

# 2018國際東亞人文論壇

—東方文化與生命哲學國際學術研討會—

## 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院  
北京大學人文學部

協辦：韓國·大真大學大巡思想學術院  
中國道教協會道教文化研究所  
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

2018年 8月 11日- 12日



## 宿所・學會場地圖

|   |    |                    |
|---|----|--------------------|
| A | 會場 | 北京大學外國語學院新樓5層會議室   |
| B | 宿所 | 北京海澱區五道口王莊路18號西郊賓館 |



## - 目錄 -

|            |   |
|------------|---|
| 會議日程 ..... | 6 |
|------------|---|

### 主題講演

|  |    |
|--|----|
| 東方文明與生命哲學 / 樓宇烈 .....  | 17 |
| 《老子》河上公注的生命哲學 / 蜂屋邦夫 .....   | 19 |
| 『노자』河上公注의 생명철학 / 하치야 쿠니오 .....   | 27 |
| 『老子』河上公注の生命哲學 / 蜂屋邦夫 .....   | 39 |
| 張天師與唐代天師道 / 祈泰履 .....  | 49 |
| 장천사와 당대의 천사도 / 테리 클리만 .....  | 55 |
| Celestial Master Zhang and the Celestial Masters<br>under the Tang / Terry Kleeman ..... | 61 |
| 古代韓國人的生命誕生觀 / 徐永大 .....  | 71 |
| 韓國 古代人의 生命誕生觀 / 서영대 .....  | 85 |

### 論文發表

|   |     |
|---|-----|
| 論“谷神妙用”－老子《道德經》第六章解讀國宗教和修煉文化 / 詹石窗 .....    | 101 |
| ‘谷神妙用’에 대한 연구 --노자 『도덕경』 제6장 해석 / 잔스창 ..... | 113 |
| 論「谷神妙用」－老子『道德經』第六章의 讀解 / 詹石窗 .....          | 127 |
| 《呂氏春秋》和生命哲學 / 內山直樹 .....                    | 141 |
| 『呂氏春秋』와 생명철학 / 우치야마 나오키 .....               | 149 |
| 『呂氏春秋』と生命哲學 / 內山直樹 .....                    | 159 |
| 《東醫寶鑑》的生命觀研究 / 申鎮植 .....                    | 169 |
| 『東醫寶鑑』의 생명觀 연구 / 신진식 .....                  | 181 |

|                                      |     |
|--------------------------------------|-----|
| 唐代道士吴筠的生命哲学思想初探 / 尹志华                | 197 |
| 당나라 도사 오균의 생명철학 연구 / 윤지화             | 203 |
| 唐代道士吴筠の生命哲学思想初探 / 尹志華                | 211 |
| 《观世音菩萨妙应示现济众甘露》中的生命尊重思想 / 车次锡        | 217 |
| 『觀世音菩薩妙應示現濟衆甘露』에 나타난 生命尊重思想 / 차차석    | 229 |
| 道佛生命哲学之比较 / 谢路军                      | 245 |
| 도교와 불교의 생명철학 비교/ 사로군                 | 253 |
| 道教、仏教生命哲学の比較 / 謝路軍                   | 263 |
| 论井上圆了对进化论哲学的接纳 / 长谷川琢哉               | 273 |
| 이노우에 엔료에 있어 進化論 哲学의 受容 / 하세가와 타구야    | 281 |
| 井上円了における進化論哲学の受容 / 長谷川琢哉             | 291 |
| 大巡真理会的相生生态论：围绕理论争议 / 车瑄根             | 301 |
| 대순진리회의 상생생태론: 이론의 문제 / 차선근           | 315 |
| 大巡真理会の相生生態論：理論の問題 / 車瑄根              | 335 |
| 道教养生社会论 / 谢清果                        | 357 |
| 도교양생사회론 / 사청과                        | 369 |
| 道教養生社会論 / 謝清果                        | 387 |
| 《封神演义》中的生命观/ 二宫聪                     | 403 |
| 浅析清泽满之的生命哲学 / 刘丽娇                    | 405 |
| 기요자와 만시(清澤滿之)의 생명철학 연구/ 유려교          | 411 |
| 清沢滿之の生命哲学についての試論 / 劉麗嬌               | 421 |
| 论儒释道胎教胎养中的生命哲学及其融合汇通/ 李映聪            | 423 |
| 유불도 胎教胎養 속에 깃들여진 생명철학 및 융합사상 연구/ 이질총 | 431 |
| 儒釋道の胎教・胎養における生命哲学およびその融合 / 李映聰       | 441 |

## 会议日程

| 日期          | 时间          | 内 容   |
|-------------|-------------|---|
| 8/10        | 下 午         | <b>会议代表抵京</b> / 北京西郊宾馆（北京市海淀区王庄路18号）  |
| 星期五         | 18:00~20:00 | <b>欢迎晚餐</b> / 北京郭琳家常菜五道口店（西郊宾馆入口正对面）  |
| 8/11<br>星期六 | 08:30~09:00 | <b>代表注册</b> / 北京大学外国语学院新楼5层会议室  |
|             | 09:00~09:40 | <b>开幕式</b> / 主持人 金 勋（北京大学宗教文化研究院 副院长）<br><b>嘉宾致辞</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>• 李光富（中国道教协会会长）</li> <li>• 楼宇烈（北京大学宗教文化研究院名誉院长）</li> <li>• 蜂屋邦夫（日本东京大学名誉教授）</li> <li>• Terry F Kleeman（祈泰履，美国 科罗拉多州立大学教授）</li> <li>• 姜敦求（韩国学中央研究院教授、前韩国宗教学会会长）</li> </ul>   |
|             | 09:40~10:00 | <b>纪念摄影和茶歇</b> / 外国语学院新楼门前  |
|             | 10:00~12:00 | <b>第一场 主旨报告</b> / 每人发表30分，含翻译<br>主持人：王宗昱（北京大学哲学系教授） <ul style="list-style-type: none"> <li>• 楼宇烈（北京大学教授）<br/>                             题目：东方文明与生命哲学</li> <li>• 蜂屋邦夫（东京大学名誉教授）<br/>                             题目：《老子》河上公注的生命哲学</li> <li>• 祈泰履（美国 科罗拉多大学教授）<br/>                             题目：张天师与唐代天师道</li> <li>• 徐永大（韩国 仁荷大学名誉教授）<br/>                             题目：古代韩国人的生命诞生观</li> </ul> |
|             | 12:00~13:30 | <b>午餐</b> / 好麦道合饭   |
|             | 13:30~15:10 | <b>第二场 论文发表</b> / 每人发表25分，含翻译<br>主持人：尹龙福（韩国 ASIA 宗教研究院 院长）<br>霍克功（宗教文化出版社编辑部主任 编审） <ul style="list-style-type: none"> <li>• 詹石窗（四川大学 教授）<br/>                             题目：论“谷神妙用”——老子《道德经》第六章解读</li> </ul>   |

|             |             |   |
|-------------|-------------|---|
|             |             | <ul style="list-style-type: none"> <li>• 内山直树 ( 千叶大学人文科学研究院 教授 )<br/>    题目：《吕氏春秋》和生命哲学</li> <li>• 申镇植 ( 韩国 仁川大学 教授 )<br/>    题目：《东医宝鉴》的生命观研究</li> <li>• 尹志华 ( 中央民族大学 教授 )<br/>    题目：唐代道士吴筠的生命哲学思想初探</li> </ul>  |
|             | 15:10~15:25 | <b>茶歇</b>   |
|             | 15:25~17:05 | <p><b>第三场 论文发表</b> / 每人发表25分，含翻译</p> <p>主持人 内山直树 ( 千叶大学人文科学研究院 教授 )<br/>    尹志华 ( 中央民族大学 教授 )</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• 车次锡 ( 东方文化大学院大学 教授 )<br/>    题目：《觀世音菩薩妙應示現濟衆甘露》的生命尊重思想</li> <li>• 谢路军 ( 中央民族大学 教授 )<br/>    题目：道佛生命哲学之比较</li> <li>• 长谷川 琢哉 ( 親鸞佛教中心 研究員 )<br/>    题目：论井上圆了对进化论哲学的接纳</li> <li>• 车瑄根 ( 大巡宗教文化研究所 副所长 )<br/>    题目：大巡真理会的相生生态论 :围绕理论争议</li> </ul> |
|             | 18:00~20:00 | <b>晚宴</b> / 全聚德烤鸭清华园店   |
| 8/12<br>星期日 | 09:00~10:15 | <p><b>第四场 论文发表</b> / 每人发表25分，含翻译</p> <p>主持人 车瑄根 ( 大巡宗教文化研究所 副所长 )<br/>    岳远坤 ( 北京大学外国语学院助理教授 )</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• 谢青果 ( 厦门大学 副教授 )<br/>    题目：道教养生社会论</li> <li>• 二宫 聪 ( 日本 关西大学 讲师 )<br/>    题目：《封神演义》中的生命观</li> <li>• 刘丽娇 ( 湖南大学 讲师 )<br/>    题目：浅析清泽满之的生命哲学</li> <li>• 李映聪 ( 中央民族大学 博士生 )<br/>    题目：论儒释道胎教胎养中的生命哲学及其融合汇通</li> </ul>                         |

|  |             |  |
|--|-------------|--|
|  | 10:15~10:25 | <b>茶歇</b>  |
|  | 10:25~11:15 | <b>综合讨论</b> / 主持人：姜敦求（韩国学中央研究院教授）  |
|  | 11:15~12:00 | <b>闭幕式</b> / 主持人：金 勋（北京大学宗教文化研究院 副院长）<br>各国代表的总结发言：<br>•蜂屋邦夫（日本东京大学 名誉教授）<br>•王宗昱（北京大学哲学系教授、宗教文化研究院道教研究中心主任）<br>•祈泰履（科罗拉多大学 教授）<br>•朴相奎（韩国 大巡宗教文化研究所 所长） |
|  | 12:30~14:00 | <b>午餐</b> / 北京大学农园餐厅   |
|  | 14:00       | <b>赴地方考察的学者集体赴北京西站。</b><br><b>其他代表自由离京。</b>  |



## 회의 일정

| 날짜          | 시 간               | 내 용  |
|-------------|-------------------|--|
| 8/10<br>(金) | 오후<br>18:00~20:00 | <b>회의대표 북경 도착</b> / 北京西郊宾馆 ( 北京市海淀区王庄路18号 )<br><b>환영 만찬</b> / 北京郭琳家常菜五道口店 ( 西郊宾馆 입구 정면 )   |
| 8/11<br>(土) | 08:30~09:00       | <b>등록</b> / 북경대학 외국어학원 신관 5층 회의실   |
|             | 09:00~09:40       | <b>개막식</b> / ○사회: 김 훈 (북경대 종교문화연구원 부원장)<br><b>대회 축사</b><br><ul style="list-style-type: none"> <li>• 리광푸 (중국도교협회 회장)</li> <li>• 루우열 (북경대 종교문화연구원 명예원장)</li> <li>• 하치야 쿠니오 (동경대 명예교수)</li> <li>• 테리 클리만 (미국 콜로라도주립대학 교수)</li> <li>• 강돈구 (한국학중앙연구원교수, 전(前) 한국종교학회 회장)</li> </ul>  |
|             | 09:40~10:00       | <b>기념 촬영</b> / 북경대학외국어학원 신관 앞  |
|             | 10:00~12:00       | <b>제1발표 주제강연</b> / 각 발표 30분(통역 포함)<br>○사회: 왕쥙위 (북경대학철학과교수)<br><ul style="list-style-type: none"> <li>• 루우열 (북경대학 교수)<br/>    제목: 동방문명과 생명철학</li> <li>• 하치야 쿠니오 (동경대 명예교수)<br/>    제목: 『노자』 河上公注의 생명철학</li> <li>• 테리 클리만 (미국 콜로라도주립대학 교수)<br/>    제목: 장천사와 당대의 천사도</li> <li>• 서영대 (인하대학교 명예교수)<br/>    제목: 한국 고대인의 생명탄생관</li> </ul> |
|             | 12:00~13:30       | <b>중식</b> / 好麦道合饭  |
|             | 13:30~15:10       | <b>제2발표</b> / 각 발표 25분(통역 포함)<br>○사회: 윤용복 (ASIA종교연구원 원장)<br>유희궁 (종교문화출판사 편집부 주임편집)<br><ul style="list-style-type: none"> <li>• 잔스창 (사천대학 교수)<br/>    제목: ‘谷神妙用’에 대한 연구 -노자 『도덕경』 제6장 해석</li> <li>• 우치야마 나오키 (千葉大學 교수)<br/>    제목: 『呂氏春秋』와 生命哲学</li> </ul>  |

|             |             |  |
|-------------|-------------|--|
|             |             | <ul style="list-style-type: none"> <li>• 신진식 (인천대학교 교수)<br/>제목: 『東醫寶鑑』의 생명관 연구</li> <li>• 윤지화 (中央民族大学 교수)<br/>제목: 당나라 도사 오균의 생명철학 연구</li> </ul>  |
|             | 15:10~15:25 | <b>Tea Time</b>  |
|             | 15:25~17:05 | <p><b>제3발표</b> / 각 발표 25분(통역 포함)</p> <p>○사회: 우치야마 나오키 (千葉大學 교수)<br/>윤지화 (中央民族大学 교수)</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• 차차석 (동방문화대학원대학교 교수)<br/>제목: 『觀世音菩薩妙應示現濟衆甘露』에 나타난 生命尊重思想</li> <li>• 사로군 (中央民族大学 교수)<br/>제목: 도교와 불교의 생명철학 비교</li> <li>• 하세가와 타쿠야 (親鸞불교센터 연구원)<br/>제목: 이노우에 엔료에 있어 進化論 哲學의 受容</li> <li>• 차선근 (대순종교문화연구소 부소장)<br/>제목: 대순진리회의 상생생태론: 이론의 문제</li> </ul> |
|             | 18:00~20:00 | <b>만찬</b> / 全聚德烤鸭清华园店  |
| 8/12<br>(日) | 09:00~10:15 | <p><b>제4발표</b> / 각 발표 25분(통역 포함)</p> <p>○사회: 차선근 (대순종교문화연구소 부소장)<br/>웨엔쿤 (북경대학 외국어학원 助理教授)</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• 사청과 (하문대학 부교수)<br/>제목: 도교양생사회론</li> <li>• 니노미야 사토시 (日本 關西大學 講師)<br/>제목: 《封神演義》中的生命觀</li> <li>• 유려교 (湖南大學 강사)<br/>제목: 기요자와 만시(淸澤滿之)의 생명철학 연구</li> <li>• 이질총 (중앙민족대학 박사과정)<br/>제목: 유불도 胎敎胎養 속에 깃들어진 생명철학 및 융합사상 연구</li> </ul>                |
|             | 10:15~10:25 | <b>Tea Time</b>  |

|             |  |
|-------------|--|
| 10:25~11:15 | <b>종합토론</b> / 사회: 강돈구 (한국학중앙연구원교수)   |
| 11:15~12:00 | <b>폐막식</b> / 사회: 김훈(북경대학종교문화연구원 부원장)<br>총평<br><ul style="list-style-type: none"> <li>• 하치야 쿠니오(동경대학 명예교수)</li> <li>• 왕종위(북경대학철학과교수, 종교문화연구원도교연구중심주임)</li> <li>• 테리 클리만(미국 콜로라도주립대학 교수)</li> <li>• 박상규(대순종교문화연구소 소장)</li> </ul> |
| 12:30~14:00 | <b>중식</b> / 北京大学农园餐厅   |
| 14:00       | 답사 참가자들은 北京西站으로 이동,<br>그 외 참가자들은 자유활동  |

## 会議日程

| 期日          | 時間          | 内 容  |
|-------------|-------------|--|
| 8/10<br>(金) | 午後          | <b>会議参加者北京到着</b> / 北京西郊賓館 (北京市海淀区王庄路18号)   |
|             | 18:00~20:00 | <b>歓迎会</b> / 北京郭琳家常菜五道口店(西郊賓館入口正対面)  |
| 8/11<br>(土) | 08:30~09:00 | <b>会議参加手続き</b> / 北京大学外国語学院新館 5層 会議室  |
|             | 09:00~09:40 | <b>開会式</b> : 司会 金勳 (北京大学宗教文化研究院副院長)<br><b>祝辞</b><br><ul style="list-style-type: none"> <li>・ 李光富 (中国道教協会 会長)</li> <li>・ 楼宇烈 (北京大学宗教文化研究院名誉院長)</li> <li>・ 蜂屋邦夫 (東京大学名誉教授)</li> <li>・ Terry F Kleeman (美国 コロラド州立大学教授)</li> <li>・ 姜敦求 (韓国学中央研究院教授、前韓国宗教学会会長)</li> </ul>   |
|             | 09:40~10:00 | <b>記念撮影とテーブルイク</b> / 外国語学院新館前  |
|             | 10:00~12:00 | <b>第一部 主題講演</b> 発表時間30分/人、通訳を含む<br>司会 王宗昱(北京大学哲学系教授)<br><ul style="list-style-type: none"> <li>・ 楼宇烈 (北京大学教授)<br/>               題目 : 東方文明と生命哲学</li> <li>・ 蜂屋邦夫 (東京大学 名誉教授)<br/>               題目 : 『老子』河上公注の生命哲学</li> <li>・ Terry F Kleeman (美国 コロラド州立大学教授)<br/>               題目 : 張天師と唐代の天使道</li> <li>・ 徐永大 (韓国 仁荷大 名誉教授)<br/>               題目 : 韓国 古代人の生命誕生観</li> </ul> |
|             | 12:00~13:30 | <b>昼食</b> / 好麦道合飯  |
|             | 13:30~15:10 | <b>第二部 論文発表</b> 発表時間25分/人、通訳を含む<br>司会 尹龍福 (韓国 ASIA 宗教研究院 院長)<br>霍克功 (宗教文化出版社編集主任)<br><ul style="list-style-type: none"> <li>・ 詹石窗 (四川大学 教授)<br/>               題目 : 論「谷神妙用」—老子『道德經』第六章の読解</li> <li>・ 内山直樹 (千葉大学人文科学研究院 教授)<br/>               題目 : 『呂氏春秋』と生命哲学</li> <li>・ 申鎮植 (韓国 仁川大學 教授)</li> </ul>  |

|             |             |   |
|-------------|-------------|---|
|             |             | <p>題目：『東醫寶鑑』の生命観研究</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>・ 尹志華（中国 中央民族大學 教授）</li> </ul> <p>題目：唐代道士吳筠の生命哲学思想初探</p>  |
|             | 15:10~15:25 | <b>ティーブレイク</b>  |
|             | 15:25~17:05 | <p><b>第三部 論文発表</b> 発表時間25分/人、通訳を含む</p> <p>司会 内山直樹（千葉大學人文科學研究院 教授）</p> <p>尹志華（中国 中央民族大學 教授）</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>・ 車次錫（東方文化大學院大學校 佛教文藝學科 教授）</li> </ul> <p>題目：『觀世音菩薩妙應示現濟衆甘露』の生命尊重思想</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>・ 謝路軍（中国 中央民族大學 教授）</li> </ul> <p>題目：道教、仏教生命哲学の比較</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>・ 長谷川琢哉（日本 親鸞仏教センター研究員）</li> </ul> <p>題目：井上円了における進化論哲学の受容</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>・ 車瑄根（大巡宗教文化研究所副所長）</li> </ul> <p>題目：大巡真理会の相生生態論：理論の問題</p> |
|             | 18:00~20:00 | <b>夕食</b> / 全聚德烤鸭清华园店   |
| 8/12<br>(日) | 09:00~10:15 | <p><b>第四部 論文発表</b> 発表時間25分/人、通訳を含む</p> <p>司会 車瑄根（大巡宗教文化研究所副所長）</p> <p>岳遠坤（北京大学外国語学院助理教授）</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>・ 謝青果（廈門大學 副教授）</li> </ul> <p>題目：道教養生社會論</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>・ 二ノ宮聡（日本 関西大学講師）</li> </ul> <p>題目：《封神演義》中的生命観</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>・ 劉麗嬌（湖南大学講師）</li> </ul> <p>題目：清沢満之の生命哲学についての試論</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>・ 李映聰（中央民族大學 博士生）</li> </ul> <p>題目：儒積道の胎教・胎養における生命哲学およびその融合</p>                                      |
|             | 10:15~10:25 | <b>ティーブレイク</b>  |
|             | 10:25~11:15 | <p><b>総合討論</b></p> <p>司会 姜敦求（韓国学中央研究院教授 院長）</p>   |
|             | 11:15~12:00 | <p><b>閉会式</b>：司会 金勲（北京大学宗教文化研究院副院長）</p> <p>各国代表総合発言：</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>・ 蜂屋邦夫（日本東京大学 名誉教授）</li> </ul>  |

|  |             |   |
|--|-------------|---|
|  |             | <ul style="list-style-type: none"> <li>・王宗昱(北京大学哲学系教授、宗教文化研究院道教研究中心主任)</li> <li>・祈泰履(コロラド大学 教授)</li> <li>・朴相奎(韓国 大巡宗教文化研究所 所長)</li> </ul> |
|  | 12:30~14:00 | <b>昼食</b> / 北京大学农园餐厅  |
|  | 14:00       | <b>地方考察学者たちは北京西 station に移動すると、<br/>その他の代表自由活動.</b>   |

# 主題講演



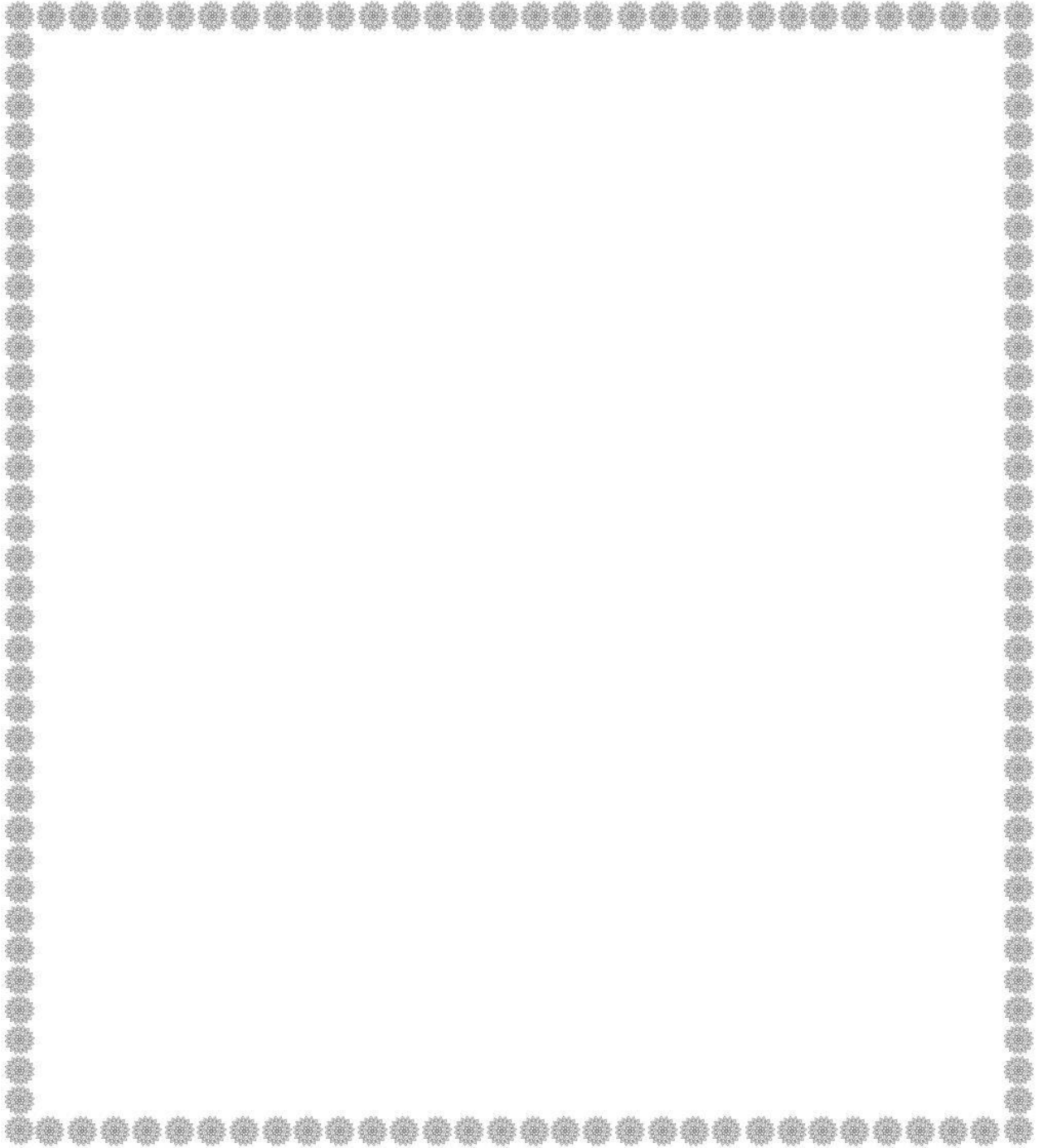




# 东方文明与生命哲学

楼宇烈

北京大学宗教文化研究院名誉院长





# 《老子》河上公注的生命哲学

蜂屋邦夫

东京大学 名誉教授

本次研讨会的主题为“东方文明与生命哲学”。在此，我想以《老子》河上公注（全称为《老子道德经河上公章句》，本稿为方便起见简称为河上公注）为对象，对其生命哲学的一个侧面进行考察。关于河上公注，韩国京几大学的李奉镐教授在2016年本研讨会上所做的精彩演讲中已经论及<sup>1</sup>。不过，李教授的论述重点在《黄庭经》，河上公注只是作为文章的导入被提及，所以我本次的演讲与李教授并无太多重复。在此，我想在参考李教授研究的同时，论述自己的观点。

## 1. 河上公注的要点

《老子》最基本的观点之一，就是第1章中的“道可道，非常道。名可名，非常名”。针对一般的“道”提出“常道”的概念，然后围绕“道”和“名”，在各章中展开了包含宇宙生成论等的深入思索。

关于第1章，河上公给“道可道”作注为“谓经术政教之道也”<sup>2</sup>，“非常道”为“非自然长生之道也。常道当以无为养神，无事安民，含光藏晖，灭迹匿端，不可称道”<sup>3</sup>。

然后，将“名可名”解读为“谓富贵尊荣，高世之名也”<sup>4</sup>，“非常名”则为“非自然常在之名也。常名当如婴儿之未言，鸡子之未分，明珠在蚌中，美玉处石间，内虽昭昭，外如愚顽”<sup>5</sup>。

“常道当以无为养神，无事安民”，这无疑是指道家式君主的修养与为政。修养是指通过无为来养神，为政则指无事以安民。这与把一般的道解释为儒家“经术政教之道”，一般的名为“富贵尊荣，高世之名”的观点相对立。“富贵尊荣，高世之名”也是儒家所尊崇的。

从将非“常道”解释为非“自然长生之道”这一观点可以看出，“常道”便是“自然长生之道”，也就是道家式君主的修养与为政。因此，“常道当以无为养神，无事安民”一句的重点应该是“以无为养神”。

河上公又将第1章下文的“常无欲以观其妙，常有欲以观其徼”中的无欲者与有欲者，对应到后文的“此两者，同出而异名”中的“两者”，并作注为“名无欲者长存，名有欲者亡身也”。紧接着，“同谓之玄”的注中以“玄”为天，认为两者都“同受气于天”。而在“玄之又玄”注中又作区

<sup>1</sup> 李奉镐 《〈黄庭经〉的存身神法和华丽的人体内部世界》，《2016年东亚人文论坛——东方文化与心灵健康国际学术研讨会——论文集》57页~93页，2016年8月20日—21日

<sup>2</sup> 所用文本为王卡点校《老子道德经河上公章句》，中华书局，1993年8月

<sup>3</sup> 大意：“非常道”是指非自然长生之道。“常道”当指以无为来养神，并取消束缚万民的劳作让其安身。将光辉美德深藏内心，不炫耀功绩，隐没张扬的端倪，不可做称赞自己之事。

<sup>4</sup> 大意：“名可名”是指取得高位厚禄、子孙繁荣、闻名于世。

<sup>5</sup> 大意：“非常名”指非自然常在之名。“常名”如赤子还不会言语、鸡未生蛋、明珠仍在贝中、美玉还留顽石的状态。指内里明澈但外在愚钝。

别论述，认为天中复有天，稟气有厚薄，“得中和滋液则生贤圣，得错乱污辱则生贪淫”。

接下来，最后一句“众妙之门”的注中写道“能知天中复有天，稟气有厚薄，除情去欲，守中和，是谓知道要之门户也”<sup>6</sup>，提及情欲后结束本章。

与儒家式经术政教之道相对，河上公注的要点在于认为自然长生之道才是“常道”。此道是指基于道家式君主的无为所做的养神。无事以安民的为政之道也是以这种养神为前提。对于河上公来说，道家式君主的养神、修心是最重要的。更具体来说，便是要君主去情欲、守中和。道家式君主是从天禀受了“中和滋液”的无欲长存之人。

《老子》中并没有情欲一词，将《老子》的内容与情欲联系在一起完全出自河上公自己的理解。情欲不仅在《老子》中没有，《论语》、《孟子》等中都没有。《荀子》中虽有“情欲~”一词出现，但其意为“情，欲（做）~”之意，并非为一个名词。《庄子·天下篇》中在其他思想家的介绍里仅出现了一次。《墨子》、《韩非子》中都没有，儒教经典中也无处可寻。也就是说，情欲一词在古代中国思想文献中是几乎见不到的。

情欲仅在养生思想浓厚的《吕氏春秋·仲春纪·情欲篇》等医家、养生家等文献中被使用。也有学说认为河上公注的情欲就是受了此类影响而产生的<sup>7</sup>。

包含“除情去欲”等表达，河上公注中“情欲”一词在20个章节中共出现了27例。如此频繁使用情欲是河上公注的一大特色。道家式君主在实践作为“常道”的自然长生之道时，首先要努力排除的就是情欲，如果被情欲所影响，长生则毫无希望。《老子》在第1章中便展现出了宇宙论式的广阔视野，但河上公却以道家式君主的养神为中心，朝着去除情欲的方向进行了注解。

情欲存于万人身中，即使是道家式君主，为达到须基于养神来实现的目标，首先也需要去情欲。因此，接下来探讨与此相关的《老子》第32章河上公注。

## 2. 万人都有情欲——《老子》第32章河上公注

第32章讲述了从朴之道产生名的情况。首先，列出《老子》原文如下，

道常无名。朴虽小，天下不敢臣。侯王若能守之，万物将自宾。天地相合，以降甘露。民莫之令而自均。

始制有名。名亦既有，天亦将知之。知之，所以不殆。譬道之在天下，犹川谷之与江海。

从开头到“民莫之令而自均”这段内容，河上公注与其他注并没有显著区别。

需要注意的是从“始制有名”开始的后半段。河上公对“始制有名”作的注为“始，道也。有名，万物也。道无名，能制於有名。无形，能制於有形也”。

“始，道也”是很奇妙的注解。即，河上公并没有把“始”解释为“初”的副词性用法，而是取名词根源、原初的意思，而这即为道。

<sup>6</sup> 大意：明确认识到，天中复有天，所禀受的天之气也有厚薄。去除情欲持守中和（不偏不倚的状态）是领会大道之要的入口。

<sup>7</sup> 楠山春树《老子传说的研究》（创文社东洋学丛书），创文社，1979年2月。本论文有多处参考了此研究。

“制”应该是解释成了驾驭的意思。即，无名无形的道驾驭有名有形的万物（万民），万物（万民）应该遵循道来活动。

“有名，万物也”即表示万物都有代表自己的名字存在，有名便等于万物。万物中虽然也包括普通的物体与生物，但此处的万物是指跟随守道王侯的万民。再者，操控万物的“道”虽然也有道这一名称，但只是假借的叫法，并非此处所说的“名”，所以为“无名”。当然，这种解释基了于开头的“道常无名”。

“朴”是指刚刚砍掉的粗木，被伐掉的木材本身没有经过人手加工修饰，所以被比喻成道。“制”本来的意思是裁断朴然后制成器物，第28章便有“朴散则为器”一句。联系道来说的话，即表示制定制度等人人为的规定，如果“制”，则朴也好道也好，器物或制度之“名”便会产生，渐渐离道而去。

结合后面的注来看，河上公注确实有特异之处。为什么会做出这种注解，其实和情欲有关。

对下一句的“名亦既有”，河上公的注为“既，尽也。有名之物，尽有情欲，叛道离德，故身毁辱也”。

在一般的注解中，“亦既”与下一句的“亦将”相呼应，意思为“既然已经做了……”，“亦将”的意思则是“还是想做……，还是……吧”。两者只是表示逻辑与心情的词语。然而，河上公却将“既”替换为“尽”，而且导入了“情欲”。

至于河上公为什么会做这么牵强的注解，应该是因为他太想表达万人（有名之物）都有情欲这一观点了。有名之物被批评为“叛道离德”，实为窘蹙。此处，河上公想在前段《老子》原文“侯王若能守之，万物将自宾”与前句注“道无名，能制于有名”的基础上，来论证正是守道王侯（道家式君主）才能驾驭有情欲的万人。

“身毁辱也”的“毁辱”是诽谤辱没之意，但此处不是毁辱他人，而是自己。“毁”本来是损坏土器之意，“辱”为耻辱、屈辱的辱，但与表示心中耻辱的耻相对，辱指身体上的耻辱，即身体受损、或被迫屈服时感受到的耻辱。也就是说，“身毁辱”表示的是身体陷于毁、辱的状态。

那么，为什么会受到毁辱呢，原因在于有情欲。万人皆持情欲，使其不见道与德，且被情欲驱使着行动，如此，渐渐地人人都身陷危险。为了不变成如此境地，就如无名驾驭有名一样，守道的王侯要来驾驭万人。

下一句，王弼本等的《老子》原文都为“夫亦将知止”，只有河上公本为“天亦将知之”，“夫”作“天”，“止”作“之”。

如果把“夫”变为“天”，那么“止”当然要写成“之”。因为，需要知止的是人，而非天。那么，此处写成天，逻辑是否合理呢。

“天亦将知之”的河上公注为“人能法道行德，天亦将自知之”。怎样能够从前句注中所说的“叛道离德”，变成此处的“法道行德”，这里没有作任何说明。但理所当然的，其条件应是去除情欲。因为在第48章中，河上公注用“情欲断绝，德于道合”来作为对道家式君主的“无为而无不为”境界的说明，由此可以明显看出其观点。

下一句河上公注中的老子原文为“知之，所以不殆”，还是把“止”换成了“之”。注则为“天知之，则神灵祐助，不复危殆”。即如果天能知晓，则有神灵相助，这样便不会遭遇危险，这是河上公将责任推给天的一贯论法。

把从“始制有名”开始的《老子》原文与河上公的注解联系起来解释的话，大致内容如下：

道驾驭有名之物（万人）。有名之物皆持情欲。天自然也会知晓此事吧。天知晓，便是避免危险的方法。

对于原文，前半段是河上公注与其他注的理解不同，后半段则连文字都不同。后半段中出现天并不自然，但因是《老子》原文版本的问题此处不作追究，不过，如果仅按照原文来理解，天所知晓的只能是指万人都有情欲这件事。

其实，河上公所见《老子》的此部分内容逻辑上并不通。为了让逻辑勉强通顺，河上公必须给“天亦将知之”附加上“人能法道行德”的条件。若将前句的“叛道离德”看作是“有名之物，尽有情欲”的实际表现，那么去除情欲便能“法道行德”，所以“名亦既有”一句，怎么都不能解释成“名也已经有了（名既然已经有了）”，而是必须将“既”换成“尽”，然后补充“情欲”这一概念变成“有名之物，尽有情欲”之意。如此，整个逻辑才变成了：前句意为因情欲让身体陷于毁辱，后句则表示去除情欲便能够顺应道、德，天也知晓此事，神灵也给予帮助，便得以远离危险。

那么，总结以上分析，在（ ）内补充河上公注说明的同时再来看《老子》原文的话，则得到如下结论：

道驾驭万人。有名之物皆持情欲（结果，叛道离德、身被毁辱。但是，如果人能去除情欲、法道行德），天也能知此（人的法道行德之举）。（天）如果知晓，（神灵会护佑，所以）不会面临危险。

这样来理解的话，就能够明白情欲这一负面词语对河上公来说极为重要。对河上公来说，道家式君主修神也好，人法道行德也好，其中关键都是情欲。

### 3. 生死与情欲——《老子》第 50 章河上公注

《老子》第 50 章论述了生与死，毋庸赘言，生死的问题与养神有密切关系，与情欲问题也会产生关联。首先，列举 50 章的前半部分内容如下：

出生入死。生之徒，十有三。死之徒，十有三。人之生，动之死地，亦十有三。夫何故。以其求生之厚。

此处河上公做了如下注解，“ ”内为《老子》的原文。

“出生”谓情欲出于五内，魂定魄静，故生。

“入死”谓情欲入于胸臆，精劳神惑，故死。

“生之徒十有三，死之徒十有三”言生死之类各有十三，谓九窍四关也。其生也，目不妄视、耳不妄听、鼻不妄嗅、口不妄言、（舌不妄）味、手不妄持、足不妄行、精不妄施。其死也，反是。

“人之生，动之死地，十有三”人之求生，动作反之十三死（地）也。

“夫何故”问何故动之死地也。

“以其求生之厚”（言人）所以动之死地者，以其求生活之事太厚，违道忤天，妄行失纪。

上述注中，“出生入死”是指情欲从胸中出则为生、入则为死，可以看出河上公在此也极为重视情欲的有无。将生死与魂魄、精神的状态相关联这点，其实与五脏神有关。简单来说，道家的观点以君主养神为中心，而五脏神则是道教一方在其上所作的延伸。

关于“十有三”，河上公注的理解与王弼注等大多数注都不同，可以说是河上公注的一个特色。本来，“十有三”既可以说成“十中有三（十分之三）”，也可以理解为“有十和三（十三）”，比较暧昧。

九窍加上四关即为十三，河上公认为，这十三个部位不妄加活动的话，则不会产生情欲，妄动则会让情欲进入体内。也就是说，九窍四关起到了连接外界与体内的中介作用。

“九窍（九孔）”是指目、耳、鼻、口等上面七窍加上下面两窍（二阴）。七窍为感觉器官，是将外界信息传入体内的中介。“四关”应指手足。而又提到“精”，则是因为与下面两窍相关。

注“动作反之十三死（地）也”和“以其求生活之事太厚”中的“动作”及“生活”虽是我们日常使用的语言，但此处河上公所要表达的意思还是与日常用语有微妙的不同。此处的“动作”是指特意的运动或行动，而从“生活”中的“生”与“活”都表示“活着”这点也能看出来，“生活”是强调“活着”的词语。因此，在“动作”、“生活之事等”表达中，有特意行动、无论如何也要活着的强迫感。结果，违背了道与天，被情欲驱使从而远离自然之道。

河上公注认为九窍四关加起来为十三，这种观点应该是依据了《韩非子》“解老”篇中的论述<sup>8</sup>。

韩非对“十有三”的解釈与河上公相同，四肢九窍即为九窍四关。任何人都具有四肢九窍，活着时，这些器官或活动或休息以维持生命活动，人死时，四肢九窍也随之死去。只是，韩非在此并没有导入情欲等多余的内容，其论述方式极为清晰明快。

韩非所说的“生生”与后面的“死死”相对立，比单独的“生”“死”更有强调效果。“生生”所表现的生命活动带有贪婪的意味，并非积极之意。

在韩非的文中，用“固”来修饰身体的活动是理所当然的。如果能将“动”与“静”、“止”搭配好，四肢九窍则“属生”，但如果只“动”，则命尽。这是很常识性的说明，应该谁都能理解。用现代的话说就是过劳死。不过，古代中国思想则还会加入圣人之说。与一味地活动而将自己逼入死地的普通人相比，圣人更重视静。珍爱精神就是指让精神安静，不去消耗。这里的“精神”应该就是指“心”吧。

韩非说到“比犀、虎的害处（兕虎之害）还要严重”，是因为50章后半部分出现了兕虎。兕具体来说是犀牛或者水牛的一种。比兕虎之害还严重的，当然是指刻意活动而陷入死地一事。

如此，根据韩非的观点，若能调和好四肢九窍这些重要部位的动和静便能生，死时四肢九窍也一同死去。只动不静则会陷入死地，但是，这些应该只是普通人的情况，圣人则是一直处于静的状态，

<sup>8</sup> 《韩非子》“解老”篇：人始于生而卒于死。始之谓出，卒之谓入，故曰“出生入死”。人之身三百六十节，四肢，九窍，其大具也。四肢与九窍十有三者，十有三者之动静尽属于生焉。属之谓徒也，故曰“生之徒也十有三者”。至死也十有三具者皆还而属之于死，死之徒亦有十三，故曰“生之徒，十有三。死之徒，十有三”。凡民之生生而生者固动，动尽则损也，而动不止，是损而不止也，损而不止则生尽，生尽之谓死，则十有三具者皆为死死地也。故曰“民之生，生而动，动皆之死地，之十有三”。是以圣人爱精神而贵处静，此甚大于兕虎之害。

珍爱自己的精神。这个解释比河上公注更平易明快，河上公则在韩非的论述上加入了情欲和五脏神，使内容变得更复杂。

## 4. 精神与情欲

情欲在河上公注的生命观中成了重要问题。此外还有一点，就是精神的问题。50章的注中的“谓情欲入于胸臆，精劳神惑，故死”一句，便将情欲与精神密切关联。

“精神”一词在《老子》中也见不到，在河上公注中却频频出现。与情欲一样，这是河上公特意为《老子》作的补充用语。

韩非所说的“精神”是心的活动能力，可以认为与我们所说的“精神”相同。而河上公所说的“精神”，正如50章注中所见，有时应该与胸中的魂魄一起理解为五脏神。这种区别，也就是道家所言“精神”与道教所言“精神”的区别。河上公注的“精神”一词有这种两面性，界限也模糊，所以非常复杂难懂。

首先来看属于道家“精神”的注解。

27章有很多像“善行无辙迹（善于行进之人，不留车马之痕迹）”这种的玄妙警句。其中一句为“善闭无关键而不可开”。河上公给此句所作的注为“善以道闭情欲，守精神者，不如门户有关键可得开”。即，虽然门户会开合，但“以道闭情欲、守精神者”的门户却不会打开让情欲进入。此处的精神可以理解朝心、心情的方向理解。

对于28章的“大制不割”一句，河上公也作注为“圣人用之则以大道制御天下，无所伤割。治身则以大道制〔御〕情欲，不害精神”。

此外，“内守精神，外无文采也”（15章注）、“法道无为，治身则有益〔于〕精神”（43章注）、“小人不知道意，……内伤精神，减寿消年”（71章注）、“人生含和气，抱精神，故柔弱也。人死和气竭，精神亡，故坚强也”（76章）等中的精神，应该也是指心、心情等。

另一方面，对第10章的“专气致柔，能婴儿乎（集中以固守精气，并保持柔软，如此能否一直处于赤子的状态）”，河上公的注为“能如婴儿内无思虑、外无政事，则精神不去也”，虽然表达了若无思虑及政事则精神固守的意思，但从以婴儿作比喻这点来看，此处的精神与其说是心、心情，更像是一个活动实体。即道教性的“精神”。

52章的“用其光，复归其明（若能运用智慧之光，回归明的状态）”的注为“复当反其光明于内，无使精神泄也（若让向外的光明回归为内在的智慧并发挥功用，精神则不会外泄）”，可以看出精神有时被看作会“泄漏”的存在。此处的表达应该是把重点放在了“精”上。

44章中“甚爱必大费（太爱惜事物则必定耗费颇多）”的注为“甚爱色，费精神，甚爱财，遇祸患。所爱者少，所费者多。故言大费”。色即所谓的男女问题，且12章的“五色令人目盲”一般被解释成“鲜艳的色彩让人目不能视（迷惑心志之意）”，而河上公注却解释为“贪淫好色，则伤精失明”。

过度执着于色的话会损耗精神，这里的精神与其说是单纯的心情，更应该是将重点放在了“精”上，是属于有实体的存在。



对于 72 章的“无狭其所居，无厌其所生”，王弼等注都是为政者不能压迫人民<sup>9</sup>，而河上公注则是

谓心居神，当宽柔，不当急狭也。人所以生者，以有精神。（精神）托空虚，喜清静，（若）饮食不节，忽道念色，邪僻满腹，为伐本厌神也<sup>10</sup>。

还是表示“色”会损害“神”。此以心为居所的神，应该属于五脏神的范畴。另外，64 章的“为者败之”的注“有为于色，废于精神”也表达了同样观点。

72 章中接下来的文章，“夫惟不厌，是以不厌（只有不压迫，才不会感到压迫）”的注为“夫唯独不厌精神之人，洗心涤垢，恬泊无欲，则精神居之（而）不厌也”。感到“厌”的是精神，而非人民。所以，这里的精神也不是心情之类没有形体的东西，还是实体存在。

在上文因“五色”提到的 12 章中，还有“驰骋田猎，令人心发狂”一句，对此句河上公的注为“人精神好安静，驰骋呼吸，精神散亡，故发狂”。与 72 章注一样，认为精神是喜爱清静的存在，只是，此处将《老子》的“心”特意换言成“精神”，应是源于“心”并非“散亡”之物的观点。

此外，还有“王者……治身轻淫则失其精，……躁疾（躁动忙碌）则失其精神”（26 章注）等，总结以上语例可看出，在河上公注中，不同于心、心情等无法捉摸之物的实体“精神”也是存在的。

如上所述，河上公注的“精神”有两面性，但是分界线并不清晰，难以理解。上述所做的区分也只是大致尝试。这种复杂性实来源于河上公注本身极为复杂的成立过程。

## 小 结

本论文仅仅对于河上公注中所见的生命哲学的一个小侧面进行了考察。就像第 1 章注所见的那样，相对于儒家式经术政教之道，河上公注认为自然长生之道才是“常道”。这个道是指以道家式君主无为为基础的养神，无事以安民的为政之道也是以此养神为前提的。

对于河上公来说，最重要的是道家式君主的养神、修心。具体来说，就是指君主去情欲、守中和。道家式君主在实践作为“常道”的自然长生之道时，最先要努力排除的就是情欲。如果被情欲影响，长生等便是无望之谈。

将《老子》的原文与情欲相关联，这完全是出于河上公自己的意图。情欲万人有之，道家式君主的养神，简单来说就是以去除情欲为目标。因此，本文探讨了《老子》第 32 章河上公注，但可以看出，河上公的注解相当勉强。

第 50 章注认为，若情欲出于胸臆，则人生，入于胸臆，则人死。这里还能看到“五内”及“魂、魄、精、神”等表达，应是受五脏神观念的影响。

<sup>9</sup> 《老子》72 章王弼注：清（静）无为谓之居，谦后不盈谓之生。离其清（静）、行其躁欲、弃其谦后、任其威权，则物扰而民僻，威不能复制民。……言威力不可任也

<sup>10</sup> 大意：此句意指心为神之居所，此居所应该宽松舒适，不能局促狭窄。人之所以能活着是因为有精神。精神居空虚之所，喜好清静。如果随意饮食，忽视道而只专心于色，那么将恶事满盈，生命之本被破坏，精神也受到压迫。

最后，河上公将《老子》注中的“精神”和“情欲”联系起来进行分析，可以看到道家与道教对“精神”的两种不同定义。

本论因篇幅等限制，实仅管窥之见。不过，可以确定的是，河上公注中的生命哲学是围绕情欲进行展开的。

# 『노자』 하상공주(河上公注)의 생명철학

하치야 쿠니오

동경대 명예교수

이번 포럼의 주제는 ‘동방문명과 생명철학’이다. 그래서, 『노자』 하상공주(河上公注)[정식명칭은 『노자도덕경 하상공장구(河上公章句)』이나, 본고에서는 간편하게 하상공주(河上公注)라 표기한다]를 가지고, 그 생명철학의 일국면에 대해 고찰하고자 한다. 하상공주(河上公注)에 대해서는 이미 한국 경기대학의 이봉호 교수가 2016년 본 포럼에서 훌륭한 논문을 발표할 때, 그 안에서 언급하였다.<sup>1</sup> 다만, 이교수의 역점은 『황정경(黃庭經)』에 있었고, 하상공주에 대해서는 도입의 정도였으므로, 나의 이번 발표가 이교수의 발표와 그다지 중복되지는 않을 것이다. 이교수의 연구를 참조하면서, 내 나름의 생각을 말하고자 한다.

## 1 . 하상공주(河上公注)의 요점

『노자』의 가장 기본이 되는 사고방식의 하나는, 제1장에 나오는 「道可道、非常道。名可名、非常名」일 것이다. 통상의「道」에 대하여「常道」를 상정하고, 거기에서부터「道」나「名」에 대해, 여러 장(章)에서, 우주생성론까지 포함하는 깊은 사색이 전개되고 있다.

이 제1장에 대해서, 하상공은 「道可道(도라고 할 수 있는 도)」에는 “謂經術政教之道也(경술과 정교의 도를 말한다)”라는<sup>2</sup>, 「非常道(영원한 도가 아니다)」에는 “非自然長生之道也。常道當以無為養神, 無事安民, 含光蔽暉, 滅迹匿端, 不可稱道(저절로 그러하게 길게 존재하는 도가 아니다. 영원한 도는 무위로 神을 기르고 無事로 백성을 편안하게 하며, (안으로)빛을 머금고 광채를 감추며 (밖으로)자취를 없애고 단서를 감추기에 ‘도’라고 일컬을 수도 없다)”<sup>3</sup>라고 주(注)를 달았다.

그리고 「名可名(이름할 수 있는 이름)」에는 “謂富貴尊榮, 高世之名也(부유함, 귀함, 존엄함, 영화

<sup>1</sup> 李奉鎬, 「『黃庭經』의存身神法和華麗의人體內部世界」, 『2016年東亞人文論壇—東方文化與心靈健康國際學術研討會—論文集』 57頁~93頁, 2016年 8月20日~21日.

<sup>2</sup> 텍스트는, 王卡點校 『老子道德經河上公章句』, 中華書局, 1993年 8月 에 의함.

<sup>3</sup> 大意: 「非常道」는 自然長生의 道가 아님. 「常道」는 실로 無為에 의해 神을 기르고, 백성을 속박하는 일 없이 백성을 편안하게 하는 것이고, 빛나는 미덕은 마음 속에 간직하여 두고, 공적을 자랑하지 않으며, 업적을 널리 알리는 단서는 감추며, 스스로 칭송하는 것과 같은 행동은 해서는 안 되는 것이다.

로움과 같이 세상에 높이 드러나는 이름을 가리킨다)”<sup>4</sup>라고 주를 달았고, 「非常名(영원한 이름이 아니다)」에는 “非自然常在之名也. 常名當如嬰兒之未言, 鷄子之未分, 明珠在蚌中, 美玉處石間, 內雖昭昭, 外如愚頑(저절로 그러하게 늘 존재하는 이름이 아니다. 영원한 이름은 갓난아기가 아직 말하지 못하고, 계란이 아직 부화되지 않은 것과 같다. 빛나는 구슬이 조개안에 있고 아름다운 옥이 돌 속에 있을 때는, 안은 비록 찬란하게 빛나고 있지만 겉은 완고하고 우둔한 사람처럼 투박하다)”<sup>5</sup>라고 주를 달아 설명하였다.

注의 내용 중에서 “常道當以無為養神, 無事安民”이라고 하는 것은, 도가적 군주의 수양과 위정(爲政)에 다름 아니다. 수양은 무위(無爲)에 의해 신(神)을 기르는 것이고, 위정(爲政)은 무사(無事)로 백성을 편안하게 하는 것이다. 이는, 통상의 도(道)를 유가적인 “經術政教之道”로 하고, 통상의 명(名)을 “富貴尊榮, 高世之名”으로 규정한 것과 대치되고 있다. “富貴尊榮, 高世之名”도 역시 유가가 존중하는 것이다.

「常道」가 아닌 것을 “自然長生之道”가 아닌 것으로 하고 있는 점에서 말하면, 「常道」는 “自然長生之道”이고, 그것이 즉 도가적 군주의 수양(修養)과 위정(爲政)이 된다. 따라서, “常道當以無為養神, 無事安民”라고 말은 하지만, 역점은 “以無為養神”에 놓여 진다고 생각된다.

하상공은 제1장의 다른 문장 「常無欲以觀其妙, 常有欲以觀其徼(늘 욕심이 없으면 도의 미묘함을 보고, 늘 욕심이 있으면 세상 사람들이 향해가는 곳을 보게 된다)」에 대하여, 無欲의 者と 有欲의 者를, 그 다음 문장인 「此兩者, 同出而異名(이 두가지는 같은 곳에서 나왔지만, 각각 이름을 달리하는데)」의 「兩者」에 대응시켜, “名無欲者長存, 名有欲者亡身也(‘욕심없음’으로 불려지는 사람은 오래 살고, ‘욕심 있음’으로 불려지는 사람은 일찍 죽는다)”라 판정하고 있다.

「同謂之玄」에 단 주석에서는 「玄」을 天으로 하고, 兩者 모두 “同受氣於天(모두 하늘에서 기를 받았다)”라고 하지만, 다음 문장인 「玄之又玄」의 주석에서는, “하늘 가운데 또 하늘이 있다. 하늘로부터 부여 받은 기에는 두터움과 얇음이 있어, 得中和滋液則生賢聖, 得錯亂汚辱則生貪淫(조화롭고 생기가 넘치는 기를 얻으면 현인이나 성인으로 태어나고, 어지럽고 더러운 기를 얻으면 탐욕스럽고 음탕한 사람으로 태어난다)”라 기술하여 구별하고 있다.

그리고 마지막 문장 「衆妙之門」에는 “能知天中復有天, 稟氣有厚薄, 除情去欲, 守中和, 是謂知道要之門戶也(하늘 가운데 또 하늘이 있고 부여받은 기에 두터움과 얇음이 있음을 알아, 정욕을 없애고 내면의 조화를 지킨다. 이것을 가리켜 도의 오묘한 문을 안다고 한다)”<sup>6</sup>라고 기술하여 정욕(情欲)을 언급하며 결말짓고 있다.

<sup>4</sup> 大意: 「名可名」이란, 신분이 높고, 재산이 많으며, 번영하여, 세상에 이름이 높은 것을 말하는 것이다.

<sup>5</sup> 大意: 「非常名」이란, 自然常在의 名이 아님. 「常名」은, 실로 갓난아기가 아무것도 말하지 않고, 닭이 아직 알을 낳지 않으며, 맑고 고운 구슬이 아직 조개 안에 있으며, 아름다운 옥이 아직 돌 가운데 있는 것과 같은 것으로서, 내면은 밝은 상태이나 외면은 우둔한 듯한 상태이다.

<sup>6</sup> 大意: 하늘의 가운데에 또 다시 하늘이 있고, 하늘로부터 기를 받는 방식에 厚薄이 있는 것을 분명히 인식하여, 情欲을 제거하고 中和(치우치지 않고 바른 상태)를 지키는 것을, 道의 요체를 아는 입구라고 한다.

하상공주(河上公注)의 요점은 유가적 경술정교(經術政教)의 道에 對하여, 자연장생(自然長生)의 道를 「常道」라고 한 점에 있다. 이 도는 도가적 군주의 무위(無爲)에 의한 양신(養神)이고, 무사(無事)로 백성을 편안하게 한다는 위정(爲政)의 도 역시, 이 양신(養神)을 전제로 하여 생각되고 있다. 하상공에게 있어 무엇보다도 중요한 것은 도가적 군주의 양신(養神)이고, 마음가짐이었다. 좀 더 구체적으로 말하면, 그것은 군주가 정욕(情欲)을 제거하고 중화(中和)를 지키는 것이었다. 도가적 군주는 하늘로부터 “中和滋液(조화롭고 생기가 넘치는 기)”를 받아 무욕(無欲)하고 장존(長存)하는 자(者)였다.

『老子』에는 정욕(情欲)이라는 용어는 없으며, 『老子』의 문언(文言)을 정욕에 연결시킨 것은 모두 하상공(河上公)의 해석이다. 정욕은 『老子』에 없을 뿐만이 아니라, 『論語』나 『孟子』에도 없고, 『荀子』에는 「情欲~」이라는 표현은 있으나, 「情은 ~를 欲(원)한다」는 의미로, 정욕이라는 속어(熟語)는 아니다. 『莊子』에는 「天下」편에 다른 사상가를 설명하는 단어로써 한군데 보이는 것 뿐이고, 『墨子』나 『韓非子』에도 없고, 유교경전에도 보이지 않는다. 결국 정욕(情欲)이라는 용어는 고대중국의 사상문헌에는 거의 눈에 띄지 않는 단어이다.

情欲은, 양생가(養生家)의 사상을 담은 것으로 생각되는 『呂氏春秋』 仲春紀 「情欲」편 등, 극소수의 의가(醫家)나 양생가(養生家)의 문헌에 사용된 듯하며, 하상공주(河上公注)의 정욕도 그것들의 영향을 받은 것이라고 보는 설도 있다<sup>7</sup>.

하상공주(河上公注)에는, 「除情去欲」과 같은 표현을 포함하여, 「情欲」이라는 단어가 20章에 걸쳐 27例가 보인다. 이처럼 정욕을 많이 사용하고 있는 점은 河上公注의 두드러진 커다란 특색이다. 정욕은 도가적 군주가 「常道」로서의 자연장생(自然長生)의 道를 실천할 때, 무엇보다 배제하기 위해 노력해야 하는 것이며, 정욕에 영향을 받으면 장생(長生)등은 바랄 수도 없는 것이다. 第1章에만 한정해 보아도, 『老子』에는 우주론 적인 시야의 넓이가 있으나, 하상공(河上公)은 도가적 군주의 양신(養神)을 중심으로, 정욕(情欲)의 제거라는 방향에서 주해(注解)를 하고 있는 것이다.

情欲은 만인에게 있고, 도가적 군주와 그 누구도, 양신(養神)에 의해 달성해야 할 목표는, 우선은 정욕을 제거하는 것이었다. 그러므로 그것과 관련되는 『老子』 第32章 하상공주(河上公注)를 검토하겠다.

## 2 . 萬人에게 情欲 있음 - 『老子』 第32章 河上公注

第32章은 원목(樸) 같은 道에서 명이 나오는 정황을 기술한 장이다.

<sup>7</sup> 楠山春樹, 『老子伝説の研究』(創文社東洋学叢書), 創文社, 1979年2月.  
本論文은 이 研究에 힘입은 바가 크다.

먼저 『老子』의 글을 보면, 아래와 같다.

道常無名. 朴雖小, 天下不敢臣. 侯王若能守之, 万物將自賓. 天地相合, 以降甘露. 民莫之令而自均. 始制有名. 名亦既有, 天亦將知之. 知之, 所以不殆. 譬道之在天下, 猶川谷之與江海.

(도는 항상 이름이 없고, 박(樸)은 비록 작지만, 세상이 감히 신하로 삼을 수 없다. 제후나 왕이 만약 이 도를 지킬 수 있다면, 만물이 저절로 복종할 것이다. 하늘과 땅이 서로 합하면 단 이슬이 내리고, 백성은 아무도 명령하지 않아도 저절로 고르게 된다. 도는 만물을 제어하는데 만물은 모두 지닌다. 하늘 또한 그것을 알게 될 것이니 하늘이 그것을 알면, 위태롭지 않게 된다. 도가 천하에 있는 것은, 비유하자면 냇물과 계곡물이 강과 바다에 대한 것과 같다)

「民莫之令而自均」까지의 전반부에 대해서는, 하상공주(河上公注)와 다른 注들과의 두드러진 차이점은 눈에 띄지 않는다. 주목해야 할 점은 「始制有名」 이하의 후반부로, 「始制有名」에, 하상공(河上公)은 “始, 道也. 有名, 万物也. 道無名, 能制於有名. 無形, 能制於有形也(시는 도이고, 유명은 만물이다. 도는 이름이 없는 것이지만 이름 있는 것을 제어할 수 있고, 형체가 없는 것이지만 형체 있는 것을 제어할 수 있다)”라고 注를 달았다.

“始, 道也”는 기묘한 注인데, ‘始’를 「처음으로」라는 부사적 용법이 아닌 명사로서 근원(根元) 혹은 원초(原初)의 의미로 잡고, 그것은 즉 道이다 라는 발상일 것이다.

「制」는 필시 제어(制御)의 의미로 해석하고 있다. 무명무형(無名無形)의 道가 유명유형(有名有形)의 만물을 제어한다는 것이고, 만물에 대하여 ‘道에 근거해서 활동해야 한다’고 말하고 있는 것이 된다.

“有名, 万物也”는, 만물에는 전부 그 物로서의 이름이 있으므로 ‘이름이 있는 것=万物’이라고 설명하였다. 만물에는 단지 물체로서의 물건이나 생물도 포함되나 여기에서의 만물은 道를 지키는 왕후(王侯)를 따르는 만민을 의미한다. 또, 만물을 제어하는 「道」에도 道라고 하는 호칭이 있으나, 그것은 가짜(임시)의 호칭이고, 여기에서 말하는 「名」이 아니므로, “無名”이라고 했다. 물론 서두의 「道常無名」에 기초하고 있다.

「樸」은 막 베어낸 원목이고, 베어진 원목 자체에는 사람의 손이 더해지지 않았다는 점에서 도의 비유가 되었다. 「制」의 본래의 의미는, 그 원목을 재단해서 기물을 만드는 것이고, 第28章에는 「樸散則為器(질박함이 흩어지면 다양한 쓰임이 되고)」라는 文言이 있다. 道에 관련시켜서 말하면, 제도 등의 인위적인 규칙을 만드는 것이고, 「制」하면, 樸에도 道에도, 기물이나 제도의 「名」이 생겨나고, 점점 道로부터 멀어진다.

河上公注는, 이 뒤의 注도 포함해 말하면 조금 특이하다. 왜 그런 주석을 한 것일까 실은 거기에 情欲의 문제가 관계되어 있다.

다음 구 「名亦既有(만물은 모두 지닌다)」에 대해 하상공은 “既, 盡也. 有名之物, 尽有情欲, 叛道離德, 故身毀辱也(‘既’는 모두라는 뜻이다. 이름이 있는 사물은 모두 정욕을 가지고 있으니, 도를 배반하고 덕을 떠난다. 그러므로 몸은 훼손되고 욕된다)”라고 注를 달았다.

통상적인 해석에서는, 「亦既」는 다음 구의 「亦將」과 호응하여 「이미~한 이상은」이라는 의미이고, 「亦將」은 「역시~하고 싶다, 역시~일 것이다」란 의미이다. 논리나 기분을 나타내는 용어에 지나지 않는다. 그러나 河上公은 「既」를 ‘尽’으로 바꾸었고, 게다가 ‘情欲’까지 추가했다.

河上公이 꽤 무리스러운 注解를 한 것은, 만인(이름이 있는 것)에게는 情欲이 있다는 것을 어떻게든 말하고 싶었기 때문이었다고 생각된다. 이름(名)이 있는 것은 모두 ‘叛道離德’이라는 것은 너무 지나친 표현으로서, 전혀 설자리가 없으나, 어쩐지 河上公은, 前段의 『老子』 본문 「侯王若能守之, 萬物將自賓(제후나 왕이 만약 이 도를 지킬 수 있다면, 만물이 저절로 복종할 것이다)」과 前句의 注 “道無名、能制於有名(도는 이름이 없는 것이지만, 이름 있는 것을 제어할 수 있다)”를 전제로 하여, 도를 지키는 王侯(도가적 군주)야 말로 情欲을 가진 만인을 제어할 수 있다고 하는 것을 나타내고자 했다고 생각된다.

‘身毀辱也’의 毀辱은 비방하고 욕하는 것인데, 타인이 아니라, 스스로를 비방하고 욕하는 것이다. ‘毀’는 원래는 토기가 깨진다는 의미이고, ‘辱’은 치욕·굴욕의 辱인데, 恥가 마음에 부끄러워하는 것임에 대하여, 辱은 신체에 부끄러운 것으로, 신체가 손상되거나 굴복되었을 때 느끼는 부끄러움이다. 결국 ‘身毀辱’이란 신체가 毀의 상태·辱의 상태임을 말하는 것이다.

그러면, 왜 毀辱을 받는 것인가를 말하면, 情欲을 가지고 있기 때문이다. 만인은 모두 情欲을 가지고, 도나 덕 등에는 눈도 주지 않으며, 情欲에 의해서 행동하므로, 머지않아 누구나 몸이 위험에 빠진다. 그렇게 되지 않기 위해서는, 無名이 有名을 제어하도록, 도를 지키는 왕후가 만인을 제어하는 것이다. 라고 하는 것이다.

다음 구는, 王弼本을 비롯한 대부분의 『老子』 텍스트는 「夫亦將知止(무릇 또한 장차 그칠 줄 알면)」로 되어 있으나, 河上公本만은 「天亦將知之(하늘 또한 그것을 알게 될 것이니)」로, 「夫」을 「天」으로, 「止」을 「之」로 하고 있다. 「夫」를 「天」으로 바꾼 경우, 당연히 「止」는 「之」가 되어야 한다. 멈추는 것을 아는 것은 사람이지, 하늘이 아니기 때문이다. 그러면, 天으로 한 경우는 문맥이 통하는 것일까?

「天亦將知之(하늘 또한 그것을 알게 된다)」의 河上公注는 “人能法道行德、天亦將自知之(사람이 도를 본받고 덕을 실천할 수 있으면, 하늘 또한 그 사람이 도를 본받고 덕을 실천한다는 것을 저절로 알게 된다)”이다. 어떻게 하면 前句의 注에서 얘기한 ‘叛道離德(도를 배반하고 덕을 떠남)’의 정황으로부터 이곳의 ‘法道行德(도를 본받고 덕을 실천함)’이라는 정황에 이르는 것일까, 여기에서는 아무것도 설명하고 있지 않으나 당연히 情欲을 제거하는 것이 조건이 된다. 第48章에서는, 도가적 군주의 「無為而無不為(무위하면 행하지 못하는 것이 없다)」라는 경지에 대한 설명으로서, 河上公注는 “情欲斷絕, 德於道合(감정과 욕망을 단절하고 德이 道와 합해지면)”이라고 주석을 달아서, 확실하게 보이고 있다.

다음 구의 河上公本은 「知之, 所以不殆(하늘이 그것을 알면, 위태롭지 않게 된다.)」이고, 역시「止」를 「之」로 하고 있다. 이 구에 대한 注는 “天知之, 則神靈祐助, 不復危殆(하늘이 그것을 알면 신명이 도와 위태롭지 않게 된다)”이다. 天이 認知해 준다면, 神靈의 도움이 있으므로 위험한 상황에는

처하지 않는다는 것으로, 일관하여 天에 책임을 맡기는 논법이다.

「始制有名」부터 후반부의 『老子』 本文을 河上公의 해석에 기초하여 연결해 해석하면

道가 이름이 있는 것(万人)을 제어한다. 이름이 있는 것은 모두 情欲을 가지고 있다. 天도 역시 또 저절로 그것을 알 것이다. 天이 그것을 안다고 하는 것이, 위험한 상황에 처하지 않는 방법이다.

가 된다. 전반은 읽는 방법이 다르나, 후반은 문자도 달라져 있다. 天이 나오고 있는 정황이 부자연스러우나, 그것은 『老子』 本文이므로 문제가 되지 않는다 해도, 이대로 읽게 되면, 天이 안다고 하는 것은 만인이 情欲을 가지고 있다는 것이 될 수밖에 없다.

결론을 말하면, 河上公이 본 여기의 『老子』는 논리의 맥이 통하지 않는다. 통하지 않는 맥을 무리하게 통하게 하려고, 河上公은 「天亦將知之」라는 한 구절에 “人能法道行德(사람이 도를 본받고 덕을 실천할 수 있으면)”이라는 조건을 붙일 수밖에 없었던 것이다. 前句의 “叛道離德(도를 배반하고 덕을 떠난다)”라는 정황이 “有名之物, 尽有情欲(이름이 있는 사물은 모두 정욕을 지니고 있으니)”의 現實의 모습이라고 하면, 그 情欲을 제거해야만 비로소 “法道行德(도를 본받고 덕을 실천함)”의 情況이 되므로, 「名亦既有」句역시, 어떻게 해도 「이름도 역시 이미 있음(이름이 생긴 이상에는)」은 아니고, 「既」를 ‘尽’으로 바꾸고, ‘情欲’을 보충하여 “有名之物, 尽有情欲(이름있는 사물은 모두 정욕을 가지고 있다)”로 하지 않으면 안되는 것이다. 그렇게 해야 비로소, 前句에서는 情欲이 있기 때문에 身은 毀辱의 상태가 되고, 後句에서는 그 情欲을 제거하여 道·德에 딱 들어맞는 것이 가능해지고, 하늘도 역시 그것을 인지하고, 신령(神靈)도 도움을 주어서 위험에서 멀어진다고 하는 흐름이 된다

지금까지의 것들을 종합하고, 河上公注에 근거하여 괄호 안에 적절한 설명을 추가하면서 『老子』 本文을 읽어보면,

道는 만인을 제어한다. 이름이 있는 것은 역시 모두 情欲이 있고, (그 결과, 道를 배반하고 德을 떠나면 몸은 훼손되고 욕된다. 그러나, 사람이 情欲을 없애고 道를 본받고 德을 실천하는 것이 가능하면) 하늘 또한 그것(사람의 도를 본받고 덕을 실천하는 행위)을 알 것이다. (하늘이) 그것을 알면, (神靈이 祐助해 주므로) 위태롭지 않게 된다.

가 된다. 이렇게 독해해보면, 情欲이라는 마이너스 가치의 용어가 河上公에게 있어서는 극히 중요했던 것임을 알 수 있다. 河上公에게 있어, 도가적 군주가 수신(修神)하는 경우도, 사람들이 도에 따라 덕을 행하는 경우도, 관건이 되는 용어는 情欲이었다.

### 3 . 生死와 情欲 - 『老子』 第50章 河上公注



『老子』第50章은 생과 死에 대해서 논하고 있는데, 生死의 문제는, 말할 것도 없이 양신(養神)과 밀접한 관계가 있고, 情欲의 문제와도 관련되어 있다. 지금, 50章의 前半부분을 보이면 다음과 같다.

出生入死. 生之徒, 十有三. 死之徒, 十有三. 人之生, 動之死地, 亦十有三. 夫何故. 以其求生之厚.

(나가는 것이 삶이요, 들어가는 것이 죽음이다. 삶에 이르는 원인이 열 셋이고, 죽음에 이르는 원인이 열 셋이며, 사람이 삶을 향해 나아가지만 오히려 죽음의 땅으로 이르게 되는 경우가 열세 가지이다)

여기에 하상공(河上公)은 다음과 같은 注를 달았다. 「」안은 『老子』의 본문이다.

「出生」謂情欲出於五內, 魂定魄靜, 故生.

(‘나가는 것이 삶이다’라는 것은, 욕망이 오장에서 나가 혼이 안정되고 백이 고요해지기 때문에 살게 된다는 말이다)

「入死」謂情欲入於胸臆, 精勞神惑, 故死.

(‘들어가는 것이 죽음이다’라는 것은, 욕망이 가슴속으로 들어가 정기와 오장신이 피곤하고 미혹되기 때문에 죽게 된다는 말이다)

「生之徒十有三, 死之徒十有三」言生死之類各有十三, 謂九竅四關也. 其生也, 目不妄視, 耳不妄聽, 鼻不妄嗅, 口不妄言, (舌不妄)味, 手不妄持, 足不妄行, 精不妄施. 其死也, 反是.

(삶과 죽음에 이르는 원인의 종류가 각각 열세 가지가 있으니, 九竅와 四關을 가리킨다. 사람이 삶의 길에 있을 때는 눈으로 함부로 보지 않고, 귀로 함부로 듣지 않으며, 코로 함부로 냄새 맡지 않고, 입으로 함부로 말하지 않으며, 혀로 함부로 맛보지 않고, 손으로 함부로 잡지 않으며, 말로 함부로 다니지 않고, 정기를 함부로 누설하지 않는다. 그러나 죽음의 길에 있을 때는 이와 반대로 행한다)

「人之生, 動之死地, 十有三」人之求生, 動作反之十三死(地)也.

(사람이 삶을 구해 나아가지만, 그런 행위가 오히려 열세 개의 死地로 이르게 되는 경우가 있다)

「夫何故」問何故動之死地也.

(어째서 그런 행위가 死地로 이르게 되는지를 묻고 있다)

「以其求生之厚」(言人)所以動之死地者, 以其求生活之事太厚, 違道忤天, 妄行失紀.

(死地로 움직여 가게 되는 것은, 사람이 지나치게 넉넉한 삶을 구하면서, 도에 어긋나고 하늘을 거스르며 함부로 행동해 법도를 잃기 때문이다)

注에서는, 「出生入死」이란 情欲이 흥중으로부터 나오면 生, 들어가면 死라고 하고 있어, 河上公은 여기에서도 情欲의 유무를 극히 중시하고 있는 것을 알 수 있다. 生死의 정황을 혼백(魂魄)·정신(精神)의 상태와 관련시키고 있는 점에는, 五臟神의 문제가 관련 되어져 온다. 단적으로 말해 오장신(五臟神)은, 군주의 養神을 중심으로 하는 도가적인 문맥 안에 도교 측이 덧붙인 설

명이라 생각된다.

「十有三」의 개소에 대해서는, 하상공주(河上公注)의 읽는 법은 왕필주(王弼注)등 대다수의 읽는 법과 다른데, 이점은 하상공주의 특색 중의 하나라고 말할 수 있다. 원래 「十有三」이라는 표현에는 「十에 삼있음(十分의 三)」이란 의미도 되고, 「十과 삼있음(十三)」이란 의미도 되는 애매함이 포함되어 있는 것이다.

구구(九竅)와 사관(四關)을 더하면 十三이 되며, 하상공은 이들 十三의 부위가 함부로 활동하지 않으면 情欲은 일어나지 않으며, 함부로 활동한 경우에 情欲이 체내에 들어온다고 생각했다. 구구사관(九竅四關)은 이른바 외계(外界)와 체내(体内)를 연결하는 중개자의 역할을 하고 있다. ‘九竅(9개의 穴)’란 눈·귀·코·입의 상부 七竅와 하부 二竅(二陰)다. 七竅는 감각기관이고, 외계의 정보를 체내에 전하는, 실로 중개자이다. ‘四關’은 手足일 것이다. ‘精’에 언급된 것은, 아래의 二竅(二竅)와 관계되는 것이리라.

注의 ‘動作反之十三死(地)也’나 ‘以其求生活之事太厚’에 보이는 動作이나 生活 등은 우리들도 일상적으로 사용하는 용어이지만, 하상공이 말한 의미는 미묘하게 다르다. 動作은 고의적으로 하는 운동 또는 행동의 의미이고, 生活은 生도 活도 모두 ‘살리다’란 의미인 것에서 알 수 있듯, 「살리는」것을 강조한 용어이다. 따라서 「動作」이나 「生活之事~~」의 표현에는, 고의적인 행동을 하여, 무슨 일이 있어도 살린다고 하는, 억지스런 뉘앙스가 있다. 그 결과로서 道나 天과 다른 것이 되고, 情欲에 사로잡혀 자연의 도에서 벗어나고 마는 것이다. 하상공주(河上公注)의, 구구사관(九竅四關)에서 十三이 된다고 하는 사고방식은 『韓非子』 「解老」편에 보이는 논의에 근거한 것으로 생각된다.<sup>8</sup> 韓非의 「十有三」의 해석은 하상공과 같은데, 사지구구(四肢九竅)는 구구사관(九竅四關)을 말한다. 四肢九竅는 누구나 몸에 가지고 있는 것으로, 살아있을 때는 그것들은 활동하거나 휴식하거나 하여 생명을 지탱하는 활동을 하나, 인간의 죽음과 함께 四肢九竅도 역시 죽는다. 다만, 韓非는 거기에 情欲 등의 불필요한 요소는 넣지 않았고, 그 논법은 지극히 명쾌하다.

「生生」은 뒤에 나오는 「死死」와 대칭이 되는 용어로 단순한 「生」「死」보다 生이나 死를 강조한 표현이다. 「生生」이란 탐욕스런 생명활동 정도의 의미로서, 긍정적인 의미는 아니다.

신체의 活動은 「固」라는 용어로 한정되고, 필연적인 것으로 되어있다. 그 「動」에 대하여「靜」이나 「止」가 잘 조합되면, 四肢九竅는 「生에 속」하는 것이 되나, 「動」뿐이라면 命은 다한다. 이 점은 실로 상식적인 설명으로, 누구라도 납득할 것이다.

현대풍으로 말하면 과로사이다. 그렇지만, 여기에 聖인이 나오는 지점이 古代中國思想이다.

<sup>8</sup> 『韓非子』 「解老」篇：人始於生而卒於死。始之謂出，卒之謂入，故曰「出生入死」。人之身三百六十節，四肢，九竅，其大具也。四肢與九竅十有三者，十有三者之動靜盡屬於生焉。屬之謂徒也，故曰「生之徒也十有三者」。至死也十有三具者皆還而屬之於死，死之徒亦有十三，故曰「生之徒，十有三。死之徒，十有三」。凡民之生生而生者固動，動盡則損也，而動不止，是損而不止也，損而不止則生盡，生盡之謂死，則十有三具者皆為死死地也。故曰「民之生，生而動，動皆之死地，之十有三」。是以聖人愛精神而貴處靜，此甚大於兕虎之害。

움직이기만 하다가 죽음에 이르는 백성에 대하여, 성인은 動보다 靜을 중요시한다, 고. 精神을 사랑한다고 하는 것은 精神을 安靜시키고 消耗하지 않는 것이다. 이 「精神」은 마음의 의미일 것이다.

「코뿔소나 범의 해 ( 兕虎의 害 ) 보다도, 심각하다」고 말한 것은, 50章 後半 부분에 시호(兕虎)가 나오기 때문이다. 兕는, 자세하게 말하면, 코뿔소의 일종이라고도, 물소의 일종이라고도 말할 수 있다. 시호(兕虎)의 害보다도 심각한 해는 물론 生生하여 움직이고, 움직여서 死地에 이르는 것에 대해 말한 것이다.

그리하여 韓非에 의하면 사지구구(四肢九竅)라는 중요부위가 動과 靜을 알맞게 조화하면 살고, 죽을 경우에는 四肢九竅도 죽고, 動뿐이고 靜이 없으면 死地에 이르는 것이나 그것들은 아마도 백성에 대한 경우일 것이고, 聖人は 靜에 있으며 精神을 소중히 한다는 것이다. 하상공은 河上公注에 비하여 평이하고 명쾌한 이 韓非의 논의 위에 情欲과 五臟神의 문제를 추가하여 복잡하게 되었다.

## 4 . 精神과 情欲

河上公注에 보이는 생명관으로서는, 情欲이 커다란 문제가 된다. 거기에 한가지 더 精神의 문제가 관련되어서 온다. 50章의 注에는 “情欲이 흉역(胸臆)에 들어와 精이 피로하고 神이 미혹되므로 죽는다.”고 되어있어, 情欲과 精神이 깊이 관계 지어져 있다.

「精神」이란 용어도 『老子』에는 보이지 않는데, 하상공주에는 빈번하게 출현하고 있다. 情欲처럼 河上公이 일부러 『老子』에 추가한 용어였다.

韓非가 말한 「精神」은 마음의 활동력과 같은 것인데, 우리가 말하는 「精神」과 같은 것으로 이해 가능하다. 그렇지만 河上公이 말한 「精神」은 50章注에서 보았듯이, 경우에 따라서는, 가슴 안에 있는 혼(魂)이나 백(魄)과 함께 오장신(五臟神)으로 이해해야 할 경우도 있다. 이 차이는, 결국 도가적 의미의 「精神」과 도교적 의미의 「精神」의 차이이다. 河上公注의 「精神」이라는 용어에는, 이런 양면성이 있고 그 경계선도 애매하므로, 실로 복잡하여 알기가 어렵다.

우선은, 도가적인 방향에 있다고 생각되는 「精神」의 注解를 살펴보자.

27章은 「善行無轍迹 ( 뛰어난 운행법을 가진 자는 車馬의 흔적을 남기지 않는다 ) 」과 같은 현묘한 경구가 많이 들어있는 장인데, 그 중에 「善閉無閤鍵而不可開(잘 닫는 사람은 빗장 없이 닫아도 열 수 없고)」라는 句가 있다. 河上公은, 거기에 “善以道閉情欲, 守精神者, 不如門戶有閤鍵可得開(도에 의해 정욕을 제어하고 精과 神 지키기를 잘 하는 사람은, 빗장으로 걸고 있지만 열릴 가능성을 안고 있는 문보다 낫다)”라고 注를 달았다. 門戶는 열렸다가 닫혔다가 하는 것인데, 「以道閉情欲, 守精神者」에게는 문이 열려서 情欲이 들어오는 일은 없다는 것이다. 이 정신은 마음이나 기분의 방향에서 이해 가능하다.

28章의 「大制不割(큰 다스림은 해침이 없다)」라는 文言에도, 河上公은 “聖人用之則以大道制御天下, 无所傷割. 治身則以大道制〔御〕情欲, 不害精神(성인이 이것을 사용하면 大道로 천하를 제어하기에 상하거나 해치는 것이 없고, 몸을 다스리면 대도로 욕망을 제어하므로 精과 神을 해치지 않는다)”이라고 注解하고 있다.

이 외에, “內守精神, 外無文采也(안으로 精과 神을 지키고, 밖으로 걸꾸임이 없다)” (15章注)라든가, “法道無為, 治身則有益〔於〕精神(도의 무위를 본받는다. 이것으로 몸을 닦으면 精과 神에 유익하고)” (43章注), “小人不知道意, ……內傷精神, 減壽消年(소인은 도의 본질을 알지 못하면서 날뛰며~~안으로 精과 神을 해치고 수명을 단축시키게 될 뿐이다)” (71章注), “人生含和氣, 抱精神, 故柔弱也. 人死和氣竭, 精神亡, 故堅強也(사람이 살아 있을 때는 和氣를 머금고 精과 神을 안고 있으므로 부드럽고 약하다. 사람이 죽으면 화기가 고갈되고 精과 神이 사라진다. 그러므로 딱딱하고 강해진다)” (76章注) 등에 보이는 精神은 마음이나 기분 등으로 이해되는 것일 것이다.

한편, 第10章의 「專氣致柔, 能嬰兒 (精氣를 흐트리지 않도록 집중시키고, 유연함을 보존하고, 갓난아기의 상태 그대로 있을 수 있는가)」에는, 河上公은 “內無思慮, 外無政事, 則精神不去也 [안으로 마음 쓰는 일이 없고 밖으로 (번거로운) 政事가 없으면, 精과 神이 떠나지 않는다]”라고 注를 달고 있고, 思慮도 政事도 하지 않으면 精神이 스러지지 않는다고 하고 있는데, 갓난아기가 비유로 되어 있는 점을 생각해보면, 이 精神은 마음이나 기분이라기 보다는 실체가 있는 活動源 같은 느낌이 있다. 즉, 도교적 방향의 「精神」일 것이다.

52章의 「用其光, 復歸其明 (지혜의 빛을 움직여 밝음의 상태에 되돌아오면)」의 注에는 “復當反其光明於內, 無使精神泄也 (外面으로 향하는 光明을 內面에 향하게 하여 內在的인 知惠로서 活動시키면, 精神이 새나가는 일이 없다)”로 되어있는데, 精神은 경우에 따라서는 「새어 나가는」 것이라고 인식되고 있다. 이 경우는, 어느 쪽인가 하면, 「精」에 무게를 둔 기술일 것이다.

44章의 「甚愛必大費 (몹시 물건을 아까워하면, 반드시 크게 소비한다)」의 注에는 “甚愛色, 費精神, 甚愛財, 遇禍患. 所愛者少, 所費者多. 故言大費(지나치게 여색을 좋아하는 자는 精과 神을 소모하고, 지나치게 재화를 좋아하는 자는 재앙을 만난다. 좋아하는 것으로 인해 얻는 쾌락은 적고 망가지는 것은 많다. 그러므로 ‘크게 소모한다’고 말하는 것이다)”이라 되어있다. 色이라고 하는 것은 이른바 男女의 問題인 듯한데, 12章의 「五色令人目盲」과 같은 경우 통상 「현란한 색채는 사람의 눈을 볼 수 없게 하고 (마음을 어지럽힌다는 뜻)」로 해석되지만, 河上公注에는 “貪淫好色, 則傷精失明(음란한 색을 탐욕스럽게 좋아하면, 정기를 상하여 시력을 잃게 된다)”이라 되어있다. 과도하게 色에 집착하면 精神을 낭비한다고 하는, 그 精神이란, 단순한 기분이라기 보다는, 아마도 「精」에 역점이 두어진, 실체가 있는 것일 것이다.

72章의 「無狹其所居, 無厭其所生」는 王弼注등에서는, 위정자가 인민에 대하여 위압적이 되어서는 안된다고 하는 의미이나<sup>9</sup>, 河上公注에는, “謂心居神, 當寬柔, 不當急狹也. 人所以生者, 以

<sup>9</sup> 『老子』 72章王弼注: 清〔靜〕無為謂之居、謙後不盈謂之生. 離其清〔靜〕, 行其躁欲, 棄其謙後, 任其威權, 則物擾而民僻, 威不能復制民. ……言威力不可任也.

有精神。〔精神〕託空虚，喜清静，〔若〕飲食不節，忽道念色，邪僻滿腹，為伐本厭神也”<sup>10</sup>注10 라고 되어 있어, 역시「色」이「神」을 손상시키는 것을 나타내고 있다. 마음을 거주지로 하는 이 神은, 五臟神에 포함되는 것일 것이다. 64章의 「為者敗之(유위하는 자는 망치고)」의 注 “有為於色，廢於精神(여색에서 유위하면 精과 神을 망친다)”도 같은 것을 말하고 있다.

72章의 계속되는 글 「夫惟不厭，是以不厭(무릇 压迫만 하지 않는다면, 싫다고 생각되어 지지는 않는다)」에는 “夫唯獨不厭精神之人，洗心濯垢，恬泊無欲，則精神居之(而)不厭也(무릇 精과 神을 염증나지 않게 하는 사람만 홀로 마음의 때와 더러움을 깨끗이 씻는다. 마음이 담백하고 욕심이 없으면 精과 神이 편안히 머물며 염증내지 않는다)”라고 注를 달았다. 싫다고 생각하는 것은 精神이며, 人民이 아닌 것이다. 이 精神도, 기분과 같이 형체가 없는 것이 아니라, 역시 실체로서 존재하는 것일 것이다.

「五色」에 대해 언급한 12章에는, 또「馳騁畋獵，令人心發狂(말 달리고 사냥하는 것은(격렬한 운동은) 정신을 미치게 만들며)」라는 문구가 있는데, 이것에 河上公은 “人精神好安靜，馳騁呼吸，精神散亡，故發狂(사람의 정신은 안정되고 조용한 것을 좋아한다. 말 달리듯이 호흡을 가쁘게 하면 정신이 흩어진다. 그러므로 미치게 된다)”이라 注를 달았다.

72章의 注와 같이 精神은 清静을 기뻐하는 것으로 되어 있는데, 『老子』의 「心」을 일부러「精神」으로 바꾸어 말하고 있는 것은, 「心」은 「散亡」하는 것이, 아니기 때문일 것이다.

그 외에, “王者……治身輕淫則失其精，……躁疾(시끄럽고 부산하게 하면)則失其精神”(26章注) 등을 포함하여, 河上公注에는, 마음이나 기분과 같이 붙잡을 수 없는 것이 아니라, 실체적인 것으로 생각되는 「精神」도 인정되는 것이다.

이상과 같이 河上公注의 「精神」의 의미에는 양면성이 있다고 생각되나, 그것을 구별하는 경계선은 분명하게는 해 놓지 않아, 알기 어렵다. 위에서 시도한 구별도, 대강의 것에 지나지 않는다. 이러한 복잡성은, 河上公注 자체가, 그 성립 과정이 지극히 복잡했기 때문이라고 생각된다.

## 小 結

본 논문은 河上公注에 보이는 생명철학에 대하여, 그저 그 일단을 본 것뿐이다. 본래의 河上公注는 第1章의 注에 보았듯이 儒家的인 經術政教의 道에 대하여, 自然長生の 道를 「常道」로 하는 것이었다. 이 道는 도가적 군주의 無爲에 의한 養神이고, 無事로 백성을 편안하게 하는 為

<sup>10</sup> 大意：心은 神의 거소이고, 그 장소는 넉넉하고 느긋해야 하는 것으로, 재촉하거나 좁히거나 해서는 안 된다. 라는 것을 말하고 있다. 사람이 살아 있을 수 있는 것은 精神이 있기 때문이다. 정신은 공허한 곳에 있고, 깨끗하고 조용한 것을 좋아한다.

만약 마음 내키는 대로 먹고 마시며, 道를 소홀히 하고 色만을 마음에 두고 있다면, 안 좋은 것이 복부에 한가득 차고, 근본이 못쓰게 되어 神은 압박을 받게 될 것이다.

政의 道도 이 養神을 전제로 생각되고 있다.

河上公에게 있어서 무엇보다 중요한 것은 도가적 군주의 養神이고, 마음가짐이었다. 구체적으로 말하자면, 군주가 情欲을 제거하고 中和를 지키는 것이었다. 情欲은, 도가적 군주가 「常道」로서의 自然長生の 道를 실천할 때, 무엇보다도 배제에 노력을 기울여야만 하는 것으로, 情欲에 영향을 받으면, 長生등은 기대할 수도 없는 것이다.

『老子』의 文言에 情欲을 연결 지은 것은, 전부 河上公의 의도에서 나오는 것이다. 情欲은 만인에게 있고, 도가적 군주의 養神도, 단적으로 말하면 情欲을 제거하기 위함이었다. 그래서 『老子』 第32章 河上公注를 검토했는데, 거기에서 河上公은 꽤 무리하여 주를 달았던 것을 알 수 있었다.

第50章의 注에서는, 情欲이 흉역(胸臆)으로부터 나오면 生、 들어가면 死로 인식되고 있다. 여기에서는, 「五内」라든가 「魂·魄·精·神」등의 용어도 보이고, 五臟神의 사고방식의 영향을 엿볼 수 있었다.

끝으로, 河上公이 「情欲」과 함께 『老子』의 注解에 사용한 「精神」을 분석하고, 거기에 도가적 의미와 도교적 의미가 있는 것을 슬쩍 보았다.

본 논문은, 분량의 문제도 있고, 슬쩍 본 것에 지나지 않으나, 河上公注의 생명철학이 情欲을 둘러싸고 전개되고 있던 것은 확실하다.

# 『老子』河上公注の生命哲学

蜂屋邦夫

東京大学 名誉教授

今回の研究会の主題は「東方文明と生命哲学」ということである。そこで、『老子』河上公注（正称は『老子道德経河上公章句』であるが、本稿では簡便に河上公注と表記する）を取りあげ、その生命哲学の一局面について考察したい。河上公注については、すでに韓国・京畿大学の李奉鎬教授が2016年の本研究会で勝れた論考を発表され、そのなかで言及されておられる<sup>1</sup>。ただ、李教授の力点は『黄庭経』にあり、河上公注については、その導入的な位置づけなので、私の今回の発表は、李教授の発表とそれほど重複はないように思う。李教授の研究を参照しつつ、私なりの考えを述べたい。

## 1. 河上公注の要点

『老子』のもっとも基本となる考え方の一つは、第1章に見える「道可道、非常道。名可名、非常名」であろう。通常の「道」に対して「常道」を考え、そこから「道」や「名」について、さまざまな章で、宇宙生成論をも含む深い思索が展開されている。

この第1章について、河上公は「道可道」は「謂経術政教之道也」であり<sup>2</sup>、「非常道」は「非自然長生之道也。常道当以無為養神、無事安民、含光蔵暉、滅迹匿端、不可称道」<sup>3</sup>であると注を付けた。

さらに「名可名」は「謂富貴尊榮、高世之名也」<sup>4</sup>とし、「非常名」は「非自然常在之名也。常名当如嬰兒之未言、鷄子之未分、明珠在蚌中、美玉処石間、内雖昭昭、外如愚頑」<sup>5</sup>であると説明した。

「常道当以無為養神、無事安民」とは、道家的君主の修養と為政に他ならない。修養とは無為によって神を養うことであり、為政は事無くして民を安んずることである。これは、通常の道

---

<sup>1</sup> 李奉鎬 「『黄庭経』的存身神法和華麗の人体内部世界」、『2016年東亜人文論壇——東方文化與心靈健康國際學術研討會——論文集』57頁～93頁、2016年8月20日—21日。

<sup>2</sup> テキストは、王卡点校『老子道德経河上公章句』、中華書局、1993年8月、に拠る。

<sup>3</sup> 大意：「非常道」は、自然長生の道ではない。「常道」とは、まさに無為によって神を養い、民を束縛する仕事を無くして民を安らかにすることであり、輝く美徳は心の内にしまい込み、功績をひけらかさず、事績を知らしめるような端緒は隠し、自らを褒めたたえるようなことは、してはいけないのである。

<sup>4</sup> 大意：「名可名」とは、身分が高く財産が多く、繁栄して、世に名高いということを言うのである。

<sup>5</sup> 大意：「非常名」とは、自然常在の名ではない。「常名」は、まさに赤子がまだ何もしゃべらず、鶏がまだ卵を生まず、明珠がまだ貝の中にあり、美玉がまだ石の中にあるようなもので、内面は明らかであるが、外面は愚鈍のようであることである。

を儒家的な「経術政教之道」とし、通常の名を「富貴尊榮、高世之名」と規定したものと対置されている。「富貴尊榮、高世之名」も、また儒家が尊重するものである。

「常道」に非ざることを「自然長生之道」に非ずとしている点から言えば、「常道」は「自然長生之道」であり、それが、すなわち道家的君主の修養と為政である、ということになる。故に、「常道当以無為養神、無事安民」とは言うものの、力点は「以無為養神」に置かれていると考えられる。

河上公は、第1章下文の「常無欲以觀其妙、常有欲以觀其徼」について、無欲の者と有欲の者について、「此兩者、同出而異名」の「兩者」に当て、「名無欲者長存、名有欲者亡身也」と判定している。「同謂之玄」経下に「玄」を天とし、兩者ともに「同受氣於天」だとするが、「玄之又玄」経下に、天の中にも復た天があり、稟氣の仕方に厚薄が有って、「得中和滋液則生賢聖、得錯乱汚辱則生貪淫」と述べて区別している。

そして最後の「衆妙之門」経下に「能知天中復有天、稟氣有厚薄、除情去欲、守中和、是謂知道要之門戸也」<sup>6</sup>と述べて情欲に言及して締めくくった。

河上公注の要点は、儒家的な経術政教の道に対して、自然長生の道を「常の道」とした点にある。この道は道家的君主の無為による養神のことであり、事なくして民を安んずる為政の道も、この養神を前提として考えられている。河上公にとって何よりも重要なのは道家的君主の養神であり、心構えであった。いっそう具体的に言えば、それは君主が情欲を除去し中和を守ることであった。道家的君主は天から「中和滋液」を稟け、無欲であって長存する者であった。

『老子』には情欲という言葉はなく、『老子』の文言を情欲に結びつけたのは、すべて河上公の解釈である。情欲は『老子』にないだけではない。『論語』や『孟子』にもなく、『荀子』には「情欲～」という表現はあるが、「情は～を欲する」という意味であって、情欲という熟語ではない。『莊子』には「天下」篇に他の思想家を説明した言葉として一箇所見えるだけ、『墨子』や『韓非子』にもなく、儒教の経典にも見えない。つまり情欲という言葉は古代中国の思想文献には、ほとんど見当たらない言葉である。

情欲は、養生家の思想を盛ったものと思われる『呂氏春秋』仲春紀「情欲」篇など、わずかに医家や養生家の文献に使われたようであり、河上公注の情欲もそれらの影響をうけたものと見る説もある<sup>7</sup>。

河上公注には、「除情去欲」のような表現を含めて、「情欲」という言葉は20章にわたって27例見える。このように情欲を多用している点は河上公注の際だって大きな特色である。情欲は、道家的君主が「常の道」としての自然長生の道を実践するとき、なによりも排除に努めなければならないものであり、情欲に影響されれば、長生などは望むべくもないのである。第1章に限ってみても、『老子』には宇宙論的な視野の広さがあるが、河上公は道家的君主の養神を中心に、情欲の除去という方向で注解しているのである。

情欲は万人にあり、道家的君主と雖も、養神によって達成すべき目標は、まずは情欲を除去することであった。そこで、そのことに関連する『老子』第32章河上公注を検討しよう。

<sup>6</sup> 大意：天の中にさらに天があり、天からの気の受け方に厚薄があることをしっかり認識して、情欲を除去し中和（偏らず正しい状態）を守ることを、道の要を知る入り口と言う。

<sup>7</sup> 楠山春樹『老子伝説の研究』（創文社東洋学叢書）、創文社、1979年2月。本論文は、この研究に負うところが多い。



## 2. 万人に情欲あり——『老子』第32章河上公注

第32章は樸のような道から名ができてくる状況を述べた章である。まず、『老子』の文を掲げると、

道常無名。朴雖小、天下不敢臣。侯王若能守之、万物將自賓。天地相合、以降甘露。民莫之令而自均。

始制有名。名亦既有、天亦將知之。知之、所以不殆。譬道之在天下、猶川谷之與江海。

というものである。

冒頭から「民莫之令而自均」までの前段については、河上公注がその他の注と際だって違う点は見当たらない。

注目すべきは「始制有名」以下の後段で、「始制有名」に、河上公は「始、道也。有名、万物也。道無名、能制於有名。無形、能制於有形也」と注をつけた。

「始、道也」は奇妙な注であるが、「始」を「始めて」という副詞的用法ではなく、名詞として根元とか原初の意味にとり、それはつまり道だ、という発想なのであろう。

「制」は、おそらく制御の意味に解釈している。無名無形の道が有名有形の万物（万民）を制御するということであり、万物（万民）に対して道に則って活動すべきだ、と言っていることになる。

「有名、万物也」とは、万物には、すべてその物としての名があるから、名が有ることイコール万物、と説明した。万物には、ただの物体としてのモノや生物も含まれるが、ここの万物は、道を守る王侯に従う万民のことである。なお、万物を制御する「道」にも道という呼び方があるけれども、それは仮の呼び方であり、ここで言う「名」ではないので、「無名」と言った。むしろ、冒頭の「道常無名」を踏まえている。

「樸」とは伐り出したばかりの粗木であり、伐り出された木自体には人の手が加わっていないことから、道の喩えとされる。「制」の本来の意味は、その樸を裁断して器物をつくることであり、第28章には「樸散則為器」という文言がある。道に関連させて言えば、制度などの人為的な決まりをつくることであり、「制」すれば、樸にも道にも、器物や制度の「名」が生まれ、どんどん道から遠ざかる。

河上公注は、この後の注も含めて言えば、いささか特異である。なぜそうした注解をしたのか、じつは、そこに情欲の問題が関係してくる。

次句の「名亦既有」について、河上公は「既、尽也。有名之物、尽有情欲、叛道離徳、故身毀辱也」と注をつけた。

通常の解釈では、「亦既」は次句の「亦將」と呼応して「すでに……したからには」の意味であり、「亦將」は「やはり……したい、やはり……であろう」の意味である。論理や気分を示す言葉にすぎない。ところが河上公は「既」を「尽」に置きかえ、しかも「情欲」まで加えた。

河上公が相当無理な注解をしたのは、万人（名有るもの）には情欲があることをどうしても言いたかったからだと思われる。名有るものたるや「叛道離徳」と、随分な言われようで、まったく立つ瀬がないが、どうやら河上公は、前段の『老子』本文「侯王若能守之、万物将自賓」と前句の注「道無名、能制於有名」を前提として、道を守る王侯（道家的君主）こそが情欲ある万人を制御することができる、ということを示そうとしたのだと思われる。

「身毀辱也」の「毀辱」は誹り辱めることであるが、他人を毀辱するのではなく、わが身を毀辱するのである。「毀」は、元来は土器が壊れる意味であり、「辱」は恥辱・屈辱の辱であるが、恥が心にハジルことであるのに対し、辱は身体にハジルことで、身体が損なわれたり、屈伏させられたりして感じるハジである。つまり「身毀辱」とは身体が毀の状態・辱の状態であるということである。

では、なぜ毀辱を受けるのかと言えば、情欲を持つからである。万人は尽く情欲を持ち、道や徳などには目もくれず、情欲に動かされて行動するから、やがて誰もが身の危険におちいる。そうならないようにするためには、無名が有名を制するように、道を守る王侯が万人を制御することだ、というわけである。

次句は王弼本を始めとする『老子』のテキストは「夫亦将知止」であるが、河上公本だけは「天亦将知之」であり、「夫」を「天」に、「止」を「之」としている。

「夫」を「天」に変えた場合、当然「止」は「之」でなければならない。止まるを知るのは人であって、天ではないからである。では、天とした場合、筋は通っているのであろうか。

「天亦将知之」の河上公注は「人能法道行徳、天亦将自知之」である。どのようにすれば前句の注で言った「叛道離徳」の状況から、ここの「法道行徳」という状況になるのか、ここでは何も説明していないが、当然、情欲を除去することが条件となる。第48章では、道家的君主の「無為而無不為」という境地の説明として、河上公注は「情欲断絶、徳於道合」と、はっきりと示している。

次句の河上公注のテキストは「知之、所以不殆」であり、やはり「止」を「之」としている。注は「天知之、則神靈祐助、不復危殆」である。天が認知してくれれば、神靈の助けがあるから危険な目には遭わない、ということで、一貫して天に責任を預けた論法である。

「始制有名」から後の『老子』本文を河上公の解釈に基づいて繋げて解釈すれば、

道が名有るもの（万人）を制御する。名有るものは尽く情欲を持っている。天もやはりまた自ずからそのことを知るであろう。天がそのことを知るというのが、危険な目に遭わない手だてである。

となる。前半は読み方の違いであるが、後半は文字も違っている。天が出てくる状況が不自然であるが、それは『老子』本文のことだから問題にしないとしても、このまま読めば、天が知ることとは万人が情欲を持っているということにならざるを得ない。

結論を言えば、河上公が見たここの『老子』は論理の筋が通っていない。通っていない筋を無理に通そうとして、河上公は「天亦将知之」の一句に「人能法道行徳」という条件を付けざるを得なかったのである。前句の「叛道離徳」という状況が「有名之物、尽有情欲」の現実の姿だとすれば、その情欲を除去して始めて「法道行徳」の状況になるから、「名亦既有」の句も、どうしても「名も亦た既に有り（名ができたからには）」ではなく、「既」を「尽」に置きかえ、

「情欲」を補って「有名之物、尽有情欲」としなけりばならなかつたのである。そうして始めて、前句では情欲があるために身は毀辱の状態となり、後句ではその情欲を除去して道・徳に即することができ、天もまたそのことを認知し、神霊も助けてくれて危険から遠ざかる、という流れとなる。

そこで、以上のことをまとめ、河上公注に拠って（ ）内に適宜説明を加えながら『老子』本文を読むと、

道は万人を制御する。名有るものは亦た尽く情欲が有り、（その結果、道に叛き徳を離れ、身は毀辱されることになる。しかし、人が情欲を除き、道に法り徳を行なうことができれば）天も亦たそれ（人の法道行徳の行為）を知るであろう。（天が）そのことを知れば、（神霊が祐助してくれるから）あや殆ういことにはならない。

となる。こう読み解いてみれば、情欲というマイナス価値の言葉が河上公にとって極めて重要であったことが分かる。河上公にとって、道家的君主が修神する場合も、人々が道に法り徳を行なう場合も、關鍵となる言葉は情欲であった。

### 3. 生死と情欲——『老子』第50章河上公注

『老子』第50章は生と死について論じており、生死の問題は、言うまでもなく養神と密接な関係があり、情欲の問題とも関連してくる。いま、50章の前半部分を示すと、次のようである。

出生入死。生之徒、十有三。死之徒、十有三。人之生、動之死地、亦十有三。夫何故。以其求生之厚。

この箇所に河上公は次のような注を付けた。「 」内は『老子』の本文である。

「出生」謂情欲出於五内、魂定魄静、故生。

「入死」謂情欲入於胸臆、精勞神惑、故死。

「生之徒十有三、死之徒十有三」言生死之類各有十三、謂九竅四關也。其生也、目不妄視、耳不妄聽、鼻不妄嗅、口不妄言、〔舌不妄〕味、手不妄持、足不妄行、精不妄施。其死也、反是。

「人之生、動之死地、十有三」人之求生、動作反之十三死〔地〕也。

「夫何故」問何故動之死地也。

「以其求生之厚」〔言人〕所以動之死地者、以其求生活之事太厚、違道忤天、妄行失紀。

注では、「出生入死」とは情欲が胸中から出れば生、入れば死だと言っており、河上公が、ここでも情欲の有無を極めて重視していることが分かる。生死の状況を、魂魄・精神の状態と関連させている点には、五臓神の問題が関わってくる。端的に言って五臓神は、君主の養神を中心とする道家的な文脈の中に、道教側が加えた説明だと思われるのである。

「十有三」の箇所については、河上公注の読み方は王弼注などの大多数の読み方と違っており、この点は、河上公注の特色の一つと言える。もともと「十有三」という表現には「十に三有り（十分の三）」の意味にもなれば、「十と三有り（十三）」の意味にもなる曖昧さを含んでいるのである。

九竅と四関を足すと十三となり、河上公は、これら十三の部位が妄りに活動しなければ情欲は起こらず、妄りに活動した場合に情欲が体内に入りこむ、と考えた。九竅四関は言わば外界と体内を結ぶ仲介者の役を果たしている。

「九竅（九つの穴）」とは、目・耳・鼻・口という上の七竅と下の二竅（二陰）である。七竅は感覚器官であり、外界の情報を体内に伝える、まさに仲介者である。「四関」は手足のことであろう。「精」に言及したのは、下の二竅に関わるものとしてであろう。

注の「動作反之十三死〔地〕也」や「以其求生活之事太厚」に見える「動作」や「生活」などは我々も日常的に使う言葉であるが、河上公の言う意味は微妙に違っている。「動作」は、ことさらな運動とか行動の意味であり、「生活」は、生も活も生きるという意味であることから分かるが、「生きる」ことを強調した言葉である。そこで、「動作」や「生活の事云々」の表現には、ことさらな行動をし、何が何でも生きるという、ごり押しのニュアンスがある。その結果として道や天に違うことになり、情欲に駆られて自然の道から外れてしまう、ということになるわけである。

河上公注の、九竅四関で十三になるという考え方は、『韓非子』「解老」篇に見える議論に拠ったものと思われる<sup>8</sup>。

韓非の「十有三」の解釈は河上公と同じであり、四肢九竅は九竅四関のことである。四肢九竅は誰の身にも備わっているものであり、生きているときは、それらは活動したり休息したりして生命を支える働きをするが、人の死とともに四肢九竅もまた死ぬ。ただ、韓非は、そこに情欲などの余計な要素は持ち込まず、その論法は、きわめて明快である。

「生生」は後に出る「死死」と対になる言葉で、ただの「生」「死」よりも生や死を強調した表現である。「生生」とは食欲な生命活動というような意味合いで、プラスの意味ではない。

身体の活動は「固」という言葉で限定され、必然的なこととされている。その「動」に対して「静」や「止」がうまく組み合わせられれば、四肢九竅は「生に属す」ことになるが、「動」ばかりだと命が尽きる。この点は、まことに常識的な説明であり、誰もが納得するであろう。現代風に言えば過労死である。だが、ここに聖人が出てくるところが古代中国思想である。動くばかりで死地に行く民に対して、聖人は動より静を重んじているのだ、と。精神を愛するというのは、精神を安静にして、消耗しないことである。この「精神」は心の意味であろう。

「犀や虎の害（兕虎の害）よりも、はなはだしい」と言ったのは、50章の後半部分に兕虎が出るからである。兕は、こまかく言えば、犀の一種とも水牛の一種とも言われる。兕虎の害より

<sup>8</sup>『韓非子』「解老」篇：人始於生而卒於死。始之謂出，卒之謂入，故曰「出生入死」。人之身三百六十節，四肢，九竅，其大具也。四肢與九竅十有三者，十有三者之動靜盡屬於生焉。屬之謂徒也，故曰「生之徒也十有三者」。至死也十有三具者皆還而屬之於死，死之徒亦有十三，故曰「生之徒，十有三。死之徒，十有三」。凡民之生而生者固動，動盡則損也，而動不止，是損而不止也，損而不止則生盡，生盡之謂死，則十有三具者皆為死死地也。故曰「民之生，生而動，動皆之死地，之十有三」。是以聖人愛精神而貴處靜，此甚大於兕虎之害。

もはなはだしい害とは、むろん、生生して動き、動いて死地に之くことについて言ったものである。

かくて韓非によれば、四肢九竅という重要部位が動と静とほどよく調和すれば生き、死の場合は四肢九竅も死に、動ばかりで静がなければ死地に行くのであるが、それらは、おそらく民についての場合であり、聖人は静にいて、精神を大事にする、ということになる。河上公注に比べて平易明快であり、河上公は、この韓非の議論の上に情欲と五臓神の問題を加えたので複雑になった。

## 4. 精神と情欲

河上公注に見える生命観としては、情欲が大きな問題となる。そこに、もう一つ、精神の問題が関わってくる。50章の注には「情欲が胸臆に入り、精が勞し神が惑うから死ぬ」とあり、情欲と精神は深く関係づけられていた。

「精神」という言葉も『老子』には見えず、河上公注には頻出する。情欲と同じように、河上公が、ことさらに『老子』に加えた用語であった。

韓非が言った「精神」とは心の活動力のようで、我々の言う「精神」と同じようなものとして理解できる。だが河上公の言う「精神」は、50章注で見たように、場合によっては、同じく胸内にある魂や魄と併せて五臓神として理解すべきものでもある。この違いは、つまり道家的意味の「精神」と道教的意味の「精神」の違いである。河上公注の「精神」という言葉には、この二面性があり、その境界線も曖昧であるから、じつに複雑で分かりにくい。

まずは、道教的な方向にあると思われる「精神」の注解を見てみよう。

27章は「善行無轍迹（すぐれた行き方をする者は車馬の跡をのこさない）」のような玄妙な警句がたくさん並んでいる章であるが、その中に「善閉無関鍵而不可開」という句がある。河上公は、そこに「善以道閉情欲、守精神者、不如門戸有関鍵可得開」と注をつけた。門戸は開いたり閉じたりするが、「以道閉情欲、守精神者」には戸が開いて情欲が入ってくるようなことはない、ということである。この精神は心や気持ちの方向で理解できる。

28章の「大制不割」という文言にも、河上公は「聖人用之則以大道制御天下、无所傷割。治身則以大道制〔御〕情欲、不害精神」と注解している。

このほか、「内守精神、外無文采也」（15章注）とか、「法道無為、治身則有益〔於〕精神」（43章注）、「小人不知道意、……内傷精神、減寿消年」（71章注）、「人生含和氣、抱精神、故柔弱也。人死和氣竭、精神亡、故堅強也」（76章）などに見える精神は、心や気持ちなどとして理解されるものであろう。

一方、第10章の「專氣致柔、能嬰兒（精気を散らさないように集中させ、柔軟さを保ち、赤子のような状態のままではいらぬか）」には、河上公は「能如嬰兒内無思慮、外無政事、則精神不去也」と注をつけており、思慮も政事もなければ精神が去らないと言っているが、嬰兒が譬えとなっていることを考えると、この精神は心や気持ちというより、実体のある活動源のような感じがある。つまり道教的方向の「精神」であろう。

52章の「用其光、復歸其明（知恵の光を働かせ、明の状態に立ちもどれば）」の注には「復当反其光明於内、無使精神泄也（外面にむかう光明を内面にむけて内在的な知恵として活動させれば、精神を泄らすようなことはない）」とあるが、精神は場合によっては「泄れる」ものだと認識されている。この場合は、どちらかと言えば「精」に重みを置いた記述であろう。

44章の「甚愛必大費（ひどく物惜しみすれば、かならず大いに消費する）」の注には「甚愛色、費精神、甚愛財、遇禍患。所愛者少、所費者多。故言大費」とある。色というのは、いわゆる男女の問題のようで、12章の「五色令人目盲」は、通常「きらびやかな色彩は人の目を見えなくさせ（心を惑わすの意）」と解釈されるが、河上公注には「貪淫好色、則傷精失明」とある。

過度に色に執着すると精神を費やすという、その精神とは、ただの気持ちと言うより、おそらく「精」に力点が置かれ、実体があるものであろう。

72章の「無狹其所居、無厭其所生」は、王弼注などでは、為政者が人民に対して威圧的になってはいけないという意味であるが<sup>9</sup>、河上公注には、

謂心居神、当寬柔、不当急狹也。人所以生者、以有精神。〔精神〕託空虚、喜清静、〔若〕飲食不節、忽道念色、邪僻滿腹、為伐本厭神也<sup>10</sup>。

とあり、やはり「色」が「神」を損なうことが示されている。心を居場所とするこの神は、五臓神に含まれるものであろう。64章の「為者敗之」の注、「有為於色、廢於精神」も同じことを言っている。

72章の続きの文、「夫惟不厭、是以不厭（いったい、圧迫さえしなければ、それならば、いやだとは思わないのだ）」には「夫唯独不厭精神之人、洗心濯垢、恬泊無欲、則精神居之〔而〕不厭也」と注をつけた。いやだと思うのは精神であり、人民ではないのである。この精神も、気持ちのような形のないものではなく、やはり実体として存在するものであろう。

「五色」のことで言及した12章には、また「馳騁田獵、令人心發狂」という文句があり、これに河上公は「人精神好安靜、馳騁呼吸、精神散亡、故發狂」と付注した。72章注と同じように精神は清静を喜ぶものとされているが、『老子』の「心」をわざわざ「精神」と言い換えているのは、「心」は「散亡」するものではないからであろう。

そのほか、「王者……治身輕淫則失其精、……躁疾（騒がしく忙しくすれば）則失其精神」（26章注）などを含め、河上公注には、心や気持ちというような捉えどころのないものではなく、実体的なものと思われる「精神」も認められるのである。

以上のように、河上公注の「精神」の意味には二面性があると思われるが、それを区別する境界線はすっきりとはせず、分かりにくい。以上の試みた区別も、一応のものにすぎない。こうした複雑さは、河上公注自体が、その成立の過程が極めて複雑であったからだと思われる。

<sup>9</sup> 『老子』72章王弼注：清〔静〕無為謂之居、謙後不盈謂之生。離其清〔静〕、行其躁欲、棄其謙後、任其威權、則物擾而民僻、威不能復制民。……言威力不可任也。

<sup>10</sup> 大意：心は神の居場所であるが、その場所はゆったりとゆるやかであるべきで、せかしたり狭めたりしてはならない、ということを行っている。人が生きていられるのは精神があるからだ。精神は空虚な所に居って、清らかで静かであることを喜ぶのだ。もしも好きなように飲食し、道のことは疎かにして色のことばかり気にかけていると、悪いものが腹一杯になり、根本がだめになって神は圧迫されてしまうのだ。

## 小 結

本論は、河上公注に見える生命哲学について、その、ほんの一端を見たものである。本来の河上公注は、第1章の注に見たように、儒家的な経術政教の道に対して、自然長生の道を「常の道」とするものであった。この道は道家的君主の無為による養神のことであり、事なくして民を安んずる為政の道も、この養神を前提として考えられている。

河上公にとって何よりも重要なのは道家的君主の養神であり、心構えであった。具体的に言えば、君主が情欲を除去し中和を守ることであった。情欲は、道家的君主が「常の道」としての自然長生の道を実践するとき、なによりも排除に努めなければならないものであり、情欲に影響されれば、長生などは望むべくもないのである。

『老子』の文言に情欲に結びつけたのは、すべて河上公の意図に出ることである。情欲は万人にあり、道家的君主の養神も、端的に言えば情欲を除去するためであった。そこで、『老子』第32章河上公注を検討したが、そこでは、河上公は相当無理をして付注していることが分かった。

第50章の注では、情欲が胸臆から出れば生、入れば死と認識されている。ここには、「五内」とか「魂・魄・精・神」などの言葉も見え、五臓神の考え方の影響がうかがえる。

最後に、河上公が「情欲」とともに『老子』の注解に用いた「精神」を分析し、そこに道家的意味と道教的意味があることを瞥見した。

本論は、分量の問題もあって、瞥見にすぎないものであるが、河上公注の生命哲学が情欲を廻って展開されていたことは確かである。





# 張天師與唐代天師道

祁泰履

科羅拉多大學博爾德分校

道教作為一個有組織的宗教直到公元二世紀，東漢王朝（公元25-220年）逐漸從歷史的舞台落幕時才興起。它的創建者張陵，一位高深莫測的人物，在後來的時代裡被封為神，則是一次天啓（revelation）的主角。在這場被描述為正一盟威的神靈啟示的基礎上，張陵建立了一個教會組織，由分佈在四川高原的二十四個儀式中心，即二十四治組成；一個由三會日組成的年度儀式日程；以及一種由被授予神職的信徒組成的通用的職位劃分：祭酒，籙生與道民。每一戶道教家庭都必須建立一所特殊的建築—靜室，專為舉行宗教儀式使用，並於每日早晚在靜室裡面進行一個朝禮來拜見道教神明。教會成員的集體生活在很多方面都受到道所降下的行為準則（即教誡）的約束，他們獨特的服飾讓人們一眼就能將他們與俗眾區分開來，同時他們信仰著一種超越中國政府所建立的法律與號令的與眾不同的道德觀（ethos）。

在宗教史上，這一段時期可以稱得上是共同體道教（Communal Daoism）。在這段相對穩定的時期裡，教會在它的教義上保持著絕對的權威，道民的等級也由治籙體系劃分出清晰的級別界定。這一體系在公元四世紀晚期，受到了由上清和靈寶兩個新授經文啟示的挑戰。雖然上清派經文並沒有廣泛流傳，但它的一些實踐儀式似乎在公元五世紀的中國南方上層道士中較為流行，及至唐朝，更多的文人墨客開始成為這些思想的受眾。靈寶派經文的傳播方式雖然更不明了，但它們的影響其實更加深遠。靈寶派儀式最終取代了天師道在道教日常生活中的儀式，並引領了道教職位體系本質上的改變。道教從一個所有信徒皆有神職，為教士，可以作儀式的普遍教士會，發展成一個沒有固定的信徒，唯有宗教從業者的行會組織。這種變化也與道教和民間宗教之間根本關係的改變有關。從最開始站反對大部分民間宗教信仰的立場，慢慢走向了一種看管者（caretaker）的角色，通過巨大莊嚴的齋醮儀式來確定皇天所分配給各地神明的神位與權限。

天師道這一共同體道教經過如何過程而變為明清時期的行會，如何變為民間信仰的看管者一樣的組織，這其中真實的轉變過程是十分模糊的。我們可以從《陸先生道門科略》（HY 1119）中得知，雖然教內實現一些彎曲教條現象，道教團體的基本結構，一直到五世紀中期都還存在。陸修靜（406-477）批評了當時違反道戒而破壞授籙制度的道士與道民，可是這種批評也證明授籙制度基本上還在正常運轉，而靈寶傳統的大宗師陸修靜談遵守天師道教戒的時候並不覺得需要提及靈寶經。

雖然在這一時期靈寶傳統裡已經有以大眾信徒為對象的齋和醮儀式，但它們不可能是立刻被天師道團體的成員所接受，更可能是被各治的天師道祭酒們慢慢學習，逐漸將這些新的儀式加入到他們自己的儀式體系當中。在現存的資料中，卻沒有關於虔誠的靈寶道士傳播他們新的儀式，以代替天師道上章儀式的記載。實際上，新的靈寶儀式仍然將上章儀式的基本過程，即提交一份正式的文

書給天曹，作為他們儀式的核心。因此，我們應該探索能夠反映這種從天師道向靈寶派儀式過度的轉變根源。

《無上三天法師說蔭育眾生妙經》（HY 1188）就可以提供這方面的材料。它反映了一個已經吸收了許多靈寶派影響的成熟的天師道傳統。雖然是張天師敘述本經，經文勸讀者建靈寶清齋，即陸修靜所稱的自然齋。經文源自唐朝文獻，文中使用唐代的行政區域劃分，並提及郎州，這個地名直到唐玄宗（在位公元712-755年）設置郎州後才出現。文中提及的末世災難即將到來的日期，應該就是770年，830年或890年<sup>1</sup>。

這份經文的開篇，形容已經神化的張天師飛昇在空中，俯視著人間悲慘的景象。天師的這種形象由來已久，最開始是在《正一法文天師教誡科經》的篇章中出現。在這份早期經文合輯中，《陽平治》（約公元230年）以及《大道家令戒》（公元255年）兩篇都是由張天師傳授，並且都將其視為神明。此外，據這兩篇文獻記載，天師們飛昇到世界的各個角落尋找有德行之人，來補充種民的位分，讓他們得以在即將到來的大災難中幸存。

這份合輯開篇經文《天師教誡科》，又有單獨傳世本叫做《中和經》（HY 1112），就是我去年在本講座中曾經討論過。比起合輯中其他文獻，它的時期較晚，可能在五世紀之後才出現。它對這個世界的未來比較樂觀。焦點不放在即將到來的災難，更關注道士們是如何在一個由教外的世俗豪強統治的混雜的社會裡生存並發展。

《蔭育眾生妙經》則在某種程度上退了一步，關注於災難的來臨。經文用了很長的篇幅來描述當時人們面臨的種種問題，尤其聚焦在飢荒和其影響上，包括對十種飢荒可能帶給人們的傷害的驚人列舉，比如來自其他人的威脅，以及飢不擇食的危害：

- 第一經求遂路被人殺死
- 第二食葛蔓根腹中脹滿死
- 第三食肉味病重死
- 第四往還行不得施
- 第五氣力薄弱死
- 第六國土不安賊戰鬥死
- 第七蟲虎食人死
- 第八覓糧逐路饑死
- 第九羸瘦死
- 第十食蔓根不濟死<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> 參見勞格文（John Lagerwey）在施舟人（Kristofer M. Schipper）和傅飛嵐（Franciscus Verellen）編寫的書《道藏通考》（*The Daoist Canon*）中的文章。Kristofer M. Schipper and Franciscus Verellen, *The Daoist Canon* (Chicago: University of Chicago Press, 2004), 489-490.

<sup>2</sup> HY 1188: 1a8-1b3.

這些即將到來的災禍的成因，與被稱為“劫”的宇宙輪迴密不可分，這個詞源自於對一個印度概念的翻譯，kalpa。由於這一劫正在快速邁向它的終點，因此給自然界帶來了諸多變故，而凡人的苦難往往可以和超自然因素聯繫到一起。第一處論述這個問題的地方就提供了這種關聯：

吾見天地轉動，日月變移，星辰失度，劫運將終，饑鬼出世，異災萬端。<sup>3</sup>

是什麼造成了這些災害的呢？天師隨即解釋道，善行帶來善果，惡行帶來惡報，並在隨後的清單裡列舉了他們具體的過錯。很多跟不信道教，反而崇拜俗神有關：

吾觀下界衆生，不崇正道，不奉至真，役役貪生，孜孜利欲，善根不種，惡業競爲，淫祀鬼神，耽迷邪教，雖遵厄會，孰免枉亡。<sup>4</sup>

要解決這個問題，大致上，是要人們回歸德行，但是更重要的是，利用正規的道教儀式來更立竿見影地緩解人們的苦難。其實，這份經文本身就是對現存問題最好的解藥。文中建議讀者，通過施行通常的靈寶儀式作為正式傳授經文的儀式過程，比如下面這一段：

今故告天下萬民：欲得免災難，請造磨育衆生妙經，闔家大小等各寫造一本，修設神呪靈寶清齋，蕩除藥毒之鬼。請出家三洞法師修建善根，設齋禮懺，即濟治萬民。<sup>5</sup>

這裡所說的神呪，應該就是下文引用的經文。靈寶清齋應該就是單純的靈寶齋儀式加上這個咒語，可能還會在經文結尾加一張符咒。所謂靈寶清齋指陸修靜在他的《洞玄五感文》（HY 1268）裡陳述的自然齋，主要內容是對十方作懺悔禱告。<sup>6</sup>

這份經文中比較有趣的一點是，要求人們捐獻錢財和其他貴重物品作為儀式的一部分。在由天師所唸誦的一段詩歌中我們可以讀到：

欲得免災難  
逐家讀此經  
見錢三百文  
遞家須表慶<sup>7</sup>

---

<sup>3</sup> HY 1188: 1a2-3.

<sup>4</sup> HY 1188: 3b6-9.

<sup>5</sup> HY 1188: 1b9-2a2.

<sup>6</sup> 參看洞玄靈寶五感文（HY 1268）6b；孔麗維（Livia Kohn）編，*The Daoism Handbook*（Leiden: E. J. Brill, 2000），318-319.

<sup>7</sup> HY 1188: 2b3-4.

將提供物品作為展現誠心的方式，原本就是天師道儀式的一部分，在《赤松子章厲》（HY 615）的第二卷就陳述了為了奏上多種不同的章文要提供的信物。在本經，張天師最後的教訓裡就談到作此授經儀式的時候用來贖罪的信物的厚薄優劣如何會影響到一個家庭所能夠獲得的善報：

若用金銀贖，還得金銀果報。若用絲絹贖，還得絲絹果報。若用錢財贖，還得錢財果報。若用惡物贖，還得惡物果報。<sup>8</sup>

從三洞弟子受傳此經文後，各家人應該將這份新謄寫的文章擺放在顯眼的地方，敬奉它，並背誦以下的咒語：

當州縣鄉邑。信敬男女，明監勸誘，造此經教，吾當常加擁護。此人延年益壽，災厄消散，運為和合，四路開通，饒財益寶，富貴不斷。<sup>9</sup>

隨後，這份經文告訴我們它在世上的傳遞情況。本經的啟示跟張道陵所設立的二十四治之一，雲台治有關。位於現在的四川省閬中市附近，雲台山有個很獨特的傳統。在公元215年的道教大遷徙之前，雲台治在早期的教區等級中並沒有處在一個非常顯眼的位置。地處偏遠的四川巴人地區，在上中下八治的劃分中位列下八治。葛洪在他的《神仙傳》張陵傳裡抬升了雲台治的地位。也許是依靠一些早期的當地傳說，葛洪將張陵劃歸到了雲台治，認為他在這裡帶領了一小群經過精心挑選的學生，一起尋找成仙的方法。雲台山就是張陵對這些學生進行測試的地方，其中兩個學生，王長和趙昇，通過了這些測試。這兩個人物還出現在一份簡短卻相當早的文獻裏，即《正一天師告趙昇口訣》（HY 1263），和一段可能是後來附加在《女青鬼律》（HY 789）第五章末尾的一段話。

本經又告訴我們一個名叫成法道的本地老道士，在十一月一日的清晨入山采藥，驚喜地遇到了正一天師。他瞧見一位真人“身著五色金衣，頭戴圓光，左右仙人侍從。”<sup>10</sup>向真人叩拜三十二次後，成法道聽這位真人告誡他道，“新出鬼帥”將帶領兩種新鬼在來年的八月和九月發動攻擊，一種化身鼠形，到人家中吃人糧食，另一種化身人形，徘徊在在人家門邊，在人飲食的時候吸食人的肌血，使人“常日羸瘦無力，腳手痿弱”<sup>11</sup>，或是猝死，或被其他猛獸傷害吞食。為了保障來年的健康與平安，天師號令人們在來年舉行一天一夜的靈寶清齋，在院子里設立道場，逐一驅鬼。天師答應一聽到隨儀式演奏的音樂，祂將帶領真人王長和趙昇下凡，持太上（即太上老君？）的神符為人們驅鬼，並告誡人們不要心生疑惑或憤怒。

隨後附上一張神符，和一個可能需要在書寫神符時吟誦的咒語：

---

<sup>8</sup> HY 1188: 3b2-4.

<sup>9</sup> HY 1188, 0: 4a3-5.

<sup>10</sup> HY 1188, 0: 4a8-9.

<sup>11</sup> HY 1188, 0: 4b6-7.

無上天師神符，朱書。主弟子蒙保護，合家大小平善，各得田蠶倍收，五穀成熟，六畜丁壯，收魔斬鬼，急急如律令。<sup>12</sup>

## 總 結

這份經文開啟了一扇窗口，讓我們得以窺探唐朝道教儀式是如何發展的。我們剛剛探討的天啓和經文的接受者，是一位修行中的道士，他達到了三洞弟子這個級別，表示他執掌靈寶和上清派的儀式。不過，現身的神明仍然是天師道的祖宗張道陵，他出現在道教團體中，向這些凡人傳達上天神秘的旨意和意願。最高的神明顯然是神化的老子，但他也同時在文中以天尊的形象被提及，說明太上老君已經等同於元始天尊，在晚期道教神仙譜系中，充當眾神首領的角色。這份經文的焦點仍然集中在個人的行為上，善念將被獎勵，而惡念則被懲罰。在當下的情境中，卻有更多的要求。具體來說，以靈寶自然齋形式舉行的道教儀式是必不可少的，同時還需要一位高級道士來完成這個儀式。文中建議的三百文捐款雖然看似不值一提，但在當時飢荒的條件下，對一個家庭來說卻有重大意義，甚至意味著生與死的差距。成法道這種行為背後利己的動機讓人很難忽視，我們可以猜想，他就是在閬中地區有資格施行儀式的三洞弟子。不過我們也可以推測，那些接受他的建議，抄寫經文，唸誦咒語，將神符送上天的人都是誠心的信徒，相信這份經文、這位高道和天上的天師能夠獻出法力，拯救他們於水火之中。

這份經文因此也標誌著道教演變過程中的一個重要環節。在大量靈寶經文合集中呈現的新的儀式形態，在很大程度上替代了早期天師道單純的上章儀式。一位高級別道士的參與成為關鍵，他所演出的法事更加複雜精巧，需要一天一夜的時間才能結束。家族掌事者也是一個重要的角色，他可能要親自唸誦神呪，可以確定的是他要將神符送上天，並唸誦激活這張符的咒語。這些人雖然已經不是道民，沒有治的身份，但他們仍然將自己看作是六七個世紀以前，張道陵所創建的傳統的一部分。最後，這份經文還展現了本地的道教傳統，比如王長和趙昇仍然活在雲台山附近的住民的記憶中，並且對本地民眾有深遠的影響。此唐中晚期的道經所反映的道教已經更加靠近宋代道教的風格和行會式的道教團體。不過本經內對民間信仰的蔑視與反抗並沒完全緩解。崇拜非道教的民間神明依然是受到譴責的行為，並且被視作是災難的主要根源，離後來的民間信仰看管者角色仍有一定的距離。

---

<sup>12</sup> HY 1188, 0: 4a3-5.



# 장천사(張天師)와 당대(唐代)의 천사도

테리 클리먼

콜로라도 주립대학교 · 교수

도교는 2세기에 당시 몰락해 가고 있던 동한(東漢, 25-220)의 변방에서 나타난 체계를 갖춘 종교였다. 교주는 장릉(張陵)이라는 잘 알려지지 않은 인물이었는데, 그는 훗날 신격화와 계시(revelation)의 대상이 되었다. 장릉은 이러한 신성성을 바탕으로 '정일도'의 특징을 지닌 '치(治)'라는 이름의 의례소(ritual center) 24곳을 사천(四川) 일대에 세웠다. 장릉은 삼회(Three Assemblies)의 연간 의례날을 정하고 췌주(祭酒), 녹생(籙生), 도민(道民) 등으로 구성된 만인제사장직(universal priesthood)과 유사한 제도를 도입하였다.

도교 신자들은 각 가정마다 정실(靜室)이라는 특별한 장소를 짓고 종교적 제의에 헌신하였다. 그들은 매일 아침저녁으로 조례(朝禮)에서 도교신들과 만날 수 있었다. 공동생활, 불경함을 거부하는 독특한 복장, 당시의 법과 중국의 칙령을 관통할 것으로 믿어졌던 특별한 기풍 등을 영위하기 위해 많은 종류의 규제가 엄격하게 시행되었다. 우리는 종교사에서 이 시대를 공동체적 도교를 대표하는 것으로 생각할 수 있다. 이 시대는 교단이 교리, 등록제 및 교구체계를 통해 신도들의 명확한 위계 속에서 정통성을 유지했던 비교적 안정적인 시기였다.

이러한 체계는 4세기 후반 새롭게 '경전(scripture)'에 입각한 계시, 다시 말해, '상청파(上清派)'와 '영보파(靈寶派)'의 도전을 받았다. 상청파의 경전들은 비록 널리 전해지지는 않았으나 5세기경 중국 남부에서 그들의 수행법중 일부가 식자층 도인들 사이에서 유행한 것으로 보인다. 당(唐)대에는 더 많은 지식인들에 영향을 미친 것으로 알려졌다.

영보파 경전들의 확산과정은 확실하지 않으나 그 영향력은 훨씬 컸던 것으로 나타난다. 영보파의 의례는 점차 도교의 일상에서 천사도(天使道)를 대체하기 시작했고 교역자의 본질도 바뀌어 놓았다. 곧 모든 신앙인들이 간주하는 보편적인 교역자의 모습에서 항구적인 직업종교인들의 협회(guild of religious professionals)로 전화되어갔다. 이것은 대중적인 종교로의 변화였다. 교역자들은 대중 종교와 달리 자신의 위치에서 지방신(local gods)들의 존재를 증명해주는 대의례(grand rituals)를 담당하는 관리인이 되었다.

천사도로부터 명청(明清) 시기까지의 협회와 유사한 단체로의 전환 과정은 명확하지 않다. 그럼에도 불구하고 6세기 중반까지 남아있었던 기초적인 '도가 공동체'는 『육선생도문과략(陸先生道門科略)』에서 제한적이거나 확인될 수 있다. 육수정(陸修靜, 406-477)은 개인이 교구체계의 유지를 위한 규범과 훈회를 지키지 못하는 사례가 늘어나는 현상에 관심을 갖기도 했으나 전반적으로 이 체계가 그 당시에는 잘 작동하듯이 보여서인지 천사에 관해서는 언급하지 않았다.

이 시기에도 영보파의 예배의식[齋醮]은 존재하였지만 천사도 신도들이 즉각 적용하지는 않은 것으로 보인다. 그 대신 지역 내 천사도 교역자들이 새로운 의례를 숙지했고 점진적으로 자신들의 제의 방식과 타협했던 것으로 판단된다. 복음주의적(evangelical) 영보파 교역자들이 자신들의 옛 천사도 전통을 지키는 가운데 새로운 제의방식을 확산시켰으나 사료는 거의 부재하다. 다만 영보파의 새로운 의례들은 천조(天曹)의 공식 문서를 제출하는 주요 핵심과정에 그 일부가 남아있다. 우리는 천사도에서 '영보파'로의 수행방식의 변화를 보여주는 과도기적 자료를 살펴봐야 할 것이다.

즉, 이 당시 채택되지 않은 것으로 보여지는 과도기적 사료, 예를 들면, 『무상삼천법사설음육중생묘경(無上三天法師說蔭育衆生妙經)』과 같은 경전이다. 이 경전은 영보파의 영향을 받은 전성기의 천사도를 반영한다. 경전은 천사가 구술한 것으로써 육수정이 묘사했던 '자연제(自然齋)'와 어떤 면에서 동일시된 영보파 정수의 수행 방식을 조언하고 있다. 이 글은 당대의 행정조직과 당현종(唐玄宗, 재위 712-755) 이후에 비로소 명명된 량주(郎州, Lang Province) 지역을 언급하고 있다. 문헌에서 지칭한 재앙의 연도는 770, 830 또는 890년이다.<sup>1</sup>

경전은 하늘을 날며 발아래 사람들이 비탄에 빠진 상태를 목도하는 신으로서 천사를 묘사한다. 천사의 이런 이미지는 『정일법문천사교형과경(正一法文天師教誡科經)』에 있는 글에 비추어 보면, 역사가 길다. 이 경전의 '초기본'중 장천사는 『양평치(陽平治)』(필자의 견해로는 약 230년경)와 255년경의 『대도가령계(大道家令戒)』를 모두 인정했는데, 이들 경전에서 그 자신은 신으로 기술되었다.

게다가 두 개의 문헌은 그를 종말의 시대에서 살아남을 인간 씨종자의 위계를 정하기 위해 자격을 갖춘 자를 찾아 천하를 날아다니는 것으로 묘사한다. 이 문헌의 머리글은 지난해 필자가 포럼에서 다뤘던 『천사교형과(天師教誡科)』와 동명의 문건인 『중화경(中和經)』에도 나타나있는데, 이후에는 (아마도 15세기부터) 세상에 닥친 비극적인 운명에 대해 좀 더 느긋한 태도를 취한 것을 반영한다. 이는 종말론에 초점을 맞추는 대신 이 문헌들이 비도인(non-Daoist)들이 점령한 혼란스런 사회에서 도인들이 어떻게 살았고 번영했는지에 대한 관심을 보여준다. 반면 『음육중생묘경(蔭育衆生妙經)』은 종말에 초점을 맞추었다는 점에서 퇴보했다는 관점도 있다. 당시 사람들이 직면했던 문제, 즉 기근이나 기근의 영향과 같은 문제들에 대해 상세하게 기술되어 있다. 예를 들면, 불량한 음식이나 타인의 위협 등 기근에 고통 받는 사람이 맞닥뜨릴 수 있는 10개 항목의 위험을 열거하고 있다.

第一經求遂路被人殺死

第二食葛蔓根腹中脹滿死

第三食肉味病重死

<sup>1</sup> Kristofer M. Schipper and Franciscus Verellen, *The Daoist Canon* (Chicago: University of Chicago Press, 2004), John Lagerwey, 489-490. 참고.



第四往還行不得施

第五氣力薄弱死

第六國土不安賊戰鬥死

第七蟲虎食人死

第八覓糧逐路饑死

第九羸瘦死

第十食蔓根不濟死<sup>2</sup>

다가오는 화난의 원인은 ‘겁(劫)’의 되풀이(cycle)와 유사하다. 겁[karma]은 원래 인도어 칼파(kalpa)에서 유래한 용어인데, 다양한 변화를 이끌며 현재 급속도로 다가오는 종말이 바로 해결의 열쇠이다. 인간의 고난은 초자연적인 매개체의 행위와도 긴밀히 연관되어 있다. 문제해결의 첫 번째 설명은 이러한 관련성을 보여준다.

吾見天地轉動，日月變移，星辰失度，劫運將終，饑鬼出世，異災萬端。<sup>3</sup>

무엇이 이런 재앙들을 가져왔을까? 천사는 선행이 복을 부르고 악행이 불운을 가져온다고 설명한다. 인간의 잘못은 다음과 같이 상세히 열거되어 있다.

吾觀下界衆，生不崇正道，不奉至眞，役役貪生，孜孜利欲，善根不種，惡業競爲，淫祀鬼神，耽迷邪教。雖遵厄會，孰免枉亡。<sup>4</sup>

문제의 해결은 전반적으로 도덕적인 행위를 하는 것이다. 그러나 이를 넘어서 더 즉각적으로 고난을 완화하는 의례도 있으며, 경전은 그 자체로서 현세의 문제에서 구원을 받을 수 있는 가장 좋은 해결책이다. 경전은 독자들에게 아래 기술한 바처럼 영보파의 보편적 의례를 행할 것을 권고한다.

今故告天下萬民：欲得免災難，請造廡育衆生妙經，闔家大小等各寫造一本，修設神呪靈寶清齋，蕩除藥毒之鬼。請出家三洞法師修建善根，設齋禮懺，即濟治萬民。<sup>5</sup>

이런 신성한 주문은 다음과 같은 글귀를 지칭한다. 영보파의 청제(淸齋)는 단순히 이 주문을 보완한 것으로, 아마도 경전 마지막 부분에 부적을 추가한 것으로 보인다. 이는 육수정의 영보파

<sup>2</sup> HY 1275 *Dongxuan Lingbao wuganwen* 6b; Livia Kohn, ed., *The Daoism Handbook* (Leiden: E.J. Brill, 2000), 318-19 참고.

<sup>3</sup> HY 1188: 1a2-3.

<sup>4</sup> HY 1188: 3b6-9.

<sup>5</sup> HY 1188: 1b9-2a2.

"동현오감문(洞玄五感文)" 에 나와 있는 주요 의례 형태중 하나인 자연제(自然齋)에도 묘사되어 있다. 또한 10방위를 향해 고하는 것에 초점을 맞춘다.<sup>6</sup>

이 경전의 흥미로운 점은 헌금과 헌물을 제의의 일부로서 명시하고 있다는 것이다. 천사가 성가(hymn)에 표명하고 있는 것은 다음과 같다.

만약 재앙을 면하고 싶다면  
가족 전체가 경전을 읽어야만 한다.  
300금을 헌금하면  
그 가정은 반드시 복을 받게 된다.  
欲得免災難  
涿家讀此經  
見錢三百文  
遞家須表慶<sup>7</sup>

신앙의 증거로서 헌물을 바치는 것은 천사의 직무의 일부였다. 기복을 위해 서약한 성금이 나 헌물에 대해서는 『적송자장여(赤松子章厲)』 2장에 정리되어 있다. 지침서의 마지막 항목에 천사는 가정이 받게 되는 복(good fortune)의 수준을 상술하게 된다.

若用金銀贖，還得金銀果報。若用絲絹贖，還得絲絹果報。若用錢財贖，還得錢財果報。若用惡物贖，還得惡物果報。(3b)<sup>8</sup>

삼동제자(三洞弟子)로부터 경전을 얻어, 가정은 이 새로운 글귀를 명확하게 드러내 보이고, 그것을 숭배하면서 다음과 같은 주문을 봉송한다.

當州縣鄉邑。信敬男女，明監勸誘，造此經教，吾當常加擁護。此人延年益壽，災厄消散，運爲和合，四路開通，饒財益寶，富貴不斷。<sup>9</sup>

그리고 경전은 세상에 전하고자 하는 메시지에 대해서 말한다. 이는 매우 특별한 유산인 천사 교구중 하나와 연관되어 있다. 사천성 랑중(閬中, Langzhong) 인근에 있는 운대치(雲臺治)에 있는 교구이다. 본디 215년의 대이주(great diaspora) 전에는 교회의 위계로 볼 때, 운대치(雲臺

<sup>6</sup> 다음을 참고. 洞玄靈寶五感文 (HY 1268) 6b; 孔麗維 (Livia Kohn) 編, *The Daoism Handbook* (Leiden: E.J. Brill, 2000), 318-319.

<sup>7</sup> HY 1188: 2b3-4.

<sup>8</sup> HY 1188: 3b2-4.

<sup>9</sup> HY 1188, 0: 4a3-5.

治) 교구가 특별히 중요한 위치를 차지한 것은 아니었다. 오히려 사천의 파촉지역으로부터 멀리 떨어져 있는 세 개의 교구중 영향력이 가장 미미한 편이었다. 그러나 운대치(雲臺治) 교구는 갈홍이 장릉을 묘사한 『신선전』의 일부 내용으로 인해 그 위상이 격상되었다. 갈홍은 지역의 초기 전설을 차용하여 장릉이 신선이 되고자 한 제자들을 선택해서 인도한 것과 운대치(雲臺治) 교구를 연관 짓고 있다.

운대치(雲臺治)는 장릉이 제자들을 시험하였을 때 왕장(王長)과 조승(趙昇)만이 시험을 통과한 것으로 알려진 곳이다. 이것은 초기의 짧은 문헌 『정일천사고조승구결(正一天師告趙昇口訣)』과 이 두 인물이 이후 추가된 것으로 보이는 『여청귀율(女靑鬼律)』의 5장 마지막 부분에도 언급된다.

11월 1일 새벽, 산에서 약초를 캐던 성법도(成法道)라 불리는 늙은 도사(道士)가 있었다. 그는 극적으로 정일도의 천사와 마주쳤다. 몸에는 오색의 철갑 옷을 입고 머리에는 후광이 찬란한 관을 쓴 진인이 신선들의 시종을 받는 모습을 그는 보게 된다.<sup>10</sup> 그 늙은 도사가 32번의 절을 마치고 나니 진인은 자신이 천사임을 밝힌다. 천사는 악령들의 수장, 신출귀사(新出鬼帥)가 나타나 두 종류의 새로운 악령을 보낼 것이라고 경고한다. 새로운 악령은 사람들의 곡식을 먹으려 집에 몰래 숨어들어가는 쥐 형상의 요괴와 집 근처를 어슬렁거리면서 인간의 생기를 흡수하는 요괴로서 인간을 탈진케 하고, 힘을 빼놓아 걷는 것조차 어렵게 만든다.<sup>11</sup> 결국 인간은 죽음에 이르거나 야생동물에게 먹히고 만다.

이런 종류의 공격은 적어도 다가오는 새해 8,9개월 동안 예정되어 있다. 건강과 안전을 담보하기 위해, 천사는 영보청제를 하루 종일 행할 것을 명하는데, 마당에 의례장소를 만들어 차례로 퇴마의식을 진행하기도 한다. 제의와 어우러지는 제악(ritual music)을 들으며, 천사는 진인인 왕장, 조승과 함께 내려와 모든 악령들을 처단하게 될 최고신의 신성한 부적을 가져다 줄 것을 약속한다.

다음은 그 문제의 부적으로, 주문 암송을 하면서 부적을 쓰는 행위가 이어진다.

無上天師神符，朱書。主弟子蒙保護，合家大小平善，各得田蠶倍收，五穀成熟，六畜丁壯，收魔斬鬼，急急如律令。<sup>12</sup>

## 결론

<sup>10</sup> HY 1188, 0: 4a8-9.

<sup>11</sup> HY 1188, 0: 4b6-7.

<sup>12</sup> HY 1188, 0: 4a3-5.

이 경전은 당대 도교의 제의가 어떻게 전개되었는지 알 수 있게 해준다. 계시와 전술한 바 있는 경전을 받은 자는 삼동제자의 위치에 다다를 수 있는 도사(道士)였다. 그럼에도 불구하고 계시하는 신은 여전히 도가에 나타나 인간들에게 하늘의 비밀스런 명과 원을 전달한 장도릉천사이다. 최고신은 제자인 왕장과 조승에서 볼 수 있듯 신성한 노자의 형상을 하고 있다. 하지만 그는 천존(天尊)으로서 최고신과 동일시되고, 도교의 신전에 원시천존으로 동화(assimilated) 되었다.

경전의 초점은 개인의 행위에 맞추어져 있다. 선한 행위는 보상을 받고 악행은 벌을 받는다. 하지만 현대에는 더 많은 것이 필요하다. 특히, 영보파의 자연제 형식에서는 도교적 의례가 필요하다. 그리고 고위급 도인은 이를 실행해야 한다. 300금을 헌납하는 것은 대수롭지 않은 일일 수도 있으나 기근의 시기에는 훨씬 더 가치 있는 액수가 될 것이다. 아마도 어떤 가족에게는 생사를 가늠하는 척도가 될 수 있다. 량중 지역에서 제의를 수행한 것으로 추정되는 성법도의 행위 뒤에는 이윤추구적 동기를 보기 어렵다. 경전을 필사하거나 주문을 외우거나 부적을 권한 것 등에서 이익을 얻은 상당수는 이 경전이나 도의 사제, 천사들의 힘을 빌어 불행으로부터 구해줄 것이라는 믿음을 가졌던 신실한 사람들이었다.

이런 이유로 경전은 도교의 발전에 의미 있는 족적을 남긴 것으로 보인다. 새로운 의례의 형태는 영보파의 경전집의 일부로서 초기 천사들의 단순한 청원 과정을 주로 대체하였다. 고위급 도인의 도움은 필수적이었고, 그는 하루가 고스란히 소요되는 훨씬 더 정교한 제의를 수행했다. 그럼에도 불구하고 가장(head of the family)은 스스로 주문을 암송하거나 부적을 바치고 실제로 영향을 미치는 주문을 외우거나 하는 등 의미 있는 역할을 가지고 있었다. 도가에 입문하지 않은 사람들도 여전히 장도릉이 6세기전경에 수립했던 전통을 따른다. 이 문헌은 또한 왕장과 조승이 세운 도교 전통들이 일부 지역에서 상당히 영향력이 있었다는 것을 보여주고 있다.

이제 독자들은 이 연구를 통해 도인협회와 같은 송대의 도교 방식(Song style of Daoism)에 훨씬 더 가까워졌을 것이다. 하지만 비도교적 신들을 숭배하는 것은 여전히 금기시되고 있는데, 이런 행위가 재앙의 주된 요인으로 간주된 것도 앞으로 주목해야 할 부분이다.

# Celestial Master Zhang and the Celestial Masters under the Tang

**Terry Kleeman**

University of Colorado Boulder

Daoism as an organized religion rose only in the second century of our era, in a remote corner of the then fading Eastern Han Empire (25-220 C.E.). Its founder, an obscure figure named Zhang Ling who was later apotheosized as a god, was the subject of a revelation. On the basis of this divine inspiration, characterized as the Correct and Unitary Covenant with the Powers, he established a church, with a network of twenty-four ritual centers called Parishes (*zhi* 治) spanning the Sichuan Plateau, an annual ritual calendar of Three Assemblies, and a universal priesthood of ordained believers, divided into priests, novices, and ordinary citizens. Each Daoist family was required to build a special structure called a quiet room 靜室, dedicated solely to religious ritual, where every family could meet with the Daoist deities in a solemn Audience 朝禮 every morning and night. There was a strict code of conduct regulating many aspects of communal life, distinctive clothing that set them apart from the profane at a glance, and a distinctive ethos that they believed to transcend the temporal laws and edicts of the Chinese state.

We can think of this period in the religion's history as representing Communal Daoism, a relatively stable period when the church maintained an orthodoxy in its teachings and a clear hierarchy of the ranks of ordained members expressed through the register and parish systems. The system was challenged by the new scriptural revelations of the late fourth century, the Shangqing and Lingbao traditions. Although the Shangqing scriptures were not widely distributed, some of its practices seem to have been popular among elite Daoists in South China during the fifth century, with a much wider audience of the literati coming into contact with its ideas under the Tang. The diffusion of the Lingbao scriptures is much less clear, but their impact was much greater. Eventually, Lingbao rituals came to supplant Celestial Master

rituals in the daily life of Daoism, and this led also to a change in the nature of the priesthood. From a universal priesthood of all believers it developed into a guild of religious professionals with no permanent lay clients. This was linked to a change in the nature of the relation with popular religion. From a position of opposition to many if not most expressions of popular religion, it became rather a caretaker, in charge of grand rituals that confirmed local gods in their positions.

The actual course of the transition from Celestial Master communal Daoism to the guild-like organizations of late imperial China is far from clear. We know from the *Correct Unity Abbreviated Code of Lu Xiujing* 陸先生道門科略 that the basic structure of Daoist communities survived until the mid-sixth century, though there are strains evident in Lu's account. He reports both violations of the rules for the maintenance of the parish system and increasing failures by individuals to observe the complex demands of the precepts. Nevertheless, the system as a whole seems to have been working then, and Lu Xiujing, master of the Lingbao tradition, makes no mention of it with regard to the Celestial Masters.

Although the liturgies for the mass rites of the Lingbao tradition, the retreat 齋 and the offering 醮, were in place at this time, it is unlikely that they were adopted immediately by members of the Celestial Master community. Instead, it is likely that local Celestial Master priests in their parishes gradually learned the new rites and incorporated them into their ritual program. There is no trace in surviving materials of evangelical Lingbao masters diffusing their new rites in place of the old Celestial Master petitions. Indeed, the new Lingbao rites still preserve at their core the essential petition process of submitting a formal document to heavenly bureaus 天曹. We should, therefore, seek out transitional sources that reflect the change from Celestial Master to Lingbao practice.

The *Subtle Scripture of Sheltering and Nurturing the Sentient Beings Expounded by the Ritual Master of the Supreme Three Heavens* 無上三天法師說蔭育衆生妙經 is just such a scripture. It reflects a mature Celestial Master tradition that has already absorbed much influence from the Lingbao tradition. Spoken by the Celestial Master, the scripture still counsels a Lingbao Pure Retreat, identified at one point with the Spontaneous Retreat 自然齋 described by Lu Xiujing. The text is of Tang date, using Tang administrative divisions and referencing Lang Province, which was not so named until the reign of Tang emperor Xuangzong (r. 712-755) and the date for a coming disaster mentioned in the text must refer to the years 770,

830, or 890.<sup>1</sup>

The Scripture opens with the Celestial Master as a deity, flying through the air, observing the doleful conditions of the people below. This image of the Celestial Master has a long history, beginning with the texts found in The Scripture of the Code of Teachings and Precepts of the Celestial Master 正一法文天師教誡科經. Two of the earliest texts in the that collection, “Yangping Parish” (Yangping zhi , which I date to ca. 230 C.E.) and “Command and Precepts of the Great Daoist Family” (*Da daojia lingjie* 大道家令戒, dated internally to 255 C.E.) both are pronounced by Celestial Master Zhang, and treat him as a deity. Moreover, in both texts the Celestial Master flies to all corners of the world in search of worthy individuals to fill the ranks of the Seed People, who will survive a coming apocalypse.

The opening text in this collection, the eponymous “Code of the Teachings and Precepts of the Celestial Master” 天師教誡科 is the text that I discussed in this forum last year, which also appears under the name *Scripture of Central Harmony* 中和經. It is later, perhaps from the fifth century, and reflects a more relaxed attitude toward the fate of the world. Instead of concentrating on an impending apocalypse, the text is primarily concerned with how Daoists can live and thrive among a mixed society dominated by non-Daoists.

The *Scripture of Sheltering and Nurturing the Sentient Beings* seems in some ways a step backward, with its focus on a coming apocalypse. There is a lengthy description of the problems faced by humans at that time, focusing primarily on famine and its effects. This includes a dramatic accounting of ten different ways that people suffering from the famine might encounter harm, including the dangers from other humans as well as the perils of eating famine foods:

|             |  |
|-------------|--|
| 第一經求遂路被人殺死  | Being killed by a stranger while seeking a route |
| 第二食葛蔓根腹中脹滿死 | Dying with a swelled stomach from eating vines   |
| 第三食肉味病重死    | Dying of a serious illness after eating meat     |
| 第四往還行不得施    | Traveling to a place and returning empty-handed  |
| 第五氣力薄弱死     | Dying of weakness and fragility                  |

---

<sup>1</sup> See the article by John Lagerwey in Kristofer M. Schipper and Franciscus Verellen, *The Daoist Canon* (Chicago: University of Chicago Press, 2004), 489-490.

|            |  |
|------------|--|
| 第六國土不安賊戰鬥死 | Dying in battle because of unrest in the state   |
| 第七蟲虎食人死    | Dying by being eaten by beasts and tigers        |
| 第八覓糧逐路饑死   | Dying of hunger on the road in search of food    |
| 第九羸瘦死      | Dying of anemia                                  |
| 第十食蔓根不濟死   | Dying when reeds and roots are not enough (1a-b) |

As to the cause of the coming troubles, it is tied to cosmic cycles called *jie* 劫, originally a transcription of the Indic term “kalpa.” The rapidly approaching end of the current kalpa period is key, leading to various changes in the natural world, but the sufferings of mortals can all be linked to the actions of supernatural agents. The first description of the problem provides this connection:

I have seen Heaven and Earth rolling and moving, the sun and moon changing their course, the stars losing their angles, the kalpic cycle is about to complete, famine demons emerge into the world, creating a myriad of anomalies and disasters.

吾見天地轉動，日月變移，星辰失度，劫運將終，饑鬼出世，異災萬端。

What has brought about these disasters? The Celestial Master explains that good deeds bring fortune and bad deeds bring misfortune. Their specific faults are enumerated in the following list:

I have seen the many sentient beings of the lower realm: they do not worship the Correct Dao, do not serve the supreme Perfected, stubbornly they lust for life, determinedly they advantage their desires. They do not plant the roots of goodness, but compete to create evil karma. Performing licentious sacrifice to spirits, they immerse themselves in deviant cults. Though they seek to avoid the cyclic disasters, which of them will avoid an undeserved death.

吾觀下界衆，生不崇正道，不奉至真，役役貪生，孜孜利欲，善根不種，惡業競爲，淫祀鬼神，耽迷邪教。雖遵厄會，孰免枉亡。

The solution to the problem is, in general, a return to moral conduct, but beyond this there are rituals that can alleviate the suffering more immediately. It turns out that the scripture itself is the best remedy against current problems. Readers are counseled to use a common



Lingbao ritual as the framework for formally receiving this text, as we see in the following passage:

Now, for this reason, I announce to the myriad citizens of the realm that if they want to avoid the disasters, they are invited to copy the *Yinyu zhongsheng miaojing*. Everyone in the family, young or old, should each create a copy, then establish a Divine Spell Lingbao Retreat, in order to sweep away medical poison demons. Invite a Ritual Master of the Three Caverns who has left the family to establish the Roots of Goodness in you, holding the retreat, paying reverence and confessing, then you will have rescued and healed the myriad citizens.

今故告天下萬民  
欲得免災難，請造廕育衆生妙經，闔家大小等各寫造一本，修設神呪靈寶清齋，蕩除藥毒之鬼。請出家三洞法師修建善根，設齋禮懺，即濟治萬民。

It seems likely that this Divine Spell refers to the text quoted below, and that the Lingbao Retreat is simply a Lingbao retreat with the addition of this spell, perhaps with the addition of the talisman at the end of the scripture. Elsewhere, it is described as a Spontaneous Retreat, one of the major ritual forms set out by Lu Xiuqing in his "Lingbao Text of the Emotional Responses," and centers on a prayers of confession to the ten directions.<sup>2</sup>

An interesting feature of this scripture is the requirement to donate money and other valuable objects as part of the ritual. In the hymn pronounced by the Celestial Master we read:

If you want to escape the disasters,  
The entire family must read this scripture.  
Produce cash, 300 pieces,  
Each family in turn must announce the good fortune.  
欲得免災難  
涿家讀此經  
見錢三百文  
遞家須表慶

---

<sup>2</sup> See HY 1275 *Dongxuan Lingbao wuganwen* 6b; Livia Kohn, ed., *The Daoism Handbook* (Leiden: E.J. Brill, 2000), 318-19;

The offering of goods as a display of faith was part of Celestial Master practice, and the required pledge offerings for many different petitions are set out in the second chapter of *The Petition Calendar of Master Redpine* (HY 613 *Chisongzi zhangli*). In the final set of instructions to the faithful, the Celestial Master elaborates on this them, explaining that the degree of good fortune obtained by the family is determined by the nature of their donation.

If you use gold and silver to pay [for your sins], you will receive gold and silver as a karmic retribution; if you use silk cloth to pay, you will receive silk cloth as karmic retribution; if you use cash and goods to pay, you will receive cash and goods as karmic retribution; if you use evil things to pay, you will receive evil things as karmic retribution.

若用金銀贖，還得金銀果報。若用絲絹贖，還得絲絹果報。若用錢財贖，還得錢財果報。若用惡物贖，還得惡物果報。(3b)

Having obtained the scripture from the Disciple of the Three Caverns to whom it has been entrusted, the family should clearly display this newly copied text, worship it, and recite the following spell:

In the current province, county, township, and village, these faithful, reverent men and women, reflecting intelligently on my encouragements, have creating this scriptural teaching. I will always embrace and protect them. These people will enjoy an extended lifespan, disasters and cyclic calamities will be dispelled and scattered, their fortune will be harmonious, the four directions will be open to them, their wealth will increase and their treasures multiply, so they enjoy prosperity and high status without interruption.

當州縣鄉邑。信敬男女，明監勸誘，造此經教，吾當常加擁護。此人延年益壽，災厄消散，運為和合，四路開通，饒財益寶，富貴不斷。

The scripture then tells us about its transmission in this world. It is tied to one of the original parishes of the Celestial Master, one with a very special heritage. This is the parish in the Yuntai Mountains, near modern Langzhong, Sichuan. In the original ordering of the church hierarchy that prevailed before the great diaspora of 215 C.E., Yuntai parish was not particularly prominent. Far off in the Ba region of Sichuan, it was classed among the lowest of

three groups of parishes. It was elevated in the biography of Zhang Ling produced by Ge Hong for his *Traditions of Divine Transcendents* (*Shenxian zhuan* 神仙傳). Perhaps relying upon some earlier local legend, Ge Hong ties Zhang Ling to this parish, where he is guides a small group of select students who seek to become immortals. Yuntai Mountain is the site where Zhang tests these disciples, and two disciples succeed in these tests, Wang Chang and Zhao Sheng. There is also a short, but rather early text, called *The Oral Formula Announce to Zhang Sheng by the Correct Unity Celestial Master* (HY 1270 Zhengyi fashi gao Zhao Sheng koujue 正一天師告趙昇口訣) and the two figures are also mentioned, in what may be a later addition, at the end of chapter five of the *Demon Statutes of Lady Blue* (HY 788 Nüqing guilü 女青鬼律).

Here it is an elderly local Daoist named Cheng Fadao 成法道 who, at dawn on the first day of the eleventh month, one day while gathering herbs on the mountain, has a dramatic encounter with the Celestial Master of Correct Unity. He spies a perfected person wearing a five-color metal robe with a halo about his head, surrounded by a group of transcendents. After bowing to this figure thirty-two times, the perfected being speaks, revealing his identity as the Celestial Master. The Celestial Master warns about “newly-emerged captains of demons” 新出鬼帥 who have introduced two new sorts of demons: demons in rat form who sneak into houses to eat people’s grain, and demons in human form who linger close to homes of the living suck the vitality out of people while they eat, leaving them exhausted, feeble, and unstable on their feet so that they fall to their death, or are eaten by wild beasts. These attacks are scheduled for the eight and ninth months of the coming year. To assure health and security in the coming year, the Celestial Master commands them to perform a on-day and one-night Lingbao Pure Retreat, setting up a ritual space in their courtyard and exorcise the demons one by one. Upon hearing the ritual music that accompanies this rite, the Celestial Master promises to come down, together with the Perfected Wang Chang and Zhao Sheng, to bring to them a divine talisman of the Most High (i.e., the Supreme Lord Lao?) that will behead all of the demons. He warns them to not doubt his words, or cling to anger.

This is followed by the talisman in question, followed by a spell to be recited, probably while writing the talisman:

The Supreme Celestial Master’s divine talisman, written in vermilion. May your lordship’s disciple

receive protection and aid, may the entire family large and small be at peace and good, may each receive a double harvest of silk, may the five grains mature, and may the five domestic animals thrive. Arrest the devils and behead the demons, swiftly, swiftly, as in the statutes and commands. 無上天師神符，朱書。主弟子蒙保護，合家大小平善，各得田蠶倍收，五穀成熟，六畜丁壯，收魔斬鬼，急急如律令。

## Conclusion

This scripture provides us a window into how Daoist ritual evolved during the Tang dynasty. The recipient of the revelation and the scripture we have just explored was a monastic Daoist who had reached the rank of Disciple of the Three Caverns, giving him command of both the Lingbao and Shangqing rituals. Nonetheless, the revealing deity is still the Celestial Master Zhang Daoling, who had been appearing to Daoist communities and relaying to these mortals the secret commands and wishes of the heavens. The supreme deity is clearly a divine form of Laozi, as can be seen from his disciples Wang Chang and Zhao Sheng, but he is also referred to in the text as a Heavenly Worthy 天尊, indicating that the Supreme Lord Lao has already be identified with and assimilated into the figure of head of the later Daoist pantheon, the Primordial Heavenly Worthy . The focus of the scripture is still on personal conduct; the good will be rewarded and the evil will be punished. In the current circumstances, however, more is needed. Specifically, a Daoist ritual in the form of the Lingbao Spontaneous Retreat is necessary, and a high-ranking Daoist is necessary to perform this. The suggested donation of three hundred cash may seem small, but in a time of famine, it would have meant much more, perhaps the difference between life and death for a family. It is hard not to see a profit motive behind the actions of Cheng Fadao, who we can assume was the Disciple of the Three Caverns available to perform the rite in the Langzhong area. Nonetheless, we can assume that those who took advantage of his offer, copying the scripture, reciting the spell, and offering up the talisman, were sincere believers who believed this scripture, the Daoist master, and the Celestial Master in the heavens would join forces and save them from misfortune.

This scripture thus marks a significant step in the evolution of Daoism. The new ritual forms revealed as part of the Lingbao scriptural corpus have largely replaced the simple

petition process of the early Celestial Masters. The aid of a high-ranked Daoist was necessary, and he performed a much more elaborate ritual, requiring a full day and night of activity. Nonetheless, the head of the family has a significant role, perhaps reciting the divine spell himself, certainly offering up the talisman and reciting the spell that activated it. The people, no longer Daoist citizens, still see themselves as in the tradition established by Zhang Daoling some six centuries earlier. This text also reveals that local Daoist traditions, like that of Wang Chang and Zhao Sheng, were still remembered locally and had significant influence over the local populace. We are thus much closer to Song style of Daoism, with its guild of Daoists, but note that the worship of non-Daoist deities is still condemned, and seen as a major source of the disasters.



# 古代韩国的生命诞生观

徐永大

仁荷大学 · 名誉教授

序言

I. 生命诞生的充分条件

II. 生命诞生的预告

III. 生命的转世

结论

## 序言

在纯韩语里，“生命”是“목숨”<sup>1</sup>，这个词应该是“목（颈部，neck）”与“숨（呼吸，breath）”的合成词。在韩语里，死亡是“숨이 끊어졌다（呼吸断了）”，或是“숨졌다（呼吸停止了）”。关于这一点，韩国巫歌“Parideoki（音，意思是丢弃的小孩）”也可以带给我们一些启示。这首叙事巫歌的内容是，一位名叫Parideoki的公主，用从阴间带来的灵丹妙药，救活了死去的父母，最后成了巫俗之神。在这里，公主父母服用了阴间的灵丹妙药之后，骨（或血）肉重生，并重新开始呼吸，于是复苏完成。<sup>2</sup>由此我们推测，韩国人将呼吸视为生命的本质。

当然在韩国，很久以前人们就认识到，生命是肉体与灵魂的结合，死亡是肉体与灵魂的完全分离，人们为死者的灵魂修建华丽的墓穴就反映出了这种认识。我们知道语言是意识的集中体现，在这一前提下，韩国人用“颈部呼吸”来表达生命的意思，意味着韩国人把呼吸视为了生命的一种指标。

把“呼吸”的有无视为区别生死标准，这在全世界是一种普遍现象，但并非所有民族都把呼吸视为生命的本质。比如在中国，“生命”是由“生”和“命”合成的，“生”是“象艸木

<sup>1</sup> 1527年（中宗二十二年）编纂的汉字初学书《训蒙字会》里，对“命”的解释是“목숨 명（颈部呼吸之命）”（檀国大学东洋学研究所，1971，p. 61）。

<sup>2</sup> 巫歌的原文如下（应作者要求，巫歌原文不再翻译。）

① “숨살이는 숨에 넋코, 살이는 에 넋코, 살살이는 살에 넋코, 일영주(日映珠)는 눈에 넋코, 약려수(藥靈水)는 입에 흘러너흐시고, 한날한시에 회춘하옵시니(赤松智城、秋叶隆，《朝鲜巫俗的研究》(上), 大阪屋号书店, 1937, p. 47-48、p. 51)。

② 피 썰(살릴) 물을 치 풍구 내리 풍구(뽕고)/피 썰 꽃을 치시고 내리시구/ 야감지 치재구 내리재니/뽕가 고림 매두(마다) 이세어 돌아들어/살 살 물을 치 풍구 내리 풍구(뽕고)/살 생길 꽃을 치시구 네리시니/ 살이 불그러미 살아 나오더라。

숨 터질 꼬를 치시구 네리시구/ 야감지 치재구 네리재구/ 숨 터질 물을 이베다가 네무 아출루네니/ 영감 할마니 한날 한시에 죽었다가 한날 한시에 서풀치구 일어난다(金泰坤，《黄泉巫歌研究》，创又社，1966，p. 198-199）。

生出土上”<sup>3</sup>的形状，而“命”的意思是“上天下达的命令”<sup>4</sup>，那么“生命”这两个字所强调的，与其说是呼吸这种生理现象，不如说是“上天赐予”的意思。通过上面简单的比较，我们也可以知道韩国人的生命观拥有自己的特点，因此这一主题很值得我们探讨。

但韩国人的生命观所囊括范围是非常广泛的，因为生命观有很多方面，在不同时期也会有所差异，笔者不可能一下子解决所有的问题，所以在这里要限定考察的时期与主题。时期就定为古代韩国，主题则限定为人们对生命诞生的认识。当然关于古代韩国的历史范围，学界也是有很多争议的，但不可否认的是，在古国新罗灭亡、新王朝高丽建立以后，韩国历史发生了很大的变化，所以笔者把新罗灭亡的时间，即935年作为古代的下限。

对于古代韩国的生命诞生意识，已经有一些先行研究<sup>5</sup>，为我们理解这一主题提供了一些帮助。但针对古代历史的研究，要以对现有史料的综合与缜密的史料批判为基础，在这一点上之前的研究还存在一些不尽人意的地方。所以在这一方面，笔者首先做的就是尽力收集相关的史料，而对于史料的批判与解读的问题，仍留有异议的余地。例如，只要史料里视为公元935年之前发生的事情，笔者就全部视为相关资料，但这些资料是否如实反映了古代人的生命诞生观，尚且存疑。

请大家多多指正，以方便笔者日后能够完善这些问题。

## I. 生命诞生的充分条件

生命的诞生需要有父母，即男女两性，但仅凭这一点还不够，因为有许多夫妻虽然已结婚，却没有孩子，所以人们便有了这样一种意识，即生命的诞生除了要有父母这一必要条件以外，还要满足一定的充分条件。

对于韩国人来说，所谓的充分条件就是要靠神灵等超自然的存在赐予新生命，最广为人知的神灵便是“产神(Sam-Sin)奶奶”<sup>6</sup>。所以当一对夫妻没有孩子的时候，就会向产神奶奶祈子。产神信仰究竟始于何时，我们不得而知，在古代史料里产神奶奶也并没有出现。

但在古代，超自然的存在能够赐子的观念是肯定存在的，在史料中我们可以看到一些关于祈子的记载，笔者根据时代顺序罗列了一些，具体如下：

A-1 熊女者 无与为婚 故每于檀树下 咒愿有孕 雄乃假化而婚之 孕生子 号曰 檀君王俭

(《三国遗事》卷一，《纪异·古朝鲜》)

<sup>3</sup> 汤可敬，《说文解字今释》，岳麓书社，1997，p. 833。

<sup>4</sup> 白川静，《字通》，平凡社，1984，p. 817。

<sup>5</sup> 秋万镐，《罗末丽初禅师的胎梦与民众生活》，《伽山李智冠大师华甲纪念论丛·韩国佛教文化思想史》(上)，论丛刊行委员会，1992，pp. 647-608。

金容基，《高僧碑文出生故事中的叙事习惯与佛教性质》，《东亚古代学》28，东亚古代学会，2012，pp. 21-30。

金在姬，《韩国人胎梦的类型与变迁研究》，韩国学中央研究院韩国学大学院博士学位论文，2016，pp. 54-85。

<sup>6</sup> 《韩国民俗信仰事典》(家庭信仰)，国立民俗博物馆，2011，pp. 254。

韩国人相信产神奶奶不仅会赐予人们子嗣，还会帮助生产，照顾产妇与孩子的健康。



A-2 本记云 夫余王解夫娄老无子 祭山川求嗣 所御马至鯤渊 见大石流泪 王怪之 使人转其石 有小儿金色蛙形 王曰 “此天赐我令胤乎” 乃收养之 名曰“金蛙” 立为太子 （《旧三国史》）

7

A-3 山上王七年（203）春三月 王以无子 禱于山川 是月十五夜梦 天谓曰 “吾令汝少后生男 勿忧” 王觉语群臣曰 “梦天语我 谆谆如此 而无少后 奈何？” （乙）巴素对曰：“天命不可测 王其待之” 十三年（209）秋七月 酒桶女生男 王喜曰 “此天贶予嗣胤也” （《三国史记》卷十六，《高句丽本纪四》）

A-1是古朝鲜建国神话的一部分：一位名叫“熊女”的女性在神檀树前祈求怀孕，终于与天神之子桓雄结婚，并生下了始祖檀君。古朝鲜是韩国最早的国家，古朝鲜的始祖通过祈子仪礼而生，说明超自然的存在赐子的观念，从很久以前就有了。

A-2讲述的是夫余王解夫娄向山川祈子，结果在大石之下获得了继承人的故事。这个记载比较特别的一点是，子嗣不是通过母胎获得的，而是上天直接赐予的。而根据新罗的建国神话，当时六村村长齐聚一堂，恳求出现一位管理他们的君主，结果朴赫居世就从天而降了<sup>8</sup>，虽然这与祈求赐子以传位给他的情况不太一样，但是从天直接赐予生命这一点来看，它与夫余神话是一脉相通的。

A-3讲述的是高句丽第十代山上王(196~227)向山川祈子，结果一位出身酒桶村的女性给他生了儿子的故事。这里值得注意的一点是山上王向山川祈祷之后，答复他的却是天神，而且其结果在六年之后才出现。

上文的记载里有一个问题需要我们注意，那便是祈子对象的问题。

在A-2与A-3里，解夫娄与山上王都是向山川祈祷求子的，最终向他们赐子的是天神。换言之，山川只是通往天神的媒介，而实际上赐子的是天神。在A-1中，熊女是在神檀树前面祈祷怀孕的，祈祷的对象是神檀树，但神檀树只是通往天上的一种宇宙树(cosmic tree)<sup>9</sup>，所以熊女也有可能是在向天神祈祷，而A-2与A-3更提高了这种可能性。所以说，古代韩国的祈子行为可能会经过各种通道，但最终祈祷的对象却是天神，这是因为人们认为赐子属于天神掌管的事务。

<sup>7</sup> 《旧三国史》的逸文引自李奎报（1168-1241）《东国李相国集》卷三，《古律诗·东明王篇》以及李承休（1224~1300）的《帝王韵纪》卷下。同样的内容在《三国史记》卷十三，《高句丽本纪，东明圣王即位前纪》中也能找到。

<sup>8</sup> 《三国遗事》卷一，《纪异·新罗始祖赫居世王》前汉地节元年壬子（B. C. 69）三月朔 六部祖各率子弟俱会于阙川岸上 议曰 “我辈上无君主临理蒸民 民皆放逸 自从所欲 欲觅有德人 为之君主 立邦设都乎” 于是乘高南望 杨山下萝井傍 异气如电光垂地 有一白马跪拜之状 寻检之 有一紫卵 马见人长嘶 上天 剖其卵得童男 形仪端美 惊异之 浴于东泉 身生光彩 鸟兽率舞 天地振动 日月清明 因名赫居世王

<sup>9</sup>它是桓雄从天上来到地上的通道。

随着4世纪佛教传入韩国、为人们所信仰，这种认识发生了一些变化。B组史料让我们不难推测出这一点。

B-1 大德慈藏（590~658）金氏 本辰韩真骨苏判茂林之子 其父历官清要 绝无后胤 乃归心三宝 造于千部观音 希生一息 祝曰 “若生男子 舍作法海津梁” 母忽梦星坠入怀 因有娠 及诞 与释尊同日（《三国遗事》卷四，《义解·慈藏定律》）

B-2 （景德）王玉茎长八寸 无子……王一日诏表训大德曰 “朕无佑 不获其嗣 愿大德请于上帝 而有之” 训上告于天帝 还来奏云 “帝有言 求女即可 男即不宜” 王曰 “愿转女成男” 训再上天请之 帝曰 “可则可矣 然为男则九殆矣” 训欲下时 帝又召曰 “天与人不可乱 今师往来如邻里 漏泄天机 今后宜更不通” 训来以天语谕之 王曰 “国虽殆 得男而为嗣足矣” 于是满月王后生太子 王喜甚 至八岁 王崩 太子即位 是为惠恭大王 幼冲故 太后临朝 政条不理 盗贼蜂起 不遑备御 训师之说验矣 小帝既女为男 故自期昧至于登位 常为妇女之戏 好佩锦囊 与道流为戏 故国有大乱 终为宣德与金良相所弑（《三国遗事》卷二，《纪异二·景德王/忠谈师/表训大德》）

B-1讲述的是新罗高僧慈藏(590~658)的诞生故事：他的父亲造了千部观音像以祈求子嗣，最终获得了慈藏。这里值得注意的一点是祈子方法与以前所记载的有所不同，即它是佛教形式的，无论是造观音菩萨像，还是向观音祈子都体现出了这一点。

B-2 讲述的是僧人表训拥有往来于天界的神通之力，新罗第三十五代王景德王(742~765)通过他向天地祈求后嗣，天帝本想赐予他女儿，但他却向天帝强要儿子，所以生下了惠恭王(765~780)，新罗社会因此而陷入了混乱。有趣的是这里并没有进行祈子礼仪，僧人作为景德王与天帝之间的媒介登场。那么这段记载里的“天帝”应该也不是韩国本土宗教里的天帝，而是指佛教里主宰仞利天的帝释天。

那么我们可以说，佛教的传播让韩国人对于生命终极赐予者的认识发生了相当大的变化。但是B-2告诉我们，这与韩国本土宗教的观念并非完全不同。具体来说，在这段史料中，天帝虽然很可能指的是帝释天，但在佛教里，把帝释天当做生命赐予者的认识并不普遍。B-2中帝释天的作用，是本土宗教中天神观念的延伸。<sup>10</sup>

## II. 生命诞生的预告

<sup>10</sup> 传统天神观念向佛教的迁徙，我们可以以金庚信(595-673)为例，对此笔者将在本稿的第三章中详述。

韩国人认为，生命可以在出生以前预知，预知的方式主要是通过做梦。在韩国，预告新生命诞生的梦称为“胎梦”，现在90%以上的韩国人都表示曾经做过胎梦，或是表示自己通过胎梦降生<sup>11</sup>，这表明韩国人对胎梦的信仰非常普遍，并且很坚固。

在这一点上古代韩国也没有什么不同。古代韩国有关胎梦的史料非常丰富，就反映了这一事实。当然，确定胎梦范围的方法不同，会让史料总量发生很大的变化。提到胎梦，一般是指母亲在怀上新生命的前后，或是怀孕时所做的梦。但史料里有一些预告新生命的梦发生在怀孕很久之前，那么问题在于这些梦是否要纳入胎梦的范围之内呢？在这里笔者重视的是“预告孕育生命”这一点，所以将其也视为了一种胎梦。在这一前提下，笔者将相关的史料归纳成了〈表1〉。

〈表1〉 古代韩国的胎梦记载

|   | 出生人 | 生卒年           | 胎梦内容   | 典据                       |
|---|-----|---------------|--|--------------------------|
| 1 | 居登王 | 199-259<br>在位 | 频年有梦 得熊罴之兆 诞生太子居登公   | 《三国遗事》二，《驾洛国记》           |
| 2 | 东川王 | 209-248       | 山上王七年春三月 王以无子 祷于山川 是月十五夜梦 天谓曰“吾令汝少后生男 勿忧” 王觉语群臣曰“梦天语我 谆谆如此 而无少后 奈何” 巴素对曰“天命不可测 王其待之” 十三年秋七月 酒桶女生男 王喜曰“此天贶予嗣胤也”   | 《三国史记》十六，《高句丽本纪四》        |
| 3 | 金庾信 | 595-673       | 舒玄庚辰之夜 梦荧惑、镇二星降于己 万明亦以辛丑之夜 梦见童子衣金甲 乘云入堂中 寻而有娠 二十月而生庾信  | 《三国史记》四十一，《列传十二》，金庾信(上)》 |
| 4 | 竹旨  | 7世纪           | 初 述宗公为朔州都督使 将归理所 时三韩兵乱 以骑兵三千护送之 行至竹旨岭 有一居士 平理其领路 公见之叹美 居士亦善公之威势赫 甚相感于心 公赴州理 隔一朔 梦见居士入于房中 室家同梦 惊怪尤甚 翌日使人问其居士安否 人曰“居士死有日矣” 使来还告 其死与梦同日矣 公曰“殆居士诞于吾家尔” 更发卒修葬于岭上北峯 造石弥勒一躯 安于冢前 妻氏自梦之日有娠 既诞 因名竹旨 | 《三国遗事》二，《孝昭王代竹旨郎》        |
| 5 | 强首  | ?-692         | 其母 梦见人有角 而妊身及生 头后有高骨   | 《三国史记》四十六，《列传六，强首》       |

<sup>11</sup> 金在姬，《韩国人的胎梦类型与变迁研究》，韩国学中央研究院韩国学大学院博士学位论文，2016，p. 129。

|    |            |               |   |                                      |
|----|------------|---------------|---|--------------------------------------|
| 6  | 慈藏         | 590-658?      | 母忽梦星坠入怀 因有娠 及诞 与释尊同日  | 《三国遗事》四，《义解·慈藏定律》：<br>《续高僧传》二十四，《护法》 |
| 7  | 元晓         | 617-686       | 初母梦流星入怀 因而有娠 及将产 有五色云覆地 真平王三十九年 大业十三年丁丑岁也                         | 《三国遗事》四，《义解·元晓不羈》：庆北，庆州 高仙寺誓幢和上碑     |
| 8  | 明朗         | 7世纪           | 初母梦吞青色珠而有娠  | 《三国遗事》五，《神呪·明朗神印》                    |
| 9  | 元寂禅师<br>道义 | 760?<br>- 820 | 未妊之前 其父见白虹入室 又母梦中见僧同床而寝 觉闻香气芬馥                                    | 《祖堂集》十七                              |
| 10 | 真鉴禅师<br>慧昭 | 774-850       | 母顾氏 尝昼假寐梦一梵僧 谓之曰吾愿为何阿弥+女(方言谓母)之子 因以琉璃罍为寄 未几娠                      | 庆南河东双溪寺真鉴禅师碑(宪康王十三, 887)             |
| 11 | 寂忍禅师<br>慧彻 | 785-861       | 初母氏得梦 有一胡僧仪形肃雅 衣法服 执香炉 徐徐行来 坐寝榻 母氏讶而复异 因兹而觉 曰必得持法之者 当为国师矣         | 全南谷城大安寺寂忍禅师碑(872, 景文王十二)             |
| 12 | 澈鉴禅师<br>道允 | 798-868       | 母高氏 夜梦异光莹煌满室 愕然睡觉 有若怀身 父母谓曰：“所梦非常 如得儿子 盍为僧乎？” 寄胎十有六月载诞            | 《祖堂集》十七                              |
| 13 | 玄昱         | 787-?         | 妣朴氏 能孕之际 梦得殊常 以贞元三年五月五日出生   | 《祖堂集》十七                              |
| 14 | 郎慧和尚<br>无染 | 800-888       | 母华氏 魂交覩修臂天 垂授万笈花 因有娠 几踰时申梦胡道人自称法藏 授十护充胎教 过朞而诞                     | 忠南保宁郎慧和尚碑(890, 真圣女王四以后)              |
| 15 | 普照禅师<br>体澄 | 804-880       | 禅师托体之年 尊夫人梦日轮驾空 垂光贯腹 因之惊寤 便觉有怀 及逾朞月不之诞生                           | 全南长兴宝林寺普照禅师碑(884, 宪康王十)              |
| 16 | 通晓大师<br>梵日 | 810-889       | 其母支氏……及其怀娠之际 梦征捧日之祥 爰以元和五年庚寅正月之辰, 在胎十三月而诞生                        | 《祖堂集》十七                              |
| 17 | 智证大师<br>道宪 | 824-889       | 初母梦一巨人 告曰 仆昔胜见佛季世为桑门 以謏恚故 久随龙报 报既既矣 当为法孙 故侏妙缘愿弘慈化 因有娠几 四百日 灌佛之旦诞焉 | 庆北闻庆凤岩寺智证大师碑(839, 真圣女王七)             |

|    |             |         |   |                                   |
|----|-------------|---------|---|-----------------------------------|
| 18 | 澄晓大师<br>折中  | 826-900 | 母白氏 假寐之时 梦一天女 谓之曰 阿要必生智子因以宝□□□□□娠 大师焉 以宝历二年四月七日诞生   | 江原宁越兴宁寺<br>澄晓大师碑<br>(944, 惠宗一)    |
| 19 | 先觉国师<br>道洗  | 827-898 | 母姜氏 梦人遗明珠一颗使吞之遂有娠   | 全南光阳玉龙寺<br>先觉国师碑<br>(1173, 明宗三)   |
| 20 | 了悟和尚<br>顺之  | 9世纪     | 母昭氏……怀娠之日 频梦吉祥 免腹之时 即多异瑞 昔贤知此 今又征焉  | 《祖堂集》二十                           |
| 21 | 郎空大师<br>行寂  | 832-916 | 母薛氏 梦见僧谓曰 宿因所迫 愿为阿娘之子 觉后感其灵瑞 备启所天 自屏膻腴 勤为胎教 以大和六年十二月三十日诞生                                     | 庆北安东太子寺<br>郎空大师碑<br>(954, 光宗五)    |
| 22 | 朗圆大师<br>开清  | 835-930 | 母复宝氏 魂交之夕 忽得休祥 神僧款自空来 立于阶下 怀里出木金双印 示之曰 何者要之 母氏脉脉无言 其僧即留金印而去 觉后方知有娠 因断葷辛 肃设仁祠虔修佛事 以大中八年四月十五日诞生 | 江原江陵普贤寺<br>朗圆大师碑<br>(940, 太祖二十三)  |
| 23 | 真空大师<br>慧云? | 855-937 | 母薛氏 尝□□□□期孕秀窥尘尾 仍得殊祥 大中九年四月十八日诞   | 庆北荣州毘卢寺<br>真空大师碑<br>(939, 太祖二十二)  |
| 24 | 大镜大师<br>丽严  | 862-930 | 生母朴氏 尝以昼眠 得其殊梦 惊觉而灵光满室 未几而娠大师焉  | 京畿襄平菩提寺<br>大镜大师塔碑<br>(939, 太祖二十二) |
| 25 | 先觉大师<br>迥微  | 864-917 | 母金氏 魂交之夕 忽得休征 见胡僧入房擎玉案为寄款焉 惊觉寻报藁砧答云 必生怀宝之儿 先告弄璋之庆□后于□□室内 每有铎辉之□甲子之□□证定光之瑞 以咸》通五年四月十日诞生        | 全南康津无为寺<br>先觉大师碑<br>(946, 定宗一)    |
| 26 | 洞真大师<br>庆甫  | 869-947 | 母朴氏……于咸通九年相月哉生明夜 梦白鼠衔青琉璃珠一颗而来 遂人语曰 此物是希代之奇珍 乃玄门之上宝 怀须护念 出必辉光 因有娠 处心斋戒 如来出世之月二十日诞生             | 全南光阳玉龙寺<br>洞真大师碑<br>(958, 光宗九)    |
| 27 | 元宗大师<br>璨幽  | 869-958 | 妣李氏……梦有一神人告之曰 愿言为母为子 为佛为孙 故托妙缘敬敷慈化以为得殊梦 因有娠 慎出身文奉行胎教 以咸通十年龙集己丑四月四日诞生                          | 京畿骊州高达寺<br>元宗大师碑<br>(975, 光宗26)   |
| 28 | 真澈大师<br>利严  | 870-936 | 母氏初于有娠梦神僧来 寄青莲 永为征信 则知绝尘合契怀日同符  | 黄海海州广照寺<br>真澈大师碑<br>(937, 太祖二十)   |



|    |            |              |  |                                  |
|----|------------|--------------|--|----------------------------------|
| 40 | 寂然国师<br>英俊 | 932<br>-1014 | 母吕氏 尝一夕魂交 忽见异人 仪形俨尔与一着紫沙门 来入寝室内 言曰 此僧是孚石寺太大德 今欲入汝腹中 宜于饮食之间 切忌荤腥之味 既而感梦 寻以有娠 时属完口灾道途多梗 避难 寄寓于原州管内兴法寺中 以广顺二年壬辰正月正月八日方当 弥月之期 载诞弄璋之胤 | 庆南陕川灵岩寺<br>寂然国师碑<br>(1023, 显宗十四) |
| 41 | 辰义?<br>王建? | ?            | 宝育 尝梦登鹤岭 向南便旋 溺溢三韩山川 变成银海 明日以 语其兄伊帝建 伊帝建曰 汝必生支天之柱 以其女德周妻之  | 《高丽史》 高<br>丽世系                   |

(※ 典据栏里的数字指的是立碑年代)

如<表1>所示, 古代韩国的胎梦史料可以找到41种。从时间来看, 最早的胎梦记载可追溯到1世纪(1), 从地区来看北起高句丽(2)南到伽倻(驾洛)(1), 所以说胎梦的观念从很久之前就存在于整个韩国了。

如前所述, 有一些例子里胎梦时间比怀孕时间要提前许久(2、35、37、41)。例如东川王是在6年前(2)做的胎梦, 均如是在20年前(37)做了胎梦。<sup>12</sup>做胎梦的人大部分都是母亲, 也有父亲做胎梦的(2、4、41), 父母都做了胎梦的(3、9、34), 大部分胎梦都是一次, 也有的是两次(14)。

总之, 我们可以从各种方面讨论有关胎梦的史料, 从生命观的角度来看, 最值得关注的还是胎梦的内容。而仅凭这些史料来研究生命诞生观还是有些局限的。首先, 有些例子里没有胎梦的具体内容(13、20、24、29、32)。而且有的胎梦肯定是凶梦, 但<表1>中的史料都是在美化这些通过胎梦诞生的人物, 所以除了崔凝(33)的例子, 就没有提再及凶梦的,<sup>13</sup>但通过这些史料我们还是可以管窥到部分生命诞生观的。

从胎梦的内容来看, 生命的孕育被以各种方法告知, 大体可分为三种类型, 即1) 直接型 2) 象征型 3) 复合型(直接型+象征型)<sup>14</sup>, 它们各自又可细分。为了方便说明, 笔者首先将类型的分类做成了图表, 即<表2>

<sup>12</sup> 对于例41中的“放尿溺国梦”, 金庾信之妹(《三国史记》卷六, 《新罗本纪六·文武王即位前纪》, 以及《三国遗事》卷一, 《纪异·太宗春秋公》)与宝育之女(《高丽史·高丽世系》, 高丽显宗之母献贞王后(《高丽史》卷八十八, 《列传一·献贞王后皇甫氏传》))也曾经做过。但史料中并没有提及金庾信之妹以及宝育女的梦与生孩子的关联性。自Persia的Cyrus二世(B.C. 580~529)以来, “放尿梦”作为预示伟大人物的诞生之梦, 广泛分布于世界各处, 从这一点来看, 金庾信之妹的梦大可以视为文武王(661~681)的胎梦, 宝育女的梦大可以视为作帝建(高丽太祖的祖父)的胎梦。

关于放尿梦, 参照井本英一, 《梦的神话学》, 法政大学出版社, 1997。

<sup>13</sup> 玄昱出生于5月5日(13), 新罗人认为5月5日出生的孩子是不吉利的, 比如弓裔虽是王子却被抛弃了。(《三国史记》卷五十, 《列传十, 弓裔》)。那么玄昱的诞生也会被视为不吉利, 胎梦也极有可能是凶梦, 但是史料中只有“梦得殊常”这一句)。

<sup>14</sup> 中国人很早就尝试把梦进行分类, 比如《周礼·春官·占梦》中的六梦, 《潜夫论·梦列》中的十梦等。本稿中采用的是郑小江主编, 《中国神秘术大观》, 百花洲文艺出版社, 1993, pp. 273~280中的分类, 即直解、转释(拆字法、谐音法、破译法、连类法、类比法、象征法)、反说等三分法。

| 类型    |         | 例子   |
|-------|---------|--|
| 直接型   | 自己告知    | 金甲童子(3)、有角人(4) 巨人(14)、神人(27)、居士(4)、僧人(9、10、11、21、31) <sup>15</sup> |
|       | 通过第三者告知 | 天神(2)、天女(18)、僧人(38、40)   |
| 象征间接型 | 天体      | 日(16)、星(3、6、30、36)   |
|       | 光       | 光(12、15)、白虹(9)   |
|       | 动物      | 熊罴(2)、龙(35)、凤(37)  |
|       | 植物      | 黄瓜(33)   |
|       | 物品      | 珠(8、9、26)、旗(34)、尘尾(23)   |
| 复合型   | 自然物     | 天人+花(14)、僧人+植物(28、34)  |
|       | 人工物     | 僧人+人工物(22、25、39)   |

其中，所谓的直接型是指通过胎梦，直接告知怀孕的情况。直接型又可以分为两种：其一 是将要投胎者自己出现的情形；其二，第三方出现告知怀孕的情形。而象征型则是指通过象征物的登场，间接地体现出新生命的孕育，这又可以根据象征物的种类分为天体、光、动物、植物、玉等物件。最后，复合型是指直接型与象征型复合而成的类型，由第三方出现并给予某种物品，这种物品象征着新生命。

值得注意的是，根据思想基础的不同，胎梦又可以分为佛教的与非佛教的。所谓的“佛教的”是指梦中出现僧人，并反映了轮回思想。例如出现在无染胎梦（14）中的道人前生是法藏，<sup>16</sup>而出现在英俊道胎梦中的僧人原来是浮石寺的太大德。<sup>17</sup>道宪胎梦（17）中出现的巨人前生是僧人，因造孽而得了龙报，如今业报已经结束，想要重生为人。

与此相对，“非佛教的”是以天体、动植物等自然物或是玉等人工物品为媒介，告知生命诞生的情形，这些胎梦的思想渊源可以从韩国本土宗教中找到。<sup>18</sup>韩国的本土宗教在佛教传入以前就已经存在，所以韩国的胎梦原本是以本土宗教的观念为基础的，但随着佛教的接受，胎梦中便开始反映佛教因素了。

<sup>15</sup> 在这种情况下里，关于玄暉的胎梦，史料中只是说与“摩罗馱之祥”和“鹤勒夜郎之瑞”相同，具体的内容并没有出现。关于“摩罗馱之祥”的详情我们不得而知，但“鹤勒夜郎之瑞”的内容是他母亲的梦中出现了一位神童，并给了她一个金环。（《大正藏》五十一，史传部三，p. 214）。所以玄暉的胎梦可视为复合型，但笔者根据“圣善因緣”的句子来推测，将其划为了直接型。

<sup>16</sup> 可能是指华严宗第三祖法藏(643~712)。

<sup>17</sup> 据推测太大德是《普愿寺法印国师宝乘塔碑》里的“西伯山神朗太大德”。秋万镐，《罗末丽初禅师的胎梦与民众生活》，《伽山李智冠师傅华甲纪念论丛·韩国佛教文化思想史》（上），论丛刊行委员会，1992，p. 658。

<sup>18</sup> 居登王的胎梦中出现的熊罴让人联想到《诗经·小雅·鸿雁之什·斯干》中的“乃寝乃兴，乃占我梦。吉梦维何？维熊维罴，维虺维蛇。大人占之：维熊维罴，男子之祥；维虺维蛇，女子之祥”。所以把所有非佛教的胎梦都与韩国的本土宗教联系起来多少是有些勉强的。



胎梦是对新生命诞生的预告，其内容也会预告已诞生生命的未来。比如因为胎梦中出现了有角人，所以强首的头后有高骨（1），这个例子告诉我们胎梦可以预示人的身体特征。再比如因为胎梦中出现了僧人，所以孩子长大后便成了僧人，这些高僧的碑文体现了当时的人们认为胎梦可以预示人命运的意识。所以说，胎梦可以反映人们的部分生命观。而胎梦的内容变成佛教的，则意味着佛教传入以后韩国人的生命观发生了巨大的变化。

但佛教的传播并没有完全改变韩国人的胎梦。胎梦中出现僧人，并授予象征物，这样的胎梦就反映了这一点。换言之，即便这种胎梦算是佛教胎梦，其中相当部分也接受了本土宗教的一些观念。

### III. 生命的转世

古代韩国的史料反映出，当时的人们认为一个人的生命并不是从出生以后才开始的，现有的生命会改变形态再次重生。现按照年代顺序将相关的资料整理如下：

- C-1 又按高丽古记云 隋炀帝以大业八年壬申（612） 领三十万兵 渡海来征 十年甲戌（614）十月 高丽王上表乞降 时有一人密持小弩于怀中 随持表使 到炀帝船中 帝奉表读之 弩发中帝胸 帝将旋师 谓左右曰 “朕为天下之主 亲征小国而不利 万代之所嗤” 时右相羊皿奏曰 “臣死为高丽大臣 必灭国 报帝王之仇” 帝崩后 生于高丽 十五聪明神武 时武阳王闻其贤 征入为臣 自称姓盖名金 位至苏文 乃侍中职也（《三国遗事》卷三，《兴法-宝藏奉老、普德移庵》）
- C-2 白石曰 “我本高丽人 我国群臣曰 新罗庾信 是我国卜筮之士楸南也 国界有逆流之水 使其卜之 奏曰 ‘大王夫人逆行阴阳之道 其瑞如此’ 大王惊怪 而王妃大怒 谓是妖狐之语 告于王 更以他事验问之 失言则加重刑 乃以一鼠藏于合中 问是何物 其人奏曰 ‘是必鼠 其命有八’ 乃以谓失言 将加斩罪 其人誓曰 ‘吾死之后 愿为大将 必灭高丽矣’ 即斩之 剖鼠腹视之 其命有七 于是知前言有中 其日夜大王梦 楸南入于新罗舒玄公夫人之怀 以告于群臣 皆曰 ‘楸南誓心而死 是其果然’ 故遣我至此谋之尔”（《三国遗事》卷一，《纪异·金庾信》）
- C-3 神文王时 唐高宗遣使新罗曰 “朕之圣考 得贤臣魏征李淳风等 协心同德 一统天下 故为太宗皇帝 汝新罗海外小国 有太宗之号 以僭天子之名 义在不忠 速改其号” 新罗王上表曰 “新罗虽小国 得圣臣金庾信 一统三国 故封为太宗” 帝见表 乃思储贰时 有天唱空云 “三十天之一人 降于新罗为庾信” 纪在于书 出检视之 惊惧不已 更遣使许无改太宗之号（《三国遗事》卷一，《纪异·太宗春秋公》）

C-4 (惠空) 尝见肇论曰 “是吾昔所撰也” 乃知僧肇之后有也 (《三国遗事》卷四, 《义解·二惠同尘》)

C-5. (蛇福) 一日其母死 时元晓 住高仙寺 晓见之迎礼 福不答拜而曰 “君我昔日驮经犍牛 今已亡矣 偕葬何如?” 晓曰: “诺”……福乃作偈曰 “往昔释迦牟尼佛 袈罗树间入涅槃 于今亦有如彼者 欲入莲花藏界宽” 言讫拔茅茎 下有世界 晃朗清虚 七宝栏楯 楼阁庄严 殆非人间世 福负尸共入 其地奄然而合 (《三国遗事》卷四, 《义解·蛇福不言》)

C-6 按僧传 栋梁八珍者 观音应现也 结徒有一千 分朋为二 一劳力 一精修 彼劳力中知事者 不获戒 堕畜生道 为浮石寺牛 尝驮经而行 赖经力 转为阿干贵珍家婢 名郁面 因事至下柯山 感梦遂发道心 阿干家距惠宿法师所创弥陀寺不远 阿干每至其寺念佛 婢随往 在庭念佛云云 如是九年 岁在乙未 (755 景德王14) 正月二十一日 礼佛拔屋梁而去 至小伯山 堕一只履 就其地为菩提寺 (《三国遗事》卷五, 《感通-郁面婢念佛西升》)

C-7 牟梁里之贫女庆祖有儿 头大顶平如城 因名大城 家窘不能生育 因役佣于货殖福安家 其家依田数亩 以备衣食之资 时有开士渐开 欲设六轮会于兴轮寺 劝化至福安家 安施布五十匹 开咒愿曰 “檀越好布施 天神常护持 施一得万倍 安樂寿命长” 大城闻之 跳踉而入 谓其母曰 “予听门僧诵倡 云施一得万倍 念我定无宿善 今兹困匱矣 今又不施 来世益艰 施我佣田于法会 以图后报何如” 母曰 “善” 乃施田于开 未几城物故 是日夜 国宰金文亮家有天唱云 “牟梁里大城儿 今托汝家” 家人震惊 使检牟梁里 城果亡 其日与唱同时 有娠生儿 左手握不发 七日乃开 有金筒子雕 “大城” 二字 又以名之 迎其母于第中兼养之 (《三国遗事》卷五, 《孝善·大城孝二世父母神文王代》)

上文整理归纳了古代韩国有关前生的记载, C-1中说高句丽的权臣渊盖苏文(?~665?)前生是隋炀帝的臣子盖金, C-2与C-3讲述的新罗将军金庾信的前生, C-4中说新罗僧人惠空的前生是僧肇<sup>19</sup>, C-5与C-6讲述的是新罗僧人蛇福之母与奴婢郁面前生曾经是牛, 最后获得转世的故事。最后C-7中说新罗第三十五代王景德王(742~765)时代的宰相金大城前生是佣作人。

由此可知, 古代韩国人也是有转世的概念的。上面的引文虽然都是韩国古代史料, 但C-1与C-2在观念上却与其它史料表现出了一定的差异。具体来说, 根据这些史料, 转世之人生前怀有怨恨, 他们重生的目的是为了消解这些怨恨, 是否转世的问题中有本人的意志在发生作用。而C-4至C-7的主人公则都是因为前生的善行而出生在人世。也就是说, 他们前生或者曾经是高僧(惠空), 或者曾经搬运过佛经(蛇福之母、郁面), 或者在佛事中有布施的功德(金大城), 所以才会转世成人。C-1与C-2中主人公的前生也是人, 而C-4与C-5中主人公的前生却是头牛。

<sup>19</sup> 僧肇(384~414), 中国东晋时代的高僧, 《肇论》的作者。

根据生前的行为决定来世的观念体现了佛教的因果报应论，而牛重生为人则体现了佛教的轮回说。但为了消解怨恨而重生的观念则不是佛教的，它属于本土宗教，而且从时间上来看也比佛教的转世观念要早很多。由此可知佛教的接受给韩国人的生命观带来了相当大的变化。

但传统观念并没有因佛教的接受而消失，金庾信（C-3）的事例就反映了这一点。C-3中说金庾信是“三十三天之一人”，三十三天也叫作忉利天，是佛教中所说的“欲界六天”的第二天<sup>20</sup>，所以说“三十三天之一人”的意识根植于佛教的世界观之中。但金庾信的祖先是伽倻国的首露王（42~199在位），首露王是从天上降下来的。在韩国古代国家中，建国始祖来自于天上的神话非常普遍，所以继承这些始祖血统的王族拥有一种优越感，即认为自己是从天而降的天降族，以此来强调王权的正当性。所以我们不难推测，金庾信的家族应该也具有天降族的意识。那么金庾信是“三十三天之一人”的主张也绝不是偶然提出来的。换言之，“三十三天之一人”的观念是韩国固有天降族意识的延伸，是韩国天神观念与佛教相互融合的结果。

## 结 论

笔者用三章的篇幅探究了古代韩国对生命诞生的意识，由此我们可以推测，古代韩国拥有自己独特的生命诞生观念，而且随着佛教的接受与传播，生命诞生观念便变成佛教式的了。但佛教的接受与普及并没有完全改变古代韩国人的生命诞生观，而是与传统观念相互妥协、共存，并传承到了现在。

---

<sup>20</sup> 《三国遗事》卷二，《纪异·驾洛国纪》。



# 韓國 古代人の 生命誕生觀

徐永大

仁荷大學校 · 名譽教授

## 序言

I. 生命 誕生의 充分條件

II. 生命 誕生 豫告

III. 生命의 轉生

맺음말

## 序言

生命이란 말의 순수 한국어는 ‘목숨’이다,<sup>1</sup> 이는 ‘목[頸部, neck]’과 ‘숨[呼吸, breath]’의 합성어인 것 같다. 한편 죽음을 일컬어 ‘숨이 끊어졌다’ 또는 ‘숨졌다’라고 한다. 이와 관련하여 한국의 巫歌 ‘바리데기[버려진 아이라는 의미]’도 示唆하는 바 있다. 이것은 바리데기라는 이름의 공주가 저승에서 가져온 靈藥들로 죽은 부모를 되살리고, 무속의 신으로 坐定하는 과정을 노래한 敍事巫歌인데, 여기서 부모의 소생은 저승의 영약으로 뼈(또는 피)와 살을 회복시킴과 함께 숨을 되돌리게 함으로서 완성이 된다.<sup>2</sup> 이러한 사실들은 한국인들은 숨을 생명의 본질로 여겼음을 짐작하게 한다.

물론 한국에서도 생명은 육체와 영혼이 결합된 상태이고, 죽음은 육체와 영혼이 완전히 분리된 상태라는 인식이 일찍부터 있어왔다. 死者의 영혼을 위해 화려한 무덤을 조성한 것은 이러

<sup>1</sup> 1527년(中宗 22)에 편찬된 한자 初學書 『訓蒙字會』에서 ‘命’을 ‘목숨 명’이라 풀이했다(檀國大學校 東洋學研究所, 1971, p.61).

<sup>2</sup> 무가의 원문을 제시하면 다음과 같다.

① "숨살이는 숨에 넋코, 뼈살이는 뼈에 넋코, 살살이는 살에 넋코, 일영주(日映珠)는 눈에 넋코, 약려수(藥靈水)는 입에 흘러너흐시고, 한날한시에 회춘하옵시니(赤松智城·秋葉隆, 『朝鮮巫俗의研究』(上), 大阪屋號書店, 1937, p.47~48, p.51).

② 피 샬(살릴) 물을 치 풍구 내리 풍구(뽕고)/피 샬 꽃을 치시고 내리시구/ 야감지 치재구 내리재니/뽕가 고림 매두(마다) 이세어 돌아들어/살 살 물을 치 풍구 내리 풍구(뽕고)/살 생길 꽃을 치시구 네리시니/ 살이 불그러미 살아 나오더라.

숨 터질 꼬를 치시구 네리시구/ 야감지 치재구 네리재구/ 숨 터질 물을 이베다가 네무 아출루네니/ 영감 할머니 한날 한시에 죽었다가 한날 한시에 서풀치구 일어난다(金泰坤, 『黃泉巫歌研究』, 創又社, 1966, p.198~199).

한 사실을 반영한다. 그렇지만 언어가 관념을 집중적으로 표현한다는 전제에 서면, 다시 말해 생명을 목숨이라고 표현한 데서 보면, 한국인들은 숨을 생명의 지표로 간주해 왔다고 생각된다.

숨[호흡]의 유무를 가지고 삶과 죽음을 구분하는 기준으로 삼는 것은 세계적으로 보편적 현상이다. 그렇다고 해서 모든 민족이 숨을 생명의 본질로 간주한 것 같지는 않다. 중국의 경우, 生命은 ‘생’과 ‘명’의 합성어인데, ‘生’은 草木이 흙 위로 솟아오르는 모양[象艸木生出土上]을 나타내고,<sup>3</sup> ‘命’은 ‘하늘이 내리는 명령’을 뜻한다.<sup>4</sup> 그렇다면 생명이란 글자는 호흡이란 생리적 현상 보다, ‘하늘의 所與’라는 의미에 강조점이 두어진 것이라 할 수 있다. 이상과 같은 피상적 비교를 통해서도 한국인의 생명관은 나름대로 특징을 가진다고 하겠으며, 그런 면에서 검토할 필요가 있는 주제라고 생각된다.

그런데 한국인의 생명관이라 하더라도 문제가 매우 광범위하다. 생명관에는 여러 측면이 있으며, 시기별로도 차이가 있으므로, 한꺼번에 모든 문제를 해결하기는 어렵기 때문이다. 그래서 여기서는 시기와 주제를 한정하고자 한다. 즉 시기는 한국 고대로 한정한다. 물론 한국 고대의 범위에 대해서는 학계의 논란이 많다. 하지만 고대국가 신라의 멸망과 새로운 왕조인 고려의 성립이 한국사의 큰 변화임은 부정할 수 없으므로, 신라가 멸망한 935년을 고대의 하한으로 설정하였다. 또 주제는 생명의 탄생을 어떻게 인식했는지에 대한 문제로 한정하고자 한다.

한국고대의 생명 탄생 인식에 대해서는 既往에도 先行 연구들이 있었고,<sup>5</sup> 이 문제를 이해하는 데 도움을 주고 있다. 그러나 역사시대에 대한 연구는 現傳 史料의 집성과 치밀한 사료 비판을 토대로 진행되어야 함에도 불구하고, 이런 점에서 지금까지의 연구는 미흡한 점이 있는 것 같다. 그래서 여기서는 우선 관련 사료를 집성하는데 주력했다. 이에 비해 사료의 비판과 해석에는 異論의 여지가 예상된다. 예컨대 사료에서 935년 이전의 사실로 언급되어 있으면 무조건 관련 자료로 채택했지만, 과연 그것이 고대인의 생명탄생관을 그대로 전달하는 것인지에 대해서는 의문의 여지가 있다는 것이다.

이러한 문제점들이 追後 보완될 수 있도록 많은 叱正을 바란다.

## I. 生命 誕生의 充分條件

<sup>3</sup> 湯可敬, 『說文解字今釋』, 岳麓書社, 1997, p.833.

<sup>4</sup> 白川靜; 『字通』, 平凡社, 1984, p.817.

<sup>5</sup> 秋萬鎬, 「羅末麗初 禪師들의 胎夢과 民衆生活」, 『伽山李智冠스님華甲紀念論叢 韓國佛教文化思想史』(上), 論叢刊行委員會, 1992, pp.647~608.

金容基, 「高僧 碑文 出生譚에 나타난 紋事慣習과 그 佛教的 性格」, 『東아시아古代學』28, 東아시아古代學會, 2012, pp.21~30.

金在姬, 『韓國人的 胎夢 類型과 變遷 研究』, 韓國學中央研究院 韓國學大學院 博士學位論文, 2016, pp.54~85.

새로운 생명의 탄생을 위해서는 부모라는 男女 兩성이 필요하다. 그러나 인간들은 이것만으로는 충분하다고 생각하지 않는다. 혼인에도 불구하고 자식이 없는 부부가 많기 때문이다. 그 결과 생명 탄생을 위해서는 부모라는 필요조건 이외에 충분조건 또한 충족되어야 한다는 관념이 나오게 된다.

한국인에게 있어 충분조건이란 신령과 같은 초자연적 존재에 의한 새로운 생명의 점지이다. 이러한 신으로 한국에서 가장 널리 알려진 것은 ‘삼신(Sam-Sin)할머니’이다.<sup>6</sup> 그래서 아이가 없을 때는 삼신할머니에게 자식 점지를 기원한다. 그러나 삼신신앙이 언제부터 시작되었는지 알 수 없으며, 고대 사료에도 삼신할머니는 등장하지 않는다.

그렇지만 고대에도 초자연적 존재가 자식을 점지해 준다는 관념은 분명히 존재했고, 이에 따라 祈子한 기록들이 사료에서 확인된다. 이러한 사실을 전하는 기록들을 시대 순으로 제시하면 다음과 같다.

A-1 熊女者, 無與爲婚 故每於壇樹下 呪願有孕 雄乃假化而婚之 孕生子 號曰 壇君王儉  
(『三國遺事』 卷1, 「紀異, 古朝鮮」).

-2 本記云 夫余王解夫婁老無子 祭山川求嗣 所御馬至鯤淵 見大石流淚 王怪之 使人轉其石 有小兒金色蛙形 王曰 此天錫我令胤乎 乃收養之 名曰金蛙 立爲太子(『舊三國史』)<sup>7</sup>

-3 山上王七年(203)春三月 王以無子 禱於山川 是月十五夜夢 天謂曰 "吾令汝少后生男 勿憂" 王覺語群臣曰 "夢天語我 諄諄如此 而無少后 奈何?" (乙)巴素對曰: "天命不可測 王其待之" 十三年(209)秋七月 酒桶女生男 王喜曰 "此天賚予嗣胤也" (『三國史記』 卷16, 「高句麗本紀4」)

A-1은 古朝鮮 建國神話의 한 부분으로, 熊女라는 여성이 神壇樹 앞에서 잉태를 기원했고, 마침내 천신의 아들인 桓雄과 혼인하여 始祖 壇君을 낳았다는 것이다. 고조선은 한국 최초의 국가이다. 이러한 고조선의 시조가 祈子儀禮를 통해 출생했다는 사실은 초자연적 존재에 의한 아이 점지라는 관념이 한국에서는 무척 오래전부터 존재했음을 알려주는 것이라 할 수 있다.

A-2는 夫余의 王 解夫婁가 산천에 기도하러 다닌 결과 大石 아래에서 후계자를 얻었다는 것이다. 이 기록에서 특이한 점은 母胎를 통해서가 아니라, 아이를 직접 내려주었다는 점이다. 신라 건국신화에 의하면, 六村의 村長들이 모여 자신들을 다스려 줄 군주의 출현을 간절히 바라

<sup>6</sup> 『韓國民俗信仰事典』(家庭信仰), 國立民俗博物館, 2011, pp.254.

삼신할머니는 자식 점지뿐만 아니라, 출산을 도와주고 산모와 아이의 건강을 돌보아 주는 신으로 믿어지고 있다.

<sup>7</sup> 『舊三國史』의 逸文은 李奎報(1168~1241)의 『東國李相國集』 卷 3, 「古律詩, 東明王篇」과 李承休(1224~1300)의 『帝王韻紀』 卷下에 인용되어있다. 또 같은 내용은 『三國史記』 卷 13, 「高句麗本紀, 東明聖王 卽位前紀」에도 보인다.

자 하늘에서 朴赫居世가 내려왔다고 하는데,<sup>8</sup> 이 신화는 비록 후계자가 될 자식을 구하는 것과 다르지만, 하늘에서 새로운 생명이 직접 내려왔다는 점에서는 부여신화와 일맥상통하는 점이 있다고 하겠다.

A-3은 高句麗 10代 山上王(196~227)이 산천에 祈子한 끝에 酒桶村 출신의 여성에게서 아들을 보았음을 전하는 것이다. 여기서 주목되는 점은 기도의 응답을 天神이 내려주었고, 그 결과가 6년 뒤에 나타났다는 점이다.

이상의 기록에서 짚고 넘어가야 할 문제가 있다. 그것은 기자의 대상이 누구냐는 점이다.

A-2와 A-3에 의하면, 解夫妻과 山上王은 모두 산천에 기도하여 자식을 구했는데, 결국 자식을 준 것은 天神으로 여긴다는 점이다. 다시 말해 산천은 천신으로 통하는 매개체에 불과하고, 실제 자식을 주는 것은 천신이란 것이다. 한편 A-1의 경우는 神壇樹 앞에서 잉태하기를 呪願했다고 하므로 기원의 대상으로 神壇樹라는 나무를 상징할 수 있다. 그렇지만 神壇樹는 天上과 통하는 일종의 宇宙樹(cosmic tree)이므로<sup>9</sup> 자식을 天神에게 기원한 것일 수도 있으며, A-2와 3은 이러한 가능성을 더욱 높여준다. 그렇다면 한국 고대의 기자행위는 여러 통로를 통하지만 궁극적으로 천신을 대상으로 한 것이며, 그것은 자식 점지를 천신의 所管事項으로 인식한 데서 비롯된 것이라 할 수 있다.

이러한 인식은 4세기에 불교가 전래되고 신앙되면서 변화를 보인다. 이러한 사실을 짐작하게 하는 것이 사료 B群이다.

B-1大德慈藏(590~658)金氏 本辰韓眞骨蘇判茂林之子 其父歷官清要 絕無後胤 乃歸心三寶 造于千部觀音 希生一息 祝曰 "若生男子 捨作法海津梁" 母忽夢星墜入懷 因有娠 及誕 與釋尊同日(『三國遺事』卷4, 「義解, 慈藏定律」)

-2(景德)王玉莖長八寸 無子、、、王一日詔表訓大德曰 "朕無祐 不獲其嗣 願大德請於上帝而有之" 訓上告於天帝 還來奏云 "帝有言 求女即可 男即不宜" 王曰 "願轉女成男" 訓再上天請之 帝曰 "可則可矣 然爲男則九殆矣" 訓欲下時 帝又召曰 "天與人不可亂 今師往來如隣里 漏洩天機 今後宜更不通" 訓來以天語諭之 王曰 "國雖殆 得男而爲嗣足矣" 於是滿月王后生太子 王喜甚 至八歲 王崩 太子卽位 是爲惠恭大王 幼冲故 太后臨朝 政條不理 盜賊蜂起 不遑備禦 訓師之說驗矣 小帝旣女爲男 故自期 啐至於登位 常爲婦女之戲 好佩錦囊 與道流爲戲 故國有大亂 終爲宣德與金良相所弑(『三國遺事』卷2, 「紀異2, 景德王/忠談師/表訓大德」).

<sup>8</sup> 『三國遺事』 卷 1, 「紀異, 新羅始祖赫居世王」; 前漢地節元年壬子(B.C.E.69)三月朔 六部祖各率子弟 俱會於闕川岸上 議曰 "我輩上無君主 臨理蒸民 民皆放逸 自從所欲 欲覓有德人 爲之君主 立邦設都乎" 於是乘高南望 楊山下 蘿井傍 異氣如電光垂地 有一白馬 跪拜之狀 尋檢之 有一紫卵 馬見人長嘶上天 剖其卵得童男 形儀端美 驚異之 浴於東泉 身生光彩 鳥獸率舞 天地振動 日月清明 因名赫居世王

<sup>9</sup> 桓雄이 천상에서 지상으로 이동하는 통로로 이용되었다.



B-1는 신라의 高僧 慈藏(590~658)을 그의 아버지가 千部觀音像을 造成하여 자식을 빈 결과로 얻었다는 기록이다. 여기서 주목되는 것은 祈子의 방법이 이전 기록들과는 달리 불교식이라는 것이다. 즉 관음보살상을 조성한 것도 그렇고, 觀音을 대상으로 기자한 것, 생명도 그러하다.

B-2는 신라 35대 景德王(742~765)이 天界를 왕래할 수 있는 神通力을 가진 승려 表訓을 통하여 天帝에게 후사를 부탁하였고, 나아가 딸을 주려는 천제에게 强講하여 惠恭王(765~780)을 얻었으나, 그로 말미암아 신라사회는 혼란에 접어들었음을 전하는 것이다. 여기에는 기자의례를 했다는 기록이 없는 대신, 경덕왕과 천제의 매개자로서 승려가 등장한다는 점이 흥미롭다. 그렇다면 이 기록의 天帝도 한국 토착종교의 天帝가 아니라, 불교에서 忉利天의 주재자라고 말하는 帝釋天을 가리키는 것 같다.

그렇다면 불교의 확산은 생명의 궁극적 所與者에 대한 한국인의 인식을 상당 부분 바꾸어 놓았다고 할 수 있다. 그러나 B-2는 그것이 한국 토착종교적 관념과 완전히 별개의 것이 아니라는 점을 시사하고 있다. 다시 말해 이 사료에서의 天帝는 帝釋天을 가리킬 가능성이 크지만, 帝釋天이 생명의 所與者라는 인식은 불교 자체에서 그리 보편적인 것 같지 않다. 따라서 B-2와 같은 제석천은 그 기능에 있어서 토착종교적 천신 관념의 연장선상에 있다고 할 수 있다는 것이다.

10

## II. 생명 탄생 예고

한국에는 생명 탄생은 출생 전에 豫知되며, 예지는 주로 꿈을 통해 이루어진다는 관념이 있다. 이처럼 새 생명의 탄생을 예고하는 꿈을 한국에서는 胎夢이라고 하는데, 현대 한국인의 90% 이상이 태몽을 꾸었거나 태몽을 통해 태어났다고 하는 사실로 미루어,<sup>11</sup> 한국인의 태몽에 대한 믿음은 보편적인 동시에 매우 강하다고 할 수 있다.

이 점에 있어서는 고대라는 시기도 예외가 아니었다. 이 시기의 태몽 관련 史料가 비교적 풍부하게 전하고 있다는 점은 이러한 사실을 반영한다. 물론 태몽의 범위를 어디까지로 볼 것이냐에 따라 사료의 양은 달라질 수 있다. 태몽이라면 보통 새 생명의 잉태 전후 또는 잉태 중에 꾸는 꿈을 가리킨다. 그런데 사료 중에는 잉태의 시점보다 훨씬 앞서 새 생명의 탄생을 예고하는 꿈에 대한 기록들이 있어, 이를 태몽의 범주에서 취급해야 하느냐는 문제가 있다. 그렇지만 여기서는 생명의 잉태를 예고하는 꿈이란 점을 중시하여, 이를 태몽으로 간주하였다. 이러한 전제 위에서 관련 사료를 정리한 것이 아래의 <표 1>이다.

<sup>10</sup> 전통적 천신관념의 불교적 변용의 한 사례로 金庾信(595~673)의 경우를 들 수 있는데, 이 점에 대해서는 이 글의 III장에서 언급한다.

<sup>11</sup> 金在姬, 『韓國人的 胎夢 類型과 變遷 研究』, 韓國學中央研究院 韓國學大學院 博士學位論文, 2016, p.129.

<표 1> 韓國 古代의 胎夢 記錄

|   | 출생인 | 生沒年               | 胎夢 內容  | 典據   |
|---|-----|-------------------|--|--|
| 1 | 居登王 | 199<br>~259<br>在位 | 頻年有夢 得熊羆之兆 誕生太子居登公   | 『三國遺事』2,<br>「駕洛國記」                           |
| 2 | 東川王 | 209<br>~248       | 山上王七年春三月 王以無子 禱於山川 是月十五夜夢 天謂曰 "吾令汝少后生男 勿憂" 王覺語群臣曰 "夢天語我 諄諄如此 而無少后 奈何" 巴素對曰 "天命不可測 王其待之" 十三年秋七月 酒桶女生男 王喜曰 "此天賚予嗣胤也"   | 『三國史記』16,<br>「高句麗本紀4」                        |
| 3 | 金庾信 | 595<br>~673       | 舒玄庚辰之夜 夢熒惑·鎮二星降於己 萬明亦以辛丑之夜 夢見童子衣金甲 乘雲入堂中 尋而有娠 二十月而生庾信  | 『三國史記』41,<br>「列傳12, 金庾信(上)」                  |
| 4 | 竹旨  | 7世紀               | 初 述宗公爲朔州都督使 將歸理所 時三韓兵亂 以騎兵三千護送之 行至竹旨嶺 有一居士 平理其領路 公見之歎美 居士亦善公之威勢赫 甚相感於心 公赴州理 隔一朔 夢見居士入于房中 室家同夢 驚怪尤甚 翌日使人問其居士安否 人曰 "居士死有日矣" 使來還告 其死與夢同日矣 公曰 "殆居士誕於吾家爾" 更發卒修葬於嶺上北峯 造石彌勒一軀 安於塚前 妻氏自夢之日有娠 既誕 因名竹旨 | 『三國遺事』2,<br>「孝昭王代竹旨郎」                        |
| 5 | 强首  | ?~692             | 其母 夢見人有角 而妊身及生 頭後有高骨   | 『三國史記』46,<br>「列傳6, 强首」                       |
| 6 | 慈藏  | 590<br>~658?      | 母忽夢星墜入懷 因有娠 及誕 與釋尊同日   | 『三國遺事』4,<br>「義解, 慈藏定律」:<br>『續高僧傳』24,<br>「護法」 |
| 7 | 元曉  | 617<br>~686       | 初母夢流星入懷 因而有娠 及將產 有五色雲覆地 眞平王三十九年 大業十三年丁丑歲也  | 『三國遺事』4,<br>「義解, 元曉不羈」: 慶北, 慶州高仙寺誓幢和上碑       |
| 8 | 明朗  | 7世紀               | 初母夢吞青色珠而有娠   | 『三國遺事』5,<br>「神呪, 明朗神                         |

|    |         |              |   |                               |
|----|---------|--------------|---|-------------------------------|
|    |         |              |   | 印」                            |
| 9  | 元寂禪師 道義 | 760?<br>~820 | 未妊之前 其父見白虹入室 又母夢中見僧同床而寢 覺聞香氣 芬馥                                   | 『祖堂集』17                       |
| 10 | 真鑑禪師 慧昭 | 774<br>~850  | 母顧氏 嘗晝假寐夢一梵僧 謂之曰吾願為何阿彌+女(方言謂母)之子 因以瑠璃豐為寄 未幾娠」                     | 慶南 河東 雙溪寺 真鑑禪師碑 (憲康王 13, 887) |
| 11 | 寂忍禪師 慧徹 | 785<br>~861  | 初母氏得夢 有一胡僧儀形肅雅 衣法服 執香爐 徐徐行來 坐寢榻 母氏訝而復異 因茲而覺 曰必得持法之者 當為國師矣         | 全南 谷城 大安寺寂忍禪師碑 (872, 景文王 12)  |
| 12 | 澈鑿禪師 道允 | 798<br>~868  | 母高氏 夜夢異光螢煌滿室 愕然睡覺 有若懷身 父母謂曰："所夢非常 如得兒子 盍為僧乎?" 寄胎十有六月載誕            | 『祖堂集』17                       |
| 13 | 玄昱      | 787~?        | 妣朴氏 能孕之際 夢得殊常 以貞元三年五月五日誕生.  | 『祖堂集』17                       |
| 14 | 郎慧和尚 無染 | 800<br>~888  | 母華氏 魂交靚脩臂天 垂授萬朶花 因有娠 幾踰時申夢胡道人 自稱法藏 授十護充胎教 過朞而誕                    | 忠南 保寧 郎慧和尚碑(890, 真聖女王 4 以後)   |
| 15 | 普照禪師 體澄 | 804<br>~880  | 禪師託體之年 尊夫人夢日輪駕空 垂光貫腹 因之驚寤 便覺有懷 及逾朞月不之誕生                           | 全南 長興 寶林寺普照禪師碑 (884, 憲康王 10)  |
| 16 | 通曉大師 梵日 | 810<br>~889  | 其母支氏、 、 、及其懷娠之際 夢徵捧日之祥 爰以元和五年庚寅正月之辰, 在胎十三月而誕生.                    | 『祖堂集』17                       |
| 17 | 智證大師 道憲 | 824<br>~889  | 初母夢一巨人 告曰 僕昔勝見佛季世為桑門 以謫恚故 久隨龍報 報既既矣 當為法孫 故侂妙緣願弘慈化 因有娠幾 四百日 灌佛之旦誕焉 | 慶北 聞慶 鳳巖寺 智證大師碑 (839, 真聖女王 7) |
| 18 | 澄曉大師 折中 | 826<br>~900  | 母白氏 假寐之時 夢一天女 謂之曰 阿要必生智子因以寶□□□□娠 大師焉 以寶曆二年四月七日誕生                  | 江原 寧越 興寧寺 澄曉大師碑 (944, 惠宗 1)   |
| 19 | 先覺國師 道誥 | 827<br>~898  | 母姜氏 夢人遺明珠一顆使吞之遂有娠   | 全南 光陽 玉龍寺先覺國師碑 (1173, 明宗 3)   |
| 20 | 了悟和尚 順之 | 9世紀          | 母昭氏、 、 、懷娠之日 頻夢吉祥 免腹之時 即多異瑞 昔賢知此 今又徵焉                             | 『祖堂集』20                       |

|    |          |             |   |                               |
|----|----------|-------------|---|-------------------------------|
| 21 | 郎空大師 行寂  | 832<br>~916 | 母薛氏 夢見僧謂曰 宿因所追 願為阿孃之子 覺後感其靈瑞 備啓所天 自屏臆腴 勤為胎教 以大和六年十二月三十日誕生                                     | 慶北 安東 太子寺郎空大師碑 (954, 光宗 5)    |
| 22 | 朗圓大師 開清  | 835<br>~930 | 母復寶氏 魂交之夕 忽得休祥 神僧歎自空來 立於階下 懷裏出木金雙印 示之曰 何者要之 母氏脉脉無言 其僧即留金印而去 覺後方知有娠 因斷葷辛 肅設仁祠虔修佛事 以大中八年四月十五日誕生 | 江原 江陵 普賢寺 朗圓大師碑 (940, 太祖 23)  |
| 23 | 真空大師 慧雲? | 855<br>~937 | 母薛氏 嘗□□□□期孕秀窺塵尾 仍得殊祥 大中九年四月十八日誕   | 慶北 榮州 毘盧寺 真空大師碑 (939, 太祖 22)  |
| 24 | 大鏡大師 麗嚴  | 862<br>~930 | 生母朴氏 嘗以晝眠 得其殊夢 驚覺而靈光滿室 未幾而娠大師焉  | 京畿 襄平 菩提寺 大鏡大師塔碑 (939, 太祖 22) |
| 25 | 先覺大師 迥微  | 864<br>~917 | 母金氏 魂交之夕 忽得休徵 見胡僧入房擎玉案為寄歎焉 驚覺尋報菓砧答云 必生懷寶之兒 先告弄璋之慶□後於□□室內 每有鐙輝之□甲子之□□證定光之瑞 以咸通五年四月十日誕生         | 全南 康津 無為寺 先覺大師碑 (946, 定宗 1)   |
| 26 | 洞真大師 慶甫  | 869<br>~947 | 母朴氏...於咸通九年相月哉生明夜 夢白鼠啣青琉璃珠一顆而來 遂人語曰 此物是希代之奇珍 迺玄門之上寶 懷須護念 出必輝光 因有娠 處心齋戒 如來出世之月二十日誕生            | 全南 光陽 玉龍寺洞真大師碑 (958, 光宗 9)    |
| 27 | 元宗大師 璨幽  | 869<br>~958 | 妣李氏...夢有一神人告之曰 願言為母為子 為佛為孫 故託妙緣敬敷慈化以為得殊夢 因有娠 慎出身文奉行胎教 以咸通十年龍集己丑四月四日誕生                         | 京畿 驪州 高達寺 元宗大師碑 (975, 光宗 26)  |
| 28 | 真澈大師 利嚴  | 870<br>~936 | 母氏初於有娠夢神僧來 寄青蓮 永為徵信 則知絕塵合契懷日同符  | 黃海 海州 廣照寺 真澈大師碑 (937, 太祖 20)  |
| 29 | 法鏡大師 慶猷  | 871<br>~921 | 母孟氏 嘗於假寐忽得禎祥 驚覺之時 自知有娠 常修淨念便斷葷辛 以咸通十二年四月十一日誕生   | 京畿 長湍 五龍寺法鏡大師碑 (944, 惠宗 1)    |
| 30 | 靜真大師 兢讓  | 878<br>~956 | 母金氏...俄夢流星入懷 其大如甕 色甚黃潤 因有娠焉 由是味撤葷腥 事勤齋護循胎教以無已 幾過期而誕生  | 慶北 聞慶 鳳巖寺 靜真大師碑 (965, 光宗 16)  |
| 31 | 法鏡大師 玄暉  | 879<br>~941 | 母傅氏 假寐之時 須與得夢 阿姿布施證鳩摩羅馱之祥聖善因緣呈鶴勒夜那之瑞 歿賢曾爾唯我亦然 況又在孕之時十有三月 免懷之際 元正伍時 以乾符六年孟陬之朔誕生                | 忠北 忠州 淨土寺 法鏡大師碑 (943, 太祖 26)  |

|    |            |              |   |  |
|----|------------|--------------|---|--|
| 32 | 慈寂禪師 洪俊    | 882<br>~939  | 嘗於假寐□□□□感幽靈 冀生智子 斷其葷血稍淨身心 以<br>中和二年三月十六日誕生  | 慶北 醴泉 鳴鳳<br>寺 慈寂禪師碑<br>(941, 太祖 24)    |
| 33 | 崔凝         | 898<br>~932  | 初凝母有娠 家有黃瓜蔓 忽結聒瓜 邑人以告弓裔<br>裔卜之曰 "生男則不利於國 慎勿舉" 父母匿而養之  | 『高麗史』92,<br>「列傳5,<br>崔凝」               |
| 34 | 法印國師 坦文    | 900<br>~975  | 母田氏...魂交觀一梵僧授金色奇菓 因有娠 誕彌厥月 父亦申<br>夢法幢豎于中庭 梵旛掛其上 隨風搖曳 映日翩翻 衆人集其下<br>觀者如堵 乾寧七年龍集涪灘秋八月十四日 天欲曙誕生 大師<br>其胎遶頸 而垂如著方袍                                | 忠南 瑞山 普願<br>寺法印國師碑<br>(978, 景宗 3)      |
| 35 | 惠宗         | 912<br>~945  | (莊和王)后嘗夢浦龍來入腹中 驚覺以語父母共奇<br>之 未幾太祖以水軍將軍 出鎮羅州 泊舟木浦 望見<br>川上 有五色雲氣 至則 后浣布 太祖召幸之、<br>、遂有娠生子 是爲惠宗.   | 『高麗史』88,<br>「列傳1. 后妃<br>1, 莊和王后<br>吳氏」 |
| 36 | 眞觀禪師 釋超    | 912<br>~964  | 厥初母劉氏 夢感七星之瑞飛入口中 孕符十月之胎 誕生脇下<br>門   | 慶南 山清 智谷<br>寺 眞觀禪師碑<br>(981, 景宗 6)     |
| 37 | 均如         | 923<br>~973  | 母曰点命 嘗於天祐十四年四月初七日夜 夢見雄雌雙鳳皆黃色<br>自天而下 並入已懷 至二十載 占命年已六十 而能有身 懷滿<br>二十一旬 以此年八月八日 誕師于黃州之北荆岳南麓之私第  | 『均如傳』                                  |
| 38 | 圓空國師 智宗    | 930<br>~1018 | 嘗夢 金刹一竿上揆雲 端有眉僧舉手指」之曰 此大威德你可護<br>持 因卽有娠 欲臨彌月 手勤香火 口絕葷腥 修胎教以惟精 契<br>產經而載誕  | 江原 原州 居頓<br>寺 圓空國師碑<br>(1025, 顯宗16)    |
| 39 | 弘法國師       | 930<br>~1017 | 魂交瞥見寢屋梁 上有一箇胡僧 著僧伽帽 喚母曰 予以連城壁<br>與備 因擲於母腹上便入懷□□□□□□□□□□□□□□□□<br>□□□□□□□□□□□□月八日□焉  | 忠北 忠州 淨土<br>寺 弘法國師碑<br>(1017, 顯宗 8)    |
| 40 | 寂然國師 英俊    | 932<br>~1014 | 母呂氏 嘗一夕魂交 忽見異人 儀形儼尒與一著紫沙門 來入寢<br>室內 言曰 此僧是孚石寺太大德 今欲入汝腹中 宜於飲食之間<br>切忌葷腥之味 既而感夢 尋以有娠 時屬完□災道途多梗 避難<br>寄寓於原州管內興法寺中 以廣順二年壬辰正月正月八日方當<br>彌月之期 載誕弄璋之胤 | 慶南 陝川 靈巖<br>寺 寂然國師碑<br>(1023, 顯宗 14)   |
| 41 | 辰義?<br>王建? | ?            | 寶育 嘗夢登鵠嶺 向南便旋 溺溢三韓山川 變成銀海 明日以<br>語其兄伊帝建 伊帝建曰 汝必生支天之柱 以其女德周妻之  | 『高麗史』 高<br>麗世系                         |

(※ 典據欄의 숫자는 비문의 건립 연대임)

<표 1>에서 보는 바와 같이, 한국 고대의 태몽 사료는 모두 41종을 확인할 수 있다. 이 중 시기적으로 가장 빠른 것은 서기 1세기까지 올라가며(1), 지역적으로는 북의 고구려에서부터(2) 남의 伽耶(駕洛)에(1) 이르고 있다. 따라서 태몽 관념은 일찍부터 한국 전역에 걸쳐 존재했다고 할 수 있다.

태몽의 시점은, 앞서 언급한 바와 같이 잉태의 시점 보다 훨씬 앞선 사례들이 있다(2, 35, 37, 41). 예컨대 東川王은 6년 전(2), 均如是 20년 전에(37)에 태몽을 꾸 것으로 되어있다.<sup>12</sup> 그리고 태몽을 꾸 사람은 대부분 모친이나, 특이한 경우로는 부친이 꾸 경우(2, 4 41), 부모 모두가 꾸 경우(3, 9, 34)가 있다. 또 태몽은 한 차례씩 언급되어 있으나, 2차례인 경우도 있다(14).

이렇듯 태몽 사료는 여러 측면에서 논의가 가능하겠지만, 무엇보다 생명관과 관련하여 주목되는 것은 태몽의 내용이다. 그러나 이들 사료만으로 생명 탄생관을 살펴보는 데는 한계가 있다. 우선 태몽의 구체적인 내용이 없는 사례들이 있기 때문이다(13, 20 24, 29, 32). 또 태몽 가운데에는 凶夢이 있음에도 불구하고, <표 1>의 사료들은 태몽을 통해 태어난 인물을 모두 미화하기 위한 것이기 때문에, 崔癡의 사례(33)를 제외하고는 凶夢에 대한 언급이 없다.<sup>13</sup> 그렇지만 이를 통해 생명 탄생에 대한 관념의 일단은 살펴볼 수 있다고 생각한다.

태몽의 내용을 보면 생명의 잉태가 다양한 방법으로 告知되고 있다, 이를 大別하면 3 유형이 되는데, 1)직접형, 2)상징형, 3)복합형(직접형+상징형)이 그것이며,<sup>14</sup> 각각은 다시 세분될 수 있다. 설명의 편의를 위해 우선 유형 분류를 도표화하면 <표 2>와 같다.

<sup>12</sup> 41의 사례와 같은 放尿溺國夢은 金庾信의 누이동생(『三國史記』卷6, 「新羅本紀6, 文武王 卽位前紀」 및 『三國遺事』卷1, 「紀異, 太宗春秋公」), 寶育의 女(『高麗史』「高麗世系」, 高麗 顯宗 母 獻貞王后(『高麗史』卷88, 「列傳1, 獻貞王后皇甫氏傳」)도 꾸 바 있다. 그러나 金庾信의 누이동생이나 寶育女の 꿈과 出産의 관련성에 대해서는 사료에 언급이 없다. 그러나 방뇨몽은 Persia 의 Cyrus 2 세(B.C.580~529) 이래 위대한 인물의 誕生夢으로 널리 분포되어 있는 점으로 미루어, 김유신의 누이의 꿈은 文武王(661~681), 寶育 女의 꿈은 作帝建(고려 태조의 祖父)의 태몽으로 보아도 무리가 없을 것 같다.

放尿夢에 대해서는 井本英一, 『夢の神話學』, 法政大學出版局, 1997 참조.

<sup>13</sup> 玄扈은 5월 5일에 태어났다고 하는데(13), 신라인들은 5월 5일에 태어난 아이는 불길하게 여겼고 그래서 弓裔는 왕자로 태어났지만 버림을 받았다(『三國史記』卷50, 「列傳10, 弓裔」). 그렇다면 玄扈의 탄생도 불길하게 여겼고, 태몽도 凶夢일 가능성이 있으나, 사료에는 "夢得殊常"으로만 언급되어 있다.

<sup>14</sup> 꿈의 분류는 중국에서 일찍부터 시도된 바 있으니, 『周禮』「春官, 占夢」의 六夢, 『潛夫論』「夢列」의 十夢 등이 그것이다. 그러나 여기서는 鄭小江 主編, 『中國神祕術大觀』, 百花洲文藝出版社, 1993, pp.273~280 의 분류, 즉 直解·轉釋(拆字法·諧音法·破譯法·連類法·類比法·象徵法)·反說이란 3分法를 참고하였다.

<표 2> 태몽의 내용 분류

| 類型        |            | 事例   |
|-----------|------------|--|
| 직접형       | 자신이 고지     | 金甲童子(3), 有角人(4) 巨人(14), 神人(27), 居士(4), 僧侶(9, 10, 11, 21, 31) <sup>15</sup> |
|           | 제3자를 통한 고지 | 天神(2), 天女(18), 僧侶(38, 40 )   |
| 상징간<br>접형 | 天體         | 日(16), 星(3, 6, 30, 36 )  |
|           | 光          | 光(12, 15), 白虹(9)   |
|           | 동물         | 熊羆(2), 龍(35), 鳳(37)  |
|           | 식물         | 黃瓜(33)   |
|           | 물건         | 珠(8, 9, 26), 旗(34), 塵尾(23)   |
| 복합형       | 自然物        | 天人+花(14), 僧侶+植物(28, 34)  |
|           | 人工物        | 僧侶+人工物( 22, 25, 39)  |

이 중 직접형이란 태몽을 통해 잉태 사실이 직접적으로 고지되는 것이다. 이것은 다시 잉태될 존재가 스스로 나타나는 경우와 第三者가 나타나 잉태 사실을 알리는 경우로 나누어 볼 수 있다. 이에 비해 상징형은 상징물의 등장을 통해 새로운 생명의 잉태를 간접적으로 나타나는 것인데, 이것은 다시 상징물의 종류에 따라 天體·빛[光]·동물·식물·玉을 비롯한 물건으로 나누어 볼 수 있다. 마지막으로 복합형은 직접형과 상징형이 복합된 유형으로 제삼자가 나타나 어떤 물건을 주는 것으로, 그 물건이 곧 생명을 상징한다.

그런데 여기서 주목되는 사실은 이들 태몽을 사상적 토대에 따라 불교적인 것과 非佛敎적인 것으로 구분해 볼 수 있다는 점이다. 불교적인 것이란 승려가 등장하며, 나아가 輪回思想이 반영되어 있는 것이다. 예컨대 無染의 태몽(14)에 나타난 道人은 전생에 法藏이었고,<sup>16</sup> 英俊道の 태몽에 나타난 승려는 원래 浮石寺의 太大德이라 했다.<sup>17</sup> 나아가 道憲의 태몽(17)에 나타난 巨人是 前生에 승려였다가 죄를 지어 龍報를 받았으나 이제는 業報가 끝났으니 인간으로 태어나고 싶다고 한 것이 그것이다.

<sup>15</sup> 이 경우, 玄暉의 태몽이 ‘摩羅馱之祥’과 ‘鶴勒夜那之瑞’와 같다고 했을 뿐 구체적인 내용은 나와 있지 않다. 그런데 ‘摩羅馱之祥’은 未詳하지만, ‘鶴勒夜那之瑞’란 어머니의 꿈에 神童이 나타나 金環을 주는 것이다(『大正藏』51, 史傳部 3, p.214). 따라서 玄暉 태몽을 복합형으로 볼 수도 있겠으나, ‘聖善因緣’이란 구절로 미루어 직접형으로 분류했다.

<sup>16</sup> 華嚴宗 第三祖 法藏(643~712)를 가리키는 것이 아닌가 한다.

<sup>17</sup> 太大德은 「普願寺法印國師寶乘塔碑」에 나오는 ‘西伯山神朗太大德’으로 추측되고 있다.

秋萬鎬, 秋萬鎬, 「羅末麗初 禪師들의 胎夢과 民衆生活」, 『伽山李智冠스님華甲紀念論叢 韓國佛敎文化思想史』(上), 論叢刊行委員會, 1992, p. 658.

이에 비해 비불교적인 것이란 天體나 動·植物 같은 자연물, 또는 玉 등의 인공물을 매개로 생명의 탄생이 고지되는 사례들이다. 그렇다면 이러한 태몽들의 사상적 淵源은 한국의 土着宗教에서 찾을 수 있다.<sup>18</sup> 한국의 토착종교는 불교가 수용되기 이전부터 존재했다. 따라서 한국의 태몽은 원래 토착종교적 관념에 토대한 것이었으나, 불교의 수용과 더불어 불교적 요소들이 반영되기 시작했다고 할 수 있겠다.

태몽은 새로운 생명의 탄생을 예고하는 것이다. 나아가 태몽의 내용이 태어난 생명의 앞날을 예고한다. 태몽에 有角人이 나타났기 때문에 強首는 머리 뒤에 高骨이 있었다는 사례(1)는 태몽이 그 사람의 신체적 특징을 豫示한다는 관념을 보여준다. 또 승려가 등장하는 태몽을 꾸었기에 태어나서 승려로 활동했다는 고승들의 비문은 태몽이 그 사람의 운명을 시사한다는 인식을 보여준다. 따라서 태몽 역시 생명관의 一端을 반영한다고 할 수 있다. 그리고 태몽의 내용이 불교적인 것으로 바뀌고 있다면, 그것은 곧 불교 수용 이후 한국인의 생명관이 크게 변화했음을 의미한다고 할 수 있다.

그러나 불교의 수용이 한국인의 태몽을 완전히 바꾼 것은 아니다. 승려가 등장하여 상징물을 수여하는 태몽의 존재는 이러한 사실을 반영한다. 다시 말해 불교적 태몽이라 하더라도 기존 토착종교의 관념을 상당 부분 수용했다는 것이다.

### Ⅲ. 生命의 轉生

한국 고대의 사료들은 한 인간의 생명이란 출생과 더불어 비로소 시작되는 것이 아니라, 기존의 생명이 형태를 바꾸어 다시 태어난다는 인식이 있었음을 전해주고 있다. 이러한 사료들을 시대 순으로 정리해 보면 다음과 같다.

C-1 又按高麗古記云 隋煬帝以大業八年壬申(612) 領三十萬兵 渡海來征 十年甲戌(614)十月 高麗王上表乞降 時有一人密持小弩於懷中 隨持表使 到煬帝舡中 帝奉表讀之 弩發中帝胸 帝將旋師 謂左右曰 "朕爲天下之主 親征小國而不利 萬代之所嗤" 時右相羊皿奏曰 "臣死爲高麗大臣 必滅國 報帝王之讎" 帝崩後 生於高麗 十五聰明神武 時武陽王聞其賢 徵入爲臣 自稱姓盖名金 位至蘇文乃侍中職也(『三國遺事』卷3, 「興法-寶藏奉老/普德移庵」)

-2 白石曰 "我本高麗人 我國群臣曰 新羅庚信 是我國卜筮之士楸南也 國界有逆流之水 使其卜之 奏曰 '大王夫人逆行陰陽之道 其瑞如此' 大王驚怪 而王妃大怒 謂是妖狐之語 告於王 更以他事驗問之 失言則加重刑 乃以一鼠藏於合中 問是何物 其人奏曰 '是必鼠 其命有八' 乃以謂失言 將加斬罪 其人

<sup>18</sup> 居登王之 태몽에 熊羆가 등장하는 것은 『詩經』 「小雅, 鴻鴈之什, 斯干」의 "乃寢乃興 乃占我夢 吉夢維何 維熊維羆 維虺維蛇 大人占之 維熊維羆 男子之祥 維虺維蛇 女子之祥 乃生男子"라는 구절을 연상시킨다. 그러므로 비불교적 태몽을 일괄적으로 한국 토착종교와 연결시키는 것은 다소 무리가 따를 수는 있다.



誓曰 '吾死之後 願爲大將 必滅高麗矣' 卽斬之 剖鼠腹視之 其命有七 於是知前言有中 其日夜大王夢, 楸南入于新羅舒玄公夫人之懷 以告於群臣 皆曰 "楸南誓心而死 是其果然" 故遣我至此謀之爾 "(『三國遺事』 卷1, 「紀異, 金庾信」)

- 3 神文王時 唐高宗遣使新羅曰 "朕之聖考 得賢臣魏徵李淳風等 協心同德 一統天下 故爲太宗皇帝 汝新羅海外小國 有太宗之號 以僭天子之名 義在不忠 速改其號" 新羅王上表曰 "新羅雖小國 得聖臣金庾信 一統三國 故封爲太宗" 帝見表 乃思儲貳時 有天唱空云 "三十三天之一人 降於新羅爲庾信" 紀在於書 出檢視之 驚懼不已 更遣使許無改太宗之號(『三國遺事』 卷1, 「紀異, 太宗春秋公」)
- 4 (惠空)嘗見肇論曰 "是吾昔所撰也" 乃知僧肇之後有也(『三國遺事』 卷4, 「義解, 二惠同塵」)
- 5. (蛇福)一日其母死 時元曉 住高仙寺 曉見之迎禮 福不答拜而曰 "君我昔日馱經犂牛 今已亡矣 偕葬何如?" 曉曰: "諾"、 、福乃作偈曰 "往昔釋迦牟尼佛 袈羅樹間入涅槃 于今亦有如彼者 欲入蓮花藏界寬" 言訖拔茅莖 下有世界 晃朗清虛 七寶欄楯 樓閣莊嚴 殆非人間世 福負尸共入 其地奄然而合(『三國遺事』 卷4, 「義解, 蛇福不言」)
- 6 按僧傳 棟梁八珍者 觀音應現也 結徒有一千 分朋爲二 一勞力 一精修 彼勞力中知事者 不獲戒 墮畜生道 爲浮石寺牛 嘗馱經而行 賴經力 轉爲阿干貴珍家婢 名郁面 因事至下柯山 感夢遂發道心 阿干家距惠宿法師所創彌陀寺不遠 阿干每至其寺念佛 婢隨往 在庭念佛云云 如是九年 歲在乙未(755, 景德王 14)正月二十一日 禮佛撥屋梁而去 至小伯山 墮一隻履 就其地爲菩提寺(『三國遺事』 卷5, 「感通-郁面婢念佛西昇」)
- 7 牟梁里之貧女慶祖有兒 頭大頂平如城 因名大城 家窘不能生育 因役傭於貨殖福安家 其家俵田數畝 以備衣食之資 時有開士漸開 欲設六輪會於興輪寺 勸化至福安家 安施布五十疋 開呪願曰 "檀越好布施 天神常護持 施一得萬倍 安樂壽命長" 大城聞之 跳踉而入 謂其母曰 "予聽門僧誦偈 云施一得萬倍 念我定無宿善 今茲困匱矣 今又不施 來世益艱 施我傭田於法會 以圖後報何如" 母曰"善" 乃施田於開 未幾城物故 是日夜 國宰金文亮家有天唱云 "牟梁里大城兒 今托汝家" 家人震驚 使檢牟梁里城果亡 其日與唱同時 有娠生兒 左手握不發 七日乃開 有金簡子彫'大城'二字 又以名之 迎其母於第中兼養之(『三國遺事』 卷5, 「孝善, 大城孝二世父母神文王代」)

이상은 한국 고대인의 前生에 대한 기록을 모은 것인데, C-1은 고구려의 권력자 淵蓋蘇文(? ~ 665?)의 전생은 隋煬帝의 신하였던 盖金이라는 것이며, C-2와 3은 신라 장군 김유신의 전생에 대한 것으로 C-2에서는 고구려의 점복자였던 楸南, C-3에서는 忉利天 三十三天의 一子라 했다. 그리고 C-4는 신라 승려 惠空의 전생을 僧肇라 했고,<sup>19</sup> C-5와 6은 신라 승려 蛇福의 어머니와 노비 郁面은 전생에 소였다는 전승을 전하고 있다. 마지막으로 C-7은 신라 35대 景德王(742~765)대의 宰相 金大城은 전생에 傭作人이었다고 했다.

이를 통해 한국 고대에도 轉生의 관념이 존재했음을 짐작할 수 있다. 그러나 같은 한국 고대사료라고 하더라도 C-1과 2는 餘他 사료와 관념상의 차이가 난다. 다시 말해 이들 사료는 생전의 원한을 품은 사람이 그 해소를 위해 다시 태어난다는 것이며, 轉生 여부에는 본인의 의지가 작용한다는 것이다. 그러나 C-4에서 7까지는 전생의 善行의 결과로 인간의 세계에 태어났다

<sup>19</sup> 僧肇(384 ~ 414) 중국 東晉時代의 高僧으로 『肇論』의 저자.

는 것이다. 즉 다시 말해 전생에 고승이었다든지(惠空), 불경을 운반하거나(蛇福의 母, 郁面), 佛事에 布施를 한 功德(金大城)을 쌓았기 때문에 인간으로 태어났다는 것이다. 또 C-1과 2는 전생에도 인간이었지만, C-5와 6은 전생이 소였다고 한다. 생전의 행위 따라 내세가 결정된다는 관념은 바로 불교의 因果應報論이다. 그리고 소가 인간으로 轉生한다는 것 역시 바로 불교의 輪回說이다. 이에 비해 원한의 해소를 위해 다시 태어난다는 관념은 불교적이 아니다. 따라서 이러한 관념은 토착종교적인 것이라 하겠으며, 나아가 불교의 전생관념 보다 시기적으로 앞선 것으로 볼 수 있다. 그렇다고 한다면 이를 통해서도 불교의 수용이 한국인의 생명관에 상당한 변화를 초래했다는 사실이 뒷받침될 수 있다.

그러나 전생관념 역시 불교 수용으로 말미암아 전통적 관념이 소멸된 것이 아니다. 金庾信의 사례(C-3)은 이러한 사실을 반영한다. C-3에서 金庾信은 三十三天의 一子라고 했는데, 三十三天은 忉利天이라고도 하며, 불교에서 말하는 欲界六天의 第二天이다.<sup>20</sup> 따라서 三十三天의 一子란 관념은 불교적 세계관에 뿌리를 둔 것이다. 그런데 김유신의 선조는 伽倻國의 시조인 首露王(在位 42~199)이며, 首露王은 하늘에서 내려온 존재이다. 건국의 시조가 하늘에서 내려왔다는 신화는 한국의 고대국가에서 보편적인 것이다. 그래서 시조의 혈통을 계승한 왕족들은 하늘에서 下降한 天降族이란 選民意識을 가지고 있었고, 이를 통해 왕권의 정당성을 주장하고 있었다. 이러한 사실로 미루어 金庾信의 家門 역시 天降族이란 인식을 가지고 있었을 것임은 짐작하기 어렵지 않다. 그렇다면 김유신이 三十三天의 一子란 주장도 우연한 것은 아니라고 할 수 있다. 다시 말해 三十三天의 一子란 관념은 한국 고유의 천강족 의식의 연장선상에서 출현한 것이라 하겠으며, 한국 천신 관념의 불교적 變容의 한 형태라고 할 수 있다는 것이다.

## 맺 음 말

이상에서 3장으로 나누어 한국 고대의 생명 탄생에 관한 인식을 살펴보았다. 그 결과 한국 고대에는 나름대로의 생명 탄생 관념이 있었음을 짐작할 수 있었다. 나아가 생명 탄생 관념이 불교의 수용과 확산으로 말미암아 불교적인 것으로 변화되었음을 확인했다. 그러나 불교의 수용과 보급이 전통적 생명 탄생을 완전히 바꾼 것은 아니고, 전통적 관념과 상당 부분 타협하고 공존하면서 오늘날까지 이어져 오고 있다고 생각된다.

<sup>20</sup> 『三國遺事』卷 2, 「紀異, 駕洛國紀」.

# 論文發表





# 论“谷神妙用”

## ——老子《道德经》第六章解读

詹石窗

四川大学老子研究院·院长

### 内容提要

从字源上看，“谷”不是稻谷，而是流水穿流的山谷。故而，“谷神”本是山谷之神。老子在继承了“谷神”的原初意涵之后，进行了哲理性升华。在《道德经》里，“谷神”指的是天地间虚空处存在的“至物”，它虽然无形无相，却生化万物，所以称作“玄牝”。所谓“玄”就是“玄关”，而“牝”就是“地户”，“玄牝”合成，代表了天地间的通道。谷神化生阴阳，阴阳化生万物，繁衍不息，故称“不死”。要领悟不死之道，应该探索天地根。从宏观上看，“天地根”就是南极、北极。明白了“天地根”这个门径，才能够与宇宙间“一炁流行”的节奏相合拍，把握自我生命。无论个体生命的维持，还是群体生命的延续，都需要使用天地间的资源，但必须注意采撷资源不过渡，而应该以“不勤”二字为思想指导。根据天人合一的思路，个体进行精神调养，也要贯彻“绵绵若存，用之不勤”的原则，让意念贯注于人体的“气海”与“百会”，若有若无，不紧不慢，如此才能导引内气，周天运行。

**关键词：**谷神 玄牝 天地根

老子《道德经》第六章虽然只有短短六句话，却涉及天地人的许多重要问题，具有丰富内涵。但由于该章用语隐晦，后世解读纷纷扰扰，难于明晰。近年来，笔者翻检了众多前人注疏本，结合历史文化背景，进行一段时间的风咏、思考，有了些许领悟，今整理成文，以就教诸方家。

为了方便解读，先录《道德经》第六章于下：

谷神不死，  
是谓玄牝。  
玄牝之门，  
是谓天地根。  
绵绵若存，  
用之不勤。

这一章先后出现了“谷神”与“玄牝”两个比较偏僻的概念。此外，“天地根”也是引起后世许多争议的言辞。如何把握这一章的思想脉络和基本精神？本文拟从三个层面来分析。

## 一、谷神不死

开头一句短短四个字，提出了一个极为重要的概念，这就是“谷神”。查考先秦古文献，在老子《道德经》之前，我们是看不到的这个概念的。可见，这是老子的创造。

什么叫“谷神”呢？从字义上直观地理解，那就是“谷”之“神”。这样一来，我们就得先考察一下“谷”与“神”这两个字的字源、含义。

“谷”字在甲骨文里已经出现：“谷”。从字形上看，属于上下结构，上面四画是“水”字的变形，表示河水向山坡两侧向下流淌。下半部分是个“口”字，既象征山口，也表示河水通道。在后世风水学里，有所谓“入山看水口”的说法，可见这个“口”字，一开始就体现了“山水”之不可分，有山必有水，有水必有山，河水穿流，成为通道，这就是“口”。其造字本义是：山岭之间河水汇聚的洼地。对此，许慎《说文解字》这样解释：“谷，泉出通川为谷。从水半见，出于口，凡谷之属皆从谷。”意思是讲，“谷”表示泉水流出来的那个缝隙，汇入了河川，群山夹水的地方就叫做“谷”，字形采用“水”作偏旁，像河水半隐半现地流出山口。所以，与“谷”相关的字都采用“谷”作偏旁。

我们再来看“神”这个字，它由“示”字旁和“申”字组合而成。“示”这个字，上面两横代表“天”；下面的“小”字，早先的写法是中间一竖，左右各一撇，表示日月星。《周易》讲“天垂象，见吉凶”，以为上天通过一定的征兆启迪人们，让人们知道什么是吉利的，什么是凶险的，我们经常讲“启示”就是这样来的。现在的关键在于“示”字旁右边那个“申”字，它是十二地支之一，居于第九位。因此，“神”一开始就与“九”具有不解之缘。“九”是自然数中最大的数，有整全的意思。整全就是数的至极至大，所以也意味着变化和新生。许慎《说文解字》说“九”是“阳之变也”，即阳数之极而生出变化来。为什么变化呢？它与雷电有关。在上古时期，“神”这个字的右边“申”字，本来就代表雷电和神秘的存在。在甲骨文里，“申”与“神”及“电”其实是同一个字，其写法“𠄎”，象霹雳，朝着不同方向开列，既神秘又令人恐怖。到了金文，在闪电形状之中，加了一竖，表示天神掌控了一切。所以，许慎《说文解字》干脆把“申”字看作“神明”的显像，它说：“申，神也。七月，阴气成，体自申束。”照此看来，“申”就是天神。在十二地支里，“申”代表七月，这时候天上的阴气形成了，它的体态自由自在地伸展、收束，千变万化。如果我们把以雷电为原型并且作为十二地支之一的“申”字与十二生肖联系起来，就会发现更为奥妙的意涵。在十二生肖里，“申”与“猴”相对应，居于第九位。“申”代表“猴”，反过来说，“猴”也具有“申”的意涵，《西游记》里的齐天大圣孙悟空，以猴子为原型，他学会了七十二种变化的本领，可以说是“神而又神”，为什么这样呢？因为他的本象是“申”，也就是雷电。从这个意义上看，孙悟空就是霹雳、雷电的化身，故而具有无以伦比的神变与力量。到这里，我们可以把许慎《说文解字》关于“神”的意涵再呈现一下，他说：“神，天神，引出万物者也。”所谓“引出”，可以理解为化生或者产出，可见古人心目中的“神”具有创造万物与千变万化的功能。

讲了这么多，我们再回过头，从自然状态来探讨一下“谷神”的意涵。南怀瑾在《老子他说》里讲，“谷”就是“山谷”的简称，有两种情况：一是有如袋子形状，这种山谷是有进路却无出口；另一种是两山夹峙形状，上仄中空而较为隐蔽或者是曲折而狭长形的通道。第一种状态，因为没有出口，所以有回声，你一喊话，即刻就回应过来，那声响甚至回荡不止，让人产生无限神奇的联想。第二种情况，由于有出口但形成一个通道，其声响可以集束传递，既有速度，又能够传远，依然给人很神秘的感觉。于是，就觉得峡谷、山谷有神，这就叫做“谷神”。

当然，老子《道德经》中的“谷神”并不是那么简单，而是进行了哲学上的升华。对此，王弼有一段解释：

谷神，谷中央无也。无形无影，无逆无违，处卑不动，守静不衰，物以之成而不见其形，此

至物也。<sup>1</sup>

什么是“谷神”？照王弼的说法，“谷神”首先指的是中间空无之处，它没有形状、没有影像，对于大自然的存在不逆反、不违背，处于卑微、低下的地方，却不动摇，守持静默却永远没有止息，万物因为有谷神而能够化生，但我们却无法具体知道“谷神”的样子，这不同于一般的事物，而是“至高无上”、无可比拟的“物”。

王弼的解释有什么特点呢？第一，把“谷神”解释为“无”，或者说“谷神”的最大特征是“无”；第二，没有私意的干扰，所以能够如如不动，静处涵养；第三，“谷神”也是“物”，不过，这不是具体可感的“物”，而是超越于万物之上的“至物”，它是一种无形的存在。根据这样的解释，“谷神”实际上就是“道”。

值得注意的是，老子在“谷神”之后紧接着说“不死”。所谓“不死”，当然是不死亡。从超越万物这样的意义上看，说“谷神”不死，是合乎逻辑的，因为它已经不是具体的事物，所以也就没有死亡的问题了。

关于“谷神不死”问题，汉代河上公《道德真经注·成象第六》有另外的解释，该书说：

谷，养也。人能养神则不死，神谓五藏之神，肝藏魂，肺藏魄，心藏神，肾藏精，脾藏志。

五藏尽伤，则五神去矣。

按照河上公的解释，“谷”已经不是名词，而是动词，而且具体化了，“谷”是养，其所养的是人体的“神”，也就是五脏的神。河上公是从养生的角度解释“谷神”，这种解释是一种引申，他先把“谷”看作“穀”，即“稻穀”的“穀”，而后再从功能上解读“穀”的意涵，所以有“养”的陈述。这种解释离老子本义已经比较远，但他强调养而“不死”，却让我们看到了先民们一种强烈的生命意识。这一点乃是老子《道德经》宗旨的具体化，是带有鲜明的实践性和指向性。

如果我们从更为广阔的视野看，就会发现追求不死，这实际上已经成为一种集体潜意识。

《西游记》第一回有这样的情节：

话说那块仙石“因见风”，化出石猴，他五官具备，四肢皆全，便学着这里爬那学走，并且拜了四方。那石猴在山里行走、跳跃，吃草木，饮涧泉，采山花，觅树果，日子过得有滋有味。日子久了，石猴结交了一帮兄弟。有一天，他们偶然找到了一个山洞，非常惊奇，但却面面相觑，谁也不敢轻易进洞。于是，群猴约定：哪一个有本事的敢钻进去，我等即拜他为王。最终是石猴进了洞，所以群猴就拥戴他为“千岁大王”。自此，石猴高登王位，把那个带有野味的“石”字给隐去，改称“美猴王”了。这美猴王率领着猴群攀枝摘果，嬉戏打闹，过着无

---

<sup>1</sup> 王弼注、楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局，2008年版，第16页。



无忧无虑的生活，真是痛快啊！可是有一天，美猴王突然烦恼流泪。他为什么流泪呀？原来是苦于：

将来年老血衰，暗中有阎王老子管着。一旦身亡，可不枉生世界之中，不得久注天人之内？  
（《西游记》第一回）

这是一个什么问题呢？就是生死问题。虽然众猴可以在玩耍中获得快乐，却不能避免死亡，这又是何等的揪心啊！难怪美猴王掉下眼泪，众猴也跟着伤心哭啼了。

怎么办？当然得寻找出路了！为了解决整个族群的死亡问题，美猴王决定拜师去了！众猴依依不舍，上山寻找珍品，大开筵席，为美猴王饯行。他们轮番把盏，痛饮一日。到第三天，美猴王登上自己编制的“筏子”尽力撑开，径向大海波涛之中泛流而去。美猴王离开花果山，在外奔波有年，其根本目的就是寻找不死良方。

贯穿于《西游记》中的这种强烈意识，不是偶然的，而是我们的先民力图解决生命问题的一种艺术表现。

从《西游记》往前追溯，从其他诸多典籍里，我们依然可以看到这种追求不死的努力。大家读《庄子》，知道其中写了“真人”“神人”“至人”，都是不死追求的艺术象征。至于汉代以来的各种神仙传记，更是以栩栩如生的故事表达了先民们追求不死的理想。联系这些文化典籍，我们深思老子《道德经》的“谷神不死”就觉得这个问题的神圣性，它不仅具有宏大的文化背景，而且意味深远。老子论说的最大特质在于他并非是从人类个体的立场讲“不死”，而是以超越的思路来论说这个问题。正是因为看到了无数个体死亡的事实，老子阐述了“类”与“种”的延续与宇宙永恒，从本根的深度上阐述“不死”的内在根据。所谓“谷神不死”也就是“道”的永恒，惟有“与道合真”，才能够体验和感悟这种永恒性。

## 二、“玄牝之门”

“谷神”为什么“不死”呢？老子紧接着说：

是谓玄牝。

这句话的“是谓”两个字，把“谷神”与“玄牝”紧紧联系起来。因此，我们可以这样认为：

“谷神”就是“玄牝”。所以，把“玄牝”两字解释清楚，这有助于我们把握“谷神”的特质。

什么是“玄牝”呢？我们还是从古文字入手来进行解读吧。“玄”字首见于金文，其写法

像一束丝线的样子；到了篆书，在丝线上头加了一竖和一条弧形线，好像丝绞的系带。基于这个原型，后来引申出“变化”和“奥妙”两种意涵。本来是“丝线”，为什么被赋予“变化”的意涵呢？因为纺纱、编织绳子，这是多条丝线的组合，不同的组合就产生了千变万化。另外，古人又从色彩角度解释“玄”。许慎《说文解字》谓：“黑而有赤色者为玄。”这大概是从观察缠绕丝线为绳的情况，而得出的感受。远远看去，那丝线既呈现为黑色，又由于角度不同，而显出了赤色，看起来模糊，神奇难测。慢慢地，“玄”又具有“黑色”的意义，并且与五行中的“水”相结合，如谓北方之神为“玄武”就是一个佐证。

至于“牝”，其起源较早，在甲骨文中已经出现，它写作“𠂔”，属左右结构的字形，左边是个“匕”字，它是“先妣”的“妣”的简化性写法，通常表示生育过的妇女。右边是个“牛”字。在农耕时代，牛是最重要的耕种替代力量，所以牲口的“牲”用的是“牛”字旁，由于“匕”这个字具有雌性、阴性的含义，所以“牝”字便代表母牛。许慎《说文解字》称：“牝，畜母也。从牛，匕声。《易》曰：畜牝牛，吉。”意思讲，牝，就是母性的牲口，以“牛”做偏旁，以“匕”做声旁。《说文解字》特别引用《易经》，以说明其吉祥的旨趣。从这些情况看，“牝”字在早先应该就是代表母牛。后来，其意涵进一步扩展，而成为动物界母性的总称。

“牝”与“玄”结合，构成“玄牝”一词，首见于老子《道德经》。向来，对“玄牝”的解释众说纷纭。其中，最有代表性的有三种：

第一种，养生学的解释。这种解释的最大特点就是把“玄牝”看作医道养生的核心概念。关于这方面，又有两个分支：一是从养气角度解读“玄牝”，另一是从房中术角度解读“玄牝”。

关于“养气”角度的解读，以河上公为开先。河上公章句《成象第六》说：

言不死之道，在于玄牝。玄，天也，在人为鼻；牝，地也，在人为口。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。五味浊辱，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。<sup>2</sup>

河上公这段话要点在于：把“玄”解释为“天”，把“牝”解释为“地”；天是雄性的，地是雌性的。天对应于鼻子，地对应于嘴巴。天管气息的进出，以鼻子为用；地管日常的饮食，以嘴巴为用。概括起来，河上公把“玄牝”当作呼吸、饮食的象征。所以，理解“玄牝”也就

---

<sup>2</sup> 王卡：《老子道德经河上公章句》，北京：中华书局，1993年版，第21—22页。

是要懂得调理呼吸与日常的饮食卫生。

我们再来考察一下“房中术”的解释。这方面以东汉张道陵的《老子想尔注》为最早。该书说：

牝，地也，女像之，阴孔为门，死生之官也，最要。<sup>3</sup>

《老子想尔注》的解说首先把“玄”看作天，把“牝”看作“地”，这一点与《河上公章句》的注释基本一致。所不同的是，《河上公章句》把“天地”与人的鼻口对应起来，但《老子想尔注》却把“玄牝”与男根、女阴对应起来。张道陵所传法脉特别指出了“牝”有“阴孔之门”，所谓“阴孔之门”就是当今医学上讲的“阴道”，认为这是关涉生死问题最重要的器官，不可不慎重。显然，这是从古代房中术的立场来解释“玄牝”的。

所谓“房中术”就是男女性生活技术。考《汉书·艺文志》曾记录了古代房中术的著作，包括了《容成阴道》26卷、《务成子阴道》36卷、《尧舜阴道》23卷、《汤盘庚阴道》20卷、《天老杂子阴道》20卷、《天一阴道》24卷、《黄帝三王养阳方》20卷、《三家内房有子方》17卷，共计八部著作，凡116卷。这些著作的流传，说明上古宫廷是很重视男女性生活问题的。

汉代以来，道教把房中术当作养生长寿的一种特别技术。晋朝葛洪写的《神仙传》专门记载了彭祖的故事，他说彭祖活了767岁。彭祖为什么长寿？是因为他有自己的养生方法，其中最重要的养生方法之一就是房中术。据说商代纣王还特别派遣采女向彭祖学习房中术。采女回到商代的王宫里，就向纣王传授房中术。纣王学会了房中术，身体健壮起来，但他心胸狭窄，怕别人也学会房中术，就派人追杀彭祖。还好彭祖早已料到纣王会采取杀戮手段，提早离开了商朝的朝歌，过了流沙河，到人们不知晓的地方隐居去了。这个故事虽然出于传说，但它反映了道教的确把房中术作为修道养生重要法门的情况。从这种背景，我们看张道陵传承的《老子想尔注》以房中术解读“玄牝”也就不足为奇了。

第二种，哲学本根论的解释。这种解释把“玄牝”当作宇宙万物化生的总源头，例如王弼《老子注》说“玄牝”是“与太极同体”<sup>4</sup>。按照王弼这种说法，“玄牝”就是“太极”。大家知道，在《周易》里，有“太极生两仪”的描述，两仪就是阴阳。天下万物纷繁复杂，但都可以概括为阴阳两极。根据这样的理念，“玄牝”就是化生阴阳的母体，也就是老子讲的“天下母”。它的特点是什么呢？王弼接着说：

<sup>3</sup> 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社，1991年版，第9页。

<sup>4</sup> 楼宇烈：《老子道德经注校释》，北京：中华书局，2008年版，第17页。

欲言存邪，则不见其形；欲言亡邪，万物以之生。<sup>5</sup>

你说“玄牝”存在嘛，却看不见身形；你说“玄牝”不存在嘛，万物却因为有了它而生生不息。王弼这种解释具有鲜明而深刻的哲学理趣。在王弼看来，“玄牝”虽然具有化生物体的器官功能，但却不是具体的器官，而是超越于万物之上的无形器官，这种说法具有高度的抽象性。

第三种，哲学与养生相统合的解释。这种解释，以清代全真道士宋常星为代表。他在《道德经讲义》中说：

玄即是无极，太玄生炁之本，无朕无兆，非思忆之所及也。牝即是太极，有名万物之母。生生化化，无不从此出也。在天地，通阴阳之升降；在人身，合神炁之虚灵。天地阖闢之机，惟在于此；人心阖闸之妙，亦未尝不在此也。<sup>6</sup>

宋常星这个解释，把“玄”与“牝”分开讲，“玄”是无极，“牝”是太极，这与王弼把“玄牝”合起来看作“太极”是不一样的。从无极到太极，有时间的推进和空间的展开。无极在先，太极在后，这是一个时间流程。在无极阶段，“玄”是“无朕无兆”，这里的“朕”字，大家一定不陌生，因为很多古装戏，都有皇帝自称“朕”，那是“我”的意思；但早先所谓“朕”本指舟船的缝隙，引申为迹象，“无朕无兆”，就是没有迹象。既然没有迹象，也就无法通过思考回忆而看清楚。到了太极阶段，阴阳分化了，有了阴阳就有万物的化生，所以“牝”就代表了太极阶段阴阳的显示，也代表了万物的发生。从这个意义上讲，“牝”就是万物之“母”。当然，所谓“无极而太极”，并不意味着在一个时间段里，分出了“无极”与“太极”两段，有“无极”进化到“太极”，这个“无极”并非消失，而是化成一种能量，内在于太极之中。因此，最终的“玄”与“牝”也不是割裂分离的，而是演化而圆融，它化生了天地，却又内存于天地间。具体说来，天地间那个“虚空”就是“玄牝”。可以把天地的“虚空”看作一个大孔窍，因为是孔窍，所以能够成为天地阴阳升降通道。人体与天地对应，也有玄牝，也有孔窍，这个孔窍当然不是外在的眼、耳、鼻等七窍所在，而是人心的虚灵。因为人心有了这样的“虚灵”，所以能够感通。修道养生，就要要领悟这个“虚灵”，放下凡俗的一切事情，而与大道混融为一。

宋常星的解释虽然作了许多发挥，但他能够从整体宏观上把握问题，所以对于我们理解老子《道德经》的“玄牝”思想旨趣是有一定帮助的。

<sup>5</sup> 同上。

<sup>6</sup> 宋常星：《道德经讲义》卷上，台南：和裕出版社，2009年版，第30页。

我个人以为：“玄”与“牝”虽然具有不同含义，但在老子《道德经》中，二者已经合为一个词，是一物而非两物。老子所谓“玄牝”就是宏阔而奥妙的宇宙之母，它既是无形的，又是有功的。“玄牝”既化生万物，又存在于万物之中；天地中虚，即是“玄牝”；人体中虚，也是玄牝。虚中无智，玄牝自显。

### 三、寻根知用

老子《道德经》在把“谷神”定格为“玄牝”之后，紧接着又说了一句：

玄牝之门，是谓天地根。

对于这句话，有两个问题值得讨论。首先必须搞清楚的是：“玄牝”与“玄牝之门”说的是一回事吗？其次，怎样理解“天地根”呢？

我们先来回答第一个问题。我认为，就构词规则看，“玄牝”与“玄牝之门”不是一回事。前者的落脚点在“玄牝”，后者的落脚点是“门”，如果把“玄牝”比作一座大厦，那么“玄牝”就是大厦的整体，而“门”只是进入这座大厦的入口处。

既然“玄牝”与“玄牝之门”讲的不是一回事，那么“玄牝之门”在哪里呢？前贤有云，门本无门，只是因为“玄牝”具备了神化出入的玄机，所以用“门”来比喻、形容。

南宋道教学者俞琰曾经写了一篇《玄牝之门赋》，描述这个“门”的所在。他是从内丹修炼的角度说“玄牝之门”的，他批评了“旁门左道”者的所谓错误路径。例如，有人以心肾为“玄牝”，还有人则以口鼻为“玄牝”等等，俞琰指出这样的认知与做法是“惑众”行为，尤其是对那些以名家自居的人，俞琰更是说他们没有把玄牝之理讲清楚，无法与仙书契合。既然如此，怎样领悟“玄牝之门”呢？俞琰说：

尝谓冥冥牝户，深居沧海之间；巍巍玄关，远在昆岗之上。一阴一阳，黑白可辩；非色非空，丹青难状。四正于此布，勾般乎子午卯酉；两曜于此运，攒簇乎晦弦朔望。微哉妙哉。<sup>7</sup>

按照俞琰这个说法，“玄牝之门”是包括两个位置的，一是“牝户”，二是“玄关”；前者居于“沧海之间”，后者处于“昆岗之上”。所谓“沧海”就是一望无际的大海；所谓“昆

---

<sup>7</sup> 俞琰：《玄牝之门赋》，《道藏》第20册第321页。

岗”就是昆仑山的主峰。“牝户”居于沧海，在下、为阴、为黑；“玄关”居于“昆岗”，在上、为阳、为白。所以说“一阴一阳，黑白可辩”，这里的“辩”，中间为“言”，与“辨别”的“辨”意思相通。“黑白可辩”表明“牝户”与“玄关”是可以明辨清楚的。

为了把“牝户”与“玄关”更加明确地呈现出来，俞琰又引入了“四正”的方位概念。所谓“四正”就是东西南北四个方向，“四正于此布”，就是说东西南北四个方位与“玄牝”一上一下的分布相吻合，“玄关”在上，居于南方；“牝户”在下，居于北方，两者相对，形成一条通道。“东西”两个方向与南北垂直，就形成了四方。至于下一句的“勾股乎子午卯酉”，那是进一步与“十二时辰”的时间对应起来。所谓“勾股”就是“勾股”。大家知道，数学上有“勾股定理”，说的是直角三角形夹直角的两边，短边为“勾”，长边为“股”，在立竿测太阳高度的时候，日影为勾，标竿为股。俞琰借此，来表示四方与“十二时辰”的对应。“子时”对应于正北，“午时”对应于正南，“卯时”对应于正东，“酉时”对应于正西。再进一步延伸开来，俞琰以“两曜”的运行作为参照系，以勾勒“玄牝”的通道走向。所谓“两曜”就是太阳与月亮，“两曜于此运”是说：太阳与月亮就在这样的宇宙空间里运行，于是有了“晦朔弦望”的变化。按照阴历，“晦”是每个月的三十日，“望”是每个月的十五日；“朔”是每月的初一日；“弦”指的是月中分的日子，有上弦与下弦的区别，上弦在初七、初八，下弦在二十二、二十三日，这就形成了一个转转的状态。

从这里，我们看到了俞琰是通过“时空交错”的结构模式来彰显“玄牝之门”的位置。作



为一个内丹家，俞琰《玄牝之门赋》中的“沧海”与“昆岗”等言辞，都具有象征意义，他的目的是暗示内丹修炼原理。所谓“牝户”“玄关”是以人体为对象说的，“沧海”隐喻人体肚脐下的气海穴位，“昆岗”就是头顶百会穴。这两个穴位一上一下，实际上就把“牝户”与“玄关”给连结起来了。所以，就人体来讲，“玄牝”就是连结气海与百会的通道。

应该指出的是，内丹学的思想基础是“天人合一”。从人体小宇宙延伸开来，天体大宇宙就像一个人，也有气海与百会，北极就是“牝户”，南极就是“玄关”。南北中虚为通道。找到了这个定位，就明白了天地的根本，所以老子说“玄牝之门，是谓天地根”。

对于“天地根”的问题，宋元间道



教学者邓锜写的《道德真经三解》说：

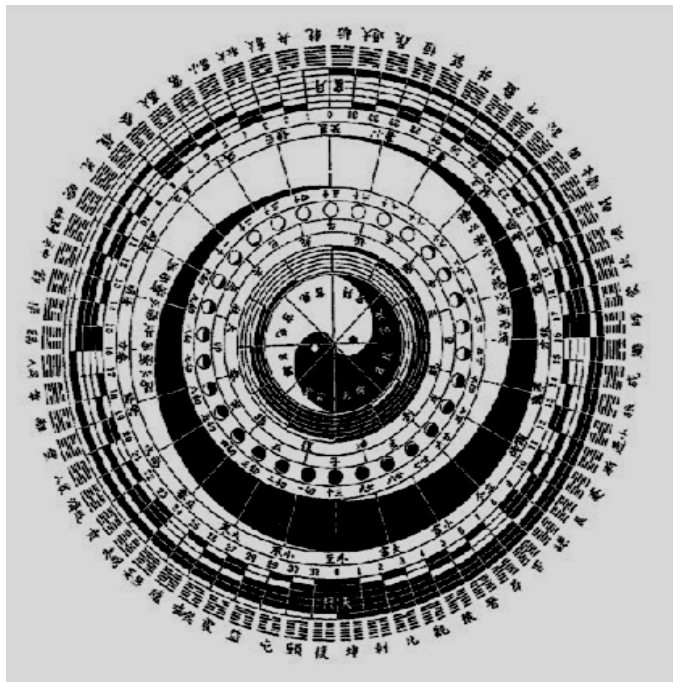
天玄地牝，乾坤易门。乾坤之门，是谓天地根。<sup>8</sup>

意思是说：玄在天，牝在地，乾坤是《易经》卦位所显示的门户，这个门户就是天地根。从《易经》先天卦位来看，乾在上为南，坤在下为北，南北入口处就是门，这个“门”也称作“天地根”。

在道家文化传统里，“天地根”或又被解读为“天根、月窟”。这个说法，见于俞琰的《易外别传》。该书引用邵康节的诗云：

乾遇巽时观月窟，  
地逢雷处看天根。  
天根月窟闲来往，  
三十六宫都是春。<sup>9</sup>

邵雍这首诗是歌咏《先天图》的。所谓“先天图”就是根据乾坤定南北的“先天”卦位，把《周易》“六十四卦”排列在一个环形上。乾在上，位于正南；坤在下，位于正北。《乾》卦为纯阳，阳极生阴，一阴起于下，成为



《姤》卦，其卦象下巽上乾，所以说“乾遇巽”。为什么说“观月窟”呢？因为《姤》卦一阴始生就是“月窟”，抬头仰望看见一轮新月，恍若见了地户打开；与《姤》卦相对应的是下方的《复》卦，该卦位于《坤》卦之左侧，其卦象下震上坤，震为雷，坤为地，所以说“地逢雷”。为什么说“看天根”呢？因为《复》卦一阳始生，阳为天，《复》卦一阳就代表了天根。

邵雍“先天图”虽然是出于丹道修炼的“心法”，但六十四卦符号的环形排列，却有助于我们理解老子《道德经》关于“天地根”的描述。根据这样的符号排列，我们大体可以说：“天地根”可以看作南北两端阳气与阴气的起点。南极阳盛而生阴，北方阴盛而生阳。了解这个情况，也就明白了“天地根”的奥妙了。

<sup>8</sup> 邓锜：《道德真经三解》卷一，《道藏》第12册第189页。

<sup>9</sup> 俞琰：《易外别传》，《道藏》第20册第312页。

老子探寻“天地根”的目的何在呢？说到底是为人的生活服务的，落实到具体，就是为了更好地调控人类的行为。于是，他接着讲：

绵绵若存，用之不勤。

这句话的关键所在是“存”字。这个字的古籀文写法“𠄎”，由“才”和“子”构成，“才”是木材，表示房屋的梁柱，借代为居住的处所；“子”就是子孙后代，表示安居乐业，繁衍后代。这就是“存”的本义。后来引申，而有生存、活着、健在等意义。老子这里讲的“存”就是天地宇宙的存在，“绵绵若存”就是天地宇宙绵延不绝地存在着。其中有各种各样的资源，有的看得见，比如说水、土地、植物、动物；有的看不见，比如说空气，还有各种射线等等。对于这些东西，天地宇宙不彰显它们的存在，但却自然而然地存在着，这就叫做“若”，也就是若有若无，似无又有，“若”这个字恰到好处地形容了天地宇宙事物的状态。

从人类的生活需求来看，天地宇宙的存在是可以派上用场的，这就叫做“用”。所谓“用”就是使用天地宇宙间的各种资源，为人类的生存发展服务，包括自然生长的果实、水资源、矿产资源等等，人类都可以利用。不过，老子告诫人们，开采和使用自然资源，必须有限度，“不勤”两个字就是警告人们：对于可以再生的资源，应该以其能够再生为原则；比如捕鱼，不可以将大鱼小鱼一股脑儿捕得一干二净，而应该抓大留小，此外还应该有“休渔期”，让其繁衍，这样才有益于永续生存与发展。至于那些不可再生的资源，更是应该慢慢利用，而不可以“寅吃卯粮”，快速开采、用尽。由此看来，老子的“用之不勤”对于当今的环境生态保护具有重要指导意义。

另外，“绵绵若存，用之不勤”也具有精神调理的内涵。根据“天人合一”理念，天地一人身，人身一天地。于人体而言，“天地根”其实就是上下两个孔窍，头顶百会，脐下气海，这两个穴位乃是导引内气运行的关键。要导引内气运转于人体周天，就应该贯注意念于气穴，但切忌操之过急，而应该淡淡地，若有若无，不紧不慢，这样才能够真正打开“玄牝之门”，进入内景隧道，达到延年益寿的目的。



# ‘谷神妙用’에 대한 연구

## - 노자 『도덕경』 제6장 해석 -

잔스창(詹石窗)

사천대학 노자연구원 · 원장

### 논문개요

글자의 어원적 의미로 볼 때 ‘谷’자는 알곡이라는 의미가 아니라 물이 흐르는 계곡을 뜻한다. 다시 말해서 ‘谷神’은 계곡의 神인 것이다. 하지만 노자는 ‘곡신’이라는 단어에 철학적 의미를 부여하였다. 『도덕경』에서 ‘곡신’은 천지사이의 허공에 존재하는 ‘至物’이다. 비록 無形無相 하지만 만물을 化生한다. 그렇기 때문에 ‘현빈(玄牝)’이라 부른다. ‘玄’이란 ‘玄關’을 말하고 ‘牝’은 ‘地戶’를 뜻한다. ‘현빈’은 두 글자의 합성어로, 천지간의 통로를 말하는 것이다. 곡신은 음양을 화생하고, 음양은 만물을 화생한다. 생생불식 하기에 ‘不死’라 부른다. 불사의 도를 터득하고자 한다면 천지의 근원을 탐색해야 한다. 거시적으로 보면 ‘天地根’은 남극, 북극이다. ‘천지근’을 알고 난 다음에는 우주의 ‘一炁流行’에 맞춰야 하고, 이렇게 하면 자신의 운명을 장악할 수 있다. 개체의 생명을 지속하든, 집단의 생명을 지속하든, 모두 천지 사이의 자원을 필요로 한다. 하지만 과도하게 사용해서는 안 된다. 이때 ‘不勤’이라는 단어를 생각해봐야 한다. 천인합일 이라는 사상에 비춰 생각해 보면, 인간은 정신적인 調養을 필요로 하고, 아울러 “綿綿若存, 用之不勤”의 원칙도 지켜야 한다. 인체의 ‘氣海’와 ‘百會’에 의식을 집중하여, 있는듯 없는듯, 느린 듯 빠른 듯한다. 이렇게 하면 체내의 기가 잘 순환하고 周天運行할 수 있다.

키워드: 곡신 현빈 천지근

노자 『도덕경』 제6장은 아주 짧은 6구절로 되어있지만, 천지인에 대한 깊은 의미를 다루고 있다. 문장은 많은 은유를 사용하였기에 후학들이 해석을 하는데 있어, 다양한 분석이 나오는 등 의견이 분분하다. 최근 필자는 선대 학자들의 해석을 연구 하였고, 또한 역사 문화적 배경에 근거하여 한동안 학습한 결과 자그마한 터득이 있었다. 이 자리에서 글로 써서 여러 학자들의 고견을 구하고자 한다. 해석의 편의를 위해 먼저 『도덕경』 제6장을 인용해 본다.

谷神不死，  
是謂玄牝。  
玄牝之門，  
是謂天地根。  
綿綿若存，  
用之不勤。

『도덕경』 제6장에는 ‘곡신’과 ‘현빈’이라는 비교적 생소한 개념이 등장한다. 또한 ‘천지근’이라는 단어도 등장하여 사람들의 논쟁을 불러 일으킨다. 그렇다면 어떻게 이 장절의 의미와 사상을 잘 파악할 것인가? 본고에서는 세가지 단계로 분석해 보고자 한다.

]

## 1. 谷神不死

시작의 짧은 네 글자는 아주 중요한 개념을 담고 있는데, 그것은 곧 ‘곡신’이다. 선진시대의 고문헌을 찾아 보았지만 『도덕경』 이전에는 이러한 개념을 사용한 흔적이 없었다. 즉 이 단어는 노자가 창작한 것이다.

그렇다면 ‘곡신’이란 무엇인가? 직관적으로 들여다 보면 ‘곡’과 ‘신’의 두 글자이다. 그렇기 때문에 먼저 ‘곡’과 ‘신’의 어원적 의미를 살펴볼 필요가 있다.

‘곡’자는 갑골문에서 이미 나타나는데, ‘谷’의 모습이다. 글자의 형태를 보면 상하 구조로 되어 있다. 윗부분의 4획은 ‘水’자의 변형된 형태로, 강이 골짜기를 타고 내려오는 모습이다. 아래 부분은 ‘口’자인데, 산의 입구를 가리키거나 혹은 하천의 통로를 뜻한다. 후세의 풍수학에서는 ‘입산하여 水口를 보다’는 뜻으로도 해석된다. 이렇게 ‘口’자는 처음부터 ‘山水’와 불가분의 관계에 있는데, 산이 있으면 반드시 물이 있고, 물이 있으면 산도 있다. 하천이 흐르기에 통로가 생기고 그리하여 ‘口’가 형성된다. 이 글자를 만들 때 최초의 의미는 산 사이에 강물이 모여 있는 작은 수령을 뜻하였다. 이에 대해 허신(許慎)은 『설문해자』에서 말하기를 “谷，泉出通川為谷。從水半見，出於口，凡谷之屬皆從谷”라 하였다. 해석하면 ‘곡’이란 샘물이 흘러 내려오는 계곡으로, 이들이 모여서 하천이 된다. 산의 계곡사이에 물이 흐르는 곳을 ‘곡’이라 하는 것이다. 글자는 ‘水’자의 변형을 사용하였는데, 강이 보

일 듯 말 듯 산의 입구로 흘러가는 것을 상징한다. 이런 이유로 ‘谷’자와 관련된 글자는 모두 ‘곡’자 변을 쓴다.

이제 ‘神’자를 보기로 하자. 이 글자는 ‘示’자와 ‘申’자의 조합으로 구성되었다. ‘示’자의 위에 있는 두 줄은 ‘天’, 아래 부분은 ‘小’이다. 내리 줄과 옆의 두 점은 日月星을 가리킨다. 『주역』에서는 “하늘이 드리운 상으로 길흉을 보다. (天垂象, 見吉凶)”라 설명 하였는데, 다시 말해서 하늘은 일정한 징조를 사람들에게 알려주는데, 사람들은 그것으로 길흉을 판단 한다는 것이다. 우리가 보통 생각하는 ‘啓示’는 여기에서 비롯 하였다. 이 글자의 핵심은 ‘示’자 옆에 있는 ‘申’이다. 이 글자는 12地支의 하나로 아홉 번째에 해당한다. 그렇기 때문에 ‘神’은 처음부터 ‘九’와 밀접한 관련을 가지게 된다. ‘九’는 자연수에서 가장 큰 숫자로, 완전하다는 의미를 가진다. 완전하기에 가장 큰 것이고, 의미 역시 변화무쌍하다. 허신(許慎)은 『설문해자』설에서 ‘九’를 ‘양이 변한 것이다. (陽之變也)’라 하였는데, 陽數가 극에 이르러서 변화된 것이라는 뜻이다. 그렇다면 무엇 때문에 변화하는 것 일가? 이는 벼락과 관련이 있다. 고대에 ‘神’자 오른쪽의 ‘申’은 벼락을 뜻하는 신비한 존재였다. 갑골문에서는 ‘申’과 ‘神’ 그리고 ‘電’을 같은 글자로 썼는데, 형태는 ‘電’이다. 벼락처럼 생겼고, 여러 방향으로 흐트러져 있다. 신비하고 공포감을 자아낸다. 金文에 이르러서는 내리 줄을 하나 추가하였는데, 天神이 모든 것을 장악하고 있음을 나타냈다. 그리하여 허신은 『설문해자』에서 아예 ‘申’을 ‘神明’으로 표현 하였다. 그는 “申은 신명이다. 칠월 음기가 성하면 體自申束하다. (申, 神也. 七月, 陰氣成, 體自申束)”라 하였다. 이렇게 볼 때 ‘申’은 곧 天神이다. 12地支에서 ‘申’은 7월을 뜻하고, 이날은 하늘의 음기가 형성되는데, 그 형태가 자유자재로 늘었다, 줄었다 하면서 변화가 무쌍하다. 만약 우리가 번개를 원형으로 하여 12地支의 ‘申’과 12띠를 연결시켜 보면, 그 속의 오묘함을 알 수 있다. 12띠에서 ‘申’은 ‘원숭이’에 해당하고, 9번째에 위치해 있다. ‘申’이 ‘원숭이’라는 것은, 거꾸로 보면 ‘원숭이’가 ‘申’인 것이다. 그리하여 『서유기』에서는 손오공을 원숭이로 묘사 하였고, 그는 72가지 변화의 법술을 터득했는데, 다시 말해선 ‘神而又神’한 것이다. 어떻게 이렇게 된 것인가? 그의 원형은 ‘申’, 즉 번개이기 때문이다. 이런 의미에서 보면 손오공은 곧 번개의 화신이다. 그렇기 때문에 변화무쌍과 신비한 능력을 가질 수 있다. 다시 허신의 『설문해자』로 돌아와 보면 ‘神’에 대해 그는 “神은 천신이다. 만물을 화생하는 자이다. (神, 天神, 引出萬物者也)”라 하였다. 여기서 ‘引出’은 化生 혹은 產出의 의미로 쓰인다. 고대인들의 마음속에 ‘神’은 만물을 창조하고 변화시키는 기능이 있었던 것이다.

이제 돌아가서 자연의 형태에서 ‘곡신’의 의미를 들여다 보자. 남회근(南懷瑾)은 『老子他說』에서 ‘谷’은 ‘山谷’의 약칭이고 두가지 형태라 하였다. 하나는 자루와 같은 형태로 골짜기의 입구는 있어도 출구는 없는 형태이다. 다른 하나는 양쪽에 산비탈을 끼고 있는 형태로, 산의 윗부분은 보일 듯 말듯 하고, 골짜기가 구불구불 이어진 좁고 긴 통로를 말한다. 첫번째 형태는 출구가 없기에, 소리를 지르면 메아리가 곧바로 돌아온다. 그 소리가 골짜기에 울려 퍼질 때, 사람들은 신비한 상상을 하게 된다. 두번째 형태는 출구도 있고 일정한 통로도 있다. 여기서 소리를 지르면 일정한 속도로 멀리 전파되는데, 사람들은 역시 신비한 상상을 하게 된다. 그리하여 산골짜기에는 신선이 살고 있다고

생각하여 ‘谷神’이라 부르는 것이다.

물론 노자의 『도덕경』 속에 나오는 ‘곡신’은 이렇게 간단한 의미가 아니라, 노자는 철학적으로 승화 시켰다. 이에 대해 왕필의 해석을 보자:

谷神，谷中央無也。無形無影，無逆無違，處卑不動，守靜不衰，物以之成而不見其形，此至物也。<sup>1</sup>

‘곡신’이란 무엇인가? 왕필의 해석에 의하면 ‘곡신’은 가운데가 비어 있고, 형태가 없고, 형상도 없으며, 대자연의 존재에 대해 거스르거나 배반하거나 하지 않고, 낮은 자세를 취하고, 동요하지 않는다. 조용히 침묵하고 있다. 만물은 곡신이 존재하기에 화생할 수 있다. 하지만 우리는 ‘곡신’의 모습을 알 수 없다. 그것은 일반적인 사물과 다르기에 ‘至高無上’하고, 비교할 ‘物’도 없다.

왕필의 해석은 어떤 특징이 있을까? 하나, ‘곡신’을 ‘無’로 해석한 것이다. 혹자 ‘곡신’의 가장 큰 특징이 ‘무’라 할 수 있다. 둘, 의도적으로 간섭하지 않는다. 如如不動하고, 고요히 함양한다. 셋, ‘곡신’역시 ‘물’이다. 하지만 일반적인 ‘물’이 아니라 만물을 초월한 ‘至物’이고, 무형으로 존재한다. 이런 해석에 비춰볼 때 ‘곡신’은 사실상 ‘道’이다.

원문에 보면 노자는 ‘곡신’ 다음에 ‘不死’라 하였다. ‘불사’란 죽지 않는다는 의미이다. 만물을 초월한 ‘곡신’은 죽지 않으며, 이는 논리적으로 합당하다. 일반적인 사물의 특징을 지니지 않기에 죽음과는 상관이 없는 것이다.

‘곡신불사’에 대해 하상공은 『道德真經注·成象第六』에서 또다른 해석을 하였는데, 다음과 같다.

谷，養也。人能養神則不死，神謂五藏之神，肝藏魂，肺藏魄，心藏神，腎藏精，脾藏志。五藏盡傷，則五神去矣。

하상공의 해석에 의하면 ‘谷’은 명사가 아니라 동사로 쓰이고, 더 구체화 하여 ‘養’의 의미를 지닌다고 했다. ‘곡’은 養이다. ‘곡’이 양하는 것은 인체의 ‘神’, 다시 말해서 五臟의 神다. 하상공은 양생의 각도에서 ‘곡신’을 해석하였는데, 그의 해석은 확대해석으로 보인다. 즉 ‘谷’을 ‘穀’으로, 다시 말해서 알곡으로 보았고, 기능적으로도 ‘穀’의 의미를 부여하였다. 이렇게 ‘養’을 탄생시킨 것이다. 그의 해석은 노자의 원래의 의미와는 거리가 좀 멀다. 하지만 하상공은 양생을 하여 ‘不死’의 경지에 이르라고 하였는데, 이는 조상들의 강력한 생명의를 드러낸 것이다. 그는 노자 『도덕경』을 구체화 하여, 명확한 실천 가능성을 제공 하였다.

넓은 시각에서 볼 때, 불로장생을 추구하는 것은, 인간의 잠재의식에 내재되어 있다. 『서유기』 제1회에 다음과 같은 구절이 있다.

이야기를 시작 한다면, 어떤 돌에 바람이 불었으니, 그 돌은 원숭이로 化하였다. 五官이 구비되

<sup>1</sup> 王弼注、樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年版，第16쪽.

고, 사지가 있었으며, 기어 다니기 시작했고, 사방을 향해 배례를 드렸다. 돌원숭이는 산에서 걸어 다니기도 하고, 뛰어놀기도 하고, 초목을 먹고, 샘물을 마시고, 꽃을 뜯고, 과일을 먹으면서 즐거운 시간을 보냈다. 시간이 지나 원숭이는 친구들을 사귀었다. 어느 날 그들은 우연히 한 동굴을 발견하였는데, 아주 기묘했다. 서로 얼굴을 쳐다 보면서 누구도 먼저 들어가지 못했다. 그리하여 원숭이 무리는 먼저 들어가는 자를 왕으로 모시기로 하였다. 돌원숭이가 용기를 내어 동굴로 들어가니 원숭이 무리를 그를 ‘千歲大王’이라 불렀다. 이렇게 왕위에 오르자 돌‘石’자를 버리고 ‘美猴王’이라 칭호했다. 미후왕은 무리를 거느리고 과일을 채집하면서 즐거운 시간을 보냈으니 더 이상 바랄 것이 없었다! 하지만 어느 날 미후왕은 눈물을 흘렸다. 무엇 때문일까? 이유는 아래와 같다.

將來年老血衰，暗中有閻王老子管著。一旦身亡，可不枉生世界之中，不得久注天人之內？  
(《西遊記》第一回)

무슨 문제일까? 바로 생사의 문제이다. 비록 원숭이는 즐겁게 뛰어 놀았지만, 죽음을 피할 수는 없었으니, 얼마나 걱정스러운가! 원숭이왕이 눈물을 흘리니, 나머지도 같이 눈물을 흘렸다.

어떻게 할 것인가? 방법을 찾아야 한다! 종족의 생사를 해결하기 위하여 왕은 스승을 찾아 나선다! 무리는 산에 가서 귀한 음식을 찾아 연회를 베풀어 왕을 송별하였다. 그들은 연이어 잔을 비우며 즐겁게 마셨다. 삼일 째 되던 날 왕은 이미 만들어 놓은 ‘뗏목’을 펼쳐 바다로 향해 힘차게 떠나갔다. 花果山을 떠난 왕은 많은 곳을 찾아다니며 不死의 名藥을 찾았다.

『서유기』의 이 이야기는 우연이 아니라 강력한 생존의식을 표현한 것이며, 조상들은 이 문제를 해결하기 위하여 문학예술로 보여주었던 것이다.

『서유기』에서 더 이전으로 돌아가 고전을 찾아보면, 不死에 대한 노력은 곳곳에서 찾아볼 수 있다. 『장자』에는 ‘真人’, ‘神人’, ‘至人’ 등 표현이 나오는데, 모두 불사를 이룬 사람들에 대한 표현이다. 漢代 이후의 여러 신선전기를 보면, 많은 생동한 이야기들이 나오는데, 모두 不死에 대한 이상을 표현했다. 이러한 고전과 더불어 노자의 『도덕경』에 나오는 ‘곡신불사’를 보면, 이 표현은 넓은 문화적 표현 뿐만 아니라, 더 깊은 의미가 있음을 알 수 있다. 노자가 생사를 말할 때 단순하게 개인의 입장에서 ‘不死’를 표현한 것이 아니라, 초월적인 사유에서 이 문제를 보아야 한다. 수많은 죽음을 보아온 노자는 ‘類’와 ‘種’의 연속과 우주 등 근본적인 측면에서 ‘불사’를 논한 것이다. 다시 말해서 ‘곡신불사’는 ‘道’의 영원함, 오직 ‘與道合真’했을 때 이런 영원함을 느낄 수 있는 것이다.

## 2. ‘玄牝之門’

‘곡신’은 무엇 때문에 ‘불사’인가? 노자는 계속하여 이렇게 말했다.

是謂玄牝

노자는 이 구절에서 ‘是謂’ 두 글자를 ‘곡신’, ‘현빈’과 연결시켰다. 그러므로 우리는 이렇게 이해할 수 있다. ‘곡신’이 곧 ‘현빈’이다. 여기서 ‘현빈’이란 무엇인가를 잘 해석하면 ‘곡신’의 특징을 이해하는데 도움이 된다.

그렇다면 ‘현빈’이란 무엇인가? 고대 문자에서 착수하여 해석해 보자. ‘玄’의 주요부분은 金文에 나오는데, 형태는 한 묶음의 실타래와 같다. 전서(篆書)에 오면서 실타래에 점과 가로줄이 생기는데, 실타래를 묶는 줄로 보인다. 이런 형태에서 비롯하여 우리는 이 글자가 ‘변화’, ‘오묘’라는 뜻을 지닐 것으로 유추할 수 있다. ‘실타래’가 어찌하여 ‘변화’의 의미를 갖게 되었을까? 베틀로 천을 짜는 것을 보면, 여러 갈래의 줄이 잘 조합되어 있는 것을 알 수 있다. 다양한 조합에 의하여 다양한 천이 생산된다. 고대인들은 또 색채를 ‘현’이라 표현했다. 허신은 『설문해자』에서 “검고 붉은 색을 띠는 것을 현이라 한다. (黑而有赤色者為玄)”고 하였다. 아마도 천을 짜는 실의 형태에서 심득이 있었을 것이다. 멀리서 보면 실타래는 검은 색을 띠고, 또 각도의 다름에 따라 붉은 색을 지닌다. 모호한 것이 예측불가 하다. 이렇게 시대가 지나면서 ‘현’은 ‘검다’는 뜻을 가지게 되었고, 오행 중 ‘水’와 결합하게 되는데, 그것이 곧 북방을 대표하는 ‘현무’이다.

‘牝’자의 어원은 아주 오래 되었는데, 갑골문에 이미 나타난다. ‘𠩺’의 형태를 지녔고, 좌우 구조로 되어 있다. 왼쪽은 ‘匕’자로, ‘先妣’의 ‘妣’의 약자체이다. 보통은 여성을 뜻한다. 오른쪽은 ‘牛’자이다. 농경시대에 소는 가장 대표적인 농활 도구였다. 그렇기 때문에 축생을 표현할 때 모두 ‘牛’자 변을 쓴다. ‘匕’는 암컷, 陰性을 나타내니, 두 획이 합쳐지면, 암소가 된다. 허신은 『설문해자』에서 “빈은 암놈 축생이다. 소에 속하고, 비음을 낸다. 주역에서 畜牝牛는 길하다는 뜻이다. (牝, 畜母也. 從牛, 匕聲. 《易》曰: 畜牝牛, 吉)”라 하였다. 해석해 보면 빈은 암컷 가축으로, ‘牛’자 변을 하고 있으며, ‘匕’자 음을 따른다는 말이다. 『설문해자』에서 특별히 『易經』을 인용하였는데, 길하다는 뜻이라 하였다. 이런 상황을 종합해 보면 ‘빈’은 초기에는 암소로 쓰였을 것이다. 후세에 오면서 의미가 확대되어 암컷 동물의 총칭이 되었다.

노자는 ‘牝’과 ‘玄’을 조합하여 『도덕경』에 ‘현빈’이라는 단어를 언급하였다. 후세에는 ‘현빈’에 대해 의논이 분분하다. 가장 대표적인 것으로 아래 세가지를 들 수 있다.

첫번째, 양생학적 해석. 이 해석의 가장 큰 특징은 ‘현빈’을 의학 양생의 개념으로 해석했다는 점이다. 이 해석도 두 갈래로 나뉘어지는데, 하나는 陽氣의 시각에서 ‘현빈’을 해석하였고, 다른 하나는 房中術의 시각에서 해석하였다.

陽氣로 최초로 해석한 사람은 하상공이다. 『河上公章句』 『成象第六』에 다음과 같은 문장이 있다.

言不死之道，在於玄牝。玄，天也，在人為鼻；牝，地也，在人為口。天食人以五氣，從鼻入藏于心；五氣清微，為精神聰明，音聲五性。其鬼曰魂，魂者雄也，主出入人鼻，與天通，故鼻為玄也。地食人以五味，從口

入藏于胃。五味濁辱，為形骸骨肉、血脈六情。其鬼曰魄，魄者雌也，主出入人口，與地通，故口為牝也。<sup>2</sup>

하상공은 이 구절에서 ‘현’을 ‘天’으로 해석하고, ‘빈’을 ‘地’로 해석하였다. 하늘은 수컷이고, 땅은 암컷이다. 하늘은 코와 대응하고, 땅은 입과 대응한다. 하늘의 기운은 코로 드나든다. 땅의 기운은 음식을 통해 섭취하고, 입을 사용한다. 종합해 보면 하상공은 ‘현빈’을 호흡, 식사의 상징으로 사용하였다. 그렇기 때문에 ‘현빈’을 이해하려면 호흡법, 일상 음식위생에 대해 잘 알아야 한다.

다음은 ‘방중술’에 대한 해석을 보기로 하자. 이 해석은 東漢시대 장도룡이 『老子想爾注』에서 처음 사용하였다. 책의 내용은 다음과 같다.

牝，地也，女像之，陰孔為門，死生之官也，最要。<sup>3</sup>

『老子想爾注』에서는 ‘현’을 하늘로 보고, ‘빈’을 땅으로 해석하였다. 여기까지는 『河上公章句』의 내용과 거의 일치하다. 다른 점이라면 『河上公章句』에서는 ‘천지’를 인간의 코와 입으로 대응한 반면에, 『老子想爾注』에서는 남근, 여음과 대응하여 보았다는 점이다. 장도룡은 법맥을 전승할 때 특별히 ‘牝’을 ‘陰孔之門’이라 강조 하였다. ‘음공지문’이란 현대의학에서 ‘陰道’를 말한다. 이 기관은 출생과 관련되는 중요한 기관으로 신중하게 다루어야 한다. 이렇게 하상공은 고대 방중술의 입장에서 ‘현빈’을 해석하였다.

‘방중술’이란 남녀 성생활의 기술을 말한다. 『漢書·藝文志』는 고대 방중술을 기록한 저서로 『容成陰道』 26권, 『務成子陰道』 36권, 『堯舜陰道』 23권, 『湯盤庚陰道』 20권, 『天老雜子陰道』 20권, 『天一陰道』 24권, 『黃帝三王養陽方』 20권, 『三家內房有子方』 17권 등 총 8부 경전에 116권으로 되어있다. 이 저서의 존재는, 고대 궁전에서 남녀의 성생활에 대해 아주 중요시 했음을 알 수 있다.

漢代 이후로 도교에서는 방중술을 養生長壽의 특별한 기술로 간주 하였다. 갈홍은 『神仙傳』에서 팽조의 이야기를 기술 하였는데, 그는 767세까지 살았다고 한다. 팽조는 무엇 때문에 이렇게 장수할 수 있었는가? 그는 양생방법 중에서 방중술을 가장 중요하게 여겼다. 전하는 바에 의하며 紂王은 특별히 采女를 팽조한테 보내 방중술을 배워오게 했다고 한다. 방중술을 배운 채녀는 왕궁으로 돌아와 주왕한테 전해 주었다. 방중술을 배우고 난 주왕은 몸이 건강해 졌다. 하지만 속 좁은 마음을 품은 그는 다른 사람도 배우는 것을 걱정하여 사람을 보내 팽조를 죽이게 한다. 하지만 팽조는 이 상황을 미리 예측하고, 일찍이 멀리 流沙河를 건너 사람들이 찾을 수 없는 곳을 떠났다. 이 이야기는 비록 전설에 불과하지만, 도교 도교양생에 있어 방중술의 중요성을 잘 반영하였다. 이러한 시대적 배경 속에서 장도룡이 『老子想爾注』에서 ‘현빈’을 방중술로 해석한 것은 이상할 바가 없다고 보여진다.

두번째, 철학의 근본론적 해석이다. 여기서는 ‘현빈’을 우주만물 化生의 근원으로 보고 있다. 예

<sup>2</sup> 王卡：《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，1993年版，21 - 22쪽.

<sup>3</sup> 饒宗頤：《老子想爾注校證》，上海古籍出版社，1991年版，9쪽.

를 들어 왕필은 『노자주』에서 ‘현빈’을 “與太極同體”<sup>4</sup>라 하였다. 왕필의 학설에 의하면 ‘현빈’은 곧 ‘태극’이다. 『주역』에 “太極生兩儀”라는 구절이 있다. 여기서 양의는 음양을 가리킨다. 천하 만물은 복잡 다양하지만 모두 음양의 성질을 지니고 있다. 이러한 생각에서 비롯하여 ‘현빈’을 음양을 화생하는 母體로 보았고, 그렇게 노자가 말하는 ‘天下母’가 나오게 된다. 이것의 특징은 무엇인가? 왕필은 다음과 같이 말했다.

欲言存邪，則不見其形；欲言亡邪，萬物以之生。<sup>5</sup>

왕필에 의하면 ‘현빈’은 존재한다고 하자니 모습은 보이지 않는다. 그렇다고 존재하지 않는다고 하자니 그것이 있기에 만물이 生生不息하다. 왕필의 이런 해석은 깊은 철학적 의미를 담고 있다. 그가 보건대 ‘현빈’은 만물을 화생할 수 있는 기능이 있다. 그러나 그것은 물리적인 器官이 아니라 만물을 초월하는 무형의 기관으로, 고도의 추상성을 가지고 있다.

세번째, 철학과 양생이 결합된 해석. 이런 해석은 清代 전진도 도사인 宋常星을 대표로 한다. 그는 『道德經講義』에서 이렇게 말했다.

玄即是無極，太玄生炁之本，無朕無兆，非思憶之所及也。牝即是太極，有名萬物之母。生生化化，無不從此出也。在天地，通陰陽之升降；在人身，合神炁之虛靈。天地闔關之機，惟在於此；人心闔關之妙，亦未嘗不在於此也。<sup>6</sup>

송상성의 해석에 의하면, ‘현’과 ‘빈’은 분리하여 보아야 하는데, ‘현’은 무극이고, ‘빈’은 태극이다. 그의 주장은 왕필의 ‘현빈’을 합쳐서 ‘태극’이라고 한 것과는 차이가 있다. 무극에서 태극에 이르기까지 시간과 공간의 전개가 있는 것이다. 태극이 먼저이고 무극이 다음에 있는 것은 시간의 순서가 있다는 말이다. 무극의 단계에서 ‘현’은 ‘無朕無兆’이다. 여기서 ‘朕’은 사극에 나오는 황제가 자신을 칭하는 말이다. 하지만 초기에는 배에 있는 틈이라는 뜻이었고, 확대되어 흔적라는 뜻을 가지게 된다. 다시 말해서 ‘無朕無兆’란 흔적이 없다는 말이다. 흔적이 없기에 사유를 통하여 똑바로 볼 수 없다. 태극의 단계에 오면, 음양은 나뉘어지고, 음양이 있기에 만물이 화생한다. 이렇게 ‘빈’은 음양을 나타내는 태극의 단계이다. 이런 의미에서 볼 때 ‘빈’은 만물의 ‘母’이다. ‘無極而太極’이란 동일한 시점에 존재한다는 의미가 아니라, ‘무극’과 ‘태극’인 분리되고, ‘무극’에서 ‘태극’이 진화하는 것이다. 이때 ‘무극’은 사라지는 것이 아니라 일종의 에너지로 化하여 태극속에 존재한다. 그렇기 때문에 ‘현’과 ‘빈’도 따로 떨어져 있는, 하지만 서로 융화하여 천지를 화생하고, 천지간에 동시에 존재한다. 구

<sup>4</sup> 樓宇烈：《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年版，17쪽.

<sup>5</sup> 같은 책.

<sup>6</sup> 宋常星：《道德經講義》卷上，台南：和裕出版社，2009年版，30쪽.



체적으로 말하면 천지간의 ‘허공’이 곧 ‘현빈’이다. 천지의 ‘허공’을 큰 구멍으로 볼 수 있는데, 이 구멍은 천지 음양이 드나드는 통로이다. 인체는 천지와 대응하고, 현빈도 있고, 구멍도 있다. 이 구멍은 눈, 코, 입 등 구체적인 것이 아니라 인간의 마음이다. 인간의 마음은 이러한 ‘虛靈’을 갖고 있기에 感通할 수 있다. 修道와 양생은 곧 이러한 ‘허령’을 깨닫는 것이다. 천하의 모든 일들은 大道와 하나가 된다.

송상성의 해석은 일정한 자기주장이 있다. 거시적으로 요점을 잘 파악했다고 볼 수 있다. 그의 해석은 우리가 『도덕경』의 ‘현빈’을 이해하는데 큰 도움을 준다.

필자의 생각으로는 ‘현’과 ‘빈’은 다른 두 글자이지만, 『도덕경』 속에서는 합쳐서 하나의 단어로 보아야 한다고 생각한다. 이 단어는 서로 다른 두가지를 말하는 것이 아니다. 노자가 말하는 ‘현빈’은 오묘한 우주의 母이다. 무형이지만 有功이다. ‘현빈’은 만물을 화생하고, 또 만물속에 존재한다. 천지간의 虛가 곧 ‘현빈’이다. 인체의 虛 역시 현빈이다. 虛中無智, 현빈은 스스로 드러난다.

### 3. 尋根知用

노자는 『도덕경』에서 ‘곡신’을 ‘현빈’이라 언급한 다음에, 이어서 아래와 같은 말을 했다.

玄牝之門，是謂天地根.

이 구절에 대해서는 두 가지 의논점이 있다. 먼저 해결해야 할 점은 ‘현빈’과 ‘玄牝之門’은 같은 것이냐 하는 것이다. 다른 하나는 ‘天地根’을 어떻게 이해하느냐 하는 것이다?

첫번째 질문부터 대답해 보자. 필자의 생각에 ‘현빈’과 ‘현빈지문’은 같은 것이 아니다. 전자의 방점이 ‘현빈’에 있다면 후자의 방점은 ‘문’에 있다. 예를 들어 ‘현빈’을 하나의 건물로 보았을 때, ‘현빈’은 건물 전체라면 ‘문’은 드나드는 출입구인 것이다.

이렇게 ‘현빈’과 ‘현빈지문’이 다른 것이라면, 이 ‘현빈지문’은 어디에 있는 것 일가? 선대 학자들은 해석하기를 門本無門이라 하였다. 단지 ‘현빈’이라는 현묘한 것이 있기에 ‘문’으로 비유, 형용했을 뿐이라는 것이다.

남송시대 도교학자인 유염(兪琰)은 『玄牝之門賦』라는 글을 써서, 이 ‘문’의 장소에 대해 설명하였다. 그는 내단의 관점에서 ‘현빈지문’을 해석하면서, ‘잘못된 해석’에 대해 비판 하였다. 예를 들어 누구는 심장과 신장을 ‘현빈’이라 하였고, 누구는 코와 입을 현빈이라 하였는데, 유염이 보기에 이런 해석들은 모두 잘못된 해석이라는 것이다. 특히 일부 유명한 인사들의 잘못된 해석에 대해서 유염은 그들이 현빈의 이치를 잘못이해 했다고 지적하면서, 신선서의 내용과 부합하지 않는다 하였다. 그렇다면 ‘현빈지문’을 어떻게 깨달을 것인가? 유염은 이렇게 말했다.

嘗謂冥冥牝戶，深居滄海之間；巍巍玄關，遠在昆崗之上。一陰一陽，黑白可辯；非色非空，丹青難狀。四正于此布，勾般乎子午卯酉；兩曜于此運，攢簇乎晦弦朔望。微哉妙哉。<sup>7</sup>

그의 설명에 의하면, ‘현빈지문’은 두 곳을 포함하고 있는데, 하나는 ‘牝戶’이고, 다른 하나는 ‘玄關’이다. 전자는 ‘滄海之間’에 있고, 후자는 ‘昆崗之上’에 있다. 여기서 말하는 ‘창해’는 망망대해를 가리킨다. 그리고 ‘곤강’은 곤륜산의 주봉을 말한다. ‘빈호’는 창해에 있으며, 아래에 위치하고,陰이고, 검다. ‘현관’은 ‘곤강’에 있는데, 위에 있고,陽이고, 희다. ‘一陰一陽，黑白可辯’이 그것이다. 여기서 ‘辯’은 중간에 ‘言’자가 있지만, ‘분별’할 ‘辨’과 의미를 같이한다. ‘黑白可辯’이란 표현에서 ‘빈호’와 ‘현관’은 명확하게 구분할 수 있는 것으로 해석한다.

‘빈호’와 ‘현관’을 더욱 분명하게 표현하기 위해 유염은 ‘四正’의 방위개념을 도입하였다. ‘사정’이란 동서남북 네 방향을 가리킨다. ‘四正于此布’란 동서남북 네 방위와 ‘현빈’은 一上一下로 맞물린다는 것이다. ‘현관’은 위에 있으며 남쪽에居하고, ‘빈호’는 아래에 있으며 북방에 거한다. 양자는 서로 상대하고 있으면서 하나의 통로를 형성한다. ‘동서’의 두 방향과 남북의 수직 방향은 교차하여 사방을 형성한다. 다음 구절에 나오는 ‘勾般乎子午卯酉’은 ‘十二时辰’의 시간과 대응한다. 여기서 말하는 ‘勾般’은 ‘勾股’를 의미한다. 수학에 나오는 구고정리(勾股定理 피타고라스 정리)란 직각삼각형에서 직각을 끼고 있는 두 변의 제곱으로 ‘勾’는 짧은 변, ‘股’는 긴 변이다. 햇빛에 장대를 세웠을 때 해의 그림자는 ‘구’, 장대는 ‘고’이다. 유염은 이 개념을 ‘十二时辰’과 대응하여 설명 하였다. ‘子時’는 正北과 대응하고, ‘午時’는 正南과 대응한다. ‘卯時’는 正東과 대응하고, ‘유시’는 正西와 대응한다. 유염은 더 확대하여 ‘兩曜’의 운동을 참고의 계수로 삼아, ‘현빈’의 통로를 구축 하였다. ‘양요’란 해와 달을 말하는 것으로, ‘兩曜于此運’란 해와 달이 이러한 우주공간에서 운행하는 것을 말한다. 이렇게 ‘晦弦朔望’의 변화가 생기는 것이다. 음력에서 ‘晦’일은 매달 30일을 뜻한다. ‘望’은 매달 15일, ‘朔’은 초하루날이다. ‘弦’은 한달의 中分에 해당하는 날로, 上弦과 下弦의 구별이 있다. 상현은 7, 8일이고, 하현은 22, 23일이다. 이렇게 轉轉의 형태가 이루어 진다.

유염은 ‘時空交錯’의 구조로 ‘현빈지문’의 위치를 설명하였다. 내단학의 대가인 유염은 『玄牝之



門賦』에서 ‘창해’, ‘곤강’ 등 용어를 사용하였는데, 이는 아주 상징적인 의미를 가진다. 그의 목적은 내단수련의 원리를 암시하고자 하는데 있었다. 그가 말하는 ‘빈호’, ‘현관’은 인체의 혈자리를 말하는 것으로 ‘창해’는 배꼽 아래에 있는 氣海穴, ‘곤강’은 정수리에 있는 百會穴을 말하는 것이다. 이 두 혈자리는 상하에 위치해 있는데, 유염은 이것을 ‘빈호’, ‘현관’과 연관시켜 설명 하였다.

<sup>7</sup> 俞琰：《玄牝之門賦》，《道藏》第20册，321쪽.

그렇기 때문에 인체로 놓고 말하면 ‘현빈’은 기해에서 백회로 통하는 통로이다.



여기서 주목해야 할 점은 내단학의 기초는 ‘천인합일’사상이다. 인체의 소우주를 연장하여 보면, 천체우주 역시 사람과 마찬가지로, 기해도 있고 백회도 있다. 북극은 ‘빈호’이고 남극은 ‘현관’이다. 南北中虛는 통로이다. 이렇게 해석하고 나면 천지의 근본을 알 수 있고, 그리하여 노자는 “玄牝之門，是謂天地根”라 하였다.

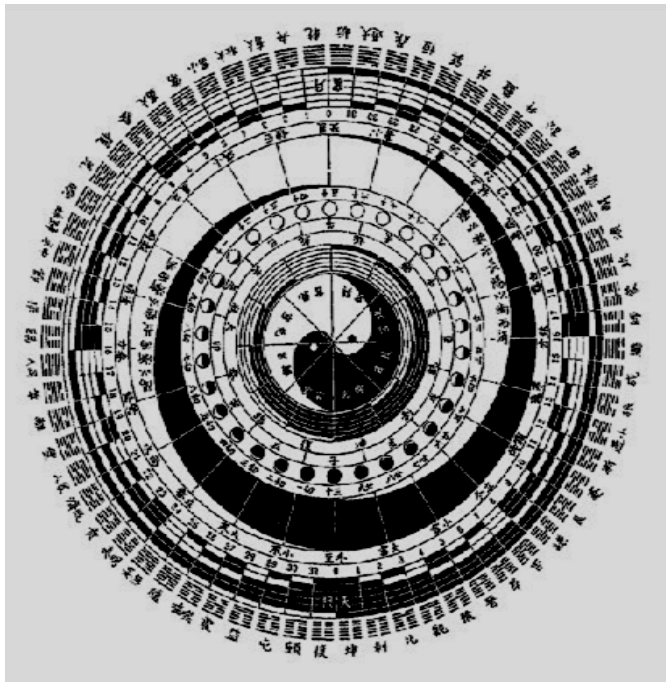
‘천지근’에 대한 문제는, 송원시대 도교학자인 등기(鄧錡)가 쓴 『道德真經三解』를 보기로 하

자.

天玄地牝，乾坤易門。乾坤之門，是謂天地根。<sup>8</sup>

해석해 보면, 玄은 하늘에 있고 빈은 땅에 있다. 건곤은 『주역』의 괘가 나타내는 문호로, 이 문호가 곧 천지근이다. 『주역』의 선천괘를 놓고 보면, 건은 위에 있고 南이고, 곤은 아래에 있고 북이다. 남북의 입구가 문인데, 이 ‘門’을 ‘천지근’이라고도 한다.

도가의 문화적 전통에서 ‘천지근’은 혹자 ‘天根，月窟’라고도 표현된다. 이러한 해석은 유염의 『易外別傳』에서 보인다. 이 책에서는 그는 소강절의 시를 인용하여 이렇게 말했다.



乾遇巽時觀月窟，  
地逢雷處看天根。  
天根月窟閑來往，  
三十六宮都是春。<sup>9</sup>

소강절의 이 시는 『先天圖』를 말한 것이다. ‘선천도’란 건곤에 의하여 남북을 정하는 ‘선천’괘를 말한다. 이는 『주역』의 ‘64괘’를 하나의 고리에 배열한 것이다. 건은 위에 있고 정남이다. 곤은 아래 있고

<sup>8</sup> 鄧錡：《道德真經三解》卷一，《道藏》。

<sup>9</sup> 俞琰：《易外別傳》，《道藏》第20冊，312쪽。

정복이다. ‘건’괘는 純陽이고, 양이 극에 달하면 음이 된다. 一陰은 아래에서 시작되어 ‘구’괘가 된다. 이 괘의 모양은 下巽上乾이다. 그리하여 ‘乾遇巽’이라 한다. 그렇다면 ‘觀月窟’란 무엇인가? ‘姤’괘의 一陰 시작은 ‘月窟’이다. 고개를 들어보니 초승달이 솟아 있는데, 마치 地戶가 열린 듯하다. ‘姤’괘와 대응하는 것은 아래의 ‘復’괘이다. 이 괘는 ‘곤’괘의 왼쪽에 있고, 괘상은 下震上坤이다. 진은 雷, 곤은 地이다. 그리하여 ‘地逢雷’인 것이다. 그렇다면 ‘看天根’은 무엇인가? ‘복’괘는 一陽始生이고, 양은 天이다. 복괘의 일양은 천근을 대표한다.

소강절의 ‘선천도’는 비록 丹道修煉의 ‘심법’에서 나오 것이지만, 64괘의 부호를 배열하여, 우리가 노자 『도덕경』에 나오는 ‘천지근’을 이해하는데 도움이 된다. 그의 이러한 부호배열에 근거하여 대체적으로 해석한다면 ‘천지근’은 남북양극의 陽氣와 陰氣의 시작점이다. 남극은 양이 성하여 음이 생기고, 북방은 음이 성하여 양이 생긴다. 이런 상황을 이해하면 ‘천지근’의 오묘함을 이해할 수 있다.

노자가 ‘천지근’을 찾은 목적은 어디 있는가? 결론적으로 말하자면 일상생활의 필요에 의해서이다. 더욱 구체적을 말하면, 인류의 행위를 더욱 잘 제어하고자 하는데 있다. 노자는 이어서 다음과 같이 말했다.

綿綿若存，用之不勤

이 구절의 핵심 단어는 ‘存’이다. 이 글자의 古籀文으로는 ‘𠄎’이다. ‘才’와 ‘子’로 구성 되었는데, ‘재’는 목재, 집의 기둥을 의미하다가, 점차적으로 處所로 바뀌었다. ‘子’는 자손이라는 뜻, 편안한 생활, 대를 이음 등으로 해석된다. 이것이 ‘存’의 원래의 뜻이다. 시간이 흐르면서 의미가 확대되어 생존, 健在, 삶 등 의미가 추가되었다. 노자가 이 구절에서 말하는 ‘存’은 천지 우주의 존재를 말한다. ‘綿綿若存’이란 우주가 끊임없이 연속되면서 존재한다는 말이다. 그 속에는 여러 자원이 있는데, 눈에 보이는 것으로는 물, 땅, 식물, 동물 등이 있고, 눈에 보이지 않는 것으로는 공기, 전자파 등이 있다. 이런 보이지 않는 사물에 대해 우주는 억지로 드러내려 하지 않지만, 분명히 존재하는 것이다. 그리하여 노자는 ‘若’자를 사용하였는데, 있는듯 없는듯 하다는 말이다. ‘若’자의 사용은 아주 적절한 용법으로 천지우주의 상태에 대해 잘 표현하였다.

인류 생존의 필요에 의해 보면, 천지우주에는 사용해야 할 사물들이 많이 있다. 그리하여 노자는 ‘用’자를 사용하였다. ‘用’이란 천지우주간의 여러 자원들을 말한다. 이런 자원은 생존과 발전에 필요한 것으로, 거기에는 과일, 물, 광물질 등이 포함된다. 인류는 이런 자원을 이용하여 생존한다. 하지만 노자는 인간을 경고하여 말하기를, 자연자원을 절제하여 사용해야 한다고 하면서 ‘不勤’이라는 단어로 경고하였다. 재생 가능한 자원은 재생의 원칙을 세워야 하는데, 어업을 예로 들어 보면, 작은 물고기는 살려 뒤 야지 다 잡으면 씨가 마르게 된다. 그렇기 때문에 ‘휴업기’를 제정하는 것이다. 이렇게 하면 물고기가 자랄 수 있는 시간이 생긴다. 재생 불가능 자원에 대해서는 천천히 사용해야 지 한꺼번에 다 써서는 안된다. 이렇게 볼 때 노자의 ‘用之不勤’은 현재의 생태보호에 큰 의미

가 있다.

이상 언급한 외에도 “綿綿若存，用之不勤”은 정신을 조절하는 기능이 있다. ‘천인합일’의 사상에 서 천지인은 일체이고, 인간은 소우주에 속한다. 인체로 놓고 말하면 ‘천지근’은 사실상 두 혈자리로 百會, 氣海자리인데, 잘 수련하면 양생의 효과가 있다. 체내의 기운을 인체 주기로 돌릴 때, 이러한 혈자리에 집중해야 하고, 아울러 조급하지 말아야 하고, 담백하게, 있는듯 없는듯, 급하지 말아야 한다. 이렇게 하면 ‘玄牝之門’을 열 수 있고, 내면의 통로를 지나면 불로 장생할 수 있다.



# 論「谷神妙用」

## 一老子『道德経』第六章の読解

詹石窓

四川大学老子研究院・院長

### 内容提要

字義からすると「谷」とは稲ではなく、水流で削られた山谷である。よって、「谷神」とは本来、山谷の神である。老子は、「谷神」本来の意義を継承したのち、哲学的意味に昇華させた。『道德経』で「谷神」が指すものは、天地間の虚無が存在する場所である「至物」である。それは無形無相ではあるが、万物を化生する。ゆえに「玄牝」と称される。いわゆる「玄牝」とは「玄関」、「牝」とは「地戸」であり、「玄牝」となって天地間の道を表す。谷神は陰陽を化生し、陰陽は万物を化生し、盛んで休まることはない。故に「不死」である。不死の道を理解するのであれば、天地根を知らねばならない。広い視点で見ると、「天地根」とは南極と北極である。つまり「天地根」というものを明らかにすることで、宇宙間の「一炁流行」とリズムを合わせ、自身の生命を理解するのである。個体生命の維持であれ、集団生命の延命であれ、すべて天と地との間の資源を使用する必要がある。だが、資源採集は過度に行ってはならず、「不勤」の二文字を思想的目標としなければいけない。天人合一の思想に基づけば、個体は精神の養生にはげみ、「綿綿若存、用之不勤（綿綿と存するが若く、之を用いて勤まず）」の原則を守らなければならない。これは人体の「気海」と「百会」を常に意識せねばならない。つまり若有若無、不緊不慢、このように行動してはじめて内気を導引して、天をめぐる運行することができるのである。

キーワード：谷神 玄牝 天地根

老子『道德経』第六章はわずか六句からなる短い章であるが、天地人のあまたの重要な問題に言及して、内容も非常に豊富である。しかし、この用語は隠喩であり、後世の人々は読解に紛糾し、解読に苦勞している。ここ数年、筆者は先人達の注疏本に目を通すとともに、歴史文化的背景に照らし合わせ、さらに実際に詠唱し、思索にふけることで、いささかの領悟を得た。そうした内容を文章として整理することで諸先生方にご教授いただきたい。


まず確認のため『道德経』第六章を挙げる。

谷神不死、是謂玄牝。  
玄牝之門、是謂天地根。  
綿綿若存、用之不勤。

この章は「谷神」と「玄牝」という少し偏った概念がみられる。ほかにも「天地根」も後世の人々の様々な議論の対象となっている。では、いかに本章の思想的脈絡と基本的精神を理解すればよいのか。本論では三方面から分析を試みる。

## 一、谷神不死

冒頭の一句はわずか四文字であるが、「谷神」という極めて重要な概念を述べている。先秦時代の文献を調べても、『道德経』より以前は、この概念を見るところはできない。これは老子の造語である。では「谷神」とはなにか。字義をそのまま解釈すると「谷」と「神」である。このようにまずは「谷」と「神」についてその字義と含意について考えてみたい。

「谷」字は甲骨文ですでに「谷」として見られる。字形から見ると、上と下が結びつく。上の四画は「水」が変形したもので、川の水が山の両側をつたい下流へと流れていく。下半分は「口」であり、山の口を表す。これは川の水の通り道でもある。後代の風水学でいう「入山看水口」という言葉は、この「口」字は「山水」が不可分であることを表しているのである。山があれば必ず水があり、水があれば必ず山があり、川の水の流れが山を穿ち道となる。これが「口」なのである。この造字の本義は、山嶺の間の川の水が集まる窪地である。許慎の『説文解字』では「谷、泉出通川為谷。従水半見、出于口、凡谷之属皆従谷。」とある。その意味は、「谷」は湧き水が流れ出てくる（岩の）隙間であり、水が集まり川に流れ入る。連なる山々に挟まれて水が流れる場所を「谷」と呼ぶ。字形では「水」を偏として、水が隠れたり姿を現しながらなが流れる山のくぼ地のようなものである。よって、「谷」と関連する字はいずれも「谷」を偏としている。

次に「神」について見てみよう。神は「示」と「申」の字が組み合わさっている。「示」字は、上部の二本の横線が「天」、下は「小」を表す。古い書き方では、中央に縦棒、その左右に払いが一つずつあり、日月星を表した。『周易』では「天垂象、見吉凶」とある。つまり上天は一定の前兆により人々を導き、人々に何が吉利で何が凶険であるかを教える。我々がよく使う「啓示」もこれに由来する。ここで重要なのは「示」の右側のつくりの「申」



字である。これは十二支の一つで九番目に位置する。つまり「神」とはもともと「九」と不可分の縁があるのである。「九」は自然数の最大数であり、完全という意味がある。完全とは数の極致であり至大である。つまり変化と新生を意味する。『説文解字』では、「九」とは「陽之變也」とある。つまり陽数の極であり変化を生むのである。では、なぜ変化するのか。それは雷電と関係がある。上古の時代、「神」字の右側の「申」字は、もともと雷電と神秘を表す存在であった。甲骨文字では「申」と「神」、さらに「電」は同じ一つの文字であり、「𩇑」と書いた。それは霹靂のようであり、異なる方向を向いて書き並べられる。つまり神秘的であり人々に恐怖を与える。金文になると、稲妻の形のなかに縦棒がひとつ加えられ、天神がすべてを掌握していることを表した。よって『説文解字』では「申」字を「神明」の頭像として、「申、神也。七月、陰気成、体自申束。申。」と述べる。このように「申」とは天神なのである。

また、十二支で「申」は七月である。この時期、天上の陰気が形成される。陰気の姿形は自由自在に伸展・収束して千変万化である。もし雷電の原型、さらに十二地支の「申」字と十二生肖を結びつけば、より奥妙な含意に気づくであろう。十二生肖の「申」と「猴」は対応しており第九位にある。「申」は「猴」を表し、反対に「猴」にも「申」の意味がある。『西遊記』の齊天大聖孫悟空は、猿が原型であり、七十二の変化の術を使う。つまり「神而又神」といえる。では、なぜそうなのか。孫悟空の原型は「申」、つまり雷電である。この意義から見ると、孫悟空とは霹靂・雷電の化身である。それゆえ完璧な変化の術や神にも等しい力を持つのである。

では、改めて『説文解字』の「神」の意味を確認しておこう。『説文』には、「神、天神、引出万物者也。」とある。この「引出」とは、化生または産出と理解できる。つまり昔の人々の考えの中には「神」とは万物想像と千変万化の力を有していたことがわかる。

様々述べてきたが、ここで再び自然状態から「谷神」の意味を検討してみたい。南懷瑾は『老子他説』において「谷」とは「山谷」の簡称であると述べる。それは二つの状況が考えられる。一つは袋の形状であり、こうした山谷は入ることはできても、出口はない。もう一つは二つの山が互いにそびえあう形状。上は狭く中は空洞で比較的人目につかない、または曲がりくねり狭く長い道がある。一つ目の形状は、出口がないために声がこだまする。一声さけば、すぐに声はこだまし戻ってくる。こだまは響きつづけ、人々に無限の神奇的連想をさせる。二つ目の状況は、出口はあるが道もあるため、声は収束して伝わる。音は速く、さらに遠くまで伝わり、人々に神秘的感覚をあたえる。よって、狭谷・山谷が「谷神」と呼ばれるようになったのであろう。

当然、老子『道德経』の「谷神」はこれほど単純ではなく、哲学的昇華がなされている。王弼は次のように解釈を加える。

谷神、谷中央無也。無形無影、無逆無違、処卑不動、守静不衰、物以之成而不見其形、此至物也。<sup>1</sup>

<sup>1</sup> 王弼注、楼宇烈校釈『老子道德経注校釈』、北京中華書局、2008年版、第16頁。

では何が「谷神」か。王弼によると、「谷神」とは、まず中間空無の処を指す。それは形状がなく影や形もなく、大自然の存在に逆反せず、違背せず、卑微で低い場所にいる。しかし、揺らぎ動くことはなく、静黙を保持するも永年に止まり休むことはない。万物は谷神によって化生することができるが、我々は「谷神」を具体的に知ることはできない。これは一般的事物とはことなり、「至高無上」であり、他の「物」と比べることなどできない。

では、王弼の解釈にはどのような特徴があるのか。第一に、「谷神」を「無」と解釈、あるいは「谷神」の最大の特徴は「無」としている点である。第二に、私的干渉がないために如如不動であることができ、静かな場所で養生している。第三に、「谷神」は「物」でもある。しかし、これは具体的に認知できる「物」ではなく、万物を超越しその上にある「至物」である。それは一種の無形の存在である。こうした解釈に基づくと、「谷神」とは事実上の「道」である。

だが、注意が必要な事として、老子は「谷神」のすぐあとで「不死」について述べている。「不死」とは、とうぜん死亡しないことである。万物の超越という意義からすると、「谷神」死せずとは、ロジック的に合致する。それは道とはすでに具体的事物ではないために、死亡という問題は存在しないのである。

「谷神不死」の問題に関して、漢代の河上公は『道德真経注』「成象第六」において別の解釈をしている。

谷、養也。人能養神則不死、神謂五蔵之神、肝臓魂、肺蔵魄、心臓神、腎臓精、脾臓志。五蔵尽傷、則五神去矣。

河上公の解釈では、「谷」は名詞ではなく「動詞」である。その上、具体化され、「谷」は養とする。その養う所は人体の「神」であり、五臓の神である。河上公は養生の視点から「谷神」を解釈している。この解釈はある種の派生であり、最初に「谷」を「穀」、つまり「稲穀」の「穀」として、その後に功能的面から「穀」の意味を解釈している。そうして「養」の説明がなされている。この解釈は、老子の本来の意味から少し離れている。だが、河上公が養を「不死」と強調することで、却ってかつての人々の強い生命意識を我々に示している。この点で老子『道德経』の宗旨が具体化され、鮮明な実践性と指向性がもたらされている。

もし、より広い視野から見たならば、不死の追求に気付くであろう。これは実際には一種の潜在意識の集積になっている。『西遊記』第一回には次のように描かれる。

さて、かの仙石「因見風」は石猴に化けた。その猿は五官を備え、四肢も全てある。そして岩の登り方や走り回りかたを学ぶと四方に拝礼した。石猴は山の中を走り、飛び、草木を食べ、澗泉を飲み、山花を摘み、木の実を採取するなど日々を楽しく過ごした。

しばらく日々を過ごすと、石猴は兄弟の契りを結んだ。ある日、猿たちは山の洞窟を偶然見つけた。洞窟は非常に不気味であり、猿たちは互いに様子をうかがうばかりで、誰も洞窟に入ろうとしない。そこで猿たちは、洞窟の中に入っていける者がいれば、その者を我らの王として拝す、と約束をした。そして、とうとう石猴が洞窟に足を踏み入れたのである。

そのため猿たちは石猴を「千歳大王」として敬った。

これより石猴は王位に登り、粗野な意味を持つ「石」の字を隠し「美猴王」と名を改めた。この美猴王は猿たちの群れを引き連れ、木に登り果実を摘み、戯れ遊び、何も気にかけず生活をして日々をすごした。何とも楽しいではないか。だが、ある日、美猴王は突然悩みで涙を流す。なぜ涙が流れたのか。その原因は次のよう。

やがて年をとり気血が衰えれば、暗闇の中では閻王が見張っている。死んだら最後、この世界に生まれてきただけのことで、どうにか天人の籍に名を留めることはできないだろうか（『西遊記』第一回）

これはどういった問題なのだろうか。それは生死の問題である。たとえ猿たちは遊んで過ごす中で快樂を得たとしても、死は避けられない。これは何とも心を煩わす問題ではないか。まして美猴王の涙により、他の猿たちまでが心を痛めている。

では、どうしたらいいのか。当然、何かしらの突破口を探す必要がある。そこで猿たちの死という問題を解決するために、美猴王は師を拜することを決意する。猿たちは別れを惜しみ、山から珍品を探し、盛大な宴席を設け、美猴王への手向けとした。猿たちは代わる代わる杯を交わし心いくまで痛飲した。三日目になると、美猴王はみずから作った「いかだ」に乗り、大海の波間に向かっていった。美猴王が花果山を離れ、数年経った。その本来の目的は死のない場所を探すためである。

『西遊記』に一貫してみられるこの強い意識は偶然ではなく、かつての人々が生命の問題を精一杯解決しようとした一種の芸術表現である。

『西遊記』をさらに遡って、他の典籍をみても、不死を追い求める努力が見て取れる。『莊子』には「真人」「神人」「至人」などの語があり、いずれも不死追求の芸術的イメージである。漢代以降の多くの神仙伝記には、より生き生きとした故事で先人たちの不死追求の理想が表現されている。こうした文化典籍を関連づけ、老子『道德経』の「谷神不死」について考えを巡らせると、この問題の神聖性とは、広大な文化的背景を有するだけでなく、その意味は深淵であることに気づかされる。老子の言葉の最大の特徴は、人類個人の立場から「不死」を論じているのではなく、超越した思考でこの問題を述べている。まさに個人の死亡という無数の事実を目の当たりにしてきたために、老子は「類」と「種」の連続性や宇宙の恒久性について述べ、根源的な深さにまで達して「不死」の内在的根拠を語っているのである。つまり「谷神不死」とは「道」の恒久性であり、「与道合真」することでのみ、こうした恒久性を体験・感悟することができるのである。

## 二、「玄牝の門」

「谷神」とはなぜ「不死」なのか。老子は次のように述べる。

是謂玄牝。

この一文の「是謂」の二文字は、「谷神」と「玄牝」を緊密に結び付けている。よって、「谷神」とは「玄牝」であるといえる。「玄牝」の二文字を明確に解釈することで、「谷神」の特徴を理解する手助けになるであろう。

「玄牝」とは何か。再び古文字から解釈を試みる。「玄」字は、まず金文に見られる。その書き方は一束の絹糸のようである。篆書になると、絹糸の上に一本の縦線と一つの括弧が加えられ絹をねじり結んだような形になる。これを原型として、後に「変化」と「奥妙」の二つの意味が付加される。もともとは「絹糸」であったが、なにゆえ「変化」の意味が付与されたのか。それは、紡ぐ・縄を編む、とは、多くの糸を組み合わせることであり、組み合わせ方が異なれば、生産されるものは千変万化である。

また、かつての人々は色彩からも「玄」を解釈している。『説文解字』に「黒而有赤色者為玄。」とある。これはおそらく糸が絡み合っただけの縄について観察していて、そこから得られた感想であろう。遠くからみると、この糸は黒色があらわれており、別の角度からみると赤色となり、曖昧として不思議で測りがたいものである。「玄」は「黒色」の意味も有する。また五行の「水」と結びつくこともあり、北方の神を「玄武」というのが一つの証拠となる。

「牝」の起源は比較的早く、甲骨文に「𠩺」としてすでにみられる。これは左と右それぞれの文字が組み合わせられた形である。左辺は「匕」であり、「先妣」の「妣」が簡略化された文字である。通常は大人の女性を意味する。右辺は「牛」である。農耕時代、牛は最も重要な耕作労力であった。そのため牲口（家畜）の「牲」字は母牛を意味した。『説文解字』では「牝、畜母也。従牛、匕声。『易』曰、畜牝牛、吉。」とある。その意味は、牝とは、母性のある家畜であり、「牛」を偏として「匕」を読みとする。『説文解字』では『易経』を引用しており、その吉祥の意味を説明している。こうしてみると、「牝」字は早くから母牛を意味していた。後に、その意義はより拡大され、動物界の母性の総称となった。

「牝」と「玄」が組み合わせられ「玄牝」という語が構成され、老子『道德経』で初めて登場した。それ以来、「玄牝」の解釈は様々あるが、中でも最も有名な解釈は三つある。

一つ目は、養生学の解釈。この解釈の最大の特徴は「玄牝」を医道養生の中心概念とみなすことである。この点に関して二つの方法がある。一つは養気から「玄牝」を読解する。もう一つは房中術から「玄牝」を解読する。

「養気」からの解読では、河上公がまず最初となる。河上公章句「成象第六」に言う。

言不死之道、在于玄牝。玄、天也、在人為鼻。牝、地也、在人為口。天食人以五氣、從鼻入藏于心。五氣清微、為精神聰明、音声五性。其鬼曰魂、魂者雄也、主出入人鼻、与天通、故鼻為玄也。地食人以五味、從口入藏于胃。五味濁辱、為形骸骨肉、血脈六情。其鬼曰魄、魄者雌也、主出入人口、与地通、故口為牝也。<sup>2</sup>

<sup>2</sup> 王卡『老子道德経河上公章句』、北京中華書局、1993年版、第21—22頁。

河上公のこの段の要点は、「玄」を「天」、「牝」を「地」と解釈することである。天は雄性、地は雌性である。天は鼻、地は口と対応する。天管氣息の出入は、鼻を以て用いられ、地管の日常的飲食は口を以て用いられる。つまり、河上公は「玄牝」を呼吸・飲食の象徴とした。よって、「玄牝」を理解するには呼吸を整えることと日常の飲食衛生に通じることが必要となる。

次に「房中術」の解釈について考察してみる。房中術については後漢の張道陵の『老子想爾注』が最も古い。同書に言う。

牝、地也、女像之、陰孔為門、死生之官也、最要。<sup>3</sup>

『老子想爾注』での解説では、まず「玄」を天とし、「牝」を「地」とする。これは『河上公章句』の注釈と基本的には一致する。異なる点は、『河上公章句』では、「天地」と人の鼻口を対応させている。しかし『老子想爾注』では「玄牝」と男根・女陰を対応させる。張道陵が伝える法脈では、「牝」には「陰孔之門」があると強調する。「陰孔之門」とは現代医学でいう「陰道」であり、生死の問題において最も重要な器官とされるため、慎重に扱わなければならない。よって、古代房中術の観点から「玄牝」を解釈してみる。

「房中術」は男女の性生活の技術である。『漢書』『芸文志』に記録される古代の房中術関連の著作は、『容成陰道』26巻、『務成子陰道』36巻、『堯舜陰道』23巻、『湯盤庚陰道』20巻、『天老雜子陰道』20巻、『天一陰道』24巻、『黄帝三王養陽方』20巻、『三家内房有子方』17巻、計八部の著作、約116巻がる。こうした著作が伝えられた背景には、上古の宮廷では男女の性生活の問題が重視されていたことを表している。

漢代以降、道教では房中術を養生長寿の特別な技法とした。晋の葛洪の『神仙伝』には彭祖の故事が記録され、彭祖は767歳まで生きたと記す。では、彭祖はなぜ長寿であったのか。それは彭祖には独自の養生方法があったからであり、中でも最も重要な養生方法こそが房中術だったのである。一説には商の紂王は采女を彭祖に遣わし房中術を学ばせたとも。この采女は商の王宮に戻り紂王に房中術を伝えた。紂王は房中術を学ぶと心身が壮健となったが、心が狭隘となってしまった。そして他人が房中術を学ぶことを恐れ、彭祖に刺客を派遣した。運よく彭祖は紂王が刺客を遣わせたことを事前に知り、早々と朝歌を離れ、流沙河を渡り、誰も知らない場所に隠居した。

この故事は伝説ではあるが、道教では確かに房中術を修道養生の重要な技法としていた事を表している。こうした背景の下、張道陵の『老子想爾注』で房中術を以て「玄牝」を解説するのは少しも不思議ではない。

二つ目は、哲学の根本論的解釈である。この解釈では「玄牝」を宇宙万物化生のすべての根源としている。例えば王弼『老子注』では「玄牝」とは「与太極同体」

<sup>3</sup> 饒宗頤『老子想爾注校証』、上海古籍出版社、1991年版、第9頁。

とする。<sup>4</sup>王弼のこの説では、「玄牝」とは「太極」となる。周知のとおり『周易』には「太極生兩儀」とあり、この兩儀が陰陽である。天下万物は込み入り複雑であるが、いずれも陰陽二極に分類できる。こうした理念に基づけば、「玄牝」とは陰陽が化生する母体であり、老子の言う「天下母」である。では、この特徴はなにか。王弼は続けて言う。

欲言存邪、則不見其形。欲言亡邪、万物以之生。<sup>5</sup>

ある人は「玄牝」は存在するというが、だがその姿は見えない。ある人は「玄牝」は存在しないというが、だが万物は玄牝があるがために生じ休まることがない。王弼のこうした解釈には明確で奥深い哲学的理趣が隠されている。王弼にとって、「玄牝」は物体を化生する器官的役割を有するが、それは具体的器官ではなく、万物を超越した上にある無形の器官である。こうした考えは高度な抽象性を有する。

三つ目は、哲学と養生の相互統合的解釈である。この解釈は清代の全真道道士、宋常星が代表的である。彼は『道德経講義』で次のように述べる。

玄即是無極、太玄生炁之本、無朕無兆、非思憶之所及也。牝即是太極、有名万物之母。生生化化、無不從此出也。在天地、通陰陽之昇降。在人身、合神炁之虛靈。天地闔闢之機、惟在于此。人心闔闢之妙、亦未嘗不在此也。<sup>6</sup>

宋常星のこの解釈は、「玄」と「牝」を別に論じる。「玄」は無極であり、「牝」は太極である。これは王弼が「玄牝」を合わせて「太極」としたこととは異なる。無極から太極へ。時間的進展と空間的展開がある。無極は先に在り、太極は後に在る。これは時間的過程である。無極の段階において「玄」は「無朕無兆」である。この「朕」とは、普通はよく知られていないであろう。多くの時代劇で皇帝は「朕」と自称する。つまり「私」の意味である。しかし、もともとの「朕」とは船舶の隙間を縫うことであり、それが派生して船の航行跡、「無朕無兆」つまり痕跡がない、となったのである。跡がなければ、思考や追憶によって明確にすることはできない。そこで太極の段階になり、陰陽が分かたれ、陰陽が万物を化生するようになる。よって「牝」とは太極段階の陰陽を示す代表的ものとなり、万物の発生も代表する。

この意義から述べると、「牝」とは万物の「母」である。当然、「無極而太極」とは決して時間的段階を意味しているわけではなく、「無極」と「太極」の二つの段階に分かれ、「無極」から「太極」へと進化したことを表す。この「無極」は決して消滅することなく、化成するためのある種のエネルギーであり、太極の中に内在する。よって最終的に「玄」と「牝」も分断したものではなく、変化して融合したものなのである。それは天地に化生する

<sup>4</sup> 楼宇烈『老子道德経注校釈』、北京中華書局、2008年版、第17頁。

<sup>5</sup> 同上。

<sup>6</sup> 宋常星『道德経講義』巻上、台南、和裕出版社、2009年版、第30頁。

も、天地の中に内在している。具体的に言うと、天地間の「虚空」とは「玄牝」である。それは天地の「虚空」をひとつの穴と見なすことができる。それは穴であるために、天地陰陽が昇降する道となれるのである。人体と天地の対応にも玄牝があり、穴がある。この穴は外在する目・耳・鼻など七孔ではなく、人の心の虚霊である。人の心にはこうした「虚霊」があるために感通できるのである。修道養生とはこの「虚霊」を悟ることであり、凡俗の一切の事柄を捨て去り、大道と一つになるのである。

宋常星の解釈は様々であるが、大局的に問題を理解している。そのため我々が老子『道德経』の「玄牝」思想的意味を理解する一助となる。

筆者個人の認識として、「玄」と「牝」は異なる意味を持つが、老子『道德経』において、この二者は一つの語となっており、一つの物である。老子の言う「玄牝」とは広大で奥妙な宇宙の母である。それは無形であり、有功でもある。「玄牝」とは万物を化生し、万物の中に存在する。天地の虚とは「玄牝」である。人体の虚とは「玄牝」である。虚の無智により玄牝がおのずと現れるのである。

### 三、知用の根源

老子『道德経』では「谷神」を「玄牝」の後ろに置き、さらに一言加える。

玄牝之門、是謂天地根。

この言葉には検討すべき問題が二つある。まず明らかにすべき事として、「玄牝」と「玄牝之門」とは、いったいどういう事なのか。そのつぎに「天地根」をどのように理解すべきなのか、である。

まず一つ目の問題について考えたい。筆者は、言葉の構成から考えて「玄牝」と「玄牝之門」は別の物であると考え。前者の立脚点は「玄牝」にあり、後者は「門」に立脚する。かりに「玄牝」をビルに例えるならば、「玄牝」はビルそのものであり、「門」はビルの入口でしかないのである。

「玄牝」と「玄牝之門」は別の事を述べているのであれば、「玄牝之門」はどこにあるのか。先賢は門にもともと門はなく、「玄牝」には神化して出入する玄機が具備されるがゆえに「門」に例えられ形容されたと述べる。

南宋の道教学者の俞琰は『玄牝之門賦』を著し、「門」の所在について述べている。彼は内丹修練の視点から「玄牝之門」を述べ、「旁門左道」の者のいわゆる誤った道を批判する。例えば、ある人は心臓や腎臓を「玄牝」とし、またある人は口や鼻を「玄牝」とするなどである。俞琰が指摘するこうした認知や方法は「惑衆」行為である。とくに名家と自任する人々に対して俞琰は、彼らの玄牝の理解は明確ではなく、仙書と（彼らの行為が）一致することはない、と述べる。では、いかにして「玄牝之門」を理解すればよいのか。俞琰は言う。

嘗謂冥冥牝戸、深居滄海之間。巍巍玄関、遠在昆岡之上。一陰一陽、黑白可弁。非色非空、丹青難狀。四正于此布、勾般乎子午卯酉。兩曜于此遠、攢簇乎晦弦朔望。微哉妙哉。<sup>7</sup>

俞琰の説では、「玄牝之門」は二つの立脚点がある。一つは「牝戸」、一つは「玄関」である。前者は「滄海之間」、後者は「昆岡之上」にそれぞれいる。「滄海」とは見渡す限り広がる大海、「昆岡」とは崑崙山の主峰である。「牝戸」は滄海にあり、下に在り・陰と為り・黒と為る。「玄関」は「昆岡」にあり、上に在り・陽と為り・白と為る。つまり「一陰一陽、黑白可弁」にいう「弁」とは、中間を「言」とする「弁別」の「弁」の意味と通じる。「黑白可弁」が表す「牝戸」と「玄関」は明確に分けることができる。

「牝戸」と「玄関」をより明確にするために、俞琰は「四正」の方位概念も取り入れた。「四正」とは東西南北の四つの方向であり、「四正于此布」とは、東西南北の四方位と「玄牝」の一上一下の組み合わせである。「玄関」は上に在り南方に居る。「牝戸」は下に在り北方に居る。両者は相対し一つの道をつくる。「東西」の二つの方向と南北の垂直により四方が形成される。また「勾般乎子午卯酉」という言葉は、「十二時辰」の時間と対応させたものである。「勾般」とは「勾股」である。周知のとおり数学の「勾股定理（ピタゴラスの定理）」は、直角三角形で直角をはさむ二辺であり、短辺を「勾」、長辺を「股」とする。竿を立てて太陽の高度を観測していた時代、日陰を勾、観測竿を股とした。俞琰はこれに倣い、四方を「十二時辰」と対応させた。「子の刻」は正北、「午の刻」は正南、「卯の刻」を正東、「酉の刻」は正西。さらに一步進め、俞琰は「兩曜」の運行を参照して、勾勒により「玄牝」の通り道を考えた。「兩曜」とは太陽と月である。「兩曜于此運」とは、太陽と



月の宇宙空間でのこうした運行である。そこで「晦朔弦望」の変化が起こるのである。陰暦では、「晦」は毎月三十日、「望」は毎月十五日である。「朔」は毎月一日である。「弦」は月の分けられた日を指す。つまり上弦と下弦の区別である。上弦は初七、初八の日、下弦は二十二、二十三日である。これはくるくる回る様子を表している。

ここから、俞琰は「時空交錯」の結合モデルにより「玄牝之門」の位置を表したことがわかる。一人の内丹家としての俞琰が『玄牝之門賦』で述べる「滄海」や「昆岡」などの言葉は、いずれも象徴的意味があり、彼の目的が内丹修練の原理を暗示していることがわかる。「牝戸」「玄関」とは人体を対象として述べているものであり、「滄海」は人体の臍の下の気海のツボの位置であり、「昆岡」は頭上の百会のツボである。この二つのツボは一つが下、一つが上にあるが、実際には「牝戸」と「玄関」は関連している。よって、人体の視点から述べると、「玄牝」とは気海と百会を合わせた通り道なのである。

指摘しておくべき点として、内丹学の思想的根源は「天人合一」である。人体の小宇

<sup>7</sup> 俞琰『玄牝之門賦』、『道蔵』第20冊第321頁。



宙から始まり、天体の大宇宙も一人の人として考える。さらに宇宙は気海と百会も有し、北極が「牝戸」、南極が「玄関」となり、南北の間は虚で通じている。この位置を明確に理解すると、天地の根本が明らかになる。つまり老子の言う「玄牝之門、是謂天地根」である。

「天地根」の問題に関して、宋元時代の道教学者、鄭錡は『道德真經三解』で次のように述べる。



天玄地牝、乾坤易門。乾坤之門、是謂天地根。<sup>8</sup>

この意味は、玄は天にあり、牝は地にある。乾坤は『易経』の卦位が示す門戸である。この門戸こそが天地根である。『易経』の先天の卦位からすると、乾は上に在り南、坤は下に在り北、南北の入り口が門となる。この「門」を「天地根」と称す。

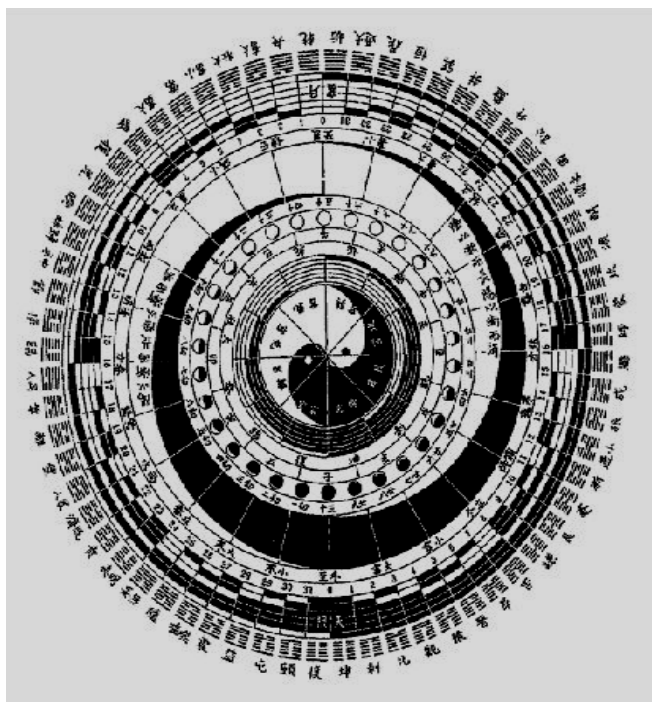
道家文化の伝統において、「天地根」は「天根・月窟」とも解釈される。これは、俞琰の『易外別伝』に見られる。同書では邵康節（邵雍）の詩を引用する。

乾遇巽時觀月窟、地逢雷処看天根。天根月窟閑来往、三十六宮都是春。<sup>9</sup>

<sup>8</sup> 鄭錡『道德真經三解』卷一、『道蔵』第12冊第189頁。

<sup>9</sup> 俞琰『易外別伝』、『道蔵』第20冊第312頁。

邵雍のこの詩は「先天図」を詠んでいる。「先天図」とは、乾坤に基づき南北を定めた「先天」の卦位であり、『周易』「六十四卦」を円状に配列したものである。乾は上に在り正南に位置する。坤は下に在り正北に位置する。「乾」卦は純陽であり、陽極は陰を生じ、一陰は下より起こり「姤」卦となる。その卦は下が巽、上が乾であるため、「乾遇巽」と言う。ではなぜ「観月窟」というのか。それは「姤」卦の一陰が「月窟」から生じるからである。頭をあげ新月を仰ぎ見ると、あたかも地戸が開かれたように見える。



この「姤」卦と対応するのが下にある「復」卦である。復卦は「乾」卦の左にあり、卦象は上が震、下が坤である。震を地と為し、坤を地と為す。よって「地逢雷」と言うのである。では、なぜ「看天根」というのか。「復」卦は一陽から生じ、陽を天と為す。「復」卦の一陽は天根を表す。

邵雍の「先天図」は丹道修練の「心法」よりできたものであり、六十四卦は円形に並び、老子『道德経』の「天地根」に関する記述の理解を助ける。こうした卦の配列に基づく、「天地根」は南北両端の陽気と陰気の生じる場所と言う事ができるであろう。何強では陽が盛んとなり陰が生じ、北方では陰が盛んとなり陽が生じる。これを理解すると「天地根」の奥妙が明らかになる。

老子が「天地根」を求めた目的はなにか。それはつまり人々の生活のための奉仕であり、具体的に実施することである。つまり人類の行為をより効率的に統制するためである。そのため次のように述べる。

綿綿若存、用之不勤。

この言葉の要点は「存」にある。この字の古い書き方は「来」であり、「才」と「子」で構成される。「才」は木材であり、家屋の梁を表す。そこから住居する場所を意味するようになる。「子」は子孫後裔であり、豊かな暮らしを表し、子孫繁栄を意味する。これが「存」の本義である。後に演繹されて生存・生活・健在などの意義が付加される。老子がここで述べる「存」とは天地宇宙の存在であり、「綿綿若存」とは天地宇宙の綿延として絶えることなく存在し続けることである。その中で様々な資源は、ある物は見ることが出来る。

例えば水・土地・植物・動物なのである。あるものは見えない。例えば空気や各種の光線である。これらの物に対して、天地宇宙はその存在を喧伝しないが、自然と存在している。これを「若」と呼ぶ。若は若有・若無、つまり無であり有である。「若」という字は丁度よいころ合いの天地宇宙の事物の状態を形容しているのである。

人類生活の需求からすると、天地宇宙の存在は用い所のあるべき物といえる。これを「用」と呼ぶのである。「用」とは人類の生存発展のために自然長生の果実・水資源・鉱物資源など天地宇宙間の様々な資源を使う事である。人類はこれら全てを使用できる。だが、老子は自然資源の採掘開発や使用は制限すべきであると人々に注意をあたえる。「不勤」という二文字は人類に対する警告なのである。再生資源を使用することは、再生できることを原則としている。たとえば漁業では、魚の大きさを構わず一緒に乱獲してはならず、大きい個体を捕り、小さい個体はそのままにしておくべきである。他にも「休漁期」を設け、魚に繁殖する時間を与えるなど。こうしてこそ永続的に生存して発展できるのである。再生不可能資源については、慎重に使用すべきであり、「寅吃卯粮（後先考えずに使用する）」してはいけない。早急な採掘開発では資源が尽きてしまう。つまり、老子の「用之不勤」とは、現在の環境生態保護に重要な指針的意義を与えている。

また、「綿綿若存、用之不勤」とは精神を整える意味を有している。「天神合一」の理念に基づくと、天地は人身であり、人身は天地である。人体についていえば、「天地根」とは、その実、上と下ふたつの穴であり、頭上の百会、臍の下の気海である。この二か所の穴こそが導引内気運行の要点なのである。導引内気運行は転じて天を巡る。つまり気穴に意念が集まるのである。しかし、焦って行ってはならず、じっくりと、そして若有若無のごとく、焦らず遅れずするべきである。こうしてこそ真の「玄牝之門」を開き、その内の道に入り、延年益寿という目的を達成できるのである。



# 《吕氏春秋》和生命哲学

内山直树

千叶大学·教授

战国末期的思想著作《吕氏春秋》中包含若干如本生篇（孟春纪）·贵生篇（仲春纪）等以“生”为主题的篇章。本论文旨在确认这些篇章在《吕氏春秋》的构成中处于怎样的位置，探讨其意义，同时部分介绍《吕氏春秋》的生命观内容，并考察其优点所在。

## 一、古代思想中的生命价值

生命是人类所有活动的前提。为此，古代圣王对民众的“厚生”用心<sup>1</sup>，后世品格稍逊的皇帝为追求自身“长生”而殚精竭虑。

但是，古代的思想家未必都承认生命拥有至高无上的价值。例如，战国时期代表儒家的两位思想家，孟子和荀子，都承认人类对生存的欲求极其强烈，然而他们却认为能够克服生存欲求这点才是人类的优点。

生是我渴望的东西，义也是我渴望的东西。如若不能同时拥有这两个，舍弃生而取义。生是我渴望的东西，可是有比生更渴望的东西，所以不会苟且取生。（生亦我所欲也，义亦我所欲也。二者不可兼得，舍生而取义者也。生亦我所欲，所欲有甚于生者，故不为苟得也。）

（《孟子·告子上》）

人非常渴望生，也非常厌恶死。尽管如此，有人却舍生赴死，不是因为不渴望生想要死，而是因为不能生应该死。因此，欲求过剩而行动跟不上是因为心制止了行动。如果心认可的地方与理一致，即便欲望很多也不用担心不能治理。（人之所欲生甚矣，人之所恶死甚矣。然而人有从生成死者，非不欲生而欲死也，不可以生而可以死也。故欲过之而动不及，心止之也。心之所可中理，则欲虽多，奚伤于治。）

（《荀子·正名》）

人类心中有“义”、“理”等超越生存欲的价值和规范，这正是人类区别于其他动物的东西。也就是说，对人类而言生命是被给予的，其本身并不值得追求。人类确保生命安全不是那么容易的事，相比现代人对古代人而言这件事更加切实，尽管如此，道德哲学家们仍然认为，人类应该追求有别于生命的东西。

在这一点上，可以说拥有“本生”（孟春纪）“贵生”（仲春纪）等以“生”为主题篇章的《吕氏春秋》尤为不同。特别是贵生篇中，开头第一句“圣人深虑天下，莫贵于生”，宣告

---

<sup>1</sup> 《左传》文公六年中有“闰以正时，时以作事，事以厚生，生民之道，于是乎在矣”，文公七年中有“正德，利用，厚生，谓之三事”。后者在伪古文《尚书·大禹谟》中也有收录。

了生命拥有至高无上的价值。接下来，笔者想要探索这种围绕生命的观点在《吕氏春秋》中处于怎样的位置。

## 二、《吕氏春秋》的成立和构成

《吕氏春秋》是战国末期秦国相国吕不韦（？—公元前 235）动员众多门客执笔完成的百科全书类书籍，完成后，（吕不韦）表示能增删一字者给予千金，以此来夸耀该书的完美，该书因所谓“一字千金”的故事而名声显著（《史记·吕不韦列传》）。该书的完成日期，以《吕氏春秋》叙意篇中记载的日期“维秦八年，岁在涒滩<sup>2</sup>，秋甲子朔，朔之日”为根据，推定为秦王政（即后来的秦始皇）即位八年（前 239）前后<sup>3</sup>。

《吕氏春秋》是集合各家学说完成的书籍，《汉书·艺文志》将其列入杂家一类。因此，一般认为各篇的主张未必是《吕氏春秋》独有的思想，有对前人的继承。例如，贵生篇（仲春纪）和先己篇（季春纪）中引用了子华子的学说<sup>4</sup>，重己篇（孟春纪）像从篇名推测的那样，也被认为来源于倡导为我主义的杨朱。然而，《吕氏春秋》中比较有趣的是它呈现这些思想的方法。

《吕氏春秋》从某些方面来看是具有划时代意义的书籍。例如，像上文提到的，《吕氏春秋》的完成日期能够比较准确地推定出来，作为先秦时期的书籍这是一个特例，一般情况下，即便设法收集旁证试着确认年代，也难以真正确定。《吕氏春秋》为何如此容易地使之成为可能，这在上文也有记述，因为该书中明确记载了日期。《吕氏春秋》由十二纪·八览·六论三部分构成，记载着日期的叙意篇位于十二纪的末尾，被看作十二纪的序文。如此具备清晰明了的序文，并记载有暗示书籍完成的日期，这在先秦书籍中是绝无仅有的。

原本多数先秦时期的书籍无法明确是在什么时间完成的。如经常说的那样，这些书籍不是某个人某一时间的作品，而是在老师传给弟子的过程中不断增添变化而来的。与此相对，《吕氏春秋》是在极短的时间里完成，并公之于世的。在当时这是例外的具有明确编纂意图和计划性的书籍。

这一点反映在《吕氏春秋》的构成上。像《吕氏春秋》这样结构规整的书，当时是不存在的<sup>5</sup>。如上所述，《吕氏春秋》由十二纪·八览·六论三部分组成，全文共二十六篇，各篇又再分为若干小篇。十二纪各纪分为五篇，八览各览分为八篇，六论各论分为六篇。因而，一共由  $12 \times 5 + 8 \times 8 + 6 \times 6 = 160$  小篇构成<sup>6</sup>。八览各览内包含八篇，六论各论内包含六篇，可以看出是

<sup>2</sup> 高诱的注中有“岁在申曰涒滩”。这一注释来源于《尔雅》释天。

<sup>3</sup> 关于这一时间指何时有多数说法。本文参考了陈奇猷的《吕氏春秋校释》（学林出版社，1984）等书。笔者的观点曾在“序文，日期，署名——有关《吕氏春秋》叙意篇”（《中国哲学研究》第13号，东京大学中国哲学研究会，1999）中有所表述。

<sup>4</sup> 其他诬徒（孟夏纪）·明理（季夏纪）·知度（审分览）·审为（开春论）各篇中可以看到子华子的学说。

<sup>5</sup> 支撑战国乃至汉初的书籍中除了少数例外自然没有结构如此规整的书籍，例如，与西汉末期刘向整理的诸多书籍相比较，《吕氏春秋》的规整性也是显著的。

<sup>6</sup> 但是，相当于序文的十二纪末尾的序意篇并不包含在内。另外，该书八览中最开始的有始览中缺少一篇由七篇构成。

有意使用了数量上套匣<sup>7</sup>式的结构。与此相比，十二纪各纪分别由五篇组成，好像没有什么缘由，其实并非如此。从十二纪各纪的名称孟春纪·仲春纪·季春纪……可以看出，它对应的是十二个月。而且，各纪的第一篇是当月的时节气候以及与之对应的天子的政事，也就是记载时令（月令）的具有特殊性质的一篇<sup>8</sup>。接着由内容是议论或谈话的四篇构成。也就是说，可以认为各纪的五篇是1+4，第一篇横跨连接十二纪形成十二篇这一单位，剩下的四篇在某个共通的主题下，每个季节即每三个月做一个汇总，也形成十二篇这一单位。例如，孟夏·仲夏·季夏三纪汇集了以学问或音乐为主题的篇章。如此，十二纪里面果真也暗含十二这一单位。

| 〈十二纪的构成〉 |     |                                   |    |           |
|----------|-----|-----------------------------------|----|-----------|
| 1 孟春纪    | ①孟春 | ②本生 ③重己 ④贵公 ⑤去私                   |    |           |
| 2 仲春纪    | ①仲春 | ②贵生 ③情欲 ④当染 ⑤功名〈一作由道〉             | 12 |           |
| 3 季春纪    | ①季春 | ②尽数 ③先己 ④论人 ⑤圆道                   |    |           |
| 4 孟夏纪    | ①孟夏 | ②劝学〈一作观师〉 ③尊师 ④诬徒〈一作诋役〉 ⑤用众〈一作善学〉 |    |           |
| 5 仲夏纪    | ①仲夏 | ②大乐 ③侈乐 ④适音〈一作和乐〉 ⑤古乐             | 12 |           |
| 6 季夏纪    | ①季夏 | ②音律 ③音初 ④制乐 ⑤明理                   |    |           |
| 7 孟秋纪    | ①孟秋 | ②荡兵〈一作用兵〉 ③振乱 ④禁塞 ⑤怀宠             |    |           |
| 8 仲秋纪    | ①仲秋 | ②论威 ③简选 ④决胜 ⑤爱士〈一作慎穷〉             | 12 |           |
| 9 季秋纪    | ①季秋 | ②顺民 ③知士 ④审己 ⑤精通                   |    |           |
| 10 孟冬纪   | ①孟冬 | ②节丧 ③安死 ④异宝 ⑤异用                   |    |           |
| 11 仲冬纪   | ①仲冬 | ②至忠 ③忠廉 ④当务 ⑤长见                   | 12 |           |
| 12 季冬纪   | ①季冬 | ②士节 ③介立〈一作立意〉 ④诚廉 ⑤不侵             |    | ⑥序意〈一作廉孝〉 |
|          |     |                                   | 12 |           |

根据《史记·吕不韦列传》，关于本书吕不韦自负地表示“以为备天地万物古今之事，号曰吕氏春秋”。通过上述本书的构成可以看出，不仅是内容在体裁上其完备性也能给人留下深刻的印象。

### 三、《吕氏春秋》中生命哲学的位置

<sup>7</sup> 大的箱盒或容器中，依次装入比其小一号的同形状器物。（译者添加注解）

<sup>8</sup> 该文章与《礼记·月令》大同小异。

《吕氏春秋》中生命这一主题占有不可动摇的位置，这也和上述《吕氏春秋》尤其是十二纪的构成不无关系。十二纪基本遵循的是春生夏长秋收冬藏这一季节观念。例如，春天是“天地和同，草木繁动”（孟春）“生气方盛，阳气发泄”（季春）的季节，所以“禁止采伐树木，倾毁鸟巢，杀死幼虫、动物的胎儿·新生儿和小鸟等，不取小鹿或卵（禁止伐木，无覆巢，无杀孩虫胎夭飞鸟，无麋无卵）”（孟春），同时，“不能妨碍萌芽，要养育幼儿，照顾孤儿（安萌芽，养幼少，存诸孤）”（仲春），“减少牢狱之灾，不实施桎梏之行，除去死刑，终止诉讼（省囹圄，去桎梏，无肆掠，止狱讼）”（同上）。与此相对，秋天要“修整法制，维缮牢狱，补充桎梏，禁止恶事，勿使犯罪，抓捕罪人（修法制，缮囹圄，具桎梏，禁女奸，慎罪邪，务搏执）”（孟秋）。这样做也是因为秋天这个季节“天地始肃，不可以赢”（孟秋）。

因此，《吕氏春秋》中，以滋生万物的春天这一季节为依托，书写了一系列以生命为主题的篇章。现在，从孟春·仲春·季春三纪的十二小篇来看，篇名中包含“生”这一文字的本生篇（孟春纪）·贵生篇（仲春纪）自不必说，重己篇（孟春纪）也阐明了自己生命的无可替代性<sup>9</sup>，并且情欲篇（仲春纪）阐明为了生命应该节制情欲<sup>10</sup>，尽数篇（季春纪）阐明应该避害而保全寿命<sup>11</sup>，先己篇以及论人篇（季春纪）阐明应该先修自身再惠及他人<sup>12</sup>，这些都相互关联。

更有意思的是贵公篇和去私篇等篇章与重己篇等篇章共存这一点，贵公篇、去私篇等篇章一眼看去被认为和重己篇等篇章持相反的主张。普遍认为使共存成为可能才是十二纪的结构特点。贵公篇中可以看到“阴阳之和，不长一类，甘露慈雨，不私一物”，“天地大矣，生而弗子，成而弗有”等文言文。也就是说，天地阴阳孕育万物的作用正是“公”的典范。同样以生命为主题，而这里将其范围由自己的生命扩展到了天地万物的生命。季春纪的最后一篇总结篇圆道篇，指出所谓圆道即是天道，确认了天道的作用即“物动则萌，萌而生，生而长，长而大，大而成，成乃衰，衰乃杀，杀乃藏，圆道也”。

“杨子取为我，拔一毛而利天下，不为也”（《孟子·尽心上》），正如被揶揄的这样，杨朱的为我主义被看作是稍显古怪的学说。自己的生命和他人的生命乃至万物的生命之间往往存在矛盾。实际上杨朱的学说是怎样的，并且《吕氏春秋》多大程度上继承了这种学说，并不是很清楚，贵生篇中有“天下，重物也，而不以害其生，又况于它物乎。惟不以天下害其生者也，可以托天下”，为了天下不应该牺牲自己的生命，唯有这样行动的人才可以托付天下。或许是这样考虑的吧，重视自己的生命未必意味着轻视他人的生命，反倒正是因为珍惜自己的生命才不会伤害他人的生命。

如此一来，《吕氏春秋》十二纪天人合一的世界观中，珍视自己生命的为我主义观念，和给予万物生命的天的存在方式接合在了一起。普遍认为这对关联把握自己生命和万物生命的整体生命观的形成具有一定贡献<sup>13</sup>。

<sup>9</sup> 重己篇中有“今吾生之为我有，而利我亦大矣。论其贵贱，爵为天子，不足以比焉。论其轻重，富有天下，不可以易之。论其安危，一曙失之，终身不复得”。

<sup>10</sup> 情欲篇有“由贵生动则得其情，不由贵生动则失其情，此二者死生存亡之本也”。

<sup>11</sup> 尽数篇中有“圣人察阴阳之宜，辨万物之利以便生，故精神安乎形，而年寿得长焉。长也者，非短而续之也，毕其数也。毕数之务，在乎去害”。

<sup>12</sup> 论人篇中有“太上反诸己，其次求诸人”。

<sup>13</sup> 然而，被认为来源于墨家的当染·功名两篇，很难找到和其他诸篇的联系。同时，十二纪以外的开春论



## 四、《吕氏春秋》中的生和死

但是，如果说《吕氏春秋》或者十二纪全文都贯穿了重视生命的立场，却未必如此。如上所述《吕氏春秋》出自多人之手，所以不同的思想立场并存。孟冬·仲冬·季冬三纪典型地展示了这一点。这部分内容与冬天这一季节相呼应，与春天截然不同编纂了节丧篇·安死篇（孟冬纪）等以死为主题的篇章。至忠·忠廉（仲冬篇）·士节·介立·诚廉·不侵（季冬纪）等以忠诚之德为主题的篇章尤为常见。如果说这些篇章在哪些方面与死相关联，这些篇章赞扬所谓“死节”的行为，即为了正义或天下·国家而豁出自己的生命。例如，士节篇中有“为士者，如若有理就不应躲避灾难，面对忧患应忘记利害，将生命置之度外而行义，把死视作归路（士之为人，当理不避其难，临患忘利，遗生行义，视死如归）”，忠廉篇中也有“如若能给君主和国家带来利益，不辞杀身舍命而殉之（苟便于主利于国，无敢辞违杀身出生以循之）”。西汉刘向的《说苑》也参考了《吕氏春秋》，《说苑》中设置了立节篇，里面收录的都是守节从容赴死的故事。

像已经看到的那样仲春纪贵生篇中有“天下重物也，而不以害其生”，而季冬纪不侵篇中有“天下轻于身，而士以身为人”，自身比天下更重要，士为了他人连这样的自身都可以舍弃。这是两种站在不同立场的主张，而《吕氏春秋》却把它们并列在一起，而且并不论优劣。然而，《吕氏春秋》给人的印象，感觉尊重生命的倾向更强烈，理由很单纯，是因为尊重生命的篇章与春天这一季节相呼应，被置于书的前面吧<sup>14</sup>。

本来，四个季节之间没有价值的高低，可是既然认为四季的循环和万物的生长衰死联结在一起，那么春天这一季节给人尤为积极的印象也是不无道理的。到了汉代，董仲舒明确指出天的意图的显现，即是开始于春终止于冬的一年之中，阳优先于阴，恩爱优先于严酷，生优先于死。

因而，春天的气温暖是因为天爱护而生成，秋天的气凉爽是因为天严格而完成，夏天的气炽热是因为天欢乐而养成，冬天的气寒冷是因为天悲戚而隐没。……因此先爱后严，乐生哀死，是天时的恰当，是人从天那里借得的。（是故春气暖者，天之所以爱而生之，秋气轻者，天之所以严而成之，夏气温者，天之所以乐而养之，冬气寒者，天之所以衰而藏之。……是故先爱而后严，乐生而衰终，天之当也，而人资诸天。）（《春秋繁露·王道通三》）

阳是天之德，阴是天之刑。阳气温暖而阴气寒冷，阳气给予而阴气夺取，阳气柔和而阴气冷酷，阳气宽大而阴气性急，阳气爱而阴气恶，阳气生而阴气杀。因而，阳气常居于充实的地位而行于盛时，阴气常居于空虚的地位而行于末期。天喜好仁而亲近，厌恶冷酷的权变而远离，是源于重

---

审为篇也可看到尊生·重生的思想，这之后紧接着便是阐释兼爱的爱类篇，这一点也较为有趣。

<sup>14</sup> 另外，关于《吕氏春秋》中十二纪·八览·六论的顺序是否原本就是如此的问题，因为《史记·吕不韦列传》中列为“八览·六论·十二纪”，也显示了疑问。不管怎样，十二纪是独立性相当高的一部分，与此相比八览和六论可以被看做一个整体。参考注3中笔者的拙稿。

德轻刑的意图。（阳天之德，阴天之刑也。阳气暖而阴气寒，阳气予而阴气夺，阳气仁而阴气戾，阳气宽而阴气急，阳气爱而阴气恶，阳气生而阴气杀。是故阳常居实位而行于盛，阴常居空位而行于末。天之好仁而近，恶戾之变而远，大德而小刑之意也。）（同上，《阳尊阴卑》）

## 五、《吕氏春秋》中生命观的优点

最后，关于《吕氏春秋》中生命观的内容，笔者想介绍其中一部分。

贵生篇中让人印象深刻的观点，是引用子华子学说的“全生为上，亏生次之，迫生为下”吧。并不是活着就好，即便是活着也有比不上死的情况。所谓“迫生”是什么样的生存方式呢？

这里所谓“全生”，指六欲<sup>15</sup>都很适宜。所谓“亏生”指六欲中有一些适宜。“亏生”在尊重生这一点上很薄弱，适宜缺乏范围越大越薄弱。所谓“死”，不存在精神作用，指回到了生之前的状态。所谓“迫生”，指六欲中一个也不适宜，得到的全都是不被期望的东西，屈服、耻辱就是如此。耻辱中最严重的是不义，所以不义也是迫生，而迫生不仅限于不义。因而迫生连死都比不上。（所谓全生者，六欲皆得其宜也。所谓亏生者，六欲分得其宜也。亏生则于其尊之者薄矣。其亏弥甚者也，其尊弥薄。所谓死者，无有所以知，复其未生也。所谓迫生者，六欲莫得其宜也，皆获其所甚恶者，服是也，辱是也。辱莫大于不义，故不义，迫生也，而迫生非独不义也，故曰迫生不若死。）

“迫生”包含不义，即不道德耻辱的生存方式，更广一点来说，指欲求缺乏适宜性，反而对生有损害。这一点本生篇中有如下解说。

这里有一种声音，能给耳朵带来惬意，可如果听了会变聋，一定不会听吧。有一种色彩，能给眼睛带来惬意，可如果看了会变盲，一定不会看吧。有一种滋味，能给嘴巴带来惬意，可如果吃了会变哑，一定不会吃吧<sup>16</sup>。因此圣人对于声音·色彩·滋味，若对性有益便取，对性有害便舍，这是全生之道。世上富贵的人常常为声音·色彩·滋味所惑，日夜追求这些，若有幸得到便偏离正道，若偏离正道，必然有害于性。（今有声于此，耳听之必嫌，已听之则使人聋，必弗听。有色于此，目视之必嫌，已视之则使人盲，必弗视。有味于此，口食之必嫌，已食之则使人瘖，必弗食。是故圣人之于声色滋味也，利于性则取之，害于性则舍之，此全性之道也。世之贵富者，其于声色滋味也多惑者，日夜求，幸而得之则遁焉。遁焉，性恶得不伤。）

<sup>15</sup> 高诱的注中有“六欲，生、死、耳、目、口、鼻也”，里面包含“生”“死”也被认为有些许奇妙。

<sup>16</sup> 继承了《老子》十二章中的“五色令人目盲、五音令人耳聋、五味令人口爽”吧。

尤其是富贵带来的害，文中进行了具体的评论。

即使富贵若不知道理，也只能成为忧患的种子，反而贫贱更胜一筹。如果贫贱得到东西就比较困难，无论如何都不会出现欲求过剩的情况。出门乘车，进门坐撵，务求安逸，称之为招致蹶疾的工具。食油腻的肉饮浓烈的酒，务求强壮，称之为导致烂肠的食物。被肌柔齿白的美女围绕，听淫靡的郑卫之音，务求快乐，称之为砍断性的斧头。这三种忧患都是富贵带来的。因而，古人中有不期望富贵的人，因为重视生命。不沽名钓誉，源于务实。（贵富而不知道，适足以为患、不如贫贱。贫贱之致物也难，虽欲过之奚由。出则以车，入则以辇，务以自佚，命之曰招蹶之机。肥肉厚酒，务以自强，命之曰烂肠之食。靡曼皓齿，郑卫之音，务以自乐，命之曰伐性之斧。三患者，贵富之所致也。故古之人有不肯贵富者矣，由重生故也，非夸以名也，为其实也。）（本生）

宫室大则阴气过剩，殿堂高则阳气过剩。阴气过剩则成蹶疾，阴气过剩则成痿病，所以，古代的王者不住宽广的宫室，不建伟岸的高殿，味道上不食珍味，衣服也不求过暖。如若过暖则脉理闭塞，脉理闭塞则气不通。食用珍味则胃饱胀，胃饱胀则胸烦闷，胸烦闷则气不通<sup>17</sup>。如此怎能长寿？（室大则多阴，台高则多阳，多阴则蹶，多阳则痿，此阴阳不适之患也。是故先王不处大室，不为高台，味不众珍，衣不焯热。焯热则理塞，理塞则气不达。味众珍则胃充，胃充则中大鞞。中大鞞而气不达，以此长生可得乎。）（重己）

当然，这是以古代极少的一部分富人为对象展开的评论。但尽管如此，在公元前3世纪这样一个时代，能具体地指出追求惬意或奢侈反倒有可能对生命有害，可以说是令人惊讶的事。

## 结语

本文对《吕氏春秋》的生命哲学进行了初步考察，指出该生命哲学来源于杨朱优先考虑自己性命的为我主义思想，但是，却在把春天作为万物滋生季节的十二纪的时令思想框架下，使其与平等尊重自他生命的贵公·去私主张相并列，这进而被认为对关联把握自己生命和万物生命的整体生命观的形成具有一定贡献。作为该生命观的优点，书中具体论述了过剩的欲望，特别是以富贵为背景对惬意和奢侈的追求反而对生命有害，关于这一点本文也有论及。普遍认为《吕氏春秋》的生命哲学对汉代天人合一世界观也有影响，对其进行详细探讨是笔者今后想要从事的课题。

---

<sup>17</sup> 一般认为这里的记述是以古代的医学知识为背景的。王范之的《吕氏春秋研究》中指出该书中有与《黄帝内经素问》和《灵枢》相似的记述。



# 『여씨춘추(呂氏春秋)』와 생명철학

우치야마 나오키

치바대학 인문과학연구원 · 교수

戰國 말기의 사상서 『여씨춘추』에는 本生篇(孟春紀)·貴生篇(仲春紀) 등 「生」을 주제로 하는 몇 개의 편(篇)들이 포함되어 있다. 본 논문에서는, 그 편(篇)들이 『여씨춘추』의 구성에 있어서 어떤 위치를 점하고 있는가를 확인하고, 그 의의를 검토함과 동시에 『여씨춘추』의 생명관의 내용에 대해 일단(一端)을 소개하고 그 특색에 대하여 고찰하고자 한다.

## 一、고대사상에 있어 생명의 가치

생명은 인간의 모든 활동의 전제가 되는 것이다. 때문에 고대의 성왕(聖王)은 민중의 「후생(厚生)」에 마음을 썼다 하고,<sup>1</sup> 후세의 다소 품격이 떨어지는 황제들은 자신의 「장생(長生)」추구에 힘썼다 한다.

그렇다고는 하지만, 고대의 사상가들이 모두 생명에 지상(至上)의 가치를 인정하고 있었는가 하면, 그렇지 않다. 예를 들면, 전국시대 유가를 대표하는 두명의 사상가, 맹자와 순자는, 공히 생존에 대한 인간의 욕구가 지극히 강한 것을 인정하면서도, 그것을 극복할 수 있는 점이야말로 인간의 특징이라 보았다.

생(生)도 나의 바라는 바이고, 의(義)도 나의 바라는 바이다. 그러나 그 둘을 동시에 얻지 못할 상황이라면, 생을 버리고 의를 취하는 것이다. 생도 나의 바라는 바이지만, 생보다도 더 바라는 것이 있기 때문에, 안이하게 얻으려 하지는 않는 것이다(生亦我所欲也, 義亦我所欲也. 二者不可得兼, 舍生而取義者也. 生亦我所欲, 所欲有甚於生者, 故不爲苟得也)(『孟子』告子上)

사람이 생(生)을 바라는 것은 격심하고, 사(死)를 싫어하는 것도 격심하다. 그럼에도 사람이 기꺼이 생보다 사를 성취하는 일이 있는 것은, 생을 바라지 않고 사를 바라기 때문은 아니다. 살아야 하는 것이 아니라 죽어야 하기 때문인 것이다. 따라서, 욕구가 넘쳐도 행동이 거기에 미치지 못하

---

<sup>1</sup> 『左傳』文公六年에 「閏以正時, 時以作事, 事以厚生, 生民之道, 於是乎在矣」, 文公七年에 「正德, 利用, 厚生, 謂之三事」이라 되어있다. 후자는 僞古文 『尚書』大禹謨에도 채록되어 있다

는 것은, 마음을 억제하기 때문이다. 마음으로 괜찮다고 한 것이 이(理)에 합치된다면, 욕(欲)이 많아도 다스리지 못할 걱정은 없다(人之所欲生甚矣, 人之所惡死甚矣. 然而人有從生成死者, 非不欲生而欲死也, 不可以生而可以死也. 故欲過之而動不及, 心止之也. 心之所可中理, 則欲雖多, 奚傷於治)(『荀子』正名)

인간의 마음에는 「義」나 「理」라고 하는, 생존욕을 능가하는 가치나 규범이 존재하고, 그것이 이야 말로 인간이 다른 동물과 구별되는 점이다. 즉, 인간에게 있어서 생명이란 이미 주어진 것(所與)이어서 그 자체로서는 추구해야 하는 것이 아니다. 그러나 인간이 생명의 안전을 확보하는 것은 그리 만만한 것은 아니며, 그것은 현대인 보다도 고대인에게 있어 한층 절실했다고 생각되나, 그럼에도 불구하고 그들 도덕철학자들은, 인간의 추구해야 할 바는 생명과는 별도로 존재한다고 생각했던 것이다.

그 점에서, 「本生」(孟春紀) 「貴生」(仲春紀) 이라고 하는, 「生」을 주제로 하는 편(篇)들이 들어 있는 『여씨춘추』는 특이하다고 할 수 있다. 그 중에서도 귀생편(貴生篇)에서는, 서두의 일구(一句)에서 「聖人深慮天下, 莫貴於生」이라 하여, 생명이 갖는 지상(至上)의 가치가 선언되고 있는 것이다. 이하에서는 생명을 둘러싼 이와 같은 사고방식이 『여씨춘추』 안에서 어떻게 자리매김 되고 있는가를 살피고자 한다.

## 二、『여씨춘추』의 성립과 구성

『여씨춘추』는 전국시대말기에 진(秦)의 상국(相國)이었던 여불위(呂不韋, ?~前235)가 많은 식객을 동원하여 집필시킨 백과사전식의 책으로 완성 후, 한 글자를 더하거나 뺄 수 있는 자에게는 천금을 준다고 하여 그 완전함을 자랑했다고 하는, 이른바 「一字千金」의 고사(故事)로 유명하다(『史記』呂不韋列傳). 그 완성시기는 『여씨춘추』 서의편(序意篇)에 있는 「維秦八年, 歲在涪灘<sup>2</sup>, 秋甲子朔, 朔之日」이라는 일시를 근거로 진왕정(秦王政, 즉 훗날의 시황제)의 즉위8년(BCE 239)경이라고 추정되고 있다<sup>3</sup>.

『여씨춘추』는 여러 학파의 설(說)을 그러모아 완성한 책으로, 『한서(漢書)』 예문지(芸文志)에서는 잡가(雜家)로 분류되고 있다. 따라서 각 편의 주장은 『여씨춘추』 독자의 것이라고 말할

<sup>2</sup> 高誘의 注에 「歲在申曰涪灘」라 되어있다. 이 注는 『爾雅』釋天에 의거한 것.

<sup>3</sup> 이 日時가 언제를 가리키는지에 대해서는 여러 설이 있다. 陳奇猷 『呂氏春秋校釋』(學林出版社, 1984) 등을 參照. 저자의 견해는 일찍이 「序文、日付、署名—『呂氏春秋』序意篇について」(『中國哲學研究』第13號、東京大學中國哲學研究會、1999)에서 밝힌 바 있다.

수는 없으며, 앞 사람을 계승한 부분이 있다고 생각된다. 예를 들면 貴生篇(仲春紀)이나 先己篇(季春紀)에는 자화자(子華子)의 설이 인용되어 있고<sup>4</sup>, 重己篇(孟春紀)도 그 편명에서 추측되듯이, 위아주의(爲我主義)를 주창한 양주(楊朱)에서 유래하는 것으로 간주되고 있다. 그러나 『여씨춘추』에 있어 흥미 깊은 것은 그 사상들을 제시하는 방식이다.

『여씨춘추』는 몇 가지의 점에서 획기적인 책이다. 예를 들면 위에 기술했던 것처럼 『여씨춘추』의 성립시기는 비교적 정확히 추정하는 것이 가능한데, 이는 선진(先秦)시기의 책으로서 이례적인 것으로, 대개의 경우는, 무언가 주변증거를 모아서 연대의 특징을 시도하여도 좀처럼 특정할 수가 없다. 『여씨춘추』에 있어서는 어째서 쉽게 그것이 가능한가를 말하자면, 이것도 역시 위에 기술한 것처럼, 책 안에 일시(日時)가 명기되어 있기 때문이고, 이 일시의 기재(記載)를 포함하는 서의편(序意篇)은 『여씨춘추』를 구성하는 십이기(十二紀)·팔람(八覽)·육론(六論)의 세 부분 중, 십이기(十二紀)의 말미에 위치하며, 십이기(十二紀)의 서문에 상당하는 것으로 간주되고 있다. 그리고, 이처럼 분명하게 알아볼 수 있는 서문을 갖추고, 그 안에 본서의 성립을 시사하는 일시가 기재되어 있는 점도, 선진시기의 책에서는 결코 찾아볼 수 없는 것이다.

무릇 선진(先秦)시기의 책의 대다수는 어느 시점을 완성시점으로 간주해야 하는지 확실치 않다. 자주 언급되듯이 그것들은 일인일시(一人一時)의 작(作)이 아니고 스승에서 제자에게로 전해지는 가운데서 항상 증보되고 변화되어 온 것이었다. 그에 비해 『여씨춘추』는 극히 짧은 시일동안 완성, 공개에 이르렀다. 그것은 당시에 있어 예외적으로 명확한 편집의도와 계획성을 갖춘 책이었다.

이 점은 『여씨춘추』의 구성에 반영되어 있다. 『여씨춘추』처럼 정연(整然)한 구성을 갖춘 책은, 당시에 있어서는 따로 찾아볼 수 없다<sup>5</sup>. 전술한 바 대로 『여씨춘추』는 십이기(十二紀)·팔람(八覽)·육론(六論)의 세 부분으로 이루어진 전 26편의 책인데, 그 각 편은 다시 몇 개의 소편(小篇)으로 나뉘어져 있다. 십이기(十二紀)의 각 기(紀)는 각각 다섯 편 씩으로 나뉘고, 팔람(八覽)의 각 램(覽)은 각각 여덟 편 씩으로 나뉘고, 육론(六論)의 각 론(論)은 각기 여섯 편 씩으로 나뉜다. 따라서 전체로서는  $12 \times 5 + 8 \times 8 + 6 \times 6$ 의 160개의 소편(小篇)으로 구성되게 된다.<sup>6</sup>

팔람(八覽)의 각각의 안에 팔편(八篇)이 포함되고, 육론(六論)의 각각의 안에 육편(六篇)을 포함하는 것에서, 숫자적으로 찬합형태의 구성이 의도되고 있는 것을 알 수 있다. 거기에 비교

<sup>4</sup> 그 외에 誣徒(孟夏紀)·明理(季夏紀)·知度(審分覽)·審爲(開春論)의 각편에 子華子の 說이 보인다.

<sup>5</sup> 다만 戰國 내지 漢初의 構成을 維持하고 있다고 생각되는 書物은 小數의 例外를 제외하고 存在하지 않으나, 설령 前漢末에 劉向이 整理한 諸書의 構成과 비교해보아도 『呂氏春秋』의 整然함은 눈에 띈다.

<sup>6</sup> 단, 序文에 해당하는 十二紀末尾의 序意篇은 여기에 포함하지 않는다. 그리고 이번 본에서는 八覽 가운데 最初의 有始覽만은 一篇이 없고 七篇으로 되어있다.

하면, 십이기(十二紀)의 각각이 오편(五篇)으로 되어 있는 것에는 특별하게 이유가 없는 듯이 생각할 수 있지만, 실은 그렇지 않다.

십이기는 맹춘기(孟春紀)·중춘기(仲春紀)·계춘기(季春紀)……라는 각 기(紀)의 명칭에서 알 수 있듯이, 12개월에 배당되어 있다. 그리고 각 기의 최초의 일편(一篇)은, 해당 월의 절후 및 그에 알맞은 천자의 정사(政事), 즉 時令(月令)을 기록한 특수한 성격의 편[十二月紀]이고<sup>7</sup>, 그 뒤에 토론이나 설화를 내용으로 하는 4개의 편이 이어지는 구성을 취하고 있다. 결국 각 기(紀)의 다섯 편은 1+4로 생각할 수 있고, 그 제1편은 12기를 횡단하여 이어지고 12편의 단위를 형성한다. 그리고 남은 4편은 공통성 있는 테마아래, 하나의 계절 즉 3개월 마다 합쳐지고, 역시 열 두 편을 단위를 형성한다. 예를 들면 맹하(孟夏)·중하(仲夏)·계하(季夏)의 세가지 기(紀)에는 학문이나 음악을 테마로 하는 편이 모여 있다. 이와 같이 12기 안에도 역시 12라고 하는 단위가 들어있는 것이다.

|        |     |                                      |    |
|--------|-----|--------------------------------------|----|
| 1 孟春紀  | ①孟春 | ②本生 ③重己 ④貴公 ⑤去私                      |    |
| 2 仲春紀  | ①仲春 | ②貴生 ③情欲 ④当染 ⑤功名 (一作由道)               | 12 |
| 3 季春紀  | ①季春 | ②尽数 ③先己 ④論人 ⑤園道                      |    |
| 4 孟夏紀  | ①孟夏 | ②勸学 (一作觀師) ③尊師 ④誣徒 (一作詆役) ⑤用衆 (一作善学) |    |
| 5 仲夏紀  | ①仲夏 | ②大樂 ③侈樂 ④適音 (一作和樂) ⑤古樂               | 12 |
| 6 季夏紀  | ①季夏 | ②音律 ③音初 ④制樂 ⑤明理                      |    |
| 7 孟秋紀  | ①孟秋 | ②蕩兵 (一作用兵) ③振乱 ④禁塞 ⑤懷寵               |    |
| 8 仲秋紀  | ①仲秋 | ②論威 ③簡選 ④決勝 ⑤愛士 (一作慎窮)               | 12 |
| 9 季秋紀  | ①季秋 | ②順民 ③知士 ④審己 ⑤精通                      |    |
| 10 孟冬紀 | ①孟冬 | ②節喪 ③安死 ④異宝 ⑤異用                      |    |
| 11 仲冬紀 | ①仲冬 | ②至忠 ③忠廉 ④当務 ⑤長見                      | 12 |
| 12 季冬紀 | ①季冬 | ②士節 ③介立 (一作立意) ④誠廉 ⑤不侵 ⑥序意 (一作廉孝)    |    |

『사기』 여불위열전에 의하면 여불위는 이 책에 대해 「以爲備天地萬物古今之事、號曰呂氏春秋」라고 자부하고 있었다고 하는데, 전술한 것처럼 이 책의 구성을 보면 내용뿐만 아니라 체재에서도, 그 완비성에 대해 강한 인상을 주려 했던 것을 알 수 있다.

<sup>7</sup> 그 文章은 『禮記』 月令과 大同小異하다.



### 三、『여씨춘추』에 있어 생명철학의 위치

그리고 『여씨춘추』 속에 생명이라는 주제가 확고한 위치를 점하고 있는 것 또한 전술한 『여씨춘추』, 그 중에서도 십이기(十二紀)의 구성과 무관하지 않다. 십이기는 기본적으로 춘생 하장추수동장(春生夏長秋收冬藏)이라는 계절관을 기준으로 삼고 있다

예를 들어 봄은 「天地和同, 草木繁動」(孟春) 「生氣方盛, 陽氣發泄」(季春)의 계절이므로, 「수목의 벌채를 금하고, 새집을 보호하고, 유충이나 어린 동물과 새 등을 죽이지 않도록 하고, 새끼 사슴이나 알을 채취하지 않는다(禁止伐木, 無覆巢, 無殺孩虫胎夭飛鳥, 無麀無卵)」(孟春), 또 「싹을 훼손하지 않고, 유소아를 양육하고, 고아를 돌보며(安萌芽, 養幼少, 存諸孤)」(仲春), 「감옥을 줄이고, 수갑과 차꼬를 풀고, 사형을 없애고, 소송을 그만둔다(省囹圄, 去桎梏, 無肆掠, 止獄訟)」(同上). 이에 대하여 가을에는 「법제를 정비하고, 감옥을 수리하며, 수갑과 차꼬를 보충하고, 악사(惡事)를 금하고, 범죄를 단념시키며, 죄인은 포박한다(修法制, 繕囹圄, 具桎梏, 禁止姦, 慎罪邪, 務搏執)」(孟秋). 그렇게 한 것은 가을이란 계절은 「天地始肅, 不可以羸」(孟秋)이기 때문이다.

그래서 『여씨춘추』에는, 만물이 생하는 봄이라는 계절에 생명을 주제로 하는 일군(一群)의 편(篇)이 배당되고 있는 것이다. 이제 맹춘(孟春)·중춘(仲春)·계춘(季春)의 3기(紀)에 속하는 12개의 소편(小篇)에 대해 살펴보면, 「生」을 편명에 포함하는 本生篇(孟春紀)·貴生篇(仲春紀)은 물론이고, 重己篇(孟春紀)도 자기 생명의 더할 나위 없는 소중함을 설하고 있고<sup>8</sup>, 情欲篇(仲春紀)에서는 생명을 위해 정욕(情欲)을 절제해야 한다는 것을<sup>9</sup>, 盡數篇(季春紀)에서는 해(害)를 피하고 천수를 다해야 하는 것을<sup>10</sup>, 先己篇 및 論人篇(季春紀)에서는 먼저 내 몸을 다스린 연후에 타인에게 미치게 해야 함을 설하여<sup>11</sup>, 서로 관련되어 있다.

더 흥미로운 것은 貴公篇이나 去私篇(孟春紀)이라는, 얼핏 보면 중기편(重己篇)등과는 반대의 주장이라 생각되는 편(篇)이 함께 배열되어 있는 점이다. 그것을 가능하게 하는 것은 바로 12기(紀)라고 하는 구조라고 생각된다. 귀공편(貴公篇)에는 「陰陽之和, 不長一類, 甘露慈雨, 不私一物」, 「天地大矣, 生而弗子, 成而弗有」등의 문언이 보인다. 즉 만물을 낳고 기르는 천지, 음

<sup>8</sup> 重己篇에 「今吾生之爲我有, 而利我亦大矣. 論其貴賤, 爵爲天子, 不足以比焉. 論其輕重, 富有天下, 不可以易之. 論其安危, 一曙失之, 終身不復得」라 되어있다.

<sup>9</sup> 情欲篇에 「由貴生動則得其情, 不由貴生動則失其情, 此二者死生存亡之本也」라 되어있다.

<sup>10</sup> 盡數篇에 「聖人察陰陽之宜, 辨万物之利以便生, 故精神安乎形, 而年壽得長焉. 長也者, 非短而續之也, 畢其數也. 畢數之務, 在乎去害」라 되어있다.

<sup>11</sup> 論人篇에 「太上反諸己, 其次求諸人」라 되어있다.

양의 작용이 바로 「公」이라는 모델인 것이다. 동일하게 생명을 주제로 하면서도 여기에서는 그 범위가 자기의 생명으로부터 천지만물의 생명으로 확장되어 있다. 계춘기(季春紀)의 마지막을 장식하는 환도편(園道篇)에서도 환도(園道)는 천도(天道)를 말하는 것이며, 「物動則萌, 萌而生, 生而長, 長而大, 大而成, 成乃衰, 衰乃殺, 殺乃藏, 園道也」라고, 천도(天道)의 작용이 확인되어 있다.

「楊子取爲我、拔一毛而利天下、不爲也」(『孟子』盡心上)라고 야유당하듯이, 양주(楊朱)의 위아주의(爲我主義)는 약간 기괴한 설로 보여지고 있었다. 자기의 생명과 타자의 생명, 나아가 만물의 생명 간에는 때대로 모순이 존재한다. 실제의 양주(楊朱) 설(說)이 어떠한지, 또 그것이 『여씨춘추』에 어느정도 계승되고 있는지는 잘 알 수 없으나, 귀생편(貴生篇)에는 「天下, 重物也, 而不以害其生, 又況于它物乎. 惟不以天下害其生者也, 可以托天下」라 하여, 천하를 위해 자기의 생명을 희생해야 하는 것은 아니라고 하면서, 그렇게 행동하는 자에게야 말로 천하를 맡길 수 있다고 하고 있다. 아마도 자기의 생명을 중요시하는 것이 꼭 타자의 생명을 가볍게 여긴다는 것을 의미하지는 않으며 오히려 자기의 생명을 아낄 수 있어야만 타자의 생명도 해치지 않는 것이라 생각하는 것이다.

이렇게 하여 『여씨춘추』에 있어서는, 십이기(十二紀)의 천인합일(天人合一)적인 세계관 속에서, 자기의 생명을 귀하게 여기는 위아주의적 발상이, 모든 존재에 생명을 주는 하늘의 모습에 접합되어 있다. 이것은 자기의 생명과 만물의 생명을 연속적으로 파악하는 전체론적 생명관의 형성에 일정부분 기여를 하였다고 생각된다<sup>12</sup>.

#### 四、『여씨춘추』에 있어서의 생(生)과 사(死)

그러나 『여씨춘추』 내지는 십이기(十二紀)가 전체적으로도 생명을 중시하는 입장으로 일관하고 있는가를 말한다면 반드시 그러하지는 않다. 전술한 것처럼 『여씨춘추』는 많은 사람들의 손에 의해 만들어졌기 때문에 서로 다른 이상적인 입장이 병존하고 있다. 그런 것을 전형적으로 보여주는 것이 맹동(孟冬)·중동(仲冬)·계동(季冬)의 삼기(三紀)이다.

겨울에 해당하는 이 부분에는, 봄과는 대조적으로, 節喪篇·安死篇(孟冬紀) 등 죽음을 주제로 하는 편(篇)이 들어 있는데, 특히 至忠·忠廉(仲冬紀)·士節·介立·誠廉·不侵(季冬

<sup>12</sup> 다만 墨家에서 由來한다고 생각되는 當染·功名의 두 篇은 다른 여러 篇과의 관련을 찾아내기 어렵다. 또 十二紀以外에 開春論 審爲篇에도 尊生·重生の 思想이 보이나, 그 直後에 兼愛를 설하는 愛類篇이 이어지는 점도 흥미 깊다.

紀) 등 충성의 덕을 주제로 하는 편(篇)이 많이 보인다. 그것이 어떤 점에서 죽음과 관련이 있는지를 말하면, 이들 편에서는 정의 혹은 천하·국가 등을 위해 자신의 생명을 버린다고 하는, 이른바 「사절(死節)」의 행위가 찬양되고 있는 것이다. 예를 들면 사절편(士節篇)에는 「선비된 자는 리(理)가 있다면 난(難)을 피하지 않으며, 어려움을 만나도 이해관계를 잊고, 생명을 도외시하여 의를 행하고, 죽음을 마치 귀가(歸家)와 같이 간주한다(士之爲人, 當理不避其難, 臨患忘利, 遺生行義, 視死如歸)」라 되어 있고, 또 충렴편(忠廉篇)에는 「군주에게 도움이 되고 나라에 이익을 가져올 수 있으면, 몸을 죽이고 생명을 버려 순국하는 것도 사양치 않는다(苟便於主利於國、無敢辭違殺身出生以徇之)」라 되어 있다. 또 『여씨춘추』를 참고한 듯한 전한(前漢) 유향(劉向)의 『설원(說苑)』에는 입절편(立節篇)이 들어 있는데, 거기에 실려 있는 것은 몽땅 절(節)을 지키고 차분하게 죽음에 임했던 사람들의 고사(故事)이다.

이미 보았듯이, 중춘기(仲春紀) 귀생편(貴生篇)에는 「天下重物也, 而不以害其生(천하를 위해 자기의 생명을 희생해야만 하는 것은 아니다)」라 되어있는데, 계동기(季冬紀) 불침편(不侵篇)에는 「天下輕於身, 而士以身爲人」라 하여 천하보다도 중한 나의 몸마저 선비는 남을 위하여 던져버리는 사람이라고 한다. 양자는 서로 다른 입장의 주장이나 『여씨춘추』는 그것들을 병렬시키고 특별하게 우열을 부여하지 않고 있다. 다만, 『여씨춘추』에서 받는 인상으로서 생명존중의 경향이 보다 강하게 느껴지는 것은, 단순한 이유이지만, 역시 그것들이 봄의 계절에 배당되어 책의 앞 쪽에 위치해 있기 때문일 것이다.<sup>13</sup>

본래, 4개의 계절 사이에 가치의 고하(高下)는 없다고 하나 사계절의 순환이 만물의 성장쇠사(生長衰死)와 연결 지어져 생각되는 이상, 봄이라는 계절에 특별히 적극적인 의미가 읽혀지는 것도 무리는 아니다. 한대(漢代)에 이르면, 동중서(董仲舒)는 봄에 시작하고 겨울에 끝나는 일년의 경과를, 음보다도 양, 엄혹(嚴酷)보다 은애(恩愛), 사(死)보다 생(生)을 우선하게 하는 하늘의 의도가 표출된 것이라고 명언(明言)하게 되었다.

고로, 봄의 기가 따뜻한 것은 하늘이 어여빠 여겨 생기게 하기 때문이고, 가을의 기가 선선한 것은 하늘이 엄하게 하여 완성시키기 때문이고, 여름의 기가 뜨거운 것은 하늘이 즐거워하여 기르기 때문이고, 겨울의 기가 차가운 것은 하늘이 슬퍼하여 감추기 때문이다.……따라서 먼저 어여빠 여기고 나중에 엄하게 하고, 생을 즐거워하고 사를 슬퍼하는 것은, 하늘의 때의 적절함이고, 인간은 그것을 하늘로부터 빌린 것이다(是故春氣暖者, 天之所以愛而生之, 秋氣清者, 天之所以嚴而成之, 夏氣溫者, 天之所以樂而養之, 冬氣寒者, 天之所以哀而藏之.……是故先愛而後嚴, 樂生而哀終,

<sup>13</sup> 또, 『呂氏春秋』의 十二紀·八覽·六論의 順序가 원래 이와 같았는지 어땠는지에 대해서는 『史記』 呂不韋列傳에 「八覽、六論、十二紀」이라고 하고 있는 점 등으로 인해, 疑問도 제시되고 있다. 어찌되었든 十二紀는 꽤 獨立性이 높은 한 부분이고 거기에 비교하면 八覽과 六論은 한 덩어리의 글이라고 생각된다. 注3所掲의 拙稿를 參照.

天之當也，而人資諸天) (『春秋繁露』王道通三)

양(陽)은 하늘의 덕이고 음(陰)은 하늘의 벌[刑]이다. 양의 기는 따뜻하고 음의 기는 차가우며, 양의 기는 주고 음의 기는 뺏는다. 양의 기는 유화(柔和)하고 음의 기는 냉혹하다. 양의 기는 관대하며 음의 기는 성급하다. 양의 기는 사랑하고 음의 기는 미워한다. 양의 기는 낳고 음의 기는 죽인다. 그래서 양은 늘 충실한 지위에 있으며 왕성할 때 행해지고, 음은 늘 공허한 지위에 있으며 말기(末期)에 행해진다. 하늘이 인(仁)을 좋아하여 가까이하고, 냉혹한 임기응변[權變]을 미워하여 멀리하는 것은, 덕을 중시하고 벌을 가볍게 하려는 의도 때문이다 (陽天之德，陰天之刑也。陽氣暖而陰氣寒，陽氣予而陰氣奪，陽氣仁而陰氣戾，陽氣寬而陰氣，陽氣愛而陰氣惡，陽氣生而陰氣殺。是故陽常居實位而行於盛，陰常居空位而行於末，天之好仁而近，惡戾之變而遠，大德而小刑之意也) (同上，陽尊陰卑)

## 五、『여씨춘추』 생명관의 특색

끝으로, 『여씨춘추』의 생명관의 내용에 대해 그 일단(一端)을 소개하고자 한다.

귀생편(貴生篇)에 있어서 인상 깊은 것은 자화자(子華子)의 말이라고 인용된「全生爲上，虧生次之，死次之，迫生爲下」라는 사고방식일 것이다. 그저 살아있으면 좋다고 하는 것이 아니다. 살아있어도 죽은 것만 못한 경우도 있다. 그 「박생(迫生)」이란 어떠한 삶의 방식일까?

여기에 말하는 「전생(全生)」이란, 여섯 가지의 욕(欲)<sup>14</sup>이 모두 적절한 경우이다. 「휴생(虧生)」이란, 여섯 가지의 욕(欲) 가운데 몇 가지가 적절치 않은 경우이다. 「휴생(虧生)」이 되면 생(生)을 존중하는 점에 있어 박하고, 결핍된 범위가 커질수록 점점 박해진다. 「사(死)」란, 정신작용이 없고, 태어나기 전으로 돌아가는 것이다. 「박생(迫生)」이란 여섯 가지의 욕(欲)이 어느 것 하나 적절하지 않고 모든 것에 있어서 원하지 않는 것을 얻는 것으로 굴복이나 치욕이 그것이다. 치욕의 가장 대표적인 것은 불의(不義)이므로 불의도 박생(迫生)이지만 박생(迫生)은 불의에만 한정되는 것이 아니다. 따라서 박생(迫生)은 죽음에도 미치지 못한다고 하는 것이다 (所謂全生者，六欲皆得其宜也。所謂虧生者，六欲分得其宜也。虧生則於其尊之者薄矣。其虧彌甚者也，其尊彌薄。所謂死者，無有所以知，復其未生也。所謂迫生者，六欲莫得其宜也，皆獲其所甚惡者，服是也，辱是也。辱莫大於不義，故不義，迫生也，而迫生非獨不義也，故曰迫生不若死)

<sup>14</sup> 高誘의 注에「六欲、生、死、耳、目、口、鼻也」이라고 되어 있으나, 「生」「死」가 포함된 것은 다소 기묘하게 생각된다.

「박생(迫生)」에는 불의(不義) 즉 도덕적으로 바르지 않고 부끄러워해야 하는 삶의 방식도 포함되기는 하지만 보다 넓게는, 욕구가 적절함을 결핍하여 도리어 생(生)에 해를 주고마는 것을 가리킨다. 그것은 본생편(本生篇)에서도 다음과 같이 설명되어 있다.

여기에 음성이 있는데, 귀에는 즐거우나 들으면 귀머거리가 된다고 한다면, 즐겁게 듣지는 못할 것이다. 또 색채가 있는데, 눈에는 즐거우나 보면 맹인이 된다고 한다면, 즐겁게 보지는 못할 것이다. 또 맛있는 음식이 있는데, 입에는 즐거우나 먹으면 병어리가 된다고 한다면, 즐겁게 먹지는 못할 것이다.<sup>15</sup> 그래서 성인은 음성(音聲)·색채(色彩)·맛있는 음식(滋味)에 대하여 성품에 유익하면 취하고, 성품에 해가 되면 버리라 하였는데 이것이 전생(全生)의 도이다. 세상의 부귀한 자는 音聲·色彩·滋味에 대하여 종종 미혹되어, 늘 그것을 추구하며, 온 좋게 그것을 얻게 되면 일탈해 버린다. 일탈해 버리면 성품을 훼손하지 않을 수는 없다(今有聲於此, 耳聽之必慊, 已聽之則使人聾, 必弗聽. 有色於此, 目視之必慊, 已視之則使人盲, 必弗視. 有味於此, 口食之必慊, 已食之則使人瘠, 必弗食. 是故聖人之於聲色滋味也, 利於性則取之, 害於性則舍之, 此全性之道也. 世之貴富者, 其於聲色滋味也多惑者, 日夜求, 幸而得之則遁焉. 遁焉, 性惡得不傷)

무엇보다도 부귀가 가져오는 해(害)에 대해서는 구체적인 비평(批評)이 되어있다.

부귀하여도 도리를 모른다면, 단지 우환의 씨앗이 될 뿐이며, 빈천한 쪽이 낫다. 빈천하면 물건을 손에 넣는 것이 어려우므로, 무리하게 욕심을 내 본들 어쩔 수가 없다. 문을 나서면 차, 문을 들어서면 가마에 타며, 안일하게 일하는 것을, 넘어짐을 부르는 도구라 부른다. 기름진 고기를 먹고 향이 짙은 술을 마시며, 강장에 힘쓰는 것을, 장을 짓무르게 하는 식사라 부른다. 고운 피부와 하얀 이를 가진 미녀에 둘러싸여, 음란한 정나라와 위나라의 음악에 귀를 기울이며 쾌락에 열중하는 것을 성품을 찍어내는 도끼라 부른다. 이들 세 가지의 우환은 부귀가 가져다주는 것들이다. 따라서, 옛 사람 중에 부귀를 바라지 않는 자가 있었던 것은, 생명을 중히 여겼기 때문이다. 이름을 자랑한 것이 아니라, 실질을 위한 것이었다(貴富而不知道, 適足以爲患, 不如貧賤. 貧賤之致物也難, 雖欲過之奚由. 出則以車, 入則以輦, 務以自佚, 命之曰招蹶之機. 肥肉厚酒, 務以自彊, 命之曰爛腸之食. 靡曼皓齒, 鄭衛之音, 務以自樂, 命之曰伐性之斧. 三患者, 貴富之所致也. 故古之人有不肯貴富者矣, 由重生故也, 非夸以名也, 爲其實也)(本生)

궁궐이 넓으면 음기과잉이 되고, 전각이 높으면 양기과잉이 된다. 음기가 과잉이면 넘어지게 되고, 양기가 과잉이면 시들게 된다. 그래서 고대의 왕은 커다란 궁궐에는 거주하지 않았고, 높은 전각은 짓지 않았으며, 맛은 진미를 갖추지 않았으며, 옷은 너무 따뜻하지 않게 하였다. 너무 따뜻하면 맥(脈理)이 막히고 맥이 막히면 기가 통하지 않는다. 진미를 갖추면 위가 가득차고, 위가 가득

<sup>15</sup> 『老子』十二章의 「五色令人目盲、五音令人耳聾、五味令人口爽」을 계승한 것일 것이다.

차면 흉중이 번민하고, 흉중이 번민하면 기가 통하지 않는다<sup>16</sup>. 장생을 얻을 수 있겠는가? (室大則多陰, 台高則多陽, 多陰則蹶, 多陽則痿, 此陰陽不適之患也. 是故先王不處大室, 不為高台, 味不衆珍, 衣不燂熱. 燂熱則理塞, 理塞則氣不達. 味衆珍則胃充, 胃充則中大鞅. 中大鞅而氣不達, 以此長生可得乎) (重己)

이것들은 물론, 고대에 있어서는 극히 소수의 부귀한 사람들을 대상으로 한 비평이었을 것이다. 그러나 그렇다고 해도, 기원전 3세기라고 하는 시대에, 쾌적함이나 사치의 추구가 오히려 생명에 해를 가져올 가능성을 구체적으로 지적했던 것은 놀랄 만한 것이라고 할 수 있다.

## 結 語

본 논문에서는 『여씨춘추』의 생명철학에 대해 초보적인 고찰을 하고, 그것이 양주(楊朱) 등의 위아주의(爲我主義)적인 자기의 생명을 우선시하는 사상에서 유래한 것이며, 봄을 만물화생(萬物化生)의 계절로 생각하는 십이기(十二紀)의 시령사상(時令思想)의 구조하에서 자타의 생명을 차별하지 않고 존중하는 귀공(貴公)·거사(去私)의 주장과 병렬되며, 더 나아가서는 자기의 생명과 만물의 생명을 연속적으로 파악하는 전체론적 생명관의 형성에 일정부분 기여했다는 것을 지적했다. 그리고, 그 생명관의 특색으로, 지나친 욕구 특히 부귀를 배경으로 하는 쾌적함이나 사치의 추구가, 도리어 생명에 있어서 해가 될 수 있다는 것을 구체적으로 논하고 있는 점에 대해 언급했다. 『여씨춘추』의 생명철학은 한대(漢代)의 천인합일(天人合一)적 세계관에도 영향을 주었다고 생각되나, 그 상세한 검토는 앞으로의 과제로 하고 싶다.

---

<sup>16</sup> 이 부분의 記述은 古代의 醫學的 知識을 背景으로 하고 있다고 생각된다. 王范之 『呂氏春秋研究』(內蒙古大學出版社, 1993)는 『黃帝內經素問』 및 『靈樞』에 類似한 記述이 있는 것을 指摘하고 있다(p. 28).

# 『呂氏春秋』と生命哲学

内山直樹

千葉大学人文科学研究院・教授

戦国末期の思想書『呂氏春秋』には本生篇（孟春紀）・貴生篇（仲春紀）など「生」を主題とするいくつかの篇が含まれている。本報告では、それら諸篇が『呂氏春秋』の構成においてどのような位置を与えられているかを確認し、その意義を検討するとともに、『呂氏春秋』の生命観の内容について一端を紹介し、その特長について考察したい。

## 一、古代思想における生命の価値

生命は人間のあらゆる活動の前提となるものである。そのため、古代の聖王は民衆の「厚生」に意を用いたというし<sup>1</sup>、後世のやや品下る皇帝たちは自身の「長生」の追求に精を出したという。

もっとも、古代の思想家たちがみな生命に至上の価値を認めていたかということ、そうとは限らない。たとえば、戦国儒家を代表する二人の思想家、孟子と荀子は、ともに生存に対する人間の欲求がきわめて強いものであることを認めながら、それを克服しうる点にこそ人間の特長を看取っていた。

生も私の欲するものであり、義も私の欲するものである。しかしその両方とも手に入れるということができないのであれば、生を捨てて義を取るのである。生も私の欲するものだが、生よりもっと欲するものがあるため、安易に手に入れようとはしないのである。（生亦我所欲也、義亦我所欲也。二者不可得兼、舎生而取義者也。生亦我所欲、所欲有甚於生者、故不為苟得也。）  
（『孟子』告子上）

人が生を欲することは甚だしく、死を嫌うことも甚だしい。それなのに人が生より進んで死を成し遂げることがあるのは、生を欲せずに死を欲するからではない。生きるべきではなく死ぬべきだからである。ゆえに、欲求が過剰でも行動がそれに就いていかないのは、心が止めるからである。心のよしとするところが理に合致していれば、欲が多くとも治まらない心配はない。（人之所欲生甚矣、人之所惡死甚矣。然而人有從生成死者、非不欲生而欲死也、不可以生而可以死也。故欲過之而動不及、心止之也。心之所可中理、則欲雖多、奚傷於治。）（『荀子』正名）

<sup>1</sup> 『左伝』文公六年に「閔以正時、時以作事、事以厚生、生民之道、於是乎在矣」、文公七年に「正徳、利用、厚生、謂之三事」とある。後者は偽古文『尚書』大禹謨にも採録されている。

人間の心には「義」や「理」といった、生存欲をも凌ぐ価値や規範が存在し、それこそが人間を他の動物から分けるものである。つまり、人間にとって生命とは所与のものであり、それ自体として追求に値するものではない。人間が生命の安全を確保することはそう容易いことではなく、そのことは現代人よりも古代人にとってより一層切実であったと考えられるが、それでも彼ら道徳哲学者たちは、人間の追求すべきものは生命とは別にあると考えたのである。

その点で、「本生」（孟春紀）「貴生」（仲春紀）といった、「生」を主題に据えた篇をもつ『呂氏春秋』は特異といえる。とりわけ貴生篇では、冒頭の一句において「聖人深慮天下、莫貴於生」と、生命のもつ至上の価値が宣言されているのである。以下では、生命をめぐるこのような考え方が、『呂氏春秋』のなかでどのように位置づけられているかを探ってみよう。

## 二、『呂氏春秋』の成立と構成

『呂氏春秋』は戦国時代末期に秦の相国であった呂不韋（？—前 235）が多くの食客を動員して執筆させた百科全書的な書物であり、完成後、一字を増損しえた者には千金を与えるとあってその完全さを誇ったという、いわゆる「一字千金」の故事によって有名である（『史記』呂不韋列伝）。その完成時期は、『呂氏春秋』序意篇にある「維秦八年、歳在涒灘<sup>2</sup>、秋甲子朔、朔之日」という日時を根拠に、秦王政（すなわち後の始皇帝）の即位八年（前 239）ごろと推定されている<sup>3</sup>。

『呂氏春秋』は様々な学派の説を寄せ集めてできた書物であり、『漢書』芸文志では雑家に分類される。ゆえに各篇の主張は必ずしも『呂氏春秋』独自のものではなく、前に承げるところがあると考えられる。たとえば貴生篇（仲春紀）や先己篇（季春紀）には子華子の説が引かれているし<sup>4</sup>、重己篇（孟春紀）も、その篇名から推測されたとおり、為我主義を唱えた楊朱に由来するものと看做されている。しかし、『呂氏春秋』において興味深いのは、それらの思想を提示する仕方である。

『呂氏春秋』はいくつかの点で画期的な書物である。たとえば上に述べたように、『呂氏春秋』の成立時期は比較的正確に推定することができるが、これは先秦期の書物としては異例のことであり、大抵の場合、何とか傍証を集めて年代の特定を試みても、なかなか特定するまでには至らない。『呂氏春秋』においてなぜ容易にそれが可能かという点、これもまた上に述べたように、本書のうちに日時が明記されているためであり、この日時の記載を含む序意篇と

<sup>2</sup> 高誘の注に「歳在申日涒灘」とある。この注は『爾雅』積天によったもの。

<sup>3</sup> この日時がいつを指すかについては諸説がある。陳奇猷『呂氏春秋校釈』（学林出版社、1984）等を参照。報告者の見解はかつて「序文、日付、署名—『呂氏春秋』序意篇について」（『中国哲学研究』第13号、東京大学中国哲学研究会、1999）で示したことがある。

<sup>4</sup> 他に誣徒（孟夏紀）・明理（季夏紀）・知度（審分覽）・審為（開春論）の各篇に子華子の説が見える。



は、『呂氏春秋』を構成する十二紀・八覧・六論の三つの部分のうち、十二紀の末尾に置かれ、十二紀の序文に相当するものと目されている。そして、このようにはっきりそれとわかる序文を具え、そのうちに本書の成立を示唆する日時が記載されるということも、先秦期の書物には絶えてないことである。

そもそも先秦期の書物の多くは、どの時点をもって完成したと看做すべきかはっきりしない。よくいわれるように、それらは一人一時の作ではなく、師から弟子へと伝えられるなかで常に増補され変化していくものであった。それに対し『呂氏春秋』は、ごく短時日のうちに完成、そして公開へと至った。それは当時において例外的に明確な編集意図と計画性を具えた書物であった。

このことは『呂氏春秋』の構成に反映している。『呂氏春秋』のように整然たる構成を具えた書物は、当時において他に類を見ない<sup>5</sup>。上述のように、『呂氏春秋』は十二紀・八覧・六論という三つの部分から成る全二十六篇の書物だが、その各篇はさらにいくつかの小篇に分かれている。十二紀の各紀はそれぞれ五篇ずつに分かれ、八覧の各覧はそれぞれ八篇ずつに分かれ、六論の各論はそれぞれ六篇ずつに分かれる。したがって全体では $12 \times 5 + 8 \times 8 + 6 \times 6$ の160の小篇から構成されることになる<sup>6</sup>。八覧のそれぞれが内に八篇を含み、六論のそれぞれが内に六篇を含むことから、数的に入れ子の構成が意図されていることがわかる。それに比べると、十二紀のそれぞれが五篇から成ることには特に理由がないように思えるが、実はそうではない。十二紀は孟春紀・仲春紀・季春紀……という各紀の名称からわかるとおり、十二箇月に配当されている。そして各紀の最初的一篇は、当月の時候およびそれに応じた天子の政事、すなわち時令（月令）を記した特殊な性格の篇（十二月紀）であり<sup>7</sup>、その後に議論や説話を内容とする四つの篇が続くという構成をとっている。つまり、各紀の五篇は1+4と考えることができ、その第一篇は十二紀を横断して連なることにより十二篇の単位を形成する。また残りの四篇は、共通性のあるテーマのもと、一つの季節すなわち三箇月ごとにまとまって、やはり十二篇の単位を形成する。たとえば孟夏・仲夏・季夏の三紀には学問や音楽をテーマとする篇が集まっている。このように、十二紀の内にもやはり十二という単位が埋め込まれているのである。

<sup>5</sup> もっとも、戦国ないし漢初の構成を維持していると考えられる書物は少数の例外を除いて存在しないが、たとえば前漢末に劉向が整理した諸書の構成と比較しても、『呂氏春秋』の整然ぶりは際立っている。

<sup>6</sup> ただし、序文に相当する十二紀末尾の序意篇はこれに含まない。なお、今本では八覧のうち最初の有始覧のみは一篇を欠き七篇から成る。

<sup>7</sup> その文章は『礼記』月令と大同小異である。

| 〈十二紀の構成〉 |     |            |            |            |            |            |
|----------|-----|------------|------------|------------|------------|------------|
| 1 孟春紀    | ①孟春 | ②本生        | ③重己        | ④貴公        | ⑤去私        |            |
| 2 仲春紀    | ①仲春 | ②貴生        | ③情欲        | ④当染        | ⑤功名 (一作由道) | 12         |
| 3 季春紀    | ①季春 | ②尺数        | ③先己        | ④論人        | ⑤園道        |            |
| 4 孟夏紀    | ①孟夏 | ②勸学 (一作觀師) | ③尊師        | ④誣徒 (一作詆役) | ⑤用衆 (一作善学) |            |
| 5 仲夏紀    | ①仲夏 | ②大楽        | ③侈楽        | ④適音 (一作和楽) | ⑤古楽        | 12         |
| 6 季夏紀    | ①季夏 | ②音律        | ③音初        | ④制楽        | ⑤明理        |            |
| 7 孟秋紀    | ①孟秋 | ②蕩兵 (一作用兵) | ③振亂        | ④禁塞        | ⑤懷寵        |            |
| 8 仲秋紀    | ①仲秋 | ②論威        | ③簡選        | ④決勝        | ⑤愛士 (一作慎窮) | 12         |
| 9 季秋紀    | ①季秋 | ②順民        | ③知士        | ④審己        | ⑤精通        |            |
| 10 孟冬紀   | ①孟冬 | ②節喪        | ③安死        | ④異宝        | ⑤異用        |            |
| 11 仲冬紀   | ①仲冬 | ②至忠        | ③忠廉        | ④当務        | ⑤長見        | 12         |
| 12 季冬紀   | ①季冬 | ②士節        | ③介立 (一作立意) | ④誠廉        | ⑤不侵        | ⑥序意 (一作廉孝) |

『史記』呂不韋列伝によれば、呂不韋は本書について「以為備天地万物古今之事、号曰呂氏春秋」と自負していたというが、上述のような本書の構成を見れば、内容のみならず体裁のうえでも、その完備性を印象づけようとしたことがわかる。

### 三、『呂氏春秋』における生命哲学の位置

そして『呂氏春秋』のうちに生命という主題が確乎たる位置を占めていることも、上述のような『呂氏春秋』とりわけ十二紀の構成と無関係ではない。十二紀は基本的に春生夏長秋収冬蔵という季節観に則っている。たとえば春は「天地和同、草木繁動」（孟春）「生氣方盛、陽氣発泄」（季春）という季節なので、「樹木の伐採を禁じ、鳥の巢を覆したり、幼虫や動物の胎児・新生児、鳥などを殺さないようにし、子鹿や卵は取らない（禁止伐木、無覆巢、無殺孩虫胎夭飛鳥、無麕無卵）」（孟春）、また「萌芽の邪魔をせず、幼少児を養育し、孤児を世話し（安萌芽、養幼少、存諸孤）」（仲春）、「監獄を減らし、桎梏を解き、死刑を除き、訴訟を止める（省囹圄、去桎梏、無肆掠、止獄訟）」（同上）。これに対し、秋には「法制を整え、監獄を修理し、桎梏を補充し、悪事を禁じ、犯罪を思いとどまらせ、罪人は捕縛する（修法制、繕囹圄、具桎梏、禁止姦、慎罪邪、務搏執）」（孟秋）。それというのも秋という季節は「天地始肅、不可以羸」（孟秋）だからである。

そこで、『呂氏春秋』においては、万物の生じる春という季節のもとに生命を主題とする

一群の篇が配当されているのである。今、孟春・仲春・季春の三紀に属する十二の小篇について見てみると、「生」の文字を篇名に含む本生篇（孟春紀）・貴生篇（仲春紀）はもちろんのこと、重己篇（孟春紀）も自己の生命のかけがえのなさを説いたものであり<sup>8</sup>、また情欲篇（仲春紀）では生命のために情欲を節するべきことを説き<sup>9</sup>、尽数篇（季春紀）では害を避けて寿命を全うすべきことを説き<sup>10</sup>、先己篇および論人篇（季春紀）ではまず我が身を治めてから他人に及ぶべきことを説き<sup>11</sup>、相互に関連し合っている。

さらに興味深いのは、貴公篇や去私篇（孟春紀）といった、一見すると重己篇などとは反対の主張であるかのように思われる篇がともに並べられている点である。それを可能にしているものこそ十二紀という枠組みであると思われる。貴公篇には「陰陽之和、不長一類、甘露慈雨、不私一物」、「天地大矣、生而弗子、成而弗有」などの文言が見える。つまり、万物を生み育てる天地陰陽のはたらきこそが「公」であることのモデルなのである。同じく生命を主題としつつも、ここではその範囲が自己の生命から天地万物の生命へと拡張されている。季春紀の最後を締めくくる園道篇でも、園道とは天道のことであり、「物動則萌、萌而生、生而長、長而大、大而成、成乃衰、衰乃殺、殺乃藏、園道也」と天道のはたらきが確認されている。

「楊子取為我、拔一毛而利天下、不為也」（『孟子』尽心上）と揶揄されるように、楊朱の為我主義はいささか奇矯な説と見られていた。自己の生命と他者の生命、引いては万物の生命との間には、往々にして矛盾が存在する。実際の楊朱の説がどうであったか、またそれが『呂氏春秋』にどの程度継承されているかはよくわからないが、貴生篇には「天下、重物也、而不以害其生、又況于它物乎。惟不以天下害其生者也、可以托天下」とあり、天下のために自己の生命を犠牲にするべきではないとしつつ、そのように行動する者にこそ天下を託すことができるとしている。おそらく、自己の生命を重んじることは必ずしも他者の生命を軽んじることを意味せず、むしろ自己の生命を惜しむからこそ他者の生命をも損なわないと考えるのであろう。

こうして『呂氏春秋』においては、十二紀の天人合一的な世界観のなかで、自己の生命を貴ぶという為我主義的な発想が、あらゆる存在に生命を与える天のあり方と接合されている。このことは、自己の生命と万物の生命を連続的に捉える全体論的生命観の形成に一定の寄与をなしたものである<sup>12</sup>。

<sup>8</sup> 重己篇に「今吾生之為我有、而利我亦大矣。論其貴賤、爵為天子、不足以比焉。論其輕重、富有天下、不可以易之。論其安危、一曙失之、終身不復得」とある。

<sup>9</sup> 情欲篇に「由貴生動則得其情、不由貴生動則失其情、此二者死生存亡之本也」とある。

<sup>10</sup> 尽数篇に「聖人察陰陽之宜、辨万物之利以便生、故精神安乎形、而年壽得長焉。長也者、非短而統之也、畢其數也。畢數之務、在乎去害」とある。

<sup>11</sup> 論人篇に「太上反諸己、其次求諸人」とある。

<sup>12</sup> ただ、墨家に由来するとされる当染・功名の二篇は、他の諸篇とのつながりが見出しにくい。また、十二紀以外に開春論審為篇にも尊生・重生の思想が見られるが、その直後に兼愛を説く愛類篇が続くところも興味深い。

## 四、『呂氏春秋』における生と死

しかし、『呂氏春秋』ないし十二紀が全体として生命を重視する立場で一貫しているかといえば、必ずしもそうではない。上述のように『呂氏春秋』は多くの人々の手に出るため、異なる思想的立場が併存している。そのことを典型的に示すのが孟冬・仲冬・季冬の三紀である。冬の季節に相当するこの部分には、春とは対照的に、節喪篇・安死篇（孟冬紀）など死を主題とする篇が治められているが、特に至忠・忠廉（仲冬紀）・士節・介立・誠廉・不侵（季冬紀）など、忠誠の徳を主題とする篇が多く見られる。それがどの点で死にかかわるかという、これらの篇では、正義あるいは天下・国家などのために自身の生命を擲つという、いわゆる「死節」の行為が称揚されているのである。たとえば士節篇には「士たるものは、理のあることであれば難を避けず、憂患に臨んでは利害を忘れ、生命を度外視して義を行い、死をまるで帰ることのように看做す（士之為人、当理不避其難、臨患忘利、遺生行義、視死如帰）」とあり、また忠廉篇には「君主の役に立ち国に利益をもたらすのであれば、身を殺し生命を捨てて殉ずることも辞さない（苟便於主利於国、無敢辞違殺身出生以徇之）」とある。『呂氏春秋』をも参考にしたらしい前漢の劉向の『説苑』には立節篇が設けられているが、そこに収められているのはことごとく節を守り従容として死に就いた人々の故事である。

すでに見たように仲春紀貴生篇には「天下重物也、而不以害其生」とあったが、季冬紀不侵篇には「天下軽於身、而士以身為人」と、天下よりも重い我が身すら、士は人のために投げ捨てるものだという。両者は異なる立場の主張だが、『呂氏春秋』はそれらを並列させて、特に優劣をつけていない。ただし、『呂氏春秋』から受ける印象として、生命尊重の傾向がより強く感じられるのは、単純なことから、やはりそれら諸篇が春の季節に配当され、書物の前の方に置かれているためであろう<sup>13</sup>。

本来、四つの季節の間に価値的な高下はないとはいえ、四季の循環が万物の生長衰死と結びつけて考えられる以上、春という季節に特に積極的な意味が読み込まれるのも無理からぬことである。漢代に至ると、董仲舒は、春に始まり冬に終わる一年の経過を、陰よりも陽、厳酷より恩愛、死よりも生を優先させる天の意図のあらわれと明言することになる。

ゆえに春の気が暖かいのは天が愛して生むからであり、秋の気が涼しいのは天が厳しくして完成させるからであり、夏の気が熱いのは天が楽しんで養うからであり、冬の気が寒いのは天が悲しんで隠すからである。……ゆえに先に愛して後に厳しくし、生を楽しんで死を悲しむのは、天の時の適切さであり、人間はそれを天から借り受けたのである。（是故春気暖者、天之所以愛而生之、秋気清者、天之所以厳而成之、夏气温者、天之所以楽而養之、冬気寒者、天之所以哀而蔵之。

<sup>13</sup> なお、『呂氏春秋』の十二紀・八覽・六論の順序がもともとこのようであったかどうかについては、『史記』呂不韋列伝に「八覽、六論、十二紀」としていることなどから、疑問も示されている。いずれにせよ、十二紀はかなり独立性の高い一部分であり、それに比べれば八覽と六論は一まとまりのものと考えられる。注3所掲の拙稿を参照。

……是故先愛而後蔽、樂生而哀終、天之当也、而人資諸天。）（『春秋繁露』王道通三）

陽は天の徳であり、陰は天の刑である。陽の気は暖かく陰の気は寒く、陽の気は与え陰の気は奪い、陽の気は柔和で陰の気は冷酷、陽の気は寛大で陰の気は性急、陽の気は愛し陰の気は悪み、陽の気は生み陰の気は殺す。そこで陽は常に充実した地位におり盛時に行われ、陰は常に空虚な地位におり末期に行われる。天が仁を好んで近づき、冷酷な権変を嫌って遠ざけるのは、徳を重んじ刑を軽んじる意図からである。（陽天之徳、陰天之刑也。陽気暖而陰気寒、陽気予而陰気奪、陽気仁而陰気戾、陽気寛而陰気急、陽気愛而陰気悪、陽気生而陰気殺。是故陽常居実位而行於盛、陰常居空位而行於末。天之所好仁而近、惡戾之變而遠、大徳而小刑之意也。）（同上、陽尊陰卑）

## 五、『呂氏春秋』の生命観の特長

最後に、『呂氏春秋』の生命観の内容についてその一端を紹介したい。

貴生篇において印象深いのは、子華子の語として引かれる「全生為上、虧生次之、死次之、迫生為下」という考え方であろう。ただ生きればよいというものではない。生きていながら死にも劣る場合すらある。その「迫生」とはどのような生き方か。

ここにいう「全生」とは、六つの欲<sup>14</sup>がすべて適切であることである。「虧生」とは、六つの欲のうちの一つが適切であることである。「虧生」になると生を尊ぶ点において薄く、欠ける範囲が大きいほどますます薄くなる。「死」とは、精神作用がなく、生まれる前に戻ることである。「迫生」とは、六つの欲がどれ一つとして適切でなく、すべてにおいて望まぬものを得ることであり、屈服や恥辱がそうである。恥辱の最たるものは不義だから、不義も迫生だが、迫生は不義のみにとどまるものではない。ゆえに迫生は死にも劣るというのである。（所謂全生者、六欲皆得其宜也。所謂虧生者、六欲分得其宜也。虧生則於其尊之者薄矣。其虧彌甚者也、其尊彌薄。所謂死者、無有所以知、復其未生也。所謂迫生者、六欲莫得其宜也、皆獲其所甚惡者、服是也、辱是也。辱莫大於不義、故不義、迫生也、而迫生非独不義也、故曰迫生不若死。）

「迫生」には不義、すなわち道徳的に正しくない恥ずべき生き方も含まれはするが、より広く、欲求が適切さを欠き、かえって生に害を与えてしまうことを指す。そのことは本生篇でも次のように説かれる。

ここに音声があり、耳には快いが、聴けば聾になるとすれば、決して聴かないであろう。また色彩があり、目には快いが、視れば盲になるとすれば、決して視ないであろう。また滋味があり、

<sup>14</sup> 高誘の注に「六欲、生、死、耳、目、口、鼻也」とあるが、「生」「死」が含まれるのはやや奇妙にも思われる。

口には快いが、食べれば啞になるとすれば、決して食べないであろう<sup>15</sup>。そこで聖人は音声・色彩・滋味に対し、性に有益であれば取り入れ、性に有害であれば捨て去るのであり、これが全生の道である。世の富貴なる者は音声・色彩・滋味に対ししばしば惑わされ、日夜それを追求し、幸いに得られれば逸脱してしまう。逸脱してしまえば、性を傷つけずにはいられない。（今有声於此、耳聽之必慊、已聽之則使人聾、必弗聽。有色於此、目視之必慊、已視之則使人盲、必弗視。有味於此、口食之必慊、已食之則使人瘖、必弗食。是故聖人之於声色滋味也、利於性則取之、害於性則舍之、此全性之道也。世之貴富者、其於声色滋味也多惑者、日夜求、幸而得之則遁焉。遁焉、性惡得不傷。）

とりわけ富貴のもたらす害については具体的な批評がなされる。

富貴であっても道理を知らなければ、ただ憂患の種となるばかりで、貧賤の方がましである。貧賤であれば物を手に入れることが難しいから、過剰に欲求したところでどうにもならない。門を出れば車、門を入ればかごに乗り、安逸に務めることを、蹶を招く道具と呼ぶ。脂の載った肉を食べ濃い酒を飲み、強壯に務めることを、腸を爛れさせる食事と呼ぶ。柔肌で歯の白い美女に囲まれ、淫靡な鄭衛の音曲に聴き入り、快樂に務めることを、性を刈る斧と呼ぶ。これら三つの憂患は富貴のもたらすものである。ゆえに、古人に富貴を望まない者がいたのは、生命を重んじたためである。名を銜ったわけではなく、実のためである。（貴富而不知道、適足以為患、不如貧賤。貧賤之致物也難、雖欲過之奚由。出則以車、入則以輦、務以自佚、命之曰招蹶之機。肥肉厚酒、務以自彊、命之曰爛腸之食。靡曼皓齒、鄭衛之音、務以自樂、命之曰伐性之斧。三患者、貴富之所致也。故古之人有不肯貴富者矣、由重生故也、非夸以名也、為其實也。）（本生）

宮室が大きければ陰気が過剰となり、高殿が高ければ陽気が過剰となる。陰気が過剰だと蹶となり、陽気が過剰だと痿となる。そこで古代の王者は大きな宮室には住まず、高い高殿は作らず、味は珍味を揃えず、衣服は暖かすぎないようにした。暖かすぎれば脈理が塞がり、脈理が塞がれば気が通じない。珍味を揃えれば胃が充満し、胃が充満すれば胸中が煩悶し、胸中が煩悶すれば気が通じない<sup>16</sup>。これで長生が得られようか。（室大則多陰、台高則多陽、多陰則蹶、多陽則痿、此陰陽不適之患也。是故先王不處大室、不為高台、味不衆珍、衣不燂熱。燂熱則理塞、理塞則氣不達。味衆珍則胃充、胃充則中大鞞。中大鞞而氣不達、以此長生可得乎。）（重己）

これらはむろん、古代においてはごく一握りの富貴の人々を対象とした批評であったろう。しかしそうではあっても、紀元前3世紀という時代に、快適や贅沢の追求がかえって生命に害をもたらす可能性を具体的に指摘していたことは、驚くべきことといえよう。

<sup>15</sup> 『老子』十二章の「五色令人目盲、五音令人耳聾、五味令人口爽」を承けるのであろう。

<sup>16</sup> このあたりの記述は古代の医学的知識を背景にしていると思われる。王范之『呂氏春秋研究』（内蒙古大学出版社、1993）は『黄帝内経素問』および『靈枢』に類似の記述があることを指摘している（p. 28）。

## 結 語

本報告では、『呂氏春秋』の生命哲学について初歩的な考察を行い、それが楊朱らの為我主義的な自己の性命を優先する思想に由来しながら、春を万物化生の季節とする十二紀の時令思想の枠組みのもとで、自他の生命を分け隔てなく尊重する貴公・去私の主張と並列され、それが引いては自己の生命と万物の生命を連続的に捉える全体論的生命観の形成に一定の寄与をなしたと考えられることを指摘した。また、その生命観の特長として、過剰な欲求、特に富貴を背景とする快適や贅沢の追求が、かえって生命にとって害となりうるということを具体的に論じている点について論及した。『呂氏春秋』の生命哲学は漢代の天人合一的世界観にも影響を与えたと考えられるが、その詳細な検討は今後の課題としたい。





# 《东医宝鉴》的生命观研究

申真植

仁川大学 · 教授

- I. 序言
- II. 《东医宝鉴》生命观的渊源——生命的起源
- III. 《东医宝鉴》的精、气、神生命论——生命的诞生与成长
- IV. 《东医宝鉴》的炼丹论——身体的结构与生命活动
- V. 结论

## I. 序言

《东医宝鉴》是在许浚（1539-1615）的主持下，历经 14 年的刻苦努力，于 1610 年编纂完成的朝鲜王朝中期的医书。2009 年 7 月，《东医宝鉴》被联合国教科文组织指定为世界纪录文化遗产，在全世界享有盛名。值得注意的是它采用了百科词典的编纂系统，把各方面的内容集中在了在一起，是研究韩医的一部重要医书。而生命论是《东医宝鉴》最为重要的核心主题，这是它有别于以疾病为主题的其它医书的特点之一。因而《东医宝鉴》并不仅仅是一本单纯的医书，也是人文学研究的重要对象。

本稿拟对《东医宝鉴》的生命观展开研究，而医学在传统社会中的实现正是建立在这种生命观的基础之上的，希望本稿能成为相关研究的重要组成部分。在前近代社会，人们并没有从生物学、或是物理学的角度去理解人体，而是把人体视为自然的一部分，并且在大宇宙——小宇宙形式的类比关系中去理解人体，这是前近代社会的普遍特点，与近代社会有所不同，东西皆然。当时的人们认为人体并非一种单纯的生物学存在，而是一种宇宙存在，因此人们是用自然秩序的恢复与破坏去理解人类的健康与疾病的，所以有关人体的医学实践便与宇宙秩序发生关联。这种观点与近代相关学术的观点是相左的，因为近代学术的特点是把部分与整体割裂开来，其重点是通过部分的分析，让对象变得可控。

根据对疾病原因的不同分析，人们会相应地改变治疗方法，人类医学的发展进程也随之改写。在原始社会，人们认为疾病的原因在于精灵、恶魔、鬼神或是祖先，东西皆然。为了治病，人们会向鬼神、祖先祷告。后来人们便不再把疾病归因于自然，而大致认为疾病与整个身体的均衡、和谐有关。在韩医学中，阴阳是否协调成为了判断健康与否的核心标准。而自古希腊以来，西方医学界则将血液、黏液、黄胆汁、黑胆汁等体液的均衡与否视为判断健康与否的核心标准。因此在治病时，东西方都将除余补亏视为最重要的原理。东西方这种疾病观分道扬镳只有 150 年的时间。一方面，东方的“自然医学”一直延续到现在，而 18 世纪以来，随着西方

“本体论”疾病观的萌芽，“科学的医学”便诞生了。在科学的医学中，疾病不再是一种因人体四种体液均衡被打破而产生的一种全身性的、综合性的症状，而是一种在身体特定部位产生的解剖病理学的病变。自16世纪维萨里（A. Vesalius, 1514-1564）创立解剖学以来，解剖学不断发展，瓦解了传统的疾病观，新的病理学因此而诞生。此时在中国，人们却用理气来说明人类与自然的关系，医学也相应地从人的医学变成了以疾病为中心的医学。所以在当时，比起心灵的护理，医生更加倾向通过药物、针灸治疗疾病，而且这种倾向成为了主流。但朝鲜王朝时期的许浚则奉宣祖大王之命，批判了中国治疗医学的倾向，同时从重视人类（human being）而不是人体（human body）的生命观出发，树立了“养生医学观”，形成了不同于中国的东医学的特色。本稿写作的动机就在于挖掘《东医宝鉴》的“生命观”，寻找韩医学（东医学）独有的特色。因此作为论文写作的一环，本文将首先追踪《东医宝鉴》生命观的渊源，然后探究《东医宝鉴》对生命的诞生、成长、生命活动等的理解方式。《东医宝鉴》共由《内景篇》、《外形篇》、《杂病篇》、《汤液篇》、《针灸篇》等5篇构成，其中《内景篇》的“身形脏腑图”、“身形”、“精”、“气”、“神”是其基础理论，其主要内容是对人体与生命的思考。笔者将主要抽取与生命有关的部分，以此来探讨《东医宝鉴》的生命观。

## II. 《东医宝鉴》生命观的渊源——生命的起源

宇宙最初的形态是什么样子的？天地是如何产生的？这既涉及宇宙的根源问题，也牵扯到生命的起源问题。对此，古代中国人提出了“创世说”、“道生说”、“气化说”等理论。创世说是指神创造了天地<sup>1</sup>，这与基督教的创世说类似。“道生说”是先秦时期由老子首倡的，即认为“道”是万物的根源、宇宙的根源，宇宙万物都生于“道”。<sup>2</sup>“气化说”将最初的气视为“元气”，认为宇宙万物都是从元气变化而来的。<sup>3</sup>所以“气化说”也称为“元气说”。一般认为，创世说是宗教的、道生说是哲学的、元气说是科学的。<sup>4</sup>而许浚在《内景篇·身形》中则引用了《乾凿度》<sup>5</sup>、《参同契注》<sup>6</sup>、《列子》<sup>7</sup>的内容，说明了宇宙的根源与产生过程。“天形

<sup>1</sup> 代表性的创世说有“盘古开天辟地”说，这个故事首见于三国时吴国徐整的《三五历纪》。该书目前已散佚，其内容载于唐朝欧阳询的《艺文类聚》第一卷之中。“天地混沌如鸡子，盘古生其中。万八千岁，天地开辟，阳清为天，阴浊为地，盘古在其中。一日九变，神于天，圣于地。天日高一丈，地日厚一丈，盘古日长一丈，如此万八千岁，天数极高，地数极深，盘古极长，后乃有三皇。数起于一，立于三，成于五，盛于七，处于九。故天去地九万里。”上海古籍出版社，1992年版，汪绍楹校。

<sup>2</sup> 《老子》第四十二章，“道生一，一生二，二生三，三生万物”；《老子》第四十章，“天下万物生于有，有生于无”。

<sup>3</sup> 天地万物是由元气变化而来的思想是逐渐形成的，其源头可追溯到战国时期的《庄子》与《管子》，后经过西汉时期的《黄帝内经》与《纬书》，到汉朝中期由王符（约85-162）整理归纳，实现了系统理论化。

<sup>4</sup> 中国古代哲学分为唯物哲学与抽象哲学，其中“道一元论”等道家思想属于抽象哲学，“元气一元论”或“气一元论”属于唯物哲学，宋明时期的“理学”属于客观唯心论，王阳明的“心学”则属于主观唯心论。文中的这种思想正是随着这种分类而产生的。

<sup>5</sup> 汉代出现的一种纬书，《乾凿度》分为《易纬乾凿度》与《易纬乾坤凿度》两种。

<sup>6</sup> 宋代抱一子、陈显微所注魏伯阳的《参同契》。

<sup>7</sup> 《列子》是中国战国初期哲学家列御寇的哲学思想汇总，由他的学生整理而成，分为天瑞、黄帝、周穆王、仲尼、汤问、方命、杨朱、说符等篇，主要体现的是道家的哲学思想。

出乎乾，有太易、太初、太始、太素。夫太易者，未见气也；太初者，气之始也；太始者，形之始也；太素者，质之始也。”<sup>8</sup>这是汉代纬书<sup>9</sup>之一《易纬乾凿度》中的内容。然而许浚引用的文字之中，实际上有的内容与《乾凿度》并不一致，即《乾凿度》里并没有“天形出乎乾”（自然形体产生于乾）这一句，《乾凿度》的原文是“有形者生于无形，则天地安从生”。《东医宝鉴》的原文如下：

《乾凿度》云：天形出乎乾，有太易、太初、太始、太素。夫太易者，未见气也；太初者，气之始也；太始者，形之始也；太素者，质之始也。形气已具而疴，疴者瘵，瘵者病，病由是萌生焉。生从乎太易，病从乎太素。<sup>10</sup>

《乾凿度》、《列子》中的“有形者生于无形”源自《老子》“天下万物生于有，有生于无。”<sup>11</sup>许浚所言“天形出乎乾”出自《周易》，这里的“天形”是指天地万物，“乾”是“乾元”或“乾道”，是指宇宙的本源。<sup>12</sup>那么对于《乾凿度》中“有形者生于无形，则天地安从生”的疑问，许浚用“天形出乎乾”来回答，并说明了生命生于乾元的过程。许浚将生命产生的过程分为四个阶段，即太易→太初→太始→太素。那么第一个阶段太易是什么样子的呢？在《乾凿度》的原文中，除许浚引用的内容以外还有“气形质具而未相离，故曰浑沦。浑沦者，言万物相浑沦而未相离也。视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也。”<sup>13</sup>由此可知，原本《乾凿度》中的“太易”的“易”与“浑沦”相同，它指的是一种状态：首先是气、形、质都已具备，但尚未分化的状态；第二是万物浑然一体，尚未分化的状态；第三是无法用五官认知的状态。这说明《乾凿度》将太易视为宇宙的本源、万物的根源，生命在这宇宙的起点即太易之时就已经开始了。但实际上许浚在《东医宝鉴》中并没有引用“气形质具而未相离，故曰浑沦……”的部分，而只是引用了“夫太易者，未见气也”的内容，然后又引用了宋代陈显微的《参同契注》中对《参同契》原文中“于是仲尼赞鸿蒙”注解的部分：

形气未具曰鸿蒙，具而未离曰浑沦。易曰：易有太极，是生两仪。易有鸿蒙也，太极有混沌也。乾坤者，太极之变也。合之谓太极，分之谓乾坤。故合乾坤而言之，谓之浑沦；分乾坤而言之，谓之天地。

<sup>8</sup> 《东医宝鉴·内景篇·身形》。

<sup>9</sup> “纬”是与传统的“经”相对的概念，指的是假托孔子的各种谶纬书。纬书思想的共同基础是阴阳五行思想、天人相应思想、灾异思想等，这些思想的特点是它们都是反儒家的。

<sup>10</sup> 有形者生于无形，那么天地从何而生？这里存在着太易、太初、太始、太素的关系问题。太易是指气尚未出现之时，太初是指气刚出现之时，太始是指形体刚出现之时，太素是指物质刚刚出现之时。（气形质具而未相离，故曰浑沦。浑沦者，言万物相浑沦而未相离也。视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也。）

<sup>11</sup> 《老子》第四十章。

<sup>12</sup> 《周易·文言传》“元者，善之长也；亨者，嘉之会也；利者，义之和也；贞者，事之干也。君子体仁，足以长人；嘉会，足以合礼；利物，足以和义；贞固，足以干事。君子行此四德者，故曰：“乾：元亨利贞。”

<sup>13</sup> 出自《老子》第十四章，“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。”

那么许浚为何要删除《乾凿度》中“气形质具而未相离”的部分，而引用上面《参同契注》的内容呢？通过对《乾凿度》与《参同契注》引文部分的分析可知：两段引文中的“太易”、“鸿蒙”、“浑沦”概念彼此不同。在中国传统思想里，表达宇宙本源的词语有“道”、“无”、“太极”、“无极”、“元气”“易”、“玄”、“太一”、“太和”“鸿蒙”、“浑沦”等，它们分别具有道家、儒家、佛家、墨家等的思想背景。其中，“道”、“无”、“玄”、“鸿蒙”、“浑沦”来源于道家思想，“易”、“太极”、“太和”等则来源于儒家思想。“鸿蒙”出自《庄子·在宥篇》，“浑沦”则出自《老子》与《庄子》<sup>14</sup>，所以这两个词都是道家的。而“易”出自《周易》<sup>15</sup>，主要为儒家所使用。而陈显微则把《周易·系辞传》中“易有太极（即太极尚未分化的状态）”分成了太易与太极，并用“鸿蒙”指代“太易”，用“浑沦”指代“太极”。原本在《易》中，“易”与“太极”是相同的两个概念，道家的“鸿蒙”与“浑沦”也是同样的意思。“太易”与“太极”相互区别始于纬书，同属易纬系统的《乾凿度》便是其渊源所在。《乾坤凿度》中不仅将两者区别开来，还把上面的引文一同引用上了。《乾坤凿度》的观点来源于“易道合一思想”，试图将《老子》第四十章中的“有生于无”的“无”和《周易·系辞传》的“易有太极”的“易”相互联系起来。

这种思想就像今天要把东西医学的病名或用词对照起来，其中肯定有牵强之处。即《乾凿度》中的将“太易”定义为“形质具而未相离”的状态，并与“浑沦”相对称。而《参同契注》中则把“鸿蒙”与“太易”相对称，并将“鸿蒙”定义为“形气未具”的状态。那么词语的使用与观念之间就产生了矛盾，因为“形质具而未相离”（《乾凿度》浑沦的状态）和“形气未具”（《参同契注》，鸿蒙的太易）是不同的。许浚引用了《乾凿度》中的“夫太易者，未见气也”，指出虽然气尚未出现，但“气形质具”，将“太易”视为实际的存在。换言之，这是将老子“有生于无”中的“无”视为一种实际的存在，而不是虚无的，只是仅凭人的感觉是无法认识到的。而将“太易”视为“未见气”的状态，这与《参同契注》中“形器为具”的状态是不矛盾的。

许浚之所以没有引用《乾凿度》中“形质具而未相离”，而是引用了《参同契注》中的“形器未具”的句子，是因为他把“太易”视为一种精神实体，而不是物质实体，并把“太易”视为生命的起源，并试图在表明自己的主张时剔除逻辑矛盾。换言之，许浚试图把《老子》的“无”与《周易》的“易”结合起来，创造出第三种“宇宙本源概念”。他的方法是，借用了是道家系统但又非纯道家的，以及非儒家系统，而且是反儒家系统的纬书《乾凿度》中“太易”这一词语。但原本《乾凿度》中的“太易”是指“形质具而未相离”的状态，这是一种物质概念。老子有云“道生一，一生二，二生三，三生万物”<sup>16</sup>，他将“道”视为万物（生命）的根源、宇宙的根源，并表示“天下万物生于有，有生于无”<sup>17</sup>。这里的“有”是指前文所提到的“一”、“二”、“三”，而“无”则相当于“道”。“三”是“有”，而“三生万物”，所以说“有”

<sup>14</sup> “浑沦”来自《老子》第 25 章“有物混成，先天地生”与《庄子·应帝王》的“混沌”，《庄子·天地》的“混冥”，《庄子·缮性》的“混芒”等词。

<sup>15</sup> 源自《周易·系辞传》“易有太极，是生两仪”。

<sup>16</sup> 《老子》第四十二章。

<sup>17</sup> 《老子》第四十章。

是“万物之母”<sup>18</sup>。“道”是“无”，“先天地之生”，所以是“天地之始”<sup>19</sup>。所以说道生宇宙万物，即“无中生有”或“自无生有”<sup>20</sup>。这里的“道”并没有物质实体，也没有什么内容。所以老子的“道”是说明宇宙变化的一种本体。老子将这种精神实体的“道”视为宇宙唯一的本源。老子认为道“自然无为”，没有任何意思，是所有事物的总法则、总原理。老子的“道一元论”是中国历史上最早的无神论哲学系统。<sup>21</sup>所以《乾凿度》中“太易”的概念有别于“道”或“无”的概念。但是许浚在引用了《乾凿度》的同时，又将“太易”定义为“形气未具”的状态，这是由于他的生命观源于道家思想。太易的下一个阶段分别是太初→太始→太素，太初时出现气，太始时出现形，太素时出现质。在这个发展过程中，许浚将太易视为“道”，将太初视为“一”，太始视为“二”，太素视为“三”，如果把太易还原成“无”，太初、太始、太素还原成“有”，便变成了老子的道一元论系统。

同时，《东医宝鉴》将太初定义为“气之始也”，把“气”视为生命的起点，是引进了当时的“元气一元论”，将宇宙的起源或生命的起源视为“元气”。那么是不是可以说，许浚把太易放在了道、无的位置上，并将它视为一种精神实体，把太初、太始、太素放在了有的位置上，将它们视为了气、形、质的物质因素呢？换言之，许浚把生命视为精神（心）与肉体的结合，并认为“气”将二者联系在了一起，构成生命的精、气、神三要素是生命活动的重要因素。

那么这样的生命过程是进化来的，还是创造而成的呢？对于这个问题，许浚没有提及。但《周易》、《老子》的宇宙起源论认为所有生命都是在流动的时间中产生的。“流动”意味着，正在流动的某个部分在消逝时，正在流动的其它部分绝不会同时出现。所以时间是一种“创造性的时间”，这与伯格森“生命的进程”（unprocessus vital）是一样的。<sup>22</sup>所以许浚认为生命的进程是一种创造式的进化。一方面，许浚将生命视为一种流动过程的进化，另一方面，许浚认为生命活动并非直线型的，而是循环的。最终的结论是，许浚认为气的起点“太初”也是生命的起点，把相当于“道”、“无”的太易定为生命的根源，把生命视为精神与物质的结晶，它们通过“气”这个中介彼此像渔网一般连接在一起，形成一个“场”的体系，循环往复。为了表达自己的这种见解，他融合了儒家的“易”，道家的“道”、“无”概念。<sup>23</sup>“太易”是一种时间概念，而“鸿蒙”、“浑沦”则是一种形态、空间概念。所以许浚的生命观是一种对时间与空间的认识。这里容易产生一个疑问是，许浚生活于16世纪，当时的哲学思想以性理学为主流，那么许浚为什么么有引用性理学来说明这些理论呢？但这个问题并非本论文的主题，笔者决定将来从思想史的层面单独展开探讨。

### III. 《东医宝鉴》的精、气、神生命论——生命的诞生与成长

<sup>18</sup> 《老子》第一章。

<sup>19</sup> 《老子》第二十五章。

<sup>20</sup> 东汉张衡，《灵宪》，“道根，概念既建，自无生有”。（《后汉书·天文志上》刘昭注）

<sup>21</sup> 张岱年，《中国哲学发微》，山西人民出版社，p. 339, 1981。

<sup>22</sup> 车建熙（音），《伯格森的时间与生命之剧》，《科学思想》第17号，pumyang, pp. 96-116, 1996。

<sup>23</sup> 实际上《东医宝鉴》里没有使用“道”、“无”等词，而是使用了纬书中的“鸿蒙”、“浑沦”等词，这起源于老子、庄子。

在本章中，笔者拟对以精、气、神为基础的生命论展开讨论。精、气、神是构成人体的三宝，指的是生命的三种构成要素，也是维持人类生命的根源。但在《东医宝鉴》之前的朝鲜丹学派却并没有对精、气、神论进行归纳总结。郑璣的《北窗秘诀》也采用了《推南子》形、气、神的概念，而形、气、神是精、气、神论的基础。医学上所说的精、气、神论与内丹思想多少有些不同，因为医学上的精、气、神结合了脏腑，而气功养生的层面上来看，精、气、神论虽然与脏腑有点关系，但主要是指精、气、神本身。<sup>24</sup>

《东医宝鉴》的精、气、神论经常与宋代的内丹思想和《黄帝内经》等医学的精、气、神相提并论。张伯端的《金丹四百字序》把精、气、神分为了先天与后天，即先天精(元精)一后天精(交感精)、先天气(元气)一后天气(呼吸气)、先天神(元神)一后天(欲神)。交感精是指性交时男子的精液，呼吸气是指通过呼吸获得的气，欲神是指心理活动。元精是指生命无形的原动力，元气是指生命的流动，元神是指超越时空的自由自在的精神光明。许浚以自己先后天论的见解为基础，把精、气、神升华为生命的构成要素，升华到宇宙形成的层面。下面我们就来看一下《东医宝鉴》对生命的诞生与成长的理解与看法。

人是如何诞生的呢？《内景篇》认为，通过男女交合，男子的阳精与女子的阴精相互结合，形成的精（受精卵）在胞（子宫）中，从母亲那里获得天气（大气中的氧）与地气（土地上长出的粮食）并生长，10个月之后出生。那么只要有精、气，人就能够开展生命活动了吗？并非如此。要开展生命活动，还必须有神。这里的“神”并非指神秘的鬼神或神灵，而是指精神活动或意识。那么神来自何方呢？对此，《东医宝鉴》引用了《素问·天元纪大论》的内容说：

“物生谓之化，物极谓之变，阴阳不测，谓之神”<sup>25</sup>，认为神是精神与意识根据捉摸不定的阴阳作用而产生的。它的意思是，生命不单是男女精液(hormone)的结合，其中会发生难以预测的阴阳变化，存在一种超越了物质的生命力。《素问》还把男女的阴阳关系称为“神”<sup>26</sup>，因男女交合而产生的受精卵中一定有父母的“神气（遗传信息）”，这样一个受精卵（物质）才会变成生命体。许浚又引用了《素问·五常正大论》中“根于中者，命曰神机，神去则机息。根于外者，名曰气立，气止则化绝”<sup>27</sup>的理论，认为人是靠着生命的内在根本“神”与外在因素“气”来维持生命的。所以人一旦丧失了“神机”的功能，生命活动就会停止，失去生命。生命来自物质，在现代生物学中这被称为“物质的超越性”，并把生命视为物质与物质的高次关系<sup>28</sup>。

《东医宝鉴》把功能与现象的物质基础视为精，动力视为气，主宰者视为神，用精、气、神相生相制的关系表达物质、功能、现象的相互联系和不可分割的统一性。这里所谓的“神”是以物质与功能为基础的所有生命活动现象的精华。因而精气充足则神旺，精气衰弱则神怯。从上文来看，《东医宝鉴》把“精”视为生命的源泉，而精中有气，所以生命是根据气产生的，而且气充满宇宙，它根据气质集散，与神一同出现。

受精卵在胎中是怎么成长的呢？《淮南子·精神训》中记述了胎儿的成长过程。

<sup>24</sup> 刘长林等，《易学与养生》，沈阳出版社，1997，p. 131。

<sup>25</sup> 《素问·天元纪大论》。

<sup>26</sup> 《素问·阴阳应象大论》，“阴阳相搏谓之神”。

<sup>27</sup> 《素问·五常正大论》。

<sup>28</sup> 《科学思想》第7号(pumyang, 1993)特辑，参考“生命是什么”的谈话中 p. 34 徐贞善(音)的言论。

故曰一月而膏，二月而肤，三月而胎，四月而肌，五月而筋，六月而骨，七月而成，八月而动，九月而躁，十月而生。形体以成，五脏乃形。<sup>29</sup>

《东医宝鉴》中还引用了《圣惠方》与《上阳子》中的内容描述了胎儿的发育过程。我们首先来看《圣惠方》。

“天地之精气，化万物之形。父之精气为魂，母之精气为魄。一月怀其胎如酪；二月成其果，而果李相似；三月有形像；四月男女分；五月筋骨成；六月鬣发生；七月游其魂，而右手能动；八月游其魄，而能动左手；九月三转身，十月满足，母子分解。其中，有延月而生者，富贵而寿；有月不足者，贫贱而夭。”<sup>30</sup>

然后《东医宝鉴》又引用了《上阳子》，内容如下：

“人初受气也，九日而阴阳大定，四十九日而始胎，然后七日而一变，故满三百有六日者，满二百九十六日者，皆上器也。有二百八十六日者，百六十六日者，中器也；有二百五十六日者，二百四十六日者，下器也。盖天干甲，必合己而方生；地支丑，必合子而方育。自非天地合德，则人必不生也。故云：九月神布气满而胎完。亦云：十月怀胎也，此天地之德，合于气而后生也。”

<sup>31</sup>

从上面这些文献来看，《东医宝鉴》将生命的根源视为精，生命活动视为精、气、神的相互作用，认为受精卵（精）在子宫中从母体获取天气与地气然后发育。那么胎儿在母亲肚子中的10个月具有什么样的意义呢？一般来说，从生物学的角度来计算一个人的年龄时，要以他从母亲肚子里出生之日为标准，但人类的年龄是从宇宙的产生开始算起的。宇宙的诞生、地球的诞生是在45亿年以前，地球上产生生物则是其后的10亿年，即35亿年以前，生物进化变成现在的人类只不过四五万年的时间。<sup>32</sup>人类出现在地球上的历史虽然不长，但确实是与地球的诞生一同进化而成的结晶。所以说胎儿在母亲肚子里10个月的发育，浓缩了人类45亿年的进化过程。从45亿年前至今，我们人类的身体中输入、储存了许多秘密信息。《东医宝鉴》中将它称为“真气”或“精气”，这“气”中包含了许多信息。

#### IV. 《东医宝鉴》的炼丹论——身体的结构与生命活动

《东医宝鉴》认为，人与天地之间通过“精气”的媒介相互感应。《内景篇》中借用了唐代道士、医生孙思邈的话，做了如下的论述：

---

<sup>29</sup> 《淮南子·精神训》。

<sup>30</sup> 《圣惠方》。

<sup>31</sup> 《上阳子》。

<sup>32</sup> 绵武著，朴贤烈（音）译，《地球环境论》，yekyong, 1992, pp.11-22。

孙真人曰：天地之内，以人为贵。头圆象天，足方象地。天有四时，人有四肢；天有五行，人有五脏；天有六极，人有六腑；天有八风，人有八节；天有九星，人有九窍；天有十二时，人有十二经脉；天有二十四气，人有二十四俞；天有三百六十五度，人有三百六十五骨节；天有日月，人有眼目；天有昼夜，人有寤寐；天有雷电，人有喜怒；天有雨露，人有涕泣；天有阴阳，人有寒热；地有泉水，人有血脉；地有草木，人有毛发；地有金石，人有牙齿。皆禀四大五常，假合成形。<sup>33</sup>

这可以解释为，人类身体的结构与天地自然的结构在形象上彼此对应，更进一步讲，天人之间并非只在形象上对应，在生理现象与自然现象上也是相互对应的。这种对应在医学上有时以“运气学”的形态出现，有时也会以内丹的形态出现，其中“运气学”把“五运大气”的无常变化规律化，而内丹则让人与天地自然相应。

在《东医宝鉴》中，许浚认为人类生命的源泉在于精、气、神三要素，这三要素与五脏六腑一起，让有形的肉体动起来，是肉体活动的根源所在。《内景篇·身形》中引用《悟真篇注》的内容说：

人之一身禀天地秀气而有生，托阴阳陶铸而成形，故一形中以精熙为本，神生於气，气生於精，然此三者，皆后天地生一之熙，至阴之物也。修真之士，无过冶炼精熙神三物而已。<sup>34</sup>

还引用了《仙经》的话说：

“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，藏气之府也。上丹田，藏神之府也。”<sup>35</sup>

引用象川的话说：

象川翁曰：“精能生气，气能生神，营卫一身，莫大于此。此养生之士，先保其精，精满则气壮，气壮则神旺，神旺则身建，身建而少病”。

他们都把精、气、神视为生命的三要素，但对于精、气、神的来源部位，《悟真篇注》认为“神生于气，气生于精”，顺序是精(下丹田)→气(中丹田)→神(上丹田)，象川也认为“精能

---

<sup>33</sup> 《东医宝鉴·内景篇·身形藏府图》。

<sup>34</sup> 《悟真篇注》。

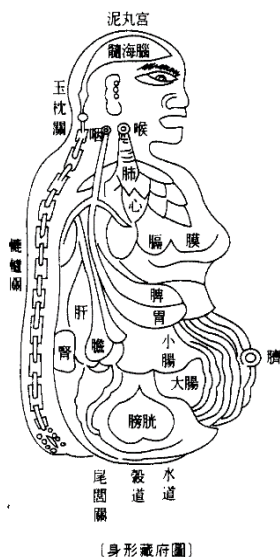
<sup>35</sup> 《仙经》。



生气,气能生神”,从下丹田的精产生中丹田的气,通过中丹田的气产生上丹田的神。《仙经》中则认为,在肚脐以下三寸(下丹田)产生精,在心的绛宫(中丹田)产生神,在脑的髓海(上丹田)产生气,这与《悟真篇注》及象川的见解不同。在《东医宝鉴》中,许浚把精、气、神视为构成人体生命的三要素,但这三要素并不是彼此分离的,而是相互依存的,并以气的形态出现,这样精神与肉体就不再是二元要素的结合了。从以气为中心的一元论的角度来观察,精、气、神是统一的。关于人体的结构,《内景篇》中是这么说的:

“人身内有五脏六腑,外有筋骨,肌肉血脉,皮肤以成其形,而精、气、神又为脏腑百体之主。”

36



〔身形藏府圖〕

在《东医宝鉴》的最前面,许浚画了一幅《身形脏腑图》,以说明人体的生理与结构,图上标出了“三关”与“泥丸宫”,以说明人身的精神活动(生命活动)。这里的“三关”是指玉枕关、辘轳关、尾闾关,它们是精气上下的通道;而泥丸宫则是大脑的九宫之一,是魂魄之穴。<sup>37</sup>这幅图体现了《东医宝鉴》的道教倾向,把气描绘成一种在整个身体里流动的东西。也就是说,随着精气的流动,人体所有的器官发生了有机的联系。《东医宝鉴》的正文中也曾提及到这种观点,首先他借用了《仙经》的主张说:

“仙经曰:背后有三关;脑后曰玉枕关,夹脊曰辘轳关,水火之际曰尾闾关,皆精气升降往来之道路也,若得斗柄之机斡运。”<sup>38</sup>

《仙经》究竟指的是什么书,我们并不明确,但它肯定是一部道教系统的书籍。引文中论述了生命的气韵“形气”是如何通过玉枕关、辘轳关、尾闾关的通道融会贯通的。道教认为人体的中心是三关,《身形脏腑图》中画出的是“后三关”,也称为“炼丹径路”。内丹术通过让精气在三关内不断循环,来保持人体的健康,是一种生命的运动。在锻炼时,首先将呼吸与意识集中在下丹田,产生“精”即“丹”,“丹”又变成“气”(炼精化气),沿着督脉上行到达上丹田,然后又沿着任脉向下,在此过程中“气”又化为了“精”(炼气生精)并累积在

<sup>36</sup> 《东医宝鉴·集例》

<sup>37</sup> 《东医宝鉴·内景篇》卷之四,“头有九宫门”,“泥丸宫正在何处?答曰:头有九宫,中曰泥丸。九宫罗…列,七窍应透泥丸之宫,魂魄之穴也。”

<sup>38</sup> 《东医宝鉴·内景篇·身形》

下丹田。<sup>39</sup>因此三关是精气升降的通道，身体里的气血通过这三关日夜不休地轮转，健康才得以保持。

《东医宝鉴》还引用了元代儒医李鹏飞的《三元延寿参赞书》，用气的消逝来说明人的老、病、死的问题。

延寿书曰：人者物之灵也，寿本四万三千二百余日（即一百二十岁，洪范曰寿百二十岁）。元阳真气，本重三百八十四铢（一斤也），内应乎乾。乾者，纯阳之卦也。人昼夜动作施泄，散失元气，不满天寿，至六阳俱尽，即是全阴之人易死也。<sup>40</sup>

引文中用卦的消失来说明人类生命的消逝。人最为健康的状态是乾卦、纯阳，它们逐渐消逝，等乾卦、纯阳变成坤卦、纯阴之时，人便要面临死亡了。这是用《周易》、《参同契》等书中有关气消逝的观点来把握病理现象的，汉代的象数易学、各种内丹书籍中也包含了同样的内容。《内景篇》中还把人的临终视为六十四卦的阴阳消逝。<sup>41</sup>

《伏羲六十四卦圆图》中将人生之始视为复卦，人生之终视为坤卦，用六十四卦的阴阳消逝观点观察人生的六十四年，明代张介宝的《类经府翼》中对此有很好的叙述。

接下来《东医宝鉴》引用了南宗陈楠的《翠虚篇》来说明“三关”。

翠虚篇曰：采之炼之未片晌，一气渺渺通三关。三关来往气无穷，一道白脉朝泥丸。泥丸之上紫金鼎，鼎中一块紫金团。化为玉浆流入口，香甜清爽遍舌端。<sup>42</sup>

这段内容把在全身流动的精气与内丹联系起来，其中值得注意的是“泥丸宫”，这是接受了《黄庭经》等道教的观点，很难在其它医书里找到。《黄庭经》第七章中有云：“脑神经根字泥丸”，在这一章里作者指出人脑与百节之中皆有神，并介绍了居住于面部与头部的体内神的名称。其中泥丸分为九真，它们各住方圆一寸的房间。通过存神保存它们的生气，是修炼长生不死的办法。《东医宝鉴·外形篇》中也有对泥丸的描述，认为天谷元神守护本来的真气，强调了大脑的作用。接着《东医宝鉴》又对《黄庭经》里的九真（九宫之神）做出了说明，指出中间部分称为泥丸宫，是魂魄出入之穴。<sup>43</sup>

<sup>39</sup> 郑宇烈，《〈东医宝鉴〉的身形脏腑图与许浚的医学思想》，《龟岩学报》第4号，龟岩学会，pp. 59-79，1996。

<sup>40</sup> 《东医宝鉴·内景篇·身形》。

<sup>41</sup> 《东医宝鉴·内景篇·身形》，参见“学道无早晚”。

<sup>42</sup> 《东医宝鉴·内景篇·身形》。

<sup>43</sup> 《东医宝鉴·外形篇》，“头有九宫”。

《黄庭经》的议论融汇了医学与道教的观点，《东医宝鉴》试图借《黄庭经》的这段议论，用“体内神”的概念来说明人体，这种态度为用精、气、神表现人体提供了契机。文中所描述的“神”并非单纯的人格“神”，他告诉我们某些精神作用也可以在气的流动中去理解。对于“在外部备受尊崇的神，来到人体内部，与自然神相应”的意思，我们不能仅从神秘的角度去解释。这是试图通过“存思”（保存、思考神物）与宇宙万物相应、保存人类生命，恢复自由自在的自然状态。

## V. 结 论

综上所述，在《东医宝鉴》中许浚把人类的起源视为太易、太初、太始、太素的一种进化过程，他把太易置于道、无的位置，并把它看做一种精神实体，把太初、太始、太素置于有的位置，并把它看做是气、形、质的过程。所以许浚把生命视为精神与肉体的结合，并把“气”视为连接它们的媒介，生命的构成要素——精、气、神三要素是生命活动的原动力。这里的“精”是指男女交合时男子的阳精（精子）与女子的阴精（卵子）相互结合而形成的受精卵，受精卵在天气与地气中成长。这里的精并非单纯的物质，而是含有父母“神气”的遗传信息物质。所以精中包含了物质、功能、现象三要素，它们之间相互依存、相互制约，便产生了生命现象。受精卵（精、气、神）的精在母体中经过10个月的发育后出生，其中累积了宇宙的进化过程，输入了许多信息。精、气、神三要素与五脏六腑一起，成为让有形的肉体活动起来的根源性因素。在这里，大脑是髓海（上丹田）藏气，心是绛宫（中丹田）藏神，脐下三寸是下丹田藏精，这三者之间是相互依存的关系，精中生气，气中生神，所以养生时最强调的是“保精”。换言之，精满则气壮，气壮则神旺，神旺则身健，身健而少病。身体健康就意味着生命活动很顺畅，也就是说精、气、神的活动进展得很顺利。《东医宝鉴》认为精、气、神的活动之间存在一种有机的联系，在这里“气”是中介，通过丹田呼吸（气修炼）让上丹田（头部）、中丹田（胸部）、下丹田（肚子）的活力中心不断地运行，通过脊椎的三关，到达大脑的泥丸宫，保养位于头部的上丹田。所以气与精通过身体的各个器官与通道循环往复，维持着生命的活力。



# 『東醫寶鑑』의 생명관 연구

신진식

인천대학교 · 교수

- I. 들어가는 말
- II. 『동의보감』 생명관의 연원 - 생명의 기원
- III. 『동의보감』의 정·기·신 생명론 - 생명의 탄생과 성장
- IV. 『동의보감』의 鍊丹論 - 몸의 구조와 생명활동
- V. 나오는 말

## I. 들어가는 말

『동의보감』은 許浚(1539-1615)이 중심이 되어 14년간의 각고의 노력 끝에 1610년에 완성한 조선 중기의 醫書이다. 이 책은 2009년 7월 유네스코에서 세계기록문화유산으로 지정할 만큼 세계적으로 유명한 책이기도 하다. 특히 백과사전적 편집체계를 지향함으로써 다양한 방향의 콘텐츠가 이 책 한 권에 모여져 있어 한의학 연구에 있어 중요한 의서로 인식되고 있다. 동의보감에서 다루는 내용 가운데 특히 생명론은 이 책의 가장 중요한 핵심주제이다. 이것은 질병을 주요 주제로 다루고 있는 여타 의서와 구별되는 요소로서, 이러한 이유로 이 책이 단순한 의서로서만이 아니라 인문학 연구에 있어 중요하게 여겨지고 있다.

이 논문은 『동의보감』의 생명관을 살펴보고 그러한 생명관에 기초한 의학이 어떻게 전통 사회에서 실현되고 있었는지를 밝히기 위한 연구의 일환으로 작성되었다. 근대와 달리 전근대 사회에서 인체는 생물학적 혹은 물리학적으로 이해되지 않았다. 이는 동서양을 막론하고 전근대 사회의 일반적인 특징이기도 하지만, 인체는 자연의 일부로 이해되었으며 그것도 이를테면 대우주-소우주와 같은 식의 유비관계 속에서 이해되었다. 인체는 단순한 생물학적 존재가 아니라 우주적인 존재로 파악되었고 이에 따라 인체의 건강과 질병은 자연적 질서의 파괴와 회복이라는 차원에서 파악되었다. 따라서 인체에 대한 의학적 실천은 우주의 질서와 연관되는 것이었다. 이런 관점은 근대 학문의 그것과는 다른 것이다. 근대 학문의 특징은 각 부분과 전체와의 연관을 단절하는 방향으로 나아갔다. 근대 학문은 부분의 분석을 통하여 대상을 인간이 인위적으로 작용할 수 있는 대상으로 바꾸는 작업에 중점을 둔다.

인류의학의 발전과정은 질병의 원인을 무엇으로 보느냐에 따라 치료법을 달리하면서 그 모

습 또한 달라졌다. 즉 원시시대에는 동서를 막론하고 질병의 원인이 精靈, 惡魔, 鬼神 또는 조상의 탓에 있다고 보고 질병을 치료하기 위하여 귀신이나 조상에게 빌고 기도하였으며, 그 후에는 질병의 원인을 자연과 연관 지우면서 질병이 대체로 몸 전체의 균형, 조화와 관련된다고 보았다. 한의학에서는 음양의 조화 여부가, 고대 그리스 이래 서양의학에서는 혈액, 점액, 황담즙, 흑담즙 등 체액의 균형 여부가 건강과 질병을 판단하는 핵심기준이 되었다. 이에 따라 치료도 넘치는 것은 덜어내고 부족한 것은 채워주는 것을 가장 중요한 원리로 했다. 동서의 이러한 질병관의 흐름이 달라진 것은 불과 150년 밖에 안 된다. 즉 동양에서는 ‘자연적 의학’이 지금까지 계속 지탱해온 반면 서양에서는 18세기에 들어 ‘本體論’적 질병관이 싹트면서 ‘과학적 의학’이 탄생하게 되었다. 과학적 의학에서 병은 인간의 신체를 구성하는 네 가지 체액 사이의 균형이 깨어진 전신적, 전인적인 상태가 아니라 신체의 어떤 특정한 국소 부위에 생긴 해부병리학적 변화[病變]라고 여기게 된 것이다. 16세기 베살리우스(A.Vesalius, 1514-64)이래 발달해 온 해부학은 인간의 신체를 해체,분절화 했을 뿐만 아니라 전통적인 질병관을 해체하고 새로운 병리학을 탄생시켰다. 이즈음 중국에서는 자연과 인간을 理氣 관계로 설명하면서 인간의학에서 질병 중심의학으로 바뀌게 되었다. 따라서 당시에는 의사가 사람의 마음을 다스리는 것보다는 약물이나 침,뜸을 통해 질병을 치료하려는 치료의학 경향이 주류를 이루었다. 그러나 우리나라에서는 허준이 선조 대왕의 명에 따라 중국의 치료의학 경향을 비판하면서 인체(human body)보다는 인간(human being)을 중시하는 생명관에서 ‘양생의학관’을 세워 중국과는 다른 東醫學의 정체성을 확립했다. 따라서 이 논문을 착수하게 된 동기는 『동의보감』의 ‘생명관’을 밝혀내 한의학[東醫學]의 정체성이 무엇인지를 찾아내려는데 있다. 이를 위한 일환으로 이 글에서는 먼저 『동의보감』의 생명관의 연원을 밝히고자 한다. 그리고 이어서 『동의보감』에서 생명 탄생과 성장 그리고 생명활동 등을 어떻게 이해하고 있는지를 살펴보고자 한다. 동의보감은 「내경편」, 「외형편」, 「잡병편」, 「탕액편」, 「침구편」 등 5편으로 구성되어 있는데, 그 중 「내경편」의 ‘신형장부도’, ‘신형’, ‘정’, ‘기’, ‘신’은 기초이론으로 사람의 몸과 생명에 대한 생각들을 다룬 글들이다. 따라서 위의 글 가운데서 주로 생명에 관련된 부분들을 발췌하여 그 내용을 파악한 후 동의보감의 생명관이 무엇인지를 알아보려고 한다.

## II. 『동의보감』 생명관의 연원 - 생명의 기원

우주의 최초의 모습은 어떠했을까? 천지는 어떻게 생겨 나왔을까? 이것은 우주의 근원에 관한 문제이며 동시에 생명의 기원에 관한 문제이기도 하다. 중국 고대인들의 이러한 문제에 대한 생각에는 創世說, 道生說, 氣化說 등이 있었다. 여기서 창세설은 기독교의 창조설과 같이 神이

천지를 창조했다는 것이고<sup>1</sup>, 도생설은 선진시대 노자가 처음으로 주장한 설로 ‘道’가 만물의 근원이며 또한 우주의 근원으로 우주만물이 모두 이 ‘도’로부터 나왔다는 것이다.<sup>2</sup> 그리고 기화설은 최초의 기를 元氣로 보고 우주가 모두 이 원기에서 변화되어 나왔다고 보는 것이다.<sup>3</sup> 그러므로 기화설을 元氣說이라고도 한다. 일반적으로 이 세 가지 설 가운데서 창세설은 종교적, 도생설은 철학적 그리고 원기설은 과학적 차원이라고 보는 견해가 많다.<sup>4</sup> 그런데 허준은 「內景篇」 ‘身形’에서 우주의 근원과 생성과정에 대해 『乾鑿度』,<sup>5</sup> 『參同契註』<sup>6</sup> 및 『列子』<sup>7</sup>의 글을 인용하여 설명하였다. 자연의 형체는 乾에서 나오는데, 여기에는 太易·太初·太始·太素의 단계가 있다. 태역은 아직 기가 나타나지 않은 때이고, 태초는 기가 처음 나타나는 때이며, 태시는 형체가 처음 나타나는 때이고, 태소는 물질이 처음 나타나는 때이다.<sup>8</sup> 이 글은 漢代에 출현한 緯書<sup>9</sup>들 중의 하나인 『易緯乾鑿度』에 나오는 내용이다. 그러나 허준이 인용한 글 가운데는 실제 「건작도」의 내용과 다른 부분이 있다. 즉 위의 인용문 중 “자연의 형체는 乾에서 나오는데”<sup>10</sup>는 실제로 『건작도』에는 보이지 않으며 대신 “有形한 존재는 無形한 곳에서 나온다. 그렇다면 천지는 어디에서 나오는가?”<sup>11</sup>로 되어있다. 그 내용을 원문대로 옮기면 다음과 같다.

<sup>1</sup> 창세설의 대표로는 盤古의 천지개벽[開天闢地]설이 있다. 이와 같은 주장은 삼국시대 蜀나라 徐整의 『三五曆紀』 중에 처음 제시되었다. 이 책은 현재 현존하지 않으며 당나라 歐陽詢의 『藝文類聚』 권 1에 그 내용이 실려 있다. “天地混沌如雞子, 盤古生其中. 萬八千歲, 天地開闢, 陽清爲天, 陰濁爲地, 盤古在其中. 一日九變, 神于天, 聖于地. 天日高一丈, 地日厚一丈, 盤古日長一丈, 如此萬八千歲, 天數極高, 地數極深, 盤古極長, 後乃有三皇. 數起于一, 立于三, 成于五, 盛于七, 處于九. 故天去地九萬里.” 上海古籍出版社, 1992年版, 汪紹楹校 참고

<sup>2</sup> 『老子』 42章, “道生一, 一生二, 二生三, 三生萬物” 『老子』 40章, “天下萬物生于有, 有生于無”

<sup>3</sup> 원기에서 천지만물이 변화생성되었다는 사상은 점진적으로 형성된 것인데, 전국시대에 만들어진 『장자』와 『관자』에서 그 기원을 찾을 수 있으며, 서한 시대의 『黃帝內經』과 緯書를 거쳐 한대 중기에 이르러 王符(약85-162)가 체계적으로 이론화하였다.

<sup>4</sup> 이러한 생각은 현재 중국의 철학에서 중국고대철학을 유물철학과 관념철학으로 나누면서 도일원론과 같은 도가사상을 관념철학, 원기일원론이나 기일원론을 유물철학으로, 그리고 송명대의 理學을 객관적 유심론, 왕양명의 心學을 주관적 유심론으로 분류하면서 나온 것이다.

<sup>5</sup> 漢代에 나온 緯書의 일종으로 건작도에는 『易緯乾鑿度』와 『易緯乾坤鑿度』가 있다.

<sup>6</sup> 宋代 抱一子.陳顯微가 魏伯陽의 『參同契』를 註解한 것이다.

<sup>7</sup> 중국 전국시대 초기의 철학자 列禦寇의 철학설을 그의 제자들이 天瑞, 黃帝, 周穆王, 仲尼, 湯問, 方命, 楊朱, 說符 편으로 나누어 기술한 책으로 그 내용은 도가의 사상을 담고 있다.

<sup>8</sup> 『東醫寶鑑』 「內景編」 ‘身形’, “乾鑿度云 天形出乎乾 有太易 太初 太始 太素 夫太易者 未見氣也 太初者 氣之始也 太始者 形之始也 太素者 質之始也”

<sup>9</sup> 緯는 전통적 經에 상대된 개념으로 孔子에 假託한 여러 가지 종류의 讖緯書를 말한다. 緯書思想의 공통적인 기반은 陰陽五行思想, 天人相應思想, 災異思想 등이며, 이들의 사상은 反儒家思想을 지닌 것이 특징이다.

<sup>10</sup> 天形出乎乾.

<sup>11</sup> 有形者生於無形則天地安從生.

『건착도(乾鑿度)』에서 “天的 형태는 乾에서 나타나는데, 太易과 太初와 太始와 太素가 있다. 무릇 太易은 아직 氣가 보이지 않는 것이다. 太初는 氣가 처음으로 시작되는 것이다. 太始는 形體가 시작되는 것이다. 太素는 바탕이 시작되는 것이다. 형체와 氣가 이미 갖추어진 뒤에 병이 있다. 병은 앎는 것이고 앎는 것은 병이며 병은 이것에 의해서 시작된다. 사람은 太易에서 생기고, 病은 太素에서 생긴다.”라고 하였다.<sup>12</sup>

『건착도』 또는 『열자』의 “유형한 존재는 무형에서 나온다”는 말은 원래 『老子』의 “천하의 만물은 유에서 생겨나고, 유는 무에서 생겨난다.”<sup>13</sup>라는 말에서 연유된 것이며, 허준이 말한 “자연의 형체는 건에서 나온다”는 말은 『주역』에 나오는 말로 여기서 ‘天形’은 천지만물을 가리키고, ‘乾’은 ‘乾元’ 또는 ‘乾道’로서 우주의 본원을 뜻하는 말이다.<sup>14</sup> 그러므로 허준은 『건착도』에서 “노자가 유형한 존재가 무형한데서 나온다고 했는데 그러면 무형한 자연의 형상은 어디서 나오는가?”라는 물음에 대한 자신의 답을 주역의 “자연의 형상은 乾元에서 나온다”는 말로 대신하고 乾元으로부터 생명이 생성되는 과정을 설명한 것이다. 허준은 생명의 생성과정을 태역→태초→태시→태소의 4단계로 나누었다. 그러면 첫 단계인 ‘태역’은 어떤 상태인가? 『건착도』 원문에는 허준이 인용한 문구 뒤에 “기·형·질이 모두 갖추어져 아직 분화되지 않은 상태를 ‘混淪’이라 한다. 혼륜이란 만물이 혼연히 한 덩어리를 이루어 분화되지 않은 상태를 가리키는 말로써, 보려고 해도 보이지 않고, 들으려 해도 들리지 않으며, 붙잡으려 하여도 잡을 수 없으므로 ‘易’이라 한다”는 말이 있다.<sup>15</sup> 이로써 우리는 원래 『건착도』에서는 태역의 역이 혼륜과 같으며 거기에는 첫째, 기·형·질이 모두 갖추어져 있으면서 아직 분화되지 않은 상태, 둘째, 만물이 혼연히 한 덩어리를 이루어 분화되지 않은 상태, 셋째, 五官으로 인지할 수 없는 상태의 뜻이 있다는 것을 알 수 있다. 이것은 『건착도』가 태역을 우주의 본원 또는 만물의 근원으로 보고 생명이 이미 우주의 시초인 이 태역의 단계에서부터 시작된다고 본 것이다. 그러나 허준은 실제 『동의보감』에서 『건착도』의 “기·형·질이 모두 갖추어져 아직 분화되지 않은 상태를 혼륜이라 한다...”는 부분을 인용하지 않고, 다만 “태역은 아직 나타나지 않은 때”만을 인용하고 『참동계』 본문 중 “이에 공

<sup>12</sup> 유형한 존재는 무형한 곳에서 나온다. 그렇다면 천지는 어디에서 나오는가? 여기에는 태역·태초·태시·태소의 관계가 있다. 태역은 아직 기가 나타나지 않은 때이고, 태초는 기가 처음 나타나는 때이며, 태시는 형체가 처음 나타나는 때이고, 태소는 물질이 처음 나타나는 때이다. (기·형·질이 모두 갖추어져 아직 분화되지 않은 상태를 ‘혼륜’이라 한다. 혼륜이란 만물이 혼연히 한 덩어리를 이루어 분화되지 않은 상태를 가리키는 말로써, 보려고 해도 보이지 않고, 들으려 해도 들리지 않으며, 붙잡으려 하여도 잡을 수 없으므로 ‘역’이라 한다.)

<sup>13</sup> 『老子』 40章, “天下萬物生于有, 有生于無.”

<sup>14</sup> 『주역』 『文言傳』에 “乾의 법칙은 元·亨·利·貞하다. 元은 크다는 뜻이다. 乾의 법칙은 위대하여 만물이 나고 자란다. 그러므로 善의 성장이다”라고 하였다.

<sup>15</sup> 이말은 『老子』 14章 “視之不見 名曰夷 聽之不聞 名曰希 搏之不得 名曰微 此三者不可致詰 故混而爲一”에서 나온 말이다.



자는 ‘鴻蒙’을 찬양하였고”<sup>16</sup>라는 부분에 대한 송대 陳顯微의 『참동계주』의 다음의 내용만을 인용하였다.

形氣가 갖추어지지 않을 때를 ‘鴻蒙’이라 하고, 형기가 이미 갖추어진 것을 ‘混淪’이라 한다. 『역』에서 “역에는 태극이 있으니 태극이 兩儀를 낳는다”라고 하였는데, 여기서 ‘역’이란 즉 ‘홍몽’이요, 태극은 즉 ‘혼륜’이다. 건·곤은 태극이 변한 것인데 합하면 태극이요, 나누면 건·곤 이라 한다. 건·곤을 합하면 ‘혼륜’이라 하고 나누어 말하면 천지라 한다.<sup>17</sup>

그러면 왜 허준은 『건착도』의 “기·형·질이 모두 갖추어져 아직 분화되지 않은 상태”를 빼고 위의 『참동계주』를 인용하였을까? 그 이유는 『건착도』와 『참동계주』의 인용문을 검토해 봄으로써 알 수 있다. 두 인용문에서 사용된 ‘태역’, ‘홍몽’, ‘혼륜’에 대한 개념이 서로 다르다. 원래 중국 전통사상에서 우주의 본원을 나타낸 말에는 ‘도’, ‘무’, ‘태극’, ‘무극’, ‘원기’, ‘역’, ‘현’, ‘태일’, ‘태화’, ‘홍몽’, ‘혼륜’ 등 여러 가지 용어들이 있으며, 이들은 각각 도가, 유가, 불가, 묵가 등 사상적 배경에 연원하고 있다. 위의 용어 중 ‘도’, ‘무’, ‘현’, ‘홍몽’, ‘혼륜’ 등은 도가사상, ‘역’, ‘태극’, ‘태화’ 등은 유가사상에서 연원 되었다. ‘홍몽’은 『장자』 「在宥篇」, ‘혼륜’은 『노자』와 『장자』에 나오는 말로서<sup>18</sup> 모두 도가에서 사용한 것이며, ‘역’은 『주역』에서 나온 것으로<sup>19</sup> 유가에서 주로 사용하였다. 그런데 진현미는 도가용어인 ‘홍몽’을 『역』 「繫辭傳」의 ‘역에는 태극이 있다.[易有太極(즉 태극이 분화되지 않은 상태)]’을 분화시켜 태역과 태극으로 나누고 태역은 ‘홍몽’, 태극은 ‘혼륜’으로 대칭 시켰다. 그러나 원래 『역』에서는 ‘역’과 ‘태극’이 나누어져 있는 둘이 아닌 하나이며, 또한 도가에서는 ‘홍몽’과 ‘혼륜’을 다른 용어가 아닌 같은 용어로 사용하였다. 태역과 태극을 나누기 시작한 것은 緯書부터인데 같은 易緯系統의 『乾鑿度』가 그 연원이다. 『건곤착도』의 내용에는 양자의 구별뿐만 아니라 위의 인용문들도 함께 실려 있다. 이러한 『건곤착도』의 관점은 『노자』 40장의 “유는 무에서 나온다”라는 ‘무’와 『주역』 「계사전」의 “역에는 태극이 있다”의 ‘역’을 연결시키려는 ‘易道合一思想’에서 나온 것이다.

이러한 사상은 오늘날 동서의학의 병명이나 용어를 대조시키는 것과 같은 것으로 여기에는 무리가 따를 수밖에 없다. 즉 『건착도』에서는 ‘태역’을 ‘기·형·질이 갖추어 있으면서 아직 분화되지 않은 상태’라고 정의하고 이를 ‘혼륜’과 대칭 시켰다. 그러나 『참동계주』에서는 ‘홍몽’을 ‘태

<sup>16</sup> “於是仲尼讚鴻蒙”

<sup>17</sup> 『參同契註』, 形氣未具曰鴻蒙 具而未離曰混淪易曰易有太極是生兩儀 易有鴻蒙也 太極有混淪也 乾坤者太極之變也 合之謂太極 分之謂乾坤 故合乾坤而言之 謂之混淪分乾坤而言之 謂之天地

<sup>18</sup> 混淪이란 말은 『老子』 25 章 “한 물건이 혼연하게 이루어져 천지보다 앞서 존재하였다”(有物混成 先天地生)와 『莊子』 「應帝王」의 ‘混沌’, 「天地」의 ‘混冥’, 「繕性」의 ‘ 혼황 또는 混芒’ 등의 표현에서 나온 것이다.

<sup>19</sup> 『周易』 「繫辭傳」의 “易有太極 是生兩儀”에서 나왔다.

역'과 대칭시키고 홍몽을 '形氣가 갖추어지지 않은 때'라고 하였다. 그러면 용어 사용과 개념상에 모순이 발생한다. '기·형·질이 갖추어 있으면서 아직 나누어지지 않은 상태'(『건축도』, 혼륜의 태역)와 '형기가 갖추어지지 않은 상태'(『참동계주』, 홍몽의 태역)는 서로 다르기 때문이다. 그런데 허준이 인용한 『건축도』에는 태역을 '아직 기가 나타나지 않은 상태'라고 하면서 나타나지는 않았지만 '기·형·질을 갖추고 있는 상태'라 하여 태역을 실존적 존재로 본 것이다. 이것은 다시 말해 노자의 '유가 무에서 나온다'는 '무'를 허무가 아닌 실재로 인식하고, 이는 단지 감각적으로 인식할 수 없을 뿐이라고 한 것과 같다. 그러나 이 태역을 '아직 기가 나타나지 않은 상태'로 보면 『참동계주』의 '形氣가 갖추어지지 않은 상태'와 모순이 없다.

허준이 『건축도』에서 '기·형·질이 모두 갖추어져 분화되지 않은 상태'를 빼고 『참동계주』의 '형기가 갖추어지지 않은 상태'를 인용한 것은 '태역'을 물질적 실체가 아닌 정신적 실체로 보고 생명의 기원을 '태역'에 둔 것이며, 또한 이러한 자기의 주장을 펴는데 있어서 논리적 모순을 제거하려는데 있다고 생각된다. 즉 허준은 『노자』의 '무'와 『주역』의 '역'을 결합시켜 제3의 또다른 '우주 본원 개념'을 창출하고자 했다. 그 방법으로 그는 도가계열이면서도 순수도가 아니고 또한 유가계열도 아닌 반유가적 계통의 緯書인 『건축도』에서 '태역'이란 용어를 빌렸던 것이다. 그러나 원래 『건축도』의 '태역'의 뜻은 '기·형·질이 모두 갖추어져 분화되지 않은 상태'로 이는 물질적 개념이다. 노자는 “도가 하나를 낳고, 하나가 둘을 낳고, 둘이 셋을 낳고, 셋이 만물을 낳았다”<sup>20</sup>고 하여 '도'를 만물(생명)의 근원이며 우주의 근원이라 하였고, 또 “천하의 만물은 有에서 생겨났고, 유는 無에서 생겨났다”<sup>21</sup>고 했다. 여기서 '유'는 앞의 글 중에서의 '하나'·'둘'·'셋'을 가리키며, '무'는 道에 해당한다. '셋'은 '유'이며, '셋이 만물을 낳는다'고 하였으므로 '유'는 '만물의 어머니'가 된다.<sup>22</sup> '도'는 '무'이며 '천지가 생기기 전에 있었다'고 하였으므로 '무'는 '천지의 시작'이다.<sup>23</sup> 따라서 도가 우주만물을 낳은 것이다. 곧 “무 가운데서 유가 생겨난다”고 한 다든지, 혹은 “무에서 유가 생겨난다”고 한 것이다.<sup>24</sup> 그러나 여기서 '도'는 물질적 실체도 가지고 있지 않으며 내용도 포함하지 않는다. 결국 노자의 '도'는 우주의 변화를 설명하는 본체이다. 노자는 하나의 정신적 실체인 도를 우주의 유일한 본원이라고 파악하고 있다. 도는 스스로 그러하여 아무런 작위도 없으며[自然無爲], 어떠한 의사도 없는 것으로 모든 사물의 총체적인 법칙이며 원리라고 노자가 본 것이다. 노자의 도일원론은 중국역사상 최초의 무신론적인 철학체계이다<sup>25</sup>. 그러므로 『건축도』의 '태역'의 개념은 '도' 또는 '무'의 개념과 다르다. 그런데 허준이 『건축도』를 빌리면서도 태역의 뜻을 '형기가 갖추어지지 않은 상태'로 따른 것은 그의 생명관이 도가

<sup>20</sup> 『老子』 42 章, “道生一, 一生二, 二生三, 三生萬物”

<sup>21</sup> 『老子』 40 章, “天下萬物生于有, 有生于無”

<sup>22</sup> 『老子』 1 章, “萬物之母”

<sup>23</sup> 『老子』 25 章, “先天地之生 天地之始”

<sup>24</sup> 東漢 張衡, 『靈憲』, “道根 概念既建, 自無生有”(『後漢書』「天文誌上」劉昭注引)

<sup>25</sup> 張岱年, 『中國哲學發微』, 山西人民出版社, p.339, 1981.

사상에 연원한 것이라고 볼 수 있다. 그리고 태역 다음단계로 태초→태시→태소의 발생과정을 제시하면서 태초를 ‘氣’가 나타날 때, 태시를 ‘形’이 나타날 때, 태소를 ‘質’이 나타날 때라고 하였다. 그런데 이 과정에서 태역을 ‘도’, 태초를 ‘하나’, 태시를 ‘둘’, 태소를 ‘셋’으로 보고 태역을 ‘무’, 태초, 태시, 태소를 ‘유’로 환원하면 이는 노자의 도일원론 체계가 된다.

한편 태초를 ‘기가 나타날 때’라고 개념화하고 기를 생명의 시발로 한 것은 당시 우주의 기원이나 생명의 기원을 원기(元氣)로 본 원기일원론(元氣一元論)사상을 도입한 것으로 생각된다. 그렇다면 허준은 태역을 도·무의 자리에 놓고 이를 정신적 실체로 본 것이며, 태초, 태시, 태소를 유의 자리에 놓으면서 기·형·질을 물질적 요소로 본 것이 아닌지? 즉, 허준은 생명의 발생을 정신(마음)에서 기·정(형·질)의 과정으로 보았다. 따라서 허준은 생명을 정신(마음)과 육체의 결합으로 보고 이 둘을 연결시켜주는 것을 ‘기’라고 보았으며, 생명구성 요소인 정·기·신 3요소가 생명활동의 요소가 된다고 하였다.

그러면 이러한 생명과정은 진화인가? 창조인가? 이 문제에 대한 허준의 언급은 없다. 다만 『주역』이나 『노자』의 우주기원론이 모두 생명의 기원을 ‘흐르는 시간’속에서 인식하고 있다. 흐르고 있다는 것은 그 흐르고 있는 어느 한 부분이 지금 현재 지나가고 있을 때 그 흐르고 있는 것의 또 다른 부분은 결코 동시에 나타날 수 없음을 의미하는 것이다. 따라서 이러한 시간은 ‘창조적 시간’으로 베르그송의 ‘생명적 과정’(unprocessus vital)과도 같다<sup>26</sup>. 결국 허준의 생명과정은 창조적 진화이다. 그러나 허준이 생명을 흐르는 과정의 진화로 보면서도 직선적 생명활동이 아닌 순환적 생명활동으로 보았다. 결국 허준은 기의 시작인 태초를 생명의 기원으로 받아들이면서 ‘무’또는 ‘도’에 해당하는 태역이라는 근원자를 설정하여 생명을 정신과 물질의 결정체라 보았으며, 이들은 기라는 중개자에 의해 서로 그물처럼 연결되어 하나의 장(場)의 체계를 이루면서 끊임없이 순환하는 것으로 본 것이다. 그는 자기의 이러한 견해를 주장하기 위해 유가의 ‘易’, 도가의 ‘도’, ‘무’의 개념을 융합하려 하였다.<sup>27</sup> ‘太易’은 시간적 개념이고, ‘홍몽’, ‘혼륜’은 형태적, 공간적 개념이다. 따라서 허준의 생명관은 시간과 공간의 인식이다. 그러나 여기서 제기되는 것이 왜 이러한 이론들을 당시 허준이 살았던 16세기 철학사상인 성리학을 인용하여 설명하지 않았나 하는 것이다. 그러나 이 문제는 이 논문의 주제가 아니므로 사상사적 측면에 따로 다루기로 하겠다.

### Ⅲ. 『동의보감』의 정·기·신 생명론 - 생명의 탄생과 성장

<sup>26</sup> 차건희, 「베르그송의 시간과 생명의 드라마」, 『과학사상』 제 17 호, 범양사, pp.96-116, 1996.

<sup>27</sup> 실제 『동의보감』에서는 ‘도’, ‘무’의 용어를 쓰지 않고 위서의 ‘홍몽’, ‘혼륜’을 사용하였는데, 이들은 노자나 장자에서 연유되었다.

이 장에서는 사람의 몸을 구성하는 三寶라는 精·氣·神을 바탕으로 한 생명론에 대한 논의를 진행하고자 한다. 정·기·신이란 생명의 세 가지 구성 요소로써 인간의 생명을 유지하는 근원적인 것이라 볼 수 있다. 그러나 『동의보감』 이전의 조선 丹學派에게는 이러한 정기신론이 정리되어 나타나지 않고 있었다. 鄭璣의 『北窓秘訣』에서도 『推南子』의 形·氣·神의 관념으로 표현되어 있다. 그러나 형·기·신은 정기신론의 기초가 되었다고 한다. 의학에서 말하는 정기신론은 內丹사상과는 다소 차이가 있는데, 의학에서는 臟腑를 결합한 정기신을 말하고 있고, 氣功養生의 측면에서는 장부와 연관되어 있지만 정기신을 위주로 말한 특징이 있다.<sup>28</sup>

『동의보감』에 보이는 정기신론도 송대의 內丹思想과 『黃帝內經』 등 의학적인 정기신이 아울러 논의되고 있다. 張伯端의 『金丹四百字序』는 정기신을 선천과 후천으로 구별하여 말하는데, 先天精(元精), 後天精(交感精), 先天氣(元氣)-後天氣(呼吸氣), 先天神(元神)-後天(慾神)으로 구분된다. 교감정은 性交시 누설되는 남자의 정액, 호흡기는 호흡을 통하여 얻는 氣, 慾神은 심적 활동을 뜻한다. 그리고 元精은 무형한 생명의 원동력을, 元氣는 생명의 흐름을 元神은 시공간을 넘어선 자유자재한 정신적 광명을 뜻한다. 先後天論에 대한 견해를 바탕으로 정기신은 생명의 구성요소이자 우주생성의 차원으로까지 승화된 것이다. 지금부터는 『동의보감』에서는 생명 탄생과 성장에 대해 어떻게 이해하고 있는지를 먼저 살펴보기로 한다.

사람은 어떻게 태어날까? 『내경』에서는 남녀의 交媾으로 남자의 陽精과 여자의 陰精이 서로 합쳐서 이 합쳐진 精(수정체)이 胞(자궁)속에 있으면서 엄마로부터 하늘의 기(天氣: 대기 중의 산소)와 땅의 기(地氣: 땅속에서 나온 곡식)를 받아 태중에서 자란 뒤 10개월이 되면 출생한다 하였다. 그러면 사람은 精과 氣만 가지고 있으면 생명활동을 할 수 있을까? 그렇지 않다. 생명활동에는 神이 있어야 한다. 여기서 신이란 귀신이나 신령과 같은 신비적 개념이 아닌 정신활동이나 의식을 의미한다. 그러면 이러한 신은 어디서 나오는 것일까? 이에 대해 『동의보감』에서는 『素問』 「天元紀大論」의 “만물의 생을 化라 하고, 사물의 발전이 극에 달했을 때 일어나는 현상을 變이라 하여 헤아리기 어려운 음양의 변화를 신이라 한다”<sup>29</sup>를 인용하여 정신작용 및 의식이 예측하기 어려운 음양작용에 의해 생긴다고 하였다. 이는 인간의 생명이 남녀의 단순한 精液(hormone)의 결합체로서만이 존재하는 것이 아니라 거기에는 헤아릴 수 없는 음양의 변화가 일어나 물질을 초월한 생명이 존재한다는 뜻이다. 또 남녀의 음양관계를 ‘神’<sup>30</sup>이라 하여 남녀의 교합으로 이루어진 受精體에는 반드시 부모의 ‘神氣(유전정보)’가 들어있어 하나의 수정체인 물질이 생명체가 된다 하였고, 또 『소문』 「五常正大論」의 “가운데[中]에 근본 한 것을 神機라 하니 신이 사라지면 生氣가 그친다. 밖[外]에 근본 한 것을 氣立이라 하니 기의 정상운동이 멈추면 생

<sup>28</sup> 劉長林外, 『易學與養生』, 沈陽出版社, 1997, p.131.

<sup>29</sup> 『素問』 「天元紀大論」, “物生謂之化, 物極謂之變, 陰陽不測, 謂之神”

<sup>30</sup> 『素問』 「陰陽應象大論」, “陰陽相搏謂之神”

化의 機가 끊어진다”<sup>31</sup>를 인용하여 사람은 생명의 내재적 근본인 神과 외재적 요소인 氣에 의해 생명을 유지한다 하였다. 그러므로 사람은 이러한 神機의 기능을 상실하면 생명활동이 정지되어 생명을 잃게 된다. 현대 생물학에서는 물질에서 생명이 나오는 것을 ‘물질의 초월성’이라 하여 생명을 물질과 물질의 고차적 관계로 보고 있다.<sup>32</sup> 『동의보감』에서는 기능과 현상의 물질적 기초를 精, 동력을 氣, 주재자를 神으로 설정하여 이러한 정·기·신의相生相制의 관계에 의해 물질, 기능, 현상의 상호관련성과 불가분의 통일성을 표현하였는데, 여기서 신이란 물질과 기능을 바탕으로 하여 일어나는 모든 생명활동 현상의 精華를 가리킨다. 그러므로 精氣가 충족하면 神旺하고, 精氣가 쇠하면 神怯하게 된다. 이상에서 살펴 볼 때 『동의보감』에서는 생명의 원천을 精으로 보았으나 이 정에는 기가 있어 결국 생명은 기에 의해 나온다고 보았으며, 또한 이 기는 우주에 충만하여 기질에 따라 集散하여 신과 함께 나타난다고 보았다.

태중 속의 수정체는 어떻게 자랄까? 『淮南子』 「精神訓」에서는 태아의 발생과정을 다음과 같이 기술하였다.

첫 달에는 기름 같이 엉기고, 두 달째에는 부풀어 오르고, 석 달째에는 태아의 모양이 갖춰지고, 넷 달째에는 살갗이 생기고, 다섯째 달에는 힘살이 생기고, 여섯 달째에는 뼈가 생기고, 일곱 달째에는 사람의 모양이 갖춰지고, 여덟 달째에는 움직이고, 아홉 달째에는 몹시 보채며, 열 달만에 태어난다. 이렇게 하여 몸의 형체가 이뤄지고 오장이 갖춰지게 된다.<sup>33</sup>

또한 『동의보감』에서는 태아의 발육과정에 대해 『성혜방(聖惠方)』과 「상양자(上陽子)」의 말을 인용하였다. 먼저 『성혜방(聖惠方)』을 살펴보자.

천지의 정기는 만물의 형체가 된다. 아버지의 정기는 魄이 되고 어머니의 정기는 魂이 된다. 임신한 지 한 달이 되면 그 태가 졸인 소젖 같고, 두 달이 되면 추리얼매만 하다. 석 달이 되면 사람의 형태를 이루고, 넷 달이 되면 남녀가 구별된다. 다섯 달이 되면 뼈와 힘줄이 생기고, 여섯 달이 되면 터력이 생기며, 일곱 달이 되면 魄이 작용하고 오른 손을 움직인다. 여덟 달이 되면 모든 것이 갖추어짐과 함께 어머니에게서 떨어져 해산하게 된다. 좀 지나서 낳은 아이는 잘 살면서 오래 살고, 달

<sup>31</sup> 『素問』 「五常正大論」, “根于中者, 命曰神機, 神去則機息, 根于外者, 名曰氣立, 氣止則化絕”

<sup>32</sup> 『과학사상』 제 7 호(범양사, 1993) 특집, ‘생명이란 무엇인가’의 대담 중 p.34 의 서정선의 말을 참고 할 것.

<sup>33</sup> 『淮南子』 「精神訓」, “故曰, 一月而膏, 二月而肤, 三月而胎, 四月而肌, 五月而筋, 六月而骨, 七月而成, 八月而動, 九月而躁, 十月而生, 形體以成, 五臟及形”

이 차기 전에 낳으면 가난하게 살면서 일찍 죽는다.<sup>34</sup>

그리고 「상양자」를 인용하여 다음과 같이 말하였다.

사람은 처음 기를 받을 때에 9일이 되면 음양이 정해지고, 49일이 되면 먼저 태가 생긴다. 그 후 7일 만에 한 번씩 변하기 때문에 만 306일이나 296일이 되어 낳은 아이는 상등품이 되고, 296일이나 266일이 되어 낳은 아이는 중등품이 되며, 256일이나 246일이 되어 낳은 아이는 하등품이 된다. 대체로 天干인 甲은 반드시 己와 합쳐져서 곧 낳게 되고 地支인 丑은 반드시 子와 합쳐야 곧 자란다. 또한 천지의 덕이 합치지 않고서는 사람이 생겨나지 못한다. 그러므로 9달이 되면 의식이 생겨나고 기가 가득 차서 태아가 자란다. 또한 태아가 10달 동안 胎속에 있다가 천지의 덕이 기와 합친 다음 이라야 나오게 된다.<sup>35</sup>

이상의 문헌으로 볼 때 『동의보감』에서는 생명의 근원을 精, 생명활동은 정·기·신의 상호작용으로 이루어진다고 보았으며, 수정체인 정은 자궁 속에서 모체로부터 天氣와 地氣를 받아 발육한다고 인식하였다. 그러면 어머니 뱃속의 열 달은 어떤 의미를 갖고 있는 것일까? 일반적으로 사람의 나이를 생물학적으로 계산하여 어머니 뱃속으로부터 나온 것을 기준으로 추산한다. 그러나 우리의 나이는 우주의 생성과 함께 한다. 우주가 생기면서 지구가 생긴 것이 45억 년 전이라고 한다. 그 후 지구에서 생물이 생긴 것이 10억 년 후인 35억 년이고, 생물이 진화하여 지금의 사람으로 된 것은 불과 4,5만년이라고 한다.<sup>36</sup> 그러면 사람은 이 지구상에 나타난 역사가 불과 얼마 안되지만 지구의 탄생과 함께 진화된 결정체이다. 그러므로 모태 속에서 10달 동안의 태아의 발육은 45억 년 동안의 진화과정을 축소한 시간이다. 따라서 우리 인간에게는 45억 년 전부터 지금까지 비밀스러운 많은 정보들이 입력되어 저장되어 있다. 『동의보감』에서는 이를 ‘眞氣’ 또는 ‘精氣’라 하였으니 이 기에는 많은 정보가 들어있다.

#### IV. 『동의보감』의 鍊丹論 - 몸의 구조와 생명활동

<sup>34</sup> 『聖惠方』, “天地之精氣化萬物之形 父之精氣爲魂 母之精氣爲魄一月懷其胎如酪 二月成其果而 果李相似 三月有形像 四月男女分 五月筋骨成 六月鬢髮生 七月遊其魂而能動右手 八月遊其魄而能動左手九月三轉身 十月滿足母子分 解其中有延月而生者富貴而壽 有月不足者 貧賤而夭”

<sup>35</sup> 『上陽子』, “人初受氣也 九日而陰陽大定 四十九日而始胎 然後七日而一變 故滿三百有六日者 滿二百九十六日者 皆上器也 有二百八十六日者 二百六十六日者 中器也 有二百五十六日者 二百六十六日者 下器也 蓋天干甲必合己而方生 地支丑必合子而方育 自非天地合德則人必不生也 故云九月神布氣滿而胎完亦云十月懷胎也 此天地之德合於氣而後生也”

<sup>36</sup> 와다다케시 지음, 박현렬 옮김, 『지구환경론』, 예경, 1992, pp.11-22 참고.

『동의보감』에서는 精氣라는 매개를 통하여 인간과 천지는 서로 상응하는 구조로 먼저 파악한다. 「內景篇」에서는 唐代的 道士이자 醫師인 孫思邈의 말을 빌려 다음과 같이 말한다.

孫真人이 말하기를 천지 내에서 사람이 가장 신령스럽고 귀한 존재라 하였으니 머리가 둥근 것은 하늘을 닮은 것이고, 발의 모양은 땅을 닮은 것이다. 하늘에는 사시가 있고 사람은 사지가 있으며, 하늘에는 오행이 있고 사람은 오장이 있다. 하늘에는 穴極이 있고 사람은 穴府가 있으며, 하늘에는 八風이 있고 사람은 八節이 있다. 사람에게는 八節이 있다. 하늘에는 九星이 있고, 사람에게는 九竅가 있다. 하늘에는 十二時가 있으며, 사람에게는 十二經脈이 있다. 하늘에는 二十四氣가 있고, 사람에게는 二十四俞가 있다. 하늘에는 365도가 있고, 사람에게는 365骨節이 있다. 하늘에는 日月이 있으며, 사람에게는 眼目이 있다. 하늘에는 晝夜가 있고, 사람에게는 寤寐가 있다. 하늘에는 雷電이 있으며, 사람에게는 喜怒가 있다. 하늘에는 雨露가 있고, 사람에게는 涕泣이 있다. 하늘에는 陰陽이 있으며, 사람에게는 寒熱이 있다. 땅에는 泉水가 있고, 사람에게는 血脈이 있다. 땅에는 草木이 있으며, 사람에게는 毛髮이 있다. 땅에는 金石이 있고, 사람에게는 牙齒가 있으니, 이러한 모든 성품은 四大五常이 假合되어 형성된 것이다.<sup>37</sup>

인간의 신체적인 구조와 천지자연의 구조가 형상적으로 서로 대응하고 있다는 것을 볼 수 있다. 여기에서 한 걸음 더 나아가면 天人이 형상적인 상응에 그치지 않고 생리적인 현상과 자연 현상의 대응을 들 수 있다. 이를 의학에서는 '五運大氣'의 변화를 규율화한 運氣學으로 드러내고, 천지자연과 상응하는 내단적인 모습으로 나타나기도 한다.

『동의보감』에서 허준은 인간생명의 원천을 정·기·신의 3요소로 보고 이 3요소는 오장육부와 함께 유형한 육체의 구조를 움직이는 근원적 요소로 보았다. 「內景篇」 「身形」에서 「悟眞篇註」의 말을 인용하여 다음과 같이 언급하고 있다.

사람의 몸은 천지의 秀氣를 稟賦받아 생겨나고 음양에 의탁하여 형성되기 때문에 일신 가운데서 정기신이 중심이 된다. 신은 기에서 나오고, 기는 정에서 나온다. 그러므로 참된 도를 수련하는 사람이 몸을 닦는 길은 정기신 셋의 단련을 벗어나지 아니 한다.<sup>38</sup>

또 「仙經」의 말을 다음과 같이 인용하였다.

<sup>37</sup> 『東醫寶鑑』 「內景篇」 「身形藏府圖」, 孫真人曰 天地之內 以人爲貴 頭圓象天 足方象地 天有四時 人有四肢 天有五行 人有五藏 天有六極 人有六府 天有八風 人有八節 天有九星 人有九竅 天有十二時 人有十二經脈 天有二十四氣 人有二十四俞 天有三百六十五度 人有三百六十五骨節 天有日月 人有眼目 天有晝夜 人有寤寐 天有雷電 人有喜怒 天有雨露 人有涕泣 天有陰陽 人有寒熱 地有泉水 人有血脈 地有草木 人有毛髮 地有金石 人有牙齒皆稟 四大五常 假合成形.

<sup>38</sup> 『悟眞篇註』, 人之一身稟天地之秀氣而有生 託陰陽陶鑄而成形故一身之中 以精氣神爲主 神生於氣 氣生於精 故修真之士 若執己身而修之 無過煉治 精氣神 三物而已.

뇌는 髓海로서 上丹田이요, 심은 絳宮으로서 中丹田이다. 하단전은 정을 간직하는 곳, 중단전은 신을 간직하는 곳, 상단전은 기를 간직하는 곳이다.”<sup>39</sup>

그리고 象川의 말을 인용하여 다음과 같이 말하였다.

“정이 기를 낳고, 기가 신을 낳으니 한 몸을 보존하는 데는 이보다 더 중요한 것이 없다. 양생함에는 무엇보다도 정을 중히 여겨야 한다. 정이 가득하면 기가 활발하며, 기가 활발하면 신이 왕성하다. 신이 왕성하면 몸이 건강하고 몸이 건강하면 병이 적다.”<sup>40</sup>

그는 정기신을 생명의 3요소로 보았다. 그러나 정·기·신의 래원(來源) 부위에 대해 『오진편주』에서는 ‘신은 기에서 발생하고, 기는 정에서 발생한다(神生於氣, 氣生於精)’라고 하여, 정(精; 下丹田)→기(氣; 中丹田)→신(神; 上丹田)의 순서로 보았고, 象川 역시 ‘정은 기를 발생하고, 기는 신을 발생한다(精能生氣, 氣能生神)’라 하여 하단전의 정으로부터 기가 나와 중단전의 기를 통하여 상단전에서는 신이 발생한다고 하였으며, 『선경』에서는 하단전인 배꼽아래 3촌 부위에서는 정이, 중단전인 심의 絳宮부위에서는 신이, 상단전인 뇌의 髓海부위에서는 기가 발생한다 하여 『오진편주』 및 象川의 말과는 서로 다른 견해를 보이고 있다. 그러나 『동의보감』에서는 인체의 생명 구성요소를 정·기·신의 3요소로 보았는데, 이 3요소는 각각 따로 분리되어 존재하는 것이 아니라 상호의존 속에서 기의 양태로 나타나며 이때 정신과 육체를 2원적 요소의 결합이 아닌 기를 중심으로 한 일원적 관점에서 관찰한 점은 모두 동일하다. 또, 그는 인체의 구조를 內景篇에서는 다음과 같이 말하고 있다.

사람의 몸은 안으로 5장6부가 있고, 밖으로는 근(筋).골(骨).기(肌).육(肉).혈맥(血脈).피부(皮膚)가 있어 형체를 구성하였는데, 정·기·신이 장부백체(臟腑百體)의 주인이 되어 이를 주관한다.<sup>41</sup>

그는 또 『동의보감』 맨 앞에 『身形臟腑圖』를 그려 넣어 인체의 구조와 생리를 설명하였으며, 3관(三關)과 泥丸宮을 표시하여 인신의 정기활동(생명활동)을 설명하였는데 여기서 3관은 玉枕關, 轆轤關, 尾閭關으로 정기가 오르내리는 길이며, 니환궁은 뇌의 9궁중의 하나로 혼백이 드나드는

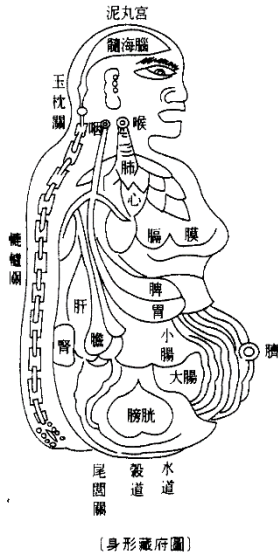
<sup>39</sup> 『仙經』, “腦爲髓海 上丹田 心爲絳宮 中丹田 臍下三寸爲 下丹田下丹田藏精之府也 中丹田藏神之府也 上丹田藏氣之府也”

<sup>40</sup> 象川翁曰 “精能生氣 氣能生神 營衛一身 莫大於此 此養生之士 先保其精 精滿則氣壯 氣壯則神旺 神旺則身建 身建而少病“

<sup>41</sup> 『東醫寶鑑』 「集例」, “人身內有五臟六腑 外有筋骨 肌肉血脉 皮膚以成其形 而精氣神 又爲臟腑百體之主”



구멍이 여기에 있다.<sup>42</sup> 이 그림에는 『동의보감』의 도교적 경향성과 아울러 氣가 인 체를 두루 흐르는 존재로 묘사되어 있다. 즉 정기의 흐름을 따라 인체의 모든 기관이 유기적인 관련성을 맺고 있음을 보여주는 것이다. 여기에 관련하여 본문에서도 언급하고 있는데, 우선 『仙經』의 주장을 빌어 다음과 같이 말하고 있다.



“등 뒤에는 3關이 있는데, 뇌 뒤에 있는 것을 玉枕關이라고 하고, 등골뼈 뒤에 있는 것을 轆轤關이라고 하며, 水·火가 만나는 곳을 尾閭宮이라고 한다. 모두 정기가 오르내리고 왕래하는 길이다. 이것은 마치 북두칠성의 자루가 한 바퀴 돌 때와 같아서 위아래로 순환하는 것이 은하수가 북두칠성을 따라 도는 것과 같다”<sup>43</sup>

『仙經』이 어떠한 책을 지칭하는 것인지는 분명하지 않으나 도교 계통의 서적임은 분명한 듯하다. 즉 옥침관, 녹로관, 미려궁의 통로를 통하여 생명의 기운인 形氣가 회통하는 것으로 서술하고 있다. 도교에서는 인체의 중심을 三關이라고 하는데, 「身形藏府圖」에서 언급한 것은 後三關으로 鍊丹道路라고도 한다. 內丹術은 정기가 3관을 통하여 끊임없이 순환하여 건강을 유지하는 생명운동으로 우선 하단전에 호흡과 의식을 집중해 精 즉 丹을 만들고, 그 단을 기로 변화[煉精化氣] 시켜 督脈을 거쳐 위로 올라가 상단전에 이르게 하고 이어 任脈을 따라 아래로 내려가게 하는 데 그 사이에 기는 정으로[煉氣生精] 변하여 하단전에 쌓이게 된다.<sup>44</sup> 그러므로 3관은 정기가 오르내리는 길로 사람의 몸은 기혈이 이 3관을 통하여 밤낮 없이 쉬지 않고 돌아갈 때 건강을 유지하게 된다.

『동의보감』에서는 元代的 儒醫 李鵬飛의 『三元延壽參贊書』를 인용하여 사람의 생노병사를 氣의 消息으로 설명하고 있다.

『延壽書』에 이르기를, “사람은 만물 중에 신령한 존재이며, 수명은 본래 43, 200여 일[곧 120살이다. 『홍범』에서는 ‘수명은 120살이다’라 하였다]이다. 元陽의 眞氣는 무게가 384수[1근이다]이고 안으로 는 건괘에 상응하는데, 건괘는 純陽의 괘이다. 사람이 밤낮으로 움직이며 기를 내보내어 원기를 잃게 되는데, 천수를 채우지 못한 채로 六陽이 모두 다하게 되면 순전히 음만 남게 되어 죽기가 쉽다.”

<sup>42</sup> 『東醫寶鑑』 「內景篇」 卷之四 ‘頭有九宮門’, “問泥丸宮 正在何處答曰頭有九宮中曰泥丸九宮羅…列 七竅應透泥丸之宮 魂魄之穴也.

<sup>43</sup> 『東醫寶鑑』 「內景篇」 「身形」, 仙經曰 背後有三關 腦後曰玉枕關 夾脊曰轆轤關 水火之際曰尾閭關 皆精氣升降往來之道路也 若得斗柄之機斡運.

<sup>44</sup> 정우열, 「『東醫寶鑑』의 身形臟腑圖와 許浚의 醫學思想」, 『龜巖學報』 제 4 호, 龜巖學會, pp.59-79, 1996.

라고 하였다.<sup>45</sup>

卦의 消息으로 인간 생명의 생사를 설명하고 있는 부분이다. 가장 건강한 상태를 乾卦의 純陽의 상태로 보고 점차 소멸되어 坤卦의 純陰에 이르러 죽음에 이른다는 뜻이다. 이는 『周易參同契』 등에서 보이는 氣의 消息의 관점으로 病理현상을 파악한 것이다. 물론 漢代 象數易學에도 담겨져 있는 내용이고, 여러 內丹 서적에서도 나타난 부분이다. 「내경편」에서는 아울러 인생의 대세를 64괘의 陰陽消息으로 파악하기도 한다.<sup>46</sup>

『伏羲六十四卦圖圖』에서 인생의 시작을 復卦로 보고 인생의 종말을 坤卦로 보아 64괘의 陰陽消息의 관점으로 인생의 64년을 살펴보는 경우인데 明代의 張介賓의 『類經府翼』에 잘 서술되어 있다.

이어 『동의보감』에서는 南宗의 陳楠의 『翠虛篇』을 인용하여 3관을 설명한다.

『취허편』에 이르기를, “돌우고 단련한지 얼마 안 되어 하나의 기가 미미하게 삼관을 통한다. 삼관을 통하는 기는 다함이 없으니 한줄기 흰 맥이 니환궁에 모인다. 니환궁 위에는 紫金鼎이요, 자금정 속에 한 덩이 紫金團이 있다. 침으로 변하여 입으로 흘러드니 향긋하고 맑은 기 혀끝에 녹아든다”고 하였다.<sup>47</sup>

온 몸을 흘러 다니는 정기의 흐름을 內丹과 연관하여 노래한 것으로 보인다. 이 중 주목할 것은 니환궁이라는 것인데, 이는 『黃庭經』 등의 도교적인 관점을 수용한 것으로 보이며 여타의 의서에서는 찾아보기 힘든 부분이다. 『황정경』 제7장에 보면 “腦의 神은 精根이요, 그 字는 니환이다”라고 하고 있다. 이 장에서는 인간의 두뇌와 百節에 神들이 있다고 말하고, 얼굴과 머리에 거주하는 體內神의 명칭을 소개하고 있다. 이 중 니환은 九眞으로 나누어지는데, 각기 한 치 크기의 방에서 거주한다. 存神을 통하여 이들의 生氣를 보존하는 것이 불사에 이르는 방법이라고 한다. 『東醫寶鑑』 「外形篇」에서는 니환에 대해 다음과 같이 묘사하고 있다. “天谷의 元神은 본래의 眞氣를 지킨다”고 하여 뇌의 역할을 강조하고 있다. 이어 『황정경』의 九眞(九宮의 神)을 설명하면서 가운데 것을 泥丸宮이라고하여 魂魄이 드나드는 구멍이라고 하였다.<sup>48</sup>

이러한 『동의보감』이 의학과 도교를 회통적으로 파악하고자 하는 『황정경』의 논의를 빌어

<sup>45</sup> 『東醫寶鑑』 「內景篇」 「身形」, 延壽書曰 人者物之靈也 壽本四萬三千二百餘日[卽一百二十歲 洪範曰 壽百二十歲] 元陽眞氣 本重三百八十四銖[一斤也] 內應乎乾 乾者 純陽之卦也 人晝夜動作施泄 散失元氣 不滿天壽 至六陽俱盡 卽是全陰之人易死也.

<sup>46</sup> 『東醫寶鑑』 「內景篇」 「身形」 ‘學道無早晚’ 조 참조.

<sup>47</sup> 『東醫寶鑑』 「內景篇」 「身形」, 翠虛篇曰 採之煉之未片餉 一氣眇眇通三關 三關來往氣無窮 一道白脈朝泥丸 泥丸之上紫金鼎 鼎中一塊紫金團 化爲玉漿流入口 香恬清爽遍舌端.

<sup>48</sup> 『東醫寶鑑』 「外形篇」 ‘頭有九宮’ 참조

體內神의 관념으로 인체를 설명하려는 태도는 인체를 정·기·신으로 표현되는 계기를 마련해 준다. 단순하게 인격적 ‘神’으로 묘사된 것이 아니라 어떠한 정신적인 작용도 기의 흐름 속에서 파악될 수 있음을 보여준 것이다. 이는 외부에서 존송받던 神의 존재가 인체의 내부로 들어와 외부 자연의 신들과 상응한다는 의미는 신비적으로만 해석하여서는 안된다. 神物을 보존하고 생각하는 것이 한결같다는 의미인 ‘存思’를 통하여 우주 만물과 상응하는 인간 생명을 보존하고, 자유자재한 자연의 상태로 회복하고자 한 것이다.

## V. 나오는 말

이상에서 살펴보았듯이 『동의보감』에서 허준은 인간생명의 기원을 太易, 太初, 太始, 太素의 진화과정으로 보고 태역을 道·無의 자리에 놓고 이를 정신적 실체로 보았으며 태초, 태시, 태소를 有의 자리에 놓으면서 氣·形·質의 과정으로 보았다. 따라서 허준은 생명을 정신과 육체의 결합으로 보고 이들을 연결시켜주는 고리를 ‘기’라고 보았으며, 생명 구성요소인 정·기·신의 3요소가 생명활동의 원동력이 된다고 하였다. 여기서 精은 남녀의 교합으로 남자의 陽精(정자)과 여자의 陰精(난자)이 서로 합쳐서 결합된 수정체를 말하는 것으로 이는 天氣와 地氣에 의해 성장하며 또한 이 精은 단순한 물질만이 아닌 부모의 ‘神氣’가 들어 있는 유전정보물질이다. 따라서 精은 물질, 기능, 현상이라는 3요소가 포함되어 있으며 이들이 상호의존, 제약관계에서 생명현상을 나타내고 있다. 또한 수정체(精·氣·神)인 精은 모태에서 10개월 동안 발육한 후 출생하게 되는데 여기에는 우주적 진화과정이 축적되어 있으며 또한 많은 정보가 입력되어 있다. 한편 3요소인 정·기·신은 오장육부와 함께 유형한 육체의 구조를 움직이는 근원적 요소가 된다. 여기서 뇌는 髓海로서 上丹田이 되어 기를 간직하고, 심은 絳宮으로서 中丹田이 되어 신을 간직하며, 臍下의 3촌은 下丹田이 되어 정을 간직한다. 그런데 이들 3자 사이에는 상호의존관계가 이루어져 정에서 기가 나오고 기에서 신이 나온다. 따라서 양생에 있어서는 무엇보다도 保精을 강조하였다. 즉 정이 충만하면 기가 활발하고 기가 활발하면 신이 왕성하며 신이 왕성하면 신체가 건강하여 병이 없다고 하였다. 신체가 건강하다는 것은 생명활동이 원활하다는 것으로 정·기·신의 활동이 원만히 유지되고 있다는 뜻이다. 『동의보감』에서는 정·기·신의 활동을 유기적 관계로 보고 여기에는 ‘기’가 하나의 고리가 됨으로 단전호흡(기수련)을 통하여 상단전(머리), 중단전(가슴), 하단전(배)의 활력센터를 끊임없이 작동시켜 척추의 3관(三關)을 통해 뇌의 泥丸宮에 도달하여 그곳에 자리한 상단전을 양생시킨다. 이와 같이 숨(氣)과 정액(精)이 신체의 여러 기관과 통로를 통하고 순환하므로 생명의 활력을 유지할 수 있다.



# 唐代道士吴筠的生命哲学思想初探

尹志华

中央民族大学·教授

唐代著名道士吴筠（？-778），字贞节（一作正节），华州华阴（今属陕西）人。为上清派宗师潘师正之再传弟子。<sup>1</sup>门人私谥曰“宗玄先生”。著有《玄纲论》、《神仙可学论》、《形神可固论》等，对于维护道教传统的长生成仙信仰着力颇多。本文拟对吴筠的生命哲学思想进行探讨，以此来窥见道教信仰的理论基础之一斑。

吴筠的生命哲学以道论为依据。他继承老庄思想，认为道是宇宙造化的源泉。他说：“道者何也？虚无之系，造化之根，神明之本，天地之源。”<sup>2</sup>道没有形体，却“有情有信”，是真实存在的。<sup>3</sup>道生一，一孕神与气：“太虚之先，寂寥何有？至精感激，而真一生焉。真一运神，而元气自化。”万物就是由元气与神明二者共同作用而产生的：“然则生天地人物之形者，元气也；授天地人物之灵者，神明也。”<sup>4</sup>具体到人来说，是“剖道之一气，承父母余孕，因虚而生立有身”的。其过程依次为“有一附之，有神居之，有气存之”，然后形体才能完备。<sup>5</sup>在形神关系问题上，吴筠主张形生于神。他说：“块然之有，起自寥然之无。积虚而生神，神用而孕气，气凝而渐著，累著而成形，形立神居，乃为人矣。”<sup>6</sup>虽然形生于神，但对人的生命来说，二者同样重要。形体若朽败，神无依托之所，生命也就不存在了。吴筠说：“人之所生者神，所托者形”；<sup>7</sup>又说：“形气者为性之府，形气败则性无所存。性无所存，于我何有？”<sup>8</sup>因此，应该珍惜生命。他对佛教“以泯灭为真实，以生成为假幻，但所取者性，所遗者形”的思想持批判态度。在他看来，“生者，天地之大德也”；“死者，人伦之荼毒也”。“所以见六合之广、三光之明者，为吾有形也。若一从沦化，而天地万物尽非吾有”，故“得性遗形”是不足取的。<sup>9</sup>

热爱生命，乃人之常情。但人们一般不得不痛苦地承认：有生必有死，乃是不可抗拒的自

<sup>1</sup> [唐]权德舆：《宗玄先生文集序》。

<sup>2</sup> 《宗玄先生玄纲论》（下简称《玄纲论》）上篇《道德章第一》。

<sup>3</sup> 《宗玄先生文集》卷中《神仙可学论》。

<sup>4</sup> 《玄纲论》上篇《元气章第二》。

<sup>5</sup> 《宗玄先生文集》卷中《形神可固论》。

<sup>6</sup> 《宗玄先生文集》卷中《神仙可学论》。

<sup>7</sup> 《宗玄先生文集》卷中《心目论》。

<sup>8</sup> 《宗玄先生文集》卷中《神仙可学论》。

<sup>9</sup> 《玄纲论》下篇《以有契无章第三十三》。

然规律。道教的独特之处就在于揭橥“我命在我不在天”，<sup>10</sup>认为一个人遵循某种修炼法则就能“与天地齐年”。<sup>11</sup>吴筠对此深信不疑，并从理论上进行论证。他首先从“有”、“无”的统一来论证长生不死的可能性。他说，万物都是由“道”从虚无中创造出来的，“道”既然“能自无而生于有，岂不能使有同于无乎？有同于无，则有不灭矣”。<sup>12</sup>人的形体是“有”，通过“炼形为气”，“炼气为神”就能“与无同体”、“与道同一”，从而长生不死。有人向他发难道：“道本无象，仙贵有形，以有契无，理难长久。”他辩解说：“夫道，至虚极也，而含神气，自无而生有。故空洞杳冥者，大道无形之形也；天地日月者，大道有形之形也。”这就是说，“道”既可以无形，也可以有形。“以无系有，以有合无，故乾坤永存而仙圣不灭。……是以炼凡至于仙，炼仙至于真，炼真合乎妙，合妙同乎神，神与道合，即道为我身，所以升玉京、游金阙，能有能无，不终不歿，何为理难长久乎？”<sup>13</sup>无形、有形均是道的表现形式，而且有无之间是可以转换的。因此，能否永存，不在于有形还是无形，而在于合道还是离道。

其次，他又用阴阳理论来论证长生成仙的可能性。他吸取传统的“阳主生，阴主杀”思想，提出：人体纯阳则长生而成仙，纯阴则死亡而为鬼。他说：“阳与阴并而人乃生。魂为阳神，魄为阴灵，结胎运气，育体构形。然势不俱全，全则各返其本。故阴胜则阳竭而死，阳胜则阴销而仙。”<sup>14</sup>阴阳的消长取决于人的主观努力：“心澹而虚则阳和袭，意躁而欲则阴气入。”<sup>15</sup>众人多欲有为，实际上是“以阴炼阳”，故“自壮而得老，自老而得衰，自衰而得耄，自耄而得疾，自疾而得死。”而“道者”“精思静默，潇洒无欲”，实际上是“以阳炼阴”，故能“自老而反婴，自浊而反清，自衰而反盛，自粗而反精，自疾而反和，自夭而反寿，渐合真道而得仙矣”。<sup>16</sup>吴筠指出：“有纤毫之阳不尽者，则未至于死；有锱铢之阴不灭者，则未及于仙。仙者超至阳而契真，死者沦太阴而为鬼，是谓各从其类。”<sup>17</sup>这种以阴阳的不同来说明人成仙、为鬼的分殊的思想，在晚唐五代道教学者那里得到了充分的发展。杜光庭说：“世之得道者，炼阴而全阳，阴滓都尽，阳华独存，故能上宾于天，与道冥合。”<sup>18</sup>彭晓认为，九地之下无阳精而纯阴，九天之上无阴精而纯阳，修积阴之气者则入地而为鬼，炼纯阳之道者则上天而为仙。<sup>19</sup>《钟吕传道集》亦谓：“纯阴而无阳者，鬼也；纯阳而无阴者，仙也；阴阳相杂者，人也。惟

<sup>10</sup> [晋]葛洪：《抱朴子内篇》卷十六《黄白》引《龟甲文》。

<sup>11</sup> 《太上老君内日用妙经》。

<sup>12</sup> 《玄纲论》上篇《同有无章第七》。

<sup>13</sup> 《玄纲论》下篇《以有契无章第三十三》。

<sup>14</sup> 《玄纲论》中篇《阳胜则仙章第十二》。

<sup>15</sup> 同上。

<sup>16</sup> 《玄纲论》中篇《以阳炼阴章第十四》。

<sup>17</sup> 同上。

<sup>18</sup> 《全唐文》卷九四四《毛仙翁传》。

<sup>19</sup> 《云笈七签》卷七十《还丹内象金钥匙·红铅火龙诀》。

人可以为鬼，可以为仙。”<sup>20</sup>这些思想大概就是道教内丹学“阳神”、“阴神”理论的滥觞。

吴筠在论证了长生可期、神仙可致后，又阐述了什么样的人才能得道成仙。他首先对“仙必有骨，无骨不可学仙”的说法表示赞同，认为：“夫工者必因其材而施乎巧，学者必有其骨而志乎道。故冰不可镂，愚不可仙，自然之理也。所以神不清、骨不峻者，皆非禀阳灵之气也。非禀阳灵之气者，必无慕仙之心也。苟有慕仙之心者，未有不夙挺夫仙骨者也。”<sup>21</sup>其次，吴筠又指出，禀有仙骨者，还必须修学才能真正成仙。他说：“有骨而不学者，亦如有材而无工。故金藏于矿也，不冶而为石；道在于人也，不炼而为凡。”<sup>22</sup>不过，吴筠又承认存在着一些特禀异气、不待修学而自然可以成仙的人。这些人中，一部分是古代的圣贤：“尧舜周孔伊吕昔诸圣贤，皆上擢仙职。”<sup>23</sup>另一部分人则是“至忠至孝、至贞至廉、有大功及物者”：“比干剖心而不死，惠风溺水而复生，伯夷、叔齐、曾参、孝己，人见其没，道之使存。如此之流，咸入仙格，谓之隐景潜化、死而不亡。”<sup>24</sup>综合起来看，吴筠在成仙问题上的观点是：有的人自然可以成仙，有的人可学而致仙，有的人则永无成仙的可能。吴筠的这种划分法，与他把人分为“睿哲”、“顽凶”和“中人”三类，在思想上是紧密相连的。吴筠认为，人的品性决定于其出生时所禀受的阴阳之气。他说：“阳以明而正，其粹为真灵；阴以晦而邪，其精为魔魅。故禀阳灵生者为睿哲，资阴魅育者为顽凶。睿哲惠和，阳好生也；顽凶悖戾，阴好杀也。或善或否，二气均和而生中人。……睿哲不教而自知，顽凶虽教而不移，此皆受阴阳之纯气者也，亦犹火可灭不能使之寒，冰可消不能使之热，理固然矣。”<sup>25</sup>这就是说，禀受纯阳之气则为睿哲，禀受纯阴之气则为顽凶，禀受阴阳中和之气则为中人。这明显继承了孔子“唯上智与下愚不移”和董仲舒的“性三品”思想。可见，吴筠所谓不学而自然成仙者，即是“睿哲”之类；毫无成仙希望者，即是“顽凶”之类；修学可成仙，不修不能成仙者，即是“中人”之类。

吴筠认为，人们绝大多数是“中人”。针对“中人”，他阐述了成仙的途径。在他看来，人是依靠自身体内的精气神而生存的，若要长生成仙，就必须注意精气神的修炼。他说：“人之气与精、神，易浊而难清，易暗而难明，知之修炼，实得长生。”<sup>26</sup>又说：“夫人生成，分一气而为身，禀一国之象，有气存之，有神居之，然后安焉。……奈何人得神而不能守之，人得气而不能采之，人得精而不能反之，己自投逝，何得怨天地而不佑？”<sup>27</sup>那么，人如何才能保养

---

<sup>20</sup> 《修真十书》卷十四。

<sup>21</sup> 《玄纲论》下篇《明取舍章第三十二》。

<sup>22</sup> 同上。

<sup>23</sup> 《玄纲论》下篇《专精至道章第二十九》。

<sup>24</sup> 《宗玄先生文集》卷中《神仙可学论》。

<sup>25</sup> 《玄纲论》上篇《天禀章第四》。

<sup>26</sup> 《宗玄先生文集》卷中《形神可固论》。

<sup>27</sup> 同上。

精气神呢？吴筠认为，关键在于保持心的虚静，因为“心动则形神荡”。<sup>28</sup>而要做到心静，首先必须“恬澹无为”。吴筠说：“夫形动而心静，神凝而迹移者，无为也；闲居而神扰，恭默而心驰者，有为也。无为则理，有为则乱。”<sup>29</sup>其次，必须去除情欲。吴筠把心躁动的原因，主要归结为情欲。在他看来，人之所以不能长生久寿，也就在于情欲的侵扰。他说：“万物剖氤氲一气而生”，“天得一自然清，地得一自然宁，长而久也；人得一气，何不与天地齐寿而致丧亡，何也？为嗜欲之机所速也。”<sup>30</sup>因此，立志修道者就应该“泰然忘情”，把一切毁誉得失置之度外。他说：“道之所至忌者，淫杀阴贼，此诚易戒。至于小小喜怒，是非可否，人之常情，甚难慎也，都不欲有纤芥之事关乎方寸之中。虑静神闲，则邪气不能入；我志不扰，则真人为俦。”<sup>31</sup>他甚至认为，哪怕是生活必需的衣食，也应该委心任运，听其自然，随分而安。他说：“夫目以妖艳为华，心以声名为贵，身好轻鲜之饰，口欲珍奇之味，耳欢妙美之声，鼻悦芳馨之气。此六者，皆以败德伤性，只以伐其灵根者也。故有之即可远，无之不足求。惟衣与食，人之所切，亦务道者之一弊耳。然当委心任运，未有不给其所用，……必在忘其所趣，任之自然耳。”<sup>32</sup>总之，修道者“黜嗜欲，隳聪明，视无色，听无声，恬澹纯粹，体和神清，虚夷忘身”，便能“合至精”，“复与道同”。<sup>33</sup>

吴筠又探讨了人产生情欲的根源。他认为，人禀道而生，具有至静的本性，但由于外物的感诱，性遂变为情。他说：“性本至凝，物感而动”，<sup>34</sup>“性动为情，情反于道，故为化机所运，不能自持也。”<sup>35</sup>因此，可以说“生我者道，灭我者情”。<sup>36</sup>那么，有没有办法除情复性呢？吴筠认为，性“既习动而播迁，可习静而恬晏”。具体做法是：“将躁而制之以宁，将邪而闲之以贞，将求而抑之以舍，将浊而澄之以清，优哉游哉，不欲不营。然后以玄虚为境域，以澹漠为城阙，以太和为宫观，以寂照为日月，惟精惟微，不废不越，行如是，息如是，造次于是，逍遥于是。习此久者，则物冥乎外，神鉴于内，不思静而已静，匪求泰而弥泰，即动寂两忘而天理自会矣。故履霜乃坚冰之始，习静为契道之阶。”<sup>37</sup>可见，除情复性的关键是保持心灵的宁静。

上述习静功夫仅为心性修练，而在吴筠的心目中，理想的得道者应该“性彻”、“形超”，形神俱妙。因此，吴筠认为，修道之士不仅要保持心灵的虚静，还要能够使体内的气运行不止，

---

<sup>28</sup> 同上。

<sup>29</sup> 《玄纲论》中篇《形动心静章第十五》。

<sup>30</sup> 《宗玄先生文集》卷中《形神可固论》。

<sup>31</sup> 《玄纲论》中篇《真人为俦章第十八》。

<sup>32</sup> 《玄纲论》中篇《委心任运章第二十三》。

<sup>33</sup> 《玄纲论》上篇《性情章第五》。

<sup>34</sup> 《玄纲论》下篇《会天理章第二十五》。

<sup>35</sup> 《玄纲论》上篇《性情章第五》。

<sup>36</sup> 《玄纲论》上篇《同有无章第七》。

<sup>37</sup> 《玄纲论》下篇《会天理章第二十五》。



以使形体永固。他说：“心不宁则无以同乎道，气不运则无以存乎形。形存道同，天地之德也。”“故通乎道者，虽翱翔宇宙之外，而心常宁；虽休息毫厘之内，而气自运。”<sup>38</sup>这实际上是重申道教传统的形神双修思想。他主张“招真以炼形，形清则合于气；含道以炼气，气清则合于神”。<sup>39</sup>因此，他一方面指出只知养形、不知宝神是不正确的，认为“不知宝神者，假使寿同龟鹤，终无冀于神仙矣”。<sup>40</sup>为此，他区分了“修身”与“修真”：“夫人所以死者形也，其不亡者性也。圣人所以不尚形骸者，乃神之宅，性之具也，其所贵者神性尔。若以死为惧，形骸为真，是修身之道，非修真之妙矣。”<sup>41</sup>另一方面，他又批评轻视炼形者说：“若独以得性为要，不知炼形为妙者，所谓清灵善爽之鬼，何可与高仙为比哉！”<sup>42</sup>吴筠的这种思想，在内丹家那里则表述为“性命双修”。吕洞宾在其《敲爻歌》中说：“只修性，不修命，此是修行第一病；只修祖性不修丹，万劫阴灵难入圣。达命宗，迷祖性，恰似整容无宝镜；寿同天地一愚夫，权握家财无主柄。”<sup>43</sup>这与吴筠的上述思想是完全一致的。

在修炼次序问题上，吴筠主张先修心性后炼形。他说：“道虽无方，学则有序。故始于正一，次于洞神，栖于灵宝，息于洞真，皆以至静为宗，精思为用，斋戒为务，慈惠为先。故非至静则神不凝，非精思则感不彻，非斋戒则真不应，非慈惠则功不成。神凝感彻、真应功成者，是谓陟初仙之阶矣。然后吐纳以炼脏，导引以和体。”<sup>44</sup>这里所谓“至静”、“精思”、“斋戒”、“慈惠”皆属于心性方面的事，“吐纳”、“导引”则属于形体方面的事。吴筠明确主张前者事毕方致力于后者。这与后世全真道“先性后命”的思想也是基本一致的。

综上观之，吴筠的生命哲学紧紧围绕着长生成仙这个主题而展开论述，构造了一个完整的仙学理论体系。其中既有总结、深化前人思想的部分，也有阐述自己独特见解的部分。结合道教史来看，在唐代普遍重视外丹、炼丹服药蔚成社会风气的情况下，吴筠强调唯有修炼自身的精气神才有长生成仙的可能，是有着重要意义的。正是在吴筠等理论先驱们的倡导下，唐末五代内丹术渐次兴起，并最终取代外丹术而成为道教练养方术的主流。此外，吴筠提出的“守静去欲”等主张，则对宋代理学也有一定的影响。

<sup>38</sup> 《玄纲论》上篇《超动静章第六》。

<sup>39</sup> 《宗玄先生文集》卷中《神仙可学论》。

<sup>40</sup> 《玄纲论》中篇《学则有序章第十一》。

<sup>41</sup> 《玄纲论》下篇《长生可贵章第三十》。

<sup>42</sup> 《玄纲论》中篇《以有契无章第三十三》。

<sup>43</sup> 明彭好古集《道言内外秘诀全书》，收入《藏外道书》第6册。

<sup>44</sup> 《玄纲论》中篇《学则有序章第十一》。



# 당나라 도사 오균의 생명철학 연구

윤지화(尹志華)

中央民族大學 · 교수

당나라 시대 유명한 도사인 오균(吳筠 ?~778)의 자는 貞節(일명 正節)이고, 華州華陰(오늘날 섬서성) 사람이다. 상청파 宗師인 반사정(潘師正)의 직계제자이다<sup>1</sup>. 문학생들은 그를 ‘宗玄先生’이라 불렀다. 저서로는 『玄綱論』, 『神仙可學論』, 『形神可固論』 등이 있고, 도교전통인 불로장생신앙을 널리 펼치는데 큰 공헌을 하였다. 본고에서는 오균의 생명철학에 대해 연구해 보면서, 도교신앙의 이론적 기초에 대해 알아보려고 한다.

오균의 생명철학은 道論을 依據로 하고 있다. 그는 老莊의 사상을 계승하여, 道는 우주조화의 원천이라 하였다. “도란 무엇인가? 허무의 系이고, 조화의 根이다. 신명의 本이고, 천지의 源이다. (道者何也? 虛無之系, 造化之根, 神明之本, 天地之源)”<sup>2</sup>. 도는 형체가 없지만 ‘有情有信’하고, 진실로 존재한다<sup>3</sup>. 道는 一을 生하고, 一은 神과 氣를 품는다. “태허의 먼저에 적막하여 무엇이 있었는가? 지극한 精이 동하여 眞一이 생겼다. 진일이 運神하니 元氣가 스스로 化했다. (太虛之先, 寂寥何有? 至精感激, 而眞一生焉. 眞一運神, 而元氣自化)” 만물은 원기와 신명이 공통으로 화하여 생긴 것이다. “天地人物을 낳은 것은 원기요, 천지인물의 靈은 신명이다. (然則生天地人物之形者, 元氣也; 授天地人物之靈者, 神明也)”<sup>4</sup> 구체적으로 말하면 “도의 一氣를 부모가 받아서 임신을 하니, 虛에서 身이 생겨난다. (剖道之一氣, 承父母余孕, 因虛而生立有身)” 그 과정은 순차적으로 “一이 附하고, 神이 居하고, 氣가 存한다. (有一附之, 有神居之, 有氣存之)”이다. 이렇게 하면 형체가 완성된다.<sup>5</sup> 形과 神의 관계에 있어, 오균은 형은 신에서 생한다고 보았다. 그는 “塊然之有, 起自寥然之無. 積虛而生神, 神用而孕氣, 氣凝而漸著, 累著而成形, 形立神居, 乃爲人矣.”<sup>6</sup>라 하였다. 비록 신에서 형이 나오지만, 생명을 놓고 말하면, 양자는 동등하게 중요하다. 형체가 부식되면 신은 거처할 곳이 없고, 생명은 존재하지 못한다. 이에 대해 오균은 “사람을 생한 것은 신이요, 의탁할 곳은 형이다. (人之所生者神, 所托者形)”<sup>7</sup>, “형기는 性の 府이니, 형기가 敗하면 성은 존재할 곳이 없다. 성이 존재할 곳이 없는데,

<sup>1</sup> [唐]權德輿: 『宗玄先生文集序』.

<sup>2</sup> 『宗玄先生玄綱論』(下簡稱『玄綱論』)上篇『道德章第一』.

<sup>3</sup> 『宗玄先生文集』卷中『神仙可學論』.

<sup>4</sup> 『玄綱論』上篇『元氣章第二』.

<sup>5</sup> 『宗玄先生文集』卷中『形神可固論』.

<sup>6</sup> 같은 책.

<sup>7</sup> 『宗玄先生文集』卷中『心目論』.

내가 어디 있겠는가? (形氣者爲性之府，形氣敗則性無所存。性無所存，于我何有?)”<sup>8</sup>라 하였다. 그렇기 때문에 우리는 생명을 아껴야 한다. 이런 이론을 바탕으로 오균은 불교의 “以泯滅爲真實，以生成爲假幻，但所取者性，所遺者形” 사상을 비판하였다. 그에 의하면 “태어남이란 천지의 큰 덕이요”, “죽음이란 인륜의 荼毒이다”이기에, “所以見六合之廣，三光之明者，爲吾有形也。若一從淪化，而天地萬物盡非吾有”인 것이다. 그러므로 ‘得性遺形’은 取할 것이 못된다.<sup>9</sup>

생을 사랑하는 것은 누구나 공통된 것이다. 하지만 우리가 어쩔 수 없이 인정해야 하는 것은, 누구든 태어나면 죽기 마련이라는 점이다. 자연의 섭리를 거스를 수 없다. 도교사상의 독특한 점은 “나의 운명은 내 손에 있고 하늘에 있지 않다. (我命在我不在天)”<sup>10</sup>이다. 누구든 일정한 수련을 거친다면 “천지와 수명을 같이 할 수 있다. (與天地齊年)”<sup>11</sup> 오균은 이 사상을 확실하게 믿었고, 이론적으로 논증하고자 하였다. 그는 먼저 ‘有’와 ‘無’를 통일시켜 불로장생의 가능성을 논증하였다. 그에 의하면 천지만물은 모두 ‘도’라고 하는 虛無에서 창조되었다. ‘도’는 “무에서 유를 창조할 가능성이 있기에, 반대로 유에서 無도 되지 않겠는가? 유는 무와 같으니, 불멸할 수 있다. (能自無而生于有，豈不能使有同于無乎？有同于無，則有不滅矣)”<sup>12</sup> 인간의 형체는 ‘유’이다. 하지만 ‘煉形爲氣’, ‘煉氣爲神’하면 ‘與無同體’, ‘與道同一’하여 불로장생 할 수 있다. 이 이론에 대해 사람들은 반론하기를 “도는 원래 형체가 없고, 仙貴는 형체가 있다. 있음으로 없음을 증명한다는 것은 이치에 맞지 않는다. (道本無象，仙貴有形，以有契無，理難長久)”라 하였다. 그는 답변하기를 “무릇 도란 지극한 허이다. 神氣를 품고 있어, 무에서 유를 생한다. 그러므로 空洞杳冥이란 무형의 형이고, 천지일월은 유형의 형이다. (夫道，至虛極也，而含神氣，自無而生有。故空洞杳冥者，大道無形之形也；天地日月者，大道有形之形也)”라 하였다. 다시 말해서 ‘도’는 유형일 수도 있고, 무형일 수도 있다. “以無系有，以有合無，故乾坤永存而仙聖不滅……是以煉凡至于仙，煉仙至于真，煉真合乎妙，合妙同乎神，神與道合，即道爲我身，所以升玉京，遊金闕，能有能無，不終不歿，何爲理難長久乎？” 무형과 유형은 모두 도의 표현 형식이다. 뿐만 아니라 서로 전환할 수 있다. 그렇기 때문에 영원히 존재할 수 있다. 형체가 있고, 없는 것이 중요한 것이 아니라 도와 합일을 이루었느냐 하는 것이 중요하다.

오균은 또 음양의 이론에 비취 불로장생의 가능성을 논증하였다. 그는 “陽主生，陰主殺”의 사상을 받아들여, 人體가 純陽이면 장생하여 신선이 될 수 있고, 純陰이면 사망하여 귀신이 된다 하였다. “양과 음이 합쳐져서 인간이 생한다. 혼은 陽神이고 백은 陰靈이다. 結胎運氣하면 형체가 이루어진다. 하지만 그것은 불완전한 것이고, 완전하면 각자는 근본으로 돌아간다. 즉 음이 이기면 양은 고갈되어 죽고, 양이 이기면 음이 소멸되어 신선이 된다. (陽與陰並而人乃生。魂爲陽神，魄爲陰靈，結胎

<sup>8</sup> 『宗玄先生文集』 卷中 『形神可固論』.

<sup>9</sup> 『玄綱論』 下篇 『以有契無章第三十三』.

<sup>10</sup> [晉]葛洪：『抱樸子內篇』 卷十六 『黃白』 引『龜甲文』.

<sup>11</sup> 『太上老君內日用妙經』.

<sup>12</sup> 『玄綱論』 上篇 『同有無章第七』.

運氣，育體構形。然勢不俱全，全則各返其本。故陰勝則陽竭而死，陽勝則陰銷而仙”<sup>13</sup> 음양의 길고 짧음은 인간의 주관적 노력에 의해 결정된다. “心澹而虛則陽和襲，意躁而欲則陰氣入”<sup>14</sup> 무릇 인간은 욕망을 지니고 있고, 그리하여 ‘以陰煉陽’하게 된다. 그러므로 “건장한 사람이 나이가 들고, 나이가 들면 쇠하게 된다. 쇠하면 나이가 든 것으로, 질병에 걸린다. 질병에 걸리면 사망한다. (自壯而得老，自老而得衰，自衰而得耄，自耄而得疾，自疾而得死)” 도란 “精思靜默，瀟灑無欲”하기에 사실상 ‘以陽煉陰’이다. 그렇기 때문에 “나이가 들어도 회춘하고, 탁한 것도 맑아 진다. 衰에서 盛하고, 粗에서 精한다. 질병에서 和하고 夭에서 壽한다. 眞道와 합하여 신선이 된다. (自老而反嬰，自濁而反清，自衰而反盛，自粗而反精，自疾而反和，自夭而反壽，漸合眞道而得仙矣)”<sup>15</sup> 오균은 또 “일말의 陽이라도 남아있는 사람은 사망에 이르지 않는다. 반대로 음이 조금이라도 남아있으면 신선이 되지 못한다. 신선이란 지극한 양과 眞을 얻은 사람이다. 死者는 태음에 들어가 鬼가 되니 각자 갈곳으로 간다. (有纖毫之陽不盡者，則未至于死；有錙銖之陰不滅者，則未及于仙。仙者超至陽而契眞，死者淪太陰而爲鬼，是謂各從其類)”<sup>16</sup>라 하였다. 이렇게 음양의 차이로 신선과 귀신이 나뉜다는 사상은 당나라 후기에 많이 발전하였다. 이 사상에 대해 두광정(杜光庭) 역시 “세상에 도를 얻은 사람은 음을 수련하여 완전한 양을 이루었다. 음을 소진하고 오직 양만 남으니 하늘에 오를 수 있고, 도와 합일한다. (世之得道者，煉陰而全陽，陰滓都盡，陽華獨存，故能上賓于天，與道冥合)”<sup>17</sup> 라 하였다. 팽효(彭曉)의 이론에 의하면 九地の 아래는 양이 없이 순수한 음이고, 九天의 위에는 음이 없이 순수한 양이다. 음이 많이 쌓이 사람은 땅속에 들어가 鬼가 되고, 순수한 양을 수련한 사람은 하늘로 올라가 신선이 된다고 한다.<sup>18</sup> 『鍾呂傳道集』에서도 역시 “순음으로 양이 없는 자는 귀신이다. 순양이면서 음이 없는 자는 신선이다. 음양이 섞여 있는 자는 인간이다. 오직 인간만이 귀신이 되거나 신선이 된다. (純陰而無陽者，鬼也；純陽而無陰者，仙也；陰陽相雜者，人也。惟人可以爲鬼，可以爲仙)”<sup>19</sup>라 하였다. 이러한 사상이 바로 도교 내단학의 ‘陽神’, ‘陰神’이론의 핵심이다.

오균은 불로장생과 신선이 가능하다고 논증한 다음, 이어서 어떤 사람이 득도하여 신선이 될 수 있는지에 대해 설하였다. 그는 먼저 “신선은 반드시 골격이 있어야 하고, 無骨은 신선을 배울 수 없다. (仙必有骨，無骨不可學仙)”고 하는 이론에 동의하면서, 말하기를 “자고로 일하는 자는 재목에 따라 가공을 해야 하고, 신선이 되고자 하는 자는 골격과 의지에 따라 한다. 무른 얼음은 조각할 수 없고, 어리석은 자는 신선을 배울 수 없는 것이 자연의 이치이다. 정신이 맑지 않고, 골격이 튼튼하지 못한자는 陽靈의 기를 얻지 못한 자이다. 陽靈의 기를 받지 못하면 신선이 되고자 하는 마음이

<sup>13</sup> 『玄綱論』 中篇 『陽勝則仙章第十二』.

<sup>14</sup> 같은 책.

<sup>15</sup> 『玄綱論』 中篇 『以陽煉陰章第十四』.

<sup>16</sup> 같은 책.

<sup>17</sup> 『全唐文』 卷九四四 『毛仙翁傳』.

<sup>18</sup> 『雲笈七籤』 卷七十 『還丹內象金鑰匙·紅鉛火龍訣』.

<sup>19</sup> 『修真十書』 卷十四.

없다. 신선이 되고자 하는 마음이 있는 자는 그 골격이나 성품이 남다르다. (夫工者必因其材而施乎巧, 學者必有其骨而志乎道. 故冰不可鑊, 愚不可仙, 自然之理也. 所以神不清, 骨不峻者, 皆非稟陽靈之氣也. 非稟陽靈之氣者, 必無慕仙之心也. 苟有慕仙之心者, 未有不夙挺夫仙骨者也)”<sup>20</sup> 라 하였다. 이어서 오균은 또 말하기를 신선의 뼈를 가진 자는 반드시 수행을 해야 신선이 될 수 있다. 그는 “뼈이 있지만 배우지 않는 자는 마치 가공을 하지 않는 재목과 같다. 금광이 있어도 캐내지 않으면 소용이 없다. 道 역시 인간한테 달렸는데, 수행을 하지 않으면 범부와 마찬가지로이다. (有骨而不學者, 亦如有材而無工. 故金藏于礦也, 不治而爲石; 道在于人也, 不煉而爲凡)”<sup>21</sup>라 말했다. 하지만 오균은 일부 사람들은 타고난 기질이 있어서, 특별한 수행을 하지 않아도 신선이 될 수 있다고 인정했다. 이런 사람들 중 일부는 고대의 성현을 말하는 것으로 “堯舜周孔伊呂의 여러 성현들은 모두 하늘에서 내려 주신 신선이다. (堯舜周孔伊呂昔諸聖賢, 皆上擢仙職)”<sup>22</sup>라 하였다. 또 일부 다른 부류의 사람으로는 “지극한 충과 효를 행한 자, 지극한 청렴과 정절을 행한 자, 큰 공을 이룬 자 (至忠至孝, 至貞至廉, 有大功及物者)” 그리고 “比幹은 가슴을 도려내도 죽지 않았고, 惠風은 물에 빠져도 다시 살아났다. 伯夷, 叔齊, 曾參, 孝己 등 사람들도 죽은 줄 알았지만 도가 살려졌다. 이런 사람들은 신선세계에 들어간 것으로 죽어도 소멸되지 않는다. (比幹剖心而不死, 惠風溺水而復生, 伯夷, 叔齊, 曾參, 孝己, 人見其沒, 道之使存. 如此之流, 鹹入仙格, 謂之隱景潛化, 死而不亡)” 등이 있다. 이상 종합해 보면 오균의 신선이론은: 어떤 사람은 자연스럽게 신선이 되고, 어떤 사람은 배워서 되고, 어떤 사람은 영원히 될 수 없다. 오균의 이런 분류법은 그의 인간 분류법인 ‘예철(睿哲)’, ‘완흉(頑凶)’, ‘中人’사상과 밀접한 연관이 있다. 그에 의하면 인간의 품성은 태어날 때 지닌 음양의 기에 의해 결정된다. “陽은 밝고 바르고, 그 粹는 眞靈이다. 음은 탁하고 사악하고, 그 精은 魔魅이다. 그러므로 陽靈을 받아 태어난 자는 예철하고, 陰魅를 타고난 자는 완흉이다. 예철은 지혜롭고 온화하고 好生하다. 완흉은 비열하고 살기를 띤다. 선하든 아니든 음양의 두 기가 합하면 중인이 된다……예철은 가르치지 않아도 스스로 알고, 완흉은 가르쳐도 변함이 없다. 이들은 음양의 純氣를 받은 자로, 불을 얼리는 추위에도 추워하지 않고, 얼음을 녹이는 더위에도 더워하지 않는다. 바로 이러한 이치이다. (陽以明而正, 其粹爲眞靈; 陰以晦而邪, 其精爲魔魅. 故稟陽靈生者爲睿哲, 資陰魅育者爲頑凶. 睿哲惠和, 陽好生也; 頑凶悖戾, 陰好殺也. 或善或否, 二氣均和而生中人……睿哲不教而自知, 頑凶雖教而不移, 此皆受陰陽之純氣者也, 亦猶火可滅不能使之寒, 冰可消不能使之熱, 理固然矣)”<sup>23</sup> 다시 말해서 純陽의 기를 받은 사람은 예철이고, 순음의 기를 받은 사람은 완흉이고, 음양을 골고루 받은 사람은 중인이다. 이는 공자의 “唯上智與下愚不移” 및 동중서의 ‘性三品’사상과 계승한 것이라 하겠다. 오균이 말하는 배우지 않아도 신선이 되는 자는 ‘예철’류 이고, 신선이 될 가망이 아예 없는 사람은 ‘완흉’류이다. 배우면 신선이 되

<sup>20</sup> 『玄綱論』 下篇 『明取舍章第三十二』.

<sup>21</sup> 같은 책.

<sup>22</sup> 『玄綱論』 下篇 『專精至道章第二十九』.

<sup>23</sup> 『玄綱論』 上篇 『天稟章第四』.

고, 수련하지 않으면 신선이 되지 못하는 자는 ‘중인’류이다.

오균에 의하면 인간의 대다수는 ‘중인’에 속한다. 그리하여 ‘중인’이 신선이 되는 법을 전문적으로 서술하였다. 인간은 체내의 정기신에 의해 생존한다. 불로장생 하여 신선이 되고자 한다면, 반드시 정기신을 수련해야 한다. 이에 대해 그는 “인간의 정기신은 탁해지기는 쉬워도 맑아지는 것은 어렵다. 어두워 지기는 쉬워도 밝아 지기는 어렵다. 이것을 알고 수행을 해야 장생을 얻을 수 있다. (人之氣與精，神，易濁而難清，易暗而難明，知之修煉，實得長生)”<sup>24</sup>, “夫人生成，分一氣而爲身，稟一國之象，有氣存之，有神居之，然後安焉……奈何人得神而不能守之，人得氣而不能采之，人得精而不能反之，己自投逝，何得怨天地而不佑？”<sup>25</sup>라 하였다. 그렇다면 인간은 어떻게 정기신을 보양할 것인가? 오균에 의하면 마음의 虛靜을 유지하는 것이 가장 중요한데, 그 이유는 “마음이 움직이면 形神도 움직이다”<sup>26</sup>이기 때문이다. 마음의 안정을 유지하려면 ‘담담하고 무위’해야 한다. 이에 대해 오균은 “무릇 형체가 움직여도 마음은 고요하고, 신을 집중하고 행적이 움직이는 자는 무위라 한다. 고요히 있어도 신이 혼란스럽고, 침묵해도 마음이 산만한 자는 유위이다. 무위는 이치에 맞고, 유위는 혼란하다. (夫形動而心靜，神凝而迹移者，無爲也；閑居而神擾，恭默而心馳者，有爲也。無爲則理，有爲則亂)”<sup>27</sup>라 하였다. 다음으로 중요한 것은 情欲을 제거하는 것이다. 오균은 마음이 조급한 이유를 정욕으로 보았다. 그에 의하면 인간이 불로장생 할 수 없는 이유가 곧 정욕의 지배를 받기 때문이다. 이에 대해 그는 “만물은 인운의 일기를 타고 생한다. (萬物剖氤氳一氣而生)”, “하늘은 一을 얻으면 자연스럽게 맑아지고, 땅은 일을 얻으면 평안하고 오래된다. 사람은 일기를 얻었음에도 하늘과 수명을 같이하지 못하고 죽게 되는데 무엇 때문인가? 그것은 욕망에 사로잡혔기 때문이다. (天得一自然清，地得一自然甯，長而久也；人得一氣，何不與天地齊壽而致喪亡，何也？爲嗜欲之機所速也)”<sup>28</sup>라 하였다. 때문에 도를 닦고자 한다면 ‘泰然忘情’해야 하고, 명예 득실 등을 내려놓아야 한다. 오균은 말하기를 “도가 금기하는 바로는 淫殺陰賊이니 반드시 하지 말아야 한다. 크고 작은 즐거움이나 시비여부, 인 지상정 등 사소한 욕구도 버려야 한다. 정신을 고요히 하면 邪氣가 침입하지 못한다. 나의 의지가 강하니 진인이 동반한다. (道之所至忌者，淫殺陰賊，此誠易戒。至于小小喜怒，是非可否，人之常情，甚難慎也，都不欲有纖芥之事關乎方寸之中。慮靜神閑，則邪氣不能入；我志不擾，則真人爲侍)”<sup>29</sup>라 하였다. 그는 심지어 생활필수품인 衣食에 대해서도 너무 관심을 가지지 말고 자연스럽게 하라고 하였다. “눈에 보이는 화려한 것, 마음속으로 귀하게 여기는 것, 몸에 걸치는 장신구, 입에 들어가는 산해진미, 귀를 즐겁게 하는 소리, 코를 즐겁게 하는 냄새. 이 여섯 가지는 모두 덕을 상하게 하는 것

<sup>24</sup> 『宗玄先生文集』 卷中 『形神可固論』.

<sup>25</sup> 같은 책.

<sup>26</sup> 같은 책.

<sup>27</sup> 『玄綱論』 中篇 『形動心靜章第十五』.

<sup>28</sup> 『宗玄先生文集』 卷中 『形神可固論』.

<sup>29</sup> 『玄綱論』 中篇 『真人爲侍章第十八』.

이니 뿌리를 뽑아야 한다. 갖고 있는 것은 멀리하고, 갖지 못한 것은 추구하지 말아야 한다. 오직 衣食은 사람이 필요한 것이나, 이 역시 도를 구하는 자에게는 폐단이 된다. 거기에 너무 마음을 써서 부족함이 없는 것 보다……그것의 좋음을 잊어버리고 자연스럽게 한다. (夫目以妖豔爲華，心以聲名爲貴，身好輕鮮之飾，口欲珍奇之味，耳歡妙美之聲，鼻悅芳馨之氣。此六者，皆以敗德傷性，只以伐其靈根者也。故有之即可遠，無之不足求。惟衣與食，人之所切，亦務道者之一弊耳。然當委心任運，未有不給其所用，……必在忘其所趣，任之自然耳)<sup>30</sup> 한 마디로 말해서 “욕심을 줄이고, 총명을 버리고, 아름다운 색을 멀리하고, 좋은 소리를 바라지 않고, 순수한 마음으로 정신을 맑게 하고, 몸을 잊는다. (黜嗜欲，隳聰明，視無色，聽無聲，恬澹純粹，體和神清，虛夷忘身)” 이렇게 하면 “지극한 정기와 합하여(合至精)”, “도와 합친다(復與道同)”<sup>31</sup>가 될 수 있다.

오균은 이어서 인간 정욕의 근원에 대해 탐구하였다. 그에 의하면 인간은 도를 받아서 태어났기에 지극한 고요함의 본성을 가지고 있다. 하지만 외물의 유혹을 견디지 못하여性情에 변화가 생긴다. 이에 대해 그는 “성이란 원래 지극히 고요한 것이나, 물에 감응하여 움직인다. (性本至凝，物感而動)”<sup>32</sup>, “性動爲情，情反于道，故爲化機所運，不能自持也”<sup>33</sup>라 하였다. 다시 말해서 “나를 생한 것은 도요, 나를 멀하게 하는 것은 정이다. (生我者道，滅我者情)”<sup>34</sup>라 하는 것이다. 그렇다면 어떻게 정을 제거할 것인가? 오균에 의하면 “既習動而播遷，可習靜而恬晏”이다. 구체적인 방법으로는 “將躁而制之以寧，將邪而閑之以貞，將求而抑之以舍，將濁而澄之以清，優哉游哉，不欲不營。然後以玄虛爲境域，以澹漠爲城闕，以太和爲宮觀，以寂照爲日月，惟精惟微，不廢不越，行如是，息如是，造次于是，逍遙于是。習此久者，則物冥乎外，神鑒于內，不思靜而已靜，匪求泰而彌泰，即動寂兩忘而天理自會矣。故履霜乃堅冰之始，習靜爲契道之階”<sup>35</sup>라 한다. 정을 제거하고 성을 회복하는 관건은 마음의 안정을 취하는 것이다.

이상 고요함에 대한 수련은 오균에게 있어, 이상적인 득도자라면 ‘性徹’, ‘形超’하여 形神을 구비해야 한다고 하였다. 때문에 구도자라면 마음의 虛靜 뿐만 아니라 체내의 기를 운행하여 형체가 변하지 않도록 해야 한다. “마음이 안정되지 못하면 도와 합일할 수 없고, 기의 운행을 다스리지 못하면 형체를 보존할 수 없다. 형체가 보존되어 도와 하나가 되는 것이 천지의 덕이다. (心不甯則無以同乎道，氣不運則無以存乎形。形存道同，天地之德也)”, “도에 통한 사람은 우주를 날아다녀도 마음은 평정하고, 미물속에 쉬어도 기는 스스로 운행한다. (故通乎道者，雖翱翔宇宙之外，而心常甯；雖休息毫厘之內，而氣自運)”<sup>36</sup> 이상 내용은 도교의 전통인 形神雙修를 재언급 한 것이다. 그는 “招真以煉形，

30 『玄綱論』 中篇 『委心任運章第二十三』.

31 『玄綱論』 上篇 『性情章第五』.

32 『玄綱論』 下篇 『會天理章第二十五』.

33 『玄綱論』 上篇 『性情章第五』.

34 『玄綱論』 上篇 『同有無章第七』.

35 『玄綱論』 下篇 『會天理章第二十五』.

36 『玄綱論』 上篇 『超動靜章第六』.



形清則合于氣；舍道以煉氣，氣清則合于神”<sup>37</sup>라 주장했다. 오균은 오직 養形만 하고 保神을 하지 않는 것은 잘못된 것이라 지적하면서 “보신을 할 줄 모르는 사람은 수명이 거북이나 학과 같아도 신선이 되지는 못한다. (不知寶神者，假使壽同龜鶴，終無冀于神仙矣)”<sup>38</sup>라 하였다. 그는 ‘修身’과 ‘修真’을 구분하여 말했는데, “夫人所以死者形也，其不亡者性也. 聖人所以不尚形骸者，乃神之宅，性之具也，其所貴者神性爾. 若以死爲懼，形骸爲真，是修身之道，非修真之妙矣”<sup>39</sup>라 하였다. 한편으로 오균은 形수련을 경시하는 자에 대해 이렇게 말했다. “若獨以得性爲要，不知煉形爲妙者，所謂清靈善爽之鬼，何可與高仙爲比哉”<sup>40</sup> 오균의 이런 사상을 내단학에 비춰보면 바로 ‘성명쌍수’이다. 여동빈은 『고효가(敲爻歌)』에서 “只修性，不修命，此是修行第一病；只修祖性不修丹，萬劫陰靈難入聖. 達命宗，迷祖性，恰似整容無寶鏡；壽同天地一愚夫，權握家財無主柄”<sup>41</sup>라 하였는데, 이는 오균의 사상과 일치하다.

수행의 순서에 있어 오균은 먼저 心性을 수련하고 다음에 形을 수련하라고 말한다. “道雖無方，學則有序. 故始于正一，次于洞神，棲于靈寶，息于洞真，皆以至靜爲宗，精思爲用，齋戒爲務，慈惠爲先. 故非至靜則神不凝，非精思則感不徹，非齋戒則真不應，非慈惠則功不成. 神凝感徹、真應功成者，是謂陟初仙之階矣. 然後吐納以煉臟，導引以和體.”<sup>42</sup> 여기서 말하는 ‘至靜’, ‘精思’, ‘齋戒’, ‘慈惠’는 모두 심성에 관련된 것이고, ‘吐納’, ‘導引’은 형체에 관련된 것이다. 오균은 먼저 심성수련을 하고 다음에 형체수련을 할 것을 명확하게 주장하였다. 이는 全眞道の ‘先性後命’사상과 거의 일치하다.

이상 종합해 보면 오균의 생명철학은 불로장생이라는 주제를 가지고, 깊이 있는 연구를 하여, 체계적인 이론을 형성하였다. 그 중에는 선대의 학자들의 사상을 받아들여 종합한 부분도 있고, 자신만의 독특한 견해도 있다. 역사적으로 볼 때 당나라 시대에는 외단을 비교적 중요시하여, 단약을 복용하는데 많은 관심을 가졌다. 하지만 오균은 오직 내면의 精氣神을 수련해야만 신선이 될 수 있다고 하여, 시대와는 다른 주장을 했다는 것에 큰 의미가 있다. 오균과 같은 이론적 선구자들을 앞세워, 唐末五代에 가면서 점차적으로 내단수련이 주된 자리를 차지하였고, 결과적으로 외단을 대체하여 道教수련의 主流가 되었다. 그 외에도 오균의 ‘고요함을 지키고, 욕망을 제거하는’등 주장은 宋代 성리학에 일정한 영향을 미쳤다.

<sup>37</sup> 『宗玄先生文集』 卷中 『神仙可學論』.

<sup>38</sup> 『玄綱論』 中篇 『學則有序章第十一』.

<sup>39</sup> 『玄綱論』 下篇 『長生可貴章第三十』.

<sup>40</sup> 『玄綱論』 中篇 『以有契無章第三十三』.

<sup>41</sup> 明彭好古集 『道言內外秘訣全書』, 收入 『藏外道書』 第6冊.

<sup>42</sup> 『玄綱論』 中篇 『學則有序章第十一』.



# 唐代道士吳筠の生命哲学思想初探

尹志華

中央民族大学・教授

唐代の著名な道士、吳筠（?-778）は、字は貞節（正節とも）、華州華陽（今の陝西）の人である。上清派宗師、潘師正の再伝の弟子。<sup>1</sup>門人達は「宗玄先生」と諡す。著作に『玄綱論』、『神仙可学論』、『形神可固論』などがあり、道教伝統の長生成仙信仰の保護に力を尽くした。本文では、吳筠の生命哲学思想を検討することで、道教信仰の理論的基礎の一端を考察したい。

吳筠の生命哲学は道論に依拠している。彼は老莊思想を受け継ぎ、道とは宇宙造化の源泉であると考えた。吳筠は言う。「道者何也？虚無之系、造化之根、神明之本、天地之源。」<sup>2</sup>。道に形体はないが、「有情有信」である。これは本当に存在するのか。<sup>3</sup>道は一を生じ、神と気を孕む。「太虚之先、寂寥何有？至精感激、而真一生焉。真一運神、而元氣自化。」。万物とは元氣と神明の二者が共に働き生み出したものである。「然則生天地人物之形者、元氣也。授天地人物之靈者、神明也。」<sup>4</sup>。具体的に人について言えば、「剖道之一氣、承父母余孕、因虚而生立有身。」である。その過程は「有一附之、有神居之、有氣存之」に従う。その後、ようやく形体が完全に備わるのである。<sup>5</sup>形神に関する問題において、吳筠は形は神より生まれると主張する。吳筠は言う。「块然之有、起自寥然之無。積虚而生神、神用而孕氣、氣凝而漸著、累著而成形、形立神居、乃為人矣。」<sup>6</sup>形は神に生まれるといえども、人の生命について言えば、両者は同様に重要である。形体がもし朽ち敗れ、神に頼る所がなければ、生命は存在しない。吳筠は言う。「人之所生者神、所托者形。」<sup>7</sup>さらに述べる。「形氣者為性之府、形氣敗則性無所存。性無所存、于我何有？」<sup>8</sup>よって、生命を惜しむのである。吳筠は仏教の「以泯滅為真実、以生成為假幻、但所取者性、所遺者形。」という思想に批判的態度をとっている。彼にとって「生者、天地之大徳也」であり、「死者、人倫之荼毒也」なのである。よって「所以見六合之広、三光之明者、為吾有形也。若一從淪化、而天地万物尽非吾有」であり、ゆえに「得性遺形」は取るに足らぬのである。<sup>9</sup>

生命を心から愛することは、人の情の常である。しかし、普通、人々は苦痛を受けようとはしない。生が有れば必ず死がある。それは抗う事のできない自然の摂理である。道教の

<sup>1</sup> [唐]権徳輿『宗玄先生文集序』。

<sup>2</sup> 『宗玄先生玄綱論』（以下『玄綱論』とする）上篇『道德章第一』。

<sup>3</sup> 『宗玄先生文集』巻中『神仙可学論』。

<sup>4</sup> 『玄綱論』上篇『元氣章第二』。

<sup>5</sup> 『宗玄先生文集』巻中『形神可固論』。

<sup>6</sup> 『宗玄先生文集』巻中『神仙可学論』。

<sup>7</sup> 『宗玄先生文集』巻中『心目論』。

<sup>8</sup> 『宗玄先生文集』巻中『神仙可学論』。

<sup>9</sup> 『玄綱論』下篇『以有契無章第三十三』。

独自性は「我命在我不在天」<sup>10</sup>と掲げるところにある。それは、人がある修練法則、つまり「与天地齐年」<sup>11</sup>を遵守することである。呉筠は、これに対して疑いを抱き、理論的に論証をおこなった。呉筠はまず「有」と「無」を一つとして、長生不死の可能性について論証した。呉筠は言う。万物はすべて「道」により虚無の中から作り出される。「道」とは「能自無而生于有、豈不能使有同于無乎？有同于無、則有不滅矣。」であるから、人の形体は「有」である。そして「鍊形為氣」、「鍊氣為神」によって「与無同体」、「与道同一」<sup>12</sup>となり、長生不死となれるのである。またある時、ある人が呉筠に尋ねた。「道本無象、仙貴有形、以有契無、理難長久。」。呉筠は答えて言う。「夫道、至虚極也、而含神氣、自無而生有。故空洞杳冥者、大道無形之形也。天地日月者、大道有形之形也。」。つまり「道」とは無形でもあり有形でもあると述べている。「以無系有、以有合無、故乾坤永存而仙聖不滅。……是以鍊凡至于仙、鍊仙至于真、鍊真合乎妙、合妙同乎神、神与道合、即道為我身、所以昇玉京、游金闕、能有能無、不終不歿、何為理難長久乎？」。<sup>13</sup>無形、有形はいずれも道の代表的な形であり、有無の間は入れ替わることができる。よって、永遠に存在するかどうか、有形または無形に居らず、道と合するまたは道と離れるに在るのである。

次に、呉筠は陰陽理論を用い長生成仙の可能性を論証する。彼は伝統亭「陽主生、陰主殺」思想を取り入れ、次のように述べる。人体が純陽であれば長生、成仙する。純陰であれば死亡すると鬼となる。さらに「陽与陰并而人乃生。魂為陽神、魄為陰靈、結胎運氣、育体構形。然勢不俱全、全則各返其本。故陰勝則陽竭而死、陽勝則陰銷而仙。」<sup>14</sup>という。陰陽の消長は人の主観的努力により決められる。「心澹而虚則陽和襲、意躁而欲則陰氣入。」<sup>15</sup>。人々の多欲を有為とする。実際は、「以陰鍊陽」、それ故「自壯而得老、自老而得衰、自衰而得耄、自耄而得疾、自疾而得死。」である。また、「道者」、「精思静墨、瀟洒無欲」は、実際には「以陽鍊陰」、ゆえに「自老而反嬰、自濁而反清、自衰而反盛、自粗而反精、自疾而反和、自夭而反寿、漸合真道而得仙矣」できるのである。<sup>16</sup>呉筠はまた、「有纖毫之陽不尽者、則未至于死。有錙銖之陰不滅者、則未及于仙。仙者超至陽而契真、死者淪太陰而為鬼、是謂各從其類。」と指摘する。<sup>17</sup>これら陰陽の違いにより人が成仙や鬼と為ることを説明する分殊思想は、晚唐五代の道教学者達の中ですでに発展していた。杜光庭は「世之得道者、鍊陰而全陽、陰滓都尽、陽華独存、故能上賓于天、与道冥合。」<sup>18</sup>と述べる。また彭暉は、「九地之下無陽精而純陰、九天之上無陰精而純陽、修積陰之氣者則入地而為鬼、鍊純陽之道者則上天而為仙。」とする。<sup>19</sup>さらに『鐘呂伝道集』にまた謂う。「純陰而無陽者、鬼也。

<sup>10</sup> [晋]葛洪『抱朴子内篇』卷十六『黄白』引『亀甲文』。

<sup>11</sup> 『太上老君内日用妙経』。

<sup>12</sup> 『玄綱論』上篇『同有无章第七』。

<sup>13</sup> 『玄綱論』下篇『以有契無章第三十三』。

<sup>14</sup> 『玄綱論』中篇『陽勝則仙章第十二』。

<sup>15</sup> 同上。

<sup>16</sup> 『玄綱論』中篇『以陽鍊陰章第十四』。

<sup>17</sup> 同上。

<sup>18</sup> 『全唐文』卷九四四『毛仙翁伝』。

<sup>19</sup> 『雲笈七籤』卷七十『還丹内象金鑰匙 紅鉛火龍訣』。

純陽而無陰者、仙也。陰陽相雜者、人也。惟人可以為鬼、可以為仙。」<sup>20</sup>。これらの思想はおおむね道教内丹学の「陽神」「陰神」理論を起源とする。

呉筠は長生の可能期間・神仙となった後について論証している。さらにどのような人が得道成仙できるかも記述している。彼はまず「仙必有骨、無骨不可学仙」と言い同意を示し、「夫工者必因其材而施乎巧、学者必有其骨而志乎道。故氷不可鑊、愚不可仙、自然之理也。所以神不清、骨不峻者、皆非稟陽靈之氣也。非稟陽靈之氣者、必無慕仙之心也。苟有慕仙之心者、未有不夙挺夫仙骨者也。」<sup>21</sup>と述べる。その次に、稟にして仙骨ある者が、さらに修学してようやく本当の仙人になれると指摘する。「有骨而不学者、亦如有材而無工。故金藏于鉞也、不治而為石。道在于人也、不鍊而為凡。」<sup>22</sup>。だが、呉筠は特稟異気・修学せずに自然と仙人になれた人などの存在も認めている。こうした人々の一部は古代の聖賢である。「堯舜周孔伊呂昔諸聖賢、皆上擢仙職。」<sup>23</sup>他の一部の人には「至忠至孝、至貞至廉、有大功及物者」である。例えば「比干剖心而不死、恵風溺水而復生、伯夷、叔齊、曾參、孝己、人見其没、道之使存。如此之流、咸入仙格、謂之隱景潛化、死而不亡。」<sup>24</sup>

総じて、呉筠の成仙問題における観点は、ある人は自然と成仙し、ある人は学により仙人となり、またある人は永遠に仙人になれる可能性がない。呉筠のこうした区分法は、人を「睿哲」、「頑凶」、「中人」の三種類に分けるも、思想においては緊密に関係している。呉筠は、人の品性は守政治に受ける陰陽の気により決まると考える。呉筠は言う。「陽以明而正、其粹為真靈。陰以晦而邪、其精為魔魅。故稟陽靈生者為睿哲、資陰魅育者為頑凶。睿哲恵和、陽好生也。頑凶悖戾、陰好殺也。或善或否、二氣均和而生中人。……睿哲不教而自知、頑凶雖教而不移、此皆受陰陽之純氣者也、亦猶火可滅不能使之寒、氷可消不能使之熱、理固然矣。」<sup>25</sup>。これは、純陽の気を受ければ睿哲となり、純陰の気を受ければ頑凶となり、陰陽中和の気を受ければ中人になると言う。これは明らかに孔子の「唯上智与下愚不移」、さらに董仲舒の「性三品」思想を受けてのものである。つまり、呉筠のいう不学にして自然と成仙する者とはつまり「睿哲」の類であり、少しも成仙を望まぬ者は「頑凶」の類の者である。修学して成仙した者、または修学せずに成仙できなかった者は「中人」の類である。

呉筠は、人々の絶対多数は「中人」とする。「中人」について、彼は成仙までの経過を記述する。呉筠によると、人は自身の身体内の精気神によって生存している。もし長生成仙を得ようとすれば、精気神の修練に注意しなければならない。呉筠は言う「人之氣与精、神、易濁而難清、易暗而難明、知之修練、実得長生。」<sup>26</sup>。さらに言う。「夫人生成、分一氣而為身、稟一国之象、有氣存之、有神居之、然后安焉。……奈何人得神而不能守之、人得氣而不能采之、人得精而不能反之、己自投逝、何得怨天地而不佑？」<sup>27</sup>。

<sup>20</sup> 『修真十書』卷十四。

<sup>21</sup> 『玄綱論』下篇『明取舍章第三十二』。

<sup>22</sup> 同上。

<sup>23</sup> 『玄綱論』下篇『專精至道章第二十九』。

<sup>24</sup> 『宗玄先生文集』卷中『神仙可学論』。

<sup>25</sup> 『玄綱論』上篇『天稟章第四』。

<sup>26</sup> 『宗玄先生文集』卷卷中『形神可固論』。

<sup>27</sup> 同上。

では、人はいかにして精気神を養生すればよいのか。呉筠は、要点は心の虚静を保つことだと述べる。それは「心動則形神蕩」<sup>28</sup>だからである。心静を行うためにはまず「恬澹無為」が必要となる。呉筠は言う。「夫形動而心静、神凝而跡移者、無為也。閑居而神擾、恭黙而心馳者、有為也。無為則理、有為則乱。」<sup>29</sup>。その次に情欲を取り除く必要がある。呉筠は心が苛立ち落ち着かない原因は、主に情欲に帰結されるとする。呉筠によると、人が長生長寿とならない理由は、情欲にかき乱されるためであると言う。「万物剖氤氲一氣而生」、「天得一自然清、地得一自然寧、長而久也。人得一氣、何不與天地齊壽而致喪亡、何也？為嗜欲之機所速也。」<sup>30</sup>。よって、立志修道する者は、「泰然忘情」により、一切の榮辱・毀譽を得失の外に置かなければならないとする。呉筠は言う。「道之所至忌者、淫殺陰賊、此誠易戒。至于小小喜怒、是非可否、人之常情、甚難慎也、都不欲有纖芥之事關乎方寸之中。慮静神閑、則邪氣不能入。我志不擾、則真人為俦。」<sup>31</sup>。さらに呉筠は、たとえ生活に必要な衣食であろうと、心や運命の従うに任せ、その自然に耳を傾け、分に従わなければならないとする。「夫目以妖艷為華、心以声名為貴、身好輕鮮之飾、口欲珍奇之味、耳欲妙美之声、鼻悅芳馨之氣。此六者、皆以敗德傷性、只以伐其靈根者也。故有之即可遠、無之不足求。惟衣與食、人之所切、亦務道者之一弊耳。然當委心任運、未有不給其所用、……必在忘其所趣、任之自然耳。」<sup>32</sup>。つまり、修道者は「黜嗜欲、隳聰明、視無色、聽無声、恬澹純粹、体和神清、虚夷忘身」であってこそ「合至精」「復与道同」できるのである。<sup>33</sup>

呉筠はさらに人が生み出す情欲の根源について検討する。彼は、人は稟道に生まれ、至静の本性を備える。しかし、外物の誘惑によりその性は次第に情へと変化する。「性本至凝、物感而动」<sup>34</sup>、「性動為情、情反于道、故為化氣所運、不能自持也。」<sup>35</sup>。よって、「生我者道、滅我者情」<sup>36</sup>と言えるのである。では、情を除き性に戻る方法はあるのか。呉筠は性とは「既習動而播遷、可習静而恬晏」とする。具体的な方法は以下の通り。「將躁而制之以寧、將邪而閑之以貞、將求而抑之以舍、將濁而澄之以清、優哉游哉、不欲不營。然後以玄虚為境域、以澹漠為城闕、以太和為宮觀、以寂照為日月、惟精惟微、不廢不越、行如是、息如是、造次于是、逍遙于是。習此久者、則物冥乎外、神鑑于内、不思静而已静、匪求泰而弥泰、即動寂兩忘而天理自会矣。故履霜乃堅氷之始、習静為契道之階。」<sup>37</sup>。ここより、除情復性の要点は、神靈の寧静を保つこととわかる。

上述の習静功夫は心性の修練に過ぎない。だが、呉筠の考えにおける理想的な得道は「性徹」、「形超」という形神俱妙であろう。よって、呉筠は、修道する者は心霊を虚静に保つだけでなく、体内の気を巡らし続けることで形体が永久に固定できると考える。呉筠

<sup>28</sup> 同上。

<sup>29</sup> 『玄綱論』中篇『形動心静章第十五』。

<sup>30</sup> 『宗玄先生文集』卷中『形神可固論』。

<sup>31</sup> 『玄綱論』中篇『真人為俦章第十八』。

<sup>32</sup> 『玄綱論』中篇『委心任運章第二十三』。

<sup>33</sup> 『玄綱論』上篇『性情章第五』。

<sup>34</sup> 『玄綱論』下篇『会天理章第二十五』。

<sup>35</sup> 『玄綱論』上篇『性情章第五』。

<sup>36</sup> 『玄綱論』上篇『同有無章第七』。

<sup>37</sup> 『玄綱論』下篇『会天理章第二十五』。

は言う。「心不寧則無以同乎道、氣不運則無以存乎形。形存道同、天地之德也。」「故通乎道者、雖翱翔宇宙之外、而心常寧。雖休息毫厘之内、而氣自運。」<sup>38</sup>。これは実際には道教の伝統的形神双修思想を繰り返し述べているのである。さらに呉筠は「招真以鍊形、形清則合于氣。含道以鍊氣、氣清則合于神」<sup>39</sup>と述べる。よって、呉筠は一方では養形を知るも、宝神は正しくないことを知らず、「不知宝神者、假使寿同龜鶴、終無冀于神仙矣」。<sup>40</sup>とする。よって彼は「修身」と「修真」を区別しているのである。「夫人所以死者形也、其不亡者性也。聖人所以不尚形骸者、乃神之宅、性之具也、其所貴者神性爾。若以死為懼、形骸為真、是修身之道、非修真之妙矣。」<sup>41</sup>。もう一方では、呉筠は修練者を軽視することを批判する。「若独以得性為要、不知鍊形為妙者、所謂清靈善爽之鬼、何可与高仙為比哉！」<sup>42</sup>。呉筠のこうした思想は、内丹家たちは「性命双修」と表す。呂洞賓は「敲爻歌」で次のように述べる。「只修性、不修命、此是修行第一病。只修祖性不修丹、万劫陰靈難入聖。達命宗、迷祖性、恰似整容無宝鏡。寿同天地一愚夫、權握家財無主柄。」<sup>43</sup>。これは上述した呉筠の思想と完全に一致する。

修練の順序の問題として、呉筠は、まず修心性があり、その次に鍊形とする。「道雖無方、学則有序。故始于正一、次于洞神、栖于靈宝、息于洞真、皆以至静為宗、精思為用、齋戒為務、慈惠為先。故非至静則神不凝、非精思則感不徹、非齋則真不応、非慈惠則功不成。神凝感徹、真応功成者、是謂陟初仙之階矣。然后吐納以鍊臟、導引以和体。」<sup>44</sup>。ここでいう「至静」、「精思」、「齋戒」、「慈惠」はいずれも心性に関する事であり、「吐納」、「導引」は形体に関する事である。呉筠は、前者を終えて後、後者を行うと明確に述べる。これは後世の全真道の「先性後命」思想とおおよそ一致する。

以上、呉筠の生命哲学は、長生成仙と密接に関わり、主題が論述されており、完成された仙学理論体系を構成している。そこでは総括や先人の思想をより深めた部分や、自己の独自の見解を述べた箇所がある。道教史と合わせて考えると、唐代では一般に外丹・鍊丹服薬を重視するという社会的雰囲気であって、呉筠は自己の精気神を修練してのみ長生成仙が可能であると主張しており、これは重要な意義がある。まさに呉筠たちが理論を先んじて唱えたことで、唐末五代に至ると内丹術が次第に盛んとなり、ついには外丹術と取って代わり道教の鍊養方術の主流となったのである。他にも、呉筠の「守静去欲」などは、宋代理学に一定の影響を与えている。

<sup>38</sup> 『玄綱論』上篇『超動静章第六』。

<sup>39</sup> 『宗玄先生文集』卷中『神仙可学論』。

<sup>40</sup> 『玄綱論』中篇『学則有序章第十一』。

<sup>41</sup> 『玄綱論』下篇『長生可貴章第三十』。

<sup>42</sup> 『玄綱論』中篇『以有契無章第三十三』。

<sup>43</sup> 明彭好古集『道言内外秘訣全書』、『蔵外道書』第6冊所収。

<sup>44</sup> 『玄綱論』中篇『学則有序章第十一』。





# 《观世音菩萨妙应示现济众甘露》中的生命尊重思想

车次锡

东方文化大学院大学校 · 教授

1. 序言
2. “不杀生观”的特点
3. “万物一体”的平等思想的特点
4. 授记与救赎的普遍性
5. 结论

## 1. 序言

众所周知，朝鲜王朝奉儒教为国教。佛教自传入朝鲜半岛以来虽一直在发展，但自朝鲜王朝以来，无论从思想上还是从政治上，佛教都被边缘化了。由于朝鲜王朝以儒教为中心，佛教势力逐渐式微，人民的支持也减弱了许多。特别是由于朝鲜王朝以儒教为统治理念，所以优秀的人才也都集中在儒教，因为官僚的任用是以科举制度为标准的，而科举制度是以儒教修养为中心的。

相对而言，佛教不仅缺乏人才，思想的独创性也难觅其踪。在朝鲜王朝后期，这种情况愈演愈烈。佛教命脉的维持只是出于惯性，勉强支撑、奄奄一息。但到19世纪下半业情况发生了一些变化，人们意识到了儒教的局限性，并通过中国受到了科学文明、天主教、实学思想的影响。在这种时代背景之下，佛教也开始表现出新的动向。

高宗九年（1872），正值朝鲜王朝末期，有一群人创立了佛教修行结社，主要以观音为信仰对象，并将结社命名为“妙连社”。妙连社的一个显著特点是参加结社之人都是在家的居士。据李能和《朝鲜佛教通史》<sup>1</sup>的记载，1872年11月因《法华经》结社的法友，在三角山甘露庵举办了精进法会，颂念观音菩萨的圣号，等待祥瑞的感应。自此以后的4年时间里，他们曾在7处地方举办了法坛，11次为众生说法。有人将这些内容集中编纂成书，即为《观世音菩萨妙应示现济众甘露》<sup>2</sup>（以下称“济众甘露”），此时是1877年左右。

妙连社的成员主要以居士为主<sup>3</sup>，我们大体上可以了解到其信仰的内容、活动时间、地点、

<sup>1</sup> 李法山等译注（2010），《朝鲜佛教通史》第6卷，东国大出版部，p. 256。

<sup>2</sup> 韩国佛教传书编纂室编，《韩国佛教传书》第11册，东国大出版部。

<sup>3</sup> 从《济众甘露·妙现授记品》第六的内容来看“接受记莛偈颂的共有143人，我们可以从法名判断其性

参与人员等情况。据高宗十五年（1878）印伽居士所撰《济众甘露》的缘起文记载，居住于汉城的普月居士正观、葆光居士普圆、印潭居士性月、海月居士性湛、玄虚居士慈云共同编纂了此书。《济众甘露》共由十品构成，全部是在甘露法主普月居士正观的主导下完成的。其中第一品至第七品由葆光居士、印潭居士整理而成，第八品至第十品则是由海月居士、玄虚居士整理而成的。据1878年印伽居士所写的序文，前后四年的时间里（具体来说是从高宗九年至十二年）妙连社曾在三角山甘露庵、三圣庵、镇国寺、海印长者居处、湛然坛、宝莲净室、如是观等地举办了11次法事，然后他们把举办法事时发表的内容整理成了十篇文章，即为十品。

本稿将围绕收录于《韩国佛教传书》第11册中的《济众甘露》一书，分析其生命观的思想特点。此前虽然有几篇论文涉及到了该书，但尚没有围绕该书的生命观展开研究的论文。朝鲜王朝后期儒教支配着整个社会，但这本书独辟蹊径，由佛教修行结社里发表的内容编纂而成，并从有悖于儒教价值的佛教视角表达他们对生命的见解，所以笔者认为该书具有极高的价值。笔者将这些内容划分成几个富有特点的部分，然后对其展开研究。该书富有佛教的特点，不趋附于时代潮流，向读者展现出了自己的生命观，为人们提供了管窥朝鲜王朝后期佛教思想的机会。

## 2. “不杀生观”的特点

《十种圆信品》的前提是“法界众生，发广大心，欲习大悲行门，应修此圆信功德。若能入此功德门，先起三心。”<sup>4</sup>具体而言是哪三心呢？一是无上菩提心，二是灵明真如心，三是本然恭敬心。该书在这三心的基础之上，提出了入圆信功德的十种方法。

入圆信功德的十种方法分别是第一圆见佛信、第二圆济众信、第三圆听法信、第四圆无畏信、第五圆放生信、第六圆戒杀信、第七圆观月信、第八圆种莲信、第九圆净土信、第十圆功德信。本稿拟从第五圆放生信、第六圆戒杀信中解读该书的尊重生命思想。

《十种圆信品》中的第五圆放生信中有如下的内容：

“凡人之爱子爱孙如何真切？凡子之为父为母如何真切乎？此理之真切不独禀于人性，胎卵、湿化、飞走、蠢动小无增减，莫不圆满。而但智愚异于人、强弱殊于人。（A）

---

别，法名为两个字的是男子，法名是三个字是女子，所以男子是大概有53人，女子大概有90人。”（《韩国佛教传书》第11册，791上—797中。）

<sup>4</sup> 《韩国佛教传书》第11册，p. 780a。

然入庖之犊无不齧觫，临死之羊无不哀号。知天阴而徙垤，白蚁之营生如是。识日午而散衙，蜜蜂之行令如是。奈何起人我相、生自他见，以钓诱、以网欺，百计纒心，以水烹、以火煮，一味适口。受其刀也，心肠先断。就其釜也，身识共战。临其死也，至冤彻骨。临其终也，痛恨切齿。来世之报，应果云如何哉？（B）

自性之螽想、蠢想、湿想、化想，自心之飞念、走念、潜念、跃念、当下一念尽放于真如法性海，更不起相续心。爱生如子，视物如孙，广开方便，普应群机。好山者放于山，乐水者放于水，各任活机，乐其天真，则诸佛之讚云、圣众之护云常住身边。（C）”<sup>5</sup>

笔者上文的大段引用，旨在强调任何生命体在生命本质的尊严问题上，必须得到尊重。笔者在原文后加上了A、B、C来进行了分段，其中A段强调任何事物都具有父母爱子的天性，只不过各种事物与人之间存在一点智愚、强弱的差别。B段的内容是，原本各种事物都按照各自的方式生活，但由于你我观念（人我相）及你我见解（自他见）的不同，导致弱肉强食，忘却了生命的本质。C段的内容是，如果人们能放下自性、自心的黑暗表象，爱生如子，让众生依照天性生活下去，那么诸佛菩萨定会为其护卫。

对于上文的见解，可能会有人批评说，这种思考方式太过佛教，或是太过宗教。对于这种批判，笔者可以谦虚地接受。但毋庸置疑的是，其中的确淋漓尽致地体现了尊重生命本质的思想。尤其是对于生命的各种现象，文章主张尊重各种事物的生命活动，彼此尊重、体谅，使它们享受各自的天性。尤其强调应消除人类相对于人类以外的其它事物的优越感，甚至抛却区别之心。从生态哲学的角度来看，这是一种对生命活动的认识，还向人们说明了一些行为对环境产生影响的伦理范围，如leco-karma一般。<sup>6</sup>

下面我们再来看一下第六圆戒杀信，有关的内容如下：

“凡人之心，本然清净无物。罣碍役于六识，着于六尘，嗜欲如壑，憎爱如水。是以一念之间出没三途，生生死彼，身受九类，乍起旋灭，不离六趣。父母谁也？兄弟谁也？姻亲谁也？宗族谁也？颠倒业海，永无出期。幸蒙佛力，更得人身，断当回光返照，留心于慈悲之境。可也顿昧前习，复发杀心，贪口腹而宰杀，为身体而烹炮。回思前身，再究宿缘，所杀之物、所宰之命，若非姻亲，必是宗族。以是思之，环娑婆之内可烹者何物？可炮者何命？为宾客而杀宗族可乎？为宴乐而杀姻亲可乎？呜呼，一刀起处剑树萌芽，一釜热处镬汤先沸。再三思之，死者不可复生，刑者不可复续。一念正处，业镜无形也。

<sup>5</sup> 《韩国佛教传书》第11册，pp. 780c-781a。

<sup>6</sup> 东国大佛教文化研究员译（2005），《佛教与生态学》，东国大出版部，p. 421。

若不回光，转转不息则冤冤相报，苦轮不停世世结仇，苦果无息矣。以蔬菜果谷煮之炮之，千万具足，于供养圣贤不可乎？为资需宾客不可乎？含识之类，有情之物，本出佛源，智慧德相，少无增减，而但为业识之缠绵形貌殊差之。中又有最不可思议者，大悲菩萨为度众生，随类现身，无处不在。由是观之，有情、无情、一物、一命无非如来之法身。”<sup>7</sup>

上面的引文立足于佛教轮回思想，认为不可随便杀生。在轮回的世界里，今日之我以后可能会重生为任何事物，各人按照自己的业力在六道轮回。引文中把将要诞生的事物分为九类，即胎、卵、湿、化、有色、无色、有想、无想、非有想非无想。无论以任何姿态诞生，“而但为业识之缠绵形貌殊差之”。所谓的“业识”，是指在生活过程中各种事物行为的结果。这些行为按照伦理进行变换，像银行的存款一样积累，其结果业已注定。但是无论过程如何，或者说结果如何，事物之间因而产生的差异不能以从属与被从属，或者吃与被吃的形态出现。至于其原因，《济众甘露》的编纂者也是用轮回的理论进行了说明，强调所有事物相生是最为重要的。

但引文的这种思想并非首创，而是对从前各种思想的综合、归纳。《楞伽经》的一些内容就与上面的引文非常类似。《楞伽经》站在轮回的角度，强调禁止食肉、不杀生戒。特别是《楞伽经》还站在轮回的角度，强调所有生命体都是尊贵的、平等的。

大慧！一切诸肉有无限缘，菩萨于中当生悲愍，不应噉食，我今为汝说其少分。大慧！一切众生从无始来，在生死中轮回不息，靡不曾作父母兄弟男女眷属，乃至朋友亲爱侍使，易生而受鸟兽等身，云何于中取之而食？大慧！菩萨摩訶萨观诸众生同于己身，念肉皆从有命而来，云何而食？大慧！诸罗刹等闻我此说尚应断肉，况乐法人。大慧！菩萨摩訶萨在在生处，观诸众生皆是亲属，乃至慈念如一子想，是故不应食一切肉。<sup>8</sup>

在阅读上面的引文时我们可以感受到，《楞伽经》是站在轮回思想的角度说明生命普遍价值的。文中认为，杀生是将离自己最近的某人杀死的一种行为，食肉也是如此。从这一点来看，它与《济众甘露》中的思想是相通的。类似的思想还可以在《正法念处经》、《涅槃经》、《华严经》等各种大乘经典中看到，但追踪溯源，其根源在早期佛教的重要经典之一《经集》之中。《经集》<sup>9</sup>在谈到慈悲的实现时有如下的论述：

<sup>7</sup> 《韩国佛教传书》第11册，pp. 781a-781b。

<sup>8</sup> 大正藏16，623a。

<sup>9</sup> 上文中引用的《经集》为法顶所译，正音社刊行的版本。（中文译文的版本采用的是郭良鏊译，中国社会科学出版社出版的《经集》，1998年版，译者注）

不应该做任何卑贱的事，免遭其他智者谴责，让一切众生幸福安全！让他们快乐！（145颂）

或可见或不可见，或近或远，或生下或有待生下，让一切众生都快乐！（147颂）

上面引用的经文强调人应当对所有生命怀有敬畏之心，并且帮助他们获得幸福。“犹如母亲用生命保护自己的唯一儿子，对一切众生施以无限的仁慈心。”（149颂）“对整个世界施以无限的仁慈心，无论在高处、低处或地平处，不受阻挠，不怀仇恨，不抱敌意。”（150颂）

律藏是佛教教团史的主要文献，它也强调慈悲的实现与不杀生的实践是佛教价值的最好体现。通过这些经典我们知道，生命体的范畴并不局限于人类。《四分律》是东北亚佛教圈视为基本的一部经典，其中强调：

“洗过钵盂的水不要随便丢弃。不要在水中吐口水或是大小便。不要用骨头、象牙、牛角等东西做针。不要将热水随意丢弃，不要随便在任何地方生火。”<sup>10</sup>

“若比丘故自手断人命，持刀与人，叹誉死，快劝死，咄!!男子，用此恶活为，宁死不生。作如是心，思惟种种方便，叹誉死，快劝死，是比丘波罗夷不共住。”<sup>11</sup>

上面的这段引文中隐含着尊重生命的强烈信念。一般认为，中国的《梵网经》正是受其影响撰写的，其中“菩萨戒”部分，告诫说伤害生命的行为属于十种重罪。

<sup>10</sup> 《四分律》九十波逸提的第19条、第86条，百众学法的第23条、第49-50条。

<sup>11</sup> 大正藏22, 576bc. 若比丘故自手断人命。持刀与人叹誉死快劝死。咄男子用此恶活为宁死不生。作如是心思惟。种种方便叹誉死快劝死。是比丘波罗夷不共住。比丘义如上。人者从初识至后识而断其命。杀者若自杀。若教杀。若遣使杀。若往来使杀。若重使杀若展转遣使杀。若求男子杀。若教人求男子杀。若求持刀人杀。若教求持刀人杀。若身现相若口说若身口俱现相若遣书。若教遣使书。若坑陷。若倚发。若与药。若安杀具。自杀者。若以手若瓦石刀杖及余物而自杀杀者波罗夷。方便不杀偷兰遮。教杀者。杀时自看教前人掷水火中。若山上推着低谷。若使象踏杀。若使恶兽啖。或使蛇螫。及余种种教杀杀者波罗夷。方便不杀偷兰遮。遣使杀者。比丘遣使断某甲命。随语住若断命波罗夷。方便不断偷兰遮。往来使者。比丘遣使往断某甲命。随语往欲杀未得杀便还。即承前教复往杀。若杀波罗夷。方便不杀偷兰遮。重使者。比丘遣使汝去断某甲命。续复遣使如是乃至四五。彼使即往杀。杀者波罗夷。方便不杀偷兰遮。展转使者。比丘遣使汝断某甲命。彼使复转遣使若百若干。往断其命者波罗夷。方便不杀偷兰遮。求男子。者。是中谁知有如是人能用刀有方便久习学不恐怖不退能断某甲人命。彼使即往断其命者波罗夷。方便不杀偷兰遮。教求男子者教人求是中谁知有如是人能用刀有方便久学习不恐怖不退能断某甲人命。彼使即往断其命波罗夷。方便不杀偷兰遮。求持刀者。自求谁勇健能持刀断某甲命。彼即往杀者波罗夷。

佛言：“佛子！若自杀、教人杀、方便赞叹杀、见作随喜乃至呪杀。杀因、杀缘、杀法、杀业，乃至一切有命者不得故杀。是菩萨应起常住慈悲心、孝顺心，方便救护一切众生，而自恣心快意杀生者，是菩萨波罗夷罪。”<sup>12</sup>

文中更进一步提到：

“若佛子！不得畜一切刀杖弓箭铍斧鬪战之具，及恶网罗杀生之器，一切不得畜。而菩萨乃至杀父母尚不加报，况余一切众生。若故畜一切刀杖者，犯轻垢罪。”<sup>13</sup>

上面的引文从多种角度说明了佛教尊重生命的思想，特别是不杀生或者说不危害其它生命的思想。笔者认为，《济众甘露》的编纂者已经很好地认识到了佛教的这一主张，并在充分的考虑之后，制订了戒杀生的戒律，并将其作为结社的规约。

早期佛教的《经集》、《楞伽经》、《四分律》、《梵网经》等经典虽然强调尊重生命，但对于其中的缘由却没有明确的说明。当然，这些经典是在轮回说的基础上展开论述的，关于这一点前文已经说明。然而上文笔者引用的“第六圆戒杀信”最后却强调说“有情、无情、一物、一命无非如来之法身”。如来法身玄妙尊贵，所以所有生命本身就都是尊贵的，而且要像爱兄弟、子孙一样热爱他们。这里指出了人们要尊重生命另一个原因，在人们心中种下了的尊重生命的义务。

从佛教思想的发展历程来看，这应该是受到了如来藏思想或华严思想的影响。法身玄妙，以多种不同的形态存在，这被称为“性起”，即“真如法性”的生起。特别是华严性起论对东亚佛教思想的根源有着浓厚的影响，它与中国传统的老庄思想相融合，发展成一种极具中国色彩的思想，这对《济众甘露》的编纂者也产生了巨大的影响。特别是朝鲜王朝中叶以后，韩国佛教思想中的华严思想主干已经形成，可以说《济众甘露》的思想是华严思想的一种延伸。

### 3. 万物一体平等思想的理论特征

《济众甘露》编纂者认为，不仅人与人的地位是平等的，万物众生的地位也是平等的。他们试图揭示出万物在平等的前提下具有多种形态的原因，以及它们必定平等的原因，而这与僧

---

<sup>12</sup>大正藏24，1004b。

<sup>13</sup>大正藏24，1005c。

肇的“天地与我同根，万物与我一如”的思想是相通的。我们首先来探讨一下相关的重要内容，再来考察这种思想的特点。

一切众生，一切诸佛，本来平等，无异无别。而自成无始之梦，起山河，成乾坤，称坚固，言广大。众业因之为眷属，诸执因之为境界。<sup>14</sup>

众生之所住名曰苦海，诸佛之所住名曰觉海，何以？诸佛住苦海而顿无垢染，故名曰觉海。众生住觉海而不舍执着，故名曰苦海。众生行处诸佛行，众生住处诸佛住，众生坐处诸佛坐，众生卧处诸佛卧。有众生则有佛，无众生则无佛。<sup>15</sup>

引文中认为，众生世界与菩萨世界是平等的没有区别的，但众生不舍执着，因而才成为众生，这可以理解为众生与菩萨对同一世界的认识与实践的区别。类似的内容还有：

一切众生，常住妙圆觉海，而为识所使，时出时没。或入三途，或乐三界，一劫之中万类，其身甘受众苦，执而不觉。然惟彼觉性，随缘不变，譬如分金铸物，或作人形，或作兽像，随形分作，随物分铸，而彼金性少无增减。<sup>16</sup>

“为识所使”的是“分别”、“执着”与“妄想”，意思是众生没有主体性，为“根本无明”所操纵。在这里，“根本无明”虽然用“识”来表达，其中却包含着慢、疑、恶见与三毒等内容。由于这种意识的存在，众生才会在世间随意生活，变成这种意识的奴隶，并因此而烦恼，这正是《大乘起信论》中强调的“识”的问题。从这点来看，《济众甘露》也受到了《大乘起信论》的影响。特别是《一切圆通品》在提到玄冥真体时说：“识如水波，随风起浪者也”，<sup>17</sup>这句话正是《大乘起信论》中的名句，它的意思是众生的本质（佛性）虽然没有变化，但就像水波会随风而起，由于根本无明的存在，众生才会产生烦恼妄想。同理，众生虽然千姿百态，但其本质是相同的，因此是平等的。

文中还把万物的本质比喻做金性，以此强调万物的平等。这种理论的依据是真如遍在论，它强调了一切事物都是平等的。

---

<sup>14</sup> 《韩国佛教传书》第11册，p. 785a。

<sup>15</sup> 《韩国佛教传书》第11册，p. 786b。

<sup>16</sup> 《韩国佛教传书》第11册，p. 786c。

<sup>17</sup> 《韩国佛教传书》第11册，p. 787c。

有情无情，总是菩萨之化身。大事小事，无非如来之所使。何相非真如？何物非真如？何事非真如？何境非真如？<sup>18</sup>

万物平等的前提是，真如法身无处不在，但众生由于愚昧不能明了。为了消除这种愚昧，众生需要转变认识，这正是佛教修行的完成。

《济众甘露》对万物平等的认识是非常积极的、综合的。所有存在的事物其本身都是尊贵的，甚至一举手一投足都能体现出如来本身，所以必须尊重它们就像尊重如来本身。关于这一点，《济众甘露》中的表达是：“一动一静一语一默，奚非如来之妙法。一事一行一偈一说的，是如来之现身。”<sup>19</sup>

大乘佛教认为，万物平等的原因在于所有事物都具备佛性。特别是将佛性或如来藏比喻成金子的做法，在如来藏系统的经典中可以找到源头。<sup>20</sup>很久以前佛教就以金为喻，指出众生内在不变的价值。当然，在众多的如来藏系的经典之中，《济众甘露》的编纂者选择了《妙法莲华经》或者说华严思想中有关金的比喻。已有学者指出，《妙法莲华经》的一佛乘思想或《华严经》的性起论是如来藏思想的源头。<sup>21</sup>《济众甘露》的众位编纂者是妙连社的中心人物，他们遵照《法华经》修行，但是正如前文所述，《华严经·如来出现品》或《华严经·性起品》的思想是朝鲜时代佛教思想的核心。

所有人都有成为菩萨的可能，佛性、如来藏、真如法身等说法正是从这个角度出发的。无论表面现象如何、无论出于何种情况，万物本身都具有佛性，或者说如来藏，所以都像菩萨一样尊贵。成为菩萨的可能性不是由外部的某个人创造出来的，万物应通过自己的努力，让这种可能显示出来，这才是更重要的。

原本生命都是很尊贵的，但经常有人不了解这一点，这是由于因执着、分别、欲望、疑心等产生的自我矛盾与愚昧而造成的。以人为例，由于文化与环境因素的影响，人们可能会有各种不同的取向，误把这种取向认作最高的价值，并沉溺其中，因而将自己与他人区别开来，甚至为了自己的生活试图把他人的生活视为工具。《济众甘露》第八《无尽方便品》将人的这种局限总结为“十病”。<sup>22</sup>

---

<sup>18</sup> 《韩国佛教传书》第11册，p. 788a。

<sup>19</sup> 同上。

<sup>20</sup> 李平来（1996），《新罗佛教如来藏思想研究》，民族社，p. 139、p. 142。

<sup>21</sup> 李平来（1996），《新罗佛教如来藏思想研究》，民族社，p. 126。这本著作认为，如来藏思想是在空观思想的基础之上，结合了法华一乘思想、“心佛及众生是三无差别”的华严思想，以及三界唯心思想而形成的。

<sup>22</sup> 《韩国佛教传书》第11册，《无尽方便品》，pp. 801c-802a。“何谓十病？一切众生，本来是佛，全无恭敬，视如弃物，为病一也。一切众生，总是未来之佛，分别形像，空生我慢，为病二也。一切众生，无非宿世宗族，不施慈悲，较之胜劣，为病三也。一切众生，总起自性，不能教之化之，坚执执着，为病四也。一切众生，尽是佛之爱子，不同悲仰，全无慈心，为病五也。一切众生，与我无异，妄



从佛教来看，人的局限就在于“根本无明”，所以需要改变以自我为中心的思考方式，认识到你我都是尊贵的，处于紧密的联系之中，并接受这种现实。人人都具备这种可能性，所以人人都是如来藏一般的存在。只要超越该阶段，人人就都能成为菩萨一般的存在。从佛教哲学的立场来看，各种事物处于与其它事物紧密的联系之中。此时，任何事物不可以、也不能成为其它事物的从属物或生存的手段。换言之，事物本身就是尊贵的，所以佛教认为，由于任何事物都具备佛性，甚至内含真如法身，所以都是平等的。《济众甘露》的众位编纂者认识到了人的局限性，即缺乏对事物本质的根本性省察和佛教信仰，以及缺乏对佛教教海的实践意志等。

大致而言，《济众甘露》的编纂者也没有摆脱佛教的思维系统，所以他们强调人应实现慈悲，应认识到其它普通事物的法身玄妙深奥，要珍视它们、包容它们。最终他们想要强调的是，大乘菩萨的作用是尽量使处于可能状态的事物成熟起来。“圆成一切种智，同处众生境界，普现慈悲，广开正路，同归安养，同受莲胎”<sup>23</sup>只有当人们认识到，为实现生命的尊贵而努力，和生命的尊贵性是同等重要的，这一点才有望实现。

#### 4. 授记与救赎的普遍性

《济众甘露》比较特别的一点是，它像大乘佛教的经典一般，单独编纂了有关“授记”的章节，即该书的《妙现授记品》。顾名思义，“妙现授记”就是观音菩萨现身赐予授记的意思。文中有云“承菩萨妙力，入精进海。随根随机，普观众海，乃宣翦偈。”<sup>24</sup>这句话的意思其实已经浓缩在题目之中了。

“授记”是预言悟道的一种文体，它的一般形式是：由于某人已经完成了某种菩萨行，所以将来要在某国成为某个名字的菩萨。《济众甘露》中的授记不似经典中的形式一般固定，文中指出观音菩萨赐予“授记”的原因在于居士的恒心，这是观音菩萨发挥妙力的结果。我们可以这样理解：相信得受授记的人本身总有一天会成为菩萨，所以才给他们“记翦”。

授记的一般形式是，强调得受授记的前提条件是完成了菩萨行，但《济众甘露》中却没有提及，这是因为编纂者认为所有人本来就拥有佛性，或者说如来藏。换言之，如果没有成佛、

---

作诸想，心无济度，为病六也。一切众生，同请法轮者，无此众生，则法无现处，岂可差别，永塞法源乎？不察斯理为病七也。一切众生，同愿请佛者，无此众生，则佛不出世，岂可等弃永昧本智乎？不思大事，为病八也。一切众生，毕竟同往极乐者，于此娑婆同业因缘，于彼安养，事佛法伴，相作人我，为病九也。一切众生，毕竟同济众生者，何以故？彼济度处，我亦济度，彼成佛处我，亦成佛，见起自他为病十也。”

<sup>23</sup> 《韩国佛教传书》第11册，《一切圆通品》，p. 785c.

<sup>24</sup> 《韩国佛教传书》第11册，《妙现授记品》，p. 791a.

成如来的可能，那么不管他有没有完成菩萨行，他都不可能成为菩萨或是如来。

笔者认为，从“任何人只要完成了菩萨行，究竟都能得受授记”的观点表明，授记与救赎的普遍性有直接的联系。救赎之门不是只向某些特定的事物，而是面向所有事物敞开的，从这一点我们可以窥探到授记的哲学意义，及其内含的生命的尊严与平等。特别是它摆脱了人类中心主义的思考方式，从一种生态哲学的生命伦理出发，认为万物必然处于相互的联系之中。从这一点来看，我们可以从更为现代的方式来理解授记的意义。笔者认为《济众甘露》就是从这一点出发，单独编纂了有关授记的章节。

《济众甘露·妙现授品》记载了向143位男女赐予的授记。本书中赐予授记的形式非常简单：指出法名，然后赋予诗句形式的偈颂。男性的法名是两个字的，女性的法名则是三个字的。在这里笔者列举几个比较有代表性的：

自用如意珠，何觅如意珠。自具观世音，何求观世音。常放无量光，恒用无量妙。自足元如是，如是复何疑。

(降示道信)<sup>25</sup>

恭敬即智慧，烦恼即菩提。念念自种莲，声声自观月。诸佛之本源，众生之本来。我汝汝我也，汝说别异处。

(降示淨戒)<sup>26</sup>

欲知真妙处，莫著有无字。有无是生死，无死岂有生。

(降示大慈雲)<sup>27</sup>

谁与光明幢，普建一切众。生佛元不二，妙慧何增减。

(降示大悟心)<sup>28</sup>

上文分别列举了赐予男性、女性的偈颂各两首，它的特点是在得受授记之人的法名前面带有“降示”二字，这是编纂者为了明确表明，授记的赐予依照的是观音菩萨的威力、神力。换言之，在这里向各位赐予授记、预定悟道，都是替观音菩萨进行的。究竟是不是依据观音菩萨

---

<sup>25</sup> 同上，p. 791b。

<sup>26</sup> 同上，p. 791c。

<sup>27</sup> 同上，p. 793b。

<sup>28</sup> 同上，p. 793c。

的威力、神力而赐予的授记，这并不重要，因为对于当事人来说，如果他们没有佛性或是如来藏，就无法得受授记，《济众甘露》的编纂者已经认识到了这个问题。

## 5. 结论

在儒教处于支配地位的朝鲜王朝后期，《济众甘露》的编纂者们立足于佛教价值，通过这本书表明了他们尊重生命的思想，散发着流光溢彩。他们立足于佛性论，强调万物是平等的，人类会伤害除人类以外的生命，或者说杀戮其它的生命都是错误思想导致的结果。他们还根据因果报应的思想指出，这种人迟早是要遭报应的。

《济众甘露》指出万物之所以平等原因在于“真如法身”，我们可以把这个词理解为佛性。它一方面立足于轮回说强调生命的尊贵、规劝人们应该避免食肉，另一方面又根据佛性的普遍性强调万物平等。佛性能让万物变得如佛陀一般尊贵，而这种可能性取决于万物各自的自由意志，极具自律性。

立足于轮回说强调生命的尊严与禁止食肉，虽然从伦理上认同了生命的尊贵性，但它的局限性也是不容忽视的。证明轮回的方法有很多，但从生物学角度来说，却很难通过存在论的方法证明轮回的确存在，或者说很难证明生的重复。当然从佛教教义学的层面来看，也存在着各种不同的说法。

轮回说虽然存在一定的逻辑局限，但它重视万物之间的联系，从这个角度来看它又变成了缘起说。我们可以把缘起说理解为一种生态系统，即万物必须存在于相互关系中，我们还可以从社会的层面去解读缘起说，这时缘起说就为我们提供了从生态哲学角度解读佛教尊重生命思想的空间。《济众甘露》杂糅了轮回说、缘起说、因果报应等思想，很难从单一的视角去解读其尊重生命的思想，但我们可以从生态哲学的视角去解读。

《济众甘露》尊重生命的思想还体现出佛性论与如来藏思想的深刻影响。在法华一乘思想及华严性起论思想的影响下，《济众甘露》强调事物的尊贵，彰显了生命的尊严性，这是传统佛教思想的一种延续。在受儒教支配的朝鲜王朝，强调佛教的生命伦理虽然极富特色，但这并不是它独创的新理论。

笔者认为，以后我们应当从《济众甘露》对生命佛教式的认识态度，以及对相应的实践方法的摸索上探索它的价值。特别是它立于缘起论、佛性论基础之上的生命尊重思想，与生态哲学的视角是相通的，以后还有很大的研究空间。通过《济众甘露》，我们的视角可以从人类中心过渡到生态中心、甚至泛宇宙，以此考察自然与人类的关系、人类与社会的关系、人类与人

类的关系，这种认识可以成为生命伦理广泛展开的线索，从而更加凸显出《济众甘露》的价值

。

# 『觀世音菩薩妙應示現濟衆甘露』에 나타난 生命尊重思想

車次錫

東方文化大學院大學校 佛教文藝學科 · 교수

1. 들어가는 말
2. 不殺生觀의 特徵
3. 萬物一體의 平等思想의 論理的 特徵
4. 授記와 救援의 普遍性
5. 맺는 말

## 1. 들어가는 말

주지하다시피 朝鮮時代는 儒敎를 國是로 삼았다. 한국전래 이래 지속적으로 발전했던 불교는 조선시대를 기점으로 정치적 사상적 변방으로 밀려나게 된다. 儒敎中心의 조선시대를 통해 불교는 그 세력이 점차 약화되었으며, 대중적인 지지도 弱化 된다. 특히 통치이념이 유교이며, 관료등용의 관문인 과거제도가 유교적 교양을 중심으로 시행되었기 때문에 우수한 인력도 모두 유학을 중심으로 집중된다.

상대적으로 불교는 인물의 빈곤뿐만 아니라 사상적 독창성도 찾아보기 힘들 정도가 된다. 조선시대 후기로 오면서 이러한 현상은 더욱 심화된다. 관행적인 불교를 유지하면서 겨우 명맥을 지속하고 있었다. 그러던 것이 19세기 후반이 되면 변화의 조짐을 보이게 된다. 그러한 점은 유교의 한계성과 함께 중국을 통해 과학문명이나 천주학, 실학사상 등이 전래된 점에 영향을 받기도 한다. 그런 시대적 배경 속에서 불교 역시 새로운 움직임을 보여주기 시작한다.

朝鮮時代 末期인 高宗 9년(1872) 무렵, 觀音信仰을 주축으로 하는 일군의 불교 修行結社가 있었다. 이러한 結社 모임을 妙蓮社라 불렀다. 특징적인 것은 妙蓮社란 結社에 참가한 사람들이 재가자들이었다는 점이다. 이능화의 『朝鮮佛教通史』<sup>1</sup>에 의하면 1872년 11월에 『法華經』을 중심으로 하는 結社의 法友들이 삼각산 甘露庵에서 精進法會를 열고, 관음보살의 聖號를 念하면서 상서로운 感應을 기다렸다고 한다. 이로부터 4년에 걸쳐 일곱 군데서 法壇을 열고, 열한 번에 걸쳐 대중을 위해 설법을 했다. 이러한 내용을 모아 편집한 책이 『觀世音菩薩妙應示現濟衆甘露』<sup>2</sup>(이하 『濟衆甘露』)이다. 이때가 1877년경이다.

<sup>1</sup> 李法山 外 譯註(2010), 『朝鮮佛教通史』권 6, 東國大出版部, p.256.

<sup>2</sup> 韓國佛教傳書編纂室 編, 『韓國佛教傳書』第11冊, 東國大出版部.

그런데 妙蓮社라 불리는 이 結社는 재가자들에 의해 주도되었으며<sup>3</sup>, 그 신앙의 내용이나 활동기간, 장소, 참여 인원 등이 대략적으로 밝혀져 있다. 高宗15년(1878) 印伽居士가 쓴 『濟衆甘露』의 緣起文에 의하면 漢城에 거주하던 普月居士 正觀, 葆光居士 普圓, 印潭居士 性月, 海月居士 性湛, 玄虛居士 慈雲이 공동으로 이 책을 편찬하고 있다. 전체가 10품으로 구성되어 있는데, 전체적으로 甘露法主인 普月居士 正觀이 主導했다. 그것을 제1품부터 제7품까지는 葆光居士와 印潭居士가 정리했으며, 제8품부터 제10품까지는 海月居士와 玄虛居士가 정리한 것으로 되어 있다. 1878년 印伽居士가 쓴 序文에 의하면 妙蓮社는 前後 4년에 걸쳐 施行되었다. 구체적으로는 高宗9년에서 12년까지 三角山 甘露庵, 三聖庵, 鎮國寺, 海印長者의 집, 湛然壇, 寶蓮淨室, 如是觀 등에 모여 11회의 法會를 열게 되며, 그때 발표한 내용을 10품으로 정리했다.

本稿는 『韓國佛教傳書』第11冊에 수록되어 있는 『濟衆甘露』를 중심으로, 이 책에 나타나 있는 生命觀의 사상적 특징이 무엇인가를 살펴보고자 한다. 다만 이 책에 대한 선구 논문은 몇 편 있지만 生命觀을 중심으로 분석한 논문은 아직 발표된 바가 없다. 유교적 영향이 한국사회를 지배하던 조선시대 후기에 불교를 수행하는 모임에서 연구한 내용을 책으로 편집했다는 점이나 유교적 가치에 반하는 불교적 시각으로 생명에 대한 견해를 밝히고 있는 점 등에서 매우 주목할 가치가 있다고 생각한다. 필자는 이러한 내용을 몇 가지 특징적인 부분으로 나누어 그 내용을 살펴보고자 한다. 매우 불교적이면서도 시대적 조류에 편승하지 않고, 독자적인 生命觀을 보여주고 있다는 점에서, 조선 후기 불교사상의 단면을 엿볼 수 있는 기회가 되리라 본다.

## 2. 不殺生觀의 特徵

이 책의 「十種圓信品」에서는 “法界의 중생은 廣大心을 펼치고, 大悲行門을 學習하고자 하며, 마땅히 이러한 圓信功德을 닦아야 하는데, 만일 이러한 功德門에 들어가고자 하면 먼저 세 가지 마음을 일으켜야만 한다.”<sup>4</sup>고 전제한다. 세 가지란 無上菩提心과 靈明眞如心, 本然恭敬心이다. 이 세 가지 마음을 바탕으로 삼아 그 위에 圓信功德에 들어가는 열 가지의 방법을 제시하고 있다.

圓信功德에 들어가는 열 가지 방법은 제일 圓見佛信, 제이 圓濟衆信, 제삼 圓聽法信, 제사 圓無畏信, 제오 圓放生信, 제육 圓戒殺信, 제칠 圓觀月信, 제팔 圓種蓮信, 제구 圓淨土信, 제십 圓功德信이다. 本稿에서 살펴보고자 하는 생명존중사상과 관련한 내용은 이 중에서도 제오 圓放生信과 제육 圓戒殺信에서 살펴볼 수 있다.

<sup>3</sup> 『濟衆甘露』 「妙現授記品」 제6에 의하면 “기별의 계송을 받고 있는 인원은 모두 143명이다. 범명이 두 자인 경우는 남자로, 그리고 범명이 세 자인 경우는 여자로 보는 경우 범명에 의거해 성별을 판단하면 남자가 53명이고, 여자가 90명 정도이다.”(『韓國佛教傳書』第11冊, 791상-797중 참조)

<sup>4</sup> 『韓國佛教傳書』第11冊, p.780a. “法界衆生 發廣大心 欲習大悲行門 應修此圓信功德 若能入此功德門 先起三心 何等爲三 一者無上菩提心 二者靈明眞如心 三者本然恭敬心.”

「十種圓信品」에 나오는 열 가지 圓信 중에서 제오 圓放生信에서는 다음과 같은 내용을 설명하고 있다.

“凡人이 자식과 손자를 사랑하는 것은 얼마나 진실하고 간절한가? 범인의 자식들이 부모를 위하는 것은 얼마나 진실하고 간절한가? 이러한 이치가 진실하고 간절한 것은 단지 人性에서만 물려받는 것은 아니다. 胎生, 卵生, 濕生, 化生이나 날거나 달리거나 꿈틀거리거나 움직이는 것[飛走蠢動] 등에는 조금도 증감이 없으니 圓滿하지 않은 것이 없다. 다만 智愚에 사람과 차이가 있으며, 強弱이 사람과 다를 뿐이다.(A)

그러나 부엌에 들어가는 송아지는 두려워하며[穀棘], 죽음에 다다른 羊은 슬프게 부르짖는다. 天陰을 알아서 개미 독을 옮기는 흰 개미들이 사는 것도 이와 같다. 日午를 알아서 마을로 흩어지는[散衙] 黃蜂의 行수도 이와 같다. 어찌 人我相을 일으키고 自他見을 내어서 낚시로 유혹하고 그물로 속이며, 백 가지 계책으로 마음을 묶어서 수증기로 찌고, 불로 삶으며, 一味로 입에 맞추는가? 그 칼을 받아서는 먼저 심장과 창자를 자르며, 그 가마솥에 들어가서는 몸과 의식이 더불어 싸우며, 그 죽음에 이르러서는 지극한 원한이 뼈골에 사무치며, 그 마지막에 다다르면 痛恨이 이를 갈 정도이니, 來世의 報應은 과연 어떠한 것인가?(B)

自性の 螫想, 蠢想, 濕想, 化想과 (그리고) 自心の 飛念, 走念, 潛念, 躍念은 바로 이 순간 眞如法性の 바다에 내려놓아서 더는 이어지는 마음을 일으키지 않아야 한다. 중생을 사랑하기를 자식을 사랑하듯이 하며, 사물을 보길 손자를 대하듯이 하여야 한다. 널리 방편을 열어 두루 중생들의 다양한 근기[群機]에 대응하되, 산을 좋아하는 것은 산에 놓아주고 물을 좋아 하는 것은 물에 놓아주어, 각각 살아가는 근기에 맡기어 천성을 즐기면 諸佛이 찬탄하는 구름과 聖衆이 加護하는 구름이 항상 身邊에 머물 것이다.”<sup>5</sup>(C)

이상에서 장황하게 인용했지만 어떠한 형태의 생명체든 생명의 본질적 존엄성이란 차원에서 존중하지 않으면 안된다는 점을 강조하고 있다. 필자가 임의로 문단의 뒤에 A, B, C 로 구분해 두었지만 부모가 자식을 사랑하는 천성은 어떠한 존재나 지니고 있다는 점을 강조하면서, 각각의 존재는 사람과 智愚와 強弱에서 약간의 차이가 있다는 점을 밝히는 것이 A 문단이다. 이어서 존재는 각각의 방식에 따라 삶을 영위하고 있는데 인간들이 너와 나라는 관념(人我相)과 너의 의견과 나의 견해는 다르다는 생각(自他見) 때문에 약한 중생을 잡아서 삶아 먹거나 구워먹으며 생명의 본질적 가치를 망각하고 있다고 한탄하는 내용이 B 문단이다. 그렇지만

<sup>5</sup> 『韓國佛教傳書』第11冊, pp.780c-781a. “凡人之愛子愛孫 如何真切 凡子之爲父爲母 如何真切乎 此理之真切 不獨稟於人性 胎卵濕化 飛走蠢動 小無增減 莫不圓滿 而但智愚異於人 強弱殊於人 然入庖之犢 無不穀 (穀-豕)+束 臨死之羊 無不哀號 知天陰而徙埳 白蟻之營生如是 識日午而散衙 黃蜂之行令如是 奈何起人我相 生自他見 以釣誘 以網欺 百計纏心 以水烹 以火煮 一味適口 受其刀也 心腸先斷 就其釜也 身識共戰 臨其死也 至冤徹骨 臨其終也 痛恨切齒 來世之報應 果云如何哉 自性之螫想蠢想濕想化想 自心之飛念走念潛念躍念 當下一念 盡放於眞如法性海 更不起相續心 愛生如子 視物如孫 廣開方便 普應羣機 好山者 放於山 樂水者 放於水 各任活機 樂其天真 則諸佛之讚雲 聖衆之護雲 常住身邊.”

自성과 自心の 精製되지 못한 어두운 表象을 다 버리고, 중생 각각의 근기에 따라 그들이 천성을 누리고 살 수 있도록 사랑해 준다면 제불보살이 가호해 준다는 내용이 C 문단이다.

이상의 견해에 대해 지나치게 불교적인 사고이거나 종교적인 사유의 표현이라 비판할 수 있다. 그러나 그러한 비판을 겸허하게 수용한다고 하더라도 생명의 본질을 존중하는 사상이 극단적으로 나타나 있다는 점에 대해서는 이론의 여지가 있을 수 없다. 특히 생명의 다양한 현상에 대해, 그들 각각이 지니는 생명활동을 존중하고, 각각의 천성을 누리며 살 수 있도록 상호 존중하고 배려하는 것, 특히 인간이 인간 이외의 생명활동에 대한 우월감을 배제하라고 강조하는 것, 내지는 구분하는 마음을 버리라고 강조하는 것은, 生態哲學의 視覺에서 생명활동을 인식하고 있는 견해로 이해할 수 있다는 점이다. 특히 eco-karma 처럼 환경에 미치는 행위의 윤리적 범위를 설명하는 개념<sup>6</sup>으로 이해할 수 있다.

더하여 제육 圓戒殺信에 대해 살펴보기로 한다. 먼저 유관 내용을 적시해 보면 다음과 같다.

“凡人の 마음은 본래부터 淸淨하여 걸리적거릴 물건이 없다. 六識을 부려 六塵에 집착하니 嗜欲이 壑과 같고, 憎愛가 물과 같다. 이러하기 때문에 一念 사이에 三途에 출몰하니, 여기에 태어나 저기에서 죽으며 몸으로 九類를 받는다. 갑자기 생겨나서 죽음으로 돌아가니 六趣를 벗어나지 않는다. 부모는 누구이고 형제는 누구이며 姻戚은 누구이고 宗族은 누구인가? 顛倒된 業의 바다에서 영원히 벗어날 기약이 없구나. 다행히 佛力을 입어서 다시 사람 몸을 얻었으니 결단코 廻光返照하여 마음을 자비의 경계에 머무르게 하는 것이 마땅할 것이다. 문득 이전의 악습에 어두워 다시 殺心을 내고, 입과 배를 채우고자 宰殺하는구나. 身體를 위해 烹炮하고, 이전의 몸을 돌이켜 생각하고 재삼 宿緣을 찾으니, 죽임을 당하는 物生과 요리로 만들어지는 운명은 만일 姻戚이 아니라면 필시 宗族일 것이다. 이로 미루어 생각하면 사바세계를 둘러싼 안에서 사는 것은 어떤 物生이고 굶는 것은 어떠한 운명인가? 賓客을 위해 宗族을 죽일 것인가? 宴會의 즐거움을 위해 姻戚을 죽일 것인가? 슬프구나! 칼 한 번 휘두르는 곳에서 나무의 새싹을 자르고, 솔 한 번 달궈지는 곳에서는 가마솥의 국이 먼저 끓는다. 再三 생각하라. 죽으면 다시 살릴 수 없으며, 死刑시키면 다시 贖罪할 수 없다. 한 생각 바른 곳에 業鏡은 形迹이 없다.

만일 回光하지 않고 轉轉하여 그치지 않으면 원망과 원망이 서로 보복하여 고통의 수레바퀴가 멈추지 않고, 세세생생 원수를 맺어서 괴로움의 과보가 그치지 않을 것이다. 蔬菜와 果穀으로 삶고 구워도 천만번 具足하거나 성현에게 공양하지 못할 것인가? 賓客에게 드리지 못할 것인가? 의식을 머금고 있는 부류와 有情의 사물들은 본래 佛源에서 나와서 지혜의 德相에는 조금의 증감도 없다. 다만 業識의 묶임 때문에 形貌에 차이가 있을 뿐이다. 또한 가장 불가사의한 것이 있다면 대비보살은 중생을 제도하기 위해 부류에 따라 몸을 나타내어 없는 곳이 없다. 이로 미루어 보면 有情과 無情, 一物과 一命은 여래의 법신 아님이 없다.”<sup>7</sup>

<sup>6</sup> 東國大 佛教文化研究員 譯(2005), 『佛敎와 生態學』, 東國大出版部, p.421.

<sup>7</sup> 『韓國佛敎傳書』第11冊, pp.781a-781b. 凡人之心 本然淸淨 無物罣礙 役於六識 著於六塵 嗜欲如壑 憎愛如水 是以一念之間 出沒三途 生此死彼 身受九類 乍起旋滅 不離六趣 父母誰也 兄弟誰也 姻親誰也 宗族誰也



이상의 인용문에서는 먼저 불교의 윤회사상에 입각해 함부로 죽이지 않는 것이 좋다는 입장을 취하고 있다. 윤회의 세계에선 오늘의 내가 다음의 무엇으로 태어날지 알 수 없다. 각각의 業力에 따라 六道를 윤회한다는 것이 불교의 입장이다. 태어나는 존재의 다양한 형태를 九種의 部類로 설명한다. 그것을 인용문에서는 九類라 표현하고 있다. 바로 胎, 卵, 濕, 化, 有色, 無色, 有想, 無想, 非有想非無想이다. 따라서 어떠한 방식으로, 어떠한 모습으로 태어나 존재하든 그것은 “業識의 묶임 때문에 形貌에 차이가 있을 뿐”이라 말한다. 業識이란 오늘 살아가면서 존재 각각이 만들어 가는 행위의 결과이며, 그러한 행위의 결과가 윤리적으로 變換되어 은행에 예금이 쌓이듯 쌓여서 결정된 모든 행위의 결과를 의미한다. 따라서 그 과정이 여하튼, 혹은 그 결과가 여하튼 그것으로 인해 발생한 차이는 종속과 피종속, 아니면 먹는 자와 먹히는 자의 형태로 나타나서는 안 된다고 본다. 그 이유를 『濟衆甘露』를 저술한 사람들 역시 윤회론의 입장에서 설명하고 있으며, 따라서 일체 모든 존재는 상생하는 것이 가장 중요하다는 점을 역설하고 있다.

그런데 이상의 인용문에 나오는 내용은, 이 책의 저자들이 처음 주창한 것은 아니다. 이전에 나오는 다양한 사상을 종합해 정리한 것이라 보아야 마땅할 것이다. 이상의 인용문과 가장 유사한 내용이 나오는 경전으로는 『楞伽經』이 있다. 『楞伽經』에서는 윤회사상에 입각해 肉食의 禁止와 不殺生戒를 강조하고 있다. 특히 윤회론의 입장에서 모든 생명체의 생명은 존엄하고 일체는 평등하다고 강조한다.

“大慧여! 일체의 모든 고기는 한량없이 많은 인연이 있으므로 보살은 그 중에서도 마땅히 불쌍히 여기는 마음으로 마땅히 먹지 말라. 내 지금 너를 위해 조금만 말하리라. 대혜여! 일체중생들은 예로부터 내려온 생사 중에서 윤회하여 쉬지 않으면서 일찍부터 부모, 형제, 남녀권속 내지 친구, 친애하는 사람, 모시는 사람, 부리는 사람이 없었는데 생을 바꾸면서 새, 짐승의 몸을 받았거늘 어찌 그 중에서 취하여 먹겠는가?

大慧여! 보살마하살이 모든 중생을 관찰하기를 자기 몸과 같이 하고, 고기는 모두 생명 있는 것에서 온 것임을 생각하거늘 어떻게 하겠는가? 대혜여! 모든 나찰 따위도 나의 이 말을 듣고 오히려 고기를 끊거늘 하물며 법을 좋아하는 사람이라. 대혜여! 보살마하살은 거주하는 곳이나

---

顛倒業海 永無出期 幸蒙佛力 更得人身 斷當迴光返照 留心於慈悲之境可也 頓昧前習 復發殺心 貪口腹而宰殺 爲身體而烹炮 回思前身 再究宿緣 所殺之物 所幸之命 若非姻親 必是宗族 以是思之 環娑婆之內 可烹者何物 可炮者何命 爲賓客而殺宗族可乎 爲宴樂而殺姻親可乎 嗚呼 一刀起處 劍樹萌芽 一釜熱處 鑊湯先沸 再三思之 死者 不可復生 刑者 不可復續 一念正處 業鏡無形也 若不迴光 轉轉不息 則冤冤相報 苦輪不停 世世結讎 苦果無息矣 以蔬菜果穀 煮之炮之 千萬具足 於供養聖賢不可乎 爲賓客不可乎 舍識之類 有情之物 本出佛源 智慧德相 少無增減 而但爲業識之纏綿 形貌殊差之中 又有最不可思議者 大悲菩薩 爲度衆生 隨類現身 無處不在 由是觀之 有情無情 一物一命 無非如來之法身.

태어나는 곳마다 모든 중생들이 친족이라 보고, 또한 외아들 생각하듯이 사랑스럽게 생각하여야 한다. 그러므로 마땅히 일체의 고기를 먹지 말아야 한다.”<sup>8</sup>

이상의 인용문을 읽으면서 느낄 수 있듯이, 『楞伽經』은 생명의 보편적 가치를 윤회사상에 입각해 설명하고 있다. 살생은 나의 가장 가까운 누군가를 죽이는 행위로 인식하고 있으며, 육식 역시 마찬가지로 강조한다. 그런 점에서 본다면 『濟衆甘露』에 나오는 사상과 매우 相通한다는 점을 알 수 있다. 또한 이와 유사한 사상은 『正法念處經』이나 『涅槃經』, 『華嚴經』 등의 다양한 대승경전에서도 찾아볼 수 있다. 그러나 遡及해 살펴보면 初期佛敎의 중요한 경전 중의 하나인 『숫타니파타(經集)』에서 그 사상적 뿌리를 발견할 수 있다. 즉 『숫타니파타(經集)』<sup>9</sup>에서는 慈悲의 完成에 대해 다음과 같이 언급하고 있다.

“다른 識者들로부터 비난을 살만한 卑劣한 행동을 해서는 안 된다. 모든 생물은 다 幸福하라. 太平하라. 安樂하라.”(145 頌)

“눈에 보이는 것이나 보이지 않는 것이나 멀리 또는 가까이 살고 있는 것이나 이미 태어난 것이나 앞으로 태어날 것이나 모든 살아 있는 것은 다 행복하라.”(147 頌)

인용한 경문에 의하면, 일체의 생명에 대한 외경심과 행복을 위해 그들을 配慮하라고 강조한다. 즉, 『숫타니파타』에서는 “마치 어머니가 목숨을 걸고 외아들을 아끼듯이, 모든 살아 있는 것에 대해 한량없는 자비심을 내라”(149 頌)는 것이며, 동시에 “온 세계에 대해 한량없는 자비를 행하라. 위 아래로, 또는 옆으로 장애와 원한과 적의가 없는 자비를 행하라”(150 頌)고 말하고 있다.

佛敎敎團史의 主軸인 律藏에도 자비의 완성과 不殺生의 실천이 불교적 價値具現의 최상임을 강조하고 있다. 이들을 통해 알 수 있는 것은, 생명체의 범주가 인간에 한정되어 있지 않다는 점이다. 東北亞佛敎圈에서 基本으로 삼고 있는 『四分律』에서는

“발우를 씻은 물을 함부로 버리지 말라. 물속에 침을 뱉거나 대소변을 보지 말라. 땀, 상아, 뽕 같은 것으로 바늘을 만들지 말며, 뜨거운 물을 함부로 버리거나 아무 곳이나 불을 피우지 말라”<sup>10</sup>

<sup>8</sup> 大正藏 16, 623a. 大慧。一切諸肉有無量緣。菩薩於中當生悲愍不應噉食。我今爲汝說其少分。大慧。一切衆生從無始來。在生死中輪迴不息。靡不曾作父母兄弟男女眷屬乃至朋友親愛侍使。易生而受鳥獸等身。云何於中取之而食。大慧。菩薩摩訶薩。觀諸衆生同於己身。念肉皆從有命中來。云何而食。大慧。諸羅刹等聞我此說尚應斷肉。況樂法人。大慧。菩薩摩訶薩。在在生處觀諸衆生皆是親屬。乃至慈念如一子想。是故不應食一切肉。

<sup>9</sup> 上記引用의 『숫타니파타』는 法頂 譯, 正音社에서 刊行된 것을 底本으로 삼았다.

<sup>10</sup> 『四分律』 중에서 90 파일제의 제 19 와 86 조항, 그리고 百衆學法 중에서 제 23 항, 제 49-50 항에 해당하는 내용이다.

“만일 비구가 고의로 자신의 손으로 남의 생명을 끊거나 칼을 집어 남에게 주며 죽음의 즐거움을 찬탄하며 죽음을 권한다. ‘불쌍한 남자여, 추악한 삶을 사느니 차라리 죽어버리고 살지 말라’고. 이러한 생각을 하며 각종의 방편을 만들어 죽음의 즐거움을 찬탄하고 죽음을 권유한다면 이 비구는 바라이죄를 범한 것이니 함께 살 수 없다”<sup>11</sup>

라 강조하고 있다. 이상의 인용문에서는 생명을 존중해야 한다는 강한 신념이 내재되어 있다. 그리고 이 책의 영향을 받아 중국에서 편집된 것으로 보는 『梵網經』의菩薩戒를 설하는 부분에선, 생명을 해치는 것은 열 가지의 무거운 죄악 중에 해당한다고 가르친다.

“비구들이여, 만일 자신이 죽이거나 남을 시켜 죽이거나 방편으로 죽이거나 찬탄하여 죽게 하거나 죽이는 것을 보고 기뻐하거나 주문으로 죽이는 모든 짓을 하지 말지니라. 죽이는 인이나緣이나 죽이는 법이나 죽이는 업을 지어서 일체 생명이 있는 것을 짐짓 죽이지 말아야 하느니라. 보살은 마땅히 상주하는 자비심과 효순심을 일으켜 일체 중생을 방편으로 구호해야 하는 것이거늘 도리어 방자한 마음과 즐거운 마음으로 산 생명을 죽이는 것은 보살의 바라이 죄이니라.”<sup>12</sup>

## 고. 나아가

“불자들이여, 일체의 칼, 몽둥이, 활, 화살, 창, 도끼 등 싸움하는 기구를 쌓아두지 말라. 짐승을 잡는 그물, 망, 덫 등의 살생 도구 일체를 비축하지 말지니라. 보살은 부모를 죽인 이에게도 오히려 원수를 갚지 말아야 하거늘 하물며 다른 중생을 죽이겠는가? 만일 일부러 일체의 칼, 몽둥이 등을 쌓아 두는 자는 경구죄를 범한 것이다”<sup>13</sup>

<sup>11</sup> 大正藏 22, 576bc. 若比丘故自手斷人命。持刀與人歎譽死快勸死。咄男子用此惡活爲寧死不生。作如是心思惟。種種方便歎譽死快勸死。是比丘波羅夷不共住。比丘義如上。人者從初識至後識而斷其命。殺者若自殺。若教殺。若遣使殺。若往來使殺。若重使殺若展轉遣使殺。若求男子殺。若教人求男子殺。若求持刀人殺。若教求持刀人殺。若身現相若口說若身口俱現相若遣書。若教遣使書。若坑陷。若倚發。若與藥。若安殺具。自殺者。若以手若瓦石刀杖及餘物而自殺殺者波羅夷。方便不殺偷蘭遮。教殺者。殺時自看教前人擲水火中。若山上推著谷底。若使象踏殺。若使惡獸噉。或使蛇螫。及餘種種教殺殺者波羅夷。方便不殺偷蘭遮。遣使殺者。比丘遣使斷某甲命。隨語住若斷命波羅夷。方便不殺偷蘭遮。往來使者。比丘遣使往斷某甲命。隨語往欲殺未得殺便還。卽承前教復往殺。若殺波羅夷。方便不殺偷蘭遮。重使者。比丘遣使汝去斷某甲命。續復遣使如是乃至四五。彼使卽往殺。殺者波羅夷。方便不殺偷蘭遮。展轉使者。比丘遣使汝斷某甲命。彼使復轉遣使若百若干。往斷其命者波羅夷。方便不殺偷蘭遮。求男子。者。是中誰知有如是人能用刀有方便久習學不恐怖不退能斷某甲人命。彼使卽往斷其命者波羅夷。方便不殺偷蘭遮。教求男子者教人求是中誰知有如是人能用刀有方便久學習不恐怖不退能斷某甲人命。彼使卽往斷其命波羅夷。方便不殺偷蘭遮。求持刀者。自求誰勇健能持刀斷某甲命。彼卽往殺者波羅夷。

<sup>12</sup> 大正藏 24, 1004b. 佛言。佛子。若自殺教人殺方便讚歎殺見作隨喜。乃至咒殺。殺因殺緣殺法殺業。乃至一切有命者不得故殺。是菩薩應起常住慈悲心孝順心。方便救護一切衆生。而自恣心快意殺生者。是菩薩波羅夷罪。

<sup>13</sup> 大正藏 24, 1005c. 若佛子。不得畜一切刀杖弓箭鉞斧鬥戰之具。及惡網羅殺生之器。一切不得畜。而菩薩乃至殺父母尚不加報。況餘一切衆生。若故畜一切刀杖者。犯輕垢罪。

라 말한다. 이상에서 살펴보았듯이 생명을 존중하는 사상, 특히 살생하지 않는 것이나 다른 생명체에 危害를 加하지 않는 것을 중시하는 불교의 입장은 다양하게 설명되고 있다. 적어도 『濟衆甘露』를 저술한 사람들도 이러한 점을 잘 인식하고 있었다고 생각된다. 그런 점을 충분히 감안하고 살생을 경계하는 조항을 만들어 結社의 規約으로 만들었다고 생각된다.

생명을 존중해야만 한다고 강조하지만 초기불교의 『숫타니파타』나 『楞伽經』, 『四分律』, 『梵網經』 등에서는 생명을 존중해야만 하는 이유가 명확하게 설명되고 있지 않다. 물론 輪廻論에 입각해 있다는 점은 이미 살펴본 바와 같다. 그런데 이상에서 인용한 제목 圓戒殺信의 내용을 보면, 마지막에서 ‘모든 존재는 그것이 어떠한 형태의 존재이건 모두 如來法身’이라 강조하면서 맺고 있다. 여래의 법신이 현현한 것이기 때문에 모든 생명은 그 자체로 존귀한 존재이다. 더하여 이들을 형제나 자손처럼 사랑해야 만 한다. 즉 그러한 當爲性を 심어주고 있는 점은 윤회론과 다른 차원의 이유라 말할 수 있다.

불교사상의 전개에서 본다면 이러한 사상은 여래장 사상이나 화엄사상의 영향이라 볼 수 있다. 법신이 현현하여 다양한 모습으로 존재하는 것을 性起, 즉 眞如法性的 生起라 한다. 특히 동북아 불교사상의 근저에는 화엄성기론의 사상적 영향이 농후하며, 이 사상은 中國傳統의 老莊思想과 融合하여 매우 中國的인 色彩로 발전하게 된다. 그런 점이 이 책의 저자들에게도 영향을 미쳤다고 생각할 수 있다. 특히 한국불교사상은 조선시대 中葉 以後 화엄사상이 根幹을 형성하게 된다는 점에서 그 사상적 連續線上에서 이해할 수 있다.

### 3. 萬物一體의 平等思想의 論理的 特徵

『濟衆甘露』의 저자들은 인간뿐만 아니라 萬物은 平等하다는 입장에서 있다. 만물은 평등하다는 점을 전제하고, 만물이 다양한 모습을 지니게 된 원인과 그럼에도 불구하고 평등할 수밖에 없는 이유를 밝히고자 한다. 그것은 僧肇가 강조한 “天地與我同根 萬物與我一如” 사상과 相通한다고 認識할 수 있다. 중요 내용을 점검한 뒤에 다시 그 특징을 살펴보기로 한다.

“一切衆生과 一切諸佛은 本來 平等하여 차이나 구별이 없다. 그러나 스스로 無始劫來의 꿈을 만들어 山河를 일으키고 乾坤을 만들며, 견고하다고 지칭하거나 廣大하다고 말한다. 여러 業因으로 眷屬을 삼고, 여러 가지의 執因으로 경계를 삼는다.”<sup>14</sup>

<sup>14</sup> 『韓國佛教傳書』第 11 冊, p.785a. 一切衆生 一切諸佛 本來平等 無異無別 而自成無始之夢 起山河 成乾坤 稱堅固 言廣大 衆業因之爲眷屬 諸執因之爲境界.

“衆生이 머무는 곳은 苦海라 하고, 諸佛이 머무는 곳은 覺海라 한다. 왜냐하면 諸佛은 苦海에 머물지만 잠시도 垢染이 없기 때문에 覺海라 부르고, 중생은 覺海에 머물고 있지만 집착을 버리지 않았기 때문에 苦海라 부른다. 중생이 가는 곳에는 諸佛도 가며, 중생이 머무는 곳에는 제불도 머문다. 중생이 앓는 곳에는 제불도 앓으며, 중생이 누운 곳에는 제불도 눕는다. 중생이 있으면 부처가 있고, 중생이 없으면 부처도 없다.”<sup>15</sup>

여기서는 중생세계와 부처세계는 평등하여 차별이 없지만 집착을 버리지 못하기 때문에 중생이 되었다고 한다. 이것은 동일한 세계에 대한 인식과 실천의 차이를 의미하는 것으로 파악된다. 유사한 내용이 다음에 이어서 나오는데

“일체중생은 항상 미묘한 圓覺의 바다에 살고 있지만 識의 심부름꾼[所使]이 되어서 나오기도 하고 사라지기도 한다. 혹은 三途에 들어가고 혹은 삼계를 즐긴다. 한 순간에 만류가 그 몸으로 못하고 통을 달게 받는다. 집착해서 깨닫지 못하지만, 그러나 저 覺性은 인연을 따르되 변하지 않는다[隨緣不變]. 예컨대 금을 나누어 물건을 만들되, 혹은 인형을 만들고 혹은 짐승의 모습을 만든다. 현태에 따라 나누어 만들고 물건에 따라 나누어 鑄造하더라도 그 金의 屬性은 조금도 增減이 없다.”<sup>16</sup>

고 말한다. 識의 심부름꾼이 된다는 것은 分別과 執着, 그리고 妄想을 의미한다. 주체적이지 못하고 根本無明에 操縱되는 것이다. 완전하지 못한 무명을 여기서는 識이란 단어로 표현하고 있지만 그 개념에는 3 毒과 慢, 疑, 惡見 등이 포괄되어 있다. 그러한 의식으로 세상을 자기마음대로 그리고, 그것의 노예가 되거나 그것 때문에 괴로워한다고 본다. 바로 『대승기신론』에서 강조하는 인식의 지평이다. 그런 점에서 보면 이 책에는 『대승기신론』의 영향도 나타난다고 말할 수 있다. 특히 「一切圓通品」에서 玄冥眞體를 언급하면서 “識은 水波와 같아서 바람 따라 물결을 일으키는 것.”<sup>17</sup>이라는 내용이다. 이 구절은 『대승기신론』에 나오는 너무나 유명한 문구이다. 本質(佛性)은 변함이 없지만 바람 따라 물결이 일어나듯이 근본무명 때문에 번뇌망상이 일어난다는 점을 비유한 것이다. 마찬가지로 중생들이 다양하게 차별의 형태를 지니고 있더라도 그 본질은 동일하다는 점에서 평등하다는 점을 의미하는 것이다.

同一線上에서 金性の 비유를 통해 萬物의 平等을 강조한다. 이러한 논리는 眞如遍在論에 의거해 一切事物의 平等을 강조하는 것이다.

<sup>15</sup> 『韓國佛教傳書』第11冊, p.786b. 衆生之所住 名曰苦海 諸佛之所住 名曰覺海 何以 諸佛住苦海 而頓無垢染 故名曰覺海 衆生住覺海 而不捨執著 故名曰苦海 衆生行處諸佛行 衆生住處諸佛住 衆生坐處諸佛坐 衆生臥處諸佛臥 有衆生則有佛 無衆生則無佛.

<sup>16</sup> 『韓國佛教傳書』第 11 冊, p.786c. 一切衆生 常住妙圓覺海 而爲識所使 時出時沒 或入三途 或樂三界 一切之中萬類 其身甘受衆苦 執而不覺 然惟彼覺性 隨緣不變 譬如分金鑄物 或作人形 或作獸像 隨形分作 隨物分鑄 而彼金性 少無增減.

<sup>17</sup> 『韓國佛教傳書』第 11 冊, p.787c. 識如水波 隨風起浪者也.

“有情과 無情은 모두 보살의 화신이다. 큰일이나 작은 일이나 여래의 심부름꾼이다. 어떤 모습이 진여가 아니며, 어떤 물건이 진여가 아닌가? 어떤 일이 진여가 아니고, 어떤 경계가 진여가 아닌가?”<sup>18</sup>

라고 말한다. 진여법신은 어디에나 편만해 있지만 그것을 알지 못하는 것은 중생들의 어리석음 때문이라는 전제가 깔려 있다. 따라서 그러한 어리석음을 없애기 위해 인식의 지평을 전환할 필요성이 있다는 것이며, 그것이 바로 불교적인 수행의 완성이라는 것이다.

그런데 이 책에서 인식하는 만물의 평등은 매우 긍정적이고 대통합적인 모습을 보여주고 있다. 존재하는 것은 무엇이든 그 자체로 존귀한 존재이며, 심지어는 一擧手 一投足이 모두 여래가 자신을 드러낸 것이기 때문에 그 자체로 존중하지 않으면 안된다고 본다. 그런 점이 『濟衆甘露』에선 “움직이거나 조용하거나, 혹은 말하거나 침묵하거나 어찌 여래의 미묘한 가르침이 아닌가? 일하거나 움직이거나 찬송하거나 설명하는 것은 여래의 現身이 아니겠는가?”<sup>19</sup>라 표현되고 있다.

만물이 평등한 것은 어느 존재나 모두 佛性を 구비하고 있기 때문이라 보는 것이 대승불교의 입장이다. 특히 佛性이나 如來藏을 금에 비유하는 것은 如來藏 系統의 經典에서 그 由來를 찾을 수 있다.<sup>20</sup> 매우 오래전부터 금을 비유로 활용해 不變의 價値가 모든 중생들 속에 내재한다는 점을 밝히고 있는 것이다. 물론 『濟衆甘露』의 저자들은 如來藏系 經典 중에서도 『妙法蓮華經』이나 화엄사상의 영향 속에서 금의 비유를 활용하고 있는 것으로 판단된다. 『妙法蓮華經』의 一佛乘사상이나 『화엄경』의 性起論이 여래장사상의 始源이라는 점은 이미 밝혀져 있다.<sup>21</sup> 이 책의 저자들이 『법화경』에 의지해 수행을 하는 結社體의 중심인물들이기도 하지만, 이미 언급했듯이 『華嚴經』 「如來出現品」 혹은 「性起品」의 사상은 朝鮮時代佛教思想의 核心에 속하기 때문이다.

佛性이나 如來藏, 眞如法身 등으로 표현되는 용어들은 누구나 부처가 될 수 있는 가능성을 自體的으로 內包하고 있다는 肯定的인 視覺에서 출발한다. 현상적으로 어떠한 모습이나 상황 속에 있더라도 그가 불성을 내재하고 있기 때문에, 혹은 여래장이기 때문에 부처와 같은 존귀한 존재가 될 수 있다는 것이다. 동시에 그것은 외부의 누군가가 만들어 주는 것이 아니라 각각의

<sup>18</sup> 『韓國佛教傳書』第 11 冊, p.788a. 有情無情 摠是菩薩之化身 大事小事無非如來之所使 何相非眞如 何物非眞如 何事非眞如 何境非眞如.

<sup>19</sup> 상동. 一動一靜 一語一默 奚非如來之妙法 一事一行 一偈一說의 是如來之現身.

<sup>20</sup> 李平來(1996), 『新羅佛教如來藏思想研究』, 民族社, p.139 와 p.142

<sup>21</sup> 李平來(1996), 『新羅佛教如來藏思想研究』, 民族社, p.126. 이 책에 의하면 空觀사상의 바탕 위에 法華 一乘사상과 ‘心佛及衆生 是三無差別’의 華嚴사상, 그리고 삼계유심사상이 결합하여 여래장사상으로 발전되었음을 알 수 있다.

존재 자체가 그렇게 될 수 있는 가능성을 開顯하도록 노력하는 것이 중요하다는 의미도 담고 있다.

본래 생명 자체는 존귀성을 지니고 있지만 그러한 사실을 모르는 경우도 있을 수 있다. 그것은 執着과 分別, 欲望과 疑心 등으로 인해 발생하는 自己矛盾과 어리석음 때문이다. 인간의 경우, 문화와 환경적 요인에 의해 다양한 성향의 인간존재가 가능하다. 또한 인간들은 그로 인해 지니게 되는 각각의 성향을 최상의 가치로 착각하고, 그것에 매몰되어 타인과 자신을 구분하며, 심지어는 자신의 삶을 위한 도구로 타인의 삶을 전락시키려고 한다. 『濟衆甘露』 제 8 「무진방편품」에선 이러한 인간의 한계를 ‘열 가지의 病’으로 설명하고 있다.<sup>22</sup>

인간의 한계를 불교적으로는 根本無明이라 한다. 그렇지만 자기중심적인 사고를 바꾸어서 너와 내가 긴밀한 관계 속에 존재하는 존귀한 존재라는 사실을 인식하고 용납하는 것이 필요하다. 그러한 가능성을 인간은 지니고 있기 때문에 여래장과 같은 존재이며, 그 단계를 넘어가면 부처와 같은 존재가 될 수 있다고 보는 것이다. 불교철학적 입장에서 보자면 각각의 존재는 또 다른 존재와 긴밀한 관계 속에서 존재하게 된다. 그 경우 다른 존재는 또 다른 어떤 존재의 종속물이거나 존재를 위한 수단이 되어서도 될 수도 없는 존재, 즉 그 자체로 존귀한 존재라는 사실을 말해 준다. 그런 차원에서 불교는 어떤 존재나 불성 내지 진여법신을 내포하고 있기 때문에 평등하다고 말한다. 『濟衆甘露』를 편찬한 사람들은, 존재의 본질에 대한 근원적인 성찰이나 불교에 대한 믿음의 부재, 불교적 가르침에 대한 실천적 의지의 부재 등에서 인간이 지니는 한계상황을 인식하고 있는 것으로 생각된다.

『濟衆甘露』의 編纂者들도 크게 보면 이러한 불교적 사유체계에서 벗어나 있지 않다. 따라서 인간에 대해서는 자비를 완성하는 존재가 되어야만 한다고 강조하고 있다면, 기타 일반 존재에 대해서는 그들이 법신의 현현이란 점을 인식하고 소중하게 포용해야만 한다고 강조한다. 궁극적으로는 아직 가능태의 상태에 있는 존재들을 성숙시키기 위해 노력하는 것이 대승보살의 역할임을 강조한다. “일체의 지혜를 원만하게 완성하고, 함께 중생의 경계에 머물며, 두루 자비를 드러내고 널리 正路를 열어 함께 安養으로 돌아가 함께 蓮胎를 받아야 한다.”<sup>23</sup> 고

<sup>22</sup> 『韓國佛教傳書』第11冊, 「無盡方便品」, pp. 801c-802a. “何謂十病 一切衆生 本來是佛 全無恭敬 視如棄物 爲病一也. 一切衆生 總是未來之佛 分別形像 空生我慢 爲病二也. 一切衆生 無非宿世宗族 不施慈悲 較之勝劣 爲病三也. 一切衆生 摠起自性 不能教之化之 堅執堅著 爲病四也. 一切衆生 盡是佛之愛子 不同悲仰 全無慈心 爲病五也. 一切衆生 與我無異 妄作諸想 心無濟度 爲病六也. 一切衆生 同請法輪者 無此衆生 則法無現處 豈可差別 永塞法源乎 不察斯理 爲病七也. 一切衆生 同願請佛者 無此衆生 則佛不出世 豈可等棄 永昧本智乎 不思大事 爲病八也. 一切衆生 畢竟同往極樂者 於此娑婆同業因緣 於彼安養 事佛法伴 相作人我 爲病九也. 一切衆生 畢竟同濟衆生者 何以故 彼濟度處 我亦濟度 彼成佛處 我亦成佛 見起自他 爲病十也”

<sup>23</sup> 『韓國佛教傳書』第 11 冊, 「一切圓通品」, p.785c. “圓成一切種智 同處衆生境界 普現慈悲 廣開正路 同歸安養 同受蓮胎”

하면서 생명의 존귀함을 살리기 위해 노력하는 것은, 생명의 존귀함만큼 중요하다는 점을 인식할 때 가능한 일이라 설명하고 있다.

#### 4. 授記와 救援의 普遍性

『濟衆甘露』에서 특이한 점은 대승 경전처럼 授記에 관한 章節이 별도로 編成되어 있다는 점이다. 이 책의 「妙現授記品」이 그것이다. 제목에서 말하고 있듯이 觀音菩薩이 나타나 수기를 준다는 내용이다. 이 책에서는 “보살의 미묘한 威神力을 이어서 정진의 바다에 들어가며, (중생의)근기에 따라 두루 중생들의 바다를 살펴보고 記勅을 준다.”<sup>24</sup> 고 밝히고 있다. 그러한 내용은 이미 제목 안에 압축되어 있다고 볼 수 있다.

授記는 깨달음을 예언하는 것이다. 너는 어떠한 보살행을 완성했기 때문에 미래에 어떠한 나라에서 어떠한 이름의 부처가 되리라고 예언하는 것이 일반적인 형식이다. 그러나 이 책에서는 경전의 형식과 같이 정형적이지는 않지만 근기에 따라 수기를 준다고 밝히고 있으며, 그것은 곧 관음보살의 미묘한 威神力에 의지한 結果라 말한다. 그런 점에서 授記를 주는 對象 自體가 언젠가 부처가 될 것을 확신하고 記勅을 주는 것이라 이해할 수 있다.

또한 授記를 받는 대상은 전제조건으로 보살행을 완성한다는 점을 강조하는 것이 一般적인 수기의 形式이지만, 이 책에선 그러한 형식을 언급하고 있지 않다는 점에서 누구나 이미 본래적으로 佛性, 혹은 如來藏을 內在하고 있다고 인식하고 있는 것으로 볼 수 있다. 즉 부처가 될 가능성, 여래가 될 가능성을 지니고 있지 않다면 보살행을 완성하는 것과 무관하게 부처, 혹은 여래가 될 수 없을 것이기 때문이다.

필자는 ‘누구나 보살행을 완성하면 수기를 받을 수 있다는 점’에서 수기는 救援의 普遍性和 直結되어 있다고 생각한다. 특정한 존재에게만 열려 있는 救援의 門이 아니라 누구에게나 열려 있다는 점에서, 수기가 지니는 종교철학적 의미와 그 이면에 내재되어 있는 생명에 대한 존엄성과 평등성을 엿볼 수 있게 된다. 특히 인간 중심적인 사고에서 벗어나 만물이 서로 관계성 속에서 존재할 수밖에 없다는 생태철학적 생명윤리를 고려한다면, 授記가 지니는 의미는 보다 현대적인 감각으로 받아들일 수 있다고 생각한다. 이 책은 그런 점에서 수기에 관한 별도의 章節을 만든 것으로 생각된다.

『濟衆甘露』의 「妙現授記品」에서는 대략 143 여명의 남녀에게 수기를 주고 있다. 이 책에서 授記를 주는 형식은 매우 간략하다. 法名을 밝히고 그에 따라 詩句 형식의 偈頌을 주고 있다. 男性은 法名이 두 글자이며, 女性은 法名이 세 글자이다. 대표적으로 몇 가지만 사례를 소개하면 다음과 같다.

<sup>24</sup> 『韓國佛教傳書』第 11 冊, 「妙現授記品」, p.791a. 承菩薩妙力 入精進海 隨根隨機 普觀衆海 乃宣勅偈.



“스스로 여의주를 쓰면서/ 어찌 여의주를 찾는가?  
 스스로 관세음을 갖추고 있으면서/ 어찌하여 관세음을 찾는가?  
 항상 무량한 빛을 뿌리고/ 항상 무량한 미묘함을 활용하는 구나.  
 스스로 구족하고 있음이 본래 이와 같으며 이와 같은데 다시 무엇을 의심하는가?”

(降示道信)<sup>25</sup>

“恭敬이 바로 智慧이며/ 煩惱가 바로 菩提이다.  
 생각마다 스스로 연꽃을 심고/ 소리마다 스스로 心月을 본다.  
 諸佛의 本源이/ 衆生의 本來이니  
 내가 그대며 그대가 나라/ 그대는 특별히 다른 곳을 설명하네.”

(降示淨戒)<sup>26</sup>

“眞妙處를 알고자 하면/ 有無의 글자에 집착하지 마라.  
 有無가 生死이니/ 죽음이 없으면 어찌 삶이 있으리.”

(降示大慈雲)<sup>27</sup>

“누가 광명의 깃발을 주어/ 두루 일체중생을 세웠는가?  
 중생과 부처는 본래 둘이 아니니/ 미묘한 지혜가 어찌 增減할 것인가?”

(降示大悟心)<sup>28</sup>

이상에서 男性과 女性에게 준 偈頌을 각각 二句씩 소개했다. 다만 수기를 준 당사자들의 法名 앞에 降示라는 두 글자가 붙어있는 것이 특징이다. 이것은 이 책의 편찬자들이 관음보살의 威神力에 의지해서 授記를 주고 있다는 점을 분명하게 박히기 위한 것이라 이해할 수 있다. 즉 각각 깨달음을 예약하는 수기를 주고 있지만, 그것은 관음보살을 대신해 수기를 주는 것이란 점이다. 관음의 위신력에 의지하든, 아니든 그것은 중요하지 않다고 본다. 수기를 받는 당사자들에게 불성이나 여래장이 없으면 불가능하기 때문이다. 이 책의 저자들은 그런 점을 이미 인식하고 있었다고 보아야만 하는 것이다.

## 5. 맺는 말

<sup>25</sup> 상동, p.791b. 自用如意珠 何覓如意珠/ 自具觀世音 何求觀世音/ 常放無量光 恒用無量妙/ 自足元如是 如是復何疑.

<sup>26</sup> 상동, p.791c. 恭敬卽智慧 煩惱卽菩提/ 念念自種蓮 聲聲自觀月/ 諸佛之本源 衆生之本來/ 我汝我我也 汝說別異處.

<sup>27</sup> 상동, p.793b. 欲知眞妙處 莫著有無字/ 有無是生死 無死豈有生.

<sup>28</sup> 상동, 상동, p.793c. 誰與光明幢 普建一切衆/ 生佛元不二 妙慧何增減.

『濟衆甘露』를 편찬한 사람들은 유교가 지배하던 조선 후기에 불교적 가치에 입각한 생명존중사상을, 이 책을 통해 밝히고 있다는 점에서 매우 이채를 발하고 있다. 그들은 佛性論에 입각해 만물의 평등을 강조하고 있으며, 그런 인간들이 인간 이외의 생명체를 위해하거나 살육하는 것은 잘못된 사고의 결과라 지적한다. 그리고 그 과보를 언젠가는 반드시 받아야만 한다는 因果論을 설한다.

이 책에서 만물의 평등원리로 제시한 것은 眞如法身이며, 이 용어의 개념은 佛性과 동일하게 이해할 수 있다. 輪回論에 입각해 육식을 피하라고 강조함과 동시에 생명의 존귀함을 역설하고 있지만, 다른 한편으로 佛性的 遍在性에 의거해 만물은 평등하다는 점을 강조한다. 이 경우 불성은 불타와 같이 존귀한 자가 될 수 있는 가능성이며, 그 가능성을 여하히 하는 것도 각자의 자유의지에 달려 있다는 점에서 지극히 자율적이다.

그러나 윤회론에 입각해 생명의 존엄성을 강조하고 육식을 금지하라고 강조하는 것은, 그 자체가 지니고 있는 생명을 존귀하게 여기는 윤리성에도 불구하고 한계가 있는 것도 사실이다. 윤회한다는 것을 증명하는 방법이 단일하지 않기도 하지만, 특히 생물학적인 생의 반복을 의미하는 윤회사상은 존재론적으로 증명하는 것이 어렵다는 점이다. 물론 불교교의학적인 차원에서도 여러 가지 異說이 있는 것도 사실이다.

윤회설이 지니고 있는 논리적 한계에도 불구하고 상호관계성을 중시하는 차원에서 본다면, 그것은 연기설이 된다. 연기설은 상호관계 속에서 존재할 수밖에 없는 생태계의 현실이나 사회적 차원에서 이해할 수 있으며, 이러한 경우 생태철학적 시각에서 불교적인 생명존중사상을 이해할 수 있는 여지를 제공한다. 『濟衆甘露』에 나오는 사상은 윤회론과 연기론, 인과론이 重疊되어 있다는 점에서 단일한 시각으로 생명존중사상을 이해하는 것이 쉽지 않지만, 생태철학적 시각으로는 이해가 가능하다는 점이다.

또한 『濟衆甘露』에 나오는 생명존중사상은 佛性論이나 如來藏思想의 영향을 강하게 나타내고 있다는 점이다. 法華一乘思想이나 華嚴性起論의 영향 속에서 존재의 존귀함과 그 존엄성을 開顯해야 한다고 강조한다. 그런 점은 전통적인 불교사상의 연속선상에 있다는 점이다. 유교가 지배하는 시대 속에서 불교적 생명윤리를 강조하는 점은 이채롭지만, 그렇다고 그것이 독창적인 새로운 이론은 아니라 볼 수 있다.

이 시점에서 『濟衆甘露』는 생명에 대한 불교적 인식태도와 그에 대한 실천의 방법을 모색하고 있다는 점에서 가치를 찾아야 할 것이라 본다. 특히 緣起論이나 佛性論을 바탕으로 전개되는 생명존중사상은 생태철학적 시각과 상통한다는 점에서, 앞으로 연구의 가능성을 지니고 있다고 볼 수 있다. 특히 인간중심에서 생태중심으로, 더 나아가서는 범우주적 시각에서 자연과 인간의 관계, 인간과 사회의 관계, 인간과 인간의 관계를 고찰할 수 있으며, 그러한

인식의 지평은 폭넓은 생명윤리를 전개할 수 있는 단초가 될 수 있다는 점에서 이 책의 가치를 돋보이게 하고 있다고 생각한다.



# 道教、佛教生命哲学之比较

谢路军

中央民族大学·教授

## 论文摘要

道教是中国的本土宗教,其正式产生前曾经历了漫长的酝酿时期,而在其发展过程中又不断吸纳传统文化内容;其相信宇宙及一切生命由道演化而来,人通过自身努力可以达到与道同体,从而进入长生成仙的神仙境界。佛教的生命哲学也蕴含丰富,其生命观特指有情世间的生命观,认为有情众生无不依色、受、想、行、识“五蕴”聚合而成,轮回六道之中备受煎熬而不得解脱,只有皈依佛、法、僧三宝才能进入涅槃境界。论文分析了道教、佛教生命哲学的理论内涵,从对生命的态度不同、主观能动性发挥不同、具体修习方法不同三个方面评述了道教、佛教生命哲学的特色。

**关键词** 道教 佛教 生命哲学

## 一. 道教生命哲学的理论内涵

道教正式产生前曾经历了漫长的酝酿时期,而在其发展过程中又不断吸纳传统文化内容,宋代的马端临在《文献通考》的《经籍志》中称其“杂而多端”;其相信宇宙及一切生命由道演化而来,人通过自身努力可以进入长生成仙的神仙境界。所谓道教生命哲学就是指道教在长生信仰的追求过程中形成的对人体生命的解读和感悟。

道教的生命观秉承了中国传统文化的整体性观念,强调人体生命与宇宙大化的息息相通以及身心阴阳的对转与互补。道教的生命观是建立在先秦老庄道论的基础之上,将“道”视为宇宙生命的来源,万物皆由道而生成,并把人的生命与道相联结,将人的长生不死与得道成仙联系在一起。“生道合一”的生命观乃体现了道教的最高追求;《太上老君内观经》中明确提出了“生道合一”的观点,即“若生亡,则道废,道废则生亡,生道合一,则长生不死。”<sup>1</sup>

而“生道合一”的生命观又与中国古代哲学的“天人合一”的宇宙观是紧密相联的。我们可以将“天人合一”的宇宙观看作是道教生命哲学的理论支柱。道教继承了“天人合一”思想,努力从人与自然的探索生命的奥秘,正所谓“人法地,地法天,天法道,道法自然”(《道德经》)。在天人关系上,庄子的《秋水篇》解释说:“牛马四足,是谓天;落马首,穿牛鼻,是谓人”<sup>2</sup>即人要顺其自然,反对伪饰。道教认为人体生命与自然本来一体不二、不能分离的,所以必须在“天人合一”的整体框架中去把握人体生命。道教把人身看做一个小宇宙,天地看作大宇宙,小宇宙与大宇宙是有对应关系的;即道教认为人之一身蕴藏着天地万物整体的全部信息。元代李道纯《中和集》把老子“道生一,一生二,二生三,三生万物”之说与《度人经》的“虚化神,神化气,气化精,精生形”<sup>3</sup>相配,认为人的生成亦如天地。道教认为人天在象数上存在全息对应关系,如《太上老君内观经》云天的日月与人的二目相对;天有五星,地有五气,人有五脏;人头圆象天,足方象地;男女象乾坤阴阳,四肢象四象、四季,五官象征着五行,人的骨节数目与一年360天之数相对等。

内丹道的出现是道教发展进入生命哲学探究的高级阶段。内丹道强调“性命双修”,所谓修性就是修心,修命就是修身;将性命双修概括为五个阶段,即筑基、炼精化气、炼气化神、炼神还虚、还虚合道;炼精化气和炼气化神阶段属于修命阶段,炼神还虚和还虚合道属于修性阶段;修命阶段可理解为有无关系之有的表现,修性阶段可理解为有无关系之无的方面。老子

<sup>1</sup> 佚名《太上老君内观经》,民国景印明正统本,第2页。

<sup>2</sup> (战国)庄子,《庄子》(南华真经卷第六),《四部丛刊》景明世德堂刊本,第128页。

<sup>3</sup> (五代)谭峭《齐丘子·道化第一》,(明)子汇本,民国影印,第3页。

的“道生一，一生二，二生三，三生万物”可理解为顺则生人，而反之则表现为逆则成仙；即精、气、神逐渐简化，最后回归于道，正所谓“损之又损，以至于无为”（《道德经》）

道教在炼气化神过程中非常重视“阴阳双修”，即男女合气之术。道教承袭古代阴阳五行学说，认为万物各具五行，都含有五行之性；特别强调“一阴一阳之谓道”的思想，即重视“孤阴不生，孤阳不长”的问题。在道教的三大修炼法术（即内养、外养和房中术）中，男女合气之术的房中术占有十分重要的地位。孙思邈的《千金方》中房中术占有大量篇幅，正所谓“乾坤者，易之门户，众卦之父母”<sup>4</sup>；“天地氤氲，万物化生；男女构精，万物化醇”<sup>5</sup>。正是由于阴阳男女交媾才形成这个生气勃勃的宇宙和丰富多彩的人伦世界。

## 二. 佛教生命哲学的理论内涵

佛教的生命哲学也蕴含丰富，与“有情”、“含识”、“众生”等概念紧密相联。世间有三种：第一种就叫“器世间”，指物质环境，我们的生活环境、物质环境叫器世间；第二种叫“众生世间”，也叫做“有情”世间，指众生生存之世界；第三种“智正觉世间”，智正觉就是佛，证得究竟圆满的果报。所以，佛教的生命观特指“有情”世间的生命观。

“有情”是指众生具有喜、怒、忧、思、悲、恐、惊等七情六欲的情感和贪瞋痴等烦恼心理的众生世间；一切“有情”生命都具有程度不同的心识功能，包括眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识等八识，所以有情众生又具有“含识”性能。有情含识众生生命无不依众缘和合而生；而众生生命又被称作“五蕴身”，即色、受、想、行、识聚合而生；生命体不断地新陈代谢，此灭彼生，轮回六道之中备受煎熬，不得解脱。众生生命依无明而起，因一念“无明”妄动而产生了主客、空有等种种对立；具体到生命和人类来说，佛教则提出了生命轮回的“三世因果”说、“十二因缘”说。

佛教依生命产生的形式，可分为胎生、卵生、湿生、化生；依善恶福报差异，生命可分为天道、阿修罗、人类、畜生、饿死鬼、地狱六道或六趣；依心的清净程度，生命可分为欲界、色界、无色界三界<sup>6</sup>。

<sup>4</sup> 董沛文主编，周全彬、盛克琦编校：《参同集注——万古丹经王〈周易参同契〉注解集成》第3册，宗教文化出版社2013年版，第1469页。

<sup>5</sup> （唐）李鼎祚《周易集解》（卷十七），（清）文渊阁四库全书本，第238页。

<sup>6</sup> 欲界包括地狱、鬼、畜生、人类、阿修罗和欲界六天（四天王天、忉利天、夜摩天、兜率天、化乐天、

从佛教来看，“舍识”“有情”众生都离不开“无明”和“我执”的困扰，一切生命体和非生命体无不是众缘和合的产物，其中没有独立自性，即所谓“无自性”。从佛教的真谛和俗谛来看，“诸法无我”、“缘起性空”，宇宙万物究竟“空寂”，即所谓“性空”；受因果业力支配，生命无不是业报之体，集“惑、业、苦”于一身，宇宙万物真实存在，即所谓“幻有”。佛教讲“真俗不二”、“烦恼即菩提”、“即色而空”。唐代法藏比丘在《华严奥旨妄尽还源观》中将“性空幻有”的理论概括为“一心”所摄，所谓“法界”即“如来藏自性清净心”；“摄境归心真空观”、“从心显境妙有观”，最后归结为“心境秘密圆融观”。相对于佛教俗谛来讲，由于我执和业力的存在，各种生命会按照自身所造之业轮回于三界六道，并不象一般世人认为的那样人死如灯灭；相对于佛教真谛来讲，世间万物、一切生命现象皆是“无明”幻化的结果，是阿赖耶识变现出来的，没有“实体”可得。佛教因此主张“三界唯心”、“万法唯识”，一切生命皆有佛性或曰有成佛的可能，这也正是佛教普渡众生、返本归原的终极关怀之所在。《华严经》记载佛陀成道后不禁感叹“奇哉！奇哉！一切众生皆有如来智慧德相，只因妄想执著，不能证得。若离妄想，则无师智、自然智、如来智一切现前。”<sup>7</sup>

### 三. 道教、佛教生命哲学的区别

道教和佛教的生命哲学都蕴涵着极为丰富的内容。道教崇尚“仙道贵生”，珍视人的现实生命价值，在生死问题上历来“重生恶死”；认为人可以通过自身主观努力，不断提高个体生命的质量，正所谓“我命在我不在天”；道教强调实践性，认为生命是可以通过实际操作来改变的，正所谓“延生有术”，可以通过养气来强身健体而延续生命。而佛教也看重生命的价值，认为现世生命在六道中轮回不止，终极的目的解脱苦恼而进入涅槃，所以现世生命是进入涅槃的必经阶段或曰是将来往生的资粮；认为人可以通过自身的业报改变未来发展的轨道，正所谓“欲知前世事，今生受者是；欲知来世事，今生作者是。”（三世偈）；佛教强调身口意三业的修习，更强调修心的作用，正所谓“三藏十二部经皆是一心”。总之，道教与佛教的生命观

---

他化自在天)；色界有十八层天，其中：初禅三天：梵众天、梵辅天、大梵天；二禅三天：少光天、无量光天、光音天；三禅三天：少净天、无量净天、遍净天；四禅九天：指福生天、福爱天、广果天、无想天、无烦天、无热天、善见天、善现天、色究竟天。无色界有四层天：空无边处天、识无边处天、无所有处天、非想非非想天。

<sup>7</sup> (唐)澄观撰《大方广佛华严经疏》(卷第六，如来现相品第二)，北京：线装书局，2016年版，259页。



在对生命的态度、主观能动性的发挥和具体的修习方法上表现出不同。

(一) **对生命的态度不同**。道教重视现世人的生命健康，对中国的政治、经济、文艺、国民性格、伦理道德、民风民俗等方面都产生了深远的影响。道教特别注重养生，西晋葛洪在《抱朴子·内篇》中说：“长生之道，道之至也。”<sup>8</sup>因为道教是中国人自己创立的宗教，所以最接地气。中国自古就流传着“一命、二运、三风水、四积阴德、五读书、六名、七相、八敬鬼神、九贵人相助、十养生、十一择偶、十二趋吉避凶”的说法，其中的第十就是养生，所以养生历来受到重视。英国著名科学家、中国科技史专家李约瑟博士在其名著《中国科学技术史》中强调：“道家思想从一开始就有长生不死的概念。”<sup>9</sup>道教养生修炼的宗旨和目的，就是保持生命的健康、延缓衰老、延长生命。

而佛教也重视现世人的生命价值，在大乘佛教修习的六度法门中就有“精进”一说。《佛遗教经》中说：“汝等比丘，若勤精进，则事无难者，是故汝等当勤精进。譬如小水长流，则能穿石。若行者之心，数数懈废，譬如钻火，未热而息，虽欲得火，火难可得，是名精进。”<sup>10</sup>但是，佛教又认为现世人的生命是“臭皮囊”，正如《六祖坛经》所言“生来坐不卧，死去卧不坐；一具臭骨头，何为立功课？”<sup>11</sup>狮子峰禅师则言“叹此生无有是处，奈谁人都被他瞒；筋缠七尺骨头，皮裹一包脓血。”<sup>12</sup>净土宗讲往生西方净土才是追求的终极目标。在唐代善导大师的劝导下，很多人为了早一天往生西方，爬到高树上念佛，在声声佛号中舍命归西。

可见，道教的生命观表现出重现世的思想特色，讲活着就是最大的幸福；而佛教在重视现世修行的同时，更重视来世来生，而活着是为了更好地修行。

(二) **主观能动性的发挥不同**。道教重视生命的保养，发挥主观能动性的养生修炼成为道教实现长生目标的重要手段。老子、庄子的道家思想就是建立在自然天道观基础上，注重追求人的生命的长久。老子说：“治人事天，莫若啬。夫唯啬，是谓早服；早服谓之重积德；重积德则无不克；无不克则莫知其极，莫知其极，可以有国；有国之母，可以长久。是谓根深固柢，长生久视之道”。庄子说“通天下一气耳”；早期道教经典《太平经》也说：“夫气者，所以通天地万物之命也”<sup>13</sup>，即人命出自天地之元气，元气是人生命的源泉和根本。所以，修炼培

<sup>8</sup> 王明 撰《抱朴子内篇校释》（卷十六），北京：中华书局，1980年版，第288页。

<sup>9</sup> 李约瑟《中国科学技术史》卷二，《道家与道家（教）思想》；上海：科学出版社、上海古籍出版社，1990年，第155页。

<sup>10</sup> 《佛祖三经指南》第37卷，第675页

<sup>11</sup> 《六祖大师法宝坛经目录》，卷一，第358页

<sup>12</sup> 圆瑛法师著述：《圆瑛法师讲演录》，上海：圆明讲堂，1988年版，第109页。

<sup>13</sup> 王明 撰《太平经合校》，北京：中华书局，1960年版，第317页。

养元气就是道教发挥主观能动性养生的基本理念和实践方法。

道教养生的主要内容在于“养气之道”，正如《云笈七签·食气法》所说：“养生之家，有食气之道。”<sup>14</sup>“食气”主要包含有精气学说、经络学说、守身养生法等内容，“凝神入气穴”的“神守养生法”成为养气的主要手段。《抱朴子·至理篇》中说：“善行气者，内以养身，外以却恶，然百姓日用而不知焉。”<sup>15</sup>说明“行气”是一种简单易行而又有用的方法。养气作为一种技术层面的方法，始终是建立在道教生命哲学的基础之上。葛洪在《抱朴子》中反复强调“我命在我不在天”的思想，即道教认为我的命运是掌握在我的手上，提倡逆修成仙的思想，表现出大无畏的积极探索命运奥秘的精神。

而佛教认为人的主观能动性的发挥与业报轮回的思想是联在一起的。佛教提倡有因必有果的“因果律”的法则，即一切事物皆有因果法则支配，所谓善因善果、恶因恶果；以伦理学的眼光看，因果律是以“业力”为中心，强调道德行为的主体的众生的所作所为与道德存在的主体并无二致。佛教伦理的因果律是一种必然的伦理律令、伦理规则，这一律令在佛教经典中得到反复申述，如《中阿含经·思经第五》言：“尔时，世尊告诸比丘：若有故作业，我说彼必受报，或现世受、或后世受。若不故作业，我说此不必受报。”<sup>16</sup>《瑜伽师地论》亦言：“已作不失，未作不得。”<sup>17</sup>等等。

在佛教典籍中的“业”通常分为身、口、意三个方面。一般的说法是身三、口四、意三，即不杀生、不偷盗、不邪淫谓之身三；不恶口、不绮语、不妄语、不两舌谓之口四；不贪、不瞋、不痴谓之意三。能做到这些谓之十善业，否则即是十恶业。佛教又根据引发造作行为的意志动机以及行为的效果，将业划分为善业、恶业、无记业（不善不恶业）。

在佛教看来，芸芸众生都在轮回当中，不得解脱。所谓轮回，就是指有情众生会依业力的不同，在欲界、色界、无色界三界之内的六道中，生死流转不止，受尽磨难痛苦；多修善业则能向上轮回善趣之中，而多造恶业则必沉沦于三恶趣（畜生、饿鬼、地狱）之中。业力是不会消失的，造业后会有一种潜在的力量存续下去，直接影响到造业者本身，且会带来一定的果报并通过六道轮回体现出来；正所谓造善业得善果，造恶业得恶果，因果报应。《太上感应篇》说：“福祸无门，惟人自召；善恶之报，如影随形。”<sup>18</sup>

由此观之，道教主观能动性的发挥是生命主体可以掌控的，目的是为了延长现世的生命长度；而佛教主观能动性的发挥要受到业报轮回的制约，生命主体受到来自前世的业报的制约而

<sup>14</sup> (宋)张君房《云笈七签》（云笈七籤卷之三十六仕六），四部丛刊景明正统道藏本，第337页。

<sup>15</sup> 王明撰《抱朴子内篇校释》（卷五），北京：中华书局，1980年版，第114页。

<sup>16</sup> 《大正藏》第54卷，第651页。

<sup>17</sup> (古印度)弥勒菩萨说，(唐)玄奘译，《瑜伽师地论》（卷三十八），西安：西北大学出版社，2012年版，第502页。

<sup>18</sup> (宋)李昌龄撰；(清)黄正元图注《太上感应篇》，北京：北京燕山出版社，1995年，第1页。

无法完全控制命运的走向，其目的是解脱生死轮回。

### （三）具体修习方法的不同。

道教吸收了先秦的神仙观念、“天人合一”、《周易》、阴阳五行学说、老庄道家哲学等思想的同时，根据自身的需要而着重对理论进行扩展，相继提出了“天人合一”、“法于阴阳”、“和于术数”、“以德养生”、“宝精行气”等一系列养生思想理论，进而建立起具体实践道教生命哲学的庞大思想体系。

当前中国社会发展正处于转型时期，社会竞争激烈。在纷繁复杂的社会事务中，如何追求个人内心的平静，达到内心的和谐，道家养生至关重要，这不仅关系个人幸福感的提升以及个体内心世界的和谐，同时也有利于构建和谐的社会氛围。人的生命可以分为生理生命和精神生命（即心理和生理），二者共同维系着人的正常生命活动。若要生理功能处于一个最佳的状态，那就需要一个良好的心理状态；相反，生理功能就会降低，以致身体出现疾病。

在具体的发挥主观能动性方面，道教有一套修炼的方法。世界上许多宗教的功能主要是给人们提供一种思想信仰，其注意力放在教义教规的完善、遵守，还有的是强调祭祀的重要性。道教则给人们以信仰的同时，又辅以各种道术来完成其信仰目的，即所谓“道无术不行”。信道还要得道，得道必须实践力行，这是道教的一大特色。

道教总结出一套实践力行的方法，即创制了一套独特的修炼方术，主要方术有内养、外养和房中术。所谓内养，是指按一定的方法运用人体内固有的“精、气、神”的力量来达到长生和成仙的目的，具体又分“守一”、“行气”和“内丹”三项。“守一”又称“存神”就是依靠人的意识来守住体内的魂神，使魂神不受外界的干扰，做到形神不相分离，以达到长生不死；做到这一步就必须断绝种种贪欲之念，闭塞魂神外出的通道，使其长驻体内。“行气”又称“食气”、“服气”、“炼气”，是以呼吸吐纳为主而辅之以力以引动对肢体的导引和按摩，从而可以舒展筋骨、流通血脉，最终达到长生之目的。“内丹”即修炼家把人体的某些部位比作炉鼎，以“精、气、神”为对象而按照一定的方法、一定的步骤进行炼养，使“精、气、神”在体内凝成内丹而达到长生之目的。外养的方法主要有服食和外丹等。“服食”是指服用药物以使身体健康而达到长寿。药物有丹药（人造仙药）和草木药两种。丹药即炼丹的结晶。草木药是指从深山旷野中采集的自然药物。外丹（又称炼丹术、仙丹术和金丹术）指用炉鼎烧炼铅、汞等矿石（或掺一些草木药）来制造长生不死的丹药，通过服食丹药而长生。房中术（也称男女合气之术）讲求男女阴阳合和及房中节欲，认为这种方术可以使人延年益寿，乃至长生不死。

佛教的最终目的是让众生“离苦得乐”、“转迷为悟”，从而摆脱生死轮回的痛苦。大乘

瑜伽行派佛法认为，一切由“心识”所造，所以一切法中以“心识”为最殊胜，其将佛法分为心法、心所法、色法、心不相应行法、无为法五种；其最根本的是心法，其次是心法决定了心所法，而后的色法是心法和心所法所变现的影像，心不相应行法是由人的认识所构建独立出来的概念，无为法是在上述四类法中所显示的诸法的真实本性。心法包括眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识，前五识是感官经验能力的来源；意识是以整个世界现象（诸法）为对象，所以也称为“法识”；末那识执著阿赖耶识是我，是凡夫妄起我执的根本；意识认识性上的“法执”与末那识情感性的“我执”染污了如来藏识，使得阿赖耶识永不间断的思量执著有一个我而导致我们受困于“我执”与“法执”中而不得解脱。阿赖耶识有能藏、所藏、执藏三种功能，所以也称为“藏识”。能、执、所三藏中，最重要的是能藏，即能摄藏前七转识诸法的种子。<sup>19</sup>

唯识学所说的诸法的三种存在形态或层次，又称三自性；即遍计所执性、依他起性与圆成实性。遍计所执性之“遍计”为“周遍计度”义，“所执”是指对象；即于因缘性诸法，不能看到其本然的真相而浮起主观虚妄的揣度。依他起性之“他”指因缘而言，一切有为法都是依因缘而现起的。圆成实性之“圆”为圆满，“成”为成就，“实”为真实义；指遍满一切处而无缺减，其体不生不灭而无变异，为一切诸法实体实性的真如法性。《摄大乘论》以蛇绳为譬喻，说如暗中有人怀恐怖之念见绳而误以为蛇，此蛇现于恐怖之迷情上，系体性都无之法，此喻遍计所执性；绳是因缘假有的，此喻依他起性；绳之体为色、香、味、触等四尘因缘和合而无自性，此喻圆成实性。“三性”的关系可以说是把宇宙万有从迷悟的见解作了三方面的说明，若从我人常情上说是“遍计所执”，若从因缘所成上言是“依他起性”，若从其实体上观则是“圆成实性”。

---

<sup>19</sup> 所谓种子，是一种功能、潜势力，是第八识自身亲自产生各种果的功能，也就是能产生一切现象的潜势力。

# 도교와 불교의 생명철학 비교

謝路軍

中央民族大學 · 教授

## 논문개요

도교는 중국의 토종 종교로, 정식으로 교단이 형성되기 전에 이미 오랜 시간의 형성과정이 있었다. 이 과정에는 그들은 끊임없이 전통문화를 받아들이고 수용하였다. 도교는 우주 및 모든 생명은 도에서 생성되었다고 믿는다. 인간은 자신의 노력을 통하여 도와 합일을 이룰 수 있고, 불로장생하여 신선이 될 수도 있다. 불교의 생명철학 역시 내용이 방대하다. 이들의 생명관을 보면 주로 有情世間에 대해 언급하였는데, 유정중생은 色, 受, 想, 行, 識 '五蘊'의 집합이라는 것이다. 또한 육도윤회를 하면서 참을 수 없는 고통을 겪기도 하는데, 오직 불, 법, 승의 삼보에 귀의해야만 열반세계에 이를 수 있다고 한다. 본고에서는 도교와 불교의 생명철학을 분석하고, 아울러 생명에 대한 태도의 차이점, 주관 능동성의 차이점, 구체적 수행방법의 차이점 등 크게 세가지 차이점에 대해 자세히 들여다보면서, 도교와 불교철학의 특징을 분석하고자 한다.

**키워드:** 도교 불교 생명철학

## 1. 도교 생명철학의 이론적 함의

도교는 정식으로 교단이 형성되기 전까지 기나긴 준비과정이 있었다. 그 과정에서 이들은 끊임 없이 중국의 전통문화를 수용하였는데, 宋代의 마단림(馬端臨)은 이에 대해『文獻通考』의『經籍志』에서 ‘雜而多端’이라 표현하였다. 도교는 우주 및 모든 생명이 도에서 생성되었다고 보는데, 인간은 자신의 노력을 통해 불로장생의 신선세계에 들어갈 수 있다. 도교의 생명철학이란 곧 도교가 불로장생을 추구하는 과정에서 형성된 인체생명에 대한 이해와 깨우친 바를 말하는 것이다.

도교의 생명관은 중국 전통문화의 정체성관념(整體性觀念)을 계승하였는데, 그것은 인체생명과 우주근본의 끊임없는 연관성, 그리고 心身음양의 전환과 상호보완작용이다. 도교의 생명철학은 선진 시대 노장사상에 근거하여 형성되었는데, “도”를 우주생명의 근원으로 보고 있다. 만물은 모두 도에서 생성되고, 인간의 생명도 도와 밀접하게 연관되어 있다. 이들은 또 불로장생과 득도하여 신선이 되는 것을 같이 연관시켜 보고 있다. ‘생도합일’의 생명관은 도교의 궁극적인 목표를 나타낸다. 『太上老君內觀經』에 ‘생도합일’에 대해 명확히 언급하였는데, “만약 생이 끝나면 도가 폐하게 되고, 도가 폐하면 생은 마감한다. 생과 도가 합일하면 불로장생한다(若生亡, 則道廢, 道廢則生亡, 生道合一, 則長生不死).”<sup>1</sup> 여기서 말하는 ‘생도합일’은 중국 고대철학의 ‘천인합일’적 우주관과 밀접하게 연관되어 있다. ‘천인합일’사상은 도교 생명관의 이론적 기초가 되는데, 도교는 이 사상을 계승하여, 인간과 자연의 관계에서 생명의 심오함을 탐색하고자 하였다. “사람은 땅을 따르고, 땅은 하늘을 따르고, 하늘은 도를 따르고, 도는 자연스러움을 따른다(人法地, 地法天, 天法道, 道法自然).” (『道德經』) 천과 인간의 관계에 있어 장자는『秋水篇』에서 해석하기를 “우마가 네 다리로 가는 것은 천(자연스러움이다). 말고삐를 매거나, 소뚜레를 매는 것은 인위적인 행위이다. (牛馬四足, 是謂天; 落馬首, 穿牛鼻, 是謂人)”<sup>2</sup>라 하여, 인간은 자연스러움을 따라야 하지, 아니면 인위적인 역지가 된다고 하였다. 도교에 의하면 인체생명은 원래 자연과 하나이고, 떨어질 수 없다고 한다. 그렇기 때문에 “천인합일”의 전체적인 관점에서 인간의 생명을 들여다보아야 한다. 도교에서는 인간의 몸을 작은 우주로 보고, 천지를 대우주로 간주하고 있다. 소우주와 대우주의 관계는 대응의 관계에 속한다. 즉 인체는 천지 만물 전체의 정보를 간직하고 있다는 것이다. 원나라의 이도순(李道純)은 『中和集』에서 老子的 “도는 하나를 낳고, 하나는 둘을 낳고, 둘은 셋을 낳고, 셋은 만물을 생한다. (道生一, 一生二, 二生三, 三生萬物)” 과 『度人經』의 “허가 화하여 신이 되고, 신이 화하여 기가 되고, 기가 화하여 정이 되는데, 정은 형을 생한다. (虛化神, 神化氣, 氣化精, 精生形)”<sup>3</sup>을 비교하면서, 인간의 생성도 천지와 마찬가지로

<sup>1</sup> 佚名 『太上老君內觀經』, 民國景印明正統本, 第2頁。

<sup>2</sup> (戰國) 莊子, 『莊子』(南華真經卷第六), 『四部叢刊』景明世德堂刊本, 第128頁。

<sup>3</sup> (五代) 譚峭『齊丘子·道化第一』, (明) 子匯本, 民國影印, 第3頁。

라고 보았다. 도교에서는 인간과 天이 象數적으로 全息對應關係에 있다고 본다. 예를 들어 『太上老君內觀經』에서 천지일일과 인간이 서로 대응한다고 하였다. 天에는 五星이 있고, 地에는 五氣가 있으며, 인체에는 五臟이 있다. 人頭는 둥근 것이 하늘과 같고, 발은 네모난 것이 땅과 같다. 남녀는 건곤음양, 사지는 四象, 四季, 오관은 오행을 상징하고, 인간의 골격은 1년 360일의 天數와 맞먹는다.

내단의 출현은 도교의 발전이 생명철학 탐구에 있어 새로운 경지에 이르렀음을 말한다. 내단에서는 ‘性命雙修’를 강조하는데, 여기서 말하는 ‘修性’은 곧 ‘修心’을 가리키는 것이고, 修命은 곧 修身을 말한다. 성명쌍수에는 다섯 단계가 있는데, 즉 築基, 煉精化氣, 煉氣化神, 煉神還虛, 還虛合道이다. 여기서 煉精化氣과 煉氣化神는 修命의 단계에 속하고, 煉神還虛과 還虛合道는 修性단계에 속한다. 修命의 단계는 有無의 관계에서 有의 표현에 속하고, 修性단계는 유무 관계에서 무에 속한다. 노자의 “道生一, 一生二, 二生三, 三生萬物”을 순차적으로 보면 인간이 생기고, 역순으로 하면 신선이 된다. 즉 精氣神이 점차적으로 간소화하여 최종적으로 도에 돌아가게 되는 것이다. 다시 말해서 “줄이고 또 줄여서, 무위에 이른다. (損之又損, 以至於無爲)” (『道德經』)가 되는 것이다.

도교는 煉氣化神의 과정에서 ‘음양쌍수’를 아주 중요시하는데, 이는 ‘男女合氣’의 術을 말한다. 도교는 고대의 음양오행 학설을 계승하였는데, 만물은 모두 오행의 성질을 지니고 있다고 본다. 도교에서 말하는 “일음일양을 도라 한다. (一陰一陽之謂道)”사상은 “하나의 음으로는 생활 수 없고, 하나의 양으로는 장하지 못한다. (孤陰不生, 孤陽不長)”의 문제를 중요시한다. 도교의 세 가지 수련방법(內養, 外養 및 房中術) 중에서 남녀합기의 방중술은 아주 중요한 위치를 차지한다. 孫思邈의 『千金方』중에는 방중술이 아주 큰 분량을 차지하는데, 이는 곧 “건곤이란, 역의 문호요, 여러 괘상의 부모이다. (乾坤者, 易之門戶, 眾卦之父母)”<sup>4</sup>, “천지의 자옥한 기운으로 만물이 화생한다. 남녀의 정이 합하여 만물이 맑아진다. (天地氤氳, 萬物化生; 男女構精, 萬物化醇)”<sup>5</sup>인 것이다. 음양, 남녀가 잘 교합이 될 때 생기발랄한 우주와 다채로운 인간세상이 펼쳐지는 것이다.

## 2. 불교 생명철학의 이론적 함의

불교의 생명철학은 내용이 아주 풍성한데, 그것은 ‘有情’, ‘舍識’, ‘衆生’등 개념과 밀접하게 연관되어 있다. 세상에는 세가지 종류가 있는데 하나는 ‘器世間’으로 물질세상, 우리가 사는 생활환경, 물질환경 등을 일컫는 말이다. 다른 하나는 ‘眾生世間’으로 ‘有情’이라고도 하는 중생이 사는 세계를

<sup>4</sup> 董沛文主編, 周全彬、盛克琦編校: 『參同集注——萬古丹經王<周易參同契>注解集成』第3冊, 宗教文化出版社2013年版, 第1469頁.

<sup>5</sup> (唐)李鼎祚『周易集解』(卷十七), (清)文淵閣四庫全書本, 第238頁.

말한다. 그리고 세 번째는 ‘智正覺世間’이 있는데, 정각하여 成佛의 단계를 의미한다. 그렇기 때문에 불교의 생명철학은 ‘有情’세계에 대한 생명관이라 볼 수 있다.

‘有情’이란 중생의 喜, 怒, 憂, 思, 悲, 恐, 驚의 감각과 감정 및 탐욕과 번뇌 등을 포함한 중생 세상이다. 모든 ‘有情’의 생명은 일부 차이가 있지만 모두 마음의 인지능력을 갖고 있는데, 그것은 안, 이, 비, 설, 신, 의, 마나식, 아라야식 등 8식을 포함한다. 그렇기 때문에 모든 중생은 ‘舍識’의 능력을 지니고 있다. 有情舍識의 중생들은 모두 연기에 의하여 합하고 생한다. 중생의 생명은 ‘五蘊身’이라 불리는데, 즉 색, 수, 상, 행, 식을 가리킨다. 생명체는 신진대사를 거치면서 생멸을 거듭하고, 육도윤회에서 고통을 겪으며, 해탈을 하지 못한다. 중생의 생명은 無明에서 비롯하였기에 망동하여 主客, 空有의 대립이 생긴다. 구체적으로 인간의 생명에 놓고 볼 때, 불교는 생명윤회의 ‘三世因果’설과 ‘十二因緣’설을 제시하였다.

불교는 생명의 생성형식을 胎生, 卵生, 濕生, 化生이라 하였다. 선악응보의 차이에 의해 생명은 天道, 아수라, 인류, 축생, 아사귀, 지옥의 六道에 속한다. 마음의 청정한 정도에 따라서는 욕계, 색계, 무색계로 나뉜다.<sup>6</sup>

불교의 관점에서 보면 ‘有情’, ‘舍識’의 중생은 모두 ‘無明’과 ‘我執’의 곤혹을 벗어날 수 없다. 모든 생명체와 비생명체는 연기에 의해 생성되고, 독립적 自性은 없다고 하기에 ‘無自性’이라 한다. 불교의 真諦와 俗諦를 놓고 보면 ‘제법무아’, ‘緣起性空’으로 우주만물은 ‘空寂’하기에, ‘性空’이다. 인과응보의 지배를 받는 생명은 모두 업보에 따라 이루어 지는데, ‘惑, 業, 苦’를 한 몸에 지녔다고 할 수 있다. 우주만물의 실질은 ‘마야’이다. 불교는 또한 ‘真俗不二’, ‘煩惱即菩提’, ‘色即色而空’을 강조한다. 당나라의 法藏比丘는 『華嚴奧旨妄盡還源觀』에서 ‘性空幻有’의 이론으로 ‘一心’을 말했는데, 여기서 ‘法界’는 곧 “如來藏自性清淨心”, “攝境歸心真空觀”, “從心顯境妙有觀”으로 최종적으로는 “心境秘密圓融觀”에 속한다. 불교의 俗諦를 보면 아집과 業力의 존재에 의해 모든 생명은 자신이 만들어 놓은 업에 따라 三界六道를 윤회한다. 이는 무신론자들이 생각하는 사람은 죽으면 한줌의 재가 된다는 사상과는 다르다. 불교의 真諦를 보면, 세상의 만물은 모두 ‘無明’의 결과로 아라야식이 나타나는 것이기에 실체가 없다. 불교는 ‘三界唯心’, ‘萬法唯識’을 주장하는데, 모든 생명은 불성을 지니고 있으며, 성불할 가능성이 있다. 이것이 곧 불교의 중생 구제이고, 원래의 순수함으로 돌아가는 궁극적인 목표이다. 『華嚴經』에는 붓다가 성불한 후 “기이하고 기이하다! 일체 중생이 모두 여래와 같은 지혜 덕상이 있건만, 망상 집착으로 깨달지 못하는구나. 망상을 벗어나면 무사지, 자연지, 여래지가 한꺼번에 나타난다. (奇哉! 奇哉! 一切众生皆有如來智慧德相, 只因妄想執著, 不能证得. 若离妄想, 则无师

<sup>6</sup> 欲界包括地獄、鬼、畜生、人類、阿修羅和欲界六天(四天王天、忉利天、夜摩天、兜率天、化乐天、他化自在天); 色界有十八層天, 其中: 初禪三天: 梵眾天、梵輔天、大梵天; 二禪三天: 少光天、無量光天、光音天; 三禪三天: 少淨天、無量淨天、遍淨天; 四禪九天: 指福生天、福愛天、廣果天、無想天、無煩天、無熱天、善見天、善現天、色究竟天。 無色界有四層天: 空無邊處天、識無邊處天、無所有處天、非想非非想天。



智, 自然智, 如来智一切现前)”<sup>7</sup>라 했다고 전한다.

### 3. 도교, 불교 생명철학의 차이점

도교와 불교는 모두 생명철학에 있어 깊은 의미를 담고 있다. 도교는 ‘仙道貴生’을 중요시하고, 생명의 가치를 중요시하며, 생사의 문제에 있어 ‘重生惡死’의 태도를 취한다. 인간은 자신의 노력을 통하여 생명의 가치와 질을 높일 수 있는데, 즉 ‘나의 생명은 내 손에 있으며, 하늘에 있지 않다(我命在我不在天)’인 것이다. 도교에서는 실천수행을 중요시 여긴다. 인간의 생명은 실천을 통해 변화할 수 있는데, 곧 ‘延生有術’이다. 다시 말해서 氣를 기르는 것으로 생명을 연장할 수 있다. 불교 역시 생명의 가치를 중요시 여긴다. 생명은 육도윤회를 통하여 끊임없이 지속된다. 인간은 자신의 업보를 통하여 미래를 바꿀 수 있다. 즉, “전생에 행한 일을 알고자 한다면, 이번생에 받은 것을 보면 되고, 다음생을 알고자 한다면, 이번생에 행한 일을 보면 된다. (欲知前世事, 今生受者是; 欲知來世事, 今生作者是)”(三世偈)인 것이다. 도교와 불교는 생명에 대한 태도에 있어 주관 능동적인 방식을 취하지만, 수행방법에 있어서는 일정한 차이점을 보인다.

(1) 생명에 대한 태도의 차이: 도교는 생명의 건강을 중요시하는데, 중국의 정치, 경제, 예술, 국민성격, 윤리도덕, 풍습 등 다양한 방면에 지대한 영향을 미쳤다. 도교는 양생을 유달리 중요시하는 바, 갈홍은 『抱朴子·內篇』에서 “長生之道, 道之至也”<sup>8</sup>라 하였다. 도교는 중국의 토속종교이기에 중국 사람들의 특성을 가장 잘 나타낸다고 볼 수 있다. 중국 고대에 이런 말이 있다. “一命, 二運, 三風水, 四積陰德, 五讀書, 六名, 七相, 八敬鬼神, 九貴人相助, 十養生, 十一擇偶, 十二趨吉避凶”. 여기서 제 10은 양생으로, 양생은 역사적으로 아주 중요한 위치에 있었다. 영국의 학자이자, 중국 역사 전문가인 李約瑟(Joseph Terence Montgomery Needham)박사는『中國科學技術史』에서 “도가사상은 처음부터 불로장생의 개념이 있었다(道家思想從一開始就有長生不死的概念).”<sup>9</sup>라 언급했다. 도교 양생의 궁극적인 목적은 생명을 보존하고, 건강을 유지하여, 생을 연장하는 것이다.

불교 역시 생명의 가치를 중요시 여긴다. 대승불교 六度法門에 ‘精進’이라는 표현이 있다. 여기 대해『佛遺教經』에서는 “너의 비구들은 정진을 하면 어려움이 없으니, 정진에 힘을 써야 한다. 마치 시냇물이 바위를 뚫듯이 말이다. 수행자의 마음이 게으름을 버리고 정진에 매진한다면 이루지 못할 것이 없다. 이것을 정진이라 한다.(汝等比丘, 若勤精進, 則事無難者, 是故汝等當勤精進. 譬

<sup>7</sup> (唐)澄觀 撰 『大方廣佛華嚴經疏』(卷第六, 如來現相品第二), 北京:線裝書局, 2016年版, 259頁.

<sup>8</sup> 王明 撰 『抱朴子內篇校釋』(卷十六), 北京:中華書局, 1980年版, 第288頁.

<sup>9</sup> 李約瑟 『中國科學技術史』卷二, 『道家與道家(教)思想』; 上海:科學出版社、上海古籍出版社, 1990年, 第15頁.

如小水长流，则能穿石。若行者之心，數數懈廢，譬如钻火，未热而息，虽欲得火，火难可得，是名精进.)”<sup>10</sup>라 하였다. 하지만 불교는 또 이 세상의 생명에 대해 ‘썩은 가죽’으로 표현하였는데, 『六祖壇經』에서는 “태어나면 앉아서 눕지 않고, 죽으면 누워서 앉지 않는다. 썩은 가죽이 무슨 공을 이루려 하느냐? (生來坐不臥，死去臥不坐；一具臭骨頭，何為立功課?)”<sup>11</sup>라 하였다. 獅子峰禪師 역시 “이 인생은 허무하지만 모두 속아 넘어가는구나. 일곱 자 골격과 피와 가죽에 불과 하거늘. (嘆此生無有是處，奈誰人都被他瞞；筋纏七尺骨頭，皮裹一包膿血)”<sup>12</sup>라 하였다. 정토종에서는 서방 극락 세계를 궁극의 목표로 삼는다. 당나라 善導大師의 가르침에 많은 사람들은 하루빨리 극락세계에 가기 위해 높은 나무위에 올라가 염불하여, 그 소리가 온 세상에 흘러 넘쳤다고 전해진다.

## (2) 주관 능동성의 차이점

도교는 생명의 保養을 중요시하여, 주관 능동적으로 양생 수련을 하는데, 이는 불로장생의 목표를 달성하는 중요한 수단이다. 노자, 장자 등 도가의 사상가들은 일찍 자연 天道관에서 생명의 長久함에 대해 언급하였다. 노자는 “나라를 다스리고 몸과 마음을 수호하는데는, 정력을 아끼는 것보다 더 중요한 것이 없다. 정력을 아끼려면 일찍이 준비해야 한다. 일찍 준비한다는 것은 덕을 많이 쌓는 것이다. 덕을 많이 쌓으면 못함이 없다. 못함이 없으면 가능할 수 없는 힘이 생긴다. 가능할 수 없는 힘이 있으면 나라를 보호하는 책임을 질 수 있다. 나라를 다스리는 이치를 알면 오래도록 지속시킬 수 있다. 이것이 뿌리를 깊게 내리고 오래가는 이치이다. (治人事天，莫若嗇。夫唯嗇，是謂早服；早服謂之重積德；重積德則無不克；無不克則莫知其極，莫知其極，可以有國；有國之母，可以長久。是謂根深固柢，長生久視之道)”라 하였고, 장자는 “通下一氣耳”라 하였다. 초기 도교경전인 『태평경』에도 “夫氣者，所以通天地萬物之命也”<sup>13</sup>라 하였다. 인간의 생명은 천지의 원기에서 비롯하였기에, 원기는 생명의 원천이며 근본이다. 때문에 원기를 기르고 보존하는 것은 도교 양생에 있어 주관 능동성의 중요한 이념이자 실천 방법이다.

도교 양생의 주요내용은 ‘養氣之道’에 있다. 이에 대해 『雲笈七籤·食氣法』에서는 “양생법에는 식기의 도가 있다. (養生之家，有食氣之道)”<sup>14</sup>라 하였다. ‘식기’에는 精氣학설, 經絡학설, 양생법 등이 포함된다. ‘凝神入氣穴’의 ‘神守養生法’은 ‘養氣’의 중요한 수단이다. 『抱朴子·至理篇』에는 “기를 잘 다스리는 사람은 내적으로는 몸을 기르고, 외적으로는 악을 막을 수 있다. 하지만 백성들은 매일 사용하면서도 그것을 모른다. (善行氣者，內以養身，外以卻惡，然百姓日用而不知焉)”<sup>15</sup>라는 말이 있다. 여

<sup>10</sup> 『佛祖三經指南』第37卷，第675頁.

<sup>11</sup> 『六祖大師法寶壇經目錄』，卷一，第358頁.

<sup>12</sup> 圓瑛法師著述：『圓瑛法師講演錄』，上海：圓明講堂，1988年版，第109頁.

<sup>13</sup> 王明撰『太平經合校』，北京：中華書局，1960年版，第317頁.

<sup>14</sup> (宋)張君房『雲笈七籤』(雲笈七籤卷之三十六仕六)，四部叢刊景明正統道藏本，第337頁.

<sup>15</sup> 王明撰『抱朴子內篇校釋』(卷五)，北京：中華書局，1980年版，第114頁.

기서 말하는 ‘行氣’는 간단하고 실용적인 방법이다. 기를 기르는 것은 기술적인 측면에 속하는데, 그 이론은 도교의 생명철학에 근거하고 있다. 갈홍은 『抱朴子』에서 반복하여 “나의 생명은 내 손에 달려 있지, 하늘에 있지 않다. (我命在我不在天)”의 사상을 강조하였다. 도교에서는 나의 운명은 내 자신의 손에 달려있다고 본다. 신선이 되고자 하는 사상 배경에는 어떤 고난도 두려워하지 않는 적극적이고 용감한 정신이 깃들어 있는 것이다.

불교에서는 주관 능동성과 업보 윤회를 연결시켜 같이 보고 있다. 불교에는 因이 있으면 반드시 果가 있다는 ‘因果律’이 있는데, 즉 일체의 사물은 인과법의 지배를 받는다는 것이다. 좋은 因을 쌓으면 좋은 과가 있고, 나쁜 인을 쌓으면 나쁜 과가 온다. 윤리학의 관점에서 볼 때 인과율은 ‘業力’을 중심으로 이루어져 있다. 도덕을 강조하고 행위에 책임져야 하는 것이다. 불교의 인과율은 하나의 필연적인 법이고, 윤리규칙이다. 이 규칙을 불교 경전에서 반복적으로 강조하고 있다. 예를 들어 『中阿含經·思經第五』에 “그때 세존께서는 비구에게 이렇게 말씀했다. 만약 업을 지으면 반드시 돌아오게 된다. 이번 생이든 다음 생이든 오는 것이다. 만약 업을 짓지 않으면 응보를 받지 않는다. (爾時，世尊告諸比丘：若有故作業，我說彼必受報，或現世受、或後世受。若不故作業，我說此不必受報)”<sup>16</sup>라 하였다. 『瑜伽師地論』에서도 역시 “이미 저지른 것은 사라지지 않고, 하지 않는 것은 돌아오지 않는다. (已作不失，未作不得)”<sup>17</sup>라 하였다.

불교에서 ‘業’은 身, 口, 意 세가지 측면을 포함한다. 구체적인 내용에 의해 몸3, 입4, 의3 정도가 되는데, 불살생, 도둑질 금지, 간음은 몸3에 속하고, 惡言, 망언, 왜곡, 과대포장은 입4에 속하며, 탐, 진, 치는 의3에 속한다. 이것을 잘 지키면 10가지 선한 업을 쌓는 것이고, 반대로 하면 악한 업을 쌓는 것이다. 불교는 또 몸의 행동을 제어하는 마음의 동기에 대해서도 일정한 행위의 효과가 있다고 보면서, 이에 따라 善業, 惡業, 無記業으로 구분한다.

불교의 관점에서 보면, 중생은 모두 끊임없는 윤회를 하여 해탈하지 못한다. 윤회란 윤회의 중생이 업에 의해 다르게 나타나는데, 욕계, 색계, 무색계의 욕도속에서 생사를 반복하고, 고통을 받는 것을 말한다. 많은 선업을 쌓으면 좋게 윤회할 수 있고, 반대로 惡業을 쌓으면 축생, 아귀, 지옥에 떨어진다. 業力은 사라지지 않고 잠재적인 힘으로 계속 이어진다. 이렇게 직접적으로 업을 지은 사람에게 돌아오는데, 욕도윤회 속에서 일정한 과보가 나타난다. 다시 말해서 선업은 善果, 악업은 惡果를 받는 것이다. 이에 대해 『太上感應篇』에서는 “화복에는 문이 없으니, 오직 사람이 스스로 부른 것이다. 선악의 응보는 마치 그림자와 같다. (福禍无門，惟人自召；善惡之報，如影隨形)”라 하였다.

18

이상 볼 때 도교의 주관 능동성은 자신의 생명을 스스로 장악하게 하는데, 목적은 현세의 생명

<sup>16</sup> 『大正藏』 第54卷，第651頁。

<sup>17</sup> (古印度) 彌勒菩薩說，(唐) 玄奘譯，『瑜伽師地論』(卷三十八)，西安：西北大學出版社，2012年版，第502頁。

<sup>18</sup> (宋) 李昌齡撰；(清) 黃正元圖注 『太上感應篇』，北京：北京燕山出版社，1995年，第1頁。

을 연장하는데 있다. 하지만 불교는 주관 능동성에 있어 업보의 제약을 받는다. 우리의 삶은 전생의 업보에 의해 한정되고, 그리하여 완전하게 자신의 삶을 제어할 수 없다. 불교의 목표는 윤회를 벗어나는 것이다.

### (3) 구체적인 수행방법의 차이

도교는 선진시대의 ‘천인합일’, 주역 등 신선사상이나 음양오행설을 답습하였다. 또한 노장철학을 받아들임과 동시에, 자신의 수요에 맞게 일정하게 수정, 확장하였다. 이렇게 하여 ‘천인합일’, ‘法于陰陽’, ‘和于術數’, ‘以德養生’, ‘寶精行氣’ 등 다양한 사상을 내놓게 되고, 나아가 방대한 도교 생명철학을 구축하였다.

현재 중국은 급속한 사회변혁을 겪고 있고, 사람들은 치열한 경쟁 속에서 살아가고 있다. 복잡 다양한 사회환경 속에서 어떻게 자신의 청정한 내면을 유지하고, 내면의 조화로움을 찾느냐 하는 것은 아주 중요한 화제로 떠오른다. 도교의 양생사상은 이런 문제에 대해 중요하게 다루는데, 그 이유는 개인의 행복은 곧 집단의 행복, 나아가 세계평화와 직결되기 때문이다. 인간의 생명은 생리적인 생명과 정신적인 생명(심리와 생리)로 나뉜다. 양자는 상호작용하며 공통적으로 정상적인 생활활동을 진행한다. 만약 생리적으로 문제가 없으면, 심리적으로도 양호한 상태를 유지하게 된다. 반대로 생리적 기능이 저하되면 몸은 질병이 생긴다.

구체적인 주관 능동성에 있어, 도교는 훌륭한 수행방법이 있다. 세상의 대부분 종교가 하는 기능은 사람들에게 신앙심을 심어주는데 있다. 교단의 교리를 잘 정비하고, 잘 지키고, 의례를 지내는 것이다. 도교는 사람들에게 신앙심을 심어주는 동시에 여러가지 도술로 그 신앙심을 완성시키다. 때문에 도교에는 “도술이 없어서는 안 된다”는 말이 있다. 도를 믿는 목적은 득도하기 위함이다. 득도하기 위해서는 실천수행을 해야 하는데, 이는 도교만의 독특한 특색이다.

도교는 자신만의 실천수행 방법을 고안했는데, 거기에는 다양한 方術이 있고, 세부적으로는 內養, 外養, 방중술이 있다. 내양이란 일정한 방법으로 인체 내면에 있는 정, 기, 신을 운용하여 오래 살고 신선이 되는 것을 말한다. 구체적으로는 ‘守一’, ‘行氣’, ‘내단’의 세 가지 항목이 있다. ‘수일’은 ‘存神’이라고도 하는데, 내면의 의식을 운용하여 체내에 있는 魂神을 지키는 것을 말한다. 이렇게 하면 혼신은 외부의 간섭을 받지 않고, 形神이 흐트러지지 않는 상태에 이르게 되고, 아울러 불로장생할 수 있다. 이 단계에 이르기 위해서는 여러가지 탐욕을 버려야 하고, 혼신이 드나드는 통로를 막아, 그것에 체내에 머무르도록 해야 한다. ‘행기’는 ‘食氣’, ‘服氣’, ‘練氣’라고도 하는데, 호흡토납을 위주로 하고 더불어 사지 운동과 도인 및 안마를 곁들여 한다. 이렇게 하여 筋骨이 활성화되고, 혈액순환이 잘 되어 최종적으로 장생의 목적을 이룬다. ‘내단’이란 연단가들이 사용하는 방법으로, 인체를 향로에 비유하여 이르는 말이다. 정기신을 상대로 일정한 방법으로 수련을 하면 정기신은 체내에서 내단으로 만들어지고, 그리하여 불로장생 할 수 있다. 외양의 방법에는 주로 服食과 외단법이 있다. ‘복식’이란 약물을 복용하여 신체를 건강하게 하고 나아가 불로장생 하는 방법이다. 약물에는 丹

藥(인공 신선약)과 草木藥 두 가지가 있다. 단약은 연단하여 만들어진 결과물이다. 초목약은 깊은 산 속에서 채집한 천연약초를 가리킨다. 외단(연단술, 仙丹술 혹은 金丹술이라고도 불림)은 향료에 아연, 수은 등 광물질을 넣고 거기에 약초를 더하여 단약을 만드는 방법으로, 이렇게 만들어진 단약을 먹으면 불로장생 한다고 본다. 방중술(남녀합기술)은 남녀의 음양을 결합하는 방법으로 이렇게 하면 생명이 연장되어, 장수한다고 본다.

불교의 궁극적인 목표는 ‘고통을 벗어나 해탈’하고, ‘미혹에서 벗어나 깨달음을 얻’는 것이다. 이렇게 하면 윤회의 고통에서 벗어날 수 있다. 대승요가행파불법(大乘瑜伽行派佛法)에 의하면 세상의 일체는 ‘의식’이 만들어낸 것이다. 그렇기 때문에 모든 법 중에서 ‘의식’이 가장 중요하다. 불교의 의식에는 心法, 心所法, 色法, 心不相應行法, 無爲法 등 다섯가지가 있다. 여기서 가장 중요한 것은 심법이고, 그 다음은 심소법이다. 색법은 심법과 심소법이 변화하여 생기는 영상이다. 심불상응법은 인간의 의식체계가 구축한 개념이다. 무위법은 위의 네 가지가 나타내는 제법의 진실한 본성을 말한다. 심법에는 안식, 이, 비, 설, 신, 의, 마나식, 아라야식이 있는데, 전5식은 감각기관에 의한 것이다. 의식은 모든 세계현상을 대상으로 하는데, ‘法識’이라고도 불린다. 마나식은 자아라고 집착하는 마음으로 아집이 생기는 근본이다. 의식 인식상의 ‘法執’과 마나식의 ‘아집’이 여래식을 오염시켜, 아라야식으로 하여금 끊임없는 사유의 집착에서, 개체의 자아가 존재한다고 생각하면서 우리가 고통을 받는 것이다. 우리는 이렇게 ‘아집’과 ‘법집’ 속에서 벗어나지 못한다. 아라야식은 藏, 所藏, 執藏의 세 가지 기능이 있는데, 그리하여 ‘藏識’이라고도 불린다. 能, 執, 所의 三藏 중에서 가장 중요한 것은 능장으로 前七转識諸法の 種子를 摄藏할 수 있다.<sup>19</sup>

유식학에서 말하는 제법의 세 가지에는 형태와 층차가 있는데 그것을 三自性이라 한다. 구체적으로 遍計所執性, 依他起性과 圓成實性이다. 편계소집성의 ‘편계’란 ‘周遍計度’의 의미이다. ‘所執’은 대상을 가리킨다. 다시 말해서 緣性諸法으로 인하여 본래의 眞相을 보지 못하고 주관 허망에 빠지는 것을 말한다. 의타기성의 ‘他’은 인연을 놓고 말하는 것이다. 모든 有爲法은 인연에 의해 일어난다. 원성실성의 ‘圓’은 원만, ‘성’은 성취, ‘실’은 진실을 가리킨다. 다시 말해서 편재하는 일체는 결함이 없고, 그 體는 불생불멸하고, 變異가 없어, 일체 제법의 진실한 法性이라는 것이다. 『攝大乘論』은 뱀과 새끼줄로 비유를 들었다. 예를 들어 어둠속에서 어떤 사람이 새끼줄을 뱀으로 오인한다. 뱀은 공포의 마음에 나타난다. 이것을 편계소집성이라 한다. 사실 사람이 본 것은 새끼줄이지 뱀이 아니다. 하지만 착각에 의하여 依他起性이 생긴 것이다. 새끼줄은 색, 향, 미, 촉의 네가지 감각이 모두 자성이 없다. 그러기에 원성실성이다. ‘三性’의 관계로 우리는 우주만유에 대해 세가지 방면으로 해석할 수 있다. 다시 말해서 인정의 측면에서 遍計所執을 말하고, 인연의 측면에서 依他起性을 말하고, 실체의 관점에서 圓成實性을 말하는 것이다.

<sup>19</sup> 여기서 말하는 종자란 일종의 기능, 잠재력을 말하는 것으로, 제8식이 만들어낸 결과이다. 즉 모든 현상을 생성할 수 있는 잠재력이다.



# 道教、仏教生命哲学の比較

謝路軍

中央民族大学・教授

## 摘要

道教は中国の土着宗教である。道教として成立するまでに長い前段階を経て、さらに発展する過程でも絶えず伝統文化を吸収し続けた。道教では、宇宙やあらゆる生命は道が変化したものであり、人はみずからの不断の努力により道と一つとなり、それにより長生を得て仙人となり神仙の世界へ至ることができる。また、仏教の生命哲学も豊富に含まれて、生命観、とくに有情世間の生命観を指す。有情衆生はいずれも色・受・想・行・知の「五蘊」が集まり形成されている。六道に輪廻し幾多の苦しみを受け解脱できなければ、仏・法・僧の三宝に帰依することで涅槃の境地に至るほかないのである。よって本論文では、道教・仏教の生命哲学理論が含有するものを分析することで、生命に対する態度の違い・主観能動性が生み出す違い・具体的修練方法の三方面から道教と仏教の生命哲学の特徴を論じたい。

キーワード： 道教 仏教 生命哲学

## 一、道教生命哲学の理論

道教は成立するまでに長い前段階を経ており、さらに発展の過程においても絶えず伝統文化を吸収し続けた。これについて宋代の馬端臨は『文献通考』「経籍志」において「雜而多端」と述べる。それは宇宙やあらゆる生命は道が変化したものであり、人はみずからの不断の努力により神仙の世界へ至ることができると信じている。いわゆる道教の生命哲学とは、道教が長生信仰を追求する過程で形成された人体生命の解釈と感悟なのである。

道教の生命観は中国伝統文化の全体性の観念を受け継ぎ、人体の生命と宇宙大化が一つひとつ互いに結び付く、または心身の陰陽の対転や相互補完を表している。道教の生命観は、先秦時代の老荘思想を基礎として形成されている。それは「道」を宇宙万物の源とみなし、万物はいずれも道から生じるとする。さらに、人の生命と道を互いに結び付け、人の長生不死と得道成仙を関連付けている。「生道合一」の生命観は、道教が最も理想として追い求めるものを体現している。『太上老君内観経』でも「若生亡、則道廢、道廢則生亡、生道合一、則長生不死。」と<sup>1</sup>「生道合一」について明確に述べられている。つまり「生道合一」の生命観は、中国古代の哲学である「天人合一」の宇宙観とも緊密に結び付けられているのである。我々は「天人合一」の宇宙観を道教の生命哲学の理論的支柱とみなしている。道教は「天人合一」思想を受け継ぎ、人と自然の関係の中から生命の神秘を探り出そうとした。いわゆる「人法地、地法天、天法道、道法自然。（『道德経』）」である。天と人の関係について、『莊子』「秋水篇」では次のように述べる。「牛馬四足、是謂天。落馬首、穿牛鼻、是謂人。」<sup>2</sup>。つまり人は自然に従い、着飾ることに反対しているのである。道教では、人体の生命と自然とは、本来ひとつであり、二つに分かれることはできないとする。そのため「天人合一」の枠組みの中で人体の生命を解釈しなければならない。また、道教では人体を一つの小宇宙とし、天地を大宇宙とみなす。小宇宙と大宇宙には対応関係がある。つまり道教では人の身体には天地万物のあらゆる情報が秘められていると考える。元代の李道純は『中和集』において、老子の「道生一、一生二、二生三、三生万物」と『度人経』の「虚化神、神化気、気化精、精生形」<sup>3</sup>を組み合わせ、人の誕生も天地のようである、とした。道教では、人と天は象数において全体的な対応関係があり、『太上老君内観経』に云う日月と人の二目対応のようなものである。「天有五星、地有五氣、人有五臟。人頭圓象天、足方象地。男女象乾坤陰陽、四肢象四象、四季、五官象征着五行。」。また、人の骨や節の数も一年360日という数と等しい。

内丹が登場するのは、道教の発展が生命哲学を探求する高い段階に入ってからである。内丹道では「性命双修」を述べる。つまり修性とは修心であり、修命は修身である。性命双修には築基・鍊精化気・鍊気化神・鍊神還虚・還虚合道の大きく五段階がある。鍊精化気と鍊気化神は修命段階に属し、鍊神還虚・還虚合道は修性段階となる。修命段階は、有無関係

<sup>1</sup> 佚名『太上老君内観経』、民国影印明正統本、第2頁。

<sup>2</sup> 『莊子』（南華真経卷第六）、『四部叢刊』景明世徳堂刊本、第128頁。

<sup>3</sup> （五代）譚峭『斉丘子』「道化第一」、（明）子滙本、民国影印、第3頁。



の有を表し、修性段階は有無関係の無について表していると理解されている。老子の「道生一、一生二、二生三、三生万物」という言葉は、順であれば人が生じ、反対に逆であれば成仙することを表していると解釈できる。つまり精・気・神は次第に簡化されていき、最終的に道へと回帰する。まさに「損之又損、以至于無為」である（『道德経』）。

道教では錬気化神の過程を「陰陽双修」、つまり男女合気の術として非常に重視する。道教は古代の陰陽五行学説を踏襲し、万物いずれも五行を備え、五行の性を有するとする。それは「一陰一陽之謂道」の思想として、「孤陰不生、孤陽不長」という問題として重視する。道教での三大法術修練（内養、外養、房中術）において、男女合気の術である房中術はとても重要な地位を占める。孫思邈『千金法』でも、「乾坤者、易之門戸、衆卦之父母」<sup>4</sup>、「天地氤氳、万物化生。男女構精、万物化醇」<sup>5</sup>など多くの紙幅が割かれている。つまり陰陽男女の交媾によりこれら生気が湧きおこった宇宙や多彩な人倫に彩られた世界が形成されるのである。

## 二、仏教生命哲学の理論が内包するもの

仏教の生命哲学にも多くの「有情」「含識」「衆生」などの密接に関わる概念が含まれる。世間は三つある。一つを「器世間」といい、物質環境を指す。我々の生活環境・物質環境は器世間である。二つを「衆生世間」、または「有情世間」といい、衆生の生きる世界を指す。三つを「智正覚世間」という。智正覚とは仏であり、畢竟円満の果報である。よって、仏教の生命観とは特に「有情」世間の生命観をいうのである。

「有情」とは、衆生が喜・怒・憂・思・悲・恐・驚など七情六欲の情感と貪・瞋・痴など煩惱の心理を有する衆生世間を指す。あらゆる「有情」生命は、程度は異なるものの心識の機能を有する。そこには目識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識・末那識・阿頼耶識などの八識が含まれる。よって、有情衆生とは「含識」の機能も備える。有情含識衆生の性命は、衆生の和合によって生じないものはないため、衆生生命は「五蘊身」とも称される。つまり色・受・想・行・識が集合して生じたものである。生命体は絶えず新陳代謝を繰り返し、こちらが滅びればあちらが生じ、六道の中をめぐる苦痛を受け、解脱することができない。衆生の性命は無明より起こる。よって「無明」と一声あげれば、主客・空有など様々な対立が引き起こされる。生命や人類について具体的に述べれば、仏教でいわれる生命の輪廻である「三世因果」説や「十二因縁」説である。

仏教は、生命から生まれると考えており、胎生・卵生・湿生・化生に分けられる。善悪福報の差異に基づき、生命は天道・阿修羅・人類・畜生・餓死鬼・地獄の六道または六趣に

<sup>4</sup> 董沛文主編、周全彬、盛克琦編校『參同集注一萬古丹經王「周易參同契」注解集成』第3冊、宗教文化出版社2013年版、第1469頁。

<sup>5</sup> (唐)李鼎祚『周易集解』(卷十七)、(清)文淵閣四庫全書本、第238頁。

分けられる。また、依心の清浄の程度により、生命は欲界・色界・無色界の三界に分けることができる。<sup>6</sup>

仏教では、「含識」「有情」衆生はいずれも「無明」や「我執」と分かたつことができない苦しみであり、いかなる生命体や非生命体であっても衆縁和合しないものはなく、さらに自性の独立、つまり「無自性」もないのである。仏教の真諦や俗諦からすると、「諸法無我」「縁起性空」、宇宙万物の畢竟「空寂」とは「性空」となる。そのため因果業力の支配を受け、生命で業報の体でないものはなく、「惑・業・苦」を一身に集める。それが宇宙万物真実の存在、つまり「幻有」であり、仏教でいう「真俗不二」「煩惱即菩薩」「色即而空」である。唐代の法蔵比丘は『華嚴奥旨妄尽還源觀』において、「性空幻有」の理論を「一心」として概括してまとめた。いわゆる「法界」つまり「如来蔵自性清浄心」、「撮境帰心真空觀」、「従心顕境妙有觀」であり、最終的には「心境秘密円融觀」とした。

対して俗諦では、我執と業力の存在により、種々の生命はみずからの行いに基づき三界六道を輪廻する。これは一般的に人々が知っているように、人の死は灯りが消えるようなものではない。一方の誠諦では、世間万物・一切の生命現象はことごとく「無明」が幻化した結果であり、阿頼耶識が変化して現れたものであり、「実体」を得ることはできない。仏教ではこれを「三界唯心」「万法唯識」と言い、一切の生命は有仏性あるいは有成仏の可能性があるとされる。これもまさに仏教の普渡衆生・返本帰原の最終的循環のありかである。

『華嚴経』には、ブッダは成道した後、「奇哉！奇哉！一切衆生皆有如来智慧徳相、只因妄想執著、不能証得。若離妄想、則無師智、自然智、如来智一切現前。」<sup>7</sup>と嘆じてやまなかつたとある。

### 三、道教、仏教の生命哲学の区別

道教と仏教の生命哲学には極めて豊富な内容が含まれている。道教では「仙道貴生」として尊び、現実の生命価値を重んじる。生死問題においては爾来「重生惡死」とされている。それは、人は自身の主観的努力により、たえず個体としての生命的質を高めること、つまり「我命在我不在天」である。道教では実践を大切に、生命は実際の行動により変えることが可能とする。いわゆる「延生有術」であり、養気により身体を強健にして長生にいたるのである。一方、仏教では生命の価値を重んじる。現世の生命は六道輪廻の中にとどまることはなく、最終的目標として苦悩から解脱して涅槃に至るのである。よって、現世生命とは、

---

<sup>6</sup> 欲界は地獄・鬼・畜生・人類・阿修羅・欲界の六天（四天王天・忉利天・夜摩天・兜率天・化樂天・他化自在天）がある。色界は十八層の天があり、そこには初禪三天：梵衆天・梵輔天・大梵天、二禪三天：少光天・無量光天・光音天、三禪三天：少淨天・無量淨天・遍淨天、四禪九天：指福生天・福愛天・広果天・無想天・無煩天・無熱天・善見天・善現天・色究竟天がある。無色界は四層の天であり、空無辺処天・識無辺処天・無所有処天・非想非非想天がある。

<sup>7</sup> (唐)澄観撰『大方広仏華嚴経疏』(卷第六、如来現相品第二)、北京線装書局、2016年版。259頁。

涅槃に至るための必経段階、あるいは将来、往生するための糧であり、自身の業の報いを将来へ発展させるための軌道とされている。つまり「欲知前世事、今生受者是。欲知来世事、今生作者是。」（三世偈）である。仏教では身口意の三業の修練、さらに修心の作用を重んじており、まさに「三蔵十二部経皆是一心」である。つまり、道教と仏教の生命観は、生命に対する態度・主観能動性の発揮や具体的修練法などにおいて異なる。

## （二）生命に対する態度の違い

道教では現世の人々の生命や健康を重視するため、中国の政治・経済・文芸・国民の性格・倫理道徳・民俗風俗など各方面に強い影響を与えている。その中でも養生は特に重視される。西晋の葛洪は『抱朴子』「内篇」で「長生之道、道之至也。」<sup>8</sup>と述べている。つまり道教は中国人がみずからの手で作りに出した宗教であるため、最も地気に近いのである。中国には古来より「一命、二運、三風水、四積陰徳、五読書、六名、七相、八敬鬼神、九貴人相助、十養生、十一択偶、十二趨吉避凶」という言葉がある。そのうち第十一は養生であり、養生が古来より重視されていたことがわかる。イギリスの著名な科学者で中国科学技術史の専門家であるジョゼフ・ニーダム博士は、有名な『中国科学技術史』において、「道家思想とは、もとより長生不死の概念である」<sup>9</sup>と述べる。道教の養生修練法の意図や目的とは、生命の健康の維持・老化速度の減退・延命長生である。

一方、仏教でも現世人の生命価値を重視する。大乘仏教の修習である六度法門には「精進」という言葉がある。『仏遺教経』に「汝等比丘、若勤精進、則事無難者、是故汝等当勤精進。譬如小水長流、則能穿石。若行者之心、数数懈廢、譬如鑽火、未熟而息、雖欲得火、火難可得、是名精進。」<sup>10</sup>とある。しかし、仏教では現世人の生命を「臭皮囊」ともする。『六祖壇経』にいう「生来坐不卧、死去卧不坐。一具臭骨頭、何為立功課」<sup>11</sup>である。獅子峰禪師は「嘆此生無有是処、奈誰人都被他瞞。筋纏七尺骨頭、皮裏一包膿血。」<sup>12</sup>と述べる。浄土宗では、西方浄土に往生することこそ、追い求めるべき最終目標であるとする。唐代の善導大師の教えにより、多くの人々は一日でも早く西方に往生し、高樹の上で念仏を唱え、念仏を唱える中で命が絶たれ西に帰すことを望む。

ここより、道教の生命観は現世の思想的特色を重んじ、最大の幸福を述べている。一方の仏教では現世修業を重視すると同時に、来世への転生をより重んじ、現世での生はより修業に励むためであるとする。

## （三）主観能動性が生かすものの違い

道教では生命の保養を重視し、主観能動性を用いての養生の修練をすることは、長生目標を実現するための重要な手段となっている。老子や荘子の道家思想では、自然天道観を基

<sup>8</sup> 王明 撰『抱朴子内篇校釋』（卷十六）、北京中華書局、1980年版、第288頁。

<sup>9</sup> 李約瑟『中国科学技術史』卷二、『道家与道家（教）思想』、上海科学出版社、上海古籍出版社、1990年、第155頁。

<sup>10</sup> 『仏祖三経指南』第37卷、第675頁。

<sup>11</sup> 『六祖大師法寶壇経目録』、卷一、第358頁。

<sup>12</sup> 円瑛法師著述『円瑛法師講演録』、上海円明講堂、1988年版、第109頁。

にして、人の生命的長久を追い求めることに重きを置く。『老子』では「治人事天、莫若嗇。夫唯嗇、是謂早服。早服謂之重積德。重積德則無不克。無不克則莫知其極、莫知其極、可以有国。有国之母、可以長久。是謂根深固柢、長生久視之道。」と述べられ、また『莊子』では「通天下一氣耳」と述べる。さらに初期の道教經典である『太平經』では「夫氣者、所以通天地万物之命也。」<sup>13</sup>と云う。すなわち人の命は天地の元氣から起こり、元氣とは人の生命の源泉や根本なのである。よって、修練により元氣を養うことこそ、道教での主観能動性を用い養生する基本的理念と実践方法なのである。

道教での養生の主たる内容は「養氣之道」にある。それは『雲笈七籤』「食氣法」に述べられる「養生之家、有食氣之道」<sup>14</sup>である。「食氣」とは精氣学説・経絡学説・守身養生法などの内容が主に含まれ、「凝神入氣穴」の「神守養生法」を養氣の主要な手段としている。『抱朴子』「至理篇」では「善行氣者、内以養身、外以却惡、然百姓日用而不知焉。」<sup>15</sup>と述べ、「行氣」とはある種の実践しやすくも有用な方法であると説明する。それは養氣を技術的方法とすることで、徹頭徹尾、道教の生命哲学の上に構築しようとしているのである。葛洪は『抱朴子』において「我命在我不在天」の思想を繰り返し強調している。つまり、道教では自身の命運とは自身の手の中に握られているのである。そして逆修成仙の思想を提唱することで、何も畏れることなく命運の奥に秘められた精神を恐れることなく積極的に求めていくのである。

仏教では、人の主観能動性を用いる事と業報輪廻の思想は一つに結び付けられる。仏教の言葉に「因果律」という因果応報の法則がある。それは一切の事物はすべて因果の法則に支配されているため、善は善果、悪は悪果によってもたらされるのである。論理的視点から述べると、因果律とは「業力」を中心としているため、道徳行為の主體的衆生生命の所作と道徳存在の主体は同一なのである。仏教理論の因果律とは、ある種の必然的倫理律令・倫理規則である。この律令は仏教經典において繰り返し述べられている。『中阿含經』「思經第五」に「爾時、世尊告諸比丘。若有故作業、我說彼必受報、或現世受、或後世受。若不故作業、我說此不必受報。」<sup>16</sup>とあり、さらに『瑜伽師地論』では「已作不失、未作不得。」<sup>17</sup>と述べられる。

仏教經典での「業」は、身・口・意の三つに分けられるのが普通である。一般的説法では、身三・口四・意三、つまり不殺生・不偷盜・不邪淫を身三という。また不惡口・不綺語・不妄語・不兩舌を口四といい、不貪・不嗔・不痴を意三という。これらは十善業、さもなくば十悪業ということができる。仏教では造作行為を引き起こす意思的動機および行為の効果に基づき、善業・悪業・無記業（不善不悪業）とする。

仏教では、生きとし生けるものはすべて輪廻の中におり、解脱に至ることができない。いわゆる輪廻とは、有情修業が様々な業力により、欲界・色界・無色界の三界の中にある六

<sup>13</sup> 王明 撰『太平經合校』、北京中華書局、1960年版、第317頁。

<sup>14</sup> (宋)張君房『雲笈七籤』(雲笈七籤卷之三十六仕六)、四部叢刊景明正統道藏本、第337頁。

<sup>15</sup> 王明 撰『抱朴子内篇校釈』(卷五)、北京中華書局、1980年版、第114頁。

<sup>16</sup> 『大藏經』第54卷、第651頁。

<sup>17</sup> (古印度)弥勒菩薩説、(唐)玄奘訳『瑜伽師地論』(卷三十八)、西安西北大学出版社、2012年版、第502頁。

道の中を生死を繰り返しながら苦難を尽く受けることを言う。善業を多く修めることは、輪廻の善趣へと向かっていくことであり、様々な悪行を行えば必ず三悪趣（畜生・餓鬼・地獄）へと沈んでいく。業力は消失することはなく、業を行った後は、潜在的力が続き、業を行った者自身へと直接的影響を与える。さらに六道輪廻を通じて一定の果報がもたらされる。つまり造善徳により善果を得て、造悪徳により悪果を得るという因果応報である。これを『太上感應篇』では「福禍無門、惟人自召。善惡之報、如影随形。」<sup>18</sup>と述べる。

ここより、道教の主観能動性を用いることは、生命の主体を支配できることであり、その目的は現世での生命の長短を延ばすことにある。また仏教の主観能動性を使用するには業報輪廻の制約を受ける。生命の主体は前世の業報の制約を受けるために、命運の向かう先をコントロールすることは全くできない。その目的は生死の輪廻を解脱することである。

### （三）具体的修練方法の違い

道教では、先秦の神仙観念・「天人合一」・『周易』・陰陽五行説・老荘道家哲学などの思想を取り入れた。それと同時に、自身の求めるものに応じて理論を発展拡大させた「天人合一」「法于陰陽」「和于術数」「以德養生」「宝精行氣」など系統的養生思想理論を提唱し、具体的で実践的な道教生命哲学の膨大な思想体系を作り上げた。

現在の中国社会の発展は転換期にあり、社会競争は苛烈である。煩雑複雑な社会の出来事の中で、いかに個人の内心的平静を追い求め、心の和諧へと到達するかは道家の養生にとっては極めて重要な問題である。これは個人の幸福感の向上や個人の身体の心的世界の和諧だけでなく、同時に和諧社会という雰囲気を作り出すことにも有用である。人の生命は生理生命と精神生命（つまり心理と生理）に分けられる。この両者はともに人の清浄な生命活動を支えている。たとえば生理的効能が最も良い状態にあるためには、最も良好な心理的状態が必要となる。反対に、生理的効能が低下すれば、身体に疾病となって現れるのである。

具体的に用いられる主観的効能の面において、道教では一つの修練方法がある。世界の多くの宗教の役割は、主に人々に思想信仰をあたえることである。特に教義教規の完備・遵守に力を注ぎ、さらには祭祀の重要性を述べることである。道教は人々の信仰をあたえると同時に、補助的手段として様々な道術により信仰の目的を達成させる。つまり「道無術不行」である。道を信じること、または道を得ること。道を得るためには実践に努めなければならない。これは道教の大きな特色である。

「行氣」は「食氣」「服氣」「鍊氣」とも称す。呼吸を主として、行氣を補助として肢体の導引や按摩を行う。それにより筋骨を弛緩させ、血流を抑止、最終的に長生という目標に到達するのである。

道教ではひとつの実践的方法を作り出した。それは独自の修練による方術であり、主な方術として内養・外養と房中術がある。内養とは、一定の方法に基づき人体の内にある固有の「精・氣・神」の力を用いることで、長生や成仙といった目的に到達することである。具体的には「守一」「行氣」「内丹」の三つに分けられる。「守一」は「存神」とも言い、人

<sup>18</sup> (宋) 李昌齡撰、(清) 黄正元図注『太上感應篇』、北京燕山出版社、1995年、第1頁。

の意識により体内の魂神を守る。魂神は外界の干渉を受けず、形神は分離することなく、それにより長生不死へと至る。これを行うためには種々の食欲の念を断ち、魂神が外に出るための道を塞ぎ、体内に留まらせなければならない。「内丹」とは修練者が人体の一部分を丹炉と見立て、「精・気・神」を用い決められた方法や特定の歩行法により鍊養することである。それにより「精・気新」は体内で内丹へと凝成され長寿という目標に到達するのである。外養の方法はおもに服食と外丹である。「服食」とは、薬物を服用することで身体を健康にして長寿となること。薬物には丹薬（人が造った仙薬）と草木薬の二種類がある。丹薬とは練丹の結晶である。草木薬は深山広野で採集した自然の薬物である。外丹（鍊丹術・仙丹術・金丹術）とは鍊丹の丹炉で鉛や水銀などの鉱石（あるいは草木薬）などを熱し、長生不死の丹薬を製造する。この丹薬を服食することで長生を得る。房中術（男女合気の術）は、男女の陰陽を和合させること、または房中を節制することである。こうした法術は寿命を延ばすことにつながるため、長生不死となる。

仏教での最終的目標は、衆生を「離苦得楽」「転迷為悟」させることで、生死の輪廻という苦痛から脱却させることである。大乘瑜伽行派の仏法では、一切は「心識」により作り出されるものであるとしており、そのため一切法では「心識」を最も尊いものとする。一切法は心法・心所法・色法・心不相応行法・無為法の五種に分けられる。このうち最も基本となるのが心法であり、その次が心法により決められる心所法となる。その次の色法は、心法と心所法が変じた影形であり、心不相応行法は人の認識が独立して作り出した概念であり、無為法は他の四法が顕す法の真実の本性である。心法には眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識・末那識・阿頼耶識がある。前の五識は感覚経験能力を基としている。意識は世界全体の現象（諸法）を対象としているため「法識」とも称される。末那識は阿頼耶識に基づく我であり、みだりに生じる我執の根本である。意識は認識の上の「法執」と末那識の感情である「我執」が如来蔵識を染め汚したものである。阿頼耶識を間断なく続く思案とするためには一つの我があるが、そのために「我執」と「法執」より困苦を受けることとなり、解脱することはできない。阿頼耶識には能蔵・所蔵・執蔵の三つの働きがあり、「蔵識」とも呼ばれる。能・執・所の三蔵で最も重要なものは能蔵である。つまり能撮蔵は前の七転識諸法の種なのである。<sup>19</sup>

唯識学が述べる諸法の三種の存在形態または階層は三自性とも呼ばれる。つまり遍計所執性・依他起性・円成実性である。遍計所執性の「遍計」とは「周遍計度」の意味であり、「所執」は対象を指す。つまり因縁性諸法は、その本然的真相を見ることはできず、主観的虚妄の推測が浮かび上がるのである。依他起性の「他」とは因縁について言えば、一切有為法はすべて因縁により起こる現象である。円成実性の「円」は円満、「成」は成就、「実」は真実の意味であり、あらゆる全ての場所では欠落減少しないものではなく、体も生まれず滅びず変化しないものはない。一切諸法の実態性とは真如法性である。『攝大乘論』では蛇繩をたとえに、暗闇の中で人は恐怖の念を抱くため、繩を見ても蛇であると誤認してしまうと

---

<sup>19</sup> 種とは、一種の機能・潜在力であり、第八識から生じる種々の機能であり、一切の現象を生み出す潜在力である。

述べる。これは恐怖により心が惑わされたために縄が蛇に見えるのである。体性にはこの法はないため遍計所執性に例えられる。縄はかりそめの因縁であり、依他起性に例えられる。縄の体は色・香・味・触の四塵因縁と和合した無自性であり、円成実性に例えられる。これら「三性」の関係は、宇宙万物を迷悟の見解から三つの面で説明していると言える。もし我人常情からこれを述べれば「遍計所執」となり、これを因縁所成から言えば「依他起性」となり、実体からこれを観れば「円成実性」となる。





# 论井上圆了对进化论哲学的接纳

长谷川琢哉

親鸞佛教中心・研究員

## 1. 问题提出

明治中期，以东京大学为中心，形成了佛教哲学理论。这种理论是将大乘佛教的“真如”界定为唯一“实在”的形而上学，当时称之为“纯正哲学”。这种哲学理论主张“现象”与“实在”是相即关系，所以有时也称之为“现象即实在论”<sup>1</sup>。不管称呼如何，这种哲学理论一经产生，就迅速传播开来，成为佛教近代化的理论支撑。其基本思想为京都学派所继承，从而决定了“日本哲学”或“东洋哲学”的走向。而且，通过对它的最大传播者——井上圆了的著作的翻译，这一理论对中国、朝鲜佛教的近代化也产生了影响<sup>2</sup>。总而言之，佛教形而上学（或曰“现象即实在论”）成为能够与西洋哲学相媲美的高端哲学理论，与整个东亚的民族主义也紧紧地联系在一起。

而另一方面，要是探究一下这一哲学理论的形成背景，就会发现它的另一洞天。尤其是本文所关注的，进化论思想家——赫伯特·斯宾塞（对这一理论）的影响。明治中期的东京大学，是吸收学院派人物——斯宾塞思想的主流。由外山正一和欧内斯特·F·费诺罗萨两位讲师牵头，东京大学形成了西洋哲学尤其是斯宾塞哲学·形而上学的研究热。关于这一点，基督教史学家山路爱山曾这样说：“在东京大学，莫尔斯（爱德华·莫尔斯）倡导人祖论，加藤弘之排斥天赋人权说，而外山正一之辈则宣扬斯宾塞的哲学，主张人可以认知的只有现象，人不能直接面对宇宙本体，万物本身皆不可知，万物之本源亦不可知。东京大学之所以会产生这样的动向，是因为当时的学者们对法国派的权力论和英国派的功利论已经有些厌倦，此时这些思想应时而入，着实给学界带来一些颇为新鲜的感觉<sup>3</sup>。”暂且不论山路的解释是否完全得当，但可以证实，在当时的东京大学，斯宾塞的进化论哲学作为一种不可知论，确实已经被吸收进来。

本文要阐明的是斯宾塞的进化论哲学，对被“斯宾塞思潮”席卷的明治时期的东京大学佛

<sup>1</sup> 船山信一，『明治哲学史研究』船山信一著作集、こぶし書房、1998年。

<sup>2</sup> 金永晋，「近代韓国仏教の形而上学受容と真如縁起論の役割」『井上円了センター年報』第22号、2013年。

<sup>3</sup> 山路爱山『基督教評論』（初版1906年）『基督教評論・日本人民史』、岩波文庫、1967年、75頁。另外，东京大学的外教莫尔斯最先将达尔文进化论传播到日本。东京大学首任校长加藤弘之则因以进化论思想批判“天赋人权论”而广为人知。

教形而上学的形成，产生了怎样的影响。以下，我们将以井上圆了为例作具体探讨。如要先说结论的话，我们认为，进化论哲学对井上圆了最为典型的影响是，受进化论思想影响，圆了将19世纪新的生命思想——进化论哲学，与东亚传统的大乘佛教相结合，重新建构了近代宗教思想。因此，这一时期，被重新建构起来的佛教形而上学，不但能够回归佛教传统，还具备了源流丰富的“混种”的性质。而且，作为混种成分之一的“佛教”或“大乘佛教”的构想，成为此后多种思想和实践的基本构想。

## 2. 斯宾塞的哲学-宗教论

提到赫伯特·斯宾塞（1820～1903），人们对他的了解可能多半是因为他提出了“适者生存（survival of the fittest）”一词，或者知道他是一位“社会进化论”的（或被误解为“达尔文主义者”的）思想家。然而，从他思想的整体来看，“社会进化论”不过只是其中极小的一部分。可以说，斯宾塞把从天体（“无机体”）到生物（“有机体”）、到人心和伦理（“超有机体”）等宇宙间的一切现象都用“进化的一般规律”来阐述。他的思想的整体特征，可以看做是《综合哲学体系》的尝试。1860年，斯宾塞发表了她的构想，而后又陆续出版了《第一原理》（1862）、《生物学原理》（1864～1867）、《社会学原理》（1876～1896）等一系列著作。

在《综合哲学体系》第一卷《第一原理（First Principles）》<sup>4</sup>中，斯宾塞集中论述了他的形而上学。这部著作中阐述了遵循进化规律的一切现象背后（发挥作用的）的“终极原因”或“不可知的实在（Unknown Reality）”（的设想）。这部书是明治中期东京大学哲学系争相捧读的书目之一<sup>5</sup>。因此，根据《第一原理》的阐述，我们有必要首先明确一下斯宾塞形而上学的主要内容。

最初关于斯宾塞“不可知的实在”的讨论，是以一个论争为背景的。这一论争的直接来源是达尔文的《物种起源》（1859）所引发的“科学与宗教的对立<sup>6</sup>”。进化论学说以科学实证性为根据，因此就免不了与——主张人是由神创造的——基督教信仰正面对立。不仅如此，以生

---

<sup>4</sup> Herbert Spencer, *First Principles*, in *The Works of Herbert Spencer vol. I*, Osnabrück : Otto Zeller, 1966. (以下用FP标记)

<sup>5</sup> 斯宾塞的《第一原理》曾在东京大学外山的“心理学”，以及弗洛伦撒的“哲学史”等课程上使用。圆了仔细地研读了这本书（尤其是书中第一章“不可知物”部分），而且还整理成了笔记。参见：Cf. ライナ・シュルツァ「井上円了『稿録』の研究」『井上円了センター年報』第19巻、2010年。

<sup>6</sup> Michael Taylor ‘Introduction,’ in *Herbert Spencer : Collected Writings*, Routledge, 1996. p7.

存竞争作为阐释原理之一的进化论，与把自然看作是神的设计的理神论（deism）也是格格不入的。因此，进化论的推崇者之中，有不少是具有反基督教或者反宗教倾向的。科学与宗教的对立，在斯宾塞所生活的维多利亚时代的英格兰是非常敏感的问题，知识分子当中反基督教·反宗教的倾向在不断蔓延<sup>7</sup>。

斯宾塞本人，与大多维多利亚时代的知识分子一样，自然也带有反基督教·反宗教的倾向<sup>8</sup>。事实上，在《自传》中，他多次表明，打小时候起他就对圣经式的基督教信仰有些反感<sup>9</sup>。但是，斯宾塞未必是反宗教的。非但如此，甚至可以说，在《第一原理》中，斯宾塞的主要目的在于“科学与宗教的和解”。斯宾塞认为，“必须寻找一种让科学与宗教相结合的构想”（FP: 15）。维多利亚时代的知识分子接受了进化论思想，并积极推动自由思想、怀疑主义和合理主义。他们对长期以来支配着人们精神生活的基督教信仰的怀疑，自然会引发道德的混乱。斯宾塞的形而上学，在宗教·道德混乱的时期，面临着如何以一种新的方式让科学与宗教相结合的问题。因此，斯宾塞尝试建构一种与科学的进化论有着某种宗教性协调的哲学体系。

在《第一原理》中，斯宾塞将人的全部认识分为“可知界（the Knowable）”和“不可知界（the Unknowable）”两个领域。所谓的“可知界”，指的是人能够认识到的领域，合理的以及实证的科学对象，用一句话概括，就是“现象”的领域。与此相对，所谓的“不可知界”，指的是以人有限的智慧不可能认识到的，但可以以某种方式推知其真实存在的领域。

首先，我们从“可知界”开始讨论。斯宾塞认为，我们所能看到的、接触到的现象，无不遵从科学规律。以合规律性为支撑，那么，一切现象都可以用科学规律进行解释，因而我们能够理解它。所以，不存在“奇迹”那样例外的现象。如此看来，斯宾塞的哲学对坚信能够超自然地介入现象世界的基督教信仰是有所怀疑的。前已提及，斯宾塞的《综合哲学》一书，试图将生物学中的“进化”学说运用到整个宇宙之中，同时试图用“进化的一般规律”（以及其他科学规律）来解释宇宙中的一切现象。事实上，斯宾塞认为，宇宙中的所有现象都遵从“由单纯到复杂而变化”（比如单个细胞分化，最终形成具有复杂功能的器官）的进化规律，可以描述为一种按照“进化”-“解体”规则（比如由星云而形成天体，最终消灭的规则）而产生、消灭的变化过程。因此，可以说，斯宾塞的进化哲学明显充斥着科学的、实证的合理性。

然而，斯宾塞又认为，这样的“可知界”并不能涵盖所有领域。“实证知识既没有覆盖能够思考的所有领域，也不能涵盖所有领域。我们不禁会产生这样一个疑问：如果能达到发现的

---

<sup>7</sup> Cf. Richard D. Altick, *Victorian people and ideas*, New York : W. W. Norton & Company, 1974.

<sup>8</sup> 斯宾加入了一个当时一边与教会对立，一边积极推动进化论思想的学者俱乐部——X-Club。Ruth Barton, ‘‘An Influential Set of Chaps’’ : The X-Club and Royal Society Politics 1864-85, *The British Journal for the History of Science*. Vol. 23, 1990.

<sup>9</sup> Herbert Spencer, *An Autobiography*, in *The Works of Herbert Spencer vol. XX-XXI*, Osnabrück : Otto Zeller, 1966.

最高境界，那么它的对立面会是什么呢？””。有时，这样的疑问是必然的。（FP：11）也就是说，对科学世界的认识，总是有限度的。比如以物质为例。科学积累了有关物质的各种各样的综合知识，但是，物质究竟是什么？物质是可以无限度分割的吗？或者说，哪个地方是不可以分割的？不管怎么样，人的有限的智慧，还不能够彻底想通这些问题。换句话说，对物质“本性”的认知，是做不到的。

这样一来，科学的对象——“现象”的认知地位就不得不改变一下了。斯宾塞认为，所谓的现象，不过是本来存在的事物——“（客观）实在”在人的意识中变成能够识别的东西——的一种“呈现（manifestations）”，因此，“（客观）实在”其本身，是不能被认知的。“一切现象背后的‘（客观）实在’，是不能被认知的，而且是根本无法被认知的。”（FP：50）这样的“（客观）实在”，斯宾塞称之为“不可知的实在（Unkown Reality）”。

这种“不可知的实在”，才正是化解科学与宗教对立的“中间人”。斯宾塞看到了所有现象背后的（客观）实在的作用，并把它看作是宇宙进化运动的原动力——“力（Force）”。进化现象就是这种“力”所推动的。又或换言之，存在于万物根源中的“力”，在时间空间中呈现的形态就是“现象”。然而，“力”其本身并不能成为现象，也不可能具有可知形态，因此，它彻头彻尾是不可知的。它不过是为了解释现象世界的过程而不得不假想的一个概念。这种“力”作为整个宇宙的“第一原因（First Cause）”被看成是随时随地可以脱离人的认知的“无限（Infinity）”而具有某种“神性（Deity）”。总之，斯宾塞的进化论哲学把那些遵循科学规律的“现象”的综合理论，和在现象背后发挥作用的神的原理划归到同一个哲学体系中，试图用这种哲学体系来协调科学与宗教的关系。

如此说来，发掘宇宙生成消灭的根本原理——某种神秘“力”的尝试，几近于“泛神论”了吧？实际上，同时代的某个学者对此曾这样评价：“简单地说，这就是泛神论。或者它如果含有古希腊词汇，且对所有神都避而不谈的话，就成了一元论。斯宾塞的独创性在于，他给了此前以纯粹思辨为至高性的思想不少科学的、实证的基础<sup>10</sup>。”换句话说，斯宾塞在质疑作为启示宗教的基督教的学问背景下，把宗教的对象定义为宇宙中普遍存在的“力”，通过进化论和实证知识证明了它的存在，并试图以此来化解维多利亚时代的“科学与宗教的对立”。在一神教失去向心力的19世纪，它成了知识分子喜闻乐见的宗教学说。在这一意义上，可以说，在进化论全盛期的维多利亚时代，斯宾塞提出了用科学替代宗教的理论构想。事实上，斯宾塞的哲学-宗教论为多数学者所认同。这种学说经由美国传到日本，对日本明治时期的宗教思想产生了很大影响。

---

<sup>10</sup> Albert Joseph Goblet d' Alviella, ' 'The religious value of the Unknowable,' ' in *The Nature and Reality of Religion : A Controversy between Frederic Harrison and Herbert Spencer*. New York : D. Appleton and Co., 1885.

但是，需要注意的一点是，斯宾塞哲学呈现给我们的、具有超越性的“（客观）实在”，不是来源于经验之外，而是存在于经验之中。因此，斯宾塞哲学是积极地（Positive）肯定“内在的超越”的。可是，在斯宾塞哲学构想中，这种超越的存在到底是什么呢？他解释不了。因为这种存在超越了人的有限的智慧，是语言所无法描述的“绝对（Absolut）”。因此，严格地说，斯宾塞哲学既不能说是泛神论，也不能说不是泛神论。关于这一点，斯宾塞本人是这样说的：“而进一步思考一下，我们不得不承认这样一个事实——在现象表现的范围内，终极能量的概念构想到底是什么，我们无从得知。”<sup>11</sup>斯宾塞的这种独特的“不可知论”立场，虽然在强调宗教对象的超越性和内在性方面是有效的，但是同时也应意识到，它在理论上是不彻底的。更甚者是，在对现实产生多大影响这一问题上，不可知论基本是无解的<sup>12</sup>。所以，斯宾塞的宗教论发表伊始就引发了争论，也给后来的学者们留下了诸多研究课题，这一问题留待后续再论。

### 3. 井上圆了的佛教哲学

以上，我们以“科学与宗教的对立”为背景，明确了斯宾塞的哲学及其宗教论的主要思想。那么，斯宾塞的这种理论构想，是怎样影响日本的佛教哲学的呢？关于这一问题，以下我们将以明治时期佛教哲学理论化的代表人物——井上圆了（1858~1919）的思想为中心进行探讨。

首先，井上圆了（以及同时代的其他佛教者）也卷入了“科学与宗教的对立”的论争之中。

为复兴被废佛毁释运动洗劫的明治佛教，井上圆了受东本愿寺之命，于明治14年（1881）进入东京大学学习。同时代的前辈学者们已经把进化论和实证主义等哲学传到日本，这些学问首先同反宗教的倾向相结合。比如，刚才我们引用的山路的那段话提到的莫尔斯和加藤弘之，无一例外都是进化论者，同时也是激进的反宗教论者<sup>13</sup>。在当时的日本，最有影响力的进化论与

---

<sup>11</sup> Herbert Spencer, *The Principles of Sociology*, in *The Works of Herbert Spencer vol. VIII*, Osnabrück : Otto Zeller, 1966, p841.

<sup>12</sup> 关于这一点，英国维多利亚时代的孔德主义者弗里德里希二世和斯宾塞之间曾产生过激烈论争。这一论争收录在以下文献中：*The Nature and Reality of Religion : A Controversy between Frederic Harrison and Herbert Spencer. ibid.*

<sup>13</sup> 1877年（明治10年）莫尔斯在东京大学演讲时，曾严厉批判基督教的创造说是非科学的。Cf. モース述（石川千代松筆記）『動物進化論』『明治文化全集二』日本評論社、1967年。而加藤弘之则以自己的进化论唯物主义为武器，倡导抛弃佛教和基督教的“宗教不要论”。作为东京大学的校长，加藤弘之的言论自然是很有分量的，所以，加藤是明治时期最大的反宗教论者，与井上圆了也曾多次论争。关于莫尔斯和加藤进化论对明治社会的影响，请参考：渡边正雄。『日本人と近代科学』、岩波文庫、1976

反宗教言论紧密结合，激化了科学与宗教的对立。同时，明治初头“实学的”的学问倾向<sup>14</sup>，与实证主义和功利主义相结合，通常把宗教看作是“无用的东西”。而井上圆了，正是处于这样的学问背景之中。实际上，圆了曾这样说过，当今虽然有化学、天文学、生物学等诸多门类的实证科学，“这些学科，要真正地追求真理，就要反对宗教。不，是排斥宗教。……与这些实验科学不同，要想追求佛教真理，不用哲学，还有什么学问可用<sup>15</sup>？”于是，圆了积极吸收明治10年代东京大学刚刚传进来的以《第一原理》为代表的斯宾塞的形而上学<sup>16</sup>，把目标锁定在建构超越“宗教与科学的对立”的佛教哲学上。

那个时候，还有一门学问，与斯宾塞一道起着很大作用。那就是东京大学源坦山先生主讲的“佛教经典研读”课上所读的《大乘起信论》。不可否认，明治10年代东京大学形成的佛教哲学，是斯宾塞的形而上学论与《大乘起信论》思想相结合的产物<sup>17</sup>。这种结合，最早可以从井上哲次郎主编的日本第一部哲学辞典——《哲学词汇》（1881）的“Reality”词条可见一斑。其中是这样解释的：“Reality，实体、真如。按起信论，当知一切法不可说，不可念，故名为真如<sup>18</sup>（Reality，即实体、真如之义。请参考《大乘起信论》：当知一切法不可说、不可念，故名为真如）”。可以看出，在这里，斯宾塞的“Reality”，即“不可知的实在（Unknown Reality）”这一概念，是按照《大乘起信论》中的“不可说、不可念”、“真如”进行解释的。明治中期，“佛教哲学”或曰“佛教形而上学”的一派就这样形成了，当时称之为“纯正哲学”。现在，哲学史上有时也会借用井上哲次郎的用词，称之为“现象即实在论”。

井上圆了从东京大学毕业之后，很快就在他的《佛教活论绪论》等著作中，系统地论述了这种佛教形而上学。《佛教活论绪论》是明治时期学院派佛教著作中最为畅销的书籍，藉此，井上圆了提出的佛教哲学瞬间传播开来。

事实上，井上圆了佛教哲学的基本构想最明显的特征，是把《大乘起信论》的“真如”与斯宾塞的“不可知的实在”结合起来。“真如，也叫做法性、一如、法界、理性，叫法不一样，但都是“一切诸法、万象万类之实体本源”的意思。……真如的外显，叫做事相，即现象之义，有时也叫做万法，取其万象万有之义<sup>19</sup>。”真如是一切事物的“本源实体”，一切现象都是真如的外显。而现象的生存发展是由真如之“力”决定的。“物质和精神都是象（现象），真如是

---

年。

<sup>14</sup> Cf. 松本三之介『明治思想史』、新曜社、1996年。

<sup>15</sup> 井上円了『仏教活論本論第二編顯正活論』『井上円了選集』第4巻、東洋大学、1990年、208頁。

<sup>16</sup> 哲学史上一般认为，这一时期，德国观念论传入日本，此后，日本学院派学习的主要是德国哲学。但是须知道，德国观念论传入之前，是斯宾的时代。Cf. 船山信一『明治哲学史研究』（船山信一著作集第六巻）こぶし書房、1998年。

<sup>17</sup> 渡部清。「仏教哲学者としての原坦山と「現象即实在論」との関係」『哲学科紀要』第24号、上智大学哲学科、1998年。

<sup>18</sup> 『哲学字彙』名著普及会、1980年[1881]、76頁。

<sup>19</sup> 井上円了『仏教活論本論第二編顯正活論』、前掲書、268頁。

体（实在），从物质和精神的真如中挖掘出来的是‘力’<sup>20</sup>。”如此，圆了的佛教哲学用佛教中“真如”和“万象”的关系来解释斯宾塞的“实在”和“现象”的关系，认为一切现象的生成消灭都是由真如（=“不可知的实在”）的“力”所决定的。这种构想，与斯宾塞的哲学几乎是一样的。

圆了认为，真如形成“不可知界”；而“现象”世界是“力（真如）”的结果，形成“可知界”。“体的存在，我们不能直接认识到。但是从象和力产生的原因反推，可知体是存在的。换句话说，如果把体看作力的原因，把象看作力的结果。那么显然，有其果必有其因，有其象必有其体，自然之理也<sup>21</sup>。”

这种将真如与现象相结合的佛教哲学，既含有“现象”科学的理论，同时也维持了现象背后的宗教性。这是它形成的意义。事实上，圆了试图从多个方面赋予佛教以科学性。圆了认为，现象遵循‘因果法则’、‘物质不灭（质量守恒定律）’，‘能量保持（能量守恒定律）’等科学规律，并从物理学的角度解释六道轮回说和三世因果说。这一切，都存在于自然的统一性中。圆了认为，真如遵循进化-解体的规律，它是整个宇宙生成消灭的原理——因为真如之力是宇宙间所有现象产生消灭的原动力。圆了对真如作出了与斯宾塞（对不可知的实在）一样的定位。因而这种构想把“实验的各种学科”吸收了进来，这与试图从根源或极限中找出宗教性的斯宾塞的目的是一致的。

这样一来，大乘佛教的“真如”概念，就可以重新被解释为，能够与现象的规律性并存的、宇宙中普遍存在的神秘的“力”。当然不可否认，《大乘起信论》中的确存在着使这种解释成为可能的土壤。同时，我们也应该认识到，通过将《大乘起信论》与进化论的泛神论或进化论的一元论结合，“佛教”或者“大乘佛教”成功避开科学时代的各种批判而作为一种合理的宗教再次彰显。所以，在某种意义上，这种构想不免带有大乘佛教中的如来藏思想和科学进化论的近代科学的生命哲学两种特征。

而且这种佛教形而上学甚至成了鲜明的政治战略。当初，斯宾塞的哲学-宗教论是英国维多利亚时代反基督教的学问背景下，可以替代宗教的理论构想。进化论等科学理论的形成，使得传统的基督教失去了向心力，而这时，斯宾塞提出的以宇宙中的“力”为对象的某种泛神论、一元论宗教，成为当时最合理、进步的思想，被维多利亚时代的知识分子所接受。井上圆了等日本明治时代的哲学家们，也陷身于这种（科学理论与基督教信仰的）论争中。所以他提出，佛教与进化论并不冲突，佛教是泛神论的、一元论的宗教，佛教是比基督教更前卫、最先进的“未来宗教”。这是他对佛教的定位。圆了赶在芝加哥万国宗教大会制定佛教团基本战略之前

<sup>20</sup> 井上円了『仏教活論序論』『井上円了選集』第3巻、東洋大学、1987年、368頁。

<sup>21</sup> 井上円了『仏教活論序論』前掲書、368頁。

对佛教进行了重新定位<sup>22</sup>。这种定位，圆了参考了斯宾塞对科学·宗教·哲学的定位，并积极对外宣扬它的长处。摸索合适的替代宗教的学问背景，是引发西洋各国关注佛教和东方思想的主要原因。明治时期的佛教哲学，就是在这样的背景下一步步有序形成的。

## 5. 结语

以上，我们弄清了斯宾塞对明治时期佛教哲学形成的影响，并以此阐明了东亚传统文化——大乘佛教是如何与近代科学进化论相结合，从而定格为新的生命思想的过程。

最后，对本文没有涉及的明治时期的佛教形而上学与斯宾塞哲学的差异稍作说明。斯宾塞的形而上学虽然非常接近于泛神论，但最终却停留在了“不可知论”上。或许，井上圆了最想要突破的恰恰就是这一点吧。斯宾塞把“不可知的实在”看作是完全不受限定或界定的绝对者，虽然他承认这种“实在”的存在，但至于这种它究竟是什么，终究无法认知。然而最重要的，大概就是“认知”的内在（究竟是什么）吧。关于这一点，活跃在19世纪的法国哲学家艾米尔·布特鲁将斯宾塞的认识论的立场看作是“客观主义<sup>23</sup>”。也就是说，对斯宾塞来说，认识被限定在时空当中，与其他通过主观把握的行为是没有区别的。这样的话，即便森罗万象的事物中都有神秘“力”，那这种“力”也是无法“认知”的。

然而，事实真的如此吗？难道连某种“神秘直观”也不可能存在吗？对此，井上圆了并没有停留在用斯宾塞的客观主义去解释真如上，而是采用了主观的方法，甚至是主客观相统一的“理想的”方法。圆了试图用这种方法维护大乘佛教——真如并非不能认知，万物即是真如，真如即是万物——的宗教处境。神秘体验、或者神秘直观等思想，突破了斯宾塞的不可知论而成了热题。而这，渐渐成为圆了之后日本哲学的核心问题。

---

<sup>22</sup> Cf. ジュディス・M・スノドグラス（堀雅彦訳）「近代グローバル仏教への日本の貢献——世界宗教会議再考」『近代と仏教』、国際日本文化研究センター、2013年。

<sup>23</sup> Émile Boutroux, *Science and Religion in Contemporary Philosophy 1903-1905*, trans. by Jonathan Nield, London: Duckworth, 1909.



# 이노우에 엔료(井上円了)에 있어 진화론철학의 수용

하세가와 타쿠야

신란불교센터 · 연구원

## I. 문제설정

메이지 중기, 동경대학을 중심으로 불교적인 철학이론이 형성되었다. 그것은 대승불교의 「진여(眞如)」를 유일의 「실재(實在)」로 규정하는 형이상학으로, 당시 순정철학(純正哲学)이라 불리던 것이었다. 「현상」과 「실재」와의 상즉관계(相即關係)를 주장하는 이 철학이론은, 때로는 현상즉실재론(現象即實在論)으로서도 규정되는 경우가 있다.<sup>1</sup>

어찌되었든 이 철학이론은 성립과 동시에 보급되어 불교근대화론의 이론적 지주가 되었고, 그 틀은 교토학파에도 계승되어 일본철학 내지는 동양철학의 방향성을 결정하였다. 나아가, 그 최대 보급자인 이노우에 엔료의 저작물의 번역을 통하여, 중국과 조선불교의 근대화에도 영향을 주고 있다<sup>2</sup>. 어떤 장면에서든 불교 형이상학(또는 現象即實在論)은 서양에 대항할 수 있는 동양의 고도의 철학이론으로 간주되었고, 동아시아 전체의 내셔널리즘과도 깊이 연관되어 왔다.

그러나 한편으로는 이 철학이론의 성립배경을 탐구함으로써, 또 다른 측면을 볼 수 있다. 무엇보다도 본발표가 주목하는 것은, 진화론사상가 허버트 스펜서(Herbert Spencer)의 영향이다. 메이지 중기의 동경대학은 아카데미즘에 있어서 스펜서 수용의 중심지가 되어 있었다. 도야마 마사카즈(外山正一)와 어네스트 페노로사(Ernest Francisco Fenollosa)라는 두 사람의 강사가 그것을 견인하여, 동경대학에서는 특히 스펜서의 철학·형이상학이 활발히 연구되고 있었다.

이에 대해서 기독교史 학자인 야마지 아이잔(山路愛山)은 다음과 같이 말하고 있다. 동경대학은 에드워드 모스에 의해 인조론(人祖論)을 주장하고, 가토 히로유키(加藤弘之)에 의해 천부인 권설을 배제함과 동시에 도야마 마사카즈의 제자에 의해 스펜서 철학을 창도(唱導)하여, 인간이 알아야 할 것은 현상(現象)뿐. 인간이 직접 우주의 본체와 대면하는 것은 불가능. 만물 그 자체는 불가지(不可知). 만물의 본원(本源)도 역시 불가지(不可知)적이 된다고 주장하였다. 동경대학이 이와 같은 활동을 시작한 것은 프랑스파의 권리론(權利論), 영국파의 공리론(功利論)이 다소 사람들에게 물려가려 할 때를 틈탄 것으로 세상에 대단히 신선한 감각을 주었다<sup>3</sup>」야마지의 해석에

<sup>1</sup> 船山信一, 『明治哲学史研究』 船山信一著作集, こぶし書房, 1998.

<sup>2</sup> 金永晋, 「近代韓国仏教の形而上学受容と眞如縁起論の役割」, 『井上円了センター年報』 第22号, 2013年.

<sup>3</sup> 山路愛山, 『基督教評論』(初版1906年)『基督教評論・日本人民史』, 岩波文庫, 1967年, 75頁. 그리고, 東京大

는 다소의 주의가 필요한데, 우선 동경대학에서는 일종의 불가지론(不可知論)으로 알려진 스펜서의 진화론철학이 수용되었던 것이 증언되고 있다.

본 발표에서 명백히 하고 싶은 것은 스펜서 붐의 한가운데 있던 메이지의 동경대학에서 불교 형이상학이 형성될 때, 스펜서의 진화론 철학이 어떠한 영향을 주었는가 하는 것이다. 이하에서는 이노우에 엔료를 사례로 해서, 그것을 확인하고 싶다. 그리고 결론을 먼저 말하자면, 엔료의 논의에 전형적으로 나타나고 있는 것은, 19세기에 있어 새로운 생명사상으로서의 진화론철학이, 동아시아의 전통인 대승불교와 연결되어 근대적인 종교사상으로서 재구축된다고 하는 것이다. 이 시기 새롭게 구축된 불교 형이상학은, 그러므로, 단지 불교적 전통으로만 환원하는 것이 아니라, 오히려 복수의 전통적 원천으로 이루어지는 하이브리드로서의 성격을 갖는다. 그리고 하이브리드는 구축물로서의 불교 내지는 대승불교의 틀은 이후 다양한 사상이나 실천의 기초적 구조로서 기능하게 된다.

## II. 스펜서의 철학-종교론

허버트 스펜서(1820~1903)이라고 하면, 그의 용어 적자생존(survival of the fittest)과 함께 사회진화론 혹은 많은 오해를 포함하는 사회 다윈니즘의 사상가로 알려져 있는 것이리라. 그러나, 사회진화론은 그의 사상 전체로 보면 극히 일부분에 지나지 않는다. 스펜서 사상의 전체는, 천체[無機物]로부터 생물[有機體], 인간의 마음이나 윤리[超有機體]에 이르기까지의 우주 모든 것의 현상을 진화의 일반법칙에 따라 기술하는, 총합철학체계(綜合哲學體系)의 시도로 특징지어진다. 스펜서는 그 구상을 1860년에 공표하였고 이후 『제1원리』(1862), 『생물학원리』(1864~1867), 『사회학원리』(1876~1896)등의 저작을 차례로 발표해 갔다.

스펜서의 형이상학이 집중적으로 논해지는 것은 총합철학체계의 제1권 『제1원리(First Principles)<sup>4</sup>』에서이다. 이 저작에서는, 진화의 법칙을 따르는 모든 현상의 배후에서 작용하고 있다는 구극원인(究極原因) 또는 불가지적 실재(Unknown Reality)라는 것이 언급되고 있다. 그리고 이 책은 메이지 중기무렵의 동경대학 철학과에서 가장 열심히 읽혀진 책의 하나이기도 했다<sup>5</sup> 그래서 우선은 『제1원리』의 논술에 따라, 스펜서 형이상학의 개요를 확인해 두고 싶다.

---

학의 外国人講師를 역임한 모스는 日本에 다윈의 進化論을 最初로 紹介한 人物로 알려져 있고, 東京大学 初代總理였던 加藤弘之는 進化論思想에 의해 天賦人權說을 批判했던 것으로 알려져 있다.

<sup>4</sup> Herbert Spencer, *First Principles*, in *The Works of Herbert Spencer vol. I*, Osnabrück : Otto Zeller, 1966. [以下 FP 라고 略記]

<sup>5</sup> 스펜서의 『第一原理』는 東京大学에서 外山の 心理学 講義、및 페노로사의 哲学史 講義 등에서 사용되었는데、円了는 個人的으로 이 책 ( 특히 第一部「不可知的인 것」部分 ) 을 集中的으로 読解하여、노트에 정리하였다. Cf. ライナ・シュルツァ 「井上円了『稿録』の研究」 『井上円了センター年報』第19巻、2010年.

원래 스펜서의 「불가지적 실재」에 대한 논의는 한 논쟁상황을 배경으로 한 것이었다. 그것은 직접적으로는 다윈의 『종의기원』(1859)에 의해 심각화 된 「과학과 종교의 대립」<sup>6</sup>이다. 진화론의 학설은, 과학적인 실증성에 기초하여 주장되지만 한편으로는 인간은 신이 만들었다고 하는 기독교신앙과 정면으로 충돌하는 부분을 가지고 있었다. 또 그 이상으로, 생존경쟁을 하나의 설명원리로 하는 진화론은, 자연을 신의 디자인으로 하는 듯한 이신론(理神論, deism)과도 양립할 수 없었다. 때문에 진화론의 신봉자들 중에는, 반기독교적 또는 반종교적 경향을 가지는 사람도 적지 않았다. 과학과 종교의 대립은 스펜서가 몸을 두고 있던 빅토리아朝 시대의 잉글랜드에 있어서 몹시 첨예화되었고, 지식인 사이에서는 반기독교적·반종교적 경향이 퍼져 나갔다<sup>7</sup>.

스펜서 자신도 많은 빅토리아朝 지식인과 마찬가지로, 처음에는 반기독교적·반교회적인 경향을 가지고 있었다.<sup>8</sup> 실제로 그는 『자전(自傳)』에서 성서(聖書)적인 기독교신앙에 대하여 어린 시절부터 위화감을 가지고 있었음을 반복하여 표명하고 있다<sup>9</sup> 그렇기는 하지만 스펜서가 반드시 반종교적이었던 것은 아니었다. 오히려 『제1원리』에 있어서 그의 주요한 목표는 과학과 종교의 화해에 있었던 것이다. 「과학과 종교 쌍방의 결론을 연결하는 사고를 탐구해야 된다」( FP:15 )라고, 스펜서는 주장한다. 빅토리아 朝의 지식인들은 진화론의 학설을 받아들이고 자유사상, 회의주의, 합리주의를 밀고 나갔는데, 그동안 사람들의 생활을 지탱해 온 기독교 신앙에 의심을 품는 것은 당연히 도덕적인 혼란을 일으켰다. 스펜서의 형이상학은 종교적·도덕적인 혼란기에 있어서, 새로운 방식으로 과학과 종교를 연결시키는 과제를 짊어진 것이었다. 때문에 스펜서는 과학으로서의 진화론과 얼마간의 종교성을 조화시킨, 철학체계의 구축을 시도했던 것이다.

스펜서는 『제1원리』에서 인간 인식의 전체를 可知界(the Knowable)와 不可知界(the Unknowable)라는 두 영역으로 나누고 있다. 가지계(可知界)는 인간에게 있어서 인식가능한 영역이고, 합리적인 동시에 실증적인 과학의 대상, 한마디로 말한다면 현상(現象)의 영역이다. 그에 비해 불가지계(不可知界)는 인간의 유한한 지성으로서는 결코 인식할 수 없으나 무언가의 방법에 의해 그 실재(實在)가 추측되는 것과 같은 영역을 말한다.

우선 가지계(可知界)부터 생각해 보겠다. 스펜서에 의하면, 우리가 보거나 만질 수 있는 현상(現象)은 전부 과학법칙을 따르는 것들이다. 그곳에는 합법칙성(合法則性)이 지배하고 있고, 모든 현상은 과학법칙에 의해 설명 가능하며, 따라서 이해 가능하게 된다. 그리고 그러한 이상, 예를 든다면 기적과 같은 예외적 현상은 생길 수 없는 것이 된다. 이런 의미에서 스펜서 철학은, 현상세계(現象世界)에의 초자연적 개입을 믿는 기독교신앙에 대해서는 회의적이다.

<sup>6</sup> Michael Taylor "Introduction," in *Herbert Spencer : Collected Writings*, Routledge, 1996. p.vii.

<sup>7</sup> Cf. Richard D. Altick, *Victorian people and ideas*, New York : W. W. Norton & Company, 1974.

<sup>8</sup> 당시, 교회와 대립하며 진화론 사상을 밀고나간 지식인 그룹X-Club에 스펜서도 소속되어 있었다 Ruth Barton, "An Influential Set of Chaps": The X-Club and Royal Society Politics 1864-85, *The British Journal for the History of Science*. Vol. 23, 1990.

<sup>9</sup> Herbert Spencer, *An Autobiography*, in *The Works of Herbert Spencer vol.XX-XXI*, Osnabrück : Otto Zeller, 1966.

그리고 앞에도 언급했듯이, 스펜서의 총합철학(綜合哲學)은 주로 생물학에서 전개되어 온 진화에 대한 학설을 우주전체로 응용하고, 우주의 모든 현상을 진화의 일반법칙(및 그 외의 과학적 諸법칙)에 의해 설명하려는 시도였다. 실제로 스펜서에 의하면, 우주의 모든 현상은 「단순한 것으로부터 복잡한 것으로의 이행(移行)」( 예를 들면, 단순한 세포가 분화하여 복잡한 기능을 갖는 기관(器官)을 형성 )이라는 진화의 법칙을 따르고 있고, 진화와 해체라는 리듬 ( 예를 들면 성운에서 천체가 형성되고, 이윽고 소멸하는 리듬 )에 따라 생성 소멸해 가는 프로세스로서 묘사되는 것이다. 이처럼 스펜서의 진화론 철학은, 우선은 확실히 과학적, 실증적 합리성으로 가득 찬 것이라 할 수 있을 것이다.

하지만, 그와 같은 가지계(可知界)가 전부는 아니라고 스펜서는 생각한다. 「실증적 지식이, 가능한 사고의 전영역을 커버하는 것은 아니고, 그렇게 할 수도 없다. 발견의 최종 도착점에 다르면, 그 맞은편에는 무엇이 가로 놓여 있는가? 하는 물음이 생긴다, 또는 생기지 않을 수 없다」(FP:11). 결국 과학적 세계의 인식은, 그 한계에 대한 인식을 동반하지 않을 수 없다는 것이다. 물질을 예로 들어보자. 과학은 물질에 대한 다양한 정합적(整合的) 지식을 축적해 왔다. 그렇지만 도대체 물질이란 무엇일까? 물질이란 무한히 분할가능한 것일까, 아니면 어디쯤 분할 불가능한 단계가 있는 것일까? 어느 쪽을 택해도 인간의 유한한 지성은 그것을 모순없이 생각하는 것이 불가능하다. 결국 물질의 본성(本性)에 대한 인식은 불가능한 것이다.

그렇다고 한다면, 과학의 대상인 현상(現象)의 인식적 지위도 변화시키지 않을 수 없을 것이다. 스펜서에 의하면 현상이란, 본래 존재하는 것이라는 의미에서의 실재(Reality)가, 인간의 의식에 있어서 식별가능한 것이 된 나타남(manifestations)에 지나지 않으며, 때문에 실재 그 자체는 인식 불가능하다고 간주된다. 「모든 현상의 배후에 존재하는 실재는 알 수 없는 것이며, 또 결코 알려질 수도 없는 것이다」(FP:50). 이와 같은 실재를 스펜서는 불가지적 실재(Unknown Reality)라 부르는 것이다.

그리고 이 불가지적 실재만이 과학과 종교의 대립을 화해시키는 매듭이 된다. 스펜서는, 모든 현상의 배후에 이 실재의 작용을 보고 취하고 있는데, 그것은 우주전체의 진화운동의 원동력으로서의 힘(Force)으로 간주된다. 진화현상은 그와 같은 힘에 의해서 생기는 것이다. 바꾸어 말하면, 만물의 근원에 존재하는 힘이 시공간 안에 출현한 형태가 現象이다. 그러나 힘 그 자체는 현상이 될 수 없고, 결코 가지적(可知的) 형태를 갖는 것이 아니므로 어디까지나 불가지(不可知)이다. 그것은, 현상세계의 프로세스를 설명하기 위하여 상정된 것에 불과하다. 이러한 힘은 우주전체의 「제1원인(First Cause)」으로서 인간의 인식을 끝없이 벗어나는 「無限(Infinity)」으로 여겨지고, 얼마간의 「神性(deity)」을 갖는 것으로 여겨졌다. 요약한다면 스펜서의 진화철학론은, 과학적인 諸법칙을 따르는 「현상」에 대한 포괄적인 이론과, 그 배후에서 작동하는 神적인 원리를 하나의 철학체계 안에 모아, 그것에 의해 과학과 종교의 조화를 찾아내고자 하는 시도이다.

그렇다고 한다면, 우주 생성소멸의 근본적 원리로서, 일종의 신적인「힘」을 찾아내고자 하는 시도는 거의 범신론(汎神論)에 가까운 것이 아닐까? 실제로, 동시대의 어떤 논자는, 스펜서의 시

도에 대해 다음과 같이 말하고 있다. 「그것은 단순하게 말해서 범신론이다. 또는 고대 그리스에서 유래하는 용어까지도 포함하여, ‘모든 神’이란 언급을 피한다고 한다면, 그것은 일원론이다. 스펜서씨의 독창성은, 지금까지 순수한 사변에 기초해 왔던 지고(至高)의 일성(一性)이라는 생각에 대하여, 얼마간의 과학적이고 실증적인 기초를 부여한 것에 있다」<sup>10</sup>

결국 스펜서는 계시종교로서의 기독교에 대해 의심이 향해지고 있던 지적(知的)환경에서, 종교의 대상을 우주에 편재하는 힘으로서 명확히 규정했다. 그리고 그것을 진화론 및 실증적 지식에 의해 뒷받침함으로써 빅토리아 시대에 있어 「과학과 종교의 대립」의 조화를 시도했던 것이다.

이것은 일신교(一神教)가 구심력을 잃고 있던 19세기라고 하는 시대에 있어서, 지식인들로서는 가장 받아들이기 쉬운 종교 언설(宗教言說)이 되었다. 이런 의미에서 스펜서는, 진화론 전성기의 빅토리아 시대에서 과학적인 대체종교(代替宗教)의 이론적 틀을 제시했다고 할 수 있을 것이다. 실제, 스펜서의 철학-종교론은 폭넓게 받아들여졌다. 그것은 미국을 경유하여, 메이지 일본의 종교사상에도 커다란 영향을 주게 되었다.

다만 한 가지 주의가 필요하다. 스펜서 철학에 있어서 보여지고 있는 것은, 초월성을 가진 실재가 경험의 외부로부터 부가되는 것이 아니라, 경험에 내재하는 것과 같은 방식으로 존재하고 있다는 것이다. 그로 인해 스펜서 철학은 내재적 초월에 대한 적극적인(positive) 긍정을 포함하고 있다. 그러나, 스펜서 철학의 틀 안에서는 그와 같은 초월적 존재가 무엇인지를 묻는 것이 가능하지 않다. 그것은 유한한 인간적 지성을 넘어서 있고 어떠한 술어(述語)도 허용치 않는 絶对(Absolut)이기 때문이다. 따라서 엄밀히 말하면, 그것은 범신론이라고도, 아니라고도 할 수 없는 것이다. 거기에 대해서는 스펜서 자신이 다음과 같이 말하고 있다. 「그러나 좀 더 생각해 보면, 현상적(現象的) 표출(表出)의 안에서 주어지는 구극적(究極的) 에너기에 대한 개념구상은, 그것이 무엇인가를 결코 우리에게 보여주는 것은 아니라는 진리를 인정하지 않을 수 없다」<sup>11</sup>. 이러한 스펜서 독자의 「불가지론(不可知論)」적 입장은, 종교적 대상의 초월성과 내재성을 강조하는 정도에는 유효하나, 그것은 동시에 이론적인 철저성을 결여한 것이기도 했다. 그리고 그 이상으로, 현실적으로 어느정도 영향력을 준다고 하는 점에 있어서, 불가지론은 거의 유효성을 보여줄 수 없었다<sup>12</sup>. 이렇게 하여 스펜서의 종교론은 발표직후부터 논쟁을 불러 일으켰고 후대의 사람들에게 다양한 과제를 부여하게 되었으나, 이 문제에 대해서는 후술(後述)하는 것으로 하겠다.

---

<sup>10</sup> Albert Joseph Goblet d'Alviella, "The religious value of the Unknowable," in *The Nature and Reality of Religion : A Controversy between Frederic Harrison and Herbert Spencer*. New York : D. Appleton and Co., 1885.

<sup>11</sup> Herbert Spencer, *The Principles of Sociology*, in *The Works of Herbert Spencer vol. VIII*, Osnabrück : Otto Zeller, 1966, p.841.

<sup>12</sup> 이 점에 관하여, 빅토리아 시대 영국의 代表的 콩트주의자였던 프레데릭 해리슨과 스펜서 간에 격렬한 논쟁이 이루어졌다. 그 논쟁은 아래의 문헌에 정리되어 있다. *The Nature and Reality of Religion : A Controversy between Frederic Harrison and Herbert Spencer. ibid.*

### Ⅲ. 이노우에 엔료의 불교철학

우리는 지금까지 과학과 종교의 대립을 배경으로 해서 스펜서 철학 및 종교론에 대해 확인해 왔다. 이러한 스펜서의 이론적 틀이, 어떻게 일본의 불교철학에 영향을 주었는가? 여기에 대하여, 이하에서는 메이지 시기의 불교철학을 대표하는 이론화(理論化)였던 이노우에 엔료(井上円了, 1858~1919)의 사상을 소개해 보겠다.

먼저 이노우에 엔료(및 동세대의 불교인들) 역시 과학과 종교의 대립이라고 하는 논쟁 상황을 공유하고 있었다.

엔료는 폐불훼석(廢佛毀釈)의 괴로움에 처해 있던 메이지 시기의 불교를 부흥하기 위해, 동본원사(東本願寺)로부터 명을 받고, 明治14년(1881)에 동경대학에 입학했다. 그보다 앞선 세대의 지식인들이 이미 진화론이나 실증주의라고 하던 철학을 일본에 수입하고 있었는데 그런 학문은 대체로 반종교적인 경향과 연결되어 있었다. 예를 들면, 우리가 앞에서 인용했던 야마지(山路)의 텍스트에서 보았던 모스와 가토 히로유키 모두 진화론자였고, 동시에 강렬한 반종교론자이기도 했다<sup>13</sup>. 일본에 있어서도, 당시 가장 영향력이 강했던 진화론은 반종교적 언설과 강하게 연결되어, 과학과 종교의 대립을 격화시키고 있었던 것이었다.

그리고 메이지 초기의 실학적인 학문의 경향<sup>14</sup>은 실증주의나 공리주의와 결합되어 종교를 쓸 데 없는 것으로 간주하는 경우도 적지 않았다. 엔료를 둘러싸고 있었던 것은, 이러한 지적환경이기도 했다. 실제, 엔료는 다음과 같이 말하고 있다. 현대에는 화학, 천문학, 생물학 등 다양한 실증과학이 있는데, 「이 諸학문은 진리를 학계에 세우는데 이르러서는 모두가 종교에 반대하는 것이다. 아니, 종교를 배척하는 것이다. (중략) 이와 같은 실험(實驗)의 諸학문에 대항하여 불교의 진리를 세우고자 할 때, 철학에 의하지 않고 어떤 학문을 써야 한단 말인가<sup>15</sup>」 이와 같이 엔료는, 明治10년대의 동경대학에서 새롭게 도입되고 있던 『제1원리』로 대표되는 스펜서 형이상학을 적극적으로 섭취하여<sup>16</sup>, 종교와 과학의 대립을 뛰어넘는 불교철학의 형성을 목표로했던 것이

<sup>13</sup> 모스는 1877년(明治10) 東京大学에서의 講演에서, 기독교의 創造說을 非科学的이라면서 심하게 批判했다. Cf. 모스 述(石川千代松筆記) 『動物進化論』 『明治文化全集二』 日本評論社, 1967年. 또 加藤弘之는 自身の 進化論의 唯物主義에 기초하여, 기독교나 불교를 막론하고 「宗教不要論」을 주장했다. 東大總理를 역임하고 있던 加藤의 發言力은 커다란 것이었고, 그런 의미에서 加藤는 明治期 最大の 反宗教論者였고, 円了와도 여러 번 論爭을 교환했다. 그리고 모스나 加藤의 進化論이 明治社会에 끼친 影響에 대해서는, 渡辺正雄 『日本人と近代科学』, 岩波文庫, 1976년에 상세하다.

<sup>14</sup> Cf. 松本三之介 『明治思想史』, 新曜社, 1996年.

<sup>15</sup> 井上円了 『仏教活論本論第二編顯正活論』, 『井上円了選集』 第4卷, 東洋大学, 1990年, 208頁.

<sup>16</sup> 通常의 哲学史에서는, 이 時期에 독일 觀念論이 日本에 導入되었고, 以後日本의 아카데미즘에 있어서는 독일철학을 중심으로 배우게 되었다고 보는 경우가 많다. 그러나 그 전에 스펜서의 時代가 있었던 것을 잊어서는 안된다. Cf. 船山信一 『明治哲学史研究』(船山信一著作集第六卷) ちぶし書房, 1998年.

다.

그리고 이 때, 스펜서와 함께 커다란 역할을 했던 것이 있다. 그것은 동경대학에서 하라단산(原坦山)이 담당했던 불서강의(佛書講義)에서 읽혀 졌던 대승기신론(大乘起信論)이다. 明治10년대에 동경대학에서 형성된 불교철학이 스펜서적인 형이상학과 대승기신론의 사상이 합쳐진 것이라는 점은 틀림없다<sup>17</sup>. 그 가장 빠른 예는, 이노우에 테츠지로(井上哲次郎)가 중심이 되어 편찬한 일본최초의 철학사전인 『철학자휘(哲学字彙)』(1881年)의 “Reality”항목에 보인다. 그것은 다음과 같이 규정되어 있다.<sup>18</sup> 「Reality 実体、眞如、按、起信論、当知一切法不可說、不可念、故名為眞如」(Reality는 실체, 진여의 의미이다. 대승기신론의 이하를 참조하라. 「모든 것은 설하는 것도 생각하는 것도 불가능하므로 진여(眞如)라고 명명된다」) 여기에서는 스펜서의 ‘Reality’ 즉, 不可知的實在(Unknown Reality)라고 하는 개념이 大乘起信論의 「설하는 것도, 생각하는 것도 불가능하다」, 「진여(眞如)」에 견주어져 있는 것을 알 수 있다. 이렇게 하여 메이지 중기 무렵에 하나의 불교철학 혹은 불교의 형이상학이 형성된다. 그것은 당시 순정철학(純正哲学)이라고 불리었는데, 현재의 철학사에 있어서는, 때때로 이노우에 테츠지로(井上哲次郎)의 용어인 현상즉실재론(現象即實在論)으로 통합되는 경우가 있다.

이노우에 엔료(井上円了)는 동경대학을 졸업하자 곧, 『불교활론서론(佛敎活論序論)』등의 저작에서, 이와 같은 불교 형이상학을 체계적으로 논했다. 『불교활론서론』은 메이지의 아카데미한 불교서 최대의 베스트셀러였고, 엔료가 제시했던 불교철학은 순식간에 퍼지게 되었다.

실제로 엔료가 전개했던 불교철학의 기본구조는, 무엇보다도 대승기신론에 있어서의 「진여」라는 개념과 스펜서의 「불가지적인 실재」를 합친 곳에 있었다. 「진여(眞如)라는 것은법성(法性)이라 하고, 일여(一如)라 하고, 법계(法界)라 하고, 이성(理性)이라 하고, 여러가지 다른 이름이 있지만 모두 일체제법(一切諸法), 만상만류(万象万類)의 실체본원(実体本源)을 의미한다(중략) 그 진여(眞如)의 체면(体面)에 현립(現立)하는 것, 이것이 사상(事相)이라 하는 현상(現象)의 의미이고, 또는 만법(万法)이라고 하는 만상만유(万象万有)의 의미이다」<sup>19</sup> 진여는 삼라만상 모든 것의 본원실체(本源実体)이고, 모든 현상(現象)은 진여(眞如)의 대면(対面)에 나타나는 것으로 되어 있다. 그리고 현상은 진여(眞如)가 갖는 힘에 의해 생성 발전된다. 「물심(物心)은 象(現象)이고, 진여(眞如)는 体(實在)이고, 물심(物心)이 진여(眞如)에서 개발(開發)됨은 힘[力]이다<sup>20</sup>」 이처럼 엔료의 불교철학은, 스펜서의 「實在」와 「現象」과의 관계를, 「眞如」와 「万象」라는 관계에 견주고, 모든 현상을 진여(=「不可知的實在」)의 「힘」에 의해 생성 소멸되는 것으로 생각하는 것이다. 이러한 틀은 스펜서의 그것과 거의 일치한다.

<sup>17</sup> 渡部清, 「佛敎哲學者としての原坦山と「現象即實在論」との関係」『哲学科紀要』第24号, 上智大学哲学科, 1998.

<sup>18</sup> 『哲学字彙』, 名著普及会, 1980年[1881], 76頁.

<sup>19</sup> 井上円了, 『佛敎活論本論第二編顯正活論』, 前掲書, 268頁.

<sup>20</sup> 井上円了, 『佛敎活論序論』, 『井上円了選集』第3卷, 東洋大学, 1987年, 368頁.

그리고 엔료에 있어서도, 「진여(眞如)」는 불가지계(不可知界)를 형성하는 한편, 「힘」(眞如)의 결과로서 생기는 현상(現象)세계는 가지계(可知界)를 형성하는 것으로 간주된다. 「나와 남 직접적으로 그 체(體)의 존재함을 알지못해도, 그 상(象)과 그 힘의 생겨나는 연고를 미루어 볼 때는, 역시 그 체(體)가 있는 것을 알 수 있다. 이것을 바꾸어 말하면 체(體)는 힘의 원인으로 명명하고, 상(象)은 힘의 결과로 명명함으로써, 이미 그 과(果)가 있으면 그 인(因)이 없으면 안되며, 이미 그 상(象)이 있으면 그 체(體)가 없으면 안된다는 이치이다」<sup>21</sup>.

이러한 진여(眞如)와 현상(現象)의 불교철학의 형성은, 우선은 이 철학이 現象에 대한 과학적 이론을 포함하고, 동시에 현상의 배후에 있는 종교성을 확보한다고 하는 의의를 갖는 것이다. 실제 엔료는 불교에 대한 과학적 기초부여를 폭넓게 행하고 있다. 엔료에 있어서도 현상(現象)은 因果의 理法, 物質不滅(質量保存법칙), 勢力保存(에네르기保存법칙)이라는 과학법칙에 따르는 것으로 인식되었고, 육도윤회설(六道輪廻說)이나 삼세인과설(三世因果說) 등은 물리적으로 해석된다. 그것들은 어디까지나 자연의 제일성(齊一性)의 안에 놓여 지는 것이다. 또 엔료는 스펜서와 마찬가지로 진여(眞如)의 힘[力]이 우주의 현상전체의 생성소멸의 원동력이 되어 있기 때문에, 진여는 또한 진화와 해체라는 프로세스에 따라 생성소멸 하는 우주전체의 원리로서도 위치 지어진다. 때문에 이러한 시도는 「實驗의 諸學」도 포함하면서 그 근원 또는 극한에서 종교성을 찾아내려 하는 스펜서의 의도와 같은 목적을 가지고 있다고 말할 수 있다.

이렇게 하여 대승불교적인 眞如라고 하는 개념은, 현상의 규칙성과 양립 가능한 우주에 편재하는 신비적인 힘으로서 재해석 되게 되었다. 물론 대승기신론의 안에 이러한 해석을 가능하게 하는 토대가 존재하는 것은 틀림없다. 그러나 그와 동시에 대승기신론이 진화론적 범신론 내지는 진화론적 일원론과 합해짐으로써 불교 내지 대승불교는, 과학시대에 있어 다양한 비판을 뛰어넘을 수 있는 합리적인 종교로서 다시 제시되게 되었다. 그것은 어떤 의미에서는, 대승불교에 포함되는 여래장사상(如來藏思想)과 과학적 진화론으로서의, 근대적이고 과학적인 생명철학의 양상을 띠게 되었다.

그리고 또, 이러한 불교 형이상학은 명확한 정치적 전략을 담당하기도 했다. 대체로 스펜서의 철학-종교론은 빅토리아 시대 영국의 반기독교적 지적환경에서 대체종교의 이론적 틀이 될 수 있는 것이었다. 진화론 등의 과학이론에 의해 전통적인 기독교의 구심력이 손상되어 가던 중에, 스펜서가 제시한 우주 안에서 작용하는 「힘」을 대상으로 하는 일종의 범신론, 일원론적 종교는, 당시에 있어서는 가장 합리적이고 진보적인 것으로 빅토리아 시대의 지식인들에게 받아들여졌다. 이노우에 엔료 등 메이지 일본의 불교철학자들도 이와 같은 논쟁상황에 처해 있었다. 그리고 불교를, 진화론적 지식과도 모순되지 않는, 범신론적, 일원론적 종교로서 제시함으로써, 불교를 기독교보다도 우수한 가장 진화된 「미래의 종교」로 위치시켰던 것이다. 이러한 엔료의 포지셔닝은, 시카고 만국종교회의 불교단의 기본적 전략을 선점한 것이었는데<sup>22</sup>, 그것은 스펜서적인

<sup>21</sup> 井上円了, 『仏教活論序論』前掲書, 368頁.

<sup>22</sup> Cf. ジュディス・M・スノドグラス(堀雅彦訳)「近代グローバル仏教への日本の貢献—世界宗教会議再



과학·종교·철학의 배치를 참조하면서 불교를 재정식화(再定式化)하고, 대외적으로 그 이점을 어필하는 몸짓이기도 했다. 그리고 또, 합리적인 대체종교를 요구하는 지적환경은, 서양 여러 나라에 있어 불교나 동양사상에 대한 관심을 불러일으키는 요인이 되고 있었다. 메이지 시기에 있어 불교철학은 대체로 이러한 맥락에서 전략적으로 형성되어 갔던 것이었다.

#### IV. 맺으며

이상과 같이, 우리는 메이지 불교철학의 형성에 있어서 스펜서의 영향관계를 밝힘으로써, 동아시아의 전통문화인 대승불교의 자원이 근대적, 과학적 진화론과 연결되면서 새로운 생명사상으로서 재정식화(再定式化)되는 양상을 확인했다.

끝으로, 본 발표에서 지금까지 다루지 못했던 메이지의 불교 형이상학과 스펜서의 차이에 대해서 지적해 두고 싶다. 스펜서의 형이상학은 굉장히 범신론에 근접하면서도 최후의 장면에서는 불가지론의 입장에 남아 있었다. 그리고 필시 이노우에 엔료는 뛰어 넘으려 했던 것은 이 점에 있을 것이다. 스펜서는 不可知的實在을 모든 한정(限定)이나 규정(規定)을 받지 않는 절대자로 간주하여, 그 존재가 인정되어도, 그것이 무엇인가는 인식 불가능한 것으로 했다. 그러나 여기에서 중요한 것은 「인식한다」고 하는 것의 내실(內實)일 것이다. 이 점에 대해서, 19세기에 활약했던 프랑스 철학자 에밀 부트루는 스펜서의 인식론적 입장을 객관주의로 간주하고 있다<sup>23</sup>. 결국 스펜서에게 있어서, 인식하는 것이란 시공의 안으로 한정되고, 타(他)의 주관에 의해 파악된다는 것과 같은 의미이다. 그렇다고 한다면, 만일 삼라만상에 신적인 힘[力]이 작용한다고 해도 그것을 인식하는 것은 불가능이 될 것이다.

그러나, 그것은 정말로 불가능한 것일까? 예를 들어 일종의 신비적 직관과 같은 가능성은 존재하지 않는 것일까? 이에 대해 엔료는, 스펜서적인 객관주의에 의한 진여(眞如)에의 접근에 머물지 않고, 주관적 접근, 더 나아가 주객을 통일시킨 이상적접근을 행하고 있다. 그것에 의해 엔료는 진여(眞如)는 불가지(不可知)가 아니고, 만물이 진여(眞如)이며 진여가 만물이라는 일종의 대승불교적 종교 경지의 확보를 시도하고 있다. 신비체험 혹은 신비적 직관이라는 것이 스펜서적 불가지론을 뛰어넘는 것으로서 주제화(主題化)되었던 것이다. 그리고 이것은 엔료 이후의 일본 불교철학에 있어서 중심적 문제가 되기도 했다.

---

考」『近代と仏教』, 国際日本文化研究センター, 2013年.

<sup>23</sup> Émile Boutroux, *Science and Religion in Contemporary Philosophy 1903-1905*, trans. by Jonathan Nield, London : Duckworth, 1909.



# 井上円了における進化論哲学の受容

長谷川琢哉

親鸞仏教センター・ 研究員

## I. 問題設定

明治中期、東京大学を中心に仏教的な哲学理論が形成された。それは大乘仏教の「真如」を唯一の「實在」として規定する形而上学であり、当時「純正哲学」と呼ばれたものである。「現象」と「實在」との相即関係を主張するこの哲学理論は、時に「現象即實在論」としても規定されることがある<sup>1</sup>。いずれにせよ、この哲学理論は成立と同時に普及して仏教近代化の理論的支えとなり、その枠組は京都学派にも受け継がれて「日本哲学」ないし「東洋哲学」の方向性を決定した。さらには、その最大の普及者である井上円了の著作の翻訳を通して、中国・朝鮮仏教の近代化にも影響を与えている<sup>2</sup>。いずれの場面においても、仏教形而上学（あるいは「現象即實在論」）は、《西洋》に対抗しうる《東洋》の高度な哲学理論とみなされ、東アジア全体のナショナリズムとも深く結びつけられてきた。

しかしその一方で、この哲学理論の成立背景を探ることで、また別の側面が見えてくる。とりわけ本発表が注目するのは、進化論思想家ハーバート・スペンサーの影響である。明治中期の東京大学はアカデミズムにおけるスペンサー受容の中心地となっていた。外山正一とアーネスト・フェノロサという二人の講師がそれを牽引し、東京大学では特にスペンサーの哲学・形而上学が熱心に研究されていた。これについてキリスト教史家の山路愛山は次のように述べている。

「東京大学はモールス〔エドワード・モース〕に依って人祖論を唱へ加藤弘之に依って天賦人權説を排したると共に外山正一の徒に依ってスペンサーの哲学を唱導し、人間の知り得べきものは現象のみ。人間は直に宇宙の本体に面すること能はず。万物其れ自身は不可知なり。万物の本源も亦不可知的なりと主張したり。東京大学が此の如き活動を始めたは仏国派の権利論、英国派の功利論が稍人心に飽きられんとする時に乗じたるものなるを以て頗る世上に新鮮なる感覚を与えたりき<sup>3</sup>」。山路の解釈には多少の注意が必要であるが、さしあたり、東京大学ではある種の「不可知論」として知られるスペンサーの進化論哲学が受容されていたことが証言されている。

本発表で明らかにしたいのは、「スペンサーブーム」のただ中であつた明治の東京大学で仏教形而上学が形成される際、スペンサーの進化論哲学がどのような影響を与えたのかということ

<sup>1</sup> 船山信一、『明治哲学史研究』船山信一著作集、こぶし書房、1998。

<sup>2</sup> 金永晋「近代韓国仏教の形而上学受容と真如縁起論の役割」『井上円了センター年報』第22号、2013年。

<sup>3</sup> 山路愛山『基督教評論』〔初版1906年〕『基督教評論・日本人民史』、岩波文庫、1967年、75頁。なお、東京大学の外国人講師をつとめたモースは日本にダーウィンの進化論を最初に紹介した人物として知られており、また東京大学初代総理であった加藤弘之は、進化論思想によって「天賦人權説」を批判したことで知られている。

である。以下では井上円了を事例として、そのことを確かめてみたい。そして結論を先取りするならば、円了の議論に典型的に現れてくるのは、19世紀における新しい生命思想としての進化論哲学が、東アジアの伝統である大乘仏教と結び付けられ、近代的な宗教思想として再構築されるということである。この時期新たに構築された仏教形而上学は、それゆえ、単に仏教的伝統のみに還元することができるものではなく、むしろ複数の伝統的源泉からなる「ハイブリッド」としての性格をもつ。そしてハイブリッドな構築物としての「仏教」ないし「大乘仏教」の枠組みは、以後、様々な思想や実践の基礎的枠組みとして機能することになる。

## II. スпенサーの哲学-宗教論

ハーバート・スペンサー (1820~1903) といえば、彼の用語である「適者生存 ( survival of the fittest )」とともに、「社会進化論」、あるいは多分の誤解を含みつつ、「社会ダーウィニズム」の思想家として知られていることだろう。しかし「社会進化論」は彼の思想全体からすれば、ごく一部にすぎない。スペンサー思想の全体は、天体（「無機物」）から生物（「有機体」）、人間の心や倫理（「超有機体」）にいたるまでの宇宙のすべての現象を「進化の一般法則」に従って記述するという、『総合哲学体系』の試みによって特徴づけられる。スペンサーはその構想を1860年に公表し、以後『第一原理』（1862）、『生物学原理』（1864~1867）、『社会学原理』（1876~1896）等の著作を次々と発表していった。

スペンサーの形而上学が集中的に論じられているのは、『総合哲学体系』の第一巻『第一原理 ( First Principles )<sup>4</sup>』においてである。この著作では、進化の法則に従うあらゆる現象の背後で働いていると想定される、「究極原因」あるいは「不可知の実在 ( Unknown Reality )」というものが扱われている。そしてこの書はまた、明治中ごろの東京大学哲学科でもっとも熱心に読まれたもののひとつでもあった<sup>5</sup>。そこでまずは『第一原理』の論述に従い、スペンサーの形而上学の概要を確認しておきたい。

そもそもスペンサーの「不可知の実在」についての議論は、ひとつの論争状況を背景としたものであった。それは直接的にはダーウィンの『種の起源』（1859）によって深刻化した「科学と宗教の対立<sup>6</sup>」である。進化論の学説は、それが科学的な実証性に基づいて主張される一方で、人間は神が造ったとするキリスト教信仰と真っ向から衝突する部分をもっていた。またそれ以上に、生存競争を一つの説明原理とする進化論は、自然を神のデザインとするような理神論 ( deism )とも相いれることもできなかった。そのため進化論の信奉者たちの中には、反キリスト教的も

---

<sup>4</sup> Herbert Spencer, *First Principles*, in *The Works of Herbert Spencer vol. I*, Osnabrück : Otto Zeller, 1966. [以下 FP と略記]

<sup>5</sup> スペンサーの『第一原理』は東京大学における外山の「心理学」講義、およびフェノロサの「哲学史」講義等で用いられたが、円了は個人的にこの書（特に第一部「不可知なもの」の部分）を集中的に読解し、ノートにまとめている。Cf. ライナ・シュルツァ「井上円了『稿録』の研究」『井上円了センター年報』第19巻、2010年。

<sup>6</sup> Michael Taylor “Introduction,” in *Herbert Spencer : Collected Writings*, Routledge, 1996. p. vii.

しくは反宗教的傾向を持つものも少なくなかった。科学と宗教の対立はスペンサーが身を置いていたヴィクトリア朝時代のイングランドにおいて非常に先鋭的なものとなっており、知識人の間では反キリスト教的・反宗教的傾向が広まっていた<sup>7</sup>。

スペンサー自身も、多くのヴィクトリア朝知識人と同様、まずは反キリスト教的・反教會的な傾向をもっていた<sup>8</sup>。実際、彼は『自伝』において、聖書的なキリスト教信仰に対する幼少時からの違和感を繰り返し表明している<sup>9</sup>。しかしながら、スペンサーは必ずしも反宗教的ではなかった。それどころかむしろ、『第一原理』における彼の主要なねらいは「科学と宗教の和解」にあったのである。「科学と宗教双方の結論を結びつけるような考えを探し求めねばならない」(FP:15)と、スペンサーは主張する。ヴィクトリア朝の知識人たちは、進化論の学説を受け入れ、自由思想、懐疑主義、合理主義を押し進めたが、それまで人々の生活を支えてきたキリスト教信仰に疑いを向けることは、当然道徳的な混乱を引き起こす。スペンサーの形而上学は、宗教的・道徳的な混乱期において、新たな仕方では科学と宗教を結びつけるという課題を担うものだった。そのためスペンサー、は科学としての進化論と何らかの宗教性を調和した、哲学体系の構築を試みたのである。

スペンサーは『第一原理』において、人間の認識の全体を「可知界(the Knowable)」と「不可知界(the Unknowable)」という二つの領域に分けている。「可知界」とは、人間にとって認識可能な領域であり、合理的かつ実証的な科学の対象、一言で言えば「現象」の領域である。それに対して「不可知界」とは、人間の有限な知性では決して認識しえないが、しかし何らかの仕方ですべての現象が推測されるような領域のことである。

まずは「可知界」から考えてみよう。スペンサーによれば、われわれが見たり触れたりできる現象はすべて科学法則に従うものである。そこでは合法則性が支配しており、あらゆる現象は、科学法則によって説明可能であり、それゆえ理解可能となる。そしてそうである以上、たとえば「奇跡」のような例外的な現象は生じえないことになる。この意味でスペンサーの哲学は、現象世界への超自然的介入を信じるキリスト教信仰に対しては懐疑的である。そして先にも触れたように、スペンサーの『総合哲学』は、主に生物学において展開されていた「進化」についての学説を宇宙全体へと応用し、宇宙におけるすべての現象を「進化の一般法則」(およびその他の科学的諸法則)によって説明するという試みであった。実際スペンサーによれば、宇宙のすべての現象は「単純なものから複雑なものへの移行」(たとえば単純な細胞が分化し、複雑な機能をもつ器官が形成される)という進化の法則に従っており、そして「進化」と「解体」というリズム(たとえば星雲から天体が形成され、やがて消滅するリズム)に従って生成消滅していくプロセスとして描かれるのである。このようにスペンサーの進化論哲学は、まずははっきりと科学的・実証的合理性に満ちたものであると言えよう。

しかしながら、そのような「可知界」がすべてではないとスペンサーは考える。「実証的知

<sup>7</sup> Cf. Richard D. Altick, *Victorian people and ideas*, New York : W. W. Norton & Company, 1974.

<sup>8</sup> 当時教会と対立しつつ進化論の考えを押し進めていた知識人のグループであるX-Clubにスペンサーも所属していた。Ruth Barton, "An Influential Set of Chaps" : The X-Club and Royal Society Politics 1864-85, *The British Journal for the History of Science*. Vol. 23, 1990.

<sup>9</sup> Herbert Spencer, *An Autobiography*, in *The Works of Herbert Spencer vol. XX-XXXI*, Osnabrück : Otto Zeller, 1966.

識が、可能な思考の全領域を覆うわけではないし、覆いうるわけでもない。発見の最終到達点にいたると、その向こうには何が横たわっているのか、という問いが生じる、あるいは生じざるをえない」(FP:11)。つまり科学的な世界の認識は、その限界についての認識を伴わざるをえないということである。たとえば物質を取り上げてみよう。科学は物質についての様々な整合的な知識を積み上げてきた。しかしながら、そもそも物質とは何だろうか。物質とは無限に分割可能なものだろうか、あるいはどこかに分割不可能な段階があるのだろうか。いずれの場合をとっても、人間の有限な知性はそれを矛盾なく考えることができない。つまり物質の「本性」についての認識は不可能なのである。

そうであるならば、科学の対象である「現象」の認識的地位も変化せざるをえないだろう。スペンサーによれば「現象」とは、本来存在するものという意味での「実在(Reality)」が、人間の意識において識別可能なものとなった「現れ(manifestations)」にすぎず、それゆえ「実在」そのものは認識不可能であるとみなされる。「あらゆる現象の背後に存在する実在は、知りえないものであり、また決して知られるべくもないものである」(FP:50)。このような実在をスペンサーは「不可知の実在(Unknown Reality)」と呼ぶのである。

そしてこの「不可知の実在」こそが、科学と宗教の対立を和解させる「結び目」となる。スペンサーは、あらゆる現象の背後にこの実在の働きを見てとっているが、それは宇宙全体の進化運動の原動力としての「力(Force)」とみなされる。進化現象はそのような「力」によって生じるということだ。あるいは言い換えれば、万物の根源に存する「力」が時間空間の内に現出した形態が「現象」である。しかし「力」そのものは現象ではありえず、

決して可知的な形態をもつものではなく、それゆえどこまでも不可知である。それは、現象世界のプロセスを説明するために必要なものとして想定されるにすぎない。このような「力」は宇宙全体の「第一原因(First Cause)」として人間の認識をどこまでも逃れる「無限(Infinity)」であるとされ、何らかの「神性(deity)」をもつものとされる。要するにスペンサーの進化論哲学とは、科学的な諸法則に従う「現象」についての包括的な理論と、その背後で働く神的な原理とをひとつの哲学体系の内にまとめ、それによって科学と宗教の調和を見出そうとする試みなのである。

そうだとすれば、宇宙の生成消滅の根本的な原理として、ある種の神的「力」を見出だそうという試みは、ほとんど「汎神論」に近いものではないだろうか。実際、同時代のある論者は、スペンサーの試みについて次のように述べている。「それは単純に言って汎神論である。あるいは古代ギリシャに由来する言葉までも含めて、あらゆる神への言及を避けるならば、それは一元論である。スペンサー氏のオリジナルなところは、これまで純粋な思弁に基づいていた至高の一性という考えに対して、いくらか科学的かつ実証的な基礎を与えたところにある」<sup>10</sup>。つまりスペンサーは、啓示宗教としてのキリスト教に疑いが向けられていた知的環境において、宗教の対象を宇宙に遍在する「力」として明確に規定した。そしてそれを進化論および実証的知識によって裏づけることにより、ヴィクトリア時代における「科学と宗教の対立」の調和を試みたのであ

---

<sup>10</sup> Albert Joseph Goblet d' Alviella, "The religious value of the Unknowable," in *The Nature and Reality of Religion: A Controversy between Frederic Harrison and Herbert Spencer*. New York: D. Appleton and Co., 1885.

る。これは一神教が求心力を失っていた19世紀という時代において、知識人たちにとって最も受け入れやすい宗教言説ともなった。この意味でスペンサーは、進化論全盛期のヴィクトリア時代において、科学的な代替宗教の理論的枠組みを提示したとすることができるだろう。実際、スペンサーの哲学 - 宗教論は幅広く受け入れられた。それはアメリカを経由し、明治日本の宗教思想にも大きな影響を与えることになる。

ただし、ひとつ注意が必要である。スペンサー哲学において示されているのは、超越性をもった「実在」が、経験の外側から付け加わるのではなく、経験に内在するような仕方では存在しているということである。その限りで、スペンサーの哲学は「内在的超越」についての積極的な (positive) 肯定を含んでいる。しかしながら、スペンサー哲学の枠内では、そのような超越的な存在が何であるのかを問うことはできない。それは有限な人間的知性を超えており、いかなる述語づけも許容しない「絶対 ( Absolut )」だからである。それゆえ、厳密に言えば、それは汎神論であるともないとも言うことができないものなのだ。それについてはスペンサー自身が次のように述べている。「しかしさらに考えると、現象的表出の内では与えられる究極的エネルギーについての概念構想は、それが何であるのかを決して我々に示すものではないという真理を認めざるをえない」<sup>11</sup>。こうしたスペンサー独自の「不可知論」的立場は、宗教的对象の超越性と内在性を強調する分には有効ではあったが、しかしそれは同時に理論的な徹底性を欠くものでもあった。そしてそれ以上に、現実的に対して何らかの影響を与えようという点において、不可知論はほとんど有効性を示しえなかった<sup>12</sup>。こうしてスペンサーの宗教論は発表直後から論争をひき起こし、後の人々に様々な課題を与えることにもなったが、この問題については後述することにする。

### Ⅲ. 井上円了の仏教哲学

われわれはここまで、とりわけ「科学と宗教の対立」を背景として、スペンサーの哲学および宗教論について確認してきた。こうしたスペンサーの理論的枠組みが、どのように日本の仏教哲学に影響を与えたのか。これについて、以下では明治期の仏教哲学を代表する理論化である井上円了 (1858～1919) の思想を取り上げてみたい。

まず、井上円了 (および同世代の仏教者たち) もまた、「科学と宗教の対立」という論争状況と共有していた。

円了は廃仏毀釈の憂き目にあった明治期の仏教を復興するため、東本願寺から命じられて、明治14年 (1881年) に東京大学に入学した。彼に先行する世代の知識人たちがすでに進化論や実証主義といった哲学を日本に輸入していたが、そうした学問はまずは反宗教的傾向と結びついて

---

<sup>11</sup> Herbert Spencer, *The Principles of Sociology*, in *The Works of Herbert Spencer vol. VIII*, Osnabrück : Otto Zeller, 1966, p. 841.

<sup>12</sup> この点に関して、ヴィクトリア時代英国の代表的なコント主義者であったフレデリック・ハリソンとスペンサーの間で激しい論争が交わされた。その論争は以下の文献にまとめられている。 *The Nature and Reality of Religion : A Controversy between Frederic Harrison and Herbert Spencer. ibid.*

いた。たとえばわれわれが先に引用した山路のテキストであげられているモースと加藤弘之はいずれも進化論者であり、かつ強烈な反宗教論者でもあった<sup>13</sup>。日本においても、当時最も影響力の強かった進化論は反宗教的言説と強く結びつき、科学と宗教の対立を激化させていたのである。また明治初頭の「実学的」な学問の傾向<sup>14</sup>は実証主義や功利主義と結びついて、宗教を「役に立たないもの」とみなすことも少なくなかった。円了を取り巻いていたのは、こうした知的環境でもあったのである。実際、円了は次のように語っている。現代には化学、天文学、生物学等様々な実証科学があるが「この諸学は真理を学界上に立つるに至りてはみな宗教に反対するものなり。否、宗教を排斥するものなり（中略）かくのごとき実験の諸学に対して仏教の真理を立てんとするときは、哲学によらずして何学を用うべきや<sup>15</sup>」。こうして円了は、明治10年代の東京大学で新たに導入されつつあった『第一原理』に代表されるスペンサー形而上学を積極的に摂取し<sup>16</sup>、「宗教と科学の対立」を乗り越えるような仏教哲学の形成を目指したのである。

そしてこの際、スペンサーと共に大きな役割を果たしたものがある。それは、東京大学において原坦山が担当した「仏書講義」において読まれた『大乘起信論』である。明治10年代に東京大学で形成された仏教哲学とは、スペンサー的形而上学と『大乘起信論』の思想を重ね合わせたものであることは間違いない<sup>17</sup>。そのもっとも早い例は、井上哲次郎が中心となって編纂した日本最初の哲学辞典である『哲学字彙』（1881年）の“Reality”という項目に見られる。それは次のように規定されている。<sup>18</sup>「Reality 実体、真如、按、起信論、当知一切法不可説、不可念、故名爲真如」〔Realityとは実体、真如の意味である。『大乘起信論』の以下を参照せよ。「すべてのものは説くことも、考えることもできないゆえに、真如と名づけられる」〕。ここではスペンサー的‘‘Reality’’つまり、「不可知的な實在(Unknown Reality)」という概念が、『大乘起信論』における「説くことも、考えることもできない」「真如」になぞらえられているのがわかる。こうして明治中ごろにひとつの「仏教哲学」あるいは「仏教の形而上学」が形成される。それは当時「純正哲学」と呼ばれたが、現在の哲学史においては、時に井上哲次郎の用語である「現象即實在論」としてまとめられることがある。

井上円了は東京大学を卒業するとすぐに、『仏教活論序論』等の著作において、このような仏教形而上学を体系的に論じた。『仏教活論序論』は明治のアカデミックな仏教書最大のベストセラーであり、円了が提示した仏教哲学はまたたく間に広まることになった。

<sup>13</sup> モースは1877年（明治10年）の東京大学での講演で、キリスト教の創造説を非科学的であるとして厳しく批判した。Cf. モース述（石川千代松筆記）『動物進化論』『明治文化全集二』日本評論社、1967年。また加藤弘之は自身の進化論的唯物主義に基づき、キリスト教や仏教を問わず一貫して「宗教不要論」を唱えていた。東大総理を務めていた加藤の発言力は大きなものであり、その意味で加藤は明治期最大の反宗教論者であり、円了とも度々論争を交わしていた。なおモースや加藤の進化論が明治社会に与えた影響については、渡辺正雄『日本人と近代科学』、岩波文庫、1976年に詳しい。

<sup>14</sup> Cf. 松本三之介『明治思想史』、新曜社、1996年。

<sup>15</sup> 井上円了『仏教活論本論第二編頭正活論』『井上円了選集』第4巻、東洋大学、1990年、208頁。

<sup>16</sup> 通常の哲学史では、この時期にドイツ観念論が日本に導入され、以後日本のアカデミズムにおいてはドイツ哲学が中心的に学ばれるようになったとみなすことが多い。しかしその前にスペンサーの時代があったことを忘れるべきではない。Cf. 船山信一『明治哲学史研究』〔船山信一著作集第六巻〕こぶし書房、1998年。

<sup>17</sup> 渡部清、「仏教哲学者としての原坦山と「現象即實在論」との関係」『哲学科紀要』第24号、上智大学哲学科、1998。

<sup>18</sup> 『哲学字彙』名著普及会、1980年[1881]、76頁。



実際に円了が展開した仏教哲学の基本構造は、まずなによりも『大乘起信論』における「真如」という概念と、スペンサーの「不可知的な實在」を重ね合わせるところにあった。「真如とは法性といい、一如といい、法界といい、理性といい、種々の異名あれども共に一切諸法、万象万類の実体本源を義とす。(中略)その真如の体面に現立するものこれを事相という、現象の義なり、あるいは万法という、万象万有の義なり」<sup>19</sup>。真如は森羅万象すべての「本源実体」であり、あらゆる現象は真如の「対面」に現れるものであるとされる。そして現象は、真如のもつ「力」によって生成発展する。「物心は象〔現象〕なり、真如は体〔實在〕なり、物心の真如より開発するは力なり<sup>20</sup>」。このように、円了の仏教哲学は、スペンサーにおける「實在」と「現象」との関係を、「真如」と「万象」との関係になぞらえ、あらゆる現象を真如(=「不可知的な實在」)の「力」によって生成消滅するものとするのである。こうした枠組みは、スペンサーのそれとほぼ一致する。

そして円了においても「真如」が「不可知界」を形成する一方で、「力」(真如)の結果として生じる「現象」世界が「可知界」を形成するとみなされる。「我人直ちにその体の存するを知らざるも、その象とその力との生ずるゆえんを推すときは、またその体あるを知るべし。言い換えてこれをいえば、体は力の原因に名付け、象は力の結果に名づくるをもって、すでにその果あればその因なかるべからず、すでにその象あればその体なかるべからざるの理なり」<sup>21</sup>。

このような真如と現象の仏教哲学の形成は、まずはこの哲学が「現象」についての科学的理論を含み、同時に現象の背後にある宗教性を確保するという意義をもつものである。実際円了は仏教の科学的基礎づけを幅広く行っている。円了においても、現象は「因果の理法」、「物質不滅」(質量保存則)、「勢力保存」(エネルギー保存則)といった科学法則に従うものとされ、六道輪廻説や三世因果説などは物理的に解釈される。それらは、あくまでも自然の斉一性の中におかれるのである。また円了はスペンサーと同様、真如の力が宇宙の現象すべての生成消滅の原動力となっているため、真如はまた、進化と解体というプロセスに従って生成消滅する宇宙全体の原理としても位置づけられる。それゆえこうした試みは、「実験の諸学」をも含みこみながら、その根源、あるいは極限に宗教性を見出そうとするというスペンサーの企てと同様の目的をもっていると言えよう。

こうして、大乘仏教的な「真如」という概念は、現象の規則性と両立可能な宇宙に遍在する神秘的な「力」として再解釈されることになる。もちろん『大乘起信論』の内にこうした解釈を可能にする土台が存することは間違いない。しかしそれと同時に、『大乘起信論』が進化論的汎神論ないし進化論的一元論と重ね合わされることによって、「仏教」ないし「大乘仏教」は、科学時代における様々な批判を乗り越えうる合理的な宗教として、再提示されることになる。それはある意味では、大乘仏教に含まれる如来蔵思想と科学的進化論としての、近代的な科学的生命哲学という様相を帯びることになる。

そしてまた、こうした仏教形而上学は明確な政治的戦略を担ってはいない。そもそもスペンサーの哲学-宗教論は、ヴィクトリア時代英国の反キリスト教的な知的環境における代替宗教の理

<sup>19</sup> 井上円了『仏教活論本論第二編頭正活論』、前掲書、268頁。

<sup>20</sup> 井上円了『仏教活論序論』『井上円了選集』第3巻、東洋大学、1987年、368頁。

<sup>21</sup> 井上円了『仏教活論序論』前掲書、368頁。

論的枠組みとなりうるものだった。進化論等の科学理論によって伝統的なキリスト教の求心力が失われる中、スペンサーが提示した宇宙の中で働く「力」を対象とするある種の汎神論、一元論的宗教は、当時においては最も合理的で進歩的なものとしてヴィクトリア時代の知識人たちに受け入れられた。井上円了ら明治日本の仏教哲学者たちも、こうした論争状況に身を置いていた。そして仏教を進化論的知識とも矛盾しない汎神論的、一元論的宗教として提示することによって、仏教をキリスト教にも勝る最も進化した「未来の宗教」として位置づけたのである。こうした円了の位置取りは、シカゴ万国宗教会議の仏教団の基本的戦略を先取りするものであったが<sup>22</sup>、それはスペンサー的な科学・宗教・哲学の布置を参照しつつ仏教を再定式化し、対外的にその利点をアピールするという身振りでもあった。そしてまた、合理的な代替宗教を求めるような知的環境は、西洋諸国において仏教や東洋思想への関心を惹きつける要因となっていた。明治期における仏教哲学は、まずはこうした文脈において戦略的に形成されていったのである。

#### IV. むすびに

以上のように、われわれは明治の仏教哲学の形成におけるスペンサーの影響関係を明らかにすることによって、東アジアの伝統文化である大乘仏教の資源が、近代的科学的進化論と結びつきながら、新たな生命思想として再定式化される様を確認した。

最後に、本発表でこれまで扱うことができなかった、明治の仏教形而上学とスペンサーの差異について指摘しておきたい。スペンサーの形而上学は非常に汎神論に近づきながらも、最後の場面では「不可知論」の立場に留まっていた。そしておそらく井上円了が乗り越えようとしたのはこの点にある。スペンサーは「不可知の実在」をあらゆる限定や規定を受け付けない絶対者とみなし、その存在が認められても、それが何であるのかは認識不可能であるとした。しかしながら、ここで重要なのは「認識する」ということの内実であろう。この点について、19世紀に活躍したフランスの哲学者エミール・ブートルーは、スペンサーの認識論的な立場を「客観主義」とみなしている<sup>23</sup>。つまり、スペンサーにとって認識することとは時空の中で限定され、他の主観によって把握されることと同義なのである。そうだとすると、もし森羅万象に神的な力が働いているとしても、それを「認識する」ことは不可能となるだろう。

しかしながら、それは本当に不可能なのだろうか。たとえばある種の「神秘的直観」のような可能性は存在しないのだろうか。これに対して円了は、スペンサー的な客観主義による真如へのアプローチにはとどまらず、主観的アプローチ、さらには主客を統一した「理想的」アプローチを行っている。それによって円了は真如が不可知であるのではなく、万物が真如であり、真如が万物であるというある種の大乗仏教的な宗教的境地を確保することを試みている。神秘体験、あるいは神秘的直観といったものがスペンサー的不可知論の乗り越えとして主題化されるのであ

<sup>22</sup> Cf. ジュディス・M・スノドグラス（堀雅彦訳）「近代グローバル仏教への日本の貢献——世界宗教会議再考」『近代と仏教』、国際日本文化研究センター、2013年。

<sup>23</sup> Émile Boutroux, *Science and Religion in Contemporary Philosophy 1903-1905*, trans. by Jonathan Nield, London: Duckworth, 1909.

る。そしてこれは、円了以後の日本の仏教哲学における中心的な問題となっていくものでもある。



# 大巡真理会相生生态学：理论问题

车瑄根

大巡宗教文化研究所·副所长

1. 生态系统危机与生态学
2. 宗教生态学与大巡真理会生态论的研究现状
3. 大巡真理会的自然观
4. 人尊与人类中心主义
5. 大巡真理会相生生态论的两大轴心
6. 从深层生态论到相生生态论

## 1. 生态系统危机与生态学

人类已在地球上生活了30<sup>1</sup>万年，个体数量从未超过76<sup>2</sup>亿。有人会认为地球已经人满为患，然而地球其实非常庞大，甚至可容纳150亿人，也就是说人类还可以再多上一倍。但目前人类的数量正面临着骤减的危机，其原因包括空气与水的污染、气候变化、泛滥的微塑料等生态灾难。威胁人类生存的因素还有很多，比如大规模杀伤性武器（WMD<sup>3</sup>）、人工智能、致命的变种病毒、小行星冲撞、火山爆发、日冕团喷射（CME<sup>4</sup>）等。但生态问题之所以比这些问题更加严重，就在于它不是时有时无，人类必须一直面对它。电影《星际穿越（Interstellar）》生动地讲述了因气候变化、地球沙漠化，导致土地无法耕种，人类不得不寻另觅生存之地，而移民到宇宙遥远行星上的故事。

在生态问题上，人们的感受似乎很迟钝。例如中国、韩国的雾霾问题，日本福岛核泄漏的问题，日益严重的温室效应（表现在北极冰川融化等）问题等。而且30年间丹麦昆虫总数减少了75%，10年间美国蜜蜂消失了40%，第六次大灭绝（sixth mass extinction）的速度也正在日益加快。每每听到这种令人震惊的新闻，人们表现得非常麻木，其原因在于我们生活在信息大爆炸的时代，对于这种刺激性的信息已经习以为常。甚至茫然地认为，即使道路是曲折的，我们现在所享受的生活最终还是会根据惯性向前发展。英国社会学者安东尼·吉

<sup>1</sup> 据世界科学专业期刊《自然（Nature）》546（2017.6.8）的报道，最近科学家在摩洛哥古代遗址又发现了人类祖先智人（Homo sapiens）的化石，其年代大约在281000年~349000年之间，由此人类出现的时期便从20万年前追溯到30万年前。参见<https://www.nature.com/articles/nature22336>。

<sup>2</sup> 现有地球人口可以从“国际统计机构”的网站上查询，参考<http://www.worldometers.info>。

<sup>3</sup> Weapons of Mass Destruction

<sup>4</sup> Coronal Mass Ejection

登斯 (Anthony Giddens, 1938-) 将人类的这种态度称为“吉登斯悖论”，即明知生态问题会让地球面临灭亡危机，却仍然认为眼下不会有太大的危害。

生态问题不是说人们不去面对它，它就会消失。如果人无法呼吸就会立即死去，生态问题也是如此，我们不能在一段时间之后再考虑它，而必须立刻面对这种生命攸关的危害。地球灭亡的罪魁祸首并非火山爆发或小行星冲撞，而是我们人类自己，生态学 (ecology)<sup>5</sup>正是从这种自觉出发的。

生态学与生命哲学 (philosophy of life)、环境主义 (environmentalism) 有类似之处，但也有所区别。19世纪末，狄尔泰 (W. Dilthey, 1833-1911)、齐美尔 (G. Simmel, 1858-1918)、亨利·伯格森 (Henri Bergson, 1859-1941) 等学者曾一度主导了生命哲学，他们反对科学与哲学的物质万能主义、合理主义、实证主义，试图从存在论的角度，凸显生命的实体和高贵，而这是建立在生命的自然本性 (nature of nature) 基础之上的。如果说生命哲学关注的是生命本身，即探索生命存在的依据与条件，那么生态学则更加关注生命与外部环境相互影响的“关系”。生态学还强调一种“文化的自觉”，认为为了让所有生命都拥有可持续发展的未来，人类应当与自然共存，而正是这一点把生态学与环境主义区别开来。“环境”的概念是以人类与自然相互分离为前提的，而“生态”的概念则体现了人类与自然能动的相互作用关系。因此环境主义者认为凭借技术的进步与开发便可以解决生态危机，而生态学则认为，如果社会制度与人类的价值观不变，便无法解决生态危机。由于生态学的这种特点，它一度被赋予了“颠覆性科学 (subversive science)”的外号。<sup>6</sup>

生态学存在两种主流理论，即深层生态学 (deep ecology=根本生态学) 与社会生态学 (social ecology)。深层生态学认为，要克服生态系统的危机，需要人们的价值观发生划时代的转变，承认人类对待生态的观点会受到宗教信念的巨大影响<sup>7</sup>，强调宗教的作用。而社会生态学则认为是社会体系造成了生态危机，并试图运用马克思、恩格斯的社会变革方式解决生态问题，对于宗教的作用持否定的态度。<sup>8</sup>由于深层生态学对宗教友善的态度，本文将把关注点放在深层生态学上。

深层生态学的核心是认为生态危机的根本原因在于人类中心主义 (anthropocentrism)，主张用生物中心主义 (bio-centrism) 代替它。换句话说，深层生态学把生态问题产生的原因归结为人类比自然优越的意识，所以人们应当改变这种意识，将人类与自然视为完全同等的生物单位。例如土地伦理 (land ethic)<sup>9</sup>就认为人类只不过是土地的一部分，自然也应当包含在伦理范畴之内。

深层生态学重视世间万物的内在价值，认为人类与自然相互联系，甚至主张人与自然是—体的。深层生态学还坚持整体论 (holism)，认为人类与自然超越了一个集合所有构成因素的总和。另一方面深层生态学也认

---

<sup>5</sup> “生态学”一词是1866年由德国生物学家恩斯特·海克尔 (Ernst H. Haeckel, 1834-1919) 命名的，但其真正为世人所关注则是从20世纪60年代。罗伯特·麦金托什，《生态学的背景——概念与理论》，金志宏 (音) 译 (首尔，arche, 1999)，p. 15。

<sup>6</sup> Tucker, Mart E. Grim, John A., “Ecology And Religion: An Overview” in chief ed. Lindsay Jones, Encyclopedia of Religion 4 (Detroit: Macmillan Reference USA, 2005), p.2605, p.2607; Grassie, William, “Ecology And Religion: Science, Religion, and Ecology” in chief ed. Lindsay Jones, Encyclopedia of Religion 4 (Detroit: Macmillan Reference USA, 2005), p.2661.

<sup>7</sup> Tucker·Grim, *op. cit.*, p.2613.

<sup>8</sup> 刘其簿 (音)，《生态主义与宗教研究——流变与展望》，《宗教文化研究》9(2007)，p. 56。

<sup>9</sup> 同上，p. 55；金元中 (音)，《土地伦理的内与外：从人类中心主义到生态中心主义的转变》，参见《现代英语英文学》，54-1(2010)，pp. 1-2，pp. 12-15。

为，人类只不过是自然的一种癌细胞，人类应当为了动植物而牺牲，甚至认为生活在地球上的人类数量应当控制在10亿~20亿之间，为了减少人口数量，应当散播艾滋病。深层生态学中的生物中心主义认为人类与自然地位相同，排斥社会价值与人类价值，它的信奉者经常会毫不迟疑地发表一些过激的人类嫌恶主义言论。

这种主张经常会受到一些批判，有人认为这是一种自然主义的谬误（naturalistic fallacy），即事实的价值决不可能推导出事物的责任，还有人认为这是一种环境法西斯（environmental fascism），会让一些不怀好意的人以保护环境为名，将侵犯人权的行径合理化。当然，持深层生态学观点的人则认为这些批判没有经过考证，或者提出这些批判的行为非常鲁莽。<sup>10</sup>

总之，深层生态学的确是当前生态学的主流，但关于人类与自然关系，这种理论明显存在有待完善之处。如果像深层生态学那样将人类与自然完全等同起来，那么人类所固有的价值很容易被无视，这不是我们所期望的。东方宗教传统一贯主张人类与自然和谐相处，既没有说人类优于自然，也没有把人类与自然等同起来。“自然与人类和谐相处”、“自然与人类相同”并不是同一个概念。从这一点来看，东方的宗教传统可以弥补深层生态学的不足。

## 2. 宗教生态学，大巡真理会生态学研究现状

20世纪70年代生态运动曾经是韩国市民运动的一个重要领域，<sup>11</sup>这与生态学的传播几乎发生在同一时期，所以相对于西欧国家来说，韩国对生态问题的关注并不算迟。韩国宗教学界也一直很关注东方宗教传统的生态学理论。<sup>12</sup>大体来说，韩国宗教学者认为东方宗教遗产中包含有各种生态学价值，或者认为人类与自然和谐相处，或者拥有一种有机的价值观，或者将自然视为一种鲜活的存在，特别是韩国的“风流”、“岁时风俗”、民俗文化中拥有一种针对性的思想体系，可以克服目前的生态危机。<sup>13</sup>

但从东方宗教传统中提取出生态友好因素，不过是生态学应实现的目标，我们还必须考虑把理论具体应用到生态问题上的方法。<sup>14</sup>东方的生态学者将富有原子论色彩、机械论色彩的世界观、还原论、个体主义、功利

---

<sup>10</sup> 宋明圭，《社会生态学与深层生态学有关生态法西斯的争论与教训》，《韩国地区开发学会期刊》，18-2(2010)，pp. 147-151；安健勋，《利奥波德的土伦伦理与环境教育》，《环境哲学》，5(2006)，pp. 95-97；金光秀，《通过佛教的价值观看深层生态学批判》，《韩国佛教学》66(2013)，pp. 395-400。

<sup>11</sup> 20世纪70年代韩国创立了大公教会农民会，这是韩国宗教界生态运动的起点，它成立的目的是维护农民权益，开展了“拯救我们的大米”、“拯救我们的小麦”等运动。刘其簿（音），《宗教界生态非政府组织的社会参与》，姜敦求等，《现代韩国的宗教与政治》（城南：韩国学中央研究院，2010），p. 128。

<sup>12</sup> 代表性的著作为1997年韩国宗教学会发行的《环境与宗教》，（首尔：民音社）。该著作中共收录了7篇文章，分别是《自然、人类、宗教》（吉熙星）、《基督教的自然观》（李贞培（音））、《儒教的万物观——其法则与生命》（郭信焕）、《生态学与佛教的共生伦理》（金龙定（音））、《老庄的自然观》（宋港龙（音））、《从韩国民族宗教看生命与环境》（崔俊植）、《开辟与生命运动》（金智河（音））。

<sup>13</sup> 金钟瑞，《科学与宗教、环境——现代环境讨论的宗教学意义》；郑镇弘等，《宗教与科学》，（首尔，acanet，2001），pp. 226-229；李在轩，《韩国新宗教的生态语篇与生态思想：以东学、圆佛教、金刚大道为中心》，《新宗教研究》，15(2006)，p. 153。

<sup>14</sup> 刘其簿（音），《生态主义与宗教研究——流变与展望》，p. 62；韩成求（音）、池俊浩（音），《以东方传统思想的现代转变为目的的批判考察——以儒教的生态思想为中心》，《韩国哲学论集》36(2013)，pp. 243-250。

主义等视为破坏西欧精神文明生态系统的罪魁祸首，他们强调东方精神文明相对而言对生态比较友好，但也指出在西欧精神文明流入以前，东方的生态破坏与环境污染也已经相当严重。<sup>15</sup>

为了解决这些问题，本文将从东方宗教传统中提取生态因素，并将其重新组织为一种“语篇”（discourse）<sup>16</sup>，然后导入生态学之中。换句话说，本文不仅会指出宗教思想中的生态因素，还会“构建语篇”（making discourse），并形成一种宗教生态学。为此，针对人类的自然观点的问题，以及人类在自然中的地位乃至作用的问题，我们需要编纂出一些富有意义的资料，并在实践领域重新编排。<sup>17</sup>

从这种问题意识出发，本文将从大巡真理会的宗教思想中提取出生态方面的因素，研究其对于超越深层生态学的局限性做出的贡献。在东方各种宗教传统中，笔者之所以选择了大巡真理会，原因在于首先，历史悠久的宗教往往主张渐进式的改革，但近代以后出现的宗教则往往主张大刀阔斧的改革<sup>18</sup>，而生态学也强调价值观的激进改变，它们二者更为融洽。第二，在近代以后出现的宗教之中，大巡真理会作为一个单一的教团，活动规模相对较大，在自然保护、社会福利事业等方面也表现得很活跃。

先行研究中值得关注的有崔俊植、尹在根、金鹤泽、柳圣旻等人的成果。崔俊植（1995）分析说，甑山的自然观、乃至世界观认为，天地万物不仅在自然界中相互联系，与神明界也存在着密切的、有机的联系<sup>19</sup>。

尹在根（2001）指出大巡真理会将自然视为一个鲜活的生命体，假定人类是一种“相生”的存在形态，与祖先神、神明界相互交流，认为“解冤相生”可以恢复人类与自然关系。特别是“解冤相生”的伦理不仅局限于人世间，还包括宇宙的所有事物，甚至是神明界，所以大巡真理会拥有一种生态的范式，它立足于整体论的生态中心主义，而不是个体论的人类中心主义。<sup>20</sup>

金鹤泽（2001）指出，大巡真理会拥有一种有机的自然观，认为世界上所有的事物都是一体的，它们相互联系形成一个整体，自然与神相联系、人类也与外部世界相联系，天地人三界通过这种相互之间的有机关系，彼此影响。因此，一旦有一处不通，别处也会不通，所以为其它的事物解冤相生，才是人们的行为指南。<sup>21</sup>

柳圣旻（2014）认为，解冤是从开辟以前的“先天”走上开辟以后的“后天”的前提条件，也是新伦理规范产生的依据。在看待自然的问题上，大巡真理会是以人类为中心的，但它将人类与自然的关系看作“相生”的关系，为了使人类与自然形成这种关系，大巡真理会从伦理上十分重视人类对待自然的态度。特别是在“后天”，世界虽然是以人类为中心的，但并不意味着人类可以随心所欲地对待自然、开发自然，而是要好好地保

---

<sup>15</sup> 韩成求（音）、池俊浩（音），同上，pp. 241-243。

<sup>16</sup> “语篇”的概念是在与后期结构主义相互联系之后新产生的，它是一种“话语”，对实际世界产生影响、发挥作用，拥有特定的条理与规则，推动实践的发生。萨拉·米尔斯（Sara Mills）《语篇》，金芙蓉（音）译（高阳：人间之爱，2001）pp. 19-20，p. 35。

<sup>17</sup> 宗教学与生态学的切入点，或者说宗教的生态学有三种研究趋势。首先，从各种宗教传统中发掘生态友好因素，丰富生态学理论；第二，从生态学中提取宗教因素；第三，从生态学的角度研究宗教。其中最核心的部分当属第一种，它关注宗教的自然性、人性，特别是自然与人类的关系维持现状的原因，以此强化生态学的理论。本文将在此基础上更进一步，以实践为前提，并形成一种“语篇”。刘其簿（音），《生态主义与宗教研究——流变与展望》，pp. 57-58。

<sup>18</sup> 姜敦求，《新宗教研究之路》，《韩国宗教》23（1998），p. 142。

<sup>19</sup> 崔俊植，《从韩国民族宗教的视角看生命与环境——以水云、海月、甑山、少太山、鼎山的自然观为中心》，《宗教研究》11（1995），pp. 92-93。

<sup>20</sup> 尹在根，《大巡思想与生态环境保护的问题》，《宗教研究》23（2001），p. 73，p. 76，pp. 80-83。

<sup>21</sup> 金鹤泽，《无自欺与自我实现》，《大巡思想论总》13（2001），pp. 257-259。



护自然的原貌。<sup>22</sup>

综上所述，对于大巡真理会的生态学，先行研究者大多将关注点放在了有机的世界观和伦理上，但大巡真理会生态学的结构依然不完善。在笔者看来，包括这些先行研究的主题在内，大巡真理会的生态思想需要展开更多的讨论，并且将它们梳理到同一个结构与系统之中，使其更具有连贯性。有观点认为大巡真理会的生态学富有整体论色彩，对于这一点我们也需要再讨论。为此，本文将对大巡真理会的自然观展开系统的归纳总结，本文的主干内容包括：对大巡真理会的人尊观念究竟是否是人类中心主义的问题展开探讨（第3章、第4章），因为人类中心主义是西欧生态学的的一个主要争论点，构成了生态学的基础；指出开辟的含义之中，除了解冤相生以外，还应包括报恩相生，并将其指定为生态学的实践伦理，实现实践领域的语篇化（第5章）。<sup>23</sup>

在正文开始之前，笔者需要指出的一点是，本文的主旨是“大巡真理会的生态学”，并不是“甌山界所有教团的生态学”。大巡真理会将活动于旧韩末期的姜甌山（1871-1909）奉为最高神——九天应元雷声宝化天尊上帝，崇信的是道主赵鼎山（1895-1958）、都典朴牛堂（1917-1996）的教导。其中赵鼎山从甌山获得了启示建立了宗统，而朴牛堂则接受了赵鼎山的遗命，继承了宗统。换句话说，大巡真理会的宗教思想“大巡思想”分别由赵鼎山与朴牛堂分别进行了解释。由于甌山界教团的教理不统一，日后统一的可能性也比较小<sup>24</sup>，在论述大巡真理会的生态学时，希望大家不要误以为本文反映了整个甌山界教团的立场。<sup>25</sup>

### 3. 大巡真理会的自然观

在论述大巡真理会的生态学时，首先要解决的就是大巡真理会的自然观，因为揭示一个宗教对待自然的态度、对自然与人类关系的定位是宗教生态学的起点，也是完善深层生态学的核心主题。

大巡真理会的自然观可以归纳为以下几点。首先，在最高神的主宰下，万物同源。1956年牛堂将载有鼎山教诲的《太极道通鉴》交给了各位道人，<sup>26</sup>这本教理书中包含了如下的内容。

<sup>22</sup> 柳圣旻，《对“天地公事”宗教伦理意义的研究》，《大巡思想论总》23(2014)，pp. 27-28。

<sup>23</sup> 为了从宗教传统中构建有关生态因素的理论，本文将使用玛特·塔克(MartTucker)与约翰·格里姆(JohnGrim)的解释学方法(interpretiveapproaches)。首先，笔者将会调查、检索(retrieval)宗教文献、法律、伦理、仪礼，寻找宗教传统中有关人类与地球关系的教诲；其次，对检索的资料进行重新评估(reevaluation)，以确认这些资料能否应用到解决现代生态危机的问题中来；第三，不沉迷于宗教传统的教诲，而是采用新颖的、创造性的方法，重新架构(reconstruction)这些教诲，使其符合现代的生态危机。本文中第3章、第4章属于“检索”与“重估”，第5章属于“重新架构”，以构建相应的理论。参照Tucker·Grim, *op. cit.*, p. 2604, pp. 2609-2610。

<sup>24</sup> 车瑄根，《甌山界新宗教综述中的问题与改善方向》，《新宗教研究》30，(2014)，pp. 57-95。

<sup>25</sup> 姜敦求认为，在研究新宗教时，我们不需要提取整个新宗教的特点，而是要在理解各个新宗教的基础上分别对其进行归纳整理，才是有益的做法。姜敦求，《新宗教研究序说》，《宗教学研究》6(1987)，pp. 201-207。

<sup>26</sup> 《太极道通鉴》有手抄本和印刷本两种。其中手抄本的附录中，简短地包含着对“易”的教理解释，以及朱子的《武夷九曲歌》。在这本教理书最后的部分，记载有“道人代表朴景浩谨抄”的字样，而朴景浩是牛堂的原名。所以这本教理书中的意见并不是牛堂（朴景浩）自己的，而是他作为道人的代表，记录了鼎山的教诲而已。

“道之谓道也者，定而无极，动而太极，太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦，太极之理生生之数，无尽无量，变通造化功德，不可思议…太极生两仪者，阴阳也；阴阳者天阳地阴…又有五行相生之理，金生水…”<sup>27</sup>

简言之，万物按照“无极·太极→两仪→四象→八卦”的顺序分化，在这个过程中阴阳五行发挥了巨大的作用。这与《周易·系辞·象》的宇宙发生论，即“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”，以及新儒学的宇宙发生论类似。<sup>28</sup>自老庄以后，道教也主张万物源于“一气”或者说“元气”。<sup>29</sup>也就是说，儒家与道教的世界观都可以归结为“万物同源”。大巡真理会就利用了东亚传统的万物同源宇宙观。需要注意的是，大巡思想中的“万物”是不包括最高神在内的，这与东亚传统中的“万物”稍微有些区别。由于大巡真理会信仰拥有人格的最高神，而这最高神并不是太极与无极本身，而是管理、主宰<sup>30</sup>无极与太极的一种存在（无极神或者说太极之天尊）。<sup>31</sup>即在不极与太极之前，存在着最高神。最高神运用无极与太极创造了万物，相当于万物的父母，万物之间相当于是兄弟姐妹。万物中也包含了除最高神以外的普通神明，也就是说普通神明与人类也是同父同母的兄弟姐妹，这就是大巡真理会看待自然的基础观点。

第二，认为在最高神的主宰下，万物之间有机的（organic）联系在一起。在生命的有机体里各种器官虽然拥有各自独立的功能，但它们之间相互联系形成一个统一体，这便是有机体的构成。将生命的这种运行方式应用到宇宙万物的存在原理或人类——社会的结构中去，便形成了有机的世界观。东亚传统主张万物同源，拥有一种有机的世界观，大巡真理会也是如此。比如甌山曾言，一个人的怨恨或思想可以阻挡天地的气韵、搅动天气，还说天地万物都有神明，人类与祖先神拥有一种直接的、紧密的联系<sup>32</sup>；鼎山曾教诲弟子，神明与人类是相互依存的阴阳关系。<sup>33</sup>本文的序言中提到的先行研究对这方面已经有详细的探讨，此处不再赘述。

第三，重视自然法则。甌山曾言：“天地无日月空壳，日月无知人虚影”，“唐尧钻研日月之法并教给百姓，天惠地理才被赋予给人类。”<sup>34</sup>换句话说，只有日月运行的规律显现出来，天惠地理才会显现。甌山还表示：“吾作生长敛藏之四义，即为无为而化。”<sup>35</sup>在东亚，人们认为春生夏长秋敛冬藏，这是天下的基本法则。<sup>36</sup>最高神运用“生长敛藏”的运动法则管理自然，这表明按照大巡真理会的世界观，最高神是非常重视自然法则的。甌山更进一步将“生长敛藏”细分，认为胞胎养（生）、生浴带（长）、冠旺衰（敛）、病死葬（藏）是天地之用。<sup>37</sup>由此可知，大巡真理会非常重视自然的存在原理与运动法则。更值得我们注意的是，大

<sup>27</sup> 太极道本部，《太极道通鉴》，（手抄本，1956），p. 5。

<sup>28</sup> 裴宗镐，《东洋本体论序说》，韩国东洋哲学学会编著，《东洋哲学的本体论与人性论》（首尔：延世大学出版社，1996）pp. 5-9；车瑄根，《鼎山思想与大巡思想比较研究——以宇宙论为中心》，《宗教研究》60(2010)，pp. 46-47。

<sup>29</sup> 柳仁熙，《老庄的本体论》，韩国东洋哲学学会编著，《东洋哲学的本体论与人性论》（首尔：延世大学出版社，1996）p. 51。

<sup>30</sup> 《太极道通鉴》，p. 5。

<sup>31</sup> 具体内容详见车瑄根，《大巡真理会上帝观研究序说（I）——以对最高神的表达与意义为中心》，《大巡思想论总》21(2013)，pp. 128-131。

<sup>32</sup> 大巡真理会教务部，《典经》13版（骊州：大巡真理会出版部，2010），教法1-31、公事1-33、教法3-2、教法1-54、教法2-14、教法2-36。

<sup>33</sup> “…神阴人阳…神无人后无托而所依人神前无导而所依…神人相通然后天道成而地道成。”同上，教运2-42。

<sup>34</sup> 同上，例示21、教运1-30。

<sup>35</sup> 同上，教法3-27。

<sup>36</sup> 其依据为《六韬三略》：“天生四时，地生万物…春道生万物荣，夏道长万物成，秋道敛万物盈，冬道藏万物静。盈则藏，藏则复起，莫如所终，莫如所始，圣人配之，以为天地经纪。”（《六韬三略·文韬》）

<sup>37</sup> 《典经》，诸生43。

巡真理会的最高神指出宇宙灭亡的根本原因在于“相克”，相克也是自然的基本法则，对此笔者将在后文详细论述，这里反映出最高神对自然法则的重视。

第四，认为自然会以开辟为基准发生变化。甌山曾言，在开辟之后的“后天”，自然中不均的现象将会消失而变得均衡，水火风三灾也会消失，害人的昆虫、动物也将不复存在。<sup>38</sup>根据鼎山流传下来的《玉枢统》的说法，开辟之时，神明、人类与动植物等万物群生都要接受审判，天地、山海、平原与山丘、日月星辰、阴阳五行都会“重新定位”。<sup>39</sup>在审判与灭亡中幸存下来的后天万物群生，并不会保持现有的面貌，而是会变成完成不同的新形态。尤其值得我们注意的是，大巡真理会相信在开辟以前自然受相克支配，而在开辟以后自然受相生支配，相克便不再存在了。<sup>40</sup>也就是说大巡真理会认为开辟以前和以后自然的本质彼此不同。

我们需要更进一步探讨的是大巡真理会对待自然的方式。大巡真理会对待自然的态度可以分为改革自然与顺应自然两种。改革自然的是最高神，并非普通人，普通人只能顺应自然，搞不清楚这一点，就会误认为大巡真理会的自然观是自相矛盾的（ambivalent）。

首先我们来看一下最高神改革自然的立场。传统上，近代以前的东亚将“天”视为绝对的权威，认为人们应当观察天的运行，找出相应的规律，然后按照这些规律生活，就是所谓的“天人感应说”。近代以后，西方将自然视为一种客体对象，企图掌握自然规律，随心所欲地操纵自然。在20世纪初，也就是甌山活跃的时代，这种西方思潮开始登陆韩国。当时韩国社会的知识分子一方面主张全盘接受西方的物质文明，另一方面对于西欧的精神文明，则提出了“变法论”（部分接受）与“文明开化论”（全盘接受）两种不同的主张。可以说，无论是西欧的物质文明还是精神文明，韩国的知识分子大致上采取的是肯定的态度。<sup>41</sup>

但甌山则警告说：“西方的所有文物真的模仿了天国的模型吗？这种文明太侧重于物质，只会助长人类的骄傲自满，最终导致天理动摇。人们为了征服自然，会不停地犯罪，贬低神道（神明界或者是自然法则）的权威，违背天道与人事的常理，使三界混乱，斩断了道的根源……”<sup>42</sup>他还认为，由于人间万物都由相克的法则支配，所以世间充满了“冤”，十分残酷，只有解冤、消除“相克”，才能改变“度数”，即法则，让世间向着“相生”的方向发展。为了实现他的想法，1901年至1909年甌山开展了一些宗教活动，这便是“天地公事”。<sup>43</sup>甌山指出了宇宙的结构性矛盾，试图通过天地公事化解这种矛盾，采取了不同于“自然支配”或“自然开发”的立场，这与东亚传统的顺应自然的“天人感应说”，以及当时的文明化理论都有区别。

“天地公事”的意思是甌山要改革自然。如前所述，大巡真理会奉甌山为最高神，认为他主宰着宇宙的根源——太极与无极，因此大巡真理会理所当然地接受了甌山的这种立场。换言之，天地公事是由甌山设计的，又由其继承人鼎山与牛堂开展，这便是大巡真理会的信仰。除甌山、鼎山、牛堂以外的普通人，只能遇见变革

<sup>38</sup> 同上，例示81、公事3-8。

<sup>39</sup> “天门地户，玉枢大判，上帝出座，万神举令，…，风雨大作，日月晦冥，霹雳声震，山水崩溃，…，无山退海，移野崩陆，…，神急人忙，不分昼夜，北斗枢、西斗枢、南斗枢、东斗枢、中斗枢转环，东岳柱、西岳柱、南岳柱、北岳柱、中岳柱改立，东海门、西海门、南海门、北海门、开辟、金元气、水元气、木元气、火元气、土元气改定，…，天地人，大判决，大事定位；阴阳五行，顺平定位；万物群生，各各定位，…”。同上，教运2-24。

<sup>40</sup> 大巡真理会教务部，《大巡真理会要览》，（驪州：大巡真理会教务部，2003），p. 8。

<sup>41</sup> 车瑄根，《姜甌山的对外意识》，《东ASIA宗教文化研究》2(2010)，pp. 142-144。

<sup>42</sup> 《典经》，教运1-9。

<sup>43</sup> 同上，公事1-3、教法3-1、教法3-4、权智1-21。

之后的自然，没有变革自然的义务。自然变革的立场只属于最高神，以及宗统的继承人。

第二，普通人只能顺应自然、与自然发生共鸣。大巡真理会认为，自古以来人类就与自然法则发生着共鸣。人类要遵守自然的法则，这是大巡真理会的基本前提。例如甌山曾经对追随自己的宗徒说：“以后你们冷也不要说冷，热也不要说热，不要抱怨下雨或下雪，这些天气现象因为有用天地才会为之，如果逞口舌之快便会逆天。”<sup>44</sup> 姜甌山认为，问题发生在人们违背天理而征服大自然，这种骄傲引发了很多罪恶。大巡思想当中变革大自然的主体是最高神，我们常人应该顺从这样的法则。

## 4. 人尊与人类中心主义

上一节中笔者对大巡真理会的自然观展开了论述，而这种自然观最核心的关键词可以说是“法则”。笔者曾直言大巡真理会非常重视自然法则，也论述了大巡真理会运用特定原理解释万物同源、有机的世界观，还提到了最高神变革自然、人类顺应自然，特别是变革之后的自然等观点，而这些都是与法则有关的。

动植物虽然也可能会领悟、掌握自然法则，并与之发生共鸣，但最具代表性的还是人类。所以大巡真理会虽然认为人类与动植物是兄弟姐妹的关系，并且有机地联系在一起。但由于大巡真理会强调法则，所以比起其它的动植物，大巡真理会更加重视人类。

这里笔者不得不提到大巡真理会的人尊理念。甌山曾言：“人尊大于天尊、地尊，现在是人尊的时代。”<sup>45</sup> “神封于天，天便有了神的权威，这是天尊；神封于地，地便有了神的权威，这是地尊；神封于人，人便有了神的权威，这是人尊。”<sup>46</sup> 人尊是指人很尊贵<sup>47</sup>，但“尊”的依据是神，所以并不意味着人类比神更加尊贵。神人相合的结果便是人尊，所以人尊准确的意思是神人的地位平等。<sup>48</sup>

如果神封于动植物，那么动植物便拥有了神的权威，它们也会变得尊贵。但由于目前神封于人，所以现在尊贵的是人。根据这种人尊理念，人比地球上其它250万种动植物都要尊贵，所以人尊是立足于人类中心主义之上的。

但人尊理念与西欧人类中心主义的思考方式是不同的。西欧的人类中心主义为深层生态学者所蔑视，因为

---

<sup>44</sup> 同上，权智2-36。再举一例：鼎山认为人类文明是按照19年的章法（章法=默冬周期）展开的，因为这段时间日月的运行周期会变得一致。同上，教运2-26；牛堂曾经教诲弟子，大巡真理会的修道应当遵从自然法则，这也意味着人类与自然法则的共鸣。“五日为为一候，三候为一节候，三百六十日为七十二候，七十二候为二十四节候。二十四节候为一年，七十二候亦为一年，此即为道之法则。学习也要按照这个法则进行。学习时，当我们有侍奉之心时，要站成三排，每排十二人。十二人意味着十二月，十二象征着我们的道。三排十二人便是三十六人，三十六象征着三百六十日，这与自然之道相一致。七十二人与七十二候相呼应，数字之间的呼应也是道的法则。现在在骊州的练功房里，正有二十一人在修炼，他们三人一组分布在七处。二十一就是三乘七，二十一人共同修炼就是为了符合祈祷祝的法则。配合数字也是一种学习，无论做什么事情，都要好好地配合道法的数字，这是道的基本法。”（阴历己巳年（1989年）3月7日牛堂训示，大巡真理会内部资料）。

<sup>45</sup> 《典经》，教法2-56。

<sup>46</sup> 车瑄根，《大巡真理会圣旨的特点与意义》，《东ASIA宗教文化研究》创刊号（2009），pp. 207-208。

<sup>47</sup> 大巡真理会主张人虽然很尊贵，但修道比人更尊贵。人修道之时，守护该地方的神明就会来守护他。由于地方神忙着守护修道之人，此时即使最高神呼唤他们，他们也不能赶去。《典经》，教运1-63。

<sup>48</sup> 车瑄根，《近代韩国神仙观念的流变——以大巡真理会地上神仙思想为中心》，《宗教研究》62(2011)，pp. 156-158。

人类中心主义者认为为了人类的方便，人类可以随意地开发、利用任何对象。传统的东方思想认为不能“歧视”任何物种，而是要对他们进行“区别”，人尊正是从这种思想出发的。普林斯顿大学的彼得·辛格（Peter Singer, 1946-）认为，动植物与人都具有平等的人格，反对物种歧视（speciesism）。他认为当一种生命体“拥有自己的意志，并且能够将这种意志付诸实践时”才具有价值。无论任何物种，只要具有“意志与实行的可能”，都应当视为同样的人格体。按照辛格的说法，肥猪与普通人都拥有意志，也都能将其付诸实践，所以他们是完全同等的人格体。但是初生的婴儿没有自己的意志和实践的能力，所以不是一种人格体。因此，如果有必要，为了拯救一头肥猪可以杀死一个刚出生的婴儿。<sup>49</sup>人尊理论并不赞成辛格的主张。因为人尊有一个基本的前提，那便是与其它动植物相比，人的地位是不同的，这一点至少要承认。<sup>50</sup>以此为基础，我们可以从本质与作用两方面看到人尊与西欧的人类中心主义的区别。

我们首先从本质来看二者的区别。首先要指出的是，东方传统的人类中心主义概念与西方是不同的。东方传统的世界观是一种有机的世界观，强调人与自然合二为一、万物一体，没有将人刻画成支配自然、剥削自然的存在。当然，有学者指出，儒家思想中存在一种倾向，即从人的价值判断自然，就像麒麟优于走兽、泰山优于丘垤。<sup>51</sup>东方传统的人类中心主义虽然以人类为中心，但也强调人类与动植物的和谐相处（万物一体），也就是说不要歧视任何物种，而是要对他们进行区别，这与西欧的人类中心主义在本质上是不同的。

大巡真理会的人类中心主义基本上坚持的是东方传统的立场，与西欧的人类中心主义相区别，当然也并非完全照搬了东方传统的立场。大巡真理会的确拥有一种道我合一（道即我，我即道）的宗教目标，但这并不是一种神秘主义的传统，并不要求人们去体验自我与自然、万物（最高神除外）浑然一体的整体感，而是要求人们通过正确的言行为人处世、遵守法则，让心境如琉璃般透明，领悟真理、达到“无自欺”的境界。<sup>52</sup>换言之大巡真理会要求人与自然法则（即真理）合二为一、发生共鸣。大巡真理会虽然继承了东亚的传统，认为人区别于其他物种，是众生的中枢，但是也表现出了与东方传统不同的面貌，比如强调与自然本身合二为一、万物一体。

需要指出的是，人尊理念并不是指当前事物的前提与结果，而是指面向未来的一种价值。甌山预言的人尊

<sup>49</sup> 他的主张引发了很大的争议，最终受到了德语圈国家禁止入境的处分。问题在于拥有意志的人格体只不过占有所有生物的5%。所以批判者认为，辛格的物种歧视并不算真正的生态理论，因为他试图用只占5%的高等生命体来构建生态系统，因此辛格持有的是另一种物种歧视，因为他蔑视了剩余的95%的物种。裴国源，《现代宗教哲学的三棱镜》（大田：铁匠铺，2013），pp.175-191。

<sup>50</sup> 意大利神经生理学者贾科莫·里佐拉蒂（Giacomo Rizzolatti, 1937-）的大脑研究结果可以为该前提提供一种实证依据。根据里佐拉蒂的研究，动物的大脑内存在着一种镜像神经元（mirror neuron），使其拥有共鸣、模仿、创造的能力。大致而言，动物大脑内的镜像神经元只在一处发挥作用，只有人类大脑里的镜像神经元在多处发挥相互联动的作用，这是人类成为地球上最为智慧的生物的原因。里佐拉蒂的研究向我们提供了一个案例，提醒我们人类不同于其它的动植物，是一种高等的存在。贾科莫·里佐拉蒂（Rizzolatti, Giacomo）、克拉多·西尼加利亚（Corrado Sinigaglia），《共鸣的大脑：镜像神经元与哲学》（So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio），李成东（音）、尹松儿（音）译（蔚山：UUP，2016），pp.100-103，pp.113-118，pp.135-158。

<sup>51</sup> 郭信焕，《儒教的万物观——法则与生命》，吉熙星等，《环境与宗教》（首尔：民音社，1997）pp.80-81，p.91。

<sup>52</sup> 相关的依据如下：“我大巡真理会以三纲五常为根本，以实现和睦的家庭、遵守国法、践行社会道德、无自欺为根本，修心炼性、洗气炼质以回归人本来清静本质……正觉‘道即我，我即道’的境地……”《大巡真理会要览》，p9；“我们要领悟这样的真理：道为阴阳，阴阳为理，理为经纬，经纬为法”；“宇宙大元的真理为道，只有人能悟道、修道，作为一个道人，应当遵守本分，说真话、做真行”；“管理人员……应当通过对话提高信徒的信仰之心，引导、启发他们到达道统的真境”。大巡真理会教务部，《大巡指针》第2版（骊州：大巡真理会出版部，2012），.p.18，p.45。“修道会使暗沉之心回归本来如琉璃般清透的状态，待修成之时，道统便会呈现。”（阴历辛未年（1991）9月20日牛堂训示）

时代指的是开辟以后的未来世界。待开辟到来，后天打开，那时才是神封于人的尊时代。甌山曾言：“天地之间充满神明，一片树叶离开神明便会干枯，一方泥墙离开神明便会崩塌。”<sup>53</sup>由此可知原本万物皆有神明。所以“封神”并不仅仅意味着让神明居住于此，它的意思可以从牛堂的如下训示中推理出来。

“从前神封于天，上天拥有、行使所有的权柄，所以是天尊时代；现在是神封于地，土地拥有、行使所有的权柄，所以是地尊时代。由于眼下是地尊时代，我们在搬家的时候会看方位、看墓地。我们仍然依存于土地的原因就在于眼下是地尊时代。将来神封于人，人将承担起权柄。”<sup>54</sup>

由这段话可知，封神使得天尊、地尊、人尊成为可能，它的意思是神明将特别的场所（天地人）视为居处，按照自己的使命，完成公共事务。所以当神封于人，人便拥有了神的权威，行使神明被赋予的使命与权柄，这便是人尊。人尊时代不是现在，而是在开辟以后，后天到来之时。儒家认为由于人优于动植物，所以肩负着照顾、养育它们的宇宙使命，<sup>55</sup>而大巡真理会则认为人的这种使命是赋予后天上神仙<sup>56</sup>的，不是给现在的人的。只有后天时代的人才能行使神明的权柄，现在的人只能顺应经过最高神变革的自然法则，并与之发生共鸣。人尊是一种必须实现的重要价值，现在我们正在向着这个目标奋进。在此过程中，人们虽然会按照各自的秉性接受神明的护卫，<sup>57</sup>但还没有达到能够利用自然、支配自然的地位。所以说人尊的人类中心主义包含了一种面向未来的价值，与西欧的人类中心主义不同，它不能立刻应用于人类。

第二，我们再从作用方面看一下二者的区别。西欧的人类中心主义歧视其它物种，剥削其它物种。与此相比，人尊的人类中心主义是以相生的理念为支柱的。人作为主体，不仅要与其他人相生，更要与包括动物、植物，甚至神明在内的所有对象相生。因此从作用方面来看，这势必与强调主从关系和压迫的西欧式人类中心主义是不同的。因此，现有的大巡思想研究者一直在强调解冤相生的理念，但笔者认为其中一定要包括报恩相生的理念，对此笔者将在下一章展开细致的考察。

## 5. 大巡真理会相生生态学的两大轴心

根据大巡真理会的世界观，在开辟以前（即先天）人与自然之间是存在矛盾的，但在开辟以后（后天）人与自然之间就不存在任何矛盾了。目前生态系统的问题是，人类目前处于先天的现实之中，由相克支配，但最终这些问题会因开辟迎刃而解。但是在开辟与后天到来之前，人类不能无所作为，而应当开展一定的宗教实践，这便是相生的实践，具体来讲就是“解冤相生”与“报恩相生”的实践。

<sup>53</sup> 《典经》，教法3-2。

<sup>54</sup> 阴历己巳年（1989年）3月7日牛堂训示。

<sup>55</sup> 金世贞，《儒家生态哲学的特点与未来》，《环境哲学》20(2015)，pp. 65-77。

<sup>56</sup> “后天之时，人将不老不死获得永生……”《典经》，例示80。

<sup>57</sup> “根据每个人的修行与气度，会有各自的神明去守护他，这神明担负着守护他的任务。”同上，教法2-17。

大巡真理会认为，最高神甌山通过天地公事，改变了由相克支配的先天法则，其结果是，在未来的某个时间点（开辟），宇宙会走上仅有相生的道路。在那一刻来临之前，万物根据各自的意志试图解冤。换言之，现在我们正处于解冤的时代。<sup>58</sup>普通神明与人也要解冤。人既可以使用一些消极的方法解冤，比如复仇、泄愤以及满足自己欲望的方式解冤，也可以通过升华为宗教的积极的方法去解冤，即以德报怨、优待贫贱之人、修身养性、正确对待他人、帮助别人变得更好等等，这都是由自己的意志所决定的。当然，消极的解冤会招致不好的结果，而积极的解冤则会产生良好的效果，这就是大巡真理会所说的“吉花开吉实，凶花开凶实”<sup>59</sup>，是对解冤相生、报恩相生的实践。<sup>60</sup>

本文认为，解冤相生与报恩相生构成了大巡真理会生态学的两大轴心，它们构成了以实践为前提的理论框架。

### 5-1. 解冤相生的生态理论

诸位先行研究者已经指出，大巡真理会的生态学存在于人与自然、人与神明解冤相生的实践之中。如前所述，甌山曾经说过：“西方的……文明太侧重于物质，只会助长人类的骄傲自满，最终导致天理动摇，人们为了征服自然，会不停地犯罪……”。由此来看，大巡真理会认为生态危机的根本原因在于人类企图征服自然的、错误的价值观，以及工业化主导下的近代技术文明。骄傲的人类企图征服自然的态度是相克性的，而大巡真理会认为相克会产生冤。<sup>61</sup>工业化以后，自然从一种与人和谐共存、共处的对象，变成了一种征服的对象，所以自然势必会对人类产生怨恨。

大巡真理会的世界观中没有提及到植物，所以我们无法知晓大巡真理会对待植物的态度，但大巡真理会认为动物是有知觉的，它们同人类一样怀有怨恨，也试图“解冤”。<sup>62</sup>我们环顾四周就会知道动物对人类肯定是有怨恨的。比如，2010年冬天韩国发生了口蹄疫，三个月的时间里，350多万头牛、猪等家畜被屠杀！当时韩国的宗教界曾经发起了抗议集会，认为政府的口蹄疫防治政策是对生命的蔑视，生物学者也认为屠杀会带来一定的副作用，比如让人类对病毒没有了抵抗能力。<sup>63</sup>然而政府在面临口蹄疫的疫情时，还是只会屠杀，禽流感发生时也是如此。在全球的许多实验室里，不计其数的动物正在死去，这一点我们也不能回避。<sup>64</sup>温室效应夺走了北极熊的栖息环境，使得越来越多的北极熊死去，只剩下一堆骨头。更多的例子不需要再列举，可以确定

<sup>58</sup> 同上，公事1-32、教运1-20、教运1-32、教法1-9、教法1-67、教法2-14、教法2-20、教法2-55、教法3-15。

<sup>59</sup> 同上，行录5-38。

<sup>60</sup> 车瑄根，《中国早期民间道教与大巡真理会的宗教伦理比较研究——以承负与感为中心》，《宗教研究》75-4(2015)，p. 132。

<sup>61</sup> “先天时，人间万物被相克所支配，世间充斥着怨恨，充满了三界……”《典经》，公事1-3。

<sup>62</sup> 从下面的例子中我们可以知道动物也是有知觉的。“有一天，夕阳西下，（甌山）从附近的一个地方经过，看见两头黄牛正在打架，他走到它们的近旁，两只手分别抓住两只牛角，在牛耳朵旁说了一些话，于是两只牛便分开了。”我们从甌山承诺为动物解冤的事件中也可以了解到动物也是有怨恨的，也是想要解冤的。同上，行录4-34、行录2-15。

<sup>63</sup> 张锡万，《宗教与动物，它们的连接点》，《宗教文化批评》21(2012)，pp. 15-17。

<sup>64</sup> 对此，有人提倡3R的实验方法，即“Reduction”（减少，尽可能减少用于实验的动物的数量），“Refinement”（改善，尽可能改善动物的体验，减少动物所承受的痛苦），“Replacement”（代替，尽可能寻找能够替代的方法），但实际上究竟遵守得如何就无从得知了。

的是动物肯定对人类怀有怨恨。

大巡真理会的世界观认为，如果放任人与神的怨恨不去解除，世间就会变得混乱不堪。<sup>65</sup>那么动物的怨恨会不会像人或神一样，给世间带来灾难呢？从大巡真理会的世界观来看，这个问题的答案应该是肯定的。其原因在于，首先，甌山对“一条获得声望的蛇也能化身为龙”的民间信仰是认同的。<sup>66</sup>根据这种民间信仰，一条蛇经过修炼可以变成螭，而螭要化身为龙则需要人的帮助，如果人不但不去帮助它，反而要妨碍它，那么它便要害人。韩国有句俗语说：“螭变不成龙，只剩下坏心眼儿”说的就是这种情况。从这点来看，甌山对于“动物的怨恨会引起混乱”是持肯定态度的。第二，在先天时代，人间万物都被相克所支配，世间充满怨恨，最终会变得残酷不堪，<sup>67</sup>甌山的言论也暗示了这一点。如果物质世界里具体的、个别的存在也属于“事物”的范畴，那么动物当然也包括在内，所以让世间变得残酷的怨恨中，当然也包括了动物的怨恨。第三，甌山承认动物的“解冤”。<sup>68</sup>我们可以理解为，甌山肯定了物的怨恨会给世界带来很坏的影响。

总而言之，大巡真理会认为动物也是有怨恨的，这种怨恨会给人类带来伤害，人们不能放任这种怨恨不管。因为宇宙正走在解冤的路上，对于这一自然法则，人类只能顺应它、与它共鸣。大致而言，人类是凶手，而动物是受害的一方，所以人类应该主动为动物解冤。那么怎么才能解冤呢？答案是以相生为目标，实践相生的方法，而且人们还要注意让动物不再产生怨恨。将这一理论扩大到植物乃至万物之中，便是大巡真理会解冤相生的生态理论。

## 5-2 报恩相生的生态理论

“圣师姜甌山……建设地上天国……为了广泛拯救神明与世间苍生……举行了大公事……以解冤为主，以报恩终结天地公事，通过解冤报恩这两个原理解除千古以来积攒的所有冤郁，让世界变成没有相克的道化乐园……”<sup>69</sup>

上面的引文摘自《大巡真理会要览》。根据引文，天地公事以解冤为主，以报恩终结。《典经》中出现的大部分天地公事就是以解冤为主要内容的。例如，甌山曾经为给秦始皇、全奉准、崔济愚、崔益铉、震默、利玛窦（玛提欧·利奇）举行天地公事。<sup>70</sup>我们很容易推测，一些神明曾经心怀怨恨，当他们的怨恨被某人所解，一定会报答这个人。甌山曾经强调，给予之人不能期望别人的报答<sup>71</sup>，但受人恩惠之人不知道也就算了，一旦知道了，就一定要报答别人的恩惠。<sup>72</sup>从大巡真理会的世界观看来，忘恩负义是一种很严重的罪过。甌山

<sup>65</sup> 甌山说，哪怕只有一个人怀有怨恨，也会招致世间的巨大混乱。东学农民运动中产生了无数的牺牲者，他们怨气冲天，如果不为这些神明解冤，就会引发巨大的混乱。《典经》，公事3-29、教法1-31、公事2-19。

<sup>66</sup> 同上，教法1-26。

<sup>67</sup> 同上，公事1-3。

<sup>68</sup> 同上，行录2-15。

<sup>69</sup> 《大巡真理会要览》，p. 8。

<sup>70</sup> 《典经》，公事3-17、公事3-2、公事2-22、权智2-37、例示66。

<sup>71</sup> 同上，教法3-11。

<sup>72</sup> “先天时人们只尊崇天，不尊崇地，这是因为不懂得地德。以后天与地我们都要好好事奉。”同上，教法1-62。



曾说“背恩忘德万死之神”<sup>73</sup>。受人滴水之恩当涌泉相报是大巡真理会的重要伦理“规范”<sup>74</sup>之一。所以解冤之后便是报恩，这才合情合理。以解冤为主的天地公事以报恩终结，因此“解冤”与“报恩”才是解除千古年来的怨恨、建设没有相克的地上天国的两大原理。<sup>75</sup>

天地公事以解除怨恨、走上相生之路为目的，这便是“解冤相生”，解冤之后报恩必定随之而来，那么解冤相生之后报恩相生必定随之而来。所以从大巡真理会的世界观来看，相生的实践便意味着解冤相生与报恩相生的实践。<sup>76</sup>

由此来看，大巡真理会的生态学既然将解冤相生视为一大轴心，自然也要将报恩相生视为一大轴心。《大巡真理会要览》有言：“生、寿命、福禄是天地的恩惠，所以我们要通过诚、敬、信树立报恩的大义，极尽人道。”<sup>77</sup>《布道教化基本原理（其二）》中提到，人们受到了生、寿命、福禄的恩惠，因此要向甌山报恩。<sup>78</sup>而《大巡真理会要览》中提到：“这是天地的恩惠，所以要立大志向天地报恩”，所以从广义上来看，报恩的对象也要包括天地，因为最高神不是天地本身，而是操纵天地之人。在这里我们还可以看出，人类要向自然报恩，以报答从自然获得的恩惠。换言之，生、寿命、福禄都是从最高神、天地（自然）那里获得的恩惠，所以要向最高神与天地（自然）报恩。

自然为人类提供了生活的地方，这是自然赐予人类的恩惠。从大巡真理会的 worldview 来看，受人恩惠必定要报答。有人说为了维系人类的生活，我们要保存自然、与自然共生，而大巡真理会的立场比这些人更为积极，因为大巡真理会强调报恩。大巡真理会所强调的与自然共存，不是站在与自然对等的基础之上的，而是由于人类要积极报答自然赐予人类的恩惠，这便是大巡真理会报恩相生的生态理论。

## 6. 从深层生态学到相生生态学

笔者认为，生态学的理论问题仍有待于探究，我们需要从宗教世界观中提取出生态友好因素，完善生态理论的内容，并开展实践领域理论化的工作。笔者正是从这种问题意识出发对大巡真理会的生态学进行了论述。总而言之，大巡真理会的自然观是：世间万物由最高神主宰，它们的根本相同，处于有机的联系之中；比起自

---

<sup>73</sup> 同上，公事3-9。

<sup>74</sup> 大巡真理会包含训诲与守则各5种，包含着实践修行的内容。其中训诲第四说“不要背信弃义”。《大巡真理会要览》，P20。特别“训诲”是一种很有约束力的“规范”，详见车瑄根《寻找“感”的语源》，《大巡会报》199（骊州：大巡真理会本部道场，2017），p45。

<sup>75</sup> 关于《大巡真理会要览》中天地公事以解冤为主，以报恩终结的内容，我们可以从很多角度解释。比如，作为最高神甌山虽然实行了天地公事，但实际上天地公事的开展则是由通过甌山获得启示、建立宗统的赵鼎山主导的。所以大巡真理会认为设计了天地公事的甌山是“解冤之神”，而实际上展开天地公事的鼎山则是“报恩之神”。具体内容详见车瑄根《数字3，渊源与宗统》，《大巡会报》189（骊州：大巡真理会本部道场，2016）pp55-56。

<sup>76</sup> 牛堂曾经督促道人说：“所有的道人都要实践解冤相生与报恩相生的伦理。”大巡真理会教务部，《大巡会报》3（首尔：大巡真理会出版部，1985），p3。

<sup>77</sup> 《大巡真理会要览》，p. 20。

<sup>78</sup> “生、寿命、福禄是天地之大恩，所以我们要用诚、敬、信报答上天的恩惠”，大巡真理会教务部，《布道教化基本原理（其二）》，（骊州：大巡真理会教务部，2003），p. 10。

然本身，更重视自然的法则。尤其是大巡真理会认为，在开辟前后，自然的本质会发生变化，这是大巡真理会所特有的、最富有特色的自然观。大巡真理会还认为，最高神能变革自然，而普通人只能顺应自然，与自然发生共鸣。大巡真理会鼓励人们向着实践解冤相生、报恩相生理念的方向去处理与世间万物的关系，这分别可以归纳为解冤相生的生态理论与报恩相生的生态理论。

宗教生态学者认为，为了解决生态学的理论问题，我们不能仅依赖于某一种宗教，而应当利用各种宗教传统的世界观。<sup>79</sup>大巡真理会的生态学也可以对生态学的理论构建起到一定的帮助作用。首先，大巡真理会重视自然法则，并鼓励人们在生活中顺应自然、与自然共鸣，这可以完善以生态学为前提的整体论。大致而言，整体论主张一个整体无法用部分之和来说明，或是认为每个个体之间都是相互联系的。而大巡真理会除了重视整体与个体以外，还重视支配着整体与个体的关系法则，在这一点上，它与整体论的立场是一致的。换言之，两者都承认自然不是一片无意义的混沌世界，而是一个协调有序的世界，而且人类也应当包含在其中。但是，两者之间也有差异，即大巡真理会强调这个协调有序的世界应当从相克转变到相生。这与整体论强调自然是各个体之和、或是大于各个体之和的观点，以及将自然视为一个生命体（盖娅）的观点相比，向前更进了一步。所以说大巡真理会的生态学可以提高自然的地位，推动自然与人和谐共存的实践。从这一点来说，大巡真理会的生态学可以完善现有的、侧重于存在论的生态学。

第二，大巡真理会的人类中心主义强调人与其它生命物种的区别和有机的和谐共处，这在一定程度上可以完善深层生态学的理论。深层生态学排斥剥削自然的人类，赋予了人类等同于自然其它个体的地位，这是整体论的生命中心主义。社会生态学则对深层生态学的这种立场提出了批评，认为它无视了人的高贵与价值。这种整体论式的思考还存在简单的二分法的危险，让东方与西方、科学与人类、现代与传统、物质与精神的结构相互对立。<sup>80</sup>由于大巡真理会的生态学揭示出了一种区别于此的、崭新的人类中心主义，所以它可以成为一座消解深层生态学与社会生态学矛盾的桥梁。

第三，大巡真理会生态学更为重要的贡献在于解冤相生与报恩相生的实践。自然的解冤相生是指人与自然和谐共处，为自然消除怨恨，让自然不再怀有怨恨。自然的报恩相生则是指人类应当报答从自然那里受到的恩惠。两者都没有对自然提出任何要求，而是一种实践领域的伦理，强调人类的实践，所以它可以发挥一种生态理论的作用。

本文对大巡真理会生态学的理论问题，以及将这种理论付诸于实践的相生生态理论展开了探讨，但并未涉及到大巡真理会内部所开展的生态运动。有批判认为韩国新宗教虽然有丰富的生态学理论，可实际上的生态运动成绩却不尽如意<sup>81</sup>。即便是有些宗教怀有一些环境友好的思想，但生态宗教学者并不认为这些宗教“一定”要去做一些与环境有关的、有意义的实践，因为实践的问题与理论又不一样了。<sup>82</sup>但是大巡真理会却在一定程度上展开了保护自然的运动等实践活动，对这些实践活动的归纳整理是摆在本文面前的另一个课题。

---

<sup>79</sup> Tucker·Grim, *op. cit.*, p. 2614.

<sup>80</sup> 崔宗德, 《批判的生命哲学》(首尔, 图书出版当代, 2016), p. 179.

<sup>81</sup> 崔俊植, 同上, p. 101.

<sup>82</sup> Tucker·Grim, *op. cit.*, p. 2604.

# 대순진리회의 상생생태론: 이론의 문제

차선근

대순종교문화연구소 · 부소장

1. 생태계 위기와 생태학
2. 종교적 생태학, 그리고 대순진리회의 생태론 연구 현황
3. 대순진리회의 자연관
4. 인존과 인간중심주의
5. 대순진리회 상생생태론의 두 축
6. 심층생태론을 넘어 상생생태론으로

## 1. 생태계 위기와 생태학

지난 30만 년<sup>1</sup> 동안 현생 인류가 지구에서 살아오면서 76억<sup>2</sup>이 넘는 개체 수를 가졌던 적은 없었다. 지구가 인간으로 넘쳐난다고 생각할지 모르지만, 지구는 150억 인간을 수용할 수 있을 정도로 크다. 아직 절반을 더 채워도 되는 셈이다. 그러나 인류의 개체 수는 곧 급격하게 줄어들 위기에 처해있다. 그 이유는 오염된 공기와 물, 오존, 기후 변화, 넘쳐나는 미세 플라스틱과 같은 생태재앙 때문이다. 대량살상무기(WMD<sup>3</sup>)·인공지능·치명적인 변종 바이러스·소행성 충돌·화산 폭발·태양질량방출(CME<sup>4</sup>) 등 인류의 생존을 위협하는 것은 여러 가지다. 그러나 이들과 달리 생태문제는 어쩌다 한 번씩 걱정해야 하는 것이 아니라, 늘 마주하고 있어야 한다는 데에 그 사태의 심각성이 있다. 영화 ‘인터스텔라(Interstellar)’는 기후 변화로 인한 지구 사막화 때문에 더 이상 농사를 지을 수 없게 된 인류가 새로운 삶의 터전을 찾아 우주의 먼 행성으로 이주하는 이야기를 생생하게 보여준다.

그러나 사람들은 생태문제에 둔감한 듯하다. 중국과 한국의 초미세먼지 문제, 아직 해결되지 못한 일본 후쿠시마 원전 방사능 유출 문제뿐만 아니라, 북극 얼음 융해 등 갈수록 심각해지는 지구

<sup>1</sup> 세계적인 과학 전문 주간지 『네이처(Nature)』 546(2017.6.8)에 의하면, 최근 모로코의 고대 유적지에서 현생 인류의 조상인 호모 사피엔스(Homo sapiens) 화석이 새로 발굴되었는데, 그 연대는 대략 281000년~349000년 사이의 것이라고 한다. 이로써 현생 인류의 출현 시기는 20만 년 전에서 30만 년 전으로 더 거슬러 올라가게 되었다. <https://www.nature.com/articles/nature22336> 참조.

<sup>2</sup> 현재의 지구 인구는 ‘국제통계기구’ 사이트에서 확인할 수 있다. <http://www.worldometers.info> 참조.

<sup>3</sup> Weapons of Mass Destruction.

<sup>4</sup> Coronal Mass Ejection.

온난화, 덴마크에서 지난 30년 동안 전체 곤충 개체 수가 75%나 줄고 미국에서 10년 동안 꿀벌 40%가 사라졌다거나, 6번째 대멸종(sixth mass extinction) 속도가 점점 빨라지고 있다거나 하는 놀라운 뉴스에도 이제는 무덤덤한 게 사실이다. 그 이유는 넘쳐나는 현대의 자극적인 정보에 둔감해진 우리가, 지금 누리는 이 생활이 약간의 굴곡은 있을지라도 결국엔 관성의 법칙대로 흘러갈 것이라는 막연한 기대에 젖어있기 때문일 것이다. 영국의 사회학자 앤서니 기든스(Anthony Giddens, 1938-)는 인간의 이런 태도, 즉 생태문제가 지구를 멸망 위기로 몰아넣는 것을 알지만 그래도 지금 당장 이 순간에는 별다른 해가 없다고 생각하려는 경향을 ‘기든스 패러독스(Giddens’s Paradox)’라고 불렀다.

생태문제는 외면한다고 해서 사라지는 게 아니다. 숨을 쉬지 못하면 바로 죽는 것과 같이, 일정 시간이 흐른 뒤가 아니라 지금 당장 생존과 직결되는 폐해를 받아들여야 하는 것이 생태문제다. 생태계를 파괴함으로써 지구 멸망 원인을 제공하는 주범은 화산 폭발이나 소행성 충돌이 아니라 바로 우리 인간이라는 사실!, 바로 이 자각으로부터 생태학(生態學, ecology)<sup>5</sup>은 출발한다.

생태학은 생명철학(philosophy of life) 및 환경주의(environmentalism)와 유사한 범주에 있으면서도 구분되는 지점이 있다. 19세기 말, 딜타이(W. Dilthey, 1833-1911) · 짐멜(G. Simmel), 1858-1918) · 앙리 베르그송(Henri Bergson, 1859-1941) 등이 주도했던 생명철학은 과학과 철학의 물질만능주의 · 합리주의 · 실증주의에 반대하면서 자연의 본성(nature of nature)에 근거한 생명의 존재론적 실체와 고귀함을 드러내고자 시도한다. 생명 자체, 즉 생명의 존재 근거와 조건을 찾는 것이 생명철학이라면, 생태학은 생명이 외부 환경과 주고받는 ‘관계’에 더 주목한다는 데에서 차이가 있다. 또 생태학은 모든 생명의 지속 가능한 미래를 위해 인간이 자연과 공존해야 한다는 ‘문화적 자각’을 강조한다. 바로 이 지점에서 환경주의와 구분된다. ‘환경’은 인간과 자연이 분리되었음을 전제하는 개념이고, ‘생태’는 인간과 자연의 역동적인 상호작용을 나타내는 개념이다. 그러므로 환경주의는 기술의 진보와 개발만으로 생태 위기를 해결할 수 있다고 보고, 생태학은 사회제도 및 인간 가치관의 근본적인 변화가 있지 않으면 생태 위기가 해결될 수 없다고 본다. 생태학의 이런 성격 때문에, 한 때 생태학은 ‘체제 전복적 학문(subversive science)’이라는 별명까지 붙은 적이 있었다.<sup>6</sup>

생태학에는 심층생태론(deep ecology=근본생태론)과 사회생태론(social ecology)이라는 두 개의 주류 담론이 존재한다. 심층생태론은 생태계 위기 극복을 위해 가치관의 획기적인 전환을 요구하면서, 인간의 생태에 대한 관점이 종교적 신념에 의해 크게 영향을 받는다는 사실을 인정하고<sup>7</sup> 종교의

<sup>5</sup> 생태학이라는 용어는 1866년 독일의 동물학자인 에른스트 헤켈(Ernst H. Haeckel, 1834-1919)이 처음 만들었지만, 주목받기 시작한 것은 1960년대부터이다. 로버트 매킨토시, 『생태학의 배경-개념과 이론』, 김지홍 옮김 (서울: 아르케, 1999), p.15.

<sup>6</sup> Tucker, Mart E. · Grim, John A., “Ecology And Religion: An Overview” in chief ed. Lindsay Jones, Encyclopedia of Religion 4 (Detroit: Macmillan Reference USA, 2005), p.2605, p.2607; Grassie, William, “Ecology And Religion: Science, Religion, and Ecology” in chief ed. Lindsay Jones, Encyclopedia of Religion 4 (Detroit: Macmillan Reference USA, 2005), p.2661.

<sup>7</sup> Tucker · Grim, *op. cit.*, p.2613.

역할을 강조한다. 사회생태론은 사회체계가 생태 위기를 만들었다고 보고 마르크스와 엥겔의 사회변혁 방식을 적용함으로써 생태문제를 해결하자는 것으로서 종교의 역할에 대해서는 부정적이다.<sup>8</sup> 이 글의 관심은 종교와 친화적인 심층생태론에 있다.

심층생태론의 핵심은 생태 위기의 근본 원인을 인간중심주의(anthropocentrism)로 진단하고, 그것을 생물중심주의(bio-centrism)로 대치하자는 데 있다. 즉, 인간이 자연보다 우위에 있다는 인식 때문에 생태문제가 발생했으니 인간과 자연을 완전히 동등한 하나의 생물 단위로 보는 것으로 인식을 바꾸어야 한다는 것이 심층생태론의 주장이다. 인간은 대지(大地)의 일부일 뿐이며 윤리 범주에 자연도 포함해야 한다는 대지 윤리(land ethic)가 그 한 사례이다.<sup>9</sup>

심층생태론은 만물의 내재적 가치를 중시하면서 인간과 자연의 상호관련성, 더 나아가 인간과 자연의 일체를 주장한다. 그리고 인간과 자연이 구성요소들의 총합을 넘어선다는 전체론(holism)을 견지한다. 그러나 인간을 자연의 암세포에 불과하다고 보기도 하고, 동식물을 위해서는 인간을 희생해야 한다거나, 심지어 지구에 적정한 인류는 10억~20억이기 때문에 인구를 줄이기 위해 에이즈를 퍼뜨리자는 주장까지 한다. 심층생태론의 생물중심주의는 인간을 자연과 동일한 위상을 갖는 것으로 설정하고 사회적 가치나 인간적 가치를 배격하기 때문에 과도한 인간 혐오주의적 발언을 서슴지 않는다는 것이다.

이 입장은 사실로부터의 가치가 존재로부터의 당위를 이끌어 낼 수 없다는 자연주의적 오류(naturalistic fallacy), 환경보호라는 명분 아래 인권침해를 합리화하는 도구로 악용될 수 있는 환경파시즘(environmental fascism)이라는 비판을 받는다. 물론 심층생태론자들은 이 비판이 검증되지 않았거나 무모하다는 반론을 제기한다.<sup>10</sup>

어쨌거나 심층생태론이 현재의 생태학을 이끌어가는 주류이기는 하지만, 인간과 자연의 관계 설정에 있어서 만큼은 보완의 필요성이 분명해 보인다. 심층생태론처럼 인간과 자연이 완전히 동등하다고 본다면, 인간의 고유한 가치는 무시되기 쉽다. 이는 바람직한 상황이 아니다. 동양 종교전통이 주장해 온 것은 인간의 자연에 대한 우월도 아니고, 인간과 자연이 같다는 것도 아니고, 인간과 자연이 조화를 이루어야 한다는 것이었다. 자연과 인간이 조화를 이루어야 한다는 것과 자연과 인간이 같다는 것은 같은 명제가 아니다. 이런 점에서 동양의 종교전통은 심층생태론을 보완할 수 있다고 말할 수 있다.

---

<sup>8</sup> 유기쁨, 「생태주의와 종교연구-흐름과 전망」, 『종교문화연구』 9 (2007), p.56.

<sup>9</sup> 같은 글, p.55; 김원중, 「대지윤리의 안과 밖: 인간중심주의에서 생태중심주의로의 전환」, 『현대영어영문학』 54-1 (2010), pp.1-2, pp.12-15 참조.

<sup>10</sup> 송명규, 「사회생태학과 심층생태학의 생태파시즘 논쟁과 그 교훈」, 『한국지역개발학회지』 18-2 (2010), pp.147-151; 안건훈, 「레오폴드의 대지윤리와 환경교육」, 『환경철학』 5 (2006), pp.95-97; 김광수, 「불교의 가치관을 통해 본 심층생태론 비판」, 『한국불교학』 66 (2013), pp.395-400 참조.

## 2. 종교적 생태학, 그리고 대순진리회의 생태론 연구 현황

한국에서는 1970년대에 생태운동이 시민운동의 중요한 영역으로 자리 잡았다.<sup>11</sup> 생태학의 확산과 거의 같은 시기이니만큼, 한국의 생태문제 관심은 서구권 국가에 비해 뒤떨어진 편은 아니었다. 한국종교학계도 동양 종교전통의 생태학 이론 문제에 주의를 기울여왔다.<sup>12</sup> 대체로 한국 종교학자들은 동양적 종교유산에 자연과 조화를 이룬다거나, 유기적 세계관을 갖는다거나, 자연을 살아있는 존재로 본다거나 하는 다양한 생태학적 가치가 내재해 있으며, 특히 한국의 풍류도, 세시풍속과 민속 문화에는 현재의 생태 위기를 극복할 수 있는 대안적 사상체계가 깃들어있다고 주장한다.<sup>13</sup>

하지만 동양의 종교전통에서 친 생태적인 요소를 추출하는 것만으로는 생태학의 당위적 목표를 내세우는 정도에 지나지 못한다. 그것이 어떤 방식으로 어떻게 생태문제에 구체적으로 적용될 수 있는지를 고민하지 않으면 안 된다.<sup>14</sup> 동양의 생태론자들은 원자론적이고 기계론적인 세계관·환원주의·개체주의·공리주의 등의 서구 정신문명이 생태계 파괴의 주범인 것으로 보고, 동양의 정신문명이 보다 생태친화적이라고 강조하지만, 서구의 정신문명이 유입되기 이전의 동양에도 생태 파괴나 환경오염이 만만치 않았다는 뼈아픈 지적을 경청해야만 한다.<sup>15</sup>

이 글은 동양 종교전통에서 생태적 요소를 추출하는 데 그치지 않고, 그것을 하나의 실천적 담론(discourse)<sup>16</sup> 형태로 재조직하여 생태학에 주입함으로써 이러한 문제를 해결하고자 할 것이다. 종교사상에 드러나는 생태적 요소를 지적하는 것을 넘어 그것을 담론화함(making discourse)으로써 종교적 생태학을 구성한다는 말이다. 이를 위해서는 종교전통의 자연을 바라보는 관점이나 자연에

---

<sup>11</sup> 한국 종교계의 생태운동 시작은 농민의 권익을 대변하기 위해 1970년대에 창설된 가톨릭 농민회였다고 한다. 이들은 우리 쌀·우리 밀 살리기 등의 운동을 전개했다. 유기쁨, 『종교계 생태 NGO의 사회참여』, 강돈구 외, 『현대 한국의 종교와 정치』(성남: 한국학중앙연구원, 2010), p.128.

<sup>12</sup> 대표적인 것이 한국종교학회가 1997년에 발간한 『환경과 종교』(서울: 민음사)이다. 이 책에는 총 일곱 편의 글, 「자연, 인간, 종교」(길희성), 「기독교의 자연관」(이정배), 「유교의 만물관-그 법칙과 생명」(곽신환), 「생태학과 불교의 공생 윤리」(김용정), 「노·장의 자연관」(송향룡), 「한국 민족 종교의 관점에서 본 생명과 환경」(최준식), 「개혁과 생명 운동」(김지하)이 실려있다.

<sup>13</sup> 김종서, 「과학과 종교, 그리고 환경-현대 환경 논의의 종교학적 의미」, 정진홍 외, 『종교와 과학』(서울: 아가넷, 2001), pp.226-229; 이재현, 「한국 신종교의 생태담론과 생태사상: 동학, 원불교, 금강대도를 중심으로」, 『신종교연구』 15(2006), p.153 참조.

<sup>14</sup> 유기쁨, 「생태주의와 종교연구-흐름과 전망」, p.62; 한성구·지준호, 「동양 전통사상의 현대적 전환을 위한 비판적 고찰-유학의 생태사상을 중심으로」, 『한국철학논집』 36(2013), pp.243-250.

<sup>15</sup> 한성구·지준호, 같은 글, pp.241-243 참조.

<sup>16</sup> 후기 구조주의와 연결되어 새롭게 태어난 담론 개념은 실제 세계에 영향을 미치고 효과를 만들어내는 발화(發話)이면서, 특정한 맥락과 규칙을 갖고, 실천을 추동하는 것이다. 사라 밀즈(Sara Mills), 『담론』, 김부용 옮김 (교양: 인간사랑, 2001), pp.19-20, p.35.

대한 인간의 위상 내지 역할에 대해 의미 있는 자료를 만들어내고, 그것을 실천적인 영역에서 재편성해야 한다.<sup>17</sup>

이러한 문제의식 속에서 이 글은 대순진리회의 종교사상에서 생태적인 요소를 추출하고, 그것이 심층생태론의 한계를 넘어서는 데 어떤 기여를 할 수 있는지 살펴보고자 한다. 동양 종교전통들 가운데 대순진리회를 선택한 이유는 첫째, 점진적인 개혁을 주장하는 오래된 종교들과는 달리 근대 이후 등장한 종교들은 혁신적인 개혁을 주장하는 경향이 있기 때문에<sup>18</sup> 급진적인 가치관의 변화를 강조하는 생태학과 잘 어울린다는 점, 둘째, 대순진리회는 근대 이후 출현한 종교들 가운데 단일 교단으로서의 활동 규모나 자연보호 및 사회복지사업 등에서 가장 역동적인 모습을 보이는 종교단체들 가운데 하나라는 점 때문이다.

선행 연구로 주목할 만한 것은 최준식, 윤재근, 김학택, 류성민의 성과이다. 최준식(1995)은 천지 만물이 자연계 안에서만 서로 연결이 되어있는 게 아니라 신명계와도 물샐틈없이 유기적으로 연결되어있다고 보는 것이 증산의 자연관 내지 세계관이라고 분석했다.<sup>19</sup>

윤재근(2001)은 대순진리회가 자연을 살아있는 생명체로 본다는 점, 인간을 조상 선령신 및 신명계와 교류하는 상생의 존재태로 상정한다는 점을 지적하면서, 해원상생이 자연과 인간의 관계를 회복하는 사상으로 기능할 수 있다고 주장하였다. 특히 해원상생 윤리는 인간계에만 국한되는 것이 아니라 우주의 모든 존재 나아가 신명계도 포함하기 때문에, 대순진리회는 개체론적 인간중심주의가 아닌 전체론적 생태중심주의에 입각한 생태적 패러다임을 갖고 있다고 말한다.<sup>20</sup>

김학택(2001)은 대순진리회가 세계의 모든 존재가 일체(一體)이며 하나로 연결되어있다는 유기체적 자연관을 갖는다고 말하면서, 자연은 신과 연결되어있고, 인간도 외부세계와 연결되어있으며, 천지인 삼계는 상호 유기적인 관계로 서로가 서로에게 영향을 주고받는 관계라고 진단한다. 따라서 어느 한 곳이 막히면 다른 곳도 막히므로 다른 존재의 원한을 풀어주고 상생하는 것이 행위의 지침으로 제시된다고 주장한다.<sup>21</sup>

류성민(2014)은 대순진리회가 개벽 이전인 선천에서 개벽 이후인 후천으로 가기 위한 전제조건이자 새로운 윤리 규범들을 제시하는 근거는 ‘해원’이라고 말한다. 그러면서 대순진리회가 인간을 중

---

<sup>17</sup> 종교학과 생태학의 접점 혹은 종교적 생태학에는 세 가지 연구 흐름이 있다. 첫째는 여러 종교전통에서 친 생태적인 요소를 발굴하여 생태학 이론을 풍부하게 하는 것, 둘째는 생태학에서 종교적 성격을 추출하는 것, 셋째는 종교를 생태학적으로 연구하는 것이다. 이 가운데 중심이 되는 것은 첫째이다. 그것은 종교가 자연의 성격, 인간성, 그리고 특히 자연과 인간의 관계를 어떻게 그리고 있는가에 주목함으로써 생태학의 이론을 강화하는 것이다. 이 글은 여기에서 더 나아가 실천을 전제로 한 담론 형태를 만들어내는 것까지를 주제로 삼는다. 유기쁨, 「생태주의와 종교연구-흐름과 전망」, pp.57-58 참조.

<sup>18</sup> 강돈구, 「신종교 연구의 길」, 『한국종교』 23 (1998), p.142.

<sup>19</sup> 최준식, 「한국 민족 종교의 관점에서 본 생명과 환경-수운·해월·증산·소태산·정산의 자연관을 중심으로」, 『종교연구』 11 (1995), pp.92-93.

<sup>20</sup> 윤재근, 「대순사상과 생태적 환경보존의 문제」, 『종교연구』 23 (2001), p.73, p.76, pp.80-83.

<sup>21</sup> 김학택, 「무자기와 자아실현」, 『대순사상논총』 13 (2001), pp.257-259.

심으로 자연을 이해하지만 인간과 자연의 관계를 ‘상생’으로 보고, 그러한 관계가 형성될 수 있는 자연에 대한 태도를 윤리적으로 중시한다고 본다. 특히 후천에는 인간이 중심이 되지만 그것은 자연을 인간 마음대로 다루거나 개발하는 것이 아니라 있는 그대로의 자연을 보호하는 입장이라고 진단하고 있다.<sup>22</sup>

이상과 같이 선행 연구자들은 대순진리회의 생태론으로 유기적 세계관과 해원상생의 윤리에 주목하고 있다. 하지만 대순진리회 생태론의 구성은 여전히 미완이다. 필자가 보기에는 선행 연구들이 다루었던 주제들을 포함하는 더 많은 논의들이 필요하고, 그들은 하나의 구조와 체계 속에서 일관성 있게 엮어져야 한다. 또한 대순진리회의 생태론이 전체론적이라는 주장에 대한 검증도 요청된다. 이를 위해 이 글은 대순진리회의 자연관을 체계적으로 구성·정리함으로써 생태론의 기초를 구축하고 서구 생태학의 주요 쟁점 가운데 하나인 인간중심주의와 관련하여 대순진리회의 인존(人尊) 관념은 인간중심주의인지 아닌지 검토하는 작업(3장, 4장), 개혁의 함의 속에서 해원상생 외에도 보은상생을 생태론의 실천 윤리로 지정함으로써 실천 영역의 담론화 작업(5장)을 진행하고자 한다.<sup>23</sup>

글을 시작하기 전에 언급해 두고 싶은 것은 이 글의 주제가 ‘대순진리회의 생태론’이지, ‘증산계 교단 전체의 생태론’은 아니라는 사실이다. 대순진리회는 구한말에 활동했던 강증산(姜甌山, 1871-1909)을 최고신인 구천응원뇌성보화천존상제로 신앙하고, 증산으로부터 계시를 받아 종통을 세운 도주(道主) 조정산(趙鼎山, 1895-1958), 그리고 정산으로부터 유명(遺命)으로 종통을 직접 계승한 도전(都典) 박우당(朴牛堂, 1917-1996)의 가르침을 숭신한다. 따라서 대순진리회의 종교사상[대순사상]은 증산의 사상을 정산과 우당이 독자적으로 해석한 것이다. 증산계 교단들의 교리들이 통일되어 있지 못하고 앞으로도 통일될 가능성이 희박하기 때문에,<sup>24</sup> 대순진리회의 생태론을 기술한 이 글이 증산계 교단 전체의 입장을 반영하는 것으로 오해가 되지는 않았으면 하는 바람이다.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> 류성민, 「‘천지공사’의 종교윤리적 의미에 대한 연구」, 『대순사상논총』 23 (2014), pp.27-28.

<sup>23</sup> 종교전통의 생태적 요소를 담론으로 구축하는 작업을 위해 이 글은 마트 터커(Mart Tucker)와 존 그림(John Grim)의 해석학적 접근법(interpretive approaches)을 활용한다. 그 첫째는 인간과 지구의 관계를 알려주는 가르침을 종교전통에서 찾기 위해 종교의 문헌·법률·윤리·의례 등을 조사하는 검색(retrieval), 둘째는 검색한 자료들이 현대의 생태위기 해결에 적절하게 활용될 수 있는지 검토하는 재평가(reevaluation), 셋째는 종교전통의 가르침에 경도되지 않고 현재의 생태위기에 맞도록 새롭게 창조적인 방법으로 가르침을 적용하는 재구성(reconstruction)이다. 이 글에서는 3장과 4장이 ‘검색’과 ‘재평가’, 5장이 담론 구축을 위한 ‘재구성’에 해당한다. Tucker · Grim, *op. cit.*, p.2604, pp.2609-2610 참조.

<sup>24</sup> 차선근, 「증산계 신종교 일괄기술에 나타난 문제점과 개선 방향」, 『신종교연구』 30 (2014), pp.57-95 참조.

<sup>25</sup> 강돈구에 의하면, 신종교를 연구할 때 신종교 전체의 특징을 간추리는 것보다는 개별 신종교들을 각각 이해하는 관점에서 정리하는 것이 더 유익하다고 한다. 강돈구, 「신종교연구서설」, 『종교학연구』 6 (1987), pp.201-207 참조.



### 3. 대순진리회의 자연관

대순진리회의 생태론 기술에 있어서 가장 먼저 다루어야 할 부분은 그들의 자연관이다. 종교가 자연에 대해 어떤 관점을 갖는지, 그리고 자연과 인간의 관계를 어떻게 설정하는지 밝히는 것은 종교적 생태학 구성의 출발점이자 심층생태론을 보완하기 위한 핵심 주제이기 때문이다.

대순진리회의 자연관은 다음 몇 가지로 정리될 수 있다. 첫째, 최고신 주재 하의 만물동원(萬物同源) 관점이다. 우당은 1956년에 정산의 가르침을 담은 『태극도통감(太極道通鑑)』을 도인들에게 전했다.<sup>26</sup> 이 교리서에는 다음과 같은 내용이 보인다.

“도지위도야자(道之謂道也者)는 정이무극(定而無極)하고 동이태극(動而太極)하야 태극이 생양의(生兩儀)하고 양의생사상(兩儀生四象)하고 사상생팔괘(四象生八卦)하나니 태극지리생생지수(太極之理生生之數)는 무진무량(無盡無量)하야 변통조화공덕(變通造化功德)을 불가사의(不可思議)일새 … 태극(太極)이 생양의자(生兩儀者)는 음양야(陰陽也)니 음양자(陰陽者)는 천양지음(天陽地陰)이며 … 우유오행상생지리(又有五行相生之理)하니 금생수(金生水)하고 ….”<sup>27</sup>

간단히 말해서 ‘무극·태극→양의→사상→팔괘’ 순서로 만물이 분화하고, 이 과정에 음양과 오행의 작용이 있다는 것이다. 이것은 『주역』 「계사 상」의 우주발생론[易有太極 是生兩儀 兩儀生四象 四象生八卦], 그리고 신유학의 우주발생론과 유사하다.<sup>28</sup> 도교 역시 장자 이후로는 만물이 하나의 기(一氣 또는 元氣)로부터 비롯된다고 주장해왔다.<sup>29</sup> 즉, 유교와 도교는 만물의 근원이 같다[萬物同源]는 세계관을 갖고 있다. 대순진리회는 그러한 동아시아의 전통적인 만물동원 우주관을 활용한다. 단, 그 만물에 최고신은 제외된다는 점에서 일정한 차이가 있다. 인격적 존재로서의 최고신을 신앙하는 대순진리회 세계관에서, 최고신은 무극과 태극 그 자체가 아니라 무극과 태극을 관령(管領)·주재(主宰)하는<sup>30</sup> 존재[無極神 혹은 太極之天尊]이다.<sup>31</sup> 무극과 태극 이전에 최고신이 있다는 것이다. 최고신이

<sup>26</sup> 『태극도통감』에는 필사본과 인쇄본 두 종류가 있다. 필사본은 부록으로 역(易)에 대한 짧은 교리 해설 및 주자의 「무이구곡가(武夷九曲歌)」를 첨부시킨 형태이다. 이 교리서 마지막 부분에는 ‘도인 대표 박경호(朴景浩) 근초(謹抄)’라는 문구가 있다. 박경호는 우당의 원명(原名)이다. ‘근초’는 삼가 옮겨 적는다는 뜻이므로, 이 교리서는 우당(박경호)이 자신의 의견을 적은 것이 아니라 도인의 대표로서 정산의 가르침을 받아 적은 것으로 보인다.

<sup>27</sup> 태극도 본부, 『태극도통감』(필사본, 1956), p.5.

<sup>28</sup> 배종호, 「동양 본체론 서설」, 한국동양철학회 편저, 『동양철학의 본체론과 인성론』(서울: 연세대학교출판부, 1996), pp.5-9 참조; 차선근, 「정역사상과 대순사상의 비교 연구-우주론을 중심으로」, 『종교연구』 60 (2010), pp.46-47.

<sup>29</sup> 류인희, 「노·장의 본체론」, 한국동양철학회 편저, 『동양철학의 본체론과 인성론』(서울: 연세대학교출판부, 1996), p.51.

<sup>30</sup> 『태극도통감』, p.5.

<sup>31</sup> 자세한 내용은 차선근, 「대순진리회 상제관 연구 서설 (I)-최고신에 대한 표현들과 그 의미들을 중심으로」,

무극과 태극을 움직여 만물을 창출해낸다면, 분화된 만물의 아버지는 같다. 만물은 서로 형제인 셈이다. 만물에는 최고신을 제외한 일반 신명들도 포함된다. 그렇다면 일반 신명과 인간 역시 같은 부모를 둔 형제라고 해야 한다. 대순진리회가 자연을 바라보는 기초적인 관점이 바로 이것이다.

둘째, 최고신 주재 하의 만물은 서로 연결되어 있다는 유기적(organic) 세계관이다. 생명 유기체는 그 신체 안에 독립된 기능을 가진 기관들을 갖지만, 그것들은 서로 연결되어 하나의 통일체를 이룬다고 하는 게 유기체적 구성이다. 이 생명 영위 방식을 우주 만물의 존재원리 혹은 인간-사회의 구조에 적용한 게 유기적 세계관이다. 만물동원을 주장하는 동아시아 전통은 대체로 유기적 세계관을 갖는 것으로 생각되어 왔고 대순진리회 역시 그러하다. 한 사람의 원한이나 생각이 천지 기운을 막고 천기(天氣)를 어지럽힌다거나, 천지 만물에 신명이 깃들여있다거나, 인간은 선령신과 직접적이고도 긴밀한 관계라고 했던 증산의 발언,<sup>32</sup> 신명과 인간은 서로 의지하는 음양의 관계라고 했던 정산의 가르침<sup>33</sup>이 그 사례들이다. 이와 관련해서는 글의 서두에서 언급했던 선행 연구들에 자세하므로 여기에서는 다루지 않는다.

셋째, 자연법칙 중시 관점이다. 증산은 “천지는 일월이 없으면 빈 껍질이요, 일월은 알아주는 이가 없으면 헛된 그림자다[天地無日月空殼 日月無知人虛影].”, “당요(唐堯)가 일월의 법을 알아내어 백성에게 가르쳤으므로 하늘의 은혜와 땅의 이치가 비로소 인류에게 주어졌나니라.”고 말했다.<sup>34</sup> 일월의 운행 법칙이 드러나야 하늘의 은혜로움도 드러나고 땅의 이치도 드러난다는 것이다. 또 증산은 “나는 생장염장(生長斂藏)의 사의(四義)를 쓰나니 이것이 곧 무위이화(無爲而化)니라.”고 말했다.<sup>35</sup> 동아시아에서는 만물이 봄에 태어나고[生] 여름에 성장하며[長] 가을에 거두어지고[斂] 겨울에 감추어지는 것[藏]이 천하의 기본 법칙인 것으로 이해되었다.<sup>36</sup> 최고신이 ‘생장염장’이라는 운동 법칙을 활용함으로써 자연을 다스린다고 한 표현은, 곧 대순진리회 세계관에서 최고신이 자연의 법칙을 중시하는 입장으로 그려지고 있음을 보여준다. 증산은 생장염장의 네 단계를 더 세분하여 포태양(胞胎養: 生)·생육대(生浴帶: 長)·관왕쇠(冠旺衰: 斂)·병사장(病死葬: 藏)이 천지의 기본 법칙으로 기능한다

『대순사상논총』 21 (2013), pp.128-131.

<sup>32</sup> 대순진리회 교무부, 『전경』 13판 (여주: 대순진리회 출판부, 2010), 교법1-31(p.226), 공사1-33(p.110), 교법3-2(p.245), 교법1-54(p.231), 교법2-14(p.236), 교법2-36(p.241).

<sup>33</sup> “... 神陰人陽 ... 神無人後無托而所依人無神前無導而所依 ... 神人相通然後天道成而地道成.”, 같은 책, 교운2-42(pp.206-207).

<sup>34</sup> 같은 책, 예시21(p.316), 교운1-30(pp.167-168).

<sup>35</sup> 같은 책, 교법3-27(p.255)

<sup>36</sup> 근거는 『육도삼략』이다. “하늘은 4개의 때[四時]를 낳고 땅은 만물을 낳는다. ... 봄의 도는 낳는 것[生]이라 만물이 생성하고, 여름의 도는 성장하는 것[長]이라 만물이 자라나며, 가을의 도는 거두는 것[斂]이라 만물이 가득 차고, 겨울의 도는 감추는 것[藏]이라 만물이 고요하다. 차면 감추고 감추면 다시 일어나서 그 끝나는 바를 알지 못하고 그 비롯되는 바를 알지 못한다. 성인이 이를 본받아서 천하의 기본 법칙으로 삼는다[天生四時 地生萬物 ... 春道生 萬物榮 夏道長 萬物成 秋道斂 萬物盈 冬道藏 萬物靜 盈則藏 藏則復起 莫如所終 莫如所始 聖人配之 以爲天地經紀].”(『六韜三略』 「文韜」).

[天地之用]고 말했다.<sup>37</sup> 이로써 대순진리회는 자연에 내재하는 존재원리 및 운동 법칙을 중시하는 관점을 갖고 있음을 알 수 있다. 더 주목할 사실은, 후술하겠지만 대순진리회의 최고신이 우주 멸망의 근본 원인으로 상극을 지목했다는 것이다. 상극 역시 자연의 기본 법칙이다. 여기에도 최고신은 자연의 법칙을 중요시한다는 관점이 반영되어있다.

넷째, 개벽을 기준으로 자연이 바뀐다고 보는 관점이다. 증산은 개벽 후 후천에는 자연에 편벽된 현상이 없어지고 균일하게 되며, 수화풍(水火風)의 삼재(三災)가 없고, 사람을 해치는 곤충과 동물은 존재하지 않는다고 말했다.<sup>38</sup> 또한 정산이 전한 『옥추통(玉樞統)』에 따르면, 개벽이 될 때 신명과 인간, 동식물 등 만물 군생(群生)은 모두 심판을 받고, 하늘과 땅, 산과 바다, 평야와 언덕, 일월과 별, 음양과 오행도 '다시 편성'된다고 한다.<sup>39</sup> 심판과 멸망에서 살아남은 후천의 만물 군생은 기존의 모습을 유지하고 있는 게 아니라 완전한 상태로 새롭게 변모되어 있다는 것이다. 특히 대순진리회가 개벽 이전의 자연은 상극의 지배를 받고 개벽 이후의 자연은 상생의 지배를 받으며 상극은 존재하지 않는다고 믿는 사실을 주목해야 한다.<sup>40</sup> 개벽 이전과 이후의 자연은 그 본질이 다르다고 받아들인다는 뜻이다.

더 다루어야 할 주제는 자연을 대하는 방식이 무엇인가 하는 것이다. 대순진리회 세계관에서 이 방식은 자연을 변혁하는 태도와 자연에 순응하는 태도로 나뉜다. 자연 변혁은 최고신의 입장이다. 일반 인간의 입장이 아니다. 일반 인간은 자연에 순응할 따름이다. 이것을 구분하지 않는다면, 자연을 변혁하기도 하고 순응하기도 하는 대순진리회의 자연관은 모순적이며 양면가치적(ambivalent)인 것으로 오해될 수 있다.

첫째, 최고신의 자연 변혁 입장을 살펴보자. 전통적으로 근대 이전 동아시아에서는 하늘을 절대적인 것으로 보고 그 운행을 살펴 법칙을 찾아낸 뒤 그에 따라 삶을 영위해야 한다고 인식해왔다. 이른바 천인감응설(天人感應說)이다. 근대 이후 서양은 자연을 대상인 객체로 규정하고 자연의 법칙을 파악하여 그것을 인간 마음대로 조작하고자 했다. 증산이 활동했던 20세기 초엽은 그러한 서양의 사상 조류가 한국에 상륙하던 시점이었다. 당시 한국사회의 지식인들은 서구의 물질문명을 전적으로 수용할 것을 주장하면서도, 자연 개발과 지배로 대표되는 그들의 정신문명에 대해서는 부분적 수용[變法論] 혹은 전면 수용[文明開化論]을 주장하고 있었다. 그러니까 서구의 문명은 물질적인 것이든 정신적인 것이든 대체로 긍정적인 것으로 받아들여지고 있었다.<sup>41</sup>

<sup>37</sup> 『전경』, 제생43(p.310).

<sup>38</sup> 같은 책, 예시81(pp.336-337), 공사3-8(p.132).

<sup>39</sup> “天門地戶 玉樞大判 上帝出座 萬神擧令 … 風雨大作 日月晦冥 霹靂聲震 山水崩潰 … 無山退海 移野崩陸 … 神急人忙 不分晝夜 北斗樞 西斗樞 南斗樞 東斗樞 中斗樞 轉環 東岳柱 西岳柱 南岳柱 北岳柱 中岳柱 改立 東海門 西海門 南海門 北海門 開關 金元氣 水元氣 木元氣 火元氣 土元氣 改定 … 天地人 大判決 大事定位 陰陽五行 順平定位 萬物群生 各各定位 ….” 같은 책, 교운2-42(p.209).

<sup>40</sup> 대순진리회 교무부, 『대순진리회요람』(여주: 대순진리회 교무부, 2003), p.8.

<sup>41</sup> 차선근, 「강증산의 대외인식」, 『동ASIA종교문화연구』 2 (2010), pp.142-144.

하지만 증산은 “서양의 모든 문물은 천국의 모형을 본뜬 것이다. 그 문명은 물질에 치우쳐서 도리어 인류의 교만을 조장하고 마침내 천리(天理)를 흔들고 자연을 정복하려는 데서 모든 죄악을 끊임없이 저질러 신도(神道: 신명계 혹은 자연의 법칙)의 권위를 떨어뜨렸으므로 천도와 인사의 상도가 어겨지고 삼계가 혼란하여 도의 근원이 끊어지게 되니 ….”라고 경고했다.<sup>42</sup> 그러면서 인간 만물이 모두 상극 법칙에 지배된 탓에 원(冤)이 가득 차 세상이 참혹하게 되었다고 진단하고, 원을 풀고 상극을 없애며 상생의 원리로 세상이 흘러가도록 도수(度數), 즉 법칙을 뜯어고친다고 주장했다. 증산은 그것을 실현하기 위해서 1901년부터 1909년까지 특정한 종교 활동을 하였다. 그것이 바로 천지공사였다.<sup>43</sup> 우주의 구조적 모순을 지적하고 천지공사로써 그것을 뜯어고치고자 했던 증산은 전통적인 동아시아의 자연 순응적인 천인감응설, 또는 당시 문명화 담론이었던 자연 지배 혹은 자연 개발과는 다른 입장을 가지고 있었던 것이다.

천지공사는 증산이 자연을 변혁함을 의미한다. 앞 절에서 언급했듯이 대순진리회 세계관에서 증산은 우주의 근원인 무극·태극을 주재하는 최고신으로 그려지므로, 대순진리회에서 증산의 이런 입장은 당연하게 받아들여진다. 자연을 변혁시키는 작업, 즉 천지공사는 증산이 설계하였고 그 계승자들인 정산과 우당에 의해 펼쳐진다는 것이 대순진리회의 신앙이다. 증산·정산·우당을 제외한 일반 인간은 변혁된 자연을 만나는 데 그치는 것이지, 자연을 변혁해야 하는 임무를 가지는 것은 아니다. 즉 자연 변혁 입장은 최고신 그리고 종통 계승자들에게만 해당한다.

둘째, 일반 인간은 자연에 순응하고 공명해야 한다는 측면을 살펴보자. 원래부터 인간은 자연법칙과 공명해 왔다는 것이 대순진리회의 주장이다. 인간은 자연의 법칙에 따라야 한다는 것이 대순진리회의 기본 전제라는 말이다. 증산이 자신을 따르던 종도들에게 “너희들이 이후로는 추워도 춥다 하지 말고 더워도 덥다 하지 말고 비나 눈이 내려도 불평하지 말라. 천지에서 쓸 데가 있어서 하는 일이니 항상 말썽을 부리면 역천(逆天)이 되나니라.”고 가르쳤던 것이 그 한 사례이다.<sup>44</sup> 앞서 기술했듯이, 천리(天理)를 거스르며 자연을 정복하려고 하는 인간의 교만은 많은 죄악을 낳았다는 게 증

<sup>42</sup> 『전경』, 교운1-9(p.155).

<sup>43</sup> 같은 책, 공사1-3(p.98), 교법3-1(p.245), 교법3-4(p.245), 권지1-21(p.271).

<sup>44</sup> 같은 책, 권지2-36(p.288); 또 다른 사례로, 정산이 해와 달의 운행 주기가 일치하는 19년 장법(章法=메톤주기에 맞추어 인류의 문명이 펼쳐졌다고 주장했던 게 있다. 같은 책, 교운2-26(pp.198-199); 대순진리회의 수도가 자연의 법칙에 맞추어 시행되고 있다는 우당의 가르침 역시 자연의 법칙에 인간이 공명함을 의미한다. “5일을 1후(候)라 하고, 후가 셋이 모인 3후를 1절후(節候)라 하니, 360일이 72후이고, 72후가 24절후이다. 24절후가 1년이니 72후가 1년이다. 이것이 우리 도의 법이다. 공부도 이것을 가지고 한다. 공부 시 봉심들 때 12명씩 3줄을 선다. 12명 서는 것은 12월을 뜻하고, 12는 우리 도를 상징한다. 12명 3줄이면 36명이 되고 36은 360일이다. 이것은 자연의 도에 맞춘 것이다. 72명을 세우는 것도 72후를 맞추는 것이니 숫자를 맞추는 것도 도의 법인 것이다. 지금 여주에서 공부방에 3명씩 7군데서 21명을 수련시키고 있다. 21은 3·7이다. 21로 한 것은 기도주 법에 맞춘 것이다. 숫자 맞추는 것이 공부시키는 것이다. 무엇을 해도 도법의 숫자를 잘 맞춰서 해야 한다. 이것이 도의 기본법이다. 그게 공부고 도다.” (음력 기사[1989]년 3월 7일 우당 훈시, 대순진리회 내부 자료).

산의 문제의식이었다. 그러므로 자연을 변혁하는 주체는 최고신이고, 일반 인간은 그 법칙에 따라 순응하는 삶을 살아야 한다고 본다.

#### 4. 인존과 인간중심주의

앞 절에서 언급했던 대순진리회의 자연관 전체를 아우르는 핵심 키워드는 ‘법칙성’이라 할 수 있다. 대순진리회가 자연의 법칙을 중시한다고 했던 직접적인 설명 외에도, 만물동원이나 유기적 세계관이 특정한 원리에 따라 해명되는 것이며, 최고신이 자연을 변혁한다거나 인간이 자연 특히 새롭게 변화된 자연에 순응한다고 했던 것이 모두 법칙과 관계하기 때문이다.

자연법칙을 깨닫고 익히며 그에 공명할 수 있는 존재는 동식물들도 가능할 수 있겠으나, 그래도 역시 인간이 가장 대표적이라고 할 수 있다. 그렇다면 인간과 동식물이 형제이며 유기적으로 연결되어 있다고 주장함에도 불구하고, 법칙성을 강조하는 대순진리회의 자연관은 인간을 다른 동식물보다 더 중시하는 것이라고 말해야 한다.

특히 대순진리회의 인존이념을 지적하지 않을 수 없다. 증산은 “천존(天尊)과 지존(地尊)보다 인존(人尊)이 크니 이제는 인존시대라.”고 말했다.<sup>45</sup> 신명이 하늘 영역에 봉해지면 하늘도 신명의 권위를 갖게 되는 것이 천존, 신명이 땅의 영역에 봉해지면 땅도 신명의 권위를 갖게 되는 것이 지존, 신명이 인간에게 봉해지면 인간도 신명의 권위를 갖게 되는 것이 인존이다.<sup>46</sup> 인존은 인간이 존엄하다<sup>47</sup>는 뜻이지만 존(尊)의 근거는 신이기 때문에 인간이 신보다 더 우월한 존재임을 의미하는 건 아니다. 신과 인간의 결합[神人相合] 결과물이 인존이다. 따라서 신과 인간의 위상이 동등하게 한 자리에서 맞추어진다는 것이 인존의 정확한 의미이다.<sup>48</sup>

신명이 동식물에 봉해진다면 동식물이 신명의 권위를 갖게 되어 그들이 존귀해질 것이다. 하지만 이제 신명이 봉해지는 곳은 인간이다. 그러므로 존귀해지는 것이 인간이다. 이러한 인존이념에 따르면 지구 위에 존재하는 250만 종의 다른 그 어떤 동식물보다 인간이 더 존엄하다. 따라서 인존은 인간중심주의에 입각한 사상이다.

하지만 인존이념은 심층생태론이 경멸하는 서구의 인간중심주의, 즉 인간의 편의를 위해서라면 그 어떤 대상이라도 마음대로 개발·이용해도 된다는 사고방식과는 다르다. 인존은 종(種)을 ‘차별’

<sup>45</sup> 『전경』, 교법2-56(p.244).

<sup>46</sup> 차선근, 「대순진리회 성지의 특성과 의미」, 『동AISA종교문화연구』 창간호 (2009), pp.207-208.

<sup>47</sup> 인간은 존엄하지만 수도하는 인간은 그보다 더 존엄하다는 게 대순진리회의 주장이다. 인간이 수도를 하면 그 지방을 지키는 신명들이 와서 호위를 한다. 이때 지방 신명들은 수도 중인 인간이 해를 입지 않도록 지키는 데 열중해야 하기 때문에, 최고신이 그들을 불러도 가지 못한다고 한다. 『전경』, 교운1-63(p.181) 참조.

<sup>48</sup> 차선근, 「근대 한국의 신선 관념 변용-대순진리회의 지상신선사상을 중심으로」, 『종교연구』 62 (2011), pp.156-158 참조.

하지 말고 '구별'하자는 동양적인 전통에서부터 출발한다. 주지하듯이, 프린스턴 대학의 피터 싱어(Peter Singer, 1946-)는 동식물과 인간이 같은 인격체로서 동등하다고 주장하면서 종(種)을 차별하는 것[종차별주의, speciesism]을 반대했다. 그는 생명체가 '자기의 의지가 있고 그것을 실행에 옮길 수 있을 때만' 가치를 갖는다고 본다. 그 어떤 생물 종이라고 하더라도 '의지와 실행 가능성'만 만족시킨다면, 그 모든 생물체는 같은 인격체로서 동등하게 대우해야만 한다는 게 그의 주장이다. 싱어에 따르면, 살진 돼지와 보통 인간은 의지를 지니고 있으며 그것을 실행에 옮길 수 있으므로 완전히 동등한 인격체이다. 그러나 갓 태어난 아기는 의지와 실행력이 없으므로 인격체가 아니다. 따라서 살진 돼지 한 마리를 살리기 위해 필요하다면 갓난아기를 죽일 수 있다는 게 그의 입장이다.<sup>49</sup> 인존은 싱어의 종차별주의에 찬성하지 않는다. 즉 인존은 인간이 다른 동식물에 비해서 그 위상이 다르기 때문에, 적어도 그것은 인정되어야 한다는 것을 기본 전제로 한다.<sup>50</sup> 그것을 토대로 하여 인존과 서구의 인간중심주의 차이점은 본질적 측면과 기능적 측면, 두 방향에서 잘 조망될 수 있다.

첫째, 본질적 측면부터 살펴보자. 동아시아 전통의 인간중심주의 개념은 서양의 그것과 다르다는 사실부터 지적해야겠다. 동아시아 전통은 자연과 인간의 합일과 만물 일체를 강조하는 유기적 세계관을 갖고 있기 때문에, 자연을 지배하고 착취하는 존재로 인간을 그리지 않는다. 물론 유교가 낮은 언덕보다 태산이 더 위대하고 토끼보다 기린이 더 우수하다는 식으로, 인간적 가치로써 자연을 재단하려는 경향을 보인다는 지적도 있다.<sup>51</sup> 하지만 동아시아 전통의 인간중심주의는 인간이 중추가 되면서도 동식물과 어울림[만물일체]을 강조하는 것이다. 즉 생물 종을 차별하지 말고 구별하자는 입장으므로, 서구식 인간중심주의와는 그 본질이 다르다.

대순진리회의 인간중심주의 역시 기본적으로는 서구식 인간중심주의와는 구분되는 동아시아 전통의 입장이다. 물론 동아시아 전통의 입장 그대로는 아니다. 대순진리회가 도(道)와 내가 합일한다[道即我 我即道]는 종교적 목표를 갖고 있기는 하다. 그러나 그것은 자연이나 만물(최고신은 제외)과의 일체감을 체험하는 신비주의적 전통이라기보다는, 올바른 언행과 처신·처사로써 법을 잘 준수하

<sup>49</sup> 그의 주장은 많은 논란을 불러일으켰고, 결국 독일어권 국가들로부터 입국 금지 처분까지 받았다. 문제는 의지를 가질 수 있는 인격체가 전체 생물의 5%라는 데 있다. 따라서 싱어의 종 차별주의는 5%에 불과한 고등 생명체만 가지고 생태계를 구성하려는 것이므로 진정한 생태이론이 될 수 없으며, 싱어 역시 나머지 95% 생명체를 무시하는 또 다른 종 차별주의라는 비판을 받는다. 배국원, 『현대종교철학의 프리즘』(대전: 대장간, 2013), pp.175-191 참조.

<sup>50</sup> 이탈리아 신경생리학자 자코모 리졸라티(Giacomo Rizzolatti, 1937-)의 뇌 연구 결과는 이 전제에 대한 하나의 실증적인 증거로 제시될 수 있다. 리졸라티에 따르면, 동물의 뇌 안에는 공감·모방·창조를 가능하게 하는 거울 뉴런(mirror neuron)이 존재한다. 대개 동물들의 뇌 안에는 거울 뉴런이 한 곳에서만 작동하는데, 오직 인간만이 뇌 안 여러 곳에서 거울 뉴런이 상호 연동하며 작동한다. 이것이 바로 인간이 지구상에서 가장 지적인 존재가 될 수 있었던 이유라고 한다. 리졸라티의 연구는 인간이 다른 동식물과는 구별되는 고등 존재임을 일깨워주는 하나의 사례를 제공한다. 자코모 리졸라티(Rizzolatti, Giacomo)·코라도 시니갈리아(Corrado Sinigaglia), 『공감하는 뇌 : 거울 뉴런과 철학(So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio)』, 이성동·윤송아 번역 (울산: UUP, 2016), pp.100-103, pp.113-118, pp.135-158.

<sup>51</sup> 광신환, 「유교의 만물관-그 법칙과 생명」, 길희성 외, 『환경과 종교』(서울: 민음사, 1997), pp.80-81, p.91.

고 유리알처럼 마음을 맑게 닦아 무자기(無自欺)를 이룩하여 진리를 체득하라는 의미가 더 강하다.<sup>52</sup> 다시 말해서 자연법칙인 진리와 내가 하나로 합일하고 공명하라는 뜻이다. 대순진리회는 인간이 다른 생명 종들과는 구분되며 못 생명의 중추가 된다는 동아시아 전통을 이어받고는 있으나, 자연 그 자체와의 합일 또는 만물 일체라는 지점에서는 다른 면모를 보인다.

인존이념은 미래를 위해 지향해야 할 가치를 말하는 것이지 지금 현재의 전제와 결과를 일컫는 것은 아니라는 점 역시 지적되어야 한다. 증산이 예언한 인존시대는 개벽 이후에 열리는 미래세계를 말한다. 개벽이 도래하고 후천이 열리면, 그때는 신명이 인간에게 봉해진 인존시대이다. 증산이 “천지에 신명이 가득 차 있으니 비록 풀잎 하나라도 신이 떠나면 마를 것이며 흙 바른 벽이라도 신이 옮겨가면 무너지나니라.”<sup>53</sup>고 말한 데서 알 수 있듯이, 원래부터 만물에는 신명이 다 거주하고 있다. 따라서 신명이 봉해진다[봉신(封神)]는 의미는 신명이 단순히 거주하도록 만드는 것만을 의미하지 않는다. 봉신의 의미는 우당의 다음 훈사에서 유추할 수 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.”<sup>54</sup>

이에 따르면, 천존·지존·인존을 가능하게 하는 봉신은 신명이 특별한 장소[天地人]를 거주처로 삼아 주어진 사명에 따라 공적인 일을 수행한다는 뜻이다. 그러므로 인간에게 봉신이 되면, 인간은 신명의 권위를 갖고 신명에게 주어진 사명과 권한을 그대로 행사하게 된다. 이것이 곧 인존이며, 이것이 펼쳐지는 때는 지금이 아니라 개벽 이후 후천이 열리면서부터이다. 유교는 인간이 동식물보다 우수하며 이들을 보살피고 양육해야 하는 우주적 사명을 띤다고 보지만,<sup>55</sup> 대순진리회는 그런 인간의 역할이 후천 지상신선에게 주어진 것이며 지금의 인간은 아니라고 말한다. 후천시대의 인간이라야 신명의 권한을 행사할 수 있다. 즉, 자연의 특정 부분을 맡아서 지배하고 운용할 수 있다. 인존시대

<sup>52</sup> 이에 대한 근거 자료는 대략 다음과 같다. “... 우리 대순진리회는 ... 삼강오륜을 근본으로 평화로운 가정을 이루고 국법을 준수하여 사회 도덕을 준행하고 무자기를 근본으로 하여 인간 본래의 청정한 본질로 환원토록 수심연성(修心煉性)하고 세기연질(洗氣煉質)하여 ... 도즉아(道即我) 아즉도(我即道)의 경지를 정각(正覺)하고 ...” 『대순진리회요람』, p.9; “도(道)가 음양이며 음양이 이치이며, 이치가 곧 경위며 경위가 법이라는 진리를 깨달아야 한다.”, “우주 대원(宇宙大元)의 진리가 도이며 도는 사람만이 깨달아 닦을 수 있으므로 도인으로서 본분에 알맞는 참된 말과 참된 행위를 준행하여야 한다.”, “임원들은 ... 대화로써 신앙심을 높여 진리 도통의 진경에 이르도록 계도하는 것이다.” 대순진리회 교무부, 『대순지침』 2판 (여주: 대순진리회 출판부, 2012).p.18, p.45; “어두워진 마음을 원래의 그 상태로 유리알과 같이 맑게 닦는 것이 수도이다. 완전히 닦는다면 거기에 도통이 있다.” (음력 신미[1991]년 9월 20일 우당 훈시)

<sup>53</sup> 『전경』, 교법3-2(p.245).

<sup>54</sup> 음력 기사[1989]년 3월 7일 우당 훈시.

<sup>55</sup> 김세정, 「유가생태철학의 특성과 미래」, 『환경철학』 20 (2015), pp.65-77.

의 인간은 신명과 인간이 합일한 상태이며, 불로불사(不老不死)의 지상신선(地上神仙)이다.<sup>56</sup> 현재는 인존시대가 아니고, 인간도 인존시대의 지상신선이 아니다. 자연의 한 부분에 대한 권한을 행사하는 것은 미래의 일이고, 지금은 어디까지나 최고신이 변혁한 자연법칙에 순응하고 공명하는 삶을 살아야 한다. 인존은 실현해야 할 중요한 가치이고 지금은 그것을 목표로 나아가는 과정이다. 이 과정에서 인간은 각자에게 맞는 바에 따라 신명의 호위를 받기는 하지만,<sup>57</sup> 그렇다고 해서 자연을 이용하고 지배하는 위치에 올라있는 것은 아니다. 그러하다면 인존의 인간중심주의는 미래지향적 가치를 담은 것이지, 서구의 인간중심주의처럼 지금 당장 인간에게 적용되는 개념은 아니다.

둘째, 다음으로 기능적 측면을 살펴보자. 서구의 인간중심주의는 다른 생명 종들을 차별하고 착취한다. 이에 비해 인존 인간중심주의는 상생이념을 축으로 삼는다. 즉 인간이 주체가 되어 인간들끼리만이 아니라, 동물과 식물 심지어 신명까지 포함한 모든 대상들과 상생해야 한다는 것이다. 그러므로 그 기능적인 측면에서 주종의 관계와 억압을 강조하는 서구식 인간중심주의와는 다를 수밖에 없다. 기존 대순사상 연구자들은 여기에서 해원상생 이념만을 강조해왔는데, 필자는 보은상생의 이념이 반드시 포함되어야 한다고 본다. 다음 장에서 이를 좀 더 자세히 살펴보도록 하자.

## 5. 대순진리회 상생생태론의 두 축

대순진리회 세계관에 따르면, 개벽 이전 선천에는 자연과 인간 사이에 갈등이 있었지만, 개벽 이후 후천에는 자연과 인간 사이에 그 어떠한 갈등도 존재할 수 없다. 현재 빛어지고 있는 생태계 문제도 상극이 지배하는 선천의 현실이며, 궁극적으로는 개벽으로 이 문제가 해소된다는 것이다. 그러나 인간은 개벽과 후천이 도래하기 전까지 그저 기다리고만 있어서는 안 되고, 일정한 종교적인 실천을 해야만 한다. 그것은 바로 상생의 실천, 구체적으로는 해원상생과 보은상생의 실천이다.

대순진리회는 최고신 증산이 천지공사로써 상극이 지배하던 선천의 법칙을 바꾸었고, 그 결과 미래의 어느 시점(개벽)부터는 우주가 오직 상생의 길만을 걸어가도록 만들어졌다고 주장한다. 그러한 때가 오기 전까지 만물은 각자 자기의 의지에 따라 해원을 도모한다고 한다. 즉, 지금이 바로 해원시대라는 것이다.<sup>58</sup> 일반 신명들과 인간들도 해원을 한다. 신명·인간은 자신의 의지에 따라 복수나 분풀이 또는 자신의 욕심만 채우는 등의 부정적인 방법을 사용할 수도 있고, 종교적으로 승화된 긍정적인 방법, 즉 악을 선으로 갚아주며, 천한 사람을 우대해주고, 덕을 닦으며 사람을 올바르게 대

<sup>56</sup> “후천에는 사람마다 불로불사하여 장생을 얻으며 ….” 『전경』, 예시80(p.336).

<sup>57</sup> “사람마다 그 닦은 바와 기국에 따라 그 사람의 임무를 감당할 신명의 호위를 받느니라.” 같은 책, 교법2-17(p.237)

<sup>58</sup> 같은 책, 공사1-32(pp.109-110), 교운1-20(p.163), 교운1-32(pp.168-169), 교법1-9(p.222), 교법1-67(p.233), 교법2-14(p.236), 교법2-20(p.237), 교법2-55(p.244), 교법3-15(pp.249-250).



우하고, 남을 잘 되게 하는 것으로써 자신의 해원을 도모할 수도 있다. 그 모두는 자신의 의지에 달려있다. 당연히 부정적인 해원은 좋지 못한 결과를 낳을 것이고, 긍정적인 해원은 좋은 결과를 낳을 것[吉花開吉實 凶花開凶實<sup>59</sup>]이라는 게 대순진리회의 설명이다. 이것이 바로 해원상생·보은상생을 실천하는 것이라고 한다.<sup>60</sup>

이 글은 이것이 곧 대순진리회의 생태론을 구성하는 두 개의 축이 된다고 본다. 그리고 그것은 그 자체로 실천을 전제로 하는 담론을 구성한다.

## 5-1. 해원상생 생태 담론

대순진리회의 생태론이 자연과 인간, 신명과 인간 사이의 해원상생 실천에 있음은 선행 연구자들이 모두 지적하고 있다. 앞에서 언급했듯이, 증산은 “서양의 ... 문명은 물질에 치우쳐서 도리어 인류의 교만을 조장하고 마침내 천리(天理)를 흔들고 자연을 정복하려는 데서 모든 죄악을 끊임없이 저질러 ...”라고 말했다. 이에 따르면, 대순진리회는 생태 위기의 근본 원인을 자연을 정복하려는 인간의 잘못된 가치관과 산업화를 주도했던 근대 기술 문명으로 본다. 교만한 인간이 자연을 정복하려는 태도는 상극적인 것이다. 상극은 원(冤)을 만든다는 게 대순진리회의 주장이다.<sup>61</sup> 따라서 산업화 이후 공존과 어울림의 대상에서 정복의 대상으로 전락한 자연은 인간에게 원을 가지게 되었다.

대순진리회 세계관에서 식물에 대한 언급은 없어 알 수 없지만, 적어도 동물은 지각이 있고, 인간과 같이 원을 가지며 해원을 시도하는 존재로 상정된다.<sup>62</sup> 실제로 주변의 상황을 돌아보면, 동물은 인간에게 원을 가질 수밖에 없다. 지난 2010년 겨울에 한국에서 발생한 구제역 사건을 예로 들면, 딱 석 달 만에 소, 돼지 등 350만 마리 이상의 가축이 살처분 되었다! 당시 한국 종교계는 정부의 구제역 방지 대책이 생명을 경시하는 것이라는 항의 집회를 열었고, 생물학자들도 살처분이 바이러스에 저항하는 내성을 갖지 못하게 하는 부작용을 초래한다고 비판했다.<sup>63</sup> 그럼에도 불구하고 정부의 구제역 대책은 지금도 여전히 살처분에 머물러 있을 뿐이다. 조류 인플루엔자 대응책 역시 그러하다. 세계의 많은 실험실에서 수많은 동물이 죽어가고 있는 사실 역시 외면되어서는 안 된다.<sup>64</sup> 지

<sup>59</sup> 같은 책, 행록5-38(p.94).

<sup>60</sup> 차선근, 「중국 초기 민간도교와 대순진리회의 종교윤리 비교연구-승부(承負)와 척(慼)을 중심으로」, 『종교연구』 75-4 (2015), p.132.

<sup>61</sup> “선천에서는 인간 사물이 모두 상극에 지배되어 세상이 원한이 쌓이고 맺혀 삼계를 채웠으니 ...” 『전경』, 공사1-3(p.98).

<sup>62</sup> 동물이 지각이 있다는 사실은 다음의 사례에서 알 수 있다. “(증산께서) 어느 날 낙양의 들 근방을 지나실 때 황소 두 마리가 싸우는 것을 보시고 가까이 다가가서 뿔을 두 손으로 하나씩 잡고 소귀에 무슨 말씀을 이르시니 소들이 흠어져 가는도다.”; 또 동물도 원을 가지며 해원을 시도하는 존재라는 사실은 증산이 동물들의 원을 풀어주겠다고 장담했던 사건에서 확인할 수 있다. 같은 책, 행록4-34(p.71), 행록2-15(pp.21-22) 참조.

<sup>63</sup> 장석만, 「종교와 동물, 그 연결점의 자리」, 『종교문화비평』 21 (2012), pp.15-17.

<sup>64</sup> 여기에는 꼭 필요한 숫자만 갖고 실험해야 한다는 ‘Reduction(감소)’, 동물이 받는 고통을 최대한 줄여주어

구온난화로 서식 환경을 빼앗겨 뼈만 앙상하게 남아 죽어가고 있는 북극곰의 사례도 있다. 더 많은 예를 제시하지 않더라도 동물이 인간에게 원을 가질 수밖에 없는 상황임은 분명하다.

대순진리회 세계관에서 인간과 신명이 가진 원이 풀리지 못하고 방치될 경우 세상은 혼란스럽게 된다고 설명된다.<sup>65</sup> 동물의 원은 인간 혹은 신명의 경우와 같이 세상에 재앙을 미칠 수 있는가? 대순진리회 세계관에서는 그렇다고 말해야 할 것 같다. 그 이유는 첫째, 증산이 뱀도 인망(人望)을 얻어야 용이 된다는 민간신앙을 인정했다는 점 때문이다.<sup>66</sup> 이 민간신앙은 뱀이 수도를 하면 이무기가 되고 그 이무기가 용이 되기 위해서는 인간의 도움을 받아야 하는데, 도움은커녕 오히려 방해받았을 경우에는 인간에게 해코지를 한다는 것이다. ‘용 못된 이무기 심술만 남았다’는 속담은 바로 그것을 말한다. 이렇게 보면 증산은 동물의 원도 혼란을 일으킨다는 점을 긍정했던 것으로 이해된다. 둘째, 선천에서는 인간 사물이 모두 상극에 지배되어 세상에 원한이 쌓이고 결국 세상이 참혹하게 되었다<sup>67</sup>는 증산의 발언도 그 사실을 시사한다. ‘사물(事物)’의 범주에 물질세계의 구체적이고 개별적인 존재가 포함된다면 당연히 동물도 포함될 것이고, 따라서 세상을 참혹하게 만든 원에는 동물의 원도 포함되어 있다고 말할 수 있다. 셋째, 증산은 동물들의 해원을 인정했다.<sup>68</sup> 이 역시 동물의 원이 세상에 막대한 지장을 초래할 수 있음을 긍정한 것으로 이해된다.

정리하면, 대순진리회 세계관에서는 동물도 원을 갖는다. 그리고 그 원은 인간에게 해를 가져다 줄 수 있다. 쌓여있는 원을 그대로 두면 안 된다. 풀어야 한다. 우주가 해원의 길로 가고 있고 그것이 자연법칙이므로, 인간 역시 거기에 순응하고 공명해야 하는 까닭이다. 크게 보면, 가해자는 인간이고 피해자는 동물이다. 그러므로 인간이 먼저 나서서 동물이 가진 원을 풀어야 한다. 어떻게 풀어야 하는가? 상생을 목표로 삼고 상생하는 방법을 실천하는 것이다. 더불어서 더 이상 동물이 원한을 갖지 않도록 주의해야 한다. 이것을 식물과 만물에까지 확대한 것이 곧 대순진리회의 해원상생 생태담론이다.

## 5-2. 보은상생 생태 담론

“... 강증산 성사(聖師)께옵서는 ... 지상천국을 건설하고 ... 신명과 ... 세계창생을 널리 건지시려고 ... 대공사(大公事)를 행하시니 ... 해원을 위주로 하여 천지공사를 보은으로 종결하시니 해원 보은 양원

---

야 한다는 ‘Refinement(개선)’, 대체할 수 있는 방법을 최대한 찾아보아야 한다는 ‘Replacement(대치)’의 3R이 권장되고는 있으나, 실제로는 잘 지켜지고 있는지 알 수 없다.

<sup>65</sup> 증산은 단지 한 사람이 원을 품더라도 세상에 큰 혼란이 초래된다고 말했고, 또한 동학농민운동 당시 죽임을 당한 수많은 희생자들의 원한이 창천하였으며 그 신명들의 원을 풀어주지 않으면 혼란이 생긴다고 말했다. 『전경』, 공사3-29(p.144), 교법1-31(p.226), 공사2-19(p.122).

<sup>66</sup> 같은 책, 교법1-26(p.226).

<sup>67</sup> 같은 책, 공사1-3(p.98).

<sup>68</sup> 같은 책, 행록2-15(pp.21-22).

리(兩原理)인 도리로 만고에 쌓였던 모든 원울(冤鬱)이 풀리고 세계가 상극이 없는 도화낙원(道化樂園)으로 이루어지리니 ….”<sup>69</sup>

위 인용문은 『대순진리회요람』의 한 구절이다. 이에 따르면, 천지공사는 해원을 위주로 하여 보은으로 종결된다고 한다. 『전경』에 등장하는 대부분의 천지공사는 해원을 주 내용으로 한다. 예를 들어, 증산은 진시황, 전봉준, 최제우, 최익현, 진묵, 이마두(마테오 리치) 등의 원을 풀어주는 목적의 천지공사들을 시행했다.<sup>70</sup> 원을 품고 있던 신명들이 누군가에 의해 원을 풀게 되었다면 필시 그에 대한 보답을 반드시 할 것임을 쉽게 추측할 수 있다. 증산은 베풀어주는 자가 보답을 기대하면 안 되지만,<sup>71</sup> 그 베풀을 받은 자는 몰랐다면 모르되 알았다면 반드시 그 은혜를 갚아야 한다고 강조했다.<sup>72</sup> 대순진리회 세계관에서는 은혜를 저버리는 것이 심각한 죄에 해당한다. 증산은 ‘배은망덕(背恩忘德) 만사신(萬死神)’<sup>73</sup>이라고 하였고, 받은 은혜를 갚아야 한다는 것은 대순진리회가 가르치는 중요한 윤리 ‘규범’<sup>74</sup> 가운데 하나이다. 따라서 해원 뒤에는 보은이 뒤따르는 것이 순리이다. 해원을 위주로 하는 천지공사가 보은으로 종결된다거나, 만고의 모든 원한을 풀고 상극이 없는 지상천국을 만들어 나가는 두 원리가 해원과 보은이라고 한 까닭이 여기에 있다.<sup>75</sup>

천지공사는 원한을 풀고 상생의 길을 펼쳐나가는 것을 목적으로 한다. 이것이 해원상생이다. 해원에는 반드시 보은이 따라온다. 그렇다면 해원상생에도 보은상생이 뒤따른다. 결국 대순진리회 세계관에서 상생의 실천은 곧 해원상생과 보은상생의 실천을 의미하는 셈이다.<sup>76</sup>

<sup>69</sup> 『대순진리회요람』, p.8.

<sup>70</sup> 『전경』, 공사3-17(p.137), 공사3-2(pp.129-130), 공사2-22(pp.123-124), 권지2-37(p.288), 예시66(p.332) 참조.

<sup>71</sup> 같은 책, 교법3-11(p.247).

<sup>72</sup> “선천에서는 하늘만 높이고 땅은 높이지 아니하였으되 이것은 지덕(地德)이 큰 것을 모름이라. 이 뒤로는 하늘과 땅을 일체로 받들어야 하느니라.”, 같은 책, 교법1-62(p.232).

<sup>73</sup> 같은 책, 공사3-9(p.132).

<sup>74</sup> 대순진리회에는 실천 수행을 담은 각 5개씩의 훈회와 수칙이 있다. 그 가운데 훈회 네 번째가 ‘은혜를 저버리지 말라’이다. 『대순진리회요람』, p.20; 특히 훈회가 구속력이 있는 ‘규범’이라는 사실은 차선근, 「척(感)의 어원을 찾아서」, 『대순회보』 199 (여주: 대순진리회 본부도장, 2017), p.45 참조.

<sup>75</sup> 천지공사가 해원을 위주로 하여 보은으로 종결된다는 『대순진리회요람』의 내용은 여러 각도에서 해설할 수 있다. 이를테면 증산이 최고신으로서 천지공사를 시행하였지만, 그것의 실제 ‘펼침’은 증산으로부터 계시를 받아 종통을 세운 조정산에 의해 이루어졌다고 한다. 천지공사를 설계한 증산은 ‘해원신’이고, 천지공사를 실제로 펼치는 정산은 ‘보은신’이라는 게 대순진리회의 입장이다. 대순진리회의 중요한 의례 물품 가운데 하나인 녹명지(錄命紙)에 그 사실이 적혀 있다. 물론 이때의 ‘보은신’은 옥황상제를 의미하고, 증산이 중국에서 우리나라로 건너온다고 했던 보은신(『전경』, 공사3-18, p.138)과는 다르다. 그렇다면 해원신(증산)이 해원을 위주로 설계한 천지공사가 보은신(정산)의 보은에 의해 종결된다는 해석도 가능해진다. 자세한 내용은 차선근, 「숫자 3, 그리고 연원과 종통」, 『대순회보』 189 (여주: 대순진리회 본부도장, 2016), pp.55-56 참조.

<sup>76</sup> 우당 역시 ‘모든 도인은 해원상생과 보은상생의 윤리를 실천하라’고 독려했다. 대순진리회 교무부, 『대순회보』 3 (서울: 대순진리회 출판부, 1985), p.3 참조.

이런 맥락이라면, 대순진리회 생태론에 해원상생을 축으로 세웠으므로, 보은상생 역시 축으로 세워야 자연스럽다. 『대순진리회요람』은 ‘생(生)과 수명(壽命)과 복록(福祿)은 천지의 은혜이니 성(誠)·경(敬)·신(信)으로써 천지 보은의 대의(大義)를 세워 인도(人道)를 다하라’고 말한다.<sup>77</sup> 『포덕교화기본원리 기이(其二)』는 생·수명·복록의 은혜 입음에 대해 최고신인 증산에게 보은하라고 해설하고 있다.<sup>78</sup> 그러나 『대순진리회요람』은 ‘천지의 은혜이니 천지에 보은하는 큰 뜻을 세워라’고 하였으므로 넓게 보면 보은의 대상에는 천지도 들어가야 한다. 최고신은 천지를 운용하는 분이지 천지 자체가 아닌 까닭이다. 인간이 자연으로부터 받는 은혜에 대해 자연에 보은한다는 내용도 여기에 해당할 수 있다. 다시 말하자면, 생과 수명과 복록은 최고신·천지(자연)로부터 받은 은혜이니 최고신과 천지(자연)에 보은하라는 것이다.

자연은 인간에게 삶의 터전을 제공한다. 그것은 자연이 주는 은혜이다. 대순진리회 세계관에서 받은 은혜는 반드시 갚아야 한다. 그렇다면 보은을 강조하는 대순진리회는 인간 생활의 유지를 위해 자연을 보존하고 자연과 공생하자는 입장보다 더 적극적인 자세를 가졌다고 해야 한다. 자연과의 공존은 자연과 인간의 대등한 관계에서 도출되는 개념으로 이해되는 게 아니라, 자연이 인간에게 준 은혜에 인간이 적극 보답하는 차원으로 이해되기 때문이다. 바로 이것이 대순진리회의 보은상생 생태 담론이다.

## 6. 심층생태론을 넘어 상생생태론으로

이 글은 생태론의 이론 문제에 대한 천착이 여전히 필요하고, 종교 세계관으로부터 친 생태적인 요소를 추출하여 생태론의 내용을 더 보강하며 실천 영역의 담론화 작업까지 해야 한다는 문제의식 속에서 대순진리회의 생태론을 기술해 본 것이다. 요약하자면, 대순진리회의 자연관은 최고신의 주재하에 놓인 만물의 근본이 같으며 만물은 유기적인 관계에 있다는 것, 자연 그 자체보다는 자연의 법칙을 중요시한다는 것이었다. 특히 개혁을 전후로 하여 자연의 본질이 바뀐다고 보는 것은 대순진리회만의 특징적인 자연관이었다. 또 대순진리회는 최고신이 자연을 변혁한다는 것, 인간은 그 변혁된 자연에 순응·공명하는 삶을 산다고 보며, 해원상생·보은상생의 이념을 실천하는 방향으로 만물과의 관계를 이끌어가도록 독려하고 있다. 그것은 각각 해원상생 생태 담론과 보은상생 생태 담론으로 정리될 수 있다.

<sup>77</sup> 『대순진리회요람』, p.20.

<sup>78</sup> “생(生)과 수명(壽命)과 복록(福祿)은 천지의 대은(大恩)이니 성(誠)·경(敬)·신(信)으로서 하느님의 은혜에 보답하고”, 대순진리회 교무부, 『포덕교화기본원리 기이(其二)』(여주: 대순진리회 교무부, 2003), p.10.

종교 생태학자들은 생태학의 이론적 문제를 완성하기 위해서는 특정한 하나의 종교에 의존하지 않고 다양한 종교전통들의 세계관을 활용해야 한다고 주장한다.<sup>79</sup> 대순진리회의 생태론 역시 생태학의 이론 구축에 도움이 될 수 있다. 첫째, 대순진리회가 자연법칙을 중요시하고 거기에 순응하고 공명하는 삶을 살도록 독려한다는 것은, 생태학이 전제로 삼는 전체론을 보완할 수 있다. 대체로 전체론은 부분의 합으로는 전체를 설명할 수 없다거나 혹은 개체가 서로 연결되어 있다고 보는 입장이다. 대순진리회는 전체 혹은 개체와 같은 존재 외에도, 전체와 개체 모두를 지배하는 관계의 법칙에 집중한다는 점에서는 전체론적인 입장과 동일하다. 즉, 자연이 무의미한 카오스적 세계가 아니라 코스모스적 세계임을 인정하고 그 코스모스에 인간도 속해야 함을 말하는 것이다. 그러나 그 코스모스가 상극에서 상생으로 전환되어야 함을 강조한다는 데에서 차이가 있다. 이런 관점은 자연이 개체들의 합 혹은 그 이상이라거나, 또는 자연을 하나의 생명체[가이아]로 보는 존재론적 시각에서 한 걸음 더 나아간 것이다. 따라서 대순진리회 생태론은 자연의 위상 재고나 자연 및 인간의 공존을 가능하게 만드는 실천을 추동할 수 있다는 점에서 존재론에 치우친 기존의 생태학을 보완할 수 있다고 본다.

둘째, 인간과 다른 생명 종들의 구별과 유기적 어울림을 강조하는 대순진리회의 인간중심주의는 심층생태론의 이론 보완에 일정한 역할을 할 수 있다. 심층생태론은 자연을 착취하는 인간중심주의를 배격한 나머지, 인간에게 자연의 다른 개체들과 같은 위상을 부여했다. 그것이 전체론적 생명중심주의다. 사회생태론은 심층생태론의 이 입장이 인간의 고귀함과 가치를 무시한다는 비판을 가한다. 또한 전체론적 사고는 서양과 동양, 과학과 인간, 현대와 전통, 물질과 정신의 구조를 상호 격리된 대척점으로 분화시키는 단순 이분법의 위험을 가진다는 비판도 받고 있다.<sup>80</sup> 대순진리회의 생태론은 이와는 다른 새로운 인간중심주의를 제시한다는 점에서, 심층생태론과 사회생태론의 갈등을 해소시켜 줄 수 있는 고리가 될 수 있을 것으로 본다

셋째, 이보다 더 중요한 기여는 해원상생과 보은상생의 실천에 있다. 자연과 더불어 하는 해원상생이란 자연이 품은 원을 해소한다는 것과 자연이 더 이상 원을 품지 않도록 만든다는 것이다. 또 자연과 더불어 하는 보은상생은 인간이 자연으로부터 받은 은혜에 보답해야 마땅하다는 것이다. 둘 모두 자연에 대한 요구가 아니라 인간이 실천해야 할 실천적 영역의 윤리를 말한다는 점에서 하나의 생태 담론으로 기능할 수 있다.

이 글은 대순진리회 생태론의 이론적 문제, 그리고 그것이 실천으로 연결될 수 있는 상생의 생태 담론까지는 살폈지만, 실제 대순진리회 내부에서 어떤 생태운동이 벌어지고 있는지는 보여주지 않았다. 한국 신종교의 경우 생태학적 담론이 풍부함에도 실제 생태운동 실적은 저조하다는 비판도 있고,<sup>81</sup> 생태 종교학자들은 환경친화적인 사상을 가진 종교라고 하더라도 ‘반드시’ 환경적으로 의미

<sup>79</sup> Tucker · Grim, *op. cit.*, p.2614.

<sup>80</sup> 최종덕, 『비판적 생명철학』(서울: 도서출판 당대, 2016), p.179.

<sup>81</sup> 최준식, 앞의 글, p.101.

있는 실천을 하리라고 생각하지 않는다. 실천의 문제는 이론과 또 다르다는 것이다.<sup>82</sup> 그러나 대순진리회에는 자연보호운동을 비롯한 생태적 실천이 어느 정도 이루어지고 있다. 이것을 정리하는 것은 이 글 앞에 놓여 있는 숙제이다.

---

<sup>82</sup> Tucker · Grim, *op. cit.*, p.2604.

# 大巡真理会の相生生態論：理論の問題

車瑄根

大巡宗教文化研究所・副所長

1. 生態系の危機と生態学
2. 宗教的生態学、そして大巡真理会の生態論研究の現状
3. 大巡真理会の自然観
4. 人尊と人間中心主義
5. 大巡真理会の相生生態論の2つの軸

## 1. 生態系の危機と生態学

過去30万年<sup>1</sup>の間、人類が地球上に存在する中で76億人<sup>2</sup>を超えたことはなかった。地球が人間によって溢れかえっていると考えるかもしれないが、地球は人類を150億人を収容できる程大きい。つまりまだ収容人数の半分を満たしていない。しかし、人類の個体数は、すでに急激に減少し、危機に瀕している。その理由は、汚染された空気と水、オゾン層、気候変動、大量の微小なプラスチック粒子のような生態による災害にあるとされている。大量破壊兵器（WMD<sup>3</sup>）・人工知能・致命的な変種ウイルス・小惑星衝突・火山噴火・コロナ質量放出（CME<sup>4</sup>）など、人類の生存を脅かすものは数多く存在する。しかし、これらの問題とは異なり、生態の問題は、たまに気かければいい問題ではなく、常に直面しているという点にその事態の深刻さがある。映画「インターステラー（Interstellar）」は、気候変動に起因する地球の砂漠化

---

<sup>1</sup> 世界的な科学専門誌『ネイチャー（Nature）』546（2017年6月8日）によれば、最近モロッコの古代遺跡から人類の祖先であるホモサピエンス（Homo sapiens）の化石が新たに発掘されたが、その年代は約281000年~349000年の間とされている。これにより人類の出現時期は、20万年前から30万年前にさらに遡ることになった。

<https://www.nature.com/articles/nature22336> を参照。

<sup>2</sup> 現在の地球の人口は「国際統計機構」のウェブサイトで確認することができる。

<http://www.worldometers.info> を参照。

<sup>3</sup> Weapons of Mass Destruction.

<sup>4</sup> Coronal Mass Ejection.

のため、もはや農作業が出来なくなった人類が、新しい生活の基盤を見つけるために宇宙の遠い惑星に移住する話を生き生きと描いている。

しかし、人々は生態問題に対して鈍感なようだ。中国と韓国のPM2.5の問題、まだ解決されていない福島原発の放射能漏れの問題、また北極の氷融解などますます深刻化している地球温暖化の問題、そしてデンマークの過去30年の間に全体の昆虫の個体数が75%の減少し、米国でここ10年で蜂が40%が消滅した問題など、6回目の絶滅（sixth mass extinction）の速度がどんどん早まっているという驚くべきニュースにも関心を持たれない。その理由は、我々は洪水の様に押し寄せる刺激的な現代の情報に鈍感になり、今享受するこの生活が少しばかりの紆余曲折はあっても、最終的には慣性の法則に従って流れていくという漠然とした期待を持っているからであろう。英国の社会学者アンソニー・ギデنز（Anthony Giddens、1938-）は、人間のこのような態度、つまり生態問題が地球を滅亡の危機に追い込むことを知っていながらも、今この瞬間には、深刻な害はないと考えようとする傾向を「ギデنزパラドックス（Giddens's Paradox）」と呼んでいる。

生態系の問題は、逃げようにも逃げられない。呼吸をしなければ、すぐに死んでしまうように、一定の時間が過ぎ去った後ではなく、今現在の生存と直結する弊害として受け入れなければならないのが生態系の問題である。生態系を破壊することにより、地球滅亡の原因を生み出す主犯は、火山噴火や小惑星の衝突ではなく、正に我々人間であるという事実！、そして正にこの事実への自覚から生態学（エコロジーecology）<sup>5</sup>は出発する。

生態学は、生命哲学（philosophy of life）と環境主義（environmentalism）と類似するカテゴリーにありながら、それらとは区分されている。19世紀末、ディルタイ（W. Dilthey、1833-1911）、ジムメル（G. Simmel、1858-1918）、アンリ・ベルクソン（Henri Bergson、1859-1941）などが主導した生命哲学は科学哲学の物質万能主義・合理主義・実証主義に反対し、自然の本性（nature of nature）に基づいた生命の存在論的実体と尊さを現そうとした試みであった。生命そのもの、すなわち生命の存在根拠と条件を見つけることが生命哲学であるならば、生態学は生命が外部環境と関係を持つ「関係性」に最も注意を払う点が相違点といえる。また、生態学はすべての生命の持続可能な未来のために人間が自然と共存しなければならないという「文化的自覚」を強調している。まさにこの点が、環境主義と区分される。「環境」は、人間と自然が分離されたことを前提とする概念であり、「生態」は、人間と自然のダイナミックな相互作用を示す概念である。したがって、環境主義は技術の進歩と開発だけで生態危機を解決することができると考え、生態学は社会制度と人間の価値観の根本的な変化がない場

---

<sup>5</sup> 生態学という用語は、1866年にドイツの動物学者エルンスト・ヘッケル（Ernst H. Haeckel、1834-1919）によって最初に用いられたが、注目され始めたのは1960年代からである。ロバートマッキントッシュ、『生態学の背景-概念と理論』、キム・ジョン訳（ソウル：アルケ、1999）、p. 15.



合、生態系の危機が解決されることがないと考える。生態学のこのような性質のため、一時、生態学は「体制転覆の学問 (subversive science)」という別称が付いたことがあった<sup>6</sup>。

生態学には深層生態論 (deep ecology =根本生態論) と社会生態論 (social ecology) の2つの主流の言説が存在する。深層生態論は生態系の危機を克服するための価値観の画期的な転換を要求しつつ、人間の生態の観点が宗教的信念によって大きく影響を受けることを認め<sup>7</sup>、宗教の役割を強調する。社会生態論は、社会システムが生態系の危機を作ったと考え、マルクスとエンゲルの社会変革の方法を適用することで環境問題を解決しようとしたため、宗教の役割については否定的である<sup>8</sup>。この論文の関心は宗教と親和的な深層生態論にある。

深層生態論の核心は、生態系の危機の根本的な原因を人間中心主義 (anthropocentrism) と診断し、それを生物中心主義 (bio-centrism) に置き換えようとする所にある。つまり、人間が自然より優位にあるという認識によって生態問題が発生したため、人間と自然を完全に同等な1つの生物単位として見ないという認識を変えなければならないというのが深層生態論の主張だ。人間は自然 (大地) の一部に過ぎず、倫理の範疇に自然も含まなければならないとする大地倫理 (land ethic) がその一例である<sup>9</sup>。

深層生態論は万物の内在的価値を重視しながら、人間と自然の相互関連性、さらに人間と自然の一体を主張する。そして人間と自然は構成要素の総合を超えるという全体論 (holism) を堅持する。しかし深層生態論は、人間を自然の癌細胞に過ぎないと見ており、動植物のためには人間を犠牲にしなければならないという主張や、地球の適正な人類は10億~20億であるため、人口を減らすためにエイズを拡散させるべきという主張まである。深層生態論の生物中心主義は、人間を自然と同じ位相を持つように設定して、社会的価値や人間の価値を排撃するため、過剰な人間への憎悪主義的な発言を躊躇しないだろう。

この立場は、事実からの価値が存在からの当為を導き出すことができないという自然主義的エラー (naturalistic fallacy) や、環境保護という名分の下、人権侵害を合理化するためのツールとして悪用できる環境ファシズム (environmental fascism) という批判を受ける。もちろん深層生態論者は、この批判が検証されていない、あるいは無謀であるという反論を提起している<sup>10</sup>。

---

<sup>6</sup> Tucker, Mart E. ·Grim, John A., “Ecology And Religion: An Overview” in chief ed. Lindsay Jones, Encyclopedia of Religion 4 (Detroit: Macmillan Reference USA, 2005), p.2605, p.2607; Grassie, William, “Ecology And Religion: Science, Religion, and Ecology” in chief ed. Lindsay Jones, Encyclopedia of Religion 4 (Detroit: Macmillan Reference USA, 2005), p.2661.

<sup>7</sup> Tucker·Grim, *op. cit.*, p. 2613.

<sup>8</sup> ユ・キップム, 「生態主義と宗教研究 -流れと展望」, 『宗教文化研究』9 (2007) , p. 56.

<sup>9</sup> 同書, p. 55.; 金ウオンジュン, 「大地の倫理の内と外; 人間中心主義から生態中心主義への転換」, 『現代英語英文学』54-1 (2010) , pp. 1-2. / pp. 12-15. を参照。

<sup>10</sup> 宋明圭, 「社会生態学と深層生態学の生態ファシズム論争とその教訓」, 『韓国地域開発学会誌』18-2 (2010) , pp. 147-151.; 安健勳, 「レオポルドの大地倫理と環境教育」, 『環境哲学』5 (2006) ,

とにかく深層生態論が現在の生態学をリードするメインストリームであるが、人間と自然の関係においては、明白に補完の必要性があると考ええる。深層生態論の様に、また人間と自然が完全に同等であると考えれば、人間の固有の価値は無視される。これは望ましい状況ではない。東洋の宗教伝統が主張してきたのは、人間の自然に対する優越でもなく、人間と自然が同一であるという主張でもなく、人間と自然が調和を成すべきである。自然と人間が調和を成すということと、自然と人間が同一であるということは同じ命題ではない。このような点から東洋の宗教的伝統は、深層生態論を補完することができると思う。

## 2. 宗教生態学、そして大巡真理会の生態論研究の現状

韓国では1970年代に、生態運動が市民運動の重要な領域として定着した<sup>11</sup>。生態学の拡散とはほぼ同時期であったため、韓国の環境問題の関心は、西欧圏の国に比べて遅れてはいなかった。韓国の宗教学界も東洋の宗教伝統の生態学理論に関心を持ってきた<sup>12</sup>。多くの韓国の宗教学者の発言には、東洋の宗教遺産に自然と調和を成す、有機世界観を持つ、自然を生きる存在とみなすといった多様な生態学的価値を内在しており、特に韓国の風流道、歳時風俗と民俗文化に、現在の生態系の危機を克服することができる代案的思想体系が備わっている主張する<sup>13</sup>。

しかし東洋の宗教的伝統から生態的な要素を抽出するだけでは、生態学の当為的目標を掲げたに過ぎない。それはどんな方法で具体的にどのように生態の問題として適用されることが

---

pp. 95-97. ;キム・グァンス, 「仏教の価値観から見た深層生態論批判」, 『韓国仏教学』66 (2013), pp. 395-400. を参照

<sup>11</sup> 韓国宗教界の生態運動の始まり農民の権益を代弁するために、1970年代に創設されたカトリック農民会であったという。これらの運動は我々の米・小麦を消費する運動として展開された。ユ・キップム, 「宗教界生態 NGO の社会参加」, 姜敦求ほか, 『現代韓国の宗教と政治』(城南: 韓国学中央研究院, 2010), p. 128.

<sup>12</sup> 代表的なものとして韓国宗教学会が1997年に出版した『環境と宗教』(ソウル: 民音社)である。この本には、計七編の論文、「自然、人間、宗教」(吉熙星), 「クリスチャンの自然観」(李正培), 「儒教の万物観-その法則と生命」(郭信煥), 「生態学と仏教の共生の倫理」(キム・ヨンジョン), 「老荘の自然観」(ソン・ハンリョン), 「韓国民族宗教の観点から見た生命と環境」(崔俊植), 「開闢と生命運動」(金芝河)が掲載されている。

<sup>13</sup> 金鍾瑞, 「科学と宗教、そして環境-現代の環境の議論の宗教的意味」, 鄭鎮弘ほか, 『宗教と科学』(ソウル: アカネト, 2001), pp. 226-229. ;李在軒, 「韓国新宗教の生態談論と生態思想: 東学、円仏教、金剛大道を中心に」, 『新宗教研究』15 (2006), p. 153. を参照。

できるかを考えなければいけない。<sup>14</sup>東洋の生態論者は原子論的機構的な世界観・還元主義・個体主義・功利主義などの西欧精神文明が生態系の破壊の主犯であるとみなし、東洋の精神文明がより環境に優しいと強調するが、西欧の精神文明が流入される以前の東洋にも生態破壊や環境汚染が少なくなかったという手痛い指摘に耳を傾ける必要がある。<sup>15</sup>

本論文は、東洋の宗教的伝統からエコロジカルな要素を抽出するにとどまらず、それを一つの実践的言説 (discourse) <sup>16</sup>の形で再構成し、生態学に取り入れることにより、これらの問題を解決しようとするものである。宗教思想に表れるエコロジカルな要素を指摘するだけでなく、それを言説化 (making discourse) し、宗教的生態学を構成したい。そのためには宗教的伝統の自然を眺める視点や、自然に対する人間の位相ないし役割について有意義な資料を作成し、それを実践的な領域において再編成しなければならない。<sup>17</sup>

このような問題意識の中で、本論文は、大巡真理会の宗教思想から生態的な要素を抽出し、それが深層生態論の限界を超えるためにどのような寄与ができるかを考察したい。東洋の宗教伝統の中で大巡真理会を選んだ理由は、第一に漸進的な改革を主張する古い宗教とは異なり、近代以降に登場した宗教は、革新的な改革を主張する傾向を持ち、<sup>18</sup>急進的な価値観の変化を強調する生態学にマッチしている点、第二に、大巡真理会は近代以降に出現した宗教の中で、単一教団としての活動の規模や自然保護および社会福祉事業などを最も活発に実践している宗教団体の一つであるという点が挙げられる。

---

<sup>14</sup> ユ・キップム, 「生態主義と宗教の研究-流れと展望」, p. 62.; ハン・ソング・チ・ジュノ, 「東洋の伝統思想の現代的転換のための批判的考察-儒学の生態思想を中心に」, 『韓国哲学論集』 36 (2013), pp. 243-250.

<sup>15</sup> ハン・ソング・チ・ジュノ, 同書, pp. 241-243. を参照。

<sup>16</sup> 後期構造主義と接続されて新たに生まれた言説概念は、現実世界に影響を及ぼし効果を生み出す発話でありながらも、特定のコンテキストとルールを持ち、実践を推進するものである。サラミルズ (Sara Mills), 『談論』, キム・ブヨン訳 (コヤン: 人間愛, 2001), pp. 19-20, p. 35.

<sup>17</sup> 宗教学と生態学の接点あるいは宗教的生態学には3つの研究の流れがある。第一にいくつかの宗教的伝統から生態的な要素に近いものを発掘し、生態学の理論を豊かにするもの、次に生態学で宗教的な性格を抽出するもの、最後に宗教を生態学的に研究するものである。このうち中心となるのは最初のものである。それは宗教が自然の性質や人間性そして特に自然と人間の間をどのように描くのか注目するので、生態学の理論を強化するものである。本論文はここでさらに実践を前提とした言説の形態を作り出すことまでをテーマとする。ユ・キップム, 「生態主義と宗教の研究 - 流れと展望」, pp. 57-58. を参照。

<sup>18</sup> 姜敦求, 「新宗教研究の道」, 『韓国宗教』 23 (1998), p. 142.

先行研究で注目すべきものは、崔俊植、尹在根、金鶴澤、柳聖旻の成果である。崔俊植(1995)は、天地万物が自然界の中でだけ互いに繋がっているのではなく神明界とも綿密に有機的に繋がっていると見ている点が甌山の自然観ないし世界観であると分析した。<sup>19</sup>

尹在根(2001)は、大巡真理会が自然を生きている生命体として捉える点、そして人間を祖先の善霊神と神明界と交流する相生の存在態と想定する点を指摘しつつ、解冤相生が自然と人間の関係を回復する思想として機能することが出来ると主張した。特に解冤相生の倫理は人間界に限定されるものではなく、宇宙のすべての存在、さらに神明界をも含むのであり、大巡真理会は、個体論的人間中心主義ではなく、全体論的な生態中心主義に立脚した生態パラダイムを持っていると語っている。<sup>20</sup>

金鶴澤(2001)は、大巡真理会は、世界のすべての存在が一体であり、一つの接続されている有機的自然観を持つとしている。また自然は神と繋がっており、人間も外の世界と接続され、天地人三界は、相互有機的な関係で、互いに影響を与え、受け取る関係であると考察している。したがって、いずれかの場所が詰まって塞がると他の場所にも障害が生まれ、他の存在の怨恨を解消し、相生することが行為の指針として提示できると主張する。<sup>21</sup>

柳聖旻(2014)は、大巡真理会が開闢以前の先天から開闢以降の後天に行くための前提条件であり、新たな倫理規範を提示する根拠は「解冤」であると説く。それと共に大巡真理会は人間を中心に自然を理解するが、人間と自然の関係を「相生」であると考え、そのような関係が形成されることが自然に対する態度を倫理的に重視していると考えられる。特に後天では、人間が中心となるが、それは自然を人間が身勝手に扱ったり、開発するのではなく、ありのままの自然を保護する立場であると主張する。<sup>22</sup>

以上のように、先行研究者は、大巡真理会の生態論に有機的世界観と解冤相生の倫理に注目している。しかし、大巡真理会生態論の構成はまだ未完成である。筆者が考えるに、先行研究が手がけたテーマを含む、より多くの議論が必要であり、それらはいずれかの構造とシステムの中で一貫して構成される必要がある。また、大巡真理会の生態論が全体論的であるという主張に対する検証も求められる。このため本論文は、大巡真理会の自然観を体系的に構成・整理して生態論の基礎を構築し、西欧生態学の主要な争点の一つである人間中心主義と関連して大巡真理会の人尊観念は人間中心主義なのかどうかを検討する作業(第3章、第4章)、開闢

---

<sup>19</sup> 崔俊植, 「韓国民族宗教の観点から見た生命と環境 一水雲・海月・甌山・少太山・鼎山の自然観を中心に」, 『宗教研究』11(1995), pp. 92-93.

<sup>20</sup> 尹在根, 「大巡思想と生態環境保全の問題」, 『宗教研究』23(2001), p. 73/p. 76. / pp. 80-83.

<sup>21</sup> 金鶴澤, 「無自欺と自己実現」, 『大巡思想論叢』13(2001), pp. 257-259.

<sup>22</sup> 柳聖旻, 「「天地工事」の宗教倫理的意味に関する研究」, 『大巡思想論叢』23(2014), pp. 27-28.

の含意の中で解冤相生の他にも、報恩相生を生態論の実践倫理に指定することで、実践領域の言説化作業（5章）を進めたいと考える。<sup>23</sup>

本論に入る前に述べたいことは、本論文の主題が「大巡真理会の生態論」であって、「甌山系教団全体の生態論」はないという点である。大巡真理会は旧韓末に活動した姜甌山（1871-1909）を最高神である九天應元雷聲寶化天尊上帝として信仰し、甌山からの啓示を受けて法統を立てた道主趙鼎山（1895-1958）、そして鼎山の遺命により法統を直接継承した都典朴牛堂（1917-1996）の教えを守る。したがって大巡真理会の宗教思想（大巡思想）は、甌山の思想を鼎山と牛堂が独自に解釈したものである。甌山系教団の教義が統一されておらず、今後も統一される可能性が低いため、<sup>24</sup>大巡真理会の生態論を記述した本論文は甌山系教団全体の立場を反映するものという誤解がないことを望む。<sup>25</sup>

### 3. 大巡真理会の自然観

大巡真理会の生態論の記述において、最初に扱わなければならないのは、その自然観である。宗教が自然に対してどのような視点を持つのか、自然と人間の間をどのように設定するかという問題は、宗教的な生態学の構成の出発点であり、深層生態論を補完するための重要な主題であるからである。

---

<sup>23</sup> 宗教的伝統の生態要素を言説として構築する作業のために、本論文では、マート・タッカー（Mart Tucker）とジョン・グリム（John Grim）の解釈学的アプローチ（interpretive approaches）を援用する。第一に、人間と地球の関係を示す教えを宗教的伝統から見つけるために、宗教文献・法律・倫理・礼儀などを調査する検索（retrieval）、第二に検索した資料が、現代の生態危機の解決に適切に活用できるか検討する再評価（reevaluation）、第三に、宗教的伝統の教えに傾倒せず、現在の生態系の危機に適応するように、新しい創造的な方法で教えを適用する再構成（reconstruction）である。本論文では、第3章と4章「検索」と「再評価」、5章が言説構築のための「再構成」に該当する。

Tucker・Grim, *op. cit.*, p. 2604/pp. 2609-2610. を参照。

<sup>24</sup> 車瑄根, 「甌山系新宗教の一括技術に表れる問題点と改善の方向」, 『新宗教研究』30 (2014), pp. 57-95. を参照。

<sup>25</sup> 姜教求によると新宗教を研究する際に新宗教全体の特徴を概観するのではなく、個々の新宗教をそれぞれ理解する観点から整理した方が有益であるとする。姜教求, 「新宗教研究序説」『宗教研究』6 (1987), pp. 201-207. を参照。

大巡真理会の自然観は、次の様に整理することができる。まず、最高神主宰の下に万物同源の観点である。牛堂は1956年に鼎山の教えを盛り込んだ太極道通鑑を道人（信者）に伝えた。

<sup>26</sup>この教理書は、次のような内容が見られる。

道之謂道也者は、定而无極で動而太極なので、太極が生兩儀で、兩儀生四象であり四象生八卦であるので、太極之理生生之數は無盡無量なので變通造化功德を不可思議である...太極が生兩儀者は陰陽也なので、陰陽者は天陽地陰であり...又有五行相生之理なので金生水で<sup>27</sup>

簡単に言えば「無極・太極→兩儀→四象→八卦」の順序で全てのものが分化し、この過程で陰陽と五行の作用があることを語っている。これは『周易』の「繫辭上」の宇宙発生論「易有太極 是生兩儀 兩儀生四象 四象生八卦」、そして新儒学の宇宙発生論と類似している。

<sup>28</sup>道教も莊子以降は、万物が一つの氣（一気または元氣）から始まると主張してきた。<sup>29</sup>つまり儒教と道教は万物の根源が同じ（萬物同源）という世界観を持っている。大巡真理会は、そのような東アジアの伝統的な万物同源の宇宙観を活用する。ただし、その全ての物から最高神は除外されるという点が違うといえる。人格的存在としての最高神を信仰する大巡真理会の世界観において、最高神は無極と太極そのものではなく、無極と太極の管領・主宰する<sup>30</sup>存在（無極神あるいは太極之天尊）である<sup>31</sup>。無極と太極の以前に最高神が存在する。最高神が無極と太極を動かし、万物を生み出せば、分化された万物の親は同じである。万物はお互いの兄弟となる。万物には最高神を除いた一般神明も含まれる。そうなれば一般神明と人間も、同じ親を持つ兄弟としなければならない。大巡真理会が自然を眺める基本的な観点がまさにここにある。

---

<sup>26</sup> 『太極道通鑑』は筆写本と印刷版の2種類がある。筆写本は付録として易の短い教義の解説と朱子の「武夷九曲歌」が添付させている。この教理書の最後には「道人代表 朴景浩 謹抄」という文句がある。朴景浩は牛堂の原名である。「謹抄」は遠慮しながら移し書くという意味であるため、この教理書は牛堂（朴景浩）が自分の意見を書いたのではなく道人の代表として鼎山の教えを受けて書いたと思われる。

<sup>27</sup> 太極道本部、『太極道通鑑』（写本，1956），p. 5.

<sup>28</sup> 裴宗鎬，「東洋本体論序説」，韓国東洋哲学学会編著，『東洋哲学の本体論と人性論』（ソウル：延世大学出版，1996），pp. 5-9. 参照。車瑄根，「正易思想と大巡思想の比較研究-宇宙論を中心に」，『宗教研究』60（2010），pp. 46-47.

<sup>29</sup> 柳仁熙，「老荘の本体論」，韓国東洋哲学学会編著，『東洋哲学の本体論と人性論』（ソウル：延世大学出版，1996），p. 51.

<sup>30</sup> 『太極道通鑑図』，p. 5.

<sup>31</sup> 詳細については車瑄根，「大巡真理会 上帝観研究序説（I） - 最高神の表現とその意味を中心に」，『大巡思想論叢』21（2013），pp. 128-131.

第二に、最高神の主宰の下の万物は互いに繋がっている有機的（organic）世界観である。生命有機体は、その身体の中に独立した機能を持つ器官を有するが、それらは互いに繋がり合い一つの統一体をなすのが有機的構成である。この生命の営みの方式を宇宙万物の存在原理、もしくは人間－社会の構造に適用したのが有機的世界観である。万物同源を主張する東アジアの伝統は概して有機的世界観を持ってきたと考えられており、大巡真理会もそうである。一人の怨恨や思いが天地の気運を塞ぎ、天気を乱したり、天地万物の神明が留まったり、人間は祖先神と直接的かつ密接な関係にあると語った甌山の発言<sup>32</sup>、神明と人間は互いに依存し陰陽の関係であると語った鼎山の教え<sup>33</sup>が、その事例といえる。これと関連する業績は論文の冒頭で言及した先行研究に詳しいためここでは言及しない。

第三に、自然法則の重視の観点である。甌山は「天地は日月無くんば空しき殻、日月は知る人無くんば空しき影（天地無日月空殻 日月無知人虚影）」、「唐堯が日月の法を知り民に教えたので、天の恵みと地の理致が初めて人類に与えられた」と語った。<sup>34</sup>日月の運行の法則を理解して、天の恵み明らかになり、地の理致も明らかになる。また甌山は「私は生長斂藏の四義を用いる。これがすなわち無爲にして化（無為而化）す、である」と語った<sup>35</sup>。東アジアでは、万物は春に生まれ（生）、夏の成長し（長）、秋に収められて（斂）、冬に隠されること（藏）が、天下の基本法則であることが理解されてきた。<sup>36</sup>最高神が「生長斂藏」という運動の法則を活用し、自然を治めるとした表現は、即ち大巡真理会の世界観で最高神が自然の法則を重視する立場で描かれていることを示している。甌山は「生長斂藏」の四段階をさらに細分化して「胞胎養：生」「生浴帶：長」「冠旺衰：斂」「病死葬：藏」が天地の基本法則として機能する（天地之用）と語った。<sup>37</sup>これにより大巡真理会は、自然に内在する存在の原理と運動の法則を重視する視点を持っていることを知ることができる。さらに注目すべき事実として、詳細は後述するが大巡真理会の最高神が宇宙滅亡の根本的な原因として相克を挙げている点である。相克も自然の基本的な法則である。ここにも最高神は、自然の法則を重要視すると

---

<sup>32</sup> 大巡真理会教務部、『典経』13版（驪州：大巡真理会出版，2010年），教法1-31，公事1-33，教法3-2，教法1-54，教法2-14，教法2-36。

<sup>33</sup> 「…神陰人陽…神無人後無托而所依人無神前無導而所依…神人相通然後天道成而地道成」は同書，教運2-42。

<sup>34</sup> 同書，予示21，教運1-30。

<sup>35</sup> 同書，教法3-27。

<sup>36</sup> 根拠は『六韜三略』ある。「天は4つの時[四時]を生み、地は万物を生む。…春の道は生み出すもの[生]であるので、万物が生成し、夏の道は成長すること[長]なので、万物が育ち、秋の道は収めること[斂]と万物が茂り、冬の道は隠すこと[藏]と万物が鎮まる。満ちれば隠し、隠れれば再び起こり、その終わりところはわからず、その始まり分らない。聖人はこれを見本とし天下の基本法則としている[天生四時地生萬物…春道生萬物榮夏道長萬物成秋道斂萬物盈冬道藏萬物靜盈則藏藏則復起莫如所終莫如所始聖人配之以爲天地經紀]」（『六韜三略』「文韜」）。

<sup>37</sup> 『典経』，「済生」43。

という観点が反映されている。

第四に、開闢を基準にして自然が変わると考える観点である。甌山は開闢後、後天には自然に偏屈された現象がなくなって均一となり、水火風の三災がなく、人を害する昆虫や動物は存在しなくなると語っている。<sup>38</sup>また、鼎山が伝えた玉樞統によると、開闢の時、神明と人間、動植物などの万物群生は、すべての審判を受けて、天と地、山と海、平野と丘、日月と星、陰陽五行も「再び編成」されるという。<sup>39</sup>審判と滅亡から生き残った後天の万物群生は、既存の姿を維持するのではなく、完全な状態で、新しく変貌を遂げる。特に大巡真理会が開闢以前の自然は、相克の支配を受け、開闢以後の自然は、相生の支配を受けて相克は存在しないと信じているという事実に注目しなければならない。<sup>40</sup>開闢以前と以後の自然は、その本質が違っていると捉えているのである。

さらに考察すべき主題として、自然に対する方式の問題である。大巡真理会の世界観では、自然を変革する態度と自然に順応する態度に分けられる。自然の変革は最高神の立場である。普通の人間の立場ではない。人間は、自然に順応するだけである。これを区別しなければ、自然を変革したり順応したりする大巡真理会の自然観は、矛盾に満ち、両面価値的(ambivalent)であると誤解されてしまう。

まず最高神の自然の変革の立場を見ていく。伝統的に近代以前の東アジアでは、天を絶対的なものと見て、その運行を眺めて、法則を見出した後、それに応じる生活を営むべきだと考えられていた。いわゆる天人感応説である。近代以降の西洋は自然を対象である客体として規定し、自然の法則を把握し、それを人間が好き勝手に操作しようとした。甌山が活動した20世紀初頭には、そのような西洋思想の潮流が韓国に上陸した時期であった。当時韓国社会の知識人は、西欧の物質文明を完全に収容することを主張しながらも、自然の開発と支配に代表される彼らの精神文明については、部分的な受容(変法論)もしくは全面的な受容(文明開化論)を主張していた。そのため西欧の文明は物質的なものであれ、精神的なものであれ、概ね肯定的なものとして捉えられていた。<sup>41</sup>

しかし、甌山は「西洋のすべての文物は天国のモデルを模したものである。その文明は物質に偏り、かえって人類の驕慢を助長し、果てには天の理への信心を揺るがし、自然を克服しようとする中で、果てしなく諸悪を犯し、神道(神明界あるいは自然の法則)の権威をおとしめたため、天道と人事の常道が崩れて、三界が乱れ、道の根源が立たれることになった…」

---

<sup>38</sup> 同書, 予示 81/公事 3-8.

<sup>39</sup> 「天門地戸玉樞大判上帝出座萬神舉令... 風雨大作日月晦冥霹靂聲震山水崩潰... 無山退海移野崩陸... 神急人忙不分晝夜北斗樞西斗樞南斗樞東斗樞中斗樞轉環東岳柱西岳柱南岳柱北岳柱中岳柱改立東海門南海門南海門北海門開闢金元氣水元氣木元氣火元氣土元氣改定... 天地人大判決大事定位陰陽五行順平定位萬物群生各各定位... 」と同書, 教運 2-42.

<sup>40</sup> 大巡真理会教務部, 『大巡真理会要覽』(驪州: 大巡真理会教務部, 2003), p. 8.

<sup>41</sup> 車瑄根, 「姜甌山の対外認識」, 『東 ASIA 宗教文化研究』2 (2010), pp. 142-144.



と警告した。<sup>42</sup>それにより、人間万物すべては相克法則に支配されたことにより冤が世界に充滿し、残酷な世となった。怨を解き相克を消滅させ、相生の原理によって世の中が流れるように度数、すなわち法則を修正すると主張した。甌山はこれを実現するために、1901年から1909年まで、特別な特定の宗教活動を行った。それがまさに天地公事であった。<sup>43</sup>宇宙の構造的矛盾を指摘して天地公事をもって、それを修正しようとした甌山は、伝統的な東アジアの自然順応的な天人感応説、または当時の文明化言説であった自然の支配や自然の開発とは異なる立場をとっていた。

天地公事は甌山が自然を変革することを意味する。前節で述べたように、大巡真理会の世界観において甌山は、宇宙の根源である無極・太極を主宰する最高神として描がられているため、大巡真理会における甌山のこのような立場は当然のものとして受けとめられている。自然を変革させる作業、すなわち天地公事は甌山が設計し、その後継者である鼎山と牛堂によって開かれたのが大巡真理会の信仰である。甌山・鼎山・牛堂を除いたその他一般の人間は、変革された自然に出会うのに留まるのであって、自然を変革する使命を持つわけではない。つまり自然変革の立場は最高神と法統の継承者のみに与えられている。

次に一般的な人間は、自然に順応し共鳴しなければならないという側面を見ていく。元来人間は、自然の法則と共鳴してきたというのが大巡真理会の主張である。人間は自然の法則に従わねばならないというのが、大巡真理会の基本的な前提である。甌山が自分に従った徒徒に「以後、君たちは寒くても寒いと言ってはならず、暑くても暑いと言ってはならず、雨や雪が降ってもそれに文句を言ってはならぬ。天地に理由あって行われることゆえ、それに不平を言えば天に逆らうことになる」と教えたのがその一例である。<sup>44</sup>前述したように、天理に逆らって自然を征服しようとする人間の傲慢は、多くの罪悪を生んだというのが甌山の問題意識であ

---

<sup>42</sup> 『典経』, 教運 1-9.

<sup>43</sup> 同書, 公事 1-3/教法 3-1/教法 3-4/権智 1-21.

<sup>44</sup> 同書, 権智 2-36;別の事例で、鼎山が太陽と月の運行周期が一致する 19 年章法（メトン周期）に合わせて人類の文明が広がったという主張する。同書、教運 2-26;大巡真理会の可能性があり、自然の法則に合わせて実施されている牛堂の教えも、自然の法則に人間が公明であることを意味する。「5 日を 1 候とし、候が三つ集まれば 3 候 1 節候とし場合、360 日は 72 候で、72 候は 24 節候である。24 節候が 1 年であるため 72 候が 1 年となる。これが私たち道の法となる。工夫もこれを持っている。工夫の際の奉心を捧げるとき、12 人ずつ 3 列に立つ。12 人が立つのは、12 月を意味し、12 は我々の道を象徴する。12 人 3 列で 36 人となり、36 は 360 日のことである。これは、自然の道に合わせたものである。72 人を立てることも 72 候に合わせたものであり数字を合わせることも道の法である。現在驪州で工夫の部屋に 3 人ずつの 7 つの場所で 21 人を修練している。21 は 3×7 ある。21 としたのは、祈祷呪法に合わせたものである。数字合わせることで工夫をさせることでもある。何をすることも道法の数を合わせてなければならない。これが道の基本法である。それが工夫であり道である」（旧暦の記事[1989]年 3 月 7 日牛堂訓示, 大巡真理会の内部資料）。

った。したがって、自然を変革する主体は最高神であり、一般的な人間は、その法則に基づいて順応する人生を生きなければならないと考える。

#### 4. 人尊と人間中心主義

前節で言及した大巡真理会の自然観全体を網羅する重要なキーワードは、「法則性」である。大巡真理会が自然の法則を重視するとしていた直接説明に加えて、万物同源や有機世界観が特定の原理に基づいて解明されるものであり、最高神が自然を変革したり、人間が自然に、特に新しく変化する自然に順応することが、すべて法則と関係するためである。

自然法則を悟って習得し、それに共鳴することができる存在は動植物でも可能であるが、その中でも人間が最も代表的な存在であるといえる。そうであるならば人間と動植物は兄弟であり、有機的に繋がっているといえるが、法則性を強調する大巡真理会の自然観は、人間を他の動植物より重視している。

特に大巡真理会の人尊理念を指摘せずにはいられない。甑山は「天尊より地尊より人尊が大きい。いまや人尊の時代である。」と語った。<sup>45</sup>神明が天の領域に封じれば天も神明の権威を持つようになることが天尊、神明が地の領域に封じれば地も神明の権威を持つようになることが地尊、神明が人間に封じれば、人間も神明の権威を持つようにされていることが人尊である。<sup>46</sup>人尊は、人間が尊い<sup>47</sup>という意味だが、「尊」の根拠は神であるので、人間が神よりも優れた存在であることを意味するわけではない。神と人間の結合（神人相合）の結果が人尊である。したがって神と人間の位相が同等となり、一つに合わさることが人尊の正確な意味である。<sup>48</sup>

神明が動植物に封じるなら動植物が神明の権威を持つようになり、動植物は尊貴な存在になるだろう。しかし今神明が封じるのは人間である。したがって尊い存在になるのは人間である。このような人尊理念によれば、地球上に存在する 250 万種の他のどんな動植物より人間が尊い存在となる。したがって人尊は、人間中心主義に立脚した思想である。

---

<sup>45</sup> 『典経』, 教法2-56.

<sup>46</sup> 車瑄根, 「大巡真理会聖地の特性と意味」, 『東 AISA 宗教文化研究』創刊号 (2009), pp. 207-208.

<sup>47</sup> 人間は尊いが、修道する人間はそれよりももっと尊いというのが大巡真理会の主張である。人間が修道をすれば、その地方を守る神明たちが来て守る。この時地方神明は、修道中の人間が害を受けないように守ることに熱中するため、最高神が神明を呼んでも気づかないという。『典経』, 教運 1-63 を参照。

<sup>48</sup> 車瑄根, 「近代韓国の神仙観念の変容—大巡真理会の地上神仙思想を中心に」, 『宗教研究』62 (2011), pp. 156-158. を参照。

しかし、人尊理念は深層生態論が軽蔑する西欧の人間中心主義、つまり人間の利便性のためなら、どんな対象でも勝手に開発・利用してもという考え方とは異なる。人尊は種を「差別」するのではなく「区別」しようとする東洋的な伝統から出発する。周知のように、プリンストン大学のピーター・シンガー (Peter Singer, 1946-) は、動植物と人間が同じ人格体として同等であると主張し、種を差別すること (種差別主義、speciesism) を反対した。彼は生命体が「自分の意志があり、それを実行に移すことができる場合にのみ」価値があると考えた。どんな生物種であっても「意志と実行可能性」だけを満足させるのであれば、そのすべての生物は、同じ人格体として平等に扱わなければならないというのが彼の主張だ。シンガーによると、肥えた豚と普通の人間は意志を持っており、それを実行に移すことができるため、完全に同等な人格体である。しかし、生まれたばかりの赤ちゃんは、意志と実行力がないため、人格体ではない。したがって肥えた豚一匹の生かすため、必要に応じ赤ん坊を殺すことができるというのが彼の立場である。<sup>49</sup>人尊はシンガーの種差別主義に賛成していない。即ち、人尊は人間が他の動植物に比べて、その位相が異なっているので、少なくともそれは認めなければならないということを基本前提とする。<sup>50</sup>それを土台として人尊と西欧の人間中心主義の違いを見れば、本質的な側面と機能的側面、二つの方向から見ることができる。

まず、本質的な側面から見てみよう。東アジアの伝統の人間中心主義の概念は、西洋のそれと異なることを指摘できる。東アジアの伝統は、自然と人間の合一と万物一体を強調する有機世界観を持っているので、自然を支配し搾取する存在としての人間を描かない。もちろん儒教が低い丘より泰山が素晴らしく、ウサギよりキリンが優れているとした様に、人間的価値と

---

<sup>49</sup> 彼の主張は多くの論争を起し、最終的には、ドイツ語圏の国から入国禁止処分まで受けた。問題は意志を持つことができる人格体が全体の生物の5%ということにある。したがってシンガーの種差別主義は、5%に過ぎない高等生物だけで生態系を構成するため、本当の意味での生態理論にはならず、シンガーも残り95%の生命体を無視する別の種差別主義であるという批判を受ける。裴國源、『現代宗教哲学のプリズム』(大田：テジャンガン, 2013), pp. 175-191. を参照。

<sup>50</sup> イタリアの神経生理学者ジャコモ・リッツォラッティ (Giacomo Rizzolatti, 1937-) の脳研究の結果は、この前提の1つの実証的な証拠として提示することができる。リッツォラッティによれば動物の脳の中には共感・模倣・創造を可能にするミラーニューロン (mirror neuron) が存在する。通常、動物の脳の中にはミラーニューロンが一か所のみで作用するが、唯一の人間だけが脳なら、複数の場所でミラーニューロンが相互連動して動く。これは人間が地球上で最も知的な存在になることができた理由だという。リッツォラッティの研究では、人間が他の動植物とは区別される高等存在であることを悟らせてくれる一つの事例を提供する。ジャコモ・リッツォラッティ (Rizzolatti, Giacomo) ・コラド・シニガリア (Corrado Sinigaglia), 『共感する脳：ミラーニューロンと哲学 (So quel che fai. Il cervello che agisce ei neuroni specchio)』, イ・ソンドン・ユン・ソンア翻訳 (蔚山：UUP, 2016), pp. 100-103/pp. 113-118/pp. 135-158.

して、自然を破壊する傾向を見せるという指摘もある。<sup>51</sup>しかし東アジアの伝統の人間中心主義は、人間が中枢にありながらも、動植物と調和（万物一体）を強調したものである。つまり生物の種を差別せずに区別しようという立場であるため、西欧式人間中心主義とはその本質が違う。

大巡真理会の人間中心主義も、基本的には西欧式の人間中心主義とは区別される東アジアの伝統の立場である。もちろん、東アジアの伝統の立場のままではない。大巡真理会は、道と私が合一する「道即我我即道」という宗教的な目標を持っている。しかしそれは自然や万物（最高神は除く）との一体感を体験する神秘主義的伝統というよりは、正しい言動と行動・振る舞いとして法を遵守し、ガラス玉の様な清い心になるように磨いて無自欺を成し、真理を体得できるようにする意味が強い。<sup>52</sup>つまり自然の法則である真理と私が一つに合一して共鳴しようとするのである。大巡真理会は、人間が他の生命の種とは区別され、もろもろの生命の中枢になるという東アジアの伝統を継承しているが、自然そのものとの合一や、万物一体という点は異なる点を見せる。

人尊理念は、未来のために目指すべき価値を語っているのであって、今現在の前提と結果を指すものではないこともしっかりと指摘しなければならない。甌山が予言した人尊時代は開闢以降に開かれる未来の世界を指す。開闢が到来して、後天が開かれれば、その時は神明が人間に封じる人尊時代である。甌山が「天地には神明が満ち満ちている。たとえ草の葉一枚であっても神明が離れば枯れ、土壩であっても神明が移ってしまえば壊れるのだ」<sup>53</sup>と語ったことから分かるように、元来万物には神明が皆居住していた。したがって神明が封じる（封神）という意味は、神明は単に居住するようにすることだけを意味しない。封神の意味は牛堂の次の訓示から推測することができる。

---

<sup>51</sup> 郭信煥、「儒教の万物観—その法則と生命」, 吉熙星ほか, 『環境と宗教』(ソウル: 民音社, 1997), pp. 80-81, p. 91.

<sup>52</sup> これに対する根拠となる資料は、おおよそ次の通りである。「... 私たち大巡真理会は... 三綱五倫を根本として平和な家庭を築き、国法を遵守して社会道徳を遵行し、無自欺を根本として人間本来の清浄な本質に還るように心性を修煉し、気質を洗煉することをもって道即我、我即道の境地を正覺し...

「『大巡真理会要覧』(日本語版,) pp. 7. 8. 「道が陰陽であり、陰陽が理であり経緯(筋道)であり、経緯が法であるという真理を悟らなければならない。」、「宇宙の最も根本的な真理が「道」であり、「道」は人だけが悟り、修めることのできるものであるゆえ、道人としての本分に相応しい誠の言葉と行為を遵守しなければならない」、「役員は... 対話によって信仰心を高めさせ、真理による道通の真境に達するよう教え導かなければならない。」大巡真理会教務部, 『大巡指針』2版(驪州: 大巡真理会出版, 2012), p. 19/p. 45.; 「暗くなった心を元のその状態のままガラス玉のように取り除き磨くこともできます。完全に磨いたら、そこに道通がある。」(旧曆辛未 [1991]年9月20日牛堂訓示)

<sup>53</sup> 『典經』, 教法3-2.

昔は神封於天ですべての権限を天が引き受けて、行使する天尊時代だったが、現在は神封於地で、地が引き受け執り行う地尊の時代だ。今は地尊時代が終わりになっているといっても、引越をするときに方位をみて墓の位置を見るなどまだまだ地に依存するのは、地が権限を持っているからである。こらからは神封於人であるため、その権限は人が引き受けることになる。<sup>54</sup>

これによると、天尊・地尊・人尊を可能にする封神は神明が特別な場所（天地人）を居住地とし、与えられた使命に基づいて公的な仕事を行うという意味である。したがって、人間が封神になれば、人間は神明の権威を持って、神明に与えられた使命と権限をそのまま行使することになる。これはすなわち人尊であり、これが広がる時は、今ではなく開闢以来の後天が開かれる時である。儒教は人間が動植物より優れており、これらを見守り、育てなければならない宇宙的な使命を帯びていると考える。<sup>55</sup>しかし大巡真理会はそのような人間の役割が後天の地上神仙に与えられたものであり、今の人間にはないと言う。後天時代の人間こそが神明の権限を行使することができる。つまり自然の特定の部分を引き受けて支配し運用することができる。人尊時代の人間は、神明と人間が合一した状態であり、不老不死の地上神仙である。<sup>56</sup>現在は、人尊時代ではなく、人間も人尊時代の地上神仙ではない。自然の一部の権限を行使することは、未来のことであり、今はあくまでも最高神が変革した自然法則に順応して共鳴する人生を生きなければならない。人尊は実現しなければならない重要な価値であり、今ではそれを目標に進む過程である。この過程で、人間はそれぞれに合ったところにより、神明からの護衛を受けるが<sup>57</sup>、だからといって自然を利用して支配する位置に上がったわけではない。そうであれば人尊の人間中心主義は、未来志向の価値を盛り込んだのであって、西欧の人間中心主義のようにすぐに人間に適用される概念ではない。

次に機能面を見ていこう。西欧の人間中心主義は、他の生命の種を差別して搾取する。これに比べて人尊人間中心主義は、相生理念を軸とする。すなわち、人間が主体となって、人間同士ではなく、動物や植物も神明まで含むすべての対象者と相生しなければならないというものである。したがって、その機能的な面で主従の関係と抑圧を強調する西欧式の人間中心主義とは異なっている。既存の大巡思想の研究者は、この部分において解冤相生理念だけを強調してきたが、筆者は報恩相生の理念が必ず含まなければならないと考える。次の章でこれをもう少し詳しく見ていく。

---

<sup>54</sup> 旧暦の記事[1989]年3月7日牛堂訓示

<sup>55</sup> 金世貞、「儒家生態哲学の特性と将来」、『環境哲学』20（2015）, pp. 65-77.

<sup>56</sup> 「後天では皆が不老不死となって長寿を得て…」 『典經』, 予示80.

<sup>57</sup> 「人に各々その修めたところの器量に従い、その人の務めを成し遂げさせる神明の加護がある。」の同書, 教法2-17.

## 5. 大巡真理会の相生生態論の2つの軸

大巡真理会の世界観によれば、開闢以前の先天には自然と人間の間には葛藤があったが、開闢以後の後天では、自然と人間との間にいかなる葛藤も存在しない。現在起きている生態系の問題も、相克が支配する先天の現実であり、究極的には開闢によってこの問題が解消される。しかし、人間は開闢と後天が到来する時まで、ただ待っているわけにはいかず、一定の宗教的な実践をしなければならない。それはまさに相生の実践、具体的には解冤相生と報恩相生の実践である。

大巡真理会では最高神甌山が天地公事をもって相克が支配した先天の法則を変え、その結果、未来のある時点（開闢）から宇宙が相生の道だけを歩めるように作りかえたと説いている。この時が来るまで、万物はそれぞれ自分の意志に従い解冤を目指すという。つまり、今がまさに解冤の時代である。<sup>58</sup>一般神明と人間も解冤をする。神明・人間は、自分の意志に従い復讐や腹いせ、または自分の欲望を満たすなどの否定的な方法を行うことができるが、宗教的に昇華された肯定的な方法、すなわち悪を善によって償い、賤しい人に良くしてあげ、徳を積んで人に対して正しく接し、他人が万事うまくいくように行動することにより、自分の解冤をすることもできる。その全ては、自分の意志にかかっている。当然否定的な解冤は良くない結果を生み、肯定的な解冤は良い結果を生む（吉花開吉實凶花開凶實）<sup>59</sup>というのが大巡真理会の説明である。これが解冤相生・報恩相生を実践することだという。<sup>60</sup>

本論文は、これが即ち大巡真理会の生態論を構成する2つの軸になると考える。そしてそれはそれ自体の実践を前提とする言説を構成する。

### 5-1. 解冤相生生態言説

大巡真理会の生態論が自然と人間、神明と人間の間での解冤相生の実践にあることは、先行研究者が既に指摘している。前述のように、甌山は「西洋の...文明は物質に偏り、かえって人類の驕慢を助長し、果てには天の理への信心を揺るがし、自然を征服しようとする中で、果てしなく諸悪を犯し...」と語った。これによると、大巡真理会は生態系の危機の根本的な原因を、自然を征服しようとする人間の誤った価値観と産業化を主導した近代技術文明に見ている。高慢な人間が自然を征服しようとする態度は、相克的なものである。相克は冤を作るとい

---

<sup>58</sup> 同書、公事 1-32/教運 1-20/教運 1-32/教法 1-9/教法 1-67/教法 2-14/教法 2-20/教法 2-55/教法 3-15

<sup>59</sup> 同書、行録 5-38.

<sup>60</sup> 車瑄根、「中国の初期の民間道教と大巡真理会の宗教倫理の比較研究-承負と感を中心に」、『宗教研究』75-4（2015, p. 132.

うのが大巡真理会の主張だ。<sup>61</sup>したがって産業化以降、共存と調和の対象から征服の対象に転落した自然は、人間に冤を持つようになった。

大巡真理会の世界観で、植物への言及がないため、よくは知りえることができないが、少なくとも動物は自覚があり、人間のように冤を持ち、解冤をしようとする存在であると想定される。<sup>62</sup>実際に周辺の状況を振り返れば、動物は人間に冤を持たざるをえない。2010年の冬に韓国で発生した口蹄疫事件を例にとると、ちょうど3カ月で、牛、豚など350万頭以上の家畜が殺処分された。当時の韓国宗教界は、政府の口蹄疫対策が命を軽視するという抗議集会を開き、生物学者たちも殺処分がウイルスに抵抗する耐性を持たないようにする副作用をもたらすと批判した。<sup>63</sup>それにもかかわらず、政府の口蹄疫対策は今もまだ殺処分にとどまっているだけだ。鳥インフルエンザ対策もそうである。また世界の多くの研究室で数多くの動物が死んでいるという事実も、見逃してはいけない。<sup>64</sup>地球温暖化への生息環境を奪われ、骨だけになってやせこけて死に瀕している北極グマの事例もある。より多くの例を提示していなくても、動物が人間に冤を持たざるをえない状況であることは明らかである。

大巡真理会の世界観で、人間と神明が持つ冤が解けずに放置された場合、世界は混乱に陥ると説明される。<sup>65</sup>動物の冤は人間や神明の場合のように、世の中に災いを与えることができるのだろうか。大巡真理会の世界観では、そうだと言わざるをえない。その理由は第一に、甌山が蛇も人望を得れば龍になるという民間信仰を認めたことを挙げられる。<sup>66</sup>この民間信仰は蛇が修道をすれば大蛇となり、その大蛇が龍になるためには、人間の助けを受けなければならぬのに、役立つどころか、むしろ人間から妨害を受けた場合には、人間を害するというものである。「龍になれなかった大蛇の強情だけが残った」ということわざはまさにそれを言う。このような例から甌山は、動物の冤も混乱を作り出すことを肯定していたものと理解される。第

---

<sup>61</sup> 「先天では人間や事物はみな相克によって支配され、怨恨が世に積もって三界を満たしているため…」『典經』, 公事 1-3.

<sup>62</sup> 動物が認識があるという事実は、次の事例で分かる。「(甌山が) ある日、洛陽里の野辺を通りかかったとき、二頭の大きな牡牛が争うのをご覧になった。上帝が近づいて、牛の角を両手ずつ握り、牛の耳に何ごとかを仰せになると、二頭の牛は別々に去っていった。同書, 行録 4-34/行録 2-15. を参照。

<sup>63</sup> 張錫萬, 「宗教と動物、その接続点の場」, 『宗教文化批評』 21 (2012), pp. 15-17.

<sup>64</sup> ここには、必ず必要な数だけ持って実験しなければならないという「Reduction (削減)」、動物が受ける苦痛を最大限に抑えなければいけないという「Refinement (改善)」、代替の方法を最大限に探さなければならないという「Replacement (代替)」の3Rが推奨されているが、実際にはよく守られているかどうか分からない。

<sup>65</sup> 甌山はただ一人が冤を抱いても、世の中に大きな混乱がもたらされると述べ、また、東学農民運動当時、殺された多くの犠牲者の恨みが蒼天し、その神明の冤を解放しなければ混乱が生じると述べた。

『典經』, 公事 3-29/教法 1-31/公事 2-19.

<sup>66</sup> 同書, 教法 1-26.

二に先天では、人間や事物がみな相克によって支配され、世の中に怨恨が積もり、最終的に世の中が残酷になった<sup>67</sup>という甌山の発言もその事実を示唆している。「事物」の範疇に、物質世界の具体的かつ個別な存在が含まれるとしたら、当然動物も含まれ、世界の悲惨にした冤は、動物の冤も含まれていると言える。第三に甌山は、動物の解冤を認めた。<sup>68</sup>これも動物の冤が世の中に莫大な支障をきたすことがあることを認めた事例であると理解される。

まとめると、大巡真理会の世界観では、動物も冤を持つ。そしてその冤は、人間に害をもたらせる。積もる冤をそのままにしてはいけない。解かねばならない。宇宙が解冤の道を行っており、それが自然の法則であるため、人間もそこに順応して共鳴しなければならない。広い視点に立てば、加害者は人間であり、被害者は動物である。したがって人間が先に、動物が持っている冤を解かなければならない。どのように解くべきであるかは相生を目指して相生する方法を実践すべきである。さらに、動物がこれ以上冤を持たないように注意しなければならない。これを植物と万物にまで拡大したのが、即ち大巡真理会の解冤相生生態言説である。

## 5-2. 報恩相生生態言説

… 姜甌山聖師におかれましては、… 地上天国を建設し… 神明と… 世界蒼生をあまねく救おうと… 大いなる公事を行なわれた。… その結果として天界・地界・人界が報恩するように天地公事を終結されたのである。それゆえ解冤と報恩という両原理によって、万古に積もりに積もった全ての冤が解かれ、世界は相克のない道と化した樂園となる…<sup>69</sup>

上記の引用は『大巡真理会要覧』の一節である。これによれば、天地公事は解冤を中心にして報恩に終結されるという。『典經』に登場するほとんどの天地公事は解冤を主な内容とする。例えば、甌山は始皇帝、全奉準、崔濟愚、崔益鉉、震黙、マテオ・リッチなどの冤を解く目的の天地公事を執り行った。<sup>70</sup>冤を抱いていた神明が誰かによって冤が解かれたら、それに対する報いを必ず受けることは容易に推測できる。甌山は施した者が報いを期待してはならないが、<sup>71</sup>その施しを受けた者は知らなかった者は仕方がないが、知っていれば必ずその恩恵を返済しなければいけないと強調した。<sup>72</sup>

大巡真理会の世界観では、恩義をないがしろにすることが重大な罪に該当する。甌山は

---

<sup>67</sup> 同書, 公事 1-3.

<sup>68</sup> 同書, 行録 2-15.

<sup>69</sup> 『大巡真理会要覧』(日本語版), p. 6-7.

<sup>70</sup> 『典經』, 公事 3-17/公事 3-2/公事 2-22, 権智 2-37, 靈示 66. を参照。

<sup>71</sup> 同書, 教法 3-11.

<sup>72</sup> 「先天では天のみを敬い、地を敬うことはなかった。これは地の徳の大なることを知らなかったためである。これより後は天と地を一体として敬わねばならぬ。」など、同書, 教法 1-62.



「背恩忘徳萬死神」<sup>73</sup>とし、受けた恵みを返さなければならないということは、大巡真理会が教える重要な倫理規範<sup>74</sup>の一つである。したがって解冤後報恩されるのが道理である。解冤を主とする天地公事が報恩に終結させ、万古のすべての怨恨を解いて相克がない地上天国を作る二つの原理が解冤と報恩とした理由がここにある。<sup>75</sup>

天地公事は怨恨を解いて相生の道を広げていくことを目的とする。これが解冤相生である。解冤には必ず報恩が付随する。そうであれば、解冤相生も報恩相生が後に続く。結局、大巡真理会の世界観で相生の実践は、即ち解冤相生と報恩相生の実践を意味する。<sup>76</sup>

この文脈から、大巡真理会の生態論に解冤相生を軸として立て、報恩相生も軸として立てるのが自然である。『大巡真理会要覧』は「生と寿命と福祿は、天地の恵みであるゆえ、誠・敬・信でもって天地への報恩の大義を立てて、人の道を尽くし」<sup>77</sup>と言う。布徳教化の基本原則 其二は生・寿命・福祿の恵みを受けることに対して最高神である甌山に報恩せよ解説している。<sup>78</sup>しかし、『大巡真理会要覧』は「天地からの恩恵であるゆえ、(誠、敬、信でもって)天地への報恩の大義を立てて」としたので、広く見れば、報恩の対象には、天地も入る。最高神は天地を運用する方で天地そのものではないからである。人間が自然から受ける恵みの自然に報恩することもここに該当する。言い換えれば、生と寿命と福祿は最高神・天地(自然)から受けた恵みであるため、最高神と天地(自然)に報恩しろということである。

---

<sup>73</sup> 同書, 公事 3-9.

<sup>74</sup> 大巡真理会は実践実行を盛り込んだ夫々5個ずつの訓戒と守則がある。その中訓戒の四番目が「恩恵を忘れるな」である。『大巡真理会要覧』(日本語版), p. 18.;特に訓戒が拘束力のある「規範」であるという事実は、車瑄根、「感の語源を探して」, 『大巡會報』199(驪州: 大巡真理会本部道場, 2017), p. 45. を参照。

<sup>75</sup> 天地公事が解冤を中心にして報恩に終結される『大巡真理会要覧』の内容は、さまざまな角度から解説することができる。例えば甌山が最高神として天地公事を行ったが、それは実際の「開かれたこと」は甌山からの啓示を受けて法統を立てた趙鼎山によってなされたと考えられている。天地公事を設計した甌山は「解冤である神(確認)」であり、天地公事を実際に広げられた鼎山は「報恩である神」というのが大巡真理会の立場である。大巡真理会の重要な儀式の品のうちの一つである録命紙にその事実が書かれている。もちろんこの時の「報恩であられる神」は玉皇上帝を意味し、甌山が中国から韓国に渡って来た報恩であられる神(『典經』, 公事 3-18)とは異なっている。次に、解冤であられる神(甌山)が解冤を中心に設計された天地公事が報恩であられる神(鼎山)の報恩によって終結されるという解釈も可能となる。詳細については、車瑄根、「数字3、そして淵源と宗統」, 『大巡會報』189(驪州: 大巡真理会本部道場, 2016), pp. 55-56. を参照。

<sup>76</sup> 牛堂も「すべての道人は解冤相生と報恩相生の倫理を実践せよ」と促した。大巡真理会教務部, 『大巡會報』3(ソウル: 大巡真理会出版, 1985年), p. 3. を参照。

<sup>77</sup> 『大巡真理会要覧』, p. 20.

<sup>78</sup> 「生と寿命と福祿は天地の大恩であるため、誠・敬・信を持って神の恵みに応え」, 大巡真理会教務部, 『布徳教化基本原理其二』(驪州: 大巡真理会教務部, 2003), p. 10.

自然は人間の生活の基盤を提供する。それは自然が与える恵みである。大巡真理会の世界観では受けた恵みは必ず返さなければならない。そうであるならば報恩を強調する大巡真理会は、人間の生活の維持のために、自然を維持し、自然と共生しようという立場よりも積極的な姿勢を持っているといえよう。自然との共存は、自然と人間の対等な関係で導き出された概念として理解されるのではなく、自然が人間に与えた恵みに人間が積極的に報いる次元として理解されるべきであるからである。これが大巡真理会の報恩相生生態言説である。

## 6. 深層生態論を超え相生生態論へ

本論文は、生態論の理論の問題に対する掘り下げが必要であるという前提の上に、宗教の世界観から生態的な要素に親和的なものを抽出して生態論の内容をより強化し、さらに実践領域の言説化の作業まで行うという問題意識の中で、大巡真理会の生態論を記述した。

本論を要約すれば、大巡真理会の自然観は、最高神の主宰の下に置かれている。万物の根本は同じであり、万物は有機的な関係にあること。また自然そのものではなく、自然の法則を重要視するということであった。特に開闢を前後として、自然の本質が変わると考える点は大巡真理会だけの特徴的な自然観であった。また、大巡真理会は最高神が自然を変革する存在で、人間はその変革された自然に順応・共鳴する人生を歩むべし。そして解冤相生・報恩相生の理念を実践することができるように、万物との関係を築いていくように促している。そしてそれは、それぞれ解冤相生生態言説と報恩相生生態言説に整理することができる。

宗教生態学者は、生態学の理論的問題を完成させるためには、特定の一つの宗教に依存せず、さまざまな宗教的伝統の世界観を活用しなければならないと主張する。<sup>79</sup>大巡真理会の生態論も生態学の理論構築に役立つことができる。まず、大巡真理会が自然法則を重要視し、そこに順応し共鳴する人生を生きるように促している点は、生態学が前提とする全体論を補完することができる。概して全体論は部分の合としては、全体を説明することはできないか、個体が相互に繋がっていると考える立場である。大巡真理会は、全体または個体のような存在以外にも、全体と個体の両方を支配する関係の法則に集中するという点では、全体論的な立場と同等である。つまり自然が無意味なカオスの世界ではなく、コスモスの世界であることを認め、そのコスモスに人間も属さなければいけないと語っている。しかし、そのコスモスが相克から相生に切り替えなければならないことを強調している点に違いがある。このような観点は、自然が個体の合、あるいはそれ以上であるとか、または自然の一つの生命体（ガイア）として見る存在論的視点から一歩進んだものである。したがって大巡真理会の生態論は、自然の位相の再考や自然と人間の共存を可能にする実践を推進することができるという点で、存在論に偏った既存の生態学を補完することができると思われる。

---

<sup>79</sup> Tucker・Grim, *op. cit.*, p. 2614.

第二に、人間と他の生命の種の区別と有機的な調和を強調する大巡真理会の人間中心主義は、深層生態論の理論の補完に一定の役割を果たすことができる。深層生態論は、自然を搾取する人間中心主義を排撃するあまり、人間に自然の他の個体と同じ位相を付与した。それが全体論的な生命中心主義である。社会生態論は深層生態論のこの立場こそが、人間の尊さと価値を無視するという批判を与えている。また、全体論的な思考は、西洋と東洋、科学と人間、現代と伝統、物質と精神の構造を相互に隔離された正反対に分化させる単純な二分法の危険性を孕んでいるという批判も受けている<sup>80</sup>。大巡真理会の生態論はこれとは別の新たな人間中心主義を提示しているという点では、深層生態論と社会生態論の葛藤を解消させることができる結び目になることができると考える。

第三に、これよりもさらに重要な貢献は、解冤相生と報恩相生の実践にある。自然と共に生きる解冤相生とは自然が抱く冤を解くことと、自然がこれ以上冤を抱かないようにするというものである。また自然と共に生きる報恩相生は、人間が自然から受けた恩に報いるのが当然であるという主張である。いずれも自然の要求ではなく、人間が実践しなければならない実践的領域の倫理を語っている点で、1つの生態言説として機能することができる。

本論文は、大巡真理会の生態論の理論的問題、そしてそれが実践として繋がる相生の生態言説まで見てきたが、実際の大巡真理会の内部でどのような生態運動が行われているのかは見てこなかった。韓国新宗教は生態学的言説が豊かであっても、実際の生態運動の実績は低調であるという批判もあり、<sup>81</sup>生態宗教学者たちは、環境に優しい思想を持つ宗教と言えど「必ず」環境的に意味のある実践をするとは考えていない。実践の問題は、理論とも違うだろう。<sup>82</sup>しかし大巡真理会は、自然保護運動をはじめとする生態実践がある程度行われている。これを整理することは本論文の課題である。

---

<sup>80</sup> チェ・ジョンドク『批判生命哲学』（ソウル：図書出版タンデ，2016），p. 179.

<sup>81</sup> 崔俊植，前書，p. 101.

<sup>82</sup> Tucker・Grim，*op. cit.*，p. 2604.



# 道教养生社会论

谢清果

厦门大学新闻传播学院·教授

## 摘 要

“道教养生社会论”是指道门中人在长期养生实践中建构起来的一种生存理论体系，包括养生诉求的社会理想模式、养生语境中的社会认知和以“身国共治”为养生范式的社会治理观念等主要内容。为了安顿生命，道门中人建构起“太平世”的社会理想模式，以“伦理养生”的独特方式来处理养生与社会的关系；此外，他们以“身国互喻”为思维起点，力图实现“身国共治”的理想目标，从而达到养生与治国良性互动的目的。

关键词：道教养生 社会理想 社会认知 社会治理 身国共治

道教以延年益寿、羽化登仙作为基本的修道目标。在创制各种经典时，道门中人实际上都贯注着养生精神，这种养生精神是他们在炼养实践中所积淀关于认知自我和外在世界的思想结晶，它在生存环境、自然哲学、天文历法、生命体验、伦理道德和社会认知等方面闪烁道教独有的智慧光芒，形成了道教养生本体论、养生过程论、养生性命论、养生环境论、养生认识论、养生社会论、养生符号论，等等。受篇幅限制，本文仅就“道教养生社会论”展开论述。这里的“道教养生社会论”指的是道门中人在长期养生实践中建构起来的生存理论体系，包括养生诉求的社会理想模式、养生语境中的社会认知和以“身国共治”为养生范式的社会治理观念等主要内容。

## 一、养生诉求与社会理想

安身立命是一切时代人们多层次、多层面社会生活的基本需求。人们总盼望找到一方乐土，在那里可以无忧无虑地生活，充分享受着自由、自在、自然的快乐。然而，现实的社会生活总是这样那样不尽人意，于是人们把美好生活的向往寄托于意想中的理想社会。道教作为一个有着深厚历史文化底蕴的成熟宗教，她的教理教义自然契合了这种心灵渴求。“太平世”便是道教养生需求下产生的理想社会模式。

### （一）道教的“太平世”追求

社会是养生的环境。为了更好地养生，道家道教自然而然地提出自己的社会理想。《老子》一书最早开创“小国寡民”式的社会理想模式，其要旨在于指导为道者见素抱朴，道法自然，修持玄德，建构“无为而治”的社会运行模式。在这种社会里，人人以道德自觉来维护社会秩序，从而能过上“甘其食，美其服，乐其俗，安其居”[1] (P612)的美好生活。这种生活的实质就是人与自然、人与人、人与社会的和谐。老庄道家的社会理想为道教所继承，发展成为对“太平世”追求。早期道教经典《太平经》以“太平”来命名，目的在于实现理想的“太平”世界。《太平经》还论证了“太平世”存在的客观依据，那就是“太平气”。卷四十八《三合相通诀》借天师回答真人关于太平气的问题时说：“太者，大也。乃言其积大行如天，凡事大也，无复大于天者也。平者，乃言其治平均，凡事悉理，无复奸私也；平者，比若地居下，主执平也。气者，乃言天气悦喜下生，地气悦喜上养；气之法行于天下地上，阴阳相得，交而为和，与中和气三合，共养凡物，三气相爱相通，无复有害。太者，正也；气者，主养以通和也；得此以治，太平而和且大大正也。”[2] (P148)]认为太平气具有治理平均，公正无私，相爱相通，无复有害的特征，进而由太平气派生的君、臣、民三者应该像日月星辰那样彼此相应，就能达到这样的效果：“父慈，母爱，子孝，妻顺，兄良，弟慕，邻里悉思乐为善”，“民不知复为凶恶，家家人人，自救自治，故可无刑罚而治也。上人中人下人共行之，天下立平不移时。”[2] (P409)]《老子想尔注》也认为“治国之君，务修道德，忠臣辅佐，各在行道。道普德溢，太平至矣。吏民怀慕，则易治矣。”由此可见，道门中人对“太平世”怀有强烈的感性期望与深刻的理性思索。

## （二）道教的“太平世”实践

道教不仅倡导“太平世”的社会理想，而且切实地实践这一理想。早期道教教派——五斗米道就设立过“义舍”制度。在社会动荡年代，这种制度无疑是民众的避风港，适应了下层民众对思想社会的现实渴求，具有广泛的社会基础。《三国志·张鲁传》记载：“诸祭酒皆作义舍，如今之亭传。又置义米肉，县（悬）于义舍，行路者量腹取足。”令人惊讶的是，这一制度并不以层层的管理或法治制约，而是以神学信仰唤醒民众的内在的道德自觉。“若过多，鬼道辄病之。犯法者，三原，然后乃行刑。不置长吏。皆以祭酒为治，民夷便乐之。”如果有过或得病，则设立“净室，使病人处其中思过。”或者，“有过者，当治道百步，则罪除。”这样的制度既有内心自省，又有现实的改过表现，在当时无疑有利于安顿生命，关怀性灵，使民众的物质生活和精神生活得到依托。因此五斗米道能保一方乐土达三十年之久。另外“贞观之治”的光辉业绩，也是道教社会思想实践的典范。这一成就的取得与宰相魏征提倡的道教治国理念是分不开的。《贞观政要》卷八记载，道士魏征上疏曰：“隋从富强动之而铖，我以柔弱静之而安。……伏愿取鉴于隋，去奢去约，亲忠远佞，以为当今无事，行畴昔之恭俭，则尽善尽美。”道家道教的治国理念的特色表现在“身国共治”的理论模式中，它依托于君民的道德自觉，认为如此则可政安民治。还有“一言止杀”的丘处机，不辞万里跋涉之苦，劝成吉思汗爱民为本。这种行为既是丘处机自身宗教信仰的必然举动，也是其社会理想的自觉履践。《元史·释老传》记载有丘处机与成吉思汗对话的核心内容：“及问为治之门，则对以敬天爱民为本。问长生久视之道，则告以清心寡欲为要。太祖深契其言。”由此可见，道门中人试图建构并实践一种理想的社会模式，希望在这种社会下，人们不用担心生命的安顿问题，因为有“以百姓之心为心”的君王圣主实行“无为而治”施政理念，从而为实现“长生久视”，营造了良好的社会环境。

## 二、伦理养生与社会认知

“伦理养生”是以伦理修养作为养生手段的一种养生方式和养生结果。伦理注重的是人际关系调和，而要实现人际和谐则必然依赖主体自我的修身养性，并根据一定的社会认知，对自我的言行举止进行自觉调控。从这个意义上说，伦理具有养生意蕴，并且与社会认知紧密地联系在一起。

### （一）长寿之道为国宝器

道门中人追求延年益寿，羽化登仙，力求生命的常在与永恒，因此他们处理问题的许多方式大都围绕生命而展开。他们往往持有“天病人亦病”的观念，所以认为呵护生命，必须关注环境，并以是否善待生命来评价社会制度政策的优劣与生活环境的好坏，等等。而要改善社会环境，道门中人倾向于从自身的行为入手去找原因，体现出强烈的生命担当意识。一方面，力求对自己的欲望与行为进行疏导，进行惩忿制欲的内在审视，以期生成祥和的内在身心环境；另一方面，力图对违背天道的制度规范进行变革，甚至以替天行道的革命举动，来为生命护养创造良好的社会环境。

道教的生命意识常常在社会生活下自然而然地演化成为一种社会认知。在道教看来，社会就是个“生命共同体”，社会里的人与人的关系，实质就是个生命的安顿问题。在太平的社会里，人们可以各安天命；在动乱的社会里，生命则如同飘浮的杨花没有安定感。《太平经》提出把长寿之道当成国家宝贵神器的思想，深刻地揭示了养生与社会的内在联系。“但聚众贤，唯思长寿之道，乃安其上，为国宝器。”[2(P18)]并且，《太平经》还进一步阐明何以如此的理由。“得长寿，本当保知自爱自好自亲，以此自养，乃可无凶害也。”[2(P466)]只要人人追求自养，保持“自爱自好自亲”的心态，社会成员之间就能共生同乐，道德交归，而无祸害。为实现生命境界的提升，道门中人把仙道与人道统一起来，认为欲成仙道必修人道，而且神仙也不必在天上；相反在人间当个活神仙才是最为可取的。道教对忠孝仁义不但不排斥，而且为我所用，造作了许多劝善书、戒经等，以此作为入道之阶。道教的生命意识是开放的、包容的。它自觉地将社会生命共同体扩展为自然生命共同体，将人视为自然运转过程中的一个有机组成部分，与万物具有同等的生命权力，因此倡导珍爱万物。“常行慈心，愍济一切，放生度厄。”[3(P393)]还将非生物的土地视为万物之母，指出妄凿土地，土地生病，人也相应会生病。“多深贼地，故多不寿。”[2(P120)]这一切表明道教把生命伦理与自然伦理紧密地联系在一起，目的在于将个体生命安顿在和谐的社会环境和自然环境中。

## （二）宁守善而死，不为恶而生

道教是具有强烈生命精神的宗教，注重现世长生。因此，在求生的现实过程中处理各种社会关系自然就进入道门中人的视野。他们以“和合”为宗旨，坚持“养生以不伤为本”，力求与社会相安无事。“道教一方面强调得道成仙，同时认为人必须注意到自己的社会责任和义务。因此，道教把主体的道德修养，同身、家、乡、国，乃至天下的教化密切联系在一起。修身意味着一个人将以社会具有共同的积极意义的价值和伦理观念为核心，使自己适应于整个社会有机体。”[4(P165)]道教，并不像许多所说的那样，是个遁世的宗教，它只是要求处世应超世，而超世还应立于俗，要成仙道必先成人道。“父母之命，不可不从，宜先从之。人道既备，余可投身。违父之教，仙无由成。”要成仙道，必当“仁爱慈孝，恭奉尊长，敬承二亲”。[5(P33)]“夫学道之为人也，先孝于所亲，忠于所君，悯于所使，善于所友，信而可复，谏恶扬善，无彼无此，吾我之私，不违外教，能事人道也。”[5(P142)]既然人道是仙道的先决条件，道教养生必当自觉践行忠孝仁爱、行善积德，这也是生命自主意识的体现。在道教看来，得道成仙之后也不是不理人世间的事，相反以自身奇功异能度人化世。何况没有成仙之前？《洞真智慧观身大戒经》也认为，“夫道要在行合冥科，积善内足，然后始陟大道之境界耳。”[5(P159)]道教虽然追求长生成仙，但也不是苟活于世，贪生怕死。早期道教太平道以及历史上许多利用道教教义发动的人民起义，组织者之所以能号召人民替天行道，匡扶正义，前仆后继，追求美好生活，那是因为他们具有一种社会担当意识。这种意识经过改造可以成为建设社会的积极力量。作为最早的宗教改革家，葛洪就进行了这方面的努力，他倡导“不以其道，则富贵不足居；违仁弃义，虽期颐而不足吝。”[6(P249)]其后另一宗教改革家陆修静将“宁守善而死，不为恶而生”列入《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》中，作为道门中人修奉清戒的原则。这些都表明道教自觉地将社会责任纳入养生实践之中。



道教教义具有极大的开放性、包容性。为更好地教化道门中人，道教充分地汲取儒家道德教化的精华，将之改造成修道成仙的手段，其中有代表性的是对“五常”进行道教教义的诠释。“仁义礼智，即道之德，缘次而至，无异大戒，备五德而犹独称智慧也，合通而言之，则五德皆道也。”[7(P339)]“五常”即五德，是由道派生的，因此成为进道之阶。《西升经》认为，道以无为上，德以仁为先，礼以义为谦，施以恩为友，惠以利为先，信以效为首。仁义礼信不立，道德自然没落。道教的五德与儒家“五常”有什么区别呢？主要差异在于道教的五德包含丰富的养生思想。“仁”是要求人们慈爱不杀，放生度化，并以己身加以养护，使“肝魂相安”；“义”是要赏善伐恶，谦让公私，不犯窃盗，使“肺魄相安”；“礼”是要求敬老爱少，阴阳和谐，贞正无淫，使“心神相和”；“智”，即化愚学圣，节酒无昏，使“肾精相合”；“信”是指守忠抱一，幽显效微，不怀疑惑，始终无忘，使“脾志相成”。[5(P165)]持“三教同道”观的张三丰，更是从儒家“五常”内部进行突破，从“五常”中演义出“道蕴”来。张氏认为五德如五行应人身之五经，缺一不可。无仁，则肝绝；无义，则肺绝；无礼，则心绝；无智，则肾绝；无信，则脾绝。因此，欲求长生，必当“知为人者必先有心之五德，而后有身之五经。仁不绝肝气生，义不绝肺气平，礼不绝心气明，智不绝肾气灵，信不绝脾气醒。”[8(P126)]德、行、经的关系（见下图）是“德失经失，德成身成，身成经成，而后可以参赞天地之五行。”道教哲学注重以和为常，以常为明，以益生为祥，将一切纳入长生成仙为核心的巨大系统中来。在处理纷繁芜杂的自然、人生、社会三者关系的过程中，道门中人以人为本位，以长生成仙为目标进行整合，展现出养生主体在生命与社会、自然关系中的自主意识。

| 五德 | 五行 | 五经 |
|----|----|----|
| 仁  | 木  | 肝  |
| 义  | 金  | 肺  |
| 礼  | 火  | 心  |
| 智  | 水  | 肾  |
| 信  | 土  | 脾  |

### （三）养生以经世，抱德以终年

道教养生有着深刻的伦理诉求。养生视野中的伦理，本来属于道德的范畴，但由于生命意识的贯注而导致“过程化”和“技术化”，实际上就成为一种养生手段与途径。道教认为经过有意识地道德实践可以实现养生。这种养生形态，我们就称之为“伦理养生”。在道门中人看来，伦理道德历来是进入神仙行列的敲门砖。相传丘处机得道前曾无偿背人渡河长达六年之久，以此积德进道。

实际上生命不是个独立的存在，生命总是处在各种关系中。生命只有在处理各种社会关系中，才有切实的安顿，因此从养生这个独特视角来认知社会，就成为道教养生社会论的重要内容。“养生以经世，抱德以终年，可谓能体道矣。”[9(P93)]道教养生不仅是个体生命的延长，而且还涉及养生环境的可持续发展问题，也就是作为类存在的生命护养问题。基于此，道教将养生与社会伦理紧密地结合起来。具体说来，一方面，在养生视野中养生是养形与养神的统一，伦理对养神有着重要作用，换句话说，养生是伦理的自然诉求；另一方面，在宗教的信仰中，伦理是接引天神帮助的信号，是护卫生命的自然要求。“天稟其命，令使孝善，子孙相传”，“此念恩不忘，为天所善，

天遣善神常随护，是孝所致也”，“天下之事，孝为上第一”。[2(P592-593)]葛洪就是深刻认识到道教养生与社会伦理间的内在关涉。于是，他广泛地引入了儒家的伦理规范，并将伦理实践视为修道成仙的必要条件。他说：“欲求仙者，要当以忠孝、和顺、仁信为本，若德行不修，而但务方术，皆不得长生也。”[10(P53)]寇谦之在《老君音诵戒经》称太上老君让他“就系天师立位，并教生民，佐国扶命”，更明显地把“佐国”与“扶命”相提并论，而且把佐国置于前，这说明当时道教力图走上层路线，把护佑国家排在同安抚生命更高或至少同等重要的高度。还警戒世人：“作恶者多，父不慈，子不孝，臣不忠，运数应然，当疫毒临之，恶人死尽”，对违背社会伦理规范的世人，极尽诅咒之能事。

经过宗教改革，道教创作了大量的戒经，这些戒经不仅体现道门中人养生修行的基本行为规范，也反映了他们通过对社会伦理道德的主动摄取，从而使道教生活化，更能为社会接受的努力。这样伦理养生与社会认知在精神层面上实现了统一。以《洞玄灵宝天尊说十戒经》为例。该经十戒指的是：一，不杀，当念众生；二，不得妄作邪念；三，不得取非义财；四，不欺善恶反论；五，不醉，常思净行；六，宗亲和睦，无有非亲；七，见人善事，心助欢喜；八，见人有忧，助为作福；九，彼来加我，志在不报；十，一切未得，我不有望。这十戒内在地将内心修为与伦理规范交融起来。不但如此，该经还对人际关系作出细致的引导，提出“十四治身法”：一，与人君言则惠于国；二，与人父言则慈于子；三，与人师言则爱于众；四，与人臣言则忠于上；五，与人兄言则友于弟；六，与人子言则孝于亲；七，与人友言则信于交；八，与人夫言则和于室；九人妇言则贞于夫；十，与人弟言则慕于礼；十一，与野人言则勤于农；十二，与贤人言则志于道；十三，与异国人言则各守其诚；十四，与奴婢言则慎于事。可见道教是在社会大背景下思考个人的安身立命问题。此外，《正一五戒文》则充分汲取儒家的仁义礼智信，明确提出“行仁”、“行义”、“行礼”、“行智”、“行信”的思想，并内化为道门中人的行为准则。这些都直接体现了道教坚持在社会中养生的可贵精神。

### 三、养生范式与社会治理

道教养生范式，一般来说，是以道法自然为基石，以实现养生为目的而展开的对待人与自然、人与社会以及自我身心等三者关系的一系列独特思想与行为模式。“身国共治”是中国政治文化的一大特色，它讲究在修身的基础上治国，在国治的背景下养生。可见传统政治文化不但关注治国的百姓基础，也自觉营造百姓休养生息的社会环境。“身国共治”理念的形成源远流长，其中道教社会文化资源所发挥的作用是不容忽视的。同时我们应该看到“身国共治”不仅是中国传统的国家治理理念，而且也是道教养生的重要范式。道教养生与社会治理在“身国共治”这一理念上是共通的，甚至可以说，“身国共治”是道教养生社会论的精髓。

#### （一）养生生态视野中的“身国互喻”

道教养生不是孤立进行的，而是一项系统工程。从根本上看，道教养生文化是道门中人护养生命的思想结晶。它从生命的护养生发开来，形成了对宇宙、人生、社会以及生命的一系列独特认识

。它将生命安顿于宽广的宇宙背景，以实现生命的长度（寿命）、深度（生命质量）、广度（生命影响度）三位一体为人生追求，以达到身国共治为理想目标，在此基础上生成道教养生独特的生命意识与生命理想。由于可见，生命及其存在关系的多维度的，因此，运用生态学的立场观照道教养生智慧，是可能的，也是必要的。

生态学是关于“有机体与环境相互关系的科学”，它是由德国人哈克（Haeckel）于1869年提出来的，现已发展成以生态系统理论为核心内容的并广为运用的一门学科。该理论认为生态系统包括生命的成分与非生命的成分，有机体与环境各组成部分之间并非孤立存在、静止不动的，而是相互联系、相互制约的，并且处于不断的运动变化之中。在生态系统中，一种因素的变化会引起相关因素也跟着变化，甚至影响到整个生态系统的结构与功能。以这种理论来看养生，我们认为养生作为一种独特的文化现象，可以视为一个生态系统。养生生态从狭义来说是生命各构成要素的最优化配合或身体内部各脏腑及其它系统的有效合作；从广义而言，是生命认识、生命与社会、生命与心理、生命操作方式、养生资源运用、生命质量、生命伦理等方面的系统合作，从而达到身心健康、关系和谐的养生状态。因此养生生态跟自然生态一样，是人类生存发展的环境与条件，是社会大系统中的一个有机、有序的亚系统，其运动是有目标、有规律、有秩序的，并拥有相当的自调控能力、自变动机。我们认为道教及其前身——道家的修行者们已经在关注生命的过程中形成了对养生的多角度理解，产生类似于生态系统的看法，是值得深入研究的。

养生生态的一个重要特征就是“身国互喻”。身国互喻包含以身喻国，视国如身两方面，充分体现中国特色的养生文化，其内在精神主旨在于追求人与自然、人与社会的和谐。治身在于形神相守；治国在于君民一体，道理是共通的。可见，“身国互喻”的理论特质在于对养生与治国进行整体性的关照以及和谐性的追求。葛洪指出：“一人之身，一国之象也，胸腹之位，犹官室也。四肢之列，犹郊境也。骨节之分，犹百官也。神犹君也，血犹臣也，气犹民也。故知治身，则能治国也。夫爱其民所以安其国，养其气所以全其身。民散则国亡，气竭则身死。”[10(P326)]视国如己身，则可以无私地施受于天下，天下就能大治。道教这种理念精髓在于将治国之术比作治身之法，在葛洪看来国君好比人的精神，而臣民好比血肉。治国如能像养生那样心身俱妙，则君民同乐，天下太平，也可以说，如身无病，则国无祸。这“身国互喻”的法式在道教中传承，成为养生的重要思维方式。陈致虚在《灵宝无量度人妙经注》对“身国互喻”也有精辟的论述。他是这么说的，“人以身为国，以精为民，以炁为一，以神为帅，山川林木，具在身中。……心中一宁，万神听命。”如此说来，“身国互喻”就为实践“身国共治”提供了思想依据。

## （二）发生学意义上的养生与身国共治

我们从稽考养生的原始意义入手，进一步探讨道教养生学发端与国家治理在源头上的交融。“养生”从词源角度看，起初并不单纯从“护养生命以健康长寿”这一现代意义上使用。养生一词最早出现在《庄子》一书中。《庄子》内篇专列《养生主》一节，足见庄生对“养生”的重视，他是在较广含义上使用“养生”一词。文惠君对庖丁解牛发出“道进乎技”感叹，并自称“吾闻庖丁之言，得养生焉。”[11(P96)]这使人联想起《庄子·达生》中周威王向田开之问治国之道，“开之曰：‘闻之夫子曰：善养生者，若牧羊然，视其后者而鞭之。’”[11(P475)]于此我们不难理解庄子养生理想包含着治身理国双重含义。就国君而言，理国应当无为，无为方可治身。道家讲究“无为

而治”不仅对治国而言，养生亦然。《庄子·让王》第三次提到养生，其理国之意味就更浓厚了。所谓“道之真以治身，其绪余以为国家，其土苴以治天下。由此观之，帝王之功，圣人之余事，非所以完身养生也。今世俗之君子，多危身弃生以殉物，岂不悲哉！”[11(P751)]道家并不是将养生与治国等量齐观，而是以养生为前提，认为不懂养生之道，就不懂治国之理，养生与治国道理是一致的。《吕氏春秋》发扬了这种“身国共治”的思想，以为“昔者先圣王，成其身而天下成，治其身而天下治。”[12(P33)]并明确提出“治身与治国，一理之术也”的思想。《淮南子·诠言训》以历史的眼光、以否定的方式表达了同样的理念，那就是“未尝闻身治而国乱者也，未尝闻身乱而国治者也。”随后的《太平经》也承继了这一理念，认为“端神靖身，乃治之本也，寿之征也。”

### （三）“身国共治”语境中的社会治理与养生意蕴

在道教思想中，“身国共治”不仅是养生范式，而且也是社会治理的最佳理念。养生可以治国，治国可以养生，是一体两面，不可分离。养生是治国的基础，治国是养生的合理延伸。养生为本，治国为末。这是因为社会（国家）治理的根本目的在于实现人民的安居乐业，尽其天年，这恰恰是养生的究竟。在道教看来，养生是目的，治国是手段。养生的实践必然引发对社会治理的思考，社会治理必然以养生为导向，两者实现着良性的互动关系。正是在这一意义上，形成以汉唐盛世为典范的道教养生社会论。

#### 其一，养生之理通于治国之道

养生之理通于治国的思想由来已久。老子《道德经》第十三章有云：“贵为身于为天下，若可以托天下；爱以身于为天下，若可寄天下。”[1(P102)]意思是说，能够以“贵身”的态度去对待天下事，才可以把天下寄托给他；能够以“爱身”的态度推及天下，才可以将天下交付给他。老子认为，一个理想的社会治理者，首先应该懂得“贵身”和“爱身”，然后“以身观身”，感观身受，推己及人，社会安有不治之理？可见要达到这样的理想境地，就必须修养身心，使自己成为自己的主人，自己可以控制自己，做到平淡素朴、清静无为、无私不争。以此心境治世，身心可健，国家可理。仔细斟酌行文中的“为”字，我们发现它包含“治理”的意蕴；从另一个角度看，“以身于为天下”也可理解为“把身体当作天下”，即身体与天下“齐同”。既然如此，能够贵身也就能够贵天下，以贵天下的精神来管理天下，天下自然可以谐和、兴盛、繁荣了。这就说明，老子《道德经》中确有“仿养生之理以治国”的含义。

养生之理为何通于治国呢？一方面，养生与治国是历时性的。养生（通常又称修身）是治国的基础，身不修、不养不足以治国。也就是说，由养生推而广之，就可以治国。老子提出“五修论”，即修之于身，修之于家，修之于乡，修之于邦，修之于天下。认为从修身开始，最终可以实现天下大治。《庄子》继承了这一思想，并进而提出了“内圣外王之道”，这里的“内圣”着重指养生中的养性方面，“外王”则侧重于“治国”方面。老庄在身国共治思想方面都强调修身为本，养生为基。养生与治国的最高原则都是对道的遵循。明万历间道士王一清即称，“古之圣王，道治天下，静以修身，动必顺理”；又说，“若以其道举之于政，内以修身，外以治国”。[13]葛洪甚至因此认为养生胜过为王，“尚我身之全，虽高官重权，金玉成山，娇艳万计，非我所有也。”[10(P254)]这与老子“名与身孰多”的思想相一致，都认为生命高于一切外在事物，应当高扬生命

自主意识，于是他倡导“我命在我不在天”的生命自主精神。究其实质，生命乃是出于道并归宿于道。人的能动性体现在对生命历程的把握。通过养生来治国，会产生四两拨千斤的功效。葛洪本人就是个既入世又出世的典型，十分倡导身国共治，讲究长生与功业两不误。他还以黄老为例为自己张本。“夫体道以匠物，宝德以长生者，黄老是也。黄帝既治世致太平，而又升仙，则未可谓之后于尧舜也。老子既兼综礼教，而又久视，则未可谓之为减于周礼也。”[10(P188)]他的目标在于“内宝养身之道，外则和光于世。治身而身长修，治国而国太平。”[10(P148)]为达到自己身国共治的目的，他不惜批评道家，认为“道家之言，高则高矣，用之则弊，辽阔迂阔，……民则至死不往来，可得而论，难得而行也。”[6(P361-362)]虽然葛洪认为神仙可学，但是为了完成人间的功业，他不希望尽早成飞仙。“求长生者，正惜今日之所欲耳，本不汲汲于升虚，以飞腾为胜于地上也，若幸可止家而不死者，亦何必求于速登天乎。”[10(P53)]由此可见葛洪重视养生，目的还在于治世。

唐末五代道士杜光庭对“身国共治”思想进行了总结，提出“经国理身”的观点。他在《道德真经广圣义》一书中指出：“夫此道德二字者，宣道德生畜之源，经国理身之妙，莫不尽此也。”[14(P314)]杜氏继承了唐代“身国共治”的思想核心——无为，总结指出：“理国执无为之道，民复朴而还淳，理身执无为之行，则神全而气王，气王者延年，神全者升玄，理国修身之要也”。[14(P380)]在修身与理国的关系上，杜氏的认识是十分精辟的。他强调理国者应先理其身，而理身则应先理其心。“圣人之道，以身观身，身正则天下皆正，身理则天下皆理”。[14(P491)]“理身之道，先理其心，心之理也，必在乎道。得道则心静，失道则心乱。心静则谦让，心乱则交争”。[14(P404)]可见不管是修身，还是理国，要做到“无为”，就必须“理心”，“心”理了，就能身安国治。

另一方面，养生与治国是共时性的，养生的过程就是治国的过程。道教养生到了明清时期，内丹心性学方面得到进一步拓展，道教“身国共治”思想表现出对养生主旨的复归。以闵一得为例，他就持“身治世宁”[15(P558)]思想，认为治身可医世，这是对老庄道家“修身治国”思想的回归。认为：“盖绝身气世气一气也，……故可即身以持世”。[15(P577)]他还认为身世共治才是道。“成己成物，皆道中之事。万物名正性命，而后道之量于是乎全。遗世独立，不可以言道。”[15(P347)]可见道教并非避世，而一种独特的“无为而治”的社会治理观念。那就是社会及其各个个体如果都能行大道，又何须治理。闵一得在此基础上进一步充分阐述了“治身可以医世”的理论。他说：“惟愿学者纯以调心虚寂之门，调至四胸怀清静而天都泰安，调至坤腹能泰而闾阎富庶，调至四肢通畅而四夷安靖。如是体调而身安，身安而世治，功效捷如响。”深信只要如此就可以“内则用以治身，外则用以治世”。[15(P356)]。早在《太平经》就提出“天人互病”的思想：“天地病之，故使人亦病之，人无病，即天无病也；人半病之，既天半病之，人悉大小有病，即天悉病之矣。”[2(P355)]，闵氏发挥了这种思想，指出天人可以共治的途径：“吾人一身之中，具五行之正气，应五方之分野，察其病之源，攻其病之方，合人世之全于一身，内不见我，外不见世。过者损之，不及者益之，郁者散之，顽者化之，逆者顺之。病不可悉数，医道亦不可殚述。消息盈虚，名视其症而理之。人或病，以吾身之阴阳运化之；世或有病，亦以吾身之阴阳调摄之。”[15(P361)]闵氏以为经过个人身心的调理可以作用于世，以己身之正气化世之邪气。只要“用志不分，以之医世，出神入化。近则一家一村，远则一县一郡。推其极则四大部洲，无不调摄于此方寸之中。消

其灾，则无水火，成兵、虫蝗、疫疠。正其趋向，则俗无不化，人无不新，发安物阜，熙熙然如登春台，小用之则授小效，大用之则大效。”[15(P356-357)]

## 其二，治国之道可用于养生

行治国之道可以实现养生。这是因为治国之道与养生之道在基本原则上是共通的，而且治国是以养生为终极目的。一方面，治国当以养生为先。养生之道无他，自然无为而已；治国之道无他，清静无为而已。自然之道静，则天地万物生。治国之道静，则黎民百姓安。懂养生之道，则懂治国之道。正是从这个意义上说，治国应当法养生。《老子河上公章句》是身国共治的典范，其主要内容是汉代流行的黄老学派无为治国、清静养生的观点解释《老子》，认为天道与人事相通，治国与治身之道相同，二者皆本于清虚无为的自然之道。认为可道之道是“经术政教之道也”；而常道是“自然长生之道也。常道当以无为养神，无事安民，含光藏晖，灭迹匿端，不可称道”。养生与治国皆统于道，是道的两个功用，但养生之道似乎是更内在的更根本的。比如“人学治世，圣人学治身，守道真也。”[16(P19)]圣人比一般人高明的地方就在于能抓住根本，以治身为基，则治国自在其中。“圣人守大道，则下万民移心归往也，治身则天降神明，往来于己。万物归往而不伤害，则国家安宁而致太平矣。治身不害，神明，则身体安而长寿。”[16(P10)]

另一方面，治国当以养生为目的。《太平经》作为道教早期经典，以致太平为目标，广泛地运用“身国互喻”来为“身国共治”提供思想依据。《王者无忧法》曰：“夫帝王，天下心也；群臣，股肱也；百姓，手足也。心愁，则股肱妄为，手足行运不休止，百姓流荡。”含义在于治国治身不可烦，“治国烦则下乱，治身烦则精散”[16(P18)]《太平经》的出现就是要解这个愁烦。“吾文以疗天地之病，解帝王之愁苦。”[2(P659)]它以治国致治身，治国为上，治身为次。“上士学道，辅佐帝王，当好生积功，乃久长。中士学道，欲度其家。下士学道，才脱其驱。”[2(P724)]追求长生是道教的基本目标，但在早期社会的动荡时代，道教的社会责任意识往往比自我意识更强烈。这种思想的时代情结在于“救世”，核心目标在于救世致太平。“此三者（君臣民）常当腹心，不失铢分，使同一忧，合成一象，立致太平，延年不疑矣。”[2(P19)]此时道教如此重视治世，是因为当时社会正处于动荡，人们迫切希望社会安定以休养生息，因此有道之士应当以治国为任，辅佐帝王，实现社会的长治久安，而不拘泥于个人的长生。

历代的道士中不乏以道辅佐帝王之辈，他们期望帝王实践“身国共治”之道，如此不仅国可治，而且自身可以长生。北宋道士苏澄隐，当宋太祖问他养生之道，他回答道：“臣之养生，不过精思炼气尔，帝王则异于是。老子曰：‘我无为而民自化，我无欲而民自正。’无为无欲，凝神太和。昔黄帝、唐尧享国永年，得此道也。”他认为帝王应该无为凝神，才是治国之道。陈抟这位自认为“非仙即帝”的传奇式人物，在宋初的政治生活中扮演着帝王之师的角色。宋太宗曾向他“恳求济世安民之术”，他写下了“远近轻重”四个字。并解释说：“远者，远招贤士；近去佞臣；轻者，轻赋万民；重者，重赏三军。”[17]宋太宗还曾问陈抟：“若昔尧舜之为天下，今可至否？”陈抟回答说：“土阶三尺，茅茨不剪，其迹似不可及，然能以清静为治，即今之尧舜也。”[18]

元朝时，丘处机不辞辛劳西行万里，以养生治国之道力劝成吉思汗切勿杀伐过多，而成为千古美谈。他谈养生时强调要节欲，认为世人恣情于声、色、味、情，则散气伤身，而学道之士则“去声色，以清静为娱；屏滋味，以恬淡为美……去奢屏欲，固精守神，唯炼乎阳，是致阴消而阳全，则升乎天而为仙，如火炎上也”。他谈治国时，则以养生为基，他说：“陛下修行之法无他，当外

修阴德，内固精神耳。恤民保众，使天下怀安则为外行，省欲保神为乎内行。”外行治国重修阴德，内行养生重固精神。内外兼修方可成就一代明主。丘处机还以神仙诱饵，启发成吉思汗以“身国共治”为处事范式。他说：“行善进道则升天为仙；作恶背道，则入地为之鬼。……帝王悉天人谪降人间，若行善修福，则升天之时位逾前职，不行善修福则反是。天人有功微行薄者，再令下世修福济民，方得高位。昔轩辕氏天命降世，一世为民，再世为臣，三世为君，济世安民，累功积德，数尽升天而位尊于昔。”可见道门中人相信治国者积德可以长生，当然国治，则更多人可以长生，这就是道教养生社会论的独特意境。

## 参考文献

1. 黄友敬.老子传真[M].香港：儒商出版社，2003。
2. 王明.太平经合校[M].北京：中华书局，1997。
3. 太上洞玄灵宝无量度人上品妙经注，道藏(第3册).文物出版社、天津古籍出版社、上海书店三家联合出版，1996。
4. 卿希泰.道教人性论[A]，何光沪、许志伟主编.对话：儒释道与基督教 [C].北京：社会科学文献出版社，2001。
5. 无上秘要，道藏(第25册).文物出版社、天津古籍出版社、上海书店三家联合出版，1996。
6. 杨明照.抱朴子外篇校笺[M].北京：中华书局，1997。
7. 三洞珠囊·卷七，《道藏》(第25册)，文物出版社、天津古籍出版社、上海书店三家联合出版，1996
8. 方春阳点校.张三丰全集[M]，杭州：浙江古籍出版社，1999。
9. 陈广忠注译，淮南子译注[M].长春：吉林文史出版社，1996。
10. 王明.抱朴子内篇校释[M].北京：中华书局，1996。
11. 陈鼓应.庄子今注今译[M].北京：中华书局，1996。
12. 谷应声.吕氏春秋白话今译[M].北京：中华书店，1992。
13. 王一清.道德经释词·叙道德经旨意总论。
14. 杜光庭.道德真经广圣义[M]，道藏(第14册).文物出版社、天津古籍出版社、上海书店三家联合出版，1996
15. 藏外道书(第10册).成都：巴蜀书社，1992。
16. 老子河上注[M].《道藏》(第十二册)，文物出版社、天津古籍出版社、上海书店三家联合出版，1996
17. 元·张栻.太华希夷志.[M]
18. 历世真仙体道通鉴[M]·卷四七





# 도교양생 사회론

사청과(謝淸果)

하문대학 신문방송학과 · 교수

## 논문개요

‘도교양생 사회론’은 道門에서 수행을 하는 사람들이 장기간 동안 실천을 하는 과정에서 구축한 하나의 생존이론 시스템이다. 내용 중에는 도교에서 추구하는 이상적인 사회형태, 양생론, 사회인지 등이 포함되어 있어 ‘몸과 나라를 같이 다스리다(身國共治)’의 사상이 반영되어 있다. 주된 내용은 양생 방법과 사회를 다스리는 이념이 있다. 생명의 안정을 취하기 위하여 道人들은 ‘太平世’의 이상 사회를 추구한다. ‘윤리적 양생’은 이들이 만들어낸 독특한 양생방법이다. ‘몸과 나라는 서로 비유된다(身國互喻)’는 사상에서 비롯하여 ‘몸과 나라를 같이 다스린다(身國共治)’는 이상을 실현하기 위하여 힘을 쓰고 있다. 이렇게 하여 몸도 양생하고 나라도 잘 세우는 목적을 이루는 것이다.

**키워드:** 도교양생, 사회이상, 사회인식, 사회 다스림, 身國共治

도교는 불로장생, 신선술을 수행의 기본 목표로 삼고 있다. 경전을 만들 때에도 도인들은 양생 사상을 아주 중요시 여긴다. 이런 양생술은 도인들이 다년간 수행에서 터득한 외부세계에 대한 인식에서 비롯한 것으로 생존환경, 자연철학, 천문역법, 생명체험, 윤리도덕 및 사회인식 등 다방면의 지혜가 담겨 있다. 이러한 사상을 바탕으로 도교양생본체론, 양생과정론, 양생성명론(養生性命論), 양생환경론, 양생지식론, 양생사회론, 양생부호론(養生符號論) 등 수 많은 이론들이 탄생하였다. 분량의 한계로 하여 본고에서는 ‘도교양생사회론’을 위주로 논하고자 한다. 여기서 말하는 ‘도교양생사회론’이란 도교인들이 장기간 동안의 수행 중에서 구축한 방대한 이론체계로, 거기에는 양생에서 추구하는 이상적이 사회형태, 사회에 대한 인식 및 ‘몸과 나라를 같이 다스린다’라고 하는 양생과 사회에 대한 인식이 주된 내용을 이룬다.

## 1. 양생의 필요성과 사회이상(社會理想)

몸과 마음을 잘 다스린다는 사상은 여러시대에 걸친 인간의 다차원적 사회생활의 기본적인 수요이다. 인간은 모두 극락세계를 추구하고, 이상향에서 걱정없이 살고, 삶의 자유를 누리고, 행복하게 살기를 바란다. 하지만 현실세계는 항상 그러하지 못하고, 어쩔 수 없이 마음속으로 이상향을 그리게 된다. 도교는 깊은 문화적 전통을 가진 성숙된 종교로, 교리속에는 이러한 사람들의 바램이 자연스럽게 잘 반영되어 있다. ‘太平世’는 도교에서 추구하는 이상적인 사회형태이다.

### (1) 도교의 ‘태평세’에 대한 바램

사회는 양생을 하는 환경에 속한다. 양생을 더욱 잘 하기 위하여 도인들은 끊임없이 사회에 대한 이상을 제시하였다. 『도덕경』은 ‘소국과민’의 이상사회를 제시하였는데, 그 목적은 사람들로 하여금 소박하게 살고, 자연스럽게 살고, 현묘한 도덕을 지켜 ‘무위로 다스리는’사회를 건설하기 위한 것이다. 이런 세상에서 사람들은 누구나 자각적으로 사회질서를 유지하고, 그리하여 “음식이 풍부하고, 좋은 옷을 입고, 넉넉한 살림 속에서, 편안한 생활(甘其食, 美其服, 乐其俗, 安其居)”<sup>1</sup>을 하게 된다. 이런 삶의 본질은 인간과 자연, 인간과 인간, 인간과 사회가 조화롭게 사는 것을 말한다. 노자와 장자의 이상사회에 대한 이론을 바탕으로 도교에서는 ‘태평세’에 대한 이상향을 제시하였다. 초기 도교 경전인 『태평경』은 제목부터 ‘태평’이라 달았는데, 목적은 이상세계인 ‘태평’세계를 건설하고자 하는데 있다. 『태평경』은 또 ‘태평세’에 대한 객관적 근거를 제시하였는데, 그것은 바로 ‘太平氣’이다. 권 48 『三合相通訣』에서는 天師와 眞人の 문답을 통하여 태평기에 대해 설명하였다. “태는 크다는 뜻이다. 이는 그 큰 것이 하늘과 같다는 말이다. 큰 것을 말하자면 하늘보다 더 큰 것이 없다. 평이란 평

<sup>1</sup> 黃友敬. 老子傳真[M]. 香港：儒商出版社，2003. 612쪽.

균적으로 다스림을 말한다. 매사에 이치에 맞게 다스리고 사사로움이 없어야 한다. 평이란 마치 땅과 같이 평평함을 말한다. 기란 天氣가 내려오고 地氣가 올라오는 것과 같다. 기는 하늘아래 땅 위에서 움직이는데, 음양이 서로 得하고, 교착하여 和를 이룬다. 中和氣가 삼합을 이루어 만물을 양생한다. 삼기가 서로 통하면 害가 없다. 태는 바르다는 뜻이고, 기는 통한다는 뜻이다. 이것을 얻어 천하를 다스리면 태평하고 공명정대하다. (太者, 大也. 乃言其積大行如天, 凡事大也, 無複大於天者也. 平者, 乃言其治平均, 凡事悉理, 無複奸私也; 平者, 比若地居下, 主執平也. 氣者, 乃言天氣悅喜下生, 地氣悅喜上養; 氣之法行于天下地上, 陰陽相得, 交而為和, 與中和氣三合, 共養凡物, 三氣相愛相通, 無複有害. 太者, 正也; 氣者, 主養以通和也; 得此以治, 太平而和且大大正也).<sup>2</sup> 도교는 이렇게 태평기로 세상을 다스려 평등하고, 사사로움이 없고, 서로 통하며, 해가 없는 사회를 건설하고자 하였다. 아울러 君臣民은 日月星辰과 서로 상응하니 태평기로 천하를 다스리면 이러한 이상사회를 건설할 수 있을 것으로 보았다. “부친이 자상하고, 모친은 자애롭고, 자식은 효도하고, 부인은 현처양모, 형은 우애하고, 동생은 공경하고, 이웃은 서로 존중하는(父慈, 母愛, 子孝, 妻順, 兄良, 弟慕, 鄰里悉思樂為善), “백성은 더 이상 흉악하지 않고, 집집마다 화애가 넘쳐흐르고, 그리하여 더 이상 형벌을 받는 사람이 없다. 上人, 中人, 下人이 모두 실천하니, 천하가 태평하다. (民不知複為兇惡, 家家人人, 自救自治, 故可無刑罰而治也. 上人中人下人共行之, 天下立平不移時)<sup>3</sup>”라 하였다. 『노자상이주』에는 또 “나라를 다스리는 자는 도를 수행함에 힘써야 한다. 충신으로 보좌하려면 도를 행함에 노력해야 한다. 도덕이 널리 펼쳐지면 천하가 태평하다. 백성들은 순박해지고, 나라를 다스리기 쉽다. (治國之君, 務修道德, 忠臣輔佐, 各在行道. 道普德溢, 太平至矣. 吏民懷慕, 則易治矣)” 이상 볼 때 도교는 ‘태평세’에 대해 강력한 바람과 함께 이성적 탐색을 진행하였다.

## (2) 도교의 ‘태평세’에 대한 실천

도교는 ‘태평세’의 이상세계를 주장할 뿐만 아니라, 이 이상을 실천하기 위하여 많은 노력을 하고 있다. 초기도교---오두미교에는 ‘의사(義舍)’라는 제도가 있다. 동란의 시대에 이런 제도는 민중들에게 피난처와도 같은 곳이었다. 이는 당시 시대 상황을 반영하여 잘 적용한 사례로 보이며, 사회적으로도 좋은 기초를 다져 놓았다. 『三國志·張魯傳』에 의하면 “의사에 술을 갖다 놓는데, 이는 요즘의 피난소와 같다. 또 쌀과 고기를 두어 길을 떠나는 자들의 부족함을 채워준다. (諸祭酒皆作義舍, 如今之亭傳. 又置義米肉, 縣(懸)于義舍, 行路者量腹取足)”라 하였다. 놀라운 점은 이런 제도가 여러 단계에 걸쳐 국가적으로 관리되고 있는 것이 아니라, 종교에 대한 신념에서 비롯한 백성들의 도덕적 자각에 있다는 점이다. 또 “若過多, 鬼道輒病之. 犯法者, 三原, 然後乃行刑. 不置長吏. 皆以祭酒為治, 民夷便樂之”라 하였다. 병이 있거나 과오를 범한 자가 있으면 “정실(淨室)을 설치하여 누우치게 한다”고 하던가 혹은 “과오가 있는 자는 治道百步하면 죄가 해소된다.”라고 하였다. 이 제도

<sup>2</sup> 王明. 太平經合校[M]. 北京: 中華書局, 1997. 148쪽.

<sup>3</sup> 王明. 太平經合校[M]. 北京: 中華書局, 1997. 409쪽.

가 말해주는 것은 마음속으로 누우치고 현실적인 개과를 하게하는 것이다. 당시에는 이렇게 생명을 아끼고 사회를 안정시켜, 민중들의 물질과 정신생활이 안정되게 하였다. 오두미교의 이러한 사상은 오랫동안 지속되었다. “정관의 다스림(貞觀之治)”역시 도교사상이 잘 반영된 결과이다. 이러한 성과를 거둘 수 있었던 배경에는 당시 재상으로 지내던 위정(魏征)의 통치이념이 크게 작용했다. 『정관정요(貞觀政要)』 권8에 보면 도사 위정은 상소를 올리는데 “隋從富強動之而鍼，我以柔弱靜之而安. .... 伏願取鑒於隋，去奢去約，親忠遠佞，以為當今無事，行疇昔之恭儉，則盡善盡美”라 하였다. 도교의 치국이념을 보면 그 특징은 ‘신국공치(身國共治)’로 표현된다. 君과 民의 도덕적인 자각에 의해 나라를 다스리는데, 이렇게 하면 정치적인 안정과 백성들의 풍요로움을 이룰 수 있다. ‘일언지살(一言止殺)’의 구처기는 수만리를 걸어 징기스칸에게 가서 살생을 멈출 것을 말해 주었다. 이러한 행위는 구처기의 종교적인 신앙에서 비롯된 것으로 이상사회에 대한 자아실천이기도 하다. 『元史·釋老傳』에는 구처기와 징기스칸이 나눈 대화가 수록되어 있다. “나라를 다스리는 방법으로는 경천애민이 있다. 장생의 방법으로는 청심과욕이 있다. 태조께서 깊게 새겨듣기를 바랍니다. (及問為治之門，則對以敬天愛民為本. 問長生久視之道，則告以清心寡欲為要. 太祖深契其言)”라 하였다. 여기서 알 수 있는 바로는, 도인들은 이상사회를 실천하려고 자신의 노력을 다하고 있으며, 이러한 사회환경만이 백성들이 안정적으로 살 수 있다고 보았다. “백성의 마음을 자신의 마음처럼 헤아림”의 군주가 ‘무위의 다스림’을 실천할 때 이상적인 정치가 되고, ‘장생구시(長生久視)’의 세상이 이루어지고, 훌륭한 사회환경도 만들어 진다.

## 2. 윤리 양생과 사회인지

‘윤리양생’은 윤리적인 행위를 양생의 수단으로 삼는 양생방법 혹은 양생결과이다. 윤리에서 중요시하는 것은 인간관계이다. 인간관계를 잘 처리하려면 반드시 주체적 자아에 대한 수심양성(修心養性)이 있어야 한다. 또한 일정한 사회제도와 더불어 자아 행위에 대한 제어가 동반되어야 한다. 이런 의미에서 볼 때 윤리 양생은 마음의 인식과 함께 사회에 대한 인지가 따라야 한다.

### (1) 장생의 道 위국보기(爲國寶器)

수도를 하는 사람은 불로장생을 추구하고, 신선이 되기를 바란다. 생명이 영원히 지속되기를 바라기에 문제를 처리하는 방법에 있어, 이러한 주제를 중심으로 해결하고 있다. 이들은 보통 “하늘에 병이 들면 인간도 병에 든다”는 생각을 가지고 있다. 그렇기 때문에 생명을 보존하려면 환경에도 관심을 가져야 한다고 보았다. 구체적으로 어떻게 생명을 잘 대하는가 하는 것을 사회제도의 우열과 생활환경의 좋고 나쁨의 기준으로 보았다. 사회환경을 개선하기 위해서 도인들은 자신의 행위에서 원인을 찾는데, 강력한 생명에 대한 책임의식을 지니고 있는 것이다. 이들은 한편으로는 자신의 욕

망에 대해 일정한 제어를 하여 과도한 욕망이 생기지 않게 하며, 나아가 몸과 마음의 평화로움을 추구한다. 다른 한편으로는 天道를 어기는 행위에 대해 규범을 세우고, 하늘을 대신해 도를 바로잡으려(替天行道) 하였다. 이렇게 생명을 보호하여 양호한 사회환경을 구축하는 것이다.

도교의 생명에 대한 인식은 보통 사회생활 속에서 자연스럽게 발생한 것이다. 도교의 관점에서 보면 사회는 하나의 ‘생명공동체’이다. 사회속에서 인간과 인간의 관계는 사실상 생명의 안정과 직결되어 있다. 태평한 세상이 있어야 인간은 천수를 누릴 수 있다. 반대로 동란의 세상에서는 생명이 위협을 받고 안전함을 느끼지 못한다. 『태평경』은 장생의 道로써 國寶器사상을 제시하였는데, 구체적으로 보면 양생과 사회의 관계를 설명한 것이다. “여러 현인들이 모여 장수의 도에 대해 논하니, 중요한 것은 安이요, 위국보기이다. (但聚眾賢，唯思長壽之道，乃安其上，為國寶器)”<sup>4</sup> 이들은 더 나아가 『태평경』은 무엇을 위하여 이렇게 해야 하는 이유를 설명하였다. “장수를 하려면 마땅히 자애자호자친해야 한다. 이렇게 自養하면 해가 없다. (得長壽，本當保知自愛自好自親，以此自養，乃可無凶害也)”<sup>5</sup> 각자 스스로 自養하고, ‘自愛自好自親’의 마음을 유지한다면 사회의 구성원들은 모두 서로 어울려서 잘 살수 있고, 도덕이 회복되고, 害는 사라진다. 이렇게 되면 생명의 질이 높아진다. 도교는 또 人道와 신선술을 통일시키고자 하였는데, 신선이 되고자 한다면 먼저 人道를 잘 닦아야 한다고 했다. 뿐만 아니라 신선은 반드시 하늘에 있다고 하는 사상도 변화가 생겼다. 다시 말해서 인간 세상에서도 살아있는 신선이 될 수 있다는 것이다. 도교는 또 유교의 충효인의에 대해서도 배척하지 않고 받아들여면서, 자신의 것으로 만들어, 수만은 勸善書와 戒經을 만들어 도에 입문하는 기준으로 삼았다. 도교의 생명에 대한 인식은 개방적이고 포용적이다. 이들은 자각적으로 사회생명공동체를 확장 시켰다. 즉 인간과 자연을 유기적인 결합체로 본 것이다. 만물은 동등한 생명의 권한을 갖고 있기에 아끼고 사랑해야 한다. “자애로운 마음을 자주 베풀고, 만물을 구제하고, 방생하여야 한다. (常行慈心，溥濟一切，放生度厄)”<sup>6</sup> 도교는 또 비생명체인 토지를 만물의 母로 보면서, 토지를 함부로 다루지 말아야 하고, 땅에 병이 생기면 인간도 병이 생긴다고 하였다. “적지가 많기에 壽할 수 없다. (多深賊地，故多不壽)”<sup>7</sup> 이상 볼 때 도교는 생명윤리와 자연윤리를 밀접히 연관시켜 보고 있음을 알 수 있다. 즉 개인생명의 안정은 사회의 조화로움과 자연환경과 상응한다는 것이다.

## (2) 선을 지키면서 죽을지 언정 惡을 행하면서 살지 않는다

도교는 생명사상이 강력한 종교로, 장생을 중요시한다. 그렇기 때문에 우리가 일상에서 장생의 방법을 탐구하다 보면 자연스럽게 도교적 시각을 가지게 된다. 도교에서는 ‘和合’을 종지로 하는데,

<sup>4</sup> 王明. 太平經合校[M]. 北京：中華書局，1997. 18쪽.

<sup>5</sup> 王明. 太平經合校[M]. 北京：中華書局，1997. 466쪽.

<sup>6</sup> 太上洞玄靈寶無量度人上品妙經注，道藏(第3冊). 文物出版社、天津古籍出版社、上海書店三家聯合出版，1996. 39 3쪽.

<sup>7</sup> 王明. 太平經合校[M]. 北京：中華書局，1997. 120쪽.

“양생은 상하지 않는 것을 근본으로 한다”는 사상을 가지고 사회와 조화를 추구한다. “도교는 한편으로는 신선이 되는 수행을 하고, 동시에 인간은 반드시 사회적인 책임과 의무를 다하라고 주문한다. 그리하여 도교에서는 자신의 수양과 함께 몸, 가정, 고향, 국가 심지어 천하의 모든 것을 밀접하게 연관시켜 보고 있다. 몸을 다스린다는 것은, 사회가 가지고 있는 공통적인 가치관을 핵심으로 자신과 사회가 하나의 유기체가 되는 것을 말한다. (道敎一方面強調得道成仙，同時認為人必須注意到自己的社會責任和義務。因此，道敎把主體的道德修養，同身，家，鄉，國，乃至天下的教化密切聯繫在一起。修身意味著一個人將以社會具有共同的積極意義的價值和倫理觀念為核心，使自己適應于整個社會有機體)”<sup>8</sup> 도교는 일부 사람들이 잘못 인식한 것처럼, 은둔의 종교가 아니다. 단지 세속에 초월하라고 하는데, 이는 세속에 살면서 초월을 이루라는 말이다. 신선이 되려면 먼저 人道를 이루어야 한다. “부모의 명을 따르지 않을 수 없으니, 먼저 따라야 한다. 인도가 구비되면 나머지는 쉽다. 부친의 가르침을 어기면 신선이 되기 힘들다. (父母之命，不可不從，宜先從之。人道既備，余可投身。違父之教，仙無由成)”, 신선이 되고자 한다면 반드시 “인애자효하고, 어르신을 공경해야 하고, 양부모를 잘 모셔야 한다. (仁愛慈孝，恭奉尊長，敬承二親)”<sup>9</sup> “도를 배우고자 하는 자라면 먼저 부모에 효를 다해야 하고, 君主에 충성을 다해야 하며, 연민을 가지고, 친구를 잘 대하고, 신용을 지켜야 한다. 선을 널리 펼치고, 피차의 구분을 없애며, 사사로움이 없이, 가르침에 어긋나지 않게 하는 것이 인도이다. (夫學道之為人也，先孝于所親，忠於所君，憫于所使，善於所友，信而可複，諫惡揚善，無彼無此，吾我之私，不違外教，能事人道也)”<sup>10</sup> 인도는 신선이 되는 선제조건이기에, 도교 양생을 하려면 반드시 충효 인애하고, 덕을 쌓아야 한다. 이것은 곧 생명 주관의식의 표현이다. 도교의 관점에서 볼 때 신선이 된 후에 인간세상에 대해 무관심 하는 것이 아니라 오히려 더욱 적극적으로 인간세상에 참여해야 한다. 물론 신선이 되기 전에는 더욱 그러하다. 『洞真智慧觀身大戒經』에도 이런 내용이 나와있다. “夫道要在行合冥科，積善內足，然後始陟大道之境界耳”<sup>11</sup> 도교는 비록 불로장생을 추구하지만, 그러다고 해서 삶을 구걸하거나 죽음을 두려워하지는 않는다. 초기도교인 태평도는 역사적으로 수많은 농민봉기를 일으켰고, 지도자는 사람들을 이끌고 하늘을 대신해 도를 행하고, 정의를 주장했다. 많은 사람들이 이러한 정신을 계승하였는데, 사회에 대한 막중한 책임감을 지니고 있는 것이다. 도교의 이런 정신은 새로운 세상을 건설하는데도 큰 힘이 된다. 초기의 종교개혁자인 갈홍은 “도에 맞지 않으면, 부귀영화도 바라지 않고, 인의를 저버리면 죽음을 당해도 아쉬움이 없다. (不以其道，則富貴不足居；違仁棄義，雖期頤而不足吝)”라 하였다. 또 다른 종교개혁자인 육수정(陸修靜)은 “선을 지키다가 죽을지 언정, 악을 행하면서 살지 않는다”라고 하는 말을 『洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀』에 수록하여 수행의 계율로 삼았다. 이상 보여주는 바, 도교는 사회적 책임감을 양생의 실천으로 삼았다

<sup>8</sup> 卿希泰. 道敎人性論[A], 何光滬、許志偉主編. 對話：儒釋道與基督教 [C]. 北京：社會科學文獻出版社，2001. 165쪽.

<sup>9</sup> 無上秘要，道藏(第25冊). 文物出版社、天津古籍出版社、上海書店三家聯合出版，1996. 33쪽.

<sup>10</sup> 같은 책, 142쪽.

<sup>11</sup> 같은 책, 159쪽.

는 점이다.

도교의 교리는 넓은 개방성과 포용성을 갖고 있어 도인들을 잘 이끌 수 있다. 도교는 유교사상의 핵심을 잘 받아들였는데, 윤리도덕을 신선수행의 방법으로 삼았다. 대표적인 것이 ‘五常’에 대한 도교적 해석이다. “인의예지는 곧 도의 덕이다. 연차는 계율과 다름이 없다. 오덕을 구비하면 지혜롭다. 합쳐서 말하면 오덕은 모두 도이다. (仁義禮智, 即道之德, 緣次而至, 無異大戒, 備五德而猶獨稱智慧也, 合通而言之, 則五德皆道也)”<sup>12</sup> ‘오상’은 ‘五德’을 말한다. 이는 도교에서 파생된 것으로 도교에 진입하는 단계이다. 『西升經』에 의하면 도는 無를 上으로 여기고, 德은 仁을 우선으로 한다. 禮는 義를 謙으로 하고, 施는 恩을 友로 한다. 惠는 利를 先으로 하고, 信은 效를 首로 한다. 인의예신이 바로 서지 못하면 도덕은 자연스럽게 몰락한다. 그렇다면 도교의 오덕과 유교의 오상은 어떤 차이가 있을까? 가장 큰 차이점은 도교의 오덕은 양생사상을 포함하고 있다는 점이다. ‘仁’이란 일상에서 자애로움과 더불어 살생을 하지 말아야 한다. 방생을 하고 자신의 몸을 아껴야 한다. 이렇게 ‘肝魂相安’한다. ‘義’는 선을 추구하고 악을 징벌하며, 공적이고 사사로움이 없어야 한다. 도둑질을 금하여 ‘肺魄相安’한다. ‘禮’는 어르신을 공경하고 어린이를 사랑하며, 음양의 조화를 이루는 것이다. 정직함을 내세우고 淫을 버려 ‘心神相和’한다. ‘智’는 어리석음을 버리고 지혜를 배우는 것이다. 술을 절제하여 ‘腎精相合’을 이룬다. ‘信’은 守忠抱一, 幽显效徵을 말한다. 의혹을 가지지 않고 항상 잊지 않아 ‘脾志相成’을 이룬다.<sup>13</sup> ‘三教同道’의 주장을 하는 장삼풍은 유교사상의 ‘오상’을 내부에서 돌파하여 ‘道蘊’을 도출하였다. 장삼풍에 의하면 오행은 인체의 五經에 해당하는데 하나가 없어도 안 된다. 無仁하면 肝絶하고, 無義하면 肺絶한다. 無禮하면 心絶하고, 無智하면 腎絶하며, 無信하면 脾絶한다. 그렇기 때문에 장생하고자 한다면 “지혜로운 자는 반드시 오덕을 마음에 지녀야 한다. 그리고 몸으로 오경을 키워야 한다. 인을 키우면 肝氣가 생하고, 의를 키우면 肺氣가 평순하며, 예를 키우면 心氣가 밝아지고, 지를 키우면 腎氣가 靈한다. 신을 키우면 脾氣가 醒한다. (知為人者必先有心之五德, 而後有身之五經. 仁不絶肝氣生, 義不絶肺氣平, 禮不絶心氣明, 智不絶腎氣靈, 信不絶脾氣醒)”<sup>14</sup> 德, 行, 經의 관계는 아래의 도표를 참고하기 바란다. “덕을 잃으면 경을 잃고, 덕을 이루면 몸을 이룬다. 몸을 이루면 경을 이루고, 그 다음에는 천지오행에 참여할 수 있다. (德失經失, 德成身成, 身成經成, 而後可以參贊天地之五行)” 도교철학에서는 以和為常, 以常為明, 以益生為祥을 중요시 하여 이들을 불로장생의 시스템에 포함시켰다. 번잡한 자연, 인간, 사회의 관계를 처리함에 있어, 도인들은 인간을 본위로 하여 신선을 목표로 수행한다. 이렇게 양생의 주체와 생명 및 사회, 자연의 관계에 대해 도교는 자주적인 의식을 지니고 있다.

<sup>12</sup> 三洞珠囊·卷七, 《道藏》(第25冊), 文物出版社、天津古籍出版社、上海書店三家聯合出版, 1996. 339쪽.

<sup>13</sup> 無上秘要, 道藏(第25冊). 文物出版社、天津古籍出版社、上海書店三家聯合出版, 1996. 165쪽.

<sup>14</sup> 方春陽點校. 張三豐全集[M], 杭州: 浙江古籍出版社, 1999. 126쪽.

|    |    |    |
|----|----|----|
| 五德 | 五行 | 五經 |
| 仁  | 木  | 肝  |
| 義  | 金  | 肺  |
| 禮  | 火  | 心  |
| 智  | 水  | 腎  |

### (3) 양생으로 經世하고 덕으로 생을 다하다

도교는 양생에 있어 윤리의식을 아주 중요시한다. 양생의 시각에서 보는 윤리의식은 원래 도덕적 범위에 속한다. 하지만 생명에 대한 관심에서 비롯하여 ‘過程化’, ‘技術化’의 변화를 거치면서, 사실상 양생의 방법과 경로가 되었다. 도교는 의식적인 도덕실천으로 양생을 실현할 수 있다고 보았다. 이러한 양생사상을 우리는 ‘윤리양생’이라 부른다. 도인들이 볼 때 윤리도덕은 신선이 되기 위한 정초석이다. 전하는 바에 의하면 구처기는 6년동안 무료로 사람을 업고 강을 건너주는 것으로 도덕을 실천했다고 한다.

생명은 독자적으로 존재하는 것이 아니라 여러 관계속에서 상호 작용하면서 생겨난다. 때문에 여러 사회관계를 잘 처리했을 때 생명은 안정을 이루고, 양생도 할 수 있다. 이러한 사상은 도교 양생사회론의 중요한 내용이다. “양생으로 經世하고 덕으로 생을 다한다. 이렇게 하면 도를 체득 했다고 할 수 있다. (養生以經世, 抱德以終年, 可謂能體道矣)”<sup>15</sup> 도교양생은 개인 생명의 연장 뿐만 아니라 양생환경과 지속발전에도 관심을 가지는데, 이는 생명의 保養과 연결되기 때문이다. 그리하여 도교는 양생과 사회윤리를 같이 보고 있다. 구체적으로 보면, 한편으로는 양생에 있어 養形과 養神의 통일을 이루는 것으로, 윤리는 양신에 중요한 역할을 한다. 즉 양생에 있어 윤리는 자연스러운 필요사항이다. 다른 한편으로는 종교적인 신앙에서 비롯한 것으로 윤리도덕은 天神의 도움을 받아 생명을 연장할 수 있다고 본다. “하늘의 명에 따라 효와 선을 다하고, 자손한테 전해주라(天稟其命, 令使孝善, 子孫相傳)”, “은혜를 잊지 말고 하늘을 위해 선을 다하면 천신의 보호를 받을 수 있고, 이것이 효하는 것이다. (此念恩不忘, 為天所善, 天遣善神常隨護, 是孝所致也)”, “천하의 일은 효를 으뜸으로 한다. (天下之事, 孝為上第一)”<sup>16</sup> 갈홍은 양생과 사회윤리의 관계를 깊게 들여다보았다. 그리하여 유교의 윤리사상을 적극적으로 받아들였고, 윤리의 실천을 신선이 되는 필수 조건이라 하였다. 그는 “신선이 되고자 하는 자는 마땅히 먼저 충효, 和順, 仁信을 근본으로 해야 한다. 만약 덕행이 부족하고 오직 방술만 연마한다면 장생할 수 없다. (欲求仙者, 要當以忠孝、和順、仁信為本, 若德行不修, 而但務方術, 皆不得長生也)”<sup>17</sup>라 하였다. 구검지(寇謙之)는 『老君音誦戒經』에서 태상노군이 “천사 자리에 임하여, 민중을 가르치고, 나라를 돕고 명을 세우라. (就系天師立位, 並教生民, 佐國扶命)”라는

<sup>15</sup> 陳廣忠注譯, 淮南子譯注[M]. 長春: 吉林文史出版社, 1996. 93쪽.

<sup>16</sup> 王明. 太平經合校[M]. 北京: 中華書局, 1997. 592-593쪽.

<sup>17</sup> 王明. 抱朴子內篇校釋[M]. 北京: 中華書局, 1996. 53쪽.



말을 했다고 한다. 여기서 그는 ‘佐國’, ‘扶命’을 동등한 위치에 놓았고, 심지어 나라를 돕는 일을 앞에 두었는데, 이는 당시 도교는 나라를 위해 힘을 썼음을 알 수 있다. 도교는 나라를 돕는 일을 생명을 연장하는 것과 동등하게 생각했거나 심지어 더욱 중요하게 생각했던 것이다. 또한 世人에게 경고 하였는데 “여러 악을 범하고, 부모가 자애롭지 못하고, 자식이 효도하지 않고, 신하가 충 하지 않으면, 그 운수가 그대로 돌아와 역병에 걸리고, 악한자는 죽는다. (作惡者多, 父不慈, 子不孝, 臣不忠, 運數應然, 當疫毒臨之, 惡人死盡)”라 하였다. 이렇게 윤리도덕을 어기는 자에 대해서는 저주도 서슴지 않았다.

종교개혁을 통하여 도교는 대량의 戒經을 출판하였다. 이런 계경은 도인들이 양생수련을 할 때 필요한 규범을 정해 놓은 것으로, 당시 사회윤리도덕에 대한 반영이기도 하다. 도교는 이것을 생활화 하여 사회에 실천하고자 노력하였다. 이러한 윤리 양생은 사회인식과 정신적인 측면에서 통합을 실현하였다. 『洞玄靈寶天尊說十戒經』을 예로 들어 보면 다음과 같다. 하나, 살생을 하지 않고 중생을 아껴야 한다. 둘, 邪念을 갖지 않고 망동하지 않는다. 셋, 不義로 재물을 취하지 않는다. 넷, 선악을 顛倒하지 않는다. 다섯, 술에 취하지 않고 맑은 정신을 유지한다. 여섯, 가족이 화목하고 친족을 해하지 않는다. 일곱, 남이 선한일을 하는 것을 보면 마음속으로 축하한다. 여덟, 다른 사람이 걱정하는 것을 보면 도움을 주어 덕을 쌓는다. 아홉, 해를 입더라도 복수하지 않는다. 열, 성과를 이루지 못하더라도 더 이상 바라지 않는다. 이 십계는 마음의 수련과 윤리도덕을 연결시켜 본 것이다. 뿐만 아니라 계경은 또 인간관계에 대해서도 ‘十四治身法’을 통해 구체적으로 지도하였다. 하나, 군주는 나라에 이로우야 한다. 둘, 부모는 자애로우야 한다. 셋, 스승은 제자를 사랑해야 한다. 넷, 신하는 군주에 충성해야 한다. 다섯, 형은 동생을 친절하게 대해야 한다. 여섯, 자식은 부모에 효도해야 한다. 일곱, 친구사이에 신의를 지켜야 한다. 여덟, 남편은 부인에 온화해야 한다. 아홉, 부인은 남편에 정숙해야 한다. 열, 동생은 형한테 예의를 지켜야 한다. 열하나, 농민은 농사에 힘을 써야 한다. 열 둘, 賢人은 道에 힘써야 한다. 열셋, 외국인에게 성의를 주어야 한다. 열넷, 노비를 대할 때 말을 조심해야 한다. 이렇게 볼 때 도교는 여러 사회배경을 두루 고려하여 윤리기준을 세운 것이다. 『正一五戒文』은 또 유교의 인의예지 사상을 받아들이고, ‘行仁’, ‘行義’, ‘行禮’, ‘行信’을 강조하여, 도인들의 생활수칙으로 하였다. 이런 사상들은 도교의 사회 속 윤리양생사상을 직접적으로 잘 표현한 부분이다.

### 3. 양생방법과 사회 다스림

도교의 양생방법은 일반적으로 道法自然을 기본으로 하고 있다. 양생의 목적을 이루기 위하여 인간과 자연, 인간과 사회 및 자아의 심신 등 삼자관계에 대해 끊임없이 사색하였다. ‘身國共治’는 중국 정치문화의 큰 특징이다. 중국에서는 몸을 다스리는 것과 나라를 다스리는 것을 같이 보고 거

기에 양생사상을 더하였다. 다시 말하면 중국에서는 정치를 할 때 백성들의 휴양생식에도 관심을 가졌다고 볼 수 있다. ‘신국공치’의 이념이 형성된 것은 아주 오래 되었다. 물론 도교의 영향이 적지 않게 반영되었다고 볼 수 있다. 현대적으로 볼 때 ‘신국공치’는 중국의 통치이념인 동시에 도교의 양생방법이다. 도교양생과 사회의 통치는 ‘신국공치’라는 이념속에서 서로 통하기에 이것은 도교 양생론의 정수라 할 수 있다.

### (1) 양생 생태의 시각에서 본 ‘身國互喻’

도교의 양생은 독자적으로 진행되는 것이 아니라 하나의 큰 시스템이다. 근본적으로 보면 도교 양생은 도인들이 생명을 보호하는 사상을 말한다. 이 사상은 생명에 대한 양생에서 시작하여 점차적으로 우주, 인생, 사회 및 생명에 대한 독특한 이론을 형성하였다. 도교에서는 생명의 안정을 광활한 우주와 연관시켜 보면서, 생명을 길이(장수), 깊이(삶의 질), 넓이(생명의 영향력) 등 세 가지 측면으로 해석하였다. 아울러 몸과 나라를 같이 다스린다는 이상을 세우고, 이것을 바탕으로 독특한 양생 이념을 탄생시켰다. 도교에서 볼 때 생명은 다양한 차원으로 이해할 수 있는데, 생태학의 관점에서 보면 이것은 도교양생의 지혜에 속하는 것으로, 실현 가능하고, 필요한 것이다.

생태학은 “유기체와 환경의 관계에 대한 과학”이다. 독일인 헤켈(Haeckel)이 1869년에 처음 사용한 것으로, 오늘날에는 생태이론 시스템을 핵심으로 하는 많은 학과를 포함하고 있다. 이 이론에 의하면 생태 시스템은 생명과 비 생명 부분으로 구성되어 있는데, 유기체와 환경은 따로 독자적으로 존재하는 것이 아니고, 정제된 것도 아니라, 서로 연결되고, 상호 제약하면서 끊임없는 변화속에서 존재한다고 보았다. 생태시스템 중에서 하나의 요소에 변화가 발생하면 다른 요소들도 더불어 변화하는데, 심지어 전체 생태시스템의 구조와 기능에 영향을 주기도 한다. 이 이론으로 양생을 들여다 보면, 양생은 하나의 독특한 문화현상이라는 것을 알 수 있다. 즉 하나의 생태 시스템인 것이다. 양생 생태는 좁은 의미에서는 생명을 구성하는 기본요소로 인체의 장부 등 시스템을 포함하고 있다. 넓은 의미에서 보면 생명에 대한 인식, 생명과 사회, 생명과 심리, 생명의 운영방식, 양생 자원의 이용, 생명의 질, 생명윤리 등 다방면의 내용을 포함하고 있다. 이렇게 몸과 마음의 건강, 관계 및 조화 등을 이루는 것이다. 양생생태는 자연생태와 마찬가지로 인류생존에 필요한 환경과 조건을 말한다. 사회의 거대한 시스템 속에서 유기적이고 질서적인 시스템이 작동하는데, 그 움직임은 목표가 있고 규칙이 있으며 질서가 있다. 아울러 상당한 자제력, 기동력도 지니고 있다. 우리가 보건대 도교는 그 전신인 도가사상에서부터 이미 생명의 과정에 대해 이해하고 관심을 가졌음을 알 수 있다. 이들이 어떻게 이런 생각을 하게 되었는지는 깊게 연구해야 할 바이다.

양생생태의 중요한 특징은 ‘身國互喻’이다. 신국호유란 몸을 나라에 비유하는 것으로, 국가와 신체라는 두 측면을 모두 포함한 중국 특색 있는 양생문화를 말한다. 주된 사상은 인간과 자연, 인간과 사회의 조화를 이루는 것이다. 몸을 다스리는 것은 形과 神을 지키는 것이고, 나라를 다스리는 것은 君과 民이 일체를 이루는 것으로 공통점이 있다. ‘신국호유’의 이론은 양생과 나라의 다스림을

같이 보아 전체적으로 실시해야 한다는 사상이다. 갈홍은 “한 사람의 몸은, 한 나라의 象이요, 흥부는 관공서와 같다. 사지는 지역의 경계선이다. 골격은 百官을 말한다. 神은 군주이고 血은 民이다. 하기에 몸을 다스리는 것을 알면 나라를 다스릴 수 있다. 군주가 백성을 사랑하면 나라를 잘 다스릴 수 있고 기를 길러 몸도 다스릴 수 있다. 백성이 흩어지면 나라가 망하고, 기혈도 고갈여 죽게 된다. (一人之身，一國之象也，胸腹之位，猶官室也。四肢之列，猶郊境地也。骨節之分，猶百官也。神猶君也，血猶臣也，氣猶民也。故知治身，則能治國也。夫愛其民所以安其國，養其氣所以全其身。民散則國亡，氣竭則身死)”<sup>18</sup> 몸과 나라를 같이 보아 사사로움이 없이 천하를 대하면, 천하를 잘 다스릴 수 있다. 도교의 이런 사상적 정수는 나라를 다스리는 것과 몸을 다스리는 것을 같이 보는 것으로, 갈홍은 훌륭한 군주를 인간의 정신에 비유했고, 신하와 민중을 피와 살로 보았다. 나라를 다스리는 것은 마치 양생을 하는 것처럼 오묘한 것이다. 君民이 같이 즐기면 천하가 태평하여, 몸도 건강하고 나라에도 화가 입지 않는다. ‘身國互喻’의 방식은 도교에서 계승되어 양생의 중요한 의식형태가 되었다. 진치허(陳致虛)는 『靈寶無量度人妙經注』에서 ‘身國互喻’에 대해 논술하였는데, 그는 책에서 그는 “인간의 몸은 국가와 같고, 精은 민과 같다. 기를 하나로 하고, 신을 스승으로 한다. 산천 수목은 몸속에 있다. ……마음이 안정되니 만신이 청명한다. (人以身為國，以精為民，以炁為一，以神為帥，山川林木，具在身中 …… 心中一窟，萬神聽命)”라 하였다. 도교는 이렇게 ‘身國互喻’를 통하여 ‘身國共治’에 이론적 근거를 제시하였다.

## (2) 발생학의 의미에서 본 양생과 신국공치

우리는 양생의 본래의 의미에 대한 탐구에서 시작하여, 더 나아가 도교 양생학의 발단 및 나라를 다스리는 것과의 교차점에 대해 연구해 보고자 한다. ‘양생’이라는 단어는 처음부터 ‘생명보호, 건강장수’의 현대적인 개념으로 사용된 것은 아니다. 양생이라는 단어는 『장자』에서 처음 나오는데, 내편에 보면 [양생주]라는 장절이 있다. 이렇게 우리는 장자가 양생에 얼마나 중요시 했는가를 알 수 있다. “나는 포정의 말을 듣고 양생을 얻었다. (吾聞庖丁之言，得養生焉)”<sup>19</sup> 이 구절은 『莊子·達生』에 나오는 또다른 문구를 생각하게 한다. “부자가 답하기를 양생을 잘 하는 자는 마치 양치기를 하듯이, 뒤를 보고 채찍질을 한다. (開之曰：‘聞之夫子曰：善養生者，若牧羊然，視其後者而鞭之)’”<sup>20</sup> 여기서 우리는 장자가 양생의 개념을 국가를 다스리는 것과 연결시켜 보았음을 알 수 있다. 군주는 나라를 다스릴 때 무위로 다스려야 하는데, 무위는 몸도 다스릴 수 있다. 도가사상에서는 ‘무위의 다스림’을 중요시 하는데, 나라 뿐만 아니라 양생에도 해당된다. 『莊子·讓王』에서 세번째로 양생이라는 표현이 나오는데, 여기서 치국의 개념은 더욱 강화된다. “道之真以治身，其緒余以為國家，其土苴以治天下.

<sup>18</sup> 王明. 抱朴子內篇校釋[M]. 北京：中華書局，1996. 326쪽.

<sup>19</sup> 陳鼓應. 莊子今注今譯[M]. 北京：中華書局，1996. 96쪽.

<sup>20</sup> 같은 책, 475쪽.

由此觀之，帝王之功，聖人之余事，非所以完身養生也。今世俗之君子，多危身棄生以殉物，豈不悲哉”<sup>21</sup>  
 도가에서는 양생과 치국을 볼 때 등가관계로 보는 것이 아니라, 양생을 치국의 전제로 한다. 만약 양생에 대해 잘 모르면, 치국에 대해서도 모르는 것으로, 양생과 치국의 이치는 같다고 보았다. 『여씨춘추』에서도 ‘신국공치’의 사상을 내비쳤는데, “옛날에 聖王이 되고자 한다면 먼저 몸을 이루고 다음에 천하를 이루었고, 먼저 몸을 다스리고나서 천하를 다스렸다. (昔者先聖王，成其身而天下成，治其身而天下治)”<sup>22</sup>, “몸을 다스림과 나라를 다스림은 같은 이치이다. (治身與治國，一理之術也)” 『淮南子·詮言訓』은 역사적인 시각에서 부정의 방식으로 같은 사상을 표명하였다. “몸을 잘 다스렸지만 나라를 망쳤다는 자를 들어본 적이 없고, 몸을 망쳤는데 나라를 잘 다스렸다는 자를 들어본 적이 없다. (未嘗聞身治而國亂者也，未嘗聞身亂而國治者也)” 그 이후에 나온 『태평경』 역시 이 사상을 계승하여 “몸과 신을 단정하게 하는 것은 다스림의 근본이요, 장수의 징표이다. (端神靖身，乃治之本也，壽之征也)”라 하였다.

### (3) ‘신국공치’의 언어적 표현으로 본 사회 다스림과 양생의 의미

도가사상에 있어 ‘신국공치’는 하나의 양생방법일 뿐만 아니라 사회를 다스리는 이상적인 방법이다. 양생을 하면 나라를 잘 다스릴 수 있고, 나라를 잘 다스리면 양생을 잘 할 수 있다. 이 두가지 측면은 불가분의 관계에 있다. 양생은 치국의 기초이고, 치국은 양생의 연장이다. 양생은 근본이고, 치국은 결과이다. 그 이유는, 사회를 잘 다스리는 목적이 백성들로 하여금 편안하게 살고, 오래 살며, 양생할 수 있는 환경을 제공하기 때문이다. 도교에서 보면 양생은 목적이고 치국은 수단이다. 양생의 실천은 필연적으로 치국의 문제에 대해 사색하게 하는데, 치국은 양생을 목표로 해야 하고, 양자는 서로 영향을 주는 관계에 있다. 이런 의미에서 한당시대에 도교 양생사회론 만들어지게 되었다.

하나, 양생의 이치는 치국의 방법과 통한다.

양생의 이치가 치국의 방법과 통한다는 사상은 오래전부터 있었다. 『도덕경』13장에 “몸을 귀하게 여기듯 천하를 위하는 사람에게 천하를 맡길 수 있고, 몸을 사랑하듯이 천하를 사랑하는 사람에게 천하를 위탁할 수 있다. (貴為身于為天下，若可以托天下；愛以身于為天下，若可寄天下)”<sup>23</sup> 뜻인 즉, ‘몸을 귀하게 여기는 태도’로 천하를 대하는 자에게 세상을 맡길 수 있고, ‘몸을 사랑하는 태도’로 천하에 관심이 있는 자에게 천하를 위탁할 수 있다는 말이다. 노자가 생각하기에 이상적인 통치자는 ‘몸을 귀하게 여기고’, ‘몸을 사랑하는’ 방법을 알아야 하고, 그 다음에 ‘그것을 통하여 세상을 대하는’ 자가 되어야 한다는 것이다. 남을 자신의 몸처럼 아끼는데, 잘 다스리지 못할 자가 어디 있겠는가? 이러한 이상적인 경지에 도달하려면 먼저 몸을 다스리는 법을 알아야 하고, 자신이 스스로의 주인이 되어야 하며, 욕망을 억제할 수 있어야 하고, 나아가 소박하고, 청정하고, 공정한 마음을 지닐

<sup>21</sup> 같은 책, 751쪽.

<sup>22</sup> 谷應聲. 呂氏春秋白話今譯[M]. 北京：中華書店，1992. 33쪽.

<sup>23</sup> 黃友敬. 老子傳真[M]. 香港：儒商出版社，2003. 102쪽.

수 있어야 한다. 이런 마음으로 세상을 다스리면, 몸과 나라가 건전해지고, 잘 다스려진다. 문장속에 ‘爲’자가 있는데 이 글자속에는 ‘다스리는 이치’가 담겨 있다. 다른 한편으로 보면 ‘몸을 천하로 한다’는 말은 ‘몸을 천하로 본다’는 말과 통하기에 ‘같은 방법으로 다스릴 수 있다.’ 이렇게 몸을 귀하게 하듯이 천하를 귀하게 하고, 그 마음으로 천하를 관리하니, 세상은 조화롭고, 번영하고, 흥할 수밖에 없다. 아래 『도덕경』에 나오는 “양생의 이치에 따라 치국”이라는 문장의 뜻을 해석해 보자.

양생의 이치는 어떻게 치국과 통하는 것 일가? 한편으로 보면 양생과 치국은 역사적인 것이다. 양생(혹자 修身이라고도 함)은 치국의 기초로, 몸을 다스리지 않으면 나라도 다스릴 수 없다. 다시 말해서 양생을 넓게 펼쳐야 나라를 잘 다스릴 수 있다. 노자는 ‘五修論’을 제시 하였는데, 몸을 다스리고, 가정을 다스리고, 고향을 다스리고, 지역을 다스리고, 천하를 다스리는 것이다. 즉 몸을 다스리는 것부터 시작하여 최종적으로 천하를 다스릴 수 있다. 『장자』는 이사상을 계승하여 ‘內聖外王의 도’를 주장하였다. 여기서 말하는 ‘내성’은 양생에 있어 養性에 속한다. ‘외왕’은 주로 치국을 말하는 것이다. 노자와 장자는 신국공치의 이념을 펼칠 때 修身을 근본으로 하고, 양생을 기초로 하라고 강조하고 있다. 양생과 치국의 최상의 경지는 도를 따르는 것이다. 명나라시대 도사인 王一淸은 “옛날 성왕은 도로 천하를 다스렸고, 정으로 몸을 다스렸고, 동으로 순조롭게 하였다. (古之聖王，道治天下，靜以修身，動必順理)”, “그 도로 정치를 하면 안으로는 수신할 수 있고, 밖으로는 치국할 수 있다. (若以其道舉之于政，內以修身，外以治國)”<sup>24</sup>라고 하였다. 갈홍은 심지어 양생은 제왕보다 더 중요하다고 보았다. “만약 몸을 온전히 할 수 있다면, 고관 권력이든, 산더미 같은 金玉이든, 나는 다 필요 없다. (尚我身之全，雖高官重權，金玉成山，嬌豔萬計，非我所有也)”<sup>25</sup> 그의 이런 주장은 노자의 ‘명예와 몸 중에서 어느 것이 더욱 중요한가’라는 사상과 일치하다. 이들은 모두 생각하기에 생명의 중요성은 모든 것을 초월해 있으며, 마땅히 생명을 먼저 아껴야 한다고 보았다. 그리하여 ‘나의 명은 나한테 있고 하늘에 있지 않다’라는 생명자주의식이 탄생한 것이다. 본질적으로 보면 생명은 도에서 나와 도로 돌아간다. 인간의 능동성은 생명의 과정에서 어떻게 행하느냐에 달려있다. 양생을 통하여 치국 하면, 엄청난 효과를 거둘 수 있다. 갈홍 자신 역시 전형적인 사례에 속한다. 그는 신국공치를 적극적으로 주장하였고, 깊은 연구를 하였다. 그는 황로에 대해 다음과 같이 말했다. “체도를 하고 덕을 유지하여 장생한 자는 황로이다. 황제는 천하를 태평하게 다스려서 하늘에 올라가 신선이 되었다. 그 뒤의 요순도 마찬가지로이다. 노자는 예를 겸비하여 멀리 바라 보았으니, 주나라의 예법을 버렸다고 할 수 없다. (夫體道以匠物，寶德以長生者，黃老是也。黃帝既治世致太平，而又升仙，則未可謂之後于堯舜也。老子既兼綜禮教，而又久視，則未可謂之為滅于周禮也)”<sup>26</sup> 갈홍의 목적은 “안으로는 몸을 다스리는 법을 터득하고, 밖으로는 조화로움을 이룬다. 수신을 오랫동안 하면 나라도 잘 다스릴 수

<sup>24</sup> 王一淸. 道德經釋詞·敘道德經旨意總論.

<sup>25</sup> 王明. 抱朴子內篇校釋[M]. 北京：中華書局，1996. 254쪽.

<sup>26</sup> 같은 책, 188쪽.

있다. (內寶養身之道，外則和光于世。 治身而身長修，治國而國太平)<sup>27</sup>인 것이다. 몸과 나라를 동시에 잘 다스리는 목적에 이루기 위하여 그는 도가사상을 비판하기도 하였는데, “도가의 이론은 높기는 하지만, 사용하려고 하면 폐단이 있고, 너무 넓어 끝이 없다. … 백성들이 죽을 때까지 왕래하지 않는다는 것은 이론적으로는 쉽지만 행하기는 어렵다. (道家之言，高則高矣，用之則弊，遼落迂闊，…… 民則至死不往來，可得而論，難得而行也)”<sup>28</sup>라 하였다. 갈홍은 비록 신선술은 배울 수 있다고 보았지만, 먼저 인간세상을 완성하기 위하여 하늘에 올라가는 것 보다는 땅에 남아있어야 한다고 하면서, 治世를 잘 하라고 했다. “求長生者，正惜今日之所欲耳，本不汲汲于升虛，以飛騰為勝於地上也，若幸可止家而不死者，亦何必求于速登天乎”<sup>29</sup> 이렇게 갈홍은 불로장생과 더불어 치세에 큰 관심이 있었다.

당말오대의 도사 두광정은 ‘신국공치’에 대해 ‘經國理身’의 이론을 펼쳤다. 그는 『道德真經廣聖義』라는 책에서 말하기를 “도덕이라는 두 글자는, 생명의 오묘함을 담고 있고, 경국이신의 오묘함도 담고 있으니, 그 다함이 없다. (夫此道德二字者，宣道德生畜之源，經國理身之妙，莫不盡此也)”<sup>30</sup>라 하였다. 그는 당나라의 ‘신국공치’사상의 핵심인 無爲를 예로 들어 말하기를 “나라를 다스릴 때 무위로 다스려야 백성은 순박함을 가지고, 몸을 다스릴 때 무위로 다스리면, 온몸에 기가 왕성해 진다. 그렇게 되면 생명이 연장되고, 신이 상승한다. 이것이 나라를 다스리는 이치이다. (理國執無為之道，民複朴而還淳，理身執無為之行，則神全而氣王，氣王者延年，神全者升玄，理國修身之要也)”<sup>31</sup> 라 하였다.修身과 理國의 관계에 있어, 두광정의 이해는 아주 투철했다. 그는 나라를 다스리기 위해서는 먼저 몸을 다스려야 하고, 몸을 다스리는 데는 먼저 마음을 다스려야 한다고 했다. “성인의 다스림은, 몸을 다스리는 것이다. 몸을 바르게 하고 나아가 천하를 바르게 한다. 몸을 잘 다스리면 천하도 잘 다스린다. (聖人之理，以身觀身，身正則天下皆正，身理則天下皆理)”<sup>32</sup>, “몸을 다스리는 요점은 마음을 다스리는데 있다. 마음을 다스리려면 도를 닦아야 한다. 도를 얻으면 마음을 다스릴 수 있고, 도를 잃으면 마음이 흩으러 진다. 마음을 다스리면 겸양해 지고, 마음이 흐트러지면 경쟁한다. (理身之道，先理其心，心之理也，必在乎道。得道則心理，失道則心亂。心理則謙讓，心亂則交爭)”<sup>33</sup> 몸을 다스리던, 나라를 다스리던, 먼저 ‘무위’, ‘理心’해야 하는데, 마음을 잘 다스려야 나라도 잘 다스릴 수 있기 때문이다.

다른 한편으로 보면 양생과 치국은 共時性을 지닌 것으로 양생의 과정이 곧 치국의 과정이다.

<sup>27</sup> 같은 책, 148쪽.

<sup>28</sup> 楊明照. 抱朴子外篇校箋[M]. 北京：中華書局，1997. 361-362쪽.

<sup>29</sup> 王明. 抱朴子內篇校釋[M]. 北京：中華書局，1996. 53쪽.

<sup>30</sup> 杜光庭. 道德真經廣聖義[M], 道藏(第14冊). 文物出版社、天津古籍出版社、上海書店三家聯合出版，1996 314쪽.

<sup>31</sup> 같은 책, 380쪽.

<sup>32</sup> 같은 책, 491쪽.

<sup>33</sup> 같은 책, 404쪽.

도교양생은 명청시대에 오면서 내단학이 큰 발전을 이루었다. 도교의 ‘신국공치’는 양생사상이 본질을 회복했음을 말하는 것이다. 閱一得은 “몸을 다스리면 세상은 평안하다. (身治世寧)”<sup>34</sup>이라 하여, 몸을 다스리는 것으로 醫世할 수 있다고 보았다. 이것은 ‘修身治國’이라는 노장사상으로 돌아갔음을 의미하는 말이다. 그는 또 “蓋絕身氣世氣一氣也, …… 故可即身以持世”<sup>35</sup>라 하였다. 민일득에 의하면 몸과 마음을 같이 다스리는 것이 곧 도인 것이다. “成己成物, 皆道中之事。 萬物名正性命, 而後道之量於是乎全。 遺世獨立, 不可以言道”<sup>36</sup> 여기서 알 수 있는 것은 도교는 세속 은둔이 아니라 자신만의 독특한 방식인 ‘무위의 다스림’을 실천하는 것이다. 사회의 각 개체가 모두 大道를 행하면 잘 다스리지 못할 것이 없다. 민일득은 한 발짝 더 나아가 말하기를 “몸을 다스리면 醫世할 수 있다는 이론을 펼쳤다. 그는 “惟願學者純以調心虛寂之門, 調至四胸懷清靜而天都泰安, 調至坤腹能泰而閭閻富庶, 調至四肢通暢而四夷安靖。 如是體調而身安, 身安而世治, 功效捷如響”, “안으로는 몸을 다스릴 수 있고 밖으로는 세상을 다스릴 수 있다. (內則用以治身, 外則用以治世)”<sup>37</sup>라 하였다. 『태평경』에서도 ‘하늘과 인간은 서로 병이 든다. (天人互病)’의 이론을 펼친 적이 있다. “천지에 병이 들면 인간도 병에 걸린다. 인간이 병이 없으면 하늘도 병이 없다. 인간의 절반이 병에 걸리면 하늘의 절반이 병에 걸린다. 인간에게 크고 작은 병이 있는 것처럼 하늘도 마찬가지 이다. (天地病之, 故使人亦病之, 人無病, 即天無病也; 人半病之, 既天半病之, 人悉大小有病, 即天悉病之矣)”<sup>38</sup> 민일득은 이 사상을 계승하여 천인을 같이 치료할 수 있다고 보았다. “인간의 몸에는 오행의 정기가 있고, 오방에 모두 응한다. 병의 원인을 관찰하고, 합당하게 치료하니, 모든 세인들은 하나와 같다. 내적으로 자아가 없고 외적으로 세상도 없다. 과한자는 損하고, 부족한자는 넘쳐나고, 鬱한자는 흩어지고, 頑한자는 化하며, 逆한자는 順한다. 병은 셀 수 없고, 치료하는 방법도 말로 다 할 수 없다. 넘쳐나거나 허한 것으로 병의 원인을 본다. 인간이 혹자 병에 걸리는 것은 몸속의 음양이 化했기 때문이다. 세상에 병이 걸리는 것 역시 내 몸속의 음양이 작용했기 때문이다. (吾人一身之中, 具五行之正氣, 應五方之分野, 察其病之源, 攻其病之方, 合人世之全于一身, 內不見我, 外不見世。 過者損之, 不及者益之, 郁者散之, 頑者化之, 逆者順之。 病不可悉數, 醫道亦不可殫述。 消息盈虛, 名視其症而理之。 人或病, 以吾身之陰陽運化之; 世或有病, 亦以吾身之陰陽調攝之)”<sup>39</sup> 민일득에 의하면 개인은 心身 調理를 통하여 세상에 작용할 수 있는데, 즉 자신의 正氣로 세상의 邪氣를 化하는 것이다. 오직 “뜻을 흐트리지 않으면 세상의 醫할 수 있고, 신통도 부릴 수 있다. 가깝게는 가정이나 마을, 멀리로는 현이나 군에 이른다. 더 넓게 펼치면 4대주에 이를 수 있으니, 세상은 모두 한 마을인 것이다. 재해를 소멸하고, 水火의 재난, 역병, 곤충 등 재난도 피할 수 있다. 방향을 똑바로 하면 세속에 化하지 못할 것이 없다. 사람

<sup>34</sup> 藏外道書 (第10冊). 成都: 巴蜀書社, 1992. 558쪽.

<sup>35</sup> 같은 책, 577쪽.

<sup>36</sup> 같은 책, 347쪽.

<sup>37</sup> 같은 책, 356쪽.

<sup>38</sup> 王明. 太平經合校[M]. 北京: 中華書局, 1997. 355쪽.

<sup>39</sup> 藏外道書 (第10冊). 成都: 巴蜀書社, 1992. 361쪽.

은 모두 새로워 지고 사물도 마찬가지로 이다. 즐거운 것이 마치 봄놀이와 같다. 작게 사용하면 작은 효과가 있고 크게 사용하면 큰 효과가 있다. (用志不分，以之醫世，出入入化。近則一家一村，遠則一縣一郡。推其極則四大部洲，無不調攝于此方寸之中。消其災，則無水火，成兵、蟲蝗、疫癘。正其趨向，則俗無不化，人無不新，發安物阜，熙熙然如登春台，小用之則授小效，大用之則大效)<sup>40</sup>

둘째, 나라를 다스리는 도로 양생할 수 있다.

나라를 다스리는 도로 양생을 실현한다. 이는 치국의 도와 양생의 도가 원칙적으로 서로 통하고, 치국은 양생의 최종목적이기 때문이다. 한편으로 말하면 치국에 있어 양생이 먼저 실현되어야 한다. 양생의 도는 다른 곳에 있는 것이 아니라 무위에 있다. 치국의 도 역시 다른 곳에 있는 것이 아니라 청정에 있다. 자연의 도는 청정하기에 만물이 생겨난다. 치국의 도가 청정하면 백성들은 평안하다. 양생의 도를 아는 것이 치국의 도를 아는 것이다. 이런 의미에서 볼 때 치국은 양생을 본받아야 한다. 『老子河上公章句』는 신국공치의 모범이다. 주된 내용은 漢代 유행하던 황로학파의 무위사상과 청정 양생 사상으로 노자를 해석한 것이다. 책에서는 天道와 人事가 서로 통한다고 하면서, 치국과 治身의 이치도 마찬가지로 하였다. 양자 모두 청정무위의 자연의 도에 속한다. 구체적으로 “經術政教之道也”라 하였다. 아울러 常道에 대해서는 “자연 장생의 도이다. 상도는 무위로 양신 하는 것이고, 무사로 안민하는 것이다. 빛을 감추고, 흔적을 남기지 않으며, 도라고 해서는 안 된다. (自然長生之道也。常道當以無為養神，無事安民，含光藏暉，滅跡匿端，不可稱道)” 양생의 방법과 치국은 모두 도로 통한다. 이는 도의 두 가지 기능을 말하는 것으로, 양생의 도는 더욱 내재적이고 더욱 근원적이다. 예를 들어 “인간은 치세를 배우지만 성인은 치신을 배운다. 도를 지키는 것이 참이다. (人學治世，聖人學治身，守道真也)<sup>41</sup> 성인들이 일반인들보다 더욱 뛰어난 점은 근본을 잘 파악 하는데 있다. 그렇게 하면 치국은 자연스럽게 된다. “성인은 대도를 지키기에 천하 만민의 마음을 움직인다. 몸을 다스리면 하늘에서 신명이 나한테 내려온다. 만물이 드나들어도 해가 없고, 국가는 안정되고 천하는 태평하다. 몸을 다스리면 해가 없고, 신명 나며, 건강하여 장수할 수 있다. (聖人守大道，則下萬民移心歸往也，治身則天降神明，往來于己。萬物歸往而不傷害，則國家安寧而致太平矣。治身不害，神明，則身體安而長壽)<sup>42</sup>”

다른 한편으로 치국은 양생을 목적으로 해야 한다. 『태평경』은 초기 도교경전으로 태평을 목적으로 쓰여 졌으며, ‘身國互喻’에서 시작하여 ‘身國共治’로 발전하였다. 이에 대해 『王者無憂法』에서는 “제왕은 천하의 마음과 같아야 한다. 신하는 팔다리와 같고, 백성은 수족과 같다. 마음에 걱정이 있으면, 팔다리는 망동하고, 손발은 쓸모없이 움직이니, 백성은 방황하게 된다. (夫帝王，天下心也；群臣，股肱也；百姓，手足也。心愁，則股肱妄為，手足行運不休止，百姓流蕩)” 뜻인 즉, 몸과 나라를 다스릴 때 煩(번뇌, 번잡)해서는 안 된다는 말이다. 또 “나라를 다스릴 때 번뇌하면 아래가 흐트러 지

<sup>40</sup> 같은 책, 356-357쪽.

<sup>41</sup> 老子河上注[M]. 《道藏》(第十二冊), 文物出版社、天津古籍出版社、上海書店三家聯合出版, 1996, 19쪽.

<sup>42</sup> 같은 책, 10쪽.



고, 몸을 닦을 때 번뇌하면 정기가 흐트러진다. (治國煩則下亂, 治身煩則精散)<sup>43</sup>라 하였다. 『태평경』은 바로 이런 번뇌를 해결하고자 하였다. “나의 문장은 천하의 병을 고치고자 하는데 있고, 제왕의 번뇌를 해결하고자 하는데 있다. (吾文以療天地之病, 解帝王之愁苦)”<sup>44</sup> 책에서는 몸과 나라를 다스림에 있어, 치국이 먼저이고, 치신이 다음이라 하였다. “상사가 도를 닦으면, 제왕을 보좌하고, 덕을 많이 쌓아 오래 된다. 중사가 도를 닦으면 가정을 잘 다스릴 수 있다. 하사가 도를 닦으면 재능이 넘친다. (上士學道, 輔佐帝王, 當好生積功, 乃久長. 中士學道, 欲度其家. 下士學道, 才脫其驅)”<sup>45</sup> 불로장생을 추구하는 것은 도교의 근본적인 목표이다. 하지만 동란의 시대를 맞은 도교는 사회적인 책임의식이 강하여 자아의식을 초월하였다. 이런 사상은 시대에 맞는 ‘救世’의 사상으로 핵심은 태평한 세상을 세우고자 하는데 있다. “삼자가(군신민) 마음을 같이 하여 나뉘어지지 않고, 같은 걱정을 한다면 태평을 이룰 수 있고, 생명도 연장할 수 있다. (此三者(君臣民)常當腹心, 不失銖分, 使同一憂, 合成一象, 立致太平, 延年不疑矣)”<sup>46</sup> 당시 도교는 치세에 관심을 가졌는데, 이유는 당시 사회가 혼돈에 있었고, 백성들은 하루빨리 태평한 세상이 오기를 바랐기 때문이다. 그리하여 도교는 국가를 다스리고, 군주를 보좌하여, 사회의 안정을 유지할 수 있는 방법을 생각하였고, 이 문제를 인간의 長壽보다 먼저 생각하였다.

역대 도사들을 보면 군주를 보좌했던 사람들이 적지 않은데, 이들은 제왕을 도와 “신국공치”를 이루고자 했다. 이렇게 하면 나라도 잘 다스릴 수 있고, 몸도 건강하여 장수할 수 있기 때문이다. 북송시대의 도사 소징은(蘇澄隱)은 송태조가 양생의 법을 물었을 때 대답하기를 “신하의 양생법은 단지 깊게 생각하고 기를 수련하는 것 뿐입니다. 제왕군주도 마찬가지입니다. 노자가 말하기를 ‘군주가 무위하니 백성은 스스로 화하고 군주가 무욕하니 백성은 스스로 바르게 된다’고 하였습니다. 무위와 무욕 그리고 신을 집중하여 太和에 이르는 것입니다. 옛날 황제, 요순은 장수를 하였는데 모두 이러한 도를 얻었기 때문입니다. (臣之養生, 不過精思煉氣爾, 帝王則異於是. 老子曰: ‘我無為而民自化, 我無欲而民自正. ’無為無欲, 凝神太和. 昔黃帝、唐堯享國永年, 得此道也)”라 하였다. 그가 생각하기에 제왕군주의 나라를 다스리는 법은 곧 ‘無為凝神’인 것이다. 진단(陳搏)이라는 전설적인 인물이 있는데, 그는 송 대의 정치생활에 있어 군주의 스승역할을 하였다. 송태종이 문기를 “濟世安民의 방법은 무엇이요?”라고 하니, 그는 “遠近輕重”이라는 네 글자를 써 주었다. 해석하면 “멀다는 것은 멀리까지 인재를 구하러 다녀야 한다는 것이고, 근이란 간신을 제거하라는 말이다. 경은 세금을 가볍게 하고, 중은 三軍에 상을 중하게 줘야 한다는 말이다. (遠者, 遠招賢士; 近去佞臣; 輕者, 輕賦萬民; 重者, 重賞三軍)”<sup>47</sup> 송태종이 또 문기를 “옛날 요순이 천하를 다스리던 법을 현재에도 쓸 수 있습니까? (若昔堯舜之為天下, 今可至否)”라 하니, 대답하기를 “흙 계단이든 작은 집이든 모두 비슷합

<sup>43</sup> 老子河上注[M]. 《道藏》(第十二冊), 文物出版社、天津古籍出版社、上海書店三家聯合出版, 1996, 18쪽.

<sup>44</sup> 王明. 太平經合校[M]. 北京: 中華書局, 1997. 659쪽.

<sup>45</sup> 같은 책, 724쪽.

<sup>46</sup> 같은 책, 19쪽.

<sup>47</sup> 元·張輅. 太華希夷志. [M]

니다. 무위청정으로 다스리면 요순의 도와 다를 바가 없습니다. (土階三尺，茅茨不剪，其跡似不可及，然能以清靜為治，即今之堯舜也)<sup>48</sup>라 하였다.

원나라 시대 구처기는 수 천리를 걸어서, 징기스칸에게 가서 나라를 다스리는 도와 살육을 금할 것을 청하였다. 그는 양생을 말하면서 節慾을 말해 주었는데, 聲, 色, 味, 情은 기를 흐트리 뜨려 몸을 상하게 한다고 하였다. 도를 배우고자 하는 자는 “聲色을 멀리하고, 청정으로 살아야 한다. 맛을 줄이고 담백하게 먹어야 한다…사치함과 욕망을 버리고, 정기를 모아야 하는데, 오직 양기를 길러, 음이 줄어들고 양기로 채워야 한다. 이렇게 되면 하늘에 올라 신선이 되는데, 마치 화염과 같다. (去聲色，以清靜為娛；屏滋味，以恬淡為美……去奢屏欲，固精守神，唯煉乎陽，是致陰消而陽全，則升乎天而為仙，如火炎上也)” 또 나라를 다스릴 때는 양생을 근본으로 하라고 하였는데 “폐하게서 수행하는 방법은 다름이 아니라, 외적으로는 음덕을 쌓고, 정신을 모아야 합니다. 백성을 보살피고, 천하가 안정되게 하는 것은 외적인 것이고, 욕망을 줄여 신의 보호를 받는 것은 내적인 것입니다. (陛下修行之法無他，當外修陰德，內固精神耳。恤民保眾，使天下懷安則為外行，省欲保神為乎內行)”라 하였다. 외적으로는 나라를 다스려 음덕을 쌓고, 내적으로는 양생을 하여 정신을 고착 시켜야 하는 것이다. 내외를 겸하면 성군이 될 수 있다. 구처기는 신선사상으로 징기스칸을 유혹 하여 ‘신국공치’를 이루고자 하였다. 그는 “선한 일을 많이 행하면 하늘로 올라가 신선이 될 수 있다. 악한 일을 많이 하면 땅속에 들어가 귀신이 된다…제왕은 하늘에서 내어준 사람이니, 백성에게 은택이 되어야 한다. 그렇게 해야 높은 자리에 올라가는 것이다. 옛날 현원황제도 세상에 내려왔는데, 일세에는 백성으로, 이세에는 신하로, 삼세에는 군주로 살면서 濟世安民하였다. 그 공이 커서 하늘로 올라가 존경을 받는다. (行善進道則升天為之仙；作惡背道，則入地為之鬼。……帝王悉天人謫降人間，若行善修福，則升天之時位逾前職，不行善修福則反是。天人有功微行薄者，再令下世修福濟民，方得高位。昔軒轅氏天命降世，一世為民，再世為臣，三世為君，濟世安民，累功積德，數盡升天而位尊于昔)”라 하였다. 여기서 알 수 있듯이 도인들은 나라를 다스리는 자가 덕을 많이 쌓으면 장수할 수 있다고 보았다. 물론 나라를 잘 다스리면 수많은 사람들이 장수할 수 있다. 이러한 사상은 도교 양생론의 독특한 점이다.

<sup>48</sup> 曆世真仙體道通鑒[M]•卷四七

# 道教養生社会論

謝清果

厦門大学・教授

## 要 旨

「道教養生社会論」とは道教において長期間にわたり行なわれてきた養生の実践の中で構築されてきた一種の生存理論体系のことであり、養生が求める社会の理想的なモデル、養生というコンテキストの中における社会認知と「身国共治」を養生のパラダイムとする社会統治観念等の内容を主たる内容とするものである。生命を落ち着けるため、道教では「太平世」という社会の理想的なモデルを構築し、「倫理養生」という独特な方法で養生と社会との関係を処理している。これ以外にも、道教では「身国互喻」を思惟の起点として、努めて「身国共治」という理想的な目標の実現に向けて努力するとともに、それにより養生と治国が良好に連動できることを目的としている。

**キーワード：** 道教養生、社会理想、社会認知、社会統治、身国共治

道教は延年益寿と羽化登仙を基本的な修道の目標とするものである。そのため、様々な経典を制定する際にも、道教では実質的に養生の精神がすべての面において貫かれているが、こうした養生の精神は彼らが錬養を実践している中で淀みとして蓄積された自己認知と外在世界の思想的結晶であり、生存環境、自然哲学、天文暦法、生命体験、倫理道徳と社会認知などの面における、きらきらと光る道教特有の知恵の光芒であるとともに、道教における養生本体論、養生過程論、養生性命論、養生環境論、養生認知論、養生社会論、養生記号論などを形成するものでもある。紙幅の都合上、本稿では「道教養生社会論」についてのみ検討を行なうが、この「道教養生社会論」とは道教において長期間にわたり行なわれてきた養生の実践の中で構築されてきた一種の生存理論体系のことであり、養生が求める社会の理想的なモデル、養生というコンテキストの中における社会認知と「身国共治」を養生のパラダイムとする社会統治観念等の内容を主たる内容とするものである。

## 一、養生が求める社会の理想

安身立命とは、すべての時代の人々の多層的、多面的な社会生活における基本的な要求である。人間は常に楽土を探し、そこで何の憂いもない生活を送り、自由・自在・自然な楽しみを十分に享受することができることを希求している。しかしながら、現実の社会生活では常に思い通りに事が進むわけではないため、人々は理想的な生活に馳せる思いを、想像の中の理想社会に託すのである。悠久の歴史と豊かな文化を誇る成熟した宗教である道教は、その教理・教義において自然と前述のような渴望と符合するのである。「太平世」とは道教養生の要求のもとに誕生した理想的な社会のモデルである。

### (一) 道教的「太平世」の追求

社会は養生の環境である。そこで、より良い養生を行なうため、道家・道教は自然と自らが理想とする社会を示すこととなる。『老子』は最初に「小国寡民」式社会の理想的なモデルを創設した書物であるが、その要旨は道者を指導して見素抱朴、道法自然、修持玄德にして、「無為而治」の社会運行モデルを構築することにある。こうした社会においては、人々が道徳的自覚により社会秩序を維持し、それにより「甘其食，美其服，樂其俗，安其居」<sup>1</sup>という素晴らしい生活を送ることができるのである。こうした生活の基柱は、人と自然、人と人、人と社会の調和にある。そして、老荘道家の社会理想は道教が継承し、「太平世」の追求へと発展していった。初期の道教経典である『太平経』は、まさに「太平」をその書名として用いているが、その目的は理想的な「太平」の世界を実現することにある。『太平経』ではさらに、「太

---

<sup>1</sup> 黄友敬『老子伝真』（香港・儒商出版社、2003年）612頁。

平世」の存在に関する客観的な根拠である「太平氣」についても論証している。卷四十八「三合相通訣」では、太平氣に関する問題について天師（の名）を借りて真人が「太者，大也。乃言其積大行如天，凡事大也，無復大於天者也。平者，乃言其治平均，凡事悉理，無復奸私也；平者，比若地居下，主執平也。氣者，乃言天氣悅喜下生，地氣悅喜上養；氣之法行於天下地上，陰陽相得，交而為和，与中和氣三合，共養凡物，三氣相愛相通，無復有害。太者，正也；氣者，主養以通和也；得此以治，太平而和且大大正也」<sup>2</sup>と回答している。すなわち、太平氣には治理平均、公正無私、相愛相通、無復有害などの特徴が備わっており、さらに、太平氣が分化した君・臣・民の三者は日月星辰のように互いに相応じ、「父慈，母愛，子孝，妻順，兄良，弟慕，鄰里悉思樂為善」、「民不知復為兇惡，家家人人，自救自治，故可無刑罰而治也。上人中人下人共行之，天下立平不移時」<sup>3</sup>というような効果を得られることが期待されるのである。『老子想爾注』においても、「治国之君，務修道德，忠臣輔佐，各在行道。道普德溢，太平至矣。吏民懷慕，則易治矣」との記述が見られる。これより、道教においては「太平世」に対して強い感性的な期待と深刻な理性的思索が含まれていることがわかる。

## （二）道教的「太平世」の実践

道教は「太平世」という社会理想を唱道するのみならず、切実にこの理想を実践しているのである。初期の道教教派である五斗米道では「義舎」制度が設けられている。社会の動揺期においては、こうした制度は間違いなく民衆たちの避難所となり、下層階級の民衆たちの思想社会の現実的な渴望に適応するとともに、広範な社会的基礎にもなったのである。『三国志』張魯伝には「諸祭酒皆作義舎，如今之亭伝。又置義米肉，縣（懸）於義舎，行路者量腹取足」との記述が見られるが、興味深い点は、こうした制度が二重三重の指導管理や法制的な制約のもとで実施されていたのではなく、神学信仰により民衆の内在的な道徳的自覚が呼び覚まされることにより行なわれていたということである。また、「若過多，鬼道輒病之。犯法者，三原，然後乃行刑。不置長吏。皆以祭酒為治，民夷便樂之」として、もし、過ぎるところが有ったり病気になったりすれば、「浄室，使病人処其中思過」としたり、或いは「有過者，当治道百歩，則罪除」とするが、こうした制度には内心の自省も有れば、現実の過ちを改める表現も有り、当時においては疑いなく生命を落ち着け、人の心を気遣うこととなるため、民衆の物質生活と精神生活の依託を受けられることとなるのである。よって、五斗米道はその楽土を三十年もの長きにわたり保つことができたのである。さらに、「貞觀の治」における輝かしい業績も、道教の社会思想における実践のモデルだといえる。こうした成果を得たことと、宰相である魏徴が提唱した道教の治国理念とは不可分の関係にある。『貞觀政要』卷八には、「道士魏徴上疏曰：“隋從富強動之而鉞，我以柔弱静之而安。……伏願取鑒於隋，去奢去約，親忠遠佞，以為当今無事，行疇昔之恭儉，則尽善尽美」との記述が見られる。道家・道教の統治理念

<sup>2</sup> 王明『太平経合校』（北京・中華書局、1997年）148頁。

<sup>3</sup> 「太上洞玄靈宝無量度人上品妙経注」（『道蔵』第3冊、文物出版社・天津古籍出版社・上海書店三家聯合出版、1996年）409頁。

の特徴は「身国共治」の理論モデルに示されているが、それは君民の道徳的自覚に依拠すれば、政治は安定し民は治まるとするものである。また、「一言止殺」の丘処機も、長距離にわたる旅路をものともせず、チンギス・ハンに民を愛することの重要性を説きに行った。こうした行為は、丘処機自身の宗教信仰という面から考えると必然的な行動であるとともに、その社会理想に基づく自覚的な履行でもある。『元史』積老伝には丘処機とチンギス・ハンの対話における中心的な内容が次のように記載されている。「及問為治之門，則対以敬天愛民為本。問長生久視之道，則告以清心寡欲為要。太祖深契其言」。これより、道教においては一種の理想的な社会モデルの構築および実践が試みられており、こうした社会下において、人々が生命の安定の問題に心を砕くことがなく日々を過ごせることが望まれていたようであるが、これは「以百姓之心為心」とする君王・聖主が「無為而治」の施政理念を実行し、それにより「長生久視」を実現し、良好な社会環境を建造するためであった。

## 二、倫理養生と社会認知

「倫理養生」は倫理修養を養生の手段とする一種の養生の方式と養生の結果である。倫理が重視するのは人間関係の調和であり、人間関係の調和を実現することは必然的に主体的な自我の修身養生に依拠することとなり、さらに、一定の社会認知を根拠として、自身の言行や立ち居振る舞いについても自覚的な調整を行なう。こうした観点から考えると、倫理には養生の意味が含まれており、さらに、社会認知とも緊密に連携していることがわかる。

### (一) 国宝器である長寿の道

道教においては延年益寿や羽化登仙を追求し、生命の永続と不変とを求めため、こうした問題を処理する際には、多くの場合、生命をめぐる議論として展開することとなる。道教には「天病人亦病」という観念がある。よって、生命を守るためには環境に気を配るとともに、生命に真心をもって接することができるかどうかにより、社会制度や政策の優劣と社会環境の良し悪しなどを評価することとなった。また、社会環境を改善する場合、道教においては自身の行為を手掛かりとしてその原因を求める傾向があり、生命に対する強い当事者意識が体现されていることがわかる。つまり、一方では自身の欲望と行為を整理し、感情や欲望を制御して内面を熟視することにより、快い心身の環境を作り出すことを期待するが、もう一方では天道に反する制度規範を積極的に改革し、ひいては天に代わり道を実施するために革命をも起こすことにより、生命を擁護して良好な社会環境を創造しようとしていたのである。

道教の生命意識はしばしば社会生活下における自然な変化を一種の社会認知とする。道教においては、社会は「生命共同体」であるため、社会における人と人との関係は、実質的に生命の安定に関する問題となるのである。太平の社会においては、人々はそれぞれ天命に安んずることができるが、動乱する社会においては、生命はひらひらと空中を漂う柳絮のように安定

感を失う。『太平経』は長寿の道を国家の貴重な神器とするような思想を示すことにより、養生と社会の内在的な連携を深く示している。「但集衆賢，唯思長寿之道，乃安其上，為国宝器」<sup>4</sup>。また、『太平経』はさらに一步踏み込み、どうしてそのようになるのかについて明らかにしている。「得長寿，本当保知自愛自好自親，以此自養，乃可無凶害也」<sup>5</sup>、つまり、人々が自養を追求し、「自愛自好自親」の心理状態を保つことさえできれば、社会の構成員間においては共生道楽、道徳交帰することができるため、災いは無くなるのである。生命の境界を向上させるため、道教では仙道と人道を統一し、仙道を究めるためには必ず人道を修めなければならない、さらに、神仙と雖も必ずしも天上に居るのでは無いとの考えを示し、むしろ人間が生きたまま神や仙人になることこそ最も好ましいことだとしている。道教においても忠孝仁義は排除されることはなく、用いるべきものだと考えられていたため、数多くの勸善書や戒経などが作られ、入道の階梯とされている。道教の生命意識は開放的かつ包容力の高いものであるが、そうした意識は自覚的に社会生命共同体を拡張して自然生命共同体とし、人を自然の巡回過程における一つの有機的な組成部分と見なすことにより、人も万物と同等の生命権力を有することとなったため、道教においては、万物を珍重することが唱道されることとなったのである。よって、「常行慈心，潛濟一切，放生度厄」<sup>6</sup>であり、さらに非生物である土地をも万物の母と見なし、妄りに土地を掘ると、土地が病を発症し、それに伴い人間も病を生じることとなるという因果関係を示すこととなったのである。そのため、「多深賊地，故多不寿」<sup>7</sup>と述べている。これらは道教が生命倫理と自然の倫理を密接に関連付けていることを示すものであるが、その目的は個人の生命を調和した社会環境と自然環境の中に落ち着けるためであったと言える。

## (二) 善に従って死せども、悪に従って生きず

道教は強い生命精神を有する宗教であり、現世における長生を重視している。よって、生を求める際に直面する現実的な過程における各種の社会関係の処理も、自然と道教が処理すべき問題の中に含まれることとなる。道教では「和合」を目的として、「養生以不傷為本」を堅持しつつ、社会と波風を立てず暮らしていくことを求める。「道教では仙人になることを強調する一方、同時に、人間は自己の社会责任と任務についても注意しなければならないと考える。よって、道教は主体的な道徳修養を同身、家、郷、国、さらには天下の教化と密接に関連付けるのである。修身とは一人の人間が社会に共通する積極的な意義の価値と倫理の観念を有することを中心とするものであり、社会全体という有機体の中に自らを適応させることである」<sup>8</sup>。道教は多くの人々が言うように、遁世的な宗教ではなく、処世が超世に応じ、超世がまた俗に

<sup>4</sup> 王明『太平経合校』、18頁。

<sup>5</sup> 王明『太平経合校』、466頁。

<sup>6</sup> 「太上洞玄靈宝無量度人上品妙経注」、393頁。

<sup>7</sup> 「太上洞玄靈宝無量度人上品妙経注」、393頁。

<sup>8</sup> 卿希泰「道教人性論」（何光滬・許志偉主編『対話：儒積道与與基督教』、北京・社会科学文献出版社、2001年）165頁。

立脚し、仙道を成すためには必ず先に人道を成さなければならないということを求めるだけである。「父母之命，不可不從，宜先從之。人道既備，余可投身。違父之教，仙無由成」。仙道を行うためには、必ず「仁愛慈孝，恭奉尊長，敬承二親」<sup>9</sup>でなければならない。「夫学道之為人也，先孝於所親，忠於所君，憫於所使，善於所友，信而可複，諫惡揚善，無彼無此，吾我之私，不違外教，能事人道也」<sup>10</sup>。人道が仙道の前提条件であるのであれば、道教の養生も必ず自覺的に忠孝仁愛、行善積徳を実行するべきであるが、これもまた、生命の主體的な意識の体现であると言える。道教においては、道を得て仙人になれば、人間世界と関わりを断つてもいいということではなく、むしろ自身の優れた行ないや才能により、人々を導き世の中を変化させることが求められる。ましてや仙人になる前でなければどうだろうか。『洞真智慧觀身大戒經』にも「夫道要在行合冥科，積善内足，然後始陟大道之境界耳」<sup>11</sup>との記述が見られるが、これは道教が長生成仙を追求するものの、いい加減にこの世を生き、生を貪り死を怖がるということを行っているのではない。初期の道教における太平道や、歴史上数多く見られる道教教義を利用した人民による蜂起の発生は、組織者が人民たちに対して天に代わって道を行うと呼びかけられるため、正義を助け、犠牲を恐れることなく勇敢に立ち向かい、よりよい生活を追求しようとするのであり、それはある意味では、彼らがこの社会を担っているという意識を有しているからであると言える。こうした意識は改造することにより、社会を作り上げる積極的な力とすることができるのである。初期における宗教改革者である葛洪は、「不以其道，則富貴不足居；違仁棄義，雖期頤而不足吝」<sup>12</sup>とする考えを唱道し、前述の問題に取り組むべく尽力した人物である。その後、もう一人の宗教改革者である陸修静が「寧守善而死，不為惡而生」という考えを『洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀』の中に取り入れ、道教における修奉清戒の原則とした。これらはすべて、道教が自覺的に社会における責任を養生実践の中に組み込んだことを示すものである。

道教の教義には、極めて大きな開放性と包容性がある。道教を学ぶ人々をより良く教化するため、道教では儒家における道德教化の神髓を十分に吸収し、そうして吸収したものを改良することにより、修道成仙の手段としているが、その中でも代表的なものが「五常」に対する道教教義の解釈である。「仁義礼智，即道之徳，縁次而至，無異大戒，備五徳而猶独称智慧也，合通而言之，則五徳皆道也」<sup>13</sup>。「五常」とは五徳のことであるが、これは道より派生したものであるため、道に進むための階梯となるのである。『西昇經』では、道は無を上とし、徳は仁を先とし、礼は義を謙とし、施は恩を友とし、恵は利を先とし、信は効を首とするという。仁義礼信が立たなければ、道德は自然と没落する。では、道教の五徳と儒家の「五常」にはど

<sup>9</sup> 「無上秘要」（『道蔵』第25冊、文物出版社・天津古籍出版社・上海書店三家聯合出版、1996年）33頁。

<sup>10</sup> 「無上秘要」、142頁。

<sup>11</sup> 「無上秘要」、159頁。

<sup>12</sup> 楊明照『抱樸子外篇校箋』（北京・中華書局、1997年）249頁。

<sup>13</sup> 「三洞珠囊」卷七（『道蔵』第25冊、文物出版社・天津古籍出版社・上海書店三家聯合出版、1996年）339頁。



のような差異が見られるのであろうか。最も大きな差異は、道教の五徳が豊富な養生思想を含む点にある。「仁」とは人々に慈愛不殺や放生化度を求めるとともに、自分自身の身体も維持し、「肝魂相安」となるようにさせる。「義」とは勸善懲悪、謙讓公私、窃盗を起ささないことにより「肺魄相安」となるようにさせる。「礼」とは敬老愛少、陰陽調和、節度を守り乱れることが無いようにすることにより「心神相和」となるようにさせる。「智」とは愚を化して聖に学ぶことであり、酒を節制し度を越すことがないようにすることにより「腎精相合」となるようにさせる。「信」とは忠を守って心をつにし、幽顕效徴、疑惑を懐かず、始終忘れることが無いようにすることにより「脾志相成」<sup>14</sup>となるようにすることである。「三教同道」という考えを有する張三豊は、より一層、儒家の「五常」の内側からこの問題の突破を試み、「五常」の中から「道蘊」を導き出した。張氏によると、五徳は五行が人身に対応する五経のように、一つとして欠くことができないものである。仁が無ければ、肝が絶たれ、礼が無ければ、心が絶たれ、智が無ければ、腎が絶たれ、信が無ければ、脾が絶たれることとなる。よって、長生きしたいのであれば、必ず「知為人者必先有心之五徳、而後有身之五経。仁不絶肝気生、義不絶肺気平、礼不絶心気明、智不絶腎気霊、信不絶脾気醒」<sup>15</sup>でなければならないのである。徳・行・経の関係は「徳失経失、徳成身成、身成経成、而後可以参贊天地之五行」というものである。道教哲学では和を常とすることを重視するが、常を明とし、益生を祥とすることは、一切を長生成仙を中心とする巨大なシステムの中に取り入れることである。そして、繁雑かつ乱雑な自然・人生・社会の三者の関係を処理する中で、道教では人を中心とし、長生成仙を目標として調整することにより、養生主体が生命と社会、自然の関係の中で主体的な意識を表わすことを可能としたのである。

| 五徳 | 五行 | 五経 |
|----|----|----|
| 仁  | 木  | 肝  |
| 義  | 金  | 肺  |
| 礼  | 火  | 心  |
| 智  | 水  | 腎  |
| 信  | 土  | 脾  |

### (三) 養生は経世を以てし、抱徳は終年を以てす

道教の養生には、深い倫理的訴求がある。養生の視野の中における倫理とは、本来道德の範疇に属するものが、生命意識への傾注により「プロセス化」と「技術化」が生じたため、実際にはある種の養生の手段と方法になっているということである。道教では意識的な道德実践

<sup>14</sup> 「無上秘要」、165頁。

<sup>15</sup> 方春陽校点『張三豊全集』（杭州・浙江古籍出版社、1999年）126頁。

を経ることにより養生を実践することが可能であると考え。こうした養生の形態のことを、我々は「倫理養生」と称する。道教ではこれまで、倫理道徳が神仙の列に入るための踏み台だと考えてきた。言い伝えによると、丘機処は道を得る以前、六年もの長きにわたり、人々を負ぶって川を渡る手助けを無償で行なうことにより、徳を積み道に進んだとされている。

実際、生命は単独で存在しているわけではなく、様々な関係性の中に存在している。すなわち、生命はこうした各種の社会関係性の中に位置づけることにより、適切な安定を得ることができるため、養生という独特な視点から社会を認識することが、道教養生社会論の重要な内容となるのである。「養生以経世，抱徳以終年，可謂能体道矣」<sup>16</sup>。道教の養生は個人の生命の延長だけではなく、養生環境の持続可能な発展という問題、つまり、類的存在としての生命維持の問題にも及ぶものである。これに基づき、道教は養生と社会倫理を緊密に結び付けたのである。具体的に言うと、養生という視野の中では、養生は養形と養神を統一し、倫理は養神に重要な作用を及ぼすものであるが、これを換言すると、養生は倫理の自然な訴求だと言えるが、もう一方では、宗教的信仰において、倫理は天の神を導くために有用な信号であり、生命の自然な要求を守るものであると言える。「天稟其命，令使孝善，子孫相傳……此念恩不忘，為天所善，天遣善神常隨護，是孝所致也……天下之事，孝為上第一」<sup>17</sup>。葛洪は道教の養生と社会倫理間の内的関係性をよく認識していた人物である。そのため、儒家の倫理規範を広く取り入れ、倫理実践を修道成仙の必要条件とした。また、葛洪は次のように述べている。「欲求仙者，要当以忠孝、和順、仁信為本，若徳行不修，而但務方術，皆不得長生也」<sup>18</sup>。寇謙之は『老君音誦戒経』において、太上老君が彼に「就系天師立位，並教生民，佐国扶命」と命じたことと称しているが、「佐国」と「扶命」を併記した上で、「佐国」を前に置いていることから、当時の道教が上層路線、すなわち国家安寧を生命の慰撫と同じかそれ以上に重要なものとして考えていたことがわかる。さらに、世間の人々に対しては「作悪者多，父不慈，子不孝，臣不忠，運数応然，当疫毒臨之，悪人死尽」と訓戒し、社会倫理規範に反する行いをする世間の人々には、災いが訪れるとしている。

宗教改革を経て、道教では大量の戒経が創作されたが、これらの戒経は道教における養生修行の基本的な行為の規範を示すのみならず、彼らが社会倫理道徳の主體的な摂取により、道教を日常化させることから、より一層進んで社会に受け入れられるよう努力した足跡を示すものでもあると言える。こうした倫理養生と社会認知は精神面における統一を実現した。これについては、『洞玄靈宝天尊説十戒経』を例として見てみたい。同経における十戒とは、「一，不殺，当念衆生；二，不得妄作邪念；三，不得取非義財；四，不欺善悪反論；五，不醉，常思浄行；六，宗親和睦，無有非親；七，見人善事，心助歡喜；八，見人有憂，助為作福；九，彼來加我，志在不報；十，一切未得，我不有望」である。これら十戒に内在するのは内心の修養と倫理規範の交わり合いである。また、そのみならず、同経は人間関係についても細緻な指

<sup>16</sup> 陳広忠注訳『淮南子訳注』（長春・吉林文史出版社、1996年）93頁。

<sup>17</sup> 王明『太平経合校』、592-593頁。

<sup>18</sup> 王明『抱樸子内篇校釈』（北京・中華書局、1996年）53頁。

導を行うべく、「十四治身法」を提示している。「一、与人君言則惠于国；二、与人父言則慈於子；三、与人師言則愛於衆；四、与人臣言則忠於上；五、与人兄言則友于弟；六、与人子言則孝於親；七、与人友言則信於交；八、与人夫言則和於室；九人婦言則貞於夫；十、与人弟言則慕於礼；十一、与野人言則勤于農；十二、与賢人言則志於道；十三、与異国人言則各守其誠；十四、与奴婢言則慎於事」。これより、道教は社会という背景のもとに個人の安身立命の問題について考えていることがわかる。これ以外にも、『正一五戒文』では儒家の仁義礼智信を十分に吸収し、「行仁」「行義」「行礼」「行智」「行信」の思想を明確に提示し、道教の行為準則として内面化しているのである。これらはすべて、直接的に道教が社会において堅持している養生の貴ぶべき精神を体現している。

### 三、養生のパラダイムと社会統治

道教における養生のパラダイムは、一般的に、道法自然を礎石とするものであり、養生を実現することを目的として展開する人と自然、人と社会及び自己の身心など三者の関係を一つのものとする独特の思想ならびに行為のモデルである。「身国共治」は中国の政治文化の一大特色であるが、それは修身という基礎の上で治国を行なうことにより、国が治まるとい背景のもとで養生を行なうというものである。これより、伝統的な政治文化は、治国に関心を持つ人民を基礎とするのみならず、自覚的に人民の負担を軽減し生活を安定させる社会環境を作り出してもいるのである。「身国共治」理念の形成という伝統は古くから続いているが、その中でも道教における社会の文化資源が発揮した効果については無視することができないものがある。それと同時に、「身国共治」は中国の伝統的な国家統治理念としてだけでなく、道教における養生の重要なパラダイムとしても重要であると言える。道教養生と社会統治は「身国共治」という理念のもとには共通しており、ひいては「身国共治」こそが道教養生社会論の精髓であるとも言える。

#### (一) 養生生態の観点から見た「身国互喻」

道教の養生は孤立して行なわれるのではなく、一つのシステムであると言える。根本的には、道教の養生文化は道教における生命維持の思想の結晶である。すなわち、生命維持を出発点として、宇宙・人生・社会および生命へと展開することにより形成される一つの独特な認識のシステムである。広大な宇宙を背景とする生命の安定や、生命の長さ（寿命）・深さ（生命の質量）・広さ（生命の影響力）の三位一体を実現して、人生を追求し、身国共治への到達を理想的な目標とすることにより、これらのことを基礎として、道教養生に見られる独特な生命の意識と生命の理想が生成されるのである。これより、生命およびその存在の関係が高次元なものとなるため、生態学を運用する観点から道教養生の智慧を観照することが可能かつ必要なこととなるのである。

生態学とは「有機体と環境が相互に関係する科学である」、これはドイツのエルンスト・ヘッケル (*Ernst Heinrich Philipp August Haeckel*) が1869年に示した考えであるが、現在では生態システムの理論を中心として、さらに大きな規模でこれらの問題に取り組もうとする学問として発展している。その理論によると、生態システムには生命の要素と非生命の要素が含まれており、有機体と環境の各組成間は孤立した存在でも、静止して動かないものでもなく、相互に連携するとともに、制約するものであり、さらに、間断なく運動し、変化し続ける中に置かれているのだと言う。生態システムにおいては、ある要素の変化が関係する要素の変化を引き起こし、その変化がまた新たな変化を引き起こし、遂には生態システム全体の構造と機能にも影響が生じることとなる。こうした理論から養生について考えると、養生は一種の独特な文化現象であり、一つの生態システムだと見なすことができる。狭義の養生生態とは、生命がそれぞれに構成する要素の最も優れた配合、あるいは身体内部の各臓腑およびその他のシステムの有効な提携のことであり、広義の養生生態とは、生命認識・生命と社会・生命と心理・生命操作の方法・養生資源の運用・生命の質量・生命倫理などのシステムの提携のことであり、それにより心身は健康、関係は調和した養生の状態にすることである。よって、養生生態と自然生態は同様に、人類の生存発展の環境と条件、社会という大きなシステムにおける一つの有機的かつ秩序的な亜系統であり、その運動には目標も規律も秩序もあり、相当の自己制御能力や自己変動機構も備えている。これより、道教およびその前身（道家の修行者たちはすでに生命の過程において形成された養生に対する多角的な理解に関心を有していた）において、すでに生態システムと類似する考えを生み出していたと考えられるが、このことは十分に研究価値を有する問題であると言える。

養生生態の重要な特徴は「身国互喩」である。身国互喩には身によって国を理解するということと、国を自分の身体のように見るといふ二つの考え方があり、ここには中国の特徴的な養生文化が十分に表現されているが、そこに内在する精神の主旨は人と自然、人と社会の調和の追求である。治身は形神相守にあり、治国は君民一体にあるが、その道理は共通している。よって、「身国互喩」の理論的特質は、養生と治国の実施における全体的な配慮と調和性の追求にあると言える。葛洪は「一人之身、一国之象也、胸腹之位、猶官室也。四肢之列、猶郊境地也。骨節之分、猶百官也。神猶君也、血猶臣也、氣猶民也。故知治身、則能治国也。夫愛其民所以安其国、養其氣所以全其身。民散則国亡、氣竭則身死」<sup>19</sup>と述べ、国を自分の身体のように見るとは、無私の気持ちで天下と向き合うことにより、天下がよく治まるということを述べているのである。道教のこうした理念の精髓は治国の術を治身の法になぞらえるものであるが、葛洪からすると、国君は人の精神のようなものであり、臣民は血肉のようなものである。治国は養生のような身心の俱妙であるため、君民同楽であり、天下太平でもあるが、これは身に病が無ければ、国に災いなしとも言うことができる。この「身国互喩」の方法は道教において伝承されており、養生の重要な思惟方法となっている。陳致虚は『靈宝無量度人妙経注』に

<sup>19</sup> 王明『抱樸子内篇校釈』、326頁。

において、「身国互喻」について緻密な論述を行なっている。それは、次のようなものである。

「人以身為国，以精為民，以炁為一，以神為帥，山川林木，具在身中。……心中一窟，萬神聽命」。このように、「身国互喻」は「身国共治」を実践するための思想的根拠を提供していると言える。

## （二）系統学における養生と身国共治

ここでは、養生の原始的な意義に関する検討から、道教養生学の発端と国家統治の来源における関係性について考えてみたい。「養生」という語の語源に着目すると、当初は単純に「健康長寿のための生命維持」という現代的な意味では使用されていなかったようである。養生という語が最初に登場したのは『莊子』である。『莊子』内篇には「養生主」という一節が設けられており、ここからも莊生が「養生」を重視していたことが読み取れるが、同書における「養生」の使用方法に着目すると、比較的幅広い意味を含む語として使用されていることがわかる。文惠君は包丁を使って牛を解体している光景を見て「道進乎技」と感嘆したのち、自ら「吾聞庖丁之言，得養生焉」<sup>20</sup>と述べている。この発言は『莊子』達生において、周・威王が田開之に治国の道について尋ねた際、「開之曰：“聞之夫子曰：善養生者，若牧羊然，視其後者而鞭之”」<sup>21</sup>と答えたことを想起させる。これより、『莊子』における養生の理想には治身理国の二重の意味が含まれていたということを理解するのは難しくないだろう。つまり、国君からすると、理国は無為であり、無為であるからこそ治身となるのである。道家の言う「無為而治」は治国だけを指しているのではないが、これは養生の場合にも当てはまる。『莊子』讓王に見られる同書において三回目に登場する「養生」は、理国の意味が濃厚に現われている。いわゆる「道之真以治身，其緒余以為国家，其土苴以治天下。由此觀之，帝王之功，聖人之余事，非所以完身養生也。今世俗之君子，多危身棄生以殉物，豈不悲哉！」<sup>22</sup>とは、道家が養生と治国とを同等のものとして見ているのではなく、養生を前提として、養生の道がわからなければ、治国の理もわからないため、養生と治国の道理は一致するのだということを示しているのである。『呂氏春秋』ではこうした「身国共治」の思想が発揚されており、「昔者先聖王，成其身而天下成，治其身而天下治」<sup>23</sup>と述べ、さらに、明確に「治身与治国，一理之術也」という思想が示されている。『淮南子』詮言訓では、「未嘗聞身治而国乱者也，未嘗聞身乱而国治者也」として、歴史の観点から否定的な方法で同様の理念が示されているが、のちの『太平経』にも「端神靖身，乃治之本也，寿之征也」として、同様の観点が継承されている。

## （三）「身国共治」のコンテキストにおける社会統治と養生の意蘊

道教思想において、「身国共治」は養生のパラダイムであるのみならず、社会統治の最も

<sup>20</sup> 陳鼓應『莊子今注今訳』（北京・中華書局、1996年）96頁。

<sup>21</sup> 陳鼓應『莊子今注今訳』、475頁。

<sup>22</sup> 陳鼓應『莊子今注今訳』、751頁。

<sup>23</sup> 穀応声『呂氏春秋白話今訳』（北京・中華書店、1992年）33頁。

優れた理念である。養生は治国を可能とし、治国は養生を可能とするものであり、治国と養生は表裏一体・不可分の関係にあると言える。養生は治国の基礎であり、治国は養生の合理的な延伸である。養生を本とし、治国を末とする。これは社会（国家）統治の根本的な目的が人民の安居楽業を実現することであり、天寿を全うするというのも、ちょうど養生の極点であると言える。よって、道教においては、養生は目的であり、治国は手段である。養生の実践は必然的に社会統治の考えを引き起こし、社会統治は必然的に養生を導き出すこととなることにより、両者は良好な協力関係を実現することとなる。まさにこうした意義において、漢唐の最盛期を模範とする道教養生社会論が形成されたのである。

### その1：養生の理は治国の道に通ず

養生の理が治国の思想に通じるということは、すでに古くから言われてきた。老子『道德経』第十三章には「貴為身於為天下，若可以托天下；愛以身於為天下，若可寄天下」<sup>24</sup>とある。これは、「貴身」の態度で天下の事に当たれば、天下を託されることとなり、「受身」の態度で天下を類推すれば、天下を委ねられることになるということである。老子は理想的な社会の統治者は、まず「貴身」と「受身」を理解するべきであり、その後「以身觀身」により身に受けたことを感じ、己のことから他の人のことへと類推していけば、社会は必ず治まるとしている。これより、こうした理想的な境地に達するためには、必ず身心を修養し、自分を自分自身の主人とし、自分で自分をコントロールし、清淡にして素朴、清静にして無為、私無く争わないようにしなければならない。こうした心境により世を治めれば、心身は健康にして国はよく治まるのである。また、前掲の引用文における「為」の字について詳細に検討すると、そこに「統治」の意味が含まれていることがわかる。別の観点から考えると、「以身於為天下」は「把身体当作天下」と理解することができ、すなわち身体と天下は「斉同」なのである。つまり、「貴身」ができるということは「貴天下」もできるということであり、「貴天下」の精神で天下を管理すると、天下は自然と調和・隆盛・繁栄するのである。これはすなわち、老子『道德経』に「仿養生之理以治国」という意味が含まれているということである。

では、養生の理はなぜ治国に通じるのであろうか。一つには、養生と治国の歴時性が挙げられる。養生（通常は修身と称する）は治国の基礎であり、身を修めず養わなければ、治国を行なうことができない。つまり、養生を押し広げていくと、治国に到達するのである。老子が示した「五修論」とは「修之于身，修之于家，修之于郷，修之于邦，修之于天下」の五つである。修身から始めることにより、最終的には天下大治の実現を可能とするまでに至るのである。『莊子』はこの思想を継承するとともに、「内聖外王の道」という考えを提示しているが、ここで「内聖」が強調しているのは養生における養性であり、「外王」が重視するのは「治国」である。老荘は身国共治思想において、修身を本として、養生を基とすることを強調している。養生と治国の最高原則は、どちらも道に準拠することである。明代の万暦年間の道士である王

---

<sup>24</sup> 黄友敬『老子伝真』、102頁。

一清は、「古之聖王，道治天下，静以修身，動必順理」と述べ、さらに、「若以其道舉之於政，内以修身，外以治国」<sup>25</sup>とも述べている。葛洪はさらに、「尚我身之全，雖高官重權，金玉成山，嬌艷万計，非我所有也」<sup>26</sup>と述べ、養生は王にも勝るものだとの考えを示している。これと老子の「名与身孰多」の思想は一致するものであり、どちらも生命は一切の外在する事物よりも高く、まさに生命の自主意識を高揚させ、それにより「我命在我不在天」という生命の自主的な精神を唱道するものである。結局のところ、生命は道から出て道に帰着するものである。人の能動性は生命がたどってきた過程の把握を表わすものである。養生により治国を行なうことにより、四兩拔千斤（小さな力で大きな問題を解決する）の効果を生むことができるのである。そして、葛洪その人こそが、世を出入りする典型であり、十分に身国共治を唱道し、長生と功業の双方が滞らないことを重んじているのである。さらに、「夫体道以匠物，宝徳以長生者，黄老是也。黄帝既治世致太平，而又升仙，則未可謂之後於堯舜也。老子既兼総礼教，而又久視，則未可謂之為減于周礼也」<sup>27</sup>として、黄老を例として自身の素地としている。彼の目標は「内宝養身之道，外則和光於世。治身而身長修，治国而国太平」<sup>28</sup>である。そして、自身が目標とする身国共治の目的に到達するため、彼は道家を批判することを厭わず、「道家之言，高則高矣，用之則弊，遼落迂闊，……民則至死不往來，可得而論，難得而行也」<sup>29</sup>と述べている。葛洪は神仙は学ぶことができるとは言うものの、人間の功業を完成させることを重視するため、早い段階で仙人になってしまうことは望んでいなかった。「求長生者，正惜今日之所欲耳，本不汲汲於升虚，以飛騰為勝於地上也，若幸可止家而不死者，亦何必求於速登天乎」<sup>30</sup>。これより、葛洪が養生を重視していた目的が、やはり治世にあったことがわかる。

唐末・五代の道士である杜光庭は「身国共治」思想について総括を行ない、「経国理身」との観点を提示した。杜光庭は『道德真経広聖義』において、「夫此道德二字者，宣道德生畜之源，経国理身之妙，莫不尽此也」<sup>31</sup>と述べている。杜氏は唐代の「身国共治」の思想の中心部分である無為を継承し、「理国執無為之道，民復樸而還淳，理身執無為之行，則神全而気王，気王者延年，神全者升玄，理国修身之要也」<sup>32</sup>と結論付けている。修身と理国の関係からすると、杜氏の認識は十分に緻密なものであると言える。理国を強調するのは理がその身に先立つからであり、理と身とでは理がその心に先立つ。「聖人之理，以身觀身，身正則天下皆正，身理則天下皆理」<sup>33</sup>。「理身之道，先理其心，心之理也，必在乎道。得道則心理，失道則心乱。心理則謙讓，心乱則交争」<sup>34</sup>。これより、修身でも理国でも、「無為」をするためには必ず

<sup>25</sup> 王一清『道德経釈詞』叙道德経旨意総論。

<sup>26</sup> 王明『抱樸子内篇校釈』、254頁。

<sup>27</sup> 王明『抱樸子内篇校釈』、188頁。

<sup>28</sup> 王明『抱樸子内篇校釈』、148頁。

<sup>29</sup> 楊明照『抱樸子外篇校箋』、361-362頁。

<sup>30</sup> 王明『抱樸子内篇校釈』、53頁。

<sup>31</sup> 杜光庭『道德真経広聖義』（『道蔵』第14冊、文物出版社・天津古籍出版社・上海書店三家聯合出版、1996年）314頁。

<sup>32</sup> 杜光庭『道德真経広聖義』、380頁。

<sup>33</sup> 杜光庭『道德真経広聖義』、491頁。

<sup>34</sup> 杜光庭『道德真経広聖義』、404頁。

「理心」とならなければならない、「心」理となれば、身安国治となるのである。

もう一つは、養生と知徳の共時性である。養生の過程は治国の過程である。道教の養生は明清期に至ると、内丹心性学の面において更なる発展を見せ、道教の「身国共治」思想は養生の主旨の復帰を表わすこととなる。閔一得を例とすると、彼は「身治世寧」<sup>35</sup>思想を有しており、治身により世を治療することができるとするが、これは老荘道家の「修身治国」思想への回帰、つまり「蓋絶身気世気一気也、……故可即身以持世」<sup>36</sup>である。さらに、彼は身世共治こそが道であるとも述べている。「成己成物、皆道中之事。萬物名正性命、而後道之量於是乎全。遺世獨立、不可以言道」<sup>37</sup>。これより、道教は厭世的なものではなく、ある種独特な「無為而治」の社会統治観念であったことがわかる。それは、社会および各々の個体がすべて大道を行なうことができれば、須らく統治を行なうことができるということである。閔一得はこうした基礎に立脚して、さらに「治身は世を治療することができる」という理論について十分に説明している。彼は「惟願学者純以調心虚寂之門、調至四胸懷清静而天都泰安、調至坤腹能泰而閭閻富庶、調至四肢通暢而四夷安靖。如是体調而身安、身安而世治、功效捷如響」との考えを示し、深く信じるためには「内則用以治身、外則用以治世」<sup>38</sup>をしさえすれば良いとする。早くは『太平経』において「天人互病」の思想が示されているが、それは「天地病之、故使人亦病之、人無病、即天無病也；人半病之、既天半病之、人悉大小有病、即天悉病之矣」<sup>39</sup>というものであるが、閔氏はこうした思想を発揮して、天人は共治の手段となることができると指摘している。「吾人一身之中、具五行之正氣、応五方之分野、察其病之源、攻其病之方、合人世之全於一身、内不見我、外不見世。過者損之、不及者益之、鬱者散之、頑者化之、逆者順之。病不可悉数、医道亦不可殫述。消息盈虚、名視其症而理之。人或病、以吾身之陰陽運化之；世或有病、亦以吾身之陰陽調攝之」<sup>40</sup>。閔氏は個人の身心の養生を通して世に作用することができるとし、自身の正気により世の邪気を変化させるとする。つまり、ただ「用志不分、以之医世、出神入化。近則一家一村、遠則一県一郡。推其極則四大部洲、無不調攝於此方寸之中。消其災、則無水火、成兵、蟲蝗、疫癘。正其趨向、則俗無不化、人無不新、発安物阜、熙熙然如登春台、小用之則授小效、大用之則大效」<sup>41</sup>でありさえすればいいのであるというのが彼の考えである。

## その2：治国の道は養生に用いることができる

治国の道を行なえば、養生を実現することができる。これは、治国の道と養生の道が基本的な原則においては共通しているからであり、さらに、治国が養生を究極の目的としているか

<sup>35</sup> 『蔵外道書』第10冊（成都・巴蜀書社、1992年）558頁。

<sup>36</sup> 『蔵外道書』第10冊、577頁。

<sup>37</sup> 『蔵外道書』第10冊、347頁。

<sup>38</sup> 『蔵外道書』第10冊、356頁。

<sup>39</sup> 王明『太平経合校』、355頁。

<sup>40</sup> 『蔵外道書』第10冊、361頁。

<sup>41</sup> 『蔵外道書』第10冊、356-357頁。



らでもある。治国と養生の関係については、二つの考え方があり、一つは、治国よりも養生を先にすべきだとの考えである。養生の道は自然無為以外にはない。治国の道も清静無為以外にはない。自然の道が静かであれば、天地万物は生じる。治国の道が静かであれば、一般大衆は安んずることができる。養生の道がわかれば、治国の道もわかる。まさにこうした意味において、治国は養生を法とするべきなのである。『老子河上公章句』は身国共治のモデルであり、主な内容は漢代に流行した黄老学派の無為治国、清静養生の観点から『老子』を解釈し、天道と人事が相通じ、治国と治身の道も同じだとした上で、これらがどちらも清虚無為の自然の道に基づくものだとするものである。可道の道は「経術政教之道也」とし、常道は「自然長生之道也。常道当以無為養神，無事安民，含光蔵暉，滅跡匿端，不可称道」である。養生と治国とはどちらも道を統べるものであり、これらは道の二つの効用であるが、養生の道はさらに内面的かつ根本的なものであるようである。例えば、「人学治世，聖人学治身，守道真也」<sup>42</sup>である。聖人が一般の人々よりも優れているところは、根本をとらえることができる能力であるが、治身に基けば治国はおのずからその中に在るのである。「聖人守大道，則下万民移心帰往也，治身則天降神明，往来於己。万物帰往而不傷害，則国家安寧而致太平矣。治身不害，神明，則身体安而長寿」<sup>43</sup>。

もう一つは、治国は養生を目的とすべきだとの考えである。『太平経』は道教における初期の経典であり、太平に至ることを目標として、広く「身国互諭」を運用することにより「身国共治」に思想的根拠を提供している。『王者無憂法』には「夫帝王，天下心也；群臣，股肱也；百姓，手足也。心愁，則股肱妄為，手足行運不休止，百姓流蕩」とあるが、ここには治国治身は煩わしいものにしてはならないとの意味が含まれており、「治国煩則下乱，治身煩則精散」<sup>44</sup>だとする。『太平経』の出現は、まさしくこの憂慮を解消するものであった。「吾文以療天地之病，解帝王之愁苦」<sup>45</sup>。治国により治身を実現し、治国を上、治身を次にする。

「上士学道，輔佐帝王，当好生積功，乃久長。中士学道，欲度其家。下士学道，才脱其驅」<sup>46</sup>。長生を追求することは、道教の基本的な目標であるが、初期の社会における動乱期では、道教の社会的な責任意識は往々にして自己意識よりもさらに強いものであった。こうした思想がある時代においては「救世」がコンプレックスとなっていたため、中心的な目標も救世による太平の実現であった。「此三者（君臣民）常当腹心，不失銖分，使同一憂，合成一象，立致太平，延年不疑矣」<sup>47</sup>。この当時の道教がこれほどまでに治世を重視していたのは、当時の社会がまさに動乱の中にあり、人々が切実に社会や生活の安定を希求していたからである。そのため、有道の士は治国を任として、帝王を補佐し、社会の長期的な安定を実現することに尽力する一

<sup>42</sup> 『老子河上注』（『道蔵』第12冊、文物出版社・天津古籍出版社・上海書店三家聯合出版、1996年）19頁。

<sup>43</sup> 『老子河上注』、10頁。

<sup>44</sup> 『老子河上注』、18頁。

<sup>45</sup> 王明『太平経合校』、659頁。

<sup>46</sup> 王明『太平経合校』、724頁

<sup>47</sup> 王明『太平経合校』、19頁。

方、個人の長生には拘らなかったのである。

歴代の道士たちの中でも、帝王を補佐した人々は少なくなく、彼らは帝王が「身国共治」の道を実践することを希望していたが、それは国が治まるだけではなく、帝王自身も長生きすることができるからであった。北宋の道士である蘇澄隱は、宋・太祖に養生の道を問われた際、「臣之養生，不過精思煉氣爾，帝王則異於是。老子曰：「我無為而民自化，我無欲而民自正」。無為無欲，凝神太和。昔黃帝、唐堯享國永年，得此道也」と答えている。蘇澄隱は帝王が無為凝神することが治国の道だと述べている。陳搏も「非仙即帝」との考えを示した伝説的な人物であり、宋代初期の政治生活において帝王の師という役割を果たしている。宋・太宗がかつて陳搏に「懇求濟世安民之術」と述べた際、陳搏は「遠近輕重」という四文字を記した上で、「遠者，遠招賢士；近去佞臣；輕者，輕賦萬民；重者，重賞三軍」<sup>48</sup>との解釈を示している。宋・太宗はさらに陳搏に「若昔堯舜之為天下，今可至否？」と尋ね、陳搏はこれに対して「土階三尺，茅茨不剪，其跡似不可及，然能以清靜為治，即今之堯舜也」<sup>49</sup>と答えている。

元朝の時、丘処機が西方への困難を極める長旅を断ることなく、養生治国の道により勇を好むチンギス・ハンの行ないを諫めたことは千古の美談となっている。彼が養生について語る際に強調していたのは欲望をコントロールすることであり、世間の人々は声・色・味・状などを欲しいがままにするため、気が散じて身を傷つけてしまっているが、道を学ぶ士は「去声色，以清靜為娛；屏滋味，以恬淡為美……去奢屏欲，固精守神，唯煉乎陽，是致陰消而陽全，則升乎天而為仙，如火炎上也」であるべきだと述べている。彼が治国について語る際には、養生を基として「陛下修行之法無他，当外修陰德，内固精神耳。恤民保衆，使天下懷安則為外行，省欲保神為乎内行」と言う。外においては治国を行ない、陰徳を再建し、内においては養生を行ない、精神を固めるのである。内外を兼修することにより、一代の明主となることができるのである。丘処機はさらに神仙を誘引剤として、チンギス・ハンを啓発して「身国共治」を統治モデルにさせている。丘処機は「行善進道則升天為之仙；作惡背道，則入地為之鬼。……帝王悉天人謫降人間，若行善修福，則升天之時位逾前職，不行善修福則反是。天人有功微行薄者，再令下世修福濟民，方得高位。昔軒轅氏天命降世，一世為民，再世為臣，三世為君，濟世安民，累功積德，數尽升天而位尊於昔」と述べている。以上のことから、道教においては、治国に当たる者は徳を積み重ねることにより長生することができると信じられており、国が治まれば当然、さらに多くの人々が長生きできることとなると考えられていたことがわかる。これこそが、道教養生社会論の独自の境地である。

<sup>48</sup> 元・張輅『太華希夷志』。

<sup>49</sup> 『曆世真仙体道通鑑』卷47。

# 《封神演义》中的生命观

二宫 聪

日本 关西大学 讲师



# 浅析清泽满之的生命哲学

刘丽娇

湖南大学 · 讲师

## 摘要

清泽满之是近代日本著名的宗教活动家和佛教思想家，兼具佛教思想和西方哲学思想背景。在近代理性主义思潮和日本废佛毁释运动冲击的时代背景下，清泽完成了从哲学角度建构宗教思想体系的任务，同时还从自身的人生经历出发倡导注重主体经验的精神主义宗教运动。其宗教哲学思想还影响到了西田几多郎、田边元等著名的宗教哲学家。本文主要分析探讨清泽满之的生命哲学是如何建构的问题。

**关键词** 清泽满之 精神主义 宗教哲学

## 引言

一般来说，生命哲学是从哲学的范畴来探讨生命的本原、生命的价值以及在此基础上形成的人生观和方法论等内容。而清泽满之（1863-1903）是日本明治时期著名的宗教活动家，其著述从哲学角度分析和架构了宗教思想体系，同时宗教又是指向人的精神世界的对生命的思考和关怀，因此本文对清泽生命哲学的讨论即是对其宗教哲学的讨论。另一方面，清泽是日本佛教净土真宗的僧侣，故而我们可以通过清泽的思想来观察佛教角度对生命的基本观点。

在进入正文之前，笔者想先简单介绍一下清泽满之的生平经历。清泽 1863 年出生于日本名古屋，16 岁时成为净土真宗大谷派僧侣，进入东本愿寺开设的育英教校学习，后考入东京大学预备科，1887 年毕业于文科大学哲学系。1888 年受东本愿寺之邀担任中学校长，期间同时在真宗大学寮授课，其讲义要旨即后来出版的著作《宗教哲学骸骨》。1894 年患肺结核。1896 年东本愿寺体制改革失败，清泽闭门专心出版《教界时言》杂志以对抗保守势力，被剥夺僧籍。1899 年被恢复僧籍，随大谷派新任法主赴东京，并担任真宗大学迁移东京时的第一任学监。1900 年将自己的寓所命名为浩浩洞并开始授课，时与基督教内村鉴三组织的圣经讲谈会并驾齐驱。1901 年起创刊《精神界》，倡导“精神主义”。1902 年丧妻丧子，1903 年病逝，绝笔之作为《我的信念》。<sup>1</sup>事实上，清泽活跃的时间并不长，然而其不仅在真宗教义解读和实践方面开辟了新的方向，而且在整个日本佛教面临近代环境所做的思想和实践改革上，清泽都是具有重要意义的组成部分。

本文将分为三个部分来探讨清泽的生命哲学，第一是对宇宙万物与人的生命存在的认识，第二是在此基础上形成的超越理论，第三是如何实现超越的方法论。

## 一、存在论——有限与无限

### 1. 存在本身

清泽关于存在论的探讨主要集中在《宗教哲学骸骨》、《他力门哲学骸骨》、《缘起存在论》等著作中。在描述宇宙万物的存在时，有限与无限这组哲学概念是清泽使用的关键词。首先我们来看一下清泽对这组概念的定义和解释。

谓无限者，名神、佛、真如等。是为说明之便。哲学上称之为本体、本质、绝对、无碍、不可知、无觉、真理、理想等。无限即代表以上种种之用语。

谓有限者，即吾人自己之事。一切万物皆有限，其中自己亦是有限，此事明也。且宗教是关于自身者，故今云有限亦指自己。然云此自身是有限者，其中亦含一切万物也如同自己是有限者之意。<sup>2</sup>

从以上定义来看，清泽将宇宙万物、包括每个人自己定义为有限，将哲学上的本体、真理或宗教中的神、佛定义为无限。为了更明确这组概念的内容，我们可以看看清泽对这组概念关系的特征描述。

清泽认为，有限与无限是一对不可分离的组合，其中有限是单一的、依他而立的，无限则是有限的全体，是独立的；有限是相对的，无限则是绝对的；有限是多数的，无限则是唯一的；有限是部分的，无限则是整体的；有限是不完整的，无限则是完整的。尽管有限与无限各自不同，然而它们是二项同体的，无数的有限聚合构成无限一体。<sup>3</sup>

<sup>1</sup> 关于清泽满之生平介绍主要参考多田鼎：《清泽先生略传》，收于《清泽先生二十五年忌纪念出版 清泽满之》，大谷大学观照社，1928 年。

<sup>2</sup> 清泽满之著：《宗教哲学骸骨讲义》，浩浩洞编：《清泽满之全集第二卷 宗教》，有光社，1934 年，第 113-114 页。

<sup>3</sup> 清泽满之著：《宗教哲学骸骨》，浩浩洞编：《清泽满之全集第二卷 宗教》，第 9-13 页。

由此看来，在清泽思想体系中，宇宙万物的存在包括有限和无限，一切千变万化的具象存在包括我们每一个人都是有限，无限则是不脱离有限而存在的抽象的整体。

## 2. 存在方式——有机组织

既然宇宙万物的存在由有限和无限构成，那么它们的存在方式如何，是怎样构成这个世界，这个被构成的世界又是怎样的呢？清泽用了一个词语来表达，即有机组织。单一的有限不能独立存在，它与其他的一切相依相待，一面构成整体，一面成全自己的特性。而无数的有限如此相依相待构成的有机组织整体，就是无限。

清泽长篇举例说明了这个有机组织的具体形态。假设现在有个人站在房间里，他之所以能站住是因为有地板，地板则依赖于柱脚，柱脚则依赖于地的表面，表面则依赖于下一层地面，下一层又依赖于下下一层，如此不断推演，就会发现这个人能够站在那个房间要依赖于无数环节。其上下前后左右都是如此。此外，这个人之所以能够完成这个立姿，是因为他的身体的力量，而身体的力量又依赖于血液循环，血液依赖于饮食，他的食物中包括肥后的米、伊丹的酒、英美德法意澳等各国的养分，如此一来，他的立姿又与英美德法等国的山河草木兽禽金石有关。不仅如此，甚至还牵涉到天上的日月星辰等一切物像。饮食如此，衣住行等皆是如此。再换个角度，我们来看他的思想，他的思想形成与世界各国的学术技艺、孔子、苏格拉底、耶稣、释迦牟尼等都有关系，显然他的思想正在影响现在以及将会影响未来。<sup>4</sup>这样，这个人的存在与其他一切单个的有限存在在空间上无限相连，还在过去、现在和未来的时间上产生无限联系。他的一切行为都依赖于其他有限才能实现，也才成其为个人的特殊性或说自性，环环相扣，相辅相成，同时还与其他一切有限构成整体的有机组织。

## 二、超越论——从有限到无限

前文说过了宇宙万物的存在内容和存在方式，但是显然对世界的认识并非宗教关心的重点，宗教关心的重点在于一切万物之中的生命、人乃至自己。因而此处所说的超越是从有限或说人的角度出发的，从有限到无限的转化即是超越，清泽也称之为进化，这是宗教的目标。为何要超越这点不必多说，如佛教所说的涅槃，离苦得乐。那么此处要解决的问题是，从有限到无限的超越如何得以可能，其具体含义指的是什么？

### 1. 超越的条件

从有限到无限的转化涉及有限和无限两个方面，如果可以实现转化，那么条件应该存在于这两者当中，而有限之中又可以分为转化的主体和客体，因此笔者将从以下三点来归纳超越得以实现的条件。

(1) 有限具有心识。清泽在《宗教哲学骸骨》中提到，我们人各自的灵魂或心识可以开发进化达到无限<sup>5</sup>。不过文中主要用的词语是灵魂，本文为避免歧义使用心识一词。关于心识的内容，清泽先是反对了两种观点，一种认为人的心识有形，如死后去往别处的灵魂，清泽认为这种说法是愚昧未开化的；另一种认为心识无形无体，基于唯物论判断心识只是物质分子的结果作用，清泽批驳此说只知物质与运动，不知心识必有载体。

清泽认为，人的心识无形有体，其功能主要可以概括为觉知作用，即对千变万化的外在事物有所觉知。这种功能并非哪一个具体器官完成的，而是我们自己、每个人的心识完成的，这叫自觉，自觉作用的本体就是心识或叫灵魂。如果没有心识，那么前念后念的觉知如何得以不断相续，即使身体发生新陈代谢，觉知却能被记忆存续。

无论心识是否有形或者是否有体，心识本身的存在是被认可的。这是有限自身具备的向无限转化的主观条件。稍微补充一点，清泽认为在有限之中，我们人的心识与其他有限的心识相比并不特殊，因此人能转化为无限也就说明其他有限也可以，此即“草木国土悉皆成佛”。

(2) 有限世界的形成原理。前文提到单一有限个体不能独立存在，必须和其他有限相互依赖才能成就自性而存在。如果观察每一个具体的有限存在，例如上面举例中那个站在房间地板上的人，就会发现那个人就是主体性存在，而他周围一切人或事物都是辅助其成立的伴随性存在，清泽将这种关系称为主伴互具，即一切万物同时是自己的主又是他物的伴。

<sup>4</sup> 清泽满之著：《宗教哲学骸骨》，浩浩洞编：《清泽满之全集第二卷 宗教》，第41-42页。

<sup>5</sup> 清泽满之著：《宗教哲学骸骨》，浩浩洞编：《清泽满之全集第二卷 宗教》，第21页。

对应到人的超越性转化上的话，具有心识的每一个人主，在转化过程中同样自他相依，最后实现到无限的转化。在此，清泽又以此解释了因果理论，以此理论概括一切转化过程。因对应主伴互具关系中的主，缘对应作为伴的其他一切万有，果即转化的结果。如此一来，转化的原理和路径也具备了。

(3) 无限的性质和作用。关于从有限到无限的超越性转化，以上两个条件是从有限的角度出发的，而作为转化结果的无限的性质和作用也会为转化提供条件。其一，从性质上来说，无限是绝对唯一的完整体，在无限之外不存在有限，有限与无限是二项同体。正因为无限和有限在体上是一致的，才有可能存在转化过程，因为转化需要承载前后变化的载体，两个完全不一致的事物是不可能实现转化的。其二，从作用上说，无限是本体，是真如，因此本体的活动即其作用是有限活动转化的动力。

如上所述，有限具备自觉的心识，无限具备与有限同一的本体，从有限到无限之间存在因果的法则路径，因此可以说从有限到无限的转化是可能的。那么，从有限到无限的超越是怎样的呢，是否真的是从具象的存在转化为抽象的存在呢？

## 2. 超越的本质

显然，从有限到无限的转化并非具象的有限个体变成了抽象的真理。清泽将这一过程称为心识（灵魂）的开发，即心识的发展从有限到达无限，或者说我们人的理想或境界从有限转化成了无限。用清泽的比喻来说，一块珠玉通过打磨焕发灿烂的光芒，珠玉始终是珠玉，超越即是光芒的绽放。进一步说，所谓境界达到无限就是觉知有限与无限本来具有的关系，也就是从本体上看有限与无限是一致的关系。这就是从有限到达无限的转化即超越的本质。

换言之，我们每一个人都有觉知外在事物的心识，按照因果论的原则进行实践，最后觉知我们每个有限个体其实与真如在本体意义上是一体的，通过这一觉知完成从有限到无限的跨越，如同佛教常说的开悟成佛。

# 三、实践论——精神主义

## 1. 精神主义

前文论述了从有限到无限的超越具有实现的可能性，那么具体应该如何实践来完成这一转化呢？经历了人生诸多苦难以后的清泽在生命的最后阶段创刊了《精神界》杂志，并陆续发表文章提倡“精神主义”，这就是具体的实践方式。

首先，清泽是如此定义“精神主义”的。“吾人在世必要有一个完整的立足地。……吾人当如何获得处世的完整立足地，大约只能依赖于绝对无限者。……彼绝对无限者在它的追求者与之相接之所，……获得如此立足地之精神发展的路径，名之为精神主义。”<sup>6</sup> 简言之，精神主义是精神发展的过程，要向绝对无限者寻求完整的立足地。前文已经论述过，超越的内容就是作为有限存在的个人觉知到自己与无限者同一本体，在境界上到达无限。因此，精神主义即完成这一超越的路径和过程。

其次，精神主义的活动是怎样的？清泽主张，要达到无限的境界，需要进行各种修养磨练，而其中最重要的就是内观反省。<sup>7</sup>清泽多次提到，精神主义的第一要义是自己的精神，要在自己的精神世界中寻求圆满，不为外物所动摇。那么，前文提过自己是有限存在，如何能够从自己内部获得完全的满足呢？因此内观反省的前提是无限真理的普遍存在，无限真理不仅存在于客观世界，也存在于主观世界。通过内观反省确认无限真理的普遍存在，这样无论对于主观世界还是客观世界的认识都会处处感知到无限的妙趣，获得充分的圆满。

实际上通过内观反省的精神主义途径来达到无限境界，其中的理论依据应该有两点。其一，有限与无限是同体的，有限是无限的一部分，因此可以通过观察自己的内心世界来觉悟无限。其二，根据因果的法则，一个人要达到超越转化的结果，在这个过程中人的心识是主，是因，其他万物是伴，是缘，觉悟一切万有与真理同体是果。因此从观察自身出发，来确认真理的普遍存在，也是符合这一转化的法则的。

## 2. 精神主义与伦理

<sup>6</sup> 清泽满之著：《精神主义》，浩浩洞编：《清泽满之全集第叁卷 信仰》，有光社，1935年，第1页。

<sup>7</sup> 清泽满之著：《精神主义》，浩浩洞编：《清泽满之全集第叁卷 信仰》，第51页。



精神主义最关心的是自己的精神世界，它反省自己，从自身寻求无限的存在，看起来自成一体，对外物毫无关心，从而也会引起与伦理规则相冲突的矛盾或疑问，例如精神主义者是否是自私自利的或者对社会国家的福祉无所贡献等。清泽对于牵涉到伦理的问题也散见于其著述之中，此处简单讨论两个问题。

第一，关于善恶的问题。清泽在《宗教哲学骸骨》中专门探讨了善恶的问题。清泽先是归纳了自古以来产生的种种善恶标准，例如以幸福、良心、神意、道理、法律等为标准，他认为这些标准都有缺陷。清泽主张，世间万物的转化不外是转向有限或转向无限二类，其中转向无限者是善，转向有限者是恶。更确切的说，从宗教角度出发，觉知无限理想并向无限理想发展的是善，反之没有觉知无限而朝着背离无限方向发展的就是恶。由此又可以分为四种，即觉知了的有觉善和有觉恶，未觉知的无觉善和无觉恶，清泽认为觉知对于宗教实践非常重要，所以有觉恶胜于无觉善。

清泽在《精神主义》中举例说，如果有人闯入家门行窃或者来杀自己，而自己因为被盗或被杀而觉悟了，那么行窃者和杀人者就不仅不是恶而且是善。又如自身染上肺结核病，世人以为是恶，而清泽自己认为是善，是良缘，因为让他更深地体会到宗教的真髓。由此可知，从宗教角度出发的善恶标准与伦理角度的善恶标准大相径庭甚至矛盾冲突。

第二，关于责任的问题。精神主义只关心自己的精神世界的圆满问题，那么对于自身和其他万物之间的关系是如何处理的呢？前文说了有限世界是根据因果法则建立起来的有机组织，我在与其他万物联系的基础上才成其为我，我与万物是处在一个共同体中的。由是清泽提出了全责任主义，即一切万物构成了我，因此我对全部万物都负有责任。

然而，我是有限存在，如何能对万物负起责任呢？清泽是用精神主义来解决这个问题的。清泽认为，精神主义通过内观反省，认识到万物一体，在根本上与无限是一体的，万物的一切行为都是唯一本体的有规律有秩序的活动，从而放弃从有限自身欲望出发的行为，放弃有限的自我，完全跟随无限，将责任从自身转移到无限，从全责任主义转为无责任主义。

在这一点上，精神主义的判断标准与伦理规则也是不一样的。精神主义者只注重自身所感所信，认为世间万物都是依靠无限的力量在运转，不是人为可以改变的，因此把一切都交给无限，即使违背仁义礼智等伦理规则也无关紧要。但是另一方面，由于信仰无限，不受有限世界一切万有的束缚，在获得完全自由的同时也产生绝对服从，作为缘的存在配合一切万有的活动。

## 小结

如上所述，本文主要从存在论、超越论和实践论三个方面来讨论了清泽满之的生命哲学体系。清泽认为，宇宙万物的存在可以分为有限与无限两种，我们处于千变万化的世界一切事物都是有限，生命即是有限，而绝对完整独立的存在就是无限，也叫本体、真理、真如等。二者一体存在，不可分割。有限的生命追求真理，即是从有限到无限的转化，也叫超越。根本原因在于有限与无限虽然表现不一，但是本体同一，因此有限可以通过因果的原则来完成转化，在境界上达到无限。对于具体实现超越的方法，从有限的角度出发，就是集中于自己的内部精神世界，通过内观反省来不断接近无限境界，这种路径就叫做精神主义。

对于清泽建立的这一思想体系，笔者认为有以下三个特征可以总结。

第一，清泽这一思想体系所属领域为宗教哲学，从理性的角度去解读和架构宗教的思想体系。不过，如同清泽自己所说的那样，宗教与哲学有着非常大的区别，尽管宗教不排斥理性主义，然而宗教的落脚点仍然是信仰。因此，在以上的思想体系中，无限是终点，是目标，是真理，不过清泽并不是用理性的工具来分析证明无限的存在，而是以无限的存在为前提的。换句话说，哲学要用理性的方式去求证无限真理是否存在，而宗教则是以相信无限真理的存在为起点，因此清泽的思想体系仍是在宗教范围之内。

第二，清泽建构的宗教思想体系是以佛教为对象的，用哲学的术语表述佛教的思想。一方面文中直接用了佛教用语来对应哲学概念，如无限对应佛或真如，描述精神主义的主观性时引用了《华严经》的“三界唯一心”等，其著述中充满了佛教用语。另一方面，比如在论述无数有限构成有机组织的思想时，以及主伴互具的

原则，其实都与佛教的因缘和合、缘起理论相一致。而有限向无限的转化理论与佛教的开悟成佛的结构是一致的，甚至直接使用佛性、涅槃等词。

第三，精神主义注重内观，注重生命个体的体验和感受，清泽提倡这样的精神主义除了主要从自身宗教体验出发以外，也让人联想到当时的历史社会环境。在受到理性主义思潮和废佛毁释运动的冲击下，近代日本佛教团体纷纷做出反应，其中还以净土真宗为先。岛地默雷（1838-1911）在考察西方宗教发展情况后回国，带领净土真宗各派脱离大教院的统治，让政府承认信教自由，使宗教向个人信仰转化。而清泽的精神主义不得不说也是对这一倾向的呼应。因此，清泽的思想体系也可以放在近代世界宗教思想改革的范畴中定位。

# 기요자와 만시(清澤滿之)의 생명철학 연구

유려교(劉麗嬌)

중국 湖南大學 · 강사

## 논문개요

기요자와 만시는 일본 근대의 저명한 종교활동가이자 불교사상가로, 서양철학과 불교사상을 두루 꿰뚫고 있다. 근대 이성주의와 일본 폐불 운동의 시대적 배경 속에서 만시는 철학의 시각에서 종교사상을 재건하는 막중한 임무를 맡았다. 또한 자신의 인생경력에서 출발하여 주체경험적 정신주의 종교운동을 진행할 것을 주장하였다. 그의 종교사상은 니시다 기다로(西田幾多郎), 하지메 다나베(田邊元) 등 종교철학자들에게 깊은 영향을 미쳤다. 본고에서는 주로 기요자와 만시의 생명철학이 어떻게 구성되었는지에 대해 연구해 보고자 한다.

**키워드:** 기요자와 만시 정신주의 종교철학

## 들어가는 말

생명철학이란 철학의 범주에서 생명의 근원, 생명의 가치 및 이러한 배경속에서 형성된 인생관과 방법론을 연구하는 학문이다. 기요자와 만시(1863~1903)은 일본 메이지시대의 저명한 종교활동가로, 철학의 시각에서 종교사상체계를 구축하였다. 그는 종교란 인간의 정신세계적 생명에 대한 관심이라 하였다. 본고에서 논해보고자 하는 부분은 기요자와의 생명철학에 관련된 내용이다. 기요자와는 일본 정토종의 승려이기도 하다. 때문에 우리는 그를 통해 불교의 생명철학에 대해서도 알아볼 수 있다.

본문에 들어가기 전에, 기요자와의 생애에 대해 간략하게 서술하면 다음과 같다. 기요자와는 1863년 일본 오사카에서 태어났다. 16세때 정토종 大谷派의 승려가 되었다. 東本願寺에 개설된 육영학교에서 공부를 하다가, 동경대학 예비과에 합격했고, 1887년에 문과대학 철학과를 졸업했다. 1888년 東本願寺의 중학교 교장으로 재임했고, 같은 시기에 真宗大學에서 강의를 하였는데, 주된 내용은 훗날 출판된 『宗教哲學骸骨』이다. 1894년에 폐결핵에 걸렸다. 1896년에 東本願寺의 체제개혁을 시도했으나 실패하고, 『教界時言』라는 잡지의 출판에 매진했다. 이때 보수세력의 저항을 받으며 승려직위를 박탈당했다. 1899년 승려의 직위를 회복하고, 대곡파의 신임 법주와 함께 동경에 갔다. 이 때 真宗大學도 동경으로 이전하면서 제1임 學監을 맡았다. 1900년 『精神界』를 창간하고, '精神主義'를 주장했다. 1902년 처와 자식을 잃고, 1903년에 병으로 세상을 떠났다. 대표작으로는 『나의 신념(我的信念)』<sup>1</sup>이 있다. 사실 기요자와가 활동한 시기는 그리 길지 않다. 하지만 그는 종교교리의 해석과 실천적 측면에서 개척자 역할을 하여, 일본 불교의 근대적 환경, 사상 및 실천개혁면에서 큰 공헌을 하였다.

본고에서는 세부분으로 나눠 기요자와의 생명철학을 보고자 한다. 첫째, 우주만물과 인간생명 존재에 대한 인식, 둘째, 이 기초에서 형성된 초월이론, 셋째, 어떻게 초월을 이룰지에 대한 방법론이다.

## 1. 존재론 - 무한과 유한

### 하나, 존재자체

기요자와의 존재론에 대한 이론은 주로 『宗教哲學骸骨』, 『他力門哲學骸骨』, 『緣起存在論』 등

---

<sup>1</sup> 기요자와의 생애에 관련된 내용은 『清澤先生略傳』, 『清澤先生二十五年忌記念出版 清澤滿之』, 大谷大學觀照社, 1928年을 참고하였다.

저서에 집중되어 있다. 우주만물의 존재를 묘사할 때 사용된 有限과 無限의 두 단어는 기요자와의 핵심 단어이다. 먼저 이 두 단어에 대한 정의와 해석을 보기로 하자.

무한이란 신, 불, 眞如 등을 말한다. 이는 설명의 편리를 위한 것이다. 철학에서는 본체, 본질, 절대, 無礙, 불가지, 無覺, 진리, 이상 등으로 표현된다. 무한이란 이상 의미를 지니고 있다..

謂無限者, 名神, 佛, 眞如等. 是爲說明之便. 哲學上稱之爲本體, 本質, 絕對, 無礙, 不可知, 無覺, 真理, 理想等. 無限即代表以上種種之用語

유한이란 인간 자신의 일을 말한다. 모든 만물은 유한하고, 그 중에서 자신 역시 유한한 것은 분명하다. 종교란 자기자신에 관련된 것이고, 유한이란 자기자신을 말한다. 하지만 자신을 유한이라 하기에는, 그 속에 만물을 포함하고 있다. 이것이 유한하다는 뜻이다.

謂有限者, 即吾人自己之事. 一切萬物皆有限, 其中自己亦是有限, 此事明也. 且宗教是關於自身者, 故今雲有限亦指自己. 然雲此自身是有限者, 其中亦含一切萬物也如同自己是有限者之意<sup>2</sup>

이상 정의로 볼 때 기요자와는 우주만물, 개인 등을 유한으로 보았다. 그리고 철학적으로 말하는 본체, 진리, 종교의 신, 佛을 무한으로 보았다. 이 개념을 더욱 명확하게 설명하기 위하여 다음으로는 이들의 특징을 보기로 하자.

기요자와에 의하면 유한과 무한은 불가분의 조합에 속하는데, 그 중 유한은 單一적, 의타적이고, 무한은 유한의 全體이고 독립적이다. 유한은 상대적이지만 무한은 절대적이다. 유한은 다수 적이고 무한은 唯一적이다. 유한은 부분적이고 무한은 전체적이다. 유한은 불완전한 것이고 무한은 완전한 것이다. 비록 유한과 무한은 다르지만, 이들은 同體적이다. 무수의 유한이 합쳐져 무한한 일체가 이루어진다.<sup>3</sup>

이렇게 기요자와의 사상에서 우주만물의 존재는 유한과 무한으로 되어있는데, 우리 자신을 포함한 일체 변화하는 구체적인 사물은 유한이고, 무한이란 유한을 벗어나지 않고 존재하는 추상적인 전체이다.

### 둘, 존재의 방식 - 유기조직

우주만물이 유한과 무한으로 구성되었다면, 이들은 어떤 방식으로 존재하는가. 어떻게 이 세상을 구성하고, 이렇게 구성된 세계는 어떤 것인가? 기요자와는 한 단어로 표현했는데, 그것은 유기조직이다. 단일적 유한은 독립적으로 존재하지 못한다. 그것은 다른 일체와 상대적으로 존재하여 전체를 구성하고, 그 속에서 자신의 특징을 갖는다. 무수한 유한이 유기적으로 조직된

<sup>2</sup> 清澤滿之著：『宗教哲學骸骨講義』, 浩浩洞編：『清澤滿之全集第二卷 宗教』, 有光社, 1934年, 113-114쪽.

<sup>3</sup> 清澤滿之著：『宗教哲學骸骨』, 浩浩洞編：『清澤滿之全集第二卷 宗教』, 9-13쪽.

전체가 곧 무한이다.

기요자와는 장편의 글을 써서 유기조직에 대해 설명하였다. 예를 들어 어떤 사람이 방안에 서있는데, 그가 방에 설 수 있는 이유는 바닥이 있어 발을 지탱하기 때문이다. 바닥은 또 땅 표면에 지어져 있고, 땅의 1층표면은 그 아래 면 위에 있다. 이렇게 한층 한층 계속되면, 우리는 방에 서있는 사람은 무한한 연결고리와 이어져 있음을 알 수 있다. 상하좌우도 마찬가지이다. 이 사람이 어떠한 동작을 하려면, 몸에 있는 힘을 써야 하고, 그 힘은 혈액순환에서 온다. 혈액순환은 음식을 섭취해야 하는데, 음식에는 쌀, 술 및 영미독프 등 외국에서 수입된 여러가지 영양소가 있다. 이렇게 볼 때 그의 자세는 영미독프의 山河와 관련이 있다. 뿐만 아니라 하늘에 있는 일월성신 등 物像과도 연관이 있다. 衣食이 이러하니 住行道도 마찬가지이다. 또 다른 각도로 보면, 우리는 학문과 예술의 영향을 받는데, 이는 공자, 소크라테스, 예수, 석가모니와 관련이 있다. 그들의 사상은 현재의 우리 뿐만 아니라 미래에도 영향을 준다.<sup>4</sup> 이렇게 한 사람의 존재는, 그 자신으로는 유한하지만 무한한 연결고리를 통해 과거, 현재, 미래와 이어지고 무한한 관계를 형성한다. 그의 일체 행위는 유한에 의해 실현되지만, 특수성, 연결고리, 상보상조 등 조합을 통하여 무한한 전체적 유기조직을 형성하는 것이다.

## 2. 초월론 - 유한에서 무한으로

앞선 문단에서 우주만물의 존재내용과 존재방식에 대해 설명하였다. 하지만 종교의 주된 관심은 세상에 대한 인식이 아니라, 만물속의 생명, 인간 그리고 자신이다. 이번 문단에서는 인간의 각도에서 유한과 무한 및 초월에 대해 논하고자 한다. 기요자와는 進化라는 단어로 표현했는데, 이것을 종교의 목표라 하였다. 무엇 때문에 초월해야 하는지는 더 이상 말할 필요가 없다. 붓다가 말한 열반이 그것으로 초월이란 고통에서 해탈하는 것이다. 여기서 해결해야 할 문제는 유한에서 무한으로의 초월이 가능한지, 구체적 함의는 무엇인지에 대해 알아볼 것이다.

### 하나, 초월의 조건

유한에서 무한으로의 전환은 유한과 무한이라는 두가지 측면을 포괄하고 있다. 어떻게 전환을 할 수 있는가 하는 것은, 이 두가지 속성에 포함되어 있는 것이다. 유한속에는 전환될 수 있는 主體와 客體가 있다. 필자는 아래 세가지로 초월의 조건에 대해 서술하겠다.

(1) 유한은 心識을 가지고 있다. 기요자와는 『宗教哲學骸骨』에서 이렇게 언급했다. 인간의

---

<sup>4</sup> 위 같은 책, 41-42쪽.

영혼이나 심식은 개발을 통하여 무한에 이를 수 있다<sup>5</sup>. 여기서 주로 사용되는 부분은 영혼이다. 본고에서는 단어사용의 오해를 피하기 위해 心識을 사용하겠다. 심식의 내용에 대해 기요자와는 두가지 관점을 반대한다. 하나는 인간의 마음은 有形 하다는 것이다. 사후에 다른 곳으로 가는 영혼에 대해 기요자와는 이런 이론은 우매하고 미개하다고 했다. 다른 하나는, 심식은 無形無體하다는 사상이다. 유물론의 관점에서 보면 심식이란 물질분자의 조합이다. 기요자와는 이런 물질운동 이론을 반대하면서, 그것은 심식에는 載體가 있는 것을 모르기 때문이라 했다.

기요자와에 의하면 인간의 심식은 무형이지만 有體이다. 주요 기능으로는 지각작용이 있는데, 즉 변화하는 외부 사물을 감지하는 것이다. 이 기능은 어떤 구체적인 인체기관이 완성하는 것이 아니라 우리 자신의 의식이 완성한다. 이것을 지각이라 하는데, 그 작용의 본체를 심식 혹은 영혼이라 부른다. 만약 심식이 없으면 인체에 있는 감각작용의 전후가 어떻게 연결될 것인가. 몸에 신진대사가 일어나는 것을 지각이 기억하여 계속하기 때문이다.

심식이 유형이든 유체가든, 적어도 심식의 존재는 확실하다. 이는 유한한 자신이 무한으로 전환하는 주관적 조건이다. 보충하여 말하자면 유한 속에서, 우리의 심식은 다른 심식과 비슷하다. 그렇기 때문에 한 사람이 유한에서 무한으로 전환할 수 있다면 다른 누구든 가능한 것이다. 이것이 곧 “草木國土悉皆成佛”이다.

(2) 유한세계의 형성원리. 유한한 개체는 독립적으로 존재하는 것이 아니라 다른 유한들과 서로 의존하면서 존재한다. 유한한 개체를 구체적으로 관찰해 보자. 예를 들어 방에 서있는 한 사람. 그는 주체적으로 존재한다. 그의 주변 사물은 그를 보조하면서 동반자 역할을 한다. 기요자와는 이런 관계를 主伴互具라 하였는데, 뜻인 즉 모든 만물은 스스로 주인 동시에 他的 伴이라는 것이다.

이것을 인간의 초월에 대응해 보면, 心識이 있는 개인은 主이고, 전환 과정에서 타에 의존하는데, 최종적으로 무한으로 전환한다. 여기서 기요자와는 因緣果理論을 설명한다. 이 이론은 모든 전환과정을 포함한다. 因은 主伴관계에서 主이고, 緣은 伴의 역할을 한다. 그리고 果는 전환의 결과이다. 이렇게 전환의 원리와 방법이 설정되었다.

(3) 무한의 성격과 작용. 유한에서 무한으로의 초월적 전환은, 먼저 유한의 위치에서 출발한다. 전환의 결과로서의 무한은 전환 과정에서 조건을 제공한다. 첫째, 성격을 놓고 보면, 무한은 절대유일의 완전 체이다. 무한 외에 유한은 존재하지 않는다. 유한과 무한은 두가지 속성을 가진 하나의 공동체이다. 무한과 유한이 그 體에 있어 일치하기에, 전환이 가능하다. 전환은 전후 변화의 매개체가 필요한데, 때문에 서로 다른 성질은 가진 사물을 상호 전환할 수 없다. 둘째, 작용면에서 보면, 무한은 본체이고 眞如이다. 이 본체의 활동작용은 유한에서 무한으로 전환하는 동력이 된다.

이상 보면 유한은 자각적 심식을 가지고 있고, 무한은 유한과 공통된 體를 가지고 있다. 유한에서 무한으로 초월하는 과정에 因緣果의 법칙이 작용하는데, 그렇기 때문에 유한에서

---

<sup>5</sup> 위 같은 책, 21쪽.

무한으로의 전환이 가능하다. 그렇다면 유한에서 무한으로 전환하면 어떻게 되는 것인가. 구체적인 존재에서 추상적인 존재로 변하는가?

## 둘. 초월의 본질

분명한 것은 유한에서 무한으로 전환할 때, 구체적인 존재에서 추상적인 진리로 변화하는 것이 아니다. 기묘자와는 이 과정을 심식의 개발이라 하였는데, 즉 심식이 유한에서 무한으로 이른다는 말이다. 혹은 우리의 이상이나 경지가 유한에서 무한으로 이른다고 할 수 있다. 기묘자와는 이런 비유를 들었다. 옥을 잘 다듬어서 빛이 나게 할 때, 옥은 여전히 원래의 옥이다. 단지 빛이 더 날 뿐이다. 무한의 경지에 이른다는 것도, 지각이 유한에서 무한으로 이른다는 말이다. 본체론적으로 보면 유한과 무한은 일치라 할 수 있다. 이것이 유한에서 무한으로 전환하는 초월의 본질이다.

우리 모두 지각적으로 외부사물을 인식하는 심식을 갖고 있다. 인연과 이론에 근거하여 실천하면, 우리 유한한 개체는 사실상 진여와 다름없다는 것을 알 수 있다. 지각의 완성을 통하여 유한에서 무한으로 초월하게 된다. 이것이 붓다가 말하는 깨달음이다.

## 3. 실천론 - 정신주의

### (1) 정신주의

앞선 문단에서 유한에서 무한으로 가는 가능성에 대해 서술하였다. 그렇다면 구체적으로 어떻게 실천하고 완성할 것인가? 인생의 풍파를 겪은 후 기묘자와는 말년에 『精神界』잡지를 창간하였다. 그는 여러 편의 문장을 실어 ‘정신주의’에 대해 설명하였는데, 구체적인 실천방법은 아래와 같다.

첫째, 기묘자와는 ‘정신주의’를 이렇게 정의하고 있다. “인간은 세상에 살면서 확실한 발을 디딜 곳이 필요하다……우리는 어떻게 완전한 발붙일 곳을 얻을 것인가, 그것은 절대적인 無限者에 의지해야 한다……절대적인 무한자는 그것을 추구하는 자와 연결고리가 있다……이렇게 발을 디딜 곳을 얻으면 정신발전의 경로를 얻고, 그것을 정신주의라 한다.”<sup>6</sup> 간단하게 말하면, 정신주의는 정신발전의 과정으로, 절대자한테 완전한 발붙일 곳을 찾는 것이다. 앞에서 말했듯 초월적 내용이란 유한한 존재로서의 개인이 본질적으로 무한함과 일치를 이루기에, 무한의 경지에 이를 수 있다. 정신주의란 곧 초월에 이르는 경로이고 과정이다.

둘째, 정신주의의 활동은 어떠한가? 기묘자와에 의하면 무한의 경지에 이르기 위해 여러가지

<sup>6</sup> 清澤滿之著：『精神主義』，浩浩洞編：『清澤滿之全集第三卷 信仰』，有光社，1935年，1쪽.



수련을 해야 하는데, 가장 중요한 것은 내면의 성찰이다.<sup>7</sup> 그는 여차 말하기를, 정신주의에서 가장 중요한 것은 자신의 정신이다. 자신의 정신세계에서 원만함을 이루면 외물에 의해 동요되지 않는다. 유한한 존재로서의 인간은 어떻게 내면수련을 거쳐 원만함을 이룰 것인가? 내면성찰의 전제는 무한 진리의 보편존재이다. 무한 진리는 객관적으로 존재하는 것이 아니라, 주관세계에도 존재한다. 내면에 대한 반성을 통해 무한한 진리를 터득하는 것이다. 이렇게 하면 주관세계든 객관세계든 모두 무한한 진리를 感知할 수 있고, 원만을 이룬다.

내면의 반성을 통해 무한의 경지에 이르는 것에 대한 이론적 근거는 두가지가 있다. 하나, 유한과 무한은 同體로 유한은 무한의 일부분이다. 그렇기 때문에 자신의 내면에 대한 성찰을 통해 무한을 깨달을 수 있다. 둘, 因緣果의 법칙에 따라, 한 사람이 초월에 이르고자 한다면, 그의 心識은 주이고 주변사물은 伴이된다. 이렇게 만물의 인과관계를 깨닫는 것이 果이다. 자신의 내면에 대한 관찰을 통해, 진리의 보편성을 보는 것이 초월로 전환의 법칙이다.

## (2) 정신주의와 윤리

정신주의에서 가장 중요시 하는 것은 자신의 정신 세계이고, 그것을 반성하는 것이다. 즉 자신으로부터 시작하여 무한한 존재를 깨닫는 것이다. 하지만 이렇게 되면 자신과 객관세계의 관계가 모호해지고, 윤리적인 문제가 발생한다. 예를 들어 정신주의만 주장하다가 자기중심주의에 빠지지 않는지, 사회와 국가에 대해 무관심해지지 않는지 등이다. 이에 대해 기요자와는 아래 두가지로 설명하였다.

첫째, 선악의 문제. 기요자와는 『宗教哲學骸骨』에서 전문적으로 선악의 문제를 다뤘다. 그는 먼저 역사 이래 세워진 선악의 기준에 대해 서술하였는데, 행복, 양심, 神意, 이치, 법률 등이 그것이다. 그가 보건대 이런 기준은 모두 결함이 있다. 그리하여 기요자와는 주장하기를, 세상의 만물은 유한 혹은 무한으로의 전환에 불과하다. 무한으로 전환하는 것은 善이고, 유한으로 전환하는 것은 惡이다. 더 분명하게 말하면, 종교적인 시각에서, 무한한 진리를 자각하는 것은 선이고, 무한에 대해 지각하지 못하고 이와 반대로 가는 것은 악이다. 여기서 또 네 가지로 파생하는데, 지각에는 선과 악에 대한 지각이 있고, 몰지각에도 선과 악에 대한 몰지각이 있다는 것이다. 기요자와는 종교적인 실천에 있어 지각이 아주 중요하다고 하면서, 有覺惡은 無覺善 보다 더 낫다고 하였다.

기요자와는 『精神主義』에서 예를 들어 설명하기를, 어떤 사람이 무단 침입하여 자신을 살해하려고 할 때, 그 과정에서 내가 무언가를 깨달았다면, 침입자는 악이 아니라 선이라는 것이다. 또 누군가가 폐결핵에 걸렸다면, 세인들은 그를 악이라 생각하겠지만, 사실은 선이라 하였다. 그 이유는 이것이 인연이 되어 그는 더욱 깊은 종교성을 깨닫기 때문이라는 것이다. 이상 알 수 있듯이

<sup>7</sup> 清澤滿之著：『精神主義』，浩浩洞編：『清澤滿之全集第三卷 信仰』，51쪽.

종교적 시각에서의 선악과 일반 윤리 기준으로 서의 선악은 큰 차이가 있다.

둘째, 책임의 문제. 정신주의는 자신의 정신세계의 원만을 중요시 한다. 그렇다면 기타 외부사물에 대한 관계를 어떻게 처리할 것인가? 유한세계는 因緣果에 의해 유기적인 조직을 구성한다. 나와 외물의 관계에서 자아를 형성하는 것이다. 여기서 나와 만물의 관계는 하나의 공동체에 속한다. 이런 관점에서 기요자와는 전체책임주의를 주장하는데, 즉 일체 만물은 나를 구성하고, 그리하여 나는 모든 만물에 책임진다.

하지만 나는 유한한 존재이기에 어떻게 모든 만물에 책임질 수 있는가? 기요자와는 정신주의로 이 문제를 해결할 수 있다고 보았다. 정신주의란 내면의 반성을 통하여 만물과 일체라는 것을 인식하는 것으로, 근본적으로는 무한과 일체를 이룬다. 만물의 행위는 唯一本體의 규칙적인 활동이다. 그렇기 때문에 유한한 자아의 욕망을 버리고, 유한한 자아에서 초월하여, 무한을 따르면, 그 책임은 나를 떠나 무한한테로 넘어가게 되는데, 이렇게 전체 책임주의에서 무책임 주의로 전환하게 된다.

이런 관점에서 볼 때, 정신주의의 판단기준은 일반적인 윤리도덕과는 큰 차이가 있다. 정신주의는 단지 자신의 깨달음에 집중하면서, 세상만물은 무한의 힘에 의해 움직인다고 한다. 이는 인간의 힘으로 바꿀 수 없는 것으로, 모든 것은 무한에 맡겨야 한다. 이 과정에서 윤리도덕에 위배되더라도 그것은 중요한 것이 아니다. 무한을 추구하는 과정에서, 세상의 일체 구속에서 벗어나야 하고, 동시에 절대적인 복종을 해야 한다. 인연으로서의 만물활동에 잘 협조해야 하는 것이다.

## 결 론

본고에서는 존재론, 초월론 그리고 실천론에 입각하여 기요자와의 생명철학에 대해 알아보았다. 기요자와에 의하면 우주만물은 유한과 무한으로 나뉜다. 우리가 사는 세상의 만물은 모두 유한하고, 생명도 유한하다. 이에 비해 완전하게 독립적인 존재는 무한하다. 그것을 본체, 진리, 진여라 부른다. 하지만 양자는 떨어진 것이 아니라 불가분의 관계에 있다. 유한한 생명이 진리를 추구하면 유한에서 무한으로의 전환이 이루어 지는데 그것을 초월이라 한다. 이들의 차이점은 표현형식의 차이이다. 본체는 하나이기에 유한은 因緣果를 통해 무한으로 전환할 수 있다. 구체적인 초월 방법은, 유한에서 출발하여 자신의 정신세계를 반성하면 무한에 접근하게 된다. 이 과정을 정신주의라 부른다.

기요자와의 이 이론에 대해 필자는 아래 세 가지 결론을 내렸다.

첫째, 기요자와의 사상체계는 종교철학의 범주에 속한다. 그는 이성의 각도에서 종교의 사상체계를 이해하고자 노력하였다. 하지만 기요자와 자신도 말했듯, 종교와 철학은 아주 큰 차이가

있다. 비록 종교가 이성주의를 반대하는 것은 아니지만, 종교는 믿음을 바탕으로 한다. 그의 사상속에서 무한이란 목표이고 진리이다. 기요자와는 이성이라는 도구를 이용하여 무한의 존재를 증명하고자 노력한 것이 아니라 무한은 실존한다는 것을 전제로 하고 있다. 다시 말해서 철학에서는 이성의 방법으로 무한의 존재를 증명한다면, 종교적 신앙은 무한을 시발점으로 보고 있다는 것이다. 그렇기 때문에 기요자와의 사상체계는 여전히 종교의 범주에 속한다.

둘째, 기요자와가 세운 사상체계는 불교를 대상으로 하고 있다. 그는 철학적 언어로 불교를 해석하였다. 그는 문장에서 직접적으로 불교적 용어를 사용했는데, 예를 들어 무한, 진여 등이다. 뿐만 아니라 정신주의의 주관성을 소개할 때 『華嚴經』의 ‘三界唯一心’ 등 불교적 용어를 사용하였다. 아울러 無數有限으로 有機組織을 구성한다고 말할 때 主伴互具의 원칙을 사용했는데, 이는 불교의 인연과, 연기론 사상과 일치하다. 그리고 유한에서 무한으로 전환하는 이론은 불교의 깨달음 구조와 비슷하다. 이 때 심지어 불성, 열반 등 단어도 직접적으로 사용하였다.

셋째, 정신주의는 내면의 관찰을 중요시 하고, 생명 개체의 체험과 감수를 중요시 한다. 기요자와의 정신주의는 자신의 종교적 체험 뿐만 아니라, 역사와 사회적 환경도 결합한다. 이성주의 사상이 일본을 휩쓸면서 폐불 운동이 진행되었다. 근대 일본 불교는 이런 상황에서 각자 대응책을 내놓았는데, 그 중에서 정토종이 가장 대표적이다. 시마지 목그라이(島地默雷, 1838~1911)는 서양의 종교발전을 답사한 뒤 귀국하여 일본 정토종을 거느리고 大教院의 통치에서 벗어났다. 그는 정부로 하여금 종교신앙의 자유를 보장하게 하여, 종교를 개인적 신앙으로 전환하게 하였다. 기요자와의 정신주의는 이러한 시대적 배경에서 나온 것이다. 그렇기 때문에 그의 사상체계는 일본 종교의 근대화 및 사상개혁이라는 중요한 위치를 차지하게 된다.



# 清沢満之の生命哲学についての試論

劉麗嬌

湖南大学・講師

## 概要

清沢満之（1863-1903）は近代日本における著名な宗教活動家と仏教思想家であり、その思想背景には伝統仏教や西洋哲学が並存している。近代の日本では、理性主義の流行や廃仏毀釈の政策のもとで、日本仏教は大いなるチャレンジを迎えることになっていた。そして、真宗出身の清沢満之が哲学の角度から宗教思想体系を再構築し、また自身の人生経歴より主体体験を重んじる精神主義を提唱していた。その宗教思想が西田幾多郎や田辺元など有名な宗教哲学者にも影響を及ぼしている。本文では清沢満之の生命哲学が如何に構築されたかについて探求しようとする。

本文では主に三つの部分に分けてその生命哲学について分析しようとする。

第一に、存在論。清沢の思想では、宇宙万物の存在として有限と無限という二つの種類に分けられる。有限というのは、すなわち自分自身のことであり、万物万化のものである。それに対して、無限というのは、つまり神、仏、真如と名付けられるものである。哲学上では本体、絶対、真理、理想などという。その特徴として、有限は単一で、多数で、部分的で、相対的で不完全なものであり、無限は唯一で、独立で、全体的で、絶対的で完全なものである。全く異なるものでありながらも、有限と無限は二項同体なのだという。

続いて、有限の世界が如何に構成されているかについてこう説明してある。単一の有限が独立できず、他の一切の万物と相依相待し、はじめて自性が存在でき、また一切の万物とともにネットのようにこの有限世界を構成している。それが有機組織と名付けられる。

第二に、超越論。有限、主に人間を指す有限には不足なところばかりあるので、如何にその不足さを消して完全に向かうかは課題となる。それがつまり有限が無限に転化することである。その目標が達成するまで、三つの条件が備えると筆者がまとめた。まず、有限には心識あるいは靈魂が存在する。例えば我々人間が心識を持って外在の万物万化を認識し、覚知する。それが有限が無限になる基本条件の一つである。それから、有限世界の形成や運営に原則がある。各有限が独立できないので、その自性自能を全うするために他の一切の万物が機械となる。つまり、ある有限を観察する際、その有限自体が主となり、他の一切の有限が伴となる。それが主伴互具と言われる。また、言葉を換えると、因縁果の原則とも言われる。その原則に従い、有限が無限となる可能性が備える。最後に、無限は有限と同体なので、その転化が発生できるわけである。その変化には載せるものが必要なので、もし無限と有限とは全く別のものならばその転換が不可能となる。それに、無限が本体なので、真理なので、その作用がつまり有限世界の動く原理である。有限が無限に転化するのもその原理をもとにしなくてはならないのである。

また、有限が無限になることの実質は、有限が理想や境界が有限から無限に変わる物だけである。別に人が神になるわけではなく、その人の境界が無限に到達するということである。

第三に、有限が無限になるには、如何にすればいいかという実践論の問題がある。その答えとして、清沢は精神主義と提唱していた。精神主義というのは、心識あるいは靈魂開発のものに等しいという。その最も重要な修養手段は内観自省なのだ。

そして、精神主義に関連する倫理的な問題も発生する。一つは善悪の問題である。精神主義は結局宗教に心を据えるので、無限へ覚知して向かうことに有利なのが善であり、有害なのが悪とされる。それが倫理的な善悪と標準が異なるので、時々衝突することも免れず。もう一つは責任の問題である。精神主義より出発すれば、自分の存在が一切万有の存在のもとに成立できるものなので、万有に対して全責任を持つことになる。しかし、有限の存在にはそういう全責任を負うことができないので、内観自省によって無限との同体ということを知り、有限の自我を放棄し完全の無限に身を任せる外はない。こうして、全責任から無責任には変わることになる。また同時に、絶対自由と絶対服従が生じる。

以上に存在論、超越論と実践論の三者に分けて清沢の生命哲学を分析したのである。最後に清沢の生命哲学に幾つの特徴がまとめられると思う。第一に、清沢の思想体系が宗教哲学に分類されるが、理性の角度から宗教体系を再構築しようとしたが、結局宗教に落着いたことを忘れてはならぬ。なぜかといえば、無限あるいは真理に対して、哲学の場合はそれが存在するかどうかを問題として探求していくが、宗教の場合は無限の存在を信じて前提としているからである。つまり、哲学の手段を用いても結局宗教分野に属しているのである。第二に、清沢の生命哲学の理論は仏教思想の再現のために使用されている。例えば有限世界の形成原理のところでは仏教の因縁思想と内容的に一致している。また仏教の言葉を直接に使うのもよく見える。第三に、生命個体の体験や感覚を重視し宗教を個人信仰の方向に導くのが近代的なやり方である。それはまた近代社会において日本仏教の生き方を清沢が考えた結果であろうと思われる。

# 论儒释道胎教胎养中的生命哲学及其融合汇通

李昉聪

中央民族大学·博士研究生

## 摘 要

胎教胎养作为生命哲学的一个重要领域深蕴在中华文化中，儒释道三家对此都有着广泛涉猎，其范围几乎涵盖了包括生命的本质过程、生命的价值、生命的质量、安身立命乃至生与死本质等诸多生命哲学的核心问题。儒释道胎教胎养中的生命哲学各有侧重但又不乏融合汇通，对它们进行深入的比较分析有助于我们理解并揭示东方文明之生命哲学的特质。

**关键词** 儒释道 胎教 胎养 生命哲学

东方文明下的生命哲学试图从哲学的视角探讨人的生命现象，包括生命的本质过程、生命的价值、生命的质量、生活方式以及如何养生，养性，安身立命乃至生与死诸多问题。这与费迪南·菲尔曼在其《生命哲学》中所说的西方的生命哲学视角有些不同，在他看来生命哲学不应该局限于宣布“生命哲理”和作为“生活教诲”的面目出现。由此费迪南·菲尔曼提出：“我们所需要的哲学必须把生命理解和解释成为经验形式以及经历——和知识形式，只有这样才能说这门哲学是从新的角度出发进行思考的哲学。”<sup>1</sup> 东西方生命哲学的不同界定提醒我们：要想理解普遍意义的生命哲学就必须先立足于自己的文化搞清楚东方文明之生命哲学的特质。

东方文明中儒释道三家都对生命哲学有着自己独到而又深刻的理解，它们对生命的关注不仅体现在对“出生入死”的现世关怀，甚至对于还未出世的生命体——胎儿，也倾注了大量的经历来关注和反思。对于生命体在这个阶段的生命价值、生命质量和生命本质过程的关注，儒释道三教各有不同：儒家侧重“胎教”，佛教侧重“住胎”，道教侧重“安胎”。虽然三家有着偏重上的区别，但是它们彼此之间又相互通融；也正是这种吸收融合的生长范式使得儒释道在发展壮大自己胎教胎养的生命哲学过程中丰富了东方文化，使得东方文明更加芬芳迷人。

儒释道的胎教胎养应该是中华传统文化中“重生”的一个重要领域，但是，学界对于这几大领域的胎教胎养的生命哲学之比较研究相对薄弱，而这种比较研究对于我们揭示东方文明的生命哲学的特质是大有裨益的。鉴于此，特别尝试在此方面进行初步的探索，以求教于各位专家。

## 一、儒家胎教胎养

《列女传》中《周室三母》记载了周室三代的王后太姜、太任、太姒是如何进行胎教而又得益于胎教培养出一代代贤明君主；正可谓，相夫教子之淑德懿行，故能成周王朝八百年之王业。据说周文王的母亲太任在怀文王之时，就坚持“目不视恶色，耳不听淫声，口不出敖言。”<sup>2</sup>的胎教之法。西周的第三位君主周成王的母亲也秉承了胎教的传统，据记载，“周后妃任成王于身，立而不跛，坐而不差，独处而不倨，虽怒而不詈，胎教之谓也。”<sup>3</sup>同样，成王不负众望一匡天下，完成了周王朝的统一与拓疆宫廷中的事物往往是人们仿效的对象。

据青史子记载，“古者胎教，王后腹之七月，而就宴室。太史持铜而御户左，太宰持斗而御户右。比及三月者，王后所求声音非礼乐，则太师缦瑟而称不习。所求滋味者非正味，则太宰倚斗而言曰：不敢以待王太子。”<sup>4</sup>由此可见西周时期，地位、阶层高的王室成员的胎教实践早已规范化了。

儒家之胎教是对西周之相关胎教美德传说的继承和发展。到了春秋战国时期，儒家集大成者孟子就接受过胎教。《韩诗外传》就记载了孟母的胎教意识和胎教实践：“吾怀妊是子，席不正不坐，割不正不食，胎教之也。”<sup>5</sup>

到了西汉初年，贾谊在其《新书》中专门立了“胎教”一篇，论述胎教的必要性。贾谊认为，对人的教育要从头抓起“故君子慎始”；而且认为母亲对孩子影响很大，所以男子娶妻要选择“孝梯世世有行义者”；同时提出“正礼胎教”的观点，主张胎教要以礼教为主要内容“正之礼者，王太子无羞臣，领臣之子也，故谓领

<sup>1</sup>（德）费尔曼著，李健鸣译，生命哲学。北京：华夏出版社，2000年，第15页。

<sup>2</sup> 刘向，《周室三母》，《古列女传》卷一母仪传。

<sup>3</sup> 戴德，《保傅》第四十八，《大戴礼记》卷第三。

<sup>4</sup> 戴德，《保傅》第四十八，《大戴礼记》卷第三。

<sup>5</sup> 韩婴，《韩诗外传》诗外传第九。



臣之子也。身朝王者，妻朝后，之子朝王太子，是谓臣之子也，此正礼胎教也。”<sup>6</sup>

刘向就是在前人的经验基础上具体总结出胎教规范，认为妇女妊娠之时“必慎所感”，定要修身养性：“古者妇人妊子，寝不侧，坐不边，立不踈，不食邪味，割不正不食，席不正不坐，目不视于邪色，耳不闻于淫声。夜则令警诵诗，道正事。”<sup>7</sup>而且他认为孕妇如此这般地按胎教之道来规范自己，“则生子形容端正，才德必过人矣。”<sup>8</sup>

东汉王充虽然没有专门论述胎教问题，但也十分推崇胎教之道。他以其独有的“气论”讨论了人乃至万物的形成，他在《论衡》中以“气”来解释人的健康与否、寿命长短时也涉及到了胎教之道。他在《气寿篇》说到：“夫禀气渥则其体强，体强则其命长；气薄则其体弱，体弱则命短，命短则多病寿短。”<sup>9</sup>所以，若母亲在受“气”时不谨慎，“必妄虑邪”，所生之子就会“狂悖不善，形体丑恶”。<sup>10</sup>

到了南齐的时候，儒家胎教在胎教规范的基础上又增加了胎教禁忌，使胎教更加具体化，可操作化了。徐之才在《逐月养胎法》一书中较为详实地解释了怀胎十月的过程，并提出需逐月禁忌的事项。如：“一月，宜食大麦，毋食腥辛，不为力事，寝必安静，勿令恐惧”“五月，卧必晏起，沐浴洗衣，深其居处，厚其衣服，勿大饥，勿甚饱。勿食干燥，勿自炙热，勿大劳倦。”“八月，和心静息，勿使气极，勿食燥物，勿辄失食，勿怒大起”<sup>11</sup>等等，这些要求都有一定合理性。

正如《大戴礼记》所说，“书之玉板，藏之金匱，置之宗庙，以为后世戒。”<sup>12</sup>儒家士大夫对胎教之道可谓重视之至，北齐著名文学家颜之推还专门将此内容写入家训，要求后代子孙执行“怀子三月，出居别宫，目不邪视，耳不妄听，音声滋味，以礼节之”<sup>13</sup>的家训。

上述只是儒家胎教之一角，却足以显示儒家的胎教是在期望母子平安、顺利生产的基础上，格外突出儒家对本性的伦理道德诉求。儒家文化的价值观是重伦理道德，对后代的教育是以培养其成为堂堂正正的人乃至成为“修身、齐家、治国、平天下”的正人君子为目标。所以人们便很自然地认为胎儿在母体发育阶段，母亲对胎儿个体本性的形成至关重要。若在此初禀之际就开始教之以规矩，授之以礼法，则必有助于形成他贤明、刚正的性格，其本性中也会具备较多的“仁义礼智信”的优良品质。孔圣人精辟地总结为“少成若天性，习惯如自然”。如若此时有丝毫的闪失就很可能导致相反的结果，就像贾谊在《新书》中说的那样，“失之毫厘，差以千里”<sup>14</sup>。

## 二、佛教胎养胎教

对于人道生命的来源，佛教把临终之时中阴身的出现，及其入胎、住胎、出胎视为一个过程，强调这一过程所受诸痛苦，这就注定了佛教之胎教和胎养中的生命哲学有别于儒家。

<sup>6</sup> 贾谊，《胎教》，《新书》卷第十。

<sup>7</sup> 刘向，《周室三母》，《古列女传》卷一母仪传。

<sup>8</sup> 同上。

<sup>9</sup> 王充，《气寿篇》，《论衡》卷第一。

<sup>10</sup> 同上。

<sup>11</sup> 王充，《气寿篇》，《论衡》卷第一。

<sup>12</sup> 戴德，《保傅》第四十八，《大戴礼记》卷第三。

<sup>13</sup> 颜之推，《教子篇二》，《颜氏家训》卷上。

<sup>14</sup> 贾谊，《胎教》，《新书》卷第十。

《佛为难陀说出家入胎经》记载“凡诸中阴，皆具神通，乘空而去。”也就是说，不同种类的中阴身有相似神通。但是，由于业力所限它们不能完全自主，会根据，

父母及子有相感业方入母胎。又彼中有欲入胎时，心即颠倒。若是男者，于母生爱，于父生憎；若是女者，于父生爱，于母生憎。于过去生所造诸业，而起妄想，作邪解心……复起十种虚妄之相。<sup>15</sup>

所以是父精母卵，再加上中有的神识，以及各种因缘的配合，才生出了一段新的生命。

接下来佛经中明确说到“此之蕴聚可恶，名色托生诸有，乃至至少刹那，我不赞叹。何以故？生诸有中，是为大苦。”佛法就把胚芽、胚胎这段生命，拢总称为“名色”。照佛法的分析、归纳，这时的生命体已经具备了这个世界之生命的五种要素：色、受、想、行、识，也就是我们常说的“五蕴”。“蕴”，有聚集的意思。欲界、色界的生命，是由这五种因素聚合而来。这“五蕴”里面，包含了很多阴暗面，障碍了自性的光明，所以又叫“五阴”。由于“五蕴”、“五阴”的聚合，形成了痛苦、烦恼的生命，所以这里说“蕴聚可恶”。在色、受、想、行、识里面，“色”是指物质、是看得见的生理部分，如胚芽的细胞、组织等。而“受、想、行、识”是看不见的，属于精神意识层面，于是将其一起归纳为“名”。由此中阴身入胎，进入受精卵这个过程，在“十二缘起”里，就称它作“识缘名色”。所以，五蕴聚合构成了痛苦、烦恼的生命。不管这个小小的胚芽托生到那个生命领域，福报再好，痛苦再少，我（佛陀）都不会有一丝一毫的欢喜、赞叹。为什么呢？因为，只要生在三界里面，就是痛苦的。

接着佛中以七日为单位陈述胎儿的各种生理变化。并在第二十七周时，加入有关胎儿的因果报应。佛经中说到，

难陀，由其胎子先造恶业，慳涩吝惜于诸财物，坚固执着、不肯惠施；不受父母师长言教，以身语意，造不善业，日夜增长，当受斯报。若生人间，所得果报，皆不称意。<sup>16</sup>

也就是说，如果这个胎儿从前非常吝啬，从来舍不得把自己的财物分送给别人；同时又不听从父母、师长的教诲；身、口、意这几方面不断造作恶业。那么，如果转生为人的话，就会有（胎儿外观方面的、生理机能方面和人际关系方面的）各种不如意之恶报。

由此可见，人道中的生命体的好、坏与母亲对胎儿的教育关系不大，更多的是自己的业力的体现。这种业力会随着胎儿住胎时间的增长而增加，所以在“第二十八七日，于母腹中，胎子便生八种颠倒之想。即呈现出房屋、车乘、庭园、楼合、树林、床座、河流、水池等境界。这寓意着胎儿已经具备了到母体外独立生存的能力。再到“第三十六七日，其子不乐住母腹中。第三十七七日，于母腹中，胎子便生三种不颠倒想。”这是三种确实的感受，觉得很干净，而且气味恶臭，周遭黑暗。到了第三十八周，住胎结束转入出胎，此时也会基于业力，出现不同情况，“难陀，若彼胎子，于前身中造众恶业，并堕人胎。由此因缘，将欲出时，手足横乱，不能转侧，便于母腹以取命终。”这是佛经中记载的比较糟糕的情况，说的是，如果这个转为人胎的胎儿，前生造了许多恶业，将要出生时，很可能由于先世的罪业，手脚横侧，头部无法顺利转下，无法脱出子宫，那么就会胎死腹中。这不仅是自己此次生命流转的结束更是对母亲的最大威胁——生死威胁！

如果将《佛为难陀说出家入胎经》与《过去现在因果经》和《优婆夷净行法门经》对照来看就更能体现佛

<sup>15</sup> CBETA, T0310, no. 57 p. 328

<sup>16</sup> CBETA, T0310, no. 57, p. 330

家对于胎教、胎养的生命哲学根基是建立在因缘和合基础上的。《过去现在因果经》中讲述佛陀从入胎，一直到出胎为止的过程，以及他的母亲对他的胎教。经文中记载，佛陀的母亲从开始受孕时，到整个怀胎过程中，就仿佛有一位菩萨在她腹胎中，让她不但心里不起一点烦恼，

自从菩萨处胎以来，摩耶夫人，日更修行六波罗蜜；天献饮食，自然而至，不復乐於人间之味；三千大千世界，常皆大明，其界中间幽冥之处，日月威光所不能照，亦皆朗然。其中眾生各得相见，共相谓言：“此中云何忽生眾生？”菩萨降胎之时，三千大千世界十八相动，清凉香风起於四方，诸抱疾者皆悉除愈，贪欲瞋痴亦皆休息。<sup>17</sup>

同时不论她的举手投足，甚至微细的心念或想法，都是具有威仪合乎礼貌，甚至于合乎圣贤的标准。

《优婆夷净行法门经》瑞应品第三也说到菩萨处胎初生之时，有十六种奇特、微妙之相现于世间。这其中就包括：

菩萨处胎，有四天子执持威仪，四方侍卫守护菩萨及菩萨母，不令世间人、非人等之所恼害，是为三未曾有奇特之法。菩萨处胎，能令其母自然持戒，不杀、盗、淫、妄语、饮酒，是为四未曾有奇特之法。菩萨处胎，其母清净无有欲心，外人见之亦不生染，是为五未曾有奇特之法。菩萨处胎，常令其母大得利养，色、香、味、触自然而至，是为六未曾有奇特之法。菩萨处胎，母常安乐，无诸疾病、饥渴、寒热、疲极之患，菩萨亦然。菩萨胎中母常见之，譬如真摩尼毘琉罗宝，八楞清淨，内外明彻，一切具足，以五色缕而以贯之，明眼之人执在手中，见珠八楞及五色缕，青、黄、赤、白了了分明。菩萨处胎亦复如是，母见其身、头、目、手、足一切身分，悉皆无有障碍，是为七未曾有奇特之法。<sup>18</sup>

### 三、道教的胎养胎教

生育在古代是关系到家族的传承，生命绵延的大事。然而，由于当时条件落后胎儿能足月生产、并能母子平安却成了人们素朴而炽烈的愿望。“借医弘道、以医传教”为旨的道教便从助孕保胎和关注女性安全生产等生育的现实困境出发，通过各种法术和仪式为当时普通百姓带来生的希望。在其传播过程中，形成了诸如“禳诞育嗣续法”、“催生治产厄法”等法术；以及包括“孕育佩符”、“保胎符”、“治产镇房符”、“催生符”、“速生符”等在内的多种符篆；甚至还出现了像《太上说六甲直符保胎护命妙经》和《保胎护命品》这种专门论述保胎护命思想的道教经典。

道教认为，除了世俗的病因之外，那些“众邪魍魎妖魅鬼神”、“上世亡魂”的干犯，以及他人施加的“诅咒蛊厌”，都会导致妇女胎气不稳，生产不顺甚至绝产不孕。例如，《太上元始天尊说北帝伏魔神咒妙经》中的提到的“六洞天魔女鬼母”就是子嗣不成或者无故伤胎的罪魁祸首。而对付它们的最好办法之一就是符咒。符咒在道教禳解术中占有核心地位，古书留有“书符不知窍，反惹鬼神笑；书符若知窍，惊得鬼神叫”的说法。“符”是将文字屈曲作成篆籀星雷之形，书写于纸，木及器物上，用以驱鬼役神。

随着道教的发展，他开始吸收儒家及佛教的文化并将其融合到自身的胎教文化中。例如，《上方灵宝元极至道开化真经》中写道“母之所以畜乎桐也，抱胎而教之以礼。逮乎制之已成也，归之厥仁，而致正以教之。

<sup>17</sup> CBETA, T018, no. 189, p.624

<sup>18</sup> CBETA, T0579, no. 579, p. 961

“意思是说，母亲在怀孕养胎时她的言听动观行止坐卧，都要按照圣人道德和先王礼乐来熏习才是，也只有通过这种胎教出生的孩子才能聪慧贤俊。

除了融合儒家胎教思想外，孙思邈隐居终南山期间，与当时终南山净业寺宣教的法师道宣“每来往互参宗旨”。影子所以，孙思邈在《千金要方·大医精诚》中的一段话，就是对吸收佛教慈悲为怀、众生平等的思想完美的再现：

凡大医治病，必当安神定志，无欲无求。先发大慈恻隐之心，誓愿普救含灵之苦。若有疾厄来求救者，不得问其贵贱贫富，长幼研蚩，怨亲善友，华夷愚智，普同一等，皆如至亲之想。亦不得瞻前顾后，自虑吉凶，护惜身命。见彼烦恼，若己有之，深心凄怆，勿避险峨、昼夜寒暑、饥渴疲劳，一心赴救，无作功夫行迹之心。如此可为苍生大医，反此则为含灵巨贼。<sup>19</sup>

他还认为人的先天禀质与一个人的寿夭、健康有着极其密切的关系，因此养生不仅是后天身必摄养，而且还需先天的优生。优生的前提是优孕，即要重视“胎教”这一问题。

孙思邈认为胎儿在母体中就已经能感受到母亲的教化，因此，母亲若居住在优美的环境中而拥有愉悦的也情及规律的生活，对于胎儿的身也发育有着极重要的意义。送一点已被现代科学所证明，正如《孙真人备急千金要方》卷二“养胎第三”中讲到的胎教思想：

故妊娠三月，欲得观犀象猛兽，珠玉宝物，欲得见贤人君子，盛德大师，观礼乐钟鼓，俎豆军旅陈设，焚烧名香，口诵诗书，古今箴诫，居处简静，割不正不食，席不正不坐，弹琴瑟，调心神，和情性，节嗜欲，庶事清净，生子皆良，长寿忠孝，仁义聪惠无疾，斯盖文王胎教者也<sup>20</sup>。

此外，孙思邈还对胎教的禁忌作了说明，

儿在胎，日月未满，阴阳未备，脏腑骨节，皆未成足，故自讫于将产，饮食居处，皆有禁忌。妊娠食羊肝，令子多厄；妊娠食山羊肉，令子多病；妊娠食驴马肉，延月；妊娠食骡肉，产难；妊娠食兔肉犬肉，令子无音声，并缺唇；妊娠食鸡子及干鲤鱼，令子多疮；妊娠食鸡肉糯米，令子多寸白虫；妊娠食椹并鸭子，令子倒出，心寒；……妊娠食雀肉饮酒，令子心淫情乱，不畏羞耻；妊娠食鳖，令子项短；妊娠食冰浆，绝胎；妊娠勿向非常地大小便，必半产杀人。<sup>21</sup>

孙思邈将我国古代的“胎教”之说继承吸收并将其理论化，不仅提出了用优孕优生的观点来对待生儿育女、传宗接代的问题；还对人生的各个时期的卫生保健及相应的预防措施作出了详尽的说明以“防患于未然”。

东方文明中，胎教胎养的生命哲学随着历史发展，文化的交融也出现了更多的儒释道融合。这种融合很多都是形而上的对生命本真深层理解。首先，佛家胎教更多的容纳和吸收儒家胎教对于生命伦理道德的关注，在坚守佛家生命生成之因果论的基础上对于胎儿的善教越来越关注。

《宋高僧》曾经记载了一位法号道甗的高僧，在描述他出生经历时记载了如下一段：

<sup>19</sup> 孙思邈，备急千金要方，中国医药科技出版社，2011年。

<sup>20</sup> 同上。

<sup>21</sup> 同上。

父容，殿中侍御史。母马氏梦见五色云覆顶，因有娠焉。母常听讲读大乘经，晓夜不辍，意行太任之教也，逮乎诞弥，异香芬馥……<sup>22</sup>

如此看来，道胤法师可能历史上记载年龄最小的佛教经典的听者了。因其母有心以听讲读大乘经为胎教方法，才有了这位玄宗时的一代名僧。

《地藏本愿经科注》是清代灵乘法师给《地藏本愿经》作的注解，他在解释噉胎卵鬼王时这样写到：

胎，始也。妇孕三月成胎，形犹未具，从月台声，尔时生气未定。感于善则善，感于恶则恶。古有胎教，保之於混沌时也。卵即胞衣，如世鸡卵，黄白未分。正同混沌之时。产生之候，即有无数恶鬼，噉食胎衣，如后。<sup>23</sup>

印光大师在其《礼念观音菩萨求子疏》也写到：求子三要中第三胎动善教，以免随流。若不善教，则随流俗，无大志向，必不贤善。<sup>24</sup>

上述诸例子向我们展现了佛教的人道生命哲学和道教的生命哲学对儒家智慧的吸收，这种吸收和融合是对佛教胎教思想中因果命定论的丰富，并将佛教所提倡的去恶从善，诸善奉行，诸恶莫作的道德实践提前到了人之成人的最初始。

---

<sup>22</sup> CBETA, T50, no. 2061, p.0734

<sup>23</sup> 古盐匡庵青莲苾刍灵槩父辑，地藏菩萨本愿经科注。华藏净宗学会，2006年，第493页

<sup>24</sup> 印光，《礼念观音菩萨求子疏》，《文钞》卷10，第1770页。



# 유불도 胎敎胎養 속에 깃들어진 생명철학 및 융합사상 연구

이질총(李昞聰)

중앙민족대학 · 박사과정

## 논문개요

태교태양은 생명철학의 중요한 영역으로 중국의 전통사상속에 깊이 내재되어 있다. 유불도는 모두 이 부분에 대해 언급하였는데, 범위가 넓어 생명의 본질 전반에 걸쳐 있다. 생명의 가치, 생명의 질, 安身立命 및 생과사의 문제는 모두 생명철학의 핵심의제이다. 유불도 생명철학은 각자의 착안점은 조금 다르지만, 서로 간의 융합이 잘 이루어 졌다. 이는 우리가 동양사상을 깊게 분석하고, 동방 문명의 생명철학 특징을 이해하는데 도움이 된다.

키워드: 유불도 태교 태양 생명철학

동양문명속의 생명철학은 철학의 시각에서 보면 인간의 생명에 대한 탐구이다. 거기에는 생명의 본질과정, 생명의 가치, 생명의 질, 생활방식 및 양생, 養性, 安身立命, 생사 등 다양한 내용을 포괄하고 있다. 이는 페르디난드 펠만(Ferdinand Fellmann)이 『生命哲學』에서 언급한 서양의 생명철학과는 일정한 차이가 있다. 펠만에 의하면 생명철학은 ‘생명철학’, ‘생활 교훈’에 국한되어서는 안 된다고 하였다. 펠만은 “우리가 필요한 철학은 반드시 생명에 대한 이해와 해석을 경험적, 지식적인 것으로 해야 한다. 이렇게 해야만 이 학문은 새로운 시각에서 시작하여 사유하게 된다.”<sup>1</sup>라 하였다. 동서양 생명철학의 차이점은 우리한테 이러한 깨우침을 준다: 보편적 의미에서의 생명철학을 이해하고자 한다면 먼저 자신의 문화에 대해 잘 알아야 하고, 동양 문명속의 생명철학 특징을 잘 알아야 한다는 것이다.

동양문명속의 유불도 사상은 모두 자신만의 독특한 생명에 대한 견해를 가지고 있다. 이들의 생명에 대한 관심은 ‘出生入死’에만 국한되는 것이 아니라, 아직 태어나지 않는 태아에 대해서도 깊은 관심을 가지고 사색 하였다. 이 단계의 생명(가치, 질, 본질)에 대한 관심은 각자 조금씩 다르다. 유교는 ‘태교’에 조금 치중해 있고, 불교는 ‘住胎’에 치중해 있으며 도교는 ‘安胎’에 치중해 있다. 비록 각자의 치중점은 다르지만, 이들은 서로 융합하고 소통하였다. 이러한 융합 성장 방식은 유불도로 하여금 생명철학에 있어 태교태양의 사상을 크게 발전시켰고 아울러 동양의 생명문화를 풍부하게 하였다. 이렇게 동양문명은 더욱 매력적으로 발전하였다.

유불도의 태교태양은 중국의 전통문화에서 ‘생명을 중요시’여기는 중요한 영역에 속한다. 하지만 아직까지 학계에서는 이 부분에 대한 연구가 미흡하다. 삼자의 사상을 비교연구 하는 것은 동양문명의 생명철학 특징을 이해하는데 큰 도움이 된다. 필자는 이번에 탐색적으로 이 부분에 대해 연구해 보고자 하니, 많은 가르침을 바란다.

## 1. 儒家의 태교태양

『列女傳』의 『周室三母』에는 주나라 왕실의 세명의 왕후 太姜, 太任, 太姒가 어떻게 태교를 진행하였고, 어떻게 대대로 훌륭한 군주를 배출하였는가 하는 이야기를 기록하였다. 남편을 도와 자녀교육에 힘쓰는 것, 이렇게 주나라 8백년 왕조가 지속되었다. 설에 의하면 주문왕의 모친 태임은 문왕을 임신했을 때 “나쁜 색을 보지 않고, 나쁜 소리를 듣지않고, 나쁜 말을 하지 않았다. (目不視惡色, 耳不聽淫聲, 口不出教言)”<sup>2</sup>라고하는 태교법을 행했다고 전해진다. 西周의 세번째 왕인 周成王의 모친

<sup>1</sup> (德) 費爾曼著, 李健鳴譯, 生命哲學. 北京: 華夏出版社, 2000年, 15쪽.

<sup>2</sup> 劉向, 『周室三母』, 『古列女傳』 卷一母儀傳.



역시 태교의 전통을 이어받았다고 전해진다. “周後妃任成王于身，立而不跂，坐而不差，獨處而不倨，雖怒而不瞞，胎教之謂也”<sup>3</sup> 주성왕 역시 이러한 태교의 힘을 입어, 주나라를 통일하고 궁중사무를 잘 처리하는 것으로, 칭송의 대상이 되었다.

靑史子の 기록에 의하면 “古者胎教，王后腹之七月，而就宴室。太史持銅而禦戶左，太宰持門而禦戶右。比及三月者，王后所求聲音非禮樂，則太師縑瑟而稱不習。所求滋味者非正味，則太宰倚門而言曰：不敢以待王太子”<sup>4</sup>라 하였다. 이렇게 볼 때 서주시기에 높은 사회적 지위에 있었던 왕실 구성원이나 관료들은 일찌감치 태교를 실시했던 것으로 보인다.

유교의 태교법은 서주시기의 법을 본받아 후세에 이어졌다. 춘추전국시대에 와서는, 유학의 대가인 맹자도 태교를 받았다고 『韓詩外傳』에 기록되어 있다. 맹자의 모친은 태교를 중요시 하여 “내가 자식을 임신했으니, 자리가 바르지 않으면 앉지 않고, 정성으로 만든 음식이 아니면 먹지 않으니, 이것이 곧 태교이다. (吾懷妊是子，席不正不坐，割不正不食，胎教之也)”<sup>5</sup>라 하였다.

서한 초기에 이르러, 賈誼는 『新書』에 ‘태교’편을 전문적으로 수록 하여, 태교의 중요성을 강조하였다. 그에 의하면 자녀의 교육은 어렸을 때부터 시작해야 하는데 “군자는 시작부터 신중하게 해야 한다. (故君子慎始)”라 하였다. 이 때 모친의 영향이 가장 중요하다. 그렇기 때문에 남자는 배우자를 고를 때 “孝梯世世有行義者”로 선택해야 한다고 했다. 그는 또 ‘正禮胎教’의 관점을 제시하여, 태교는 예를 중심으로 해야 한다고 했다. “正之禮者，王太子無羞臣，領臣之子也，故謂領臣之子也。身朝王者，妻朝後，之子朝王太子，是謂臣之子也，此正禮胎教也”<sup>6</sup>

劉向은 선대의 경험을 바탕으로 태교의 규범을 제정하였다. 그는 여성들이 임신하였을 때 ‘必慎所感’하고, 修身養性해야 한다고 했다. “예로부터 여성이 임신하면, 잠잘 때 가로눕지 않고, 변두리에 앉지 않는다. 비스듬히 서지 않고, 상한 음식을 먹지 않는다. 정성스레 만든 음식이 아니면 먹지 않고, 자리가 바르지 않으면 앉지 않는다. 나쁜 색을 보지않고, 나쁜 소리를 듣지 않는다. 밤이면 좋은 시구를 읽으며 올바르게 산다. (古者婦人妊子，寢不側，坐不邊，立不跂，不食邪味，割不正不食，席不正不坐，目不視于邪色，耳不聽于淫聲。夜則令瞽誦詩，道正事)”<sup>7</sup> 그에 의하면, 임신한 여성이 이렇게 태교를 하여 자신을 단정하게 규범화 하면 “태어난 아기는 용모가 단정하고, 才德이 뛰어날 것 (則生子形容端正，才德必過人矣)”<sup>8</sup>이라 했다.

동한시대 왕충은 비록 직접적으로 태교에 대해 언급하지는 않았지만, 그 역시 태교를 매우 중요시 하였다. 그는 자신의 ‘氣論’에서 인간과 만물의 형성에 대해 언급하였고, 『論衡』에서는 ‘氣’를 인

<sup>3</sup> 戴德, 『保傳』第四十八, 『大戴禮記』卷第三.

<sup>4</sup> 같은 책.

<sup>5</sup> 韓嬰, 『韓詩外傳』詩外傳第九.

<sup>6</sup> 賈誼, 『胎教』, 『新書』卷第十.

<sup>7</sup> 劉向, 『周室三母』, 『古列女傳』卷一母儀傳.

<sup>8</sup> 같은 책.

용하여 인간의 건강여부에 대해 논하였다. 즉 생명의 길고 짧음은 태교와 관련된다는 것이다. 그는 『氣壽篇』에서 말하기를 “무릇 기가 풍족하면 몸이 건강하고, 수명도 길다. 기가 박약하면 몸은 허약하고 명도 짧다. 명이 짧으면 병에 걸리고 壽도 짧다. (夫稟氣渥則其體強，體強則其命長；氣薄則其體弱，體弱則命短，命短則多病壽短)”<sup>9</sup>라 하였다. 만약 여성이 임신중에 ‘기’를 조심하지 않고 ‘합당하지 못한 행실 (必妄慮邪)’을 하면, 태어난 아이는 “행실이 선량하지 못하고, 용모가 흉스럽게 된다. (狂悖不善，形體醜惡)”<sup>10</sup>라 하였다.

南齊시대에 이르러 儒家의 태교규범은 기존의 이론에서 태교 금기를 추가 하여, 태교를 더욱 구체화, 현실화 하였다. 서지재(徐之才)는 『逐月養胎法』에서 비교적 상세하게 10개월 태교과정에 대해 소개하였다. 그는 책에서 월별 금기사항을 적어 넣었는데 “1월, 보리를 먹는 것이 좋고, 비린 음식을 피하라. 힘든 일을 하지 말고 취침 시 안정을 취하라. 그리고 공포감을 멀리하라. (一月，宜食大麥，毋食腥辛，不為力事，寢必安靜，勿令恐懼)”，“5월, 잠을 길게 자고, 목욕과 세탁을 하고, 거처에 깊게 머물라. 옷을 두텁게 입고, 허기나 폭식을 금하라. 너무 마른 음식을 먹지 말라. 너무 더운 것을 피하고, 너무 피로하지 말라. (五月，臥必晏起，沐浴洗衣，深其居處，厚其衣服，勿大飢，勿甚飽。勿食乾燥，勿自炙熱，勿大勞倦)”，“8월, 마음을 평정하게 하고, 조급함을 버려라. 굶지 말고, 화를 내지 말라. (八月，和心靜息，勿使氣極，勿食燥物，勿輒失食，勿怒大起)”<sup>11</sup> 이런 요구들은 현재에 봐도 일정한 합리성을 가지고 있다.

또한 『大戴禮記』에서는 “書之玉板，藏之金匱，置之宗廟，以為後世戒”<sup>12</sup>라 하였다. 유교의 사대부들은 태교를 아주 중요시 하였는데, 北齊의 문학가 안지추(顏之推)는 전문적으로 가훈을 써서 자손들을 교육하도록 하였다. “임신 삼개월이 지나면, 사악한 것을 보지 않고, 나쁜 소리를 듣지 않고, 좋은 소리와 음식을 먹으면서, 예로 절제한다. (懷子三月，出居別宮，目不邪視，耳不妄聽，音聲滋味，以禮節之)”<sup>13</sup>라 하였다.

이상 서술은 단지 유교 태교의 일부분에 불과하다. 그럼에도 불구하고 유학에서 생각하는, 모자의 평안과 순산의 내용이 잘 반영되어 있다. 이는 유학의 윤리도덕을 잘 반영한 것이라 하겠다. 유학의 가치관은 윤리도덕을 중요시한다. 후세에 대한 교육에 있어서도 정정당당한 군자로 키워 “수신, 제가, 치국, 평천하”하는 것을 목표로 삼고 있다. 그렇기 때문에 자연스럽게 태교 시절부터 시작하여 발육의 단계에서 자식에 대한 교육을 진행한다. 태교 시절부터 규범을 배우고 예법을 학습하면, 자라서 현인이 되는데 도움이 되고, 정직한 성품을 지닐 수 있다. 즉 ‘인의예지신’의 품성을 가지는 것이다. 공자는 “어렸을 때부터 가르치면, 자라서는 습관이 된다.”라 하였다. 아이의 성장시절에 관리

<sup>9</sup> 王充，『氣壽篇』，『論衡』卷第一。

<sup>10</sup> 같은 책.

<sup>11</sup> 같은 책.

<sup>12</sup> 戴德，『保傳』第四十八，『大戴禮記』卷第三。

<sup>13</sup> 顏之推，『教子篇二』，『顏氏家訓』卷上。

를 소홀히 한다면 돌이킬 수 없는 결과를 가져오게 된다. 마치 賈誼가 말한 “시작에서의 작은 차이는, 아주 잘못된 결말을 가져온다. (失之毫釐, 差以千里)”<sup>14</sup>가 되는 것이다.

## 2 불교의 胎養胎教

人道 생명의 근원에 대해 불교는, 임종시 中陰身의 나타남, 入胎, 住胎, 出胎를 하나의 과정으로 보고 있다. 그리하여 이 과정에 대해 강조를 하게 되는데, 이러한 점들은 불교와 유교의 태교방법의 차이점을 형성한다.

『佛為難陀說出家入胎經』의 기록에 의하면 “凡諸中陰, 皆具神通, 乘空而去”라 하는데, 해석하면 다양한 中陰身은 비슷한 神通을 지니고 있다는 것이다. 하지만 業力에 의해 이들은 완전한 自主를 얻지 못한다.

부모 및 자식은 서로 감응하여야 모태에 임신할 수 있다. 又彼中有欲入胎時, 心即顛倒. 만약 남아이면 어머니와 사랑에 빠지고 아버지를 증오하게 되고, 만약 딸이면 아버지와 사랑하고 어머니를 증오하게 된다. 과거에 지은 업에 의해 망상이 생기고, 사악한 마음이 생기며……열 가지 허망의 상이 나타난다. (父母及子有相感業方入母胎. 又彼中有欲入胎時, 心即顛倒. 若是男者, 于母生愛, 于父生憎; 若是女者, 于父生愛, 于母生憎. 于過去生所造諸業, 而起妄想, 作邪解心…… 複起十種虛妄之相)<sup>15</sup>

부모의 난자와 정자, 神識 및 여러가지 인연이 더해져 새로운 생명이 탄생한다.

불경은 이어서 또 지적하기를 “此之蘊聚可惡, 名色托生諸有, 乃至少分剎那, 我不讚歎. 何以故? 生諸有中, 是為大苦.”라 하였다. 불법에서는 배아 단계의 생명에 대해 ‘名色’이라 총칭한다. 불교의 해석에 의하면 이 때 생명은 이미 인간세상의 5대요소 색, 수, 상, 행, 식을 모두 지니는데, 다시 말해서 ‘오온’을 가지게 된다. ‘蘊’은 집합이라는 뜻이 있다. 육계, 색계의 생명은 이상 다섯가지 요소의 집합으로 이루어져 있다. ‘오온’ 속에는 또 어두운 면이 포함되어 있는데, 그리하여 自性の 光明을 저애 한다. 그렇기 때문에 ‘五陰’이라고도 부른다. ‘오온’과 ‘오음’ 집합하여 고통과 번뇌를 형성한다. 그리하여 ‘蘊聚可惡’라는 말이 생겼다. 색, 수, 상, 행, 식에 있어 ‘색’은 물질이다. 눈에 보여지는 생물학적인 것으로 배아, 세포, 조직 등이 포함된다. ‘수, 상, 행, 식’은 눈에 보이지 않는 것이다. 정신의 의식적인 측면에 속하기에, 합쳐서 ‘名’이라 한다. 中陰身은 이곳으로 入胎하여 수정의 과정을 거치는데, ‘12연기’에서는 ‘識緣名色’이라 칭한다. 오온의 집합은 고통과 번뇌를 일으킨다. 배아에서 시작하여 인간으로 태어나 아무리 좋은 복을 만나고, 고통이 적다 하더라도 나(붓다)는 조금

<sup>14</sup> 賈誼, 『胎教』, 『新書』卷第十.

<sup>15</sup> CBETA, T0310, no.57 p.328

의 즐거움도 없다. 무엇 때문인가?三界는 고통이기 때문이다.

불교는 또 7일을 한 개 단위로 하여 태아의 변화에 대해 설명하였다. 27주가 되었을 때는 인과응보의 내용도 가미하였다. 이부분에 대해 불경에서는 이렇게 말하고 있다.

난다(Nanda)여, 이 태아는 전생에 지은 죄가 많은데, 재물에 인색하고, 집착하여 덕을 베풀지 않았다. 부모와 선생의 말씀을 듣지 않고, 선업도 짓지 않았다. 그것이 점점 늘어났으니 업보를 받아야 한다. 인간세상에 태어나 받은 업보는 좋지 못할 것이다. (難陀, 由其胎子先造惡業, 慳澀吝惜于諸財物, 堅固執著, 不肯惠施; 不受父母師長言教, 以身語意, 造不善業, 日夜增長, 當受斯報. 若生人間, 所得果報, 皆不稱意.)<sup>16</sup>

다시 말해서 만약 이 태아는 전생에서 아주 인색하여, 자신의 재물을 다른 사람한테 나누어 주지 않았고, 부모의 말씀이나 선배의 가르침도 따르지 않았다. 그는 身, 口의 惡業을 지은 것이다. 그가 다시 인간으로 태어난다면(외모, 생체적 기능, 인간관계 등 면), 여러가지 惡報를 받게 된다.

이렇게 볼 때, 인생에서 몸이 건강하거나 아닌 것은 모친의 태아에 대한 교육과 관련된 것이 아니라, 자신이 지은 업에 의하여 결정되는 것이다. 이 업은 뱃속에 있는 기간에 의해 증가하는데, 이에 대해 “28, 7일 母의 뱃속에서 태아는 8가지 顛倒된 생각각을 한다. 그것은 곧 집, 차, 정원, 건물, 숲, 침대, 강, 연못 등이 생기는 경지이다. 이는 태아가 모친의 체외로 나아가 생존할 능력이 생겼음을 의미한다. 또 36,7일이 지나면 태아는 몸속에 있는 것을 싫어 한다. 37,7일이 되면 태아는 복중에서 세가지 不顛倒 생각을 한다. (第二十八七日, 于母腹中, 胎子便生八種顛倒之想. 即呈現出房屋, 車乘, 庭園, 樓舍, 樹林, 床座, 河流, 水池等境界. 這寓意著胎兒已經具備了到母體外獨立生存的能力. 再到第三十六七日, 其子不樂住母腹中. 第三十七七日, 于母腹中, 胎子便生三種不顛倒想)”라 하였다. 이 세가지의 확실한 감각이란 정결하지 못하고, 이상한 냄새가 나며, 주변이 어두운 것을 말한다. 38주차가 되면 출생할 준비를 하는데, 이 때에도 業力에 의해 여러가지 현상이 나타난다. “난다여, 태아는 전생에 지은 업으로 하여, 태어날 때 손발이 마구잡이로 움직이고, 몸을 뒤집을 수 없다. 모친의 뱃속에서 운명을 마친다. (難陀, 若彼胎子, 于前身中造眾惡業, 並墮人胎. 由此因緣, 將欲出時, 手足橫亂, 不能轉側, 便於母腹以取命終)” 이는 불경에 기록된 비교적 나쁜 상황이다. 말하고자 하는 바는, 윤회하고자 하는 태아가 전생에 지은 惡業 때문에 출생할 때 그 죄로 인하여 손발이 옆으로 향하고, 머리를 돌릴 수 없어 자궁을 벗어나지 못하고 태사상태가 된다는 말이다. 이렇게 되면 자신의 생명 뿐만 아니라 모친의 생명에도 위험을 가져오게 된다!

『佛為難陀說出家入胎經』, 『過去現在因果經』과 『優婆夷淨行法門經』을 비교해 보면, 불교의 태교 사상을 더욱 잘 알 수 있다. 불교 생명철학의 근본은 인과응보에 기초하였다. 『過去現在因果經』에서는 붓다의 임신 시작부터 출생의 과정 및 모친의 태교에 대해 설명 하였다. 경전에 의하면 붓다의

<sup>16</sup> CBETA, T0310, no.57, p.330

모친은 임신 전과정에서 마치 보살이 뱃속에 들어 있는듯 하여, 아무런 고통도 없었다고 한다.

自從菩薩處胎以來，摩耶夫人，日更修行六波羅蜜；天獻飲食，自然而至，不復樂於人間之味；三千大千世界，常皆大明，其界中間幽冥之處，日月威光所不能照，亦皆朗然。其中眾生各得相見，共相誦言：“此中雲何忽生眾生？”菩薩降胎之時，三千大千世界十八相動，清涼香風起於四方，諸抱疾者皆悉除愈，貪欲瞋癡亦皆休息。<sup>17</sup>

그녀는 자그마한 손동작을 하던, 어떤 생각을 하던 모두 예법에 맞았으며, 심지어 성현의 기준에 부합했다.

『優婆夷淨行法門經』의 瑞應品 제3에서는 보살이 출생할 때 16가지 특이하고 기묘한 현상이 세상에 나타났다고 한다. 그 내용은 다음과 같다.

菩薩處胎，有四天子執持威儀，四方侍衛守護菩薩及菩薩母，不令世間人，非人等之所惱害，是為三未曾有奇特之法。菩薩處胎，能令其母自然持戒，不殺盜淫妄語飲酒，是為四未曾有奇特之法。菩薩處胎，其母清淨無有欲心，外人見之亦不生染，是為五未曾有奇特之法。菩薩處胎，常令其母大得利養，色，香，味，觸自然而至，是為六未曾有奇特之法。菩薩處胎，母常安樂，無諸疾病，饑渴，寒熱，疲極之患，菩薩亦然。菩薩胎中母常見之，譬如真摩尼毘琉璃寶，八楞清淨，內外明徹，一切具足，以五色縷而以貫之，明眼之人執在手中，見珠八楞及五色縷，青，黃，赤，白，了了分明。菩薩處胎亦復如是，母見其身，頭，目，手，足一切身分，悉皆無有障礙，是為七未曾有奇特之法。<sup>18</sup>

### 3. 도교의 胎教胎養

고대에 있어 생육은 가족의 대를 이어가고 생명을 연장하는 중요한 일이었다. 하지만 당시 출산 조건은 좋지 않았고, 사람들은 모자의 평안이라는 소박한 염원을 가지고 살았다. “의술을 빌어 도를 넓히고, 의술을 통교 교를 전한다.”는 도교의 종지는, 여성들의 출산에 대한 관심에서부터 시작하여, 법술과 의식을 통하여 사람들에게 희망을 전해주고자 하였다. 이 때 만들어진 것이 “禳誕育嗣續法”, “催生治產厄法” 등 법술과 “孕育佩符”, “保胎符”, “治產鎮房符”, “催生符”, “速生符” 등 부적이다. 심지어는 『太上說六甲直符保胎護命妙經』과 『保胎護命品』의 태아보존의 도교경전도 출현 하였다.

도교에 의하면 속세의 병을 일으키는 원인 외에도 “衆邪魍魎妖魅鬼神”, “上世亡魂”의 간섭, 타인의 “詛咒蠱厭”에 의해서도 여성과 태아는 위태로워 지고, 출산이 순조롭지 못하거나 임신이 되지 않

<sup>17</sup> CBETA, T0310, no.57, p.330

<sup>18</sup> CBETA, T0579, no. 579, p.961

는 경우도 있다. 『太上元始天尊說北帝伏魔神咒妙經』에서는 “六洞天魔女鬼母”에 대해 언급하였는데, 이 귀신이 자손을 가지지 못하게 하거나 태아를 상하게 하는 원흉이라 하였다. 이들을 대처하는 가장 좋은 방법으로는 바로 부적을 사용하는 것이다. 부적은 도교 양해술(禳解術)에서 아주 중요한 위치를 차지한다. 고대 경전에 의하면 “書符不知竅，反惹鬼神笑；書符若知竅，驚得鬼神叫”라는 말이 있는데, 여기서 나오는 ‘符’란 문자를 굴곡적으로 써서 篆體星雷之形의 모양으로 만들고, 이것을 종이 혹은 나무 등 기물에 써서 귀신을 쫓는 역할을 하는 것을 말한다.

시대의 흐름과 더불어, 도교는 유교와 불교의 문화적 전통도 수용하여, 자신의 사상속에 융합시켰다. 예를 들어 『上方靈寶元極至道開化真經』에는 “母之所以畜乎桐也，抱胎而教之以禮。逮平制之已成也，歸之厥仁，而致正以教之。”라 하였는데, 해석하면 여성이 임신하였을 때, 언어와 행동은 성인들의 도덕규범에 맞게 해야 한다는 것이다. 이런 태교를 거친 아이는 총명하고 지혜롭다고 한다.

유교의 사상과 융합을 하는 것과 더불어 손사막은 종남산에 거처하면서 淨業寺의 스님과 함께 “每来往互參宗旨”에 대해 담론하였다. 손사막의 『千金要方·大醫精誠』에는 아래와 같은 문장이 있는데, 바로 불교의 자비심을 받아들이고, 중생은 평등하다는 사상을 나타내고 있다.

무릇 병을 치료해주고자 하는 자라면 반드시 마음을 안정시켜야 하고, 욕망이 없어야 한다. 자비와 측은의 마음으로 고통스러운 자를 구해야 한다. 독한 질병에 걸린 자가 찾아오면 부유의 정도를 막론하고, 나이를 따지지 말고 선량함도 따지지 말고 일체 동등하게 대해야 한다. 앞뒤를 재지 말고 자신의 안위도 너무 따지지 말고 환자의 생명을 중요시 해야 한다. 상대의 고통을 자신의 것으로 하고 깊이 보살피고, 어려움을 힘들어하지 말고 추위와 더위, 기아와 고통도 마다하고 일심으로 구해야 한다. 이렇게 하는 것이 창생을 위한 의사의 마음이다. 이렇게 하지 아니하면 도적이라 하겠다. (凡大醫治病，必當安神定志，無欲無求。先發大慈惻隱之心，誓願普救含靈之苦。若有疾厄來求救者，不得問其貴賤貧富，長幼研蚩，怨親善友，華夷愚智，普同一等，皆如至親之想。亦不得瞻前顧後，自慮吉凶，護惜身命。見彼煩惱，若己有之，深心淒愴，勿避險峨，晝夜寒暑，饑渴疲勞，一心赴救，無作功夫行迹之心。如此可爲蒼生大醫，反此則爲含靈巨賊。)<sup>19</sup>

그는 또 인간의 선천적 기질은 수명, 건강과 깊은 관련이 있는데, 그렇기 때문에 양생이란 단지 후천적인 요소만 아니라, 선천적인 우월성도 지녀야 한다는 것이다. 그것은 곧 태교를 말하는 것이다.

손사막의 주장에 의하면 태아는 모체에서 교화를 받을 수 있는데, 여성이 우아한 환경 속에서 즐거운 마음으로 행복한 생활을 한다면, 태아의 건강발육은 아주 잘 될 수 있다고 한다. 이런 관점은 현대과학에서도 입증되었는데, 그것은 마치 『孫真人備急千金要方』卷二 ‘養胎第三’에 말한 태교사상과 일치하다.

<sup>19</sup> 孫思邈，備急千金要方。中國醫藥科技出版社，2011年。

故妊娠三月，欲得觀犀象猛獸，珠玉寶物，欲得見賢人君子，盛德大師，觀禮樂鍾鼓，俎豆軍旅陳設，焚燒名香，口誦詩書，古今箴誡，居處簡靜，割不正不食，席不正不坐，彈琴瑟，調心神，和情性，節嗜欲，庶事清淨，生子皆良，長壽忠孝，仁義聰惠無疾，斯蓋文王胎教者也。<sup>20</sup>

이 외에도 손사막은 태교 시 금기사항에 대해서도 언급 하였다.

兒在胎，日月未滿，陰陽未備，髒腑骨節，皆未成足，故自訖于將產，飲食居處，皆有禁忌。妊娠食羊肝，令子多厄；妊娠食山羊肉，令子多病；妊娠食驢馬肉，延月；妊娠食騾肉，產難；妊娠食兔肉犬肉，令子無音聲，並缺唇；妊娠食雞子及幹鯉魚，令子多瘡；妊娠食雞肉糯米，令子多寸白蟲；妊娠食椹並鴨子，令子倒出，心寒；……妊娠食雀肉飲酒，令子心淫情亂，不畏羞恥；妊娠食鼈，令子項短；妊娠食冰漿，絕胎；妊娠勿向非常地大小便，必半產殺人。<sup>21</sup>

손사막은 중국 고대의 '태교'학설을 받아들여, 이론화 하였는데, 優生의 관점에서 출생과 양육 및 대를 잇는 문제에 대해 언급하였다. 그는 또 인생의 각 시점에 입각한 건강과 예방 수칙에 대해서도 상세하게 설명하면서 '사전에 미리 예방'하라고 조언한다.

동양 사상속에서, 태교태양의 생명철학은 기나긴 역사적, 문화적 특징을 갖고 있다. 시간의 흐름과 함께 많은 이론들은 서로 융합하여 유불도의 새로운 이론을 탄생시켰다. 이론의 배경에는 많은 형이상학적 사상도 포함되어 있다. 먼저 불교를 보면, 인과의 사상과 함께 유교의 윤리 도덕적인 면을 많이 받아들였다.

『宋高僧』에는 법호가 도인(道胤)이라는 고승의 이야기가 담겨 있는데, 그의 출생경력은 아래와 같다.

父容，殿中侍樂史。母馬氏夢見五色雲覆頂，因有娠焉。母常聽講讀大乘經，曉夜不辍，意行太任之教也，逮乎誕彌，異香芬馥……<sup>22</sup>

이상 볼 때, 도인법사는 역사적으로 기록된 나이가 가장 어린 불경의 聽者에 속한다. 그의 모친이 태교법으로 대승경을 읽은 결과, 고승이 태어난 것이다.

『地藏本願經科注』은 청나라 靈乘法師가 『地藏本願經』의 주해를 단 경전으로, 감태란귀왕(瞰胎卵鬼王)을 해석할 때 이렇게 묘사하였다.

<sup>20</sup> 위 같은 책.

<sup>21</sup> 위 같은 책.

<sup>22</sup> CBETA, T50, no. 2061, p.0734

胎，始也。婦孕三月成胎，形猶未具，從月台聲，爾時生氣未定。感于善則善，感于惡則惡。古有胎教，保之於混沌時也。卵即胞衣，如世雞卵，黃白未分。正同混沌之時。產生之候，即有無數惡鬼，噉食胎衣，如後。<sup>23</sup>

인광대사(印光大師)는 『禮念觀音菩薩求子疏』에서 “求子三要中第三胎動善教，以免隨流。若不善教，則隨流俗，無大志向，必不賢善”<sup>24</sup>라 말했다.

이상 우리는 불교의 생명철학이 유교와 도교의 지혜를 받아들여, 인과사상과 더불어 더욱 풍부한 문화유산을 만들었음을 알 수 있다. 불교는 악을 버리고 선을 추구하라고 하는 도덕실천을 인생 최초의 단계에서부터 시작하라고 말하고 있다.

---

<sup>23</sup> 古鹽匡庵青蓮苾芻靈藥父輯，地藏菩薩本願經科注。華藏淨宗學會，2006年，493쪽.

<sup>24</sup> 印光，『禮念觀音菩薩求子疏』，『文鈔』卷10，1770쪽.



# 儒釈道の胎教・胎養における生命哲学およびその融合

李映聡

中央民族大学・博士課程

## 要 旨

胎教・胎養は中華文化における生命哲学の重要な領域であり、儒釈道の三家がともに広く涉猟しており、その範囲はおよそ生命の本質的な過程、生命の価値、生命の質量、安身立命、乃至は生と死の本質などの数多の生命哲学における中心的な問題を包括するものである。儒釈道の胎教・胎養における生命哲学には各々の比重があるが、しかしまた十分に融合しているため、この問題について比較分析を行なうことは、我々が東洋文明の生命哲学の特質を理解することに有益であると言える。

**キーワード：** 儒釈道、胎教、胎養、生命哲学

東洋文明における生命哲学は哲学の観点から人の生命現象について検討を試みるものであり、生命の本質的なプロセス、生命の価値、生命の質量、生活方法および如何に養生・養性し、安身立命乃至は生と死などの数多の問題を包括している。こうした東洋的な生命哲学と、フェルディナンド・フェルマン (Ferdinand Fellmann) が『生命哲学』の中で言うところの西洋の生命哲学の観点とは若干の差異があるが、フェルマンは生命哲学が「生命倫理」と「生活の教誨」のみに限定して用いるべきではないと考えているようである。そのため、フェルマンは「我々に必要な哲学は、必ず生命理解と解釈を経験の形式および経歴（知識の形式）とするものであり、こうすることによってのみ、この哲学が新たな観点から思索を展開することができる哲学となることができるのである」<sup>1</sup>と述べているのである。東洋・西洋における生命哲学の定義は異なるものの、もし普遍的意義としての生命哲学を理解するのであれば、まずは自己の文化に立脚して東洋文明の生命哲学の特質を明らかにしなければならないということを、両文明の定義は我々に示している。

東洋文明において、儒釈道の三家はすべて生命哲学について独創的かつ深い理解を有しており、生命に対する関心も「出生入死」の現世に対する関心として現われるのみならず、まだこの世に現われていない生命体（胎児）にまでも、多くの経験による関心と反省を傾けている。生命体のこの段階における生命価値、生命の質量と生命の本質的な過程の関心についても、儒釈道の三教にはそれぞれに違いがあり、儒教では「胎教」、仏教では「住胎」、道教では「安胎」をそれぞれに重視している。このように、三家にはそれぞれ重点を置く点が異なるという差異は見られるものの、相互に通じ合う部分もある。すなわち、こうした融合された生長モデルを吸収することが、儒釈道において、それぞれの壮大な胎教・胎養の生命哲学のプロセスにおいて、東洋文化を豊富なものにさせるのであり、東洋文明をさらに魅力的なものにさせるのである。

儒釈道の胎教・胎養は中華伝統文化における「重生」の重要な領域の一つであると考えられるが、学术界においては、これらの大きな領域の胎教・胎養の生命哲学に関する比較研究は手薄である。しかしながら、こうした比較研究は東洋文明の生命哲学の特質を明らかにする上で非常に有益なものであると言える。そこで、本稿ではこうした問題について基本的な考察を行なうことにより、専門家各位の指導を仰ぎたい。

## 一、儒家の胎教・胎養

『列女伝』の「周室三母」には、周王室三代の王妃である太姜・太任・太姒が、どのようにして胎教を行なったのかということと、そうした胎教により誕生した賢明な君主たちに関する記述が見られる。まさにこれより、「相夫教子之淑徳懿行，故能成周王朝八百年之王業」と

---

<sup>1</sup> F・フェルマン著・李健鳴訳『生命哲学』（北京・華夏出版社、2000年）15頁。

ということがわかる。周・文王の母である太任が文王を妊娠していた時には、「目不視悪色，耳不聽淫声，口不出教言」<sup>2</sup>という胎教の方法を堅持していたとされている。また、西周の第三代君主である成王の母も、こうした胎教の伝統を継承しており、「周後妃任成王於身，立而不跂，坐而不差，獨處而不倨雖怒而不冒，胎教之謂也」<sup>3</sup>であったとされている。同様に、成王は多くの人の希望に背かず天下の混乱を治め、周王朝による統一と王室の拡大を完成させた人物として人々の手本とされている。

青史子によると、「古者胎教，王后腹之七月，而就宴室。太史持銅而禦戸左，太宰持鬥而禦戸右。比及三月者，王后所求声音非礼楽，則太師縵瑟而称不習。所求滋味者非正味，則太宰倚鬥而言曰：不敢以待王太子」<sup>4</sup>であったようである。これより、西周の時には、地位や階層が高い王室の構成員においては、胎教の実践がすでに標準化されていたことがわかる。

儒家の胎教は西周の胎教に関する美德や伝説を継承・発展させたものである。また、春秋戦国時代に至ると、儒家思想の大成者である孟子も胎教を受けていたことが知られている。『韓詩外伝』には「吾懷妊是子，席不正不坐，割不正不食，胎教之也」<sup>5</sup>として、孟子の母による胎教意識とその実践に関する記載が見られる。

前漢の初年、賈誼は『新書』において、特に一篇を設けて「胎教」の必要性について説いている。賈誼は教育の肝要は最初にあると考えていたため、「故君子慎始」と述べているのである。さらに、母の子供に対する影響力の大きさを考慮した結果、妻を選ぶ際には「孝梯世世有行義者」である者にすべきだとしている。同時に、「正礼胎教」の視点を示し、胎教では礼教を主として「正之礼者，王太子無羞臣，領臣之子也，故謂領臣之子也。身朝王者，妻朝後，之子朝王太子，是謂臣之子也，此正礼胎教也」<sup>6</sup>であるべきだと主張している。

劉向は先人たちの経験を基礎として、女性が妊娠した時には「必慎所感」とし、「古者婦人妊子，寢不側，坐不辺，立不蹕，不食邪味，割不正不食，席不正不坐，目不視於邪色，耳不聽於淫声。夜則令瞽誦詩，道正事」<sup>7</sup>とする修身・養生が必要であると述べ、そして、妊婦たちがこうした胎教により自分自身を正しくすることにより、「則生子形容端正，才徳必過人矣」<sup>8</sup>になるとして、具体的に胎教の規範について総括している。

後漢の王充は胎教の問題について専門的には述べていないが、胎教の道については十分に高く評価していたようである。王充は独自の「氣論」により人ひいては万物の形成について論じており、『論衡』において「氣」により人が健康か否か、寿命が長いか短いかなどについて述べた際にも、胎教の道について言及している。「氣寿篇」においては、「夫稟氣渥則其体強，体強則其命長；氣薄則其体弱，体弱則命短，命短則多病寿短」<sup>9</sup>と述べている。よって、母親が

<sup>2</sup> 劉向「周室三母」（『古列女伝』巻一、母儀伝）。

<sup>3</sup> 戴徳「保傳」第四十八（『大戴礼記』巻三）。

<sup>4</sup> 戴徳「保傳」第四十八（『大戴礼記』巻三）。

<sup>5</sup> 韓嬰『韓詩外伝』詩外伝第九。

<sup>6</sup> 賈誼「胎教」（『新書』巻十）。

<sup>7</sup> 劉向「周室三母」（『古列女伝』巻一、母儀伝）。

<sup>8</sup> 劉向「周室三母」（『古列女伝』巻一、母儀伝）。

<sup>9</sup> 王充「氣寿篇」（『論衡』巻一）。

「氣」を受けるときに慎まなければ、「必妄慮邪」となるため、生まれてくる子供も「狂悖不善，形体醜惡」<sup>10</sup>となるのである。

南齊に至ると、儒家の胎教はこれまでの胎教の規範を基礎として、そこに胎教における禁忌を追加することにより、さらに一層具体化され、操作化することが可能となった。また、徐之才は『逐月養胎法』において、比較的詳細に十か月の妊娠期間の過程について解説し、さらに、月ごとの禁忌事項についても示している。例えば、「一月，宜食大麥，母食腥辛，不為力事，寢必安靜，勿令恐懼」「五月，臥必晏起，沐浴洗衣，深其居處，厚其衣服，勿大飢，勿甚飽，勿食乾燥，勿自炙熱，勿大勞倦」「八月，和心靜息，勿使氣極，勿食燥物，勿輒失食，勿怒大起」<sup>11</sup>などであるが、こうした要求にはすべて一定の合理性がある。

まさに『大戴礼記』にあるように、「書之玉板，藏之金匱，置之宗廟，以為後世戒」<sup>12</sup>である。士大夫による胎教の道の重視は甚だしく、北齊の著名な文学者である顔之推は、家訓の中に胎教に関する事項を取り入れ、のちの子孫たちが「懷子三月，出居別宮，目不邪視，耳不妄聽，音声滋味，以礼節之」<sup>13</sup>を実施することを求めている。

本稿では、儒家の胎教についてその一部分を示したに過ぎないが、これだけでも儒家の胎教が母子の平安無事な出産を願うということを基礎として、とりわけ本性に対する倫理道徳的な訴求を突出させていたことがわかる。儒家文化の価値観の特徴は倫理道徳に重きを置くことであり、後世への教育については公明正大な人間、ひいては「修身、齊家、治國、平天下」を行なうことができる聖人君主となることを目標とするものである。よって、人々は自然と胎児が母体の中で成長している段階が、胎児の本性を形成する極めて重要な時期であると考えようになったのである。もし、この最初の段階から規則通りの胎教を行ない、礼法を授ければ、必ず賢明で剛直な性格を形成することの一助となり、その本性においても、「仁義礼智信」の良質なものを比較的多く備えることとなるのである。そして、孔子も「少成若天性，習慣如自然」として緻密な総括を行なっている。しかし、もしこの時に少しでも手違いがあれば、賈誼が『新書』において「失之毫釐，差以千里」<sup>14</sup>と述べるように、全く逆の結果を招くこととなるだろう。

## 二、仏教の胎養・胎教

人道生命の根源について、仏教は臨終の時を中陰の出現とし、入胎・住胎・出胎を一つの過程として、この一連の過程により受ける苦痛を強調しているが、それにより仏教における胎

<sup>10</sup> 王充「氣寿篇」（『論衡』卷一）。

<sup>11</sup> 王充「氣寿篇」（『論衡』卷一）。

<sup>12</sup> 戴徳「保傳」第四十八（『大戴礼記』卷三）。

<sup>13</sup> 顔之推「教子篇二」（『顔氏家訓』卷上）。

<sup>14</sup> 賈誼「胎教」（『新書』卷十）。

教・胎養の生命哲学と儒家のそれとの違いを決定づけられることとなる。

『仏為難陀説出家入胎経』には「凡諸中陰，皆具神通，乘空而去」との記載が見られる。つまり、異なる種類の中陰にも、よく似た神通があるということである。しかし、業力には限りがあるため、それぞれが完全に自主的であることはなく、根拠を有している。

父母及子有相感業方入母胎。又彼中有欲入胎時，心即顛倒。若是男者，於母生愛，于父生憎；若是女者，于父生愛，於母生憎。于過去生所造諸業，而起妄想，作邪解心……復起十種虛妄之相。<sup>15</sup>

このように、父の精と母の卵に中陰の神識が加わり、様々な因縁が配合されることにより、新たな生命が生まれるのである。

次に、仏教經典において「此之蘊集可惡，名色托生諸有，乃至少分刹那，我不讚歎。何以故？生諸有中，是為大苦」と明確に述べられていることについて検討してみたい。仏法では胚芽・胚胎という段階の生命を合わせて「名色」と称している。仏法の分析・帰納に照らし合わせると、この時の生命体は我々の世界の生命が有する色・受・想・行・識の五種の要素、すなわち「五蘊」をすでに備えている。「蘊」には集まるという意味がある。欲界・色界の生命は、五種の要素が集合することによりできたものである。この「五蘊」の中には、多くの陰気な側面が含まれており、自己の光明の妨げとなるため、「五陰」とも呼ばれることがある。そして、「五蘊」「五陰」が集合し、苦痛や煩悩の生命を形成するため、ここでは「蘊集可惡」と言うのである。色・受・想・行・識においては、「色」は物質や見ることができるとして細胞や組織などの生理的部分を指す。しかし、「受・想・行・識」は見ることができず、精神意識の層に属するため、これらをまとめて「名」とする。この中陰の入胎、受精卵への侵入という過程は、「十二縁起」の中では「識縁名色」と称される。よって、五蘊の集合が苦痛・煩悩の生命を構成するのである。この非常に小さい胚芽が生命領域に委ねられると、福報がさらに良くなる一方、苦痛はさらに少なくなるため、私（仏陀）には少しの歡喜・讚嘆もない。これはなぜか？それは、三界の中に生まれさえすれば、それが苦痛となるからである。

仏教では、七日を一単位として胎児に生じる各種の生理的な変化について記述している。第二十七週目には、胎児の因果応報に関する記述が加わる。經典には次のようにある。

難陀，由其胎子先造惡業，慳吝吝惜于諸財物，堅固執著、不肯惠施；不受父母師長言教，以身語意，造不善業，日夜增長，当受斯報。若生人間，所得果報，皆不称意。<sup>16</sup>

つまり、この胎児がこれまで非常に吝嗇であり、ずっと自己の財物を他人に与えず、さらに、父母や目上の人への教誨も聞かなかったとすると、身・口・意などにずっと悪行が生じ続けることとなる。そして、もし人に転生することができたとしても、胎児の外観や生理機能、人

<sup>15</sup> CBETA, T0310, no. 57 p. 328

<sup>16</sup> CBETA, T0310, no. 57, p. 330。

間関係などの面には各種の不如意な悪報が生じることとなる。

これより、人道における生命体の好悪と母親の胎児に対する教育の関係性は決して大きくなく、それよりも自身の業力の体現の方が大きな影響を与えていることがわかる。こうした業力は胎児の住胎時間が長くなることにより増加し、そのため「第二十八七日、於母腹中、胎子便生八種顛倒之想。即呈現出房屋、車乘、庭園、桜合、樹林、床座、河流、水池等境界」となるのであるが、これは胎児がすでに母体から出て独立した存在となる能力を備えていることを示している。また「第三十六七日、其子不樂住母腹中。第三十七七日、於母腹中、胎子便生三種不顛倒想」とあるが、これは三種の確実な感受が清潔ではないと感じ、さらに悪臭を発し、周囲を暗くするためである。第三十八週に至ると、住胎が終わり出胎に転じるが、この時にも業力に基づき、「難陀、若彼胎子、於前身中造衆惡業、並墮人胎。由此因緣、將欲出時、手足橫亂、不能轉側、便於母腹以取命終」として、それぞれ異なる状況が出現する。これは仏教經典に記載されている中でも、比較的悪い状況であるが、仮にこれが胎児に転生すると、前世において数多の悪行を行なってきたため、生まれるときに、前世の罪業が原因となり、手足が横向きとなり、頭部を下に向けることが上手くいかず、子宮から出られないために、胎児は子宮内で死んでしまうこととなる。これは胎児自身の今世における生命の流転の終末となるのみならず、母親の生命をも脅かす脅威ともなるのである。

仮に『佛為難陀説出家入胎經』と『過去現在因果經』、『優婆夷淨行法門經』を対照すると、仏教の胎教・胎養の生命哲学が因縁と和合の基礎の上に成り立っていることがより良く示されていることがわかる。『過去現在因果經』には、仏陀の入胎から出胎までの過程と、その母による胎教の様子が記されている。同經においては、仏陀の母が妊娠していた期間中ずっと、あたかも菩薩が腹中に居るようであったため、少しの悩みも起こさせることがなかったと記されている。

自從菩薩処胎以來，摩耶夫人，日更修行六波羅蜜；天獻飲食，自然而至，不復樂於人間之味；三千大千世界，常皆大明，其界中間幽冥之處，日月威光所不能照，亦皆朗然。其中衆生各得相見，共相謂言：“此中雲何忽生衆生？”菩薩降胎之時，三千大千世界十八相動，清涼香風起於四方，諸抱疾者皆悉除愈，貪欲瞋癡亦皆休息。<sup>17</sup>

同時に、彼女の一举手一投足、さらには微細な心の動きや考えであっても、すべての威儀は礼に適っており、さらには聖賢の基準にも合致していたとされている。

『優婆夷淨行法門經』瑞応品第三でも、菩薩が生まれる時に、十六種の奇妙で幽かなことが世の中に生じたとされている。その中には、次のようなものも含まれている。

菩薩処胎，有四天子執持威儀，四方侍衛守護菩薩及菩薩母，不令世間人、非人等之所惱害，是為三未曾有奇特之法。菩薩処胎，能令其母自然持戒，不殺、盜、淫、妄語、飲酒，是為四未曾有奇

<sup>17</sup> CBETA, T018, no. 189, p. 624.

特之法。菩薩処胎，其母清淨無有欲心，外人見之亦不生染，是為五未曾有奇特之法。菩薩処胎，常令其母大得利養，色、香、味、觸自然而至，是為六未曾有奇特之法。菩薩処胎，母常安樂，無諸疾病、飢渴、寒熱、疲極之患，菩薩亦然。菩薩胎中母常見之，譬如真摩尼毘琉羅宝，八楞清淨，内外明徹，一切具足，以五色縷而以貫之，明眼之人執在手中，見珠八楞及五色縷，青、黄、赤、白了了分明。菩薩処胎亦復如是，母見其身、頭、目、手、足一切身分，悉皆無有障礙，是為七未曾有奇特之法。<sup>18</sup>

### 三、道教の胎養・胎教

古代における出産は、家族の伝承に関係するものであり、生命の連綿たる連なりを示す大事である。しかしながら、当時は医療技術等の条件が良くなかったため、胎児が十分に生育してから生まれ、母子ともに健康であることこそが、人々の素朴にして熾烈な願望であった。「借医弘道、以医伝教」を主とする道教は、助産・保胎（流産の抑制）と女性の安全な出産などの生育における現実的な問題に対する関心を出発点として、各種の法術や儀式を通して当時の一般の人々に生きる希望を与えていた。その伝播の過程において、例えば「禳誕育嗣統法」「催生治産厄法」などの法術や、「孕育佩符」「保胎符」「治産鎮房符」「催生符」「速生符」などの多くの護符、さらには『太上説六甲直符保胎護命妙経』や『保胎護命品』など保胎護命思想に関する専門的な道教経典までもが現われることとなった。

道教では、世俗の病因以外にも、「衆邪魍魎妖魅鬼神」や「上世亡魂」などの侵害、他人による「詛咒蠱厭」なども母親の胎気を不穏なものにさせ、妊娠に問題を生じさせ、最悪の場合、不妊による血統の断絶を引き起こすこととなる。例えば、『太上元始天尊説北帝伏魔神咒妙経』において取り上げられている「六洞天魔女鬼母」は、跡継ぎが生まれぬか、理由なく胎児が傷つけられる悪の元凶とされている。そして、これらに対処するための最良の方法の一つとして挙げられているのが護符である。護符は道教の厄払い術の中でも中心的な位置を占めており、古書の中にも「符不知竅，反惹鬼神笑；書符若知竅，驚得鬼神叫」との記述が見られる。「符」とは文字を曲げて篆籀星雷の形にしたものを紙や木、器物の上に書くことにより厄除けとするものである。

道教はその発展するに伴い、儒家や仏教の文化を吸収するが、道教の胎教文化においてもそれらを融合した痕跡が見られる。例えば、『上方靈宝元極至道開化真経』には「母之所以畜乎桐也，抱胎而教之以礼。逮乎制之已成也，婦之厥仁，而致正以教之」との記述が見られるが、その意味は、胎児を妊娠中の母親による一挙手一投足はすべて聖人の道徳と礼楽に則るべきであり、こうした胎教を行なうことによつてのみ、優れた子供が誕生するのだということである。

<sup>18</sup> CBETA, T0579, no. 579, p. 961.

儒家の胎教思想を融合する以外にも、仏教との融合も試みられており、孫思邈が終南山に隠居していた際に、その当時、終南山の浄業寺で宣教していた法師の道宣と「每来往互参宗旨」として交流を持った結果、『千金要方』大医精诚において、仏教の慈悲為懐・衆生平等の思想が完全に再現されることとなった。

凡大医治病，必当安神定志，無欲無求。先發大慈惻隱之心，誓願普救含靈之苦。若有疾厄來求救者，不得問其貴賤貧富，長幼研蚩，怨親善友，華夷愚智，普同一等，皆如至親之想。亦不得瞻前顧後，自慮吉凶，護惜身命。見彼煩惱，若己有之，深心悽愴，勿避險峨、晝夜寒暑、飢渴疲勞，一心赴救，無作功夫行跡之心。如此可為蒼生大医，反此則為含靈巨賊。<sup>19</sup>

さらに、孫思邈は人の先天的な天賦の資質と個人の寿命、健康には密接な関係があると考え、養生は後天的な身体の養生ではなく、先天的に素質の良い子供を産むことこそが必要であると考えていたようである。そして、素質の良い子供を産むこと的前提は優れた子供を身ごもることであるため、「胎教」の問題が重視されることとなったのである。

孫思邈は胎児が母体にいる時に母親から教化を受けることができると考えるため、母親が優れた環境の中、楽しい気持ちで規律のとれた生活を送ることができれば、胎児の身体にも極めて重要な意義があると考えた。ここで、現代科学による裏付けが得られたことを挙げてみたい。下記に示したのは、『孫真人備急千金要方』巻二「養胎第三」における胎教思想である。

故妊娠三月，欲得觀犀象猛獸，珠玉宝物，欲得見賢人君子，盛徳大師，觀礼樂鐘鼓，俎豆軍旅陳設，焚燒名香，口誦詩書，古今箴誡，居處簡靜，割不正不食，席不正不坐，彈琴瑟，調心神，和情性，節嗜欲，庶事清淨，生子皆良，長寿忠孝，仁義聰惠無疾，斯蓋文王胎教者也。<sup>20</sup>

これ以外にも、孫思邈は胎教における禁忌について説明を行なっている。

児在胎，日月未滿，陰陽未備，臟腑骨節，皆未成足，故自訖於將産，飲食居處，皆有禁忌。妊娠食羊肝，令子多厄；妊娠食山羊肉，令子多病；妊娠食驢馬肉，延月；妊娠食驃肉，産難；妊娠食兔肉犬肉，令子無音声，並缺唇；妊娠食鷄子及幹鯉魚，令子多瘡；妊娠食鷄肉糯米，令子多寸白蟲；妊娠食椹並鴨子，令子倒出，心寒；……妊娠食雀肉飲酒，令子心淫情乱，不畏羞恥；妊娠食鱉，令子項短；妊娠食冰漿，絶胎；妊娠勿向非常地大小便，必半産殺人。<sup>21</sup>

孫思邈は我が国古代の「胎教」の説を継承・吸収するとともに理論化し、素質の良い子供を産むという観点から子供の成育や子孫の継承などの問題について意見を提示するとともに、人生の各段階における衛生・保健およびそれに関する予防措置などについても、「防衰于未然」

<sup>19</sup> 孫思邈『備急千金要方』（中国医薬科技出版社、2011年）。

<sup>20</sup> 孫思邈『備急千金要方』（中国医薬科技出版社、2011年）。

<sup>21</sup> 孫思邈『備急千金要方』（中国医薬科技出版社、2011年）。



の観点から詳細な説明を行なっている。

東洋文明では、胎教・胎養の生命哲学は歴史の展開に伴ない、また、文化的な交流により、数多くの儒教の融合が見られることとなった。こうした融合は多くの場合、形而上の生命の本質に対する深い理解となっている。まず、仏教の胎教は生命倫理道徳に注視した儒家の胎教をより多く受容・吸収しており、仏教における生命生成の因果論の基礎を堅守しつつ、胎児に対する優れた教化について、より一層関心を寄せている。

『宋高僧』には、道氤という法号の高僧が、自身の出生時のことについて記した次のような記録が見られる。

父容，殿中侍御史。母馬氏夢見五色雲覆頂，因有娠焉。母常聽講讀大乘經，晝夜不輟，意行太任之教也，逮乎誕彌，異香芬馥……<sup>22</sup>

このように、道氤法師は恐らく歴史上記載されている最年少の仏教經典の聴取者であろう。道氤法師の母が『大乘經』の聴取を胎教の方法とする心得があったため、玄宗の時にこのような名僧が誕生することとなったのである。

『地藏本願經科注』は清代の靈乘法師が『地藏本願經』について注解を行なったものであるが、同書では噉胎卵鬼王を解釈する際に、次のように記している。

胎，始也。婦孕三月成胎，形猶未具，從月台声，爾時生氣未定。感於善則善，感於惡則惡。古有胎教，保之於混沌時也。卵即胞衣，如世鷄卵，黃白未分。正同混沌之時。產生之候，即有無數惡鬼，噉食胎衣，如後。<sup>23</sup>

印光大師は『礼念觀音菩薩求子疏』において、「求子三要中第三胎動善教，以免随流。若不善教，則随流俗，無大志向，必不賢善」<sup>24</sup>と記している。

以上のことから、仏教の人道生命哲学と道教の生命哲学は儒家から智慧を吸収していることが明らかであるが、こうして吸収・融合することにより、仏教の胎教思想における因果命定論はさらに豊かになり、仏教が提唱する悪を捨てて善に従うこと、「諸善奉行，諸惡莫作」という道徳実践を人が成人する最初の段階に繰り上げることとなったのである。

<sup>22</sup> CBETA, T50, no. 2061, p.0734

<sup>23</sup> 古塩匡庵青蓮苾芻靈燊父輯『地藏菩薩本願經科注』（華藏淨宗学会、2006年）493頁。

<sup>24</sup> 印光『礼念觀音菩薩求子疏』（『文鈔』卷十）1770頁。



# 鳴謝！

本次論壇論文資料集由如下人員承擔翻譯工作，在此表示由衷的謝意！

## 中國學者論文：漢譯日

二ノ宮 聰（日本・關西大學非常勤講師）

## 中國學者論文：漢譯韓

金海龍（韓國・大巡宗教文化研究所研究員）

## 韓國學者論文：韓譯漢

高文麗（聊城大學外國語學院 講師）

## 日本學者論文：日譯漢

李 健（清華大學外國語學院 博士研究生）  
時 秋（北京大學外國語學院 博士研究生）  
古雲英（北京大學外國語學院 博士研究生）

## 日本學者論文：日譯韓

金性秀（韓國・大巡宗教文化研究所研究員）

## 美國學者論文：英譯韓

金珍英（韓國・大巡宗教文化研究所研究員）

北京大學日本文化研究所 所長 金 勳

2018 年 8 月 6 日