所讲的科学还是有不同。修道的科学，它跟我们一般所讲的科学，他们有内外之分。通常所说的科学总是研究一个外在的对象，它们可以得到一个普遍性的规律，然后制造一种产品，放之四海而皆准的产品，大家都能用；而修道是发展内在生命的意识，是意识成长的科学，是意识的开花，而这种意识的自觉性的成长，没有办法变成一种固定的普适性的产品。也就是说释迦牟尼领悟了，但是释迦牟尼不能说发明一种产品，然后让每个人大家都全部开悟，这是它跟一般科学之间很大的一个区别。所以宗教的真理，需要我们每一个人重新去探寻，别人再修得怎么好，悟得怎么高，那是他的觉悟，不是你的觉悟，你的觉悟必须从你开始，无法从别人得到替代，这是修道科学的一个特色。

我们可以看到社会上一些伪大师，或者伪宗教的大师，他们宣讲他们有什么最高的技术，或者某种产品，能够让你快速地达到某种状态，甚至说他能够赐予你圆满，赐予你解脱。从修道的科学的观点来说，这是靠不住的，这明显是一种欺骗，他们是带有某种目的来欺骗他的信徒。一个真正觉悟的大师，无论他自己的觉悟多么高，他不会说你只要信我，我就能够马上让你觉悟。他只能指引你，帮助你，开导你，路还是要你自己来走。

修道的科学，它在某些方面跟常规科学有相似的地方，它也有某种普遍性：只要你认真去做，它会有一些相似的体验，那些原则、那些法则是一定的。但是正如现代物理学，比如说量子力学，那需要专门的科学家才会得到深入的了解，我们老百姓是不了解的。宗教性的内在真理，它也有它的高度，比如说释迦牟尼所达到的那个高度，所领悟的那个世界，如果我们不去追寻、不去修行，我们是理解不了的。在修行的道路上，也有不同的阶梯，不同的层级，在这个方面，修道与常规科学也是相似的。但是一般科学与宗教最大的不同就在于，科学是关注一个外在的物质的世界，而宗教关注的是人的内在的意识的世界。

人类文明要健康发展，就需要科学与宗教的平衡和综合，科学提供了人类生活的动力和方便，而宗教提供了人类发展的方向和价值，所以我常常打一个比方，科学就好像是油门，加油的地方，它可以使我们人类这辆车子飞速地行驶，但是宗教是掌握了那个方向盘，是把握那个方向的，如果这两者失衡了，人类社会这辆车子迟早要驶入万丈深渊的。

我这里讲的宗教，是指宗教性的内在的实相和真理，而不是讲某一个宗教和某一个宗派。如果从修道的层面来看，科学与宗教的综合，就是身体与灵魂的结合，就是本体与工夫的结合，也

就是性命双修的体系。道教在某种意义上，它就是综合了科学与宗教，所以道教是最像科学的一个宗教，因为它的练功、体验，就像是做生命科学的实验。不管是内丹、还是外丹，它都拥有大量的实验，有很多的实验数据，也有很多的成果；但它又是宗教，因为它不是追求生命外面的一个产品，它是把生命本身来做实验，在人体里面来做实验，以精、气、神为材料来练功、来炼丹，来进行化学变化，它最后也是追求生命的超越，所以它又是宗教。

从大的方面来说，我们希望宗教性的实相，宗教的真理能够提炼出来，变成一种为我们每个人所需要去掌握、所能够掌握的一种体系。这也是我今后工作的一个目标：我试图从传统的佛教、道教出发，结合现代多元的文化，来创造一种新的教学。这种教学摆脱了宗教的形式，而追求宗教性的实相，也就是追求一种内在生命的科学，但这种科学完全不是那种向外研究物质的那种科学，它的方向做了一个根本的扭转，就是返过来觉察我们自己的生命，觉察我们的意识。

人类只有在内外两个方向上，在物质和意识两个方面都进行深入的了解，人类的文明才有前途。从我们个人来说，只有我们把内在的工作和外在的工作结合起来，同时追求内在财富和外在外在的财富，我们的生命才会有真正的幸福和圆满。所以我所说的宗教，不是看重那个宗教的身份，那个宗教的形式，而是看重宗教的那个实质的内涵。我们不需要那么多的宗派主义，宗派主义实质上是人的自我、人的欲望在宗教里面的一个新的翻版，但是宗教的智慧是人类文明所必需吸收的，而我们尤其在我们国家对宗教一直有一定的误解，有一定的偏见，所以我们也希望对宗教作一些正本清源的新的诠释。

四

关于修道的原理与方法非常多，非常复杂，佛教、道教都有它们自身的系统，这里我们不可能去讲某一宗某一派的具体的佛学或者道学，我想把我所研究所体会的一些东西，用一个理论模型来加以概括性的说明，然后对这个理论模型进行具体的阐释。

那这个理论模型是什么呢？我们可以把它叫做生命的“四层结构”的模型，由这四层结构，我们来说明生命不同层面的相互转化和相互作用。

我们对人生的困惑，很多是源于我们对生命本身不了解，我们只是把人作为一个肉体生命来看待，这是一个很大的失误。生命不仅仅是一个肉体，肉体只是生命的最外层的结构，生命本身是具有多层结构的。有关生命的多层结构，有不同的划分的方法，我们这里采用道教内丹学“炼精化气、炼气化神、炼神还虚”的理论模型把它精简成“精、气、神、虚”四层：最外面的一层用“精”来代表，我们称之为“物质结构”；再往里面一层用“气”来代表，我们称之为“能量结构”；再往里一层用“神”来代表，我们称之为“信息结构”，最核心的一层用“虚”来代表，我们称之为“本体结构”。

物质结构是我们最外层的身体，能量结构包含了我们的气脉、生命能和情绪，信息结构包含

了我们的思想，而本体结构就是我们的灵性或者我们的灵魂。实际上任何一个事物都具有不同的结构，但是我们因为最容易接触的是它的外层结构，所以我们往往会被误导。当我们看一个人的时候，我们一开始只能看见他的外层的身体，但是我们看不见他里面的能量结构、信息结构；而我们自身也是这样，我们有时候也不理解生命，我们也太注重我们的身体，而忽略了我们更深层的结构。所以道教讲的炼精化气，炼气化神，炼神还虚，可以说是不同的生命层面之间的转化，但最终它是要领悟生命的本体结构。

这个生命结构学说是我们可以用来理解和看待各宗各派的修炼理论的很有用的理论模型，我们也可以把这个理论模型运用到不同的方面，成为一个具有普遍意义的观察工具，对道家智慧进行现代诠释。

当我们看一个人的时候，我们要意识到人是有四层结构的，那么这个时候，我们对人的理解，就会有一个比较全面的理解。比如说我们修道，修道是修什么？如果我们是仅仅局限在人的物质结构层面，就认为我们只是在锻炼我们的身体，那这个不是修道，那最多是体育锻炼。有的人认为修道就是修出我们的能量，有工夫、有神通，能够有很大的力量。这种人，他的修炼强调的是他的能量结构。如果我们注重的是人的心理、思想的净化，这就是相当于信息结构的一个调整，但是这三层结构，如果最后没有跟本体结构联结上的话，这种修炼都还不是灵性的，就不是真正的宗教性的修炼，因为他缺少了一个超越的维度。只有我们真正地通过前面三层的修炼而进入本体结构，去领悟我们生命的最根本的存在这一层面，也就是说，我们要去觉悟生命的真我，或者说生命的本来面目，也就是悟道的那个层次，这个时候我们才进入了宗教性的维度。

我们也可以用这个四层生命结构的模型来观察一下医学的领域。当我们治疗一个人的时候，其实也有这四个层面的问题。我们知道，西医最强调的或者他的特长就在最外层物质结构这个方面，也就是对应着身体结构的层面。因为西医的那些方法，那些手段，人体的那些数据，他都是测量这个肉体的、物质的。他看见你身体有什么问题，他就采取头痛治头、脚痛治脚的方法，就只是针对那个层面的问题去解决。西医不会管你其它层面的问题，你到医院去看病的时候，西医不会问你：今天心情如何啊？你的情绪如何啊？他不管你这些。他直接就去测量哪些数据：哪个地方不够，需要补什么；有什么病毒，杀什么病毒；有什么地方要开刀就开刀……西医有它的特长，对某些肉体的病来说，它有它的特长，但是后面我们会讲到，人体的四层结构，它们是相互关联、相互作用的，仅仅在某一个层面来治疗一个人，他除了能解决这个层面的本身的问题以外，它不影响其它的层面，有的病的根源就没有得到调整，这种病可能会周期性地复发。

我们看中医的时候，中医很明显就有关注意到能量结构，因为中医特别讲究“气”的问题。有的时候我们在身体物质结构完全正常的情况下，很有可能一个人的能量结构已经出现了问题，那些有经验的中医就能够通过你的能量结构、气脉的情况判断你有可能下一步会得什么病。所以中医讲治“未病”，就是你的病还没有发生时他就开始治疗。对西医来说，可能觉得你这是骗人的，但是这是非常科学的，这是符合生命本身的，因为生命本身确实是一个复杂的结构，不是简单的一块肉体。我们讲的经络也好，气脉也好，虽然看不见，摸不着，但是它是一种客观的存在。你不能说，我把一个尸体解剖，发现不了气脉，发现不了穴位，发现不了这些脉轮，就说没有，因为你解剖的本来就是那个肉体。当成为一个尸体的时候，他那个能量结构已经解散了，你要知道

人体里面能量结构存不存在，你必须在活人里面去发现它。现在我们也看到一些最新的医学实验，能够通过一些物理学的方法，证明了人体经络的存在，穴位的存在。一个真正练功的人，只要我们真正练功了，体验了，那个无形的生命能量之流是绝对存在的，但是你看不到，它就在生命里面，它是我们生命一切活动的支撑点。没有了那个能量，我们就不能做功。

但是能量结构还不是最高的一层，能量结构跟我们的心理结构，跟我们的思想结构又息息相关，所以道家讲“心气无二”、“心气合一”。能量结构之所以有问题，很可能是我们心理结构有问题，也就是说你的思想状况、信息结构有问题，但是我们现在的医学很少讲思想有问题，不把思想问题当作一种病，他除非说你神经病了，人格已经出现分裂了，这种严重的情形才叫精神有问题。在修道的科学看来，从灵性的思想体系来看，我们的烦恼、我们心理的问题，本身也是一种病，也就是说我们每个人实质上都是一种精神上有病的状态，只是有重、有轻、有大、有小而已，只要我们有烦恼，有牵挂，心里有疙瘩，这就是心理的病。一个心里的疙瘩，可能就对应着一个能量的阻塞，这两者是相应的。长期的心理问题就会导致他的能量结构出现问题，由此进一步导致他生理上出现问题，那么像这样一个病，如果你到医院里面去，仅仅是治疗他的肉体，那是解决不了问题的，因为他没有找到问题的根源，问题的症结都没有找到。

从生命的全体来说，一个真正健康的人，就是一个悟道的人，就是一个活在他的本体状态的人，只有一个得道的人，才能摆脱前面三层的挂碍、前面三层的问题，因为那个本体结构是一个完整的统一体，是完全的和谐。在这个状态之下，他的精神和谐，能量和谐，就会导致他的肉体也是和谐的，这样一种人，才是一个彻底健康的人。所以我们说，修道并不是神秘的、追求某种彼岸的世界，修道的科学追求的就是一个完全健康的生命、完全健康的生活方式，只不过我们把眼界打开，进入了一个真正完整的生命，不像我们通常人所理解的那样，仅仅看到了生命的表象。

修道的完整的过程包括身体的净化、思想的净化和情绪的净化的过程，其终极目标是导向一种清明、觉醒的无限意识状态，也就是唤醒它的本体结构。前面三个层面是修道的外围和基础，我们对前面三层结构进行净化，这个净化是我们转化习气的过程，这是我们修道的外围和基础；修道的核心是觉醒他的灵性，觉悟他的真我，回到一种无限意识状态。所以身体是外围，是一个开始，纯净化的身体是我们修道的一个基础，身体也是灵性、神性的一个庙宇，是我们的灵性所寄托的地方。情绪的净化、思想头脑的净化也是修道的基础，由此三层面的净化工作，一直深入下去，最后导向修道的一种根本的核心的状态，就是真我意识的觉醒，这是一种纯粹意识之光。所以修道的成果是无限意识、无限喜悦的存在状态，而修道的基础部分，包括了净化身体、净化思想和净化情绪。对修道的核心状态来说，实际上没有身体，没有思想，没有情绪，这个“没有”不是说从有到无去掉它，而是说没有它的挂碍，没有它的执着，由此进入空性，觉悟真理，与道合一，这就是我们修道的核心。

修道智慧와 生命科學

거귀룽(戈國龍)

중국사회과학원 세계종교연구소연구원

개 요

본고는 간단 명료한 언어로, 道家(道敎) 수도사상의 현대적 의미를 논하고, 도가 수행의 지혜에 대해 현대적으로 해석하고자 한다. 연구 방법에 있어 고전 경전을 직접적으로 해석하는 방식을 취하는 것이 아니라, 도가의 문헌 및 사상을 아울러 이해한 후 그것을 종합하여 해석하는 방식을 취하였다.

주제어 : 修道 智慧 生命科學

누구든지 막론하고 지혜를 탐구하는 길을 가려면 어느 정도 인연과 기회가 있어야 한다. 기회와 인연을 만났을 때 다양한 정보를 얻을 수 있기 때문이다. 다시 말해서 우리는 일상을 제외한 나머지 시간에, 인류의 위대한 전통, 선각자, 무궁한 지혜를 탐구하여 성취한 자, 그들의 지혜와 사상을 접하고 거기에서 靈性과 지식이라는 자양분을 얻어야 한다.

생명이란 무엇인가? 생명이란 단지 우리의 육체를 말하는 것인가? 만약 우리가 오직 육체적인 존재라면, 수 십 년이 지나 한 줌의 재가 되었을 때 아무것도 남지 않을 것이다. 광대 무변한 우주와 끝없는 시공이라는 배경 속에 우리는 짧디 짧은 육체적 생명을 이어가다가 세상을 뜬다. 죽음이란 이렇게 서글프고 처량한 것이라 느끼면서 인생은 무슨 의미가 있는지 한탄한다. 우리가 평생 추구했던 돈과 명예, 그리고 성공, 이 모든 것들은 무한한 우주의 흐르는 물 속에서 흔적도 남지 않고 씻겨 나갈 것이다. 결국 아무것도 남지 않게 된다. 이런 점들을 인식하게 되면 인생에 대해 심각한 고민을 하게 된다. 이런 고민은 단순한 고통이 아니라 말로 형용할 수 없는 막연함인 것이다. 생명이란 도대체 무엇인가? 인생은 거대한 우주 속에서 무슨 의미를 가지는가?

사실 인생의 문제는 단순한 이론적인 문제가 아니며, 생명 역시 해결해야 할 이론적 문제가 아니라 경험을 통해야만 알 수 있는 오묘함을 담고 있다. 우리는 노자가 말하는 ‘道’의 경지에 녹아 들어가야만, 그 체험을 통하여, 인간의 心靈은 한 순간에 새로운 세상을 보게 되는 것이다. 표면적인 의식상태에서, 깊은 의식상태로 들어가, 끊임없이 재잘거리는 마음을 벗어나, 천인합일 및 도와 합일하는 경지에 들어가야 하는 것이다. 이런 궁극의 상태는 언어로 표현할 수 없는 것이다. 알다시피 언어는 상대적이고, 부분적이며, 이분법적이기 때문이다. 하지만 궁극의 상태는 언어로 표현할 필요가 없는 통일된 상태로, 이 상태에 들어가면 형상, 언어, 문자, 구분은 자연스럽게 사라지게 된다. 결국 우리는 마음에서 생기는 여러 가지 집착을 버리게 되고, 더 이상 단순한 사람이 아니라, 물아일체를 이루는 상태를 경험하게 될 것이다. 이 상태는 도와 합일을 이룬, 더 이상 나뉘어짐이 없는 통일된 세상이다. 이 상태를 경험했을 때 우리는 진정으로 노자를 이해할 수 있고, 역대 선각자들이 무슨 말을 했는지 이해할 수 있다. 아울러 이런 체득이 있어야만 인생의 번뇌를 떨쳐버릴 수 있다. 그 이유는, 우리는 자신을 유한한 존재로 보고, 육체적인 자아에 집착하기 때문에 무한한 세상과 대립하고 모순을 발생하기 때문이다. 우리가 무한한 세상에 녹아 들어간 후에는, 생명은 더 이상 고독한 전체에서 떨어진 독립적인 존재가 아니라 무한한 존재라는 것을 알게 된다. 뿐만 아니라 육체란 단지 우리 앞에 현현한 한 가지 현상으로 그 뒤에는 절대자 혹은 절대상태와의 ‘합일’이 있다.

비유를 들어 설명하자면: 왼손이 스스로 독립된 존재라고 인식하고 있을 때, 표면적으로는 그렇게 보이지만, 사실 왼손은 완전히 독립된 존재가 아니라 우리의 몸 전체와 연결되어 있는 전체의 일부인 것이다. 이 왼손이 새로운 인식을 통하여 오른손을 알게 된다면, 그 때 자신이 전체의 일부라는 것을 의식하게 될 것이다. 사실 오른손이든 왼손이든 모두 우리 몸의 일부로, 이들은 서로 연결되어 있다. 이런 관점을 더욱 확대하여 본다면, 우리 눈에는 나무 한 그루 한 그루가 따로 보이지만 사실 그들은 모두 땅 속에 뿌리 내리고 있는 존재인 것이다. 땅 속의 광활한 토양 속에서 두 나무는 서로 연결되어 있고, 서로 통하고 있으며, 그리하여 모두 지구 생명체의 일부인 것이다. 이 관점을 한 발작 더 나아가 본다면 지구상의 모든 존재는 모두 통해 있고, 무한하게 연결되어 있으며, 그것은 마치 하나의 우주라는 망망대해와 같은 것이다. 바다를 얼핏 보면, 각각의 파도가 출렁이는 것을 볼 수 있지만, 그 깊은 내면을 보면 바다는 무한히 연결되어있는 하나의 생명체인 것이다. 그렇기 때문에 불교에서 말하는 쉼이나 도교에서 말하는 道는 모두 우주의 가장 깊은 곳에서 이루어지는 궁극의 합일을 의미한다. 이것이 바로 우리의 근원인 것이다. 하지만 일상에서 여러 가지 문제가 발생하는 이유는, 인간은 집착을 하는 존재로, 자신의 본성을 알지 못하고, 단지 자아를 유한한 육체적 존재로 생각하기 때문이다. 이것은 잘못된 착각으로 道를 깨닫는다는 것은 바로 생명의 존재의 근원을 깨닫는 것이다. 이 근원을 깨닫고, 그것이 서로 연결되어있다는 것을 알 때 인간은 자신의 유한함을 초월하여 무한으로 들어갈 수 있다.

알다시피 불교의 창시자 석가모니가 수행, 구도의 길을 가게 된 이유는 생, 로, 병, 사의 현상을 보았기 때문이다. 생로병사는 인생에서 마주하는 가장 크고 근본적인 문제이다. 하지만 많은 사람들은 이 문제에 대해 진지하게 고민하지 않고 오직 눈앞의 욕망이나, 물질적인 이익에 빠져, 막상 인생의 가장 중요한 문제는 한 권으로 배제하게 된다. 오직 우리가 생로병사의 인생문제에 대해 진지하게 고민할 때, 진리를 추구하는 구도의 길을 걸을 수 있다. 오늘 이 자리를 빌어 말씀 드리게 될 도가의 지혜인 수도, 깨달음의 과정, 방법은 모두 도를 깨닫는 방법이라 하겠다. 필자 역시 도가의 지혜란 修道 라고 생각한다. 수도를 벗어나면 도가는 단지 하나의 지식체계에 불과하다. 도가의 지혜를 언급하는 것은 곧 수도를 말하는 것이다.

二

수도라는 개념은 아마 사람에 따라 다르게 인식할 것이다. 종교적 전통에서 볼 때 우리는 수도에 관련된 아주 많은 표현을 볼 수 있다. 예를 들어 悟道, 靜坐, 명상, 수련 등이 그것이다. 이 문장에서는 수도라는 단어로 위의 전통방법을 표현하겠다. 필자가 수도라는 단어를 사용할

때, 종교적인 색채를 가지는 것이 아니고, 우리가 기존에 신앙하던 모종 종교단체를 말하는 것도 아니다. 여기서 수도는 내면적 생명의 근원에 대한 탐구이고, 내재적 잠재력에 대한 개발이다. 이것은 한 사람 혹은 일부분의 사람이 완성해야 할 어떤 업무가 아니라 모든 사람이 추구해야 할 인생의 목표인 것이다. 모든 사람은 깨달음에 대한 잠재적인 본성을 가지고 태어났다. 누구나 다 진리를 탐구할 가능성이 있다. 그러나 중요한 것은 스스로 그것을 인식해야 한다는 점이다. 하지만 대다수 사람들은 이런 잠재력을 지니고 태어났음에도 불구하고 그것을 발전시키지 못했고, 진리를 추구하는 길을 탐구하지도 않는다. 만약 씨앗이 충분한 기회를 얻지 못하고, 적당한 토양이나 수분, 자양분을 얻지 못한다면 큰 나무로 자랄 수 없다. 잠재적인 가능성을 현실로 만들려면 먼저 진리에 대한 갈증이 필요하다. 그렇게 해야만 뿌리를 내리고 노력할 수 있다. 누구든 인생에서 추구해야 할 가장 중요한 일로, 구도를 선택해야 하고, 그것을 위해 피나는 노력과 열정을 쏟아야 한다. 유교에서는 천하에 성인이 차 넘친다 하고, 불교에서는 누구나 佛性을 타고 났다고 한다. 하지만 현실적으로 볼 때 대다수 사람들은 불성과는 상관이 없는 삶을 살면서, 자신의 잠재력을 발전시키지 못하고 있다. 그들은 의미 없는 삶의 방식으로 일생을 보내는데, 우리의 역할은 사람들의 잠재력 및 가능성을 일깨워 주는 것이다.

일깨움의 작업이란, 먼저 이미 깨어있는 사람을 찾아야 하고, 그를 통해 수 많은 사람들과 연결고리를 맺어야 한다. 전통적 방식으로 표현한다면, 우리는 먼저 스승을 찾아야 한다. 왜냐하면 스승이 곧 우리의 잠재적인 가능성이고, 이 가능성을 발전하여 일정한 단계에 도달한 사람이기 때문이다. 그는 자신의 경험을 전수해 주고, 동시에 부단히 우리를 채찍질 하여 앞으로 발전하게 한다. 이것은 마치 잠에 빠져있는 사람은, 먼저 깨어난 사람이 깨워줘야 하는 것과 마찬가지이다. 만약 모든 사람이 잠자고 있다면, 그들과 함께 있는 것은 깨어남에 도움이 안 된다. 그렇기 때문에 불교에서는 善지식의 중요성을 가르치고, 도교에서는 師徒간의 전성을 중요시 여긴다. 선지식, 사도의 관계는 우리의 가능성을 일깨워주고, 우리를 인도하고, 계발해주는 역할을 한다.

종교 속에는 아주 많은 진리가 있다. 하지만 종교 자체는 다양한 측면, 구성부분을 가지고 있다. 수 천 년의 전통 속에서, 종교는 형식적인 부분, 미신적인 부분이 가미되어, 우리는 최초의 가르침과 지혜라는 도의 근원적인 부분을 거의 망각하고, 허례허식에 빠져 분주히 돌아가고 있다. 개인적인 관점으로 수도는 미신을 필요로 하지 않고, 신앙을 필요로 하지 않는다. 단지 내면의 진리에 대한 확신이 필요한 것이다. 우리는 자신의 선천적인 가능성을 인식하고, 진리를 깨달을 수 있다는 확신을 가져야 한다. 道는 우리와 멀리 떨어져 있지 않다. 심지어 아주 가까이 있다. 뿐만 아니라 진리는 항상 우리를 찾아 다니고 있다. 단지 우리의 집착, 욕망이 눈을 가려 도와 멀어지게 되는 것이다. 지구상에 오직 한 명이라도 도를 깨달은 사람이 있고, 진정으로 해탈하여 자유를 얻은 사람이 있다면, 그것으로 우리 모두가 가능성이 있다는 것을

보여준다. 단지 우리 스스로가 자신의 가능성을 확신하지 못하고, 노력하지 않을 뿐이다. 그러므로 수도란 생명의 새로운 창조이다. 이것은 우리가 일반적으로 말하는 창조가 아니라, 즉 여러 가지 물건을 만들거나, 재부를 축적하거나, 다양한 상품을 만드는 것이 아니라, 내면에 있는 자아를 재 창조하는 것으로, 이 창조는 생명의 원만하고 각성에 찬 상태로 인생에서 가장 크고, 중요하고 의미 있는 창조이다. 오직 내면의 세계를 개발하고, 자신을 재창조 해야만, 우리는 진정으로 생명을 누릴 수 있다. 보통 우리는 하찮은 일에 많은 정력을 소모한다. 일상의 사소한 활동에 많은 시간을 낭비하지만, 오히려 생명의 존재의 가치를 찾아가는 데는 시간을 할애하지 않는다. 하지만 수도란 생명의 가치를 발굴하는 과정으로 행복한 삶을 영위하는 필수 의 길이다. 우리는 육체적인 몸을 타고 태어났다. 몸은 비록 부모에게서 받았지만, 자신의 노력을 통해 진정한 자아를 발견해야 한다. 이렇게 자신의 法身을 찾았을 때, 진정한 인간이 되고, 진정한 생명을 찾는 것이다. 이것이 곧 수도의 의미이다.

法身생명은 우리의 내재적 생명이다. 그렇다면 내재적 생명이란 무엇인가? 우리가 內在, 外在를 말할 때 그것은 상대적인 개념으로, 이해의 편리를 위해 만들어진 것이다. 만약 한 사람이 진정으로 자아를 발견했다면, 그 깨달음의 경지에는 내재와 외재의 구별이 없다. 깨달음이란 온전한 것이고, 전체적인 것으로, 내외의 구분이 없는 통일된 세계이다. 하지만 우리와 같은 일반인은 내외의 세계가 존재한다. 그 이유는 우리가 평소에 관심을 가지는 모든 일들은, 진정한 생명과는 상관이 없기 때문이다. 가슴에 손을 얹고 스스로에 질문해 보자. 자신의 삶을 돌이켜 봤을 때, 우리의 관심사는 생명의 본질, 내재적 생명과 관련이 있었는지? 아니면 남들이 하는 대로, 대중과 함께 이러 저리 떠돌아 다니면서 일상의 번잡함 속에서 자아를 상실했는지? 우리는 진지하게 이런 질문을 해야 한다. 우리가 추구하는 것은 도대체 무엇인가? 우리가 찾는 것은 도대체 무엇인가? 만약 자신이 찾는 것이 무엇인지 모른다면, 우리는 진리의 길을 걸을 수 없다. 정확한 길을 가야만 자신이 찾는 것을 얻을 수 있는 것이다. 만약 오직 외적인 부분만 추구한다면, 영원히 내면의 세계로 들어갈 수 없다. 외부의 세계가 우리에게 주는 것은 우리의 생명의 본질이 깃들어있지 않기 때문이다. 그것은 우리의 자아가 아니고, 단지 빌려입은 옷에 불과하다.

우리가 일생 동안 추구하는 대부분의 물건을 보면, 그것은 우리의 겉옷과 같은 것이다. 조금 더 안쪽 옷이 될 수도 있고, 바깥쪽 옷이 될 수도 있다. 예를 들어 우리는 보통 명예, 지위, 신분을 집착하는데 이것은 바깥쪽 옷으로 우리의 생명과는 직접적인 연관이 없다. 생명과 연관이 있는지 여부는, 우리가 죽을 때 그것이 자신한테 어떤 의미가 있는지 돌이켜 보면 알 수 있다. 우리가 죽을 때 이런 외적인 부분은 우리의 영혼을 다음 생까지 인도해 주는가? 물론 우리의 생명이 끝나지 않고 영원히 지속된다면, 그때는 문제 없겠지만. 하지만 이번 생의 생명이 끝난다면, 그 때는 어떻게 할 것인가? 우리가 추구하던 모든 것들이 우리를 평화롭고 행복한

곳으로 인도해 주는가? 내가 갖고 있는 집이 아무리 클 지라도, 내 인생에 행복과 평화를 가져다 줄 수 있는가? 내가 처한 사회적 지위가 아무리 높다 하더라도 나의 인생에 행복을 가져다 줄 수 있는가? 우리의 직위가 아무리 높던, 재산이 아무리 많던, 내면적 탐구를 하지 않고, 수도의 길을 가지 않는다면, 우리는 내면의 평화와 행복을 얻을 수 없다.

우리의 마음은 하루 종일 외적인 것을 찾아 움직인다. 외부에서 오는 화려함은 우리의 마음을 끌어당기고 있다. 하지만 이 마음은 흐트러진 마음으로 자신이 누구인지 모른다. 자신의 번뇌를 잠재울 능력이 있는가? 일반인들은 그런 능력이 없다. 일반적으로 인간은 자아를 제어하지 못하고, 자신이 무엇을 생각하는지, 해야 하는지, 모르고 있다. 오직 외부의 요소에 의해 행위를 취할 뿐으로, 자신의 의지에 따라 어떤 활동에 참가하는 것이 아니다. 만약 한 사람이 내면적 자아를 모르고, 내면적 자아를 성취하기 위해 노력하지 않는다면, 생명의 본질을 모르는 것이다. 만약 그가 내면적 성장의 길을 추구하지 않는다면, 사실상 생명의 본질을 벗어나게 된다. 왜냐하면 그는 오직 외부적인 자극에 따라 생활하면서, 외형적으로만 겉돌기 때문이다. 즉 그가 추구한 것은 본래의 자아가 아니 것이다.

대부분 사람들은 재부를 추구하지만, 아쉽게도 그들이 추구하는 재부는 외부적인 것으로, 내면적 재부는 무엇인지 알지 못한다. 내면적 재부란 ‘자아’의 성장으로, 오직 내가 성장해야만 생명의 성장을 이룩할 수 있다. 이것은 내가 갖고 있는 물건과는 상관이 없는 것으로, 내적 자아의 성장을 의미한다. 물론 외적인 재부를 모두 부정하는 것은 아니다. 깨달음을 얻은 사람은 어떤 것도 부정하지 않는다. 그는 오직 높은 차원에서 조화와 균형을 이룰 뿐이다. 내외가 모두 풍요로울 때, 그것은 이상적인 상태라 할 수 있다. 지금 많은 사람들은 불행하고, 고요하지 못하고, 안정적이지 못하다. 하지만 수행을 하는 사람은 고요하고 즐겁다. 그는 비록 부유하지는 않고, 사회에 대해 관심도 없지만, 오직 내면의 고요함을 즐기고 추구할 뿐이다. 이 두 가지 현상은 모두 건전한 사회를 건설하는데 불리하다. 우리는 내외가 서로 조화롭고, 서로 통하여, 모두 풍요로운 상태를 만들어야 한다. 외적인 일을 하여 부를 창조하는 동시에, 반드시 시간을 내어 내면의 수행을 함으로써 내적 풍요로움도 창조해야 한다. 필자가 말하는 수도란 내면적 작업으로, 그것은 내면의 생명에 대한 탐구와 발전이다.

三

수도는 신비한 무엇이 아니라 모든 사람의 일상이다. 그 이유는 수도란 우리의 내면적 자아와 밀접히 연관되어 있기 때문이다. 우리가 외부의 문제에만 주의를 기울이고, 자신을 돌이켜 보지 않는다면, 중요한 것을 놓치고 만다. 수도란 바로 지금 여기에 있는 것으로, 우리가

고요한 마음으로 자신을 돌이켜 본다면, 우리의 心靈은 항상 그곳에 있었음을 발견할 수 있다. 하지만 우리는 외부의 번잡함에 습관되어 자신의 본래의 모습을 놓치고 말았다. 수도는 아주 간단한 일이다. 하지만 우리의 두뇌가 너무 복잡하여, 습관적으로 행위에 작용한다. 그리하여 원래의 간단하고 평범한 상태로 돌아가기 힘든 것이다. 즉 수도를 하려면 지혜가 필요하다. 그 지혜는 어디서 오는가? 지혜는 수도에서 비롯한다. 우리가 고요한 마음상태를 경험해 본다면, 다만 1 분이라도 고요하고, 조화롭고, 완전한 상태를 경험해 본다면, 이미 수도의 뿌리가 내렸다고 할 수 있다. 그 때 우리는 생명의 가장 완벽한 성취를 이룰 가능성을 부여 받은 것이다. 수도는 미신이 아니다. 그리고 신앙도 아니다. 필자는 수로를 “내면적 생명의 과학”이라 부른다.

이 부분은 재 확인할 필요가 있는데, 무엇 때문에 과학이라 부르는 것인가? 우리가 과학이라는 단어를 사용할 때, 그것은 다양한 의미를 내포하고 있다. 예를 들어 자연과학, 사회과학, 인문과학이 그것이다. 과학의 연구대상 역시 다양하다. 필자가 수도를 과학이라 했을 때, 그것은 과학의 일부 측면을 인용한 것으로, 모든 분야를 의미하는 것은 아니다. 즉, 일부 측면에서 수도는 과학인 것이다. 예를 들어 과학에는 보편성이 있다. 그것은 파벌, 민족, 종파를 초월하는 것이다. 우리가 종교를 언급할 때, 종교신앙에는 종파가 있고, 민족적 차이가 있다. 그렇기 때문에 우리는 종교 속의 종교적 진리를 추출해 내야 하고, 그 결과물은 과학적 성질을 지니게 된다. 그 종교적인 부분은 종파, 민족을 초월하는 보편적인 것이기 때문이다. 다시 말해서 수도의 생명에 대한 체험, 생명의 원칙 발견, 규칙의 발견은 과학적인 의미를 갖고 있다. 필자가 수도를 과학이라 할 때 그것은, 수도란 생명의 비밀을 여는 열쇠이고, 아울러 특정된 종교, 경전과 필연적인 관련이 없기 때문이다. 그것은 영원한 법칙인 것이다. 한 종교단체 혹은 경전은 소실될 수 있으나, 수도의 진리, 종교의 실상은 영원하다. 즉 필자가 말하는 수도의 과학이란, 종교의 실상이며 진리 자체를 말하는 것이다. 사실 모든 종교의 최초의 상태는 모두 우주적 인생의 최고 경지를 추구하고, 가장 근본적인 신비를 추구하였다. 이들은 모두 일종의 깨달음의 경지인 것이다. 하지만 사회와 접합하는 과정에서 종교는 여러 측면을 포용하게 되는데, 그리하여 종교의 핵심적인 부분은 외형적인 것에 의해 가려진다. 사실 우리는 그렇게 많은 종파나, 종교단체가 필요하지 않다. 더 중요한 것은 내면의 진리를 추구하는 종교성이 필요한 것이다. 이것을 필자는 내면의 과학, 내재적 생명의 과학이라 부른다.

여기서 말하는 과학은 일반적인 과학과는 차이가 있다. 수도의 과학과 일반 과학의 차이는 내외의 구분이 있는 것이다. 일반적인 과학은 외부의 사물을 연구하는 것을 말한다. 과학적인 연구를 통해 보편적인 규칙을 발견하고, 거기에 따라 제품을 생산하고, 만천하에 팔아, 많은 사람이 사용하는 것이다. 하지만 수도의 과학이란 내면적 생명의 의식으로, 이것은 의식의 성장, 의식의 開花를 의미한다. 이런 자아의 성장은 보편적인 상품으로 만들어 팔 수 없다. 즉

석가모니가 깨달음을 얻었다고 해서 무언가를 발명하는 것이 아니다. 그리고 사람들이 석가모니의 발명품을 상용한다고 해서 깨달음을 얻을 수 있는 것이 아니다. 이것이 일반 과학과의 가장 큰 차이점이다. 종교의 진리란 매 개인이 스스로 깨우쳐야 하는 것으로, 다른 사람이 아무리 깨달음을 얻고 높은 경지에 이르더라도 나의 깨달음과는 상관이 없다. 나의 깨달음은 나로부터 시작해야 하지, 다른 사람이 대신할 수 없다. 이것이 수도 과학의 특징이다.

사회에는 많은 가짜 스승, 가짜 종교지도자가 있다. 그들은 고차원의 기술을 표방하거나, 혹은 모종 상품을 통하여 빠른 시일 내에 일정한 단계에 도달할 수 있다고 한다. 심지어 깨달음을 주고, 해탈을 줄 수 있다고 한다. 수도 과학의 관점에 따르면, 이런 것들은 믿을 수 없는, 명백한 기만 행위에 속한다. 그들은 이런 방법을 통하여 신도들을 갈취하려는데 그 목적이 있다. 진정으로 깨달은 스승이라면, 아무리 높은 경지에 이르더라도, 자신을 믿으면 깨달음을 내려 줄 수 있다고 말하지 않는다. 그는 오직 그대를 인도하고, 도와주어, 자신의 길을 갈 수 있게 해 줄 뿐이다.

수도의 과학이란, 일부 측면에서 통상적으로 말하는 과학과 비슷한 면이 있다. 일반적인 과학상식은 보편성을 중요시 하는데, 만약 우리가 열심히 실천한다면, 비슷한 체험을 할 수 있고, 아울러 비슷한 원칙이나 법칙을 발견할 수 있다. 하지만 현대 물리학, 예를 들어 양자역학 같은 경우, 전문적인 연구를 거쳐야 이해할 수 있고, 일반인들은 이해하기 어렵다. 종교성의 내재적 진리는, 자신만의 깊이를 갖고 있는데, 예를 들어 석가모니가 도달한 경지, 그의 깨달음의 세계는, 우리가 수행을 하지 않고, 탐구하지 않는다면 절대로 이해할 수 없다. 수행의 길에도 여러 단계가 있는데, 이런 면은 일반 과학과 비슷하다. 하지만 일반 과학과 종교의 가장 큰 차이점은, 과학은 외부적인 물질에 관심을 가진다면, 종교는 내면의 의식세계에 관심을 가진다는 점이다.

인류 문명은 건강하게 발전해야 하고, 그렇게 되려면 종교와 과학이 균형을 이루어야 한다. 과학은 생활에 필요한 동력과 편리를 제공해 주고, 종교는 인류 발전의 방향과 가치를 제공해 준다. 비유를 들자면, 과학은 자동차의 가속 페달과 같은 것으로, 그것을 밟으면 차는 고속으로 질주한다. 하지만 종교란 핸들과 같은 것으로, 방향을 책임지는데, 만약 방향이 잘못되면 차는 정확한 길에서 벗어나 깊은 골에 빠지게 된다.

필자가 말하는 종교란, 종교의 내재적 실상과 진리를 말하는 것으로, 특정된 종교단체나 종파를 말하는 것이 아니다. 수도의 측면에서 보면 과학과 종교의 결합은, 신체와 영혼의 결합이라 할 수 있고, 또한 本體와 工夫의 결합이라 할 수 있는데, 즉 성명쌍수인 것이다. 일부 측면에서 도교는 과학과 종교를 결합시켰다. 그렇기에 도교는 가장 과학적인 종교라 할 수 있다. 도교의 수련, 체험은 생명과학의 실험과 같은 것이다. 내단이든, 외단이든 대량의 실험을 해야 하고, 거기에서 나온 데이터는, 아주 좋은 효과를 지니고 있다. 종교로서의 도교는 생명 이외

의 상품은 추구하지 않고, 생명 자체를 실험의 대상으로 삼는다. 정, 기, 신을 소재로 수련하고, 단련하여 몸과 마음의 변화를 이루어, 최종적으로 생명을 초월한다. 이것이 도교의 종교성인 것이다.

큰 틀에서 우리는 종교성의 실상, 종교의 진리를 추출하여 우리가 파악하고, 장악할 수 있는 시스템으로 만들었으면 하는 바램이 있다. 이 역시 필자의 앞으로의 목표이다. 필자는 전통적인 불교, 도교에서 출발하여, 다원화 문화와 결합하여 새로운 교과과정을 만들고자 한다. 이 교과과정은 종교의 형식에서 벗어나, 종교성의 실상을 추구하는, 즉 내면의 생명과학을 추구하는 과정이라 할 수 있겠다. 이 과학은 외부의 물질을 연구하는 과학과는 엄연한 구별이 있는 것으로, 방향성에 있어 정 반대라 할 수 있다. 이 과학은 우리 자신의 생명을 관찰하는 것을 통하여, 우리의 의식을 들여다 보는 것이다.

인류는 내외의 측면, 즉 물질과 의식에 대해 모두 알아야만, 인류의 문명은 발전할 수 있다. 개인적으로 볼 때 내면적 작업과 외적 작업을 결합 시키고, 외적인 재부와 내적인 재부를 모두 축적했을 때, 우리는 진정으로 행복하고 원만함을 이룰 수 있다. 필자가 말하는 종교는 종교의 身分, 종교의 형식을 말하는 것이 아니라 종교의 본질과 함의를 말하는 것이다. 우리는 그렇게 많은 종교적 교리를 필요하지 않는다. 종교적 교리란 인간의 자아, 인간의 욕망을 종교적으로 해석한 것에 불과하다. 우리가 진정 필요한 것은 종교적 지혜로, 이것은 인류 문명에 절대적으로 필요한 것이다. 중국은 종교에 대해 많이 오해하고 있고, 또한 편견을 가지고 있다. 그렇기 때문에 우리는 종교에 대해 그 본질을 알리고, 또한 새로운 해석을 해야 한다.

四

수도의 원리와 방법은 아주 많고, 복잡하다. 불교와 도교는 모두 자신만의 수행 시스템을 갖고 있다. 이 자리에서 특정된 종파의 특정된 수행에 대해 언급할 수 없지만, 필자는 자신의 연구를 통해 얻은 결과를 이론적 체계로 만들어 개괄적으로 설명하고자 한다. 그 다음 이론의 구체적인 부분을 해석할 것이다.

이 이론의 체계는 어떤 것인가? 이것은 생명의 “四重構造(원문 四層結構)” 형식으로, 이 사중구조를 통하여 우리는 생명의 다양한 측면과 변화 및 상호작용을 설명할 수 있다.

우리는 인생에 대해 곤혹을 느끼는데, 그 이유는 우리가 생명의 본질에 대해 이해하지 못했기 때문이다. 우리는 인간을 오직 육체적인 존재로만 보는데, 이것은 아주 잘못된 인식이라 할 수 있다. 생명은 단지 육체로만 구성된 것이 아니라, 오히려 육체는 생명의 가장 바깥 층 구조에 불과하다. 사실 생명은 여러 층의 다중구조를 갖고 있는데, 이 여러 겹의 구조를 분류

하는 기준은 도교 내단학의 “煉精化氣, 煉氣化神, 煉神還虛”이론으로 그 골격을 잡을 수 있다. 이 이론을 더 간추리면 “精, 氣, 神, 虛”의 사중구조가 된다. 가장 바깥 층은 ‘정’으로 해석할 수 있는데, 필자는 이 층을 ‘물질구조’라 부른다. 더 안쪽으로 들어가면 ‘氣’로 대표되는 층이 있는데, 필자는 ‘에너지 구조’라 부른다. 또 더 들어가면 ‘神’으로 대표되는 층이 있는데, 필자는 이것을 ‘정보 구조’라 부른다. 가장 핵심적인 층은 ‘虛’로 대표되는데, 필자는 이것은 ‘本體 구조’라 부른다.

물질적 구조는 우리의 가장 바깥쪽 구조이고, 에너지 구조는 우리의 氣脈을 형성함과 동시에 생명 에너지인 정서를 포함한다. 정보 구조는 우리의 사상을 구성하고, 본체구조는 우리의 靈性 혹은 영혼을 구성한다. 사실 모든 사물은 다양한 구조를 가지고 있는데, 우리가 가장 쉽게 접할 수 있는 구조가 바로 외층 구조이다. 이 외층 구조로 하여 우리는 자주 오해를 갖는다. 우리가 사람을 볼 때 오직 그 사람의 외형만 보지, 그의 에너지 구조나 정보구조를 보지 못한다. 자신을 볼 때도 마찬가지로, 우리는 생명을 이해하지 못하는 경우가 있는데, 그것은 우리 자신을 육체와 동일시 하기 때문이다. 그리하여 더 깊은 구조를 알지 못하고 간과해 버린다. 도교에서 말하는 煉精化氣, 煉氣化神, 煉神還虛는 다양한 생명 구조에 대한 설명이고 이것을 잘 이해해야만 생명의 본체를 이해할 수 있다.

이 생명의 구조에 대한 학설은 다른 종교나 학파의 수행이론을 연구할 때 아주 큰 도움이 된다. 이 이론은 다양한 면에 적용될 수 있는데, 보편적인 의미를 지닌 관찰 도구, 도가의 지혜에 대한 현대적 해석으로 쓰일 수 있다.

우리가 한 사람을 볼 때, 그는 4 중 구조를 갖고 있다는 것을 인식해야 한다. 이렇게 하면 사람을 대할 때 조금 더 전면적으로 이해할 수 있다. 예를 들어 수도를 언급할 때 도대체 수도란 무엇인가 하는 질문을 하게 된다. 만약 우리가 제한적인 물질적 측면에서 修道를 한다면, 그것은 오직 신체단련에 불과하지 않다. 이것은 수도가 아니라 스포츠인 것이다. 또 일부 사람들은 수도를 통하여 에너지를 생성하고, 신과 통한다고 한다. 이런 사람은 수도의 에너지 적인 부분을 강조한 것이다. 만약 마음에 중점을 두고, 잡념을 버리고 순수한 모습으로 돌아간다면, 이것은 정보화 구조에 속하는 것으로, 제 3 중 구조라 할 수 있다. 하지만 최종적으로 本體와 결합하지 못한다면, 수도는 靈性を 잃고, 그리하여 진정한 종교적인 수도를 한다고 할 수 없다. 이유는 수도를 통해 초월이라는 경지에 이르지 못했기 때문이다. 우리는 오직 앞의 세 단계를 통해 궁극적으로 본체와 합일을 이루고, 인간 생명의 가장 근본적인 존재의 측면을 깨달았을 때, 다시 말해서 생명의 眞我를 깨닫고, 본래의 모습을 알아야만, 가장 높은 차원의 깨달음을 얻었다 할 수 있다. 이 때 우리는 진정으로 종교적이 경지에 이른 것이다.

우리는 생명의 4 중구조 이론을 통하여 의학을 연구할 수도 있다. 한 사람을 치료할 때, 사실 모두 이 네 가지 측면의 문제에 봉착한다. 알다시피 서양의학이 강조하는 것, 혹은 잘 하

는 부분은 외부의 물질적 구조로, 인체구조의 측면에 속한다. 서양의학의 치료방법이나 수단은, 인체를 데이터화 하는 것인데, 즉 인간을 육체로 보고 물질적인 부분을 측량한다. 치료방법 역시 어느 부위에 문제가 생기면 그 부위를 치료하는 방법으로, 예를 들어 손이 아프면 손을 치료하는 것이다. 즉 인식할 수 있는 차원에서 그 부분을 즉각적으로 해결한다. 서양의학은 아픈 부위 이외의 부분은 관심을 가지지 않는다. 몸이 아파서 병원에 갈 때, 의사는 “오늘 기분이 어떻습니까? 정서는 어떻습니까?”라는 질문은 하지 않는다. 이것은 그의 관심 밖이다. 그가 관심을 가지는 부분은 오직 데이터에 근거한 결론일 뿐이다. 어떤 부분이 부족하면, 그 부분을 충족시켜 주고, 어디에 바이러스가 생기면, 그곳을 소독해 준다. 나쁜 부위가 있으면 도려내고……이것이 서양의학의 특징이다. 이런 방법은 일부 육체적인 질병에는 큰 장점이 있다. 하지만 인간은 육체적인 차원만 갖고 있는 것이 아니라, 4 중구조를 갖고 있고, 이 구조들은 서로 연관되어 상호작용 하고 있다. 한 부분만 해결한다고 해서 그 사람의 병을 다 치료하는 것이 아니다. 즉 육체적인 차원뿐 아니라 다른 차원의 문제도 해결해야 한다. 이렇게 하지 못했을 때 병은 뿌리를 뽑지 못하게 되고, 주기적으로 재발할 수도 있다.

일부 사람들은 중의학을 찾아 병 치료를 하는데, 중의학은 분명히 에너지 차원까지 고려하고 있다. 증거로 중의학에서는 ‘氣’라는 부분을 아주 중요시 한다. 경우에 따라 인간은 육체적으로는 아무 문제 없지만, 에너지적 차원에서 문제가 발생할 수 있다. 경험이 있는 중의학자들은 인체의 에너지 구조를 들여다 볼 수 있는데, 기의 흐름에 따라 몸에 어떤 문제가 생겼는지 판단할 수 있다. 중의학에서는 ‘未病’의 상태를 아주 중요시 하는데, 미병이란 병이 발생하기 전의 상태를 말하는 것으로, 이 때부터 병 치료를 시작해야 한다. 서양의학의 관점에서 보면, 이것은 사기라 할 수 있다. 하지만 사실상 이런 치료법은 아주 과학적이고 생명의 본질에도 부합한다. 생명은 복잡한 구조로 이루어져 있지, 단순한 육체로 이루어진 것이 아니기 때문이다. 우리가 경락을 언급하거나 혹은 氣脈을 언급할 때, 이것은 비록 보이지 않고, 만질 수 없지만, 분명히 객관적으로 존재하는 것이다. 한 사람을 해부할 때 몸 속에서 기맥이 보이지 않거나, 혈자리가 보이지 않는다고 해서 이 이론이 잘못되었거나, 그런 것이 없다고 할 수 없다. 우리가 해부한 것은 오직 시체이기 때문이다. 인간이 죽어서 시체가 되면, 그 때 에너지는 흩어지는데, 만약 인체의 에너지적인 부분을 알려면, 산 사람을 관찰해야 한다. 현재 의학계의 새로운 연구성과에 따르면, 물리학의 방법을 통하여 인체의 경락이나 혈자리의 존재가 확인되고 있다. 한 사람이 진정으로 수련을 하고, 일정한 경지에 이르면, 그는 눈에 보이지 않는 에너지를 감지할 수 있다. 하지만 일반인들은 감지하기 힘들다. 이런 에너지는 생명에 내재되어 있는 것으로, 인간 생명활동의 출발점이다. 만약 에너지가 없으면 우리는 아무것도 할 수 없다.

하지만 에너지차원도 가장 높은 차원은 아니다. 에너지 차원은 우리의 심리구조, 사상구조와 밀접한 연관이 있다. 그렇기 때문에 道家에서는 ‘心氣無二’, ‘心氣合一’을 강조하는 것이다.

에너지 차원에 문제가 생기는 이유는 우리의 마음과 관련이 있는데, 즉 우리의 마음이 처한 상황, 정보구조에 문제가 생긴 것이다. 하지만 현대 의학에서는 이런 부분을 거의 언급하지 않는다. 그들은 마음의 문제는 병으로 취급하지 않는데, 단지 정신병에 걸려, 인격의 분열이 일어나면, 그 때에야 정신에 문제가 생겼다고 말한다. 수도의 과학적인 관점, 靈적인 관점에서 보면, 우리가 갖고 있는 번뇌, 심리적 문제는 모두 병이라 할 수 있다. 다시 말해서 우리 모든 사람은 사실상 일종의 정신병의 상태에 처해 있는 것이다. 단지 정도가 심하거나 약할 뿐이다. 만약 우리가 번뇌, 걱정, 마음의 간극 등을 갖고 있다면, 이것은 모두 심리적인 병이라 할 수 있다. 사소한 마음의 간극이라도 에너지의 흐름을 방해하는데, 양자는 상호작용하기 때문이다. 장기적인 심리문제는 에너지 구조에 문제를 야기하는데, 그렇게 되면 생리적으로도 문제가 생기고, 결국 병이 발생하는 것이다. 이런 문제를 갖고 병원에 가면, 육체에 대한 관찰만으로는 문제를 해결할 수가 없다. 문제의 원인을 알지 못했기 때문이다. 원인을 찾아야만 병을 치료할 수 있다.

생명 전체를 놓고 말하면, 진정으로 건강한 사람이란 바로 깨달은 사람이다. 그는 자신의 본체의 구조와 함께 살아가는데, 오직 득도한 사람만이, 육체, 에너지, 정보의 삼중구조의 속박에서 벗어날 수 있다. 그가 처한 본체의 구조는 하나의 통일된, 완벽한 조화이기 때문이다. 그 상태에서 인간의 정신, 에너지는 모두 조화를 이루고, 육체 또한 조화를 이룬다. 이런 사람이야말로 진정으로 건강한 사람인 것이다. 즉 수도란 신비로운 피안세계를 추구하는 것이 아니라, 완전히 건강한 삶을 사는 것으로, 건강한 생활방식을 말한다. 우리는 시야를 넓혀 가장 완벽한 생명을 추구해야지, 일반인들처럼 생명의 표면현상만 보아서는 안 된다.

수도의 온전한 과정을 보면, 거기에는 몸의 정화, 마음의 정화, 정서의 정화 과정을 거치는데, 궁극적으로 맑고 각성한 무의식의 상태에 들어간다. 이 상태가 바로 본체를 일깨우는 것이다. 앞의 삼중구조에서는 외부적인 토대를 닦는데, 그 토대를 잘 구축하여 정화시켜야만, 일상의 습관에서 벗어날 수 있다. 이것은 수도의 외부적인 측면에 속한다. 수도의 핵심은 영성의 각성을 불러오는 것으로, 진아를 깨달아 무한의식의 상태에 도달하는 것이다. 여기서 인체는 외부적인 측면에 속하는데, 이것은 시작 단계로, 우리의 몸을 깨끗이 해야만 수도의 기초를 잘 닦을 수 있다. 우리의 육체는 靈性, 神性의 사당으로, 영성이 깃드는 곳이다. 정서의 정화, 번뇌의 정화 역시 수도의 기초로, 삼중구조의 정화가 이루어 지고, 계속 파헤쳐 내려가야만, 가장 깊은 핵심에 도달하게 된다. 이것은 진아 의식의 각성으로, 순수의식의 빛이라 할 수 있다. 수도의 성과란 무한의식, 무한 희열의 상태에 존재하는 것이다. 수도의 기초에는 몸의 정화, 사상의 정화, 정서의 정화가 있다. 수도의 핵심에 이르면 사실 몸과 마음과 정서는 사라지게 된다. 여기서 ‘사라짐’이란 유에서 무가 되는 것이 아니라, 거기에 얽매이지 않고, 집착하지 않

음을 말한다. 거기에서 더 나아가 空性에 들어가면, 진리를 깨우치게 되고, 도와 합일하게 된다. 이것이 수도의 핵심이다.

大巡真理会的医学思想

- 以人类个体的生物学疾病为中心 -

车瑄根

大巡宗教文化研究所 研究委员

1. 前言
2. 关于疾病的成因：病因论
3. 关于疾病的处方：治愈论
4. 结语

1. 前言

医学的对象不是人体，而是人类。即，医学不应该仅仅停留在生物学・物理学・化学所支撑的疾病治疗上，还应将与人类生命现象息息相关的精神・环境・社会层面包括在内。¹超越治疗技术，横跨哲学领域，正是医学的意义所在。基于这种思想，希波克拉底认为只有医学才是获取有关人类本性知识的唯一途径，笛卡尔强调如果有什么学问能让人类变得更加聪明，能使人类变得更加有才能，那么这种学问必然就是医学。²

同样，东方医学也与哲学存在着密不可分的关系。其缘由在于，东方医学以阴阳五行与精气说为依据，阴阳五行与精气说是对自然・人类・社会进行全方位解读的庞大理论体系。³这也就是为什么当我们用医学思想⁴将有关医学的思维体系全盘表达出来的时候，我们所探索的对象必然会包含哲学的缘由所在。因此，在医学思想的探索对象中，宗教亦是不可或缺的。宗教针对人类身心上出现的病理现象，超越生物学的层面，在宗教自身的意义体系中进行再构成和再解读，以给

¹ 李富永：《医学概论·I-医学的概念与历史》，（首尔：首尔大学出版部，1994），p. 8。

² 余仁锡：《医学思想史》，（坡州：生活出版社，2007），p. 29。

³ 历史最为悠久的医学书籍《黄帝内经》也将阴阳五行与气说视作基本理论。金乔彬：「东方哲学与韩医学共同研究的意义与展望-找寻研究方法与跨学科间的连接点」，《东方哲学与韩医学》，（首尔：阿卡奈特出版社，2003），pp. 3-4；关于在东方哲学是如何对医学形成产生影响方面，可参照如下文献-朴锡俊：「关于韩医学理论形成期的思想潮流的考察-以老庄与黄老之学的对比为中心」，《东方哲学与韩医学》，（首尔：阿卡奈特出版社，2003），pp. 15-99；朴锡俊：「作用于韩医学的阴阳五行的特征-以《内经》与阴阳五行，以及与《矛盾论》的关系为中心」，《东方哲学与韩医学》，（首尔：阿卡奈特出版社，2003），pp. 121-163。

⁴ 很多情况下，韩国用“医道”这一用语来表达学习医学、践行医术之人的“心灵修为”，本文采用医学思想这一术语来替代“医道”这个术语。详见李富永：《医学概论·I-医学的概念与历史》，p. 15。

出相关病理现象的解答。关于这一问题的探讨，不仅可以成为促使我们从不同角度观察宗教世界观的有用途径⁵，同时也可以成为致力于拓展医学思想的外延与深度的一种捷径。

实际上，疾病是人类所经受的痛苦之中最为普遍的一种，宗教由于未能对疾病表现出关怀，所以很难获得人们广泛的支持。⁶例如，儒教就没有直接对疾病问题做出应对。尽管儒教引入了类似祈雨祭或者万历这样的几种救济仪礼，但大体上还是以天人合一与修身齐家治国平天下为导向，注重表现对生活的肯定，对于类似疾病这种生活的阴暗面并没有予以重视。⁷最终的结果是，得到统治阶级强有力支持的儒教试图通过礼制和法制的整顿来确保文化的正统性。虽然无法断言在这一点上儒教是否是成功的，但由于其未能对病人、残疾人、社会弱者等表现出关怀，致使其成为少数精英阶层的专有享用物，其在走向大众，引导教化大众方面是失败的。⁸

那么，新宗教是否对人类个体的疾病救济表现出关心呢？事实上，当时韩国社会面临诸多问题，当时已有的宗教在应对这些问题时表现出局限性，正是在这种背景下，韩国新宗教应运而生⁹。如果注意到这个层面，就会发现对新宗教是否关心人类个体的疾病救济这一问题的探讨，本身就可以说是确认新宗教本体性的任务所在。特别是在20世纪初开展新宗教活动的姜甌山对人类的病苦表现出相当大的关心，他用自己独特的方式救治疾病，这足以引起我们充分的重视。本文的写作目的正是在于探究这一问题，甌山教祖曾经组织了多个教团，其中规模最大，且现如今仍在频繁积极活动的教团当属大巡真理会，本文在诸多教团中选取大巡真理会作为研究对象。

关于大巡真理会对于医学的关注，可以分为两大领域进行考察。

首先，本文主要将通过对大巡真理会的经典《典经》第5章第38节的汉文字句进行解读，来解答这一问题。甌山亲自写成的这些文字，一般被称作病势文。¹⁰根据病势文的主张，忠孝烈消失之后的无道世态，导致大病和小病的出现。（大病出于无道 小病出于无道…… 忘其父者无道 忘其君者无道 忘其师者无道 世无忠 世无孝 世无烈 是故天下皆病）因此，他认为，要想不得大病或小病，就需要具备“道”，具体来说就是要行大仁大义。（大仁大义无病）

所谓无道，即伦理道德的抹杀导致人类要承受的疾病的出现，进一步讲，甚至会诱发人类无法躲避的严重疾病的出现。其结果就是，无道世界的末端也就是末日出现的话，睡着的人在睡觉的地方，坐着的人在坐着的地方，走路的人在路上都将无法动弹，立即死去，这被甌山称作为病劫¹¹。据说病劫结束的话，作为新世界的后天就会与开辟一道被打开。甌山强调，应对病劫的唯一方法便是医

⁵ 崔钟成：「儒医与巫医」，《宗教研究》26（2002），pp. 151-152；朴尚言：「韩国新宗教治愈仪礼的构造与性质-以身体的象征解释为中心」，韩国精神文化研究院博士学位论文（2003），p. 55；刘成民：「宗教上疾病治愈的社会·文化意义-以韩国宗教的治病仪礼为中心」，《宗教研究》，35（2004），p. 2。

⁶ 崔钟成：「巫的治疗与诅咒」，《宗教与文化》7，（首尔大学宗教问题研究所，2001），p. 109。

⁷ 刘成民：「宗教上疾病治愈的社会·文化意义-以韩国宗教的治病仪礼为中心」，pp. 9-11。

⁸ 崔钟成：「朝鲜时代儒教与巫俗的关系研究-以儒·巫关系类型及变迁为中心」，《萨满教研究》4（2002）。

⁹ 卢吉明：《韩国的新兴宗教》，（大邱：天主教报社，1988），pp. 25-36。

¹⁰ 张秉吉：《天地公事论》，（首尔：大巡宗教文化研究所，1989），p. 164。

¹¹ 《典经》13版（2010），「公事」1-36，「济生」41，「济生」43。

统¹²。他提到：“人若受天降，则病人得其一抚而能痊愈，或得其一望亦能痊愈也。”¹³，似认为所谓医统，指的是受天降，通达关于医的一切，能够治愈所有疾病。¹⁴大巡真理会将这种医统看成是道通的同一概念。¹⁵所谓道通，相当于大巡真理会追求的宗教目标，不仅无所不知，同时还具备无所不能的能力。¹⁶大巡真理会将这种能实现道通者称作道通君子或者地上神仙。¹⁷甌山曾预言当病劫来临之时，道人们将会到处奔走救治病人，一天将磨破三双草鞋，¹⁸道通也被称作医统的原因也许正在于此。那么，也就是说，在道通所具有的多个意义层面中，医统这一用语强调的是救济众生。由于甌山指出具备大仁与大义的伦理也能够通过德的实践，到达无病与地上仙境的境地¹⁹，所以，最终可将病劫看成支撑修行的必要核心所在。关于此问题的论述可参见先行研究，本文在此不做赘述。²⁰

其次是关于人类个体在病劫之前的时代²¹所经受的生物学上的疾病。虽然《典经》中多次提到

¹² 《典经》，「公事」1-36。

¹³ 《典经》，「教运」1-58。

¹⁴ 有本叫做《古今医统大全》的书，为徐春甫在1556年所编。这本医学书不仅收录了有关病症的内容，同时还收录了医学家的传记与养生方法，取对医学的多方面进行集大成之义，使用了“医统”这一用语。

“统”字含有率领、治理、头儿、根本、全部之义。《汉韩大辞典》10（龙仁：檀国大学出版社，2008），pp. 1319-1320。

¹⁵ “最为重要的一点是，在都典规定了医统即为道统的事实情况下，大巡思想结束了关于医统的多种争论，得出‘医统’即‘道通’的结论。”赵泰龙，「通过神人调和来看修道的意义」，《大巡思想论丛》3（1997），p. 286。

¹⁶ “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。”《大巡真理会要览》（1968），p. 9；道通可以通过修道而实现，分为三个境界，其中无所不能者称为上等，有所能又有所不能者称为中等，虽知晓道理却无法随心行事者称为下等。参照《典经》，「教运」1-34。

¹⁷ 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」，《宗教研究》62（2011），pp. 151-156。

¹⁸ 《典经》，「公事」1-36，「济生」41，「济生」43。

¹⁹ 地上仙境是大巡真理会的宗教性理想世界。关于此方面，可参见车瑄根，「大巡真理会的开辟与地上仙境」，《新宗教研究》29（2013），pp. 217-253。

²⁰ 关于此问题的论述，可参照以下内容。郑武荣：「天下皆病观」，《关于大巡思想的现代性理解》，（首尔：大巡宗教文化研究所，1983），pp. 92-125；张秉吉：《天地公事论》pp. 164-166；安宗运：「关于医统的研究（一部）」，《大巡思想论丛》2（1997），pp. 643-703；安宗运：「关于医统的研究（二部）-以忠·烈论为中心」，《大巡思想论丛》3（1997），pp. 625-659；安宗运：「关于医统的研究（三部）-以礼章论为中心」，《大巡思想论丛》4（1998），pp. 607-647；安宗运：「关于医统的研究（四部）-以大仁·大义·无病为中心」，《大巡思想论丛》5（1998），pp. 721-768；赵泰龙：「关于大巡真理会宗旨的研究」，《大巡思想论丛》6（1998），pp. 318-319，pp. 344-347；李项宁：「安心安身的现代意义」，《大巡思想论丛》7（1999），pp. 50-54；赵泰龙：「关于大巡真理会四强令的研究-安心·安身」，《大巡思想论丛》7（1999），pp. 278-284；金正泰：「通过济生医世所看到的安心安身的意义」，《大巡思想论丛》7（1999），pp. 483-494；高南植：「有道的确立与安的意义-联系安心·安身的安」，《大巡思想论丛》7（1999），pp. 544-561；李敬元：「诚·敬·信与大巡修养论研究」，《大巡思想论丛》12（2001），pp. 205-207。

²¹ 病劫以前的时代作为先天与后天的过渡期，相当于解冤期。关于此问题，可参见车瑄根：「大巡真理会的

了疾病救济的事例，但目前还很难找到关于这方面的直接研究。这可能是由于，相对于精神・文化现象或者全人类层面的“大病”²²来说，人类个体的生物学上的疾病未能被放到同等重要的地位，其在人们心中的重要性要低出不少。然而，对于深受严重疾病折磨的人来说，相比于形而上学的谈论，其更切实需要的必然是对自己身体的实际救济，因此，关于这一问题的探讨是必要的。本文所要探究的正是这一问题。

二十世纪九十年代初期，完成特殊修炼的大巡真理会的几位道人经历了为患者治病的“侍療”。²³考虑到二十世纪九十年代中期以后，侍療不再被实施，同时本文的着眼点在于人类个体所经受的病苦及治愈，所有本文将侍療排除在讨论范围之外。与此形成对比的是，本文将探明大巡真理会对人类个体的生物学疾病怎样进行原因说明以及给出何种处方，将着眼点主要放在病因论与治愈论上。这方面的先行研究几乎只有高南植做过，但他的研究显示出明显的局限性：他的研究没有说明整体病因，缺乏系统的分类与分析，特别是关于心灵与修行的部分则完全没有涉及，而心灵与修行是决定病因与治愈的核心事项。²⁴因此，本文的论述将以改善这些问题点为方向。（2章、3章）同时，因为大巡真理会的病因论和治愈论与巫俗抑或佛教天台宗的相关方面有一定的相似之处，故有必要对这三者的相关方面进行比较研究，本文将对此做简略探讨。在结语部分，本文将对本文的研究意义进行整理，从而结束全文。（4章）

2. 关于疾病的成因：病因论

从大巡真理会的观点来看，人类会得病的原因有哪些呢？

第一，大巡真理会认为，自然的有害之气导致病苦的发生。其对此进行说明的事例如下。

（A）一日，亨烈之女染疾。上帝听说后，到门外吹了三声口哨，又喊了三声“万修”。只见天空突为乌尘所笼罩，伸手不见五指。上帝见状说道：“此物将使众人患疾。”说罢向空中哈出一口气，乌尘被驱散上扬，蓝天重现。又刮起一阵风，将其完全吹散，天空一片晴朗。随之亨烈之女的病得治。²⁵

开辟与地上仙境」，pp. 226-229。

²² 病有大势 病有小势 大病无药 小病或有药 然而大病之药 安心安身 小病之药 四物汤八十贴…。”《典经》，「行录」5-38。

²³ 姜敦求：「大巡真理会的宗教教育」，《宗教研究》62（2011），pp. 247-248。

²⁴ 高南植认为人类所带有的不好的气运（杀气）、个人的缺陷与伦理道德上的过失、前生或者过去的过失、不合是非的言行、怪病膨胀的作用是大巡真理会的病因，同时他的研究中还提到了甌山通过言语、文字、饮食（材料）来应对疾病的方法，以及通过化解不和的方法、祈祷和发愿的方法来治病。高南植：「有道的确立与安的意义-联系安心・安身的安」，pp. 546-548，pp. 556-561。

²⁵ 《典经》，「济生」40。

(B)又道：“吾忧每日风起风住，患瘧痰，受其害多有殒命，吾为防此灾埋下了火遁。”²⁶

(A)例中，金亨烈之女所染病苦为乌尘所致。乌尘是自然中流动的浑浊之气，甌山曾指出这种有害气体致使很多人被病苦折磨。同时，(B)例中所言火遁是由火气构成的造化，瘧痰是瘧疾外加痰证组成的疾病。瘧疾是疟疾热病，痰证实身体的分泌液含有大量热气所产生的病症，痰证与火气有关联。²⁷因此，甌山认为火气是自然诸多气中的一种，会给很多人造成伤害，针对于此，甌山提出了应对策略。如此可以看出，自然的某种有害气体会给人体带来病苦，这正是甌山的观点。

第二，大巡真理会认为人类所生发出的杀气也会造成病苦。

(C)某年夏，上帝居于川原之际，有人送来香瓜。上帝却置于一旁，不予食用。公又私自吃了一个香瓜，立刻腹泻不止，无可奈何，将原委禀报了上帝。上帝道：“所送香瓜，乃其妻不欲给而取来者，因而香瓜附有煞气，汝正中其煞气。”又嘱其喝鸡汤。公信遵照行事，这才止住了腹泻。²⁸

以上的事例中，公又所经受的病苦是杀气冲击所致。然而，与前面的情况不同的是，这种杀气不是自然存在的，而是人为造成的。

第三，大巡真理会认为神明或者恶毒鬼神的行为结果也会造成病苦。

(D)当时，清州、罗州一带流行一种怪病，人心惶惶。上帝道：“怪病南北互发，将有无数生灵陷于涂炭。”遂对怪病之神写字符，责令道：“胡不犯帝王将相之家，犯此无辜苍生之家乎！”又道：“吾代偿矣。”又令亨烈急速制来五套新衣。上帝着新衣后腹泻不止，遍换了五套衣服后，道：“虚弱者灭亡矣。”从此以后，怪病蔓延之势得以控制，最终销声匿迹。²⁹

(E)张成远在大兴里定居，以经营酒馆为生。几个月来，张成远的儿子白日如常人，然一到夜晚就浑身发烧，咳嗽不止，无法入睡。成远抱着儿子前来谒见上帝，请求诊治。上帝见状，深为悯之，便对其父道：“此乃飞鳖，飞鳖昼出于身嬉戏，夜则入孩儿身入眠。不将此移至他处，病将不得痊愈。吾欲将其迁入山中，然禽兽亦为生命，欲迁入海中，鱼类亦是生命，故不得已只好移至电线。找两尺电线来，先置于病儿头部上方，然后弃之于电线杆下面。”成远按照吩咐去做，其子终于夜晚可入睡了，不久再也不发烧咳嗽了。³⁰

(D)例中甌山对怪病之神写字符，责令道：“胡不犯帝王将相之家，犯此无辜苍生之家乎！”提到朝鲜朝后期的怪病，多数情况下指的是霍乱，甌山认为这种疾病是怪病之神作乱所致。同时，

²⁶ 《典经》，「教运」1-61。

²⁷ 《大巡会报》144 (2013)，pp. 18-19。

²⁸ 《典经》，「济生」39。

²⁹ 《典经》，「济生」23。

³⁰ 《典经》，「济生」31。

(E) 例中飞鼈的真实本体虽然不明晰，但从其嬉戏睡眠的层面来看，可以推测出这可能是一种带有人格性与神性的存在物。甌山指出，这种飞鼈不仅对人，同时还会对山与大海的生命体造成伤害。由此可以看出，大巡真理会认为像怪病之神这种主管疾病的神明，或者对人类施加伤害的鬼怪的行为，也会造成病苦。

第四，大巡真理会认为病苦也会是惩罚的产物。

(F) 某一个闷热夏日，上帝来到孙秉旭家，众多从徒围坐。秉旭使其妻备午饭，其妻正以难耐闷热天气、发牢骚之际，突然口歪眼斜，瘫倒在地。上帝闻知此事，说道：“此乃心中不平触怒灶王之故。”说罢挥笔落字，交给秉旭，令其妻到厨房里烧掉。其妻勉强起身来到厨房，依嘱而行后，口歪眼斜之症状便立刻消失了。³¹

此事例中，秉旭的妻子遭受的面瘫症状被认为是触怒了灶王所致。甌山曾说过：“犯大罪者遭天谴；犯小过者则遭神罚或人罚。”³²也就是说，大巡真理会认为当人犯了罪或过失的时候，就会遭受惩罚，如上例所示，病苦便是这些惩罚中的一种。³³

第五，大巡真理会认为病苦也会是威神的作用。所谓威，指的是他人对“我”带有的怨恨。³⁴在大巡真理会看来，威神作用于威，从而给“我”带来病苦等伤害。也就是说，威神相当于威的运行机制。³⁵我们来看一下下面的事例。

(G) 某日公又在川原赶集时与耶稣教人发生了争执，遭石块袭击，肋骨受伤，疗伤达数十日。公又深受其害，痛苦不已，上帝见状道：“汝曾伤人之胸，险致人死命，念此当悔过之。今汝遭他人陷害，伤愈后欲复仇，然汝昔日所伤者之灵附于伤汝者亦欲复仇于你，汝所受害止于此万幸矣！而今当自解心结，惟视加害者如恩人，伤病方得痊愈。”公又心中甚是感佩，决意消解仇怨之心，来日相见善待仇人。数日后，川原耶稣教会的十二村牧师聚会，举行大传道会。上帝闻之，道：“十二村牧师所动，实乃为汝伤痊愈矣。”之后不久，公又伤口便痊愈。³⁶

从上例可以看出，公又在之前曾与别人结仇。也就是说，公又曾种下威怨。这种威怨附着到其他人的身上，重又加害道公又身上，造成病苦，大巡真理会认为这一事例是威神的作用使然。

³¹ 《典经》，「行录」4-36。

³² 《典经》，「教法」1-32。

³³ 《典经》中出现的姜八文的急病、木匠的手颤症、朴壮根的骨折伤、金甫京的性病等皆属此类。《典经》「行录」5-4，「公事」2-8，「教运」1-31，「教法」1-43。

³⁴ 《大巡真理会要览》，pp. 19-20。

³⁵ 车瑄根：「中国早期民间道教与大巡真理会的宗教伦理比较研究-以承负与威为中心」，2014东亚人文论坛-东方文化与养生，(2014)，p. 349。

³⁶ 《典经》，「教法」3-12。

第六，甌山曾指出“人欲不得满足，不胜愤懑与悲痛，则罹患重病。”³⁷正如甌山所言，大巡真理会认为欲望亦会造成病苦。欲望可分为两种，一种是为他人着想，沿着相生的道路发展的肯定性的欲望，另一种是只盯着自己的财利或是超出本分的否定性的欲望。³⁸无论是肯定性的欲望，还是否定性的欲望，只要欲望得不到满足，就会造成“不胜愤懑与悲痛，则罹患重病”的局面，我们来看一下下面的事例。

(H) 崔云益之子身患疾病，濒临死境。云益跑来谒见上帝，哀求救其子一命。上帝道：“患者因长相丑陋而抱憾一生，其灵魂现已出走清国沈阳，并不欲返回，奈何？”云益发现上帝所言如视患者本人般一清二楚，更加难掩悲痛之情，越发要求上帝赐药救子。上帝无奈之下，制四物汤一剂，并写下“九月饮”三字后交于云益。云益携药赶回家，其子已气绝身亡。…³⁹

崔云益的儿子因为长相丑陋而产生了改容换貌的欲望，但在整形手术不发达的当时，他儿子的这种欲望无法实现。最终，无法得到满足的这种欲望给他儿子带来了疾病，甚至还断送了他的性命。正像这样，无法得到实现的欲望会催生心病，还有可能进一步扩展为身体的疾病。

通过以上内容，可以看出，大巡真理会针对人类个体的病苦做出了六种病因诊断。然而，在这六种病因之中，在病因为惩罚和威神的情况下，可以将二者归为一个体系下，因为这二者都是由个人的错误或者过失所致。同时，这两个病因大致可以归结为心灵的问题。这是因为，在大巡真理会看来，一旦抛却正直诚实的良心，被物欲左右，并做出有违德行的事情，就是犯了错误和过失。⁴⁰

与此同时，在欲望成为病因的情况下，同样也还是要归结到心灵的问题上。如果能够管理好心灵，则必然不会产生过度的欲望和贪婪之心，在这种情况下，就算某种欲望得不到满足，但因为心灵已然到达了一种超越的境界，就不会因欲望得不到满足二而愤懑得病。因而，在这六种病因之中，惩罚、威神以及欲望都可以被看成是心灵的问题。

关于心灵引发病苦的问题，大巡真理会的创立者朴牛堂都典曾说道：

心为身之主，招致诸病诸恶。…《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。⁴¹

病由心生是宗教或者现代医学同时强调的老生常谈了。然而，大巡真理会将欲望、错误以及罪恶看成是联系心灵与病苦的媒介，可谓体现出了其观点的独特性。

³⁷ 《典经》，「教法」3-24。

³⁸ 尹起峰：「大巡思想道通观的实践修行问题」，《宗教教育学研究》38（2012），p. 179；金永洙：「甌山修养论中的欲望解析问题」，《宗教文化研究》18（2012），p. 154。

³⁹ 《典经》，「权智」1-10。

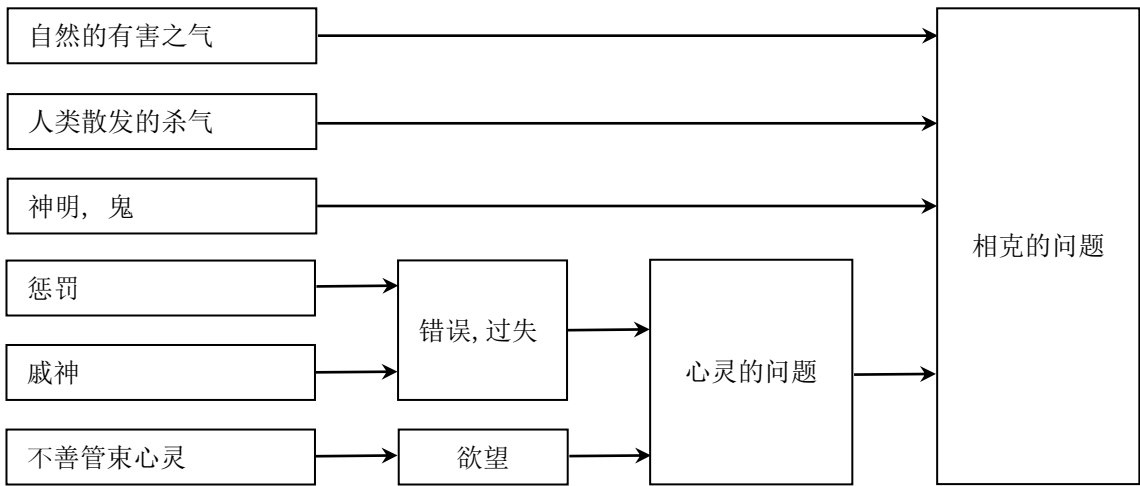
⁴⁰ “良心即天性之本然之心，而私心则依物欲而生之者。原本人性之本质为良心，然为私心所惑，敢行非义非理之言行。因此，应专念于还原天性之良心。人类所有罪恶皆源于欺心，故应依人本性之正直与真实根绝一切罪恶。”《大巡真理会要览》p. 19。

⁴¹ 《大巡指针》（1984），pp. 48-49。

在一部分病因被归结为心灵的问题之时，又可以将所有的病因归结为相克的问题。事实上，大巡真理会认为，所有种类的痛苦之原因，都可以用相克来进行说明。即，宇宙万物之间有两种关系在运行着：相互帮助相互衍生的相生关系，以及相互抑制压制的相克关系。如果这些关系之间的均衡被打破，倾斜到相克那一端的话，就会致使痛苦的状况出现。⁴²那么，因为病苦也是痛苦的一种，所以从根本上来说，病苦之所以出现，也是相克原理的作用使然。

在错误与过失以及欲望成为病因的情况下，都可以被归结为心灵的问题。其中，可以明确的是，错误以及过失与压制对方的相克原理有关联。此处所讲的相克既可以是作为宇宙支配原理的相克，也可以是人类个体肆意妄为产生的相克。同时，如果欲望得不到满足的话，那是因为欲望撞到了相克这一先天的壁垒。假若欲望是消极的贪婪之欲，其中就会有当事人惹下并且自己要负责的相克。在病因是其他种类的情形下，分别是自然的有害之气、人类散发的杀气以及神明或者恶毒的鬼，都对人类施加伤害，而不是益处。因此，这些病因也是以互相压制抑制的相克原理为基础。如此看来，六种病因可谓都以相克这一原理为内核。

总之，大巡真理会认为，相克内含的各种能谱是造成痛苦的根本原因，多种多样的能谱造成了病苦。关于此方面的内容，可整理为〈表1〉所示模型。



〈表1〉大巡真理会的病因解析模型
各种病因或可被归结为心灵的问题，或更进一步，可被归结为相克的问题。

⁴² 尹宰根：「浅议解冤相生的实践方法」，《大巡思想论丛》4（1998），p. 412，pp. 414-415；车瑄根：「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（2011），pp. 97-99；车瑄根：「大巡真理会的痛苦论」，《大巡思想论丛》25（2015）。

3. 关于疾病的处方：治愈论

在大巡真理会看来，人类个体的生物学疾病该如何治愈呢？

甌山为患者治病始于1902年的全州花亭洞，当时他几乎没有使用药物。⁴³从那时起，他一直用他独特的方式治疗患者。根据《典经》的记载，他为患者治病的事例大概有49例。如<表2>所示，通过这些治病事例可以看出，甌山的疾病治愈方式具有互不一致、难以捉摸的特点。

编号	章节	内容	治愈方法	分类
1	行录 2-19	金道一的腰痛	折断其拄的拐杖	A
2	行录 3- 7	川原张氏的摔伤	涂抹生地黄汁	B
3	行录 3-59	文公信的摔伤	人糞，小便	A+B
4	行录 4-20	孙秉旭妻子的饮食俱废	解除神明的愤怒	A
5	行录 4-36	秉旭妻子的面瘫证	解除神明的愤怒	A
6	公事 1-16	成伯的恶寒	读文字	A
7	公事 1-20	吴议官的哮喘	写文字	A
8	公事 1-21	金甲七的腹泻	话语与笑容	A
9	公事 1-21	吴议官妻子的青光眼	用阳伞在地上划痕	A
10	教运 1-24	宋大有堂弟的肺病	大麦饭	A+B
11	权智 2-1	朴公又妻子的摔伤	发愿	A
12	权智 2-1	朴公又的腰痛	话语	A
13	权智 2-12	黄应钟儿子的急病	发愿	A
14	权智 2-28	元一的病	行四拜礼	A
15	济生 2	李京五的浮肿	按摩和雨水	A
16	济生 3	上帝父亲的病	长袍和饮食	A
17	济生 5	金亨烈妻子的产后腹痛	发愿	A
18	济生 6	张孝淳女儿的蛔虫病	按摩	A
19	济生 7	金允根的痔疾	背诵侍天咒	A
20	济生 8	李道三的癩病	發願与不睡觉	A
21	济生 9	金成玉的急病与死亡	话语与唾沫	A
22	济生 10	金昌汝的滞食	读文字	A
23	济生 11	癱子	沿着烟锅杆起立、咒文	A
24	济生 12	朴顺汝母亲的急病	发愿、埋四物汤	A

⁴³ 《典经》，「济生」2，「济生」4。

25	济生 13	田顺一的病	银杏1个与镜子	A
26	济生 14	金甲辰的麻风病	读《大学》	A
27	济生 15	金性化邻居的急病	吊问老僧	A
28	济生 20	金亨烈的腿痛、恶寒、头疼	记诵64卦	A
29	济生 21	金俊相妻子的脓疮	熬夜与淘米水	A+B
30	济生 22	金硕的肺病	按摩与炖鸡	A+B
31	济生 24	郑泰文的风土病	把病转移到其他地方	A
32	济生 25	来自平壤的一家的儿子的瘫痪	发愿与香油	A+B
33	济生 26	朴顺汝的浮肿	按摩与开水	A
34	济生 27	車京石小妾的半身不遂	六十干支与酒杯	A
35	济生 28	金京学儿子的病	话语	A
36	济生 29	金京学的病	埋四物汤于地中	A
37	济生 30	少年的腿病	蹦跳	A
38	济生 31	张成远孩子的的发烧与咳嗽	把病转移到其他地方	A
39	济生 32	客店主人的腹水病	朗读《大学》的句子	A
40	济生 33	金落范的天疱疮	训诫	A
41	济生 34	金永祚的眼疾	把病转移到其他地方	A
42	济生 35	文公信的摔伤后遗症	糯米九升	A+B
43	济生 36	文公信母亲的腰痛	拴着一两梅实，焚烧字符	A
44	济生 37	痢疾	四物汤与木瓜三钱	B
45	济生 39	朴公又的腹泻	鸡汤	A+B
46	济生 40	金亨烈女儿的病	使乌尘散开	A
47	济生 41	高夫人母亲的丹毒	话语	A
48	济生 42	李治安的疾病	小柴胡汤两剂	B
49	济生 44	瘫子女人	发愿	A

〈表2〉甌山的疾病治疗分类

A指的是不使用药材的，按照甌山特有处方实施的疾病治愈方法，

B指的是使用药材或者饮食的治病方法。

那么，甌山的这些难以捉摸的治病方式，该如何理解呢？也许我们可以从他讲过的话里面找到有力的线索，即：“只要赋一气于病人或垂危者，便能起死回生”，“吾将翻彻天地，使神明自由出入于人心内外，令人焕然一新。吾将大举起用弱者、病者、贫者、贱者、愚者，即使是草

木，若赋气运亦可用之故也。”⁴⁴由此可知，甌山治疗患者的方式给其赋气。例如，金亨烈在受到腿痛折磨的同时，逐渐出现了恶寒与头痛的症状，甌山立即为其治疗，让其记诵64卦，从而使其痊愈。正是通过这一现象，我们可以看出，甌山响应八卦中暗含的五行之气，治好了金亨烈的病。

45

进一步分析这些事例的话，我们或许可以将甌山的多种治愈策略看成是赋气的捷径。他以自己特有的方式，施展多种多样的治愈策略，或许就是为了给患者赋气，例如写字符、让患者笑起来或者食用食物，令患者读咒语抑或执行特定的行动等诸多难以捉摸的治愈策略。同时，无论是解除神明的愤怒抑或是行训诫之事，大体上看来，似乎皆可以理解为调和神明，为患者赋予更生的气运。

除此之外，暂且不论这些假设的话，从〈表2〉的治病策略可以看出，这些治愈案例都是依赖甌山来完成。大巡真理会认为，治愈患者的策略皆是借助甌山的力量来完成。在大巡真理会看来，借助甌山的气运，就是接受九天上帝的德化。所谓九天上帝，指的是大巡真理会信仰的对象-甌山，所谓德化意指接受上帝的气运（德化、恩惠）。⁴⁶为了承接德化，对上帝的恭敬和信仰是必须的。这种恭敬与信仰也就是大巡真理会修行的核心条件。⁴⁷

总之，大巡真理会的疾病救治需从上帝处承接德化，才有可能实现。承接德化的诸多方法中，最好的方法便是实践修行，从这一点来看，大巡真理会治愈论的主干出自于修行。也就是说，大巡真理会给出的病因包括自然的有害之气、人类散发的杀气、神明或者鬼神的作用、惩罚与威神（错误、过失）以及欲望，大巡真理会认为通过恭敬上帝、忏悔或是修养心灵等修行⁴⁸，可以承接德化，规避、清除乃至压制住这些病因。

如前所述，大巡真理会将万物被相克所支配作为核心原理。然而，甌山又强调，只有自己亲自解开所有怨恨，行天地公事，将三界的运行原理从相克的度数转变为相生的度数，才能开辟后天上仙境；⁴⁹甌山还指出，这种宗教理想世界中将不再存在相克或是病苦。⁵⁰那么，从大巡真理会的观点来看，为了消除世界上的病苦，需要开辟后天这一宗教理想世界，而为了达成这一目标，则需要信任甌山，通过修行来实践甌山的教诲。这再次说明，大巡真理会治愈论的核心在于修行。

同时，针对人类个体的生物学疾病，大巡真理会拿出的治愈策略不仅仅只有宗教性的处方。

⁴⁴ 《典经》，「行录」2-21，「教法」3-1。

⁴⁵ 《典经》，「济生」20。

⁴⁶ 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」，p. 167。

⁴⁷ “以潜心静气，集敬仰上帝之至诚精神于丹田，通过磨炼，以灵通为目的，敬之又敬，诚之又诚，念念自在，念念相续，至诚奉诵所定咒文。”《大巡真理会要览》，p. 18；车瑄根：「水云与甌山的宗教思想比较研究-以苍穹观与修行观为中心」，《宗教研究》69（2012），pp. 226-231。

⁴⁸ 关于大巡真理会修行的多种探讨事例，可参见：车瑄根，「大巡真理会修行研究的趋势与课题」，《大巡思想论丛》24-1（2014）。

⁴⁹ 《典经》，「公事」1-1~3。

⁵⁰ “水火金木待時以成 水生於火 故天下無相克之理” 典经 ，「教运」1-66；“在后天，… 百姓则远离冤屈贪淫之扰，得免生老病死之苦，长生不老 …”《典经》，「预示」81。

大体上来说，宗教治疗疾病之时，不仅考虑宗教性的信仰体系，同时还有兼顾社会主流治疗体系的倾向，⁵¹大巡真理会同样如此。实际上，甌山在给患者治疗疾病的时候，并没有只强调修行，同时也没有拒绝使用药物。虽然他给患者治病时使用药材的案例不多，但他曾指出因为伦理道德的缺位而造成的小病，可以使用四物汤八十贴(小病之药 四物汤八十贴)，⁵²同时他还曾在四物汤中加木瓜三钱作用药物使用，⁵³他指出，如果善用24种药⁵⁴的话，就可以成为出色的大夫。⁵⁵从这些言论可以看出，甌山对使用药材是持肯定态度的。甌山按照自己的观念，曾指出不要将奇异的治疗方法或是药物看得过重。⁵⁶然而，甌山的这番言论是针对末世之时人类所遭遇的病劫的救治策略而言，指出末世病劫的救治策略并不是出自使用药材的脉络上；他并不是说平时一般疾病的救治不能使用药材。也就是说，为了救治人类个体的生物学疾病，按照正确的道理和方法使用药材，甌山是认可的。

作为自己的社会福利事业之一，现在大巡真理会建设和运营着多个医院。大巡真理会在盆唐运营着带有约500张病床规模的医院，在骊州运营着带有124张病床、西医·韩医结合的老人专门医院，同时在议政府和江原道高城的医院也正在建设之中。这些事例切实证明了大巡真理会也在采用以现代科学为依据的治疗技术。甌山曾指出，西方文明过于偏重于物质，具有很多弊害，但他同时又说道，这种文明是模仿天上界的文明而形成的，也能够给苍生带来便利，因而有存在的必要性。⁵⁷因为有这样的背景情况存在，表明在治疗人类个体的疾病方面，大巡真理会似乎正在接受立足于现代科学的医院治疗。

综上所述，在病劫到来之前的时代，针对人类个体所遭受的生物学疾病，大巡真理会的治愈策略主要集中在全心全意进行修行上，即以对上帝甌山的信仰为基础，承接德化，通过发愿和忏悔，使自己的身心安定，在修行上精进。同时，在此基础上，辅以合适有效的药材以及模仿天上文明而成的现代科学治疗技术。

⁵¹ 朴尚言：「韩国新宗教治愈仪礼的构造与性质-以身体的象征解释为中心」，p. 55。

⁵² 《典经》，「行录」5-38。

⁵³ 《典经》，「济生」37。

⁵⁴ 所谓24种药，指的是远志，石菖蒲，乌梅，木果，熟地黄，当归，川芎，白芍药，独活，羌活，苍朮，荆芥，防风，桔梗，前胡，柴胡，葛根，陈皮，枳壳，高缘根，牡丹皮，甘草，良干，白芷。参照李忠成：《天地开辟经》，（首尔：韩光，1992）pp. 414-415。

⁵⁵ 《典经》「济生」72。

⁵⁶ 《典经》「公事」1-36。

⁵⁷ 《典经》「公事」1-15，「教运」1-9；车瑄根：「姜甌山的对外认识」，《东ASIA宗教文化研究》2（2010），pp. 143-146。

4. 结语

通过以上内容，本文考察了大巡真理会是如何解析人类个体的生物学疾病的。简而言之，大巡真理会认为疾病的原因有自然的有害之气、人类散发的杀气、神明或者恶鬼的行为、惩罚的结果或者威神的作用（错误、过失）、以及欲望。同时，又将这些病因归结为心灵的问题，整体上又与相克这一宇宙原理相贯通。大巡真理会治愈疾病的策略是承接德化，即强调对九天上帝甌山的信仰以及修行，同时对立足于现代技术的医院治疗以及药材使用也持肯定态度。

正如上文所言，甌山指出，通过行天地公事，能够消除相克，开辟后天上仙境。因此，从大的框架来看，与病劫和医统的情形一样，以相克为核心原理的大巡真理会的病因论以及根据病因而实施的治愈策，可以看成是为强调修行必要性而存在的。

大巡真理会的这种病因论和治愈论，与巫俗以及佛教天台宗的相关方面表现出类似之处。大体上，巫俗将疾病的原因归为恶鬼、煞、晦气、天地与自然的不调和、人类的罪、不正常的五运六气、冤魂或者怨恨等。巫俗的病因论认为，在这各种病因中，死去的灵魂或者牛鬼蛇神是具有人格性的存在，它们施加影响造成疾病的情况最为多见。⁵⁸这虽然与大巡真理会的病因论有相似之处，但也可发现以下不同之处。具体来讲，第一，大巡真理会的病因论以万物被相克的宇宙论为背景，但是与这种理论性说明不同的是，巫俗却更加强调冤魂或者恶鬼一类具有神性的存在的作用。第二，在病因论中，虽然巫俗和大巡真理会都将自然的不调和，与气联系到一起进行说明，但二者在气的规模和范围上，却表现出差异。巫俗中所讲的疾病或者疫病，从规模上来看，巫俗所指的自然的不调和具有时间与空间上的限制。⁵⁹然而，大巡真理会中所讲的病苦的根本原因是相克，相克和因相克而产生的自然的不调和则涵盖了整个时空。第三，大巡真理会的病因论中包含心灵与欲望的问题，与修养论有所关联，相比之下，巫俗的病因论则比较缺乏这方面的色彩，巫俗的病因论主要依赖的是神性存在的作用。

同时，佛教天台宗的开山祖师智顗(538~597)在《摩诃止观》中指出，所有疾病都是因四大⁶⁰不顺、无节制的饮食、坐禅不调和、鬼神的影响、魔的所作所为、先世行业等因素造成的，他将这六种病因归结为身·息·心不调和的结果。⁶¹这的确与大巡真理会的病因论特别相似，但还是有一定的差异。大巡真理会的病因论站在自然的立场上，强调万物被相克所支配，而天台宗的智顗则站在身心与呼吸这一人类个体的立场上，将所有病因贯穿为一体。

另外，巫俗治疗疾病的措施有驱煞（巫师）、神祭（跳大神）、安宅法事（祭灶）、符篆、

⁵⁸ 崔钟成：「巫的治疗与诅咒」，p. 113；刘成民：「宗教上疾病治愈的社会·文化意义-以韩国宗教的治病仪礼为中心」，pp. 4-5。

⁵⁹ 大体上，相对于整体论来讲，巫俗更倾向于坚持局部论的观点。比如说，连巫神们也不是存在于一个单一连贯的体系中，而是各自坚守自己特有的领域。参照杨钟成：「韩国巫神的结构研究」，《比较文化研究》5（1999），pp. 185-190。

⁶⁰ 构成肉体的四种要素：地、水、火、风。

⁶¹ 金忠斗：「天台的病因论与治愈法」，《佛教学报》44（2006），p. 3, p. 16。

放风筝、烧月房、踏桥游戏等。⁶²巫俗之中，虽然有治愈疾病的层面，但很明显的是，巫俗中也有能够诱发疾病的层面，例如蠱毒、魘魅等黑咒术就是这方面的例子。⁶³将这些内容与大巡真理会的情况进行比较的话，便可以发现二者最大的差异之处。巫俗对病苦的治疗策略上，主要依赖以禳灾祈福为目标的仪礼，⁶⁴与此相反的是，大巡真理会中并没有定期的治愈仪礼，⁶⁵大巡真理会治愈疾病的策略主要是依靠甌山的德化，进行心灵修行与个人修养，同时采用对症的药材与医院治疗。同时，虽然巫俗有治愈疾病与诱发疾病的两面性，大巡真理会则仅与治愈疾病相关联。

天台宗的智顗在治病上，虽然部分地使用了药材，但却将息观、诵咒、忏悔，特别是四种三昧十乘法的修行作为治病的主要方法，⁶⁶这与强调修行的大巡真理会的治愈论特别相似。只不过大巡真理会强调以对最高神的信仰为基础，承接德化，这一点与天台宗表现出一定的差异。

实际上，无论是在高丽时代还是在朝鲜时代，持续对庶民们的疾病进行解析和救治的是巫俗。⁶⁷然而，1821年发生的大规模疫病致使韩半岛全境有数十万人死亡，1859年的疫情甚至让死亡人数达到了四十万名。⁶⁸虽然疫病在大韩帝国时期与韩日合邦之前一直在持续，当时国运衰微的韩国却拿不出像样的救治对策。⁶⁹1876年开港之后，虽然韩国开始出现近代式的西方医疗机构，但其规模

⁶² 暂且不论这些治疗方法是否有效果，其对于不治之症抑或难治之症坚持救治的努力，以及在缓解患者焦虑方面所发挥的作用，是值得肯定的。参照刘成民：「宗教上疾病治愈的社会·文化意义-以韩国宗教的治病仪礼为中心」，pp. 7-9。

⁶³ 蠱毒指的是一种夺人性命的巫术，是将多种昆虫或者爬虫放入同一器物内，使其相互啖食、残杀，将最后存活下的一只虫烧制成粉末，偷偷放入酒或者食物中，让别人喝掉。魘魅是一种使人得病的方法，即将被诅咒人的形象做成木偶、稻草人、画像，用锥子锥，或者用箭射他人的画像，抑或是通过埋葬木偶的方式使被诅咒人得病。在朝鲜时代，因为借用了庞涓诅咒孙臆的典故，所有这种诅咒的黑咒术也被称作庞灾。庞灾被定性为重大犯罪，就算有大赦的时候，犯庞灾者也得不到赦免，当时的政府通过奖励揭发庞灾、实行连坐制等方式对庞灾进行彻底整治；尽管如此，在持续不断的争夺权力、拼死拼活进行的政治斗争中，庞灾仍然以隐秘的方式，持续存在着。参照崔钟成：「巫的治疗与诅咒」，pp. 118-126。

⁶⁴ 尹承勇：「新宗教的文化艺术现状与展望」，《新宗教研究》7（2002），p. 23。

⁶⁵ 在甌山诸教团中，甌山教有“天惠神癒之功，道功修炼，咒语修行”的治愈仪礼。关于这方面的详细内容，可参照朴尚言：「韩国新宗教治愈仪礼的构造与性质-以身体的象征解释为中心」，pp. 93-133。

⁶⁶ 金钟斗：「天台宗的病因论与治愈法」，p. 18。

⁶⁷ 虽然当时有类似《东医宝鉴》、《救急方》、《方药合编》等医学书籍以及掌握这些医术的韩医，但实际上这些医疗福利只有统治阶级才享受得到，庶民们并没有机会享受到这些医疗福利。比如说，像惠民署这样的对民医疗机构也只设在首尔，而且需要交钱才可以享受到惠民署的服务；在地方官衙旁边虽然设置了药房，但几乎只是相当于为两班所设置，庶民则很难利用这种药房，而且这种药房的数量也是相当少。不论有无效果，一直坚持用自己的独特方法为庶民们救治病苦的是巫俗，也正因为如此，巫俗虽然朝鲜时代遭到了士大夫们的蔑视与镇压，仍然没有丧失其影响力。崔钟成：「朝鲜时代儒教与巫俗的关系研究-以儒·巫关系类型及变迁为中心」，pp. 230-253；朴英夏：《医学概论》，（大田：心志出版社，2011），pp. 43-47。

⁶⁸ 姜明观：《朝鲜的陋巷风景》，（首尔：青史，2003），p. 36。

⁶⁹ 边正焕：「朝鲜时代疫病相关治病观与救治政策研究」，《大韩保健研究》11-1（1985），p. 80。

和数量极少，⁷⁰大规模的疫病是当时最大的致死原因，被疫病的恐怖所笼罩的庶民们仍然不得不依赖巫俗的治愈策略。当时，甑山在认可东西方医学的同时，提出了能够取代巫俗处方的全新的宗教性的治愈策略，也就是以精湛的宇宙论式的哲学理论为基础，刺激庶民们对上帝（天帝）信仰的感受性，并强调个人修养的方法论。由此，贫穷的庶民们得到了一种新的能从病苦中得到慰藉的捷径。

大体上，因为韩国新宗教诞生于西势东渐与近代化的外部冲击以及朝鲜末期混乱的内部忧患背景之中，所以韩国新宗教运动逐渐发展为受压制的弱势群体开展的社会运动。⁷¹与此同时，近代韩国新宗教以《郑鉴录》、南朝鲜信仰、弥勒思想为思想背景的特点，以及在反对外来侵略和抗日运动中发挥积极领先作用的特点，更是强化了其弱势群体代言者的色彩。这种观点主要出现在用社会学的视角或者民众抑或民族的意识形态去看待新宗教之时。尽管已经有一些从普遍性的宗教的立场对新宗教进行解析的研究，但这些研究基本上只是教团内部的研究者所做出的，从严密的角度来讲，对新宗教的学术关注仍然十分不足。也正是基于这样的原因，关于新宗教如何应对平民们在实际生活中急需解决的问题，我们很难找到对这方面进行探索的研究。在日本，传统宗教负责人生礼仪与年例活动，新宗教则为病苦或者贫困这类日常问题提供对策，并且也因此获得了存在感。⁷²今后，韩国新宗教必须要思考的一个课题是：至今为止在平民生活的何种领域发挥了作用，是否正在发挥作用，以及将来将如何发挥作用。提出这一问题，同时通过大巡真理会这一教团来分析实际事例，正是本文的意义所在。

⁷⁰ 日本以釜山（1877年，济生医院）为开端，先后在元山（1880，生生医院）、仁川（1883，仁川领事馆附属医院）设立了西式医院，西方的传教士们先是在1885年设立了济众院，到1910年为止，共在全国设立了30多所诊疗所。李富永：《医学概论·I-医学的概念与历史》，pp. 381-388；朴英夏：《医学概论》，pp. 47-48。

⁷¹ 关于这方面的内容，可参考以下文献。卢吉明：「关于甑山教发生背景的社会学研究」，《甑山思想研究》2（1975）；金兴哲：「关于母岳山下民众宗教运动发生原因的研究」，《韩国宗教史研究》5（1996）；黄善明：「东亚新宗教运动的历史性质与流变」，《新宗教研究》15（2006），pp. 62-63；尹承勇：「韩国新宗教的形成、展开以及展望」，《新宗教研究》15（2006），p. 112。

⁷² 井上顺孝：「日本新宗教与社会运动-以宗教合作为中心」，《新宗教研究》12（2005），p. 53。

대순진리회의 의학사상

- 인간 개체의 생물학적 질병을 중심으로 -

차선근

대순종교문화연구소 · 연구위원

1. 여는 글
2. 병인론(病因論)
3. 치유론(治癒論)
4. 닫는 글

1. 여는 글

의학의 대상은 인체가 아니라 인간이다. 즉 의학은 생물학적 · 물리적 · 화학적 관점에 입각한 질병의 처치에 머무르는 것이 아니라, 인간 생명 현상과 관련된 정신적 · 환경적 · 사회적 측면까지 모두 포괄한다.¹ 치료 기술을 넘어서 철학의 영역에 걸쳐있는 것이 의학이라는 의미인데, 인간 본성에 관한 지식을 얻을 수 있는 경로는 오직 의학뿐이라고 강조했던 히포크라테스나, 인간을 보다 총명하게 보다 유능하게 만들어 주는 그 무언가가 있다면 그것이 바로 의학이라고 생각했던 데카르트의 입장은² 모두 이러한 맥락에 있는 것이다.

동양의학 역시 철학과 불가분의 관계이다. 왜냐하면 동양의학도 자연 · 인간 · 사회를 포괄적으로 설명하는 거대 이론체계인 음양오행과 기(氣) 패러다임에 근거를 두고 있기 때문이다.³ 의학에 대한 사유체계 전반을 의학사상(醫學思想)으로 표현할 때⁴ 그 탐구 대상에 철학이 반드시 포함되는 이유가 여기에 있다. 따라서 종교 역시 의학사상의 탐구 대상에서 빠지지 않는다. 종교는 인간의 심신(心身)에 나타나는 병리현상을 자신의 의미체계 속에서 재구성 · 재해석함으

¹ 이부영, 『의학개론 · I -의학의 개념과 역사』 (서울: 서울대학교 출판부, 1994), p.8

² 여인석, 『의학사상사』 (파주: 살림출판사, 2007), p.29

³ 가장 오래된 의학서적인 『황제내경』도 음양오행과 기를 기본 이론으로 삼고 있다. 김교빈, 「동양철학과 한의학 공동연구의 의미와 전망-연구방법과 학제 간 연결 접점을 찾아서」, 『동양철학과 한의학』 (서울: 아카넷, 2003), pp.3-4; 동양에서 철학이 의학 형성에 어떻게 영향을 주었는지에 대해서는 다음을 참조할 것. 박석준, 「한의학 이론 형성기의 사상적 흐름에 대하여-노장(老莊)과 황노지학(黃老之學)의 대비를 중심으로」, 『동양철학과 한의학』 (서울: 아카넷, 2003), pp.15-99; 박석준, 「한의학에 적용된 음양오행론의 특징-『내경』과 음양오행, 『모순론』과의 관계를 중심으로」, 『동양철학과 한의학』 (서울: 아카넷, 2003), pp.121-163

⁴ 한국에서 ‘의도(醫道)’라는 용어는 의학을 배우고 의술을 행하는 사람의 ‘마음가짐’을 의미하는 것으로 국한되는 경우가 종종 있기 때문에, 이 글은 의도 대신 의학사상이라는 용어를 사용한다. 이부영, 『의학개론 · I -의학의 개념과 역사』, p.15 참조

로써 생물학적 차원을 넘어선 해답을 제시해준다. 이에 대한 검토는 종교의 세계관을 또 다른 각도에서 관찰할 수 있게 하는 유용한 경로인 동시에,⁵ 의학사상의 외연과 깊이를 확장하기 위한 하나의 방편이 되기도 한다.

사실, 인간이 겪는 고통 가운데 가장 보편적인 것이라고 할 수 있는 질병에 관심을 보이지 않는 종교는 사람으로부터 광범위한 지지를 얻기 어렵다.⁶ 예를 들어 유교는 질병 문제를 직접적으로 다루지 않았다. 유교가 기우제나 여제(厲祭) 같은 몇몇 구난의례를 도입했다고는 하나, 대체적으로는 천인합일과 수신제가치국평천하를 지향하는 삶의 긍정적인 자세에 치중하였고 질병과 같은 삶의 어두운 부분에는 가치를 두지 않았던 것이다.⁷ 결국 지배층의 강력한 지원을 등에 업었던 유교는 예제 및 법제의 정비를 통해 문화적 정통성을 확보하는 데는 성공하였을지 몰라도, 병자나 불구자, 사회적 약자 등에 대한 배려를 보여주지 않았던 탓에 몇몇 소수 엘리트들의 전유물로만 향유되었을 뿐 많은 대중들에게 다가가 그들을 교화하고 이끄는 데에는 실패했다.⁸

그렇다면 신종교는 인간 개체의 질병 구제에 관심을 보여주고 있는가? 당시 사회가 직면했던 다양한 문제들에 대한 대처에 한계를 드러냈던 기성종교를 넘어 한국 근대 신종교가 태동했다는⁹ 사실에 주목한다면, 이러한 물음은 한국 신종교의 정체성을 확인하는 작업이라 할 수 있다. 특히 20세기의 벽두에 신종교 활동을 펼쳐나갔던 강증산은 인간의 병고(病苦)에 상당한 관심을 보여주면서 그만의 독특한 방식으로 질병을 치료하고 있어서 우리의 관심을 끌게 하기에 충분하다. 이 글의 목적은 바로 이것을 살피는 데에 있으며, 이 글은 증산을 교조(敎祖)로 하는 여러 교단들 가운데에서도 가장 규모가 크고 지금도 여전히 활동이 왕성한 대순진리회를 그 탐구 대상으로 삼을 것이다.

대순진리회의 의학에 대한 관점은 크게 두 영역으로 나누어 고찰할 수 있다.

첫째는 대순진리회의 경전인 『전경』의 「행록」 5장 38절의 한문 글귀에 대한 해석을 위주로 한 것이다. 증산이 직접 작성한 이 글귀는 대개 병세문(病勢文)으로 불린다.¹⁰ 이에 따르면 충효열이 사라진 무도한 세태가 대병과 소병을 만들어내었다고 한다.[大病出於無道 小病出於無道 … 忘其父者無道 忘其君者無道 忘其師者無道 世無忠 世無孝 世無烈 是故天下皆病] 그러므로 대병과 소병을 피하려면 도를 갖추 수 있어야 한다고 보는데, 그것은 구체적으로 대인(大仁)과 대의(大義)를 행하는 것으로 규정된다.[大仁大義無病]

무도함, 즉 윤리도덕의 말살은 인간 개체가 겪어야 할 질병을 낳고, 더 나아가서는 인류가 피해갈 수 없는 심각한 질병을 유도한다. 그 결과 무도한 세상의 끝자락인 말세가 되면 자던

⁵ 최종성, 「儒醫와 巫醫」, 『종교연구』 26 (2002), pp.151-152; 박상언, 『한국 신종교 치유의례의 구조와 성격-몸의 상징해석을 중심으로』, 한국정신문화연구원 박사학위 논문 (2003), p.55; 류성민, 「종교적 질병 치유의 사회·문화적 의미-한국 종교의 치병 의례를 중심으로」, 『종교연구』 35 (2004), p.2

⁶ 최종성, 「巫의 치료와 저주」, 『종교와 문화』 7 (서울대학교종교문제연구소, 2001), p.109

⁷ 류성민, 「종교적 질병 치유의 사회·문화적 의미-한국 종교의 치병 의례를 중심으로」, pp.9-11

⁸ 최종성, 「조선시대 유교와 무속의 관계 연구-儒·巫 관계유형과 그 변천을 중심으로」, 『샤머니즘연구』 4 (2002) 참조

⁹ 노길명, 『한국의 신흥종교』 (대구: 가톨릭신문사, 1988), pp.25-36

¹⁰ 장병길, 『천지공사론』 (서울: 대순종교문화연구소, 1989), p.164

사람은 누운 자리에서, 앉은 자는 앉은 자리에서, 길을 가던 자는 노상에서 꿈쩍 못하고 바로 죽게 된다고 하는데, 증산은 그것을 병겁(病劫)이라고 표현했다.¹¹ 이러한 병겁이 끝나면 개벽과 함께 신세계인 후천(後天)이 열린다고 한다. 증산은 병겁에 대한 유일한 대응책은 의통(醫統)임을 강조했다.¹² 그는 “천강(天降)을 받은 사람이면 병든 자를 한번만 만져도 낫게 할 것이며 또한 건너다보기만 하여도 나올지니라.”¹³고 하였으니, 의통이란 천강을 받아 의(醫)에 관한 모든 것에 통달하고 모든 병을 다스릴 수 있음을 의미하는 것 같다.¹⁴ 대순진리회는 이 의통을 도통(道通)과 동일한 개념으로 본다.¹⁵ 도통이란 무소부지(無所不知)에 무소불능(無所不能)의 능력을 갖는 것으로서 대순진리회가 추구하는 종교적 목표에 해당한다.¹⁶ 대순진리회는 이러한 도통을 성취한 사람을 도통군자(道通君子) 혹은 지상신선(地上神仙)이라고 부른다.¹⁷ 증산은 앞으로 병겁이 닥칠 때 도인들이 하루 짚신 세 켄레를 닦기며 병자들을 구하러 다닌다고 예언하였는데,¹⁸ 도통을 의통이라고도 부르는 이유는 아마도 이 때문인 듯하다. 그렇다면 의통이란 도통이 지닌 여러 의미들 중에서 중생구제라는 측면을 강조한 용어라고 할 수 있다. 또 증산은 대인과 대의를 갖추는 윤리도덕의 실천을 통해서 무병(無病)과 지상선경(地上仙境)¹⁹을 지향할 수 있다고 하였으니, 결국 병겁은 수행의 필요성을 뒷받침해주는 핵심 장치로 기능하고 있다고 평가할 수 있다. 이에 대한 논고는 선행 연구들에서 찾아볼 수 있기에 이 글에서는 다루지 않는다.²⁰

¹¹ 『전경』 13판 (2010), 「공사」 1-36, 「예시」 41, 「예시」 43

¹² 『전경』, 「공사」 1-36

¹³ 『전경』, 「교운」 1-58

¹⁴ 1556년에 서춘보(徐春甫)가 편찬한 『고금의통대전(古今醫統大全)』이 있다. 이 의학서는 병증에 대한 것 외에도 의학자들의 전기와 양생법까지 수록하고 있으며, 의(醫)에 대한 다방면의 내용을 집대성했다는 뜻으로 의통(醫統)이라는 용어를 사용하고 있다. 통(統)이라는 글자에는 거느리다, 다스리다, 우두머리, 근본, 총괄하다, 전부라는 뜻이 있다. 『漢韓大辭典』 10 (용인: 단국대학교 출판부, 2008), pp.1319-1320

¹⁵ “그 무엇보다도 도전께서 의통을 도통과 같은 것이라고 규정하셨다는 사실에서 대순사상에서는 의통에 관한 여러 논란에 종지부를 찍고 ‘의통은 바로 도통’이란 결론을 내리게 되었다.” 조태룡, 「신인조화를 통해 본 수도의 의미」, 『대순사상논총』 3 (1997), p.286

¹⁶ “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.” 『대순진리회요람』 (1968), p.9; 도통은 수도를 통해 성취할 수 있으며, 여기에는 모든 것을 뜻대로 할 수 있는 상등(上等), 할 수 있는 일과 할 수 없는 일의 구분이 있는 중등(中等), 이치는 알되 자기 마음대로 할 수 있는 일은 없는 하등(下等)이라는 3개의 단계가 있다. 『전경』, 「교운」 1-34 참조

¹⁷ 차선근, 「근대 한국의 신선 관념 변용-대순진리회의 지상신선사상을 중심으로」, 『종교연구』 62 (2011), pp.151-156

¹⁸ 『전경』, 「공사」 1-36, 「예시」 41, 「예시」 43

¹⁹ 지상선경은 대순진리회의 종교적 이상세계이다. 이에 대해서는 차선근, 「대순진리회의 개벽과 지상선경」, 『신종교연구』 29 (2013), pp.217-253 참조

²⁰ 이에 대한 논고는 다음을 참조할 것. 정무용, 「천하개병관」, 『대순사상의 현대적 이해』 (서울: 대순종교문화연구소, 1983), pp.92-125; 장병길, 『천지공사론』, pp.164-166; 안종운, 「의통에 관한 연구(一部)」, 『대순사상논총』 2 (1997), pp.643-703; 안종운, 「의통에 관한 연구(二部)-忠・烈論을 중심으로」, 『대순사상논총』 3 (1997), pp.625-659; 안종운, 「의통에 관한 연구(三部)-禮章論을 중심으로」, 『대순사상논총』 3 (1997), pp.625-659; 안종운, 「의통에 관한 연구(三部)-禮章論을 중심으로」, 『대순사상논총』 3 (1997), pp.625-659

둘째는 병겁 이전의 시대²¹에 인간 개체가 겪는 생물학적 질병에 대한 것이다. 『전경』에는 질병 구제 사례가 꽤 등장하고 있지만, 아직까지 이것을 직접적으로 다룬 연구는 잘 찾아보기 어렵다. 아마도 인간 개체의 생물학적 질병이 정신적·문화적 현상 또는 전 인류적 차원과 관련되는 ‘대병(大病)’²²에 비해서는 상대적으로 그 중요도가 떨어진다고 여겼기 때문인 듯하다. 하지만 심각한 질병에 시달리고 있는 사람에게는 다소 형이상학적인 담론보다는 자기 한 몸의 실질적인 구제가 더 절실하게 느껴지기 마련이니 이에 대한 논고는 필수적이다. 본고가 천착할 주제가 바로 이것이다.

대순진리회는 1990년대 초반 특수한 수련을 마친 몇몇 도인들이 병자들의 병을 고치는 ‘시료(侍療)’를 한 적이 있었다.²³ 그러나 시료는 1990년대 중반 이후로 실시되지 않고 있다는 점을 감안하여, 현재의 인간 개체가 겪는 병고와 그 치유에 관심을 두는 이 글에서는 논외로 한다. 대신 이 글은 대순진리회가 인간 개체의 생물학적 질병에 대해서 어떤 원인 설명과 처방을 내어놓고 있는지 진단하기 위해 대순진리회의 병인론(病因論)과 치유론(治癒論)을 살피는 데 주력할 것이다. 선행 연구로는 고남식의 것이 거의 유일하지만, 그의 연구는 전체 병인을 드러내지 않았거나, 체계적 분류와 분석을 결여하고 있거나, 특히 결정적으로 병인과 치유의 핵심 사항이라 할 수 있는 마음과 수행에 대한 부분을 중요하게 다루지 않고 있거나 하는 한계를 안고 있다.²⁴ 그러므로 이 글은 그러한 문제점들을 개선하는 방향으로 기술될 것이다.(2장, 3장) 또한 대순진리회의 병인론과 치유론은 무속 또는 불교 천태종의 그것과 유사하게 보이는 측면이 있기 때문에 비교의 필요성이 있다고 보고 그것을 검토하고자 한다. 아울러 이 글이 갖는 의의를 정리하면서 글을 마무리할 것이다.(4장)

2. 병인론(病因論)

』 4 (1998), pp.607-647; 안종운, 「의통에 관한 연구(四部)-大人 大義 無病을 중심으로」, 『대순사상논총』 5 (1998), pp.721-768; 조태룡, 「대순진리회의 종지에 관한 연구」, 『대순사상논총』 6 (1998), pp.318-319, pp.344-347; 이항녕, 「안심안신의 현대적 의의」, 『대순사상논총』 7 (1999), pp.50-54; 조태룡, 「대순진리회의 사강령에 관한 연구-安心·安身」, 『대순사상논총』 7 (1999), pp.278-284; 김정태, 「제생의세를 통해 본 안심안신의 의미」, 『대순사상논총』 7 (1999), pp.483-494; 고남식, 「有道의 확립과 안의 의미-安心·安身の 安과 관련하여」, 『대순사상논총』 7 (1999), pp.544-561; 이경원, 「성·경·신과 대순수양론 연구」, 『대순사상논총』 12 (2001), pp.205-207

²¹ 병겁 이전의 시대는 선천과 후천의 과도기로서 해원기(解冤期)에 해당한다. 이에 대해서는 차선근, 「대순진리회의 개벽과 지상선경」, pp.226-229 참조

²² “病有大勢 病有小勢 大病無藥 小病或有藥 然而大病之藥 安心安身 小病之藥 四物湯八十貼 ….” 『전경』, 「행록」 5-38

²³ 강돈구, 「대순진리회의 종교교육」, 『종교연구』 62 (2011), pp.247-248 참조

²⁴ 고남식은 인간이 갖는 좋지 못한 기운[殺氣], 개인의 허물과 윤리도덕적 잘못, 전생 혹은 과거의 잘못, 경위에 맞지 않는 언동, 괴질신장의 작용을 대순진리회의 병인인 것으로 설명하면서 증산은 말이나 글, 음식(재료)으로 병을 다스리거나, 병을 전이시키는 방법, 불화를 화해시키는 방법, 기도와 발원의 방법으로 치병을 했음을 말하고 있다. 고남식, 「有道의 확립과 안의 의미-安心·安身の 安과 관련하여」, pp.546-548, pp.556-561

대순진리회의 관점에서 볼 때 인간이 병에 걸리는 이유는 무엇인가?

첫째, 대순진리회에서 병고는 자연의 유해한 기로 인해 발생하는 것으로 설명된다. 이에 대한 사례는 다음과 같다.

(A) 하루는 형렬의 딸이 병들어 앓는다는 말을 들으시고 문밖에 나가서 휘파람을 세 번 부신 뒤에 만수(萬修)를 세 번 부르시니 맑은 하늘에 문득 지미 같은 것이 가득히 끼어 지척을 분별키 어려워지니라. 상제께서 “이런 것이 있어서 사람을 많이 병들게 한다.” 하시고 공중을 향하여 한 번 입 기운을 풍기시니 그 지미 같은 것이 입 바람에 몰려 올라가서 푸른 하늘이 트이고 곧 바람이 일어나서 지미를 흩어버리니 하늘이 다시 맑아지니라. 이로 부터 형렬의 딸은 병이 나았도다.²⁵

(B) 상제께서 “날마다 바람이 불다가 그치고 학담으로 넘어가니 사람이 많이 죽을까 염려하여 이제 화둔(火遁)을 문었노라.”고 이르셨도다.²⁶

(A)에서 김형렬의 딸이 겪는 병고는 지미 때문이다. 지미는 자연의 흐리고 탁한 기인데, 증산은 이런 유해한 기로 인해 많은 사람들이 병고에 시달린다고 말하고 있다. 또 (B)에서 화둔은 화기(火氣)로써 만들어내는 조화를 의미하고, 학담은 학질(瘡疾)에 담증(痰證)이 겹쳐진 병이다. 학질은 말라리아 열병이고, 담증은 몸의 분비액에 큰 열이 가해져 생기는 병이니, 학담은 화기와 관련된단다.²⁷ 그러니까 증산은 자연의 기 가운데 하나인 화기가 인간들을 많이 상하게 한다고 보고 그에 대한 대응을 한다고 말했던 것이다. 이처럼 자연의 어떤 유해한 기가 인간에게 병고를 가져다 준다는 것이 증산의 입장이다.

둘째, 대순진리회에서 병고는 인간이 내뿜는 살기(殺氣)에 의한 것으로도 설명된다.

(C) 어느 해 여름 천원(川原)에 계실 때 참외를 올리는 자가 있었으나 상제께서 잡수시지 않고 그대로 두셨는데 공우가 사사로이 한 개를 먹었더니 갑자기 설사가 나고 낮지 않느니라. 할 수 없이 상제께 사유를 고하니 가라사대 “그 아내가 주기 싫어하는 것을 억지로 가져왔으므로 살기가 붙어 있었는데 그 살기에 맞았도다.” 하시고 “닭국을 먹어라.” 하시기에 공우가 명하신 대로 하였더니 곧 설사가 나았도다.²⁸

위의 사례에서 공우가 겪은 병고는 살기에 맞은 탓이라고 한다. 그런데 그 살기는 자연적으로 존재하는 것이 아니라 인위적으로 만들어진 것이므로 앞선 경우와는 구분된다.

셋째, 대순진리회에서 병고는 신명 혹은 악독한 귀신의 행위 결과로도 설명된다.

(D) 이 무렵에 괴질이 청주(淸州)와 나주(羅州)에 창궐하여 인심이 흉흉한지라. 상제께서

²⁵ 『전경』, 「제생」 40

²⁶ 『전경』, 「교운」 1-61

²⁷ 『대순회보』 144 (2013), pp.18-19

²⁸ 『전경』, 「제생」 39

“남북으로 마주 터지니 장차 무수한 생명이 잔멸하리로다.”고 말씀하시고 글을 써서 괴질 신장에게 ‘호불범제왕장상지가 범차무고창생지가호(胡不犯帝王將相之家 犯此無辜蒼生之家乎)’라 칙령하시고 “내가 이것을 대속하리라.”고 말씀하시니라. 상제께서 형렬에게 새 옷 다섯 벌을 급히 지어오게 하시니라. 가져온 옷으로 상제께서 설사하시면서 다섯 번 갈아입고 “약한 자는 다 죽을 것이니라.”고 말씀하셨도다. 이후부터 그 괴질이 고개를 숙이기 시작하더니 마침내 없어졌도다.²⁹

(E) 장성원(張成遠)은 대흥리에 살면서 주막을 업으로 삼는 자인데 그의 아기가 낮에 잘 있다가도 밤이 되면 신열과 해소로 잠을 자지 못하고 몇 달을 보냈도다. 성원이 아기를 안고서 상제를 뵈고 치료를 애원하니라. 상제께서 불쌍히 여겨 아기를 보시고 성원에게 “비별(飛鰲)이니 낮이면 나와 놀고 밤이면 들어와 자니라. 불가불 다른 곳으로 옮겨야 나올 것인 바, 산으로 옮기려 하나 금수도 또한 생명이요, 바다로 옮기려 하나 어류도 또한 생명이니, 부득이 전선으로 옮겨야 하리라. 전선 두어 자를 구하여 와서 그것을 얹는 아기의 머리 위에 놓았다가 전주 밑에 버리라.”고 이르시니라.³⁰

(D)에서 증산은 괴질신장을 두고 ‘어찌하여 제왕 장상의 집은 범하지 않고 무고한 창생의 집을 범하는가’라는 뜻의 글귀를 쓰고 있다. 조선후기에 괴질이라고 하면 대부분 호열자(虎列刺, 콜레라)를 말하는 것이었는데, 증산은 이 질병을 괴질신장의 소행으로 판단하고 있는 것이다. 또 (E)에서 비별은 그 정체가 분명하게 알려진 바는 없으나 놀고 잔다는 측면에서 볼 때 인격성을 갖춘 신적 존재인 것으로 짐작할 수 있다. 증산은 이 비별이 인간뿐만 아니라 산과 바다의 생명체들에게까지 해악을 끼치는 존재인 것으로 밝히고 있다. 이처럼 병고는 괴질신장과 같이 병을 주관하는 신명, 혹은 인간에게 해악을 끼치는 귀신의 소행으로 닥치게 되는 경우가 있다는 게 대순진리회의 입장이다.

넷째, 대순진리회에서 병고는 징벌에 따른 결과로도 설명된다.

(F) 무더운 여름 어느 날 상제께서 김병옥의 집에 들르시니 종도들이 많이 모여 있었도다. 병옥이 아내에게 점심 준비를 일렸으되 아내는 무더운 날씨를 이기지 못하여 괴로워하면서 혼자 불평을 하던 차에 갑자기 와사증에 쓰러지는지라. 이 사정을 들으시고 상제께서 가라사대 “이는 그 여인의 불평이 조왕(竈王)의 노여움을 산 탓이니라.” 하시고 글을 써서 병옥에게 주시면서 아내로 하여금 부엌에서 불사르게 하셨도다. 아내가 간신히 몸을 일으켜 부엌에 나가서 그대로 행하니 바로 와사증이 사라졌도다.³¹

이 사례에서 병옥의 아내가 겪는 와사증은 조왕의 분노를 산 탓으로 해명되고 있다. 증산은 “창생이 큰 죄를 지으면 천벌을 받고 작은 죄를 지은 자는 신벌 혹은 인벌을 받느니라.”³²고 말한 적이 있다. 인간이 죄 또는 잘못을 저지르면 그에 따른 형벌을 받게 된다는 것인데, 위

²⁹ 『전경』, 「제생」 23

³⁰ 『전경』, 「제생」 31

³¹ 『전경』, 「행록」 4-36

³² 『전경』, 「교법」 1-32

사례에서 보듯이 그 형벌 중의 하나가 병고일 수 있다는 것이 대순진리회의 입장이다.³³

다섯째, 대순진리회에서 병고는 척신(感神)의 작용으로도 설명된다. 척(感)이란 타인이 나에게 갖는 원한을 말한다.³⁴ 대순진리회는 그 척이 나에게 병고 등의 해를 일으키는 것을 척신이 작용하는 것으로 본다. 즉 척신은 척의 작동기제(作動機制)에 해당한다.³⁵ 다음의 사례를 보자.

(G) 상제께서 천원(川原)장에서 예수교 사람과 다투다가 큰 돌에 맞아 가슴뼈가 상하여 수십 일 동안 치료를 받으며 크게 고통하는 공우를 보시고 가라사대 “너도 전에 남의 가슴을 쳐서 사경에 이르게 한 일이 있으니 그 일을 생각하여 뉘우치라. 또 네가 완쾌된 후에 가해자를 찾아가 죽이려고 생각하나 내가 전에 상해한 자가 이제 너에게 상해를 입힌 측에 붙어 갚는 것이니 오히려 그만하기 다행이라. 내 마음을 스스로 잘 풀어 가해자를 은인과 같이 생각하라. 그러면 곧 나으리라.” 공우가 크게 감복하여 가해자를 미워하는 마음을 풀고 후일에 만나면 반드시 잘 대접할 것을 생각하니라. 수일 후에 천원 예수교회에 열두 고을 목사가 모여서 대전도회를 연다는 말이 들려 상제께서 가라사대 “네 상처를 낫게 하기 위하여 열두 고을 목사가 움직였노라.” 하시니라. 그 후에 상처가 완전히 나았도다.³⁶

상기 사례에서 공우는 과거에 타인에게 원한을 샀다고 한다. 즉 공우는 척을 만들었던 것이다. 그 척은 다른 사람에게 붙어 공우에게 가해함으로써 병고를 만들어내었으니 대순진리회에서 이것은 척신의 작용으로 이해된다.

여섯째, 증산이 “인간은 욕망을 채우지 못하면 분통이 터져 큰 병에 걸리느니라.”³⁷고 말한 바와 같이 대순진리회에서 병고는 욕망으로부터 비롯되는 것으로도 설명된다. 욕망에는 두 종류가 있으니 하나는 타인을 배려하고 상생의 길을 가고자 하는 긍정적인 것이요, 다른 하나는 자신의 재리만을 목적으로 하거나 분수에 넘친다거나 하는 부정적인 것이다.³⁸ 긍정적인 욕망이든 부정적인 욕망이든 상관없이 그것이 충족되지 못한다면 어쨌든 ‘분통이 터져’ 큰 병에 걸린다고 한다. 다음의 사례를 보자.

(H) 최운익(崔雲益)의 아들이 병으로 인해 사경을 헤매므로 운익이 상제께 달려와서 배알하고 살려주시기를 애걸하니라. 상제 가라사대 “그 병자가 얼굴이 못생김을 일생의 한으로 품었기에 그 영혼이 지금 청국 심양(淸國瀋陽)에 가서 돌아오지 않으려고 하니 어찌하오.” 운익이 상제께서 병자를 보신 듯이 말씀하시므로 더욱 슬픔을 이기지 못하고 굳이 약을 주시기를 애원하니라. 상제께서 마지못해 사물탕(四物湯) 한 첵을 지어 九月飲(구월음)이라

³³ 『전경』에 등장하는 강팔문의 급병, 목수의 수전증, 박장근의 골절상, 김보경의 성병 등의 사례들도 여기에 속한다. 『전경』, 「행록」 5-4, 「공사」 2-8, 「교운」 1-31, 「교법」 1-43

³⁴ 『대순진리회요람』, pp.19-20

³⁵ 차선근, 「중국 초기 민간도교와 대순진리회의 종교윤리 비교연구-승부와 척을 중심으로」, 『2014東亞人文論壇-東方文化與養生』 (2014), p.349

³⁶ 『전경』, 「교법」 3-12

³⁷ 『전경』, 「교법」 3-24

³⁸ 윤기봉, 「대순사상의 도통관에 있어서 실천수행의 문제」, 『종교교육학연구』 38 (2012), p.179; 김영주, 「증산 수양론에 있어서 욕망 해석의 문제」, 『종교문화연구』 18 (2012), p.154

써 주시니라. 운익이 약을 가지고 집에 돌아가니 아들은 벌써 숨을 거뒀도다. ...³⁹

최운익의 아들은 잘나지 못한 외모를 바꾸어보려는 욕망을 가졌으나 성형술이 발달하지 못했던 그 시절에 그 욕망은 성취될 수 있는 게 아니었다. 결국 이를 수 없는 그 욕망이 병을 가져다 주었고 급기야는 생명까지 잃게 되었다. 이처럼 욕망이 이루어지지 않는다면 마음의 병이 들어 신체의 질병으로까지 확대될 가능성이 있게 된다.

지금까지 대순진리회가 인간 개체의 병고에 대해 내리는 원인 진단을 여섯 가지로 분류하여 살폈다. 물론 여섯 병인들이 모두 독립적이지는 않다. 예컨대 자연의 유해한 기나 인간의 살기가 병인 경우에는 기라고 하는 공통 본모로 묶일 수 있다. 단지 자연적이나 인공적인 것이냐 하는 것에 따라 차이가 있을 뿐이다. 또 신명이나 귀신, 징벌, 척신이 병인인 경우도 모두 신적인 존재가 관계한다는 데에서는 동일하다. 다만 그 원인에 있어서 직접 질병을 관장하는 신적 존재인지, 질병을 관장하는 존재는 아니고 일시적으로 벌을 내리는 경우인지, 또 복수를 목적으로 하는 신적 존재인지를 구분하려는 목적에서 각각의 병인론으로 나누어 본 것이다. 징벌과 척신이 병인인 경우도 본인의 잘못이나 과오로 인한 것이어서 같은 계통으로 묶일 수 있다. 그리고 이것은 대개 마음의 문제로 귀결된다. 왜냐하면 정직하고 진실한 양심을 저버리고 물욕에 의하여 발동하는 사심에 빠지게 되면 도리에 어긋난 행동, 즉 잘못과 과오를 범하게 된다고 보는 것이 대순진리회의 입장이기 때문이다.⁴⁰

또 욕망이 병인이 되는 경우 역시 마음의 문제에 해당한다. 만약 마음 다스림에 성공한 상태라면 과도한 욕망이나 허욕을 품을 리 없을 터이고, 설령 어떤 욕망을 충족시키지 못했다고 하더라도 이미 일정한 초월의 경지에 들어가 있는 상태이기 때문에 분통이 터져 병고에 시달리지 않을 것이기 때문이다. 그러므로 여섯 병인 가운데 징벌과 척신, 그리고 욕망은 마음의 문제로 사유될 수 있다.

마음이 병고를 일으킨다는 것에 대해서 대순진리회의 창설자인 박우당은 이렇게 말해두고 있다.

“마음이 몸의 주(主)로서 제병 제악(諸病諸惡)을 낚아 들이는 것이다. ... 『전경』에 ‘병은 걸리는 것이 아니라 자기에게서 일어난다(病自己而發)’고 하셨으니 잘 새겨 두라. ... 여동빈도 ‘몸의 병에는 약이 있으나 마음의 병은 고치기 어렵다(身病可藥 心病難醫)’라 하였고, 옛 사람들도 “모든 병이 마음에 따라 생긴다(諸病 從心起)”라 하였으니 마음이 내 몸을 좌우한다는 것을 깨달아라.”⁴¹

³⁹ 『전경』, 「권지」 1-10

⁴⁰ “양심(良心)은 천성(天性) 그대로의 본심(本心)이요, 사심(私心)은 물욕(物慾)에 의(依)하여 발동(發動)하는 욕심(慾心)이다. 원래(原來) 인성(人性)의 본질(本質)은 양심(良心)인데 사심(私心)에 사로잡혀 도리(道理)에 어긋나는 언동(言動)을 감행(敢行)하게 됨이니 사심(私心)을 버리고 양심(良心)인 천성(天性)을 되찾기에 전념(專念)하라. 인간(人間)의 모든 죄악(罪惡)의 근원(根源)은 마음을 속이는 데서 비롯하여 일어나는 것인즉 인성(人性)의 본질(本質)인 정직(正直)과 진실(眞實)로써 일체(一切)의 죄악(罪惡)을 근절(根絶)하라.” 『대순진리회요람』, p.19

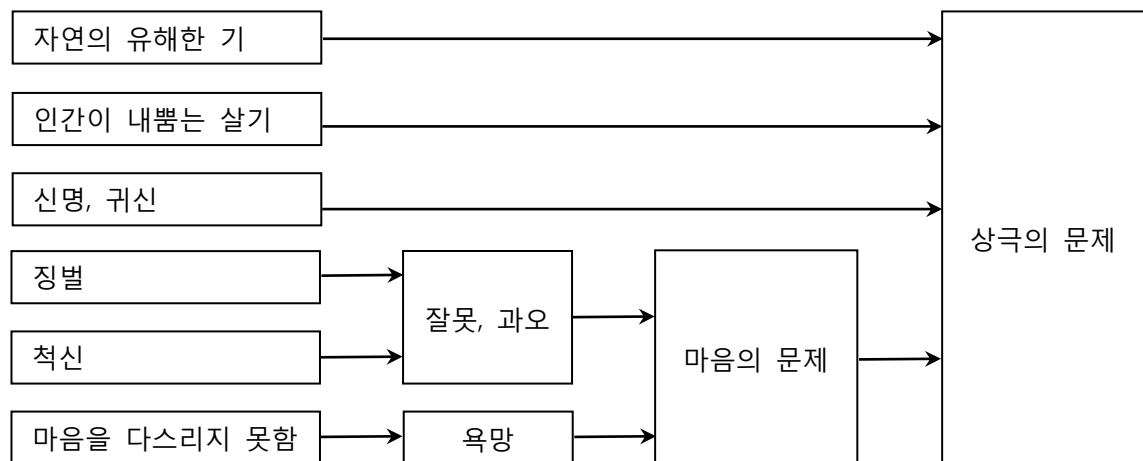
⁴¹ 『대순지침』(1984), pp.48-49

마음이 질병의 원인이라는 것은 종교나 현대의학이 동시에 강조하는 일반적인 이야기이기는 하다. 그런데 대순진리회는 욕망, 특히 잘못과 죄악에 대한 보복과 징벌을 마음과 병고의 연결 매개체로 인식한다는 데에 그 특징이 있다고 하겠다.

병인 가운데 일부는 마음의 문제로 수렴되면서, 동시에 모든 병인은 상극의 문제로 귀결된다. 사실 대순진리회는 모든 종류의 고통 원인을 상극 때문으로 설명한다. 우주 만물 사이에는 서로 돕고 살리는 상생과 서로 억제하고 누르는 상극이라는 두 관계가 작용하는데, 이 관계들의 균형이 깨어져 상극에 치우친다면 고통 상황에 이르게 된다고 보는 것이다.⁴² 그렇다면 병고도 고통의 한 종류이기 때문에, 병고를 일으키는 것 역시 근본적으로는 상극 원리에 따른 작용으로 설명될 수 있어야 한다.

잘못과 과오, 욕망이 병인인 경우는 모두 마음의 문제였다. 그 중에서 잘못과 과오는 명백히 상대를 억제하고 누르는 상극의 원리와 관련이 있다. 이때의 상극은 우주 지배원리로서의 상극이기도 하고 본인이 자행한 상극이기도 하다. 또 욕망이 충족되지 못했다면 그것은 상극이라는 선천의 벽에 부딪힌 탓이다. 만약 욕망이 부정적인 허욕이라면 거기에는 본인이 짓고 책임져야 할 상극도 있게 된다. 다른 병인들인 자연의 유해한 기, 인간이 내뿜는 살기, 신명·악독한 귀신은 모두 인간에게 이로움을 주는 게 아니라 해를 끼치는 것들이다. 그러므로 이 병인들 역시 상대를 억제하고 누르는 상극 원리에 기반하고 있다. 이와 같이 여섯 병인들은 모두 상극이라는 원리를 그 핵심으로 하고 있다고 할 수 있다. 뒤집어 말하자면, 우주가 상극으로 운행된다는 우주론이 병인론을 구성하는 배경인 것이다.

정리하자면 대순진리회가 고통의 근본 원인으로 규정하는 상극 안에는 여러 가지 스펙트럼이 내재되어 있고, 그 다양한 요소들이 인간의 병고를 만들어내고 있다는 것이다. 이것을 정리한 게 <표 1>이다.



<표 1> 대순진리회 병인(病因) 설명 모델

각 병인들은 각각 마음의 문제, 더 나아가서 상극의 문제로 귀결된다.

⁴² 윤재근, 「해원상생의 실천방법에 대한 소고」, 『대순사상논총』 4 (1998), p.412, pp.414-415; 차선근, 「중국 초기 민간도교의 해원결과 대순진리회의 해원상생 비교연구」, 『종교연구』 65 (2011), pp.97-99; 차선근, 「대순진리회의 고통론」, 『대순사상논총』 25 (2015)

3. 치유론(治癒論)

대순진리회는 인간 개체의 생물학적 질병이 어떻게 치유될 수 있다고 설명하는가?

증산이 병자를 치료하기 시작한 것은 1902년 전주 화정동(花亭洞)에서부터였고, 그때 그는 약재를 거의 사용하지 않았다.⁴³ 그 후로도 그는 줄곧 그만의 독특한 방식으로 병자를 치료하였다. 『전경』에는 그가 병자를 치료한 사례들이 기록되어 있는데, 직접적으로 병자를 치료한 경우와 증산이 직접 치료하지는 않았으나 그에게 의탁하여 치병이 된 경우까지 포함하면 모두 49개 정도를 생각해 볼 수 있다.

번호	장 절	내 용	치 유 법	구 분
1	행록 2-19	김도일의 요통	짚고 다니던 지팡이를 꺾음	A
2	행록 3- 7	천원 장씨의 타박상	생지황 즙을 바름	B
3	행록 3-59	문공신의 타박상	인곽, 소변	A+B
4	행록 4-20	손병욱 아내의 식음 전폐	신명의 분노 해소	A
5	행록 4-36	병욱 아내의 와사증	신명의 분노 해소	A
6	공사 1-16	정성백의 오한	글을 읽음	A
7	공사 1-20	오의관의 해숫병	글을 씀	A
8	공사 1-21	김갑철의 설사	말과 웃음	A
9	공사 1-21	오의관 아내의 청맹	양산대로 땅을 그음	A
10	교운 1-24	송대유 종제의 폐병	보리밥	A+B
11	권지 2- 1	박공우 아내의 타박상	발원	A
12	권지 2 -1	박공우의 요통	말씀	A
13	권지 2-12	황응중 아들의 급병	발원	A
14	권지 2-28	신원일의 병	절 사배	A
15	제생 2	이경오의 부종	마사지와 빗물	A
16	제생 3	상제 부친의 병	두루마기와 음식	A
17	제생 5	김형렬 아내의 산후 복통	발원	A
18	제생 6	장효순 딸의 횡배앓이	마사지	A
19	제생 7	김윤근의 치질	시천주를 외움	A
20	제생 8	이도삼의 간질병	발원과 잠을 자지 않음	A
21	제생 9	김성욱의 급병과 죽음	말과 침	A
22	제생 10	김창여의 체증	글을 읽음	A
23	제생 11	얇은뱅이	담뱃대를 따라 일어남, 주문	A

⁴³ 『전경』, 「제생」 2, 「제생」 4

24	제생 12	박순여 모친의 급병	발원, 사물탕을 문음	A
25	제생 13	전순일의 병	은행 1개와 거울	A
26	제생 14	김갑진의 문둥병	대학을 읽음	A
27	제생 15	김성화 이웃사람의 급병	노승을 조문함	A
28	제생 20	김형렬의 각통, 오한, 두통	64괘 암송	A
29	제생 21	김준상 아내의 종창	밤을 새움과 쌀뜨물	A+B
30	제생 22	김석의 폐병	마사지와 삶은 닭	A+B
31	제생 24	정태문의 토질	병을 다른 곳으로 옮김	A
32	제생 25	평양집 아들 앓은뱅이	발원과 참기름	A+B
33	제생 26	박순여의 부종	마사지와 백탕	A
34	제생 27	차경석 소실의 반신불수	육십간지와 술잔	A
35	제생 28	김경학 아들의 병	말	A
36	제생 29	김경학의 병	사물탕을 땅에 문음	A
37	제생 30	소년의 다리 병	땀	A
38	제생 31	장성원 아기의 열과 해삿병	병을 다른 곳으로 옮김	A
39	제생 32	주막 주인의 창증	대학 한 구절을 읽음	A
40	제생 33	김낙범의 천포창	꾸짚음	A
41	제생 34	김영조의 안질	병을 다른 곳으로 옮김	A
42	제생 35	문공신의 타박상 후유증	찹쌀 아홉 되	A+B
43	제생 36	문공신 모친의 요통	매실 한 냥을 달아매고 글을 불사름	A
44	제생 37	이질	사물탕과 목과 3돈	B
45	제생 39	박공우의 설사	닭국	A+B
46	제생 40	김형렬 딸의 병	지미를 흘음	A
47	제생 41	고부인 모친의 단독	말	A
48	제생 42	이치안의 급병	소시호탕 2첩	B
49	제생 44	앓은뱅이 여인	발원	A

<표 2> 증산의 치병 분류

A는 약재와 상관이 없는 그만의 독특한 처방에 따른 치병을,

B는 약재나 음식을 사용한 치병을 나타낸다.

그것을 살펴보면 <표 2>에서 보는 바와 같이 질병 치유 방식이 일관되지 않고 종잡을 수 없는 게 특징이다

그렇다면 가늠키 어려운 증산의 치유 방식은 어떻게 해명이 될 수 있는가? 아마도 “병든 자와 죽는 자에게 기운만 붙이면 일어나니라.”, “나는 하늘도 뜯어고치고 땅도 뜯어고치고 사람에게도 신명으로 하여금 가슴 속에 드나들게 하여 다 고쳐 쓰리라. 그러므로 나는 약하고 병

들고 가난하고 천하고 어리석은 자를 쓰리니 이는 비록 초목이라도 기운을 붙이면 쓰게 되는 연고이니라.”⁴⁴는 그의 말에서 유력한 단서를 찾아볼 수 있을 듯하다. 이에 따르면 증산이 병자를 치료하는 방식은 기운을 붙이는 것이다. 예컨대, 김형렬이 각통으로 고생하다가 오한과 두통으로 병이 번지자 증산은 그에게 64괘를 암송하라는 치유책을 전했고 그로써 김형렬은 낫게 되었던 사례가 있다. 바로 이 현상에 대해 증산은 팔괘 가운데 감추어져 있는 오행의 기운을 응하게 하여 병을 낫게 한 것이라고 설명했다.⁴⁵

이 사실로써 확대 해석한다면, 증산의 다양한 치유책들은 기운을 붙이는 방편이었던 것으로 볼 수 있을지 모른다. 글을 쓰거나 웃거나 음식을 먹게 하거나 글 또는 주문을 읽게 하거나 특정한 행위를 하도록 시키거나 하는 등등의 종잡을 수 없는 다양한 치유책들은 아마도 기운을 붙여주기 위한 그만의 방식이었을 것이라는 말이다. 또 신명의 분노를 해소시키거나 꾸짖는 것 역시 크게 보면 신명을 조화시켜 병자에게 갱생(更生)의 기운을 붙여주는 것으로 이해해 볼 수 있을 것이다.

게다가 이러한 가설과는 별도로, <표 2>의 치병들이 모두 증산에게 의탁함으로써 이루어지고 있다는 사실로부터, 대순진리회에서 병자의 치유책은 증산의 힘(기운)을 빌리는 것으로 설정된다고 말할 수 있다. 증산으로부터 기운을 얻는다는 것을 대순진리회는 구천의 상제로부터 덕화(德化)를 입는 것이라고 표현한다. 구천상제란 대순진리회 신앙의 대상인 증산을 의미하고, 덕화란 그 상제로부터 기운(덕, 은혜)을 받는 것을 뜻한다.⁴⁶ 덕화를 입기 위해서는 상제에 대한 공경과 신앙이 필수적이다. 그 공경과 신앙은 곧 대순진리회 수행의 핵심 조건이기도 하다.⁴⁷

정리하자면, 대순진리회의 질병 구제는 상제로부터 덕화를 입어야 가능한 것이고, 덕화를 입기 위한 방법들 가운데 가장 좋은 것은 수행을 하는 것이라는 점에서, 결국 대순진리회 치유론의 큰 줄기는 수행에서 찾아야 한다는 것이 된다. 즉, 대순진리회가 설명하는 병인들인 자연의 유해한 기와 인간이 내뿜는 살기, 신명이나 귀신의 작용, 징벌과 척신(잘못, 과오), 욕망은 상제를 공경하고 참회와 마음을 다스리는 등의 수행⁴⁸을 통해 덕화를 입음으로써 피할 수 있거나 제거 내지 억제할 수 있다고 보는 것이다.

앞 장에서 대순진리회의 병인론은 만물이 상극에 지배 받는다는 우주론을 배경으로 하고 있음을 확인하였다. 그런데 증산은 그 자신이 직접 모든 원한을 다 풀어내고 삼계의 운영 원리를 상극 도수에서 상생 도수로 바꾸는 천지공사(天地公事)를 실시함으로써 후천 지상선경을 연

⁴⁴ 『전경』, 「행록」 2-21, 「교법」 3-1

⁴⁵ 『전경』, 「제생」 20

⁴⁶ 차선근, 「근대 한국의 신선 관념 변용-대순진리회의 지상신선사상을 중심으로」, p.167

⁴⁷ “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.” 『대순진리회요람』, p.18; 차선근, 「수운과 증산의 종교사상 비교 연구-하늘관과 수행관을 중심으로」, 『종교연구』 69 (2012), pp.226-231

⁴⁸ 대순진리회 수행에 대한 다양한 검토 사례들은 다음을 참조할 것. 차선근, 「대순진리회 수행 연구의 경향과 과제」, 『대순사상논총』 24-1 (2014)

다고 강조하였고,⁴⁹ 그 종교적 이상세계에서는 더 이상의 상극이나 병고가 존재하지 않는다고 가르쳤다.⁵⁰ 그렇다면 대순진리회의 관점에서 볼 때, 이 세상에서 병고를 없애기 위해서는 후천이라고 하는 종교적 이상세계가 열려야 하고, 그러기 위해서는 증산을 믿고 그의 가르침을 실천하는 수행을 해야 한다. 이런 해석은 대순진리회 치유론의 핵심이 수행에 있음을 다시금 확인시켜준다.

물론 대순진리회는 인간 개체의 생물학적 질병에 대한 치유책으로서 이러한 종교적 처방책만 내세우지는 않는다. 대개 종교가 질병을 다룰 때는 종교적 신념체계만이 아니라, 사회의 주류 치유체계도 같이 고려하는 경향이 있는데,⁵¹ 대순진리회 역시 다르지 않다. 실제로 증산도 치병에 있어 수행만 강조하고 약재 사용을 거부한 것은 아니다. 약재를 사용한 사례는 많지 않지만, 윤리도덕의 부재로 인해 발생하는 소병은 사물탕 80첩이 약이 된다고 한 적이 있고(小病之藥 四物湯八十貼),⁵² 사물탕에 목과(木果) 세 돈을 넣은 것을 약재로 사용한 적도 있었으며,⁵³ 24가지 약⁵⁴을 잘 쓸 수 있으면 뛰어난 의원이 될 수 있다고도 말했다.⁵⁵ 이런 발언들은 약재 사용에 대해 그가 긍정적인 입장을 지녔음을 보여주는 것이라 할 수 있다. 증산은 기이한 치료 방법이나 진귀한 약품을 중하게 여기지 말라는 취지의 말을 한 적이 있기는 하다.⁵⁶ 그러나 그 발언은 말세에 인류가 닥칠 병겁에 대한 구제책은 약재 사용에 있는 것이 아니라는 맥락에서 나온 것이지, 평소에 겪는 일반적인 질병의 구제에 약재를 사용해서는 안 된다고 하였던 것이 아니었다. 즉 인간 개체의 생물학적 질병을 구제하기 위해서 이치에 부합하고 정확한 사용법에 따른 약재 사용은 인정된다는 것이다.

현재 대순진리회는 사회복지사업의 하나로 여러 병원들을 건설하여 운영 중이다. 분당에는 500여 병상 규모의 병원이 있고, 여주에는 124병상 규모의 양방·한방 협진 체제인 노인전문 병원이 있으며, 또 의정부와 강원도 고성에도 병원을 건설 중이다. 이런 사례는 대순진리회가 현대과학에 근거한 치료 기술도 치유책의 하나로 채택하고 있음을 실증해준다. 증산은 서양문명이 물질에 치우쳐 많은 폐해를 일으킴을 지적하면서도 그 문명이 천상계의 그것을 모방한 것이라는 점을 밝히며 창생의 편익이 된다는 점에서는 필요성이 있음을 인정했다.⁵⁷ 이러한 배

⁴⁹ 『전경』, 「공사」 1-1~3

⁵⁰ “水火金木待時以成 水生於火 故天下無相克之理” 『전경』, 「교운」 1-66; “후천에는… 백성은 원울과 탐음의 모든 번뇌가 없을 것이며 병들어 괴롭고 죽어 장사하는 것을 면하여 불로불사하며 빈부의 차별이 없고 …” 『전경』, 「예시」 81

⁵¹ 박상언, 『한국 신종교 치유이례의 구조와 성격-몸의 상징해석을 중심으로』, p.55

⁵² 『전경』, 「행록」 5-38

⁵³ 『전경』, 「제생」 37

⁵⁴ 24가지 약재란 원지(遠志), 석창포(石菖蒲), 오매(烏梅), 모과(木果), 숙지황(熟地黃), 당귀(當歸), 천궁(川芎), 백작약(白芍藥), 독활(獨活), 강활(羌活), 창출(蒼朮), 형개(荊芥), 방풍(防風), 길경(桔梗), 전호(前胡), 시호(柴胡), 갈근(葛根), 진피(陳皮), 지각(枳殼), 고연근(高緣根), 목단피(牡丹皮), 감초(甘草), 양간(良干), 백지(白芷)라는 설이 있다. 이종성, 『천지개벽경』 (서울: 한빛, 1992), pp.414-415 참조

⁵⁵ 『전경』, 「예시」 72

⁵⁶ 『전경』, 「공사」 1-36

⁵⁷ 『전경』, 「공사」 1-15, 「교운」 1-9; 차선근, 「강증산의 대외인식」, 『동ASIA종교문화연구』 2 (2010), pp.143-146

경으로 인해서 대순진리회는 인간 개체의 질병에 대해서 현대과학에 입각한 병원 치료를 받아들이고 있는 듯하다.

이상의 내용을 요약하자면, 병겁이 닥치기 이전의 시대에 인간 개체가 겪는 생물학적 질병에 대한 대순진리회의 치유책은, 상제인 증산에 대한 믿음을 토대로 덕화를 입고자 발원하고 참회를 하며, 스스로의 심신을 안정되게 다스리는 것을 가장 큰 가치로 두면서 수행에 매진하는 것이 큰 줄거리라고 할 수 있다. 그리고 거기에 유효 적절한 약재의 사용 및 천상의 문명을 본 뜬 현대과학적 치료 기술도 동시에 병행되고 있다.

대순진리회의 병인론이 대순진리회 특유의 우주론을 배경으로 하고 있듯이, 치유론 역시 대체적으로는 그러하다. 치유론의 핵심이 종교적 목표를 구현하기 위한 수행에 있다는 것이나 과학의 발전에 힘입은 현대적 치료 기술은 상극-상생으로 우주를 진단한다거나 천상문명이 지상에 실현된다고 보는 대순진리회의 우주론에 입각되어 있는 것이라는 말이다.

4. 닫는 글

지금까지 대순진리회가 인간 개체의 생물학적 질병에 대해 어떻게 설명하고 있는지를 고찰하였다. 그것을 간단하게 요약하자면, 대순진리회는 질병에 대한 원인을 자연의 유해한 기, 인간이 내뿜는 살기, 신명이나 악독한 귀신의 소행, 징벌의 결과 또는 착신의 작용(잘못, 과오), 욕망 때문인 것으로 진단한다. 그리고 그 병인들은 마음의 문제, 전체적으로는 상극이라는 우주적 원리로 귀결된다. 또 대순진리회는 질병에 대한 치유책으로서 덕화를 받는 것, 즉 구천의 상제인 증산에 대한 신앙과 수행을 강조하고, 현대 기술에 입각한 병원 치료와 약재 사용 역시 긍정하고 있다.

본문에서 언급했듯이 증산은 천지공사로써 상극을 없애고 후천 지상선경을 연다고 하였다. 따라서 큰 틀에서 볼 때 상극을 핵심 원리로 하는 대순진리회의 병인론과 그에 따른 치유책은 대순진리회의 독특한 우주론에 입각하고 있으며, 병겁 및 의통의 경우와 마찬가지로 수행의 필수성을 강조하는 장치로 기능하고 있다고 평가할 수 있다.

이러한 대순진리회의 병인론과 치유론은 무속 그리고 불교 천태종의 그것과 유사하게 보인다. 대체로 무속은 악귀, 살, 부정, 천지와 자연의 부조화, 인간의 죄, 비정상적인 오운육기, 원혼이나 원한 등을 질병의 원인으로 설명한다. 이 가운데 죽은 영혼이나 악귀·잡귀 같은 인격적 존재가 영향을 끼칠 때가 가장 많다고 보는 것이 무속의 병인론이다.⁵⁸ 이것은 대순진리회의 병인론과 닮았지만 다음과 같은 차이점은 지적될 수 있다. 그것은 첫째, 대순진리회의 병인론은 만물이 상극에 지배된다는 우주론을 배경으로 하고 있지만 무속의 병인론에는 그러한 이론적 설명 대신 원혼이나 악귀 같은 신적 존재의 작용을 더 강조하고 있다는 점이다. 둘째, 무속과 대순진리회는 자연의 부조화를 기(氣)와 연관시켜 설명하는 병인론을 갖고 있지만 그 기의 규모와 범위 면에서는 차이가 있다는 점이다. 무속에서 다루는 질병이나 역병의 규모로

⁵⁸ 최종성, 「巫의 치료와 저주」, p.113; 류성민, 「종교적 질병 치유의 사회·문화적 의미-한국 종교의 치병 의례를 중심으로」, pp.4-5

불 때 무속이 말하는 자연의 부조화는 시간적·공간적 제한을 갖는 것이다.⁵⁹ 그러나 대순진리회에서 말하는 병고의 근본 원인인 상극과 그로 인한 자연의 부조화는 전 시공간을 아우른다. 셋째, 대순진리회의 병인론은 마음 및 욕망의 문제를 포함하므로 수양론과 연계되는 데 비해, 신적 존재의 작용에 크게 의존하는 무속의 병인론에는 그런 측면이 약하다는 점이다.

또 불교 천태종의 개조인 지의(智顗, 538~597)는 『마하지관(摩訶止觀)』에서 모든 병은 사대(四大)⁶⁰ 불순, 무절제한 음식, 좌선(坐禪) 부조화, 귀신의 영향, 마(魔)의 소행, 선세행업(先世行業)으로 일어난다고 지적하고, 이 여섯 병인은 신(身)·식(息: 호흡)·심(心)이 조화롭지 못한 결과라고 설명했다.⁶¹ 이 역시 대순진리회의 병인론과 흡사한데, 다만 대순진리회는 만물이 상극에 지배된다는 자연의 입장에서, 천태종의 지의는 심신과 호흡이라는 인간의 입장에서 병인들을 하나로 관통해낸다는 데에서 차이점이 있다.

한편 무속은 질병 치유를 위해 살풀이(무당), 황수막이(굿), 안택(가신 제사), 부적, 연날리기, 달집태우기, 답교놀이 등을 실시한다.⁶² 무속에는 질병을 치료하는 측면도 있지만 그 역으로 질병을 유발시키는 면도 있음이 눈에 띄는데, 예를 들면 고독(蠱毒)이나 염매(魘魅) 등의 흑주술이 그것이다.⁶³ 이러한 내용을 대순진리회의 경우와 비교해보면, 가장 큰 차이점은 무속이 병고에 대한 치유책으로 양재기복(禳災祈福)을 목적으로 하는 의례에 절대적인 비중을 두는 반면,⁶⁴ 대순진리회에는 정기적인 치유의례가 없고⁶⁵ 증산의 덕화에 의탁하면서 마음을 다스리는 개인의 수양에 큰 비중을 두면서 정확한 약재 사용과 병원 치료를 병행한다는 것이다. 또 무속은 질병 치유와 유발이라는 양면성을 보여주지만 대순진리회는 질병 치유에만 관계한다는 것 역시 차이점이라 할 수 있다.

⁵⁹ 대체로 무속은 전체적인 입장 대신 국지적인 관점을 고수하는 편이다. 이를테면 무신(巫神)들조차도 하나의 일관된 체제 속에 존재하는 게 아니고 자기만의 독자적인 영역을 각기 고수한다. 양종승, 「한국 무신의 구조 연구」, 『비교문화연구』 5 (1999), pp.185-190 참조

⁶⁰ 육체를 이루는 네 원소인 地, 水, 火, 風

⁶¹ 김종두, 「천태의 병인론과 치유법」, 『불교학보』 44 (2006), p.3, p.16

⁶² 이런 치유법이 효과적인지 하는 문제와는 별도로 불치병 또는 난치병에 대해서 치병을 위한 노력을 계속하게 해준다는 점이나 불안감을 완화시켜준다는 점에서 긍정적인 것으로 평가된다. 류성민, 「종교적 질병 치유의 사회·문화적 의미-한국 종교의 치병 의례를 중심으로」, pp.7-9

⁶³ 고독(蠱毒)이란 곤충이나 파충류를 용기 안에 모아 놓고 서로 잡아먹게 하여 최후까지 생존한 한 마리를 태운 뒤에 분말로 만들고 술이나 음식에 몰래 넣어 타인에게 마시게 함으로써 병물(病沒)시키는 방법이다. 또 염매(魘魅)란 인형, 허수아비, 화상을 만들어 송곳으로 찌르거나, 타인의 그림을 그려 화살을 쏘거나, 목각 인형을 매장하는 방법으로써 표적이 되는 사람의 병을 유발시키는 방법이다. 조선시대에는 방언(龐涓)이 손빈(孫臏)을 저주했던 고사를 차용하여 이러한 저주의 흑주술들을 방재(龐災)라고 표현했다. 방재는 중대 범죄로 간주되어 사면령이 내릴 때도 방면되지 못했고, 고발도 장려되었으며, 연좌제도 도입되는 등 철저히 다스려졌지만, 권력과 목숨을 놓고 벌어지는 치열한 정치투쟁이 존속되는 과정에서 지속적으로 은밀하게 시행되었다. 최종성, 「巫의 치료와 저주」, pp.118-126 참조

⁶⁴ 윤승용, 「신종교의 문화예술 현황과 전망」, 『신종교연구』 7 (2002), p.23

⁶⁵ 증산교단들 가운데 증산도 같은 경우에는 ‘신유(天惠神應之功)’, 도공수련, 주문수행’이라는 치유의례가 있다. 이에 대한 상세한 내용은 박상언, 『한국 신종교 치유의례의 구조와 성격-몸의 상징해석을 중심으로』, pp.93-133 참조

천태종의 지의는 약재도 일부 사용하기는 하지만 식관(息觀), 송주(誦呪), 참회, 특히 사종삼매(四種三昧) 십승관법(十乘觀法)의 수행을 치병의 주된 방법으로 설명하고 있어서⁶⁶ 역시 수행을 강조하는 대순진리회의 치유론과 유사하다. 다만 대순진리회는 최고신에 대한 신앙을 바탕으로 덕화를 입는 것을 강조한다는 점에서 천태종과 일정한 차이를 보인다.

사실 고려시대나 조선시대나 오랫동안 서민들에게 질병에 대한 해석과 처방을 꾸준히 내려주었던 것은 무속이었다.⁶⁷ 그런데 1821년에 발생한 대규모의 역병으로 전국에 수십 만 명의 사망자가 발생했고, 1859년에는 사망자가 무려 40만 명이나 되었다.⁶⁸ 대한제국기와 한일병탄 직전까지도 역병이 지속되었지만 국운이 쇠한 한국은 이렇다 할 구제책을 내어놓지 못했다.⁶⁹ 1876년 개항과 함께 발달된 근대식 서양 의료 기관이 세워지기는 했지만 그 규모나 숫자가 극히 미미하여⁷⁰ 당시 사망의 최대 원인이었던 대규모 역병의 공포에 시달렸던 서민들은 무속의 치유책에 여전히 의존할 수밖에 없었다. 그때 증산은 동서양의 의학을 인정하는 동시에 기존의 무속 처방을 대체할 새로운 종교적 치유책, 즉 정교한 우주론적 철학이론을 토대로 상제(하느님)신앙에 대한 서민들의 감수성을 자극하면서 개인 수양을 강조하는 방법론을 제시했다. 이로써 가난한 서민들은 병고로부터 위로 받을 수 있는 새로운 하나의 방안을 더 가질 수 있게 되었다.

대체로 한국의 신종교는 서세동점과 근대화라는 외부 충격과 조선말기의 혼란이라는 내부 불안을 배경으로 태동하였다고 인식되기 때문에, 한국 신종교 운동은 억눌리고 소외된 자들이 전개한 사회운동으로 한정되어버리는 경향이 있다.⁷¹ 더구나 근대의 한국 신종교들이 『정감록』과 남조선신앙, 미륵사상을 그 사상적 배경으로 삼고 있다는 점이나 반외세 및 항일운동에 적극 앞장섰던 점은 그런 흐름에 힘을 실어주었다. 이런 관점은 사회학적인 시각에서 혹은 민중

⁶⁶ 김종두, 「천태의 병인론과 치유법」, p.18

⁶⁷ 『동의보감』, 『구급방』, 『방약합편』 등과 같은 의학서적들과 이를 마스터한 한의(韓醫)들이 있었으나 지배층들만 이들을 활용한 의료 혜택을 누렸을 뿐, 서민들은 의료 혜택을 거의 받지 못했다. 이를테면 혜민서 같은 대민의료기관도 서울에만 있었고 그것도 돈을 내어야 이용 가능했으며, 지방에서는 관아 옆에 약방이 설치되어 있었지만 그 지역의 양반들을 위한 것이어서 서민들이 이용하기는 쉽지 않았고 그나마 숫자가 매우 적었다. 효능의 유무와는 상관없이 나름의 방법으로 서민들의 병고를 위로해주었던 것은 무속이었고, 그 덕분에 무속은 조선시대 사대부들의 멸시와 탄압을 받고서도 결코 그 영향력을 잃지 않을 수 있었다. 최종성, 「조선시대 유교와 무속의 관계 연구-儒·巫 관계유형과 그 변천을 중심으로」, pp.230-253; 박영하, 『의학개론』(대전: 도서출판 심지, 2011), pp.43-47

⁶⁸ 강명관, 『조선의 뒷골목 풍경』(서울: 푸른역사, 2003), p.36

⁶⁹ 변정환, 「조선시대 역병에 연관된 치병관과 구료시책에 관한 연구」, 『대한보건연구』 11-1 (1985), p.80

⁷⁰ 일본은 부산(1877년, 濟生의원)을 필두로 원산(1880, 生生병원), 인천(1883, 인천영사관 부속병원)에 서양식 병원을 설립했고, 서양 선교사들도 1885년에 제중원(濟衆院)을 설립하고 1910년까지 전국에 30여 곳의 진료소를 세웠다. 이부영, 『의학개론 · I -의학의 개념과 역사』, pp.381-388; 박영하, 『의학개론』, pp.47-48

⁷¹ 이에 대해서는 다음을 참조할 것. 노길명, 「증산교 발생배경에 대한 사회학적 연구」, 『증산사상연구』 2 (1975); 김홍철, 「모악산하 민중종교운동의 발생 원인에 관한 연구」, 『한국종교사연구』 5 (1996); 황선명, 「동아시아 신종교 운동의 역사적 성격과 그 변용」, 『신종교연구』 15 (2006), pp.62-63; 윤승용, 「한국 신종교의 형성과 전개 그리고 전망」, 『신종교연구』 15 (2006), p.112

이나 민족이라는 이데올로기적 관점에서 신종교를 보려는 경우에 주로 나타난다. 물론 보편적 종교의 입장에서 신종교를 해석하려는 움직임 역시 있기는 하다. 하지만 이런 연구들은 대개 교단 내부 연구자들의 주도로 이루어지고 있고, 엄밀한 의미에서의 학문적 관심은 여전히 부족한 실정인 게 사실이다. 근대 한국의 신종교가 서민들이 삶의 현장에서 절실하게 요청하고 있었던 문제에 대해 어떻게 대처했는지를 탐구한 연구가 찾아보는 힘든 이유가 여기에 있다. 일본에서는 인생 의례나 연중행사를 담당하는 것은 전통종교이고 신종교는 병고나 빈곤 같은 일상 문제에 대한 대처를 제공해줌으로써 존재감을 드러내고 있다고 평가되는데,⁷² 향후 한국의 신종교 역시 실제 서민들의 생활에서 어떤 영역을 담당해 왔는지, 또 하고 있는지, 앞으로 할 수 있을 것인지를 찾는 작업은 반드시 필요하다고 하겠다. 이 글은 이에 대한 하나의 문제 제기 및 대순진리회라는 교단을 통해 본 실증 사례라는 측면에서 그 의의가 있다.

⁷² 井上順孝, 「일본 신종교와 사회활동-종교 협력을 중심으로」, 『신종교연구』 12 (2005), p.53

大巡真理会の医学思想

-人間個体の生物学的疾病を中心に-

車瑄根

韓国大巡宗教文化研究所研究委員

1. はじめに
2. 病気に対する原因:病因論
3. 病気に対する処方:治癒論
4. おわりに

1. はじめに

医学の対象は人体でなく人間である。すなわち医学は、生物学的・物理的・化学的観点に立った病気の処置に留まらず、人間生命現象に関連した精神的・環境的・社会的側面まで全てを包括する¹。医学の射程は治療技術を越えて哲学の領域にまで及び、人間本性に関する知識を得られる道は医学だけであると強調したヒポクラテスや、人間をより聡明により有能にさせるのは医学だと考えたデカルトの立場は全てここに通じる²。

東洋医学もやはり哲学と不可分の関係を持つ。なぜなら、東洋医学も自然・人間・社会を包括的に説明する巨大な理論体系である陰陽五行と気のパラダイムに根拠を置いているためである。³ 医学に対する事由体系全般を医学思想で表現するとき⁴、その探求対象に哲学が必ず含まれる理由がここにある。したがって宗教も医学思想の探求対象から抜け出すことができない。宗教は、人間の心身に現れる病理現象を自身の意味体系の中で再構成・再解釈することによっ

¹ 이부영, 『의학개론·I-의학의 개념과 역사』(서울: 서울대학교 출판부, 1994), p. 8.

² 여인석, 『의학사상사』(과주: 살림출판사, 2007), p. 29.

³ 最も古い医学書である『黄帝内経』も陰陽五行と気を基本理論としていた。김교빈, 「동양철학과 한의학 공동연구의 의미와 전망-연구방법과 학제 간 연결 접점을 찾아서」, 『동양철학과 한의학』(서울: 아카넷, 2003), pp. 3-4; 東洋で哲学が医学形成にどのように影響を与えたかに対しては次を参照すること。박석준, 「한의학 이론 형성기의 사상적 흐름에 대하여-老莊과 黃老之學의 대비를 중심으로」, 『동양철학과 한의학』(서울: 아카넷, 2003), pp. 15-99; 박석준, 「한의학에 적용된 음양오행론의 특징-『내경』과 음양오행, 『모순론』과의 관계를 중심으로」, 『동양철학과 한의학』(서울: 아카넷, 2003), pp. 121-163.

⁴ 韓国で「医道」という用語は医学を学び術を行う人の「心がけ」の意味に限定される場合が多いので、この文は医道の代わりに医学思想という用語を使う。이부영, 『의학개론·I-의학의 개념과 역사』, p. 15 参照

て、生物学的次元を越えた解答を提示してくれる。これを検討することは、宗教の世界観を別の角度で観察する方法であると同時に⁵、医学思想の外縁と深さを拡張するための一つの手立てとなる。

実際、人間が体験する苦痛の中で最も普遍的であるといえる病気に関心を持たない宗教は、人々の広範な支持を得難い⁶。例えば、儒教は病気の問題を直接的に扱わなかった。儒教が祈雨祭や厲祭といったいくつかの救難儀礼を導入したとされるが、大体的には天人合一と修身齊家治国平天下を指向する人生の肯定的な姿勢に重点を置き、病気のような人生の暗部には価値を置かなかった⁷。結局、支配層の強力な支援を背景にした儒教は、礼制および法制の整備を通じて文化的正統性を確保することには成功したが、病人や身体障害者、社会的略弱者などに対する配慮を見せなかったため、少数のエリートの専有物として享有されるにとどまり、大衆に接近して彼らを教化し導くことには失敗した⁸。

では、新宗教は人間個体の病気救済に関心を見せているのか。当時、社会が直面した多様な問題への対応に限界を呈した既成宗教を越え、韓国の近代新宗教が胎動した事実注目するならば⁹、この問いは韓国の新宗教のアイデンティティを確認する作業といえる。特に20世紀の初頭に、新宗教活動を繰り広げた姜甌山は、人間の病苦に相当な関心を見せ、彼だけの独特の方式で病気を治療しており、私たちの関心を十分に引いた。この論文の目的は、まさにこれを概観するところにあつて、この論文は甌山を教祖にする様々な教団の中で最も規模が大きく、今でも活動が旺盛な大巡真理会を探索の対象とした。

大巡真理会の医学に対する観点は大きく二つの領域に分けて考察することができる。

最初は大巡真理会の経典である『典経』の「行録」5章38節の漢文句に対する解釈を主としたのだ。甌山が直接作成したこの句は、主に病勢文と呼ばれる¹⁰。これによれば、忠孝烈が消えた極悪非道な世相が大病と小病を作り出したとする。(大病出於無道小病出於無道…忘其父者無道忘其君者無道忘其師者無道世無忠世無孝世無烈是故天下皆病)したがって大病と小病を避けるために道を整えるべきだとするが、それは具体的に大仁と大義を行うことだと規定される。(大仁大義無病)

無道すなわち倫理道德の抹殺は、人間個体が体験しなければならない病気を産み、さらに

⁵ 최종성, 「儒醫와 巫醫」, 『종교연구』 26 (2002), pp. 151-152; 박상언, 『한국 신종교 치유의례의 구조와 성격-몸의 상징해석을 중심으로』, 한국정신문화연구원 박사학위 논문 (2003), p. 55; 류성민, 「종교적 질병 치유의 사회·문화적 의미-한국 종교의 치병 의례를 중심으로」, 『종교연구』 35 (2004), p. 2

⁶ 최종성, 「巫의 치료와 저주」, 『종교와 문화』 7 (서울대학교종교문제연구소, 2001), p. 109.

⁷ 류성민, 「종교적 질병 치유의 사회·문화적 의미-한국 종교의 치병 의례를 중심으로」, pp. 9-11.

⁸ 최종성, 「조선시대 유교와 무속의 관계 연구-儒·巫 관계유형과 그 변천을 중심으로」, 『사머니즘 연구』 4 (2002) 参照.

⁹ 노길명, 『한국의 신흥종교』 (대구: 가톨릭신문사, 1988), pp. 25-36.

¹⁰ 장병길, 『天地公事論』 (서울: 대순종교문화연구소, 1989), p. 164.

は人類が避けることはできない深刻な病気を誘導する。その結果、無道の世の終わりである末世になれば、寝た者は寝た場で、座った者は座った場で、道を行く者は路上で、全く身動きができなくなりそのまま死ぬことになるというのが、甌山はそれを病劫だと表現した¹¹。この病劫が終われば、開闢と共に新世界である後天が開かれるとする。甌山は病劫の唯一の対応策は医統であると強調した¹²。彼は「もし天の降を授かった者ならば、病者に一度触れただけで治すだろうし、また遠くから見ただけでも治すだろう」と言っており¹³、医統は天の降を受けて医に関する全てのものに通達し、すべての病気を治せることを意味するようである¹⁴。大巡真理会はこの医統を道通と同じ概念として見る¹⁵。道通は無所不知に無所不能の能力を持つこととして大巡真理会が追求する宗教的目標に該当する¹⁶。大巡真理会は道通を成就した人を道通君子あるいは地上神仙と呼ぶ¹⁷。甌山は今後、病劫が近づくとき、道人が一日でわらじを三足すりへらしながら病人を救いに通うことを予言したが¹⁸、道通を医統とも呼ぶ理由はおそらくこのためである。ゆえに医統は、道通が持つ様々な意味のうち、衆生救済という側面を強調した用語といえることができる。また甌山は大仁と大義を備える倫理道德の実践を行うことで無病と地上仙境を指向できるというしており¹⁹、結局病劫は修行の必要性を後押しする核心装置として機能していると評価することができる。これについての言及は先行研究でされているので本

¹¹ 『典経』 13卷 (2010)、「公事」1-36、「予示」41、「予示」43。

¹² 『典経』、「公事」1-36。

¹³ 『典経』、「教運」1-58。

¹⁴ 1556年に徐春甫が編纂した『古今医統大全』がある。この医学書は病症に対して以外にも医学者の伝記と養生法まで収録していて、医に対する多方面な内容の集大成という意で医統という用語を使っている。統という字には率いる、治める、親分、根本、総括する、全部という意味がある。『漢韓大辭典』 10 (용인: 단국대학교 출판부, 2008), pp. 1319-1320。

¹⁵ “何よりも都典が医統は道通と同じことだと規定されたという事実により、大巡思想では医統に関する様々な論議に終止符を打ち、「医統が道通」という結論を下すことになった。” 조태룡, 「신인조화를 통해 본 수도의 의미」, 『대순사상논총』 3 (1997), p. 286。

¹⁶ “三界を透視し、森羅万象を悉く理解するに能わざるところなし。これが霊通であり、道通である。” 『大巡真理会要覧』 (1968), p. 9; 道通은 수도를 통해 성취할 수 있으며, 여기에는 모든 것을 뜻대로 할 수 있는 上等, 할 수 있는 일과 할 수 없는 일의 구분이 있는 中等, 이치는 알되 자기 마음대로 할 수 있는 일은 없는 下等이라는 3개의 단계가 있다。

道通は修道を通じて成就することができ、ここには全てのものを思い通りにできる上等、できることと、できないことの区分がある中等、道理は分かるものの自分思いのままにできることはない下等という3つの段階がある。『『典経』、「教運」1-34 参照。

¹⁷ 차선근, 「근대 한국의 신선 관념 변용-大巡真理회의 地上神仙思想을 중심으로」, 『종교연구』 62 (2011), pp. 151-156。

¹⁸ 『典経』、「公事」1-36、「予示」41、「予示」43。

¹⁹ 地上仙境は大巡真理会の宗教的理想世界だ。これについては、차선근, 「大巡真理회의 開闢과 地上仙境」, 『신종교연구』 29 (2013), pp. 217-253 参照。

論文では扱わない²⁰。

2番目は病劫以前の時代に人間個体が体験する生物学的病気についてである²¹。『典経』では、病気救済の事例がかなり登場しているが、まだ、これを直接的に扱った研究は見当たらない。おそらく人間個体の生物学的病気が精神的・文化的現象または、全人類的次元に関連する「大病」に比して²²、相対的にその重要度が落ちると見なされたためであるようだ。しかし、深刻な病気に苦しめられている人には形而上学的な議論よりは、自分自身の実質的な救済がより切実に感じられると思われるため、これに対する論考は必須である。本稿が深く掘り下げたいとする主題がまさにここにある。

大巡真理会では、1990年代初期、特殊な修練を終えた幾人かの道人が、病人の病気を直す「侍療」を行なったことがあった²³。しかし、侍療は1990年代中盤以降実施されていない点を勘案し、現在の人間個体が体験する病苦とその治癒に関心を持つこの論文では対象としない。代わりに、本論では大巡真理会が人間個体の生物学的病気に対して、どのような原因説明と処方を出しているのかを分析するために、大巡真理会の病因論と治癒論を概観することに注力する。先行研究は、高南植の業績がほとんど唯一といえるが、彼の研究は全体的な病因を表わしておらず、体系的分類と分析が欠如しており、特に決定的であるのは病因と治癒の核心事項といえる心と修行に対する側面を全く扱っていないという限界を持っている²⁴。したがって、本

²⁰ これについての論考は、以下を参照。 정무용, 「天下皆病觀」, 『대순사상의 현대적 이해』 (서울: 대순종교문화연구소, 1983), pp. 92-125; 장병길, 『天地公事論』, pp. 164-166; 안중운, 「医統에 관한 연구(一部)」, 『대순사상논총』 2 (1997), pp. 643-703; 안중운, 「医統에 관한 연구(二部)-忠·烈論을 중심으로」, 『대순사상논총』 3 (1997), pp. 625-659; 안중운, 「医統에 관한 연구(三部)-禮章論을 중심으로」, 『대순사상논총』 4 (1998), pp. 607-647; 안중운, 「医統에 관한 연구(四部)-大人 大義 無病을 중심으로」, 『대순사상논총』 5 (1998), pp. 721-768; 조태룡, 「大巡真理회의 宗旨에 관한 연구」, 『대순사상논총』 6 (1998), pp. 318-319, pp. 344-347; 이항녕, 「안심안신의 현대적 의의」, 『대순사상논총』 7 (1999), pp. 50-54; 조태룡, 「大巡真理회의 사강령에 관한 연구-安心·安身」, 『대순사상논총』 7 (1999), pp. 278-284; 김정태, 「濟生 医世를 통해 본 안심안신의 의미」, 『대순사상논총』 7 (1999), pp. 483-494; 고남식, 「有道の 확립과 安의 의미-安心·安身の 安과 관련하여」, 『대순사상논총』 7 (1999), pp. 544-561; 이경원, 「성·경·신과 대순수양론 연구」, 『대순사상논총』 12 (2001), pp. 205-207.

²¹ 病劫以前の時代は先天と後天の過渡期としての解冤期に該当する。これについては、차선근, 「大巡真理회의 開闢과 地上仙境」, pp. 226-229 参照

²² “病有大勢 病有小勢 大病無藥 小病或有藥 然而大病之藥 安心安身 小病之藥 四物湯八十貼 …。” 『『典経』, 「行録」 5-38.

²³ 강돈구, 「大巡真理회의 종교교육」, 『종교연구』 62 (2011), pp. 247-248 参照.

²⁴ 高南植は人間が持つ良くない氣勢[殺氣]、個人の過ちと倫理道德的な間違い、前生あるいは過去の過ち、経緯に合わない言動、原因不明の病気の作用を、大巡真理会の病因であると説明し、甌山は言葉や文、食べ物(材料)で病気を治したり、病気を移転させる方法、不和を和解させる方法、祈祷と発願の方法で

論ではそういった問題点を改善する方向で記述したい(2章、3章)。また大巡真理会の病因論と治癒論は、巫俗または仏教天台宗のそれと似ているように見える側面があり、比較の必要性があると考えられる。それらについても概略検討する。あわせて本論が持つ意義を整理して論考を終えたい(4章)。

2. 病気に対する原因:病因論

大巡真理会の観点で見ると人間が病気にかかる理由は何であるか。

1番目に、大巡真理会では病苦は自然の有害な気によって発生すると説明される。これに対する事例は次のとおりである。

(A) 上帝はある日、金亨烈の娘が病で苦しんでいると聞かれると、外に出て口笛を三度吹いてから「万修」と三度唱えられた。すると晴れた空に、急に染みのようなものが立ち込め、空の全てを覆って一寸先も見えなくなった。上帝は「こんなものために、たくさんの人が病んでいる」と仰せになり、宙に向って一度、口から気運を吹き出された。すると染みはそれに退けられて青空が広がり、たちまち風が起こって染みを散らすと、空は再び晴れ渡った。この後、金亨烈の娘の病も治った²⁵。

(B) 上帝は「毎日風が吹いては止み、^{ぎやくたん は や}瘡 瘡が流行るので、多くの人が死ぬのではないかと案じ、いま火の気を埋めたのだ」と仰せられた²⁶。

(A)で金亨烈の娘が体験する病苦は、曇り汚れている自然の気のためで、甌山はこういった有害な気によって多くの人が病苦に苦しめられると話している。また(B)にある瘡瘡は、瘡疾に痰症が重なった病気である。瘡疾はマラリア熱病のことであり、痰症はからだの分泌液に大きな熱が加えられてできる病気であり、瘡瘡は火気と関連する²⁷。よって、甌山は自然の気の1つである火気が人間を多く傷つけていると見て、それに対応すると話したのだ。このように自然のあらゆる有害な気が人間に病苦をもたらすというのが甌山の考えだ。

2番目に、大巡真理会で、病苦は人間から出る殺気によるとも説明される。

治病をしたことをいっている。고남식, 「有道の 확립과 安의 의미-安心·安身の 安과 관련하여」, pp. 546-548, pp. 556-561。

²⁵ 『典経』, 「済生」 40。

²⁶ 『典経』, 「教運」 1-61。

²⁷ 『大巡會報』 144 (2013), pp. 18-19。

(C) ある年の夏、川^{チョンウオン}原里におられた時に、瓜を献じる者がいたが、上帝は召し上げらずに、そのまま放っておかれた。朴公又が勝手に一つ食べると、急に下痢になって治らなかった。仕方なく上帝にわけを申し上げると、上帝は「妻が人にあげたくないのを無理に持ってきたものだから、殺気が付いていたのだ。その殺気に当たったのである」と言い、「鶏肉の汁を食べなさい」と仰せになった。朴公又が命じられた通りにすると、たちどころに下痢は治った²⁸。

上記の事例では、朴公又が体験した病苦は殺氣にあてられたためだという。ところで、その殺氣とは自然に存在するのではなく人為的に作られたものであるから、前述の場合とは区分される。

3番目に、大巡真理会では病苦は神明や悪意ある鬼神の行為の結果とも説明される。

(D) この頃、怪疾(流行り病)が清州と羅州で猛威を振るい、民はひどく恐れていた。上帝は「南北から広まっており、これから無数の生命が失われるであろう」と仰せになった。そして怪疾神将に「胡不犯帝王将相之家 犯此無辜蒼生之家乎(胡^{なん}ぞ帝王^{しょうしょう}将相の家を犯さずして 此^むの無辜^{こそうせい}蒼生^かの家を犯す乎)」との勅令をしたためられ、「私が身代わりになろう」と仰せになった。上帝は、金亨烈に新しい衣を五着急いで作らせた。そして腹下しを起こしつつ衣を五回着替え、「弱者はみな死ぬであろう」と仰せられた。これより怪疾は治まりはじめ、ついにはなくなった²⁹。

(E) 張成遠は大興里に住み、酒幕を開いていた。彼の赤ん坊が、昼には何ともないが、夜になると熱と咳で眠ることができず、幾月かが過ぎた。張成遠はその子を抱いて上帝を訪ね、治してほしいと哀願した。上帝は哀れに思ってその子をご覧になり、張成遠に、「飛鼈^{ビビョル}だな。こいつは昼には表に出て遊び、夜には戻ってきて寝るのだ。他所に移さねば治らぬが、禽獣もまた命あるものだから山には移せず、魚類も命あるものだから海にも移せない。電線に移すしかない。電線を二尺ほど入手し、子どもの頭の上にしばらく置いてから、電柱の下に捨てよ」と仰せられた。張成遠がその通りにすると、子どもは夜に眠るようになり、幾日かして熱と咳は治った³⁰。

(D)で甌山は、怪病神将に「どうして帝王将相の家を犯さずして この無辜蒼生の家を犯すのか」という意の句を使っている。朝鮮後期に怪病といえ、ほとんどがコレラであったが、甌山はこの病気を怪病神将の仕業だと判断している。また(E)の飛鼈はその正体が明らかにされていないが、遊んで寝るという性質からすると人格性を備えた鬼のような存在であると察することができる。甌山はこの飛鼈が人間だけでなく、山と海の生命体にまで害悪を及ぼす存在であると明らかにしている。このように、病苦は怪病神将のような病気を主管する神明、あるいは人間

²⁸ 『典経』、「済生」39。

²⁹ 『典経』、「済生」23。

³⁰ 『典経』、「済生」31。

に害悪を及ぼす鬼神の仕業による場合があるとするのが大巡真理会の立場である。

4番目に、大巡真理会では病苦は懲罰にともなう結果とも説明される。

(F) 蒸し暑い夏のある日、上帝が孫秉旭の家に立ち寄られると、従徒らが大量集まっていた。孫秉旭は妻に昼餉を調えるように告げたが、妻は蒸し暑さに耐えられず難儀に思い、一人で不平を言っていると、突然、口と目が歪んで倒れてしまった。上帝はこれを聞いて「その女人の不平が竈神の怒りを買ったのだ」と仰せになり、文を記して孫秉旭にお与えになりながら、それを妻に渡して 厨^{くりや}で燃やすようにと命じられた。妻は辛うじて身を起して厨に行き、その仰せの通りにすると、ただちにその症状がなくなった³¹。

この例は、孫秉旭の妻が咽斜症を体験したのは竈神の怒りをかったためだとしている。甑山は「大きな罪を犯した者は天帝の罰を受け、小さな罪を犯した者は神明の罰あるいは人の罰を受ける」と述べる³²。人間が罪や過ちを犯せば刑罰を受けることから、上の事例で見るように、その刑罰の中の一つが病苦であるとするのも大巡真理会の立場である³³。

5番目に、大巡真理会では病苦は感神の作用とも説明される。感とは他人が持つ怨恨のことである³⁴。大巡真理会は、その感が病苦などの害を及ぼすことを感神が作用すると見る。すなわち感神は感の作動機制に該当する³⁵。次の事例を見てみよう。

(G) 朴公又は、川^{チョンウォン}原の市で耶蘇教信者と争い大きな石で打たれて胸の骨を痛め、幾十日もの治療でひどく苦しんでいた。上帝はそれをご覧になると、「お前もかつて人の胸を打って生死の境をさ迷わせたことがあった。そのことを思って悔いねばならぬ。またお前は癒えた後に相手を探し出して殺そうと思っているが、お前がかつて害した者の怨恨が、このたびお前を害した側について仇に報いたのであり、むしろその程度なのは幸いだ。自身の心をよく省みて、加害者を恩人の如く思え。そうすればやがて癒えよう」と仰せになった。朴公又は大いに感じ入って、加害者を憎む思いをおさめ、後日会えば必ず厚くもてなそうと心に決めた。幾日か後、川^{チョンウォン}原の耶蘇教会に十二の村の牧師が集まって大伝道会が開かれるとの話が伝わり、上帝は「お前の傷を癒すために十二の村の牧師が動いたのだ」と仰せられた。その後、朴公又の傷は完治した³⁶。

³¹ 『典経』、「行録」4-36。

³² 『典経』、「教法」1-32。

³³ 『典経』に登場する姜八文の急病、大工の手顫症、朴壯根の骨折傷、金甫京の性病などの事例もここに属する。『典経』、「行録」5-4、「公事」2-8、「教運」1-31、「教法」1-43。

³⁴ 『大巡真理会要覧』、pp. 19-20。

³⁵ 차선근, 「중국 초기 민간도교와 大巡真理회의 종교윤리 비교연구-承負와 感を 중심으로」, 『2014 東亞人文論壇-東方文化與養生』(2014)、p. 349。

³⁶ 『典経』、「教法」3-12。

上記の事例では、朴公又は過去に他人の怨恨を買ったとされている。すなわち、朴公又は感を作ったのである。その感は他人についてまわり朴公又に加害することで病苦を作り出したため、大巡真理会ではこれを感神の作用として理解する。

6番目に、甌山が「人間は欲望を満たすことができなければ、怒りに燃えて大病を患う」と言うように³⁷、大巡真理会では病苦は欲望から始まるとも説明される。欲望には二種類があり、1つは他人を考慮して共存の道を歩もうとする肯定的なもので、もう1つは私欲のみを目的としたり分に過ぎたりという否定的なものである³⁸。肯定的な欲望、否定的な欲望に関係なく、それが満たされなければ「憤りが爆発して」重病にかかるとするが、次の事例を見てみよう。

(H) 崔雲益の息子が病で生死の境をさ迷っていたため、崔雲益は上帝のもとに駆け込んで切に救いを求めた。上帝は「その病者は顔の醜さを生涯の^{ハシ}恨とし、その霊がいま清国の瀋陽に行って戻ろうとしない。何としよう」と仰せになった。上帝が病者をご覧になったかのように仰せになるので、彼はいよいよ悲しみに耐えられず、薬をくださいと懇願した。上帝はやむなく四物湯を一服包み、それに「九月飲」と記された。彼がその薬を携えて家に戻ると、息子はすでに息絶えていた…³⁹。

崔雲益の息子は醜い容貌を変えようとする欲望を持ったが、整形術が発達していなかった当時、その欲望は成就することはできなかった。結局、叶わぬ欲望が病気をもたらし、ついには生命まで失うことになった。このように欲望が成就しないと心の病気にかかり身体の病気まで拡大する可能性がある。

これまで大巡真理会が、人間個体の病苦に対して下す原因の診断を、6種類に分類して概観してきた。ところで、6つあるうち懲罰と感神が病因である場合は、本人の誤りによるもので、同じ系統としてまとめることができる。これはたいてい心の問題として扱われる。なぜなら、正直かつ真実の良心を破り、物慾による私心に陥れば、道理に外れた行動すなわち誤りを犯すことになるというのが大巡真理会の立場であるためである⁴⁰。

また、欲望が病因になる場合も、やはり心の問題に該当する。もし心を治めることに成功

³⁷ 『典経』、「教法」3-24。

³⁸ 윤기봉, 「대순사상의 도통관에 있어서 실천수행의 문제」, 『종교교육학연구』 38 (2012), p. 179; 김영주, 「甌山 수양론에 있어서 욕망 해석의 문제」, 『종교문화연구』 18 (2012), p. 154.

³⁹ 『典経』、「権智」1-10。

⁴⁰ “良心は天性そのままの本心であり、私心は物欲によって起こる欲心である。もともと人性の本質は良心であるが、人は私心に捕らわれて、道理に背く言動を敢えて行なうようになるゆえ、私心を捨てて、良心である天性を取り戻すことに専念しなければならない。人間が犯す全ての罪惡の根源は、心を欺くことから始まるのであり、それゆえ人性の本質である正直と真実でもって、一切の罪惡を根絶しなければならない。” 『大巡真理会要覧』、p. 19

していれば、過度な欲望や虚欲を抱くことがなく、たとえどんな欲望を満たすことができなかったとしても、すでに一定の超越の境地に入っている状態であるため、憤りが爆発して病苦に苦しめられることがないからである。したがって、6つの病因のなかで懲罰と感神、欲望は心の問題であるとすることができる。

心が病苦を起こすことについて大巡真理会の創設者である朴牛堂都典はこのように述べている。

心は身の主であり、諸病諸悪を誘い入れる。…『典経』に、上帝が「病はかかるものではなく、おのれより生じるものである（病自己而発）」と仰せられた言葉がある。よくよく心に刻んでおくように。…呂洞賓も「身の病は薬で治るが、心の病は治すのが難しい（身病可薬、心病難医）」と言い、古人も「全ての病は心より起こる（諸病従心起）」と言った。心が我が身を左右するということを悟れ⁴¹。

心を病気の原因とするのは、宗教や現代医学が同時に強調する一般的な議論である。欲望、誤り、罪悪を、心と病苦を連結する媒体だと認識する点に大巡真理会の特徴があると言える。

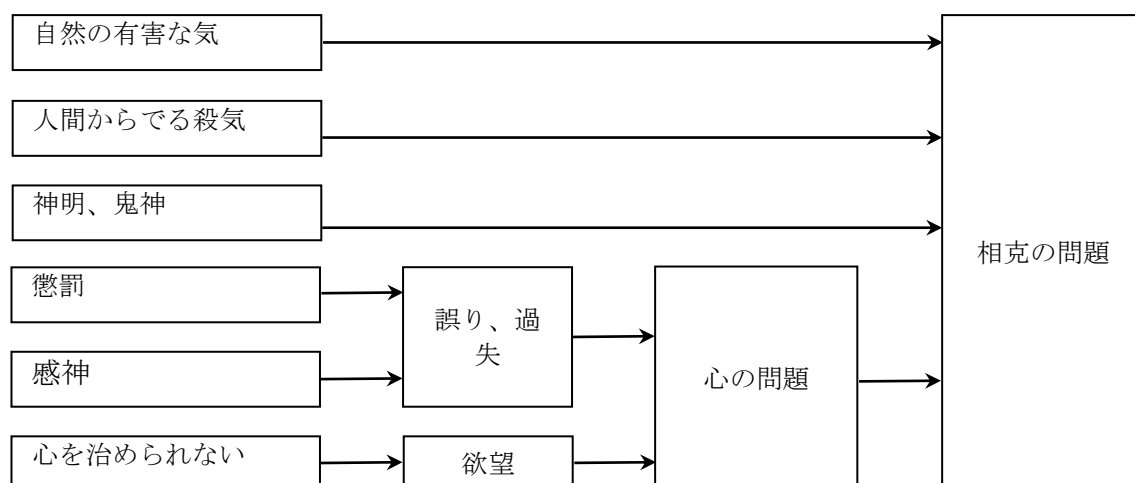
病因の中で一部が心の問題として扱われ、同時にすべての病因は相克の問題として見なされる。実際、大巡真理会はすべての種類の苦痛原因を相克によって説明している。宇宙万物の間には互いに助けて生かす相生(共存)と、互いに抑制して押す相克という二つの関係が作用するが、この関係の均衡が破られて相克に偏れば、苦痛状況に達すると考える⁴²。そうであるならば病苦も苦痛の一種であるから、病苦を起こすというのは、やはり根本的には相克原理にとまなう作用と説明されるべきであろう。

誤り、欲望が病因である場合は全て心の問題であった。そのなかで過失・誤りは明確に相手を抑制して押す相克の原理と関連がある。この相克は宇宙支配の原理としての相克でもあり、本人が行った相克でもある。また、欲望がみたされることができなかったとすれば、それは相克という先天の壁にあたったためである。もし欲望が否定的な虚欲ならば、そこには本人が作った責任を負わなければならない相克もあることになる。他の病因である自然の有害な気、人間から出る殺気、神明、悪意ある鬼神、全ては人間に有益なものではなく害を及ぼすものなのだ。したがってこの病因やはり相手を抑制して押す相克原理に基づいている。このように6つの病因は全て相克という原理をその核心にしているといえる。

整理すると、大巡真理会が苦痛の根本原因と規定する相克には様々なスペクトルが内在しており、その多様な要素が人間の病苦を作り出している。これを整理したのが<表1>である。

⁴¹『大巡指針』（1984）、pp. 48-49。

⁴²윤재근, 「해원상생의 실천방법에 대한 소고」, 『대순사상논총』 4 (1998)、p. 412、pp. 414-415; 차선근, 「중국 초기 민간도교의 解冤結果 大巡真理회의 解冤相生 비교연구」, 『종교연구』 65 (2011)、pp. 97-99; 차선근, 「大巡真理회의 고통론」, 『대순사상논총』 25 (2015)。



〈表1〉大巡真理会の病因説明モデル

各病因はそれぞれの心の問題、つまりは、相克の問題に帰結される。

3. 病気に対する処方:治癒論

大巡真理会は人間個体の生物学的病気をどのようにして治すことができると説明するのだろうか。

甌山が病人を治療し始めたのは1902年の全州花亭洞からで、そのとき彼は薬剤をほとんど用いなかった⁴³。その後も彼は独特の方法で病人を治療した。『典経』では彼が病人を治療した事例が約49個記録されているが、それを調査すると〈表 2〉のようになり、病気治癒の方法が一貫しておらず正確に把握できないのが特徴的である。

番号	章節	内 容	治癒法	区分
1	行録2-19	金道一の腰痛	ついていた杖を折る	A
2	行録3- 7	川原張氏の打撲傷	生地黄の汁を塗る	B
3	行録3-59	文公信の打撲傷	人垣、小便	A+B
4	行録4-20	孫秉旭妻の飲食全廃	神明の怒り解消	A
5	行録4-36	孫秉旭妻の口と目が片方にゆがむ病気	神明の怒り解消	A
6	公事1-16	鄭成伯の悪寒	文を読む	A

⁴³ 『典経』、「済生」2、「済生」4。

7	公事1-20	呉議官の咳の病	文を書く	A
8	公事1-21	金甲七の下痢	話と笑い	A
9	公事1-21	呉議官妻の青盲	日傘の先で地に円を描く	A
10	教運1-24	宋大有の従弟の肺病	麦ご飯	A+B
11	権智2- 1	朴公又妻の打撲傷	発願	A
12	権智2 -1	朴公又の腰痛	話	A
13	権智2-12	黄応鍾の息子の急病	発願	A
14	権智2-28	辛元一の病気	四度 ^{チョル} 拝礼をする	A
15	済生2	李京五のむくみ	マッサージと雨水	A
16	済生3	上帝の父親の病気	外套と食べ物	A
17	済生5	金亨烈妻の産後腹痛	発願	A
18	済生6	張孝淳娘の回虫病	マッサージ	A
19	済生7	金允根の痔	侍天呪を唱える	A
20	済生8	李道三の肝蛭症	発願と寝ない	A
21	済生9	金成玉の急病と死	話と唾	A
22	済生10	金昌汝の食滞	文を読む	A
23	済生11	いざり	キセルの動きに付いて立ち上がる、呪文	A
24	済生12	朴順汝の母親の急病	発願、四物湯を埋める	A
25	済生13	田順一の病気	銀杏1個と鏡	A
26	済生14	金甲辰のハンセン病	大学を読む	A
27	済生15	金性化隣の人の急病	老僧を弔問する	A
28	済生20	金亨烈の脚の痛、悪寒、頭痛	64卦の暗唱	A
29	済生21	金俊相妻の腫脹	徹夜と米のとぎ汁	A+B
30	済生22	金碩の肺病	マッサージと煮鶏	A+B
31	済生24	鄭泰文の土疾	病気を他の所に移す	A
32	済生25	平壤屋の息子のいざり	発願とゴマ油	A+B
33	済生26	朴順汝のむくみ	マッサージと白湯	A
34	済生27	車京石の妾の半身不随	六十干支と酒杯	A
35	済生28	金京学の息子の病気	話	A
36	済生29	金京学の病気	四物湯を土に埋める	A
37	済生30	少年の脚の病気	跳びあがる	A
38	済生31	張成遠の赤ん坊の熱と咳の病	病気を他の所に移す	A

39	済生32	居酒屋主人の脹症	大学の一節を読む	A
40	済生33	金落範の天疱瘡	叱る	A
41	済生34	金永祚の眼疾	病気を他の所に移す	A
42	済生35	文公信の打撲傷の後遺症	もち米九升	A+B
43	済生36	文公信母親の腰痛	梅の実の一両をぶら下げて文を燃やす	A
44	済生37	赤痢	四物湯と花梨三匁	B
45	済生39	朴公又の下痢	鶏肉の汁	A+B
46	済生40	金亨烈の娘の病氣	黒い氣勢を散らす	A
47	済生41	高夫人の母親の丹毒	話	A
48	済生42	李治安の急病	小柴胡湯二服	B
49	済生44	いざりの女性	発願	A

〈表 2〉甌山の治療方法分類

Aは薬剤と関係がない独特の処方にとまなう治療を、

Bは薬剤や食べ物を使った治療を現わす。

では、甌山の治癒方式はどのように解明することができるだろうか。おそらく「病に罹った者や死にそうな者でも、氣運さえつけば蘇るものだ」、「私は天も建て直し、地も建て直し、人にも神明を胸のうちに通わせ、このように全てを建て直して用いよう。だから私は、弱く、病を患い、貧しく、賤しく、愚かな者を用いる。これは、たとえ草木であっても氣運を付けば用いるに足るものになるということだ」という話に有力な端緒が見られる⁴⁴。これによると、甌山が病人を治療する方法は氣勢を付けることである。例えば、金亨烈が脚の痛みを抱え悪寒と頭痛で病気が悪くなると、甌山は彼に64卦を暗唱するよう治癒策を伝え、そのために金亨烈が快方に向かった事例がある。この現象について甌山は、八卦に隠されている五行の氣勢を用い、病気を治したと説明している⁴⁵。

この事実を拡大解釈するならば、甌山の多様な治癒策は氣勢を付ける方法だと見るができるかもしれない。文を書いたり、笑ったり、食べ物を食べるようにしたり、文または呪文を読むようにしたり、特定の行為をするようにさせたりするなど、正確には把握しづらい多様な治癒策は、おそらく氣勢を付けるための彼だけの方式だったのではないだろうか。また、神明の怒りを解消させ、叱ることも、やはり広く見れば神明を調和させ、病人に更生の氣勢を付けていると理解できるだろう。

その上、このような仮説とは別に〈表 2〉の治癒がすべて甌山に託すことによって成り立つ

⁴⁴ 『典経』、「行録」2-21、「教法」3-1。

⁴⁵ 『典経』、「済生」20。

ている事実から、大巡真理会では病人の治癒は甌山の力(氣勢)を借りることで実施されると言える。甌山から氣勢を得ることを大巡真理会は九天の上帝から徳化を受けることだと表現する。九天上帝というのは大巡真理会の信仰対象である甌山を意味し、徳化というのはその上帝から氣勢(徳、恩恵)を受けることを表す⁴⁶。徳化を受けるためには上帝に対する尊敬と信仰が必須だ。その尊敬と信仰は、大巡真理会におけるあらゆる修行の核心条件でもある⁴⁷。

整理すると、大巡真理会による病気の救済は上帝から徳化を得てこそ可能となり、徳化を受けるための方法のうち最も望ましいのは修行をすることであり、結局、大巡真理会の治癒論の本質は修行に求めるべきだということになる。すなわち、大巡真理会が説明する病因である、自然の有害な気、人間が出す殺気、神明や鬼神の作用、懲罰と感神(過失、誤り)、欲望は上帝を敬って懺悔し、心を治めるなどの修行を通じて徳化を受けることで回避、除去ないし抑制することができる⁴⁸と見るのだ⁴⁸。

これまで大巡真理会の病因論は万物が相克の支配を受けることが核心原理であることを確認してきた。ところで、甌山は彼自身が直接すべての怨恨をみな解きほぐし、三界の運営原理を相克度数から共生度数に変える天地公事を実施することによって、後天地上仙境を開くと強調し⁴⁹、その宗教的理想世界では二度と相克や病苦が存在しないと教えた⁵⁰。そうであるならば、大巡真理会の観点からすると、この世の病苦をなくするためには後天という宗教的理想世界が開かれなければならない、そのためには甌山を信じて彼の教えを実践する修行をしなければならない。このような解釈は大巡真理会の治癒論の核心が修行にあることを今一度確認させる。

もちろん、大巡真理会は人間個体の生物学的病気に対する治癒策として上記のような宗教的処方策だけを前面に出しているわけではない。たいてい宗教が病気を扱うときは、宗教的信念体系だけでなく、社会の主流治癒体系も一緒に考慮する傾向があり⁵¹、大巡真理会も同様である。実際に甌山も治療において修行だけを強調して薬剤の使用を拒否したのではない。確かに、薬剤を使った事例は多くはないが、倫理道德の不在によって発生する小病は、四物湯80貼

⁴⁶ 차선근, 「근대 한국의 신선 관념 변용-大巡真理会の 地上神仙思想을 중심으로」、p. 167.

⁴⁷ “修道は、心身を静かに落ち着けて集中し、上帝を仰ぎ見て永久にお仕えするという精神を丹田に集中させて練磨し、靈通を目的とし、心から敬って誠を尽くし、その誠の氣持を努力してずっと心に懷き続け、真心をこめて所定の呪文を奉誦する。” 『大巡真理会要覧』、p. 18; 차선근, 「水雲과 甌山の 종교사상 비교 연구-하늘관과 수행관을 중심으로」、『종교연구』 69 (2012)、pp. 226-231.

⁴⁸ 大巡真理会 수행에 대한 다양한 검토 사례들은 다음을 参照할 것. 차선근, 「大巡真理会 수행 연구의 경향과 과제」、『대순사상논총』 24-1 (2014).

⁴⁹ 『典經』、「公事」1-1~3.

⁵⁰ “水火金木待時以成 水生於火 故天下無相克之理” 『『典經』、「教運」1-66; “後天ではまた、…百姓は怨恨や貪欲などあらゆる煩惱が消えるであろう。病苦や死の苦しみを免れて不老不死の命を得、貧富の差はなくなるであろう。…” 『『典經』、「予示」81.

⁵¹ 박상언, 『한국 신종교 치유의례의 구조와 성격-몸의 상징해석을 중심으로』、p. 55.

が薬になるといったこともあり(小病之薬四物湯八十貼)⁵²、四物湯に花梨三匁を入れたものを薬剤として使ったこともあり⁵³、24種類の薬を的確に使えば⁵⁴、優れた医者になることができるとも話した⁵⁵。このような発言は薬剤使用に対して彼が肯定的な立場をとったことを伺わせる。甌山は奇異な治療方法や珍しい薬品を過大評価するなという趣旨の話をしたこともある⁵⁶。しかし、その発言は末世に人類が近づく病劫に対する救済策は薬剤使用にあるのではないといった文脈での話であって、日常的に経験する一般的な病気の救済に薬剤を使ってはいけないとしたのではない。すなわち、人間個体の生物学的病気を救済するために、道理に符合した正確な使用法にとまなう薬剤使用は認めていたということだ。

現在、大巡真理会は社会福祉事業の一環として様々な病院を建設して運営中している。盆唐には約500床規模の病院が、驪州には124床規模の西洋・東洋医学の協進体制である老人専門病院があり、また議政府と江原道高城にも病院を建設中である。このような事例は、大巡真理会が現代科学に基づいた治療技術も治癒策の1つとして捉えていることを示している。甌山は、西洋文明が物質に偏り多くの弊害を起こすことを指摘しながらも、その文明が天上界のそれを模倣した点を明らかにし、蒼生の便宜になる点では必要性があることを認めた⁵⁷。このような背景から、大巡真理会は人間個体の病気に対して現代科学に立脚した治療を受け入れている。

以上を要約すると、病劫が近づく以前の時代に人間個体が体験する生物学的病気に対する大巡真理会の治癒策は、上帝である甌山に対する信頼に基づき、徳化を受ける、願を発し、懺悔をしながら、自らの心身を安定的に治めることを最も重要な価値として修行にまい進することが、大きな流れであるということになる。そこに有効適切な薬剤の使用および天上の文明を模範としてまねた現代科学的治療技術も同時並行的に使われている。

4. おわりに

ここまで、大巡真理会が人間個体の生物学的病気をどのように説明しているのかを考察した。簡単に要約すれば、大巡真理会は病気にかかる原因を自然の有害な気、人間の出す殺気、神明または鬼神の仕業、懲罰の結果または、感神の作用(過失、誤り)、欲望のためであるとし

⁵² 『典経』、「行録」5-38。

⁵³ 『典経』、「済生」37。

⁵⁴ 24の薬剤とは 遠志、石菖蒲、烏梅、木果、熟地黄、當歸、川芎、白芍薬、獨活、羌活、蒼朮、荊芥、防風、桔梗、前胡、柴胡、葛根、陳皮、枳殼、高縁根、牡丹皮、甘草、良干、白芷という米である。 이중성, 『천지개벽경』(서울: 한빛, 1992), pp. 414-415 参照。

⁵⁵ 『典経』、「公事」1-36。

⁵⁶ 『典経』、「公事」1-36。

⁵⁷ 『典経』、「公事」1-15、「教運」1-9; 차선근, 「姜甌山の 對外認識」, 『동아시아종교문화연구』 2 (2010), pp. 143-146。

ている。その病因は心の問題、より全体的には相克という宇宙的原理によって貫通されている。また、大巡真理会は、病気の治癒策として徳化を受けること、すなわち九天の上帝である甌山に対する信仰と修行を強調し、現代技術に立った病院治療と薬剤使用も肯定している。

本論で言及したように、甌山は天地公事でもって相克をなくし、後天地上仙境を開くとした。したがって、大きい枠組みで見るとき、相克を核心原理にする大巡真理会の病因論とそれにとまなう治癒策は、病劫や医統の場合と同じく、修行の必要性を強調することで機能していると評価することができる。

このような大巡真理会の病因論と治癒論は、巫俗そして仏教天台宗のそれと似ているように見える。概して巫俗は悪鬼、煞、不浄、天地と自然の不調和、人間の罪、五運六気の異常、怨みの霊や怨恨などが病気の原因であると説明する。ここで、死んだ魂や悪鬼・雑鬼のような人格的存在が影響を及ぼすことが最も多く見られるのが巫俗の病因論である⁵⁸。これは大巡真理会の病因論と似ているが、次のような差異を指摘できる。1つ目は、大巡真理会の病因論は万物が相克に支配されるという宇宙論を背景にしているが、巫俗の病因論にはそういった理論的説明の代わりに怨みの霊や悪鬼のような神的存在の作用をさらに強調している点である。2つ目は、巫俗と大巡真理会が病因論を自然の不調和を気と関連させて説明するが、その気の規模、範囲に差がある点である。巫俗で扱う病気や疫病の規模では、巫俗が話す自然の不調和は時間的・空間的制限を持っている⁵⁹。しかし、大巡真理会でいうところの病苦の根本原因である相克とそれによる自然の不調和は、全ての時空間を含めている。3つ目は、大巡真理会の病因論が心および欲望の問題を含み修養論と関連するのに比べて、神的存在の作用に大きく依存する巫俗の病因論にはそのような側面が弱い点である。

また、仏教天台宗の開祖である智顗(538～597)は『摩訶止観』で、すべての病気は四大不順⁶⁰、無節制な飲食、坐禅不調和、鬼神の影響、魔の仕業、先世行業で起きると指摘し、この六病因は身・息・心の調和をとることが出来なかった結果であると説明した⁶¹。これも大巡真理会の病因論と似ているが、大巡真理会は万物が相克に支配されるという自然の立場で、天台宗の智顗は心身と呼吸という人間の立場から病因を説明するという点で差異がある。

一方、巫俗は病気治癒のために厄払い(巫堂), ファンスマギ(グッ), 安宅(家神祭事), お守り、

⁵⁸ 최종성, 「巫의 치료와 저주」, p. 113; 류성민, 「종교적 질병 치유의 사회·문화적 의미-한국 종교의 치명 의례를 중심으로」, pp. 4-5.

⁵⁹ 概して巫俗は全体的な立場に代わり、局地的な観点を守るほうだ。例えば巫神さえも一つの一貫した体制の中に存在するのではなく、自分だけの独自の領域をそれぞれ守るとする。양종승, 「한국 무신의 구조 연구」, 『비교문화연구』 5 (1999), pp. 185-190 参照.

⁶⁰ 육체를 이루는 네 원소인 地、水、火、風。

⁶¹ 김종두, 「천태의 병인론과 치유법」, 『불교학보』 44 (2006), p. 3, p. 16.

風上げ、タルチプテウギ、踏橋遊びなどを実施する⁶²。巫俗には病気を治療する側面もあるが、逆に病気を誘発させる面もあることに注目できる。例えば、蠱毒や魅などの黒呪術である⁶³。このような内容を大巡真理会の場合と比較してみると、最も大きい差異は、巫俗が病苦に対する治癒策で禳災祈福を目的とする儀礼に絶対的な比重を置くのに対し⁶⁴、大巡真理会は定期的な治癒儀礼がなく、甑山の徳化に依託して心を治める個人の修養に大きな比重を置き、正確な薬剤使用と病院治療は併用する点にある⁶⁵。また、巫俗は病気治癒と誘発という両面性を持っているが、大巡真理会は病気治癒にだけ関係する点がやはり異なる。

天台宗の智顗は、薬剤も一部使うが息観、誦呪、懺悔、特に四種三昧十乘観法の修行を治病の主な方法として説明しており、修行を強調する大巡真理会の治癒論とやはり似ている⁶⁶。ただし、大巡真理会が最高神への信仰を基に徳化を受けることを強調するという点で天台宗と一定の差を見せる。

実際、高麗時代や朝鮮時代、長期にわたって庶民に病気の解釈と処方を着実に下したのは、巫俗だった⁶⁷。ところが、1821年に発生した大規模な疫病で全国に数十万人の死亡者が発生し、

⁶² このような治癒法が効果的なのかどうかという問題とは別に不治の病または、難病に対する治病のための努力を継続するにするとする点でも不安感を緩和させるという点で肯定的だと評価される。류성민, 「종교적 질병 치유의 사회·문화적 의미-한국 종교의 치병 의례를 중심으로」、pp. 7-9.

⁶³ 蠱毒というのは、昆虫や爬虫類を容器中に集めておいて互いに取って食べるようにし、最後まで生存した一匹を焼いて粉末にして酒や食べ物にこっそりと入れて他人に飲ませることによって病没させる方法だ。また魘魅というのは人形、カカシ、画像を作ってキリで刺したり、他人の図を描いて矢を撃ったり、木彫り人形を埋葬する方法で、標的となった人の病気を誘発させる方法だ。朝鮮時代には龐涓が孫臏を呪った故事から、このような呪いの黒魔術を龐災だと表現した。龐災は重大な犯罪と見なされ、赦免令がおりても放免されなかったし、告発も奨励され、連座制も導入されるなど徹底して取り締まられたが、権力と命をめぐる激しい政治闘争が存続する過程にあっては、持続的かつ隠密に施行された。최종성, 「巫의 치료와 저주」、pp. 118-126 参照。

⁶⁴ 윤승용, 「신종교의 문화예술 현황과 전망」、『신종교연구』 7 (2002)、p. 23.

⁶⁵ 甑山教団の中でも、甑山道の場合には‘天恵神癒之功、道功修練、呪文修行’という治癒儀礼がある。これに対する詳細な内容は、박상언, 『한국 신종교 치유의례의 구조와 성격-몸의 상징해석을 중심으로』、pp. 93-133 参照。

⁶⁶ 김종두, 「천태의 병인론과 치유법」、p. 18.

⁶⁷ 『東医宝鑑』、『救急方』、『方藥合編』などのような医学書とこれをマスターした韓医がいたが、支配層だけが、これらを活用した医療恩恵を享受し、庶民は医療恩恵をほとんど受けることができなかった。例えば、惠民署のような対民間医療機関もソウルにしかなく、それも金を出してこそ利用可能で、地方では官衙の近くに薬店が設置されていたが、その地域の両班のためのものなので、庶民が利用することは容易でなかったし、数もととても少なかった。効能の有無とは関係なく、それぞれの方法で庶民の病苦を慰めたのは巫俗であり、そのせいで巫俗は朝鮮時代官吏の蔑視と弾圧を受けても、決してその影響力を失わなかった。최종성, 「조선시대 유교와 무속의 관계 연구-儒·巫 관계유형과 그 변천을 중심으로」、pp. 230-253; 박영하, 『의학개론』 (대전: 도서출판 심지, 2011)、pp. 43-47.

1859年には死亡者が驚くことに40万人にものぼった⁶⁸。大韓帝国期と韓日併呑直前まで疫病は続いたが、国運の衰えた韓国は、これといった救済策を打ち出すことができなかった⁶⁹。1876年の開港に伴い、発達した近代式西洋医療機関が立てられたが、その規模や数量がきわめて微小であり⁷⁰、当時最大の死因であった大規模疫病の恐怖に苦しめられた庶民は、巫俗の治癒策に相変らず依存するしか方法がなかった。そのとき、甌山は東洋と西洋の医学を認めると同時に、既存の巫俗処方 に代わる新しい宗教的治癒策、すなわち精巧な宇宙論的哲学理論に基づき、上帝信仰に対する庶民の感受性を刺激し、個人修養を強調する方法論を提示した。これによって貧しい庶民は病苦から慰労される新たな方法を持つことができるようになった。

概して、韓国の新宗教は西の勢力が東へ進入する近代化の外部衝撃と、朝鮮末期の混乱という内部不安を背景に胎動したと認識されているため、抑圧され疎外された者が展開した社会運動として限定される傾向がある⁷¹。しかも、近代の韓国新宗教が『鄭鑑録』と南朝鮮信仰、弥勒思想をその思想的背景とする点、反外国勢力および抗日運動に積極的であった点から、その流れは力を得たのである。その流れは、社会学的な立場から、民衆や民族というイデオロギー的観点から新宗教を見る場合に主に現れる。もちろん普遍的宗教の立場で新宗教を解釈しようとする動きもある。だが、このような研究はたいてい教団内部研究者の主導により成り立っており、厳密な意味での学問的関心は相変らず不足しているのが実情である。近代韓国の新宗教が、人生の現場で庶民が切実に問い続けた問題にどのように対処したのかを探究した研究が見当たらない大きな理由がここにある。日本では、人生儀礼や年中行事を担当するのは伝統宗教で、新宗教は病苦や貧困のような日常問題への対処を提供することで存在感を示すと評価される⁷²、今後、韓国の新宗教が実際の庶民の生活でどんな領域を担当してきたのか、またしているのかという点を探究する作業は必要である。本論では、これに対する1つの問題提起、および大巡真理会という教団を通じてみた実証事例という側面で、意義があると思う。

⁶⁸ 강명관, 『조선의 뒷골목 풍경』 (서울: 푸른역사, 2003), p. 36.

⁶⁹ 변정환, 「조선시대 역병에 연관된 치병관과 구료시책에 관한 연구」, 『대한보건연구』 11-1 (1985), p. 80.

⁷⁰ 日本は釜山(1877年、済生医院)を筆頭に、元山(1880、生生病院)、仁川(インチョン)(1883、仁川領事館付属病院)に洋式病院を設立し、西洋宣教師も1885年に済衆院を設立して1910年まで全国に30ヶ所余りの診療所をたてた。이부영, 『의학개론·I-의학의 개념과 역사』, pp. 381-388; 박영하, 『의학개론』, pp. 47-48.

⁷¹ これについては、以下を参照。노길명, 「甌山教 발생배경에 대한 사회학적 연구」, 『甌山사상연구』 2 (1975); 김홍철, 「모악산하 민중종교운동의 발생 원인에 관한 연구」, 『한국종교사연구』 5 (1996); 황선명, 「동아시아 신종교 운동의 역사적 성격과 그 변용」, 『신종교연구』 15 (2006), pp. 62-63; 윤승용, 「한국 신종교의 형성과 전개 그리고 전망」, 『신종교연구』 15 (2006), p. 112.

⁷² 井上順孝, 「일본 신종교와 사회활동-종교 협력을 중심으로」, 『신종교연구』 12 (2005), p. 53.

内丹医学的思维方式

何振中

中国中医科学院中国医史文献研究所 副研究员

内容提要

内丹医学理论与技术得以形成与发展，与其独特的思维方式有着密切的关系。内丹医学的思维方式是传统医学生命哲学观的重要组成部分，体现了中国传统道学文化关于生命认知的哲学智慧，其中象数思维、逆推思维、内观思维对内丹道探寻生命的深层内涵，对内炼养生的核心理论与关键技术创制、应用，对炼养者对内丹炼养术的把握都具有特殊作用。

关键词：内丹医学 象数思维 逆推思维 内观思维

传统医学对生命与疾病的认识，是以“道”作为指导思想的。“医道”核心内涵主要包括生

命观、疾病观、用药观、治疗观等方面。秦汉时代，方士医家运用其生命观、疾病观建立起相应的医学体系。由于不同地域的方士所传各有着自身的学术渊源、典籍及授受系统，形成了不同流派特征的方士医学体系。西汉刘向在《汉书·艺文志》“序方技”中将其分为医经、经方、房中、神仙四家，指出它们均属“生生之具”。四家之中，神仙家不但从医经、经方中汲取思想与技术要素，亦兼取房中、行气、导引、按跷等养生术法，形成了所谓内丹道（或称内丹炼养之道），其特色是既能治未病、治已病。

内丹医学作为一个学术命题是基于道教学研究的重要领域道教医学，尤其是内丹学¹现代研究的进一步深化而提出来的；也是对它在两千多年以来所传承着的道家、道教独特生命观及其自身结构内涵所作出的尝试性探索。近年来，学术界已经形成一个共识，即把内丹炼养术（或称内丹术、内修术、内丹学等）作为道教医学的重要构成，甚至当成核心构成。笔者使用“内丹医学”这一概念来表达道教医学这一重要构成，用以体现其作为道教医学一个分支的特征。

内丹炼养术作为传统医学养生之道的最高形式，其所包含的理论与技术可称为内丹炼养之道（或称内丹道），因此，可以说内丹医学是内丹道的一个外化形式。以现代中医学理论为参照系，我认为内丹医学包括两个方面内容，一、基础理论体系，主要包括：形神思想、脏象思想、经脉与关窍思想、病因病机及诊疗思想和改善身心素质的模式；二、生命哲学基本观点以及相应的思维方式，主要包括：阴阳论、水火论、生命生成论、先后天论、时间节律观、象数思维、逆推思维及内观思维等方面。本文主要对内丹医学的思维模式作出初步的探讨。

一. 象数思维

所谓象数思维就是“通过卦爻、阴阳五行、天干地支、河图洛书、太极图以及奇偶数字等象数模型来认识宇宙万物的存在形式、变化规律，推演宇宙自然变化大道。象数思维涉及天人之理、万物之理、性命之理等，是中华民族最为古老的、最为实用的、最具生命力的思维方式之一。象数思维方法实际上就是通过象和数进行比类的思维方式。”²《参同契》、《悟真篇》等内丹学经典著述都是以这种思维模式及其象数语言充分展开了对内丹炼养过程的探索，其述道之文字令人晦涩难懂却又韵味隽永、回味无穷。内丹炼养家特别重视运用外丹术的具象语言如炉、鼎、四象等，来表达内炼过程中身体内的精气神微妙变化、火候法的运用等具体内容。早期中医经典著述注重阴阳五行模式而基本不使用易学之卦爻符号语言，而内丹炼养术则融合使易学阴阳、卦爻模式与五行模式于一炉，使之成为内丹学构建其体系的象数学基础。因此，内丹医学的思维方式之中象数思维特征最为明显，如人体八卦模式、火候节律、心肾交媾、水火升降模式等方面都是其具体体现。下面以象数思维在构建人体八卦模式、对人体脏腑、关窍整体性联系的生理特征解释

¹ 内丹学是胡孚琛先生综合多学科研究后提出的广义概念，涵盖了内丹炼养术相关的所有方面内容；内丹医学亦属于其中一个方面，故本书涉及学科内涵的多用“内丹学”一词。参见胡孚琛、吕锡琛著《道学通论——道家道教哲学》，“内丹学源流”，社会科学文献出版社，1991年。

² 杨金长等主编：《中医哲学概论》，北京：人民军医出版社，2007年，第116页。

两方面作出说明，以阐述其实践意义。

（一）象数思维与人体八卦脏象模式之发展

1. 发展源流：内丹学中最显著的特色就是人体八卦脏象模式的运用，这是象数思维的一种重要体现。它是直接传承自易学，《易经》“说卦传”最早把八个经卦与身体各部分相对应：“乾为首，坤为腹，震为足，巽为股，坎为耳，离为目，艮为手，兑为口。”孔颖达作注云：

乾尊而在上，故“为首”；坤能包藏含容，故“为腹”也；震动用，故“为足”也；巽为顺，股顺随于足，故“巽为股”；坎北方，主听，故“为耳”；离南方，主视，故“为目”；艮为止，手亦止持于物使不动，故“艮为手”；兑为口，口所以说言，故“兑为口”。

易传中八卦与身体各部相对应关系其实是古人把天地感应思想具体到人体自身一种最初表现形式，但这种对应却被古代医学经典《黄帝内经》排除在外。因为《黄帝内经》主要采用了易卦的核心思想即阴阳模式，但对其具体卦爻则并不使用，而以阴阳配合五行，形成了医学经典著述的阴阳五行模式。

东汉末出现的丹经著作《周易参同契》，重新将易卦脏象模式引入表达人体之生理，特别以坎离二卦拟称“月精”、“日光”，为它与五行五脏之心、肾二脏配属的对应提供了依据。在此基础上，唐宋时代的内丹家进一步把八卦与人体脏腑进行对应配属，其意义在于把内丹炼养之道所使用的抽象卦爻具体化到人体的特定部位（特别是体内之脏腑或重要关窍），增强内炼术的可操作性。内丹文献相关论述表明，丹家对八卦与脏腑进行配属的目的主要在于加强对脏腑之间关系的深入认识。例如，崔希范的《入药镜》云：

乾六，大肠也；坎一，肾也；艮八，膀胱也；震三，肝也；巽四，胆也；离九，心也；坤二，小肠也；兑七，肺脾也。

又以天干配八卦：

东方，甲乙也。甲为乾，乙为坤，其夫妇也。南方，丙丁也。丙为艮，丁为兑，其夫妇也。西方，庚辛也。庚为震，辛为巽，其夫妇也。北方，壬癸也。壬为离，癸为坎，其夫妇也。将震以配乎肝，兑以配乎肺，离以配乎心，坎以配乎肾，坤以配乎脾。

崔希范从八卦整体属性出发，卦性相对、相合其实也是脏腑间相对、相合的生理属性。崔氏之八卦配属脏腑思想其实是对易传八经卦配属形体部位、关窍的具体发展。因此，可以说是上承战国易学中以八卦配属人的形体思想，下启宋代以后医家以易卦配脏腑传统，开创易学生理学之端绪。南宋曾慥的《道枢》“血脉篇”云：

心者，离中虚，为火焉；胆者，巽下短，为风焉；肝者，震两仰，为雷焉；小肠者，坤

六断，为地焉；肺者，兑上阙，为泽焉；大肠者，乾三连，为天焉；肾者，坎中满，为水焉；膀胱者，艮覆碗，为山焉。又吾身之配于八卦者也。修道者宜亦有考于斯焉。³

文中特别指出从事内丹炼养之“修道者”应该对人体脏腑的八卦配属关系及其内在本质进行深入研究。《太上长文大洞灵宝幽玄上品妙经》“八卦成象章第六”亦云：

道言：天以八卦，为应八方。伏羲氏八卦，以西北为乾☰，属金，得三阳之象。……八卦既成象，各配方位，可应人五藏。乾天为大肠，坎为肾，艮为膀胱，震为肝，巽为胆，离为心，坤为腹，兑为肺。此八门皆有气之法，若修炼之，气通五藏六腑，同于神气，可以延生。⁴

上文还把八卦与脏腑配属称为“八门”，认为它们反映了脏腑之气运行的规律。如果掌握了其规律，那么就入于长生之门径。因此，对于内丹炼养者而言，研究人体之八卦脏象模式就是探求内丹炼养入门之道。

（二）象数思维对人体生理多方面阐释

内丹炼养家、医家还运用易学象数语言阐述了天人相应之理，阐述人体小天地之内藏腑气血运行的规律以契合天地阴阳消长、水火升降之大道。如《性命圭旨》就通过天体运转之象来阐释所谓“内交媾”（见图 38）之内涵，“卯酉周天口诀”云：

前段乾坤交媾，收外药也。此段卯酉周天，收内药也。外交媾者，后上前后，一升一降也。内交媾者，左旋右转，一起一伏也。两者循环，状似璇玑。故魏伯阳云：循据璇玑，升降上下，周流六爻，难以察睹。世人只知有乾坤交媾，而不知卯酉周天，是犹有车而无轮，有舟而无舵。欲望远载，其可得乎？故《還元篇》云：轮回玉兔与金鸡，道在人身人自迷，满目尽知调水火，到头几个识东西。东者，木性也。西者，金情也。一物分二，间隔东西。今得斗柄之机斡旋，则木性爱金，金情恋木，两相交结，而金木交并矣。金本交并，方成水火全功。丹经谓之合四象者此也。⁵



图38 周天璇玑图

³ [南宋]曾慥：《道枢》（卷十五），上海：上海古籍出版社影印本，1990年，第147页。

⁴ 《太上长文大洞灵宝幽玄上品妙经》，《道藏》第20册，第2页。

⁵ [明]尹真人弟子撰：《性命圭旨》，上海：上海古籍出版社，1989年，第269-270页。

上文认为内交媾的运动具备旋转起伏的特征，很明显这是从《参同契》的比喻中得到启发；剥去其隐喻存其外象所寓有的内涵，其意义非常明确即指肺金之气与肝木之气运行之时氤氲缠绕、旋转起伏的样态。就内丹炼养进程而言，就是指出惟有金木之气交并，达到所谓“和合四象”，而完成水火交媾（或称既济）之全功。概而言之，这其实就是运用象数思维来把握内丹炼养进程中生命体运动的一个阶段的内在规律。

同样，象数思维还被丹家用来从静态来剖析人的形体构成中丰富的生命意涵及其与养生之间的密切关系，从而创造出独特的养生技术手段。例如，明末清初医家傅山一则关于身窍卦爻说的札记也体现了这一思维特征，傅氏云：

鼻之下曰“人中”。自此而上，耳、目、鼻皆偶；自此而下，口与二阴皆奇：合成一“泰”卦也。余因而广之：人中之后为“督”，为诸阳之会；人中之前为“任”，为诸阴之海。偶窍开阳位，奇窍开阴位。阳之用在阴，阴之用在阳也。故耳、目、鼻主精、气、神，为五脏之用；口、二阴主传送出入，为六腑之用。阳奇，故耳、目、鼻聚于一；阴偶，故大、小二便与口分与二。五脏属阴，而精、气、神无形，乃为先天之阳，自内而出；六腑属阳，而水谷有形，乃后天之阴，自外而入。观先后、阴阳之用，而水火互藏之妙昭昭矣。医家之术，神仙之道，天地之运，思过半矣。阴盛则引阳，阳盛则引阴，阴阳相引为“欠”。故人将死，则“欠”也。一点阴气不尽，不得为仙；一点阳气不尽，不得为鬼。故阳升者，神从鼻出；阴降者，神从二便出。观其所出，而人之善恶可知矣。善为阳，善至于无能名，是尧舜之重阳也。恶为阴，恶至于众恶归，是桀纣之重阴也。庄子曰：“为善无近名，为恶无近刑，缘督以为经”，是阳也，是中也，是道路之经也。至矣，尽矣，天人之理无余蕴也。⁶

文中先以八卦之爻象、卦象拟喻人体之外窍耳、目、鼻、口、二阴，又以耳、目、鼻象坤，口、二阴象乾；二经卦相加而得复卦“泰”卦，以象人体亦如天地交泰，升降运动不已之生机。还运用阴阳配属关系来阐释人体内先、后天精气神的消长，任督二脉以及水谷之物的运化，乃至人性伦理之善恶，从而揭示人体内阴阳盛衰、水火升降的规律。这就把人体置于天地自然乃至社会的整体中来考察，切实体现出内丹炼养家所谓的“丹道”内涵。胡孚琛也阐述了内丹功法中以头、身关窍象乾、坤二卦交会之密义，云：

头部的另一孔穴在鼻下悬空的径寸之地，丹家谓之“悬胎鼎”，又名“虚无窟子”、“虚无窍”，乃鼻下呼吸出入之根。……邵康节诗云：“天根月窟闲来往，三十六宫都是春”。树之根在地下，人乃无根之树，其根在头上，头为天，足为地，则天根为颠顶百会穴，月窟为海底会阴穴，这也是丹道的两孔穴交感之法。……然而根必扎在地里，月必悬于天上，这是因为人之九窍中双耳、双目、双鼻孔恰成坤卦  在上部，故谓之扎根于地（坤），号曰“天根”；口、肛门、生殖器为单数，恰成乾卦 ，在下部，故谓之悬月于天（乾），号曰“月窟”。这样，鼻下方寸之地的虚无窍恰在乾坤二卦之间，又为色身与法身之交界处，

⁶ [清]傅山：《霜红龕集》（下），太原：山西人民出版社影印本，1985年，第1013-1014页。

医家名为“人中穴”，亦称此穴在天地之间正中的人位。⁷。

上说与傅青主的论述相同，以人体之关窍拟称卦爻；并且更进一步把人体之象跟内丹炼养术的关键要诀（两孔穴法）作直接的联系。这种阐释对中医学理论与实践似乎并未产生的影响，但是在武学上却有着重大的意义。例如张全亮阐释八卦掌的奥妙其全在于“三丰神连”（参见本书第八章之“八卦掌内功”相关引述）。上述身体关窍与卦爻之间的象征引申关系在内丹炼养、武功修炼中意义重大，是达到至高境界的关键，并称乃是历代武术家“不传之秘”。

内丹炼养家们认为人的生命在于一气流行，合于天道；生命的运动呈现出完美的韵律，是可以把握的。而卦象爻象恰恰是沟通天道与人道之间关系的中介模式，能使天人之间和谐关系、整体联系得以体现出来。内丹炼养术所构建的人体藏象八卦模型，正反映了他们力求通过沟通天道，从而把握人体生命现象本质特征的努力。它体现了每个内丹炼养者追求生命境界的高级形态，追求仙道的个性本色。

二. 逆推思维

逆推思维是内丹生命哲学思维方式的核心，它采用了逆向推原的方式来观照世间万物以及人的生命现象，进而达到对万物，特别是生命存在之道的一种独特把握。《老子》“归根第十六”云：“致虚极，守静笃。万物并作，吾以是观其复。夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，静曰复命。复命曰常，知常曰明。”⁸“反朴第二十八”云：“知其雄，守其雌，为天下溪。为天下溪，常德不离，复归于婴儿。知其白，守其黑，为天下式。为天下式，常德不忒，复归于无极。知其荣，守其辱，为天下谷。为天下谷，常德乃足，复归于朴。”⁹老子就运用逆推思维的方式提出致虚静而达到归根复命，知雄守雌（或知白守黑）以入于无为的思想。内丹炼养家继承了老子这种逆推思维方式，大胆地把这种思维方式运用于探索寿老长生的实践以及生命存在的终极价值中去。具体反映在内丹炼养术的两个主要方面，其一是作为内丹炼养之道的根本原则；其二是体现在具体的丹法操作程序之上。以下对这两方面做个简要的分析：

首先，内丹经典著述运用逆推思维确定了内丹炼养的逆修原则。《参同契》最早提出内丹炼养就是要颠倒五行，并为后代丹家所继承。“太阳流珠章第六十八”云：“五行错王，相据以生，火性销金，金伐木荣。”五代彭晓注云：

阴阳颠倒，五行互用，更为男女，递作夫妻，则其义也。如彼太白真人歌曰：五行颠倒术，龙从火里出，五行不顺行，虎向水中生，还丹之宗，龙虎之祖。¹⁰

⁷ 参见胡孚琛《丹道法诀十二讲》（上卷），北京：社会科学文献出版社，2009年，第244-245页。

⁸ 《河上公章句》，《道德真经注》（卷之二），《道藏》第12册，第5页。

⁹ 《河上公章句》，《道德真经注》（卷之二），《道藏》第12册，第8-9页。

¹⁰ [五代]彭晓注：《周易参同契分章通真义》，《道藏》第20册，第150页。

彭氏的引述明确指出了五代之前“颠倒阴阳五行”已经被确立为内丹炼养术中的重要原则。唐宋间《金液大丹诗》亦云：“阴阳颠倒颠，翻地复长天，真水呼真火，黄铅吸黑铅。乾坤交泰合，龙虎喜同眠，运动三花绝，升腾徹上玄。”¹¹上文也阐明了水火交媾即是阴阳颠倒的过程。北宋张伯端的《悟真篇》发挥了《参同契》颠倒五行的思想，多处阐述了内丹炼养要运用颠倒之术的原则，如卷之上“十六首之四”：“此法真中妙更真，都缘我独异于人。自知颠倒由离坎，谁识浮沉定主宾。金鼎欲留朱里汞，玉池先下水中银。神功运火非终夕，现出深潭月一轮。”¹²“十六首之十三”：“不识玄中颠倒颠，争知火里好栽莲。牵将白虎归家养，产个明珠似月圆。漫守药炉看火候，但安神息任天然。群阴剥尽丹成熟，跳出樊笼寿万年。”¹³卷之中“六十四首之十五”：“日居离位反为女，坎配蟾宫却是男。不会此中颠倒意，休将管见事高谈。”¹⁴明初张三丰丹诗“无根树之五”亦云：

无根树，花正偏，离了阴阳道不全。金隔木，汞隔铅，阳寡阴孤各一边。世上阴阳男配女，生子子孙代代传。顺为凡，逆为仙，只在中间颠倒颠。¹⁵

张氏强调必须通过运用颠倒阴阳的原理以修成内丹。因此，内丹炼养家其实主要运用逆推思维方式构建了生命生成模式与修仙模式。他们还认为生命生成与生命复归是一体的，而且是可逆转的；并且已形成了生命生成模式与复归模式双向一体的内丹学修仙模式。清初王建章的《仙术秘库》就用明晰的语言表达了这一思想，卷三“返还先天仙术”云：

人当父母未生身以前，男女阴阳二炁交感之时，杳冥之中，有一点生机自虚无中来，所谓先天真一祖炁者是也。此炁入于精血之内，陶融精血混而为一，无形而即生形，无质而即生质，内而五脏六腑，外而五官百骸，变之化之，皆自然而成全。虽在怀胎之妇人，亦莫知其所以然也。盖母胎之中，有先天之祖炁，浑浑沦沦，始而凝胎，既而养胎，终而全胎，始之终之，皆此祖炁成就之，别无加杂。当斯时也，虽有人形，而无人道。天地万物，水火刀兵，俱不能伤；七情六欲，五贼四相，俱不能近。推究其实，惟一虚空而已。古仙教人修道锻炼以返于父母未生我身以前之面目者，即返于虚空之境，而归之无声无臭之中者也。无声无臭即无极之谓，故充无之所极，则惟一无而已矣。¹⁶

王氏首先认为后天生命的发生源于先天真一祖炁入于父母精血之内，是一个自无而有的过程，而合于“虚无之道”；又指明内丹炼养（修仙）之道无非就是返还于先天、自有入无的过程，同

¹¹ 无名氏：《金液大丹诗》，《道藏》第24册，222页。

¹² 《修真十书·悟真篇》（卷之二十九），《道藏》第4册，第714-715页。

¹³ 《修真十书·悟真篇》（卷之二十九），《道藏》第4册，第719-720页。

¹⁴ 《修真十书·悟真篇》（卷之二十九），《道藏》第4册，第726页。

¹⁵ [清初]汪锡龄辑，李西月重编：《张三丰先生全集》，《重刊道藏辑要》毕集，第874页[页八]。

¹⁶ [清]玉枢子王建章：《仙术秘库》，萧天石主编：《道藏精华》（第四集之一），第17页。

样合于“虚无之道”。

其次，逆推思维还贯穿于具体丹法的操作程序之上，并且这些具体操作技术成为内丹炼养之术的核心要素。例如，内丹丹法转折点“心肾相交”就是逆推思维运用的范例。它借用了八卦坎、离的意象来表达体内真水、真火之间的逆行相交。按，坎卦在人体应肾，主水，其性趋下；离卦在人体应心，主火，其性炎上。而内丹炼养之道则逆其常，使肾水上升，心火下降，二者交于中宫而成丹胎。又如，内丹炼养活动中体内真气在玄窍发动后，在任督二脉循环为用；其循行经脉的走向就是逆行任督二脉的路线，即先从督脉下部之底长强穴始，上逆三关（尾闾关、夹脊关、辘轳关）而达颠顶；继而，又下行至龈交穴交于任脉，并循任脉路线下行，回归丹田。这一逆行任督的方法，从唐代始内丹丹法就有了非常明确的记载。内丹炼养家的这种体验大大发展了中医学经典著述关于任督二脉的认知，促进了中医医疗技术的改进。从疾病治疗角度来看，通过逆向推原能够发现疾病发生的根本原因，从而能够有针对性地清除病原，彻底治疗疾病，使机体保持健康状态。

三. 内观思维

（一）内观思维的源流

“观”之本义为人眼睛对事物的多方面的查看。《说文解字》“观”本义称“谛视也”。段玉裁注云：

采谛之视也。谷梁传曰：常事曰视，非常曰观。凡以我谛视物曰观，使人得以谛视我亦曰观。犹之以我见人，使人见我皆曰视，一义之转移。本无二音也，而学者强为分别乃使《周易》一卦而平去错出，支离殆不可读，不亦固哉。《小雅·采芣采》传曰：观，多也，此亦引申之义。物多而后可观，故曰：观，多也。¹⁷

段玉裁认为“观”是人体视觉器官的引申，具有多方审视的内涵。因此，“内观”一词则有更加深刻的涵义，它把“观”从表层向内、向人的思维层次的进一步引申。《老子》对内观的内涵首先做了经典的阐述，把内观作为认识、把握事物本质的根本方式。“体道第一”论述了内观在认识与体证“道”过程中的作用，云：“道可道，非常道；名可名，非常名。无名天地之始；有名万物之母。”又“虚心第二十一”云：“道之为物，唯恍唯忽。恍兮忽兮，其中有物；忽兮恍兮，其中有象。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。”¹⁸ 老子认为道是不可言说、不可命名的，但是道发生作用却是有“象”、有“物”的；既有“物象”就可以把握的“道机”，而把握“道机”最重要方法就是内观。故《老子》“体道第一”云：“故常无欲，以观其妙；常

¹⁷ [清]段玉裁注：《说文解字》，郑州：中州古籍出版社，2006年，第408页。

¹⁸ 《河上公章句》，《道德真经注》（卷之二），《道藏》第12册，第6页。

有欲，以观其微。”¹⁹ 又“归根第十六”云：“致虚极，守静笃。万物并作，吾以是观其复。”²⁰ 老子所言之“观”并非用眼睛直接查看有形之事物，而是通过内心以照察无形、无质“道”发生“妙”、“窍”、“复”等作用之所在。这里，观的内涵已经从目睛视力功能的延伸到心智的体察，即所谓“内观”。可见，《老子》的所谓“观”的思想有两个方面：观窍与观妙。上阳子陈致虚在《老子》“道可道章解”直接点明其涵义，云：“观其妙者，见其智慧之精微；观其窍者，见其功用之远大也。”²¹这就把老子内观思想具体化为两个方面：其一、观窍，即以有形的目睛对身体进行观照；其二、观妙，即是目睛视力功能的延伸，其内涵是用人的神志或意念来照察身体。老子之内观思想具有从哲学、心理方面阐释了“观”的作用，《老子》中就已经把“目”的视觉功能延伸为心的体察功能，使它具备心理的含义。老子还依此类推，以为人间俗事之道亦可“观”而把握，故《老子》“修观第五十四”云：

故以身观身，以家观家，以乡观乡，以国观国，以天下观天下。吾何以知天下之然哉？²²

其实，这里的“观”即是用对比的方法来观照天下之道。这样，就形成了道家道教独特的内观方法，通过内观来达到对“道”的觉悟，再合道而修身。

庄子也对内观作出了新的阐释。首先，他认为内观可以观无穷之事物，《庄子》“杂篇则阳第二十五”云：吾观之本，其往无穷；吾求之末，其来无止。”²³其次，观窍不独在目，还可以耳、目、心三者并观，“杂篇徐无鬼第二十四”云：“以目视目，以耳听耳，以心复心。”²⁴再次，提出了以道观天地的泛观论，“外篇·天地第十二”云：“以道观言，而天下之君正；以道观分，而君臣之义明；以道观能，而天下之官治；以道泛观，而万物之应备。”²⁵此外，庄子还指出内观的关键在于心无阻碍，“杂篇·列御寇第三十二”云：“贼莫大乎德有心而心有眼，及其有眼也而内视，内视而败矣！”²⁶这一观点，后来还成为内丹炼养之道修性理论的经典依据。

早期道教练养家继承了老庄的内观思想，并发展了其具体的内视方法，其内观之法比较注重对人的形体的照察。他们认为人体脏腑及相应外部感官均有诸神在“守卫”，以现代医学观点来解释就是各个脏腑、器官均有其各自不同的功能。自然状态就是各个脏器功能协调运转的最佳状态，故被称为所谓“全神”。我们可以从《太平经》中略窥其点滴。《太平经·卷之七十一》“真道九首得失文诀第一百七”叙述了内视过程，云：“三为数度者，积精还自视也，数头发下至足，五指分别，形容身外内，莫不毕数，知其意，当常以是为念，不失铢分，此亦小度世之术

¹⁹ 《河上公章句》，《道德真经注》（卷之一），《道藏》第12册，第1页。

²⁰ 《河上公章句》，《道德真经注》（卷之二），《道藏》第12册，第5页。

²¹ 元·陈致虚：《上阳子金丹大要》（卷之二），《道藏》第24册，第10页。

²² 《河上公章句》，《道德真经注》（卷之三），《道藏》第12册，第15-16页。

²³ 郭象注、成玄英疏：《南华真经注疏》，《道藏》第16册，第608页。

²⁴ 郭象注、成玄英疏：《南华真经注疏》，《道藏》第16册，第589页。

²⁵ 郭象注、成玄英疏：《南华真经注疏》，《道藏》第16册，第423-424页。

²⁶ 郭象注、成玄英疏：《南华真经注疏》，《道藏》第16册，第654页。

也，次虚无也。”²⁷这种“自视”之法应该是老子“以身观身”的具体化。《太平经合校·卷一百五十四至一百七十经[补]钞癸部》“分别形容邪自消清身行法”还提到了内视“小成”之境界，“关炼积善，瞑目还观形容，容象若居镜中，若窥清水之影也，已为小成”。²⁸《太平经合校·卷五十二丁部之一》“胞胎阴阳规矩正行消恶图”亦称：“瞑目内视，与神通灵”。²⁹后来，上清派存思法就继承了这一内容，如《抱朴子·卷十八》“地真”就说：“思见身中诸神，而内视令见之，不可胜计，亦各有效也。”³⁰按《抱朴子·卷十九·遐览》载有《内视经》一卷，此书未流传下来。它的内容与现传以阐述内观修心而无具体内视方法的《太上老君内观经》应该有所不同。

老、庄所谓的内观，在本质上就是一种内证思维的方法，主要被用来达到对天地间大“道”的体悟与把握。在中医哲学中，“内观”被看成是一个重要的哲学思维方式与观察方法而得到重视。³¹内炼术吸收了这一中医哲学思维方式，还认为“内观”是有感觉器官“目”参与的人体生理与心理活动过程。炼养之士通过“目”这一感觉器官对内炼中身体发生的各种景象进行对象化体验，并引导身体之内气产生聚散的效应。作为一种重要的思维和观察方法，内观方法在道教内丹炼养术的各阶段与层次中得到广泛的运用。

概而言之，老子通过对修身之道思考，归纳出“观窍”、“观身”、“观复”等内观方法，做到观人之道而悟出观天之道。历代炼养家（早期为方士，后来主要是内丹炼养家）继承与发展了老子内观之术，使之成为了内丹炼养术中极其重要的修炼方式。这大概是内观思维方式“复归”的一种表现。

（二）内观思维方法运用及其特征

1、内观思维方法的运用

在内丹炼养实践中，内观思维既是一种客观的需求，也是内丹炼养模式重要的特征。首先，它是把握身心内在体验的需求。内丹炼养实践作为古代炼丹家身体力行的特殊活动，是以个体生命为研究对象，追求形体复归于先天，从而合道成真的过程。从它对形体直接效用来看，是人体体质的改变的过程。具体而言，这种改变包含了一系列人体体内的生理与心理的动态变化过程。这些变化是以所谓“精、气、神”三宝为物质基础。如果把内丹学中所用的“精气神”与中医学理论中的三宝作一简单的比较就可以知道，二者基本上是一致的。不同之处在于，内丹学更注重先天“精气神”之用，并把它们主要约束在以任督二脉为中心的八脉通道及其重要关窍之中。内丹炼养所进行的筑基、炼精化气、炼气化神、炼神还虚过程的种种反应都在这一通道及其窍要中完成，体现了中道的原则。

²⁷ 王明：《太平经合校》，北京：中华书局，1960年，第282-283页。

²⁸ 王明：《太平经合校》，北京：中华书局，1960年，第724页。

²⁹ 王明：《太平经合校》，北京：中华书局，1960年，第193页。

³⁰ 王明：《抱朴子内篇校释》，北京：中华书局，1996年，第324页。

³¹ 陆干甫等：《中医辨证法原理》，北京：中医古籍出版社，1986年，第166-173页。

对这一过程的把握有两个方面：一方面，人体现之于外的各种外象，是通过司外揣内的方法来把握；另一方面，身体之内气升降运动等内象，则是通过内观之法来照察。内观作为丹道炼养实践的一种体验身心的重要手段，贯穿于内丹炼养的一切过程之中；此从比较低层次筑基功夫到高级阶段的炼神还虚等具体阶段，都有内观的参与。海天秋月道人玄全子就谈到内丹炼养达到天人合一之境界时对内观的特别运用，《诸真内丹集要》卷中“金丹证验”云：

外无所着，内无所思，身如槁木，心若寒灰，万缘顿息，与太虚同体，以灵光为用。³²

所谓“灵光为用”即是在进入虚静之境界时只能运用不着意念之“神意（即灵光）”来内观形体之内的种种景象。

其次，总结炼养经验的需求。丹经中相关“证验”的描述了内丹家在内丹炼养过程中身体之生理和心理上各种复杂变化的征象，包括了如声、光、冷、热等不同效应。这些征象表现为身体上各种外在或内在的反应：有静态的冷热变化，还有动态的气机升降运动；有明显整体的感应，也有局部变化；有模糊的感觉，也有清晰的意象；有幻觉的出现，也有真实境界。归纳历代丹经著述中有关的证验对内景征象的具体描述，主要起来有两种类型：一是在形体、脏腑之间气机运动；一是心理、精神上的变化。由于内丹学的描述语言也采用了传统医学脏象观的五行五脏模式，这样内观照察所得的经验与中医学临床上所观察到的生理、病理现象基本上保持一致。

在各家论述之中，清代三阳道人张松谷的证验描述颇具代表性。在《丹经指南》中，张氏以自身炼养实践为依据，描述了其体察内景体验的各种变化，包括气行的经脉通道与关窍，口中生液，及其它亦幻亦真的冷、热、声、光感等征象。“证验说”云：

忆余初学坐，每思任督二脉何以得通，竭诚依口诀趺坐，存思山根，调息兼鼓巽风。第四日，二气能过尾闾，通夹脊，达玉枕，上泥丸，下明堂，入绛宫，到下丹田矣。但所出津液尚有腥气如人家水沟，积瘀方开也。时觉身子弱甚，约有数日，而背肩手足皮肉及头项各隐隐如蚁行。次数日，腹中有响音，外肾微动或水升，或火炎，或手足皮肉如一线冷风。问之先生，皆云开关真景也。³³

又“经验实证说”分三乘论述，云：

初乘功夫，此气初转之时，在于腹中充盛，就可用口诀过关，口中有甘津之验，四肢八脉无处不流通之验，腹中有雷声之验。若以火候烹炼，身中有狂风揭地之验，有真气如捆缚之验，有异香满口之验，脐下有九炁還元之验，喉中有醍醐灌顶之验，腹中有裂布交响之验；或用武火薰蒸，有上下疼痛之验，有穿筋透骨之验，有耳听千千面战鼓、万万颗雷声之验。凡骨中有打伤及血气凝结、汗毒之疾，及皮肤疮疥之疾，此气亦能吹散，不疗自愈之验。

中乘功夫……其验甚多，不能尽述。有眼见青天于室内之验，或见白雪罗列在空之验，

³² [元]海天秋月道人玄全子集：《诸真内丹集要》，《道藏》第32册，第465页。

³³ [清末民国]张若虚：《丹经指南》，《道藏精华》（第四集之二），第221页。

或见天花乱坠之验，或暗处能见小字之验。若见此四大验，斯时自然元气充足。……此时就出有阴神。在于脐窍出入而自然，面有红光，白如冠玉，口似含丹，耳如红珠，眼睛黑白分明，视听幽远，声似洪钟，睡无眠梦。自然返老还童，行此一乘终，则阴阳之气大冲和而敦厚，必有眼光溢，至于三五时，能见天上之星辰，此是炼己之功完备，其寿可与天地同长久矣。³⁴

上述内观体验的意义在于，揭示了内丹炼养改善体质的进展。以体内津液发生的变化为例，任督气脉初通“尚有腥气如人家水沟”，则提示体内之“积瘀方开也”；而初乘功夫进程中，则有“口中有甘津”“异香满口”“喉中有醍醐灌顶”之验，反映出体内气脉畅通，和气充盈。尚有，如声、色、形貌的变化，其实是描述了望、闻等状况，也可以推知其体质状况是向全面健康转化。

2、内观思维方法之特征

（1）神光朗照内象

内丹炼养家主要通过对炼养中呈现的各种征象的照察，来把握炼养各阶段的进程。这种所谓“照察”其实就是人与道之间的沟通，使炼养行为完全遵循内丹炼养之道，其中通过了一个重要媒介即所谓神光。神光是内丹炼养过程中一种特别的体验，是以心神意念为主导的内观，也称智慧的灵光或称为慧光。李大华指出，这种内观要求观乎神而不观乎形，强调绝念无想，以无心为心。它处于炼神合道的高级炼养阶段，为阴阳交换之法，仙凡改变之时，“未到元宫，方在内观”（《钟吕传道集》），故而《灵宝毕法》称之为“内观交换”之法。³⁵清代董德宁通过对经典的解释也阐述了大致相同的观点，《周易参同契正义》解“内以养己，安静虚无，原本隐明，内照形躯”句，云：“虚无者，乃外之五官不用，而内之七情俱忘，收视听于一身之内，藏神气于百骸之中。……内照者，谓黜其聪明，而回光返照于内也。”³⁶董氏认为进入虚无之境则内照则得以发生，神光自然朗照全体。值得注意的是，《金华宗旨》对身体反应中的神光给予了特别的重视，“天心章第一”云：

金华即光也，光是何色？取象于金华，亦秘一光字在内，是天仙太乙之真炁；“水乡铅，只一位”者，此也。回光之功，全用逆法。

又“回光调息章第四”云：

回光必兼之调息，此法全用耳光。一是目光，一是耳光。目光者，外日月交光也；耳光

³⁴ [清末民国]张若虚：《丹经指南》，《道藏精华》（第四集之二），第225-227页。

³⁵ 参见胡孚琛主编：《中华道教大辞典》“内观”词条，北京：中国社会科学出版社，1995年，第1124页。

³⁶ [清]董德宁：《周易参同契正义》，《道藏精华》（第一集之一），第31-32页。

者，内日月交精也。然精即光之凝定处，同出而异名也。故聪明总一灵光而已。³⁷

上文以“金华”为喻，把“回光”贯穿于内丹炼养过程之中。又指出，要通过调息之功，做到心息相依。这样才能运用目光、耳光分别“内视”、“内听”，使内外之精、神交融，以达全神全精之功。

上述内观体验虽然以心神体验的心理活动为主，实际上，其返视照察行为还包括人体生理反应的光、声、味等方面内容。从内丹文献相关丹家证验的记述中，可以知道他们确实观照到体内各种景象，特别是各色光感。这些现象不是梦境，不是精神病人的幻觉、幻相，而是丹家在清醒状态下的真实体验。

(2) 心目合参：内观功夫的特别之处在于重视运目内观，这与内丹炼养家对目的认识具有密切关系。他们认为由于目是神之外现之官窍，因此，内观除了人的主观意识即心神的参与之外，还有具备视觉功能“目”的参与。内观即是心目合一。内丹炼养功夫以所谓先天之气复归为宗旨，而复归进程之中铅汞交媾、大丹结成等，都是在目神内观参与之下完成的。为此，他们提出了“机在于目”的经典论断，重视“以目驭心”之功，并运目内观来把握内丹炼养进程。《西岳窦先生修真指南》云：

真人曰：定中运水火于目中也，故崔公以眼为镜，要得之五力。乃大道之源，皆在眼力也。³⁸

文中认为“目”功乃是成就“大道”的关键，指出目中水火交媾是内丹炼养过程中不可或缺的一个环节。又《丘长春真人秘传大丹直指》第七“论塞兑垂帘”云：

两眼之中即天根，即所谓性命关也。其根生于眼，眼属心，心生造化，自属玄之又玄者，仙家谓之玄牝之门。心肾内日月交接于内，两眼外日月交接于外，攒簇水火而不散，气自调矣。³⁹

上文中，丘处机强调指出“目”关乎性命之根源，并进一步认“目”为玄窍。他认为内丹炼养之道的水火交媾存在着相互联系的内外两种方式，即以心肾交媾为主的内水火交媾与以两目为主的外水火交媾。内、外水火交媾同时进行，方得“攒簇水火而不散”而合于大道。

(三) 内观思维方法之价值意义

内观思维方法是哲学思维与养生实践相结合的产物，内丹炼养术运用这种独特的方法把修心

³⁷ 题为纯阳吕祖天师著：《金华宗旨》，《重刊道藏辑要》室集，第120，124页。

³⁸ 《西岳窦先生修真指南》，《修真十书·杂著捷径》（卷之二十一），《道藏》第4册，第700-701页

³⁹ 《丹书校注厘定》，胡海牙、武国忠主编：《中华仙学养生全书》（上），北京：华夏出版社，2006年，第394页。

与驭目、全神与养生完美地结合在一起，借此修身与内省，平衡个体的心理与生理。内丹炼养术通过“返观”所得内、外之象以判定内丹炼养的进境，凭有形身体之变化以察求体质改善的目标进程，借无形神气之复归以与自然之道相契合，从而达到人的身心与虚无大道之间融合的超脱境界。

从体证道的意义而言，内丹炼养者的炼养活动就是体道、合道的过程，自有而无，又自无而有，循环往复而终融于道。这种对道的体证方式主要通过内观的方式来达成的。内丹炼养家通过内观的方式照察人体小宇宙变化之道，把握其中变化之机。他们认为对先天一气与玄窍的把握，其实就是把握了生命复归之“道”的关键，从而为长生超脱的理想提供理论依据，也达到对天道长久以及天地间大宇宙变化之道深入理解与印证。

从方法论意义而言，内观方法是一种以“有形”把握“无形”的具体方法；是把人与道紧密结合起来的不可或缺的重要媒介。

在现代宗教哲学对比研究中，内观体验作为一个人的情感体验和重要的宗教证道方式得到重视。⁴⁰ 现代心理学家荣格把内观体验中“光”的现象理解为人的心理现象中的“集体无意识”，开创了内丹心理学研究的新思路。

需要指出的是，现代内丹学对“内观”方法的研究尚嫌不够深入，致使我国当代部分崇尚西医的医学工作者产生一些不正确的认识。例如，现代国内西医学者在论及“内观医疗”实践之时，往往把内观疗法作为日本学者森田氏或吉本伊性的独特创造加以介绍推广。⁴¹ 然而，从前文已经作出的分析可知，实际上“内观”（或称“内观”、“内视”、“内照”、“返照”、“返观内照”等）作为一个却病修身方法在古代中国早就得到广泛的使用，内丹炼养家还作出了比较系统的理论总结。很显然，西医学者对此好像所知甚少，不能不令人感到遗憾。

综上所述，内丹医学的思维方式得以形成与发展，是有着其自身的哲学依据。这些哲学观念继承了传统哲学、中医哲学思想的概念，汲取了合理要素作为构建其富有生命意涵的内丹医学的生命哲学观。从这些观念出发，内丹医学的研究始终没有离开对生命深层阐释的这一主题。

⁴⁰ 魏小巍：《道教的宗教体验》，《现代哲学》，2007年第5期。

⁴¹ 参见郭丽华等：《内观疗法在中国精神科临床实践的探索》，《四川精神卫生》，1995年第4期；尉筠心：《重在发现——谈“内观疗法”》，《长寿》，1996年，第6期；巽信夫：《从整体医学与生命发育观来看内观治疗疗效》，《上海精神医学》，2005年第6期；榛木美惠子：《内观法基础》（第二届国际内观疗法学会大会论文精选），Shanghai Archives of psychiatry, 2005, Vol. 17, No. 6；《内观疗法与森田疗法的比较》，《医学与哲学》（人文社会医学版），2006年，第10期。

내단의학(內丹醫學)의 사유방식(思維方式)

허전중(何振中)

중국중의과학원 중국역사문헌연구소 부연구원

개 요

內丹醫學의 이론과 기술이 형성되고 발전할 수 있었던 것은 그 독특한 사유구조와 밀접한 연관이 있다. 내단의학의 사유구조는 전통의학 생명철학의 중요한 구성부분이다. 이것은 중국 전통 도학문화(道學文化)가 갖고 있는 생명에 대한 인식과 철학적 지혜를 나타낸다. 내단사상의 상수사유(象數思維), 역추사유(逆推思維), 내관사유(內觀思維)는 내단도(內丹道)의 생명에 대한 탐색, 내련양생(內煉養生)의 핵심이론 및 기술의 창조와 응용, 그리고 수련자가 내단 수련에 대해 깊이 있게 이해하는데 특별한 역할을 하였다.

주제어: 內丹醫學, 象數思維, 逆推思維, 內觀思維.

전통의학의 생명과 질병에 대한 인식은 ‘道’를 사상적 근원으로 한다. ‘醫道’의 핵심은 주

로 生命觀, 疾病觀, 用藥觀, 治療觀 등이다. 秦漢時代 方士醫家は 生命觀과 疾病觀을 이용하여 상응하는 의학체계를 세웠다. 서로 다른 지역에 따라 方士들이 갖고 있던 의술이나 의학서적이 달랐기에 다양한 流派의 方士醫學體系가 형성되었다. 西漢의 劉向은 『漢書·藝文志』 「序方技」에서 여러 학파의 의학체계를 분류하여 4가지 기본 분파(四家)인 醫經, 經方, 房中, 神仙으로 나눠 놓았고, 이들 모두가 ‘生生之具’에 속한다 하였다. 네 분파 중 神仙家は 醫經, 經方에서 사상과 기술의 핵심을 섭취했을 뿐만 아니라 房中, 行氣, 導引, 按蹠 등 양생학도 수용하여 內丹道(內丹煉養之道라고도 불림)라는 자신만의 특징을 형성하였다. 이 분파의 특징은 병이 생기기 전에 예방하고 생긴 병을 치료하는 것이다.

내단의학이 학술적인 분야로 자리잡을 수 있었던 것은 도교연구의 중요한 영역인 도교의학, 특히 내단학¹의 현대적 연구가 진행되면서부터 이다. 이 학문은 2000여년의 역사를 지니고 있는 道家, 道教의 독특한 생명관과 인체구조에 대한 연구를 바탕으로 진행된 탐색이라 할 수 있다. 최근 몇 년 사이에 학술계에서는 內丹煉養術(혹은 內丹術, 內修術, 內丹學이라고도 함)이 도교의학의 중요한 구성부분, 심지어는 핵심 구성부분이라는 공통적인 인식을 갖게 되었다. 필자는 ‘內丹醫學’이라는 개념을 끌어내어 道教醫學의 중요한 구성요소를 연구하고, 내단의학이 도교의학의 중요한 분파임을 증명하고자 한다.

내단수련은 전통의학 양생술의 최고경지로, 그 속에 있는 이론과 실천기술을 포함하여 內丹煉養之道(혹은 內丹道)라 부른다. 때문에 내단의학은 내단도의 외적 형식이라 할 수 있다. 현대 중의학 이론에 비춰볼 때, 필자의 관점으로는 내단의학이 크게 두 가지 측면을 포함하고 있는데, 하나는 기초이론체계이다. 그 속에는 形神思想, 麟象思想, 經脈與關竅思想, 病因病機 및 診療思想과 심신상태를 개선하는 요소가 포함되어 있다. 두 번째는 생명철학에 대한 기본적인 관점 및 상응하는 사유방식이다. 그 속에는 陰陽論, 水火論, 生命生成論, 先後天論, 時間節律觀, 象數思維, 逆推思維 및 內觀思維 등 여러 가지 측면이 포함되어 있다. 본고에서는 주로 內丹醫學의 사유방식에 대해 의논해 보고자 한다.

一. 象數思維

象數思維란 “卦爻, 陰陽五行, 天干地支, 河圖洛書, 太極圖 및 奇偶數位 등 象數를 통하여

¹ 내단학은 胡孚琛선생이 여러 학설을 종합하여 제시한 넓은 의미에서의 개념으로, 내단수련술에 관련된 여러 내용이 포함되어 있다. 내단 의학 역시 이 속에 포함되는 바, 본고에서는 학문적인 이론을 계승하여 ‘내단학’이라는 용어를 사용할 것이다. 胡孚琛, 呂錫琛著 『道學通論—道家道教仙學』, 「內丹學源流」, 社會科學文獻出版社, 1991年을 참고하기 바람.

우주와 만물의 존재형식, 변화의 규칙을 이해하고, 아울러 우주의 변화를 추정하는 사상체계이다. 象數思維는 天人之理, 萬物之理, 性命之理 등 분야에 모두 관련이 있는 중국의 오래된 생명에 대한 사유방식이다. 象數思維의 방법은 사실상 象과 數를 통하여 비슷한 부분을 유추해내는 사유방식이다.”² 『參同契』, 『悟真篇』 등 내단학 경전은 모두 이런 사유방식 및 상과 수에 의해 내단수양 방법을 탐색하였다. 비록 문장이 어려워 이해하기 힘든 부분도 있지만, 읽으면 읽을수록 그 내용이 심오하다. 내단수련가들은 외단술에서 사용되는 용어, 예를 들면 爐, 鼎, 四象 등을 사용하여 인체 속 精氣神의 미묘한 변화 및 정도에 대해 설명한다.

초기 중의학 경전에는 음양오행만 중요시 하고 주역의 괘사에 대해서는 중요하게 여기지 않았다. 하지만 내단수련은 주역과 음양오행을 결합하여 내단 상수학의 기초를 만들었다. 때문에 내단의학의 사유방식 속에는 상수의 특징이 잘 드러나 있다. 예를 들어 인체를 팔괘로 보고 거기에 따라 화수목금 등 오행의 방식으로 설명하였다. 아래 상수사유가 어떻게 구체적으로 상수를 이용하여 인체의 장기를 설명하였는가에 대하여 의논해 볼 것이다.

(一) 象數思維와 人體八卦臟象 형식의 발전

1. 발전원류 : 내단학의 가장 독특한 특징은 인체를 팔괘에 맞춰 설명하는 것으로, 이것은 상수사유의 구체적인 표현이라 할 수 있다. 이러한 사유방식은 주역사상을 직접적으로 인용한 것으로, 『易經』 “說卦傳”에서는 최초로 팔괘와 인체의 각 부위를 연결시켜 설명하였다. 그것은 다음과 같다. “乾為首, 坤為腹, 震為足, 巽為股, 坎為耳, 離為目, 艮為手, 兌為口.” 孔穎達은 여기에 주석을 달아 설명하기를 :

乾尊而在上, 故 ‘為首’; 坤能包藏含容, 故 ‘為腹’也; 震動用, 故 ‘為足’也; 巽為順, 股順隨于足, 故 ‘巽為股’; 坎北方, 主聽, 故 ‘為耳’; 離南方, 主視, 故 ‘為目’; 艮為止, 手亦止持于物使不動, 故 ‘艮為手’; 兌為口, 口所以說言, 故 ‘兌為口’.

易傳에서 팔괘와 신체의 각 부위를 대응하여 연관시키는 것은 고대인들의 천인감응사상의 표현이다. 하지만 이런 대응관계는 고대의 의학경전인 『黃帝內經』에서는 사용되지 않았는데, 그 이유는 『黃帝內經』은 주로 易卦의 핵심사상인 陰陽사상을 사용했기 때문이다. 이렇게 『黃帝內經』은 자신만의 음양오행 학문을 발전시켰다. 東漢末의 丹經저서인 『周易參同契』는 다시 한번 易卦와 臟象을 인체의 생리구조를 표현하는데 사용하였다. 특히 坎離의 二卦를 ‘月精’, ‘日光’이라 불렀는데, 이렇게 하여 五行五臟의 심장과 신장을 대응시키는데 이론근거를 제시하

² 楊金長等主編: 『中醫哲學概論』, 北京: 人民軍醫出版社, 2007年, 116쪽.

였다.

이 이론에 근거하여, 唐宋時代의 內丹家들은 진일보 八卦와 人體의 臟腑를 대응시켜 표현하였다. 그 목적은 바로 內丹 수련법의 추상적인 부분을 인체의 구체적인 부위에 적용시키려는데 있었다(특히 체내의 중요장기). 이렇게 하면 내단수련의 효과를 높일 수 있다. 문헌자료에 의하면 단학가들이 팔괘와 인체의 臟腑를 연관시킨 이유는, 臟腑의 관계에 대한 이해를 높이기 위해서이다. 예를 들어 『入藥境』에서는 아래와 같이 말했다.

乾六，大腸也；坎一，腎也；艮八，膀胱也；震三，肝也；巽四，膽也；離九，心也；坤二，小腸也；兌七，肺脾也。

그리고 天干과 八卦에 대해서는：

東方，甲乙也。甲為乾，乙為坤，其夫婦也。南方，丙丁也。丙為艮，丁為兌，其夫婦也。西方，庚辛也。庚為震，辛為巽，其夫婦也。北方，壬癸也。壬為離，癸為坎，其夫婦也。將震以配乎肝，兌以配乎肺，離以配乎心，坎以配乎腎，坤以配乎脾。

崔希范은 八卦의 전반적 속성에서 시작하여, 괘와 인체의 상응관계, 괘와 본성의 상응관계를 설명하였는데, 이것은 사실상 臟腑間의 相對와 相合의 생리적 속성을 설명한 것이다. 崔希范의 八卦臟腑사상을 보면 易傳의 八經卦와 신체의 각 부위 및 관계를 대응시킨 것이다. 이렇게 그는 전국시대의 易學 중 팔괘인체의 사상을 계승하고, 송나라 이래의 의학 중 易卦와 臟腑를 대응시키는 전통을 따라 易學 生理學의 기초를 마련하였다. 南宋의 曾慥는 『道樞』 「血脈篇」에서 이렇게 서술하였다.

心者，離中虛，為火焉；膽者，巽下短，為風焉；肝者，震兩仰，為雷焉；小腸者，坤六斷，為地焉；肺者，兌上闕，為澤焉；大腸者，乾三連，為天焉；腎者，坎中滿，為水焉；膀胱者，艮覆碗，為山焉。又吾身之配于八卦者也。修道者宜亦有考于斯焉。³

문장에서는 특별히 내단수련의 ‘修道者’는 人體臟腑의 八卦 대응관계에 대해 깊은 연구가 있어야 한다고 강조하였다. 『太上長文大洞靈寶幽玄上品妙經』 ‘八卦成象章第六’에서는 이렇게 말했다.

道言：天以八卦，為應八方。伏羲氏八卦，以西北為乾，屬金，得三陽之象。……八卦既成象，各

³ [南宋]曾慥：『道樞』(卷十五)，上海：上海古籍出版社影印本，1990年，147쪽.

配方位，可應人五藏。乾天為大腸，坎為腎，艮為膀胱，震為肝，巽為膽，離為心，坤為腹，兌為肺。此八門皆有氣之法，若修煉之，氣通五藏六腑，同于神氣，可以延生。⁴

위 문장을 보면 八卦와 臟腑의 관계를 ‘八門’으로 표현 하였는데, 이것은 臟腑의 氣가 운행하는 규칙을 설명한 것이다. 이 규칙을 알게 되면 장수의 법을 아는 것이다. 내단가들이 인체의 八卦麟象 형식을 연구하는 것은 곧 수양의 기초라 할 수 있다.

(二) 象數思維로 인체의 생리구조에 대한 설명

內丹 수양을 하는 사람은 易學象數를 인용하여 天人相應의 이치를 설명하였다. 즉, 인체의 小天地의 內藏腑氣血의 운행은 天地의 陰陽消長, 水火升降의 大道와 맞물린다는 것이다. 예를

들어『性命圭旨』에서는 天體運轉의 象을 통하여 ‘內交媾’(見圖38)의 의미를 설명하고자 하였다. 「卯酉周天口訣」은 이렇게 서술하고 있다.



图 38 周天璇玑图

前段乾坤交媾，收外藥也。此段卯酉周天，收內藥也。外交媾者，後上南下，一升一降也。內交媾者，左旋右轉，一起一伏也。兩者迴圈，狀似璇璣。故魏伯陽雲：循環璇璣，升降上下，周流六爻，難以察睹。世人只知有乾坤交媾，而不知卯酉周天，是猶有車而無輪，有舟而無舵。欲望遠載，其可得乎？故『還元篇』雲：輪回玉兔與金雞，道在人身人自迷，滿目盡知調水火，到頭幾個識東西。東者，木性也。西者，金情也。一物分二，間隔東西。今得斗柄之機斡旋，則木性愛金，金情戀木，兩相交結，而金木交並矣。金本交並，方成水火全功。丹

經謂之和合四象者此也。⁵

이 문장을 보면 內交媾의 운동은 회전하면서 기복을 이루는 것을 알 수 있다. 즉, 『叁同契』의 비유에서 힌트를 얻은 것이라 할 수 있겠다. 은유적인 부분을 배제하고 外象이 갖고 있는 의미만 살펴본다면, 아주 분명하게 알 수 있는 것은 肺金之氣과 肝木之氣가 운행할 때 운기가 일면서 회전하는 형태를 나타낸다. 내단수련의 진행정도를 놓고 보면 오직 금과 목의 기운이

⁴ 『太上長文大洞靈寶幽玄上品妙經』, 『道藏』第20冊, 2쪽.

⁵ [明] 尹真人弟子:『性命圭旨』, 上海: 上海古籍出版社, 1989年, 269-270쪽.

서로 교차해야만 “和合四象”에 이를 수 있고, 아울러 水火交媾(혹은 既濟)의 공덕을 완성할 수 있다. 간단하게 말하자면 이것이 곧 상수사유방식을 이용하여 내단수련의 진행 중 생명운동의 단계를 파악하는 규칙이라 할 수 있겠다.

동시에 상수사유는 단학가들에 의해 靜적인 상태에서 인체의 형체를 구성하고 있는 다양한 생명의 의미와 양생의 관계를 분석하고, 나아가 독창적인 양생술을 발전하는 수단으로 사용되었다. 예를 들어 明末清初의 의학가인 傅山の 身竅卦爻說 역시 이러한 사유특징을 잘 나타내고 있다.

鼻之下曰‘人中’. 自此而上, 耳, 目, 鼻皆偶; 自此而下, 口與二陰皆奇: 合成一 ‘泰’卦也. 余因而廣之: 人中之後為‘督’, 為諸陽之會; 人中之前為‘任’, 為諸陰之海. 偶竅開陽位, 奇竅開陰位. 陽之用在陰, 陰之用在陽也. 故耳, 目, 鼻主精, 氣, 神, 為五臟之用; 口, 二陰主傳送出入, 為六腑之用. 陽奇, 故耳, 目, 鼻聚于一; 陰偶, 故大, 小二便與口分與二. 五臟屬陰, 而精, 氣, 神無形, 乃為先天之陽, 自內而出; 六腑屬陽, 而水谷有形, 乃後天之陰, 自外而入. 觀先後, 陰陽之用, 而水火互藏之妙昭昭矣. 醫家之術, 神仙之道, 天地之運, 思過半矣. 陰盛則引陽, 陽盛則引陰, 陰陽相引為‘欠’. 故人將死, 則‘欠’也. 一點陰氣不盡, 不得為仙; 一點陽氣不盡, 不得為鬼. 故陽升者, 神從鼻出; 陰降者, 神從二便出. 觀其所出, 而人之善惡可知矣. 善為陽, 善至於無能名, 是堯舜之重陽也. 惡為陰, 惡至於眾惡歸, 是桀紂之重陰也. 莊子曰: ‘為善無近名, 為惡無近刑, 緣督以為經’, 是陽也, 是中也, 是道路之經也. 至矣, 盡矣, 天人之道無餘蘊也.⁶

문장에서는 팔괘의 爻象을 빌어 인체의 耳, 目, 鼻, 口, 二陰을 설명하고, 아울러 耳, 目, 鼻는 坤을, 口, 二陰은 乾을 의미한다고 하였다. 二經卦를 더한 것 ‘泰’卦가 된다. 인체는 천지의 交泰과 같고, 升降運動은 生機를 뜻하는 것이다. 陰陽의 配屬關係로 人體의 內先 및 後天精氣神의 消長을 설명하고, 동시에 任督二脈 및 水谷之物의 運化, 人性倫理의 善惡을 설명하였다. 이렇게 人體內 陰陽의 盛衰와 水火升降의 규칙을 설명한 것이다. 다시 말해서 인체와 천지 및 사회조직을 모두 연관시켜 연구하는 것은 내단 수련가들이 말하는 ‘丹道’의 진정한 의미이다. 胡孚琛은 內丹功法的 頭와 身의 관계를 乾, 坤의 二卦 교착으로 설명하였다.

頭部的另一孔穴在鼻下懸空的徑寸之地, 丹家謂之‘懸胎鼎’, 又名‘虛無窟子’, ‘虛無竅’, 乃鼻下呼吸出入之根.…… 邵康節詩雲: “天根月窟閑來往, 三十六宮都是春”. 樹之根在地下, 人乃無根之樹, 其根在頭上, 頭為天, 足為地, 則天根為顛頂百會穴, 月窟為海底會陰穴, 這也是丹道的兩孔穴交感之法. …… 然而根必紮在地裡, 月必懸于天上, 這是因為人之九竅中雙耳, 雙目, 雙鼻孔恰成坤卦 ䷁ 在上部, 故謂之紮根于地(坤), 號曰‘天根’; 口, 肛門, 生殖器為單數,

⁶ [清]傅山:『霜紅龕集』(下), 太原: 山西人民出版社影印本, 1985年, 1013-1014쪽

恰成乾卦☰，在下部，故謂之懸月于天(乾)，號曰‘月窟’。這樣，鼻下方寸之地的虛無竅恰在乾坤二卦之間，又為色身與法身之交界處，醫家名為‘人中穴’，亦稱此穴在天地之間正中的人位。⁷

위 설명은 傅씨의 이론과 동일하다. 인체 내 장기를 괘효와 결합하여 설명한 것이다. 나아가 인체의 象과 내단수련의 중요한 要訣(兩孔穴法)을 직접적으로 연결시켜 놓았다. 이런 논술은 중의학 이론이나 실천에는 영향을 끼치지 못했다. 하지만 무술 수련에는 큰 영향을 끼쳤는바, 예를 들어 張全亮은 八卦掌의 오묘함을 설명할 때 ‘三豐神連’ (본고 제팔장 ‘八卦掌內功’을 참고)라 하였다. 상술한 인체와 괘효의 관계에서 발전한 상징성은 내단수련과 무술수련에 핵심적인 역할을 하는 것으로, 최고 경지에 도달하는 관건이 되었다. 뿐만 아니라 역대 무술 대가들이 전해주지 않는 비결로 남아있다.

내단수련가에 의하면 인간의 생명은 一氣의 운행에 의해 결정되며, 天道에 맞아야 한다고 하였다. 생명의 운동과정은 완벽한 운율을 나타내고, 또 장악할 수 있는 것이다. 괘상은 곧 인도와 천도의 관계를 설명하는 중개자인 것이다. 이 중개자는 天人 사이의 조화를 이루고, 전체적인 하나의 큰 그림을 그리게 하였다. 내단 수련술이 구축한 人體藏象八卦모습은, 그들이 천도와 소통하려 했다는 것을 알 수 있다. 그들은 이렇게 인간 생명의 본질을 파악하려고 노력하였다. 즉, 생명의 최고의 경지를 탐구한 동시에 仙道の 본성을 추구한 것이다.

二. 역추정(逆推定) 사고방식

역추정 사고방식은 내단 생명철학 사고방식의 핵심으로, 역추정의 사유를 통해 세상만물과 인간세계를 관찰하고, 나아가 세상 및 생명존재의 道를 파악하고자 하였다. 『老子』“归根第十六”에서 말하기를 “致虚极，守静笃。万物并作，吾以是观其复。夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，静曰复命。复命曰常，知常曰明。”⁸ 그리고 “反朴第二十八”에서 말하기를 “知其雄，守其雌，为天下溪。为天下溪，常德不离，复归于婴儿。知其白，守其黑，为天下式。为天下式，常德不忒，复归于无极。知其荣，守其辱，为天下谷。为天下谷，常德乃足，复归于朴。”⁹라 하였다. 노자는 역추정의 사고방식을 통하여 지극한 虚静에 돌아감으로써 근원에 복귀하려 하였다. 그리고 知雄守雌 (혹은 知白守黑)을 통해 無為에 이르려 하였다. 內丹煉養家들은 이런 老子的 역추정 사유방식을 계승하여, 생명을 연장하고, 생명의 궁극적 가치를 탐색하는데 사용하였다. 구체적인 표

⁷ 胡孚琛『丹道法訣十二講』(上卷),北京:社會科學文獻出版社,2009年, 244-245쪽.

⁸ 『河上公章句』,『道德真经注』(卷之二),『道藏』第12册,第5页.

⁹ 『河上公章句』,『道德真经注』(卷之二),『道藏』第12册,第8-9页.

현 방법은 아래와 같은 두 가지가 있다. 첫째, 內丹煉養之道의 근본적 원칙. 둘째, 구체적인 丹法 운용의 방법. 아래 이 두가지 방법에 대해 간단한 분석을 하고자 한다.

내단 경전에서는 역추정 사고방식을 운용하여 내단수련의 역수행 원칙을 만들어 놓았다. 『叁同契』는 최초로 내단수련은 오행을 뒤집는 것이라 표현하였다. 이런 사상은 후대의 단학가들에 의해 계승되었다. “太陽流珠章第六十八”에 “五行錯王，相據以生，火性銷金，金伐木榮.”라는 문장이 있다. 五代시기 彭曉는 여기에 주석을 달아 말하기를 :

陰陽顛倒，五行互用，更為男女，遞作夫妻，則其義也。如彼太白真人歌曰：五行顛倒術，龍從火裡出，五行不順行，虎向水中生，還丹之宗，龍虎之祖。¹⁰

彭曉의 인용은 오대시기 이전의 “顛倒陰陽五行”에 대해 명확히 설명했으며, 이 이론은 이미 내단수련의 중요한 원칙으로 자리잡았다. 唐宋연간의 『金液大丹詩』는 말하기를 “陰陽顛倒，翻地複長天，真水呼真火，黃鉛吸黑鉛。乾坤交泰合，龍虎喜同眠，運動三花絕，升騰徹上玄。”¹¹라 하였다. 이 문장 역시 水火交媾는 陰陽顛倒의 과정임을 피력하고 있다. 北宋시기 張伯端은 『悟真篇』에서 『叁同契』의 顛倒五行사상을 계승하였다. 그는 여러 문장에서 내단수련을 하려면 顛倒의 기술을 사용해야 한다고 했는데, 예를 들어 卷之上“十六首之四”에서 “此法真中妙更真，都緣我獨異于人。自知顛倒由離坎，誰識浮沉定主賓。金鼎欲留朱裡汞，玉池先下水中銀。神功運火非終夕，現出深潭月一輪。”¹² 그리고 “十六首之十三”에서는 “不識玄中顛倒顛，爭知火裡好栽蓮。牽將白虎歸家養，產個明珠似月圓。謾守藥爐看火候，但安神息任天然。群陰剝盡丹成熟，跳出樊籠壽萬年。”¹³ 卷之中的 “六十四首之十五”에서는 “日居離位反為女，坎配蟾宮卻是男。不會此中顛倒意，休將管見事高談。”¹⁴라 하였다. 明나라 초기 張三豐은 丹詩 “無根樹之五”에서 이렇게 말했다.

無根樹，花正偏，離了陰陽道不全。金隔木，汞隔鉛，陽寡陰孤各一邊。世上陰陽男配女，生子生孫代代傳。順為凡，逆為仙，只在中間顛倒顛。¹⁵

장삼풍은 반드시 顛倒陰陽의 원칙에 따라 내단수련을 해야 한다고 강조하였다. 그리하여 내단수련가들은 역추정 사유방식에 의해 생명의 형성과정과 신선수행의 방식을 구축하였다. 그

¹⁰ [五代]彭曉 注:『周易叁同契分章通真義』, 『道藏』第20冊, 150쪽.

¹¹ 無名氏:『金液大丹詩』, 『道藏』第24冊, 222쪽.

¹² 『修真十書·悟真篇』(卷之二十九), 『道藏』第4冊, 714-715쪽.

¹³ 『修真十書·悟真篇』(卷之二十九), 『道藏』第4冊, 719-720쪽.

¹⁴ 『修真十書·悟真篇』(卷之二十九), 『道藏』第4冊, 726쪽.

¹⁵ [清初]汪錫齡輯, 李西月重編:『張三豐先生全集』, 『重刊道藏輯要』畢集, 第874頁[頁八].

들은 생명의 형성과 복귀는 하나 혹은 역방향이라 생각하였고, 아울러 생명의 생성형식과 복귀 형식의 쌍방향 일체의 내단신선수련법을 개발하였다. 淸나라 초 王建章의 『仙術秘庫』에는 이런 사상이 분명하게 나타나 있다. 卷三의 “返還先天仙術”은 이렇게 말하고 있다.

人當父母未生身以前，男女陰陽二炁交感之時，杳冥之中，有一點生機自虛無中來，所謂先天真一祖炁者是也。此炁入于精血之內，陶融精血混而為一，無形而即生形，無質而即生質，內而五臟六腑，外而五官百骸，變之化之，皆自然而成全。雖在懷胎之婦人，亦莫知其所以然也。蓋母胎之中，有先天之祖炁，渾渾淪淪，始而凝胎，既而養胎，終而全胎，始之終之，皆此祖炁成就之，別無加雜。當斯時也，雖有人形，而無人道。天地萬物，水火刀兵，俱不能傷；七情六欲，五賊四相，俱不能近。推究其實，惟一虛空而已。古仙教人修道鍛煉以返于父母未生我身以前之面目者，即返于虛空之境，而歸之無聲無臭之中者也。無聲無臭即無極之謂，故充無之所極，則惟一無而已矣。¹⁶

王建章은 후천생명의 발생은 先天 真一祖炁가 부모의 精血속에 들어온 후 이루어 지는 것으로, 無에서 有가 생기는 과정이라 생각하면서, 이렇게 되어야만 “虛無之道”에 부합한다고 보았다. 그리고 내단수련의 道란 선천으로 돌아가는 것으로, 유에서 다시 무로 돌아가는 과정이다. 이 과정 역시 “虛無之道”의 원리에 부합한다.

역추정 사고방식은 구체적인 내단 수련의 순서에도 그 역할을 하는데, 이러한 수행 기술은 내단수련의 핵심요소가 되었다. 예를 들어 내단 丹法의 전환점인 “心腎相交”는 곧 역추정 사유 방식의 대표적인 용례이다. 이 방법은 팔괘의 坎, 離 괘상을 빌어 체내의 真水, 真火가 역행 교차하는 것을 보여주고 있다. 坎卦는 인체의 신장에 해당되고 물(水)에 속하며 성질은 아래로 향한다. 離卦는 인체의 심장에 해당하는데, 불(火)에 속하며 성질은 위로 솟는다. 내단 수련의 방법이란 이러한 역방향을 이용하는 것인데, 腎水를 상승케 하고, 心火를 하강하게 하여, 양자는 中宮에서 만나 丹胎를 이룬다. 아울러 수련 과정에서 체내의 真氣가 玄竅에서 발동한 후, 任督의 二脈에서 순회하면서 사용된다. 이 순환과정에서 經脈의 흐르는 방향이 곧 역행하는 任督二脈의 방향인 것이다. 즉, 먼저 督脈의 하단인 長強穴에서 시작하여 三關(尾閭關, 夾脊關, 轆轤關)의 꼭대기까지 올라간다. 그 다음 아래로 竅交穴과 任脈이 만나는 곳까지 내려가 任脈의 노선을 따라 하행하여 단전으로 돌아온다. 이렇게 任督의 맥을 역행하는 방법은 唐나라 시대에 內丹丹法에 명확한 기록이 있다. 내단 수련가들의 이런 체험은 중의학의 任督二脈에 관한 인식을 대대적으로 높여 놓았고, 나아가 중의학의 의료기술이 발전하는데 도움을 주었다. 질병 치료의 관점에서 보면 역추정 방식은 질병이 생기는 원인을 파악하는데 큰 도움이 된다. 질병

¹⁶ [淸]玉樞子王建章:『仙術秘庫』,蕭天石主編:『道藏精華』(第四集之一), 第17頁.

의 근본적인 원인을 알 게 되면 그 근원을 찾아 철저하게 치료할 수 있고, 그리하여 건강을 유지할 수 있다.

三. 內觀思維

(一) 內觀思維의 源流

‘觀’의 원래 의미는 눈으로 사물을 관찰하는 것을 말한다. 『說文解字』에 ‘관’의 원래 의미는 “諦視也”라 하였다. 段玉裁는 이 문장에 주석을 달기를:

采諦之視也. 谷梁傳曰: 常事曰視, 非常曰觀. 凡以我諦視物曰觀, 使人得以諦視我亦曰觀. 猶之以我見人, 使人見我皆曰視, 一義之轉移. 本無二音也, 而學者強為分別乃使『周易』一卦而平去錯出, 支離殆不可讀, 不亦固哉. 『小雅·采芣傳』曰: 觀, 多也, 此亦引申之義. 物多而後可觀, 故曰: 觀, 多也.¹⁷

段玉裁가 생각하는 ‘관’은 인체 시각기관의 연장으로 사물의 의미를 파악한다는 뜻도 담고 있다. 그렇기 때문에 ‘內觀’이라는 단어는 더욱 중요한 의미를 갖게 된다. 이 단어는 ‘觀’의 표면적 의미를 인간의 깊은 사유 속까지 연장하여 생각하게 하였다. 『老子』는 최초로 內觀에 대해 경전에서 설명하였다. 그는 내관에 대해 사물의 본질을 이해하는 근본적인 방식이라 하였다. ‘體道第一’에서는 ‘도’를 인식하고 체득하는 것을 내관이라 하면서, “道可道, 非常道; 名可名, 非常名. 無名天地之始; 有名萬物之母.”라 하였다. 그리고 ‘虛心第二十一’에서는 “道之為物, 唯恍唯惚. 恍兮惚兮, 其中有物; 惚兮恍兮, 其中有象. 窈兮冥兮, 其中有精; 其精甚真, 其中有信.”라 하였다. 노자에 따르면 道는 말해질 수 없고, 이름 지을 수 없지만, 도의 작용은 ‘象’이 있고, ‘物’이 있는 것이다. ‘物象’이 있기에 알 수 있는 ‘道機’가 있고, ‘道機’를 알 수 있는 방법은 곧 內觀이라는 것이다. 그러므로 『老子』「體道第一」에서는 “故常無欲, 以觀其妙; 常有欲, 以觀其徼.”, 「歸根第十六」에서는 “致虛極, 守靜篤. 萬物並作, 吾以是觀其復.”라 하였다. 노자가 말하는 ‘觀’은 눈으로 직접 사물을 보는 것이 아니라, 마음으로 無形, 無質의 道를 관찰하고, 아울러 도의 ‘妙’, ‘窈’, ‘復’ 등 작용을 파악하는 것이다. 즉, 노자가 말하는 관은 시각적 범주에서 벗어나 心智로 체득하는 것을 말한다. 이것이 곧 ‘內觀’인 것이다. 『老子』의 ‘觀’思想은 두 가지 측면이 있는데 그것은 ‘觀竅’와 ‘觀妙’이다. 上陽子陳致虛는 『老子』「道可道章解」에서 해석하여 말하기를 “觀其妙者, 見其智慧之精微; 觀其竅者, 見其功用之遠大也.”라 하였다. 그는 노자의

¹⁷ [清] 段玉裁注:『說文解字』, 鄭州: 中州古籍出版社, 2006年, 408쪽.

內觀思想을 구체적으로 두 가지로 해석하였는데, 하나는 ‘觀竅’으로 有形의 눈으로 신체를 관찰하는 것을 말하고, 다른 하나는 ‘觀妙’라 하여 눈의 시각적 작용을 연장하여 인간의 神志로 인체를 관찰하는 것을 말한다. 老子의 內觀思想은 철학, 심리학적으로 ‘觀’의 작용을 해석한 것이다. 『老子』는 이미 ‘눈’의 시각적 작용을 마음의 작용까지 연장시켜 심리학의 범주를 지니게 되었다. 노자는 더 나아가 인간세상 역시 ‘관’을 통하여 파악할 수 있다고 하였다. 그리하여「修觀第五十四」에서 이렇게 서술하였다.

故以身觀身，以家觀家，以鄉觀鄉，以國觀國，以天下觀天下。吾何以知天下之然哉？¹⁸

여기서 말하는 ‘관’은 對比의 방법을 통해 천하의 道를 보는 것을 말한다. 도가는 이렇게 자신만의 독특한 內觀방법을 형성하였다. 그들은 내관을 통하여 道를 깨닫고, 나아가 도와 합일하려 하였다.

莊子 역시 內觀에 대해 언급하였는데, 그는 내관이란 무궁한 사물을 보는 것이라 하였다. 『莊子』「雜篇則陽第二十五」에서는 “吾觀之本，其往無窮；吾求之末，其來無止.”¹⁹ 그는 말하기를 觀竅란 눈으로만 보는 것이 아니라 눈, 귀, 마음 삼자로 동시에 보아야 한다고 하였다. 여기에 대해 「雜篇徐無鬼第二十四」에서 이렇게 말했다. “以目視目，以耳聽耳，以心複心.”²⁰ 이어서 그는 또 도로써 천지를 알라(以道觀天地)는 泛觀論을 제시 하였는데, 「外篇·天地第十二」에서 “以道觀言，而天下之君正；以道觀分，而君臣之義明；以道觀能，而天下之官治；以道泛觀，而萬物之應備.”²¹라 하였다. 장자는 또 내관의 요점은 마음에 걸림이 없어야 한다고 하면서, 「雜篇·列禦寇第三十二」에서 “賊莫大乎德有心而心有眼，及其有眼也而內視，內視而敗矣！”²²라 하였다. 이 관점은 훗날 내단수련의 修性理論에 경전적 근거를 제시 하였다.

초기 도교 수련가들은 노자와 장자의 내관사상을 계승하는 동시에 더 나아가 구체적인 內視방법을 발전시켰는데, 이 방법은 인간의 형체를 관찰하는 것을 중요시 여겼다. 그들은 인체의 장기 및 상응하는 외부기관에는 모두 신이 ‘수호’하고 있다고 믿었다. 이 부분을 현대 의학의 관점에서 해석해 보면 인체의 각 장기는 모두 각자의 기능을 갖고 있다는 것이다. 자연상태는 각 장기가 조화롭게 움직이는 최상의 조건이다. 그렇기 때문에 ‘全神’이라 부른다. 『太平經』에 이와 관련된 문장이 있는데, 『太平經·卷之七十一』에서는 “真道九首得失文訣第一百七”라 하

¹⁸ 『河上公章句』, 『道德真經注』(卷之三), 『道藏』第12冊, 15-16쪽.

¹⁹ 郭象注、成玄英疏: 『南華真經注疏』, 『道藏』第16冊, 608쪽.

²⁰ 郭象注、成玄英疏: 『南華真經注疏』, 『道藏』第16冊, 589쪽.

²¹ 郭象注、成玄英疏: 『南華真經注疏』, 『道藏』第16冊, 423-424쪽.

²² 郭象注、成玄英疏: 『南華真經注疏』, 『道藏』第16冊, 654쪽

면서 내관의 과정에 대해 “三為數度者，積精還自視也，數頭髮下至足，五指分別，形容身外內，莫不畢數，知其意，當常以是為念，不失銖分，此亦小度世之術也，次虛無也.”²³라고 하였다. 이렇게 ‘自視’하는 방법은 아마도 노자의 ‘以身觀身’을 구체화 한 것이라 할 수 있겠다. 『太平經合校·卷一百五十四至一百七十經[補]鈔癸部』의 「分別形容邪自消清身行法」에서는 內視의 ‘小成’ 경지에 대해 소개하면서, “關煉積善，瞑目還觀形容，容象若居鏡中，若窺清水之影也，已為小成”.²⁴라 하였다. 그리고 또 『太平經合校·卷五十二丁部之一』「胞胎陰陽規矩正行消惡圖」에서는 “瞑目內視，與神通靈”.²⁵ 라 하였다. 훗날 上清派存思法은 이 내용을 계승하였는데, 예를 들어 『抱朴子·卷十八』「地真」에서는 “思見身中諸神，而內視令見之，不可勝計，亦各有效也.”²⁶라고 하였다. 『抱朴子·卷十九·遐覽』에는 『內視經』一卷이 수록되어 있었으나 현재는 전해지지 않는다. 그 내용은 아마 현재 전해지는 『太上老君內觀經』과는 조금 다를 것이라 생각된다.

노자와 장자가 말한 내관은 본질적으로 內證思維의 방법이라 할 수 있다. 사람들은 이 방법을 통하여 천지간의 大道를 체득하고 파악하고자 하였다. 중의학 철학에서는 내관을 중요한 철학사유방식과 관찰방법으로 보고 있다.²⁷ 내단 수련법은 이 철학사상을 수용하면서 ‘내관’이란 감각기관인 ‘눈’이 인체의 생리활동 과정에 참여하는 것이라 생각했다. 수련가들은 ‘눈’을 통하여 인체 내에서 발생하는 여러 가지 현상을 체험하고, 체내의 기를 인도하여 집산의 효과를 보려 하였다. 중요한 사고와 관찰법으로서의 내관법은 도교 내단수련의 여러 단계에서 광범위하게 사용되었다.

이상 종합하여 보면, 노자는 修身之道에 대한 깨달음을 통해 ‘觀竅’, ‘觀身’, ‘觀複’ 등 내관법을 제시하면서, 人道와 天道를 보는 방법을 말해 주었다. 역대 수련가들은 (초기의 方士, 후세의 내단수련가) 노자의 내관법을 계승 발전하여 내단수련술의 아주 중요한 수련방법으로 자리매김 하게 하였다. 이것이 아마도 내관 사유방법의 ‘복귀’가 아니겠는가?

(二) 內觀思維方法의 운용 및 특징

1. 內觀思維方法의 운용

내단수련을 실천하는 과정에서 내관사유는 객관적인 필요조건인 동시에 내단수련 형태의 중요한 특징이기도 하다. 이 수련은 신체의 내재적 체험을 필요로 한다. 내단 수련은 고대 연단가들의 특별한 신체적 활동으로, 인간의 생명을 연구의 대상으로 삼고 있으며, 형체가 다시

²³ 王明: 『太平經合校』, 北京: 中華書局, 1960年, 282-283쪽.

²⁴ 王明: 『太平經合校』, 北京: 中華書局, 1960年, 724쪽.

²⁵ 王明: 『太平經合校』, 北京: 中華書局, 1960年, 193쪽.

²⁶ 王明: 『抱朴子內篇校釋』, 北京: 中華書局, 1996年, 324쪽.

²⁷ 陆干甫等: 『中医辨证法原理』, 北京: 中医古籍出版社, 1986年, 第166-173页.

先天으로 돌아가는 것을 추구하고, 그리하여 도와 합일을 이루는 것이다. 내단수련이 신체에 주는 직접적인 영향을 보면, 인간의 체질을 개선하는 과정이라 할 수 있다. 구체적으로 보면, 이런 개선은 체내의 생리와 심리적 변화를 말한다. 이런 변화가 의미하는 것은 ‘精, 氣, 神’의 三寶는 물질의 기초라는 것이다. 내단학에서 사용하는 ‘정, 기, 신’과 중의학 이론에서 사용하는 삼보에 대해 간단하게 비교해 보면 양자는 거의 동일하다는 것을 우리는 알 수 있다. 차이점이라면 내단에서는 선천의 ‘정기신’을 더 중요시 하고, 그리하여 이것을 任督二脈을 중심으로 한 八脈通道 및 중요한 關竅 속에 보존한다는 것이다. 내단수련의 진행에서 필요한 기초, 즉 煉精化氣, 煉氣化神, 煉神還虛의 과정에서 생기는 여러 가지 반응은 모두 이러한 통로 및 竅要 속에서 완성된다. 이것은 中道原則의 표현이라 할 수 있다.

이 과정을 파악하는 방법은 두 가지가 있는데, 하나는 인체 외부의 여러 가지 현상을 말하는 것으로, 이것은 사외최내(司外揣內)의 방법을 통해 파악한다. 다른 한 가지 방법은 인체의 內氣升降運動 등 내면 현상으로 이것은 내관의 방법을 통하여 파악한다. 내관작용은 丹道煉養 實踐에서 심신을 체험하는 한 가지 중요한 수단으로, 내단수련의 전 과정에 걸쳐있다. 낮은 단계의 수행부터 높은 단계의 煉神還虛에 이르는 구체적인 과정에 모두 내관수련을 필요로 한다. 海天秋月道人 玄全子는 내단수련을 통해 천인합일의 경지에 이르러 할 때 내관을 사용하는 것에 대해 『諸真內丹集要』의 卷中「金丹證驗」에서 이렇게 말했다.

外無所著, 內無所思, 身如槁木, 心若寒灰, 萬緣頓息, 與太虛同體, 以靈光為用.²⁸

여기서 말한 ‘靈光為用’이란 虛靜의 상태에 들어갈 때 의념에 의하지 않는 ‘神意(靈光)’를 통해 신체 내부에서 발생하는 여러 가지 현상을 내관해야 한다는 것이다.

다음은 내단 수련에 관한 경험을 모으기 위한 필요이다. 丹經에는 ‘證驗’과 관련되어 내단 수련가들이 수련 과정에서 체득한 신체적, 심리적 복잡한 변화에 대해 서술한 부분이 많다. 그 속에는 聲, 光, 冷, 熱 등 다양한 감응을 포함하고 있다. 이런 증상은 인체의 내재적, 외재적 반응을 말하는 것으로 예를 들면 다음과 같다. 靜적인 상태에서 冷熱變化, 動적인 상태에서 氣의 상승운동, 선명한 整體적 감응, 또한 국부적인 변화, 모호한 감각, 선명한 意象, 환각의 출현, 真實의 境界 등이다. 역대 단경에 저술된 체험에 대한 부분을 귀납해 보면 주로 두 가지 유형으로 나뉘어 진다. 하나는 형체에 속하는 것으로 臟腑 사이의 氣의 운동이다. 다른 하나는 심리적인 부분으로 정신의 변화를 말한다. 內丹學의 서술 방법은 전통 의학에서 사용하는 臟象觀의 五行五臟 방법을 사용하였기에, 內觀의 照察에서 얻은 경험은 중의학 임상에서 관찰된

²⁸ [元] 海天秋月道人玄全子集: 『諸真內丹集要』, 『道藏』第32冊, 465쪽.

생리, 병리현상과 일치하게 되었다.

각 학파의 논술 중, 清代 三陽道人 張松谷의 證驗서술이 가장 대표적이다. 그는 『丹經指南』에서 자신의 수련을 바탕으로 신체 내에서 발생하는 여러 가지 변화를 소개하였다. 그 중에는 기가 몸 속의 경맥 통로와 關竅를 운행하면서 생기는 변화, 입 속에 액체가 생기는 현상 및 기타 진실과 허상속에서 나타나는 冷, 熱, 聲, 光 등 증상을 포함하고 있다. ‘證驗說’은 이렇게 말하고 있다.

憶余初學坐，每思任督二脈何以得通，竭誠依口訣趺坐，存思山根，調息兼鼓巽風。第四日，二氣能過尾閭，通夾脊，達玉枕，上泥丸，下明堂，入絳宮，到下丹田矣。但所出津液尚有腥氣如人家水溝，積瘀方開也。時覺身子弱甚，約有數日，而背肩手足皮肉及頭項各隱隱如蟻行。次數日，腹中有響音，外腎微動或水升，或火炎，或手足皮肉如一線冷風。問之先生，皆雲開關真景也。²⁹

「經驗實證說」은 또 三乘論述을 통하여 이렇게 말했다.

初乘功夫，此氣初轉之時，在於腹中充盛，就可用口訣過關，口中有甘津之驗，四肢八脈無處不流通之驗，腹中有雷聲之驗。若以火候烹煉，身中有狂風揭地之驗，有真氣如捆縛之驗，有異香滿口之驗，臍下有九炁還元之驗，喉中有醍醐灌頂之驗，腹中有裂布交響之驗；或用武火薰蒸，有上下疼痛之驗，有穿筋透骨之驗，有耳聽千面戰鼓，萬萬顆雷聲之驗。凡骨中有打傷及血氣凝結，汗毒之疾，及皮膚瘡疥之疾，此氣亦能吹散，不療自愈之驗。

中乘功夫… 其驗甚多，不能盡述。有眼見青天于室內之驗，或見白雪羅列在空之驗，或見天花亂墜之驗，或暗處能見小字之驗。若見此四大驗，斯時自然元氣充足。… 此時就出有陰神。在於臍竅出入而自然，面有紅光，白如冠玉，口似含丹，耳如紅硃，眼睛黑白分明，視聽幽遠，聲似洪鐘，睡無眠夢。自然返老還童，行此一乘終，則陰陽之氣大沖和而敦厚，必有眼光溢，至於三五時，能見天上之星辰，此是煉己之功完備，其壽可與天地同長久矣。³⁰

위에서 서술한 내관체험의 의미는, 내단수련을 통해 얻을 수 있는 체질의 발전을 보여준 예이다. 체액의 변화를 예로 들어 任督의 氣脈가 최초로 「尚有腥氣如人家水溝」에 통하는 것, 체내의 「積瘀方開也」를 보여준 것, 그리고 初乘功夫의 진전 과정에 있어 「口中有甘津」, 「異香滿口」, 「喉中有醍醐灌頂」의 체험을 보여 주었는데, 이것은 체내 氣脈이 暢通하고, 和氣가 충만하다는 것을 말한다. 아울러 聲, 色, 모습의 변화는 사실 보고 듣는 것을 묘사한 것으로, 신체 상황이 전반적으로 건강해 졌다는 것을 추측해 볼 수 있다.

²⁹ [清末民國] 張若虛: 『丹經指南』, 『道藏精華』(第四集之二), 221쪽.

³⁰ [清末民國] 張若虛: 『丹經指南』, 『道藏精華』(第四集之二), 第225-227頁.

2, 內觀思維方法의 特徵

(1) 神光이 內象을 비추다

내단 수련가들은 수행 과정에서 나타나는 여러 가지 현상에 대한 관찰을 통하여 진도를 파악한다. 이런 ‘관찰’은 사실상 인간과 道 사이의 교류를 말하는데, 수행 과정이 완전히 내단 수련의 법도에 따라 해야 함을 의미한다. 이 수련과정 속에는 神光이라는 중요한 매개체가 있다. 신광은 내단 수련과정에서 경험하는 특별한 체험으로 心神意를 위주로 하는 내관을 가리킨다. 다른 표현으로는 智慧의 靈光 혹은 慧光 이라고도 불린다. 이것에 대해 李大華는 내관을 할 때 神을 보아야지 形을 보아서 안 된다고 하면서, 마음의 사유를 끊고, 무심으로 관찰할 것을 강조하였다. 이 경지는 煉神合道の 고급 단계에 이른 것으로, 陰陽이 교체되고, 仙凡이 바뀔 때 나타나는데, “未到元宮, 方在內觀”(『鐘呂傳道集』)라 하였다. 『靈寶畢法』에서는 이 방법을 ‘內觀交換’의 법이라 하였다.³¹ 清代의 董德甯은 經典 해석을 통하여 비슷한 관점을 제시하였다. 그는『周易參同契正義』의 해석에서 “內以養己, 安靜虛無, 原本隱明, 內照形軀”, 그리고 “虛無者, 乃外之五官不用, 而內之七情俱忘, 收視聽于一身之內, 藏神氣于百骸之中. …… 內照者, 謂黜其聰明, 而迴光返照于內也.”³²라 하였다. 董德甯의 관점에 따르면 虛無의 경지에 이르면 內照 현상이 나타난다. 이 때 神光이 자연스럽게 온 몸을 비춘다. 우리가 주의 깊게 봐야 할 것은 『金華宗旨』에서는 신체의 반응 중 神光이 발생하는 것에 대해 특별히 중요시하게 여겼다는 점이다. 「天心章第一」에 이렇게 나와있다.

金華即光也, 光是何色? 取象于金華, 亦秘一光字在內, 是天仙太乙之真炁; 「水鄉鉛, 只一位」者, 此也. 回光之功, 全用逆法.

그리고 「回光調息章第四」에서는 아래와 같이 말했다.

回光必兼之調息, 此法全用耳光. 一是目光, 一是耳光. 目光者, 外日月交光也; 耳光者, 內日月交精也. 然精即光之凝定處, 同出而異名也. 故聰明總一靈光而已.³³

위 문장은 ‘金華를 비유로 들어 ‘回光’을 내단 수련의 전 과정에 삼입하였다. 그리고 調息의 수련을 통하여 心과 息이 서로 의존하게 하라고 하였다. 이렇게 해야만 目光, 耳光을 이용

³¹ [清]董德甯:『周易參同契正義』, 『道藏精華』(第一集之一), 31-32쪽.

³² [清]董德甯:『周易參同契正義』, 『道藏精華』(第一集之一), 31-32쪽.

³³ 純陽呂祖天師著:『金華宗旨』, 『重刊道藏輯要』室集, 第120,124쪽.

하여 ‘內視’, ‘內聽’할 수 있으며, 內外的 精, 神이 서로 융합하여 全神全精의 功을 이룰 수 있다는 것이다.

이상 서술한 내관체험은 비록 심리활동을 중심으로 설명한 것이지만, 사실 인체의 생체적 반응인 光, 聲, 味 등 방면의 내용이 포함되어 있다. 내단의 문헌기록에 따른 경험에 대한 기술을 보면, 수련가들은 실질적으로 체내의 여러 현상을 본 것으로 파악된다. 특히 빛에 대한 기술은 더욱 그렇다. 이런 현상은 꿈이 아니고, 정신병적인 환각은 더욱 아니라, 수련가들이 분명히 깨어있는 상태에서 경험한 진실된 체험이다.

(2) 心目습參: 내관 수련의 특별한 점은 運目內觀을 중요시 하는 것인데, 이것은 수련가들이 눈에 대해 중요시 한 것과 밀접한 연관이 있다. 그들에 의하면 눈은 神이 드러나는 관문으로, 내관할 때 인간의 주체적 의식 즉, 心神의 참여 외에, 시각기능을 가진 ‘눈’이 참여한다는 것이다. 내관이란 곧 心目合一인 것이다. 內丹煉養功夫는 先天之氣의 복귀를 목적으로 하는데, 복귀 과정에서 鉛과 汞이 혼합하고, 大丹이 결성되는 등 모든 것은 目神이 內觀에 參與하여 이루어 지는 것이다. 이렇게 되기 위하여 그들은 “機在於目”라는 경전적 논증을 제시하여, “以目馭心”의 공을 이루고, 아울러 運目內觀을 통하여 內丹煉養의 진도를 파악하고자 하였다. 여기에 대해 『西嶽竇先生修真指南』에서는 이렇게 말하고 있다.

真人曰: 定中運水火于目中也, 故崔公以眼為鏡, 要得之五力. 乃大道之源, 皆在眼力也.³⁴

문장에서 ‘눈’의 기능은 ‘大道’를 성취하는 관건으로, 눈 속의 水火 교작은 내단수련의 필수 조건이라 하였다. 이어 『丘長春真人秘傳大丹直指』第七「論塞兌垂簾」에서는 이렇게 말했다.

兩眼之中即天根, 即所謂性命關也. 其根生於眼, 眼屬心, 心生造化, 自屬玄之又玄者, 仙家謂之玄牝之門. 心腎內日月交接于內, 兩眼外日月交接于外, 攢簇水火而不散, 氣自調矣.³⁵

문장에서 丘處機는 ‘눈’은 생명의 근원과 관련된다고 하면서, 다시 한번 ‘눈’은 玄竅라 강조 하였다. 그에 따르면 內丹煉養之道의 水火 교작에는 여러 相들이 서로 연결되는 내외의 두 가지 방식이 있는데, 즉 心腎의 교작을 위주로 하는 內水火 교작과 두 눈을 위주로 하는 外水火의 교작이 있다는 것이다. 내, 외 水火의 교작이 동시에 진행 되는데, 이렇게 하여 「攢簇水火而不散」을 얻어 大道와 합일할 수 있다.

³⁴ 『西嶽竇先生修真指南』, 『修真十書·雜著捷徑』(卷之二十一), 『道藏』第4冊, 第700-701頁.

³⁵ 『丹書校注厘定』, 胡海牙、武國忠主編: 『中華仙學養生全書』(上), 北京: 華夏出版社, 2006年, 第394頁.

(三) 內觀思維方法의 가치적 의미

내관사유방법은 철학사유와 양생실천이 결합되어 생긴 것으로, 내단수련에서는 이 독특한 방법을 사용하여 修身 및 어묵馭目하고, 全神과 養生을 완벽하게 결합시켰다. 이 방법을 통하여 修身가 內省, 및 인간의 心理와 生理를 균형 시켰다. 內丹煉養術은 ‘返觀’을 통하여 內, 外의 象을 얻고, 나아가 수련의 진도를 판단하였다. 그들은 有形적 신체의 변화에 근거하여 체질 개선의 목표를 세웠고, 無形적 神氣의 複歸를 통하여 자연의 도와 합일을 이루고자 하였다. 이렇게 하여 인간의 심신과 虛無大道 사이의 융합을 이루는 초탈한 경지에 이르는 것이다.

도를 체득하는 의미를 놓고 말하면, 내단 수행의 수련활동 자체가 곧 도를 체득하고 도와 합일하는 과정이다. 아울러 유에서 무로, 또는 무에서 유로 순환반복 하면서 결국에는 도 속에 녹아 든다. 이렇게 도를 체득하는 방법은 주로 내관의 방식을 통해 이루어 진다. 내단수련가들은 내관을 통해 인체 소우주의 변화를 관찰하고, 변화의 기회를 포착한다. 그들은 先天一氣와 玄竅를 파악하는 것이 곧 생명 복귀의 ‘도’를 파악하는 관건이라 생각했다. 이런 생각은 장생 불로의 이상에 이론적 근거를 제시 하였고, 長久한 天道와 우주변화의 이치를 파악하는 계기가 되었다.

방법론의 관점에서 본다면, 내관 방법은 ‘有形’의 방법을 통하여 ‘無形’을 파악하는 구체적 인 방법이다. 이 방법은 인간과 도를 긴밀히 연결하는 없어서는 안 될 중요한 매개체이다.

현대 종교철학의 관점에 의하면, 내관 체험은 한 사람의 감정체험과 도를 증명하는 종교적 인 방법으로 중요시 되고 있다.³⁶ 현대 심리학자인 榮格은 내관체험에서 생긴 ‘광’ 현상에 대해 인간 심리의 ‘단체 무의식’이라 해석하여, 내단 심리학 연구에 새로운 이론을 제시하였다.

여기서 짚고 넘어가야 할 점은, 현대 의학에서 내단 수련의 ‘내관’에 대한 연구가 깊지 못하다는 점이다. 특히 서양의학의 전공한 학자들은 더욱 불신하고 있다. 예를 들어 중국 내 서양의학 전공자들은 ‘內觀醫療’를 언급할 때 일본학자인 森田氏 혹은 吉本伊性的의 독창적인 창조로 소개하는 경우가 많다.³⁷ 하지만 본고에서 이미 분석해 놓았듯이 사실상 ‘내관’(‘內觀’, ‘內

³⁶ 魏小巍:『道教的宗教體驗』,『現代哲學』,2007年第5期.

³⁷ 參見郭麗華等:『內觀療法在中國精神科臨床實踐的探索』,『四川精神衛生』,1995年第4期;尉筠心:『重在發現——談「內觀療法」』,『長壽』,1996年,第6期;巽信夫:『從整體醫學與生命發育觀來看內觀治療療效』,『上海精神醫學』,2005年第6期;榛木美惠子:『內觀法基礎』(第二屆國際內觀療法學會大會論文精選),Shanghai Archives of psychiatry,2005,Vol.17,No.6;『內觀療法與森田療法的比較』,『醫學與哲學』(人文社會醫學版),2006年,第10期.

視’, ‘內照’, ‘返照’, ‘返觀內照’라고도 불림은 병을 제거하고 몸을 수련하는 방법으로 중국 고대로부터 광범위하게 사용되었다. 이에 대해 내단 수련가들은 아주 체계적인 이론을 제시하였다. 서양의학에 전공하는 학자들은 이러한 부분에 대해 제대로 파악하지 못했기에 이런 문제가 생겼다고 생각한다. 유감이 아닐 수 없다.

이상 종합해 보면 내단의학 사유방식의 형성과 발전은 자신만의 철학적 사유를 근거로 하고 있다. 이런 철학적 사유는 전통철학 및 중의학 이론을 계승하고 그 속에서 합리적인 부분을 섭취하여, 생명력 넘치는 내단의학의 생명철학을 구성하였다. 이런 이론을 바탕으로 하였기에, 내단의학의 연구는 항상 생명에 대한 탐구라는 주제를 갖고 연구를 진행해 왔다.

内丹医学の思惟方法

何振中

中国中医科学院中国醫史文獻研究所 副研究員

内容提要

内丹医学理論および技術の形成と発展は、その独自の思惟方法与密接な関係がある。内丹医学の思惟方法は、伝統医学生命哲学觀の重要な構成要素であり、生命認知の哲学英知に関連して中国伝統道学文化を体現している。なかでも象数思惟、逆推思惟、内觀思惟は、内丹道の奥深くで生命を内包しており、内練養生の中心理論と中核技術の創造、応用、修養者の内丹練養術の体得にたいして、いずれも特徴的な役割を果たす。

关键词：内丹医学 象数思惟 逆推思惟 内觀思惟

生命と疾病についての伝統医学の認識は、「道」を指針とした思想である。「医道」の根本に内包されるものは、生命観、疾病観、用薬観、治療観などである。秦漢時代、方士や医家はこうした生命観や疾病観を用いることで関連する医学体系を作り上げた。各地の方士は、各々が自らの学術的淵源や典籍、さらに継承されたものを持っていたため、各流派それぞれに個性のある医学体系が形成された。前漢の劉向は『漢書』『芸文志』の「序方技」において、医経、経方、房中、神仙の四家に分類し、それらは「生生之具」に属すると指摘する。四家のうち、神仙家は医経、経方から思想や技術的要素を取り入れただけでなく、房中、行気、導引、按蹻などの養生術法をも吸収し、いわゆる内丹道（内丹練養の道）を作った。それは未病や已病を治療することが可能であった。

内丹医学は、一つの学術命題として、道教学研究に基づく、道教医学の重要な領域である。特に、現代の内丹学¹研究は、より深化しつつある。また、内丹学は二千年以上にわたり伝承されてきた道家、道教独自の生命観であり、自らに内在するものを作りだしてきた実験的探索でもある。近年、学術界では一つの共通認識がある。それは内丹練養術（または内丹術、内修術、内丹学など）を道教医学の重要な要素として、中心的枠組みに取り入れようとするものである。筆者が使用する「内丹医学」という概念は、道教医学における重要な構成要素の一つであり、内丹医学を体現することは道教医学の一つの特徴でもある。

内丹練養術は、伝統医学養生の道の最高の形態として、その理論や技術は内丹練養の道（内丹道）と称される。つまり、内丹医学は、内丹道が外在化された一つの形である。現代中医学の理論と対象とすることで、筆者は、内丹医学には二つの内容が包摂されると考える。

一、理論体系の基礎。主に形神思想、臓象思想、経脈と関竅思想、病因病機および診療思想そして心身の質を改善するモデル。

二、生命哲学の基本的漢典および関連する思惟方法。主に陰陽論、水火論、生命生成論、先後天論、時間節律観、象数思惟、逆推思惟、内観思惟など。

本文では主として、内丹医学の思惟モデルに初歩的な検討をおこなう。

一 象数思惟

象数思惟とは、「卦爻、陰陽五行、天干地支、河図洛書、太極図さらに偶数奇数などの象数モデルにより、宇宙万物の存在形式、変化の規律、宇宙自然の変化の大道を演繹することである。象数思想は、天人の理、万物の理、生命の理などにまで及ぶ。象数思惟は、実際には象

¹ 内丹学とは、胡孚琛先生が総合的多角的研究の後に提示した概念であり、内丹練養術に関するあらゆるものが内包される。内丹医学はその一つである。故に本文では、しばしば使用される「内丹学」という語を用いる。胡孚琛、呂錫呂錫琛著『道学通論—道家道教仙学』「内丹学源流」（社会科学文献出版社、1991年）を参照。

と数を類比する思惟方法である。」。²『参同契』、『悟真篇』などの内丹学経学にはいずれもこれら思惟モデルや象数の語が多く述べられ、内丹練養家が検討をおこなっている。これら道について述べられた文は非常に難解であるが意味深長で味わいがあり、奥深い。内丹練養家は、外丹術の具象言語、例えば炉、鼎、四象などを特に重視した。これにより内練過程における身体内の精気神の微妙な変化、火候法の運用など具体的内容を著した。早期中医經典では、陰陽五行や基本的には使用しない疫学の卦爻記号言語などが重視される。内丹練養術とは、易学の陰陽、卦爻、五行を一つの炉で融合させることで、内丹学の体系を構築し象数学の基礎としたものである。つまり、内丹医学の思惟方法における象数思惟の特徴は最も明確である。それは人体八卦、火候節律、心腎の交媾、水と火の上昇下降などを具体的に表現したものである。以下は、象数思惟が人体八卦を構成する、人体の臓腑、関竅の全体的結びつきなど生理的特徴を二つの方面から解釈することで、実践的意義を述べる。

（一） 象数思惟と人体八卦臓象モデルの発展

1 発展の源流：内丹学における最も顕著な特徴は、人体八卦臓象モデルの運用である。これは象数思惟の重要な体现の一つである。それは易学から継承されているもので、もっとも古くは『易経』「説卦伝」に八個の経卦と身体各部位の対応が述べられる。「乾為首、坤為腹、震為足、巽為股、坎為耳、離為目、艮為手、兌為口」。また、孔穎達の注にいう。

乾尊而在上、故「為首」。坤能包蔵含容、故「為腹」也。震動用、故「為足」也。巽為順、股順隨于足、故「巽為股」。坎北方、主聽、故「為耳」。離南方、主視、故「為目」。艮為止、手亦止持于物使不動、故「艮為手」。兌為口、口所以説言、故「兌為口」。

易伝の八卦と身体各部位の相関関係は、その実、古代の人々が天地感應思想を人体に具体的に示した最初の表現方法である。しかし、この対応関係は古代医学經典『黄帝内経』では除外されている。それは『黄帝内経』では、主に易卦の中心思想、つまり陰陽を用いており、具体的卦爻は使用していないためである。さらに陰陽を五行に配当することで、医学經典の著述における陰陽五行説を形成した。

後漢末に出現した丹經の著作である『周易参同契』は、改めて易卦臓象を人体の生理に当てはめた。特に坎と離の二卦を「月精」「日光」とすることで、この両者と五行五臓の心臓・腎臓の二臓を配置するための根拠を与えた。これを根本として、唐代宋代の内丹家は、八卦と人体臓腑にさらなる配置を試みた。それは内丹練養の道において用いられる中小卦爻を人体の特定部位（特に体内の臓腑や重要な関竅）という意義において、内練術の実現可能性を補強したのである。内丹文献に関連する記述が示すように、丹家は八卦と臓腑に対して、配置の目的

² 楊金長等主編『中医哲学概論』（北京、人民軍医出版社、2007年）第116頁。

は主に臓腑間の関係の仔細な認識を増すためであるとする。崔希范『入藥境』にいう。

乾六、大腸也。坎一、腎也。艮八、膀胱也。震三、肝也。巽四、胆也。離九、心也。坤二、小腸也。兌七、肺脾也。

さらに天干を八卦に配する。

東方、甲乙也。甲為乾、乙為坤、其夫婦也。南方、丙丁也。丙為艮、丁為兌、其夫婦也。西方、庚辛也。庚為震、辛為巽、其夫婦也。北方、壬癸也。壬為離、癸為坎、其夫婦也。將震以配乎肝、兌以配乎肺、離以配乎心、坎以配乎腎、坤以配乎脾。

崔希范は、八卦すべての属性から始め、卦の相対性、実際の臓腑と対応させ、生理属性とも対照させた。崔氏の八卦を臓腑に配置する思想は、その実、易伝八卦の身体部位の配置、関竅を具体的に発展させたものである。つまり、上は戦国易学の八卦の人体配置思想を継承し、下は宋代以降の医家が易卦を臓腑に配置するという伝統を引き継ぐことで、易学生理学の端緒を開いた。南宋の曾慥の『道枢』「血脈篇」にいう。

心者、離中虚、為火焉。胆者、巽下短、為風焉。肝者、震両仰、為雷焉。小腸者、坤六断、為地焉。肺者、兌上闕、為沢焉。大腸腸者、乾三連、為天焉。腎者、坎中満、為水焉。膀胱者、艮覆碗、為山焉。又吾身之配于八卦者也。修道者宜亦有考于斯焉。³

ここでは、内丹練養に励む「修道者」の人体臓腑の八卦配置関係や内在する本質について指摘することで詳細な研究をおこなっている。『太上長文大洞靈宝玄上品妙経』「八卦成象第六」にまたいう。

道言、天以八卦、為応八方。伏羲氏八卦、以西北為乾、属金、得三陽之象。……八卦既成象、各配方位、可応人五藏。乾天為大腸、坎為腎、艮為膀胱、震為肝、巽為胆、離為心、坤為腹、兌為肺。此八門皆有氣之法、若修練之、氣通五藏六腑、同于神氣、可以延生。⁴

ここでは八卦と臓腑の配置を「八門」とすることで、臓腑の気のめぐりの規律を反映させる。仮に、その規律を掌握することが可能であれば、長生の門徑に入ることが可能である。つまり、内丹修養の者について言えば、人体の八卦臓象を研究することは、内丹練養入門の道を探求することである。

(二) 象数思惟の人体生理思に対する解釈

³ (南宋) 曾慥『道枢』(卷十五)、(上海古籍出版社影印本、1990年) 第147頁。

⁴ 『太上長文大洞靈宝幽玄上品妙経』、『道蔵』第20冊、第2頁。

内丹練養家や医家は、易学象数言語を用いることで天人相関について述べる。それは人体小天地の内臓、気血の運行の規律は天地陰陽の消長、水火昇降の大道と合致すると説く。『生命圭旨』は天体運行の象により、いわゆる「内交媾（図38）」の内容を解釈している。「卯酉周天口訣」にいう。

前段乾坤交媾、收外藥也。此段卯酉周天、收内藥也。外交媾者、後上前下、一昇一降也。内交媾者、左旋右轉、一起一伏也。兩者循環、狀似璇璣。故魏伯陽云、循据璇璣、昇降上下、周流六爻、難以察睹。世人只知有乾坤交媾、而不知卯酉周天、是猶有車而無輪、有舟而無舵。欲望遠載、其可得乎。故『還元篇』云、輪回玉兔与金鷄、道在人身人自迷、滿目尽知調水火、到頭幾個識東西。東者、木性也。西者、金情也。一物分二、間隔東西。今得斗柄之機輪旋、則木性愛金、金情恋木、兩相交結、而金木交並矣。金本交並并、方成水火全功。丹經謂之和合四象者此也。⁵



図38 周天璇璣図

ここでは、内交媾の運動には回転起伏という特徴を備えるとしており、『参同契』に見られる比喻に影響を受けていることは明白である。この隠喩部分を取り除き、残された外象に含まれる

内容の意義は非常に明確であり、肺金の気および肝木の気の運行時の気のめぐりや転回起伏の状態を指す。つまり内丹練養のプロセスから言えば、金木二気が共に出現することでのみ「和合四象」に達し、水火交媾（既濟）の働きを完成させる。要するに、象数思惟の運用することで、内丹練養プロセスにおける生命体運動の一つの段階の内在的規律を掌握するのである。

同様に、象数思惟は丹家の手により静態から人の肉体を構成する豊富な生命意義および養生との密接な関係を分析することで、独自の養生技術が創造された。例えば明末清初の医家である傅山一は身竅卦爻説に關

する覚書にこの思惟の特徴を体現している。

鼻之下曰「人中」。自此而上、耳、目、鼻皆偶。自此而下、口与二陰皆奇。合成一「泰」卦也。余因而広之。人中之後為「督」、為諸陽之会。人中之前為「任」、為諸陰之海。偶竅開陽位、奇竅開陰位。陽之用陰、陰之用陽也。故耳、目、鼻主精、氣、神、為五臟之用。口、二陰主伝送出入、為六腑之用。陽奇、故耳、目、鼻聚于一。陰偶、故大、小二便与口分与二。五臟属陰、而精、氣、神無形、乃為先天之陽、自内而出。六腑属陽、而水

⁵ (明) 尹真人弟子撰『性命圭旨』（上海古籍出版社、1989年）第269-270頁。

谷有形、乃後天之陰、自外而入。觀先后、陰陽之用、而水火互藏之妙昭昭矣。医家之術、神仙之道、天地之運、思過半矣。陰盛則引陽、陽盛則引陰、陰陽相引為「欠」。故人將死、則「欠」也。一点陰氣不尽、不得為仙。一点陽氣不尽、不得為鬼。故陽昇者、神從鼻出。陰降者、神從二便出。觀其所出、而人之善惡可知矣。善為陽、善至于無能名、是堯舜之重陽也。惡為陰、惡至于衆惡歸、是桀紂之重陰也。莊子曰「為善無近名、為惡無近刑、緣督以為經」、是陽也、是中也、是道路之經也。至矣、尽矣、天人之理無余蘊也。⁶

文中では、まず八卦の爻象、卦象を人体の外竅である耳、目、鼻、口、二陰に喩え、耳、目、鼻の象を乾、口、二陰の象を坤とする。二經卦ではさらに「泰」卦を加えることで、人体も天地のように泰と交わり、昇降の運動も絶えず活動する、とする。さらに陰陽の配置関係により人体の内先、後天の精気神の消長、任督二脈および水谷の物の運化、ひいては人の性の倫理の善惡を述べる。それにより人体内の陰陽の盛衰、水火昇降の規律を示す。これは人体を天地自然、さらには社会システムの中に当てはめることで考察し、内丹練養家のいう「丹道」の意義を体現する。胡孚琛は内丹功法における頭、身体の開竅象の乾、坤二卦の交感の意義について述べる。

頭部的另一孔穴在鼻下懸空的徑寸之地、丹家謂之「懸胎鼎」、又名「虛無无窟子」、「虛無无竅」、乃鼻下呼吸出入之根。……邵康節詩云「天根月窟閑來往、三十六宮都是春」。樹之根在地下、人乃無根之樹、其根在頭上、頭為天、足為地、則天根為顛頂百會穴、月窟為海底會陰穴、這也是丹道的兩孔穴交感之法。……然而根必扎在地里、月必懸于天上、這是因為人之九竅中雙耳、雙目、雙鼻孔恰成坤卦 在上部、故謂之扎根于地（坤）、号曰「天根」。口、肛門、生殖器為單數、恰成乾卦、在下部、故謂之懸月于天（乾）、号曰「月窟」。這樣、鼻下方寸之地的虛無竅恰在乾坤二卦之間、又為色身与法身之交界處、医家名為「人中穴」、亦称此穴在天地之間正中的人位。⁷

この内容と傳青主の主張は同一であり、人体の開竅を卦爻とする。さらに人体の象と内丹練養術の重要な要訣（兩孔穴法）を直接に関連付ける。こうした論述は中医学理論と実践には未だ影響を与えていないが、武学では重要な意義を有する。例えば張全亮は、八卦掌の奥義は全て「三豐神連」にあると述べる。上述の身体開竅と卦爻との間の象徴的派生関係は、内丹練養、武功修練において重要な意義を有し、至高の境地へ到達するための秘訣となる。歴代の武術家はこれを「不伝の秘」と呼ぶ。

内丹練養家は、人の生命は一つの気の流れであり、天道と合する、とする。生命の運動は完璧な韻律であり、掌握可能なものである。卦象と爻象とはまさに、天道と人道の関係を媒介するモデルであり、天と人の間の調和関係、あらゆる結びつきを表す。内丹練養術が構成する人体の臟象八卦モデルは、彼らが天道と通じることを強く求めることを反映している。それにより人体の生命現象の特質を理解しようと努めている。これは、あらゆる内丹修養者が追及する生命の階層の高い次元であり、仙道を追求する個性の本質である。

⁶ （清）傅山『霜紅龕集』（下）、（山西人民出版社影印本、1985年）第1013-1014頁。

⁷ 胡孚琛『丹道法訣十二講』（上巻）、（北京社会科学文献出版社、2009年）第244-245頁。

二. 逆推思惟

逆推思惟は、内丹生命哲学思惟方法の中心である。これは逆方向から世間万物さらに人の生命現象を観察する。それにより万物、特に生命の存在の道についての特有の解釈を行なう。『老子』「帰根第十六」にいう。

致致虚極、守静篤。万物並作、吾以是觀其復。夫物芸芸、各復歸其根。
帰根曰静、静曰復命。復命曰常、知常曰明。⁸

また「反朴第二十八」に曰く、

知其雄、守其雌、為天下溪。為天下溪、常德不離、復歸于嬰兒。知其白、守其黑、為天下式。為天下式、常德不忒、復歸于無極。。知其榮、守其辱、為天下谷。為天下谷、常德乃足、復歸于朴。⁹

老子は逆推思惟により虚静に致り復命の帰根に到達する、雄を知り雌を守り（または白を知り黒を守る）により無為の思想に到ると考えた。内丹練養家は、老子のこれら逆推思想を継承することで、この思想方法を大胆にも長寿の実践、さらに生命財産の終極的価値を探索する方法として用いた。具体的には内丹練養術の二つの面を反映している。一つは、内丹練養の道の根本的原則である。もう一つは、具体的丹法実践過程にある。以下は、これら二つについて簡単な分析を行なう。

まず内丹經典では逆推思想により内丹練養の逆修について明確に規定している。『参同契』は最も早く内丹練養を五行に応用することを提唱し、後代の丹家に継承されていった。『太陽流珠章第六十八』に云う「五行錯王、相拋以生、火性銷金、金伐木榮」。また彭暁の注にいう。

陰陽顛倒、五行互用、更為男女、遞作夫妻、則其義也。如彼太白真人歌曰、五行顛倒術、龍從火里出、五行不順行、虎向水中生、還丹之宗、龍虎之祖。¹⁰

彭氏の引用が五代以前の「顛倒陰陽五行」を指していることは明らかであり、すでに内丹練養術における重要な原則として確立されていた。唐宋の『金液大丹詞』にまた言う。

⁸ 『河上公章句』、『道德真經注』（卷之二）、『道藏』第12冊、第5頁。

⁹ 《河上公章句》，《道德真經注》（卷之二），《道藏》第12冊，第8-9頁。

¹⁰ （五代）彭暁注『周易参同契分章通真義』、『道藏』第20冊、第150頁。

陰陽顛倒顛、翻地復長天、真水呼真火、黃鉛吸黑鉛。
乾坤交泰合、龍虎喜同眠、運動三花絕、昇騰徹上玄。¹¹

ここでも水と火の交わり、つまり陰陽顛倒の過程について述べる。北宋の張伯端の『悟真篇』では『参同契』の顛倒五行思想をより詳しく展開し、内丹練養に必要な顛倒術運用の原則について詳しく解説する。例えば卷之上「十六首之四」に次のように述べる。

此法真中妙更真、都緣我独異于人。自知顛倒由離坎、誰識浮沈定主賓。
金鼎欲留朱里汞、玉池先下水中銀。神功運火非終夕、現出深潭月一輪。¹²

また「十六首之十三」にいう。

不識玄中顛倒顛、爭知火里好栽蓮。牽將白虎歸家養、産個明珠似月円。
護守藥炉看火候、但安神息任天然。群陰剥尽丹成熟、跳出樊籠寿万年。¹³

さらに卷之中「六十四首之十五」に言う。

日居離位反為女、坎配蟾宮却是男。不会此中顛倒意、休將管見事高談。¹⁴

明初の張三豊の丹詩「無根樹之五」にまたいう。

無根樹、花正偏、離了陰陽道不全。金隔木、汞隔鉛、陽寡陰孤各一辺。
世上陰陽男配女、生子生孫代代伝。順為凡、逆為仙、只在中間顛倒顛。¹⁵

張氏が述べるに必ず陰陽の顛倒という原則により内丹の修成を行う。よって内丹修養家は、逆推思惟により生命の生成モデルと修仙モデルを作り上げた。彼らは、生命の生成と生命の復帰は一体であり可逆的なものとする。また、生命の生成モデルと復帰モデルという双方向の内丹学修仙モデルをすでに完成させていた。清初の王建章の『仙術秘庫』は、明晰な言葉によりこの思想を表す。卷三「返還先天仙術」にいう。

人当父母未生身以前、男女陰陽二炁交感之時、杳冥之中、有一点生機自虚無中来、所謂先天真一祖炁者是也。此炁入于精血之内、陶融精血混而為一、無形而即生形、無質而即生盾、

¹¹ 無名氏『金液大丹詩』、『道藏』第24冊、222頁。

¹² 『修真十書』、『悟真篇』（卷之二十九）、『道藏』第4冊、第714-715頁。

¹³ 『修真十書』、『悟真篇』（卷之二十九）、『道藏』第4冊、第719-720頁。

¹⁴ 『修真十書』、『悟真篇』（卷之二十九）、『道藏』第4冊、第726頁。

¹⁵ （清初）汪錫齡輯、李西月重編『張三豊先生全集』、『重刊道藏輯要』畢集、第874頁（頁八）

内而五臟六腑、外而五官百骸、變之化之、皆自然而成全。雖在懷胎之婦人、亦莫知其所以然也。蓋母胎之中、有先天之祖炁、渾渾淪淪、始而凝胎、既而養胎、終而全胎、始之終之、皆此祖炁成就之、別無加雜。當斯時也、雖有人形、而無人道。天地万物、水火刀兵、俱不能傷。七情六欲、五賊四相、俱不能近。推究其實、惟一虛空而已。古仙教人修道鍛鍊以返于父母未生我身以前之面目者、即返于虛空之境、而歸之無聲無臭之中者也。無聲無臭即無極之謂、故充無之所極、則惟一無而已矣。¹⁶

王氏は、まず後天の生命は先天真一祖炁に生じ、父母の精血の内に入る。これが無にして有の過程であり、「虚無の道」と合す。また内丹練養（修仙）の道は先天に帰納し、おのずから無の過程に入る。「虚無の道」と同様である。

次に、逆推思惟は具体的丹法の実践プロセスを貫徹する。また、こうした具体的実践技術は内丹練養術の中心的要素となっている。例えば、内丹丹法の転換点である「心腎相交」は、逆推思惟が用いられた一例である。これは、八卦の坎、離の象により体内の真水、真火の間の逆行や相互の交換を表す。坎卦は、人体では腎臓に配当され、水を司り、その性は下に向かう。離卦は、人体の心臓にあたり、火を司り、その性は炎上である。また、内丹練養の道とは、常に逆することである。例えば腎を上昇させ、火を下降させる。両者は中宮に交わり丹胎と成る。さらに、内丹練養における体内の真気は、玄竅が活動した後、任督二脈の循環により用いられる。この脈が循環する方向は、任督二脈に逆行する。つまり、まず督脈下部の底にある長強穴より入り、上りて三関（尾閭関、夾脊関、轆轤関）を逆行し顛頂に到達する。続けて下に向い任脈の鯤交穴交に至り、任脈の流れにしたがい下り丹田へと戻る。

この任督の逆行については、唐代以降の内丹丹法に非常に明確な記述が見られる。内丹練養家のこうした経験は、任督二脈の知識に関する中国医学經典の記述を大いに発展させ、中国医学医療技術の改善を大いに促した。疾病治療については、逆推により疾病の根本原因を発見することが可能になった。それにより、適切な病原駆除を行い、徹底した疾病治療に取り組み、固体の健康を保持させる。

三．内觀思惟

（一） 内觀思惟の根源

「觀」の本義は、人の眼が様々な事物の多方面の事柄を見る、である。『説文解字』での「觀」の本義は「諦觀也」とあり、段玉裁注にいう。

¹⁶ （清）玉樞子王建章『仙術秘庫』、蕭天石主編『道藏精華』（第四集之一）、第17頁。

采諦之視也。谷梁伝曰「常事曰視、非常曰觀。凡以我諦視物曰視使人得以諦視我亦曰觀。猶之以我見人、使人見我皆曰視、一義之轉移。本無二音也、而學者強為分別乃使『周易』一卦而平去錯出、支離殆不可読、不亦固哉。『小雅』「采緑伝」曰「觀、多也、此亦引申之義。物多而後可觀、故曰觀、多也。」¹⁷

段玉裁は「觀」とは人体の視覚器官の派生であり、多方面を詳細に見るという意味を持つ。よって「内觀」という言葉は、より深い意義を有する。それは「觀」を表層から内へ、人の思惟の次元をさらに広げた。『老子』では、内觀の意義について、まず經典に述べ、内觀を認識、事物の本質をとらえる根源的な方法とした。「体道第一」では、内觀は認識と「道」を実証する過程での役割とする。「道可道、非常道。名可名、非常名。無名天地之始。有名万物之母。」。また「虚心第二十一」にいう。「道之為物、唯恍唯忽。恍兮忽兮、其中有物。忽兮恍兮、其中有象。窈兮冥兮、其中有精。其精甚真、其中有信。」¹⁸

老子は、道とは言葉にできるものではなく、名づくるものでもない、とする。しかし、道により生じる作用には「象」があり「物」がある。つまり「物象」があれば「道機」を認識でき、「道機」を認識するための最も重要な方法が内觀である。よって『老子』「体道第一」にいう。「故常無欲、以觀其妙。常有欲、以觀其微。」¹⁹さらに「帰根第十六」に「致虚極、守静篤。万物並作、吾以是觀其復。」²⁰と述べる。

老子の言う「觀」とは、目で有形の事物を見ることではなく、内心により無形を照察し、実態のない「道」から「妙」「竅」「復」などの効用の所在を生じさせることである。ここでの觀の意義は、視力としての目の役割から心智の体験にまで拡大される。いわゆる「内觀」である。また『老子』にいう「觀」の思想には二つの面がある。觀竅と觀妙である。上陽子（陳致虚）は『老子』「道可道章解」でその意義を直接的に指摘する。「觀其妙者、見其智慧之精微。觀其竅者、見其功用之遠大也。」²¹。これは老子の内觀思想を二つに具体化している。一つに、觀竅。つまり有形の瞳により身体を觀照する。二つに、觀妙。つまり瞳の視力という役割を拡大する。その意義は人の精神と感覚または意識により身体を照察する。

老子の内觀思想は哲学、心理学の面から「觀」の作用を解釈する。『老子』では「目」の視覚的役割を心を觀察する働きをする。それは心理的意義を有する。老子はこの推測により人間の俗事の道も「觀」であり理解できるとした。よって『老子』「修觀第五十四」にいう。

故以身觀身、以家觀家、以郷觀郷、以国觀国、以天下觀天下。吾何以知天下之然哉。²²

¹⁷ （清）段玉裁注『説文解字』、鄭州中州古籍出版社、2006年、第408頁。

¹⁸ 『河上公章句』、『道德真經注』（卷之二）、『道蔵』第12冊、第6頁。

¹⁹ 『河上公章句』、『道德真經』（卷之一）、『道蔵』第12冊、第1頁。

²⁰ 『河上公章句』、『道德真經注』（卷之二）、『道蔵』第12冊、第5頁。

²¹ 元・陳致虚『上陽子金丹大要』（卷之二）、『道蔵』第24冊、第10頁。

²² 『河上公章句』、『道德真經注』（卷之三）、『道蔵』第12冊、第15-16頁。

事実、ここでの「観」は、対比により天下の道を照察することで、道家道教独自の内観方法を形成し、内観により「道」を悟り、道と合して身を修める。

莊子は内観に別の解釈をおこなった。まず、内観は無窮の事物を観ることが可能であると。『莊子』「雑篇則陽第二十五」に「吾観之本、其往無窮。吾求之末、其来無止まる。」。²³次に竅を観るとは、目だけで見るのではなく、耳と目と心の三つを用いて観るのである。

『雑篇徐無鬼第二十四』にいう「以目視目、以耳聴耳、以心復心。」。²⁴さらに道により天地を俯瞰することについて述べる。「外篇」天地第十二にいう。「以道観言、而天下之君正。以道観分、而君臣之義明。以道観能、而天下之官治。以道泛観、而万物之応備。」。²⁵さらに莊子は内観の要点は心無阻碍にあるとする。「雑篇」列御寇第三十二「賊莫大乎徳有心而心有眼、及其有眼也而内視、内視而敗。」。²⁶これは後に、内丹練養の道として、性理論を修める際の經典の根拠となった。

初期道教では、練養家は老莊の内観思想を継承し、具体的内視方法へと発展させた。この内観法は人の形体を観察することを重視する。彼らは人体の臓腑や外部器官にはいずれも諸神が「守衛」していると考えた。現代医学の観点から述べるなら、各々の臓腑、器官は全て異なる役割がある。自然状態とは、それぞれの臓器が協調して働く最もよい状態であり、「全神」と称される。『太平經』にこれについて簡単に触れられる。『太平經』卷之七十一「真道九首得失文訣第一百七」に内視について述べる。

三為数度者、積積精選自視也、数頭発下至足、五指分別、形容身外内、莫不畢数、知其意、当常以是為念、不失銖分、此亦小度世之術也、次虚无也。²⁷

こうした「自視」法は、老子の「以身観身」が具体化されたものであろう。『太平經合校』卷一百五十四至一百七十経（補）鈔癸部「分別形容邪自消清身行法」にさら内視「小成」について述べられる。

閑煉積善、瞑目還観形容、容象若居鏡中、若窺清水之影也、已為小成。²⁸

また、『太平經合校』卷五十二丁部之一「胞胎陰陽規矩正行消惡図」に「瞑目内視、与神通靈」²⁹とある。後に、上清派の存思法はこの内容が継承される。例えば『抱朴子』卷十八「地真」

²³ 郭象注、成玄英疏『南華真経注疏』、『道蔵』第16冊、第608頁。

²⁴ 郭象注、成玄英疏『南華真経注疏』、『道蔵』第16冊、第589頁。

²⁵ 郭象注、成玄英疏『南華真経注疏』、『道蔵』第16冊、第423-424頁。

²⁶ 郭象注、成玄英疏『南華真経注疏』、『道蔵』第16冊、第654頁。

²⁷ 王明『太平經合校』、北京中華書局、1960年、第282-283頁。

²⁸ 王明『太平經合校』（北京中華書局、1960年）第724頁。

²⁹ 王明『太平經合校』（北京中華書局、1960年）第193頁。

に「思見身中諸神、而内視令視之、不可勝計、亦各有效也。」³⁰という。『抱朴子』巻十九「遐覽」に『内視経』一卷が引用され、これが現在まで伝わっている。この内容と現代の内観修心、無具体内視方法である『太上老君内観経』には所々異なる個所がある。

老子、莊子のいう内観とは、本質的には内証思惟の方法であり、天と地の間の大「道」の体得と理解のために用いられる。中国医学哲学では、「内視」を重要な哲学思惟方法と観察方法とみなす。³¹ 内練術はこの中国医学哲学思惟方法を吸収することで、「内視」は感覚器官の「目」があり、人体の生理と真理の働きに関係する。練養家は「目」という感覚器官により内練の実践中に身体に起こる様々な現象を対象化する体験をする。さらに身体の内気を集散させる効果を身に付ける。内観法は重要な思惟、観察方法として、道教内丹練養術の各段階において様々な用いられた。

総じて、老子は修身の道という考え方により、「観竅」「観身」「観復」などの内観方法へと帰納していき、観人の道から観天の道へと至る。歴代の練養家（初期は方士、その後は主に内丹練養家）は老子の内観術を継承、発展させることで、これを内丹練養術において極めて重要な修練方法とした。これが内観思惟方法である「復帰」の表れの一つである。

（二）内観思惟方法の運用と特徴

1、内観思惟方法の運用

内丹練養の実践において、内観思惟は客観的必要性であり、内丹練養モデルの重要な特徴である。まず、これは心身に内在する経験を理解することを必要とする。内丹練養の実践は古代練丹家が身体に対して努めて行った特殊な活動であり、個人の生命を研究の対象として、肉体を先天に復帰させる。つまり道と合し真と成る過程である。身体への直接的効果からすると、人体の体質改善のプロセスである。具体的に言うならば、こうした改善は人体の体内にある生理と真理の動態変化の過程をも服務。この変化が「精、気、神」三宝の物質的基礎とされる。

仮に内丹学で用いられる「精気神」と中国医学理論の三宝を簡単に比較するのであれば、両者は基本的には一致する。異なる点は、内丹学では先天「精気神」の用をより重視することである。また、これらは任督二脈を中心とする八脈の通路および重要な関竅に集約されている。内丹練養でおこなう築気、鍊精化気、練気化神、練神還虚のプロセスにおける種々の反応はいずれもこの流れを通り、竅要において完成し、中道の原則を体現する。

この過程は二つの理解ができる。一つは、人体の外に現れる様々な現象であり、外在的事象から理解する。もう一つは、身体の内気の上昇下降運動などの内なる現象であり、内観の方法により理解する。内観は丹道練養実践の一つとして、心身を悟るための重要な方法であり、内丹練養のあらゆる過程に通じている。つまり比較的低層の築基の修練から高い段階の練神還虚

³⁰ 王明『抱朴子内篇校釈』（北京中華書局、1996年）第324頁。

³¹ 陸甫等『中医弁証法原理』（北京中医古籍出版社、1986年）第166-173頁。

など具体的段階へと至り、全て内観が関係している。海天秋月道人（玄全子）は内丹練養に関して、天人合一の境界に到達した時の内観の特別な働きについて述べる。『諸真内丹集要』巻中「金丹証驗」にいう。

外無所着、内無所思、身如槁木、心若寒灰、万縁頓息、与太虚同体、以靈光為用。³²

「靈光為要」とは虚静の境地に到達した際、「神意（靈光）」を用いるだけで形体の内の種々の現象を内観する。

次に、練養の経験を経括する必要性。丹經に見られる「証驗」の描写は、内丹家が内丹練養過程において身体に生じる生理、心理上の種々の複雑な変化を象徴する。例えば声、光、寒さ、熱などの異なる反応である。これら象徴的現象は身体の外在的または内在的反応である。例えば静態の冷温変化、動態の気の上下運動、明確な全体の感応、さらに限られた部分の変化、曖昧な感覚、明晰なイメージ、幻覚の出現、真実の境界である。歴代の丹經著述の内部イメージの具体的描写の効果に関して、主に二種類の型式がある。一つは形体。臓腑の間の気機の運動。一つは心理、精神上の変化。内丹学は言葉の描写により伝統医学の臓象観である五行五臓図を現す。このように内観による観察で得られた経験や中国医学での臨床上の観察で発見した生理、病理現象は基本的に一致する。

各家の著述の中でも清代の三陽道人、張松谷の経験描写が特に代表的である。『丹經指南』において、張は自身の練養実践を根拠に、自らの体内に起こった各種変化を描写する。それは気の経脈の流れ、関竅、口の中の体液、その他の現実、虚構を問わない寒、暑、声、光などの現象を含む。「証驗説」にいう。

憶余初学坐、每思任督二脉何以得通、竭誠依口訣趺坐、存思山根、調息兼鼓巽風。第四日、二氣能過尾閭、通夾脊、達玉枕、上泥丸、下明堂、入絳宮、到下丹田矣。但所出津液尚有腥氣如人家水溝、積瘀方開也。時覺身子弱甚、約有数日、而背肩手足皮肉及頭項各隱隱如蟻行。次数日、腹中有響音、外腎微動或水昇、或火炎、或手足皮肉如一線冷風。問之先生、皆云開關真景也。³³

また「經驗実証説」で三乗に分けて述べる。

初乗功夫、此氣初轉之時、在于腹中充盛、就可用口訣過關、口中有甘津之驗、四肢八脈無處不流通之驗、腹中有雷声之驗。若以火候烹煉、身中有狂風揭地之驗、有真氣如捆縛之驗、有異香滿口之驗、脐下有九炁還元之驗、喉中有醍醐灌頂之驗、腹中有裂布交響之驗。或用武火燻蒸、有上下疼痛之驗、有穿筋透骨之驗、有耳聽千面戰鼓、万万顆雷声之驗。凡骨中有打傷及血氣凝結、汗毒之疾、及皮膚瘡疥之疾、此氣亦能吹散、不療自愈之驗。

³² （元）海天秋月道人玄全子集『諸真内丹集要』、『道藏』第32冊、第465頁。

³³ （清末民国）張若虚『丹經指南』、『道藏精華』（第四集之二）、第221頁。

中乗功夫、…其驗甚多、不能尽述。有眼見青天于室内之驗、或見白雪羅列在空之驗、或見天花乱墮之驗、或暗处能見小字之驗。若見此四大驗、斯時自然元氣充足。…此時就出有陰神。在于脐竅出入而自然、面有紅光、白如冠玉、口似含丹、耳如紅硃、眼睛黑白分明、視聽幽遠、声似洪鐘、睡無眠夢。自然返老還童、行此一乘終、則陰陽之氣大冲和而敦厚、必有眼光溢、至于三五時、能見天上之星辰、此是練己之功完備、其寿可与天地同長久矣。³⁴

上述の内觀体験の意義は、内丹練養による体質の改善が進むことを明示することにある。体液の変化を例とすれば、任督気脈に「尚有腥氣如人家水溝」が初めて通じることで、体内で「積瘀方開也」となる。また初乗の修練の過程において「口中有甘津」「異香満口」「喉中有醍醐灌頂」が起こる。これは体内の気脈を通じ、氣と和し充満するのである。さらに声、色、容貌の変化などが生じる。つまり望、聞などの状況を描写することは、人の体質が健康な状態に変化しつつあるのである。

2、内觀思惟の特徴

(1) 神光朗照内象

内丹練養家は、練養の過程において現れる様々な変化を照察することで、練養の各段階の進捗を理解する。この「照察」とは、人と道の間の往来であり、練養家の行為を完全に練養の道の中で循環させる。その循環の中で重要な媒介である神光を通過する。神光は、内丹練養過程における特別な体験であり、心神により主導される内觀である。これは智慧の靈光または慧光とも呼ばれる。李大華は、内觀は神を見て形を見ないとし、絶念無想を強調し、無心を心とする。これは練神合道の高次元の練養段階であり、陰陽交換の法であり、仙凡改変の時であり、「未到元宮、方在内觀」（『鐘呂伝道集』）である。そのため『靈宝畢法』では「内觀交換」の法とされる。³⁵ 清代の董德寧は、經典解釈によりほぼ同一の観点を述べる。『周易参同契正義』では、「内以養己、安静虚無、原本隐明、内照形軀」と述べ、さらに以下のようにいう。

虚無者、乃外之五官不用、而内之七情俱忘、收視聽于一身之内、藏神氣于百骸之中。…内照者、謂黜其聰明、而回光返照于内也。³⁶

董は、虚無の境地に到達することは内照により可能であり、神光はおのずから全体を照らす。注意すべき点として、『金華宗旨』では、身体の反応にみられる神光に特に注意を払っている。「天心章第一」にいう。

金華即光也、光是何色。取象于金華、亦秘一光字在内、是天仙太乙之真炁。水鄉鉛、只一

³⁴ （清末民国）張若虚『丹經指南』、『道藏精華』（第四集之二）、第225-227頁。

³⁵ 胡孚琛主編『中華道教大辭典』「内觀」条（北京中国社会科学出版社、1995年）第1124頁。

³⁶ （清）董德寧『周易参同契正義』、『道藏精華』（第一集之一）、第31-32頁。

位者、此也。回光之功、全用逆法。

また「回光調息章第四」にいう。

回光必兼之調息、此法全用耳光。一是目光、一是耳光。目光者、外日月交光也。耳光者、内日月交精也。然精即光之凝定处、同出而异名也。故聡明総一靈光而已。³⁷

上文では「金華」と例えることで「回光」が内丹練養過程を貫徹する。さらに調息の功により心息相依となる。こうしてのみ目光、耳光をそれぞれ「内視」、「内聴」として運用する事が可能であり、内外の精、神との融合させることで全神全精の功へと至る。

上述した内観の体験は心神体験の心理活動を主としているが、実際は、内省行為には、人体の生理反応である光、声、味などの内容が含まれる。内丹文献に関連する内丹家の実践に関する記述から、彼らは確実に体内の各種の現象、特に様々な色を感じ取っていた。こうした現象は幻想ではなく、また精神病患者の幻覚、幻想でもなく、意識がはっきりしている状態での真実の体験である。

(2) 心目合参。内観修養の特殊な点は、内観を重視することである。これは内丹練養家の目に対する認識と密接な関係がある。彼らは、目は神が姿を現した官竅であるとする。よって、内観は人の主観的意識つまり心神の参与以外に、視覚的役割の「目」の関与がある。内観とは心と目の合一である。内丹練養の修行は先天の氣に復帰することを宗旨とする。復帰の過程には鉛と汞の交媾、大丹の結成などがあり、いずれも目の神の内観参与により完成する。そのため、「機在于目」と経典に述べられ、「以目馭心」の功を重視する。さらに内観により内丹練養のプロセスを理解することを重視する。『西岳竇先生修真指南』にいう。

真人曰、定中運水火于目中也、故崔公以眼為鏡、要得之五力。乃大道之源、皆在眼力也。

38

文中では「目」の功とは「大道」を成就させるための要点とし、目の中の交媾は、内丹練養過程において不可欠な節目と述べる。また『丘長春真人秘伝大丹直指』第七「論塞兑垂簾」にいう。

両目之中即天根、即所謂性命関也。其根生于眼、眼属心、心生造化、自属玄之又玄者、仙家謂之玄牝之門。心腎内日月交接于内、两眼外日月交接于外、攢簇水火而不散、氣自調矣。

39

³⁷ 純陽呂祖天師著『金華宗旨』、『重刊道藏輯要』室集、第120、124頁。

³⁸ 『西岳竇先生修真指南』、『修真十書』「雜著捷徑」（卷之二十一）、『道藏』第4冊、第700-701頁。

³⁹ 『丹書校注厘定』、胡海牙、武国忠主編『中華仙学養生全書』（上）、（北京華夏出版社、2006年）第

上文で丘処機は「目」に関する性命の根源を重視し、さらに「目」を玄竅であるとする。丘処機は内丹練養の道における水火の交わりには相互関連の内外二つの方法が存在するとする。つまり心臓と腎臓の関係を主とした内の水と火の交わりおよび両目を主とした外の水と火の交わりである。内、外の水と火の交媾は同時に進行して、「攢簇水火而不散」して初めて大道に合す。

(三) 内観思惟方法の価値と意義

内観思惟方法は哲学思惟と養生実践が融合して生じた物である。内丹練養術はこうした独自の方法により、修心と馭目、全神と養生を完全に結合させ一つになり、修身と内省を用いて個人の心理と生理を均整のとれた状態にする。内丹練養術は「返観」により体得した内、外の現象により内丹練養の境地を判断し、有形の身体の変化において体質改善の指標を示す。無形の神気の復帰により自然の道と一つになることで、人の心身と虚無の大道の間で融合して境界を超越するのである。

体証道の意義について述べれば、内丹練養家の練養修養とは、体道、合道の過程であり、有より無、また無から有の循環により最終的に道と合する。この道の体証（体得）は、主に内観の法により達成される。内丹練養家は内観の法を通じて人体に秘められる小宇宙の変化の過程を観察し、変化の機微を感じる。内丹家は、先天一氣と玄竅の理解とは、生命復帰の「道」の要であるとする。よって長生超越という理想に理論的根拠を与えることで、天道長久、天地の間の大宇宙の変化の道について深い理解や証明となる。

方法論について言えば、内観とは「有形」により「無形」を理解する具体的方法であり、人と道を密接に結びつける不可欠な媒介である。

現代宗教哲学の比較研究において、内観の体験は人の感情体験と宗教の道を体得する方法として重視される。⁴⁰現代の心理学者であるユングは、内視体験において見られる「光」の現象を人の心理現象における「集体無意識」と理解し、内丹心理学研究の新たな筋道を立てた。

注意が必要な点として、現代内丹学における「内観」方法に関する研究は十分ではなく、我が国の一部の分野では未だ西洋の医学者の不正確な認識を盲信している。例えば、現代の国内西洋医学者が「内観医療」実践に言及する際、往々に日本の学者である森田氏あるいは吉本伊信氏のような独自の内観療法が広く紹介される。⁴¹よって、前文で既に指摘した分析の通り、

394頁。

⁴⁰ 魏小巍『道教的宗教体験』、『現代哲学』、2007年第5期。

⁴¹ 郭麗華等『内観療法在中国精神科臨床実践的探索』、『四川精神衛生』、1995年第4期。尉筠心『重在發現一談「内観療法」』、『長寿』、1996年、第6期。巽信夫『從整体医学与生命發育觀来看内観治療療效』、『上海精神医学』、2005年第6期。榛木美恵子『内観法基礎』（第二屆國際内観療法学会大会

実際の「内観」（または「内観」「内視」「内照」「返照」「返観内照」とも）は、病を退ける修身の方法として古代中国では早くから広く使用されており、内丹練養家は系統的な理論としてまとめていた。これは明らかに西洋の医学者の認識不足であり、遺憾と感じざるを得ない。

以上、内丹医学の思惟方法の形成と発展には、自らの哲学的根拠を有することを述べてきた。こうした哲学観念は伝統哲学、中国医学哲学思想の概念として継承されていき、豊富な生命意義を有する内丹医学の生命哲学観として合理的要素が吸収される。この観念から始まり、内丹医学の研究は生命の深層という主題から離れることはあり得ないのである。

道家善书的品德治疗观与实践技术

于国庆

四川大学道教与宗教文化研究所

摘 要

“品德治疗观”是道家善书的重要内容之一，围绕品德的含义、地位和功用以及判定品德良善与否的标准，道家善书建构了其独特的“品德思想”，继而以此基础，道家善书提出了其“品德治疗”理念，认为可以借用一些基本的医学原则积极进行品德治疗，并就此提出了一些切实可行的实践技术。今天来看，道家善书的“品德治疗观”及其实践技术，仍有许多积极意义，值得进一步研究。

[关键词] 道家；善书；品德；治疗

[基金项目] 2011 年国家社科基金青年项目《道教善书与社会治理研究》

(11CZJ016)

善书俗称劝善书、劝世文等，简单来说，就是通过宣扬戒恶修善来教化社会人心的道德教化典籍。¹作为传统善书文化的突出代表之一，道家善书基于道家文化²的基本精神和思想体系，由“诸恶莫作、众善奉行”这一基点出发，围绕品德完善、生命关怀、社会太平等思想内容，以求实现对社会人心的救治与教化。“品德治疗观”是道家善书的重要内容之一，这一思想观念在传统社会治理中发挥着相当重要的积极作用。研究之，无疑有益于当今社会中人之品德的修养与充实，有益于人之生命价值的提升与完满，有益于社会秩序和社会环境的和谐与平安。

一、道家善书“品德治疗观”的核心理念与理论属性

道家善书“品德治疗观”所要探究的核心语是“品德治疗”。从字面上来看，“品德治疗”由“品德”和“治疗”二词组成。一般来说，品德常常被解释为道德品质，亦或品质道德，用于指代个体在与他物、他人乃至社会发生关系时所表现出来的行为和心理，诸如爱国、善良、诚实、友爱、慈孝等等，都可以看作是品德的内容，由此，其常常被归属于伦理学的范畴，用以判定个体行为是否遵照一定的道德准则和行为规范。

作为“劝人去恶从善以成仙了道和积善祸福的通俗道德教化书”³，道家善书对于“品德”一词的使用，首先在第一层面上，即基于伦理道德的属性，对“品德”的属性和内容作了详细地阐释和论述。与此同时，道家善书在践行诸恶莫作、众善奉行的同时，也在孜孜追求健康长寿、不死成仙，由此，其又将“品德”放置在个体生命这个大背景下审视，认为作为重要生命元素之一的“品德”，其良莠善否就直接关联到个体生命的长短与质量以及终极目标能否最终实现，可见，道家善书对“品德”的使用，俨然不仅仅限于伦理道德的领域，而是指向了生命哲学领域。

“品德治疗”中的“治疗”一词，其本义来自于医学，乃医治疗养之义，用以描述干预或者改变身体非健康状况的过程。后来“治疗”引申用于医学之外的社会其他领域，用来表示治疗社会领域中出现的某些病态问题。⁴

¹ 关于善书的论述，参见袁啸波. 民间劝善书[M]. 上海：上海古籍出版社，1995；郑志明. 中国善书与宗教[M]. 台湾学生书局，1988；游子安. 劝化金箴——明代善书研究[M]. 天津：天津人民出版社，1999；包筠雅. 功过格——明清社会的道德秩序[M]. 杭州：浙江人民出版社，1999；酒井忠夫. 中国善书研究[M]. 南京：江苏人民出版社，2010；等等。

² 本文所使用的“道家”一词，其外延涵括了目前学术界所常称的“道家”与“道教”两个方面。即如詹石窗教授认为，道家文化的形成与发展经历了三个主要形态：元初道家、古典道家、制度道教。相关论述可参见其主持的国务院国学馆之《道家馆》的文字统稿。

³ 陈霞. 道教劝善书研究[M]. 成都：巴蜀书社，1999, P9.

⁴ 从文字学的视角来看，“治疗”一词中的“治”字，据日本汉字学家白川静先生研究，“治”的声旁“台”为未之形的“厶”下加“口”（置有祷辞的祝咒之器），表示农耕开始前举行的清被犁锄、祈祷丰收的仪礼。后清被仪式扩至水事，“治”用来义指治水仪式，而治水属于古代中国中一项重要的政治事业，因此“治”有了治世、政治之义。此外，还有修身、收心之义，并泛指各种处治、整治、矫治等。（参见白川

由此可见，合成词“品德治疗”可以看作是把“治疗”的引申义用于“品德”领域所成。既然是把医学领域中的“治疗”移用于“品德”治疗，那就必须使“品德治疗”符合医学之中科学的“治疗原则”，而不能只借名而不顾实，这一点应是“品德治疗”的重要实施原则。

从构词方式及其内在逻辑来看，“品德治疗”暗含两层含义，即运用品德来治疗以及对品德进行治疗。所谓“运用品德来治疗”意指针对个人生命出现的问题、社会诸般领域出现的问题（当然也包括品德问题），可以通过修养品德、提升品德的方式来医治疗养，而非其他手段和方式；所谓“对品德治疗”意指对于个体品德和社会伦理道德领域出现的问题，而不是其他病态问题，要通过合理的方式加以治疗（其方式当然也包括运用修养品德的方式）。严格来说，这两层含义在内容上存在交叉，但各有侧重，其出发点和服务目标并不相同。

当把“品德治疗”置于道家善书文化视域中，就构成了道家善书的“品德治疗观”。概而言之，道家善书的“品德治疗观”是基于道家义理、道家劝善精神，站在医学、伦理学交叉视角上对生命现象及其内在规律、对个人或者社会道德问题及其解决方案进行系统而又深刻地认识与思索，由此形成的对于“品德治疗”的深层含义、主体内容、精神指向以及实践技术的系统阐述与践行。

由此可以看出，道家善书的“品德治疗观”应该具有四大理论属性：道家属性、伦理属性、医学属性、生命属性。其中，所谓“道家属性”，指的是道家善书的“品德治疗观”的理论依据来自道家义理以及道家劝善理论等的指导；所谓“伦理属性”，指的是道家善书的“品德治疗观”在服务个体品德与社会道德提升、社会秩序和谐的时候，其背后受到道家伦理诉求、中国传统伦理道德规范的约束；所谓“医学属性”，指的是道家善书的“品德治疗观”的思想理论与实践技术在医理上必须符合医学治疗的科学原则；所谓“生命属性”，指的是道家善书的“品德治疗观”起于伦理道德，但是又超越了伦理道德，其通过生命哲学与伦理学的融摄复合，最终指向生命质量、生命价值的实现并完满，从而在终极关怀目标上实现生命的永恒。

这四大内在属性虽然内容存在交叉，但是各有侧重，从不同方面提示了道家善书所论及并践行的“品德治疗观”的属性特征与理论特色，从而形成四位一体的复合体结构。加之其展现形式深入浅出，贴近百姓，故在历史上受众广泛，影响深远。

二、道家善书“品德治疗观”的思想要义与独特内容

道家善书的“品德治疗观”是一个丰富而又驳杂的思想体系，这一体系起于对品德含义和功用的认识，中经对品德良差的判定和取舍，最终落脚于“品德治疗”，由此构建了一个完整的理论结构。

静.常用字解[M].苏冰译.北京:九州出版社,2010,P180.)可见,由于“治”字本义便有非医学领域之应用,故“治疗”被用于其他社会领域,除了有引申义的移用外,亦有其字源上的根据。

道家善书认为,“品德治疗观”的首要义,乃是对“品德”的内容做出合理的界定,以及应该站在什么样的视角上给予“品德”应有的地位与重视。基于传统伦理学和道家伦理学框架,道家善书积极肯定传统社会中的个人美德、家庭美德、社会功德、处世哲学以及自然生态伦理等等,将之作为“品德”的重要内容统统加以吸取和宣扬,比如素有“善书之首”美誉的《太上感应篇》以“是道则进,非道则退”为指导,列出了善行二十四条,如:“是道则进,非道则退;不履邪径,不欺暗室;积德累功,慈心于物;忠孝友悌,正己化人;矜孤恤寡,敬老怀幼;昆虫草木,犹不可伤。宜悯人之凶,乐人之善,济人之急,救人之危。见人之得,如己之得;见人之失,如己之失。不彰人短,不炫己长,遏恶扬善,推多取少。受辱不怨,受宠若惊,施恩不求报,与人不追悔。”⁵纵观这些品德的内容,基本上涵盖了传统社会的伦理道德规范。与之相对,千余字的《太上感应篇》还通过大约三分之二的篇幅详细论述了“非义而动,背理而行”的一百六十一条恶行⁶。除了《太上感应篇》之外,其他诸如《赤松子中诫经》、《文昌帝君阴骘文》、《关帝觉世真经》、《太微仙君功过格》、《除欲究本》等等道家善书中有关类似内容的阐述几乎比比皆是,此不赘举。顺承对品德内容的认识,道家善书首先站在伦理道德的视角上,与传统社会观念一样,充分肯定了诸如忠义孝爱、济世救民、慈心于物、积德行善等等“良善品德”对于明人伦、正风气,调节人与他人、社会、自然界的关系,维系公道人心有着积极的作用。

需要指出的是,作为以“贵生、重生、养生”为重心和目标的道家文化的子系统,道家善书还将尊重生命、养护生命作为生命伦理的内容,着重提了出来,认为人处尘世间,需知生命之来之不易与可贵,万不可轻言丧失,可见,敬畏生命可以说是一种非常重要的品德。更进一步,基于对生命的敬畏与热爱,道家善书一方面积极践行劝善惩恶,另一方面也在孜孜追求长寿成仙,由此,其对于“品德”的使用,就不再仅仅框定在纯粹伦理道德领域,“品德”一跃成为生命价值之实现与完满的重要内容,其所包含的忠孝、慈爱、节义等等,本身便是生命元素的重要组成部分,是更高层次的生命属性,即如《关圣帝君觉世宝训》言:“人生在世,贵尽忠孝节义等事,方于人道无愧,可立身于天地之间。若不尽忠孝节义等事,身虽在世,其心已死,是谓偷生。”⁷与此同时,作为生命元素的品德,其良善与否,还直接影响到现实自然生命质量的苦乐与自然生命时限的寿夭:“夫人之死,……盖以积不仁之多,造不善之广,神而追之则矣。”⁸自然生命的顺逆、苦乐,乃至自然寿命的长短,与个体品德的好坏有着十分紧密的因果关系。这一点类似于儒家孔子所说:“知者乐,仁者寿。”⁹这从这个角度来看,“品德”的良莠善否就成了衡量“个人生命长短、质量与归宿”的重要尺度与标准,其俨然超出了纯粹伦理道德的领域。¹⁰

不仅如此,道家善书还将敬畏生命的品德贯彻于其他社会伦理道德中,构建起生命伦理与一般世俗品德相结合的理论:“所谓孝子,欲体亲心,当先立身。立身之基,贵审其守。无身之始,

⁵ 太上感应篇[M].道藏:第27册[C].文物出版社、上海书店、天津古籍出版社,1988,P12-28.

⁶ 太上感应篇[M].道藏:第27册[C].

⁷ 关圣帝君觉世宝训[M].藏外道书:第4册[C].成都:巴蜀书社,1992,P120.

⁸ 福寿论[M].道藏:第34册[C].

⁹ 朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,1983.

¹⁰ 参见于国庆.道教善书“以德养生”思想略论[J].宗教学研究,2014,(4),P56-60.

身于何始？有身之后，身于何育？有挟俱来，不可或昧。当思在我，设处亲身，爱子之身，胜于己身，苦苦乳哺，望其萌芽，冀其成材，寸节肢体，日渐栽培，何一非亲。身自劳苦，得有此身，亲爱我身，如是之初，保此亲身，岂不重大，守此亲身，犹当倍笃。遵规合矩，如前所为，矜骄不形，淫佚不生，嗜欲必节……保此亲体，无亏而归，是谓守身。苟失其守，块然躯壳，有负父母，生而犹死，抑知人生。……如是守身，是为大孝。”¹¹[11]（P305）修养孝德必须要修养自己的生命和身体，而修养好身体、爱护好生命就是行孝，生命伦理所强调的品德规范与世俗道德有着紧密相连、互通共荣的关系。与传统社会的一般道德诉求相比较，道家善书此论有其鲜明的理论特色和独特价值。

无论是对于个体生命而言，还是对于社会治理来说，鉴于品德所具有的地位与功用，道家善书明确指出只有健康的品德才起到正面的推动作用，而不健康的品德则相反，不仅不是“正能量”，反而会导人向善，甚至引起灭身毁道之恶果。那么，如何来判定“品德”的良善与否呢？道家善书提出了以下三种判定标准：

第一，根本标准是大道法则。概括来说，道家核心典籍《道德经》中提出了一系列大道法则，主要有尊道贵德、守柔谦下、慈俭宽容、和善归真、自然无为、寡欲不争等等，以这些义理内容以及道家后继者对此的解读与弘扬为核心，道家善书构建了一套完整的理论体系，并以之作为品评“品德”是健康还是病态、是良善还是恶劣的根本标准。

第二，特色标准是生命伦理。如前分析，道家文化特别强调“贵生、重生”，认为保护自我生命使之得以存续，是每个自然个体的本性，由此人的品德行为是否合乎养护生命原则，就成了必须考量的标准。基于对生命的重视，一般情况下，道家善书多将爱护、修养生命的行为定性为良善，而将损害生命的观念和行为归为不良的品德。

第三，现实标准是世俗伦理。一般来说，道家善书是道家义理世俗化的产物，由此，在世俗化、大众化的过程中，世俗伦理势必会影响到道家善书对于品德的判定标准，换言之，普通世俗民众中的人伦道德标准、社会功德标准、职业道德标准以及生态伦理标准等等，也就成为道家善书用以判定品德善否的重要依据。

根据以上三条标准，道家善书就可以对人的各种品德行为作出性质上的判定。接下来，便可以实施“积极治疗”了。不过这里面还存在一个问题，那就是“品德是否可移”的问题，也即为，倘若无论是上智、中士、下愚，其品德都“不可移”，那么，即便是判定了品德的不良与不健康，也没法实施治疗，使之转病态为健康。如果真是这样，那么关于“品德治疗”的探究就几乎没有任何实际意义了。对于“品德是否可移”的问题，在道家善书中似乎是不言而喻的事情，故相关论述不多，据笔者观察，受所接受的理论与信念影响，数不胜数的道家善书无一例外相信品德经过教化、治疗能够“转恶为善”，使之朝着根据上述三大标准预设的目标修养递进。¹²

¹¹ 文帝孝经[M].藏外道书:第4册[C].

¹² 至于道家善书相信品德经过教化能够“转恶为善”的缘由，则与道家善书所接受的理论与信仰有关，这就需要从道家善书之外的领域来进行探究，此点留待另文专研。

由此，从某种意义上来说，大道法则、生命伦理以及世俗伦理既可以看作是道家善书判定品德良善与否的三大标准，同时也是其“品德治疗观”的理论依据，是其“治疗”目标的精神指向与价值归宿。

三、道家善书“品德治疗观”的治疗原则与实践技术

如前所述，“品德治疗”暗含两层含义，即运用品德来治疗不良问题以及对不良品德进行治疗。道家善书中使用的“品德治疗”也有这两方面的内容，不过，无论哪一方面，在实施“治疗”时，均需遵循一定科学精神和科学原则，而非胡做乱来，具体来说，主要有以下几点：

第一，预防为主，防患未然。中医学首倡“不治已病治未病”，主张在疾病还没有出现之前，要积极进行治疗，即如《黄帝内经》云：“是故圣人不治已病治未病；不治已乱治未乱，此之谓也。夫病已成而后药之，乱已成而后治之，譬犹渴而穿井，斗而铸锥，不亦晚乎！”¹³道家善书的“品德治疗”也奉此条为治疗原则的第一原则，其认为，不良品德出现后固然要治疗，但最上乘法不是等到品德出现病态后再去医治，而应由源头入手，防患于未然。道家善书将人心看作是品德是否良善的最初点，认为只要在心之最初萌动之际，存修善念，如此便可有效防止恶念、恶德之继起，从而在品德治疗过程中起到预防为主、防微杜渐的效果。这一理念在杂多的道家善书中不胜枚举：“夫人修持善恶，自起於心。心是五贼之苗，万恶之根。夫人之心，拟行善，善虽未成而善神已应矣；心起恶，恶虽未萌，凶神已知。”¹⁴“尽忠尽孝之要，不过一心而已。所以修善之道，先在一心。心能持定，然后遇善能修，此入道之门也。”¹⁵

第二，多元并存，因人施治。传统医学认为，要想治疗效果朝着自己预定的结局发展，必须充分考虑医治对象的差异，善于利用各种条件来实施治疗。与之相通，道教善书也主张在品德治疗时要充分考虑各种影响因素，采取多种手段，因人而异来施治。对此，道家善书根据群体的信仰对象不同，创作出了吕祖系、文帝系、妈祖系、关帝系等各种系列的善书；根据群体的价值导向和心理倾向不同，大量融汇了感应说、因果说、承负说、救赎说、福善祸淫说等理论；根据群体的知识结构和认识水平不同，或是善书宣讲，或是借图显义，或是创作小说故事等等，以针对不同的信仰群体来进行品德治疗，最终实现预期效果。

第三，内外结合，扬止有度。传统医学认为，人体生病的主因乃是自身正气不能抵抗住外来邪气。基于这种病因论，祛邪补正遂成为中医治方的基本原则之一。道家善书在论及品德治疗的时候，将品德分为内在的个体品德与外在的社会道德，品德治疗之效果的好坏，固然以个体能否修养自身与去恶从善为主，但是外在的道德环境与秩序是否良善也有重要的反作用力，由此，道

¹³ 谢华. 黄帝内经白话释译 [M]. 北京：中医古籍出版社，2000.

¹⁴ 赤松子中诫经 [M]. 道藏：第3册 [C]，P447.

¹⁵ 照心宝鉴 [M]. 藏外道书：第27册 [C]，P441.

家善书主张品德治疗既要启发个体自我之良心，也要树立起良好的社会道德风气，由此内因和外因结合，自律与他律联动，方能快速有效地实现预期治疗目标。

道家善书不仅认识到了“品德治疗”所具有的丰富内涵及其正面价值，还在其实施原则的指导下，多途径入手积极开展“品德治疗”，在这些品德治疗的实践方式中，有两点是最值得提及的：

其一，广泛创作、刊刻、广布形式多样的善书，进而以此形成声势浩大的劝善运动，是道家善书“品德治疗”的第一实践方式。随着《太上感应篇》、《文昌帝君阴骘文》、《太微仙君功过格》等大量道家善书的创作、问世与广泛流传，自宋元起始，尤其是明清时期，以道家善书为起点和重镇，以官方圣谕广训为指导，以儒释及民间力量为辅翼，以善书、宝卷和圣谕、官箴、家训、蒙学等劝戒教化文献为形式，社会各个阶层通力协作，掀起了一场声势浩大的刊刻善书、劝化世人的劝善运动，此运动影响深远。流布善书、劝善化人可以看作是道家善书在实践过程中所探究出来的一种行之有效的品德治疗方式。

其二，以功过格为载体，对个体的日常品德进行量化，并作出相应的奖惩，是道家善书的另外一种影响巨大的品德治疗方式。功过格是道家善书的一种重要形式，通俗来说，其指的是度量行为人之功过的一种小簿子，上面记载了各种品德行为规范，行为者对照上面的内容省对自己的心念与行为，进而对自己的行为做出功过善恶的价值判断¹⁶。比如《太微仙君功过格》，上面列举了功格三十六条、过律三十九条，¹⁷行为者将其言行与之相对照，便可发现自己的功过，然后反躬自身，改恶从善，由此，功过格就起到了劝惩善化的实际功用。与其他善书相比较，这种形式的道家善书可操作性极强，几乎完全是针对各种具体行为而设，由于功过格的理念是“善恶由己，祸福因我”，这使得在品德治疗过程中参与者有了较高的主体性和自由选择度，故在实践中影响颇巨：“功过格的出现，标志着中国人认识到，可用自己的手改变自己的命运，改变吉凶，这是他们精神生活中划时代的成果。”¹⁸

道家善书的“品德治疗观”遵从道家劝善的宗旨，依托道家精神之基础和贵生重生之理念，将生命哲学、道德伦理乃至社会理想相结合，大力提倡一种符合大道原则、生命伦理、世俗伦理的品德修养和治疗观念，并积极劝化世人形成一种既符合生命本身又契合社会道德诉求的生活方式，其中的智慧和精华对于当今社会中个体品德的修养与充实、生命价值的提升与完满，对于社会秩序和社会环境的和谐与平安具有积极的借鉴意义。

¹⁶ 具体参见包筠雅. 功过格——明清社会的道德秩序[M]. 杭州：浙江人民出版社，1999.

¹⁷ 太微仙君功过格[M]. 道藏：第3册[C]，P449-452.

¹⁸ 福井康顺，等. 道教：第一卷[M]. 朱越利，等译. 上海：上海古籍出版社，1990，P146.

道家善書의 品德治療觀 및 실천기술

위귀칭(于國慶)

四川大學 道教와 宗教文化研究所

개 요

‘品德治療觀’은 도교선서의 중요한 내용으로, 도교는 품덕의 의미, 지위, 기능 및 선량한 정도에 따른 자신만의 독특한 ‘품덕사상’을 발전 하였다. 이 사상에 근거하여 또 ‘품덕치료’의 이념을 제시 하였는데, 기본적인 의료지식을 이용하여 품덕치료를 하는 것이다. 아울러 현실적으로 적용 가능한 실천기술도 많이 발전시켰다.

현대의 기준에 비춰 보아도 도교선서의 품덕치료관 및 실천기술은 아주 긍정적인 효과가 있어, 깊이 연구할 필요가 있다.

주제어: 도가, 선서, 품덕, 치료

도교선서는 勸善書 또는 勸世文 등으로 불리는데, 간단하게 말해서 선을 숭상하고 악을 징

별하여 사회를 정화한다는 도교의 교화 서적이다.¹ 전통 善書문화의 대표 중 하나로, 도교선서는 도가문화²의 기본정신과 사상체계를 담고 있다. ‘악한 일을 하지 말고, 선한 일을 하라’는 기본 사상에서 출발하여, 나아가 품덕의 완성, 생명에 대한 관심, 사회평등 사상도 담고 있다. 도교는 선서를 통하여 사회와 인간의 마음을 치료하고 교화하고자 하였다. ‘품덕치료관’은 도교 선서의 아주 중요한 내용으로, 전통사회구조에서 중요한 역할을 하였다. 도교선서에 대한 연구는 현대인들의 품성과 도덕수양을 제고하는데 아주 큰 도움이 될 것이며, 아울러 인류의 생명 가치를 높여주고 완성되게 할 것이다. 뿐만 아니라 양호한 사회질서 및 사회환경을 유지하고, 조화롭고 평화로운 사회를 건설하는데도 적극적인 효과가 있다.

1. 도교선서 ‘품덕치료관’의 핵심내용 및 이론속성

도교선서의 ‘품덕치료관’에서 핵심적으로 다루고자 하는 부분은 품덕치료이다. 문자 구성으로 볼 때 품덕치료는 ‘품덕’과 ‘치료’ 두 단어의 조합이다. 일반적으로 품덕이란 도덕품성 혹은 품질도덕을 말하는데, 개체와 타인 혹은 사회와의 관계 속에서 발생하는 행위, 심리 등을 말한다. 여기에는 애국심, 선량, 성실, 우애, 慈孝 등 구체적인 내용이 있는데, 모두 도덕품성의 범위에 포함된다. 다시 말해서 도덕품성은 윤리학의 범주에 속하는데, 한 개체의 행위가 일정한 도덕규범에 맞는지 판단하는 기준이 된다.

“인간을 교화하여 악을 버리고 선을 추구하게 하여 신선이 되게 한다. 그리고 화복의 관념으로 일반백성을 교화한다”³ 도교선서는 ‘품덕’이라는 단어 사용에 있어, 표면적으로 보면 윤리도덕이라 할 수 있다. 즉 품덕의 속성과 내용에 대해 상세하게 소개 한 것이다. 동시에 도교선서는 또 악을 짓지 말고 선한 행위를 하여 불로장생하는 신선이 되라고 하였다. 이렇게 도교는 또 품덕의 개념을 개체의 생명이라는 큰 배경과 연관 지어 설명하면서, 품덕을 생명의 중요한 요소로 설명하고 있다. 다시 말해서 인간의 도덕성은 생명과 직접적으로 연결되는데, 장수

¹ 도교선서에 관한 논술은 아래 서적을 참고하기 바람: 袁嘯波 民間勸善書[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1995; 鄭志明. 中國善書與宗教[M]. 臺灣學生書局, 1988; 遊子安. 勸化金箴——明代善書研究[M]. 天津: 天津人民出版社, 1999; 包筠雅. 功過格——明清社會的道德秩序[M]. 杭州: 浙江人民出版社, 1999; 酒井忠夫. 中國善書研究[M]. 南京: 江蘇人民出版社, 2010; 등.

² 본고에서 사용한 道家라는 단어에는 도교와 도가 모두 포함한다. 詹石窗教授에 의하면 도가 문화의 발전과 형성은 세 가지 형태를 지니는데 즉, 元初道家, 古典道家, 制度道教가 그것이다. 이에 관련된 구체적인 논술은 国务院国学馆의 『道家館』에 있는 논문을 참고하기 바란다.

³ 陳霞. 道教勸善書研究[M]. 成都: 巴蜀書社, 1999, P9.

여부 및 삶의 질은 품성에 의해 결정된다는 것이다. 이런 측면에서 볼 때 도교선서에서 ‘품덕’이라는 단어의 사용은, 윤리도덕적인 측면만 강조한 것이 아니라, 생명철학의 영역까지 의미하고 있음을 알 수 있다.

‘품덕치료’ 중의 ‘치료’라는 단어는 기본적으로 의학적인 측면을 말하는 것으로, 치료 및 요양의 의미를 담고 있다. 치료란 인간의 신체를 간섭하여 건강하지 못한 상태를 건강한 상태로 바꿔 놓는 것을 말한다. ‘치료’라는 단어는 세월이 지나면서 더욱 넓은 의미를 지니게 되는데, 사회문제를 해결할 때도 병든 사회를 치료한다고 표현한다.⁴

이상 종합해 볼 때 합성어인 ‘품덕치료’는 치료라는 영역을 품덕이라는 단계까지 끌어 올렸음을 알 수 있다. 의학 영역에서의 치료를 품덕에 적용시키려면, ‘품덕치료’는 의학의 ‘치료 원칙’에 부합해야 하지, 단지 거창한 이론에만 그쳐서는 안 된다. 이 부분은 품덕치료의 중요한 실천 원칙이다.

단어구성 및 논리구조로 볼 때 품덕치료는 두 가지 측면의 함의를 가지고 있다. 즉 품덕을 통하여 치료를 함, 그리고 품덕 자체에 대하여 치료를 하는 것이다. 품덕을 이용하여 치료를 한다는 것은 개인의 생명관에 관한 문제, 사회 여러 영역에서 발생한 문제(사회의 도덕성 등)를 도덕품성의 제고를 통하여 해결한다는 뜻이다. 즉 다른 방법이 아닌 품덕을 통하여 사회 및 개인의 병을 치료한다. 그리고 ‘품덕에 대해 치료’한다는 것은, 개인 및 사회가 갖고 있는 문제에 대하여, 합리적인 방법을 통하여 치료(사회의 도덕적 영역에서 문제가 생겼을 때, 다른 방법과 결부하여 진행함)한다는 것이다. 이상 두 가지 측면은 서로 교차하면서, 동시에 각자의 편중이 있는데, 출발점과 결과에 대한 목표가 조금 다르다.

‘품덕치료’를 도교선서의 교리적 시각에서 바라보면, 바로 ‘품덕치료관’이 된다. 한 마디로 ‘품덕치료관’이란 도교의 교리, 권선사상, 의학, 윤리학을 기반으로 하여 만들어진 생명관 및 그 내재적 규칙이다. 이 사상은 개인과 사회의 문제에 대해 충분한 인식과 심사숙고 한 이후에 제시한 체계적인 해결방법이다. 이 이론은 품덕치료에 대한 깊은 함의를 담고 있으며, 동시에 지향점 및 실천방법도 제시하고 있어, 실천 가능한 사상이라 하겠다.

⁴ 문자학의 관점에서 볼 때 ‘치료’라는 단어의 ‘치’자는, 일본학자 白川靜先生의 연구에 따르면, 삼수변에 “台”와 상하구조의“厶”, “口”(주문을 외울 때 사용하는 도구置有禱辭的祝咒之器)로 구성된 것으로, 농사를 하기 전에 진행하는, 풍수를 기원하는 의례를 의미한다고 한다. 후에 그 의미가 확대되어 治水에 관련된 제사에도 사용되었는데, 중국역사에서 치수는 아주 중요한 정치적 행사였다. 그리하여 ‘치’자는 치세, 정치 등 의미를 갖게 되었다. 그 외에도 몸이나 마음을 수련할 때에도 치라는 단어를 사용하였다. (白川靜, 常用字解[M], 苏冰译.北京:九州出版社, 2010, P180. 참고) 이상 알 수 있듯이, ‘치’라는 글자는 반드시 의료에만 사용되는 글자가 아니라, 기타 사회문제에 대해서도 보편적으로 사용할 수 있는 글자이다. 글자의 의미를 보나, 어원을 보나 모두 이런 의미를 뒷받침 하고 있다.

도교선서의 ‘품덕치료관’은 네 가지 이론적 속성을 지니고 있는데, 그것은 도교속성, 윤리속성, 의학속성, 생명속성이다. 도교속성이란, ‘품덕치료관’이 도교의 이론에 근거하여 나왔다는 것으로, 거기에는 도교의 교리 및 권선사상이 포함되어 있다. 윤리속성이란, ‘품덕치료관’이 사회의 도덕수준을 상승시키고, 조화로운 사회질서를 위해 자신의 역할을 할 때, 그 배경에는 도교 윤리사상의 영향 및 중국 전통 도덕규범의 영향을 받는다는 말이다. 의학속성이란, ‘품덕치료관’ 사상에 근거하여 사회현실에 적용시킬 때, 이 이론은 의학치료의 과학적 원칙에 부합해야 한다는 말이다. 생명속성이란, ‘품덕치료관’이 비록 윤리도덕을 강조하고 있지만, 동시에 이 수준을 초월하여 생명철학과 윤리학을 복합적으로 사용하면서, 궁극적으로 생명의 질 및 생명의 가치를 높이기 위해 존재한다는 것이다. 이 사상의 최종 목적은 생명의 영원함을 실현하는 것이다.

이상 네 가지 속성은 서로 교차 작용하는데, 물론 각자만의 지향점이 있다. 이들은 다양한 면에서, 도교의 이론적 특징과 속성을 나타내고 있으면서, 동시에 ‘품덕치료관’이라는 한 가지 사상을 형성 하였다. 이 사상은 역사와 함께 중국 사람들의 문화 속에 깊이 자리 잡았다.

2. 도교선서 ‘품덕치료관’의 핵심 및 특성

도교선서의 ‘품덕치료관’은 다채로우면서도 복잡한 사상체계이다. 이 사상은 품덕의 함의와 기능에 대한 인식에서 시작하여, 중간에 이 내용에 대해 좋고 나쁨의 판별을 한 후, 마지막에 ‘품덕치료’를 실시한다. 즉 기승전결의 명확한 이론체계를 구성한 것이다.

도교에 따르면 품덕치료관의 가장 첫 번째 의미는 곧 품덕의 내용에 대해 합리적인 기준을 제시하는 것이다. 동시에 ‘품덕’이라는 부분을 얼마만큼 중요시 여겨야 하는 문제도 제기하였다. 전통 윤리사상과 도교의 윤리에 근거하여, 도교선서는 전통 사상 속의 개인의 미덕, 가정의 미덕, 사회의 공공도덕, 처세철학 및 자연생태윤리에 대해 아주 긍정적인 태도를 취했다. 도교에서는 이상 품성에 대해 중요시 여기면서, 그 내용을 받아들이고 또 선양하였다. 예를 들어 도교선서의 대표작이라 할 수 있는 『太上感應篇』에는 이런 내용이 있다. “是道則進, 非道則退; 不履邪徑, 不欺暗室; 積德累功, 慈心于物; 忠孝友悌, 正己化人; 矜孤恤寡, 敬老懷幼; 昆蟲草木, 猶不可傷. 宜憫人之凶, 樂人之善, 濟人之急, 救人之危. 見人之得, 如己之得; 見人之失, 如己之失. 不彰人短, 不炫己長, 遏惡揚善, 推多取少. 受辱不怨, 受寵若驚, 施恩不求報, 與人不追悔.”⁵ 이상 내용을 살펴보면, 사회의 일반적인 윤리도덕규범을 모두 포함하고 있다. 동시에 『太

⁵ 太上感應篇[M]. 道藏: 第27冊[C]. 文物出版社, 上海書店, 天津古籍出版社, 1988, P12-28.

上感應篇』에서는 2/3가 넘는 분량을 할애하여 “非義而動，背理而行”이라 하는 161가지의 죄행을 나열하였다.⁶ 『太上感應篇』외에도 『赤松子中誠經』, 『文昌帝君陰騭文』, 『關帝覺世真經』, 『太微仙君功過格』, 『除欲究本』 등 도교선서 중에는 비슷한 내용이 수도 없이 많이 나온다. 품성에 대한 이해를 바탕으로, 도교선서에서는 먼저 윤리적인 측면에서, 사회 보편적인 관념과 마찬가지로 忠義孝愛, 濟世救民, 慈心于物, 積德行善 등 사상을 긍정적으로 평가하면서 ‘선량한 품성’이라 하였다. 그러면서 이 사상은 인륜을 밝히고, 사회풍기를 바르게 하며, 타인과의 관계를 조절하고, 사회 및 자연과의 관계를 조화롭게 하는데 적극적인 역할을 한다고 하였다.

‘貴生，重生，養生’을 중심 목표로 하는 도교의 특징에서 볼 때, 품덕치료는 자신들의 생명 존중 사상, 생명 보호사상 및 생명 윤리사상을 잘 반영한 것이라 하겠다. 인간은 세상에서 살면서 생명의 존귀함을 알아야 하는데, 목숨을 쉽게 보아서 안 된다. 생명을 존중하는 것은 아주 중요한 덕목이라 할 수 있다. 나아가 생명에 대한 존중과 사랑은 도교선서로 하여금 한편으로는 선을 권고하고 악을 징벌하라고 하고, 다른 한 편으로는 도덕품성의 제고는 불로장생의 신선사상과 연관된다고 하였다. 도교에서는 이렇게 ‘품덕’이라는 개념을 사용하면서, 단순히 윤리적인 측면에만 국한된 것이 아니라, 생명의 가치 실현과 완성도 포함시켰다. 충효, 자애, 節義 등은 원래부터 중요한 도덕적 덕목이었으며, 고차원적인 생명의 속성이었다. 『關聖帝君覺世寶訓』에서 말하기를 “인생을 살면서 충효절의를 잘 지켜야 부끄러움이 없고 천지간에 당당히 설 수 있다. 만약 충효절의를 잘 지키지 않으면 세상을 살아도 마음은 죽은 것과 같으니, 도둑 인생이라 할 수 있다.(人生在世，貴盡忠孝節義等事，方于人道無愧，可立身于天地之間。若不盡忠孝節義等事，身雖在世，其心已死，是謂偷生.)”라 하였다.⁷ 동시에 생명 요소로서의 품성의 선량한 여부는 생명의 질 및 길이에 직접적인 미친다고 하였는데, “부인의 죽음은……어지럽지 않은 일을 많이 하고, 선하지 못한 일을 하였기에, 신이 그 죄를 묻은 것이다(夫人之死，……蓋以積不仁之多，造不善之廣，神而追之則矣)”라 하였다.⁸ 인생의 순탄, 고락 심지어 길이는 모두 품성과 직접적인 연관이 있다는 것이다. 이 이론은 유교의 공자가 말한 것과 비슷한데, 그는 “아는 자는 즐겁고, 어지러운 자는 장수한다(知者樂，仁者壽”라 하였다.⁹ 이런 시각에서 보았을 때 품성의 좋고 나쁨은 “인간 생명의 길고 짧음 및 삶의 질량”을 가늠하는 척도가 되는데, 이런 측면은 이미 순수한 윤리적인 측면을 넘어 섰다고 할 수 있다.¹⁰

도교의 생명에 대한 존중 사상은 사회의 보편적인 윤리기준에 널리 퍼져 있는데, 구체적인

⁶ 太上感應篇[M]. 道藏: 第27冊[C].

⁷ 關聖帝君覺世寶訓[M]. 藏外道書: 第4冊[C]. 成都: 巴蜀書社, 1992, P120.

⁸ 福壽論[M]. 道藏: 第34冊 [C], P467.

⁹ 朱熹. 四書章句集注[M]. 北京:中華書局, 1983, P90.

¹⁰ 于國慶. 道教善書「以德養生」思想略論[J]. 宗教學研究, 2014, (4), P56-60.

내용을 보면 다음과 같다. “所謂孝子，欲體親心，當先立身。立身之基，貴審其守。無身之始，身於何始？有身之後，身於何育？有挾俱來，不可或昧。當思在我，設處親身，愛子之身，勝於己身，苦苦乳哺，望其萌芽，冀具成材，寸節肢體，日漸栽培，何一非親。身自勞苦，得有此身，親愛我身，如是之初，保此親身，豈不重大，守此親身，猶當倍篤。遵規合矩，如前所為，矜驕不形，淫佚不生，嗜欲必節……保此親體，無虧而歸，是謂守身。苟失其守，塊然軀殼，有負父母，生而猶死，抑知人生……如是守身，是為大孝”¹¹ 효와 덕의 수양을 쌓으려면 먼저 자신의 몸과 마음을 잘 닦아야 하는데, 이렇게 자신의 생명을 아끼고 존중하는 것이 곧 효도하는 것이다. 생명윤리에서 강조하는 도덕품성은 세속의 도덕과 밀접한 연관이 있는데, 서로 영향을 주면서 발전한다고 할 수 있다. 하지만 사회의 일반적인 도덕 기준에 비해 도교의 윤리도덕은 조금 더 독특한 특징과 가치관을 지닌다.

개인의 생명이든 사회적인 문제든, 도덕이 갖고 있는 특성과 기능을 이용하면 건강하고 발전적인 효과를 거둘 수 있다. 반대로 비도덕적인 행위가 계속되면 인간이든 사회든 모두 회멸의 결과를 초래할 것이다. 그렇다면 어떻게 도덕의 옳고 그름을 판단할 것인가? 도교선서에서는 아래와 같은 세 가지 판단기준을 제시하였다.

첫째, 기본 원칙은 도의 법칙(大道法則)을 따르는 것이다. 도가의 핵심 경전인 『道德經』에서는 중요한 도의 법칙을 제시 하였는데, 그것은 尊道貴德, 守柔謙下, 慈儉寬容, 和善歸真, 自然無為, 寡欲不爭 등 이다. 이런 이론을 바탕으로 후세의 사람들은 도를 알림과 동시에 많은 해석을 하였는데, 도교선서는 이러한 해석을 중심으로 하여 체계적인 이론을 구성하였다. 이 이론들이 곧 ‘품덕’이 건전한지 아닌지, 선량한지 아닌지 판단하는 기준이 되는 것이다.

둘째, 두 번째 기준은 생명윤리이다. 앞서 분석했듯이, 도교는 ‘貴生, 重生’을 특히 중요시 여긴다. 도교는 자신의 생명을 아껴 오래 보존하는 것이 모든 자연속 개체의 본성이라 하였다. 그렇기 때문에 인간의 품성도 이러한 생명의 원칙과 결합하여 해석하여, 부합하는지 여부를 가늠하는 기준이 되었다. 일반적으로 볼 때 도교에서는 생명을 존중하고 관심하는 것을 선한 행위라 하고, 생명에 손상을 주는 행위를 불선한 행위라 한다.

셋째, 현세적 기준이란 세속적인 윤리기준을 말한다. 도교선서는 쉽게 말해서 도교의 이론을 세속화, 대중화 시킨 것이다. 이 과정을 거치면서 세속의 윤리는 필연적으로 도교이론의 영향을 받게 되는데, 다시 말해서 백성들의 윤리기준, 사회의 도덕기준, 직업도덕기준, 생태윤리 등은 도교선서의 기준에 따라 옳고 그름을 판단하게 된다.

이상 세 가지 기준은 도교선서가 인간의 품덕을 판단하는 기준이 되는 것이다. 이렇게 판별을 하고 나면, 그 다음은 ‘적극적인 치료’가 진행된다. 하지만 여기에는 짚고 넘어가야 할 문

¹¹ 文帝孝經[M]. 藏外道書: 第4冊[C], P305.

제가 있는데, 곧 ‘품성이 바뀔 수 있느냐?’하는 문제이다. 지혜로운 사람이든, 중간 정도의 사람이든 아니면 어리석은 사람이든 이들의 ‘품성이 바뀌지 않는다’면 아무리 판단을 한들, 치료가 불가능하게 된다. 이것이 사실이라면 ‘품덕치료’에 대한 연구는 아무 의미가 없는 것이다. ‘품성이 바뀔 수 있느냐’하는 문제에 대해 도교에서는 별도로 언급한 문장이 좀 있다. 필자의 연구에 의하면, 사회적인 교육과 개인의 노력을 통하여, 도교에서는 인간의 품성은 교화를 통하여 ‘轉惡為善’ 될 수 있다고 보았다. 즉 인간은 교육을 통하여 도교에서 제시한 목표를 향해 갈 수 있는 능력을 타고 났다는 것이다.¹²

이상 종합하여 볼 때 도의 법칙, 생명윤리 및 세속의 윤리는 도교가 인간의 품성을 판단하는 세 가지 기준이 되며, 동시에 ‘품덕치료’를 통하여 인간을 교화하면 인간의 정신 및 가치를 높여줄 수 있다는 것이다.

3. 도교선서 ‘품덕치료관’의 치료원칙과 실천방법

앞서 말했듯이 ‘품덕치료’는 두 가지 의미를 갖고 있는데, 치료를 통하여 불량한 품성을 고치게 한다던가, 그리고 불량한 품성 자체를 치료하는 것을 말한다. 도교선서에서 사용하는 ‘품덕치료’ 역시 이 두 가지 측면을 모두 포함하고 있는데, 단지 어떤 측면에 중점을 두던지, 모두 과학적인 치료원칙에 부합해야지, 마구잡이로 해서는 안 된다. 구체적인 원칙은 아래와 같다.

첫째, 예방을 근본으로 하여, 미연에 방지한다. 중의학에서 가장 중요시 여기는 부분이 바로 ‘걸린 병을 치료하는 것이 아니라 미연에 방지’하는 것이다. 즉 질병이 아직 생기지 않았을 때, 미리 적극적인 치료를 해야 한다는 것이다. 『黃帝內經』에서 말하기를 “그러므로 성인은 미발한 병을 치료하고, 아직 난이 생기지 않았을 때 미리 다스린다고 하는데, 바로 이런 것이다. 이미 발생한 병을 약으로 치료하고, 난세가 생긴 이후에 다스리는 것은 마치 가뭄이 든 후에 우물을 파고, 전쟁이 일어난 후에 무기를 만드는 것과 같이 너무 늦은 것이다(是故 聖人不治已病治未病; 不治已亂治未亂, 此之謂也. 夫病已成而後藥之, 亂已成而後治之, 譬猶渴而穿井, 鬥而鑄錐, 不亦晚乎)”라 하였다.¹³ 도교의 품덕치료 역시 이러한 원칙을 따르는데, 그들에 따르면, 물론 불량한 품성이 생기면 치료를 해야겠지만, 가장 좋은 방법은 품성에 병이 든 다음에 치료

¹² 도교선서에서는 인간의 품성이 교화를 거쳐 ‘악에서 선’으로 바뀔 수 있다고 하는데, 이것은 도교의 이론이나 신앙과 관련이 있다. 이 부분에 대한 연구는 다른 논문에서 진행하고자 한다.

¹³ 謝華. 黃帝內經白話釋譯[M]. 北京: 中醫古籍出版社, 2000, P7.

하는 것이 아니라, 근원을 찾아 병이 생기기 전에 미연에 방지하는 것이다. 도교는 인간의 마음을 품성의 시발점으로 보는데, 마음에서 어떤 생각이 일어날 시점에, 선한 사상을 심어주면, 악한 생각 및 악한 덕행이 발생하는 것을 미리 방지할 수 있다고 보았다. 그렇기 때문에 치료 과정에 있어서, 미리 예방을 하거나, 조짐이 보일 때 미리 치료하는 방법을 선택한다. 이런 이론은 수 많은 도교서적에 나와 있는데, 예를 들어 “부인께서 선악을 닦고자 하는데, 그것은 마음에서 생기는 것입니다. 마음은 모든 것의 근원입니다. 부인의 마음이 선행을 하고자 하면, 아직 실천하기 전에 선신이 이미 알고 응하게 됩니다. 마음이 악의를 품으면, 아직 발아하기 전에 흉신은 그것을 알고 있습니다(夫人修持善惡, 自起於心. 心是五賊之苗, 萬惡之根. 夫人之心, 擬行善, 善雖未成而善神已應矣; 心起惡, 惡雖未萌, 凶神已知)”¹⁴, “충효의 요결은 일심에 있습니다. 그렇기 때문에 선을 수행하는 것도 일심에 있습니다. 마음이 안정을 취해야 그 다음에 선을 닦을 수 있는 것입니다. 이것이 수도의 기본입니다(盡忠盡孝之要, 不過一心而已. 所以修善之道, 先在一心. 心能持定, 然後遇善能修, 此入道之門也)”¹⁵이 그것이다.

둘째, 다양한 방법을 취하여, 사람에 따라 치료방법을 달리하다. 전통의학에 의하면, 환자의 치료 효과가 기대에 미치려면, 치료하는 사람은 대상에 따라 방법을 달리 하여 다양한 방법으로 치료해야 한다고 하였다. 이와 마찬가지로 도교에서도 품덕치료를 할 때 여러 가지 요소를 동시에 고려 하는데, 다양한 방법을 사용하여, 사람에 따라 치료한다. 구체적인 방법은 도교의 각 종파에 따라 조금씩 다른데, 대표적인 종파로는 呂祖系, 文帝系, 媽祖系, 關帝系 등이 있다. 이들은 자신이 속한 종파의 속성에 따라 치료방법을 달리 하는데, 그 속에 다양한 학설을 가미 하였으니 구체적으로는 感應說, 因果說, 承負說, 救贖說, 福善禍淫說 등 방법이 있다. 치료 방법에 있어, 대상자의 수준에 따라 경전강독을 하던가, 그림을 통하여 설명 하던가 혹은 소설의 이야기 형태로 가르침을 주던가 등 다양한 방법을 취한다. 다시 말해서 대상자의 습득 능력이나 수준에 따라 다양한 방법을 취하여, 기대 효과를 거두는 것이다.

셋째, 내외결합 및 정도에 맞춰 치료. 전통 의학에 따르면, 인체에 병이 생기는 이유는 몸 속의 바른 기운(正氣)이 몸 밖의 사악한 기운(邪氣)을 막아내지 못하여 생기는 것이라 한다. 이런 이론에 따라, 중의학에서는 정기를 바로 세우고, 사기를 막아내는 것이 치료의 기본 원칙이 되었다. 도교에서 품덕치료를 할 때, 품덕을 내재적 품덕과 외재적 품덕으로 나눠 치료를 하는데, 외재적 품덕은 사회적인 부분을 말한다. 즉 마음을 잘 닦아 사악한 생각이 발생하는 것을 방지해야겠지만, 동시에 사회환경 및 사회질서를 잘 닦아 외부의 문제를 해결해야 하는 것이다. 이렇게 도교는 품덕치료에 있어 내면의 양심을 계발하는 동시에, 좋은 사회적 환경을 만들도록

¹⁴ 赤松子中誠經[M]. 道藏: 第3冊[C], P447.

¹⁵ 照心寶鑑[M]. 藏外道書: 第27冊[C], P441.

노력한다. 내외로 결합하여 치료하는 것은, 자의와 타의가 동식에 작용하는 것으로, 빠른 효과를 거둘 수 있다.

도교선서는 ‘품덕치료’의 가치를 잘 알고 있었을 뿐만 아니라, 실천 방법에 있어, 다양한 방법으로 ‘품덕치료’를 하는데, 이 방법 중 두 가지를 특별히 언급할 필요가 있다.

하나, 대량적으로 권선서적을 출판, 배포하는 것이다. 대량의 물량공세를 통해 권선사상을 알리는 것인데, 이것이 ‘품덕치료’의 첫 번째 실천방법이라 할 수 있다. 『太上感應篇』, 『文昌帝君陰騭文』, 『太微仙君功過格』등 서적들이 대량으로 창작 및 세상에 알려지게 되었는데, 송원시대에 시작하여 명청시대에는 각 지역을 중심으로 광범위하게 알려졌다. 전달과정을 보면 국가에서 지시를 내려 교화를 하는 방법, 유교 및 불교를 보조로 가르치는 방법, 어렸을 때부터 가훈 및 성훈, 선서의 내용을 가르치는 방법 등 사회 각 계층에서 공통으로 노력하여 성대한 권선문화를 형성 하였다. 이러한 방법을 통하여 세인들은 교화하였는데, 그 영향력이 크고 범위가 넓어 많은 사람들이 교화를 받았다. 권선서적 및 권선사상은 도교가 권선사상을 실천하고 품덕치료를 하는 아주 효과적인 방법이었다.

다른 하나는, 功過格을 중심으로 하여, 일상의 도덕품성을 판단한 후, 그에 따른 상벌을 내리는 것으로, 도교의 또 다른, 아주 영향력이 있는 품덕치료 방법이다. 공과격은 도교선서의 중요한 형식인데, 쉽게 말해서, 인간의 공로와 과오를 기록하는 작은 노트가 있는데, 그 속에는 품행의 규범 및 행위자의 내면의 생각 그리고 행위 자체를 기록한다. 아울러 자신의 행위에 대해 선악의 가치판단을 하는 것이다.¹⁶ 예를 들어 『太微仙君功過格』에는 36가지 공로와 39가지 과오¹⁷가 적혀 있는데, 행위자는 자신의 언행을 이 목록과 비교하여, 공로과 과오를 발견한 후, 반성을 하고, 선을 추구한다. 이렇게 공과격은 과오를 버리고 선을 추구하게 하는 실질적인 역할을 하는데, 다른 도교선서와 비교해 보면, 이런 형식의 권선서는 실용적인 면에서 아주 뛰어나다. 거의 모든 구체적인 행위에 대해 기준을 제시하는데, 이 이론의 배경에는 ‘선악은 자신한테서 비롯하고, 화복도 나한테 달렸다(善惡由己, 禍福因我)’는 사상이 깔려있다. 이렇게 하면 품덕치료에 참여하는 사람은, 높은 자주의식을 갖고 자신의 행위에 책임지게 되는데, 그렇기 때문에 아주 높은 현실성을 갖고 있다. 여기에 대해 “공과격의 출현은 중국사람으로 하여금 자신의 운명을 좌우지 한다는 생각을 갖게 하였다. 스스로 길흉을 선택할 수 있다는 것은 획기적인 정신적 도약이라 할 수 있다(功過格的出現, 標誌著中國人認識到, 可用自己的手改變自己的命運, 改變吉凶, 這是他們精神生活中劃時代的成果.)”라는 말이 있다.¹⁸

도교선서의 ‘품덕치료관’은 도가의 권선사상을 종지로 하고, 도가의 사상적 기초와 생명을

¹⁶ 包筠雅. 功過格——明清社會的道德秩序[M]. 杭州: 浙江人民出版社, 1999.

¹⁷ 太微仙君功過格[M]. 道藏:第3冊[C], P449-452.

¹⁸ 福井康順 等. 道教: 第一卷[M]. 朱越利, 等譯. 上海: 上海古籍出版社, 1990, P146.

존중하는 사상을 근본으로 하였다. 동시에 생명철학, 윤리도덕 및 사회이상을 결부하여, 도의 원리에 맞고, 생명윤리, 세속윤리에 맞는 품덕치료관을 형성 하였다. 도교선서는 적극적으로 세인을 교화하여 자신과 사회에 맞는 생활방식을 살게 하였는데, 이러한 지혜는 현대사회의 윤리도덕을 제고하고, 생명의 가치를 완성하는데도 아주 큰 도움이 된다. 뿐만 아니라 사회 질서를 유지하고 조화로운 사회분위기를 만드는데 적극적인 역할을 한다.

北京的九娘娘信仰

二宫聪

日本关西大学亚洲文化研究中心 博士后研究员

序言

中国民间信仰之中的各种神仙拥有很多职能。他们的职能从与民众的一般生活密切相关的事物，例如现世利益、死后的安宁、子孙繁荣，到工匠行会的保护神等其范围十分广泛。例如，现在在民间信仰之中最流行的神仙关公和妈祖。关公是作为财神闻名于全国，妈祖则是作为航海的保护神在沿海地域香火旺盛。

从古以来疾病和受伤就是不可避免的问题。疾病与受伤有时甚至会导致死亡。所以人们害怕疾病，畏惧死亡。因此，在民间也十分信仰掌管医术、医疗的神仙。其中神农、扁鹊、华佗、孙思邈等很有名。这些医神，根据他们的职能也被叫做药王。药王保佑人们的健康、长寿、疾病痊愈等。

本次发表，以明清时代在北京一带非常盛行的民间信仰娘娘神为对象，通过检讨娘娘神所拥有的医疗职能，考察在北京一带的娘娘神信仰的特点。

1、娘娘信仰与泰山娘娘

一般在道教之中，将女性神仙叫做娘娘神。娘娘神遍布中国各个地域，不单指一个神仙。并且，娘娘神所指示的范围不仅包含于民间信仰、道教，也包括佛教的神佛。例如，观音、妈祖闻名全国的娘娘神。而在民间信仰中最有名的娘娘神是无生老母。无生老母是人类和宇宙的创造神，并且作为救解末劫世界之中的人们的最高主宰神被老百姓祭祀。广为人知的娘娘神如下。

被称为娘娘的神仙甚多。如观音有千手、仙眼、杨柳、白衣、马头等名称一般，娘娘也有天作、天仙、子孙、送子、授儿、催生、眼光、治眼、海神、奶母、引蒙、王母、金姑、泰山、碧霞、广生、天花、痘痘、痘姥(痘母)、痘神(送花)、斑疹、痘疹、王三等名号。而正式名称如有“天仙圣母碧霞元君”、“眼光圣母明白元君”、“子孙圣母广嗣元君”、“痘疹圣母葆和滋幼元君”、“送圣圣母锡庆保产元君”等。

其中，授儿娘娘、子孙娘娘、送生娘娘、催生娘娘等是有关生育、育儿的神仙，斑疹娘娘、天花娘娘、痘痘娘娘是与其名称一样，保护人们从护发疹、麻疹等各种疾病的保护女神。也有如

痘神娘娘、送花娘娘这样，给人们带来疾病的神仙。眼光娘娘是保佑眼病的保护神。此外，还有每个地区特殊也有的娘娘神。例如葛姑娘娘是以安徽为中心被信仰的顺产的保护神。

这些娘娘神中，碧霞元君在明清时期以北京为首的华北地域为中心广泛被信仰。说到华北地域的娘娘神并非妈祖、观音，而是指碧霞元君。碧霞元君的正式名称是天仙圣母碧霞元君，一般人认为她是泰山的主神东岳大帝的女儿。在泰山一带，碧霞元君也被称为泰山老母、泰山娘娘、娘娘神等。

碧霞元君保佑福寿、健康、疾病痊愈，实现人们的所有的祈愿。因她还拥有送子、出产、生育等实现女性愿望的职能，不仅一般，在贵族的妇女间也十分被推崇。在碧霞元君信仰的中心地域的泰山，从明代到清代雍正年间，曾一度向泰山的参拜者征收香税。信仰的最鼎盛时期香客多到所征收的香税超过了泰安县的收入。此外，清代以后在北京出现大规模的碧霞元君庙会。例如位于北京西郊的妙峰山庙会，吸引了北京以及各地赶来的参拜者。

关于妙峰山娘娘神的奇迹很多，这在北京的老百姓中已是众所周知的事情。在诸多神仙之中，碧霞元君最善于倾听民众的愿望，对信仰不笃实的人也给予慈悲。据说身体孱弱到参拜时需要挂着拐杖的病人，因娘娘神感念于他对宗教的热情和宗教信仰心，将他的病治好，进香后立刻体力恢复，不需要拐杖直接回家了。¹

庙会最重要目的是祭祀碧霞元君。参拜者之中有祈祷疾病痊愈、求子、安产之类的许多女信仰者。也有自己或家人患了大病，为祈求早日康复，前往妙峰山山顶的娘娘庙进香的香客，希望历经登山艰辛之后，所求娘娘神能更加灵验。这些香客之中有一位王三奶奶因其特别虔诚信仰娘娘神，死后显灵被作为神仙的传说被流传下来。

清代中期以后，北京的碧霞元君信仰迎来鼎盛期，娘娘神受推崇程度甚至超过了关帝。据说，城内出了碧霞元君庙以外的庙宇的香火都断绝了。在北京除了妙峰山娘娘庙以外，北京东郊的丫髻山和市内的五顶也是很有名的碧霞元君庙。此外，在白云观、东岳庙等很多寺庙也并设娘娘殿供奉碧霞元君。

一般，碧霞元君多与眼光娘娘、送子娘娘等陪神一起被供奉。这些陪神除了眼光娘娘、送子娘娘以外，还有子孙娘娘、诸生娘娘、天花娘娘等，其组合种类诸多。她们的职能都是保佑疾病痊愈、送子、安产等受到女性的强有力的支持。

娘娘的奇迹不限于应对疾病，在纸上明确写下的这些启示，还可以给予众多深处苦恼之中的人忠告他们应当如何行动。这启示未来，针对每件祈愿教导他们如何开运除厄。此外，娘娘

¹ H. Y. LOWE “*The Adventures of Wu-The Life Cycle of a Peking Man*” Vol I, II, The Peking Chronicle Press, 1940 and 1941. 在本文参考了该书日文版，罗信辉著，藤井省三等译《呉の大冒険》（平凡社，1988年）81页。

神帮助众多的信徒们实现生意顺利、夫妇圆满等愿望。还给祈愿者送去聪慧的孩子以解决后嗣问题。²

如上所述，娘娘神的职能不仅包括保佑人们疾病痊愈、求子，子孙繁荣，也帮助实现生意顺利，夫妇圆满等老百姓生活之中的所有愿望，所以获得了广大民众的忠实。在北京，这些娘娘神曾被称为九娘娘。

2、北京的九娘娘

在北京供奉的娘娘神，一般是主神碧霞元君、和陪神眼光娘娘、送子娘娘的三位，根据不同情况陪神数量会有所增减。例如，在北京最有名的碧霞元君庙五顶之一的中顶、北顶所祭祀的是碧霞元君、眼光娘娘、送子娘娘。白云观子孙堂的祭神是送子娘娘、催生娘娘、花姐姐、痘哥哥、眼光童子。³虽说被称为九娘娘，但并非供奉的神祇就一定是九位娘娘神。

那么，为何会被叫做九娘娘呢？这归根到底是受北京东岳庙内供奉的娘娘神的影响。众所周知，东岳庙的主神是东岳大帝。其女儿碧霞元君也是十分重要的神仙。因在东岳庙内祭祀了九位娘娘神，所以“九娘娘”这一称呼才传播开来。那么，九娘娘具体指哪个娘娘神呢？东岳庙内的九娘娘是如下。

并且，更后面有细长型的两层神殿。在中央祭祀着“九娘娘”像。九娘娘指引蒙、斑疹、乳母、子孙、天仙、催生、陪养、送圣九位娘娘神。其左右供奉王奶奶(西王母)、药王、药圣观音菩萨、玉策的神像。⁴

东岳庙娘娘殿位于东岳庙最北边建筑一层的中央。现在，东岳庙的北侧改为北京民俗博物馆，娘娘殿所在的位置成了厕所。当时，在娘娘殿供奉的九娘娘之中，引蒙娘娘、乳母娘娘、子孙娘娘、催生娘娘、培姑娘娘、送子娘娘都是有关授儿，子孙繁荣的神仙。天仙指碧霞元君，九娘娘的中心存在，掌管授儿、出产、育儿、疾病痊愈等所有职能。斑疹娘娘和眼光娘娘是治愈疾病的娘娘神。但斑疹娘娘被认为会给人民带来天花。当时，天花很流行，民众十分畏惧这些疫病。因此，民众祭祀斑疹娘娘，以求天花停止蔓延。还有，在白云观供奉的花姐姐、痘哥哥都是保佑人民免受天花疾病的神仙。

² 前掲《呉の大冒険》81页。

³ 小柳司气太《白云观志》（东方文化学院东京研究所，1934年）387页。现在，子孙堂改名为娘娘殿，供奉碧霞元君、眼光夫人、痘疹夫人、送子夫人、降生夫人的五位女神。

⁴ 中野江汉著，中野达编《北京繁昌记》（东方书店，1993年）216页。

在东岳庙娘娘殿内，九娘娘与药王、药圣观音菩萨同时被供奉，从这一点可以知道，九娘娘与药王一同作为疾病痊愈的神仙被老百姓信仰。例如，在老舍的小说《我这一辈子》中，就有在天花流行的时候老百姓祭祀九娘娘的场面描写。

裱糊匠并不专伺候死人，我们也伺候神仙。早年间的神仙不象如今晚儿的这样寒蠢，就拿关老爷说吧，早年间每到六月廿四，人们必给他糊黄幡宝盖，马童马匹，和七星大旗什么的。现在，几乎没有人再惦记着关公了！遇上闹“天花”，我们又得为娘娘们忙一阵。九位娘娘得糊九顶轿子，红马黄马各一匹，九份凤冠霞帔，还得预备痘哥哥痘姐姐们的袍带靴帽，和各样执事。如今，医院都施种牛痘，娘娘们无事可作，裱糊匠也就陪着她们闲起来了。此外还有许许多多的“还愿”的事，都要糊点什么东西，可是也都随着破除迷信没人再提了。年头真是变了啊！

一旦天花蔓延，裱糊匠就会邀请娘娘神出场。九娘娘各自来坐轿子，身装饰凤冠霞帔，由红马黄马相伴，为镇压天花出游而来。并且，还为患天花的人们准备了衣服等东西，裱糊匠们发挥了各种各样的作用。

万一，患天花就面临死亡，为了避免这些疫病人们供奉九娘娘。但是，对裱糊匠来说，这时为了挣钱跑来跑去。出巡轿子上的神像的意义是，通过神仙的神通镇定恶气(天花)的活动。因此，拉很大的队伍，到处出巡市内。但是，二十世纪前叶天花疫苗开发，代替娘娘神的职能。

对民众来看，天花是发现疫苗之前，无法对抗的疾病。尤其是对刚出生的婴儿非常恐怖的疾病。

直到两百年、三百年前的疫苗导入之前，天花被认为无法防治的疾病。(中略)。中国人相信这“不可避”的疾病都是由痘疹娘娘的灵魂。民众也知道天花是对所有的婴儿一律地攻袭，不可避免。因此，向痘疹娘娘祈祷，对于自己的孩子只患轻度地“花”，举行“筛子”仪式。

一婴儿出产，产婆为了婴儿的健康、避免疾病行祈祷。作为避免天花的祈祷，将纸作的石榴花放在竹篮里，在婴儿的上面摇了竹篮念咒语。

一般，娘娘神给人民带来福寿、健康，但是，痘疹娘娘带来灾祸。因此，人们为了防治疾病，供奉斑疹娘娘、天花娘娘。通过这一点可以知道，为了防治天花的蔓延，人们供奉痘疹娘娘、斑疹娘娘这一职能不一样的神仙，万一蔓延疾病的时候，祈祷斑疹娘娘的护佑，这样的民众的很大的信仰心。

3、娘娘神的特征

以上阐述娘娘神的神格，在这里介绍娘娘神的外貌特点。

娘娘神没有外表的特点，看起来很难差别每个神仙。但是，基于每个神仙的职能，她们手里所拿的东西不一样，从这一点可以区别她们。以下是每个娘娘神的特征。

碧霞元君：娘娘神的中心存在。作为娘娘神的主神，祭祀在中间。那是，作为陪神左右边带着眼光娘娘与子孙娘娘。手里拿着勺子。

眼光娘々：治疗有关眼睛的疾病。手里拿着眼球。旧时在中国的卫生环境恶劣，许多人患眼病或失明。因此，流传如下的传说：患眼病者，先抚摸眼光娘娘，然后抚摩自身的眼睛，眼病就痊愈。但是，许多人抚摩后的神像被脏，因此眼病更流行了。

子孫娘娘：其外形是给婴儿喂奶。授儿神的征象性的存在。有时成为子孙堂的主神。

催生娘娘：授儿神之一。主要防治难产。

送子娘娘：与子孙娘娘、催生娘娘一样，授儿神之一。将在天界的孩子的灵魂送到在母亲胎内的胎儿，给予新生命。作为祈愿之一的“拴娃娃”广泛为之。

痘疹娘娘：向民众带来天花等疾病的神仙。

斑疹娘娘、天花娘娘：镇静天花，从疾病保护人们的神仙。头上插簪子,手里拿着绿豆。

通过每个娘娘神的外表可以知道每个外貌表现职能的征象。尤其是，斑疹娘娘、天花娘娘在头上插的簪子是避免天花病的石榴花，手里拿的绿豆是表现患天花的患者。

上述的神仙以外，当然存在拥有同一样职能的娘娘神，在这里举例主要的娘娘神。本来，娘娘神的职能是子孙繁荣、疾病痊愈等，其内容不多。但是，随着时代的变迁，对娘娘神的人们祈祷内容越来越多，娘娘神的职能也被细化，诞生了新的娘娘神。

4、娘娘信仰的衰落

如上所述，娘娘神作为民众的生活之中的愿望，尤其是实现与小孩儿有关的愿望的神仙，成了与民众的生活无法分开的神仙。实际上，北京人在生活中的每个转折点对娘娘神表示感谢之心。如此这样，清代到民国时期北京的娘娘信仰达到最高峰。

随着信仰的流行，将娘娘神的职能移到另一个东西。例如，上面所说的老舍小说所描写的九娘娘出巡时候的两匹马。我还不知道这两匹马的具体职务，但是，北京东岳庙的娘娘殿里供奉两匹马。

偏殿子孫娘娘殿中有两匹雄马。一匹馬是瓷身，一匹馬是铜身，据俗神话，若是缺乏后嗣人，到这里烧香许愿，是非常灵，可以得子，尤其是这殿上的那一匹马铜马在他头上摸一把，在他腹下摸一把，求子得子，那是更灵不过的，所以常常有一般迷信妇女，在殿中没有人的时

候，就在那铜马身上，偷偷地摸上几把，因此那铜马身上有几处，被人摸得光亮，简直可以鉴人。⁵

娘娘殿的这两匹马，一匹是陶瓷，一匹是铜。祈祷后嗣人给娘娘神进香。若在殿里没有人可以骑马，摸其身体，祈愿更大的灵验。

如此这样，本来授儿的职能是娘娘神拥有的。但是，在民间里的信仰过程中，在殿里的两匹马身上反映了其神格。通过这一点可以知道，民众的娘娘信仰之心这么活跃。

但是，随着时代的变迁，给娘娘神进香的人减少了。上述的资料后面记述如下。

注意看了那馬一番，果然和傳說一樣，、可是那匹瓷馬、灰塵遍體、真有相形見絀之概。⁶

陶瓷的神马样子与以前一样。但是，其身上落上尘土，可以知道，很长时间没有香客。这时候，已经没有参拜娘娘殿的香客。

收录这资料记载的《北平风俗类征》是1938年出版。这里所记载的内容应该是1938年之前的调查内容。在1937年发生了中日战争，有可能受到这战争的影响。此外，1928年，南京国民政府公布“神祠存废标准”，禁止被分为淫祀的神仙的祭祀。淫祀之神是张仙、送子娘娘、财神、齐天大圣、瘟神、痘神、时迁、宋江等。送子娘娘与痘神都是九娘娘之一。这法令没有实际上的效果、但是，可以说煞住娘娘信仰盛行的原因之一。

小结

以上，检讨北京的九娘娘信仰。一般，娘娘信仰指对各种女性神的信仰，在每个地方有诸多女性神。其中，在北京以碧霞元君为中心的娘娘信仰是信仰的对象。

北京的娘娘神掌管出产、育儿、福寿、健康、疾病痊愈等实现人们的所有祈愿。关于民众的愿望，对每一个愿望有对应的娘娘神，这些娘娘神被称为九娘娘。九娘娘之中，作为授儿的神仙，送子娘娘与子孙娘娘以妇女为中心吸引很大的信仰。痘疹娘娘与斑疹娘娘作为防治天花的神仙，被支持民众。

虽然这些娘娘神的职能不一样，但是，可以知道诸多民众信仰她们，融合于民众的日常生活，成为与民众的生活不可分开。尤其是，在北京被叫九娘娘，在小说之中可以发现她们的信仰情况，可以说与民众生活融合的北京民间信仰的特点之一。

⁵ 李家瑞《北平风俗类征》“岁时”。

⁶ 同上注。

북경의 九娘娘 신앙에 대해서

니노미야 사토시(二宮聡)

간사이대학 아시아문화연구센터 PD

여는 글

중국 민간신앙에 나타나는 신선(神仙)들은 다양한 직능[職掌]을 가지고 있다. 그 직능은 현세이익이나 사후의 안녕, 자손번영 등 사람들의 생활에 관계된 것에서부터 장인길드의 수호신까지 다방면에 걸쳐 있다. 예를 들면, 현재, 가장 널리 신앙되고 있는 신(神)으로서 관우(關羽)나 마조(媽祖)를 꼽을 수 있는데, 관우는 개운(開運)이나 금운(金運)상승 등 부(富)를 얻는 神으로서, 마조는 항해의 수호신으로서 연안지역을 중심으로 매우 왕성하게 신앙되고 있다.

또, 옛날부터 인간생활에서 피할 수 없는 문제였던 병(病)이나 부상의 문제가 있다. 병이나 부상은 때로는 사람을 죽음에 이르게 하기 때문에, 사람들은 병을 두려워하고, 죽음을 피하는 것을 기원했다. 때문에 민간신앙에서도 의술, 의료를 관장하는 많은 신선이 옛날부터 신앙되어 왔다. 의술의 신으로는 신농(神農), 편작(扁鵲), 화타(華佗), 손사막(孫思邈) 등이 특히 유명하다. 이들은 그 직능 때문에 약왕(藥王)이라고 불리어지는 경우도 있다. 이들 약왕은 건강, 장수, 치병을 기원하는 사람들에게 독실하게 신앙되고 있다.

본 발표에서는 이러한 민간신앙에서 보여지는 의신(神醫) 중, 명청시대에 걸쳐 북경 등의 화북일대에서 활발히 신앙되었던 娘娘神을 고찰의 대상으로 한다. 娘娘神이 가지는 의료적 직능의 검토를 통해서, 북경 일대의 신앙, 娘娘神 신앙의 특징을 고찰한다.

1. 娘娘신앙과 泰山娘娘

일반적으로 도교에서는 여성신을 대개 娘娘神이라고 부른다. 娘娘神은 중국 각지에서 많이 보여지는데, 단일의 神仙을 지칭하는 용어가 아니다. 또, 娘娘神이 지칭하는 범위는 민간신앙이나 도교에 국한되지 않고, 불교의 신불(神佛) 등도 포함한다. 전국적으로 유명한 娘娘神으로는 관음(觀音)이나 마조(媽祖)가 있고, 민간신앙에서 가장 유명한 娘娘神은 무생노모(無生老

母)가 있다. 무생노모는 인류나 우주의 창조주로, 더 나아가 말겁세계(末劫世界)에 있는 사람들을 구하는 구세의 신이자 최고주재신으로 모셔진다. 이밖에, 지역마다 고유한 신앙을 가지고 있는 경우에는, 그 지역 독자의 娘娘神도 발견된다. 娘娘神으로서 주로 알려져 있는 것은 아래와 같다.

娘娘으로 불려지고 있는 神은 대단히 많은데, 예를 들면 관음에게 千手, 仙眼, 楊柳, 白衣, 馬頭 등의 명칭이 있듯이, 娘娘에게도 天作, 天仙, 子孫, 送子, 授兒, 催生, 眼光, 治眼, 海神, 奶母, 引蒙, 王母, 金姑, 泰山, 碧霞, 廣生, 天花, 痘痘, 痘姥(痘母), 痘神(送花), 癍疹, 痘疹, 王三三 등이 있지만, 정식명칭은 「天仙聖母碧霞元君」 「眼光聖母明白元君」 「子孫聖母廣嗣元君」 「痘疹聖母葆和滋幼元君」 「送生聖母錫慶保產元君」 등이다.

이 중, 授兒娘娘, 子孫娘娘, 送生娘娘, 催生娘娘 등은 출산, 육아와 관련되고, 癍疹娘娘, 天花娘娘, 痘痘娘娘 등은 그 이름처럼, 여러 발진이나 홍역 등으로부터 사람들을 보호하는 여신이다. 痘神娘娘, 送花娘娘과 같이 사람들에게 병을 일으키는 여신도 있다. 眼光娘娘은 眼疾護佑의 신이다. 여기에는 열거되지 않았지만 葛姑娘娘과 같은 지역 특유의 娘娘도 있다. 葛姑娘娘은 安徽省을 중심으로 신앙되는 순산 기원의 여신이다.

이러한 여러 娘娘神중, 명칭시기 북경 등 화북지역을 중심으로 신앙된 神으로 碧霞元君이 있다. 화북지역에서 娘娘神이라고 하면 마조도 아니고 관음도 아닌 碧霞元君을 지칭한다. 그 정식 명칭은 天仙聖母碧霞元君으로 태산(泰山)의 주신(主神)인 동악대제(東岳大帝)의 딸이다. 태산 일대에서는 泰山老母, 泰山娘娘, 娘娘神 등의 다양한 호칭으로 친숙하게 신앙되었다.

이 碧霞元君은 복과 수명[福壽], 건강(健康), 치병[病氣平癒] 등 사람들의 모든 바램을 이루어 주는 신이다. 또 잉태, 출산, 육아와 같은 여성의 소원을 이루어 주는 직능을 가지고 있기 때문에, 서민뿐 아니라 귀족의 부녀에게도 널리 신앙되어 왔다. 碧霞元君 신앙의 중심지인 태산에서는 명대부터 청대 雍正年에 걸쳐서, 태산참배자에게 세(稅)를 징수하였는데, 신앙의 최성기(最盛期)에는 징수한 향세(香稅)가 현(縣)의 수입을 초과할 정도로 많은 향객(香客)이 있었다. 또, 북경에서는 청대 이후, 대규모 碧霞元君廟會를 개최하여, 북경 서쪽 교외에 있는 묘봉산(妙峰山)에는 북경뿐만 아니라 각지로부터 많은 참배자가 모였다.

妙峰山の 娘娘에 의한 기적은 정말 많아, 그것은 북경의 집집마다 보증수표가 되어 있다. 신(神) 중에서, 가장 소원을 잘 들어 주시고, 신심이 두텁지 않은 사람에 대하여도 좋은 보답을 해주신다. 참배할 때 지팡이가 없으면 안될 만큼 약해져 있던 병자도, 종교적 정열과 신심에 의해 완전히 병이 나아서 지팡이가 불필요할 만큼 체력을 회복해서 귀가했다고 한

다.¹

廟會의 주목적은, 碧霞元君을 제사하는 것이다. 참배자 중에는 치병, 자손점지, 순산 등을 바라는 많은 여성신앙자의 모습도 보였다. 참배자의 대다수는 스스로가 어떤 질병을 앓고 있던지, 아니면 가족 중에 위독한 병자가 있었다. 그러한 병자들의 회복을 기원하는 참배자는 妙峰山 꼭대기에 있는 娘娘廟까지 향을 피우러 갔다. 산꼭대기까지 가는 도중 스스로에게 육체적 고통을 부과함으로써, 더 많은 娘娘神의 영험이 있기를 기원했다. 이러한 향객(香客)중에 王三奶奶라고 하는 사람은 특히 경건하게 娘娘神을 신앙했었기 때문에, 사후에 영험을 나타내는 신으로 모셔지게 되었다는 전승도 남아있다.

북경에서의 碧霞元君 신앙이 최성기를 맞이하자, 관제(關帝)를 상회하는 향화(香火)가 바쳐지고, 성안에 있던 娘娘廟이외의 묘(廟)에 대한 향화는 끊어져버렸다고도 한다. 북경에서는 妙峰山 娘娘廟이외에도 동쪽 교외의 丫髻山이나 시내의 五頂이 특히 유명한 碧霞元君廟였다. 또 백운관이나 동악묘 등 娘娘廟이외의 많은 寺廟에도 娘娘殿이 병설되었다.

일반적으로 碧霞元君은 배신(陪神)인 眼光娘娘이나 迷子娘娘과 함께 모셔지는 경우가 많다. 배신(陪神)은 眼光娘娘이나 迷子娘娘 이외에도 子孫娘娘이나 註生娘娘, 天花娘娘 등이 있어서, 그 조합이나 수(數)는 각양각색이다. 직능[職掌]은 치병, 자손점지, 순산 등으로 여성으로부터 강하게 지지받는 신이다.

娘娘의 기적은 치병에만 한정되는 것이 아니라, 인쇄물에 의해 계시[神託]를 확실하게 보여주어, 고민하는 다수의 사람들에게 무엇을 해야 할지, 또는 어떠한 행동을 취해야 할지를 충고하고 있는 것이다. 이 신(神)은 미래를 계시하고, 각각의 경우에 대해서, 어떻게 운(運)을 열어야 할지를 가르쳐 주신다고 한다. 그밖에 娘娘이 많은 신자를 돕는 것에는, 장사변창, 부부원만 그리고 특히 기원하는 사람에 대하여 고귀한 갓난아이를 점지해 주어 후사문제를 해결해주는 것이 있다.²

이처럼 娘娘神은 치병, 자손점지, 자손번영뿐만 아니라, 장사변성, 부부원만 등 사람들의 모든 소원을 이루어 주는 神으로서 대단한 인기를 끌었다. 북경에서는 이들 娘娘神의 총칭으로서 九娘娘이라고 불리는 것도 있었다.

¹ H.Y.LOWE "The Adventures of Wu-The Life Cycle of a Peking Man" Vol I, II, The Peking Chronicle Press, 1940 and 1941. 本論에서는, 동서의 日本語版을 使用했다. 羅信輝著 藤井省三等訳『吳の大冒険』(平凡社, 1988年). 81쪽.

² 같은 책, 81쪽.

2. 북경의 九娘娘

북경에서 모셔지는 娘娘神은 일반적으로 주신(主神)에 碧霞元君, 배신(陪神)에 眼光娘娘과 送子娘娘이라고 하는 三神一組가 되며, 경우에 따라서 배신의 숫자가 증감된다. 예를 들면, 가장 유명한 碧霞元君廟이었던 五頂중의 하나인 中頂이나 北頂에서는, 碧霞元君, 眼光娘娘, 送子娘娘을 모신다. 더 나아가 白雲觀 子孫堂에서는 送子娘娘, 催生娘娘, 花姐姐, 痘哥哥, 眼光童子 등을 모시고 있었다.³ 이와 같이, 九娘娘이라고 하는 호칭이 있었지만 반드시 9체의 娘娘神이 모셔지고 있었던 것도 아니다.

그럼, 왜 九娘娘이라고 불리어지고 있었던 것일까? 그 이유는 역시 북경 동악묘(東岳廟)에 모셔지고 있던 娘娘神의 영향이라고 생각된다. 주지하듯이 동악묘는 동악대제(東岳大帝)를 주신(主神)으로 하고 있어서, 그 딸인 碧霞元君도 중요한 神이다. 즉 동악묘에서 제사 지내는 9체의 娘娘神에 의해서, 九娘娘이라고 하는 호칭이 일반적으로 널리 퍼진 것이 아닐까.

그렇다면, 九娘娘이란 구체적으로 어느 여신을 지명하는 것일까? 동악묘의 九娘娘은 아래와 같다.

또 후방에 이층구조의 가늘고 긴 신전(神殿)이 있다. 중앙의 한 구역에는 「九娘娘」의 상이 모셔져 있다. 九娘娘이란 引蒙, 斑疹, 乳母, 子孫, 天仙, 眼光, 催生, 培姑, 送生을 말하며, 그 좌우로 王奶奶(西王母), 藥王, 藥聖觀音菩薩, 玉策의 신상(神像)이 있다.⁴

東岳廟 娘娘殿은 廟의 가장 북쪽에 있는 건물의 일층 중앙에 위치했다. 현재 동악묘의 북측이 북경민속박물관으로 되어있어, 娘娘殿이 위치했던 장소에는 화장실이 세워지고, 현존하지 않고 있다. 당시 娘娘殿에 모셔져 있었던 九娘娘 가운데 引蒙娘娘, 乳母娘娘, 子孫娘娘, 催生娘娘, 培姑娘娘, 送生娘娘은 모두 자손점지 등 자손번영에 관계되는 神이다. 天仙이란 天仙玉女 碧霞元君으로 九娘娘의 중심적 존재다. 특히 碧霞元君은 자손점지, 출산, 육아, 치병 등의 모든 직능을 가지고 있다. 斑疹娘娘과 眼光娘娘은 치병의 神이다. 특히 斑疹娘娘은 천연두를 초래하는 神으로 여겨졌었다. 당시는 천연두 환자가 많고, 천연두를 두려워하고 있었던 시대이기도 했었으므로, 병의 원인인 斑疹娘娘에게 제사지냄으로써, 병이 유행하지 않도록 기원했던 것이다. 또, 백운관에서 모시고 있는 花姐姐, 痘哥哥등은, 천연두로부터 사람들을 지키는 神이었다.

東岳廟娘娘殿에 九娘娘이외에 藥王, 藥聖觀音菩薩이 모셔지고 있는 것을 보면, 서민들 사

³ 小柳司気太, 『白雲觀志』(東方文化学院東京研究所, 1934年) 387쪽. 現在는 子孫堂이 아니고 娘娘殿으로 改名하여, 碧霞元君, 眼光夫人, 痘疹夫人, 送子夫人, 降生夫人을 모신다.

⁴ 中野江漢著, 中野達編, 『北京繁昌記』(東方書店, 1993年), 216쪽.

이에서는 藥王과 더불어 九娘娘도 치병의 神으로서 신앙되고 있었음을 알 수 있다. 노사(老舍)의 소설 『我這一輩子』에는, 천연두가 유행했을때 九娘娘에게 기원하는 서민의 모습이 묘사되어 있다.

裱糊匠並不專伺候死人、我們也伺候神仙。早年間的神仙不象如今晚兒的這樣寒蠢、就拿閻老爺說吧、早年間每到六月廿四、人們必給他糊黃幡寶蓋、馬童馬匹、和七星大旗什麼的。現在、幾乎沒有人再惦記着閻公了！遇上開「天花」、我們又得為娘娘們忙一陣。九位娘娘得糊九頂轎子、紅馬黃馬各一匹、九份鳳冠霞帔、還得預備痘哥哥痘姐姐們的袍帶靴帽、和各樣執事。如今、醫院都施種牛痘、娘娘們無事可作、裱糊匠也就陪着她們閑起來了。此外還有許許多多的「還願」的事、都要糊點什麼東西、可是也都隨着破除迷信沒人再提了。年頭真是變了啊！⁵

(표호장(裱糊匠: 옛날 집수리공)은 죽은 사람만 섬기는 것이 아니라 신선도 섬긴다. 예전의 신선은 현재처럼 이렇게 초라하지 않았다. 관운장을 예로 보더라도, 매년 6월 24일 사람들은 반드시 그의 사당에 가서 성상 및 말에 노란색(황금을 상징) 두건과 갑옷을 입히고, 칠성기를 꽂았다. 하지만 지금은 관운장을 찾아가는 사람이 거의 없다. 그리고 '天花'가 있는 날에는娘娘을 위해서 바쁘게 움직였다. 아홉娘娘을 위해 가마를 만들고, 노랑말 각 한필, 봉황관을 만들었으며,痘哥哥痘姐姐(피부병을 주관하는 신)들에게 좋은 옷을 입혔다. 하지만 지금은 병원에서 피부병 치료를 해주니娘娘, 裱糊匠 등은 할일이 없게 되었다. 이 외에도 많은 소원을 들어주는 일들이 있었으나, 이제는 미신이라 하여 더 이상 찾아가는 사람이 없다. 정말 시대가 많이 변했구나!)

한번 천연두가 유행하면 표구사들은 九娘娘을 등장시킨다. 九娘娘은 각각 가마에 태워지고, 그 몸은 봉관하피(鳳冠霞帔: 황후가 특별한 날 입었던 옷차림)로 장식된다. 또 홍마(紅馬), 황마(黃馬)를 거느리고 천연두를 진정시키기 위해서 유람한다. 순회 시에는 천연두에 걸린 사람들을 위해서 의복 등도 준비하고 표구사들은 각양각색의 역할을 맡아서 하였다.

천연두에 감염되면 죽음의 위험이 있고, 사람들은 이것을 피하기 위해서 九娘娘에게 기원했다. 그런데 표구사들은 이 때를 노리고, 돈 벌이를 하기 위해 여러 가지로 분주했다. 神像을 가마에 태워 시내를 순회하는 것은, 神의 신통력에 의해 나쁜 氣(천연두)의 활동을 진압하기 위해서다. 따라서, 가능한 한 성대한 대열을 편성하고, 시내를 빠짐없이 돌았다. 그러나, 이 이야기의 당시에 이미 천연두의 백신이 보급되고 있어서 娘娘神의 활약을 대신하고 있었다.

사람들에게 있어 천연두는 백신이 발견되기 전까지는 어떻게 해볼 수 없는 병이었다. 특히 막 태어난 갓난아기에게는 대단히 무서운 병이었다.

⁵ 老舍 『我這一輩子』. 本文에서는曾広燦編 『中国现当代著名作家文庫老舍代表作』(黄河文艺出版社、1986年) 118쪽 참조.

이삼백 년 전, 종두법이 도입되기 전까지 천연두는 불치의 병이라고 생각되고 있었다 (中略). 이 「不可避」의 병은 모두 痘疹娘娘의 마음에 달린 것이라고 중국인은 믿고 있다. 천연두는 모든 갓난아기에 대하여 똑같이 일률적으로 무차별에 덤벼드는 것이므로, 달아날 수 없다는 것을 알고 있으므로, 중국인은 痘疹娘娘에게, 이른바 “이 아이만큼은 자비를 베풀어 「花(발진)」 2, 3방울 내리시는 것만으로 끝내주세요.”라고 기원하는 「篩 (체)」 의식을 행하여, 스스로를 위로하는 것이다.

아이가 태어나면, 산파는 그 아이의 건강과 무병을 기원하는 주술을 행했다. 천연두를 피하는 주술로서 석류의 造花를 넣은 대나무소쿠리를 아이 위에서 흔들고, 주술의 문구를 읽었다.

娘娘神의 대부분은 사람들에게 복과 수명, 건강을 가져다 주지만, 痘疹娘娘만은 사람들에게 병이라고 하는 재액을 가져다 주었다. 때문에 사람들은 斑疹娘娘이나 天花娘娘에게 제사 지내서 병을 막고자 하였다. 痘疹娘娘과 斑疹娘娘이라고 하는 직능이 대립되는 양자를 함께 모시는 것으로부터, 천연두가 유행하지 않도록 痘疹娘娘은 진압하고, 병이 널리 퍼졌을 경우는 斑疹娘娘의 가호를 기원한다고 하는 민중의 강한 신앙심을 간파할 수 있다.

3, 娘娘神의 특징

지금까지 娘娘神의 직능 등에 대해서 기술해 왔지만, 여기에서는 외견적 특징에 대해서 간단히 소개하고 싶다.

娘娘神은 용모나 의복 등 외견적 특징을 가지지 않기 때문에, 일견하는 것만으로는 판별이 어렵다. 그러나 각각의 직능에 따라서 손에 들고 있는 도구가 다르기 때문에, 거기에서 娘娘神의 구별이 가능하다. 이하 각각의 특징을 간단히 설명한다.

碧霞元君 : 娘娘神의 중심적 존재이고, 주신(主神)으로서 중앙에 모셔지는 경우가 많다. 배신(陪神)으로는 眼光娘娘이나 子孫娘娘이 따른다. 손에는 국자를 들고 있다.

眼光娘娘 : 눈[眼]에 관한 모든 병을 치유하는 것으로 되어있다. 손에 안구(眼球)를 들고 있다. 지난날 중국에서는 위생환경이 나쁘기 때문에, 실명하는 사람이 많았다. 그 때문에 눈에 병이 난 사람은 眼光娘娘像을 쓰다듬은 손으로 자신의 눈을 만지면 눈의 병이 낫는다고 믿어졌다. 그러나 많은 사람이 만져서 더럽혀진 神像을 건강한 사람이 만지는 것으로 인해 오히려 더욱 병이 널리 퍼졌다고도 말해지고 있다.

子孫娘娘 : 어린아이에게 수유하고 있는 모습. 자손점지 神의 상징적 존재이기도 하다. 때때로

독립해서 자손당(子孫堂)의 주신(主神)이 되는 경우도 있다.

催生娘娘：자손점지神의 하나. 주로 難産을 막는다고 한다.

送子娘娘：子孫娘娘, 催生娘娘과 함께 자손점지 神의 하나. 천계(天界)에 있는 아이의 혼을 어머니의 태내에 있는 태아에게 연결하여, 새로운 생명을 준다고 한다. 자식점지의 소원을 비는 의식인 拴娃娃(아기를 갖지 못한 여인이 娘娘廟에 가서 소원을 빌고 거기에 있는 진흙으로 된 아기인형을 골라서 가져오는 의식)으로 유명하다.

痘疹娘娘：천연두 등의 病을 초래하는 神.

斑疹娘娘、天花娘娘：천연두를 진압하고 사람들을 병으로부터 지키는 神. 머리에 빨간 비녀를 하고, 손에는 콩을 들고 있다.

娘娘神 각각의 모습을 보면 직능을 상징적으로 나타내고 있는 것을 알아챌 수 있다. 특히 斑疹娘娘이나 天花娘娘이 머리에 하는 빨간 비녀는, 천연두를 피하는 주술인 석류나무 꽃이며, 손에 들고 있는 콩의 낱알들은 천연두에 걸린 사람들을 나타내는 것이리라.

상기한 것 외에도, 같은 직능을 가지는 娘娘은 다수 존재하지만 여기에서는 주요한 娘娘만을 열거했다. 娘娘神의 주된 직능은 자손번영, 치병이며, 원래는 그 수도 적었다. 그러나 시대가 변천함에 따라 사람들의 娘娘에 대한 소망의 내용도 다양화 되었기 때문에, 娘娘神의 직능 역시 세분화되었고 새로운 神이 탄생했다.

4. 娘娘신앙의 沒落

지금까지 기술해 왔듯이 娘娘神은 사람들의 생활에 있어서 소원, 특히 어린아이에 관한 소원을 이루어 주는 神으로서, 서민의 생활로부터 떼어낼 수 없는 존재가 되었다. 실제로 북경의 사람들은 생활의 고비마다 娘娘神에 대한 감사를 표한다. 이렇게 신앙의 융성을 맞이한 북경의 娘娘신앙은 청대로부터 민국시기에 걸쳐 이어졌다.

신앙이 융성하는 과정에서 娘娘의 직능이 娘娘이외의 존재에게도 부여되었다. 예를 들자면, 앞에 서술했던, 천연두가 유행했을 때 九娘娘이 유람을 나가는 장면에서 묘사된 2마리의 말이다. 이 2마리의 말이 어떤 역할을 담당하는지는 불분명하지만, 동악묘(東岳廟) 娘娘殿에는 2마리의 말이 모셔져 있다.

偏殿子孫娘娘殿中有兩匹雄馬。一匹馬是瓷身、一匹馬是銅身、据俗神話、若是欠乏後嗣人、到這裡燒香許願、是非常靈、可以得子、尤其是這殿上的那一匹馬銅馬在他頭上摸一把、在他

腹下摸一把、求子得子、那是更靈不過的、所以常常有一般迷信婦女、在殿中没有人的時候、就在那銅馬身上、偷偷地摸上幾把、因此那銅馬身上有幾處、被人摸得光亮、簡直可以鑑人⁶ (偏殿子孫娘娘의 궁전에는 말이 두 필 있었는데, 하나는 도자기이고 다른 하나는 동으로 만들어 졌다. 세속에 따르면, 후세가 없는 사람이 여기에 와서 소원을 빌면 자식을 얻을 수 있다고 한다. 특히 동으로 만든 말의 머리, 복부를 만지면 아들을 얻을 수 있다고 하는데, 이보다 더 영험할 수는 없다고 한다. 그리하여 많은 미신을 믿는 부녀자들이 사람이 없을 때, 그 말한테 가서 남모르게 만지고 가는데, 하도 많이 만져서, 말의 일부가 반들반들하게 되어 거울처럼 보일 정도이다.)

娘娘殿의 말은 한 마리는 도자기, 한 마리가 구리(銅)였다. 집안의 후사를 바라는 사람은 娘娘神에 진향(進香)하지만, 전각 내에 아무도 없으면 말에 올라타고 그 몸을 쓰다듬어서 더 많은 이익을 기원했다.

이렇게 본래 자손점지의 직능은 娘娘神의 것이었지만, 민간에서 신앙되어가는 중, 어느 사이엔지 전각 내에 같이 모셔진 말에게까지 자손점지의 직능이 반영되었다. 이것을 보면 娘娘神에 대한 사람들의 신앙이 얼마나 왕성하게 행해졌는지를 알 수 있다.

그러나 시대가 흐르면서 娘娘神에게香火를 바치는 사람들은 감소해 갔다. 전술했던 자료는 다음과 같이 계속된다.

注意看了那馬一番、果然和伝説一樣、可是那匹瓷馬、灰塵遍體、真有相形見絀之概⁷

(그 말을 자세히 보니, 과연 전해지는 바와 마찬가지로, 도자기 말은 온 몸에 먼지가 뒤덮인 것이, 동으로 만든 것과는 엄청난 차이가 있었다.)

도자기로 된 말은 지난 날의 모양을 살피게 하지만, 그 신체에는 먼지가 쌓여, 오랫동안 향객(香客)이 없는 것을 알 수 있다. 이미 娘娘殿에 참배하는 사람이 적어지고 있던 것을 알 수 있다.

이 내용이 기재되고 있는 『北平風俗類徵』은 1938년에 출판되었다. 여기에 기재된 내용은 그 이전에 조사한 것일 것이다. 만약 조사 후에 바로 출판된 것이라면, 1937년에는 중일전쟁이 발발했기 때문에 그 영향에 의해 참배자가 끊어져버린 것일지도 모른다. 또 그 이전인 1928년에는 남경 국민정부가 「神祠存廢標準」을 시행하였는데, 그로 인해 神仙에 대한 신앙이 음사(淫祀)로 분류되어 금지되었다. 음기(淫祀)로 분류된 神에는 張仙, 送子娘娘, 財神, 齊天大聖, 瘟神, 痘神, 時遷, 宋江등이 포함된다. 이 중 送子娘娘과 痘神은 九娘娘중 하나이다. 이 법

⁶ 李家瑞 『北平風俗類徵』 「歲時」。

⁷ 同上注。

령은 실질적 효과는 없었지만, 娘娘神에게 대한 신앙 활동에 제동을 거는 하나의 요인이 되었던 것은 틀림 없다.

닫는 글

이상, 북경에서의 九娘娘신앙을 개관했다. 娘娘神 신앙이란, 넓게는 여성신에 대한 신앙을 가리키는 것인데, 지역에 따라 다양한 여성신들이 관찰된다. 특히 북경에서는 碧霞元君을 중심으로 하는 娘娘神이 신앙의 대상이었다.

북경의 娘娘神은 출산, 육아, 복과 수명, 건강, 치병 등 사람들의 모든 기원을 반영하고 있다. 민중의 기원에 대하여는 하나하나의 기원에 대응하는 각각의 神이 존재하고, 종합적으로 九娘娘이라고 불렸다. 九娘娘 중에서도 送子娘娘이나 子孫娘娘 등은 자손점지, 육아의 神으로서 부녀자 중심의 절대적인 신앙을 받았고, 痘疹娘娘이나 斑疹娘娘등은 천연두를 막는 神으로서 민중들로부터 폭넓은 지지를 받았다.

이 娘娘神들은 각각의 직능은 다르지만, 많은 민중들에게 신앙되었고, 일상생활에 깊게 녹아 들어, 사람들의 생활로부터 분리될 수 없는 존재가 된 것은 명확하다. 특히 북경에서는 九娘娘이라고 불리며, 소설에까지 그 신앙의 모습이 묘사되고 있는데, 이는 민중생활에 뿌리를 내린 북경 민간신앙의 특징을 보여주는 것이라 생각한다.

北京の九娘娘信仰について

二ノ宮聡

関西大学アジア文化研究センターPD

はじめに

中国の民間信仰に見られる神仙は様々な職掌を有する。その職能は、現世利益や死後の安寧、子孫繁栄など人々の生活に即したものから、職人ギルドの守護神など多岐に渡る。例えば、現在、最も広く信仰されている神として関帝や媽祖が挙げられる。関帝は開運や金運上昇など富を得る神として、媽祖は航海の守り神として沿岸地域を中心に非常に盛んに信仰されている。

また、古来より人々の生活の中で避けることのできない問題として病気や怪我がある。病気や怪我は時として人を死に至らしめるため、人々は病気を恐れ、死を避けることを願った。そのため民間信仰でも医術、医療を掌る多くの神仙が古来より信仰されてきた。医術の神として神農、扁鵲、華佗、孫思邈などが特に知られている。これら諸神は、その職掌から薬王と称される場合もある。これら薬王は、健康、長寿、病気平癒を願う人々に篤く信仰されている。

本発表では、これら民間信仰にみられる神医のうち、明清時代にかけて北京など華北一帯で盛んに信仰された娘娘神を考察の対象とする。娘々神が有する医療的職能の検討を通じて、北京一帯の信仰、娘々神の信仰の特徴を考察する。

1、娘々信仰と泰山娘娘

一般に道教では、女性神のことを広く娘娘神という。娘々神は中国各地で様々見られ、単一の神仙を指すものではない。また、娘々神が指す範囲は、民間信仰や道教に限らず、仏教の神仏なども含まれる。全国的に知られている娘娘神としては観音や媽祖がおり、民間信仰において最も有名な娘々神として無生老母がいる。無生老母は、人類や宇宙の創造主として、さらに末劫世界にある人々を救う救世の神であり最高主宰神として祀られる。このほか、地域ごとに固有の信仰を有する場合、その地域独自の娘娘神も見られる。娘々神として主に知られている者は以下のとおりである。

娘娘と称せられてゐる神は甚だ多く、恰も観音に千手、仙眼、楊柳、白衣、馬頭等の名称があるが如く、娘々にも天作、天仙、子孫、送子、授児、催生、眼光、治眼、海神、奶母、引蒙、王母、金姑、泰山、碧霞、廣生、天花、痘痘、痘姥（痘母）、痘神（送花）、癰疹、

痘疹、王三三等があるが、而して正式な名称としては「天仙聖母碧霞元君」「眼光聖母明白元君」「子孫聖母廣嗣元君」「痘疹聖母葆和滋幼元君」「送生聖母錫慶保產元君」等の名がある。

このうち、授児娘娘、子孫娘娘、送生娘娘、催生娘娘などが出産、育児に関連し、癍疹娘娘、天花娘娘、痘痘娘娘などは名前の通り、種々の発疹や麻疹などから人々を護る女神である。痘神娘娘、送花娘娘などのように、人々に病気をもたらす女神もいる。眼光娘娘は、眼疾護佑の神である。ここには挙げられていないが地域特有の娘娘として例えば葛姑娘娘いる。葛姑娘娘安徽省を中心に信仰される安産祈願の女神である。

これら多くの娘娘神の中でも明清時期到北京など華北地域を中心に信仰された神に碧霞元君がいる。華北地域で娘娘神といえば媽祖でも観音でもなく碧霞元君を指す。その正式名称を天仙聖母碧霞元君といい、泰山の主神である東岳大帝の娘とされる神である。泰山一帯では、泰山老母、泰山娘娘、娘娘神など様々な呼称で人々から親しまれた。

この碧霞元君は、福寿、健康、病氣平癒など人々のあらゆる願いを叶える神である。さらに子授け、出産、育児など女性の願いを叶える職能を有しているため、庶民だけでなく貴族の婦女にも広く信仰されていた。碧霞元君信仰の中心地である泰山では、明代から清代雍正年間にかけて、泰山参拝者から税を徴収しており、信仰の最盛期には徴収された香税が県の収入を上回るほど多くの香客があった。さらに北京では、清代以降、大規模な碧霞元君廟会がおこなわれており、北京の西郊に位置する妙峰山は、北京のみならず各地から多くの参詣者を集めた。

妙峰山の娘娘による奇蹟はたいへん多く、それは北京の家々すべてで決まり文句となっている。神々のなかでもっとも願い事を聞いて下さり、信心の薄い者に対しても良い報いを下さるとされている。お参りするにも杖にすがらなければならないほど弱っている病人も、宗教的情熱と信心のためにすっかり病が治り、もはや杖の助けなど不要なほど体力を回復して帰宅したといわれている。¹

廟会の主たる目的は、祀神である碧霞元君を祀ることである。参拝者には、病氣平癒や授児、安産などを願う多くの女性信仰者の姿も見られた。参拝者の多くは、自身が何かの病気を患っているか、身内に重篤な病におかされている者がいる。そうした者たちの回復を願い参詣者は妙峰山山頂にある娘娘廟まで進香にむかった。山頂までの道中、自らに何かしらの苦役を強いることで、娘娘神のさらなる靈験を願った。このような香客のなかでも王三奶奶という者は特に敬虔に娘々神を信仰していたため、死後に靈験を表し神として祀られるようになったなどの伝承も残されている。

¹ H. Y. LOWE “*The Adventures of Wu-The Life Cycle of a Peking Man*” Vol I,

II, The Peking Chronicle Press, 1940 and 1941. なお本論文では同書の日本語版、羅信輝著藤井省三等訳『吳の大冒険』（平凡社、1988年）を使用。81頁。

北京での碧霞元君信仰が最盛期を迎えると、関帝をも上回る香火がささげられ、城内にある娘娘廟以外の廟の香火は途絶えてしまったとも言われる。北京では、妙峰山娘娘廟以外にも、東郊の丫髻山や市内の五頂が特に知られた碧霞元君廟であった。また白雲觀や東岳廟など娘娘廟以外のおおくの寺廟にも娘娘殿が併設されていた。

一般に碧霞元君は、陪神として眼光娘娘や送子娘娘と共に祀られることが多い。陪神は眼光娘娘や送子娘娘以外にも、子孫娘娘や註生娘娘、天花娘娘などがおり、組み合わせや数は様々である。その職掌は病氣平癒、授児、安産など女性に強く支持された神である。

娘娘の奇蹟は病のみに限られるのではなく、印刷物でお告げがはっきりりと記されており、多数の悩める人びとに対し何をするべきか、どういう行動をとるべきかを忠告しているのである。この神は未来を啓示し、個々のばあいについて、どのように運を開くべきかを教えて下さるといわれる。ほかに娘々が膨大な信者をお助け下さることには、商売繁盛、夫婦円満、そしてとくに願掛けした人に対し高貴な赤子を授けて跡継ぎ問題を解決することがある。²

このように、娘娘神は病氣平癒、子授け、子孫繁栄だけでなく、商売繁盛、夫婦円満など人々のあらゆる願いを叶える神として非常に人気をばくした。北京ではこれら娘娘神の総称として九娘娘と呼ばれることもあった。

2、北京の九娘娘

北京で祀られる娘娘神は、一般に主神に碧霞元君、陪神に眼光娘々と送子娘娘という三神一組であり、場合によっては陪神の数が増減する。例えば最も知られた碧霞元君廟であった五頂の一つである中頂や北頂では碧霞元君、眼光娘々、送子娘娘を祀る。さらに白雲觀子孫堂では送子娘娘、催生娘娘、花姐姐、痘哥哥、眼光童子などが祀られていた。³このように九娘娘という呼称があるものの、必ずしも九体の娘娘神が祀られていたわけでもない。

ではなぜ九娘娘と呼ばれていたのであろうか。その理由は、やはり北京東岳廟に祀られた娘娘神の影響であると思われる。周知のように東岳廟は東岳大帝を主神としており、その娘である碧霞元君も重要な神とされた。つまり、東岳廟で祀られる九体の娘娘神のために、九娘娘という呼称が一般に広まったのではないか。

では、九娘娘とは具体的にどの女神を指すのであろうか。東岳廟の九娘娘は以下の通りである。

² 前掲『呉の大冒険』81頁。

³ 小柳司気太『白雲觀志』（東方文化学院東京研究所、1934年）387頁。なお現在は子孫堂ではなく娘々殿となっており、碧霞元君、眼光夫人、痘疹夫人、送子夫人、降生夫人が祀られる。

更に後方に二階建ての細長き神殿がある。中央の一廊には「九娘娘」の像を祀ってある。九娘娘とは、引蒙、斑疹、乳母、子孫、天仙、眼光、催生、培姑、送生を称し、その左右に王奶奶（西王母）、藥王、藥聖觀音菩薩、玉策の神像がある。⁴

東岳廟娘娘殿は、廟の最も北にある建物の一階中央に位置した。現在では東岳廟の北側は北京民俗博物館となっており、娘娘殿が位置した場所はトイレとして使用されているため、現存していない。当時、娘娘殿に祀られていた九娘娘のうち、引蒙娘娘、乳母娘娘、子孫娘娘、催生娘娘、培姑娘娘、送生娘娘は、いずれも子授けなど子孫繁栄に係る神である。天仙とは天仙玉女碧霞元君であり、これら九娘娘の中心的存在である。特に碧霞元君は、授児、出産、育児、病氣平癒など全ての職掌を有する。斑疹娘娘と眼光娘娘は病氣平癒の神である。特に斑疹娘娘は天然痘をもたらす神とされた。当時は天然痘患者が多く、恐れられていた時代でもあるため、病の源である斑疹娘娘を祀ることで、病気が流行しないよう祈ったのである。また、白雲觀に祀られる花姐姐、痘哥哥などは、天然痘から人々を護る神であった。

東岳廟娘々殿には、九娘娘以外にも藥王、藥聖觀音菩薩が祀られていることから、庶民の間では、これら藥王と共に九娘娘も病氣平癒の神として信仰されていたことがわかる。老舍の小説『我這一輩子』では、天然痘が流行した際に九娘娘に祈りをささげる庶民の様子的一端が描かれている。

裱糊匠並不專伺候死人、我們也伺候神仙。早年間的神仙不象如今晚兒的這樣寒蠢、就拿閨老爺說吧、早年間每到六月廿四、人們必給他糊黃幡寶蓋、馬童馬匹、和七星大旗什麼的。現在、幾乎沒有人再惦記着閨公了！遇上閨「天花」、我們又得為娘娘們忙一陣。九位娘娘得糊九頂轎子、紅馬黃馬各一匹、九份鳳冠霞帔、還得預備痘哥哥痘姐姐們的袍帶靴帽、和各樣執事。如今、医院都施種牛痘、娘娘們無事可作、裱糊匠也就陪着她們閑起来了。此外還有許許多多的「還願」的事、都要糊点什麼東西、可是也都随着破除迷信没人再提了。年頭真是變了啊！⁵

一たび天然痘が流行すると経師屋たちは九娘娘にご登場を願い出る。九娘娘はそれぞれ輿に乗せられ、その身は鳳冠霞帔で飾り付けられる。さらに紅馬黄馬を伴い天然痘を鎮静化するために出遊する。さらに出巡には、天然痘に罹患した者たちのために衣服なども準備され、経師屋たちは様々な役割を果たした。

天然痘に感染すれば死の危険があり、人々はこれを避けるために九娘娘に祈った。しかし、経師屋はこの時を狙い金儲けのために様々に奔走した。神像を輿に乗せ市内を巡ることは、神の神通力によって悪い気（天然痘）の働きを鎮めるためである。そのため、できるだけ盛大な

⁴ 中野江漢著、中野達編『北京繁昌記』（東方書店、1993年）216頁。

⁵ 老舍『我這一輩子』。本文では曾広燦編『中国現当代著名作家文庫 老舍代表作』（黄河文芸出版社、1986年）118頁を参照。

隊列を組み、市内をくまなく廻った。しかし、この話の当時、すでに天然痘のワクチンが普及しており、娘々神の活躍に取って代わっていた。

人々にとって天然痘は、ワクチンが発見されるまで手の施しようのない病であった。特に生まれたばかりの赤ん坊にとっては非常に恐ろしいものであった。

二百年から三百年ほど前に種痘法が導入されるまでは、天然痘は手のつけようがないと考えられていた（中略）。この「不可避」の病はすべて痘疹娘娘の御心によるものと、中国人は信じている。天然痘がすべての赤ちゃんに対し同じく一律に無差別に襲いかかるものであるため逃れられないということを承知しているので、中国人は痘疹娘娘に対し、いわばこの子だけにはお慈悲を垂れ「花」の二、三滴を下さるだけにしてくださいと祈る「ふるい」の儀式を行ってみずからを慰めるのである。

子供が生まれると、産婆は、その子の健康や病避けを願いまじないをおこなった。天然痘避けのまじないとして、ざくろの紙の造花を入れた竹ざるを子供の体の上で揺すり、まじないの文言を唱えるのであった。

娘々神の多くは人々に福寿、健康をもたらすが、痘疹娘娘だけは人々に病という災いをもたらした。そのため人々は斑疹娘娘や天花娘娘を祀ることで病を防ごうと願った。痘疹娘娘と斑疹娘娘という職掌が対立する両者を共に祀ることからも、天然痘が流行しないように痘疹娘娘を鎮め、病気が広まった場合は斑疹娘娘の加護を願うという民衆の強い信仰心が見て取れる。

3、娘々神の特徴

ここまで娘々神の職掌などについて述べてきたが、ここでは外見的特徴について簡単に紹介したい。

娘々神は容貌や衣服など外見的特徴をもたず、一目見ただけでは判別が難しい。しかし、それぞれの職能に応じて手に持つものが異なるため、そこから各々の娘々神の区別をつけることが可能である。以下それぞれの特徴を簡単にまとめる。

碧霞元君：娘々神の中心的存在であり、主神として中央に祀られる場合が多い。その際、陪神に眼光娘娘や子孫娘娘を従える。手に杓を持つ。

眼光娘娘：眼に関するあらゆる病を癒すとされる。手に眼球を持つ。往時の中国では衛生環境が悪いために失明する者が多かった。そのため目の病を患った者は眼光娘娘像を撫でた手で、自身の目を撫でると目が治ると信じられていた。しかし、多くの者が触れ汚れた神像を健康な者が触れることで、より一層、病気が広まったとも言われる。

子孫娘娘：子供に授乳している姿。子授けの神の象徴的存在でもある。時に独立して子孫堂の

主神となる場合もある。

催生娘娘：子授けの神の一人。おもに難産を防ぐとされる。

送子娘娘：子孫娘娘、催生娘娘とともに子授けの神の一人とされる。天界にある子供の魂を母親の胎内にいる胎児へと届け、新たな生命を授けるとされる。願掛けの一つである拴娃娃でも知られる。

痘疹娘娘：天然痘などの病をもたらす神とされる。

斑疹娘娘、天花娘娘：天然痘を鎮め人々を病から護る神。頭に赤い簪をさし、手には豆粒を持つ。

娘娘神それぞれの姿からも職掌が象徴的に表されていることが見てとれる。特に斑疹娘娘や天花娘娘が頭に挿す赤い簪は、天然痘避けのまじないであるザクロの花であり、手に持つ豆粒は天然痘に罹患した者そのものを表しているであろう。

上記以外にも、同様の職能を有する娘々は多数存在するが、ここでは主たる娘々を挙げた。娘々神の主たる職掌は、子孫繁栄、病氣平癒であり、元来はその数も少なかった。しかし、時代が変遷するにつれ、人々の娘々に対する願望の内容も多岐に渡るようになったため、娘々神の職掌も細分化され新たな神が誕生していった。

4、娘々信仰の没落

上述してきたように娘娘神は、人々の生活における願い、特に子供に関する願いを叶える神として、庶民の生活から切り離せない存在となっていた。実際、北京の人々は生活の中の節目において娘々神への感謝を表している。このように信仰の隆盛を迎えた北京の娘娘信仰は清代から民国時期にかけて続けられる。

信仰が隆盛する中で、娘娘の職掌は、娘娘以外の者にまで付されるようになる。例えば、上述の天然痘が流行した際に九娘娘が出遊場面で描かれる二匹の馬である。この二匹の馬がどのような役割を担うか不明であるが、東岳廟娘々殿には二頭の馬が祀られていた。

偏殿子孫娘娘殿中有兩匹雄馬。一匹馬是瓷身、一匹馬是銅身、据俗神話、若是欠乏後嗣人、到這裡燒香許願、是非常靈、可以得子、尤其是這殿上的那一匹馬銅馬在他頭上摸一把、在他腹下摸一把、求子得子、那是更靈不過的、所以常常有一般迷信婦女、在殿中沒有人的時候、就在那銅馬身上、偷偷地摸上幾把、因此那銅馬身上有幾處、被人摸得光亮、簡直可以鑑人。⁶

⁶ 李家瑞『北平風俗類徵』「歲時」。

娘々殿の馬は、一頭が陶磁器、一頭が銅であった。家の跡継ぎを望む者は娘々神に進香するが、殿内に誰もいなければ、馬にまたがり、その体を撫でさらなるご利益を願った。

このように本来、子授けの職能は娘娘神のものであったが、民間で信仰されていく中でいつしか殿内に共に祀られる馬まで子授けの職能が反映されている。このことから、娘々神に対する人々の信仰がいかに盛んに行われていたかが知られる。

しかし、時代が下るにつれ、娘娘神へ香火を捧げる人々は減少していく。上述の資料は次のように続く。

注意看了那馬一番、果然和伝説一樣、可是那匹瓷馬、灰塵遍體、真有相形見絀之概。⁷

陶磁器の馬の体は往時の様子をうかがわせるが、その躯体はホコリをかぶり、久しく香客がないことをうかがわせる。すでに娘々殿に参詣する者が少なくなっていた事がわかる。

この内容が記載されている『北平風俗類徴』は1938年に出版された。ここに記載される内容はそれ以前に調査されたものであろう。仮に調査後すぐに出版されたのであるならば、1937年には日中戦争が勃発しており、その影響のため参詣者が絶えてしまったのかもしれない。また、それ以前の1928年には南京国民政府が「神祠存廢標準」が施行されており淫祀に分類された神仙に対する信仰が禁止された。淫祇とされた神は、張仙、送子娘娘、財神、齊天大聖、瘟神、痘神、時遷、宋江などが含まれる。送子娘娘や痘神はいずれも九娘娘の一人である。この法令は、実質的効果はなかったが、娘々神に対する信仰活動に歯止めをかける一因であったことは間違いない。

小 結

以上、北京に見られる九娘娘信仰を見てきた。娘娘神信仰とは、広く女性神に対する信仰を指すものであるが、地域により様々な女性神がみられる。特に北京では碧霞元君を中心とする娘々神が信仰の対象であった。

北京の娘娘神は、出産、育児、福寿、健康、病氣平癒など人々のあらゆる願いが反映されている。民衆の願いに対しては、一つ一つの願いに対応する個々の神が存在しており、総じて九娘娘と呼ばれた。九娘娘の中でも、送子娘娘や子孫娘娘などは子授け、育児の神として婦女を中心に絶大な信仰を集め、痘疹娘娘や斑疹娘娘などは天然痘を防ぐ神として広く民衆から支持された。

これら娘娘神は、各々の職掌は異なるものの、多くの民衆から信仰され、日常生活に深く溶け込み、人々の生活から切り離せない存在となっていたことは明らかである。特に北京では

⁷ 同上注。

九娘娘と呼ばれ、小説の中にまで信仰の様子が描かれていることから、民衆生活に根差した北京の民間信仰の一つの特徴であったのではなかろうか。

协昌期：存思的性质及其养生功能

Stephen R. Bokenkamp (柏夷)

亚利桑那州立大学

研究中国宗教的西方学者往往很少关注传统道教存思法在现实世界中的效用。作为宗教学者，他们更倾向于尽可能客观地陈述他们在文献中所得到的真理。这里，我想先提出西方学者研究存思法的几个比较普遍的误解。然后想破例讨论存思法在现实世界中的可能效用。

虽然学者追求可观的陈述，他们往往从不同的思想领域或者不同的世代拿错了证据。法国学者贺碧来 (Isabelle Robinet) 关于道教历史的研究著作便是个很好的例子。贺碧来曾讨论过《庄子》“心斋”，然而她的评论告诉我们，她把“心斋”的概念作为整个道教存思法的基础：

“‘无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气。’这是所有道教存思法的基本。”¹

贺碧来在这个段落中的观点让我们想起一个在西方佛教研究中常见的概念：否定式冥想法。事实上，佛教中的冥想法为两类：一类是“毘婆舍那” (vipaśyanā)，也就是“观” (clear seeing mindfulness)；另一类则是“奢摩陀” (śamatha)，也就是“止” (calming of the mind)。在佛教中，“毘婆舍那”代表对现实世界实质的洞察与顿悟。这里的实质，指的是痛苦，无常，无我以及诸如此类的现实。“奢摩陀”经常是对“毘婆舍那”的准备，包括了对入门者呼吸次数的技术，以此将他们的心绪从日常思量中解脱，最终达到“空”的境界。这两种冥想法之间的关系相当复杂，对此不同佛教学派也有着不同的理解。其中，“空”冥想法在西方最为著名，同时也是佛教初入中国时广为流传的主要修行法。在完成于公元 400 到 417 年间的《三天内解经》之第二卷中，可以看到道教对这一佛教修行法的批评：

夫沙门道人小乘学者则静坐而自数其气，满十更始。从年竟岁不暂时忘之。佛法不使存思身神故数气为务，以断外想。道士大乘学者则常思身中真神形象，衣服彩色。导引往来、如对神君。无暂时有辍、则外想不入。神真来降、心无多事。小乘学者则有百事相牵。或有忧愁万虑、外念所缠。大乘、小乘其路不同，了不相似也。²

¹ Isabelle Robinet (贺碧来), *Taoism: Growth of a Religion* (Stanford: Stanford University Press, 1997), 第 页。

² 张继禹主编《中华道藏》，8.548b-549a.

这里，道教存思法被形容为一种对具体形象的想象，特别是存思自己体内的神（存思身神）。而佛教徒因为不懂这种修行法，只能通过默数呼吸这种机械的过程来沈静自己的心绪。

有一批学者觉得佛教带到中国的“空”冥想法也可以溯源到古代中国，就开始在早期文献中寻找根据。罗浩(Harold Roth)在《管子内业》中的主张就是一例。³ 罗浩对文献的翻译带入了一些先入为主的观念。比如，他提到“尽管《内业》鼓励这种否定式的神秘修行来放空心思。但《内业》从未用“虚”这个词来形容这种修行法。”⁴ 罗浩不只是从现有材料中推断出结论，他也将一些文本中没有的概念带入了自己的解读。对于文本中没有“虚”这个术语的事实，罗浩认为这在一定程度上证明了《内业》中的观念更加原始化。他指出：“这说明了《内业》还没有被特定术语和《老子》中的修辞所影响。”然而这是一个典型的逻辑错误：无中不能生有。他也把问题回归其他的文献。

《老子》一书中的“虚”这个词跟“否定式的神秘修行”有关系么？

在笔者看来，即使是《老子》中的“虚”也并非是一个指代“空”冥想法的标志。在这一广为流传的文本中，“虚”这个词一共出现了五次：

- 1) 章 2：“是以圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨。”
- 2) 章 5：“天地之间，其犹橐籥乎？虚而不屈，动而愈出。”
- 3) 章 16：“致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复。”
- 4) 章 22：“古之所谓曲则全者，岂虚言哉！”
- 5) 章 53：“朝甚除，田甚芜，仓甚虚；服文采...”

除非罗浩认为第一条里老子在劝说圣人让民众修习冥想，否则第一，四，五条都仅仅指“虚”本身而没有任何对冥想的描述。第五条里有不少隐喻，该如何解读取决于注解者对文本的整体理解。但它明显不是在讨论一种精神状态。只有第三条像是在指放空心思。在这条中，“虚”用来与另一个《老子》中的常用词“静”相模拟。“虚”并不是一种带有避世意味的“空”冥想修行，它更可能仅仅指清空心灵中那些“有为”与“欲”的部分。事实上，这也是《老子》最早的注解里对“虚”的理解。《韩非子 解老篇》曰：

所以贵无为无思为虚者，谓其意无所制也。夫无术者，故以无为无思为虚也。夫故以无为无思为虚者，其意常不忘虚，是制于为虚也。虚者，谓其意无所制也。今制于为虚，是不虚也。虚者之无为也，不以无为为有常，不以无为为有常则虚，虚则德盛，德盛之谓上德，故曰：『上德无为而无不为也。』

笔者把这一段作为对“虚”的清楚定义。这里“虚”指的是将心灵从任意的意识中解脱出来，从而不让自我被外界的欲望和思想所控制。在罗浩笔下那种修行法里，清空心灵是为了得到一

³ Harold D. Roth (罗浩), *Original Dao* (New York, Columbia University Press, 1999)。

⁴ Harold D. Roth, *Original Dao*, 第 189 页。

个更加高洁，神秘并形而上的真理。⁵ 所以《韩非子》中对“虚”的定义还不能称之为“放空心思的否定式神秘修行法”。在罗浩的论著里，无论作者来自世界上的哪个角落，罗浩都频繁地假定他们所信奉的神秘主义有着相同的基本特征。

这也说明了罗浩为何用这种方式来解读《内业》与《老子》。⁶

但在早期文献里，对“放空心思”的定义几乎都指的是隔绝不必要的杂念，从而达到健康的宁静或是让一些俗世目标以自然而然的方式达成。毫无疑问，这种修行既不像佛教冥想法一样避世，也不追求一种形而上的境界。

这是一种至关重要的区别。一位姓徐的道士早就认识到了这种区分并写下了《三天内解经》。当道士们需要与超自然界联系时，他们并不退到虚空中。与此相反，他们凝视天界甚至是自己身体内隐秘的神龛。这些冥想法便被称为“存思”“存想”或者“思”(visualization)。贺碧来也意识到了早期道教冥想法主要是存思。⁷但她仍将这种冥想法看作是一段从充满了死亡与痛苦的现实世界到永恒想象之界的飞升。⁸毫无疑问，存思法的目的是为了实践者和超自然界接触，而在否定我们现实境界的问题上古代佛教道教的想法完全不一致。

笔者认为早期道教实践者并未否定这个世界也不追求虚空。在笔者看来，西方学界对早期道教冥想法的描述很大程度上被我们关于佛教冥想法的知识所影响了。在这个问题上，罗浩的这种倾向比较严重，贺碧来的程度轻些。实际上，如果我们检阅早期文献中那些对道教冥想法的清楚记载，无论是《太平经》，《灵宝五符经》，《抱朴子内篇》还是《真诰》等，它们所描述的都是存思的一种。

像其他西方学者一样，笔者并未深思熟虑过这种中国存思法的实际效用。⁹但我曾认真思考过这种在道教文献中出现的冥想法：它特别的形式应源于礼祖的方法。能证明这个论点的关键修行法来自《礼记·祭义》：

致齐于内，散齐于外。齐之日，思其居处，思其笑语，思其志意，思其所乐，思其所嗜。
齐三日，乃见其所为齐者。祭之日，入室，僂然必有见乎其位；周还出户，肃然必有闻乎其容声；出户而听，忼然必有闻乎其叹息之声。

⁵ Harold D. Roth, *Original Dao*, 第 134-142 页。

⁶ 见 Stephen T. Katz, *Mysticism and Sacred Scripture* (Oxford University Press, 2000). Katz 有力地批判了认为神秘主义是一种非文化，非历史，非社会的独立现象的观点。他认为神秘主义并非一种放之四海皆准的现象，不可以脱离具体的语言，社会和文化来研究它。

⁷ 她在著作中写道：“存思法为信徒们提供了一种方式，那些通常用口语和著述来表达的形而上的事物，现在都有了一种灵活可塑可窥的形式。” Isabelle Robinet, *Taoism: Growth of a Religion*, 第 122 页。

⁸ Isabelle Robinet, *Taoism: Growth of a Religion*, 第 122-124 页。

⁹ 就我所知，西心理学家们仅研究过佛教冥想者的精神状态，而并未研究过道教存思者的。

在这里，实践者修习了对祖先“容声”的“思”，这样一来，在正式祭祀的当天，祖先的音容笑貌就得以重现。“齐”或“斋”是一种从俗世事务中自我隔绝的仪式，从而外界的种种杂念就无法前来打扰，实践者就可以专注冥想。实践者们所求索的精神状态与《韩非子》中所描述的“虚”十分相似。与此同时，这种修行法也意图将心志从纷扰的思绪和欲望中解脱，以获得更清晰的视觉。这就是《庄子》中所说的“心斋”。¹⁰

虽然笔者无法对中国学者在“存思法”实际效用上的观点做个全面调查，在我的印象里，中国学者们对这个问题的研究主要是从现代养生术的角度出发。例如张崇富在《撩开其宗教神学的面纱》中就列举了三种“存思法”的实际好处：1）心理上的安定感和安全感，2）对平凡而世俗的现实世界的超越，3）恬淡寡欲。¹¹虽然表述的语句不同，这些好处均来自于这一传统的最早时期。其中一些特征已经在时间的长河中改变，比如张崇富所谓的“对平凡而世俗的现实世界的超越”已经不再是“升仙界的超越”。笔者并不认为文献里一切与实践相关的内容都并非宗教意旨的一部分。实际上，正是通过这层“宗教神学面纱”，实践者才可得到一些现实好处。¹²

除此以外，还有一种方法可以从外部或是客观的角度来分析道教存思法的效用。在查阅“存服日月法”的各种版本时，笔者曾注意到，在大多数修行法的描述中，实践者将太阳光想象成红色，月光想象成黄色。¹³这让笔者联系到近期西方心理学中的一项发现：不同色彩对人的精神状态与表现有着不同的影响。¹⁴在西方资本主义社会，这类研究常常由大集团出资组织，目的是找出广告中使用哪种颜色最容易打动消费者。尽管如此，笔者希望可以说明两点：一，一些基础色彩的效用来自于我们身体的感知力，在不同文化中，这也许是通行的。二，颜色的心理效用可以帮助我们理解为何“存思法”被作为对健康有益的修行并广泛实践了两千多年。当然，笔者并未进行具体实验来证明这一假设的观点，但仍希望有一天，这种假设可以得到检验。

不同记载中的“存服日月法”在内容上十分不同。在有些情况下，无论当天太阳月亮是否出现，实践者都可以存思它们。在另一些情况下，实践者存思太阳月亮从体内或体外冉冉升起。

¹⁰ 笔者清楚地知道庄子是所有中国哲学家中最避世的一个，但是虽然后来的佛教护教者用他所写的解释他们的冥想法，庄子远远不如他们避世。

¹¹ 张崇富《道教存思术及其养生价值》，《宗教学研究》2008年第2期，第27页。

¹² 张氏这样表达他的看法：“如果我们撩开其宗教神学的面纱，我们不难发现道教存思术中实际上蕴含着大量的养生学思想，并值得我们去深入挖掘。”张崇富《道教存思术及其养生价值》，《宗教学研究》2008年第2期，第27页。

¹³ 加藤千惠对早期存思法的分类分析对我们的研究很有帮助。见加藤千惠《〈真诰〉中的存服日月法》，《宗教学研究》1997年第3期，第39-48页。另可见 Monica Esposito, Sun worship in China: The Roots of Shangqing Daoist Practices of Light, Cahiers d'Extrême-Asie, 2004年，第14卷，第345-402页。刘学文研究过这种修行法在宋代的版本，特别是天心正法中的有关记载。见刘学文，The method of Yuyi 郁仪 and Jieli 结璘 in Three Tianxin 心 Texts (研讨班论文，修改中)。

¹⁴ 以下综述是笔者关于色彩心理研究的主要数据源：Andrew J. Elliot 与 Markus A. Meier, Color Psychology: Effects of Perceiving Color on Psychological Functioning in Humans, Annual Review of Psychology,

有些存思法需要一些辅助手段，比如一盆清水或是镜子，这样就可以反射日光和月光。在某些修行法中，日月精华聚在一起可以酝酿出实践者体内的“真我”与“赤子”，从而代替了天师道的和气法。¹⁵ 在其他修行法中，实践者将他们的身体预想为昆仑山，在太阳和月亮升起之时，在海面上高高耸立，沐浴于日光或月光之下。¹⁶ 所有情况里的共通之处是，实践者大多把太阳的“精”“气”存思为“赤”色，而将月亮的“精”“气”存思为“黄”色。

在本文有限的篇幅内，笔者将重点探讨疑似杨羲所著，陶弘景评注的《登真隐诀》中记载的“服日月芒法”。¹⁷ 据降真于杨羲的真人说，此修行法十分简单：

东华宫有服日月芒法。已成真人犹故服此。直存心中有日象，大如钱。在心中赤色。又存日有九芒，从心上出喉。至齿而回还胃中。良久，临目存，自见心胃中分明。乃吐气漱液。服液三十九过止。一日三为之。行之一年疾病除。五年身有光彩。十八年必得道，行日中无影。辟百邪千恶灾气。常存日在心，存月在泥丸中。夜服月华，如服日法。存月十芒白色。从脑中下入喉。芒亦不出齿而回入胃。

可能是这段说明太过言简意赅，陶弘景认为有必要从其他上清经书中补充一些信息。就这种修行的最终目的来说，有四点至关重要：一，对于日月及它们光芒的存思，并非过程中的最后一步。日月的“气”必须被导引到人体中正确的部位来滋养。陶弘景曾提到，当日月光芒到达胃部，光明会遍布五脏六腑，实践者的腹部也会感觉到热度：“使光明流布，洞彻藏府。如此腹内亦应小热”。无论是用此种还是其他方法，实践者都会有一定生理上的反应。二，实践者需要在长达数十年的时间里不断坚持修行。通常文献中会指明一个特定的年限，往往在十一年到二十年之间。三，对颜色的描述也常常不同。对于红色，有“赤，丹，霞，绛，朱，赫，炎”等各种形容。黄色常常是“黄”，但有时也会是“金”或“金光”。在陶弘景评注的段落中，这个问题并未陈述得十分清楚。因此陶在注释中指明太阳是“赤有九紫芒”，月亮是“黄有十白芒”。四，与其他修行法所允诺的那些效果相比，这种修行法所能达到的神奇效果并不离谱。比如，十八年修行后，实践者会没有影子，这在物理上是不可能的；而五年修行后，实践者将会“有光彩”，却并非是件不可能的事。

著名作家，科学家歌德在两百多年前第一次进行了关于色彩生理效果的研究。歌德在《色彩学》（1810）中将所有颜色划分为正色调和负色调两类。正色调包括黄色，带红调的黄色和带黄调的红色。歌德认为这些颜色可以带来正面的感受，比如活力，温暖的情绪以及良好的抱负。而那些负色调，比如蓝色，带红调的蓝色和带蓝调的红色，歌德则认为它们会带来不安，焦虑，冷漠等情绪。后来人的研究也在很大程度上证明了歌德的结论。

¹⁵ 见 Stephen R. Bokenkamp (柏夷), *Early Daoist Scriptures*, (Berkeley, University of California Press, 1997), 第

¹⁶ 见刘学文, *The method of Yuyi 郁仪 and Jieline 结璘 in Three Tianxin 心 Texts*.

¹⁷ 《中华道藏》，2.255b-256a. 引《真诰》《中华道藏》，2.169b.

150年后，德裔美籍神经病学家与心理学家科特·戈德斯坦（Kurt Goldstein）从医学角度检验了歌德的理论。¹⁸ 在观察了实验对象的生理性反应之后，戈德斯坦发现红色和黄色都属于刺激性颜色，从而让人专注于外部并采取强有力的行动。而绿色和蓝色属于镇定性颜色，从而让人专注于内在并缺乏行动力。

历年来，不同心理学家在色彩理论上进行了不少研究，获得了方方面面的成功。但只有在二十一世纪，在脑电波检测技术，计算机生成高精度颜色，利用动物进行比较研究等科技都成熟的时候，色彩理论的研究才取得了一些关键进展。以下是笔者对一些可能影响到“服日月芒法”修行者的科学发现的综述：

一直以来，红色都跟血液和元气联系在一起。事实上，对于包括人类在内的很多动物来说，红色都是一种会引起睾丸酮作用从而引发攻击性的催化剂。一张发红的脸，往往表明了攻击性；一张苍白的脸上则常常写满了恐惧。穿红色衣服已被科学证实可以刺激力量，专注力以及其他可以帮助表现的正面特性。¹⁹ 此外，人类的三色视觉让我们可以察觉红绿轴线和蓝黄轴在线的微小变化。例如，皮肤发红可能暗示了一位亲密伴侣的性欲。而脸色发青则预示着疾病的加重。由此可见，这些细微的色彩改变已经与我们人体的变化相协调了。

科学家们指出，由于血液的氧合作用，红色表示了心脑血管的健康；而摄取自胡萝卜素中的黄色则表示了食用蔬菜所带来的健康。²⁰ 大量研究显示，视线接触红色或者穿著红色服装，都可以增强个体的力量感，从而有助于保持竞争中的优势地位。但如果穿著红色的是对手，情况就正好相反。²¹ 关于黄色，还没有这样的研究。不过据另外一些研究显示，偏红色或者黄色的脸更加受到异性欢迎，据推测也是因为这些颜色暗示着健康。²²

上面的总结，来自于 Andrew J. Elliot 和 Markus A. Meier 的研究成果。虽然这两位科学家谨慎地反对做出任何草率的结论，他们仍认为，在刺激人类情绪方面，红色是一种至关重要的颜色。在某些情况下，红色可以警示我们前方的危险，或是放大对手的强大从而让我们心惊胆战，其主要的的作用还是让我们感到强健有力。黄色也很有可能属于会刺激情绪的颜色分类。但除了肌肤色调以外，关于人类对黄蓝光谱上的变化会如何反应的课题还需要进一步的研究。

¹⁸ Kurt Goldstein, Some experimental observations concerning the influence of colors on the function of the Organism,” Occupational Therapy and Rehabilitation, 1942 年，第 21 期，第 147-51 页。

¹⁹ Hill RA, Barton RA, Red enhances human performance in contests, Nature, 2005 年，总 435 期，第 293 页。

²⁰ Changizi MA, Zhang Q, Shimojo S. Bare skin, blood and the evolution of primate colour vision, Biological Letters, 2006 年，第 2 期，第 217-221 页。

²¹ Elliot, Meier, Color Psychology, 第 101-102 页。

²² 可参考 Stephen ID, Coetzee V, Law Smith M, Perrett DI. Skin blood perfusion and oxygenation colour affect perceived human health.” PLoS ONE, 2009 年，第 4 期，第 5083 页。

上述实验结果并非是用动物做实验，而是从生活在当代世界的人们身上得出的结论。鉴于现代人夜以继日地被白炽灯，荧光管和闪烁的电视机屏幕包围，笔者认为，在我们祖先生活的古代社会里，不同色彩对情绪带来的冲击将会更加强烈。

回到对存思法的研究上，我们还应当注意，红色和黄色在中国文化中分别代表了阳与天，阴与地。此外，天师道也将房中术称之为“黄赤之道”。实际上，存服日月法中的一些种类就是设计来代替这些需要伴侣才能完成的仪式，这样实践者就可以在自己身体中单独完成修行。诚然，对于理解这种基于视觉想象的存思法，上述联系十分重要，但却还不足以解释为何它会被以多种形式并多次重复实践着。

虽然只是个无法检验的假说，笔者认为，不间断地修习存服日月法可以让实践者充满积极力量。它也是一种行之有效的手段，可以一扫实践者内在疾病留下的阴影以及负面情绪所带来的乌云。正如西城真人王远君用那个时代的古雅语言所形容的那样：“日月光常照形中则邪鬼无得藏形。”

協昌期: 存思의 性質 및 양생기능

Stephen R. Bokenkamp(柏夷)

미국 아리조나주립대

중국 종교를 연구하는 서양학자들은 보통 도교 존사법의 현실세계에서의 효용을 간과하는 경우가 많다. 종교를 연구하는 학자로서, 그들은 문헌에 나타난 객관적인 사실을 서술하는 것을 더욱 선호한다. 이 자리를 빌어 서양학자들이 존사법을 연구할 때 생기는 몇 가지 보편적인 오류를 언급하고자 한다. 그 다음 존사법의 현실적 역할에 대해 논의할 것이다.

서양 학자들은 객관적 사실을 기술하고자 하였지만, 서로 다른 시대 혹은 사상 영역에 따른 증거를 잘못 인용하였다. 프랑스 학자 Isabelle Robinet의 도교사에 대한 연구를 대표적인 예로 들 수 있다. 이사벨은 『장자』의 ‘心齋’에 대해 논술한 적이 있는데, 그는 ‘심재’란 도교 전체 존사법의 기초라고 하였다.

“‘無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣’ 이것은 모든 도교 존사법의 기본이다.”¹

이사벨의 이 관점은 서양의 불교연구자들이 자주 사용하는 개념을 떠올리게 하는데, 즉 정의 명상법이다. 사실 명상법에는 두 가지가 있다. 하나는 ‘위빠사나(vipāśyanā)’로 ‘觀(clear seeing mindfulness)’의 명상이고, 다른 하나는 ‘사마타(samatha)’의 ‘止(calming of the mind)’명상이다. 불교에서 ‘위빠사나’는 세계실질에 대한 통찰과 돈오를 의미한다. 여기서 말하는 실질이란 고통, 무상, 무아 등 현실을 말한다. ‘사마타’는 보통 ‘위빠사나’의 준비단계로 여겨지는데, 입문자의 호흡법 등 기술을 포함하는 것으로, 수행자는 이 방법을 통해 일상의 마음에서 벗어나 최종적으로 ‘공’의 상태에 이른다. 이 두 가지 명상법의 관계는 상당히 복잡한데, 학자들에 따라 다양한 견해가 있다. 그 중에서 ‘공’에 대한 명상은 서양에서 아주 유행하는 것으로, 불교가 처음 중국에 왔을 때 사용했던 수행법이기도 하다. 400-417년에 만들어진 『三天內解經』 제2권에는 도교가 불교의 이 방법에 대해 비판한 부분도 볼 수 있다.

夫沙門道人小乘學者則靜坐而自數其氣，滿十更始。從年竟歲不暫時忘之。佛法不使存思身

¹ Isabelle Robinet (賀碧來), *Taoism: Growth of a Religion* (Stanford: Stanford University Press, 1997), 第 頁

神故數氣為務，以斷外想。道士大乘學者則常思身中真神形象，衣服彩色。導引往來，如對神君。無暫時有輟，則外想不入。神真來降，心無多事。小乘學者則有百事相牽。或有憂愁萬慮，外念所纏。大乘，小乘其路不同，了不相似也。²

여기서 도교 존사법은 구체적인 형상에 대한 상상으로 묘사되었는데, 특히 자신의 체내에 있는 神을 존사하라고 하였다. 하지만 불교도들은 이런 수행법을 몰랐기에, 호흡 숫자를 세는 방법으로 자신의 마음을 가라 앉혔다.

일부 학자들은, 불교가 중국에 들어온 '공'명상법은 고대 중국으로 거슬러 올라갈 수 있다고 한다고 하면서 초기 경전에서 그 증거를 찾았다. Harold Roth는 『管子內業』을 예로 들어 이 관점을 주장하였는데,³ 문제는 그가 문헌 번역을 진행할 때 자신의 주관적 생각을 삼입해 넣었다는 것이다. 예를 들어 “비록 『管子內業』에서는 이런 否定의 신비수행법을 통해 마음을 비우려 하였지만, 『管子內業』은 ‘虛’라는 개념으로 그 수행법을 규정할 수 있다.” 해롤드는 경전 내용만 번역한 것이 아니라, 경전에 없는 자신의 주장까지 해석해 넣은 것이다. 경전에 없는 ‘허’사상에 대한 언급에서 볼 때 해롤드는 『管子內業』의 사상을 조금 더 오래된 것으로 인식한 것 같다. 그는 “『管子內業』은 특정된 용어나 『노자』의 영향을 아직 받지 않은 것으로 생각된다.”⁴라 하였는데, 이것은 전형적인 논리적 오류이다. 내업의 사상이 허공에서 생긴 것은 아닐 것이다.

『노자』에서 말하는 ‘虛’의 는 “부정적 신비수행”과 어떤 관계가 있는 것인가?

필자의 관점은 『노자』의 ‘허’는 ‘공’사상을 대체할 수 있는 사상이 아니다. 그는 모두 다섯 번에 이어 ‘허’라는 용어를 사용하였다.

1)章2: “是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。”

2)章5: “天地之間，其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈出。”

3)章16: “致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。”

4)章22: “古之所謂曲則全者，豈虛言哉！”

5)章53: “朝甚除，田甚蕪，倉甚虛；服文采...”

해롤드는 첫 문장에서 말하고자 하는 것은, 노자는 성인을 설득하여 백성들에게 명상을 가르치도록 하게 하였다는 것이다. 그렇지 않으면, 1, 4, 5문장 ‘허’만 갖고는 명상이라고 판단할

² 張繼禹主編 『中華道藏』, 8.548b-549a

³ Harold D. Roth (罗浩), Original Dao (New York, Columbia University Press, 1999)

⁴ Harold D. Roth, Original Dao, 189쪽.

수 없다는 것이다. 문장5에는 적지 않은 은유가 있는데, 그 의미는 해석한 이에게 달렸다. 하지만 분명한 것은 이런 서술은 정신적인 상태를 말한 것이 아니라는 것이다. 오직 문장3만이 마음을 비워야 한다는 의미가 들어가 있다. 이 문장에서 사용한 ‘허’의 의미는 노자가 자주 사용한 ‘靜’과 비슷하다. ‘허’는 세속을 벗어나는 ‘공’과는 다르게, 마음속에 있는 ‘有爲’와 ‘欲’을 버리고자 하는데 있다. 사실 이것이 곧 노자가 ‘허’에 대한 해석이라 할 수 있다.

『韓非子解老篇』에는 아래와 같은 문장이 있다.

所以貴無為無思為虛者，謂其意無所制也。夫無術者，故以無為無思為虛也。夫故以無為無思為虛者，其意常不忘虛，是制于為虛也。虛者，謂其意無所制也。今制于為虛，是不虛也。虛者之無為也，不以無為 為有常，不以無為為有常則虛，虛則德盛，德盛之謂上德，故曰：『上德無為而無不為也。』

필자의 의견으로는 위 문장이 ‘虛’에 대한 명확한 정의라고 생각된다. 여기서 말하는 ‘허’란 번잡한 마음에서 벗어나, 외부의 욕망과 유혹에 흔들리지 않는 의식을 말한다. 해롤드가 해석한 수행법을 보면, 마음을 비우는 목적은 더욱 고결하고 신비로운 형이상학적 진리를 얻기 위해서라고 하였다.⁵ 『韓非子』의 ‘허’에 대한 정의를 보면 아직 “마음을 비우는 부정법의 신비한 수행법(放空心思의否定式神秘修行法)”이라 하기 이르다. 해롤드의 논술을 보면, 그가 인용한 텍스트가 무엇이든지 막론하고 모두 신비주의로 귀결시키는 특징을 지니고 있다. 그가 『管子內業』과 『도덕경』을 신비주의로 해석한 이유는 이들이 같은 근원을 갖고 있다고 보았을 것이다.⁶

하지만 초기 문헌을 보면 “마음을 비우다(放空心思)”에 대한 정의는 대부분 불필요한 잡념을 제거하여, 건강하고 고요한 상태 혹은 세속적인 일들이 자연스럽게 이루어지는 상태에 이르라고 말해주고 있다. 이런 수행법은 불교의 명상과 마찬가지로 염세적이지도 않고, 형이상학적인 상태를 인위적으로 추구하지도 않는다.

이 차이는 아주 중요하다. 성이 徐씨인 도사 한 명이 일찍이 이런 문제점을 발견하였고, 그리하여 『三天內解經』이라는 책을 저술하였다. 도사들이 초자연적인 현상과 연결을 시도할 때, 그들은 허공으로 돌아가는 것이 아니다. 오히려 하늘을 쳐다보거나 심지어 자신의 몸을 들

⁵ Harold D. Roth, *Original Dao*, 134-142쪽.

⁶ Stephen T. Katz, *Mysticism and Sacred Scripture* (Oxford University Press, 2000). Katz 는 신비주의란 非文化, 非歷史, 非社會의 독립적 현상이라고 다른 의견을 비판하였다. 그에 의하면 신비주의는 모든 사회에 적용되는 통상적이 현상이 아니고, 그 지역의 언어, 사회, 문화를 벗어나서 이해할 수 있는 부분이 아니라 하였다.

여다 보는 방법을 통한다. 이런 명상법을 ‘存思’, ‘存想’ 혹은 ‘思(visualization)’라고 한다. 이사벨 역시 초기 도교의 명상법이란 곧 존사라고 생각하였다.⁷ 하지만 그녀 역시 명상이란 고통의 현실에서 행복한 이상세계로의 승화라고 생각했다.⁸ 의심할 여지없이 존사법의 목적은 실천자가 초자연과 접촉하는 것이다. 하지만 현실세계에 대한 부정 면에서 볼 때 고대 불교와 도교는 서로 다른 견해를 보이고 있다.

필자의 생각으로는 초기 도교 수행자들은 현실세계를 부정하지도 않았고, 허공이라고 생각하지도 않았다. 서양학자들의 도교 명상에 대한 주장은 대부분 불교 명상법의 영향을 받은 것으로 보인다. 이런 주장에 있어 해롤드의 경우가 더욱 심하며, 이사벨은 조금 덜한 편이다. 사실 초기도교의 명상법에 관한 문헌을 보면 『太平經』이든 『靈寶五符經』이든 『抱朴子內篇』 아니면 『真誥』 등 모두 존사의 방법인 것이다.

다른 서양학자들과 마찬가지로 필자 역시 중국 존사법의 실질적 효과에 대해 깊게 생각해 본 적이 없다.⁹ 하지만 필자는 도교 문헌에 나오는 존사에 대해 깊게 생각해 본 적이 있다. 존사법은 아마도 禮祖로부터 시작된 것으로 보인다. 이것을 뒷받침 하는 문헌으로는 『禮記, 祭義』가 있다.

致齊于內, 散齊于外. 齊之日, 思其居處, 思其笑語, 思其志意, 思其所樂, 思其所嗜. 齊三日, 乃見其所為齊者. 祭之日, 入室, 僂然必有見乎其位; 周還出戶, 肅然必有聞乎其容聲; 出戶而聽, 愀然必有聞乎其歎息之聲.

수행자는 조상 ‘容聲’을 ‘思’하는데, 이렇게 하면 제사를 지낼 당일 조상의 모습이 다시 나타난다는 것이다. ‘齊’ 혹은 ‘齋’는 세속으로부터 스스로를 단절하는 의식으로, 외부의 잡념에 사로잡히지 않고, 수행자는 전념으로 명상에 집중할 수 있다. 그들이 추구하는 정신상태는 『한비자』가 말한 ‘허’와 아주 비슷하다. 그리고 이런 수행법은 의도적으로 잡념과 욕망에서 벗어나 맑고 깨끗한 의식을 가지게 한다. 이것이 장자가 말하는 ‘心齋’인 것이다.¹⁰

필자는 비록 중국 학자들의 ‘존사법’의 실질적 효과에 관한 내용을 전면적으로 조사해 본

⁷ 그녀의 저술에서 “존사는 신도들에게 한 가지 방법을 제시해 주었는데, 우리가 보통 언어나 형이상학으로 이해하던 현상이 이제는 자유롭게 들여다 볼 수 있는 것이 되었다.” Isabelle Robinet, Taoism: Growth of a Religion. 122쪽.

⁸ Isabelle Robinet, Taoism: Growth of a Religion. 122-124쪽.

⁹ 필자가 알고 있는 바에 의하면, 서양의 심리학자들은 불교의 명상법만 연구했을 뿐, 도교의 존사에 대해 연구한 적이 없다.

¹⁰ 필자가 알고 있는 바에 의하면 장자는 중국 철학자 중 가장 엄세적인 사람이었다. 하지만 훗날 불교 옹호자들은 장자의 사상을 빌어 불교를 설명했는데, 사실 그들에 비하면 장자는 엄세한 것도 아니다.

적이 없지만, 개인적인 생각으로는, 중국 학자들의 존사에 대한 연구는 주로 양생학의 시각에서 바라본 것 같다. 예를 들어 張崇富는 『擦開其宗教神學的面紗』에서 존사법의 세 가지 실질적 효과에 대해 언급하였는데 1. 심리적 안정감과 안전감, 2. 세속적인 현실세계 초월, 3. 고요하면서 과욕.¹¹ 비록 그 내용이 많지 않지만, 초기도교가 우리에게 준 선물이라 할 수 있다. 물론 일부 특징은 오랜 세월을 흐르면서 일부 변질되었다. 예를 들어 장승복이 말하는 “세속에 대한 초월”은 더 이상 “신선이 된다”는 의미가 아니다. 필자의 관점으로는 문헌에 나타나는 실천과 관련된 부분은 대부분 종교적 교리와는 상관이 없어 보인다. 사실 “종교신학의 신비주의”라는 부분을 벗겨내면 실천자는 아주 많은 현실적 이득을 얻을 수 있다.¹²

다른 한 가지 객관적이 방법으로 도교 존사법의 현실적 효과를 알 수 있는 방법이 또 있다. 필자는 ‘存服日月法’의 여러 버전을 연구하던 중, 대부분 수행법에 대한 묘술에서 실천자들은 태양을 붉은 색으로 상상하고, 달을 노란색으로 상상하는 것을 알 수 있었다.¹³ 이러한 현상은 필자로 하여금 근대 서양 심리학의 새로운 발견을 연상하게 하였다. 즉, 서로 다른 색상은 인간의 정신세계와 그 표현에 있어 다양한 영향을 끼친다는 것이다.¹⁴ 서양의 자본주의 사회에서 이와 관련된 연구를 진행할 때 보통 대기업에서 경제적 지원을 하여 진행한다. 그 목적은 광고에서 사용되는 색상이 소비자에게 더욱 잘 전달되게 하기 위해서이다. 그럼에도 불구하고 필자가 생각하는 두 가지 부분이 있는데, 하나는 일부 기초색채의 효능은 인체의 감지능력에서 나오는 것으로 서로 다른 문화에서 통용될 수 있다. 다른 하나는 색채의 심리적 효과는 ‘존사법’을 이해하고 건강을 증진하는데 도움이 되는 것으로, 이런 수행법은 중국에서 이미 이천 여 년 동안 실천되었다는 것이다. 필자는 이런 현상에 대해 과학적인 실험을 해 본 적은 없지만, 언젠가는 필자의 주장이 입증되기를 바란다.

¹¹ 張崇富『道教存思術及其養生價值』, 『宗教學研究』2008年 第 2 期, 27쪽.

¹² 이 문제에 대해 장승복은 “만약 우리가 종교 신학의 관점에서 벗어나 본다면, 도교의 존사법은 아주 많은 양생사상을 담고 있는 것을 알 수 있다. 뿐만 아니라 충분히 우리가 연구, 실천할 가치가 있는 것이다.” 위 같은 책, 27쪽.

¹³ 加藤千惠의 초기 도교 존사법에 대한 분석은 필자의 연구에 아주 큰 도움을 주었다. 그녀가 쓴 『<真誥>中的存服日月法』, 『宗教學研究』1997 年第 3 期, 39-48쪽, 그리고 Monica Esposito, Sun worship in China: The Roots of Shangqing Daoist Practices of Light, Cahiers d'Extrême-Asie, 2004 年, 第 14 卷, 345-402쪽을 보면, 송나라 버전의 존사법에 대한 연구가 있는데, 특히 天心正法の 관련연구가 더욱 중요하다. 劉學文의 The method of Yuyi 郁儀 and Jieli 結璘 in Three Tianxin 心 Texts (研討班論文, 修改中)을 참고하기 바란다.

¹⁴ 이상 필자의 색채심리에 관한 연구는 아래 참조. Andrew J. Elliot 과 Markus A. Meier, Color Psychology: Effects of Perceiving Color on Psychological Functioning in Humans, Annual Review of Psychology, 第 65 期, 95-120 쪽.

경전에 따라 ‘存服日月法’의 내용 역시 많이 다르다. 일부 경전에 의하면 수행 당일 해와 달이 있고 없음을 막론하고 그것을 존사할 수 있다고 하였다. 또 다른 경전을 보면 존사자는 몸 속에서 해와 달이 떠오름을 상상해야 한다고 하였다. 일부 존사법은 보조수단을 필요로 하는데, 예를 들어 맑은 물 한 대야 혹은 거울 등을 도구로 사용한다. 이렇게 하면 해와 달빛을 반사할 수 있다. 또 일부 수행법은 해와 달의 정기를 몸 속에서 길러내어 ‘眞我’와 ‘赤子’를 만들어야 한다고 하면서, 이런 방법으로 天師道の 和氣法을 대체하려 하였다.¹⁵ 또 다른 수행법으로, 수행자는 자신의 몸을 곤륜산으로 생각하여, 해와 달이 해수면에서 떠오르고, 그 빛에 목욕하는 것을 상상하는 것이다.¹⁶ 여러 가지 수행법의 공통점이라면, 수행자 대부분이 태양의 ‘精’, ‘氣’를 붉은 색으로 존사하고, 달의 ‘정’, ‘기’를 노란색으로 존사한다는 것이다.

본고에서는 중점적으로 楊羲가 저술한 것으로 생각되고, 도홍경이 주를 단 『登真隱訣』에 기록된 ‘服日月芒法’¹⁷에 대해 살펴보고자 한다. 양희에게 眞法을 내려 주었다고 하는 眞人이 말하기를 “이 수행법은 아주 간단하다. 東華宮有服日月芒法. 已成真人猶故服此. 直存心中有日象, 大如錢. 在心中赤色. 又存日有九芒, 從心上出喉. 至齒而回還胃中. 良久, 臨目存, 自見心胃中分明. 乃吐氣漱液. 服液三十九過止. 一日三為之. 行之一年疾病除. 五年身有光彩. 十八年必得道, 行日中無影. 辟百邪千惡災氣. 常存日在心, 存月在泥丸中. 夜服月華, 如服日法. 存月十芒白色. 從腦中下入喉. 芒亦不出齒而回入胃.”라 하였다.

아마 이 문장이 너무 간단하다고 생각되었는지, 도홍경은 상청파 경전에서 일부 내용을 보충해 넣었다. 이 수행의 최종 목적은 크게 네 가지가 있다. 첫째, 日月 및 빛에 대한 존사는 수행과정의 마지막 단계가 아니다. 일월의 ‘氣’는 반드시 인체의 정확한 부위에 導引되고 자양되어야 한다. 아울러 도홍경은 일월의 빛이 위에 비추면 그 광명은 오장육부에 비취지고, 그리하여 수행자는 복부에 열기를 느낄 수 있다고 하였다.

둘째, 수행자는 십 수년의 끊임없는 수행을 해야 한다. 통상적으로 문헌에서는 수행의 기간을 명시하는데, 보통 11-12년사이이다. 셋째, 색깔에 대한 묘사가 서로 다르다. 붉은 색만 보더라도 ‘赤, 丹, 霞, 絳, 朱, 赫, 炎’으로 표현되었다. 노란색은 보통 ‘黃’으로 하였는데, 경우에 따라 ‘金’ 혹은 ‘金光’으로 표현되기도 한다. 도홍경이 주를 단 단락을 보면, 이 부분에 대해 명확하게 해명하지 않았다. 그는 단지 주석에서 태양은 ‘赤有九紫芒’, 달은 ‘黃有十白芒’이라 하였을 뿐이다. 넷째, 다른 수행법에서 표현한 수행의 효과와 달리, 이 수행법은 너무 허황된 효과를 거둔다고 과대 포장하지 않았다. 이 수행법을 18년 하면 수행자는 자신의 그림자를

¹⁵ Stephen R. Bokenkamp (柏夷), *Early Daoist Scriptures*, (Berkeley, University of California Press, 1997), 314-321쪽.

¹⁶ 劉學文的 *The method of Yuyi 郁儀 and Jieli 結璘 in Three Tianxin 心 Texts*.

¹⁷ 『中華道藏』, 2.255b-256a. 引『真誥』『中華道藏』, 2.169

없게 된다고 하는데, 이것은 물리적으로 불가능 하다고 생각된다. 5년 수행하면 수행자는 ‘빛을 냄’의 단계에 도달한다고 하였는데, 이것은 불가능한 것은 아니라고 본다.

유명한 학자인 괴테는 특이한 색채 연구를 한 적이 있다. 그는 『색채론(色彩學)』(1810)에서 색상을 플러스 측면과 마이너스 측면의 두 가지로 분류하였는데, 플러스 측은 노랑, 빨강을 띤 노랑, 노랑을 띤 빨강으로, 이런 색상은 생동하고 활발한 긍정적인 효과를 거둘 수 있다고 하였다. 마이너스 색으로는 파랑, 빨강을 띤 파랑, 파랑을 띤 빨강이 있는데, 이런 색상은 불안, 걱정, 정서저하를 가져온다고 하였다. 훗날 사람들은 연구를 거쳐 괴테의 이론이 정확함을 증명하였다.

그 이후로 150년이 지나, 독일 국적의 미국인 심리학자 Kurt Goldstein은 의학의 시각에서 괴테의 이론을 연구하였다.¹⁸ 관찰 대상의 생리적 반응을 연구한 골드슈타인은 붉은색과 노란색은 모두 자극적인 색상에 속한다는 것을 발견하였다. 이 색상은 사람으로 하여금 외부에 집중하여 무엇을 성취하고자 하는 강력한 힘을 갖고 있다. 초록과 파랑은 안정적인 효과를 가져다 주는데, 그리하여 사람은 내면의 부족함을 채울 수 있다.

그 동안 많은 심리학자들이 색채에 대해 많은 연구를 하여, 다양한 면에서 좋은 성과를 거두었다. 하지만 21세기에 들어 뇌파 측정기술, 컴퓨터를 통한 색채 연구, 동물을 통한 색상연구가 어느 정도 성숙되었을 때, 색채이론은 비약적인 발전을 거두게 되었다. 아래 서술은 필자의 ‘服日月芒法’ 수행에 영향을 줄 수 있다는 과학이론을 발견한 부분이다.

보통 붉은 색은 혈액 및 원기와 관련된다. 사실 인간을 포함한 동물들은 빨간색을 보면 흥분하고 공격성을 지닌다. 붉게 달아오른 얼굴은 공격성의 표현이다. 반대로 창백한 얼굴은 공포의 표현인 것이다. 과학적인 증명에 따르면 빨간 옷은 자극적인 힘, 집중 및 적극적인 표현 등 긍정적인 특징을 지닌다고 한다.¹⁹ 그리고 인간의 시각적 능력은 빨강, 초록의 경계와 파랑, 노랑의 미묘한 변화를 구분할 수 있다. 예를 들어 피부가 붉은 색으로 변화는 것은 성적인 욕망이 발달했다는 것을 의미한다. 그리고 얼굴이 파랗게 질렸다는 것은 병이 깃들었다는 징조이다. 여기서 알 수 있듯이 색채의 변화는 인체의 변화와 밀접한 관련이 있다.

학자들에 의하면, 혈액의 산화작용에 의해 피부가 붉은 색을 띠는 것은 심혈관이 건강하다는 표현이라 한다. 그렇기 때문에 당근을 많이 섭취하면 자연스럽게 양생이 되는 것이다.²⁰ 많

¹⁸ Kurt Goldstein, "Some experimental observations concerning the influence of colors on the function of the Organism," *Occupational Therapy and Rehabilitation*, 1942년, 21기, 147-51쪽.

¹⁹ Hill RA, Barton RA, Red enhances human performance in contests, *Nature*, 2005년, 총435기, 293쪽.

²⁰ Changizi MA, Zhang Q, Shimojo S. Bare skin, blood and the evolution of primate colour vision, *Biological Letters*, 2006년, 제2기, 217-221쪽.

은 연구결과에서 나타나듯이, 시각적으로 붉은 색을 보거나 붉은 옷을 입으면 체력적으로 힘이 더 느껴지고, 그리하여 경쟁에서 우위에 처할 수 있다고 한다. 만약 경쟁상대가 붉은 옷을 입었다면, 결과는 반대가 된다.²¹ 노란 색에 대해서는 아직 비슷한 연구결과가 나오지 않고 있다. 하지만 일부 연구결과에 따르면 얼굴색이 붉거나 노란색을 띠는 사람은 이성의 관심을 더 끈다고 한다. 이런 부분 역시 색깔과 건강의 상호관계를 의미하는 것이 아닌가 생각된다.²²

이상 종합해 볼 때 Andrew J. Elliot와 Markus A. Meier의 연구성과라고 한다면, 그들은 경솔한 결론은 피하였으나, 인간의 정서를 자극하는 면에 있어 붉은 색은 중요한 역할을 한다고 주장하였다. 일정한 상황에 따라 붉은 색은 경고를 나타내기도 하고, 상대방이 자신보다 강하다는 것을 의미하기도 하는데, 이것은 붉은색이 건강과 관련된다는 것을 의미한다. 노란색 역시 정서를 자극하는 색에 속한다. 하지만 피부색을 제외한 나머지 노란색의 효과에 대해서는 아직 더 연구를 진행해야 한다. 이상은 동물에 대한 실험이 아니라 일상에서 진행된 인간을 대상으로 한 실험이었다. 현대인들은 주야를 가리지 않고 활동하는데, 밤에도 불을 밝게 켜고, TV를 보는 등 활발한 활동을 한다. 필자의 생각으로는 이런 물리적 힘에 의한 빛이 발달되지 않았던 고대에, 우리 조상들이 빛에 대한 감각은 더욱 강렬했을 것이라 생각된다.

다시 존사로 돌아와 보면, 우리가 주목해야 할 점은, 빨강과 노랑은 중국 문화에서 陽과 天, 陰과 地를 나타낸다. 그리고 天師道에서도 방중술을 ‘黃赤之道’라 하였다. 存服日月法の 일부 방법을 보면, 파트너를 제외하고도 완성되는 방법이 있다. 수행자는 이런 방법을 통하여 파트너 없이 스스로 수행을 진행할 수 있다. 비록 시각적 상상을 중심으로 한 수행법이 아주 중요한 것은 이해되지만, 이토록 여러 번 반복해서 해야 하는지는 의문점이다.

비록 검증하기 힘든 가설이지만, 필자의 생각으로는, 수행자가 부단히 存服日月法을 수련하면 몸의 기운을 증가하는 효과가 있는 것 같다. 동시에 질병이나 기타 정서적으로 생기는 부정적인 부분을 제거해 주는 효과가 있는 것으로 보여진다. 이것이 西城真人王遠君이 말한 “日月常照形中則邪鬼無得藏形”의 경지가 아닌가 싶다.

²¹ Elliot, Meier, Color Psychology, 101-102쪽.

²² Stephen ID, Coetzee V, Law Smith M, Perrett DI. Skin blood perfusion and oxygenation colour affect perceived human health.” PLoS ONE, 2009년, 제4기, 5083쪽을 참고.

鳴謝！

本次学术研讨会论文集由如下人员承担翻译工作，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）

暴凤明（北京大學外國語學院日語系 博士生）

中日翻譯

二ノ宮 聡（日本 關西大學亞州文化研究中心 博士後研究員）

中韓翻譯

金海龍（韓國 大巡宗教文化研究所 研究員）

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）