**2019東亞人文國際論壇**

**—東方文化與生命哲学國際學術硏討會—**

**論文集**

**(下卷)**

**主辦 : 北京大學宗教文化研究院**

**主辦 : 北京大學日本文化研究院**

**主辦 : 北京大學人文學部**

**協辦 : 韓國 ·大眞大學大巡思想學術院**

**協辦 : 中國道敎協會道敎文化硏究所**

**協辦 : 中國 ·四川大學老子硏究院**

**協辦 : 韓國 ·ASIA宗敎硏究院**

北京大學外國語學院新樓學術會議廳

2019年 8月 3日- 4日

**宿所⋅學會場地圖**

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| **A** | **會 場** | 北京大学外国语学院新楼5层会议室 |
| **B** | **宿 所** | 北京海淀区五道口王庄路18号西郊宾馆 |



**- 目錄 –**

**會議日程**  ‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 7

**10周年紀念特別講演**

东方文明与生命哲学 / 楼宇烈 ‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 21

동방문명과 생명철학 / 로우위리에 ‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 23

道教的生命哲学 / 王宗昱 ‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 27

도교의 생명철학 / 왕쭝위 ‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 29

道教の生命哲学 / 王宗昱 ‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 33

返璞归真：从人是生物这个事实来看待“文明” / 白书农 ‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 37

순수함과 소박함으로 돌아가다: 인간은 생물이라는 사실로부터 ‘문명’을 보다 / 바이수눙 ‧‧‧ 41

返璞帰真：人は生物という事実から見る「文明」 / 白書農 ‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 45

**主題講演**

《老子》河上公注的多重构造 / 蜂屋邦夫 ‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 51

『노자』 河上公注의 중층구조-제6장 주를 중심으로 / 하치야 구니오 ‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 61

『老子』河上公注の重層構造――第６章注を中心に / 蜂屋邦夫 ‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 73

早期中國的靈魂觀及其對救濟的意義 / 祁泰履 ‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 83

중국의 초기 영혼관과 구원의 의의 / 테리 클리만 ‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 89

On Early Chinese Conceptions of the Soul and their Significance for Salvation

/ Terry F Kleeman ‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 97

刘一明《象言破疑》与李东豪《百日象言》内在关联研究 / 曺玟煥 ‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 107

劉一明 『象言破疑』와 李東豪 內丹修鍊 체험기록 『百日象言』의 상관관계 연구 / 조민환 ‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 127

**論文發表**

道教的气论与生命观 / 麥谷邦夫 ‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 151

도교의 기론과 생명관 / 무키다니 구니오 ‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 163

道敎の氣論と生命觀 / 麥谷邦夫 ‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 181

老子“以质为医”思想考论——《道德经》第十九章义说 / 詹石窗 ‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 195

노자의 ‘以質爲醫’사상 연구---『道德經』19장을 중심으로 / 잔스창 ‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 205

老子「以質為医」思想論考——『道徳経』第十九章説義 / 詹石窗 ‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 217

《周易》的生与仁 / 林在圭 ‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 229

『주역(周易)』의 생(生)과 인(仁) / 임재규 ‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 237

丹学火候论 / 霍克功 ‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 249

内丹火候論 / 훠궈궁 ‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 257

内丹火候論 / 霍克功 ‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 267

藏传佛教与生命哲学 / 桑吉扎西 ‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 277

阿拉伯伊斯兰文化生命观浅析 / 沙宗平 ‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 279

아랍 이슬람 문화의 생명관 연구 / 사쭝핑 ‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 285

アラブ・イスラム文化生命観への浅考 / 沙宗平 ‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 293

佛教尊重生命的思想——以人的价值与地位为中心 / 安良圭 ‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 301

불교의 생명 존중 사상 -인간의 가치와 지위를 중심으로 / 안양규‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 311

天理よろづ相談所病院「憩の家」事情部の活動に対する考察 / 小野田亮 ‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 327

道教中的气与身体 / 李奉镐 ‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 339

도교에서 기와 몸 – 道氣論을 중심으로 / 이봉호 ‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 349

에도시대의 야전의료(野戰醫療) ―하라 난요우(原南陽)의 『토리데 구사(砦艸)』 간략소개

/ 우치야마 나오키 ‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 363

江戸時代的野戦医療――原南陽《砦艸》簡介 / 内山直樹 ‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 373

儒家是一种“生活” / 黄晓林 ‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 381

儒家는 하나의 ‘생활’이다 / 황쇼린 ‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 389

儒教はある種の「生活」である / 黄暁林 ‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 399

朱震亨《风水问答》的理论结构―元代“儒医”讲了什么？ / 水口拓寿 ‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 409

주진형(朱震亨) 『풍수문답(風水問答)』의 이론구조―元代의 「유의(儒醫)」는 무엇을 말했나?

/ 미나구치 타구주 ‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 421

朱震亨『風水問答』の理論構造―元代の「儒医」は何を語ったか / 水口拓寿 ‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 437

东亚生命哲学的指向——以姜甑山的“解冤相生”生命哲学为中心 / 车瑄根 ‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 451

동아시아 생명철학의 지향점 - 강증산의 해원상생 생명철학을 중심으로 –

/ 차선근 ‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 457

《碧霞元君护国庇民普济保生妙经》中所见的碧霞元君信仰的展开 / 二宫聪 ‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 465

大巡思想中的生命的根本与属性 / 崔致凤 ‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 467

대순사상에서의 생명의 근원과 속성 / 최치봉 ‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 473

井上圆了进化论伦理学的射程 / 长谷川琢哉 ‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 483

이노우에 엔료에 있어서 進化論的 倫理学의 射程거리 / 하세가와 타구야 ‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 489

井上円了における進化論的倫理学の射程 / 長谷川琢哉 ‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 497

关于《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》的几点探讨 / 李 冀 ‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 505

『太上玉笈救劫金燈感應篇新注』에 대한 몇 가지 연구 / 리 지 ‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 515

『太上玉笈救劫金灯感应篇新注』に関するいくつかの探究 / 李 冀 ‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 527

**道教的气与体——以道气论为中心**

**李奉镐**

**韩国 京畿大学**·**教授**

**Ⅰ. 序 言**

道教认为，身体有许多不同的层次。比如，身体可以是修炼的对象，可以是礼仪执行者，也可以是医学的对象等。如果要用一个词语来概括道教里所说的身体，那便是“气”**[[1]](#footnote-1)** 。修炼时，无论是内丹修炼中所说的“精气神”的锻炼，还是内观法中所说的“存思”**[[2]](#footnote-2)** 和“存神”**[[3]](#footnote-3)** ，都与体内的气有关。“存思”在灵宝派陆修静(406-477年)之后形成了固定的体系，请神礼仪**[[4]](#footnote-4)**就是通过“存思”来实现人与天界的交感，在请神的过程里，人需要将体内之气送往天界，而道教医学里所说的“经络”**[[5]](#footnote-5)**也是指气的通道。

具体而言，内丹修炼里的“精气神”的锻炼，就把“精”理解为“水中之气”**[[6]](#footnote-6)**，而神也是气的凝结**[[7]](#footnote-7)**。所以在内丹修炼里，气也处于中心的位置。在内观法里，五脏六腑里的神是存思的对象，它们是由体内的精气凝结而成的**[[8]](#footnote-8)**，或是把宇宙之气凝结在体内。通过存思，使体内之气与宇宙之气相一致，这便是内观法，也是一种以气为中心的修炼方法。在礼仪里，人们也要用自己体内之气召唤宇宙之气。道教的礼仪就是让自己的气与宇宙之气相交流。而道教医学里所说的经络也是指气的通道。在医学里通过针灸，给予淤血之处以刺激，目的是为了打通通道的阻塞之处。

这样一来，我们便可以得出道教里 “体即为气”的结论。无论是内丹修炼、存思法还是道教的医学、请神礼仪，都是以大宇宙(macro-cosmos)之“气”与小宇宙(micro-cosmos)即人体之“气”相互循环为前提。遵循这一循环，人便可与宇宙成为一体，这既是一种养生之道，或许也是道教的目标——成为仙人或神仙的道路。

道教的理论基础也是气。因为道教里的“气”就是“神”，“气”的发生论也就是道教里“神”的发生论，也是道教世界产生的一个阶段。**[[9]](#footnote-9)**《黄庭外景经》与《黄庭内景经》最为具体地展示了存思、存神体内神的方法，在这两部经书里，老子对人体做出说明的同时，叙述了在人体五脏六腑里所凝结的神，以及存思、存神这些神的方法。**[[10]](#footnote-10)**要理解《黄庭经》类的典籍里的存思与存神，就要以道教的“气论”为前提。因为在《黄庭经》类的典籍里，体内神与元气最终是相同的，把元气导入体内的活动是与体内神的激活有关的。**[[11]](#footnote-11)**

问题在于，既然道教的神学、礼仪、修炼都是以气为中心的，那么作为修行的主体——人体，他的气与精、气与神是什么关系呢？道教在说明人体时，经常会把精气神称为“三宝”，或是频繁地出现道气、道精、神气等词语，但它们之间的关系却很模糊。因此本文将围绕道教的气论与人体论展开论述。

**Ⅱ. 体即为气**

体即为气，似乎是不言自明的。《庄子•知北游篇》有云：“人之生，气之聚也。聚即为生，散即为死。”**[[12]](#footnote-12)**《太平经》有云：“夫人本生混沌之气，气生精，精生神，神生明。”这些都是非常著名的典据。**[[13]](#footnote-13)**

那么我们换一个说法：“道教里的体即为气，而气即为道”。如此一来，就变成了一个非常严肃的命题。因为我们一般认为道与气有着质的不同，而该命题却把道与气同等起来，按照P→q，q→r.∴p→r的逻辑，体也可以是道。

我们先把“体即为道”的命题放在一边，首先来讨论一下“道即是气”的命题。“道即是气”，这几乎是道教研究者共享的一个命题了。例如Livia Kohn根据《道德经》第一章所说的“常道”与“可道”的区别，认为道有两个宇宙层面，其中一个道与神一般神妙，不可言说，而另一个就是气，它是道的一个明确方面，而后者即为中国养生与神仙术里的气。**[[14]](#footnote-14)**

Livia Kohn的言论实际上也是道教本身的逻辑。具体体现“道即为气”这一命题的，是《庄子》的《则阳篇》。庄子在《则阳篇》里说，“大道者，气之大也”，于是后来的《通玄经》、《茅山志》、《太上养生太息气经》等无数道教典籍里，得出了“道者，气之纯清也”或是“道者，气也；气者，身之根也”的各种结论。总之，在“道”被定义为“气”以后，含有养生术与神仙术内容的道教典籍大部分都接受了这一结论。

下面我们来调换一下这一命题的顺序，“道是气，气是体”，如此一来，这一结论里就蕴含了“体是道”的意义。体是道？这有些奇怪。讨论道的脉络与讨论身体的理论之间有着巨大的鸿沟，因为道是一种境界，而体是一种现实，那么怎么才能填补二者之间的鸿沟呢？怎么去说明道教的修炼理论呢？需要解决的问题太多了。

但 “体即为气”的命题成立，要有一个根本的前提，即“道为气（元气、一气）”。如果说世界与身体都是气，那么世界与身体都是要由气所构成的。既然世界与人都是老子所创**[[15]](#footnote-15)**，那么老子应当是道或气（元气、一气）。如果说老子既是道，也是气（元气、一气），而老子的别气又构成了世界、创造了人，那么“道即为气”的命题也就成立了。正如基督教里的“三位一体说”一样，只有当老子是道、也是气时，上面的逻辑才能成立。总结上面的内容，我们可以得出如下的论证：

**老子（神）是道，道是气（元气、一气），世界是由老子（气）构成的，人也是由老子的气（别气）形成的[[16]](#footnote-16) ，所以体即为气。**

“体即为气”的结论已经得到了充分的讨论，下面我们就来阐释一下“道即为气”的结论是如何诞生的。前文已经提到，这一结论出现的年代很早，在《庄子》等著作里就已经出现了，问题在于道教典籍是如何接受这一结论，并使其成为自己的修炼理论的呢？

实际上从《老子》里也完全可以导出这一结论。《道德经》第四十二章有云：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”**[[17]](#footnote-17)**《庄子•知北游篇》指出道也存在于微生物或无机物之中**[[18]](#footnote-18)**，得出了“通天下一气耳”的结论。**[[19]](#footnote-19)**

“道生气”、“道生万物”、“天下一气”的思想被后汉道教早期的教派所接受。《太平经》里接受了“一气”的概念，发展出了宇宙生成论与“守一明”法。

《太平经》里出现了类似于对《道德经》第四十二章进行重新阐释的内容：“元气怳惚自然，共凝成天，名为一也。分而生阴而成地，名为二也。因而上天下地，阴阳相合施生人，名为三也。三统共生，长养凡物名为财。”**[[20]](#footnote-20)**

如果把引文中的“元气”理解为“一”，就可以把它看作是对《道德经》第四十二章“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和”的生成论的解释了。众所周知，王弼认为“一”是“无”的意思，而万物也只是“冲气”即“一”而已。**[[21]](#footnote-21)** 但是《太平经》却把“一”阐释为“元气”，那么《太平经》的生成论，即从元气到人的生成论，就可以理解成为一种气论。

《太平经》也把它称为精气神论：“令人寿治平法，三气共一，为神根也。一为精，一为神，一为气。此三者，共一位也。”**[[22]](#footnote-22)** 文中还称：“气转为精，精转为神，神转为明。”**[[23]](#footnote-23)**

这就是精气神的三位一体。引文中称“三气”（精之气、气之气、神之气）是神的根本。从气的观点来看，精与神是气的另一种形态。我们还可以看到，引文里把精气神视为同一位格。

所以《太平经》用生成论、精气神论阐释了《道德经》第四十二章。从精气神论来看，精气神属于同一位格，它们共同构成了神的根本。既然精气神具有同一位格，都是神的根本，那么从神里可以导出精气神，从精气神可以到达神的根本。如果把前文所提到的元气解释为神的根本，那么元气就是神的根本，也是精气神的根据。

对于道与元气的关系问题，《太平经》是怎么看的呢？《太平经》认为，元气生万物，为万物注入元气，元气行道，以生万物。

**夫道何等也?万物之元首，不可得名者。六极之中，无道不能变化。元气行道，以生万物，天地大小，无不由道而生也。元气行道，以生万物，天地大小，无不由道而生者也。故元气无形，以制有形，以舒元气。不缘道而生。[[24]](#footnote-24)**

上面《太平经》的引文可以称为道德性的生成论，因为它认为天地万物生自元气。正如《太平经》对《道德经》第四十二章的解释，“元气怳惚自然”、“元气行道，以生万物”、“天地大小，无不由道而生者也”，元气与道实际上是同一的，因为作为道的元气，或者说作为元气的道，生成了万物。

前文我们梳理了“体为气，气为体”在历史的潮流里成为道教主要命题的过程，我们可以确认这些命题在道教初期就已经形成了。还可以确认的是，精气神的概念关系也是从道教早期典籍里就可以看到了。这是《太平经》对《道德经》第四十二章的内容重新阐释而形成的。

**Ⅲ. 道即为气**

下面继续进一步展开讨论。“守一法”或者说 “存思法”应该是以《道德经》第四十二章与三十九章等为基础形成的，通过考察守一法或存思法的相关言论，道与气、太上老君（老子）之间的关系就会更加清晰。对道与气的关系最具独创性的阐释出现在了《老子想尔注》里。

《老子想尔注》从一个全新的视角对道与一、一与气、气与太上老君（老子）的关系展开了论述，得出了道既是一、也是气、也是太上老君的结论。《老子想尔注》里让太上老君这一人格神出场，而太上老君既能以道的形态出现、也可以以一的形态出场，还可以以气的形态出场。

**一者道也，……一在天地外，入在天地间，但往来人身中耳。都皮里悉是，非独一处。一散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑。或言虚无，或言自然，或言无名，皆同一耳。今布道诫教人，守诫不违，即为守一矣，不行其诫，即为失一也。[[25]](#footnote-25)**

上面的引文出自《老子想尔注》，其中清晰地体现出了道与一、一与气、气与太上老君的关系。根据《老子想尔注》的逻辑，老子就是气，就是道。《太平经》称为“元气”，而《老子想尔注》只用“气”一个字来表达。《太平经》出现了生成论，即从元气里生成了天地万物。与此相对，《老子想尔注》里并没有出现生成论。

当然，对于《老子想尔注》的成书时间学界有很多争论，大部分中国学者认为《老子想尔注》是天师道早期所依据的经典，日本学者则认为它成书于六朝时期。日本学者推测，《老子想尔注》里贯穿道与一、一与气，以及太上老君的系统是不可能在后汉就形成了，他们的依据是老子变成太上老君这一人格神的时间大约是公元5世纪左右，而到了6世纪，最高的人格神就变成了元始天尊，而不再是太上老君了。**[[26]](#footnote-26)**

还有一种见解认为，东晋后期道教受到佛教教理的影响，开始集中地研究道、气与神的关系，并出现了几种倾向，首先是把道与元气等同的倾向，其次是把道的生成作用理解为元气的倾向，其结果是“道即为气”的结论逐渐定型。**[[27]](#footnote-27)**

但作者认为《老子想尔注》是天师道早期所依据的典籍，其根据如下：首先，天师道以老子五千文（老子道德经）为必备典籍，要求信徒在祭酒（教团干部）的指导下诵读。其次，《老子河上公章句》成书于汉代，其中也出现了内视法与五脏神的内容。再次，《太平经》曾提到过五脏神，《周易參同契》曾经把“历脏法”**[[28]](#footnote-28)** 称为“旁门法”，并进行了批判，而《老子想尔注》也对历脏法进行了批判。**[[29]](#footnote-29)** 第四，《老子想尔注》所强调的遵守道戒，即为“守一”，北魏的寇谦之（365-448）在整理道教戒律时曾作《老君音诵诫经》，其中就接受了《道德尊经想尔戒》、《道德尊经戒》、《太上老君经律》**[[30]](#footnote-30)** 的一些思想，而这些经典都被称为《老子想尔注》系列的经典。基于这些原因，笔者认为《老子想尔注》应该是天师道早期的典籍。另外，现在仍然存有“汉安元年（142年）道士张陵分别黄书，故注五千文”的记录**[[31]](#footnote-31)**。这里张陵所注释的五千文就是《老子想尔注》。**[[32]](#footnote-32)** 所以笔者认为《老子想尔注》的成书时间应该是在天师道的早期。

下面我们来介绍、讨论一下日本学者对“道即为气”的命题，即“道气论”的研究。对道气论研究最多的日本学者是麥穀邦夫，他以《弘明集》**[[33]](#footnote-33)** 第八卷里收录的释僧顺的《答道士假称张融三破论》与刘勰（465-532左右）的《灭惑论》**[[34]](#footnote-34)** 为依据，指出齐（479-502）、梁（502-557）时期的道气论认为道与元气具有同一性，而这一主张也成为了佛教批判道教的对象之一。**[[35]](#footnote-35)**

麥穀邦夫还认为，“道即为气”的命题大体上可以分为四个系统。首先，气是道的根源活动；其次，道所释放出的至清之气，这是古典生成论中的元气；第三，以实体形式去把握、表现道本身时而提到的气；第四，指称道教各路神仙时而称的气。他认为气是媒介，会让人联想到道与神的同一性。**[[36]](#footnote-36)**

按照麥穀邦夫的分析，第一、二、三项的内容都是与《道德经》第四十二章 “道生一”的句子有关。第四条则相当于内观法里所说的存思与存神的内容。《太平经》的道与元气的关系与第一、二、三的分类情况类似。《老子想尔注》相当于第一、三种情况。《老子想尔注》里的道、老子、气之间形成了一个完美的系统，道气论便是这么形成了。**[[37]](#footnote-37)**

那么麥穀邦夫有什么证据可以做出这样的判断呢？这是因为在释僧顺的文章里，提出了“道即为气”或“道以气为宗主”的命题 。**[[38]](#footnote-38)**

当然，《弘明集》与《广弘明集》**[[39]](#footnote-39)**都是佛教为了批判道教而创作的文集。释僧顺与刘勰之所以会首先举出道教“道为气”的教理，是因为他们认为道家把“道”与形而下的“气”视为同一，他们借此否定了道的根源性，更进一步否认了元始天尊“无因无待性”（除了其本身的存在以外没有任何原因，不依赖于任何事物的属性），意图抹杀道教作为一个宗教的存在意义。**[[40]](#footnote-40)**

对于麥穀邦夫的理论，笔者并不完全同意。这是因为正如笔者在前文里所指出的，麥穀邦夫认为《老子想尔注》成书于六朝时期，还认为《老子想尔注》里出现了“太上老君”，其论据是把老子人格化为太上老君是5世纪的事情。正如前文所指出的，笔者认为《老子想尔注》是道教早期的典籍。而且在后汉（公元2世纪后期-3世纪）时老子就已经神格化，被称为“老君”，受人崇拜。准确来说，老子以“太上老君”的名称神格化，并以“太上老君”为普遍的名称是在5世纪，如果我们把关注点放在老子神格化这件事情上，那么上面的论据本身也是错误的。而且道气论在道教早期典籍《太平经》里已经出现过，在《老子想尔注》里也出现了。

在讨论“道即为气”这一命题的同时，提到了之前研究道气论的学者们的理论，不免使得文章有些繁复，下面我们再回到原来的主题。

“道即为气”的命题渊源来自《道德经》与《庄子》，这在道教早期典籍《太平经》与《老子想尔注》里有明确的体现。所以麥穀邦夫的主张，即道教的道气论是到了五六世纪才成立的，并不正确，因为早道教早期典籍《太平经》与《老子想尔注》里道气论就已经出现了。

**Ⅳ. 道就是老子**

在《老子想尔注》里也出现了“道即是老子”与“老子是（元）气”的命题，下面我们就再更加深入地讨论一下这一命题。如果说是仙界与人间、人与万物都是老子所设的，或是由老子的身体变化而成的，那么我们就需要确认，老子究竟是什么？假如老子变化身体创造了仙界与人间，那么老子的身体应该是什么样的呢？

我们首先从佛教批判道教的文集《广弘明集》展开探讨。《广弘明集》里我们需要考察的内容是甄鸾(535-566)的《笑道论》（收录于《广弘明集》第九卷，《辩惑论第二之五》）与法琳(557-610)的《辨正论》（收录于《广弘明集》第十三卷，《辩惑论第二之九》）。《笑道论》中与我们本次讨论有关的内容是第一“造立天地”。这里我们需要关注的内容是老子变化身体，造设了仙界、天地、人，人获得真气而形成这一部分。首先我们来看老子创立仙界与天地的有关内容。

**而老君以心为华盖，肝为青帝宫，脾为紫微宫，头为昆仑山。[[41]](#footnote-41)**

**造天地记，…老子遂变形，左目为日，右目为月，头为昆仑山，发为星宿，骨为容，肉为狩(兽)，肠为蛇，服为海，指为五岳，毛为草木，心为华盖。[[42]](#footnote-42)**

甄鸾指出，上面两段内容的典据出自道教典籍《三天正法混沌经》**[[43]](#footnote-43)**与《造天地记》**[[44]](#footnote-44)**。上面的两段引文，前一段是创造仙界的过程，后一段是创造人间的过程。两段引文共同的地方在于，老子变化身躯创造了仙界与人间。这里我们的疑问是，如果老子变化了身躯创造了仙界与人间，那么老子的身体究竟应该是什么？

如果老子的身体可以变成仙界与人间，那么老子身体本身是不能具有任何局限的，最起码也要是神或是气，法琳的《辨正论》便是这样的逻辑。当然法琳的初衷是提出“道为气本”的命题并进行批判，但在这一过程里他也提出了“老子为气”的命题。法琳通过多部典籍向人们展示了“道以气为本”这一命题的诞生过程，内容有点长，但是出于文章需要，引用如下：

**古来名儒及河上公注五千文。视之不见。名曰夷。夷者精也。听之不闻。名曰希。希者神也。抟之不得。名曰微。微者气也。是谓无状之状。无物之象。故知气体眇莽。所以迎之不见其首。气形清虚。故云随之不见其后。此则叙道之本从气而生。(……)案生神章云。老子以元始三气合而为一。是至人法体。精是精灵。神是变化。气是气象。[[45]](#footnote-45)**

上面的引文中所提到的《道德经》里的内容原来是为了说明“道”。道并不能为人们的感觉器官所捕获，它是夷、希、微。但是上面的引文里，却把夷定义为精，把希定义为神，把微定义为气，认为道的根本是随着气而生成的。那么道就可以阐释为精气神，如果说道是随着气而产生的，那么就可以形成“道气论”了。换言之，道虽然不具备任何形象，但它依赖气，在生成的领域里，以精气神的形式体现出来。

引文中“道之本从气而生”的表达与《太平经》“元气行道，以生万物”的逻辑相重叠。《太平经》在说明元气与道的关系时，提出的“元气行道”的逻辑，似乎预告了“道从气生”观点的诞生。

下面笔者将引用《生神章》（《洞玄灵宝自然九天生神章经》）的内容，重新阐释这一内容，即原始三气结合就成了老子，老子就变成了精气神。这与《太平经》里所说的“三气共一，为神根也。一为精，一为神，一为气。此三者，共一位也。”**[[46]](#footnote-46)** 并没有什么区别。

《太平经》说“三气共一，为神根也”，如果其中的“神根”是老子，那么《太平经》与《生神章》里所说的内容就一致了。如果上面的两部典籍所说的内容是一致的，那么《太平经》里“气转为精，精转为神，神转为明”**[[47]](#footnote-47)** ，就是把“故知气体眇莽，所以迎之不见其首。气形清虚，故云随之不见其后”，以及“视之不见，名曰夷，夷者精也。听之不闻，名曰希，希者神也。抟之不得，名曰微，微者气也”换了一种说法而已。

这当然与“一者道也，……一在天地外，入在天地间，但往来人身中耳。都皮里悉是，非独一处。一散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑”的内容是一脉相通的。

《生神章》（《洞玄灵宝自然九天生神章经》）为灵宝经之一，成书于东晋（317-420），所以《太平经》与《老子想尔注》成书的时间比它大约晚一二百年的时间。它们成书时间虽然相差百余年，可是从道教这些早期典籍、到《生神章》为止，里面有一个一贯的逻辑，即元始之气变成了老子，老子又变成了精气神。所以我们可以得出如下的结论：随着早期道教教团的成立，确立了“气为道，道为太上老君”的命题，至少在东晋时期这种逻辑在道教内部是已经很普遍了。

**Ⅴ. 结 语**

现在我们基本上把论证“体为气，气为道，道为太上老君”的意义解释清楚了。只有搞清楚这一论证，才能理解内观法、内丹修炼、请神礼仪等都是以气贯之的。正如序言里所说的，这些修炼方法与礼仪围绕着道教思维的特点——气，形成了一个独特的系统。

下一个问题是精与气、气与神的关系。要解释清楚这个关系，就要阐释道教的发生论，说明内观法存神的逻辑，以及内丹修炼里炼精、炼气、炼神的三个连续的修炼阶段。按照道教的发生论，气的展开就是道教神的展开，这在注释8里已经提到过了。存神的修行是指存思体内的神，但也要关注气。**[[48]](#footnote-48)**

本文还引用了《太平经》，指出气转为精、精转为神、神转为明。《太平经》的逻辑展开是以气为中心的，气变成精，精变成神。那么，从“道精”与“道气”等词语里我们也可以看出，道与气、道与精、气与精在不同状态下可能是不一样的。精气神虽然是同质的，但在不同的状态下是不同的，具体表现这种思想的资料有《云笈七签》第五十六卷的《诸家气法》。这部书里引用了上清洞真品的说法，他说：“人之生也，禀天地之元气，为神为形；受元一之气，为液为精。”**[[49]](#footnote-49)** 总之，元气可以成神、也可以成精，气与它们是同质的，但气在人体里状态是不同的。这种思维带有道教以气为中心的哲学体系的底色。

**도교에서 기와 몸**

**– 道氣論을 중심으로 –**

**이봉호**

**경기대학교 • 교수**

**Ⅰ. 머리말**

도교에서 몸은 다양한 층위에서 말해진다. 수련의 대상으로서 몸과 의례의 집행자로서 몸, 그리고 의학의 대상으로서 몸 등이다. 이러한 도교의 몸을 한마디로 하면 기(氣)**[[50]](#footnote-50)**라고 할 수 있다. 수련의 측면에서는 내단 수련에서 말하는 정기신(精氣神)의 단련이나, 내관법(內觀法)에서 말하는 존사(存思)**[[51]](#footnote-51)**와 존신(存神)**[[52]](#footnote-52)**도 모두 몸속의 기와 관련된 수련이다. 영보파의 육수정(陸修靜, 406-477년)에 의해 정형화된 체계를 갖춘 존사에 의한 천계(天界)와의 교감인 청신의례(請神儀禮)**[[53]](#footnote-53)**에서도 몸속의 기를 천계(天界)에 보내는 것이며, 도교 의학에서 말하는 경락(經絡)**[[54]](#footnote-54)**은 기의 통로를 의미한다.

좀 더 말해보자. 내단 수련에서 말하는 정기신(精氣神)의 단련이라는 것에서도 ‘정(精)은 수중의 기(水中之氣)**[[55]](#footnote-55)**로 이해되고, 신도 기의 응결**[[56]](#footnote-56)**로 말해진다. 그렇다면 내단 수련에서도 기가 중심이라고 할 수 있다. 내관법에서 존사 대상이 되는 장기에 깃든 신들은 몸속의 정기(精氣)가 맺어져 신이 된 것**[[57]](#footnote-57)**이거나, 우주의 기들이 몸에 깃든 것이다. 이를 존사하여 자신의 기를 우주의 기와 일치하게 하는 것이 내관법이다. 이 역시 기를 중심으로 한 수련이다. 의례에서의 몸도 자신의 몸속의 기를 부려 우주의 원기(元氣)를 불러 오는 것이다. 도교 의례란 자신의 기와 우주의 기와의 교류라고 할 수 있다. 도교 의학에서 말하는 경락이라는 것도 기의 통로이다. 의학에서 경혈에 침구(鍼灸)를 통해 자극을 주는 것 역시 막힌 기의 통로를 열어주는 것이다.

이렇게 말해놓고 보니, 도교에서 말하는 ‘몸이란 기이다’라는 명제가 도출된다. 내단 수련이든, 존사법이든, 도교 의학이든, 청신의례이든 모두 대우주(macro-cosmos)의 기와 소우주(micro-cosmos)인 인체의 기가 서로 순환한다는 것을 전제하며, 이 순환을 따르는 것이 우주와 일체가 되는 것이자, 양생의 길이며 어쩌면 도교의 목적이랄 수 있는 신선 혹은 선인이 되는 길인지도 모른다.

도교의 이론적 토대는 기라고 할 수 있다. 도교에서 기가 바로 신이기 때문이고, 기의 발생론이 바로 도교의 신들의 발생론이기도 하고 도교의 세계가 발생하는 단계이기도 하기 때문이다.**[[58]](#footnote-58)**또한 체내신에 대한 존사와 존신의 방법을 가장 구체적으로 보여주는 󰡔黃庭外景經󰡕과 󰡔黃庭內景經󰡕에서는 노자가 직접 인체를 설명하고, 인체의 각 장부에 깃든 신들과 그 신들을 존사하고 존신하는 방법을 서술하고 있다.**[[59]](#footnote-59)** 이들 󰡔黃庭經󰡕 류의 존사와 존신을 이해하기 위해서도 도교의 기론을 전제해야 한다. 왜냐하면 󰡔黃庭經󰡕 류에서는 체내신과 원기(元氣)는 궁극적으로는 동일하고, 원기를 몸 속으로 도입하는 것이 체내신의 활성화에 연결된다고 생각**[[60]](#footnote-60)**하고 있기 때문이다.

문제는 도교의 신학과 의례, 수련이 기를 중심으로 한다고 할 때, 이를 수행하는 주체로서 인체에서 기와 정, 기와 신의 관계이다. 도교에서 인체를 설명할 때, 정기신을 인체의 삼보(三寶)라고 말하거나, 도기(道氣), 도정(道精), 신기(神氣) 등의 용어가 빈번하게 출현하는데, 이들의 관계에 대한 이해가 모호하다는 것이다. 하여 이 글에서는 도교의 기론과 인체론을 중심으로 살펴보고자 한다.

**Ⅱ. 몸은 기이다**

몸이 기라는 것은 너무 뻔한 이야기라고 할 수 있다. 󰡔장자󰡕 ｢지북유편｣에서 “인간의 생명 현상은 기의 모임과 흩어짐”**[[61]](#footnote-61)**이라고 하고, 󰡔태평경󰡕에서는 “사람[人]은 본래 混沌의 氣에서 생겨난 것이다. 氣는 精을 낳고 精은 神을 낳고 神은 明을 낳는다.”**[[62]](#footnote-62)**라고 하는 등의 전거들은 너무나 유명한 것이기 때문이다.

하지만 이렇게 말해보자. “도교에서 말하는 몸이 기이고, 그 기는 도이다.” 이렇게 말하고 나니, 조금 심각한 명제가 된다. 질적으로 전혀 다른 것으로 여겨지는 도와 기가 동등하게 여겨지기도 하고, P→q, q→r. ∴p→r이라는 형식 논리에 따라 몸이 도일 수 있기 때문이다.

몸이 도라는 명제는 잠시 미루어 두고, ‘도가 기’라는 명제를 검토해 보자. 도가 기라는 사유는 도교 연구자들이 공유하는 명제인 것 같다. 가령 Livia Kohn은 󰡔도덕경󰡕 1장의 ‘常道’와 ‘可道’라는 구분을 따라, 도에는 두 개의 우주적 측면이 있는데, 신과 같이 신령해 감히 말할 수 없는 도와, 도의 명확한 측면으로서 나타나는 기로 구분되고 후자가 중국의 양생과 신선술에서 말하는 기라고 한다.**[[63]](#footnote-63)**

Livia Kohn의 말은 사실 도교 자신의 논리이기도 하다. 도가 기라는 명제가 구체적으로 드러난 것은 󰡔장자󰡕 ｢측양편｣에서이다. 󰡔장자󰡕 ｢측양편｣에서 “大道者 氣之大也”이라고 말한 뒤로 󰡔通玄經󰡕, 󰡔茅山志󰡕, 󰡔太上養生太息氣經󰡕 등 수없이 많은 도교 경전에서 “道者 氣之純淸也”라든지, “道者 氣也, 氣者 身之根也”라는 주장에 이르기 까지 다양하게 표현된다. 이렇게 도가 기라고 정의되고 나서 양생술과 신선술의 내용을 담고 있는 도교 경전들 대부분은 모두 이 명제를 수용하고 있다.

이제 이 명제의 순서를 바꾸어 다음과 같이 말해 보자. “도는 기이고, 기는 몸이다.” 이렇게 말하고 보니, 이 명제는 “우리의 몸이 도”라는 의미를 함축한다. 몸이 도라니? 무언가 조금 이상하다. 도가 논의되는 맥락과 몸에 대한 담론 사이의 엄청난 괴리, 도라는 경지와 몸이라는 현실 사이의 틈을 어떻게 매울 수 있을까라는 우려에서부터 도교의 수련이론들은 어떻게 설명해야지 하는 문제까지, 해결해야 할 문제가 넘쳐난다.

그런데 “우리의 몸이 도”라는 명제가 성립하려면 근본적인 전제가 필요하다. 그것은 “도가 기[元氣; 一氣]”라는 것이다. 이 세계와 몸을 기라고 하려면 이 세계와 몸은 기에 의해 구성되어야 하기 때문이다. 게다가 노자가 이 세계와 인간을 만들었다**[[64]](#footnote-64)**고도 하는데, 그렇다면 노자가 도이거나 기[元氣; 一氣]여야 한다. 만약 노자가 도이자 기[元氣; 一氣]이고, 기인 노자의 별기[別氣]가 이 세계를 구성하며 인간을 만든다**[[65]](#footnote-65)**고 한다면, 도는 기라는 명제는 성립한다. 기독교의 삼위일체설과 같이, 노자가 도이며, 기이어야 위의 논리가 성립한다.

이상의 내용을 정리해 보면, 다음과 같은 논증이 만들 수 있다.

노자[신]는 도이다. 도는 기[元氣; 一氣]이다. 이 세계는 기인 노자에 의해 구성되었고, 인간 역시 노자의 기[別氣]로 만들어졌다. 따라서 몸은 기이다.

“몸은 기이다”라는 명제는 충분히 논의된 듯하다. 이제는 “도는 기이다”라는 명제가 어떻게 탄생되었는지 해명해보자. 앞에서도 󰡔장자󰡕 등의 책을 통해 이 명제가 이른 시기에 나타났다고 말했다. 문제는 ‘이 명제를 도교의 경전들이 어떻게 수용하여 자신들의 수련이론으로 정립하였는가’이다.

사실 이 명제는 노자에서도 충분히 도출될 수 있다. 󰡔도덕경󰡕 42장의 “도가 일기(一氣)를 낳고 일기가 음양 이기(二氣)를 낳고 음양 이기가 섞여 음양 충화(沖和)의 삼기(三氣)를 낳고 그 삼기가 만물을 낳는다.”**[[66]](#footnote-66)**는 내용이나, 󰡔장자󰡕 ｢지북유편｣의 ‘도는 생물이나 무기물에도 깃들어 있다’**[[67]](#footnote-67)**거나, “천하를 두루 통하는 것은 일기일 뿐이다.”**[[68]](#footnote-68)**라고 하는 사유가 형성되어 있었다.

이러한 ‘도가 一氣를 낳고’라든지, ‘도가 만물에 깃들어 있다’는 사유라든지, ‘천하는 일기’라는 사유는 후한시기 초기 도교 교파에 그대로 수용되었다. 󰡔태평경󰡕에서는 ‘일기’관념을 받아들여 우주생성론과 ‘守一明’법의 형태로 발전하고 있다.

󰡔太平經󰡕에는 󰡔도덕경󰡕 42장의 재해석인 듯한 내용이 나온다. “원기는 황홀하며 저절로 그러한 것으로 한데 엉겨 하늘을 이루니 하나[一]라 이름 한다. 나뉘어 음양 생하여 땅을 이루니 둘[二]이라 이름 한다. 이로 인해 위는 하늘이 되고 아래는 땅이 되어 음양이 서로 합하여 사람을 생성하게 되니 이를 셋[三]이라 이름 한다.**[[69]](#footnote-69)**”라는 문장이 나온다.

만약 이 인용문에서 ‘원기’를 일(一)이라고 한다면, 이는 󰡔도덕경󰡕 42장의 “道生一, 一生二, 二生三, 三生萬物. 萬物負陰而抱陽, 沖氣以爲和.”의 생성론을 재해석하고 있는 것으로 볼 수 있다. 주지하다시피 왕필은 여기서 ‘일을 無’라고 규정하고, 만물의 경우에도 沖氣인 一이라고 보았다.**[[70]](#footnote-70)** 하지만 󰡔태평경󰡕은 일을 원기로 재해석하고 있는 것이다. 그렇다면, 󰡔태평경󰡕의 원기로부터 사람으로 이어지는 생성론은 기론으로 이해될 수 있다.

󰡔태평경󰡕에서는 이를 정기신론으로도 말하고 있기도 하다. “세 기가 함께 하나가 되어 신의 근본이 된다. 하나는 정이고, 하나는 신이고, 하나는 기이다. 이 세 가지는 모두 동일한 위격이다.**[[71]](#footnote-71)**”라고 한다. 또한 “氣는 精으로 전환되고, 精은 神으로 전환되고, 神은 明으로 전환된다.”**[[72]](#footnote-72)**고도 한다.

이는 정기신 삼위일체설이다. 여기서 세 기(精인 氣, 氣인 氣, 神인 氣)가 신의 근본이 된다는 설명이 보인다. 이를 기의 관점에서 보면, 정과 신은 기의 다른 모습으로 이해하는 것이다. 게다가 정기신을 동일한 위격으로 보고 있는 점도 눈에 띤다.

결국 󰡔태평경󰡕은 󰡔도덕경󰡕 42장을 생성론으로도, 정기신론으로도 해석하고 있는 것이다. 정기신론으로 해석하는 논리는 정기신을 동일한 위격으로 삼고, 이들이 함께 신의 근거가 된다는 입장이다. 정기신이 동일한 위격을 갖고 이들이 모두 신의 뿌리가 되는 것이라면, 신으로부터 정기신이 도출될 수 있고, 정기신으로부터 신의 근본에 도달할 수 있다. 앞서 언급한 원기를 신의 뿌리로 해석하면 원기는 신의 뿌리이자 정기신의 근거이기도 하다.

그렇다면 도와 원기의 관계를 󰡔태평경󰡕에서는 어떻게 볼까? 󰡔태평경󰡕의 사유에서는 원기가 만물을 생성하며 만물에 원기를 넣어 주는 것으로 나타나지만, 원기가 도를 행하여 만물을 생성하는 것으로 설명한다.

도란 무엇인가? 만물의 근원으로 이름 부를 수 없는 것이다. 육극 속의 모든 것은 도가 없으면 변화할 수 없다. 원기(元氣)가 도(道)를 행하여 만물을 생한다. 천지의 모든 것은 도로 말미암아 생하지 않은 것이 없다. 그러므로 원기는 아무 형체도 없지만 형체 있는 것을 만들어내서 그 속에 원기를 흩뿌려 넣는다.**[[73]](#footnote-73)**

󰡔태평경󰡕의 위 인용문은 도교적 생성론이라고 할 수 있다. 원기로부터 천지와 만물이 생성되기 때문이다. 󰡔태평경󰡕의 󰡔도덕경󰡕 42장 해석에서 보이듯이, “원기는 황홀하며 저절로 그러한 것”이자, “원기가 도를 행하여 만물을 생성하는 것”, “천지의 모든 것은 도로 말미암아 생성되는 것”이라는 문장들을 통해서 보면, 원기와 도는 사실 같은 것으로 볼 수 있다. 도인 원기가 혹은 원기인 도가 만물을 생성하는 것으로 이해되기 때문이다.

지금까지 우리는 ‘몸은 기이다. 기는 도이다’라는 명제가 어떤 역사적 흐름에서 도교의 주요한 명제가 되었는지를 짚어 보았다. 이들 명제는 초기 도교에서부터 정립된 명제임을 확인할 수 있었다. 아울러 정기신의 개념적 관계 역시 초기 도교 경전에서부터 보이는 것을 확인할 수 있었다. 이는 󰡔道德經󰡕 42장의 내용을 󰡔태평경󰡕이 재해석하면서 이루어진 것으로 볼 수 있다.

**Ⅲ. 도는 기이다**

논의를 좀 더 진척시켜 보자. 󰡔도덕경󰡕 42장과 39장 등을 기초로 형성된 것으로 보이는 守一法 혹은 존사법에 관한 언급들을 살피면, 도와 기, 태상노군(노자)의 관계가 보다 분명해 질 것이다. 도와 기와의 관계에서 가장 독창적인 해석은 󰡔老子想爾注󰡕에서 보인다. 󰡔노자상이주󰡕에서는 도와 일, 일과 기, 기와 태상노군(노자)의 관계가 전혀 다른 지평에서 논의된다. 도는 일이며, 기이고 태상노군이라는 주장이 나타기 때문이다. 󰡔노자상이주󰡕에서는 태상노군이라는 인격신을 등장시키면서, 태상노군이 도로 나타나기도 하며, 일로 나타나기도 하고, 기의 형태를 갖춘 것으로도 나타난다.

‘일’은 도이니, …… ‘일’은 천지 밖에 있기도 하고 천지 사이에 들어와 있기도 하지만, 다만 사람 몸에 왔다갔다할 뿐이다. 온몸의 겉과 속 모두가 이 도이니, 한 곳에만 있는 것이 아니다. ‘일’이 형상을 흩트리면 기가 되고, 형상을 모으면 태상노군이 되는데 항상 곤륜산에서 다스린다. 혹 허무라고도 하고, 자연이라고도 하고, 무명이라고도 하지만 모두 동일할 따름이다. 이제 도계를 펼쳐 사람을 가르치니, 도계를 지켜 어기지 않는다면, 곧 ‘守一’이 될 것이요, 그 도계를 행하지 않으면 그 일을 잃게 될 것이다.**[[74]](#footnote-74)**

󰡔노자상이주󰡕의 이 인용문은 도와 일, 일과 기, 기와 태상노군의 관계를 분명히 드러낸다. 󰡔노자상이주󰡕의 논리에 따르면, 노자는 기이며, 도이다. 물론 󰡔태평경󰡕에서는 원기라는 용어가 사용되었지만, 󰡔노자상이주󰡕에서는 단지 기로 표현되고 있을 뿐이다. 또한 󰡔태평경󰡕에서는 원기로부터 천지와 만물이 생성된다는 생성론이 나타난다. 이에 반해 󰡔노자상이주󰡕에서는 생성론이 보이지 않는다.

물론 󰡔노자상이주󰡕의 成書시기를 두고 논란이 많다. 중국측 학자들은 대부분 초기 천사도의 소의 경전으로 보는 입장이고, 일본측 학자들은 육조시기에 성립된 것으로 보는 입장이다. 일본측 학자들은 󰡔노자상이주󰡕처럼 도와 일, 일과 기, 그리고 태상노군의 일관된 체계가 후한시기에 성립할 수 없을 것이라는 추측과 노자가 태상노군으로 신격화되는 시기가 5세기 무렵이고, 6세기 무렵에는 태상노군 대신에 원시천존(元始天尊)이 최고의 신격으로 전환되는 과정을 근거로 든다.**[[75]](#footnote-75)**

또 다른 입장에서는 동진(東晉)시대 후기가 되면 불교 교리의 영향을 받아 도교측에서 도와 기, 신에 대한 관계를 집중적으로 연구하게 되면서, 도와 원기를 동등하게 보려는 시도와 도의 생성 작용을 원기(元氣)로 이해하려는 경향이 나타난다고 한다. 그 결과 ‘도란 기이다’라는 정의가 정착한다**[[76]](#footnote-76)**고 분석한다.

하지만 필자는 초기 천사도들의 소의경전(所依經典)이라고 본다. 그 근거는 천사도는 교도에게 󰡔노자오천문󰡕(󰡔노자도덕경󰡕)은 필수 경전으로 제주[祭酒, 교단간부]의 지도에 따라 독송하는 것이 의무였다는 점에서, 한나라시기에 이룩된 경전들인 󰡔노자하상공장구(老子河上公章句)󰡕에서도 나오는 내시법과 오장신(五臟神)에 관한 언급이 나온다는 점에서, 󰡔태평경󰡕에 나오는 오장신에 관한 언급, 󰡔주역참동계(周易參同契)󰡕가 방문법(傍門法)이라고 비판하고 있는 ‘역장법(歷臟法)’**[[77]](#footnote-77)**을 󰡔노자상이주󰡕도 비판하고 있다는 점**[[78]](#footnote-78)**에서, 󰡔노자상이주󰡕가 도계(道戒)를 지키는 것이 바로 수일(守一)이라고 강조하는데, 북위 시대 구겸지(寇謙之, 365~448)가 도교의 계율을 정리하면서 지은 󰡔노군음송계경(老君音誦誡經)󰡕속에는 󰡔노자상이주󰡕 계열을 경전이라고 불리는 󰡔도덕존경상이계(道德尊經想爾戒)󰡕, 󰡔도덕존경계(道德尊經戒)󰡕가 있고, 󰡔태상노군경률(太上老君經律)󰡕 등을 수용하고 있다는 점**[[79]](#footnote-79)**에서 볼 때, 초기 천사도의 경전이라고도 주장할 수 있다고 본다. 게다가 “한나라 安元년(142년)에 도사 장릉이 황서를 나누고 오천문을 주석하였다”**[[80]](#footnote-80)**라는 기록이 존재한다. 여기서 장릉이 주석한 오천문이 바로 󰡔노자상이주󰡕이다.**[[81]](#footnote-81)** 따라서 필자는 󰡔노자상이주󰡕의 성서시기를 초기 천사도에 의해 이루어진 것으로 본다.

어쨌든 이쯤에서 ‘도는 기이다’라는 명제, 즉 도기론(道氣論)을 연구한 일본 학자의 논의를 소개하면서 논의를 진행해보자. 도기론에 대한 연구를 가장 많이 한 연구자는 무기타니 구니오(麥穀邦夫)이다. 그는 󰡔弘明集󰡕**[[82]](#footnote-82)** 권8에 수록된 석승순(釋僧順)의 ｢答道士假稱張融三破論｣과 유협(劉勰, 465-532 경)의 ｢멸혹론(滅惑論)｣**[[83]](#footnote-83)**을 근거로 도기론은 제(齊 479-502)⋅양(梁 502-557) 시기에 도와 원기의 동일성이 주장되었고, 이 주장이 불교측의 도교 비판의 대상이 되었다고 말한다.**[[84]](#footnote-84)**

그러면서 그는 ‘도는 기이다’라는 명제는 크게 네 가지 계통으로 분류할 수 있다고 본다. 첫째는 도의 근원적인 활동으로서의 기, 둘째는 도가 뱉어내는 지극히 맑은 기로 고전적 생성론에서 원기, 셋째는 도 그 자체를 실체적으로 파악하고 표현하는 경우로서의 기, 넷째는 도교의 온갖 신들을 가리기는 경우로 분류한다. 그러면서 그는 기를 매개항으로 도와 신과의 동일성을 생각하게 된다**[[85]](#footnote-85)**고 본다.

무기타니 구니오의 분석에 따르면, 첫째와 둘째 그리고 셋째의 내용은 모두 󰡔도덕경󰡕 42장의 “道生一” 구절과 관련이 있어 보인다. 넷째는 내관법에서 말하는 존사와 존신의 내용들에 해당할 것이다. 󰡔태평경󰡕의 도와 원기의 관계는 첫째와 둘째와 셋째의 분류와 비슷하다. 󰡔노자상이주󰡕의 경우는 첫째와 셋째의 경우에 해당한다. 󰡔노자상이주󰡕는 도와 노자와 기가 너무나 완벽하게 체계를 이루어 도기론을 형성한 것으로 보인다.**[[86]](#footnote-86)**

그렇다면 무기타니 쿠니오는 어떤 근거로 이러한 주장을 할 수 있었을까. 그의 이러한 주장은 석승순의 글에서 “도는 기이다”라거나 “도는 기를 종주로 삼는다”**[[87]](#footnote-87)**라는 명제가 제시되었기 때문이다.

물론 󰡔홍명집󰡕이든 󰡔광홍명집󰡕**[[88]](#footnote-88)**이든 불교측에서 도교를 비판하기 위해서 만든 이론서이다. 석승순이나 유협이 ‘도는 기이다’라는 교설을 가장 먼저 거론했던 것은 ‘도’를 형이하의 존재인 ‘기’와 동일시하는 점을 들어 ‘도’의 근원성을 부정하고, 나아가 원시천존의 ‘무인무대성(無因無待性: 그 자체의 존재 이외의 원인이 없으며 어떤 것에도 의존하지 않는 속성)’을 부정하여 도교의 ‘교(敎)’로서의 존재의의를 말살하기 위한 의도에서 비롯된 것**[[89]](#footnote-89)**이었다.

필자는 무기타니 쿠니오의 주장에 전적으로 동의하지 않는다. 앞에서도 언급하였듯이 무기타니 쿠니오의 주장은 󰡔노자상이주󰡕가 육조시기에 성립되었다거나, 󰡔노자상이주󰡕에 ‘태상노군(太上老君)’이 등장하는데, 노자가 태상노군으로 신격화된 시기가 5세기라는 점을 전제했기 때문이다. 하지만 필자는 앞서 언급한 것처럼 󰡔노자상이주󰡕는 초기 도교 경전으로 본다. 또한 후한시기(2C후반-3C)에 노자는 이미 신격화되어 ‘노군(老君)’으로 숭배되었다. 노자를 신격화한 명칭에서 ‘태상노군(太上老君)’과 ‘노군(老君)’의 차이가 있을 뿐이다. 노자를 태상노군이라는 명칭으로 신격화하여 일반적인 명칭으로 사용한 시기가 5세기라는 것이지, 노자를 신격화한 것에 초점을 맞추면 위의 전제도 잘못된 것으로 볼 수 있다. 또한 도기론은 초기 도교 경전인 󰡔태평경󰡕에서도 등장하고, 󰡔노자상이주󰡕에도 등장하기 때문이다.

‘도는 기이다’라는 명제를 논의하면서 도기론을 연구한 선행연구자의 논리를 언급하다 보니, 다소 장황하게 논의가 진행되었다. 본래의 주제로 돌아와 보자.

‘도는 기이다’라는 명제는 그 연원이 󰡔도덕경󰡕와 󰡔장자󰡕에서 출발하여 초기 도교 경전인 󰡔태평경󰡕과 󰡔노자상이주󰡕에서 분명하게 드러난다. 따라서 무기타니 쿠니오가 주장한 5,6세기에야 도교의 도기론이 성립되었다는 것은 옳지 않다. 초기 도교 경전인 󰡔태평경󰡕과 󰡔노자상이주󰡕에서 도기론이 등장하기 때문이다.

**Ⅳ. 도는 노자이다**

󰡔노자상이주󰡕에서도 “도는 노자이다”와 “노자는 (원)기이다”라는 명제가 나타났지만, 이 명제에 대한 논의를 좀 더 이어가보자. 신선계와 이 세계 그리고 인간의 몸과 만물을 노자가 만들었거나 자신의 몸을 변화시켜 만든 것이라면, 노자의 성격을 확인해야 하는 문제가 남았기 때문이다. 만약 노자 자신의 몸을 변화시켜 신선계와 이 세계를 만들었다면, 노자의 몸은 어떠한 것이어야 하는가라는 문제가 남았다.

불교측의 도교비판서인 󰡔광홍명집󰡕을 가지고 논의를 시작해 보자. 󰡔광홍명집󰡕에서 살펴볼 내용은 견란(甄鸞, 535-566)의 󰡔소도론(笑道論)󰡕(󰡔광홍명집󰡕 卷第9, 辯惑論第二之五에 수록)과 법림(法琳, 557—610)의 󰡔변정론(辨正論)󰡕(󰡔광홍명집󰡕 卷第13, 辯惑論第二之九에 수록)이다. 우리의 논의와 관련해서 󰡔소도론󰡕에서 살펴볼 내용은 첫 목차인 “一. 造立天地”이다. 여기에서 주목할 부분은 노자가 자신의 몸을 변화시켜 신선계와 천지, 그리고 인간을 만들었고, 인간은 진기를 받아 이루어진다는 내용이다. 우선 노자가 신선계와 천지를 만든 내용을 가져와 보자.

노군은 심장으로 화개를 만들고 간장으로 청양궁을 만들었으며, 비장으로 자미궁을 만들고 머리로는 곤륜산을 만들었다.**[[90]](#footnote-90)**

노자가 마침내 형체를 변화하자 왼쪽 눈은 해가 되었고, 오른쪽 눈은 달이 되었으며, 머리는 곤륜산이 되고, 머리카락은 별들이 되었고, 뼈는 용이 되고, 살은 짐승이 되었고, 장은 뱀이 되었고, 배는 바다가 되었으며, 손가락은 오악이 되었고, 털은 초목이 되었으며, 심장은 화개가 되었다.**[[91]](#footnote-91)**

견란은 두 내용의 전거를 도교 경전인 “三天正法混沌經”**[[92]](#footnote-92)**과 “造天地記”**[[93]](#footnote-93)**라고 밝히고 있다. 위의 내용은 신선계를 만드는 내용이고, 아래의 내용은 이 세계를 만드는 내용이다. 두 인용문에서 공통적인 것은 노자가 자신의 몸을 변화하여 신선계와 이 세계를 만들었다는 것이다. 여기서 제기할 수 있는 질문은 노자가 자신의 몸을 변화시켜 신선계와 이 세계를 만들었다면 노자의 몸이 무엇이어야 하는가이다.

노자의 몸이 신선계와 이 세계로 바뀌려면, 노자의 몸 자체는 한계를 갖는 어떤 것일 수는 없다. 그것은 적어도 신이거나 기여야 한다. 이러한 논리를 보여 주는 것이 법림의 󰡔변정론󰡕이다. 법림이 말하고자 하는 것은 ‘도는 기를 근본(道爲氣本)으로 한다’는 명제를 제시하고 이를 비판하고자 하는 것이지만, 이 과정에서 “노자가 기”라는 명제도 제시한다. 법림은 ‘도는 기를 근본으로 한다’는 명제가 탄생하는 과정을 여러 경전을 통해 보여준다. 다소 길지만 인용해 보자.

예로부터 이름난 유자와 하상공은 󰡔도덕경󰡕을 주석하였는데, 보아도 보이지 않는 것을 이름하여 夷라고 한다고 하고, 이를 精이라고 한다. 들어도 들리지 않는 것을 이름하여 希라고 한다고 하고 희를 神이라고 한다. 잡아도 잡히지 않는 것을 이름하여 微라고 한다고 하고, 미를 氣라고 한다. 이는 꼬라지 없는 꼬라지를 말하는 것이자 어떤 사물도 없는 형상을 말하는 것이다. 그러므로 기의 체가 흐릿하여 그것을 맞이하여도 그 머리를 볼 수 없다고 한다. 기의 형상이 맑고 텅 비었기 때문에 그것을 따르더라도 그 뒤를 볼 수 없다고 말한다. 이것은 곧 도의 근본이 기를 따라 생성하는 것을 서술한 것이다. (……) 󰡔생신장󰡕에서 말한 것을 살펴보면, 노자는 원시의 세 기가 합하여 하나가 된 것이다. 지인이 노자의 체를 법으로 삼는데, 정은 정령이고, 신은 변화이고, 기는 기상이다.**[[94]](#footnote-94)**

이 인용문에서 말하고 있는 󰡔도덕경󰡕의 내용은 원래 도를 설명하기 위한 것이었다. 도가 우리의 감각기관에 포착되지 않는 것임을 夷, 希, 微라고 말한 것이다. 그런데 이 인용문에서는 이를 夷는 精으로, 希는 神으로, 微는 氣로 정의되었고, 도의 근본은 기를 따라 생성된 것으로 말한다. 그렇다면 도는 정기신으로 해석되고, 도가 기를 따라 생성된다면 도기론(道氣論)은 형성될 수 있다. 다시 말해 도는 어떠한 형상도 갖지 않지만 기에 의지해 생성의 영역에서 정기신으로 나타나는 것으로 이해할 수 있다.

이 인용문에서 ‘도가 기를 따라 생성된 것’이라는 표현은 󰡔태평경󰡕의 ‘원기가 도를 행하여 만물을 생성한다’는 논리와 겹쳐 보인다. 󰡔태평경󰡕에서 원기와 도의 관계를 설명할 때, 원기가 도를 행한다는 논리는 ‘도가 기를 따라 생성된 것’이라는 주장을 예고한 것처럼 보인다.

이어서 초기 도교 경전인 생신장(生神章[洞玄靈寶自然九天生神章經])을 인용해 원시의 세 기가 합하여 노자가 된 것이고, 노자는 다시 정기신이 된다는 의미로 풀이한다. 이는 마치 󰡔태평경󰡕에서 말한 “세 기가 함께 하나가 되어 신의 뿌리가 된다. 하나는 정이고, 하나는 신이고, 하나는 기이다. 이 세 가지는 모두 동일한 위격이다**[[95]](#footnote-95)**.”라는 문장과 다름이 없어 보인다. 󰡔태평경󰡕의 “세 기가 함께 하나가 되어 신의 뿌리”라는 것에서 신의 뿌리가 만약 노자라면, 󰡔태평경󰡕과 생신장(生神章)은 같은 말을 하고 있는 것이다. 만약 위의 두 경전이 같은 말을 한 것이라면, 󰡔태평경󰡕의 “氣는 精으로 전환되고, 精은 神으로 전환되고, 神은 明으로 전환된다.”**[[96]](#footnote-96)**라는 말을 “기의 체가 흐릿하여 그것을 맞이하여도 그 머리를 볼 수 없다고 한다. 기의 형상이 맑고 텅 비었기 때문에 그것을 따르더라도 그 뒤를 볼 수 없다고 말한다.”, “보아도 보이지 않는 것을 이름하여 夷라고 한다고 하고, 이를 精이라고 한다. 들어도 들리지 않는 것을 이름하여 希라고 한다고 하고 희를 神이라고 한다. 잡아도 잡히지 않는 것을 이름하여 微라고 한다고 하고, 미를 氣라고 한다.”라는 말로 바꾸어 말한 것이 된다.

당연히 󰡔노자상이주󰡕의 “‘일’은 도이니, …… ‘일’은 천지 밖에 있기도 하고 천지 사이에 들어와 있기도 하지만, 다만 사람 몸에 왔다갔다할 뿐이다. 온몸의 겉과 속 모두가 이 도이니, 한 곳에만 있는 것이 아니다. ‘일’이 형상을 흩트리면 기가 되고, 형상을 모으면 태상노군이 되는데 항상 곤륜산에서 다스린다.”라는 내용과도 일맥상통한다.

生神章[洞玄靈寶自然九天生神章經]은 영보경의 하나로 동진(東晉, 317-420)시기에 이룩된 경전이다. 그러므로 󰡔태평경󰡕이나 󰡔노자상이주󰡕보다는 늦게 완성된 책으로 1,2백년의 시차가 있다. 그러한 시차에도 불구하고 이들 초기 도교 경전에서 生神章에 이르기 까지 원시의 기가 노자가 되고, 노자가 다시 정기신이 되는 논리가 일관하고 있다. 따라서 다음과 같이 말할 수 있다. 초기 도교 교단이 확립되고 그 교단들에 의해서 ‘기는 도이다. 도는 태상노군이다’라는 명제가 확립되면서, 적어도 동진시기에는 이러한 논리가 도교 내부에서 일반화되었다고 볼 수 있다.

**Ⅴ. 맺음말**

이제 “몸은 기이다. 기는 도이다. 도는 태상노군이다”라는 논증의 의미가 대체로 해명되었다. 이 논증이 해명되어야 내관법과 내단수련, 청신의례가 기를 중심으로 일관됨을 이해할 수 있다. 서두에서 말했듯이 이들 수련법과 의례는 도교 사유의 특징인 기를 중심으로 한 하나의 체계라고 할 수 있다.

이제 남은 문제는 정과 기, 기와 신의 관계이다. 이 관계를 해명하는 것은 도교의 발생론을 해명하는 것이자, 내관법의 존신의 논리와 내단수련에서 연정과 연기, 연신으로 이어지는 수련의 단계를 설명하는 것이기도 하다. 도교의 발생론에서 기의 전개가 도교의 신들의 전개임은 주석 8)에서 이미 언급하였다. 존신의 수행은 체내신을 존사하는 것이지만 기에 집중하는 것이기도 하다.**[[97]](#footnote-97)**

또한 󰡔태평경󰡕을 인용하여 “氣는 精으로 전환되고, 精은 神으로 전환되고, 神은 明으로 전환된다고 했었다. 󰡔태평경󰡕의 논리는 기를 중심을 기가 정이 되거나 정이 신이 되는 것이었다. 그렇다면, 道精이나 道氣라는 용어에서 보이듯이 도나 기, 도나 정, 기와 정은 그 상태에서 다름일 수 있다. 정기신이 동질적이되 상태에 따라 다른 것이라는 생각을 구체적으로 보여주는 자료가 󰡔雲笈七籤󰡕권 56 ｢諸家氣法｣이다. 이 책에서 󰡔上清洞眞品󰡕의 말을 인용해 “사람의 생명 탄생은 천지의 원기를 품부 받아 신도 되고 형체도 되며, 원일의 기를 받아 액도 되고 정도 된다.”**[[98]](#footnote-98)**고 한다. 결국 원기로부터 신도 되고 정도 되는 것이기에 동질적인 기가 인체에서 그 상태를 달리한 것으로 볼 수 있다. 이러한 사유의 근저에는 도교의 기를 중심으로 한 철학적 체계가 자리하고 있다고 보아야 한다.

**에도시대의 야전의료(野戰醫療)**

**―하라 난요우(原南陽)의 『토리데 구사(砦艸)』 간략소개**

**우치야마 나오키**

**千葉大学人文科学研究院 • 教授**

**１. 시작하며**

필자가 소속해 있는 치바대학은 원래 전쟁(戰爭) 전 치바의과대학을 모태로 하고 있고, 현재 의학부 도서관[千葉大學附屬圖書館亥鼻分館]에는 19세기말부터 단계적으로 수집되어 온 의서(醫書)를 중심으로 하는 고(古)문헌 5,500여권이 소장되어 「古醫書 Collection」이라 불리고 있다. 그것은 에도시대부터 메이지 시대에 걸친 사본(寫本) 및 간본(刊本)으로 화방(和方)・한방(漢方)・난방(蘭方)・양방(洋方) 각 파의 의서를 포함하고 있다.**[[99]](#footnote-99)**

또 치바대학 의학부의 특징으로서 동양의학과 서양의학의 융합을 꾀하는 화한진료학강좌(和漢診療學講座)의 설치를 들 수 있다. 필자는 최근 이 강좌와 공동으로 상기한 「古醫書 Collection」에서 의학사(醫學史)적 가치가 높은 몇 점의 책을 선출하여, 번각(翻刻)과 역주(譯注)를 진행하고 있다.**[[100]](#footnote-100)** 그래서 이번의 발표 기회를 빌려, 그 책들 가운데 일본에 있어 군진의학(軍陣醫學)의 효시로 평가받는 하라 난요우(原南陽:1753―1820)의 『토리데 구사(砦艸)』를 소개하고자 한다.

사실 『토리데 구사』는 에도 후기인 1818(文政 1)년 출판되어 희귀본이라고 할 수는 없다. 이미 근세(近世) 한방의학서(漢方醫學書) 집성(集成)에 영인본이 수록되어 있고,**[[101]](#footnote-101)** 또 인터넷 상에서도 「国立国会図書館 디지털 콜렉션」 및 「와세다大学 古典籍 総合데이타베이스」에 화상(畵像)이 공개되어 있다.**[[102]](#footnote-102)** 다만, 원문은 평이한 일본어이긴 하나 흘림자로 쓰여 있어, 아직 번각(翻刻)은 존재하지 않는다.**[[103]](#footnote-103)** 본서는 일본에서 군진의학(軍陣醫學)의 효시로 평가되고 있는데, 그 내용은 군의관 등이 담당하는 조직적인 의료 행위라 하기 보다는 오히려 전장(戰場)에 나가는 개개의 병사들이 알아 두어야 할 응급조치의 방법이나 생존술이다. 꼭 체계적인 이론이나 사상이 제시되어 있다고는 할 수 없으나, 자세히 보면 흥미 깊은 내용이나 특징도 발견할 수 있으므로, 그 일단(一端)을 들여다보고자 한다.

**２. 중국・일본의 군사의학사(軍事醫學史) 개관[[104]](#footnote-104)**

중국에서 군사의학에 관계되는 전문 저작(著作)이 나타난 것은 그리 오랜 일은 아니나, 실질적인 역사는 결코 짧지가 않다. 예들 들어 장사(長沙) 마왕퇴전한묘(馬王堆前漢墓)에서 출토된 『오십이병법(五十二病法)』은, 52종의 병명에 그 처방을 조목조목 기록한 전한(前漢) 초기의 의방서(醫方書)인데, 그 필두에는 「제상(諸傷)」, 이어서 「상경(傷痙)」이 위치해 있다. 「諸傷」은 본문 중에서 「인상(刃傷)」, 「금상(金傷)」이라고도 불리듯 이른바 금창(金創)을 말하며, 또 「傷痙」은 외상(外傷)으로부터 유래하는 파상풍이라고 한다.**[[105]](#footnote-105)** 양(兩) 질환을 위해 열거되는 처방은 23조에 걸쳐 있다.**[[106]](#footnote-106)** 이 때문에 본서를 『漢書』 예문지(芸文志) 방기략(方技略) 경방가(經方家)에 기록되어 있는 『금창종계방(金創瘲瘛方)』에 비정(比定)하는 견해도 있다.**[[107]](#footnote-107)** 뒤에 명(明)의 모원의(茅元儀:1594―1640)가 「軍中之疾、莫急於金瘡」이라 했듯이, 금창(金創)의 처치는 군중(軍中)에서 긴박하고 매우 중요한 일이었다.**[[108]](#footnote-108)** 『五十二病法』에서 금창(金創)이 특히 중시되었던 것은 전국시대 말부터 초한(楚漢)기에 걸쳐 계속된 전란을 배경으로 하는 것일지도 모르겠다. 좋든 싫든 간에, 전쟁은 의학의 발전에 밀접한 관계를 가진다고 생각된다.

또 5세기말에 정리된, 옹저(癰疽: 크게 번지는 악성 종기를 통틀어 이르는 말)를 중심으로 하는 외과의학서 『유연자귀유방(劉涓子鬼遺方)』의 정리자(整理者) 공경선(龔慶宣)의 서론(序論)은, 일찍이 동진(東晋)말에 유연자(劉涓子)가 본서의 기초가 된 『옹저방(癰疽方)』을 황부귀(黃父鬼)로부터 손에 넣을 당시의 불가사의한 에피소드**[[109]](#footnote-109)**를 전함과 동시에, 「時従宋武北征, 有被瘡者, 以薬塗之即愈. 論者云, 聖人所作, 天必助之, 以此天授武王也.」라고 하여, 본서 성립의 배경에 동진말 유유(劉裕)의 북벌과의 관련이 있는 것을 시사하고 있다.**[[110]](#footnote-110)**

그 후, 역대의 의서(醫書)에는 금창(金創)을 비롯한 외과질환에 대한 처방이 수록되고, 금창에 관한 전문 저작도 있었던 것 같으나,**[[111]](#footnote-111)** 군사의학(軍事醫學)을 주제로 하는 전문 저작이 나타난 것은 명대(明代)가 되어서이다.**[[112]](#footnote-112)**

한편, 당(唐) 이후의 병가류(兵家類) 책 중에는 종종 의료(醫療)에 관한 문류(門類)가 세워졌는데, 예를 들면 唐・이전(李筌)의 『신기제적태백음경(神機制敵太白陰經)』에는 약방류(藥方類)로서 치인약방편(治人藥方篇)・치마약방편(治馬藥方篇)이 수록되었고, 北宋・허동(許洞)의 『호검경(虎鈐經)』(1004)에도 금창통론(金瘡統論) 치금창(治金瘡)・역기통일론(疫氣統一論)・치역기(治疫氣) 등의 여러 편이 수록되어 있다. 위에 인용된 明・모원의(茅元儀)의 『무비지(武備志)』(1621序刊) 군자승(軍資乘) 안의 「의약(醫藥)」 三卷도 그 일례이다. 동서(同書)는 청대(淸代)에는 금서(禁書)가 되어『四庫全書』에도 수록되지 않게 되나,**[[113]](#footnote-113)** 일본에 전래되어 1664(寬文 4)년에는 화각본(和刻本)도 출판되었다. 『토리데 구사[砦艸]』에 서(序)를 보탠 타키 모토야스(多紀元簡:1755-1810)에 의하면, 야마가 소코우(山鹿素行:1622-1685)가 엮은 군학서(軍學書) 『병법신무웅비집(兵法神武雄備集)』(1642)에 「의료문(醫療門)」이 세워지고,**[[114]](#footnote-114)** 전국시대(戰國時代)의 저명한 의사 마나세 도산(曲直瀬道三:1507-1594)의 『운진야화(雲陣夜話)』(1566)를 수록한 것은, 『무비지(武備志)』의 체재를 모방한 것이라고 한다. 다만, 『운진야화(雲陣夜話)』는 도산(道三)이 일찍이 전국무장(戰國武將) 모우리 모토나리(毛利元就:1497-1571)를 이즈모의 진중(陳中)에서 치료할 때 강의한 내용이긴 하나, 내용은 일반적인 의술에 관한 것으로서, 전진(戰陣)에서의 의료에 특화된 것은 아니다.

일본에서 군진의술(軍陣醫術)에 관련된 비교적 조기(早期)의 문헌으로 알려진 것으로, 하급병사의 공명담(功名談)을 통해 전진(戰陣)에서의 마음가짐을 설한 『잡병물어(雜兵物語)』(1657-1683경)가 있다. 이것도 전문 저작(著作)은 아니나, 눈에 화살이 박혔을 경우의 대처법 등, 의사가 아닌 일반 병사가 전장(戰場)에서 자신의 목숨을 지키기 위한 응급조치 지식이 기록되어 있고, 『토리데 구사(砦草)』와 목적에 있어 통하는 부분이 있다.

**３. 『토리데 구사(砦艸)』의 저자 하라 난요우(原南陽)에 대하여[[115]](#footnote-115)**

하라 난요우(原南陽:1753-1820), 이름은 마사카츠(昌克), 자(字)는 子柔, 통칭(通稱)을 玄璵라 하고, 난요우(南陽)는 호(號)이다. 미토(水戶) 사람. 선조에 타케다 신겐(武田信玄)을 섬겼던 하라 마사타네(原昌胤:1531-1575)가 있고, 원래 무사의 가계인데, 조부 때부터 의술을 업으로 하였고, 아버지 昌術은 미토번의 번의(藩醫)를 역임했다. 난요우(南陽)는 처음에는 아버지로부터 의술의 기초를 배웠으나, 후에 교토에 유학하여 야마와키 토우몬(山脇東門:1736-1782)에게 사사하여 고의방(古醫方)을 배우고, 다시 카가와 겐에츠(賀川玄悅:1700-1777)의 문하에서 산부인과를 수련했다. 그 후 에도에서 개업하였고, 미토번주(水戶藩主)의 병을 치료한 공으로 번의(藩醫)에 천거되어, 이후 병사(病死)할 때까지 30여 년에 걸쳐 번의의 직을 맡았다. 저서에 『토리데 구사(砦艸)』 외에 『寄奇方記』, 『瘈狗傷考』, 『叢桂偶記』, 『經穴彙解』, 『叢桂亭醫事小言』등이 있다.

난요우가 공부한 야마와키(山脇)파는 『상한론(傷寒論)』, 『금궤요략(金匱要略)』 또는 『외대비요(外台秘要)』등 당(唐) 이전의 실제적 처방을 중시하는 이른바 고의방(古醫方)파에 속하고, 난요우 자신도 『상한론(傷寒論)』을 중시했다. 더불어, 난요우가 사사(師事)했던 야마와키 토우몬(山脇東門)의 아버지, 야마와키 토요(山脇東洋:1706-1762)는 일본 최초로 인체해부를 행했고 해부도지(解剖圖誌) 『장지(藏志)』(1759)를 저술하였으며, 토우몬(東門) 자신도 세 번에 걸쳐 인체해부에 관여하는 등(1771, 1775, 1776), 난방(蘭方)에의 접근도 보여주었다. 또 난요우가 산부인과를 배운 카가와(賀川)류의 시조 카가와 겐에츠(賀川玄悅)는 태아의 정상태위의 발견이나 각종 산부인과 수술기구의 발명 등으로 유명하다. 이와 같은 배경 하에, 난요우는 「내가 배우는 것은 처방에 고금(古今)이 없고, 그 효험 있는 것을 쓴다」(『叢桂亭醫事小言』)고 하여 실천중시, 임상중시의 입장을 내세웠다. 이 같은 자세는 『토리데 구사(砦草)』와 같은 실용제일의 응급조치 책을 저술한 것에서도 알 수 있다.

**４. 『토리데 구사(砦艸)』작성의 배경**

『토리데 구사』는 지은이의 서문(序文)에 따르면, 1804(文化 1)년, 52세 때 지은 것이다. 본서(本書)에는 지은이의 서문 외에 미토번 가노(家老) 나카야마 노부타카(中山信敬:1765-1828), 의학자 타키 모토야스(多紀元簡), 국학자 야시로 히로카타(屋代弘賢:1756-1841)에 의한 세편의 서문과, 유자(儒者)였던 미토번사(水戶藩士) 타치하라 스이켄(立原翠軒:1744-1823)의 발문(跋文)이 첨가되어 있다. 자서(自序) 및 나카야마 노부타카(中山信敬)의 서(序)에 따르면, 본서의 집필동기는 다음과 같다. 이미 말했던 것처럼 난요우의 가계는 무사 출신이나, 조부로부터 3대에 걸쳐 의사를 업(業)으로 하고 있었다. 난요우의 대에 이르러 미토번주 도쿠가와 하루모리(德川治保:1751-1805)의 눈에 들어, 그의 아들 昌綏부터는 의업(醫業)을 그만두고 조상의 무사(武士) 업(業)을 잇는 것이 허용되었다. 이 각별한 은의에 감동하여, 자손에게 충성을 다해 번(藩)을 섬길 것을 권유하는 한편, 무사(武士)가 되면 변경으로 나가야 하는 임무도 있으므로 긴급시에 대비하여, 스승에게서 듣고 배운 것이나 의업에 종사할 때 기억해 둔 것을 기록한 것이라고 한다.

다만, 자서(自序)에서 난요우는 자신의 의술은 이미 문인(門人)에게도 전했고, 저술도 세상에 나와있기 때문에, 특별히 자손에게 전할 필요는 없다고 밝히고 있다. 또 일반인이 어설프게 의술을 얻어듣는 것은 도리어 해가 되므로, 치료는 의사에게 맡겨야 한다고도 했다. 하물며 진중(陣中)에　있어서는 의사의 준비가 반드시 있어야 하며, 거기에 의탁하는 것이 좋다고 했다. 그러면 본서 『토리데 구사』는 무엇 때문에 저술되었는가를 말하자면, 「급하게 부대를 나누어 요새로 갈 경우, 의사가 부족할 경우가 있기 때문에, 그러한 경우의 응급처치에 소용되기 위해서」이고,**[[116]](#footnote-116)** 아울러 어렵(漁獵)이나 들놀이 때에도 알아 두어야 하기 때문이라고 한다. 이처럼 본서는 난요우 의학의 본령(本領)을 전하는 것은 아니고, 부차적(副次的)인 위치를 가지는 저작(著作)인 것이다.

난요우가 『토리데 구사』를 탈고했던 분카(文化) 年間(1804-1818) 이후, 미토번 근해에도 러시아, 영국 등의 외국배가 여기저기서 모습을 보이게 되었고, 게다가 나중에 미토번은 양이론(攘夷論)의 진원지가 되어 갔으나, 『토리데 구사』에는 그러한 시대의 영향은 찾아보기 어렵다.**[[117]](#footnote-117)** 오히려 그 반대로, 눈에 띄는 것은 토쿠가와(德川) 정권하에서 실현된, 2백년에 달하는 전란(戰亂) 없는 「태평시대」(屋代弘賢의 序)라는 자각(自覺)이고, 그러한 시대에 본서와 같은 작품을 어떻게 위치시키는가 하는 관심이다. 나카야마 노부타카(中山信敬)의 서(序)에도 「바야흐로 사해(四海)에 파도가 없는 성대(聖代)」라고 하면서, 「다스림[治]에 난[亂]을 잊지 않는 마음가짐**[[118]](#footnote-118)**이야 말로, 그 나라를 치유한다고 했고, 약(藥)**[[119]](#footnote-119)**도 이것에는 미치지 못할 것이다.」라고 본서(本書)의 기획을 갸륵한 것으로 평가했고, 그것은 「병(病)이 없을 때 섭생을 생각하는」 양생의 사고방식과 연결되는 것이라고 평가하고 있다.

**５. 『토리데 구사(砦艸)』의 구성과 특징**

　먼저, 목차를 보자.

飲食 防御 毒烟 野陣 水脈

たくわえ(비축) 解毒丸 打撲　　　　　 馬病 息合

犬喰 蛇傷 気絶 虫歯 脚気

踏抜 骨硬 とげぬき(가시뽑기) 備急円 金瘡

力帯 眩暈 舟車酔 食傷 血留

広東人参 まめ(물집) やけど(화상) 防寒 溺死

凍死 魘死 驚死 癰 瘧

淋 小瘡 薬湯 脱肛 脛瘡

毒刺 水あたり(배탈) 魚毒 突目 救飢

전진(戰陣)에 있어서 질병의 대표라고도 해야 할 금창(金瘡)도 20번째에 보이나, 기술(記述)은 간결하고 특별히 중시되고 있지는 않다. 후에 카요우 보우잔(萱生茅山:1819-1868)이 『속 토리데 구사(續砦草)』(1854)를 저술한 동기가 바로 『토리데 구사』에는 「총창연독(銃創烟毒)등의 치료법에 대해서는 아직 누락이 있다」(『續砦草』 自序)는 불만 때문이었다. 다만 이것은 단순히 『토리데 구사』의 불비(不備)라고 하기보다는, 시대의 추세 때문이기도 했다. 보우잔이 『續토리데 구사』를 집필한 것은 1846(弘化3)年6月, 엔슈나다 해역에서 서양 배의 접근을 맞아 경계 출병(타하라번[田原藩])시 군의관으로서 동행했던 경험을 직접적인 계기로 하고 있다.**[[120]](#footnote-120)** 이미 서양의 화기가 절박한 위협으로 인식되고 있었고, 그것은 「게다가 창상(創傷)등은, 무기나 독약의 차이에 의해 증상이나 처방도 달라지므로, 옛날의 처방으로는 오늘날의 질환에 대응할 수 없는 경우가 종종 있다. 옛날에는 도창(刀槍)과 궁시(弓矢)의 상처가 많고, 지금은 총포독연(銃礟毒烟)에 맞는 자가 많은 듯하다」(『續토리데 구사』 自序)라는 말에서도 알 수 있다. 이에 비해 난요우(南陽)의 입장은 「금인상(金刃傷)은 외과가 아니면 치료가 어렵지만, 장소에 따라 의사가 올 때까지 기다리기 어려울 경우도 있다」(『砦艸』「金瘡」條)고 했듯이, 금창(金創) 치료는 원칙적으로 의사에게 맡겨야 된다는 것이고, 어쩔 수 없는 경우를 위해 상처를 세척하고 막는 응급처치 방법을 소개하고 있는데 지나지 않는다.

덧붙여서 『토리데 구사』 본문 중에도 극히 드물게 서양식 무기에 대한 언급이 있다. 이른바 「서양에서는 독무(毒霧)를 뿌린다. 이 독연(毒烟) 근방은 졸도한다고 한다. 이를 막기 위해서는 수은을 식초에 담가 그 식초를 눈코에 바른다. 또 꿀을 바르는 것도 좋다.」 운운(「毒烟」條). 이러한 기사(記事)는 무언가 구체적인 사태를 상정하고 있다기 보다는 단지 호기심에서 전해 들은 얘기를 적어 놓은 것일 듯하다. 이외에 아이누 인의 독화살에 관한 전문(傳聞)을 적어 놓은 기사(記事)도 있다(「가시빼기」條).**[[121]](#footnote-121)**

『토리데 구사』에 있어서 오히려 눈을 끄는 것은, 「음식(飮食)」, 「방어(防御)」, 「야진(野陣)」,「수맥(水脈)」, 「비축」 이라는 조(條)들이 앞 쪽에 배치되어 있는 것에서도 알 수 있듯이, 예방(予防)・위생(衛生)・환경(環境)이라는 방면에 대한 중시(重視)이다. 병에 걸린 이후에 어떻게 치료할까 하는 것 이전에, 먼저 전진(戰陣)에서 질환(疾患)을 얻지 않도록 세심한 주의를 기울여야 한다는 것을 설하고 있는 것이다.

또, 이들 조(條) 사이에 제3조로 「독연(毒烟)」이 끼어 있는 것은 다소 뜻밖으로 보이나, 여기에 대해서는 뒤에 설명하겠다.

**６. 『토리데 구사』의 내용―「음식(飮食)」조(條)를 중심으로**

여기에서 제1조「음식」의 내용을 개관(槪觀)해 보자.

유사시 사람의 기(氣)는 기세가 등등하고 용맹한 격정으로 흐르기 쉽다. 무릇 대사(大事)에 임해서는 그 몸을 삼가고 기르는 것이야 말로 충(忠)의 제일(第一)이라고 생각해야 한다. 신체에 병이 있으면 아무리 마음이 앞선다고 해도 활이나 총의 조준은 말할 것도 없고, 정신의 작용이 좋지 않으면 사려(思慮)도 평소대로 되지 않는다. 이를 불충(不忠)하고 분별없는 무사라 한다.

먼저 전진(戰陣)에서의 「氣」의 상태가 평상시와는 다르고, 혈기가 앞서서 무모하게 돌진하기 쉬워지므로, 도리어 몸을 삼가고 기르는 것이 중요하다고 설한다. 양생을 게을리한 결과, 병을 얻으면 활이나 총의 조준도 안정되지 않고, 정신상태가 불안정하면 정상적인 사고력이 없어진다. 그것을 바로 불충(不忠)이라고 한다. 이는 전란(戰亂)에 익숙하지 않은 「태평시대」의 사람들에게 적절한 조언이라고 할 수 있고, 또 군진의학(軍陣醫學)의 기초에 양생을 위치시킨 점에 있어서는, 동양의학의 전통에 적합한 것이라 할 수 있을지도 모르겠다.

계속하여 이 조(條)의 주제인 「음식」(및 의복 등)으로 화제가 옮겨가는데, 역시 모두(冒頭)의 훈계처럼, 전진(戰陣)에서는 기(氣)가 흥분되고 강한 체하려는 심리도 작용하기 때문에, 양생에 대해 맹목적이 되기 쉽다는 것에 주의를 촉구하고 있다. 예를 들면,

음식이나 의복에는 평소 이상으로 주의를 기울여야 한다. 약하게 보이는 것을 꺼려해서 경시하면 안된다.

한서(寒暑)에 피부가 견딜 수 있을 정도의 옷을 입어야 한다. 「추위 같은 것, 신경 쓰는가?」라 해서는 안된다.

또 사냥으로 잡은 조수(鳥獸)의 고기를 날 것으로 먹거나, 나무통의 차가운 술을 먹거나 하는 것은, 제법 강하게 보이기는 할 것이나, 뜻을 지닌 사람이 행할 바는 아니다. 긴급한 시기, 병은 식중독에서 일어나는 것이므로, 원정(遠征)에 있어서는 늘 주의하여 끓이지 않은 것을 먹어서는 안된다. 잘 익힌 것을 먹어야 한다. 불안하면 남이 권한다고 해도 먹어서는 안된다. 이런 것은 겁쟁이라고 부르는 것이 아니다.

그리고 이런 것은 성인(聖人)도 항상 삼가 했던 것이라면서, 『논어』 향당편(鄕党篇)의 「失飪不食、不時不食、割不正不食」이라는 한 절(節)을 인용하고 있다. 아마도 무사가 전진(戰陣)에서 빠지기 쉬운 심리상태, 사납고 용맹스러움을 제일로 하고, 자신의 신체에 대한 염려는 죽음을 두려워하고 병을 두려워하는 겁쟁이의 표출이라고 간주하며, 위험을 돌아보지 않는 것을 도리어 자랑스럽게 생각하는, 그런 심리상태를 고려(考慮)하여, 반복해서 간절히 설(說)한 것이리라.

이 조(條)에서는 또 산채(山菜)를 먹을 때는 반드시 소금을 쳐서 중독을 피해야 한다는 것, 웅덩이나 사용하지 않는 우물물을 먹어서는 안된다는 것, 오래된 우물은 안의 물을 모두 퍼낸 후에 새로운 물을 받아 사용하고, 또 불 붙인 초를 우물 안으로 내려 보내 불이 꺼지는 경우는 독이 있다는 것, 그리고 흐르는 물도 반드시 안전하다고는 할 수 없다 하고, 흐르는 물을 사용할 때의 여러가지 주의사항 등이 쓰여 있다.

이하, 「음식」 다음에 나오는 조(條)들에 대해서도 그 개요를 간단히 소개해 두고 싶다.

「방어(防御)」조(條)는 야숙(野宿)시의 다양한 위험, 특히 독충(毒虫)의 피해를 예방할 필요에 대하여 설한 것인데, 빈집・폐사(廢寺)・동굴 등에 함부로 들어가서는 안되며 어쩔 수 없이 들어가는 경우는 불을 피워 연기를 내서 독충・악기(惡氣)를 제거해야 하고, 또 깊은 동굴에 들어갈 때는 횃불을 계속 피우면 연기가 가득 차게 되므로 작은 대나무 횃불을 이용하는 것이 좋다는 등의 얘기이다.

이 뒤에 「독연(毒烟)」이라는 조(條)가 이어지는 것은 일견 뜻밖이라는 인상을 주지만, 이는 바로 앞에서 연기의 사용에 대해 말했던 것을 받아, 거기에 관련하여 연기에 질식되는 것을 막는 방법, 더 나아가서는 독가스의 피해를 막는 방법 등으로 이야기가 이어지는 것에 불과하다.

다음의 「수맥(水脈)」 조(條)는 물이 없는 장소에 진지(陣地)를 구축한 경우에 수맥을 찾아내는 방법에 대해 말하고 있는데, 땅을 파서 수기(水氣)를 관찰하는 방법 외에, 『태서수법(泰西水法)』**[[122]](#footnote-122)**에 기초하여 습도를 감지하기 위한 간이장치를 사용하는 방법을 소개하고 있는 점이 흥미롭다.

그리고 다음의 「비축」 조(條)는 전진(戰陣)에 휴대해야 하는 비축품(備蓄品) 특히 약물류에 대해 얘기한 것인데, 그 중에는 비급원(備急円)・도화산(桃花散)・만병해독산(万病解毒散)등의 전통적 조제약도 포함되어 있다.**[[123]](#footnote-123)** 이를 잇는 「해독환(解毒丸)」 조(條)에서는 전적으로 만병해독환(万病解毒丸)의 처방과 효능에 대해 얘기한다. 또 뒤에는 「비급원(備急円)」을 위해서도 한 조(條)가 할당되어 있다.

다음의 「타박(打撲)」이하의 여러 조(條)는 일부를 빼면 기본적으로 각각의 질병에 대한 처방을 얘기한 것인데, 주목해야 할 점은, 예를 들면 「답발(踏拔)」 조(條)에서는 풀솜[眞綿]을 이용하여 못이나 가시를 밟는 것을 예방하는 방법, 「역대(力帶)」 조(條)에서는 포목면(布木綿)을 이용하여 호구(護具)를 능숙하게 장착하는 방법을 얘기하는 등, 예방을 중시하는 자세가 유지되어 있는 것인데, 때로는 의술의 범위를 넘어 보다 넓게 전진(戰陣)에서 살아남기 위한 사항이라 해도 좋을 내용에까지 이야기가 미치고 있다. 또 말[馬]의 병(病)에 대한 대처법도 중요시되어 있는데, 이 점은 『무비지(武備志)』 「의약(醫藥)」과도 공통되는 군진의학(軍陣醫學)에 어울리는 특징이라고 할 수 있다.

**７. 마치며**

『토리데 구사(砦艸)』는 기본적으로 약방서(藥方書)이고, 책 중의 각 조(條)에는 많은 약제(藥劑)의 처방이 기록되어 있으나, 필자는 이 방면에 대한 지식이 부족하므로, 여기에서는 생략하고, 향후 전문가와 함께 연구를 더 진행시키고 싶다. 본 발표에서는, 『토리데 구사』에 쓰여진 여러 사람의 서문과 난요우(南陽) 자신의 서문을 통해 작성의 동기나 배경을 탐색함과 동시에, 그 내용 중 앞 부분에 위치한 「음식」 이하의 몇 가지 조(條)를 중심으로 해서, 질환(疾患)에 빠지기 전의 예방(予防)・환경(環境)・위생(衛生)이라는 방면의 중시(重視), 내지는 양생의 중시(重視) 라고 하는 특징에 대해 개관해 보았다.

**江戸時代の野戦医療―原南陽『砦艸』簡介**

**内山直樹**

**千葉大学人文科学研究院**・**教授**

**１、はじめに**

報告者の所属する千葉大学はもともと戦前の千葉医科大学を出自としており、現在の医学部の図書館（千葉大学附属図書館亥鼻分館）には19世紀末より段階的に収集されてきた医書を中心とする古文献5千5百余冊が収蔵され、「古医書コレクション」と呼ばれている。その主体は江戸時代から明治時代初期にかけての写本および刊本で、和方・漢方・蘭方・洋方の各派の医書を含んでいる**[[124]](#footnote-124)**。

また千葉大学医学部の特徴として東洋医学と西洋医学の融合を図る和漢診療学講座の設置が挙げられる。報告者は最近、当該講座との共同のもと上記「古医書コレクション」より医学史的な価値の高い数点の書物を選出し、翻刻・訳注を進めつつある**[[125]](#footnote-125)**。そこで今回の報告の機会を借り、それらの書物のうち日本における軍陣医学の嚆矢とされる原南陽（1753―1820）の『砦艸』を取り上げ紹介したい。

実のところ、『砦艸』は江戸後期文政元年（1818）の出版で、とりたてて稀覯の書というわけではない。すでに近世漢方医学書集成に影印が収められ**[[126]](#footnote-126)**、またインターネット上でも「国立国会図書館デジタルコレクション」および「早稲田大学古典籍総合データベース」において画像が公開されている**[[127]](#footnote-127)**。ただし、原文は平易な和文とはいえ、くずし字で書かれており、いまだ翻刻は存在しない**[[128]](#footnote-128)**。本書は日本における軍陣医学の嚆矢とされるが、その内容は軍医等によって担われる組織的な医療行為というよりも、むしろ戦場に赴く個々の士卒が心得ておくべき応急措置の方法やサバイバル術といったものである。必ずしも体系的な理論や思想が示されているわけではないが、仔細に見れば興味深い内容や特徴も認められるので、その一端を垣間見たい。

**２、中国・日本における軍事医学史の概観[[129]](#footnote-129)**

中国において軍事医学に関する専著が現れるのはそう古いことではないが、実質的な歴史は決して浅くはない。たとえば長沙馬王堆前漢墓より出土した『五十二病法』は、52種の病名につきその処方を箇条書きで示した前漢初期の医方書だが、その筆頭には「諸傷」、次いで「傷痙」が置かれる。「諸傷」は文中で「刃傷」「金傷」とも呼ばれるとおりいわゆる金創のことであり、また「傷痙」は外傷に由来する破傷風とされる**[[130]](#footnote-130)**。この両疾患のために列挙される処方は23条に上る**[[131]](#footnote-131)**。ここから本書を『漢書』芸文志方技略経方家に著録される『金創瘲瘛方』に比定する見方もある**[[132]](#footnote-132)**。後に明の茅元儀（1594―1640）が「軍中之疾、莫急於金瘡」と述べたように、金創の処置は軍中における喫緊事であった**[[133]](#footnote-133)**。『五十二病法』において金創が特に重視されるのは、戦国末から楚漢期にかけて打ち続いた戦乱を背景とするものかもしれない。善くも悪くも、戦争は医学の発展に対し密接な関係を有すると思われる。

また五世紀末に整理された癰疽を中心とする外科医学の書『劉涓子鬼遺方』の、整理者龔慶宣による序論は、かつて東晋末に劉涓子が本書の元となった『癰疽方』を黄父鬼より手に入れた際の不思議なエピソード**[[134]](#footnote-134)**を伝えるとともに、「時従宋武北征、有被瘡者、以薬塗之即愈。論者云、聖人所作、天必助之、以此天授武王也」と述べ、本書成立の背景に東晋末における劉裕の北伐との関連があることを示唆している**[[135]](#footnote-135)**。

その後、歴代の医書には金創をはじめとする外科疾患についての処方が収められ、金創に関する専著もあったようだが**[[136]](#footnote-136)**、軍事医学を主題とする専著が現れるのは明代を待たねばならない**[[137]](#footnote-137)**。

一方で、唐以降の兵家類書中にはしばしば医療に関する門類が立てられ、たとえば唐・李筌『神機制敵太白陰経』には薬方類として治人薬方篇・治馬薬方篇が収められ、北宋・許洞『虎鈐経』（1004）にも金瘡統論。治金瘡・疫気統一論・治疫気等の諸篇が収められている。上に引いた明・茅元儀『武備志』（1621序刊）軍資乗内の「医薬」三巻もその一例である。同書は清代には禁書となり『四庫全書』にも収められていないが**[[138]](#footnote-138)**、日本に伝来し、寛文4年（1664）には和刻本も出版されている。『砦艸』に序を寄せた多紀元簡（1755-1810）によれば、山鹿素行（1622-1685）の編んだ軍学書『兵法神武雄備集』（1642）に「医療門」が立てられ**[[139]](#footnote-139)**、戦国時代の著名な医者、曲直瀬道三（1507-1594）の『雲陣夜話』（1566）を収録するのは、『武備志』の体例に倣ったものという。もっとも、『雲陣夜話』は道三がかつて戦国武将の毛利元就（1497-1571）を出雲の陣中に治療した際に講じたものではあるが、内容は一般の医術に関することで、戦陣での医療に特化しているわけではない。

日本で軍陣医術に関連する比較的早期の文献として知られるものに、下級兵卒の功名談を通して戦陣での心得を説いた『雑兵物語』（1657～1683頃）がある。これも専著ではないが、目に矢が刺さった場合の対処法など、医師ではない一般の兵卒が戦場で自分の命を守るための応急措置の知識が記されており、『砦草』と目的において通じる部分がある。

**３、『砦艸』の著者原南陽について[[140]](#footnote-140)**

原南陽（1753―1820）、名は昌克、字は子柔、通称を玄璵といい、南陽はその号である。水戸の人。先祖に武田信玄に仕えた原昌胤（1531-1575）がおり、もともと武士の家系であるが、祖父の代より医を業とし、父の昌術は水戸藩の藩医を務めた。南陽は初め父より医術の手ほどきを受けたが、後に京都に遊学し山脇東門（1736－1782）に就いて古医方を学び、また賀川玄悦（1700―1777）の門下で産科を修めた。その後、江戸で開業し、水戸藩主の病を治療して功のあったことから藩医に挙げられ、以後病没するまで三十余年にわたり藩医の職に任じた。著書に『砦艸』のほか『寄奇方記』『瘈狗傷考』『叢桂偶記』『経穴彙解』『叢桂亭医事小言』等がある。

南陽が学んだ山脇派は『傷寒論』『金匱要略』あるいは『外台秘要』等、唐以前の実際的な処方を重視するいわゆる古医方派に属し、南陽自身も『傷寒論』を重んじた。加えて、南陽が師事した山脇東門の父、山脇東洋（1706-1762）は、日本で初めて人体解剖を行って解剖図誌『蔵志』（1759）を著し、東門自身も三度にわたり人体解剖に携わるなど（1771、1775、1776）、蘭方への接近も示していた。また南陽が産科を学んだ賀川流の祖、賀川玄悦は胎児の正常胎位の発見や種々の産科手術器具の発明などによって知られる。このような背景のもと、南陽は「余が学ぶ所は方に古今なし、其験あるものを用ゆ」（『叢桂亭医事小言』）と、実践重視、臨床重視の立場を打ち出した。このような姿勢は、『砦草』のような実用第一の応急措置の書を著したことのうちにも看取することができる。

**４、『砦艸』作成の背景**

『砦艸』はその自序によれば文化元年（1804）、南陽52歳の作である。本書には南陽の自序に加えて水戸藩付家老の中山信敬（1765-1828）、医学者の多紀元簡、国学者の屋代弘賢（1756-1841）による三篇の序、ならびに儒者で水戸藩士の立原翠軒（1744-1823）の跋が添えられている。自序および中山信敬の序によれば、本書の執筆動機は次のようである。既述のとおり南陽の家系は武士の出であるが、祖父より三代にわたり医者を業としていた。南陽の代に至り水戸藩主徳川治保（1751-1805）の覚えめでたく、その子の昌綏に対し医業を捨て祖先の武士の業を継ぐことが許された。この格別の恩義に感じ、子孫に忠誠をもって藩に仕えることを勧めるとともに、弓矢を執る身となれば辺境へ赴く任務もあることから、緊急の際に備え、師から聞き学んだことや医業に携わる間に覚えたことを記したものという。

ただし、自序において南陽はまた、自身の医術はすでに門人にも伝え、著述も世に行われていることから、特に子孫に伝える必要はないと明言している。さらに、一般の人が生半可に医術を聞きかじることはかえって害となるものであり、治療は医者に任せるべきだともいう。まして陣中においては必ず医師の備えがあるはずであり、それに託すのがよいとする。それでは本書『砦艸』は何のために著されたかといえば、「急に部隊を分けて砦などに赴く際、医師が不足することもないとは限らないので、そのような場合の応急手当に役立てるため」であり**[[141]](#footnote-141)**、併せて漁猟や野遊びの際にも心得ておくべきことだからとされる。このように、本書は必ずしも南陽の医学の本領を伝えるものではなく、どちらかといえば副次的な位置づけの著作である。

南陽が『砦艸』を脱稿した文化年間（1804-1818）以降、水戸藩の近海にもロシア、イギリス等の外国船の姿が散見されるようになり、さらに後に至れば水戸藩は攘夷論の震源地となっていくが、『砦艸』にはそのような時勢の影響は認めにくい**[[142]](#footnote-142)**。むしろ逆に目につくのは、徳川政権下で実現した、二百年に及ぶ戦乱のない「太平の代」（屋代弘賢の序）という自覚であり、そのような時代に本書のような作品をどのように位置づけるかという関心である。中山信敬の序にも「今や四つの海に波立たぬ御代」であるとしながら、「治に乱を忘れざる心ばえ**[[143]](#footnote-143)**こそ、かの国を癒すと言いけん薬**[[144]](#footnote-144)**にも似通いぬめれ」と本書の企図を奇特なこととし、それは「病無きに養いを思う」養性の考え方に連なるものだと評価している。

**５、『砦艸』の構成と特徴**

まず『砦艸』の目次を掲げよう。

飲食 防御 毒烟 野陣 水脈

たくわえ 解毒丸 打撲　　　　　 馬病 息合

犬喰 蛇傷 気絶 虫歯 脚気

踏抜 骨硬 とげぬき 備急円 金瘡

力帯 眩暈 舟車酔 食傷 血留

広東人参 まめ やけど 防寒 溺死

凍死 魘死 驚死 癰 瘧

淋 小瘡 薬湯 脱肛 脛瘡

毒刺 水あたり 魚毒 突目 救飢

戦陣における疾病の代表ともいうべき金瘡も第二十方に見えるが、記述は簡潔で特に重視されているわけではない。後に萱生茅山（1819-1868）が『続砦草』（1854）を著した動機は、まさしく『砦艸』に対する「銃創烟毒等の治法に至りては未だ遺漏なき事能はず」（『続砦草』自序）との不満からであった。もっともこれは単に『砦艸』の不備というより、時勢の然らしむるところでもあった。茅山が『続砦草』を執筆したのは、弘化3年（1846）6月、遠州灘への黒船接近を受けての警戒出兵（田原藩）に軍医として同行した経験を直接の契機としている**[[145]](#footnote-145)**。すでに西洋の火器が切迫した脅威として意識されていたのであり、そのことは「且ツ夫創傷のごときハ、機械毒品の同じからざるより其症其方も自ら異なる者なれバ、古方今病に当たらざる者往々これあり。古昔は刀槍及び弓矢の創多く、今は銃礟毒烟に中る者多きが如し」（『続砦草』自序）との言からも知られる。これに対し、南陽の立場は、「金刃傷は外科にあらざれば治療なりがたけれども、所により医の来たらんまで待ちがたき時もあらむ」（『砦艸』「金瘡」の条）といわれるように、金創治療は原則として医者に任せるべしというものであり、やむをえない場合のために、傷口を洗浄して塞ぐ応急手当の方法を紹介しているにすぎない。

ちなみに、『砦艸』の本文中にもごく稀に西洋式の武器への言及がある。曰わく、「西洋にては毒霧を打かくる。此毒烟あたりは昏倒すといふ。是をふせぐには水銀を酢に漬して其酢を目鼻にぬる。又蜜をぬるもよしとぞ」云々（「毒烟」の条）。このような記事は、何らかの具体的な事態を想定してというより、単に好奇心から伝聞を書き留めたものであろう。他にアイヌ人の毒箭に関する伝聞を書き留めた記事もある（「とげぬき」の条）**[[146]](#footnote-146)**。

『砦艸』においてむしろ目を引くのは、「飲食」「防御」「野陣」「水脈」「たくわえ」といった諸条が前に置かれていることからもわかるように、予防・衛生・環境といった方面への重視である。罹患した後にいかに治療するかということ以前に、まず戦陣で疾患を得ることのないよう細心の注意を払うべきことを説いているのである。

なお、これら諸条の間に第三条として「毒烟」が挿まっているのはいささか唐突にも映るが、これについては後に述べたい。

**６、『砦艸』の内容―「飲食」の条を中心に**

　ここで第一の「飲食」の条の内容を概観してみよう。

事有時の人気ハ勢ひ立て盛壮の客気はやりなん。すべて大事の時に臨ては其身を慎養ふる事第一の忠とすべし。其身病ある時は如何に心はやるとも矢玉のねらひは更なり、精神勝れざれば思慮も常に異なるべし。是を不忠不心懸の士といふべし。（有事の際の人の気は勢いだち猛々しい激情に流れやすい。およそ大事に臨んではその身を慎み養うことこそ忠の第一と考えるべきである。身体に病があればいかに心が逸っても矢や銃の狙いはいうまでもなく、精神のはたらきが勝れなければ思慮も普段どおりにはいかない。これを不忠・不心得の士という。）

まず戦陣での「気」の状態が平常時とは相違し、血気に逸って向こう見ずになりやすいことから、かえって身を慎み養うことが大切と説く。養性を怠った結果、病を得れば弓や銃の狙いも定まらなくなるし、精神状態が不安定であれば正常な思考力が失われる。それこそが不忠だという。これは戦乱に不慣れな「太平の代」の人々に対する適切な助言といえようし、また軍陣医学の基礎に養性を置く点において、東洋医学の伝統に叶うものといえるかもしれない。

次いでこの条の主題である「飲食」（および衣服等）に話題が移るが、やはり冒頭の戒めを承け、戦陣においては気が昂ぶっているえに、強がろうとする心理も働くため、養性にたいして盲目的になりがちであることに注意を促している。たとえば、

飲食衣服常よりも心を用ふべし。柔弱に見えん事を忌て軽々敷すべからず。（飲食や衣服には普段以上に注意すべきである。弱く見えることを憚って軽視すべきではない。）

寒暑の肌に堪えるほど衣を用うべし。寒さなど厭うべきやなんどと言うべからず。（寒暑に肌が堪えられる程度の衣を着るべきである。「寒さなど気にするものか」などというべきではない。）

又矢玉にかけたる鳥獣の肉なんどを生なり喰ひ樽を傾け、冷酒を飲みたらん、さも剛強には見えなんど、志有る人の行いにあらず。急卒の後、病は食傷におこるものなれば、遠征旅行に常に心を用て不熟の物を食ふべからず。よく煮たるを食ふべし。覚束なくば人に勧めらるるとも食ふべからず。是は臆病といふにはあらず。（また狩で得た鳥獣の肉などを生で食ったり樽から冷酒を飲んだりするのは、いかにも強そうに見えるだろうが、志を持つ人の行いではない。緊急の折、病は食中りから起こるものだから、遠征に際しては常に用心して煮ていないものは食べてはならない。よく煮たものを食べるべきである。不安であれば人から勧められても食べてはならない。これは臆病というわけではない。）

そして、これらは聖人も常に慎んだことであるとして、『論語』郷党篇の「失飪不食、不時不食、割不正不食」という一節を引いている。おそらく武士が戦陣で陥りやすい心理状態、猛々しい勇猛さを第一とし、自身の身体への気遣いをむしろ死を恐れ病を恐れる臆病さの表れとみなし、危険を顧みないことをかえって誇らしいと考えるような、そうした心理状態を考慮に入れたうえで、繰り返し懇切に説いたものであろう。

この条ではさらに、山菜を食べる際は必ず塩を加え中毒を避けるべきこと、溜まり水や使われていない井戸の水を飲んではならないこと、古井戸は中の水をすべて汲み出した後に新しい水を入れて用い、また火をともした蝋燭を井中に下ろしてみて火が消える場合は毒があること、また流水も必ずしも安全とは限らないとし、流水を用いる際の諸々の注意事項などが書かれている。

以下、「飲食」に続く数条についても、その概要を簡単に紹介しておきたい。

「防御」の条は、野宿に際してのさまざまな危険、とりわけ毒虫の害を予防する必要について説いたもので、空屋・廃寺・洞窟などに妄りに入るべきではなく、やむをえず入る場合はよく火を焚き烟を立て、毒虫・悪気を取り去るべきであり、また深い洞窟に入る際に松明を炊き続けると烟が籠もるので、笹の松明を用いるのがよい、等と論じている。

この後に「毒烟」の一条が続くのは一見唐突な印象を受けるが、これは前条の末に烟の使用について述べたのを承け、それに牽連して煙にむせるのを防ぐ方法、引いては毒ガスの害を防ぐ方法などに話が及んだものにすぎない。

次の「水脈」の条は水のない場所に陣地を敷いた際などに水脈を見つける方法について述べているが、地を掘って水気を観察するという方法のほかに、『泰西水法』**[[147]](#footnote-147)**にもとづき、湿度を感知するための簡易な装置を用いる方法を紹介しているところが興味深い。

また次の「たくわえ」の条は戦陣に携行すべき備蓄品、特に薬物の類について述べたものだが、なかには備急円・桃花散・万病解毒散等の伝統的方剤も含まれる**[[148]](#footnote-148)**。これを承けて、続く「解毒丸」の条ではもっぱら万病解毒丸の処方と効能について述べる。また後には「備急円」のためにも一条が割かれている。

そして、次の「打撲」以下の諸条は、一部を除き基本的にそれぞれの疾病ごとの処方を述べたものだが、注意すべき点として、たとえば「踏抜」の条では真綿を用いて踏み抜きを防ぐ方法を述べ、「力帯」の条では布木綿を用いて防具を上手に装着する方法を述べるなど、予防を重視する姿勢が維持されているとともに、時として医術の範囲を超え、より広く戦陣で生き残るための心得とでもいうべき内容にまで話が及んでいる。また馬の病気への対処法にも重きが置かれているが、この点は『武備志』「医薬」などとも共通する、軍陣医学に相応しい特徴といえる。

**７、おわりに**

『砦艸』は基本的に薬方書であり、書中の各条には多くの薬剤の処方が記されているが、報告者はこの方面の知識に乏しいため、ここには割愛し、今後専門家と共同のもとでさらなる研究を進めていきたいと考えている。本報告では、『砦艸』に冠された諸氏の序や南陽の自序を通して、本書作成の動機や背景を探るとともに、その内容のうち、前の方に置かれた「飲食」以下の数条を中心として、疾患に陥る以前における予防・環境・衛生といった方面の重視、ないしは養性の重視という特徴について概観した。

**儒家是一种“生活”**

**黄晓林**

**民政部《乡镇论坛》主编**

非常荣幸，有机会参加北京大学“东亚人文论坛：东方文明与生命哲学国际学术研讨会”。大会筹委会主任金勋教授希望我讲点有关儒家文明的问题，恭敬不如从命，我就不揣谫陋，讲一讲谈一谈自己的一些想法，我就顺着自己的思路讲，讲的不合适的地方还请大家批评指正多多包涵。

**我想讲的第一个问题是：儒家是什么**

大家都知道，东方文明是一个地域的概念，是相对于以基督教为代表的西方文明才出现的，因为近一百多年以来，西方文明表现出了强大的优势地位，在中国也出现了“中学”、“西学”的概念，进而还出现了“中学为体西学为用”这一提法，张之洞这一提法可以说影响了中国近百年。但是也有很多人对此有质疑，像冯友兰先生曾经给李泽厚写过一副对联：“刚日读史柔日读经，西学为体中学为用。”，对冯先生的用意虽然我们不敢妄加猜测，但有一点是可以肯定的，“中学为体西学为用”提法需要再思考了。前几年，我对这个问题也有一点自己的思考，也提出了一个观点就是“中学为体他学为用”，其实就是要表达两方面的意思：一是世界上很多文化都很优秀，不要光盯着西方文化，视野要更广阔些，心量也要更大些；二是自己的体不能丢，丢了“中学”这个体，就会失体成怪，就会找不到北，也就是所谓的迷失了自我。

我这里所说得“中学”就是中国自己的文化，自己的文明，其代表就是儒家。关于儒家，有很多提法，先秦称为儒家，两汉称儒教，到了宋明习惯上称儒学，我个人更愿意称儒家。那道家和佛家是不是中国自己的文化呢？当然是啊！道家和儒家一样都是中国本土的文化，就像一只手的两面，是彼此不分的，在中国五千年历史的长河中，更多的时候是儒家起到主导和支配的地位，但在乱世的时候，道家就会从后面走向前台，表现出它的智慧和价值。佛教发源于古印度，进入中国后经过一千多年的中国化，变成了中国佛教，已经成为中国文化的重要组成部分，尤其是在宇宙精微方面，佛家有它独特的义理和思想。

有人说佛家是金，道家是玉，而儒家是稻粱。金玉都很珍贵，而稻梁好像很卑贱。金玉虽珍贵，但可有可无，稻梁虽然好像卑贱，人们却一天也不能离开。也有人说，以佛修心、以道修身、以儒处世。我也曾经对儒释道有过这样的思考：佛是最高妙的；道是最令人向往的；儒是最难拿捏的。高妙的东西可不是每一个人都能领会到的，那是需要缘分的，令人向往的可能想成为现实也不一定容易，最难拿捏的东西可不是那么简单，什么最难拿捏？生活最难拿捏。有句俗语：生命不易、生存很难、生活最难。儒家即有高妙处也有令人向往的地方，更重要的是儒家就在我们日常生活的点点滴滴中，须臾还不能离开。所以虽然儒释道都是中国文化的重要组成部分，但中国文化的底色是儒家，应该不是问题。

大家都知道，儒家的经典是《六经》，也可以说是中国文化的集大成，《六经》之迹是文字，《六经》之本却是中国人的心性。《六经》可不是往圣先贤凭空想象出来的，而是尧舜禹汤文武周公孔子这些圣人们体会到了广大中国人的心声，所以《六经》不仅仅是圣人的思想，更是广大中国人的心声。有人说中国文化有五千年，而且从没有中断过，这是为什么？其中一个很重要的原因，就是因为中国文化的集大成《六经》体现的是全体中国人的心声，根植在中国人的心里，流淌在他们的血脉之中，体现在中国人日常生活的点点滴滴中，《周易》有“百姓日用而不知”，儒家的思想来自中国人的心性，又回到中国人的日常生活中，不仅是一种思想理念，更是一种行为，一种中国人之所以成为中国人的写照。所以儒家是什么？儒家什么都不是，就是中国人的生活。

**我想讲的第二个问题是：太虚法师的启发**

近现代以来，我们中国人有一个习惯。也可能是个很好的习惯，也可能是个不太好的思维，就是干什么事情？对什么东西的理解，都要归结成某一类。现在有几个大的分类，要么这个东西是科学的、要么这个东西是宗教的、要么说它是不是哲学的等等。我感觉这样的思维这种思想，用佛家的一个一个语言来表述就“依他起”，或者说是以外在的标准为标准，以别人的标准为标准，这看起来好像是一个不错的一个思维模式，但是我感觉从根本上，是个非常危险的想法，最可怕的是没有了自己的标准，就像一幅漫画画的那样，抓住了别人，丢了自己。

比如说我们说的佛教。大家都认为佛教是宗教，应该没有什么问题，一般人都是这样也可以说是一种共识。但是民国时期有个大法师。

叫太虚法师，他就不是这样认为的。太虚法师说：“佛教，非宗教非哲学非科学，佛教就是佛教，把佛教看成宗教科学哲学，是把佛教看小了。”我感觉太虚法师这句话，非常了不起，甚至可以说震撼人心的。当然把佛教看成宗教等等，那是一般人的看法。太虚法师可不是一般人，他是已经开悟的人，是高僧大德

受太虚法师的这一段话的启发，我的认为，儒家也不是宗教。

也不是科学，也不是哲学，甚至也不是所谓的学问学术。儒家就是儒家，如果勉强要用一个词或者一句话表达的话，那就又回到我们日常生活中的，儒家就是一种生活，一种中国人的生活。只有用“生活”两字，才能很好的体现儒家的生生不息和无处不在。

2017年，我出了一本书《日用常行》，一位校友看后写了这样一段话：

**“儒家不是学问，而是一种生活”，这种提法我第一次听说，感觉很好，我以前也从来没想过人们经常谈论的“儒家”到底是什么，因为我们传统文化教育的断失，一般人很少去考虑“儒家是什么？”这样的问题，很自动会认为，“儒家”肯定是很高深的学问，而经这本书中的“点拨”，才恍然反顾，本来嘛，儒家当然是中国人的生活方式、生活观念以及生活实践，只是我们不去反思静观而已，其实儒家依然在我们的日常生活中。**

所以，儒家不是学问，是要践履笃行知行合一的，这是中国文化的精髓，是儒家的真精神。

**我想讲的第三个问题是：儒家不是宗教**

关于儒家是不是宗教，历史上有很多讨论，在这里就不再赘述。上世纪20年代，印度诗人泰戈尔到了中国，拜访和会见了很多文化名人，其中就有著名文化学者梁漱溟。他俩会面后，对儒家是不是宗教，有个比较深入的讨论。

泰戈尔认为中国的儒家不是宗教，因为凡是宗教，都是从人类生命的灵魂深处着手，所以能够很深远持久地影响人。不过他所知晓的以孔子为代表的儒家，看似很详尽周全，方方面面都照顾到，有很多条条框框，伦理纲常都在其中，是一种中庸的思想，但是离人类生命的真谛似乎远了，所以儒家实在不能算是一种宗教。可是让他百思不得其解的是，儒家虽然不是宗教，但是儒家却起到了和其他宗教一样的作用，给人类社会人们的生活带来的巨大影响，甚至还有更高妙的地方，同时还消解了宗教本身带来的负面的东西。这一点泰戈尔不能理解，向梁漱溟请教。

梁漱溟说，您说儒家不是宗教是对的，但是儒家孔子的东西不仅仅在纲常伦理，那只是社会的一面，儒家恰恰关注的就是生命最本真的地方，梁先生讲了三点。

第一，《论语》里有一句话：“吾十五而志于学，三十而立，四十不惑，五十知天命，六十耳顺，七十而从心所欲不逾距”，这句话对中国文化中国人的影响是很大的。但是，这说的不是别的外在的东西，这说的都是每一个人的生活，或者说就是孔子自己的生活。孔子一生追求的东西是什么呢？不是什么“君君臣臣，父父子子”，把他自己搞明白是最重要的。所以孔子儒家的东西，就是自己的学问，也可以说是“自己学”，就是要把自己每一天搞明白，一生一世搞明白，时时刻刻都要明白。

第二，颜回是孔子最得意的弟子，也是孔子最欣赏的得意门生。他有两个优秀的品德，就是“不迁怒，不贰过”，这也是所谓的“孔颜之乐”，这可是几千年中国最优秀的文化人一生追求。“不迁怒”就是遇到问题了，不怨天尤人找外在别人的原因，而是找自己的原因；“不贰过”就是能够自我反省，不犯同样的错误，也是一个人思想境界的体现。孔子最欣赏的弟子颜回的这种品德，其实就是一个人内在的修养，也不是什么外在的东西，说得也是他自己，是人的内心深处的东西。

第三，儒家对中庸的思想很重视，这是宇宙社会人生的大规则。但在具体的日常生活中，具体的一人一事上，孔子还有一句话：“不得中行而与之，必也狂狷乎”！狂者，志向很大，很豪放的样子，什么都不在乎；狷者，有所不为，给他官给他钱，理由不充分，他是会拒绝的，这种人看上去有点孤傲，但对里面很是认真。狂者狷者都不是太妥当，可取之处就在于从生命真处发出来，没有什么敷衍迁就，是一种生命的向上自强。相反，对“乡愿”就特别的不愿意看到，“乡愿”在社会上方方面面都应付的很好，大家都说他是好人，但是没有自己的真东西。所以在儒家经典《论语》中说，“乡愿，德之贼也”，德之贼，就是文化的破坏者，大家想一想，在一个家庭，或者一个社会一个国家，如果文化泯灭了，道德沦丧了，这是不是最可怕的事情，孔子对这样的人评价非常差。只要是发自内心的真诚的做人做事，这样的人就是好。所以梁漱溟最后对泰戈尔说，“狂狷虽偏，偏虽不好，然而真的就是好——这便是儒家的真精神真态度”，泰戈尔听后非常认可梁漱溟的说法。

**我想讲的第四个问题是：儒家不是科学**

科学是什么呢？在中国传统社会，科学的东西或者技术的东西是不受推崇的，甚至把很多技术的东西成为奇技淫巧，认为有了这些所谓技术的东西，就会产生“机心”，有了“机心”人的欲望就会增强，就会出现一系列的问题。这种欲望还往往表现在对大自然的索取和破坏上，中国古人有一个大的智慧，就是“大仁者以天地万物为一体”，认为人与大自然，与世界上的万事万物都应该和睦相处，都是平等的。像人造卫星原子弹等都是对大自然的破坏，就是现在的高铁地铁虽然方便了人类，其实也是对人类生存环境的破坏，所以中国人对技术层面的东西是不崇尚的。最关键的是中国人有自己的最高的追求，就向内用功，提高自己的个人修养，科技的东西就是向外驰求，要搞清外在的物质世界。

其实人类在大自然面前实在是太渺小了，德山禅师有一句话：“穷诸玄辩,若一毫置于太虚,竭世机枢,似一滴投于巨壑”,人类的智慧再大，在大自然面都是微不足道的。国学大师钱穆是一位很受大家敬重的学者，当他得知美国的人造地球卫星把人送上月球后说过这样一句话，“别说把人送上月球，就是把人送上太阳又该怎么样呢！”钱穆的这句话很是让人震撼，也可以说打破了很多人固有的思维和价值观。人类向外追求最终是没有什么结果的，而且中国人追求的最高境界就是向内用功搞明白自己，提高个人的道德修养。

受钱穆这种思想的影响，又一次和一位朋友聊天，就谈到了一个问题。什么问题呢？就是光速和声速的问题。大家都知道，光的速度大约是声速的90万倍，这都是所谓常识性的问题，在中学课本上都有明确的记载。在现实的生活中也有这样的感受，当大气层有雷电的时候，人们首先看到的是光，然后才听到轰轰的雷声。但是，此时此刻我们身边还有另外一个生物，动物也好植物也好，它们对光和声音的感受可能完全不同，它们可能先感觉到声音然后才感觉到光。甚至在大气层有雷电的时候，它们还有可能通过一种我们还不知道的物质早已感觉到了，这种物质既不是光，也不是声音，接受的器官既不是眼睛也不是耳朵，大家想想有没有这种可能？我认为有这种可能。这说明了什么呢？就是现在的所谓科学文化知识，都是以人的感觉去定义的，但是人类只是大自然无数个生物中的一种，有人说人是万物之灵，我看不一定，可能有一种动植物的智慧，早就超过了人类，只是我们人类感知不到而已。很多常识性的东西在有限的世界是成立的，更大的宇宙空间里就有可能不成立。

科学就是想搞明白外在的世界，但是过度的向外驰求有可能什么就得不到，这就是中西文化的不同，外在的世界看上去好像更加广大，但是佛家有一句话叫“万法唯识”，世界上的万事万物都是心的反映，把自己的心搞明白了，这个世界也就搞明白了，这可能也是国学大师钱穆为什么要说上面这句话的原因。

西方文化向外驰求，中国文化向内用功，这也是中西文化最大的不同，这也是儒家不是科学的根本原因。

**我想讲的第五个问题是：儒家不是哲学**

为什么说儒家不是哲学？大家知道哲学这个词是个舶来品，它是一种体系一套逻辑规则，但是中国的儒家思想是什么？是零散的一些想法，是生活中的一些感悟和智慧。《史记》有句话叫做“述而不作，君子义也。”中国传统经典，除了老子的《道德经》是老子写的，而且还是被尹喜逼着他写的，也就五千字。其他的经典像《论语》，是孔子死后他的学生把他平常的语言，平常的散说对话，一言一行，整理起来集成册子，这就叫“述”，孔子从来没有特意去写作，特意要著写一本书。所以中国文化它不是讲究体系化的东西，它是“述而不作”的，这一点我感觉非常重要。

哲学的东西它是一种系统化的东西，现在拿到中国来，是不是合适？我感觉任何一个东西拿到中国来，都需要中国化。外来文化，包括佛教文化和现代的西方文化，要完成中国化，必须要具备有几个条件或者要素。

第一个要素是什么呢？就是外来文化必须有它自己独特的义理，就是它本身的思想高度、哲学理念要非常高妙，或者说你到中国来，中国在这一块可能很缺。佛家就具备这一点，它对“空”“有”的论述，“荡一切执”、舍身饲虎、燃臂礼佛的精神，在这一块可能就是中国的儒家文化和道家文化，比较缺乏的一点。西方文化有没有自己独特的义理，有没有中国文化中最需要的东西，到现在还没有看出。

第二个要素就是必须顺应中国人的习惯。

外来文化要想本土化中国化，必须随顺中国人的生活习惯，说是顺应中国老百姓的生活。佛教文化进入中国先借用道家，最后又儒家结合在一起，用一千多年的时间完成了中国化。它就顺应中国文化的发展，顺应老百姓的生活习惯，最可贵的是佛教文化进入中国的最大特点，它永远把自己当成客人，它不敢反客为主。

现在西方文化有一点反客为主的味道，清朝末年西方文化以强势介入，这里面就会出现很多问题，产生很多冲突。绝对不能反客为主，一定要把它当成客人，而主人在哪里呢？主人就是我们自己。

所以，外来文化要想本土化中国化，必须随顺中国人的生活习惯，顺应中国老百姓的生活。

第三个要素就是要有一大事因缘的出现。

从东汉到唐朝，在佛教界出现了一个大人物六祖慧能，他有一本书叫《坛经》，是中国人自己写的佛经，随后还有一大批高僧大德的出现。到了北宋，出现了“北宋五子”，南宋有朱熹陆九渊，明朝有王阳明完成了宋明理学，也完成了佛教的中国化。这一千多年出现了一大批的人才，尤其是像“北宋五子”，被称为中国文化史上的一大事因缘。

所以我想儒家它不是哲学，哲学这个词还不能很好的表达儒家文化的真正内涵。

**我想讲的第六个问题：平凡生活验之身心**

很多人一说到儒家，就认为高深的学问，好像只有非常优秀的人才，大儒们才能知道儒家是什么。前段时间，在一次讲座上，有人问什么样的人才能称得上“大师”的称号。我说首先“大师”不是能培养出来的，真正的“大师”五百年才能出一个，这是在开个玩笑。但是“大师”也确实有一定的特质。

首先，要志向远大，这个志向按中国传统文化的说法就是希贤希圣，按现代的说法就是要为民族、社会、人民谋福祉，而不是自己要当多大的官、挣多少钱有多高的职称。同时，要有渊博的知识，肯定是要比一般人知道的东西多，可以说上通天文下通地理中通人事，而且对很多东西都要有自己的体会和深刻的理解。

其次，不管学问有多大，但是，学问是你自己的，写出来的文章说出来的话，老百姓都能看得明白听的懂，这叫做深入简出。关于这一点，我总是爱讲到朱熹和王阳明，王阳明名气很大，但是在中国文化上的地位永远不可能超过朱熹，这是为什么呢？有人说这是“尊德性而道问学，极高明而道中庸”的问题，说得不错。但我更愿意说的是，王阳明讲的东西是给天赋很高的人听的，这样的人一百个里面难找到一个；而朱熹说得事情大部分人通过自己的努力都能够搞明白。谁的功德更大，不言自明。

所以，平凡的生活平凡的人，才是生活的真谛。记得南怀瑾老师在生命的最后时刻，写下了两个字就是“平凡”，真是让人感动，这是南师生命的写照。在一篇文章中南师有这么一句话：“苟欲为世界上真正之伟人,唯一秘诀,只是平实而已，这是留给我们后生的谆谆教诲，南怀瑾常常称自己为“二一老人”，就是“一钱不值人见老，一事无成何消说”，这就是一个人的伟大之处，感恩南师！

再次，所有说教的东西，自己必须能够做到，就是要践履笃行验之身心，自己做不到就没有说服力，按现在的说法就是要把自己“摆”进去。

《孟子》里有一句话：“不怨胜己者，反求诸己而已矣”，很多人都认为，儒家经典中没有教条，都是“仁者见仁智者见智”，唯独“反求诸己”这一条可以作为教条，放之四海而皆准，为什么这么说呢？就是一个人做事情，有可能成功，也有可能失败，成功就不必说了，失败了怎么办？有人就开始用“科学的方法”分析、比较、总结、归纳，找社会的原因，找环境的原因，找别人的原因，但是真正要找的原因，就是找自己的原因。做事失败了，都有怨言，但是以找自己的原因，怨言就没有了，就不会生气。

最近十几年我自觉亲近中国优秀传统文化，有一个发现或者说一个体会。现在不是有很多抑郁症患者吗？已经成为一个很严重的社会问题，而且还没有找到很有效的药物，但是我可以很坚定的告诉你，中国优秀传统文化是治疗抑郁症的灵丹妙药。

儒家既不是细碎的知识，也不是高深的学问，儒家就在平凡的日常生活中，是要践履笃行验之身心的，不仅能理解领会儒家的义理，而且在生活工作学习中能够做到。

**我想讲的第七个问题是：日用常行饶益**

“日用常行”这四个字，是我近年来一直在琢磨体会的一个词，出处是六祖慧能的《坛经》一书：“日用常行饶益，成道非由施钱。菩提只向心觅，何劳向外求玄”。“日用常行”,讲的是宇宙的大规则，不在天上，不在宫廷，也不在往圣经典里，那在哪里呢？就在我们普通老百姓的日常生活中。百姓天天用的，像开门七件事，柴米油盐酱醋茶；常常做的，像仁义礼智信，琴棋书画等；也包括诗歌辞赋、天文历算、农桑水利、医药百工。

在北宋时期，在当时的汴梁，就是现在的开封，来了一批犹太人，北宋到现在也就一千年的时间，在开封的定居下来的犹太人到现在等于说没留下任何犹太人的痕迹，完全被中国文化同化了。这种现象说明什么呢？这也是“百姓日用而不知”的表现吧！这些犹太人，在与中国人长期的交往过程中，通过言谈举止吃喝拉撒，在不知不觉中，在长期的生活中慢慢地变成中国人了。

 太虚法师是一代高僧，受此启发我把儒家不是宗教、不是科学、不是哲学也不是学问讲了一下。但是从另一个角度看，儒家又是宗教又是科学又是哲学又是学问，儒家就在中国人生活的点点滴滴方方面面，上上下下时时刻刻，无所不包无所不藏，也流淌在中国人的血脉之中。

大家都知道，中国文化的集大成是儒家的《六经》，而文化是什么呢？梁漱溟对文化有个最精当的定义：“人们生活的样子”。中国文化就是中国人生活的样子，就是你的一举手一投足，你的一个眼神一个表情，这体现了你的文化。所以说，儒家是什么？儒家是一种生活，一种中国人的生活。所以，任何定义和概念名词都不能表达出儒家的内涵，只有“生活”一词了。

最后，我想到了王安石的一首诗《梦》：

**知世如梦无所求，无所求心普空寂。  
还似梦中随梦境，成就河沙梦功德。**

人生如梦，有什么好追求的呢？什么也不追求我心如止水。可是，在一个梦到另一个梦里；在年复一年的岁月里；在日常生活的点点滴滴中；在天天用的、常常做的即所谓“日用常行”中，我为人世间留下数不清的功德。

好了，今天就讲这么多，谢谢大家！

**儒家는 하나의 ‘생활’이다**

**黃曉林**

**民政部《乡镇论坛》主编**

북경대학 ‘동아시아 인문포럼: 동방문명과 생명철학 국제학술대회’에 초대해 주셔서 감사합니다. 조직 위원장이신 김훈교수님께서 저한테 유교에 대해 발표해 달라고 부탁하셨고, 교수님의 의견에 따라 간단한 논문을 준비했습니다. 많은 부족함이 있지만 너그러운 양해 부탁드립니다.

**첫 번째 질문: 儒家란 무엇인가**

아시다시피 동아시아 문명이란 하나의 지역적 개념입니다. 기독교 사상은 서양 문명으로 근 백 여 년 동안 우위에 처해 있었습니다. 근세에 이르러 중국에 ‘中學’, ‘西學’의 개념이 생겨나는데, 사상적으로 ‘중체서용’의 이론이 생기게 된다. 張之洞의 이론은 현재까지 중국 사상계에 영향을 줍니다. 하지만 많은 사람들이 여기에 대해 의문을 품었는데, 대표적으로 풍우란 선생님은 李澤厚에게 이러한 글을 씁니다. “剛日讀史柔日讀經，西學爲體中學爲用”. 풍우란 선생님의 의도를 정확히 추측할 수는 없지만, 한 가지 분명한 점은 ‘중체서용’에 대해서 재고할 필요가 있다는 점입니다. 몇 년 전 저 자신도 이 문제에 대해 고민해 보았고, “中學爲體他學爲用”이라는 결론을 내렸습니다. 여기에는 두 가지 의미가 있는데 하나는: 세계에는 많은 선진문화가 있다. 오직 서양문화에만 주목할 것이 아니라, 시야를 넓히고 마음을 열 필요가 있다. 둘째: 자신의 체를 잃어버려서는 안 된다. ‘中學’이라는 體를 잃어버리면 방향성을 잃게 되고, 그리하여 자아를 잃게 된다.

여기서 말하는 ‘중학’이란 중국 자신의 문화와 문명을 말하는데, 대표적인 것이 유학이다. 유학의 명칭에 대해서도 여러 가지 설이 있는데, 선진시대에는 유가라 하고, 한나라 시대에는 유교라 하였고, 송명시대에는 습관적으로 유학이라 하였다. 필자는 개인적으로 유가라 부른다. 그렇다면 도가와 유가는 중국 자신의 문화인가? 답은 그렇다! 도가와 유가는 중국에서 태어난 사상으로 불가분의 관계에 있으며, 오천 여 년의 기나긴 역사 속에서 발전해 왔다. 많은 경우에 유가가 주도적 지위에 있었지만, 사회가 혼란해 지면 도가가 앞장서기도 했다. 이렇게 이들은 중국의 발전을 위하여 자신의 가치와 지혜를 발휘하였다. 불교는 멀리 인도에서 발생한 종교로, 중국에 들어오면서 상당한 부분에서 중국화 하여 중국불교로 변모 되었다. 때문에 불교 역시 중국문화의 중요한 구성부분이라 할 수 있다. 특히 우주론 적인 사유에 있어 불교는 자신만의 독특한 이론체계가 있다.

누군가가 말하기를, 불교는 金, 도가는 玉, 유가는 곡식이라 하였다. 금과 옥은 모두 귀중한 보석이다. 거기에 비해 곡식은 초라해 보인다. 하지만 다시 생각해 보면, 금옥은 일상에 있어도 되고 없어도 되지만, 곡식이 없으면 생존이 불가능하다. 또 누군가는 불교는 마음 수행을 하고, 도가는 몸 수행을 하고, 유가는 처세를 한다고 하였다. 필자의 생각으로는 불교는 심오하고, 도교는 사람들로 하여금 바라게 하고, 유가는 거머잡기 힘들다. 오묘한 것은 누구나 파악할 수 없다. 인연이 필요한 것이다. 사람들로 하여금 바라게 하는 것은, 현실적으로 실현하기 어려운 것이다. 그렇다면 거머잡기 힘든 것이란 무엇인가? 그것은 곧 생활이다. 속담에: 생명을 얻는 것은 쉽지 않고, 생존은 어려우며, 생활은 힘들다라고 하였다. 유가는 오묘한 점도 있고 바라게 하는 바도 있지만 더 중요한 것은 우리의 일상과 떨어질 수 없는 관계에 있다는 것이다. 유불도는 모두 중국문화의 일부분이다. 하지만 바탕이 되는 것은 유가라 할 수 있다.

유가의 경전은 『六經』으로 중국문화의 집대성이다. 『六經』의 내용을 보면 중국 사람들이 마음이 드러난다. 『六經』은 단지 상상에 의해 만들어진 것이 아니라 요, 순, 우, 탕, 문무, 주공, 공자 등 성인들이 백성들의 목소리를 귀담아 들은 결과이다. 그렇기 때문에 『六經』은 성인들의 목소리일 뿐만 아니라, 중국 백성들의 목소리이다. 중국역사는 오천 년 동안 지속되었다. 그것은 무엇 때문인가? 중요한 원인 중 하나는, 중국 문화가 『六經』 속에 집대성 되어, 중국사람들 마음속에 뿌리내렸기 때문이다. 이런 사상은 사람들의 일상생활 속에 녹아 들어 있는데, 그리하여 『周易』에서는 “백성들은 매일 사용해도 그것을 인식하지 못한다”라 하였다. 유가는 중국사람들의 심성이고, 일상이다. 이는 단지 이론으로 서가 아니라 일종의 행위이고, 중국인들의 일상 사진인 것이다. 이제 유가란 무엇인가? 라는 질문에 대답하자면, 유가는 중국인들의 생활이다.

**두 번째 주제: 太虛法師의 啓發**

근현대에 들어서 중국 학자에게 하나의 습관이 생겼다. 좋을 수도 있고 나쁠 수도 있는 습관인데, 즉 어떤 상황을 이해할 때 귀납법을 자주 사용한다는 것이다. 몇가지 귀납이 있는데 예를 들어 어떤 것은 과학적이고, 어떤 것은 종교적이며 또 어떤 것은 철학적이라는 것이다. 필자의 생각에 이런 사유방식은 불교의 ‘依他起’에 속한다. 다시 말해서 외부적인 기준 혹은 타인의 기준에 맞춰 대상에 대해 정의를 내리는 것으로, 위험한 사고방식이라 생각된다. 이렇게 되면 최종적으로 자신만의 기준이 없어지고, 자신을 잃고 오직 남만 바라보게 된다.

구체적으로 불교를 예로 들어 보면, 우리 모두 불교를 종교로 알고 있다. 보통 다들 이렇게 생각한다. 하지만 민국시대 대법사인 太虛法師는 이렇게 생각하지 않았다. 그는 “불교는 철학도 과학도 아닌 그냥 불교이다. 만약 불교를 철학이나 종교로 본다면 불교의 내용을 축소한 것이다.(佛教，非宗教非哲學非科學，佛教就是佛教，把佛教看成宗教科學哲學，是把佛教看小了.)”라 하였다. 필자의 생각에 태허법사의 말씀은 아주 일리가 있고 감동적이다. 현재 불교를 철학이나 종교로 보는 것이 일반적이다. 하지만 태허법사는 일반인으로서는 하기 힘든 깨우침을 말씀한 것이다.

태허법사의 말에서 힌트를 얻은 필자는 유교 역시 종교가 아니라 생각한다. 유교는 과학도 아니고 철학도 아니고 어떤 학문이나 학술도 아니다. 유가는 그냥 유가인 것이다. 만약 유가를 억지로 한마디로 정의 내리고자 한다면, 유가는 하나의 생활, 즉 중국사람들의 생활이다. 오직 ‘생활’이라는 단어만이 유가의 생생불식한 특성을 잘 나타낼 수 있다.

2017년 필자는 『日用常行』이라는 책을 썼는데, 동료 교수가 읽고 이런 말을 해 주었다:

**“유가가 학문이 아니고 생활이라”라는 표현은 처음 들어 봅니다. 예전에는 유가가 도대체 무엇인가에 대해 생각해 본 적이 없습니다. 우리는 단지 주입식 교육제도에서 옛사람들의 사유를 그대로 답습했고 그래서 “유가란 무엇인가?”에 대해 생각해 본적이 없습니다. 예전에는 단순하게 유가란 심오한 학문이다 라고 생각했는데, 이 책을 읽은 후 다시금 돌이켜 생각하게 되었습니다. 유가는 아주 당연하게 중국사람들의 생활방식이고 생활 관념이고 실천입니다. 단지 우리가 깊게 생각해 보지 않았을 뿐이지, 유가는 일상 생활 속에 녹아 있습니다.**

다시 말해서 유가는 학문이 아니라 지행합일을 추구하는 중국인들의 문화적 정수이고 사상적 핵심이다.

**세 번째 질문: 유가는 종교가 아니다**

유가가 종교냐 아니냐 하는 논쟁은 오랫동안 지속되었다. 1920년대 인도시인 타고르(1861-1941)는 중국에 와서 많은 문화명사들과 만난 적이 있다. 그 때 량수명(梁漱溟)을 만나 유가가 종교냐 여부를 깊게 토론한 적이 있다.

타고르는 유가가 종교가 아니라고 하였다. 그에 의하면 종교란 인간의 영혼 깊은 곳을 다루어 사람들에게 아주 큰 영향을 미친다. 하지만 그가 알건대 공자를 대표로 하는 유가는 아주 여러 가지를 두루 다루고 있는데, 그 중 많은 것은 윤리 도덕적인 것이다. 유가의 중용 사상은 인류 생명의 근원과는 큰 차이가 있으니 종교가 아닌 것으로 보인다고 하였다. 하지만 그가 이해 안 되는 점은, 유가는 종교가 아님에도 불구하고 종교적인 역할을 수행하고 있으며, 사람들의 일상생활에 큰 영향을 미친다는 점이다. 유가는 심지어 종교가 갖고 있는 단점도 해소하였는데, 이런 점들이 이해가 되지 않으니, 량수명 선생님한테 설명해 달라고 하였다.

량수명은 말하기를 유가가 종교가 아닌 것은 정확한 지적이다. 하지만 공자를 대표로 하는 유가는 단지 윤리 도덕적, 사회적 측면만 있는 것이 아니라, 생명의 가장 진실한 부분을 다루고 있으며, 그 이유는 세 가지라 하였다.

첫째: 논어에 이런 말이 있다. “吾十五而志于學，三十而立，四十不惑，五十知天命，六十耳順，七十而從心所欲不逾距.” 이 말은 중국사람들에게 아주 큰 영향력이 있는데, 다른 것을 말한 것이 아니라 개개인의 일상을 말한 것, 혹은 공자의 일상을 말한 것이다. 공자가 일생동안 추구한 것은 무엇인가? 그것은 ‘군군신신, 부부자자’가 아니라, 자신을 알라는 것이다. 공자의 유가는 자신에 대한 학문이니 ‘自己學’이라 할 수 있다. 매일 자신의 행동을 이해하고 책임지고, 일생을 이해하고 책임지는 것이 중요한 것이다.

둘째: 顔回는 공자가 가장 아끼는 제자이다. 그는 두 가지 훌륭한 품성을 갖췄는데, 그것은 “不遷怒，不貳過”이다. 이것을 ‘孔顔之樂’이라 하는데, 수 천년 동안 중국사람들이 추구하는 훌륭한 미덕이다. ‘화내지 않음’이란, 문제의 원인을 다른 사람한테서 찾는 것이 아니라, 자기 자신한테서 원인을 찾는 것을 말한다. ‘不貳過’는 자기 반성이다. 반성을 통하여 같은 실수를 반복하지 않는 것인데, 이는 개인수양의 높은 경지를 의미한다. 공자가 가장 아끼는 제자 안회는 이 두가지 품성을 갖췄고, 즉 상당히 높은 내면적 수양을 이뤘다는 것이다.

셋째: 유가는 중용을 아주 중요시 여겨 우주, 사회, 인생의 대규범으로 생각한다. 하지만 우리의 일상에 대해 공자는 이런 말을 하는데 “不得中行而與之，必也狂狷乎”라 하였다. 광기가 있는 사람은 뜻이 아주 커 보이고, 호탕해 보인다. 견(狷)한 사람은 하지 않는 것이 있으니, 관직이나 금전을 주어도 이유가 충분하지 않으면 거절한다. 이들은 겉으로 보기에는 오만해 보일지 몰라도, 사실 내면은 진실하다. 광한자와 견한자는 모두 타당치 못하다. 우리가 취해야 할 태도는 마음속 깊은 진실에서 출발하여 헛됨이 없이 자신을 발전시키는 것이다. 공자는 ‘鄉願’을 좋지 않게 보았는데, 이런 사람들은 인간관계가 두루 좋아서 사람들의 호감을 사지만, 진정 자신의 개성이 없는 것이다. 그리하여 논어에서는 ‘鄉願，德之賊也’이라 하였다. ‘德之賊’란 문화의 파괴자를 말하는데, 한 가정이든 국가든 개인이든 만약 문화가 없으면 도덕은 사라지게 된다. 이는 아주 위험한 상황으로 공자는 이런 사람을 낮게 평가하였다. 내면의 진실에서 출발하여 자신과 남을 대하는 것이 가장 좋은 것이다. 량수명은 마지막으로 타고르에게 말하기를 “광견은 편벽된 것이요, 편벽된 것은 나쁜 것이다. 진실함은 좋은 것이니—이것이 유가의 진정한 사상이고 태도이다.(狂狷雖偏，偏雖不好，然而真的就是好——這便是儒家的真精神真態度)”라 하였다. 타고르는 듣고 나서 깊은 감명을 받았다고 한다.

**네 번째 질문: 유가는 과학이 아니다**

과학이란 무엇인가? 전통적인 중국 사회에서 과학이나 기술에 대해 크게 중요시 여기지 않았다. 많은 경우 기술이란 잔재주에 속하는 것으로 ‘機心’을 일으키게 하는데, ‘기심’이 생기면 인간의 욕망은 커진다. 이런 욕망은 보통 자연에 대한 약탈과 파괴로 나타나는데, 중국 고대의 전통적인 사상에 의하면 “크게 인자한 사람은 천지만물을 하나로 본다.(大仁者以天地萬物爲一體)”라 하여 인간과 자연의 관계를 아주 중요시 하였다. 세상만물은 화목하게 지내야 하고 서로 평등하다. 인간이 만든 핵폭탄 같은 무기는 세상과 자연을 망하게 하니, 중국 사람들은 과학기술을 그다지 숭상하지 않았다. 중국 사람들이 가장 중요시 여기고 추구했던 것은 곧 내면의 수양이다. 이들은 자신의 수양을 높여 도덕적 완성을 추구했지, 물질적인 과학기술의 발전에는 큰 관심이 없었다.

자연 앞에서 인류는 아주 작은 존재에 속한다. 德山禅師는 이런 말을 하였는데 “窮諸玄辯,若一毫置于太虛,竭世機樞, 似一滴投于巨壑”라 하였다. 인류의 지혜가 아무리 크다 하더라도 거대한 자연 앞에서는 작은 것이다. 국학대사인 전목(錢穆) 선생님은 아주 존중 받는 학자로, 미국에서 인공위성을 쏘아 올렸을 때 이런 말씀을 하였다. “인간을 달에 보낸 것이 뭐가 대단한가, 심지어 태양까지 보내도 그저 그런 것이 아닌가!(別說把人送上月球，就是把人送上太陽又該怎麽樣呢！)” 전목선생님의 이 말씀은 아주 큰 충격을 준다. 인간이 아무리 외적인 것을 추구한다 하더라도 스스로의 변화가 없다면 아무 소용이 없다. 중국사람들이 추구한 것은 자기 자신을 알고 내면의 도덕성을 높이는 것이다.

전목선생님의 사상에 대해 저는 동료교수와 의논한 적이 있다. 구체적인 내용은 광속과 음속에 관한 문제였다. 알다시피 광속은 음속의 90만배에 달한다. 이는 상식적인 부분으로 중학생 이상이면 알 수 있다. 일상에 비춰보면 먼저 번개가 치고 한참 지나서 우뢰가 울린다. 즉 빛을 먼저 보고 조금 지나서 소리를 듣는 것이다. 하지만 이런 가정을 하여; 우리 주변의 다른 한 생물(동물 혹은 식물)은 소리를 먼저 듣고 빛을 나중에 본다고 하자. 심지어 대기층에서 천둥번개가 칠 때 이들 생물은 사전에 이미 감지하고 있는데, 그것은 빛도 아니고 소리도 아니다. 어떻게 이런 현상이 생기는 것일가요? 이것은 가능한 현상인가요? 필자의 생각으로는 가능하다고 본다. 현대의 과학은 인간의 감각에 의존하여 정의를 내린다. 하지만 인간은 자연 속 수많은 생물 중 하나일 뿐이다. 인간을 만물의 영장이라 하지만, 다른 어떤 동물은 인간의 지혜를 뛰어넘을 수 있다. 단지 우리가 모를 뿐이다. 많은 상식적인 현상은 인간의 유한한 인식으로 이루어진 것으로, 무한한 우주에 곧바로 적용할 수 없다.

과학이란 외부세계를 인식하는 것이다. 하지만 과도하게 외부적인 것을 추구하다 보면, 아무것도 얻지 못할 때가 있다. 이것이 동서양 문명의 차이이다. 외부의 세상이 커 보이지만, 불교에서는 ‘만법유식’이라 하여 모든 것은 마음의 현현이라 한다. 마음속으로 이해하면 세상을 이해하는 것이다. 이것이 국학대사 전목선생님 말씀의 참뜻이다.

서양문명은 외적인 것을 추구하고, 동양문명은 내적인 것을 추구한다. 이것이 동서양 문명의 차이점이고, 儒家가 과학이 아니라는 이유이다.

**다섯 번째 질문: 유가는 철학이 아니다.**

무엇 때문에 유가를 철학이 아니라고 하는가? 알다시피 철학이라는 단어는 외래 언어로, 논리적인 사유를 기초로 하고 있다. 그렇다면 유가의 사상은 어떠한가? 유가의 사상은 다양한 생활 속 지혜를 모아 놓은 것이다. 『史記』에 이런 말이 있다. “述而不作，君子義也”. 『道德經』은 노자가 저술한 책으로, 윤희의 부탁으로 쓴 것이다. 논어는 공자가 사망한 이후 그의 제자들이 공자의 일상적 가르침을 책으로 엮은 것이다. 이것을 ‘述’이라 한다. 공자는 의도적으로 책을 쓴 적이 없다. 그렇기 때문에 중국 문화는 체계적인 이론이 아니라 ‘述而不作’이라 한다. 이런 차이는 아주 중요한 것이다.

철학이란 체계화한 학문으로, 그대로 중국사상에 적용할 수 있을까? 필자의 생각으로는 일정한 중국화를 거쳐야 한다고 본다. 외래적인 것, 예를 들어 불교나 서양문명은 중국으로 올 때 일정한 중국화를 거쳐야 하는데, 그 과정에 몇 가지 필수 조건이 있다.

첫 번째 요소는 무엇인가? 외래 문화는 반드시 자신만의 사상적 특징이 있어야 한다. 다시 말해서 자신만의 철학적 높이에 도달하여 중국에 없는 부분을 채워야 한다. 예를 들어 불교의 ‘空’, ‘有’, ‘蕩一切執’ 이론이 그것이다. 이런 사상은 중국의 유학이나 도교에 없던 것이다. 서양문화가 만약 자신만의 독특한 철학이 없으면, 중국은 그것을 필요로 하지 않는다.

둘째 요소는 중국인들의 습관에 맞아야 한다는 것이다. 외래문화가 중국에 정착하기 위해서는 중국사람들의 습관을 따라야 한다. 불교는 중국에 오면서 도가사상을 차용했고, 유가의 내용도 일부 결합하여 천여 년 동안 중국에 안착했다. 불교는 중국문화에 순응했고, 백성들의 일상생활에도 순응했다. 불교의 중국 안착에서 가장 특징적인 부분은, 자신을 손님으로 생각하고 주인행세를 하지 않았던 것이다.

현대의 서양문명을 보면 손님이 주인행세를 한다는 느낌이 많이 든다. 청나라 말기에 서양 열강과 함께 들어온 서양문화는 이런 면에서 중국과 충돌을 빚었다. 그렇기 때문에 한 문화가 다른 나라에 정착하고자 할 때 주객이 전도 되어서는 안 된다. 주인은 현지인인 것이다.

다시 말해서 외래문화가 중국에 정착하기 위해서는 중국화 되어야 하고, 중국인들의 생활습관을 따라야 한다.

세 번째 요소는 큰 인물이나 사건에 의한 인연이 있어야 한다. 동한과 당나라에 오면서 불교는 육조 혜능이라는 큰 스님이 나타나 『壇經』을 저술하였다. 이 책은 중국사람이 쓴 불경으로 그 이후로 수많은 고승이 나타났다. 유가의 경우 북송시대에 오면 ‘북송오자’가 나타나는데, 주희 륙구연이 그들이다. 명나라 왕양명은 양명학을 저술하여 송명성리학을 완성하였다. 천여 년 동안 이렇게 많은 인재, 특히 북송오자와 같은 인재의 배출은 중국 문화 역사상 큰 인연이라 할 수 있다.

이상 이유로 필자는 유학은 철학이 아니라고 생각한다. 철학이라는 단어는 유학이 갖고있는 특징을 잘 표현하지 못한다.

**여섯 번째 질문: 일상에서 자신을 검증하다**

많은 사람들이 유학을 말할 때, 사상이 아주 심오하여 뛰어난 학자가 아니면 이해할 수 없을 것이라 한다. 얼마 전 한 특강에서 누군가가 “어떤 사람이 大師 칭호를 받을 수 있느냐?”하는 질문을 하였다. 제가 농담으로 대답하기를 ‘대사’는 키우는 것이 아니라 오백 년에 한 명씩 타고난다고 했다. 비록 농담이기는 하나, ‘대사’는 자신만의 아주 독창적인 것이 있어야 한다.

먼저 그는 큰 뜻을 가져야 하는데, 전통문화에서 말하는 성현이 그들이다. 이들은 민족이나 사회, 국가의 복지를 위해 큰 일을 할 뿐, 돈을 벌거나 높은 관직에 오르기 위해 애쓰지 않는다. 그들은 또 깊은 지식을 갖고 있는데, 일반인들보다 월등하게 많은 지식을 소유하고 있다. 천문, 지리, 인사를 두루 알고 있고 몸소 체득한 사람이다.

다음으로 중요한 점은 아무리 학문이 뛰어나다 하더라도 간단하게 설명하여 일반인들이 이해할 수 있게 해야 한다는 점이다. 이런 면에서 필자는 주희와 왕양명을 비교하기 좋아한다. 왕양명의 명성은 아주 높으나 그렇다고 해도 주자를 뛰어 넘을 수 없다. 그것은 무엇 때문인가? 일부에서는 “덕망이 높고 학문이 깊다. 높은 경지에 이르렀지만 중용을 실천한다.”라 하였다. 하지만 주목해야 할 점은 왕양명의 이론은 너무 깊어 뛰어난 사람만이 이해할 수 있다. 이에 비해 주자의 사상은 일반인들이 노력하면 다 이해할 수 있다. 그렇기 때문에 주자의 공덕이 더 큰 것이다.

평범한 사람으로 평범한 인생을 사는 것이 삶의 참 뜻이다. 南懷瑾 선생은 돌아가기 직전에 ‘평범’이라는 두 자를 썼는데 필자는 큰 감동을 받았다. 한 글에서 선생님을 이런 말씀을 했다. “세상의 위대한 자가 되는 유일한 비결은 자신을 平實하게 하는 것이다. ” 선생님의 가르침은 깊은 교훈을 주는데, 선생님은 스스로 ‘1이 두 개인 노인’이라 불렀다. “하나는 한 푼의 값어치도 되지 않는 노인, 다른 하나는 하나도 이루지 못한 노인”이라는 것이다. 이것이 선생님의 위대한 점이다.

다시 말해서 자신이 가르치는 내용에 대해 스스로 실천할 수 있어야 한다. 자신은 실천하지 않으면서 다른 사람을 가르치는 자는 설득력이 없다.

맹자에 이런 문장이 있다. “不怨勝己者，反求諸己而已矣”. 일부 사람들은 유학에 대해 “인자한 사람 눈에는 인이 보이고, 지혜로운 사람 눈에는 지혜가 보인다(仁者見仁智者見智)”라 하는데, 오직 ‘힘들 때 남을 원망하지 않는 것(反求諸己)’은 우리가 따라야 할 점이다. 일을 행할 때 성공할 수도 있고 실패할 수도 있다. 만약 실패하면 어떻게 되는가? 사람들은 과학적인 방법으로 분석하고 비교하고 원인을 찾는다. 많은 경우에 환경을 탓하고 남을 탓하지만 사실 우리는 문제의 원인을 자신한테서 찾아야 한다. 실패하고나서 원망하는 대신에 자신 한테서 원인을 찾는다면 화를 내지 않을 수 있다.

최근 몇 년 사이 필자는 중국 전통문화를 연구하는 과정에서 하나의 현상을 발견하였다. 현재 많은 사람들이 우울증을 앓고 있는 것이 아닌가? 이는 하나의 사회적 현상으로 처방도 마땅히 없다. 필자의 생각에 중국의 전통사상은 우울증을 치유할 수 있다고 본다.

유가는 잡다한 지식이 아니다. 그렇다고 해서 심오한 이론도 아니다. 우리의 일상에서 실천 가능한 사상이다. 만약 유가사상을 제대로 이해하고 실천한다면 많은 문제를 해결할 수 있다.

**일곱 번째 질문: 일상적 사용(日用常行)의 이로움**

‘日用常行’이라는 네 글자는 최근 몇 년간 필자가 주목해온 단어이다. 육조혜능의 단경에 나오는 말로 원문은“日用常行饒益，成道非由施錢. 菩提只向心覓，何勞向外求玄”이다. ‘日用常行’이란 우주적인 대법칙이지만 하늘에 있는 것도 아니요, 궁궐에 있는 것도 아니요, 경전에 있는 것도 아니라 우리의 일상에 있다는 말이다. 백성들은 매일 밭에서 일하거나 가정일을 한다. 혹은 글이나 예술 혹은 사상이나 의술 같은 것도 행한다.

북송시대에 개봉에 한 무리의 유대인이 왔다. 물론 오랜 세월이 흐르긴 했으나, 현재 이들의 종적을 찾아보기 힘들다. 이유는 그들이 중국화 되었기 때문이다. 이것을 “百姓日用而不知”라 하는데, 이들 유대인은 중국에서 생활하면서 자신도 모르게 중국인이 되었던 것이다.

太虛法師는 고승으로, 그의 이론에 힌트를 얻어 필자는 유가가 종교도 아니요, 과학도, 아니요 철학도 아니라고 말한다. 하지만 관점을 바꿔 보면 유가는 종교도 되고, 과학도 되고 철학도 된다. 유가는 중국인들의 일상이고, 사회와 생활의 면면에 모두 스며들어 있다. 즉 중국인들의 혈액인 것이다.

중국문화를 대 집성한 유교경전은 『六經』이다. 여기서 말하는 문화란 무엇인가? 량수명선생은 “우리가 생활하는 모습”이라고 정의 내렸다. 중국문화는 중국 사람들이 생활하는 모습이다. 말 한마디, 행동 하나가 다 문화인 것이다. 유가란 무엇인가? 유가 역시 생활이다. 중국인들의 생활인 것이다. 그렇기 때문에 유학을 대표하는 가장 적절한 표현은 ‘생활’이다.

마지막으로 왕안석의 시 『夢』을 읊어 보고자 한다.

**知世如夢無所求，無所求心普空寂.**

**還似夢中隨夢境，成就河沙夢功德.**

인생은 꿈과 같다. 무엇을 그렇게 힘들게 추구하는가? 아무것도 추구하지 않으면 나의 마음은 물과 같이 고요해 진다. 하루하루 이어지는 꿈; 한해 한해 지나가는 세월; 일상의 사소한 일들; 매일 같이 사용하는 것, 이런 것들을 우리는 ‘日用常行’이라 한다. 이 과정에서 우리는 무수한 공덕을 쌓는다. 감사합니다.

**儒教はある種の「生活」である**

**黄暁林**

**民政部《乡镇论坛》主编**

北京大学で開催される「東亜人文論壇：東方文明と生命哲学国際学術検討会」に参加する機会をいただき、非常に光栄に思います。大会準備委員会主任であられる金勲教授より、儒教文明の問題点について話をするようご命題をいただきました。そのお言葉に従い、力不足ではございますが、私の考えを述べたいと思います。それでは、私の考えに従い話を進めて参りますが、内容に問題がありましたら、ぜひとも皆様のご指摘を賜りたく存じます。

**一つ目の問題：儒教とは何か**

周知のように、東方文明とは、一つの地域的概念であり、キリスト教に代表される西方文明に対して作り出された。ここ100年あまり、西方文明が強固で優勢な位置づけを呈したために、中国でも「中学」、「西学」という概念が登場し、さらに一歩進めて「中学為体、西学為用（中体西用論）」という用法が現れる。張之洞が提唱したこの言葉は、中国のこの100年に影響を与えつづけた。だが、これについて疑義を挟む者も少なくない。馮友蘭は李沢厚に「剛日読史柔日読経、西学為体中学為用」という対聯を書いている。馮友蘭の意図について我々はみだりに想像することはできないが、一つだけ確かな事は、「中学為体西学為用」について改めて思案する必要がある。数年前、私はこの問題について思索を巡らせ、次のような考えを得た。それは「中学為体他学為用」とは、二つの意味を表しているのではないかということである。一つは、地球上の多くの文化はどれも優れており、西洋文明を重視する必要はなく、視野をより広く持ち、心の度量をより大きくするべきである。二つに、自己の「体」を失ってはならない。「中学」を失った体は、失体のためにおかしくなり、道理を見つけられなくなり、いわゆる自我を見失った状態になる。

ここで言う「中学」とは、中国独自の文化、独自の文明であり、その代表が儒教である。儒教には多くの呼称があり、先秦では儒教、両漢では儒教、宋明では一般に儒学と呼ばれ、私個人としては儒教と称したい。では道教や仏教は中国独自の文化なのか。当然そうである。道教は儒教と同様に中国本土の文化であり、掌の表と裏のように不可分である。中国5000年の歴史という悠久の流れにあって、多くの時間、儒教は主導的そして支配的地位にあった。だが乱世になると、背後に控えていた道教が表舞台に現れ、その智慧や価値を顕した。また、古代インドに起源のある仏教は、中国に伝来して後、1000年あまりの時間を経て中国化し、中国仏教となった。現在では中国文化の重要な構成要素となっている。とくに宇宙の精微に関して、仏教は独自の理論と思想を持つ。

仏教を金、道教を玉、儒教を穀物という者もいる。金や玉はいずれも珍奇であるが、穀物は卑賤かもしれない。だが、金や玉は珍奇であるものの、無くても構わない。一方、穀物は卑賤ではあるが、人間にとっては一日も欠くことができない。またある者は、仏教で心を修め、道教で身を修め、儒教で処世すると述べる。私もかつては儒仏道に対してこうした考えを持っていた。仏教は最も高妙であり、道教は人々が最も思慕するものであり、儒教は最も掌握し難い。高妙なものは、誰もが手に入れられるわけではなく、縁が必要である。人々を思慕させるものは、それを現実に為すのは容易ではない。最も掌握し難いものは、もちろん容易に理解できない。では何が最も掌握し難いのか。それは生活である。諺に「生命不易、生存很難、生活最難」とある。儒教にも高妙な点はあり、人々を思慕させるものがある。だが、より重要なこととして、儒教は我々の日常生活中にわずかに存在するだけだが、片時も離れられない存在である。よって、儒仏道はいずれも中国文化の重要な構成要素であるが、中国文化の基底は儒教であると言って差し支えないであろう。

周知のように儒教の経典は『六経』であり、中国文化の集大成とも言える。『六経』の痕跡は文字であり、『六経』の本は中国人の心性である。『六経』は往先聖賢の架空の想像を現したものであるが、堯・舜・禹、さらに湯王・文王・武王、周公、孔子などの聖人たちは広範な中国人の心の声を体得していたのである。そのため『六経』は聖人の思想であるだけでなく、あまたの中国人の心の声なのである。よく中国文化は五千年の歴史があり、断絶したことがない、と言われるが、これはなぜなのか。その一つの重要な理由は、中国文化の集大成である『六経』が体現しているものは、中国人全体の心の声であり、中国人の心に根ざし、血脈に流れており、彼らの日常生活にわずかではあるが体現されているからである。『周易』に「百姓日用而不知」とあり、儒教の思想は中国人の心性に由来しているのである。また中国人の日常生活に目を向けると、それはある種の思想理念であるだけでなく、さらにある種の行為であり、ある種の中国人を中国人たらしめる写実描写なのである。では、儒教とはなにか。儒教とは他でもなく中国人の生活なのである。

**二つ目の問題 : 太虚法师の啓発**

近現代以降、我々中国人に一つの習慣ができた。それは良い習慣でもあり、悪い思惟でもあるが、いったい何をすることであろうか。それは何か物事を理解する際、必ず何か一つに分類して帰結することである。例えばこの物は科学的であり、この物は宗教的であり、あれは哲学的ではない等々という大きな分類がなされる。私の感覚では、こうした思惟や思想は、仏教の言葉を用いて一つ一つが表されている。つまり「依他起」であり、あるいは外在の標準を標準として、他人の基準を基準としていることである。こうして見ると、あたかも優れた思惟モデルのようにも思える。だが、私は根本的には非常に危険な考え方だと思う。最も恐ろしい点は、自身の基準がなく、漫画の絵のように他人を理解し、自己を失っているかのようである。

例えば、我々が言う仏教は、すべての人が仏教は宗教と認識していると考えて差し支えないであろう。一般の人々がすべて同様に考えるならば共通認識と言えるだろう。だが、民国時期の太虚法師という大法師は、このように考えなかった。太虚法師は次のように述べる。「仏教は、宗教ではなく、哲学ではなく、科学でもない。仏教は仏教である。仏教を宗教科学哲学と見なすことは、仏教を過小視している」。私は、太虚法師のこの言葉は非常にすばらしく、人々の心を揺り動かすとさえ思える。当然、仏教を宗教と見なす云々は一般人の考えである。だが、太虚法師は一般人ではなく、すでに悟りを得た高僧大徳なのである。

太虚法師のこの啓発の言葉を受けて、私の考えでは儒教も宗教ではない。さらに科学でもなく、哲学でもなく、その上、学問的学術でもない。儒教は儒教なのである。もし儒教を一言、あるいは一文で無理やり表現するのであれば、再び我々の日常生活に立ち返ることになる。つまり儒教とはある種の生活であり、ある種の中国人の生活なのである。「生活」という二文字を使用してこそ、儒教は絶えず生じ、存在しない場所はないということをしっかりと体現できるのである。

2017年に私は『日用常行』を出版した。すると一人の知人が読了後に次のような言葉をくれた。

　　「儒教は学問ではなく、ある種の生活です」。この提唱を私は初めて聞きましたが、感覚としてはとても良いです。私はこれまで人々が日常的に語っている「儒教」がいったいどういったものであるのか考えたこともありませんでした。それは私達の伝統文化教育の断絶のために、一般人が「儒教とは何か」と考えることが非常に少なくなっているからです。こうした問題について私が思うところでは、「儒教」は間違いなく非常に深奥な学問であり、本書で述べる「点抜」により、にわかり反顧させられました。もともと、当然のことながら儒教は中国人の生活方式であり、生活観念や生活の実践であったのです。ただ我々が客観的で冷静に観察していないだけなのです。実際、儒教は依然として我々の日常生活中に存在しているのです。

よって、儒教とは学問ではなく、実践篤行・知行合一するものである。これが中国文化の神髄であり、儒教の真の精神なのである。

**三つ目の問題 : 儒教は宗教ではない**

儒教は宗教か、という問題について、歴史上、様々な検討がなされている。ここではそれらを一々語らない。20世紀20年代、インドの詩人、タゴールが中国を訪れると、多くの文化著名人を訪れ会見した。その中に著名な文化学者の梁漱溟がいた。彼らは面会の後、儒教は宗教か？について深い議論を交わした。

タゴールは中国の儒教は宗教ではないと考える。およそ宗教とは、人類の生命霊魂の深奥なところから始まるがゆえに、長い時を経ても人々に影響力を持つのである。だが、彼の知る孔子に代表される儒教は、詳細に末節に至るまで、あらゆる面に注意が払われ、諸々の決まりや制限があり、この中に倫理や綱常もある。つまりある種の中庸の思想である。しかし、人類生命の真諦からは遠い。そのため儒教は宗教の一つに数えることができないのである。だが、彼がいくら考えても解を得なかった点として、儒教は宗教ではないものの、他の宗教と同様の作用があり、人類社会の人々に大きな影響を与える。さらにより高妙な面として、宗教自身が有する負の側面を消し去っている。この点についてタゴールは理解できず、梁漱溟に教えを請うた。

梁漱溟は次のように答えた。あなたが言うように儒教は宗教ではないという認識は正しい。だが、儒教や孔子に関するものが綱常や理論の中にのみあるとは、社会の一側面に過ぎない。儒教がまさに着目していることは、生命の最も本質的箇所である。そして梁漱溟は次の三点を述べた。

一つ目は『論語』の一節である。「吾十五而志于学、三十而立、四十不惑、五十知天命、六十耳順、七十而従心所欲不逾距」。この言葉は中国文化・中国人への影響が非常に大きい。だがここで述べる内容は外在的事柄ではなく、一人一人の生活について、あるいは孔子自身の生活についてである。では孔子が生涯をかけて追い求めたものは何であったのか。それは「君君臣臣、父父子子」云々ではなく、自分自身を明らかにすることが最も重要であった。よって、孔子・儒教とは、自己の学問であり、「自己学」とも言える。それは自己を一日一日と明らかにしていき、一生をかけて理解するには、絶えずいかなる時も明らかにしなければならないのである。

二つ目に、顔回は孔子の最も自慢の弟子であり、孔子が最も褒め称えた門下生である。顔回は二つの優れた品徳、つまり「不遷怒、不弐過」を備えていた。これはいわゆる「孔顔の楽」であり、数千年にわたる中国の歴史において最も優れた文化人が一生をかけて追求したものである。「不遷怒」とは、何か問題に出くわした際、天を恨み外在的別の場所に原因があるとせず、自身に原因がないかを顧みる。「不弐過」とは、自ら反省し、同じ失敗を再び犯さないという、思想的境地の体現である。孔子が最も可愛がった弟子である顔回のこうした品徳は、実は人に内在する修養であり、外在するものではない。つまりその人自身であり、人の心の奥深くにある。

三つ目は、儒教が中庸の思想を特に重視すること。これは宇宙社会人生の大切な規則である。だが、実際の日常生活において、一人一人の一つ一つの出来事に対して孔子は次のように述べる。「不得中行而与之、必也狂狷乎」。狂者は理想が大きく、豪放であり何も意に介さない。狷者は何も為さず、他者に物事をやらせ、理由が不十分であれば彼は拒絶するであろう。こうした人物は他人と協調しないが、実際は非常に真面目である。狂者狷者は穏当ではなく、その本性は生命のおおもとに由来しており、いかなる敷衍や遷就もなく、生命の向上を目指すのである。

反対に「郷原」は、特に目にしたくないものである。「郷原」は、社会のあらゆる方面で上手に立ち回り、人々はみな彼をよい人と称する。だが、彼には自身が真に依るものがない。そのため儒教経典の『論語』では「郷原、徳之賊也」と述べる。徳の賊とは、文化の破壊者である。例えば、ある家庭、あるいはある社会や国家で文化が消失し、道徳が失われてたら、これは最も恐ろしい事ではないか。そのため孔子の彼らに対する評価は非常に低い。内心からおこる真誠によって事をなす人、このような人こそがよいのである。そのため梁漱溟はタゴールに対して最後に次のように述べた。「狂狷は偏りがある。偏りは好ましくないが、だからこそよいのである――これこそが儒教の真の精神であり真の態度なのである」。これを聞きタゴールは梁漱溟の言葉に深く納得した。

**四つ目の問題 : 儒教は科学ではない**

科学とは何か。中国の伝統社会において、科学的物あるいは技術的物は尊敬を集めず、さらに多くの技術的物は珍奇で贅沢な技術とされる。人々にこのように考えられる技術的物は、「機心（はかりごとを巡らす心）」を生み出す。「機心」ある者の欲望は増大し、何かしらの問題を起こす。こうした欲望は往々に大自然の独占や破壊となって現れる。古代中国人には「大仁者以天地万物為一」という優れた智慧があった。それは人は大自然と、世の中の万事万物と和睦する所があり、全てが平等である。人工衛星や原子爆弾などは大自然を破壊する。現在では高速鉄道は人々の生活を便利にしたが、実際には人間が生活するための自然を破壊している。そのため中国人は技術に対して尊敬の念を払わないのである。最も重要な事は、中国人は自身の最上の状態を追求する。つまり内向の功であり、自分自身を修養して高めるのである。科学技術などは外向に求めるものであい、外在的物質世界を明晰にするだけである。

事実、人類は大自然を前にすればごく小さい存在である。德山禅師は「窮諸玄辯、若一毫置于太虚、竭世機枢、似一滴投于巨壑」と述べる。人類の智慧がさらに大きくなろうとも、大自然の中ではちっぽけなものである。国学の大師、銭穆は、人々から敬重された学者である。彼はアメリカ人が開発したロケットが人類を月に運んだ後、「人類を月に送るのは言うまでもないが、人類を太陽まで送ってみたらどうなのだ」と言った。銭穆の言葉は、多くの人々が持つ固定された思考や価値観を打ち壊すものであり、多くの人々を驚かせた。人類が外向を追い求めたならば最終的にいかなる結果も残さないであろう。だが、中国人が追求する最高の境地は、内向の功を用い自己を明確にし、個人を高める道徳の修養なのである。

銭穆のこうした思想の影響は、あるとき友人との語らいのなかである問題に至った。どのような問題なのか。それは光速と音速の問題である。周知のように、光の速度は音速の約90万倍である。これはいわゆる常識の問題であり、中学生の教科書にも記載されている。現実生活でこれを実感するのは、空に雷雲があるとき、まず稲光が見え、その後、雷鳴が響く。だが、その瞬間、我々の身の回りにいる別の生き物、それは動物でも植物でもよいが、彼らの光や音の感受は人間とは全く異なる。まず先に音を感じ、その後光を認識する。さらに雷雲の場合、彼らは人間の知らない物質をはやばやと感知するらしい。この物質は光でもなければ音でもなく、接受器官は目でもなく耳でもない。では、そのような感知は可能なのか。私は可能であると考える。では、これは何をいみするのか。それは、現在のいわゆる科学文化知識は、すべて人の感覚によって定義されている。しかし、人類とは大自然にいるあまたの生物の一種類に過ぎない。人を万物の首とする人もいるが、私はそうとは考えない。動植物が持つであろう智慧は、すでに人類を超えており、我々人間はそれを感知できないだけなのである。多くの常識的物事は有限世界の上に成り立っており、より広大な宇宙空間の中では成り立たないのである。

科学とは外在的世界を明らかにすることを試みるものである。だが、過度に外的に求めると何も得るものがないだろう。これは中国と西洋文化の違いである。外在世界から見てことさら大きく見えるものであっても、仏教では「万法唯識」と言われる。世の中のあらゆる事物は心の反映である。自身の心を明らかにすれば、この世界も明らかになる。これこそが銭穆が前述の言葉を述べた理由なのであろう。

西洋文化は外向に求め、中国文化は内向に功を用いる。これも中国と西洋文化の最大の相違であり、儒教が科学ではないという根本的理由である。

**五つ目の問題 : 儒家不是哲学儒教は哲学ではない**

なぜ儒教は哲学ではないと言うのだろうか。周知のように哲学という言葉は外来語である。哲学は、体系的な論理規則がある。では、中国の儒教思想はどうだろうか。まとまりのない考え方は、生活中の感悟や智慧である。『史記』に「述而不作、君子義也。」とある。老子『道徳経』は老子が記述、または尹喜に求められ老子が記述した五千字の経典である。これを除けば中国の伝統経典では、例えば『論語』は、孔子の死後、その弟子が孔子の生前の言葉、日常の何気ない会話を一言ひとことを整理して書物とした。これを「述」と呼ぶ。つまり孔子はみずから意図して著述し、書物としてまとめたのではない。つまり中国文化は体系的なものを重視するのではない。私は中国文化の「述而不作」が非常に重要であると考える。

哲学的ものは、系統的物である。これが今の中国にもたらされたら、果たして定着するであろうか。私の考えでは、どのような物が中国にもたらされようと、かならず中国化が必要である。仏教文化や現代の西洋文化を含む外来文化は、中国化をするために必須のいくつかの条件や要素を備えていたのである。

では、第一の要素とは何か。外来文化はそれ独自の義理（物事の正しい筋道）を有していなければならない。つまりそれ固有の思想が高度であり、哲学理念が非常に高妙である。あるいは中国にもたらされた際に、中国にその思想が存在していないことである。仏教にはこの点が見られた。つまり「空」「有」の概念、「蕩一切執」、捨身飼虎、燃臂礼仏の精神であり、これらの思想は中国の儒教文化や道教文化では欠けていた点である。西洋文化には独自の義理があるのか、中国文化が最も必要とするものをもつのか、現在はまだ見出されていない。

第二の要素は中国人の習慣に順応することである。

外来文化が本土化・中国化するには、中国人の生活習慣に倣う必要がある。つまり、中国民衆の生活に順応することである。仏教文化が中国にもたらされた際、まず最初は道教、最後に儒教と結びつき、一千年あまりの時間をかけて中国化を完了させた。仏教は中国文化に順応して発展し、民衆の生活習慣に適応したのである。最も優れた点として、仏教文化が中国に取り入れられた最大の特徴は、仏教はみずからを永遠の客人として、あえて主人となろうとしなかったことである。

現在の西洋文化には主客逆転のきらいがある。清朝末年に西洋文化が大量に侵入すると、多くの問題が起こり、様々な衝突が生まれた。だが、主客逆転は決してしてはならず、みずからは客人として居続けるべきなのである。では、そうすると主人はどこにいるのか。それは、主人は他ならぬ我々自身なのである。

よって、外来文化が本土化・中国化したいのであれば、必ず中国人の生活習慣に随順し、中国民衆の生活に順応しなければならない。

第三の要素は大きな因縁の出現である。

後漢から唐代にかけて、仏教界には六祖慧能という重要な人物が登場した。彼は『壇経』を著した。中国人がみずから記す仏経は、これ以後は多くの高僧大徳が続く。北宋には「北宋五子」、南宋では朱熹や陸九淵、明朝には王陽明が宋明理学を完成させると、仏教の中国化も完了したのである。この一千年あまりで登場した才人達、特に「北宋五子」などは、中国文化史上の一大因縁と称される。

よって、私は儒教は哲学ではなく、哲学という言葉も儒教文化の真の内面を表現することはできないと考える。

**六つ目の問題 : 平凡な生活が証明する心身**

多くの人が儒教とは高尚で深奥な学問であり、非常に優秀な人物や大儒たちでなければ儒教とは何かを理解できると認識している。以前に講演をした際、ある人が「どのような人物が『大師』の称号を得られるのか」と尋ねた。私はまず「大師」は養成するものではなく、真の「大師」は五百年に一人しか現れないと答えた。もちろんこれは冗談であるが、「大師」には一定の特徴がある。

まず、志が遠大である。この志は中国伝統文化の言葉の希賢希聖に基づき、現代の言葉では民族、社会、人民のいずれの福祉に基づいており、自己の出世、富貴、高い地位などではない。同時に広く深い知識が必要であり、必ず一般の人々よりも多くの物事を知っていなければならない。つまり上は天文に通じ、下は地理に通じ、中は人事に通じており、多くの事物に自己の体感と深い理解を有すると言える。

次に、いかに学識が高くとも、学識とは己自身のものである。書き表した文章であれば、あらゆる人々が見て理解でき、聞いて理解できるようなものを深入簡出と呼ぶ。これに関して私は好んで朱熹と王陽明の話を用いる。王陽明の名声は高いが、中国文化における地位は、永久に朱熹を超えることはできないだろう。それは何故か。ある人は「尊徳性而道問学、極高明而道中庸」の問題であると言う。これは的を得ている。さらに付言すれば、王陽明の述べる物事は、天賦の才能が非常に高い人に向けたものである。このような人物は百里を探しても一人見つけるのさえ容易でない。一方、朱熹の述べる事柄の大部分は、自己の努力があれば全て明らかに理解できる。どちらの功徳がより大きいか言うまでもないであろう。

よって、平凡な生活･平凡な人こそが生活の真理なのである。南懐瑾老師が臨終の間際に書き記した二文字が「平凡」である。これが南師生の生命の写照である。ある文章で南老師は次のように述べる。「苟も世の中の誠の偉人になりたいと欲するのであれば、その秘訣はただ一つ、平実（質素、簡素）であることである」。この言葉は我々後人に諄諄と教え諭す。南懐瑾老師は常々「二一老人」と自称した。つまり「何事もなさずとも次第に老いていくのに、全く何も為さないままでいいのか」。南怀瑾常常称自己为“二一老人”，就是“一钱不值人见老，一事无成何消说”，这就是一个人的伟大之处，感恩南师！

つまり、あらゆる説教の内容は、必ず自身がやり遂げられる、践履篤行験の心身であり、自身で達成できなければ説得力を持たない。現在の説法とは自己を「押し」進めるのである。

『孟子』に「不怨勝己者、反求諸己而已矣」とある。多くの人が儒教経典には教条はなく、すべて「仁者見仁智者見智」であと考える。ただ「反求諸己」一文のみを教条とすれば、真理はどこにでも適応できる。なぜこのように言うのか。それは、ある人が何かを行う。それは成功するかもしれなし、失敗するかもしれない。成功すればよいが、失敗したらどうするのか。ある者は「科学的方法」で分析･比較･総括･帰納を用い、社会的原因･環境的原因･他者に原因を求める。だが、真に原因を求めるには、自己に原因を求めなければならない。失敗をすれば、恨み言が生じる。しかし、自己に原因を求めれば恨み言は生じず、怒りを覚えることもない。

ここ十数年、中国の優れた伝統文化に対してある発見や体感を私は覚えた。現代はうつ病患者が多く、社会的問題となっているが、特効薬は開発されていない。だが、中国の伝統文化こそがうつ病に有効な優れた特効薬であると信じている。

儒教は細々した知識ではなく、高尚な学問でもない。儒教とは日常生活の中で践履篤行験の心身を為すものであり、儒教の義理を会得できるだけでなく、生活の仕事や勉強の中で為せるものなのである。

**七つ目の問題 : 日用常行饒益**

「日用常行」の四文字は、私がここ数年にわたり絶えず大悟してきた言葉である。出典は六祖慧能の『壇経』である。「日用常行饒益、成道非由施銭。菩提只向心覓、何労向外求玄」。「日用常行」とは、宇宙の大いなる規則であり、天上にも宮廷にも存在せず、さらに往聖の経典にも存在しない。では、どこにあるのか。それは我々庶民の日常生活中である。つまり人々が日々用いるもの、例えば開門七件事（暮らしを立てるために日々必要なもの）の薪米油塩醤油酢茶のようなものである。さらに日々行うこと、例えば仁義礼智信、琴将棋書画などである。また詩歌、辞賦、天文暦算、農桑水利、医薬百工もそうである。

北宋時代の汴梁、つまり現在の開封にはユダヤ人がいた。北宋から現在までの一千年の間に開封に定住したユダヤ人たちの痕跡を、現在では何も見いだすことができない。つまり完全に中国に同化したのである。こうした現象をどう説明するのか。これも「百姓日用而不知」と表現される。このユダヤ人たちは、中国人との長い交流を通じて、言語や行動、食習慣など生活の全てが知らず知らずに中国化していったのである。

太虚法師という高僧のこうした啓発を受け、私は儒教は宗教ではなく、科学でもなく、哲学でもなく、学問でもないと述べてきた。だが別の視点から述べれば、儒教は宗教でもあり、科学でもあり、哲学でもあり、学問でもある。儒教とは中国人の生活の隅々に存在し、いついかなる時にも側におり、包摂し収めない場所はなく、中国人の血脈の中に流れているのである。

周知のように、中国文化の集大成は儒教の『六経』である。では、文化とは何か。梁漱溟は文化について「人々の生活の様子」と最もふさわしい定義をしている。中国文化とは、中国人の生活の様子である。つまりあなたの一挙手一投足であり、眼差しであり表情である。この体現があなたの文化なのである。そうすると儒教とは何か。儒教とは一種の生活であり、ある種の中国人の生活である。よって、いかなる定義や概念の名詞を用いても、儒教が内包するものを表現することはできない。ただ「生活」という一言のみが表見可能なのである。

最後に、王安石の「夢」という一首を送りたい。

知世如夢無所求、無所求心普定寂。

還似夢中隨夢境、成就河沙夢功徳。

人生は夢の如く、何をか追い求めんや。何も追い求めず、我が心は止水のごとし。だが、ある夢の中で別の夢へと至る。一年また一年と過ぎる歳月の中、絶えず続く日常生活の中、日々用いる者、常に行うこと、それを「日用常行」と言う。世の中には数えきれぬほどの功徳が存在している。

本日はご静聴いただき誠にありがとうございました。

**朱震亨《风水问答》的理论结构**

**——元代“儒医”讲了什么？**

**水口拓寿**

**武藏大学人文学部 • 教授**

**第1节 关注《风水问答》的理由**

元代著名医学家朱震亨（1281-1358年），字彦修，婺州义乌（今浙江义乌）人，因世居“丹溪”而被尊为“丹溪先生”或“丹溪翁”。朱震亨早年曾师从朱熹四传弟子许谦，研习朱子学，后又师从金代名医刘完素的再传第子罗知悌，潜心钻研医学，成为融刘完素、张从正、李杲等诸位金代名医之长为一体的一代名医，与刘、张、李并列为“金元四大家”。朱震亨精通医学之术又通晓儒学之道，因而被视为当时“儒医”的典范。与朱震亨有着忘年之交的元末明初著名文学家宋濂在其撰写的《故丹溪先生朱公石表辞》中，列举了《宋论》、《格致余论》、《局方发挥》、《伤寒论辨》、《外科精要发挥》、《本草衍义补遗》以及《风水问答》等朱震亨生前著作**[[149]](#footnote-149)**。这其中医学著作占到大半，而最后提到的《风水问答》却是一本属于术数学范畴的、关于风水理论的书。该书完稿后不久，元末明初衢州府教授胡翰曾为其执笔作序。根据胡翰所著《风水问答序》可知，《风水问答》的成书是在《格致余论》（1347年）已经广为流传之后。

相比起朱震亨的众多医学著作，这部《风水问答》却少有读者问津。管见所及，该书现存刻本仅两种，一种收录于丛书《奚囊广要》（嘉靖37年<1558年>，即童氏乐志堂刻本），另一种则是万历年间（1573-1620年）的钱塘胡文焕刻本**[[150]](#footnote-150)**。更有甚者，直到近年仍有多位学者推测该书实际早已散佚**[[151]](#footnote-151)**。另一方面，胡翰所撰《风水问答序》则不仅被收录到其自身文集《胡仲子集》中，还被程敏政编《皇明文衡》、唐顺之编《稗编》、黄宗羲编《明文海》、徐乾学撰《读礼通考》、陈梦雷编（蒋廷锡校订）《古今图书集成》等明清文献反复采录，广泛流传。出自朱震亨之手的原文被世人所遗忘，单单胡翰的序文却成为了脍炙人口的名篇，这一段围绕《风水问答》的命运令人感到讽刺。有关医学家朱震亨的论考不胜枚举，与此相对，关于《风水问答》的前人研究却少之又少。究其原因，除因为该书并非其专长的医学领域著作以外，更多地主要还是因为很多人根本就不知道这本书的存在。（关于该书的研究资料，）笔者也仅收集到刘时觉、薛轶燕对《奚嚢广要》刻本所作校注，刘时觉所撰、对该书内容进行概述并附上若干按语的校后记，以及黃崇修所著朱震亨研究论文1篇、周敦颐研究论文2篇中论及该书的部分内容**[[152]](#footnote-152)**。

鉴于本次论坛主题为“东方文化与生命哲学”，拙稿以《风水问答》的观点中，有关阳宅风水（对宅地的吉凶判断）的内容为中心，尝试从思想史角度展开考察。笔者关注该书并将拙稿供与本次论坛的原因有以下两点：一、在风水术中，通常阳宅风水与阴宅风水（对墓地的吉凶判断）两部分按同一原理**[[153]](#footnote-153)**并存，而历朝历代的风水书中，关于阴宅风水的书却占到了大部分。与此形成对照的是，《风水问答》持一种罕见的观点，即否定阴宅风水，只肯定阳宅风水。书中提出的支撑这一观点的风水理论（包括论述风水作为术数的正当性和有效性的论说）中，如起源于《黄帝内经素问》的生命哲学思考等，也包含了不同于其他风水书的独特逻辑论证。可以说，《风水问答》对我们把握资料稀少的元代风水理论史来说，是不可或缺的宝贵文献。二、从宋代起，就已经开始有文人自己动笔撰写风水书，亦或是为过去的风水书作注。被朱熹以“老友”相待的蔡元定曾写下一部《发微论》**[[154]](#footnote-154)**，堪称宋代最高成就之一。其目的是对照儒家礼教规范与宇宙论（尤其是朱子学主张的理气论等），对风水理论进行改造、重构**[[155]](#footnote-155)**。在之后的元代，朱熹四传弟子吴澄对假托晋代风水大师郭璞之名的《葬书》进行了删定（部分删减及重编）**[[156]](#footnote-156)**。相比将此作为研究对象，朱震亨的《风水问答》才是元代朱子学派“儒医”更直接地提出自身原创的“正确风水理论”的事例，其研究价值丝毫不逊于吴澄的事例。无论从风水理论的元代史还是从《从儒学看风水》的元代理论史来看，笔者都无法将该书抛诸脑后。

**第2节 肯定阳宅风水的逻辑论证及其典据（上）**

《风水问答》由九道问答组成，每道问答由“或问（某人问）”提起论点，接着以“曰（我答道）”开头，记述作者观点。这一体例应是模仿朱熹的《四书或问》**[[157]](#footnote-157)**。第一问到第三问的主旨均是否定阴宅风水。第四问和第五问的主旨则是肯定阳宅风水。接下来的第六问到第八问着重于记述适合建造住宅的地形、方位。最后的第九问则是通过回应人们“欲实践阳宅风水，然良宅好地难求”的诉说，批判正确的风水理论被世人忽视的现状，从道德出发告诫世人，天与善者以吉地（给居住者带来福运的土地），与恶者以凶地（给居住者带来灾祸的土地）。

前一节中曾提到，朱震亨在《风水问答》中，通过运用不同于其他风水书的独特逻辑论证，肯定了阳宅风水。这一逻辑论证的运用始于对风水宇宙观的大胆创新，以及对阳宅风水作用原理的重新阐述。本节及下一节将从该书的风水理论中抽离出上述侧面，尝试分析其逻辑论证过程并判断其立论典据。

朱震亨的风水理论建立在一个基本观点之上，即“人在宇宙中的位置处于‘气交之中（天地之气交会的中点）’”。

**《内经》曰：“人在气交之中。”[[158]](#footnote-158) 【第四答】**

**《黄帝内经素问》有言：“人处于‘气交之中’。”**

这句话是出自身为医者的朱震亨十分熟悉的《黄帝内经素问》**[[159]](#footnote-159)**的六微旨大论篇。所谓“气交之中”，即从天而降的气（天气）与由地而升的气（地气）相交的层面，具体指地面之上。并且，根据朱震亨的观点，人居于“气交之中”，通过接受气（包括天气和地气）来孕育生命，诞生后又通过鼻吸取天气来维系生命。

**人在胞胎，受气以生。有生之后，鼻吸天气，以遂其生。【第五答】**

**人在母胎之中，通过接受气来孕育生命。诞生于世后，又通过鼻吸取天气来维系生命。**

在朱震亨的医学著作《格致余论》所主张的“阳有余阴不足论”中，也曾用天气说明人的诞生。《格致余论》认为人通过接受“天之阳气（天气）”和“地之阴气（地气）”从而开启生命活动，而人体中的气来源于天气。

**人受天地之气以生，天之阳气为气，地之阴气为血。**

**人通过接受天气和地气得以生，天之阳气化为人体之气，地之阴气化为人体之血。**

因此，上述言论并非朱震亨风水著作所特有，而应将其视为朱震亨对天气、地气与人之间关系的生命哲学思考，其中包含了与朱震亨自身医学著作相通的要素。

其次，通常的风水理论认为地气主宰人之祸福，而朱震亨却反其道行之，主张天气才能给人带来祸福。即人通过鼻吸入的天气并不是只有促进健康、延年益寿等医学上的益处。朱震亨对天气的理解并未停留在源于《黄帝内经素问》的生命哲学思考层面，而是进一步将传统风水理论认同的地气的术数属性转移到了天气上。

**何居室祸福之应，如此其的也？【第五问】**

**住宅的吉凶决定人之祸福，何以如此确定？**

**有生之后，鼻吸天气，以遂其生。谓之气者，有阴，有阳。阳清，阴浊。阳生，阴杀。错杂而布，错杂而行。惟其所遇而得之如何耳。【第五答】**

**诞生于世后，人通过鼻吸取天气来维系生命。气（天气）有阴气和阳气。阳清而阴浊阳生而阴杀。阳气和阴气相互交错，从天而降覆盖地面，四处流转。人的祸福必然由其所遇天气的混淆状态以及获取天气的方式决定。**

若论及阴阳（浊清），相较于地气而言，天气属阳（清）。然而天气本身也有阴阳（浊清）之分，阳（清）气生人，阴（浊）气杀人。天气从天而降，四处流转，覆盖地面。各个地点的阴阳（浊清）混淆状态各异，就结果而言，天气在祸福这一尺度上给人造成的影响也就因地而异。通过导入以上逻辑论证，从天气的本质属性和不同作用的观点出发，“土地有吉凶”这一风水世界观中的重要命题重新得到了论证。

朱震亨认为吉地是被处于聚福状态的天气环绕覆盖的土地。从具体地形来看，沙（同“砂”，风水术语，指连绵的山脉或丘陵）和水（风水术语，主要指河川）占据一定面积，且以末端紧密缠绕者为佳。且建造住宅时，住宅正面应朝向水的流向。满足这些条件的土地被认为是面朝“其气之净处（天气清净的地方）”，受到很高评价。

**子言：“众沙攒聚之地，众水同会之方，于此取向，乃为得气，而谓于‘与’《诗》、《书》之意有合。”【第八问】**

**您（朱震亨）说：“若将住宅建造在众沙聚集的地形内，且朝向众水交会之处，便能获得气（天气），可谓符合《诗经》及《尚书》所言意旨（参照下一节）。”**

**夫沙聚水会处，惟作望水向者为得局。……天气流行，动而不息者也。故居室必当求其气之净处而向之。谓之净者，必于形止势会之地。【第八答】**

**众沙聚集、众水交会之处，惟有朝向水之流向的住宅才满足吉地的风水条件……天气时刻不停歇地在地面流转。因而在建造住宅时，必须寻求气（天气）清净的地方并使住宅朝向此处。所谓清净之处，其山水之形势（现实中的地形及从中抽象出的大势）必呈现完全终止、紧密交会之态。**

这里描述的地形在构图上沿袭了传统的风水理论。但在朱震亨的全新解读下，过去被视为蓄积地气的地形被重新解读成了获取清净天气的地形，实现了“脱胎换骨”**[[160]](#footnote-160)**。

最后，所谓住宅，毫无疑问是人们开展日常生活、举行宗族仪式所不可或缺的建筑。在此之外，朱震亨则把住宅视为地面上蓄积天气的装置，格外重视。他对住宅的认识与对人的诞生的认识基本相同，认为住宅从天接受气（天气），由地赋予形体（来源于地气）。对于居住者来说，住宅既是自己从先祖手中继承而来的建筑，同时又是将由后世子孙世代继承下去的建筑。朱震亨着眼于住宅的永恒性，认为宗族世代居住的住宅中，天气将化为“居室之气（蕴藏于住宅之中的气）”，并在漫长的岁月中，不断蓄积。并且在此前提之下，人们在通过鼻吸入屋内蓄积的“居室之气”的过程中，将对该地点的天气状态呈现出愈发敏感的反应（与天气状态相对应的祸福对人产生的作用愈发大）。

**彼居室者，附形于地，受气于天，人依之以为生者也。《礼记》曰：“歌于斯，哭于斯，聚国族于斯。”[[161]](#footnote-161)盖将自高、曾、祖、考，子、孙、曾、玄，传之云、仍，百世不已者。【第四答】**

**住宅由地赋予形体，从天接受气（天气），人们将其当做寄身之所，在此经营生活。《礼记•檀弓下》篇有言：“人们在这里祭祀唱诗，在这里居丧哭泣，在这里宴请国宾、聚会宗族。”住宅从高祖、曾祖、祖父、父亲之手继承，又将经由儿子、孙子、曾孙、玄孙之手，继而传给云孙、仍孙，百代不绝。**

**此居室之气得于鼻者也。人得之矣。……自高、曾、祖、考，世次相传，历年愈多，得气愈深。其感召、报应之的为不可诬矣。【第五答】**

**这便是通过鼻获得“居室之气”。（也就是说，）居住在此的人会吸入该气。……住宅承自高祖、曾祖、祖父、父亲，代代相传。年岁越长，“居室之气”蓄积越深。住宅能确切地唤起天人感应，引发祸福报应[[162]](#footnote-162)，对此不可否认。**

通过导入以上住宅论，朱震亨积极定义了风水宇宙观中住宅的功能。朱震亨的定义中，住宅甚至能赋予居住者特权性地位，绝不止是地面上的一点。也就是说，在朱震亨的独特创想下，阳宅风水作为术数的有效性得到了积极保证。据笔者浅见，《风水问答》之前的风水书中，从未有过“人并非‘处于某地’而是‘居于某所’”这样的关于风水学意义的说明。

由此，朱震亨将住宅论加入了阳宅风水理论。从另一个角度来看，住宅论在风水理论史上也有着一定的意义。阴宅风水思想中，通常认为若将死者埋葬于吉地，在世子孙便能享福。因此，从子孙的立场来看，“墓中祖先将保佑我等”的意识便能成立。在这样一种意识之下，建于吉地的祖坟作为祖先恩泽的象征，令人感到威严肃穆。再看朱震亨的风水住宅论，老宅的居住者之所以能够享受“居室之气”的润泽，全凭先祖辛劳建宅以及历代祖先的守护。在住宅的修建与守护过程中，历代祖先功不可没。因此，从子孙的立场来看，一种同阴宅风水相似的“保佑”图式，自然也存在于阳宅风水的领域中。从结果而言，朱震亨的住宅论可以说是将过去只蕴藏于墓地的“祖先恩泽”的威严性，“移植”到了住宅中。随着住宅这一建筑带上威严的色彩，阳宅风水的术数价值也间接得到提升。

**第3节 肯定阳宅风水的逻辑论证及其典据（下）**

朱震亨在《风水问答》中，对阳宅风水的作用原理进行了重新阐述。换言之，对“宅地选择主宰人之祸福”这一因果关系，可以如前一节所述，按阶段、顺序加以整理。另一方面，朱震亨又从儒家经典与道学（包含朱子学）学说中寻找理论依据，尝试在由其自身革新的风水宇宙观之外，进一步巩固阳宅风水（的正当性、有效性）。从此立意出发提出的言论作为朱震亨阳宅风水肯定论的一部分，其内容值得探讨。

上一节提到了《风水问答》第四答的部分内容，其中一例援引自《礼记•檀弓下》篇。可以说，作者的目的在于依托《礼记》的权威，从而增强住宅在风水宇宙观中重要性。不仅如此，《风水问答》全书更是试图通过借助儒家经典的权威，巩固阳宅风水这一术数的整体价值。即朱震亨在书中提及《诗经•公刘》篇和《尚书•洛诰》篇，将公刘、周公为建造都城（在都城修建大量住宅）而举行实地调查的故事解释为殷周圣贤实践阳宅风水的事例。并且，作者通过从《尚书•洪范》篇中摘出包含“居”的语句并将其作为依据，从而赞颂公刘、周公两人的“阳宅风水实践”是顺应天意扶助民生的伟大业绩。

**昔者，周公营洛邑，曰：“卜洛”，曰：“相宅”。[[163]](#footnote-163)此见于《书》者也。公刘迁邠，曰：“陟在巘”，曰：“降在原”，曰：“赡‘瞻’溥原”，曰：“觏于京”，曰：“相阴阳”，曰：“观流泉”。[[164]](#footnote-164)此见于《诗》者也。是皆竭目力，继心思，察山川之离合、向背，审地形之险易、广狭，又参以龟卜之从否，则取决于鬼神，以求与吉会也。周公、公刘新造家邦，其卜之之法如此，而谓人之居室可不卜乎？【第4答】**

**过去周公建都洛邑之时，曾说“对洛水河畔占卜吉凶”，又说“占卜宅地吉凶”。这是出现于《尚书》的事例。公刘迁邠（即“豳”）时，据说“登上了小山”，“下往了原野”，“眺望了广阔平原”，“遥望了高丘”，“验看了山的北南两侧”，“视察了流出的泉水”。这是出现于《诗经》的事例。这些事例，都是竭尽观察之力，将洞察之物转化为心的思考，觉察山川相离还是相接、相向还是相背，探明地形险峻亦或平缓、广阔亦或狭窄，再将龟卜的吉凶作为参照，即将裁断交予鬼神，只有卦象为吉的地方才能修建都城。周公和公刘在建设新都城时，为决定在何处选址所采取的，就是如是方法（也就是阳宅风水）。这么来看，个人在住宅选址时也不可不占卜。**

**箕子陈“洪范”于周，亦曰：“惟天阴骘民众，相协居。”[[165]](#footnote-165)夫天之生民。厥爱惟均，必立君长，以抚字之。谓之“阴骘”者，天之爱民也。理也。“相协”者，君长体天而子民也。事也。然则卜居室之法，天地之心也，圣贤之制作也。是理也，天且不违，而况于人乎。【同上】**

**箕子在周将“洪范九畴”讲述于武王，其中有云：“天阴骘于地上的百姓，相协其住所。”天在养育、引导百姓时，无论对谁，其慈爱都是均等的，但是一定要建立君主，爱护百姓。“阴骘”是天爱民的意思。这是道理。“相协”是君主根据天意扶助百姓的意思。这是行为。既然如此，为住宅选址而采用的方法（阳宅风水）就符合天地之心，而且与圣贤的创造有关。连天都要遵循这个道理，人更不可以违背。**

《诗经•公刘》篇、《尚书•洛诰》篇中，关于阳宅风水萌芽时期所记载的文字，其信息都太过琐碎。而且将《尚书•洪范》篇中的“厥居（人所处的场所）”，简单地理解成“住宅”，也未必恰当。但是以上推论的基础，无疑都将阳宅风水置于儒教经典的庇护下，阳宅风水以天爱众人的教义为基础，被强有力地正当化了，并且作为圣贤创造的术数，其神圣的来历得到了认同。

朱震亨进一步对人能分辨土地吉凶的理由（人能判断土地吉凶是风水作为术数具有有效性的理由）加以说明。他将《黄帝内经素问》的六微旨大论篇和六节藏象论篇、北宋程颐所撰“四箴”作为典据，说明了这个问题的答案。

**《内经》曰：“出入升降，不存在。”[[166]](#footnote-166)又曰：“天食人以五气。”[[167]](#footnote-167)人有耳、目、鼻、口，亦一器也，而心为之主。心者，神明之舍。一念之动，天者应之。程子所谓：“心兮本虚，应物无迹。操之有要，视为之则。”[[168]](#footnote-168)，乃知在心之天，系乎目之所视。凡山水之列于室前者，各以形自见。其形式不一，必有势焉。目与之接，心必随之。神明人遇，天应之矣。彼吉则此吉，彼凶则此凶，理之必然者。此居室之形势得于目者然也。【第5答】**

**《黄帝内经素问》中记载，“具备形体之物[[169]](#footnote-169)都有气的出入和升降”（六微旨大论），又云“天供给人以五气”（六节藏象论）。人有耳朵、眼睛、鼻子、嘴，它们也是具备形体之物，由心灵主宰。心是“神明之舍（神妙的智慧所居之处[[170]](#footnote-170)）”。一旦动念，天对此就有感应。从程子所言“心原本属于空虚，依据外物运转，不留痕迹。心有自我管理的要诀，看这一行为，正是它的依托”中可以看出，“在心之天（具现于心中的天）”，和目之所及之物相互连接/关联。位于住宅前的山水呈现出各自的形态，但即便现实中的地形千姿百态，也必定能从中抽象出其形势。人的眼睛捕捉到势，心也一定会随之而动。人遇到了神明，天会做出回应。如果彼处是吉，此处则也是吉；如果彼处是凶，此处则也是凶：这是理之必然。所以，人能通过眼睛认知分辨宅地的形势，自然是顺理成章。**

人的身体的出入口，耳朵、眼睛、鼻子、嘴巴，由心所主宰。心是“神明之舍”，神明即是“在心之天”。目、心、“在心之天”三者的关系即为：目向心传达视觉信息，心受到刺激做出反应，反应达到“在心之天”，唤醒其反应。这种关系套用到阳宅风水这一语境中的话，即便山水的呈现出的地形多种多样，其中也必定可以提炼出势（抽象的大势）。山水之势进入人眼，最终会引起“在心之天”的反应，可以判断出势的吉凶。总之，由于以阳宅风水判断宅地的吉凶，根本上是由“在心之天”进行判断，所以朱震亨的这一主张绝不是荒唐无稽的。

很明显，以上逻辑是道学（含朱子学）衍生出的“性即理”的心性论的应用。明确的典据出处，虽然只有程颐为展开论述心性修养论**[[171]](#footnote-171)**所著的“四箴”，但心主宰人身的理论，除了程颐，也被朱熹视为重要命题，《朱子语类》卷九十八“周子之书一”中也出现了将心视为“神明之舍”的言论。此处朱熹对朱震亨的影响之大，可以说不亚于程颐。

**心，统性、情者也[[172]](#footnote-172)。寂然不动[[173]](#footnote-173)而仁、义、礼、智之理具焉。……理在人心，是之谓性。性如心之田地。充此中虚，莫非是理而已。心是神明之舍，为一身之主宰。性便是许多道理，得之于天而具于心者。**

**心是集性与情于一身的（张载《张子全书》卷十四“性理拾遗”）。寂然不动（《易经》繋辞上传），其上具有仁、义、礼、智之理。……理（天理）所寄宿在人心中的东西称为性。性，是心灵的归宿[[174]](#footnote-174)。若要填补其内部的空虚，只能依靠理。“心”是神明之舍，主宰人的身体。性即是各种各样的道理，天所赋予，具现于心。**

道学中把理（天理）所寄居在人心中的东西，谓之“人性”，朱熹也将其称为神明。朱熹的上述言论，将仁、义、礼、智的儒教之理当作性，关注内在于心的内容。而作为对比，朱震亨的风水心性论认为，判断土地吉凶的能力，以性的形式存在于所有人的心中，可以称之为神明，也可称之为“在心之天”。而且，《黄帝内经素问》中的生命哲学，“人们依靠呼吸天气生存，人身体的各个器官也同样依此存续”，也是“天具现于人心中”的旁证。朱震亨节选的《黄帝内经素问》两篇文章中，究其论点，也包含了他的观点“人通过鼻子吸收天气以维系生命”（同样见于第5答，请参照前文），但此处朱震亨特意从耳朵、眼睛、鼻子、嘴巴等器官切入，想要强调它们和人的整体一样，依据天气才得以存续吧。

另外，关于心与“神明之舍”的概念，在《黄帝内经灵枢•大惑论》篇中可以看到如下叙述。

**目者，心使也。心者，神之舍也。[[175]](#footnote-175)**

**眼睛是是心的使者。心是神[[176]](#footnote-176)的居所。**

黄崇修推测，这一言论也对《风水问答》第5答前面提到的内容产生了影响，解释称朱震亨在目、心、神（神明）的关系论中，将“儒学（程颐“四箴”）和医学（《黄帝内经灵枢》）的观点融合在了一起”**[[177]](#footnote-177)**。按照拙稿的主题换言之，朱震亨在解释人能够判断土地吉凶的理由时，也加入了从医学文献中来的生命哲学思考。关于《风水问答》是否受到了《黄帝内经灵枢》的影响，笔者将暂时保留自己的判断，但黄崇修的见解十分值得注意。

**第4节 否定阴宅风水的逻辑及其典据**

朱震亨风水理论的另一个侧面，即否定阴宅风水。他在肯定阳宅风水时所用的逻辑是利用儒教经典和道学文献增强自己理论权威性。而他在否定阴宅风水时的逻辑则可以说是与之几乎完全相反。

阴宅风水的作用原理一般是，首先墓中死者（或者其遗骸）接受地气，继而影响到地上的子孙后代。但朱震亨认为影响人祸福的东西只有天气，正如已经第2节中指出的那样，他认为收容在地下的遗骸接触不到天气，所以自然也不可能影响到后代的祸福。

**人之枯骨与天气绝，不能因土气之美恶，移祸福于其后之人。我知之矣。【第5问】**

**我认为，人的遗骸与天气隔绝，地气的好坏无法转移影响到子孙的祸福。**

被视为蓄积天气的装置的住宅设施，他认为将永久存在，并具有风水功能。与之相对，坟墓内的遗骸则有着迟早会毁灭的宿命。因此，即使假设遗骸对子孙有着风水上的影响，归根究底其影响力也不可能永远持续。

**此居室之气得于鼻者也。……世次相传，历年愈多，得气愈深。……岂若枯骨入土，久而消尽？【第5答】**

**我是通过鼻获得“居室之气”。……传承住宅，住宅经历的年数越多，“居室之气”就蓄积得越多。……地面上建造的住宅，不会像遗骸埋于地下的情况一样，总有一天会消失。**

正如前文的论述，朱震亨从《诗经》和《尚书》中找出以往圣贤关于阳宅风水的实践事例，在此基础上又从《尚书》中导出将阳宅风水这一术数视为顺应天意之举加以正当化的逻辑。另一方面，在他的理解范围内，似乎很难在儒教经典中找到支持阴宅风水的文字。朱震亨相信儒教经典的记载，从对周代以前的丧葬史进行评论处可以看出，上古时期根本没有用占卜选择墓地的事例（坟墓本身都尚未被发明）。相传《孝经》记载了孔子言论。其中的丧亲章，首次出现了通过占卜决定父母墓地的教义。但根据朱震亨的解释，它说到底是为了完成孝行，占卜是为了选出子女将来不会后悔的埋葬地点。它与阴宅风水不同，目的并不是让死者的子孙在地上得到福气。另外不容质疑的是，朱熹既信奉阳宅风水，又信奉阴宅风水**[[178]](#footnote-178)** 。但是朱震亨认为，朱熹作为先贤，也只是考虑到孝行，教导人们选定墓地时要“避开五患（5个不稳定要素）”。

**葬者，藏也。[[179]](#footnote-179)体魄入于於地也。《易•大传》曰：“厚衣之以薪，葬之中野，不封不树。”[[180]](#footnote-180)上古之所谓葬者，如此。卜之说，未之闻也。至《孝经•丧亲章》，然后有“卜其宅兆而安厝之”[[181]](#footnote-181) 之说。岂王［三］代以后，日趋于人而后有卜之之说乎？抑孝子、慈孙谨之又谨，不使后之人有追悔也。然其所谓卜云者，亦只若《家礼》所谓“避五患”[[182]](#footnote-182)而已。【第1答】**

**葬，即为藏（《礼记•檀弓上》篇）。即将死者的体魄收在地下。《易经•大传》（繋辞下传）中有记载：“用可当做薪柴的碎木片厚厚地覆盖在遗体上，埋葬于野外，不在上面覆盖泥土，也不能种树作标记。”上古时便是如此埋葬的，从未听说过通过占卜决定墓地的说法。直到《孝经》丧亲章，首次出现了“占卜决定父母的墓地后安置尸体”的教义。三代以后的世人逐渐为了追求利益，所以占卜决定墓地之类，这种因果关系不可能成立。孝子贤孙希望做出最慎重的决定，以期将来不会为过去的举措感到后悔，所以在选定墓地时使用占卜的方式。这么来看，《孝经》中提及的占卜，实际上不过是朱子的《家礼》（丧礼、治葬章）中说的“避五患”一类的东西。**

**《周礼》：“墓大夫，掌凡邦墓之地域，为之图。令国氏［民］族葬而掌其度数，使皆有私地域。”[[183]](#footnote-183)此葬之不必卜也明矣。【第2答】**

**《周礼》（春官、宗伯章、墓大夫条）中有记载，“凡是国内设立的墓地用地，墓大夫负责管理，并制作图纸。国内的百姓实行族葬（以宗族为单位在同一区划安葬），墓大夫根据身份阶层，对埋葬的规格进行监督，同时为各宗族划分专用的区域。”由此可以确定，不通过占卜选定墓地也是可以的。**

阴宅风水中，占卜的对象常常不仅限于墓地的地形、方位，还有埋葬时的年、月、日、时。但在朱震亨的理解中，儒教经典和道教文献中没有支持这种占卜的言论。反而《礼记》王制篇对不同身份的人从去世到下葬的期限作出了明文规范，《春秋》记载了宣公八年时鲁公室根据天气决定是否下葬的故事。这些为朱震亨阴宅风水的否定论提供了典据。

**圣帝、明王著为法令，尚何疑哉？上自天子，下至庶人，葬各有期，弗敢过也。[[184]](#footnote-184)此不卜年、月者也。《春秋》书：“雨不克葬，明日乃克葬。”[[185]](#footnote-185)此不卜日、时者也。【第2答】**

**在圣帝、明王明确法令的情况下，还会抱有何种疑问？上从天子，下到庶人，从死去到安葬所定的期限都有规定，不允许逾越（《礼记》）。这时埋葬的年、月就无法通过占卜决定。《春秋》有记载：“下雨不可埋葬，应推迟到第二天。”这时埋葬的日、时就无法通过占卜决定。**

总之，朱震亨的风水理论中对阳宅风水的肯定和对阴宅风水的否定，有着相同的逻辑基础。他的态度并不明确，一边对备受世人关注而大行其道的阴宅风水持默认态度，同时又开创出了与其区分的、仅用于阳宅的风水理论。

**第5节 结 语**

朱震亨在《风水问答》中，首先从《黄帝内经素问》处寻找典据，确定了以天气、地气和人为中心的生命哲学思维。在此基础上，他补充了天气影响人的祸福的观点，以适当吸收天气而非地气为主题，创造出了新型阳宅风水。他又在《诗经》和《尚书》中寻找典据，从其自身新建的风水宇宙观的外部入手，增强阳宅风水这一术数的权威性。他选取两部经典中的教义并将其结合起来，推导出阳宅风水顺应天意且由圣贤创造。他还从程颐、朱熹的心性论和《黄帝内经素问》中寻找典据，针对人可以判断土地吉凶这一点（即阳宅风水作为术数的有效性），以天具现于人心为依据，在此基础上进行了证明。相反，关于阴宅风水，朱震亨一方面提出墓中的遗骸与天气隔绝，另一方面认为儒家经典和道教文献中没有理论支持，所以，对阴宅风水的否定，实际上与对阳宅风水的肯定有着共同的逻辑基础。笔者将上述内容综合称为朱震亨的风水理论，其中可以看到他作为医学家的一面，与其作为朱子学派文人的一面。

他通过《风水问答》所阐述的风水理论中，不论是与其医学家身份密切相关的部分，还是与其文人身份密切相关的部分，理论的源泉都能归纳为天这一超越性的存在。书中虽然也有关于地形和住宅方位的记述，但终究是为了寻找拥有清净天气的吉地，而不是说土地本身或地气能左右人的祸福。风水这一术数，有着“地理”的别称。历朝历代风水书的标题，以“地理”为题的要比“风水”为题的多得多**[[186]](#footnote-186)**。而这部《风水问答》，不愧是标新立异，并未随波逐流使用《地理问答》之类的题目。

**주진형(朱震亨) 『풍수문답(風水問答)』의 이론구조**

**―元代의 「유의(儒醫)」는 무엇을 말했나?**

**미나쿠치 타쿠주**

**武蔵大学人文学部∙教授**

**제1절 『풍수문답(風水問答)』에 주목하는 이유**

원대(元代)의 주진형(朱震亨, 1281-1358)은 자를 언수(彦修)라 하고, 거주지를 따서 단계선생(丹溪先生) 혹은 단계옹(丹溪翁)등으로 존칭되었다. 무주(婺州) 의오(義烏: 현재의 절강성 의오시)에서 태어나, 남송 주희의 사전(四傳) 제자인 허겸(許謙)에게 사사하여 주자학(朱子學)을 익힌 뒤, 금대(金代) 유완소(劉完素)의 재전(再傳) 제자인 나지제(羅知悌)에게 사사하여, 유완소 뿐만이 아니라 장종정(張從正)∙이고(李杲, 모두 금나라 사람)의 학통에도 이어지는 의학(醫學)을 공부했다. 의가(醫家)로서는, 상기(上記)한 유(劉)∙장(張)∙이(李)와 더불어 「금원사대가(金元四大家)」의 한 명으로 꼽히고, 유학(儒學)과 의학(醫學) 양 방향에 정통했기에, 당시에 「유의(儒醫)」의 대표적 인물로 평가된다. 주진형과 친교를 맺었던 원명(元明) 사이의 송렴(宋濂)이 지은 「故丹谿先生朱公石表辭」에는 생전에 주진형이 발표했던 저작으로 『송론(宋論)』 『격치여론(格致餘論)』 『局方發揮』 『傷寒論辨』 『外科精要發揮』 『本草衍義補遺』 및 『풍수문답(風水問答)』을 꼽는다**[[187]](#footnote-187)** 。의학저작이 그 대부분을 점하고 있지만 송렴(宋濂)이 마지막으로 꼽은 『풍수문답(風水問答)』은, 술수(術數)의 학(學)에 속하는 풍수이론(風水理論)을 개진하는 점에 특징이 있다. 풍수문답이 나온 시기에 대해서는, 역시 원명(元明) 사이의 인물이었던 호한(胡翰)이 이 책의 탈고 직후에 집필했다는 『風水問答』 序를 근거로 삼으면, 그 성립은 『격치여론(格致餘論:1347년)』이 이미 유포된 뒤의 시기인 것을 알 수 있다.

이 『풍수문답』은 일련의 의학저작에 비교하여 독자에게 배포가 현격히 적었던 듯하며, 현존하는 간행본（모두 明代 後期）은, 필자가 조사한 바에 따르면, 총서(叢書) 『해낭광요(奚嚢廣要)』(嘉靖37年〈1558〉童氏樂志堂刊本)에 수록되어 있는 것과, 만력연간(万曆年間:1573-1620)의 전당호문환간본(錢塘胡文煥刊本)을 꼽을 뿐이다.**[[188]](#footnote-188)** 그래서인지, 이 책이 산일(散佚)되어 버렸다는 추측마저, 최근에 이르기까지 여러 연구자에 의해 이루어지고 있었다.**[[189]](#footnote-189)** 한편, 호한(胡翰)이 지은『風水問答』 序는, 호한 자신의 문집인 『胡仲子集』외에, 정민정(程敏政) 編 『皇明文衡』∙당순지(唐順之)編 『稗編』∙황종희(黃宗羲) 編 『明文海』∙서건학(徐乾學) 撰 『讀禮通考』∙진몽뢰(陳夢雷) 編(蒋廷錫 교정) 『古今圖書集成』이라는 명청(明淸)시대의 문헌에 반복적으로 채록되어, 세상에 널리 전해지는데 있어 부족함이 없었다. 주진형(朱震亨)이 지은 본문은 세간에 망각되고, 호한(胡翰)의 서문만 인구에 회자된 것이 『풍수문답(風水問答)』이 맞이한 얄궂은 운명이었다. 의가(醫家)로서의 주진형에 관한 논고(論考)는 셀 수 없이 많은 반면에, 이 책과 관련한 선행연구는 극히 적은 것은, 그의 본령(本領)인 의학저작이 아니라는 이유 이전에, 책의 존재 자체가 그다지 알려지지 않아왔다는 이유에 기인하는 바가 클 것이다. 필자도 겨우, 유시각(劉時覺)∙설일연(薛軼燕) 두 사람이 전적으로 『해낭광요(奚嚢廣要)』본 만을 사용한 교주(校注)와, 유씨 단독으로 이 책의 내용을 요약하고 약간의 제안을 더한 교후기(校後記) 그리고 황숭수(黃崇修)씨가 주진형(朱震亨) 연구논문 1편과 주돈이(周敦頤) 연구논문 2편 중에서, 이 책의 일부에 대해 언급했던 것**[[190]](#footnote-190)**을 입수할 수 있었을 뿐이다.

졸고(拙稿)에서는, 본 논단의 주제 「동방문화와 생명철학」에 비추어, 『풍수문답』의 내용중 특히 양택풍수(택지의 길흉판단)에 관계되는 범위를 핵심으로 사상철학적 고찰을 행하는 것으로 하겠다. 필자가 이 책에 주목하고, 또한 졸고를 본 논단에 내는 이유에는, 다음의 두 가지가 있다. 첫번째로, 풍수라고 하는 술수(術數)에는 일반적으로 양택풍수와 음택풍수(묘지의 길흉판단)의 양 부문이 같은 원리**[[191]](#footnote-191)** 아래서 병존하고, 풍수서는 대대로 음택풍수를 다루는 것이 압도적으로 많았었는데, 『풍수문답』 은 대조적으로, 음택풍수를 부정하고 양택풍수 만을 긍정하는 진귀한 입장을 취한다. 또, 이러한 입장을 지지하는 풍수이론(술수로서의 정당성이나 유효성에 관한 논설을 포함하는) 중에서도, 『황제내경소문(黃帝內經素問)』에 연원을 두는 생명철학적 사유를 비롯해, 다른 풍수서에 비슷한 예를 찾아볼 수 없는 논리가 발견된다. 『풍수문답』은 자료가 적은 원대(元代) 풍수이론사(風水理論史)를 파악하기 위한 불가결하고 귀중한 문헌이라고 할 수 있을 것이다. 두번째로는, 이미 송대(宋代)부터 사인(士人)들 간에, 스스로 풍수서를 집필하는 자나, 기존의 풍수서에 주석등을 다는 자가 나타났다. 주희(朱熹)가 「노우(老友)」로서 대접했던 채원정(蔡元定)의 저작 『발미론(發微論)』**[[192]](#footnote-192)**이 송대(宋代)에 있어 대표적 업적의 하나이다. 그들의 목적은 풍수이론을, 유교적(儒敎的)인 예교규범(禮敎規範)이나 우주론(특히 주자학의 이기론 등)에 비추어 보아 개조 혹은 재구축하는 것에 있었다.**[[193]](#footnote-193)** 원대에도 진(晋) 곽박(郭璞)의 저술로 소개되어 온[僞託] 『장서(葬書)』에, 주희(朱熹)의 사전제자(四傳弟子)인 오징(吳澄)이 산정(刪定: 부분삭제와 재편집）을 가한 것**[[194]](#footnote-194)**이 알려져 있는데, 이러한 동향을 주제로 삼는다면, 오히려 주진형의 『풍수문답』 이야말로 원대(元代)의 주자학系 「유의(儒醫)」가 보다 직접적으로 자신이 고안한 「올바른 風水理論」을 출판한 사례로서, 오징(吳澄)의 사례에 뒤떨어지지 않을 정도의 연구가치가 있을 것이다. 풍수이론의 원대사(元代史)와 「유학(儒學)에서 본 풍수」의 원대이론사(元代理論史)―어느 쪽의 관점에서 본다고 해도, 필자는 이 책을 망각의 연못에 방치할 수 없다.

**제2절　양택풍수(陽宅風水)를 긍정하는 논리와 그 전거(上)**

『풍수문답』은 9개의 가상문답으로 구성되어 있고, 각각의 문답에서는 「或問(어떤 사람이 물음)」으로서 논점이 제시된 후, 「曰(내가 답하여 말함)」로서 저자의 견해가 기술된다. 이러한 체재는 주희의 『사서혹문(四書或問)』을 본뜬 것이리라.**[[195]](#footnote-195)** 제 1문답에서 제3문답까지는 음택풍수의 부정(不定)을 주제로 한다. 제4문답과 제5문답에서는 양택풍수의 긍정(肯定)이 주제가 되고, 이어 제6문답에서 제8문답까지는, 주택을 짓기에 적합한 지형이나 방위를 주제로 한다. 마지막 9문답에서는, 양택풍수를 실천해도 좋은 택지를 얻지 못하는 경우가 많다는 호소에 응하는 형태로, 올바른 풍수이론이 세간에 등한시되고 있다는 비판과, 하늘은 착한 사람에게 길지(吉地: 사람에게 福을 가져오는 토지)를 주고, 악한 사람에게는 흉지(凶地: 사람에게 禍를 가져오는 토지)를 준다는 도덕적인 훈계를 적고 있다.

앞 절에서 언급한 대로, 주진형(朱震亨)은 『풍수문답』에서, 다른 풍수서에 비슷한 예를 찾을 수 없는 논리를 구사하여 양택풍수를 긍정했다. 그것은 우선 풍수적 우주관의 대담한 갱신과 함께, 양택풍수의 작용원리를 처음부터 재(再)설명함으로써 행해졌다. 본 절과 다음 절에서는 『풍수문답』에 언급된 풍수이론으로부터 이러한 측면을 추출하고, 그 이론이, 어떤 선행문헌을 입론(立論)의 근거로 하고 있는지에 주의하면서 분석하고자 한다.

주진형(朱震亨)의 풍수이론의 초석은 우주에 있어 사람의 거처가 「氣交之中(기가 교차하는 중간점)」에 위치한다는 인식이다.

**《內經》曰：「人在氣交之中。」[[196]](#footnote-196) 【第4答】**

**『황제내경소문』에「사람은『氣交之中』에 있다」 고 나와 있다.**

이것은 그가 의가(醫家)로서 친밀했던 『황제내경소문』**[[197]](#footnote-197)**의 육미지대론편(六微旨大論篇)에 전거(典據)를 둔 것으로, 「氣交之中」이란, 하늘로부터 하강하는 기(天氣)와 땅으로부터 상승하는 기(地氣)가 뒤섞이는 층면(層面)이고, 구체적으로는 지면 위를 가리킨다. 또 주진형에 의하면, 사람은 그 「氣交之中」에서 氣(天氣와 地氣의 양쪽을 가리키는 것일 듯)를 받아 배태하고, 그 뒤에도 천기를 코로부터 흡입하여 생명을 유지하는 것이다.

**人在胞胎，受氣以生。有生之後，鼻吸天氣，以遂其生。【第5答】**

**人은 母親 胎內에서, 氣를 받아 發生한다. 發生後는, 鼻로 天氣를 흡입하여 生命을 기른다.**

사람의 탄생을 천기의 향수(享受)에 의해 설명하는 것은, 그의 의학저작 『格致餘論』의 양유여음부족론(陽有餘陰不足論)에서도 행해지고 있다. 거기에서는, 사람은 「天之陽氣(天氣)」와 「地之陰氣(地氣)」를 받아 생명활동을 시작한다고 설해지고, 인신(人身)에 있는 氣는 특히 천기에서 유래한다고 되어 있다.

**人受天地之氣以生，天之陽氣爲氣，地之陰氣爲血。**

**사람은 天氣와 地氣를 받아 發生하는 것이고, 하늘의 陽氣는 人身에 있어 氣가 되고, 땅의 陰氣는 人身에 있어 血이 된다.**

따라서, 상기(上記)와 같은 언설은 주진형의 풍수저작에 특유한 것은 아니고, 자신의 의학저작과도 연속되는 요소를 가진 천기∙지기와 사람에게 관련된 생명철학적 사고방식으로 받아들이는 것이 적절할 것이다.

다음으로, 일반적인 풍수이론에서는 지기(地氣)가 사람의 화복(禍福)을 좌우한다고 되어 있으나, 주진형은 거기에 반해서, 천기(天氣)가 사람에게 화복을 가져온다고 주장한다. 즉, 사람이 코로 흡입하는 천기는, 건강을 증진시키거나 수명을 늘린다고 하는 의료상의 이익에만 연결되는 것은 아니다. 그는 천기를, 『황제내경소문』에서 출발한 생명철학적 사유의 범위 내에서 이해하는 것에 그치지 않고, 종래의 풍수이론에서는 지기(地氣)에 인정되고 있던 술수(術數)적 속성을, 천기(天氣)의 측면으로 옮기고 바꾸는 조작을 했던 것이다.

**何居室禍福之應，如此其的也？【第5問】**

**住宅의 吉凶에 응하여 사람에게 禍福이 초래되는 것은, 어찌 그렇게 확실한 것인가?**

**有生之後，鼻吸天氣，以遂其生。謂之氣者，有陰，有陽。陽淸，陰濁。陽生，陰殺。錯襍而布，錯襍而行。惟其所遇而得之如何耳。【第5答】**

**사람은 發生後, 코로부터 천기를 흡입하여 生命을 기른다. 기(天氣)라고 불리는 것에는, 陰이 있고 陽이 있다. 陽은 맑고, 陰은 탁하다. 陽은 살리고, 陰은 죽인다. 陽氣와 陰氣가 交錯하면서, 天으로부터 내려와 地上을 덮고, 흘러 순환한다. 사람의 禍福은 어떤 혼효(混淆) 상태에 있는 천기와 만나는가, 그리고 그것을 어떻게 획득하는가에 의해 정해지는 것이다.**

천기(天氣)는, 음양[濁淸]을 지기(地氣)와 대비하는 경우에는, 양[淸]에 속한다. 그러나 천기(天氣) 자체에도 음양[濁淸]이 있어 양[淸]이면 사람을 살리고, 음[濁]이면 사람을 죽이는 방향으로 작용한다. 天으로부터 하강한 氣는, 지면에 덮어 씌우듯이 해서 지상을 흘러 순환하는데, 음양[濁淸]의 혼효상태(混淆狀態)는 각각의 지점(地点)에 있어 다르고, 그 결과로서 천기가 화복(禍福)이라는 척도상에서, 사람에게 주는 영향은 지점(地点)마다 차이를 발생시키는 것이다. 이상의 논리를 도입함으로써, 「土地에 吉凶이 있다」 고 하는 풍수적 세계관의 중요명제가, 천기의 본질적 속성과 개별적 작용이라는 관점에서 새롭게 보증되게 되었다.

주진형이 길지(吉地)로 보는 것은 사람에게 복을 가져오는 상태에 있는 천기(天氣)가 덮어 씌워진 것처럼 흐르고 있는 토지(土地)인 것이다. 구체적인 지형으로서는 모래(沙: 砂로도 쓰며 風水用語로서는 壁과 같이 이어진 산이나 언덕을 가리킴) 와 물(風水用語로서는 주로 河川을 가리킴)이 일정 정도의 면적을 둘러 싸고, 끝 부분에서 긴밀히 합쳐지는 것이 좋고, 또 사람이 주택을 지음에 있어서는, 주택의 정면을, 물의 흐름을 전송하는 듯한 방향으로 해야 한다. 이러한 조건을 만족시키는 토지는 「其氣之淨處(깨끗한 천기의 혜택을 받는 장소)」에 면(面)하고 있다 하여 높이 평가된다.

**子言：「眾沙攢聚之地，眾水同會之方，於此取向，乃爲得氣，而謂於［與］《詩》、《書》之意有合。」【第8問】**

**당신[朱震亨]은 「여러겹 모래가 모인 지형의 내측에서, 여러 줄기의 물흐름이 합쳐진 방위에 주택을 향하게 한다면, 기(天氣)를 획득할 수 있고, 『詩經』 및 『書經』의 주지(主旨: 次節参照)에 부합한다고 할 수 있다」 고 말합니다.**

**夫沙聚水會處，惟作望水向者爲得局。…天氣流行，動而不息者也。故居室必當求其氣之淨處而向之。謂之淨者，必於形止勢會之地。【第8答】**

**모래[沙]가 모이고, 물이 합쳐지는 장소에 있어서, 물 흐름을 전송하는 방위를 바라보는 주택만이, 길지(吉地)가 되기 위한 풍수적 조건을 만족한다.……천기는 지상을 흘러 순환하고, 움직여 쉬지 않는 것이다. 고로 주택을 지음에는, 반드시 깨끗한 기(天氣)의 혜택을 보는 장소를 찾아 구하고, 그 방위로 향해야 한다. 기의 깨끗함은, 반드시 산수(山水)의 드러난 형세(즉, 물적인 지형과 거기에서 추출가능한 大勢)가 깔끔하게 마쳐지고, 합쳐진 토지에서 구할 수 있다.**

여기에 묘사되는 지형의 구도 자체는, 일반적인 풍수이론에서 답습되는 것이다. 주진형은 그것을 환골탈태하여, 종래에는 지기(地氣)를 놓치지 않고 담아두는 듯한 형태를 높이 평가했던 것을, 깨끗한 천기(天氣)를 획득할 수 있는 지형으로 바꾸어 읽었던 것이다.**[[198]](#footnote-198)**

끝으로, 주택이란 것이, 일상생활이나 종족행사(宗族行事)를 위해 불가결한 시설이라는 것은 말할 것도 없으나, 주진형은 그것을, 지상(地上)에 있어서 천기(天氣)를 축적하는 장치로서 각별히 중요시했다. 그는 주택에 대해서도, 사람이 발생하는 경우와 거의 똑같이, 하늘로부터 氣(天氣)를 받고 땅으로부터 형체(地氣에서 유래하는 것일 듯)를 부여 받은 물(物)로 인식했는데, 그것은 거주자에게 있어, 자신의 먼 조상으로부터 승계되어 온 시설임과 동시에 미래에는 먼 자손에까지 전해지는 시설이다. 주진형은 주택의 이러한 항구성에 착안하여, 종족(宗族) 집단에 의해 여러 세대에 걸쳐 사용된 주택에는, 천기(天氣)가 「居室之氣(住宅에 머문 기)」로 화(化)하여, 긴 시간에 걸쳐 깊이 쌓여 있다고 생각하게 되었다. 그리고 이 전제 위에, 사람은 옥내(屋內) 축적된 「居室之氣」를 코를 통해 흡입하는 사이에, 해당 지점의 천기(天氣)의 상태에 대하여, 한층 민감한 반응을 드러내게 된다(그 사람은 천기의 상태에 어울리는 禍福을 더욱 확실히 받아들이게 된다)고 주장했던 것이다.

**彼居室者，附形於地，受氣於天，人依之以為生者也。《禮記》曰：「歌於斯，哭於斯，聚國族於斯。」[[199]](#footnote-199) 蓋將自高、曾、祖、考，子、孫、曾、玄，傳之雲、仍，百世不已者。【第4答】**

**주택이라고 하는 것은, 형체를 땅으로부터 부여받고, 기(天氣)를 하늘로부터 받은 것으로, 사람은 이것에 의지하여 생명을 운영하는 것이다. 『예기』(檀弓下篇)에 「사람은 그곳에서 祭禮를 행하고 노래하며, 그곳에서 喪禮를 행하고 곡을 하며, 그곳에 국내의 명문인사를 초대한다.」라 나와있다. 생각건대 주택이란, 나보다 앞의 세대에 속하는 高祖父・曾祖父・祖父・父, 그리고 나보다 나중 세대에 속하는 子・孫・曾孫・玄孫을 거쳐, 멀리 운손(雲孫)・잉손(仍孫)에까지 전해져, 백 세대(百世代)를 거듭해도 승계가 단절되지 않는 것이다.**

**此居室之氣得於鼻者也。人得之矣。…自高、曾、祖、考，世次相傳，歷年愈多，得氣愈深。其感召、報應之的爲不可誣矣。【第5答】**

**이것은 「居室之氣」를 코를 통해 얻는 것이다. 사람은 주택에서, 이 기를 흡입하는 것이다.…… 주택은, 高祖父・曾祖父・祖父・父로부터 대대로 승계된 것으로, 경과한 연수가 더 많을수록, 「居室之氣」가 더 깊이 쌓여 있다. 주택이 하늘과 사람의 감응관계와 그것에 의한 보응(報應)[[200]](#footnote-200)을 확실히 불러일으키는 것은, 어물어물 넘길 수 있는 여지도 없는 것이다.**

그는 이상의 주택론을 도입함에 의해, 풍수적 우주관 중에서 주택이 담당하는 기능을 적극적으로 정의하고, 단지 지상의 한 점에 머무르지 않는 특권적 지위를 부여하기에 이르렀다고 할 수 있다. 그것은 즉, 양택풍수의 술수(術數)로서의 유효성을, 주진형의 독특한 발상에 근거하여 적극적으로 보증(保証)했던 것이다. 『풍수문답』 이전의 풍수서에는, 사람이 「어느 地点에 몸을 두는 것」 이 아니라, 「어느 주택시설에 사는 것」의 풍수적 의의를 설명하는 것은, 필자가 아는 한, 전혀 존재하지 않았던 것이다.

주진형이 이와 같이 하여 양택풍수(陽宅風水)에 편입시킨 주택론(住宅論)에는, 다른 각도에서도 풍수이론사(風水理論史)상의 의의(意義)를 찾아내는 것이 가능하다. 음택풍수(陰宅風水)에서는 일반적으로 사자(死者)를 길지(吉地)에 매장하면, 그 살아 있는 자손이 복을 받을 수 있다고 생각되고, 따라서 자손의 입장에서는 「墓中의 조상이 우리를 보우(保祐)해 준다.」는 의식이 성립할 수 있다. 이러한 의식이 성립하는 경우, 길지에 마련된 조상들의 묘는 그들의 은택(恩澤)을 상징하는 시설로서도 존엄(尊嚴)을 획득하는 것이 될 것이다. 여기에서 다시 주진형의 풍수적 주택론에 눈을 돌리면, 오래전부터 존재하는 주택의 거주자가 「居室之氣」를 윤택하게 누릴 수 있는 것은, 먼 조상이 해당 주택을 세우고, 이후 역대의 조상이 그것을 지켜 왔기 때문이다. 따라서, 주택의 창건과 보수에 관련된 조상들의 공로에 대하여, 자손의 입장에서 생각하는 경우에도, 음택풍수(陰宅風水)의 경우와 서로 닮은 보우(保祐)의 도식(圖式)이, 저절로 양택풍수(陽宅風水)의 영역내에서 생겨날 수밖에 없는 것이다. 주진형의 주택론은 결과로서, 종래에는 묘지에만 잠재해 있던 「조상의 은택(恩澤)」이라는 맥락에 관계된 존엄성을, 주택의 측면에 이식시켰다고 말할 수 있는 것이다. 그리고, 주택이라는 시설이 그러한 존엄을 띠게 되면, 간접적으로 양택풍수(陽宅風水)라고 하는 술수의 가치가 높아지는 것은 더 말할 필요도 없을 것이다.**[[201]](#footnote-201)**

**제3절　양택풍수(陽宅風水)를 긍정하는 논리와 그 전거(下)**

주진형이 『풍수문답』에서 재설명한 양택풍수의 작용원리, 환언하면, 택지(宅地)의 선택이 사람의 화복(禍福)을 좌우한다는 인과관계는, 앞 절과 같은 단계를 따라 정리하는 것이 가능하다. 그는 다른 한편으로는, 유교경전 및 도학(주자학을 포함하는)의 논설에서도 입론(立論)의 근거를 찾아, 자신이 갱신(更新)한 풍수적 우주관의 바깥에서 양택풍수를 옹호하고자 했다. 이렇게 하여 제출된 언설의 내용 역시, 주진형에 의한 양택풍수의 긍정론으로서 검토할 가치가 있는 것이다.

『풍수문답』 제4답의, 앞절에서 보았던 부분의 하나에는 『예기』 단궁하(檀弓下)篇이 인용되었고, 그 목적은 해당 경문의 권위에 의지해서, 풍수적 우주관에 있어 주택시설의 중요성을 보강하는데 있었다고 할 수 있다. 『풍수문답』 에서는 더 나아가, 양택풍수라는 술수의 총체(總體)에 대해서도, 그 가치를 유교 경전의 권위에 의지하려고 하는 시도가 있었다. 즉, 주진형은 『시경』 대아(大雅)의 공류(公劉)편과 『서경』 낙고(洛誥)편을 언급하고, 공류와 주공(周公)이 도시조영(都市造營) [都市에는 다수의 주택이 건설된다]을 위하여 현지조사를 행했던 고사(故事)를, 은주(殷周)의 성현(聖賢)이 양택풍수를 실천한 사례로 해석한다. 또 『서경』 홍범편으로부터 「居」라는 한 단어를 포함한 경문을 골라내서, 그 설을 근거로 함으로써, 두 사람에 의한 「양택풍수의 실천」을, 천의(天意)에 따라 사람들을 도왔던 위대한 업적으로 칭송했던 것이다.

**昔者，周公營洛邑，曰：「卜洛」，曰：「相宅」。[[202]](#footnote-202)此見於《書》者也。公劉遷邠，曰：「陟在巘」，曰：「降在原」，曰：「贍［瞻］溥原」，曰：「覯于京」，曰：「相陰陽」，曰：「觀流泉」。[[203]](#footnote-203)此見於《詩》者也。是皆竭目力，繼心思，察山川之離合、向背，審地形之險易、廣狹，又參以龜卜之從否，則取決於鬼神，以求與吉會也。周公、公劉新造家邦，其卜之之法如此，而謂人之居室可不卜乎？【第4答】**

**옛날, 주공(周公)이 낙읍(洛邑)을 조영(造營)했을 때에는, 「낙수(洛水) 근방에 대해서 길흉을 점쳤다.」고 하고, 또 「택지의 길흉을 점쳤다.」고 한다. 이것은 『서경』에 보이는 사례이다. 공류(公劉)가 빈(邠: 豳과 같다）으로 옮겼을 때에는, 「작은 산에 올랐다.」고 하고, 「들판에 내려왔다.」고 하며, 「넓은 평원을 바라보았다.」고 하고, 「높은 언덕을 바라보았다.」고 하고, 「산의 북측과 남측을 검사하고 확인했다.」고 하며, 「흘러나오는 샘물을 시찰했다.」고 한다. 이것은 『시경』에 보이는 사례이다. 이상의 사례는 어느 것이나, 안력(眼力)을 다하여 파악한 것을 마음의 사유(思惟)에 이어받아, 산천(山川)이 떨어져 있는가 접해 있는가, 마주보고 있는가 등을 보이고 있는가를 살피고, 지형이 가파른가 완만한가, 넓은가 좁은가를 구명(究明)하고, 다시 거북점의 결과가 가부(可否)인지를 참고해서, 즉 귀신에게 판단을 삼가 청하여, 길(吉)한 도시용지(都市用地)를 얻는 것을 구했던 것이다. 주공(周公)과 공류(公劉)가 새나라를 조성함에 있어, 도시용지를 점쳐 결정하기 위해 취했던 방법은 이와 같았다(양택풍수에 다름 아니었다). 그렇기 때문에, 개인의 주택용지를 결정할 때에 점을 치지 않아도 좋다고 말하는 것은 성립하기 어렵다.**

**箕子陳「洪範」於周，亦曰：「惟天陰騭下民，相協厥居。」[[204]](#footnote-204) 夫天之生民，厥愛惟均，必立君長，以撫字之。謂之「陰騭」者，天之愛民也。理也。「相協」者，君長體天而子民也。事也。然則卜居室之法，天地之心也，聖賢之制作也。是理也，天且不違，而況於人乎。【同上】**

**기자(箕子)는 周에 있으면서 「홍범구주」를 무왕(武王)에게 얘기했는데, 그 중에도 「天은 地上의 民을 『음즐(陰騭: 드러나지 않게 도움)』하고, 그 거처를 『相協』한다」는 말이 있다. 天이 民을 기르고 이끄는데 있어서, 그 자애는 누구에게나 균등한 것이나, 반드시 君主를 세워 民을 소중히 기르게 한다. 「음즐(陰騭)」 이란 것은 天이 民을 사랑한다는 의미이다. 이것은 도리(道理)이다. 「상협(相協)」이란 것은 君主가 天意에 따라서 民을 돕는 것을 의미한다. 이것은 행위(行爲)이다. 그렇기 때문에, 住宅用地를 점을 쳐서 결정하기 위한 방법(陽宅風水)는 天地의 마음에 들어맞는 것이고, 또 그것은 聖賢의 制作에 힘입은 것이다. 天까지도 이 道理에 위배되지 않는데, 하물며 人이 이 道理에 위배되는 것은 허락되지 않는다.**

『시경』 공류(公劉)편도 『서경』 낙고(洛誥)편도, 초창기 양택풍수에 관련된 문자전승으로 보기에는 정보가 너무 단편적이고, 『서경』 홍범(洪範)편의 「厥居(사람들의 거주지)」를, 좁게 「주택(住宅)」이라는 의미로 해석하는 것이 적절하다고는 하기 어렵다. 그러나, 이상의 논법 아래서, 어찌되었든 양택풍수는 유교경전의 비호아래 놓여지게 되었고, 하늘이 사람을 아낀다는 교설에 근거하여 강력하게 정당화됨과 함께, 성현(聖賢)의 제작에 힘입은 술수(術數)라고 하는 신성한 내력을 인정받은 것이다.

주진형은 다시, 사람이 토지의 길흉을 인지할 수 있는 이유(사람에 의한 토지의 길흉판단이 術數로서 유효성을 가지는 이유)에 대해 설명을 한다. 그는 『황제내경소문』의 육미지대론(六微旨大論)편과 육절장상론(六節藏象論)편, 그리고 북송의 정이(程頤) 撰 「사잠(四箴)」을 전거(典據)로 명시하고, 이 문제에 답안을 제시했다.

**《內經》曰：「出入升降，無器不有。」 [[205]](#footnote-205)又曰：「天食人以五氣。」[[206]](#footnote-206) 人有耳、目、鼻、口，亦一器也，而心爲之主。心者，神明之舍。一念之動，天者應之。程子所謂：「心兮本虛，應物無迹。操之有要，視爲之則。」[[207]](#footnote-207) ，乃知在心之天，係乎目之所視。凡山水之列於室前者，各以形自見。其形不一，必有勢焉。目與之接，心必隨之。神明人遇，天應之矣。彼吉則此吉，彼凶則此凶，理之必然者。此居室之形勢得於目者然也。【第5答）】**

**『황제내경소문』에 「형체를 갖춘 物[[208]](#footnote-208)에는 어느 것이나, 氣의 出入이나 昇降이 있다」(六微旨大論)고 나오고, 또 「하늘은 사람에게 五氣를 공급한다.」(六節藏象論)고 나온다. 사람에게는 耳・目・鼻・口가 있는데, 그것들도 역시 형체를 갖춘 物이고, 心이 그것들을 主宰한다. 心은 「神明之舍(신묘한 영지(叡知)가 머무는 것[[209]](#footnote-209))」이다. 일단 사념(思念)이 움직이면 하늘이 이에 반응한다. 정자(程子)의 「마음은 원래 공허(空虛)이고 외물(外物)에 응하여 움직이며, 그 자취를 남기지 않는다. 마음을 자기관리하는 데에는 요결(要訣)이 있어, 본다고 하는 행위야말로, 그것을 위한 기반이다.」라고 하는 말은 「在心之天(마음에 갖춰진 하늘)」이 눈에 보인 것에 연계한다는 것을 터득하고 있다. 무릇 주택 앞에 줄지어 있는 산수(山水)는, 각각의 형체를 구비하고 나타난 것인데, 현실적인 형태는 각양각색이라도, 반드시 거기에서 세(勢)를 추출하는 것이 가능하다. 사람의 눈이 세(勢)를 포착하면, 마음은 반드시 거기에 따라서 움직인다. 신명에게 사람이 조우하고, 하늘이 응하는 것이다. 그곳이 길하다면 이곳도 길하고, 그곳이 흉하면 이곳도 흉하다고 하는 것은, 이치의 필연이다. 이것은 즉, 택지의 형세를 눈으로 보아 인지가능한 것은 당연하다고 하는 것이다.**

사람 몸의 입구나 출구인 耳・目・鼻・口는 마음에 의해 주재(主宰)된다. 마음은 「神明之舍」이고, 신명이란 것은 바로 「在心之天」이다. 눈과 마음과 「在心之天」의 삼자관계는 다음과 같다―시각정보가 눈으로부터 마음에 도달하고, 마음이 자극에 응하여 움직임을 발생시키면, 움직임은 「在心之天」에 도달하고 그 반응을 불러 깨운다. 이러한 관계성을 양택풍수라는 문맥에 끼워 맞추면, 산수(山水)가 나타내는 현실적인 지형은 다종다양해도, 거기로부터는 반드시 勢(抽象的인 大勢)를 추출하는 것이 가능하다. 산수(山水) 세(勢)가 사람의 눈에 들어오면, 최종적으로는 「在心之天」이 반응하여, 세(勢)의 길흉(吉凶)을 인지하는 것이다. 결국 주진형은 양택풍수(陽宅風水)에서 행해지는 택지의 길흉판단은, 실은「在心之天」의 판단력에 의지하고 있는 것이기에, 결코 황당무계한 것은 아니라고 주장하는 것이다.

이상의 논리가 道學(주자학을 포함하는)에서 배양된 「성즉리(性即理)」型 심성론(心性論)의 응용인 것은 자명할 것이다. 명시적인 전거가 되는 것은 정이(程頤)가 심성론의 수양론적 전개**[[210]](#footnote-210)**로서 저술한 「사잠(四箴)」뿐인데, 마음이 사람의 몸을 주재한다는 언설은, 정이(程頤)뿐만이 아니고 주희(朱熹)에 있어서도 중요명제가 된 것으로, 『주자어류(朱子語類)』 권98 「周子之書一」에는 그것이, 마음을「神明之舍」로 보는 언설과 함께 등장하고 있다. 주희가 여기에서 주진형에게 준 영향은, 정이(程頤)에게 뒤지지 않을 정도로 크다고 해도 좋다.

**心，統性、情者也[[211]](#footnote-211) 。寂然不動[[212]](#footnote-212) 而仁、義、禮、智之理具焉。… … 理在人心，是之謂性。性如心之田地。充此中虛，莫非是理而已。心是神明之舍，爲一身之主宰。性便是許多道理，得之於天而具於心者。**

**心은, 性과 情을 統括하는 것이다(張載 『張子全書』 卷十四 「性理拾遺」)。寂然하여 움직이지 않는다(『易經』繫辭上傳), 거기에 仁・義・礼・智의 이치가 갖춰져 있다……理(天理)가 人의 心에 머문 것을 性이라 한다. 性은 心의 근거[[213]](#footnote-213)와 같은 것이다. 그 내부의 空虛를 채우는 것이, 이 理인 것이다。心은 「神明之舍」이고, 人身을 主宰하는 것이다. 性은 즉, 다양한 道理이고, 天으로부터 얻어 心에 구비한 것이다.**

理(天理)가 사람의 마음에 머문 것을, 도학에서는 사람의 성(性)이라 칭하고, 주희는 그것을 신명(神明)이라고도 표현한다. 주희의 상기(上記) 발언에서는, 仁・義・礼・智라는 유교적인 리(理)가 성(性)으로서 마음에 내재하는 것에 관심이 향하고 있었는데, 이에 비교하여 주진형의 풍수적 심성론에서는, 토지의 길흉을 인지하는 능력이, 성(性)으로서 모든 사람의 마음에 내재하는 것으로 되었고, 그것이 신명(神明)으로도, 「在心之天」으로도 바꾸어 불릴 수 있는 것이었다. 그리고, 사람은 천기(天氣)를 받아들이고 내보내는 것으로 생존하고, 사람 몸의 각 기관(器官)도 같은 방식으로 존속한다고 하는 『황제내경소문』의 생명철학이, 사람의 마음에 하늘이 구비되어 있는 것을 방증하는 역할을 담당하는 것은 아닐까? 주진형이 발췌한 『황제내경소문』 兩篇의 문언은, 논지(論旨)를 따라 가는 한, 그 자신의 「사람은 천기를 코로 들이마셔 생명을 유지한다.」고 하는 언설（같은 第5答에 보인다. 前節을 참조）에 포섭되어 버리는 것인데, 여기에서 주진형은 특히 耳・目・鼻・口라는 기관에 착안하여, 그것들이 사람의 총체(總體)와 완전히 같은 방식으로, 천기를 받아서 존속하는 것을 강조하고 싶었는지도 모르겠다.

또, 마음 및 「神明之舍」라는 개념에 관련하여 『황제내경영추(黃帝內經靈樞)』대혹론(大惑論)편에 다음과 같은 언설이 보인다.

**目者，心使也。心者，神之舍也。[[214]](#footnote-214)**

**눈은 마음에 복종하는 것이다. 마음은, 精神[[215]](#footnote-215)이 머무는 것이다.**

황숭수(黃崇修)씨는 이 언설도 『풍수문답』 第5答중, 위에 나왔던 부분에 영향을 준 것으로 추측하고, 주진형이 目・心・神(神明)의 관계론에 있어서 「유학(程頤 「四箴」）과 의학(『黃帝內經靈樞』)의 논점을 융합시켰다.」 고 해석했다.**[[216]](#footnote-216)** 졸고(拙稿)의 주제에 맞게 환언하면, 주진형은 사람이 토지의 길흉을 인지할 수 있는 이유를 설명함에 있어서도, 의학문헌에서 출발한 생명철학적 사유(思惟)에 힘입은 바가 있다는 것이 된다. 『풍수문답』에 대한 『黃帝內經靈樞』의 영향유무에 관해, 필자 자신은 현시점에서 판단을 유보하지만, 황씨의 견해는 십분 주의할 가치가 있는 것이다.

**제4절　음택풍수(陰宅風水)를 부정하는 논리와 그 전거**

주진형의 풍수이론에 있어 또 한 가지의 측면, 즉 음택풍수를 부정하는 논리는, 유교경전이나 도학(道學) 문헌을 사용하여 자신의 설(說)에 권위를 부여한다고 하는 특징까지 포함해서, 그가 양택풍수의 긍정에 사용했던 논리의 거의 뒤집기라고 해도 좋다.

음택풍수(陰宅風水)의 작용원리는 일반적으로, 먼저 묘중(墓中)에 있는 死者(또는 그 유골)가 지기(地氣)를 받고, 그 영향이 지상에 있는 자손에게 미친다고 설명되는데, 주진형이 사람에게 화복(禍福)을 가져다주는 것으로서 천기(天氣)만을 인정한 것은 이미 제2절에서 지적했던 대로이고, 또 그는 유골을, 지중(地中)에 수용되어 천기와 접촉할 수 없는 것으로 인식했으므로, 그것이 자손의 화복을 좌우할 수 있는 가능성은 완전히 막혀버리게 되었다.

**人之枯骨與天氣絶，不能因土氣之美惡，移禍福於其後之人。我知之矣。【第5問】**

**人의 遺骨은 天氣와 단절되어 있어, 地氣의 좋고 나쁨에 기인하여 子孫에게 禍福을 옮기고 전하는 것은 가능하지 않다. 나는, 여기까지는 이해했다.**

또, 그가 천기를 축적하는 장치로 보았던 주택시설은 항구적으로 존속되어 풍수적 기능을다하는 것이 기대된 반면, 묘중(墓中)의 유골은 조만간 소멸해 버리는 숙명에 있다. 따라서, 가령 유골이 자손에게 풍수적 영향을 가져올 가능성을 인정한다고 해도, 어차피 그 영향력은 영속되는 것일 수가 없다는 것이다.

**此居室之氣得於鼻者也。……世次相傳，歷年愈多，得氣愈深。……豈若枯骨入土，久而消盡？**

**【第5答】**

**이것은 「居室之氣」를 鼻로부터 얻는다는 것이다。……住宅이 繼承되어 經過한 年數가 오래될수록, 그곳에 「居室之氣」가 깊이 쌓여 있다. …… 유골이 地中에 묻힌 경우처럼 지상에 세워진 주택이 얼마 안 있어 소멸한다고 하는 일은 있을 수 없다.**

앞 절에서 검토했듯이 주진형은 『시경』과 『서경』 안에서, 옛날의 성현(聖賢)에 의한 양택풍수(陽宅風水)의 실천사례를 찾아내고, 그리고 『서경』으로부터 양택풍수라고 하는 술수를 천의(天意)에 적합한 것으로서 정당화시키는 논리를 도출했다. 한편, 유교경전 안에서 음택풍수(陰宅風水)를 지지하는 듯한 문언은, 그가 이해하는 한계에 있어서는 발견하지 못한 듯하다. 주진형이 유교경전의 기재(記載)에 믿음을 두고, 주대(周代) 이전의 상장사(喪葬史)를 평론한 바에 의하면, 우선 상고(上古)에는, 점을 쳐서 묘지를 선택하는 일은 전혀 없었다(묘라고 하는 시설자체가 발명되기 전이다). 공자의 말을 기록했다고 하는 『효경』의 상친장(喪親章)에 이르러, 부모의 묘지를 점을 쳐서 결정한다는 교설이 처음으로 출현했는데, 그렇다고 해도 주진형의 해석에 따르면, 어디까지나 효행을 다하기 위해, 장래 후회를 하지 않기 위한 매장지점을 택하기 위한 점(占)이었다. 음택풍수 와는 달리, 사자(死者)의 자식이 지상에서 복을 얻는 것을 목적으로 하지 않았던 것이다. 그리고, 주희(朱熹)가 양택풍수(陽宅風水)∙음택풍수(陰宅風水)의 양쪽을 신봉했던 것은 의심의 여지가 없으나,**[[217]](#footnote-217)** 주진형의 인식에 있어서는, 주희도 역시 효행(孝行)을 염두에 두고, 묘지선정시에 「五患(다섯가지의 불안요소)을 피하는 것」 만을 가르친 선현(先賢)으로 우뚝 서 있었던 것이다.

**葬者，藏也。[[218]](#footnote-218) 體魄入于於地也。《易・大傳》曰：「厚衣之以薪，葬之中野，不封不樹。」[[219]](#footnote-219) 上古之所謂葬者，如此。卜之說，未之聞也。至《孝經・喪親章》，然後有「卜其宅兆而安厝之」[[220]](#footnote-220) 之說。豈王［三］代以後，日趨於人而後有卜之之說乎？抑孝子、慈孫謹之又謹，不使後之人有追悔也。然其所謂卜云者，亦只若《家禮》所謂「避五患」[[221]](#footnote-221) 而已。【第1答】**

**매장한다는 것은, 감춘다는 것이다(『禮記』 檀弓上篇)。死者의 體魄을 地中에 간수하는 것이다. 『易經』大傳（繫辭下傳）에 「장작 같은 나무토막으로 遺体를 두텁게 덮어 野中에 매장하고, 그 위에 盛土를 하지 않으며, 표지로서 植樹도 하지 않는다」라 되어 있다. 上古에 埋葬이라는 것은, 이런 것이었다. 墓地를 점을 쳐서 결정한다는 언설은 아직 들어보지 못한 것이었다. 『孝經』 喪親章에 이르러 비로소 「부모의 墓地를 점을 쳐서 결정하고 遺体를 安置하다」라는 敎説이 나타났다. 三代以後, 세상이 점차 사람의 利益追求를 支持하게 된 후에 墓地를 점을 쳐서 결정한다는 언설이 출현했던 것이라는 因果關係등은 있을 수가 없다. 孝子・慈孫은 최대한의 신중을 기해 後代의 者가 過去의 措置를 後悔하지 않도록, 墓地의 選定에 점술을 사용한 것이다. 그렇기 때문에『孝經』에 언급된 점(占)의 實情은, 주자의 『家禮』（喪禮、治葬章）에 설해지는 「五患을 피한다.」와 같은 것에 지나지 않았을 것이다.**

**《周禮》：「墓大夫，掌凡邦墓之地域，爲之圖。令國氏［民］族葬而掌其度數，使皆有私地域。」[[222]](#footnote-222) 此葬之不必卜也明矣。【第2答】**

**『周禮』(春官、宗伯章、墓大夫條)에 「墓大夫는 보통 국내에 설치된 묘지용 구역을 관리하고, 그 도면을 작성한다. 국내의 백성에게 族葬(宗族별로 동일구획에 매장하는 것)을 행하게 하고, 신분에 따른 매장의 규격을 감독하고, 또 各宗族에게 전용구획을 할당한다.」고 나와 있다. 이것은 바로, 묘지를 반드시 점을 쳐서 결정하지 않아도 괜찮다는 것을 명백하게 보여주는 것이다.**

음택풍수(陰宅風水)에서는 종종 묘지의 지형(地形)・방위(方位)뿐만이 아니라, 매장의 年・月・日・時도 점치는 대상이 되는데, 역시 주진형이 이해하는 한에서는, 유교경전이나 도학문헌의 안에는 그러한 점술을 지지하는 문언은 없었던 듯하다. 오히려, 『예기』 왕제(王制)편에 명문화되었던 사람의 죽음에서 매장까지의 기간에 관한 신분별 규정이나, 『춘추』 선공(宣公) 8년에 쓰여진, 당시 노공실(魯公室)에서는 매장 실시(實施)의 가부(可否)가 날씨에 따라 최종 결정되었다고 하는 고사(故事)야말로, 주진형에 의한 음택풍수(陰宅風水)의 부정론(否定論)에 전거를 제공하는 것이 되었다.

**聖帝、明王著爲法令，尙何疑哉？上自天子，下至庶人，葬各有期，弗敢過也。[[223]](#footnote-223)此不卜年、月者也。《春秋》書：「雨不克葬，明日乃克葬。」[[224]](#footnote-224) 此不卜日、時者也。【第2答】**

**聖帝・明王이 법이나 명령에 明言했던 것에 대하여, 또 무슨 의심을 품는 것인가? 위로는 天子로부터 아래로는 庶人에 이르기까지, 각각 죽음에서 매장까지 소정의 기간이 있고, 감히 초과하는 것은 허용되지 않는다(『禮記』)。이것은 매장의 년이나 월을 점쳐서 결정하지 않는다고 하는 것이다. 『春秋』에 「비가 내렸기 때문에 매장할 수 없었는데, 다음 날에는 매장 가능했다.」라 쓰여 있다. 이것은 매장의 날이나 시를 점을 쳐서 결정하지 않는다는 것이다.**

요약하면 주진형의 풍수이론에 있어서, 양택풍수의 긍정과 음택풍수의 부정은 논리적 기반을 공유하고 있었던 것이다. 세간의 관심을 끊임없이 모으던 음택풍수를 묵인하면서, 그것과 양분되어 있는 듯한 양택(陽宅) 한정(限定)의 풍수이론을 별도로 창안한다고 하는 것은, 그가 떳떳이 여긴 방법이 아니었다.

**제5절　결어(結語)**

주진형(朱震亨)은 『풍수문답』에 있어서, 우선 『황제내경소문』에서 전거를 찾고, 천기・지기(地氣)와 사람을 순환하는 생명철학적 사유(思惟)를 정립(定立)했다. 다음으로, 천기(天氣)가 사람에게 화복(禍福)을 가져다준다는 술수적(術數的) 언설을 거기에 가미함으로써, 지기(地氣)가 아니라 천기(天氣)를 적절히 받는 것을 과제로 하는, 새로운 형태의 양택풍수(陽宅風水)를 만들어 냈다. 그는 또 『시경』과 『서경』에서 전거를 찾아, 자신이 갱신(更新)한 풍수적 우주관의 바깥에서 양택풍수라는 술수(術數)에 권위를 부여했다. 양쪽 경전으로부터 그가 읽고 취한 교설을 합치고, 양택풍수는 천의(天意)에 따라서 성현(聖賢)이 제작했던 것이라는 논리를 도출했던 것이다. 다시, 정이(程頤)・주희(朱熹)의 심성론(心性論)과 『황제내경소문』에서 전거를 찾고, 사람이 토지의 길흉을 인지할 수 있는 것(즉, 양택풍수가 술수로서 유효성을 가지는 것)을 하늘이 사람의 마음에 구비되어 있다고 하는 이유아래 입증해 보였다. 역(逆)으로 음택풍수(陰宅風水)에 관해서는, 묘중(墓中)의 유골(遺骨)이 천기(天氣)와 격리되어 있다는 인식과, 유교경전이나 도학문헌에 의해 지지받지 못한다는 견해를 보이고, 따라서 음택풍수는, 양택풍수의 긍정론과 똑같은 논리적 기반 아래에서 부정(否定)되었던 것이다. 필자는 이상을 총합한 것을 주진형의 풍수이론이라고 부르는 것인데, 거기에는 그의 의가(醫家)로서의 얼굴과 주자학계 사인(士人)으로서의 얼굴을 함께 찾아내는 것이 가능하다.

그가 『풍수문답』을 통해 개진했던 풍수이론은, 의가(醫家) 주진형과 관계가 깊은 부분에 있어서도, 사인(士人) 주진형과 관계가 깊은 부분에 있어서도, 언설(言說)의 원천이 모두 하늘이라는 초월적 존재로 귀착된다. 이 책에는 토지의 형세나 주택의 방위에 관련된 기술도 있다고는 할 수 있으나, 그것도 어디까지나, 깨끗한 천기의 혜택을 입을 수 있는 장소를 찾는다고 하는 목적에 봉사하는 것으로, 토지 자체나 지기(地氣)가 사람의 화복(禍福)을 좌우한다고 설(說)하는 것은 아니다. 풍수라고 하는 술수(術數)에는 「地理」라고 하는 별칭이 있고, 풍수서(風水書)의 제목(題目)은 역대를 통하여 「風水」보다도 「地理」를 달고 있는 것이 훨씬 많았는데,**[[225]](#footnote-225)** 역시 이 『풍수문답』은 가령 『지리문답』 등으로 제목을 달 여지는 전혀 없었다고 해야 할 것이다.

**朱震亨『風水問答』の理論構造**

**―元代の「儒医」は何を語ったか**

**水口拓寿**

**武蔵大学人文学部 ㆍ教授**

**第1節　『風水問答』に注目する理由**

元代の朱震亨（1281-1358）は、字を彦修といい、居住地に因んで丹渓先生や丹渓翁などと尊称された。婺州義烏（現在の浙江省義烏市）に生まれ、南宋の朱熹の四伝弟子である許謙に就いて朱子学を修めた後、金代の劉完素の再伝弟子である羅知悌に就き、劉のみならず張従正・李杲（全て金人）の学統にも連なる医学を修めた。医家としては、上記の劉・張・李と並んで「金元四大家」の一角に列せられ、また儒学と医学の両方に精通したことを以て、当時における「儒医」の代表的人物と目される。朱震亨と親交を持った元明間の宋濂による「故丹谿先生朱公石表辞」は、朱震亨が生前発表した著作として、『宋論』『格致餘論』『局方発揮』『傷寒論辨』『外科精要発揮』『本草衍義補遺』及び『風水問答』を挙げる**[[226]](#footnote-226)**。医学著作がその大半を占めるのに対し、宋濂が最後に挙げた『風水問答』は、術数の学に属する風水の理論を開陳する点に特徴がある。同書の脱稿直後に、やはり元明間の人である胡翰が執筆した「『風水問答』序」を根拠にして、その成立は『格致餘論』（1347）が既に流布した後であると分かる。

この『風水問答』は一連の医学著作に比べ、読者に恵まれることが格段に少なかったようで、現存の刊本（いずれも明代後期）は管見の限り、叢書『奚嚢広要』（嘉靖37年〈1558〉童氏楽志堂刊本）に収められたものと、万暦年間（1573-1620）の銭塘胡文煥刊本を数えるのみである**[[227]](#footnote-227)**。そればかりか、同書が散佚してしまったという推測すら、近年に至るまで複数の研究者により為されていた**[[228]](#footnote-228)**。他方、胡翰撰「『風水問答』序」の方は、自身の文集である『胡仲子集』の他、程敏政編『皇明文衡』・唐順之編『稗編』・黄宗羲編『明文海』・徐乾学撰『読礼通考』・陳夢雷編（蒋廷錫校訂）『古今図書集成』といった明清の文献に繰り返し採録され、流伝の機会に事欠かなかった。朱震亨の手になる本文は世間に忘却され、胡翰の序文のみが人口に膾炙したというのが、『風水問答』を見舞った皮肉な運命であった。医家としての朱震亨に関する論考は枚挙に堪えないのに対し、同書に関する先行研究が極めて乏しいのは、彼の本領である医学著作ではないという理由以前に、そもそも存在自体があまり知られてこなかったという理由に因る所が大きいのだろう。筆者は僅かに、劉時覚・薛軼燕両氏が専ら『奚嚢広要』本を用いた校注と、劉氏単独で同書の内容を要約し、若干の案語を付した校後記、そして黄崇修氏が朱震亨研究論文1篇と周敦頤研究論文2篇の中で、同書の一部に論及したもの**[[229]](#footnote-229)**を入手できたに過ぎない。

拙稿では、本論壇の主題「東方文化と生命哲学」に鑑み、『風水問答』の所説中、特に陽宅風水（宅地の吉凶判断）に関係する範囲を核心として思想史学的考察を行うことにする。筆者が同書に注目し、なおかつ拙稿を本論壇に供する理由には、次の2点がある。第1に、風水という術数では一般に、陽宅風水及び陰宅風水（墓地の吉凶判断）の両部門が同じ原理**[[230]](#footnote-230)**のもとに併存し、なおかつ風水書は歴代を通じて、陰宅風水を扱うものが圧倒的に多いのだが、『風水問答』はそれと対照的に、陰宅風水を否定して陽宅風水のみを肯定するという珍しい立場を取る。また、こうした立場を支える風水理論（術数としての正当性や有効性に関する論説を含む）の中にも、『黄帝内経素問』に淵源する生命哲学的思惟を初めとして、他の風水書に類例のない論理が見出されるのである。『風水問答』は、資料の少ない元代風水理論史を把握するために不可欠の、貴重な文献であると言えよう。第2には、既に宋代から士人の間に、自らの手で風水書を執筆する者や、既存の風水書に注釈などを施す者が現れていた。朱熹が「老友」として遇した蔡元定の著作『発微論』**[[231]](#footnote-231)**が、宋代における代表的業績の一つである。彼らの目的は風水理論を、儒教的な礼教規範や宇宙論（特に朱子学の理気論など）に照らして改造、或いは再構築することにあった**[[232]](#footnote-232)**。続く元代にも、晋の郭璞に偽託された『葬書』に、朱熹の四伝弟子である呉澄が刪定（部分削除と再編集）を施したこと**[[233]](#footnote-233)**が知られるが、こうした動向を問題にするのならば、むしろ朱震亨の『風水問答』こそ、元代の朱子学系「儒医」が一層直接に、自身の案出した「正しい風水理論」を問世した事例として、呉澄の事例に劣らないほどの研究価値を有するだろう。風水理論の元代史と、「儒学から見た風水」の元代理論史―どちらの観点から見ても、筆者は同書をこのまま忘却の淵に放置できない。

**第2節　陽宅風水を肯定する論理とその典拠（上）**

『風水問答』は、9つの仮想問答から構成されており、個々の問答では、「或問（或る者が問う）」として論点が提示された後、「曰（私が答えて言う）」として著者の見解が記述される。このような体裁は、朱熹の『四書或問』に範を求めたものだろう**[[234]](#footnote-234)**。その第1問答から第3問答までは、陰宅風水の否定を主旨とする。第4問答と第5問答では、陽宅風水の肯定が主旨となり、続く第6問答から第8問答までは、住宅を構えるに適した地形や方位を主旨とする。掉尾の第9問答では、陽宅風水を実践しても良い宅地を得られぬ場合が多いという訴えに応える形で、正しい風水理論が世間に閑却されているという批判と、天は善人に吉地（人に福をもたらす土地）を与え、悪人に凶地（人に禍をもたらす土地）を与えるという道徳的な戒めを記す。

前節で言及した通り、朱震亨はこの『風水問答』において、他の風水書に類例のない論理を駆使して陽宅風水を肯定したのだった。それはまず、風水的宇宙観の大胆な更新を伴いながら、陽宅風水の作用原理を一から再説明することによって行われた。本節と次節では、同書に語られる風水理論からこうした側面を抽出し、その論理を、どんな先行文献が立論の根拠とされたかに注意しながら分析しよう。

朱震亨の風水理論の礎石は、宇宙における人の居場所が「気交之中（気の交わる中間点）」に位置するという認識である。

**《內經》曰：「人在氣交之中。」[[235]](#footnote-235)【第4答】**

**『黄帝内経素問』に「人は『気交之中』に在る」とある。**

これは、彼が医家として親しんだ『黄帝内経素問』**[[236]](#footnote-236)**の六微旨大論篇に典拠を求めたもので、「気交之中」とは、天から下降する気（天気）と地から上昇する気（地気）が交わる層面であり、具体的には地面の上を指す。なおかつ朱震亨に拠れば、人はその「気交之中」で気（天気と地気の両方を指すのだろう）を受けて胚胎し、その後も天気を鼻から吸って生命を維持するのである。

**人在胞胎，受氣以生。有生之後，鼻吸天氣，以遂其生。【第5答】**

**人は母親の胎内で、気を受けて発生する。発生の後は、鼻から天気を吸って生命を養う。**

人の誕生を天気の享受によって説明することは、彼の医学著作である『格致餘論』の陽有餘陰不足論でも行われていた。そこでは、人は「天之陽気（天気）」と「地之陰気（地気）」を受けて生命活動を始めると説かれ、人身に在る気は、特に天気に由来するとされる。

**人受天地之氣以生，天之陽氣為氣，地之陰氣為血。**

**人は天気と地気を受けて発生するのであり、天の陽気は人身において気となり、地の陰気は人身において血となる。**

故に、上記のような言説は朱震亨の風水著作に特有のものでなく、自身の医学著作とも連続する要素を持った、天気・地気と人に関する生命哲学的な考え方として受け止めるのが適切だろう。

次に、一般的な風水理論では地気が人の禍福を左右するとされるが、朱震亨はそれに反して、天気こそが人に禍福をもたらすと主張する。即ち、人が鼻から吸入する天気は、健康を増進したり寿命を延ばしたりといった、医療上の利益のみに繋がるわけではない。彼は天気を、『黄帝内経素問』から出発した生命哲学的思惟の範囲内で理解するに止まらず、従来の風水理論では地気に認められていた術数的属性を、天気の側に移し替えるという操作を為したのである。

**何居室禍福之應，如此其的也？【第5問】**

**住宅の吉凶に応じて人に禍福がもたらされることは、なぜそんなに確実なのか。**

**有生之後，鼻吸天氣，以遂其生。謂之氣者，有陰，有陽。陽清，陰濁。陽生，陰殺。錯襍而布，錯襍而行。惟其所遇而得之如何耳。【第5答】**

**人は発生の後、鼻から天気を吸って生命を養う。気（天気）と呼ばれるものには、陰があり陽がある。陽は清く、陰は濁っている。陽は生かし、陰は殺す。陽気と陰気が交錯しながら、天から下って地上を覆い、流れ巡る。人の禍福は、どんな混淆状態にある天気に出会うか、及びそれをどうやって獲得するかにより決まるものに他ならない。**

天気は、陰陽（濁清）を地気と対比する場合には陽（清）に属する。しかし天気自体にも陰陽（濁清）があって、陽（清）であれば人を生かし、陰（濁）であれば人を殺す方向に作用する。天から下降した気は、地面に覆い被さるようにして地上を流れ巡るが、陰陽（濁清）の混淆状態は各々の地点において異なり、その結果として、天気が禍福という尺度上で人に与える影響は、地点ごとに違いを生じるのである。以上の論理を導入することにより、「土地に吉凶がある」という風水的世界観の重要命題が、天気の本質的属性と個別的作用という観点から、改めて保証されることになった。

朱震亨が吉地と見なすものは、人に福をもたらす状態にある天気が、覆い被さるように流れ巡っている土地に他ならない。具体的な地形としては、沙（砂とも書き、風水用語としては、壁のように連なる山や丘を指す）と水（風水用語としては、主に河川を指す）が一定程度の面積を囲い込み、末端で緊密に纏まり合わさるものが良く、なおかつ人が住宅を構えるに当たっては、住宅の正面を、水の流れを見送るような方位に向けるべきである。こうした条件を満たす土地は、「其氣之淨處（浄らかな天気に恵まれる場所）」に面するという表現によっても高く評価される。

**子言：「眾沙攢聚之地，眾水同會之方，於此取向，乃為得氣，而謂於［與］《詩》、《書》之意有合。」【第8問】**

**あなた（朱震亨）は「幾重もの沙が寄り集まる地形の内側で、幾筋もの水流が纏まり合わさる方位に住宅を向けるならば、気（天気）を獲得できるのであり、『詩経』及び『書経』の主旨（次節を参照）に符合すると言うことができる」とおっしゃる。**

**夫沙聚水會處，惟作望水向者為得局。……天氣流行，動而不息者也。故居室必當求其氣之淨處而向之。謂之淨者，必於形止勢會之地。【第8答】**

**沙が寄り集まり、水が纏まり合わさる場所において、ただ水流を見送る方位を向く住宅のみが、吉地であるための風水的条件を満たす。……天気は地上を流れ巡り、動いて休まないものである。故に住宅を構えるには、必ず浄らかな気（天気）に恵まれる場所を探し求めて、その方位に向けるべきである。気の浄らかであるものは、必ずや山水の呈する形勢（即物的な地形と、そこから抽出できる大勢）がきちんと終止し、纏まり合わさる土地に求められる。**

ここに描写される地形の構図自体は、一般的な風水理論から踏襲されたものである。朱震亨はそれを換骨奪胎し、従来は地気を逃がさずに溜め込むような地形として評価されたものを、浄らかな天気を獲得できるような地形として読み替えたのだった**[[237]](#footnote-237)**。

最後に、住宅というものが、日常生活や宗族行事のために不可欠な施設であることは勿論ながら、朱震亨はそれを、地上に在って天気を蓄積する装置として格別に重視する。彼は住宅についても、人が発生する場合とほぼ同じく、天から気（天気）を受け、地から形体（地気に由来するのだろう）を賦与された物として認識するのだが、それは居住者にとって、自身の遠い祖先から継承されてきた施設であると共に、ゆくゆくは遠い子孫にまで受け渡されてゆく施設である。朱震亨は住宅のこうした恒久性に着眼し、宗族集団によって多世代にわたり使用された住宅には、天気が「居室之気（住宅に宿った気）」と化し、長い時間をかけて深々と積もっていると考えるようになった。そしてこの前提の上で、人は屋内に蓄積した「居室之気」を鼻から吸い込むうちに、当該地点における天気の状態に対して、一層敏感な反応を呈するようになる（その人は、天気の状態に見合った禍福を一層確実に受け止めることになる）と主張したのである。

**彼居室者，附形於地，受氣於天，人依之以為生者也。《禮記》曰：「歌於斯，哭於斯，聚國族於斯。」[[238]](#footnote-238)蓋將自高、曾、祖、考，子、孫、曾、玄，傳之雲、仍，百世不已者。【第4答】**

**住宅というものは、形体を地から賦与され、気（天気）を天から受けたもので、人はこれを拠り所として生命を営むのである。『礼記』（檀弓下篇）に「人はそこで祭礼を行って歌い、そこで喪礼を行って哭し、そこに国内の名門人士を招く」とある。考えるに住宅とは、私よりも前の世代に属する高祖父・曾祖父・祖父・父、そして私よりも後の世代に属する子・孫・曾孫・玄孫を経て、遠く雲孫・仍孫にまで伝え、百世代を重ねても継承が断絶しないものである。**

**此居室之氣得於鼻者也。人得之矣。……自高、曾、祖、考，世次相傳，歷年愈多，得氣愈深。其感召、報應之的為不可誣矣。【第5答】**

**これは、「居室之気」を鼻から得るということである。人は住宅で、この気を吸入するのだ。……住宅は、高祖父・曾祖父・祖父・父から代々継承したもので、経過した年数がより多いほど、「居室之気」がより深々と積もっている。住宅が、天と人の感応関係とそれによる報い[[239]](#footnote-239)を確実に呼び起こすことは、ごまかすべくもないのだ。**

彼は以上の住宅論を導入することにより、風水的宇宙観の中で住宅の担う機能を積極的に定義し、単なる地上の一点に止まらない特権的地位を賦与するに至ったと言える。それは即ち、陽宅風水の術数としての有効性を、朱震亨独特の発想に基づいて積極的に保証したことに他ならない。そもそも『風水問答』以前の風水書には、人が「或る地点に身を置くこと」ではなく「或る住宅施設に居すること」の風水的意義を説明するものが、管見の限り全く存在しなかったのだった。

朱震亨がこのようにして陽宅風水に組み入れた住宅論には、別の角度からも風水理論史上の意義を見出すことができる。陰宅風水では一般に、死者を吉地に埋葬すれば、その存命子孫が福を得られると考えられ、故に子孫の立場からは、「墓中の祖先が我々を保祐してくれる」という意識が成り立ち得る。こうした意識が成り立つ場合、吉地に設けられた祖先たちの墓は、彼らの恩沢を象徴する施設としても尊厳を獲得することになるだろう。ここで改めて朱震亨の風水的住宅論に目を向ければ、古くから有る住宅の居住者が「居室之気」を潤沢に享受できるのは、遠い祖先が当該住宅を建て、以後歴代の祖先がそれを守ってきたからに他ならない。故に、住宅の創建と保守に関わる祖先たちの功労に対して、子孫の立場から思いを致す場合にも、陰宅風水の場合と相似した保祐の図式が、おのずから陽宅風水の領域内で生じるはずである。朱震亨の住宅論は結果として、従来は墓地のみに潜在していた「祖先の恩沢」という脈絡に関わる尊厳性を、住宅の側に移植したと言えるのだ。そして、住宅という施設がそうした尊厳を帯びれば、間接的に陽宅風水という術数の価値が高められることは付言するまでもなかろう**[[240]](#footnote-240)**。

**第3節　陽宅風水を肯定する論理とその典拠（下）**

朱震亨が『風水問答』において再説明した陽宅風水の作用原理、換言すれば、宅地の選択が人の禍福を左右するという因果関係は、前節のように段階を逐って整理することができる。彼は他方で、儒教経典及び道学（朱子学を含む）の論説にも立論の根拠を求めて、自身の更新した風水的宇宙観の外部から陽宅風水を擁護しようとした。こうして提出された言説の内容もまた、朱震亨による陽宅風水の肯定論として検討に値するものである。

『風水問答』第4答の、前節で掲出した部分の1つには『礼記』檀弓下篇が引用され、その目的は当該経文の権威に頼って、風水的宇宙観における住宅施設の重要性を補強することにあったと言えるが、『風水問答』では更に、陽宅風水という術数の総体についても、その価値を儒教経典の権威によって安堵することが図られた。即ち、朱震亨は『詩経』大雅の公劉篇と『書経』洛誥篇に言及して、公劉と周公が都市造営（都市には多数の住宅が建設される）のために現地調査を行ったという故事を、殷周の聖賢が陽宅風水を実践した事例として解釈する。なおかつ、『書経』洪範篇から「居」の一語を含む経文を取り出し、その所説を根拠とすることによって、両名による「陽宅風水の実践」を、天意に従って人々を扶助した偉大な業績として讃えたのである。

**昔者，周公營洛邑，曰：「卜洛」，曰：「相宅」[[241]](#footnote-241)。**

**此見於《書》者也。公劉遷邠，曰：「陟在巘」，曰：「降在原」，曰：「贍［瞻］溥原」，曰：「覯于京」，曰：「相陰陽」，曰：「觀流泉」。[[242]](#footnote-242) 此見於《詩》者也。是皆竭目力，繼心思，察山川之離合、向背，審地形之險易、廣狹，又參以龜卜之從否，則取決於鬼神，以求與吉會也。周公、公劉新造家邦，其卜之之法如此，而謂人之居室可不卜乎？【第4答】**

**昔、周公が洛邑を造営した際には、「洛水のほとりに関して吉凶を占った」といわれ、また「宅地の吉凶を占った」といわれる。これは『書経』に見える事例である。公劉が邠（豳に同じ）に遷った際には、「小山に上った」といわれ、「野原に下りた」といわれ、「広い平原を眺めた」といわれ、「高い丘を望んだ」といわれ、「山の北側と南側を検分した」といわれ、「流れ出す泉水を視察した」といわれる。これは『詩経』に見える事例である。以上の事例はいずれも、眼力を尽くし、看取したものを心の思惟に引き継ぎ、山川が離れているか接しているか、向きあっているか背きあっているかを察知し、地形が険しいか緩やかであるか、広いか狭いかを追究し、更に亀卜の結果が可と出るか否と出るかを参考にして、即ち鬼神に裁断を仰いで、吉であるような都市用地に与(あずか)ることを求めたのである。周公と公劉が新しく国を造るに際し、都市用地を占って決めるために取った方法は、このようであった（陽宅風水に他ならなかった）。そうであるからには、個人の住宅用地を決める際には占わなくてよいなどと言えるはずがない。**

**箕子陳「洪範」於周，亦曰：「惟天陰騭下民，相協厥居。」[[243]](#footnote-243) 夫天之生民，厥愛惟均，必立君長，以撫字之。謂之「陰騭」者，天之愛民也。理也。「相協」者，君長體天而子民也。事也。然則卜居室之法，天地之心也，聖賢之制作也。是理也，天且不違，而況於人乎。【同上】**

**箕子は周において「洪範九疇」を武王に述べたが、その中にも「天は地上の民を『陰騭』し、その居場所を『相協』する」という言葉がある。天が民を育み導くに当たって、その愛しみは誰に対しても等しいのだが、しかし必ず君主を立てて、民を大切に養わせる。「陰騭」とは、天が民を愛するという意味である。これは道理である。「相協」とは、君主が天意に従って民を扶助するという意味である。これは行為である。そうであるからには、住宅用地を占って決めるための方法（陽宅風水）は、天地の心に適うものであり、なおかつそれは聖賢の制作に係るものである。天すらこの道理に背かないのだから、まして人がこの道理に背くことは許されない。**

『詩経』公劉篇も『書経』洛誥篇も、草創期の陽宅風水に関する文字伝承と見なすには情報が断片的に過ぎ、また『書経』洪範篇の「厥居（人々の居場所）」を、狭く「住宅」という意味に解するのが適切であるとは限らない。しかし以上の論法のもとで、ともかくも陽宅風水は儒教経典の庇護下に置かれることになり、天が人々を愛しむという教説に基づいて強力に正当化されると共に、聖賢の制作に係る術数であるという神聖な来歴を認められたのだった。

朱震亨は更に、人が土地の吉凶を認知できる理由（人による土地の吉凶判断が、術数として有効性を持つ理由）について、説明を施すことにした。彼は『黄帝内経素問』の六微旨大論篇と六節蔵象論篇、及び北宋の程頤撰「四箴」を典拠として明示し、この問題に答案を示した。

**《內經》曰：「出入升降，無器不有。」[[244]](#footnote-244) 又曰：「天食人以五氣。」[[245]](#footnote-245) 人有耳、目、鼻、口，亦一器也，而心為之主。心者，神明之舍。一念之動，天者應之。程子所謂：「心兮本虛，應物無迹。操之有要，視為之則。」[[246]](#footnote-246)，乃知在心之天，係乎目之所視。凡山水之列於室前者，各以形自見。其形不一，必有勢焉。目與之接，心必隨之。神明人遇，天應之矣。彼吉則此吉，彼凶則此凶，理之必然者。此居室之形勢得於目者然也。【第5答）】**

**『黄帝内経素問』に「形体を具えた物[[247]](#footnote-247)にはいずれも、気の出入りや昇降がある」（六微旨大論）とあり、また「天は人に五気を供給する」（六節蔵象論）とある。人には耳・目・鼻・口があって、それらもまた形体を具えた物であり、心がそれらを主宰する。心は「神明之舎（神妙なる叡知が宿るもの[[248]](#footnote-248)）」である。ひとたび思念が動くと、天がこれに反応する。程子の「心はもともと空虚であり、外物に応じて動き、その跡を残さない。心を自己管理するには要訣があり、見るという行為こそは、そのための拠り所である」という言葉は、「在心之天（心に具わった天）」が、目に見えたものと連繋することを会得している。凡そ住宅の前に列なる山水は、それぞれの形体を具えて現れたものだが、即物的な地形は各種各様であっても、必ずそこから勢を抽出することができる。人の目が勢を捉えると、心は必ずそれに随って動く。神明に人が遇い、天が応じるのだ。あちらが吉ならばこちらも吉であり、あちらが凶ならばこちらも凶であるというのは、理の必然である。これは即ち、宅地の形勢を目で見て認知できるのは、当然だということである。**

人身の入口や出口である耳・目・鼻・口は、心によって主宰される。心は「神明之舎」であり、神明とは即ち「在心之天」に他ならない。目と心と「在心之天」の三者関係は、次の通りである―視覚情報が目から心に達し、心が刺激に応じて動きを生ずると、動きは「在心之天」に達して、その反応を呼び覚ます。こうした関係性を陽宅風水という文脈に当て嵌めれば、山水の呈する即物的な地形は多種多様であっても、そこからは必ず勢（抽象的な大勢）を抽出することができる。山水の勢が人の目に入ると、最終的には「在心之天」が反応して、勢の吉凶を認知するのである。要するに朱震亨は、陽宅風水で行われる宅地の吉凶判断は、実は「在心之天」に判断力を負っているのだから、決して荒唐無稽なものではないと主張するわけである。

以上の論理が、道学（朱子学を含む）において培われた「性即理」型心性論の応用であることは明らかだろう。明示的な典拠とされるのは、程頤が心性論の修養論的展開**[[249]](#footnote-249)**として著した「四箴」のみだが、心が人身を主宰するという言説は、程頤のみならず朱熹においても重要命題とされたもので、『朱子語類』巻九十八「周子之書一」にはそれが、心を「神明之舎」と見なす言説と共に現れる。朱熹がここで朱震亨に与えた影響は、程頤に劣らぬほど大きいと言ってよい。

**心，統性、情者也[[250]](#footnote-250)。寂然不動[[251]](#footnote-251)而仁、義、禮、智之理具焉。……理在人心，是之謂性。性如心之田地。充此中虛，莫非是理而已。心是神明之舍，為一身之主宰。性便是許多道理，得之於天而具於心者。**

**心は、性と情を統括するものである（張載『張子全書』巻十四「性理拾遺」）。寂然として動かず（『易経』繋辞上伝）、そこに仁・義・礼・智の理が具わっている。……理（天理）が人の心に宿ったものを性という。性は、心の拠り所[[252]](#footnote-252)のようなものである。その内部の空虚を充たすのが、この理に他ならない。心は「神明之舎」であり、人身を主宰するものである。性とは即ち様々な道理であり、天から得て心に具わったものである。**

理（天理）が人の心に宿ったものを、道学では人の性と称し、朱熹はそれを神明とも表現する。朱熹の上記発言では、仁・義・礼・智という儒教的な理が、性として心に内在することに関心が向いているが、対照するに朱震亨の風水的心性論では、土地の吉凶を認知する能力が、性としてあらゆる人の心に内在するものとされ、それが神明とも「在心之天」とも言い換えられるのである。そして、人は天気を出し入れすることで生存し、人身の各器官も同様にして存続するという『黄帝内経素問』の生命哲学が、人の心に天が具わることを傍証する役割を担うのではないだろうか。朱震亨が抜粋した『黄帝内経素問』両篇の文言は、論旨を辿る限りにおいて、彼自身の「人は天気を鼻から吸って生命を維持する」という言説（同じ第5答に見える。前節を参照）に包摂されてしまうものだが、ここで朱震亨は特に耳・目・鼻・口といった器官に着眼し、それらが人の総体と全く同様に、天気を受けて存続することを強調したかったのかもしれない。

なお、心及び「神明之舎」という概念に関連して、『黄帝内経霊枢』大惑論篇に次のような言説が見られる。

**目者，心使也。心者，神之舍也。[[253]](#footnote-253)**

**目は、心に付き随うものである。心は、精神[[254]](#footnote-254)の宿るものである。**

黄崇修氏は、この言説も『風水問答』第5答の上掲部分に影響を与えたと推測し、朱震亨が目・心・神（神明）の関係論において、「儒学（程頤「四箴」）と医学（『黄帝内経霊枢』）の論点を融合させた」と解釈した**[[255]](#footnote-255)**。拙稿の主題に即して換言すれば、朱震亨は、人が土地の吉凶を認知できる理由を説明するに際しても、医学文献から出発した生命哲学的思惟に負う所があったということになる。『風水問答』に対する『黄帝内経霊枢』の影響の有無に関して、筆者自身は現時点で判断を保留するが、黄氏の見解は十分の注意に値するものである。

**第4節　陰宅風水を否定する論理とその典拠**

朱震享の風水理論におけるもう1つの側面、即ち陰宅風水を否定する論理は、儒教経典や道学文献を用いて自説を権威づけるという特徴まで含め、彼が陽宅風水の肯定に用いた論理の、ほぼ裏返しであると言ってよい。

陰宅風水の作用原理は一般に、まず墓中にある死者（或いはその遺骨）が地気を受け、その影響が、地上に在る子孫に及ぶと説明されるが、朱震亨が人に禍福をもたらすものとして天気のみを認めたことは、既に第2節で指摘した通りであり、なおかつ彼は遺骨を、地中に収容されて天気と接触できないものと認識したので、それが子孫の禍福を左右する可能性は、おのずから完全に閉ざされることになった。

**人之枯骨與天氣絕，不能因土氣之美惡，移禍福於其後之人。我知之矣。【第5問】**

**人の遺骨は天気と隔絶しているし、地気の善し悪しに起因して子孫に禍福を移し伝えることはできない。私は、このことまでは理解したのだ。**

また、彼が天気を蓄積する装置と見なした住宅施設は、恒久的に存続して風水的機能を果たすことが期待されるのに対し、墓中の遺骨は、遅かれ早かれ消滅してしまう宿命にある。故に、仮に遺骨が子孫に風水的影響をもたらす可能性を認めるとしても、所詮その影響力は永続することがあり得ないのである。

**此居室之氣得於鼻者也。……世次相傳，歷年愈多，得氣愈深。……豈若枯骨入土，久而消盡？**

**【第5答】**

**これは、「居室之気」を鼻から得るということである。……住宅が継承され、経過した年数が多いほど、そこに「居室之気」が深々と積もっている。……遺骨が地中に埋められた場合と同様に、地上に建てられた住宅が遅かれ早かれ消滅するということなど、あるはずがない。**

前節で検討したように、朱震亨は『詩経』と『書経』の中に、往時の聖賢による陽宅風水の実践事例を見出し、その上で『書経』から、陽宅風水という術数を天意に適うものとして正当化する論理を導き出した。他方で、儒教経典の中で陰宅風水を支持するような文言は、彼の理解する限りにおいて見当たらなかったらしい。朱震亨が儒教経典の記載に信を置いて、周代以前の喪葬史を評論した所に拠れば、まず上古には、占いを用いて墓地を選ぶということが全くなかった（そもそも墓という施設自体が未発明であった）。孔子の言葉を記したとされる『孝経』の喪親章に至って、親の墓地を占って決めるという教説が初めて出現したが、それとて朱震亨の解釈に従えば、あくまで孝行を全うするために、将来後悔の生じないような埋葬地点を選ぶための占いであった。陰宅風水とは異なって、死者の子が地上で福を得ることを目的としなかったのである。また、朱熹が陽宅風水・陰宅風水の両方を信奉したことは疑いを容れないが**[[256]](#footnote-256)**、しかし朱震亨の認識においては、朱熹もやはり孝行を念頭に置き、墓地選定に際して「五患（5つの不安要素）を避けること」のみを教えた先賢として屹立していたのだった。

**葬者，藏也。[[257]](#footnote-257)體魄入于於地也。《易・大傳》曰：「厚衣之以薪，葬之中野，不封不樹。」[[258]](#footnote-258) 上古之所謂葬者，如此。卜之說，未之聞也。至《孝經・喪親章》，然後有「卜其宅兆而安厝之」[[259]](#footnote-259) 之說。豈王［三］代以後，日趨於人而後有卜之之說乎？抑孝子、慈孫謹之又謹，不使後之人有追悔也。然其所謂卜云者，亦只若《家禮》所謂「避五患」[[260]](#footnote-260)而已。【第1答】**

**葬るとは、蔵(おさ)めるということである（『礼記』檀弓上篇）。死者の體魄を地中に収めるのである。『易経』大伝（繋辞下伝）に「薪にするような木切れで遺体を厚く覆って野中に葬り、その上に盛土をせず、目印として植樹することもしない」とある。上古において埋葬というものは、このようであった。墓地を占って決めるという言説は、まだ耳にしないものだったのである。『孝経』喪親章に至って、初めて「親の墓地を占って決め、遺体を安置する」という教説が現れた。三代以後の、世間が次第に人の利益追求を支持するようになった後に、墓地を占って決めるという言説が出現したのだという因果関係など、あるはずがない。孝子・慈孫は最大限の慎重を期して、後代の者が過去の措置を後悔せずに済むように、墓地の選定に占いを用いたのである。そうであるからには、『孝経』に言及される占いの実情は、朱子の『家礼』（喪礼、治葬章）に説かれる「五患を避ける」というようなことに過ぎなかったのだろう。**

**《周禮》：「墓大夫，掌凡邦墓之地域，為之圖。令國氏［民］族葬而掌其度數，使皆有私地域。」[[261]](#footnote-261)此葬之不必卜也明矣。【第2答】**

**『周礼』（春官、宗伯章、墓大夫条）に「墓大夫は、凡そ国内に設けられた墓地用区域を管理し、その図面を作成する。国内の民に族葬（宗族ごとに同一区画に埋葬すること）を行わせ、身分に応じた埋葬の規格を監督し、また各宗族に専用の区画を割り当てる」とある。これは即ち、必ずしも墓地を占って決めなくてよいのは、明らかだということである。**

陰宅風水ではしばしば、墓地の地形・方位だけでなく埋葬の年・月・日・時も占いの対象とされるが、やはり朱震亨の理解する限りにおいて、儒教経典や道学文献の中にはそうした占いを支持する文言がなかったようである。むしろ、『礼記』王制篇に明文化された、人の死去から埋葬までの期間に関する身分別の規定や、『春秋』宣公八年に記された、当時の魯公室では埋葬実施の可否が、天候に従って最終決定されたという故事こそが、朱震亨による陰宅風水の否定論に典拠を提供することになった。

**聖帝、明王著為法令，尚何疑哉？上自天子，下至庶人，葬各有期，弗敢過也。[[262]](#footnote-262) 此不卜年、月者也。《春秋》書：「雨不克葬，明日乃克葬。」[[263]](#footnote-263)此不卜日、時者也。【第2答】**

**聖帝・明王が法や命令に明言したことに対し、なお何の疑義を抱くのか。上は天子から、下は庶人に至るまで、それぞれ死去から埋葬まで所定の期間があり、敢えて超過することは許されない（『礼記』）。これは、埋葬の年や月を占って決めないということである。『春秋』に「雨が降ったので埋葬できなかったが、翌日には埋葬できた」と書かれている。これは、埋葬の日や時を占って決めないということである。**

要するに朱震亨の風水理論において、陽宅風水の肯定と陰宅風水の否定は論理的基盤を共有していたのである。世間の関心を集めて止まない陰宅風水を黙認しながら、それと棲み分けるような陽宅限定の風水理論を別途創案するというのは、彼が潔しとするやり方ではなかった。

**第5節　結 語**

朱震亨は『風水問答』において、まず『黄帝内経素問』に典拠を求め、天気・地気と人をめぐる生命哲学的思惟を定立した。次に、天気が人に禍福をもたらすという術数的言説をそこに加味することによって、地気ではなく天気を適切に受けることを課題とする、新しい型の陽宅風水を作り上げた。彼はまた、『詩経』と『書経』に典拠を求めて、自身が更新した風水的宇宙観の外部から陽宅風水という術数を権威づけた。両経典から彼が読み取った教説を結び合わせ、陽宅風水は天意に従って聖賢が制作したものという論理を導き出したのである。更に、程頤・朱熹の心性論と『黄帝内経素問』に典拠を求めて、人が土地の吉凶を認知できること（即ち、陽宅風水が術数として有効性を持つこと）を、天が人の心に具わるという理由のもとに立証してみせた。逆に陰宅風水に関しては、墓中の遺骨が天気と隔絶しているという認識と、儒教経典や道学文献によって支持されないという見解が示され、故に陰宅風水は、陽宅風水の肯定論と同じ論理的基盤のもとで否定されたのである。筆者は、以上を総合したものを朱震亨の風水理論と呼ぶわけだが、そこには彼の医家としての顔と、朱子学系士人としての顔を共に見出すことができる。

彼が『風水問答』を通して開陳した風水理論は、医家朱震亨と関係が深い部分においても、士人朱震亨と関係が深い部分においても、言説の源泉が、軒並み天という超越的存在に帰せられる。同書には、土地の形勢や住宅の方位に関する記述もあるとはいえ、それもあくまで、浄らかな天気に恵まれた場所を探すという目的に奉仕するもので、土地自体や地気が人の禍福を左右すると説くわけではない。風水という術数には「地理」という別称があり、風水書の題名は歴代を通じて、「風水」よりも「地理」を冠するものが遥かに多いのだが**[[264]](#footnote-264)**、さすがにこの『風水問答』は、例えば『地理問答』などと題する余地が全くなかったと言うべきだろう。

**东亚生命哲学的未来指向**

**-以姜甑山的“解冤相生”生命哲学为中心-**

**车瑄根**

**大巡宗教文化研究所** • **副所长**

**1. 生命哲学在当前的位置**

生命哲学（生の哲学，philosophyoflife）问世于19世纪后期，其主旨在于探寻人的本质、存在，以及生活方式的答案。该学说的主要观点具体可总结为：①拒绝理性本位主义、实证主义、物质万能的科学主义，通过直观、体验、本能、感性、自由、冲动等超越合理、理性的意志，去认识人类真正的生活。②认为宇宙的核心在于生命，随着生命的产生、存在与发展，宇宙才得以阐释。该学说的代表性学者有德国的威廉•狄尔泰(Wilhelm Dilthey，1833-1911)与法国的亨利•柏格森(Henri Bergson，1859-1941)等等。

与他们活动于同一时期的德国学者杜里舒(HansDriesch，1867-1941)反对带有科学的物质万能主义、达尔文主义、机械终极的本质论(finalistic)色彩的科学哲学。特别需要指出的是，他把亚里士多德所提出的“生机”（entelechy）的概念视为生命现象的本质，他认为不能用生物机械的因果关系来说明生机，生机是一种拥有自主目的的力量**[[265]](#footnote-265)** 。这种哲学的意义在于，它提出生命现象大于构成要素的局部之和【创新性(emergentproperties)】，是一种全新的生机论（vitalism）。

对于这些活跃于20世纪上半业学术舞台之上的学者，人们的评价各执一端。一方面，有观点认为这些学者过于夸张地描写了生命的现象，执着于一些神秘的体验，在对生命的认识问题上，则强调相对主义、不可知论、厌世主义、适者生存、弱肉强食等理论，催发了帝国主义与法西斯主义的产生；另一方面，也有观点认为，他们的理论是现代解释学的源泉，有助于人本主义学术倾向的阐发，承认生命只能生活在竞争和弱肉强食的残酷环境中，可以帮助人们直面现实。

从20世纪后半业开始，人们便不再单独讨论生命哲学与生机论，它逐渐被现实主义、实用主义、现象学、解释学、后现代主义、生态学所吸收，这是因为它非常隐秘、个人化，而且带有浓厚的非形式的、体验的、心理色彩。最近，在人类学和考古学领域里开展了新的一轮关于强调土著宗教有机精神的泛灵论探讨，其中也蕴含着生命理论。在这些诸多领域之中，最积极从哲学的角度开展生命讨论的就是生态学。

生命哲学和生机论的“独立”存在感确实越来越模糊，但它们批判了科学、物质万能主义，合理主义一边倒的局势，强调了生命的尊严，认为生命应凌驾于这些因素之上。从这一点来看，生命哲学与生机论的价值被人们小觑了。我们应铭记1996年克隆羊多利(Dolly)的诞生，以及2016年、2017年人工智能阿尔法狗(AlpaGo)接连以压倒性优势战胜了李世乭、柯洁、井山裕太等专业围棋手的事件（阿尔法狗的总战绩为七十三胜一负）。生命工学和人工智能的发展要求我们对生命进行彻底的哲学反思，这就是我们必须重新讨论生命哲学的原因。但在方法论方面，我们应摆脱过去的方式，采用一种更加客观的、自我反省(self-reflecting)的学术性研究方法。

**2. 东亚生命哲学的问题意识：冤与解冤**

迄今为止，有关生命哲学的探讨主要开展于欧洲和北美，难道拥有悠久传统的东亚没有生命哲学吗？事实并非如此。东亚思想带有一种浓厚的有机世界观的色彩，东亚比西方拥有更加丰富的生命哲学资源，但人们对其的学术关注确实不够。在这种情况下，2018年与2019年，北京大学宗教文化研究院为大家提供了讨论生命哲学的机会，具有重要意义。

在东亚从古至今的发展脉络里，有许多需要用生命哲学去阐释的地方。探寻、介绍过去某些人物或宗教生命理论固然重要，但这种讨论往往只停留在确认一些事实关系的水平上，并无出众之处。东亚生命哲学要想作为一个研究领域站稳脚跟，首先要搞清楚的是它要以怎样的历史、社会理论为背景，要以什么为导向。换言之，在21世纪这一特定的历史背景下，在东亚这一特定的社会背景下，人们为什么需要生命哲学？生命哲学应该朝着什么方向发展？生命哲学必须要形成自己的框架。虽然生态问题的产生与生命工学、人工智能的发展让人们意识到了研究生命哲学的必要性，但东亚地区这一特定的地区必须有自己独特的讨论方向。本文试图从这样的问题意识出发，审视东亚生命哲学中的一些矛盾与怨恨的矢量值，并指出未来以消除矛盾与怨恨为努力方向的必要性。

其原因有二。首先，东亚各国很早就认识到怨恨会制造灾难、怨恨会破坏生命的尊严。生命体的静态存在形态是“life”(生命)，而生命体动态的、随着时间流逝而变化的存在形态是“living”(生活)。生活可能是幸福的，也可能是不幸的，但问题往往在于不幸的生活。造成不幸生活的原因有很多，例如欲望、贫困、无知等等，但怨恨等负面的情绪同样不容忽视。在化解怨恨的过程中，还有可能孕育出另一种怨恨。人们往往难以独自消除怨恨，所以大部分人会怨恨别人，或怨恨自己的生活。在这个过程里，人们可能会对自己或他人施以心理、语言、身体上的暴力。如果一个人身负这种枷锁，便无法保证自己与他人的尊严。所以我们应该把怨恨与消除怨恨的话题囊括在有关生命尊严的讨论之中，因为它构成了生命哲学的背景之一。在东亚历史上，这种形态的探讨不胜枚举，从这一点来看，怨恨应该成为生命哲学关注的一个重要主题。

我们应把怨恨列为东亚生命哲学重要议题的第二个原因在于，它揭示了生命哲学追求的目标之一。怨恨超越了个人内心的私人领域，在共同体和国家之间的公共领域也发挥着重要作用，并不断引发矛盾与纠纷。从东亚地区来看，社会内部矛盾有贫富差距问题、进步和保守问题、政治意识形态问题、性别问题、宗教纷争、种族歧视等问题，国际之间的矛盾有历史与领土纷争问题，仇韩、仇中、仇日情绪问题，怨恨言论的问题等。正视这些矛盾和怨恨，并寻求解决良策，就是在改善个人、社会、国家和整个东亚的生活。这就是我们要把怨恨与怨恨的消解视为生命哲学的重要课题与目标的原因。

由于人们往往要把怨恨放在感性的领域内讨论，所以有一种见解认为，这仅仅是对过去西方生命哲学那种隐秘而私人的讨论的沿袭。这一担忧立足于启蒙主义的合理与理性的观点，认为我们很难把怨恨界定为一个学术议题。但我们要注意，从西方近代性的探讨历史来看，18世纪末出现的浪漫主义正是对以合理和理性为武装的启蒙主义的反抗，在启蒙主义的现代主义达到顶点时，再次出现了传承浪漫主义的后现代主义，作为对启蒙主义的反抗。如果说重视理性的启蒙主义系统与重视感性的浪漫主义系统的辩证存在是学术界的普遍趋势，那么具有感性倾向的议题不能成为学术对象的主张是不成立的。让•埃默里(Jean Améry：1912-1978)批评了把感性排除出启蒙主义的观点，并尖锐地指出启蒙主义并不排斥感性，正是由于它的“热情”才实现了启蒙主义的发展。

**3. 解冤与传统时代的报复**

要研究以“解冤”为主题的生命哲学，首先要搞清楚在过去的一段时间里“解冤”是以什么方式实现的。在古代社会，当一个人遭遇不平之事，心中形成怨恨，通常会寻找施害人进行报复，以消解怨恨，这一现象几乎在全世界都很普遍，称为“同态报复法”(lextalionis)。《汉谟拉比法典》中（第196条至208条）明确指出“倘自由民断折同等之自由民之骨，则应断其骨；倘自由民损毁任何自由民之子之眼，则应毁其眼；倘自由民击落之同等之自由民之齿，则应击落其齿。”《圣经•利未记》中也有类似的内容。

中日韩所处的东亚也不例外，当代中国有一句谚语叫“冤家宜解不宜结”，但这个谚语是到了清代才形成的，并没有贯穿整个中国历史。以“缘起论”为基础的佛教慈悲思想，道教的“以德报怨”的思想，以及保证对人们做的坏事进行处罚的冥府所拥有的超越性权威，都起到了抑制报复的作用，但毕竟影响力有限。古代这种通过报复来化解怨恨的思考方式，在儒家思想的作用下被极度放大了。例如，《论语•宪文》中孔子有云“以直报怨”；《春秋公羊传•隐公》有云：“君弒臣不讨贼，非臣也。子不报复，非子也”；《礼记•曲礼上》有云：“父之仇弗与共戴天，兄弟之仇不反兵，交游之仇不同国”等等。儒家的理念让东亚人认为“报复是实践礼治的一种方法”。由于私下报复会引发社会混乱，所以如果有人进行报复，国家就会惩罚他，但是政府也会制订由国家替他报复的成文条款。然而实际上，人们往往把报复本身视为理所当然，而只把报复方法的正确性视为一个问题，因此对报复的处罚也是极其微不足道的。

**4. 姜甑山“解冤相生”的生命哲学**

但现在时代已发生了剧变。在现代化的法治国家里，个人再也不被允许进行报复了。传统时代私人报复与公共处罚共存，但私人报复往往更受重视，而现代社会则把私人报复称为“私自报复”而被彻底禁止，转而彻底实行了由国家代为解决的“公共报复”的形式。

其结果往往是，制造怨恨的施害人只要在法律范围内尽到责任就可以了，而问题就在于此。假设有一位受害人和一位施害人，我们能保证只要施害人受到了法律处罚，受害人的怨恨就一定会消除吗？此外，如果受害人希望通过宽恕施害人来摆脱痛苦的过往，而施害人却完全没有意识到自己所犯的罪过，又该怎么办呢？只有通过真正的谢罪与真正的宽恕，才能实现真正的和解与和平，但在现代社会这样的事情很罕见。实际上，我们经常会看到施害人保持沉默，受害人被强迫原谅与和解的情况。人们往往以影响社会安定、与特定的国家意识形态相反为由，无视、抹杀个人的怨恨。如果受害人提出异议，要么被人指责“爱记仇”，要么被人指责“至今仍不能从过去中走出来”或是“有精神疾病和性格缺陷，不够理性”，受害人长期忍受人们的指指点点和毫无善意的眼神，必然会受到更大的伤害。

东亚生命哲学该如何解决这一问题呢？在现代社会里，法院的判决不是消除怨恨的万能钥匙。我们应超越法律范畴，去考虑如何理解施害人与受害人的问题。

所以要讨论怨恨、解冤和报复的问题，我们就必须回到宗教上来，因为宗教在人类历史上制订了报复与怨恨的伦理。相较而言，近代活动于韩国的姜甑山(1871-1909)就曾深入地讨论过这一问题。姜甑山的解冤思想从一些传统思想发展而来，要奠定以解冤为核心的东亚生命哲学的基础，就不能不审视他的思想。

甑山认为，人类与万物都处于灭亡边缘，其原因就在于相克以及由此而产生的怨恨。对于他来说，怨恨是妨碍宇宙运行的决定性因素。怨恨，也称为“冤”是宇宙与人类社会混乱的直接原因，当它越过临界点时，世界就会遭遇极度的混乱；而当人们解开各种陈年旧怨，展开相生之道时，世界就会变得和平。根据他对这个问题的认识，相应的解决办法便是“解冤”，所以甑山在宗教活动的大部分时间都用来设计以解冤为主、实现相生之道的后天仙境，这便是天地工程。

解冤的思想古而有之，而甑山则进一步扩大了其概念，体现在：第一，进一步拓宽了怨恨及其所引起的灾难、消除怨恨所应用的领域。传统时代怨恨和灾难仅限于人类某一特定的时空，甑山不仅将它拓宽到人类的整个历史领域，还拓宽到了自然和神的领域。解冤的对象已经超越了“死灵”的范畴，进而扩大到了“生灵”。传统的韩国社会几乎从未把消除怨恨的观念应用于生者，而甑山则使这种观念成为可能。甑山更进一步主张，解冤的对象中还应包括动物，甚至包括治理宇宙某些领域的神。

其次，解冤思想的变化还在于解冤的方法从报复变为相生。在传统时代，用报复来消除怨恨是人们的一种常识。但是，甑山则要求人们不要通过报复，而是通过谢罪、宽恕实现相生，达到和解的目的。

甑山对受害人的教诲是，我们可以理解受害人希望通过报复消除怨恨的想法，但这种报复会重新播下罪恶的种子，所以受害人应克制自己，但这并不意味着受害人要忍辱负重。甑山指出，受害人所遭受的痛苦可能是由过去自己的错误所导致的，所以受害人反而要把仇人视为“恩人”，使怨恨得到升华，这样受害人才能修德享福。

甑山对施害人的教诲是，只要受害人的怨恨得不到消解，施害人绝不会迎来美好的未来。甑山把施害人加于受害人身上的的怨恨用一个专门的词语来表达，便是“慼”，他指出，不要造“慼”，如果有“慼”就去解开它，甑山强调这是他的核心宗教伦理之一。施害人要想解除“慼”，首先应该自我反省，并满足受害人的要求，或忍受受害人的报复，直到受害人消除怨恨为止。

其结果，当施害人和受害人之间实现了谢罪与谅解，那时真正的共存就会变成现实，这便是“解冤相生”。甑山所谓的“相生”，并非你也“活”我也“活”的共存、共生或相互尊重，它超越了共存的概念，是指我要把你“救活”，你要把我“救活”，是生存的必要条件。意思是说，如果我不救你，我就活不下去；如果你不救我，你就活不下去。因此，施害人应该在相生的思维下谢罪，受害人应该在相生的思维下原谅。相生既是解冤的方法，也是相生的结果。如果施害人想掩盖受害人的怨恨会怎么样呢？在这种情况下，受害人几乎束手无策。甑山预言，如果施害人始终不认错，不去解除“慼”，那么，在开辟时代的大审判中，他就会被永远毁灭。这就是他的救赎论和神义论（theodicy）的核心。因此，甑山的解冤伦理是以救赎论和神义论为前提的。

**5. 解冤思想生命哲学与现实情况**

目前韩国与日本的社会历史矛盾依然尖锐，甑山的“解冤相生思想”在日韩社会都可以得到有效的应用。韩国国内正在上演的“解冤相生巫术"就是一个典型的例子。现代韩国正在上演着一部以受害人的怨恨为主题的、有关抗议仪式的社会剧。民间的抗议仪式一直以抗议为话题，人们对此已经感到麻木，而釜山大学教授蔡熙完（音）利用甑山“解冤相生”宗教思想，将受害人充满怨恨的抗议仪式改为“解冤相生巫术”，自1993年起在釜山实施的“慰安妇解冤相生大同巫术”便是其中之一。简单地说，就是把表示愤怒的抗议变为“相生”的抗议。自2002年起每年在济州举行的“四三解冤相生祭”也是在其影响的而产生的。这些追悼仪式虽然会重温诸怨灵的怨恨并提出抗议，但目的却在于“相生”。至此，这些抗议仪式便克服了巫俗巫术所具有的咒术色彩，至少从表面来看，它强烈地传达出了这样一种信息，即反对对立与分裂，倾向于社会和谐，这为实现有效的抗议增加了更多的可能性。

国家之间的历史矛盾也可以用解冤相生化解。经历了“血腥的星期天(BloodySunday)”事件以后，北爱尔兰的国内矛盾达到顶点，最终于1998年成功签署和平协定，协定之所以能够成功签订主要是因为它反映的不是国家或公共机关的意志，而是积极地反映了受害人与本土居民的意愿。如果不安抚受害人的怨恨，只注重物质赔偿，便不能彻底治愈“创伤后应激障碍”(PTSD：Post Traumatic Stress Disorder)。受害人需要的不是物质上的补偿，而是真正的道歉。

总之，从解冤相生的角度来看，无论对施害人还是对受害人来说，真正重要的是“真诚”的问题，换句话说，就是真正的谢罪和真正的宽恕。要想消解国家之间围绕历史问题而产生的矛盾和怨恨，以及某个社会与个人的怨恨，在法律之外，需要的正是这种真诚。为了创造出这种真诚的感受，双方必须持有一种“相生”的心态。简单来说，就是不要对施害人和受害人做清晰的区分，并强迫施害人赎罪，或强迫受害人和解，而是引导施害人和受害人，使他们意识到彼此是互相救活的关系。以这种相生为基础，正确树立个人、社会与国家正义。这就是甑山以解冤相生为核心的“解冤相生生命哲学”。

学术不该回避现实，东亚的学术应反映东亚的现实，东亚的生命哲学也应反映东亚的现实，并建立在东亚的历史与社会背景之上。现实情况是，目前东亚诸国正饱受国家之间的矛盾与怨恨，以及社会内部矛盾和怨恨的困扰。所以，为了生命的尊严，为了共存、和平、繁荣，避免矛盾、怨恨、危机，东亚生命哲学应把相生的解冤作为出发点与目标。进而使这种生命哲学走出东亚、走向世界，因为矛盾和怨恨正在全世界蔓延。

**동아시아 생명철학의 지향점**

**- 강증산의 해원상생 생명철학을 중심으로 -**

**차선근**

**대순종교문화연구소 • 부소장**

**1. 생명철학의 현재 주소**

생명철학[生命哲学, 生の哲学, philosophy of life]은 19세기 후반에 등장했다. 그 요점은 인간의 본질과 존재, 그리고 삶의 방식에 대한 답을 추구하는 데 있다. 구체적으로는 ①주지주의⋅실증주의⋅물질 만능 과학주의를 거부하고, 합리와 이성 너머에 있는 초월주의적 직관⋅체험⋅본능⋅감정⋅자유롭고 충동적인 의지로써 인간의 진정한 삶을 파악한다는 것, ②우주의 핵심은 생명에 있다고 보고 그러한 생명의 발생⋅존재⋅발전으로 우주를 해석한다는 것으로 정리할 수 있다. 독일의 빌헬름 딜타이(Wilhelm Dilthey, 1833-1911)나 프랑스의 앙리 베르그손(Henri Bergson, 1859-1941) 등이 그 대표적 학자들이다.

그들과 같은 시기에 활동한 독일의 한스 드리슈(Hans Driesch, 1867-1941)는 과학의 물질만능주의와 다위니즘, 기계적⋅궁극 원인론적(finalistic)이었던 과학철학에 반대하고, 심리학과 오컬트를 중심으로 종교⋅과학⋅철학을 통합하고자 했다. 특히 그는 아리스토텔레스의 엔텔레키(entelechy)**[[266]](#footnote-266)** 개념을 생명현상의 본질로 규정하고, 그것은 생물의 기계적 인과 관계로 설명할 수 없으며 스스로의 자율적인 목적을 가진 힘이라고 설명했다. 생명 현상은 구성요소들의 부분적인 합을 뛰어넘는다[창발성(創發性, emergent properties)]는 의미의 이 철학은, 새로운 생기론[生机主义, 生気論, vitalism]으로 알려져 있다.

20세기 전반기까지 활발히 활동했던 그들에 대한 평가는 극단적이다. 생명 현상을 과장되게 묘사하고 신비체험에 몰두했다는 점, 생명에 대한 인식 문제에 상대주의⋅불가지론⋅염세주의⋅적자생존 및 약육강식을 끄집어냄으로써 제국주의와 파시즘을 부추기고 말았다는 점에서는 부정적인 평가를 받기도 하고, 이성과 물질 만능시대에 생명의 고귀함을 일깨워주었다는 점에서는 긍정적인 평가를 받기도 한다. 또는 현대 해석학의 원천이 되었고, 인본주의 학문 경향에 도움이 되었으며, 생명이 경쟁과 약육강식이라는 잔혹한 환경에서 살아갈 수밖에 없다는 것을 인정했다는 점에서 현실을 제대로 직시하게 한 철학이라는 비평도 받는다.

생명철학과 생기론은 20세기 후반기부터 단독으로 잘 다루어지지 않는다. 내밀하고 개인적인 데다가 비형식적⋅체험적⋅심리적인 색채가 강했기 때문이다. 이들은 실존주의나 실용주의, 현상학, 해석학, 포스트모더니즘, 생태학에 흡수된 상태에 있다. 최근 인류학과 고고학은 토착종교의 유기적 정신을 강조하는 새로운 애니미즘 논의를 전개하고 있는데, 여기에도 생명 담론이 내재되어 있다. 이러한 분야들 가운데 철학적 생명 논의가 가장 활발하게 전개되는 곳은 생태학이라고 할 수 있다.

생명철학과 생기론의 ‘독립적’인 존재감이 흐려진 것은 사실이지만, 그들이 과학과 물질 만능주의, 합리주의에 치우치는 세태를 비판하고 그것을 뛰어넘는 생명의 존엄성을 강조하였다는 점에서 그 가치가 무시 되어져서는 안 된다. 더 나아가, 지난 1996년 복제 양 돌리(Dolly)의 탄생과 2016년과 2017년에 걸쳐 인공지능 알파고(AlpaGo)가 이세돌과 커제[柯洁], 이야마 유타[井山裕太] 등 프로 바둑기사들을 연달아 압도적으로 꺾었던 사건을 기억해야 한다(알파고의 통산 전적은 73승 1패). 생명공학과 인공지능의 발달은 생명에 대한 철저한 철학적 성찰을 우리들에게 강요하고 있다. 생명철학에 대한 논의를 다시 시작하지 않으면 안 되는 이유다. 다만, 방법론적 측면에서는 과거의 방식에서 벗어나, 보다 객관적이고 자기 반성적(self-reflecting)이며 학술적인 접근법이 개발되어야 한다.

**2. 동아시아 생명철학의 문제의식: 원한과 해원**

지금까지의 생명철학 논의는 주로 유럽과 북미를 중심으로 한 것이었다. 유구한 전통의 동아시아에는 생명에 대한 철학이 없는가? 그렇지는 않다. 동아시아 사상은 유기적 세계관이 강렬하므로 서양보다 더욱 풍부한 생명철학 어장이 동아시아에 존재한다. 그러나 그러한 학문적 관심이 미흡한 게 사실이다. 이런 상황에서, 2018년과 2019년에 걸쳐 북경대학교 종교문화연구원이 생명철학을 논의할 수 있는 기회를 마련해 준 것은 상당한 의미가 있다고 하겠다.

고대부터 현대까지 동아시아 맥락에서 생명철학을 조명해야 하는 지점은 많다. 과거 특정 인물 혹은 종교적 생명 담론을 찾아 소개하는 것도 필요하지만, 아무래도 그러한 논의는 특정 사실관계를 확인하는 선에서 그치기 때문에 밋밋하게 흐를 우려가 있다. 동아시아의 생명철학이 하나의 연구 분야로서 자리를 잡기 위해서는, 우선 어떤 역사적⋅사회적 담론을 배경으로 할 것인지, 무엇을 지향할 것인지를 분명히 해야 한다. 다시 말하자면 21세기의 현재 시점에서, 생명철학이 동아시아라고 하는 특정한 역사적⋅사회적 맥락에서 왜 요구되고 있는지, 그리고 무엇을 향해 나아가야 하는지 윤곽이 그려져야 한다는 것이다. 생태문제 대두와 생명공학 및 인공지능의 발달은 생명철학의 필요성을 말해주는 것이기는 하지만, 동아시아만의 독특한 논의 지점은 반드시 있어야 한다. 따라서 이 글은, 동아시아의 생명철학이 갈등과 원한의 벡터 값을 조명하고 그것의 해소를 미래 지향점으로 삼을 필요가 있다는 문제의식을 제안하고자 한다.

그 이유는 첫째, 동아시아는 오래 전부터 원한이 재앙을 만들어낸다는 인식을 공유해왔다는 점과 원한은 생명의 존엄성을 파괴해왔다는 점 때문이다. 생명체의 정적인 존재 양상은 ‘life[生命]’이고, 시간의 흐름에 따라 변화하는 생명체의 동적인 존재 양상은 ‘living[삶, 生活]’이다. 삶은 행복할 수도 불행할 수도 있는데, 아무래도 문제가 되는 것은 불행한 삶이다. 불행한 삶을 만드는 원인은 욕망, 빈곤, 무지(無知) 등 다양하지만, 원한 같은 부정적인 감정 역시 빼놓을 수 없다. 원한은 풀리는 과정에서 또 다른 원한을 잉태할 수도 있다. 원한을 홀로 완전히 털어 없애기는 매우 어렵다. 그래서 대개는 누군가를, 혹은 스스로를 원망하는 삶을 살곤 한다. 그 속에서 자신에 대한 또는 타인에 대한 심리적⋅언어적⋅신체적 폭력이 발생할 수도 있다. 이런 멍에를 멘 삶은 자신에 대한, 그리고 타인에 대한 존엄성을 담보할 수 없다. 사정이 이와 같다면, 원한과 그것의 해소에 대한 논의는 생명의 존엄성에 대한 논의에 포함되는 것이고, 그것은 곧 생명철학의 배경 중 하나를 형성하는 것이라고 해야 한다. 동아시아에는 이러한 양상의 담론들이 역사적으로 많이 존재해왔다는 점에서, 원한은 동아시아 생명철학이 관심을 가지고 다루어야 할 중요한 주제라고 할 수 있다.

원한을 동아시아 생명철학의 아젠다로 삼아야 할 둘째 이유는, 그것이 생명철학이 추구하는 목표 중 하나를 제시하는 것이기 때문이다. 원한은 인간 내면의 사적인 영역을 넘어, 공동체와 국가 사이의 공적인 영역에도 작동하여 끊임없는 갈등과 분쟁을 만들어 낸다. 동아시아만 보더라도 빈부 격차 문제, 진보와 보수 문제, 정치 이데올로기 문제, 젠더 문제, 종교 분쟁, 인종 차별 등과 같은 사회 내부의 갈등이 있고, 역사와 영토 분쟁, 혐한⋅혐중⋅혐일 정서, 헤이트 스피치 등과 같은 국제적 갈등도 있다. 이러한 갈등과 원한을 직시하고 그 해결을 추구하는 것은 개인과 사회, 국가, 동아시아 전체의 삶을 개선하는 것이다. 생명철학이 풀어야 할 중요한 과제이자 목표가 원한과 그 해소인 이유다.

원한을 다루는 논의는 그것이 감성적 영역에 놓여있는 것이므로, 과거 서구 생명철학의 내밀하고 개인적인 논의를 답습하는 데 불과하다고 보는 견해가 있을 수 있다. 이 우려는 계몽주의에 입각한 합리와 이성의 관점에서는 원한을 학문적 아젠다로 인정하기 쉽지 않다고 보는 데서 나온다. 그러나 서구 근대성 논의 역사에서, 합리와 이성으로 무장한 계몽주의에 대한 반발로 18세기 말에 낭만주의가 등장했다는 점, 계몽주의의 모더니즘이 극에 달하자 다시 그에 대한 저항으로 낭만주의를 이어받은 포스트모더니즘이 출현했다는 사실을 상기해야 한다. 이성을 중시하는 계몽주의 계열과 감성을 중시하는 낭만주의 계열이 변증법적으로 존재해왔던 것이 학계의 일반적인 흐름이었다면, 감성적 성향의 아젠다가 학문적 대상이 될 수 없다는 주장은 성립되지 못한다. 장 아메리(Jean Améry: 1912-1978)가 계몽주의에 감성이 배제되어야 마땅하다는 시각을 비판하면서, 계몽주의 역시 감성을 배제한 게 아니라 ‘열정’이라는 감성을 품었었기에 발전할 수 있었다고 날카롭게 지적했던 사실을 기억할 필요가 있다.

**3. 해원과 전통시대의 복수**

해원을 주제로 삼는 생명철학을 전개하려면, 우선 그 동안 해원이 어떤 방식으로 이루어져 왔는지 확인부터 해야 한다. 대체로 고대 사회에서는 원한을 입으면 그것을 풀기 위해 가해자를 찾아 복수하는 것이 일반적이었다. 거의 전 세계에 나타나는 이 현상은 ‘탈리오 법칙(lex talionis: 同害報復法)’으로 설명된다. ‘뼈를 상하게 하면 가해자의 뼈도 상하게 하고, 눈을 상하게 하면 가해자의 눈도 상하게 하고, 이[齒]를 상하게 하면 가해자의 이도 상하게 하라’고 명시한 함무라비 법전(196조-208조)이나 󰡔성서⋅레위기󰡕가 그 사례들이다.

한중일의 동아시아 역시 예외가 아니었다. 현재 중국에 ‘원한을 마땅히 풀어야 하며 맺어서는 안 된다(冤家宜解不宜结)’는 속담이 전해지기는 하지만, 그것은 청대(淸代) 무렵에 만들어진 것으로서 중국 역사 전체를 관통하는 것은 아니다. 연기론에 기반을 둔 불교의 자비사상이나 도교의 보원이덕(報怨以德) 사상, 또는 처벌을 보장하는 명부(冥府)의 초월적 권위도 복수를 자제하도록 만드는 힘이 있었으나 그 영향력은 제한적이었다. 원한은 마땅히 복수로써 풀어야 한다는 고대 사고 방식은 유가사상에 의해 크게 증폭되어 내려왔다. 이를테면 󰡔論語⋅憲文󰡕에서 공자가 “원한은 (덕이 아니라) 있는 그대로 갚아야 한다(以直報怨).”고 한 것이나, 󰡔春秋公羊傳⋅隱公󰡕에 “임금이 시해되었는데 신하가 적을 토벌하지 않으면 신하가 아니며, 자식이 원수를 갚지 않으면 자식이 아니다(君弒臣不討賊, 非臣也. 子不復仇, 非子也)”라고 한 것, 󰡔禮記⋅曲禮上󰡕에 “아버지의 원수는 함께 하늘을 이고 살지 않고, 형제의 원수는 무기를 거두지 않으며, 친구의 원수는 같은 나라에 살지 않는다(父之仇弗與共戴天, 兄弟之仇不反兵, 交遊之仇不同國).”라고 했던 것이 그러하다. 유교 이념은 동아시아에서 ‘복수는 유교적 예치(禮治)를 실천하는 방법’으로 간주하도록 이끌었던 것이다. 개인의 사적인 복수는 사회적 혼란을 야기할 수 있었기 때문에 복수를 할 경우에 벌을 내리고, 국가가 그 대신 복수를 해주는 성문법 조항을 만들어 두기는 했다. 그러나 실제로는 복수 방법의 정당성을 문제로 삼을 뿐이었고, 복수 그 자체는 당연시되고 있었기에 처벌은 미미했다.

**4. 강증산의 해원상생 생명철학**

이제 시대는 변했다. 근대화된 법치국가에서 개인은 더 이상 복수를 허락받지 못한다. 전통 시대에는 사적 복수와 공적 처벌이 공존하면서도 사적 복수에 무게가 크게 실린 데 비해서, 현대에는 개인 복수가 ‘사력구제(私力救濟)’라고 하여 금지되고, 국가가 대신 해결해주는 ‘공력구제(功力救濟)’가 철저히 시행되고 있다.

그 결과, 원한을 만들어 낸 가해자는 법적인 테두리 안에서만 책임을 다하면 되었다. 문제는 여기에서 발생한다. 피해자와 가해자가 있는 경우, 가해자는 법적인 처벌을 받는 것만으로 피해자의 원한은 무조건 풀리기 마련이라고 장담할 수 있는가? 또 피해자는 용서를 함으로써 고통스러운 과거에서 벗어나고 싶지만, 가해자가 아무런 죄의식도 갖지 않는다면 어떻게 해야 하는가? 진정한 사죄와 진정한 용서가 있을 때 진정한 화해와 평화가 성립하지만, 현대사회에서 그런 일이 일어나는 경우는 많지 않다. 실제로 일어나는 일은 가해자가 침묵한다는 것, 피해자는 용서와 화해를 강요당한다는 것이다. 사회의 안녕을 해친다는 이유, 특정 국가 이데올로기에 반대된다는 이유로 개인의 원한은 무시되거나 말살되곤 한다. 피해자가 이의를 제기하면 ‘뒤끝이 있다’는 말을 듣거나, ‘아직도 과거에서 헤어나오지 못하고 있다’는 핀잔을 듣거나, ‘정신 질병과 성격 결함을 가지고 있으며 이성적이지 않다’는 폭력적인 시선에 시달려야 한다. 이래저래 피해자는 더욱 큰 상처를 입기 마련이다.

동아시아의 생명철학은 이 문제를 어디에서 어떻게 풀어나가야 하는가? 현대 사회에서 법정 판결은 원한을 해소시킬 수 있는 만능키가 아니다. 법적인 테두리를 넘어서, 우리는 가해자와 피해자들을 어떻게 이해해야 하는지 고민하지 않으면 안 된다.

결국 원한, 해원, 복수 논의를 위해서는 종교를 돌아보지 않을 수 없다. 인류 역사에서 복수와 원한에 대한 윤리를 만들어왔던 것은 종교였기 때문이다. 비교적 최근에 이 문제를 심도 있게 논의했던 인물로 한국에서 활동했던 강증산(姜甑山, 1871-1909)을 주목할 수 있다. 그의 해원사상은 전통시대의 그것을 발전시키고 정교하게 다듬은 것이기에, 해원을 중심으로 한 동아시아 생명철학의 발판을 마련하기 위해서는 그의 사상을 살피지 않으면 안 된다.

증산은 인간과 만물이 모두 멸망의 위기에 빠져 있다고 보고, 그 원인을 상극과 그에 따른 원한으로 생각했다.그에게 있어 원한은 우주의 운행을 방해하는 결정적인 요소였다. 원한, 즉 원(冤)은 우주와 인간 사회 혼란의 가장 직접적인 원인이며, 그것이 임계점을 넘어서자 세상은 극도의 혼란을 겪게 되었으니, 온갖 묵은 원을 풀며 상생의 도를 펴면 세상이 평화스러워진다는 게 그의 주장이었다. 이 문제 인식에 따른 해결책은 해원이었으므로, 증산은 그의 종교활동 기간 대부분을 해원을 위주로 하여 상생의 도가 실현되는 후천 선경을 설계하는 데 사용하였다. 그것이 바로 천지공사였다.

해원은 전통시대부터 있어왔던 것이나, 증산은 그 개념을 더욱 확장하였다. 그것은 첫째, 원한과 그로 인한 재앙, 그리고 해소가 논의되는 차원을 거대화한 것이다. 전통시대의 원한과 재앙은 인간의 특정 시공간대에 한정되는 것이었는데, 증산은 그것을 인간의 전 역사뿐만 아니라 자연과 신들의 영역으로 넓혔다. 해원의 대상은 사령(死靈)을 넘어 생령(生靈)까지 확대시켰다. 한국 전통시대에는 살아있는 자[生靈]의 원한을 풀어주는 관념은 거의 없었는데, 증산은 그것을 가능하게 했던 것이다. 더구나 증산은 해원 대상에 동물들, 나아가 우주의 특정 분야를 다스리는 신들까지 포함해야 한다고 주장했다.

둘째로 나타나는 해원사상의 변이는 해원 방법이 복수에서 상생으로 변화했다는 것에 있다. 전통시대에 원한은 보복으로써 푼다는 것이 상식이었다. 그러나 증산은 보복이 아닌 사죄와 용서를 통한 상생으로써 해원할 것을 요구했다.

피해자에 대한 증산의 가르침은, 피해자가 자신의 원한을 보복하고자 하는 것이 이해가 되는 일이지만 그것은 악의 씨앗을 다시 뿌리게 되는 일이므로 자제해야 한다는 것으로 정리할 수 있다. 그렇다고 해서 피해자는 억울함을 참으라는 것은 아니다. 피해자는 자신이 당하는 괴로움이 과거 자신의 잘못에 따른 결과일 수 있음을 생각하여 오히려 원수를 ‘은인’으로 여김으로써 그 원한을 승화시키면, 그것이 덕을 이루어 복을 받게 된다고 한다.

가해자에 대한 증산의 가르침은, 가해자가 피해자의 원한을 풀어주지 않는다면 결코 좋은 미래를 맞이할 수 없다고 경고하였던 것으로 설명할 수 있다. 증산은 가해자가 피해자에게 만들어 준 원한을 나타내는 용어로 ‘척(慼)’이라는 단어를 전유(專有)하여 사용했다. 그리고 척을 만들지 말며, 척이 있다면 푸는 것을 자신의 핵심적인 종교윤리 중 하나로 강조했다. 가해자가 척을 풀기 위해서는 반성을 우선으로 하면서 피해자의 원한이 풀릴 때까지 그 요구를 들어주거나 보복을 참거나 해야 한다.

결과적으로 가해자와 피해자 사이에 사죄와 용서가 이루어지면, 그때 진정한 상생이 실현된다. 이것이 바로 해원상생이다. 증산이 말하는 상생이란, 너도 ‘살고’ 나도 ‘산다’는 공존 혹은 공생, 상호 존중을 말하는 것이 아니다. 그것을 넘어서 나는 너를 ‘살리고’, 너는 나를 ‘살리는’ 것이 생존을 위한 필수조건이라는 것을 말한다. 내가 너를 살리지 않으면 내가 살아갈 수가 없고, 너는 나를 살리지 않으면 네가 살 수 없다는 의미인 것이다. 따라서 가해자는 상생을 염두에 둔 사죄를, 피해자는 상생을 염두에 둔 용서를 해야 한다고 본다. 상생은 해원의 방법론이자 결과물이기도 한 것이다. 만약 가해자가 피해자의 원한을 덮어두려고 하면 어떻게 되는가? 이 경우에 피해자가 할 수 있는 일은 별로 없다. 증산은 가해자가 끝까지 잘못을 인정하지 않고 척을 풀어주지 않는다면, 개벽시대의 대심판에서 영원한 멸망을 당하게 될 것이라고 예언했다. 이것이 그의 구원론과 신정론(theodicy)의 핵심이다. 따라서 증산의 해원 윤리는 구원론 및 신정론을 전제로 하는 것이다.

**5. 해원상생 생명철학과 현실**

증산의 해원상생 사상은 한국이든 일본이든 사회적⋅역사적 갈등이 첨예한 현재의 여러 상황에서 유용하게 적용될 수 있다. 아마도 한국 내에서 벌어지고 있는 해원상생굿이 그 하나의 사례로 제시될 수 있을 것이다. 현대 한국에서는 피해자들의 원한을 주제로 한 저항의례의 사회극이 연행되고 있다. 민간 저항의례들이 저항 담론으로 일관하여 피로감을 주고 있을 때, 부산대학교 채희완 교수는 증산의 종교사상인 해원상생을 활용하여 원한 서린 피해자들의 저항의례를 해원상생굿 형태로 바꾸었다. 1993년부터 부산에서 시행되고 있는 ‘정신대 해원상생 대동굿’이 바로 그것이다. 쉽게 말해서 분노 표출의 항의를, 상생을 위한 항의로 바꾸자는 것이다. 2002년부터 매년 제주에서 개최되고 있는 ‘4⋅3해원상생굿’도 그 영향으로 생겨난 것이다. 이 추모의례들은 원령들의 원한을 되새기고 항의를 하지만, 그 목적을 상생에 둔다. 이로써 이 저항의례들은 무속의 굿이 가진 주술성을 극복하고, 적어도 외형적으로는 대립과 분열보다 사회통합을 지향한다는 메시지를 강화할 수 있었고, 그 덕분에 보다 효과적인 항의가 가능하게 되었다.

국가 사이의 과거사 갈등에도 해원상생을 적용해 볼 수 있다. ‘피의 일요일(Bloody Sunday)’ 사건을 겪으며 갈등이 극에 달했던 북아일랜드가 1998년에 평화협정을 성공시켰던 이유는, 국가나 공공기관 대신 피해자 및 지역주민들의 의사를 적극 반영함으로써 사람 그 자체를 중요시했기 때문이라는 점은 시사하는 바가 크다. 피해자들의 원한을 달래주지 않은 채 물질적 배상에만 치중하는 것은, 정신적 상처인 ‘외상 후 스트레스 장애(PTSD: Post Traumatic Stress Disorder)’를 완전히 치료할 수 없다. 피해자들이 원하는 것은 물질적 보상이 아니라 진정한 사과다.

정리하자면, 해원상생의 관점에서 볼 때 중요한 것은 가해자에게나 피해자에게나 ‘진정성’, 다시 말해서 진정한 사죄와 진정한 용서다. 과거사를 둘러싼 국가 사이의 갈등과 원한, 또는 한 사회의, 그리고 한 개인의 원한이 풀리기 위해서는 법적 공방을 넘어 바로 이것이 필요하다는 것이다. 그 진정성을 만들기 위해서 반드시 필요한 것이 서로가 서로를 살리겠다는 상생의 마음가짐이라고 한다. 쉽게 말해서 가해자와 피해자를 철저히 구분한 상태에서 가해자에게 속죄를 강요하며, 피해자에게 화해를 강요하자는 게 아니다. 가해자와 피해자는 서로가 서로를 살리는 위치에 있음을 자각하도록 유도하고, 그러한 상생을 바탕으로 개인의, 사회의, 그리고 국가의 정의를 바르게 세워 나가자는 것이다. 그것이 바로 해원과 상생을 핵심으로 하는 증산의 해원상생 생명철학이다.

학문은 현실을 외면해서는 안 된다. 동아시아의 학문은 동아시아의 현실을 반영하는 것이어야 한다. 동아시아 생명철학 역시 동아시아의 현실을 반영하는 것이어야 하고, 동아시아의 역사적⋅사회적 맥락 위에서 구축되어야 한다. 현재 동아시아는 국가 간 갈등과 원한, 그리고 내부 사회의 갈등과 원한에 시달리고 있는 것이 현실이다. 그렇다면, 동아시아 생명철학은 생명의 존엄함을 위해, 갈등⋅원한⋅파국이 아닌 공존⋅평화⋅번영을 위해, 상생을 위한 해원을 출발점 및 목표로 삼을 필요가 있을 것이다. 나아가 이런 생명철학은 동아시아라는 지역을 벗어나 세계로도 확장해 나갈 수 있다. 갈등과 원한은 전 세계에 만연해 있기 때문이다.

**《碧霞元君护国庇民普济保生妙经》中所见的**

**碧霞元君信仰的展开**

**二ノ宮聡**

**日本 関西大学 • 講師**

**大巡思想对生命的根本与属性的观点**

**崔致凤**

**大巡宗教文化研究所** • **研究员**

**Ⅰ. 序 言**

什么是生命？词典里对生命的解释是“动物、植物等生物生存的力量”，而生物则是指“拥有生命、能自我维持生活状态的物体”**[[267]](#footnote-267)**。生命是如何产生的，它与非生物之间有什么区别？作为一种生命，生物存在的价值与目的又是什么？这些是哲学、宗教学、生物学等各个领域对于生命的根本叩问。本文试图通过韩国新宗教之一——大巡真理会对生命的一些看法来回答这些问题。

以往有关大巡思想生命观的论文大体上是从神和气两方面着手展开研究的。首先从神(神明)的方面来看，大部分学者都认为充满于天地之间的神拥有生命，更甚而有学者在此基础上提出，不只生物有生命，非生物也属于生命体的范畴**[[268]](#footnote-268)** ，并且认为神明与鬼神是等值的，鬼是万物生命的本身，也是真理**[[269]](#footnote-269)**。其次，从气的方面来看，以往的讨论主要涉及物质的根源以及精气的概念，认为精气是万物最根本的概念，与神明的属性相近**[[270]](#footnote-270)** ，并认为精气是生命的基础——元气。**[[271]](#footnote-271)**

总之，目前关于生命观的讨论已经非常广泛了，但仍然有亟待挖掘之处，即大巡思想生命观里，作为本体的太极与理、气之间关系的问题，学界在这方面的讨论较少，因而形成了一种不尽人意的现象，即：在各种有关生命的论述里，本体被排除在外，人们反而围绕着形而下的“气”展开了讨论。而且已有的研究更侧重于对人的生死观的考察，而对于生命本身的研究，以及对事物和生命的区分并不充分。对此，本论文拟在探讨世间万物、生命的产生与属性的同时，试图通过“理、气、神”的概念，对大巡思想的生命观提出一些新的见解。

**Ⅱ. 万物与生命的本源**

在人出现以前生物就已经存在了，在生物出现以前天地就已经存在了，所以笔者认为在谈及生物和人之前，应该首先考察世界产生的原理，才是比较恰当的做法。为此，应首先考察生成这些原理与根源的本体。要研究大巡思想的本体，则要从作为本体的太极和主宰它的上帝两个方面展开。

性理学以太极为本体，并且对此展开了系统的论述。性理学认为，太极是整个宇宙里最重要的本体，也是整个宇宙的体现。**[[272]](#footnote-272)** 性理学的这种本体论给朝鲜时代的儒学家带来了很大的影响，甚至对19至20世纪的新宗教的教理也产生了很重要的影响。大巡思想里有这样一句话：“宇宙之所以是宇宙，其本然法则的神秘之妙在于太极，而太极是外此无极、独一无二的真理。”**[[273]](#footnote-273)**

在性理学里，“理”既代表太极的本体，也代表万物的细小支脉。**[[274]](#footnote-274)**大巡思想认为“理虽高，出于无极太极之表”**[[275]](#footnote-275)**，从而把“太极”和“理”确定为不同的级别，这些级别如果与体现形而上的神对应起来，则分别是主宰太极（统体太极）的上帝，和主宰各种理（各具太极）的天地之神。值得一提的是，在性理学中神被列入了太极或理的范畴，或者说性理学把神的概念视为太极或理的一种特性，而大巡思想里的神则出现在本体论的前面。换句话说，大巡思想本体论的特征就是同时提到太极和主宰它的最高神。存在论视角下的本体虽然是太极，但宇宙功能和作用视角下的本体却是最高神——上帝。**[[276]](#footnote-276)**

太极是由具有人格的上帝所主宰的，这是大巡思想的特质，是性理学所没有的。以形而下体现形而上，即在万物的形成过程中强调上帝的作用。上帝以天命创造万物，他是造化的主神，决定了**[[277]](#footnote-277)** 造化。造化由上帝决定的意思是，在无数道理之中，上帝提出了事物前进的方向与未来。

大巡思想认为，“道”是由主宰者即上帝所决定的，“道”里蕴含着太极的一种法则性原理，在人世间展开。归根结底，太极本身并不是造化的主体，只有依靠神的力量它才能创造宇宙。这说明大巡真理会的上帝主宰、管辖太极，上帝作为主体决定着造化，由造化产生了万物。

**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。[[278]](#footnote-278)**

**因为道人接受了上帝和天地神明赐予的灵气。[[279]](#footnote-279)**

性理学用理和气来说明万物，大巡思想则通过理、气、神来说明万物。“太极生两仪”是指在大巡思想里太极成为阴阳的本体。“两仪生八卦”，是指万物通过阴阳之气成形成、显现，构成宇宙的物质根源**[[280]](#footnote-280)**。气之阴阳分化成四象和八卦的原因在于理，也使神得以以形而下来体现形而上的原理。在大巡思想里，从理到气的体现，是上帝和天地神明的赐予。由于神赐予的气或者说气韵，天地才产生了变化、得以生成。因此，各事物和生命产生、出现之时，神都在发挥着作用，要维持事物和生命，也不能离开神，因为脱离了神他们就无法继续存在，所以分化之后，“理、气、神”仍然作为其构成的要素而存在。

**Ⅲ. 生命的产生和属性**

**1. 生命的产生与神**

前文提到，神是形而上的，他体现着形而下，是使万物生成的本体，太极和上帝是一切生命之源。前文之所以要详细论述宇宙通过作为本体的太极和神而产生，是因为在论及生命观的问题时，神(神明)是研究的中心。从以往的研究中对神明的讨论来看，大部分论文都同意将充满天地之间的神视为一种生命，甚至以非生物里也存在着神为依据，把非生物也纳入了生命体的范畴**[[281]](#footnote-281)** 。但下面的故事提示我们应慎重考虑这个问题。

**成元抱起孩子，拜见上帝哀求上帝予以治疗。上帝觉得孩子可怜，看着孩子对成元说：“飞鳖啊，白天跟我玩，晚上进来睡觉。如果必须要移到别处去才好，想要把它移到山上，但禽兽也是生命，想要把它移到海里，但鱼也是生命，所以不得不移到电线上去。[[282]](#footnote-282)**

这里上帝所使用的治愈方法是把飞鳖**[[283]](#footnote-283)**从患者身上转移到别处。山上的禽兽、海里的鱼都是生命，所以要把飞鳖转移到电线上去，这就把电线视为一种非生物而不是生命，从而把生命和非生物明显地区别开来。有生必有死，其间要经历老、病的过程。非生物摆脱了生物的生老病死，所以上帝才把飞鳖转移到电线上去。从说这句话来看，那些以神的存在为由，把生命的范畴拓展到非生物的研究者有必要重新考虑一下自己的观点。也就是说，世间充满神明，但拥有生命的生物和非生物之间的差别是俨然存在的。上一章里笔者提到，神是功能和作用的本体，神的范畴不涉及有无生命的问题，它的作用是使存在以其自身的形式继续存续下去。

既然有没有神并不是辨别生命的标准，那么应如何定义大巡思想里的生命呢？生命的存在与目的是什么？为了回答这几个问题，首先要讨论生命产生的问题。**[[284]](#footnote-284)**

**所谓的“应元”不仅是指所有天体、森罗万象没有不应天命而生的，所谓的“雷声”就是天令、仁声。阴阳二气结合而成雷。雷是声之体，声是雷之用，雷声用动静进退的变化，升降天气与地气，使万物生长，支配滋养着生成变化。所谓的“普化”是指宇宙万物化为有形无形，都是天尊的德化…… [[285]](#footnote-285)**

**运合咒：元亨利贞 天地之道 仁义礼智 人神之道 … [[286]](#footnote-286)**

**我用生长敛藏，便是无为而化。[[287]](#footnote-287)**

万物与生命的产生是由于理、气 、神。大巡思想在谈论到生命的产生时，特别强调神的作用，正如我们在引文中所看到的，神的作用被具体地阐述为了天命、天令、德化。首先，宇宙是森罗万象为回应上帝的天命而生成的。神奉上帝之命，具体实现各事物的理，使之成为气而显现，这是作为物质世界的宇宙产生的过程。这里上帝的天命也是天令，天令是以“仁”为本的。在宇宙的实现问题上，引文中提到要通过雷声。“雷”由阴阳两气形成，雷是声之体，并通过声的作用，实现天地之分，然后天气与地气动静升降，通过混杂、运动、变化的过程，万物得以生成、成长。

万象的这种生成变化要依赖天理、地气、人事循环的自然法则。**[[288]](#footnote-288)**这种法则是在神的主导下，在自然界中形成的，天理的原则是元亨利贞，地气的原则是生长敛藏。总之，循环原理是一种现象界的道理，它按照上帝的命令，使万物生成、发育，通过无为而化显示它的主宰。在大巡思想里，通过无为而化使万物产生，都是因为上帝之德。

**2. 作为生理和生机的生命**

元亨利贞是天地之道，以元亨利贞与无休止的功德持续前行，便是诚。天之诚本身是无为而化的形而上的功德**[[289]](#footnote-289)** ，由此万物和生命才会存在、产生。这种“天理之诚”就是“生生之理”，就是“生理”。

**所谓的“精诚”，原本是天理生生不息的功德，生命存在、万物生成、养育繁盛是不变的、循环往复的生生之理，也就是天地之诚，人们相信、领悟到自己是由这天理的诚之德而生活着的，从而事奉天理，这便是人之诚。[[290]](#footnote-290)**

天地因上帝的天命——仁声而分开，后来天气与地气通过动静进退而升降，万物产生、生长。从发生的角度来看，上帝“仁之生理”**[[291]](#footnote-291)** 也存在于无生物之中。得天命的生理体现在每一种事物之中便是“性”**[[292]](#footnote-292)** 。所以，生命的意义就在于积极实现天命所赋予的生理，也就是性，这便是遵从天命了。生理是生物和非生物的共同属性，万物都有生理，但唯有生命才具有生成、养育繁盛之气，也就是生气。根据这种生气的有无，人们可以区分出生命体和非生物。

将要枯死的麦子因遇到甘霖而重获生气，而生命的条件便是生气**[[293]](#footnote-293)** ，如果生命的生存条件不充分，生气就会散去，不再对生命产生作用。**[[294]](#footnote-294)** 以四季为例，春天气韵温厚，显示出“天地生物之心”，夏天生气勃发，秋天生气收敛，冬天生气储藏。假如春天没有生万物之心，也就没有后面的三个季节了。这就是仁（元、生）之中蕴含着义、礼、智（亨、利、贞，长、敛、藏）的原因。**[[295]](#footnote-295)** 所以上帝之天命里不仅包括“仁”，还蕴含着义、礼、智等四德，通过生长敛藏的生理，让生气发挥作用。

生气的核心是气的阴阳运动，即“呼”之阳与“吸”之阴。大巡思想也认为，维持生命最重要的因素就是呼吸。**[[296]](#footnote-296)**所谓的呼吸是指通过呼的动作接受外部之气，通过吸的动作排出内部之气的活动。呼吸停止了，生命也就随之停止，所以呼吸是维持生命最重要的因素。呼吸里一次吸气与一次呼气的过程，并非只是生物学中所指的氧气与二氧化碳的交换，还象征着有机体与外部不间断的有机关系。因此无论是从构成来讲还是从产生、维持来讲，所有的生物与生命都不可能单独、个别地存在。

总之，生命万物因上帝之天命而产生，天命由生理携带着。不同于非生物，生命是具有生气的，它会积极地实现生理，也就是性，通过呼吸与外部产生联系，有机地存续下去。换言之，生物是具有生气的，通过调节这种生气，吸收外部大自然的生气，而使自己富有生动力，具有这些因素的，就称为生命。与此相反，对于外界的一些刺激，非生物只能做出一些物理反应，不能自我调节。**[[297]](#footnote-297)**

**3. 生命的目的**

大巡思想和性理学认为，仁义礼智即是元亨利贞。朱熹说：“天地以此心普及万物，人得之遂为人之心，物得之遂为物之心，草木禽兽接着遂为草木禽兽之心，只是一个天地之心尔。”**[[298]](#footnote-298)** 所以“天地以生物为心者也，而人物之生，又各得夫天地之心以为心者也。故语心之德，虽其总摄贯通，无所不备，然一言以蔽之，则曰仁而已矣。语试详之。盖天地之心，其德有四，曰元亨利贞，而元无不统。”**[[299]](#footnote-299)**

从大巡思想来看，元亨利贞是由上帝运用和使用的，可以说元亨利贞的天地之心就是上帝之心。因此，“雷声即仁声，普化万方”**[[300]](#footnote-300)**，意思是说元亨利贞四德源于上帝。上帝之心的仁，对于万物来说，从生成和拯救的角度来看就是“生理”，从使其诞生、生长的心意来看，就是“生意”**[[301]](#footnote-301)** 。生物是已经显现的形而下的存在，它通过生气显现生理。此时，生物中生理的显示是生意的体现，而对生物体来说，如果没有生气，是无法展开这种生意的**[[302]](#footnote-302)**。所以，对生物来说，生理与生气是密不可分的。

天地因上帝的天命(仁声)而分开，天之阳气与地之阴气合成阴阳之德，使万物生发。在这些无数的变化中，生命诞生了。生物奉上帝之命出生，拥有生理(仁，相济之心)，而所谓生命，则是指积极显现受自天命的生意，并养育繁盛的东西。这里值得注意的一点是，仁的“生意”并非是指自己的独活，而要像天地拯救万物一样，作为个体的生物也要拯救别的生物。这种帮助别人变好的做法，是大巡思想中相生大道的基本原理**[[303]](#footnote-303)** 。也就是说，以相互拯救的心态共同生活下去既是各种生物的天命，也是相生大道的基本原理。

总之，作为生理大德的体现，上帝之心能拯救天地间的万物。假如心的意志拥有了这种“德”就是生意，生意的根本是仁，像上帝之心一般，具有温暖柔情。因此，当万物按照仁的本性生活，便会体现出最自然的本来面目。总之，生命总是温暖、温柔对待外物，并把它为自己的本性。生命体并不仅以维持自己生命为目的，更是奉天命来体现自己的本性，也就是说实现“仁”是它存在的目的**[[304]](#footnote-304)** ，更进一步来讲，生命是为了体现相生大道而产生的。

**Ⅳ. 结 论**

本论文试图揭示大巡思想对于生命的根源、产生、属性和目的的观点。本文把太极和上帝视为生命之源和本体，通过理、气、神说明了每个生物的结构。本文还道出了生命存在的目的所在，即通过生理和生机，体现生命的属性和上帝之心——仁。本文与那些现有的探讨生命的论文最大的不同在于，现有的研究把神视为生命的本体，并把它们归结为生命有无的范畴之内，而本文则把神视为功能与作用的本体，它的作用是让一种存在以其自身的形式存续下去。经过这些探讨，本文得出，虽然大巡思想赞同部分性理学的本体论和发生论，但在神的概念问题上，却设定了一位主宰太极的人格上帝，并认为每种事物里都存在着体现理的神明，大巡思想追求一种道教的宇宙观与性理学范式的融合，是一种极具独创性的思想。

**대순사상에서 생명의 근본과 속성**

**최치봉**

**대순종교문화연구소⋅연구원**

Ⅰ. 머리말

생명(生命)이란 무엇인가? 사전적 정의로는 ‘동물과 식물의, 생물로서 살아 있게 하는 힘’을 말하며, 생물(生物)은 ‘생명을 가지고 스스로 생활 현상을 유지해나가는 물체’를 지칭하는 말이다.**[[305]](#footnote-305)** 생명은 어떻게 발생하였으며, 무생물과 어떠한 차이를 가지는가? 또한 생명을 가진 생물로서의 가치와 목적은 무엇인가? 이러한 의문은 철학, 종교학, 생물학 등의 다양한 분야에서 연구되어온 생명에 대한 근본적인 질문이다. 본 논문에서는 한국의 신종교인 대순진리회에서의 생명에 관한 관점을 통해 이러한 질문에 답하고자 한다.

기존에 대순사상에서 생명에 관한 논문은 크게 신(神)과 기(氣)에 대한 담론으로 전개되고 있다. 먼저 신(신명)에 대한 논의를 살펴보면, 대부분이 천지에 가득 차 있는 신을 생명성으로 간주하는데 동의하고 있다. 이러한 논의는 나아가 생물뿐만이 아니라 무생물까지도 생명체의 범주로 여기기도 하며,**[[306]](#footnote-306)** 신명과 귀신을 등치시켜 귀신은 모든 만물이 지닌 생명 그 자체이며 진리라고 언급하기도 한다.**[[307]](#footnote-307)** 기에 대해서는 물질적 근원임을 언급함과 동시에 정기(精氣) 개념을 주로 다루고 있다. 정기를 만물의 가장 근원개념으로 인식하여 신명과 비슷한 속성으로 보기도 하며,**[[308]](#footnote-308)** 생명의 기초가 되는 원기(元氣)로 여기기도 한다.**[[309]](#footnote-309)**

생명관에 관한 기존의 다양한 논의에도 불과하고 대순사상의 생명관에서 본체인 태극(太極), 그리고 리(理)와 기의 관계를 자세히 다룬 논문은 없으며, 이로 인해 본체가 배제되어 형이하인 기를 중심으로 하여 생명이 언급 되고 있다. 또한 기존연구에서는 인간의 생사관에 그 비중이 치우쳐있어 생명 그 자체에 대한 고찰과 사물과 생명의 구분에 대한 논의가 미비한 실정이다. 이에 본 논문에서는 세계만물과 생명에 대해 그 발생과 속성을 언급함과 동시에 리, 기, 신에 대한 개념을 통해 대순사상에서의 생명관에 대한 새로운 관점을 제시하고자 한다.

Ⅱ. 만물과 생명의 본원

인간이 있기 전에 생물이 있었고, 생물이 있기 전에 천지가 있었다. 그렇다면 생물과 인간에 대해 언급하기 전에 세계가 생성된 원리부터 살펴보고, 생물과 인간에 대하여 논의하는 것이 타당한 접근이라고 사료된다. 그러기 위해서 먼저 생성의 원리와 근원이 되는 본체에 대해 살펴보아야 한다. 대순사상의 본체에 대해 언급하자면 본체로서의 태극과 이를 주재하는 상제(上帝)로 나누어 접근할 수 있다.

태극을 본체로 여김은 성리학에 체계적으로 논의되었고, 성리학에 있어 태극은 우주 최고의 본체이자 우주전체를 나타내는 말이었다.**[[310]](#footnote-310)** 이러한 성리학의 본체론은 조선시대 유학자들에게 많은 영향을 주었고, 그 영향은 19-20세기 신종교의 교설에까지 미쳤다. 대순사상에서도 “우주가 우주된 본연의 법칙은 그 신비의 묘함이 태극에 재(在)한바 태극은 외차무극(外此無極)하고 유일무이(唯一無二)한 진리인 것이다.”**[[311]](#footnote-311)**라고 하여 본체로서 태극이 언급되고 있다.

리는 성리학에 있어 태극의 본체를 뜻하기도 하며, 만물에 품수된 세세한 절목을 말하기도 한다.**[[312]](#footnote-312)** 대순사상에서는 “리가 비록 높으나, 무극태극의 겉에서 나온다”**[[313]](#footnote-313)**라고 하여 태극과 리의 층위를 나누어 언급하는데, 이러한 층위는 형이상을 구현하는 신에 있어 태극(統體太極)을 주재하는 상제와 각각의 리(各具太極)를 주재하는 천지의 신들로 상정할 수 있다. 특기할 점은, 성리학에서 신은 태극이나 리에 귀속되어 설명되거나, 신의 개념을 태극이나 리의 특성으로 간주하는 반면, 대순사상에서 신은 본체론의 전면에 등장하고 있다. 즉 대순사상의 본체론의 특징을 말하자면, 태극과 함께 그것을 주재하는 최고신을 같이 언급함에 있다고 볼 수 있다. 존재론적 측면의 본체는 태극이지만 우주의 기능과 작용적 측면의 본체는 최고(最高)신인 상제인 것이다.**[[314]](#footnote-314)**

태극을 주재하는 인격적 상제관은 성리학에서는 찾아볼 수 없는 대순사상의 특질이라고 할 수 있다. 형이상을 형이하로 구현함, 즉 삼라만상의 생성에 있어 상제의 역할이 강조되고 있다. 상제께서는 천명으로 삼라만상을 생성하게 하며, 조화의 주신으로 조화를 정(定)**[[315]](#footnote-315)**하는 속성을 지닌다. 이에 정한다는 것은 무수한 이치 가운데서 사물이 나아가야할 방향과 지향점을 제시함을 뜻한다.

대순사상에서 도는 주재자인 상제께서의 정하심과 이법적 태극의 원리성을 각각 내포하여 인세에 펼쳐진 것으로 볼 수 있다. 결국, 태극은 그 자체로는 조화의 주체가 아니며, 신(神)에 의해 비로소 우주가 화(化) 할 수 있는 것이다. 이는 대순진리회의 상제가 태극을 주재ㆍ관령하며, 주체로서 상제의 정하신 조화로 만물이 발생함을 말하는 것이다.

천지에 신명이 가득 차 있으니 비록 풀잎 하나라도 신이 떠나면 마를 것이며 흙 바른 벽이라도 신이 옮겨가면 무너지나니라.**[[316]](#footnote-316)**

도인들은 상제님께서 베푸시고 천지신명들이 베풀어 주는 기운을 모두가 다 같이 받고 있기 때문입니다.**[[317]](#footnote-317)**

성리학에서 리와 기로 만물을 설명한다면, 대순사상에서는 리, 기, 신을 통해서 만물을 설명한다. 태극이 양의를 생(生)한다는 것은 대순사상에서 태극이 음양의 본체가 됨을 말한다. 양의에서 팔괘로 생함은 음양의 기로써 만물이 이루어지고 드러나 우주의 물질적 근원을 이룸을 말한다.**[[318]](#footnote-318)** 기의 음양이 사상과 팔괘로 분화되는 까닭은 리가 있기 때문이고, 또한 신이 그 형이상의 원리를 형이하로 구현하기에 가능한 것이다. 리에서 기의 구현은 대순사상에 있어 상제와 천지신명이 베푸는 것으로 언급되고 있다. 이렇게 신으로부터 베풀어진 기 혹은 기운으로써 천지의 변화와 생성이 이루어지는 것이다. 그리하여 각기 사물과 생명들의 발현과 출생에 있어 리를 구현하는 신이 작용하며, 사물과 생명의 유지에 있어서도 신이 떠나면 존속할 수 없기 때문에 분화된 이후에도 그 구성으로 리, 기, 신으로 존재한다고 볼 수 있다.

Ⅲ. 생명의 발생과 속성

1. 생명의 발생과 신

앞장에서 신은 형이상이면서 형이하를 구현하여 만물을 생성하는 작용의 본체이며, 그리하여 태극과 상제는 모든 생명의 근원이 된다고 언급하였다. 본체인 태극과 신을 통하여 우주발생을 자세히 다룬 까닭은 생명관을 언급함에 있어 신(신명)이 연구의 중심이 되고 있기 때문이다. 기존의 연구에서 신명에 대한 논의를 살펴보면, 대부분의 논문은 천지에 가득 차 있는 신을 생명성으로 간주하는데 동의하고 있다. 이러한 논의는 나아가 무생물에도 존재하는 신을 근거로 삼아 무생물까지 생명체의 범주로 여기고 있다.**[[319]](#footnote-319)** 하지만 다음의 일화는 이에 대한 신중한 재고를 요구한다고 할 것이다.

성원이 아기를 안고서 상제를 뵙고 치료를 애원하니라. 상제께서 불쌍히 여겨 아기를 보시고 성원에게 “비별(飛鼈)이니 낮이면 나와 놀고 밤이면 들어와 자니라. 불가불 다른 곳으로 옮겨야 나을 것인바 산으로 옮기려 하나 금수도 또한 생명이요 바다로 옮기려 하나 어류도 또한 생명이니 부득이 전선으로 옮겨야 하리라.**[[320]](#footnote-320)**

여기에서 상제께서 베푸신 치유는 비별**[[321]](#footnote-321)**을 환자에게서 다른 곳으로 옮기게 하는 방법이었다. 산의 금수나 바다의 어류가 생명이므로 전선으로 옮기게 하셨는데 이는 전선은 생명이 아닌 무생물로 간주한 것으로 생명과 무생물의 차이가 뚜렷이 구분되고 있다. 생이 있으면 죽음이 있고, 그 가운데 늙고 병듦의 과정을 거친다. 무생물은 생물적 생로병사에서 벗어나므로, 전선으로 옮긴 것으로 여길 수 있다. 이러한 구절로 볼 때 신의 존재를 이유로 무생물까지 생명으로 확장시킨 기존의 연구는 재고할 필요가 있다. 즉, 세상에 신명이 가득 차 있는 것과는 별도로 생명을 가진 생물과 무생물의 차이는 엄연히 존재하는 것이 된다. 앞장에서 언급한 기능과 작용적 측면의 본체로서 신을 고려할 때, 신은 생명의 유무개념의 범주가 아니라 존재를 그 존재로서 지속시키는 작용의 본체로 볼 수 있다.

그리하여 기존의 신의 존재 유무가 생명이라는 논지를 부정하면, 대순사상에서 생명은 무엇으로 정의 내려야 하는가? 또한 생명의 존재와 목적은 무엇인가? 이러한 의문에 답하기 위해서 우선 생명의 발생에 대해 언급하고자 한다.**[[322]](#footnote-322)**

응원(應元)이라 함은 모든 천체뿐만 아니라 삼라만상이 다 **천명(天命)**에 응(應)하지 않고 생성(生成)됨이 없음을 뜻함이며, 뇌성(雷聲)이라 함은 **천령(天令)**이며 **인성(仁聲)**인 것이다. 뇌(雷)는 음양이기(陰陽二氣)의 결합으로써 성뢰(成雷)된다. 뇌는 성의 체(體)요, 성은 뇌의 용(用)으로써 천지를 나누고 동정진퇴(動靜進退)의 변화(變化)로 천기(天氣)와 지기(地氣)를 승강(昇降)케 하며 만물을 생장(生長)하게 하고 생성변화(生成變化) 지배자양(支配滋養)함을 뜻함이며, 보화(普化)라 함은 우주의 만유가 유형무형으로 화성(化成)됨이 천존(天尊)의 **덕화(德化)**임을 뜻함이며**[[323]](#footnote-323)**

｢運合呪,｣ 元亨利貞 天地之道 仁義禮智 人神之道 …. **[[324]](#footnote-324)**

나는 생ㆍ장ㆍ염ㆍ장의 사의(四義)를 쓰나니 이것이 곧 무위이화(無爲而化)니라.**[[325]](#footnote-325)**

만물과 생명의 발생은 리와 기 그리고 신에 인함이다. 대순사상에 만물과 생명의 발생에 있어 특히 신의 역할이 강조되고 있는데, 인용문에서 보듯이 이는 천명, 천령, 덕화 등으로 구체화 되고 있다. 우선 우주의 발생은 상제의 천명에 삼라만상이 응하여 생성된다. 이에 신은 상제의 명을 받들어 각 사물의 리를 구현하여 기로 발현하게 되며, 이로써 물질계의 우주가 발생한다고 볼 수 있다. 이때의 상제의 천명은 천령이기도 하는데, 그 명령은 인(仁)에 근본 한다. 또한 그 우주의 구현에 있어 뇌성을 통한다고 언급되고 있다. 뇌(雷)는 음양의 기로써 이루어지며, 뇌를 체로한 성(聲)의 작용으로 하늘과 땅이 나눠지고 그 뒤 하늘의 기와 땅의 기가 서로 동정하여 오르내리며 뒤섞여 움직이고 변화하는 가운데 만물이 태어나고 자라게 된다.

이러한 만상(萬象)의 생성 변화는 천리(天理)⋅지기(地氣)⋅인사(人事)의 순환 섭리에 의한다.**[[326]](#footnote-326)**이는 신에 의하여 자연계에 이루어지는 이법으로 천리에 있어서는 원형이정(元亨利貞)으로 지기에 있어서는 생장염장(生長斂藏)이다. 정리하자면, 순환원리는 상제의 명령으로 인해 만물을 생성하며 발육시키게 하는 현상계의 이치이며, 주재함에 있어 무위이화로 드러난다. 그리하여 대순사상에서 무위이화로 만물이 발생함은 모두 상제의 덕에 인함인 것이다.

2. 생리(生理)와 생기(生氣)로써 생명

원형이정은 천지의 도이며, 이렇게 원형이정하여 끊임없고 쉼이 없는 공덕으로 지속하여 나아가는 것이 성(誠)이다. 하늘의 성 자체는 무위이화의 형이상의 공덕이며,**[[327]](#footnote-327)** 이로 인하여 만물과 생명이 존재 생성한다. 이러한 천리의 성이 곧 생생지리(生生之理)이며 곧 생리(生理)인 것이다.

정성(精誠)이란 본시 천리(天理)의 간단(間斷)없는 불식지공덕(不息之功德)의 지속이니, 생명이 존재하여 만물이 생성하고 양육번성(養育繁盛)하는 변함없는 순환왕복의 생생지리(生生之理)가 곧 천지의 성(誠)이므로, 사람이 이 천리의 성의 덕으로 살고 있음을 믿고 깨달아 천리를 받들어 나가는 일을 인간의 성이라 하는 것이다.**[[328]](#footnote-328)**

상제의 천명인 인성(仁聲)에 의하여 천지가 나누어졌고, 그 뒤 하늘의 천기와 지기를 동정진퇴로 오르내리게 하여, 만물을 태어나게 하고 자라게 하였다. 발생적으로 볼 때, 상제로부터의 ‘인의 생리’**[[329]](#footnote-329)**는 무생물에도 존재하는 것이다. 천명으로 부여받은 생리는 각각의 사물에 있어 성(性)이 된다.**[[330]](#footnote-330)** 이에 생명의 의의는 천명으로 부여받은 생리인 성을 적극적으로 실현하여, 상제의 천명을 받드는 것이라 할 수 있다. 생리는 생물과 무생물 모두에 부여된 공통된 속성이지만 생리를 가진 만물 중 생명이라고 하면 무릇 생성하고 양육번성 할 수 있는 기인 생기(生氣)를 가진다. 이 생기의 유무에 따라 생명체와 무생물을 구분 할 수 있다.

가뭄에 말라 죽던 보리가 비가 온 뒤 다시 생기를 얻는 것처럼, 생명 조건에 수반되는 것이 생기이며,**[[331]](#footnote-331)** 생명체의 생존 요건이 충족 되지 않는다면 이 생기는 흩어져 생명체에 작용하지 않는다.**[[332]](#footnote-332)** 사계절로 보면, 봄은 기운이 온후하여, 이내 ‘천지가 만물을 낳는 마음(天地生物之心)’을 볼 수 있고, 여름에 이르러 생기가 자라게 되고, 가을에는 생기가 수렴되고, 겨울에는 생기가 저장된다. 만약 봄의 만물을 낳으려는 뜻이 없다면, 뒷면의 세 계절은 모두 없게 된다. 이것이 인(원, 생)이 의ㆍ예ㆍ지(형ㆍ이ㆍ정, 장ㆍ염ㆍ장)를 포괄할 수 있는 까닭이다.**[[333]](#footnote-333)** 이렇게 볼 때 상제의 천명에는 인뿐만이 아니라 의ㆍ예ㆍ지의 사덕을 모두 포함한 것이며, 생장염장의 생리로 인하여 생기가 작용하는 것이 된다.

생기에 있어 그 핵심은 기의 음양운동으로 내쉼(呼)의 양과 들이쉼(吸)은 음인 호흡으로 볼 수 있다. 이에 대순사상에서도 생명유지의 가장 중요한 요소로 호흡이 언급되고 있다.**[[334]](#footnote-334)** 호흡이란 들이쉼에 외부의 기를 받아들이고 내쉼에 내부의 기를 내보내는 활동을 말한다. 호흡이 멈추면 생명이 멈추듯이 호흡은 생명의 유지에 있어 가장 중요하다. 이 호흡의 한번 들이마시고 내쉬는 과정은 비단 산소와 이산화탄소의 교환을 말하는 생물학적 범위에 그치지 않고, 생명체와 외부가 끊임없는 유기적 관계성을 상징하는 것이다. 그리하여 모든 만물과 생명은 구성적으로나 발생적, 그리고 생명의 유지에 있어 단독자로 개별적이지 못하다.

정리하자면, 만물과 생명을 가진 생물은 상제의 천명에 의해서 발생하며 그 천명을 생리로 가지고 있다. 하지만 무생물과 달리 생명은 생기를 가지며, 생리인 성을 적극적으로 구현하는 존재로 외부와 호흡을 통해 유기적으로 존속한다고 볼 수 있다. 즉, 생물은 생기를 가지고 이를 조율하며, 외부자연의 생기를 흡수ㆍ배출하면서 스스로 생동하는 것이며, 이들이 가진 것을 생명이라고 한다. 이에 반하여 무생물은 외부의 자극에 대해 물리적 반응만 일으키며 스스로를 조율하지 못한다.**[[335]](#footnote-335)**

3. 생명의 목적

대순사상과 성리학에 있어 인의예지는 곧 원형이정이다. 이에 주희는 “천지는 만물을 생성하는 것을 마음으로 하며 또한 사람과 만물이 생성됨에 있어 각각 천지지심(天地之心)**[[336]](#footnote-336)**을 얻어 마음으로 한다. 그러므로 ‘마음의 덕’이 비록 그 전체를 총괄하여 다스리며 모든 것을 꿰뚫어 두루 미치는데, 한마디로 포괄하면 ‘인’이라고 말할 뿐이다. 대개 천지지심은 네 가지 덕을 지니고 있어, 원형이정이라고 하는데, 원은 거느리지 않은 것이 없다.”**[[337]](#footnote-337)**라고 하였다.

대순사상에서 살펴볼 때, 원형이정은 상제께서 운용하고 쓰시는 것이므로, 원형이정의 천지지심은 곧 상제의 마음인 상제지심(上帝之心)이라고 볼 수 있다. 그러므로 “인성인 뇌성으로 보화만방한다”**[[338]](#footnote-338)**는 말은 곧 사덕인 원형이정의 근원이 상제로부터 비롯됨을 말한다. 이러한 상제지심의 인은 만물에 있어 생성하고 살리는 원리의 측면에서 생리가 되며, 생하게 하고자 하는 마음과 뜻에서는 생의(生意)**[[339]](#footnote-339)**가 된다. 생물은 이미 구현된 형이하의 존재로, 생기를 통해 생리를 드러낸다. 이때의 생물에서 생리의 발현은 생하려는 뜻인 생의를 나타내는 것이지만, 생물체에 있어 생기가 없다면 이러한 생의를 펼칠 수 가 없는 것이다.**[[340]](#footnote-340)** 이렇듯 생물에 있어 생리와 생기는 불가분의 관계에 있다.

상제의 천명(인성)에 의하여 천지가 나뉘어 졌고, 하늘의 양기와 땅의 음기가 음양으로 그 덕을 합하여 만물이 발생하게 되었다. 또한 이러한 무수한 변화 가운데 생명이 탄생하였다. 생물은 모두 상제의 명을 받들고 태어나 생리(인, 상제지심)를 가지고 있지만, 무릇 생명이라 함은 천명으로 받은 생의를 적극적으로 드러내어, 양육번성하는 것이라 할 수 있다. 여기서 주목할 점은 인의 생의는 나만 살자는 것이 아니며, 천지가 만물을 살리듯이 개체인 생물에 있어 남을 살리게 하는 마음이라는 점이다. 이러한 남을 잘 되게 함은 대순사상에 있어 상생대도(相生大道)의 기본원리라고 하였다.**[[341]](#footnote-341)** 즉, 서로가 서로를 살리려는 마음으로 다 같이 살아가는 것이 각기 생물이 부여받은 천명이며, 상생대도의 기본원리인 것이다.

정리하면, 상제지심은 생리의 대덕을 구현함으로서 품고 있는 만물을 살린다. 이러한 덕을 가지고 있는 마음의 의지가 생의이며, 생의의 근본은 인으로 상제지심을 닮아 따뜻하고 부드러운 마음을 갖는다. 그리하여 만물은 인의 본성대로 할 때, 가장 자연스러운 본연의 모습을 가진다. 이와 같이 생명은 항상 외물(外物)을 따뜻하고 부드럽게 대하는 것을 자신의 본성으로 삼는다. 생명체는 오직 자신의 생명을 유지하는 것을 목적으로 삼는 것이 아니라 천명을 받들어 자신의 본성을 구현하는 것, 즉 인을 하는 것이 목적이고,**[[342]](#footnote-342)** 더 나아가 상생대도를 구현하기 위하여 생겨난 것이라 하겠다.

Ⅳ. 맺음말

본 논문은 대순사상에서 생명의 근원과 발생 그리고 그 속성과 목적을 밝히고자 하였다. 그리하여 태극과 상제를 생명의 근원이자 본체로 보았고, 개개 생물은 리, 기, 신을 통해 그 구조를 설명하였다. 또한 생리와 생기를 통해 그 생명의 속성과, 상제지심인 인을 구현하는 것으로 생명의 목적을 말하였다. 특히, 본 논문에서 기존의 생명에 대한 담론과 가장 차이나는 부분은 기존에 신을 생명 그 자체로 여겨 생명유무의 범주로 귀속시킨 것에 반하여, 기능과 작용적 측면의 본체로서 신을 상정하고, 존재를 그 존재로서 지속시키는 작용의 본체로 보았다는 점이다. 이러한 논의는 대순사상이 비록 성리학의 본체론과 발생론을 부분적으로 인정하고 있지만, 신의 개념에 있어서 태극을 주재하는 인격적 상제를 상정하고 개개사물에 있어 리를 구현하는 신명들의 존재를 부각시킨다는 점을 드러내어 도교적 우주관과 성리학적 패러다임의 융합을 추구한 독창적 사상임을 잘 보여주고 있다.

**井上圆了进化论伦理学的射程**

**长谷川琢哉**

**亲鸾佛教中心**·**硏究員**

**前 言**

井上圆了在明治20年(1887)年出版的《伦理通论》一书中以“伦理学”为主题展开了论述。书中圆了的观点是，日本自古传承而来的“修身学”是基于“假定臆想”的思想，而与此相对“伦理学”自始至终都是“学问”。也就是说，“伦理学”必定是一种得到 “伦理上的考定究明”且基于“种种事实”的 “理学”(科学)。从这一观点出发，圆了主要是积极地接纳同时代的英国伦理思想，特别是亚历山大•贝恩的心理学、巴鲁赫•斯宾诺莎所代表的进化论伦理学，也根据自己的观点试着构建近代伦理学。而且基于这一立场，他对东亚传统的“孔孟修身学”、“老庄道德说”以及佛教教说等展开批判性的验证。圆了为承担佛教近代化职责作为东本愿寺留学生赴东京大学学习，从圆了的这一出身来看，他的尝试或许稍微有些性质不同。所以，这本书中圆了伦理思想展开的定位问题多少有些困难**[[343]](#footnote-343)**。

因此，本次发表从明治时期日本的思想状况出发，回顾《伦理通论》中圆了进化论伦理学的受容背景，弄清楚它展开的脉络，并在此基础上试着探讨《伦理通论》所代表的对东洋思想的批判性研究在圆了思想中具有怎样的意义。

**1.《东洋学艺杂志》和“理学宗”**

如《伦理通论》中所见，圆了对东洋传统的批判性研究，大约在他就读东大的明治17年开始就已经明显表现出来了。当时主要刊载东京大学教员或学生论作的《东洋学艺杂志》中，圆了的《不明孟子论法》、《排孟论》、《不论尧舜乃孔教之偶像》等论作，主要使用进化论学说对孟子、孔子展开批判性的探讨。例如《排孟论》中，圆了主张“恻隐之心”、即对他人的共感，是利己心进化而来的产物，并非孟子所言是先天存在的东西**[[344]](#footnote-344)**。再有，圆了的毕业论文《读荀子》也从进化论的观点探讨《荀子》原作，对可采纳的主张和不可采纳的主张进行了筛选**[[345]](#footnote-345)**。这些议论出自圆了自身，但是也可以认为，刊载论作的《东洋学艺杂志》的性质以及与此相关的东大的教育方式，深层次界定了圆了的研究。因此，笔者想通过与该杂志密切相关的杉浦重刚整理圆了议论的脉络。

杉浦重刚被文部省派遣到英国学习化学，担任东大预备门的学长，他给明治天皇讲学的事也众所周知。根据杉浦自己的回忆，《东洋学艺杂志》的创刊有他所倡导的“理学宗”想法的背景。

所谓理学宗人们或许已经知晓，我在伦敦时已是十九世纪，宗教势力衰退不可思议的力量也不复存在，因此秉承的主旨是必须以理学来行万事，我归国之后也热心倡导这一主旨，事实上《东洋学杂志》的问世也是以我的学说为动机的[[346]](#footnote-346)。

杉浦留学的19世纪的伦敦，以进化论为中心的科学思想形成了巨大影响力，特别是以知识分子为中心对宗教的怀疑不断扩散。而且由此出现了宗教担当的社会角色应该由“理学”承担的主张**[[347]](#footnote-347)** 。杉浦在这里所说的“理学宗”，诚然是失去宗教的后盾后以科学的形式重树伦理的尝试**[[348]](#footnote-348)**。《东洋学艺杂志》中未必对“理学宗”的主张进行展开，但该杂志首先以在近代日本根植科学思考方法为目标，再有也和依据科学“行万事”等某些科学主义立场的普及紧密相连。

井上圆了未言及杉浦的“理学宗”，但是他依据科学批判性验证宗教事物的研究，与《东洋学艺杂志》（以及东京大学）普及科学思考方法的基本思想重合了。实际上，在大学毕业后出版的《伦理通论》一书中，圆了叙述了作为“伦理学需彻头彻尾地依道理来论定”，“应努力基于理学规则组成伦理一学，如此形成一种纯然的理学”**[[349]](#footnote-349)**。

而且他还主张“把宗教元素混入其中，用天帝形成道德的本源，如此这般已不适应今日的情况”。因此，《伦理通论》中圆了的尝试，首先在于以独立于宗教之外的形式构建伦理学的基础，并基于这一观点对传承而来的传统东洋教说展开评判。因为这样的意图，圆了接纳了最先进的进化论和心理学等基于科学认知的同时代英国伦理思想。

然而，圆了的这种尝试，最终未必是为了排除宗教。所以下面笔者想要介绍《伦理通论》中圆了的议论，并探讨在圆了看来伦理和宗教最终是以怎样的关系交织的。

**2.《伦理通论》和进化论伦理学**

《伦理通论》中所谓“伦理”，论定“善恶的标准”、“道德的准则”等，是“命令人行为举止的学问”。可是如果只是基于“假定臆想”的情况，就不能成为“学问”。圆了立足于该前提构建自己的伦理学说。此时圆了依据的是“伦理上”的“考定究明”、“种种事实”的“考究”。也就是说，实证性和伦理性对这个时候的圆了而言即是准确无误的基准。而且圆了的这种立场，最终朝向进化论伦理学的方向发展。或者更明确地说，从“生命进化”的观点思考人类行为的研究赋予这本书独特的特征。

例如，《伦理通论》最开始探讨的是“人生目的”。因为，如果政治或道德究其根本都是实现人生目的的手段和方法，那么弄清楚人生目的就成为伦理学中的重要课题。圆了首先参照从古代到当时的各种西洋伦理学说，对“目的说”（采用目的论立场的学说）的批判言论也包含在内进行探讨。在此基础上，得出人生的目的不可能存在于“幸福”乃至“快乐幸福”之外的结论。因为，如果假设痛苦是人生的目的，那么人类哪怕一天也无法生存。圆了主张“痛苦有害于人的生存，而快乐有助于人的生存。人类如果无法生存，社会也就无从成立，这些自不待言。人类、社会都灭亡了的话，人生的目的也应同时废绝”**[[350]](#footnote-350)**。在这里可以明确看到对功利主义伦理学的参照，笔者想要指出这种议论的背景中深刻反映出圆了在东大的学习烙印。圆了大学3年纪的自习笔记《稿录》中保留有大量活跃于18到19世纪杰里米•边沁、詹姆斯•密尔、詹姆斯•麦金托什、威廉•惠威尔等英国哲学家相关思想的英文摘录**[[351]](#footnote-351)**。大学时代的学习，至少成为构成《伦理通论》等圆了初期伦理思想不可或缺的要素。

随着议论的展开，圆了指出“给与多数人多量的幸福”才是人类行为的目的。如此一来，人类行为必须朝向“幸福增进”。圆了把朝着“幸福增进”前进的人类行为，也称作“幸福的进化”。也就是说这里采用了“最大多数的最大幸福”这一功利主义原理，并且以进化论的观点重新阐释。实际上，随着社会的进化“幸福的品味和分量也共同进化”这一进化论的视角被圆了评价为最合理的存在，他规定“人生的目的在于把下等的幸福向上等提高，少量的幸福向多量推进，增加接受这些的人数”**[[352]](#footnote-352)**。符合这一目的的行为即为善，反之则为恶吧。

圆了就这样展开了使生命进化的方向和人类行为应努力的方向重合的进化论伦理学。这里特别参照的是进化论哲学家赫伯特•斯宾塞。圆了按照斯宾塞的伦理学，规定人类行为的进化是从无意识无明确方向性的“无目的举动”向符合目的举动、即向“行为”的进化。“诸动物的作用大抵出于无意无心，遵从自然的性法发展，而到了人类多出于有意。所谓有意，即用人的意志力避苦取乐，向着保全生存的方向行进。”**[[353]](#footnote-353)**也就是说，人类朝着有意识地促进个体以及种族生存的行为进化，而这种行为才是伦理上的善。具体来说这是保全自我生存的利己行为，且同时也是保全他人生存的利他行为。因为，这样的行为使我们朝着促进社会团结、提高“合作分工”的先进社会发展。

生物进化之际若是维系生存都会避苦就乐，人类进化之际由无目的的举动生出有目的的举动，社会进化之际从相争分离进展为相爱团结，苦乐的感觉发展就变成善恶的行为，自立自爱的私情发展就变成利他爱他的公情**[[354]](#footnote-354)** 。

《伦理通论》中道德作为“进化的结果”来把握，而且它进化的方向被视为“政府法律宗教道德在世间均无用武之地，成为所谓的黄金世界”等“幸福安宁的极点”。这种渐趋于乌托邦的行为被称为道德行为，将其在理论上明朗化是伦理学的任务。

**3. 从进化论伦理学到佛教**

以上《伦理通论》的议论，一方面可以说回应了世俗化的近代社会确立无宗教伦理的要求。实际上圆了自身把这种尝试确立为“在宗教范围之外兴起纯然的伦理一学”。而且，通过这种伦理学的观点，对东洋传统或宗教展开评判。但另一方面，圆了的意图并非通过伦理学排除掉宗教。关于这一点，可以专门以伦理学和佛教的关系为中心试着解读。

《伦理通论》中圆了批判孔孟的修身学是“假定臆想”不符合伦理规则，而后，关于佛教展开了如下论述。

佛教是一种纯正的哲学，同时可教导我们道德宗教的实际运用。因此，或许大家并不知道当然可以用这种教导构成今日的伦理学，但从我的观察来看，虽说佛教是理论高妙的孔老两学所难以企及的，但这种理论过于高妙反倒不符合实际情况。并且如论及道德那样，它有向世道之外求索真理的倾向，实际运用起来非常困难。如果想要实际运用佛教，首先必须适应今日的情况进行改良(略)他日进行改良，使其理论能够很好的应用于实际的话，虽说或许不能企图用它构成通贯伦理的伦理一学，但在佛教最初兴起或三千年前的古代，缺乏理学实验，高妙的理论也最终沦为空论**[[355]](#footnote-355)**。

首先，圆了认为佛教是一种“纯正哲学”（形而上学），里面包含真理。但是同时它的教说“高妙”，因而不具备现实性。再有进一步说的话，佛教向“世间之外”寻求真理，因此即便它阐明了道德宗教的实用性，但是它的教说实际运用起来比较困难。倡导“出世间”的佛教或许有时会表现出反道德的姿态。圆了发现了佛教这些问题点，正因为如此才认为佛教有“改良”的必要。

关于佛教改良的可能性，《伦理通论》的框架内也已经有所暗示。圆了引用《大乘起信论》中“令众生离一切苦得究竟乐”的论述，确认了佛教根本上而言“其教说完全不属于非幸福”**[[356]](#footnote-356)**之列。也就是说，使在现实中生存的众生脱离一切苦得到“究竟乐”是佛教的目的。同时圆了指出，佛教确实有出世间的一面，但这未必是“脱离世间的出世间”，反倒“规劝出世间，只是为了世间”。实际上，佛教教说中存在“设世间门说人道”、“设五戒十善劝善戒恶”的道德理念。突显佛教所谓世间的一面，应用于现实，这是圆了所认为的佛教“改良”的基本目标。

而且恐怕也可以认为，对圆了而言这是进化论伦理学成为特别参考项的理由之一。圆了承认佛教教说包含高度的哲学性，同时也认为它缺少足够的“实证性”。正因为如此，为补其不足，圆了在《佛教活论》等著作中对佛教进行哲学层面的理论化尝试**[[357]](#footnote-357)**。另一方面这作为一种护教理论确实发挥了它的机能，如佛教与同时代的科学或哲学不存在矛盾，是具有高度合理性的“智慧宗教”。

然而，并非仅仅如此。《伦理通论》中圆了从生命这一视角重新思考了人类行为的目的和价值。由此出发，在生命的有机组织这一极为具体的关联中定义快乐、痛苦和幸福等事情。在这里也可以说规定了不能脱离生命具体性来思考人类的目的“幸福”。而且，从刚才的引用中也可以看出来，圆了想要把佛教所追求的“究竟乐”比喻为生命进化的终点“黄金世界”进行解释。如《伦理通论》中进化论伦理学所示，如果渐趋于乌托邦的行为是善，那么在它的终点“黄金世界”中就可以实现终极幸福，从佛教的角度思考这样的世界，也就是一切众生离苦得乐这一乌托邦式的“究竟乐”的境界吧。

**结 语**

通过以上论述，笔者认为可以从《伦理通论》进化论伦理学的尝试中看到圆了思想的积极意义。它不仅是不依赖宗教的伦理学基础，批判性地验证宗教传统的学问基准，更能成为一条路径，使佛教（或者宗教）不脱离在现实中生存的人类的具体现状而得到“实际运行”。而且应该可以看出，井上圆了《佛教活论本论第二编显正活论》中佛教和进化论的系统性重合也反映了这一点**[[358]](#footnote-358)**。

**이노우에 엔료에 있어서 진화론적 윤리학의 사정(射程)거리**

**하세가와 타쿠야**

**일본 親鸞불교센터 • 연구원**

**시작하며**

이노우에 엔료(井上円了:1858~1919)는 메이지20년(1887)에 출판한 『윤리통론(倫理通論)』에서, 「윤리학(倫理學)」(Moral Philosophy 또는Moral Science)에 대해 주제적(主題的)으로 논하고 있다. 이 책에 있어 엔료의 관점은, 일본에서 예로부터 전해져 온 「수신학(修身學)」이 「가정(仮定) 억상(憶想: 근거없이 제멋대로 想像)」에 기반하는 사상인 것에 대하여, 「윤리학」은 어디까지나 「學」이어야만 하는 것이다. 즉 그것은 「논리상 고정(考定: 생각하여 밝힘) 구명(究明)」되고, 또 「다양한 事實」에 기반한 일종의「理學」[과학]이어야만 한다는 것이다. 이러한 관점에서, 엔료는 주로 동시대의 영국 윤리사상, 특히 알렉산더 베인(Alexander Bain)의 심리학이나, 허버트 스펜서(Herbert Spencer)로 대표되는 진화론적 심리학을 적극적으로 수용하고, 독자적인 의견에도 기초한 근대적 윤리학의 구축을 시도했다. 그리고 그 입장에 기반하여, 동아시아의 전통인 「孔孟의 修身學」, 「老子의 道德說」, 그리고 佛敎의 敎說 등에 대해 비판적 검증을 더하게 된다.

엔료의 이러한 시도는, 불교의 근대화를 담당하기 위해 동본원사(東本願寺)의 유학생으로서 동경대학에서 공부하게 되었던 엔료 자신의 출신으로 본다면, 약간 이질적인 것일지도 모르겠다. 때문에, 이 책을 엔료의 윤리사상 전개에 위치시키는 것에는 다소 곤란한 점이 있다.**[[359]](#footnote-359)**

그러므로 본 발표에서는 『윤리통론』에 있어서 엔료의 진화론적 윤리학의 수용배경을, 메이지 시기 일본(및 동시대의 영국)의 사상(思想) 상황에서 돌아보고, 그것이 어떠한 맥락에 놓여있는 것인가를 밝힌다. 그리고 나서, 『윤리통론』으로 대표되는 듯한 동양사상에 대한 비판적 어프로치가, 엔료 사상에 있어서 어떠한 의의(意義)를 갖는 것인가를 생각해 보고 싶다.

**1. 『동양학예잡지(東洋學芸雜誌)』와 「이학종(理學宗)」**

『윤리통론』에 보이는 듯한 엔료의 동양적 전통에 대한 비판적 접근은 이미 동경대학 재학 중이던 메이지 17년경부터는 확실히 드러나 있던 것이었다. 당시 주로 동경대학의 교원이나 학생들의 논고(論考)가 게재되고 있던 『동양학예잡지』에서, 엔료는 「孟子論法을 알지 못함」, 「排孟論」, 「堯舜은 孔敎의 偶像임을 논한다」 등의 논고를 통해, 주로 진화론적 학설을 이용하여 맹자나 공자를 비판적으로 검토하고 있다. 예를 들면 「排孟論」에서는, 「측은지심」 즉, 타자(他者)에의 공감(共感)은, 자리심(自利心)이 진화하여 성립된 것으로, 맹자가 말하는 것처럼 선천적인 것은 아니라는 주장을 하고 있다.**[[360]](#footnote-360)** 또 엔료의 졸업논문인 『讀荀子』에서도, 진화론적 관점에서 『荀子』를 검토하고, 받아들일 수 있는 주장과 그렇지 않은 주장을 가려내고 있다.**[[361]](#footnote-361)** 이러한 논의는 엔료 독자의 것이긴 하나, 게재지인 『동양학예잡지』의 성격과, 그것과 관련 있는 동경대학 교육의 성격이, 엔료의 어프로치를 깊이 규정하고 있던 것으로도 생각할 수 있다. 그래서 이 잡지에 깊이 관여하고 있던 스기우라 쥬고(杉浦重剛)를 통해, 엔료의 논의가 어떤 맥락에 있던 것인지 짚어 두고 싶다.

스기우라 쥬고는 문부성 파견 유학생으로서 영국에서 화학을 공부하였고, 동경대학 예비문(豫備門)의 학장을 역임한 인물로, 메이지 왕에게 학문을 강의한 것으로도 알려져 있다. 스기우라 자신의 회상에 따르면, 『동양학예잡지』의 창간에는 그가 주창(主唱)하고 있던 「理學宗」의 아이디어가 그 배경에 있었다고 한다.

理學宗이라고 하는 것은, 벌써 알고 계실지 모르겠지만, 내가 런던에 있을 때, 이미19세기에서는 종교의 힘도 쇠퇴하였고, 불가사의라고 부르는 것의 힘도 없어졌기 때문에, 이학(理學)으로 만사(萬事)를 해 나가지 않으면 안된다는 주지(主旨)로서, 나는 귀국 후에도, 열심히 이것을 창도(唱導)했는데, 저 동양학예잡지가 세상에 나가게 된 것도, 실은 나의 설(說)이 동기가 되었던 것입니다.**[[362]](#footnote-362)**

스기우라가 유학하던 19세기의 런던은, 진화론을 중심으로 한 과학사상이 커다란 영향력을 가지게 되었고, 특히 지식인을 중심으로 종교에 대한 회의가 넓게 퍼져가고 있었다. 그리고 그때까지 종교가 담당해 왔던 사회적 역할을 「理學」이 담당해야 한다는 주장이 대두하고 있었다.**[[363]](#footnote-363)** 스기우라가 여기에서 말하는 「理學宗」이란 것은 바로 종교라는 방패를 잃은 뒤에, 윤리를 과학적인 형태로서 다시 세우려 한 시도이다.**[[364]](#footnote-364)** 『동양학예잡지』에서 「理學宗」의 주장이 전개되고 있었다는 것은 아니나, 이 잡지는 우선은 과학적 사고법을 근대일본에 뿌리내리게 하는 것을 목표로 했으며, 나아가 과학에 의해 「萬事를 행해 나간다.」고 한, 일종의 과학주의적 입장의 보급과도 연결되어 있는 것이었다.

이노우에 엔료는, 스기우라의 「理學宗」에 대해 언급을 하지는 않았지만, 종교적인 것을 과학에 의해 비판적으로 검증하는 엔료의 어프로치는, 과학적인 사고법을 보급한다고 하는 『동양학예잡지』(및 동경대학)의 기본사상과 겹치는 것이었을 것이다. 그리고 실제로, 대학 졸업후에 출판된 『윤리통론』에서 엔료는, 「윤리학은 철두철미하게 도리(道理)를 가지고 논정(論定)하는 것을 필요로 한다.」고 하여 「理學의 규칙에 기초하여 윤리라는 一學을 組成하고, 一種의 純然한 理學으로 만들고자 노력해야 함」**[[365]](#footnote-365)** 이라 말하고 있다. 더 나아가, 「종교의 원소(元素)를 그 안에 혼입하고, 천제(天帝)를 도덕의 본원(本源)으로 하는 것은, 이미 오늘날의 사정에 적합하지 않으며, 묻지 않고도 알아야 한다.」고 주장한다. 때문에 『윤리통론』에 있어 엔료의 시도는, 우선은 종교로부터 독립한 형태로 윤리학의 기초를 세우는데 있고, 그 관점에 기반하여, 전통적으로 전해져 온 동양의 교설을 비판해 가는 것이었다. 그리고 그러한 의도에서, 엔료는 최첨단의 진화론이나 심리학이라고 했던, 과학적 지견(知見)에 기반을 둔 동시대의 영국 윤리사상을 수용했던 것이다.

다만, 엔료의 이러한 시도는 최종적으로 반드시 종교의 배제(排除)로 향하는 것은 아니었다. 이하에서는 『윤리통론』에 있어서 엔료의 논의를 소개하면서, 최종적으로 윤리와 종교가 엔료에게 있어 어떠한 관계로 격렬하게 부딪히게 되는지를 보고 싶다.

**2. 『윤리통론』과 진화론적 윤리학**

『윤리통론』에 있어 「윤리」는, 「선악의 표준」, 「도덕의 규칙」 등을 논정(論定)하고, 「사람의 행위거동을 명령하는 학문」이다. 그러나 그것이 단순한 「仮定憶想」에 기초하여 이루어지는 경우에는, 그것은「學」이 될 수는 없다. 엔료는 이러한 전제에 입각하여 자신의 윤리학설을 구축해 나가게 된다. 그리고 그때, 근거로 삼은 것은 「논리상」의 「考定究明」이고, 「다양한 事實」의 「考究」이다. 결국 실증성(實証性)과 논리성(論理性)이 여기서 엔료에게 있어 올바름의 기준이 되고 있다. 그리고 그러한 엔료가 서 있는 위치는, 최종적으로는 진화론적 윤리학으로 향해 갔다. 보다 명확히 말한다면, 「생명진화」 라는 관점에서 인간의 행위를 생각하는 어프로치가 이 책을 특징짓고 있다.

예를 들면 『윤리통론』에 있어 최초로 검토되는 것은 「인생의 목적」이다. 정치도 도덕도 궁극적으로는 인생의 목적을 달성하기 위한 수단・방편이라고 한다면, 그 목적을 명확히 하는 것이 윤리학에 있어서 중요한 과제가 되기 때문이다. 이렇게 하여 엔료는, 우선 고대에서 동시대에 이르기까지의 다양한 서양의 윤리학설을 참조하고, 「目的說」〔목적론적 입장을 취하는 학설〕에 대한 비판적 학설도 포함하여 검토한다. 그 위에서, 인생의 목적은 「행복」 내지 「쾌락행복」 외에는 있을 수 없다는 결론에 이른다. 만약 고통이 인생의 목적이 된 경우에는, 인류는 하루도 생존할 수 없게 되어 버리기 때문이다. 「고통은 사람의 생존을 해치고, 쾌락은 사람의 생존을 돕는다. 인류가 생존할 수 없다면 사회 역시 성립할 수 없다는 것은 당연하다. 인류와 사회가 멸망에 이른다면, 인생의 목적도 동시에 없어지는 게 당연」**[[366]](#footnote-366)** 하다는 것이 엔료의 주장이다. 분명히 공리주의적 윤리학이 참조된 것을 알 수 있는데, 이러한 논의의 배경에는 엔료의 동경대 시절의 배움이 농후하게 반영되어 있는 것을 지적해 두고자 한다. 엔료가 대학3학년때 기록하던 자습노트인 『고록(稿錄)』에는 제레미 벤담, 제임스 밀, 제임스 매킨토쉬, 윌리엄 휴얼 등의 18세기에서 19세기에 걸쳐 활약했던 영국 철학자의 사상에 대한 영문발췌가 다수 남아 있다.**[[367]](#footnote-367)** 이러한 대학시절의 공부는 적어도 『윤리통론』 등, 엔료 초기의 윤리사상을 구성하는 불가결한 요소가 된 것이다.

한편, 이와 같이 논의를 진행시킴으로써, 엔료는 「다수의 사람에게 다량의 행복을 줄 수 있다.」는 것이야 말로, 인간 행위의 목적이라고 말하고 있다. 그렇다고 한다면, 인간의 행위는 「행복의 증진」으로 향하지 않으면 안될 것이다. 그리고 엔료는 「행복의 증진」을 향해 나아가는 인간의 행위를, 「행복의 진화(進化)」로도 부르고 있다. 결국 여기에서는, 「최대다수의 최대행복」이라는 공리주의 원리가 채용되고, 또 그것이 진화론적 관점에서 파악되어 수정되고 있는 것이다. 실제 엔료는 사회가 진화하는 것에 의해서 「행복의 품위도 분량도 함께 진화한다.」는 진화론적 비젼을 가장 합리적인 것으로 평가하고, 「인생의 목적은 하등(下等)의 행복을 상등(上等)으로 높이고, 소량(少量)의 행복을 다량(多量)으로 만들어서, 이것을 받는 사람의 숫자를 증가시키는 데 있다」**[[368]](#footnote-368)**라 규정한다. 이 목적에 적합한 행위가 선(善)이며, 그렇지 않은 행위는 악(惡)이라는 것이 될 것이다.

이렇게 하여 엔료는 생명진화와 인간의 행위가 지향해야 할 방향성(方向性)을 중첩시킨 듯한, 진화론적 윤리학을 전개하게 되었다. 그리고 여기에서 특별한 참조항목이 되는 것은, 진화론 철학자 허버트 스펜서(Herbert Spencer)이다. 엔료는 스펜서의 윤리학을 추종하면서, 인간 행위의 진화(즉, 다수의 사람들의 행복을 최대화시키는 행위로 나아가는 것)를, 무의식적이고 명확한 방향성을 갖지 않는 「목적 없는 거동(擧動)」으로부터 목적에 적합한 거동 즉, 「행위(行爲)」로의 진화로 규정한다. 「모든 동물의 작용은 대개 무의무심(無意無心)하게 나와서, 자연법(自然法)에 따라서 발달하는 것이기는 하나, 오직 인류에 있어서는 유의(有意)하게 나오는 것이 많다. 유의(有意)라는 것은, 의력(意力)을 사용하여 고(苦)를 피하고 낙(樂)을 택해, 생존을 보전하는 방향으로 나아가는 것을 말한다.」**[[369]](#footnote-369)** 즉 의식적으로 개체 및 종족의 생존보존을 촉진하는 행위 쪽으로 인간은 진화하는 것이고, 그와 같은 행위야말로 윤리적인 선(善)이라는 것이다. 그것은 구체적으로는 자기자신의 생존을 보전하는 자리적(自利的) 행위이고, 동시에 타자의 생존을 보존하는 이타적(利他的) 행위이다. 그러한 행위는 사회의 단결을 제고하고, 「협력분로(協力分勞)」가 진행된 진화(進化)된 사회로 향해 가는 것이기 때문이다.

생물진화시 적어도 생명을 갖는 것은 모두 고(苦)를 피하고 낙(樂)을 택하고, 인류 진화시 목적 없는 거동은 목적 있는 거동을 만들어내고, 사회진화시 서로 항쟁이산(抗爭離散)하는 것은 서로 친애단결(親愛團結)하게 되고, 고락(苦樂)의 감각은 진보하여 선악(善惡)의 행위가 되며, 자리 자애(自利自愛)의 사정(私情)은 진보하여 이타 애타(利他愛他)의 공정(公情)이 된다.**[[370]](#footnote-370)**

이와 같이 하여 『윤리통론』에서는, 도덕을 「진화(進化)의 결과」로 파악하고 더 나아가 그 진화의 끝에는 「정부도, 법률도, 종교도, 도덕도 이 세상에 필요 없는 이른바 황금세계가 된다.」고 했던 「행복안녕(幸福安寧)의 극점(極点)」까지 응시할 수 있다. 그러한 유토피아를 향한 점진적 행위가 도덕적 행위라 불리며, 그것을 이론적으로 밝히는 것이 윤리학의 사명이라는 것이다.

**3. 진화론(進化論)적 윤리학에서 불교로**

이상과 같은 『윤리통론』의 논의는, 한편으로는, 이른바 무(無)종교의 윤리를 확립한다고 하는 세속화된 근대사회의 요청에 답하는 것이었다. 실제 엔료 자신은 그러한 시도를 「종교의 범위 바깥에 순연(純然)한 윤리(倫理)의 일학(一學)을 세우려고 한」 것으로서 규정하고 있다. 그리고 나아가 그러한 윤리학의 견지(見地)에서 동양의 제(諸)전통이나 종교일반은 비판에 방치되었다. 그러나 한편으로, 엔료는 윤리학에 의해 종교를 배제하려는 의도를 가진 사람은 아니었다. 이런 것을, 특히 윤리학과 불교와의 관계를 중심으로 살펴보자.

『윤리통론』에서 엔료는 공맹(孔孟)의 수신학(修身學)이 「仮定憶想」이고, 윤리의 규칙에 맞지 않다는 비판을 한 뒤에, 불교에 대해서는 다음과 같이 말하고 있다.

　　불교는 일종의 순정(純正)철학이면서, 또 도덕종교(道德宗敎)의 실용(實用)을 가르치는 것이다. 고로 어쩌면 이 가르침으로 오늘날의 윤리학을 조성해야 한다고 생각하는 사람이 있을지도 모르겠으나, 내가 보는 바에 의하면, 불교는 이론(理論)이 고묘(高妙)한 공노(孔∙老) 양학(兩學)이 멀리 미치는 곳에는 있지 않다고 해도, 그 론(論)이 어쩌면 지나치게 고묘(高妙)하여 실제에 적용되지 않은 부분이 있다. 게다가 그 도덕을 논하는 것과 같은 것은 세간의 밖에서 진리를 구하는 경향이 있어, 이를 실천하는 것은 몹시 어렵다고 하는 것이다. 만일 이것을 실행하고자 원한다면, 먼저 이것을 오늘날의 사정에 맞게 개량하지 않으면 안된다（略）훗날 이것을 개량하여, 그 리(理)를 실제에 잘 응용하는데 이르면, 어쩌면 도리어 논리(論理)가 관철되어 있는 윤리(倫理)의 일학(一學)을 구성하는데 이를지도 모른다고 하지만, 그 처음 일어난 3천년 전의 고대(古代)에, 이학실험(理學實驗)의 고증(考證)을 결핍한 이유로 고묘(高妙)한 논리도 결국 공론(空論)이 되는데 이르렀다.**[[371]](#footnote-371)**

우선 엔료는, 불교는 일종의 「순정철학(純正哲學)」(形而上學)이고, 거기에는 진리가 들어 있다고 생각한다. 그러나 동시에 그 교설은 「고묘(高妙)」하고, 때문에 현실적이지 않다. 더 얘기한다면, 불교는 「세간(世間)의 밖」에서 진리를 구하기 때문에, 비록 거기에 도덕종교(道德宗敎)의 실용(實用)이 설(說)해져 있다고 해도 그 가르침을 실행(實行)하는 것은 몹시 어렵다. 「출세간(出世間)」을 설하는 불교는 경우에 따라서는 반(反)도덕적인 모습을 취할 지도 모른다. 엔료는 이러한 문제점을 불교에서 보았고, 바로 그렇기 때문에 불교에는 「개량(改良)」이 필요하다고 생각했다.

그리고 불교개량의 가능성에 대해, 『윤리통론』의 테두리 내에 있어서도 이미 시사되고 있다. 엔료는 『대승기신론』의 「중생으로 하여금 일체고(一切苦)에서 벗어나 구경락(究竟樂)을 얻게 하기 위해서이다.」라 논해져 있는 부분을 인용하여, 불교는 근본적으로 「그 설(說)은 결코 비행복(非幸福)에 속하는 것이 아니다.」**[[372]](#footnote-372)** 라는 것을 확인했다. 즉 현실 안에서 살아가는 모든 중생에게, 일체의 고통에서 벗어나 「구경락」을 얻게 하는 것이야 말로 불교의 목적이라는 것이다. 또 엔료는, 불교는 확실히 출세간(出世間)적인 측면을 가지고 있지만, 그것이 반드시 「세간을 떠나는 출세간(出世間)」인 것은 아니고, 오히려 「출세간(出世間)을 권하는 것, 역시 세간(世間)을 위해서일 뿐」 이라 한다. 실제로, 불교의 가르침에서는 「세간문(世間門)을 만들어 인도(人道)를 설(說)하고」, 「오계십선(五戒十善)을 만들어 선(善)을 권장하고 악(惡)을 징계」한다는 도덕이 존재하고 있다. 불교의 이른바 세간적(世間的)인 측면을 두드러지게 하고, 현실에 응용하는 것이, 엔료가 생각하는 불교 「개량(改良)」의 기본적인 목표가 되는 것이다.

아마도 이런 것이 엔료에게 있어서 진화론적 윤리학이 특별한 참고항목이 된 이유의하나라고 생각할 수 있다. 엔료는 불교의 가르침이 고도의 철학을 포함하고 있는 것을 인정하면서도, 거기에는 충분한 「실증성」이 결여되어 있다고 생각하고 있었다. 바로 그렇기 때문에, 그것을 보충하기 위해서, 『불교활론(佛敎活論)』등의 저작에서 불교의 철학적인 이론화를 시도했던 것이다.**[[373]](#footnote-373)** 그것은 한편으로, 불교가 동시대의 과학이나 철학과 모순되지 않는 고도의 합리성을 갖춘 「지적(智的)종교」라고 했던, 일종의 호교론으로서 기능했던 것이 확실하다.

그러나 그 뿐만이 아니었을 것이다. 『윤리통론』에서 엔료는, 생명이라는 관점에서 인간 행위의 목적이나 가치를 재고(再考)했다. 그것에 의해, 쾌락이나 고통, 행복이라는 사항은, 생명의 유기조직이라는 지극히 구체적인 관계에서 정의하게 되었다. 거기에서는, 인간의 목적인 「행복」 이, 생명의 구체성으로부터 분리되어서는 생각될 수 없는 것이라고 규정되고 있다. 그리고, 앞의 인용문에서도 볼 수 있었던 것인데, 엔료는 불교에서 목표로 하는 「구경락」을, 생명진화의 극점인「황금세계」에 비교하여 해석하려 한다. 『윤리통론』의 진화론적 윤리학이 보여주듯이, 유토피아를 향한 점진적 행위가 선(善)이라고 한다면, 그 끝에 있는 「황금세계」에 있어서 궁극적 행복이 실현되는 것인데, 그런 세계를 불교적으로 생각하는 경우, 그것은 모든 중생이 고(苦)에서 벗어나 낙(樂)을 얻는, 유토피아적인 「구경락(究竟樂)」의 경지(境地)이기도 할 것이다.

**맺으며**

『윤리통론』의 진화론적 윤리학의 시도에서, 엔료사상의 적극적인 의의를 찾아낼 수 있다고 생각한다. 그것은 종교에 의존하지 않는 윤리학의 기초이고, 종교적 전통을 비판적으로 검증하기 위한 학문적 기준일뿐만 아니라, 불교(또는 종교)가 현실을 살아가는 인간의 구체적인 모습으로부터 분리되지 않은 채 「실행」되기 위한 하나의 경로가 될 수 있지는 않을까? 그리고 그것은, 이노우에 엔료의 『佛敎活論本論第二編顯正活論』에 있는, 불교와 진화론과의 체계적 중첩에도 반영되어 있는 것을 볼 수 있을 것이다.**[[374]](#footnote-374)**

**井上円了における進化論的倫理学の射程**

**長谷川琢哉**

**親鸞仏教センター**・**硏究員**

**はじめに**

井上円了（1858～1919）は明治20年（1887）に出版した『倫理通論』において、「倫理学」（「モラル・フィロフィー」ないし「モラル・サイエンス」）について主題的に論じている。この書における円了の見方では、日本で古来伝えられてきた「修身学」が「仮定憶想」に基づく思想であるのに対して、「倫理学」はあくまでも「学」でなければならないとしている。つまりそれは、「論理上考定究明」され、かつ「種々の事実」に基づいた一種の「理学」〔科学〕でなければならないというのである。こうした観点から、円了は主に同時代のイギリス倫理思想、とりわけアレキサンダー・ベインの心理学や、ハーバート・スペンサーに代表されるような進化論的倫理学を積極的に受容し、独自の意見も踏まえた近代的な倫理学の構築を試みた。そしてその立場に基づき、東アジアの伝統である「孔孟の修身学」、「老荘の道徳説」、そして仏教の教説などに対して批判的な検証を加えることとなる。

円了のこうした試みは、仏教の近代化を担うために東本願寺の留学生として東京大学で学ぶことになった円了自身の出自からすると、やや異質なものであるかもしれない。そのため、この書を円了の倫理思想の展開において位置づけることには多少の困難がある**[[375]](#footnote-375)**。

そこで本発表では、『倫理通論』における円了の進化論的倫理学の受容の背景を、明治期の日本（および同時代のイギリス）の思想状況から振り返り、それがいかなる文脈に位置づけられるものであるのかを明らかにする。そしてその上で、『倫理通論』に代表されるような東洋思想に対する批判的なアプローチが、円了思想においていかなる意義をもつものであるのかを考えてみたい。

**１．『東洋学芸雑誌』と「理学宗」**

『倫理通論』に見られるような、円了の東洋的伝統に対する批判的アプローチは、すでに東大在学中の明治17年頃からはっきりと表れているものだった。当時主に東京大学の教員や学生らの論考が掲載されていた『東洋学芸雑誌』において、円了は「孟子論法を知らず」、「排孟論」、「堯舜は孔教の偶像なるを論ず」といった諸論考で、主に進化論的学説を用いながら孟子や孔子を批判的に検討している。たとえば「排孟論」では、「測隠の心」、すなわち他者への共感は、自利心が進化して成立したものであって、孟子が言うように先天的なものではないとの主張を円了は行っている**[[376]](#footnote-376)**。また円了の卒業論文である『読荀子』においても、進化論的な観点から『荀子』のテクストを検討し、受け入れることのできる主張とそうでないものをふるいにかけるということが行われている**[[377]](#footnote-377)**。こうした議論は円了独自ものであるが、しかしそのことは、掲載誌である『東洋学税雑誌』の性格と、それと関わる東大での教育のあり方が、円了のアプローチを深く規定しているものとも考えられる。そこでこの雑誌に深く関わった杉浦重剛を通して、円了の議論を文脈づけておきたい。

杉浦重剛は文部省に派遣されてイギリスで化学を学び、東大予備門の学長を務めた人物であり、また明治天皇に学問を講じたことでも知られている。杉浦自身の回想によれば、『東洋学税雑誌』の創刊には、彼が主唱していた「理学宗」のアイデアがその背景にあったという。

理学宗といふのは、もうご存知かも知れんが、これは自分がロンドンに居る時、もう十九世紀では宗教の力も衰え、不可思議といふものの力も無くなつたから、理学を以て萬事やつて行くやうにしなければならぬといふ主旨で、自分は帰朝の後も、熱心にこれを唱導したが、かの東洋学芸雑誌の世に出るやうになつたのも、実は自分の説が動機となつたのです**[[378]](#footnote-378)**。

　 杉浦が留学した19世紀のロンドンは、進化論を中心とした科学思想が大きな影響力をもつようになっており、特に知識人を中心に宗教への懐疑が広まっていた。そしてそこから、それまで宗教が担ってきた社会的役割を「理学」が担うべきであるとの主張がなされるようになっていた**[[379]](#footnote-379)**。杉浦がここで言う「理学宗」とは、まさしく宗教の後ろ盾を失った後に、倫理を科学的なかたちで立て直そうという試みである**[[380]](#footnote-380)**。『東洋学芸雑誌』では必ずしも「理学宗」の主張が展開されているわけではないが、この雑誌はまずは科学的思考法を近代日本に根づかせることを目指すものであり、さらに科学によって「萬事やつて行く」といった、ある種の科学主義的立場の普及とも結びつくものであった。

井上円了は杉浦の「理学宗」に対する言及を行ってはいないが、しかし宗教的なものを科学によって批判的に検証するという円了のアプローチは、科学的な思考法を普及するという『東洋学芸雑誌』（および東京大学）の基本思想と重なるものであるだろう。そして実際、大学卒業後に出版された『倫理通論』において円了は、「倫理学は徹頭徹尾道理をもって論定することを要するなり」として、「理学の規則に基づきて倫理の一学を組成し、これをして一種純然の理学となさんことを務むべし」**[[381]](#footnote-381)**と述べている。そしてさらに、「宗教の元素をその中に混入し、天帝をもって道徳の本源となすがごときは、すでに今日の事情に適せざること問わずしてしるべし」と主張する。それゆえ、『倫理通論』における円了の試みは、まずは宗教から独立したかたちで倫理学を基礎づけるところにあり、その観点に基づいて、伝統的に伝えられてきた東洋の教説を批判していくものであった。そしてそのような意図から、円了は最先端の進化論や心理学といった科学的知見に基づいた同時代のイギリス倫理思想を受容したのである。

　 ただし、円了のこうした試みは、最終的には必ずしも宗教の排除へと向かうものでなかった。そこで以下では、『倫理通論』における円了の議論を紹介しつつ、最終的に倫理と宗教が円了においてどのような関係を切り結ぶことになるのかを見ていきたい。

**２．『倫理通論』と進化論的倫理学**

『倫理通論』における「倫理」とは、「善悪の標準」、「道徳の規則」等を論定して、「人の行為挙動を命令する学問」である。しかしそれが単なる「仮定憶想」に基づいてなされる場合には、それは「学」にはなりえない。円了はこうした前提に立って自身の倫理学説を構築していくことになる。そしてその際、円了がよって立つのは、「論理上」の「考定究明」であり、「種々の事実」の「考究」である。つまり実証性と論理性が、ここでの円了にとっての正しさの基準となっている。そしてそうした円了の立ち位置は、最終的には進化論的倫理学へと向かっていく。あるいはより明確に言うならば、「生命進化」という観点から人間の行為を考えるというアプローチがこの書を特徴づけている。

　 たとえば『倫理通論』において最初に検討されるのは「人生の目的」である。政治も道徳も究極的には人生の目的を達するための手段・方便であるとすれば、その目的を明らかにすることが倫理学において重要な課題となるからである。こうして円了は、まずは古代から同時代にいたるまでの様々な西洋の倫理学説を参照し、「目的説」〔目的論的な立場をとる学説〕に対する批判的言説も含めて検討する。そしてその上で、人生の目的は「幸福」ないし「快楽幸福」以外にはありえないという結論にいたる。もし仮に苦痛が人生の目的となった場合には、人類は一日たりとも生存することが出来なくなってしまうからである。「苦痛は人の生存を害し、快楽は人の生存を助くるものなればなり。人類もし生存することあたわざれば、社会また成立することあたわざるは言を待たず。人類、社会ともに滅亡するに至らば、人生の目的も同時に廃絶すべし」**[[382]](#footnote-382)**というのが円了の主張である。ここには、明確に功利主義的な倫理学への参照を見て取ることができるが、こうした議論の背景には円了の東大時代の学びが色濃く反映していることを指摘しておこう。円了が大学3年時に記していた自習ノートである『稿録』には、ジェレミー・ベンサム、ジェームス・ミル、ジェームス・マッキントッシュ、ウィリアム・ヒューエルといった18世紀から19世紀にかけて活躍したイギリスの哲学者たちの思想についての英文の抜粋が数多く残されている**[[383]](#footnote-383)**。こうした大学時代の学びは、少なくとも『倫理通論』などの円了の初期の倫理思想を構成する不可欠な要素となっているのである。

さて、このように議論を進めることによって、円了は「多数の人の多量の幸福を与うる」ことこそが、人間の行為の目的であると述べている。そうであるならば、人間の行為は「幸福の増進」へと向けられねばならないだろう。そして円了は「幸福の増進」へと進んでいく人間の行為を、「幸福の進化」とも呼んでいる。つまりここでは、「最大多数の最大幸福」という功利主義の原理が採用され、かつそれが進化論的な観点からとらえ直されているのである。実際円了は、社会が進化することによって「幸福の品位も分量もともに進化する」という進化論的なヴィジョンを最も合理的なものとして評価し、「人生の目的は下等の幸福を上等に高め、少量の幸福をあわせ多量めに進めて、これを受くる人の数を増加するにあり」**[[384]](#footnote-384)**と規定する。この目的に適った行為が善であり、そうでない行為が悪ということになるだろう。

こうして円了は、生命進化の方向性と人間の行為が向けられるべき方向性を重ね合わせるような、進化論的倫理学を展開することになる。そしてここで特別な参照項となるのは、進化論哲学者のハーバート・スペンサーである。円了はスペンサーの倫理学に従いながら、人間の行為の進化（つまり多数の人々の幸福を最大化する行為へと進んでいくこと）を、無意識的で明確な方向性をもたない「目的なき挙動」から、目的に適った挙動、すなわち「行為」への進化として規定する。「諸動物の作用は大抵無意無心に出てて、自然の性法に従って発達するものなれども、ひとり人類に至りては有意に出ずるもの多し。有意とは、我人その意力を用いて苦を避け楽に就き、もって生存を保全する方向に進むものをいう」**[[385]](#footnote-385)**。つまり意識的に個体および種族の生存の保存を促進するような行為へと人間は進化するのであり、そのような行為こそが、倫理的な善であるということだ。それは具体的には自己自身の生存を保全するような自利的行為であり、かつ同時に他者の生存を保存する利他的行為となる。そのような行為は社会の団結を高め、「協力分労」が進んだ進化した社会へと向かっていくからである。

生物進化の際いやしくも生活を有するものはみな苦を避け楽に就くに至り、人類進化の際目的なき挙動の目的ある挙動を生ずるに至り、社会進化の際互いに相抗争離散せるもの互いに相親愛団結するに至り、苦楽の感覚は進んで善悪の行為となり、自利自愛の私情進んで利他愛他の公情となる**[[386]](#footnote-386)**。

このようにして『倫理通論』では、道徳を「進化の結果」としてとらえ、さらにその進化の先には、「政府も法律も宗教も道徳も世にその用なく、いわゆる黄金世界となる」といった「幸福安寧の極点」まで見据えられる。そうしたユートピアへの漸進的な行為が道徳的行為と呼ばれ、それを理論的に明らかにするのが倫理学の仕事であるというわけである。

**３．進化論的倫理学から仏教へ**

以上のような『倫理通論』の議論は、一方では、いわば宗教なしの倫理を確立するという、世俗化された近代社会の要請に答えるものであった。実際円了自身、そのような試みを、「宗教の範囲の外に純然たる倫理の一学を起こさん」ものとして定めていた。そしてさらにそのような倫理学の見地から、東洋の諸伝統や宗教一般は批判に晒される。しかし他方で、円了は倫理学によって宗教を排除しようとする意図をもつものではなかった。このことを、特に倫理学と仏教との関わりを中心に見てみよう。

『倫理通論』において円了は、孔孟の修身学が「仮定憶想」であり、論理の規則に合していないとの批判をした後に、仏教については次のように語っている。

　　仏教は一種の純正哲学にして、また道徳宗教の実用を教うるものなり。故に、あるいはこの教えをもって今日の倫理学を組成してしかるべしと考うるものあるも知るべからずといえども、余がみるところによるに、仏教は理論の高妙なる孔老両学の遠く及ぶところにあらずといえども、その論あるいは高妙に過ぎて実際に適せざるところあり。かつその道徳を論ずるがごときは世間の外に真理を求むるの傾向ありて、これを実行するははなはだ難しとするところなり。もしこれを実行せんと欲せば、まずこれを今日の事情に応合して改良を施さざるべからず（略）他日これを改良して、よくその理を実際に応用するに至らば、あるいはかえって論理の貫徹したる倫理の一学を構成するに至るも計るべからずといえども、その初めて起こるや三千年前の古代にありて、理学実験の考証を欠くをもって、高妙の論理もついに空論となるに至る**[[387]](#footnote-387)**。

まず円了は、仏教は一種の「純正哲学」（形而上学）であり、そこには真理が含まれていると考えている。しかし同時にその教説は「高妙」であり、そのため現実的ではない。またさらに言えば、仏教は「世間の外」へと真理をもとめるため、たとえそこに道徳宗教の実用が説かれているとしても、その教えを実行するのは困難である。「出世間」を説く仏教は、場合によっては反道徳的な姿をとることもあるかもしれない。円了はこうした問題点を仏教に見ており、だからこそ仏教には「改良」が必要であると考えていた。

そして仏教改良の可能性について、『倫理通論』の枠内においてもすでに示唆されている。円了は『大乗起信論』において「衆生をして一切苦を離れて究竟楽を得せしめんためなり」と論じられていることを引き、仏教は根本的に「その説全く非幸福に属するにはらざる」**[[388]](#footnote-388)**ものであることを確認する。つまり現実の中に生きているあらゆる衆生に、一切の苦しみを離れて、「苦竟楽」を得させることこそが仏教の目的であるということである。また円了は、仏教はたしかに出世間的な側面をもっているが、それは必ずしも「世間を離れての出世間」ではなく、むしろ「出世間を勧むるもの、またただ世間のためのみ」とする。実際、仏教の教えでは、「世間門を設けて人道を説き」、「五戒十善を設けて善を勧め悪を戒め」るという道徳が存在している。この仏教のいわゆる世間的な側面を際立たせ、現実へと応用することが、円了が考える仏教の「改良」の基本的なねらいとなるということだ。

そしておそらくこのことが、円了にとって進化論的倫理学が特別な参照項となった理由のひとつとなったとも考えられる。円了は仏教の教えが高度な哲学を含んでいると認めながら、そこには十分な「実証性」が欠けていると考えていた。だからこそ、それを補うために、『仏教活論』等の著作において仏教の哲学的な理論化を試みたのである**[[389]](#footnote-389)**。それは一方では、仏教が同時代の科学や哲学と矛盾しない高度な合理性を含む「智的宗教」であるといった、一種の護教論として機能したことは確かである。

しかしそれだけではないのではないか。『倫理通論』において円了は、生命という視点において人間の行為の目的や価値を再考した。それにより、快楽や苦痛、幸福といった事柄は、生命の有機組織のというきわめて具体的な関わりにおいて定義されることになった。そこでは、人間にとっての目的である「幸福」が、生命の具体性から切り離しては考えることの出来ないものとして規定されているとも言えるだろう。また、先の引用からもうかがえることだが、円了は仏教で目指される「究竟楽」を、生命進化の極点である「黄金世界」となぞらえて解釈しようとしている。『倫理通論』の進化論的倫理学が示すように、ユートピアへの漸進的行為が善であるとすれば、その先にある「黄金世界」において究極的な幸福が実現されるわけだが、そのような世界を仏教的に考えた場合、それはあらゆる衆生が苦を離れ楽を得るという、ユートピア的な「究竟楽」の境地でもあるということになるだろう。

**むすびに**

以上のように見てくると、『倫理通論』の進化論的倫理学の試みの内に、円了思想における積極的な意義を見出すことが出来ると思われる。それは単に宗教に依存しない倫理学の基礎であり、宗教的伝統を批判的に検証するための学的基準であるというだけでなく、仏教（あるいは宗教）が現実に生きる人間の具体的なありようから切り離されずに「実行」されるための、ひとつの経路となりうるのではないだろうか。そしてそのことは、井上円了の『仏教活論本論第二編顕正活論』における、仏教と進化論との体系的な重ね合わせの中にも反映されていると見ることもできるだろう**[[390]](#footnote-390)**。

**关于《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》的几点探讨**

**李 冀**

**四川大学道教与宗教文化研究所 • 研究员**

**内容提要**

汇真子所撰的《感应篇新注》是清代仅有的以道教“长生”为主旨进行解释《太上感应篇》的注本。汇真子以儒士的身份为人们勾勒出一个“长生者”与天地宇宙万物相辅相生的神学体系，在这个神学体系中，他号召人们通过行“进道”以“正己”，通过培养内在的“刚强之仁”与“义”以“化人”，由“正己化人”而至“长生”，由“长生”而至天下太平。这一由个体善行渐进至天下太平的神学构想可以看作儒家“修身、齐家、治国、平天下”的另类表述。此外，汇真子利用道教神学手法，以儒士之身份注解《感应篇》，这一现象不仅体现了清代儒士的宗教化转向，同时反映出道教人士对于《太上感应篇》的忽视以及在宗教世俗化的背景下道教发展的停滞与落后。

**关键词：《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》；汇真子；劝善书**

《太上感应篇》全文仅有一千二百余字，其传播规模与《圣经》不相上下，而它流传的主要依托对象是其浩繁的注本。虽然《感应篇》为道教经典，但其注本却鲜有道士参与，清代较为流行的几个本子皆是儒士所作，如惠栋的《太上感应篇笺注》与许缵曾的《太上感应篇图说》。不过惠栋等人皆以儒家经学阐释《感应篇》，较少触及道教思想，《感应篇新注》所折射出的道教注解特色可以说弥补了这方面的空白。可惜目前学界对此书知之甚少，相关研究也尚未展开。

**一、《感应篇新注》成书及其篇目解题**

《感应篇新注》，全称《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》。有学者指出，该书为台湾吴满堂等人乩笔而成**[[391]](#footnote-391)**。这一观点实际上是因为对1976年吴满堂序文误读而引起的。吴满堂在序文中说：“天帝勅令汇真子、广野人悬旨降乩于五文昌宫，将《感应篇》阐注，句句缕析真理。亦引经史，亦引典故，因果报应，毫厘不爽，无微不至。阅之，警惕于心，不敢再犯，故书名曰：《太上感应篇新注救劫金灯》。实诚善书中之宝典，渡世之津梁也。爰笔数语，是为序。”**[[392]](#footnote-392)**依吴满堂语，该书系“天帝”命汇真子和广野人降笔所作。吴满堂的序文后是广野人的序文，广野人说：“太上慈悲广大，特将《感应篇》，命汇真子详注阐说太上新注，救劫金灯。”**[[393]](#footnote-393)**也就是说，此书实为汇真子所注，并非吴满堂或广野人乩笔而成。那么汇真子又是何许人也？是书又成于何时呢？历史上并没有留下汇真子的相关记载，他除了注解《感应篇》，似无更多的痕迹可寻。不过汇真子注本在清代已然存在，且经历了多次刊印。所知最早版本为重庆万福寺于道光元年（1821年）所刻**[[394]](#footnote-394)**，道光元年可以看作此书出现的时间下限，其上限又是何时呢？考书内文句，顺治**[[395]](#footnote-395)**、康熙**[[396]](#footnote-396)**、乾隆**[[397]](#footnote-397)**等年号皆在其中，是书应不早于乾隆时期。此外，汇真子曾引用吴谷人《功过格序》中的“神仙须立三千功，方登紫府；士子偶因一念之错，便堕青云”**[[398]](#footnote-398)**之句。吴谷人，原名吴锡麒（1746-1818），号谷人，乾隆四十年（1775年）进士，他是清代著名的文学家，犹工骈文。吴锡麒重镌《功过格》时为之作序，《功过格序》后存于其《有正味斋骈体文》中。汇真子引用吴锡麒序文，由此可知，汇真子作注的时间大体在清乾隆晚期至嘉庆时期（大约1775年至1820年左右）。

汇真子为何将此书称为《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》呢？“玉笈”较好理解，即代表玉饰的书箱，《汉武帝内传》有“侍女还，捧五色玉笈凤文之蕴，以出六甲之文”**[[399]](#footnote-399)**的说辞，可见“玉笈”象征着尊贵。汇真子将“玉笈”放于“太上”之后，给予读者以充分想象，以此强调《感应篇》来源的神圣性。关于“救劫”，汇真子说：“撑持宇宙，挽回劫运，全靠善人，故太上特加所谓二字，虽系承上起下，实以见善人之行难践，而善人之名亦难负也……善人二字，全部关键，合地绅耆，固宜互相振奋，凡有牧民之责者，尤当格外激劝，格外栽培，格外护持，方能挽回劫运而消厄，惟善人能撑持宇宙，挽回劫运。”**[[400]](#footnote-400)**汇真子认为善人难当，非一般人可承担起“善人”二字之名号，这是因为“善人”需担起支撑宇宙以及挽救劫运的重担，他劝诫执政者应善待并栽培善人，方可消除厄运，维持宇宙的存在与发展。既然善人可挽救宇宙的劫运，而《感应篇》乃劝善之文，故而汇真子称为“救劫”之书。关于“金灯”，汇真子说：“所谓一灯能除千年暗，一智能破万年愚也。”**[[401]](#footnote-401)**灯是光明的象征，明暗相对，明为善、为智慧，暗为恶、为愚笨，灯的光明可以消除黑暗，冲破愚笨，这是“金灯”之谓的缘由。关于“新注”，则是为了与其他《感应篇》注本相区别。清代《感应篇》注本众多，各家注说虽有不同，但绝大部分注本皆采用以儒家伦理为主的解释路径，较少涉及道教内容，汇真子在注文中冠以“长生”与“成仙”的主线，是与其他注本不同，这也是“新”之所在。

总之，汇真子利用书名强调了此书与道教的神圣关联，不过该书最初的刊印地却在寺院，即重庆的万福寺。此书在道教界及民间的传播更多地得益于陈玉赞的推崇。咸丰十年（1860年），陈玉赞为此书作序，他在序文中自称“都天纠察善神大（一作太**[[402]](#footnote-402)**）清官兼司道门功过陈玉赞”，也就是说，陈氏乃代天监察人间及道门的神职人员，这是他的自封号。不过，有了这样一个称谓，使得陈玉赞在序文中将其道门神职身份的特性发挥到极致。他的序文如下：

**人在天地之气中，天地在人心中。天下善心多，则天清地朗，共享太平；天下恶心多，则天黑第昏，酿成劫运。刀兵盗贼水火瘟蝗为外劫，贪嗔痴爱淫佚骄奢为内劫。内劫无常，外劫有数，然外劫未有不由内劫之积累而成也。故欲消除劫运，先正人心。《感应篇》者，众生之心灯也，遥溯大唐扶桑大会，运逢阳九，又临百六，生灵遭劫者众，诸天圣真，共叹救劫无术。太上曰：吾有《感应篇》，传之下界，但能改恶从善，即可解劫消灾，久久行持，不但免劫，并可成真。爰命金童玉笈取出，众仙遍读，俱稽首赞曰：下民之暗室金灯也，速敕梓潼帝君，飞鸾显示。然读者多视为觉世具文，不知实为救劫要旨。故笺注几满百家，总多隔膜，今汇真子奉太上之命，详注此篇，名为玉笈救劫金灯。虽创其新，实仍其旧。援笔时常有金童在侧，得句即录，注成，众仙批阅，谓议论正大，词旨光明，挹群言而毕贯，会三教于一源，洵足以正人心而消劫运。由是异口同声，叹历来所注，以此为第一，汇真子之功，当以亿万计，赞襄者亦与有力焉。吾奉命来序，合观全卷，其善条如不欺暗室，与三台北斗，忠孝友悌等章，均发前人所未发，其恶条如保贮险心，与轻蔑天民，认恩推过等章，尤为精警清新，其余较寻常讲解，俱属美善毕臻，急宜广布流传，家喻户晓，一人信从，一人免劫，一家信从，一家免劫，一乡信从，一乡免劫，天下信从，天下免劫。爰弁数语，以为心灯添油之一助，庶人心有长明不灭之灯，而天下无大乱难平之劫乎！是为序。[[403]](#footnote-403)**

首先，陈玉赞详述了“太上玉笈救劫金灯”名称的由来，他假意转述“太上”之语，称该篇出自“太上”之手，自“玉笈”中来，具有“救劫”之目的，可点亮人心之灯，消除黑暗，免除天下之乱，故名为“太上玉笈救劫金灯”，这与汇真子所言同出一辙。不过陈玉赞在汇真子“救劫”之说的基础上，进一步将劫运细化，他认为劫运可分为内劫与外劫，外劫由内劫积累而至，外劫为“刀、兵、盗、贼、水、火、瘟、蝗”，内劫为“贪、嗔、痴、爱、淫、佚、骄、奢”。陈玉赞序文成于咸丰庚申年（1860年），此年正是中国经历多灾多难的一年。1860年，英法联军闯入圆明园疯狂地抢劫，为了销赃灭迹，火烧圆明园。清廷先后签订了丧权辱国的《天津条约》和《北京条约》。虽然陈玉赞序文成于庚申仲夏（大概阴历五月左右），英法联军尚未攻入北京，但仲夏时节，英法联军已经在浙江、辽宁等地登陆，并占领舟山、烟台、大连湾等地，其时西方列强与中华民族之间的矛盾十分尖锐。可见由于列强的入侵，当时民众遭遇战争之苦，陈玉赞强调“刀、兵”之劫，反而将“瘟、蝗”等自然灾害被排在最后，反映出道教人士在面对家国残败的局面时，渴望免除灾难和企望和平的美好愿景。

其次，陈玉赞不仅神化《感应篇》，他连汇真子一同神化。他说《感应篇》虽有众多注本，却与“太上”的主旨有所“隔膜”，于是“太上”命汇真子详细注解此篇。依陈氏之语，汇真子乩笔注解时，常有金童在其左右，注本完成后，该书得到众仙肯定与赞扬。陈玉赞不仅架构出汇真子与“太上”之间的神秘联系，他还进一步称自己作序同样“奉命”而为，所谓“奉命”自然是依“太上”的旨意行事。陈玉赞这一系列言辞的目的十分明显，他先神化《感应篇》，进而神化汇真子，最后神化自身，并通过汇真子作注与自身作序的行为对此注本的神圣性进行论证。在此背景下，陈玉赞迫切希望广泛流传此书，按他的话是“急宜广布流传，家喻户晓”。因为在他看来，只有人人知晓此书，人人向善，才可免除内劫，进而消解外患，使人们免受“刀、兵”之苦。

事实证明，陈玉赞的序文确实形成了一定的影响力。此后，该书的各个版本几乎都将他的序文列在卷首，目前可知存有陈玉赞序文的本子有光绪十九年（1893年）崇阳文昌宫本、民国九年（1920年）上海宏大书局本、民国十二年（1923年）陕西同善社本、民国二十一年（1932年）上海明善书局本。直至今日，仍有道观捐资翻印此书，所依版本多为民国时期北京天华馆本，该本同样留有陈玉赞序文。

根据以上文献记载，笔者以为：《感应篇新注》大体成于清乾隆晚期至嘉庆时期。汇真子将此书题为《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》具有明显的目的性：首先，“太上玉笈”四字可使该书与太上老君的关联更加紧密，进一步增强该书的神学特性；其次，“救劫金灯”四字可使读者明确该书对于这个世界及每个个体存在的重要意义，该书所展现的善道是人们摆脱黑暗，趋向智慧与光明的依据，是这个世界消除劫运与存在的本根；最后，“新注”象征创新之义，汇真子利用“新”的道教视角注解《感应篇》，以此吸引读者注意，并与其他注本相区别。在清廷遭受外强入侵的背景下，陈玉赞结合现实，在序文中将《感应篇新注》的神性进一步提升，引导人们相信此书不仅是劝善之书，还是人们免除“刀兵”之苦的救世良药。

**二、汇真子的儒者身份**

若仅以书名及陈玉赞序文判断，汇真子注本似与其他“神降”之道书没有区别，不过身为注者的汇真子确是道士吗？

清代《太上感应篇》的注本多引经征事以释文，所引的经多为儒家经典，所征之事多为古今感应事迹。如上文所言，通过《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》篇题和陈玉赞序文可知，该书是以道教视角解释《感应篇》的注本。在汇真子的释文中，他常常引用道经及“元始天尊”、“太上”之语，并杂以“真仙许逊”、“葛仙翁”、“三丰张祖”等真人语录，并配以“何仙姑”、“七仙女”、“王母”等神话传说。也就是说，汇真子所引的经多为道经，他所征的事多为道教神话与传说。既然汇真子如此推崇道教，那么他本人是否也是一名道士呢？答案可能是否定的。纵览全书，汇真子的注文并不局限于道言，儒、释思想同样占据一定篇幅，此外，他还将“孔子、佛祖、太上”并提，如他在解释“算减则贫耗”时说：“孔子云：君子忧道，不忧贫。佛祖云：一人办心，诸天办供。太上云：修行人有三分真心，上天便有七分护法，三教圣人岂诳语哉！”[[404]](#footnote-404)此处他将孔子居前，佛祖次之，太上更次之。又如他在提及“仙”的时候，多“圣、贤、仙、佛”并称，“圣、贤”居前，“仙、佛”反而居后，他说：“吾谓并可决为圣、贤、仙、佛之器，予有诗一联云：圣贤都费真心血，庸懦偏多懒骨头。”**[[405]](#footnote-405)**汇真子极力推崇“圣贤”之勤勉，鄙恶庸儒之懒惰，此语虽含汇真子对于庸儒的讽刺之情，换一个角度思考，汇真子对于庸儒的讽刺反而表现出他对儒者的劝勉与对圣贤的向往。汇真子虽然没有正式表明自身的身份，却在注文中不经意地透漏出身为儒者的信息，他说：“礼曰：‘草木黄落，然后入山林，昆虫未蛰不可以火田。’谁谓吾儒，不惜昆虫草木哉！”**[[406]](#footnote-406)**又言：“夫博施济众，尧舜犹病，何况吾儒，然随我所处时地，所接人物，但于苦海中，竭诚济度，便是心头常驾一只大慈航也。”**[[407]](#footnote-407)**汇真子在表述一些观点时，在“儒”前加了“吾”字，可以理解为“我们儒者”，简而言之，他将自身看作儒士。

汇真子并非道士，未入道藉，却不妨碍他作为儒者的身份学习道教经典与注解《感应篇》。但是，他身为儒者却为道教宣名，在外人看来，似有不妥。首先，清代道教缺少上层社会的支持，在民间的影响力不断减弱，逐渐处于边缘化的位置。此外，儒道之间总有隔膜，一些人自恃儒者身份而弃各类道书于不顾，惠栋、俞樾等大儒注解《感应篇》的原因之一正是为了让更多儒生阅读与学习此篇，以此改变儒者对待道书的固有观念，这也从侧面反映出儒者心中对于《感应篇》存在着偏见。其次，汇真子即使取了一个“道名”，不过他仍然担心自己的身份并不“正统”，而使他的注本得不到道界应有的重视。

针对第一点，汇真子以三教融一的观点为道教辩护，他在解释“夫心起于善”时说：“想忠恕，念慈悲，思感应，三教圣人共一心。”**[[408]](#footnote-408)**也就是说，儒家之“忠恕”、佛教之“慈悲”与道教之“感应”皆是三教圣人“善”心的体现。汇真子以“善”统一三教，他认为三教皆善。在这一点上，三教无别，既然无别，则没有必要区别对待，弃道而扬儒或弃儒而扬道皆非明智之选。针对第二点，汇真子认为自身这个儒士可能比道士还要正统。他说：“释道两教之真传，并非如庙中看香火之僧道也，而亦非庙中之僧道所能知，凡得其真者，其诀与儒之《周易》无异，其理与《大学》《中庸》相符，不必拘定出家修持，此所以有教外别传之旨也。”**[[409]](#footnote-409)**汇真子认为佛道二教的真正传承并非如人们日常所见的寺观里面的僧人与道士的传承形式，凡是得到真传的人也并非只有出家修行这一条路可走，还有教外别传的路径。在汇真子眼中，他自身大概走的是教外别传的道路，不过，如他所说，所谓佛道传承的真知与儒家经学学习无异。由此可见，他所得到的“教外别传”也仅是读书明理而已。他说：“吾辈读书明理，不能修身齐家，保全一方，能不自愧乎？”**[[410]](#footnote-410)**又说：“吾辈宜各俱保全一方真心，令种人沾点小光，不枉读书一场。”**[[411]](#footnote-411)**可见，汇真子的道教知识是通过读书自学而得，他所谓的“真传”也是自身对于道教的一种感悟，并没有得到实际的授业老师的教授。汇真子的注解遇到难处时常常参考《道书全集》，他说：“尝考《道书全集》，正月初一为天腊，五月初五为地腊。”**[[412]](#footnote-412)**又说：“尝考《道书全集》，灶中火名伏龙屎，故不可烧香。”**[[413]](#footnote-413)**《道书全集》刊于明崇祯年间，包括《金丹正理大全》《诸真玄奥集成》《玄宗内典》等书，汇真子所提到的道教文献基本取自此套丛书。

可见，汇真子身为儒士，他不仅为道教正名，强调儒释道三教的重要性，希望儒者学习此书；此外他还要为自身正名，说明读书明理也是一种道教的传承，从而避免道教界对此书的忽视。这两点表述反映出当时儒道之间确实存有隔膜与距离，以及汇真子为此书在儒道中流传所作出的努力与尝试。

**三、汇真子的“长生”追求与其神学体系的建构**

汇真子这个儒生的身份使得他在注解过程中，自然地表露出浓重的儒学色彩，最有特点的是他对于“长生”的理解。他说：“而欲求长生，此就未入道者言也，若已闻道者，欲得长生，又非仅求一己能避，务要正己化人，俾人人能避，所谓一夫不获时，予之辜也，必如此存心，方是圣、贤、仙、佛之胸襟，庶可得其长生。”**[[414]](#footnote-414)**他认为“长生”是对未闻道的人所说的，已经闻道的人则会知晓长生并非是针对自身而言。只有劝导更多的人，使得人人闻道，如此才可以得到“长生”。换句话说，“长生”并非针对个人的，而是针对所有人，只有所有人“长生”，个人才可“长生”。在汇真子看来，“长生”不仅是人类的诉求，它还带有上天对于人类的期盼，他说：“上天何以望人求长生，一切仙、佛、圣、神，何以最喜人求长生哉！不知天地以十二万九千六百年为一元，一元有十二会，每会一万零八百年，亥会之后天地重开重辟，天地究不能自开自辟，全靠长生得道之人，为之赞助。”**[[415]](#footnote-415)**汇真子认为天地以“元”为时间单位，每“元”有“十二会”，“十二会”则通过十二地支表示，天地在“亥会”之后重新开阖，而天地的开闭全赖长生得道之人的帮助。天地依靠长生者而存，长生者同样依靠救助天地的功德而享受长生之福。他说：“故子会一万零八百年，必赖长生者以易道之一阳助天，而天始开；丑会一万零八百年，必赖长生者以易道之一阴助地，而地始辟；寅会一万零八百年，必赖长生者以易道之一阴一阳，助天地生人生物，而人物始生。是以人世一切福德，皆如箭射虚空，力尽还坠，惟长生不死者，能立不朽功德，斯享无量福德。”**[[416]](#footnote-416)**天地子会之时，长生者以一阳助天；天地丑会之时，长生者以一阴助地；天地寅会之时，长生者以一阴一阳助天地生养人与万物。人与万物全赖长生者的助力而存，同时，长生者也因其功德才可享受其福德。长生者与天地万物相互依存，二者组成一个相生相成的共同体。

那么，长生者或善人为何起到如此重要的作用？或者说善人与宇宙天地的关系又是怎样的呢？汇真子用元气或善气构筑起善人与天地之间的关联，他说：“世人都以青青者为天，不知天之气无声无臭，充塞两间，凡自地以上，浮光虚空者，皆虚无之元气，即皆天之元气也，人之气一呼一吸，息息与天地之虚无者相通”**[[417]](#footnote-417)**，又说：“惟善气乃人之生气，常与人相生，则与天相生，实与道相生，佑之者，并佑善人，成其生生不已之易道，不难万劫长存。”**[[418]](#footnote-418)**也就是说，天之元气与人呼吸之气相通，且相互影响，人的善气不仅是自身生命存在的依据，同样是天存在的本根，人的善气与天的元气相生相成，生生不已而使得天地长存于世。这就是善人或长生者可以起到决定天地命运的缘由所在，正是因为善气将长生者与天地相关联，所以长生者在天地“十二会”之时通过自身之善气与天地之元气相通并施以援手。至此，汇真子建构起天地与长生者共生共存的神学体系，而他建构这个理论体系的目的是为了使人们明晓向善的重要性，向善不仅可使人们通向长生之路，同时可以挽救世界于劫难。

汇真子不仅将个人的“长生”提升至人与宇宙同生的形而上的高度，在形而下的实践中，汇真子还强调人们需要通过“进道”获得长生。他说：“欲求长生，必求进道。”**[[419]](#footnote-419)**又说：“太上之意，盖以欲求长生，固当避一切大小之过，然避过而不求其进道，终不能得长生。”**[[420]](#footnote-420)**人们想要获得长生，则需要避免一切过错，但仅仅避免过错并不能导致长生的结果。他解释道：“然欲进道以求长生，须先博学审问，以辨其是非，而后勇往果敢，以决其进退。”**[[421]](#footnote-421)**也就是说，避免过失与恶行只是长生的必要基础，只有博学审问，明辨是非，而后勇猛与果断的决断进退之路，人们才可得到长生。汇真子的“进道”长生理念并非无的放矢。众所周知，道教以修仙长生为目标，道家则主张清静无为之道。道教的“仙”字本身蕴含着遁于山林之义；而若表面或浅显地理解道家的“无为”思想，则有不作为之义。两者皆与儒者所追求的入世与求功名的理念相抵触。汇真子作为儒者，以强烈的入世和救世的情怀对“长生”理念进行新的解读与阐发，他把“长生”所表征的个体理念与行为扩充至天地宇宙的共有理念与行为，长生者或仙不再是避世的修行者，而是身担天地宇宙命运的使者。为了进一步培养人们的担当精神，汇真子强调“进道”，他希望好善之士以勇猛的精神行救世之道，这体现了汇真子作为儒士对于道教的劝勉与希冀之情。

**四、“天下平”的美好愿景与“仁”“义”之道**

汇真子利用人们对于“长生”的向往，构建出一个善人与宇宙共存的神学体系，他这么做的目的是为了实现儒家“天下平”的理想。如前所述，汇真子眼中的善不仅是不犯过错，还是读书、明理、辨是非，这让我们联想到《大学》之道，他还多次提到“齐家”，他说：“望同志各自修身齐家，一心挽回劫运，更广劝各依此存心，便是大功善。”**[[422]](#footnote-422)**通过修身、齐家，而后挽回劫运，其实就是“国治”。可见，汇真子将《大学》“八条目”融入他的注本当中。为了实现“国治”，汇真子希望人们抱有远大的理想，他说：“物俱受气于天地。是物与我，同似天地为父母。所谓天地万物，本吾一体也。既属一体，吾得其秀而最灵。即当为天地立心，为万物立命，为八荒开寿域，为万世开太平。”**[[423]](#footnote-423)**人、天地、万物三者本属一体，人与万物如同天地的孩子，而人在万物中最为灵秀，因此，作为最为灵秀的人也应有所担当。汇真子改编了北宋横渠先生的“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”语句，将“生民”改为“万物”，将“为往圣继绝学”改为“为八荒开寿域”。汇真子希望作为灵秀的人可以心怀天下万物，为天下开辟“长生”之境，从而创建天下太平之世。不仅如此，汇真子时常在他的注文中流露出他的远大志向，他希望通过善行的流播，创造出一个“极乐世界”，他说：“迁善之性，人人各具，个个圆成，故能善其善，乐其乐，以善契善，以善引善，并可劝天下之不善，同归至善。以乐同乐，即以乐导乐，并可挽天下之忧患，转为安乐。方寸中既广大无私，将见顶上祥光，圆满充塞，其善量自遍周寰宇，群生苦海，有不齐化为极乐世界哉！”**[[424]](#footnote-424)**汇真子的愿景是希望人人向善，进而天下归于至善与极乐之境，使得众生脱离苦海。由此可见，无论是“为八荒开寿域，为万世开太平”的愿景，还是“极乐世界”向往，都体现了汇真子“天下平”的远大志向。

此外，汇真子用“愿……”这样的语句表达了对于这个世界的美好向往。对于世人，他说：

**吾愿世人，遇怨而万分难释者，亦当冰消瓦解，方不愧人间一大丈夫也。[[425]](#footnote-425)**

**吾愿世人，去小人之私心，学君子之公心，将见天下一家，中国一人，联人己为一体，视得失无两心，休戚相关，安危一致，一己之欢乐同人，万人之饥溺犹己，由是而善弥宏者，道弥高，自然一得永得，万无一失，立亿万年之真空不空，然后可以目空一切，合人己得失之见，一扫而空。[[426]](#footnote-426)**

他冀希于人们彼此之间消除怨恨，作顶天立地的大丈夫，进而立公心，去私心，安危与共，扫除人己得失之见，最后至天下一家，中国一体。对于乡邻，他说：

**惟愿乡党邻里，互相劝戒，勉其勤俭，杜其骄奢。[[427]](#footnote-427)**

他希望乡邻之间相互劝戒，鼓励勤俭，杜绝骄奢。对于宗族，他说：

**愿世人于宗族，敦其雍睦，复令以宗和宗，以亲契亲，互求谊美恩明，普劝天下之攻讦者，皆化为兴仁兴让，庶平章协和之风。[[428]](#footnote-428)**

他希望宗族之间消除仇怨，相互友睦，普吹仁、让和谐之风。对于执政者，他说：

**吾愿天下万世之牧民者，各存爱民恤民之心，富教兼施，恩威相济，不使有无业游民，不令有无耻奸民。[[429]](#footnote-429)**

他愿执政者心存爱护、体恤民众的心，奖赏与刑罚相互配合，从而使得天下没有无业游民与无耻奸民。

总而言之，汇真子希望人们竖立公心，去除私心，人与人之间、乡邻之间与宗族之间可以相互仁让、友睦，消除彼此芥蒂与怨恨，在执政者体恤爱民的基础上，实现天下太平的最终目的。

可是，“天下平”的基础是人人向善，个人的向善可以通过自我的约束达成，他人的善恶我们又如何引导呢？也就是说，“正己”可以通过“进道”实现，这已然不易，但是“正己”只是获取长生的基础，“化人”即引导人人向善才是获取长生的最后途径。在“化人”的过程中，人们会遭遇各种非议与挑战，为了坚定人们的信念与化解人们心中的胆怯，汇真子提出了“刚强之仁”与“义士”的概念。他首先强调“仁”和“义”的重要性，他说：“夫立天之道曰阴与阳，立人之道曰仁与义。人当义精仁熟之余，有以全其天性之善，则与天合德，人道之浑全，自邀天道之眷顾。”**[[430]](#footnote-430)**汇真子认为仁与义是人之所以成人的基础，当人具备“仁义”后，方可完满其本善的天性，在德性上与天合一，进而得到上天的眷顾。在“仁”的基础之上，他提出“刚强之仁”的理念，他说：“浩然养刚大之气，不息具自强之学，刚强二字，原未可全非，然刚强而济之以仁，则宽猛相济，便成大丈夫，刚强而出以不仁，是羿奡之流也，其造罪不难滔天矣。学道者，当以刚强之仁，化天下之不仁。”**[[431]](#footnote-431)**汇真子吸取孟子“浩然之气”与“乾卦”“自强不息”之义，提出“刚强之仁”的概念，“刚强之仁”是刚猛与宽容的结合，行“宽猛”之道可化解天下之不仁。何为“义”，汇真子说：“义者，人之正路，凡事于公论通得去，便是义。”**[[432]](#footnote-432)**“义”代表人的正路，是公道人心。“义”还是人们修道的关键，他说：“盖义所以配道，动偶非义，便阻其修道之程。”**[[433]](#footnote-433)**“刚强之仁”可以“化天下之不仁”，而“义”则是维系家国的关键。他说：“夫义者，乾坤正气，所以纲维国家，即所以撑持宇宙，天下可百年无圣人，不可一日无义士，故元会至戍，义士全无，而天地遂闭。无论天子百官，赏及一义，而众人之义气频生，赏及一非义，而众人之义气皆绥。在滥赏者，必谓吾仅失之厚亦不为过，岂知非义而赏，是劝天下之人，皆舍义而趋不义，此大乱之阶也。”**[[434]](#footnote-434)**天地皆是元气组成，义蕴含乾坤之正气，而义士是乾坤正气的承载，天地可以无圣人，却不可无义士，若是无义，则无正气而至天地闭塞，由此导致天下大乱。

汇真子深切知晓“化人”的不易，但是为了完成其“长生”体系的建构，他提出了“刚强之仁”与“义”的概念，他希望人们可以通过“刚强之仁”化解天下之不仁，通过“义”所具备的乾坤正气维护正道。“刚强之仁”与“义”都表现出一股强烈的行动力，这种行动力可以打破善人在面对不善之人与恶行时展露的畏惧与怯懦心境，使得善人在自身天地乾坤正气的感召下，化解天下的不善，完成天下至善的光荣使命，进而与天地同寿，实现其长生的最终理想。

综上可知，汇真子的注解行为其实是替道教架构起一条普通人与虚幻的“长生”之间的桥梁，他的目的是以道教“长生”为指引，完成普通人“修身、齐家、治国、平天下”的儒学理想。若分而论之，这纵然是道教经典大众化与民间化对于儒士影响的结果，体现了清代儒士的宗教化转向；不过这一桥梁的建构本应由道教人士完成，而不是由身为儒士的汇真子完成，这又从侧面反映出道教与时代发展之间存在严重的落差，在宗教与世俗不断融合的背景下，道教人士并未紧跟世俗化脚步，并未利用清代帝王所推崇的《太上感应篇》大做文章，从而失去了道教在民间发展的良机。我们知道，清代道教的沉浮与统治阶级密不可分，“近现代道教失去了统治者在政治上和经济上的有利支持”**[[435]](#footnote-435)**，这是道教衰落的主因；不过，道教人士在面对中国社会所发生的巨大变革时，其过于保守以及缺乏变通的心态与行为，使其没有及时适应社会发展的脚步，这一点也是造成清代道教衰落的原因之一。虽然《感应篇新注》在陈玉赞作序后得到了多次刊印，不过从该书的流传规模来看，此书并未得到道教界的普遍认同。反观儒释二教，无论是惠栋、俞樾，还是印光法师，都通过注解或助印《太上感应篇》的方式引导人们在日用行为中完成道德自律，进而发扬儒学和佛教思想。印光法师及其弟子们对于《太上感应篇》的推崇所造成的影响一直持续至今，部分民间人士竟是通过佛教徒的讲解进而了解与学习《太上感应篇》这一道教经典，这种现象实值得当代道教为之深思。

**『太上玉笈救劫金燈感應篇新注』에 대한 몇 가지 연구**

**李 冀**

**四川大學道教與宗教文化研究所 • 연구원**

**개 요**

彙真子의 『感應篇新注』는 청대의 유일한 도교 ‘長生’을 주제로 한 『太上感應篇』의 주석본이다. 휘진자는 유생의 신분으로 ‘長生者’와 천지우주만물 사이의 신학적 관계에 대해 해석하였다. 그는 자신의 이론체계에서 사람들에게 ‘進道’하여 ‘正己’해야 하고, 내면의 수양 즉 ‘剛強之仁’과 ‘義’를 키워 ‘化人’해야 한다고 했다. 다시 말해서 ‘正己化人’으로 ‘長生’을 하고, ‘장생’을 통하여 천하태평을 이룬다는 것이다. 이러한 개인의 선행으로부터 시작하여 천하 태평을 이룬다는 사상적 맥락은 유가의 ‘수신, 제가, 치국, 평천하’의 또 다른 표현이라 할 수 있다. 휘진자는 도교신학적 방법을 사용하여, 유생의 신분으로 『感應篇』에 대해 해석하였는데, 이러한 현상은 청나라 시대 유학자들의 종교화 사조를 나타낸다. 반대로 도사들의 『太上感應篇』에 대한 소홀함도 보여주는데, 이는 당시 도교의 정체성과 낙후함을 나타내는 반증이기도 하다.

**키워드: 『太上玉笈救劫金燈感應篇新注』, 휘진자, 勸善書**

『太上感應篇』은 총 1200여자로 쓰여진 짧은 글로, 그 영향력은 『성경』에 비교할 수 있다. 아울러 상당히 많은 해석본들이 존재한다. 『太上感應篇』은 비록 도교경전이지만, 해석자들은 대부분 도사가 아닌 유학자들에 의해 만들어 졌다. 예를 들어 惠棟의 『太上感應篇箋注』 및 許缵曾의 『太上感應篇圖說』 등이 있다. 여기서 혜동 등 학자들은 유학의 시각에서 『太上感應篇』을 바라보았기에, 도교의 사상적 내용에 대해서는 별로 언급이 없다. 『感應篇新注』는 도교의 사상을 일정하게 다루었고, 그런 면에서 여타 해석서들과 차이를 보인다. 아쉬운 점은 현재 학계에서는 이 책에 대해 별로 알려진 바가 없고 연구도 적은 편이다.

**1. 『感應篇新注』의 편찬 및 목록에 대한 해석**

『感應篇新注』의 총칭은 『太上玉笈救劫金燈感應篇新注』이다. 일부 학자들은 이 책이 대만 吳滿堂 등에 의해 만들어진 乩筆이라 한다.**[[436]](#footnote-436)** 이런 관점은 사실상 1976년 오만당이 쓴 서문에서 생긴 오해에서 비롯한 것으로, 오만당은 책에서 “천제께서 휘진자, 광야인에게 칙령 및 오문창궁에 점괘를 내려 감응편에 주를 달게 하였으니 구구절절 진리가 담겨져 있다. 역사적 사실과 민간 속담을 인용하여, 인과응보 등을 담았으니, 그 내용이 세밀하여, 읽는 사람으로 하여금 숙연하고 다시 범할 수 없게 한다. 고로 책의 명칭을 『太上玉笈救劫金燈感應篇新注』으로 한다.(天帝勅令彙真子、廣野人懸旨降乩于五文昌宮，將『感應篇』闡注，句句縷析真理. 亦引經史，亦引典故，因果報應，毫厘不爽，無微不至. 閱之，警惕于心，不敢再犯，故書名曰：『太上感應篇新注救劫金燈』. 實誠善書中之寶典，渡世之津梁也. 爰筆數語，是爲序.)”라 하였다**[[437]](#footnote-437)**. 오만당에 의하면 이 책은 ‘천제’가 휘진자와 광야인에게 명하여 쓴 것으로 되어 있다. 그의 서문 다음으로는 광야인의 서문이 나온다. “태상의 자비가 거룩하여, 휘진자에 명하여 태상신주를 쓰게 하여, 중생을 구제한다.(太上慈悲廣大，特將『感應篇』，命彙真子詳注闡說太上新注，救劫金燈)”.**[[438]](#footnote-438)** 다시 말해서 이 책은 휘진자가 주해들 단 것이지 오만당이나 광야인이 계필한 책이 아니라는 것이다. 여기서 휘진자는 누구인가? 그리고 이 책은 언제 만들어진 것인가? 역사적 기록을 보아도 휘진자에 대한 내용은 없다. 『太上感應篇』에 주해를 단 것 외에는 별다른 행적이 보이지 않는다. 하지만 분명한 것은 휘진자의 책은 청나라 시대에 이미 존재했으며, 여러 번 재인쇄되었다는 점이다. 가장 초기 판본은 중경 萬福寺에서 道光 원년(1821)에 각인한 것으로,**[[439]](#footnote-439)** 우리는 도광원년을 이 책의 최저 한계점으로 보고 있다. 그렇다면 최고한계점은 언제인가? 책 속에는 순치**[[440]](#footnote-440)**, 강희**[[441]](#footnote-441)**, 건륭**[[442]](#footnote-442)** 등 연호가 나오는데, 이로 미루어 볼 때 건륭제 시기보다는 더 일찍 하지 않은 것 같다. 휘진자는 또 吳谷人의 『功過格序』을 인용하였는데 “신선은 삼천개의 공을 이루어야 자부에 올라갈 수 있고, 사자는 일념의 차이로 구름 아래로 떨어질 수 있다.(神仙須立三千功，方登紫府；士子偶因一念之錯，便墮青雲)**[[443]](#footnote-443)**”고 하였다. 오곡인의 본명은 吳錫麒(1746-1818)이고 곡인은 호이다. 건륭 40년(1775)에 진사로 되었는데, 청나라의 저명한 문학자이다. 오곡인은 『功過格』에 서문을 달아 『功過格序』를 써는데, 『有正味齋骈體文』에 수록되었다. 휘진자가 오곡인의 문장을 인용하였다는 점에서 미루어 볼 때, 휘진자가 이 책을 쓴 시기는 대략 건륭 후기에서 가경 초기(1775-1820)로 보인다.

휘진자가 이 책의 제목을 『太上玉笈救劫金燈感應篇新注』으로 단 이유는 무엇인가? 여기서 ‘玉笈’은 이해하기 쉬운 단어로 보석 상자로 보면 된다. 『漢武帝內傳』에 “侍女還，捧五色玉笈鳳文之蘊，以出六甲之文”**[[444]](#footnote-444)**라는 문장이 있는데, 여기서 알 수 있듯이 옥급은 존귀함을 나타낸다. 휘진자가 ‘옥급’을 ‘태상’뒤에 사용했다는 것은 독자들에게 『太上感應篇』의 신성성을 보여주고자 하는 것이다. ‘救劫’에 대해 휘진자는 말하기를 “우주를 받들고, 겁운을 구하는 것은 모두 善人에 의한 것이다. 고로 태상은 특히 이 두 자를 내려주어 앞뒤를 잇게 하였다. 선행을 실천하기 어렵고, 선인이라는 명칭을 감당하기도 어렵다. 선인이라는 두자는 아주 중요한 것으로, 백성을 다스리는 자라면 더욱 중요히 여겨야 하고, 내면의 수양을 키워야 한다. 이렇게 해야만 액운을 떨쳐버리는데, 오직 선인만이 우주를 받들고, 액운을 돌릴 수 있다. (撐持宇宙，挽回劫運，全靠善人，故太上特加所謂二字，雖系承上起下，實以見善人之行難踐，而善人之名亦難負也……善人二字，全部關鍵，合地紳耆，固宜互相振奮，凡有牧民之責者，尤當格外激勸，格外栽培，格外護持，方能挽回劫運而消厄，惟善人能撐持宇宙，挽回劫運.)”**[[445]](#footnote-445)**라 하였다. 휘진자에 의하면 선인이 되기는 어렵고, 선인이라는 칭호를 감당하기는 더욱 어렵다. ‘선인’이란 우주를 받들고, 액운을 떨쳐버리는 중임을 지고 있는데, 저자는 이렇게 통치자들의 책임감을 불러일으키고 있다. 즉 위정자가 선인이 되어야 액운을 떨치고 우주는 존재하고 발전한다는 것이다. 이렇게 선인이 우주를 구하고 액운을 떨치니 『太上感應篇』은 권선서라 할 수 있다. 그리하여 휘진자는 ‘구겁’을 책제목에 넣었다. ‘금등’이란 휘진자에 의하면 ”하나의 등잔은 천년의 어두움을 밝히고, 하나의 지혜는 만년의 어리석음을 밝힌다.(所謂一燈能除千年暗，一智能破萬年愚也)”**[[446]](#footnote-446)**라 하였다. 등은 광명을 상징하고, 명암을 나타내는데, 밝음은 선이요 지혜이고, 어두움은 악이고 둔함이다. 광명은 어두움을 해소할 수 있는데, 다시 말해서 어리석음을 버리게 한다. 이것이 ‘금등’을 사용한 이유이다. ‘新注’란 다른 해석서들과 차별하기 위해 넣은 것이다. 청대에 『太上感應篇』은 아주 유행하여, 수많은 해설서들이 있었다. 하지만 대부분 책들은 유교의 관점에서 해석한 것으로 도교적 색채가 많이 희석되었다. 휘진자는 ‘장생’과 ‘成仙’이라는 주제를 가지고 책을 저술하였는데, 이것을 여타의 해석서와 비교할 때 ‘新’이 된다.

한 마디로 휘진자는 책제목에서 이미 이 책의 중요성과 도교 신선적 요소를 강조하였다. 하지만 이 책이 처음 출판된 곳은 불교 사찰인 만복사이다. 책이 세상에 나타난 후 급속히 민간에서 전파되었는데, 거기에는 陳玉贊의 공로가 컸다. 함풍 10년(1860) 진옥찬은 이 책에 서를 달아 말하기를 “都天糾察善神大（一作太 ）清官兼司道門功過陳玉贊**[[447]](#footnote-447)**”라 하였다. 다시 말해서 진옥찬은 하늘을 대신하여 인간세상을 감찰하는 자라는 것인데, 이 칭호는 스스로 붙인 것이다. 스스로 칭호를 부여한 진씨는 서문에서 도교적 특징을 충분히 드러내는데, 그것은 다음과 같다.

**인간은 천지의 기 속에 있고, 천지는 인심에 있다. 천하에 선한 마음이 많으면 하늘이 맑고 태평을 누리고, 악한 마음이 많으면 흐리고 액운이 따른다. 전쟁과 도적이 난무하고 메뚜기가 재난을 가져오며 모두들 탐욕과 사치의 內劫을 받게 된다. 이런 내겁은 무상하고 外劫은 數가 있으니, 외겁이란 내겁이 쌓여서 만든 것이다. 그러므로 액운을 떨쳐 버리려면 마음을 바르게 해야 한다. 『感應篇』이란 민중의 마음을 밝히는 등으로 연원은 당나라 시대까지 거슬러 올라간다. 陽九와 百六에 임하니 액운에 빠진 중생과 하늘의 聖眞은 모두 헤쳐 나올 길 없음을 한탄한다. 태상이 말하기를: 나 한테 『感應篇』이 있어 세상에 내려 보내니, 악을 버리고 선을 추구하기 바란다. 이렇게 해야 액운을 물리치고 오랫동안 지속될 수 있다. 액운을 물리치면 眞을 이루게 된다. 金童玉笈을 꺼내어 여러 신선이 읽으니 모두 찬양하여 말하기를: 하천한 백성들의 금등이요, 천제께서 빨리 모습을 나타내기 바랍니다. 하지만 독자들은 이 문장을 세상을 각성케 하는 책으로만 알았지 그 속에 요지가 있는 줄 몰랐다. 이제 주석을 달아 백성들에게 내려주니, 휘진자는 태상의 명을 받아 주석편을 쓸 것이요, 제목은 玉笈救劫金燈으로 하라. 비록 새로 만들어진 책이나, 사실은 오래된 사실을 드러낸 것이다. 집필할 때 금동이 옆에서 전해주는 것을 적으니, 주를 완성하여 뭇사람들이 읽도록 하라. 내용이 正大하고 요지가 光明하며 삼교를 통합하여 하나의 근원을 이루니, 인간 마음속의 액운을 해소할 것이다. 모두들 이구동성으로 들으니, 이 책은 첫째로 휘진자의 공로가 크고 나머지 찬양자들 역시 공로가 크다 할 수 있다. 나는 명을 받들어 서를 쓰니, 문장속의 선한 사상들은 수없이 많고, 충효에 관한 내용도 많이 있는 것이, 예전에는 볼 수 없던 것이다. 사람들의 경각심을 일으키는 문장과 하늘을 존경하는 문장 역시 많이 있어 경외심을 나타낸다. 나머지 역시 아름다운 문장으로 되어있어 널리 전파하여 집집마다 알게 하고, 누구나 믿고 액운을 떨치기 바란다. 가정에서 따라하면 집안의 액운을 떨치고, 마을에서 믿어서 마을의 액운을 떨치게 하라. 또한 천하가 믿어서 천하의 액운을 떨쳐 버려라. 마음의 불빛을 밝혀주니 백성들 마음속에는 불멸의 등이 켜질 것이다. 이렇게 천하의 혼란과 액운을 떨쳐 버린다. 이것이 서이다. (人在天地之氣中，天地在人心中. 天下善心多，則天清地朗，共享太平；天下惡心多，則天黑第昏，釀成劫運. 刀兵盜賊水火瘟蝗爲外劫，貪嗔癡愛淫佚驕奢爲內劫. 內劫無常，外劫有數，然外劫未有不由內劫之積累而成也.故欲消除劫運，先正人心. 『感應篇』者，衆生之心燈也，遙溯大唐扶桑大會，運逢陽九，又臨百六，生靈遭劫者衆，諸天聖真，共歎救劫無術. 太上曰：吾有『感應篇』，傳之下界，但能改惡從善，即可解劫消災，久久行持，不但免劫，並可成真. 爰命金童玉笈取出，衆仙遍讀，俱稽首贊曰：下民之暗室金燈也，速敕梓潼帝君，飛鸾顯示. 然讀者多視爲覺世具文，不知實爲救劫要旨. 故箋注幾滿百家，總多隔膜，今彙真子奉太上之命，詳注此篇，名爲玉笈救劫金燈. 雖創其新，實仍其舊.援筆時常有金童在側，得句即錄，注成，衆仙批閱，謂議論正大，詞旨光明，挹群言而畢貫，會三教于一源，洵足以正人心而消劫運. 由是異口同聲，歎曆來所注，以此爲第一，彙真子之功，當以億萬計，贊襄者亦與有力焉. 吾奉命來序，合觀全卷，其善條如不欺暗室，與三台北鬥，忠孝友悌等章，均發前人所未發，其惡條如保貯險心，與輕蔑天民，認恩推過等章，尤爲精警清新，其余較尋常講解，俱屬美善畢臻，急宜廣布流傳，家喻戶曉，一人信從，一人免劫，一家信從，一家免劫，一鄉信從，一鄉免劫，天下信從，天下免劫.爰弁數語，以爲心燈添油之一助，庶人心有長明不滅之燈，而天下無大亂難平之劫乎！是爲序.[[448]](#footnote-448))**

진씨는 먼저 “太上玉笈救劫金燈” 명칭의 유래에 대해 상세하게 소개하였다. 그는 ‘태상’의 뜻에 의하여 이 책이 세상에 나왔고, ‘옥급’ 속에서 나온 것이며, ‘救劫’을 목적으로 한다고 하였다. 이렇게 하여 세상을 밝히고, 어두움을 해소하고, 혼란한 세상을 바로잡으니, 제목을 “太上玉笈救劫金燈”으로 단 것이다. 이 문장은 휘진자가 했던 말과 거의 똑 같다. 하지만 진옥찬은 휘진자의 ‘구겁’에서 더 나아가, 더 세부적으로 내겁과 외겁에 대해 서술하였다. 그는 외겁이란 ‘刀, 兵, 盜, 賊, 水, 火, 瘟, 蝗’이고, 내겁이란 ‘貪, 嗔, 癡, 愛, 淫, 佚, 驕, 奢’라 하였다. 진옥찬이 서문을 쓴 시기는 함풍 경신년(1860)으로, 당시 중국은 상당한 어려움에 처해 있었다. 그해 영국, 프랑스 등 서구열강이 중국 원명원을 침략하여 수많은 국보를 약탈해 갔다. 청정부는 강제에 의해 “천진조약”, “북경조약”을 맺었다. 비록 진옥찬이 책을 쓴 시기는 경신년 여름으로, 열강들이 아직 북경을 침략하지는 않았지만, 이미 절강성, 요녕성 등 지역에 상륙하여 주산, 연대, 대련 등 지역을 강점하고 있었다. 이렇게 중국은 외세의 침략을 받으면서 그들과 첨예한 대립을 세우고 있었고, 민중은 도탄에 빠졌다. 진옥찬이 ‘刀兵’의 겁을 우선 순위에 두면서 ‘瘟、蝗’을 마지막에 둔 것도 이러한 이유에서 이다. 즉 당시 도교인들은 국가의 위기를 마주하여, 재난을 해소하고 평화를 갈망했던 것이다.

다음으로 진옥찬은 『太上感應篇』 및 휘진자를 신격화 하였다. 그는 『太上感應篇』은 여러 버전의 해석본이 있는데, ‘태상’의 뜻으로 쓰여진 것은 오직 휘진자 뿐이라는 것이다. 진씨에 의하면 휘진자가 이 책을 쓸 때 항상 金童이 옆에 동반하고 있었다고 한다. 책을 완성한 후에는, 여러 신선의 칭송을 받았다는 것이다. 진옥찬은 휘진자와 ‘태상’의 신비한 관계에 대해 서술할 뿐만 아니라, 더 나아가 자신 역시 奉命에 의해 쓰는 것으로, 여기서 봉명은 태상의 명을 가리킨다. 진옥찬이 이렇게 말하는 목적은 아주 분명한데, 즉 『太上感應篇』을 신격화하고, 휘진자를 신격화하는 동시에 자신도 신격화하는 것이다. 이렇게 하여 이 책의 신성성을 강조하고 있다. 이러한 배경으로 볼 때 진옥찬은 이 책이 널리 알려지기를 바랬으며, 가정마다 읽기를 바랐다. 그에 의하면, 만약 모든 사람이 이 책을 읽고, 선행을 실천한다면 액운을 떨쳐버리고 내우외환을 해결할 수 있어, 백성들은 ‘刀兵’의 고통에서 벗어나게 된다.

결과론적으로 보면 진옥찬의 이 서문은 큰 영향력을 가지게 되었다. 이 책은 나중에 여러 버전으로 출판되는데, 광서 19년（1893年）崇陽文昌宮本, 民國九年(1920年) 上海宏大書局本, 民國十二年(1923年) 陝西同善社本, 民國二十一年(1932年) 上海明善書局本 등 판본이 있다. 아직도 여러 도관에서 이 책을 재 출판하고 있는데, 주로 민국시기 北京天華館本을 모본으로 삼고 있다. 이 책에도 역시 진옥찬의 서문이 있다.

이상 문헌에 미뤄 볼 때 필자의 생각으로 『感應篇新注』가 쓰여진 시기는 대략 건륭 후기에서 가경시기로 보인다. 휘진자가 이 책의 제목을 『太上玉笈救劫金燈感應篇新注』로 단 것은 분명한 의도가 있다. 우선, ‘太上玉笈’의 네 글자는 태상노군과 밀접한 연관이 있다는 것을 보여주며, 아울러 신성성을 강조한다. 다음으로 ‘救劫金燈’의 네 글자는 이 책이 세상에 존재해야만 하는 이유를 나타낸다. 즉 사람들로 하여금 어둠을 버리고 지혜와 광명을 쫓게 하는 것이다. 그리하여 세상의 액운을 떨쳐 버리고 존재의 근본으로 돌아간다. 마지막으로 ‘新注’의 두 글자는 독자들의 주의력을 불러 일으켜 다른 해석서와의 차별성을 나타냈다. 청나라는 외세 침략을 많이 받았다. 이러한 시대적 배경에서 진옥찬은 현실에 맞게 서문에서 『感應篇新注』의 신성성을 한결 강조하였다. 사람들에게 이 책은 단순한 勸善書가 아닌 ‘刀兵’의 재난에서 벗어날 수 있는 처방이라는 것이다.

**2. 휘진자의 儒生 신분**

오직 책의 제목과 진옥찬의 서문에만 근거하여 본다면 휘진자는 여타의 ‘神降’과 별로 차별이 없다. 여기서 질문은 휘진자는 진짜로 도사인가 하는 것이다.

청나라 『太上感應篇』의 역주본을 보면 많은 경우에 유교의 경전에 속해 있으며, 그 내용 역시 古今 감응 이야기이다. 위에서 말했듯 『太上玉笈救劫金燈感應篇新注』라는 제목 및 진옥찬의 서문에서 알 수 있듯이 이 책은 도교의 시각에서 『太上感應篇』을 해석하고자 하였다. 휘진자의 해석을 보면 그는 도교경전에 자주 나오는 ‘원시천존’, ‘태상’ 등 용어를 자주 사용하고 아울러 ‘真仙許遜’, ‘葛仙翁’, ‘三豐張祖’ 등 단어도 곁들여 사용한다. 뿐만 아니라 ‘何仙姑’, ‘七仙女’, ‘王母’ 등 신화전설도 인용하였다. 이렇게 우리는 휘진자는 도교경전과 도교 이야기를 많이 사용한 것을 알 수 있다. 휘진자는 도교를 숭배했지만, 그는 진정으로 도사였을까? 대답은 부정적이다. 책 전체를 보면 문장 속에는 유불도의 내용이 두루 나온다. 그는 ‘공자, 붓다, 태상’이라는 용어를 모두 사용하는데, 예를 들어 ‘算減則貧耗’를 해석할 때 “공자께서 말하기를 군자는 도를 숭상하면 빈곤함을 걱정하지 않는다 하였다. 부처님은 한 사람이 마음을 다스리면 제천이 같이 다스린다 하였다. 태상은 말하기를 수행하는 사람이 30%의 진심을 사용하면 하늘은 70%의 호법을 내린다 하였다. 삼교 성인의 말씀 이니라(孔子雲：君子憂道，不憂貧。佛祖雲：一人辦心，諸天辦供。太上雲：修行人有三分真心，上天便有七分護法，三教聖人豈诳語哉！)**[[449]](#footnote-449)**”라 하였다. 여기서 그는 공자를 맨 처음에 두고 다음에 부처, 그 다음에 태상을 언급 하였다. 이 뿐만 아니라 ‘仙’을 언급할 때에도 보통 ‘聖, 賢, 仙, 佛’을 같이 말했는데, 여기서도 ‘聖, 賢’을 앞에 두고 ‘선, 불’을 뒤에 두었다. 그에 의하면 “吾謂並可決爲聖, 賢, 仙, 佛之器, 予有詩一聯雲：聖賢都費真心血，庸懦偏多懶骨頭”**[[450]](#footnote-450)**라 하였다. 휘진자는 ‘성현’의 근면에 대해 지극히 칭찬하고, 나태한 유생을 혐오한다고 하였다. 이 말의 뜻은 타락한 유교를 풍자하는 것이지만, 다시 돌이켜 보면, 타락한 유교에서 벗어나 근면한 성현으로 가고자 하는 마음이 담겨져 있다. 휘진자는 공식적으로 자신의 신분을 드러내지는 않았지만, 문장의 적지않은 곳에서 유교적 사상이 드러난다. 그는 “禮曰：‘草木黃落，然後入山林，昆蟲未蟄不可以火田。’誰謂吾儒，不惜昆蟲草木哉！**[[451]](#footnote-451)**”, “夫博施濟衆，堯舜猶病，何況吾儒，然隨我所處時地，所接人物，但于苦海中，竭誠濟度，便是心頭常駕一只大慈航也”**[[452]](#footnote-452)**이라 하였는데, ‘儒’를 말할 때 보통 앞에 ‘吾’를 넣었다. 해석하면 ‘우리 유생’이 된다. 이렇게 그는 자신의 유생으로 보았다.

휘진자는 도사가 아니었고, 입도하지도 않았다. 그는 유생의 신분으로 도교경전을 학습하고 『太上感應篇』에 주를 단 것이다. 하지만 그의 행위는 유생의 신분으로 도교를 홍보하게 된 것으로 외부인의 시각에서 볼 때 조금 이상하다고 할 수 있다. 이유로는 첫째, 청대 도교는 상류사회의 지지를 얻지 못했고, 민간에서의 영향력도 미미해져, 점차적으로 변방으로 밀려나는 상황에 처해 있었다. 또한 도교는 항상 유교와 갈등을 빚었는데, 일부 유학자 (惠栋、俞樾)들이 『太上感應篇』을 해석한 이유는 지피지기 해야 한다는 생각에서 비롯된 것이다. 다시 말에서 도교에 대한 편견에서 주석을 달았다. 휘진자는 비록 ‘道名’을 얻었지만, 신분의 정통성을 잃을까 걱정하였는데, 그의 주석본 역시 도교계의 중시를 받지 못했다.

휘진자는 삼교통일의 관점에서 비롯하여 도교를 비호하였다. 그는 “夫心起于善”을 해석할 때” 想忠恕，念慈悲，思感應，三教聖人共一心**[[453]](#footnote-453)**”라 하였는데, 해석하면 유교의 ‘충서’, 불교의 자비는 도교의 ‘감응’과 같은 것으로 모두 ‘善’을 나타내는 것이라 하였다. 휘진자는 ‘선’으로 삼교를 통일하면서, 삼교는 모두 선하다 하였다. 이런 관점에서 볼 때 삼교는 구별이 없으며, 구별이 없으니 차별할 필요도 없다. 유를 숭상하면서 도를 폄하 하거나, 불을 숭상하면서 도를 폄하할 필요가 없다는 것이다. 휘진자는 자신의 유생 신분이 도사 신분보다 더 정통성이 있다고 생각했다. 그는 “석도 두 종교의 진리는 유교사당이나 절에서만 얻는 것이 아니라, 도사들도 얻을 수 있다. 그 요지는 주역이나 대학, 중용과 같으니 서로 구분할 필요가 없다. 단지 전달의 방법이 다를 뿐이다.(釋道兩教之真傳, 並非如廟中看香火之僧道也, 而亦非廟中之僧道所能知, 凡得其真者, 其訣與儒之『周易』無異, 其理與『大學』, 『中庸』相符, 不必拘定出家修持, 此所以有教外別傳之旨也.)**[[454]](#footnote-454)**”라 하였다. 휘진자에 의하면 불도의 전승은 우리가 일상적으로 알 수 있는 승려나 도사들의 전승방법이 아니고, 진법을 얻는 방법도 오직 출가수행해야 하는 것이 아니라 하였다. 그는 불도가 진리를 전승하는 방법과 유교의 학습은 차이가 없다고 하였는데, 이런 관점에서 볼 때 그가 ‘教外別傳’으로 진리를 얻은 것은 정당성이 부여되는 것이다. 그는 “우리가 진리의 서적을 읽는데, 수신제가 하지 못하고, 일방보전을 하지 못한다면, 어찌 부끄럽지 아니 하겠는가(吾輩讀書明理，不能修身齊家，保全一方，能不自愧乎？)**[[455]](#footnote-455)**”, “우리가 일방을 보존하는 마음을 가지면 사람들은 그 후광을 받을 것이니, 독서가 헛되이 되지 않을 것이다.(吾輩宜各俱保全一方真心，令種人沾點小光，不枉讀書一場)**[[456]](#footnote-456)**”. 휘진자는 독서를 하여 진리를 습득한다고 보았다. 그가 말하는 ‘眞傳’이란 그가 책으로 도교를 익혔다는 뜻이지, 스승을 찾아서 배웠다는 뜻이 아니다. 휘진자는 책을 쓸 때 『道書全集』을 많이 참고하였는데, “정월 초하루에서 오월 사이에 도서전집을 참고.(尝考『道书全集』，正月初一为天腊，五月初五为地腊)**[[457]](#footnote-457)**”, “嘗考『道書全集』，竈中火名伏龍屎，故不可燒香**[[458]](#footnote-458)**”라 하였다. 『道書全集』은 명 숭정시대에 만들어진 것으로 『金丹正理大全』, 『諸真玄奧集成』, 『玄宗內典』등 책을 포함하고 있다. 휘진자가 인용한 도교문헌은 주로 이 책에서 나왔다.

이렇게 볼 때 휘진자는 유생의 신분으로 도교의 지위를 되살리려 하였고, 유불도 삼교의 중요성을 강조하면서 유생들이 이 책을 읽을 것을 바랬다. 그는 자신의 이론을 정당화 하기 위하여 도교의 전승 역시 책을 읽어 받을 수 있으니 도교계에서도 이 책을 중시해야 한다고 했다. 이런 언급에서 볼 때 당시 유교와 도교는 사이가 좋지 않았고, 휘진자는 책을 통하여 이러한 갈등을 해소하고자 노력했다.

**3. 휘진자의 ‘長生’에 대한 추구와 신학적 구조**

휘진자는 유생의 신분으로 주해를 다는 과정에서 자연스럽게 유교적 색채를 드러냈다. ‘장생’에 대한 이해도 마찬가지이다. 그는 “而欲求長生, 此就未入道者言也, 若已聞道者, 欲得長生, 又非僅求一己能避, 務要正己化人, 俾人人能避, 所謂一夫不獲時, 予之辜也, 必如此存心, 方是聖, 賢, 仙, 佛之胸襟, 庶可得其長生.**[[459]](#footnote-459)**”라 하였다. 그에 의하면 ‘장생’이란 도를 알지 못하는 사람들이 하는 말이지, 이미 도를 아는 사람이라면 장생의 방법을 알고 있다고 하였다. 도를 아는 사람은 남을 인도하여 도를 터득하게 하고, 이렇게 그들도 ‘장생’하게 된다. 다시 말해서 ‘장생’이란 개인에 해당되는 것이 아니라 모든 사람에 해당되는 것으로, 모든 사람이 장생해야만 개인도 장생할 수 있다. 휘진자에 의하면 장생은 인류 전체에 해당되며, 심지어 하늘이 인간에 대한 바램이라 하였다. 이에 대해 그는 “하늘은 무엇 때문에 인간의 장생을 바라는가, 일체 신선 불 보살은 무엇 때문에 인간의 장생을 바라는가! 천지는 12만9천6백년을 1元으로 하고, 일원은 12會가 있는데, 1회는 1만8백년이다. 亥회 다음은 천지가 다시 열리니, 그 때 득도 장생한 사람이 필요하다.(上天何以望人求長生，一切仙、佛、聖、神，何以最喜人求長生哉！不知天地以十二萬九千六百年爲一元, 一元有十二會, 每會一萬零八百年, 亥會之後天地重開重辟, 天地究不能自開自辟, 全靠長生得道之人, 爲之贊助.)**[[460]](#footnote-460)**”라 하였다. 휘진자에 의하면 천지는 ‘元’을 시간 단위로 하는데, 매원은 12회가 있다. 12회는 우리가 통상적으로 말하는 12간지로, ‘해회’가 지나면 천지는 다시 열린다. 이 때 득도장생한 사람의 도움이 필요하다. 천지는 장생한 사람에 의해 생존하고, 장생한 사람 역시 천지에 의해 그 복을 누린다. 이에 대해 그는 “故子會一萬零八百年，必賴長生者以易道之一陽助天, 而天始開；醜會一萬零八百年, 必賴長生者以易道之一陰助地, 而地始辟；寅會一萬零八百年, 必賴長生者以易道之一陰一陽, 助天地生人生物, 而人物始生, 是以人世一切福德, 皆如箭射虛空, 力盡還墜, 惟長生不死者, 能立不朽功德, 斯享無量福德.**[[461]](#footnote-461)**”라 하였다. 해석하면 천지의 子會시간에 장생자는 일음일양으로 천지만물을 돕는다. 인간과 만물은 장생자의 도움을 받는데, 동시에 장생자는 덕이 많아야 복을 누릴 수 있다. 장생자와 천지만물은 서로 의존하고, 상보상조 하면서 공동체를 이룬다.

그렇다면 장생하는 자와 선한 자는 어떻게 이렇게 중요한 역할을 차지하는가? 선인과 천지우주의 관계는 어떠한가? 휘진자는 元氣와 善氣로 선인과 천지의 관계를 설명하였다. 그는 “세인들은 푸른 것을 하늘이라 생각한다. 하지만 하늘이란 무색무취하게 세상에 충만해 있다. 땅 위로 허공에 있는 것은 모두 원기를 지니고 있다. 사람들이 호흡을 할 때, 이미 천지의 허무와 통하고 있는 것이다.(世人都以青青者爲天, 不知天之氣無聲無臭，充塞兩間，凡自地以上，浮光虛空者，皆虛無之元氣，即皆天之元氣也，人之氣一呼一吸，息息與天地之虛無者相通.)**[[462]](#footnote-462)**”, “오직 선한 기운이 인간에게 생기를 가져다 주니 인간 및 천지, 도와 상생을 이룬다. 이 기운이 보호하는 것은 선한 자이니 그는 생생불식하고 장생한다.(惟善氣乃人之生氣，常與人相生，則與天相生，實與道相生，佑之者，並佑善人，成其生生不已之易道，不難萬劫長存.)**[[463]](#footnote-463)**”라 하였다. 다시 말해서 천지의 원기는 인간의 호흡과 통하고 서로 영향을 준다. 인간의 선한 기운은 생명 존재의 근원이 되고, 동시에 천지 존재의 근거가 된다. 인간의 선기와 천지의 원기가 서로 상생하면, 천지만물이 생생불식한다. 이것이 곧 선한 사람이 천지의 운명을 결정하는 이유이다. 인간의 선기는 장생하는 자와 천지의 매개체가 되고, 그리하여 장생하는 자는 ‘12회’가 될 때 자신의 선한 기운과 천지의 원기를 결합하게 한다. 이렇게 휘진자는 장생하는 자와 천지공존의 신학체계를 형성하였는데, 그가 구축한 이 이론은 세인들에게 선함의 중요함을 알리기 위한 것이었다. 선함을 추구하면 인간은 장생할 수 있고, 세상도 구할 수 있다는 것이다.

휘진자는 ‘장생’의 개념을 인간과 우주공생의 개념으로 승화하였다. 그는 형이하학적 실천 속에서 인간이 ‘進道’하면 장생을 얻을 수 있다고 보았다. 이에 대해 그는 “장생을 구하고자 한다면, 반드시 진도해야 한다.(欲求長生，必求進道)**[[464]](#footnote-464)**.” “태상의 뜻은 장생을 바라게 하는 것이다. 그러기 위해서는 크고 작은 과오를 피해야 한다. 그렇다 하더라도 진도하지 않으면 장생할 수 없다.(太上之意，蓋以欲求長生，固當避一切大小之過，然避過而不求其進道，終不能得長生.)**[[465]](#footnote-465)**”라 하였다. 인간이 장생하기 위해서는 일체의 과오를 범하지 말아야 한다. 하지만 단지 이렇게 한다고 해서 장생할 수 있는 것은 아니다. 그는 이어서 해석하기를 “然欲進道以求長生，須先博學審問，以辨其是非，而後勇往果敢，以決其進退.”**[[466]](#footnote-466)**라 하였다. 다시 말해서 악행을 피하는 것은 장생의 필수 조건이고, 학문을 다져 사리를 분명히 하고, 불굴의 정신으로 앞을 향해 가야만 장수할 수 있다는 것이다. 휘진자는 아무 목적성이 없이 ‘진도’의 개념을 끌어낸 것이 아니다. 도교는 신선과 불로장생을 추구하고 도가는 무위청정을 추구한다. 도교의 ‘仙’은 글자속에 숲이 포함되어 있다. 도가의 무위사상 역시 아무것도 하지 않는 다는 뜻이 담겨 있다. 이들은 모두 세속의 명과 利를 거부한다. 휘진자는 유생으로 강렬한 入世와 功名사상을 가지고 있다. 그렇기 때문에 그는 ‘장생’의 사상을 새롭게 해석하여 개체와 천지우주의 개념으로 설명하였다. 장생하는 자 혹은 신선은 세상을 벗어난 수행자가 아니라 천지우주와 운명을 같이 해야 한다는 것이다. 사람들의 책임감을 일으키기 위하여 휘진자는 ‘진도’의 개념을 강조하여, 용맹한 정신으로 세상을 구할 것을 바랬다. 이러한 것은 유생으로 서의 휘진자가 도교에 대한 바램이라 할 수 있다.

**4. ‘天下平’의 바램과 ‘仁, 義’의 道**

휘진자는 인류의 ‘장생’에 대한 바램을 이용하여, 선인과 우주에 대한 거대한 신학체계를 구축하였다. 그가 이러한 이론을 제시한데는 천하의 태평을 이루고자 하는 염원이 담겨져 있다. 휘진자에 의하면 선함이란 단지 죄를 짖지 않는 것이 아니라, 독서와 올바른 판단과 분별이 담겨져 있다. 그의 이론은 『大學』을 연상케 하는데, 문장에서도 여러 차례 ‘제가’에 대해 언급하였다. “여러분들이 각자 수신제가 하여 일심으로 액운을 돌리기 바란다. 더욱 많은 사람들이 이런 마음을 가지기 바라는데 이것이 곧 선함이다.(望同志各自修身齊家，一心挽回劫運，更廣勸各依此存心，便是大功善).**[[467]](#footnote-467)**” 수신, 제가를 통하여 액운을 돌리는 것, 이것은 사실 나라를 다스리는 것이다. 즉 휘진자는 『大學』의 내용을 주석에 넣었던 것이다. ‘치국’을 이루기 위해서는 많은 사람들이 큰 포부를 지녀야 한다. 이에 대해 그는 “만물은 천지의 기운을 받으니, 물과 나는 모두 천지를 부모로 한다. 그러니 천지만물은 모두 일체인 것이다. 비록 일체에 속하지만 나는 그 으뜸인 영을 받았다. 천지를 마음으로, 만물을 명으로 하여, 장수의 영역을 개척하니 천하가 태평하게 한다.(物俱受氣于天地。是物與我，同似天地爲父母。所謂天地萬物，本吾一體也。既屬一體，吾得其秀而最靈。即當爲天地立心，爲萬物立命，爲八荒開壽域，爲萬世開太平).**[[468]](#footnote-468)**”라 하였다. 인간과 천지, 만물 삼자는 모두 하나에 속한다. 인간과 만물은 천지의 자식이나, 그 중에서 인간은 만물의 으뜸인 것이다. 그러므로 가장 으뜸인 자가 책임을 져야 한다. 휘진자는 북송 橫渠선생의 문장인 “爲天地立心，爲生民立命，爲往聖繼絕學，爲萬世開太平”을 개편하여, ‘생민’은 ‘만물’, ‘爲往聖繼絕學’은 ‘爲八荒開壽域’라 하였다. 이렇게 그는 만물의 영장인 인간이 천하 만물을 마음에 품고 장생의 길을 열고, 천하태평이 이루어 지는 것을 바랬다. 뿐만 아니라 휘진자는 여러 곳에서 자신의 큰 뜻을 나타냈는데, 그는 선행의 전파를 통하여 ‘극락세상’을 창조할 것을 말했다. “遷善之性，人人各具，個個圓成，故能善其善，樂其樂，以善契善，以善引善，並可勸天下之不善，同歸至善. 以樂同樂，即以樂導樂，並可挽天下之憂患，轉爲安樂。方寸中既廣大無私，將見頂上祥光，圓滿充塞，其善量自遍周寰宇，群生苦海，有不齊化爲極樂世界哉！**[[469]](#footnote-469)**” 휘진자의 바램은 모든 사람이 선하게 되고, 아울러 온 세상이 선하여 극락세상을 만들고 고통에서 벗어나는 것이다. 그의 이러한 “爲八荒開壽域，爲萬世開太平”의 바램 이든, ‘극락세상’에 대한 바램이든 모두 천하태평의 큰 뜻을 담고 있다.

이 외에도 휘진자는 문장에서 “원컨대…”라는 말을 많이 사용하여 아름다운 세상에 대한 갈망을 나타냈는데, 구체적으로 보면 다음과 같다.

**내가 바라건대 세상사람들은 서로의 원한이 있어도, 얼음 녹이듯이 녹여 버리고, 한점의 부끄러움이 없는 대장부가 되기를 바란다.(吾願世人，遇怨而萬分難釋者，亦當冰消瓦解，方不愧人間一大丈夫也.)[[470]](#footnote-470)**

**내가 바라건대 세인들은 개인의 사심을 버리고, 군자의 공공의 마음을 가져야 한다. 천하를 한 가정으로 보고 중국사람들은 모두 합심하여 두 마음이 없어야 한다. 위기를 맞아 모두 일치해야 하고, 개인의 즐거움을 다 같이 나눈다. 남의 걱정을 자신의 것과 같이 하며, 선한 마음을 길러 도덕을 높인다. 이렇게 하면 실패가 없고 만년이 지나도 사라지지 않는다. 이렇게 되면 모든 것을 여여하게 보게 되고, 득실 또한 공하게 여긴다.(吾願世人，去小人之私心，學君子之公心，將見天下一家，中國一人，聯人己爲一體，視得失無兩心，休戚相關，安危一致，一己之歡樂同人，萬人之饑溺猶己，由是而善彌宏者，道彌高，自然一得永得，萬無一失，立億萬年之真空不空，然後可以目空一切，合人己得失之見，一掃而空.)[[471]](#footnote-471)**

위 문장에서 휘진자는 세인들이 서로 간의 원한을 해소하고, 대장부가 될 것을 바랬다. 아울러 천하를 위하는 공공의 마음을 가지고, 사심을 버리며 개인의 득실에서 벗어나 천하가 한 가정이 되기를 바랬다. 마을에 대한 바램으로는 다음과 같다.

**희망컨대, 마을 사람들은 서로 간의 경계를 멈추고, 근면하며, 사치를 버려야 한다.(惟願鄉黨鄰裏，互相勸戒，勉其勤儉，杜其驕奢.)[[472]](#footnote-472)**

휘진자는 마을사람들이 서로 겸양하고, 근면하며, 사치를 근절하기를 바랬다. 다음으로 宗族에 대해서는 다음과 같이 말했다.

**願世人于宗族，敦其雍睦，複令以宗和宗，以親契親，互求誼美恩明，普勸天下之攻讦者，皆化爲興仁興讓，庶平章協和之風.[[473]](#footnote-473)**

그는 종족 간에 원한을 해소하고, 친목을 이루며, 서로 인자하고, 조화를 이루기를 바랬다. 위정자에 대해서는 다음과 같이 말했다.

**천하의 목민자에게 바라니, 백성을 관심하고, 은혜를 베풀어 구제하여, 직업이 없는 사람이 없고 간사한 사람이 없도록 해야 한다.(吾願天下萬世之牧民者，各存愛民恤民之心，富教兼施，恩威相濟，不使有無業遊民，不令有無恥奸民.)[[474]](#footnote-474)**

그는 위정자들이 백성을 아끼고, 민심을 이해하며, 여러 상벌제도를 병행하여 천하의 백성들이 원한이 없고, 직업을 가지기를 바랬다.

한 마디로 휘진자는 사람들이 공공의 마음을 가지고 사심을 버리며, 인간 사이 혹은 마을이나 민족 사이에 서로 화목하게 지내기를 바랬다. 서로 간에 원한을 풀고 잘 지내며, 위정자는 백성을 아껴 천하를 잘 다스려야 한다는 것이다.

이렇게 ‘천하태평’을 이루면 누구나 선하게 된다. 개인의 선함은 엄격한 자기관리를 하면 되지만,타인의 선악에 대해서는 어떻게 할 것인가? 그것은 곧 ‘正己’하는 것이다. 자신을 바르게 하면 ‘進道’를 실현할 수 있고, 장생의 기초를 닦을 수 있다. ‘化人’이란 다른 사람을 선하게 이끄는 것을 말하는데, 이렇게 하여 장생할 수 있다. ‘화인’의 과정에서 사람들은 비난과 도전을 받게 되는데, 이 때 자신의 신념을 굳게 해야 하고, 다른 사람의 두려움을 해소해 줘야 한다. 여기서 휘진자는 ‘剛強之仁’과 ‘義士’의 개념을 제시한다. 그는 ‘인’과 ‘義’의 중요성을 강조하여 말하기를 “하늘의 뜻을 세운 것은 음과 양이라 하고, 인간의 뜻을 세운 것은 인과 의라 한다. 인간은 마땅히 인과 의를 길러야 하니, 이것이 천성이요 선이다. 이렇게 하면 하늘과 덕을 합치고, 인도가 이루어지니, 천도의 도움을 받는다.(夫立天之道曰陰與陽，立人之道曰仁與義。人當義精仁熟之余，有以全其天性之善，則與天合德，人道之渾全，自邀天道之眷顧.)**[[475]](#footnote-475)**”라 하였다. 휘진자에 의하면 인과 의는 인간을 완성하는 기초이다. ‘인의’가 구비 되어야 본래의 선한 본성을 이룰 수 있고, 하늘과 덕을 합칠 수 있다. 이렇게 하면 하늘의 보살핌을 받는다. ‘인’을 설명한 후에 그는 ‘剛強之仁’의 개념을 제시하여 말하기를 “浩然養剛大之氣，不息具自強之學，剛強二字，原未可全非，然剛強而濟之以仁，則寬猛相濟，便成大丈夫，剛強而出以不仁，是羿奡之流也，其造罪不難滔天矣. 學道者，當以剛強之仁，化天下之不仁.**[[476]](#footnote-476)**”라 하였다. 이 문장에서 휘진자는 맹자의 ‘호연지기’와 ‘乾卦’, ‘自强不息’의 개념을 결합하여 ‘剛強之仁’를 말했다. ‘강강지인’이란 용맹함과 관용의 합성어로, 이 두가지가 결합되어야 천하의 인을 실현할 수 있다고 보았다. ‘義’란 무엇인가, 이에 대해 그는 “의란 인간의 바른 길이다. 모든 일은 공론을 통하여 해결해야 하는데, 이것이 곧 의이다.(義者，人之正路，凡事于公論通得去，便是義.**[[477]](#footnote-477)**)”라 하였다. 여기서 ‘의’는 正道와 공공의 정신을 가리킨다. ‘의’는 수도의 관건이 되기도 하는데, 이에 대해 “蓋義所以配道，動偶非義，便阻其修道之程.**[[478]](#footnote-478)**”라 하였다. ‘강강지인’은 천하의 不仁을 化할 수 있고, ‘의’는 국가를 다스리는 관건이 된다. 이에 대해 그는 “夫義者, 乾坤正氣, 所以綱維國家, 即所以撐持宇宙, 天下可百年無聖人, 不可一日無義士, 故元會至戍, 義士全無, 而天地遂閉. 無論天子百官, 賞及一義, 而衆人之義氣頻生, 賞及一非義, 而衆人之義氣皆綏. 在濫賞者, 必謂吾僅失之厚亦不爲過, 豈知非義而賞, 是勸天下之人, 皆舍義而趨不義, 此大亂之階也.**[[479]](#footnote-479)**”라 하였다. 천지는 원기로 이루어 졌고, 건곤의 正氣를 머금고 있다. 義士는 건곤의 정기를 받으니, 천지에 聖人이 없어도 되지만 의사가 없어서는 안 된다. 의사가 없으면 의가 없게 되니 천지의 正氣가 막혀 혼란을 일으킨다.

휘진자는 ‘化人’의 어려움을 알고 있었다. 그는 자신의 ‘장생’이론을 체계화하기 위하여 ‘강강지인’과 ‘義’의 개념을 제시하였다. 그가 바라건대 사람들이 ‘강강지인’을 통하여 천하의 ‘不仁’을 해소하고, ‘의’를 통하여 건곤의 정기를 바로잡게 하였다. ‘강강지인’과 ‘의’는 모두 강력한 행동력을 필요하는데, 이러한 행동은 선이 악을 물리칠 수 있고, 두려움을 떨쳐내게 한다. 선한 자는 건곤의 정기를 받아, 천하의 不善을 化하니, 천하에 광명이 오고 천지와 수명을 같이한다. 이것이 가장 이상적인 장생인 것이다.

이상 종합해 보면, 휘진자는 행위를 통하여 ‘장생’에 이를 수 있다는 이론을 만들어낸 것이다. 그는 도교의 ‘장생’사상을 인용하여 ‘수신, 제가, 치국, 평천하’의 유교적 이상을 실현하려 하였다. 그의 이러한 행위는 도교의 대중화가 유교에 대한 영향에서 비롯한 것이다. 당시 유교는 종교의 방향으로 가고 있었는데, 도사들은 생각하지 못했던 방법을, 유생인 휘진자가 완성한 것이다. 이러한 현상은 도교의 시대적 상황을 반영하기도 하는데, 당시 도교는 많이 낙후해 있었고, 종교와 세속이 통합되는 시대에, 동떨어진 사유를 하고 있었다. 도교계는 청나라 왕실에서 적극 추천한 『太上感應篇』을 적절하에 이용하지 못했고, 민간에서 발전할 기회를 잃었다. 도교의 발전은 통치계급과 밀접한 연관이 있었는데 “근 현대 도교는 통치자들의 정치적 경제적 지원을 얻지 못했다.(近現代道教失去了統治者在政治上和經濟上的有利支持)**[[480]](#footnote-480)**”라는 말에서 알 수 있듯이 도교는 쇠퇴의 길을 걸었다. 중국의 대격변 시기에 도사들은 불변의 태도를 취했고 시대적 상황에 어울리지 못했다. 이것이 청대 도교가 쇠퇴한 원인 중 하나이다. 『感應篇新注』는 진옥찬이 주를 단 이후에 여러 번 재판 되었지만, 전파된 규모를 볼 때 도교계의 인정을 받지 못했다. 오히려 유교와 불교를 보면 惠棟、俞樾 혹은 印光法師는 『太上感應篇』에 주해를 다는 것을 통하여 사람들로 하여금 도덕적 완성에 이르고, 유불의 사상을 널리 알렸다. 인광법사와 그 제자들의 『太上感應篇』에 대한 존중은 오늘날 까지도 이어지는데, 일부 민간조직에서는 불교강의를 통하여 『太上感應篇』을 학습하고 있다. 이러한 현상 역시 현대 도교가 많이 고민해야 하는 점이라 생각한다.

**『太上玉笈救劫金灯感应篇新注』に関するいくつかの探究**

**李 冀**

**四川大学　道教と宗教文化研究所 • 助理研究員**

**要 約**

**匯真子の書いた《感应篇新注》は清朝が道教の「長生」を主旨にして解釈を行う《太上感应篇》の注釈本だ。匯真子は儒学者の身分で以って、人々に「長生者」と天地宇宙の万物の相補相生の神学体系を描き出し、この神学の体系の中で、彼は「進道」を通じて「正己」で以って人々に呼びかけ、内在する「剛強之仁」と「義」を通じて「化人」で以って育成し、「正己化人」から「長生」に行き着き、「長生」から天下の太平に行き着いた。この個体善行から漸進し、天下太平の神学構想は、儒家は「修身、齊家、治国、平天下」のそれぞれが述べることと見なすことができる。それ以外に、匯真子は道教の神学の手法を利用して、儒学者の身分で以って注釈《感応編》では、この現象は清朝の儒学者の宗教化の転向を体現しているだけでなく、同時に道教人に《太上感应篇》に対する軽視および宗教の世俗化の背景の下で道教の発展が停滞し立ち後れとして反映された。**

**キーワード：《**太上玉笈救劫金灯感应篇新注**》；匯真子；功善書**

《太上感応篇》は全文で約1200字程度で、その伝播の規模は《聖書》と似通っており、その広く伝わった依託対象（原書）にはおびただしい数の注釈がつけられた。《感応編》は道教の経典ではあるが、しかしその注釈に道士の参与は少なく、清朝比較的流行ったいくつかの本は全て儒学者がしたもので、恵棟の《太上感应篇笺注》と许缵曾の《太上感应篇图说》如くである。しかし、恵棟など皆は儒家の経学で以って《感応編》を詳しく説明し、道教思想への接触は比較的少なく、《感应篇新注》の出す道教注釈の特色は、この方面への空白を補ったと言える。しかし現在の学界はこの本に対し殆ど注目されておらず、関連している研究も未だ展開されていない。

一、《感应篇新注》成り立ち及びその目次の解題

《感应篇新注》、正式名称は《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》である。ある学者によると、この本は台湾の呉満堂などが砂上で書いたものだという[[481]](#footnote-481)。この観点は実際には1976年の呉満堂の序文の誤読が引き起こしたものだ。呉満堂は序文の中で：“天帝勅令汇真子、广野人悬旨降乩于五文昌宫，将《感应篇》阐注，句句缕析真理。亦引经史，亦引典故，因果报应，毫厘不爽，无微不至。阅之，警惕于心，不敢再犯，故书名曰：《太上感应篇新注救劫金灯》。实诚善书中之宝典，渡世之津梁也。爰笔数语，是为序。”**[[482]](#footnote-482)**とあり、呉満堂の言葉に従うと、この本は“天帝”が匯真子と広野人に筆を下したと結ぶ。呉満堂の序文の後は、広野人の序文で、広野人は：“太上慈悲广大，特将《感应篇》，命汇真子详注阐说太上新注，救劫金灯。”[[483]](#footnote-483)つまり、この本が実は匯真子によって注され、決して呉満堂あるいは広野人の砂上に書いたものではないとなる。ならば、匯真子はどこの人なのか？この本はいつできたのか？歴史上、匯真子関連の記録は残っておらず、彼の注釈《感応編》を除いて、他の痕跡を見つけることが出来ない。しかし、匯真子は清朝にはすでに存在をしており、しかも何度も組版印刷をしている。最も早い版が重慶万福寺のために道光元年（1821年）に刻んでいる[[484]](#footnote-484)，道光元年がこの本の出現の最も新しい時期と見なすことができるが、その最も古い時期はいつなのだろうか？本の中の語句を考察すると、順治[[485]](#footnote-485)、康煕[[486]](#footnote-486)、乾隆[[487]](#footnote-487)などの年号が存在しており、乾隆より以前ではないと言える。それ以外に、匯真子が呉谷人《功过格序》の「神仙须立三千功，方登紫府；士子偶因一念之错，便堕青云」[[488]](#footnote-488)という一文を引用している。呉谷人、本名は呉錫麒（1746-1818）、号は谷人、乾隆40年（1775年）の科挙の最終合格者であり、彼は清朝の著名な文学者である。呉錫麒が《功过格》を刻んだ時このための序文で、《功过格序》の後で《有正味斋骈体文》の中に残された。匯真子は呉錫麒の序文を引用して、ここから分かることは、匯真子が注を書いたのはだいたい、清の乾隆後期から、嘉慶時期だということだ（約1775年～1820年）。

匯真子はなぜこの本を《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》と名付けたのか？“玉笈”はわかりやすい、つまり玉装飾の箱で、《汉武帝内传》“侍女还，捧五色玉笈凤文之蕴，以出六甲之文”[[489]](#footnote-489)とある、明らかに“玉笈”は尊貴を象徴する。匯真子は“玉笈”は“太上”の後におき、読者に十分に想像できるようしており、《感応編》出所の神聖さ性を強調している。“救劫”に関して、匯真子は：“撑持宇宙，挽回劫运，全靠善人，故太上特加所谓二字，虽系承上起下，实以见善人之行难践，而善人之名亦难负也……善人二字，全部关键，合地绅耆，固宜互相振奋，凡有牧民之责者，尤当格外激劝，格外栽培，格外护持，方能挽回劫运而消厄，惟善人能撑持宇宙，挽回劫运。”といった。[[490]](#footnote-490)匯真子は善人には当たらないと考えたが、非一般人は“善人”の2字の名号を承担でき、これは“善人”は宇宙と救済を担わなければならないため、彼は執政者の応善に善人で以って勧めて、悪運を取り除くことができ、宇宙の存在と発展を維持できるからだ。善人は宇宙を救い運ぶことができて、しかも《感応編》は善を勧める本なので、匯真子は“救劫”の本と称した。“金灯”に関して、匯真子は言う：“所谓一灯能除千年暗，一智能破万年愚也。”[[491]](#footnote-491)灯は明るさのシンボルで、明暗は向かい合って、明は善をなして、智慧をなす、暗は悪をなし、愚かをなす、光明は暗黒を取り除くことができ、突き破ることは愚かである、これが“金灯”と呼ばれるゆえんだ。“新注”に関しては、その他の《感応編》の違いを付けるのだ。清朝の《感応編》の注釈は多いが、それぞれの注が異なっていて、しかし、殆どは儒家の理論で以って解釈をしようとしており、若干道教の内容に関連して、匯真子は注釈文の中で“長生”と“成仙”の大筋を付け加え、その他の注がことなっており、これも“新”しいといえることだ。

要するに、匯真子は書名を利用して、この本と道教の神聖な関連を強調したが、この本の最初の組版印刷をした寺院は、重慶の万福寺であった。この本が道教界と民間で伝播したのは、陳玉褒のおかげである。咸豊10年（1860年）、陳玉褒はこの本を賛し序文を書いた、彼は序文の中で自らを“都天纠察善神大（一作太[[492]](#footnote-492)）清官兼司道门功过陈玉赞”と称し，つまり、陳氏は天に代わって人間を監察し道教の聖職者であり、これが彼の号となった。彼の序文は次の通りだ：

人在天地之气中，天地在人心中。天下善心多，则天清地朗，共享太平；天下恶心多，则天黑第昏，酿成劫运。刀兵盗贼水火瘟蝗为外劫，贪嗔痴爱淫佚骄奢为内劫。内劫无常，外劫有数，然外劫未有不由内劫之积累而成也。故欲消除劫运，先正人心。《感应篇》者，众生之心灯也，遥溯大唐扶桑大会，运逢阳九，又临百六，生灵遭劫者众，诸天圣真，共叹救劫无术。太上曰：吾有《感应篇》，传之下界，但能改恶从善，即可解劫消灾，久久行持，不但免劫，并可成真。爰命金童玉笈取出，众仙遍读，俱稽首赞曰：下民之暗室金灯也，速敕梓潼帝君，飞鸾显示。然读者多视为觉世具文，不知实为救劫要旨。故笺注几满百家，总多隔膜，今汇真子奉太上之命，详注此篇，名为玉笈救劫金灯。虽创其新，实仍其旧。援笔时常有金童在侧，得句即录，注成，众仙批阅，谓议论正大，词旨光明，挹群言而毕贯，会三教于一源，洵足以正人心而消劫运。由是异口同声，叹历来所注，以此为第一，汇真子之功，当以亿万计，赞襄者亦与有力焉。吾奉命来序，合观全卷，其善条如不欺暗室，与三台北斗，忠孝友悌等章，均发前人所未发，其恶条如保贮险心，与轻蔑天民，认恩推过等章，尤为精警清新，其余较寻常讲解，俱属美善毕臻，急宜广布流传，家喻户晓，一人信从，一人免劫，一家信从，一家免劫，一乡信从，一乡免劫，天下信从，天下免劫。爰弁数语，以为心灯添油之一助，庶人心有长明不灭之灯，而天下无大乱难平之劫乎！是为序。[[493]](#footnote-493)

まず、陳玉賛は“太上玉笈救劫金灯”の名称の由来を詳しく述べ、彼はわざと“太上”の言葉を伝えて、この編が“太上”の手にあると語り、“玉笈”の中から来て、“救劫”の目的があって、人の心の明かりを明るくつけることができ、暗黒の除去、天下の乱れを取り除き、だから“太上玉笈救劫金灯”といって、これが匯真子をの言いたいことだと言った。でも陳玉賛は匯真子の“救劫”を基礎として、さらに細分化し、彼は劫运は外劫と内劫に分けられ、外劫は「刀、兵、盗、贼、水、火、瘟、蝗」、内劫は「贪、嗔、痴、爱、淫、佚、骄、奢」とした。陳玉賛は咸豊庚申年（1860年）に序文を書いたが、この年は中国歴史上、多難な一年であった。1860年、英仏連合軍は円明園に突入し、略奪して、盗品の痕跡をなくすため、円明園を焼いた。清朝は主権を失い《天津条約》と《北京条約》を締結した。陳玉賛は庚申の仲夏で序文を書いたが、英仏連合軍はまだ北京に攻め入っていなく、しかし仲夏の時、英仏連合軍はすでに浙江、遼寧などに侵入し、そして舟山、煙台、大連湾などの地を占領しており、その時の西洋列強と中華民族の間の対立は非常に鋭かった。列強の侵入のため、その時の民衆は戦争の苦しみにあえぎ、陳玉賛は“刀、兵”の略奪を強調し、かえって“瘟、蝗”などの自然災害は最後に置き、この災難が取り除かれ平和にときがくる事を望んでいた。

その次に、陳玉賛は神化の《感応編》だけでなく、彼は匯真子もいっしょに神化した。彼は《感応編》には確かに多くの注があるが、“太上”の主旨する “隔膜”、この“太上”は匯真子に詳しくこの編を注釈するように命じた。陳氏の言葉に従って、匯真子が砂上の文字で注釈する時、金童が常にいて、注が完成した後に、この本は大くの仙人に肯定されほめたたえられた。陳玉賛は匯真子と“太上”の間の神秘的な連絡を構築しだすだけではなく、彼はまた更に自分の序文を書くのも“奉命”であり、いわゆる“奉命”は“太上”の意図に従って事を進めたということだ。陳玉賛はこの一連の言葉の目的が非常に明らかで、彼は先に神化《感応編》、次に神化の匯真子、最後は自身が神化して、そして匯真子を通じて序文を書く行為を結びつけ、自身と本の神聖さを裏付けた。この背景下で、陳玉賛は広範にこの本が広く伝わることを望み、彼の言う“急宜广布流传，家喻户晓”。彼は、この本を知ることで、人は善に向い、内なる厄災を取り除き、外の患いを解消し、人々から“刀、兵”の苦しみを取り除けると考えていた。

事実は、陳玉賛の序文は確かに一定の影響力をなした。それ以後、この本のそれぞれの版は、ほとんど全て彼の序文をのせており、現在陳玉賛の序文は光緒19年（1893年）崇陽文昌宮本、民国9年（1920年）上海広大出版社、民国12年（1923年）陝西同善社の本、民国21年（1932年）上海明善出版社の本がある。今日に至って、道教の寺院がこの本を複製することがなおあり、原本は民国期に北京の天華館の本で、同様に陳玉賛の序文を残している。

以上の文献から、筆者は：《感应篇新注》は清の乾隆末期～嘉慶の時期に成立したと考えている。匯真子はこの本を《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》という題名にしたのは明らかな目的性がある：まず、“太上玉笈”の4字はこの本と太上老君の関連に更に緊密なことができて、更にこの本の神学の特性を強める；その次に、“救劫金灯”の4字は読者にこの世界とすべての個人についてこの本が存在する重要な意味を明確にすることができ、この本により現れた善道は人々が暗黒を抜け出し、知恵と光明に向かうことで、この世界から厄災を取り除くのだ；最後に、“新注”は、匯真子は“新しい”の道教の視角の注釈《感応編》を利用し、読者をひきつけ、そしてその他のとは違うとした。清廷が列強に侵入される背景下で、陳玉賛はその現実と結び付け、序文の中で《感应篇新注》の神性は更に上がり、この本は善を勧める本なだけではなく、人々から“戦争”の苦しみを取り除く良薬であった。

**二、匯真子の儒学者の身分**

書名と陳玉賛の序文からの判断だけならば、匯真子の注とその他の“神降”の道書は区別されていない、しかし匯真子は確かに道士であるのだろうか？

清朝の《太上感応篇》の注釈は多くの解釈文を引き、引いた儒家経典は、古今の感応の事績である。《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》の題名と陳玉賛の序文を通して分かることは、この本は道教の視角で解釈した《感応編》の注釈となる。匯真子の解釈の中で、彼はいつも道教の経と“元始天尊”、“太上”の言葉を引用して、また“真仙許遜”、“葛仙翁”、“三豊張祖”などの真人の語録、そして“何仙姑”、“七仙女”、“王母”などの神話を引用している。つまり、匯真子の引いた多くの道教の経を通したなかで、彼は多くの道教の神話と伝説を集めている。匯真子はこのように道教を尊重していたが、彼も1名の道士であめかどうか？については、否定的だった。全書を見て、匯真子の注釈文は道言には限定しないで、儒、釋思想も同様に一定の紙面を占め、それ以外に、彼はまた“孔子、佛祖、太上”を並べ、彼の言う“算减则贫耗”の時は：“孔子云：君子忧道，不忧贫。佛祖云：一人办心，诸天办供。太上云：修行人有三分真心，上天便有七分护法，三教圣人岂诳语哉！”[[494]](#footnote-494)と、ここで彼は孔子を前におき、仏教の祖はこれに次いで、太上さらにこのに次いだ。また彼が“仙人”を話題にする時、多く“圣、贤、仙、佛”を並べ、“聖、賢”を前に、“仙、仏”を後に置く、彼は：“吾谓并可决为圣、贤、仙、佛之器，予有诗一联云：圣贤都费真心血，庸懦偏多懒骨头。”[[495]](#footnote-495)と言って、匯真子は極力“聖人”の勤勉さを尊重し、卑しい庸儒の不精さを言うが、この言葉は庸儒に対する風刺を匯真子がくわえているが、違った見方をすると、匯真子は庸儒の風刺によって、かえって儒学者を励ますことと、聖人のあこがれを表している。匯真子は正式に自身の身分を表明するが、注釈文の中で思わぬ形で儒学者としての情報を漏らしている、彼は：“礼曰：‘草木黄落，然后入山林，昆虫未蛰不可以火田。’谁谓吾儒，不惜昆虫草木哉！”[[496]](#footnote-496)また：“夫博施济众，尧舜犹病，何况吾儒，然随我所处时地，所接人物，但于苦海中，竭诚济度，便是心头常驾一只大慈航也。”[[497]](#footnote-497)といって、匯真子はいくつかの観点を述べる時、“儒学”の前に“吾”の字をプラスしているので、“私達の儒学者”と意味をとることができて、言ってしまえば、彼は自身を儒学者だとみなしている。

匯真子は道士ではない、道籍も入っていないが、彼は儒学者の身分として妨げられること無く、道教経典と注釈《感応編》を学んだ。しかし、彼が儒学者として道教を宣名するのは、他からすると、よくないことがあるようだ。まず、清朝道教は上層社会の支持がなく、民間での影響力は常に弱まっており、次第に非主流になる位置にあった。それ以外に、儒と道の間はいつも隔たりがあり、幾人かは儒学者の身分の者は道書を顧みなかったし、惠栋、俞樾などの大儒の注釈の《感応編》の原因の一つは、多くの儒生にこの編を読んで学ばせるためで、この側面からも儒学者が《感応編》についての偏見が存在していることを反映している。その次に、たとえ匯真子は１つの“道名”を取るとしても、彼は依然として自分の身分を決して“正統”でないことを心配し、また彼の注釈本は道教界から注視もされなかった。

第一に、匯真子は三教融一の観点で道教を弁護しており、彼は“夫心起于善”の解釈において：“想忠恕，念慈悲，思感应，三教圣人共一心。”[[498]](#footnote-498)つまり、儒家の“忠恕”、仏教の“慈悲”と、道教の“感応”は全ては三教聖人の“善”の心を体現したものだとしている。匯真子は“善”統一三教、彼は三教の全てが善だと考え、この点で、三教無別、既然無別で、即ち区別して対する事が必要ではない。道を捨てて儒教を促進したり儒教を捨てたりするのは賢明ではないとしている。

第二に、匯真子は儒学者が恐らく道士より更に正統的だと思っている。

**鳴 謝！**

**本屆東亞人文國際論壇的論文集資料由如下人員承擔翻譯工作，**

**在此一併表示由衷的謝意！**

**中國學者論文：漢譯日**

**二ノ宮聰（日本 ･ 關西大學非常勤講師）**

**小野田 亮（日本 ･ 法政大學大學院 特任研究員）**

**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**

**岳遠坤（北京大學外國語學院助理教授）**

**劉麗嬌（湖南大學外國語學院 講師）**

**時 秋（上海商學院外國語學院 講師）**

**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）**

**美國學者論文：英譯漢**

**劉勉衡（北京大學哲學系碩士研究生）**

**北京大學日本文化研究所 所長 金 勳**

**2019年 8月 2日**

1. 关于“气”的概念，先秦时代就已有“精气说”，两汉时出现了“元气说”。本文围绕道教中的“气”的概念展开，所以不涉及一般范畴里气论的历史。 [↑](#footnote-ref-1)
2. “存思”也称为“存想”，或简称“存”，它是一种内观法，需要人集中精神、聚气会神。具体来说，就是想象人体各部位的神的样子，或存思于气，使气向着人体主要部位循环。 [↑](#footnote-ref-2)
3. “存神”属于一种“内视法”。道家认为，人体的五脏、百脉都是由神主管、守护的。他们认为，这些神与元气（即道）相应，可以藏五脏之神，延年益寿。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 请神礼仪的做法是：存思“五体真官”、“功曹使”等神，把它们送往天上界，并上奏天上界将于某月某日，在某地某人家里举行祈愿祭祀，愿祈降临。上奏结束之后，五体真官与功曹使会重返体内，这些都是通过存思进行的仪式。在祭祀当天，道士会再次存思，让五体真官与功曹使上天与引领天神。让神离开身体到天上去，称为“发炉”、“出官”，回到身体里称为“复炉”、“复官”。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 气之通道称为“脉”，全身循环的脉称为“经络”。其中“经”是指干线，而“络”是指支线。经有十二经脉、十二经别、奇经八脉，络有十五络脉、三百六十五络、孙络等。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 《道枢》第五卷，《周天篇》、《黄帝问篇》：“所谓精者，水中之气也。” [↑](#footnote-ref-6)
7. 《太平经》认为，五行之气在体内称为五脏之神。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 《金阙帝君三元真一经》在说明三丹田之神时，认为这些神或是由精气变化而成的，或是由气凝结而成的。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 《九天生神章经》认为，由“道气”生“玄元始三气”，由“玄元始三气”生“九气”，由“九气”生“万物”。把这一逻辑应用在道教神仙的谱系中，即为：元始天王生三宝君，三宝君生九神，九神生八百万神，而道教所描绘的世界也是一样的结构，即：大罗天——三清天——九天——现实世界。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 我们可以从《黄庭外景玉经》原文里找到相关的例子：“老子闲居作七言，解说身形及诸神。上有黄庭下关元，后有幽阙前命门。呼吸庐间入丹田，玉池清水灌灵根。审能修之可长存，黄庭中人衣朱衣，关门壮钥合两扉。幽阙使之高巍巍，丹田之中精气微。玉池清水上生肥，灵根坚固老不衰。中池有士衣赤衣，田下三寸神所居。” [↑](#footnote-ref-10)
11. 麥穀邦夫，《气と道敎》，《道敎の大事典》，新人物往来社，1997，63页。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 《庄子·知北游篇》。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 《太平经·太平经佚文》：“夫人本生混沌之气，气生精，精生神，神生明。” [↑](#footnote-ref-13)
14. Livia Kohn，Health and Long Life，The Chinese Way，Three pines press; Cambridge，2005，11页。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 甄鸾通过《笑道论》(《广弘明集》第九卷，《辩惑论第二之五》)，批判了道教“太上老君造立天地”以及“结土为人”的内容。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 《老子想尔注》第二十一章注释：“所以精者道之别气也，入人身中为根本。” [↑](#footnote-ref-16)
17. 《道德经》第四十二章。 [↑](#footnote-ref-17)
18. 《庄子·知北游篇》：东郭子问于庄子曰：“所谓道，恶乎在？”庄子曰：“无所不在。”东郭子曰：“期而后可。”庄子曰：“在蝼蚁。”曰：“何其下邪？”曰：“在稊稗。”曰：“何其愈下邪？”曰：“在瓦甓。”曰：“何其愈甚邪？”曰：“在屎溺。” [↑](#footnote-ref-18)
19. 《庄子·知北游篇》 [↑](#footnote-ref-19)
20. 《太平经》第七十三卷，阙题。 [↑](#footnote-ref-20)
21. 《道德经》第四十二章，王弼注解：“万物万形，其归一也。何由致一。由于无也。由无乃一，一可谓无。已为之一，岂得无言乎。有言有一，非二如何。有一有二，遂生乎三。从无之有，数尽乎斯，过此以往，非道之流。故万物之生，吾知其主，虽有万形，冲气一焉。” [↑](#footnote-ref-21)
22. 《太平经》第一百五十四卷。 [↑](#footnote-ref-22)
23. 《太平经·太平经佚文》。 [↑](#footnote-ref-23)
24. 《太平经·守一明法》第一卷 [↑](#footnote-ref-24)
25. 《老子想尔注》第十章注释。 [↑](#footnote-ref-25)
26. 古藤友子，《道教的世界与神仙》，《道敎の大事典》，新人物往来社，1997，16页。 [↑](#footnote-ref-26)
27. 麥穀邦夫，《气と道敎》，《道敎の大事典》，新人物往来社，1997，63页。 [↑](#footnote-ref-27)
28. 李奉镐，《<黄庭经>的存想身神法与华丽的体内世界——是解剖学的引进？还是内视法的发展？》《东洋哲学》第30集，2009。 [↑](#footnote-ref-28)
29. 李奉镐，《<老子想尔注>的世间伪伎与结精成神》，《道教文化研究》，第32集，2010。 [↑](#footnote-ref-29)
30. 坂出详伸，《道教的戒律与其多种面貌》，《道敎の大事典》，新人物往來社，1997，45页。 [↑](#footnote-ref-30)
31. 这一记录出自唐朝佛教理论家法琳的《辨正论》。 [↑](#footnote-ref-31)
32. 《新译老子想尔注》，三民书局印行，民国91，2页。 [↑](#footnote-ref-32)
33. 南北朝时期（公元前6年）道佛相争，佛教的梁僧佑为了保护佛教而创作了文集《弘明集》。 [↑](#footnote-ref-33)
34. 给大家介绍一下《答道士假称张融三破论》与《灭惑论》的一些情况。当时刘勰与佛教的僧佑是挚交，刘勰创作了《灭惑论》以后，道教作了《三破论》进行应对，但该书已经散佚，且对于该书的作者也有不同的说法，有顾欢说、张融说、范须说，该书的内容与《夷夏论》类似，指出信佛教会破坏家庭，损毁身体。为了回应《三破论》，释僧顺便作了《答道士假称张融三破论》。刘林魁，《<三破论>撰者诸说检讨》，中南大学学报，2013。 [↑](#footnote-ref-34)
35. 麥穀邦夫，《道敎敎理思想の形成と展開》，《宗教与文化》第33号，首尔大宗教问题研究所，2017， 2、3页。 [↑](#footnote-ref-35)
36. 麥穀邦夫，前揭书，63页。 [↑](#footnote-ref-36)
37. 一般推测《老子想尔注》的成书年代比较靠后，或认为它成书于六朝时期，原因之一就是道、气、老子的一贯系统。 [↑](#footnote-ref-37)
38. 释僧顺，《答道士假称张融三破论》（T52，53c）： “(三破)论云，道者气，释曰，夫道之名，以理为用，得其理也，则于道为备，…… 庄周有云，生者气也，聚而为生，散而为死，就如子言道若是气，便当有聚有散，有生有死，则子之道是生灭法，非常住也。” [↑](#footnote-ref-38)
39. 《广弘明集》是唐朝高僧道宣(596-667)编纂的一部三十卷的佛教文集。这部书是在梁僧佑的《弘明集》的基础上扩充而成的，叙述方式与《弘明集》大致相同。《弘明集》与《广弘明集》的电子文件可以从[www.buddhism.lib.ntu.edu.tw](http://www.buddhism.lib.ntu.edu.tw)下载。 [↑](#footnote-ref-39)
40. 麥穀邦夫，前揭论文。 [↑](#footnote-ref-40)
41. 《笑道论》第一篇，《造立天地》 [↑](#footnote-ref-41)
42. 前揭书 [↑](#footnote-ref-42)
43. 并没有《三天正法混沌经》这部道教经典，只有《三天正法经》，《三天正法混沌经》似乎已散佚。 [↑](#footnote-ref-43)
44. 《笑道论》里称为《造天地记》，但实际上原题为《太上道君造立天地初记》。 [↑](#footnote-ref-44)
45. 《辨正论》 [↑](#footnote-ref-45)
46. 《太平经》第一百五十四卷。 [↑](#footnote-ref-46)
47. 《太平经》《太平经佚文》。 [↑](#footnote-ref-47)
48. Michael Saso认为冥想时，要以如下这种方式进行：比如，存思肝时，要想象东方、春天、绿色，在存思肾时，要想象南方、夏天、红色等等。这种做法是想象与五脏六腑相关的方位、季节、颜色等，由此浮现出与五脏六腑相关的气The Gold Pavilion, Charles E. Tuttle Co., Inc. 1995, 116。 [↑](#footnote-ref-48)
49. 《云笈七签》，第五十六卷，《诸家气法》。 [↑](#footnote-ref-49)
50. 기(氣) 개념은 선진시기에 이미 정기설(精氣說)이 있었고, 양한시기에는 원기설(元氣說)로 발전했다. 이 논문에서는 도교에서 말하는 기 개념을 중심으로 논하기에 일반적 범주에서 말하는 기론의 역사를 다루지는 않는다. [↑](#footnote-ref-50)
51. 존사는 ‘존상(存想)’, 간단하게 ‘존(存)’이라고도 한다. 정신을 집중하여 기와 신을 모아 응결하는 내관법을 말한다. 인체의 각 부위에 존재하는 신의 모습을 구체적으로 떠 올리거나 기를 존사하여 인체의 주요한 부위로 순환하는 법을 말한다. [↑](#footnote-ref-51)
52. 존신은 내시법(內視法)의 일종이다. 도교에서는 인체의 오장과 백가지 맥을 모두 신이 주관하여 지킨다고 본다. 이들 신은 원기인 도와 상응하므로, 오장의 신을 살려 간직하면 수명을 연장할 수 있다고 생각한다. [↑](#footnote-ref-52)
53. 청신의례는 인체 내의 신인 오체진관(五体眞官)⋅공조사(功曹使)라 하는 신을 존사를 통하여 천상계로 보내고 몇 월 몇 일, 어디어디의 누구 집에서 기원제사를 행한다는 것을 상주하고, 바라건대 강림하시기를 고한다. 상주를 마친 오체진관(五体眞官)⋅공조사(功曹使)는 다시 체내로 돌아온다. 이것은 모두 존사를 통해 행해지는 의식으로 제사 당일 한 번 더 도사는 존사하고 오체진관(五体眞官)⋅공조사(功曹使)를 올려서 천신을 선도해 간다. 이 때 인체 내의 신을 신체로부터 꺼내서 천상으로 보내는 것을 발로(發爐)⋅출관(出官)이라 부르며, 체내로 돌려보내는 것을 복로(復爐)⋅복관(復官)이라 한다. [↑](#footnote-ref-53)
54. 기의 통로를 맥이라 하고, 전신으로 순환시킨 맥을 경락이라고 부른다. 경락은 간선을 의미하는 경(經)과, 지선을 의미하는 락(絡)이 합쳐진 것이다. 경(經)에는 12경맥(經脈), 12경별(經別), 기경(奇經) 8맥(脈)이 있고, 락(絡)에는 15락맥(絡脈), 365락(絡), 손락(孫絡)이 있다. [↑](#footnote-ref-54)
55. 󰡔道樞󰡕 권5, 周天篇; “黃帝問篇; 所謂精者, 水中之氣也.” [↑](#footnote-ref-55)
56. 󰡔太平經󰡕에는 오행의 기가 체내에서 오장신이 된다고 한다. [↑](#footnote-ref-56)
57. 󰡔금궐제군삼원진일경(金闕帝君三元眞一經)󰡕에서는, 삼단전의 신들을 설명하면서, 이들 신은 정기가 변한 것이라거나 정기가 맺어져 변화한 것, 기가 맺혀서 신이 된 것이라고 하고 있다. [↑](#footnote-ref-57)
58. 󰡔구천생신장경(九天生神章經)󰡕에 따르면, 도인 기(道氣)로부터 현원시삼기(玄元始三氣)가 발생하고, 현원시삼기로부터 구기(九氣)가 발생하며, 구기로부터 만물(萬物)이 발생한다고 한다. 이를 그대로 도교의 신들의 계보에 적용하면, 원시천왕(元始天王)에서부터 삼보군(三寶君)이 탄생하고, 삼보군으로부터 구신(九神)이 탄생하며, 구신으로부터 온갖 신들[八百萬神]’이 탄생하는 도식이 성립한다. 물론 도교가 그리는 세계의 구조도 동일한 흐름을 보여준다. ‘대라천(大羅天)에서 삼청천(三淸天)으로, 삼청천에서 구천(九天)으로, 구천에서 현실 세계로 이어지는 도교의 세계 도식도 동일한 흐름을 보인다. [↑](#footnote-ref-58)
59. 이에 관한 사례로 󰡔黃庭外景玉經󰡕의 원문을 가져와 본다. 󰡔黃庭外景玉經󰡕 ; “老子閑居作七言, 解說身形及諸神.上有黃庭下關元, 後有幽闕前命門. 呼吸廬間入丹田, 玉池清水灌靈根. 審能修之可長存, 黃庭中人衣朱衣, 關門壯籥合兩扉.幽闕使之高巍巍,丹田之中精氣微.玉池清水上生肥, 靈根堅固老不衰. 中池有士衣赤衣, 田下三寸神所居.” [↑](#footnote-ref-59)
60. 무기타니 구니오(麥穀邦夫), ｢氣と道敎｣, 󰡔道敎の大事典󰡕, 新人物往來社, 1997, 63쪽 참조. [↑](#footnote-ref-60)
61. 󰡔莊子󰡕 ｢知北遊篇｣ ; “人之生, 氣之聚也. 聚卽爲生, 散卽爲死.” [↑](#footnote-ref-61)
62. 󰡔太平經󰡕 ｢太平經佚文｣ ; “夫人本生混沌之氣, 氣生精, 精生神, 神生明.” [↑](#footnote-ref-62)
63. Livia Kohn, 󰡔Health and Long Life, The Chinese Way󰡕, Three pines press; cambridge, 2005, 11쪽 참조. [↑](#footnote-ref-63)
64. 甄鸞은 󰡔笑道論󰡕(󰡔廣弘明集󰡕 卷第9, 辯惑論第二之五)에서, 도교측의 “태상노군이 천지를 만들어 세웠다(太上老君造立天地)”라는 내용과 “흙을 빚어 사람을 만들었다(結土爲人)”라는 내용에 대해 반론하고 있다. [↑](#footnote-ref-64)
65. 󰡔老子想爾注󰡕 21장 주석; “所以精者道之別氣也. 入人身中爲根本.” [↑](#footnote-ref-65)
66. 󰡔道德經󰡕 42장; “道生一, 一生二, 二生三, 三生萬物.” [↑](#footnote-ref-66)
67. 󰡔莊子󰡕 ｢知北遊篇｣ ; “東郭子問於莊子曰所謂道. 惡乎在. 莊子曰無所不在. 東郭子曰期而後可 莊子曰在螻蟻. 曰何其下邪 曰在稊稗. 曰何其愈下邪 曰在瓦甓. 曰何其愈甚邪 曰在屎溺.” [↑](#footnote-ref-67)
68. 위와 같은 편; “通天下一氣耳.” [↑](#footnote-ref-68)
69. 󰡔太平經󰡕 제73권, 궐제(闕題); “元氣怳惚自然, 共凝成天, 名爲一也. 分而生陰而成地, 名爲二也. 因而上天下地, 陰陽相合施生人, 名爲三也. 三統共生, 長養凡物名為財.” [↑](#footnote-ref-69)
70. 󰡔道德經󰡕 42장의 왕필 주석; “萬物萬形, 其歸一也. 何由致一. 由於無也. 由無乃一, **一可謂無**. 已爲之一, 豈得無言乎. 有言有一, 非二如何. 有一有二, 遂生乎三. 從無之有, 數盡乎斯, 過此以往, 非道之流. 故萬物之生, 吾知其主, **雖有萬形, 沖氣一焉**.” [↑](#footnote-ref-70)
71. 󰡔太平經󰡕 제154권; “令人壽治平法, 三氣共一, 爲神根也. 一爲精, 一爲神, 一爲氣. 此三者, 共一位也.” [↑](#footnote-ref-71)
72. 󰡔太平經󰡕 ｢太平經佚文｣ ; “氣轉爲精, 精轉爲神, 神轉爲明.” [↑](#footnote-ref-72)
73. 󰡔太平經󰡕 제1권 守一明法; “夫道何等也? 萬物之元首, 不可得名者. 六極之中, 無道不能變化. 元氣行道, 以生萬物, 天地大小, 無不由道而生也. 元氣行道, 以生萬物, 天地大小, 無不由道而生者也. 故元氣無形, 以制有形, 以舒元氣. 不緣道而生.” [↑](#footnote-ref-73)
74. 󰡔老子想爾注󰡕 10장 주석; “一者道也, …… 一在天地外, 入在天地間, 但往來人身中耳. 都皮裏悉是, 非獨一處. 一散形爲氣, 聚形爲太上老君, 常治崑侖. 或言虛無, 或言自然, 或言無名, 皆同一耳. 今布道誡教人, 守誡不違, 卽爲守一矣, 不行其誡, 卽爲失一也.” [↑](#footnote-ref-74)
75. 고토 토모코(古藤友子), ｢도교의 세계와 신들｣, 󰡔道敎の大事典󰡕, 新人物往來社, 1997, 16쪽. [↑](#footnote-ref-75)
76. 무기타니 구니오(麥穀邦夫), ｢氣と道敎｣, 󰡔道敎の大事典󰡕, 新人物往來社, 1997, 63쪽 참조. [↑](#footnote-ref-76)
77. 이와 관련해서는 이봉호, 󰡔黃庭經󰡕의 存想身神法과 화려한 몸 속 세상-해부학의 도입인가 內視法의 발전인가? 󰡔동양철학󰡕 제30집, 2009, 참조. [↑](#footnote-ref-77)
78. 이와 관련해서는 이봉호, 󰡔老子想爾注󰡕의 世間僞伎와 結精成神, 󰡔도교문화연구󰡕, 제32집, 2010, 참조. [↑](#footnote-ref-78)
79. 사카데 요시노부(坂出詳伸), ｢도교의 계율과 그 여러 모습｣, 󰡔道敎の大事典󰡕, 新人物往來社, 1997, 45쪽. [↑](#footnote-ref-79)
80. 이 기록은 당나라 시기 불교측 이론가인 법림(法林)이 쓴 󰡔변정론(辨正論)󰡕에 나오는 기록이다. [↑](#footnote-ref-80)
81. 󰡔新譯老子想爾注󰡕, 三民書局印行, 民國91, 2쪽 참조. [↑](#footnote-ref-81)
82. 도불논쟁이 한창인 남북조시기(B,C 6) 불교 측의 양(梁)나라의 승우(僧祐)가 불교를 보호하기 위해 지은 논문집이 󰡔홍명집󰡕이다. [↑](#footnote-ref-82)
83. ｢答道士假稱張融三破論｣과 ｢滅惑論｣에 대해 소개를 해보자. 불교측 입장에서 승우(僧佑)와 절친했던 유협(劉勰)이 쓴 ｢滅惑論｣에 대한 대응으로 도교에서 저술된 책이 ｢삼파론(三破論)｣이다. 이 책은 일실되어 현재 존재하지 않는다. 또한 이 책의 저자에 대해서도 고환(顧歡)과 장융(張融) 그리고 법수(范䋶)으로 확정되지 않았으며, 이 책의 내용은 ｢夷夏論｣과 비슷하며, 불교를 믿으면 집안을 파괴하고, 불교를 자신의 몸을 깨뜨린다는 주장을 한다고 한다. 이러한 ｢삼파론(三破論)｣에 대응하기 위해 쓰여진 책이 ｢答道士假稱張融三破論｣이다. 劉林魁, ｢三破論｣ 撰者諸說檢討, 中南大學學報, 2013, 참조. [↑](#footnote-ref-83)
84. 무기타니 구니오(麥穀邦夫), ｢道敎敎理思想の形成と展開｣, 󰡔종교와 문화󰡕 제33호, 서울대 종교문제 연구소, 2017. 2, 3쪽, 참조. [↑](#footnote-ref-84)
85. 무기타니 구니오(麥穀邦夫), 앞의 책, 63쪽. [↑](#footnote-ref-85)
86. 아마 󰡔노자상이주󰡕의 성서시기를 후대로 잡거나 육조시대로 잡는 이유 중에 하나가 이처럼 도, 기, 노자의 일관된 체계 때문일 것이다. [↑](#footnote-ref-86)
87. 釋僧順, ｢答道士假稱張融三破論｣（T52, 53c）; “(三破)論云, 道者氣, 釋曰, 夫道之名, 以理爲用, 得其理也, 則於道爲備, …… 莊周有云, 生者氣也, 聚而爲生, 散而爲死, 就如子言道若是氣, 便當有聚有散, 有生有死, 則子之道是生滅法, 非常住也.” [↑](#footnote-ref-87)
88. 󰡔광홍명집󰡕은 당나라 시기 승려 道宣(596-667)이 편찬한 30권의 책이다. 양나라 시기 승우의 󰡔홍명집󰡕을 확대하여 편찬한 책으로, 서술방식은 󰡔홍명집󰡕과 대략 비슷하다. 󰡔홍명집󰡕과 󰡔광홍명집󰡕의 전자 자료는 www.buddhism.lib.ntu.edu.tw에서 파일로 받을 수 있다. [↑](#footnote-ref-88)
89. 무기타니 구니오(麥穀邦夫) 앞의 논문 같은 곳. [↑](#footnote-ref-89)
90. 󰡔笑道論󰡕, <1. 造立天地>; “而老君以心爲華蓋, 肝爲靑帝宮, 脾爲紫微宮, 頭爲崑崙山.” [↑](#footnote-ref-90)
91. 위와 같은 곳; “造天地記, …老子遂變形, 左目爲日, 右目爲月, 頭爲崑崙山, 髮爲星宿, 骨爲容, 肉爲狩(獸), 腸爲蛇, 服爲海, 指爲五嶽, 毛爲草木, 心爲華蓋.” [↑](#footnote-ref-91)
92. 󰡔三天正法混沌經󰡕이라는 도교경전의 이름은 보이자 않는다. 다만 󰡔三天正法經󰡕이라는 도교경전의 이름은 󰡔道藏󰡕보인다. 아마도 󰡔三天正法混沌經󰡕은 일실된 도교 경전인 것 같다. [↑](#footnote-ref-92)
93. 󰡔笑道論󰡕에서는 造天地記라고 서명을 밝혔지만, 이 책의 원래 서명은 󰡔太上道君造立天地初記󰡕이다. [↑](#footnote-ref-93)
94. 󰡔辨正論󰡕; “古來名儒及河上公注五千文. 視之不見. 名曰夷. 夷者精也. 聽之不聞. 名曰希. 希者神也. 摶之不得. 名曰微. 微者氣也. 是謂無狀之狀. 無物之象. 故知氣體眇莽. 所以迎之不見其首. 氣形清虛. 故雲隨之不見其後. 此則敘道之本從氣而生. (……) 案生神章雲. 老子以元始三氣合而為一. 是至人法體. 精是精靈. 神是變化. 氣是氣象.” [↑](#footnote-ref-94)
95. 󰡔太平經󰡕 제154권; “令人壽治平法, 三氣共一, 爲神根也. 一爲精, 一爲神, 一爲氣. 此三者, 共一位也.” [↑](#footnote-ref-95)
96. 󰡔太平經󰡕 ｢太平經佚文｣ ; “氣轉爲精, 精轉爲神, 神轉爲明.” [↑](#footnote-ref-96)
97. Michael Saso는 존신의 명상에서 간장을 존사할 때, 동쪽, 봄, 초록색을 생각하고, 심장을 존사할 때, 남쪽, 여름, 붉은색을 생각하는 등의 방식으로 이루어진다고 본다. 이는 장기와 연관된 방위, 계절, 색깔을 생각하는 것으로 이는 해당 장기와 관련된 기를 떠올리는 것이다. Michael Saso, 󰡔The Gold Pavilion󰡕, Charles E. Tuttle Co., Inc. 1995, 116쪽 참조, [↑](#footnote-ref-97)
98. 󰡔雲笈七籤󰡕권 56 ｢諸家氣法｣ ; “上清洞真品云：人之生也，稟天地之元氣，為神為形；受元一之氣，為液為精.” [↑](#footnote-ref-98)
99. 『千葉大学附属図書館亥鼻分館古医書コレクション目録』、千葉：千葉大学附属図書館亥鼻分館、2007。 [↑](#footnote-ref-99)
100. 参加 멤버는 並木俊雄, 平崎能郎, 平地治美(以上, 千葉大学医学研究院和漢診療学講座), 鈴木達彦(平成帝京大学薬学部), 丸山敬司(元千葉大学文学部講師), 謝蘇杭(千葉大学大学院人文公共学府博士生)이다. [↑](#footnote-ref-100)
101. 『近世漢方医学書集成20 原南陽（三）』、東京 : 名著出版、1979、pp331-436。 [↑](#footnote-ref-101)
102. <http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/2536898>、および<http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/bunko01/bunko01_01888/index.html>。 [↑](#footnote-ref-102)
103. 本稿에서는 上記 共同硏究를 위해 丸山敬司・段木一行(前 法政大學敎授) 等 諸氏에 의해 作成된 翻刻案을 이용했다. 또 漢字・仮名等의 表記에 대해서는 가독성을 考慮하여 一部 수정한 곳이 있다. 또 『砦艸』의 부족함을 보충하기 위해 카요우 보우잔(萱生茅山:1819~1868)에 의해 저술된 『續砦草』에는, 도리어 이미 翻刻이 존재한다. 龜田邦一 「萱生茅山『續砦草』の解題と翻刻」, 『醫譚』 108호, 2018. [↑](#footnote-ref-103)
104. 以下、中國의 軍事醫學史에 대해서는 朱克文・高恩顕・龔純主編 『中國軍事醫學史』、北京：人民軍醫出版社、1996、龜田邦一 「魏晋南北朝時代における軍陣醫學―金創醫療の展開を中心として」、三國志學會編 『林田愼之助博士傘寿記念三國志論集』、東京：汲古書院、2012、등을 참고로 했다. [↑](#footnote-ref-104)
105. 『馬王堆漢墓帛書〔肆〕』、北京：文物出版社、1985、p.30。 [↑](#footnote-ref-105)
106. 다른 疾患으로 많은 處方을 기록한 것으로는「□(癃)」의 27條,　「加(痂)」의 24 條, 「頹(㿗)」의 23 條 가 있다. [↑](#footnote-ref-106)
107. 李経緯 「『五十二病法』的研究」、『中医年鑑』 1984、p,428。 [↑](#footnote-ref-107)
108. 『武備志』 巻百四十三 「軍資乗」餉九・医薬一の小序。 [↑](#footnote-ref-108)
109. 「昔劉涓子晋末於丹陽郊外照射、忽見一物、高二丈許、射而中之、如雷電声若風雨。其夜不敢前追、詰旦率門徒子弟数人、尋縦至山下、見一小児提鑵、問何往為、我主被劉涓子所射、取水洗瘡。而問小児曰、主人是誰。人云黄父鬼。仍将小児相随、還来至門、聞搗薬之声。比及遙見三人、一人開書、一人搗薬、一人臥爾。乃斉唱叫突、三人並走、遺一巻癰疽方并薬一臼。」 [↑](#footnote-ref-109)
110. 龜田一邦은 『劉涓子鬼遺方』에 대해 「軍陣에서의 醫療經驗에서 誕生한 現存最古의 金創醫書」라고 論定하고 있다. 龜田上揭論文、p.294를 參照. [↑](#footnote-ref-110)
111. 上揭의 『金創瘲瘛方』 三十卷(『漢書』 芸文志方技略經方家) 외에, 『隋志』 經籍志子部醫方의 自注에 따르면 梁代(『七錄』)에는 甘濬之 『療癕疽金創要方』 十四卷、甘伯齊 『療癕疽金創方』 十五卷이 존재했던 것을 알 수 있다. [↑](#footnote-ref-111)
112. 『千頃堂書目』 卷十四 「醫經類」에 何孟春 『軍中備急方』 一卷을 著錄한다(佚書). 또, 以上에 대해서는 龜田上揭論文、pp.286-287및 p.294에 關連된 議論가 있다. [↑](#footnote-ref-112)
113. 그 후, 道光年間에 刊刻되었다. [↑](#footnote-ref-113)
114. 『兵法神武雄備集』 武備 第十一・雑功上。 [↑](#footnote-ref-114)
115. 本節의 내용에 대해서는 松田邦夫 「解說」(『近世漢方醫學書集成18 原南陽(一)』、東京：名著出版、1979), 安井廣迪 「原南陽とその醫術」(『近世漢方治驗選集10 原南陽 華岡靑洲』、東京：名著出版、1986)등을 참고로 했다. [↑](#footnote-ref-115)
116. 「俄に軍をわかち砦なんどに馳まいる時、医の闕ぬる事有まじきにもあらず、其時の手当にせんために聞置ける事や仕覚ぬることをわづかに記しぬ。」 [↑](#footnote-ref-116)
117. 本書에 있어서 「西洋」에의 언급에 대해서는 後述。 [↑](#footnote-ref-117)
118. 『周易』 繫辭下傳 「君子安而不忘危、存而不忘亡、治而不忘亂」에 근거함. [↑](#footnote-ref-118)
119. 『千金要方』 卷一・診候第四 「古之善爲醫者、上醫醫國、中醫醫人、下醫醫病」에 의한 것인지? 같은 말이 보다 일찍이 『國語』 晋語八에 「上醫醫國、其次醫人」라 나온다. [↑](#footnote-ref-119)
120. 『續砦草』의 작성배경에 대해서는 龜田邦一 「萱生茅山『續砦草』の解題と翻刻」、『醫譚』 108호、2018를 참조. [↑](#footnote-ref-120)
121. 原文은 「蠻人の毒箭」. 글 중에 「松前の人の語」을 인용하는 것을 보면, 아이누인에 대한 얘기일 것이다. [↑](#footnote-ref-121)
122. 熊三拔(1575-1620) 및 徐光啓(1562-1633)이 번역한 水利書. 『四庫全書』에도 收錄되어 있다. [↑](#footnote-ref-122)
123. 備急円은 『醫心方』 卷六에 인용된 『極要方』에 「備急丸」으로 나온다. 桃花散은 『太平聖惠方』 卷八十六等에 보이고, 万病解毒丸은 『仁齋直指方』 卷二十二에 보인다. [↑](#footnote-ref-123)
124. 『千葉大学附属図書館亥鼻分館古医書コレクション目録』,千葉：千葉大学附属図書館亥鼻分館、2007。 [↑](#footnote-ref-124)
125. 参加メンバーは並木俊雄、平崎能郎、平地治美（以上、千葉大学医学研究院和漢診療学講座）、鈴木達彦（平成帝京大学薬学部）、丸山敬司（元千葉大学文学部講師）、謝蘇杭（千葉大学大学院人文公共学府博士生）の各氏である。 [↑](#footnote-ref-125)
126. 『近世漢方医学書集成20 原南陽（三）』、東京 : 名著出版、1979、pp331-436。 [↑](#footnote-ref-126)
127. <http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/2536898>、および<http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/bunko01/bunko01_01888/index.html>。 [↑](#footnote-ref-127)
128. 本稿では上記共同研究のために丸山敬司・段木一行（元法政大学教授）等諸氏によって作成された翻刻案を利用した。また漢字・仮名遣い等の表記については読みやすさを考慮して一部改めたところがある。なお、『砦艸』の欠を補うために萱生茅山（1819－1868）によって著された『続砦草』には、かえって翻刻が存在する。亀田邦一「萱生茅山『続砦草』の解題と翻刻」、『医譚』108号、2018。 [↑](#footnote-ref-128)
129. 以下、中国における軍事医学史については、朱克文・高恩顕・龔純主編『中国軍事医学史』、北京：人民軍医出版社、1996、亀田邦一「魏晋南北朝時代における軍陣医学―金創医療の展開を中心として」、三国志学会編『林田愼之助博士傘寿記念三国志論集』、東京：汲古書院、2012、等を参考にした。 [↑](#footnote-ref-129)
130. 『馬王堆漢墓帛書〔肆〕』、北京：文物出版社、1985、p.30。 [↑](#footnote-ref-130)
131. 他の疾患で多くの処方を録するものに「□（癃）」の27条、「加（痂）」の24条、「頽（㿗）」の23条がある。 [↑](#footnote-ref-131)
132. 李経緯「『五十二病法』的研究」、『中医年鑑』1984、p,428。 [↑](#footnote-ref-132)
133. 『武備志』巻百四十三「軍資乗」餉九・医薬一の小序。 [↑](#footnote-ref-133)
134. 「昔劉涓子晋末於丹陽郊外照射、忽見一物、高二丈許、射而中之、如雷電声若風雨。其夜不敢前追、詰旦率門徒子弟数人、尋縦至山下、見一小児提鑵、問何往為、我主被劉涓子所射、取水洗瘡。而問小児曰、主人是誰。人云黄父鬼。仍将小児相随、還来至門、聞搗薬之声。比及遙見三人、一人開書、一人搗薬、一人臥爾。乃斉唱叫突、三人並走、遺一巻癰疽方并薬一臼。」 [↑](#footnote-ref-134)
135. 亀田一邦は『劉涓子鬼遺方』について「軍陣での医療経験から誕生した現存最古の金創医書」と論定している。亀田上掲論文、p.294を参照。 [↑](#footnote-ref-135)
136. 上掲の『金創瘲瘛方』三十巻（『漢書』芸文志方技略経方家）のほか、『隋志』経籍志子部医方の自注によれば梁代（『七録』）には甘濬之『療癕疽金創要方』十四巻、甘伯斉『療癕疽金創方』十五巻のあったことが知られる。 [↑](#footnote-ref-136)
137. 『千頃堂書目』巻十四「医経類」に何孟春『軍中備急方』一巻を著録する（佚書）。なお、以上については亀田上掲論文、pp.286-287およびp.294に関連する議論がある。 [↑](#footnote-ref-137)
138. その後、道光年間に刊刻された。 [↑](#footnote-ref-138)
139. 『兵法神武雄備集』武備第十一・雑功上。 [↑](#footnote-ref-139)
140. 本節の内容については松田邦夫「解説」（『近世漢方医学書集成18 原南陽（一）』、東京：名著出版、1979）、安井広迪「原南陽とその医術」（『近世漢方治験選集10 原南陽 華岡青洲』、東京：名著出版、1986）等を参考にした。 [↑](#footnote-ref-140)
141. 「俄に軍をわかち砦なんどに馳まいる時、医の闕ぬる事有まじきにもあらず、其時の手当にせんために聞置ける事や仕覚ぬることをわづかに記しぬ。」 [↑](#footnote-ref-141)
142. 本書における「西洋」への言及については後述。 [↑](#footnote-ref-142)
143. 『周易』繋辞下伝「君子安而不忘危、存而不忘亡、治而不忘亂」にもとづく。 [↑](#footnote-ref-143)
144. 『千金要方』巻一・診候第四「古之善為医者、上医医国、中医医人、下医医病」によるか。同様の語はより早く『国語』晋語八に「上医医国、其次医人」とある。 [↑](#footnote-ref-144)
145. 『続砦草』の作成背景については、亀田邦一「萱生茅山『続砦草』の解題と翻刻」、『医譚』108号、2018、を参照。 [↑](#footnote-ref-145)
146. 原文は「蛮人の毒箭」。文中に「松前の人の語」を引くのによれば、アイヌ人についていうものであろう。 [↑](#footnote-ref-146)
147. 熊三抜（1575-1620）および徐光啓（1562-1633）の訳した水利書。『四庫全書』にも収録される。 [↑](#footnote-ref-147)
148. 備急円は『医心方』巻六に引く『極要方』に「備急丸」として見える。桃花散は『太平聖惠方』巻八十六等に見え、万病解毒丸は『仁斎直指方』巻二十二に見える。 [↑](#footnote-ref-148)
149. 宋濂撰《故丹溪先生朱公石表辞》收录于《宋文宪公全集》。据真柳诚研究，除宋濂列举的著作以外，还有其他文献声称为朱震亨所撰，但都未能得到求证。真柳诚《<格致余论><局方发挥>题解》（《和刻汉籍医书集成》6辑，东京：产学社出版公司，1989年）46-47页。 [↑](#footnote-ref-149)
150. 《奚囊广要》刻本收藏于北京图书馆，影印本作为《北京图书馆古籍珍本丛刊》全82册丛书（北京：书目文献出版社，1988-）中的一册公开出版发行。胡文焕刻本取名为《新刻风水问答》，由台北国家图书馆收藏。在该馆网站的“古籍与特藏资源”数据库中，该书已被电子化并对外公开。听闻东京的尊经阁文库也将收藏该书，但笔者尚未见到。宋濂撰《故丹溪先生朱公石表辞》中称该书由“若干卷”组成，然而上述两种刻本均不分卷（未达到需要分卷的字数）。 [↑](#footnote-ref-150)
151. 注1所记真柳诚《<格致余论><局方发挥>解题》47页，刘时觉、林乾良、杨观虎《丹溪学研究》（北京：中医古籍出版社，2004年）103页。 [↑](#footnote-ref-151)
152. 刘时觉、薛轶燕编校《丹溪逸书》（上海：上海中医药大学出版社，2005年）333-339页，黃崇修《由「欲」至「郁」的内在结构:儒医朱丹溪〈格致余论〉之言说为核心》（《国立政治大学哲学学报》30期，台北：国立政治大学哲学系，2013年）、《周敦颐<太极图说>定静工夫新诠释—以朱丹溪神郁思维结构为视点》（同35期，2016年）、《<管子>定静思维对周敦颐定静工夫之可能影响――透过朱丹溪三重郁说思维结构之尝试性解读》（《国立政治大学哲学学报》39期，2018年）。 [↑](#footnote-ref-152)
153. 阳宅风水、阴宅风水均评价方位、住宅或墓地的建造日期（年、月、日、时），以及根据“气论”评价地形、景观。有时仅使用其中一种方法，有时则两者均使用。 [↑](#footnote-ref-153)
154. 也有一说认为是蔡元定之父蔡发所著。但《四库全书总目提要》子部、术数类、相宅相墓之属的《发微论》解题认为，鉴于该风水书的多个刻本均称其为蔡元定撰，故暂且认定其为蔡元定所著 [↑](#footnote-ref-154)
155. 其成就可参照笔者所撰《试论宋明理学家对风水的改造》（《宋代文化研究》19辑，成都：四川大学古籍整理研究所、四川大学宋代文化研究中心，2011年）、《从儒学看风水——从宋至清的言论史》（东京：风响社，2016年）181-309页。 [↑](#footnote-ref-155)
156. 可参照吴澄所撰《<葬书>叙录》、《<葬书>注序》（《临川吴文正公文集》收录）以及注7所记《从儒学看风水》235-241页。 [↑](#footnote-ref-156)
157. 医学著作《局方发挥》也采用了同一体例。 [↑](#footnote-ref-157)
158. 《黄帝内经素问·六微旨大论》篇作：“上下之位,气交之中,人之居也。故曰:‘天枢之上,天气主之;天枢之下,地气主之;气交之分,人气从之,万物由之。’此之谓也。”以下对《风水问答》的引用主要依据《奚嚢广要》刻本，版面缺损处则参考胡文焕刻本。 [↑](#footnote-ref-158)
159. 根据医学著作《格致余论》的自序，朱震亨30岁立志学医，并从那时起就一直十分推崇《黄帝内经素问》。 [↑](#footnote-ref-159)
160. 风水理论中吉地的构成要素有龙（龙脉）、穴（龙穴）、沙（砂）、水，其中龙是地气在地下流通的路径，穴是地气涌出地表的地点。关于龙和穴，此处当然没有提及。 [↑](#footnote-ref-160)
161. 《礼记·檀弓下》篇作：“晋献文子成室，晋大夫发焉。张老日：‘美哉轮焉，美哉奂焉。歌于斯，哭于斯，聚国族于斯。’文子日：‘武也得歌于斯，哭于斯，聚国族于斯，是全要领，以从先大夫于九京也。’” [↑](#footnote-ref-161)
162. “报应”一词，仅与第九问答中“天与善者以吉地”之类的言论有关。关于此言论，今后另做详细讨论。 [↑](#footnote-ref-162)
163. 关于周公营建东都洛邑，《尚书•洛诰》篇记述如下：“周公拜手稽首曰：‘……予惟乙卯朝至于洛师，我卜河朔黎水,我乃卜涧水东,瀍水西,惟洛食。我又卜瀍水东,亦惟洛食。伻來以图，及献卜。’ 王拜手稽首曰: ‘公不敢不敬天之休,来相宅,其作周匹休。公既定宅，伻來，來视予卜休恒吉。……’”。 [↑](#footnote-ref-163)
164. 《诗经•公刘》篇对公刘事迹记述如下：“陟则在巘，复降在原。……瞻彼溥原，乃陟南冈。乃觏于京，京之野。……相其阴阳，观其流泉。” [↑](#footnote-ref-164)
165. 《尚书·洪范》篇有如下记载。王乃言曰：“呜呼，箕子。惟天阴骘下民，相协厥居。我不知其彝伦攸叙。” [↑](#footnote-ref-165)
166. 《黄帝内经素问·六微旨大论》篇有如下记载。“出入废则神机化灭，升降息则气立孤危。故非出入，则无以生长壮老已，非升降，则无以生长化收藏。是以升降出入，无器不有。故器者生化之宇。器散则分之，生化息矣。故无不出入，无不升降。” [↑](#footnote-ref-166)
167. 《黄帝内经素问·六节藏象论》篇有如下记载。“天食人以五气，地食人以五味。五气入鼻，藏于心肺，上使五色修明，音声能彰。五味入口，藏于肠胃，味有所藏，以养五气。” [↑](#footnote-ref-167)
168. 程颐“四箴”（《河南程氏文集》所收）开头的“视箴”有如下记载。“心兮本虚，应物无迹。操之有要，视为之（原注——一本作“为”）则。蔽交于前，其中则迁。制之于外，以安其内。克己复礼，久而诚矣。” [↑](#footnote-ref-168)
169. 出处：石田秀实监督翻译《现代语译黄帝内经素问》下卷（市川:东洋学术出版社，1993）95页译文。 [↑](#footnote-ref-169)
170. 出处：三浦国雄《<朱子语类>抄》（东京：讲谈社<讲谈社学术文库>，2008）381页译文。 [↑](#footnote-ref-170)
171. 程颐“四箴”的序中，针对其论述目的叙述道：“颜渊文克己复礼之目，夫子曰：‘非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。’四者，身之用也，由乎中而应乎外，制于外所以养其中也。” [↑](#footnote-ref-171)
172. 张载《张子全书》卷十四“性理拾遗”有如下记载。“张子曰:‘心，统性情者也。’〇有形则有体，有性则有情。〇发于性则见于情，发于情则见于色，以类而应也。” [↑](#footnote-ref-172)
173. 《易经·繋辞上传》有如下记载。“《易》，无思也，无为也。寂然不动，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能与于此？” [↑](#footnote-ref-173)
174. 出处：三浦国雄《<朱子语类>抄》（东京：讲谈社<讲谈社学术文库>，2008）383页译文。 [↑](#footnote-ref-174)
175. 《黄帝内经灵枢·大惑论》篇有如下记载。“目者，心使也。心者，神之舍也。故神精乱而不转，卒然见非常处，精神、魂魄散不相得。故曰惑也。” [↑](#footnote-ref-175)
176. 出处：石田秀实、白杉悦雄监督翻译《现代语译黄帝内经素问》下卷（市川:东洋学术出版社，2000）515页译文。 [↑](#footnote-ref-176)
177. 黄崇修“《管子》定静思维对周敦颐定静功夫之可能影响”53 -54页。 [↑](#footnote-ref-177)
178. 参照于朱熹撰“山陵议状”（收录于《朱子文集》）、《朱子语类》卷二“理气下”等，及笔者前文所述《从儒学看风水》117-180页，《阴宅风水的“发现”和死者认识——以司马光、程颐、朱熹为中心进行考察》（《中国—社会与文化》34号，东京：中国社会文化学会，预计2019年刊行）。 [↑](#footnote-ref-178)
179. 《礼记·檀弓上》篇有如下记载。“国子高曰：‘葬也者，藏也。藏也者，欲人之弗得见也。是故衣足以饰身，棺周于衣，椁周于棺，土周于椁，反壤树之哉。’” [↑](#footnote-ref-179)
180. 《易经·繋辞下传》有如下记载。“古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数。” [↑](#footnote-ref-180)
181. 《孝经·丧亲章》有如下记载。“孝子之丧亲也，……为之棺、椁、衣、衾而举之，陈其簠、簋而哀戚之，擗踊哭泣，哀以送之，卜其宅兆而安厝之。” [↑](#footnote-ref-181)
182. 选定墓地时避开“五患”的说法，准确来说出自于程颐撰“葬说”（收录于《河南程氏文集》），朱熹在《家礼》中引用。程颐原文如下。“惟五患者，不得不慎。须使异日不为道路，不为城郭，不为沟池，不为贵势所夺，不为耕犁所及。（原注——一本所谓五患者，沟、渠、道路、避村落、遠井窑。）” [↑](#footnote-ref-182)
183. 《周礼》春官、宗伯章、墓大夫条有如下记载。“墓大夫，掌凡邦墓之地域，为之图。令国民族葬而掌其禁令。正其位，掌其度数，使皆有私地域。” [↑](#footnote-ref-183)
184. 《礼记·王制》篇有如下记载。“天子七日而殡，七月而葬。诸侯五日而殡，五月而葬。大夫、士、庶人三日而殡，三月而葬。” [↑](#footnote-ref-184)
185. 《春秋》宣公八年有如下记载。“冬十月。己丑，葬我小君敬嬴，雨不克葬。庚寅，日中而克葬。”此外，根据《春秋左氏传》对宣公八年的解释，如果在占卜确定的下葬日期遇到下雨，则优先考虑天气，延期一日安葬。最初为了选定埋葬日期，还是需要占卜。 [↑](#footnote-ref-185)
186. 代表性的例子有，假托曹魏管辂之名所作的《管氏地理指蒙》、北宋王洙等人撰《地理新书》、明代徐善继、徐善述撰《人子须知资孝地理心学统宗》、明代顾乃德编《地理天机会元》、明代李国木编《地理大全》、清代叶泰编《地理大成》、清代陆应谷撰《地理或问》等。 [↑](#footnote-ref-186)
187. 송렴(宋濂) 撰 「故丹谿先生朱公石表辭」은 『宋文憲公全集』에 수록되어 있음. 미야나기 마코토(眞柳誠)씨에 의하면, 주진형(朱震亨) 撰이라 하는 문헌은 이 외에도 있으나, 어느 것이나 진필(眞筆)이라고 인정하기 어렵다. 미야나기 마코토, 「『格致余論』 『局方發揮』解題」（『和刻漢籍醫書集成』 6輯、東京：エンタプライズ、1989）46-47頁。 [↑](#footnote-ref-187)
188. 『奚嚢広要』本은 북경도서관 소장으로, 『北京図書館古籍珍本叢刊』 82冊（北京：書目文献出版社、1988以後）에 포함되는 형태로 公刊。胡文煥刊本은 『新刻風水問答』이라 제목을 붙임。台北의 国家図書館所蔵으로, 同館 웹사이트 내의 「古籍与特蔵資源」 데이타 베이스에서 電子公開。東京의 尊経閣文庫에도 소장되어 있는 것 같으나, 필자는 아직 보지 못했다. 宋濂撰前掲 「故丹谿先生朱公石表辞」는 同書가 「若干巻」으로 이루어져 있다고 하나, 上記한 両刊本은 모두 不分巻이다(分巻을 요하는 글자 수가 아니다)。 [↑](#footnote-ref-188)
189. 真柳誠前掲 「『格致余論』 『局方発揮』解題」 47頁、劉時覚・林乾良・楊観虎 『丹渓学研究』（北京：中医古籍出版社、2004）103頁。 [↑](#footnote-ref-189)
190. 劉時覚・薛軼燕 編校 『丹渓逸書』（上海：上海中医薬大学出版社、2005）333-339頁、341-342頁、黄崇修「由「欲」至「鬱」的内在結構―儒医朱丹渓《格致餘論》之言説為核心」（『国立政治大学哲学学報』30期、台北：国立政治大学哲学系、2013）、「周敦頤《太極図説》定静工夫新詮釈―以朱丹渓神鬱思惟結構為視点」（同35期、2016）、「《管子》定静思維対周敦頤定静工夫之可能影響―通過朱丹渓三重鬱説思惟結構之嘗試性解読」（『国立政治大学哲学学報』39期、2018）。 [↑](#footnote-ref-190)
191. 양택풍수(陽宅風水)・음택풍수(陰宅風水) 공히, 방위(方位)나 주택・묘지의 건조(建造)시기（年月日時）를 평가하는 것과, 기(氣)의 이론에 근거하여 지형(地形)이나 경관(景観)을 평가하는 것이 행해져 왔다. 전자나 후자 한 쪽 만을 사용하는 경우도 있었고, 양쪽 다 사용하는 경우도 있었다. [↑](#footnote-ref-191)
192. 아버지 채발(蔡發)의 저작이라는 설도 있는데, 『四庫全書総目提要』 子部、術数類、相宅相墓之属의 『發微論』 解題는, 이 풍수서에는 채원정(蔡元定) 撰이라 칭하는 간본(刊本)이 많은 것에 비추어 봤을 때 우선은 채원정의 저작으로 간주한다고 기술한다. 필자도 여기에 따른다. [↑](#footnote-ref-192)
193. 그들의 업적에 대해서는 필자의 「試論宋明理学家対風水的改造」(『宋代文化研究』 19輯、成都：四川大学古籍整理研究所・四川大学宋代文化研究中心、2011), 『儒学から見た風水―宋から清に至る言説史』(東京：風響社、2016) 181-309頁을 참조。 [↑](#footnote-ref-193)
194. 呉澄 撰 「『葬書』叙録」 「『葬書』注序」(『臨川呉文正公文集』 所収) 및 筆者前掲 『儒学から見た風水』235-241頁을 참조。 [↑](#footnote-ref-194)
195. 医学著作에 속하는 『局方發揮』도, 같은 체재를 취한다. [↑](#footnote-ref-195)
196. 『黄帝内経素問』 六微旨大論篇에 「上下之位，氣交之中，人之居也。故曰：『天樞之上，天氣主之。天樞之下，地氣主之。氣交之分，人氣從之，萬物由之。』 此之謂也。」이라고 나와있다. 이하, 『風水問答』의 인용은 『奚嚢広要』본에 따르며, 版面의 欠損箇所에서는 胡文煥刊本을 따른다. [↑](#footnote-ref-196)
197. 医学著作인 『格致餘論』의 自序에 의하면, 朱震亨은 처음 医学에 뜻을 둔30歳무렵부터 일관하여 『黄帝内経素問』을 존중해 왔다. [↑](#footnote-ref-197)
198. 風水理論에 있어, 吉地의 構成要素로 생각되는 龍（龍脈）・穴（龍穴）・沙（砂）・水 중에, 地氣가 地中을 흐르는 경로인 龍과, 地氣가 地表에 용출되는 지점인 穴에 관해서는, 당연히 여기에 언급이 없다. [↑](#footnote-ref-198)
199. 『礼記』 檀弓下篇에 「晉獻文子成室, 晉大夫發焉。張老曰：『美哉輪焉, 美哉奐焉。歌於斯, 哭於斯，聚國族斯。』 文子曰：『武也，得歌於斯，哭於斯，聚國族於斯，是全要領，以從先大夫於九京也。』」라 나와 있다. [↑](#footnote-ref-199)
200. 「報應（報い）」이라는 단어는 第9問答에 보이는 「天은 善人에게 吉地를 주고, 云々」의 言説에만 관계된다. 이 言説에 대해서는 今後 機会를 보아 詳論하고 싶다. [↑](#footnote-ref-200)
201. 宋濂撰 前掲 「故丹谿先生朱公石表辞」는, 朱震亨이 「十世同居」로 알려진 浦江鄭氏와 交際하고, 이 大家族型 宗族이 冠昏喪祭의 儀礼를 整備하는데 협력했다고 전한다. 宗族集団이 하나의 주택을 대대로 사용한다고 하는 것은, 그에게 있어서는 책상 위의 이상론이 아니었고, 실례로 접할 수 있는 생활 형태였던 것이다. [↑](#footnote-ref-201)
202. 周公에 의한 洛邑의 造営에 관하여 『書経』 洛誥篇에 「周公拜手稽首曰：『……予惟乙卯朝至于洛師，我卜河朔黎水，我乃卜澗水東、𤄊水西，惟洛食。我又卜𤄊水東，亦惟洛食。伻來以圖，及獻卜。』王拜手稽首曰：『公不敢不敬天之休，來相宅，其作周匹休。公既定宅，伻來，來視予卜休恆吉。……』」이라 나와있다. [↑](#footnote-ref-202)
203. 『詩経』 大雅公劉篇에 公劉의 事蹟으로서 「陟則在巘，復降在原。……瞻彼溥原，迺陟南岡。乃覯于京，京師之野。……相其陰陽。觀其流泉。」라고 되어 있다. [↑](#footnote-ref-203)
204. 『書経』 洪範篇에 「王乃言曰：『嗚呼，箕子。惟天陰騭下民，相協厥居。我不知其彝倫攸敘。』」이라고 나와있다 [↑](#footnote-ref-204)
205. 『黄帝内経素問』 六微旨大論篇에 「出入廢則神機化滅，升降息則氣立孤危。故非出入，則無以生長壯老已，非升降，則無以生長化收藏。是以升降出入，無器不有。故器者生化之宇。器散則分之，生化息矣。故無不出入，無不升降。」라 나와 있다. [↑](#footnote-ref-205)
206. 『黄帝内経素問』 六節蔵象論篇에 「天食人以五氣，地食人以五味。五氣入鼻，藏於心肺，上使五色修明，音聲能彰。五味入口，藏於腸胃，味有所藏，以養五氣。」 라 나와 있다. [↑](#footnote-ref-206)
207. 程頤 「四箴」(『河南程氏文集』 所収) 冒頭의 「視箴」에 「心兮本虛，應物無跡。操之有要，視為之〈原注―一本作「為」。〉則。蔽交於前，其中則遷。制之於外，以安其內。克己復禮，久而誠矣。」 라 나와 있다. [↑](#footnote-ref-207)
208. 石田秀実監訳 『現代語訳黄帝内経素問』 下巻(市川：東洋学術出版社、1993) 95頁의 訳語에 따른다. [↑](#footnote-ref-208)
209. 三浦國雄 『「朱子語類」抄』(東京：講談社〈講談社学術文庫〉、2008) 381頁의 訳語에 따른다. [↑](#footnote-ref-209)
210. 程頤 「四箴」序에, 그 執筆目的으로 「顏淵問克己復禮之目，夫子曰：『非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。』 四者，身之用也，由乎中而應乎外，制於外所以養其中也。」 라 나와 있다. [↑](#footnote-ref-210)
211. 張載 『張子全書』 巻十四 「性理拾遺」에 「張子曰：『心，統性情者也。』 ○有形則有體，有性則有情。○發於性則見于情，發于情則見于色，以類而應也。」 라 나와 있다. [↑](#footnote-ref-211)
212. 『易経』 繋辞上伝에 「《易》，无思也，无為也。寂然不動，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能與於此？」 라 나와 있다. [↑](#footnote-ref-212)
213. 三浦國雄 『「朱子語類」抄』(東京：講談社〈講談社学術文庫〉、2008) 383頁의 訳語에 따른다. [↑](#footnote-ref-213)
214. 『黄帝内経霊枢』 大惑論篇에 「目者，心使也。心者，神之舍也。故神精亂而不轉，卒然見非常處，精神、魂魄散不相得。故曰惑也。」 라 나와 있다. [↑](#footnote-ref-214)
215. 石田秀実・白杉悦雄 監訳 『現代語訳黄帝内経霊枢』 下巻(市川：東洋学術出版社、2000) 515頁의 訳語에 따른다. [↑](#footnote-ref-215)
216. 黄崇修前掲 「《管子》定静思維対周敦頤定静工夫之可能影響」 53-54頁。 [↑](#footnote-ref-216)
217. 朱熹撰 「山陵議状」(『朱子文集』所収), 『朱子語類』 巻二 「理気下」등, 그리고 筆者前掲 『儒学から見た風水』117-180頁、「陰宅風水の「発見」と死者認識―司馬光・程頤・朱熹を中心とする考察」(『中国―社会と文化』 34号、東京：中国社会文化学会、2019刊行予定)를 参照。 [↑](#footnote-ref-217)
218. 『礼記』 檀弓上篇에 「國子高曰：『葬也者，藏也。藏也者，欲人之弗得見也。是故衣足以飾身，棺周於衣，椁周於棺，土周於椁，反壤樹之哉。』」라 나와 있다. [↑](#footnote-ref-218)
219. 『易経』 繋辞下伝에 「古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不樹，喪期无數。」라 나와 있다. [↑](#footnote-ref-219)
220. 『孝経』 喪親章에 「孝子之喪親也，……為之棺、椁、衣、衾而舉之，陳其簠、簋而哀慼之，擗踊哭泣，哀以送之，卜其宅兆而安厝之。」 라 나와 있다. [↑](#footnote-ref-220)
221. 墓地 選定시 「五患」을 避하라는 説은、正確하게는 程頤 撰 「葬説」(『河南程氏文集』 所収)에 보이는 것으로、朱熹가 『家礼』에서 그것을 引用했다。程頤의 原文은「惟五患者，不得不慎。須使異日不為道路，不為城郭，不為溝池，不為貴勢所奪，不為耕犂所及。（原注一本所謂五患者、溝、渠、道路、避村落、遠井窰。）」 [↑](#footnote-ref-221)
222. 『周礼』 春官、宗伯章、墓大夫条에 「墓大夫，掌凡邦墓之地域，為之圖。令國民族葬而掌其禁令。正其位，掌其度數，使皆有私地域。」라 나와 있다. [↑](#footnote-ref-222)
223. 『礼記』 王制篇에 「天子七日而殯，七月而葬。諸侯五日而殯，五月而葬。大夫、士、庶人三日而殯，三月而葬。」 라 나와 있다. [↑](#footnote-ref-223)
224. 『春秋』 宣公 八年에 「冬十月。己丑，葬我小君敬嬴，雨不克葬。庚寅，日中而克葬。」 라 나와 있다. 또 『春秋左氏伝』 宣公 八年의 解釈에 의하면, 점(占)에 의해 결정되어 있던 埋葬 予定日에 雨가 내렸기 때문에 天候를 優先시 하여 埋葬을 1日延期했던 것으로서, 埋葬日 選定을 위해서 当初부터 점(占)을 치지 않았던 것은 아니다. [↑](#footnote-ref-224)
225. 代表 例로서 魏의 管輅에게 偽託된 『管氏地理指蒙』、北宋의 王洙외 撰 『地理新書』、明의 徐善継・徐善述 撰 『人子須知資孝地理心学統宗』、明의 顧乃徳 編 『地理天機会元』、明의 李国木 編 『地理大全』、清의 葉泰 編 『地理大成』、清의 陸応穀 撰 『地理或問』등。 [↑](#footnote-ref-225)
226. 宋濂撰「故丹谿先生朱公石表辞」は『宋文憲公全集』所収。真柳誠氏に拠れば、朱震亨撰を称する文献は他にもあるが、いずれも真筆と認め難い。真柳誠「『格致余論』『局方発揮』解題」（『和刻漢籍医書集成』6輯、東京：エンタプライズ、1989）46-47頁。 [↑](#footnote-ref-226)
227. 『奚嚢広要』本は北京図書館所蔵で、『北京図書館古籍珍本叢刊』82冊（北京：書目文献出版社、1988以後）に含まれる形で公刊。胡文煥刊本は『新刻風水問答』と題する。台北の国家図書館所蔵で、同館ウェブサイト内の「古籍与特蔵資源」データベースで電子公開。東京の尊経閣文庫にも蔵されるようだが、筆者は未見である。宋濂撰前掲「故丹谿先生朱公石表辞」は、同書が「若干巻」から成ると述べるが、上記の両刊本は共に不分巻である（分巻を要する字数ではない）。 [↑](#footnote-ref-227)
228. 真柳誠前掲「『格致余論』『局方発揮』解題」47頁、劉時覚・林乾良・楊観虎『丹渓学研究』（北京：中医古籍出版社、2004）103頁。 [↑](#footnote-ref-228)
229. 劉時覚・薛軼燕編校『丹渓逸書』（上海：上海中医薬大学出版社、2005）333-339頁、341-342頁、黄崇修「由「欲」至「鬱」的内在結構―儒医朱丹渓《格致餘論》之言説為核心」（『国立政治大学哲学学報』30期、台北：国立政治大学哲学系、2013）、「周敦頤《太極図説》定静工夫新詮釈―以朱丹渓神鬱思惟結構為視点」（同35期、2016）、「《管子》定静思維対周敦頤定静工夫之可能影響―通過朱丹渓三重鬱説思惟結構之嘗試性解読」（『国立政治大学哲学学報』39期、2018）。 [↑](#footnote-ref-229)
230. 陽宅風水・陰宅風水共に、方位や住宅・墓地の建造時期（年・月・日・時）を評価することと、気の理論に基づいて地形や景観を評価することが行われてきた。前者か後者の一方のみを用いる場合もあったし、両方を用いる場合もあった。 [↑](#footnote-ref-230)
231. 父の蔡発の著作という説もあるが、『四庫全書総目提要』子部、術数類、相宅相墓之属の『発微論』解題は、この風水書には蔡元定撰と称する刊本が多いことに鑑み、さしあたり蔡元定の著作と見なしておくと述べる。筆者もこれに従う。 [↑](#footnote-ref-231)
232. 彼らの業績については、筆者の「試論宋明理学家対風水的改造」（『宋代文化研究』19輯、成都：四川大学古籍整理研究所・四川大学宋代文化研究中心、2011）、『儒学から見た風水―宋から清に至る言説史』（東京：風響社、2016）181-309頁を参照。 [↑](#footnote-ref-232)
233. 呉澄撰「『葬書』叙録」「『葬書』注序」（『臨川呉文正公文集』所収）、及び筆者前掲『儒学から見た風水』235-241頁を参照。 [↑](#footnote-ref-233)
234. 医学著作に属する『局方発揮』も、同様の体裁を取る。 [↑](#footnote-ref-234)
235. 『黄帝内経素問』六微旨大論篇に「上下之位，氣交之中，人之居也。故曰：『天樞之上，天氣主之。天樞之下，地氣主之。氣交之分，人氣從之，萬物由之。』此之謂也。」とある。これ以下、『風水問答』の引用は『奚嚢広要』本に従い、版面の欠損箇所では胡文煥刊本に従う。 [↑](#footnote-ref-235)
236. 医学著作である『格致餘論』の自序に拠れば、朱震亨は初めて医学に志した30歳の時分から、一貫して『黄帝内経素問』を尊重していた。 [↑](#footnote-ref-236)
237. 風水理論において吉地の構成要素とされる龍（龍脈）・穴（龍穴）・沙（砂）・水のうち、地気が地中を流行する経路である龍と、地気が地表に湧き出す地点である穴に関しては、当然ながらここに言及がない。 [↑](#footnote-ref-237)
238. 『礼記』檀弓下篇に「晉獻文子成室，晉大夫發焉。張老曰：『美哉輪焉，美哉奐焉。歌於斯，哭於斯，聚國族於斯。』文子曰：『武也，得歌於斯，哭於斯，聚國族於斯，是全要領，以從先大夫於九京也。』」とある。 [↑](#footnote-ref-238)
239. 「報応（報い）」という語は、第9問答に見える「天は善人に吉地を与え、云々」の言説にのみ関係する。この言説については、今後機会を改めて詳論したい。 [↑](#footnote-ref-239)
240. 宋濂撰前掲「故丹谿先生朱公石表辞」は、朱震亨が「十世同居」で知られた浦江鄭氏と交際し、この大家族型宗族が冠昏喪祭の儀礼を整備するのに協力したと伝える。宗族集団が1つの住宅を代々使用するというのは、彼にとって机上の理想論ではなく、実例に触れることが可能な生活形態だったのである。 [↑](#footnote-ref-240)
241. 周公による洛邑の造営に関して、『書経』洛誥篇に「周公拜手稽首曰：『……予惟乙卯朝至于洛師，我卜河朔黎水，我乃卜澗水東、𤄊水西，惟洛食。我又卜𤄊水東，亦惟洛食。伻來以圖，及獻卜。』王拜手稽首曰：『公不敢不敬天之休，來相宅，其作周匹休。公既定宅，伻來，來視予卜休恆吉。……』」とある。 [↑](#footnote-ref-241)
242. 『詩経』大雅、公劉篇に、公劉の事蹟として「陟則在巘，復降在原。……瞻彼溥原，迺陟南岡。乃覯于京，京師之野。……相其陰陽。觀其流泉。」とある。 [↑](#footnote-ref-242)
243. 『書経』洪範篇に「王乃言曰：『嗚呼，箕子。惟天陰騭下民，相協厥居。我不知其彝倫攸敘。』」とある。 [↑](#footnote-ref-243)
244. 『黄帝内経素問』六微旨大論篇に「出入廢則神機化滅，升降息則氣立孤危。故非出入，則無以生長壯老已，非升降，則無以生長化收藏。是以升降出入，無器不有。故器者生化之宇。器散則分之，生化息矣。故無不出入，無不升降。」とある。 [↑](#footnote-ref-244)
245. 『黄帝内経素問』六節蔵象論篇に「天食人以五氣，地食人以五味。五氣入鼻，藏於心肺，上使五色修明，音聲能彰。五味入口，藏於腸胃，味有所藏，以養五氣。」とある。 [↑](#footnote-ref-245)
246. 程頤「四箴」（『河南程氏文集』所収）冒頭の「視箴」に「心兮本虛，應物無跡。操之有要，視為之〈原注―一本作「為」。〉則。蔽交於前，其中則遷。制之於外，以安其內。克己復禮，久而誠矣。」とある。 [↑](#footnote-ref-246)
247. 石田秀実監訳『現代語訳黄帝内経素問』下巻（市川：東洋学術出版社、1993）95頁の訳語に従う。 [↑](#footnote-ref-247)
248. 三浦國雄『「朱子語類」抄』（東京：講談社〈講談社学術文庫〉、2008）381頁の訳語に従う。 [↑](#footnote-ref-248)
249. 程頤「四箴」の序に、その執筆目的として「顏淵問克己復禮之目，夫子曰：『非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。』四者，身之用也，由乎中而應乎外，制於外所以養其中也。」とある。 [↑](#footnote-ref-249)
250. 張載『張子全書』巻十四「性理拾遺」に「張子曰：『心，統性情者也。』○有形則有體，有性則有情。○發於性則見于情，發于情則見于色，以類而應也。」とある。 [↑](#footnote-ref-250)
251. 『易経』繋辞上伝に「《易》，无思也，无為也。寂然不動，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能與於此？」とある。 [↑](#footnote-ref-251)
252. 三浦國雄『「朱子語類」抄』（東京：講談社〈講談社学術文庫〉、2008）383頁の訳語に従う。 [↑](#footnote-ref-252)
253. 『黄帝内経霊枢』大惑論篇に「目者，心使也。心者，神之舍也。故神精亂而不轉，卒然見非常處，精神、魂魄散不相得。故曰惑也。」とある。 [↑](#footnote-ref-253)
254. 石田秀実・白杉悦雄監訳『現代語訳黄帝内経霊枢』下巻（市川：東洋学術出版社、2000）515頁の訳語に従う。 [↑](#footnote-ref-254)
255. 黄崇修前掲「《管子》定静思維対周敦頤定静工夫之可能影響」53-54頁。 [↑](#footnote-ref-255)
256. 朱熹撰「山陵議状」（『朱子文集』所収）、『朱子語類』巻二「理気下」など、及び筆者前掲『儒学から見た風水』117-180頁、「陰宅風水の「発見」と死者認識―司馬光・程頤・朱熹を中心とする考察」（『中国―社会と文化』34号、東京：中国社会文化学会、2019刊行予定）を参照。 [↑](#footnote-ref-256)
257. 『礼記』檀弓上篇に「國子高曰：『葬也者，藏也。藏也者，欲人之弗得見也。是故衣足以飾身，棺周於衣，椁周於棺，土周於椁，反壤樹之哉。』」とある。 [↑](#footnote-ref-257)
258. 『易経』繋辞下伝に「古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不樹，喪期无數。」とある。 [↑](#footnote-ref-258)
259. 『孝経』喪親章に「孝子之喪親也，……為之棺、椁、衣、衾而舉之，陳其簠、簋而哀慼之，擗踊哭泣，哀以送之，卜其宅兆而安厝之。」とある。 [↑](#footnote-ref-259)
260. 墓地選定に際して「五患」を避けよという説は、正確には程頤撰「葬説」（『河南程氏文集』所収）に見えるもので、朱熹が『家礼』の中でそれを引用した。程頤の原文に従って示せば「惟五患者，不得不慎。須使異日不為道路，不為城郭，不為溝池，不為貴勢所奪，不為耕犂所及。（原注―一本所謂五患者、溝、渠、道路、避村落、遠井窰。）」。 [↑](#footnote-ref-260)
261. 『周礼』春官、宗伯章、墓大夫条に「墓大夫，掌凡邦墓之地域，為之圖。令國民族葬而掌其禁令。正其位，掌其度數，使皆有私地域。」とある。 [↑](#footnote-ref-261)
262. 『礼記』王制篇に「天子七日而殯，七月而葬。諸侯五日而殯，五月而葬。大夫、士、庶人三日而殯，三月而葬。」とある。 [↑](#footnote-ref-262)
263. 『春秋』宣公八年に「冬十月。己丑，葬我小君敬嬴，雨不克葬。庚寅，日中而克葬。」とある。なお、『春秋左氏伝』宣公八年の解釈に拠れば、占いにより決まっていた埋葬予定日に雨が降ったため、天候を優先して埋葬を1日延期したのであって、埋葬日を選定するために、当初から占いを用いなかったのではない。 [↑](#footnote-ref-263)
264. 代表例として、魏の管輅に偽託された『管氏地理指蒙』、北宋の王洙ほか撰『地理新書』、明の徐善継・徐善述撰『人子須知資孝地理心学統宗』、明の顧乃徳編『地理天機会元』、明の李国木編『地理大全』、清の葉泰編『地理大成』、清の陸応穀撰『地理或問』など。 [↑](#footnote-ref-264)
265. 亚里士多德所说的“entelechy”是指“潜力或本质形成的一种形象”(the actualization of potentiality or of essence)，即“质料获得形象得以完成的现象”或“生命力(lifeforce)”。 [↑](#footnote-ref-265)
266. 아리스토텔레스가 말한 엔텔레키는 ‘잠재력이나 본질이 하나의 형상으로 실현되는 것(the actualization of potentiality or of essence)’, 즉 ‘질료가 형상을 얻어 완성되는 현상’ 또는 ‘생명력(life force)’을 의미한다. [↑](#footnote-ref-266)
267. 国立国语院标准国语大辞典(https://stdict.korean.go.kr)。 [↑](#footnote-ref-267)
268. 金英珠，《生命伦理与大巡真理会的宗教教育》，《宗教教育学研究》45（2014），p111；尹载根，《韩国新宗教的道教文化与生命观》，《宗教教育学研究》33（2010），p.161。 [↑](#footnote-ref-268)
269. 李京元，《大巡宗学原论》（首尔：文史哲，2013），p.310。 [↑](#footnote-ref-269)
270. 崔明秀，《大巡思想的死亡观研究》（大真大学硕士学位论文，2013），p.34。 [↑](#footnote-ref-270)
271. 车瑄根，《大巡真理会的死亡观研究序说》，《宗教研究》76（2018），pp.33-34。 [↑](#footnote-ref-271)
272. 蒙培元，《性理学的概念》，洪元植等3人译(首尔：艺文书院，2008)，p.124。 [↑](#footnote-ref-272)
273. 大巡真理会教务部，《大巡真理会》，《大巡会报》152(2014)，pp.4-7。 [↑](#footnote-ref-273)
274. 《朱子语类》，6：5，“道字包得大，理是道字里面许多理脉。又曰:道字宏大，理字精密。” [↑](#footnote-ref-274)
275. 《典经》，“理虽高，出于无极太极之表。” [↑](#footnote-ref-275)
276. 《大巡真理会要览》2.信仰的对象，“《九天应元雷普化天尊姜圣上帝》……所谓的‘应元’不仅是指所有天体、森罗万象没有不应天命而生的……所谓的‘普化’是指宇宙万物化为有形无形，都是天尊的德化……” [↑](#footnote-ref-276)
277. 李东熙，《朝鲜朱子学的哲学思维与争论点》(首尔：成均馆大学东亚学术院，2008)，pp.81-82。 [↑](#footnote-ref-277)
278. 《典经•教法》，第三章第2节。 [↑](#footnote-ref-278)
279. 摘自己巳年2月10日(阳历1989.3.17)，《都典训示》。 [↑](#footnote-ref-279)
280. 《典经•教运》，第2章第32节，“天地之事皆是阴阳中有成万物之理皆是阴阳中有遂天地以阴阳成变化神人以阴阳成造化”。 [↑](#footnote-ref-280)
281. 尹在根，《韩国新宗教的道教文化与生命观》，《宗教教育学研究》33(2010)，p.161，“森罗万象里都蕴含神或神明，所以（大巡真理会）把生物、甚至非生物都纳入生命体的范畴。” [↑](#footnote-ref-281)
282. 《典经·济生》，第31节。 [↑](#footnote-ref-282)
283. 直译为“飞着的东西”，可能是一种病原体或鬼神。 [↑](#footnote-ref-283)
284. 大巡思想对万物与生命产生过程并没有明显区分，所以本文也不再区分。 [↑](#footnote-ref-284)
285. 《大巡真理会要览》2.信仰的对象。 [↑](#footnote-ref-285)
286. 《典经·教运》，第2章第42节。 [↑](#footnote-ref-286)
287. 《典经·教法》，第3章第27节。 [↑](#footnote-ref-287)
288. 摘自乙丑年1月1日(阳历1985.2.20)，《都典训示》。 [↑](#footnote-ref-288)
289. 摘自乙丑年5月16日(阳历1985.7.3)，《都典训示》。 [↑](#footnote-ref-289)
290. 摘自乙丑年5月16日(阳历1985.7.3)，《都典训示》。 [↑](#footnote-ref-290)
291. 《朱子语类考文解义》第三卷，《孟子·公孙丑上之下》，“仁者，天地之生理”。 [↑](#footnote-ref-291)
292. 《中庸章句》第1章，“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。” [↑](#footnote-ref-292)
293. 《典经·行录》，第4章第15节。 [↑](#footnote-ref-293)
294. 《朱子语类》，63：136，“物若扶植，种在土中，自然生气凑泊他。若已倾倒，则生气无所附着，从何处來相接？如人疾病，此自有生气，则药力之气依之而生意滋长。若已危殆，则生气流散，而不复相凑矣。” 《朱子语类》，4:35，“如梨树，极易得衰，将死时，须猛结一年实了死，此亦是气将脱也。” [↑](#footnote-ref-294)
295. 《朱子语类》，6:62，“问:仁得之最先，盖言仁具义礼智。曰:先有是生理，三者由此推之。”《朱子语类》，20:107，“惟春气温厚，乃见天地生物之心。到夏是生气之长，秋是生气之敛，冬是生气之藏。若春无生物之意，后面三时都无了。此仁所以包得义礼智也”。 [↑](#footnote-ref-295)
296. 乙丑年5月16日(阳历1985.7.3.)，摘自《都典训示》，“类似于生命的原动力——呼吸。” [↑](#footnote-ref-296)
297. 尹龙男，《儒家的生命观和人生观》，《伦理教育研究》，31(2013)，pp.29-30。 [↑](#footnote-ref-297)
298. 《朱子语类》，1：18。 [↑](#footnote-ref-298)
299. 《朱子大典》，第67卷，《仁说》。 [↑](#footnote-ref-299)
300. 《大巡真理会要览》2.信仰的对象。 [↑](#footnote-ref-300)
301. 《朱子语类》，68：39，“元者，乃天地生物之端。乃知元者，天地生物之端倪也。元者生意;在亨则生意之长，在利则生意之遂，在贞则生意之成。若言仁，便是这意思。仁本生意，乃恻隐之心也。” [↑](#footnote-ref-301)
302. 《朱子语类》，4：27，“竹椅便有竹椅之理。枯槁之物，谓之无生意，则可；谓之无生理，则不可。” [↑](#footnote-ref-302)
303. 《大巡真理会要览》，10.训诲 [↑](#footnote-ref-303)
304. 尹龙男，《儒家的生命观和人生观》，《伦理教育研究》，31(2013)，pp.29-30。 [↑](#footnote-ref-304)
305. 국립국어원 표준국어대사전(https://stdict.korean.go.kr). [↑](#footnote-ref-305)
306. 김영주, ｢생명윤리와 대순진리회의 종교교육｣, 󰡔종교교육학연구󰡕 45 (2014), p.111. 박경혜, ｢대순사상의 생명관 연구｣ (대진대학교 석사학위 논문, 2001), p.63. 윤재근, ｢한국 신종교의 도교문화와 생명관｣, 󰡔종교교육학연구󰡕 33 (2010), p.161. [↑](#footnote-ref-306)
307. 이경원, 󰡔대순종학원론󰡕 (서울: 문사철, 2013), p,310. [↑](#footnote-ref-307)
308. 최명수, ｢대순사상에 나타난 죽음관 연구｣ (대진대학교 석사학위 논문, 2013), p.34. [↑](#footnote-ref-308)
309. 차선근, ｢대순진리회의 죽음관 연구서설｣, 󰡔종교연구󰡕 76 (2016), pp.33-34. [↑](#footnote-ref-309)
310. 몽배원, 󰡔성리학의 개념들󰡕, 홍원식 외 3명 옮김 (서울: 예문서원, 2008), p.124. [↑](#footnote-ref-310)
311. 대순진리회 교무부, ｢대순진리회｣, 󰡔대순회보󰡕 152 (2014), pp.4-7. [↑](#footnote-ref-311)
312. 󰡔주자어류󰡕, 6:5, “道字包得大, 理是道字裏面許多理脈. 又曰: 道字宏大, 理字精密.” [↑](#footnote-ref-312)
313. 󰡔典經󰡕, 제생 43절, “理雖高 出於无極太極之表” [↑](#footnote-ref-313)
314. 󰡔대순진리회요람󰡕, 2.신앙의 대상, “｢九天應元雷聲普化天尊姜聖上帝｣ … 응원(應元)이라 함은 모든 천체뿐만 아니라 삼라만상이 다 천명(天命)에 응(應)하지 않고 생성(生成)됨이 없음을 뜻함이며 … 보화(普化)라 함은 우주의 만유가 유형무형으로 화성(化成)됨이 천존(天尊)의 덕화(德化)임을 뜻함이며….” [↑](#footnote-ref-314)
315. 이동희, 󰡔조선조 주자학의 철학적 사유와 쟁점󰡕 (서울: 성균관대학교 동아시아학술원, 2008), pp.81-82 참조. [↑](#footnote-ref-315)
316. 󰡔典經󰡕, 교법 3장 2절. [↑](#footnote-ref-316)
317. 기사년 2월 10일(양력 1989.3.17.) 도전 훈시 중에서 발췌. [↑](#footnote-ref-317)
318. 󰡔典經󰡕, 교운 2장 32절, “天地之事皆是陰陽中有成萬物之理皆是陰陽中有遂天地以陰陽成變化神人以陰陽成造化” [↑](#footnote-ref-318)
319. 윤재근, ｢한국 신종교의 도교문화와 생명관｣, 󰡔종교교육학연구󰡕 33 (2010), p.161, “삼라만상에 신 또는 신명이 내재해 있어 생물뿐만 아니라 무생물까지도 생명체의 한 범주로 보고 있다.” [↑](#footnote-ref-319)
320. 󰡔典經󰡕, 제생 31절. [↑](#footnote-ref-320)
321. 직역하면 ‘날으는 자라’라는 의미로 병원체이거나 귀신의 일종으로 추측된다. [↑](#footnote-ref-321)
322. 대순사상에서 만물과 생명의 발생에 대한 차이는 뚜렷하게 구분되지 않으므로 같은 맥락에서 언급하고자 한다. [↑](#footnote-ref-322)
323. 󰡔대순진리회요람󰡕, 2.신앙의 대상. [↑](#footnote-ref-323)
324. 󰡔典經󰡕, 교운 2장 42절. [↑](#footnote-ref-324)
325. 󰡔典經󰡕, 교법 3장 27절. [↑](#footnote-ref-325)
326. 을축년 1월 1일(양력 1985.2.20.) 도전 훈시 중에서 발췌. [↑](#footnote-ref-326)
327. 을축년 5월 16일(양력 1985.7.3.) 도전 훈시 중에서 발췌. [↑](#footnote-ref-327)
328. 을축년 5월 16일(양력 1985.7.3.) 도전 훈시 중에서 발췌. [↑](#footnote-ref-328)
329. 󰡔朱子語類考文解義󰡕 권3, ｢孟子, 公孫丑上之下｣, “仁者 天地之生理” [↑](#footnote-ref-329)
330. 󰡔中庸章句󰡕 1章, “天命之謂性 率性之謂道 修道之謂敎” [↑](#footnote-ref-330)
331. 󰡔典經󰡕, 행록 4장 15절. [↑](#footnote-ref-331)
332. 󰡔주자어류󰡕, 63:136, “物若扶植, 種在土中, 自然生氣湊泊他. 若已傾倒, 則生氣無所附著, 從何處來相接? 如人疾病, 此自有生氣, 則藥力之氣依之而生意滋長. 若已危殆, 則生氣流散, 而不復相湊矣.” 󰡔주자어류󰡕, 4:35, 如梨樹, 極易得衰, 將死時, 須猛結一年實了死, 此亦是氣將脫也. [↑](#footnote-ref-332)
333. 󰡔주자어류󰡕, 6:62, “問: 仁得之最先, 蓋言仁具義禮智. 曰: 先有是生理, 三者由此推之.” 󰡔주자어류󰡕, 20:107. “惟春氣溫厚, 乃見天地生物之心. 到夏是生氣之長, 秋是生氣之斂, 冬是生氣之藏. 若春無生物之意, 後面三時都無了. 此仁所以包得義禮智也” [↑](#footnote-ref-333)
334. 을축년 5월 16일(양력 1985.7.3.) 도전 훈시 중에서 발췌, “생명의 원동력인 호흡과 같은 것이다.” [↑](#footnote-ref-334)
335. 윤용남, ｢유가의 생명관과 인생관｣, 󰡔윤리교육연구󰡕 31 (2013), pp.25-27 참조. [↑](#footnote-ref-335)
336. 󰡔주자어류󰡕, 1:18, “天地以此心普及萬物，人得之遂爲人之心，物得之遂爲物之心，草木禽獸接著遂爲草木禽獸之心，只是一箇天地之心爾.” [↑](#footnote-ref-336)
337. 󰡔주자대전󰡕, 권67, “｢仁說｣ 天地以生物爲心者也, 而人物之生, 又各得夫天地之心以爲心者也. 故語心之德, 雖其總攝貫通, 無所不備, 然一言以蔽之, 則曰仁而已矣. 語試詳之. 蓋天地之心, 其德有四, 曰元․亨․利․貞, 而元無不統.” [↑](#footnote-ref-337)
338. 󰡔대순진리회요람󰡕, 2.신앙의 대상. [↑](#footnote-ref-338)
339. 󰡔주자어류󰡕, 68:39, “元者, 乃天地生物之端. 乃知元者, 天地生物之端倪也. 元者生意; 在亨則生意之長, 在利則生意之遂, 在貞則生意之成. 若言仁, 便是這意思. 仁本生意, 乃惻隱之心也.” [↑](#footnote-ref-339)
340. 󰡔주자어류󰡕, 4:27, “竹椅便有竹椅之理. 枯槁之物, 謂之無生意, 則可; 謂之無生理, 則不可.” [↑](#footnote-ref-340)
341. 󰡔대순진리회 요람󰡕, 10.훈회. [↑](#footnote-ref-341)
342. 윤용남, ｢유가의 생명관과 인생관｣, 󰡔윤리교육연구󰡕 31 (2013), pp.29-30 참조. [↑](#footnote-ref-342)
343. 田岛考<解说——井上圆了的伦理学>《井上圆了选集》第11卷，东洋大学，1992年。 [↑](#footnote-ref-343)
344. 井上圆了<排孟论>《东洋学艺杂志》，第28号，1884年。 [↑](#footnote-ref-344)
345. 井上圆了<读荀子>《井上圆了选集》第25卷，东洋大学，1992年。 [↑](#footnote-ref-345)
346. 杉浦重刚<立志苦学谈>《日本的精神》，广文堂，1916年，16~17页。 [↑](#footnote-ref-346)
347. 杉浦构思理学宗之际直接受到英国科学家威廉·克利福德的影响。Cf. 中里良男<教育者的宗教观>《明治思想家的宗教观》，大藏出版，1975年，所收。 [↑](#footnote-ref-347)
348. 然而杉浦理宗学的尝试，一方面以“能量保存原则”等物理法则构建伦理基础，不仅如此，他构建的伦理还和东洋的“易”结合在一起，稍显错综。 [↑](#footnote-ref-348)
349. 井上圆了《伦理通论》《井上圆了选集》第11卷，东洋大学，1992年，27~28页。 [↑](#footnote-ref-349)
350. 同上，45页。 [↑](#footnote-ref-350)
351. 关于井上圆了的《稿录》，由喜多川丰宇翻刻，柴田隆行、Rainer Schulzer公开刊行日语译文。喜多川丰宇<井上圆了英文稿录解>《井上圆了的西洋思想》，东洋大学，1988年。柴田孝之·Rainer Schulzer<井上圆了《稿录》日语译文>《井上圆了中心年报》第19号，东洋大学，2010年。而且关于《稿录》的分析，シュルツァ的研究最为详细。Rainer Schulzer<井上圆了《稿录》的研究>《井上圆了中心年报》第19号，上述书籍。 [↑](#footnote-ref-351)
352. 同上，50页。 [↑](#footnote-ref-352)
353. 同上，93页。 [↑](#footnote-ref-353)
354. 同上，94页。 [↑](#footnote-ref-354)
355. 同上，30-31页。 [↑](#footnote-ref-355)
356. 同上，102页。 [↑](#footnote-ref-356)
357. 关于这一点，参照拙作。长谷川琢哉<井上圆了的佛教改良—对其哲学·思想史背景的考察—>《国际井上圆了研究》第5号，东洋大学，2007年。 [↑](#footnote-ref-357)
358. 长谷川琢哉<拉夫卡迪奥·赫恩的《高等佛教》与井上圆了>《井上圆了中心年报》第23号，东洋大学，2014年。 [↑](#footnote-ref-358)
359. 田島考 「解説――井上円了の倫理学」 『井上円了選集』 第11巻、東洋大学、1992年。 [↑](#footnote-ref-359)
360. 井上円了 「排孟論」 『東洋学芸雑誌』、第28号、1884年。 [↑](#footnote-ref-360)
361. 井上円了 「読荀子」 『井上円了選集』 第25巻、東洋大学、1992年。 [↑](#footnote-ref-361)
362. 杉浦重剛 「立志苦学談」 『日本の精神』、広文堂、1916年、16-17頁。 [↑](#footnote-ref-362)
363. 杉浦가 理学宗을 構想함에 있어 直接的인 影響을 받은 것은, 영국 과학자 윌리엄 클리포드이다. Cf. 中里良男 「教育者の宗教観」、『明治思想家の宗教観』、大蔵出版、1975年、所収。 [↑](#footnote-ref-363)
364. 다만, 杉浦의 理学宗의 시도는, 한편으로는 「에네르기保存則」 等의 物理的法則에 의해 倫理의 基礎를 삼고자 했는데, 그뿐 만이 아니라, 그와 같이 구축된 윤리를, 다시 東洋的인 「易」과 연결 짓는, 다소 錯綜된 것이기도 했다. [↑](#footnote-ref-364)
365. 井上円了 『倫理通説』 『井上円了選集』 第11巻、東洋大学、1992年、27-28頁。 [↑](#footnote-ref-365)
366. 同上、45頁。 [↑](#footnote-ref-366)
367. 井上円了의 『稿録』에 대해서는, 喜多川豊宇에 의한 翻刻과、柴田隆行、ライナ・シュルツァ의 日本語訳이 公刊되어 있다. 喜多川豊宇 「井上円了英文稿録解」 『井上円了の西洋思想』、東洋大学、1988年。柴田孝之・ライナ・シュルツァ 「井上円了『稿録』の日本語訳」 『井上円了センター年報』 第19号、東洋大学、2010年。그리고 『稿録』의 内容의 分析에 대해서는, シュルツァ의 研究가 가장 詳細하다. 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号、前掲書。 [↑](#footnote-ref-367)
368. 同上、50頁。 [↑](#footnote-ref-368)
369. 同上、93頁。 [↑](#footnote-ref-369)
370. 同上、94頁。 [↑](#footnote-ref-370)
371. 同上、30-31頁。 [↑](#footnote-ref-371)
372. 同上、102頁。 [↑](#footnote-ref-372)
373. 이 점에 대해서는, 이하의 졸론(拙論)을 참조바람. 長谷川琢哉 「井上円了の仏教改良」――その哲学的・思想史的背景の考察――」 『国際井上円了研究』 第5号、東洋大学、2007年。 [↑](#footnote-ref-373)
374. 長谷川琢哉 「ラフカディオ・ハーンの＜高等仏教＞と井上円了」 『井上円了センター年報』 第23号、東洋大学、2014年。 [↑](#footnote-ref-374)
375. 田島考「解説――井上円了の倫理学」『井上円了選集』第11巻、東洋大学、1992年。 [↑](#footnote-ref-375)
376. 井上円了「排孟論」『東洋学芸雑誌』、第28号、1884年。 [↑](#footnote-ref-376)
377. 井上円了「読荀子」『井上円了選集』第25巻、東洋大学、1992年。 [↑](#footnote-ref-377)
378. 杉浦重剛「立志苦学談」『日本の精神』、広文堂、1916年、16-17頁。 [↑](#footnote-ref-378)
379. 杉浦が理学宗を構想するに際して直接的な影響を受けたのは、イギリスの科学者ウィリアム・クリフォードである。Cf. 中里良男「教育者の宗教観」、『明治思想家の宗教観』、大蔵出版、1975年、所収。 [↑](#footnote-ref-379)
380. ただし杉浦の理学宗の試みは、一方で「エネルギー保存則」等の物理的法則によって倫理を基礎づけようとするのに加え、それだけでなく、そのように構築された倫理を、再び東洋的な「易」と結びつけるという、やや錯綜したものでもある。 [↑](#footnote-ref-380)
381. 井上円了『倫理通説』『井上円了選集』第11巻、東洋大学、1992年、27～28頁。 [↑](#footnote-ref-381)
382. 同上、45頁。 [↑](#footnote-ref-382)
383. 井上円了の『稿録』については、喜多川豊宇による翻刻と、柴田隆行、ライナ・シュルツァによる日本語訳が公刊されている。喜多川豊宇「井上円了英文稿録解」『井上円了の西洋思想』、東洋大学、1988年。柴田孝之・ライナ・シュルツァ「井上円了『稿録』の日本語訳」『井上円了センター年報』第19号、東洋大学、2010年。また『稿録』の内容の分析については、シュルツァによる研究が最も詳細である。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号、前掲書。 [↑](#footnote-ref-383)
384. 同上、50頁。 [↑](#footnote-ref-384)
385. 同上、93頁。 [↑](#footnote-ref-385)
386. 同上、94頁。 [↑](#footnote-ref-386)
387. 同上、30-31頁。 [↑](#footnote-ref-387)
388. 同上、102頁。 [↑](#footnote-ref-388)
389. この点については、以下の拙論を参照されたい。長谷川琢哉「井上円了の仏教改良」――その哲学的・思想史的背景の考察――」『国際井上円了研究』第5号、東洋大学、2007年。 [↑](#footnote-ref-389)
390. 長谷川琢哉「ラフカディオ・ハーンの＜高等仏教＞と井上円了」『井上円了センター年報』第23号、東洋大学、2014年。 [↑](#footnote-ref-390)
391. 丁培仁编著：《增注修道藏目录》，成都：巴蜀书社，2008年，第227页。 [↑](#footnote-ref-391)
392. 《太上救劫金灯•序》，台中：圣贤堂，1992年，第1页。 [↑](#footnote-ref-392)
393. 《太上救劫金灯•序》，台中：圣贤堂，1992年，第1页。 [↑](#footnote-ref-393)
394. 重庆市新闻出版局编纂：《重庆市志•出版志（1840-1987）》，重庆：重庆出版社，2007年，第92页。 [↑](#footnote-ref-394)
395. （清）汇真子撰：《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》，上海：宏大善书局，1920年，第54页。 [↑](#footnote-ref-395)
396. （清）汇真子撰：《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》，上海：宏大善书局，1920年，第59页。 [↑](#footnote-ref-396)
397. （清）汇真子撰：《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》，上海：宏大善书局，1920年，第66页。 [↑](#footnote-ref-397)
398. （清）汇真子撰：《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》，上海：宏大善书局，1920年，第53页。 [↑](#footnote-ref-398)
399. （汉）班固撰：《汉武帝内传》，北京：中华书局，1985年，第13页。 [↑](#footnote-ref-399)
400. （清）汇真子撰：《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》，上海：宏大善书局，1920年，第23页。 [↑](#footnote-ref-400)
401. （清）汇真子撰：《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》，上海：宏大善书局，1920年，第5页。 [↑](#footnote-ref-401)
402. 光绪十九年（1893年）崇阳文昌宫本写作“太”。 [↑](#footnote-ref-402)
403. （清）汇真子撰：《太上玉笈救劫金灯感应篇新注•序》，上海：宏大善书局，1920年，第1页。 [↑](#footnote-ref-403)
404. （清）汇真子撰：《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》，上海：宏大善书局，1920年，第3页。 [↑](#footnote-ref-404)
405. （清）汇真子撰：《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》，上海：宏大善书局，1920年，第7页。 [↑](#footnote-ref-405)
406. （清）汇真子撰：《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》，上海：宏大善书局，1920年，第16页。 [↑](#footnote-ref-406)
407. （清）汇真子撰：《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》，上海：宏大善书局，1920年，第18页。 [↑](#footnote-ref-407)
408. （清）汇真子撰：《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》，上海：宏大善书局，1920年，第75页。 [↑](#footnote-ref-408)
409. （清）汇真子撰：《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》，上海：宏大善书局，1920年，第66页。 [↑](#footnote-ref-409)
410. （清）汇真子撰：《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》，上海：宏大善书局，1920年，第8页。 [↑](#footnote-ref-410)
411. （清）汇真子撰：《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》，上海：宏大善书局，1920年，第8页。 [↑](#footnote-ref-411)
412. （清）汇真子撰：《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》，上海：宏大善书局，1920年，第72页。 [↑](#footnote-ref-412)
413. （清）汇真子撰：《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》，上海：宏大善书局，1920年，第72页。 [↑](#footnote-ref-413)
414. （清）汇真子撰：《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》，上海：宏大善书局，1920年，第8页。 [↑](#footnote-ref-414)
415. （清）汇真子撰：《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》，上海：宏大善书局，1920年，第8页。 [↑](#footnote-ref-415)
416. （清）汇真子撰：《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》，上海：宏大善书局，1920年，第8-9页。 [↑](#footnote-ref-416)
417. （清）汇真子撰：《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》，上海：宏大善书局，1920年，第1页。 [↑](#footnote-ref-417)
418. （清）汇真子撰：《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》，上海：宏大善书局，1920年，第24页。 [↑](#footnote-ref-418)
419. （清）汇真子撰：《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》，上海：宏大善书局，1920年，第10页。 [↑](#footnote-ref-419)
420. （清）汇真子撰：《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》，上海：宏大善书局，1920年，第10页。 [↑](#footnote-ref-420)
421. （清）汇真子撰：《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》，上海：宏大善书局，1920年，第10页。 [↑](#footnote-ref-421)
422. （清）汇真子撰：《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》，上海：宏大善书局，1920年，第8页。 [↑](#footnote-ref-422)
423. （清）汇真子撰：《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》，上海：宏大善书局，1920年，第13页。 [↑](#footnote-ref-423)
424. （清）汇真子撰：《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》，上海：宏大善书局，1920年，第18页。 [↑](#footnote-ref-424)
425. （清）汇真子撰：《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》，上海：宏大善书局，1920年，第33页。 [↑](#footnote-ref-425)
426. （清）汇真子撰：《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》，上海：宏大善书局，1920年，第19页。 [↑](#footnote-ref-426)
427. （清）汇真子撰：《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》，上海：宏大善书局，1920年，第44页。 [↑](#footnote-ref-427)
428. （清）汇真子撰：《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》，上海：宏大善书局，1920年，第30页。 [↑](#footnote-ref-428)
429. （清）汇真子撰：《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》，上海：宏大善书局，1920年，第33页。 [↑](#footnote-ref-429)
430. （清）汇真子撰：《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》，上海：宏大善书局，1920年，第24页。 [↑](#footnote-ref-430)
431. （清）汇真子撰：《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》，上海：宏大善书局，1920年，第31页。 [↑](#footnote-ref-431)
432. （清）汇真子撰：《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》，上海：宏大善书局，1920年，第10页。 [↑](#footnote-ref-432)
433. （清）汇真子撰：《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》，上海：宏大善书局，1920年，第27页。 [↑](#footnote-ref-433)
434. （清）汇真子撰：《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》，上海：宏大善书局，1920年，第34页。 [↑](#footnote-ref-434)
435. 卿希泰主编：《中国道教史》修订本第四卷，成都：四川人民出版社，1996年，第210页。 [↑](#footnote-ref-435)
436. 丁培仁 編著：『增注修道藏目錄』，成都：巴蜀書社，2008年, 227쪽. [↑](#footnote-ref-436)
437. 『太上救劫金燈·序』，台中：聖賢堂，1992年, 1쪽. [↑](#footnote-ref-437)
438. 같은 책, 1쪽. [↑](#footnote-ref-438)
439. 重慶市新聞出版局編纂：『重慶市志·出版志(1840-1987)』，重慶：重慶出版社，2007年, 92쪽. [↑](#footnote-ref-439)
440. （清）彙真子撰：『太上玉笈救劫金燈感應篇新注』，上海：宏大善書局，1920年, 54쪽. [↑](#footnote-ref-440)
441. 같은 책, 59쪽. [↑](#footnote-ref-441)
442. 같은 책, 66쪽. [↑](#footnote-ref-442)
443. 같은 책, 83쪽. [↑](#footnote-ref-443)
444. （漢）班固撰：『漢武帝內傳』，北京：中華書局，1985年, 13쪽. [↑](#footnote-ref-444)
445. （清）彙真子撰：『太上玉笈救劫金燈感應篇新注』，上海：宏大善書局，1920年, 23쪽. [↑](#footnote-ref-445)
446. 같은 책, 5쪽. [↑](#footnote-ref-446)
447. 光緒十九年（1893年）崇陽文昌宮本寫作“太”. [↑](#footnote-ref-447)
448. （清）彙真子撰：『太上玉笈救劫金燈感應篇新注·序』，上海：宏大善書局，1920年, 1쪽. [↑](#footnote-ref-448)
449. （清）彙真子撰：『太上玉笈救劫金燈感應篇新注』，上海：宏大善書局，1920年, 3쪽. [↑](#footnote-ref-449)
450. 같은 책, 7쪽. [↑](#footnote-ref-450)
451. 같은 책, 16쪽. [↑](#footnote-ref-451)
452. 같은 책, 18쪽. [↑](#footnote-ref-452)
453. 같은 책, 75쪽. [↑](#footnote-ref-453)
454. 같은 책, 66쪽. [↑](#footnote-ref-454)
455. 같은 책, 8쪽. [↑](#footnote-ref-455)
456. 같은 책, 8쪽. [↑](#footnote-ref-456)
457. 같은 책, 72쪽. [↑](#footnote-ref-457)
458. 같은 책, 72쪽. [↑](#footnote-ref-458)
459. 같은 책, 8쪽. [↑](#footnote-ref-459)
460. 같은 책, 8쪽. [↑](#footnote-ref-460)
461. 같은 책, 8-9쪽. [↑](#footnote-ref-461)
462. 같은 책, 1쪽. [↑](#footnote-ref-462)
463. 같은 책, 24쪽. [↑](#footnote-ref-463)
464. 같은 책, 10쪽. [↑](#footnote-ref-464)
465. 같은 책, 10쪽. [↑](#footnote-ref-465)
466. 같은 책, 10쪽. [↑](#footnote-ref-466)
467. 같은 책, 8쪽. [↑](#footnote-ref-467)
468. 같은 책, 13쪽. [↑](#footnote-ref-468)
469. 같은 책, 18쪽. [↑](#footnote-ref-469)
470. 같은 책, 33쪽. [↑](#footnote-ref-470)
471. 같은 책, 19쪽. [↑](#footnote-ref-471)
472. 같은 책, 44쪽. [↑](#footnote-ref-472)
473. 같은 책, 30쪽. [↑](#footnote-ref-473)
474. 같은 책, 33쪽. [↑](#footnote-ref-474)
475. 같은 책, 24쪽. [↑](#footnote-ref-475)
476. 같은 책, 31쪽. [↑](#footnote-ref-476)
477. 같은 책, 10쪽. [↑](#footnote-ref-477)
478. 같은 책, 27쪽. [↑](#footnote-ref-478)
479. 같은 책, 34쪽. [↑](#footnote-ref-479)
480. 卿希泰 主編：『中國道教史』 修訂本 第四卷，成都：四川人民出版社，1996年, 210쪽. [↑](#footnote-ref-480)
481. 丁培仁编著：《增注修道藏目录》，成都：巴蜀书社，2008年，第227页。 [↑](#footnote-ref-481)
482. 《太上救劫金灯·序》，台中：圣贤堂，1992年，第1页。 [↑](#footnote-ref-482)
483. 《太上救劫金灯·序》，台中：圣贤堂，1992年，第1页。 [↑](#footnote-ref-483)
484. 重庆市新闻出版局编纂：《重庆市志·出版志（1840-1987）》，重庆：重庆出版社，2007年，第92页。 [↑](#footnote-ref-484)
485. （清）汇真子撰：《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》，上海：宏大善书局，1920年，第54页。 [↑](#footnote-ref-485)
486. （清）汇真子撰：《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》，上海：宏大善书局，1920年，第59页。 [↑](#footnote-ref-486)
487. （清）汇真子撰：《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》，上海：宏大善书局，1920年，第66页。 [↑](#footnote-ref-487)
488. （清）汇真子撰：《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》，上海：宏大善书局，1920年，第53页。 [↑](#footnote-ref-488)
489. （汉）班固撰：《汉武帝内传》，北京：中华书局，1985年，第13页。 [↑](#footnote-ref-489)
490. （清）汇真子撰：《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》，上海：宏大善书局，1920年，第23页。 [↑](#footnote-ref-490)
491. （清）汇真子撰：《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》，上海：宏大善书局，1920年，第5页。 [↑](#footnote-ref-491)
492. 光绪十九年（1893年）崇阳文昌宫本写作“太”。 [↑](#footnote-ref-492)
493. （清）汇真子撰：《太上玉笈救劫金灯感应篇新注·序》，上海：宏大善书局，1920年，第1页。 [↑](#footnote-ref-493)
494. （清）汇真子撰：《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》，上海：宏大善书局，1920年，第3页。 [↑](#footnote-ref-494)
495. （清）汇真子撰：《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》，上海：宏大善书局，1920年，第7页。 [↑](#footnote-ref-495)
496. （清）汇真子撰：《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》，上海：宏大善书局，1920年，第16页。 [↑](#footnote-ref-496)
497. （清）汇真子撰：《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》，上海：宏大善书局，1920年，第18页。 [↑](#footnote-ref-497)
498. （清）汇真子撰：《太上玉笈救劫金灯感应篇新注》，上海：宏大善书局，1920年，第75页。 [↑](#footnote-ref-498)