2016東亞人文論壇

—東方文化與心靈健康國際學術研討會—

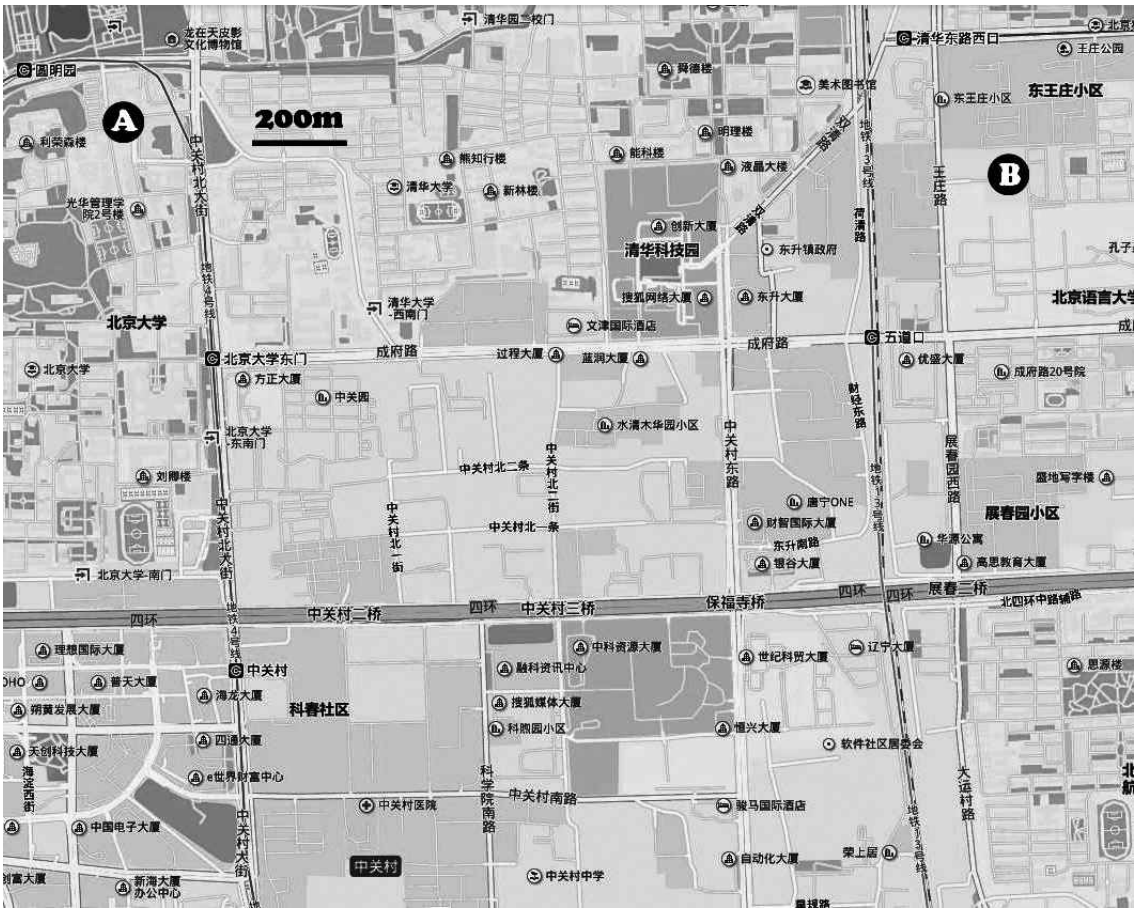
論文集

主辦：北京大學宗教文化研究院
北京大學日本文化研究所
協辦：韓國 · 大眞大學大巡思想學術院
中國道教文化研究所
中國 · 四川大學老子研究院
韓國 · ASIA宗教研究院

北京大學外國語學院新樓學術會議廳
2016 年 8 月 20 日 – 21 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 6

主題講演

《庄子》如何谈心的问题 / 蜂屋邦夫 17
『荘子』に見える心の問題 / 蜂屋邦夫 25

传统文化能否保障现代人的心理健康？ / 王宗昱 35
전통문화는 현대인의 심리적 건강을 보장할 수 있는가？ / 왕쭝위 41
伝統文化は現代人の心理的健康を守りえるか？ / 王宗昱 49

《黄庭经》的存身神法和华丽的人体内部世界-是解剖学的导入,还是内视法的发展? / 李奉鎬 57
『黃庭經』의 存想身神法과 화려한 몸 속 세상
-해부학의 도입인가 內視法의 발전인가?- / 이봉호 73

論文發表

道家文化价值观的五字真言 / 詹石窗 97
도교문화 가치관의 오자진언 / 잔스창 105
道家文化価値観における五字真言 / 詹石窗 115

《抱朴子内篇》的养生论 / 申镇植 123
『抱朴子內篇』의 養生論 / 신진식 141

日本江户时代的饮食文化 －李时珍《本草纲目》与貝原益軒《大和本草》－ / 古藤友子 169
日本江戸時代の飲食文化 －李時珍『本草綱目』と貝原益軒『大和本草』－ / 古藤友子 179

《周易参同契注解》引用的道教书及其流通情况 / 崔载浩 191
『주역참동계주해』 주석의 인용문을 통해 본 조선의 도교서 유통 / 최재호 209

净土与心的问题一从证空的往生论入手 / 中村玲太 231
浄土と心の問題一證空の往生論を切り口とし てー / 中村玲太 241

禅与心灵健康 / 徐文明 253

大巡真理会的心观 / 车瑄根 257
대순진리회의 마음관 / 차선근 269

世道人心：道家生态心理学的当代价值 / 李 明 289
世道人心：道家 생태심리학의 현대적 가치 / 리 밍 295
道家生態心理学の現代的価値 / 李 明 303

会议日程

日期	时间	内　容
8/19 星期五	下 午	**会议代表抵京** / 北京西郊宾馆（北京市海淀区王庄路18号）
	18:00～20:00	**欢迎晚宴** / 北京郭琳家常菜五道口店（西郊宾馆入口正对面）
8/20 星期六	08:30～09:00	**代表注册** / 北京大学外国语学院新楼5层多功能厅门厅
	09:00～09:30	**开幕式**：主持人 金 勋（北京大学宗教文化研究院 副院长） **嘉宾致辞** ・黄信阳（中国道教协会 副会长） ・蜂屋邦夫（日本 东京大学 名誉教授） ・王宗昱（北京大学宗教文化研究院道教研究中心主任） ・金 煜（大真大学大巡思想学术院 名誉院长）
	09:30～10:00	**纪念摄影和茶歇** / 外国语学院新楼门前
	10:00～11:30	**第一场 主题报告** / 每人发表30分，含翻译 主持人： 尹龙福（ASIA宗教研究院 院长） 尹志华（中国道教文化研究所 副所长） ・蜂屋邦夫（日本 东京大学 名誉教授） 题目：《庄子》如何谈心的问题 ・王宗昱（中国 北京大学哲学系 教授） 题目： 传统文化能否保障现代人的心理健康？ ・李奉镐（韩国 京畿大学 教授） 题目：《黄庭经》的存身神法和华丽的人体内部世界 － 是解剖学的导入,还是内视法的发展?
	12:00～13:30	**午餐** / 梦桃源餐厅（北京大学校医院北侧）
	13:30～15:10	**第二场 论文发表** / 每人发表25分，含翻译 主持人： 李奉镐（韩国 京畿大学 教授） 霍克功（宗教文化出版社编辑部主任 编审） ・詹石窗（四川大学 老子研究院 院长） 题目： 道家文化价值观的五字真言

		• 申镇植 （韩国 仁川大学 教授） 题目：《抱朴子内篇》的养生论 • 古藤友子（日本 原国际基督教大学 教授） 题目： 日本江户时代的饮食文化 —李时珍《本草纲目》与贝原益轩《大和本草》 • 崔载浩（韩国 韩国传统文化大学校 讲师） 题目：《周易参同契注解》引用的道教书及其流通情况
	15:10～15:25	**茶歇**
	15:25～17:05	**第三场 论文发表** / 每人发表25分，含翻译 主持人 岳远坤（北京大学日本文化研究所 研究员） 申镇植 （韩国 仁川大学 教授） • 中村玲太（日本 亲鸾佛教中心研究员） 题目： 净土与心的问题—从证空的往生论入手 • 徐文明（北京师范大学 教授） 题目： 禅与心灵健康 • 车瑄根（韩国 大巡宗教文化研究所 研究员） 题目：大巡真理会的心观 • 李 明（北京林业大学心理学系 副教授） 题目：世道人心：道家生态心理学的当代价值
	17:05～18:00	**第四场 综合讨论** 主持人 赵显范（韩国学中央研究院 教授）
	18:00～18:20	**闭幕式** 主持人 金 勋 总结发言： • 蜂屋邦夫（日本代表） • 朴相奎（韩国代表，大巡宗教文化研究所所长） • 王宗昱（中方代表）
		闭幕晚餐 / 全聚德烤鸭清华园店 （18:30 外国语学院门前乘车前往宴会场）
8/21	09:00	**全体代表（退房）**/ 在西郊宾馆门前乘车赴白云观

星期日	10:05～11:30	**中国道教协会专题座谈会** 1. 报告人：中国道教协会代表 题目： 中国道教发展现状及展望 2. 报告人：尹志华（道教文化研究所 副所长） 题目： 中国道教研究现状及问题 3. 自由交流
	12:00～13:30	**午餐**
	14:00～15:30	**国外代表王府井观光**
	15:30～18:35	**国外代表参加文化考察 /** 15:30 赴首都机场第二航站楼， 18:35 MU5188赴南昌龙虎山考察。
		国内代表自由活动

회의 일정

날짜	시 간	내 용
8/19 (金)	오후	**회의대표 북경 도착** / 北京西郊宾馆 (北京市海淀区王庄路18号)
	18:00～20:00	**환영 만찬** / 北京郭琳家常菜五道口店 (西郊宾馆 입구 정면)
8/20 (土)	08:30～09:00	**등록** / 북경대학 외국어학원 신관 5층 다기능홀
	09:00～09:30	**개막식 /** ○사회: 김 훈 (북경대 종교문화연구원 부원장) **대회 축사** • 황신양 (중국도교협회 부회장) • 하치야 쿠니오 (동경대 명예교수) • 왕쭝위 (북경대 종교문화연구원도교연구중심 주임) • 김 욱 (대진대학대순사상학술원 명예원장)
	09:30～10:00	**기념 촬영** / 북경대학외국어학원 신관 앞
	10:00～11:30	**제1발표 주제강연** / 각 발표 30분(통역 포함) ○사회: 윤용복 (ASIA종교연구원 원장) 인즈화 (중국 도교문화연구소 부소장) • 하치야 쿠니오 (동경대 명예교수) 제목: 『장자』에 보이는 심(心)의 문제 • 왕쭝위 (북경대 철학계 교수) 제목: 전통문화는 현대인의 심리적 건강을 보장할 수 있는가 • 이봉호 (경기대 교수) 제목: 『黃庭經』의 存想身神法과 화려한 몸 속 세상 -해부학의 도입인가 內視法의 발전인가?-
	12:00～13:30	**중식** / 梦桃源餐厅 (北京大学校医院北侧)
	13:30～15:10	**제2발표** / 각 발표 25분(통역 포함) ○사회: 이봉호 (경기대 교수) 훠커궁 (종교문화출판사 편집부 주임편집) • 잔스창 (사천대학 노자연구원 원장) 제목: 도교문화 가치관의 오자진언 • 신진식 (인천대 교수)

		제목:『抱朴子內篇』의 養生論 • 고토 토모꼬 (일본 原國際基督教大学 교수) 제목: 일본 에도시대의 음식문화 ー 이시진의『본초강목』과 카이바라 에키켄(貝原益軒)의『야마도본초(大和本草)』ー • 최재호 (한국전통문화대학교 강사) 제목: 『주역참동계주해』 주석의 인용문을 통해 본 조선의 도교서 유통
	15:10～15:25	**Tea Time**
	15:25～17:05	**제3발표** / 각 발표 25분(통역 포함) ○사회: 악원곤 (북경대학 일본문화연구소 연구원) 신진식 (인천대 교수) • 나까무라 료타 (일본 親鸞불교센터연구원) 제목: 정토(淨土)와 마음의 문제 -證空의 왕생론에서 출발- • 서문명 (북경사범대학 교수) 제목: 선(禪)과 심령건강 • 차선근 (대순종교문화연구소 연구위원) 제목: 대순진리회의 마음관 • 리 밍 (북경 林業大學 심리학과 부교수) 제목: 世道人心: 道家 생태심리학의 현대적 가치
	17:05～18:00	**종합토론** ○사회: 조현범 (한국학중앙연구원 교수)
	18:00～18:20	**폐막식** ○사회: 김 훈 총평 • 하치야 쿠니오 (일본대표) • 박상규 (한국대표, 대순종교문화연구소 소장) • 왕쭝위 (중국대표)
		폐막 만찬 / 全聚德烤鸭清华园店 18:30 북경 외국어학원 앞에서 차량 출발
8/21	09:00	**전체 참가자 체크아웃**/

(日)		西郊宾馆 입구에서 승차 白云观으로 이동
	10:05～11:30	**중국도교협회와 좌담회** 1. 발표자: 중국도교협회대표 제목: 중국 도교의 발전과 전망 2. 발표자: 인지화(도교문화연구소 부소장) 제목: 중국도교연구 현황과 문제점 3. 자유교류
	12:00～13:30	**중식**
	14:00～15:30	**국외대표 王府井 관광**
	15:30～18:35	**국외대표 답사** 15:30 북경수도국제공항 2터미널로 출발 18:35 MU5188 난창 창베이 국제공항으로 출발.
		국내 대표 자유활동

会議日程

期日	時間	内　容
8/19 (金)	午後	**会議参加者北京到着 /** 北京西郊賓館(北京市海淀区王庄路18号)
	18:00~20:00	**歓迎会 /** 北京郭琳家常菜五道口店(西郊賓館入口正面)
8/20 (土)	08:30~09:00	**会議参加手続き** / 北京大学外国語学院新館 5層 多機能ホール
	09:00~09:30	**開会式 :** 司会 金勲 (北京大学宗教文化研究院副院長) **祝辞** ・黄信陽 (中国道教協会 副会長) ・蜂屋邦夫 (東京大学名誉教授) ・王宗昱 (北京大学宗教文化研究院道教研究中心主任) ・金　煜 (大真大学 大巡思想学術院 名誉院長)
	09:30~10:00	**記念撮影 /** 外国語学院新館前
	10:00~11:30	**第一部 主題講演**　発表時間30分/人、通訳を含む 司会　尹龍福 (ASIA宗教研究院 院長) 尹志華 (中国道教文化研究所 副所長) ・蜂屋邦夫 (東京大学 名誉教授) 題目:『荘子』に見える心の問題 ・王宗昱 (北京大学宗教文化研究院道教研究中心主任) 題目: 伝統文化は現代人の心理的健康を守りえるか？ ・李奉鎬 (韓国 京畿大学 教授) 題目: 『黄庭經』的存身神法和華麗的人体内部世界
	12:00~13:30	**昼食 /** 梦桃源餐廳 (北京大学校医院北側)
	13:30~15:10	**第二部 論文発表**　発表時間25分/人、通訳を含む 司会　李奉鎬 (韓国 京畿大学 教授) 霍克功 (宗教文化出版社編集主任) ・詹石窓 (四川大学老子研究院院長) 題目： 道家文化価値観における五字真言 ・申鎭植 (韓国 仁川大学 教授) 題目： 『抱朴子内篇』の養生論 ・古藤友子 (日本 元国際基督教大学 教授) 題目： 日本江戸時代の飲食文化 ― 李時珍『本草綱目』と貝原益軒『大和本草』―

		・崔載浩(韓国 韓国傳統文化大學校 講師) 題目:『周易参同契注解』引用的道教書及其流通情況
	15:10~15:25	**休憩**
	15:25~17:05	**第三部 論文発表** 発表時間25分/人、通訳を含む 司会　岳遠坤（北京大学日本文化研究所 研究員） 申鎭植（韓国 仁川大学 教授） ・中村玲太（親鸞仏教センター研究員） 題目： 浄土と心の問題―證空の往生論を切り口として― ・徐文明（北京師範大学 教授） 題目: 禪と心靈健康 ・車瑄根（大巡宗教文化研究所研究委員） 題目: 大巡真理会の心觀 ・李 明（北京林業大學 心理學科 副教授） 題目: 道家生態心理学の現代的価値
	17:05~18:00	**第四部 総合討論** 司会　趙顯範（韓國學中央研究院 教授）
	18:00~18:20	**閉会式**　司会　金 勲 總結發言： ・蜂屋邦夫 （日本代表） ・朴相奎（韓国代表，大巡宗教文化研究所 所長） ・王宗昱（中国代表）
		夕食 / 全聚德烤鸭清华园店 （18時30分に北京外國語学院の前で車輛出發）
8/21 （日）	09:00	**すべての代表者（チェックアウト）** 西郊貧館の前で車輛出發，白云观に行きます.
	10:05~11:30	**中国道教協会との座談会** 1. 発表: 中国道教協会代表 題目：中国道教の発展現状と展望 2. 発表: 尹志華（中国道教文化研究所 副所長） 題目: 中国道教の研究現状と問題 3. 自由交流
	12:00~13:30	**昼食**
	14:00~15:30	**国外代表王府井观光**
	15:30~18:35	**国外代表参加文化考察**

		15:30 赴首都机场第二航站楼, 18:35 MU5188赴南昌龍虎山考察。
		国内代表自由時間

主 題 講 演

《庄子》如何谈心的问题

蜂屋邦夫

东京大学 名誉教授

本次研讨会的主题是“东方文明与心理健康”。“心理健康”一词是现代语言的表达方式，它也包括一些日常的问题，比方说如何摆脱萎靡不振的状态或如何保持平和的心态等，不过我想超出这一日常心理活动的层面，从如何建立稳定的精神世界这一方向来限定并思考这一主题。用传统的表达方式来说就是心灵的解脱问题，也就是让心从诸多烦恼、混乱和恐惧中解脱出来，身心俱抛，达到一种了悟的境界。

用这种问题意识来看先秦思想，没有比《庄子》更贴切这一主题的著作了。用极端一点的说法的话，甚至可以说《庄子》整部作品都是在围绕心灵解脱进行撰述的。老子是庄子的思想先贤，他建构了包含天地生成论的自然哲学，并且在此基础上建立了规范世人行为的处世哲学，而庄子在继承了老子的思想后，更进一步探寻人的心灵问题，并将达到逍遥坦荡之境界作为自己的人生理想。虽然庄子后学开始涉及社会问题和政治问题，但我认为《庄子》整部书最大的关注点还是心灵解脱[1]。

本文将以《庄子》的《齐物论》篇为中心，根据篇中对心的相关论述来展露其解脱思想的冰山一角。

1．《齐物论》的相关论述

（1）人籁、地籁、天籁

一说到心灵问题，我们首先想到的应该都是“心斋”（《人间世》）和“坐忘”（《大宗师》），但其实《齐物论》对心灵展开了最为长篇而精细的探讨，因此，接下来本文就将沿着《齐物论》的文章脉络来考察庄子对心灵的认识。

《齐物论》以南郭子綦和颜成子游的问答开篇。文章一开头，子綦处于“吾丧我”的忘我状态，此处便已展现了超越心灵喧嚣的风姿。接着，二人的问答以人籁、地籁、天籁等词为线索勾画出一种超然的境界，可以说这段篇头的对话已经表明了庄子关于心灵的基本观点。

[1] 《庄子》中，算上“心斋”、“心术”等“心”的复合词，“心”字大约出现了150次，另外，表现心的灵动状态的“神”字也出现了40例左右，“精神”或者表达精神之意的“精”字也有十几例。这些词都与心理活动相关，由此可看出庄子对心的重视程度。

根据庄子的说明，所谓人籁就是人吹奏乐器的声音，地籁是风吹山林树木之孔穴发出的声音。那么，天籁是什么呢？天籁则是树木的孔穴自然发出的声音，这不是树木有意发出的，也没有特定的存在（真宰）操控其发出声音。如果将地籁看成是风与孔穴自然发出的声音，那么此时地籁则可被看作天籁。也就是说，当我们认识到树木的声音是风与众窍发出的天地自然的自发活动时，天籁的概念就在这种认识中得以成立，其客观存在就是天地自然活动本身。

（2）心灵的喧嚣

庄子以人籁、地籁、天籁的说法为引子，将树木的喧闹喻为人心的喧嚣，就此进行了如下详细的描述。毋庸赘言，比起人籁、地籁、天籁，庄子最想说的是人心。可以看出，能够像《庄子》这样将复杂的心里活动如此活灵活现地描述出来的作品，在先秦的文献中绝无仅有。

> 大智周全缜密，小智偏狭追究。大言气焰凌人，小言细微精致。〔因都在动用心智，所以〕睡觉时梦境纷扰，醒来后身疲气散。与人交涉纠缠，日日勾心斗角。〔心〕有的散漫疏怠，有的阴险莫测，有的谨慎精细。遇到小的恐惧则惴惴不安，大的惊恐来临时则失魂落魄。他们的发言就像利箭一样〔迅疾〕，看准别人的是非进行攻击。有时却又像发过誓一样〔片语不吐〕，不过是为了守卫胜利。他们的衰竭就像秋冬的萧条，一天天走向消亡。他们沉溺在所作所为中，已不能恢复本然之性。被贪欲所束缚，愈老而〔欲望〕愈深。日益近死之心，已经无法恢复生机。他们时而欣喜，时而愤怒，时而悲哀，时而快乐，时而担忧〔未来〕，时而叹息〔过去〕，时而多变，时而执着。又轻浮躁动，奢华放纵，情欲开张，娇淫妖冶。[2]

我们的心如此复杂多变，那我们应该怎样应对呢？庄子接着说：“〔这些心理活动〕就像声音从空虚的竹管中发出、菌类从蒸气中生长出来一样。日夜交替变化，却无从知晓它们从哪里萌

---

[2] 大知闲闲，小知间间。大言炎炎，小言詹詹。其寐也魂交，其觉也形开。与接为构，日以心斗。缦者，窖者，密者。小恐惴惴，大恐缦缦。其发若机栝，其司是非之谓也。其留如诅盟，其守胜之谓也。其杀如秋冬，以言其日消也。溺之所为之，不可使复之也。其厌也如缄，以言共老洫也。近死之心，莫使复阳也。喜怒哀乐，虑叹变慹，姚佚启态。

“大知”和“小知”一般认为是基于《逍遥遊》篇中“小知不及大知”的理论，把“大知”解释为圆融通达的智慧，而”小知”则是细微穿凿的智慧。而“大言”“小言”则被相应地解释为述说“大知”的语言和描述“小知”的语言。如此说来，心灵喧嚣是“小知”、“小言”的具体反应。但是，如果按照这种解释，地籁中就没有可以被看做天籁的特殊部分，而只有“大知”和”大言”是超越心灵凡尘的部分，这样一来，这段话作为天籁问答的延伸内容就比较牵强了。所以这段内容不能按照一般的理解，而应将“大知”、“小知”、“大言”、“小言”都看成心灵的喧嚣。

请参考以下书籍。

李勉《庄子总论及分篇评注》、台湾商务印书馆、一九七三年六月。

孙雍长注译《庄子》、花城出版社、一九九八年五月。

译文中，〔　〕内是笔者补充的内容。

发出来。既无可推求，不如其已乎。虽然心识生于旦暮不曾停歇，但这不正是我们的生命活动本身吗？”[3]

意思是我们的心理活动自由变化并不受意志控制，如果树木被风吹动发出的声响是自然所生，那我们心灵的各种喧嚣也应该被看做是自然出现的。也就是说，庄子认为，同人籁、地籁、天籁一样，操控心产生千变万化的“真宰”既不能说有亦不能说无，而是从极端上说那就是无。因此，放任心的活动千变万化，将其当作自然现象置之不理并不为其所困，这就成为最紧要的事。

另外，以《大宗师》中“坐忘”为首的其他几篇在论述修养心灵的问题时，经常强调“忘”，但《齐物论》篇重点讨论认识或者语言的问题，并没有正面谈论“忘”的问题。

随着庄子论述的展开，可看出他对身体各部位机能的认识也与上述相同，对于“真宰”存在与否的回答仍然是否定的，而不是说不知道。庄子说，即使去仔细追寻身体活动的真实形态，无论结果是否成功，对于我们的身体就是如此运作着的事实没有任何利弊影响[4]。

总之，庄子认为苦苦追求身心活动的源头并没有意义，不如顺其自然。因此，此处结论就是，既然生而为人，接受身体发肤，就不要被外界所左右，持之守之，等待自然消亡云云[5]。这暂时就是庄子围绕心的解脱问题所作的思考，不过对于这个问题后文还有进一步的分析。

（3）成心、道、言

接下来，《齐物论》围绕“夫随其成心（成见、主观的判断）而师之，谁独且无师乎”这一观点展开论述。意指虽不知心识活动由何而起，但总之是与外界相关而生，所以要持有不被外界所扰、不根据主观意识判断是非的生活态度。

但是这个问题并没有说的那么简单，庄子为了解释为什么要这样做，聚焦于语言和认识的问题进一步展开了复杂细腻的论述。只是，语言与认识问题虽然也属于心的范围，但与心灵解脱联系并不紧密，所以在此只做简单的论述。

庄子的主要观点就是道为天地自然运行之物，无处不在，并无真伪。真伪只是存在于世俗社会中，也就是道如果被小成（世俗意义上的成就）所隐，则真伪出现。仁义道德即为此例之一，就像《老子》第十八章中写道“大道废，有仁义”，即道如果废止了（被隐藏），仁义之类的“小成”便会出现。

语言本来是四处皆可的，并无是非，但语言一旦被“荣华（华美之言）”所遮蔽，是非也就随之出现。即言语本来与是非判断并无关系，而是普遍通用的，但由于人开始了主观的价值判断，儒家、墨家之类的是非争论才会随之出现。

---

[3] 乐出虚，蒸成菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌。已乎，已乎。旦暮得此，其所由以生乎。

[4] 如求得其情与不得，无益损乎其真。

[5] 一受其成形，不忘以待尽。与者相刃相靡、其行尽如驰，而莫之能止，不亦悲乎。终身役役而不见其成功，尔【尔字上有艹】然疲役而不知其所归，可不哀邪。人谓之不死，奚益。其形化，其心与之然，可不谓大哀乎。

庄子认为，因为天地自然没有真与伪、可与不可、是与非的区别，所以应该顺应天地自然之道而行，超越人为的价值判断。对此，庄子的表述是“以明（绝对的明知）观之”[6]与“照之于天”的境界[7]，庄子亦将此种因循天地自然之道的立场称为“道枢”。

（4）“照之于天”的境界

接下来的论述大体都是从“照之于天”的角度来观察人的行为。庄子认为，人对天地万物进行的可与不可、然与不然的判断都是人为附加上去的，不然或者不可的自然之物本不存在。即站在“照之于天”的立场上，所有事物都是然与可的，都应该被完全肯定。以世俗的标准衡量出的大小美丑的事物，从道的角度来看都毫无差别；并且，从人的立场来看，分散、形成、破坏各不相同，而从道的角度来看这些都是同一的。

换言之，虽然一切事物包含矛盾，但矛盾本身即为一。这种观点与之前所述的“心中纷扰也是自然活动，应任其变化又不为所困”的主张相通。

之后，庄子插入了著名的“朝三暮四”之典故，说费心劳力四处张罗，明明做的是同一件事却不自知[8]，并评价说，“名实并无亏损，而喜怒之情却被左右”[9]。然后又指出了正确的做法，即“亦因是也。是以圣人和之以是非，而休乎天钧。是之谓两行。”[10]。“因是”的“是”是指道，“和之以是非”是调和是非的意思，因为从世俗的角度来看性质相反的事物是不能调和的，所以这也是从道的角度来说的。此处，庄子用了“天钧”和“两行”这种非常具有个人风格的词语来表达自己的观点。

所谓“天钧”是指天之辘轳，成玄英疏作“息智乎均平之乡，休心乎自然之境也”[11]。即“钧”含有“万物齐同”之意。“两行”是指任由矛盾或对立持续存在。即便“休乎天钧”，使事物“两行”，现实世界的事物也不会产生任何变化。“天钧”和“两行”最终是为了超越现实而提出的观点，这种观点与刚才所说的“不问身心活动由何而起，只需顺其自然”的观点如出一辙。

（5）认识的问题

庄子随之围绕是非判断、即认识的问题展开了更加细致的论述。

---

[6] 莫若以明。

[7] 圣人不由而照之于天，亦因是也。

[8] 劳神明为一，而不知其同也。谓之朝三。

[9] 名实未亏而喜怒为用。

[10] 亦因是也。是以圣人和之以是非，而休乎天钧。是之谓两行。

[11] 天均者，自然均平之理也。夫达道圣人，虚怀不执，故能和是于无是，同非于无非，所以息智乎均平之乡，休心乎自然之境也。

首先，庄子介绍了是非判断的出现过程。即人最初处于物我不分的状态，这是天地自然一体的最高境界，这个阶段中，人并不动用思考。之后人开始意识到物的存在，但在这个阶段中并没有在物与我之间划分界限，而仅仅是认识了自然的本来面目。在后来的阶段中人便开始清晰认识物我之分，并建立了秩序观，但尚未确立是非的存在[12]。

这三个阶段描述了人的认识从原初的混沌状态渐渐脱离出来并开始分辨物我的过程，但到此为止完满的道仍然存在。那么，当是非这种人为的价值判断出现后，会怎么样呢。

庄子道：“是非观念彰显，大道就有了亏损。大道亏损，是因为物爱得以成就。那么果真有所谓的成就和亏损吗，还是没有所谓的成就与亏损呢？”[13]。这里的“爱”是指爱憎好恶的感情，是对事物的执着，属于世俗世界的价值判断。由此生出无数烦恼，世俗间也开始无休止的混乱。庄子之所以既提出成就与亏损，却又质问到底没有成就与亏损，是因为从道的角度来看既无成就也无亏损。也就是说，从人的角度看道有亏损，但那是因为人的是非观覆在了事物表面，让人看不到道在发挥作用，但其实道本身就不存在亏损一说，所以才会做出这种看似矛盾的论述。

庄子用一只眼睛观察天地自然，另一只眼睛观察人间世界。基于这两重视野的思考，让庄子的论述有时颇为晦涩，但也可以说庄子始终立足道的角度来反观人世间的种种现象。如果能把握庄子的思维特点，就能理解他极为合理、逻辑缜密的思想内涵。

返回刚才谈到的认识阶段的问题，人从最初的无分别状态朝着认知分化的方向渐渐发展，直至到达产生是非判断的阶段。而同时，人心也越来越迷茫。如此说来，人心如欲从混沌迷惘的状态中摆脱出来，只要反向回归即可。也就是说舍弃分别之心，返回原始的混沌状态。前面的文章中已经指出，《齐物论》以外的篇章在论述修养心性时都强调了“忘”，这里所说的“忘”无疑就是指“舍弃分别之心，回归原始的混沌状态”。沿着之前心理健康的话题来说，这种回归的观点也是对“不问身心活动由何而起，只需顺其自然”思想的进一步延伸。也就是说，任由心动是“两行”的立场，而“不动用思考，与天地浑然一体”才是心灵得到升华的“道枢”立场。庄子苦苦思索最终达到的就是这个境界。这才是真正的心的解脱，才是照之于天的境界。

（6）语言的问题

在《齐物论》的最后，庄子提出了一个语言方面的问题：一切思想都借由语言而成立，但是当你“说”超越是非彼此、顺应天地自然之道时，“说”这件事情本身不就是在分辩是非彼此了吗？

因此，庄子对言说进行了根本性的分析。庄子认为，人的认识是从“初始无物（即物我不分的状态）”开始的。“物”属外界故搁置不提，于是思考方式就在“初始”和“无（无有）”两点上。

---

[12] 古之人，其知有所至矣。恶乎至，有以为未始有物者，至矣尽矣，不可以加矣。其次以为有物矣。而未始有封也。其次以为有封焉。而未始有是非也。

[13] 是非之彰也，道之所以亏也。道之所以亏，爱之所以成。果且有成与亏乎哉，果且无成与亏乎哉。

“无有”是对“有”的否定，所以“无有”要有意义，就必须先有“有”。因此，“有始”在先就成了问题。

语言在与其否定面相对时才产生意义，就像“始”与“无始”相对才有意义。同样，“有始”只有在与“无‘有始’”相对时才有意义。因为这种否定可以无限循环，所以永远没有尽头。“有”的情况也一样，“有有”要依靠“无有”才能成立。于是，语言的意义建立于否定之上，而否定的连锁又是无边无际的。

究其根本，这种思考方式是建立在“有”和“无”的肯定与否定的关系上的。但是这里的“有无”是思考方式，所以并无实体。如果联系到实际中的事物，那么哪边是有哪边是无就不得而知了[14]，因此，与天地自然之道相比，有没有过发言的行为也不得而知[15]。

这种语言分析，必须抽丝剥茧详细论述才能让人释怀，但本文暂且到此为止。总之，与道相比，语言是残缺不全的，不知其有无，也不知是否有过发言的行为。道和语言之间有无法逾越的鸿沟。要让语言有效，否定的连锁就会无限持续，变得无比复杂。

但是庄子并没有想要进行无休止的推演，而是告诉人们停止这种徒劳，只需顺应天地自然之道[16]。由此看来，庄子在面对语言问题时也提倡回归天地自然之道。他已经远远地从世俗事物当中脱离了出来，这正是所谓的心灵解脱吧。南郭子綦说的“吾丧我”的境地也是如此。

庄子随后又论述了是非争论的产生情况，但据说其本来属于外篇[17]，所以，以上所讨论的就是《齐物论》的主要内容，对于《齐物论》中的解脱问题的考察也到此为止。

2．《庚桑楚》之心的问题

（1）从心之诸相到无为之道

《庄子》全书都在关注心的解脱问题，但其中探讨解脱原理的是《齐物论》篇，所以本文对其进行了探讨。但是此篇因太具思辨性，反而缺乏一些具体性，所以，在此另将杂篇的《庚桑楚》中的一段内容列出来作为具体性的参考。虽然这一段所讲的道理并不深奥，但却是庄子后学对庄子的心灵认识进行展开、发挥的重要材料。具体内容如下：

> 去除意志的悖乱，解除“心”的束缚，舍弃“德”的负累，疏通“道”的障碍。尊贵、富有、显位、威严、名声、利禄六者，扰乱意志；仪容、举止、美色、辞理、气息、情意六者，束缚心灵；憎恶、爱欲、欣喜、愤怒、悲哀、快乐六者，负累德识；分离、趋就、获取、给与、

[14] 未知有无之果孰有孰无也。

[15] 今我则已有谓矣，而未知吾所谓之其果有谓乎，其果无谓乎。

[16] 自无适有，以至于三。而况自有适有乎。无适焉，因是已。

[17] 此处据崔撰的说明。《释文》“夫道未始有封”崔云、齐物七章、此连上章，而班固说在外篇。

> 智谋、技能六者，阻塞大道。如果能让这四个方面的六种障碍不乱心胸则实现〔心神〕平正，平正则〔心〕静，静则〔心〕明，明则虚空，达到虚空的境界时便能实现无为而无不为了。[18]

“意志”在《庄子》中的原文是“志（こころざし）”，如同日语的字面意思“心有所指（こころざす）”一样，指心对外界所作的反应。“德”是指心的秉性，“道”指心之根本。换言之，“志、心、德、道”虽然每个都指心，却是一个由表至里、心的活动逐渐深化的递进过程。

同样的，“志、心、德、道”相对应的六种障碍也是由浅入深的。首先，乱志的“尊贵、富有、显位、威严、名声、利禄”是外在的事物，离心最远。“仪容、举止、美色、辞理、气息、情意”与身体的基本活动相关，这里的心与其说是思维器官，被强调更多的其实是与感觉和运动相关的功能。“憎恶、爱欲、欣喜、愤怒、悲哀、快乐”是人从心底生出的情感，因此，可看出此处的“德”并非指道德之类的价值观点。“分离、趋就、获取、给与、智谋、技能”与人的社会活动相关，是四种障碍中最动用心智的。这里包含心（头脑）本来的情感与思索，所以用“道”这个词来表现心的本质所在。

如果想阻止这四种障碍扰乱心智，则应首先将富贵名利等身外之物从脑海中抹去；然后保持动作表情、说话呼吸等基本身体活动正常运行，并且处于无意识状态；再者不要因喜怒哀乐等情感伤神；最后不要让出身境遇或知识能力将心蒙蔽。如果能做到以上这些，便没有其他外力能够左右心识了，而实现心神平正[19]。由此心如止水，清澈明净。这种情况下，心则为虚。心达到至虚，则最终达到“无为而无不为”（《老子》三十七章、四十八章）的境界。

这一段看上去是非常形式化的描述，但正因为形式完备，所以可以看出在此之前应该进行了一番苦思。不过，从思想水平来看，特别是关于“道”的思考还不够深入，与《老子》的关联性也不太有说服力。话虽如此，从其对心的诸相进行各个角度的探索来看，庄子后学也是值得肯定的。以上便是我对针对《齐物论》的思辨性进行的具体性补充。

结论

本论文以《齐物论》为题材，对《庄子》中的心灵解脱思想进行了部分考察分析。

首先，《庄子》通过对人籁、地籁、天籁的描述，指出当我们认识到树木的声音是风与众窍发出的天地自然的自发活动时，天籁的概念就在这种认识中得以成立，其客观存在就是天地自然活动本身。

---

[18] 徹志之勃，解心之谬，去德之累，达道之塞。贵、富、显、严、名、利六者，勃志也。容、动、色、理、气、意六者，谬心也。恶、欲、喜、怒、哀、乐六者，累德也。去、就、取、与、知、能六者，塞道也。此四六者，不荡胸中则正，正则靜，靜则明，明则虚，虚则无为而无不为也。

[19] 对“心”字的补充是根据成玄英《疏》：“四六之病，不动荡于胸中，则心神平正，正则安靜，靜则照明，明则虚通，虚则恬淡无为，应物而无穷也。”

然后，对相当于树木喧闹的心灵喧嚣，庄子认为苦苦追求心识的源头并没有意义，不如顺其自然，不被外物所累，平静地等待生命走到尽头。在此暂且将这种认识作为庄子的解脱思想。

接着进入道与言的问题。庄子认为人应该委身于天地自然之道，超越可与不可、是与非等人为的价值判断。并将此种观点描述为“莫若以明”或“照之于天”，并使用了“道枢”、“天钧”、“两行”等独具庄子个人风格的用语。

再然后，分析了认识问题。庄子认为人从天人合一的原始混沌状态渐渐脱离出来以致产生分别心，最终产生是非观这种人为的价值判断，心也随之陷入无尽的迷茫。如此，若想让心从迷惘中摆脱出来就要抛弃分别心，回归到原始的混沌状态。并且主张这种思想比“任由心动”的观点更深刻。

最后论述了语言的问题。语言是有缺陷的，和道之间有无法逾越的鸿沟。庄子表明了语言的不完备性并主张要回归天地自然之道。并总结出这种远超世俗的境界才真正是庄子所认为的解脱思想。

《齐物论》篇的论述具有极强的思辨性，而《庚桑楚》篇对心之诸相做了清晰的具体性的整理，因此，作为附录，本文最后又对此部分内容作了分析。虽然这段内容并没有很深的意义，但从中也能看出庄子后学所做出的努力。

『荘子』に見える心の問題

蜂屋邦夫
東京大学 名誉教授

今回の研討会の主題は「東方文明と心の健康」ということである。「心の健康」とは現代風の言い方で、やる気が出ない状態から脱却することや平穏な気分を維持することなど、日常的な問題も含まれるが、私は、この主題を、日常的な心の 働きを超え、ゆるぎない精神世界を確立するという方向に限定して考えてみたい。 伝統的な表現をすれば、心の解脱問題である。すなわち、心がもろもろの悩みや混乱、恐れなどから解放され、心身脱落して一種の悟りのような境地に達することである。

そうした問題意識で先秦の思想界を眺めれば、何と言っても『荘子』に勝る題材はない。極端な言い方をすれば、『荘子』全体が心の解脱を問題にしていると言ってもよいくらいである。荘子の先輩である老子は、天地生成論を含む自然哲学と、その自然哲学に立脚して人の当為を規定した人間哲学を構築したが、荘子は、そうした老子の思想を承けながらも、何よりも人の心の問題を追究し、逍遙坦蕩の境地を理想とした。 荘子後学になると、社会的・政治的な問題にも関心が広がったようであるが、『荘子』という書物全体を通しての最大の関心事は、やはり心の解脱ということであったと思われる[1]。

小論では『荘子』「斉物論」篇を中心に、そこに見える心に関する論述に拠って、その解脱思想の一端を明らかにしたい。

１．「斉物論」の議論

（１）人籟・地籟・天籟

心の問題と言えば、誰しも「心斎」（「人間世」）や「座忘」（「大宗師」）をすぐに思い浮かべるであろうが、心について、もっとも長大で精緻な議論が展開されているのは「斉物論」篇である。そこで、「斉物論」の展開に沿いながら、荘子の主張を見ることにしよう。

[1] 『荘子』中には、「心」字が出現する箇所は「心斎」や「心術」などの熟語を含めて言えば、 150 箇所ほどある。また心の霊妙な働きを表わす「神」は 40 例ほどあり、「精神」や、精神の意味で使われた「精」は十数例ある。これらは、すべて心の活動に関わるものであり、荘子がいかに心を重視していたかが分かる。

「斉物論」は南郭子綦と顔成子游との問答から始まる。冒頭、子綦は「吾れ、我れを喪れたり（吾喪我）」という忘我の状態にあり、ここにすでに心のざわめきを超越した姿が描かれている。二人の問答は、人籟・地籟・天籟などの言葉を手がかりにして、その超越のありさまを描出するものであり、篇初の会話に、すでに心に関する荘子思想の根幹が示されていると言ってもよい。

荘子の説明によれば、人籟とは人が吹く楽器の音、地籟とは山林の樹々の様々な穴が大風にあおられて立てる音である。では、天籟とは何か。樹々の衆竅が出す音は自然に出たものであり、樹々にそうした音を出そうとする意図があるわけではなく、そうした音を出させようとする者（真宰）がどこかにいるわけでもない。地籟は風と衆竅それ自体が発する自ずからのものだ、と認識するとき、地籟は、そのまま天籟として受けとめられる。すなわち天籟は、樹々の出す音を風と衆竅が発する天地自然の自ずからなる活動にほかならないと認識するとき、その認識において成り立つ観念であり、実在としては天地自然の活動それ自体ということになる。

（2）心のざわめき

荘子は、この人籟・地籟・天籟の話を導入部として、樹々のざわめきに相当する我々の心のざわめきについて、次のように詳細に描写する。荘子の本音は、もちろん人籟・地籟・天籟の話よりも、こちらにあることは言うまでもない。複雑な心の働きについて、これほど見事に活写した叙述は、先秦時代の文献の中でも類を見ないものである。

> 大きな知恵は周到な気配り、小さな知恵はせっかちな穿鑿。大きな言葉は盛んな気炎、小さな言葉は細かな議論。〔かくも心を使うから〕寝ているときは夢にうなされ、起きてるときは身が休まらぬ。人と接して事をば構え、日ごと心を闘わす。〔その心たるや〕とりとめなかったり、陰険であったり、抜かりなかったり。小さな恐れはびくびくもので、大きな恐れは生きた心地なし。発することは矢を射るよう〔に素速い〕。これは是と非を見定めることを言ったもの。留まることは誓約したよう〔に堅い〕。これは勝を守ることを言ったもの。しぼんでいくことは秋や冬のよう。これは日ごとに衰えることを言ったもの。惑溺の行ないは、もはや元に戻すことはできない。欲ぼけしたことは封印されたよう。これは老いてますます〔欲の〕甚だしいことを言ったもの。死に近づく心は、もはや生きいきとした力を回復することはできない。喜んだり怒ったり、哀しんだり楽しんだり、〔未来を〕慮ったり〔過去を〕嘆いたり、心変わりしたり執着したり、はしゃいだり羽目をはずしたり、情欲に狂ったり嬌態を演じたり。[2]

[2] 大知閑閑、小知閒閒。大言炎炎、小言詹詹。其寐也魂交、其覺也形開。與接爲構、日以心鬬。 縵者、窖者、密者。小恐惴惴、大恐縵縵。其発若機栝、其司是非之謂也。其留如詛盟、其守勝之謂也。其殺如秋冬、以言其日消也。溺之所爲之、不可使復之也。其厭也如緘、以言共老洫也。近死之心、莫使復陽也。喜怒哀樂、慮嘆變執【執字下有心字】、姚佚啓態。

我々の心の活動がこのようなものだとして、では、いったい我々はどうしたらいいのか。荘子は、さらに言葉を続け、「〔これら心のありさまは〕空虚な竹管から音が出たり、蒸し蒸しした気から茸が生えるようなもの。日に夜に移り変わるが、それがどこから萌すのか分からない。よそう、よそう。朝に晩にこうした心の働きが起こるが、それこそが生きているということなのであろうか」[3]と述べる。

我々の心の働きは、意識に制御されることなく勝手に活動するのであり、風に吹かれる樹々の音が自然の働きそのものであるならば、我々の心のざわめきもまた自然の働きそのものとして認識されるべきものである。つまり荘子の考えでは、**心をして千変万化の働きを為さしめる主体（真宰）は、人籟・地籟・天籟の場合と同じように、有るとも無いとも言えないもの、と言うより、端的に言って無いのである。** そこで、心の活動は、その変化のままにしておき、いわば現象として突き放して、それに囚われないことが肝要となる。

なお、「座忘」を始めとして他の篇に見える心の修養の場合は、しばしば「忘れる」ことが強調されるが、「斉物論」篇では、認識や言語の問題に力点が置かれ、「忘れる」ことは当面の問題とは、されていない。

荘子の議論の展開に沿って言えば、身体各部の働きについても同じことであり、真宰は分からない、と言うより、やはり無いのである。荘子は言う、かりに、その活動の実態を細かに追究したとして、それらが把握できてもできなくても、我々の身体がこのように活動してるという事実になんの利益も損失もないのだ、と[4]。

要するに心や身体の活動について穿鑿しても意味がない、活動のままに任せればよい、というのが荘子の考え方であった。そこで、ここでの結論としては、人として身体を受けたからには、外界の物事に振り回されることなく、無くさないで尽きるのを待とう云々[5]、ということ

「大知」「小知」は、普通には「逍遥遊」篇に出る「小知不及大知」を踏まえて、「大知」はゆったりと広々とした知恵、

「小知」は細々と穿鑿する知恵、という方向で解釈されている。「大言」「小言」もそれを承けて、「大言」は「大知」を述べた言葉、「小言」は「小知」を述べた言葉と解釈されている。したがって、我々の心のざわめきは「小知」や「小言」を具体化したものだ、ということになる。しかし、ここを天籟問答を展開した部分として解するならば、地籟のなかで特別扱いされたものはなく、「大知」と「大言」だけは心のざわめきを超越したものだとすることには無理がある。すなわち、すべて心のざわめきを述べたものと解すべきであろう。

なお、次の書参照。

李勉『荘子総論及分篇評注』、台湾商務印書館、一九七三年六月。

孫雍長注訳『荘子』、花城出版社、一九九八年五月。

訳文中、〔 〕内は筆者の補足である。

[3] 樂出虛、蒸成菌。日夜相代乎前、而莫知其所萌。已乎已乎。旦暮得此、其所由以生乎。

[4] 如求得其情與不得、無益損乎其眞。

[5] 一受其成形、不忘以待盡。與者相刃相靡、其行盡如馳、而莫之能止、不亦悲乎。 終身役役而不見其成功、尒【尒字上有艹】然疲役而不知其所歸、可不哀邪。人謂之不死、奚益。其形化、其心與之然、可不謂大哀乎。

になる。ひとまずは、これが荘子の考えた心の解脱ということになる。ただし、この点に関しては後でまた進展がある。

（3）成心と道と言

この後、「斉物論」の議論は、成心（成見、主観的判断）を判断基準とするなら誰にでも基準があることになる、と展開する。これは、心の働きはどこから起こるか分からないけれども、とにもかくにも外界と関わることによって生じるので、外界のものごとに振り回されず、成見によって是非の判断をすることがないような生き方をしよう、という意味合いである。

しかし、この問題は、言うほど簡単ではない。そこで荘子は、なぜそうすべきかということについて、言語や認識の問題に焦点を合わせ、さらに精緻で複雑な議論を展開していく。ただ、言語や認識の問題もむろん心の領域に含まれるが、主題たる解脱の問題からやや離れるので、ここではごく簡単に検討しよう。

荘子の思想の要点を言えば、道とは天地自然の廻りのようなものであり、どこにでも存在し、真も偽もない。真や偽は人の世界の問題であるからである。そこで、道が小成（世俗的成就）に隠されてしまうと、真偽が生まれてくる。たとえば仁義のような道徳がそれで、『老子』第十八章に「大道廃、有仁義」とあるように、道が廃れる（隠れる）から仁義のような「小成」が出てくるのである。

言はどこででも可いものであり、是も非もないが、言が栄華（華やかな表現）に隠れてしまうと、是非が生まれてくる。すなわち言は、本来は是非の判断とは関係なく、**あまねく通じるものであったが**、人為的な価値判断が働くと、**儒墨**による是非の議論などが行なわれるようになるのである。

しかし、天地自然には真偽や可不可、是非はないのであるから、その天地自然の道に任せて、人為的な価値判断を超越するのがよい、というのが荘子の考えであり、そのことを、荘子は明（絶対的な明知）の立場に立つ[6]とか天に照らす立場[7]と表現した。この天地自然の立場を、荘子はまた「道枢」とも呼んでいる。

（4）天に照らす立場

この後の議論は、おおむね天に照らす立場から人の営為を見たものである。荘子の考えでは、人の可や不可、然や不然の判断は、天地自然のものごとに対して人が加えたものであり、自然としての物そのものは、もともと然でないものはなく、可でないものはない。天に照らす

---

[6] 莫若以明。

[7] 聖人不由而照之於天、亦因是也。

立場から見れば、すべての物は然や可として丸ごと肯定されるのである。かりに世俗の世界で大小美醜の点でどんなに大きな違いがあっても、道の立場では同じであり、人の立場では分散・形成・破壊は別のことであるが、道の立場では通じて一（同じ）である。

言いかえれば、およそものごとには矛盾が含まれるが、矛盾がそのまま一だ、ということである。こうした発想は、我々の心のざわめきもまた自然の働きだとして、その変化のままにしておき、それに囚われないことを述べた先ほどの考え方と通じあう。

この後、「いろいろ心を煩わせて行動し、同じことをしているのに、それが同じだと 気がつかない」[8]として、有名な朝三暮四の話を挿入し、これは「言葉の中身は欠けていないのに喜んだり怒ったりの感情が働いている」[9]ものだ、と評する。では、どうすべきかというと、「亦た是に因るなり。是を以て聖人は之を和するに是非を以てして天鈞に休う。是を之れ 両行と謂う」[10]と述べる。是に因るの「是」は道の立場のことである。「和するに是非を以て」するというのは是非を調和することであるが、相い反するものごとを世俗の中で調和することはできないから、これも道の立場に立つということを意味している。そして 荘子は、そのことを表わすのに「天鈞」と「両行」という、いかにも荘子的な言葉を使った。

「天鈞」とは天という轆轤のことで、成玄英の疏によれば、「智を均平の 郷に息め、心を自然の境に休める」ことである[11]。つまり「鈞」には万物を均しくする（万物斉同）という意味が込められている。「両行」は、矛盾や対立をそのまま行なわせることである。かりに天鈞に休息し、ものごとを両行させても、現実世界のものごとには何の変化もない。天鈞と両行は、あくまでも現実を超越するための観念である。この観念は、先ほど述べた「心や身 体の活動について穿鑿しても意味がない、活動のままに任せればよい」という考え方と同質のものであることは言うまでもない。

（5）認識の問題

荘子は次に、是非の判断すなわち認識の問題について、ますます精緻な議論を展開する。

まず、是非という価値判断が出現する過程を順を追って述べる。始めは、もともと物などないという認識の段階で、天地自然とぴったり一 体化した最高の境地であり、この段階では、まったく思考を働かせることがない。次の段階では、天地自然との一 体化の中から物の存在が認識されてくる。しかし封（区切り、領域）は意識されず、自然をあるがままに認識している

---

[8] 勞神明爲一、而不知其同也。謂之朝三。

[9] 名實未虧而喜怒爲用。

[10] 亦因是也。是以聖人和之以是非、而休乎天鈞。是之謂兩行。

[11] 天均者、自然均平之理也。夫達道聖人、虛懷不執、故能和是於無是、同非於無非、所以息智乎均平之郷、休心乎自然之境也。

に過ぎない。次の段階では、封は存在すると考え、秩序 観が出てくるが、是非が有るとは、しなかった、と[12]。

これらの三段階は、人の認識が原初の混沌からだんだん分別の方向に向かったということを言ったものであるが、ここまでは、まったき道が存在している段階である。しかし、是非という人為的な価値判断が出てくると、どうなるか。

荘子は言う、「是非が彰らかになってくると、道が欠損してくる。道が欠損するのは、愛が形成されるからである。だが、そもそも果たして形成とか欠損とかは、有るのだろうか、無いのだろうか」と[13]。愛とは愛憎好悪の感情であり、ものごとへの執着であり、世俗的な自意識である。ここから無限に心のざわめきが起こり、世俗世界での際限のない混 乱が始まる。**それは形成であり欠損であるが、それらが有るのか無いのかと** 疑問を投げかけているのは、道の立場から見れば形成も欠損もないからである。くり返して言えば、人の立場から見れば道は欠損しているのであるが、それは是非という人 為がものごとの表面を覆ってしまい、道が道として活動してないように見えるからである。しかし道自 体には、本来、何の欠損もないから、果たして形成・欠損があるのかどうかと述べたの である。

荘子は、いわば一方の眼で天地自然を見ながら、もう一方の眼で人間世界を 観察しているのである。この二重の視野があるから、議論は時にすこぶる晦 渋になる。あるいは、荘子は絶えず道の立場に立って、そこから人の世界を照射していると言いかえてもよい。しかし 荘子の思考の特質を把握するならば、じつは極めて論理的、合理的な思想を紡いでいることが分かる。

認識の段階の話に戻れば、原初の、分別・知識以前の段階から、だんだん知的分化の方向に進み、是非の段階まで進んだ。それと同時に、心の混迷も進んだ。ならば、心の混迷から 脱却するには、知的分化の逆を行けばよい、ということになる。それは分別を捨て、原初の混沌まで戻ることである。先ほど、「斉物論」以外の箇所では心の修養を論じて「忘れる」ことが強調されると述べたが、「忘れる」ことは、「分別を捨て、原初の混沌まで 戻ること」に他ならない。心の健康という問題に引きつけて言えば、「心や身 体の活動について穿鑿しても意味がないから、それらの活動のままに任せればよい」とい う思想から一歩進んだ考え方である。すなわち、心の働きをすべてそのまま行なわせるというのは、いわば「 両行」の立場であるが、「まったく思考を働かせず、天地自然とぴったり一 体化した最高の境地」は、心の深さが 増した、いわば「道枢」の立場であり、荘子は思索を積み重ねて、最終的にこの境地に達 したのである。これが本 当の心の解脱であり、天に照らす立場であった。

(6) 言語の問題

---

[12] 古之人、其知有所至矣。惡乎至、有以爲未始有物者、至矣盡矣、不可以加矣。其次以爲有物矣。而未始有封也。其次以爲有封焉、而未始有是非也。

[13] 是非之彰也、道之所以虧也。道之所以虧、愛之所以成。果且有成與虧乎哉、果且無成與虧乎哉。

「斉物論」最後の議論として、荘子は言語の問題を提起している。すべての思想は言葉によって成り立つが、是非や彼此を超え、天地自然の道に身を任せると「言う」場合、そう「言う」こと自体が是非、彼此を語ることになるのではないか、と。

そこで荘子は、ものを言うことについて、根本的な分析を加える。認識の問題では、「始めは、もともと物などない」ということが出 発点であった。「物」は外界に 属するから置いておくと、思考の形式は「始め」と「ない（有らず）」の二点にある。「有らず」は「有り」の否定であるから、「有らず」が意味を持つためには、先に「有り」がなければならない。そこで、まず「始めというものが有る」が問題となる。

およそ言葉が意味を持つのは、たとえば「始め」は「始めがない」ことに 対して意味を持つように、その否定に対してである。「始めというものが有る」の意味は、その否定、すなわち「『始めというものが有る』ことがない」に 対して存在する。同じことは無限に 続くから、どこまで行っても際限がない。「有」についても同じで、「有なるものが有る」ことは、「有なるものが無い」ことに成り立つ。言葉の意味は否定において成り立つから、否定の連鎖は果てしない。

こうした思考の形式は、究極のところ、「有る」と「無い」という肯定と否定に成り立つ。しかし、この有無は思考の形式であるから、 実体を持たない。実在を意識すれば、果たしてどちらが有で、どちらが無なのか分からず[14]、したがって、天地自然の道に 対比すれば、発言したのか、してないのか、分からない[15]。

こうした言語の分析は、詳細に 叙述しないと腑に落ちないのであるが、今は、ここまでにしておく。ともあれ道に 対しては、有無も分からず、発言したのかどうかも分からない、というように、言語はすこぶる不完全なものである。道と言語の間には埋めようのない大きな空隙があるのだ。言語が意味を持つ以上、否定の連鎖は無限に 続いて、複雑窮まりないものになる。

しかし荘子は、その複雑な筋道をたどれと言うのではなく、そんなことは止めて、是に因る（天地自然の道に任せる）だけだ、と述べた[16]。かくて荘子の発想は、言語の問題においても天地自然の道に回帰する方向に向かった。世俗のものごとから、すでに遠く高く超え出ているのであり、それこそが、ま さに心の解脱であった。南郭子綦が「吾れ、我れを喪れたり」と言った境地も、この境地に他ならない。

荘子は、この後、是非の論 争が出てくる状況について論じているが、その部分は元は外篇にあったという[17]。すなわち「斉物論」の主要部分は、以上で完結していたようであり、「 斉物論」における解脱の問題も、ここで終了することにする。

---

[14] 未知有無之果孰有孰無也。

[15] 今我則已有謂矣、而未知吾所謂之其果有謂乎、其果無謂乎。

[16] 自無適有、以至於三。而況自有適有乎。無適焉、因是已。

[17] 崔譔の説明による。『釈文』「夫道未始有封」崔云、齊物七章、此連上章、而班固説在外篇。

２．「庚桑楚」に見える心の問題

（１）心のあり方から無為の道へ

始めに述べたように、『荘子』という書物全体が心の解脱を問題にしているようなものであるが、その原理を説いたものとも言うべき「斉物論」の議論を分析した。しかし、あまりに思弁的で、具体性に乏しい。そこで、雑多な論述の中から、雑篇の「庚桑楚」に見える一段を見て、いささか具体性の参考にしよう。この一段は深みがないが、荘子の心の思想が後学によって展開され、よく整理されたものと言ってよい。 内容は、次のようである。

> やる気の乱れを除き、心の束縛を解き放ち、徳の障害を取りさり、道の塞がりを通じさせる。高貴な身分・豊かな財産・華やかな存在・威厳ある立場・名声のあること・利益を得ること、この六つがやる気を乱すものである。容姿・動作・顔貌・発言・気息・情意、この六つが心を束縛するものである。憎悪・愛欲・喜び・怒り・哀しみ・楽しみ、この六つが徳の障害となるものである。離れ去ること ・就き従うこと・収奪すること・付与すること・知恵あること・技能あること、この六つが道を塞ぐものである。これら四種類の六つのことが胸中をかき乱さなければ〔心は〕正しくなり、正しければ〔心は〕 静かになり、静かであれば〔心は〕明らかになり、明らかであれば無心の境地になり、無心の境地であれば何もなさないでいて全てをなすことができるのである[18]。

「やる気」と訳した原語は「志」で、心が外界に向かって反応しだすことであり、文字通り「心が指す（こころざす）」意味である。「徳」は心の本来的な持ちまえであり、「道」は心の根本を意味するようである。すなわち、志 ・心・徳・道は、いずれも心に関わるが、皮相な段階から奥深い段階へと、心の働きが深まって行く順に並んでいるわけである。

それにともなって六項目も深化する。志を乱す「貴・富・顕・厳・名・利」は外在的なもので、心とはもっとも遠い。「容 ・動・色・理・気・意」は身体の基本活動に関わるもので、ここの心もまた、思索器官というより、感覚や運動に関わる面が意識されているようである。「悪・欲・喜・怒・哀・楽」は感情であり、心の奥深くから湧き出てくるものである。 従って、「徳」が道徳のような観念でないことも分かる。「去 ・就・取・與・知・能」は社会的な行動

---

[18] 徹志之勃、解心之謬、去德之累、達道之塞。貴・富・顯・嚴・名・利六者、勃志也。容・動・色・理・氣・意六者、謬心也。惡・欲・喜・怒・哀・樂六者、累德也。去・就・取・與・知・能六者、塞道也。此四六者、不盪胸中則正、正則靜、靜則明、明則虛、虛則无爲而无不爲也。

に関わるもので、四種のうちでもっとも知的な活動である。そこには心（頭脳）本来の感情も思索もあるので、「道」という言葉で、そうした心の根本を表わしたのであろう。

四種類の六項目が胸中をかき乱さないというのは、まず富貴名利などの外的なことが念頭から去り、動作や表情、話したり呼吸したりの基本的な身体活動に問題がなくて、意識することがなく、喜怒哀楽などの感情が心を傷つけることもなく、出処進退や知識能力によって心知がくらまされることもない、ということであろう。そのような状態ならば心が正しくなる[19]というのは、心を曲げる如何なる力もないからである。だから心は平静で、一点の曇りもない。このとき、心は虚である。心が虚に至れば「無為にして為さざる無し」（『老子』三十七章、四十八章）というわけである。

この一段はかなり形式的な論述であるが、形式が整っている点から言えば、これに先だって、ある程度思索が積み重ねられたと思われる。しかし、思想の水準としては、とくに「道」に関しての思索が浅く、『老子』との関連性も、あまり説得的ではないようだ。だが、心の働きの諸相について、さまざまな角度から迫った点で、荘子後学の努力は認めてもよいであろう。「斉物論」の思弁性を、これによって補った所以である。

結　　語

小論は『荘子』に見える解脱思想について、題材を「斉物論」篇に取りながら、その一端を追究したものである。

まず人籟・地籟・天籟の話から、天籟とは、風に吹かれる樹々の出す音を、風と衆竅が発する天地自然の自ずからなる活動にほかならないと認識するとき、その認識において成り立つ観念であり、実在としては天地自然の活動それ自体である、と考えた。

次に、樹々のざわめきに相当する我々の心のざわめきについて、荘子は、心の活動を穿鑿することは無意味であるから活動のままに任せ、外界の物事に振り回されることなく寿命の尽きるのを待とうと考えた、と指摘し、ひとまずは、これが荘子の解脱思想であろう、と論じた。

ついで道や言の問題に進み、荘子の考えは、人は天地自然の道に任せて、可不可や是非などの人為的な価値判断を超越するのがよい、というものであり、そのことを、明の立場に立つとか天に照らす立場と表現した、と述べた。道枢や天鈞、両行などの、荘子独特の用語にも触れた。

次に、認識の問題を分析した。人の認識が、天地自然とぴったり一体化した最高の境地である原初の混沌からだんだん分別の方向に向かい、ついには是非という人為的な価値判断が出

[19] 「心」字を補足したのは、成玄英『疏』：「四六之病、不動盪於胸中、則心神平正、正則安靜、靜則照明、明則虛通、虛則恬淡无爲、應物而無窮也」に拠る。

てきたこと、それと同時に心の混迷も進んだことを述べた。それならば、心の混迷から 脱却するには分別を捨て、原初の混沌まで 戻ればよい、ということになり、これは、心の活動のままに任せる思想よりも一歩進んだ思想である、と論じた。

最後に言語の問題を論じ、言語は不完全なもので、道と言語の間には埋めようのない大きな空隙があるが、荘子は、その不完全性を明らかにして天地自然の道に回 帰する方向に向かった、と論じた。その境地は世俗世界から遠く高く超え出ており、それこそが 荘子における解脱思想であった、と結んだ。

「斉物論」篇の議論は極めて思弁的であるから、附 録として、「庚桑楚」篇に見える、心の働きの諸相をきれいに整理した一段を見た。あまり深みのある論述ではないが、心に 関する荘子後学の努力は伺える一段である。

传统文化能否保障现代人的心理健康？

王宗昱

北京大学 教授

随着人类文明的进步，来自战争、饥荒以及强力劳作的危害逐渐减少，但是现代人又有了新的烦恼。借用一百年前中国哲人梁漱溟先生的预言：人类将由物质不满足的时代进入精神不安宁的时代[1]。梁先生认为中国传统文化在解决精神不安宁的问题方面对人类有巨大贡献。梁先生说这个话的时候人类的生活还没有那么富足。二十世纪人类的主要烦恼也的确是由战争、饥荒以及强力劳作带来的。冷战结束以后，世界逐渐和平富裕。科技和生产效率的提高把大多数人从体力劳动中解放出来，人类有越来越多的时间休闲。这个时候，人类逐渐关心的不是肉体的健康，而是心理健康问题。很多人希望从传统文化当中去寻找办法解决心理问题。国学热最近在中国持续了十年之久，原因固然有多方面，但是人们寻求健康的精神生活也是一个重要的驱动因素。传统文化是否能解决现代的问题呢？这还是一个未知答案的探索。国学热期间，很多学者也试图探讨现代问题，考察传统文化的现代价值。下面我对传统文化和现代社会心理健康问题的关系发表一些看法。我的看法不是建立在深入研究的基础上的，下面的很多说法也是停留在表层。请大家批评。

一，如何认识现代社会的心理健康问题

我认为笼统地谈传统文化能否解决现代社会的问题是比较空洞的。目前很多人去向传统文化求救是因为我们对于现代文化这个短时间的文明成果信心不足，了解也不够深入。现代文明的成果作为人类生活的工具我们对它的经验还很少。传统文化是各个民族积累了上千年经验的文明成果，我们熟悉它，对它有信心，所以我们习惯把它当做救命的灵药。我认为现代文明和传统文明有根本的不同，那么传统文化能否解决当代的麻烦就是一个很令我很怀疑的问题。我们先来粗略地考察一下和心理健康有关系的现代文明。

首先，大家自然会想到当代社会的一切变化都是二十世纪的科技进步引发的。电力工业的发展以及核物理的出现使人类得到了前所未有而且似乎不可穷尽的能量，从而给工业和农业的进步提供了多方面的原动力。财富的增长根本改变了人类的生存状态。我们真地从物质不满足的时代进入到精神不安宁的时代。互联网的出现给我们创造出一个虚拟的世界。人类进入了所谓的信息时代。

[1] 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第172页，商务印书馆1999年修订版。

其次，由于科技的进步，二十世纪的人类在物质生活和精神生活两个方面都和古代的人类完全不同。工业文明开始就兴起的城市生活方式在二十世纪成为全球性的潮流。2010年中国第六次人口普查公布的数据告诉我们中国城市人口所占比例已经到了百分之五十。城市的发展摧毁了传统的乡村社区组织，消灭了传统文化生存的土壤。城市给人类带来新的社区组织、出行方式、交往方式、消费方式以及由此产生的邻里观念、卫生观念、作息习惯、信用观念等等一系列精神产品。这些精神产品和传统有很大的不同甚至是对立的。例如，以往依靠习俗或道德解决的问题现在需要依靠法律手段。

现代科技推动的生产力造就了人类的富足生活，也造就了一个从未有过的自然环境和精神环境。这个环境固然有很多造福人类的方面，但是也有很多使我们忧虑的方面。人类生产效率的提高带来的副作用就是破坏自然环境。我们从开始利用人造的产品营造生活条件的时候就变成了自然的敌人。环境污染是影响人类心理健康的最根本的而且将是长期的因素。人类对环境的破坏仅仅开始。化学工业彻底改变了自然环境中的生物形态。能够抵抗化学工业的物种都已经发生了改变，不能抵抗的物种逐渐被消灭。我们已经开始和以前那个纯粹有机物质构成世界告别，用一个逐渐无机化的世界作为替代品。二十世纪的生物科学改良了粮食品种，我们才能吃饱。无机化学生产出足够的衣料，我们才能都有衣服穿。我们将永远依赖这些人造的粮食和衣服。现在这个人类改造的环境开始给人类带来烦恼。我们对超市里面出售的食品总是不放心。我们怀疑某种食物会增加我们的脂肪或者是破坏我们的骨骼。我们怀疑门前的树木是否喷洒了过多的杀虫剂。但是，我们目前已经对自然造成的伤害似乎只能继续使用人造的方法改良修复。即使我们宁愿重新挨饿受冻，我们也不可能恢复以往那个纯粹有机的自然界了。电和塑料也改变了我们的生存环境。它们的确给人类带来了很大的方便。年轻的一代人类已经无法想象二十世纪初期没有电和塑料的世界是什么样子了。不过，我们目前对于电和塑料的依赖程度越来越严重。我们也无法想象离开电和塑料人类如何生存。同时，电和塑料给人类带来的烦恼也是巨大的。至少在中国，废弃的电器用品和塑料用品严重破坏了环境。我们依赖电力和塑料而幸福，也因为电力和塑料而痛苦。我认为人类的心理健康烦恼首先是对我们的物质生存环境不信任。

我们的精神世界如何了呢？我们享受的精神产品主要是当代文明成果，电影、戏剧、美术、博物馆、电影院、公园、健身房，这些产品的内容基本上和传统没有直接的联系。旅游胜地大多数还和传统有联系，但是旅游观念完全不同于古代的朝圣进香，而是学习历史知识、假日休闲。古代和生产及宗教联系在一起的体育锻炼目前已经转变为全新的奥林匹克为主体的新文化。以上是以愉悦为主的精神世界。

我们的精神痛苦和古代也不一样。首先，我们和古人的卫生观念不同。古代人希望吃饱，现代人希望养生。现代的城市人对于疾病的忧虑越来越严重。目前在中国电视台热播的养生讲座就是迎合了大众追求长生的愿望。现代人有了新的卫生观念。我们对于防腐剂、农药、清洁剂既依赖又恐惧， 造成我们的疑虑不安的心理。这种疑虑造成我们对于商店乃至进口贸易的不信任。物质生活水平的提高带来了血管病、糖尿病等以前并不流行的富贵病。城市医疗的发达强化了人们对于医院的依赖。医药广告造成了巨大的医疗消费， 也创造出对药品的疑虑。现代医药带给我们

的信心也可能有负面作用，例如我们对感冒药和镇痛药的依赖是需要检讨的。

其次，现代教育成为人类接受知识、培训人才的主要手段，也是人类成长的必经阶段。体力劳作方式的衰退和现代教育的发达使得人类的学习方式发生了根本的改变。古代的人类主要从劳动中学习，从实践中学习，而当代的学习逐渐脱离劳动实践，从书本上学习，甚至从网络上学习。古代的学习是集体的行为，今天的学习主要是个人的行为。古代的学习是知行合一的，今天的学习是知行分离的。古代的学习和社会生活密切结合，今天的学习是抽象的，分门别类的。古代的学习使一个人成为社会成员，今天的学习主要是培训某一方面的知识和技能。计算机和互联网强化了学习的独立性，排斥社会交流，造成学习环境的封闭，使学生的成长过程和传统社会有了根本的不同。现代工作方式延续学习阶段的这个特性，造成学生和青年白领的心理疾病。目前，大学生心理健康成为全社会注意的焦点。大学生的心理疾病是多方面的。例如有学者研究讨论到教育观念中完美主义和抑郁症的关系[2]。作者引用西方心理学家的观点认为追求完美也是心理疾病的一种表现。至少目前中国的教育环境中追求完美成为一个普遍的价值标准，但是也有焦虑、自卑、抑郁等多方面的精神伤害伴随产生，成为学校和青年群体中的普遍烦恼。对于互联网依赖成瘾也是一种心理疾病。有研究指出目前中国大学生中对网络依恋成瘾的数量超过60万人[3]。

我们还有古代人没有的焦虑、烦躁、紧张、孤独。就业困难以及精神劳动带来的压力成为城市人口的主要精神疾病。城市居住条件的改善减少了人际交往的机会。人际关系逐渐冷漠疏远，人们也日益感到孤独烦躁。中国这么短时间里重新改组了社会结构，而且城市的居民结构随着房地产的发展不断在变化。人们对于城市生活的改变还很不适应，对于政府和邻里的不信任也是心理健康的障碍。

对于现代化带来的社会问题和人格问题，西方学者早已经开始研究。《20世纪思想史》[4]是上个世纪末发表的总结百年人类精神文明的重要著作。它在“新的人类状况”一章里面介绍到几个有代表性的研究。他们看到人口增长使得现代社会和传统社会有本质的不同。资本主义生产使得人际关系变得冷漠。他们也研究生物医药的技术对传统基督教信仰提出的挑战，注意到“宗教与巫术的衰落”[5]。

二，如何评价传统文化的现代意义

我不反对到传统文化的宝库里去寻找解决现代社会问题的办法。但是，我们要先考虑我们有哪些困难。

---

[2] 参见张斌著《大学生完美主义特点及其与抑郁的关系研究》，中南大学出版社2013年出版。

[3] 参见李超民《大学生网瘾的协同治理研究》自序，人民出版社2013年出版。

[4] 此书原题The Modern Mind，作者Peter Watson，朱进东等人翻译，上海译文出版社

[5] 见《20世纪思想史》第701页。有学者指出：当保险业的发展将人们从日常生活的挫折的威胁中解脱出来，医疗事业取得了真正进展的时候，巫术就自然而然失去了影响。

首先，我们要认识到传统文化存在的社会已经不存在了。今天的中国人有半数生活在城市里，而且这个城市和明清时代的中国城市社会也不同。以北京为例，古代的北京有一千多座庙宇[6]。这些庙宇很多属于行业工会和社区组织。这些庙宇目前只剩余极少数供给宗教协会。没有属于社区民众或某个群体的庙宇。它们和广大民众的密切联系早已经被切断。在中国的广大农村，的确还有不少传统文化生存的空间，主要是由于这些地区受到的现代化的冲击程度大大小于城市[7]。

其次，中国目前的年轻人受到的教育是现代性的。年轻人对于传统文化不仅缺乏信仰，而且缺乏知识。现代教育彻底改变了我们对世界和人类本身的认识。我们对自然不再有敬畏感，我们放弃了大部分传统的神灵，崇拜爱因斯坦乃至乔布斯。所以，通过目前国学课程这样的形式扩大传统文化的影响收效甚微。传统文化仍然还渗透在现代社会生活里面，但是零碎的，不是系统的。

第三，传统文化中有思想和技术两个方面。目前，社会上对于思想方面的传统并不拒绝，但是对于传统科技方面的传承有很多障碍。很多技术性的传统文化被看作是迷信巫术，容易遭到政府的取缔和社会舆论的讨伐。现代人并不反对宣传传统文化，但是对于技术方面的传统文化没有信仰，拒绝采纳。从政府到民间组织基本没有对于传统科技的支持。以中医为例，在1970年代中国提倡中西医结合，宣传中医的临床医疗价值。但是，目前的中医院对于内科门诊病人首先使用的还是西医的检查手段如测体温、验血、透视，而不是望闻问切的传统中医手段。至于民间传承的医生更得不到政府的承认，没有合法的行医资格。

现代社会的心理健康问题是否能够从传统文化中去寻找办法，我们人文学者只能表示赞成，但是没有能力提供实施的手段，所以我们的讨论仅仅是对历史的经验做一些粗浅的探索。我在这里能够谈的也只是一些粗浅的看法。首先我想指出传统文化在人类生活中还有一定的影响。例如，中医草药疗法在老年民众中还有很高的信用度。于是保健品目前在中国占有很大的市场。但是我们既要看到传统医学的深远影响，也要看到对于保健品的迷恋反映了很多老年人的心理健康出现问题。保健品的消费更多的是信仰治疗。信仰治疗是人类学研究中的一个重要领域。2001年9月哈佛大学时间宗教中心举办了一次以信仰治疗为主题的人类学会议。会上有人报告了对波士顿华人社区的针灸、按摩等传统治疗的调查。巴黎大学二十年前就曾经对非洲裔病人的治疗中附带使用非洲传统的习惯疗法。信仰治疗实际上在现代社会乃至现代医疗中里也存在，只是我们习惯把现代医学看做与宗教不同的科学，所以片面强调了传统文化的信仰性质。民众对传统习俗的继承反映了对现代医学的不信任。这是新旧两个时代的信仰之间的矛盾。我既要看到这个矛盾，也不应该强调现代都市病证明了现代文化失败。我们永远不可能放弃现代化，也永远不能回到古代。我们只是建议性地主张保护传统信仰，因为传统信仰里可能保存了现代人还能利用的经验教训。

其次，我们要看到信仰总是和习俗结合在一起的。很多习俗并不直接表现为信仰。至少目前中国各级政府在复兴地方文化的时候并不强调信仰因素，而是仅仅当做传统习俗。如果我们看到

---

[6] 参见董晓萍、吕敏主编的《北京内城寺庙碑刻志》，第一卷，前言第3页。国家图书馆出版社2011年出版。该书根据1930年北平市政府的普查登记，可知当时内城有1734座庙宇。

[7] 目前也的确有某些学者在农村尝试复兴传统文化的项目。例如山东孔子故乡兴起的乡村儒学试验。参见中国宗教学术网2016年2月4日赵法生接受访谈记录。

这个方面，那么很多的习俗似乎可以抵制现代病。例如最近媒体很注意的广场舞，可以看作是传统的秧歌会的变种。这样的广场舞目前在很多社区广场和公园盛行，是一个新的增加人际交流，缓解精神压力的办法。它比秧歌会现代化，比太极拳群体化和娱乐化。尤其是它有很强的自发性和自组织能力。至于它是否真地治疗了某个群体的心理疾病那是需要专门科学研究，而且不是人文学者能做出结论的。

从广场舞这个例子我们可以看到对于传统文化的评价不能笼而统之。广场舞并不直接表现为复兴传统，我们最好把它看作传统中某个因素的现代化。就我们熟悉的道教文化而言，它有丰富的养生经验。我也不能简单地肯定它们在现代社会的价值。在传统的道教社会里有面向基层民众的驱邪杀鬼的法术，也有面向上层人士的静修。它们都和古人的心理健康密切联系。驱邪杀鬼在今天的人看来固然不能带来科学意义上的安全，但是可以在一定程度上保障民众的心理安全感。上层社会人士们的隐居静修和服食仙药反而潜伏着心理健康的烦恼。以流行在魏晋时期的寒食散为例。就历代儒家提出的批判以及现代学者的研究结论看，寒食散是一个病态的习惯[8]。葛洪的著作理列举了很多关于石头疗效的神话[9]，也可以看到当时某些人对于石药很迷恋。由于这些石药的价格很贵，只是少数上层人士流行的时髦。它的流行既有社会原因，也有信仰的原因。如果看到现代医药建立在化学工业基础上，那么人类对于石头的信仰有着悠久的历史。无论古人还是现代人对于石药的依赖迷恋都有不健康的心理因素。道教的静修是上层道士的主要宗教生活。从1980年代以来在中国长盛不衰的气功热可以追溯到道教的文化。我个人也认为道教的静修在当代人脱离体力劳动以后不失为一个可以尝试的休闲方式。东晋到南北朝时期道教出现了大量静修经典。我们可以看到里面有很多技术的操作，例如室内陈设，静修时候使用的药物以及和冥想有关的神话。这些冥想静修究竟是能够保障心理健康还是可能引发心理疾病[10]？这还需要现代人在静修实践中去考察。尽管我有几个朋友说到他们从静修中得到了好处，但是我不愿意轻易断言这些静修有利于缓解心理疾病。我只能说为了保证我们不被现代化的麻烦困扰，我们需要保存传统文化作为补充，平衡我们的精神。这些传统文化或者是技术的、工具性质的，或者是作为地方传统习俗。当然，传统的宗教团体更应该受到保护。不过，这些都属于公民社会的事务。一个学者出来发表意见就容易失去客观性。

[8] 参见余嘉锡《寒食散考》，《余嘉锡文史论集》第166页，岳麓书社1997年出版。

[9] 参见王明著《抱朴子内篇校释》第196页，中华书局出版。

[10] 出于对研究对象的尊重，中国学者没有人强调《周氏冥通记》的作者周子良的冥想是精神病态。

전통문화는 현대인의 심리적 건강을 보장할 수 있는가?

왕쭝위(王宗昱)

북경대학 교수

인류 문명의 발전과 더불어 전쟁, 기근 및 고된 노동으로부터 오는 위험은 점점 줄어들고 있다. 하지만 현대인들은 새로운 고민거리를 안고 있다. 백여 년 전 중국 철학자 양수명(梁漱溟)은 "인류는 물질부족의 시대에서 정신 불안정의 시대로 진입하고 있다"[1]고 주장했다. 양수명에 의하면 중국의 전통문화는 정신 불안정의 문제를 해결하는데 큰 도움이 된다는 것이다. 그가 이 생각을 갖고 있을 당시 인류의 생활은 아직 풍요롭지 못했다. 20세기 인류의 주요 고민거리는 앞서 언급한 전쟁, 기근 및 고된 노동이었기 때문이다. 냉전이 끝난 후 세상은 점차 부유해 졌다. 생산 효율이 높아짐에 따라 많은 사람들은 고된 노동에서 해방되었고, 아울러 많은 여가시간을 누리게 되었다. 새로운 시대에 들어서면서 인류의 관심은 육체적인 건강에서 나아가 정신적인 건강에 주의를 기울이게 된다. 그러면서 많은 사람들은 전통문화에서 심리 문제의 해결방법을 찾고 있다. 국학의 열기는 중국에서 최근 10여년간 지속되었다. 그 이유는 여러 가지로 분석될 수 있지만, 중요한 것 가운데 한 가지는 사람들이 국학에 근거하여 정신건강의 활로를 찾는다는 것이다. 그렇다면 전통문화는 이러한 현대인들의 문제를 해결할 수 있을까? 아직 정확한 확답을 내리기는 어렵다. 국학에 대한 열기가 지속되는 동안 학자들 역시 이 문제에 대해 고민하면서, 전통사상의 현대적 가치에 대해 연구하였다. 필자는 전통문화와 현대사회의 심리건강 사이의 상관관계에 대한 견해를 피력하고자 한다. 필자의 이번 글은 깊은 연구에 기초한 것이 아니고 표면적인 분석에 불과하다. 많은 지적을 부탁 드린다.

1. 현대사회의 심리적 문제

만약 큰 틀에서 전통문화와 현대인의 심리적 문제에 대해 언급한다면 그것은 아마도 속빈 강정이 될 것이다. 많은 사람들이 전통문화에 구조신호를 보내는 것은 우리가 단시일 내에 이루어낸 현대 문명에 대한 자신감이 부족하고, 잘 알지 못하기 때문이다. 현대문명이 이루어낸 성과를 도구로 사용하는 우리는 아직 여기에 대한 경험이 부족하다. 전통문화는 여러 민족

[1] 梁漱溟, 『東西文化及其哲學』, 商務印書館, 1999年 修訂版, 172쪽.

이 수 천년 동안 이루어낸 문명의 성과로, 우리는 거기에 대해 익숙하고 신뢰할 만한 것으로 여긴다. 그렇기 때문에 습관적으로 거기에 매달리게 되는 것이다. 현대문명은 전통문명과 큰 차이가 있기 때문에 전통문명으로 현대인들의 문제를 해결할 수 있는가에 대해 의문이 드는 것은 당연하다. 먼저 대략적으로 현대 문명에서 심리건강에 관련된 부분을 살펴보면 다음과 같다.

첫째, 일반적으로 볼 때 현대사회의 변화는 20세기 과학기술의 발전과 함께 진행되었다. 전기산업의 발전과 핵물리학의 출현으로 인류는 전례 없는 에너지를 소유하게 된다. 이러한 에너지는 산업과 농업의 발전에 크나큰 원동력이 되었다. 부의 증가는 인류의 생존환경을 근본적으로 바꿔 놓았는데, 이렇게 우리는 물질 부족의 시대에서 정신불안의 시대로 진입하게 되었다. 인터넷의 출현은 가상현실까지 만들어 내면서 인류는 정보화 시대에 진입하게 된다.

둘째, 과학기술의 발전으로 20세기의 인류의 정신과 물질적 상태는 예전과 근본적으로 다르다. 산업화와 더불어 전 세계적으로 도시화 바람이 거세게 불었다. 2010년 중국의 제6차 인구조사에 따르면 중국의 도시인구 비중이 50%를 차지한다고 한다. 도시의 발전은 전통적인 농촌 사회조직체계를 무너뜨리고, 아울러 전통문화가 생존하기 어려운 환경을 조성하였다. 도시는 인류에게 새로운 사회조직, 외출방식, 교류방식, 소비방식을 제공하고, 이러한 변화에서 비롯된 새로운 이웃관계, 위생관념, 생활습관, 신용관계 등에서 기반한 일련의 정신적 문제가 발생하였다. 이렇게 발생한 정신적 문제는 전통적인 것과는 많은 차이점이 있거나 혹은 근본적으로 다른 것이다. 예를 들어 예전에는 습관이나 도덕의 규범에 의해 해결되었던 문제들이 이제는 법률이라는 수단을 사용하게 된 것이다.

현대 과학기술에서 비롯된 생산력의 발전은 인류의 생활을 풍요롭게 해 주었다. 하지만 우리는 예전에는 겪어보지 못했던 환경과 정신적 문제에 마주하게 되었다. 새로운 환경은 우리의 생활을 윤택하게 해 주지만, 반대로 새로운 걱정거리도 안겨 주었다. 생산효율의 발전이 가져온 부작용은 바로 환경파괴이다. 우리 자신이 만들어낸 상품은 사용하는 순간 이미 그것은 자연의 적이 된다. 환경오염은 인류의 심리건강을 해치는 가장 근본적이고 장기적인 요소가 되었다. 인류의 환경에 대한 파괴는 이제 시작에 불과하지만, 화학공업은 자연계의 생태균형을 근본적으로 바꿔 놓았다. 화학공업에 저항하는 物種은 모두 근본적인 변화를 겪어야만 하는데, 그렇지 못하면 이 물종은 점차 소멸되게 된다. 우리는 이미 예전의 유기물질의 세상과는 고별한 채, 무기 화학제품을 대체품으로 사용하고 있다. 20세기에 발전한 유전자 변형 식품은 우리를 배 불리게 해 주었고, 무기화학 제품은 우리의 옷감이 되었다. 이제 우리는 평생동안 이러한 제품의 의지하여 살아야만 한다. 문제는 이러한 제품을 생산하기 위한 환경변화가 우리의 고민거리가 되었다는 점이다. 우리는 마트에서 물건을 고를 때 항상 걱정하는 마음이 앞선다.

그 속에 우리를 해치는 유해성분이 포함되어 있지 않는지. 아니면 집 앞에 있는 나무에 과다한 살충제가 뿌려지지 않았는지. 하지만 문제는 우리가 이런 걱정을 갖는다 하더라도 이미 어쩔 수 없이 이런 물건을 계속 사용해야만 한다는 것이다. 심지어 우리가 다시 예전의 굶주리고 추위에 떨던 시대로 돌아가고자 한다고 해도 자연은 이미 돌이킬 수 없는 상태가 되어 버렸다. 전기와 비닐 역시 우리의 환경을 바꿔 놓았다. 물론 이들은 우리의 생활에 많은 편리함을 가져다 주었다. 젊은 세대들은 아마도 20세기초 비닐과 전기가 없던 시대를 상상도 할 수 없을 것이다. 문제는 우리가 이것에 대한 의존도가 너무 높다는 것이다. 전기와 비닐이 없는 세상에서 어떻게 살아야 하는지 상상할 수 없다. 하지만 동시에 이들이 인류에게 가져온 고민 역시 거대하다. 중국 상황만 놓고 보더라도, 폐가전이나 버려진 비닐제품은 환경에 지대한 영향을 끼친다. 우리는 전기와 비닐에 의해 풍요로움을 누리고 있지만, 동시에 이들로 인하여 큰 고민거리를 안게 된 것이다. 필자는 인류의 심리적 고민은 우선 생존환경에 대한 불신에서 시작되었다고 생각한다.

그렇다면 우리의 정신세계는 어떠한가? 우리가 현재 누리는 정신적 상품은 주로 문명의 산물로 영화, 연극, 미술, 박물관, 공원, 헬스장 등이 포함된다. 하지만 이러한 상품들은 전통적인 것과는 거의 연관이 없다. 일부 관광지는 아직 전통과 연관이 있지만, 사람들의 관광에 대한 관점은 많이 변했다. 예전에는 절에 가서 향을 피우기 위한 것이 관광의 목적이었다면, 지금은 역사 유적지를 둘러 보면서 학습하거나, 여가 생활을 즐기는 등으로 내용이 바뀐 것이다. 또한 예전에는 생산과 종교가 결합된 신체단련이 주를 이루었다면, 현재는 올림픽 경기를 위한 새로운 형식이 나타난 것이다. 이상 언급한 부분은 즐거움을 위주로 하는 정신세계에 속한다.

현대인의 정신적 고통은 예전과는 많이 다르다. 첫째, 우리의 위생관념이 옛사람들과는 많이 달라졌다. 예전에는 배불리 먹는 것이 목적이었다면, 지금은 양생이 목적이다. 현대인들의 질병에 대한 우려는 점점 커지는데, 현재 중국TV에서 방영되는 수많은 양생 프로그램은 이런 심리적 욕구를 반영하고 있는 것이다. 현대인들은 예전과 다른 새로운 양생관념을 갖고 있는데, 방부제, 농약, 청결제에 사용되는 화학물질은 우리의 심리적 불안을 만들어 낸다. 이러한 우려는 마트나 제품에 대한 불신을 야기한다. 또한 물질의 발전과 더불어 심혈관 질병, 당뇨병과 같은 영양 과잉에 의한 질병도 훨씬 많이 나타나는 추세이다. 도시의 의료 시스템은 사람들의 건강을 책임져 주지만, 광고에 의한 과도한 의료지출과 함께 의료제품에 대한 불신도 늘어나는 추세이다. 일반적인 의학상식 역시 다시 생각해 봐야 하는 부분이 있는데, 감기약이나 진통제에 대한 맹목적인 의지도 다시 검토해 보아야 한다.

둘째, 현대교육은 우리가 지식을 습득하고 인재를 양성하는 좋은 수단인 동시에 인류 성장

의 필수 조건이기도 하다. 육체 노동의 쇠퇴와 현대 교육의 발전은 우리의 학습방식을 근본적으로 바꿔 놓았다. 예전에는 주로 노동 속에서 배우고 터득했지만, 이제는 책이나 인터넷에서 배운다. 예전의 교육은 주로 단체행위였다면, 요즘 교육은 개인적 행위에 치우친다. 예전의 학습은 지행합일적이었다면, 요즘은 지(知)와 행(行)이 분리되어 있다. 예전에는 학습과 사회활동이 밀접한 연관이 있었다면, 요즘 학습은 추상적이고, 세분화 되어있다. 예전의 학습은 한 사람이 사회구성원이 되게 하는 것이 목적이었다면, 요즘은 지식과 기술을 습득하기 위함이 목적이다. 컴퓨터와 인터넷은 학습의 독립성을 강화하면서, 사회와의 교류는 점점 줄어들고, 학습환경 역시 점점 폐쇄적으로 되게 한다. 이러한 학습과정의 변화로 인해 학생들의 성장과 발전에서 예전의 사회적 관계와는 크게 차이를 보이게 된다. 현대의 업무환경 역시 학습환경의 연속이라 볼 수 있는데, 이러한 환경의 변화가 젊은 지식인들의 심리적 문제를 야기한다. 현재 중국 대학생 심리문제는 큰 사회적 문제로 대두되고 있는데, 심리적 질병의 종류 역시 다양하다. 예를 들어 어떤 학자는 교육에서의 완벽주의와 우울증의 관계[2]에 대해 연구하였다. 저자는 서양 심리학자의 관점을 인용하여 말하기를 완벽주의는 심리적 질병의 한 가지 형태라 하였다. 현재 중국의 교육환경에 있어 완벽주의는 보편적으로 추구하는 가치인 동시에, 초조함, 자신감 부족, 우울증을 자아내는 원인이 되기도 한다. 이렇게 발생된 문제는 학교나 학생들의 골치덩이가 되고 있다. 인터넷 중독 역시 심리적 질병으로 분류되는데, 현재 중국 대학생의 인터넷 중독 인구는 60만명에 달한다.[3]

현대인들은 옛 사람들은 갖고 있지 않는 조급, 걱정, 긴장, 고독 등 많은 정신적 문제를 안고 있다. 취업의 어려움과 정신적 노동에서 비롯한 스트레스는 도시사람들의 주된 심리적 질병이다. 도시의 거주환경은 주변사람들과의 교류를 축소하였고, 그리하여 인간관계는 점점 멀어지고, 사람들은 점점 더 고독을 느끼고 있다. 중국은 최근 짧은 기간에 크나큰 사회적 변혁을 맞이하였는데, 부동산의 발전은 도시 사람들의 생활환경에 큰 변화를 주었다. 그러나 많은 사람들은 아직 도시생활에 적응하지 못하고, 정부와 이웃에 대해서도 불신을 품고 있는데, 이런 부분 역시 심리적 장애라 할 수 있다.

현대화에서 비롯한 사회적, 심리적 문제에 대해 서양 학자들은 이미 연구를 시작하였다. 『20세기 사상사』[4]는 20세기에 발표된 인류 정신문명에 대한 중요한 저작이다. 이 책의 '신 인

---

[2] 張斌, 『大學生完美主義特點及其與抑鬱的關係研究』, 中南大學出版社, 2013.

[3] 李超民, 『大學生網癮的協同治理研究』自序, 人民出版社, 2013.

[4] 이 책의 원제는 The Modern Mind, 저자는 Peter Watson으로 朱進東 번역, 上海譯文出版社 출판이다.

류 현황'에서는 몇 가지 대표적인 문제를 언급하였는데, 인류의 증가는 현대사회가 전통사회와는 본질적으로 다른 문제를 야기한다고 보았다. 즉 자본주의는 인간관계를 더욱 냉담하게 만들었다고 하였다. 책에서는 또 생화학 약품의 개발은 전통적 기독교 신앙에 대한 도전이라고 하면서, '종교와 무속의 쇠퇴'[5]를 초래할 것이라 하였다.

2. 전통문화의 현대적 의의

필자는 전통문화에서 현대사회 문제의 해결책을 찾는 것에 대해 반대하지 않는다. 그러나 어려움도 만만치 않다.

첫째, 우리가 인식해야 할 부분은 전통문화의 많은 부분들이 현대사회에서는 이미 사라졌다는 것이다. 오늘날 중국인구의 절반 이상이 도시에서 생활하는데, 명청(明淸)시대와는 큰 차이가 있다. 북경만 놓고 보더라도, 예전에는 천여 개의 절이나 사당이 있었다.[6]이런 시설들은 그 협회나 사회조직이 있었지만, 현재는 오직 몇몇만이 종교협회에 속해있을 뿐, 사회나 민간조직에는 속해있지 않다. 이들과 수많은 사람들과의 밀접한 연관관계는 이미 끊어진지 오래다. 중국의 광대한 농촌에는 아직 전통문화의 요소들이 남아있는데, 이들이 겪은 충격의 정도는 도시보다 훨씬 적다고 할 수 있다.[7]

둘째, 현재 중국 젊은이들이 받은 교육은 현대적 교육으로, 이들은 전통문화에 대한 신앙과 지식이 부족하다. 현대교육은 우리의 세계에 대한 인식과 자신에 대한 인식을 철저하게 바꿔 놓았는데, 우리는 더 이상 자연을 두려워하지 않고, 신령에 대한 믿음도 없는 대신 아인슈타인이나 스티브 잡스 같은 사람을 숭배한다. 이러한 이유로 많은 사람들에게 국학을 가르치고자 하나 그 효과 역시 미미하다. 전통문화는 아직까지 생활의 많은 부분에 반영되고 있으나, 단편적이고, 체계적이지 못하다.

---

[5] 『20 世紀思想史』, 701쪽, "보험업의 발전은 사람들로 하여금 일상의 좌절이나 위협에서 벗어나게 하며, 의료의 발전은 무속의 영향력을 자연스럽게 축소시킨다."

[6] 董曉萍, 呂敏主, 『北京內城寺廟碑刻志』, 第一卷, 國家圖書館出版社, 2011, 3쪽. 이 책에서는 1930년 북경시정부의 조사기록에 의하여 볼 때 당시 북경에는 1734개의 절이나 사당이 있었다고 한다.

[7] 현재 일부 학자들은 농촌에서 전통문화 부흥을 일으키는 프로젝트를 실시하고 있다. 예를 들어 산동성 공자의 고향에서는 유교의 학습이 진행된다. 中國宗教學術網 2016年2月4日 趙法生 인터뷰를 참고하기 바람.

셋째, 전통문화에는 사상과 기술이라는 두 가지 측면이 있다. 하지만 현대 사회에 있어 사상적인 측면은 받아들이기 쉽지만 기술적인 부분을 받아들이기는 쉽지 않다. 수많은 전통문화 가운데 기술적인 부분이 이제는 미신으로 취급되면서 사회여론의 질타를 피하지 못하고 있다. 현대인들은 전통문화는 부정하지 않지만 그 속에 있는 기술적인 부분은 받아들이기를 거부하는 것이다. 이런 현상은 정부의 태도와도 관련이 있는데, 정부에서 이런 부분을 크게 지지하지 않기 때문이다. 전통의학을 예로 들어 볼 때 1970년대 중국은 중의학과 서양의학의 결합을 강조하면서, 중의학의 임상의료적 가치를 높이 평가하였다. 하지만 현재 중국을 보면 가장 먼저 진행하는 검사수단으로는 체온을 재고, 혈액검사를 하고, 엑스레이를 찍는 등 서양의학이 위주이고, 전통의학에 대해서는 별로 관심이 없다. 민간요법 역시 정부의 허가를 받지 못해 의료자격증을 취득하기 어려운 상태다.

많은 인문학자들은 현대사회의 심리적 문제를 전통사상으로 해결할 수 있다고 생각하지만, 구체적으로 실행에 옮길 방법은 없다. 단지 학문적으로 그 역사적 경험에 대해 연구하고 있을 뿐이다. 필자 역시 본고에서 간단한 의견만 제출할 뿐이다. 필자가 생각건대 전통문화는 아직 현대인의 생활에 일정한 영향을 끼치고 있다. 예를 들어 중의학 처방은 아직도 노년층에서 큰 신임을 얻고 있다. 그렇기 때문에 양생제품이 중국에서 아주 잘 팔리고 있는 것이다. 여기서 짚어봐야 할 점은, 비록 중의학이 사람들에게 믿음을 주지만, 양생제품의 선풍적 인기는 노인들의 심리 건강에 문제가 있다는 반증이기도 하다. 양생제품은 주로 신앙에 근거한다. 신앙치료는 인류학 연구의 중요한 영역으로 2001년 9월 하버드 대학 시간종교센터에서는 신앙치료에 관한 인류학 학회가 열린 적이 있다. 학회의 한 발표자는 보스턴에 있는 중국사람들의 침, 안마 등에 대해 조사한 내용을 발표하였다. 파리대학 역시 20여년전에 아프리카 후손들이 사용하는 아프리카 전통 치료법에 대해 소개한적 있다. 신앙치료는 아직도 현대사회와 현대의학에서 많이 사용된다. 단지 우리는 현대의학이란 전통종교와 다른 것으로 인식하면서 전통종교의 신앙 부분을 강조하였을 뿐이다. 하지만 아직도 많은 사람들이 전통의학을 찾는다는 것은 현대의학에 대한 불신의 반영이기도 하다. 이것은 신구시대 신앙의 충돌이라 할 수 있다. 비록 이런 충돌이 있다 하더라도 우리는 현대문명이 실패했다고 할 수는 없다. 우리는 현대화를 포기할 수 없고, 다시 옛날로 돌아갈 수도 없다. 단지 전통문화에서 현대인들이 교훈을 얻을 수 있도록 제안할 수 있을 뿐이다.

다음으로 짚어봐야 할 점은, 신앙은 항상 풍습과 연결된다는 것이다. 풍습은 신앙의 직접적인 표현은 아니다. 적어도 현재 중국 지방정부에서 민족문화를 부흥한다고 할 때 신앙을 강조하는 것은 아니라 단지 전통 풍습을 살린다는 말이다. 사람들은 전통 풍습이 현대인들의 질병을 치유할 수 있다고 보는데, 예를 들어 광장에서 단체로 춤을 추는 현상은 예전의 농사에

관련된 가무에서 비롯한 것이다. 이런 광장춤은 중국에서 아주 유행하는데, 인간관계를 형성하고, 스트레스를 해소하는 새로운 방법이다. 농사춤의 현대화는, 태극권의 단체연마보다 더욱 오락성을 띤다. 광장춤은 강한 자발성과 조직력을 갖고 있다. 광장춤이 실질적으로 어떤 그룹의 심리적 문제를 해결하는가에 대해서는 아직 많은 연구가 필요하다. 이런 연구는 인문학자가 하기는 어려운 부분이 있다.

광장춤의 현상에서 볼 때 전통문화란 일괄적으로 평가할 수 없는 것임을 알 수 있다. 광장춤은 전통문화의 직접적인 부흥은 아니다. 이런 현상은 단지 전통문화 속의 일부 현상이 현대화적 변화를 겪은 것이다. 우리가 익숙한 도교문화를 들여다 보면 아주 풍부한 양생경험을 내포하고 있다. 하지만 도교문화의 현대적 가치를 단순하게 평가하기에는 무리가 있다. 전통적으로 볼 때 도교 속에는 귀신을 쫓는 법술도 있고, 마음을 수련하는 수행법도 있다. 이런 것들은 옛사람들의 심리건강과 밀접한 연관이 있다. 하지만 현대적 의미에서 볼 때 귀신을 쫓는 것은 실질적으로 과학적인 안전을 가져다 주지 못한다. 그러나 민중의 마음을 안정시키는 역할은 충분히 해낸다. 상류층들은 안정된 삶을 살고, 좋은 음식도 먹지만 오히려 심리적 질병의 위험이 도사리고 있다. 魏晉시대에 유행했던 寒食散을 예로 들어 볼 때, 역대 유학자들이나 현대 학자들의 의견에 의하면, 한식산은 일종의 병적인 습관이라는 것이다.[8] 葛洪의 저서에는 많은 돌(石)의 효능에 관한 신화[9]가 있는데, 이것 역시 사람들의 돌약[石藥]에 관한 미련이라 할 수 있다. 당시 돌약은 가격이 아주 비싸, 소수 부유층만이 먹을 수 있었다. 이러한 처방이 유행할 수 있었던 이유는 사회적 원인도 있지만, 신앙의 측면도 있다. 현대 의학이 화학산업에 기초한 것이라면, 돌약에 대한 믿음은 오랜 역사를 지녔다고 할 수 있다. 옛사람이든 현대인이든 돌약에 대한 미련은 모두 정신적인 문제에서 비롯한 것이라 하겠다. 도교의 精修는 상류층 도사들이 주로 하는 종교적 생활이다. 1980년부터 현재까지 이어지는 氣功에 대한 열기는, 근원을 도교문화에서 찾을 수 있다. 개인적으로 도교의 精修는 현대인이 육체적 고역에서 탈피한 이후 해볼만한 가치가 있는 여가활동이라 생각한다. 東晉시대로부터 南北朝에 이르기까지 도교는 대량의 精修경전을 만들었다. 그 속에는 아주 많은 기술적인 부분이 있는데, 예를 들어 실내 배치, 精修 할 때 사용하는 약물 및 명상에 관련된 내용이 기록되어 있다. 이러한 명상이나 精修가 심리적 건강을 보장할 수 있는지 혹은 오히려 심리적 질병을 유발하는지?[10] 이 질문에 대해

---

[8] 余嘉錫, 『寒食散考』, 『余嘉錫文史論集』, 岳麓書社, 1997, 166쪽.

[9] 王明, 『抱朴子內篇校釋』, 中華書局出版, 196쪽.

[10] 연구대상에 대한 존중에서 비롯하여, 중국 학자들은 『周氏冥通記』의 저자 周子良의 정신상태에 대해서는 강조하지 않았다.

서는 실천 과정에서 해답을 찾아야 할 것이다. 비록 주변의 몇몇 친구들에 의하면 精修를 통해 많은 혜택을 받았다고는 하나, 아직 심리적 질병에 직접적으로 도움이 되는지에 대해서는 확답을 내리기 어렵다. 단지 이런 과정을 통하여 현대화의 번뇌에서 벗어날 수 있게 한다는 것이다. 우리는 전통문화를 보존하고, 정신세계의 균형을 찾아야 한다. 많은 전통문화는 기술적이고, 도구의 성격을 지니거나 혹은 지방의 전통습관이다. 전통 종교단체는 보호를 받아야 한다. 하지만 이런 것들은 시민의 사회적 활동에 속하는 것이지, 한 학자가 나서서 의견을 내놓는다면 객관성을 잃게 된다고 생각한다.

伝統文化は現代人の心理的健康を守りえるか？

王宗昱
北京大学 教授

人類の文明が進歩するに伴い、戦争・飢餓さらに肉体労働などに由来する脅威は徐々に減少している。だが、現代人は新たな困難に悩まされている。 100年前の中国の思想家、梁漱溟は「人類は物質的不満足の時代から、精神的不安定の時代に至るであろう」と述べる。[1]梁漱溟は、中国の伝統文化は精神的不安定の問題において、人類に大きく貢献するであろう、と考えていた。梁がこのように述べた時代は、人類の生活はいまだ十分に豊とは言えなかった。 20世紀に人類が直面した問題は、確かに戦争・飢餓および肉体労働によってもたらされた。冷戦終結以降、次第に世界は平和で豊かになっていった。科学技術と生産効率の向上により、多くの人々が肉体労働から解放され、人類にはさらに多くの時間的休息をとれるようになった。こうした中で、人類の関心は肉体的健康ではなく、心理的健康に向けられた。そして、多くの人々 が伝統文化の中から心理問題を解決する方法を探すことを望んだ。近年の中国では国学の隆盛が 10年あまり続いている。その理由は様々あるが、人々の健康を求める精神生活が、隆盛を支える大きな要因の一つであろう。

では、伝統文化は現代人の心理的健康を守りえるのか。これは未知なる答えの模索である。国学熱が盛んな時期に、多くの学者が現代的問題の解決を試み、現代における伝統文化の価値を考察した。よって、本文では伝統文化および現代社会の心理的健康問題に関する筆者の一つの見解を発表したい。筆者の見解は、詳細な研究を経たものではな く、内容の多くは表層的事柄に留まる。どうか皆様の意見を賜りたい。

一．現代社会の心理的健康問題をいかに認識するか

筆者は、概略的に述べられる伝統文化が現代社会の問題を解決可能か否か、という事は、ほぼ意味がないと考える。現代の多くの人が伝統文化に助けを求める理由は、現代文化というごく短期間で文明が作り出した物事を、我々は十分に信頼しておらず、理解も浅いためである。現代文明が作り出した物とは、人類が生活するための道具である。この道具という物に対する我々の経験は非常に少ない。伝統文化とは、各民族が何千年にもわたり積み上げてきた経験に

[1] 梁漱溟『東西文化及其哲学』、第172頁、商務印書館、1999年修訂版。

よる文明的成果である。我々はこれらに対しては熟達しており、信頼を置いている。よって、我々は伝統文化が救いの妙薬となることを習慣として知っている。筆者は、現代文明と伝統文明は根本的な違いがあると考える。では、伝統文化は現代の複雑な、つまり我々を懐疑的にさせるような問題を解決することが可能であろうか。先ずは心理的健康に関する現代文明を簡単に考察してみよう。

最初に、現代社会のあらゆる変化は、20世紀の科学技術の進歩によって引き起こされたと考えるのが自然であろう。電気による工業の発展、さらに核物理の出現によって人類は未曽有のそしてほぼ無尽蔵のエネルギーを手に入れた。これらにより工業と農業が発展する為 の多くの原動力が与えられた。富の増加は人類の生存状態を根本的に変化させた。我々は物質的不満足の時代から、精神的安寧の時代についに突入したのである。ソーシャルメディア（ SNS）の出現は、我々に虚構世界を作り出した。人類はいわゆる情報化時代を迎えたのである。

次に、科学技術の進歩により、20世紀の人類は物質生活と精神生活の2つの面において、古代の人々とは完全に異なる。20世紀の全世界的な潮流として、工業文明が始まり隆盛する都市型生活様式がある。2010年の中国第6回人口一斉調査によって公表されたデータでは 、中国の都市人口が占める割合は50/100となっており、都市の発展が伝統的郷村社会の組織を破壊し、伝統文化が存在しつづけるための土壌が消滅させた。都市は、人類に新たな社会組織・出稼ぎの方法・交流の方法・消費方法、さらにここから派生して生じた近隣観念・衛生観念・就業と休暇の習慣・信用観念などの系統的精神を生み出した。こうした精神の発生と伝統の間には非常に大きな相違、ひいては対立が存在する。例えば、以前は習俗や道徳により解決されていた問題は、現在では法的手段に則り解決する必要がある。

現代科学技術によって推し進められた生産力は人類に豊かで充たされた生活を与えた。さらに未だ経験したことのない自然環境や精神環境を作り出した。こうした環境は多くの人工的幸福を人類に提供する一方、様々な憂慮すべき事柄をもたらした。人類が生産効率向上を追求した結果起こった副作用とは、自然環境の破壊である。人工的製品や作られた生活条件の使用を開始した時から、我々は自然の敵となったのである。環境汚染は人類の心理的健康の最も根本的部分に、そして長期間にわたり影響を与えた要素である。人類の環境に対する破壊はまだ始まったばかりである。化学工業に より自然環境下での生物形態は完全に変えられてしまった。化学工業に抵抗しうる種族はすでに変化を始めており、抵抗できない種族は徐々に絶滅している。我々は、以前のように純粋な有機物質によって構成された世界に別れを告げ、無機化された世界を代替品として用い始めている。

20世紀になり生物化学が食料を品種改良したことにより、ようやく十分に食事を得られるようになった。無機化学により十分な衣服が製造され、ようやくほぼ全ての人々が衣服を着られるようになった。我々はこの先もずっとこれら人工的な食糧や衣服に頼り続けるであろう。現在の人類によって改造されたこうした環境は、人類に多くの問題をもたらし始めている。スーパーで売られている食品は常に注意が必要である。ある食品を食べると身体の脂肪が増える

という事は、我々の骨格を破壊するものである、と疑いを持つべきである。家の前の樹木に様々な殺虫剤を噴霧してよいか考えるべきである。だが、人類は自然に対して犯した破壊について、人工的な方法で修復作業を開始している。たとえ人類が再び飢餓や寒さに苦しめられようとも、以前のような純粋な有機的自然界を取り戻すことは不可能である。

また、電気やプラスチックも人類の生存環境に変化を与えた。確かにこれらは人類に大きな利便をもたらした。若い世代の人々は20世紀初頭の電気もプラスチックもない世界がどのようなものであったか想像すらできないであろう。しかし、現在の人類は電気やプラスチックに依存する度合いがますます高くなっている。我々も電気やプラスチックが無くなれば如何に生活してよいか想像すらできない。同時に、電気やプラスチックが人類にもたらした問題も非常に大きい。少なくとも中国では、廃棄された電気用品やプラスチック用品により重大な環境破壊が起こっている。我々が依存する電気やプラスチックによる幸福は、電気やプラスチックによって起こる苦痛でもある。よって、人類の心理的健康を悩ませる物は、我々が暮らす物質生存環境に対する信頼の欠如である。

では、我々の精神世界とはどのようなものなのか。我々が享受する精神的物質は、現代文明によって作り出されたものであり、映画・戯劇・美術・博物館・映画館・公園・スポーツジムなどである。これら物質の中身は、基本的には伝統とは直接的関係がない。旅行の景勝地の多くは伝統と関係があるが、旅行という観念は、古代の聖地巡礼とは完全に異なり、歴史知識の学習や休暇を過ごすことが中心となっている。古代においては、生産と宗教が結び付けられ一つであった身体鍛錬は、現在では形を変え全く新しくなり、オリンピックを中心とする新文化となった。以上は、娯楽を中心とする精神世界である。

我々の精神的苦痛も古代とは異なる。まず、我々と古代の人々の衛生観念の相違がある。古代の人々は腹を満たすことを望んだが、現代人は養生を希求する。現代の都市に暮らす人々は、疾病に対する不安がますます強くなっている。現在、中国のテレビ局で盛んに放送される養生講座の番組は、人々が求める長生という希望に合致している。つまり現代人は新たな衛生観念を有するようになった。それは防腐剤・農薬・洗剤に対する信頼であり恐怖でもある。これらが我々の疑いや不安といった心理を作り出す。こ うした疑いの心理は、販売店、ひいては輸入貿易に対する不信感となる。物質的生活水準の向上は、血管の病気や糖尿病など従来は見られなかった贅沢病をもたらした。都市医療の発達は、人々の病院に対する信頼を増加させた。医薬品広告は巨大な医療消費を生み出すとともに、医薬品に対する疑念を生じさせた。現代の医薬は我々に信頼を与えるだけでなく、負の面にはたらく場合もある。例えば、我々が風邪薬や鎮痛剤などに頼ることは注意して検討する必要があろう。

次に、現代教育は人類が知識を享受し、人材を育成するための主要な手段であり、人 類が成長するために通過しなければならない段階である。肉体労働方式の衰退と現代教育の発達は、人類の学習方法に根源的な変化をもたらした。古代の人類は労働の中から多くを学び、実践を経て身に付けた。一方、現代の学習方法は次第に実践から遠ざかり、書物から、ひいてはイン

ターネットから学習する。古代の学習は集団的行為であり、今日の学習は主に個人的行為である。さらに古代の学習が知行合一なのに対し、現代の学習は知行分離である。古代の学習と社会生活には密接な結び付きがあった。一方、今日の学習は抽象的で分野別に分類されている。古代の学習は一人の人間を社会の構成員として成長させるのに対し、今日の学習は主として、ある一つの知識や技能を訓練する。コンピューターやソーシャルメディアにより学習の独立性が強められるものの、社会との交流から排斥され、学習環境の閉鎖を生み出す。それは学生の成長過程と伝統社会には根本的な違いがあることを意味する。現代の仕事の方法は、段階ごとの勉強を絶えず必要なことが特徴である。このためホワイトカラーに属する学生や青年の心理的疾病が引き起こされる。現在、大学生の心理的健康は社会が関心を払う焦点となっている。大学生の心理的疾病の原因は様々である。例えば、ある学者の研究では、教育観念の中に見られる完璧主義と抑鬱症の関係について論じている。[2]筆者が引用する西洋心理学者の見解では、完璧を追及することは、心理的疾病のある種の現れである。少なくとも現在の中国の教育環境下では、完璧を追い求めることが普遍的価値基準となっている。しかし、これには焦燥、卑下、抑鬱など多くの精神的傷害の発生が伴い、学校や青年グループの恒常的問題となっている。ソーシャルメディア中毒も一種の心理的疾病である。ある研究では、現在、中国の大学生のネット依存症の数は60万人を超えると指摘する。[3]

我々には、昔の人々には無縁であった焦燥、苛立ち、緊張、孤独といった症状がある。就業困難または精神労働によって起きるプレッシャーは、都市人口の主要な精神疾病となっている。都市の居住可能条件が改善されなければ、人と人との交流の機会はますます減少するであろう。人と人との関係は徐々に疎遠になり、人々は日ごとに孤独による焦燥感を感じる。中国は、かくも短時間で社会構造が組み替えられ、都市住民の構成は不動産の発展とともに絶えず変化し続ける。人々は都市生活の変化に容易に適応できず、政府や近隣に対して信頼がおけないことが心理的健康の障害となっている。

現代化に伴い生じた社会問題と人格問題について、西洋の学者は早くから研究を始めている。『20世紀思想史』[4]は、前世紀末に発表され、人類の精神文明の100年を総括する重要な著作である。同書の「新たな人類の状況」の章において、幾つかの代表的研究を紹介する。彼らは人口増加を通じて現代社会と伝統社会の本質的差異に着目する。資本主義により人と人との交流の希薄化が生み出された。彼らは生物医薬の技術が伝統的キリスト教信仰に提示した挑戦についても研究する。これについては「宗教と巫術の衰退」[5]を参照されたい。

---

[2] 張斌著『大学生完美主義特点及其与抑郁的関係研究』、中南大学出版社 2013年出版を参照。

[3] 李超民『大学生網癮的協同治理研究』自序、人民出版社2013年出版を参照。

[4] 同書の原題は*The Modern Mind*, 作者はPeter Watson, 朱進東等訳、上海訳文出版社。

[5]『20世紀思想史』第701頁に見られる。ある学者は次のように指摘する。「保険業の発展は、人々を日常生活の挫折という脅威から脱出させた。医療事業がまさに発展していった時期、巫術は自ずから影響力を失っていった。」。

二. 現代における伝統文化の意義をいかに評価するか

筆者は、伝統文化という宝庫から現代社会の問題を解決する方法を模索することに反対しない。だが、まず我々が如何なる困難に直面しているかを検討する必要がある。

まず、我々は伝統文化が存在していた社会はすでに存在しないことを認識しなければならない。今日の中国人の半数が都市部で生活している。現代の都市と明清時代の都市は別の物である。北京を例とすれば、古代の北京には一千か所以上の廟宇が存在した。[6]こうした廟宇の多くはギルドや地域の組織に属していた。今日ではごく僅かの廟宇が宗教協会として残っている。地域の人々や、ある集団に属さない廟宇もある。この廟宇は多くの民衆との密接な関係を早くに断ち切られた。中国の広大な農村は、確かに多くの伝統文化が残される空間であるが、これら地域が受けた現代化の衝撃は都市に比べはるかに小さい。[7]

次に、現在の中国の若者が受けた教育が現代的教育であることである。若者は伝統文化に対する信仰を欠くだけでなく、知識も持ち合わせない。現代教育は我々の世界や人類自身に対する認識を根本的に変えてしまった。我々は自然に対して再び畏怖を抱くことはなく、多くの伝統的神々を放棄して、アインシュタインやジョブスを崇拝するようになった。よって、現在の国学課程が実施する方法によって、伝統文化の影響を広めようとしても、その影響力は甚だ微小である。しかし、伝統文化は依然として現代社会生活の中に根付いているが、断片的であり、系統的なものではない。

第三に、伝統文化には思想と技術の二つが内包されている。現在の社会において思想に関する伝統は拒絶されたわけではない。しかし、伝統的科学技術に関する伝承には多く の障害がある。多くの技術的伝統文化は迷信や巫術と認識され、政府の取り締まりや社会世論の討伐の対象となった。現代人は伝統文化の宣揚に反対しているわけではない。だが、技術面における伝統文化に関しては、すでに信仰を持たず、受け入れを拒否している。政府から民間組織に至るまで、基本的には伝統的科学技術を支持しない。中国医学を例とすると、 1970年代の中国では中国と西洋の医学の結合を提唱し、中国医学の臨床医療的価値を宣揚していた。しかし、現在の中国医学病院の内科で患者を診察する際、まず最初に使用する道具は西洋医学の検査 手法―体温計、採血、レントゲンなど―であり、望（見る）、聞（聴診）、問（問診）、切（触診）

---

[6] 董暁頻、呂敏主編『北京内城寺廟碑刻志』第一巻、前言第 3頁、国家図書館出版社2011年出版を参照。同書は1930年の北平市政府の調査登記記録に基づいており、当時の内城に 1734か所の廟宇があったことが確認できる。

[7] 現在でも一部の学者は農村で伝統文化の復興プロジェクトを試みている。例えば、山東の孔子の故郷で行われている郷村儒学試験がそれである。中国宗教学術網 2016年2月4日の趙法生のインタビュー記事を参照。

という伝統的中国医学の手法ではない。民間で継承される医者の中には政府の承認を得ず、合法的医療行為の資格を所有しない場合もある。

現代社会の心理的健康問題は、伝統文化の中に解決方法を見つけ出すことが可能であろうか。我々人文学者は実際の手法を提供することができず、賛成の態度を示す以外に何もできない。よって、我々の検討は、歴史的経験に簡単な考察を加えるばかりである。ここで筆者が述べられる事も、大まかな見解だけである。

まず筆者は、伝統文化は人類の生活において未だに一定の影響力を有すること述べたい。例えば、中国医薬の薬草による治療法は高齢の人々の中でいまだに強い信頼を有している。よって、保健は現在の中国では非常に大きな市場を占有する。だが、我々は伝統医学の強い影響力に注目するだけでなく、保健品を妄信する高齢者の心理的健康問題が反映されていることにも注意しなければならない。保健品の消費は、さらに言えば信仰による治療なのである。

信仰による治療とは、人類学研究では重要な領域である。 2001年9月にハーバード大学世界宗教センターは、信仰による治療をテーマとした最初の人類学学会を開催した。学会において、ボストンの華人地域での針灸・按摩など伝統的治療の調査を報告した者がいた。パリ大学では 20年前に、アフリカ系住民の病気治療ではアフリカ伝統の習慣的治療法が用いられている事を報告している。信仰による治療は、実の所、現代社会、ひいては現代医学治療の中にも存在していて、我々の習慣に現代医学により、宗教とは異なる科学的根拠が付与された。そのため一方では伝統文化の信仰という特徴が強調されることになった。人々の伝統 習俗の継承に関しては、現代医学に対する不信感が反映される。これは新旧二つの時代間の矛盾である。筆者はこの矛盾に注目するが、現代都市病が現代文化の失敗の結果であると言うつもりはない。我々は今後もずっと現代化という発展を放棄することはできないし、昔に戻ることも叶わないのである。我々は伝統信仰の保護について建設的な主張をするだけである。それは、伝統信仰の内部には現代人が活用可能な経験的教訓が内包されていると思われるからである。

次に、信仰は常に習俗と結びついていることを見ていこう。習俗の多くがなにかしらの信仰を表しているわけではないが、少なくとも現在の中国の各レベルの政府は地方文化を復興する際、決して信仰の要素を強調せず、ただただ伝統習俗と述べるだけである。こうした面に着目するならば、多くの習俗が現代病を防ぎえるであろう。例えば、近年のメディアは広場で行われる踊りに注目している。これは伝統的な秧歌が変容したものと言える。こうした広場での踊りは、現在では多くの町内の広場や公園で盛んに行われ、人と人との交流を促し、精神的ストレスを緩和する新たな方法となっている。こうした踊りは秧歌よりも現代的であり、太極拳よりも集団性や娯楽性に富む。特に、強い自発性や自主的組織形成能力を有する。これが本当に、ある集団の心理的疾病を治療し得るかどうかに関しては専門の科学的研究が必要であり、人類学者が結論を出すことは難しい。

広場の踊りという例だけを見て伝統文化に対する評価と一括りにしてはならない。広場の踊りは伝統の復興を直接的に体現すものではないからである。我々は、これを伝統のある要素

が現代化したものと考えるべきである。我々がよく知る道文化の視点から述べれば、これは豊かな養生の経験を有するのである。筆者も、この踊りの現代社会にお ける価値を簡単に肯定することはできない。伝統的道教社会で言うならば、一方では下層民衆の駆邪殺鬼の法術であり、もう一方では上層階層の静修に相当する。これらは全て昔の人々の心理的健康と密接に関係する。駆邪殺鬼は、現代の人々にとっては科学的安全を伴わない。しかし、民衆の心理的安心感を一定程度保証する。上層社会の人々の隠居静修や仙薬の服用は、潜在的に心理的健康について悩んでいることを表す。魏晋時期に流行した寒食散を例に見ると、歴代の儒者が提示した批判や現代の学者の研究の結論からして、寒食散はある種の病態の習慣である 。[8]葛洪の著作には、石頭に関する神話が多く挙げられ、[9]当時、一部の人は石薬に夢中であったことが知られる。

このように石薬は非常に効果的であり、ごく限られた上層階級の人々の中での流行であった。石薬の流行は、社会的要因とともに、信仰的要因もある。もし現代医薬が化学工業の基礎の上に成り立っているとするならば、人類の石頭に対する信仰には悠久の歴史を有することになる。当然、古代の人々であろうと現代の人々であろうと、石薬に対する依存や妄信はいずれも不健康な心理的要因に由来する。道教の静治は、上級道士の主たる宗教活 動であった。

1980年以降、中国で衰えることなく続く気功ブームは道教の文化にその源を遡ることができる。筆者自身も、道教の静修は現代人が肉体労働を脱して以降も、失われることなく試みるべき静養方法であると考える。東晋から南北朝時期の道教には多くの静修に関する経典が見られる。経典には多くの技術的な実施方法、例えば室内の飾り付け、静修時に使用する薬物および瞑想に関する神話などが紹介される。こうした瞑想や静修ははたして心理的健康を保ち得るのか、それとも心理的疾病を引き起こすのか。[10]これについては、現代人が静修 を実践していく中で検証しなければならない。自身の知り合いが、いかに静修によって得る所があったと言ったにしても、静修が心理的疾病を緩和させることに有用であると軽々に判断を下すわけにはいかない。我々は、現代人が現代化された複雑な困難に侵されぬよう守るために、伝統文化の手を借り、我々の精神の安定を保つ必要がある。こうした伝統文化とは技術的なものであり、道具としてのものであり、地方の伝統習俗なのである。当然、伝統的宗教団体はより多くの保護を受ける。だが、これはいずれも公民社会の出来事に属するため、一人の学者が提示す る意見だけでは容易に客観性を失いかねない。

---

[8] 余嘉錫『寒食散考』、『余嘉錫文史論集』第 166頁、岳麓書社1997年出版を参照。

[9] 王明著『抱朴子内篇校釈』第196頁、中華書局出版を参照。

[10] 研究対象を尊重するために、中国の学者は『周氏冥通記』の作者、周子良の瞑想が精神病態であることを述べない。

《黄庭经》的存身神法和华丽的人体内部世界

-是解剖学的导入,还是内视法的发展?

李奉鎬

京畿大学教授

1.序言

2.内观法和五脏神的历史

2-1.《河上公章句》的内观法和五脏神

2-2.《太平经》的守一法和五脏神的画像

3.从五脏神到八景二十四神

3-1.黄庭的位置和解剖学上的分类

3-2.八景二十四神

4.存神守一法和身体内“恍惚”景世界

5.结语

1. 序言

在本文中笔者将试图弄清楚围绕《黄庭经》[1]中“中黄庭”而产生争议的几个问题点。同时阐明《黄庭经》中所描绘的身体内部世界的恍惚景是上清派内部的内观法发展的结果，并将从其他视角来阐释围绕“中黄庭”所产生的争论，同时将这些争论整理为两大类：一类是,一些医学者们和中国道教学者们认为《黄庭经》中所出现的三黄庭、脏腑、脏象是医学的发展和导入解剖学的

[1] 在正文内容开始之前有必要简单介绍一下《黄庭经》。《黄庭经》分为《太上黄庭内景玉经》和《太上黄庭外景玉经》(下文中，前者简称为《内景》，后者简称为《外景》)。接下来将整理一下这两本书的成书时间和主要内容。一般将上述两本书统称为《黄庭经》，其创作时间为魏晋交替期间（公元 219-280）。据说《内景》是由魏华存夫人所（公元 252-334）传授，《抱朴子内篇.遐览》中最早记录了《外景》的书目。另有有记载称其是晋国书法家和道教徒黄逊志所抄写。

但是问题是这两本书的时间先后和内容上的关联性。很多学者对这两本书的时间先后问题持不同观点。不过目前认为《外景》时间更早的观点占上风。坚持该观点的理由是，从内容上来看，《内景》的内容要比《外景》更为详细细致，因此可推测《内景》是在《外景》的基础上进行了补充和完善。而从《内景》和《外景》的内容来看，二者的展开顺序和内容几乎完全一致，只是《内景》的内容被系统地梳理过，而《外景》的内容则比较散乱。例如，比较一下两本书关于五脏的论述，《内景》中从 “心神章”到 “脾脏章”进行了系统地论述， 而《外景》中相关内容则是散见于整本书中。另外，从形式上来看,《内景》由36章构成，而《外景》则没有这种章节区分。特别是《内景》中记载了如何读《黄庭经》，甚至列出了阅读指南，可谓非常有体系。而《外景》中则没有这样的内容。因此，学者们根据上述两大点内容推定《外景》是原本，《内景》则是后人在前者的基础上整理而成的。

结果。特别是他们认为，《黄庭经》中将人体分为三个部分，每个部分被当做是一个黄庭，这种分类是源于医学中的三焦概念[2]；另一类则是，因为《黄庭经》本身既把“中黄庭”看作是心脏又看作是脾脏，这在逻辑上是矛盾的，因此一些学者选择了传统的五行观和解剖学观测的折中立场。[3]之所以会出现这种观点，是因为如果按照一般情况将“中黄庭理解为丹田的话，那么脾脏就应该是‘中黄庭’”，但是《黄庭经》中却把中黄庭既看作是心脏又看作是脾脏。

认为《黄庭经》受到了医学的脏腑、脏象、三焦概念影响的观点的根据是：第一，道教是重视生命、追求长生不死的宗教，因此能实现治病和长寿的医学肯定会成为道教所关心的对象，道教初期的典籍中积极吸收了相关医学理论，确立了修炼理论，且很多道士本身就是医者。[4]；第二，《黄帝内经》和《难经》的问世时间是在《黄庭经》之前，而这些医学书籍中的“三焦”概念和“三黄庭”概念具有相似性，因此可推断《黄庭经》从《皇帝内径》和《难经》等医学书中吸收了脏腑论和脏象论等内容，发展了五脏神概念，并最终形成了八景二十四神的概念。[5]中国的道教学者们也坚持同样的立场。[6]

在把“中黄庭”看做为心脏还是脾脏的问题上坚持传统五行观和解剖学的折中立场的，也是以解剖学的导入为前提，因此其与医学方面的立场没有大的不同。不过可以确定的是，这一观点是源于对脏器的功能和作用的误解。在人体中，心脏是管理所有神的绛宫真人所在的地方，而脾脏是形成、保存丹的地方。因此从作用上来看，心脏是中心，但从形成丹的功能上来看，脾脏则是中心。由此可见，这种折中观点的出现主要因为对各对脏器的功能和作用所产生的误解。

另外，这两种观点的共同前提是《黄庭经》受到了《黄帝内经》和《难经》等的影响，但是是否真受到了影响还有待进一步的证明。因为现在还没有能证明《皇帝内径》和《难经》编著年代的具体资料，因此认为这两本书的成书年代在前、《黄庭经》吸收了两本书的内容的说法依然存在疑问。并且《黄庭经》中并没有具体提到医学上的治疗行为，因此它与这些医学书籍的关联性也值得怀疑。如果说《黄庭经》中有关 8 景 24 真神的论述是吸收了解剖学方面的知识的话，那么脏器的样子和大小等相关内容则应该与它们的实际状况很接近，但是事实并非如此。 关于这一点，可以整理一下 Maspero 的看法，如下所示：“当代初期的文献以及在此之前的文献中的‘横膈膜’一词，可以看做是结合特定的神进行探讨的东西，但是它在道教的教理中并不具有特别重

[2] 周楣声在注释《黄庭经医疎》时采纳了这种观点。该书被죄장록以《黄庭经研究》的书名出版。(《黄庭经研究》,太学社,1998），除此之外，坚持这一观点的代表学者还有宋天彬,胡卫国,胡海牙等。（宋天彬，《道教与中医》，文津出版社，1997，pp59-61/胡海牙,《中华仙学养生全书》,华夏出版社,2006)；韩医学界中也有学者坚持这样的观点。박현국、박성범的“《黄庭经》中出现的医学思想的相关研究 ”(《韩医学研究所论文集》 第 3 卷，1994)正是代表。

[3] 牟钟鉴 著,《中国道教》，广东人民出版社，2001，p45。

[4] 葛洪、陶弘景、孙思邈等人正是代表。

[5] 박현국，박성범，《＜黄庭经＞中出现的医学思想的相关研究》，＜韩医学研究所论文集＞ 第 3 卷，1994。

[6] 坚持这一观点的代表学者还有宋天彬，胡卫国，胡海牙等.（宋天彬，《道教与中医》，文津出版社，1997，pp59-61/胡海牙，《中华仙学养生全书》，华夏出版社，2006）。

要的意义”，“五行中对应土的重要脏器脾脏，其准确的位置和大小与《难经》中所显示的准确度不相符”,“跟医学知识相比,道教徒们更像是在引用以前时代所通用的道教本身的内在知识”，“在道教的初期时代，解剖学几乎没有发展”等 。并且 Maspero 最后得出结论称，道教典籍中所出现的解剖学知识并不是医学方面的知识,而是引用了道教自身的传统知识。[7]

Maspero 还特别指出，东方从来没有进行过与解剖学有关、以医学为目的的解剖。在中国历史上，关于实施人体解剖的记录只有两条，一是在公元 1 世纪，一是在公元 1 2 世纪[8]，而且这两次解剖的目的也只是，因为人们完全不能理解罪犯怎么可以犯下如此恶劣的罪行，所以想要剖开罪犯的身体来察看一下。

那么如果没有医学理论，那么有可能到达《黄庭经》所描绘的身体内部世界呢。笔者依据道教内部理论发展的情况，可以断定是有可能的。做出这种判断的原因之一是，《黄庭经》中出现的八景二十四真神的世界,是通过道教本身内部的修炼法即内视法的发展所到达的身体内部世界。因为《□子河上公章句》(以下简称在《河上公章句》）中也提到内视法和五脏神的相关内容，提到通过以“内视法”,“呼吸”,“精神集中”为基础的修炼所到达的世界；《太平经》中提及的与五脏神相关的内容，也提到通过与医学不相关的名为“守一法”的内观法而到达的世界。另一个原因则是，《周易参同契》虽然被批判为是傍门法，但是“历脏法”也是依赖于内观的五脏的修炼法。[9]

总之,在本文中，将会探究内观法和五脏神的历史，探讨《黄庭经》以及黄庭的相关内容，并且阐明可以到达人体内部的神们的恍惚世界等内容。

2.内视法和 五脏神的历史

2-1.《河上公章句》的内观法和五脏神

在《黄庭经》之前，提到内视法、内观法等修炼法和五脏神的书籍有《河上公章句》和《太

---

[7] Henri Maspero 著, 표정훈译,《不死的追求》，东方传媒,2000, pp18-21。

[8] Henri Maspero，上面的书, p19。

[9] 现在整理一下与“内观法”或者“内视法”有关的用语。“内视法”也被叫做 内观”,“内调”,“反观”, “反照”等, 是指用意念来观看人体内部的脏腑或器官。即闭上双眼后，用意念来察看身体内部的内景。与《庄子/列御寇》中出现“内观”这个词意思相同。 “守一法”是指在安静的修炼过程中,在心神安定的状态下将意念集中在身体的某部位的方法，相当于《老子10章》中的“抱一”。 “历脏法”是指把五脏当做五行,想着五脏的气,并把气集中到黄庭中去，也指通过存想气的上升下降,把心象运用到夹脊骨的内丹修炼法。“存想法”也叫做存思法。“存”是保存我的神，“想”是指想我的身体，存想即关闭外部的感觉器官，用意念来观察身体内部的一些对象和五脏的形象、颜色、脏器的神。

平经》等。从成书时间来看,相传由西汉初期的隐士河上公所编纂的《河上公章句》[10]最早，《太平经》是东汉时期的作品,跟《黄庭经》几乎为同一时代。

《河上公章句》是一部从修炼的角度来解析老子《道德经》的书籍,书中提到很多与本文的主题内视法和五脏神有关的内容。《河上公章句》中指出修炼的目的是在人体中修炼道、爱惜气、保养神从而实现延年益寿[11]，并且指出修炼的具体方法是，首先从呼吸天的元气、品尝地的五味开始，然后清除情欲，清空五大脏器，从而让神停在脏器中。呼吸、品尝天地的元气和五味指的是，用鼻子呼吸天上清微的精气， 品尝地上五种味道的谷物。这些天的精气和地的五味又可以分为魂和魄[12]，魂魄混融而成的物体是太和的精气，[13]人是吸收了太和的精气后出生的，因此要爱惜和保养这一精气。[14] 为此，人应该消除情欲，让五个脏器保持清净，让神居于脏器中。[15]因此如果能怀道抱一、守住五脏器中的神的话，[16]就可以实现长生不死。[17]

《河上公章句》中出现的这种修炼目的和方法就是“内视存神”的方法。《河上公章句》中的内视存神法与“存思法”或者“存神法”的定义一致。即， 如实的展示了关闭我们身体的感觉器官来观想身体里的脏器从而让脏器里的神不离开这一点。特别是在“归元第 52 章”中还直接使用“内视存身”这样的词汇，书中原文为：

> 人当塞目不妄视,闭口不妄言,则终生不勤苦。(……)復当返其光明于内,无使精神泄也。内视存神,不为漏失。人能行此,是谓修习常道。[18]

像这样关闭身体的感觉器官，将用在身体外面观察时世利害的视线[19]转向身体内部、守固精和神不让它们流失的方法，就是内视存身的方法。通过实施内视存身法后，五脏器会变得空虚，于是神就会聚集到五脏器中[20]，这样人就可以实现长生不死。

---

[10] 关于《河上公章句》的创作时期 ，有人认为是由西汉(BC212-AD18?) 初期的隐士河上公所编撰，但也有人称是由汉文帝所定本, 还有人认为是东汉时期的作品。 (《中华道章》，第9书,p127。)

[11] 《河上公章句》,“修观第54”,“修道于身,爱气养神,益寿延年。其德如是,乃为真人。”

[12] 《河上公章句》“成象第6”,“玄,天也。于人为鼻。牝,地也,于人为口。天食人以五气,从鼻入藏于心。五气清微,为精神聪明,音声五性。其鬼曰魂,魂者雄也,主出入人鼻,与天通,故鼻为玄也。地食人以五味,从口入藏于胃。五性味浊厚,为形骸骨肉,血脉六情。其鬼曰魄,魄者雌也,主出入人口,与地通,故口为牝也。”

[13] 《河上公章句》,“能为第10”,“言人能抱一,使不离于身,则长存。一者,道始所生,太和之精气也,故曰一。”

[14] 《河上公章句》,“能为第10”,“营魄, 魂魄也。人载魂魄之上得以生,当爱养之。”

[15] 《河上公章句》,“虚用第5”,“人能除情欲,节滋味,清五脏,则神明居之也。”

[16] 《河上公章句》,“安民第3”,“怀道抱一,守五神也。”

[17] 《河上公章句》,“成象第6”, “人能养神则不死也。”

[18] 《河上公章句》,“归元第52” 。

[19] 《河上公章句》,“归元第52”,“用其目光于外,视时世之利害也。”

[20] 《河上公章句》“无用第10”,“使五藏空虚,神乃归之也。”

那么五脏器的神都有哪些呢？《河上公章句》中提到了魂、魄、神、精、志等五神，但是这与后来道教所划分的九宫真人之神的性质是不同的。《金丹正理》中将身体划分为九宫，每宫各配有一位名为真人的道教概念上的神，[21]但是这跟五脏器中的神是完全不同的概念。

> 神是指五脏中的神。肝脏中保存的是魂，肺脏中保存的是魄，心脏中保存的是神，肾脏中保存的是精，脾脏中保存的是志，五脏器全部受损的话，五位神就会离开。[22]

本文中可以确定的是《河上公章句》的众神并不是具有神格的神。这些神与《淮南子》＜精神训＞中的形气神论或者《管子》＜内业篇＞中的精气论以及《太平经》中论述精和气、气和神、神和明关系的观点很接近。《淮南子》＜精神训＞中有“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”,即认为形是生命的家舍，气是生命的充盈，神是控制生命的东西，并且只要三者中有一个不能发挥其作用的话，那么三者都会都受到损伤。另外《管子》＜内业篇＞中有“一气能变曰精,精也者，气之精者也”，即气发生变化被称为精，精是气的精。《太平经》中也有“夫人本生混沌之气。气生精,精生神,神生明,本于阴阳之气,气转为精,精转为神,神转为明”，即人本来是从混沌的气中产生的，气让精产生，精让神产生，神让明产生。人在混沌的气中产生，以气为根本，气转换为精，精转换为神，神转换为明。综合上述内容可知，精、神、明三者间的关系是以气为中心，这一观点也成为立证精气神论确立之前的形气神论的资料。

《河上公章句》中提到的内容与上述内容大同小异。由于魂和魄可区分为天和地，区分为各象征着阳和阴的雄和雌，且天的元气和地气通过嘴和鼻进行往来[23]，因此这可理解为是《太平经》中提到的混沌的气、精、神、明间的关系。而《河上公章句》中有关神的描述内容可理解为是道教在神学体系完备之前的修炼理论书，并且也可以理解为体现出《太平经》或《黄庭经》中存思身神法的线索的书，所以《河上公章句》具有被道教初期的上清派当做重要文本的可能性。

2-2.《太平经》的守一法和五脏神的画像

《太平经》成书于东汉时期，是被张角的太平徒所信奉的道教经典。《太平经》针对宇宙论，三命同心调和论、阴阳五行论、神仙论、胜负轮、积善论等多个主题进行了探讨，[24] 提出了包含内观法在内的守一法等内丹修炼方法。守一法是源自老子的“抱一”一词， 指让人的身体与气、

---

[21] 《金丹正理》,“身中有九宫真人,心为绛宫真人,肾为丹穴宫真人,肝为兰台宫真人,肺为尚书宫真人,脾为黄庭宫真人,胆为天灵宫真人,小肠为玄灵宫真人,大肠为末灵宫真人,膀胱为玉房宫真人,皆统于绛宫真人。”

[22] 《河上公章句》成象第6。

[23] 《河上公章句》,成象第6,“言鼻口之门,乃是通天地之元气,所从往來也。”

[24] 与此相关的哲学分析参照，윤찬원,《道教哲学的理解》, 石枕, 1998，首尔.

精、神合而为一的方法。即， 通过让身体和气、精、神融合在一起而实现长生不老的修炼法。[25] 人在混沌的气中诞生，气又产生精，精产生神，神产生明，因此想要长寿的人应该守固气并让其与神融合，不能让精离开形体，并且要用意念将这三者合而为一。[26]这种将精气神三者合而为一、不让它们脱离人的身体的修炼方法就是守一法。

具体来说，这种守一法就是要求人爱惜气，尊重神，重视精。因为神是乘着气而行动，而精处于气中。[27]因此最重要的事情就是要爱惜气，这是因为气是人诞生的根本，神和精依存于气，气可转换为精、神、明。

> 阴气阳气更相摩砺, 乃能相生。人气亦轮身上下, 神精乘之出入。 神精有气, 如鱼有水, 气絶神精散, 水絶鱼亡。[28]

如果想爱惜气, 不让神和精散开的话，就需要能召唤神的守一法。因为神乘着气在身体外面不游移，神如果离开身体的话，就会产生严重的问题。因为精和神是依存于气的，所以气当然是最重要的修炼对象，但是修炼时也需要能够追踪移动的神的守一法。[29]

《太平经》的守一法所采用的具体方法是，集中意念画出身体里的神的画像。具体来说，就是将意念集中于神往来的方向，然后将身体里五位神的样子画画像。即，依随四季气运，用意念感知五脏器的颜色， 并将其画出画像挂在光照进来的窗户上进行存思。像这样长时间地将意念集中在画像上进行存想的话，画像就会和五脏器的神相应和，最后在五脏器的神的帮助下，各种病都会痊愈。[30]

守一法是一种以意念为媒介让外部的画像和内部的脏器的神变为一致的方法， 并且它会一直进行下去， 直至画像中的五脏器的神与身体中的五脏器的神， 在形象上保持一致。这种将五脏器的神画成看得见的画像并通过存思让画像与身体内脏器的神变为一致的修炼法 ， 是一种不同于《河上公章句》中的内视法的修炼法。它将外部的画像纳入到用意念来存想身体脏器和神的方法中， 通过想象画出了脏器中的神的样子， 而不是画出脏器的实际样子或功能作用。在这种修炼方法中，随着作画的人以及季节的不同, 众神们会呈现出不同的样子，并且人体内的五脏器的神的性别还会与作画人的性别相一致。

---

[25] 《太平经合校》, “古今要道, 皆言守一, 可长存而不老。人知守一, 名为无极之道。人有一身, 与精神常合并也。形者乃主死, 精神者乃主生。常合卽吉, 去则凶。无精神则死, 有精神则生。常合卽为一, 可以长存也。”

[26] 《太平经合校》, “夫人本生混沌之气， 气生精, 精生神, 神生明。本于阴阳之气, 气转为精, 精转为神, 神转为明。欲寿者当守气而合神, 精不去其形, 念此三合以为一。”

[27] 《太平经合校》, “神者乘气而行, 精者居其中也。三者相助为治。故人欲寿者, 乃当爱气尊神重精也。”

[28] 《太平经合校》。

[29] 《太平经合校》, “夫人神乃生内, 返游于外, 游不以时, 还为身害, 卽能追之以还, 自治不败也。”

[30] 《太平经合校》, “空室内傍无人, 画象随其藏色, 与四时气相应, 悬之窗光之中而思之。上有藏象, 下有十乡, 卧卽念以近悬象, 思之不止, 五藏神能报二十四时气, 五行神且來救助之, 万疾皆愈。”

> 先斋戒居闲善靖处,思之念之,作其人画像,长短自在。五人者,共居五尺素上为之。使其好善,男思男,女思女,其画像如此矣。[31]

可见《太平经》中的修炼法，首先是通过意念来内视身体中的五脏器，然后再将其画成画像，然后如上面引文所示，还需要将画出的画像悬挂在窗上，然后集中意念存思画像。持续进行这种守一的修炼的话，就可以收获病愈和长寿的效果。

而且在守一法中，随着四季五行的不同，神的衣服也会呈现出不同的颜色。春夏秋冬四季在五行中分别配有不同的颜色，春天是穿青色衣服的童子，夏天是穿红色衣服的童子，秋天是穿白色衣服的童子，冬季是穿黑色衣服的童子，主管和干预四季的土旺四季被画成黄色童子。[32]

另外，《太平经》中还有“人神出,乃与五行四时相类,青赤白黄黑,俱同藏神,出入往來,四时五行神吏为人使,名为具道,可降诸邪也”，[33] 将四时、五色、五脏器结合起来做了探讨。

那么《太平经》所画出的神的样子具体是什么样子的呢？让身体清静、保持持续的存思的话，神的样子就会自然地出现，神有两尺五寸高，根据五行和五脏的不同，穿着不同色彩的衣服。[34]如果一直进行存思的话，华丽的光的世界就会出现，并且随着脏器的不同，可以体验到不同色彩的恍惚景。[35]

如上述内容所示，《河上公章句》和《太平经》中出现了存思法和五脏神的概念，特别是在《太平经》中这成为身体内部的恍惚景的端绪。虽然《河上公章句》指出五脏神分别魂、魄、神、精、志，但是《太平经》中则提到了华丽的光的世界和各种各样的神。这其实是经历从最初相同的内视法发展为存思身体内部脏器和脏腑、然后通过与五行论的结合与众多神登场的恍惚景联系起来的过程。另外如果把《河上公章句》的五脏神理解为是道教神学体系完备之前的修炼法的话，那么可以推定《太平经》的神与道教神学体系中的修炼法和神学体系是一致的。

3. 从五脏神到八景二十四神

3-1. 黄庭的位置和解剖学上的分类

---

[31] 《太平经合校》。

[32] 《太平经合校》,“春,青童子十,夏, 赤童子十,秋,白童子十,冬,黑童子十,四季,黄童子十二。”

[33] 《太平经合校》。

[34] 《太平经合校》,“故人能清静,抱精神,思虑不失,卽凶邪不得入矣。其真神在内,使人常喜,欣欣然不欲贪财宝,辩讼争,竞功名,久久自能见神 神长二尺五寸,随五行五藏服饰。”

[35] 《太平经合校》,“守一明法,明有正青。青而清明者,少阳之明也。守一明法,明正赤若火光,光者度世。守一明法,明正黄而青者,中和之光,其道良药。守一明法,正白如清水,此少阴之明也。守一明法,明有正黑,清若窥水者,太阴之光。”

《黄庭经》可理解为是继承和发展了《河上公章句》和《太平经》中的内视法和五脏神论。特别是이윈국指出，《太平经》中出现的存思法后来发展为一种影响深远的修炼法，受到道教追随者们的重视和活用。[36]笔者当然也承认《黄庭经》中的存思法是继承了《太平经》中的存思法，不过《黄庭经》中的存思法并不是像《太平经》那样，将脏器的神画成画像进行存思，而是跟对身体里的脏器进行一一存思的历脏法很像。这是因为在《外景》的“上部经第 1”中有“历观五藏视节度”、在“中部经第 2”中有“经历□府藏卯酉”的经文，要求人根据节序度数（节度）历脏五脏六腑。

《黄庭经》中的修炼理论的特征是，虽然是通过存思法来凝神让身体和神合而为一，但是因此守固肾脏中的精气也非常重要，因此要消除淫欲守固精，[37]呼吸元气，[38]吞咽唾液，[39]随着呼吸静静存想[40] 等是重要的修炼法。但是其中最重要的则是凝神存想。[41]

但是《黄庭经》对人体进行了不同于《太平经》的新分类，将人体分为上、中、下三部分，[42]并且三部分中分别存有八景神[43]， 三部分各存有八景神，也就意味着人体中总共存有二十四真神。另外人体的这三部分又被叫做黄庭，这与三丹田一致。[44]在《河上公章句》和《太平经》中没有提及这种对人体的分类，不过在《黄庭经》和《抱朴子》 中则有提到。

而这一点恰恰正是医学家们和一些道教理论家所持立场的依据，即，他们认为，《黄庭经》根据医学理论的发展和导入解剖学，将人体重新划分为三个部分，来掌握脏器的形象、大小等。在前面笔者也指出，这种观点具有一定可能性，但是不具有必然性。那么为什么会出现这种分类呢？ 可以肯定的一点是，《黄庭经》是根据黄庭的位置来进行的分类。根据□丘子的注释“黄者，中央之色，庭者，四方之中，外指事即天中人中地中，内指事即脑中心中脾中，故曰黄庭也”可知，黄庭是指人体三部分中每一部分的中间不分。[45]

但是问题是《黄庭经》中并没有提到我们身体内的三黄庭的准确位置到底在哪里。另外，注解《黄庭经》的两位代表人物戊成子和梁丘子对于黄庭的理解也不相同。例如，梁丘子认为上丹田是头部内的明堂，[46]但是戊成子则认为是眼睛。[47] 之所以会对各个黄庭的理解存在着差异，主要

---

[36] 김낙필等 译，이윈국著，《内丹》，成均馆大学出版部，2006，首尔，p. 289.

[37] 《外景》，“长生要妙房中急，弃捐淫欲专守精。”

[38] 《内景》，“呼吸章2”，“呼吸元气以求仙。”

[39] 《外景》，“玉池清水灌灵根。”

[40] 《外景》，“随鼻上下开二耳，窥视天地存童子。”

[41] 《外景》，“宅中有士常衣绛，子能见之可不病。”

[42] 《内景》，“若得章19”，“若得三官存玄丹，太一流珠安昆仑。”

[43] 《内景》，治生章23，“兼行形中八景神，二十四真出自然。”

[44] “宫”和“田”两个不同的名称，当指称神居处时常使用“宫”，当指称修炼的对象时则用“田”。(牟钟鉴 前面的书 上面的书，p46)

[45] 梁丘子的注解，“黄者，中央之色，庭者，四方之中，外指事即天中人中地中，内指事即脑中心中脾中，故曰黄庭也”

[46] 梁丘子的注解，“黄庭者，在头中，明堂洞房丹田，此三处是也。”

是因为注解者所选的的文本和自己所持的立场不同，但是从读者的立场来看，就只能通过一些线索来推测它们的位置了。

1)上有魂灵下关元，左为少阳右太阴，后有密户前生门。(《内景》，＜上有章＞)

2)上有黄庭下关元，后有幽阙前命门。(《外景》)

3)是谓脾建在中宫，五脏六腑神明王。(《内景》，〈隐藏章〉)

4)心典一体五藏王，动静念之道德行。(《内景》，〈心典章〉)

引文 1)和 2)在文字构成上算是大同小异。1)中，因为没有戊成子的《内景》注解，所以笔参照了考梁丘子的注解，1)的意思是“上面有魂灵，下面有关元，左边是少阳，右边是太阴，后面有密户，前面有生门(肚脐)”。这里“上有魂灵”指的是泥丸,“下有关元”中的关元是位于肚脐下面三寸地方的关窍的名字，因此相当于中丹田。左边的少阳指的是胆,右边的太阴指的是肺。“后有密户，前有生门”中的密户是指产生精的肾脏，生门是指肚脐。即，最后部分的内容指的是下丹田。

但是 2)中，则是解释为“上面有黄庭，下面有关元，后面有幽阙，前面有命门”，具体提到了“黄庭”，并且其位置也发生了变化。即，《内景》和 《外景》中所指定的黄庭的位置是不同的。特别是在戊成子的 《外景》注解中，将“黄庭“指定为了“眼睛”。这虽然与《内景》中所提到的有关三黄庭与三丹田的说明很相似,但是与《外景》中提到的“黄庭”却是完全不同的含义。

然而问题并不仅限于此。 3)和 4)中也带来了严重的问题。 3)和 4)的问题把中黄庭看做是什么，而这一问题也是坚持导入了解剖学的立场的依据。即，把中黄庭看做是脾脏还是心脏这。3)中，梁丘子认为脾脏主管中宫，具有土之德，是黄庭。4)中，梁丘子把心脏看做是神居住的家舍，认为其是脏器之王。

从五行的观点来看，心脏是火，对应红色，脾脏是土，对应黄色。这样看来脾脏应该是中黄庭，但是心脏又是掌管五脏器的王，显然这样就出现了矛盾。对此，现代学者牟钟鉴指出，因为传统的五行观念和解剖学的导入，《黄庭经》采取了折中的立场。[48]

但是从精、气、神的观点来看的话，则还可以出现另外一种可能。即,如果认为心脏是神居住的地方，是我们身体内脏器的王，脾脏是聚集五脏六腑的气形成丹的地方，那么两个脏器的功能作用则是有区别的。因此根据精、气、神的观点，可以把心脏理解为是中黄庭。以上述论述为基础对黄庭的位置做一下整理，可得知黄庭是头脑中的一个地方，是以心脏为中心的一个脏器，是肾脏下面的关元。

那么为什么需要将黄庭划分为三类呢？在回答介个问题之前，首先需要察看一下围绕在人周围的环境和人体的类比“天地人三才论”。因为在梁丘子对黄庭的注解中提到了天中、地中、人

[47] 戊成子的注解“黄庭者,目也。”

[48] 牟钟鉴，前面的书, p.45.

中等外部的对象，并且在《内景》的＜天中章＞中也有将人的头比喻为天中的内容。[49]另外在＜中池章＞ 中以心脏为中心展开了叙述，且该章的题目取名为“天池”，似乎也揭示了某种可能性。[50]

虽然存在各种可能性,但是关于将人体分为上中下三黄庭的根本原因中，依然是其是根据主管精、气、神的人体部分进行的分类的说法最具说服力。《东医宝鉴》中引用名为《仙经》书中的内容，“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。”[51] 以及《抱朴子》中的“或在脐下二寸四分下丹田也，或在心下绛宫金阙中丹田也，或在人两眉闲，却行一寸为明堂，二寸为洞房，三寸为上丹田也”[52]等内容都可以证明这点。这两本书关于人体的分类均与主管精、气、神的人体部分有一定的关系。

从这一观点来看《黄庭经》的话，可发现主管气的人体部位是以头脑为中心的头部，主管神的人体部位是以心脏为中心的脏器， 主管精的人体部位是关元。因此如果以主管精、气、神的人体脏器为中心的话，可以将人体划分为上黄庭、中黄庭和下黄庭。

再回到本文的论证主题上来看， 如果根据天地人三才论和精气神的主管脏器及其功能作用来区分黄庭的话，那么是否还要必须引进解剖学来解决《黄庭经》中存在的矛盾呢？

笔者判断把心脏看作是中黄庭，这意味着对心脏的功能作用的重视。因为在中黄庭中，心脏主管神，具有让气在身体内部流通，固守精的作用。即，让气上至脑、下至脾脏中心都流通，让身体正常运转，成为阴阳的门户，守固好精。因为心脏的功能作用就是不让精和气外泄。[53]

> 试说五脏各有方，心为国主五脏王，受意动静气得行。 道自守我神明光，昼日昭昭夜自守，
> 渴自得飲饥自饱，经历六府藏卯酉。[54]

正如上面引文所示，心脏位于身体的中央，主管其他的脏器，发挥着疏通气的作用。心脏的神待在自身的位置上，提升着虚无的道，安静地照顾着内部的脏器，许多脏器彼此探寻、化合，从而让气充盈，让神变明变亮。[55]而之所以会这样是因为心脏的神主管着其他脏器。

另外,心脏和脾脏的作用也具有彼此相通、相辅的一面。虽然下黄庭是关元,但却是以主管精的脾脏为宗。〈隐藏章〉中有“脾神还归是胃家,耽养灵根□复枯,闭□命门保玉都,万神方胙寿有

---

[49] 《内景》,天中章6,“天中之岳精谨修，靈宅既清玉帝游，通利道路无终休，眉号华盖覆明珠，九幽日月洞空无，宅中有真常衣丹,审能见之无疾患。”

[50] 《内景》,“中池章5”,“中池内神服赤珠，丹锦云袍带虎符，横津三寸灵所居，隐芝翳郁自相扶。”

[51] 《东医宝鉴》, “身形篇”。

[52] 《抱朴子内篇》卷18,”地真”,“故仙经曰：子欲长生，守一当明；思一至饥，一与之粮；思一至渴，一与之浆。一有姓字服色，男长九分，女长六分，或在脐下二寸四分下丹田也，或在心下绛宫金阙中丹田也，或在人两眉闲，却行一寸为明堂，二寸为洞房，三寸为上丹田也。此乃是道家所重，世世歃血口传其姓名耳。”

[53] 《外景》,“灵台通天临中野，方寸之中至关下，玉房之中神门户，皆是公子教我者。”

[54] 《外景》。

[55] 《内景》,“隐藏章35”,“隐藏羽盖看天舍朝拜太易乐相呼明神八威正辟邪。”

余，是谓脾建在中宫,五藏六府神明主”，[56] 说的就是，脾脏停留在中宫，主管着五脏六腑的神。从作用上来看，心脏和脾脏具有相同的作用，即是一个首先由心脏进行掌管然后由脾脏在继续接管的过程。

脾脏为了主管五脏六腑的神，首先需要让心脏的神到肾脏去，提升虚无自然的道，让身体内部变得明亮，然后才是脾脏开始运化，掌管五脏。即，首先要牵制心脏的神，然后脾脏的神才能接着主管五脏。

由此可见，在把中宫看做是心脏还是脾脏的问题中，并不是一定需要引进解剖学。心脏虽然是中宫,但是心脏的神在自己位置上，提高虚无自然的道后，然后由脾脏接着进行掌管气的转移，由胃脏来进行掌管气的吸收。即，是围绕心脏和脾脏的功能作用的差异来对中宫进行说明的。

因此《黄庭经》中将人体划分为上中下三黄庭来进行说明，并不是因为医学发展带来的脏象轮或解剖学的导入而是在道教自身的历史发展中所产生的结果。关于黄庭的误解也可以理解为是因为对主管精、气、神的脏器及其神的作用、功能的误解所造成的。

3-2. 八景二十四神

根据上述内容，人体分为三庭，庭内又存在八景,八景中又存在二十四神。即，将人体内五脏六腑分为上中下三部分，每一部分包括八种器官。<治生章>中有“治生之道了不烦，但修洞玄[57]和玉篇(玉篇=黄庭经)，兼行形中八景神，二十四真出自然”[58] 该章甚至还提到从泥丸到各个骨节全部都存由神，[59]但问题是并没有提及八景二十四真神的具体内容。

接下来将整理一下《内景》中出现的八景二十四真神。上景是以脑的神泥丸为中心，由毛发的神(名苍华，字太元)、脑的神(名精根字泥丸)、眼的神(名上字英玄)、鼻的神(名玉陇，字靈坚)、耳的神(名空闲，字幽田)、舌的神(名通命，字正伦)、齿的神(名嵉峰，字罗千)组成。[60]以上是上景真神的名和字。之所以把泥丸当做中心是因为，它作为上部的黄庭，是修炼的关键。

因此在<至道章>中有“一面之神宗泥丸，泥丸九真皆有房，方圆一寸处此中，同服紫衣飞罗裳，但思一部寿无穷，非各别住居脑中，列位次坐向外方，所存在心自相当”。[61]具体的修炼方法则是静静地闭上眼睛，集中精力进行存想、反观内照。[62]

中景以心脏为中心。因为中景脏器中的众神都要听从心脏神的命令，所以五脏六腑也均由心脏来管制。中景的神分为心脏的神(名丹元,字守灵)、肺脏的神(名皓华，字虚成)、肝脏(名龍烟，

---

[56] 《内景》,“隐藏章35”。

[57] 洞玄经即《上清大洞真经》是魏夫人从上清的神仙那里得到的书籍。因此是上清派最重要的经典。

[58] 《内景》,“治生章23”。

[59] 《内景》，‘至道章7’，“至道不烦决存眞，泥丸百节皆有神。”

[60] 《内景》,“至道章7”,“发神苍华字太元,脑神精根字泥丸,眼神明上字英玄,鼻神玉陇字靈坚,耳神空闲字幽田,舌神通命字正伦,齿神嵉峰字罗千。”

[61] 《内景》,“至道章7”。

[62] 《内景》,“琼室章21”,“保我泥丸三奇灵,恬淡闲视内自明。”

字含明)、肾脏的神(名玄冥，字育婴)、脾脏的神(名常在，字魂停)、胆囊的神(名龙曜，字威明),五脏六腑的神体精。[63]这些神均服从心脏的命令，依照天经运行,并且如果昼夜不停地存想它们的话，很自然地就会长生不老。”[64]可见在中景中，由心脏来主宰五脏六腑的真神，且具体的修炼法是存想心脏的神。

下景的八景真神以脾脏为神宗。但是《黄庭经》中没有提到有关下景的八景的具体内容。只是在《隐藏章》中有“隐藏羽盖看天舍,朝拜太阳樂相呼,明神八威正辟邪”的内容。[65]这里的“八威”是指下部的八景真神,“天舍”指脾脏，也就是下部的黄庭。对此，梁丘子的注解是，“八灵神有明德正法而去邪,保守脾宫也”。[66] 像这这样分别以各部分的黄庭为中心的脏器和脏腑中各自存有八景神和二十四真神

但是笔者认为， 存想八景二十四真神与内视法中一一存想各脏器的历脏法很接近。因为虽然存在把历脏法看做是傍门小术[67]或者批判相信鬼神的道的立场。[68]但是从道教上清派的宗教立场上来看，存思身体里的神反而更符合他们的宗教观点。

另外，《黄庭经》中把存想守护真神、保存精、聚集气当做是修炼的核心,描述了人体内五脏六腑的情况和作用,这些描述与《河上公章句》和《太平经》中所画出的画像是不同的。关于这点笔者推断，这是在从《河上公章句》开始、经过《太平经》的发展形成内视法的过程中自然而然产生的。但问题是如何区分该修炼过程中所出现的魔和真神。依据丘处机的分类，魔可分为 10 类[69]，《黄庭经》中有“明神八威祛除邪气”，因此可断定《黄庭经》的二十四真神并不是魔。

4. 存神守一法和身体内恍惚“景”的世界

由上文内容可知，《黄庭经》的存神法建立在《河上公章句》的内视法和太平经》的守一法的传统之上。只是在具体的修炼法中存在一些差异。《黄庭经》的修炼法可以分为呼吸天地的元气的调息、吞咽唾液的咽津、用意念来疏通气和存思神的意守黄庭、修炼泥丸的昆仑法、存思脏器和脏器中神的存神法。具体来说，就是让修炼者默念《黄庭经》，静静地想神的名字，想身体

[63] 《内景》,“心神章8”,“心神丹元字守灵,肺神皓华字虚成,肝神龍烟字含明,翳郁道烟主浊清,肾神玄冥字育婴,脾神常在字魂停,胆神龍曜字威明,六府五藏神体精。”

[64] 《内景》,“心神章8”,“皆在心内运天经,昼夜存之自长生。”

[65] 《内景》＜隐我章第35＞,“隐藏羽盖看天舍,朝拜太阳樂相呼,明神八威正辟邪。”

[66] 《内景》, 戊成子对＜隐我章第35＞的注解。

[67] 유염, 서위, 육서성, 이광지, 도소거, 주언육,원인림, 동덕령 等人坚持这种立场。(《周易参同契》34家注释辑萃,孟乃昌等 辑编,华夏出版社,1993)

[68]上面的书, 阴长生的注解

[69] 根据元代祖师丘处机对魔的分类来看，魔有六欲魔,七情魔,富魔,贵魔恩爱魔,灾难魔,习兵魔,圣贤魔,妓樂魔,女色魔。丘处机指出，如果在修炼过程中被魔所诱惑的话，就会陷入走火入魔的境地，这是修炼过程中的大忌。

内的脏器和其神的样子、衣服颜色、居处和功能，与神灵相应和，让脏腑舒适，让形和神相互守护，从而让人延长寿命，成为神仙。

从这点来看，《黄庭经》的存神法是立足于初期道教经典的传统之上的。只不过《黄庭经》中以黄庭为中心将人体分为了上中下三部分，每部分又包括八景和二十四真神，这点与既存的经典存在着差异。也就是说，《黄庭经》中出现的修炼法是在发展了《太平经》中所展示的神的世界和守一法、将身体分为三部分且让每部分都配有作为中心的神的基础上而形成的修炼法。

《黄庭经》的修炼法与以《太平经》中的精气神概念为基础的守一法很接近。因此跟《太平经》中所展示的气生精、精生神、神生明以及气变化成为精、精变化成为神、神变化成为明内容一样，《黄庭经》中的修炼法也是以气为中心的修炼法，修炼过程也跟《太平经》中的气→精→神→明一致，即，呼吸天地的精华元气，然后在上黄庭中变为津液即精,精流经五脏六腑,然后神就会停留在自己的位置上，明会显现出来。特别是在这两本书中，关于“明的含义”均与显现光的世界即“景”的含义一致。可见《太平经》和《黄庭经》中的论理大同小异，而这点也是需要坚持从医学的观点来理解《黄庭经》的学者们阐释清楚的课题。

有人提出了应该怎么理解《黄庭内景庆》和《黄庭外景经》中的“景”这个问题。对于这个问题，Maspero 认为，既可以把它理解为是暗示“八景”的东西，也可以理解为是光。特别前者是将景理解为不完全的东西,也切合了将其理解为光的本论。[70]但是梁丘子则认为“景者,象也。外象谕卽日月星辰云霞之象也。内象谕卽血肉筋骨脏腑之象也。心居身内,存观一体之象色,故曰内景也”[71]。根据梁丘子的观点，人体外部的宇宙指的是与人体相应和的人体中的某个地方。宇宙和人体在人体内部相应和的状态，就是发光的“景”的状态。

笔者推断，就像梁丘子的注解那样，景虽然是指脏器和脏腑等的象和色，但是它其实也是指通过存思法达到一定境地后所出现的脏器和脏腑发光的状态。因为《太平经》中提到，五脏器的神们随着季节的变化会呈现出不同的光、不同的亮光，孙思邈《备急千金要方》中在说明内视法时也提到了要一直进行存思直至脏器们发出五色的光的内容。[72]

另一个原因是，“景”这个字本身还包含太阳光或者亮光发散的意思。特别是 Maspero 引用了将“景”解释为外部的、在天上的光的注解原文，并从把人的身体看作是小宇宙的观点出发，得出人的身体中同样存在光的结论。因此可以将“景”理解为是人体内五脏六腑发射光的状态。《外景》中详细记载了与此相关内容。其大大致的内容如下：

> 我神魂魄在中央,精液流泉去鼻香,立于悬膺含明堂,通我华精调阴阳。伏于玄门候天道,近在我身还自守,清净无为神留止。精气上下关分理,七孔已通不知老。还坐天门候阴阳,下于喉咙通神明,过华盖下清且凉。入清虚渊见吾形,期成还丹可长生。还过华池动肾精,望于明堂临丹田,将使诸神开命门。通利天道藏灵根,阴阳列布如流星。肝气似环终无端,肺之为气三焦起。

[70] Henri Maspero著,亚정훈译,《不死的追求》,东方传媒, 2000, p207。

[71] 梁丘子的注解。

[72] 《备急千金要方》,卷27,“当习黄帝内视法 存想思念,令见五脏,有如垂磬,五色了了分明。”

伏于天门候故道,清液醴泉通六府,随鼻上下开二耳,窥视天地存童子,调和精华理发齿,颜色光泽老不白。下于喉咙何落落,诸神皆会相求索,下入绛宫紫华色,隐藏华盖通神庐,专守心神传相呼,观我诸神辟除邪。脾神还归依大家,藏养灵根不复枯,至于胃管通虚无,闭塞命门似玉都,寿传万岁将有余。脾中之神游中宫,朝会五神和三光,上合天气今明堂,通利六府调五行。 [73]

《黄庭经》中提到各脏器的神们呈现出华丽的色彩。但是该引文中出现了超越了脏器和脏腑的华丽颜色的光的世界。因为如果内视法和存思的修炼超过一定阶段的话， 脏器和脏腑会从呈现华丽颜色的状态变为发光的景的状态。即,居于心脏的神会静静地观察身体内部、提升自然的道，脾脏会运合身体内部的气， 然后在身体中所展现的风景就是超越了华丽颜色的光的世界。而宇宙的光进入身体内部、与人体融为一体让其发光的场所就是黄庭， 并且该黄庭是与身体里的任何部位都没有关系的场所。

上合天门入明堂,守雌存雄顶三光,外方内圆神在中,通理血脉五藏丰,骨青筋赤髓如霜,脾救七窍去不祥。[74]

像这样通过内视法的修炼达到一定境地的话， 从人的头顶会发出三光， 骨头会发青色的光，肌肉会发红色的光， 骨髓会和霜一样白， 达到身体内部的恍惚“景”状态。只有人体内部的脏器发光，达到身体里的恍惚“景”，才能算是完成了《黄庭经》中的修炼法。以恬淡的心境来关闭外部感觉器官，通过意念来存思人体的内部，直至人体内部自然地变明变亮，这就是《黄庭经》的修炼法。[75]

5. 结 语

本文与那种认为《黄庭经》中对人体的新分类和对脏器的样子和神的描述是建立在解剖学的导入的基础上的医学观点不同,而是认为这是从道教内部的内视法和五脏神概念中发展而来的。也就是说《黄庭经》中所描绘出的华丽的身体内部的神的世界源自内视法和五脏神在道教传统中的发展形态。

东方医学研究者和一些道教学者们一认为，《黄庭经》是在《皇帝内经》和《难经》的理论影响下， 对人体进行了新的分类， 同时将这些脏器的形象、功能、颜色形象化。之所以会存在这种观点主要是因为《黄庭经》内容上与医学的亲缘性。另外， 医学和道教间的亲缘性并不仅限于《黄庭经》中所表现出的部分， 医学是道教起源之一的说法也是成立的。因此从这点来看， 上述

[73] 《外景》。

[74] 《内景》, 〈肺之章第34〉。”

[75] 《内景》,〈琼室章21〉,“保我泥丸三奇灵,恬淡闲视内自明。”

观点具有充分的逻辑说服力。

但是这一观点很难解释《黄庭经》中出现的神和修炼法。因为如果采纳这种医学观点，那么不仅不需要让神居于脏器和脏腑中,而且也不需要存思神的修炼法。因此为了解决这一问题，需要研究道教本身的五脏神和修炼法。

在道教自身的传统中原本就存在着内视法以及与此相关的五脏神的概念， 而且也没有具体证据能证明《皇帝内经》和《难经》的创作时间比《黄庭经》早。从这点来看，认为黄庭经》中的身体内部世界是源自道教自身的内视法和五脏神的发展的观点具有一定的妥当性。另外， 本文还对从内视法到存想法的道教修炼传统和五脏神的历史进行了考察。

内视法在《庄子》〈列御寇〉中也可以找到一些端绪。守一法是源自《老子》的抱一的修炼法。这种修炼法是一种关闭外部感觉器官， 通过呼吸和意念来观察人体内部的方法， 其结果是发现五脏神，确认了神们的存在。根据这种修炼法可推知，《黄庭经》中出现的三个黄庭在以精、气、神为标准进行修炼的过程中发展出了八景二十四神。并且如果说内视法就像是在五个脏器挂上编钟进行一一察看直到五色清晰分明为止，(尚当习黄帝内视法，存想思念，令见五脏，有如垂磬,五色了了分明-《备急千金要方》)，那么《黄庭经》中的黄庭则是是通过这种存思法与宇宙成为一体的人体中发出绚丽光的地方或世界，也就是说在达到修炼的顶点后，在人体内会出现绚烂华丽的世界（景）。

『黃庭經』의 存想身神法과 화려한 몸 속 세상
-해부학의 도입인가 內視法의 발전인가?-

이 봉 호

경기대학교 교수

1. 머리말
2. 內觀法과 五臟神의 역사
   2-1.『河上公章句』의 內觀法과 五臟神
   2-2.『太平經』의 守一法과 五臟神
3. 五臟神에서 八景二十四神으로
   3-1. 黃庭의 위치와 해부학적 분류?
   3-2. 八景二十四神
4. 存神守一法과 몸속 황홀'景'의 세계
5. 맺음말

1. 머리말

이 글은『黃庭經』[1]속에 나타나는 '中黃庭'을 두고서 논란되는 몇 가지 문제를 해명하고자

[1] 본격적인 논의에 앞서『黃庭經』에 대한 간략한 해제를 할 필요가 있다.『黃庭經』은『太上黃庭內景玉經』과『太上黃庭外景玉經』(이하 전자를『內景』, 후자를『外景』으로 구분한다)으로 구분되는데, 두 책의 선후와 내용에 대한 정리가 필요하다. 일반적으로 전자와 후자를 통칭하여『黃庭經』으로 부르는데, 이 책이 세상에 출현한 시대는 위진교체기(219-280)라고 한다.『內景』은 魏華存 부인(252-334)이 전수한 것이라고 하고,『外景』은 최초로『抱朴子內篇.遐览』에 그 서목이 나타난다. 또한 진나라 서예가이자 도교도였던 황휘지가 필사한 기록도 존재한다.

그런데 문제는 이 두 책의 선후에 관한 것과 내용의 관련성이다. 학자들은 두 책의 선후에 대해서 의견이 분분하지만,『外景』을 앞선 것으로 평가하는 경향이 우세하다. 그 이유는 내용적으로,『內景』이『外景』의 내용을 상세하게 드러내고 보완한 측면이 강하기 때문이다.『內景』과『外景』의 내용을 보면, 전개순서와 그 내용이 거의 일치한다. 다만,『內景』의 내용들은 체계적으로 정리되어 있는 반면에『外景』의 내용들은 산일되어 있는 것이 차이점이다. 예를 들어 五臟에 관련된 진술들을 비교해보면『內

시도한 것이다. 아울러 『황정경』이 그리는 몸속 세상의 황홀경이 상청파 내부의 內觀法이 발전된 결과임을 밝혀, '중황정'을 두고서 벌어진 논란을 다른 각도에서 해명하고자 한다. 『황정경』의 '중황정'을 두고서 벌이는 논란은 크게 두 가지로 정리할 수 있다. 하나는 몇몇 의학자들과 중국 도교학자들은 『황정경』에 나타난 세 黃庭과 臟腑, 臟象이 의학의 발달과 해부학의 도입에 의한 것이라는 논리를 펼친다. 특히 『황정경』이 인체를 세 부분으로 나누고 각 부분에 황정을 배당한 것은 의학에서 三焦개념이 발전된 것이라는 입장이다.[2] 다른 하나는 『황정경』 자체에 '중황정'을 심장으로 보기도 하고 비장으로 보기도 하는 논리적 모순이 나타나는 점을 두고, 전통적 오행관과 해부학적 관찰이 절충된 것이라는 입장을 보인다.[3] 이는 일반적으로 '중황정'을 단전으로 이해하게 되면, 비장이 '중황정'이 되어야 하는데도, 『황정경』에서는 심장이 되기도 하고 비장이 되기도 한다는 점 때문에 발생한 것이다.

『황정경』이 의학의 臟腑, 臟象, 三焦 개념에 영향을 받았다는 주장의 근거는 첫째, 도교는 생명을 중시하고 장생불사를 추구하는 종교이기에, 치병과 장수를 다루는 의학이 그들의 관심의 대상이 될 수밖에 없었고, 도교 초기 경전들은 의학 이론을 적극적으로 흡수하여 수련이론을 확립하기도 하고, 도사들 스스로가 의학자가 되기도 했다[4]는 점이다. 둘째, 이들은 『황제내경』과 『난경』이 『황정경』 보다 시기적으로 앞서 출간되었고, 이들 의학 서적의 '삼초' 개념과 '삼황정' 개념의 유사성을 제기한다. 그래서 『황정경』이 『황제내경』과 『난경』 등의 의학서에서 臟腑論과 臟象論을 받아들이고 오장신 개념을 발전시켜 8景24神의 개념을 이루어냈다고 판단

景』은 '심신장'로부터 '비장장'에 이르기까지 체계적으로 구성되어 있는데 반해, 『外景』에서는 글 전체에 산견된다. 또한 형식적으로, 『內景』은 36 장으로 구성되어 있는데 반해, 『外景』은 그러한 구분이 없다는 점이다. 특히 『內景』은 『黃庭經』을 어떻게 읽어야할지 매뉴얼(목욕장)까지 제시하고 있는 점에서 상당히 정리된 체제인데 반해, 『外景』은 그러한 내용이 없다는 점이다. 이러한 두 측면에서 학자들은 『外景』을 저본으로 『內景』을 후대에 정리한 책으로 판단한다.

[2] 周楣聲은 『黃庭經醫疎』라는 책을 주석하면서 이러한 입장을 견지한다. 이 책은 최창록에 의해 『황정경 연구』라는 책으로 출판되었다.(『黃庭經연구』, 태학사, 1998) 이 밖에도 이러한 입장을 견지하는 대표적인 학자들은 宋天彬, 胡衛國, 胡海牙 등이다. (송천빈, 『道教與中醫』, 문진출판사, 1997, pp.59-61/胡海牙, 『中華仙學養生全書』, 華夏出版社, 2006) 한의학계에서도 동일한 관점을 취하는데, 박현국, 박성범, "『黃庭經』에 나타난 의학사상에 관한 연구"(『한의학연구소논문집』 제 3 권, 1994)를 통해서 확인할 수 있다.

[3] 牟鐘鑒 著, 『中國道教』, 광동인민출판사, 2001, p.45.

[4] 갈홍이나 도홍경, 손사막과 같은 인물들이 대표적이다.

한다.[5] 중국의 도교 학자들 역시 동일한 입장을 견지한다.[6]

'중황정'을 심장으로 볼 것인가 비장으로 볼 것인가라는 문제에서 전통적 오행관과 해부학의 절충이라는 입장 역시, 크게는 해부학의 도입을 전제한 것이어서 의학적 입장과 다를 것이 없다. 다만, 이 논리는 장기의 기능과 역할에 대한 오해에 기인한 것으로 파악할 수 있다. 우리 몸속에서 심장은 모든 신들을 통솔하는 絳宮眞人이 위치한 곳이고, 비장은 丹을 형성하고 간직하는 곳이어서 역할로는 심장이 중심이 되고, 단을 형성하는 기능으로는 비장이 중심이 된다. 따라서 이 논리는 장기들의 기능과 역할에 대한 오해에서 기인한 것으로 파악할 수 있다.

또한 이들이 공통적으로 전제하고 있는 논리인 『황정경』이 『황제내경』과 『난경』등의 영향을 받았다는 것은 제고할 필요가 있다. 『황제내경』과 『난경』의 저작 연대를 확정할 구체적 전거가 없기 때문에, 이들이 먼저 저술되었고 『황정경』이 그 내용을 흡수했다는 논리는 여전히 회의의 대상이다. 그리고 『황정경』 속에 의학적인 치료 행위를 구체적으로 서술하고 있지 않다는 점도, 이들 의학서적들과의 관련성에 회의를 제기할 수 있다. 『황정경』의 8景24眞神의 내용이 해부학적 요소를 받아들여 서술된 것이라면, 장기의 모습과 크기 등에 대한 기록이 사실에 근소해야함에도, 그렇지 못하다는 점이다. 이러한 점에 관해서 마스페로의 지적을 정리해보면, 그는 "당대 초기의 문헌 또는 그보다 앞선 시기의 문헌에서 '횡경막'이라는 말이 특정한 神과 결부되어 거론되는 것을 볼 수 있으나, 도교의 교리에서 별다른 중요한 의미가 있는 것이 아니라"는 점, "오행 중에 토에 대응하는 것으로 간주했던 중요한 장기인 비장에 대해서 정확한 위치와 크기가 『난경』에서 보여주는 정확도와 맞지 않는다"는 점, "도교도들은 의학적 지식보다는 전한 시대 이전에 통용된 도교자체의 내재적 지식을 원용하고 있다"는 점, "초기 도교의 시대에서 해부학이 거의 발전하지 않았다"는 점 등을 거론한다. 결론적으로 그는 도교 서적에서 보이는 해부학적 지식은 의학적 지식이 아니라 전통적 지식을 원용하고 있다는 점을 지적하고 있다.[7]

특히 해부학과 관련하여 의학적 목적으로 해부가 실시되지 않았다는 점을 거론할 수 있다. 중국의 역사에서 해부를 실시했다는 기록은 1세기 초와 12세기에 2회에 지나지 않는데,[8] 그 목적은 흉악한 범죄를 저지른 죄인이 어떻게 그런 짓을 할 수 있는지에 대한 관심에 따라 몸을 열어본 것에 지나지 않는다.

---

[5] 박현국, 박성범, 「『黃庭經』에 나타난 의학사상에 관한 연구」, 『한의학연구소논문집』 제 3 권, 1994.

[6] 이러한 입장을 견지하는 대표적인 학자들은 宋天彬, 胡衛國, 胡海牙 등이다. (宋天彬, 『道教與中醫』, 文津出版社, 1997, pp59-61/胡海牙, 『中華仙學養生全書』, 華夏出版社, 2006)

[7] 앙리 마스페로 지음, 표정훈 옮김, 『불사의 추구』, 동방미디어, 2000, pp.18-21.

[8] 앙리 마스페로의 상게서, p.19.

그렇다면 의학 이론과 관련 없이『황정경』이 그리는 몸속 세상을 가능한가이다. 필자는 도교내부의 이론적 발전에 따라『황정경』이 그리는 세계에 도달할 수 있다고 판단한다. 그 이유로『황정경』에서 보이는 8경24진신의 세계는 도교 내부의 수련법인 내시법의 발전으로 도달한 몸속 세계라는 것이다. 왜냐하면『老子河上公章句』(이하『河上公章句』)에서도 내시법과 五臟神에 관한 언급이 나오는데, 이 역시 '內視法', '呼吸', '정신집중'에 기초한 수련으로 도달한 세계이고,『太平經』에 나오는 오장신에 관한 언급 역시 의학과 무관하게 '守一法'이라는 內觀法에 의해 도달한 세계라는 점 때문이다. 다른 하나는『周易參同契』가 傍門法이라고 비판하고 있지만 '歷臟法' 역시 내관에 의한 오장의 수련법이기 때문이다.[9]

따라서 본 글은 내관법의 역사를 추적하고, 오장신의 역사를 추구하여도『황정경』이 그리는 황정에 관한 설명과 몸속 신들의 황홀한 세계에 도달할 수 있다는 점을 해명하고자 한다.

2. 內視法과 五臟神의 역사

2-1.『河上公章句』의 내관법과 오장신

『황정경』이전에 내시법, 내관법 등으로 불리는 수련법과 오장신이 나타나는 서적들은『하상공장구』와『태평경』등이다. 이들 서적을 시대별로 구분해 보면, 서한 초기에 은사인 하상공이 편찬했다고 전해지는『하상공장구』[10]가 가장 앞서고,『태평경』은 동한 시대의 저서로,『황정경』과 거의 동시대의 저작으로 인정된다.

---

[9] 이쯤에서 '내관법' 혹은 '내시법'에 관한 용어들을 정리 해보자. '내시법'은 다른 말로 '내관', '내조', '반관', '반조' 등으로 불리는데, 인체 내부의 장부나 기관을 의념으로 보는 것을 의미한다. 두 눈을 감은 이후에 의념으로 몸속의 內景을 살펴보는 것이다.『장자/열어구』에 나타난 '내관'이라는 용어와 동일한 의미를 지닌다. '수일법'은 고요히 수련하는 과정에서 심신이 안정된 상태에서 의념을 신체의 일부분에 집중하는 방법으로『노자 10 장』에 '포일'이 이에 해당한다. '역장법'은 오장을 오행으로 삼고, 오장의 기를 생각하면서 점차로 중황정에 들여 놓는 것이자, 기의 오르내림을 존상하여 심상을 협척골에 운용하는 내단 수련법이다. '존상법'은 존사법이라고도 한다. '존'은 나의 신들을 간직하는 것이고, '상'이란 나의 몸을 생각하는 것으로, 외부의 감각기관을 닫고 의념에 의해 몸속의 어떤 대상과 오장의 형상, 색깔, 장기의 신들을 살펴보는 것이다.

[10]『河上公章句』의 저작 시기에 대해서는 서한(BC212-AD18?) 초기의 은사인 하상공이 짓고, 한문제에게 전수되었다는 설이 있고, 동한 시대의 저작이라는 설이 있다.(『중화도장』 제 9 책, p.127.)

『하상공장구』는 노자의 『도덕경』을 수련의 관점에서 해석한 책으로, 우리의 주제인 내시법에 관한 언설과 오장신에 대한 언급이 많이 나온다. 『하상공장구』에서 밝히는 수련의 목적은 몸에서 도를 수련하여 氣를 아끼고 神을 길러 수명을 연장하는 것이다.[11] 그리고 수련의 구체적인 방법은 하늘의 元氣를 호흡하고 땅의 五味를 먹는 것에서부터, 정욕을 제거하여 다섯 장기를 텅 비게 하고 신이 거기에 존재하게 하는 것이다. 천지의 원기를 호흡하고 먹는 것은 하늘로부터는 맑고 은미한 정기를 코로 호흡하고, 땅으로부터는 다섯 가지의 맛의 오곡을 먹는 것을 말한다. 이들 하늘의 정기와 땅의 오미는 혼과 백으로 구분되고[12], 이 혼백이 혼융하게 된 것이 太和의 정기이다.[13] 사람은 이 태화의 정기를 받아 태어나므로 이를 아끼고 길러야 한다.[14] 이를 위해서는 정욕을 제거하고 다섯 장기를 깨끗이 하여 신이 거처하게 해야 한다.[15] 그리하여 도를 품고 하나를 안아 다섯 장기의 신을 지키면,[16] 죽지 않게 된다[17]는 것이다.

『하상공장구』에 보이는 이러한 수련의 목적과 방법은 바로 "內視存神"의 방법이다. 『하상공장구』의 內視存神法은 '存思法' 혹은 '存神法'의 정의와 일치한다. 즉, 우리 몸의 감각기관을 닫고 몸속의 장기를 觀想하여 神을 떠나지 않게 하는 것이라는 점을 여실하게 보여준다. 특히, '歸元第52장'에서는 내시존신이라는 용어가 직접 노출되는데, 그 내용을 확인해 보자.

> 사람이 마땅히 눈을 닫아 함부로 보지 않고, 입을 닫아 함부로 말하지 않으면, 몸이 근심스럽거나 괴롭지 않게 된다. (……)그 빛나고 밝은 것을 안으로 되돌려 정과 신으로 하여금 누설하지 않게 하라. 내시하여 신이 존재하게 하고(內視存神), 누설하여 잃어버리지 말아야 한다. 사람이 이를 수행할 수 있으면 이를 常道를 익혀 닦는 것이라고 한다.[18]

---

[11] 『河上公章句』, '修觀第 54', "修道於身, 愛氣養神, 益壽延年. 其德如是, 乃爲眞人."

[12] 『河上公章句』, '成象第 6', "玄, 天也. 於人爲鼻. 牝, 地也, 於人爲口. 天食人以五氣, 從鼻入藏於心. 五氣清微, 爲精神聰明, 音聲五性. 其鬼曰魂, 魂者雄也, 主出入人鼻, 與天通, 故鼻爲玄也. 地食人以五味, 從口入藏於胃. 五性味濁厚, 爲形骸骨肉, 血脉六情. 其鬼曰魄, 魄者雌也, 主出入人口, 與地通, 故口爲牝也."

[13] 『河上公章句』, '能爲第 10', "言人能抱一, 使不離於身, 則長存. 一者, 道始所生, 太和之精氣也, 故曰一."

[14] 『河上公章句』, '能爲第 10', "營魄, 魂魄也. 人載魂魄之上得以生, 當愛養之."

[15] 『河上公章句』, '虛用第 5', "人能除情慾, 節滋味, 清五臟, 則神明居之也."

[16] 『河上公章句』, '安民第 3', "懷道抱一, 守五神也."

[17] 『河上公章句』, '成象第 6', "人能養神則不死也."

[18] 『河上公章句』, '歸元第 52', "人當塞目不妄視, 閉口不妄言, 則終生不勤苦. (……)復當返其光明於內, 無使精神泄也. 內視存神, 不爲漏失. 人能行此, 是謂修習常道."

이처럼 몸의 감각기관을 닫고, 밖으로 시세의 이해를 쫓는 눈의 시선을[19] 안으로 돌려 정과 신을 간직하여 잃어버리지 않게 하는 것이 바로 내시존신의 방법이고, 신이 다섯 장기에 귀속되게 하는 것이다.[20] 이렇게 하고나서 신을 길러 죽지 않게 하는 것이다.

그렇다면 다섯 장기의 신은 무엇이 있는가. 『하상공장구』에서 말하는 신은 魂, 魄, 神, 精, 志인데, 후대 도교에서 구분하는 九宮眞人의 신들과는 성격이 다르다. 가령 『金丹正理』에서 몸을 九宮으로 나누고 각 궁마다 진인이라는 도교적 개념의 신들을 배치하는 것[21]과는 다른, 개념의 신들이다.

> 신은 오장의 신을 말한다. 간장은 魂을 간직하고, 허파는 魄을 간직하며, 심장은 神을 간직하고, 신장은 精을 간직하며, 비장은 志를 간직하니, 다섯 장기가 모두 상하면 다섯 신이 떠나간다. [22]

이 글에서 확인할 수 있는 것은 『하상공장구』의 신들은 신격을 갖춘 신이 아니라는 점이다. 이 신들은 『회남자』의 「정신훈」에 보이는 形氣神論이나, 『관자』의 「내업편」에서 精氣論, 『태평경』에 나타나는 精과 氣, 기와 神, 신과 明의 관계를 논하는 논리와 가깝다. 『회남자』의 「정신훈」에서는, '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. '라고 하여, 형을 생명의 집으로, 기는 생명의 충만함으로, 신은 생명을 제어하는 것으로 여기고, 이 중 하나라도 그 역할을 잃게 되면 세 가지는 모두 상한다고 본다. 또한 『관자』「내업편」에서는 '一氣能變曰精, 精也者 氣之精者也.'라고 하여 氣가 변한 것을 精이라고 하고, 정은 기의 정이라고 하였다. 『태평경』 역시 '夫人本生混沌之氣. 氣生精, 精生神, 神生明, 本於陰陽之氣, 氣轉爲精, 精轉爲神, 神轉爲明. '이라고 하여, 사람은 본래 혼돈한 기에서 생겨났는데, 기는 정을 생겨나게 하고 정은 신을 생겨나게 하며, 신은 명을 생겨나게 한다. 사람은 혼돈의 기에 근본하며 탄생하고 기가 바뀌어 정이 되고, 정이 바뀌어 신이 되며, 신이 바뀌어 명이 된다고 한다. 이상의 내용으로 정리하면, 기를 중심으로 정, 신, 명의 관계가 정립되고, 이 논리는 후대에 정기신론이 확립되기 이전의 형기신론을 확인할 수 있는 자료들이다.

『하상공장구』에서도 이들의 논리와 대등소이하다고 판단된다. 왜냐하면, 혼과 백은 天과

---

[19] 『河上公章句』, '歸元第 52', "用其目光於外, 視時世之利害也."

[20] 『河上公章句』, '無用第 10', "使五藏空虛, 神乃歸之也."

[21] 『金丹正理』, "身中有九宮眞人, 心爲絳宮眞人, 腎爲丹穴宮眞人, 肝爲蘭臺宮眞人, 肺爲尙書宮眞人, 脾爲黃庭宮眞人, 膽爲天靈宮眞人, 小腸爲玄靈宮眞人, 大腸爲末靈宮眞人, 膀胱爲玉房宮眞人, 皆統於絳宮眞人."

[22] 『河上公章句』, 成象第 6, "神謂五臟之神也. 肝藏魂, 肺藏魄, 心藏神, 腎藏精, 脾藏志. 五藏盡傷, 則五神去矣."

地로 구분되며, 양과 음인 雄과 雌로 구분되고, 입과 코를 통해 천의 원기와 지기가 왕래하기 때문에[23] 『태평경』에서 말하고 있는 혼돈의 기와 정과 신과 명의 관계로 이해할 수 있다. 따라서 『하상공장구』의 신들은 도교가 신학적 체계를 완비하기 이전의 수련이론서로 파악할 수 있다. 또한 『태평경』이나 『황정경』에 나타나는 存思身神法의 단초를 보여주는 책으로 파악할 수 있어서, 도교 초기의 상청파가 중요한 텍스트로 삼았을 가능성이 있다.

2-2.『太平經』의 守一法과 五臟神의 그림

『태평경』은 동한 시대의 저서로 張角의 태평도가 신봉한 도교경전이다. 『태평경』은 우주론, 삼명동심 조화론, 음양오행론, 신선론, 승부론, 적선론 등 다양한 주제로 논의를 전개하고 있는데,[24] 내단 수련의 방법으로 제시한 것은 내관법을 포괄하는 수일법등이다. 수일법은 노자의 抱一에서 나온 용어로, 사람의 몸과 기, 정, 신을 합일해 내는 방법이다. 즉, 몸과 기, 정, 신을 합일하여 장생할 수 있게 하는 수련법이다.[25] 사람은 혼돈의 기로부터 태어나고, 이 기는 정을 낳고, 정은 신을 낳으면, 신은 밝음을 낳는다. 그러므로 장수하려는 사람은 마땅히 기를 지켜 신과 합하게 하고, 정이 형체를 떠나지 않게 하며, 이 세 가지가 합하여 하나가 되게 의념을 해야 한다.[26] 여기서 기와 정과 신을 합하여 이들이 몸을 벗어나지 않게 하는 수련법이 수일법이다.

이러한 수일법은 구체적으로 기를 아끼고, 신을 존중하며, 정을 중시한다. 왜냐하면 신은 기를 타고 행하고 정은 그 속에 거처하기 때문이다.[27] 따라서 가장 중요한 것은 기를 아끼는 것이다. 기는 사람이 태어나는 근본이고 신과 정이 기에 의지하고, 기가 정으로 신으로 밝음으로 전환되는 것이기 때문이다.

> 음기와 양기가 번갈아 서로 갈마들어야, 이에 상생할 수 있다. 사람의 기 또한 몸 주위를 돌며 오르내리는데, 신과 정은 바로 그 기를 타고서 출입한다. 신과 정이 기에 의지하는 모습은 마치 물고기가 물을 필요로 하는 것과 같아서, 기가 끊기면 정과 신도 흩어진다.

---

[23] 『河上公章句』, 成象第六, "言鼻口之門, 乃是通天地之元氣, 所從往來也."

[24] 이에 관한 철학적 분석은 윤찬원, 『도교철학의 이해』, 돌베개, 1998. 서울, 참조.

[25] 『太平經合校』, "古今要道, 皆言守一, 可長存而不老. 人知守一, 名爲無極之道. 人有一身, 與精神常合幷也. 形者乃主死, 精神者乃主生. 常合卽吉, 去則凶. 無精神則死, 有精神則生. 常合卽爲一, 可以長存也."

[26] 『太平經合校』, "夫人本生混沌之氣, 氣生精, 精生神, 神生明. 本於陰陽之氣, 氣轉爲精, 精轉爲神, 神轉爲明. 欲壽者當守氣而合神, 精不去其形, 念此三合以爲一."

[27] 『太平經合校』, "神者乘氣而行, 精者居其中也. 三者相助爲治. 故人欲壽者, 乃當愛氣尊神重精也."

이것은 마치 물이 없어지면 물고기도 죽는 것과 같은 이치이다.[28]

이렇게 기를 아껴 신과 정이 흩어지지 않게 하려면, 신을 불러들이는 수일법이 필요하다. 신이 기를 타고 몸 밖으로 돌아다니고, 신이 몸을 떠나버리면 몸에는 심각한 문제가 발생하기 때문이다. 당연히 정과 신이 기에 의지하기 때문에 기 역시 중요한 수련의 대상이지만, 신의 움직임에 집중하는 수일법이 필요하다.[29]

『태평경』의 수일법은 여기에서 더 나아가 직접 몸속의 신들을 그림으로 그리고, 그것에 집중하는 방식을 취하기도 한다. 구체적으로는 신이 왕래하는 방향에 의념을 두고서, 몸속 다섯 신의 모습을 그림으로 그리는 것이다. 사계절의 기운에 맞게 다섯 장기의 색깔을 의념에 두고 그림을 그리고, 그것을 빛이 들어오는 창에 매달아고서 생각을 집중하는 방법이다. 이렇게 오랜 동안 그림에 의념을 두고 생각하면, 그림과 다섯 장기의 신이 응하고 그 결과 온갖 병이 낫게 다섯 장기의 신이 도와준다는 것이다.[30]

이 수일법은 그림으로 그린 다섯 장기의 신과 몸속의 다섯 장기의 신이 그 모습에서 일치될 때까지 지속하여, 의념을 매개로 외부적 그림과 내부적 장기의 신을 일치시켜내는 방법이다. 외부적 그림으로 다섯 장기의 신을 그리고 이를 존사하여 몸속의 장기의 신과 일치시켜내는 방법은 기존의 『하상공장구』의 내시법과는 구별되는 수련법이다. 이는 몸속의 장기와 그 신들을 의념으로 상상하고 집중하는 방식에서 외부적 그림을 도입함으로써, 장기의 구체적인 모습이나 그 기능적 역할이 아니라 장기에 깃든 신을 상상적으로 그린 것이다. 그리고 이러한 방법에 의하면, 그 그림을 그리는 사람에 따라, 계절적 요인에 따라 그 신들을 각기 다른 모습을 할 수 밖에 없다. 이는 다섯 장기의 신을 그리는 사람의 성별에 따라 몸속의 다섯 장기의 신들도 그렇게 일치한다.

생각하고 의념하여 그 사람(신)의 모습을 그리면 크고 작은 모습이 그 속에 들어있다. 다섯 신을 함께 다섯 자의 종이위에 그려 두고, 선남으로 하여금 사내를 생각하게 하고 선녀로 하여금 계집을 생각하게 하면, 그 그림이 그와 같이 될 것이다.[31]

---

[28] 『太平經合校』, "陰氣陽氣更相摩礪, 乃能相生. 人氣亦輪身上下, 神精乘之出入. 神精有氣, 如魚有水, 氣絶神精散, 水絶魚亡."

[29] 『太平經合校』, "夫人神乃生內, 返遊於外, 遊不以時, 還爲身害, 卽能追之以還, 自治不敗也."

[30] 『太平經合校』, "空室內傍無人, 畫象隨其藏色, 與四時氣相應, 懸之窗光之中而思之. 上有藏象, 下有十鄕, 臥卽念以近懸象, 思之不止, 五藏神能報二十四時氣, 五行神且來救助之, 萬疾皆愈."

[31] 『太平經合校』, "先齋戒居閒善靖處, 思之念之, 作其人畫像, 長短自在. 五人者, 共居五尺素上爲之. 使其好善, 男思男, 女思女, 其畫像如此矣."

이상에서 보이는『태평경』의 수련법은 먼저 의념을 통해 몸 속 다섯 장기를 內視하고 그것을 그려내는 것이다. 그리고 앞의 인용문에서처럼 그림을 그려서 매달고 의념을 집중하는 방법과 병행하는 것이다. 이 두 가지의 방법이 병행되어 수일의 수련을 지속하면, 치병과 장수의 효험을 얻게 된다는 것이다.

그런데 이러한 수일법은 사계절의 오행에 따라 그 신들의 복식이 각기 다른 색을 띄기도 한다. 춘하추동이라는 사계절에 오행의 색깔을 배당하여, 봄에는 푸른 옷을 입을 동자, 여름에는 붉은 옷을 입은 동자, 가을에는 흰옷을 입은 동자, 겨울에는 검은 옷을 입은 동자, 네 계절을 주관하고 간여하는 土旺四季에는 노란색을 동자를 그리기도 한다.[32]

또한 "몸 안의 신이 몸 밖으로 나와 사시 오행에 따라 푸름 붉음 흼 누름 검음의 다섯 가지 색깔을 띤다. 이들은 모두 오장의 신과 같이 출입 왕래하는데, 사시오행의 신리(神吏)가 사람에 의해 부려지게 된다. 이것을 진도(眞道)라고 부르는데, 모든 사악한 것을 항복시킬 수 있다."[33]라고 하여 사시와 오행, 오색, 다섯 장기가 결합된 논리를 보여준다.

그렇다면『태평경』이 그리는 신의 모습은 구체적으로 어떨까. 몸을 고요히 하여 존사를 잘 지속적으로 해내면, 저절로 신의 모습이 나타난다. 그 신은 키가 두자 다섯 치이고, 오행과 오장에 따라 따른 색의 옷을 입는다고 한다.[34] 그리고 존사를 지속적으로 하면 화려한 빛의 세계가 펼쳐지는데, 각 장기에 따라 다른 색깔로 나타나 황홀경을 체험하게 된다고 한다.[35]

이상에서 살펴 본 것처럼『하상공장구』와『태평경』에서 존사법과 오장신 개념이 등장하고, 특히『태평경』에서는 몸속 황홀경의 단초가 마련되었다.『하상공장구』에서는 오장신이 魂, 魄, 神, 精, 志로 나타나지만,『태평경』에서는 화려한 빛의 세계와 다양한 신들이 등장한다. 이는 동일한 내시법이 몸속 장기와 장부를 존사하는 것으로 발전하고, 오행론과 결합함으로써 더 다양한 신들이 등장하는 황홀경으로 이어진 것이다. 또한『하상공장구』의 오장신을 도교적 신학의 체계를 완성하기 이전의 수련법으로 이해할 수 있다면,『태평경』의 신들은 도교적 신학의

---

[32]『太平經合校』, "春, 青童子十, 夏, 赤童子十, 秋, 白童子十, 冬, 黑童子十, 四季, 黃童子十二."

[33]『太平經合校』, "人神出, 迺與五行四時相類, 青赤白黃黑, 俱同藏神, 出入往來, 四時五行神吏爲人使, 名爲具道, 可降諸邪也."

[34]『太平經合校』, "故人能淸靜, 抱精神, 思慮不失, 卽凶邪不得入矣. 其眞神在內, 使人常喜, 欣欣然不欲貪財寶, 辯訟爭, 競功名, 久久自能見神. 神長二尺五寸, 隨五行五藏服飾."

[35]『太平經合校』, "守一明法, 明有正青. 青而淸明者, 少陽之明也. 守一明法, 明正赤若火光, 光者度世. 守一明法, 明正黃而青者, 中和之光, 其道良藥. 守一明法, 正白如淸水, 此少陰之明也. 守一明法, 明有正黑, 淸若闊水者, 太陰之光."

체계 속에 나타난 수련법과 신학적 체계의 일치로 파악해 볼 수도 있겠다.

3. 五臟神에서 8景24神으로

3-1. 黃庭의 위치와 해부학적 분류?

『황정경』은 『하상공장구』와 『태평경』의 내시법과 오장신론을 계승하여 발전한 것으로 이해된다. 특히 이원국은 『태평경』에 나타난 존사법은 마침내 하나의 거대한 수련법이 되어 도교 추종자들에 의해 중시되고 활용되었다[36]고 주장한다. 필자 역시 『황정경』의 존사법은 『태평경』의 존사법을 계승하고 있다고 판단한다. 다만 『황정경』의 존사법은 『태평경』처럼 장기의 신들을 외부적인 그림으로 그려 존사하는 방법은 아니라, 몸속의 장기들을 하나하나 존사하는 歷臟法에 가깝다고 판단한다. 왜냐하면 『外景』의 "上部經第1"에서, "歷觀五藏視節度"라고 하거나 "中部經第2"에서 "經歷六府藏卯酉"라는 경문을 노출하면서, 절도에 맞게 오장과 육부를 歷臟하라고 말하기 때문이다.

『황정경』에 나타난 수련이론의 특징은 존사법을 통해 凝神하여 몸과 신이 하나가 되게 하는 것이지만, 신장 속의 정기를 굳건히 지켜내는 것도 중요하다. 이를 위해 음욕을 버리고 정을 지키는 것[37]과 원기를 호흡하는 것[38], 침을 삼키는 것[39], 호흡에 따라 존상을 결합하여 운용하는 것[40]등도 중요한 수련법으로 제시되고 있다. 그러나 가장 중요한 것은 응신하여 존상하는 것이라고 할 수 있다.[41]

그런데 『황정경』은 『태평경』과 달리 인체에 대한 새로운 분류를 하고 있다. 인체를 상·중·하의 세 부분으로 나누고,[42] 세 부분 각기 8景神이 거처하게 하였다.[43] 그러면 인체의 세부분에 각기 8경신이 위치함으로 24眞神이 있게 된다. 또한 인체의 이 세 부분을 황정이라고 표현하

---

[36] 김낙필 외 역, 이원국 저,『내단』, 성균관대학교 출판부, 2006, 서울, p.289.

[37] 『外景』, "長生要妙房中急，弃捐淫慾专守精."

[38] 『內景』, '呼吸章 2', "呼吸元氣以求仙."

[39] 『外景』, "玉池清水灌靈根."

[40] 『外景』, "随鼻上下开二耳，窺視天地存童子."

[41] 『外景』, "宅中有士常衣絳，子能見之可不病."

[42] 『內景』, '若得章 19', "若得三官存玄丹，太一流珠安昆仑."

[43] 『內景』, 治生章 23, "兼行形中八景神，二十四真出自然."

는데, 이는 三丹田과 일치한다.[44] 인체에 대한 이러한 분류는『하상공장구』와『태평경』에는 보이지 않는 것으로『황정경』과『포박자』에서 나타난다.

이 지점이 바로 의학자들과 몇몇 도교 이론가들이,『황정경』이 발전된 의학이론과 해부학의 도입에 의해 인체를 세 부분으로 구분하고, 장기들의 형상, 크기 등에 대한 이해를 하였을 것이라고 주장하는 이유이다. 앞서 필자는 이러한 주장에 개연성은 있지만 필연성은 없다는 주장을 펼쳤었다. 그렇다면 왜 이러한 분류가 나타났는가? 우선『황정경』에서는 황정의 위치에 따른 분류라고 판단할 수 있다. 梁丘子의 주석에 따르면, 황정의 의미는 인체의 세 부분 중에서 가운데 부분에 해당한다. 그는 "'黃'은 중앙의 색이고, '庭'은 사방의 가운데이다. 외부적인 대상은 天中, 人中, 地中을 가리키고, 내부적인 대상은 腦中, 心中, 脾中을 가리킨다. 그러므로 황정이라고 한다."[45]라고 주석하고 있다.

그런데 문제는 우리 몸속의 세 황정이 정확하게 어디에 위치하는지에 대해서,『황정경』자체에서는 언급하지 않는데 있다. 게다가『황정경』의 대표적인 주석가인 무성자와 양구자의 황정에 대한 이해도 다르다는 점이다. 가령 상단전에 대해서 양구자는 머리속의 명당[46]이라고 하지만, 무성자는 눈[47]이라고 풀이한다. 이처럼 각 황정에 대한 이해가 달라지는 것은 주석가들이 선택한 텍스트와 자신들의 입장에 근거한 것이기 때문이겠지만, 독자의 입장에서는 몇 가지 단서로 그것의 위치를 추측해 볼 수밖에 없다.

1)上有魂靈下關元，左爲少陽右太陰，後有密户前生門.(『內景』,「上有章」)
2)上有黃庭下關元，後有幽闕前命門.(『外景』)
3)是謂脾建在中宮，五臟六腑神明王.(『內景』,「은장장」)
4)心典一體五藏王，動靜念之道德行.(『內景』,「심전장」)

인용문1)과 2)는 문자적 구성이 대등소이하다. 1)에 대해서 무성자의『內景』주석이 없으므로, 양구자의 주석에 따라 살펴보면, 1)은 "위에는 혼령이 있고 아래에는 관원이 있는데, 그 왼쪽은 소양이고 오른쪽은 태음이며, 뒤에는 밀호가 있고 앞에는 생문(肚臍)이 있다."는 의미이다.

---

[44] '宮'과 '田'으로 명칭을 달리하는 것은 신들이 거처하는 곳을 지칭할 때는 궁으로, 수련의 대상으로서는 전으로 구분하여 표기한 것이다.(牟鐘鑒 상게서, p.46)

[45] 梁丘子의 주석, "黃者, 中央之色, 庭者, 四方之中, 外指事卽天中人中地中, 內指事卽腦中心中脾中, 故曰黃庭也."

[46] 梁丘子의 주석, "黃庭者, 在頭中, 明堂洞房丹田, 此三處是也."

[47] 戊成子의 주석, "黃庭者, 目也."

여기에서 ‘위에는 혼령이 있다’는 것은 니환을 의미하고, ‘아래에는 관원이 있다’는 의미는 관원이 배꼽아래 세 치에 있는 關竅의 이름이므로 중단전에 해당한다. 그 왼쪽의 소양은 膽이고, 오른쪽의 태음은 肺이다. ‘뒤에는 밀호가 있고 앞에는 생문이 있다’는 것의 의미는 밀호가 정을 생산하는 신장을 의미하고 생문은 배꼽을 의미한다. 즉 마지막 부분의 내용은 하단전을 의미하는 것으로 파악할 수 있다.

그런데 2)의 경우는 “위에는 황정이 있고 아래에는 관원이 있으며, 뒤에는 유궐이 있고 앞에는 명문이 있다.”고 풀이되어, ‘황정’이 구체적으로 언급되면서 위치 또한 달라져 있다. 즉,『內景』과『外景』이 지목하는 황정의 위치가 다르다는 점이다. 특히 무성자의『外景』주석에는 ‘황정을 눈’으로 지목한다. 이는『內景』에서 말하는 삼황정은 일반적인 삼단전의 설명과 유사하지만,『外景』에서 말하는 ‘황정’은 전혀 다른 의미를 지니는 것이다.

문제는 여기서 끝나는 것이 아니다. 3)과 4) 역시 심각한 문제를 초래한다. 3)과 4)의 문제는 중황정을 무엇으로 볼 것인가라는 문제로 연결되면서, 해부학의 도입을 주장하는 입론의 근거가 된다. 즉, 중황정을 비장으로 볼 것인가, 심장으로 볼 것인가에 대한 문제이다. 3)에 대해서 양구자는 비장이 중궁을 주관하고 토의 덕을 지닌 것으로 보아 황정으로 인정한다. 4)에 대해서는 양구자는 심장을 신이 거처하는 집으로 보아 장기들의 왕으로 파악했다.

오행의 관점에서 보자면, 심장은 화이고 붉은 색에 해당하고, 비장은 토이고 황색에 해당한다. 따라서 비장이 중황정이 되어야 한다. 그런데 심장이 다섯 장기를 주관하는 왕이라고 한 점 때문에 문제가 발단한 것이다. 이에 대해 현대 학자인 모종감은 전통적인 오행관념과 해부학의 도입으로 인해『황정경』이 절충적인 입장을 취했다고 설명한다.[48]

하지만 정.기.신의 관점으로 보면 다른 설명이 가능하다. 즉, 심장은 신이 거처하는 곳이 되어 우리 몸속의 장기들의 왕 노릇을 하는 것이고, 비장은 오장육부의 기들이 모여 단이 형성하는 지점으로 파악하면, 두 장기의 기능적 역할이 구분된다. 따라서 정.기.신의 관점으로 파악하면, 심장을 중황정으로 이해할 수 있다. 이상의 논의를 기초로, 황정의 위치를 정리하면, 황정은 머리속의 한 지점과 심장을 중심으로 한 장기, 신장 아래의 관원으로 정리된다.

그렇다면 왜 황정을 세 가지로 구분할 필요가 있었는가? 이를 해결할 길은 우선 인간을 둘러 싼 환경과 인간의 몸의 유비인 ‘천지인삼재론’으로 살펴볼 필요가 있다. 왜냐하면 양구자의 황정에 대한 주석에서 외부적인 대상으로 천중과 지중, 인중을 언급하였는데,『內景』의「天中章」에서 사람의 머리 부분을 천중에 비유하여 설명한 내용을 찾을 수 있기 때문이다.[49] 또한

---

[48] 牟鐘鑒 상게서, p.45.

[49]『內景』, ‘天中章 6’, “天中之岳精谨修，靈宅旣清玉帝游，通利道路無終休，眉號華盖覆明珠，九幽日月洞空無，宅中有真常衣丹,审能見之無疾患.”

「中池章」에서는 심장을 중심으로 서술하면서 그 장의 제목을 中池라고 달고 있어서 개연성을 열어 놓고 있다.[50]

이러한 개연성에도 불구하고 인체를 상중하, 삼황정으로 분류한 근본 이유는 정.기.신을 주관하는 인체의 부분에 따른 분류가 가장 설득력이 있어 보인다. 『동의보감』에서 인용한 『仙經』이라는 책에 "뇌는 골수의 바다이니 상단전이고, 심은 강궁이니 중단전이며, 배꼽아래 세치는 하단전이 된다. 하단전은 정을 간직하는 장부이고, 중단전은 신을 간직하는 장부이고, 상단전은 기를 간직하는 장부이다."[51]라고 한 것과, 『포박자』에서는 배꼽 아래 두 치 네 푼의 자리가 하단전이고, 심장아래 강궁 금궐이 중단전이며, 사람의 양미간 사이에서 안으로 세치를 들어간 부분이 상단전[52]이라고 한 것들이 전거가 될 수 있다. 이들 두 책의 분류는 정.기.신을 주관하는 인체의 부분과 관련이 있다.

이러한 관점으로 『황정경』을 살펴보면, 기를 주관하는 인체의 부위는 두뇌를 중심으로 한 머리 부분에 해당하고, 신을 주관하는 인체의 부위는 심장을 중심으로 한 장기들이 해당하고, 정을 주관하는 인체의 부위는 關元에 해당한다. 따라서 정·기·신을 주관하는 인체의 장기를 중심으로 하면 상황정, 중황정, 하황정으로 구분된다.

우리의 논지로 돌아와 보자. 만약에 천지인 三才의 논리와 정.기.신의 주관 장기와 기능적 역할로 황정을 구분한다면, 굳이 해부학을 끌어와 이 모순을 해결할 필요가 있을까하는 점이다.

심장을 중황정으로 규정하는 것은 심장의 기능적 역할을 중시한 것으로 필자는 판단한다. 왜냐하면 중황정에서 심장은 신을 주관하여 기를 몸에 통하게 하고 정을 단속하는 역할을 하기 때문이다. 기를 위로는 뇌로, 아래로는 비장의 가운데로 통하게 하여 몸을 두루 돌게 하고, 음양의 문호를 담당하여 정을 단속한다. 그래서 정과 기를 누설하지 않게 하는 것[53]이 심장의 기능적 역할이기 때문이다.

> 다섯 장기가 각기 방소가 있으나, 모두 심장의 통솔을 받네. 기의 동정과 순행은 심장에서 명령을 받네. 동정이 자연의 운행을 따르면 정과 신이 빛을 발하네. 주야로 고요히 내관하면 배고픔과 목마름이 없어진다네. 진기가 운행하여 여섯 장부를 거치고 묘와 유에서 목욕

---

50 『內景』, '中池章 5', "中池內神服赤珠，丹錦云袍带虎符，横津三寸靈所居，隐芝翳郁自相扶."

51 『東醫寶鑑』, '身形篇', "仙經曰 腦爲髓海, 上丹田, 心爲絳宮中丹田, 臍下三寸爲下丹田. 下丹田藏精之府也. 中丹田藏神之府也. 上丹田藏氣之府也."

52 『抱朴子內篇』卷 18, '地眞', "故仙經曰：子欲長生，守一當明；思一至飢，一與之粮；思一至渴，一與之漿. 一有姓字服色，男長九分，女長六分，或在臍下二寸四分下丹田也，或在心下絳宮金闕中丹田也，或在人兩眉間，卻行一寸爲明堂，二寸爲洞房，三寸爲上丹田也. 此乃是道家所重，世世歃血口傳其姓名耳."

53 『外景』, "靈臺通天临中野，方寸之中至關下，玉房之中神門户，皆是公子教我者."

하네.[54]

이처럼 심장은 몸의 중앙에 위치하여 나머지 장기들을 주관하여 기를 소통시키는 역할을 한다. 심장의 신이 자신의 위치에서 자리를 잡고서 허무의 도를 높이고, 고요히 내부의 장기들을 살피면, 여러 장기들이 서로를 찾고 화합하여 기가 가득차고 신이 밝아져 환해지는데,[55] 이는 심장의 신이 나머지 장기들을 주관하기 때문이다.

또한 심장과 비장의 역할은 서로 상통되고 상보하는 측면이 있다. 하황정은 關元이지만 정을 주관하는 비장을 으뜸으로 삼는다. 「隱藏章」에서 "비장은 운화를 주관하고 위장은 받아들임을 주관한다네, 비장의 신이 胃로 돌아와, 영근을 기르니 내 몸이 다시 고갈되지 않네, 명문을 굳게 닫아 옥도(玉都)를 보존하니 모든 신이 도와서 수명이 넉넉하다네. 이것을 가리켜 비장이 중궁(中宮)에 머물며 오장육부의 신명들을 주관한다고 하는 것이네."[56]라고 하여 비장이 중궁에 머물면서, 오장육부의 신들을 주관한다고 말하고 있다. 이는 역할로 심장과 비장이 동일한 일을 하는데, 먼저 심장이 일을 주관한 뒤 비장이 그 일을 이어받는 과정으로 설명되는 것이다.

비장이 오장육부의 신들을 주관하기 위해서는 먼저 심장의 신이 신장에 위치하여, 허무자연의 도를 높이고 몸속을 환히 밝혀야만, 비장이 운화를 시작하면서 오장을 주관하는 것이다. 즉 먼저 심장의 신이 전제되고 나서야 비장의 신이 운화를 하면서 오장을 주관하는 것이다.

이렇게 보면, 중궁을 심장으로 볼 것인가, 비장으로 볼 것인가에 대한 논의에서 굳이 해부학이 필요치 않다. 심장이 중궁이지만, 심장의 신이 자신의 위치에서 허무자연의 도를 높이고 나면, 비장이 기를 돌리고, 위장이 기의 받아들이는 일을 관장한다는 것이다. 즉 심장과 비장의 기능과 역할의 차이를 두고서 중궁을 설명하고 있는 것이다.

그렇다면 결국 인체에 대한 상중하의 삼황정으로 구분하여 설명하는 것은 의학의 발전에 따른 장상론이나 장부론 및 해부학의 도입이 아니라, 도교 자체의 역사적 발전에 따른 논리가 된다. 그리고 중황정에 대한 오해도 정.기.신을 주관하는 장기와 그 장기의 신의 역할과 기능에 대한 오해에 따라 발생한 것으로 이해할 수 있다.

3-2. 8景24神

---

[54] 『外景』, "试说五臟各有方，心爲国主五臟王，受意動静氣得行. 道自守我神明光，晝日昭昭夜自守，渴自得飮饥自饱，經歷六府藏卯酉."

[55] 『內景』, '隱藏章 35', "隐藏羽盖看天舍，朝拜太易乐相呼，明神八威正辟邪."

[56] 『內景』, '隱藏章 35', "脾神還歸是胃家，耽養靈根不復枯，閉塞命門保玉都，萬神方胙壽有餘，是謂脾建在中宮，五藏六府神明主."

앞서와 같이 분류된 세 황정에 따라 몸속에는 각 8경이 있게 되고, 8경에는 24신이 존재하게 된다. 즉, 이는 오장육부를 상중하의 세 부분으로 나누고 각 부분에 여덟 종류의 기관을 배당한 것이다. 이를 「치생장」(治生章)에서 "삶(生)을 다스리는 도는 번거롭지 않으니, 단지 『동현경』(洞玄經)[57]과 『옥편』(玉篇=黃庭經)을 수련하는 것이라네. 몸속에 있는 팔경신(八景神)을 수행하는 것일 뿐이니, 이와 같이 하면 24四眞神이 저절로 나타난다네."[58]라고 말하고 있다. 심지어 니환으로부터 온갖 뼈마디에 이르기까지 모두 신이 있다[59]고 말하는데, 문제는 구체적으로 8경 24진신에 대해 언급하지 않는데 있다.

일단 『內景』에 나타나는 8경 24진신을 중심으로 정리해 보자. 上景은 뇌의 신인 니환을 중심으로 모발의 신(이름 창화, 자 태원), 뇌의 신(이름 정근, 자 니환), 눈의 신(이름 명상, 자 영현), 코의 신(이름 옥롱, 자 영견), 귀의 신(이름 공한, 자 유전), 혀의 신(이름 통명, 자정륜), 치아의 신(이름 악봉, 자 라천)으로 구성되어 있다.[60] 이상이 상경진신의 이름과 자이다. 이 중에서 니환을 중심으로 삼는 것은 상부의 황정으로써 수련의 요체이기 때문이다.

그래서 「지도장」에서, "얼굴의 신은 니환을 으뜸으로 삼네. 니환의 아홉 진신은 모두 궁실(宮室)이 있는데, 그 방의 크기는 사방 한 치로 모두 이 뇌 속에 있으며, 아홉 진신은 똑 같이 자줏빛 상의와 비단 치마를 입는다네. 오로지 이 한 부위를 내시존상하니, 수명이 끝이 없도다. 이 아홉 진신이 각각 따로 머무는 것이 아니니, 뇌 속에 있으면서, 순서대로 자리를 차지하여 밖을 바라본다네. 존상하는 것이 마음에 있으니 저절로 안팎이 상응한다네."[61]라고 하였다. 구체적인 수련은 고요하고 담담하게 눈을 감아 뜻을 지켜 존상하고 반관내조하는 법이다.[62]

中景은 심장을 중심에 둔다. 중경의 장기들에 깃든 신들은 심장 신의 명령을 따르기 때문에 오장육부가 심장의 주관하에 있게 된다. 심장의 신(이름 단원, 자 수령), 폐장의 신(이름 호화, 자 허성), 간장의 신(이름 용연, 자는 함명), 신장의 신(이름 현명, 자는 육영), 비장의 신

---

[57] 洞玄經은 『上淸大洞眞經』으로 위부인이 상청의 신선으로부터 받은 서적이다. 이 때문에 상청파의 가장 중요한 경전이 되었다.

[58] 『內景』, '治生章 23', "治生之道了不煩, 但修洞玄與玉篇, 兼行形中八景神, 二十四眞出自然."

[59] 『內景』, '至道章 7', "至道不煩決存眞, 泥丸百節皆有神

[60] 『內景』, '至道章 7', "髮神蒼華字太元, 腦神精根字泥丸, 眼神明上字英玄, 鼻神玉隴字靈堅, 耳神空閑字幽田, 舌神通命字正倫, 齒神嵸峰字羅千."

[61] 『內景』, '至道章 7', "一面之神宗泥丸, 泥丸九眞皆有房, 方圓一寸處此中, 同服紫衣飛羅裳, 但思一部壽無窮, 非各別住居腦中, 列位次坐向外方, 所存在心自相當."

[62] 『內景』, '瓊室章 21', "保我泥丸三奇靈, 恬淡閑視內自明."

(이름 상재, 자는 혼정), 담낭의 신(이름 용요, 자는 위명), 오장육부의 신은 체정(體精)으로 분류한다.[63] 그리고 이들 신은 모두 심장의 명령에 따르면서 천경(天經)을 따라 운행하는데, 이들을 밤낮으로 쉬지 않고 존상하면 자연히 장생하게 된다."고 한다.[64] 이는 중경에서 심장이 오장육부 진신(眞神)들을 주재하는 것으로 파악하는 것이다. 구체적인 수련법은 심장의 신을 존상하는 것이다.

下景의 8경진신은 비장의 신을 으뜸으로 삼는다. 그런데 하경의 8경에 대해서는 구체적인 언급이 없다. 다만 「은장장」(隱藏章)에서, "폐[羽蓋] 아래에 간직되어 천사(天舍)를 바라보며, 태역신(太易神)에게 조회하여 배알하면서 즐거이 서로를 부르니, 명신(明神) 팔위(八威)가 사기(邪氣)를 물리친다네."[65]라고 한다. 여기에서 '팔위'는 하부의 팔경진신(八景眞神)이고, '천사'는 비장(脾臟)으로 하부의 황정(下黃庭)을 의미한다. 이에 대해 양구자는, "여덟 명의 신령한 신이 밝은 덕과 올바른 법을 가지고 사기를 물리치고, 비장을 보호하고 지킨다."[66]라고 주석하였다. 이처럼 각 부분의 황정을 중심으로 한 장기와 장부들에 각기 8경신과 24진신이 있게 된다.

그런데 필자는 8경24진신을 존상하는 것은 내시법 중에서도 각 장기를 낱낱이 존상하는 역장법에 가깝다고 생각한다. 역장법을 두고서 방문소술[67]이라거나, 귀신을 믿는 도라고 비판하는 입장들[68]이 존재하지만, 도교 상청파의 종교적 입장에서는 오히려 몸속의 신들을 존사하는 것이 그들의 종교적 관점에 더 타당할 것이라고 판단하기 때문이다.

또한 『黃庭經』에서는 진신(眞神)을 존상하고 지키며 정을 쌓고 기를 모으는 것으로 수련의 핵심을 삼으면서, 인체 내의 오장육부의 상황과 그 작용을 묘사하는데, 이러한 묘사는 『河上公章句』와 『太平經』에서 그리는 모습과는 다르다. 이 점에 대해 필자는 『항상공장구』로부터 『太平經』을 거쳐 발전해 온 내시법의 과정상 자연스러운 것이라고 판단한다. 문제는 이 수련의 과정에서 나타나는 마구니[魔]와 眞神의 구별에 있겠다. 구처기의 분류에 의하면 마구니의 종류

---

[63] 『內景』, '心神章 8', "心神丹元字守靈, 肺神皓華字虛成, 肝神龍煙字含明, 翳鬱道煙主濁淸, 腎神玄冥字育嬰, 脾神常在字魂停, 膽神龍曜字威明, 六府五藏神體精."

[64] 『內景』, '心神章 8', "皆在心內運天經, 晝夜存之自長生."

[65] 『內景』, 「隱我章第 35」, "隱藏羽蓋看天舍, 朝拜太陽樂相呼, 明神八威正辟邪."

[66] 『內景』, 「隱我章第 35」에 대한 戊成子의 주석, "八靈神有明德正法而去邪, 保守脾宮也."

[67] 유염, 서위, 육서성, 이광지, 도소거, 주언육, 원인림, 동덕령 등이 이러한 입장을 취한다.(『周易參同契』34 家注釋輯萃, 孟乃昌 등 輯編, 華夏出版社, 1993)

[68] 위의 책, 음장생의 주석.

는 10종에 이르지만[69], 『황정경』에서는 “명신(明神) 팔위(八威)가 사기(邪氣)를 물리친다.”고 언급하고 있기 때문에 『황정경』의 24진신은 마구니가 아닌 것으로 판단해 볼 수 있겠다.

4. 存神守一法과 몸속 황홀‘景’의 세계

이처럼 『황정경』의 존신법은 『하상공장구』의 내시법, 『태평경』의 수일법의 전통에 서 있다. 다만 구체적인 수련법에서 다소간의 차이가 있을 뿐이다. 『황정경』의 수련법은 천지의 원기를 호흡하는 調息, 침을 삼키는 咽津, 의념으로 기를 돌리고 신을 존사하는 意守黃庭, 니환을 수련하는 崑崙法, 장기와 그 장기에 깃든 신을 존사하는 存神法으로 나눌 수 있다. 이는 수련자가 『황정경』을 암송하고, 고요히 신의 이름을 생각하며, 몸속의 장기와 해당 신의 형상, 복색, 거처와 기능을 생각하여, 신령에 감통하고, 장부를 편안하게 하며 形과 神이 서로 지키게 하여, 수명을 연장하고, 신선이 되는 수련법으로 특이할 것이 없다.

이 점에서 『황정경』의 존신법은 이들 초기 도교 경전의 전통에 서 있다는 점이다. 다만 『황정경』에서는 황정을 중심으로 인체를 상중하로 구분하고 각기 8경과 24진신을 두고 있다는 점에서 기존의 경전과 차이난다. 이는 『태평경』에서 보여준 신들의 세계와 수일법을 발전시켜 몸을 세부분으로 나누고, 각기 중심이 되는 신들을 배치하고 그에 따른 수련법이 존재하는 것으로 진행되었다는 것이다.

『황정경』의 수련법은 『태평경』의 정·기·신 개념에 기초한 수일법에 가깝다. 그래서 『태평경』에서 기가 정을 낳고, 정은 신을 낳고, 신이 명을 낳듯이, 기가 변화하여 정이 되고, 정이 변화하여 신이 되고, 신이 변화하여 명이 되듯이, 기를 중심에 둔 수련법이라고 할 수 있다.

이는 『태평경』에서 氣→精→神→明으로 이어지듯이, 『황정경』 역시 천지의 정화인 원기를 호흡하고, 이것이 상황정에서 진액인 정으로 변화하게 되고, 정이 다섯 장기와 육부를 지나면 신이 자신의 자리에 위치하여 밝음으로 드러나는 氣→精→神→明의 수련법으로 그 과정이 같다. 특히 이 두 책에서 ‘明’의 의미가 빛으로 드러나는 세계인 ‘景’의 의미로도 동일한 것이다. 그렇다면 『태평경』과 『황정경』의 논리가 대동소이한 점도 의학적 관점으로 『황정경』을 이해하는 학자들이 풀어야 할 과제가 되겠다.

『黃庭內景慶』과 『黃庭外景經』이라는 제목에서 ‘景’의 의미를 어떻게 볼 것인가라는 문제가

[69] 원대 북종 조사 丘處機가 마구니를 분류한 것으로 소개해 보면, 六欲魔, 七情魔, 富魔, 貴魔, 恩愛魔, 災難魔, 習兵魔, 聖賢魔, 妓樂魔, 女色魔이다. 구처기는 만약 수련과정 중에 이러한 마구니에 끌리면 주화입마의 지경에 들어가게 되는데, 이것이 수련의 가장 큰 걱정거리라고 한다.

제기된다. 이에 대해, 마스페로는 '八景'을 암시하는 것으로 풀이하기도 하고, 빛으로 이해하기도 한다. 특히 전자는 불완전한 것으로 이해하고, 빛으로 이해하는 보론을 달기도 한다.[70]

그런데 양구자는 '景을 象으로 파악한다. 밖으로는 일월성진운하의 象을 비유한 것이고, 안으로는 혈육근골장부의 상을 비유한 것이라고 한다. 또한 심이 몸의 안에 거처하고 한 몸의 象과 色을 내시존사하여 관찰하는 것이기 때문에 內景이라고 한다.'[71]라고 하였다. 양구자의 논리에 따르면, 인체의 외부의 우주가 인체와 상응하는 인체의 어떤 장소를 의미한다. 우주와 인체가 인체의 내부에서 상응한 상태는 빛을 발하는 '경'의 상태가 될 것이다.

양구자의 주석처럼 장기와 장부 등의 상과 색을 의미하기도 하지만, 존사법을 통해 일정한 경지에 이르면, 이 장기와 장부들에서 빛을 발하는 상태가 될 것으로 필자는 판단한다. 왜냐하면『태평경』에서는 다섯 장기의 신들이 계절에 따라 다른 빛깔로, 다른 밝은 빛으로 나타난 것으로 설명하고 있고, 손사막의『備急千金要方』에서는 내시법을 설명할 때, 장기들이 오색으로 빛을 발하는 때까지 존사를 지속하라고 한 내용 때문이었다.[72]

또 다른 이유는 '경'이라는 의미에 햇빛이나 환하게 빛이 발산하는 의미도 포함되기 때문이었다. 특히 마스페로는 '경'에 대해 하늘에 있는 외부의 빛으로 주석한 내용들을 인용하고, 인간의 몸을 소우주로 보는 관점에서 인간의 몸에도 동일하게 존재하는 빛으로 정리하고 있다. 이처럼 '경'은 몸속의 오장육부가 발하는 빛을 의미하는 것으로 이해할 수 있다. 이를 뒷받침하는 내용이『外景』에 자세하게 실려 있는데, 그 내용을 줄여보면 다음과 같다.

> 존사를 통해 신이 중앙에 거처하면서 천지의 원기를 호흡하면, 정의 진액이 샘솟듯 흘러 혀 밑에 머금어지고, 이것이 내 몸의 정을 소통하게 한다. 기를 정밀하게 생각하면 상하의 관문이 다스려지고, 얼굴에 있는 일곱 구멍이 소통되어 늙지 않게 된다. 천지의 원기와 내 몸의 정이 소통하여 머리 천문에 이르고, 이것이 목구멍을 타고 폐장을 지나 내려오니 맑고도 시원하다. 이것이 텅빈 연못(신장)으로 들어오니 내 참 모습(吾形)이 드러나고, 환단(還丹)을 이루니 장생불사하게 된다. 다시 돌아서 명문을 지나니 신정(腎精)이 일어나고, 모든 신으로 하여금 명문(命門)을 열게 한다. 이와 같이 하면 음양이 나열되고 퍼져 있는 모양이 유성(流星)과 같게 된다. 간기(肝氣)는 둥근 고리와 같이 쉼 없이 순환하고 폐기(肺氣)는 삼초(三焦)에서 일어난다. 천문에 엎드려 옛 길(故道)을 살피니, 맑은 액체(淸液)와 단 샘물(醴泉)이 육부(六腑)를 두루 다니고, 기는 코를 따라 오르고 내려서 두 귀(二耳)를 밝게 한다. 천지를 살피고 동자(童子)를 존상하며, 오기(五氣)의 정화(精華)를 조화시키고

---

[70] 앙리 마스페로 지음, 표정훈 옮김,『불사의 추구』, 동방미디어, 2000, p.207.

[71] 양구자의 주석, "景者, 象也. 外象諭卽日月星辰雲霞之象也. 內象諭卽血肉筋骨臟腑之象也. 心居身內, 存觀一體之象色, 故曰內景也."

[72]『備急千金要方』, 권 27, "當習黃帝內視法 存想思念, 令見五臟 ,有如垂磬, 五色了了分明."

머리카락(髮)과 이(齒)를 다스리니, 얼굴에는 광택이 나고 나이가 들어도 머리가 희어지지 않는다. 기와 진액(津液)이 목구멍으로 내려가니 여러 신들이 모두 모여 기와 진액을 찾는다. 아래로 강궁(絳宮)에 들어가니 강궁은 자줏빛 화려한 색을 띠며, 화개(華蓋) 밑에 숨어 있지만 여러 신들의 집을 소통시킨다."[73]

『황정경』 전반에서 각 장기의 신들은 화려한 색을 띄고 있다. 그런데 이 인용문에서 장기와 장부들의 화려한 색상을 뛰어 넘어 빛의 세계가 나타난다. 내시법과 존사의 수련이 일정한 단계를 넘어서면, 장기와 장부들은 화려한 색을 넘어서 빛을 발하는 景의 상태가 되기 때문이다. 즉, 심장에 신이 거처하여 몸속의 고요히 관찰하고, 자연의 도를 높이고 나면, 비장이 나서서 몸속의 기를 운화한다. 그 뒤에 벌어지는 몸속의 풍경은 화려한 색을 넘어서 빛의 세계가 펼쳐진다. 우주의 빛이 몸속에 들어와 하나가 되어 빛을 일으키는 장소, 그곳이 황정이며, 이 황정은 몸속의 어디든 상관없는 장소이다.

위로는 천문(天門)에 합하고 명당(明堂)에 들어가며, 부드러움을 지키고 강건함을 보존하니, 정수리에서 삼광(三光)이 빛난다. 밖은 모나고 안은 둥근 명당에 신이 머물러, 혈맥을 잘 소통시키고 오장에 진기가 가득 차며, 뼈는 푸른빛이 돌고 근육은 붉은 빛이 나며 골수는 서리와 같아서, 가장 좋은 상태를 유지하게 된다. 비장은 눈, 코, 귀, 입의 칠규(七竅)를 도와서 사기를 쫓는다.[74]

이처럼 내시법을 통한 수련이 일정한 정도의 경지에 이르면, 정수리에서 삼광이 빛나고, 뼈는 푸른빛이 돌며, 근육은 붉은 빛이 나고, 골수는 서리같이 하얗게 된 상태가 몸속의 황홀 '景'을 이루는 것이다. 인체 내부의 장기들이 빛을 발하여 몸속 황홀'景'에 도달해야만『황정경』의 수련법이 완성되는 것이다. 담담한 마음으로 외부적 감각기관을 닫고 의념으로 인체 내부

---

[73]『外景』, "我神魂魄在中央, 精液流泉去鼻香, 立於懸膺含明堂, 通我華精調陰陽. 伏於玄門候天道, 近在我身還自守, 淸淨無爲神留止. 精氣上下關分理, 七孔已通不知老. 還坐天門候陰陽, 下於喉嚨通神明, 過華蓋下淸且凉. 入淸虛淵見吾形, 期成還丹可長生. 還過華池動腎精, 望於明堂臨丹田, 將使諸神開命門. 通利天道藏靈根, 陰陽列布如流星. 肝氣似環紾無端, 肺之爲氣三焦起. 伏於天門候故道, 淸液醴泉通六府, 隨鼻上下開二耳, 窺視天地存童子, 調和精華理髮齒, 顔色光澤老不白. 下于喉嚨何落落, 諸神皆會相求索, 下入絳宮紫華色, 隱藏華蓋通神廬, 專守心神傳相呼, 觀我諸神辟除邪. 脾神還歸依大家, 藏養靈根不復枯, 至於胃管通虛无, 閉塞命門似玉都, 壽傳萬歲將有餘. 脾中之神遊中宮, 朝會五神和三光, 上合天氣今明堂, 通利六府調五行."

[74]『內景』,「肺之章第 34」"上合天門入明堂, 守雌存雄頂三光, 外方內圓神在中, 通理血脉五藏豐, 骨靑筋赤髓如霜, 脾救七竅去不祥."

를 존사해서 내면이 저절로 밝아지게 될 때까지 지속되는 수련법인 것이다.[75]

5. 맺음말

본 논문은『황정경』이 해부학을 도입하고서 인체에 대한 새로운 분류가 탄생하고, 그에 따른 장기들의 모습과 신들이 탄생했다는 의학적 입장과 달리 도교 내부의 내시법과 오장신 개념이 발전된 형태라는 것을 주장하고자 한 글이었다. 그리하여 내시법과 오장신이 도교적 전통에서 발전된 형태가『황정경』이 그려내는 화려한 몸속 신들의 세계라는 주장을 한 것이다.
동양의학 연구자들과 몇몇의 도교학자들은 한결같이『황제내경』과『난경』의 이론이『황정경』으로 흘러들어 가 인체에 대한 새로운 분류가 탄생하고, 그에 따른 장기의 형상과 기능, 색깔이 형상화되었다고 한다. 이들의 이러한 주장은『황정경』의 내용이 갖는 의학과의 친연성 때문이다. 또한 의학과 도교의 친연성은『황정경』만이 가진 것도 아니고, 의학이 도교의 기원 중에 하나라는 설도 확립되어 있으므로, 충분한 논리적 설득력이 있다.
그러나 이러한 논점은『황정경』의 신들과 수련법을 설명하기가 곤란해진다. 의학적 입장을 취하면 굳이 장기와 장부에 신들을 위치지울 필요가 없을 뿐 아니라, 신들을 존상하는 수련법이 필요치 않게 된다. 따라서 이 문제를 해결하기 위해서는 도교 자체의 오장신과 수련법을 검토해야만 한다.

도교 자체의 전통에서 내시법이 존재해 왔고, 그에 따른 오장신의 개념도 존재해 왔으며,『황제내경』과『난경』의 저술시기가『황정경』보다 앞선다는 구체적인 근거가 없다는 점에서 도교 자체의 내시법의 발전과 오장신의 발전이『황정경』의 몸속 세계를 이룩했다는 논리가 타당성이 있어 보인다. 하여 내시법에서 존상법으로 이어지는 도교의 수련의 전통을 찾고, 오장신의 역사를 추적하는 것으로 논의를 진행하였다.

내시법은『장자』「열어구」에서도 그 단초를 발견할 수 있고, 수일법은『노자』의 포일에서 비롯한 수련법이다. 이러한 수련법은 외부 감각기관을 닫고 호흡과 의념으로 인체의 내부를 관찰하는 방법으로, 그 결과 오장신을 발견하고 다양한 신들의 존재를 확인해 내는 과정으로 진행된다. 다만『황정경』에 보이는 세 황정은 정 · 기 · 신을 기준으로 수련을 해 내는 과정에서 8경 24신으로 발전한 것으로 판단한다. 내시법이 다섯 장기를 경쇠가 걸린 듯이 낱낱이 보고 오색이 또렷하고 분명하게 될 때가지 지속적으로 관찰하는 것(尙當習黃帝內視法, 存想思念, 令見五臟, 有如垂磬, 五色了了分明-『備急千金要方』)이라면,『황정경』의 황정은 이 존사법으로 통

[75]『內景』,「瓊室章 21」, "保我泥丸三奇靈, 恬淡閑視內自明."

해 우주와 일치가 된 인체 속에서 빛들로 찬란히 빛나는 지점 혹은 그 세계이고, 수련의 극점에서 다양하고 화려한 몸 속 세상(景)이 나타나리라고 생각한다.

論 文 發 表

道家文化价值观的五字真言

詹石窗

四川大学老子研究院

道家创作了浩如烟海的经典文献并不是用来摆设的， 而是为了表达他们对宇宙自然、社会人生的认知， 并且作为生活实践的理论依据和方法引导。道家思想极为丰富， 也非常深刻。如何掌握道家的思想精髓呢？说千道万，归根结底，可以概括为五个字：道、德、善、静、安。为了便于记忆，笔者采用“顶真”笔法，撰写了五首七言诗，来阐述道家文化价值观的大义，姑且将之称为“五字真言”。

道

诗云：

有物混成天地母，
母爱不言万象出。
出乃两山相重叠，
叠字下且隐道祖。

《道》真言诗的大体意思是：“道”混沌无形，它化生了宇宙天地，可以说是万物的母亲。既然是母亲，就有母爱，但这种爱并非个体局部之爱，而是普世之爱、广博之爱，因为宇宙万物都是“道”的子女，所以“道”爱宇宙间一切物。“道”的这种大爱是不需要说出来的，就在默默之中，万物化生了，这就是“道”的大爱无私品格表现。

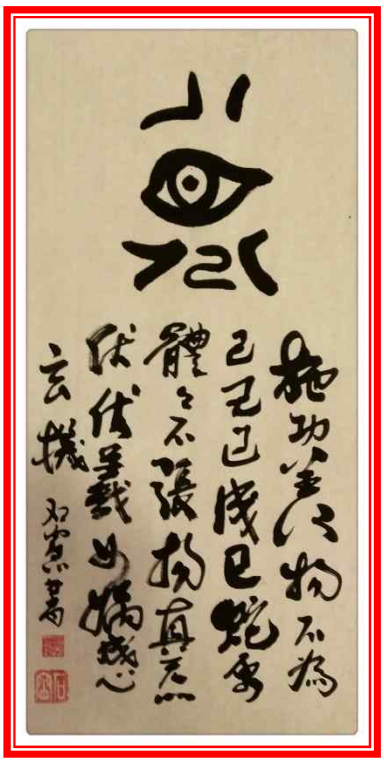
诗歌以老子《道德经》等道家原典为根据，对“道”的内涵做了阐述。顾名思义，“道”的本初意义是道路。后来，道家学派将之提升为思想文化体系的核心概念和理论基石。关于“道”的功能特质，老子《道德经》第四十二章有精辟概括：

道生一，

一生二，
二生三，
三生万物。
万物负阴而抱阳，
冲气以为和。

老子告诉我们：“道”化育了混沌未分的一元之气，尔后一元之气分化为阴阳二气，阴阳二气相互推动而有了冲和之气。阴阳与冲和之气交互作用而化生万物。万物不仅包含了阴阳两个方面，而且因为中和之气的谐调作用而维持着内在的有序化。在老子心目中，道既是万物的本原，又是万物的归宿，具有无穷的奥妙。《庄子•在宥》把这种奥妙的化生称作“物物者”，也就是使“物”成为“物”的源头。正如《老子》第四章所指出的，它恍惚窈冥，似无实有，其中有象、有物、有精、有信，绵延不绝。

道家之“道”是一个具有无限包容的范畴。它包含着一切已经认知的世界以及一切尚未被认知的世界； 包含一切我们已经理解的状态、运动、规律以及尚未被我们知晓的状态、运动和规律。“道”涵盖着人类赖以生存的自然界，人类自己组织的社会，以及尚未被人类认知的任何界别，任何领域。而所有这些被认识的和尚未被认知的领域都生发于“道”，并受“道”所支配，依凭“道”而运动、发展和变化着。在道家看来，“道”虽然看不见、摸不着，却可以通过特殊修持程序而与“大道”感通[1]。



德

诗云：

施功养物不为己，
己已成巳蛇原体。
体不张扬真炁伏，
伏羲女娲感玄机。

在道家文化中，“道”与“德”是紧密相联的两个基本概念。如果说“道”是万物之母，那么“德”就是滋养万物生长的能量。从字源上看，“德”以眼睛为原型，本来是古代打仗叫阵时灵力女子眼睛的能量表征。后来，《道德经》予以引申，将“德”作为“道”的总能量，谓“道生之，德

[1] 参看《陈莲笙文集》下册，上海辞书出版社2009年版，第422页。

畜之”，其中的“畜”就是“养”的意思。在道家看来，“道”以“德”这种能量来养育万物并非是为了自己，人效法大道的“德”，也应该具有“了达”自己的态度和实际行动。《德》真言诗中的“己已”就是放下而了达的意思，能够放下自己，就是了达自己，而使自己获得一种圆满，于是“己”的开口状态变为闭合状态，这就是“巳”。在十二地支系统里，“巳”居其“六”，与十二生肖的“蛇”相配，在古文字的构型里，“巳”就像一条蛇的样子，所以说“己已成巳蛇原体”。诗的第三句“不张扬”进一步表征“道”的品德是谦下、低调，犹如蛇潜伏洞中。从道家思想修养角度看，不张扬即是积蓄能量的基本方式，所以说“真炁伏”，也就是先天真炁藏而不耗损。接着，诗歌由“蛇”的意象延伸于古老的伏羲女娲神话，从符号象征角度暗示了阴阳感通的奥妙。

“德”字古训为“得”，王弼《老子注》谓：“德者，物之所得。”道是万物生成的根本依据，万物只有“得”于道才能“德”成万物。可见，德是道与物间的中介。《庄子·徐无鬼》说，“德总乎道之所一”。照此，则德其实是标志“道生一”的成就；但是“道之所一者，德不能同也”。意思是讲：道能生一，而德不能。德与物的关系可以表述为：道之在物即见德。德是具体事物所拥有的“道”，是一事物区别于他事物的属性。《庄子·德充符》曰：“德者，成和之修也。德不形者，物不能离也。”庄子告诉我们：万物之生乃是冲气之和的结果，故而修德之和以成万物，而德非物故“不形”。正如冯友兰所说：“道为天地万物所以然之原理，德为一物所以然之原理。”[2]照此看来，万物与人都离不开德。人要想诗意地栖息于天地间，就必须含养德性，也就是修持太和之性。《德充符》载卫灵公接见一个曲足、伛背、无唇的残疾人，此后见正常的人觉得脖子太细了。作者认为这是“德有所长而形有所忘”之故。作者这么想其实是强调了“德之贵”超越世间的一切标准。

善

诗云：

上是羊头下为口，
口本器皿决是非。
非常之意观水悟，
悟彻大千知几微。

就构型而论，“善”字上半部像个羊头，有人

[2] 冯友兰：《老子哲学》，载《三松堂学术文集》，北京大学出版社1984年版，第149页。

将“羊”解释为“祥”，代表吉凶之事。日本学者白川静认为“羊”字的原型是獬豸，而下面的“口”是器皿的象形。古代先民解决纠纷，借助獬豸进行审判，胜者为善，败者为恶。《善》真言诗开头两句正是这种古老文化传统的隐语。第三、四句，引入《道德经》第八章意涵，以“水”为意象，表征“观水”对于悟道、行道的功用。

道德经》第八章说：

上善若水。
水善利万物而不争。
处众人之所恶，
故几于道。

按照《道德经》的说法，最好的品德应该像水一样。水滋润万物，使万物生长，而不去争名、争利，水总是处在最让人嫌恶的地方，这就是它最接近道的习性。

老子用“水”来比喻崇高美德，其背后蕴藏着“易学”洛书的五行卦象法度。上古洛书，以“金木水火土”五行与九宫八卦相配。其数一在北方，五行属水，配坎卦；九在南方，五行属火，配离卦；三在东方，五行属木，配震卦；七在西方，五行属金，配兑卦；二在西南方，五行属土，配坤卦；四在东南方，五行属木，配巽卦；六在西北方，五行属金，配乾卦；八在东北方，五行属土，配艮卦；五在中央，统摄四方。在古典道教看来，居于北方的“一”虽然最小，却是生成万物的起点，最为重要。对此，苏辙在《道德真经注》卷一里说：“天以一生水。盖道运而为善，犹气运而生水也，故曰上善若水。二者皆自无而始成形，故其理同。道无所不在，无所不利，而水亦然。然而既已丽于形，则于道有间矣，故曰几于道矣。然而可名之善，未有若此者也，故曰上善。”[3]按照苏辙的解释，则“善”是因为“道”运化的结果；换一句话来讲，“善”即“道”的一种外化显形，这就像“气”的运化而成“水”一样，所以把“上善”比作“水”。从五行来看，“水”居于北方，为众阴归结处，虽然弱小，却有生生不息的能量，因此，“水”在五行中特别重要，因此老子以“水”来比喻大道化生万物、滋养万物的功德。这种功德的基本特性是：处下、利物、不争。

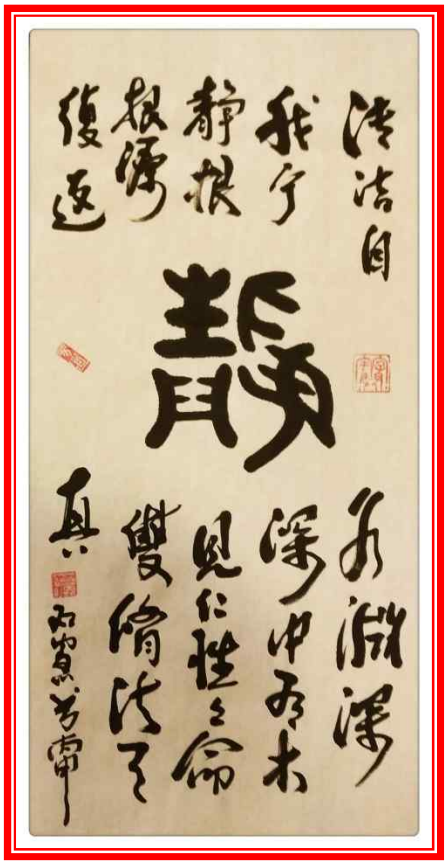
静

诗云：

清洁自我宁静根，
根源复返水渊深。

[3] 《道藏》第12册，文物出版社、天津古籍出版社、上海书店，1988年影印版，第194页。

深中有木见仁性，
性命双修法天真。



“静”是道家修身理国的总法门。在金文写里，“静”写作“ ”。左边是“青”，此系“清”的本字，表示纯净；右边为身体前倾的样子，表示全力以赴，清洁自我。左右会合，表征纯洁内心，去除杂念和欲望，所以《静》真言诗以“清洁自我”为起始。第二句承上启下，再度出现“水”的意象，由“观水”引出“深”字，而后通过“深”的字形解析，引出了“木”，从“木”见“仁”，这是根据《尚书·洪范》的立论而发的，最终归到道家的“性命双修”，总结了道门静定的思想大旨。

关于“静”的要义，老子《道德经》有许多论述。该书第三十七章说：

不欲以静，
天下将自定。

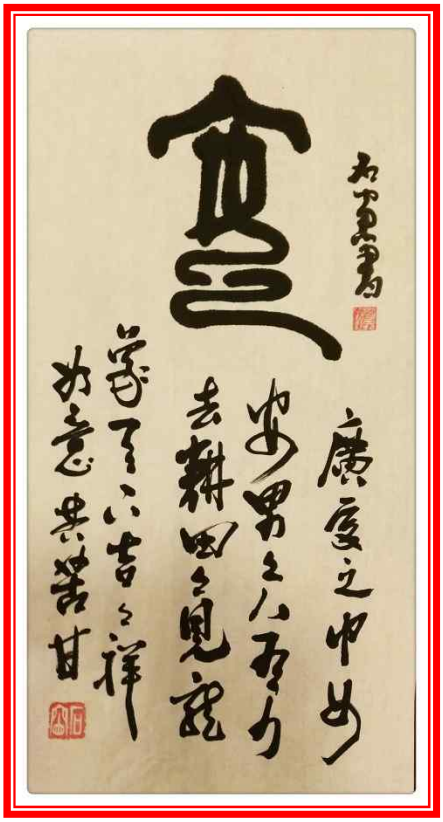
一方面，“静”由“不欲”产生，“不欲”就是去除内心杂念欲望，由此而达到的“静”即纯洁；另一方面，“天下将自定”意味着天下社会安定不动，老百姓安居乐业。老子《道德经》第四十五章又说：“清静为天下正。”这把“清”与“静”联系起来，进一步佐证了古典道家讲的“静”是包含了纯洁与宁静两种意涵。

老子的“清静”论说在古典道家其他著述里得到继承。《庄子·天下》说：“古之畜天下者，无欲而天下足，无为而万物化，渊静而百姓定。”意思是讲，古时候养育天下的君主，没有贪欲心，凡事任其自然，所以天下四方富足，万物生化不已。这一切都因为君主的心如湖泊那样渊深宁静，所以百姓安定。老子、庄子这种以“静”修心治国的精神得到后来道家学者的继承与发挥。相传肇始于三国时期且在唐代以来道家圈内大为流行的《清静经》说：

> 夫道者，有清有浊，有动有静；天清地浊；天动地静；男清女浊，男动女静。降本流末，而生万物。清者，浊之源；静者，动之基。人能常清静，天地悉皆归。

这段话从“道体”的特征入手阐述清静理念。在《清静经》看来，“道”是阴阳协调的整体，体现为现象界，便有清浊、动静、本末的对应。不过，相对而言，“清静”二字是最为根本的，所以人的生活应该保持清静状态，这样天地也就归于大定了。

安



诗云：

广厦之中女安男，
男人有力去耕田。
田见龙象天下吉，
吉祥如意共苦甘。

在字形上，“安”的上部是宝盖头，代表房屋，宝盖头之下像一个女子跪坐的样子。我们知道，传统的中国家庭，安宁有两个要素：一是有女人持家、繁衍子嗣；二是男人努力耕作，以获取物质资料。《安》真言诗以这个事实为出发点，暗示“安”需要精神因素与物质因素的协同作用；再伸展开来，以“天见龙象”的吉祥气氛暗示“安”还需要社会条件与自然条件。

老子《道德经》第三十五章曰：

执大象，
天下往。
往而不害，
安平泰。

老子所谓“大象”即“道”，而“执大象”就是把握大道、奉行大道、固守大道。“天下往”是说圣人奉行大道，天下万物都归向大道。按照《道德经》的意思，天下万物归向大道，这不会受到任何伤害。之所以如此，是因为大道是“安平泰”的。“安”当然是安全，而“平”就是太平，安全与太平合起来就是平安，可见老子讲“道”的深层要义是平安。为什么平安呢？因为作为大象的“道”是“泰”的，老子讲的“泰”乃出于《易经》之泰卦。该卦之象，下为乾，三阳上升；上为坤，三阴下降。阴阳二气，流通交感而成和，故谓之“泰”。既然阴阳交合，当然也就平安吉祥。

从根本上说，道家之“道”，就是平安之道。“平安”首先意味着个体的生命安全，这一点在道家典籍里已有明确表达。然而，道家更注重的是通过社会治理来保障个体的平安生存。对此，《淮南子·览冥训》有精彩论断，该篇指出：昔日黄帝治理天下，“使强不掩弱，众不暴寡，人

民保命而不夭，岁时熟而不凶，百官正而无私，上下调而无尤，法令明而不暗，辅佐公而不阿，田者不侵畔，渔者不争隈。道不拾遗，市不豫贾，城郭不关，邑无盗贼，鄙旅之人相让以财，狗彘吐菽粟于路，而无仇争之心。”所谓“人民保命”意味着：全体社会成员的人身安全是有保障的。之所以有保障，是因为社会治理井井有条，政府官员清廉不贪，依法行政，公正无私；与此同时，执政者大力发展生产，物质财富不断增长，所以民风极好，耕田者不互相侵犯田界，猎渔者不争夺多鱼水域；路途无人贪捡失物，市场无人哄抬物价；城门昼夜敞开，市镇没有盗贼；居于穷乡僻壤的人互相谦让财物，连猪狗都因粮食丰富而将豆谷吐弃在路旁，百姓无争论之心与怨恨之情。这种描述，反映了道家学派极端重视社会整体生存环境治理的情形。

从保障人民的平安生活着想，道家学派不但注重社会环境的治理，而且将人类生存与天地环境联系起来。老子《道德经》第二十五章说：“人法地，地法天，天法道，道自然。”意思是说：人以地为法，地以天为法，天以道为法，道以自然本性为法。照这样的思路，人类生活与天地存在是一体化的。人类的平安生活取决于天地平安。对于这种观念，汉代道书《太平经》卷四十五《起土出书诀》进一步发挥说：“夫人命乃在天地，欲安者，乃当先安其天地，然后可得长安也。”所谓“人命”就是人类生命。“人命乃在天地”意味着人类是以天地为生存环境的。在《太平经》看来，人类要平安生存，必须从“安其天地”入手，唯有天安、地安，人类才能长安。《太平经》这种论述反映了道家学派把人类平安生活与环境保护紧密联系起来的长远考虑与开阔视野。实际上，中国古代建筑往往也寄托着这种精神。例如，北京的天安门、地安门、长安街，这些标志性古建筑的基本理念与道家平安精神是完全吻合的。看一看古建筑，再揣摩一下从《道德经》到《太平经》的一系列关于“平安”的论述，不难领悟：“安”这个字无疑是道家文化价值观的核心。

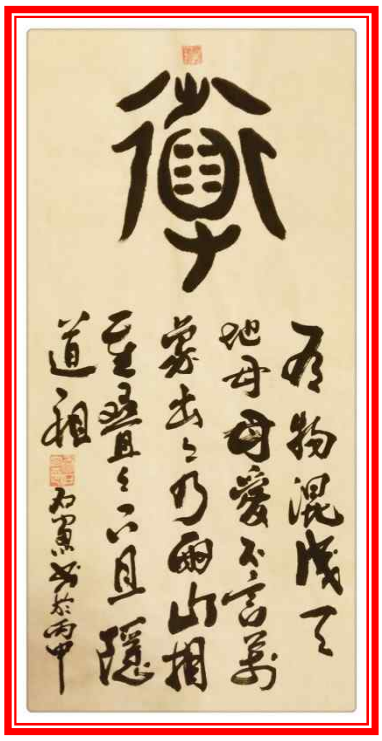
도교문화 가치관의 五字眞言

잔스창(詹石窗)

四川大學老子研究院

道家에서 만들어낸 방대한 양의 경전은 단지 보여주기 위한 것이 아니라, 그들이 생각하는 우주자연, 사회인생 및 실천생활에 적용되는 이론과 방법을 표현한 것이다. 도가의 사상적 내용을 보면 아주 다채로우면서 또한 깊이가 있다. 그렇다면 어떻게 도가 사상의 핵심을 파악할 것인가? 이론은 다양하지만, 다섯 자 즉, 道, 德, 善, 靜, 安으로 개괄하고자 한다. 기억의 편리를 위하여 '頂眞'의 筆法을 사용하여, 다섯 수의 7言시를 써서 도가문화 가치관의 큰 뜻을 나타내고자 한다. 이 詩가 곧 '五字眞言'이다.

道



詩云:

有物混成天地母,
母愛不言萬象出.
出乃兩山相重疊,
疊字下且隱道祖.

이 시의 대체적 의미는 다음과 같다. '도'는 混沌無形으로, 우주천지를 生하고 化하였다. 그러기 때문에 어머니(母)라 불린다. 어머니는 모성애를 지니고 있다. 하지만 도의 모성애는 특정된 대상에 대한 편애가 아니라, 보편적인 사랑, 광범위한 사랑이다. 우주만물은 모두 도의 자녀이기에 도는 우주의 모든 것을 사랑한다. 도의 이러한 사랑은 언어로 표현할 수 없고, 단지 침묵 속에서 만물을 化生한다. 이것이 바로 도의 사심이 없는 사랑의 표현이다.

시에서는 노자『도덕경』및 여러 도가 경전을 바탕으로 '도'의 의미에 대해 서술하였다.

‘도’의 어원적 의미를 살펴보면 길이라는 뜻이다. 훗날 도가학파에서는 이 단어를 그들의 핵심 사상으로 사용하였다. 도의 기능이나 특징에 대해『도덕경』42장에서는 아래와 같이 서술하였다.

道生一,
一生二,
二生三,
三生萬物.
萬物負陰而抱陽,
沖氣以為和.

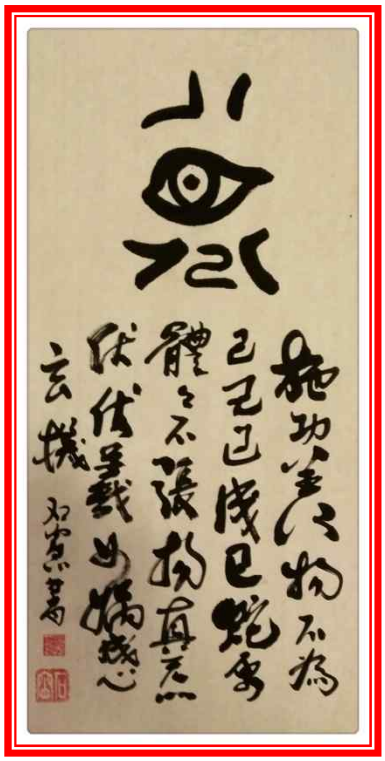
노자에 의하면 도는 먼저 아직 구분이 생기지 않은 혼돈의 一元之氣를 化育하였고, 그 다음은 一元之氣를 다시 陰陽二氣로 分化하였다. 陰陽二氣는 서로 움직이면서 沖和之氣가 되고, 음양과 충화지기의 상호작용에 의하여 만물이 화생한 것이다. 만물은 음양이라는 두 측면을 포함하고 있는 동시에 또 中和之氣의 조화작용에 의해 내면의 질서를 형성한다. 노자에 의하면 도는 만물의 근원이며 동시에 만물이 귀결하는 곳으로, 무궁한 奧妙함을 지니고 있다.『莊子•在宥』에서는 이렇게 오묘한 化生에 대해 ‘物物者’라 표현 하였다. 다시 말해서 ‘物’은 ‘物’의 근원이 된다는 것이다. 이것은『도덕경』42장에서 말하는 “恍惚窈冥, 似無實有, 其中有象, 有物, 有精, 有信, 綿延不絕”와 같은 것이다.

도가에서 말하는 도는 무한한 포용성을 지니고 있는바, 우리가 알고 있는 모든 것과 알지 못하는 모든 것을 포함하고 있다. 다시 말해서 우리가 이미 이해한 상태, 운동, 규칙을 포함하고 또 아직 알지 못하는 상태, 운동, 규칙도 포함한다. 도가 포함하는 범위는 우리가 생존하는 자연계, 인류의 사회조직 및 아직 알고 있지 못하는 다른 차원이나 영역도 포함한다. 뿐만 아니라 이 모든 세상은 전부 도에서 발생한 것이고, 도의 지배를 받고, 도의 규칙에 따라 움직이고 변화한다. 도가에서 볼 때 도는 비록 보이지 않고, 만질 수도 없지만 특별한 경로를 통해 도와 통할 수 있다고 한다.[1]

德

[1] 『陳蓮笙文集』下冊, 上海辭書出版社, 2009年, 422쪽.

詩云:



施功養物不為己,
己已成巳蛇原體.
體不張揚真炁伏,
伏羲女媧感玄機.

도가 문화에서 '도'와 '덕'은 밀접한 관계가 있는 두 개의 기본 개념이다. 만약 도가 만물의 어머니라면 덕은 만물을 키우는 에너지이다. 글자 어원에서 볼 때 '덕'은 눈을 기본 바탕으로 하는데, 이것은 옛적에 전쟁에서 靈이 맑은 여자의 눈이 에너지를 상징하는 데서 비롯한 것이다. 훗날 『도덕경』은 덕의 의미를 확대하여 도의 총 에너지로 보고, 그리하여 "道生之, 德畜之"라 하였는데, 여기서 畜은 기른다(養)의 뜻을 나타낸다. 도가에서 볼 때 도는 덕의 에너지를 사용하여 만물의 키우는데, 이때 자신을 위해 사용하지는 않는다. 사람이 도의 덕을 따른다는 것은 인간이 자신의 태도와 행위를 '깨우치다'는 의미를 포함한다. '덕'에 관한 眞言詩에서 말하는 '己已'란 내려놓고, 깨우치라는 의미이다. 자신를 내려 놓는 것이 바로 자신을 깨닫는 것이고, 이렇게 해야만 완성을 이룬다. 이렇게 하면 입구가 열려있던 '己'는 닫혀진 상태가 되는데, 곧 '巳'이다. 12간지에서 '巳'는 여섯 번째에 속하는데, 열두 띠의 뱀에 해당한다. 글자 형태로서의 '巳'는 뱀의 모양이기에, "己已成巳蛇原體"라 한 것이다. 시의 세 번째 구절에서는 '不張揚'이라 하였는데, 한 걸음 더 나아가 도의 겸손하고 자신을 낮추는 품성을 표현하면서 이것은 마치 뱀이 동굴 바닥에 엎드려 있는 것과 같다고 하였다. 도가의 사상적 측면에서 볼 때 설쳐대지 않는 것(不張揚)이 곧 에너지를 축적하는 방법이고, 그리하여 '真炁伏'이라 하였는데, 즉 진기를 보존하면서 낭비하지 않는 것을 말한다. 이어서 시는 '뱀'의 의미를 고대 복희, 여와의 이야기까지 연장하여 보면서, 음양이 서로 통하는 오묘함을 부호로 나타냈다.

'덕'을 고대에는 '得'으로도 해석하였는데, 王弼은 『老子注』에서 말하기를 "德者, 物之所得"라 하였다. 도는 만물이 생장하는 근본이라면, 만물은 도를 '득'해야 '덕'으로서의 만물이 된다. 이렇게 볼 때 덕은 도와 만물 사이의 중간 역할을 한다고 할 수 있다. 『莊子·徐無鬼』에는 "德總乎道之所一"라는 말이 있다. 미뤄보면, 덕은 사실상 '道生一'의 성과라 할 수 있다. 하지만 또 "道之所一者, 德不能同也"라 하였는데, 뜻인즉 도는 하나를 생 할 수 있지만 덕은 그렇지

못하다는 것이다. 덕과 物의 관계는 “道之在物即見德”라 할 수 있다. 즉 덕이란 구체적 사물이 갖고 있는 도로, 한 사물이 다른 사물과 구별되는 속성이다. 『莊子·德充符』에서는 “德者, 成和之修也. 德不形者, 物不能離也.”라 하였는데, 여기서 장자는 우리한테 알려주기를, 만물이 生하는 것은 沖氣之和의 결과이고, 그렇기 때문에 덕을 닦아 만물을 이루어야 하는데, 여기서 덕은 物이 아니기에 ‘不形’이라 하였다. 이것은 마치 馮友蘭이 말한 “도는 천지만물이 생성되는 원인이고, 덕은 한 물체가 지닌 이치이다.(道為天地萬物所以然之原理, 德為一物所以然之原理)”[2]와 같은 것이다. 이렇게 볼 때 만물이든 사람이든 모두 덕을 떠날 수 없다. 인간이 세상에서 여유롭게 살려면 반드시 덕을 닦아야 하는데, 즉 太和之性을 닦는 것이라 하겠다. 『莊子·德充符』에는 衛靈公이 다리를 절고, 등이 굽고, 입술이 없는 장애인을 만나는데, 그 이후로 정상인을 만나니 목이 너무 두꺼워 보였다는 이야기가 있다. 필자의 생각에 따르면 이것은 “德有所長而形有所忘”이기 때문이다. 여기서 다시 한번 ‘德之貴’는 세상의 모든 기준을 초월하는 것이라 강조하고 싶다.

善

詩云:

上是羊頭下為口,
口本器皿決是非.
非常之意觀水悟,
悟徹大千知幾微.

글자 구조로 볼 때, ‘善’자의 윗부분은 양의 머리이다. 일부 사람들은 ‘羊’을 ‘祥’으로도 해석하는데, 길흉의 의미를 나타낸다. 일본학자 白川靜에 따르면 ‘羊’자의 원형은 해태이고, 아래 부분의 ‘口’는 그릇을 의미한다고 하였다. 옛사람들은 분쟁이 생기면 해태를 이용하여 판단하였는데, 승자는 선이고 패자는 惡이 된다. ‘善’의 真言詩 시작의 두 구절을 보면 고대 문화전통의 은어이다. 그리고 3, 4구절은 『도덕경』 제8장에 있는 물(水)을 인용하여, ‘觀水’를 하는 것이 도를 터득하고, 도를 행하는 중요한 역할을 한다고 하였다.

『도덕경』 제8장:

---

[2] 馮友蘭, 『老子哲學』, 『三松堂學術文集』 게재, 北京大學出版社, 1984年, 149쪽.

上善若水.

水善利萬物而不爭.

處眾人之所惡,

故幾于道.

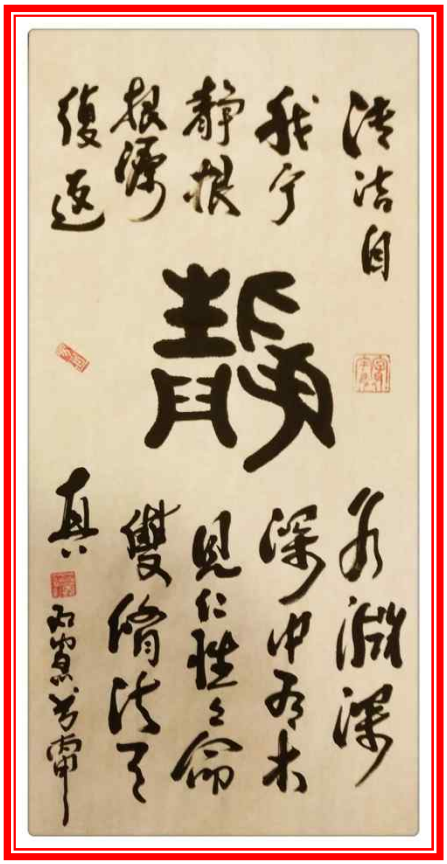
『도덕경』에 의하면 최상의 품성은 마치 물과 같다. 물은 만물을 관개하고, 생장하게 하지만, 그 공을 따지지 않는다. 물은 항상 낮고 더러운 곳으로 흐른다. 이것이 바로 도에 가장 근접한 특징이다.

노자는 물에 비유하여 가장 숭고한 미덕을 표현하였다. 이론 속에는 『易學』 洛書의 五行卦象法度가 숨겨져 있다. 洛書를 보면 "金木水火土"의 오행은 九宮八卦와 맺어진다. 數一은 북방에 있고, 오행에서 물에 속하며, 坎卦와 맺는다. 9는 남방, 火에 속하며, 離卦와 맺는다. 3은 동방, 木에 속하며, 震卦와 맺는다. 7은 서방, 金에 속하며, 兌卦와 맺는다. 2는 서남쪽, 土에 속하며, 坤卦와 맺는다. 4는 동남쪽, 木에 속하며, 巽卦와 맺는다. 6은 서북쪽, 金에 속하며, 乾卦에 속한다. 8은 동북쪽, 土에 속하며, 艮卦에 속한다. 5는 중앙에 있으며 모든 곳을 통솔한다. 古典에 근거하여 볼 때, 북방에 있는 '1'은 비록 작지만, 만물을 생성하는 시발점이 되는 것으로 가장 중요하다. 여기에 대해 蘇轍은 『道德真經注』권1에서 말하기를 "天以一生水. 蓋道運而為善, 猶氣運而生水也, 故曰上善若水. 二者皆自無而始成形, 故其理同. 道無所不在, 無所不利, 而水亦然. 然而既已麗于形, 則于道有間矣, 故曰幾于道矣. 然而可名之善, 未有若此者也, 故曰上善."라 하였다.[3] 소철의 해석에 의하면 '善'은 도가 運化한 결과이다. 다시 말해서 '선'은 '도'의 외형적 표현으로, 이것은 마치 '氣'가 '水'로 운화하는 것과 같다. 그렇기 때문에 '上善'을 물에 비유하는 것이다. 오행에서 보면 '수'는 북방에 있고, 陰이 歸結하는 곳이다. 비록 약소하지만 끊임없는 에너지를 생성한다. 그렇기 때문에 물은 오행에서 특히 중요한데, 노자는 바로 이러한 물의 특성을 빌어, 도가 만물을 生하고 자양하는 덕을 비유하였다. 이 덕행의 중요한 특징은 낮은 곳에 처하고, 物을 이롭게 하고, 다투지 않는 것이다.

靜

[3] 『道藏》第12冊, 文物出版社, 天津古籍出版社, 上海書店, 1988年影印版, 194쪽.

詩云:



清潔自我寧靜根,
根源複返水淵深.
深中有木見仁性,
性命雙修法天真.

'정'은 도가에서 자신을 수행하고, 나라를 다스리는 가장 중요한 요소이다. 金文에 의하면 정은 ' '라 쓰인다. 왼쪽은 '靑'으로 이 글자는 '淸'자의 바탕 글인데, 순결함을 나타낸다. 오른쪽은 몸이 앞으로 기운 형태로, 최선을 다해 앞으로 나가라는 뜻으로, 즉 끊임없이 자신을 갈고 닦으라는 말이다. 좌우가 서로 합쳐지면, 내면을 순결하게 하고, 욕망과 잡념을 버리라는 뜻이 된다. 그렇기 때문에 '정'의 真言詩는 '淸潔自我'에서 시작된다. 두 번째 문장은 아래위를 연결하는 작용을 하는데, 다시 물을 인용하여, 물을 관찰하는 데서부터 그 깊이('深')를 끌어냈다. 그리고 또다시 깊이에 대한 해석을 통해 '木'을 끌어내고, '목'으로부터 '仁'을 옅보게 하였다. 이 이론은 『尚書·洪范』에서 비롯하였는데, 최종적으로 도가의 '性命雙修'에서 뿌리 내리면서, 도가의 '정'사상을 확정하였다.

'정'에 대한 의미부여로는 『도덕경』 여러 곳에서 나타나는데, 예를 들어 37장에 보면:

不欲以靜,
天下將自定.

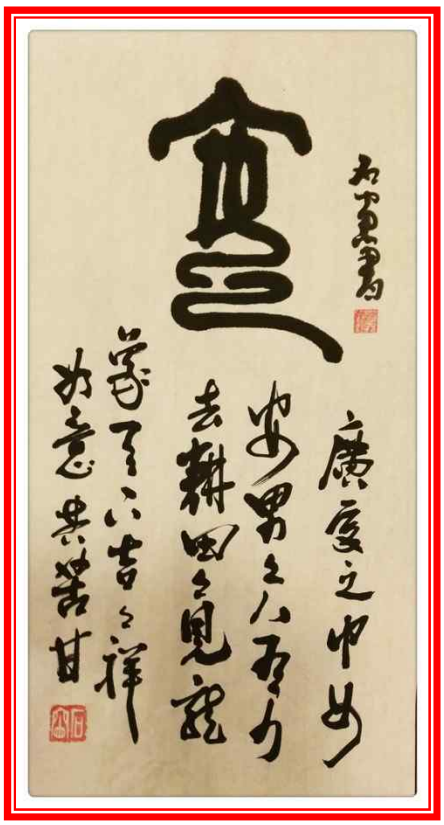
첫 문장에서는, '정'에서 '不慾'이 생기는데, 불욕이란 곧 내면의 잡념과 욕망을 없애는 것을 말한다. 이렇게 하여 '정'에 도달하면 순결해진다. 두 번째 문장에서, "天下將自定"이란 천하 사회가 안정되고, 백성들이 편안하게 산다는 뜻이다. 『도덕경』 45장에서는 또 "淸靜為天下正"이라 하였는데, 여기서는 '淸'을 '靜'과 연결시켜 보면서, 정에는 순결함도 포함하고 있다는 두 가지 측면을 보여주었다.

노자의 '청정'이론은 도가의 후세 경전에서 발전을 거듭한다. 『莊子·天下』에는 다음과 같

은 문장이 있다. “古之畜天下者, 無欲而天下足, 無為而萬物化, 淵靜而百姓定.” 해석하면, 옛적에 천하를 양육하는 군주는 탐욕이 없고, 일 처리가 자연스럽다. 그렇기 때문에 천하가 풍요롭고, 만물은 번창한다. 이 모든 것은 군주의 맑고 깨끗하고 고요한 마음과 연결되는데, 이때 백성들은 안정된 삶을 살 수 있다. 노자, 장자는 ‘靜’으로 마음을 닦고, 나라를 다스리라고 하였고, 이 사상은 후세의 도가에서 전승, 발전 되었다. 전해지는 바에 의하면, 삼국시대로부터 당나라에 이르기까지 도가경전인 『清靜經』이 크게 유행하였다고 한다. 내용은 다음과 같다.

> 夫道者, 有清有濁, 有動有靜; 天清地濁; 天動地靜; 男清女濁, 男動女靜. 降本流末, 而生萬物.
> 清者,濁之源; 靜者, 動之基. 人能常清靜, 天地悉皆歸.

이 문장은 ‘體道’의 특징에서 시작하여, 청정의 이념을 서술하였다. 『清靜經』에 의하면 ‘도’는 음양이 조화로운 하나의 전체로, 현상계를 나타낸다. 그 특징은 맑으면서 탁하고(清濁), 움직이면서 고요하고(動靜), 시작이면서 끝(本末)이다. 여기서 상대적으로 중요한 단어는 청정인데, 가장 근본적이라 할 수 있다. 그렇기 때문에 일상생활에 있어 우리는 청정을 유지해야 한다. 이렇게 해야만 천지의 大道를 따르는 것이다.



安

詩云:

> 廣廈之中女安男,
> 男人有力去耕田.
> 田見龍象天下吉,
> 吉祥如意共苦甘.

글자의 형상에서 보면 ‘安’의 윗부분은 집을 나타내고, 그 아래는 여자가 무릎을 꿇고 앉은 모습이다. 전통적인 중국문화에서 ‘安寧’은 두 가지 의미를 지닌다. 하나는, 여자는 가정을 꾸미고, 자손을 키우는 것, 다른 하나는, 남자는 노동을 통해 물질적 수요를 충족하는 것이다.

‘안’의 真言詩는 이런 사실에서 출발하여, ‘안’은 정신적 요소와 물질적 요소가 결합되어야 한다는 것을 보여준다. 그리고 더 나아가 ‘天見龍象’의 상서로운 분위기를 통해 ‘안’은 사회적 조건과 자연조건이 결합된 산물이라는 것을 나타낸다.

『도덕경』 35장에는 다음과 같이 말했다.

執大象,
天下往.
往而不害,
安平泰.

노자가 말하는 ‘大象’은 도를 가리킨다. ‘執大象’이란 도를 알고, 실천하고, 보존하는 것을 말한다. ‘天下往’은 성인들이 도를 실천하고, 천하만물이 도에 귀의한다는 말이다. 『도덕경』에 따르면 천하만물은 도두 도로 향하는데, 이 때 아무런 상해도 입지 않는다. 그 이유는 大道는 ‘安平泰’하기 때문이다. ‘안’은 안전하다는 의미이고, ‘평’은 태평으로, 안전과 태평이 합쳐진 것이 평안이다. 즉 노자가 말하고자 하는 도의 깊은 뜻은 평안인 것이다. 그렇다면 무엇 때문에 평안인가? 大象으로서의 도는 ‘泰’하다. 노자가 말하는 태는 『易經』의 泰卦에서 나왔다. 이 괘상의 아래는 乾으로 三陽上升, 위는 坤으로 三陰下降이다. 음양의 두 기가 통하고 교감하면서 和가 된다 그렇기 때문에 ‘泰’이다. 즉 음양이 교합하니, 천하가 태평하고 상서로운 것이다.

근본적으로 볼 때 도가에서 말하는 도는 ‘平安’이라는 의미이다. 평안은 먼저 생명의 안전을 뜻한다. 이 부분에 대한 언급은 수 많은 도교경전에서 명확히 드러난다. 하지만 도가에서 더욱 중요시 여기는 것은 사회적인 시스템을 통한 개체의 평안과 생존이다. 이 이론에 대해 『淮南子·覽冥訓』에서 명확하게 언급하였다. 옛날 黃帝가 천하를 다스릴 때 “使強不掩弱, 眾不暴寡, 人民保命而不夭, 歲時熟而不凶, 百官正而無私, 上下調而無尤, 法令明而不暗, 輔佐公而不阿, 田者不侵畔, 漁者不爭隈. 道不拾遺, 市不豫賈, 城郭不關, 邑無盜賊, 鄙旅之人相讓以財, 狗彘吐菽粟于路, 而無仇爭之心.”하게 했다고 한다. 여기서 말하는 ‘人民保命’은 모든 사회 구성원들의 생명안전을 보장하는 것을 말한다. 보장이 있기에 사회는 질서정연하게 다스려지고, 정부 공직자들은 청렴하면서 뇌물을 받지 않고, 법대로 나라를 다스리고, 공사가 분명하다. 동시에 집권자는 생산력을 발전시켜 물질적 재부가 풍요로워지고, 그리하여 민심이 안정되고, 농사짓는 사람은 다른 사람의 수확물을 탐내지 않고, 고기 잡는 사람은 다른 사람의 수역을 탐내지 않는다. 길에 떨어진 물건이 있어도 탐내지 않고, 시장에서 물건 파는 사람은 바가지를 씌우지 않는다. 밤에 문을 열어 놓아도 도둑이 들지 않는다. 궁벽한 시골에 사는 사람은 서로 도와주

면서 살고, 그리하여 개, 돼지도 먹을 것이 풍부하다. 백성들은 다투는 마음과 원망하는 마음이 없다. 이러한 묘사는 도가학파의 사회 전반적 생존환경에 대한 다스림의 중요성을 극단적으로 표현한 것이다.

백성들의 평안한 생활을 보장하는 데서 비롯하여, 도가학파는 사회환경뿐만 아니라 인류의 생존환경 및 천지의 환경에도 관심을 가졌다. 『도덕경』 25장에 "人法地, 地法天, 天法道, 道法自然"이라 하였는데, 뜻인즉 사람은 땅을 법으로 하고, 땅은 하늘을 법으로 하며, 하늘은 도를 법으로 하고, 도는 자연의 본성을 법으로 한다는 말이다. 이러한 사유구조에 의하면 인류의 생활과 천지의 존재는 하나가 된다. 인간의 평안은 곧 천지의 평안에 의해 결정된다. 이런 관점은 漢代의 『태평경』 권45 『起土出書訣』에서 잘 드러나는데, 책에서는 "夫人命乃在天地, 欲安者, 乃當先安其天地, 然後可得長安也."라 하였다. 여기서 말하는 '人命'은 바로 인간의 생명이고, "人命乃在天地"란 인간은 천지를 생존환경으로 한다는 말이다. 『태평경』에 의하면 인간이 평안하게 살려면 반드시 '安其天地' 해야 하는데, 하늘과 땅이 평안해야, 인간도 평안한 것이다. 『태평경』의 이 이론은 도가학파의 인류의 평안한 삶과 환경보호의 밀접한 관계를 거시적 시각에서 잘 바라본 것이다. 사실 중국 고대의 건축을 보면 이런 사상이 잘 드러나 있다. 예를 들어 북경의 天安門, 地安門, 長安街를 보면, 기본적인 건축 이념은 도가의 평안 사상과 일치하다. 고대 건축물과 더불어 『도덕경』, 『태평경』의 내용을 전반적으로 살펴볼 때 우리는 '安'사상이 도가사상의 핵심적 사상임을 어렵지 않게 알 수 있다.

道家文化価値観における五字真言

詹石窗

四川大学老子研究院

道家が創作した夥しい数の経典文献は形だけのものではなく、彼らの宇宙自然・社会人生の知識を表現するためのであり、生活の実践における理論的根拠や方法の手引きとしての役割を持つ。道家思想は極めて豊富で、奥が深い。では、いかに道家思想の真髄を理解すればよいのか。それは様々に言われるが、結局の所、「道、徳、善、静、安」の五文字に帰結する。より記憶に残りやすくするために、筆者は「頂真」の筆法により、五首の七言詩を詠むことで、道家文化価値観の大義を述べ、さしあたりこれを「五字真言」と呼びたい。

道

詩に云う：

有物混成天地母,
母愛不言万象出。
出乃両山相重叠,
叠字下且隠道祖。

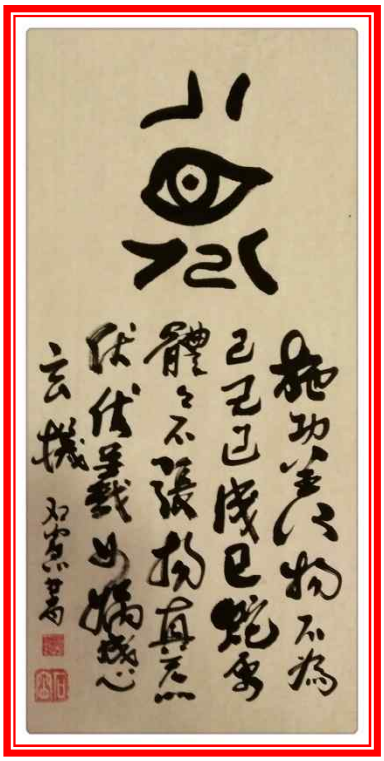
『道』の真言詩のおおよその意味は次の通りである。『道』は渾沌として形が無く、宇宙天地を化生する。万物の母と言える。母親であるがゆえに、母愛を有する。しかし、この愛は個人の限られた愛ではなく、普遍の愛、博愛である。それは宇宙万物はいずれも「道」の子供であるがために、「道」は宇宙間のあらゆる物を愛する。「道」の大きな愛は、言葉を発する必要はなく、沈黙の中に在り、万物を化生する。これが「道」の大きな愛の無私の品格の表現である。

この詩歌は老子『道徳経』等の道家の原典に基づいており、「道」に包摂される事を述べる。その名の示す通り、「道」の本来の意味は道路である。後に、道家では、道を思想文化体系の中心概念・理論的基礎へと昇華させた。「道」の功能や特質に関して、老子『道徳経』第四十二章に詳しく概括される。

道生一，
一生二，
二生三，
三生万物。
万物負陰而抱陽，
沖気以為和。

老子は以下の事を我々に伝えている。「道」は混沌が未だ分かたれていない一元の気を化育する。その後に行き元の気は分化して陰と陽の二気となる。陰陽二気は相互に作用して沖和の気ができる。陰陽と沖和の気が相互に作用して万物を化生する。万物には陰と陽の二つの側面が含まれるだけでなく、中和の気の調整作用により内在する秩序を維持する。老子の思想では、道は万物の根源であり、万物が帰着する場所でもあり、無窮の奥妙を備える。『荘子』「在宥」では、こうした奥妙なる化生を「物物者」と称する。つまり「物」を「物」の根源としている。また『老子』第四章で指摘されるように、それは恍惚窈冥にして、無実有に似る。その中に象があり、物があり、精があり、信があり、連綿として絶えることはない。

道家のいう「道」は、無限の範囲を包摂する。道が含む全てのものは、既に認知された世界、そして全てが全く認識されていない世界である。それは我々がすでに理解している状態、運動、規律と、未だ知暁されない状態、運動、規律を含む。「道」は人類が生存する自然界、人類が作り上げた社会、さらに人類のあらゆる認識が異なる別世界、領域までもが含有される。これら認識された、そして未だ認識されぬあらゆる領域はいずれも「道」から生じる。さらに「道」の支配をうけ、「道」に順い運動、発展、変化していく。道家では、「道」は目に見えず、触れることもできないが、特別な修練を経ることで「大道」と通じることが可能になる。[1]



徳

詩に云う：

施功養物不為己，
己已成巳蛇原体。
体不張揚真烏伏，

[1] 『陳蓮笙文集』下冊、上海辞書出版社 2009年版、第422頁を参照。

伏羲女口感玄機。

道家文化において「道」と「徳」は密接に関連する二つの基本概念である。例えば、「道」を万物の母とするなら、「徳」は万物の生長を滋養する働きを持つ。文字の由来から見ると、「徳」は目を原型としており、本来は古代に戦争に出陣する際の利発な女性の目の力を表した。後に『道徳経』ではこれを援用して「徳」を「道」のあらゆる力、エネルギーとした。「道は之を生じ、徳は之を蓄える」。ここでの「徳」は「養」の意味である。道家では「道」は「徳」のこうした力により万物を養い育てる。それは自身の為ではなく、人は大道の「徳」にならうのであり、自身の態度や実際の行動を「了達」させるのである。

『徳』の真言詩中の「己巳」とは、放下（すてる）して了達するという意味である。自身を放下することで、自己を了達し、みずから円満を獲得するのである。口を開いた状態の「己」字から、口を閉じた状態に変化したものが「 巳」である。十二地支において「巳」は「六」番目に居り、十二支肖では「蛇」が当てられる。古文字の構成において「巳」は蛇の形を表す。よって「己巳成巳蛇原体」詩の第三句「不張揚」をさらに言うならば、「道」の品徳が謙譲、低調を意味し、あたかも蛇が洞窟の 中に潜伏している状態である。道家思想の修養という観点からすると、不張揚とは力を蓄積するための基本的方法である。よって「真炁伏」とは、先天の真炁を蔵して消耗して損なわれることはない。また、詩歌の「蛇」というイメージを古代の伏羲女媧の神話まで拡大すると、符号や象徴という視点から陰陽が互いに感応している奥妙な様を暗に示している。

「徳」字の古訓は「得」であった。王弼『老子注』にいう。「徳者、物之所得」。と。道は万物が生成する際に根源的に依拠するものである。万物が道に「徳」を得てのみ、「徳」は万物を成すことができる。よって、徳とは、道と物の間を仲介する。『荘子』「徐無鬼」に云う。「徳総乎道之所一」と。

ここより、徳とは、「道生一」を成すための指標である。だが、「道之所一者、徳不能同也」とある。この意味は、道は一を生じることはできるが、徳は一を生じることはできない。徳と物の関係は次のように述べられる。道の物にあるは即ち徳を見るなり 。徳が有する具体的事物が「道」であり、ある物事と他の物事の属性を区別する。『荘子』「徳充符」にいう。「徳者、成和之修也。徳不形能離也」と。荘子は次の事を伝えている。万物の生とは、沖気が和した結果である。ゆえに修徳の和により万物は成り、徳は物ではない。よって「不形」なのである。これは正に馮友蘭の言う「道為 天地万物所以然之原理、徳為一物所以然之原理」[2]である。よって、万物と人はどちらも徳から離れることはできない。天地の間に人が詩人のように住むならば、徳性を養う必要があり、太和の性を修持たなければならない。『徳充 符』には、衛霊公が足の曲がった、背中の曲がった、唇のない障碍者に出会った。後に健常者を見た衛霊

[2] 馮友蘭『老子哲学』、『三松堂学術文集』掲載、北京大学出版社 1984年版、第149頁。

公は首が非常に細いと感じた、ことが記される。この著者は、これは「徳に長じる所があり、形に忘れる所がある」ためであると述べる。著者のこうした考えは「徳之貴」が世間のあらゆる常識を超越することを強調している。

善

詩に云う：

上是羊頭下為口，
口本器皿決是非。
非常之意観水悟，
悟徹大千知幾微。

文字の構造から述べると、「善」字の上半分は羊の頭に似ている。ある学者は「羊」を「祥」と解釈し、吉凶の事を表すとする。日本人学者の白川静は「羊」字の原型を伝説上の動物である獬豸（かいち）とする。文字の下にある「口」は器皿の象形という。古代の人々が紛争を解決する際、獬豸の助けを借り審判を下し、勝者を善、敗者を悪とした。『善』の真言詩の冒頭 二句はこうした古代文化の伝統が隠されている。第三、四句には『道徳経』第八章が含意される。「水」を意象として、悟道・行道の効用にたいする「観水」を表す。

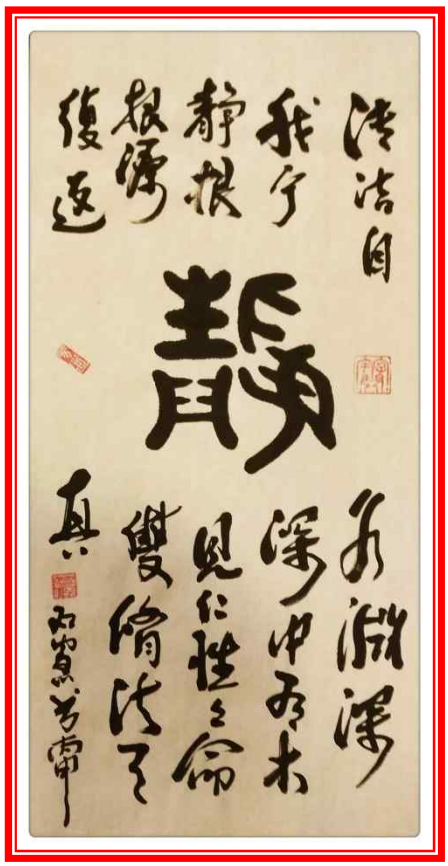
『道徳経』第八章に言う：

上善若水。
水善利万物而不争。
処衆人之所悪，
故幾于道。

『道徳経』によると、最上の品徳は水のようである。水は万物を慈しみ潤し、万物を生長させるも、名を争わず、利を争わせることはない。水は常に人が最も嫌う場所にいる。これこ

そが水が最も道に近い習性なのである。

老子は「水」によって崇高なる美徳を比喩した。その背後には「易学」洛書の五行卦象が隠される。上古の洛書は「金木水火土」により五行と九宮の八卦を互いに組み合わせた。その数は、一は北方に在り、五行では水に属し、坎卦に配される。九は南方に在り、五行では火に属し、離卦に配される。三は東方に在り、五行では木に属し、震卦に配される。七は西方に在り、五行では金に属し、兌卦に配される。二は西南方に在り、五行では土に属し、坤卦に配される。四は東南方に在り、五行では木に属し、巽卦に配される。六は西北方に在り、五行では金に属し、乾卦に配される。八は東北方に在り、五行では土に属し、艮卦に配される。五は中央に在り、四方を統率する。古典の道教からすると、北方に居る「一」は最小であるものの、万物を生成する起点となり、最も重要である。



これに対して、蘇徹は『道徳経真経注』巻一で次のように述べる。「天以一生水。蓋道運而為善、猶気運而生水也、故曰上善若水。二者皆自無而始成形、故其理同。道無所不在、无所不利、而水亦然。然而既已麗于形、則于道有間矣、故曰幾于道矣。然而可名之善、未有若此者也、故曰上善。」。[3]蘇徹の解釈では、「善」は「道」が運化した結果である。つまり「善」とは「道」が外化した一つの形である。これは「気」が運化して「水」と成るのと同様である。よって「上善」を「水」とするのである。五行では、「水」は北方に居り、衆陰の帰結する所となる。そして弱く小さいものであるが、常に生み続ける力を有する。よって「水」は五行において特に重要である。それゆえ老子は「水」を大道の化成・万物を滋養する功徳に喩えたのである。これら功徳の基本的特徴は、下に居る、物を利す、争わず、である。

静

詩に云う：

清潔自我寧静根，
根源復返水渊深。

[3]『道蔵』第12冊、文物出版社、天津古籍出版社、上海書店、 1988年影印版、第194頁。

深中有木見仁性,
性命双修法天真。

「静」は道家が修身理国するための中心的方法である。金文では「静」を「 」と記す。左側が「青」である。これは「清」の本字にあたり、純浄を表す。右側は身体が前傾になっている様子を表し、全力を傾け、自我の清潔を示す。左右が一つになることで、純潔の内なる心を表し、雑念や欲望を除去する。よって『静』の真言詩は「清潔自我」の句から始まる。第二句は、第一句を受け、再び「水」の意象が現れる。「観水」から「深」字へとつながる。その後、「深」の字形的解析を行うことで「木」が現れる。「木」は「仁」に見える。これは『尚書』「洪范」の論に始まり、最終的に道家の「性命双修」に帰結され、道家の静定の思想の 大旨を総括する。

静の要義に関して、老子「道徳経」に多く述べられる。同書第三十七章に言う。

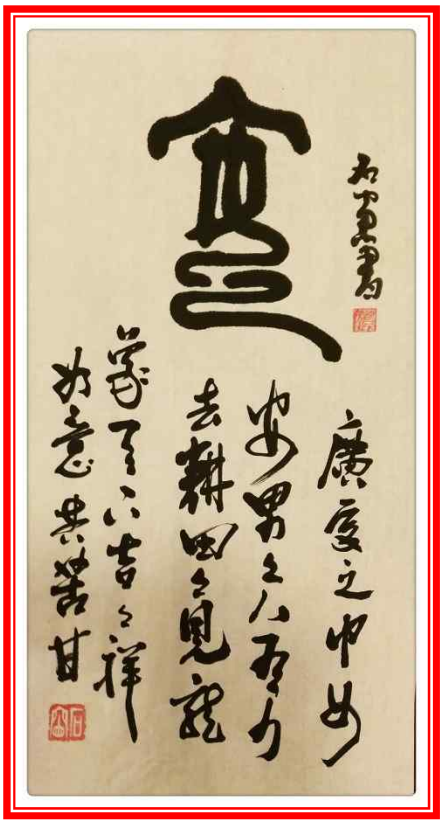
不欲以静,
天下将自定。

一方では、「静」は「不欲」から生じる。「不欲」とは心の内の雑念や欲望を取り除いた状態である。これにより到達できる「静」とは純潔なのである。もう一方で、「天下将自定」とは、天下の社会が安定して変動せず、人々が安心して暮らし仕事に励むことを意味する。老子『道徳経』第四十五章にさらに言う。「清静為天下正」。ここでは「清」と「静」が結び付けられる。さらにこれを証明するのであれば、古典における道家の「静」は、純潔と寧静という二つの意味を含む。

老子の「清静」は、古典道家にあって、その他の著述の中で継承されていく 。『荘子』「天下」に言う。「古之畜天下者、無欲而天下足、無為 而万物化、淵静而百姓定。」と。この意味は、古代、天下の君主を養育するに、貪欲の心は無かった。およそ事物は自然の成り行きに任せた。それゆえ天下の四方は富貴となり、万物の生化が已むことはなかった。これは全て君主の心が湖面のように広く穏やかなために、百姓は穏やかに落ち着いているのである。老子や荘子の「静」により修心治国するという精神は、後世の道家に継承され十分に用いられる。一説に、三国時代に始まり唐代の道家に大いに流行したという『清静経』に言う。

夫道者、有清有濁、有動有静。天清地濁。天動地静。男清女濁、男動女静。降本流末、而生万物。清者、濁之源。静者、動之基。人能常清静、天地悉皆帰。

この話は、「道体」の特徴により清静理念を述べている。『清静経』では、「道」は陰陽が調和している総体であり、現象界を体現している。そこには清濁・動静・本末の対応がある。だが、これに相い対して、「清静」の字文字は最も根本的なものである。よって人の生活は清静の状態に保持されるべきである。こうした天地こそが大定に帰するのである。



安

詩に云う：

広厦之中女安男，
男人有力去耕田。
田見龍象天下吉，
吉祥如意共苦甘。

字形から見ると、「安」の上部は宀となっており、家屋を表す。宀の下部は女性が跪いているようである。周知のように、伝統的な中国の過程では、家の安寧に二つの要素がある。一つは女性が家を守り、子孫が繁栄すること。二つは男性が耕作に励み、多くの収穫を得ること。『安』の真言詩では、こうした事を出発点として、「安」は精神的要因と物質的要因の共同作業であると暗に示している。さらに言えば、「天見龍象」という吉祥の雰囲気により、「安」には社会的条件と自然的条件が必要であると表している。

老子『道徳経』第三十五章に曰う：

執大象，
天下往。
往而不害，
安平泰。

老子のいう「大象」とは「道」である。そして「執大象」とは、大道を理解し、大道を遵奉し、大道を固守することである。「天下往」とは、聖人が大道を遵奉することであり、天下の万物は全て大道に帰するのである。『道徳経』の意味に照らすと、天下の万物は大道に帰す。これは如何なる妨害も受けない。それ故、大道は「安平泰」たり得るのである。「安」とは当然、安全であり、「平」とは太平を意味する。安全と太平が合わさり平安となる。老子の述べ

る「道」の奥にある意味は平安である。では、なぜ平安なのだろうか。それは大象としての「道」とは「泰」であり、老子の言う「泰」とは『易経』の泰卦に由来するからである。泰卦の象は、下が乾、三陽が上昇する。上が坤、三陰が下降する。陰陽二気は、流れ交感し和を成す。故に之を「泰」という。つまり陰陽の交合とは、当然、平安吉祥なのである。

根源的意味では、道家の「道」とは平安の道である。「平安」とは、まず個体の生命の安全を意味する。この点に関して道家典籍には明確な記載がある。よって、道家がより重視した事は、社会の治理によって保障された個体の生存の安全である。これに対して『淮南子』「覧冥訓」は明晰に論断する。同篇にいう。「かつて黄帝が天下を治理した。『使強 不掩弱、衆不暴寡、人民保命而不夭、歳時熟而不凶、百官正而無私、上下調而無憂、法令明而不暗、補佐公而不阿、田者不侵畔、漁者不争隈。道不拾遺、市不豫賈、城郭不関、邑無盗賊、鄙旅之人相譲以財、狗彘吐菽粟于路、而無仇争之心。』」と。ここでの「人民保命」とは、社会全体の構成員の身体の安全が保障されることを意味する。よって、保障があれば、社会の治理に整然とした条理ができ、政府の役人も清廉で貧を貪らなくなり、法に依拠して政を行ない、公正無私となる。同時に、執政者は物事の生産に大いに力を振るい、物質的富貴は絶えず増え続ける。よって、社会の気風は極めて良くなり、田畑を耕作する者は、互いに境界を侵さず、漁業を生業とする者は、収穫が多い水域を争わない。道で物を落としても無くならず、市場で不当に価格をつり上げる者もいない。城門は昼夜に関わらず開かれ、市井に盗賊はいない。貧しい地域に住む人々は互いに財物を譲り、豚や犬までもが食料が豊富なために道端に豆や穀物を吐き捨てる。百姓には争論の心と怨恨の心がない。こうした描写は、道家が極めて重視した社会全体の生存環境が治理された状態を反映している。

人々の平安な生活を保障するとの考えから、道家は社会環境の治理を重視しただけでなく、人類が生存する天地の環境との結びつきまでも考慮に入れた。老子『道徳経』第二十五章に言う。「人法地、地法天、天法道、道自然。」。この意味は、人は地を法とし、地は天を法とし、天は道を法とし、道は自然の本性を法とする、である。この思考から考えるに、人類の生活と天地の存在は一体化している。人類の平安な生活は、天地の平安によって決められる。この観念は、漢代の『太平経』巻四十五「起土出書訣」により詳しく述べられる。「夫人命乃在天地、欲安者、乃当先安其天地、然後可得長安也。」。この「人命」とは人類の生命である。「人命乃在天地」とは、人類は天地を以て生存環境とする、という意味である。『太平経』では、人類が安寧に生存するには、「安其天地」を手に入れなければならず、ただ天安・地安があってこそ、人類は長く安全に生存できる。『太平経』のこうした記述は、道家が人類の平安な生活と環境保護を緊密に結びつけ、長い思考を経て切り開いた視野であることを反映している。実際、中国古代の建築には往々にしてこの精神が付与されている。例えば、北京の天安門、治安門、長安街などの象徴的な古建築の基本理念と道家の平安精神は完全に合致する。古代建築に目をやると、『道徳経』から『太平経』までの系列的「平安」の流れを見て取ることは難しくない。「安」という文字は、間違いなく道家文化価値の中心なのである。

《抱朴子内篇》的养生论

申镇植

仁川大学教授

Ⅰ. 前言

Ⅱ.《抱朴子内篇》养生思想的理论基础

1. 宇宙本体论:玄,道,一
2. 形神论和性命论
3. 神仙论

Ⅲ.《抱朴子内篇》的养生法

1. 行气导引法
2. 思神守一法
3. 金液还丹法
4. 房中术

Ⅳ. 结语

Ⅰ. 前言

所有的宗教除自身基本信仰外都必然会具备一套系统的宗教辩证和其信仰的理论体系。神仙道教[1]也不例外。神仙道教的各种道派追求通过成仙来实现“养生延命”或者“长生不死”，并最终通过特定的修道达到与天合一的境地。这是道教所追求的终极主题， 并且也存在着系统、完整的理论基础。道教中提到了万物的根源、形体和精神、天命和人的主积极努力。《抱朴子内篇》(以下简称 《内篇》)可以说是全面地论述了这些内容的早期道教理论的代表著作。

《内篇》的内容主要包括， 把以道、一、玄为中心的宇宙本体论作为中心进行论述的神仙理论 ，成为“人人皆可修道成仙”观点的依据的“神仙存在的辩证”问题，〈金丹〉〈黄白〉〈仙药〉〈微旨〉〈雜应〉〈释滯〉〈守真〉中出现的仙道方术、辟谷、不寒之道、不热之道、辟五兵之道、隐

[1] 我们一般所知道的展现道教性质的方式之一就是从神仙道教的观点来定义的方式。这种定义方式的成立是以魏晋时代的葛洪为起点的。“魏晋时代所出现的神仙道教是特定历史条件的产物，是顺应当时士族的要求而成立的宗教。同时跟民间道教相比，神仙道教的各种道派均把长生和修仙作为根本，主要在皇帝和士大夫间流行。以治病和去祸来消除苦痛、满足底层民众需求的民间道派与这种神仙道教是不同的。同时神仙道教继承了战国时代在燕和齐国一带流行的方仙道。燕和齐国的方仙道以黄老道家、阴阳五行家、神仙家为主，融合了儒、墨九流，形成了方士之学”。胡孚琛,《魏晋神仙道教-抱朴子内篇研究-》,北京:人民出版社,1989，当然62-3页)

沦之道、远五行不极之道等道教法术，说明炼丹术的古代科学[2]等。换言之，“内篇中叙述了神仙的道、变成仙人的药方，妖魔鬼怪变化的众相、长生不老的方法以及驱恶避祸的方法等内容，内容上是道家的思想。”[3] 可见《内篇》中揭示了以神仙理论为基础的养生思想、修道的哲学含义以及神秘主义宗教的根据。葛洪曾说过，“其内篇言神仙方药,鬼怪变化,养生延年,禳邪卻祸之事”[4]。养生思想是《内篇》非常重要的内容，是葛洪所创立的神仙道教的重要理论基础。

葛洪的《内篇》可以让我们对道教养生思想一览无余，具有研究的必要性。本文描绘出了《内篇》养生思想的整体轮廓，并把阐明其具体的细节内容作为研究目的。为此，本文首先分析了《内篇》中出现的养生思想的理论基础，然后以此为基础对养生法的具体内容进行一一考擦，并且对《内篇》的养生思想的特征和价值也进行了总结和思考。

Ⅱ.《抱朴子内篇》养生思想的理论基础

1. 宇宙本体论-玄,道,一

《内篇》的第一章〈暢玄〉首先从宇宙本体论的角度对“得道”和“合一”进行了论证。葛洪将“玄”、道”、一”三个概念设定为天地万物的本原本体，即宇宙万物的始祖和天地万物的根源，不仅把它们看做是自然观体系的最根本范畴，而且把它们当做《内篇》体系的理论出发点。

《内篇》中将世界中的规律性存在用“道”来表述。“道”继承了《老子》的“道”观念，与“玄”或“一”是同一概念。“葛洪认为‘道’相当于‘玄’和‘一’，是宇宙的本体。‘玄’是自然的始祖，是各种特殊事物的大宗（玄者,自然之始祖,而万殊之大宗）。因此被看做是生成天地以及万物的东西。它成为葛洪神仙理论和方术理论的基础。”[5]

《内篇》第一章〈畅玄〉中对道的概念进行了非常恰当而深入地描述。在〈畅玄〉的开头将“道”用“玄”来表述。

> 玄者，自然之始祖，而万殊之大宗也。眇昧乎其真也，故称微焉；绵邈乎其远也，故称妙焉。其高则冠盖乎九霄，其旷则籠罩乎八隅。光乎日月，迅乎电驰……乾以之高，坤以之卑，云以之行，雨以之施，胞胎元一，范鑄两仪，吐纳大始，鼓冶亿类，回旋四七，匠成草昧。辔策灵机，吹噓四气……故玄之所在，其樂不穷，玄之所去，器弊神逝。[6]

---

[2] 卿希泰 主編,《中国道教》,上海:东方出版社,1994，83-85页

[3] 野口鐵郎,《讲座 道教》第一卷 道教の神神と经典，东京:雄川阁出版，2000.96页

[4] 王明,《抱朴子内篇校释》,北京:中华书局,1996，附录〈抱朴子外篇自敍〉377页，《抱朴子内篇》引文把《抱朴子内篇校释》当做原本。下文中将只标注篇名。

[5] 卿希泰 主編,《中国道教史》,上海:东方出版社,1994,83页

[6] 〈畅玄〉

“玄极其深远，极其崇高，极其空旷，极其轻柔，说它方，却不能用矩尺来衡量，说它圆，却不能用圆规来测度，来时不可见，去时不可追，像虚无而强劲的风非常微妙，无法辨别它的变化，并且无所不能。宇宙的生成和万物的运动都是这种‘玄’的作用。它先于所有事物而生，又主宰所有事物。它就是超自然的神秘主义的宇宙本体‘玄’,葛洪用它高度概括了神仙思想，把它作为他的神仙道教思想体系的理论基础。”[7]

《内篇》的道论继承了哲学思想史上关于探讨宇宙根源问题的王充的“天地合气，万物自生”[8]和《太平经》中的“阴阳，两气者常交用事，合于中央，乃共生万物，万物悉此二气而成形”[9]等思想，提出了“天地至于万物，无不须气以生者也”[10]的观点。这里葛洪努力从宇宙观和本体论的观点出发来论证“长生成仙”的思想,从而建立了一种神秘主义的道教哲学。葛洪吸收了杨雄的“太玄”思想写作了《内篇》,[11]通过对‘玄’的范畴的重新界定，指出它是宇宙的本质，世界内的一切事物都是从‘玄’中产生。”[12]另一方面，《内篇》中对“道”做了如下规定。

> 夫道者，内以治身，外以为国，能令七政遵度，二气告和，四时不失寒燠之节，风雨不为暴物之灾，玉烛表升平之微，澄醴彰德洽之符。[13]

---

[7] 卿希泰 主編, 《中国道教史》，308页

[8] 《论衡》, 〈自然〉

[9] 《太平经》

[10] 〈至理〉

[11] “其实关于‘玄’的思想渊源主要存在两种观点。首先是王明做出了如下说明。“此所谓（指〈暢玄〉篇）玄，原自汉代杨雄之太玄 非魏晋玄学之玄。此论玄为宇宙之本体，尤着重于玄道……由此可见抱朴子所谓玄，实为神秘主义之本体论”（王明,《抱朴子内篇校释》, 4页）；另外一种观点是将‘玄’与魏晋玄学所强调的‘玄’直接联系起来，认为其受到魏晋玄学学说很大的影响。许抗生指出葛洪的哲学思想受到老子哲学和魏晋玄学思想很大的影响。…… 他认为受到了贵无论哲学的影响，把世界最后的根源当做是‘玄’(或‘道’)。（许抗生，《三国两晋玄佛道简论》，山东：齐鲁书社, 1991，401-403页), 但是이진용吸收了卿希泰的观点，对这两种观点持批判的态度。他认为应该理解为，“葛洪的‘玄’概念受到两汉时期哲学的影响的同时，也迈出了摆脱其框架的一步。众所周知，魏晋玄学是重视探求世界的本体和现象背后的根源的哲学思潮，继承发展了先秦时期的老庄思想。葛洪通过抱朴子内篇中使用的本末、动静等的范畴和观念，对自身体系中最重要的‘玄’的含义进行了定义。因此葛洪的‘玄’概念在缩小两汉时期阴阳或象数等相关含义的同时，增加了思辨、本体论方面的含义，可以说已经在两汉时期学术界争论中向前迈出了一大步。相反，根据许抗生的理论，如果认为葛洪的‘玄’是吸收了魏晋玄学的理论的话，将很难对葛洪的抱朴子内篇的体系做出完整的理解。换句话说，葛洪虽然明显有克服了两汉时期哲学的一面，但是在说明‘玄’概念的时候，依然具有停留在两汉时期宇宙发生论的思维结构的局限。”(이진용, 〈对葛洪抱朴子内篇的“玄”、“道”、“一”的理解〉, 《道教文化研究》第26辑 128-129页 参照

[12] 卿希泰 主編,《中国道教史》，307页

[13] 〈明本篇〉

“道”还与《老子》中的“一”一致。这种作为“一”的“道”在《内篇》中有如下的表述。

> 人能知一万事毕，知一者，无一之不知也；不知一者，无一之能知也。道起于一，其贵无偶，各居一处，以象天地人，故曰三一也。天得一以清，地得一以宁，人得一以生，神得一以灵。金沈羽浮，山峙川流，视之不见，听之不闻，存之则在，忽之则亡，向之则吉，背之则凶，保之则遐祚罔极，失之则命凋气穷。[14]

《内篇》的“一”与《老子》不同的一点是，它被赋予了神的权威。“‘一’成为通过神的意志来主宰宇宙万物的神灵。天地生成、四季运行以及神仙世界全部都由一、道、玄来决定。因此， 人们修炼道求仙的过程都要让这种一、道、玄符合自身的行为。一、道、玄并不是人们崇拜的对象，而是人们要领悟的对象。《抱朴子》一卷书中所包含的各种道术都是建立在这种理论基础上的。[15]

胡孚琛对上述《内篇》的道论做了如下概括。“在葛洪的道教哲学思想中，道既是其理论的出发点也是其理论的落脚点。‘道’的范畴是，从宗教化即神化的过程开始，导出玄、真，归结为一。 接下来是方术化，经过“守玄一” 或“守真一”的方术, 最后返回到道，从而得道成仙”。[16]

2.形神论和性命论

所谓形神论是指把人的生命看做是肉体因素“形”和相当于心的“神”的结合，如果这二者分离的话那么人就会死的观点。[17]从这种观点出发，道教确立了要同时保养肉体生命 (养形)和保养心 (养神)的养生论。[18]另外这种把人看作是神和心（即形神）合一的存在的观点，也为追求长生不死提供了重要的理论基础。认为形体消失的话精神也会消逝的这种观点， 否定了在肉体消灭后灵魂还能独存的可能性。后来这种观点在与儒教、佛教的思想碰撞的过程中， 逐渐发展为性命

---

[14] 〈地真〉

[15] 刘锋、藏知非，《中国道教发展史纲》，台北：文律出版社，1997，138页

[16] 胡孚琛，《魏晋神仙道教-抱朴子内篇研究-》，北京：人民出版社，1989.201-202页

[17] 通过形神两种因素来论述人的观点，是在《黄帝内经》成书的当时（汉代）的普遍盛行的观点。虽然那时更重视神即精神上的因素，但是如果形体坏掉的话神就会散去这种观点是《黄帝内经》、《太平经》、《抱朴子》等都坚持的观点。

[18] 关于初期道教的养生理论和形神理论 ，可参照以下文献：김낙필, 〈不死追求的理论基础-以初期道教为中心〉,东方学第28辑,1998，김용수,〈道教哲学的生死观和不死〉,韩国宗教史研究 第10辑，李远国,《道教气功生学》,社会科学院,1988，김낙필等3人译，《内丹-心身修炼的历史 1》,成均馆大学出版部,2006，第1章等

双修论思想。并且早期道教的这种形神相依式养生观在隋唐以后不再使用修炼形神这样的表达 ，而是变为对性命的修炼，并最终形成了性命双修论的思想。

《内篇》的形神论继承了先秦道家和早期道教经典《太平经》的思想，把人看作是“形”、“气”、“神”三者密切相连的相互有机生命统一体。《内篇》中的相关内容如下所示：

> 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。[19]

形体是人存在的有形基础， 是气和神所依存的、发挥作用的地方。并且气是人体的生命动力和根本源泉，神是心理意识和精神构造，具有统摄、制约人的形、气以及生命活动的作用。

> 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。身劳则神散，气竭则命终，根竭枝繁，则青青去木矣；气疲欲胜，则精灵离身矣。[20]

这里将形体比喻为堤防，精神比喻为水，将形体比喻为蜡烛，精神比喻为烛火。并且指出堤防如果坏了，水将留不住，蜡烛如果燃尽了，那么烛火就会消失，得出的结论是精神依存于形体。这种烛火的比喻在魏晋形神史上具有非常重要的意义。坚持神灭论立场的人强调， 火之所以能燃烧是因为有蜡烛，蜡烛如果燃尽的话，火就会熄灭。因此人的形体如果消亡的话，依存于形体的精神也会消逝。这与佛教上“形死而神不灭”的主张恰恰相反。但是葛洪虽然用烛火做了比喻，但是不能因此就把他当成神灭论者。他只是肯定了保存形体的重要性， 强调只有形体存在精神才能存在。当时所争议的形神生灭问题并不是他形神思想的重点。即， 形体消灭后精神存在与否并不是神仙道教真正关心的问题。如何维持形体才被认为是最重要的问题。

> 所为术者，内修形神，使延年愈疾，外攘邪恶，使祸害不干。[21]

在葛洪的养生思想中， 施行服用金丹和仙药等神仙方术的理由是， 通过修炼形体和精神来防止邪气入侵， 从而达到能永久维持形体的神仙境地。因此葛洪强调， 想要长生成仙的人一定要进行形神统一的修炼。

另一方面， 葛洪的神仙道教的理论和他的主张也存在着自相矛盾的地方。这一矛盾从根本上破坏其神仙道教理论的严密性。《内篇》中有如下内容。

---

[19] 〈地真〉

[20] 〈至理〉

[21] 〈微旨〉

命之修短，实由所值，受气结胎，各有星宿。天道无为，任物自然。无亲无疏，无彼无此也。命属生星，则其人必好仙道。好仙道者，求之亦必得也。[22]

像这样将人一出生“命”就已确定的宿命论与下面的先天人性论结合了在一起。

命属死星，则其人亦不信仙道，不信仙道，则亦不自修其事也。所樂善否，判于所禀，移易予夺，非天所能。譬犹金石之消于爐冶，瓦器之甄于陶灶。虽由之以成形，而铜铁之利钝，雍缶贝贝缶之邪正适遇所遭，非復爐灶之事也。[23]

这里的“命”依然是能否成仙的根据。但是葛洪在论证上面宿命论的同时，还提出了“我命在我不在天(我〈黄白〉)”的主张。意思是说，人患病或夭折与天命或鬼神没有关系，是由精神或生理上的问题所导致的。即， 向天或鬼神祈求对消除疾病或延长寿命不会起到帮助。人的命运和人的生死由己不由天的观点也成为追求长生不死的重要根据。神仙道教思想中一般认为， 虽然人的生死是气的聚散， 但是关于何时死却并不存在上天的旨意。命运论的道教信仰和能动、积极的科学探索是葛洪神仙道教理论的两个领域， 这两个领域的相互对立和冲突是造成葛洪理论体系存在自相矛盾一面的根源所在。

3.神仙论

一般认为神仙思想是在公元前 5 世纪左右确立的，神仙术包括医术、经方、房中、方伎等四大派，在与炼金术融合的过程中，形成了神仙思想。那么《内篇》中所追求的神仙是什么样的存在呢？所谓神仙指的是让宇宙的原理和道成为一体的人。并且成为这样的人后就可以拥有永远的生命，但这需要通过学习道和服用丹来实现。神仙的最高存在是太乙元君，关于太乙元君书中有如下的描述。

元君者，大神仙之人也。能调 2 和阴阳，役使鬼神•风雨，骖驾九龙•十二白虎，天下众仙皆隶焉。犹自言亦本学道服丹之所致也，非自然也。况凡人乎。[24]

《内篇》中还将神仙分为天上的神仙(天仙)和地上神仙(地仙)。

仙人或升天，或住地，要于俱长生，住留各从其所好耳。又服还丹金液之法，若且欲留在世间者，但服半剂而錄其半，若后求升天，便尽服之。[25]

---

[22] 〈塞难〉

[23] 〈塞难〉

[24] 〈金丹〉

天上的神仙并不是比地上的神仙好。已经到达神仙境地的人把在地上净化欲望像人一样生活看得很宝贵。因此从战场或大城市中修得的神仙的道要比从山中修得的更为人所颂扬。

> 上士得道于三军，中士得道于都鄽，下士得道于山林，此皆为仙药已成，未欲升天，虽在三军，而锋刃不能伤，虽在都鄽，而人祸不能加，而下士不及于此，故止山林耳。[26]

这说的是，获得神仙之道的人可以分为三个等级。“上士得道，升为天官；中士得道，栖集昆仑；下士得道，长生世间。”[27]

《内篇》中所显示的葛洪神仙道教的终极目标是成为长生不死的神仙。这里关于神仙的存在、神仙的可能性和方法等的论证主要是从哲学角度进行的，并且出现在《内篇》〈论仙〉中。在〈论仙〉中，葛洪通过立证当时人所不相信的仙人是存在的这一点，确立了通过学习道来到达神仙境地的仙道思想[28]。另外葛洪在《内篇》中是通过古今各种传说以及形而上学的方法来证明神仙的存在和成仙的可能性。[29]

这里成立的一个前提是“神仙世界确实存在，人可通过学习道成为神仙”[30]。另一方面葛洪对可以成为神仙的气质显示出了一种先天具有的宿命论式的思考。

> 命之修短，实由所值，受气结胎，各有星宿。天道无为，任物自然。无亲无疏，无彼无此也。命属生星，则其人必好仙道。好仙道者，求之亦必得也。命属死星，则其人亦不信仙道，不信仙道，则亦不自修其事也。[31]

> 按仙经以为诸得仙者，皆其受命偶值神仙之气，自然所禀，故胞胎之中，已含信道之性，及其有识，则心好其事，必遭明师而得其法。不然，则不信不求，求亦不得也....为人生本有定命，张車子之说是也。苟不受神仙之命，则必无好仙之心；未有心不好之而求其事者也，未有不求而得之者也。[32]

但是不过怎样神仙是可通过学习道来实现的，葛洪还提出了多种养生法用作习道成仙的具体实施方法。道教中成仙通常有三种方法。第一种是在神仙生活的地方寻求不死药，第二种是亲自制作和服用不死药，第三种是通过呼吸、特定运动或精神修炼来成仙。这三种方法也可以再继续

---

[25] 〈对俗〉
[26] 〈明本〉
[27] ＜金丹＞
[28] 任继愈 主编，《中国道教史》上卷（增订版），北京：中国社会科学出版社，2001.80-85页
[29] 卿希泰 主編，《中国道教史》，311页
[30] 刘锋.藏知非，《中国道教发展史纲》，台北:文律出版社，1997. 138页
[31] 〈塞难〉
[32] 〈辩问〉

归类为服用药物的体外方法和呼吸或精神修炼的体内方法。另外这些修仙的方法也被称为丹学，丹学可分为内丹和外丹。[33]《抱朴子》中对内丹和外丹的内容均进行了整理，这也是葛洪的养生思想。

Ⅲ. 《抱朴子内篇》的养生法

神仙道教主张生道合一，追求“延命长寿”和“不死”。养生法是为了实现这点而将道凝结到人体内的方法。神仙道教的很多养生法成为强健身体、让心安宁和平、成为神仙的基本工具和手段。《内篇》中有很多篇中都出现了养生这个词。葛洪指出“养生以不伤为本”[34]，强调养生的基本是不让身体受到损伤，如下所示：

> 养生之方，唾不及远，行不疾步，耳不极聽，目不久視，坐不至久，臥不及疲。先寒而衣，先熱而解。不欲极飢而食，食不過飽；不欲极渴而饮，饮不过多。凡食过则结积聚，饮过则成痰癖。不欲甚勞甚逸，不欲起早起晚，不欲汗流，不欲多睡……是以善摄生者，卧起有四时之早晚，兴居有至和之常制。调利筋骨，有偃仰之方；杜疾闲邪，有吞吐之术；流行荣卫，有补泻之法；节宣勞逸，有与夺之要。忍怒以全阴气，抑喜以养阳气，然后先将服草木以救亏缺，后服金丹以定无穷，长生之理，尽于此矣。[35]

《内篇》中养生法的精要是为成仙创造一个可以长生不死的身体。为此，最重要的事情就是做服用金丹、调息、辟谷、导引等事情。

> 夫人所以死者，诸欲所损也，老也，百病所害也，毒恶所中也，邪气所伤也，风冷所犯也。今道引行气，还精补脑，食饮有度，兴居有节，将服药物，思神守一，枉天禁戒，带佩符印，伤生之徒，一切远之，如此则通，可以免此六害。[36]

上面提到的服用金丹和辟谷均可归类为外丹，调息、导引、方中等则可归类为内丹，这里的外丹是指通过摄取或不摄取外面的物质来获得长寿，内丹则是通过锻炼身体来获得长寿。

但是《内篇》中也很重视心神修炼，出现了“思神守一”的概念。另外还指出，在修仙过程中，如果没有善良的心性，那么不管如何进行内丹和外丹，都是没用的，这里是强调了道德的重

---

[33] 백남귀,《葛洪的神仙思想和成仙法》, 韩国宗教史研究 13, 2005.

[34] ＜畅玄＞

[35] 〈极言〉

[36] 〈至理〉

要性。因此《内篇》中强调每一种修炼方法都是很重要的，在成仙的过程中要综合使用多种养生法进行修炼以让身体和心调和。接下来将对葛洪所提出的养生法进行一一考察。

1. 行气导引法

行气又称调息、闭气、胎息、服气或吐纳，是一种呼吸法，强调通过深呼吸来将体内污浊的气呼出、将干净的气吸入体内从而更好地维护人体内的气。《内篇》中有如下内容：

> 夫人在气中，气在人中，自天地至於万物，無不須气以生者也。善行气者，內以养身，外以卻恶。[37]

关于行气的效果，《内篇》中有如下内容：

> 故行气或可以治百病，或可以入瘟疫，或可以禁蛇虎，或可以止疮血，或可以居水中，或可以行水上，或可以辟饥渴，或可以延年命。[38]

通过呼吸修炼进行的气的扩充可以让身体变得不老长生，气的运用则可以让人拥有各种超自然能力。呼吸修炼还与精神修炼有着密切关系。冥想、内观等精神修炼常与呼吸修炼同时进行，并且当修炼达到一定阶段时，仙家们就可以体验到气周流全身的所谓“周天火候”等生理变化以及“入神”和“化我”等崇高的精神境界。并且随着修炼阶段的提升，还会获得更多的新体验，修炼人的精神和肉体也会不断提升。[39]

〈释滞〉中也有关于行气法的内容。主要是与体内元气的的新陈代谢有关的一些方法，其核心是“胎息”。

> 其大要者，胎息而已。得胎息者，能不以鼻口噓吸，如在胞胎之中，则道成矣。初学行气，鼻中引气而闭之，阴以心數至一百二十，乃以口微吐之。及引之，皆不欲令己耳闻其气出入之声。常令入多出少，以鸿毛着鼻口之上，吐气而鸿毛不动为候也。渐习转增其數，久久可以至千，至千则老者更少，日还一日矣。[40]

〈释滞〉篇中还强调了一天中可以行气的时间和场所的重要性。

---

[37] 〈至理〉

[38] 〈释滞〉

[39] 정재서,《不死的神话和思想》, 민음사,1994，56页

[40] 〈释滞〉

> 夫行气当以生气之时，勿以死气之时也。故曰仙人服六气，此之谓也。一日一夜有十二时，其从半夜以至日中六时为生气，从日中至夜半六时为死气。死气之时，行气无益也。[41]

另外还提到了为更有效地行气而需要禁止的事项。

> 又行气大要，不欲多食，及食生菜•肥鲜之物，令人气强难闭。又禁恚怒，多恚怒则气亂，卽不得溢。或令人发亥欠。[42]

可见葛洪所说的行气法是需要极度的忍耐和自制力的。.
《内篇》中强调生气一定要把导引作为辅助。

> 养生之尽理者，既将服神药，又行气不懈，朝夕导引，以宣动荣卫，使无辍阂，加之以房中之术。[43]

行气要与导引同时进行。导引以四肢运动为主，以呼吸吐纳的养生方式为辅助，重视身和心的修养，主要通过运行气和血来治疗疾病。简单来说，导引是一种“运气的方法”或“维持身体（身）到自然状态的方法”。导引结合刺激经络和经血的体调法和呼吸法促进气和血的循环以及邪气的排除，由此来增强身体内脏器官以及肌肉、关节、皮肤等的弹力和活力，促进关节的血液分泌和关节周围的循环，并通过经络对整个身体的状况进行调节。《抱朴子别旨》中关于导引有如下说明。

> 夫导引不在于立名众物，粉绘表形着图，但无名状也，或伸屈，或俯仰，或行卧，或倚立，或踯躅，或徐步，或吟，或息，皆导引也.不必每晨为之，但觉身有不理则行之.皆当闭气：闭气，节其气冲以通也亦不待立息数，待气似极，则先以鼻少引入，然后口吐出也.缘气闭既久则冲喉，若不更引，而便以口吐，则气不壹，粗而伤肺矣.但疾愈则已，不可使身汗，有汗则受风，以摇动故也.凡人导引，骨节有声，如大引则声大，小引则声小，则筋缓气通也.夫导引疗未患之疾，通不和之气，动之则百关气畅，闭之则三宫血凝，实养生之大律，祛疾之玄术矣。[44]

---

[41] 〈释滞〉

[42] 〈释滞〉

[43] 〈杂应〉

[44] 《抱朴子别旨》道藏 28冊 251页。有学者认为《抱朴子别旨》不是由葛洪所著，而是后人整理编辑吐纳导引节所成的。但是它的内容与葛洪的太胎息法相当一致。可以把它看做是葛洪所传授的口诀。实际上《抱朴子别旨》的内容可能是是对卷八〈释滞〉和卷六〈微旨〉中提到的行气和导引的补充。

导引是对关节有利、疏通血气、治愈疾病的一种健身术。[45]这里虽然对“吟”如何成为导引产生了疑问，但是歌能养性的思想好像是在后世形成的。[46]

如上文内容所示，《内篇》中混用了导引、行气胎息、吐故纳新等词，并把导引作为屈伸，吐纳作为行气，太息作为行气的大要进行了说明。虽然导引是成仙的重要过程，但是葛洪并没有只强调导引的重要性，而是指出只学习一种修炼方法是不够的。

2. 思神守一法

“思神守一”是指冥想神，守护一。“守一”可以说是在追求成仙玄道上最为紧要的修行论。《内篇》的这种精神修炼法源自老子的“抱一”概念，“抱一”概念在《太平经》中已被发展为真正的守一论，葛洪继承了这一点。《内篇》中记载：

> 《仙经》曰：“服丹守一，与天相毕。还精胎息，延寿无极”，此皆至道要言也。[47]

葛洪指出，服用金丹是实现长生不死追求的具体方法，但是仅服用金丹是不够的，还需要避开身体外的各种危险和伤害，并且为了保护好自己的身体，一定要坚持“真一”。

> 守一存真，乃能通神少欲约食，一乃留息白刃临颈，思一得生知一不难，难在于终守之不失，可以无穷陆辟恶兽，水却蛟龙不畏魑魅，挟毒之虫鬼不敢近，刃不敢中。此真一之大略也。[48]

由此可见，只有坚持“真一”，才能避开灾祸，实现长生。但是这里的“一”虽然与老子的“抱一”或庄子的“守一”一样，都是指天地生成之前的实存宇宙的生命力，但是它与老庄也有不同之处。

葛洪不仅将“道”的作用归结为“一”，而且让“一”比“玄”和“道”更加神秘化，并把它作为他所建立的神仙道教的理论根据。另外葛洪还进一步地把“一”划分为“真一”和“玄一”，为神仙道教理论的确立提供了合理性。

> 玄一之道，亦要法也。无所不辟，与真一同功。[49]

---

[45] 胡孚琛,《魏晉神仙道教》,北京:人民出版社,1990，290页。

[46] 呂光荣，《中国气功辞典》，北京：人民卫生出版社，1989，451页

[47] 〈对俗〉

[48] 〈地真〉

[49] 〈地真〉

“玄一”的方法与前面提到的“真一”一样指避开危害我的身体和心的外部因素，其效果也与守护“真一”的方法一样。但是葛洪指出“守护‘玄一’ 比守护‘真一’要容易，因为‘真一’有姓名、长短和服色的差异，但是‘玄一’只要自己能看到就可以了。”[50]。守护“真一”比守护“玄一”容易的理由如下：

> 守玄一，并思其身，分为三人，三人已见，又转益之，可至数十人，皆如己身，隐之显之，皆自有口诀，此所谓分形之道。[51]

> 师言欲长生，当勤服大药，欲得通神，当金水分形。形分则自见其身中三魂七魄，而天灵地祇，皆可接见，山川之神，皆可使役也。[52]

“玄一”的方法更容易的理由正如上面引文所示，因为它是将自身的样子投映到干净的镜子或水中将自身分为许多人的分形方法。这种方法可以从刚开始只分出几个人到逐渐分出很多的人，最后通过这一方法达到能与天地神灵沟通、使役山川之神的境地。这就是达到了长生不死的神仙境地。[53]

《内篇》中的“守一”虽然好像是一种通过深呼吸或冥想而进行的见神体验，但是它比庄子的“坐忘”要更具巫术性和身体性。庄子的坐忘认为人的生命与天地生命联系在一起，是一种忘掉生死的宗教体验 ，但是葛洪却把这种心境转用为人体吸纳天地的气强化身体的技术，将老子的无欲看作是清净内脏的修行或制作药之前的心理准备，且《内篇》中把这种身体上、技术上的的准备放在了有限的位置。

3. 金液还丹法

《内篇》中论述了成为金丹说基础的“物类变化”观点。《内篇》在理论上强调可以通过学习来成为为神仙， 在方术上则坚信人通过金丹、仙药等方口诀来勤勉研习道法的话就可以成为神仙。在坚信这点的基础上，《内篇》肯定了“物类变化”的观点。“气变物类，虾蟆为鹑，作为蜃蛤”[54]这些自然的变化现象，是在自然世界中自发产生的众多事物的变化。

这些自然变化虽然是在自然世界中自发产生的， 但是人也可以人为地引起这些现象。这一观念可从“变化者，乃天地之自然”[55]和“铅性白也，而赤之以为丹，丹性赤也，而白之而为鉛”[56]

---

[50] 〈地真〉

[51] 〈地真〉

[52] 〈地真〉

[53] 이진용, 〈葛洪对抱朴子内篇的“玄”、“道”、“一”的理解〉, 道教文化研究 第26辑 141页 参照

[54] 《论衡》〈无形〉

[55] “变化者,乃天地之自然，何为嫌金銀之不可以異物作乎?”(〈黃白〉

[56] 〈黃白〉

等言语中知道。如果人工的变化可以改变自然现象， 这将会是一种巨大的创造。人为地利用其它物质来创造出与自然物质一样的东西，这是在葛洪的认识中所明显表现出来的内容。[57]

于是出现下面这一逻辑，即，如果自然的变化是在自然界内部发生的话，那么变化的原理被人所知道的话 ， 人就可以让那些变化发生。并且以这思维逻辑为基础确立了金丹可以被制作的“金可作，世可度也”的观点。《内篇》中关于金丹可以被制作的具体内容如下所示：

> 夫变化之术，何所不为。盖人身本見，而有隐之之法。鬼神本隐，而有見之之方。能为之者，往往多焉。水火在天，而取之以诸燧，鉛性白也，而赤之以为丹。丹性赤也，而白之而为鉛……变化者，乃天地之自然，何为嫌金銀之不可以異物作乎?[58]

这种思维方式在现代科学思维中可能只不过是一种迷信。“从现代科学角度来看的话，金和银确实是由不同的物质所制成。但是也不能因此就说葛洪的观点就一定是错误的。问题是‘当时的条件怎么样的?’。虽然在当今可以用彼此不同的物质来制成金和银，但这并不是用什么物质制成就有价值的问题。”[59] 但是不管怎样《抱朴子》中金丹的原理是基于金不会腐蚀因此人吃了不会腐蚀的金丹就可以长生不死成为神仙这样的出发点。并且作为葛洪炼丹术的根据的世界观（即道的形而上学）还带有思辨性色彩，在这一世界观的影响，形成了黄白、金丹等炼丹术的原理。葛洪的炼丹术也可以被称为实验的炼丹术[60]。另外虽然这种金丹的原理意味着要在人体外部制作、服用丹药，但是金丹一词还具有仙道修炼的含义。

葛洪在<金丹>中强调，服用金丹是成为永生的神仙最好的方法，通过服用永远不会变质的金可以获得永生。

> 夫金丹之为物，烧之愈久，变化愈妙。黄金入火，百炼不消埋之，毕天不朽。服此二物，炼人身体，故能令人不老不死。此盖假求于外物以自坚固，有如脂之养火而不可灭。[61]

金液是由以黄金为主要材料制成的液体,还丹是以丹砂为主要材料制成的物质，一般是固体状态。葛洪指出，如果将这种金液和还丹放进身体内的话，就会为身体所吸收变成气和血。即，他认为服用丹药的话，依靠丹砂的变化性和还原性，衰老的身体会重新恢复年轻，喝完金液的话，根据黄金的永远不变性， 人体就可以永远不死。这种思维方式可以说是一种认为在摄取了某种物

---

[57] 王明,〈论葛洪〉(王明,《道家和道教思想研究》,北京:中国社會科学出版社,1984)，77页

[58] 〈黄白〉

[59] 李申,《道教本论》,上海出版社,2001，136页

[60] “实验的炼丹术”是Strickman创造的词汇，他将陶弘景的炼丹术翻译为 experimental Alchemy。Michel Strickman, "On the Alchemy of Tao Hung-ching"(Ed。by H.Welch and Anna Seidel, Facet of Taiosm, Yale University, 1979。并且윤찬원译,《道教的世界-哲学、科学和宗教》(社会评论史, 2001)的 V.陶弘景的炼丹术 参照

[61] 〈金丹〉

质后就可以把该物质的性质和属性变为己有的原始、本能的观念。[62]另外，葛洪还重视服用药物。“第 11 卷仙药”中对此进行了详细的说明，药依据效能可以分为上药、中药和下药。

> 抱朴子曰神农四经曰，上药令人身安命延，升为天神，遨游上下，使役万灵，体生毛羽，行厨立至。…又曰，中药养性，下药除病，能令毒虫不加，猛兽不犯，恶气不行，众妖并辟。[63]

这里说的是，上药是成为天神的东西，中药是培养本性的东西，下药是治疗疾病的东西。即，葛洪认为通过从外部摄取药物可以变为神仙在天上任意遨游以及自由自在地使役鬼神。葛洪不仅对仙药进行了具体地归类，还将仙药划分为不同的等级。

> 仙药之上者丹砂，次则黄金，次则白银，次则诸芝，次则五玉，次则云母，次则明珠，次则雄黄，次则太乙禹余粮，次则石中黄子，次则石桂，次则石英，次则石脑，次则石硫黄，次则石米台，次则曾青，次则松柏脂•茯苓•地黄•麦门冬•木巨胜•重楼•黄连•石韦•楮实•象柴，一名托盧是也。[64]

仙药中最上等的是丹砂。丹砂即硫化汞， 是一种水银和硫磺的天然化合物。其颜色为鲜红色，将丹砂放到火里燃烧可以制出很多种的丹。其次是金和银， 燃烧丹可以得到水银， 将水银放在火里焚烧，可以制造出金。再次是灵芝，灵芝分为石芝、木芝)、草芝、肉芝、菌芝五大类，每类又有百余种。(葛洪著， 张永昌编译,1989) 葛洪对仙药的种类、效能和制作方法和服用方法等作了详细的论述，从这里可以看出他试图要对外丹进行系统而科学性的说明。

丹和丹法具有很多的种类。《抱朴子》中介绍了五灵丹法、岷山丹法等 20 余种的丹法。另外丹也分为许多种， 其中重要的有黄帝九鼎神丹、太清神丹和九光丹等。黄帝九鼎神丹也叫九丹，关于九丹的制造方法和效能书中有详细的说明。即， 第 1 丹为丹华(服用后成为神仙的时间是 7 天)， 第 2 丹为神丹或神符(100 天)， 第 3 丹为神丹(100 天)， 第 4 丹为还丹(100 天),第 5 丹为饵丹(30 天)， 第 6 丹为练丹 (10 天)， 第 7 丹为柔丹(100 天)， 第 8 丹为伏丹(当天)， 第 9 丹为 寒丹 (100 天)。根据自己的喜好从这些丹中选一颗来吃就可以发挥出超人的的效果。例如，吃了 8 丹当天就可以成为神仙，驱走鬼神，击退老虎。[65]《抱朴子》中对这些丹的制造方法和效能进行了详细的说明，下面以第 1 丹为例来看一下：

> 第一之丹名曰丹华， 当先作玄黄， 用雄黄水•矾石水•戎盐•卤盐•矾石•牡砺•赤石脂•滑石•胡粉各數十斤，以为六一泥封之。火之三十六日，成服之七日，仙。又以玄膏丸此丹，置猛火

---

[62] 장성수, 〈关于道教的内丹 • 外丹和气起源-与《老子》 • 《庄子》 • 《参同契》 • 《抱朴子》相关联〉, 东方哲学研究, 1985

[63] 〈仙药〉

[64] 〈仙药〉

[65] 백남귀, 〈葛洪的神仙思想和成仙法〉, 韩国宗教思想史研究 13, 2005

上，须臾成黄金。又以二百四十铢，合水银百斤火之，亦成黄金。金成者，药成也。金不成，更封药而火之。日數如前，无不成也。[66]

4.房中术

内丹一般强调精、气、神三宝，而葛洪则把重点放在了后天的三宝。即，认为交感之情是房中术，呼吸之气是行气，思虑之神是服药的外丹。[67]对此 《内篇》中有如下内容：

欲求神仙，唯當得其至要. 至要者，在於寶精行氣服一大藥便足，亦不用多也. 然此三事，復有深淺，不値明師，不經勤苦，不可倉卒而盡知也. 雖云行氣，而行氣有數法焉. 雖曰房中而，房中之術近有百余事焉. 雖言服藥，而服藥之方略有千條焉. [68]

如上面引文，葛洪提倡房中术、行气和代替思虑之神的服用外丹，这里也体现出了从仙家过渡到内丹思想的过渡期特征。但是《内篇》中明确指出了充当内丹修炼基础的三丹田的位置。即人体内有上丹田、中丹田和下丹田，它们的位置如下面所示：

或在臍下二寸四分下寸田中. 或在心下鋒宮金闕中丹田也. 或在人兩眉間却行一寸爲明堂，二寸爲洞房，三寸爲上丹田也。[69]

葛洪提出修炼精气神三宝中的精的方法是房中术。房中术是通过男女之间的性行为来保存精不让精泄露的养生法。男女和天地一起分属于阴阳两个范畴，就像天地依据气的交流生成、化育了万物一样，人也可以通过男女间正确的性交来获得无穷的生命力。《抱朴子》中认为男女间的性关系是人的生命中不可缺少的必要部分，但是也强调一定要有节制和调和性。因为性的交合意味着气的交流，如果它失去调和，那么气就会衰减，就会造成身体的弱化。但也不是说断绝了性关系就能让问题解决。因为性关系从本质上看是一种气的交流关系，因此无论如何都应该让气保持流通，如果气被堵塞的话，就会导致其他弊端的发生。[70] 房中术的核心在于通过“还精补脑”[71]来实现长生。关于这点，葛洪作了明确的说明。

房中之法十余家，或以補救傷損，或以攻治衆病，或以采陰益陽，或以增年延壽. 其大要在於還精補腦之一事耳. 此法乃眞人口口相傳，本不書也. 雖服名藥，而復不知此要，亦不得

[66] 〈金丹〉

[67] 백남귀, 〈葛洪的神仙思想和和成仙法〉, 韩国宗教史研究 13, 2005

[68] 〈释滞〉

[69] 〈地真〉

[70] 정재서, 《不死的神话和思想》, 민음사, 1994, 57页

[71] 葛洪用了另外的词“宝精”来表述。正如字面的意思，要把精液当做宝物一样爱惜。

長生也. 人復不可都絶陰陽, 陰陽不交, 則坐致壅閼之病, 故幽閉怨曠, 多病而不壽也”[72]

仙家们把房中术与前面讲的服药和呼吸修炼一起选为养生的必要事项的原因是， 不管吃多么好的药培养精气，如果不知道房中术的话，就不能阻止精气的“漏水”现象，也就无法得仙。但是即便如此， 在养生的方法论中房中术所占的比重要远远少于仙药和呼吸修炼， 而这是因为房中术是通过男女间的性关系来进行的， 如果过度的话就会给对方带来伤害， 而且还会发生很多伦理道德问题。[73]

如上所示，《内篇》的养生法把重心放在了身体上。同时《内篇》还强调在这种身体修炼之前，还需要关注人的人格性。这里其实说的是养神即精神修养的重要性。[74]<微旨>中有如下内容：

欲求长生者，必欲积善立功，慈心于物，恕己及人，仁逮昆虫，樂人之吉，悯人之苦，贝周人之急，救人之穷，手不伤生，口不劝祸，见人之得如己之得，见人之失如己之失。不自贵，不自誉，不嫉妒胜己，不佞谄阴贼，如此乃为有德。受福于天，所作必成，求仙可冀也。[75]

因此《内篇》中强调完全的人格和德行是养生的前提，[76]指出在养生追求方面，如果仅仅追求个人长生的话，是绝对不会成功的。

Ⅳ. 结语

[72] <释滞>

[73] 정재서, 《不死的神话和思想》, 60-61页.

[74] 정재서, 《不死的神话和思想》, 47页.

[75] <微旨>

[76] 如上所示，虽然“积善立功” 观点是葛洪理论中非常重要的部分，但是需要注意的是，支撑这一点的思想立场正是“道儒调和”的立场。葛洪的“道儒调和”立场可以同时从两个角度来理解。这不仅是他人生履历的过程， 事实上也是我们一般把它们看作是是对立立场的《抱朴子内篇》和《抱朴子外篇》间的综合统一。《内篇》 <明本>篇中，葛洪本人没有区分仙和道，坚持不把道和儒对立来看的道本儒末的立场。而之所以认为内篇与外篇相矛盾，是因为从一开始就认为儒教和道教间是相互矛盾的。但是儒和道二者其实在跟本的世界观方面并不是相互矛盾的思想。葛洪的内篇和外篇的合一思想，应该理解为是源于这种世界观的合一特性。同时葛洪生活在混乱时代的人生体验也使得这种融合变得可能。同时它也体现出了“(儒家)道德现实参与”和 “(道家) 生命的保存”这种双重性的消亡意识。因此在书中儒和道不是相互对立的关系，而是相互融合的关系。这点用西方的形式来表述的话，可以说成是神秘主义对现实的主义的对立和融合的阶段。同样《内篇》和《外篇》在内容上也并不是对立的或者说是杰纳斯的两幅面孔，而是一个硬币的正反两面。这是中国或者东方思维方式所表现出来的独特的一面。윤찬원, <葛洪神仙思想的形成和哲学思想的相关研究>, 道家文化研究 第20辑, 2004 187-191页 参照

上文中以《内篇》为中心对《内篇》中出现的养生思想的思想基础和养生法进行了考察。结合上文内容可以将《内篇》的养生思想的特征概括为以下几点：

第一，《内篇》在其终极目标成仙上强调人个体的积极努力。葛洪提出了积极养生的原则，强调不存在能够让人成仙的先天种子，重视人意志上的努力，反对神力。并以彭祖和老子为例，指出长生的人与普通的人并没什么区别，平凡的人向优秀的老师积极地学习道、勤奋努力地修炼的话，也可以获得长生，成为神仙。

第二，《内篇》中强调养生过程中的预防和节制。《内篇》中的养生之道把不让身体受到伤害当做根本（以不傷为本），列举了对养生不利的各种衣食住行和看听说想方面的事项,并提出与之对应的多种具体养生方法，同时提出了要遵循大道、做到有节制、达到天人调和的观点。

第三，葛洪强调在进行修道得道时仅凭内修外养等方术是不够的。还需要积善立功，对万物怀有慈爱之心，以忠恕原理为本宽待他人，帮助危急和穷困的人，把忠孝仁信作为根本，重视修道过程中礼乐和教化的实践重要性。葛洪将他的伦理思想和神仙道教的养生理论结合了起来，特别强调“如果不积累德行只追求方术的话，就不可能实现长生（德行不修而得方术，皆不及长生也)”这一点。另外，葛洪还把各种道德规范看做是修养的外部环境，认为不修行德性不能成为神仙，将道教信仰放置在了礼教规范之下。从这里也可以看出世俗与宗教、神仙和人、入世和出世的密切关联性。

第四,葛洪强调养生的顺序，提出了综合性的养生方法。他确立了养生要从浅入深、从易到难的原则，指出为了长生或成仙一定要全面考虑所有的内修外养方法，把握住这些方法的要旨，选择好的方法，不能进行只偏重修炼某一方面的修道。因此虽然葛洪很看重金丹，但他同时也强调不能只关注单个养生法，而是要从整体的观点同时施行这些养生法，并且只有将这些养生方法综合运用时，才能发挥出更好的效果。这里其实说的是只有精神、肉体和气都得到了修炼才能够成仙。因此只单纯地吃药是不可以的，要在正确的生活方式和正确的心态基础上修行多种养生法，才能实现心愿。葛洪通过对其之前的多种方术进行吸收和汇总，创立了他自己所独有的新思想世界。

最后，葛洪的神仙道教理论对现世采取了积极的态度。这与佛教中把现世看做是生老病死的苦海或者死后可以在菩萨的帮助下进入极乐净土的观点明显不同，与死后才能进天堂的基督教也不相同。内篇中所追求的目标不是纯粹的精神超脱，也不是彼岸世界中的成佛。神仙道教明显具有通过没有超越时空的现世中的修炼来变为时间内的超越者神仙的特征。因此葛洪认为离开现世将无法进行修道，也不能成为勘破人间诸事的神仙，所以成为神仙是在现世中到达不死的境地，是在世俗中实现的。

『抱朴子內篇』의 養生論

신진식

인천대학교 교수

Ⅰ. 들어가는 말

Ⅱ. 『抱朴子內篇』 양생사상의 이론적 기초

1. 우주본체론 : 玄, 道, 一

2. 形神論과 性命論

3. 神仙論

Ⅲ. 『抱朴子內篇』의 양생법

1. 行氣導引法

2. 思神守一法

3. 金液還丹法

4. 房中術

Ⅳ. 맺음말

Ⅰ. 들어가는 말

모든 종교는 자신의 기본신앙 이외에 반드시 체계화된 종교적 논증과 그 신앙의 이론체계를 갖추고 있다. 신선도교[1]도 그 예외는 아닐 것이다. 신선도교의 각종 道派가 추구하는 것은

[1] 우리가 일반적으로 아는 바 그대로 도교적 성격을 적시해주는 것 중 하나가 곧 신선도교의 관점에 입각하여 정의하는 방식이다. 이러한 정의방식은 魏晋 시대의 葛洪을 기점으로 성립된다. "魏晋 시대에 출현한 신선도교는 특정한 역사적 조건의 산물이다. 그것은 당시 士族 사회의 요구에 응하여 성립된 종교이다. 동시에 민간도교에 비하여 신선도교의 각종 道派는 모두 오래 사는 것(長生)과 '신선이 되는 일'(修仙)을 근본으로 삼는데, 주로 황제와 사대부 사이에서 활동하며, 병을 다스리고(治病) 화를 물리치는 일(却禍)일을 주로 함으로써 하층민들의 고통과 민중의 필요에 응하였던 민간도파와 이 신선도교는 같지 않았다. 신선도교는 동시에 戰國 시대 燕과 齊 나라 일대에 유행하였던 方仙道를 계승하였다. 연과 제 나라의 방선도는 黃老道家, 陰陽五行家, 神仙家를 위주로 하고, 儒, 墨 九流를

신선이 되는 일(成仙)로, 養生延命을 하거나 長生不死의 상태를 이루는 것이며 최종적으로는 특정한 修道를 통해 하늘과 합일하는 경지에 도달하는 것이다. 바로 이것이 도교가 추구하는 최고의 주제이며 여기에는 체계적이고 완전한 이론적 기반이 있다. 도교에서는 만물의 근원과 形體와 정신, 天命과 인간의 적극적 노력을 언급 한다. 『抱朴子內篇』(이하 『內篇』으로 약칭한다.)은 바로 이러한 내용들을 포괄적으로 담고 있는 초기 도교 이론의 대표 저작이라 할 수 있다.

『內篇』의 주요 내용은 道와 一과 玄을 중심으로 한 우주본체론을 중심으로 전개되는 신선이론과 '사람마다 도를 닦아 선을 이룰 수 있다(人人皆可修道成仙)'는 주장의 근거가 되는 '신선존재의 논증' 문제, 그리고 「金丹」「黃白」「仙藥」「微旨」「雜應」「釋滯」「守眞」 등에 나오는 仙道方術, 辟穀, 不寒之道, 不熱之道, 辟五兵之道, 隱淪之道, 遠五行不極之道 등의 道敎法術, 그리고 煉丹術을 설명하는 古代科學[2]등이 그것이다. 다시 말하면, "내편은 神仙의 道, 仙人이 되기 위한 약의 처방, 귀신요괴 변화의 여러 가지 相, 不老長壽를 얻는 방법 그리하여 邪惡을 벗어나고 禍를 피하는 방법을 서술하고 있는 것으로 내용은 도가의 사상이다."[3]이렇게 『內篇』은 신선이론을 바탕으로 하는 양생사상, 修道의 철학적 함의 그리고 그 신비주의적 종교의 근거를 제시하고 있다. 葛洪은 "『內篇』에서는 神仙과 方藥(복약법), 鬼怪(귀신이나 요괴를 쫓는 법)와 變化, 養生과 延年(수명을 늘임), 禳邪(사악한 기운을 쫓는 법)와 却禍(재앙을 물리침)를 말한다."고 하였다.[4] 양생사상은 『내편』의 매우 중요한 내용이고 이는 갈홍이 건립한 신선도교의 중요한 이론적 기초를 이룬다.

갈홍의『내편』은 도교의 양생사상을 한 눈에 살펴볼 수 있다는 점에서 연구의 필요성이 제기된다. 이 논문은 『내편』 양생사상의 전체적 윤곽을 그려내고, 그 세부적 모습을 밝히는 것을 목적으로 한다. 이를 위해 『내편』에 나타난 양생사상의 이론적 기초에 대한 분석 작업을 먼저 진행한 후에 이를 바탕으로 양생법의 구체적 내용을 하나하나 살펴볼 것이다. 아울러 『내편』의 양생사상의 특징과 의의가 무엇인지를 밝혀보고 그 가치를 따져보고자 한다.

섞어서 方士之學을 이루었다."(胡孚琛, 『魏晋神仙道敎 - 抱朴子內篇硏究-』, 北京:人民出版社, 1989. 62-3 쪽 참조)

[2] 卿希泰主編, 『中國道敎』, 上海:東方出版社, 1994. 83-85 쪽.

[3] 野口鐵郎, 『講座 道敎』 第一卷 道敎の神神と經典, 東京:雄川閣出版, 2000. 96 쪽

[4] "其內篇言神仙方藥, 鬼怪變化, 養生延年, 禳邪卻禍之事"(王明, 『抱朴子內篇校釋』, 北京:中華書局, 1996. 부록 「抱朴子外篇自敍」 377 쪽) 『抱朴子內篇』 인용문은 『抱朴子內篇校釋』을 저본으로 삼는다. 아래에서부터는 편명만 표기한다.

Ⅱ.『抱朴子內篇』양생사상의 이론적 기초

1. 우주본체론-玄, 道, 一

『내편』의 제1장인 「暢玄」에서는 먼저 우주본체론의 차원에서 도의 체득과 합일에 관하여 논증하고 있다. 갈홍은 '玄', '道', '一' 이 세 가지 개념을 천지만물의 본원본체, 즉 우주만물의 시조이자 천지만물의 근원으로 설정함으로써, 자연관 체계의 가장 근본이 되는 범주로 여겼을 뿐 아니라『내편』체계의 이론적 출발점으로 삼고 있다.

『내편』에서 이 세계의 이법적 존재는 '道'로 표현된다. '도'는 물론『노자』의 도 관념을 계승하는 것인데, 玄 또는 一과 같은 개념으로도 표현된다. "갈홍은 도를 일과 현에 상당하게 하여 우주의 본체로 삼았다. 그리하여 '玄'은 자연의 시조이고 온갖 특수한 것들의 큰 마루이다("玄者, 自然之始祖, 而萬殊之大宗也")라 하였다. 이로 말미암아 하늘과 땅 그리고 만물이 생성된 것으로 본다. 이것은 곧 갈홍의 신선이론과 방술이론의 기초가 되는 것이다."[5]

이와 같은『내편』의 도 관념이 매우 적절하게 그리고 본질적으로 묘사되고 있는 것은 가장 첫 머리에 있는 「暢玄」이다. 「暢玄」의 처음부터 도는 우선 玄으로 표현되고 있다.

> 玄은 자연의 시조이고, 만 가지 특수한 것들의 큰 근원이다. 그것은 그 진실 됨이 멀고도 어두운 것 같다. 그래서 미세하다고 말한다. 그것은 그 멀기에 있어서는 오래되고 막막한 것 같다. 그래서 기묘하다고 말한다. 그 고원함은 구천(九霄)을 덮어씌우고, 그 넓기는 팔방(八隅)을 감싸 안으며, 해와 달보다 더 멀리 비추고, 번개보다도 빠르다……건(乾)은 그것으로 하여금 높아지고, 곤(坤)은 그것으로 인하여 낮아지고, 구름은 그것으로서 날아가고, 비는 그것으로써 베풀어 내리게 된다. 그것은 元一(곧 원기)을 품어 기르고, 兩儀(천지 또는 건곤)을 만들어 내며, '위대한 시초'를 숨 쉬어서 내 놓고, 수 억 가지 무리들을 불어 만들며, 천상의 별과 별자리(二十八宿)를 두루 돌아 운행케 하고, 천지가 처음 열리는 혼돈의 세계를 만들어 낸다. 그것은 저 신묘한 천지조화의 기틀을 타고 봄.여름.가을.겨울의 기운을 품어 낸다……그리하여 현이 존재하는 곳은 정취가 만연하며 그 즐거움이 그침이 없다. 현이 존재하지 않는 곳은 만물이 깨어져 흐트러져 버리고 정신은 사라져 버린다.[6]

---

[5] 卿希泰主編,『中國道敎史』, 上海:東方出版社, 1994. 83 쪽.

[6] "玄者, 自然之始祖, 而萬殊之大宗也. 眇昧乎其眞也, 故稱微焉; 緜邈乎其遠也, 故稱妙焉. 其高則冠蓋乎九霄, 其曠則籠罩乎八隅. 光乎日月,迅乎電馳……乾以之高, 坤以之卑, 雲以之行, 雨以之施, 胞胎元一, 範鑄兩儀, 吐納大始, 鼓冶億類, 回旋四七, 匠成草昧. 轡策靈機, 吹噓四氣……故玄之所在, 其樂不窮., 玄之所去, 器弊神逝."(「暢玄」)

"이른바 현은 곧 하나의 지극히 심오하고도 멀고 지극히 높고도 지극히 넓고, 지극히 넓고도 또한 지극히 부드러워서, 모나다고 말하면 모나지 않고 둥글다고 말하면 둥글지 않으며, 홀연히 존재하다가도 홀연히 존재하지 않으며, 오고 가고 종적이 없으며 허무하며 거센 바람처럼 미묘하여 그 변하고 바뀜이 헤아릴 수 없으며, 또한 하지 못하는 것이 없다. 무릇 우주의 생성, 사물의 운동은 모두 이러한 '현'의 작용이다. 그것은 모든 사물에 앞서서 존재하여 모든 사물을 주재한다. 그것은 초자연적 신비주의적 우주 본체인 '현'으로서, 갈홍은 이로써 신선사상을 고도로 개괄하였고, 그의 신선도교 사상체계를 확립하는 이론적 기초로 삼았다."[7]

『내편』의 道論은 철학사상사적으로 우주의 근원 문제에 있어서 王充의 "천지가 기를 합하여 만물이 스스로 생성된다."[8]는 것과 『태평경』의 "음과 양 두 기가 항상 함께 일함으로써 중앙에서 합하니 이에 함께 만물을 생성하고 만물은 모두 이 두 기에서 생성된다."[9]는 사상을 계승하여 "하늘과 강 그리고 만물에 이르기까지 기를 따라서 생기지 않는 것이 없다"[10]는 관점을 제시한다. 여기에서 "갈홍은 우주관, 본체론의 수준에서 長生成仙의 사상을 논증하기 위해 힘썼으며, 그렇게 함으로써 일종의 신비주의적 도교철학을 세웠다. 그는 양웅의 '太玄' 사상을 받아 들여 『내편』을 시작하였고,[11] 다시 '현'의 범주를 제시함으로써 그것이 우주의 본질임을 인

---

[7] 卿希泰主編, 『中國道教史』. 308 쪽.

[8] "天地合氣, 萬物自生"(『論衡』「自然」)

[9] "陰陽, 兩氣者常交用事, 合于中央, 乃共生萬物. 萬物悉此二氣而成形." 『태평경』

[10] "自天地至於萬物, 無不須氣以生者也"(「至理」)

[11] 기실 '현'의 사상적 연원에 대해서는 크게 두 가지 관점이 있다. 먼저 王明은 다음과 같이 설명한다. "여기(「暢玄」편을 가리킴)에서 이른바 '현'은 양한시기 양웅의 '태현'으로부터 비롯된 것이지 위진현학에서의 '현'이 아니다. 여기서는 '현'을 우주의 본체로 논하면서 특히 '현도'에 역점을 두었다. ……이로부터 보자면 포박자 에서의 '현'은 실제로 신비주의적 본체론이라고 할 수 있다." (王明,『抱朴子內篇校釋』, 4 쪽.) 또 다른 관점은 '현'을 위진현학이 강조했던 '현'과 직접적으로 관련시킨 것으로, 위진현학의 학설의 영향을 크게 받았다고 주장한다. 許抗生은 "갈홍의 철학사상은 노자철학과 위진현학 사상으로부터 매우 큰 영향을 받았다. …… 그는 귀무론 철학의 영향을 받았고, 세계의 최후 근원을 '현'(또는 '도')라고 여겼다."(許抗生, 『三國兩晋玄佛道簡論』, 山東:齊魯書社, 1991. 401-403 쪽.), 그런데 이진용은 卿希泰의 관점을 수용하여 이 두 가지 관점에 대해 비판적 태도를 취한다. "갈홍의 '현' 개념은 양한시기 철학의 영향을 받는 동시에 그 틀 속에서 벗어나 한 걸음 더 나아간 것으로 이해하는 것이 바람직하다. 주지하다시피 위진현학은 세계의 본체와 현상배후의 근원을 탐구를 중시하는 철학사조로, 선진시기 노장사상을 계승하여 발전시켰다. 갈홍은 포박자내편 에서 위진현학가들이 사용하는 本末, 動靜 등의 범주와 개념을 통해 자신의 체계에서 가장 중요한 범주인 '현'의 함의에 대해 정의를 내리

정하여 세계 안의 모든 것이 '현'에서 산출되었다고 생각하였다."[12] 한편으로 『내편』은 도를 다음과 같이 규정한다.

> 도란 내적으로는 몸을 닦고 외적으로는 나라를 다스리는 것이다. 칠정(七政 : 해와 달 그리고 오행)이 법도를 따르게 하고, 음과 양 두 기가 조화를 이루게 하며. 네 계절이 차고 따뜻한 절기를 잃지 않도록 하며, 바람과 비가 작물을 손상시키는 해를 입히지 않도록 한다. 네 계절이 조화롭고 순조로운 것은 날마다 태평의 조짐을 보여주는 것이며, 맑고도 단 샘은 덕정과 융합의 징표이다.[13]

도는 또한 『老子』의 一과 같다. 이 하나로서의 도는 『내편』에서 다음과 같이 표현된다.

> 사람이 一을 알면 만사가 다한다. 하나를 아는 자는 하나라도 알지 못하는 것이 없다. 하나를 알지 못하는 자는 하나라도 알 수가 없다. 도는 하나에서 일어나니, 그 고귀함은 짝할 수 있는 게 없다. 각기 하나에 거처함으로써 하늘과 땅 그리고 사람을 본받는다. 그래서 말하기를 삼일(三一)이라 하였다. 하늘은 하나를 얻어 푸르고 땅은 하나를 얻어 평안하고 정신은 하나를 얻어 신령하게 된다. 쇠는 가라앉고 깃털은 뜨고, 산은 우뚝 으며 냇물은 흐른다. 보려 해도 보이지 않고 들으려 해도 들리지 않으며, 있는 듯 하며 재하고 홀연하게 사라진다. 그것을 향해 나아가면 길하고, 그것에 등 돌리면 흉하다. 그것을 보존하면 오랜 복을 얻을 것이고, 그것을 상실하면 명이 끊어지고 기가 막히게 된다.[14]

『내편』의 一이 『노자』와 다른 점은 거기에 신적 권위가 부여되고 있다는 사실이다. "일은

고 있다. 따라서 갈홍의 '현' 개념은 양한시기 음양이나 象數에 관련된 의미를 축소시키는 동시에 사변적이고도 본체론적인 함의를 덧붙여 이미 양한시기 학술계의 논의에서 한 걸음 더 나아갔다고 할 수 있다. 반면에 허항생의 이론에 따라 갈홍의 '현'은 위진현학의 이론을 수용한 것이라고만 본다면, 갈홍의 포박자내편 의 체계에 대한 온전한 이해가 힘들어진다. 다시 말해서 갈홍은 분명히 양한시기 철학을 극복한 면이 있지만, '현' 개념을 설명하는 데 있어서 여전히 양한시기 우주발생론의 사유구조에서 머무르는 한계 또한 지니고 있는 것이다."(이진용, 「葛洪 抱朴子內篇의 '玄''道''一'에 대한 이해」, 道教文化研究 제 26 집 128-129 쪽 참조)

[12] 卿希泰主編, 『中國道教史』. 307 쪽.

[13] "夫道者, 內以治身, 外以爲國, 能令七政遵度, 二氣告和, 四時不失寒燠之節, 風雨不爲暴物之災, 玉燭表升平之微, 澄醴彰德洽之符."(「明本篇」)

[14] "人能知一萬事畢, 知一者, 無一之不知也;不知一者, 無一之能知也. 道起於一, 其貴無偶, 各居一處, 以象天地人, 故曰三一也. 天得一以淸, 地得一以寧, 人得一以生, 神得一以靈. 金沈羽浮, 山峙川流, 視之不見, 聽之不聞, 存之則在, 忽之則亡, 向之則吉, 背之則凶, 保之則遐祚罔極, 失之則命凋氣窮."(「地眞」)

신적 의지로써 우주만물을 주재하는 신령이 된다. 천지가 생성되고, 네 계절이 운행하는 것과 신선세계는 모두 일, 도, 현으로 말미암아 결정되는 것이다. 이로써 사람들의 도를 닦고 선을 구하는 과정은 이러한 일, 도, 현을 자신의 행위와 부합시키도록 요구하는 것이다. 일, 도, 현은 사람들이 숭배하는 대상이 아니라 사람들이 체득하는 대상이다. 『포박자』 한 권의 책에 담겨 있는 여러 가지 도술은 모두 이러한 이론을 기초로 하여 성립된 것이다."[15]

胡孚琛은 이상과 같은 『내편』의 道論을 다음과 같이 요약 정리한다. "갈홍의 도교철학 속에서 도는 그것의 논리적 시점이자 종결점이며 이론적 귀착점이다. '도'의 범주는 종교화 곧 神化의 과정에서 시작되어 현, 진으로 도출되며 일로 귀결 지어진다. 다시 한걸음 더 나아가서 방술화하여 구체적으로 '守玄一' 또는 '守眞一'의 방술을 거쳐, 마지막으로 도로 되돌아와 마침내 도를 체득하고 仙을 얻게 된다.[16]

2. 形神論과 性命論

形神論이란 인간생명을 육체적 요소인 形과 마음에 해당하는 神의 결합으로 보고 두 가지가 분리하면 죽음이 오는 것으로 간주하는 관점이다.[17] 이러한 관점에서 육체적 생명의 보전(養形)과 마음의 보전(養神)이 아울러 이루어져야 한다는 도교적 養生論이 성립하였다.[18] 인간을 몸과 마음, 즉 형신이 합일된 존재 간주하는 견해도 불사를 추구하는데 중요한 이론적 기반을 제공하였다. 이는 형체가 없어지면 정신도 소멸한다는 관점으로서 육체가 소멸한 후에 영혼이 독존할 가능성을 부정하는 견해이다. 이 관점이 바로 후에 유교.불교와의 사상적 교섭을 거치면서 性命雙修論이라는 사상으로 발전한 것이다. 초기 도교의 形神相依적 양생관은 수당 이후로 形神을 수련한다는 용어 대신에 性命에 대한 수련으로 관점이 이동되어, 性命雙修論으로 이어진다고 볼 수 있다.

---

[15] 劉鋒·藏知非, 『中國道教發展史綱』, 臺北:文律出版社, 1997. 138 쪽.

[16] 胡孚琛, 『魏晋神仙道教-抱朴子內篇研究-』, 北京:人民出版社, 1989. 201-202 쪽.

[17] 인간을 형신의 두 가지 요소를 통해 설명하는 관점은 『황제내경』이 성립될 당시(즉 漢代)에 일반적 관점이었다. 이 때 신, 즉 정신적 요소를 보다 중시하면서도 형체가 무너지면 신도 흩어진다는 것이 『黃帝內經』을 비롯한 『太平經』, 『抱朴子』등의 공통적 관점이었다.

[18] 초기 도교의 양생이론과 형신론에 관해서는 김낙필, 「不死 追求의 이론적 기초-초기 도교를 중심으로」, 동양학 제 28 집, 1998. 김용수, 「도교철학의 生死觀과 不死」, 한국종교사연구 제 10 집. 李远国, 『道教氣功生学』, 社会科学院, 1988. 김낙필 외 3 인역, 『내단-심신수련의 역사 1』, 성균과대학교출판부, 2006. 제 1 장 등을 참조하길 바란다.

『내편』의 형신론은 선진도가와 초기 도교경전인 『태평경』의 사상을 계승하고 있다. 여기에서는 인간을 '形', '氣', '神'이 밀접한 관계를 이루고 있는 상호유기적인 생명 통일체로 본다. 『內篇』에서는 다음과 같이 언급되어 있다.

> 그러므로 한 사람의 몸은 한 나라의 形象이다. 가슴과 배의 위치는 마치 宮室과 같고, 四肢가 배열해 있는 것은 국경과 같고, 골절이 나뉘어 있는 것은 百官과 같고, 정신은 군주와 같으며, 血은 신하와 같고 氣는 백성과 같다.[19]

형체는 인간존재의 유형적 기초이고, 氣와 神이 이에 기대어 존재하면서 발휘되고 작용하는 담지체이다. 또 여기서 기는 인체의 생명 동력과 근본 원천이고, 신은 곧 심리의식과 정신구조로 사람의 형과 기 그리고 전체 생명활동을 통솔하고 제약하는 작용을 한다.

> 대체로 형체가 있는 것은 형체가 없는 것에 의해 살며, 형체는 정신에 의해서 성립된다. 형체가 있는 것은 형체가 없는 것의 집이고, 형체는 정신의 집이다. 즉, 제방에 비유한다면 제방이 무너지면 물은 고일 수가 없는 것과 같다. 촛불에 비유해 말한다면, 초가 다하면 불도 꺼져 버리는 것과도 같다. 형체가 지치면 정신은 산만해지고, 원기가 다하면 목숨도 끝이 난다.[20]

여기서는 형체를 제방에, 정신을 물에 비유하고, 또 형체를 초에, 정신을 촛불에 비유한다. 그리하여 제방이 무너지면 물이 머무르지 못하고, 초가 다 타면 불도 사라지는 현상을 설명하였다. 결론적으로 정신은 형체에 의존한다는 것이다. 이와 같은 촛불의 비유는 위진 형신론사에서 매우 중요한 의미를 지닌다. 神滅論의 입장에 서있는 사람들은 불이 연소하는 까닭은 초가 있기 때문이고 초가 다 타면 불은 꺼진다는 것을 강조한다. 따라서 사람의 형체가 소멸되면 정신도 또한 이에 따라서 존재할 수가 없게 된다고 말한다. 이는 '형체는 다해도 정신은 불멸한다'는 불교 측의 주장에 대한 반론이다. 그런데 갈홍이 비록 촛불의 비유를 활용하고 있지만 단순하게 신멸론자라고 할 수는 없다. 그는 형체 보존의 중요성을 긍정하여 형체가 존재해야만 정신이 존재할 수 있다는 것을 강조하였을 뿐이다. 당시의 논쟁이었던 형신의 생멸 문제는 갈홍의 형신사상의 중점은 아니다. 즉 형체 소멸 후의 정신의 존재여부에 대한 문제는 신선도교

---

19 "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"(「地眞」)

20 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. 故譬之於堤, 堤壞則水不留矣;方之於燭, 燭糜則火不居矣. 身勞則神散, 氣竭則命終, 根竭枝繁, 則靑靑去木矣;氣疲欲勝, 則精靈離身矣. (「至理」)

의 실질적인 관심사가 아니다. 단지 어떻게 형체를 유지할 것인가 하는 것이 가장 중요한 문제이다.

> 이른바 술이라고 하는 것은 안으로는 형체와 정신을 수련하여 수명을 늘리고 질병을 고치는 것이며, 밖으로는 사악함을 몰아내고 재난에 걸리지 않게 하는데 있다.[21]

갈홍의 양생사상에서 금단과 선약의 복용 등의 신선방술을 행하는 이유는 형체와 정신을 수련하여 사악한 기운이 침입하지 못하고 형체를 영구히 유지할 수 있는 신선의 경지에 도달하기 위한 것이다. 결국 갈홍은 장생과 성선을 달성하고자 하는 사람들은 반드시 형신을 통일하는 수련을 해야 한다는 것을 강조하고 있다.

한편 갈홍의 신선도교의 이론과 그 주장은 모순성을 지니고 있다. 이러한 모순성은 근본적으로 그의 신선도교 이론의 엄밀성을 떨어뜨린다. 『내편』에는 다음과 같은 내용이 있다.

> 수명의 길고 짧음은 실로 운에 달린 것이다. 음양의 기를 받아서 수태할 때 각기 별에 좌우된다. 천도는 그 자체로서는 아무 일도 할 수가 없다. 다면 만물을 자연에 맡겨둘 뿐이다. 특별히 친절한 것도 없고 , 더 먼 것도 없으며, 저 편도 없고 이편도 없는 것이다. 어떤 사람의 운명이 生星에 속해 있으면 그 사람은 반드시 선도를 좋아할 것이다.[22]

이렇게 사람이 태어나면 '命'이 정해진다는 숙명론은 다음과 같은 선천적 인성론과 결합이 된다.

> 어떤 사람의 운명이 死星에 속해 있다고 하면 그 사람은 선도를 믿지 않는다. 선도를 믿지 않음으로 스스로 그것을 수행하려고 생각지 않는다. 좋아하고 싫어하는 것은 타고난 천품에 달려 있다. 이것을 바꾸려 하거나 뺏는 일은 하늘도 할 수 없다.[23]

여기서의 '命'은 여전히 成仙 여부의 근거가 된다. 그런데 갈홍은 위와 같은 숙명론을 논하면서도 다른 한편으로는 "나의 수명은 나에게 달려있다. 하늘에 달려있지 않다(我命在我不在

---

[21] 所爲術者, 內修形神, 使延年愈疾, 外攘邪惡, 使禍害不干. (「微旨」)

[22] "命之修短, 實由所值, 受氣結胎, 各有星宿. 天道無爲, 任物自然. 無親無疏, 無彼無此也. 命屬生星, 則其人必好仙道. 好仙道者, 求之亦必得也. " (「塞難」)

[23] 命屬死星, 則其人亦不信仙道, 不信仙道, 則亦不自修其事也. 所樂善否, 判於所稟, 移易予奪, 非天所能. 譬猶金石之消於爐冶, 瓦器之甄於陶竈. 雖由之以成形, 而銅鐵之利鈍, 雍缶貝貝 缶之邪正適遇所遭, 非復爐竈之事也." (「塞難」)

天「黃白」)"는 주장을 한다. 이는 즉 사람이 질병에 걸리거나 요절하는 것은 천명이나 귀신과 관계가 없다는 것이고 정신이거나 생리적인 문제들로 인한 것이라고 말한다. 즉 하늘이나 귀신에게 기구하는 것은 병을 제거하고 수명을 늘리는데 도움이 되지 못한다고 한다. 인간의 운명, 그 중에서도 삶과 죽음이 하늘에 달려있지 않고 인간에 달려있다는 관점도 불사의 추구를 뒷받침하는데 중요한 바탕이 된다. 신선도교사상에서는 일반적으로 인간의 삶과 죽음은 물론 기의 모임과 흩어짐으로 파악하지만 언제 죽을 것인가에 관해 하늘의 뜻이 따로 있는 것이 아니라는 시각을 견지한다. 운명론적 도교신앙과 능동적이고 적극적인 과학적 탐구는 갈홍 신선도교 이론의 두 영역으로, 이 두 방면의 상호 대립 충돌은 갈홍 이론체계에서 모순을 야기하는 근원이다.

3. 神仙論

신선사상은 대략 기원전 5세기경에 성립된 것으로 알려져 있으며, 신선술에는 醫術, 經方, 房中, 方伎의 4파가 포함되고 연금술이 합해지면서 신선사상을 형성하게 되었다. 『내편』에서 추구하는 신선이란 어떠한 존재인가? 신선이란 우주의 원리, 도와 일체가 된 사람을 말한다. 그렇게 됨으로써 영원한 생명을 얻게 되는 것이다. 그것은 도를 배우고 丹을 복용함으로써 이루어진다. 신선으로서 최고의 존재는 太乙元君이라 하는데, 이에 대하여 다음과 같이 말하고 있다.

> 元君은 大神仙의 인간이다. 능히 음양을 조화시키고 귀신과 풍우를 부리며, 구룡과 십이 백호를 타고 다니니(驂駕) 천하의 모든 신선들이 모두 그를 따랐다. 그는 스스로 말하기를 "나의 근본은 도를 배우고 丹을 복용함으로써 이루어진 것이다. 자연히 이루어진 것이 아니다"라고 하였다. 하물며 평범한 사람들이 어찌 그런 일을 할 수 있겠는가?[24]

또 『내편』에서 신선에는 천상의 신선(天仙)과 지상의 신선(地仙)이 있다고 말한다.

> 선생께서 말씀하시길 '선인에는 승천하는 자와 지상에 머무는 자가 있다. 요는 어느 쪽이나 모두가 불로장생한다. 속세를 떠나든 머물든 모두가 본인의 기호에 따를 것이다'라고 했다. 그것에 대해서는 仙丹金液을 복용하는 방법에 의하여 정해진다. 즉 세상에 머물고자 하면 반제를 복용하고 나머지 반 분은 남겨 놓는다. 뒤에 승천하고자 하면 나머지 반제를

[24] "元君者, 大神仙之人也. 能調 2 和陰陽, 役使鬼神·風雨, 驂駕九龍·十二白虎, 天下衆仙皆隸焉. 猶自言亦本學道服丹之所致也, 非自然也. 况凡人乎"(「金丹」)

마저 복용하면 된다.[25]

천상의 신선이 지상의 신선보다 나은 것은 아니다. 이미 신선의 경지에 오른자라면 지상에 머물며 욕망을 정화하여 인간다운 삶을 사는 것을 귀히 여겼다. 따라서 신선의 도는 산중에서 얻는 것이 아니라 오히려 전쟁터에서 혹은 대도시의 한 가운데서 얻는 것을 더 높이 샀다.

> 上士의 도는 전쟁터(三軍)에서 얻으며, 中士의 도는 도시에서 얻으며, 下士의 도는 山林에서 얻는다. 이것은 모두 다 이미 仙藥을 얻었겠지만, 승천을 원하지 않고 전쟁터에 있을지라도 창과 칼이 상함을 입히지 못하고 도시에 있어서도 인화가 미칠 수 없기 때문이다. 그러나 하사는 아직도 거기에 미치지 못하기 때문에 산림에 있게 되는 것이다.[26]

또 신선의 도를 얻은 사람을 세 계급으로 나누고 있다. "최고의 인간은 하늘 곧 천상으로 올라가서 하늘의 신선이 되고, 중류의 인간은 곤륜산에 들어가 살면서 지상의 신선이 되고, 최하의 사람은 이 세상에 머물며 장수하는 것"[27]이라고 설명한다.

『내편』에 보이는 갈홍 신선도교의 궁극목적은 장생불사하는 신선이다. 여기에서 신선의 존재, 신선의 가능성 및 그 방법 등에 대한 논증은 주요한 철학적 작업이 된다. 이러한 논증은 『內篇』「論仙」에 나타나고 있다. 「논선」에 나타나는 갈홍의 논지는 당시 사람들이 불신하던 선인의 존재에 대한 입증이요, 나아가서는 그러한 신선이 학을 통하여 도달할 수 있다는 이른바 '도를 배워서 선인이 될 수 있다'는 仙道思想[28]을 정립하기 위한 것이었다. 갈홍은 『내편』에서 고금의 여러 가지 신선의 전설과 형이상학적 방법을 병행하여 신선의 존재와 成仙의 가능성을 논증[29]하려고 한 것으로 보인다.

여기에 성립된 하나의 전제가 '신선의 세계는 확실히 존재하며, 사람들은 도를 배워서 신선이 될 수 있다'[30]는 것이다. 갈홍은 한편으로 신선이 될 수 있는 기질은 선천적으로 타고난다는 일종의 숙명론적 사고를 보여주기도 한다.

---

[25] "仙人或升天, 或住地, 要於俱長生, 住留各從其所好耳. 又服還丹金液之法, 若且欲留在世間者, 但服半劑而錄其半, 若後求升天, 便盡服之" (「對俗」)

[26] "上士得道於三軍, 中士得道於都市, 下士得道於山林, 此皆爲仙藥已成, 未欲升天, 雖在三軍, 而鋒刃不能傷, 雖在都市, 而人禍不能加, 而下士不及於此, 故止山林耳"(「明本」)

[27] "上士得道, 升爲天官;中士得道, 棲集昆侖;下士得道, 長生世間"(「金丹」)

[28] 任繼愈主編, 『中國道敎史』 上卷(增訂版), 北京:中國社會科學出版社, 2001. 80-85 쪽.

[29] 卿希泰主編, 『中國道敎史』. 311 쪽.

[30] 劉鋒·.藏知非, 『中國道敎發展史綱』, 臺北:文律出版社, 1997. 138 쪽.

수명의 길고 짧음은 실로 그 사람 자신이 만나 다다르는 것에 말미암는다. 산 기운을 받아 태를 결정할 때에는 각자에게 주어진 별.별자리가 있다. 천도는 억지로 행하는 것이 아니고, 사물에 맡겨 스스로 그러하여 친함도 없고 소원함도 없으며, 너와 나의 구별이 없다. 수명이 장생의 별에 속한다면 그 사람은 반드시 신선의 도술(仙道)을 좋아한다. 신선의 도술을 좋아하는 자는 또한 신선의 도술을 추구하여 반드시 성공하게 된다. 수명이 죽음의 별에 속한다면 그 사람은 또한 신선의 도술을 믿지 않으니, 선도를 믿지 않는다면 또한 스스로 선도를 닦지 않는다.[31]

신선의 경전을 살펴보면 선을 얻은 사람들은 모두 명을 받고 신선의 기운을 바로 접하고, 저절로 품부 받은 바가 있다. 그래서 포태 속에 이미 신선의 도술을 믿는 천성이 들어있고, 마음속에서 저절로 도술을 좋아한다. 다만 반드시 현명한 스승을 만나 그 법을 얻어야 한다. 그렇지 않다면, 믿지 않아 구하지 못하고, 구하지 않으면 도를 얻을 수 없다. ……사람으로 태어남에 본래 정해진 운명이 있는 것이니, 장거자가 말하는 것이 그것이다. 신선의 운명을 받지 못하였다면 반드시 선을 좋아하는 마음이 없다. 심중에서 좋아하지 않고서도 도술을 추구한 사람은 없으며, 노력하지 않고서도 얻은 자 또한 없다.[32]

그러나 어쨌건 신선은 도를 배워서 도달할 수 있는 것으로서 갈홍이 그 방법으로 여러 가지 양생법을 제시한다. 도교에서는 신선이 되기 위해서는 세 가지의 방법이 있다고 말한다. 첫째, 신선이 사는 곳에 있는 不死藥을 구해서 복용하는 방법. 둘째, 불사약을 직접 제조하여 복용하는 방법. 셋째, 호흡이나 특수한 운동 또는 정신의 수련을 통하여 신선이 되는 방법이 그것이다. 이것을 다시 두 가지로 분석해보면 약을 복용하는 인간외적 방법과 호흡이나 정신수련의 인간내적인 방법으로 나눌 수 있다. 이와 같이 신선이 되기 위한 방법을 丹學이라고도 하며, 단학은 외단과 내단으로 나뉜다.[33] 『포박자』에는 이 외단과 내단의 내용이 모두 정리되어 있으며, 이것이 바로 양생사상이라 할 수 있다.

---

31 "命之修短, 實由所値, 受氣結胎, 各有星宿. 天道無爲, 任物自然. 無親無疏, 無彼無此也. 命屬生星, 則其人必好仙道. 好仙道者, 求之亦必得也. 命屬死星, 則其人亦不信仙道, 不信仙道, 則亦不自修其事也."(「塞難」)

32 "按仙經以爲諸得仙者, 皆其受命偶値神仙之氣, 自然所稟, 故胞胎之中, 已含信道之性, 及其有識, 則心好其事, 必遭明師而得其法. 不然, 則不信不求, 求亦不得也.…爲人生本有定命, 張車子之說是也. 苟不受神仙之命, 則必無好仙之心;未有心不好之而求其事者也, 未有不求而得之者也."(「辯問」)

33 백남귀, 「葛洪의 신선사상과 成仙法」, 한국종교사연구 13, 2005.

Ⅲ. 『抱朴子內篇』의 양생의 방법

신선도교는 生道합일을 주장하고 延命長壽와 不死를 추구한다. 양생법은 이를 위해 도를 인체내에 응결시키는 것으로, 사람의 생명이 따르고 순환되는 대도를 추구하는 방법이다. 신선도교의 여러 가지 양생법들은 신체를 강건하게 하고 마음을 편안하고 화평하게 하며 신선을 이루는 기본 도구와 수단이 된다. 『내편』에서는 양생이라는 용어가 여러 편에서 보인다. 갈홍은 "양생은 상해를 입지 않는 것이 기본이다."[34]라고 말한다. 양생의 기본이 신체를 손상시키지 않는다는 데 있다는 것을 아래와 같이 강조하고 있다.

> 양생의 방법은 침을 뱉는데도 멀리 뱉지 않는다. 길을 걸어갈 때도 질주하지 않는다. 듣는데 있어서도 극도로 하지 않고 눈은 오랫동안 보지 않는다. 오랫동안 앉아있지 말며, 피로할 정도로 오래 잠을 자서도 안된다. 춥다고 생각되기 이전에 적당한 옷을 입어야 하고 덥다고 느끼기 이전에 옷을 벗어 버려야한다. 그런가 하면 배가 심히 고파서 음식을 먹는 것도 좋지 않다. 먹을 때는 과식하지 않는다. 목이 지나치게 말라 음료수를 마시는 것도 좋지 않다. 마셔도 과하게 마시지 않는다. 과식하면 체하고 과음하면 담에 걸린다. 지나치게 피로하지도 편하지도 말라. 너무 일찍도 늦게도 일어나지 말며, 땀을 흘리지 말고, 잠을 많이 자지 마라……양생을 잘하는 사람은 자고 일어나는 것에 사시의 절도를 지키며 항상 조화를 이루면서 살아가는 것이고 언제나 근골을 단련하며, 도인으로 질병을 없애고 호흡법을 사용하여 기를 영위에 유행시키며, 보사법으로 혈액순환을 촉진시키며 여탈의 요령으로 절도 있는 노동을 하며 분노를 참아 음기를 보전하며 기쁨을 눌러 양기를 기른 연후에 초목의 약을 복용하여 수명의 단축을 예방하고, 그 다음에 금단으로 무궁한 수명을 누린다. 불로장생의 이치는 이것으로 다하는 것이다.[35]

『내편』에서 양생법의 요지는 신선이 되기 위해 장생불사의 몸을 만드는 것이다. 이를 위해 가장 중요한 것은 금단을 복용하고 조식, 벽곡, 도인 등을 행하는 것이다.

> 무릇 사람이 죽게 되는 원인은 정력의 소모, 노쇠함, 백병의 침입, 중독, 사기에 해를 입는 것, 바람이나 냉기를 맞는 것 등 6가지 害에 의한다. 이제 도인으로 기를 온몸에 두

---

34 "養生以不傷爲本"(「暢玄」)

35 養生之方, 唾不及遠, 行不疾步, 耳不極聽, 目不久視, 坐不至久, 臥不及疲. 先寒而衣, 先熱而解. 不欲極飢而食, 食不過飽;不欲極渴而飮, 飮不過多. 凡食過則結積聚, 飮過則成痰癖. 不欲甚勞甚逸, 不欲起早起晩, 不欲汗流, 不欲多睡……是以善攝生者, 臥起有四時之早晩, 興居有至和之常制. 調利筋骨, 有偃仰之方;杜疾閑邪, 有呑吐之術;流行榮衛, 有補瀉之法;節宣勞逸, 有與奪之要. 忍怒以全陰氣, 抑喜以養陽氣, 然後先將服草木以救虧缺,後服金丹以定無窮, 長生之理, 盡於此矣. (「極言」)

> 루 돌리고 방중술로 정을 새지 않게 몸 안으로 돌려 뇌를 보충하고, 음식 기거에 절도를 지키고 약물을 복용하고 思神守一하며 악귀를 막는 부적을 지니고 생명을 축소시키는 기름진 음식, 미녀 등 삶을 손상시키는 일체를 멀리 한다면, 이 六害로부터 벗어날 수가 있다.[36]

이상에서 말하는 금단을 복용하는 복이나 벽곡은 외단이고 조식, 도인 방중은 내단으로 분류될 수 있는데 여기서 외단은 외부의 물질을 섭취하거나 하지 않음으로써 장수를 도모하는 것이요, 내단으로 분류된 것들은 자기 몸을 단련하는 데서 장수를 도모하는 것이다.

그러나 『내편』에서는 心神 수련도 중요시 하고 있는데 '思神守一'의 개념으로 나타나고 있다. 또한 신선이 되기 위해서는 아무리 내·외단을 행한다 하더라도 선한 심성을 갖추고 있지 않으면 안된다고 하여 도덕적인 측면을 중요시 하고 있다. 결국 신선이 되기 위해서는 어느 한 가지도 중요하지 않은 것이 없으니, 여러 가지 방법들을 동원하여 몸과 마음을 조화롭게 수련해야 한다는 것을 강조하고 있다. 아래에서 갈홍이 제시한 양생법들을 하나하나 살펴보기로 한다.

1. 行氣導引法

행기란 調息, 閉氣, 胎息, 服氣, 吐納이라고도 하는 일종의 호흡법을 말한다. 깊은 호흡을 통하여 나쁜 기를 내보내고 맑은 기를 몸 안으로 들이며 몸 안의 기를 지키고 충실하게 할 것을 강조하는 양생법이다. 『내편』에서는 다음과 같이 말한다.

> 대저 사람은 氣 안에 있고 기는 사람 안에 있다. 천지에서부터 만물에 이르기까지 기를 따라서 생기지 않는 것은 없다. 따라서 행기를 잘하는 자는 내적으로는 신체를 보양하고 외적으로는 악을 퇴치한다.[37]

행기의 효과에 대해 『내편』에서는 다음과 같이 말하고 있다.

> 그러므로 행기를 하면, 혹은 그것으로 백병을 치료할 수 있고, 혹은 그것으로 전염병에 들어갈 수가 있으며, 혹은 그것으로 뱀과 호랑이를 금할 수가 있고, 혹은 그것으로 상처의

---

[36] "夫人所以死者, 諸欲所損也, 老也, 百病所害也, 毒惡所中也, 邪氣所傷也, 風冷所犯也. 今道引行氣, 還精補腦, 食飮有度, 興居有節, 將服藥物, 思神守一, 枉天禁戒, 帶佩符印, 傷生之徒, 一切遠之, 如此則通, 可以免此六害." (「至理」)

[37] "夫人在氣中, 氣在人中, 自天地至於萬物, 無不須氣以生者也. 善行氣者, 內以養身, 外以卻惡" (「至理」)

피를 멎게 할 수가 있으며, 혹은 그것으로 물속에 거할 수가 있고, 혹은 그것으로 물위를 갈 수가 있다. 혹은 그것으로 배고픔과 목마름을 피할 수 있고 혹은 그것으로 생명을 늘릴 수 있다.[38]

호흡 수련을 통한 기의 확충은 신체를 변화시켜 불로장생으로 이끌고 기의 운용은 갖가지 초자연적인 능력을 구사할 수 있도록 해준다. 호흡 수련은 또한 정신수련과 밀접한 관련이 있다. 명상 내관 등의 정신수련은 흔히 호흡 수련과 겸행 되는데 수련이 일정한 단계에 도달하게 되면 신선가들은 열기가 온몸을 주류하는 이른바 '周天火候'와 같은 생리적 변화와 아울러 入神이나 忘我와 같은 숭고한 정신경지를 체험하게 된다. 그리고 단계를 높여 가면서 더 이상의 체험을 겪어 나감에 따라 수련인의 정신과 육체는 더욱 고양되어 나간다.[39]

「석체」에는 행기법에 대한 구체적인 설명도 나와 있다. 주로 체내 원기의 신진대사와 관련되는 것으로 방법이 여러 가지가 있다. 그 핵심은 '胎息'이다.

그 대요는 태식뿐이다. 태식을 터득하게 되면 입과 코를 쓰지 않고 호흡할 수 있는데 마치 태아가 뱃속에 있을 때처럼 숨 쉴 수 있으면 도가 이룩된 것이다. 처음으로 행기를 배우는 사람은 코를 통해서 기를 몸 안으로 빨아들인 다음 그것을 정지시키고 마음속으로 수를 센다. 백이십까지 세고 입으로 조용히 내쉰다. 이렇게 기를 들이쉬고 내쉴 때는 그 소리가 귀에 들리지 않을 정도로 한다. 언제나 들이쉬는 양이 내쉬는 양보다 많아야 한다. 콧구멍에 가벼운 깃털을 대고 그것이 움직이지 않을 정도의 상태에서 호흡을 해야 한다. 이것이 익숙해지면 마음속으로 세는 수를 늘린다. 오래 계속하면 천까지도 셀 수 있다. 그런 상태에 이르면 비록 노인이라 해도 날이 갈수록 젊어진다.[40]

「석체」편에서는 더 나아가 하루 중에서 행기를 할 수 있는 시간과 장소의 중요성을 강조한다.

무릇 행기를 하는 것은 마땅히 생기의 때에 해야 하며 사기의 때에 해서는 안된다. 그러므로 말하기를, 선인은 육기를 복용한다고 하는데 이는 그것을 말함이다. 하루 낮 하루 밤에 12시가 있다. 그 반야에서부터 낮의 가운데에 이르기까지의 6시를 생기라 한다. 낮

---

38 故行氣或可以治百病, 或可以入瘟疫, 或可以禁蛇虎, 或可以止瘡血, 或可以居水中, 或可以行水上, 或可以闢飢渴, 或可以延年命. (「釋滯」)

39 정재서, 『不死의 신화와 사상』, 민음사, 1994. 56 쪽.

40 其大要者, 胎息而已. 得胎息者, 能不以鼻口噓吸, 如在胞胎之中, 則道成矣. 初學行氣, 鼻中引氣而閉之, 陰以心數至一百二十, 乃以口微吐之. 及引之, 皆不欲令己耳聞其氣出入之聲. 常令入多出少, 以鴻毛著鼻口之上, 吐氣而鴻毛不動爲候也. 漸習轉增其數, 久久可以至千, 至千則老者更少, 日還一日矣.(「釋滯」)

의 가운데에서부터 밤의 반에 이르기까지의 6시를 사기라 한다. 사기의 때에는 행기를 하여도 이익이 없다.[41]

또한 행기를 효과적으로 수행하기 위해 금기해야할 사항들을 언급하고 있다.

행기를 할 때에 중요한 것은 포식해서는 안된다는 것이다. 날 야채, 기름진 것, 비린 생선을 먹어서는 안된다. 이런 것을 먹으면 기가 강해져 닫기 어렵게 되기 때문이다. 또 화를 내면 안된다. 자주 화를 내면 기가 어지러워진다. 이렇게 되면 기가 저절로 넘치지 못한다. 더구나 때로 기침이 발작하기도 한다.[42]

이렇듯 갈홍이 말하는 행기법은 극도의 인내와 자제력을 요구하고 있다고 볼 수 있다. 『내편』에서 생기는 반드시 도인을 보조로 삼아야 함을 강조한다.

장생법을 깨친 사람은 신약을 복용하는 전제로서 호흡법을 게을리 하지 않고 아침저녁으로 도인을 행하여 혈액 순환이 막히는 일이 없도록 하며, 그 위에 방중술을 행하면 좋다.[43]

행기는 導引과 아울러 행해야 하는 것이다. 도인은 팔다리 사지 운동을 위주로 하고 호흡吐納의 양생방식을 보조 삼아 몸과 마음의 수양을 강조하는 것이며, 주로 기와 혈을 잘운용하여 질병을 치료하는 것이다. 도인은 간단히 말해서 '기를 운용하는 방법' 또는 '신체(몸)를 자연 상태로 유지하기 위한 방법'이라고 말할 수 있다. 도인은 경락과 경혈에 자극을 주기 위한 체조법과 호흡법을 결합하여 기와 혈의 순환을 활발하게 하고 사기의 배설을 촉진시키므로 몸의 내장 기관뿐만 아니라 근육과 관절, 피부 등의 탄력성과 활력성을 증강하고 관절의 활액 분비와 관절 주위의 순환을 촉진하고 경락을 통해 전신을 조성해 준다. 『抱朴子別旨』에는 도인에 대해 다음과 같이 설명하고 있다.

무릇 도인이란 이름을 세우거나 사물의 모양을 그려 나타내려는 것이 아니다. 굴신하거나 하늘을 쳐다보거나 걷거나 누우며, 혹은 기대거나 서며, 혹은 뛰어 오르며, 서서히 걸

---

41 夫行氣當以生氣之時, 勿以死氣之時也. 故曰仙人服六氣, 此之謂也. 一日一夜有十二時, 其從半夜以至日中六時爲生氣, 從日中至夜半六時爲死氣. 死氣之時, 行氣無益也. (「釋滯」)

42 "又行氣大要, 不欲多食, 及食生菜·肥鮮之物, 令人氣强難閉. 又禁恚怒, 多恚怒則氣亂, 卽不得溢. 或令人發亥欠."(「釋滯」)

43 "養生之盡理者, 旣將服神藥, 又行氣不懈, 朝夕導引, 以宣動榮衛, 使無輟閡, 加之以房中之術"(「雜應」)

으며, 읊조리며, 숨 쉬는 것이 모두 도인이다. 매일 아침 반드시 행할 필요는 없지만 몸에 이상이 느껴지면 이것을 행한다. 행할 때는 폐기하고 기를 조절하여 충격을 주면 기가 통한다. 도인할 때에 당기지도 않았는데 골절에서 큰 소리가 난다. 소리가 적게 나면 근이 부드럽고 기가 잘 통하는 것이다. 도인은 병나기 전의 병을 고치며 화하지 못한 기를 통하게 한다. 운동하면 여러 관절에 기가 소통되며 운동하지 않으면 三宮의 혈액이 엉긴다. 도인은 양생의 큰 법칙이며 질병을 없애는 玄術이다.[44]

도인은 관절을 이롭게 하며 혈기를 소통시키고 병을 고치는 일종의 健身術이다.[45] 여기서 읊조린다는 것이 어떻게 도인이 될 것인지에 대해서는 의문이 생기지만 노래가 性情을 기른다고 하는 사상은 후대에 들어와서부터 형성된 듯하다.[46]

『내편』에는 앞선 내용에서 보이듯이 도인, 행기 태식, 吐古納新 등의 용어가 혼용되어 사용되고 있다. 도인은 굴신을, 토납은 행기로, 태식은 행기의 대요로 설명된다. 도인은 신선이 되기 위한 중요한 과정이지만 갈홍은 도인만을 강조하지 않는다. 한 가지만을 배우는 것은 부족하다고 한다.

2. 思神守一法

'思神守一'이란 神을 생각하고 一을 지킨다는 말이다. '수일'은 신선을 이루기 위한 玄道를 추구함에 있어서 지극히 요긴한 수행론이라고 말할 수 있다. 『내편』의 이러한 일종의 정신 수련법은 노자의 '포일'의 개념에서 유래한 것으로 『태평경』에서 이미 본격적인 수일론으로 발전한 것을 갈홍이 계승한 것이다. 『내편』에서는 말한다.

---

44 夫導引不在于立名衆物，粉繪表形著圖，但無名狀也，或伸屈，或俯仰，或行臥，或倚立，或踟躅，或徐步，或吟，或息，皆導引也.不必每晨爲之，但覺身有不理則行之.皆當閉氣：閉氣，節其氣沖以通也亦不待立息數，待氣似極，則先以鼻少引入，然後口吐出也.緣氣閉既久則沖喉，若不更引，而便以口吐，則氣不壹，粗而傷肺矣.但疾愈則已，不可使身汗，有汗則受風，以搖動故也.凡人導引，骨節有聲，如大引則聲大，小引則聲小，則筋緩氣通也.夫導引療未患之疾，通不和之氣，動之則百關氣暢，閉之則三宮血凝，實養生之大律，祛疾之玄術矣.(『抱朴子別旨』道藏 28 冊 251 쪽) 어떤 학자는 『抱朴子別旨』가 갈홍의 저작이 아니고 후인이 토납 도인결을 편집하여 이루어진 것으로 보기도 한다. 그러나 그 내용은 갈홍의 태식법과 상당히 일치한다. 갈홍이 전수한 구결로 볼 수도 있다. 실제로『抱朴子別旨』의 내용은 아마도 卷八「釋滯」와 卷六「微旨」가운데 언급되고 있는 행기와 도인에 대한 보충으로 보인다.

45 胡孚琛, 『魏晉神仙道教』, 北京:人民出版社, 1990. 290 쪽

46 呂光榮, 『中國氣功辭典』,北京:人民衛生出版社, 1989. 451 쪽

『仙經』에 '단을 마시고 일을 지키면(守一) 하늘만큼 오래 살고, 還精과 胎息을 하면 한 없이 수명을 늘릴 수 있다.'라고 하였는데 이것은 지극한 도이다.[47]

갈홍은 또 장생불사의 목표에 이르는 구체적인 방법으로 金丹을 강조한다. 그런데 금단을 복용하는 데에 그치는 것이 아니라, 외부로부터 다가오는 갖가지 위험과 피해에서 벗어나 자신의 몸을 지키기 위해서는 반드시 '진일'을 지켜내야 한다고 주장한다.

'일'을 지키고 참됨을 보존하면 이에 신령스러움과 통할 수 있고, 욕구를 줄이고 먹는 것을 단속하면 '일'이 이에 머무르며, 시퍼런 칼날이 머리에 닿는다 해도 '일'을 存思하면 살 수 있다. '일'을 아는 것은 어렵지 않지만 끝까지 지키는 것이 어려우며, 그것을 지켜 잃지 않으면 (생명이) 무궁할 수 있으며, 뭍에서는 포악한 짐승을 피하고 물에서는 교룡의 공격을 물리치며, 산천의 괴수의 정령과 독충을 두려워하지 않으며, 귀신이 감히 가까이 하려 하지 않고, 칼로도 벨 수 없으니, 이것이 바로 '眞一'의 대략적인 내용이다.[48]

여기에서 보면 '진일'을 잘 지켜내기만 하면 화를 피하고 재난에서 벗어나 장생을 누릴 수 있게 된다. 그런데 여기서의 '일'이 노자의 '抱一'이나 장자의 '守一'과 같이 천지가 생기기 이전의 실재 우주의 생명력을 의미하는 것 같으나 노장에서는 볼 수 없는 다른 점이 있다.

갈홍은 '도'의 작용을 '일'에 귀결시켰을 뿐 아니라, 또한 '일'의 작용을 '현'과 '도'에 비하여 더욱 신비화하여 그 자신이 세운 신선도교의 이론적 근거를 마련한 것이다. 그는 한걸음 더 나아가 '일'을 다시 '眞一'과 '玄一' 두 가지로 나누어 신선도교의 이론에 합리성을 제공하며 그 체계를 세워 나간다.

'玄一'의 도 또한 중요한 방법이다. 피하지 못하는 바가 없는 것으로 '眞一'과 그 효과가 같다.[49]

'현일'의 방법 또한 앞서 언급한 '진일'과 마찬가지로 나의 몸과 마음을 해칠 수 있는 외부적 요인으로부터 벗어나는 것이며, 그 효과는 '진일'을 지키는 방법과 동일하다고 한다. 그런데 갈홍은 "'玄一'을 지키는 것은 '眞一'을 지키는 것보다 쉽다. '진일'에는 성명과 장단과 복색의

---

47 『仙經』曰:'服丹守一, 與天相畢. 還精胎息, 延壽無極.'此皆至道要言也. (「對俗」)

48 "守一存眞, 乃能通神 少欲約食, 一乃留息 白刃臨頸, 思一得生 知一不難, 難在於終 守之不失, 可以無窮 陸闢惡獸, 水却蛟龍 不畏魍魎, 挾毒之蟲 鬼不敢近, 刃不敢中. 此眞一之大略也." (「地眞」)

49 "玄一之道, 亦要法也. 無所不闢, 與眞一同功."(「地眞」)

차이가 있지만, 이 '현일'은 단지 스스로 보기만 하면 될 뿐이다."[50]라고 한다. '진일'을 지키는 것이 '현일'을 지키는 것보다 쉬운 이유는 다음과 같다.

> '현일'을 지키면서 그 몸을 생각하면 나뉘어 세 사람이 되고, 세 사람이 이미 나타난 뒤에 다시 계속해서 늘려 가면 수십 명에 이를 수 있으니 모두 자신의 몸과 같다. 몸을 숨기거나 드러내는 데에 모두 스스로구결이 있는데 이것이 이른바 分形의 도이다.[51]

> 선생님께서 말씀하시기를 장생하고자 한다면 마땅히 부지런히 대약을 복용하고, 신선과 통하고자 한다면 마땅히 金鏡과 靜水의 분형술을 수련해야 한다. 분형하게 되면 스스로 그 몸속의 삼혼과 칠백을 보게 되고, 천지의 신령함을 모두 맞이해 볼 수 있으며, 산천의 신들도 모두 부릴수 있게 된다.[52]

'현일'의 방법이 더 쉬운 이유는 바로 위 인용문에서 설명하는 것처럼 맑은 거울이나 물에 자신의 모습을 투영하여 자신을 여러 명으로 늘리는 분형의 방법이기 때문이다. 이러한 방법은 처음에는 몇 명으로 늘리는 데에서 점차적으로 여러 명까지 가능한 것이고, 결국 이 방법을 통해서 천지의 신령스러움과 소통하고 산천의 신들을 제어할 수 있는 경지에 이르게 된다. 바로 장생불사하는 신선의 경지에까지 이르게 되는 것이다.[53]

『내편』의 '수일'은 심호흡이나 명상에 의한 일종의 見神 체험을 말하고 있는 듯이 여겨지나 장자의 '좌망'보다 주술적이며 신체적이라 할 수 있다. 인간의 생명이 천지의 생명과 맺어져 있다고 하는 장자의 좌망은 죽음과 삶을 잊는 일종의 종교적 체험이었으나 갈홍은 그 심경을 천지의 기를 몸에 받아들이는 신체 강화의 기술로 전용시킨다. 노자의 무욕의 이념을 내장을 깨끗이 하는 수행이나 약을 조제하기 전의 마음 준비로 보는 등, 『내편』에서는 신체적 기술적인 배려가 우선한다.

3. 金液還丹法

『내편』에서 이것은 金丹說을 근거지우는 '物類變化'의 관점을 정초한다. 『내편』은 이론상

---

[50] "守玄一復易於守眞一. 眞一有姓字長短服色, 此玄一但自見之." (「地眞」)

[51] "守玄一, 並思其身, 分爲三人, 三人已見, 又轉益之, 可至數十人, 皆如己身, 隱之顯之, 皆自有口訣, 此所謂分形之道." (「地眞」)

[52] "師言欲長生, 當勤服大藥, 欲得通神, 當金水分形. 形分則自見其身中三魂七魄, 而天靈地祇, 皆可接見, 山川之神, 皆可使役也." (「地眞」)

[53] 이진용, 「葛洪 抱朴子內篇의 '玄''道''一'에 대한 이해」, 道敎文化硏究 제 26 집 141 쪽 참조.

으로는 신선이 배워서 도달할 수 있는 것임을 강조하고, 方術 상으로는 金丹, 仙藥 등 方訣을 통하여 사람들이 도법을 근면하게 추구하여 선을 이룰 수 있다고 믿었다. 이러한 믿음의 바탕에는 '물류변화'에 대한 긍정이 도사리고 있다. "기는 사물의 유를 변화시킨다. 두꺼비가 되기도 하고 메추라기가 되기도 하며, 대합조개가 되기도 한다."[54]이와 같은 숱한 현상들은 자연의 변화현상에 속하는 것으로서 자연세계에 존재하는 스스로 일어나는 많은 사물들의 변화를 가리킨다.

이러한 자연변화는 자연세계에서 저절로 발생하는 것이지만, 거꾸로 사람들은 그러한 현상을 인위적으로 일으킬 수 있다는 관념이 형성된다. 그것은 "변화라는 것은 자연세계의 저절로 그러한 것이다."[55]그리고 "납의 성질은 하얀 것인데, 그것을 빨갛게 만들면 단이 되고, 단의 성질은 빨강이지만 그것을 하얗게 만들면 납이 된다."[56]라는 발언에서 알 수 있다. 인공의 변화가 자연현상을 바꿀 수 있다면 그것은 일종의 거대한 창조이다. 인공적으로 다른 물질을 이용하여 자연물과 동일한 물건을 만들어 낼 수 있다는 것은 갈홍의 인식 속에 분명히 나타나고 있다.[57]

자연적인 변화가 자연계 안에서 발생하는 것이라면, 그러한 원리를 인간이 알 수 있다면, 사람은 거꾸로 그러한 변화를 발생시킬 수 있다는 논리가 성립된다. 여기에서 이러한 사고를 토대로 金丹이 만들어질 수 있다는 "金不可成, 世不可度"의 논리가 성립한다. 『내편』에서 언급되는 금단이 이루어질 수 있다는 구체적 논거는 다음과 같다.

> 변화의 도술이란 어찌 할 수 없겠는가? 대체로 사람의 몸은 본래 드러나 있는 것이지만, 그것을 감추는 방법이 있다. 귀신은 원래 감추어져 있으나 나타나게 하는 방법이 있다. 그것을 할 수 있는 자는 왕왕 많다. 물이나 불은 자연적인 것이지만, 方諸.陽燧(볼록거울)를 사용하여 얻는다. 납의 본성은 백색이지만 그것을 붉게 만들면 단을 만들 수 있다. 단의 본성은 붉은 것이지만 그것을 희게 하면 납이 된다……변화는 곧 천지자연의 스스로 그러함이니, 어찌 금과 은이 다른 사물로 바뀔 수 있음을 의심할 수 있을 것인가?[58]

이러한 사고방식은 오늘날의 과학적 사고에서는 한낱 미신과 같은 것으로 간주될 수도 있

---

54 "氣變物類, 蝦蟆爲鶉, 作爲蜄蛤"(『論衡』「无形」)

55 "變化者, 乃天地之自然, 何爲嫌金銀之不可以異物作乎?"(「黃白」)

56 "鉛性白也, 而赤之以爲丹, 丹性赤也, 而白之而爲鉛"(「黃白」)

57 王明, 「論葛洪」(王明, 『道家和道教思想研究』, 北京:中國社會科學出版社,1984). 77 쪽.

58 "夫變化之術, 何所不爲. 蓋人身本見, 而有隱之之法. 鬼神本隱, 而有見之之方. 能爲之者, 往往多焉. 水火在天, 而取之以諸燧, 鉛性白也, 而赤之以爲丹. 丹性赤也, 而白之而爲鉛……變化者, 乃天地之自然, 何爲嫌金銀之不可以異物作乎?(「黃白」)

다. “오늘날의 과학적 수준에서 말한다면, 금과 은은 확실히 서로 다른 물질로 만들어진 것이다. 갈홍은 믿음은 반드시 틀린 것이라고 말할 수는 없다. 문제는 ‘당시의 조건이 어떠하였는가?’ 하는 것이다. 그리고 오늘날에 있어서 비록 서로 다른 물질을 금과 은으로 만들 수 있다고 하여도 그것은 도리어 그것을 무엇으로 만들었는가 하는 것이 가치를 얻을 수 있는 문제가 아니라는 점이다.”[59]그러나 어쨌든 『포박자』에서 금단의 원리는 곧 금의 성질을 썩지 않는 것으로 생각하여 사람이 썩지 않는 금단을 먹으면 장생불사하여 신선이 될 수 있다는 가정에서 출발한 것이었다. 갈홍이 제시하는 이러한 연단술의 근거가 되는 세계관 즉, 도의 형이상학은 사변적인 것이면서, 그것이 적용되어 나타나는 것은 황백이나 금단과 같은 연단술의 원리로 나타난다. 이러한 연단술을 곧 實驗的 煉丹術[60]이라 말하여도 틀리지는 않을 것이다. 그리고 이러한 금단의 원리는 외면적으로는 연단약의 제조와 복용을 의미하는 것이기도 하지만, 한 걸음 더 나아가서는 선도수련을 포괄하는 용어이기도 하다.

갈홍은 「금단」에서 금단을 복용하는 것이 영생의 신선이 될 수 있는 가장 좋은 길임을 밝히고 있다. 영원히 변하지 않는 금을 인위적으로 복용함으로써 영생을 얻을 수 있다고 생각한 것 이다.

> 무릇 금단(金丹)의 사물이 만들어지면 그것은 타더라도 더욱 오래가고 그 변화는 더욱 오묘하다. 황금에 불이 가해지면 백번 단련되어도 사라지지 않으며, 그것을 묻어도 하늘이 다하도록 어그러지지 않는다. 이 두 가지(금액과 환단)를 먹음으로써 사람의 신체를 단련하는 까닭으로 능히 사람들이 불노불사를 이룰 수 있다. 이것은 대체로 외부의 이물질을 섭취하여 자기 자신을 견고하게 하는 방법으로 마치 기름으로 불을 키우면 불이 언제까지라도 꺼지지 않는 것과 같다.[61]

금액은 황금을 주된 재료로 하여 만든 것으로써 액체 상태이고, 환단은 단사(丹砂)를 주된 재료로 하여 만든 것으로 대체로 고체 상태이다. 갈홍은 이러한 금액과 환단이 몸 안에 들어오면 온 몸에 흡수되어 기(氣)가 되고 혈(血)이 된다고 말한다. 즉 단약을 복용하면 단사의 변화

---

[59] 李申, 『道教本論』, 上海出版社, 2001. 136 쪽

[60] ‘實驗的 煉丹術’은 스트릭 만의 용어로서 陶弘景의 연단술을 experimental Alchemy 이라 하고 있는 것을 번역한 것이다. Michel Strickman, "On the Alchemy of Tao Hung-ching"(Ed. by H.Welch and Anna Seidel, Facet of Taiosm, Yale University, 1979. 그리고 윤찬원역, 『도교의 세계-철학, 과학 그리고 종교』(사회평론사, 2001)의 V. 도경의 연단술 참조.

[61] “夫金丹之爲物, 燒之愈久, 變化愈妙. 黃金入火, 百煉不消埋之, 畢天不朽. 服此二物, 煉人身體, 故能令人不老不死. 此蓋假求於外物以自堅固, 有如脂之養火而不可滅”(「金丹」)

성·환원성에 의하여 노쇠한 몸이 다시 회복하게 되며, 금액을 마시면 황금의 영원불변성에 따라 인체가 영원히 죽지 않게 된다고 여겼다. 이러한 사고방식은 어떠한 물질을 섭취함으로서 그 물질이 지니고 있는 성질·속성 등을 자기의 것으로 할 수 있다는 원시적이고 본능적인 관념이라 할 수 있다.[62] 또 갈홍은 약을 복용하는 복약(服藥)을 강조하고 있다. '제11권 선약(仙藥)'에 이에 대한 내용을 자세히 설명하고 있는데, 약에는 그 효능에 따라 상약(上藥)과 중약(中藥) 그리고 하약(下藥)이 있다고 말한다.

> 『신농사경』에서 말하기를 "상약은 사람의 신체가 편안해지고 수명을 연장시키며 승천하여 천신(天神)이 된다. 그래서 상하를 자유자재로 노닐고, 온갖 신령들을 부리며 몸에는 털과 머리카락이 생기고 행주(行廚, 도시락)를 즉시 도달하게 한다."하였다. … 또 말하기를 "중약은 본성을 기르게 한다. 하약은 병을 제거하며, 능히 독충을 처리하며 맹수가 침범하지 못하게 하고 모든 요귀를 도망치게 한다."하였다.[63]

상약이란 천신이 되는 것이며, 중약이란 본성을 기르는 것이며, 하약이란 질병을 치료하는 것이라고 말하고 있다. 즉 신선이 되어 하늘을 마음대로 날아다니고 귀신을 자유자재로 부리는 것도 외부로부터 약물을 섭취하여 가능하다고 갈홍은 보았다. 갈홍은 구체적으로 선약(仙藥)의 종류를 밝히고 또한 등급을 매겨놓고 있다.

> 仙藥의 상품은 丹砂, 다음은 황금, 그 다음은 白銀 그 다음은 여러 가지 영지, 그 다음은 오옥, 그 다음은 운모, 그 다음은 명주, 그 다음은 웅황, 그 다음은 太乙禹余糧, 그 다음은 석石中黃子, 그 다음은 석계, 그 다음은 석영, 그 다음은 석뇌, 그 다음은 석류황, 그 다음은 석미태, 그 다음은 증청, 그 다음은 송백지.복령.지황.맥문동.목거승.중루.황련.석위.저실.상시 일명 탁노이다.[64]

선약 중 최상의 것은 단사이다. 단사라고 하는 것은 유화수은으로 수은과 유황의 천연화합물이다. 빛은 선홍색이며, 이 단사를 불에 연소시킴으로서 여러 가지의 단을 만든다. 그 다음

---

[62] 장성수, 「도교 내단·외단과 그 기원에 대하여 -『노자』·『장자』·『참동계』·『포박자』와 관련하여」, 동양철학연구, 1985.

[63] "抱朴子曰神農四經曰, 上藥令人身安命延, 升爲天神, 遨游上下, 使役萬靈, 體生毛羽, 行廚立至. …又曰, 中藥養性, 下藥除病, 能令毒蟲不加, 猛獸不犯, 惡氣不行, 衆Ⅰ妖幷闢"(「仙藥」)

[64] "仙藥之上者丹砂, 次則黃金, 次則白銀, 次則諸芝, 次則五玉, 次則雲母, 次則明珠, 次則雄黃, 次則太乙禹余糧, 次則石中黃子, 次則石桂, 次則石英, 次則石腦, 次則石硫黃, 次則石米台, 次則曾靑, 次則松柏脂·茯苓·地黃·麥門冬·木巨勝·重樓·黃連·石韋·楮實·象柴, 一名托盧是也"(「仙藥」)

으로 금과 은을 꼽고 있다. 단을 연소하면 수은이 나오고 이 수은을 불에 태우면 금이 만들어진다고 생각하였다. 그리고 영지버섯을 꼽고 있다. 영지의 종류에 대하여 석지(石芝), 목지(木芝), 초지(草芝), 육지(肉芝), 균지(菌芝)의 다섯 종류에 각각 백여 종이 있다고 한다.(葛洪著, 장영창 편역, 1989) 이처럼 갈홍은 구체적으로 선약의 종류와 그 효능 및 제조법과 복용법 등에 대하여 상세히 언급함으로서 외단에 대한 체계적이고 과학적인 설명을 시도하고 있다.

丹과 丹法의 종류도 수 없이 많다.『포박자』에는 五靈丹法, 岷山丹法 등 20여종의 단법을 소개하고 있다. 또 단의 종류도 여러 가지가 있는데, 그 중 중요한 것으로 黃帝九鼎神丹과 太淸神丹 및 九光丹 등이다. 여기서 황제 구정신단은 九丹이라고 하는데, 이 구단의 제조법과 효능에 대하여 자세히 설명하고 있다. 즉 제1단은丹華(복용 후 신선이 되는 기간 7일), 제2단은 神丹 혹은 神符(100일), 제3단은 神丹(100일), 제4단은 還丹(100일), 제5단은 餌丹(30일), 제6단은 練丹 (10일), 제7단은 柔丹(100일), 제8단은 伏丹(당일), 제9단은 寒丹 (100일)이다. 이들 중 기호에 따라 하나만 제조하여 먹으면 초인적인 효과를 발휘할 수 있다고 한다. 예를 들어 8단의 경우는 당일 바로 신선이 되어 모든 귀신이 달아나고 호랑이들을 물리칠 수 있다고 한다.[65]이들 각각에 대하여 『포박자』에서는 제조법과 효능에 대하여 자세히 설명하고 있는데, 제1단의 예를 소개하면 다음과 같다.

> 제1단의 이름은 丹華라 하는데, 우선 玄黃을 만들어야 한다. 그것은 웅황수·반석수·융염·로염·반석·모려·적석지·골석·호분 등을 각각 10근사용하여 六一泥를 만든다. 그것을 가열하면 36일 만에 만들어지는데, 그것을 7일간 복용하면 신선이 된다. 또 현고로 환을 지어 높은 온도의 불 위에 두면 잠깐 사이에 황금이 된다. 또 240 銖의 단을 백 근에 수은에 혼합하여가열하면 이 또한 황금이 된다. 황금으로 변한 것은 약이 만들어진 것이다. 만약 금이 되지 않으면 다시 약을 봉하여 불에 쬔다. 일수를 전과 같이 하면 이루어지지 않는 것이 없다.[66]

4. 房中術

일반적으로 내단에서는 선천의 정·기·신 삼보를 강조하고 있는데, 갈홍은 후천의 삼보에 중점을 두고 있다. 즉 교감지정은 방중술이고, 호흡지기는 행기이며, 사려지신에 대하여는 복

---

[65] 백남귀,「葛洪의 신선사상과 成仙法」, 한국종교사연구 13, 2005.

[66] “第一之丹名曰丹華, 當先作玄黃, 用雄黃水·礬石水·戎鹽·鹵鹽·礬石·牡礪·赤石脂·滑石·胡粉各數十斤, 以爲六一泥封之. 火之三十六日, 成服之七日, 仙. 又以玄膏丸此丹, 置猛火上, 須臾成黃金. 又以二百四十銖, 合水銀百斤火之, 亦成黃金. 金成者, 藥成也. 金不成, 更封藥而火之. 日數如前, 無不成也”(「金丹」)

약의 외단을 주장하고 있는 것이 갈홍의 입장이다.[67] 이에 대하여 『내편』에서는 다음과 같이 밝히고 있다.

> 신선이 되고자 하면 다만 지극히 중요한 골자를 얻으면 된다. 지극한 골자란 정(精)을 보호하고 기(氣)의 순행을 원활히 하고 일종의 위대한 약을 복용하면 그것으로 충분하다. 또 다른 것을 사용할 필요가 없다. 그렇지만 이세 가지의 일에는 얕고 깊음이 있다. 그래서 이에 정통한 유명한 스승을 찾아 힘서 고생하는 과정을 겪지 않으면 갑자기 모든 일을 알 수가 없는 것이다. 행기(行氣)에는 수를 헤아리는 법(數法)이 있고, 방중술에도 백여 가지의 방법이 있으며, 복약을 하는 데 있어서도 수천 가지가 있다.[68]

이처럼 방중술과 행기 그리고 사려지신 대신 복약을 갈홍은 주장하고 있으며, 이는 신선가에서 내단사상으로 넘어가는 과도기적 성격을 보이고 있는 것이기도 하다. 그런데 『내편』에는 내단 수련의 기초가 되는 삼단전의 위치를 분명하게 제시하고 있다. 즉 사람의 몸에 있는 상단전·중단전·하단전이 있으며, 이의위치를 다음과 같이 밝히고 있다.

> 대개 배꼽 아래 두 치 네 푼에 있는 것이 하단전이다. 대개 심장 아래 봉궁(鋒宮)·금궐(金闕)에 있는 것은 중단전이다. 대개 사람의 양 눈썹 사이의 한치가 명당(明堂)이 되며, 두 치가 동방(洞房)이 되며, 세 치가 상단전이다.[69]

정·기·신 삼보 가운데 정(精)을 수련하는 방법으로 갈홍이 제시한 것이 방중술이다. 방중술이란 남녀의 성행위를 통하여 몸 안의 기를 보존하고 새어나가지 않도록 하는 양생법이다. 남녀는 천지와 더불어 음양의 두 가지 범주에 속하는 것인데 천지가 기의 교류에 의해 만물을 생성 화육해 냄과 같이 인간도 남녀 간의 성적인 교합이 바람직해야 무궁한 생명력을 키워나갈 수 있다는 것이다. 『포박자』는 남녀 간의 성관계가 인간의 삶에서 제외될 수 없는 필수적인 것이라고 생각하는 것이다. 그러나 여기에는 반드시 절제와 조화가 뒤따라야 한다. 성적인 교합은 결국 기의 교류를 의미하는데 그것이 조화를 잃으면 기가 감쇠되어 신체의 약화를 초래하기 때문이다. 그렇다고 성관계를 단절시켜서 문제가 해결되는 것도 아니다. 성관계란 본질

---

67 백남귀, 「葛洪의 신선사상과 成仙法」, 한국종교사연구 13, 2005.

68 "欲求神仙, 唯當得其至要. 至要者, 在於寶精行氣服一大藥便足, 亦不用多也. 然此三事, 復有深淺, 不値明師, 不經勤苦, 不可倉卒而盡知也. 雖云行氣, 而行氣有數法焉. 雖曰房中而, 房中之術近有百余事焉. 雖言服藥, 而服藥之方略有千條焉"(「釋滯」)

69 "或在臍下二寸四分下寸田中. 或在心下鋒宮金闕中丹田也. 或在人兩眉間却行一寸爲明堂, 二寸爲洞房, 三寸爲上丹田也"(「地眞」)

적으로 기의 교류관계이므로 어디까지나 유통시켜야 할 것이지 만약 폐색된다면 또 다른 병폐가 발생할 것이기 때문이다.[70] 방중술의 핵심은 '還精補腦'[71]를 통하여 장생하는데 있다. 이러한 점을 갈홍은 분명하게 제시하고 있다.

> 방중의 법에는 10여 가지가 있다. 혹 이것으로써 감퇴 던 것을 보강하기도하고, 혹은 여러 병을 치료하기도 하고, 혹은 음을 취하여 양을 보강하기도 하고 혹은 수명을 늘이기도 한다. 그 큰 요점은 정을 돌려 뇌를 보충하는(還精補腦) 한 가지 사실에 있다. 이 법이 진인(眞人)의 입과 입으로 서로 전해졌지만 책에는 쓰여 있지 않다. 비록 명약을 복용하여도 다시 이러한 요결을 알지 못하면 장생을 얻을 수는 없다. 사람들은 모두 음양의 단절이 있을 수 없고, 만약 음양의 교접을 하지 않으면 곧 기가 막히는 병에 걸리게 되고 막히고 원망하는 것이 더욱 넓혀져서 많은 병에 걸리고 목숨을 부지하지 못하게 된다.[72]

신선가들이 방중술을 앞서의 복약 및 호흡수련과 더불어 양생의 필수적인 항목 중의 하나로 손꼽고 있는 이유는 아무리 훌륭한 선약을 먹어 정기를 배양한다 하더라도 방중술을 모르면 정기의 누수 현상을 막을 수 없어 득선 할 수 없다는 것이다. 그러나 그럼에도 불구하고 양생의 방법론에서 방중술이 차지하는 비중은 선약 및 호흡수련에 비하여 한결 떨어지는데 그것은 방중술이 남녀 간의 성관계를 통하여 시행되는 것이기에 만약 지나치게 되면 상대방에게 피해를 줄 수 있고, 여러 가지 윤리적 도덕적인 문제가 발생할 수 있기 때문이다.[73]

이상과 같이 『내편』의 양생법은 신체에 그 중심을 두고 있는 것으로 보인다. 그러나 이러한 신체수련에 앞서 사람으로서의 인격성을 강조하고 있는 점에 주목하지 않으면 안된다. 그것은 養神 곧 정신수양의 중요성에 대한 명시적인 표현이라 할 것이다.[74] 「微旨」에서는 다음과 같이 말한다.

> 장생을 얻고자 하는 사람은 반드시 선을 쌓고 공을 세우며 사물에 대해 자비심을 갖고 자신을 용서하듯이 남을 용서하고 어진 마음을 곤충에까지 미쳐야 한다. 남의 행운을 즐거

---

[70] 정재서, 『不死의 신화와 사상』, 민음사, 1994. 57 쪽

[71] 갈홍은 이것을 다른 용어를 써서 '寶精'이라고 한다. 말 그대로 정액을 보물처럼 아껴야 한다는 것이다.

[72] "房中之法十余家, 或以補救傷損, 或以攻治衆病, 或以采陰益陽, 或以增年延壽. 其大要在於還精補腦之一事耳. 此法乃眞人口口相傳, 本不書也. 雖服名藥, 而復不知此要, 亦不得長生也. 人復不可都絶陰陽, 陰陽不交, 則坐致壅閼之病, 故幽閉怨曠, 多病而不壽也" (「釋滯」)

[73] 정재서, 『不死의 신화와 사상』, 60-61 쪽.

[74] 정재서, 『不死의 신화와 사상』, 47 쪽.

워 하고 남의 고충을 가엾이 여기며 남의 위급함을 돕고 남의 가난을 구제해야 한다. 손으로 산 것을 해치지 않고 입으로는 재앙이 될 일을 권하지 않아야 한다. 만의 이득을 보면 자신이 얻은 것처럼 여기고 남의 손상을 보면 자기가 잃은 것처럼 여겨야 한다. 거만하지 않고 뽐내지 않으며 자기보다 나은 사람을 시샘하지 않으며 아첨하거나 몰래 중상모략 하지 않아야 한다. 이와 같은 경지에 이르러야 덕 있는 사람이라고 할 수 있고 하늘에서 복을 받아 하는 일이 꼭 이루어져 신선을 추구해도 가능성이 있는 것이다.[75]

결국 완전한 인격과 덕성이 양생의 전제임을 역설한 것이다.[76] 『내편』은 이렇듯 양생을 추구함에 있어 개인의 장생만을 추구하여서는 결코 성공할 수 없다는 것을 강조하고 있다.

Ⅳ. 맺음말

이상으로 『내편』을 중심으로 하여 그 속에 나타난 양생사상의 사상적 기초 그리고 양생법에 대하여 살펴보았다. 이를 바탕으로 『내편』의 양생사상의 특징을 요약해 보면 다음과 같다.

---

[75] 欲求長生者, 必欲積善立功, 慈心於物, 恕己及人, 仁逮昆蟲, 樂人之吉, 憫人之苦, 貝周人之急, 救人之窮, 手不傷生, 口不勸禍, 見人之得如己之得, 見人之失如己之失. 不自貴, 不自譽, 不嫉妒勝己, 不佞諂陰賊, 如此乃爲有德. 受福於天, 所作必成, 求仙可冀也. (「微旨」)

[76] 결국 이상과 같은 '積善立功' 관점은 葛洪의 이론 중 매우 주요한 것이지만, 그것을 지탱시키고 있는 사상적 입장은 곧 道.儒調和的 입장임을 주목해야만 할 것이다. 갈홍의 도.유조화적 입장은 두 가지 차원에서 동시에 조망할 수 있다. 그것은 곧 그의 생애이력의 과정일 뿐 아니라 우리가 일반적으로 상반된 입장으로 간주하는 『抱朴子內篇』과 『抱朴子外篇』 간의 종합통일이기도 하다는 사실이다. 『內篇』 「明本」 편에 보이듯, 갈홍 자신은 仙과 道를 구별하지 않고, 道와 儒를 대립적으로 보지 않는 道本儒末의 입장을 취한다. 내편과 외편이 모순되는 것으로 생각하는 것은 유교와 도교가 서로 모순되는 것으로 생각하기 때문이다. 그러나 유와 도는 근본적 세계관에서 모순적인 사상은 아니다. 갈홍에 있어서 내편과 외편의 합일은 이러한 세계관의 합일적 성격에서 기원하는 것으로 보아야할 것이다. 동시에 혼란한 시대를 살았던 그의 인생체험도 이러한 융합을 가능케 한 것이다. 아울러 그것은 결국 (유가적) 도덕적 현실 참여와 (도가적) 생명의 보존이라는 이중적 소망의식의 발로이다. 따라서 유와 도가 대립적인 관계가 아니라 상호 융합적인 관계에 있다고 할 것이다. 그것은, 서구적 표현으로 말한다면, 신비주의 대 현실주의의 대립과 융합의 단계로 말할 수 있을 것이다. 마찬가지로 『內篇』과 『外篇』은 그 내용상 대립적인 것이라거나 야누스의 두 얼굴이 아니라 동전의 양면일 뿐이다. 이것은 중국적 또는 동양적 사유방식에 나타나는 독특한 측면이다. 윤찬원, 「葛洪 神仙思想의 형성과 철학 사상에 관한 연구」, 도교문화연구 제 20 집, 2004 187-191 쪽 참조

첫 번째는『내편』이 궁극적인 목표인 신선이 되는데 있어서의 인간 개개인의 적극적인 노력을 강조하고 하고 있다는 점이다. 갈홍은 적극적인 양생의 원칙을 제시하며, 신선이 될 수 있는 타고난 종자가 따로 없다는 것을 강조한다. 그는 인간의 의지적 노력을 중시하고 神力을 반대했다. 팽조나 노자의 예를 들어 장생을 하는 사람도 보통사람과 다르지 않다고 주장한다. 평범한 사람도 훌륭한 스승을 찾아서 적극적으로 도를 배우고 게으름을 피우지 않고 열심히 수련을 하면 장생을 하고 더 나아가 신선이 될 수 있다고 하였다.

둘째,『내편』은 양생에 있어서의 예방과 절제를 강조한다.『내편』에서 양생의 도는 "몸을 상하게 하지 않는 것을 근본으로 삼는다(以不傷爲本)"고 하였다.『내편』에서는 양생에 불리한 각종의 의·식·주와 행위, 보고, 듣고, 말하고, 생각하는 것에 대하여 열거하였으며, 이에 상응하는 여러 방면의 구체적인 양생 방법을 제시하였다. 이는 대도를 따르고 절제를 하며 하늘과 인간이 조화를 이루어야 한다는 관점을 제시한 것이다.

셋째, 갈홍은 도를 닦아 체득하기 위해서는 內修外養 등의 방술만으로는 부족하다고 말한다. 더불어 선을 쌓고 공을 세워야 하며, 만물에 대한 자애로운 마음을 지녀야 하고, 충서의 원리에 입각하여 다른 사람을 관대하게 대해야 하며, 위급한 사람들과 가난한 사람을 도와야 하며, 총효와 仁, 信을 근본으로 삼아야 한다고 하였다. 수도 과정에 있어서의 禮樂과 교화의 실천적 중요성을 강조하였다. 이와 같이 갈홍은 유가의 윤리사상과 신선도교의 양생이론을 결합시켰다. 그래서 "덕성을 쌓지 않고 방술만을 추구한다면 장생에 이를 수 없다(德行不修而得方術, 皆不及長生也)"는 점을 힘주어 말한다. 갈홍은 각종의 도덕규범을 수양의 외부 환경으로 보고, 덕성을 닦지 않는다면 신선이 될 수 없다고 여겨 도교신앙을 예교의 규범아래에 두었다. 이는 세속과 종교, 신선과 인간, 입세간과 출세간의 밀접한 관련성을 나타낸 것이다.

네째, 갈홍은 양생의 순서를 강조하고 종합적인 방법을 제시했다. 양생은 낮은 곳에서 깊은 곳으로, 쉬운 것에서 어려운 것으로 진행해야 한다는 원칙을 세웠다. 갈홍은 장생을 하거나 신선이 되기 위해서는 내수와 외양의 각종 방법에 대해 반드시 두루두루 살피고 그 요점을 깨달아야 하며 좋은 방법을 잘 선택하여 한쪽에만 치우친 수도를 해서는 안 된다고 하였다. 갈홍은 금단을 중요시하였지만 어느 하나의 방법이 아니라 전체적인 관점에서 모든 양생법을 병행해야 한다고 하였고 종합적으로 운용할 때에만 그 효과가 커질 수 있다고 하였다. 이는 곧 정신과 육체와 기의 고른 수련만이 신선을 이룰 수 있다고 말하는 것이다. 단순히 약만을 먹어서도 안 되고 바른 생활과 바른 마음가짐의 바탕아래에서 여러 양생법들을 함께 수행해야 만이 원하는 것을 이룰 수 있다고 한다. 갈홍은 이와 같이 이전의 다양한 방술을 수용하고 집대성하여 새로운 자신만의 사상체계를 창립했다.

끝으로, 갈홍의 신선도교 이론은 현세에 대한 적극적인 태도를 취한다. 이는 현세를 단지 생로병사의 고통의 바다로 보거나 사후에 보살의 도움으로 극락정토에 들어간다는 불교의 주

장과는 엄격하게 구별되며, 사후에야 비로소 천당에 간다는 기독교와도 다르다. 내편이 추구하는 것은 순수한 정신의 초탈도 아니며, 피안의 세계에서의 성불도 아니다. 신선도교는 분명히 시공간을 초월하지 않는 현세에서의 수련을 통해 시간내적인 초월자인 신선이 된다는 특징을 가지고 있다. 따라서 갈홍은 현세를 떠나서는 수도를 할 수 없으며 인간사를 간과하고 신선이 될 수 없다고 보고 있다. 신선이 되는 것은 현세에서 불사의 경지에 이르는 것으로 세속에서 성취하는 것이라고 하였다.

日本江户时代的饮食文化

－李时珍《本草纲目》与贝原益轩《大和本草》－

古藤友子

日本・原国际基督教大学教授

小序

发表之前，我想先谈点儿几年前的事儿。2011年3月11日东部日本发生超强地震以后，感冒和传染病在震灾区蔓延，因为剧烈的精神刺激，许多人抱怨无法入眠和没有食欲。媒体曾报道过一则消息，称有些志愿去支援的汉方(中医)内科医生开中药处方为病人治疗(朝日新闻・Ｇｌｏｂｅ，2011年5月15日)。这条消息还就日本、中国和韩国的汉方医疗作了如下比较：

日本　传统医疗：汉方
　　药剂统称：汉方药。
　　市场规模(以制剂为主)：约1200亿日元。
　　特征：颗粒型药品居多。有148种药品适用于公共医疗保险的范围。

中国　传统医疗：中医学
　　药剂统称：中药
　　市场规模(制剂)：约14000亿日元。
　　特征：丸药及颗粒等制剂超过9000种。也有很多患者自己抓药煎服。

韩国　传统医疗：韩医学
　　药剂统称：韩药
　　市场规模(韩医)：约2100亿日元。
　　特征：由医疗机关将从生药材中提取出来的有效成份处方给患者。

以上所述三国情况虽然各异，但是三国共同奉为本草学经典的是明代李时珍（1518－1593）所著的《本草纲目》（1596年刊行）。

该《本草纲目》[1]把一共1897种药物分为16部（纲）60类（目），并加以解说。该书问世后仅过了11年，曾任江户幕府儒学教官的林罗山（1583－1657）就在长崎得到了金陵本《本草纲目》。

[1] 原刊本为 1596 年金陵胡承龙刊本。本次发表采用以 1602 年江西本为底本的《本草纲目》第二版，上下册（人民卫生出版社,1982 年）

其后，该书被收入江户城内的红叶山文库。林罗山认为该书集中国本草学之大成，由于他的推广，该书在日本有多种版本[2]。

后来，贝原益轩（1630－1714）参考李时珍的《本草纲目》，编著了一本解说日本本草的《大和本草》（1701年刊行）[3]。其中，收自《本草纲目》者，除日本所不拥有的部分，共772种，采自其他书目的203种，日本产358种，荷兰等地的进口品29种。所收品种共计1362种。

本次发表从《本草纲目》和《大和本草》的分类方法及记述内容上着眼，拟就中国和日本的两位实学家对待两个问题的态度进行比较研究，看他们怎样看待作为自然物的本草和使用本草的民众。传统上认为，《本草纲目》的分类，大纲采用“共世界分类”，纲目采用“实用分类”。而《大和本草》仅只采用了“实用分类”[4]。本文拟就两者共通采用的实用分类探讨两书有什么不同。

此外，正如前人所说，具有划时代意义的是，在记述内容方面，《本草纲目》放弃了传统的三品分类法[5]，而《大和本草》则在排除神仙・道教的养生术要素的同时，删除了介绍投药方法的处方部分，其立场都在于认清彼我之异同[6]。这些问题体现了两位学者对自然物和自然物之民用问题的看法，本文将具体地探讨李时珍和贝原益轩的记述，对中日实学思想的比较研究作一尝试。

一．对分类的比较

首先看看《本草纲目》的分类。“纲”指大纲，“目”指纲下的细目。括号里的数字指收录药物的数量。

纲（部）	目（类）

[2] 渡边幸三〈李時珍の本草綱目とその版本〉（『東洋史研究』1963 年、12、333－357 頁）。宽文 12（1672）年翻刻本『校正本草纲目』传说经贝原益轩校正训诂后刊行，又称『贝原本本草纲目』。

[3] 收录于益軒会所编『益軒全集』卷之六、益軒全集刊行部、1911年。以下、略称全集。

[4] 山田慶兒〈本草における分类の思想〉（山田慶兒編著『東アジアの本草と博物学の世界』上、思文閣出版、1995 年、3－42 頁）。

[5] 宮下三郎〈本草綱目の薬物分类〉（薮内清・吉田光邦編『明清時代の科学技術史』京都大学人文科学研究所、1970 年、243－256 頁）。此外，所谓三品分类系指『神农本草经』所用之药物三分类法，相当于养命（强壮剂）之上药、养生（滋养剂）之中药、治病（治疗剂）之下药。见注 4 山田书，12-13 页。

[6] 麥谷邦夫〈中国養生文化の伝統と益軒〉（横山俊夫編『貝原益軒－天地和楽の文明学』平凡社、1995 年、235－257 頁）。

水（43）	天水（13），地水（30）
火（11）	
土（61）	
金　　石（161）	金（28），玉（14），石（72），卤石（20），附录诸石（27）
草（612）	山草（71）芳草（56）隰草（126）毒草（47）蔓草（92）水草（23）石草（19）苔（16）杂草（9）有名未用（153）
谷（73）	麻麦稻（12）稷粟（18）菽豆（14）造酿（29）
菜（105）	荤辛（32）柔滑（41）蔬菜（11）水菜（6）芝栭（15）
果（126）	五果（11）山果（34）夷果（31）味（13）蓏（9）水果（6）附录诸果（22）
木（180）	香木（35）乔木（52）灌木（51）寓木（12）苞木（４）杂木（7）附录（19）
服器（79）	服帛（25）器物（54）
虫（106）	卵生（45）化生（31）湿生（23）附录诸虫（7）
鳞（94）	龙（9）蛇（17）鱼（31）无鳞鱼（28）附录（9）
介（46）	龟鼈（17）蚌蛤（29）
禽（77）	水禽（23）原禽（23）林禽（17）山禽（13）附录诸鸟有毒（1）
兽（86）	畜（28）兽（38）鼠（12）寓・怪（8）
人（37）	人（35）又附（2）

关于这个分类的顺序，李时珍在《本草纲目》凡例中作了如下说明：水・火先于万物，土为万物之母，金・石从土。草・谷・菜・果・木的顺序从微至巨。服・器从草・木，虫・鳞・介・禽・兽・人的顺序由贱至贵(凡例17页)。

而《大和本草》的分类如下。纲(部)目(类)之中，只有目，没有纲。括号里的数字系收录的数量。此外，不同于《本草纲目》分类之处，附记于[　]之中。

水类（12）
火类（10）
金玉土石（67）　［由土部、金石部合成］
谷类（26）　［将谷类置于草部之前］
造酿类（29）　［将造酿从谷部中抽出］
菜蔬类（67）　［由草部菜部合成］
药类（79）　［由草部菜部合成、本草纲目中无此类］
民用草类（7）　［由草部菜部合成、本草纲目中无此类］
花草类（73）　［由草部菜部合成、本草纲目中无此类］
园草类（18）　［由草部菜部合成、本草纲目中无此类］
蔬类（ 9 ）　［在本草纲目中属于果部］
蔓草（37）
芳草（16）
水草（36）
海草（28）　［本草纲目中无此类］
杂草（137）
菌类（25）　［本草纲目中无此类］
竹类（22）　［本草纲目中无此类］
四木类（7）　［由果部木部合成，本草纲目中无此类］
果木类（44）　［由果部木部合成，本草纲目中无此类］
药木类（32）　［由果部木部合成，本草纲目中无此类］
园木（36）　［由果部木部合成，本草纲目中无此类］
花木（40）　［由果部木部合成，本草纲目中无此类］
杂木（92）
河鱼（39）　［以鳞部为鱼类。本草纲目中无此类］
海鱼（83）　［以鳞部为鱼类。本草纲目中无此类］
水虫（20）　［虫部、本草纲目中无此类］
陆虫（94）　［虫部、本草纲目中无此类］
介类（54）
水鸟（25）　［禽部］
山鸟（13）　［禽部］
小鸟（36）　［禽部，本草纲目中无此类］
家禽（4）　［禽部，本草纲目中无此类］
杂禽（10）　［禽部，本草纲目中无此类］

异邦禽（10）　　［禽部，本草纲目中无此类］

兽（46）

人类（10）

《本草纲目》的纲目(部类)中，《大和本草》完全省掉了的是服器。李时珍在《本草纲目》服器部目录第三十八卷里说，“今集其可备医用者凡七十九种为服器部。分为二部，曰服帛，曰器物”（2177页）。服帛以绢、锦、麻鞋、草鞋为例，器物以纸、漆器、杓、锅盖等为例。可以认为，因为李时珍是广义地理解有助于健康生活的药物，所以他建立了一个人工制作物的服器部。此外，《本草纲目》的这种分类，虽然基本上沿袭了宋代类书《太平御览》的方式，但与《太平御览》中语涉文书、服章、服用、杂物、布帛的多个项目相比，《本草纲目》仅只立了服器一项。考虑到该书系药物书籍，理当如此。而贝原益轩呢，因为他把药物限定在经口服用的自然物以内，所以他省掉了服器一类。

和《本草纲目》不同的是，如前所示，他另立了造酿类、药类、民用草类、花草类、园草类、蔬类、海草、菌类、竹类、四木类、果木类、药木类、园木、花木、河鱼、海鱼、水虫、陆虫、小鸟、家禽、杂禽、异邦禽等类。下面按顺序予以考察。

首先，在《本草纲目》中，造酿类归入谷部。而益轩把它从谷类中提了出来。理由何在呢？可以认为是因为他很重视经过造酿加工的食品。尤其对“味噌(黄酱)”这一日本特有的食品(即“和品”)，他绝口称赞说，“人从小到老，无论有病无病，朝夕饮食都可调以味噌。（中略）有益五脏。又宜用于妇人产后调血。其功莫大，人常用之而不知之。”（全集101页），强调了老百姓日常食用的味噌的功用。同时，关于另外一种“和品”细糠味噌，他说 “有志济民者当备之于饥馑到来之前。亦当以之饲马，皆有益于民用”（全集102页），提出以此救民于饥馑，建功于民生。可以推测，由于着眼于这些，益轩便另立了造酿一类。

关于药类，他列举人参、桔梗、当归、紫苏、薄荷、甘草等品种，并把药效高的草药分门立项，单列一类。还分别记录了各种药剂的用法。如针对甘草，他指出，“中华之人禀性厚强。故嗜好甘肥，多食无害”，而“本邦之人禀性薄弱”，不宜多食，提醒人们调剂时只应使用其他药剂的五分之一至十分之一（全集136-137页）。他还仔细地标明各种药剂的特性和产地，谆谆叮嘱人们在多数人使用药草的情况下，不要弄错了配方。大概正因为他考虑到利用者的方便，所以便立了药物一类吧。另外，他在《大和本草》这本本草书籍中特意记录药类，似乎表明，其他项目可能不是被当作药品，而是被看作食品和食物。

在民用草类中，他举了麻、木棉、烟草等为例。对于木棉，他写道，“近世木棉种子传来，南北之土咸宜，四民赖以避寒苦。诚万世之利、诸国之宝也”（全集158页），极力称颂其有功于民。

花草类里，他列举了牡丹、芍药、菊花、水仙、蔷薇等草花中的佼佼者。关于园草类，书中说，“凡观赏草木，有果、花、叶三等。园草乃因赏叶而植于园中也”（全集178页）。书中收录了以树叶称美的万年青、芭蕉和观音草（“和品”）。关于蔬类，他说“木实曰果，草实曰蔬”

（全集182页），并列举了甜瓜、西瓜、紫藤等例。这些都是合《本草纲目》的草、菜为一部，从果、花、叶着眼的分类方法。

海草类里收录了紫菜、海带等植物。这些在《本草纲目》中都被归于水草类。益轩的分类很在意淡水（水草）和海水（海草）的区别，其出发点与区分河鱼海鱼一样。益轩在《大和本草》卷一之〈论本草〉中批判《本草纲目》“水草一类中，海藻、海蕴、紫菜、海带、石帆(译者案：珊瑚之一种)、水松等海物与淡水之草混杂一处，全无川海淡咸之别”（全集18页）。

菌类中收录了香菇、口蘑、木耳等。这些在《本草纲目》分类中归入菜蔬的芝栭(译者案：灵芝木耳)类。菌类卷头部称，“大凡菌类，皆应择新而食。新者味好无毒。久旧者味固不佳，亦且害人。不宜食用。（中略）茄子能解菌毒”。同时，益轩还记录了食用菌类时应当注意的问题。由此可以推知，菌类是当时日常食用的食品。如前所述，益轩收录在《大和本草》中的与其说是药物，不如说主要是食品。这种态度在属于菌类的灵芝方面也有所体现。“近年诸州多出，本草详焉。是非食品”（全集237页）。而在《本草纲目》中，灵芝（芝）分在菜部芝栭类中，书载“久食可轻身不老，延年成仙”（第二十八卷，1711页）。对于这种意在神仙、长生不老的药物，益轩认为并非食物，斥而弃之。

竹类在《本草纲目》中分入菜部苞木类。而益轩认为竹子既不属草，亦难入木。他还说，竹笋去涩宜用生姜・芝麻，新采之物早食为佳，也有益于身体。可以认为，他之所以把竹子也立为一类，乃是因为日本竹林众多，人们经常食用竹笋。《大和本草》卷一〈论物理〉中说，“盖植物之有草木竹，犹动物之有鸟兽鱼。而动植皆出自此三等耳”（全集25页），由此可知，益轩对于自己以竹为类的分法是有自信的。

与草类一样，益轩的树木分类也细分果・花・叶（园），各有区别。他不仅作了果木（橘、橙、柿等）园木（梓、丝柏、柳等）花木（梅、樱、木瓜）的分类，还创立了四木类（桑、楮、茶、漆）和药木类（丁香、樟脑、茯苓等）两大类。其中，益轩不惜字数、费墨尤多的是〈茶〉（四木类）。书中说，“时珍又说虚寒血弱之人不宜，称茶甚害人。其说固然有理。然人之体质有别，虽朝夕饮用而无害者多矣。即使对老人和弱者，好茶一杯饮于餐后也无有伤害。此事决难一概而论。”（全集244页）。益轩对李时珍的学说婉转地提出了异议。他还说，“本草云，山中木芽叶皆可与茶和合（中略）。（吾以为）但备药品之用，不可为佳味”（全集244页）。他不是把茶当作一味生药，而是从食后品茶的角度，表述了植根于日本的饮茶文化的意见。《本草纲目》中茶在〈茗〉项里，被列入果部味类。所述内容基于药物观点，与益轩所引一样。

河鱼・海鱼的分类如前所述，是把淡水鱼和海水鱼区分开来的分法。海鱼中饶有兴趣的是“肉糕”（和品）的记叙。书里说，此物“不见于中华书籍，本邦古亦无之。近世始制”（全集351页），表明肉糕乃是近来生产于日本的鱼类加工品。对于当代人今天仍在食用的鱼糕，益轩曾经极为赞赏，称“烤、蒸、煮皆软，老人弱者咸宜。”（全集350页）。

水虫・陆虫的分类也是以生息地域（河海陆）为基准的分法。陆虫部收录有〈蜂蜜〉。此项在《本草纲目》中见于虫类卵生部。里巷传言蜂蜜系用蜂之大便，人之小便作成。针对此说，益轩指出，“凡蜜者皆采用百花清洁之精液作出。或云用蜂之大便、人之小便，皆是无稽之谈，不

可相信”,告诫人们不要未经验证，滥为传布（全集361-362）。

《本草纲目》按生息地域分禽类为水禽、原禽、林禽和山禽。对此《大和本草》除水鸟（鹤、雁、鹭等）、山鸟（鹰、鹫、雉等）以外，还分有小鸟（雀、燕、云雀等）、家禽（鸡、鸭）、杂禽（鹊、鸠等）、异邦禽（黄莺、鹦鹉、孔雀等）等。

益轩的《大和本草》，如系日本固有物品则记以“(和品)”，如系外国移来品则记以“（外）”，通篇如此。收入异邦禽中的鸟类，指古时来源于中国、朝鲜或荷兰等地的鸟类。世传“孔雀有毒”，针对孔雀肉有毒的说法，益轩以《本草纲目》等的记述为根据，作了“无毒”的结论（全集408页）。

二．记述内容的比较

在上述关于分类的比较中，为了思考益轩为何如此分类，而对内容作了一些涉及。下面拟就两书的记述方式作一确认。

《本草纲目》的记述方式本着一定的形式。如卷首所示，各品按如下顺序记述[7]。

(1) 释名　有异名者记之，命名由来也加以说明。
(2) 集解　记录产地、形状、采集时期。
(3) 正误　订正本草诸家的谬误。
(4) 修治　介绍如何调制药品和选择使用部分。
(5) 气味　记录五味（酸、咸、甘、苦、辛）、四气（寒、热、温、凉）、有毒・无毒
(6) 主治　记录药效。
(7) 发明　介绍药物的药效和用法，以李时珍的注意为主。
(8) 附方　介绍用药的处方笺。收集有［千金翼］［普济方］等各家记述。

以上八项，并非所有的品目都全部齐备，而是酌情取舍。李时珍采用的这种记述方法，是向经办药物商品的人(主要是采集和销售药品者)提示经过划时期性整理后的情报的一种方法。在这个意义上，《本草纲目》可以说是涉及本草学的人所必备的实用书籍。

而观察贝原益轩的记述方法，可知它虽然不像李时珍那样明确立项，如前所述，却向庶民百姓提供了明白易懂，利用方便的情报。《大和本草》自序中就编写该书的理由作了如下说明：

> 古人有谓，宇宙内事，皆吾儒分内之事。盖经以载道，史以记事。其次集物之书，亦不可无。是本草暨诸载籍之所以不可阙也。且本草之学，所以为切乎民生日用者，亦有以也(译者案：也是有其所以然的)。品物之良毒诚难测知(译者案：有益有害实难预测)。众人之用舍，亦宜

[7] 参见注 2 论文。

慎择。不但多识其名而已也（译者案：不只是以多识其名为满足）。然则物理之学，其关系亦不可为小也。（全集2页）

亦轩很重视本草，比之于经史。原因在于本草与民生日用密切相关。诸物是毒是药难于分辨，何时当用必须谨慎判断。不但知其名，更应知诸物之“理”。这里益轩所说的“物理之学”，指的是立足于古今、中日、异地之差，明确把握物品自身的性质和功用[8](注8)。向庶民百姓平明易懂地解说为此所需的情报的，正是《大和本草》一书。那么，“物理”又指的是什么呢？益轩在《大和本草》凡例中作了如下解释。

天地生物之心，人受之以为心，所谓仁也。仁者爱之理。人须奉若（译者案：犹言奉从）于天地生物之心，而爱育人物。是乃所以为人之道，而事天地之理也。爱育人物，亦自有本末轻重。不可无等差。（中略）人人各所当行（译者案：各行其所当行），此乃民生日用至近之事，不可忽诸（译者案：不可忽视之）。若夫博施济众，非吾辈卑贱（译者案：益轩自谦语）之事。只随分爱物之心，日日存之不可忘（译者案：唯有应分爱物之心不可一日不记）。（全集13页）

人禀受天地产生万物之心，爱人育物。这便是为人之道，天地之理。这并不是什么广泛救民的大道理，而是近在日常生活里的实践之道。重要的是日日不忘应分爱物之心，持之以恒。爱自然之物与爱人，这就是物之理。可以说，这正是《大和本草》的支柱。

下面看看在食用什么和不食用什么的问题上，《大和本草》所涉及到的日中差异。

然古今华夷，随风土及人之禀性，有宜与不宜。宜于中华人而不宜于日本人之事多矣。日本人性质薄弱。六畜性味浓厚。薄弱之性受浓厚之味，恐有不胜。故日本人不食牛马犬羊。亦不以之祭神。惟宜以鱼鸟介类等淡薄者养身。是随风土之宜也。（中略）异国之人饥食人肉，好食六畜及各种奇鳞怪虫。本邦人异之。是故风土变则人之嗜好、宜与不宜亦变。当随人之禀赋及风土宜否而取舍。（全集55-56页）

人吃什么，随天生的体质和风土而异。日本人体质薄弱，因而不吃味道浓厚的牛马犬羊。确实，益轩在〈羊〉项里也说：“羊肉中夏之人以为美馔供食，又以为药。诸体皆用之有功。中夏之人多养之。其种类颇多。本邦之人不好食，故养之者少。”（全集405页），并说羊在中国入食入药，而在日本不然，指出两国的差异。另外，关于〈狗〉，书中说“有食用犬，体肥供馔。（中略）日本人食犬事少。”（全集410页），指出中国吃狗而日本几乎不吃。此外，关于收入〈人〉类中的10品，他也认为食之“非仁厚之事”，表明了否定的态度。

另一方面，日本吃而中国不吃的食物里有前面提到的味噌、肉糕等和品。此外，关于牛蒡，

[8] 参见辻哲夫〈貝原益軒の学問と方法－『大和本草』における儒学と科学－〉（『思想』1974 年、605 号、1539－1525 頁）。

李时珍说“近人亦罕食之”（第十五卷,986页）。而益轩说，“然于中华，其根煮则食，不似日本遍赏。”（全集130页）,指出中国不常食用，而日本普遍食用。

由上可知，益轩以中日饮食文化的差异为前提，对各个品目作了记述。他一边学习中国饮食文化和本草学，一边努力于建立可资民众实用的日本独到的本草学。从益轩的记述中我们可以看到他的这种强烈意志。益轩的这种态度在他的下述言词中也有所体现。他说:“中华及朝鲜人中也有无知之人，对草木禽兽虫鱼之事知之不详。不知日本人所问之事，多妄加回答。（中略）无知的日本人以为唐人朝鲜人都多闻博识，轻信他们的无知妄答，实为不明。”（全集30页）。日本人应该对自身周围的自然物拥有正确的知识，据此渡过没有饥饿的健康人生，《大和本草》是在这样的愿望下写成的。

小结

由以上的考察，可以指出，《本草纲目》和《大和本草》虽然都采用了实用分类，但分类本身有很大不同。造酿（译者案：即酿造，下同）类、药类、民用草类、花草类、园草类、蔬类、海草、菌类、竹类、四木类、果木类、药木类、园木、花木、河鱼、海鱼、水虫、陆虫、小鸟、家禽、杂禽、异邦禽等22类是《本草纲目》中所没有的。

考察一下益轩采用这些分类的理由，可以指出以下几点。

第一， 在造酿类和民用草类及竹类方面，他把与日本的风土和庶民百姓的生活密切相关的物品提取出来，另立了一类。

第二， 在药类方面，他通俗易懂地介绍了日本常用药草的信息，可以认为，益轩是把归类于药类以外的几乎全部物品都看作人们日常食用的东西。关于这一点，既可以从益轩省掉全部服器分类一举上得到理解，还可以在菌类灵芝类和人类方面找到根据。他认为灵芝不是食品，人肉不应该食用。

第三， 益轩的分类，是崇尚眼见为实，重视实践知识和经验知识的结果。例如，草木分为果花叶三类。此外，从区别淡水（河）海水或水陆的观点出发，他把水草和海草分开，把河鱼和海鱼、水虫和陆虫分别立类。可以说，益轩的这种分类法，即使是非本草学者出生的庶民，亲临现场后也能一见便知的方法，同时也是依据一经实践就能掌握的知识的分类法。这一点，从他在蜂蜜问题上告诫人们不要未经检验就轻信流言的态度上也可以看出。

第四， 以异邦禽分类为例，益轩的分类方法还起因于他明确标示物品出产地的态度。他在收录品目里标明是〈和品〉还是〈外〉，这大概与他既尊重日本以外的物品，更把主要注意力放在阐述日本独自的本草上的态度有关吧。

下面对记述内容作一归纳。两书都是以提供通俗易懂的药物知识为目的的书籍。《本草纲目》的读者主要以采药和卖药等专门经办药物业务的人为对象。与此相对，可以推测，《大和本草》

的读者范围广大，多是庶民百姓以及饥馑时期负责救济那些庶民的官员首领。是否以专门从事药物工作的人为对象，是两书最大的不同。

《本草纲目》按（1）释名、（2）集解、（3）正误、（4）修治、（5）气味、（6）主治、（7）发明、（8）附方等项目记述，人们可以按品目提取本草学上必需的情报。这是从事药物行业的所有人员不可或缺的资料。

而《大和本草》针对在日本这一风土中所能观察到的物品的性质、功效和摄取时的注意事项等一般人所必需的情报作了提示，力求做到平明易懂。该书作者贝原益轩主张人应以禀受自然物之心而爱人，主张对物之理予以实践。唯有这样的儒者益轩，才能写出这样的著作。益轩的实践就是仔细观察身边的自然物，思索其利用方法，然后把它通俗易懂地传达给人们。这应该就是在《本草纲目》作者李时珍的启发下记述《大和本草》的贝原益轩的实学者的形象。

日本江戸時代の飲食文化

― 李時珍『本草綱目』と貝原益軒『大和本草』―

古藤友子

日本・元国際基督教大学

小序

いささか前の話になるが、2011年の3月11日におきた東日本大震災の被災地では、風邪や感染症が広がり、ストレスから不眠や食欲不振を訴える人々が多数いたという。そのような症状をもつ人々に漢方薬を処方するボランティアの漢方内科医がいるとの記事が新聞（朝日新聞グローブ、2011年5月15日）に掲載された。同記事には、次のような日・中・韓の漢方を比較する記述もある。

日本　伝統医療：漢方
　　薬の呼び方：漢方薬
　　市場規模（主に製剤）：約1,200億円
　　特徴：顆粒剤が多い。148品目が公的医療保険の適用対象。

中国　伝統医療：中医学
　　薬の呼び方：中薬
　　市場規模（製剤）：約14,000億円
　　特徴：丸薬や顆粒などの製剤は9000品目以上。生薬を煎じて服用する患者も多い。

韓国　伝統医療：韓医学
　　薬の呼び方：韓薬
　　市場規模（韓医サービス）：約2,100億円
　　特徴：医療機関で生薬から抽出したエキスを処方。

このように三国の漢方事情は異なるが、三国共通の本草学のバイブルとされているのは明の李時珍（1518～1593）が著した『本草綱目』（1596年刊）である。

この『本草綱目』[1]には、1897種の薬物が16部（綱）60類（目）に分類され、解説されてい

[1] 1596年金陵胡承龍刊本が原刊本である。本発表では1602年江西本をもとにした『本草綱目』第二版、上下冊（人民衛生出版社、1982年）を用いる。

る。その刊行からわずか11年後には、江戸幕府の儒官をつとめた林羅山（1583～1657）が、金陵本『本草綱目』を長崎で入手している。その後この書は江戸城内の紅葉山文庫に入れられた。林羅山がこれを中国本草学の集大成として広めたこともあり、日本にも多くの版本が存在している。[2]

一方、貝原益軒（1630～1714）は、李時珍の『本草綱目』を参照しつつ、日本の本草について解説した『大和本草』（1701年刊）[3]を著した。そこには『本草綱目』から日本にないもの等を除いた772種、他の諸書から203種、日本産の358種、オランダ等の渡来品29種、合計1362種の品が採録されている。

本発表では『本草綱目』と『大和本草』の分類、ならびに記述内容に着目し、中日二人の実学者の、本草としての自然物と、それを用いる民へのまなざしを比較したいと思う。従来『本草綱目』の分類については、大綱の「共世界分類」と綱目の「実用分類」が採用され、『大和本草』では、「実用分類」のみが採られたとされている。[4] この共通する実用分類に関して、二書にはどのような違いがあるかを検討したい。

また記述内容について、『本草綱目』は従来の三品分類を放棄し[5]、『大和本草』は中国の神仙、道教的養生術の要素を排除するとともに用薬法の処方を付載せず、彼我の相違を見据える立場である点が画期的であると指摘されている[6]。そこには自然物と、その民用についての二人の学者の考えがあらわれているが、具体的に李時珍と貝原益軒の記述について検討し、中日の実学思想の比較を試みたい。

一．分類の比較

まず『本草綱目』の分類をみていきたい。「綱」は大綱の部、「目」は綱を細分した類である。括弧の中の数字は、採録された薬物の 数である。

---

[2] 渡邊幸三「李時珍の本草綱目とその版本」（『東洋史研究』 1963年、12、333－357頁）。寛文12（1672）年に翻刻された『校正本草綱目』は、貝原益軒が校正加訓し刊行されたとの説もあり、『貝原本本草綱目』とも称される。

[3] 益軒会編『益軒全集』巻之六、益軒全集刊行部、 1911年所収。以下、全集。

[4] 山田慶兒「本草における分類の思想」（山田慶兒編著『東アジアの本草と博物学の世界』上、思文閣出版、1995年、3－42頁）。

[5] 宮下三郎「本草綱目の薬物分類」（藪内清・吉田光邦編『明清時代の科学技術史』京都大学人文科学研究所、1970年、243－256頁）。なお、三品分類とは『神農本草経』で採用された薬物の三分類であり、養命（強壮剤）の上薬、養生（滋養剤）の中薬、治病（治療剤）の下薬にあたる。山田前掲書、 12-13頁参照。

[6] 麥谷邦夫「中国養生文化の伝統と益軒」（横山俊夫編『貝原益軒―天地和楽の文明学』平凡社、 1995年、235－257頁）。

綱（部）	目（類）
水（43）	天水（13）地水（30）
火（11）	
土（61）	
金石（161）	金（28）玉（14）石（72）鹵石（20）附録諸石（27）
草（612）	山草（71）芳草（56）隰草（126）毒草（47）蔓草（92）水草（23）石草（19）苔（16）雑草（9）有名未用（153）
穀（73）	麻麦稲（12）稷粟（18）菽豆（14）造醸（29）
菜（105）	葷辛（32）柔滑（41）蔬菜（11）水菜（6）芝栭（15）
果（126）	五果（11）山果（34）夷果（31）味（13）蔬（9）水果（6）附録諸果（22）
木（180）	香木（35）喬木（52）灌木（51）寓木（12）苞木（４）雑木（7）附録（19）
服器（79）	服帛（25）器物（54）
虫（106）	卵生（45）化生（31）湿生（23）附録諸虫（7）
鱗（94）	龍（9）蛇（17）魚（31）無鱗魚（28）附録（9）
介（46）	亀鼈（17）蚌蛤（29）
禽（77）	水禽（23）原禽（23）林禽（17）山禽（13）附録諸鳥有毒（1）
獣（86）	畜（28）獣（38）鼠（12）寓・怪（8）
人（37）	人（35）又附（2）

この分類の順序について李時珍は『本草綱目』の凡例で次のように説いている。水・火は万物に先んじ、土は万物の母、金・石は土に従う。草・穀・菜・果・木は微から巨に至る順序である。服・器は草・木に従い、虫・鱗・介・禽・獣・人は賤から貴に至る順序である、とする（凡例17頁）。

一方、『大和本草』の分類は、以下の如くである。綱（部）目（類）のうち、綱はなく、目のみの分類となっている。括弧の中の数字は、採録された数である。なお、『本草 綱目』の分類との違いを［ ］に付記する。

水類（12）

火類（10）
金玉土石（67）　［土と金石を合わせた部］
穀類（26）　［草部より先に穀類を置く］
造醸類（29）　［穀部の類であった造醸を取り出す］
菜蔬類（67）　［草部と菜部を合わせた部］
薬類（79）　［草部と菜部を合わせた部、本草綱目にはない類］
民用草類（7）　［草部と菜部を合わせた部、本草綱目にはない類］
花艸類（73）　［草部と菜部を合わせた部、本草綱目にはない類］
園艸類（18）　［草部と菜部を合わせた部、本草綱目にはない類］
蔬類（９）　［本草綱目では果部］
蔓艸（37）
芳艸（16）
水艸（36）
海艸（28）　［本草綱目にはない類］
雑艸（137）
菌類（25）　［本草綱目にはない類］
竹類（22）　［本草綱目にはない類］
四木類（7）　［果部と木部を合わせた部、本草綱目にない類］
果木類（44）　［果部と木部を合わせた部、本草綱目にない類］
薬木類（32）　［果部と木部を合わせた部、本草綱目にはない類］
園木（36）　［果部と木部を合わせた部、本草綱目にはない類］
花木（40）　［果部と木部を合わせた部、本草綱目にはない類］
雑木（92）
河魚（39）　［鱗部を魚類としている。本草綱目にはない類］
海魚（83）　［鱗部を魚類としている。本草綱目にはない類］
水蟲（20）　［虫部、本草綱目にはない類］
陸蟲（94）　［虫部、本草綱目にはない類］
介類（54）
水鳥（25）　［禽部］
山鳥（13）　［禽部］
小鳥（36）　［禽部、本草綱目にはない類］
家禽（4）　［禽部、本草綱目にはない類］
雑禽（10）　［禽部、本草綱目にはない類］
異邦禽（10）　［禽部、本草綱目にはない類］
獣（46）
人類（10）

『大和本草』が『本草綱目』から全く省いた綱目（部類）は、服器である。李時珍は『本草綱目』服器部目録第三十八巻において「今集其可備医用者、凡七十九種、為服器部。分為二

部、曰服帛、曰器物。」（2177頁）と述べ、服帛として絹や綿、麻鞋、草鞋などを挙げている。器物としては、紙や漆器、杓、鍋蓋などを取り上げている。李時珍は人間の生活を健やかにたもつ薬物を広範にとらえたために、制作物である服器部を置いたと考えられる。なおこの『本草綱目』の分類は、宋代の類書である『太平御覧』の分類を基本的に踏襲しているが、『太平御覧』が制作物である文・服章・服用・雑物・布帛と多くの項目について述べているのに対し、『本草綱目』ではわずかに服器という項目をたてているにすぎない。これは薬物に関する書であることを勘案すれば、当然のことであろう。一方、貝原益軒は、薬物を人間が口から摂取する自然物と限定したために、服器を省いたと考えられる。

また『本草綱目』の分類との違いは、先に示したように、造醸類、薬類、民用草類、花艸類、園艸類、蔬類、海艸、菌類、竹類、四木類、果木類、薬木類、園木、花木、河魚、海魚、水蟲、陸蟲、小鳥、家禽、雑禽、異邦禽という項目をたてたことである。これらの項目について順次みていきたい。

まず『本草綱目』では造醸類は穀部に分類されているが、益軒はこれを穀類とは別に取り出している。その理由は何か。醸造という加工を施した食品を重視したからであると考えられる。なかでも和品（日本特有の品）の味噌については「故に人の初生より終身まで、病人無病人朝夕の飲食、みな味醤を以て調ふ。（中略）五臓に益あり。婦人産後の血脱血運にも用ゆべし。其功最大なり。人常に用て知ることなし。」（全集 101頁）と絶賛し、日常生活で庶民が食する味噌の効用を説いている。また同じく和品の米糀（こぬか）味醤については「済民に志あらん人、飢饉に先だって備ふべし。又馬に飼ふ。凡民用に益あり。」（全集 102頁）とし、人々を飢饉から救い、庶民の生活に役立つとしている。これらの点に注目して造醸類をたてたと推察されよう。

薬類には、人参・桔梗・当帰・紫蘇・薄荷・甘草などが挙げられ、薬効の高い草類を薬類として特別に項目をたてている。それぞれ薬剤としての用い方も記されており、たとえば甘草には「中華の人稟性厚く、強し。故肥甘を好み、多食して無害。」であるのに対し、「本邦の人は薄弱なり。」として、多食せず、調剤するときは他の薬剤の五分の一から十分の一にするべきであると注意を喚起している（全集 136-137頁）。多くの人々が薬草を用いる状況で、処方を間違えることのないよう、それぞれの特性を明らかにしたり、特産する地域を記したりと、懇切丁寧な記述が並ぶ。利用者の便に配慮したが故に薬類をたてたのであろう。また『大和本草』という本草書において薬類を特記することは、他の項目は薬ではなく食品、食物とみなしていた可能性を示唆している。

民用草類には、大麻（あさ）、木綿、煙花（たばこ）などが挙げられている。木綿には「近世木綿の種わたりて、南北とともに土地に宜しく、四民寒苦をまぬがる。誠に万世の利、群国の宝也。」（全集 158頁）と記し、民用に役立つものとして賞賛している。

花草類には、草花のうち、最も花が美しいとされる牡丹、芍薬、菊、水仙、薔薇などが挙げられている。園艸類には「凡草木を観賞するに、果花葉の三等あり。園艸は葉を賞して園に

植るなり。」（全集178頁）とあり、葉の美しい草木とされた万年青、芭蕉、観音草（和品）などが収録されている。蔬類には「木実曰果、草実曰蔬」（全集 182頁）とあり、甜瓜、西瓜、紫藤（ふじ）などが挙げられている。これらは『本草綱目』の草部と菜部をあわせ、果・花・葉に着目した分類となっている。

海草類には海帯（あをのり）、昆布などが掲載されているが、これらは『本草綱目』では水草類に収録されている。益軒は淡水（水艸）と海水（海艸）の区別にこだわった分類をしているが、これは河魚と海魚に分けて分類をしているのと同じ発想である。益軒は『大和本草』巻一「論本草書」において『本草綱目』を批判して「水草類に、海藻、海蘊、海帯、昆布、石帆、水松等の海物を載たり。淡水に生ずる草と雑記す。川海淡鹹の別なし」（全集 18頁）と述べている。

菌類には椎茸、しめぢ、木耳（きくらげ）などを収録している。これらは『本草綱目』では菜の芝栭類に分類される。菌類の冒頭には「凡菌の類皆新を択で食べし。新は味好して毒なし。久しければ味よからず。且人を害す。食ふべからず。（中略）茄子能解菌毒。」とあり、キノコ類を 食する際の注意点を記している。このことから菌類は庶民がよく口にする食物であったと推察できる。前述のごとく益軒は『大和本草』において薬物を採録するというよりは、食品を中心として採取している。その態度は菌類の霊芝の項にもあらわれている。「近年諸州より多く出づ。本草に詳なり。是食品に非ず。」（全集 237頁）。一方『本草綱目』では、霊芝（芝）は菜部芝栭類に分類されており「久食、軽身不老、延年神仙。」（第二十八巻、 1711頁）と記されている。神仙や不老長生をめざす薬物に対して、益軒は食品ではないとしてあっさりとこれを 切り捨てている。

竹類は『本草綱目』では菜部苞木類に分類されているが、益軒は、竹は草にも木にも属しがたし、としている。また竹筍の毒を消すには、生薑・胡麻がよいとし、新しく採ったものを早く食べれば味がよく、体にもよいとしている。竹を類としてたてているのは、やはり竹林が多くあり、筍を人々がよく食していたためであると考えられる。『大和本草』巻一「論物理」には「蓋植物之有草木竹、猶動物之有鳥獣魚。而動植各自這三等耳」（全集 25頁）とあり、草類と木類と並んで竹類をたてることを確信していたことがわかる。

益軒は、草と同様に木についても、果・花・葉（園）の区別をたて、果木類（橘、橙、柿など）園木（梓、檜、柳など）花木（梅、桜、木瓜（ぼけ）など）の分類をしたほか、四木類（桑、楮、茶、漆）薬木類（丁香、樟脳、茯苓など）をたてている。なかでも益軒が多くの字数を費やして述べているのが「茶」（四木類）についてである。そこには「時珍又、虚寒血弱之人に不宜ことを説て、茶の甚害人ことを云。其説固有理。然れども人の生 質によりて、朝夕呑ても無害人多し。老人虚人も、好茶を食後にのめば無傷。一偏に論決しがたし。」（全集 244頁）とあり、益軒は李時珍の説に遠慮がちに異議を唱えている。また「本草に、山中木芽葉、皆茶に可和合といへり。（中略）但薬品に備ふ。不可為佳味。」（全集 246頁）とも述べ、生薬としてのお茶としてではなく、食後に茶の味を楽しむ日本の喫茶文化に根差した意見を述べている。『本草

綱目』ではお茶は「茗」という項目で、果部味類に分類されている。その記述は、益軒が引用したように薬物の視点から書かれたものである。

河魚・海魚は、前述のごとく淡水魚と海水魚を区別した分類である。海魚のなかでおもしろいのは、肉糕（かまぼこ）（和品）の記述である。これは「中華の書に不見。本邦にも古は無之。近世始て製す。」（全集351頁）と、近頃日本で製造された魚の加工品であるとしている。現代でも食するかまぼこについて「炙たるより蒸たるも、煮たるも、やはらかにて、老人虚人に益あり」（全集350頁）と述べ、これを賞賛している。

水蟲・陸蟲も生息する地域（河・海と陸）を基準にした分類である。陸蟲部には「蜂蜜」が採録されている。これは『本草綱目』では虫の卵生部にみえる。蜂蜜は蜂の大便、人の小便を用いているとの説にたいし、益軒は「凡蜜は百花の清潔なる精液を用て作り出せるなり。蜂の大便、人の小便を用ゆと云事、返す々々ひが言なり。不可信。」と説き、自ら検証することなく（不自試知）これを広めることを戒めている。（全集 361-362頁）

『本草綱目』では禽を水禽、原禽、林禽、山禽のごとく、その生息地域で分類している。これに対して『大和本草』では、水鳥（鶴、雁、鷺など）山鳥（鷹、鷲、雉など）のほかに、小鳥（雀、燕、告天子（ひばり）など）、家禽（鶏、鵞（あひる）など）、雑禽（鵲（かささぎ）、鳩など）異邦禽（黄鳥（からうぐいす）、鸚鵡（おうむ）、孔雀など）と分類する。益軒は『大和本草』をとおして、それが日本固有の品であれば（和品）、外国から移入された品であれば（外）と記してい る。異邦禽に収録されている鳥類は、古来中国や朝鮮半島か、あるいはオランダ等からはいった鳥である。孔雀について、その肉が「世俗、孔雀有毒」説に対して、『本草綱目』などの記述をもとに「無毒」（全集408頁）と結論づけている。

二. 記述内容の比較

上記分類の比較では、益軒がなぜそのような分類をしたのかについて考えるために、少し内容にたちいった。ここでは、まず両書の記述方法について確認しておきたい。

『本草綱目』の記述は一定の形式に則っている。冒頭の「凡例」にあるように、各品は次のような順序で記述されている。[7]

（1）釈名　異名があれば記し、その命名の由来も説明。
（2）集解　産地、形状、採取時期などを記す。
（3）正誤　諸本草家の誤謬をただす。

[7] 注２論文参照。

（4）修治　薬品の調製、使用部分の選び方を記す。
（5）気味　五味（酸・鹹・甘・苦・辛）四気（寒・熱・温・涼）、有毒・無毒を記す。
（6）主治　効能を記す。
（7）発明　薬物の効能や用法等についての、主として李時珍の注釈。
（8）附方　薬物を用いる処方箋。『千金翼』『普済方』など諸書の記述を集める。

これらの八項目は、すべての品目に附されたわけではなく、必要に応じて取捨されている。李時珍が採用したこの記述方法は、薬物を取り扱う者―主に採取者や売薬業者―にとって、画期的に整理された情報の提示方法であった。その意味で『本草綱目』は本草学に関わる者必携の実用書であったと言える。

一方、貝原益軒の記述方法を見ると、李時珍のように明確な項目をたてていないが、前節でみたように庶民にわかりやすく利用しやすい情報を提供している。『大和本草』自序には、本書を記した理由を次のように説いている。

> 古人有謂、宇宙内事、皆吾儒分内事。蓋経以戴道、史以記事 、其次集物之書、亦不可無。是本艸暨諸戴籍之所以不可闕也。且本艸之学所以為切乎民生日用者、亦有以也。品物之良毒誠難測知。衆人之用捨亦宜慎択。不但多識其名而已也。然則物理之学、其関係亦不可為小也。（全集2頁）

益軒は経書、史書とならんで本草書を重視した。それは本草学が民生日用に密接なかかわりをもつからである。諸物が毒か薬かの見分けは難しく、どのような場合に用いるべきかを慎重に判断しなければならない。名前を知るのみならず、諸物の「理」を知ることが重要である。ここで益軒の説く「物理の学」とは、古今の差、中国と日本の差、地方の差をふまえて、物のもつ性質、効用を明確に把握することである。[8]そのための情報を、庶民にわかりやすく説いた書が『大和本草』であった。では「物理」とは何か。益軒は『大和本草』凡例において、次のように説く。

> 天地生物之心、人受之以為心、所謂仁也。仁者愛之理。人須（うけしたがって）奉　若　于天地生物之心、而愛育人物。是乃所以為人之道、而事天地之理也。愛育人物、亦自有本末軽重。不可無等差。（中略）人人各所当行、此乃民生日用至近之事、不可忽諸。若夫博施済衆、非吾輩卑賤之事。只隨分愛物之心、日日存之不可忘。（全集 13頁）

人は天地生物の心を受けて、人や物を愛育する。これこそが人の道であり、天地の理であ

[8] 辻哲夫「貝原益軒の学問と方法―『大和本草』における儒学と科学―」（『思想』1974年、605号、1539－1525頁）参照。

る。それは広く民を救うという大それたことではなく、人々の身近な日々の生活のなかで実践していく道である。分に応じて物を愛する心を、日日忘れないように持ち続けることが大切である。自然の物を愛し、人を愛する、これが物の理であり、これこそが益軒『大和本草』の支柱であったと言えよう。

次に『大和本草』において、日本と中国の差異―何を食するか、食さないか―について言及している箇所をみていきたい。

> 然れども古今華夷風土により、人の稟賦によりて宜不宜あり。中華の人に宜とても、日本人に不宜事多し。凡日本人の性質は薄弱なり。六畜の性味濃厚也。恐くは薄弱の性、濃厚の味を受に不勝べし。故に日本人は牛馬犬羊の畜を不食。神にも不祭。只菜蔬、魚鳥介類の淡薄なる者を以身を養を宜とす。是風土の宜に随ふ也。（中略）異国の人は飢ては人の肉を食ひ、六畜をこのんで食ひ、けがらはしき諸蟲を食ふ。本邦の人は異之。是皆風土のかはれる故に、人の嗜好も宜不宜もかはれり。人の稟賦と風土の宜に随て用捨すべし。（全集55-56頁）

人の生まれつきの体質と風土によって、何を食するかは異なってくる。日本の人は体質が薄弱であるため、濃厚な味の牛馬犬羊などは食さないとしている。実際「羊」の項には「羊肉は中夏の人、為美饌供食。又為薬。諸体皆用之有功。中夏の人多養之。其種類多し。本邦の人は不好食。故養之者稀なり。」（全集405頁）とあり、中国では食用、薬用するが、日本ではしないとその差異を述べている。また「狗」には「食犬あり。体肥供饌。（中略）日本人は犬を食する事まれなり。」（全集410頁）とあり、中国では狗を食べるが、日本ではほとんど食べないと説く。また人類に掲載された10品に関しても、それらを食する事は「仁厚之事には非ず」として否定的態度を表明している。

他方、日本では食するが中国では食さないものとして前述の味噌や肉糕（かまぼこ）などの和品がある。さらに牛蒡については、李時珍は「近人亦罕食之。」（第十五巻、 986頁）としているが、益軒は「然れば、中華には根を煮て即食すること、日本の如くには遍く賞せず。」（全集 130頁）とし、中国ではほとんど常食しないが、日本では常食すると説く。

このように益軒は中国と日本の食文化の差異を前提として各品目について記述する。そこには中国の食文化や本草学に教示を受けながらも、民衆の実用に供する日本独自の本草学の確立を目指した益軒の強い意志がみられる。その益軒の態度は「中華及び朝鮮人も、無学なる者は草木禽獣蟲魚をしる事詳細ならず。日本人の問ふ事を不知して、妄に答ふること多し。（中略）無学なる日本人は、唐人朝鮮人は皆博物なりと思ひ、不知して偽答ふるを信ずるは不明也。」（全集30頁）という語にもあらわれている。日本人自身が 、身の回りにある自然物について、確かな知識をもち、それによって飢えることのない、健やかな人生をおくることを願って『大和本草』は書かれたのである。

小結

以上考察したことから、次のことが指摘できる。『本草綱目』と『大和本草』はともに、実用分類を用いたとされるが、その分類には大きな違いがある。造醸類、薬類、民用草類、花艸類、園艸類、蔬類、海艸、菌類、竹類、四木類、果木類、薬木類、園木、花木、河魚、海魚、水蟲、陸蟲、小鳥、家禽、雑禽、異邦禽という22分類は『本草綱目』にはみられない。

益軒がこれらの分類を採用した理由を考察すると、第一に、造醸類や民用草類、竹類などについては、日本の風土や庶民の生活に密接な関係をもつ品を取り出し、これらを別分類としたと考えられる。

第二に、薬類においては日本でよく用いられる薬草の情報をわかりやすく述べているが、このことから益軒が薬類に分類されている品以外のほとんどを、人々が日常生活において食べる物とみなしていたと考えられる。この点は益軒が服器の分類を全く省略したことからも理解できよう。さらに菌類の霊芝についても食品ではないとし、人類についてもこれを食べるこ とに否定的であることも、その根拠としてあげることができよう。

第三に、実見を尊び、自ら試した知、経験知を重視した結果でもある。たとえば草・木に関しては、果・花・葉の三分類を用いている。また淡水（河）と海水、あるいは水と陸を峻別する考えから、水草と海草を分け、河魚と海魚、水蟲と陸蟲を別分類としている。この益軒の分類法は、本草学者ではない庶民が実地にみてわかる分類であり、また経験からたやすく得られる知識にもとづく分類であると言えよう。このことは蜂蜜に関する記述にみられたように、自ら検証することなくデマを信じるこ とがないように人々を戒めている態度からもうかがうことができよう。

第四に異邦禽とあるように、その物の出自を明らかにする態度を示したことにも起因する。益軒は採録品目に、（和品）（外）などと記しているが、これは日本以外の物品を尊重しつつ、それとは異なる日本の本草のありようを説くことを主眼としたためであろう。

次に記述内容についてまとめておきたい。両書とも薬物に関するにわかりやすい情報を読者に提供することを目指した書物であることにかわりはない。『本草綱目』の読者層は主に採集者、売薬業者など、薬物を専門に扱う人々が 対象であると考えられる。これに対し『大和本草』の読者層は広く庶民、また飢饉のときに彼らの救済にあたる村の役人や指導者であったと推察できる。薬物を専門に扱う人々のみが対象ではなかったということが、両書の大きな違いである。

『本草綱目』では（1）釈名（2）集解（3）正誤（4）修治（5）気味（6）主治（7）発明（9）附方という項目にわたって、本草学に必要な情報を品目別に取り出すことができるように記述されている。『大和本草』では、日本という風土においてみられる品物の性質、効

用、摂取の注意点など、普通の人々が必要とする情報をわかりやすく提示するよう心がけられている。人は自然物の心を受けて人を愛するという、物の理の実践を説く儒者・益軒にしてはじめて著し得た書である。益軒の実践は、身の回りの自然物をよく観察し、その利用の方法を吟味し、それを人々にわかりやすく記すというものであった。これが中国で『本草綱目』を著した李時珍に啓発され、『大和本草』を記した貝原益軒の実学者としての姿である。

《周易参同契注解》引用的道教书及其流通情况

崔载浩

韩国传统文化大学校，讲师

Ⅰ． 绪论

Ⅱ．《周易参同契》注释的引用文出处

1．以书名打头的引用文

2．以人物名打头的引用文

3．其他引用文

Ⅲ. 权克中时期的道教图书流通与《注解》的引用目录

1．权克中时期的道教图书流通

2．引用道教图书与《图书全集》

Ⅳ．结论

Ⅰ．绪论

本文的目的在于对权克中(1585-1659)写作《周易参同契注解》（以下简称《注解》）时使用的参考文献进行探讨，以此探究朝鲜时代流通的道教图书的一个侧面。

权克中是朝鲜时代与徐命膺（1716-1787）共同对《参同契》进行注解的人物之一。权克中是通过《注解》而系统地确立了自己的内丹思想的道教学者。不过，显而易见，他的内丹思想受到了中国道教思想的影响。与中国道教思想进行比较研究的话， 可能会对权克中内丹思想的特征与意义建立更为明晰的认识。不过，就算已经有了一些必要的准备工作或是先行研究， 也很难把握这种比较研究应从何处着手进行。[1]本文以这些先行研究为基础，考察权克中著述《注解》时参考了哪些道教图书， 相关的道教图书在当时是否已经在流通。由此可知对权克中内丹思想产生影响的有哪些道教图书，也可作为以后对权克中与中国道教思想进行比较研究的出发点。

为此，第Ⅱ章中首先对权克中注释中出现的引用文进行罗列，通过与《正统道藏》（以下简称为《道藏》）进行比较，推导出有相关出处的道教图书。第Ⅲ章中考察权克中当时所处的朝鲜

[1] 研究权克中内丹思想的具有代表性的研究者有김낙필与최일범。김낙필以其博士论文《权克中的内丹思想》（首尔大学哲学系，1990）为代表，著有几篇论文。최일범著有《关于权克中内丹互修的研究》（《东洋哲学研究》（09），1988）、《关于权克中<参同契注解>还丹原理的考察》等几篇论文。此外，还有이봉호的论文《朝鲜时代<参同契>注释书的几个特征》（《道教文化研究》（29期），韩国道教文化学会，2008）。不过，现有研究中还没有真正与中国道教思想进行比较的研究。

时代的道教传播情况，并与第Ⅱ章中推导出的道教图书的目录进行比较与探讨。

Ⅱ．《周易参同契注解》注释引用文的出处

权克中注解《参同契》之时，在多处标注了引用文。本章拟推导出这些引用文的的出处。首先，从《注解》的注释中选取引用文，将各条引用文与《正统道藏》进行比较，找出具有相似语句的图书。有些被引用的语句可能出现在多本图书中，但若只出现在一本书中，则以那本书作为出处。

引用文较多，大致可分为三种。首先，第1节探讨以图书名打头的引用文。大体上是以“〇〇经曰”的形态打头的引用文。其中，除了图书名打头之外，还有歌名打头的引用文。第2节探讨以人物名打头的引用文，是以“〇〇曰”的形态，以作者名打头的引用文。第3节探讨除图书・人物名以外的形态打头的引用文。大致是以“古诀曰”、“古云”等形态出现，但出处不明的引用文。在各节结尾部分，对推导出的图书进行整理。

1．以书名打头的引用文

注释的引用文中出处最明显的是以“书名曰”打头的引用文，也就是权克中在引用文中，直接标明图书名或者歌名的部分。《注解》中直接言及书名的图书有《石函记》、《金碧经》、《复命篇》、《入药镜》、《心印经》、《传道集》、《翠虚篇》、《悟真篇》、《太上玄科》、《曹仙姑大道歌》、《敲爻歌》等11种。具体罗列如下：

a1）石函记曰“太阳离火精，晃朗生灵质，试将些子望空掷，高奔走入金乌窟，华射阳光光射药，相辉相铄混其光”，又曰“返魂须是天魂魄，此是人魂正祖宗，浩浩生生万种魂，或人或兽或禽虫，乌精兔随相連属，摄召魂灵能返还”，是也。（《注解》序）

a2）石函记曰“至神至圣药号曰紫金膏。若点他物上，则瞽者明双目，枯骸復生肉，朽木发春花。凡铁化良金，顽石成美玉”，是也。”（《注解》序）

a3）石函记曰“男冠女笄失时年，气不交兮体不合”，是也。（《注解》8章）

a4）金碧经曰“文以怀柔，武以伐叛”，亦此意也。”（《注解》4章）

a5）金碧经曰“元君始炼汞，神室含洞虚”者是也。（《注解》8章）

a6）金碧经曰“坤生震兑乾，乾生巽艮坤。”六卦相生，继为终始也。（《注解》9章）

a7）□命篇曰“□丹不用寻冬至，身中自有一阳生。”（《注解》11章》

a8）故入药镜曰“一日内十二时，意所到皆可为。”（《注解》11章）

a9）心印经曰“上药三品，精气神”，先天三元也。（《注解》12章）

a10）心印经曰“药有三品，神气精。”传道集曰仙有三等，天地人。（《注解）“丹法三关图”）

a11）翠虚篇云“水火相交逮虎龙，金公姹女兩争雄，青去白来然后黑，到红方且入黄宫”，即此先白后黄之义也。（《注解》）62章）

a12）若必择名山福地，则悟真篇何以曰“志士若能修炼，何妨在市居朝”云云也。（《注解》〈参同契疏论•制度〉）

a13）太上玄科有云，遇人不传，有悭法之罪，妄传非人，有泄漏之罚，传得其人，身有功，妄传，七祖受其殃。[二字一本作冥考]（《注解》）28章）

a14）曹仙姑大道歌曰“此物何曾有定位？随时变化因心意。在体感热则为汗，在眼感悲则为泪。在肾感合则为精。在鼻感风则为涕。”此‘常欲去人’之谓也。（《注解》46章》

a15）敲爻歌曰“七七白虎双双养。”此多畜鼎器之谓也。（《注解）“鼎器歌”）

下面将按顺序进行探讨。书名中提及最多的书是《石函记》与《金碧经》。序文中唯一被引用的书名是《石函记》。把“又曰”也包含在内的话，在序文中被引用的次数多达3次。引用a1-3)条的《石函记》讲的是《道藏》中《许真君石函记》的内容。

a1）的前半部分是摘取《许真君石函记》中“丹砂证道歌”与“金鼎虚无论”中的几处句子混在一起的，后半部分则摘录引用了“药母论”的属性。

> 乾坤真正德，晃朗生灵质，杳杳复冥冥，回光含太乙。金以砂为主，禀和水银母，太阳离火精，射入希夷府，灵英透景明，光华赫然住。（〈丹砂证道歌〉）[2]
>
> 试将些子望空掷，果然能有回天力。丹砂高奔登太空，朱见走入金乌窟，轻清阳光养阳药，华射阳光光射药，相辉相烁混其光，吸吸紫华升太阳。（〈金鼎虚无论〉）[3]
>
> 我今说汝返魂药，返魂须是天魂魄，此是人魂正祖宗，返魂再活死形容。回体再活复如故，再生人世何法度。其法度所生，元胎魂父母。父母元胎不可论，浩浩生生万种魂，种于稼穑孕生胎，胎卵湿化化生中，或人或兽或禽虫。人兽禽虫皆禀性，性命相连魂击命，魂是金精作命基，命基养性魂相随，性命相连击魂魄。魄属杳冥魂恍惚，恍惚窈冥二气精，能生万象合乾坤，乾坤大哉合门户。易蕴乾坤合乌兔，乌精兔髓与魄魂，根蒂相连属性命，炼魂煅魄作神丹。摄召魂灵能返还，不是神符并白雪，一鼎丹砂效也难。（〈药母论〉）[4]

a2)的出处应为《许真君石函记》中的“圣石指玄篇”。文字叙述虽不同，但语义上相通。

> 阳往阴来神圣药，仙真号曰紫金膏。一点瞽人双目明，二点枯骨再生肉，三点顽石化作金，四点长河化酥酪，五点春华不堕叶，日月长开永不绝。凡磁瓦砾尽成金，朽物沾之色变新，

[2]《道藏》，第 19 冊，419 页.

[3]《道藏》，第19冊，424页.

[4]《道藏》，第19冊，417页.

劳疗传尸若得药，服之立效便身轻。[5]

a3)似乎出自于《许真君石函记》中的“神室圆明论”。[6]

a4～6)中引用的《金碧经》讲的是《古文龙虎经》的内容。[7]《注解》中以“金碧经曰”形式引用的部分，似为《古文龙虎经注疏》与《古文龙虎上经注》的经文。

a4)的出处似为《古文龙虎经注疏》的第3章。[8]《注解》中将“讨”写作“伐”，语序亦相反，“文以懷柔”出现在语句前方。这部分内容在《古文龙虎经》、《古文龙虎经注疏》、《古文龙虎上经注》[9]中皆以经文的形态出现，在《雲笈七籤·古龙虎歌》[10]中以“金丹金碧潜通诀”的形式出现。《注解》中以“金碧经曰”形式引用的三句话，全是以经文的形式被引用，与《古文龙虎经注疏》和《古文龙虎上经注》相当。c4)以“古诀”打头的引用文仅见于《古文龙虎经注疏》，可以确定权克中引用的引文来自《古文龙虎经注疏》。

a5)按照36章的情况来看，其出处可看作是《古文龙虎经注疏》12章。[11]当然，这些字句亦曾出现于《古文龙虎上经注》的经文中。[12]此外，陈显微《周易参同契解》[13]、俞琰《周易参同契释疑》[14]、陈致虚《上阳子金丹大要》[15]也引用了这些字句。不过，《周易参同契解》中以“金碧经曰”的形式引用的注释部分的经文与a5)的经文相同。陈显微说道：“金碧经曰，元君始煉汞，神室含洞虛，玄生白金公，巍巍建始初”，比权克中引用的经文更多。因此，与《古文龙虎经注疏》一道，《周易参同契解》也有可能是《注解》引用文的相应出处。

a6)似出自《古文龙虎经注疏》17章[16]和《古文龙虎上经注》[17]。按照c4)，这一字句的出处也应是《古文龙虎经注疏》。

a7)的《命篇》讲的是《还丹复命篇》[18]。引用文出现于《还丹复命篇·丹髓歌》[19]的开头部

---

[5]《道藏》，第19冊，419页.

[6]《道藏》，第19冊，421页：日月不交金水竭.情性相离不相接，男冠女笄失时年，气不交兮体不合，只因法象有偏颇，致使乾坤不交接.

[7]《古文龙虎经》也称为《金碧古文龙虎上经》、《金丹金碧潜通诀》，简称《龙虎经》、《金碧经》.（《道教小辞典》，128页，上海辞书出版社，2010.）

[8]《道藏》，第20冊，36页：制犹王者，武以讨叛，文以怀柔.土旺四季，土德以王，提剑偃戈，以镇四方.

[9]《道藏》，第20冊，56页.

[10]《云笈七签卷之七十三》〈古龙虎歌•金丹金碧潜通诀〉（22-516）.《古文龙虎经》的经文以《金丹金碧潜通诀》的形式出现。属性几乎相同，但在中间有重复或者不同的字眼出现。

[11]《道藏》，第20冊，42页.“于是玄润光泽，元君始炼汞，神室含洞虛，玄生白金公，巍巍建始初，冠三五相守，飞精以濡滋.”

[12]《道藏》，第20冊，59页.此处以“于是元君始炼汞”打头.

[13]《道藏》，第20冊，275页.

[14]《道藏》，第20冊，264页.

[15]《道藏》，第24冊，17页.

[16]《道藏》，第20冊，46页.

[17]《道藏》，第20冊，60页.

[18]《道教小词典》，146页.

分。这些字句还出现于其他著作中。首先，《修真十书·雜著指玄篇》中收录了“丹髓歌”。《修真十书·金丹大成集》中也以“毗陵曰”的形式出现过2次。《中和集》中以“祖師云”的形式出现。在《清庵瑩蟾子語錄》中以“師云”的形式出现。同时，《周易参同契发挥》中以未标明引用文的形式出现[20]，《注解》与注释的经文不同。像这样，尽管被引用的字句出现于多个不同的篇章中，但未提及“毗陵”或者其他类似话语，而是提及《命篇》，因而出处可以看做是《还丹复命篇》。

a8)的引用文是《入药镜》的经文。《道藏》中有四处出现《入药镜》。首先是以独立形态出现的《崔公入药镜注解》。[21]其次是《修真十书·金丹大成集》中包含的“解注崔公入药镜”[22]，《雜著捷徑》中包含“天元入药镜”[23]。同时，《道樞》第37卷包含“入药镜上篇”与“入药镜中篇”。[24]然而，《道樞》的“入药镜”以及“天元入药镜”中没有经文。因此，a8)的出处应为《崔公入药镜注解》与《修真十书》的“解注崔公入药镜”。

a9）的《心印经》说的是《高上玉皇心印经》。此引用文出现于《心印经》的初始部分，原经文为“上药三品，神与气精”[25]权克中称之为“上药三品，精气神”，再次引用的时候，则称之为“药有三品，神气精”。《心印经》由50句构成，每句都是4字，“与”是为使韵律整齐一致而加入的，在被引用时，则被省略了。

a10）的前半部分与a9）的引用文是相同的属性，后半部分说的是《传道集》的“钟吕传道集”。神仙一般分为人仙、地仙与天仙三个等级。不过，《钟吕传道集》中却将神仙的等级分为鬼仙、人仙、地仙、神仙与天仙这5个等级。与此不同，权克中将神仙分为3个等级是为什么呢？也许权克中是参考了《秘传正阳真人灵宝毕法》（以下简称《灵宝毕法》）。《灵宝毕法》与《钟吕传道集》一样，都是钟离权所着，吕洞宾进行传播，两部著作仅仅是叙述方式不同，都包含着共同的内丹思想。《灵宝毕法》分为上中下3卷，各自由人仙、地仙与天仙连接起来。因此，《钟吕传道集》与《灵宝毕法》这两部著作，权克中都接触了，且将二者视为属性相同的内丹理论，混同参考与引用。

a11)引用了《翠虛篇》“金丹诗诀”中的字句。[26]

a12）的引用文是《悟真篇》“西江月”中的字句。此字句见于《道藏》中的《紫阳真人悟真篇注疏》、《紫阳真人悟真篇三注》《悟真篇注释》以及《紫阳真人悟真篇讲义》。具体引用了哪个版本，不得而知。只是这些字句也出现于《修真十书》的“悟真篇”中，但与其他版本不同的是，以“何妨在市居朝”的形式出现，因而首先予以排除。

---

[19] 《道藏》，第24冊，194页：炼丹不用寻冬至，身中自有一阳生，龙飞赤水波涛涌，虎啸丹山风露清.

[20] 《道藏》，第 20 冊，200 页：知此则知炼丹不用寻冬至，身中自有一阳生，而不泥乎年月日时之说矣.

[21] 《道藏》，第2冊，885页.

[22] 《道藏》，第4冊，653页.

[23] 《道藏》，第4冊，701页.

[24] 《道藏》，第20冊，807页.

[25] 《道藏》，第1冊，748页.

[26] 《道藏》，第 24 冊,208 页：“水火相交虎遇龙，金翁姥女两争雄，青去白来然后黑，到红方且入黄宫.”

a13）的《太上玄科》具体是哪本书，无从得知。从题目推测的话，可能是论述道教规范的书。这些字句不是权克中直接阅读《太上玄科》而引用的，而是从其他道教图书的引用文中再次引用的。俞琰的《周易参同契发挥》[27]与翁葆光的《紫阳真人悟真直指详说三来秘要》[28]中出现了与a13）相似的字句。笔者推测，权克中引用了俞琰的《周易参同契发挥》。这样推测的理由在于，首先包含a13）字句的经文与俞琰注释的经文是相同的部分。同时，a13）前面部分中，在注解经文“火记百篇”之时，称之为“百篇，一月用十卦，十月乃百篇也。”这一属性也见于《周易参同契发挥》。因此，可以看出，权克中在注解28章时，参考了《周易参同契发挥》，因而推测此字句引用自《周易参同契发挥》。

a14）的《曹仙姑大道歌》以《文逸曹仙姑大道歌》的形式被收录于《群仙要语纂集》。此字句亦出现于《周易参同契发挥》。然而，与a14）相比，有3点稍有不同。

《群仙要语纂集》：此物何曾有定位，随时变化因心意，在体感热即为汗，在眼感悲即为泪，在肾感念即为精，在鼻感风即为涕。[29]

《周易参同契发挥》：灵源大道歌云“此物何曾有定位，隨時變化因心意，在體感熱則為汗，在鼻成風則為涕，在腎感合則為精，在眼感悲則為淚”，可見其常欲去人也。[30]

如上所示，《群仙要语纂集》的情形在于“在肾感念”这一点的不同。《周易参同契发挥》中用《灵源大道歌》来表示《朝鲜古代道歌》，属性的顺序也不同。“在肾感合”则是一样的。与前面a13）一样，推测为参考了《周易参同契发挥》。首先，《周易参同契发挥》与《注解》用了相同的经文进行注释。同时，没有使用“在肾感念”的表达方式，而是按照俞琰的表达，使用了“在肾感合”这样的字眼。不过，在这一字句中，亦可以看作是参考了《群仙要语纂集》。《周易参同契发挥》中提到了几次《灵源大道歌》，但并未称之为《朝鲜古代道歌》。反之，除了《群仙要语纂集》之外，几乎都不称之为《朝鲜古代道歌》，而权克中用了《朝鲜古代道歌》这一表达方式。同时，用“感合”这样的字眼，属性有所不同，但顺序遵照《群仙要语》。也许，权克中看到的版本是使用了“感合”字眼的《群仙要语纂集》。因此，需要注意的是，《周易参同契发挥》与《群仙要语纂集》都可看作是这一字句的出处。

a15）《敲爻歌》系吕洞宾所著，亦见于《道藏》的《祖志》。[31]

以上内容，可整理如下。

---

[27] 《道藏》第20册，214页：太上玄科曰遇人不传失天道，妄传非人泄天宝，传得其人身有功，妄传七祖受冥考.

[28] 《道藏》，第2册，1025页 ：太上玄科曰遇人不传失天道，妄传非人泄天宝，传得其人身有功，妄传七祖受冥考

[29] 《道藏》,第32冊，454页。

[30] 《道藏》,第20冊，240页。

[31]《道藏》，第36冊，483页. “七七白虎雙雙養，八八青龍總一斤.”

〈表1〉

引用文	出处
a1) a2) a3)	《许真君石函记》
a4) a6)	《古文龙虎经注疏》
a7)	《还丹复命篇》
a9)	《高上玉皇心印经》
a11)	《翠虚篇》
a13)	《周易参同契发挥》
a15)	《祖志》
a12)	《悟真篇》
a8)	《入药镜》

除此之外，还有出处为一个以上的情形：a5）的出处可看作是《古文龙虎经注疏》与《周易参同契解》，a10）的出处可看作是《钟吕传道集》与《灵宝毕法》，a14）的出处可看作是《周易参同契发挥》与《群仙要语纂集》。a8）的出处为《崔公入药镜注解》与《修真十书•解注崔公入药镜》之一，a12）的出处为《悟真篇》（《紫阳真人悟真篇注疏》）、《紫阳真人悟真篇三注》《悟真篇注释》以及《紫阳真人悟真篇讲义》之一，但具体各自应为哪个版本，无从得知。不过，因为引用文是经文的形式，因此，在表中用经名的形式标注。

2. 以人物名打头的引用文

注释的引用文中有以人物名打头的部分，也就是没有标出所引用的图书名称，但标出了所引的著者。这里提及的人物有陈致虚，彭晓，许逊，白玉蟾，俞琰等。具体可罗列如下。

b1）上阳子曰“一卦有爻，一爻有三符，一日卦有三十符。阴阳相交，尽一爻之用，一爻三符，止用一符。”故采得丹头，亦止一符之顶也。（《注解》7章）

b2）上阳老仙，又以此二句为卜候采气之法曰“三初三夕也，月中震生，兑宫丹应。故坐而候之，鼎中觉有温温之气，急可行火采丹。”文义未必如此，而其法则亦通。（《注解》“鼎器歌”）

b3）上阳子曰“年中用月，月中用日，日中用时，时中用候，一时分候，二候采取，四候合丹也。”（《注解》“参同契疏论•采取”）

b4）彭真人曰“河鼓星纪，主有兵革，喻鼎内金水作涔也。”（《注解》59章）

b5）旌阳亦云“气一变为水，二变为砂，三变为汞，四变为金，五变为丹。”（《注解》62章）

b6）昔玉蟾仙师，持戒小忽，炉致败，作诗解愠云“八两日月精，半斤云雾屑，收入玉葫炉，秘之不敢泄，夜半忽风雷，烟气满寥泬，捧腹付一笑，无使心恼热，重整钓鱼竿，再斫秋筠节。”（《注解》“参同契疏论•炼己”）

b7）玉蟾曰“静定之中，以行火候，则金木交并，水土融和，姹女乘龙，金公跨虎，逆透三关，上升内院，化为玉汞，降入重楼，中有一穴，名曰丹台，铅汞相投，水火相合，才若意到，即如契约也。”（《注解》“参同契疏论•采取”）

b8）俞山人曰“十年之败，用一年工积之”，上阳子曰“一年温养，先三年炼己”，所炼者何？（《注解》“参同契疏论•炼己”）

下面将按顺序进行探讨。首先，被提及最多的人物是陈致虚，以“上阳子”或者“上阳老仙”的形式被引用。

b1)的引用文似为《周易參同契分章注》第3章。[32] b1）的注释是关于经文“易有三百八十四爻，据爻摘符，符谓十四卦”的注释，《周易参同契分章注》第3章中也对相同的部分做出注释。权克中对“三百八十四爻”与“据爻摘符”做出注解，其后引用了陈致虚的注释。

b2）是关于经文“腹齐三，坐垂温”的注解的后半部分。b2）的引用文见于《周易参同契分章注》。[33]所谓“此二句”指的就是相同的经文，是关于此经文的陈致虚的注释的后半部分之概述。

b3）是采取条目的一部分。此引用文出自陈致虚的《上阳子金丹大要•采取妙用章》。[34]

b4）是关于经文“河鼓临星纪兮，人民皆惊骇”的注解的一部分。上面的经文出自于彭晓的《周易参同契分章通真义》中关于同一经文的注解。[35]

b5）的旌阳指的是许逊，也称许真君或许旌阳。[36] 此引用文见于《许真君石函记•太阳元晶论》。[37]

b6）是《炼己》条目的一部分。这相当于《修真十书》中白玉蟾的《武夷集》卷4的名为“炼丹不成”之诗的半部。[38]此诗亦被陈致虚的《上阳子金丹大要•防危护失须知》所引用，此处原封

---

[32] 《中华道藏》16册，207页：‘易有三百八十四爻，据爻摘符’者，谓一卦有六爻，一爻有三符，一日两卦，两卦有三十六符，阴阳相交，不用一时之久，不尽一爻之用.犹一时有三符，止用一符..

[33] 《中华道藏》16册，244页：腹者，丹鼎之内室也，齐者，与月齐光也.三者必皆初三日也.坐者，待也.垂者，至也.温者，阳气动也.何谓与月齐光.盖天上月号曰太阴，每月初三日晡.生一阳之光于庚申之上，以象震卦.震者，微阳乘二阴也.丹鼎亦然，人间之鼎器，号曰少阴.亦每月初三日夕，生一阳之气于壬癸之乡，以象复卦.复者，一阳伏五阴也.何谓坐垂温.修行者已得鼎器，遇其初三之夕，必坐而候之，待其火气垂至不寒不燥而温然，此其阳气欲动，急可炼丹也.

[34] 《道藏》24册，21页：一月之中止有一日，一日之内唯在一时，一时之中分为六候，止用二候以为采取，则一时中尚余四候，四候之内却名合丹.

[35] 道藏20书154页：河鼓三星，或临星纪，以近北斗，主有兵威，是故人民惊骇.且兵主金，盖喻鼎内金被火候，猛烈迫烩，使金镕铄鼎室。

[36] 《道教小词典》，31页。

[37] 《道藏》19册，414页：故气一变而为水，二变而为砂，三变而为汞，四变而为金，五变而成丹.

[38] 《道藏》4册，813页：八两日月精，半斤云雾屑.轻似一鸿毛，重如千枰铁.白如天上雪，红如猩猩血.收入玉葫芦，祕之不敢泄.夜半忽风雷，烟气满寥泬.这般情与味，哑子咬破舌.捧腹付一笑，无使心脑热.要整钓鱼竿，再斫秋筠节.

不动照引了全诗。[39]不过，《武夷集》卷4的情形，只收录了诗；反之，《上阳子金丹大要》中在此诗的引用文之前还记述了白玉蟾炼丹失败而作此诗。权克中也在引用的诗之前写道白玉蟾疏于持戒，炼丹失败而做此诗。因此，b6）应引用自《上阳子金丹大要》。

b7）与b3）一样，都是“采取”条目的一部分。上面的引用文见于《海琼问道集•玄关显秘论》。[40]此“玄关显秘论”是以“白玉誓玄关显秘论”的篇目形式，收录于《群仙要语纂集》。[41]然而，对被引用部分进行比较的话，可以发现些许差异。《海琼问道集》中有“才若意到，即如印圈契约也”，《群仙要语纂集》中却没有这句话。也就是说，权克中所引的“才若意到，即如契约也”，并未见于《群仙要语纂集》。因此，权克中应是引用了《海琼问道集》的属性。

b8）是“炼己”条目的一部分。前文将俞山人推测为俞琰，然而却找不到引用文的出处。只不过这一字句与《灵宝毕法》的一句话十分相似。[42]后文出现的“上阳子曰”见于《周易參同契分章注》。[43]

整体上，本节大部分是探讨《參同契》注释书的引用情况，其中被引最多的是《周易參同契分章注》。以上内容可整理如下。

〈表2〉

引用文	出处
b1) b2) b8)	《周易參同契分章注》
b3) b6)	《上阳子金丹大要》
b4)	《周易參同契分章通真义》
b5)	《许真君石函记》
b7)	《海琼问道集》

[39]《道藏》24册，26页：昔紫清白眞人既得泥丸翁之传，年已六十四矣.急忙收拾金丹大料，用尽万苦千辛，既得汞铅相合，入鼎烹炼.以其平日天资聪明，是当温养之时，用心不谨，不防其危，不觉汞走铅飞，无可收救，遂作诗以自解其愠.诗曰：八两日月精，半斤云雾屑.轻似一鸿毛，重如千秤铁.白如天上雪，红似猩猩血.收入玉葫芦，祕之不敢泄.夜半忽风雷，烟气满寥泬.这般情与味，哑子咬破舌.捧腹付一笑，无使心脑热.要整钓鱼竿，再斫秋筠节.观此可不慎欤？

[40]《道藏》33册，142页：若能于静定之中，抱冲和之气，守眞一之精，则是封炉固济，以行火候也.火本南方离卦，离属心，心者神也，神则火也，气则药也，以火炼药而成丹者，即是以神御气而成道也.人能手搏日月，心握鸿蒙，自然见橐籥之开辟，河车之升降，水济命宫，火溉丹台，金木交并，水土融和，姹女乘龙，金翁跨虎，逆透三关，上升内院，化为玉汞，下入重楼，中有一穴，名曰丹台，铅汞相投，水火相合，才若意到，即如印圈契约也，自然而然，不约而合.有动之动，出于不动，有为之为，出于无为..

[41]《道藏》32册，457页：若能静定之中，抱沖和之氣，守眞一之精，則是封爐固濟，以行火候．火本南方離卦，離屬心，心者神也，神火也．氣則藥，以火鍊藥成丹，既是以神馭氣而成道也．人能手搏日月，心握鴻濛，自然見橐籥之開闔，河車之升降，水濟命宮，火溉丹臺，金火交併水土融和，姹女乘龍，金公跨虎，通透三關，上升內院，化爲玉汞，下入重樓，中有一穴，名曰丹臺．鉛汞相投，水火相合，有動之動，出於不動，有爲之爲，出於無爲.

[42]《道藏》28册，353页：十年之損，一年用功補之，名曰採补还丹.

[43]《中华道藏》16册，244页：如以一年温养，先三年炼己.

3. 其他引用文

本节主要探讨除书名或者人名打头之外的引用文，大致以“古诀”“古云”打头。从内容上来看，大部分是引用诗诀的字句，几乎都是以再引用的形式出现。除此之外，还有引用典故，以“昔~”字打头的引用文。具体可罗列如下：

c1）古诀亦云“一朝得到长生路，深感当初指教人。”（《注解》8章）
c2）古诀云“丹田直指泥丸顶，身在河車几百遭”，斯之谓也。（《注解》29章）
c3）古诀云“药物阳内阴，火候阴内阳，会得阴阳旨，火药一处详。”（《注解》“正气歌”）
c4）每朔日月相交，金火相姤，产成药物。开辟以来，循环不息。古诀曰“水火相交济，萌芽从此芳。金华施毕昴，玉兔见心旁。魄盛从辛地，魂藏入艮乡。道终归五六，復卦又重张。”（《注解》37章）
c5）古丹诀云“为君指出神仙窟，一窍湾湾似月眉。”（《注解》21章）
c6）古云“水火相憎，彗鼎在其间”，成烹饪之功。（《注解》31章）
c7）古云“水里藏灯焰焰光，将心挑动更荧煌”者是也。（《注解》“参同契疏论•采取”）
c8）古德云“精满不思色，气满不思食。”（《注解》12章）
c9）古贤诗诀曰“当此龙虎交会际，此时如过小桥危。”诚哉，是言也。（《注解》“参同契疏论•采取”）
c10）故曰“虽然未到蓬莱路，也得人间死较迟。（《注解》“正气歌”）
c11）故曰“既得金华，舍铅不使”，此之谓也。（《注解》25章，“金丹药物图”）
c12）昔萧梁时，邓郁之与徐灵期，为友求道，丹具不足二人为用，郁之推与灵期先登于道。郁之独留，诚感上穹，少微星现南楚分野，武帝使使采访得郁之，问有何所蕴，奏曰，贫道只有金液仙方，已授至人口诀，无财未下手。帝令于南岳筑坍建宫，充以子女玉帛，郁之亦升去。是其财法相资之法则也。（《注解》“参同契疏论•制度”）

下面将按顺序进行探讨。以“古诀云”打头的引用文为最多。

c1）的引用文见于《太玄朗然子进道诗》，此诗集共收录30首无标题的诗，被引用的字句系最后一首诗的最后一句。[44]此诗亦以“朗然子曰”的形式被收录于《陈虚白规中指南》。[45]不过，两个版本中，能够确定地在《陈虚白规中指南》的第1节与第2节中看到引用内容。因此，推测c1）也引自《陈虚白规中指南》。

[44]《道藏》4册，920页：夹脊双关至顶门，修行径路此为根.华池玉液频须咽，紫府元君遣上奔.常使气冲关节透，自然精满谷神存.一朝得到长生地，须感当初指教人.

[45]《道藏》4册，385页：朗然子曰，夹脊双关透顶门，修行径路此为尊，华池神水频吞咽，紫府元君直上奔，常使气冲关节透，自然精满谷神存，一朝得到长空路，须感当初指教人.

c2）的引用文见于《陈虚白规中指南》。[46]

c3）的引用文见于《陈虚白规中指南》[47]与《海琼白真人语录》[48]。

c4）的“古诀曰”前面的“开辟以来，循环不息”亦包含于引用文中，此引用文见于《古文龙虎经注疏•金火相交生药图》。[49]王道为《古文龙虎经》加了注与疏，并在书的末尾附上了2幅图，其中之一便是“金火相交生药图”。他还在图的下方写了诗诀，权克中引用的正是这一部分。此字句未见于《道藏》其他地方，因此，可以确定的是，权克中阅览了《古文龙虎经注疏》。

c5)的引用文是《修真十书金丹大成集・七言絶句》中的字句。[50]

c6）的引用文出自《文子》（即《通玄真经》“上德”篇的“水火相憎，鼎鬲在其间，五味以和，骨肉相爱也。”）在《道藏》则见于《通玄真经注》[51]与《通玄真经缵义》（16-785）[52]。

c7）的引用文见于《玉清金笥青华秘文金宝内炼丹诀》。[53]《玉清金笥青华秘文金宝内炼丹诀》又简称为《青华秘文》或《金宝内炼丹诀》。[54]

c8）的引用文见于《陈虚白规中指南》上卷第一部分。55上卷由9章构成，在第一章“止念第一”下方像注释一样，用两行写了这一字句。

c9）的引用文见于《崔公入药镜注解》[56]与《修真十书金丹大成集》[57]。

c10)的引用文见于《翠虚篇》[58]，亦见于《道枢》[59]中，“得”被写作“向”。因此，推测此部分参考了《翠虚篇》。

c11）的引用文见于《上阳子金丹大要•火候妙用章》。[60]此外，亦见于《太白经》、《大还丹照鉴》，与《上阳子金丹大要》一样，也是以“古人曰”“歌曰”打头的引用形态出现。第1节与第2节中已确认权克中阅览过《上阳子金丹大要》，因而推测此部分的出处亦为《上阳子金丹大要》。

---

[46] 《道藏》4册，385页：内亦交时外亦交，三关通透不须劳.丹田直至泥丸顶，自在河车几百遭.

[47] 《道藏》4册，390页：诗曰药物阳内阴，火候阴内阳，会得阴阳旨，火候一处详.此其义也.

[48] 《道藏》33册，126页：师答云：药物阳内阴，火候阴内阳，会得阴阳旨，大药一处详.

[49] 《道藏》20册，56页：日火月金，晦夜合交，精气相纽，生成万物.一月数终，又复如初，开辟以来，循环无端.水火相交济，萌芽从此芳，金华施毕易，玉兔现心房.魄喊从辛始，魂藏入艮乡，道终归五六，复卦又重张.

[50] 《道藏》4册，645页：大道根茎识者稀，常人日用孰能知.为君指出神仙窟，一窍弯弯似月眉.

[51] 《道藏》16册，701页。

[52] 《道藏》16册，785页。

[53] 《道藏》4册，373页：前弦须短后弦长，水裹藏灯焰自光，日夜巽风吹不灭，将心挑动更荧煌.

[54] 《道教小词典》143页。

[55] 《道藏》4册，384页：精滿不思色，炁滿不思食。

[56] 《道藏》2册，886页：丹经云配合虎龙交姤处，此时如过小桥时.是也.

[57] 《道藏》4册，643页：阴居于上阳居下，阳气先升阴后随.配合虎龙交媾处，此时如过小桥时.

[58] 《道藏》24册，210页：若未逢师且看诗，诗中藏诀好修持，虽然不到蓬莱路，也得人间死较迟.

[59] 《道藏》20册，714页：其十二曰若未逢师且看诗，诗中有诀好修持，虽然不到蓬莱路，也向人间死较迟.

[60] 《道藏》24册，23页：古歌曰铅为芽母，芽为铅子，既得金花，舍铅不使..

c12）记载了邓郁之的逸事，此属性见于《上阳子金丹大要》13卷的“金液还丹”中。[61]《历世真仙体道通鉴》中关于“邓郁之”的条目中亦出现了此属性。与上文一样，已确认权克中明显阅览过《上阳子金丹大要》，因而推测此部分的出处亦为《上阳子金丹大要》。

以上内容，可整理如下。

〈表3〉

引用文	出处
c1) c2) c8)	《陈虚白规中指南》
c4)	《古文龙虎经注疏》
c5)	《修真十书金丹大成集》
c6)	《通玄真经》
c7)	《玉清金笥青华秘文金宝内炼丹诀》
c10)	《翠虚篇》

此外，还有出处有不止一个的情形，比如，c3）的出处被推测为《陈虚白规中指南》与《海琼白真人语录》，c9）的出处被推测为《崔公入药镜注解》与《修真十书金丹大成集》；而c11）与c12）的出处则几乎都被推测为《上阳子金丹大要》。

本节中，《陈虚白规中指南》被引最多。

综合以上1、2、3节的情况，可整理如下。

〈表4〉

引用文	出处
a1) a2) a3) b5)	《许真君石函记》
a4) a6) c4)	《古文龙虎经注疏》
c1) c2) c8)	《陈虚白规中指南》
b1), b2), b8)	《周易參同契分章注》
b3), b6)	《上阳子金丹大要》
a11) c10)	《翠虚篇》
a13)	《周易參同契发挥》
b4)	《周易參同契分章通真义》
a7)	《还丹复命篇》
a9)	《高上玉皇心印经》
c7)	《玉清金笥青华秘文金宝内炼丹诀》

[61] 《道藏》24册，53页：24-53子复不闻神仙邓郁之之事乎？邓郁之与真人徐灵期遍投师焉，一旦忽遇至人，授以金鼎火符之道，遂谋修炼.而二人所带货财，唯克一人丹材之用，郁之悉让灵期.灵期得以成道上升，而郁之闻道乏材，艰难未遂，唯志不移，忽感祖师怜悯.一日台司奏云少微星现南楚长沙分野.武帝敕采访之，遂索得郁之以应命.诏问所以，曰贫道修炼金液还丹之道，而缺丹材.乃赐金帛子女，许于南岳选地，置上中下三宫，修内外二丹二年余，就石坛而升天也.

c5)	《修真十书金丹大成集》
b7)	《海琼问道集》
a15)	《吕祖志》
a8)	《入药镜》
a12)	《悟真篇》
c6)	《通玄真经》

从以上内容可以看出，权克中为了注解《參同契》所引用的图书主要有《周易參同契分章注》、《周易參同契分章通真义》以及《周易参同契发挥》。其中，《周易參同契分章注》被引最多。除此之外，引人注目的多次被提到的图书有《许真君石函记》（4次）、《古文龙虎经注疏》《陈虚白规中指南》（以上为3次）、《上阳子金丹大要》。

Ⅲ. 权克中时期的道教图书流通与《注解》的引用目录

从以上探讨的引用文可知，权克中查阅了不少道教图书。由此可知，当时在朝鲜有不少道教图书流通。下文将探讨当时朝鲜有何种道教图书流通。接下来，对当时流通的道教图书与《注解》引用文中出现的道教图书目录进行比较，以探明权克中引用的道教图书是否在当时实际流通过。

1．权克中时期的道教图书流通情况

权克中完成《注解》的时间是1639年。[62]因而，由此可以了解到16世纪后半叶至17前半叶道教图书的流通情况。首先探讨《參同契》注释书的情况。[63]活跃于17世纪前后的申欽(1566年~1628年)的《求正錄》中有如下字句。

> 余年十五。得俞玉吾所注参同契。试其法。未久堕世网中。又値干戈之变。倏忽半百。牙齿已缺。短发皆秃。每诵郑仙姑鼎器已败之说。不觉咨叹。[64]

根据这段文字可知，申钦在1580年得俞琰《参同契发挥》而阅。在其之前的1557年完成的退

[62] 《注解》序 ： 皇明崇祯己卯五月日长至，青霞子谨序.

[63] 朝鲜前半期《参同契》注释用书之流通起因于朱熹的《参同契考异》，初期与当时流通的俞琰的《周易参同契发挥》为合集形式。关于朝鲜的《参同契考异》之流通情形，可参考이대승《<周易参同契考异>南九万本与<参同契吐注>研究》（韩国学中央研究院，《藏书阁》27辑，2012.）

[64] 《상촌先生集》（第52卷），《求正录上》：“春城录”。

溪的《启蒙传疑》中也引用了与俞琰的《参同契发挥》。[65]由此可知，16世纪后半叶，俞琰的《參同契发挥》在朝鲜流通。当然，在此之前也存在此著作的流通情况。1998年在高灵申氏的家族墓地中出土了1441年刊行的甲寅字本《周易参同契发挥》。[66]此出土本不仅是当时《周易参同契发挥》流通的记录上的证据，同时其自身即是一种实实在在的物质证据。

除俞琰之外，还有关于彭晓、陈致虚、陈显微所着的注释书的记录。南九万在在《药泉集》中有如下内容：

> 昔在孝考初。日本人求参同契。命校书馆印以活字凡累百本。因分赐朝臣。时余尚少。得见其书于人家。开卷不省为何语。……第恨芸馆所印。乃道书全集中真一拘一上阳三家解也。真一虽近古稍善。间不免为荒唐梦呓之语。抱一则有甚焉。至于上阳。专袭梵语。为沿门持钵之态。尤无足观。[67]

从以上段文字可知，在孝宗初年，也就是1649年，校书馆大量印刷《**參同契**》。这说明在17世纪前半期彭晓、陈致虚、陈显微所着的注解著作也在流通。不过，这段字句中还有一点值得注意的是，这3家的注解著作被称为《道书全集》。《道书全集》是明代中叶刊行的道教丛书，17世纪前半期在朝鲜流通。在此之前，许筠（1569-1618）在《闲情录》（1618）“摄生”中多次引用《道书全集》的属性。[68]许筠的诗文集《惺所复瓿藁》中还出现了其他道教丛书《修真十书》的属性。

> 輒已之。四十。出家入智异山。尝逢异人。受炼魔法。又读修真十书。坐空庵。不食三年余。[69]

根据許筠的著述可知，17世纪初，道教丛书《修真十书》与《道书全集》在朝鲜流通。不过，在許筠的著述中有关《道书全集》的内容中也有一些道教图书是以书名的形式出现。

> 玉清金笥宝箓暨规中指南及中和集。俱有口诀。此三书。孰得其肯綮耶。细示戒勿祕也。传

---

[65] 《启蒙传疑》“参同契纳甲图”：全阳子俞琰发挥曰，纳甲者火候之取象也，火候之抽添与月之盈亏无异，盖不过借，此以论身中六卦火候之进退，非眞以为一月三十日也.

[66] 参考안동준，“龙虎秘诀的文献宗谱”，《南冥学研究》44期，240页。此出土本在2013年被翻译，附上影印本一起出版。（《周易参同契》，林明进译解）안동준参考此影印本，《龙虎秘诀》以俞琰的《参同契发挥》为依据，论证了《参同契》的着手之处。

[67] 《药泉集》“朱子解周易参同契跋”。

[68] 关于明朝《道书全集》与3家本以及《한중록》的关系，可参考金仑寿，“《金丹正理大全》与《道书全集》的源流”，《道教文化研究》11（韩国道教文化学会，1995.09）299-348页。关于南九万的记录，详见이대승，《<周易参同契考异>南九万本与<参同契吐注>研究》，韩国学中央研究院，《藏书阁》27辑，2012.）

[69] 《惺所复瓿稿》8卷，“张山人传”。

诸匪人。有罪而轻。靳而不传。其罪实重。[70]

从以上文字可知，許筠向宋天翁询问三册道教书中哪种秘诀最重要。根据□仑寿的说法，这三册书是被独立收录的图书，而不属于《道书全集》内的次级丛书《金丹正理大全》与《玄宗内全帝经注》。[71]因而，可以认为，許筠当时将《道书全集》全部阅览完，并提及其中自己认为比较重要的三册道教书。

综合以上内容可知，权克中大致将当时朝鲜流通的道教书分为《参同契》的注释书与道教丛书类图书。当时流通的《参同契》注释书除了俞琰的《參同契发挥》，还有彭晓的《周易参同契分章通真义》、陈显微的《周易参同契解》、陈致虚的《周易参同契分章注》；道教类图书有《修真十书》与《道书全集》。在权克中之前，除了许筠之外，未见其他人提及丛书类的道教书。

本文第2章列出了引用文的出处目录，在下一章中拟将这些出处目录与上文道教丛书收录的目录进行比较。由此确认权克中的《注解》中引用了当时流通的《參同契》注释书与道教丛书类的图书。

2.被引道教书与《道书全集》

此处将<表4>中出现的被引用道教书与朝鲜时代流通的《道书全集》以及《修真十书》收录的道教书进行对比。两个目录之中相同的图书，则是当时流通的道家丛书类图书被权克中当做《注解》的参考文献的证据。反之，若存在未被《道书全集》或《修真十书》收录的被引用道教书，则可将之推测为当时流通的道教丛书类以外的道教书。本文中探讨的《道书全集》或《修真十书》的目录以及刊行事项等，全部以□仑寿的先行研究为依据。[72]

〈表5〉

被引道教图书	《道书全集》所收录的书名
《上阳子金丹大要》	《金丹大要》
《古文龙虎经注疏》	《金碧古文龙虎上经注疏》
《周易參同契分章注》	《周易參同契分章注》
《周易參同契分章通真义》	《周易參同契分章通真义》
《悟真篇》	《悟真篇注疏》
《许真君石函记》	《石函记》
《翠虚篇》	《翠虚篇》

[70]《惺所复瓿稿》20卷，“与宋天翁”。

[71] 金仑寿，同上。

[72] 金仑寿，“《金丹正理大全》与《道书全集》的源流”，《道教文化研究》11（韩国道教文化学会，1995.09）299-348页。

《还丹复命篇》	《还丹复命篇》
《高上玉皇心印经》	《无上玉皇心印经》
《入药镜》	《崔公入药镜注解》
《陈虚白规中指南》	《陈虚白规中指南》
《玉清金笥青华秘文金宝内炼丹诀》	《玉清金笥宝箓》
《吕祖志》“敲爻歌”	《群仙珠玉集成》“敲爻歌”

<表5>是<表4>的被引用道教书目录与《道书全集》收录的道教书进行对比的结果。[73]通过对比二者发现，有著者与内容皆相同，但书名稍有不同的情形。例如，《金丹正理大全》收录了《金碧古文龙虎上经注疏》，与道藏中收录的《古文龙虎经注疏》内容相同，不同仅在于书名中有无“金碧”二字。[74]

《翠虚篇》同时见于《修真十书》与《道书全集》。然而，引用文的诗诀见于《金丹诗诀》，但在《修真十书》收录的《翠虚篇》中却没有《金丹诗诀》。因此，可以认为，权克中引用了《道书全集》的《翠虚篇》。

《吕祖志》的情形，引用文是《敲爻歌》，在《道藏》中见于《吕祖志》。根据金仑寿的研究，《道书全集》的次级丛书《金丹正理大全》收录了《群仙珠玉集成》，其中包含了《敲爻歌》。因而，推测权克中参考的《敲爻歌》出自于《群仙珠玉集成》。

<表5>中未出现，而<表4>中出现的道教书有《周易参同契发挥》、《修真十书金丹大成集》、《海琼问道集》以及《通玄真经》。其中，前文已确认《周易参同契发挥》曾作为《參同契》的注释书流通。《修真十书金丹大成集》是引用文中唯一收录《修真十书》的道教书。由此可知，权克中还参考了《修真十书》。

《海琼问道集》是白玉蟾的著述。《修真十书》中也收录了白玉蟾的著作，多达3种；当时除《修真十书》收录的内容外，白玉蟾的其他著作也很有可能在流通。《通玄真经》系老子的弟子文子所作并传于后世，是道教中受敬重的基础经典之一。推测《通玄真经》或许与《老子》、《莊子》、《列子》一起作为道家类的图书流通。

综上可知，当时朝鲜流通道教图书的情况，可通过《注解》的引用文进行确认。引用文中出现的图书大部分为《道书全集》收录的图书。被引用的《參同契》的注释书有《周易參同契分章注》、《周易参同契发挥》、《周易參同契发挥》，其中，《周易參同契分章注》被引最多。除注释书以外，较多被引用的道教书有《许真君石函记》、《古文龙虎经注疏》、《陈虚白规中指南》等。《修真十书》也曾被权克中参考。此外，被参考和引用的道教书还有《海琼问道集》与《通玄真经》。从著者来看，被引最多的是著者是陈致虚。[75]同时，还多次参考引用的还有张伯端

[73] 金仑寿,同上。

[74] 金仑寿,同上。

[75] 《周易参同契分章注》被引3次，《上阳子金丹大要》被引2次，共5次；若将c11）与c12）的被推测出处也算上的话，则共被引7次。

、薛道光、陈楠、白玉蟾与萧廷芝等南宗人物。因此，从直观的引用文来看，权克中的《注解》不仅受到陈致虚的影响，还受到南宗的内丹思想的很大影响。

Ⅳ. 结论

本文试图探明权克中在著述《周易參同契注解》之时参考了中国的哪些道教书。同时，一并考察权克中时期中国道教书在朝鲜的流通情况。为此，首先从《注解》的注释文中选取引用文，并大致分为三类：即分别以书名、人物名以及“古诀”等打头的情形。由此发现，权克中参考了不少中国道教书。

其次，考察了当时朝鲜的道教书流通情况，这些道教书可通过《注解》的注释进行确认。当时，以俞琰的《參同契发挥》为代表，3家參同契注释书在朝鲜流通，同时，道教丛书类图书《道书全集》与《修真十书》也在朝鲜流通。通过对比丛书类图书中收录的道教书目录与《注解》中出现道教书目录可知，被引用道教书大部分为《道书全集》收录的道教书。《參同契》的注释书之中，《周易參同契分章注》被引最多。除注释书外，被引较多的道教书有《许真君石函记》、《陈虚白规中指南》等。从著者来看，将《周易參同契分章注》与《金丹大要》被引次数合在一起统计，可以发现，陈致虚被引最多，整体上南宗人物的著作呈现较多。

再次强调，从直观的引用文来看，权克中的《注解》不仅受到陈致虚的影响，还受到南宗的内丹思想的很大影响。当然，除引用文之外，注释中处处体现出中国道教思想的潮流趋势，此处不做讨论。不过，引用文中被强调和重视的层面，可成为对权克中内丹思想进行比较研究的出发点。因此，今后将对权克中的《注解》中出现的内丹思想与陈致虚以及南宗的内丹思想进行比较研究。

『주역참동계주해』 주석의 인용문을 통해 본 조선의 도교서 유통

최 재 호

한국전통문화대학교, 강사

Ⅰ. 서론

Ⅱ.『주역참동계주해』 주석 인용문의 출처

1. 서명으로 시작되는 인용문

2. 인물명으로 시작되는 인용문

3. 그 외의 인용문

Ⅲ. 권극중 시기의 도교서 유통과『주해』의 인용 목록

1. 권극중 시기의 도교서 유통

2. 인용 도교서와『도서전집』

Ⅳ. 결론

Ⅰ. 서 론

본 글의 목적은 權克中(1585-1659)이『주역참동계주해』(이하『주해』)를 저술할 당시의 참고문헌을 유추해 보고, 이를 통해 조선시대 유통된 도교서의 일면을 확인하는데 있다.

권극중은 서명응(1716-1787)과 함께 조선시대『참동계』를 주석한 인물 중 하나다. 권극중은『주해』를 통해 자신의 내단사상을 체계적으로 확립한 도교학자이다. 그런데 그의 내단사상에 중국 도교사상이 영향을 미쳤을 것이라는 점은 당장 주석에서 드러나는 도교서명과 도교인물을 통해서도 쉽사리 짐작할 수 있다. 중국의 도교사상과의 비교 연구는 권극중 내단사상의 특징과 의의를 좀 더 명확히 해 줄 수 있을 것이다. 이는 필요한 작업이나 선행연구를 보더라도 어디서부터 비교 연구를 출발해야 할지 쉽사리 짐작되지 않는다.[1] 여기서는 이러한 연구의

[1] 권극중의 내단사상에 대한 대표적인 연구자로 김낙필과 최일범이 있다. 김낙필은 박사학위논문「권극중의 내단사상」(서울대학교 철학과, 1990)을 비롯한 몇 편의 논문이 있다. 최일범은「권극중의 禪丹互修에 관한 연구」(『동양철학연구』9, 1988),「권극중『참동계주해』의 환단 원리에 관한 고찰」을 비롯한 몇

기초 작업으로 권극중이 『주해』를 저술할 당시 참고한 도교서가 무엇인지 알아보고, 그 도교서들이 당시 유통되고 있었는지 확인하고자 한다. 이러한 과정을 통해 권극중의 내단사상에 영향을 미친 도교서가 어떤 것들인지 알 수 있으며, 이로써 추후 권극중과 중국도교사상의 비교 연구의 출발점을 삼을 수 있으리라고 본다.

이 글을 위해 Ⅱ장에서 권극중의 주석에 나타난 인용문을 나열하고 『정통도장』(이하 『도장』)과의 비교를 통해 출처가 되는 도교서를 유추해 보겠다. Ⅲ장에서는 권극중 당시 조선의 도교 유통 정황을 살펴보고 Ⅱ장에서 추론된 도교서 목록과 비교 검토하겠다.

Ⅱ. 『주역참동계주해』 주석 인용문의 출처

권극중은 『참동계』를 주석하면서 여러 군데에서 인용문을 넣고 있다. 이 장에서는 그 인용문들의 출처를 유추해 보고자 한다. 우선 『주해』의 주석에서 인용문을 뽑아내고, 각 인용문을 『정통도장』과 비교하여 흡사한 구절이 있는 도서를 찾고자 한다. 인용 구절이 여러 책에서 등장할 수도 있으나, 단 한 곳에서 나온다면 그 책을 출처로 보면 될 것이다.

인용문이 많으므로 크게 세 가지로 나누어 살펴보겠다. 먼저 1절에서는 도서명으로 시작하는 인용문들을 살펴본다. 대개 "○○經曰"의 형태로 시작되는 인용문들이다. 여기에는 도서명 외에 歌名인 경우도 있다. 2절에서는 인물명으로 시작되는 인용문들을 살펴본다. "누구왈"의 형태로 저자의 이름으로 시작되는 인용문들이다. 3절에서는 도서·인물명 이외의 형태로 시작되는 인용문들을 살펴본다. 대개 "古訣云", "古云" 등으로 출처를 나타내지 않는 인용문이다. 아래에서 각각의 인용문을 나열하여 그 인용문의 출처를 유추해 보고, 각 절 마지막에서 추정된 도서를 정리해 본다.

1. 서명으로 시작되는 인용문

주석의 인용문에서 출처를 가장 쉽게 드러나는 곳이 '書名曰'로 시작되는 인용문이다. 즉 권극중이 인용한 도서명 또는 歌名을 직접 밝히고 있는 부분이다. 『주해』에서 직접 서명이 언

편의 논문이 있다. 그 외 이봉호의 「조선시대 『참동계』 주석서의 몇 가지 특징」(『도교문화연구』29집, 한국도교문화학회, 2008)이 있다. 그러나 선행연구에서 본격적인 중국도교사상과의 비교연구는 아직까지 없었다.

급된 도서는『石函記』,『金碧經』,『復命篇』,『入藥鏡』,『心印經』,『傳道集』,『翠虛篇』,『悟眞篇』,『太上玄科』,「曹仙姑大道歌」,「敲爻歌」의 11종이다. 이를 나열해 보면 다음과 같다.

a1) 石函記曰"太陽離火精, 晃朗生靈質, 試將些子望空擲, 高奔走入金烏窟, 華射陽光光射藥, 相輝相鑠混其光", 又曰"返魂須是天魂魄, 此是人魂正祖宗, 浩浩生生萬種魂, 或人或獸或禽蟲, 烏精兎隨相連屬, 攝召魂靈能返還", 是也.(『주해』序.)

a2) 石函記曰"至神至聖藥號曰紫金膏. 若點他物上, 則瞽者明雙目, 枯骸復生肉, 朽木發春花. 凡鐵化良金, 頑石成美玉", 是也."(『주해』序.)

a3) 石函記曰"男冠女笄失時年, 氣不交兮體不合", 是也.(『주해』8장.)

a4) 金碧經曰"文以懷柔, 武以伐叛", 亦此意也."(『주해』4장.)

a5) 金碧經曰"元君始煉汞, 神室含洞虛"者是也.(『주해』8장.)

a6) 金碧經曰"坤生震兌乾, 乾生巽艮坤." 六卦相生, 繼爲終始也.(『주해』9장.)

a7) 復命篇曰"練丹不用尋冬至, 身中自有一陽生."(『주해』11장.)

a8) 故入藥鏡曰"一日內十二時, 意所到皆可爲."(『주해』11장.)

a9) 心印經曰"上藥三品, 精氣神", 先天三元也.(『주해』12장)

a10) 心印經曰"藥有三品, 神氣精." 傳道集曰仙有三等, 天地人.(『주해』「丹法三關圖」)

a11) 翠虛篇云"水火相交逮虎龍, 金公姹女兩爭雄, 靑去白來然後黑, 到紅方且入黃宮", 卽此先白後黃之義也.(『주해』62장.)

a12) 若必擇名山福地, 則悟眞篇何以曰"志士若能修煉, 何妨在市居朝"云云也.(『주해』「參同契疏論·制度」)

a13) 太上玄科有云, 遇人不傳, 有慳法之罪, 妄傳非人, 有泄漏之罰, 傳得其人, 身有功, 妄傳, 七祖受其殃.[二字一本作冥攷](『주해』28장)

a14) 曹仙姑大道歌曰"此物何曾有定位? 隨時變化因心意. 在體感熱則爲汗, 在眼感悲則爲淚. 在腎感合則爲精. 在鼻感風則爲涕." 此'常欲去人'之謂也.(『주해』46장)

a15) 敲爻歌曰"七七白虎 雙雙養." 此多畜鼎器之謂也.(『주해』「鼎器歌」)

아래에서 순서대로 살펴보겠다. 서명으로 가장 많이 언급된 책은『석함기』와『금벽경』이다. 서문에서 유일하게 인용되는 서명이『석함기』이다. '又曰'까지 포함하여 서문에서 세 번이나 인용하고 있다. a1~3)까지 인용한『석함기』는『도장』내에서『許眞君石函記』를 말한다.

a1)의 전반부는『허진군석함기』중「丹砂證道歌」와「金鼎虛無論」의 몇 구를 섞어 놓은 것이고, 후반부는「藥母論」중에서 발췌하여 인용하고 있다.

乾坤眞正德，晃朗生靈質，杳杳復冥冥，迴光含太乙．金以砂爲主，稟和水銀母，太陽離火精，射入希夷府，靈英透景明，光華赫然住.(「丹砂證道歌」)[2]

試將些子望空擲，果然能有回天力．丹砂高奔登太空，朱見走入金烏窟，輕清陽光養陽藥，華射陽光光射藥，相輝相爍混其光，吸吸紫華升太陽.(「金鼎虛無論」)[3]

我今說汝返魂藥，返魂須是天魂魄，此是人魂正祖宗，返魂再活死形容．迴體再活復如故，再生人世何法度．其法度所生，元胎魂父母．父母元胎不可論，浩浩生生萬種魂，種於稼穡孕生胎，胎卵濕化化生中，或人或獸或禽蟲．人獸禽蟲皆稟性，性命相連魂擊命，魂是金精作命基，命基養性魂相隨，性命相連擊魂魄．魄屬杳冥魂恍惚，恍惚窈冥二氣精，能生萬象合乾坤，乾坤大哉合門戶．易蘊乾坤合烏兔，烏精兔髓與魄魂，根蒂相連屬性命，煉魂煆魄作神丹．攝召魂靈能返還，不是神符並白雪，一鼎丹砂效也難.(「藥母論」)[4]

a2)의 출처는『허진군석함기』중「聖石指玄篇」으로 보인다. 문자의 서술이 다르나 의미상으로는 서로 통한다.

陽往陰來神聖藥，仙眞號曰紫金膏．一點瞽人雙目明，二點枯骨再生肉，三點頑石化作金，四點長河化酥酪，五點春華不墮葉，日月長開永不絕．凡磁瓦礫盡成金，朽物沾之色變新，勞瘵傳尸若得藥，服之立效便身輕.[5]

a3)는『허진군석함기』「神室圓明論」에 보인다.[6]

a4~6)에서 인용한『금벽경』은『古文龍虎經』을 말한다.[7]『주해』에서 인용하는 "金碧經曰"로 인용되는 부분은『도장』내『古文龍虎經註疏』과『古文龍虎上經註』의 경문에 보인다.

a4)의 출처는『古文龍虎經註疏』3장으로 보인다.[8]『주해』에서는 '討'를 '伐'로 쓰고 있고, 도치되어 '文以懷柔'가 앞으로 나왔다. 이 구절은『고문용호경』의 경문으로『古文龍虎經註疏』

---

[2]『道藏』, 第19冊, 419쪽.

[3]『道藏』, 第19冊, 424쪽.

[4]『道藏』, 第19冊, 417쪽.

[5]『道藏』, 第19冊, 419쪽.

[6]『道藏』, 第 19 冊, 421 쪽 : 日月不交金水竭．情性相離不相接，男冠女笄失時年，氣不交兮體不合，只因法象有偏頗，致使乾坤不交接.

[7]『고문용호경』은『金碧古文龍虎上經』,『金丹金碧潛通訣』이라고도 하며, 간략히『용호경』,『금벽경』이라고도 한다. (『道教小辭典』, 128쪽, 上海辭書出版社, 2010.)

[8]『道藏』, 第20冊, 36쪽 : 制猶王者，武以討叛，文以懷柔．土旺四季，土德以王，提劍偃戈，以鎭四方.

외에『古文龍虎上經註』[9]에도 경문의 형태로 나오며,『雲笈七籤』「古龍虎歌」[10]에 「金丹金碧潛通訣」로 나온다.『주해』에서 '금벽경왈'의 형태로 인용되는 세 구절은 모두 경문을 인용하였으므로,『고문용호경주소』와『고문용호상경주』가 모두 해당된다. 그러나 뒤에서 살펴볼 c4)의 '古訣'로 시작되는 인용문이『고문용호경주소』에서만 보이는 것으로 보아 권극중이 인용한 것은『고문용호경주소』이다.

a5)는 36장의 경우로 보면『고문용호경주소』12장을 출처로 볼 수 있다.[11] 물론『古文龍虎上經註』의 경문에도 나온다.[12] 그 외 陳顯微『周易參同契解』[13], 俞琰『周易參同契釋疑』[14], 陳致虛『上陽子金丹大要』[15]에도 이 구절을 인용하고 있다. 그런데『周易參同契解』에서 "金碧經曰"로 인용 주석하는 부분의 경문이 a5)의 경문과 같다. 진현미는 "金碧經曰, 元君始煉汞, 神室含洞虛, 玄生白金公, 巍巍建始初."라 하여 권극중보다 더 경문을 인용하고 있다. 따라서『고문용호경주소』와 함께『주역참동계해』도 출처일 가능성이 있다.

a6)는『고문용호경주소』17장[16]과『고문용호상경주』[17]에 보인다. 이 구절도 c4)에 따라『고문용호경주소』를 출처로 본다.

a7)의『復命篇』은『還丹復命篇』을 말한다.[18] 인용문은『還丹復命篇』「丹髓歌」[19]의 첫머리에 나온다. 이 구절은 다른 몇 군데에서도 보인다. 우선『修真十書』「雜著指玄篇」에서 「丹髓歌」로 들어가 있다.『修真十書』「金丹大成集」에서도 "毗陵曰"로 2번 나온다.『中和集』에서는 "祖師云"으로 나온다.『清庵瑩蟾子語錄』에서는 "師云"으로 나온다. 또『周易參同契發揮』에서도 인용을

---

[9]『道藏』, 第20冊, 56쪽.

[10]『雲笈七籤卷之七十三』「古龍虎歌·金丹金碧潛通訣」(22-516).『고문용호경』의 경문이 「금단금벽잠통결」로 나온다. 내용은 거의 비슷하나 중간에 결구나 다른 글자가 많이 보인다.

[11]『道藏』, 第20冊, 42쪽. "於是玄潤光澤，元君始煉汞，神室含洞虛，玄生白金公，巍巍建始初，冠三五相守，飛精以濡滋."

[12]『道藏』, 第20冊, 59쪽. 여기서는 "於是元君始煉汞"로 시작한다.

[13]『道藏』, 第20冊, 275쪽.

[14]『道藏』, 第20冊, 264쪽.

[15]『道藏』, 第24冊, 17쪽.

[16]『道藏』, 第20冊, 46쪽.

[17]『道藏』, 第20冊, 60쪽.

[18]『도교소사전』, 146쪽.

[19]『道藏』, 第 24 冊, 194 쪽: 鍊丹不用尋冬至, 身中自有一陽生, 龍飛赤水波濤湧, 虎嘯丹山風露清.

드러내지 않고 나오는데,[20]『주해』와 주석하는 경문이 다르다. 이와 같이 인용된 싯구가 여러 군데에서 나오나, "毗陵"이나 다른 언급을 하지 않고『복명편』으로 언급하였으므로 출처는『환단복명편』으로 볼 수 있다.

a8)의 인용문은『입약경』의 경문이다.『도장』에서『입약경』은 4군데서 보인다. 우선 독립적인 형태로『崔公入藥鏡注解』가 있다.[21] 다음으로『修眞十書』중「金丹大成集」내에「解註崔公入藥鏡」이 포함되어 있고,[22]「雜著捷徑」내에는「天元入藥鏡」이 있다.[23] 또『道樞』37권에「入藥鏡上篇」과「入藥鏡中篇」이 있다.[24] 그러나『도추』의 입약경과「천원입약경」에는 경문이 없다. 따라서 a8)은『최공입약경주해』와『修眞十書』「해주최공입약경」에서 보인다.

a9)의『심인경』은『高上玉皇心印經』을 말한다. 이 인용은『심인경』의 시작 부분으로 원래 경문은 "上藥三品, 神與氣精"으로 되어 있다.[25] 권극중은 이를 "上藥三品, 精氣神"라 하였고, 다음의 차)에서 인용할 때는 "藥有三品, 神氣精"이라 하였다.『심인경』은 4글자씩 50구로 이루어져 있으므로, '與'는 운율을 맞추기 위해 넣은 것으로 보고 생략한 것으로 보인다.

a10)의 전반은 a9)의 인용과 같은 내용이다. 후반의『전도집』은『鍾呂傳道集』을 말한다. 신선에는 人仙, 地仙, 天仙의 세 가지 등급이 있다는 말이다. 그런데『종려전도집』에서는 신선의 등급을 鬼仙 人仙 地仙 神仙 天仙의 5등급으로 나누고 있다. 이와 달리 권극중은 3등급으로 나눈 것은 어째서인가? 아마도 권극중은『秘傳正陽眞人靈寶畢法』(이하『영보필법』)을 참고한 것으로 보인다.『영보필법』은『종려전도집』과 마찬가지로 종리권이 짓고 여동빈이 전했다고 하며, 서술 방식이 다를 뿐 공통된 내단사상을 담고 있다.『영보필법』은 상중하 3권으로 이루어져 있으며, 각각 인선 지선 천선으로 연결 짓고 있다. 따라서 권극중은『종려전도집』과『영보필법』을 모두 접했으며, 같은 내용의 내단이론으로 보고 혼용하여 썼다고 생각된다.

a11)는『翠虛篇』의「金丹詩訣」의 한 구절을 인용한 것이다.[26]

a12)의 인용은『悟眞篇』중「西江月」의 한 구절이다. 이 구절은『도장』내에서『紫陽真人悟真篇註疏』『紫陽真人悟真篇三註』『悟真篇注釋』『紫陽真人悟真篇講義』에 보인다. 이 중 어느 판본을 인용한 것인지는 알 수 없다. 다만『修真十書』내『悟真篇』에도 나오나 다른 판본과 달

---

[20]『道藏』, 第 20 冊, 200 쪽: 知此則知鍊丹不用尋冬至, 身中自有一陽生, 而不泥乎年月日時之說矣.

[21]『道藏』, 第2冊, 885쪽.

[22]『道藏』, 第4冊, 653쪽.

[23]『道藏』, 第4冊, 701쪽.

[24]『道藏』, 第20冊, 807쪽.

[25]『道藏』, 第1冊, 748쪽.

[26]『道藏』, 第 24 冊, 208 쪽: "水火相交虎遇龍, 金翁姹女兩爭雄, 青去白來然後黑, 到紅方且入黃宮."

리 “何妨在市居朝”로 나오므로 우선 제외한다.

a13)의 『태상현과』는 어떤 책인지 알 수 없다. 제목에서 유추해 보자면 아마도 도교의 규범을 다룬 책으로 짐작된다. 이 구절은 권극중이 『태상현과』를 직접 본 것이 아니라 다른 道書에 인용되어 있는 것을 재인용한 것으로 보인다. a13)와 흡사한 구절이 俞琰의 『周易參同契發揮』[27]와 翁葆光의 『紫陽真人悟真直指詳說三來秘要』[28]에 보인다. 권극중은 그 중에서 『주역참동계발휘』를 인용한 것으로 추측된다. 추측의 이유로 우선 a13)의 구절이 있는 경문과 유염이 주석하는 경문이 같은 부분이다. 또 a13)의 앞부분에서 경문의 ‘火記六百篇’을 주석하면서 ‘六百篇, 一月用六十卦, 十月乃六百篇也.’라 하는데 이 내용이 『주역참동계발휘』에도 보인다. 따라서 28장을 주석하면서 『주역참동계발휘』를 참고한 것으로 보이므로 이 구절은 『주역참동계발휘』를 인용한 것으로 추측된다.

a14)의 「曹仙姑大道歌」는 『群仙要語纂集』에 「文逸曹仙姑大道歌」로 실려 있다. 이 구절은 『주역참동계발휘』에도 나온다. 그런데 a14)와 비교해 보면 세 가지가 조금씩 다르다.

> 『군선요어찬집』: 此物何曾有定位, 隨時變化因心意, 在體感熱即為汗, 在眼感悲即為淚, 在腎感念即為精, 在鼻感風即為涕.[29]
> 『주역참동계발휘』: 靈源大道歌云“此物何曾有定位, 隨時變化因心意, 在體感熱則為汗, 在鼻成風則為涕, 在腎感合則為精, 在眼感悲則為淚”, 可見其常欲去人也.[30]

위와 같이 『군선요어찬집』의 경우 “在腎感念”라는 점에서 다르다. 『주역참동계발휘』에서는 「조선고대도가」를 「영원대도가」로 표현하고 있으며, 내용의 순서도 다르다. “在腎感合”은 같다. 앞의 a13)과 마찬가지로 『주역참동계발휘』를 참고한 것으로 추측된다. 우선 역시나 『주역참동계발휘』와 『주해』가 같은 경문을 주석하고 있다. 그리고 ‘在腎感念’이 아니라 ‘在腎感合’으로 유염의 표현을 따르고 있다. 그렇지만 이 구절에서는 『군선요어찬집』도 참고한 것으로 볼 수도 있다. 『주역참동계발휘』에서는 「영원대도가」를 몇 번 언급하지만 「조선고대도가」로 부르지는 않는다. 반면에 『군선요어찬집』 외에는 거의 「조선고대도가」라고 부르지 않는데 권극중은 「조선고대도가」로 표현하고 있다. 또 ‘感合’으로 다르지만 순서는 『군선요어』를 따르고 있다. 아마도 권극중이 본 판본은 ‘感合’으로 된 『군선요어찬집』일 수도 있다. 따라서 이 구절은 『주역참동계발휘』와 『군선요어찬집』을 모두 출처로 염두에 둔다.

---

[27] 『道藏』, 第 20 冊, 214 쪽: 太上玄科曰遇人不傳失天道, 妄傳非人泄天寶, 傳得其人身有功, 妄傳七祖受冥考.

[28] 『道藏』, 第 2 冊, 1025 쪽: 太上玄科曰遇人不傳失天道, 妄傳非人泄天寶, 傳得其人身有功, 妄傳七祖受冥考.

[29] 『道藏』, 第32冊, 454쪽

[30] 『道藏』, 第20冊, 쪽

a15) 「고효가」는 여동빈이 지은 것으로 알려져 있는데 『도장』에서는 『呂祖志』에서 보인다.[31] 이상을 정리해보면 다음과 같다.

<표1>

인용문	출처
a1) a2) a3)	『허진군석함기』
a4) a6)	『고문용호경주소』
a7)	『還丹復命篇』
a9)	『高上玉皇心印經』
a11)	『翠虛篇』
a13)	『주역참동계발휘』
a15)	『呂祖志』
a12)	『오진편』
a8)	『입약경』

이외에 출처가 하나 이상으로 추측되는 경우로 a5)는 『고문용호경주소』와 『주역참동계해』, a10)『종려전도집』과 『영보필법』, a14)는 『주역참동계발휘』와 『군선요어찬집』로 볼 수 있다. a8)은 『최공입약경주해』와 『修眞十書』「해주최공입약경」, a12)는 『오진편』(『紫陽真人悟真篇註疏』『紫陽真人悟真篇三註』『悟真篇注釋』『紫陽真人悟真篇講義』 중 하나)인데 어느 주석본인지는 알 수 없지만 인용문이 경문이므로 표에 經名을 표시했다.

2. 인물명으로 시작되는 인용문

주석의 인용문에서 인물명으로 시작되는 부분이다. 도서명을 밝히진 않았지만 저자는 밝힌 셈이다. 여기서 언급된 인물은 陳致虛, 彭曉, 許遜, 白玉蟾, 兪琰 등이다. 나열해 보면 다음과 같다.

b1) 上陽子曰“一卦有六爻, 一爻有三符, 一日兩卦有三十六符. 陰陽相交, 不盡一爻之用, 一爻三符,

[31] 『道藏』, 第 36 冊, 483 쪽. “七七白虎雙雙養, 八八青龍總一斤.”

止用一符.” 故採得丹頭, 亦止一符之頂也. (『주해』7장)

b2) 上陽老仙, 又以此二句爲卜候采氣之法曰“三初三夕也, 月中震生, 兌宮丹應. 故坐而候之, 鼎中覺有溫溫之氣, 急可行火采丹.” 文義未必如此, 而其法則亦通. (『주해』「鼎器歌」)

b3) 上陽子曰“年中用月, 月中用日, 日中用時, 時中用候, 一時分六候, 二候採取, 四候合丹也.” (『주해』「參同契疏論·採取」)

b4) 彭眞人曰“河鼓臨星紀, 主有兵革, 喩鼎內金水作涔也.” (『주해』59장)

b5) 旌陽亦云“氣一變爲水, 二變爲砂, 三變爲汞, 四變爲金, 五變爲丹.” (『주해』62장)

b6) 昔玉蟾仙師, 持戒小忽, 臨爐致敗, 作詩解慍云“八兩日月精, 半斤雲霧屑, 收入玉葫爐, 秘之不敢泄, 夜半忽風雷, 煙氣滿寥泬, 捧腹付一笑, 無使心惱熱, 重整釣魚竿, 再斫秋筠節.” (『주해』「참동계소론·연기」)

b7) 玉蟾曰“靜定之中, 以行火候, 則金木交幷, 水土融和, 姹女乘龍, 金公跨虎, 逆透三關, 上升內院, 化爲玉汞, 降入重樓, 中有一穴, 名曰丹臺, 鉛汞相投, 水火相合, 纔若意到, 卽如契約也.” (『주해』「참동계소론·채취」)

b8) 兪山人曰“十年之敗, 用一年工積之”, 上陽子曰“一年溫養, 先三年煉己”, 所煉者何? (『주해』「참동계소론·煉己」)

아래에서 순서대로 살펴보겠다. 우선 가장 많이 언급된 인물은 진치허이다. 상양자 또는 상양노선으로 인용되고 있다.

b1)의 인용은 『周易參同契分章注』 3장에 보인다.[32] b1)의 주석은 경문 “易有三百八十四爻, 據爻摘符, 符謂六十四卦.”에 대한 주석인데, 『주역참동계분장주』3장에서도 같은 부분을 주석하고 있다. 권극중은 “三百八十四爻”와 “據爻摘符”에 대해 주석하고 그 뒤에 진치허의 주석을 인용하고 있다.

b2)는 경문 “腹齊三, 坐垂溫.”에 대한 주석의 후반부이다. b2)의 인용은 『주역참동계분장주』에 나온다.[33] “此二句”란 바로 같은 경문을 말하는 것으로, 이 경문에 대한 진치허의 주석

---

[32] 『中華道藏』 16책-207쪽 : ‘易有三百八十四爻, 據爻摘符’者, 謂一卦有六爻, 一爻有三符, 一日兩卦, 兩卦有三十六符, 陰陽相交, 不用一時之久, 不盡一爻之用. 猶一時有三符, 止用一符.

[33] 『中華道藏』 16책-244쪽 : 腹者, 丹鼎之內室也, 齊者, 與月齊光也. 三者必皆初三日也. 坐者, 待也. 垂者, 至也. 溫者, 陽炁動也. 何謂與月齊光. 蓋天上月號曰太陰, 每月初三日晡. 生一陽之光於庚申之上, 以象震卦. 震者, 微陽乘二陰也. 丹鼎亦然, 人間之鼎器, 號曰少陰. 亦每月初三日夕, 生一陽之炁於壬癸之鄉, 以象復卦. 復者, 一陽伏五陰也. 何謂坐垂溫. 修行者已得鼎器, 遇其初三之夕, 必坐而候之, 待其火炁垂至不寒不燥而溫然, 此其陽炁欲動, 急可煉丹也.

후반부를 요약한 것이다.

b3)은 「채취」 조목의 일부분이다. 이 인용은 진치허의 『上陽子金丹大要』 「採取妙用章」에서 나온다.[34]

b4)는 경문 “河鼓臨星紀兮, 人民皆驚駭.”에 대한 주석의 일부분이다. 위 인용문은 팽효의 『周易參同契分章通眞義』에서 같은 경문에 대한 주석에 나온다.[35]

b5)의 정양은 許遜으로 許眞君 또는 許旌陽으로 불린다.[36] 이 인용은 『허진군석함기』 「太陽元晶論」에 보인다.[37]

b6)은 「연기」 조목의 일부분이다. 이는 『修眞十書』 중 白玉蟾의 『武夷集』권4 「鍊丹不成」이란 시의 절반 정도에 해당하는 내용이다.[38] 이 시는 진치허의 『상양자금단대요』 「防危護失須知」에도 인용되고 있는데, 여기서는 시 전체를 그대로 인용하고 있다.[39] 그런데 『무이집』권4의 경우 온전히 시만 수록돼 있는 반면에 『상양자금단대요』에서는 이 시의 인용문 앞에 백옥섬이 연단에 실패하여 이 시를 짓게 됐다는 내용을 적고 있다. 권극중 또한 인용한 시 앞에서 백옥섬이 持戒를 소홀히 하여 연단에 실패하고 시를 지었다고 쓰고 있다. 따라서 b6)는 『상양자금단대요』에서 인용한 것으로 보인다.

b7)은 b3)과 마찬가지로 「채취」 조목의 일부분이다. 위 인용은 『海瓊問道集』 「玄關顯秘論

---

[34] 『道藏』 24책-21쪽 : 一月之中止有一日, 一日之內唯在一時, 一時之中分爲六候, 止用二候以爲採取, 則一時中尚餘四候, 四候之內却名合丹.

[35] 『道藏』 24책-21쪽 : 一月之中止有一日, 一日之內唯在一時, 一時之中分爲六候, 止用二候以爲採取, 則一時中尚餘四候, 四候之內却名合丹.

[36] 『도교소사전』 31쪽.

[37] 『道藏』 19 책 414 쪽 : 故氣一變而爲水, 二變而爲砂, 三變而爲汞, 四變而爲金, 五變而成丹.

[38] 『道藏』 4책 813쪽 : 八兩日月精, 半斤云霧屑. 輕似一鴻毛, 重如千杼鐵. 白如天上雪, 紅如猩猩血. 收入玉葫蘆, 祕之不敢泄. 夜半忽風雷, 煙氣滿寥泬. 這般情與味, 啞子咬破舌. 捧腹付一笑, 無使心腦熱. 要整釣魚竿, 再斫秋筠節.

[39] 『道藏』 24책 26쪽 : 昔紫清白眞人既得泥丸翁之傳, 年已六十四矣. 急忙收拾金丹大料, 用盡萬苦千辛, 既得汞鉛相合, 入鼎烹鍊. 以其平日天資聰明, 是當溫養之時, 用心不謹, 不防其危, 不覺汞走鉛飛, 無可收救, 遂作詩以自解其慍. 詩曰 : 八兩日月精, 半斤云霧屑. 輕似一鴻毛, 重如千杼鐵. 白如天上雪, 紅似猩猩血. 收入玉葫蘆, 祕之不敢洩. 夜半忽風雷, 煙氣滿寥泬. 這般情與味, 啞子咬破舌. 捧腹付一笑, 無使心腦熱. 要整釣魚竿, 再斫秋筠節. 觀此可不慎歟 ?

」에 보인다.[40] 이 「현관현비론」은 『군선요어찬집』에 「白玉誓玄關顯秘論」이란 편명으로 들어가 있다.[41] 그런데 인용된 부분을 비교해 보면 약간의 차이가 있다. 『해경문도집』에 있는 "纔若意到, 即如印圈契約也"라는 구절이 『군선요어찬집』에서는 빠져 있다. 즉 권극중이 "纔若意到, 卽如契約也."라고 인용한 부분이 『군선요어찬집』에는 보이지 않는다. 따라서 권극중은 『해경문도집』을 인용한 것으로 보인다.

b8)은 「연기」 조목의 일부분이다. 앞의 兪山人은 유염으로 추정되나, 인용문의 출처는 찾지 못했다. 다만 이 구절은 『영보필법』의 한 구절과 흡사하다.[42] 뒤의 "上陽子曰"은 『주역참동계분장주』에 보인다.[43]

이 절에서는 전체적으로 『참동계』 주석서의 인용이 대부분이다. 그 중에서도 『주역참동계분장주』가 가장 많이 보인다. 이상을 정리해보면 다음과 같다.

<표2>

인용문	출처
b1) b2) b8)	『주역참동계분장주』
b3) b6)	『상양자금단대요』
b4)	『주역참동계분장통진의』
b5)	『허진군석함기』
b7)	『해경문도집』

[40] 『道藏』 33책 142쪽 : 若能於靜定之中, 抱沖和之氣, 守眞一之精, 則是封爐固濟, 以行火候也. 火本南方離卦, 離屬心, 心者神也, 神則火也, 氣則藥也, 以火鍊藥而成丹者, 即是以神禦氣而成道也. 人能手搏日月, 心握鴻濛, 自然見橐籥之開闢, 河車之升降, 水濟命宮, 火溉丹臺, 金木交併, 水土融和, 姹女乘龍, 金翁跨虎, 逆透三關, 上升內院, 化爲玉汞, 下入重樓, 中有一穴, 名曰丹臺, 鉛汞相投, 水火相合, 纔若意到, 即如印圈契約也, 自然而然, 不約而合. 有動之動, 出於不動, 有爲之爲, 出於無爲.

[41] 『道藏』 32책 457쪽 : 若能靜定之中, 抱沖和之氣, 守眞一之精, 則是封爐固濟, 以行火候. 火本南方離卦, 離屬心, 心者神也, 神火也. 氣則藥, 以火鍊藥成丹, 既是以神馭氣而成道也. 人能手搏日月, 心握鴻濛, 自然見橐籥之開闔, 河車之升降, 水濟命宮, 火溉丹臺, 金火交併水土融和, 姹女乘龍, 金公跨虎, 通透三關, 上升內院, 化爲玉汞, 下入重樓, 中有一穴, 名曰丹臺. 鉛汞相投, 水火相合, 有動之動, 出於不動, 有爲之爲, 出於無爲.

[42] 『道藏』 28책 353쪽 : 十年之損, 一年用功補之, 名曰採補還丹.

[43] 『中華道藏』 16책 244쪽. : 如以一年溫養, 先三年煉己.

3. 그 외의 인용문

이 절에서는 서명이나 인명 외의 형태로 시작되는 인용문들을 살펴본다. 대개 “古訣” “古云” 등으로 시작된다. 내용상으로 보면 대부분 시결의 구절을 인용한 것으로, 거의 재인용의 형태로 나타난다. 그 외 고사를 인용하면서 “昔~”으로 시작하는 인용도 있다. 나열해 보면 다음과 같다.

c1) 古訣亦云“一朝得到長生路, 深感當初指教人.” (『주해』 8장)

c2) 古訣云“丹田直指泥丸頂, 身在河車幾百遭”, 斯之謂也. (『주해』 29장)

c3) 古訣云“藥物陽內陰, 火候陰內陽, 會得陰陽旨, 火藥一處詳.” (『주해』 「정기가」)

c4) 每朔日月相交, 金火相姤, 産成藥物. 開闢以來, 循環不息. 古訣曰“水火相交濟, 萌芽從此芳. 金華施畢昴, 玉兎見心旁. 魄盛從辛地, 魂藏入艮鄉. 道終歸五六, 復卦又重張.” (『주해』 37장)

c5) 古丹訣云“爲君指出神仙窟, 一竅灣灣似月眉.” (『주해』 21장)

c6) 古云“水火相憎, 彗鼎在其間”, 成烹飪之功. (『주해』 31장)

c7) 古云“水裏藏燈燄燄光, 將心挑動更熒煌”者是也. (『주해』 「참동계소론·채취」)

c8) 古德云“精滿不思色, 氣滿不思食.” (『주해』 12장)

c9) 古賢詩訣曰“當此龍虎交會際, 此時如過小橋危.” 誠哉, 是言也. (『주해』 「참동계소론·채취」)

c10) 故曰“雖然未到蓬萊路, 也得人間死較遲. (『주해』 「정기가」)

c11) 故曰“旣得金華, 捨鉛不使”, 此之謂也. (『주해』 25장, 「金丹藥物圖」)

c12) 昔蕭梁時, 鄧郁之與徐靈期, 爲友求道, 丹具不足二人爲用, 郁之推與靈期先登於道. 郁之獨留, 誠感上穹, 少微星現南楚分野, 武帝使使採訪得郁之, 問有何所蘊, 奏曰, 貧道只有金液仙方, 已授至人口訣, 無財未下手. 帝令於南嶽築坍建宮, 充以子女玉帛, 郁之亦升去. 是其財法相資之法則也. (『주해』 「참동계소론·제도」)

아래에서 차례대로 살펴보겠다. “古訣云”으로 시작하는 인용문이 가장 많이 보인다.

c1)의 인용은 『太玄朗然子進道詩』에 보인다. 여기에는 제목 없이 총 30수의 시가 실려 있는데, 인용구절은 마지막 시의 끝 구절이다.[44] 이 시는 『陳虛白規中指南』에도 “朗然子曰”로 실려 있다.[45] 그런데 둘 중 『진허백규중지남』은 1절과 2절에서 확실한 인용을 볼 수 있었다. 따

[44] 『도장』 4책 920쪽 : 夾脊雙關至頂門, 修行徑路此爲根. 華池玉液頻須嚥, 紫府元君遣上奔. 常使氣衝關節透, 自然精滿穀神存. 一朝得到長生地, 須感當初指教人.

[45] 『도장』 4책 385쪽 : 朗然子曰, 夾脊雙關透頂門, 修行逕路此為尊, 華池神水頻吞咽, 紫府元君直上奔, 常

라서 c1)도『진허백규중지남』으로 추측된다.

c2)의 인용은『陳虛白規中指南』에 보인다.[46]

c3)의 인용은『진허백규중지남』[47]과『海瓊白真人語錄』[48]에 나온다.

c4)의 "고결왈" 앞의 "開闢以來, 循環不息"도 인용문에 포함된다. 이는『古文龍虎經註疏』「金火相交生藥圖」에 나온다.[49] 王道는『古文龍虎經』에 주와 소를 달고 책의 말미에 두 개의 도상을 덧붙였는데, 그 중 하나가「금화상교생약도」이다. 도상 밑에 시결을 쓰고 있는데 권극중이 인용한 것이 이 부분이다. 이 구절은『도장』내 다른 곳에서는 보이지 않는다. 따라서 권극중이『고문용호경주소』를 본 것이 확실하다.

c5)의 인용은『修真十書金丹大成集』「七言絶句」중 한 구절이다.[50]

c6)의 인용은『文子』(즉『通玄真經』)「上德」편의 "水火相憎, 鼎鬲在其間, 五味以和, 骨肉相愛也."에서 나왔다.『도장』에서는『通玄真經注』[51]와『通玄真經纘義』[52](16-785)에 보인다.

c7)의 인용은『玉清金笥青華秘文金寶內鍊丹訣』에 보인다.[53]『옥청금사청화비문금보내련단결』은 간략히『青華秘文』또는『金寶內鍊丹訣』라고도 한다.[54]

c8)의 인용은『陳虛白規中指南』上卷 첫 부분에 보인다.[55] 상권은 9장으로 구성되는데, 첫 장인 "止念第一" 밑에 주석처럼 두 줄로 이 구절이 쓰여 있다.

c9)의 인용은『崔公入藥鏡注解』[56]와『修真十書金丹大成集』[57]에 보인다.

使炁沖關節透, 自然精滿谷神存, 一朝得到長空路, 須感當初指教人.

[46]『도장』4책 385쪽 : 內亦交時外亦交, 三關通透不須勞. 丹田直至泥丸頂, 自在河車幾百遭.

[47]『도장』4책 390쪽 : 詩曰藥物陽內陰, 火候陰內陽, 會得陰陽旨, 火候一處詳. 此其義也.

[48]『도장』33책 126쪽 : 師答云 : 藥物陽內陰, 火候陰內陽, 會得陰陽旨, 大藥一處詳.

[49]『도장』20책 56쪽 : 日火月金, 晦夜合交, 精氣相紐, 生成萬物. 一月數終, 又復如初, 開闢以來, 循環無端. 水火相交濟, 萌芽從此芳, 金華施畢易, 玉兔現心房. 魄喊從辛始, 魂藏入艮鄉, 道終歸五六, 復卦又重張.

[50]『도장』4책 645쪽 : 大道根莖識者稀, 常人日用孰能知. 爲君指出神仙窟, 一竅彎彎似月眉.

[51]『도장』16책 701쪽.

[52]『도장』16책 785쪽.

[53]『도장』4책 373쪽 : 前弦須短後弦長, 水裏藏燈焰自光, 日夜巽風吹不滅, 將心挑動更熒煌.

[54]『도교소사전』143쪽.

[55]『도장』4책 384쪽 : 精滿不思色, 炁滿不思食

[56]『도장』2책 886쪽 : 丹經云配合虎龍交姤處, 此時如過小橋時. 是也.

[57]『도장』4 책 643 쪽 : 陰居於上陽居下, 陽氣先升陰後隨. 配合虎龍交媾處, 此時如過小橋時.

c10)의 인용은『翠虛篇』[58]에 보인다.『道樞』[59]에도 보이는데, '得'이 '向'으로 되어 있다. 따라서 이 부분은『취허편』을 참고한 것으로 추측된다.

c11)의 인용은『上陽子金丹大要』「火候妙用章」에 보인다.[60] 그 외『太白經』,『大還丹照鑑』에도 나오는데,『상양자금단대요』와 마찬가지로 '古人曰' '歌曰'로 시작하는 인용의 형태로 나타난다. 1절과 2절에서『상양자금단대요』를 열람한 정황을 봤으므로 이 부분의 출처도『상양자금단대요』로 추측된다.

c12)는 등욱지의 일화를 적어 놓은 것인데 이 내용은『上陽子金丹大要』13권「金液還丹」에 보인다.[61]『歷世真仙體道通鑑』의「鄧郁之」조에도 이 내용이 나온다. 앞서와 마찬가지로『상양자금단대요』를 열람한 정황이 분명하므로 이 부분도『상양자금단대요』로 추측된다. 이상을 정리해 보면 다음과 같다.

<표3>

인용문	출처
c1) c2) c8)	『陳虛白規中指南』
c4)	『고문용호경주소』
c5)	『修真十書金丹大成集』
c6)	『通玄真經』
c7)	『玉清金笥青華秘文金寶內鍊丹訣』
c10)	『취허편』

이외에 출처가 하나 이상으로 추측되는 것으로, 복수로 추측되는 것으로 c3)는『陳虛白規中指南』과『海瓊白真人語錄』, c9)는『崔公入藥鏡注解』와『修真十書金丹大成集』이며 c11)와 c12)는

[58]『도장』24 책 210 쪽 : 若未逢師且看詩, 詩中藏訣好修持, 雖然不到蓬萊路, 也得人間死較遲.

[59]『도장』20 책 714 쪽 : 其十二曰若未逢師且看詩, 詩中有訣好修持, 雖然不到蓬萊路, 也向人間死較遲.

[60]『도장』24 책 23 쪽 : 古歌曰鉛爲芽母, 芽爲鉛子, 既得金花, 捨鉛不使.

[61]『도장』24 책 53 쪽 : 24-53 子復不聞神仙鄧郁之之事乎？鄧郁之與真人徐靈期遍投師焉, 一旦忽遇至人, 授以金鼎火符之道, 遂謀修鍊. 而二人所帶貨財, 唯克一人丹材之用, 郁之悉讓靈期. 靈期得以成道上昇, 而郁之聞道乏材, 艱難未遂, 唯志不移, 忽感祖師憐憫. 一日臺司奏云少微星現南楚長沙分野. 武帝勑採訪之, 遂索得郁之以應命. 詔問所以, 曰貧道修鍊金液還丹之道, 而缺丹材. 乃賜金帛子女, 許於南嶽選地, 置上中下三宮, 修內外二丹二年餘, 就石壇而升天也.

거의 『상양자금단대요』 추측된다. 이 절에서는 『진허백규중지남』이 가장 많이 보인다. 다시 1,2,3절을 종합해 보면 다음과 같다.

<표4>

인용문	출처
1) a2) a3) b5)	『허진군석함기』
a4) a6) c4)	『고문용호경주소』
c1) c2) c8)	『진허백규중지남』
b1), b2), b8)	『주역참동계분장주』
b3), b6)	『상양자금단대요』
a11) c10)	『취허편』
a13)	『주역참동계발휘』
b4)	『주역참동계분장통진의』
a7)	『환단복명편』
a9)	『고상옥황심인경』
c7)	『옥청금사청화비문금보내련단결』
c5)	『수진십서금단대성집』
b7)	『해경문도집』
a15)	『여조지』
a8)	『입약경』
a12)	『오진편』
c6)	『통현진경』

위를 보면, 권극중이 인용한 『참동계』 주석서로 『주역참동계분장주』 『주역참동계분장통진의』 『주역참동계발휘』가 있음을 알 수 있다. 여기서 『주역참동계분장주』가 가장 많이 인용됐다. 그 외 도서 중 여러 번 언급된 것으로 『허진군석함기』(4회), 『고문용호경주소』 『진허백규중지남

』(이상 3회),『상양자금단대요』가 눈에 띈다.

Ⅲ. 권극중 시기의 도교서 유통과『주해』의 인용 목록

위에서 살펴본 인용문들을 통해 권극중이 열람한 도교서가 적지 않았음을 알 수 있다. 그렇다면 그 당시 조선에서 도교서가 적지 않게 유통되었다고 볼 수 있다. 아래에서는 당시 조선에서 어떠한 도교서가 유통됐는지 살펴보겠다. 이어서 당시 유통된 도교서와『주해』의 인용문에 나나타는 도교서 목록을 비교하겠다. 이는 권극중이 인용한 도교서들이 당시 실제로 유통되고 있었는지 확인하고자 함이다.

1. 권극중 시기의 도교서 유통

권극중이『주해』를 완성한 시기는 1639년이다.[62] 따라서 16세기 후반에서 17세기 전반의 도교서 유통 정황을 살펴보겠다. 우선『참동계』주석서에 관한 정황이다. 17세기 전후로 활약한 申欽(1566년~1628년)의「求正錄」에 다음과 같은 구절이 있다.

> 내 나이 15세에 兪玉吾(兪琰)가 주해한『참동계』를 얻어 그 방법대로 시험해 보았는데, 얼마 지나지 않아 세상의 그물 가운데 떨어지고 또 전쟁이 일어나는 변고를 당하는 사이에 어느새 갑자기 나이 오십이 되고 치아도 이미 드문드문 빠졌으며 원래 숱이 적은 머리도 모두 민둥이가 되고 말았다. 그래서 鄭仙姑의 “솥 그릇이 이미 망가졌다.”는 설을 읊을 때마다 나도 모르게 탄식을 하곤 한다.[63]

윗글에 의하면 신흠은 1580에 유염의『참동계발휘』를 구해 볼 수 있었다고 한다. 이보다 앞서 1557년에 완성된 퇴계의『啓蒙傳疑』에서도 유염의『참동계발휘』를 인용하고 있다.[64] 따라서 16세기 후반에 유염의『참동계발휘』가 유통됐음을 알 수 있다. 물론 그 이전에도 유통된 정황은 있다. 1998년에 高靈申氏 집안의 분묘에서 1441년에 간행된 갑인자본『주역참동계발휘

---

[62]『주해』序 : 皇明崇禎己卯五月日長至, 靑霞子謹序.

[63] 상촌선생집 제 52 권/구정록 상(求正錄上) /춘성록(春城錄): 余年十五。得兪玉吾所註參同契。試其法。未久墮世網中。又値干戈之變。倏忽半百。牙齒已缺。短髮皆禿。每誦鄭仙姑鼎器已敗之說。不覺咨歎。.

[64]『啓蒙傳疑』「參同契納甲圖」 : 全陽子兪琰發揮曰, 納甲者火候之取象也, 火候之抽添與月之盈虧無異, 蓋不過借, 此以論身中六卦火候之進退, 非眞以爲一月三十日也.

』가 출토되었다.[65] 이 판본은 당시의 유통 정황에 대해 기록뿐만이 아닌 실질적인 증거가 되고 있다.

유염 외에 彭曉, 陳致虛, 陳顯微의 주석서에 관한 기록도 있다. 남구만의 『藥泉集』에 다음과 같은 글이 있다.

> 저 옛날 孝宗 초년에 일본 사람이 『參同契』를 요구하자, 조정에서는 校書館에 명하여 활자로 인쇄하게 하니, 모두 수백 권이었다. 인하여 조정의 신하들에게 나누어 주었는데, 이때 나는 아직 나이가 어려서 남의 집에서 이 책을 얻어 보았다. …… 다만 유감스러운 것은 교서관에서 인쇄한 본은 바로 『道書全集』 중에 眞一·抱一·上陽 三家의 해석인 점이다.[66]

윗글에 의하면 효종 초년 즉 1649년에 교서관에서 대량의 『참동계』를 인쇄했다고 한다. 이는 17세기 전반에 팽효·진치허·진현미의 주석도 유통됐음을 알려 주는 것이다. 그런데 이 글에서 또 하나 주목되는 것은 이 3가의 주석이 『도서전집』본이라는 점이다. 『도서전집』은 명대 중엽에 간행된 도교총서인데 이 시기의 조선에서 유통되고 있었음을 알 수 있다. 이보다 앞서 許筠(1569~1618)은 『閑情錄』(1618) 「攝生」편에서 『도서전집』을 여러 번 인용하고 있다.[67] 허균의 시문집인 『惺所覆瓿藁』에는 또 다른 도교총서 『수진십서』도 등장한다.

> 갑자기 하던 일을 그만두고는, 마흔살에 출가하여 지리산으로 입산하였다. 그곳에서 곧 이인을 만나 연마법을 배웠고, 또 『수진십서』를 읽었다. 빈 암자에 앉아 거의 먹지도 않

---

[65] 안동준, 「용호비결의 문헌적 계보」, 『남명학연구』 제 44 집, 240 쪽 참조. 이 출토본은 2013 년에 번역과 함께 영인본을 실어 출판되었다.(『주역참동계』, 임명진 번역, 인쇄향) 안동준은 이 영인본을 참고하여 『용호비결』이 유염의 『참동계발휘』를 근거로 『참동계』의 하수처를 밝혔음을 논증했다.

[66] 『藥泉集』「朱子解周易參同契跋」 : 昔在孝考初。日本人求參同契。命校書館印以活字凡累百本。因分賜朝臣。時余尙少。得見其書於人家。開卷不省爲何語。…… 第恨芸館所印。乃道書全集中眞一抱一上陽三家解也。眞一雖近古稍善。間不免爲荒唐夢囈之語。抱一則有甚焉。至於上陽。專襲梵語。爲沿門持鉢之態。尤無足觀。

[67] 명대 『도서전집』과 3 가본 및 『한중록』의 관계에 대해서는 金侖壽, 「『金丹正理大全』과 『道書全集』의 원류」, 『도교문화연구』11 (한국도교문화학회, 1995.9), 299-348 쪽 참조. 남구만의 기록에 대해서는 이대승, 「『周易參同契考異』 南九萬本과 『參同契吐註』 연구」, 『장서각』27, 한국학중앙연구원, 2012 년에 자세하다.

으면서 3년을 보냈다.[68]

허균의 저술에 따르면 17세기 초에 도교총서류인『수진십서』와『도서전집』이 유통됐음을 알 수 있다. 그런데 허균의 저술에『도서전집』내의 도교서가 개별적인 서명으로 등장하는 곳도 있다.

> 『玉淸金笥寶籙』과『規中指南』및『中和集』에는 모두 전해온 비결이 있는데, 이 세 가지 책은 어느 것이 가장 중요한 것일까? 숨기지 말고 자세히 가르쳐 주시오. 자격 없는 사람에게 전하는 것은 죄가 된다지만 그 죄는 가볍고 아끼고 전하지 않는 것은 그 죄가 참으로 무겁습니다.[69]

위의 글을 보면 허균이 송천옹에게 세 권의 도교서 중 어느 비결이 가장 중요하다고 생각하는지 묻고 있다. 즉 허균은 물론 상대방 송천옹도『玉淸金笥寶籙』『規中指南』및『中和集』을 봤다는 말이다. 김윤수에 의하면 이 세권은『도서전집』내의 하위 총서인『금단정리대전』과『현종내전제경주』에 속하지 않고 독립적으로 수록된 도서들이다.[70]

이상을 정리하자면, 권극중 당시 조선에 유통된 도교서는 크게『참동계』의 주석서와 도교총서류로 대별할 수 있다. 즉『참동계』주석서로는 유염의『참동계발휘』외에 팽효의『주역참동계분장통진의』, 진현미의『주역참동계해』, 진치허의『주역참동계분장주』가 유통되었으며, 도교총서류로는『수진십서』와『도서전집』이 유통되고 있었음을 알 수 있다. 다음 장에서는 2장에서 확인된 인용문의 출처 목록을 앞의 도교총서에 수록된 목록과 비교해 보겠다.

2. 인용 도교서와『도서전집』

여기서는 <표4>에 나오는 인용 도교서들을 조선시대 유통된『도서전집』과『수진십서』에 수록된 도교서와 대조해 보겠다. 이 둘이 겹친다면 권극중은 조선시대 유통된 도교총서류를 참고하여『주해』를 저술했다고 볼 수 있다. 반면에『도서전집』이나『수진십서』에 수록되지 않은 인용도교서가 있다면 이는 도교총서류 외에 유통된 도교서로 유추해 볼 수 있을 것이다. 이 글

---

[68]『惺所覆瓿稿』8 卷「張山人傳」: 輒已之。四十。出家入智異山。嘗逢異人。受煉魔法。又讀修眞十書。坐空菴。不食三年餘。

[69]『惺所覆瓿稿』20 卷「與宋天翁」: 玉淸金笥寶籙暨規中指南及中和集。俱有口訣。此三書。孰得其肯綮耶。細示戒勿祕也。傳諸匪人。有罪而輕。斬而不傳。其罪寔重。

[70] 김윤수, 앞의 논문.

에서 논의되는『도서전집』이나『수진십서』의 목록 및 간행사항 등은 모두 김윤수의 선행연구를 따른다.[71]

<표5>

인용 도교서	『도서전집』 수록 서명
『상양자금단대요』	『금단대요』
『고문용호경주소』	『금벽고문용호상경주소』
『주역참동계분장주』	『주역참동계분장주』
『주역참동계분장통진의』	『주역참동계분장통진의』
『오진편』	『오진편주소』
『허진군석함기』	『석함기』
『취허편』	『취허편』
『환단복명편』	『환단복명편』
『고상옥황심인경』	『무상옥황심인경』
『입약경』	『최공입약경주해』
『진허백규중지남』	『진허백규중지남』
『옥청금사청화비문금보내련단결』	『옥청금사보록』
『여조지』「고효가」	『군선주옥집성』「고효가」

위의 <표5>는 <표4>의 인용 도교서 목록과『도서전집』수록 도교서들을 대조한 것이다.[72] 둘을 대조해 보면 저자와 내용은 같으나 이름이 약간 다른 경우가 있다. 예를 들어『金丹正理大全』에『金碧古文龍虎上經註疏』가 실려 있는데, 도장에 실려 있는『古文龍虎經註疏』와 내용

[71] 김윤수,『금단정리대전』과『도서전집의 원류』, 도교문화연구 11 (한국도교문화학회, 1995.9), 299-348.

[72] 김윤수, 앞의 논문 참조.

은 같으나 서명에 '金碧' 두 글자가 있고 없고가 다른 뿐이다.

『취허편』의 경우 『수진십서』와 『도서전집』에 모두 보인다. 그러나 인용문의 싯구는 「金丹詩訣」에 있는데 『수진십서』에 수록된 『취허편』에는 「금단시결」이 없다. 따라서 권극중은 『도서전집』의 『취허편』을 인용한 것으로 보인다.

『여조지』의 경우, 인용문은 「고효가」였는데, 『도장』에서는 『여조지』에서 보인다. 김윤수에 의하면, 『도서전집』의 하위 총서인 『금단정리대전』에 『群仙珠玉集成』이 실려 있는데 여기에 「고효가」가 들어가 있다고 한다. 따라서 권극중이 참고한 「고효가」는 『군선주옥집성』으로 추측된다.

<표4> 중 <표5>에 빠진 인용 도교서는 『주역참동계발휘』, 『수진십서금단대성집』, 『해경문도집』, 『통현진경』이다. 이 중 『주역참동계발휘』는 앞에서 『참동계』 주석서로 유통되고 있었음을 확인했다. 『수진십서금단대성집』은 인용문 중에서 유일하게 『수진십서』 수록 도교서이다. 이로써 권극중이 『수진십서』도 참고했음을 알 수 있다.

『해경문도집』은 백옥섬의 저술이다. 『수진십서』에도 백옥섬의 저작이 3종이나 들어가 있는데, 당시백옥섬의 여러 저작이 유통되었을 가능성이 크다. 『통현진경』은 老子의 제자 文子가 지었다고 전해지고 도교에서 높이는 기초 경전 중의 하나이다. 따라서 당시 유통되었을 가능성이 충분하다.

이상을 살펴보면, 권극중이 인용한 도서 목록의 대부분이 거의가 당시 조선에서 유통되고 있었음을 확인할 수 있다. 그 중에서도 대부분은 『도서전집』에 속해 있었다. 『참동계』 주석서로는 『주역참동계분장주』, 『주역참동계발휘』, 『주역참동계발휘』를 인용했는데, 그 중 『주역참동계분장주』의 인용이 많다. 주석서 외에 많이 인용한 도교서로는, 『허진군석함기』 『고문용호경주소』 『진허백규중지남』 등이 있다. 인용이 적으나마 『수진집서』도 참고한 정황을 알 수 있었다. 다시 정리하자면, 권극중은 『주해』를 저술하면서 『참동계발휘』를 비롯하여 당시 유통되던 『참동계』 주석서를 참고했고, 『도서전집』 과 『수진십서』를 참고했으나 인용은 대부분 『도서전집』에서 나왔다. 그 외에 도교서를 참고한 정황으로 『해경문도집』과 『통현진경』에서의 인용이 있다.

Ⅳ. 결론

이 글에서는 권극중이 『주역참동계주해』를 저술하면서 참고한 중국 도교서가 어떠한 것들인지 알아보고자 하였다. 아울러 권극중 당시 조선의 중국 도교서 유통 정황을 살펴봤다. 이를 위해 우선 『주해』의 주석문에서 인용문을 뽑아내고 크게 서명과 인물명, 그 외 '고결'등 세 부분으로 나누어 살펴봤다. 그 결과 권극중이 참고한 도교서가 적지 않았음을 알 수 있었다.

다음으로 당시 조선의 도교서 유통 정황을 살펴서 주석에 나타나는 도교서가 유통됐는지 확인했다. 당시에 유염의 『참동계발휘』를 비롯한 3家의 참동계 주석서가 유통되고 있었으며, 도교총서류인 『도서전집』과 『수진십서』가 유통되고 있었다. 이 총서류에 수록된 도교서 목록과 『주해』에 나타나는 도교서 목록을 비교해 본 결과, 인용 도교서의 대부분이 『도서전집』에 수록된 도교서임을 알 수 있었다. 『참동계』 주석서로는 『주역참동계분장주』의 인용이 많았다. 주석서 외에 많이 인용한 도교서로는, 『허진군석함기』『진허백규중지남』 등이 있었다. 저자로 보자면 진치허가 『주역참동계분장주』와 『금단대요』로 가장 인용 횟수가 많았다.

인용문의 출처를 통해 보자면 권극중이 『허진군석함기』『진허백규중지남』 진치허를 중요시했다는 것을 알 수 있다. 물론 그렇다고 해서 이들이 권극중의 내단사상 체계화에 가장 큰 영향을 끼쳤다고는 할 수 없다. 당장 드러나는 인용문 외에도 주석 곳곳에 드러나지 않는 중국도교사상의 흐름들이 있기 때문이다. 그러나 인용문에서 중요시된 부분들이 권극중 내단사상의 비교 연구에 출발점이 되어 줄 수는 있을 것이다. 따라서 추후 작업에서는 진치허와 권극중의 『참동계』 주석 및 내단사상, 『석함기』『규중지남』과의 내단사상 비교 등의 연구를 진행하고자 노력하겠다.

净土与心的问题

——从证空的往生论入手

中村玲太

亲鸾佛教中心研究员

引言

在佛教中，“病”这个词经常被用来比喻“烦恼”，而何为难治的“病人”，这个问题也一直有人在论述。举一个著名的例子，北本《涅槃经》第十一卷中列举了三种难治的病人，“迦叶世有三人。其病难治。一谤大乘、二五逆罪、三一阐提”[1]。换言之，第一种是诽谤大乘佛教之人，第二种是犯下杀父母等五逆重罪之人，第三种是完全不信佛陀所说真理之人、即一阐提。佛教就一直在探究这些罪业的根本即心的问题，也就是无明烦恼的问题。

那么，被烦恼侵蚀的病态的“心”如何修复，对此佛教中以阿弥陀佛为根本的净土教是如何论说的呢？回答时可能就不能仅仅局限于讨论自己的“心”了，而是要讨论这样的“心”得以存在的环境问题。这就是历史上不断被思索的秽土与净土的问题。

净土经典中表述的“净土”以及“净土”往生是不是与这个世界没有关系呢？对于这个问题，近代的代表性真宗学者之一曾我量深（1875-1971年）提出了一个重新审视的角度，即将“往生”看作现世的救济，这在真宗大谷派内外产生了广泛的影响。最近小谷信千代出版了《真宗的往生论——亲鸾说过“现世往生”吗》（法藏馆，2015年）一书，主张归根结底往生都只能是死后的事情，对上述曾我量深的观点进行了激烈的批判。现在，这个问题成为了热议的对象[2]。

近代以来对紧张的彼岸与此岸问题的讨论令人瞩目，不过这种讨论并不是近代才开始的。从确立了专修念佛思想的法然房源空（1133-1212年）开始，“既为人则恶心不止”的认识就一直广泛地渗透到其门下，而另一方面，主张阿弥陀佛的救渡并不限于身死以后的论调也逐渐抬头。其中将“往生”视为现世事实的观点也开始出现，代表人物就是法然的高足证空（1177-1247年）[3]。

---

[1] 《大正新修大藏经》（下文略作《大正藏》）卷十二，第431页中。

[2] 此外，这个问题还将在2016年9月4日召开的日本印度学佛教学会第67届学术大会分会上得到讨论。在“分会D”的部分，以辛岛静志为代表的六位参会学者将围绕“亲鸾对往生的理解——以‘即得往生’为中心”这个题目进行论文发表，这六位是辛岛静志、小谷信千代、井上尚实、加来雄之、佐々木大悟、内藤知康。

[3] 传说亲鸾曾孙觉如（1270-1351年）在《口传钞》中说，证空只主张了“体失往生”即肉体消亡以后往生（《真宗圣教全书》卷三，第22-23页）。对此，藤原幸章的《信心之现证》（《大谷学报》49，第3号，1970年，第4页）等文已经指出，觉如的这种评价是不妥当的。此外，关于证空主张平生往生的方面，涂玉盏《证空的往生论》（《印度学佛教学研究》55，第1号，2006年）一文已经论述过了。不过，笔者虽

如果在现世追求心的解脱即从烦恼中解脱，那么“净土”及“往生”在现世就无用武之地了，但是净土教就是主张“净土”及“往生”的，如此一来这之间的关系就是个棘手的问题。这个问题并不只存在于近代以后，而是一个既古老又崭新的问题，笔者想从证空的净土理论中来确认这一问题，提示一种思考净土教中的心与往生问题的视角，并由此展示东亚是如何注视心的理想状态的景况之一。

以上是本论文的目的，不过在考虑心与往生的问题时，我们不能免去验证凡夫这一病态存在的工作，因此，本文首先要从检验证空对凡夫的认识开始。

Ⅰ． 证空与心（=病）

(1) 什么是凡夫？

对于证空而言，同样“病”就是指“烦恼”。

> 如天之甘露能治众生四大病，佛之教法亦能治众生烦恼病，故喻为甘露。云“注法雨”，即其心。云“而无竭”，甘露治病有尽，而法治病则无尽事。（《序分义自笔钞》卷二，《西山丛书》（下文略作《西丛》）卷一，第232-233页）

证空认为，烦恼侵蚀自己的存在并带来苦恼，这才是应该治疗的众生之病。“贪欲”、“嗔恚”、“愚痴”三种烦恼被喻称为“三毒”，证空将此三毒视为众生迷妄的原因，“我等因三毒烦恼故流转生死中，然三毒之中又以愚痴为本”（《玄义分自笔钞》卷一，《西丛》卷一，第21页）。这种将三毒视为迷妄根本的见解本身在整个佛教教义中并不新鲜，而证空发挥了独特思考能力的部分在于对众生心即三毒状态的犀利分析，例如下段对浊世众生的描述：

> 浊世众生，内唯起贪、嗔、痴三毒，外常造杀、盗、淫业。其因既明，定归三途。（《定善义自笔钞》卷二，《西丛》卷二，第70页）

证空断定，众生内在只有“贪欲”、“嗔恚”、“愚痴”之心，既具此种因子，就必定处于三恶道的痛苦世界。不同于那些认为人既起善心也起恶心的观点，证空认为，究其根源无非是烦恼所生，让自己痛苦的无非是三毒恶心，而对自己这样的罪恶毫无自觉的就是凡夫。

> 具造十恶五逆者，生生世世轮回于六道中，无不造之罪。愚痴迷惑故，全不知是义。（《散

然也同意证空提及过现世往生，但是笔者以为，证空在肯定“现世往生净土”的表达的同时，也对此进行了否定性的解释。这才是证空净土理论的特征，详情如本文所述。

善义自笔钞》卷一，《西丛》卷二，第187页）

这就是说，所谓凡夫，就是迷人，在周而复始的生死过程中无罪不造，但是因为“愚痴迷惑”所以不能自我觉悟。因为觉悟不到自己的罪恶，所以不会从自己身上去寻找苦恼的根源，只是在痛苦中苟延残喘，却毫不反省自己的罪恶，也没有忏悔之心。之所以步上这种不见天日的迷途，正是因为“愚痴迷惑”之故，而前文所说“三毒之中以愚痴为本”，想必也是由此而发。已经被病和恶毒所侵蚀，却认识不到这点，这就是凡夫。从某种意义上也可以说，这种自我觉悟的缺失才是最根本的病。

唐代影响巨大的净土教家善导（613-681年）早已明确提出罪恶是凡夫存在的根本，其著作《观经疏・散善义》中对“深心”的释文中说，“深信自身现是罪恶生死凡夫、旷劫已来常没常流转、无有出离之缘”（《大正藏》卷三七，第271页上）。而将善导这一透彻的凡夫观在自身上贯彻到底的就是证空。当以这种凡夫观为基底时，罪恶凡夫对这个世界就没有了指望，不就应该早早地舍弃此身往生净土吗？的确，有这种疑问并不奇怪，下面我们就一边观察证空的生命观一边来探讨这个问题。

(2) 是否应该养此卑微之身？

证空认为“酒・肉・五辛”是应该避免食用之物，理由如下所述。

（酒肉五辛）不当与人食，且应制之，况自食之？是显舍今生事得往生之心也。酒肉五辛令喜此身故。（《观念法门自笔钞》卷上，《西丛》卷四，第166页）

为什么佛教要求避食酒肉及韭菜、大蒜等五辛呢？证空说，那是因为酒肉五辛会令人对“此身”产生喜恋之情，不吃这类食物是为了表明，只有舍弃今生事物、求得往生才是真正紧要的事情。可以说，此处的前提是“此身”（或“此心”）是卑微愚昧之身，其中还包含着对无条件爱恋此身的批判。因此证空还说，“嗜酒肉五辛，养今生卑微身，喜流转生死之愚迷心，非顺佛教也”（《观念法门自笔钞》同上）。

请允许我再重复一遍，如果将罪恶置于对世人认识的基础上，那结论就是不用在意自己的身心健康，说到底连自己的性命都不必在乎。在以善导为中心的净土教传统中，这个问题呈现出了更加复杂的形态。

(3) 善导的舍身往生与作为“道机”的生命

道宣《续高僧传》（《大正藏》卷五十，第684页上）中记载，有皈依善导之人从柳树上跳树自杀，后来这一传说还被误传为善导本人舍命往生。现存能够确定的最早记有善导舍弃身命的传

记是戒珠的《净土往生传》，后来王古的《新修往生传》继承了下去[4]。

于是，证空完全接受了善导本人舍身往生的传记，同时将此作为一个问题进行了论述。下文所引是《法事赞积学钞》卷上的部分，解释了善导《法事赞》中“圣人所重不过命”（《大正藏》卷四七，第428页上）一句。

> 言圣人所重不过命者，即重物也。乃入佛法应惜之事。杀生成罪事亦是夺道机事也。是以佛法言不惜命者是自害，戒律所禁止事。以种种物为宝之国是智慧之所。舍尽万物后值遇佛法时，以命为轻。言善导舍身，是为救人，为化他舍命也。言其舍命，是谓自行，不入恶趣。善导为显此法必定往生。（《西丛》卷三，第198页）

证空明确主张，人应该珍惜“道机”，即作为佛道容器之“命”，他认为这种主张是有佛典依据的。问题在于，善导一面明确说“圣人所重不过命”，一面又有其舍命往生的传说。而证空则认为，善导舍弃生命归根结底是 “为了救人”。那么，为什么舍身就能“救人”呢，其中的道理并不明晰，可能与“善导为显此法必定往生”有关。换言之，善导亲身演示自己阐明的称名念佛是必定往生之法，由此向后人开显解脱之法是存在的。

从上引《积学钞》中也可以看到，证空并不认为念佛者普遍需要具备像善导那样舍身的觉悟。如《女院御书》中说，“众生所重之宝，无过性命者。为此性命故造诸罪”（森英纯编《西山上人短编钞物集》（下文略作《短编》），第199页）流转不止。证空自己也认识到了，虽然接受着愿生净土的教诲，同时自身也难以拔除对裟婆世界的执着。

对于舍命与凡夫自觉，证空在《述成》中有如下表述。

> 故应善思知，虽明持我身，是惜命之身。（中略）若言不惜自身与性命才叫归命，谬也。若尔，同于不惜则往生、惜则流转。故当云，明了无有出离之缘之信，于此机之上，若说往生不往生，胜则不当往生。且今佛摄收惜命之人也，作是想者是谓今之信心。（《短编》，第78-79页）

凡夫执着于身家性命流转至今，但若说到是否应该断除对性命的执着念想，那么断不了的才正是凡夫。证空在《述成》中进一步认为，有时“他力之人，心中也并不甚起愿生极乐之信心”（《短编》，第88页）。正是在贯彻这种凡夫自我觉悟之处，弥陀本愿才显现出来，关于这点后文还将论述。

对性命的执着会招致罪恶，然而无法彻底舍弃性命才是凡夫，这也是冷峻的事实。那么这样的凡夫要成就佛道如何可能呢？下面我们就来检验一下证空对这个问题的思索，弄清楚证空的往生理论。

---

[4] 关于善导传记的变迁，收于净土会编集的《善导大师研究》（内外出版，1927年）中的松本文三郎《善导大师传记及其时代》等文已经指出过。

Ⅱ． 证空的往生论

(1) 见佛与现世往生

已经有人指出，证空的往生论是论述现世往生的，不过我们很难说它是因为与“见佛”密切相关而受到关注的。因此，本文将从“见佛”的视角来阐明证空的往生论，并论述此身与净土之间的关系。

首先，我们来看看证空是如何解释善导《般舟赞》中“随顺佛语见弥陀”（《大正藏》卷四七，第450页中）一句的。

> 言随顺佛语见弥陀者，佛语指释迦之说。是即观门心。既随观门说，有归弘愿得往生益。既知当往生，必见弥陀，故见与往生，言异心同也。（《般舟赞自笔钞》卷四，《西丛》卷四，第56页）

此外，证空还如下解释了《般舟赞》中“行住坐卧心相续，极乐庄严自然见”（《大正藏》卷四七，第451页中）一文。

> 释行住坐卧心相续、极乐庄严自然见者，云因具上正助二行，非但心中念念不舍必定往生，且于今生预见依正二报功德。（《西丛》卷四，第66页）

从以上两段释文可知，证空并非只是通过确立他力信心来发现现世具有“必定”往生的意义，而是说既然往生已经确定，那就能够“见到”弥陀（或说“依正二报”）。不过，如后文所说，“见佛”并非以肉眼见（《西丛》卷四，第67页），关于这点将在后文论述。

证空在《般舟赞自笔钞》卷三中主张，“言见弥陀者，谓乘愿当往生，是为见理。故明见即往生、往生即见事”（《西丛》卷四，第37页）。证空虽然明确说道“见佛即往生”、“往生即见佛”，不过其理解恐怕是，所谓往生净土的真实含义其实是见到净土的主人阿弥陀佛。既然证空主张见佛是在现世实现的，那么可以说他论述的就是现世中的“往生”。

说到“见佛”，换言之也就是弥陀在此世现身，证空说弥陀“依念弥陀之心而显”（《定善义自笔钞》卷二，《西丛》卷二，第90页）。那么，其中的“念”指的是什么情况呢？

(2) 他力信心与“念佛”

如前文所引善导“三心”中“深心”释文所示，他力信心的内容是对罪恶的自我觉悟。不过，

对罪恶的自觉也是对同时作用于自己心底的弥陀的知悟，也就是“念佛”。关于这点，我们依次来看看。

首先，证空点明，“三心即念佛心”（《散善义他笔钞》卷上，《西丛》卷六，第103页）。进一步说，其师法然阐明的专修称名念佛一行之心就是“三心”，即他力信心。不过，对于这一“念佛”，《女院御书》开头处的解释比较令人关注。

> 然所谓念佛即念佛也，言念佛者，谓知其佛因缘、念其功德，是真念佛也。（《短编》，第195页）

证空说，“真念佛”是知道弥陀的“因缘”，念弥陀的功德。那么，什么是知道弥陀的“因缘”呢？接下来《女院御书》中说到，“所谓阿弥陀佛，是愿力所成之觉体、接引凡夫之功德。今明此佛成就因缘，总有三位”（《短编》，第202页），即分为“因位”“中间”“果上”三个阶段论述了弥陀成佛的过程。 其中关于“中间”，书中是如此解释的。

> 是以虽言法藏菩萨为救诸佛摈出之凡夫，始立超世无上之别愿，然仅发誓愿当不成正觉。而我等乃极恶深重之苦机，故更不积生死解脱之业。若不削山碎冈，焉能填海埋江？是故代十方无善之众生，兴三大僧祇之修行也。（《短编》，第205页）

证空认为，“今知佛愿不思议事时，是明悉悟无始以来之诸恶事也”（《散善义自笔钞》卷一，《西丛》卷二，第187页），这就是说，值遇弥陀本愿就是明白自己是“极恶深重之苦机”。与此同时，也就是了解了弥陀的因缘，是弥陀承担“极恶深重之苦机”的罪业，给“极恶深重之苦机”开辟解脱之道，并为此不断累积修行。证空还在《述成》中说，“若南无阿弥陀佛名号中不成兆载永劫之行，我等往生无望矣”，又如下段所言。

> 我等虽为常没常流转之恶，然佛不弃我等，佛之慈悲万德充满我等心底啊。（《短编》，第84页）

不过应注意的是，的确弥陀大悲普遍地充满了一切众生（的“心底”），而当众生“念”时，弥陀将会显现。也就是说如下所说情况也能成立：只要念弥陀功德、信知弥陀，就能确定往生或说“见佛”。

(3) 成就“往生”之事/“往生”成就之事

在通过上文了解了证空的往生论的基础上，我们来关注一下下一步问题，即证空通过将众生确定往生和弥陀的正觉成就关联起来，以此阐明了他力信心的实际内容。事实上，这对于正确理解弥陀显现于众生“念”处的问题也是必不可少的。因此，下面我就想来解释一下这个问题。

作为前提，证空以弥陀为“法界身佛”[5]，并就弥陀之所以为佛的“佛体”进行了以下论述。

> 盖言今法界身佛体，乃以造恶众生为体得成佛，故非造恶之机不显今之佛体。（《玄义分他笔钞》卷下，《西丛》卷五，第123页）

在此段之后不久，文中又说，“若无恶业之机，弥陀愿力当不显现”（同上，第125页）等。此外还有如下这种表达。

> 此净土以烦恼具足之凡夫为体而得成就，故隔绝烦恼之外不应成就净土抑或佛体也[6]。（《散善义他笔钞》卷下，《西丛》卷六，第185页）

弥陀发下誓愿，在苦恼众生往生之前不成正觉不成佛。证空从这种本愿出发，认为弥陀就是以造恶凡夫为根据成就正觉的佛，即让弥陀之所以成为弥陀的本源就是造恶凡夫。

不过，这应该并不是说，仅仅凡夫存在于此，弥陀就能“成佛”了。证空有一种理论可称为“往生正觉俱时”说，下文就是这一理论的典型表达。

> 今经（=《观无量寿经》）明众生至心信乐心即佛正觉体事，不另说正觉时。是明佛之正觉即众生之往生、众生之往生即正觉之体事也。（《定善义他笔钞》卷下，《西丛》卷六，第52-53页）

弥陀在久远的十劫之昔已经成佛，这个故事在《大无量寿经》及《阿弥陀经》中都有记载，不过这一成佛时间在《观无量寿经》中没有明确记录。在证空以前的净土教史中，没有大师关注过《观经》没记录成佛时间的问题，然而证空却很关注这点，他认为经中之所以不说弥陀的正觉成就，是因为“众生至心信乐心（弥陀本愿中发下的信心）”即他力信心的确立就是其正觉之体。这可能有些难懂，证空首先不将弥陀在十劫之前的古昔成就正觉作为自明之理，而后重新提出弥陀何时成就正觉的问题，在此基础上进而主张佛之正觉来自众生之往生。也就是说，只有在弥陀救渡苦恼众生即令生净土的誓愿实现之时，弥陀才成为佛，因而众生往生之时才是弥陀成为弥陀之时。

此外，他力信心才能确定众生往生，这是证空明确采取的立场。这样一来，既然说弥陀依靠众生往生来成就正觉，那么也就是说，只有确立他力信心，弥陀成就正觉的根本才得以存在。其

---

[5] “法界身”是《观无量寿经》中的词语，对此拙文《关于法然及其直系弟子“是心是佛”的问题》（载于《现代与亲鸾》第32号，2016年3月）进行了论述。

[6] 关于《西山丛书》卷六这段话，以大谷大学藏本为底本的话就是“凡夫ノ体ニ得テ”（意为“得成凡夫之体”），其中“ノ”这个送假名应该是错误的，笔者判断“凡夫ヲ体ニ得テ”（以凡夫为体而得）更接近原意，因此本文采用了这一订正。如果用“凡夫ノ体ニ得テ”就不通了，对照本文列出的“造恶ノ衆生ヲ体ニ得テ”（以造恶众生为体而得）同类表达，读作“凡夫ヲ体ニ得テ”应该更合适。

实，刚才引用的“众生至心信乐心即佛正觉体”就表现出了这一内容[7]。

如上所述，证空的“往生正觉俱时”说主张，众生的信的实现也让弥陀之所以成为弥陀。其实这不是证空的原话，借用论说相对与绝对的安田理深（1900-1982年）的话而言，恐怕就是“……所谓的现实的自己，归根结底必须在一个让永恒的东西得以实现的场所。因此如果没有世人，那么本愿就没有实现自己的场所”[8]。

对弥陀而言极恶凡夫是实现正觉的场所，即便是弥陀，自己要成为叫弥陀的觉者，就需要我等极恶凡夫确立信、获得解脱之道。更进一步而论，可以说弥陀不能舍弃极恶凡夫的原理就在于此。我认为，这是“往生正觉俱时”说的积极意义，它阐明了与虚伪凡夫的欲望完全异质的、要出离生死的大愿——作用于我等“心底”的存在。

(4) 此世与净土往生

上文已经论述过，证空所说的“确定往生”意味着信心的确立，其实际内容是“见佛”。由此可知证空的想法，既然是“见佛”，那就不单指往生已经确定的情况，还包括可称为“往生”的情况。不过其中还存在一些值得注意的地方，为了引出这一点让我们来看看证空的两段话语。

> 谓虽尚未生于净土，然确定当生，圣众庄严成列，故身居此地如在净土。（《般舟赞自笔钞》卷七，《西丛》卷四，第127-128页）

> 今言身愿生彼国者，一旦发心往生，虽身在秽土，如得往生。（《往生礼赞自笔钞》卷三，《西丛》卷三，第37-38页）

如引文说，所谓“确定往生”，就是虽然还在此土但“如同”身处净土。前文说过，相信弥陀本愿即确定往生，这与罪恶的自我觉悟是互为表里的。而且，这也等于凡夫自己觉悟到，如果执着于此身，就不会生起愿生净土等想法。虽然可以让他知道此身执着于裟婆世界的样子，但那是基于他并不真正地了解净土，如果是一个完全的住在净土的人，那么这类执着根本不会有存在的余地。也许证空想的是，作为有限之身的凡夫是不可能证实净土本身的。因此，证空最终也只是用了“如”在净土的表达方式。

此外，善导的《往生礼赞》将自己从无始以来不断造作的罪业比喻为“大地”，同时劝人在佛法僧三宝和一切众生（=“法界众生”）面前“发露忏悔”（《大正藏》卷四七，第447页上-中）。对此证空是如此解释的。

---

[7] 证空还说，“于成正觉事上，总之不应有念佛众生不生之事。故弥陀以我等念力成佛，我等当以弥陀正觉出离生死，此乃无疑事也”（《观经疏大意》第十问答，《短编》，第18页）。

[8] 《相对与绝对——愿生论（十）》，载于《亲鸾教学》第105号，2016年3月，第74页。

故思量，出彼二境（=“三宝”与“法界众生”），于其前发露。如依大地倒，还依大地立，是即明矣。（《往生礼赞自笔钞》卷五，《西丛》卷三，第163页）

证空说“依大地倒，还依大地立”，这里的“大地”是指罪业，也就是说因罪业倒下去，又靠罪业立起来。证空发现的信终究是立足于罪业大地的，他并未考虑“此身立于净土”的事情。

然而，如果与净土无关，那么往生一词就有名无实了。于是下面这句话就引入瞩目了。

信命绝当往生，故彼土乐体预先于此念佛三昧因中具足显现。（《般舟赞自笔钞》卷六，《西丛》卷四，第111页）

这就是说，此身即使不能出离秽土，但是净土之体会“预先”显现于念佛中。罪恶凡夫“心底”怀有不变的恶心，而弥陀大愿以此罪恶凡夫为场所成就净土，从弥陀大愿不断跃动中，也就是从“真正的念佛”中，去触摸净土的根源。

结语及今后的课题

心=病，这对证空而言是个基本的图式。这无非就是将烦恼比喻为困扰自己的病，只具有这种烦恼恶心的就是凡夫，这种自我觉悟就是证空图式成立的基础。于是此处的问题就是，存在本身就是疾病的凡夫有没有可能获得心灵的救赎呢？

对此，证空并没有考虑有一种境界是一切都不成其为苦的、或说让自己痛苦的烦恼都会消失的。只要生而为人，这颗心就是颗恶心，作为病态的存在就不得不让自己痛苦。然而，当凡夫信知其“心底”存在让自己成就佛道的大愿时，罪恶的宗教意义就有了转变。这里就存在超越自心的他力救济。不过值得注意的是，我们能够立身的场所最终还是“罪业的大地”，而不可能离开恶心而存在。至此，罪业的大地转变了意义，它本身就是实现净土的场所，而不是说此生要成为净土之人。

证空一方面将往生置于现世中重新做了积极的理解，另一方面也认识到这颗心、这个世界终究是难以治愈的。这种认识的根本就是证空净土思想的特征，即不断迂回思索能将往生作为现世的事物来描述到何种程度，并不断钻研往生净土的表达方式。

本文论述的焦点虽是证空，但仍需要在法然吉水教团的思想环境中去重新审视他们所主张的往生论内容，包括亲鸾等人是如何从“往生”的切入口来思考心的状态的问题，这些都是我今后要探讨的课题。

浄土と心の問題

―證空の往生論を切り口として―

中村玲太

親鸞仏教センター研究員

はじめに

仏教において「病」とは、「煩悩」の譬喩として多用され、治し難き「病人」とは何かが論じられてきた。著名な例を挙げれば、北本『涅槃経』巻十一には、「迦葉世有三人。 其病難治。一謗大乗、二五逆罪、三一闡提」（『大正新 脩大蔵経』〔以下、大正と略記し巻数＝漢数字、頁番号を示す〕十二、431頁中）とあり、治癒し難い病として三つの在り方が挙げられている。その三つとは、一つには大乗仏教を謗る者、二つには親殺し等の五逆罪を犯す者、三つには仏の説く真理を一切信じない者（＝一闡提）。仏教ではこうした罪業のもととなる心の在り方、つまり無明煩悩について考究がなされてきた。

さて、仏教の中でも阿弥陀仏を根本に据える浄土教が、煩悩に蝕まれた病的な「心」からの回復を論ずるとすれば、それはこの自己の「心」という枠組みだけではなく、その「心」を存在させる場を論じることになろう。それが歴史的に思索を重ねてきた、穢土／浄土の問題である。

浄土経典が伝える「浄土」や浄土への「往生」とは、この世界と無関係なのであろうか。近代の代表的な真宗教学者の一人である曽我量深（ 1875～1971）は、「往生」を現生の救済として捉え直す視座を提起し、これが真宗大谷派内外へと広く影響を及ぼすことになった。こうした視座を激烈に批判して、近年、小谷信千代氏が『真宗の往生論――親鸞は「現世往生」を説いたか――』（法藏館、2015）を上梓し、あくまで往生は死後に限るものであると論じた 。これが現在、議論の的となっている[1]。

近代以降において、緊張感をもって彼岸と此岸について論じられてきたことは注視されるが、こうした議論は近代に始まったものではない。人である限り決して悪心は止まない、という理解が専修念仏を打ち立てた法然房源空（ 1133～1212）以来、その門下に広く浸透していくことになるが、その一方で弥陀の済度は死後に限るものではない、という議論も高まりを見せ

[1] なおこの問題は、2016年9月4日に開催される日本印度学仏教学会第67回学術大会パネル発表でも論じられる予定である。「パネル発表D」において、辛島静志氏を代表として、「親鸞における往生の理解――「即得往生」を中心に」というテーマのもと行われる六名（辛 島静志、小谷信千代、井上尚実、加来雄之、佐々木大悟、内藤知康）の発表がそれである。

る。その中で、「往生」を現生の事実として捉え直す視座も台頭してくる。その代表格が、法然の上足たる證空（1177～1247）である[2]。

「浄土」や「往生」を掲げる浄土教である以上、この心の解脱――煩悩からの解放を今に求めれば、現生において「浄土」や「往生」が無関係のものだとはし難いであろう。これは近代以降に限定される問題ではなく、古くて新しい問題であることを證空の教学上に確認し、浄土教における心と往生を考える一視座を提示したい。このことを通して、心の在るべき様を見つめた東アジアの一つの姿を示せると考える。

これが本論の目的であるが、心と往生を考える上で、凡夫という病的な存在を検証することは外せない。そこで、まずは證空が凡夫の心を如何に理解 していたのかを検証することから始める。

Ⅰ． 證空と心＝病

(1) 凡夫とは何か

證空にとっても「病」とは、「煩悩」であった。

> 天ノ甘露ノ能ク衆生ノ四大ノ病ヲ治スルガ如ク、仏ノ教法能ク衆生ノ 煩悩ノ病ヲ治ス。此ノ故ニ、甘露ニ喩フルナリ。注法雨、トラ云フ、其ノ心ナリ。而無竭、ト云フハ、甘露ノ病ヲ治スルハ限アリ。法ノ病ヲ治スルハ尽クル事ナシ。（『序分義自筆鈔』巻二：『西山叢書』〔以下、西叢と略記し巻数＝漢数字、頁番号を示す〕一、 232～233頁）

自らの存在を蝕み、苦悩させる煩悩こそ衆生の治すべき病だと見ていたのであろう。また、「貪欲」、「瞋恚」、「愚痴」の煩悩は「三毒」と言われ、毒にも譬えられるが、證空はこの三毒こそが迷妄の原因であると見て、「我等三毒ノ煩悩ヲ因トシテ生死ニ流転ス。然ルニ、三毒ノ中ニハ愚痴ヲ以テ本トス」（『玄義分自筆鈔』巻一：西叢一、 21頁）とする。三毒を迷い

[2] 親鸞の曾孫にあたる覚如（1270～1351）は『口伝鈔』で、證空は「体失往生」（＝この肉体が亡失した後の往生）のみを説いた、と伝える（『真宗聖教全書』巻三、 22～23頁）。こうした覚如の評価が妥当ではないことは、すでに藤原幸章「信心の現証」（『大谷学報』 49・3号〔1970〕、4頁）等に指摘されている。また、證空の往生論における平生往生の側面については、冷 玉盞「証空の往生論」（『印度學佛教學研究』55・1号〔2006〕）にて論じられている。ただ、證空において平生の往生が言及されることは筆者も同意するところであるが、證空は「現生で浄土に往生する」という表現について肯定しつつも、そこに否定的な解釈も施していると考える。これこそが證空教学の特徴であり、詳しくは本論で論じる通りである。

の根本に見据える見解自体は、特段、仏教全般において目新しいものではない。證空独自の思索が発揮されるのは、この三毒――すなわち衆生の心の在り様に対する厳しい分析である。濁世の衆生の在り様を次の如く言う。

> 濁世ノ衆生ノ有様、内ニ、貪、瞋、痴ノ三毒ヲ〻ノミ起シテ、外ニ、殺、盗、婬ノ業常ニ是ヲ造ル。此ノ因ヲ明ラムレバ、定メテ三途ニアルベシ。（『定善義自筆鈔』巻二：西叢二、70頁）

衆生の内面は「貪欲」、「瞋恚」、「愚痴」の心しかなく、こうした因子を持つ以上、苦しみの世界である三悪道は必定である、と断じる。善い心を起こすこともあれば、悪い心を起こしてしまうこともある、という人間観ではなく、その根底を伺えば煩悩より生起したもの以外になく、すべて自らを苦しめる三毒の悪心に他ならないと證空は言うのである。しかし、こうした自己の罪悪に無自覚なのが凡夫である。

> 具造十悪五逆、トライハ、生々世々ノ中ニ六道ニ輪廻シテ、造ラザル罪ナシ。愚痴迷惑ノ故ニ、スベテ是ヲ知ラズ。（『散善義自筆鈔』巻一：西 叢二、187頁）

迷いの生死を繰り返す中で、造らない罪業はないが、それを「愚痴迷惑」のために自覚しないのが凡夫だと言うのである。罪悪の自覚がないところにおいては、苦悩の原因が自己にあるとは思いもよらず、ただ苦しみに喘ぐのみで自己の罪悪を省みない、懺悔の心もない。こうした解決の見えない迷妄の道を歩むのは、まさに「愚痴迷惑」のためであり、先に「三毒ノ中ニハ愚痴ヲ以テ本トス」と言われるのもこのためであろう。すでに病、悪毒に蝕まれた存在であるが、それを自覚しないのが凡夫である。ある意味ではこの無自覚さこそ根本的 な病だとも言えよう。

すでに唐代に活躍した浄土教家である善導（613～681）が著した『観経疏』散善義「深心」釈にて、「深信自身現是罪悪生死凡夫、曠劫已来常没常流転、無有出離之縁」（大正三七、271頁上）として、罪悪を存在の根本とする凡夫の姿が明らかにされている。善導の透徹した凡夫を見る眼を自己に徹底していったのが證空であった。こうした人間観を基礎とした場合、罪悪の凡夫にはこの世界に望みはなく、早々にこの身を捨てて往生すべきではないか。このような問いが起きても不思議ではない。この点に関して、證空の生命 観も射程に入れつつ検討しておきたい。

(2) 卑しき身を養うべきか

證空は「酒・肉・五辛」が避けるべきものとして制止される理由について以下のように述

べる。

> （酒肉五辛を）人ノ食セザル、ナホ是ヲ制ス。況ンヤ自ラ食センヲヤ。是即チ、 今生ノ事ヲ捨テ往生ヲ得ベシト顕ハス心ナリ。酒肉五辛ハ此ノ身ヲ喜バシムル故ナリ 。（『観念法門自筆鈔』巻上：西叢四、 166頁）

仏教において酒や肉、そしてニラやニンニクなどの五辛を避けよ、と言われるのはなぜか。それは、酒肉五辛が「この身」を喜ばせるものであり、それを避けよとされるのは、今生の事を捨てて往生を得ることこそ肝要であると示すためだとする。ここには「この身」（や「この心」）が卑しき惑いの身であるという前提があり、そうした身を無条件に愛であることへの批判が込められていると言える。故に、「酒肉五辛ヲ嗜ミテ、今生ノ卑シキ身ヲ 養ヒ、生死ノマドヒノ心ヲ喜バシムルハ仏教ニ順ゼズ」（『観念法門自筆鈔』同上）とも言われる。

繰り返しにはなるが、罪悪を人間理解の基礎に置くと、我が心身の健康――究極的にはこの命など気にせずともよい、ということにもなる。この問題は、善導を中心とした浄土教の伝統においてはより一層複雑な様相を呈してくる。

(3) 善導の捨身往生と「道機」としての命

道宣『続高僧伝』（大正五〇、684頁上）の伝えるところに依れば、善導に帰依した者が柳の上から投身したと云う。さらに、これがおそらく誤伝され、 善導が捨身したという形に変わっていく。善導が捨身したことを伝える初めの伝記が、現存確認できるものとしては戒珠『浄土往生伝』が挙げられ、それが王古『新修往生伝』にも引き継がれていく[3]。

さて、證空は善導自身が捨身したという善導伝を純粋に受け入れながら、これを問題にして論じている。以下、善導『法事讃』の「聖人所重不過命」（大正四七、 428頁上）を解説した『法事讃積学鈔』巻上の箇所である。

> 聖人所重不過命、トライハ、是即チ、物ノ重キ際（※貌カ）ナリ。 仏法ニ入リテ惜シムベキ事ナリ。其ノ故ハ、物ヲ殺スガ罪ナル事モ、道機ナル事ヲ奪フ所ヲ云フナリ 。然レバ、仏法ハ、命ヲ惜シマヌハ、自害ト云ヒテ、戒律ニハ制スル事ナリ。種々ノ物ヲ宝トスル国ハ、智恵アル所ナリ。万ノ物ヲ捨テハテテ、後ニ仏法ニ遇ヘル時、命ヲ軽クスルナリ。 善導ノ身ヲ投ゲ給フト云フ事ハ、人ヲ救ハン為ナリ。化他ノ為ニ命ヲ捨ツルナリ。其ノ捨ツルトイハ、自行ノ謂立チテ悪趣ヘ行クマジキ所ナリ。善導ハ此ノ法ノ必ズ往生ノ謂ノ一定ナル事ヲ顕ハサン為ナリ。（西叢三、 198頁）

---

[3] こうした善導の伝記の変遷については、浄土会編『善導大師の研究』（内外出版、 1927）所収の松本文三郎「善導大師の傳記と其時代」等ですでに指摘されている。

「道機」、つまり仏道の器としての「命」は惜しむべきだ、というのが證空の明確な主張であり、證空はこうした主張が仏法に典拠のあることだと考えていた。問題は、善導が「聖人所重不過命」と言明する一方で、善導は自らの命を惜しまずその身を捨てたと伝わるのである。證空はあくまで善導が身を捨てたのは「人を救うため」であったとする。身を捨てることがなぜ「人を救うため」になるのかについてその論理が明瞭ではないが、おそらく「善導ハ此ノ法ノ必ズ往生ノ謂ノ一定ナル事ヲ顕ハサン為ナリ」ということにつながっていると考えられる。つまり、善導の明らかにした称名念仏は往生一定の法である ことを身をもって示すことで、後人に救いの法があることを開顕したのだ、ということであろう。

上述の『積学鈔』にも示されているが、善導のように捨命の覚悟が念仏者にはおしなべて必要だとは證空は考えていなかった。『女院御書』には、「 衆生の重んずる宝、命にすぎたるはなし。この命をおもふが故に諸の罪をつくりて」（森英純編『西山上人短編鈔物集』〔以下、短編と略記〕、199頁）流転を繰り返してきたとする。願生浄土の教えを聞きながら、この命、娑婆への執着抜きがたいというのが證空の自覚するところである。

さて、捨命と凡夫の自覚について『述成』には以下のようにある。

> されば能く能く我が身の有様をあきらめ持つとも、命を惜みたる身ぞ、と思ひ知るべきにてあるなり。今、別願の体が正しく此の機を自ら仏体に具足したまひける故に、我等が往生は他力にて成ずるぞと申すなり。それを、我と命を惜まぬ位になりたるこそ帰命とはいへ、と云ふは僻ごとなり。若し爾れば、惜まずば往生し、惜まば流転すべきに当たれり。故に無有出離之縁の信を思ひ切りたる機の上に、往生すやせずやといはば打ちまかせては往生すまじき、といふべき所なり。是に今、命を惜みける者を摂取したまひけ る仏ぞと心得る所を、今の信心とはいふなり。（短編、 78～79頁）

この命に執着し流転してきた凡夫であるが、命への執着を断つべきかと言えば、それができないものこそ凡夫である。證空は『述成』でさらに、「他力の人は、心に極楽を願ふ信心いたくおこらず」（短編、88頁）ということもあるとする。こうした凡夫の自覚に徹したところにこそ弥陀の本願が顕れるのであるが、これについては後に論じる。

命への執着は罪悪を招くものであるが、それを捨てきれないのが凡夫であるというのも厳然たる事実であろう。こうした凡夫が仏道を成就することは如何にしてあり得るのか。この問いに応じる證空の思索を検証しながら、證空の往生論について明らかにしたい。

Ⅱ． 證空の往生論

(1)　見仏と現生往生

證空の往生論が現生の往生を論じたものであることはすでに指摘されてきたが、それが「見仏」と密接に関わるという点について注目されてきたとは言い難い。そこで、證空の往生論について「見仏」という視点から明らかにし、この身において浄土が如何に関わるかを論じる。

まず、善導『般舟讃』の「順随仏語見弥陀」（大正四七、 450頁中）を釈して以下のようにある。

> 順随仏語見弥陀、トイハ、釈迦ノ説ヲ指シテ、仏語、ト云フ。是即チ、観門ノ心ナリ。既ニ観門ノ説ニ随ヘバ、弘願ニ帰シテ往生ヲ得ル益アリ。 既ニ往生スベキ分アレバ、必ズ弥陀ヲ見奉ルガ故ニ、見ト往生ト、言異ニシテ心同ジ 。（『般舟讃自筆鈔』巻四：西叢四、56頁）

また、『般舟讃』の「行住坐臥心相続　極楽荘厳自然見」（大正四七、 451頁中）については、次のような釈を施している。

> 行住坐臥心相続、極楽荘厳自然見、トイハ、上ノ正助ノ二行具シヌレバ、心念々ニ捨離セズシテ往生ヲ決定スルノミニアラズ、今生予テ依正二報ノ功徳ヲ見ルト云フ事ヲ釈スルナリ。（西叢四、66頁）

以上、二つの釈文から分かるように、證空は他力信心の確立に依って現生において往生が「決定」することのみに意義を見出すのではなく、往生が決定している以上、そこには弥陀（あるいは「依正二報」）を「見る」ということがあるとする。ただし、直後に言及されるように肉眼で見るというものではない（西叢四、 67頁）。これについては後に論ずる。

證空は『般舟讃自筆鈔』巻三では、「見弥陀、トイハ、願ニ乗ジテ往生スベキ謂立テバ、見ル理アリ。サレバ、 見ハ即往生、往生即チ見 ト云フ事ヲ顕ハスナリ」（西叢四、 37頁）ともする。「見仏即往生」、「往生即見仏」と言明するが、おそらく浄土への往生とは、その内実を表せば、浄土の主たる弥陀を見ることだと了解していたのであろう。その見仏が現生にあると主張する以上、現生における「往生」を論ずるものだと言い得る。

さて、「仏を見る」ということは、換言すれば、弥陀がこちらに顕れてくるということでもある。證空は、弥陀を「念ズル心ニ依リテ顕レ給ヘバ……」（『定善義自筆鈔』巻二：西叢二、90頁）とする。では、この「念ずる」とは、どのような事態を指すのか。

(2)　他力信心と「仏を念ずる」

先に確認した善導「三心」中の「深心」釈が示しように、罪悪の自覚は他力信心の内実である。しかし、その罪悪の自覚はそれと共に自己の底にはたらく弥陀を知ることでもある。これが「仏を念ずる」ということにもなる。これについて順に見ていく。

まず、證空は「三心、トハ念仏ノ心ナリ」（『散善義他筆鈔』巻上：西叢六、 103頁）と押さえる。これは師・法然が明らかにした称名念仏一行に専修する心が「三心」、すなわち他力の信心だということになる。ただ、この「念仏」について『女院御書』冒頭の以下の解釈が注視される。

> 但し念仏といふは、仏を念ずるなり。仏を念ずるといふは、其仏の 因縁をしりてその功徳を念ずるを、真の念仏とはいふなり。（短編、 195頁）

證空は言う、「真の念仏」とは弥陀の「因縁」を知りその功徳を念ずることだと。この「因縁」を知るとはどういうことか。この後、『女院御書』では「阿弥陀仏といふは願力所成の覚体、凡夫引接の功徳なり。今この仏になり給へる 因縁をあきらむるに総じて三つの位あり」（短編、202頁）として、「因位」・「中間」・「果上」という三段階をもって弥陀が仏となる過程を論じている。その中、「中間」を説く中、以下のようにある。

> ここをもちて法蔵菩薩の、諸仏擯出の凡夫を救はんために、はじめて超世無上の別願を立といへども、誓願を発すばかりにては正覚を成ずべからず。しかるに我等極悪深重の苦機なれば更に生死解脱の業をたくはへず。凡そ山をくづし岡をくづすにあらずんばなんぞ海をうめ江をうめんや。これによりて十方無善の衆生にかはりて、三大僧祇の修行をおこすなり。（短編、205頁）

證空が「今仏願ノ不思議ナル事ヲ知ル時、無始已来ノ諸悪悉ク是ヲ悟ル事ヲ釈シ顕スナリ」（『散善義自筆鈔』巻一：西叢二、 187頁）とするように、弥陀の本願との値遇は自己が「極悪深重の苦機」だと知ることである。だが、それと同時に「極悪深重の苦機」の悪業を担って、「極悪深重の苦機」に解脱の道を開こうと行を積む弥陀を知ることでもあるのだ。證空『述成』には、「南無阿弥陀仏の名号に、兆載永劫の行成じ玉はずば、我等が往生は思ひ切らまし」としながら、次の如くある。

> 我等は常没常流転の悪ながら、やがてその心の底に、是をすてたまはぬ仏の慈悲の万徳が充ち満ちたりけるよ。（短編、 84頁）

ただ注意すべきは、確かに弥陀の大悲は普遍的に、すべての衆生（の「心の底」）に満ちているのであるが、「念ずる」ところに弥陀は顕れるのである。弥陀の功徳を念じ、弥陀を信

知するところに往生は決定する、換言すれば「見仏」という事態も成立するということである。

(3)「往生」を成就するもの／「往生」が成就するもの

以上論じてきた證空の往生論を知る上で、證空が衆生の往生決定と弥陀の正覚成就とを連関させることに依り、他力信心の内実を表していることが注視される。「念ずる」ところに弥陀が顕れるという意味を正確に理解するためにもこの検討は欠かさない。そこで、次にこのことについて明らかにしたい。

前提として、證空は弥陀を「法界身の仏」とするが[4]、弥陀をして仏たらしめる「仏の体」について以下のように論ずる。

> オヨソ今ノ法界身ノ仏体トハ、造悪ノ衆生ヲ体ニ得テ成ジ給ヘル仏ナル故ニ、造悪ノ機ナクバ今ノ仏体顕ハルベカラズ。（『玄義分他筆鈔』巻下：西叢五、 123頁）

この少し後には「悪業ノ機ナケレバ、弥陀ノ願力顕ハルベカラズ」（同上、 125頁）などとする。また、次のような表現もある。

> 此ノ煩悩ヲ具足セル凡夫ヲ体ニ得テ成ジ給ヘル浄土ナルガ故ニ、 煩悩ヲ隔テテ別ニ浄土モ仏体モ成ズベカラザルナリ[5]。（『散善義他筆鈔』巻下：西叢六、 185頁）

弥陀は苦悩の衆生が往生するまでは正覚を成就しない、仏陀にならないと誓願を立てるものである。證空はこうした弥陀の本願から、造悪の凡夫を拠 り所として正覚を成就した仏が弥陀である、つまり、弥陀を弥陀たらしめるその本源は造悪の凡夫である、とする。

しかし、単に凡夫がここにいるだけをもって弥陀が「仏となる」わけではないだろう。證空には、いわゆる「往生正覚倶時」と呼び得る教説があるが[6]、その典型的な表現として次の如くある。

---

[4] 「法界身」とは『観無量寿経』の語であるが、これについては拙稿「法然とそ直弟における「是心是仏」をめぐる問題」（『現代と親鸞』 32号〔2016、3月〕）で論じた。

[5] 『西山叢書』巻六では、大谷大学所蔵本を底本として「凡夫ノ体ニ得テ」としているが、この「ノ」の送り仮名はおそらく誤りであり、「凡夫ヲ体ニ得テ」が原意に近いと判断し、そのように訂正して本文中に引用した。「凡夫ノ体ニ得テ」では意味が通じず、本文中に挙げたように「造悪ノ衆生ヲ体ニ得テ」という類似の表現に照らして、「凡夫ヲ体ニ得テ」と読むことが適切だと判断したものである。

[6] これに関する先行研究の整理とその問題点の指摘は、「「機法一体」説成立の再検討――證空における「往生正覚倶時」説を中心として――」（『真宗教学研究』三七号〔 2016〕）にて詳論した。対して本論では、なぜ他力信心の内実が「往生正覚倶時」として表されなければならなかったのか、その所以について詳論を加えるものである。

今経（＝『観無量寿経』）ニハ衆生ノ至心信楽ノ心即チ仏ノ正覚ノ体ナリト云フ事ヲ顕ハシテ、別シテ正覚ノ時ヲ説カズ。仏ノ正覚ハ衆生ノ往生ナリ、衆生ノ往生ハ正覚ノ体ナリト云フ事ヲ顕ハスナリ。（『定善義他筆鈔』巻下：西叢六、 52～53頁）

弥陀が十劫の遥か昔に成仏した、という物語は『大無量寿経』や『阿弥陀経』に説かれるものであるが、こうした成仏の時節について『観無量寿経』には明記されていない。證空以前の浄土教の歴史において、この時節が記されていないことに着目した人師はいないが、證空はここに注視して、正覚成就が説かれないのは「衆生ノ至心信楽ノ心（弥陀の本願に誓われた信心）」すなわち他力信心の確立がその正覚の体だからだと言う。やや分かりにくいところもあるが、まず十劫の昔に弥陀が正覚を成就したということを自明の理とせず、いつ弥陀が正覚を成就するのかを問い直している。その上で、仏の正覚は衆生の往生に依る、とする。これは苦悩の衆生を済度せんとする――すなわち我が浄土に往生させようとする――弥陀の誓願が果たされる時に弥陀は仏となるのであって、衆生の往生の時こそが弥陀が弥陀となる時だというのである。

また、他力の信心こそが往生を決定する、これが證空の明確な立場である。だとすれば、衆生の往生に依って弥陀の正覚成就がある、ということは、他力信心の確立にこそ弥陀が正覚を成就し得る本源があるということになる。先の「衆生ノ至心信楽ノ心即チ仏ノ正覚ノ体ナリ」とはこの事態を表すものである[7]。

以上見てきたように、證空の「往生正覚倶時」説は、衆生の信の実現に弥陀が弥陀たることもできることを説いたものである。これは、證空を直接的に論じたものではないが、相対と絶対を論じた安田理深（1900～1982）の言葉を借りれば、「……この現実の自己というものは、どこまでもこの永遠なるものを実現する場でなければならない。だから人間がなければ、本願は自己を実現する場所がない」[8]ということになろう。

弥陀にとって極悪の凡夫は正覚を実現する場であり、弥陀にしても自らが弥陀という覚者となるためには、我等極悪の凡夫が信を確立する、解脱の道を得ることが必要なのである。あえて一歩踏み込んで論ずれば、弥陀が極悪の凡夫を見捨て得ない原理がここにあると言えよう。これが「往生正覚倶時」説の積極的意味であり、不実な凡夫の意欲とは全く異質な、生死を離れんとする大願――我等の「心の底に」はたらく存在――を明らかにしたものだと考える。

(4)　この世界と往生浄土

[7] なお證空は、「正覚を成ずる上には、念ずる衆生の生ぜずと云ふ事、総じて以て之有るべからず。故に、弥陀は我等が念力を以て成仏し、我等は弥陀の正覚を以て生死を出づべしと云ふ事、不審無き者なり」（『観経疏大意』第十問答：短編、18頁）ともしている。

[8] 「相対と絶対――願生論（十）――」（『親鸞教學』 105号〔2016、3月〕、74頁）

以上論じてきたように、證空において「往生決定」とは、信心の確立 を意味することであるが、その内実は「見仏」である。「見仏」がある以上、単に往生が決定した、という意味合いを超えて、そこには「往生」と言い得る事態があると證空は考えていたと見られる。ただ、ここには注視して見るべき点が存在する。そのことを喚起すべく次の二つの證空の言葉を見たい。

> イマダ浄土ニ生ゼズトモ、決定シテ生ズベキ謂立テバ、聖衆荘厳ニ列ナル故ニ、 ココニ居ナガラ浄土ニ居スルガ如シ。（『般舟讃自筆鈔』巻七：西叢四、 127～128頁）

> 今身願生彼国者、トイハ、ヒトタビ往生ノ心発レバ、 身ハ穢土ニアリト雖モ、往生ヲ得タルガ如シ。（『往生礼讃自筆鈔』巻三：西叢三、 37～38頁）

「往生決定」ということは、此土にいながらにして浄土にいるが「如し」だとしている。先に見たように、弥陀の本願を信ずること――すなわち往生決定――は、罪悪の自覚と表裏一体であった。またそれは、この身に執着し、浄土など願う気持ちも起こらない、という凡夫の自覚でもある。この身が娑婆に執着している姿が知らされるのであるが、それは真に浄土を知らないからであり、完全なる浄土の住人であればそのような執着などある余地がない。證空は、有限の身である凡夫が、浄土そのものを証することはできないと考えていたのであろう。故に、あくまでも浄土にいるが「如し」と表現するのだと見られる。

なお、善導『往生礼讃』には、自己が無始より作り続けてきた罪業を「大地」に譬えながら、仏・宝・僧の三宝と一切衆生（「法界衆生」）の前にて「発露懺悔」せよ、と説かれる（大正四七、447頁上～中）。これを解釈した證空の言葉が次の如くである。

> 故ニ、彼ノ二ノ境（＝「三宝」と「法界衆生」）ヲ出シテ、其ノ前ニシテ発露スル思ヲナスナリ。是即チ、大地ニ依リテ倒レテ、還リテ大地ニ依リテ立ツ ガ如シト顕ハスナリ。（『往生礼讃自筆鈔』巻五：西叢三、 163頁）

證空は「大地ニ依リテ倒レテ、還リテ大地ニ依リテ立ツ」とするが、この「大地」とは罪業を意味するのであり、罪業に依って倒れ、しかも罪業に依って立つということである。證空はあくまで罪業の大地に立脚する信を見出したのであり、「この身が浄土に立つ」とは考えていなかったのである。

しかし、浄土と無関係では往生の語は有名無実である。そこで次の言葉が注視される。

> 命絶エバ往生スベシト信ズレバ、彼ノ土ノ楽ノ体、予テ此ノ念仏三昧ノ因中ニ具足シテ顕ハル。（『般舟讃自筆鈔』巻六：西叢四、 111頁）

この身は穢土を出ることはできなくとも、浄土の体は念仏に「予て」（＝あらかじめ）顕されているとする。変わらぬ悪心を抱きながら、この「心の底」に罪悪の凡夫を場として浄土を成就しようとする弥陀の大願が不断に躍動するのを見るところ――すなわち「真の念仏」において、浄土の根源に触れるのである。

結びと今後の課題

證空にとっては、心＝病、というのが基本的な図式である。それは自己を苦しめる病が煩悩の譬喩に他ならず、そうした煩悩、悪心しかもたないのが凡夫である、という自覚の上に成り立つものであった。そうした存在自体が病的な凡夫において心の救済など有り得るのか、というのが問題である。

これに関して、その自己を苦しめる煩悩が消滅する、あるいは一切苦にならない境地があるとは證空は考えていなかった。この心は、人としてある限り悪心であり、病的な存在として自己を苦しめずにはおかない。しかし、その「心の 底」に自己の仏道を成就せんとする 大願を信知する時、罪悪の宗教的な意味転換があるとする。ここに自己の心を超えた他力の救済がある。ただ注視すべきは、我々が立ち得る場所はあくまで「罪業の大地」であって、この悪心を離れて存在し得るわけではない。現生で浄土の人となるのではなく、この罪業の大地が罪業の大地のままで浄土実現の場として意味転換するのである。

證空は、往生を現生において積極的に捉え直そうとする一方で、どこまでもこの心、この世界は治癒し難い、と理解していた。こうした理解のもと、どこまで往生を現生のものとして語り得るかを思索し、逡巡を重ねながら 、往生浄土の表現を研磨していったのが證空教学の特徴である。

本論は證空に焦点を当てて論じたものであるが、法然の吉水教団という思索の場においてどのような往生論が説かれていたかを見直す必要がある。親鸞等も含めて、「往生」という切り口から、如何に心の在るべき様が考究されてきたかを今後検討していきたい。

禅与心灵健康

徐文明
北京师范大学 教授

内容提要

现代社会经济科技的发展也有一定的副作用，并不一定都会导致人的健康水平的提升，甚至还可能强化人的贪欲，使人的身心健康水平倒退。通过以三学特别是禅定以克制贪嗔痴三毒，有助于提升人的心灵健康，使人心灵得到净化，提高心理稳定性，产生大智慧。

关键词：心灵健康，三毒，三学，禅定。

现代社会经济发达，科学技术日新月异，然而由此产生的问题也不断涌现，经济发展导致了环境的恶化，快速的生活节奏加深了人的心理紧张，城市化改变了乡村的宁静和安逸，科学技术的进步也为食品的造假和毒化创造了新的可能，总之，与经济的腾飞相比，人的身心健康程度并未得到预期的快速提升，有些方面反而出现了明显的退步。这些足以表明，仅仅依靠科技与经济这些物质条件是不足以达到改进和提升人的健康状况的目的的，还需要另外的途径和资源。

经济发展依靠的是消费需求，事实上就是欲望，而欲望的过分膨胀非但无法给人带来健康，反而是不健康的根源。需求分为两种，一种是人维持生命所必需的自然需要，另外一种是为了维持经济发展而人为制造出来的需求。非常明显，第一种需要是合理的、自然的，第二种则是不合理、虚假的需求。在自然需求中，需求是为人服务的，人是目的；在人为需求中，人是为需求服务的，人只是一个消费者，是经济发展的工具。

人类社会的异化早就开始了，而现代社会则更加严重。所谓的经济发展与科技进步不仅无助于人的正常生存和健康发展，反而成了人类健康的最大杀手，这就需要另辟蹊径，寻找真正能够帮助人类走出困境、获得健康和幸福的文化资源。

毫无疑问，被视为科技和经济对立面的信仰、曾经被作为迷信、保守的代名词的宗教应当得到足够的重视，而在各大宗教之中，佛教无疑是最值得重视的。

佛教非常重视人的健康问题，从药师佛、药师经、医方明、医僧、佛药等可以看出，佛教与医药密不可分，佛教的本质就是健康宗教。近年来，徐文明提出“健康佛教”的新理念，并写了一系列文章阐发这一观点。

在全部佛教思想理论体系中，禅定占有特殊的地位，尤其是在中国佛教中，禅宗及禅学具有核心的地位。在解决健康问题方面，禅同样是举足轻重的。所谓疾病与不健康，最关键的问题和本质则是不和谐，四大不调是身体不健康的主要原因，心理不和谐是心理病症的根本起因，思想错乱是精神病症的症结，总之，所有病症都是源于不和谐。

禅是调适人的身心状态、使之达到和谐安宁的要途。禅强调三调，即调身、调息、调心，由此使人的整个身心都安适舒畅，而以调心为主，中国禅宗认为，禅就是安心法门。首先是调身，调身包括调整人的身体姿态（外身）和内在结构（内身）两个方面。人的身体姿态即是行住坐卧四相，在四相中，行和住（站立）偏向于动，消耗较大，卧又偏向于静，消耗过少。前者过于劳动，容易“掉举”；后者过于安逸，容易“昏沉”，只有坐姿非动非静，不劳不逸，处于中道，最适合入禅，因此坐禅是习禅的主要方式。

通过习禅，不仅可以使人身体更加柔软协调，还可以使人体的内在结构发生微妙的变化，长期习禅的法师，入灭后能够出现舍利，便是一个证据，其中既有六祖惠能大师这样的全身舍利，即不坏真身，也有很多禅门宗匠的多种颜色和形状的舍利。

“人命在呼吸之间”，这句话一方面表明人生无常，生命经常危在旦夕，另一方面也说明呼吸对于生命的重要性。调息对于禅修极其重要，在传统的五门禅法之中，数息（安般）与不净被称为“二甘露门”，以数息为中心的安般六事被智者大师称为“六妙门”，是五门禅法的根本法门。通过数息来调节呼吸，可以使呼吸达到深匀细长，最后实现几乎感受不到呼吸的内息（与道

家的胎息类似）。通过对外在的呼吸的调节，还可以增强内气，使外息（呼吸空气）与内息（内在元气）达到统一，极大地发掘生命的潜能，增强防病抗病能力。

调心是禅修的最终目的， 也是习禅的根本途径。大乘禅法、特别是中国禅宗的最上乘禅法，都特别强调调心。大乘禅法注重念佛，念佛有称（持）名念佛、观想（相）念佛、实相念佛三种法门，持名念佛虽然在当今最为流行，但却是最为简单和低级的法门。观想念佛是观察佛之色身，观其三十二妙相、八十随形好， 而得入诸佛境界。佛教洞窟中的佛像和壁画最初并没有太多艺术的追求，主要是为了禅修，即观佛。在没有佛像可观察、或者说进入更高的阶段时，可以通过观想来念佛，想像诸佛现前，由此净化自心。实相念佛是念佛法门的最高阶段，即通过观佛法身实相来习禅，这就需要习禅者有很高的智慧。以念佛法门为中心的大乘禅法， 虽然表现为观佛念佛，但其基本理路是通过系心净（静）境来达到自心的清净与安静，佛身（包括三身）当然是最为美好清净的，通过专心念佛，就可以一心不乱，一心就是禅。

禅宗的最上乘禅法，可以与大乘念佛禅的实相念佛即观佛法身相通，法身离相，实相无相，无相之相，即是空净之相，由此空净之相，自得空净之心。由实相念佛发展到禅宗的无念念佛，境待缘起，法由心生，一心不生，万法无咎，佛本无相，念由何起，因此无所念者，方是念佛，一念才起，乃生邪念，便是念魔。另外，佛即是心，心即是佛，离佛无别心，离心无别佛，因此念佛即是念心，念心即是念佛，如此就从大乘禅的念佛发展到禅宗的安心法门。六祖指出，外离相为禅，内不乱为定，外禅内定，是为禅定。因此习禅最关键的就是一心不乱，即是安心。

人类的不健康，尤其是思想的不健康，根本原因是胡思乱想、分别计较。通过安心法门，达到心灵的安宁与和谐，去除了分别心，就可以让心灵的负担降到最低，达到自由自在，无牵无挂。人的私心杂念没有了，很多错误的、甚至犯罪的念头去除了，不仅使自身实现健康，还会消除很多社会问题。

安心法门与儒家的正心、诚意、修身、齐家、治国、平天下是一致的。安心即是正心， 心生正念、邪念不起，即是正心，自心正直，自然胸怀坦荡，无不可告人之事，当然可以诚实，诚是道德的基础，也是美德的代表，人心诚实正直，行为自然合乎道德法律，成为一个正人君子，成为一个好人，实现自己的身心和谐和健康。身修则家齐，自己身心和谐了，就可以通过身教影响其他家庭成员，使家庭和睦。家庭是社会的细胞、国家的基础，家庭和睦了，国家就会大治。每个国家都和谐安定，自然不会向外转移矛盾，国与国之间的争斗就不会发生，天下就会太平。因此禅修不只是个人的事，还关涉到社会、国家与世界的和平安定。

心平天下平，心中贼破除了，外贼就不会出现。某兵马使（其实是贼头）带兵入山，问云居道膺大师天下何时太平，大师告之“待将军心足”。人心不足蛇吞象，人人贪心不足，都想向外求取，这个世界永远没有办法满足所有人越来越增长的贪欲，人人都想多得，矛盾无法化解，就只能起争斗、动刀兵。

人的心灵不健康， 最关键的表现是三毒炽盛。贪欲过多使人深陷在无休止的追求之中， 不仅对环境造成巨大的破坏，也恶化了人与人之间的关系，是各种冲突乃至战争的根源，同时也使每个人自己的身心健康遇到巨大的损害，每天心灵得不到休息，天天胡思乱想，分别计较，盲目追

求。因为欲望过多，在现实中肯定不会完全满足，由此便产生嗔心，每天怨天尤人、气急败坏，对社会、对他人不满，产生各种不良情绪，整天郁郁不乐，爱发脾气。由于嗔心多，心理不稳定，妄想就随之滋生，人的智商就会下降，陷入执著和偏执之中，往往会只见树木，不见森林，见识短浅，精神严重不健康。

万恶贪为首，百善戒为先。去除贪欲首先要靠戒律，但不能停留在戒律上，因为外在的约束起不到根本的作用，关键是要以禅化欲。人类追求欲望是由于受到由此产生的五欲之乐的诱惑，但这种快乐有很大的副作用，对于人的身心健康非但无益，还有巨大的损害。譬如追求口福美味，却吃出了一身疾病，吃出了三高，由此导致的杀业还会招致严重的恶报，实是得不偿失。由禅定所产生的法喜禅悦则远远胜过世俗的五欲之乐，而且没有副作用，对于人的身心健康有益无害。当人体验到了高级的法喜禅悦之时，就不会再对低级的世俗的五欲之乐产生兴趣，更不会贪执，欲望不起，自然持戒。

戒定慧三学是一体的，由定生慧，有了智慧，就会看到欲望的本质和危害，知道贪执欲望的可怕后果，认识到万法皆空，无可乐者，自然不会再起欲望。

通过禅定去除了对于欲望及世俗生活的贪爱之后，就会产生慈悲之心，对于众生产生平等的大爱，即慈爱。爱心是一种无形的伟大的力量，不仅能够促进社会的和谐，产生对他人的关爱，而且也会促进自己身心的和谐，对于自身的健康起到提升的作用。禅定不仅产生定心与静心，还会产生爱心。有了爱心，就不再有嗔恨，不会生气，不会抱怨，而这些都是健康的最大杀手。

总之，禅定能够最大限度地增强人的身心和谐，从而使人获得健康，有了健康，当然也会长寿。禅者多寿，这一观点在佛教史上有很多的例证，历史上很多大禅师寿命都较长，例如菩提达摩，活了至少一百六十七岁，慧可一百零七岁，老安一百二十多岁，神秀一百零一岁，赵州从谂一百二十岁，近代禅门泰斗虚云一百二十岁等。历史上超过或者接近百岁的禅师数量很多，这足以证明习禅对于延年益寿确有实效。

禅对于缓解人的精神紧张、减轻心理压力、增强心理稳定性、培养慈悲心与爱心、体验高级愉悦、止欲化欲、强身健体、去除分别计较、增加心理满足与充实感等许多方面很有效果，是现代社会中保障人的身心健康的一个非常有效的精神资源和现实手段，应该提到大力提倡。

大巡真理会的心观

车瑄根

大巡宗教文化研究所・研究委员

Ⅰ. 前言

Ⅱ. 神明和心

1. 心的主体和个体双重性问题

2. 神人相合和人尊

3. 心灵问题

4. 遵循心规 (A)的心修行

Ⅲ. 解冤和心

Ⅳ. 结语

Ⅰ. 前言

“心是什么?” 这是一个涉及到人的本原性的问题。传统上这一问题是由宗教和哲学来负责研究，但是最近建立在物理主义基础上的现代科学也向这个难题发起了挑战。现代科学通过对脑神经元(neuron)的电刺激或对身体的化学刺激，把曾被认为是心的功能的思考、感情、行为控制甚至是宗教体验等显示出来。一些医学家们和唯物论心理学家们以此为依据将心的本质看为是脑的作用，提出了“心=脑”，另有一些人根据心脏中也有神经元(neuron)提出了“心=脑+心脏”。通过扫描脑来读心或者将死者的脑扫描以电脑文件的形式储存心然后将死者的脑移植到新的肉体上从而获得永生等想法均是基于上述观点而出现的。

一般来说宗教和传统哲学都坚持心和身体是独立存在的二元论立场，现代科学则坚持心是从属于作为物质的身体的一元论立场。前者是形而上学，后者是形而下学。两个观点互不相同，在关于心的说明方面也存在着明显差异。因此如果将宗教、哲学、科学中关于心的各种观点放到一起的话，通过这种知识上的融通（consilience），说不定可以对心进行更深层次上的理解。

Prozac一天吃一两颗即可，现在在韩国有医生处方的话，一颗的价格是250韩元。

但是这里有一些必须要跨越的阻碍。其中之一就是如果接受这种科学立场，那么观念上的修行或锻炼就失去了价值。根据医学家或唯物论心理学家的观点，东方宗教传统中所强调的心修行就不过是对组成脑和心的神经元的操控。如果通

过对脑和心脏的神经元进行一定的电刺激或化学刺激就可以引起心的变化，那么显然就没必要再费力去进行心修行。因为不需要再努力让心拥有善、诚、敬、公等指向性，只需去医院吃些诱导这些作用的药、注射几针或者对脑的特定部位进行适当的电激即可。例如，想要变幸福的时候，只需服用别名为“幸福药(drug of happiness)”的抗忧郁剂“Prozac”就可以了。

但是显然让宗教接受这一观点则是不可能的。宗教对此作出反驳的主要依据有，因为现代科学的物理主义只把可以观测到的实证性物体作为研究的对象，所以这将无法做到完全掌握人的实际情况；心的状态和肉体的状态并不是任何时候都一致的；无法用肉体状态来解释信念、意图、欲求；主观性的经验和自我省察等无法通过身体的客观状态来掌握。[1]但是目前关于东方传统宗教是如何看待这个问题的研究数量非常少。在这一问题意识下，本文将对韩国的主要宗教之一大巡真理会的心身问题(mind-body problem)进行考察研究。为了全面地把握大巡真理会是如何对现代科学的心研究方法进行批判的，仅仅把大巡真理会心观中与之相关的内容抽出来显然是不够的。因此本文中将首先对大巡真理会心观的整体内容进行梳理，然后再具体阐述大巡真理会对现代科学的心研究方法的立场。

东方传统中一般从“思虑”这一认知层面（mind）和“情感”这一情绪层面（ming-heart）来看待心，并加进了社会的、宇宙层面的含义扩展了心的内容和含义。其结果是让心与理、气、性、情、意、志、知、思、识、觉、欲、虑等概念联系起来，同时也与魂、魄、鬼、神等存在论的内容联系在一起。[2]根据这些内容的结构和重点所在的不同，心观的内容和特征也会有所不同。例如，佛教唯识学把认识的主体“识”规定为本质的主体，儒教心学把重点放在心内在的根源理致（心即理）上并对此极尽追求，韩国实学则将宇宙从心中分离出来凸显出以人为中心（或自然为中心）的一面，后期道教内丹派赋予心身的纽带气与心同等的地位以将性命统合起来。[3]这里说的是，虽然大家都承认人和宇宙万物的中枢是心这一事实，但是根据据各家不同的观点也导致多种不同的心论的出现。

---

[1] 具体的内容参照一下文献。이경직，《心身论争：基督教和现代心理哲学》,《基督教哲学》1 (2005), pp.125-150；임헌규,《心神问题中的还原唯物论和儒家》,《온지论丛》20(2008), pp.207-234; 고영섭，《关于心的考察》，《文学/史学/哲学》15(2008), pp.130-131; 임헌규，《西方的心身关系论和韩国哲学研究》，《韩国哲学论集》26(2009), p.122; 藤井修平,《‘宗教現象の科学的説明’の考察-認知科学および進化生物学における理論とその背景》，《宗教学年報》 30(2012), pp.111-113；이영의，《扩张的心理论的争点》，《哲学论集》31(2012), pp.30-31.

[2] 이승환,〈性理学的修养论中出现的心-神关系研究：以朱熹心理哲学中指向性的问题为中心〉,《中国学报》52(2005), p.462; 이연승,〈董仲舒的‘心’相关研究〉,《宗教和文化》21(2011), p.1, p.3; 정우진,〈初期汉医学的身体观：以构成过程为中心〉,《道教文化研究》43(2015), p.151.

[3] 장승구,〈朝鲜后期实学着们的心论〉,《韩国哲学论集》26(2009), pp.75-93; 김낙필,〈道教修行论中的心和气〉,《道教文化研究》 33(2010), p.10; 박광수,〈新的本质和现象的光谱-以佛教的唯识学和儒教的心学位中心〉,《宗教研究》66(2012), p.8; 정우진,〈初期汉医学的身体观：以构成过程为中心〉,《道教文化研究》43(2015), p.151.

如果将大巡真理会的心观放在这些东方传统的心论体系中来解读的话会出现什么结果呢？[4]那么可能会出现下面几种情况。第一，从人的角度，强调心被看做是主管身体并通过言语和行动将其样子表现出来的物体这一事实。[5]这也是大巡真理会为什么要把让言语和行动符合道德和礼法作为修行的捷径的原因，并且还通过无自欺、安心、安身、言德、公平无私、真心坚守[6]等内容对此进行了详细说明。第二，从宇宙的角度，指出心被规定为是成为人以及天地万物的中心、中枢和本质的东西这一事实。[7]因此在大巡真理会中与心相通和与宇宙相通可以说是相同的，所以大巡真理会的心修行是要通达自然理致，并且还要让这一理致能够按照自己的意志随意使用。

笔者认为虽然上述这种记述方式具有一定的意义，但是它没能完全地显示出大巡真理会所固有的心观。大巡真理会心观的特征可以通过“神明”（Ⅱ章）和“解冤”‘’(Ⅲ章)这两个关键词来解读。这对于揭示大巡真理会心观中的内容通过一个一贯的原理连结在一起、将大巡真理会的心规和心修行联系起来的的内在原理是什么[8]这一点上具有重要作用。

Ⅱ．神明和心

本章以“神明”为中心来察看一下大巡真理会的心观。

> (A)“心也者，鬼神之枢机也，门户也，道路也。开闭枢机，出入门户，往来道路神。或有善，或有恶，善者师之，恶者改之。”[9]

(A)是被大巡真理会奉为九天上帝的姜甑山(1871-1909)所说的话。(A) 中将心规定为鬼神出入的通路（门户，道路）。鬼神指的是神明。出入人心的神明可能有善有恶，善的直接学习，恶的要改掉后再学习，无论善恶都是我的老师，这是 (A)的精要所在。

---

[4] 조창섭通过对大巡真理会对“心”一词使用实况的调查，指出大巡真理会的心观中包含了东方传统中的心论的大部分内容。조창섭, <诚的正确理解和教育的地平线>, 《大巡真理学术论丛》 8 (2011), p.186, pp.204-208.

[5] “心临一身统率理用万机，故一身思虑动静惟心所到。”《大巡真理会要览(中文版)》 (2010), p.13; “言语乃心之声，行为即心迹。” 《典经(中文版)》 (2010), <教法>1-11

[6] 同上, <教法>1-29, <教法>2-3; 不可以欺骗心的“无自欺”、按照道德和礼法来磨砺心身和言行的“安心和安身”以及“言德”等具体内容参照《大巡真理会要览(中文版)》, p12, pp.16-17

[7] 该主张的依据常被认为是 《典经》 中收录的《玄武经》 3面的“天地之中央心也 故东西南北身依于心”。《典经(中文版)》, <教运>1-66; 이경원引入阳明学的观点将其说明为大巡思想的心体论。即，大巡思想中的心是具有某种绝对的普遍性的东西，包含着宇宙和万物、人的中心的含义。이경원, <大巡思想的心体论研究>, 《新宗教研究》 6 (2002), pp.139-141, pp.201-209

[8] 김방룡指出需要阐明心规和心修行二者具有什么的关联性和一惯性以及其内在的原理 。김방룡, <从南宗禅和北宗禅的观点看圆佛教的心和修行法>, 《新宗教研究》 26 (2006), p.187

[9] 《典经(中文版)》, <行录>3-44.

韩国的代表性传统医学书籍《东医宝鉴》中也认为心是神明的家舍，是神明出入的窍和门，[10] 那么这是不是与大巡真理会的心规 (A)很相似呢？但事实是以《黄帝内经》或《东医宝鉴》为代表的东方医学中的神明是包含为了人体的生命所修行的人体精神活动的概念。《东医宝鉴》中指出，人的精神作用虽然也在肝脏、胃脏、肾脏等中发生，但是其中枢是在心脏，因此心脏是精神作用的核心 ，于是将心脏看作是神明居住的地方。[11] 因此虽然大巡真理会或东方医学都将心规定为神明出入的通路，但是二者也存在着不同之处，即大巡真理会中的神明是外在的存在，而东方医学中的神明则是内在的存在（即本人）。

(A)是在之前东方传统的心论中很难见到的大巡真理会独有的心规。在本文的开头提到了如果从东方传统心论的体系中来解读大巡真理会心观的话将很难发现它的特征，而之所以会出现这种情况的原因就是因为这个心规(A) 。(A)既是大巡真理会心观的基本背景，又是其内在原理，接下来我们来具体察看一下。

1. 心的主体和个体双重性问题

一般来说心是引起人个体精神活动的主体同时也是这一精神活动的个体。我们所说的“决心”、“心里”、“随心”是心作为精神活动主体的情形，所说的“修养心”、“欺骗心”则是心作为精神活动的个体的情形。我们以让精神具有善和公的指向性的情形为例来说明一下。为了让精神具有一定的指向性需要一些东西，那就是心的作用。即，为了追求善和公，需要先“决心”为追求善和公做出努力，这里的心可以说是作为主体的心。而追求善和公的过程一个是“修行心”的过程，这里被修行的心是“最初想追求善和公时被决定的心”，即这里的心与作为主体的心是不同的，它是作为个体的心。这里心既作为精神活动的主体也作为精神活动的对象即个体而出现。那么心这个单词到底什么用作主体的含义，什么时候用作个体的含义呢？心原本就存在着主体和个体两种含义吗？如果具有修行意志的主体是心，要被修行的对象也是心的话，那么心的本质到底是什么，心的作用是怎样进行的呢？心的这种既可以是主体又可以是个体的双重性让在把握它的本质和作用方面变得很困难。另外心虽然可分为主体和个体，但是在说明精神活动的过程中则需要把这二者统合起来，而且统合的方式也有很多种。事实上我们也可以立足于这样的观点来察看东方传统中的各种形式的心论。

大巡真理会中使用的心一词当然也同时具有主体和个体的概念。这点可以在《典经》中“心”一词的使用实况中得到确认。[12]大巡真理会使用 (A) 将心的双重性问题在一个一贯的原理下进行

---

[10] “心者神明之舍。”《东医宝鉴》，〈内景卷之一〉；“上智人心有七窍三毛，中智人心有五窍二毛，下智人心有三窍一毛，常人心有二窍无毛.愚人心有一窍甚小无窍则神无出入之门。”《东医宝鉴》，〈内景卷之三〉

[11] 김근우、박성식, 〈为治愈心身的佛教医学、思想医学、汉医学中的心研究, 〉, 《东医神经精神科学会刊》 23-1 (2012), pp.10-12

[12] 류성민, 〈‘天地公事’的宗教伦理意义相关研究〉, 《大巡思想论丛》 23 (2014), p.13

了简明地统合和解决。即这里说的是心规 (A)就是将作为主体的心和作为个体的心解释为形成特定的模式来进行活动的物体的原理。

根据(A)，心是善的神和恶的神出入的通路，要学习善的神的善，改掉恶的神的恶。那么是什么召唤来了善的神和恶的神呢？甑山曾说过与心修行的状态相对应的神明会赶来护卫。[13] 意思是说进入到人心的神明与人心的状态有着直接的函数关系，想要获得大而优秀的神明的护卫，唯一的方法就是让心的状态也变成那样。[14]即，需要进行能将思想和意志转到特定方向的精神活动。一般东方心论中认为精神的变化引起气的变化，但是大巡真理会则用外在的神明出入代替了这里的气，这也是大巡真理会的一个独特之处。

对于这一点，我们可以结合主体和个体两个概念的使用情况来察看一下。心作为引起精神活动的主体诱导精神去具备特定的指向性，结果让精神发生了特定的变化，这一变化引来了善神或恶神的出入。而善神和恶神出入的通路正是心。这时的心不是精神活动的主体，而应该是个体。现在作为主体的心要学习善神的善，改正恶神的恶。要学习或改正的内容其实是善神和恶神的性质即善与恶，也就是修行的对象。而心的持续的主体活动再一次引起了把作为个体的心当做通路的神明的出入，于是再次出现了被修行的对象。因为这种模式，修行的主体和修行的对象将会一直相互作用(feedback)下去。如上所述，外在的神明在中间插入了进来将作为主体的心和作为个体的心束缚在一个体系内。大巡真理会的这种说明方式的特点是，要比穷究理、识或气的既有东方传统的心论更加容易和简明。

2.神人相合和人尊

在大巡真理会中，心是体现人尊的核心装置。甑山提出“人尊大于天尊、地尊，今为人尊时代，当勤修心”。[15]天尊是指神明们被加封在天的领域（神奉于天），天具有统治世间万物的神明的权威，因此天变得很尊贵， 地尊是指神被加封在地的领域（神奉于地），地具有神明的权威，因此变得很尊贵。人尊是指神明们被加封在人身上，人具有神明的权威，所以人变得很尊贵。[16]因为变得尊贵的原动力是神明们的权威，所以人尊并不是人超越神的意思，而是指人和神同等尊贵。

能让这成为可能的就是心规(A)。依据(A)神明可以通过心来出入。根据前文内容，这些出入的神明的性质取决于心的状态，因此想要获得大而优秀的神仙的呼应，不仅需要让精神活动的主体心具有善、真、公的指向性，而且还必须要扩大它的大小（器局）。这种从质上、规模上所开

---

[13] “每一个人依其所修及器局，得到相应的神明之护卫。”《典经》, <教法>2-17

[14] 차선근, <近代韩国的神仙变容-以大巡真理会的地上神仙思想为中心>, 《宗教研究》 62 (2011), p.158

[15] 《典经(中文版)》, <教法>2-56

[16] 都典中关于此点曾留下下面的训示。“以前因为神封于天，把所有的权限交给天行使，所以是天尊时代，现在因为神封于地，地形使所有权限，所以是地尊时代。现在虽然地尊时代快要结束了，但是搬家时要看方位、看墓地位置等还对地有依赖，是因为地还拥有着权限。以后因为神封于人，这一权限就会交到人身上。”(己巳年 3月7日，1989.4.12)；“过去是神奉于地，现在是神奉于人。实现神人相合的话，就是道通。”(辛未年 5月 25日, 阳历 1991.7.6)

展的心修行的结果就是会得到与之相应的神明的护卫，并且此时人就可以行使神明的权威和能力，大巡真理会把这称为神人调化或者神人相和，这也是大巡真理会所追求的宗教目标道通。[17]让大巡真理会的修行和目的成为可能的背景或者内在原理就是(A)。

大巡真理会为什么要通过心规 (A)来建构人尊或神人调化概念呢？这与甑山的现实认识问题有关系。甑山指出，人类虽然从上界获得了文明的恩泽，但是这一文明偏重于物质，其结果就是引起了让人类变得骄横妄图征服自然等许多罪恶，让神道即神明世界以及在其中展开的法失去权威。并且强调这是让宇宙的秩序崩塌、三界陷入混论、道的根源断绝的原因。[18]根据这种诊断，甑山试图恢复神道的权威。为了恢复神明世界和在那里展开的法的权威，首先则需要重新提升神明的权威。为此，甑山认为人和神明彼此调和要比人对神明无条件服从要更好。因为他认为虽然现在的世界（先天）是由相克支配，但是以后未来世界（后天）将会是由相生支配，这一点在后文中还会继续提到。人和神明要想合一，还需要有将二者联系起来的媒介，甑山指出这个媒介就是心。

3. 心灵问题

在研究大巡真理会的心观时不可漏掉的内容之一就是心灵问题。根据《典经》中收录的〈布喻文〉，人一定要寻求的至宝就是自身的心灵。大巡真理会认为，只要能与心灵相通的话，就可以与神明相通，与天地万物成为一体。[19]那么心灵是什么呢？与心灵相通是什么意思呢？

从词典释义来看，心灵与灵魂这一概念没有什么大的不同。特别是进入20世纪后，为了从本质上将灵魂与物质区分开来，韩国社会出现了使用心灵一词的倾向。但是将〈布喻文〉中出现的心灵仅限定为灵魂（或者精神）来解释的话，则可能会犯下丢掉了大巡思想的固有性的错误。其理由是，正如(A)中所示，大巡真理会把心说明为神明概念。

大巡真理会中对宗教用语心灵一词的解释大概有两种。第一，因为心是面对许多神的地方，因此它本身也是很神圣灵异的东西，心灵则是用来表现这一状态的词汇，因此心灵的意思是神圣灵异的心。[20] 第二，神灵是心和灵合起来的东西，灵是指自身的灵魂（精神），心则是灵为了统摄、利用肉体和万机所制造出来的灵性基础。[21]在笔者看来，前者表现出了将心灵只限定在作为修行对象的个体状态的心的倾向，后者则把精神活动主体看做成灵魂，把心只看做是灵魂的活动对象，因此没能体现出作为精神活动主体的心，都具有一定的局限性。

---

[17] 大巡真理会中的修道并不是让人努力开发出自身内在的神性从而达到神的境地去发挥神的能力，而是认为人如果恢复到本来的清净的本质和天禀性并准备好器局的话，就会得到与之相应的神的护卫，从而形行使神的能力和权威。차선근，前面的论文，pp.156-158.

[18] 《典经(中文版)》，〈教运〉1-9

[19] “吾之所求有无量至宝，至宝即吾之心灵也。心灵通，则鬼神可与酬酢，万物可与俱序，” 同样的书，〈教运〉2-41

[20] 이경원，前面的文章，p.147.

[21] 박영수，〈关于安心的考擦〉，《大巡会报》 131 (2012)，pp.104-105

关于心灵问题的解释可以从大巡真理会的创立人都典留下的训示中进行推测。

> “精诚是指让心、灵和心灵统一的一种导引。在道即我、我即道的境界中来实现心、灵、心灵的统一。做到这一点的话就不会再有完不成的事情。即无所不能。”
>
> (癸酉年 5月22日, 阳历1993.7.11)

> “我们的目的是道通。正确修道的话，精神就会统一，精神统一的话，灵就会通，然后自然地一切都会通。达到灵通的话，道通也就达到了。只要让精神统一的话，灵通和道通就都会达到。”
>
> (癸酉年8月18日, 阳历1993.10.3)

根据上面引文，寻求心灵、通达心灵、统一心灵的表述与“道即我，我即道的境地”即主体和个体合二为一的境地中的的精神统一有关系。正如都典的训示所示，心灵统一是指心和灵的合二为一。因为心灵是“吾心之灵”，[22]是属于我的东西。因此心灵的灵不是外在的神明，而是我自身内在的灵魂，即它指称的是精神活动主体，是作为主体的心。因此被设定为要与该灵统合起来的心灵的心，则不是作为主体的心，而应是作为个体的心。即，心灵是同时表现作为主体的心和作为个体的心时所使用的单词。如前文所述，心规(A)让作为精神活动主体的心和成为精神活动的对象的作为个体的心，在一贯的原理中统合成为了一种模式。前文提到，根据作为主体的心引起的精神活动的结果，会出现与这一结果相配的神明，该神明通过作为个体的心来进行出入，心灵一词实际上就是以这一事实为前提、为了同时表现心的主体和个体而设定的宗教用语。

综上所述,我寻求、通达、统一我的心灵这一点是让作为精神活动主体的心或作为精神活动的对象的个体的心合二为一，这也可归结为是，作为主体的心进行精神活动的结果是造成了作为个体的心，神明进入到这一作为个体的心，并与我实现完全的合一（神人相合）。这与在确立了让精神具有特定指向性的意志后完全取得成功的“精神统一”也有关系。前面都典的训示引文中的“正确‘修道’”的话，精神会统一，精神统一的话，灵就会通，然后自然地一切都会通”，说的就是这个意思。

4. 遵循心规 (A)的心修行

心规(A)对大巡真理会的整体心修行都产生了影响。举例来说，大巡真理会的心修行中有不要有依赖心，不要贪图他人财物等内容。[23]这虽然是东方传统心论中经常见到的伦理规定，但是大巡真理会中通过(A)让这一规定的效果更加强化。这是因为以(A)为根据可以导出如下解释，(A)中提到根据自身心的状态会让与之相配的神明出入，所以在心怀依赖的时候，只想依赖他人的神明会

[22] 《典经(中文版)》, 〈教运〉2-41

[23] 同上, 〈教法〉1-7,21

进入到心中，受这种神明的影响，就会变得更加想依赖他人；在对他人财物心怀贪欲的时候，只想贪图他人财物的神明就会进入到心中，受这种神明的影响，就会变得更加想贪图他人财物。甑山提出“贪图他人财物的人，会让自己沾上盗贼的气运（贪人财物者，犯盗贼邪气）”[24]的背景正是在这里。

第二，大巡真理会中奉为玉律的无自欺[25]也是在这一脉络中来理解的心修行。众所周知，要求不要进行自我欺骗的无自欺指的是性理学中的诚实对待自己心意（诚意）的伦理规定。正如(A)所示，大巡真理会中规定根据心的状态会让与之相配的神明出入，所以神明常常会紧盯着人的心。因此甑山提出了“如今吾令神明降临于每一个人，以真邪准绳量其内心真邪，以雷光电火辨其邪正之心”。[26]如果是这样的话，在大巡真理会世界观中，心经常是处于被神明监视的状态，因此从一开始就没法欺骗。因此如果想要欺骗心的话就是想要欺瞒神明，这是将犯下绝对不可饶恕的大罪。[27]这种无自欺的规定虽然在性理学或大巡真理会中都可以看到，但是正如(A)所示一样大巡真理会还将心与外在的神明概念联系起来理解，因此超越了内面省察之意。

第三，大巡真理会的心修行中还有神明的考验部分。这也是以(A)为背景的。甑山曾援引《孟子》的〈告子章句下〉指出，上天要将重大责任交给人时，首先会给人很多的试炼以考验一下他是否担当大任，并且甑山还教导称“如今天地神明正欲寻受运数之位人，而出入于个人、家庭之间，试其器局大小”。[28]这里说的是，在大巡真理会世界观中，心修行还包括为了锻炼和扩大器局的多种考验。这时在考验或锻炼目的中，与作为主体的心状态无关的神明可能会“意外”地进入到心中。虽然与作为主体的心状态相配的神明通过作为个体的心出入才是理所应当的，但是认为有可能会发生这种意外的理由正是甑山所说的“吾则自如地抽取和放置人心。”[29]甑山凭借上帝的权能“放置、抽取”的心很难被看成是人的作为主体的心。即这时的心被理解为是作为个体的心。与主体状态的心不相配的神明可以进到个体状态的心的情况显然是错误的。但是如果这是出于考验目的的话，那么就不算是错的。举个例子来看，作为主体的心虽然向着善和公的指向努力，但是与之相反的意料之外的恶和私的观念可能会突然在心中升起。如果坚持认为只有与作为主体的心状态相配的神明才会出入的话，那么将很难解释这种事情的发生。但是在现实状况中这种事情却常常发生。因此甑山将其说明为是想要考验人心志的试炼（必先劳其心志）。[30]

第四，通过制定心规 (A)确立了大巡真理会独特的心修行原理的创始人就是九天上帝甑山，所以在大巡真理会的心观中，除了指出需要个人自发的努力外，还强调了需要信仰上帝的外力方

---

[24] 同上，〈教法〉1-21

[25] “无自欺乃道人之玉律，故严禁欺瞒良心、惑世诬民之言及非理乖戾之行。”《大巡真理会要览(中文版)》，p.19

[26] 《典经(中文版)》，〈教法〉3-24

[27] 《大巡指针(中文版)》 (2010)，p.42

[28] “天将降大任于是人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为。所以动心忍性，曾益其所不能。”《典经(中文版)》，〈行录〉3-50；〈教法〉1-42

[29] 同上，〈教法〉3-33

[30] 同上，〈行录〉3-50

面。

(B)“孔子惟使七十二人通六艺，释迦令五百人有所通，其他未得通者皆怀冤也。**无论是谁，吾将据其内心所修，明其道通**，令上才七日，中才十四日，下才二十一日成道。上等之人通于造化，任行万事；中等之人通于造化而有所不能；下等之人惟知晓造化而已。”[31]

心身的主体是我本身。但是(B)中指出“内心所修”虽然是自身的领域，但是“明其道通”却是上帝的领域。“明其道通”说的就是“成道”。正如前文所提到的，让崩塌的神道的权威恢复的方案之一就是重新提升神明界的地位。这对最高神上帝也适用。因此甑山强调对上帝的信仰。[32]最高神九天上帝降临在人世间，解除万物的冤恨，展开救济世间万物的道，开启了新的世界即后天，因此尊敬最高神是理所当然的事，这正是大巡真理会的立场。大巡真理会在祈祷等仪礼中积极供奉最高神九天上帝，向修道徒们强调只有对上帝恭敬修道才成为可能。[33]因此大巡真理会世界观中的心锻炼是以个人自身的自发努力为基本（这是内心所修），终局则需要依靠甑山（上帝），从上帝那里获得德化（这是明其道通）[34]大巡真理会的四纲领中让心身安宁的安心、安身虽然也是通过遵行道德而达成的，但实际上如果不以对上帝的信仰为前提的话则是不可能的，[35]这点也是因为上面这个原因。整理一下上述内容可知，虽然心是自身的主体，但是在大巡真理会的心观中还包含了对上帝的外力信仰层面。

除此之外还有很多心修行法也都与(A)有关系。其中之一就是一心。大巡真理会把追求一心看做是重要的心修行，[36]这也是与以 (A)为背景将心的主体和个体统合起来的心灵问题在同一脉络中进行的。关于这一点将在以后继续探讨。

Ⅲ. 解冤和心

[31] 同上, <教运>1-34.

[32] “汝若笃信我，将授海印。”同上, <教运>1-62;“吾后日现世人间时，岂只雷声大作。雷声霹雳响彻天地，所修不正者，将无法跟随我，入其运数位，而途中遭淘汰。尔等切要勤勉修心，深信我也。”同上,<教法>3-25; “此后怪病将横行世间。届时，眠者于卧床上，坐者于座位上，行人于道路上，或难以起身，或无法移动，或仆倒于路旁，临于此死境，唤我名字便能得救。”同上,<预示>41;“吾将前去行大事，事后返回。汝须等吾之归来。一旦离开吾之庇护,将必死矣。”同上,<行录>5-19

[33] “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(中文版)》, p.15; “在布德过程中，须弘传作为主宰宇宙的主人的上帝为无量德化与无边权智的所有主。” 《大巡指针(中文版)》, p.8

[34] 차선근, <水云和甑山的宗教思想比较研究-以上天观和修行观为中心>, 《宗教研究》 69 (2012), p.209

[35] 최동희, <作为基本教理的“安心”的相关研究>, 《大巡思想论丛》 7 (1999), pp.63-64

[36] 《典经(中文版)》, <教法>2-4,5,6,13, <教法>3-20, <卷志>1-19, <预示>50

甑山指出，当前的混乱是因为人类被物质文明所蛊惑变得骄横从而使神道的权威下降、常道崩塌所致，其更为根本的原因则是宇宙结构上的矛盾，即过度的相克所造成的积冤。

> 唯先天相克支配人间，世间累积冤恨，天地人三界相隔绝，世间灾祸横生之故也。[37]

因此甑山主张为了救世应该解开万古积冤、展开相生的道。大巡真理会相信九天上帝甑山为此降临到了人世间开展天地公事。[38]

根据甑山对现实问题的这一诊断，大巡真理会强调解冤相生，并从宇宙和人两个层面对解冤相生进行了阐述。从宇宙层面来看，解冤相生是指因为甑山的天地公事而将万古积冤全部解除到达相生的后天的天地大变化。从人层面来看，解冤相生是指每个人解除自己的积冤谋求相生的实践伦理教规。换言之，人要配合实施解冤相生的宇宙潮流，实践解冤相生的宗教伦理。[39]

这种解冤相生的实践成为大巡真理会心修行的具体方法论，也是解读大巡真理会心观固有特征的关键词为什么会是解冤的原因所在。接下里从下面几点来对其考察。

第一，在大巡真理会世界观中把心看成是造成冤恨的机构。

> 天用雨露之薄，则必有万方之怨。地用水土之薄，则必有万物之怨。人用德化之薄，则必有万事之怨。天用、地用、人用，统在于心。[40]

甑山的这句话说的是心是天地人的中枢。心不仅是人内在的的东西，而且还是统摄天地人三才的机构。[41]但是这里需要注意的是，天地人的布泽全部取决于心，因此心成为产生冤恨的机构。甑山还曾说过，就算只有一个人怀有冤恨，也会因此阻挡天地的运行。[42]冤恨是让世界陷入混乱的根本原因，它在人心中产生。心是统摄万物的机构，但也能让万物陷入混乱，是一把双刃剑。这也是为什么虽然心作为天地人的中枢具有重要的地位，但是为了避免因为它的地位制造出冤恨或者让他人产生冤恨而一定要对它进行严格统制和管理的原因。

第二，大巡真理会世界观中承认心是引起欲望的主体这一事实。这当然也与解冤有关。欲望一般可分为两种，一种是想走上关怀他人的相生之路，另一种是只追求自身的财利或者做超出分寸的事。前者是正面的欲望，后者是负面的欲望。[43] 不管是哪种欲望，如果它不能被满足的话都会导致问题产生。

---

[37] 同上，〈预示〉8

[38] 同上，〈预示〉1,6,7,8,9

[39] 차선근，〈甑山系新宗教一概记述中出现的问题和改善方法》 30 (2014)，p.86

[40] 《典经(中文版)》，〈行录〉3-44

[41] 이경원，〈关于安心安神心性论解析〉，《大巡思想论丛》 7 (1999)，pp.531-534

[42] 《典经》，〈公事〉3-29

[43] 윤기봉，〈大巡思想的道通观中的实践修行问题〉，《宗教教育学研究》 38 (2012)，p.179

人欲不得满足，不胜愤懑与悲痛，则罹患重病。而今先立乱法，后降真法，解世间万法，托付于自由意志，因此，应对诸事万象须端正其心。邪为一切罪过之根本，真为万福之根源。如今吾令神明降临于每一个人，以真邪准绳量其内心真邪，以雷光电火辨其邪正之心。不能端正内心、作奸犯科者，至气天降时，心脏爆裂、骨节俱散，运数虽好，却难渡险关。[44]

上面是引自甑山所说的话。根据这段话，不管是谁都有解除心中所起的欲望的机会。不管是持有正面的欲望还是负面的欲望，不管是采取什么方法来消除自己的欲望，都随自己的意愿。但是甑山警告那些具有负面欲望或者采用错误方法来消除欲望的人，等待他们的将是非常不幸的未来。因此要通过用善来偿还恶、厚待低贱的人、善待他人的心来事先预防因欲望而产生的不幸。[45]

第三，大巡真理会的心观还承认禽兽也具有心。这一点也要放在解冤的观点中来看。性理学家李瀷(1681-1763)曾指出，以为草木会生长衰亡，所以具有生长之心，因为禽兽知道冷热、讨厌死亡，所以除生长之心外还有自觉之心，而人除了生长之心和自觉之心外，还有人所特有的理义之心，强调了人心的独特性。[46]与此相比，大巡真理会还认为禽兽具有解冤之心。如前所述，大巡真理会世界观中认为现时代是万物解冤的时代。因为万物也包括禽兽，所以禽兽当然也具想要解冤的心。《典经》中关于这一点记录如下：

上帝行完大院寺的工夫，便换了衣服走出房门，大院寺山谷中的众鸟群兽突然聚其面前，似在欢迎，又似切切哀求。上帝见此状，说道：“尔等众禽兽也需后天解冤乎？”飞禽走兽仿佛听懂了上帝之深意，颔首示意。上帝劝道：“知道了，快退去吧。” 众鸟群兽便顺从地散去。[47]

甑山凭借九天上帝的身份和权能，试图展开相生的道让万物解冤、开辟天地，当他从大院寺走出来时，知道这点而首先聚拢过来的不是人反而是禽兽。甑山确定禽兽也想要解冤并且给于认可，因此禽兽原本就是对解冤存有欲望的存在。这里说的是人或者禽兽在拥有解冤之心方面是一致的。但是禽兽在这种冤之心下是采取什么方式来进行解冤的，则没有留下具体的记录，现今对此只能进行推测，很难做出明确的说明。

第四，大巡真理会的心观有时会超越人个体而具有社会共同体的性质。这点也要放在解冤的观点中来理解。我们来看一下下面的事例。

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

[44] 《典经(中文版)》, 〈教法〉3-24

[45] 차선근, 〈现代社会和和巫俗仪礼-以解冤相生祭的出现及其意义为中心〉, 《宗教研究》 72 (2013), p.177.

[46] 장승구, 前面的文章, pp.76-77.

[47] 《典经(中文版)》, 〈行录〉2-15

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。”[48]

公又在管理自己的心的方法方面，从内在的自我反省向前更进一步，被上帝要求把仇人当做恩人并改善与对方的关系。这是因为正如前面所提到的，解冤相生是甑山的基本教导。一般情况下东方传统中心论是从自我省察和穷尽理致或外部事物认识层面来展开，因此具有只局限于自身的内部来展开的倾向。与此相比，大巡真理会心观通过导入解冤相生的概念，超越了内部省察，将要在外部与他人改善关系也包含进来。相生不是单凭自己就可以进行的，一定还需要对方。即如果有冤恨的话，要敞开胸怀让自己的心与对方的心相生相连，这就是大巡真理会的心观。这种具有共同体性质的心观在维持共同体的秩序方面可以发挥巨大的作用。

Ⅳ. 结语

现代科学中试图将心的本质用脑的作用来代替，宗教观点对此种立场进行了反驳，本文则是在整理这些宗教观点的目标下，对作为韩国的代表性宗教之一的大巡真理会的心观进行了考察。本文中多次强调大巡真理会心观的固有特征可以通过“神明”和“解冤”两个概念来解读，因此可以说大巡真理会心观总体上具有带有有神论的色彩。因此大巡真理会世界观无法接受不承认神明存在的现代科学关于心的研究方法。特别是大巡真理会的问题意识是把现代的文明偏重于物质让人类变得骄横看做成世界破灭的原因，因此大巡真理会的世界观中认为，让作为形而上学概念的心从属于作为物质的脑的行为是偏重于物质文明的现代科学的弊端。

本文可以说是有关大巡真理会心观研究的一个出发点。与此相关的许多研究主题在前面字里行间也曾提到。例如，大巡真理会中认为修行是指修心炼性和洗气炼质的过程，因此揭示修心炼性和洗气炼质的词源和含义并将其深化的问题，[49]各种宗教关于心各不相同的定义和范畴，比较心修行带来的结果[50]以及与从心理治疗角度来研究心的日本新宗教[51]的比较等等。最后希望能有更多的研究学者关注这方面的研究。

---

[48] 同上，<教法>3-12.

[49] 众所周知，儒家中是存心养性，佛家中是明心见性，道教中是修心炼性。

[50] 박광수，前面的文章，p.3.

[51] 박규태，《现代日本宗教和“心”的问题－从‘고코로나오시’和心理统御方法到心理调节》《人文学研究》18（2010），p.262.

대순진리회의 마음관

차선근

대순종교문화연구소、연구위원

Ⅰ. 여는 글
Ⅱ. 신명 감응과 마음
1. 주체로서의 마음과 객체로서의 마음 통합
2. 신인상합(神人相合)과 인존(人尊)
3. 심령(心靈) 문제
4. 마음 규정(A)에 의한 마음 수행
Ⅲ. 해원과 마음
Ⅳ. 닫는 글

Ⅰ. 여는 글

“마음이란 무엇인가?” 이 물음은 인간의 정체성에 대한 질문이다. 전통적으로 종교와 철학이 이 문제 풀이를 담당해왔는데, 최근에는 물리주의에 기반을 둔 현대 과학도 여기에 도전장을 내밀고 있다. 현대 과학은 뇌의 뉴런(neuron)에 전기적인 자극을 가하거나 신체에 화학적인 자극을 줌으로써 마음의 기능이라 여겨져 왔던 사고나 감정, 행동 통제, 심지어 종교경험까지도 구현할 수 있음을 보여주었다. 이를 근거로 하여 의학자들과 유물론적 심리철학자들은 마음의 본질을 뇌의 작용으로 환치하여 ‘마음=뇌’라고 주장하고, 일부에서는 심장에도 뉴런이 있음을 들어 ‘마음=뇌+심장’이라고 말하기도 한다. 뇌를 촬영함으로써 마음을 읽으려 하거나, 망자의 뇌를 스캔하여 컴퓨터 파일 형태로 마음을 저장하고, 죽어가는 사람의 뇌를 새로운 육체에 이식함으로써 영생을 도모하려는 것 역시 이런 맥락에서 벌어지는 작업들이다.

대체로 종교와 전통 철학은 마음이 신체와 독립적으로 존재한다는 이원론적 입장이고, 현대 과학은 마음이 물질인 신체에 종속된다는 일원론적 입장이다. 전자는 형이상학적이고 후자는 형이하학적인 셈이다. 서로의 관점이 다른 만큼 마음에 대한 설명에 차이가 나타나는 것은 당연하다. 만약 마음에 대한 종교、철학、과학의 다양한 주장들을 하나로 모아낼 수 있다면,

지식의 융합[統攝, consilience]을 통한 보다 깊은 마음 이해의 길이 열릴 수 있을지 모른다.[1]

그러나 여기에는 넘어야 할 장벽들이 도사리고 있다. 그 가운데 하나는 과학의 입장을 받아들일 경우 관념적인 수행이나 단련이 가치를 잃게 된다는 점이다. 의학자들 및 유물론적 심리철학자들의 관점에 따른다면, 동양 종교전통에서 강조하는 마음 수행은 뇌와 심장을 구성하는 뉴런을 조작하는 것에 지나지 않는다. 뇌와 심장의 뉴런에 일정한 전기적·화학적 자극을 가함으로써 마음에 변화를 일으킬 수 있다면, 굳이 힘들여 마음 수행을 할 필요가 없게 된다. 마음이 선(善)·성(誠)·경(敬)·공(公) 등의 지향성을 갖도록 노력하지 않아도, 그저 병원에 가서 그런 작용을 유도하는 약을 먹고 주사나 몇 대 맞거나, 뇌의 특정 부위에 적당한 전기 자극만 받으면 되기 때문이다. 행복해지고 싶을 때 일명 '행복약(drug of happiness)'으로 잘 알려진 '프로작(PROZAC: 항우울제)'을 복용하면 된다고 생각하는 게 그 한 사례이다.

프로작은 하루에 한두 알만 먹으면 되는데, 현재 한국에서는 의사 처방이 있을 경우 프로작 한 알을 250원이면 살 수 있다

종교가 이런 사실을 받아들이기란 불가능할 것이다. 이들이 내세우는 주된 반박 논리는 현대 과학의 물리주의가 관찰 가능한 실증적인 것만 학문의 대상으로 삼기 때문에 인간의 현실을 제대로 파악하지 못한다는 점, 마음의 상태와 육체의 상태가 언제나 반드시 일치하지는 않는다는 점, 믿음·의도·욕구는 육체의 상태로 해명되지 않는다는 점, 주관적 경험이나 자아성찰은 신체의 객관적 상태로 파악되지 않는다는 점, 뇌가 마음과 상관이 있다는 사실만 갖고 뇌와 마음을 동일시하는 것은 애초부터 비물질적인 것을 인정하지 않겠다는 논점선취의 오류에 빠져있는 것으로서 자연주의 오류를 범하는 것이라는 점 등이다.[2] 사실 의학적 유물론이 인간

---

[1] 마음을 뇌로 한정하는 것을 유물론적 환원론으로 보고 그에 비판하는 경우도 있지만, 마음에 대한 유물론적 접근이 오히려 인문 해석학과 상호 보완이 될 것으로 기대하는 경우도 있다. 또 명상을 강조하는 경우에는 뇌와 마음이 서로 영향을 미치는 쌍방향적인 것으로 보는 경향이 강하다. 최성환, 「해석학과 마음의 문제」, 『철학연구』 48 (2013), p.157, p.188; 김문준·하창순, 「동양철학과 심리학 융합 연구의 동향과 과제」, 『한국사상과 문화』 67 (2013), pp.160-171 참조.

[2] 자세한 내용은 다음을 참조할 것. 이경직, 「심신 논쟁: 기독교와 현대 심리철학」, 『기독교철학』 1 (2005), pp.125-150; 임헌규, 「심신문제에 있어 환원적 유물론과 유가」, 『온지논총』 20 (2008), pp.207-234; 고영섭, 「마음(心)에 대한 고찰」, 『문학/사학/철학』 15 (2008), pp.130-131; 임헌규, 「서양의 심신관계론과 한국 철학연구」, 『한국철학논집』 26 (2009), p.122; 藤井修平, 「'宗教現象の科学的説明'の考察-認知科学および進化生物学における理論とその背景」, 『宗教学年報』 30 (2012), pp.111-113;

의 영적인 의미를 다 설명해 낼 수 없다는 것은 이미 백여 년 전에 윌리엄 제임스(William James)가 보여준 통찰이었다.[3] 그런데 이러한 논의는 주로 서양 전통에서 이루어지고 있고, 동양 전통의 종교들은 이 문제에 대해 어떤 시각을 갖고 있는지 살핀 연구는 상대적으로 부족하다. 이런 문제의식 속에서 이 글은 한국의 주요 종교 가운데 하나인 대순진리회의 심신문제(mind-body problem)를 고찰해보려고 한다. 현대 과학의 마음 접근법에 대해 대순진리회가 어떤 비판을 가할 것인지를 파악하기 위해서 대순진리회의 마음관 가운데 그와 관련된 부분만 편협하게 추출하려고 하는 것은 제대로 된 이해를 담보하지 못한다는 측면에서 바람직하지 않을 것이다. 따라서 본고는 대순진리회 마음관의 전체 개요를 그려낸 다음에, 그로부터 현대 과학의 마음 접근법에 대한 대순진리회의 입장을 드러내는 방법을 취할 것이다.

대체로 동양 전통에서는 마음을 '사려(思慮)'라고 하는 인식적인 측면[mind]과 '감정'이라고 하는 정서적 측면[mind-heart]을 중심으로 조명하였고, 거기에 우주적 의미를 덧씌움으로써 그 내용과 의미를 확장시켜왔다. 그 결과 마음은 리(理)、기(氣)、성(性)、정(情)、의(意)、지(志)、지(知)、사(思)、식(識)、각(覺)、욕(欲)、려(慮) 등의 개념들과 관련이 되고, 혼(魂)、백(魄)、귀(鬼)、신(神) 등의 존재론적 측면과도 연결되는 것으로 설명되었다.[4] 이러한 내용들이 어떻게 구성되고 어디에 중점이 두어지는지에 따라 마음관의 내용과 특징은 다르게 나타난다. 예컨대 불교 유식학은 마음이 외부 사물과 접촉하여 팔식(八識)을 일으키는 것에 주목하고 그것을 끊고 일체유심조(一切唯心造)를 깨달을 것을 주장했고, 유교 심학은 마음에 내재된 근원적 이치[心卽理]에 방점을 찍고 그것을 궁구하였으며, 한국 실학은 마음에서 우주를 분리시켜 인간중심적 측면(혹은 자연중심적 측면)을 부각시켰고, 후기 도교 내단파는 심신(心身)의 연결고리인 기(氣)에 마음과 동등한 위상을 부여하여 성명(性命)을 통합하고자 했다.[5] 인간과 우주 만물

이영의, 「확장된 마음 이론의 쟁점들」, 『철학논집』 31 (2012), pp.30-31.

[3] 윌리엄 제임스, 『종교적 경험의 다양성』, 김재영 옮김 (파주: 한길사, [1902]2009), pp.70-72; 인지종교학 역시 이와 유사한 비판을 받고 있다. 김윤성에 따르면, 과학의 입장을 받아들이는 사람들은 양자의 상호작용을 말하면서도 실제로는 과학적 설명에만 치우칠 뿐 해석에 대해서는 소홀하다고 한다. 김윤성, 「인지적 종교연구, 그 한계와 전망」, 『종교문화비평』 4 (2008), p.150.

[4] 이승환, 「성리학의 수양론에 나타난 심-신관계 연구: 주희 심리철학에서 지향성의 문제를 중심으로」, 『중국학보』 52 (2005), p.462; 이연승, 「동중서의 '마음'에 대한 연구」, 『종교와 문화』 21 (2011), p.1, p.3; 정우진, 「초기 한의학의 신체관: 구성과정을 중심으로」, 『도교문화연구』 43 (2015), p.151.

[5] 장승구, 「조선후기 실학자들의 심론」, 『한국철학논집』 26 (2009), pp.75-93; 김낙필, 「도교수행론에서의 心과 氣」, 『도교문화연구』 33 (2010), p.10; 박광수, 「마음의 본질과 현상의 스펙트럼-불교의 유식학(唯識學)과 유교의 심학(心學)을 중심으로」, 『종교연구』 66 (2012), p.8; 정우진, 「초기 한의학의 신체관:

의 중추가 마음이라는 사실을 공통적으로 인정하면서도 각자의 관점에 따라 다양한 마음 담론을 전개시켰다는 말이다.

대순진리회의 마음관을 이와 같은 동양 전통의 마음 담론 맥락에서 읽어본다면 어떤 결과가 나올까?[6] 아마 그렇다면 다음과 같은 접근이 가능할 것이다. 첫째, 인간적 차원에서 마음은 몸을 주관하며 말과 행동으로 그 모습을 드러내는 것으로 간주된다는 사실을 강조한다.[7] 그러면서 대순진리회가 말과 행동을 도덕과 예법에 맞게 하는 것을 마음 수행의 한 방편으로 삼는 이유를 여기에 두고, 무자기(無自欺)、안심(安心)、안신(安身)、언덕(言德)、공평무사(公平無私)、진심견수(眞心堅守)[8] 등의 항목을 통하여 이를 자세하게 설명하는 방식을 취한다. 둘째, 우주적 차원에서 마음은 인간뿐 아니라 천지만물 전체의 중심、중추、본질이 되는 것으로 규정된다는 사실을 지적한다.[9] 그러므로 대순진리회에서 마음을 통한다는 것은 우주를 통하는 것과 동일한 것이라고 할 수 있으니, 대순진리회의 마음 수행은 곧 자연의 이치에 통달함과 더 나아가서는 그 이치를 자신의 의지에 따라 마음대로 활용할 수 있게 되는 것이라고 설명하거나, 인성론(人性論)의 영역에서 양심(良心)과 사심(私心)[10]을 인심도심론(人心道心論)과 비교하며, 천품성(天稟性)[11]을 심통성정(心統性情)과 연계해가면서 논한다.

이러한 기술 방식이 나름의 의미는 가지겠으나, 이 글은 '신명 감응(感應)'과

구성과정을 중심으로」, 『도교문화연구』 43 (2015), p.151.

6 조창섭은 대순진리회의 '마음' 단어 사용 실태를 전수 조사함으로써 대순진리회의 마음관에 동양 전통의 마음 담론들이 대부분 포함되어 있음을 설명한 바 있다. 조창섭, 「성(誠)의 바른 이해와 교육적 지평」, 『대순진리학술논총』 8 (2011), p.186, pp.204-208.

7 "마음은 일신(一身)을 주관하며 전체를 통솔 이용하나니, 그러므로 일신(一身)을 생각하고 염려하고 움직이고 가만히 있게 하는 것은 오직 마음에 있는 바라" 『대순진리회요람』 (1969), p.16; "말은 마음의 외침이고 행실은 마음의 자취로다." 『전경』, 「교법」1-11.

8 같은 책, 「교법」1-29, 「교법」2-3; 마음을 속이면 안 된다는 '무자기(無自欺)', 도리와 예법에 따라 심신과 언행을 가다듬어야 한다는 '안심(安心)、안신(安身)' 및 '언덕(言德)'에 대한 자세한 내용은 『대순진리회요람』, p15, pp.18-19 참조.

9 이 주장의 근거로 거론되곤 하는 것이 『전경』 내에 수록된 『현무경』 3면의 "天地之中央心也 故東西南北身依於心."이다. 『전경』, 「교운」1-66; 이경원은 양명학의 관점을 도입하여 이것을 대순사상의 심체론(心體論)으로 설명한다. 즉 대순사상에서의 마음은 어떤 절대적인 보편성을 띠고 있는 것으로서 우주와 만물, 인간의 중심이라는 의미를 지닌다는 것이다. 이경원, 「대순사상의 심체론 연구」, 『신종교연구』 6 (2002), pp.139-141, pp.201-209.

10 『대순진리회요람』, pp.18-19 참조.

11 『대순지침』, p.75.

‘해원(解冤)’을 키워드로 하여 대순진리회의 마음관을 읽어보려고 한다. 이러한 접근법은 대순진리회의 마음관에 담긴 특징을 잘 드러내어줄 수 있을 뿐 아니라, 대순진리회의 여러 마음 설명들을 하나의 일관된 원리로 묶어낼 수 있고, 대순진리회의 마음 규정과 마음 수행을 서로 이어주는 내적 원리가 무엇인지도[12] 보여줄 수 있다는 점에서 유용하다고 본다.

Ⅱ. 신명 감응과 마음

대순진리회의 마음관을 살필 때 가장 먼저 눈에 띄는 것은, 대순진리회가 구천상제로 신앙하는 강증산(姜甑山, 1871～1909)의 다음 발언이다.

> (A) “마음이란 귀신의 추기(樞機)요, 문호요, 도로이다. 추기를 개폐하여 문호를 출입하며 도로를 왕래하는 신은 혹 선한 경우도 있고 악한 경우도 있으니, 선한 것은 본받고 악한 것은 고쳐야 한다.”[13]

이에 따르면 마음은 귀신이 드나드는 통로[門戶, 道路]로 규정된다. 귀신이란 신명을 의미한다. 인간의 마음을 드나드는 신명은 선할 수도 악할 수도 있는데 선한 것은 그대로 보고 따르고 악한 것은 고쳐서 배워야 하니, 따라서 그 모두는 나에게 스승이 된다는 게 (A)의 요지이다.

한국의 대표적인 전통 의학서적인 『동의보감』도 마음을 신명이 깃들어 있는 집이며 신명이 드나드는 구멍[竅]이자 문(門)이라고 말하고 있어서[14] 대순진리회의 마음 규정 (A)는 그것과 유사한 게 아닌가 하는 의문을 제기할 수 있다. 하지만 『동의보감』의 발언은 인간의 정신작용이 간장、위장、신장 등에서도 일어나지만 그 중추는 심장에 있기에 심장은 정신작용의 핵심이 되고 그러한 심장에 신명이 거주한다는 것을 뜻한다. 『황제내경』이나 『동의보감』으로 대표되는 동양의학에서의 신명은 인체의 생명을 영위하기 위해 수행되는 일체의 정신적 활동을 포

---

[12] 김방룡은 마음 규정과 마음 수행이 서로 어떤 상관성과 일관성을 갖고 있는지 그 내적 원리를 규명할 필요가 있다고 말한다. 김방룡, 「남종선과 북종선의 관점에서 본 원불교의 마음과 수행법」, 『신종교연구』 26 (2006), p.187.

[13] “心也者鬼神之樞機也門戶也道路也　開閉樞機出入門戶往來道路神　或有善或有惡　善者師之惡者改之.” 『전경』, 「행록」3-44.

[14] “心者 神明之舍.” 『東醫寶鑑』, 「內景卷之一」; “上智人 心有七竅三毛, 中智人 心有五竅二毛, 下智人 心有三竅一毛, 常人心 有二竅無毛. 愚人心 有一竅 甚小無竅 則神無出入之門.” 『東醫寶鑑』, 「內景卷之三」.

괄하는 개념이다.[15] 그렇다면 대순진리회나 『동의보감』이나 모두 마음을 신명이 드나드는 통로로 규정하지만, 그 신명이 대순진리회에서는 외재적 존재이고 『동의보감』에서는 내재적 존재라는 점에서 차이가 있는 셈이다.

마음을 신명과 연결시키고 있는 (A)는 이전 동양 전통의 마음 담론에서 찾아보기 어려운 대순진리회의 독특한 마음 규정이다. 일찍이 기시모토 히데오[岸本英夫]는 신(神) 개념이 강한 서양 종교전통에서는 수행이 발전되지 못했다고 지적한 적이 있다.[16] 하지만 유일신 신앙을 강조하는 가톨릭의 경우에도 선불교의 간화선과 유사한 수행적 면모를 묵상(默想), 관상(觀相) 등에서 관찰할 수 있다. 신명 개념을 강조한다고 해서 수행을 등한시할 것이라는 것은 편견이라는 말이다.[17] 대순진리회 역시 마찬가지다. 그러면 (A)가 대순진리회 마음관을 어떻게 구성해내고 그것을 수행으로 연결시키고 있는지 하나씩 차례로 들여다보자.

1. 주체로서의 마음과 객체로서의 마음 통합

주자는 마음을 정신 활동을 일으키는 주체라고 말하였지만,[18] 대체로 한국인들은 실생활에서 '마음'이라는 단어를 인간 개체의 정신 활동을 일으키는 주체인 동시에 객체라는 의미로 같이 사용하는 경향이 있다. '마음을 먹다', '마음이 시키는 대로'라고 했을 때는 마음이 정신 활동의 주체가 되는 경우이고, '마음을 닦다', '마음을 다스리다', '마음을 속이다'라고 했을 때는 마음이 정신 활동의 객체가 되는 경우이다. 정신이 선(善)을 추구하기 위해 노력하는 상황을 예로 들어보자. 일단 선해지고자 하는 마음을 먹어야 한다. 정신이 이런 지향성을 갖도록 만드는 것이 주체로서의 마음이다. 즉 마음은 정신 활동의 주체로 간주된다. 마음의 그러한 작용에 따라 선을 추구하는 다양한 노력들이 나타나는데, 이것은 마음을 닦는 과정으로 묘사된다. 이때 닦여지고 있는 마음은 정신 활동의 대상이 되고, '선을 실천하고자 애당초 먹었던 마음'인 주체로서의 마음과는 다르다. 즉 객체로서의 마음이다.

이와 같이 한국인들의 언어생활에서 '마음'이라는 단어는 정신 활동의 주체이자 그 대상인

---

[15] 김근우 · 박성식, 「심신치유를 위한 불교의학, 사상의학, 한의학에서의 心의 연구」, 『동의신경정신과학회지』 23-1 (2012), pp.10-12.

[16] 기시모토 히데오, 『종교학』, 박인재 옮김 (서울: 김영사, 2000), p.94.

[17] 송차선, 「가톨릭의 구원관과 보조국사 지눌의 구원관 비교」, 『종교학연구』 25 (2006), pp.37-45.

[18] 주자는 "心者, 氣之精爽."이라고 말했는데, 이때 정상(精爽)은 정신 작용의 주체를 의미한다. 즉 주자는 정신 활동을 일으키는 주체를 마음이라고 규정하였던 것이다. 『朱子語類』, 「卷五甘節錄」; 이광률, 『주자철학연구』 (대구: 중문출판사, 1998), p.150.

객체로 동시에 나타난다. 주체로서의 마음과 객체로서의 마음은 서로 인과관계에 있으며 본질은 결국 같다는 점에서, '마음'이 언어라는 외피를 입음으로써 주체와 객체로 완전히 분리된 것이라고는 말할 수 없다. 그렇다면 마음의 본질을 파악하기 위해서는 후설(Edmund Husserl)이나 마리옹(Jean-Luc Marion)처럼 주체 혹은 객체 어느 하나에만 집중하는 방법을 사용하거나,[19] 화이트헤드(Whitehead, Alfred North)나 로버트 벨라(Robert N. Bellah)처럼 주체와 객체보다 오직 그 관계에만 집중하겠다는 해체주의적 관점[20]을 활용하는 것보다는, 주체와 객체 그리고 양자 사이의 관계를 모두 아우르는 포괄적인 관점이 필요할 것이다. 마음이 정신활동의 주체라는 측면이나, 닦아야 하는 대상이라는 측면은 양자와 관계와 더불어 모두 마음의 본질을 이루고 있기 때문이다. 주체와 객체, 그리고 그 양자가 어떤 체계로 어떻게 연결되는지 그 관계를 모두 파악해야만 한다는 뜻이다.

그렇다면 주체로서의 마음 혹은 객체로서의 마음, 그 어느 하나에 천착해서는 본질을 파악할 수 없고 양자를 모두 포괄하려는 노력이 요구된다. 핵심은 주체와 객체가 어떤 체계로 어떻게 연결되는지 그 관계를 파악하는 데에 있다. 하지만 화이트헤드(Whitehead, Alfred North)나 로버트 벨라(Robert N. Bellah)처럼 주체와 객체는 젖혀두고 오직 그 관계에만 집중하겠다는 해체주의적 관점은 지양하고, 주체와 객체 그리고 양자 사이의 관계를 모두 아우르는 포괄적인 관점이 필요하다고 본다.

대순진리회 역시 마음이라는 단어를 주체와 객체 개념으로 동시에 사용한다. 그것은 『전경』의 '마음' 단어 사용 실태에서 확인된다.[21] 마음이라는 단어를 만날 때 그것이 주체의 의미로 사용되고 있는지 객체의 의미로 사용되고 있는지 따져야 한다면, 원래 마음이란 주체와 객체

---

[19] 마리옹은 후설이 데카르트와 같은 전통 철학자들처럼 주체적 관점에 치우쳤다고 비판하고 주체가 경험하는 대상인 객체에 집중해야 한다고 강조했다. 고주희・문영빈, 「종교경험에 대한 포스트모던 철학적 고찰-장-뤽 마리옹의 현상학」, 『종교연구』 67 (2012), pp.6-7.

[20] 화이트헤드는 주체와 객체가 연결되는 과정에 주목하고 그 사이의 실재적 관계를 파지(把持, prehension)라고 명명했다. 주체가 객체를 인지하고 받아들이는 것을 파악(把握, apprehension)이라고 한다면, 파지는 주체와 객체 사이의 관계를 말하는 것으로, 곧 파지하는 주체와 파지되는 객체 사이의 관계가 그 주체를 결정한다는 것이다. 로버트 멜러트, 『화이트헤드의 철학과 신학: 과정신학이란 무엇인가』, 김상일 옮김 (서울: 지식산업사, 1989), pp.21-25; 또 로버트 벨라는 우리가 인식하는 '실재'가 주체와 객체에도 있지만 보다 근본적으로는 주체와 객체 사이의 관계에 있다고 지적하면서, 그것을 '상징적 실재론(symbolic realism)'이라고 명명했다. 로버트 벨라, 「종교와 사회과학의 관계」, 김승혜 엮음, 『종교학의 이해』 (칠곡: 분도, 2007), pp.240-246.

[21] 류성민, 「'천지공사'의 종교윤리적 의미에 대한 연구」, 『대순사상논총』 23 (2014), p.13.

두 가지로 존재한다는 것인가? 닦고자 하는 의지를 갖는 주체도 마음이요, 닦여야 하는 대상도 마음이라면, 도대체 마음의 본질은 어디에 있으며 마음의 작용은 또 어떻게 이루어진다고 해야 하는가? 대순진리회가 마음이라는 단어를 주체와 객체로 동시에 사용하는 이상, 실제 정신 활동의 규명에 있어서 그 둘이 어떻게 하나로 통합되는지 그 원리를 규명해내지 않으면 안 된다.

필자가 보기에, 대순진리회 세계관에서는 마음의 주체·객체 이중성 문제를 하나의 일관된 체계로 통합시켜 풀어주는 것이 (A)인 것 같다. (A)에 따르면 마음은 선한 신과 악한 신이 드나들 수 있는 통로이며, 선한 신의 선함은 배우고 악한 신의 악함은 고쳐야 한다. 그러면 선한 신 혹은 악한 신을 불러들이는 것은 무엇인가? 그것은 정신 활동 지향성에 달려있다.[22] 그러한 정신 활동을 일으키는 주체가 바로 마음이다. 마음은 정신이 특정한 방향으로 나아가도록 유도하고, 그 현상은 선신 혹은 악신의 출입을 불러일으킨다. 선신과 악신이 드나드는 통로도 마음이다. 문호로서 작용하는 마음은 정신 활동의 주체가 아니고 정신 활동의 대상이자 결과이므로 객체라고 해야 한다. 이제 마음은 선신의 선함과 악신의 악함 사이에서 어느 것을 따를지 결정해야 하는 활동을 다시 시작해야 한다. 주체로서의 마음이 다시 발휘되는 순간이다. 그 결과 나타나는 정신 활동의 지향성은 신명의 또 다른 출입을 야기시킨다. 물론 그 출입은 객체로서의 마음을 통로로 활용하는 것이다. 이런 패턴으로 마음의 주체와 객체가 외재적 신명을 매개하여 계속 피드백(feedback)되어 나간다.

기존 동양 전통 마음 담론들은 성정(性情), 리(理), 식(識), 기(氣)를 궁구하는 형이상학적인 것이어서 많은 복잡한 논쟁들을 불러일으켰고, 결국 마음 수행은 종교 엘리트들의 전유물로 사유되었을 뿐 대중화의 길을 걷지 못했다. 대순진리회의 마음 해명 역시 형이상학적이다. 그럼에도 불구하고 신명 감응을 활용한 이 방식은 별다른 의문을 제기할 필요가 없을 정도로 쉽고 간명하다는 점에서 대중적이라고 할 수 있다.

2. 신인상합(神人相合)과 인존(人尊)

증산은 "천존(天尊)과 지존(地尊)보다 인존이 크니 이제는 인존시대라."[23]고 말했다. 천존이란 신명들이 하늘의 영역에 봉해지니[神奉於天] 하늘이 삼라만상을 다스리는 신명의 권위를 갖게 되어 하늘이 존귀하게 된다는 뜻이고, 지존이란 신명들이 땅의 영역에 봉해지니[神奉於地]

[22] 증산은 마음을 닦은 바에 따라 그에 맞는 신명이 와서 호위를 해줄 것이라고 말했다. 『전경』, 「교법」 2-17.

[23] 같은 책, 「교법」2-56.

땅이 신명들의 권위를 갖게 되어 땅이 존귀해진다는 뜻이다. 또 인존이란 신명들이 인간에게 봉해지니[神奉於人] 인간이 신명들의 권위를 갖게 되어 인간이 존귀하게 된다는 뜻이다.[24] 존귀하도록 만드는 원동력은 신명들의 권위에 있기 때문에 인존은 인간이 신을 초월한다는 의미가 아니라 신과 동등하게 존귀하다는 것이 된다.

바로 이것을 가능하게 만드는 것이 마음 규정 (A)이다. (A)에 의하면 신명은 마음을 통해 출입한다. 앞서 언급한 대로 그 출입하는 신명의 성격은 마음의 상태에 달려있기에, 크고 훌륭한 신명이 응하도록 만들기 위해서는 정신 활동 주체로서의 마음이 선(善)·진(眞)·공(公)의 지향성을 갖도록 만들어야 할 뿐 아니라, 그 크기[器局] 역시 확장시켜 놓지 않으면 안 된다. 이러한 질적·규모적 측면에서의 마음 수행 결과로 그에 맞는 신명이 와서 호위하게 되면 인간은 그 신명의 권위와 능력을 행사하게 되는데, 대순진리회는 이것을 인존, 신인조화(神人調化) 혹은 신인상합(神人相合)이라고 표현한다. 이것이 바로 대순진리회가 추구하는 종교적 목표인 도통(道通)이다.[25] 그러니까 대순진리회에서 마음은 인존을 구현하는 핵심 장치인 것이고, 그것을 설명하는 원리가 바로 (A)인 셈이다.

대순진리회는 왜 (A)와 같이 마음을 규정함으로써 인존 및 신인조화 개념을 구축해두고 있는가? 그것은 증산의 현실 인식 문제와 관련이 있다. 증산은 인류가 천상계로부터 문명의 베풂을 받았지만 그 문명이 물질에 치우쳤고, 그 결과 인류는 교만하여져 자연을 정복하려는 등의 많은 죄악을 저지르고 신도(神道), 즉 신명세계와 그곳에서 펼쳐지는 법의 권위를 떨어뜨렸다고 말했다. 그리고 그것은 우주의 질서를 무너뜨리고 삼계를 혼란에 빠뜨려 도의 근원이 끊어지게 한 원인이라고 강조했다.[26] 이러한 진단에 따라 증산은 신도의 권위를 회복시키고자

---

[24] 이에 대해 도전은 다음과 같이 훈시를 남긴 적이 있다. “옛날에는 신봉어천(神封於天)으로 모든 권한을 하늘이 맡아서 행사하여 천존시대였고, 현재는 신봉어지(神封於地)로 땅이 맡아서 행사하니 지존시대다 지금은 지존시대가 다 되었다 하나 이사 갈 때 방위 보고 묘 자리를 보는 등, 아직도 땅에 의존하는 것은 땅에서 권한을 가졌기 때문이다. 앞으로는 신봉어인(神封於人)으로 이 권한을 사람이 맡아서 하게 된다.”(기사년 3월 7일, 1989.4.12); “과거에는 신을 땅에 봉했는데 이제는 신봉어인(神封於人)이다. 신인상합(神人相合)이 되면 그것이 도통이다.”(신미년 5월 25일, 양력 1991.7.6).

[25] 대순진리회에서의 수도는 인간이 노력하여 자신에 내재된 신성(神性)을 실현함으로써 스스로 신의 경지로 올라가서 신의 능력을 발휘하는 것이 아니라, 인간 본래의 청정한 본질과 천품성을 회복하고 기국을 갖추면 그에 걸 맞는 신의 호위를 받게 되고 그에 따라 그 신의 능력과 권위를 행사하게 되는 것을 의미한다. 차선근, 「근대 한국의 신선 관념 변용-대순진리회의 지상신선사상을 중심으로」, 『종교연구』 62 (2011), pp.156-158.

[26] 『전경』, 「교운」1-9.

하였다. 신명세계와 그곳에서 펼쳐지는 법의 권위를 곧추세우기 위해서는 우선 신명에 대한 권위를 다시 올려야 하는 것이 당연하다. 이를 위해 증산은 인간이 신명에 대해 무조건 복종하기보다는 인간과 신명이 서로 조화를 이루는 형태가 더 낫다고 보았다. 후술하겠지만, 지금까지의 세상[先天]은 상극에 의해 지배되었으나 앞으로의 미래세상[後天]은 상생이 지배이념이 되어야 한다고 생각했기 때문이다. 그러한 조화를 위해서는 인간과 신명을 매개하는 장치가 필요하니, 증산은 그것을 마음이라고 하였던 것이다.

3. 심령(心靈) 문제

대순진리회의 마음관을 살필 때 빠드릴 수 없는 것 가운데 하나가 심령(心靈) 문제이다. 『전경』에 수록된 「포유문(布喩文)」에 의하면, 인간이 반드시 구해야만 하는 진귀한 보배는 자기 자신의 심령이라고 한다. 그 심령과 통할 수만 있다면 신명들과 통할 수 있으며 천지만물과 일체가 될 수 있다는 게 대순진리회의 주장이다.[27] 심령은 무엇인가? 또 심령과 통한다는 것은 무슨 뜻인가?

사전적으로 볼 때 심령은 영혼이라는 개념과 별반 다르지 않다. 특히 20세기에 접어들면서 한국사회에는 영혼이 물질과는 본질적으로 구분된다는 점을 부각시키기 위해서 심령이라는 용어를 사용했던 경향이 있어왔다. 하지만 「포유문」에 등장하는 심령을 영혼(혹은 정신)으로만 한정하여 해석하는 것은 대순사상의 고유성을 간과하는 우를 범할 수 있다. 그 이유는 (A)에서 보듯이 대순진리회가 마음을 신명 개념으로 설명한다는 점 때문이다.

대순진리회가 말하는 종교언어로서의 심령에 대한 해석은 대략 두 가지 정도가 나와있다. 첫째는 마음이 수많은 신들을 상대하는 곳이기 때문에 마음은 그 자체로서 신령스러운 것이고, 그러한 상태를 표현한 말이 심령이라는 것이다. 그러니까 심령은 곧 신령스러운 마음이라는 뜻이다.[28] 둘째는 심령이란 심과 영을 합친 것인데, 영은 자기 자신인 영혼(정신)을 의미하고 그 영이 육체와 만기(萬機)를 통솔·이용하기 위해 지어낸 영적 기틀이 심이라고 보는 견해이다.[29] 필자가 보기에 전자는 심령을 닦음의 대상이 되는 객체 상태의 마음으로만 한정하는 경향을 보이고, 후자는 정신 활동 주체를 영혼으로 간주하고 마음은 오로지 영혼의 활동 대상만 되는 것으로 파악하기 때문에 정신 활동 주체로서의 마음을 드러내지 못하고 있다는 한계를 갖는 것 같다.

---

[27] "吾之所求有無量至寶至寶卽吾之心靈也心靈通卽鬼神可如酬酌萬物可如俱序" 같은 책, 「교운」2-41.

[28] 이경원, 앞의 글, p.147.

[29] 박영수, 「안심에 대한 고찰」, 《대순회보》 131 (2012), pp.104-105.

심령 문제에 대한 풀이는 대순진리회의 창설자인 도전이 남긴 훈시로부터 유추해 볼 수 있다.

> "정성이란 도인으로서 마음과 영, 심령(心靈)을 통일하는 것이다. 도가 곧 나요, 내가 바로 도라는 경지에서 마음과 영, 심령을 통일하는 것이다. 그것을 통하면 이루지 못할 것이 없다. 무소불능(無所不能)이다." (계유년 5월 22일, 양력 1993.7.11)

> "우리의 목적이 도통이다. 수도를 올바르게 하면 정신이 통일되고, 정신 통일이 되면 영이 통하고, 그러면 자연히 다 통하게 된다. 영통이 되면 도통은 거기에 있는 것이다. 정신만 통일되면 영통이 되고 도통이 된다." (계유년 8월 18일, 양력 1993.10.3)

이에 의하면 심령을 구한다, 심령을 통한다, 심령을 통일한다고 하는 표현은 '도가 곧 나요, 내가 곧 도라는 경지[道卽我 我卽道]'에서의 정신 통일과 관련이 된다. 도전의 훈시가 말해주듯 심령 통일이란 심과 영을 하나로 통합하는 것이다. 심령은 '오지심령(吾之心靈)'이라고 하였으니,[30] 나에게 속하는 그 무엇이다. 그러므로 심령(心靈)의 영(靈)은 외재적 신명이 아니라 자기 자신인 내재적 영혼을 지칭한다. 이 영과 통합되어야 하는 것으로 설정되는 심령(心靈)의 심(心)은 영의 주체이기도 하고 객체이기도 하다. 다시 말하자면 마음은 정신 활동을 일으키는 주체이자 정신 활동의 대상인 객체이고 정신은 영혼、영과 동일한 개념이므로, 영이 특정한 지향성을 갖고 움직이는 것과 움직이게 하는 것을 동시에 표현하는 말이 바로 심령의 심이라는 말이다. 앞 절에서 기술했듯이 마음 규정 (A)는 정신[靈] 활동 주체로서의 마음과 정신[靈] 활동 대상인 객체로서의 마음이 일관된 원리 속에서 하나의 패턴으로 통합되도록 만든다. 심령이라는 단어는 주체로서의 마음이 일으키는 영[정신]의 활동 결과에 따라 그에 맞는 외재적 신명이 객체로서의 마음으로 출입한다는 사실을 전제로 하면서, 영을 활용한 마음의 주체와 객체 활동을 동시에 나타내는 종교언어인 것이다.

정리하자면 심령이란 나의 마음과 나의 영혼이다. 내가 나의 심령을 구하거나 통하거나 통일한다는 것은 정신[靈] 활동 주체로서의 마음과 정신[靈] 활동 대상인 객체로서의 마음이 합일하게 된다는 것이고, 그것은 주체로서의 마음이 정신[靈] 활동을 한 결과로써 만들어지는 객체로서의 마음에 들어오는 신명과 내가 완전한 합일[神人相合]을 이루는 것으로 귀결된다. 이것은 정신이 특정한 지향성을 가지겠다는 의지를 세운 뒤 그러한 성과를 완전히 이루어내는 '정신 통일'과도 관련이 있다. 앞선 인용문에서 도전이 "수도를 올바르게 하면 정신이 통일되고 정신 통일이 되면 영이 통하고 그러면 자연히 다 통하게 된다"고 훈시하였던 것이 이러한 의

[30] 『전경』, 「교운」2-41.

미라고 본다.

(A)를 배경으로 하면서 영[靈=精神]을 통한 마음의 주체와 객체 활동을 통합시키고자 하는 심령 문제와 동일한 맥락에서 다루어지는 것이 일심(一心), 일념(一念) 문제이다. 대순진리회에서 일심 추구는 중요한 마음 수행으로 간주되는데,[31] 이 역시 심령 및 정신 통일의 맥락에서 이해할 수 있는 것이기 때문에 따로 논구하지는 않겠다.

4. 마음 규정 (A)에 의한 마음 수행

마음 규정 (A)는 대순진리회의 마음 수행 전반에 영향을 끼친다. 이를테면 대순진리회의 마음 수행에는 의뢰심을 가지지 말고, 남의 것을 탐내지 말라는 등의 항목들이 있다.[32] 이는 동양 전통 마음 담론들에서도 흔히 볼 수 있는 윤리 규정이지만, 대순진리회에서는 (A)로 인해 이 규정이 더욱 강화되는 효과가 나타난다. 자신의 마음 상태에 따라 그에 맞는 신명이 출입한다고 말하는 (A)에 근거한다면, 의뢰심을 품었을 경우 타인에게 의지하기만 하는 신명이 마음에 들어오고 그러한 신명의 영향을 받아 더욱 타인에게 의지만 하려 들게 될 것이고, 타인 소유물에 대한 탐심(貪心)을 품을 경우 남의 것을 탐하기만 하는 신명이 마음에 들어오고 그러한 신명의 영향으로 더욱 더 남의 것을 탐하게 만들게 된다는 해석이 도출되기 때문이다. 증산이 '남의 것을 탐내는 자에게는 도적의 기운이 따라 붙는다'[33]고 말한 배경이 여기에 있다.

둘째로, 대순진리회에서 옥조(玉條)로 생각하는 무자기(無自欺)[34] 역시 같은 맥락에서 이해되는 마음 수행이다. 주지하듯이 스스로를 속이지 말라는 무자기는 성리학에서 자기의 뜻을 성실하게 하는 것[誠意]을 의미하는 윤리 규정이다.[35] 대순진리회에서는 (A)가 밝혔듯이 마음 상

---

[31] 같은 책, 「교법」2-4、5、6、13, 「교법」3-20, 「권지」1-19, 「예시」50.

[32] 같은 책, 「교법」1-7、21.

[33] 같은 책, 「교법」1-21.

[34] "무자기(無自欺)는 도인의 옥조(玉條)니, 양심을 속임과 혹세무민하는 언행과 비리괴려(非理乖戾)를 엄금함." 『대순진리회요람』, p. 21.

[35] 주자는 『대학』을 해설하면서 '무자기(無自欺)'에 대해 이렇게 설명하고 있다. "'心者 身之所主也. 誠 實也. 意者 心之所發也. 實其心之所發 欲其必自兼 而無自欺也. 致 推極也. 知 猶識也. 推極吾之知識 欲其所知 無不盡也. 格 至也. 物 猶事也. 窮至事物之理 欲其極處 無不到也(마음은 몸을 주재하는 것이다. 성(誠)은 성실함이고 의(意)는 마음이 발(發)하는 바이니, 그 마음이 발하는 바를 성실히 하여 반드시 스스로 만족하고 스스로 속임이 없고자 하는 것이다. 치(致)는 미루어 다함이고 지(知)는 식(識)과 같으니, 나의 지식을 끝까지 추구해서 그 아는 바에 다하지 않음이 없고자 하는 것이다)." 『大學章句』, 「經一章」

태에 따라 그에 맞는 신명이 출입한다고 규정되기 때문에 신명은 항상 인간의 마음을 예의주시하고 있다. 그러므로 증산은 '이제 신명으로 하여금 사람에게 임하여 마음에 먹줄에 겨누게 할 것'이라고 말했던 것이다.[36] 상황이 이렇다면 대순진리회 세계관에서 마음은 신명의 감시를 항시 받고 있는 상태이므로 애당초 속일 수 있는 게 아니다. 그럼에도 불구하고 마음을 속이려 한다면 그것은 곧 신명을 기만하려 덤비는 일이 되니 결코 용납되지 못하는 큰 죄를 짓는 게 된다.[37] 이처럼 무자기 규정은 성리학이나 대순진리회 모두에게서 볼 수 있는 것이나 대순진리회의 경우는 (A)와 같이 마음을 외재적 신명 개념과 연결시켜 이해하기 때문에 내면적 성찰의 의미를 뛰어넘는다.

셋째로, 대순진리회의 마음 수행에는 신명의 시험이라는 항목이 따르는데, 이 역시 (A)가 그 배경이다. 증산은 『맹자』의 「고자장구하(告子章句下)」를 원용하여 하늘이 큰 임무를 인간에게 맡기기 위해서는 먼저 다양한 시련들을 주어 극복할 수 있는지를 시험해본다고 강조한 적이 있고, 또 "이제 천지신명이 운수자리를 찾아서 각 사람과 각 가정을 드나들면서 기국을 시험하리라."고도 가르쳤다.[38] 대순진리회 세계관에서 마음 수행은 단련과 기국 확장을 위한 다양한 시험을 포함한다는 말이다. 이런 때에 시험 혹은 단련 목적에서, 주체로서의 마음 상태와 관련이 없는 성격의 신명이 '뜻밖에' 들어올 가능성이 있다. 이런 의도치 않은 일이 벌어질 개연성이 있다고 보는 이유는 "나는 사람의 마음을 뺐다 넣었다 하리라."[39]고 한 증산의 발언 때문이다. 증산이 상제의 권능으로써 '넣었다, 뺐다' 하는 마음은 인간의 주체적인 마음이라고 보기는 어려울 것이다. 즉 이때의 마음은 객체로서의 마음을 의미하는 것으로 이해된다. 주체 상태의 마음에 맞지 않는 신명이 객체 상태의 마음에 들어올 수 있다는 상황은 분명히 잘못된 것이다. 하지만 그것이 시험을 위한 목적이라면 틀린 게 아니다. 예를 들어 보자. 주체로서의 마음이 선(善)과 공(公)의 지향성으로 나아가고자 노력하고 있지만, 뜻밖에 그것에 반대되는 악(惡)과 사(私)의 관념이 불현듯 충동적으로 마음에 들어올 수 있다. 주체로서의 마음 상태에 따라 그에 맞는 신명만이 응한다면 이런 일은 이해하기 어렵다. 그러나 실제 현실에서 이런 일은 종종 일어난다. 증산은 이것을 심지(心志)를 확인하고자 하는 시험이라고 설명했다[必先勞其心志].[40]

---

[36] 『전경』, 「교법」3-24.

[37] 『대순지침』, p.42.

[38] "天將降大任於斯人也　必先勞其心志　苦其筋骨　餓其體膚　窮乏其臘行　拂亂其所爲　是故動心忍性　增益其所不能." 『전경』, 「행록」3-50; 「교법」1-42.

[39] 같은 책, 「교법」3-33.

[40] 같은 책, 「행록」3-50.

넷째로, 마음 규정 (A)로써 대순진리회의 독특한 마음 수행이 가능하도록 만든 장본인이 바로 구천의 상제인 증산이기 때문에, 대순진리회의 마음관에는 인간 각자가 자발적으로 노력해야 한다는 측면 외에 상제를 신앙해야 한다는 타력적인 측면도 동시에 조명된다.

> "공자는 七十二명만 통예시켰고 석가는 五百명을 통케 하였으나 도통을 얻지 못한 자는 다 원을 품었도다. 나는 **마음을 닦은 바에 따라 누구에게나 마음을 밝혀 주리니** 상재는 七일이요, 중재는 十四일이요, 하재는 二十一일이면 각기 성도하리니, 상등은 만사를 임의로 행하게 되고 중등은 용사에 제한이 있고 하등은 알기만 하고 용사를 뜻대로 못하므로 모든 일을 행하지 못하느니라."[41]

심신의 주체는 자기 자신이다. 그런데 상기 증산의 말은 '마음 닦음'이 자신의 영역이지만 '마음 밝힘'은 상제의 영역이라고 구분하고 있다. 마음 밝힘이란 곧 성도(成道)를 말한다. 앞 절에서 언급하였듯이 무너진 신도의 권위를 회복시키기 위한 방안 중의 하나는 신명계의 위상이 다시 서는 것이다. 이는 최고신인 상제에게도 해당이 되는 사항이다. 그러므로 증산은 상제에 대한 신앙을 강조했다.[42] 최고신인 구천의 상제가 인간세상에 강세하여 만물의 원한을 풀어주면서 삼라만상을 구제할 도를 펴고 새로운 세상인 후천을 열어주니, 최고신을 받드는 것은 당연하다는 게 대순진리회의 입장이다. 대순진리회는 치성 등의 의례에서 최고신인 구천의 상제를 극진히 모시고 있으며, 상제에 대한 공경이 있어야만 수도가 가능하다고 강조한다.[43] 결국 대순진리회 세계관 속에서의 마음 단련은 자기 자신의 자발적인 노력을 기본으로 하면서[이것

---

41 같은 책, 「교운」1-34.

42 "나를 잘 믿으면 해인을 가져다주리라." 같은 책, 「교운」1-62; "뒷날 출세할 때는 어찌 이러 할 뿐이리오. 뇌성벽력이 천지를 진동하리라. 잘못 닦은 자는 앉을 자리에 갈 때에 나를 따르지 못하고 엎드려지리라. 부디 마음을 부지런히 닦고 나를 깊이 생각하라." 같은 책, 「교법」3-25; "이후에 괴병이 온 세상에 유행하리라. 자던 사람은 누운 자리에서 앉은 자는 그 자리에서 길을 가던 자는 노상에서 각기 일어나지도 못하고 옮기지도 못하고 혹은 엎어져 죽을 때가 있으리라. 이런 때에 나를 부르면 살아나리라." 같은 책, 「예시」41; "내가 가서 일을 행하고 돌아오리니 그때까지 믿고 기다리라. 만일 나의 그늘을 떠나면 죽을지니라." 같은 책, 「행록」5-19.

43 "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; "포덕에서, 우주를 주재하신 권능의 주인으로서 상제의 무량(無量)하신 덕화와 무변(無邊)하신 권지의 소유주(所有主)이심이 널리 알려져야 한다."『대순지침』, p.21.

이 마음 닦음이다] 종국에는 증산(상제)에게 의탁하여 상제로부터 덕을 입어야 하는 것, 즉 덕화(德化)를 받아야 하는 것[이것이 마음 밝힘이다]으로 전개된다.[44] 대순진리회의 사강령(四綱領) 가운데 심신을 편안하게 한다는 의미인 안심(安心)、안신(安身) 역시 도덕을 준행함으로써 달성할 수 있는 것이지만, 실제로는 상제에 대한 신앙이 전제되지 않으면 안 된다고 하는 것[45]도 이러한 이유 때문이다.

Ⅲ. 해원과 마음

앞 장에서 언급했듯이 증산은 현하의 혼란함이 인류가 물질문명에 현혹된 탓에 교만하여져 신도의 권위가 떨어지고 상도(常道)가 무너졌던 탓으로 설명했다. 그리고 보다 근본적인 원인은 우주의 구조적인 모순, 즉 과도한 상극이 만들어 낸 적원(積冤)에 있다고 지적했다.

> "선천에서 상극이 인간지사(人間之事)를 지배하였으므로 원한이 세상에 쌓이고 따라서 천지인 삼계가 서로 통하지 못하여 이 세상에 참혹한 재화가 생겼나니라."[46]

그러므로 세상을 구하기 위해서는 만고에 쌓인 원(冤)을 풀고 상생의 도를 펴야 한다는 게 증산의 주장이다.[47] 대순진리회는 구천의 상제인 증산이 이것을 도모하기 위해 인간세상에 내려와 천지공사(天地公事)를 펼쳤다고 믿는다.[48]

이러한 증산의 현실 문제 진단에 따라, 대순진리회는 해원상생(解冤相生)을 강조한다. 해원상생은 우주적、인간적 두 가지 측면에서 동시에 조망된다. 우주적 측면에서 해원상생은 증산의 천지공사로 인해 만고로부터 내려온 모든 원이 풀려나가고 상생의 후천이 이룩되어 나가게 되는 천지의 대변화를 말한다. 인간적 측면에서 해원상생은 인간 개개인이 각자 묵은 원을 풀고 상생을 도모해 나가야 한다는 실천 윤리 규정을 뜻한다. 다시 말해서 인간은 해원상생을 하

---

[44] 차선근, 「수운과 증산의 종교사상 비교연구-하늘관과 수행관을 중심으로」, 『종교연구』 69 (2012), p.209.

[45] 최동희, 「기본교리로서의 "안심"에 관한 연구」, 『대순사상논총』 7 (1999), pp.63-64.

[46] 『전경』, 「예시」8.

[47] 같은 책, 「공사」1-3.

[48] 같은 책, 「예시」1、6、7、8、9.

는 우주의 흐름에 맞추어 해원상생이라는 종교윤리를 실천해 나가야만 한다는 것이다.[49]

따라서 해원상생이라는 관념은 대순진리회의 종교적 실천, 그리고 그 배경이 되는 마음관에 크게 작용하고 있을 것임을 짐작할 수 있다. 대순진리회 마음관의 고유한 특징을 읽게 해주는 키워드가 해원이어야 하는 이유가 여기에 있다. 이러한 지평에서 대순진리회의 마음관은 다음과 같이 정리될 수 있다.

첫째, 대순진리회 세계관에서 마음은 원한을 만들어 낼 수 있는 기구(機構)라는 사실이 부각된다.

> "하늘이 비와 이슬을 박하게 베풀면 반드시 만방에 원한이 있게 되며, 땅이 물과 흙을 박하게 베풀면 반드시 만물에 원한이 있게 되며, 사람이 덕화를 박하게 베풀면 반드시 만사에 원한이 있게 된다. 하늘의 베풂과 땅의 베풂, 사람의 베풂이 모두 마음에 달려 있다."[50]

증산의 이 말은 마음이 천지인의 중추가 된다는 것을 의미한다. 마음이 인간 내면적인 것일 뿐 아니라 천지인 삼재(三才)를 다스리는 기구이기도 하다는 것이다.[51] 하지만 여기에서 주목되는 것은 천지인의 베풂이 모두 마음에 달려있기 때문에, 결국 마음은 원한을 낳는 기구가 될 수 있다는 사실이다. 증산은 단 한 사람이 원한을 품더라도 그로 인해 천지의 운행이 막힌다고까지 말했다.[52] 원한은 세상을 혼란에 빠뜨리는 근본 원인이고, 그 원한은 마음으로부터 비롯된다. 따라서 마음은 만물을 다스리는 기구이지만, 만물을 혼란에 빠뜨릴 수도 있는 양면의 칼인 것이다. 마음이 천지인의 중추라는 중요한 위상을 가짐에도 불구하고, 그 위상이 주는 고귀함과는 별개로 원한을 만들어내지 않도록 또 타인으로 하여금 원한을 사지 않도록 엄격하게 통제하고 다스려지지 않으면 안 된다고 보는 이유이다.

둘째, 해원이라는 키워드로 대순진리회의 마음관을 읽을 때 중요하게 부각되는 사실은, 대순진리회 세계관에서의 마음은 욕망을 일으키는 주체라는 점이다. 대체로 욕망에는 두 종류가 있으니 하나는 타인을 배려하고 상생의 길을 가고자 하는 것이요, 다른 하나는 자신의 재리(財利)만을 목적으로 하거나 분수에 넘친다거나 하는 것이다. 전자는 긍정적인 욕망이고 후자는 부정적인 욕망이다.[53] 어떤 욕망이든지 간에 그것이 충족되지 못하면 문제를 일으킨다.

---

[49] 차선근, 「증산계 신종교 일괄 기술에 나타난 문제점과 개선 방향」, 『신종교연구』 30 (2014), p.86.

[50] "天用雨露之薄則必有萬方之怨 地用水土之薄則必有萬物之怨 人用德化之薄則必有萬事之怨 天用地用人用統在於心." 『전경』, 「행록」3-44.

[51] 이경원, 「안심안신에 관한 심성론적 해석」, 『대순사상논총』 7 (1999), pp.531-534.

[52] 『전경』, 「공사」3-29.

[53] 윤기봉, 「대순사상의 도통관에 있어서 실천수행의 문제」, 『종교교육학연구』 38 (2012), p.179.

"인간은 욕망을 채우지 못하면 분통이 터져 큰 병에 걸리느니라. 이제 먼저 난법을 세우고 그 후에 진법을 내리나니 모든 일을 풀어 각자의 자유의사에 맡기노니 범사에 마음을 바로 하라. 사곡한 것은 모든 죄의 근본이요, 진실은 만복의 근원이 되니라. 이제 신명으로 하여금 사람에게 임하여 마음에 먹줄을 겨누게 하고 사정의 감정을 번갯불에 붙이리라. 마음을 바로 잡지 못하고 사곡을 행하는 자는 지기가 내릴 때에 심장이 터지고 뼈마디가 퉁겨지리라."[54]

상기 인용문은 증산의 말이다. 이에 따르면 누구든 마음에서 빚어지는 욕망을 풀 기회를 갖게 된다. 긍정적인 욕망을 갖든 부정적인 욕망을 갖든, 또 자신의 욕망을 풀기 위해 어떤 일을 벌이든지 간에 각자의 자유의사에 맡겨진다. 하지만 부정적 욕망을 갖거나 바르지 못한 방법으로 욕망 해소를 감행하는 자들에게는 대단히 불행한 미래가 기다리고 있을 것이라는 게 증산의 경고이다. 그러므로 악을 선으로 갚아주며, 천한 사람을 우대해주고, 덕을 닦으며 사람을 올바르게 대우하고, 남을 잘 되게 하는 마음을 가짐으로써 욕망으로 인해 빚어질 수도 있는 불행을 사전에 예방해야 한다고 본다. 이것이 마음이 일으키는 욕망을 푸는 진정한 해원이라고 한다.[55]

대순진리회 세계관에서 마음을 해원, 그리고 욕망의 관점으로 들여다볼 때 반드시 거론해야 할 문제가 양심사심론(良心私心論)이다.

"마음은 일신(一身)의 주(主)이니 사람의 모든 언어 행동은 마음의 표현이다. 그 마음에는 양심(良心) 사심(私心)의 두 가지가 있다. **양심(良心)은 천성(天性) 그대로의 본심(本心)**이요. **사심(私心)은 물욕(物慾)에 의하여 발동하는 욕심(慾心)**이다. 원래 **인성(人性)의 본질은 양심(良心)**인데 사심(私心)에 사로잡혀 도리에 어긋나는 언동을 감행하게 됨이니 사심(私心)을 버리고 양심(良心)인 천성(天性)을 되찾기에 전념하라. 인간의 모든 죄악의 근원은 마음을 속이는 데서 비롯하여 일어나는 것인즉 인성(人性)의 본질인 정직과 진실로써 일체의 죄악을 근절하라."[56]

여기에서 '양심은 천성 그대로의 본심'이라는 말은 하늘로부터 부여받은 원래의 인성(人性)은 천성(天性)과 동일하니 그러한 천품성(天稟性)[57]을 그대로 간직한 본래의 마음이 곧 양심이라는

---

[54] 『전경』, 「교법」3-24.

[55] 차선근, 「현대사회와 무속의례-해원상생굿의 출현과 그 의미를 중심으로」, 『종교연구』 72 (2013), p.177.

[56] 『대순진리회요람』, pp.18-19.

[57] "성(性)은 마음이 밝아져야 천품성을 깨닫는다(開心見性)." 『대순지침』, p.75.

뜻이다. 그러므로 '인성의 본질은 양심'이라고 한 것인데, 유의할 점은 천품성은 마음과 동일한 것이 아니라 양심과 동일한 것으로 표기되고 있다는 사실이다. 마음이 본심인 양심으로 나타나지 않고 사심(私心)으로 나타나는 이유는 물욕 때문이다. 그러므로 당치 않는 허욕(虛慾)에 정신과 마음을 팔려서는 안 된다고 가르친다.[58] 대순진리회는 마음을 잘못된 욕망인 물욕、허욕을 일으키는 주체로 파악하고 그것을 수행의 대상으로 문제화시키고 있는 것이다. 그러한 잘못된 욕망은 처음부터 근절되어져야 하며, 또한 발하였다고 하더라도 그 해소는 앞서 말한 대로 상생을 목표로 하는 해원이 되어야 한다고 강조하는 것이 대순진리회 마음관의 한 줄기이다.

셋째, 금수(禽獸)에게도 일정한 마음이 있음을 인정하는 것이 대순진리회의 마음관이다. 이 역시 해원의 관점에서 조망된다.

> 상제께서 대원사에서의 공부를 마치고 옷을 갈아입고 방에서 나오시니 대원사 골짜기에 각색의 새와 각종의 짐승이 갑자기 모여들어 반기면서 무엇을 애원하는 듯 하니라. 이것을 보시고 상제께서 가라사대 "너희 무리들도 후천 해원을 구하려함인가." 하시니 금수들이 알아들은 듯이 머리를 숙이는도다. 상제께서 "알았으니 물러들 가있거라."고 타이르시니 수많은 금수들이 그 이르심을 좇는도다.[59]

상기 『전경』 구절에 따르면, 증산이 구천상제의 신분과 권능으로써 상생의 도를 펼쳐 만물을 해원시키고 천지를 개벽하고자 대원사를 나섰을 때, 이를 알고 먼저 모여든 것은 인간이 아니라 금수였다고 한다. 증산은 금수가 해원을 원한다고 말하고 그것을 인정한다고 하였는데, 그렇다면 금수는 원래 해원에 대한 욕망을 가진 존재이고, 그와 관련된 일정한 마음을 갖고 있다고 해야 한다. 아마도 그것을 해원지심(解冤之心)이라고 부를 수 있을 것이다. 주지하듯이 서양 종교전통에서 금수는 영혼을 지니지 못한 존재로 보는 것이 지배적이다.[60] 동양 종교전통에서 금수는 영혼을 지니지만, 마음을 통해 발현되는 기능에 있어서는 인간과 차이가 있는 것으로 이해되었다. 예컨대 성호 이익(李瀷, 1681~1763)은 초목이 자라고 쇠락하므로 생장지심(生長之心)을 가지며, 금수는 추위와 더위를 느끼고 죽기를 싫어하므로 생장지심에 더해 자각지심(自覺之心)까지 가지고, 인간은 생장지심과 자각지심에다 인간 고유의 마음인 이의지심(理義之心)까지 가진다고 말함으로써 인간이 갖는 마음의 고유성을 강조한 적이 있다.[61] 이에 비해 대순진리회는 금수가 인간과 마찬가지로 영혼과 해원지심(解冤之心)을 갖는다고 본다는 점에서

---

[58] 『대순진리회요람』, p.15.

[59] 『전경』, 「행록」2-15.

[60] 니니안 스마트, 『종교와 세계관』, 김윤성 옮김 (서울: 이학사, 2006), p.162.

[61] 장승구, 앞의 글, pp.76-77.

특징적이다. 해원지심이 차원 높은 사고 작용을 하는 것인지 하는 문제는, 금수가 해원지심으로써 어떻게 해원을 도모하게 되는지 구체적으로 알려진 정황이 없어 논구하기 어렵다.

넷째, 대순진리회에서 마음은 때때로 인간 개체를 넘어 사회적 의미를 갖는 것으로 확장된다. 이 역시 해원의 관점으로 조망되는 사실이다. 다음의 사례를 보자.

> 천원장에서 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 네가 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."[62]

공우는 자신의 마음을 다스리는 방법에 있어서, 내면적인 자기반성에서 더 나아가 원수를 은인으로 여김으로써 상대와의 관계를 개선하는 것까지 상제로부터 요구 받고 있다. 이는 앞서 언급한 대로 해원상생을 하라는 것이 증산의 기본 가르침이기 때문이다. 대개의 경우 동양 전통에서 마음 담론은 자기 성찰과 이치 궁구 혹은 외부 사물 인식으로 전개되기 때문에, 자신의 내면에 한정하여 전개되는 경향이 있다. 이에 비해 대순진리회 마음관은 해원상생 개념이 도입됨으로써 내부적 성찰을 넘어 외부적으로는 타인과의 관계를 개선해 나가는 것까지 포함된다. 상생이란 혼자서 구현할 수 있는 게 아니므로 반드시 상대가 필요하다. 즉 원한이 있다면 마음으로 털어버리고 자신의 마음이 상대의 마음과 상생으로 연결되어야 한다고 보는 것, 그것이 대순진리회의 마음관인 것이다. 이러한 공동체적 성격의 마음관은 사회의 질서 유지에 기여할 여지가 크다고 할 수 있다.

Ⅳ. 닫는 글

마음의 본질을 찾기 위한 노력이 종교적 관점에서만 가능하고 과학이나 유물론적 심리철학의 방법론은 완전히 배제되어야 마땅하다고는 말할 수는 없다. 글의 서두에서 밝혔듯이, 종교・철학・과학의 마음 설명들을 하나로 모으는 지식의 융합, 즉 통섭은 마음에 대한 보다 깊은 통찰을 열어줄 수도 있다. 다만 필자가 우려하는 것은, 통섭이라고 하는 접근법 자체가 자연주의적 세계관을 사상적 기반으로 하고 있기 때문에 마음에 대한 설명과 이해가 유물론적으

[62] 『전경』, 「교법」3-12.

로 치우칠 가능성이 매우 크다는 점이다. 의학자들과 유물론적 심리철학자들이 '욕구'나 '신념', '초월', '신'이라는 용어조차 각각 '벡터·코드', '프로토타입', '반직관', '초자연적 행위자' 같은 용어로 대치하고 있다는 것은[63] 그들이 종교나 전통 절학의 관점을 전혀 받아들이지 않고 있다는 사실의 방증이다. 통섭이라는 이름 아래 종교나 전통 철학의 관점은 점점 밀려나고 있는 게 부인할 수 없는 현실이다.

이러한 문제의식 속에서 이 글은 마음의 본질을 뇌의 작용으로 대체하려고 하는 현대 과학의 입장에 반박하는 종교의 입장을 정리한다는 목표를 두고, 한국의 대표적인 종교 가운데 하나인 대순진리회의 마음관을 살핀 것이다. 본문에서 누차 밝혔듯이 대순진리회 마음관의 고유성은 '신명 감응'과 '해원' 개념으로 해명되기 때문에, 크게 보면 유신론적 색채를 띠고 있다고 말할 수 있다. 그러므로 대순진리회 세계관에서는 신명의 존재를 인정하지 않는 현대 과학의 마음 접근법은 받아들여지지 못할 것이다. 특히, 현대의 문명이 물질에 치우쳐 인류가 교만에 빠졌고 그것이 세상 파멸의 원인이 되었다고 보는 게 대순진리회의 문제 인식이므로, 대순진리회의 세계관에서는 형이상학적 개념인 마음을 물질인 뇌에 종속시키는 행위는 물질문명에 치우친 현대 과학의 병폐인 것으로 진단될 것이다.

한편 이 글은 대순진리회의 마음관을 종합적으로 기술한 것이니 만큼, 대순진리회 마음 연구의 출발점으로 삼아질 수 있다고 본다. 이와 관련된 많은 연구 주제들이 앞에 줄줄이 놓여있다. 이를테면 대순진리회에서 수행은 수심연성(修心煉性)하고 세기연질(洗氣煉質)하는 과정을 말하는데 수심연성과 세기연질의 어원 및 의미를 밝히고 그것을 심화시키는 문제,[64] 각 종교의 서로 다른 마음에 대한 정의와 범주, 마음 수행으로써 얻고자 하는 결과들을 비교하는 것,[65] 더 나아가서 심리치료 차원에서 마음관을 전개시키고 있는 일본 신종교들[66]과의 비교 등이 그것이다. 많은 연구자들의 관심을 바랄 뿐이다.

---

[63] 藤井修平, 앞의 글, pp.113-114.

[64] 주지하듯이 유가에서는 존심양성(存心養性), 불가에서는 명심견성(明心見性), 도가에서는 수심연성(修心煉性)이라고 한다.

[65] 박광수, 앞의 글, p.3.

[66] 박규태, 「현대일본종교와 '마음'(心)의 문제-'고코로나오시'와 심리통어기법에서 마인드컨트롤까지」, 『인문학연구』 18 (2010), p.262.

世道人心：道家生态心理学的当代价值

李 明

北京林业大学心理系 副教授

摘要

对人心与世道的关系的探讨，在现代西方心理学中属于社会心理的范畴。更具体说来，是被划归于环境心理的范畴。这个定位使得西方心理学在这个问题的探讨上难以摆脱“环境决定论”的苑囿，更多地看到环境对人心的影响。大道之根，在于生生不息。道家哲学和心理学，即以一种生成论的宇宙观来看世道与人心的关系。以“阴阳互生”、“阴阳互根”、“阴阳互补”的视角，更多看到人心与世道之间的互动关系，摆脱了单一、线性、机械的论断。比较而言，“生成论”比“决定论”在应对当前人类共通面对的生态危机和文化危机的过程中更具建设性，对于建设生命共同体更具有实质性的启发。

关键词： 道家 生态心理 临床心理 阴阳 生成论

全球资本主义已经造成了人类有史以来最为严重的生态与人道主义灾难。人类对环境的贪婪掠夺不但造成了严重的资源危机和生态恶化，而且进而将消费主义、物质主义的文化变成了一种近乎普世的价值取向，自然物（包括人的身体）的私有化、产品化已经成了一种最为普遍的社会实践和社会心态。倘若这种现状不发生改变，人类的历史真的或许会在可预见的将来被终结。弗朗西斯·福山曾经以为自由市场和民主制度是人类历史进化的顶峰[1]。然而之后他感到人类生物技术的革命，会越来越多的干预自身的进化，进而让自由民主处于危险境地[2]。人类在进化史上成了第一个掌握着自己命运的物种，人心所向与世道变化的关系被提到一个生死攸关的高度。本文试从道学与西方社会心理学、文化心理学和临床心理学对话的角度，来探讨世道与人心的关系。尝试从道学的角度提出一种不同的理解。

一、“生态学”与生态心理

1.生态的概念转变

“生态学”一词的英文是ecology， 其希腊文词源有两个构成部分：一是οἶκος，意为“栖居”或者“家园”，一为-λογία，即“关于……的研究”。综合起来，生态学是对生物体之间以及生物体与环境之间相互关系的科学分析与研究。是一个涵盖生物学、地理学和地球学的跨学科研究领域。

起初生态学是生物学的一个分支。关注的是动物、植物种群之间的相互关系。后来学者关注到人类作为一个生物群体，对于环境的影响作用非常巨大。提出了人类生态学。人类生态学更多的是把人视为一个生物群体，主要从行为层面研究人与自然的互动，对人的精神心理活动关注不够。随着研究的深入，学界发现人类行为，特别是群体人类行为与动物种群的行为差别很大。人与环境之间的交互作用，不限于能量交换，因为人会消耗远远超出其身体维系所需要的能量和资源。而人对环境的改变能力很强，强大到可以毁灭或者重建区域生态系统。人的行为和思维深受文化的影响。于是出现了人文生态学的概念。生态学，从生物学的子学科提升为一个指导生物学、环境科学、地学、人文社会科学诸多领域的母学科，或者元理论。“生态”的含义也从生物与其环境之间的互动关系，抽象为一切相互关联——“一即一切，一切即一”[3]的宏观指导思想。换句话说，一切以“普遍联系”的思维方式为指导的研究，都可以视为生态取向的。这种研究都关

[1] Francis Fukuyama, The End of History and the Last Man (New York: Free Press,1992)

[2] Francis Fukuyama, Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution. New York, NY: Farrar, Straus and Giroux. 2002.

[3] Nobo, Jorge Luis.(1986): *Whitehead's Metaphysics of Extension and Solidarity*. Albany: SUNY Press.

注普遍联系的各个主体能够和谐共生，共建一个生生不息的生命共同体。

2.生态心理学研究

生态心理学的研究与“生态学”概念的演变存在相互的影响。首先人类生态学的研究让生物学家看到引入心理学的必要性。环境科学研究对当前人类面对的生态危机根源究竟在何处，尚存在不少争议。但有一点基本达成共识：即当前的生态危机温室效应是一个重要动因，温室效应的产生尽管有自然演化的原因，人类行为扮演了一个重要的贡献因子。换句话说，解决当前的生态危机，人类行为和思维必须有所改变。而心理学正是“有关人类行为和思维的科学”。当然，生态心理学这个交叉学科的建立，也正是这种现实需要的反应。只是，受行为主义和机械唯物主义的影响，长时间以来相关研究都对人类的文化传统重视不够。更多将人类视为一个生物群体，忽略了人的主观能动性。研究领域更多限于环境对人类行为的决定作用。比如：“路灯的设置与犯罪动机与犯罪行为发生的相关性”、“环境设置（比如灯光设置）与角色扮演／购物行为”等研究等。这类研究从近年来有关具身性的研究（embodiment）方面还可以看到不少余蓄。这种生态心理学最多算是环境心理学，不能算真正的生态心理学。因为这类研究看不到任何的希望。因为按照现状推算，人类通过行为改变而实现环境可持续发展的可能性已经没有了，联合国给出的数据表明我们已经越过了转变的拐点，生态系统的崩溃已经无法避免。尽管这样的警示具有积极的作用，可惜这个结论却是基于现在的趋势，以人类行为不会有大的改变为前提假设。

严格地讲，以人类作为一种生物种群的人类生态学还是过于保守。学界日益看到人类种群在面对生态灾难时存在的集体意识觉醒。这种觉醒是与人类集体潜意识中的生存本能息息相关的。在面对生存还是灭亡的重大抉择时，这种觉醒会让人突破近代以来全球资本主义价值观所塑造的高消费、高浪费的生活方式窠臼。人们会从过度向外寻求价值的满足，转向向内寻求精神的富足。人们对各大世界精神传统，包括道家哲学，对于自然的敬畏与对于生命的滋养开始珍视。“普遍联系”从一种理智层面的观念，落实为具有切身体会的经验。如此一来，人类生态学开始转向真正的人文生态学。换就话说，人们不再把自身视为一个陌生的生物群体，而是以一种“主体”的身份来重新评估人类所创造的一切。人类生态学是一种主动的生态学。内在性的加入，也使得这种生态学心理学的意味更加浓厚。

要推动这种人文生态学的发展，回顾传统宇宙生命智慧，探讨其中有关世道和人心关系的思想具有重要的时代意义。

二、道家人文生态思想

1.生生不息

道家哲学“贵生”。这一点学界已成共识。这里的“生”是没有“物－我”二分的生。这一点与西方哲学二元对立框架下的思维方式十分不同。只有超越了物我的二元对立，“生”才是不与“杀”相对立的观念。

按照庄子的思想，“成己”和“物化”本来就不应该是两个过程。同于大通，既是成就自身，也是成就万物。这是从宇宙论层面来看“生”的观念的。在这个高度上，“生生不息”是具有绝对意义的。在这种观念的指导下，万物的自然伦理应当是互相成就，而不是互相竞争。这与资本主义价值体系中的“弱肉强食”是非常不同的。

2.阴阳互生

道家思想认为“阴阳一气”、“阴中有阳，阳中有阴”、“阴化为阳，阳化为阴”，“阳在阴之内，不再阴之对”（《孙子兵法》）。阴阳互根，阴阳互生[4]。这种观念圆融无碍，体现了东方文化的精髓。的确是西方机械唯物主义二元对立的哲学范式需要学习的。笔者在耶鲁大学访学时，应邀到麻省理工学院与当代著名思想家诺姆·乔姆斯基会面。他提到现在不是东方向西方学习，应该反过来思考问题，应该是西方向东方学习。

3.同于大通

道家哲学具有天然的生命关怀。“惜命”是重要的主题。整个宇宙都被视为一个巨大的生命体。同于大通是物我两忘的途径。道家的这种观念，让一切有志于道的人们对生命都会产生一种由衷地敬畏。这种生态意识，是发自内心的，可以让人身体力行。

三、道家生态思想的心理学诠释

1. “物化”与“感通”

长时间以来，西方心理学有一种“胶囊化自我观”（capsule self），认为自我与外物是相对立的。殊不知庄子有言“非彼无我，非我无所取”。自我从来就不是独存的，与各种“外物”都是一体的。没有这种“民胞物与”、“一体同悲”的境界，难以生起对自然的真正敬畏。

心理学，特别是临床心理学特别强调“感通”（empathy）的重要性。著名心理学家卡尔·

[4] Wang, Robin R. (2012), *Yinyang: The Way of Heaven and Earth in Chinese Thought and Culture*. New York: Cambridge University Press.

罗杰斯（Carl Rogers）甚至认为这是心理治疗生效的充分必要条件之一。换句话说，做到感通，心理治疗自然具有治疗作用。同样是这位美国临床心理学泰斗，曾经在《存在之路》（*On Becoming a Person*）中说："我最喜欢的，并总结了我很多更为深刻的信念的是老子的另一段话：'我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。"[5]

2.“规训”与“自由”

社会规则在西方后现代心理学的语境中被视为洪水猛兽。似乎人的自由只是对社会话语的束缚的拜托。实则没有这样抽象的自由。庄子在逍遥游中说夫“列子御风而行……犹有待也”，完全脱离规训的自由从心理学上讲，实属一种病态的自恋。

庄子所谓的逍遥，是同于大通的自在，并非无视社会的规则。有点像孔子所谓“从心所欲而不逾矩”，又在后者之上。由北海而之南溟，是身心转化的过程，无所谓超越还是融入社会的规则。在这个境界，存在是一体的，规则是内在的。宇宙生命，集于一身，自然可以得到绝对的自由。人是世界的开拓者，世界是向主体的展开，自然是一种逍遥的状态。

3. “正常”与“自适”

西方心理学近两百年来，形成了一种“正常化”（normalization）的趋势。一切不符合大多数人的情况（所谓统计学的“社会常模”，social norm）都被视为异常，会被边缘化和病态化。以至于这种美国后现代医学家讽刺美国“从东海岸到西海岸，除了医生都是病人”。这种病理化社会的思路，实在是道家思想所不能苟同的。

庄子有言：“ 畸人者，畸于人而侔于天。”[6]人们用人为的标准，去评判具有独特性的人，实在是一种自我中心的病态，一种以人害天的无知。如今在西方心理学的影响下，诸多专业词汇流为社会上人们互相攻击的“标签”，甚至一旦标签坐实，会失去在社会上的话语权利。从道家思想看来，实在是非常恐怖的倾向。

当人的心态被病理化的时候，世道也会病理化。即所谓“在一个病态的社会，病人是健康的”。

四、结论与展望

[5] Rogers, C.R. (1961) *On Becoming a Person: A Therapist's View of Psychotherapy*. Houghton Mifflin, Boston.

[6] (清)郭庆藩撰,王孝鱼点校，庄子集释，北京：中华书局，1997.

如果说存在主义心理学是西方心理学摆脱二元对立的第一次机会[7]（罗洛·梅语，Rollo May），那么道家生态心理学是第二次机会。道家哲学和心理学，为心理学的发展提供了一种全新的视角，可以用和谐共生的心态去看人心的种种独特性，进而对各种差异保持足够的宽容。这种心态不但对临床心理学具有重要的启发意义，对于整个生态心理学而言也是一种范式转变（paradigm shift）的契机。

[7] (美)罗洛·梅 著，方红，郭本禹 译.存在之发现[M].北京:中国人民大学出版社,2008.

世道人心: 道家 생태심리학의 현대적 가치

리 밍(李明)

북경 임업(林業)대학 심리학과 부교수

요 약

人心과 世道의 관계에 대한 연구는, 현대 서양 심리학에서 사회심리학의 범주에 속한다. 보다 구체적으로 환경심리의 범주에 속한다. 이러한 범위로 인해 서양심리학은 이 문제에 대해 '환경결정론'을 벗어날 수 없게 하였다. 즉 주로 환경이 인심에 끼치는 영향에 치중하게 된 것이다. 大道의 근원은 生生不息하다. 도가철학의 심리학은 생성론적 우주관에서 세도와 인심의 관계에 대해 보았다. '陰陽互生', '陰陽互根', '陰陽互補'라는 관점은, 인심과 세도의 관계를 넓은 측면에서 보면서, 단일적이고, 직선적이며, 기계적인 관계를 탈피하였다. '生成論'은 '決定論'에 비해 상대적으로, 현대인류가 공통적으로 마주한 생태적 위기와 문화적 위기에 대해 더욱 건설적이다. 아울러 생명 공동체를 건설하는 데에도 더욱 실질적인 역할을 한다.

키워드: 道家, 生態心理, 臨床心理, 陰陽, 生成論.

글로벌 자본주의는 인류역사상 전례 없는 생태와 인도주의 재난을 만들었다. 인간의 환경에 대한 탐욕은 엄중한 자원위기를 초래하였을 뿐만 아니라, 소비 만능주의, 물질 만능주의적 가치관, 자연의 산물(인간을 포함)에 대한 사유화, 상품화는 이미 보편적인 현상이 되었다. 만약 이런 현상이 바뀌지 않는다면, 인류의 역사는 예측할 수 있는 미래에 끝나게 될 것이다. 프랜시스 후쿠야마는 자유시장과 민주제도를 인류역사 발전의 최고봉이라 생각했었다.[1] 하지만 얼마 지나서 다시 생각하기를 인류의 생물학 기술의 혁명은 점점 인류 자신의 진화에 간섭을 주어, 자유민주주의를 위험하게 할 것이라 생각했다.[2] 진화의 역사에 있어 처음으로 인류는 자신을 운명적 종(種, species)을 파악하게 되었는데, 그 결과 인심의 방향과 세도의 변화는 생사를 다투는 지경에 이르게 되었다. 본고에서는 道學과 서양사회심리학, 문화심리학과 임상심리학의 입장의 차이에서 비롯하여 世道와 인심의 관계에 대해 연구해 보면서, 道學의 관점에서 새로운 해석을 시도하고자 한다.

1. '生態學'과 생태심리

가. 생태에 대한 관념의 변화

'생태학'이라는 단어는 영문 ecology로, 어원이 되는 그리스어는 두 부분으로 구성되었다. 하나는 οἶκος로 '棲居' 혹은 '집(家園)'을 나타내고, 다른 하나는 λογία로 '…에 관한 연구'라는 뜻이다. 종합해 보면, 생태학은 생물 사이 혹은 생체와 환경 사이의 상호관계를 과학적으로 분석하는 연구이다. 이 학문은 생물학, 지리학 및 地球科學 등 여러 영역을 포괄한다.

초기 생태학은 생물학의 한 분과로, 동물, 식물 등 종(種) 사이의 관계에 관심을 가졌다. 그러다가 인류 역시 하나의 생물 개체로 환경에 큰 영향을 미친다는 것을 알게 되었다. 그리하여 인류생태학이라는 학문이 탄생한다. 인류생태학은 인간을 생물 개체로 간주하면서, 주로 행위의 측면에서 인간과 자연의 관계를 연구하였다. 하지만 인간의 심리에 대해서는 별로 관심을 가지지 않았다. 연구가 지속됨에 따라 학자들은 인간의 행위, 특히 단체 행위는 동물들의 단체

---

[1] Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: Free Press,1992)

[2] Francis Fukuyama, Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution. New York, NY: Farrar, Straus and Giroux. 2002.

행위와 큰 차이가 있다는 것을 발견하였다. 인간과 환경의 상호작용은, 에너지 맞교환이 아니었다. 인간은 자신이 필요한 양보다 훨씬 많은 에너지를 소모하였던 것이다. 뿐만 아니라 인간은 환경변화에 큰 능력을 지녔는데, 그 정도는 일정지역의 생태환경을 파괴하거나 해당 지역의 생태환경을 다시 만들 정도로 강력하다. 인간의 행위와 사유는 문화의 영향을 크게 받는다. 그렇게 인문생태학이 발생하였다. 생태학은 생물학의 한 분과에서 생물학, 환경과학, 지리학, 인문사회학 등 여러 영역을 아우르는 학문 분과으로 재탄생한 것이다. '생태'의 의미 역시 생물과 환경의 상관 관계에서 변화하여, 추상적인 모든 상호관계 즉 "一即一切, 一切即一"[3]의 거시적 관계로 발전하였다. 다시 말해서 모든 '보편관계'의 사유관계에 대한 연구는 생태학의 연구 범위에 속한다. 이 학문은 보편적 연관관계를 갖고 있는 각개 대상이 어떻게 조화롭게 공생하고, 끊임없는 생명공동체를 이루는지에 대해 연구한다.

나. 생태심리학 연구

생태심리학의 연구와 '생태학' 개념의 변화과정은 서로에게 영향을 주었다. 우선 인류생태학에 대한 연구는 생물학자들로 하여금 심리학 연구의 필요성을 갖게 하였다. 환경과학의 연구는 아직 우리가 처해있는 생태위기의 원인이 어디에 있는지 확답을 내리지 못하고 논쟁 속에 있다. 하지만 일부 공통된 견해를 도출하기도 하였는데, 그것은 현재 생태위기에서 온실효과는 중요한 원인이라는 것이다. 온실효과의 발생은 자연발생적인 있지만, 인류의 행위가 가장 중요한 요인으로 작용한다는 것이다. 다시 말해서 현재 직면한 생태 위기를 해결하려면, 인류의 행위와 사유에 반드시 변화가 있어야 한다. 여기서 심리학은 바로 "인류 행위와 사유에 관련된 과학"이다. 생태심리학이라는 학문의 설립은 이러한 현실적 필요에 의한 발생이라 할 수 있다. 그러나 행위주의와 기계 유물론사상의 영향하에 위 학문은 장기간 인류의 문화전통에 대해 별로 관심을 가지지 않았다. 단지 인간을 생물 개체로 보았을 뿐, 인간의 주관적인 능동성을 간과한 것이다. 연구영역 역시 환경이 인류의 행위에 미치는 영향에 국한 되었다. 예를 들어 "가로등과 범죄동기 및 범죄행위 발생의 상관성", "환경시설(전등의 설치 등)과 각색/물품구매 행위"등이 그것이다. 이런 종류의 연구는 사상, 특징을 보여주는 전형(embodiment)에 대한 연구에서 적지 않은 결과물을 축적 하였다. 하지만 이런 연구는 단지 환경심리학에 속할 뿐, 진정한 생태심리학이라고 할 수 없다. 그 이유는, 이런 연구에서 아무런 심리적 희망을 볼 수 없

[3] Nobo, Jorge Luis.(1986): *Whitehead's Metaphysics of Extension and Solidarity* . Albany: SUNY Press.

기 때문이다. 현재 상태로 미뤄볼 때, 인류가 자신의 행위를 바꿔 환경을 지속적으로 발전시킬 가능성은 거의 없다. UN의 데이터에 의하면, 우리는 이미 임계선을 넘어섰고, 환경시스템의 파괴는 피할 수 없는 현실이 되었다. 이런 경고는 비록 적극적인 역할을 하지만, 현재의 추세로 보아, 인류의 행위는 크게 바뀌지 않을 것으로 추정된다.

엄격하게 말해 인류를 한 종류의 생물 개체로 보는 인류생태학은 매우 보수적이다. 학자들은 인류라는 종이 생태적 재난에 마주하였을 때 집단의식적 각성이 있다는 것을 발견하였다. 이런 각성은 인류 단체의식 속의 생존본능과 관련된다. 생존이나 멸망과 같은 중대한 결정을 내려야 할 때, 이런 각성은 근대이래 글로벌 자본주의가 만들어 놓은 소비주의, 낭비적 생활방식의 틀을 벗어나게 한다. 즉 외형적인 가치 추구에서, 정신적 풍요로움을 추구하는 것이다. 사람들은 종래의 정신적 전통, 예를 들면 도가사상 등에 관심을 돌리면서 자연계와 생명존중을 중요시하게 된다. "보편적 연결"이라는 생각은 지성의 차원에서 벗어나 실천의 차원으로 표현되는 것이다. 이렇게 인류생태학은 진정으로 인문생태학으로 자리잡게 되었다. 다시 말해서, 인간은 더 이상 자신을 생소한 대상으로 바라보는 것이 아니라, '주체'적 신분으로 자신이 창조한 모든 것을 다시 평가한 것이다. 인류생태학은 일종의 주동적인 생태학이다. 內在性의 가미는 이 학문의 생태심리학적 특징을 더욱 농후하게 하였다.

인문생태학의 발전을 가져오려면, 전통적인 우주생명의 지혜를 돌이켜 봐야 하고, 그 속에 내포되어 있는 世道와 인간심리의 관계에 대해 연구해야 하는데, 이런 것들은 아주 중요한 현대적 의의를 갖는다.

2. 道家人文生態思想

가. 生生不息

도가철학은 '貴生'이다. 이 관점에 대해서 학계에서는 공통적으로 인정하고 있다. 여기서 말하는 '생'은 '物-我'의 구분이 없는 생이다. 이 사상은 서양철학의 이원 대립의 사유방식과는 큰 차이가 있다. 오직 物我 이원의 대립을 넘어서야만, '생'과 '殺'은 대립적 개념이 되지 않는다.

장자에 의하면 '成己'와 '物化'는 원래 두 가지 과정이 아니다. 도와 통하는 것은 곧 자신을 이루는 것이고, 또한 만물을 이루는 것이다. 이것은 우주론의 측면에서 '생'을 본 것이다. 이런 경지에서 볼 때 '生生不息'은 절대적 의미를 지닌다. 이 사상에 의하면, 만물의 자연윤리

는 서로 이루어주는 관계이지 경쟁하는 관계가 아니다. 즉 자본주의 가치관 속의 '약육강식'과는 근본적인 차이가 있다.

나. 陰陽互生

道家는 아래와 같은 사상을 갖고 있다. "陰陽一氣", "陰中有陽, 陽中有陰", "陰化為陽, 陽化為陰", "陽在陰之內, 不再陰之對."(『孫子兵法』) 陰陽互根, 陰陽互生.[4] 이런 사상은 원만하고, 막힘이 없는 것으로, 동양문화의 정수를 나타낸다. 서양의 기계적 유물론의 이원대립 철학은 이러한 동양사상을 잘 배워야 할 필요가 있다. 필자는 예일대 교류 기간에, MIT의 초청을 받은 적이 있는데 거기서 노암 촘스키를 만난 적이 있다. 그에 의하면 현재는 동양이 서양을 배워야 하는 것이 아니라, 반대로 서양이 동양을 배워야 한다고 했다.

다. 同于大通

도가철학은 본연적으로 생명에 대한 관심을 갖고 있다. '惜命'은 중요한 주제이다. 전체 우주는 하나의 큰 생명체를 이룬다. 도와 통하는 것은 物我 모두를 잊는 과정이다. 도가의 이런 사상은 도에 관심이 있는 사람이라면 누구든 생명에 대한 존중을 지니게 한다. 이러한 생태적 의식은 내면에서 시작된 것이며, 인간으로 하여금 힘써 노력하게 한다.

3. 도가 생태사상의 심리학적 해석

가. '物化'와 '感通'

오랜 세월 동안 서양 심리학은 'capsule self'의 상태에 처해 있으면서, 자아와 外物은 서로 대립되는 것이라 생각했다. 그런데 장자는 이런 말을 하였다. "非彼無我, 非我無所取." 자아는 절대 독립적인 존재가 아니라 여러 가지 '외물'과 일체를 이룬다. 만약 '民胞物與', '一體同

[4] Wang, Robin R. (2012), *Yinyang: The Way of Heaven and Earth in Chinese Thought and Culture*. New York: Cambridge University Press.

悲'의 사상이 없다면 자연에 대한 존경심은 생기지 않는다.

심리학, 특히 임상 심리학에서는 '感通(empathy)'을 중요시 여긴다. 미국의 임상심리학자 Carl Rogers에 따르면 감통은 심리치료가 효과를 볼 수 있는 충분하고 필요한 조건 중 하나라고 한다. 다시 말해서 감통이 있어야만 심리치료가 효과를 볼 수 있다는 것이다. 같은 맥락에서 로저스는 『인간적 성장』이라는 책에서 "내가 가장 좋아하고, 나의 사상을 총괄적으로 잘 나타내는 문장은 노자의 '我無為而民自化, 我好靜而民自正, 我無事而民自富, 我無欲而民自朴.'"라 하였다.[5]

나. '規訓'과 '자유'

사회규범은 서양의 포스트모더니즘 심리학에서는 거대한 파도처럼 여겨진다. 인간의 자유란 사회적 구속에서 벗어나는 것으로 생각되는데, 사실 이러한 추상적 의미에서의 자유란 존재하지 않는다. 장자는 소요유에서 "列子禦風而行..... 猶有待也."라 하였는데, 즉 사회적 규범에서 완전히 벗어난 자유는 사실 병적인 현상이다.

장자가 말하는 소요는 도와 통하는 자유이지, 사회규범을 어기는 자유는 아니다. 이 부분은 공자의 "從心所欲而不逾矩"사상과 비슷하나, 더 엄격한 것이라 하겠다. 『장자』의 북해에서 남명으로 가는 과정은 몸과 마음의 변화 과정을 말하는 것으로, 초월을 막론하고 사회의 규범에 융합되어야 한다. 이 경지에서 모든 존재는 하나이고, 규범은 내재적인 것이다. 우주의 생명이 모두 하나이기에 절대적인 자유를 누릴 수 있다. 인간은 세계의 개척자이고, 세계는 자신의 연장이며, 자연은 소요의 상태이다.

다. '正常'과 '自適'

서양심리학은 최근 200년 사이에 '정상화(normalization)'의 추세에 있다. 다시 말해서 대다수 사람들의 상황에 어울리지 않는 것[통계학의 '사회 일반 모델(social norm)']은 비정상으로 간주되어, 邊緣化 및 病態化의 취급 받는다. 이런 현상에 대해 미국의 포스트모더니즘 의학자들은 풍자하여 말하기를, 미국은 "동해안에서 서해안에 이르기까지, 의사 아니면 환자만 있다."고 하였다. 사회가 이렇게 병들었다고 생각하는 주장을, 도가 사상가로서 받아들이기 힘들

---

[5] Rogers, C.R. (1961) *On Becoming a Person: A Therapist's View of Psychotherapy*. Houghto Mifflin, Boston.

다.

장자에 “畸人者, 畸于人而侔于天.”[6]이라는 문장이 있다. 인간은 자신을 기준으로 다른 사람을 판단하는 것은, 마음의 병적인 상태이고, 무지한 어리석음인 것이다. 현재 서양심리학의 영향하에, 많은 전문용어들이 다른 사람을 공격하는 라벨(딱지)로 사용된다. 일단 이 라벨이 붙여지면, 그 사람은 사회에서 발언권을 잃는다. 도가에 비춰볼 때 이것은 아주 공포스러운 현상이다.

인간의 마음이 병적이 될 때, 世道 역시 병적이 된다. 다시 말해서 “병든 사회에서 환자는 정상인이다.”라는 상황이 되는 것이다.

4. 결론 및 전망

만약 존재주의 심리학이 서양심리학이 이원론의 대립에서 벗어날 수 있는 첫 번째 기회[7]였다면, 도가의 생태심리학은 두 번째 기회이다. 도가철학과 심리학은 심리학의 발전에 완전히 새로운 시각을 보여주었고, 조화와 공생의 마음으로 인간의 다양한 심리현상을 바라보게 한다. 즉 인간 사이의 여러 가지 차이점에 대해 충분한 관용을 베푸는 것이다. 이런 심리적 상태는 임상심리학에 중요한 의미를 부여하는데, 생태심리학 전반을 놓고 보더라도 새로운 변화(paradigm shift)를 맞이할 수 있는 기회이다.

---

[6] (청)郭慶藩撰, 王孝魚點校, 莊子集釋, 北京:中華書局, 1997.

[7] (美) 羅洛·梅 著, 方紅, 郭本禹 譯. 存在之發現[M]. 北京:中國人民大學出版社, 2008.

世道人心：道家生態心理学の現代的価値

李 明

北京林業大学心理系 副教授

摘 要

人の心と世の道の関係について考察する時、現在の西洋心理学では社会心理学の範疇に属する。より具体的に述べれば、環境心理の範疇に分類される。この範囲の固定は、西洋心理学がこうした問題を検討する際に「環境決定論」の範囲から脱し難いものとなり、環境が人の心に与える影響をより多く見ることになる。大道の根本は、生々流転にある。道家哲学と心理学は、ある種の生成論的宇宙観によって世道と人心の関係を見る。「陰陽互生」、「陰陽互根」、「陰陽互補」の視点から、人心と世道の間の相互関係をより詳しく検討し、単一的、セクト的、機械的論壇から脱却したい。つまり「生成論」は「決定論」と比較して、現代の人類が共通して直面する生態危機や文化的危機の過程に対応しており、生命共同体を作り上げることでより実質的啓発がもたらされる。

キーワード： 道家 生態心理 臨床心理 陰陽 生成論

全世界的な資本主義により、人類に有史以来未曽有の生態的、人道主義的災難がもたらされた。人類の環境に対する破壊行為は、重大な資源的危機、生態系の悪化を生み出しただけでなく、普遍的価値観としての消費主義的、物質主義的文化を位置づけた。そして社会では自然物（人間の身体も含む）の私有化、製品化が恒常的に行われ、社会の心理状態が作られた。もし、こうした状態が改善されなければ、人類の歴史は将来的に終結を迎えることが本当に予見されてしまう。フランシス・福山氏はかつて、自由市場と民主制度が人類の歴史進化における頂点であった、と述べる。[1]その後、福山氏は、人類は生物技術の革命により、自身の進化にますます関与するようになり、自由民主が窮地にさらされている、と考えた。[2]人類は、進化の歴史において、初めて自己の命運を自らが握る種となった。人の心が向かう先は、世の中の変化と関係しており、それは生死に関わる度合いが非常に高いと言われる。

よって本文では、道学と西洋の社会心理学、文化心理学、さらに臨床心理学の視点から、世の中と人心の関係を検討したい。それにより、道学の観点から様々な解釈を試みる。

一、「生態学」と生態心理

1. 生態概念の転換

「生態学」とは、英語のecologyであり、ギリシャ語の語言を辿ると二つの部分から構成される。一つは οἶκος であり、意味は「生息する、住む」あるいは「家、故郷」となる。もう一つは-λογία であり、「……に関する研究」の意である。つまり生態学とは、生物と生物の間、さらに生物と環境の間の相互関係における科学的分析や研究を指す。これは生物学、地理学、地球学を含む横断的科学研究領域である。

初期の生態学は、生物学の支流であり、対象は動物、植物種群の相互間の関係であった。後に、人類を一つの生物群体として注目し、環境に対して非常に大きな影響を果たすことが学者によって注目され、人類生態学が提唱される。人類生態学の多くは、人を一つの生物群体と認識して、主に行為の側面から人と自然の相互作用について研究されているが、人の精神心理活動に関してはさほど関心が払われていない。研究が進むにつれ、学術界では人類の行為、特に群体人類行為と動物種群の行為に大きな違いがある事が発見された。人と環境との間の相互作用は、エネルギーの交換に限らない。それは、人は身体維持のために必要なエネルギーよりも、はるかに多くのエネルギーや資源を消費するからである。また、人が環境を変化させる力

[1] Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: Free Press,1992)

[2] Francis Fukuyama, Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution. New York, NY: Farrar, Straus and Giroux. 2002.

は非常に強い。強大な力は環境を滅ぼすか、または重要区域の生態系に影響を与える。人の行為や思想は文化的影響を強く受ける。そのため人文生態学の概念が作られたのである。生態学は、生物学の一部分としての子科学から、生物学・環境科学・地学・人文社会学など様々な領域の母科学あるいは基本原理論へと昇格した。「生態」という言葉には、生物とその環境との間の相互関係が含意され、一切の相互関係を抽象化して――「一即一切、一切即一」――[3] クロ的に導く思想である。言い換えれば、一切を「普遍的結び付き」という思惟方法によって導く研究であり、生態を位置づけるものと言える。こうした研究により、いずれも普遍的に結び付く各々の主体が和諧共生して、絶える事のない生命共同体を共に作り上げる。

2. 生態心理学研究

生態心理学の研究と「生態学」概念の変遷は、相互に影響を与えあっている。最初は、人類生態学の研究により、生物学者に心理学の必要性を認識させた。環境学は、現在の人類が直面する生態危機の根源がいったいどこにあるのかを研究するが、今日でも多くの論争が見られる。ただ、共通の基本認識を有する事柄もある。それは、現在の生態危機は温室効果が重要な要因の一つである、ということである。温室効果の発生は、自然の変化が原因ではあるが、人類の行為が要因として重要な役割を果たしている。つまり、現在の生態危機を解決するためには、人類の行為と思考を変化させる必要がある。そして心理学こそが「人類の行為と思考に関する科学」である。当然、生態心理学とは、これら科学分野が交錯することで生まれたが、現実社会を反映してもいる。だが、行為主義と機械唯物主義の影響を受けたために、長きに渡りこの分野の研究は人類の文化伝統を重視する姿勢を欠いている。多くは人類を一つの生物群体と認識しており、人の主観的能動性を軽視している。さらに研究領域の多くは、環境が人類の行為に対して果たす作用に限られる。例えば、「街頭の設置と犯罪の動機と犯罪行為発生の相関性」、「環境の設置（電灯の設置など）とその果たす役割／購買行為」などの研究がそうである。こうした研究は近年の具体化の研究（embodiment）において多くの蓄積が見られる。これら生態心理学の大部分は環境心理学に分類され、真の生態心理学とは言えない。それは、これら研究にはいかなる希望も見いだせないからである。その理由は、現状から推察するに、人類が行為を改め、環境の持続可能な発展を実現させる可能性はすでに消失しているからであろう。アメリカのデータによると、我々はすでに変化の転換点を越えてしまい、生態システムの崩壊は避けられないものとなっている。こうした警告が積極的作用を果たすものの、残念なことに、この結論は現状に基づき提示されているため、人類の行為に大きな改革が起こらない事が前提をなっている。

---

[3] Nobo, Jorge Luis.(1986): *Whitehead's Metaphysics of Extension and Solidarity* . Albany: SUNY Press.

より厳密に言えば、人類を一つの生物種群とする人類生態学は、やはり保守的である。学術界の趨勢として、人類種群が生態的災難に直面した時、それが存在する集団に意識の覚醒が起こると考えている。この覚醒とは、人類集団が潜在意識の中に有する生存本能と密接な関係がある。生存または滅亡という大きな決断に迫られた時、覚醒によって人々は近代以来の全世界資本主義価値観が作り出した高消費、高浪費という生活様式の殻を打ち破ぶる。人々は過度に外に価値を求め満足していた状態から、内に精神的豊かさを求めるように変化している。
人々は各々の世界の精神的伝統にたよる。そこには道家哲学も含まれ、自然に対する畏敬や生命の滋養を尊重し始めた。「普遍的結び付き」は理智的階層の観念から、直接の身体的経験へと移行している。こうして、人類生態学は真の人文生態学へと変わり始めた。つまり、人々が自らを見知らぬ生物群体と認識することはなくなり、「主体」的身分により人類が創造する全ての物を評価するのである。人類生態学は、主体的生態学である。そこに内在性が加えられることで、生態学的心理学の意味がさらに重みを増す。

人文生態学を発展させるためには、伝統的宇宙生命の知恵を辿り、そこに見られる世の中と人心の関係についての思想が有する時代的意義を検討する必要がある。

二、道家人文生態思想

1. 生生として息まず

道家哲学の「貴生」とは、学術界では共通の認識になっている。この「生」とは「物―我」と二つに分かれて生じるものではない。この点が西洋哲学の二元対立構造下にある思惟方法と大きく異なる。物我を超越する二元対立が存在するだけで、「物」は「殺」と相い対する観念ではない。

荘子の思想では、「成己」と「物化」は二つの過程ではなかった。それは大道に同じく、自身を成就させ、万物も成就させるのである。これは宇宙論の観点から「生」の観念をみている。この観点において、「生生不息」は絶対的意義を有する。これら観念に導かれ、万物の自 然倫理は相互に成就されるも、互いに争うことはない。これが資本主義価値体系中の「弱肉強食」とは大きく異なる点である。

2. 陰陽は互いに生ず

道家思想では「陰陽一気」、「陰中有陽、陽中有陰」、「陰化為陽、陽化為陰」、「陽在陰之内、不再陰之対」（『孫子兵法』）と考える。陰陽は互いに根本であり、陰陽は互いに生

じる。[4] この観念は円融無碍であり、東方文化の精髄を体現している。確かに西洋の機械唯物主義二元対立による哲学モデルも学習する必要がある。筆者はかつてイエール大学に訪問学者として滞在した際、マサチューセッツ工科大学の招待を受け、著名な現代思想家であるノーム・チョムスキー氏と面会した。氏は、現代は東洋が西洋に学ぶのではなく、思考的問題を反転させ、西洋が東洋に学ぶべきであると提唱された。

3. 大通に同じ

道家哲学はもとより生命の思いやりがある。「惜命」とは重要なテーマである。宇宙全体は一つの巨大生命体と考えられている。大道に同じとは、物と我の二つを忘れるプロセスである。道家のこの観念は、道を志す全ての人が、あらゆる生命に対して心からの畏敬の念を生じさせる。この生態意識は、内心から発し、身体に体力を巡らせる。

三、道家生態思想の心理学的解釈

1. 「物化」と「感通」

長きに渡り、西洋心理学には「胶嚢化自我観 (capsule self)」があり、自我と外物は相い対立すると考えられていた。これは荘子の言う「非彼無我、非我無所取」を知らないのである。自分自身は孤独な存在ではなく、様々な「外物」と一体なのである。この「民胞物与」、「一体同悲」という境界が無ければ、こうした自然に対する真の畏敬は生じにくい。

心理学、特に臨床心理学では「感通 (empathy)」の重要性を特に大切にする。著名な心理学者のカール・ロジャーズ (Carl Rogers) は、感通は心理治療を効果的にするための必要十分条件の一つであると述べる。つまり、感通によって、心理 治療はおのずから治療効果を持つのである。さらに、このアメリカ臨床心理学の泰斗は『自己実現の道』 (*On Becoming a Person*) において次のように述べる。「私が最も好きで、そして私のより多くの深い信念を総括するものは、老子のこの言葉である。『我無爲而民自化、我好静而民自正、我無事而民自富、我無欲而民自朴。』」。[5]

---

[4] Wang, Robin R. (2012), *Yinyang: The Way of Heaven and Earth in Chinese Thought and Culture*. New York: Cambridge University Press.

[5] Rogers, C.R. (1961) *On Becoming a Person: A Therapist's View of Psychotherapy*. Houghton Mifflin, Boston.

2.「規訓」と「自由」

社会規則は、西洋のポストモダン心理学の言語環境において大きな災禍と考えられている。人の自由は社会的言語の束縛にのみ依るのであって、抽象的自由は存在しないのである。荘子は「逍遥遊」で「列子御風而行……猶有待也」と述べる。これは心理学的に述べれば規訓から完全に脱した自由であり、ある種の病的ナルシズムである。

荘子の言う逍遥は、大道の自在と同じであり、社会の規則を無視するものではない。それは孔子の「従心所欲而不踰矩」に少し似ている。北海から南溟までの道のりは、心身が転化する過程であり、超越かそれとも社会の規 則に溶け込むかは問題ではない。こうした境界にあって、存在は一体的であり、規則は内在的である。宇宙の生命は一心に集まり、おのずと絶対的自由を得られる。人は世界の開拓者であり、世界は主体に向い展開され、自然は逍遥の状態になる。

3.「正常」と「自適」

西洋心理学では、この100年あまり、「正常化」（normalization）という動向がある。全てが大多数の人の状況（統計学で言う「社会規範」、 social norm）に合致しない者を異常と見なし、周辺化や病態化されてしまう。これについては、アメリカ・ポ スト現代医学家は、アメリカを「東海岸から西海岸まで、医者以外は全て病人にしてしまう」と諷刺される。こうした病理化社会の思考は、実は道家思想と同一であると軽々にいう事はできない。

荘子に「畸人者，畸于人而侔于天。」[6]とある。人々は、他者を標準として、個性的な人を判断する。それはある種の自己中心的病態であり、人によって天を害する無知である。今日のように西洋心理学の影響下では、種々の専門語彙は社会の人々が互いに攻撃しあう「レッテル」となり、一たびレッテルが貼られると、社会での発話の権利を失う恐れさえある。道 家思想から考えると、こうした状況は非常に恐ろしい傾向である。現代人の心態が病理化された時、世の中も病理化されてしまう。いわゆる「病態化された社会にあっては、病人は健康である」である。

四、結論と展望

存在主義心理学は西洋心理学が二元対立から脱却する最初の機会である（ロロ・メイ、 Rollo May）と言うのであれば、道家生態心理学は、第二の機会であろう。道家哲学と心理学は、

[6] (清)郭慶藩撰、王孝魚点校、荘子集釋、北京、中華书局、1997。

心理学の発展のために、全く新しい視点を提示した。それは和諧共生の心態によって、人の心の様々な特徴を考え、種々の差異に十分な寛容性を抱くことである。こうした心的態度は、臨床心理学に重要な啓発的意義を持つだけでなく、生態心理学全体にとっては、モデル転換の契機（paradigm shift）となる。

鸣 谢 !

本次学术研讨会论文集由如下人员承担翻译工作， 在此表示由衷的谢意!

中国学者论文(中译日)

二ノ宫聪（日本・关西大学非常勤 讲师）

中国学者论文(中译韩)

金海龙（韩国・大巡宗教文化研究所 研究委员）

韩国学者论文(韩译中)

张晴晴（北京大学外国语学院 博士研究生）

日本学者论文(日译中)

刘丽娇（北京大学外国语学院 博士研究生）

时　秋（北京大学外国语学院 博士研究生）

北京大学日本文化研究所 所长 金 勋

2016 年 8 月 13 日