

第十五屆東亞人文國際論壇

—東方文明與自然國際學術研討會—

論文集

主辦：北京大學宗教文化研究院
北京大學日本文化研究所

協辦：韓國大真大學大巡思想學術院
中國道協道教文化研究所
四川大學老子研究院
韓國ASIA宗教研究院

北京大學民主樓大會議室

2024年8月22日-23日

- 目錄 -

会议日程.....	6
致 辞.....	15

主題講演

老子与王弼注的“自然”和“无为” / 蜂屋邦夫.....	39
노자와 왕필주(王弼注)의 자연과 무위 / 하치야 쿠니오.....	49
老子と王弼注の自然と無爲 / 蜂屋邦夫.....	61
洪大容《医山问答》的哲学思想及其历史价值 / 金柄珉.....	73
洪大容『醫山問答』의 철학적 사상 및 역사적 가치 / 김병민.....	85
洪大容の「医山問答」における哲学思想とその歴史的価値 / 金柄珉.....	101
朝鮮朝儒学者的自然认识 / 曹玟煥.....	109
朝鮮朝 儒學者들의 自然認識 / 曹玟煥.....	123
朝鮮朝時代の儒学者たちの自然認識 / 曹玟煥.....	141

論文發表

《道德经》崇尚水德与道法自然 / 詹石窗	143
『도덕경』의 崇尚水德과 道法自然 / 잔스창	153
『道徳経』の水徳と道法の自然を崇尚す / 詹石窓	165
食禁与辟谷 / 麦谷邦夫	177
식금(食禁)과 벽곡(辟穀) / 무기타니 쿠니오	187
食禁と辟穀 / 麥谷邦夫	201
道教洞天福地理论及其有机自然观 / 张广保	213
道敎의 洞天福地 理論 및 有機自然觀 / 장광보	223
道敎洞天福地理論およびその有機自然觀 / 張広保	235
道教与生态哲学 / 金白熙	247
도교와 생태철학 / 金白熙	259
道敎と生態哲学 / 金白熙	275
唐至五代道教“自然”义考述 / 尹志华	277
唐나라에서 五代에 이르는 道敎의 自然에 대한 사상 연구 / 인쯔화	287
唐から五代の道敎における「自然」の意義考述 / 尹志華	301
立山曼荼罗 / 福江 充	313
타테야마 만다라 / 후쿠에 미츠루	323
立山曼荼羅 / 福江 充	337
近代韩国的自然观的变化 / 车瑄根	349
근대 한국의 자연관 변화 / 車瑄根	355
近代韓国における自然觀の變化 / 車瑄根	365
“人无病，即天无病也” — 《太平经》的共生思想与自然保护 / 陈 霞	367
“人無病，即天無病也” — 『太平經』의 공생사상과 자연보호 / 천 샤	375
「人に病がなければ、即ち天にも病がない」 / 陳 霞	387

白话小说中的泰山-以《神仙通鉴》为中心- / 二宫 聪	389
白話小説に見られる泰山-『神仙通鑑』を中心に- / 二ノ宮 聡	397
有龙则灵—“苦海幽州”的龙蛇信仰与生存智慧 / 鞠 熙	405
龍이 있으면 영험하다 / 주 시	411
龍有らば則ち靈あり / 鞠 熙	421
《大唐西域记》的自然观在日本的传播与影响(概要) / 高 阳	423
『大唐西域記』속 自然觀의 日本 전파 및 영향(要旨) / 가오양	425
『大唐西域記』の自然觀をめぐる / 高 陽	427
东学与圆佛教的天地观 / 许南珍	433
동학과 원불교의 천지관 / 許南珍	441
東学と円仏教の天地觀 / 許南珍	453
蜀派古琴传统曲目的自然意象与生命意识 / 蒋 月	455
蜀派의 전통적 古琴연주 음악의 자연적 경지와 생명의식 / 장 위	469
蜀派古琴傳統曲目における自然のイメージと生命意識 / 蒋 月	487
《玉枢宝经》起源研究 / 崔致凤	489
《옥주보경》의 기원에 대한 연구 / 최치봉	497
『玉枢宝經』の起源に関する研究 / 崔致鳳	511
对异域的梦想与实践—“洞天福地”中的道教宇宙观 / 时 秋	513
異域에 대한 상상과 실천-‘洞天福地’ 속의 도교 宇宙觀 / 스 추	525
異世界への想像と実践 - 「洞天福地」における道教の宇宙論 / 時 秋	541
黄老帛书中的自然与政治—从见知之道谈起 / 李登辉	543
黃老帛書의 자연과 정치-見知之道에 대한 견해 / 리덩후이	551
黃老帛書における自然と政治 / 李登輝	561
日本新宗教中萨满信仰要素考察 / 小野田 亮	563

会议日程

日 字	时 间	内 容
8月 21日	15:00~17:00	国内外代表抵达北京，并注册 注册地点：北京大学中关村新园9号楼前台
		欢迎晚宴 /
8月 22日	08:30~09:00	开幕式 /主持人 金勋（北京大学博雅特聘教授，北京大学宗教文化研究院 副院长） 地 点：北京大学民主楼二层大会议室 嘉宾致辞 / 每人6分 <ul style="list-style-type: none"> • 楼宇烈（北京大学哲学系教授，北京大学宗教文化研究院名誉院长） [◎ 线上致辞] • 郑筱筠（中国社会科学院世界宗教研究所所长，中国宗教学会会长） • 蜂屋邦夫（日本东京大学 名誉教授） • 朴相奎（韩国大巡宗教文化研究所 所长）
	09:00~11:00	主旨讲演 / 每人发表30分，含翻译 主持人：王宗昱（北京大学宗教文化研究院道教研究中心 主任） <ul style="list-style-type: none"> • 蜂屋邦夫（日本东京大学 名誉教授）[◎ 线上发表] 题目：老子与王弼注的自然与无为 • 金柄珉（延边大学 人文资深教授，延边大学原校长） 题目：洪大容《医山问答》的哲学思想及其历史价值 一 以认识论、宇宙论、华夷论为中心 • 曹致焕（韩国 成均馆大学 教授）[◎ 线上发表] 题目：朝鲜朝儒学者的自然认识 一 以张雄、洪奭周的自然观为中心 • 詹石窗（四川大学 文科杰出教授，老子研究院院长） 题目：《道德经》崇尚水德与道法自然
	11:00~11:10	茶歇
	11:10~12:40	第一场 论文发表/ 每人发表30分，含翻译 主持人：尹龙福（韩国ASIA宗教研究院 院长） <ul style="list-style-type: none"> • 麦谷邦夫（日本 京都大学 名誉教授）[◎ 线上发表] 题目：禁食与辟谷—中国古代的食物禁忌与谷物忌避—

		<ul style="list-style-type: none"> 张广保（北京大学哲学系 教授） 题目： 道教洞天福地理论及其有机自然观 金白熙（韩国学中央研究院 责任研究员）[◎ 线上发表] 题目： 道教与生态哲学
	12:40~14:00	午餐
	14:00~16:00	<p>第二场 论文发表 / 每人发表30分，含翻译</p> <p>主持人：张广保（北京大学哲学系 教授）</p> <ul style="list-style-type: none"> 尹志华（中央民族大学哲学系 教授） 题目： 唐至五代道教“自然”义考述 福江 充（日本 北陆大学 教授） 题目： 立山曼荼罗 —在立山的大自然中发现的信仰世界 车瑄根（韩国 大真大学 教授） 题目： 近代韩国的自然观的变化 陈 霞（中国社会科学院 世界宗教研究所 研究员） 题目： “人无病，则天无病 “ —《太平经》的共生思想与自然保护
	16:00~16:10	茶歇
	16:10~18:10	<p>第三场 论文发表 / 每人发表30分，含翻译</p> <p>主持人：岳远坤（北京大学外语学院 副教授）</p> <ul style="list-style-type: none"> 二宫 聪（日本 北陆大学 讲师） 题目： 白话小说中的泰山-以《神仙通鉴》为中心- 鞠 熙（北京师范大学社会学院 教授） 题目： 有龙则灵—“苦海幽州”的龙蛇信仰与生存智慧 高 阳（清华大学外文系 长聘副教授） 题目： 《大唐西域记》的自然观在日本的传播与影响 许南珍（韩国 圆光大学 HK研究教授） 题目： 东学与圆佛教的天地观
	18:30~20:30	晚宴 / 全聚德清华园店
8月23日	08:30~11:00	<p>第四场 论文发表 / 每人发表30分，含翻译</p> <p>主持人：二宫 聪（日本 北陆大学 讲师）</p> <ul style="list-style-type: none"> 蒋 月（四川大学 博士研究生）[◎ 线上发表] 题目： 蜀派古琴传统曲目的自然意象与生命意识 崔致凤（韩国 大巡宗教文化研究所 研究员） 题目： 《玉枢宝经》起源研究

8月23日		<ul style="list-style-type: none"> • 时秋（上海商学院日语系 副教授） 题目：对异域的想象与实践：“洞天福地”中的道教宇宙观 • 李登辉（四川大学 博士研究生）[◎ 线上发表] 题目：黄老帛书中的自然与政治 ——从见知之道谈起 • 小野田 亮（延边大学 博士研究生）[◎ 线上发表] 题目：日本新宗教中萨满信仰要素考察 ——天理教教主中山美伎为中心
	11:00~11:10	茶歇
	11:10~11:40	综合讨论 / 主持人 麥谷邦夫（日本 京都大学名誉教授）[◎线上主持] 尹龙福（韩国 ASIA宗教研究院 院长） 自由提问与讨论
	11:40~12:00	闭幕式 / 主持人：金勋（ 北京大学博雅特聘教授， 北京大学宗教文化研究院 副院长） 各国代表的总结发言： <ul style="list-style-type: none"> • 蜂屋邦夫（日本 东京大学 名誉教授） • 朴相奎（韩国 大巡宗教文化研究所 所长） • 王宗昱（北京大学宗教文化研究院道教研究中心 主任）
	12:00~13:15	午餐 / 北京大学勺园中餐厅

회의일정

날 짜	시 간	내 용
8월 21일	15:00~17:00	국내외 학자 북경 도착, 등록 등록장소: 北京大学中関新院 9호 건물 프런트 데스크
		환영만찬 /
8월 22일	08:30~09:00	개막식 / ○ 사회: 金 勳 (北京大学博雅特聘教授, 北京大學宗教文化研究院 副院長) 장소: 北京大學民主樓 二層 大會議室 대회 축사 / 每人 6분 <ul style="list-style-type: none"> • 樓宇烈(北京大学哲学系教授, 北京大学宗教文化研究院 名譽院長) [◎ 온라인 축사] <ul style="list-style-type: none"> • 鄭筱筠(中國社会科学院世界宗教研究所所長, 中國宗教学會會長) • 蜂屋邦夫(日本 東京大學 名譽教授) • 박상규(대순종교문화연구소 소장)
	09:00~11:00	주제강연 / 각 발표 30분(통역포함) ○ 사회: 王宗昱(北京大學宗教文化研究院 道教研究中心主任) <ul style="list-style-type: none"> • 蜂屋邦夫(日本 東京大學 名譽教授) [◎ 온라인 발표] 제목: 노자와 왕필주(王弼注)의 자연과 무위 <ul style="list-style-type: none"> • 김병민(中國 延邊大學人文資深教授, 元延邊大學 總長) 제목: 洪大容 『醫山問答』의 철학적 사상 및 역사적 가치 -- 認識論、宇宙論、華夷論을 중심으로 <ul style="list-style-type: none"> • 조민환(성균관대학 교수) [◎ 온라인 발표] 제목: 朝鮮朝 儒學者들의 自然認識 - 張維와 洪奭周의 자연관을 중심으로 <ul style="list-style-type: none"> • 詹石窗 (中國 四川大學 文科杰出教授, 老子研究院院長) 제목: 『도덕경』의 崇尚水德과 道法自然
	11:00~11:10	Tea Time

8월 22일	11:10~12:40	<p>제1발표 / 각 발표 30분(통역포함)</p> <p>○ 사회: 윤용복(아시아종교연구원 원장)</p> <ul style="list-style-type: none"> • 麥谷邦夫 (日本 京都大學 名譽教授) [◎ 온라인 발표] <p>제목: 식금(食禁)과 벽곡(辟穀)</p> <p>— 중국고대의 음식금기와 곡식기피(穀食忌避) —</p> <ul style="list-style-type: none"> • 張廣保 (中國 北京大學 教授) <p>제목: 道敎의 洞天福地 理論 및 有機自然觀</p> <ul style="list-style-type: none"> • 김백희(한국학중앙연구원 책임연구원) [◎ 온라인 발표] <p>제목: 도교와 생태철학</p>
	12:40~14:00	중식
	14:00~16:00	<p>제2발표/ 각 발표 30분(통역 포함)</p> <p>○ 사회: 張廣保 (北京大學 教授)</p> <ul style="list-style-type: none"> • 尹志華 (中國 中央民族大學 教授) <p>제목: 唐나라에서 五代에 이르는 道敎의 自然에 대한 사상 연구</p> <ul style="list-style-type: none"> • 福江 充 (日本 北陸大學 教授) <p>제목: 타테야마 만다라</p> <p>—타테야마의 대자연에서 발견한 신앙 세계—</p> <ul style="list-style-type: none"> • 차선근(대진대학 교수) <p>제목: 근대 한국의 자연관 변화</p> <ul style="list-style-type: none"> • 陳 霞 (中國社會科學院 世界宗教研究所 研究員) <p>제목: “人無病，則天無病”</p> <p>— 『太平經』의 공생사상과 자연보호</p>
	16:00~16:10	Tea Time
	16:10~18:10	<p>제3발표/ 각 발표 30분(통역 포함)</p> <p>○ 사회: 岳遠坤 (北京大學外語學院 副教授)</p> <ul style="list-style-type: none"> • 二宮 聰 (日本 北陸大學 講師) <p>제목: 白話小說中的泰山-以《神仙通鑑》爲中心-</p> <ul style="list-style-type: none"> • 鞠 熙 (中國 北京師範大學社會學院 教授) <p>제목: 龍이 있으면 영험하다</p> <p>—“苦海幽州”의 龍蛇信仰과 生存智慧</p> <ul style="list-style-type: none"> • 高 陽 (中國 清華大學外文系 長聘副教授)

		<p>제목: 『大唐西域記』 속 自然觀의 日本 전파 및 영향</p> <p>• 허남진(원광대학교 HK연구교수)</p> <p>제목: 동학과 원불교의 천지관</p>
	18:30~20:30	만찬 / 全聚德清華園店
8월 23일	08:30~11:00	<p>제4발표 / 각 발표 30분(통역 포함)</p> <p>○ 사회: 二宮聰 (日本 北陸大學 講師)</p> <p>• 蔣 月 (中國 四川大學 博士研究生) [◎ 온라인 발표]</p> <p>제목: 蜀派의 전통적 古琴연주 음악의 자연적 경지와 생명 의식</p> <p>• 최치봉(대순종교문화연구소 연구원)</p> <p>제목: 《옥추보경》의 기원에 대한 연구</p> <p>• 時 秋 (中國 上海商學院 日語系 副教授)</p> <p>제목: 異域에 대한 상상과 실천</p> <p>— ‘洞天福地’ 속의 도교 宇宙觀</p> <p>• 李登輝 (中國 四川大學 博士研究生) [◎ 온라인 발표]</p> <p>제목: 黃老帛書의 자연과 정치—見知之道에 대한 견해</p> <p>• 小野田 亮 (中國 延邊大學 博士研究生) [◎ 온라인 발표]</p> <p>제목: 日本新宗教中薩滿信仰要素考察</p> <p>— 天理教教主中山美伎为中心</p>
	11:00~11:10	Tea Time
	11:10~11:40	<p>종합토론 /</p> <p>사회: 麥谷邦夫(日本 京都大學 名譽教授) [◎온라인 사회]</p> <p>윤용복(아시아종교연구원 원장)</p> <p>자유발언과 토론</p>
	11:40~12:00	<p>폐막식 / 사회: 金 勳(北京大學博雅特聘教授, 北京大學 宗教文化研究院 副院長)</p> <p>총평</p> <p>• 蜂屋邦夫(日本 東京大學 名譽教授)</p> <p>• 박상규(대순종교문화연구소 소장)</p> <p>• 王宗昱 (中國 北京大學宗教文化研究院 道教研究中心 主任)</p>
	12:00~13:15	중식 / 北京大學勺園中餐廳

会議日程

日 字	時 間	内 容
8月21日	15:00~17:00	国内外の代表が北京に到着, 登録 登録場所: 北京大学中関新院9号建物フロントデスク
		歓迎晩餐会
8月22日	08:30~09:00	開会式: 司会 金勳 (中国 北京大学博雅特聘教授, 北京大学宗教文化研究院 副院長) 会議の場所: 北京大學民主樓二層大會議室 祝辞: 6分 /人 <ul style="list-style-type: none"> ・ 楼宇烈 (中国北京大学哲学系教授, 北京大学宗教文化研究院 名誉院長) [◎オンライン 祝辞] ・ 鄭筱筠 (中国社会科学院世界宗教研究所所長, 中国宗教学會 會長) ・ 蜂屋邦夫 (東京大學 名誉教授) ・ 朴相奎 (韓国 大巡宗教文化研究所 所長)
	09:00~11:00	主題講演 発表時間30分/人、通訳を含む 司会 王宗昱 (北京大學宗教文化研究院道教研究中心 主任) <ul style="list-style-type: none"> ・ 蜂屋邦夫 (東京大學 名誉教授) [◎オンライン発表] 題目: 老子と王弼注の自然と無爲 ・ 金柄珉 (中国 延邊大學 人文資深教授, 元延邊大學 學長) 題目: 洪大容の「医山問答」における哲学思想とその歴史的価値-- 認識論、宇宙論、華夷論を中心に ・ 曹玟煥 (韓国 成均館大學 教授) [◎オンライン発表] 題目: 朝鮮朝時代の儒学者たちの自然認識 -- 張維と洪奭周の自然観を中心に ・ 詹石窓 (中国 四川大學 文科杰出教授, 老子研究院院長) 題目: 『道德経』の水徳と道法の自然を崇尚す
	11:00~11:10	ティーブレイク
		第一部 論文発表 発表時間30分/人、通訳を含む 司会 尹龍福 (韓国 ASIA宗教研究院 院長)

8月22日	11:10~12:40	<ul style="list-style-type: none"> ・ 麥谷邦夫（京都大學 名譽教授）[◎オンライン発表] 題目： 食禁と辟穀 — 中国古代における食物禁忌と穀食忌避 ・ 張広保（中国 北京大學哲學系 教授） 題目： 道教洞天福地理論およびその有機自然観 ・ 金白熙（韓国學中央研究院 責任研究員）[◎オンライン発表] 題目： 道教と生態哲学
	12:40~14:00	昼食
	14:00~16:00	<p>第二部 論文発表 発表時間25分/人、通訳を含む</p> <p>司会 張廣保（中国 北京大學哲學系 教授）</p> <ul style="list-style-type: none"> ・ 尹志華（中国 中央民族大學哲學系 教授） 題目： 唐から五代の道教における「自然」の意義考述 ・ 福江 充（日本 北陸大學 教授） 題目： 立山曼荼羅 — 立山の大自然に見いだされた信仰世界 ・ 車瑄根（韓国 大真大學 教授） 題目： 近代韓国における自然観の変化 ・ 陳 霞（中国社會科學院 世界宗教研究所 研究員） 題目： 「人に病がなければ、即ち天にも病がない」 — 『太平経』の共生思想と自然保護
	16:00~16:10	ティーブレイク
	16:10~18:10	<p>第三部 論文発表 発表時間30分/人、通訳を含む</p> <p>司会 岳遠坤（中国 北京大學外語學院 副教授）</p> <ul style="list-style-type: none"> ・ 二ノ宮聡（北陸大學 講師） 題目： 白話小説に見られる泰山 — 『神仙通鑑』を中心に ・ 鞠 熙（中国 北京師範大學社會學院 教授） 題目： 龍有らば則ち靈あり — 「苦海幽州」の龍蛇信仰と生存の知恵 ・ 高 陽（中国 清華大學外文系 長聘副教授） 題目： 《大唐西域記》的自然観在日本的傳播與影響 ・ 許南珍（韓国 円光大學 HK研究教授） 題目： 東学と円仏教の天地観

	18:30~20:30	晚餐 全聚德清華園店
8월23일	08:30~11:00	第四部 論文発表 発表時間30分/人、通訳を含む 司会 二ノ宮聡（北陸大學 講師） <ul style="list-style-type: none"> ・ 蔣 月（中国 四川大學 博士研究生） [◎オンライン発表] 題目：蜀派古琴伝統曲目における自然のイメージと生命意識 ・ 崔致鳳（韓国 大巡宗教文化研究所 研究員） 題目：『玉枢宝経』の起源に関する研究 ・ 時 秋（中国 上海商學院日語系 副教授） 題目：對異域的想象與實踐：“洞天福地”中的道教宇宙觀 ・ 李登輝（中国 四川大學 博士研究生） [◎オンライン発表] 題目：黄老帛書における自然と政治 — 「見知之道」から考察する ・ 小野田 亮（中国 延邊大學博士研究生） [◎オンライン発表] 題目：日本新宗教中萨满信仰要素考察 - 天理教教主中山美伎为中心
	11:00~11:10	ティーブレイク
	11:10~11:40	総合討論 / 司会 麥谷邦夫（京都大学 名譽教授） [◎オンライン司会] 尹龍福（韓国 ASIA宗教研究院 院長） 自由発言と討論
	11:40~12:00	閉会式 ： 司会 金勳(中国 北京大学博雅特聘教授, 北京大学宗教文化研究院 副院長) 各国代表総合発言： <ul style="list-style-type: none"> ・ 蜂屋邦夫（東京大学 名譽教授） ・ 朴相奎（韓国 大巡宗教文化研究所 所長） ・ 王宗昱(中国 北京大学宗教文化研究院 道教研究中心 主任)
	12:00~13:15	昼食 北京大學勺園中餐廳

致 辞



第15届东亚人文国际论坛嘉宾致辞：东方文明与自然

楼宇烈

北京大学哲学系教授，北京大学宗教文化研究院名誉院长

各位专家学者，各位来宾大家好。我首先要祝贺坚持了十五年的东方文明论坛。今年的论坛的主题是东方文明与自然。中国的文化从某种意义上而言就是一个要顺应自然的文化。自然不是说大自然，而是说要顺其自然。有句老话大家都清楚叫：“顺天者昌，逆天者亡。”什么叫顺天，这个天就是自然，自然而然，顺其自然则可以兴旺，可你要逆天这个自然，你就要亡了。我们现在全世界面临一个很大的问题：人类做的违背自然的事太多了，人类生活在一个反自然的违背自然的状态中间。现在自然灾害越来越多，也越来越厉害，所以现在只有很好地来继承、传播中华文明之中间的顺自然的思想，才能让世界更加和谐、稳定发展。

中国文化的传统文化有儒释道三家，三家都是首先要尊重自然，然后顺其自然地去生活的文化。道家讲人法地，地法天，天法道，道法自然。所谓道法自然，即是要顺道的自然，道就是一个自然的过程。所以道家经常讲做人做事都要顺其自然地来做。

而佛教强调一切要随缘，随缘就是随自然。不像我们现在有的时候常说放生，要救生。什么叫放生，顺其自然地去放生，而不是刻意地去放生。不是说去抓一大群动物来，再往森林里面放，这不是自然，所以人为的最后就成了你这边放，他那边抓；你这边抓，他那边放。顺应自然的，我们碰上了要救的生命，我们就要很好地去救生命，我们碰到了要爱护的生命，就要很好地去爱护他。这就叫随缘。

儒家讲中庸，中庸即是用中，用这个中。中国有个十六字心传：“道心惟微，人心惟危，惟精惟一，允执厥中。”此为舜传禹的十六字心传。据说尧传给舜的有四个字：“允执厥中”。要掌握这个中，按中来做。所以儒家提倡中庸，中即是一种自然的规律，自然的发展不会超越中。汉代的思想家董仲舒就讲过：“天下有不中者，然最终都止于中。”我们很多事情就是做过分了，不遵守这个中的原则，很多时候就会好心办了坏事。所以允执厥中、中庸就是儒家所倡导的顺自然。清代有学者总结说：“圣人之道，中而已矣。”中庸者顺其自然而已。

所以我们一切都要按这样的规律去办事才行。过去我们没有空调，就到山洞里面去躲一躲，山洞里面冬天可以防寒，夏天可以防暑。中国盖的房子就很强调这个，中国传统的房子就是冬暖夏凉，不需要有空调暖气。我们借助一些暖气或冷风来防防寒祛祛暑也可以但不能过分了。现在我们太暖的房子、太冷的房子就与外界的环境形成冲突，反而给人体造成很不好的反应。我们现在吃的食物很多也是人工加工的，比如说转基因。就很多食品而言，其生长本身就是不自然的，用化肥去刺激他成长了，所以他就变了性了，吃的东西都没有原始的味道。所以顺自然是非常重要的东方文明中的一个核心理念。只有做到了中，事物才能够发展，才能够生存，才能够延续。所以我们一定要记住一句中国的老话：顺天者昌，逆天者亡。这个天就是自然，我们每个人都有天赋予我们的本性，所以中庸说：“天命之谓性。”孔子说：“五十而知天命。”如果说天命之谓性，那我们到了五十岁就可以知道自己的本性，自己能够做什么，不能做什么，清楚了就会有很好地生活。当我们不知自己的本性与能力，能做什么，不能做什么，非得

想去做自己不能做的事情，想去做自己不应该做的事情，那就坏了。所以天命也是一种顺自然。

中国人非常尊重天地万物自然的本性。我们很多的道德准则也多是自然万物当中学来的，我们经常教育孩子们要乌鸦反哺、羔羊跪乳。乌鸦反哺就是说乌鸦少时他的父母找食物来喂他，等他长大了他就找食物来喂老乌鸦。羔羊喝母亲的奶的时候是跪着喝的。动物是完全自然的，人通过对自然万物的行为学习把自然的行为变作一个自觉的行为、自律的行为。这是人与动物的区别。人是一种自觉自律的生命，不是一种完全靠外在的力量来管住他的，而内在的修养、外在的表现都要自律。所以顺自然也不是什么不作为，而是要通过对大自然万物的学习，把天然的东西变作自觉的东西。这也就是老子所言：“辅万物之自然而不敢为。”既然有辅，就是说我们还是可以借助自然的力量来为人类服务，但是不能够去损害、超越大自然的规律。

所以继承、发扬、传播东方文明中的尊重自然、顺从自然的思想非常重要。在中国文化中常讲天人合一，就是说天人要有一个共同遵循的规制，这样才能够让人格自然处于一个和谐的状态，才能让人类生活得更好。

最后，我祝愿这次会议能够取得圆满的成功，来使今天的更多的人类能够懂得尊重自然、顺应自然的原则。谢谢大家！

제15회 동아시아인문국제포럼인사말 : 东方文明与自然

러우위례(樓宇烈)

북경대학 종교문화연구원 · 명예원장

전문가, 학자 그리고 이 자리에 참석하신 귀빈 여러분 안녕하십니까. 이 자리를 빌어 동방문명 포럼이 15년 동안 열리게 된 데에 대해 축하의 말씀 드립니다. 올해 포럼의 주제는 동방문명과 자연입니다. 중국의 문화를 보면, 그것은 자연에 순응하는 문화라 할 수 있습니다. 여기서 말하는 자연이란, 대자연을 말하는 것이 아니라 자연스러움을 의미합니다. 중국에는 “順天者昌, 逆天者亡”이라는 말이 있습니다. 順天에서, 天은 곧 자연스러움을 의미합니다. 다시 말해서 자연스럽게 살면 흥하고, 그렇지 않으면 망하게 됩니다. 현대의 지구는 큰 어려움에 봉착해 있습니다. 인류는 수많은 자연에 위배되는 행위를 하면서, 그 속에서 살고 있습니다. 자연재해는 점점 많아지고, 규모도 점점 커지고 있습니다. 오직 우리가 훌륭한 역사적 전통을 잘 이어받아 자연스러움의 의미를 제대로 파악할 때, 세상은 더욱 조화롭고, 안정적으로 발전할 수 있습니다.

중국의 문화전통에는 유불도의 세 가지 사상이 있습니다. 이 세가지 사상은 모두 자연을 존중하고, 자연에 순응하는 생활문화를 창조했습니다. 도가에는 人法地, 地法天, 天法道, 道法自然이라는 말이 있습니다. 여기서 말하는 도법자연이란 곧 도에 순응해야 한다는 것을 의미합니다. 道란 하나의 자연스러운 과정입니다. 그렇기 때문에 도가에서는 세상살이를 할 때 자연스럽게 살라고 가르칩니다.

그리고 불교에서는 인연을 따르라고 가르칩니다. 인연을 따르는 것이 곧 자연을 따르는 것입니다. 우리는 放生, 救生이라는 말을 자주 합니다. 방생이란 자연스러운 방생이지 인위적으로 하는 방생이 아닙니다. 즉 동물을 잡은 다음에 인위적으로 방생하는 것은 자연스러운 방생이라 할 수 없습니다. 이렇게 하여 전문적인 동물 사냥꾼이 생긴 것입니다. 자연스러운 방생이란, 우리가 어려움에 처한 동물을 만났을 때, 그들의 생명을 구해주는 것을 말합니다. 도움이 필요한 생명을 만나면 그들을 도와주는 것, 이것이 곧 인연을 따르는 것입니다.

유교에서는 중용을 가르칩니다. 중국에는 “道心惟微, 人心惟危, 惟精惟一, 允執厥中”이라 하는 가르침이 있는데, 그것은 舜이 禹에게 전해준 것입니다. 최초에는 “允執厥中”의 네 글자였다고 하니

다. 이 가르침의 의미는 中을 지키라는 의미입니다. 그렇기 때문에 유교에서는 중용을 주장합니다. 여기서 中은 자연의 규범으로, 자연의 발전은 중을 넘어서지 않습니다. 한나라의 동중서는 “天下有不中者, 然最終都止於中”이라는 말을 했습니다. 만약 우리가 무언가를 과도하게 하게 되면, 그것은 中을 벗어난 것으로, 결과는 좋지 않게 나타나게 됩니다. 그렇기 때문에 우리는 厥中、中庸을 하여, 자연스러움을 따라야 합니다. 이에 대해 청나라의 한 학자는 말하기를 “聖人之道, 中而已矣”라 하였습니다. 다시 말해서 중용을 따르는 것이 자연스러운 것입니다.

우리는 자연스러움의 규칙에 따라 삶을 살아야 합니다. 예전에는 에어컨이 없었고, 사람들은 동굴에 들어가 생활을 하였습니다. 동굴속은 여름에는 시원하고, 겨울에는 따뜻함을 유지할 수 있습니다. 중국은 집을 지을 때 이러한 원칙에 근거하여 지었고, 그렇기 때문에 전통가옥은 겨울에 따뜻하고 여름에 시원하여 에어컨이 필요 없었습니다. 우리가 현재적인 기기에 의하여 실내 온도를 조절할 때 너무 과해서는 안 됩니다. 너무 따뜻하거나 너무 추운 실내기온은 외부 기온과 충돌을 발생하여 우리 몸에 나쁜 영향을 끼치기 때문입니다. 음식도 마찬가지로, 우리가 먹는 많은 식품은 인위적인 가공, 즉 유전자조작을 한 식품입니다. 이런 음식을 섭취할 때, 우리의 인체는 점점 나빠지게 되고, 음식 자체도 고유의 맛을 내지 않습니다. 자연스러움이란 동양사상의 핵심적인 요소입니다. 오직 中을 이루었을 때, 사물은 발전을 하고, 생존을 하고, 생명을 유지할 수 있습니다. 우리는 “順天者昌, 逆天者亡”이라는 말을 다시한번 마음속에 새겨야 합니다. 여기서 天은 곧 자연으로, 그것은 우리의 본성입니다. 중용에 “天命之謂性”이라는 말이 있고, 孔子는 “五十而知天命”이라는 말을 했습니다. 천명을 우리의 본성이라 할 때, 나이 50을 먹으면 자신의 본성을 알아야 합니다. 무엇을 해야 하고, 무엇을 하지 말아야 하는 것을 알 때, 우리는 잘 살수 있습니다. 우리가 자신의 본성과 능력을 모르고, 무엇을 해야 하는지, 하지 말아야 하는지를 모르면, 일을 그르치게 됩니다. 다시 말해서 천명이란 자연에 순응하는 것입니다.

중국인들은 만물자연의 본성을 매우 존중합니다. 우리의 도덕규범은 자연만물에서 배워 왔습니다. 자연의 동물을 보면, 까마귀는 어릴 때 부모가 음식을 챙겨주지만, 자라고 나면 자식이 부모에게 음식을 마련해 줍니다. 그리고 어린양은 어미의 젖을 먹을 때 무릎을 꿇고 먹습니다. 우리는 자연속에 사는 동물을 통하여 인간의 행위규범을 만들어야 합니다. 인간은 지성을 가진 생명체로, 외부의 규범으로는 완전하게 구속할 수 없고, 많은 면에서 자기 수양을 통하여 외적인 자율을 이루어야 합니다. 그렇기 때문에 자연에 순응하는 것이란, 아무것도 하지 않는 것이 아니라 자연을 보고 배우고 그 속에서 깨달아야 하는 것을 말합니다. 이것이 곧 노자가 말한 “輔萬物之自然而不敢為”의 뜻입니다.

다. 여기서 말하는 輔란, 우리가 자연사물을 통하여 보고 배우는 것을 말합니다. 이 때 우리는 자연을 파괴하는 행위, 자연의 규칙을 깨뜨리는 행위를 해서는 안 됩니다.

동양 사상속에 있는 자연을 존중하고 순응하는 이념을 우리는 다시한번 배우고 중요시 여겨야 합니다. 중국문화에서는 천인합일을 매우 중요시 여깁니다. 천과 인이 모두 자연의 규칙을 따를 때, 인간과 자연은 조화를 이루고, 인류의 삶은 더욱 좋아질 수 있습니다.

마지막으로, 이번 포럼이 더욱 좋은 성과를 이룩하기를 기대하고, 아울러 더욱 많은 인류가 자연을 존중하고 순응하는 방법을 깨우쳤으면 합니다.

감사합니다.

第十五回東アジア人文国際フォーラム祝辞：東方文明と自然

楼宇烈

北京大学哲学系教授、宗教文化研究院名誉院長

ご来賓の皆様、こんにちは。まず、15年間にわたって続けてきた東アジア人文フォーラムに対し、心からお祝い申し上げます。今年のフォーラムのテーマは「東方文明と自然」です。中国の文化は、ある意味では自然に順応するという文化です。ここで言う自然は、単に自然界を指すのではなく、自然の成り行きに従うという意味です。古い言葉に「天に順ずれば昌り、天に逆らえば亡ぶ」というものがあります。この「天」とは自然そのものであり、自然の成り行きに従うことが繁栄につながるのです。しかしながら、この自然に逆らうと、最終的には滅びに至ります。現在、世界では大きな問題に直面しています。人類は自然に逆らう行為をあまりにも多く行っており、人々は自然に逆らう、反自然的な状態の中で生活しています。自然災害がますます頻発し、より深刻化しています。このため、今こそ中華文明の中にある「自然に従う思想」を継承し、広めることで、世界をより調和的で安定したものにする必要があります。

中国の伝統文化には儒教、仏教、道教という三大思想がありますが、いずれもまず自然を尊重し、自然の成り行きに従って生きることを教えています。道教では「人は地に法り、地は天に法り、天は道に法り、道は自然に法る」と説きます。「道は自然に法る」とは、道というものが自然の成り行きに従うということです。道とは自然のプロセスそのものであり、そのため道教では物事を行う際に常に自然の成り行きに従うことが重要視されています。

仏教もまた、すべてのことは縁に従うべきだと説いています。「縁に従う」ということは、自然の成り行きに従うということです。私たちがしばしば言う「生き物を放生する」、「生き物を救う」という行為も、自然の成り行きに従って行うべきであり、意図的に行うものではありません。例えば、大量の動物を捕獲してから森に放つような行為は自然ではありません。結果的に、こちらが放つと、向こうが捕獲する、こちらが捕獲すると、向こうが放つといういたちごっこになります。自然の成り行きに従うべきであり、助けるべき命に出会ったときにはしっかりと救い、愛護すべき命に出会ったときにはしっかりと愛護することが「縁に従う」ということなのです。

儒家は「中庸」を重んじます。「中庸」とは「中」を用いることを意味します。中国には「道心惟微、人心惟危、惟精惟一、允執厥中」という十六字心伝があります。これは舜が禹に伝えたものであり、堯が舜に伝えたものとして「允執厥中」という四字があります。この「中」を掌握し、その「中」に基づいて物事を行うことが重要です。そのため、儒家は中庸を提唱し、「中」とは自然の法則であり、自然の発展はこの「中」を超えることはありません。漢代の思想家董仲舒は、「天下に不中なるものがあっても、最終的には中に止まる」と述べています。多くの場合、物事を過度に行い、この「中」の原則を守らないことで、善意で行ったことが悪い結果を招くことがあります。ですから、「允執厥中」や「中庸」は、儒家が提唱する自然に従うことを意味します。清代の学者が「聖人の

道は中にあり」とまとめたように、中庸とは自然の成り行きに従うことに他なりません。

したがって、私たちはすべてのことをこのような法則に従って行う必要があります。過去にはエアコンがなかったため、洞窟に避難することがありました。洞窟は冬に寒さを防ぎ、夏には暑さをしのぐことができました。中国の建築はこの点を非常に重視しており、伝統的な中国の家屋は冬暖かく、夏涼しいため、エアコンや暖房が必要ありませんでした。暖房や冷風を利用して寒さをしのぎ、暑さを避けることもできますが、過度に依存するのは良くありません。現在、私たちが住んでいる家は、暖かすぎたり、冷たすぎたりすることで外部環境と衝突し、人体に悪影響を与えることがあります。また、私たちが食べている多くの食品も人工的に加工されています。例えば、遺伝子組み換え食品などです。その成長自体が自然でないことが多く、化学肥料を使って成長を促進するため、その性質が変わってしまい、食べ物の本来の味が失われてしまいます。そのため、自然に従うことは東洋文明の中で非常に重要な核心理念です。「中」に従ってこそ、物事は発展し、存続し、継続することができます。したがって、「天に順ずれば昌り、天に逆らえば亡ぶ」という古い言葉を忘れてはなりません。この「天」とは自然を指し、私たち一人一人には天から与えられた本性があります。ですから、『中庸』に「天命を性という」と述べられているのです。孔子は「五十にして天命を知る」と言いました。天命を性というならば、五十歳になれば自分の本性を知り、自分が何ができるか、何ができないかを理解し、それが分かれば良い生活を送ることができます。自分の本性や能力を知らず、できないことを無理にしようとしたり、やるべきでないことをしようとしたりすると、問題が生じます。天命もまた、自然に従うことを意味します。

中国人は天地万物の自然な本性を非常に尊重します。私たちの多くの道徳規範も自然界から学んだものです。私たちは子供たちに「烏鴉反哺」「羔羊跪乳」という教えをしばしば伝えます。「烏鴉反哺」とは、幼い頃に親が餌を与えてくれたカラスが、成長すると親に餌を与えるという意味です。「羔羊跪乳」とは、子羊が母羊の乳を飲むときに膝をついて飲むことを指します。動物たちは完全に自然のままに行動しますが、人間は自然の行動を学び、それを意識的で自律的な行動に変えるのです。これが人間と動物の違いです。人間は自覚と自律を持つ生命であり、外部の力だけに頼るのではなく、内面的な修養と外部の表現の両方において自律する必要があります。ですから、自然に従うことは何もしないことではなく、自然界から学び、自然なものを自覚的なものに変えることなのです。これが老子の言う「万物の自然を補佐しながらも敢えて為さず」という教えです。補佐がある以上、私たちは自然の力を借りて人類に役立てることができるが、大自然の法則を損なったり、超えたりしてはならないということです。

そのため、東方文明における自然を尊重し、自然に従う思想を継承し、発揚し、広めることが非常に重要です。中国文化では「天人合一」とよく言われますが、これは天と人が共通の規則に従うことで、人と自然が調和した状態を保ち、人類の生活をより良くすることができるという意味です。

最後に、この会議が大成功を収め、多くの人々が自然を尊重し、自然に従う原則を理解することを願っています。ありがとうございました！

第十五届东亚人文国际论坛

暨东方文明与自然国际学术研讨会致辞

郑筱筠

中国社会科学院世界宗教研究所所长，中国宗教学会会长

尊敬的各位嘉宾、各位学者、女士们、先生们：

上午好！

“学府风范映华年，燕园景色宛自然”。今天群贤毕至，齐聚一堂，共同见证并参与2024第十五届东亚人文国际论坛暨东方文明与自然国际学术研讨会的盛况。我谨代表中国社会科学院世界宗教研究所、中国宗教学会，并以我个人的名义，对本次大会的隆重召开致以热烈的祝贺！

“自然”这一概念，在中华优秀传统文化中占据着举足轻重的地位。《道德经》云：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”强调了“道”的本性即是自然而然，王弼在《老子指略》中进一步阐释：“论太始之原，以明自然之性。”阐明了“自然”之性的根本意义。北大的张岱年先生则将“自然”解释为“自己如此”，意指万物按照其本然之性而存在，达到和谐、和睦、和平的境界，这无疑是中华文化对“自然”理念的深刻理解和独特诠释。

中华文化对“自然”的深刻理解与阐述，不仅塑造了独特的中国自然观、宇宙观和人生观，还作为内在的文化纽带，连接并影响了整个东亚文化圈，形成了独具特色的东方文明。在这一文明内，自然哲学得到了进一步的丰富与发展，孕育了敬畏自然、尊重自然、顺应自然的“天人合一”理念。庄子《齐物论》中表述：“天地与我并生，而万物与我为一。”他主张消除人与自然的界限，追求与自然的和谐共生。道教经典《太平经》亦强调：“夫人命乃在天地，欲安者，乃当先安其天地，然后可得长安也。”这进一步体现了道教尊崇自然多样性，保护自然环境的深刻理念。

当今世界正经历着百年未有之大变局，人类再次站在了历史的十字路口，面临着诸多严峻的自然问题，如气候变化、环境污染、生态破坏以及资源枯竭等，这些问题对人类的生存和发展构成了前所未有的挑战。与此同时，很多问题摆在我们的面前：如何在全球化的背景下实现可持续发展？如何正确处理任何自然的关系？如何构建人类命运共同体？这些都是我们必须深入思考和回答的重大课题。

在此背景下，本次论坛的举办正是顺应了这一时代需求。论坛旨在通过深入探讨东亚文明的自然观，挖掘其对于解决当前全球性问题的启示，特别是在生态环境保护、可持续发展等方面。我们希望通过此次论坛，能够鼓励跨学科、跨国界的对话与合作，共同探索如何将东亚文明中的自然智慧转化为实际行动，为解决当前的自然问题提供新的思路 and 方案。同时，我们也期待论坛能够成为一个平台，汇聚各方智慧，共同为构建一个更加和谐、可持续的世界贡献力量。

人与自然和谐共生，“万物并育而不相害，道并行而不相悖”，这是东方文明智慧的深刻诠释，现在这句话被赋予了全新的时代内涵，是我们以合作共赢、共同发展为核心理念的开放态度的鲜明体现。这一理念，彰显了我们尊重世界文明多样性、理解制度差异性的坚定选择，体现了中华民族在全球化浪潮中，寻求和平发展、互利共赢的广阔胸襟。

我们深知，面对中国之问、世界之问、人民之问、时代之问，东方文明中的自然观、宇宙观和人生观，以及其中蕴含的深刻哲学思想和智慧，都为我们提供了宝贵的思想资源和精神动力。我坚信，通过本次论坛的探讨与交流，将进一步促进不同文明之间的相互理解和尊重，深化世界文明交流互鉴。我们将携手共创一个更加和谐、可持续的世界，为构建人类命运共同体贡献我们的力量与智慧。

最后预祝会议取得圆满成功！

谢谢大家！

제15회 동아시아포럼 동방문명과 자연 국제학술대회 인사말

정소원(鄭筱筠)

中國社會科學院 世界宗教研究所所長, 中國宗教學會會長

존경하는 학자, 귀빈 여러분 안녕하십니까!

“무더운 여름이 지나고, 천고마비의 계절”이 다가오고 있습니다. 이 뜻깊은 자리에 수많은 학자 및 귀빈 여러분들이 2024년 제15회 동아시아포럼 동방문명과 자연 국제학술대회에 참석해 주셨습니다. 저는 중국사회과학원 종교연구소, 중국종교학회를 대표하여, 포럼의 성공적인 개최를 축하합니다.

‘자연’이라고 하는 개념은 중국의 문화적 전통에서 매우 중요한 위치를 차지하고 있습니다. 《道德經》에는 “人法地, 地法天, 天法道, 道法自然”이라는 말이 있는데, 여기서 “道”의本性은 곧 자연이라 강조하고 있습니다. 王弼 역시 《老子指略》에서 말하기를 “論太始之原, 以明自然之性”이라 하여 “自然”之性の 근본적 의미를 설명해 주었습니다. 북경대학의 张岱年 선생은 “自然”을 “自己如此”라 하였습니다. 다시 말해서, 만물은 본연지성에 의해 존재하는데, 그렇게 하여 조화, 화목, 평화를 이룬다는 것입니다. 그의 해석은 자연에 대한 매우 깊은 이해에서 나온 것으로 아주 훌륭한 해석이라 할 수 있습니다.

중국의 전통문화에서 “自然”에 대한 이해와 서술은, 매우 독특한 中國自然觀、宇宙觀 및 人生觀을 형성하였습니다. 이러한 사상은 또 새로운 유대관계를 형성하여, 동아시아에 널리 퍼져 나가면서 아주 독특한 동방문명을 형성하였습니다. 이 문명 속에서 自然哲學은 더욱 큰 발전을 거듭었고, 그리하여 자연을 존중하고, 자연에 순응하는 “天人合一”의 개념을 형성하게 됩니다. 莊子 《齊物論》에는 “天地與我并生, 而萬物與我為一”라는 말이 있습니다. 즉 장자는 인간과 자연의 경계를 넘어, 인간과 자연이 조화롭게 공생하는 것을 주장했습니다. 도교경전인 《太平經》에는 “夫人命乃在天地, 欲安者, 乃當先安其天地, 然後可得長安也”라는 말이 있는데, 이 역시 도교의 자연을 존중하고, 자연환경을 보호하는 사상을 잘 나타내고 있습니다.

현대의 세계는 급변하는 시대를 마주하고 있습니다. 인류는 역사의 파도 끝에서 수많은 어려움을 마주하고 있습니다. 예를 들어 기후변화, 환경오염, 생태파괴, 자원고갈 등 문제는 인류의 발전에 전례 없는 어려움을 가져다 주었습니다. 뿐만 아니라 우리는 또다른 문제도 직면하고 있는데, 세계

화의 배경속에서 어떻게 지속가능한 성장을 이룩할 것인지? 인간과 자연의 문제를 어떻게 처리할 것인지? 인류의 운명공동체를 어떻게 구축할 것인지? 등등 우리가 깊이 고민해야 할 문제들이 산더미처럼 쌓여 있습니다.

이러한 시대적 배경 속에서, 현재의 상황에 잘 맞게 동아시아포럼이 개최되게 되었습니다. 이번 포럼의 주제는 동아시아 문명의 자연관을 연구하여, 현재 우리가 당면하고 있는 문제에 대해 해결책을 제시해 줄 것입니다. 특히 생태보호, 지속가능한 성장 등 측면에서 우리는 좋은 연구성과가 있기를 기대합니다. 이번 포럼은 다양한 전공 및 국적을 뛰어넘어 각방면의 전문가들이 자신의 지혜를 다하여 현실적인 대안을 찾기 위해 최선을 다 하였습니다. 우리는 이번 포럼을 계기로, 공동연구의 장을 만들고, 모두의 지혜를 모아, 조화롭고 지속성장가능한 세상을 만들기 위해 노력할 것입니다.

인간과 자연이 조화롭게 공생하는 세상, “萬物并育而不相害, 道并行而不相悖” 그것은 동양의 지혜에 대한 깊은 이해에서 나온 것입니다. 이제 우리는 이 문장에 현대적 의미를 부여하여, 새로운 시대에 걸맞는 세상을 만들어 나갈 것입니다. 이 이론에는 세계의 다양한 문명에 대한 존중 및 서로 다른 것을 이해해야 한다고 하는 깊은 뜻이 들어있습니다. 이러한 사상은 우리가 세계화를 마주하고, 공동발전을 추구하는데 매우 큰 도움이 됩니다.

중국의 문제, 세계의 문제, 인간과 인간의 문제, 시대적 문제에 마주하여, 동양의 자연관, 우주관 및 인생관은 그것이 갖고 있는 깊은 지혜와 철학사상으로 우리에게 소중한 사상적 자원을 제공해 줄 것입니다. 이번 포럼의 연구성과는 우리가 서로 이해하고 공통으로 발전하여, 세계의 문명을 촉진하는데 도움이 될 것입니다. 다 같이 손을 잡고 지속성장 가능한 세상을 만들기 위하여 우리의 지혜를 공헌하기를 부탁드립니다.

학회의 성공을 기원합니다.

감사합니다.

第15回東アジア人文国際フォーラム開会の挨拶

鄭筱筠

中国社会科学院世界宗教研究所所長、中国宗教学会会長

ご列席の皆様、おはようございます。

「学府の風格は華年を映し、燕園の景色は自然の如し」。本日、賢者たちが一堂に会し、2024年第15回東アジア人文国際フォーラム、即ち東方文明と自然という国際シンポジウムの盛大な開催を迎えています。中国社会科学院世界宗教研究所および中国宗教学会を代表し、また個人としても、本大会の盛大な開催に対し、心よりお祝い申し上げます！

「自然」という概念は、中国の伝統文化において非常に重要な位置を占めています。『道德経』には「人は地に法り、地は天に法り、天は道に法り、道は自然に法る」とあります。これは「道」の本性が自然であることを強調しており、王弼は『老子指略』で「太始の原を論じ、自然の性を明らかにする」と言い、「自然の性」の根本的な意味を明らかにしています。北京大学の張岱年先生は「自然」を「自らこのようにあり」と解釈し、万物がその本来の性に従って存在し、調和、和睦、平和の境地に達することを指します。これは間違いなく「自然」という理念に対する中国文化の深い理解と独特の解釈です。

中国文化が「自然」に対して持つ深い理解と解釈は、独自の中国的自然観、宇宙観、人生観を形成ただけでなく、内在する文化的な絆として、東アジア全体の文化圏をつなぎ、影響を及ぼし、そして独特な東方文明を形成しました。この文明の中で、自然哲学はさらに豊かに発展し、自然を畏れ、自然を尊重し、自然に順応する「天人合一」の理念が生まれました。荘子の『斉物論』では「天地も我れと並び生じ、万物も我れと一たり」と述べています。彼は人と自然の限界を取り除き、自然との調和的共生を追求することを主張しました。道教の経典『太平経』でも「それ人の命は天地に在り。安んぜんと欲する者は、まずその天地を安んじ、然る後に長き安を得るべし」と強調しています。これは道教が自然の多様性を尊び、自然環境を保護する理念をさらに体現したものです。

現在、世界は百年未曾有の大変局を経験しています。人類は再び歴史の分岐点に立っています。気候変動、環境汚染、エコシステムの破壊、資源の枯渇など、さまざまな深刻な自然問題に直面しており、これらの問題は人類の生存と発展に前例のない挑戦をもたらしています。同時に、我々の前には多くの課題が立ちだかっています。グローバル化の背景の中で、いかにして持続可能な発展を実現するか？いかにして自然との関係を正しく処理するか？いかにして人類運命共同体を構築するか？これらは我々が深く考え、答えなければならない重要な課題です。

このような背景のもとに、今回のフォーラムの開催は時代の要請に応じたのです。本フォーラムは、東アジア文明の自然観を深く探求し、現在のグローバルな問題、特にエコロジー環境保護や持続可能な発展に関する課題の解決に対する洞察を得ることを目指しています。今回のフォーラムを通じて、学際的、国際的な対話と協力を促進し、東アジア文明の自然の知恵を実践的な行動に転化し、現

代の自然問題の解決に新しいアイデアとソリューションを提供できることを期待しています。また、本フォーラムが各方面の知恵を結集し、より調和の取れた、持続可能な世界を築くために力を合わせるプラットフォームとなることを願っています。

人と自然の調和ある共生、「万物は共に育ちながら互いに害せず、道は並行していても相いれない」というのは、東方文明知恵の解釈であり、現代において新たな時代的意味を持つようになりました。これは、ウィンウィンの協力、共同の発展を核心理念とするオープンな姿勢を鮮明に表れています。この理念は、世界文明の多様性を尊重し、制度の違いを理解するという我々の確固たる選択を示しており、グローバル化の潮流の中で、平和的な発展と互恵的な共存を求める中華民族の広い度量を表しています。

我々は、中国の問い、世界の問い、人民の問い、時代の問いに直面する中で、東方文明の自然観、宇宙観、人生観、およびそこに含まれる深い哲学思想と知恵が貴重な思想資源と精神的な動力を提供してくれることを深く認識しています。本フォーラムを通じての議論と交流が、異なる文明間の相互理解と尊重をさらに促進し、世界文明の交流と相互参考を深化させると確信しています。我々は手を携えて、より調和の取れた持続可能な世界を共に創り上げ、人類運命共同体の構築に向けて我々の力と知恵を貢献していきます。

最後に、本会議のご成功を心より祈念いたします。

ありがとうございました。

第15届东亚人文国际论坛嘉宾致辞

蜂屋邦夫

東京大学・名誉教授

大家好。又到了举办东亚人文论坛的时节。这些年来，由于新冠疫情的影响，一直都是通过线上的形式举办会议，这次终于可以通过面对面的形式举办会议了。听说会议后的参观活动也恢复了。非常遗憾，我由于年事已高，身体不便，今年也只能以线上的形式参加。

此次会议的顺利召开，离不开北京大学的金勋教授等相关人士的努力和中国道教协会的指导与支持，以及大巡宗教文化研究所的朴所长等韩国朋友的支持和努力。首先，我要向所有相关人士表示由衷的敬意。同时，我也很高兴与本次会议的各位参会者一起庆祝这一国际会议能够持续多年举办。

日本方面，包括新成员在内，今年有5位学者参加。对于大会的邀请，我表示由衷的感谢。

今年的研究主题“东方文化与自然”涵盖了非常多的意义。在文化和自然当中，既有各国的独特性，也有共通性，彼此之间还存在广泛而深远的影响。除了自然本身的问题外，还有人们如何看待自然这种自然观的问题，以及“自然”这一词汇本身的问题。我期待本次会议能够通过各种方法来分析和重新认识这些复杂的文化和自然的问题，并开辟出新的研究视角。

目前，日中韩三国的社会和现实状况并不稳定。在这种情况下，我们三国的研究者仍然每年齐聚一堂，围绕共同的主题发表各自的研究成果，交换意见，这是很有意义的事情。我们在这个研究会上一直非常重视研究中的国际协作性和相互理解。我相信，在长期积累的相互理解与协作性的基础上，社会和现实层面的相互理解也有望进一步深化。

在这种认识的基础上，这项国际学术研讨会已经举办了15年。作为一直参与会议的一员，我希望与会学者们今后能更加积极深入地开展交流和研究。

每年，三国学者的发言涉及诸多方面，具有非常深刻的意义。今年我也期待能够从各位学者那里学到很多东西。最后，我祝愿本次学术研讨会圆满成功，感谢大家的倾听。

제15회 동아인문국제포럼인사말

하치야 쿠니오

동경대학 · 명예교수

여러분 안녕하십니까? 다시 동아인문논단의 시기가 돌아왔습니다. 수년간 코로나 때문에 온라인 회의가 계속되었는데, 이번에는 드디어 대면회의가 되었습니다. 회의 후의 견학여행도 부활되었다고 들었습니다. 그러나 저는 고령으로 인한 신체상의 문제가 있어 몹시 아쉽지만 올해도 온라인으로 참가하게 되었습니다.

이 회의가 개최될 수 있었던 것은 올해도 역시 북경대학의 김훈선생님을 비롯한 관계자 여러분들의 노력, 중국도교협회의 지도와 지지, 대순종교문화연구소의 박상규 소장님을 비롯한 한국 분들의 지지와 노력이 있었기 때문입니다. 우선 모든 관계자 여러분께 진심으로 경의를 표합니다. 그리고 이 회의에 참가하신 여러분들과 함께 이 국제회의가 오랜 기간동안 계속되어 온 것을 기뻐하고 싶습니다.

일본에서는 새로운 멤버를 포함하여 작년과 마찬가지로 5인의 연구자가 참가했습니다. 올해도 초대해주신데 대해 진심으로 감사드립니다.

올해의 연구테마인 「東方文化와 自然」이라는 것에는 실로 많은 의미가 들어 있습니다. 문화도 자연도, 각 나라의 독자성이 있으면서 공통성도 있고, 넓고 깊은 영향관계도 있습니다. 자연 그 자체의 문제와 함께 사람들이 자연을 어떻게 받아들여 왔는가 하는 자연관의 문제도 있습니다. 자연이라는 용어 자체의 문제도 있습니다. 이 회의를 통하여 복잡한 문화와 자연의 諸문제가 여러가지 기법으로 분석되고 재인식되며 새로운 관점이 열려 지기를 기대하고 있습니다.

현재 한중일 3국을 둘러싼 사회적 · 현실적 상황이 평온하지만은 않습니다. 그러나 그와 같은 상황에서도, 우리들 3개국의 연구자가 매년 한 장소에 모여 공통의 테마를 둘러싸고 각자의 연구를 발표하고 의견 교환을 하고 있는 것은 매우 큰 의의가 있는 일이라고 생각합니다. 우리들은 이 회의에서, 연구에 있어서의 국제적인 협조와 상호이해를 지극히 중시해 왔습니다. 오랜 기간에 걸친 이와 같은 상호이해와 협조성의 축적이 바탕이 되어야, 사회적 · 현실적인 면에서도 역시 상호이해가 깊어질 가능성이 열리는 것이라 확신하고 있습니다.

그러한 인식을 바탕으로 하여 이 국제학술 연토회는 15년간 활동을 이어왔습니다. 저 또한 계속하여 회의에 참가해온 사람으로서 참가자 여러분들께서 앞으로도 더욱 적극적으로 교류와 연구를 심화시켜 주시길 희망하고 있습니다.

매년, 3개국 선생님들의 발표는 다방면에 걸친 지극히 깊은 의의(意義)를 가진 것이었습니다. 올해도 역시 저는 여러 선생님들에게서 많은 것을 배울 것으로 기대하고 있습니다. 그러면 이번 학술 연토회의 원만한 성공을 빌며 저의 인사를 마치겠습니다. 들어주셔서 감사합니다.

第十五回東アジア人文国際フォーラム祝辞

蜂屋邦夫

東京大学・名誉教授

みなさま、こんにちは。また東亜人文論壇の時期が巡ってきました。このところ数年、新型コロナウイルス感染症のためにオンラインの会議が続いておりましたが、今回は、やっと、基本的に対面する会議になりました。会議後の見学旅行も復活したと聞いております。しかしながら私は、年齢による身体上の問題などがあり、大変残念ですが本年もオンラインで参加させていただきます。

この会議が開催できたのは、今年もまた北京大学の金勳先生を始めとする関係者の方々の努力、中国道教協会の指導と支持、大巡宗教文化研究所の朴所長さんを始めとする韓国の方々の支持と努力があるからであります。まずは、それら関係者の皆さんに、こころからの敬意を表します。そして、この会議に参加された皆さんと共に、この国際会議が長年にわたって継続して開催されることを喜びたいと思います。

日本からは、新メンバーを含めて昨年同様5人の研究者が参加致しました。今年も招待して頂きましたことに、心から感謝致します。

本年の研究テーマである「東方文化と自然」ということには、実に多くの意味が含まれております。文化にも自然にも、各国の独自性もあれば共通性もあり、広くて深い影響関係もあります。自然それ自体の問題と共に、人々が自然をどう受け止めてきたかという自然観の問題もあります。自然という言葉自体の問題もあります。この会議を通して、それらの複雑な文化と自然の諸問題が、さまざまな手法で分析され、再認識され、あらたな見方が開けて来るのではないかと期待しております。

現在、日中韓三国をめぐる社会的・現実的な状況は必ずしも平穏ではありません。しかしそうした状況において、われわれ三国の研究者が毎年、一堂に会して、共通のテーマをめぐってそれぞれの研究を発表し、意見交換するということの意義は、たいへん大きいと思います。われわれは、この研究会において、研究における国際的協調性と相互理解を極めて重視してきました。長年に亙るそうした相互理解と協調性の蓄積の上こそ、社会的・現実的な面でもまた相互理解が深まる可能性が開けてくると確信しております。

そうした認識を根底として、この国際学術研討会は、十五年間活動を行なって参りました。私も、一貫して会議に参加してきた者として、参加者の皆さんが、この先もさらに積極的に交流と研究を深めていくことを希望しております。

毎年、三国の先生方の発表は多方面にわたり、きわめて意義深いものがあります。今年もまた私は、諸先生方から多くのことを学べることに、大いに期待しております。それでは、今回の学術研討会の円満なる成功を願って、わたしの挨拶と致します。ご静聴ありがとうございました。

主題講演



老子与王弼注的“自然”和“无为”

蜂屋邦夫

东京大学·名誉教授

绪论

笔者以前曾经写过一篇关于古代中国“自然观”的论文¹。论文探讨了我們日常使用的“自然”与古代汉语的“自然”的区别，在概述至六朝为止的自然观之后，涉及了老子的“自然”观。

梳理该文论点，大致如下。老子否定作为万物主宰的“天”，代之在自然哲学的实在这个意义上使用“道”。万物由“道”而生，依“道”而变。所谓“道法自然”，道的具体作用被视为“自然”。从活动的角度而言，“自然”指的是神秘的、超越的力量；从存在的角度而言，“自然”指的是事物不受他者制约而自己如此，保持本然的、根源性的初始状态。因此，婴儿被认为是人最理想的状态，智慧、仁义、文明则被视为人为（有）而遭到排斥。与此相对，“自然”被视为“无”，讲求无为之道。就个人而言是一种虚静、濡弱，就社会而言是小国寡民的原始共同体，“自然”状态指的就是朝着这一方向的复归。也就是说，老子的立场与“肯定文明的价值，从人伦的、社会的秩序当中最终找到施政根据”的儒家立场截然相反，儒家以天的观念为根据，而老子则主张“自然”的观念，否定天的权威。

以上论述颇为生硬，但总体而言，笔者的观点至今仍与此大致相同。本文将在这一总体观的基础上，回归到老子研究本来的出发点，确认《老子》当中的“自然”和“无为”的含义，并进一步探讨它们在王弼注当中的用法。也就是说，本文是对《老子》和王弼注的一篇较为基础的研究。

1. 《老子》中的“自然”

一言以蔽之，老子的思想是“无为自然”。这是一个象征老子的词语。然而，《老子》当中并没有“无为自然”这一表述。“无为”和“自然”都是老子思想的重要概念，但是将二者结合起来的“无为自然”却并非老子所言，而是浓缩了老子思想的一个术语²。

《老子》中的“自然”一词，出现于17、23、25、51、64这5章中。“无为”出自2、3、37、38、43、48、57、63、64这9章（或10章）³中。从这一点并不能立即得出什么结论，可能是由于“无为”是基于“道”来表示人的存在状态和天地的活动方式的词语，“自然”是表示某种事物的存在状态的词

¹ 《中國の思惟》1985年9月，法藏選書。后收录于《中國の思考—儒教・佛教・老莊の世界》2001年12月，講談社學術文庫。原载于《存在への回歸》（哲學シリーズ4），1975年3月，三修社。

² 笔者以前没有特别研究过“无为自然”的用例，这一课题留作今后探讨。

³ 第10章也提到“爱民治国，能无知乎。……明白四达，能无为乎”（王弼本）、“爱民治国，能无为。……明白四达，能无知”（河上公本），但是关于“无为”“无知”，各校勘本有很多说法，注4的拙著也进行了校勘，目前没有确定的解释，本文暂不列入。

语，所以在使用频率上出现了这样的差异吧。

我们来具体考察一下这两个词的用例⁴。首先，《老子》原文中的“自然”一共有以下5个例子。

① 太上下知有之。其次亲之誉之。其次畏之。其次侮之。信不足焉，有不信焉。悠兮，其贵言。功成事遂，百姓皆谓我自然。（第17章）

② 希言自然。故飘风不终朝，骤雨不终日。孰为此者，天地。天地尚不能久，而况于人乎。故从事于道者，道者同于道，德者同于德，失者同于失。同于道者，道亦乐得之。同于德者，德亦乐得之。同于失者，失亦乐得之。信不足焉，有不信焉。（第23章）

③ 有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道。强为之名曰大。大曰逝，逝曰远，远曰反。故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。（第25章）

④ 道生之，德畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。故道生之，德畜之，长之育之，亭之毒之，养之覆之。生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。（第51章）

⑤ 其安易持，其未兆易谋。其脆易泮，其微易散。为之于未有，治之于未乱。合抱之木，生于毫末。九层之台，起于累土。千里之行，始于足下。为者败之，执者失之。是以圣人无为故无败，无执故无失。民之从事，常于几成而败之。慎终如始，则无败事。是以圣人欲不欲，不贵难得之货。学不学，复众人之所过。以辅万物之自然，而不敢为。（第64章）

①将君主分为太上等四种，太上君主惜言如金，即使取得什么政绩，也不会告知人民，人民就会以为这些成果只是自己的活动所致。此处的“自然”指的是无为君主治下的人民的自发活动。

②这一章在解释上存在问题，内容晦涩。此处讲的是少言寡语即为“自然”之道。“希言”具体指的是君主的无为，即不发布政令的意思。“飘风”和“从事于道者”以下讲的是①的“其次”之后的君主的情况。所以，此处的“自然”可以理解为君主的无为统治。

③首先讲了老子的宇宙观，即从混沌中生出道，从道中生出天地，然后讲述“人→地→天→道→自然”这一展开的前后次序处于“法（意为遵循、仿效、依据）”的关系当中。“道法自然”是老子的名言，“自然”是“道”所遵循的穷极。“道”是生成万物、使其活动的原动力，也是万物的根源和根据。“自然”并不像人、地、天那样拥有实体，只不过体现了“道”的活动方式。虽然这段讲“有物混成……天下母”，似乎“道”是有实体的，但这种实体感非常不明显。在“人法地”的关系当中，人与地是彼此不同的实体，地可以离开人存在，人也可以离开地存在。但是在“道法自然”的关系当中，离开“道”就没有“自然”，离开“自然”也没有“道”。

④讲道生万物，德育万物，所以道和德是尊贵的，这种尊贵就是“自然”。也就是说，尊贵本来要得到世间拥有一定地位的人的评价和任命后才能获得，是与人的家世、头衔、阶级、官职等紧密结合的、社会化的东西，但是道（和德）的活动的尊贵与任命无关，而是以“自然”为根据的尊贵。此处的“自然”是对道（和德）的活动的活动的评价。下文又进一步详细论述道的活动，将这些活动的方式称为“玄德”。

⁴ 《老子》原文依据笔者译注《老子》（岩波文库、2008年12月第1次印刷，2024年4月第25次印刷）。在解释上基本也是依据该书。

⑤这一章由前后两部分构成，后半部分是对圣人的解释，认为圣人顺应万物的“自然”而无为。也就是说，万物各自按照其本来的状态存在，圣人不对其进行干预。此处的“自然”是万物的状态，“无为”是圣人的状态，合起来就接近于“无为自然”的思想。

以上就是“自然”的全部五个用例。君主实行无为的统治（希言自然），人民在其统治下活动，不受君主的掣肘。这是一种“自然”的活动（百姓皆谓我自然。万物之自然）。道生成万物（常自然），但是不占有或支配它们。因此，道的活动是“无为”，活动的依据在于“自然”（道法自然）。因此，“自然”讲的基本都是人民的状态，“道”则是生成万物的方式。

2. 《老子》中的“无为”

接下来考察一下《老子》中的“无为”。列举如下。

⑥ 天下皆知美之为美，斯恶已。皆知善之为善，斯不善已。故有无相生，难易相成，长短相较，高下相倾，音声相和，前后相随。是以圣人处无为之事，行不言之教。万物作焉而不辞，生而不有，为而不恃，成功而弗居。夫唯弗居，是以不去。（第2章）

⑦ 不尚贤，使民不争。不贵难得之货，使民不为盗。不见可欲，使心不乱。是以圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨。常使民无知无欲，使夫知者不敢为也。为无为，则无不治。（第3章）

⑧ 道常无为，而无不为。侯王若能守，万物将自化。化而欲作，吾将镇之以无名之朴。无名之朴，亦将不无欲。不欲以静，天下将自定。（第37章）

⑨ 上德不德，是以有德。下德不失德，是以无德。上德无为，而无以为。下德为之，而有以为。上仁为之，而无以为。上义为之，而有以为。上礼为之，而莫之应，则攘臂而仍之。故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄，而乱之首。前识者，道之华，而愚之始。是以大丈夫处其厚，不居其薄。处其实，不居其华。故去彼取此。（第38章）

⑩ 天下之至柔，驰骋天下之至坚。无有入无间。吾是以知无为之有益。不言之教，无为之益，天下希及之。（第43章）

⑪ 为学日益，为道日损。损之又损，以至于无为。无为而无不为。取天下常以无事。及其有事，不足以取天下。（第48章）

⑫ 以正治国，以奇用兵，以无事取天下。吾何以知其然哉，以此。天下多忌讳，而民弥贫。民多利器，国家滋昏。人多技巧，奇物滋起。法令滋彰，盗贼多有。故圣人云：“我无为而民自化。我好静而民自正。我无事而民自富。我无欲而民自朴。”（第57章）

⑬ 为无为，事无事，味无味。大小多少，报怨以德。图难于其易，为大于其细。天下难事必作于易，天下大事必作于细。是以圣人终不为大，故能成其大。夫轻诺必寡信，多易必多难。是以圣人犹难之，故终无难矣。（第63章）

⑭ 与上一章⑤相同。（第64章）

⑥讲的是，圣人脱离了美丑、善恶等相对层次，采取“无为”、不言的立场。不言具体指的是不刻意发出指示或政令。这一点与②相通。圣人采取对万人和自然施与恩泽、却不进行干预的“无为”立场。

⑦讲的是，圣人治指的是不助长人民的智慧和欲望，而是让他们饱腹健康，这就是“无为”之治。

⑧首先抛出老子的一个命题：“道没有作为，所以一直无为，但道的作用遍布宇宙，所以无所不为（无为而无不为）”，然后说，如果侯王（也就是王侯）推行遵循这一原则的政治，就可以感化万民，安定天下。

⑨将人分为上德、下德、上仁、上义、上礼，认为上德之人“无为而无以为”。做出了“上德（圣人）与道基本相同”的评价。

⑩讲的是，水柔软无形，却能撼动坚硬的东西，深入到无间隙的处所中。但是，水没有任何的意图，也不会发出言语，所以是“无为”不言。这段评价了“无为”不言的作用。

⑪比较为学者和为道者，论述了为道者达到“无为而无不为”的境界。以无事治天下与“无为”之治相同。

⑫讲述圣人以无事治天下。其根据在于“禁令、武器、技术、法令越多，社会就会越混乱”的认识。所以圣人说：“我自己无为恬静，无事无欲，百姓就可以很好地得到治理，变得正直、富足、淳朴。”“我无为而民自化”这一句有“我”和“民”两个主语，但是和⑤一样，都近于“无为自然”的思想。

⑬虽然从“无为”、无事、无味说起，但章节末尾以圣人结束，所以说的是圣人的特性。讲述了圣人处理事物的方法。

⑭与⑤出自同一章，关于“无为”，讲的是刻意“为”之人会失败，所以圣人是“无为”的。圣人无欲，斥学，保持朴素，顺应万物的“自然”，以“无为”为基础洞悉了“自然”。

以上就是《老子》原文中关于“无为”的用例。从现实的问题而言，“无为”具有意义是其作为人的行为的时候，但是在老子思想的构造中，作为“道”的属性的“无为”才是最基本的。将“道”的活动表述为“无为而无不为”时（⑧），“无为”指的是“道”没有作为，“无不为”指的是“道”的作用遍布宇宙。说水“无为”（⑩）也是因为它无作为。

其次，这种“道”的“无为而无不为”的活动与圣人的状态是重叠的。侯王和上德等拥有各种称号的为政者可以统称为圣人。说圣人守“道”则天下安定（⑧），也就意味着通过对“道”的遵守，圣人自己也可以实现“无为而无不为”。

修“道”者达到“无为而无不为”的境界，是由于他们与“道”同化，最终实现天下大治（⑪），所以这个道理与将“道”与圣人的活动关联起来的道理一样。

“道”和圣人都是“无为而无不为”，在这个原理的基础上，又延伸出“无为”的各种情形。圣人采取对于万人和自然施与恩泽、却不进行干预的“无为”立场（⑥），圣人治是使人民饱腹健康的“无为”之治（⑦），圣人“无为”则人民就能被很好地治理（⑫），对现实问题的处理方法（⑬⑭）等等都与“无为”有关。另外，圣人以“无为”顺应万物的“自然”（⑭），以“无为”为基础洞悉了“自然”。

以上概览了《老子》中的“自然”和“无为”。所有用例背后最根本的东西是“道”，“道”的活

动是“无为”也是“无不为”，它的活动也可以表述为“自然”。圣人遵循这个“道”，进行“无为”的统治。人类世界的各种活动很大程度上依赖于圣人的“无为”。本文探讨了这些内容，并重新确认了以往的解释。

3. 王弼注中的“自然”

关于《老子》中的“自然”和“无为”如何反映在注释中的问题，我想以王弼注为代表，依据楼宇烈《王弼集校释》⁵进行探讨。本文无法进行详细探讨，仅叙述要点。

在王弼注中，“自然”出现在 25 个章节中，“无为”出现在 16 个章节中。不过，在出现了“无为”的 16 章中，有 2 章是引用的《老子》原文，王弼自己的注释有 14 章。《老子》原文中，“自然”出现在 5 个章节中，“无为”出现在 9 个章节中（或者 10 个章节），与此相对，王弼注中两个概念的使用更频繁，尤其是“自然”的用法很多，据此可以推测，“自然”被王弼视为老子思想的专有名词。

王弼对“自然”的解释中，最重要的是第 25 章“人法地，地法天，天法道，道法自然”的解释。王弼注释的主旨大致如下。

“法”意味着法则，即“遵循”的意思。人不违背地的法则去活动，就能全面地过上安定的生活，这就是“遵循地”。地不违背天的法则去活动，就能全面地承载万物，这就是“遵循天”。天不违背道的法则去活动，就能全面地覆盖地上的万物，这就是“遵循道”。道不违背自然的法则去活动，就能发挥其本性，这就是“遵循自然”。“遵循自然”指的是在方形的情况下遵循方形，在圆形的情况下遵循圆形，顺其自然，不加违逆。自然是一个没有对象的词语，是极致的概念。运用智慧不如没有智慧，形魄（器物）不如精象（萌兆），精象不如无形，有仪（物体）不如无仪（自然）。因此，逐级遵循。

“道法自然”，天当然以这一法则为基础。“天法道”，地当然以此为依据。“地法天”，人当然仿效这一点。它们遵循法则的理由是一样的⁶。

“人法地……道法自然”这个命题是老子思想的支柱之一，其中“道法自然”这个重要思想位于人→地→天→道→自然这一连锁的顶点。“道”以下的一切都归结于“自然”。从语词表述来说，“自然”是最高的。王弼注对其重要性进行了相应的详细阐释，将自然解释为“无称之言，穷极之辞”。

“无称之言”的“称”，是在此处引用的注的前文，即《老子》原文“字之曰道”的注“名以定形，字以称可”中的“称”，意为称号。就像“道”可以称之为“道”一样，“称”就是对某个观念的称名。

《老子》原文中说，这个世界有道、天、地、王四大存在（域中有四大），王弼注解：“大凡万物都有称和名，所以它们不是极致。”意思是说，因为这些事物都被限定为形状或称号，所以它们不是无限的“极致”。王弼进一步解释说，万物都源自于道，因此道在称号中是很大的，但是仍然达不到“无称之大”。“无称”指的是无法命名，由于无法将整个宇宙归入到形态当中，即由于无法命名，老子用了

⁵ 楼宇烈《王弼集校释》1980年8月，中华书局。

⁶ 第25章：法，谓法则也。人不违地，乃得全安，法地也。地不违天，乃得全载，法天也。天不违道，乃得全覆，法道也。道不违自然，乃得其性，〔法自然也〕。法自然者，在方而法方，在圆而法圆，于自然无所违也。自然者，无称之言，穷极之辞也。用智不及无知，而形魄不及精象，精象不及无形，有仪不及无仪，故转相法也。道（顺）〔法〕自然，天故资焉。天法于道，地故则焉。地法于天，人故象焉。〔王〕所以为主，其（一）〔主〕之者（主）〔一〕也。句末10字，依据的是波多野太郎“所以其法之者一也”的说法。

“域”即“某个范围”这个模糊的词来表示，称之为“域中有四大”。所以应该可以这么理解，即“无称”姑且是指整个宇宙，超越了语言的表达。于是王弼这样总结，道、天、地、王都在无称之内，所以才说“域中有四大”。

“自然”是“无称之言，穷极之辞”这一王弼的注解承接了上述讨论。“无称”指的是用语言无法规定，“自然”不过是表达道和天地的状态的词汇，所以“自然”不是脱离了道和天地而存在的。换言之，无法将“自然”本身对象化，“自然”本身不能独立存在。总之，“无称之言”表示的意思是，“自然”不存在、不能对象化。“穷极之辞”指的是，“自然”是一个到此为止的概念，是最高、最深、最大的概念。“自然”无法用其他词汇替代，也无法设想还有什么超越“自然”的存在。

王弼注中作为“法自然”的例子所使用的方圆，依据的是《荀子·君道》中的表述⁷，讲的是水从方圆之器。意思是如果所处的环境是方形的，水也会呈方形，而不会努力变成圆形或三角形。水自身没有变成方形的任何意图，只是恬淡地顺应环境而已。在《荀子》中，器代表君主，水代表民众，重点在于讲述君主之道，但王弼将其作为了表示“道”和“自然”关系的例证。在这种情况下，顺从的是水，所以水成为“道”，器成为“自然”，水顺应器的原本形状就可以解读为“道法自然”，“顺应原本形状”表示的就是“法”的意思。另一方面，在“道法自然”的关系中，道只是作为道在活动，离开了这个活动，就没有自然。道的活动本身是自律的，只是把这种自律性称为自然而已。因此，实际存在的只有“道”，作为例证的方圆其实并不是必要的，只需提及水的运动方式即可。

由此，经过王弼的解释，老子思想中的重要词汇“自然”被更为明确地概念化为“无称之言，穷极之辞”。后面只是在利用这一概念来解释老子的思想。

首先是关于作为“道”的活动的“自然”。第37章的注写道：

“道常无为”指的是顺应自然。“而无不为”指的是万物由之（无为）以始以成。“化而欲作”指的是欲望出现并占据心灵。“吾将镇之无名之朴”指的是自己不主动去做什么。⁸

这段注释讲的是，道的活动没有任何意图，是“无为”的、“自然”的，万物从这种活动中生成，因此是“无不为”的。可以说这一段是将“道”的“无为而无不为”和“自然”关联在一起的基本注释。以下仅述要点。

此外有一些注解在“道”的活动的的基础上，将万物的活动与“自然”结合在一起，并将圣人的存在与之关联。这些注解分别见于第2章、第5章、第27章、第29章、第42章、第49章、第64章。有一些解释将个别事物的作用与“自然”结合起来，将事物的法则理解为“自然之道”。第12章、第13章、第17章、第22章、第41章、第45章、第59章等章节的注解基本都属于这种。还有一些注解将婴儿与“自然”联系在一起，或者论述“自然”状态的充实性，以及人们如何因循或遵守“自然”的情况，例如第10章、第20章、第23章、第28章、第56章、第60章、第65章、第77章等。

这些分类整理虽然粗略，但相较于《老子》原文中的“自然”，已经作为专有名词确立下来，使用范围也比较广泛。

⁷ 《荀子·君道》：君者槃也。槃圆而水圆。君者盂也。盂方而水方。

⁸ “道常无为”，顺自然也。“而无不为”，万物无不由为以（治）（始）以成之也。“化而欲作”，作欲成也。吾将镇之无名之朴，不为主也。

4. 王弼注中的“无为”

关于“无为”的用法，《老子》原文与王弼注的解释并无不同，以下逐一简单地来看：

第5章解释，天地是顺应自然，无为无造，对万物也是无为的，万物只是自发地彼此互治。并认为圣人与天地同德，准确地解释了经的主旨。

第7章认为天地长久的理由在于其不自行延长寿命这一点，与第5章的“顺应自然，无为无造”意思相同。此处同样将天地与圣人等同视之，简明地解释了无为的作用。

第17章对太上以下的为政者进行了排序，认为太上行的是“无为之事”“不言之教”，并补充注释，清晰地解释了经的逻辑。

第18章是对“大道废，有仁义”的解说，指出“失无为之事，更以施慧立善，道进物也”⁹。大道之世是无为之世，“施慧立善”是仁义之世，“道进物”指的是道朝着有形之物的方向发展。也就是说，仁、义、规范和准则等有形的东西得到了重视。

第20章关于经文“众人皆有余，而我独若遗”的解释是，每个人的心中都充满愿望和志向，只有自己是空虚、无为无欲的状态，就像丢失了东西一样。这里的无为似乎没有太深的含义。

第23章有一段经文讲“从事某事时，不违背道的人会与道成为一体”¹⁰，王弼对此的注解是：“道以无形无为成济万物，故从事于道者以无为为居，不言为教，绵绵若存，而物得其真。与道同体，故曰‘同于道’。”¹¹

第30章解释了经文“以道佐人主者，不以兵强天下，其事好还”，问题在于“其事好还”。王弼将“其事”的意思理解为帮助人主的方式，注解为：“为治者务欲立功生事，而有道者务欲还反无为，故云其事好还也。”¹²这里强调了有道者的无为，但本来就是以道佐人主，所以并不需要强调还反无为。个人认为，“其事”恐怕指的是前文的“以兵强天下”，而“好还”应该是军事行动必然伴随报复的意思。《经典释文》中指出“还音旋”，这里的“旋”不是回归的意思，而是旋绕的意思。

第32章将朴作为道的喻体，说王侯若能守之，则万物（万民）将归服。王弼解释说：“（王侯）抱朴无为，不以物（民）累其真，不以欲害其神，则物（民）自宾而道自得也。”接着站在王侯的立场上注解道：“我若守其真性无为，则民即使不受命令也会自然而治。”¹³此处恰到好处地使用了“无为”，明确了经的主旨。

第38章讲述了上德、下德、上仁、上义、上礼的排序，描述了道→德→仁→义→礼的堕落史观。经文中上德与无为是结合在一起的，王弼注解：“凡不能无为而为之者，皆下德也。仁义礼节是也。”

¹⁴他似乎将上仁以下全部包含在下德当中¹⁵。

⁹ 失无为之事，更以施慧立善，道进物也。

¹⁰ 故从事于道者，道者同于道。

¹¹ 道以无形无为成济万物，故从事于道者以无为为（君）（居），不言为教，绵绵若存，而物得其真。与道同体，故曰“同于道”。

¹² 为（始）（治）者务欲立功生事，而有道者务欲还反无为，故云其事好还也。

¹³ 抱朴无为，不以物累其真，不以欲害其神，则物自宾而道自得也。…我守其真性无为，则民不令而自均也。

¹⁴ 凡不能无为而为之者，皆下德也。仁义礼节是也。

¹⁵ 笔者译注《老子》（岩波文库）的排序是上德→下德→上仁→上义→上礼，认为上德和下德属于“德”的范畴，将其置于“上仁”之上。另外，出于“上德无为而无以为”与“上仁为之而无以为”的关系，将经文中的“下德为之而有以德”校订为“下德无为而有以德”。但是，如果“下德”指的是“上仁”以下的层次，那么这一

第 45 章的经文中提到“躁胜寒，静胜热，清静为天下正”，王弼注解道：“躁罢然后胜寒，静无为以胜热。以此推之，则清静为天下正也。静则全物之真，躁则犯物之性，故惟清静，乃得如上诸大也。”¹⁶“诸大”指的是“大成若缺”等成句。这里的“无为”指的是静止不动，没有深刻的含义。

第 48 章讨论了为学者与为道者的区别，对于为道者的“无为而无不为”，王弼解释道：“有为则有所失，故无为乃无所不为也。”¹⁷这里的“无为而无不为”是圣人的属性。

第 63 章经文提到“为无为，事无事，味无味”，虽然未明确指出是谁，但下文提及圣人，因此这里也是在描述圣人的行为方式。王弼的附注是：“以无为为居，以不言为教，以恬淡为味，治之极也。”¹⁸，与第 17 章的注解相重合。

第 70 章是关于老子说“我的话易懂易行，却不被实行”¹⁹的内容，按照王弼的解释，易行是因为无为而成²⁰。“无为而成”指的是顺应事物的本性，即顺应事物的自然，事物自然会如其所成。

第 72 章开头提到“如果民不畏惧为政者的权威，就会发生巨大的灾难。作为为政者不要挤压自己的居所，作为为政者不要有损自己的处世方式。”²¹王弼注解道：“将清静无为称为（为政者的）居所，将谦逊自持称为（为政者的）处世方式。倘若为政者脱离自身的清静，急于实现欲望，舍弃谦逊自持的态度，任用权威的话，万民就会变得混乱邪恶，为政者就不能再以威力统治人民了。如果人民不堪为政者的权威，上下秩序就会毁坏，上天的惩罚就会降临。因此才说‘民不畏威，则大威至，无狎其所居，无厌其所生’。言威力不可任也。”²²王弼极力强调为政者应恪守居和生，居即清静无为，重视为政者的“无为”。

综观以上注解中的“无为”，很多注解讲述的是圣人的“无为”，或者与圣人的“无为”相关。14 章中约有 10 章涉及此内容。相比之下，只有 4 章涉及道或天地的“无为”，这可能是因为这一方面多用“自然”而不是“无为”来解释。也就是说，在王弼注中，“无为”的首要意义是指人、即圣人的行为。

小结

本文对《老子》中的“自然”和“无为”的用法进行了探讨，并分析了王弼对这些用法的解释。

《老子》中的“自然”的用例有 5 例，“无为”的用例有 9 例（或 10 例）。

“道”生成万物，但不占有或支配万物。因此，“道”的活动是“无为”，其活动遍布宇宙，从这一点来说是“无不为”。活动的依据在于“自然”，“自然”并非实体，而是描述活动状态的词语。圣

校订需要从根本上重新探讨。结论尚未确定，暂且存疑。

¹⁶ 躁罢然后胜寒，静无为以胜热。以此推之，则清静为天下正也。静则全物之真，躁则犯物之性，故惟清静，乃得如上诸大也。

¹⁷ 有为则有所失，故无为乃无所不为也。

¹⁸ 以无为为居，以不言为教，以恬淡为味，治之极也。

¹⁹ 吾言甚易知，甚易行，天下莫能知，莫能行。

²⁰ 无为而成，故曰“甚易行”也。

²¹ 民不畏威，则大威至，无狎其所居，无厌其所生。

²² 清（净）（静）无为谓之居，谦后不盈谓之生。离其清（净）（静），行其躁欲，弃其谦后，任其威权，则物扰民僻，威不能复制民。民不能堪其威，则上下大溃矣，天诛将至。故曰“民不畏威，则大威至无狎其所居，无厌其所生”。言威力不可任也。

人依“道”实行“无为”的统治，也是“无不为”。在这种统治下，人民的活动不受圣人干扰，是“自然”的活动。因此，“自然”描述了“道”和人民的状态。生成天地的“道”是应遵循的法则，从其定位来说是终极的概念。

在“道”和圣人都是“无为而无不为”这一原理的基础上，延伸出各种“无为”的具体情形。圣人施恩泽于万人和自然（现代意义上的），但不进行干涉。圣人若“无为”，就能很好地治理人民。圣人通过“无为”顺应万物的“自然”，也洞悉了“无为”背后的“自然”。以上的考察也是对以往观点的再次确认。

《老子》的“自然”在王弼的注解中被明确概念化为“无称之言，穷极之辞”。其不单表示“道”和万物的状态，还被赋予了阐明《老子》思想的钥匙的地位。“自然”出现在《老子》的5个章节中，在王弼注中则出现在25个章节中。在河上公注中出现在15个章节中，其中有2章引用的是《老子》经文，所以实际为13章。这种在使用频率上的显著差异说明“自然”在王弼注中被作为一个重要的概念。

王弼注中的“自然”有多种表现，首先“道”是以“无为而无不为”的方式活动的“自然”。然后在“道”的活动的的基础上，进一步将万物的活动与“自然”结合起来，并与圣人的存在关联起来。还有将个别的物或事的作用与“自然”结合，以及将事物作用的法则视为“自然之道”的解释。也有将婴儿与“自然”关联，以及阐述人顺应或遵守“自然”的注解。相比《老子》原文的“自然”，这些“自然”确立为了专有名词，使用范围也更广。

关于“无为”，见于《老子》中的9个或10个章节，王弼注中的16个章节，河上公注中的17个章节。后两者中，分别有2章和1章只是引用了经文，因此王弼注实际有14章，河上公注有16章使用“无为”，所差无几。不过，具体是对《老子》哪一章的附注，两部注本差异较大，对此本文没有提及，但这一差异也显示了两部注本各自的特色。

大体而言，在“无为”的解释上，包括《老子》原文在内，并没有“自然”那么大的差异。王弼注大多描述圣人的“无为”，或是与圣人的“无为”存在关联。相比之下，阐述道或天地的“无为”的注解较少。这可能是因为王弼注多通过“自然”而不是“无为”来解释。在王弼注中，“无为”的首要意义是指圣人的行为。

노자와 왕필주(王弼注)의 자연과 무위

하치야 쿠니오
동경대학 · 명예교수

시작하며

필자는 전에 고대중국의 「自然觀」에 대하여 짧은 글을 썼던 적이 있다.¹우리가 일상적으로 사용하는 自然과 고대 중국어로서의 「自然」을 구별하고, 육조 무렵까지의 이른바 自然觀을 훑어본 뒤, 老子的 「自然」觀에 대해 언급했다.

그 논점을 정리해보면 대략 다음과 같다. 老子에서는 만물의 主宰者로서의 天이 부정되고, 대신 道가 자연 철학적인 實在의 의미로 사용되었다. 만물은 道에 따라 생성되고 변화한다. 그 「道는 自然을 기준으로 삼고 따른다」고 생각되었으며, 또 道の 구체적인 작용이 「自然」이라고도 여겨졌다. 활동으로서의 「自然」은 신비적·초월적인 작용이고, 존재로서는, 物事가 다른 것으로부터 제약되지 않은 채 그 자체로서 존재하는, 본래적·근원적인 근본 그대로의 양상(樣相)이었다.

따라서 인간로서는 영아(嬰兒)와 같은 상태가 이상(理想)이 되고, 지혜나 인의(仁義), 문명 등은 人爲(有)라 하여 배척당했다. 이에 비해 「自然」은 無로 여겨지고 無爲의 道가 요구되었다. 그것은 개인적으로는 허정(虛靜)이나 유약(濡弱)이고, 사회적으로는 소국과민(小國寡民)의 원시적 공동체였는데, 「自然」상태라는 것은 그 방향으로 복귀하는 것이었다. 즉, 老자의 입장은 유가(儒家) 입장(문명을 가치로 하여 인륜적·사회적인 질서를 부여함으로써 결국은 정치적 지배의 근거를 부여한다)의 대척점에 있고, 유가가 天의 관념을 근거로 삼았던 것과는 다르게 「自然」의 관념을 내세워 天의 권위를 부정했던 것이다.

몹시 생경한 논의기는 하나, 큰 틀에서 필자의 견해는 현재에도 이것과 큰 차이는 없다. 본고(本稿)에서는 이러한 대국관(大局觀)을 기본으로 하면서 노자연구의 출발점으로 돌아가서 『老子』속의 「自然」이나 「無爲」의 본질적 의미를 확인하고 나아가 王弼注 안에서 어떻게 사용되었는지 검토하고자 한다. 즉 본고는 『老子』와 王弼注에 대한 지극히 기초적인 논고(論考)이다.

1. 『老子』속의 「自然」

¹ 『中國の思惟』 1985년 9월, 法藏選書. 後, 『中國的思考—儒教·佛敎·老莊の世界』 2001년 12월, 講談社學術文庫. 原載는 『存在への回歸』(哲學シリーズ4) 1975년 3월, 三修社, 所載.

노자의 사상을 한 마디로 나타내는 단어는 「無爲自然」일 것이다. 이것은 노자를 상징하는 단어이다. 그런데, 『老子』안에는 「無爲自然」이라는 말은 나오지 않는다. 「無爲」와 「自然」은 노자사상의 중요개념이지만 그것들은 결합한 「無爲自然」은 노자의 용어가 아니다. 이는 노자의 사상을 응축시킨 설명 용어인 것이다.²

『老子』속에서 「自然」을 찾아보면 17, 23, 25, 51, 64의 다섯 개 章에 나온다. 이에 비해 「無爲」는 2, 3, 37, 38, 43, 48, 57, 63, 64의 아홉 개 章(또는 열 개 章)³에 나온다. 이것으로 곧 어떤 결론이 나오는 것은 아니나, 「無爲」가 「道」에 딱 들어맞는 인간이나 천지 활동의 바람직한 상태를 나타내는 용어임에 비해, 「自然」은 어떤 존재의 마땅히 그러하여야 할 상태를 나타내는 용어이므로 빈도에 이러한 차이가 나오는 것이리라.

그러면 두 용어의 용례를 구체적으로 검토해보자.⁴ 우선 『老子』 본문의 「自然」에 대해서는 아래의 5 예를 살펴보겠다.

① 太上下知有之. 其次親之譽之. 其次畏之. 其次侮之. 信不足焉、有不信焉. 悠兮、其貴言. 功成事遂、百姓皆謂我自然. (第17章)

② 希言自然. 故飄風不終朝、驟雨不終日. 孰爲此者、天地. 天地尚不能久、而況於人乎. 故從事於道者、道者同於道、德者同於德、失者同於失. 同於道者、道亦樂得之. 同於德者、德亦樂得之. 同於失者、失亦樂得之. 信不足焉、有不信焉. (第23章)

③ 有物混成、先天地生. 寂兮寥兮、獨立不改、周行而不殆、可以爲天下母. 吾不知其名、字之曰道. 強爲之名曰大. 大曰逝、逝曰遠、遠曰反. 故道大、天大、地大、王亦大. 域中有四大、而王居其一焉. 人法地、地法天、天法道、道法自然. (第25章)

④ 道生之、德畜之、物形之、勢成之. 是以萬物莫不尊道而貴德. 道之尊、德之貴、夫莫之命而常自然. 故道生之、德畜之、長之育之、亭之毒之、養之覆之. 生而不有、爲而不恃、長而不宰、是謂玄德. (第51章)

⑤ 其安易持、其未兆易謀. 其脆易泮、其微易散. 爲之於未有、治之於未亂. 合抱之木、生於毫末. 九層之臺、起於累土. 千里之行、始於足下. 爲者敗之、執者失之. 是以聖人無爲故無敗、無執故無失. 民之從事、常於幾成而敗之. 慎終如始、則無敗事. 是以聖人欲不欲、不貴難得之貨. 學不學、復衆

² 필자는 지금까지 특별하게 「無爲自然」의 사용 예를 연구한 적은 없다. 금후의 과제로 하고 싶다.

³ 第10章에도 「愛民治國 能無知乎……明白四達 能無爲乎」(王弼本) 「愛民治國能無爲……明白四達 能無知」(河上公本)라고 나와 있으나, 「無爲」「無知」에 관해서 校勘에 諸說이 있고, 次注의 拙著에서도 校勘을 행하였으나, 잠시 미정으로 하고 本稿에서는 포함시키지 않았다.

⁴ 『老子』 본문에 대해서는 拙譯注 『老子』(岩波文庫 2008年12月第1刷 2024年4月第25刷)의 第25刷에 근거했다. 解釋에 대해서도 대체로 이것에 근거하고 있다.

人之所過. 以輔萬物之自然、而不敢爲. (第64章)

①은 군주(君主)를 太上이하 4種으로 분류하고 太上的 군주는 말을 아끼므로 결국 어떤 일을 이루더라도 인민(人民)에게 그것을 알리는 법이 없으므로 인민은 인민자신의 활동으로 그렇게 된 것이라고 생각한다는 의미이다. 이 「自然」은 無爲의 군주 아래 인민의 자발적 활동을 이야기하고 있다.

②는 해석에 문제가 있는 난해한 章인데, 아무것도 들려오지 않는 것이 「自然」의 道라고 하는 것이다. 「希言」은 구체적으로는, 군주의 無爲 즉 政令등을 내놓지 않는 것을 의미하는 것이라 생각된다. 「표풍(飄風)」이나 「從事於道者」 이하는 ①의 「其次」이하의 군주의 정황을 말하는 것 같다. 따라서 이 「自然」은 군주의 無爲의 통치를 가리키는 것이라 생각된다.

③은 혼돈(渾沌) 가운데에서 道가 생기고, 道에서 天地가 생긴다는 노자의 우주관이 제시된 이후에, 人→地→天→道→自然이라는 전개가 「法(그것을 기준으로 삼고 따르다, 모범으로 삼다, 의거하다)」의 관계에 있음이 언급된다. 「道法自然」은 노자의 말로 유명하고, 「自然」은 「道」가 기준으로 삼고 따르는 궁극이다. 「道」는 萬物을 생성하고 활동시키는 원동력이고, 萬物의 근원·근거이기도 하다. 「自然」은 人이나 地나 天과 같이 實體가 있는 것이 아니고 「道」의 활동하는 상태를 보여주는 것에 지나지 않는다. 「道」는 「有物混成……天下母」라 하여 實體는 있는 듯하나 그 실체감은 희박하다. 「人法地」의 경우, 人과 地는 實體로서 別物이므로 人을 떠나서 地가 있고, 地를 떠나서 人이 있을 수 있으나, 「道法自然」의 경우는 「道」를 떠난 「自然」은 없고 「自然」을 떠난 「道」도 없다.

④는 道가 萬物을 낳고 德이 그것을 기르므로, 道와 德은 존귀하고 그 존귀함은 「自然」이라고 말하고 있다. 즉 존귀는 世間的으로는 적합한 사람으로부터의 평가와 임명을 거쳐 획득하는 것으로 가문이나 신분, 계급이나 관직 등과 일체화된 사회적 산물인 것이나, 道(와 德)의 활동이 존귀하다고 하는 것은 임명과는 관계가 없고, 「自然」을 근거로 하는 존귀인 것이다. 이 「自然」은 道(와 德)의 활동을 평가한 것이다. 道의 활동은 더욱 상세히 논해지고, 그 바람직한 상태는 「玄德」이라고 불리고 있다.

⑤는 前後 두 부분으로 되어 있는 章으로, 후반부는 聖인에 대해 설명하는데, 성인은 萬物의 「自然」에 맡기므로 無爲인 것이다. 즉, 만물은 제각각 본래의 바람직한 모습 그대로 있기에 성인은 거기에 관여하지 않는다는 것이다. 이 「自然」은 萬物의 바람직한 모습이며 「無爲」는 聖인의 바람직한 모습인데, 합쳐서 말하면 「無爲自然」의 사상에 가깝다.

「自然」의 용법은 이상의 五例에 잘 들어 있다. 군주는 無爲의 통치를 하고(希言自然) 인민은 그 통치 아래에서 군주에게 간섭 받지 않고 활동을 한다. 그것은 「自然」스러운 활동이다(百姓皆謂我自然 萬物之自然). 道는 萬物을 생성하나(常自然) 소유나 지배는 하지 않는다. 따라서 그 활동은 「無爲」이며, 활동의 근거는 「自然」이다(道法自然). 그리하여 「自然」은 거의 人民의 바람직한 모습을 말하고, 「道」는 萬物을 생성하는 존재였다.

2. 『老子』속의 「無爲」

다음으로 『老子』속의 「無爲」에 대해 검토해보자. 열거해보면 다음과 같다.

⑥ 天下皆知美之爲美、斯惡已. 皆知善之爲善、斯不善已. 故有無相生、難易相成、長短相較、高下相傾、音聲相和、前後相隨. 是以聖人處無爲之事、行不言之教. 萬物作焉而不辭、生而不有、爲而不恃、成功而弗居. 夫唯弗居、是以不去. (第2章)

⑦ 不尚賢、使民不爭. 不貴難得之貨、使民不爲盜. 不見可欲、使心不亂. 是以聖人之治、虛其心、實其腹、弱其志、強其骨. 常使民無知無欲、使夫知者不敢爲也. 爲無爲、則無不治. (第3章)

⑧ 道常無爲、而無不爲. 侯王若能守、萬物將自化. 化而欲作、吾將鎮之以無名之樸. 無名之樸、亦將不無欲. 不欲以靜、天下將自定. (第37章)

⑨ 上德不德、是以有德. 下德不失德、是以無德. 上德無爲、而無以爲. 下德爲之、而有以爲. 上仁爲之、而無以爲. 上義爲之、而有以爲. 上禮爲之、而莫之應、則攘臂而仍之. 故失道而後德、失德而後仁、失仁而後義、失義而後禮. 夫禮者、忠信之薄、而亂之首. 前識者、道之華、而愚之始. 是以大丈夫處其厚、不居其薄. 處其實、不居其華. 故去彼取此. (第38章)

⑩ 天下之至柔、馳騁天下之至堅. 無有入無間. 吾是以知無爲之有益. 不言之教、無爲之益、天下希及之. (第43章)

⑪ 爲學日益、爲道日損. 損之又損、以至於無爲. 無爲而無不爲. 取天下常以無事. 及其有事、不足以取天下. (第48章)

⑫ 以正治國、以奇用兵、以無事取天下. 吾何以知其然哉、以此. 天下多忌諱、而民彌貧. 民多利器、國家滋昏. 人多技巧、奇物滋起. 法令滋彰、盜賊多有. 故聖人云、「我無爲而民自化. 我好靜而民自正. 我無事而民自富. 我無欲而民自樸.」(第57章)

⑬ 爲無爲、事無事、味無味. 大小多少、報怨以德. 圖難於其易、爲大於其細. 天下難事必作於易、天下大事必作於細. 是以聖人終不爲大、故能成其大. 夫輕諾必寡信、多易必多難. 是以聖人猶難之、故終無難矣. (第63章)

⑭ 前章⑤に同じ. (第64章)

⑥은 聖人은 미추(美醜)·선악(善惡)등의 相對의 차원을 떠나, 「無爲」·不言之 입장에 서 있는 것을 말하고 있다. 不言之란 구체적으로는 의도적인 지시나 政令을 내놓지 않는 것이리라. 그 점은 ②와 통한다. 聖人은 萬人과 自然에 대하여 은택은 베풀어도 간섭은 하지 않는 「無爲」의 입장에 있다.

⑦은 聖人の 다스림은 人民의 지혜나 욕망을 조장하지 않고, 배를 채워 건강하게 만들어 주는 것으로 이것이 결국 「無爲」의 다스림이다.

⑧은 먼저 노자의 지론(持論)인 「道는 作爲가 없으므로 언제나 無爲인데, 道의 작용은 우주에 편만해 있으므로 이루어지지 않는 것이 없다(無爲而無不爲)」라는 명제를 내놓고, 侯王(왕후)가 거기에 따르는 정치를 하게 되면 万民은 감화되고 천하는 안정된다고 기술하고 있다.

⑨는 人을 上德·下德·上仁·上義·上禮으로 나누고 上德의 人은 「無爲로 하여 無以爲」라고 하고 있다. 上德(聖人)은 道와 거의 같다는 평가이다.

⑩은 물은 부드럽고 형태가 없으나 단단한 것을 움직이게 하거나 틈이 없는 곳에 들어갈 수 있다. 그러나 물에는 어떤 의도도 없고 말을 내뱉지도 않으므로 「無爲」不言之言이다. 이것은 그 「無爲」不言之言의 작용을 평가한 것.

⑪은 爲學者와 爲道者를 대비시켜 爲道者가 「無爲而無不爲」에 이르는 것을 논하고 있다. 無事에 의해 天下를 다스리는 것은 「無爲」의 治와 같은 것이다.

⑫는 聖인이 無事に 의해 天下를 다스리는 것을 말한 것. 그 근거로서 禁令이나 무기, 기술이나 법령이 늘어나거나 명확 해질수록 세상은 혼란해진다는 인식이 있다. 그래서 聖인은 「자신이 無爲로 평온하고 無事無欲하면 백성은 잘 다스려지고, 바르고 풍요롭고 소박(素朴)해진다」고 말한다. 「我無爲而民自化」는 我와 民이 주어진 다르지만 ⑤와 마찬가지로 「無爲自然」의 사상에 가깝다.

⑬은 「無爲」·無事·無味로부터 설명이 시작되는데 章의 끝 부분을 聖인으로 끝맺듯이 聖인인 특성을 말하고 있다. 物事에 대한 성인의 대처방법을 기술하고 있다.

⑭는 ⑤와 같은 章인데, 「無爲」에 대해서는, 일부러 「하는(爲す)」사람은 실패하므로 聖인은 「無爲」라고 하는 논리를 펴고 있다. 聖인은 無欲하고 學은 멀리하며, 소박(素朴)하다. 그와 같이 하여 만물의 「自然」에 맡김으로써 「無爲」를 기본으로 하여 「自然」을 통찰하고 있다.

『老子』 본문의 「無爲」의 용례는 以上과 같다. 현실의 문제로서 「無爲」가 의미를 가지는 것은 사람의 행위로서일 것이나, 노자 사상의 구조로서는 「道」의 속성으로서의 「無爲」 쪽이 기본이다. 「道」의 활동은 「無爲而無不爲」이다라고 말할 때(⑧), 「無爲」는 「道」에는 作爲가 없다는 것이고, 「無不爲」는 「道」의 작용이 우주에 편만해 있다는 것일 것이다. 물이 「無爲」라고 하는 것도(⑩)無作爲기 때문이다.

다음으로 이 「道」의 「無爲而無不爲」인 활동이 聖인의 바람직한 모습에 중첩된다. 侯王이나 上德등, 여러 가지로 불리는 위정자도, 聖인으로 묶어도 좋을 것이다. 聖인이 「道」를 잘 지키면 天下는 안정된다(⑧)고 할 때, 「道」를 지키는 것에 의해 聖人 스스로도 「無爲而無不爲」가 되는 것이다.

「道」를 닦는 자가 「無爲而無不爲」에 이른다고 하는 것도 「道」에 同化되기 때문이고 결국은 天下를 다스리는 것에 연결되어 가는(⑩)것이므로, 이 논리도 「道」에 聖인인 활동을 중첩시킨 논리와 같을 것이다.

「道」도 聖人도 「無爲而無不爲」라고 하는 원리의 위에 다양한 「無爲」의 국면이 전개된다. 聖人은 萬人이나 自然에 대해서는 은택을 베풀어도 간섭은 하지 않는 「無爲」의 입장에 있고(⑥), 聖人の 다스림은 人民의 배를 채워주고 건강하게 하는 「無爲」의 다스림이며(⑦), 聖人이 「無爲」면 人民은 잘 다스려지고(⑩), 현실문제에의 대처법도(⑬⑭) 「無爲」와 관계된다. 나아가 聖人은 「無爲」에 의해 만물의 「自然」에 맡김(⑭)으로써 「無爲」를 기본으로 하여 「自然」을 통찰하기도 하는 것이다.

이상으로 『老子』속의 「自然」과 「無爲」를 훑어보았다. 모든 것의 기저에 있는 것은 「道」이며, 「道」의 활동은 「無爲」로 하여 「無不爲」이고, 그 활동은 또 「自然」으로도 나타내진다. 聖人은 그 「道」에 따라서 「無爲」의 治를 행한다. 인간계의 여러 활동은 그 聖人の 「無爲」에 근거하는 바가 많은 듯하다는 것이 검토의 내용이며, 종래의 해석을 다시금 확인하는 결과가 되었다.

3. 王弼注에 보이는 「自然」

『老子』의 「自然」과 「無爲」가 주석에 어떻게 반영되어 있을까 하는 문제에 대하여, 王弼注를 대표로 삼고, 樓宇烈 『王弼集校釋』⁵을 보면서 검토하고자 한다. 상세히 기술할 여유는 없으므로 요점만 기술한다.

王弼注에서는 「自然」은 25개 章, 「無爲」는 16개 章에 걸쳐 나온다. 다만 「無爲」 16개 章 가운데 『老子』 본문을 인용한 것이 2개 章이 있어서 王弼 자신의 注로서는 14개 章이 있다. 『老子』 본문의 「自然」이 5개 章, 「無爲」가 9개 章(또는 10개 章)인 것에 비해 둘 다 많이 사용되고 있는데, 특히 「自然」의 용법이 많아, 「自然」은 王弼에게 노자사상의 전문용어로 간주되었던 것을 예측할 수 있다.

王弼의 「自然」 해석으로서 가장 중요한 것은 第25章의 「人法地, 地法天, 天法道, 道法自然」의 해석인데, 王弼은 대략 다음과 같은 의미의 注釋을 달고 있다.

「法」은 법칙, 즉 「기준으로 삼고 따르다」의 의미이다. 人은 地에 거스르지 않고 활동하면 전면적으로 평안한 생활방식이 가능하다. 이것이 「地를 기준으로 삼고 따르는」 것이다. 地는 天에 거스르지 않고 활동하면, 전면적으로 모든 物을 싣는 것이 가능하다. 이것이 「天을 기준으로 삼고 따르는」 것이다. 天은 道에 거스르지 않고 활동하면 전면적으로 地上의 物을 덮는 것이 가능하다. 이것이 「道를 기준으로 삼고 따르는」 것이다. 道는 自然에 거스르지 않고 활동하면 그 본성을 발휘할 수 있다. 이것이 「自然을 기준으로 삼고 따르는」 것이다. 「自然을 기준으로 삼고 따르는」 것이란, 사각 일 때는 사각에 따르고, 원일 때는 원에 따르고, 자연 그대로 거스르지 않는 것이다. 自然이란 대상을 가지지 않는 용어로 궁극의 말이다. 智를 작용하게 함은 知가 없음에 미치지 못하고, 形魄(器物)

⁵ 樓宇烈 『王弼集校釋』 1980年8月、中華書局.

은 精象(萌兆)에 미치지 못하며, 精象은 無形에 미치지 못하며, 有儀(物體)는 無儀(自然)에 미치지 못한다. 따라서 차례차례로 기준으로 삼고 따르는 것이다. 「道는 自然을 기준으로 삼고 따르고」, 天도 물론 그렇다. 「天은 道를 기준으로 삼고」, 地도 물론 그렇다. 「地는 天을 기준으로 삼고」, 人도 물론 이를 모방하고 있다. 이것들이 모범으로 삼고 있는 이유는 동일하다.⁶

「人法地……道法自然」은 노자사상의 기둥 중의 하나가 되는 명제인데, 그 중에서도 「道法自然」은 人→地→天→道→自然의 연쇄의 정점에 위치하는 주요 사상이고, 「道」 以下の 전부는 「自然」에 수렴한다. 단어로서는 「自然」이 최고이다. 王弼의 注는 그 중요성에 어울릴만한 상세한 것인데, 「自然」에 대해서는 「無稱의 言, 窮極의 辭」라고 하였다.

「無稱의 言」에서 「稱」이란, 여기에 인용된 注의 조금 앞, 『老子』 본문 「字之曰道」의 注에 「名以定形, 字以稱可」이라 되어 있는 「稱」으로 결국 칭호이다. 「道」라면 「道」라고 부를 수 있듯이, 그것을 그렇게 부르는 것이 稱이다. 『老子』본문에는 이 세계에는 道·天·地·王이라는 4개의 커다란 것이 있다고 (域中有四大)나와 있는데, 王弼은 「무릇 物에는 稱이 있고 名이 있다. 그러므로 그것들은 極은 아니다」라고 注解하였다. 그것들은 形이나 칭호로 한정되어 있으므로 무한정한 「極」이 아니라는 것이리라. 계속하여 物은 道에 의하지 아니한 것이 없으므로 道는 稱 가운데서는 커다란 것이지만 「無稱의 大」에는 미치지 않는다고 하였다. 「無稱」이란 이름지어질 수 없는 것인데, 우주전체를 形에 맞추어 넣기는 불가능하므로 즉 이름 짓기는 불가능하므로 老子는 「域」 즉, 「어떤 범위」라는 애매한 말로 표현하여 「域中에 四大가 있다」라고 했을 것이다. 따라서 「無稱」이란 우주전체의 것이고 언어표현을 초월해 있다고 할 것이다. 이런 점에서 王弼은, 道·天·地·王은 모두 無稱의 안에 있고 따라서 「域中有四大」라고 한 것이다 라고 맺고 있다.

「自然」은 「無稱의 言, 窮極의 辭」라고 한 王弼의 해설은 위의 논의를 잇고 있다.

「無稱」이란 언어로 규정할 수 없는 것이고, 「自然」은 道나 天地의 상태를 나타내는 용어에 지나지 않으므로, 道나 天地등을 떠나 「自然」이 있을 수가 없다. 결국 「自然」 그 자체를 대상화하는 것은 불가능하고 「自然」은 그 자체로서는 존재하지 않는 것이다. 요컨대 「無稱의 言」이란, 「自然」은 존재하지 않고 대상화시킬 수 없다는 것을 보여주는 용어라는 의미다. 「窮極의 辭」는, 「自然」은 더 이상 나갈 수 없고, 最高 最深 最大의 개념이라는 것이다. 「自然」을 다른 용어로 치환하거나 「自然」을 초월하는 무언가를 상징하는 것은 무리라는 것이다.

王注에서 「自然을 기준으로 삼고 따르는」 例로 든 方圓은 『荀子』 「君道」의 용어에 근거하는데⁷

⁶ 第25章：法、謂法則也。人不違地、乃得全安、法地也。地不違天、乃得全載、法天也。天不違道、乃得全覆、法道也。道不違自然、乃得其性、(法自然也)。法自然者、在方而法方、在圓而法圓、於自然無所違也。自然者、無稱之言、窮極之辭也。用智不及無知、而形魄不及精象、精象不及無形、有儀不及無儀、故轉相法也。道(順)〔法〕自然、天故資焉。天法於道、地故則焉。地法於天、人故象焉。〔王〕所以爲主、其(一)〔主〕之者(主)〔一〕也。文末의 10字에 대해서는 「所以其法之者一也」이라고 한 波多野太郎說에 근거했다.

⁷ 『荀子』 君道：君者槃也。槃圓而水圓。君者盂也。盂方而水方。

水는 方圓(네모와 원)의 그릇에 따른다는 의미이다. 주어진 정황이 4각이면 물도 사각이 되고, 원이나 삼각이 되어 버티지 않는다. 스스로도 4각이 되는 것에 어떤 의도도 없고 담담하게 정황에 따를 뿐이다. 『荀子』에서 그릇은 君主, 水는 民을 나타내 君主의 道를 설하는 점에 주안점이 있으나, 王弼은 「道」와 「自然」의 관계를 보여주는 예로 들었다. 그 경우, 따르는 존재는 水이므로 水가 「道」, 器가 「自然」이 되며, 물이 그릇의 상태로 되는 것을 「道法自然」이라고 나타낸 것이므로, 「~의 상태로 되는」이 「法」이라는 것을 알 수 있다. 한편, 「道는 自然을 기준으로 삼고 따른다」고 했을 경우 道는 道로서 활동하고 있을 뿐으로 그 활동을 떠난 자연은 없다. 道의 활동 자체는 자율적인 것으로 그 자율성을 自然이라고 하고 있을 뿐이다. 따라서 존재하고 있는 것은 「道」뿐이고, 예로 든 方圓은 사실 필요 없고 水의 활동방식만 언급하면 될 일이었다.

이렇게 하여, 老子 사상의 중요 용어였던 「自然」은 王弼에 의해 「無稱의 言, 窮極의 辭」로서 보다 명확히 개념화되었다. 다음은 그것을 사용해 노자의 사상을 해설해 갈 뿐이다.

먼저 「道」의 활동으로서의 「自然」이 있다. 第37章注에는, 「道가 언제나 無爲」라고 하는 것은, 自然에 따르고 있다는 것이다. 「그리하여 이루어지지 않음이 없다」라고 하는 것은 萬物이 이것(無爲)에 의해 시작되고 이루어진다는 것. 「변화하는데 만들려고 한다는」 것은, 欲이 나와 心을 차지하는 것. 「내가 장차 無名의 질박함으로 누르려는」 것은, 스스로 무언가를 하려고 하지 않는다는 것⁸이라 나와 있어, 道의 활동에는 하등의 의도도 없고, 「無爲」이며 「自然」이나 萬物은 그 활동으로 생성되므로 「無不爲」라고 기술하고 있다. 「道」의 「無爲而無不爲」와 「自然」을 관련시켰던 기본적 주석이라고 할 수 있으리라. 이하는 요점만 서술하기로 한다.

「道」의 활동에서 한 발 더 나가, 萬物의 활동과 「自然」을 결부시키고 거기에 聖人의 존재를 관련시켰던 注解가 있다. 第2章, 第5章, 第27章, 第29章, 第42章, 第49章, 第64章등이 있다. 개개의 物이나 事의 작용과 「自然」을 결부시키거나 物事의 작용의 섭리를 「自然의 道」로 포착한 설명도 있다. 第12章, 第13章, 第17章, 第22章, 第41章, 第45章, 第59章등의 注가 대체로 거기에 해당된다. 영아(嬰兒)와 「自然」을 관련 짓거나, 「自然」이라는 것의 충실함, 사람이 「自然」을 따르거나 지키는 것을 기술한 注에는 第10章, 第20章, 第23章, 第28章, 第56章, 第60章, 第65章, 第77章등이 있다.

이런 분류와 정리는 영성한 것이었으나 그럼에도 불구하고 『老子』 본문의 「自然」에 견주어 전문용어로서 확립되었고 사용범위도 넓혀져 갔다.

4. 王弼注에 보이는 「無爲」

⁸ 「道常無爲」、順自然也。「而無不爲」、萬物無不由爲以(治)(始)以成之也。「化而欲作」、作欲成也。吾將鎮之無名之樸、不爲主也.

「無爲」의 용법에 대해서는 『老子』 본문·王弼注 모두 의미내용에 변화는 없다. 이하 차례대로 간단히 살펴보자.

第5章은 천지(天地)는 自然에 맡기므로 무위무조(無爲無造)이고, 만물(萬物)에 대하여 無爲이므로 만물은 스스로 다스려질 뿐이라고 설명하고 있다. 성인(聖人)은 天地와 德이 같다고 하여 經의 주제를 적확하게 설명하고 있다.

第7章은, 천지가 장구한 이유를 스스로 명(命)을 늘리려 하지 않는 점에서 찾고 있는데 第5章의 「自然에 맡기므로 無爲無造」와 같은 의미이다. 이것도 天地와 聖人을 동렬(同列)로 보고 그 無爲의 작용을 알기 쉽게 설명하고 있다.

第17章은 太上 이하 위정자를 순위 매기고, 太上은 「無爲之事」「不言之教」를 행한다고 한다. 經의 논리를 용어를 보충하여 명확하게 설명하고 있다.

第18章은 「大道廢, 有仁義」의 해설인데, 「無爲의 事를 잃고, 慧를 베풀고 善을 세움으로써 道는 物을 증진시킨다」⁹고 한다. 대도(大道)의 세상은 無爲의 세상이고 「施慧立善」은 인의(仁義)의 세상인데, 「道進物」이란 道가 유형(有形)의 物의 방향으로 나아간다는 것이다. 결국 인(仁)과 의(義), 규범 혹은 준칙과 같은 형식이 있는 것이 존중되게 되었다는 의미이다.

第20章은 經文 「衆人皆有餘, 而我獨若遺」에 대해, 사람들은 모두 가슴에 흘러 넘칠듯한 생각과 뜻을 지니고 있으나 자신만은 텅 비고 무위무욕(無爲無欲)하니 마치 물건을 잃어버린 듯하다, 라고 해설하고 있다. 이 無爲에는 그다지 깊은 의미는 없는 듯하다.

第23章은 「무언가에 종사할 때 道에서 벗어나지 않은 자는 道와 일체가 된다」¹⁰는 주지(主旨)의 경문(經文)이 있고, 여기에 王弼은 「道는 無形無爲로 萬物을 成濟하고 따라서 道에 종사하는 자는 無爲를 居로 하고, 不言之 教로 하여 면면(緜緜)하게 존재하는 것처럼, 그리하여 物은 그 眞을 얻고, 道와 體를 같이하므로 『道와 같아진다』」¹¹라고 주해(注解)하였다.

第30章은 經文 「以道佐人主者, 不以兵強天下, 其事好還」을 해석한 것으로 문제는 「그 일, 돌아가는 것을 좋아함(其事好還)」에 있다. 王弼은 「그 일」을, 주군을 보좌하는 것으로 보아 「통치를 하는 자는 힘써 功을 세우고 事를 일으키고자 한다. 그렇지만 道를 가진 자는 힘써 無爲로 돌아가고자 하므로 『其事, 돌아가는 것을 좋아함(好還)』라고 한다」¹²라고 주해했다. 道를 가진 者의 無爲를 강조한 것이나 본래 道로써 주군을 보필하고 있는 것이므로 無爲로 돌아간다고 말할 필요는 없지 않았을까? 사견(私見)으로는 「其事」는 아마도 직전의 「以兵強天下」를 받는 말이고, 「돌아가는 것을 좋아함(好還)」은 군사행동에는 보복이 따른다는 의미일 것이라고 생각된다. 『經典釋文』에는 「還의 音은 旋이다」

⁹ 失無爲之事、更以施慧立善、道進物也.

¹⁰ 故從事於道者、道者同於道.

¹¹ 道以無形無爲成濟萬物、故從事於道者以無爲爲(君)(居)、不言爲教、緜緜若存、而物得其眞. 與道同體、故曰「同於道」.

¹² 爲(始)(治)者務欲立功生事、而有道者務欲還反無爲、故云其事好還也.

라고 되어 있다. 「旋」은 (있던 곳으로) 돌아가는 것이 아니고 (빙 둘러서) 돌아간다는 의미이다.

第32章은 박(樸)을 道의 비유로 하여 王侯가 그것을 지켜 나가면 萬物(萬民)이 귀복(歸服)한다는 것을 말하고 있는데, 王弼은 「(王侯가)樸을 마음에 품어 無爲가 되고 物(民)에 의해 그 眞을 덮지 않으며 欲에 의해 그 神을 해하지 않으면, 物(民)은 저절로 귀한 손님이 되고 道는 자연히 얻어진다.」고 하고, 이어서 王侯의 입장에 서서 「내가 그 眞性無爲를 지키면 民은 명령을 하지 않아도 저절로 다스려진다」¹³라고 주해했다. 「無爲」를 적소에 사용하고, 經의 主旨를 명료하게 하고 있다.

第38章은 上德·下德·上仁·上義·上禮의 순위와 道→德→仁→義→禮의 타락사관(墮落史觀)을 서술한 章이다. 經文에 上德과 無爲가 결부되어 있는데, 王弼은 「무릇, 함이 없이는 불가능하여 이를 하는 자는 모두 下德이다. 인의예절(仁義禮節)이 이것이다」¹⁴라고 주해하여 上仁 이하를 전부 下德에 포함하고 있는 모양이다.¹⁵

第45章은 經文에 「躁勝寒, 靜勝熱, 清靜爲天下正」라 되어 있고 王弼은 「조(躁)가 멈춘 뒤에 한(寒)을 이기며, 靜은 無爲에 의해 熱을 이긴다. 이로 미루어 보면, 청정(淸靜)이 천하(天下)의 정(正)이 되는 것이다. 靜은 物의 眞을 완성하고, 躁는 物의 性を 거역한다. 그러므로 오직 청정(淸靜)만이 위에 서술한 여러가지의 大를 얻는 것이다」¹⁶라고 주해했다. 여러가지의 大라는 것은 「大成若缺」등의 성구(成句)이다. 여기서의 「無爲」는 그저 가만히 있다는 것으로서, 깊은 의미는 없다.

第48章은 爲學者와 爲道者의 차이를 서술한 章인데, 爲道者의 「無爲而無不爲」에 대해 王弼은 「有爲라면 잃는 바가 있으므로, 無爲이어야만 이루지 못할 바가 없는 것이다」¹⁷라고 해설했다. 이 「無爲而無不爲」는 聖人の 속성이다.

第63章은, 經文에 「爲無爲, 事無事, 味無味」라 되어 있고, 누가 그렇다고 씌여 있지는 않으나 아래 문장에 성인(聖人)이 나오므로 이곳도 성인의 모습을 말한 것이다. 王弼은 「無爲를 居로 하고, 不言을 教로 하고, 恬淡(恬淡)을 味로 하는 다스림의 극치이다」¹⁸라고 注를 달았다. 第17章 注와 중복되는 注이다.

第70章은, 老子가 「내가 말하는 것은 알기 쉽고 행하기 쉬운데 실행되지 않는다」¹⁹라는 말을 했

13 抱樸無爲、不以物累其眞、不以欲害其神、則物自賓而道自得也。……我守其眞性無爲、則民不令而自均也。

14 凡不能無爲而爲之者、皆下德也。仁義禮節是也。

15 拙譯注『老子』(岩波文庫)에서는, 上德→下德→上仁→上義→上禮의 순으로 上德과 下德은 「德」의 범주에 속한다고 생각해서 「上仁」의 위에 두었다. 또 經文의 「下德爲之而有以德」을, 「上德無爲而無以爲」 및 「上仁爲之而無以爲」과의 관계로부터 「下德無爲而有以德」이라 교정했다. 그러나 「下德」이 「上仁」이하의 것이라고 한다면 근본적으로 재검토해야 할 필요가 있다. 결론은 미정므로, 잠시 의문으로 남겨둔다.

16 躁罷然後勝寒、靜無爲以勝熱、以此推之、則淸靜爲天下正也。靜則全物之眞、躁則犯物之性、故惟淸靜、乃得如上諸大也。

17 有爲則有所失、故無爲乃無所不爲也。

18 以無爲爲居、以不言爲教、以恬淡爲味、治之極也。

19 吾言甚易知、甚易行、天下莫能知、莫能行。

다는 章인데, 王弼은 행하기 쉽다는 것은 無爲로 이루어지기 때문이다²⁰라고 설명했다. 「無爲로 하여 이룬다」라는 것은 物事의 본성(本性)대로 말기는, 즉 物事의 자연(自然)에 맡기므로 物事는 그렇게 될 수밖에 없다고 하는 것이리라.

第72章은 「民이 爲政者의 권위를 두려워하지 않으면 커다란 재앙을 맞이하게 될 것이다. 爲政者로서의 거주지를 좁히면 안 되고, 爲政者로서의 생활방식을 훼손해서는 안 된다」²¹로 시작하는 章인데, 王弼은 「清靜無爲를(爲政者의)거주지라고 하고 겸손(謙遜)하여 몸을 뒤에 두는 것을(爲政者의) 생활방식이라고 한다. 위정자(爲政者)가 청정(清靜)을 멀리하고 성급하게 욕망을 실현시키려 하고, 겸손하여 몸을 뒤로 하는 것을 버리고, 그 권위에 맡기면, 만민(萬民)은 어지러워져 사악하게 되고 위력(威力)으로 人民을 통제하는 것이 불가능 해진다. 民이 위정자의 威力을 견디지 못하게 되면 상하의 질서가 괴멸되고 天의 심판이 내릴 것이다. 따라서 『民威를 두려워하지 않으면 즉, 大威가 이룬다. 그 사는 곳을 업신여기지 말고, 그 삶을 싫다고 하지 말라』고 한다. 威力에 의지하지 말아야 함을 얘기한다」²²라고 注를 달았다. 王弼은 위정자는 居와 生을 지켜야 한다는 것을 역설했던 것인데, 居는 즉 청정무위(清靜無爲)를 말하는 것으로 위정자의 「無爲」가 중시되고 있는 것이다.

以上の 注에 있는 「無爲」를 통관(通觀)해 보면 성인(聖人)의 「無爲」에 대해 기술한 것, 혹은 성인(聖人)의 「無爲」와 관련된 것이 많다. 14개 章 중 거의 10개 章이 거기에 해당된다. 이에 비하여 道 또는 天地의 「無爲」는 4개 章에 보일 뿐인데, 거기서는 「無爲」보다는 「自然」에 의해 설명되는 것이 많았기 때문일 것이다. 즉, 王弼注에 있어서 「無爲」는 사람, 즉 성인(聖人)의 행위였다고 보아도 좋을 것이다.

小 結

본고는 『老子』의 「自然」과 「無爲」의 용법을 검토하고, 그에 대한 王弼의 해석을 분석한 것이다.

『老子』안의 「自然」의 용례는 5例, 「無爲」의 용례는 9例(또는10例)이다.

「道」는 萬物을 생성하지만, 소유나 지배는 하지 않는다. 따라서 「道」의 활동은 「無爲」이며, 그 활동이 우주에 편만해 있다는 점에서 「無不爲」이다. 활동의 근거는 「自然」에 있는데 「自然」이라는 것은 실체가 아니라 활동의 모양을 서술한 용어이다.

성인(聖人)은 「道」에 딱 들어맞아 「無爲」의 통치를 하고 「無不爲」이기도 하다. 인민(人民)은 그

²⁰ 無爲而成、故曰「甚易行」也.

²¹ 民不畏威、則大威至、無狎其所居、無厭其所生.

²² 清(淨)(靜)無爲謂之居、謙後不盈謂之生. 離其清(淨)(靜)、行其躁欲、棄其謙後、任其威權、則物擾民僻、威不能復制民. 民不能堪其威、則上下大潰矣、天誅將至. 故曰「民不畏威、則大威至無狎其所居、無厭其所生」. 言威力不可任也.

통치 아래 성인으로부터 간섭 받지 않는 활동을 한다. 그것은 「自然」스러운 활동이다. 그리하여 「自然」은 「道」나 인민의 바람직한 모습을 말한 것이었다. 천지를 생성하는 「道」가 그 기준으로 삼고 따르는 궁극적인 개념이었다고 할 수 있다.

「道」도 성인(聖人)도 「無爲而無不爲」라는 원리 위에, 다양한 「無爲」의 국면이 전개된다. 성인은 萬人이나 自然(現代語)에 대해서는 은택을 베푸나 간섭하지 않고, 성인이 「無爲」면 인민은 잘 다스려진다고 한다. 성인은 「無爲」에 의해 萬物の 「自然」에 맡기고, 「無爲」의 근저에서 「自然」을 통찰하고 있는 것이다. 이상의 고찰은 종래의 견해를 확인한 것이기도 했다.

『老子』의 「自然」은 王弼에 의해 「無稱의 言, 窮極의 辭」라고 명확히 개념화되었다. 단지 「道」나 萬物の 본연의 모습을 나타내 주는 용어가 아니라 『老子』 사상을 해석하는 열쇠로서의 위치를 부여한 것이었다. 덧붙여서 「自然」은 『老子』가 5개 章인데 비하여 王弼注에서는 25개 章에 보인다. 河上公注에서는 15개 章인데 그중 2개 章은 『老子』 經文을 인용한 것이므로 실제로는 13개 章이다. 이러한 사용수의 현저한 차이는 王弼注의 「自然」이 중요개념화 되어 있다는 것을 보여준다.

王弼注에 있어서 「自然」의 제상(諸相)을 말하면 우선 「道」가 「無爲而無不爲」로 활동하는 「自然」이 있고, 「道」의 활동에서 진일보하여 萬物の 활동과 「自然」을 결부시키고 거기에 聖人の 존재를 관련시켰던 注解도 있다. 개개의 物이나 事의 작용과 「自然」을 결부시키거나, 物事의 작용의 섭리를 「自然의 道」로 파악한 설명도 있다. 영아(嬰兒)와 「自然」과 관련시키거나, 사람이 「自然」을 따르거나 지키는 것 등을 서술한 注도 있다. 『老子』 본문의 「自然」과 비교하면 전문용어로서 확립되었고 사용범위도 넓혀지고 있다고 할 수 있다.

「無爲」에 대해서는 『老子』에는 9개 章 내지 10개 章에 보이는데, 王弼注에서는 16개 章, 河上公注도 17개 章이다. 經文을 인용했을 뿐인 注가 각각 2개 章과 1개 章 있어서 王弼注가 14개 章, 河上公注가 16개 章으로 거의 비슷하다. 다만 『老子』의 어느 章에 주를 달았는지는 꽤 차이가 있는데, 본고에서는 언급하지 않았으나 거기에 주(注)로서의 특색도 관찰된다. 대체로 「無爲」에 대한 해석은 『老子』본문을 포함하여 「自然」만큼의 차는 없다. 王弼注에서는 聖人の 「無爲」를 기술한 것, 聖人の 「無爲」에 관련시킨 것이 대부분이다. 이에 비해 道 혹은 天地의 「無爲」를 기술한 것은 적다. 거기에 대해서 「無爲」보다도 「自然」에 의해 설명된 것이 많기 때문일 것이다. 그리하여 王弼注에 있어서 「無爲」는 일단 성인(聖人)의 행위였다고 보아도 좋다.

論文譯者：金性秀(韓國·大巡宗教文化研究所研究員)

老子と王弼注の自然と無爲

蜂屋邦夫

東京大學・名譽教授

はじめに

筆者は、かつて古代中國の「自然觀」について小文を書いたことがある¹。我々が日常的に使う自然と古代中國語としての「自然」を區別し、六朝あたりまでの、いわゆる自然觀を瞥見した後、老子の「自然」觀に觸れた。

その論點を整理して示せば、およそ次のようである。老子では萬物の主宰者としての天は否定され、替わって道が自然哲學的な實在の意味に使われた。萬物は道に従って生成され、變化する。その「道は、自然に法る」とされ、道の具體的な働きが「自然」とされた。活動としては、「自然」は神秘的・超越的な働きであり、存在としては、物事が他から制約されずにそれ自體としてある、本來的・根源的な、もとのままの様相であった。従って、人間としては嬰兒のような有り方が理想となり、智慧や仁義、文明などは人爲（有）として斥けられた。これに對して「自然」は無とされ、無為の道が求められた。それは、個人的には虚靜や濡弱であり、社會的には小國寡民の原始的共同體であって、「自然」状態とはその方向に復歸することであった。すなわち老子の立場は、儒家の立場—文明を價値とし人倫的・社會的秩序づけから結局は政治的支配の根據づけを行なう—の對極にあり、儒家が天の觀念を根據としたのに對して、「自然」の觀念を打ち出して天の權威を否定したのである、と。

はなはだ生硬な議論であるが、大局的には、筆者の見解は現在でもこれと大差ない。本稿では、こうした大局觀を基本としながら、老子研究のそもそもの出發點に立ち返り、『老子』中における「自然」や「無爲」の意味合いを確認し、さらに王弼注のなかでの使われ方を検討しよう。すなわち本稿は、『老子』と王弼注のごく基礎的な論考である。

1. 『老子』中の「自然」

老子の思想を一言で表わす言葉は「無爲自然」であろう。これは老子を象徴するような言葉である。だが、『老子』中には「無爲自然」という言葉は出てこない。「無爲」と「自然」は老子思想の重要概念であるが、それらを結合した「無爲自然」は老子の言葉ではない。これは老子の思想を凝縮

¹ 『中國の思惟』1985年9月、法藏選書。後、『中國的思考—儒教・佛教・老莊の世界』2001年12月、講談社學術文庫。原載は『存在への回歸』（哲學シリーズ4）、1975年3月、三修社、所載。

した説明用語なのである²。

『老子』中に「自然」を探すと、17、23、25、51、64の5章に出る。それに對して「無爲」の方は、2、3、37、38、43、48、57、63、64の、計9章（あるいは10章）³に出る。このことから、すぐ何かの結論が出るわけではないが、「無爲」が、「道」に即した人間のあり方や天地の活動のあり方を表わす言葉であるのに対して、「自然」の方は何かの存在のあり方を表わす言葉であるから、頻度にかような差が出るのであろう。

では、両語の用例を具体的に検討しよう⁴注4。まず、『老子』本文の「自然」については、以下の5例で全てである。

① 太上下知有之。其次親之譽之。其次畏之。其次侮之。信不足焉、有不信焉。悠兮、其貴言。功成事遂、百姓皆謂我自然。（第17章）

② 希言自然。故飄風不終朝、驟雨不終日。孰爲此者、天地。天地尚不能久、而況於人乎。故從事於道者、道者同於道、德者同於德、失者同於失。同於道者、道亦樂得之。同於德者、德亦樂得之。同於失者、失亦樂得之。信不足焉、有不信焉。（第23章）

③ 有物混成、先天地生。寂兮寥兮、獨立不改、周行而不殆、可以爲天下母。吾不知其名、字之曰道。強爲之名曰大。大曰逝、逝曰遠、遠曰反。故道大、天大、地大、王亦大。域中有四大、而王居其一焉。人法地、地法天、天法道、道法自然。（第25章）

④ 道生之、德畜之、物形之、勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊、德之貴、夫莫之命而常自然。故道生之、德畜之、長之育之、亭之毒之、養之覆之。生而不有、爲而不恃、長而不宰、是謂玄德。（第51章）

⑤ 其安易持、其未兆易謀。其脆易泮、其微易散。爲之於未有、治之於未亂。合抱之木、生於毫末。九層之臺、起於累土。千里之行、始於足下。爲者敗之、執者失之。是以聖人無爲故無敗、無執故無失。民之從事、常於幾成而敗之。慎終如始、則無敗事。是以聖人欲不欲、不貴難得之貨。學不學、復衆人之所過。以輔萬物之自然、而不敢爲。（第64章）

①は、君主を太上以下四種に分類し、太上の君主は言葉を惜しむから、つまり、何かの仕事を成し遂げても人民にそれを知らせるようなことはしないから、人民は、人民自身の活動でこうなっているだけだと考える、という意味である。この「自然」は、無爲の君主のもとにおける人民の自發的活動のことを言っている。

②は解釋に問題がある難解な章であるが、何も聞こえてこないのが「自然」の道である、ということである。「希言」は、具體的には、君主の無爲、すなわち政令などを出さないということを示していると思われる。「飄風」や「從事於道者」以下は、①の「其次」以下の君主の情況を言っている

² 筆者は今まで、とくに「無爲自然」の使用例を研究したことはない。今後の課題としておきたい。

³ 第10章にも「愛民治國、能無知乎。……明白四達、能無爲乎」（王弼本）、「愛民治國、能無爲。……明白四達、能無知」（河上公本）とあるが、「無爲」「無知」に關して校勘に諸説あり、次注の拙著でも校勘を行なったが、暫時、未定とし、本稿では数えないでおく。

⁴ 『老子』本文については、拙譯注『老子』（岩波文庫、2008年12月第1刷、2024年4月第25刷）の第25刷に據った。解釋についても、概ねこれに據っている。

ようである。そこで、この「自然」は君主の無爲の統治を指すと考えられる。

③は、渾沌の中から道が生まれ、道から天地が生まれるという老子の宇宙観が示された後、人→地→天→道→自然という展開が「法（それに則る、手本とする、依據する）」の関係にあることが言われる。「道法自然」は老子の言葉として有名であり、「自然」は「道」が則る窮極である。「道」は萬物を生成し活動させる原動力であり、萬物の根源・根據でもある。「自然」は人や地や天のように實體があるわけではなく、「道」の活動のあり様を示しているにすぎない。「道」は「有物混成…天下母」として實體はあるようであるが、その實體感は希薄である。「人法地」と言った場合、人と地は實體として別物であり、人を離れて地があり、地を離れて人があり得るが、「道法自然」の場合は、「道」を離れて「自然」はなく、「自然」を離れて「道」はない。

④は、道が萬物を生じ徳がそれを育てるから、道と徳は尊貴であり、その尊貴さは「自然」なのである、ということを行っている。すなわち尊貴は、世間的には然るべき立場の人からの評価と任命を経て獲得するものであり、人の家柄や肩書、階級や官職などと一體化した、社会的なものであるが、しかし、道（と徳）の活動が尊貴であるのは、任命とは関係なく、「自然」を根據とする尊貴なのだ、と。この「自然」は、道（と徳）の活動を評価したものである。道の活動はさらに詳細に論じられ、そのあり方は「玄德」と呼ばれている。

⑤は、前後二部分から成る章で、後半部分は聖人について説明し、聖人は萬物の「自然」に任せて無爲であるとしたものである。すなわち、萬物はそれぞれが本来のあり方のままにあるのであって、聖人はそれに關與しない、と。この「自然」は萬物のあり方であり、「無爲」は聖人のあり方であるが、併せて言えば「無爲自然」の思想に近い。

「自然」の用法は以上の五例に収まる。君主は無爲の統治をし（希言自然）、人民は、その統治のもとで君主に掣肘されない活動をする。それは「自然」なる活動である（百姓皆謂我自然。萬物之自然）。道は萬物を生成するが（常自然）、所有や支配はしない。従って、その活動は「無爲」であり、活動の據り所は「自然」である（道法自然）。かくて、「自然」は、ほぼ人民のあり方を言い、「道」は萬物を生成するあり方であった。

2. 『老子』中の「無爲」

次に『老子』中の「無爲」について検討しよう。列挙すれば次のようである。

⑥ 天下皆知美之爲美、斯惡已。皆知善之爲善、斯不善已。故有無相生、難易相成、長短相較、高下相傾、音聲相和、前後相隨。是以聖人處無爲之事、行不言之教。萬物作焉而不辭、生而不有、爲而不恃、成功而弗居。夫唯弗居、是以不去。（第2章）

⑦ 不尚賢、使民不爭。不貴難得之貨、使民不爲盜。不見可欲、使心不亂。是以聖人之治、虛其心、實其腹、弱其志、強其骨。常使民無知無欲、使夫知者不敢爲也。爲無爲、則無不治。（第3章）

⑧ 道常無爲、而無不爲。侯王若能守、萬物將自化。化而欲作、吾將鎮之以無名之樸。無名之樸

、亦將不無欲。不欲以靜、天下將自定。（第37章）

⑨ 上徳不徳、是以有徳。下徳不失徳、是以無徳。上徳無爲、而無以爲。下徳爲之、而有以爲。上仁爲之、而無以爲。上義爲之、而有以爲。上禮爲之、而莫之應、則攘臂而仍之。故失道而後徳、失徳而後仁、失仁而後義、失義而後禮。夫禮者、忠信之薄、而亂之首。前識者、道之華、而愚之始。是以大丈夫處其厚、不居其薄。處其實、不居其華。故去彼取此。（第38章）

⑩ 天下之至柔、馳騁天下之至堅。無有入無間。吾是以知無爲之有益。不言之教、無爲之益、天下希及之。（第43章）

⑪ 爲學日益、爲道日損。損之又損、以至於無爲。無爲而無不爲。取天下常以無事。及其有事、不足以取天下。（第48章）

⑫ 以正治國、以奇用兵、以無事取天下。吾何以知其然哉、以此。天下多忌諱、而民彌貧。民多利器、國家滋昏。人多技巧、奇物滋起。法令滋彰、盜賊多有。故聖人云、「我無爲而民自化。我好靜而民自正。我無事而民自富。我無欲而民自樸。」（第57章）

⑬ 爲無爲、事無事、味無味。大小多少、報怨以德。圖難於其易、爲大於其細。天下難事必作於易、天下大事必作於細。是以聖人終不爲大、故能成其大。夫輕諾必寡信、多易必多難。是以聖人猶難之、故終無難矣。（第63章）

⑭ 前章⑤に同じ。（第64章）

⑥は、聖人は美醜・善惡などの相對の次元を離れ、「無爲」・不言の立場に立つことを言う。不言とは、具體的には、ことさらな指示や政令を出さないことであろう。その點は②と通じる。聖人は萬人や自然に對しては恩澤を施しても干涉はしない「無爲」の立場にある。

⑦は、聖人の治とは人民の智慧や欲望を助長せず、腹を満たして健康にするというもので、これがつまり「無爲」の治である。

⑧は、まず老子の持論である「道は作爲がないから常に無爲であるが、道の働きは宇宙に遍満しているから爲さないことは無い（無爲而無不爲）」という命題を出し、侯王（すなわち王侯）がそれに則った政治をすれば万民は感化され、天下は安定すると述べる。

⑨は、人を上徳・下徳・上仁・上義・上禮に分け、上徳の人は「無爲にして無以爲」だとする。上徳（聖人）は道とほとんど同じだという評價である。

⑩は、水は柔らかくて形がないが、堅いものを突き動かしたり、隙間のないところに入り込む。しかし、水には何の意圖もなく、言葉を發するわけでもないから、「無爲」不言である。ここは、その「無爲」不言の働きを評價したもの。

⑪は、爲學者と爲道者を對照させ、爲道者が「無爲而無不爲」に至ることを論ずる。無事によって天下を治めるとは、「無爲」の治と同じことである。

⑫は、聖人が無事によって天下を治めることを言ったもの。その根據として、禁令や武器、技術や法令が増えたり明らかになればなるほど世の中は混亂するという認識がある。そこで聖人は「自分が無爲で静か、無事で無欲であれば、民はよく治まり、正しく、豊かで、素朴になる」と言う。「我無爲而民自化」は、我と民と主語は違うが、⑤と同じく「無爲自然」の思想に近い。

⑬は、「無爲」・無事・無味から説き起こすが、章末を聖人で締めるように、これらは聖人の特

性である。物事についての、聖人の對處法を述べている。

⑭は⑤と同じ章であるが、「無爲」については、殊更なことを「爲す」者は失敗するから聖人は「無爲」なのだという理屈である。聖人は無欲で、學は斥け、素朴であり、そのようにして萬物の「自然」に任せるとして、「無爲」を基本として「自然」を見通している。

『老子』本文の「無爲」の用例は以上のようなものである。現實の問題として「無爲」が意味を持つのは人の行爲としてであろうが、老子思想の構造としては「道」の屬性としての「無爲」の方が基本である。「道」の活動は「無爲而無不爲」であると言う時(⑧)、「無爲」とは、「道」には作爲が無いことであり、「無不爲」とは、「道」の働きが宇宙に遍満していることであろう。水が「無爲」だということも(⑩)無作為だからである。

次に、この「道」の「無爲而無不爲」である活動が、聖人のあり方に重ねられる。侯王や上徳など、さまざまに呼ばれる爲政者も、聖人としてまとめてよいであろう。聖人が「道」をよく守れば天下は安定する(⑧)という時、「道」を守ることによって聖人みずからも「無爲而無不爲」になるのである。

「道」を修める者が「無爲而無不爲」に至るというのも「道」に同化するからであり、結局は天下を治めることに繋がっていく(⑪)のであるから、この理屈も「道」に聖人の活動を重ねた理屈と同じであろう。

「道」も聖人も「無爲而無不爲」であるという原理の上に、さまざまな「無爲」の局面が展開される。聖人は萬人や自然に對しては恩澤を施しても干渉はしない「無爲」の立場にあり(⑥)、聖人の治は人民の腹を満たして健康にする「無爲」の治であり(⑦)、聖人が「無爲」ならば人民はよく治まり(⑫)、現實問題への對處法(⑬⑭)も「無爲」と関わってくる。さらに、聖人は「無爲」によって萬物の「自然」に任せる(⑭)として、「無爲」を基本として「自然」を見通してもいるのである。

以上、『老子』中の「自然」と「無爲」を通観した。すべての根底にあるのは「道」であり、「道」の活動は「無爲」にして「無不爲」であり、その活動はまた「自然」とも表わされる。聖人は、その「道」に則り、「無爲」の治を行なう。人間界のもろもろの活動は、その聖人の「無爲」に據る所が多いとされているようだ、というのが検討の内容であり、従來の解釋を改めて確認する結果となった。

3. 王弼注に見える「自然」

『老子』の「自然」と「無爲」が、注釋にどのように反映されているか、という問題について、王弼注を代表として、樓宇烈『王弼集校釋』⁵によりながら検討しよう。詳しく述べる余裕はないので、要點のみ記述する。

王弼注では、「自然」は25章、「無爲」は16章に出る。ただし「無爲」の16章のうち、『老子』

⁵ 樓宇烈『王弼集校釋』1980年8月、中華書局。

本文を引いたものが2章あり、王弼自身の注としては14章である。『老子』本文の「自然」が5章、「無爲」が9章（あるいは10章）であるのに對して、どちらも多用されているが、とくに「自然」の用法が多く、「自然」は王弼によって老子思想の専門用語と見なされたことが予測される。

王弼の「自然」解釋として最重要なのは第25章の「人法地、地法天、天法道、道法自然」の解釋であり、王弼は、おおよそ次のような主旨の注釋を付けている。

「法」は法則つまり「のつとる」意味である。人は地のあり方に逆らわずに活動すれば、全面的に安らかな生き方ができる。これが「地にのつとる」ことである。地は天のあり方に逆らわずに活動すれば、全面的にあらゆる物を載せることができる。これが「天にのつとる」ことである。天は道のあり方に逆らわずに活動すれば、全面的に地上の物を覆うことができる。これが「道にのつとる」ことである。道は自然のあり方に逆らわずに活動すれば、その本性を發揮できる。これが「自然にのつとる」ことである。「自然にのつとる」とは、四角い情況にあつては四角に従い、丸い情況にあつては丸に従い、自然のままにして逆らわないことである。自然とは、對象を持たない言葉で、窮極の辭である。智を働かせるのは知が無いのに及ばず、形魄(器物)は精象(萌兆)に及ばず、精象は無形に及ばず、有儀(物體)は無儀(自然)に及ばない。だから、次々に法るのである。「道は自然に法り」、天はもちろんそのことを基礎としている。「天は道に法り」、地はもちろんそのことに則している。「地は天に法り」、人はもちろんそのことを眞似ている。これらが手本とする理由は同じである⁶。

「人法地……道法自然」は老子思想の柱の一つともなる命題であり、なかでも「道法自然」は人→地→天→道→自然の連鎖の頂點に位置する重要な思想であり、「道」以下のすべては「自然」に收斂する。言葉としては「自然」が最高である。王弼の注は、その重要さに見合う詳細なものであり、「自然」については「無稱の言、窮極の辭」とした。

「無稱の言」の「稱」とは、ここに引用した注の少し前、『老子』本文「字之曰道」の注に「名以定形、字以稱可」とある「稱」で、つまり稱號である。「道」なら「道」と呼べるように、それをそう呼ぶのが稱である。『老子』本文には、この世界には道・天・地・王という四つの大なるものがある(域中有四大)とあり、王弼は「おおよそ物には稱があり名がある。だからそれらは極ではない」と注解した。それらは形や稱號として限定されているから、無限定な「極」ではない、ということであろう。さらに、物は道に由らない物はないから、道は稱の中では大なるものであるが、しかし、「無稱の大」には及ばない、と續けた。「無稱」とは名づけられないことであり、宇宙全體を形に當てはめるのは不可能であるから、つまり名づけられないから、老子は「域」つまり「ある範圍」という曖昧な言葉で表わして、「域中に四大が有る」とした、ということであろう。従つて「無稱」とは、差し当たり宇宙全體のことであり、言語表現を超えている、ということにならう。そこで王弼は、道・天・地・王はみな無稱の内であり、だから「域中有四大」と言ったのである、と締めた。

「自然」とは「無稱の言、窮極の辭」である、という王弼の説解は、上の議論を承けている。「無稱」とは言語では規定できないということで、「自然」は道や天地のあり方などを示す言葉に過

⁶ 第25章：法、謂法則也。人不違地、乃得全安、法地也。地不違天、乃得全載、法天也。天不違道、乃得全覆、法道也。道不違自然、乃得其性、〔法自然也〕。法自然者、在方而法方、在圓而法圓、於自然無所違也。自然者、無稱之言、窮極之辭也。用智不及無知、而形魄不及精象、精象不及無形、有儀不及無儀、故轉相法也。道(順)〔法〕自然、天故資焉。天法於道、地故則焉。地法於天、人故象焉。〔王〕所以爲主、其(一)〔主〕之者(主)〔一〕也。文末の10字については、「所以其法之者一也」とする波多野太郎説に據つた。

ぎないから、道や天地などを離れて「自然」があるわけではない。つまり、「自然」そのものを對象化することは不可能であり、「自然」は、それ自體としては存在しないのである。要するに「無稱の言」とは、「自然」は存在せず對象化できないということを示す言葉だ、という意味である。「窮極の辭」とは、「自然」は、そこで行き止まりの概念であり、最高最深最大の概念である、ということである。「自然」を他の言葉に置き換えたり、「自然」を超える何かを想定するのは無理である、ということである。

王注で「自然に法る」の例とされた方圓は、『荀子』「君道」の言葉に基づくが⁷、水は方圓の器に従うという意味である。與えられた情況が四角であれば水も四角になり、丸や三角になって頑張らない。自らも四角になることに何の意圖もなく、淡淡と情況に従うだけである。『荀子』では器は君主、水は民を表わし、君主の道を説く點に主眼があるが、王弼は「道」と「自然」の關係を表わす例證とした。その場合、従うものは水であるから水が「道」、器が「自然」ということになり、水が器のままになるところに「道法自然」を讀むのであるから、「～のままになる」ことが「法」を表わしている。一方、「道は自然に法る」と言った場合、道は道として活動しているだけで、その活動を離れて自然はない。道の活動自體は自律的なもので、その自律性を自然と言っているだけである。従って、存在しているものは「道」だけで、實は例證としての方圓は必要ではなく、水の動き方だけに言及すれば済むことであつた。

こうして、老子の思想の重要な言葉であつた「自然」は、王弼によって「無稱の言、窮極の辭」として、より明確に概念化された。あとは、それを使って老子の思想を解説していくだけである。

まず「道」の活動としての「自然」がある。第37章注には、

「道は常に無爲」とは、自然に順っているのである。「而して爲さざる無し」とは、萬物は之（無爲）に由りて以て始まり以て成る、ということ。「化して欲作らば」とは、欲が出てきて心を占めること。「吾れ將に之を鎮むるに無名の樸を以てす」とは、自分から何かをすることはしない、ということ。⁸

とあり、道の活動には何等の意圖もなく、「無爲」で「自然」であり、萬物はその活動から生成されるので「無不爲」であることを述べている。「道」の「無爲而無不爲」と「自然」とを關聯させた基本的な注釋と言えよう。以下は要點だけを述べよう。

「道」の活動から一步進めて、萬物の活動と「自然」を結び付け、そこに聖人の存在を關聯させた注解がある。第2章、第5章、第27章、第29章、第42章、第49章、第64章などである。個々の物や事の働きと「自然」を結び付けたり、物事の働きの攝理を「自然の道」として捉えた説明もある。第12章、第13章、第17章、第22章、第41章、第45章、第59章などの注が、おおむねそれらに該当する。嬰兒と「自然」とを關聯させたり、「自然」であることの充實さ、人が「自然」に因ったり守ったりすることなどを述べた注には、第10章、第20章、第23章、第28章、第56章、第60章、第65章、第77章な

⁷ 『荀子』君道：君者槃也。槃圓而水圓。君者盂也。盂方而水方。

⁸ 「道常無爲」、順自然也。「而無不爲」、萬物無不由爲以（治）〔始〕以成之也。「化而欲作」、作欲成也。吾將鎮之無名之樸、不爲主也。

どがある。

これらの分類整理は大雑把なものであるが、それでも、『老子』本文の「自然」に比べて専門用語として確立しており、使用範囲も広がっていると言えるであろう。

4. 王弼注に見える「無爲」

「無爲」の用法に関しては、『老子』本文・王弼注ともに、意味内容に変わりはない。以下、逐一簡単に見ていこう。

第5章は、天地は自然に任せて無爲無造であり、萬物に對して無爲であって、萬物は自ら互いに治めるだけである、と説明する。聖人は天地と徳が同じとして、經の主旨を的確に説明している。

第7章は、天地が長久である理由を、自分から命を延ばそうとしない點に求めるが、第5章の「自然に任せて無爲無造」と同じ意味である。ここも天地と聖人を同列と見て、その無爲の働きを平明に解説している。

第17章は、太上以下、爲政者をランク付けし、太上は「無爲之事」「不言之教」を行なうとする。經の論理を言葉を補って明晰に説明している。

第18章は「大道廢、有仁義」の解説で、「無爲の事を失い、更(かえ)るに慧を施し善を立つるを以てし、道は物を進むるなり」⁹とする。大道の世は無爲の世であり、「施慧立善」は仁義の世で、「道進物」とは道が有形の物の方向に進んだことである。つまり、仁とか義、規範とか準則のように形式のあるものが尊重されるようになった、という意味である。

第20章は經文「衆人皆有餘、而我獨若遺」について、人々は誰もが胸に溢れるような想いや志を持っているのに、自分だけは空っぽで無爲無欲であり、まるで失くしものをしたようだ、と解説している。この無爲には、あまり深い意味はないようだ。

第23章は、「何かに従事する時、道から外れない者は道と一體となる」¹⁰という主旨の經文があり、これに王弼は「道は無形無爲を以て萬物を成濟す、故に道に従事する者は無爲を以て居と爲し、不言を教と爲し、緜緜として存するが若く、而して物は其の眞を得て、道と體を同じくす、故に『道に同ず』と曰う」¹¹と注解した。

第30章は經文「以道佐人主者、不以兵強天下、其事好還」を解釋したもので、問題は「其の事、還るを好む」にある。王弼は、「其の事」を人主を佐ける助け方の意味に取って、「治を爲す者は務めて功を立て事を生ぜんと欲す。而れども有道者は務めて無爲に還反せんと欲す、故に『其の事還るを好む』と云うなり」¹²と注した。有道者の無爲を強調したものであるが、しかし、もともと道を以て人主を佐ているのであるから、無爲に還ると言う必要はないのではないか。私見では、「其の事」

⁹ 失無爲之事、更以施慧立善、道進物也。

¹⁰ 故從事於道者、道者同於道。

¹¹ 道以無形無爲成濟萬物、故從事於道者以無爲爲(君)〔居〕、不言爲教、緜緜若存、而物得其眞。與道同體、故曰「同於道」。

¹² 爲(始)〔治〕者務欲立功生事、而有道者務欲還反無爲、故云其事好還也。

はおそらく直前の「以兵強天下」を承ける言葉で、「還るを好む」は、軍事行動には報復が付きものだ、の意味であろう、と考える。『經典釋文』には「還の音は旋である」とある。「旋」は、歸るではなく、めぐるという意味である。

第32章は、樸を道の譬えとして、王侯がそれを守っていけば萬物（萬民）が歸服するということを言っているが、王弼は「（王侯が）樸を抱いて無爲であり、物（民）によってその眞を累わず、欲によってその神を害さなければ、物（民）は自ずから賓となり、道は自ずから得られる」と述べ、續けて王侯の立場に立って「私とその眞性無爲を守れば、民は命令されなくても自ずから治まる」¹³と注した。「無爲」を適所に使い、經の主旨を明瞭にしている。

第38章は、上徳・下徳・上仁・上義・上禮のランク付と、道→徳→仁→義→禮の墮落史觀を述べた章である。經文で上徳と無爲が結び付けられており、王弼は「凡そ爲すこと無き能わずして之を爲す者は、皆下徳なり。仁義禮節、是なり」¹⁴と注して、上仁以下をすべて下徳に含めているようである¹⁵。

第45章は、經文に「躁勝寒、靜勝熱、清靜爲天下正」とあり、王弼は「躁が罷んで、その後で寒に勝ち、靜は無爲によって熱に勝つ。このことから推せば、清靜が天下の正と爲るのである。靜ならば物の眞を全うし、躁ならば物の性を犯す。だから、ただ清靜だけが上に述べたもろもろの大を得るのである」¹⁶と付注した。もろもろの大とは「大成若缺」などの成句である。ここの「無爲」は、ただじっとしていることで、深い意味はない。

第48章は、爲學者と爲道者の違いを述べた章であり、爲道者の「無爲而無不爲」について、王弼は「有爲ならば失う所が有るから、無爲でこそ爲さざる所無しなのだ」¹⁷と解説した。この「無爲而無不爲」は聖人の屬性である。

第63章は、經文に「爲無爲、事無事、味無味」とあり、誰がとは書かれていないが、下文に聖人とあり、ここも聖人のあり方を言ったものである。王弼は「無爲を居とし、不言を教とし、恬淡を味とする、治の極みである」¹⁸と付注した。第17章注と重なる注である。

第70章は、老子が「わたしの言うことは分かりやすく行ないやすいのに實行されない」¹⁹という主旨の事を述べた、という章であるが、王弼は、行ないやすいのは無爲にして成るからだ²⁰、と説明した。「無爲にして成る」とは、物事の本性のままに任せる、すなわち、物事の自然に任せるから、物事はそうなるべくしてなっていく、ということであろう。

第72章は「民が爲政者の權威を畏れないならば、大きな災いに見舞われるであろう。爲政者とし

¹³ 抱樸無爲、不以物累其眞、不以欲害其神、則物自賓而道自得也。……我守其眞性無爲、則民不令而自均也。

¹⁴ 凡不能無爲而爲之者、皆下徳也。仁義禮節是也。

¹⁵ 拙譯注『老子』（岩波文庫）では、上徳→下徳→上仁→上義→上禮の順とし、上徳と下徳は「徳」の範疇に屬すと考え、「上仁」の上に置いた。また、經文の「下徳爲之而有以徳」を、「上徳無爲而無以爲」および「上仁爲之而無以爲」との関係から、「下徳無爲而有以徳」と校訂した。しかし、「下徳」が「上仁」以下のことであるとすれば、根本的に再検討する必要がある。結論は未定であり、暫時、疑いを存しておく。

¹⁶ 躁罷然後勝寒、靜無爲以勝熱。以此推之、則清靜爲天下正也。靜則全物之眞、躁則犯物之性、故惟清靜、乃得如上諸大也。

¹⁷ 有爲則有所失、故無爲乃無所不爲也。

¹⁸ 以無爲爲居、以不言爲教、以恬淡爲味、治之極也。

¹⁹ 吾言甚易知、甚易行、天下莫能知、莫能行。

²⁰ 無爲而成、故曰「甚易行」也。

ての居場所を狭めてはいけない、爲政者としての生き方を損してはいけない」²¹と始まる章であるが、王弼は「清静無爲を（爲政者の）居場所と謂い、謙遜して身を後にすることを（爲政者の）生き方と謂う。爲政者が自らの清静を離れ、自ら性急に欲望を實現しようとし、謙遜して身を後にすることを棄て、その權威に任ずれば、萬民は乱れて邪惡になり、威力で人民を統制することができなくなる。民が爲政者の威力に堪えることができなくなれば、上下の秩序が壊滅し、天の裁きが降るであろう。故に『民 威を畏れずんば則ち大威至る。其の居る所を狎むる無かれ、其の生くる所を厭する無かれ』と言う。威力の任ず可からざるを言う」²²と注をつけた。王弼は、爲政者は居と生を守るべきだということ力を説いたのであり、居はすなわち清静無爲のことで、爲政者の「無爲」が重視されているのである。

以上の注における「無爲」を通観すると、聖人の「無爲」を述べたもの、あるいは聖人の「無爲」に関わるものが多い。14章中ほぼ10章がそれに該当する。これに對して道あるいは天地の「無爲」は4章に見えるだけで、その方面のことは「無爲」よりも「自然」によって説明される事が多いからであろう。すなわち、王弼注においては、「無爲」は第一義的には人つまり聖人の行爲であったと見てよい。

小 結

本稿は『老子』における「自然」と「無爲」の用法を検討し、それらについての王弼の解釋を分析したものである。

『老子』中の「自然」の用例は5例、「無爲」の用例9例（もしくは10例）である。

「道」は萬物を生成するが、所有や支配はしない。従って「道」の活動は「無爲」であり、その活動が宇宙に遍満している點で「無不爲」である。活動の據り所は「自然」にあり、「自然」とは實體ではなく、活動のありさまを述べた言葉に他ならない。聖人は「道」に即して「無爲」の統治をし、「無不爲」でもある。人民は、その統治のもとで聖人に掣肘されない活動をする。それは「自然」なる活動である。かくて「自然」は「道」や人民のあり方を言ったものであった。天地を生成する「道」が法るものとして、位置づけとしては窮極的な概念であったと言える。

「道」も聖人も「無爲而無不爲」であるという原理の上に、さまざまな「無爲」の局面が展開する。聖人は萬人や自然（現代語）に對しては恩澤を施しても干渉はせず、聖人が「無爲」ならば人民はよく治まるといふ。聖人は「無爲」によって萬物の「自然」に任せるのであり、「無爲」の根底に「自然」を見通してもいるのである。以上の考察は、従來の見解を確認するものでもあった。

『老子』の「自然」は、王弼によって「無稱の言、窮極の辭」として、明確に概念化された。たんに「道」や萬物のあり方を示す言葉ではなく、『老子』の思想を解く鍵としての位置を與えられた

²¹ 民不畏威、則大威至、無狎其所居、無厭其所生。

²² 清（淨）〔靜〕無爲謂之居、謙後不盈謂之生。離其清（淨）〔靜〕、行其躁欲、棄其謙後、任其威權、則物擾民僻、威不能復制民。民不能堪其威、則上下大潰矣、天誅將至。故曰「民不畏威、則大威至無狎其所居、無厭其所生」。言威力不可任也。

のである。ちなみに「自然」は、『老子』の5章に対して王弼注では25章に見られる。河上公注では15章であるが、そのうちの2章は『老子』経文を引いたものであるから、実際には13章である。こうした使用数の顕著な差に、王弼注の「自然」が重要概念化されていることの一端が現われている。

王弼注における「自然」の諸相を言えば、まず「道」が「無爲而無不爲」に活動する「自然」があり、「道」の活動から一歩進めて、萬物の活動と「自然」を結び付け、そこに聖人の存在を關聯させた注解もある。個々の物や事の働きと「自然」を結び付けたり、物事の働きの攝理を「自然の道」として捉えた説明もある。嬰兒と「自然」とを關聯させたり、人が「自然」に因ったり守ったりすることなどを述べた注もある。『老子』本文の「自然」に比べて専門用語として確立しており、使用範囲も広がっていると言える。

「無爲」については、『老子』には9章ないし10章に見えたが、王弼注では16章、河上公注も17章である。経文を引用しただけの注が、それぞれ2章と1章あり、従って王弼注が14章、河上公注が16章で、ほぼ拮抗している。ただ、『老子』のどの章に附注したかは両注によってかなりの違いがあり、本稿では言及しなかったが、そこに注としての特色も認められる。

大まかに言って「無爲」の解釋は、『老子』本文を含めて「自然」ほどの差はない。王弼注では、聖人の「無爲」を述べたもの、聖人の「無爲」に關聯させたものが大部分である。これに対して道あるいは天地の「無爲」を述べたものは少ない。それらについては、「無爲」よりも「自然」によって説明される事が多いからであろう。かくて、王弼注においては、「無爲」は第一義的には聖人の行爲であったと見てよい。

洪大容《医山问答》¹的哲学思想及其历史价值

- 以认识论、宇宙论、华夷论为中心

金柄珉

延边大学人文资深教授，延边大学原校长

一、引论——主体性的分裂与自我的建构

洪大容（1731-1783），字德保，号湛轩，历任世孙翊伟司侍直、荣川郡守等。他是朝鲜18世纪后期北学派的思想先驱，既是著名的思想家、数学家和天文学家，又是诗人、作家和艺术家，著有《湛轩书》²，另有遗稿《林下经论》、《医山问答》以及朝鲜文中国纪行作品《乙丙燕行录》等。洪大容于1765年以叔父洪穉（朝鲜使节团书状官）子弟军官的身份出使清朝，在燕京滞留70多天，他赴燕京“所大愿则欲得一佳秀才会心人，与之剧谈”³。他在燕京接触清代的先进文物，也同20多名清代文人和天主教堂西方人进行交流。他的燕行体验对他的思想发展和文学活动产生了重大影响，他根据燕行体验撰写了《杭传尺牍》⁴《乾净衎笔谈》⁵《燕记》和哲理小说《医山问答》。《燕记》主要是燕行纪行，包括所见所闻的人物、文物以及部分笔谈等，这些对于朝鲜北学派的形成与发展起到决定性的作用，与此同时，其对于研究18世纪后期中朝文学与文化交流具有重要的价值和意义。如果说《燕记》是作者对燕行体验的全方位的记录，是较为完整的纪行散文，那么，《医山问答》则是反映作者通过中国体验而撰写的哲理小说，也是作家哲学思想的集大成。该作品通过主人公虚子与实翁的对话，呈现了作者的自然哲学与人文哲学思想。至于《医山问答》作品是散文，还是小说问题上，国内外学界有较大争议，有的学者认为是哲理小说，有的学者认为是哲理散文，还有的学者认为是对话体散文。笔者从八十年代开始一直主张是哲理小说⁶，其理由有三：一是塑造有个性的人物及其性格，二是有较多的文学描写，包括心理描写和环境描写，三是作品自始至终贯穿着故事情节。当然，对作品的体裁形式有待于进一步讨论和论证。

首先，该作品呈现着主体性的分裂与自我的建构。该作品主要是以人物的对话形式构成的，对话主体——虚子和实翁具有人物的典型性特征，也是主体性分裂的象征性“双重自我”。虚子曾隐居读书三十年，研究天地变化和性理学，也探讨“五行”之妙和儒释道的复杂关系，但是在世间还是不免被人取笑。由此感到“小知不可与语，大陋俗不可与语”⁷，断然选择燕行在燕京滞留60天，然而仍找不到知

1 洪大容，《医山问答》，湛轩书，内集，卷四，补遗，《湛轩先生文集》，一，景仁文化社，1999年

2 《湛轩书》共十五册，收录《燕记》、《杭传尺牍》、《乾净衎笔谈》、《铸解需用》、《心性问》、《论语问疑》、《孟子问疑》、《周易辩疑》以及诗歌、序跋等。于1939年由新朝鲜社出版《湛轩书》，此时也收录其遗稿《医山问答》和《林下经论》。

3 洪大容，《乾净衎笔谈》，湛轩书，外集，卷三，《湛轩先生文集》，一，景仁文化社，1999年，

4 洪大容与清代文人之间交流的信函集。清代文人：陆飞、严诚、潘庭筠、孙容洲等，由洪大容归国后整理成册

5 洪大容与清代文人陆飞、严诚、潘庭筠以及其与天主堂的西洋人之间的笔谈录，由洪大容回国后整理成册。

6 金柄珉，《朝鲜中世纪北学派文学研究》，延边大学出版社，1990年，第121-122页

7 洪大容，《医山问答》，湛轩书，内集，补遗，卷四，《湛轩先生文集》一，景仁文化社，1999年，第339页

己，无奈收拾行装离开燕京，返回朝鲜的路上到了医巫闾山，想要离开尘世，行走几十里后发现有一石门，写着“实翁之门”的牌匾，推门而入遇到了一位巨人——实翁，自此便开启了虚子与实翁的对话。实翁是隐居在医巫闾山的大学者，即“实翁之居”的主人，是“彼号为实，将以破天下之虚，虚虚实实妙道之真。”⁸。由此可见，虚子既是传统性理学文人，又是过去的作者本身，而实翁既是主张实事求是学问的实学派的代表人物，又是现实的作者本身。从这个意义上讲，在医巫闾山的虚子与实翁的对话，既是过去自我与现实自我的对话，又是历史与现实的对话。作者通过医巫闾山的虚子与实翁的对话，表现出自我的主体性分裂，即过去的自我已成为现在自我的他者，由此呈现主体的分裂，以及三界互动，即从实在界到想象界，从想象界再到象征界的三界互动。在作者看来，医巫闾山是“夷夏之交”⁹，既不是中国，又不是朝鲜的“第三空间”，作者在这第三空间构建想象界，并实现想象界、象征界、实在界等“三界互动”。从拉康的精神分析理论看，精神分析对幼年性的回塑，实则旨在指出人的最根本的存在性状况。现实世界中绝大多数的人身上都存在着两种主体之间的对抗¹⁰，即“原初主体”（前语言残余-深渊性存在）与“起伪主体”（符号性世界-理智）之间的对抗¹¹，这种对抗是在从想象界到象征界时候呈现主体性的分裂。“人类世界特征在于象征功能”，主体—自我¹²在现实界所感知的世界，通过象征界的语言、文字的符号赋予事物特定的意义，同时，通过构建令人惊叹的虚构世界，通过幻想和梦想以及创意，表现出自由创造。从这个意义上讲，作品通过自我与自我对话，实现了从实在界到想象界，直至象征界的跨界互动，进而实现自我的反思与超越。

其次，本文通过主体性的分裂与“三界互动”，实现了书写内容与书写形式的突破，即实现了叙事与议论的结合、文学书写与学术书写的结合。在作品中，虚子与实翁的相遇过程展现出极其生动的叙事，通过传奇般的故事情节，传达着主体性的分裂与自我人格重组。在象征界中的虚子已经成为他者，而实翁则成为具有“原初主体”意义的自我。与此同时，作品以一问一答的形式展开，即虚子提问，实翁回答。这种形式一方面强化了作品的议论性特色，另一方面呈现了两种主体性的分裂，以及对抗进路。此外，作品中的文学书写（虚构）比较多，比如，每当虚子提问前的心理描写和肖像描写是引发学术书写的主要媒介，还有实翁回答，即对虚子的看法或洞察，都以心理认知的描写形式呈现的。这些描写具有艺术的感染力，对凸显学术书写的观点、论证以及逻辑具有衬托意义，更是展现了能指与所指在象征秩序中的“任意”又“对应”的关系。

另外，从作品的内部结构看，虚子与实翁的对话，大致是从人物性同论（认识论）到地动说与宇宙无限论，再到华夷一也论（历史文化论）等顺序展开的，但是从该作品的深层结构看，人物性同论与华夷一也论之间有着内在逻辑结构，人物性同论是阐发华夷一也论的认识论的基础，而华夷一也论是作者的终极目标。但是作者没把两个论题联系起来讨论，恰恰把自己的自然哲学—宇宙论放在“两个论题”的中间展开，这样的结构赋予了自然哲学—宇宙论对认识论和历史文化论的巨大影响，宇宙论既是认识论的科学依据，又是文化论的科学依据，从而宇宙论可以兼顾认识论、文化论的科学支撑，进而使其认

⁸ 洪大容，《医山问答》，《湛轩书》补遗，内集，卷四，《湛轩先生文集》一，景仁文化社，1999年，第340页

⁹ 洪大容，《医山问答》，《湛轩书》补遗，内集，卷四，《湛轩先生文集》一，景仁文化社，1999年，第340页

¹⁰ 吴冠军，《论“主体性分裂”拉康、儒学、福柯》，《世界视域与中西思想》，《思想与文化》第26辑，2021年1月15日，第180-201页

¹¹ 陈述的主体：（亦即演说行为的主体）与陈述的主体（亦即言说内容的主体）之间始终存在着一种分裂。换句话说，亦即言说的主体与被言说的主体。《导读拉康》肖恩霍默 著，李新雨 译，重庆大学出版社，2014年，第45页。

¹² “自我是经由主体与自己身体关系而现形成的一种‘想象功能’，而主体则是在象征秩序中被构成的，并且是由语言所决定的。”《导读拉康》，肖恩霍默 著，李新雨 译，重庆大学出版社，2014年，第45页。

识论和文化论的展开更具动态性和合理性。通过中间照顾两侧的文章逻辑，有力解构了人类、自然的多中心论的桎梏，建构人类、自然、宇宙无中心论的范式，即主张人与自然的和谐，宇宙万物的和谐以及国家与国家的和谐。上述的逻辑结构，实际上宇宙和社会的结构，在这结构中，虚子作为大他者，既是被传统观念固化的迂腐文人，又是不断地求道，但不能解救自己的落伍者的身份，而实翁作为“原初主体”指向“真实”的贯通，“前语言状态”-无意识成为巨大的生命的动力源，不断地促使构建象征秩序，直至还原人类、宇宙、社会的本来面貌。

二、认识论：从“人物性同论”到“生态主义文化论”

在哲学上“人物性同异”的争论早在先秦时期开始，在先秦儒学论“性”，主要是讲人性，而与物性区别。至宋代理学，儒家的性善论已经发展为“泛性善论”，由此而有朱子的“理同气异”“气同理异”以及“气异则理异”等不同的说法。他说：“论万物之一源，则理同而气异；观万物之异体，则理犹相近，而理绝不同”¹³。在朝鲜，“人物性同异”的争论肇始于权近，他说道：“人与万物其理则同，而气质之禀有不同则焉。”他的观点实际上就是朱子“理同气异”的观点。李栗谷也说道：“理通者，天地万物同一理也。气局者，天地万物各一气也”¹⁴李栗谷的“理通气局”之说与“理同气异”一致。在朝鲜，“人物性同异”争论的全面展开始于“湖洛之争”，即湖派学者南塘韩元震（1628-17）和洛派学者魏岩李柬（1677-1727）之间的激烈争论。朝鲜的“湖洛之争”实际上是在朱熹的“理同气异”和“气同理异”的基础上展开的。相对而言，湖派南唐韩元震侧重于“性异”，而洛派魏岩侧重于“性同”，魏岩说道：“盖栗谷之意，天地万物，气局也；天地万物之理，理通也。而所谓理通者，非有以离乎气局也。”¹⁵魏岩李柬立足于宇宙万物存在之原理，即理一而规定之性同的观点，其对后来北学思想的形成产生深远的影响。洪大容的人物性同论的主张也是洛派“性同”思想的发展，但是其哲学基础有所不同，讨论的目标也有所不同。

洪大容在《医山问答》中，首先关注的是人物性同异的问题。面对虚子的轻薄之言实翁对当今的学风和学问给予严肃的批判，说道：“生民之惑有三，食色之惑，丧其家，利权之惑，危其国，道术之惑，乱天下。”¹⁶“道术之亡久矣，孔子之丧，诸子乱之，朱门之末，诸儒泊之，崇其也，而忘其真，习其言，而失其意。”¹⁷，并认为虚子是“道术之惑”。对于实翁的批评虚子诚恳接受，说自己是“井中之蛙”，也求实翁教导，对此，实翁先向虚子提出人与生物之差异的问题。虚子答曰：“天地之生，惟人为贵，今夫禽兽也，草木也，无慧无觉无礼无义。人贵于禽兽，草木贱于禽兽。”¹⁸听完虚子的话，实翁笑曰：“诚人也，五伦五事人之礼仪也，群行响哺禽兽之礼仪也。从苞条畅草木之礼仪也。以人视物，

¹³ 黎靖德，《朱子语类》卷四，北京，中华书局，1986年，第57页

¹⁴ 李珥，《栗谷全书》卷十九，韩国首尔，成均馆大学出版社，1992年，第60页

¹⁵ 李柬，理通气局辩，癸巳，《巍岩遗稿》谦斋集，卷十二，杂著，《韩国文集丛刊》，190，韩国文化促进会，1997年，第449页

¹⁶ 洪大容，《医山问答》，湛轩书，补遗，内集，卷四，《湛轩先生文集》一，景仁文化社，1999年，第341页

¹⁷ 洪大容，《医山问答》，湛轩书，内集，补遗，卷四，《湛轩先生文集》一，景仁文化社，1999年，第342页

¹⁸ 洪大容，《医山问答》，湛轩书，内集，补遗，卷四，《湛轩先生文集》一，景仁文化社，1999年，第345页

人贵而物贱，以物视人，物贵而人贱，自天而视之，人与物均也。”¹⁹从文中所见，作者通过虚子与实翁的对话，阐发人与动物以及植物的均等。而且，实翁还认为固守“人贵物贱”是“大道之害”，且为“矜之笨也。”

洪大容的“人物性同论”是植根于相对主义认识论，且其蕴含着庄子的相对主义认识论的思维和价值判断。庄周曾对孟子、荀子的“心论”提出异议，主张克服主观的偏见，以客观的立场阐述人与物的关系，他认为社会和自然的一切对立来之于一种偏见，并不是社会和自然本身。庄子的相对主义认识论主要反映在《庄子》外编《秋水篇》中，作者通过河伯和北海若的对话阐述了人物性同观点。河伯问：“若物之外，约物之内，恶之而倪贵贱，恶之而倪小大。”²⁰对此，北海若从六个方面提出人与物的关系。其一、以道观之，物无贵贱。其二、以物观之，自贵而贵而相贱。其三、以俗观之，贵贱不在己。其四、以差观之，因所大而大之，则万物莫不大，因其所小而小之，则万物莫不小。其五、以功观之，因其所有而有之，则万物莫不有，因其所无而无之，则万物莫不无。其六、以趣观之，因其所然而然之，则万物莫不然，因其所非而非之，则万物莫不非，知尧桀之自然而相非，则取操观矣。综上，庄子从六个方面阐述相对主义认识论，批判以自己一人为中心的主观偏见。

在洪大容的“人物性同论”中有着庄子思想的影响，比如，庄子的“以俗观之”与洪大容的“以人观之”、庄子的“以物观之”与洪大容的“以物视人”、庄子的“以道观之”与洪大容的“以天视物”等具有一定的类似性，特别是在吸纳庄子的相对主义认识论方面比较明显，但洪大容也有自己的创新性思维，那就是用“以天观物”的视域和比较方法论，洪大容格外关注“以天观物”是与其天文思想不无关系，在他看来，宇宙是万物生成之本源，而万物生成机制离不开“天道”。

洪大容不仅主张人物性同论，还主张生态主义文化论。在洪大容看来，“物-植物和动物”尽管没有智慧和知觉但比人更为尊贵，他对虚子说道：“夫无慧故无诈，无觉故无为，然则物贵于人亦远矣。且凤翔千仞龙飞在天，著鬯通神，松柏需材比之人类何贵何贱。”²¹在这里作者强调的是生物世界中的动物与植物对社会和自然生态的贡献。对此，虚子仍然不得理解，认为动物和植物即使对人类做出贡献，但是其不能治理社会。对此，实翁以生动的例子强调人与动植物的互补与互动以及和谐共存。实翁曰：“鱼鲔不涖龙之泽民也，鸟雀不獭风之御世也。云气五彩龙之仪章也。遍体文章凤之服饰也。雷霆震剥龙之兵刑也。高岗和鸣凤之礼乐也。著鬯庙社之实用松柏栋梁之重器。君臣之义盖取诸风兵阵之法，盖取诸礼仪节制盖取诸拱鼠纲哭之设，盖取诸蜘蛛。故曰圣人师万物今尔曷不以天视物而犹以人视物也。”²²在这里主要谈及人与自然万物的互补，同时也批判“以人视物”而导致的偏见。生态中心主义认为，人类的活动应当与自然和谐共处，尊重自然的价值和存在，而不是将自然视为满足人类需求的工具或资源。它倡导一种更加绿色和可持续的发展方式，旨在实现人与自然的和谐共生。不难发现，洪大容的人与自然的观点具有生态主义的整体性原理（人类和自然是一个整体）和物种共生原理（互惠共生与竞争抗生）。虚子经过倾听实翁的教诲，豁然大悟，接着继续问人与生物的发生及其特点，对此，洪大容是以气一元论的理论加以阐明。实翁认为“人物之生，本于天地”，进而以“人物之本”和“古今质变”来解释“万物生成论”。首先，运用哲学中的“气化”与“形化”来阐释“人物之生”。实翁曰：

¹⁹ 洪大容，《医山问答》，湛轩书，内集，补遗，卷四，《湛轩先生文集》一，景仁文化社，1999年，第345页

²⁰ 《庄子》，《秋水十七》，刘文典著，云南出版社，1980年

²¹ 洪大容，《医山问答》，《湛轩书》内集，补遗，卷四，《湛轩先生文集》一，景仁文化社，1999年，第345页

²² 洪大容，《医山问答》，《湛轩书》，补遗，内集，卷四，《湛轩先生文集》，一，景仁文化社，1999年，第345-346页

“夫地者虚界之活物也。土者气肌肉也，水者气精血也。两露者气涕汗也。风火者，其魂魄荣术也。是以水土让于内，日火熏于外元气湊集滋生众物草木者地之毛发也。人兽者地之蚤虱也。岩洞土窟气聚成质谓之气化。男女相感形交胎产谓之形化。”²³从文中所见，作者并不借用阴阳五行概念，而把气、火、水、土视为生命的原型，从中“万物生成”。其次，作者又提出气化与形化的关系。作者认为，上古时代是以“气化”为主，所以虽人物少，但“人物之本真，太和之世。”到了中古之后，有形化，逐渐“地气益泄”。气化断绝，就出现“万物各私其身，而民始争矣。”²⁴洪大容所提的“气化”“形化”概念来之于宋代的程朱哲学中，程子也认为万物始于气化，但有了形化后气化就逐渐消失。²⁵在朱子哲学中，气化与形化概念更加明确，朱子认为万物生于气化，有了气化就出现阴阳和五行的结合，万物生成，并通过再生产繁衍生物，这就是形化。²⁶洪大容对万物生成的阐释与程朱哲学有一定关联，但在阴阳五行的结合方面有着重要的区别，洪大容是以气一元论来阐释气化与形化以及万物的生成。二程认为物种有本性，且本性不会变化，而洪大容则认为通过气化与形化，人与物同时发生，且无心性不同。在作品中实翁所提出的万物生成观是属于朴素的唯物主义哲学，其不仅强调了世界的物质性，而且还强调了物质形态的转换。洪大容很早就从唯物论的宇宙生成观出发，提出了“气一元论”的哲学思想，批判了主理论者的唯心论哲学见解。²⁷一言一瞥之，洪大容是立足于宇宙的物质性原则，批判和否定了理一元论者的唯心论哲学的本质。综上，洪大容的人物性同论关注点集中在价值方面人与物没有等级之分，并从以天视物的认识论出发，批判“人贵物贱”的人类中心主义价值观。洪大容的旨意在于通过“人物性同论”的认识论，进一步阐发他的历史文化认知，他的思维逻辑是从“人物性同论”到“华夷一也论”的发展。

三、宇宙论：从地动说到宇宙时空无限论

《医山问答》中揭示的哲学思想内容范围很广，不仅包括认识论和历史哲学领域，而且还包括自然哲学领域。恩格斯曾指出：“自然界中普遍性的形式就是法则……对自然界的一切真实的认识，即是对永恒和无限的认识。”²⁸宇宙是自然界的庞大实体，古今中外的哲学家无一不重视它的本源、组成、结构以及变化等。这种不断探索的过程，就是人类哲学思维逐渐深化的过程。从古代西方的亚里士多德到近代西方的萨特，以及从古代中国的管子到近代中国的孙中山，他们都把对宇宙的认识作为自己的哲学前提。作品通过作品中的虚子与实翁对话，揭示天地根源的问题，做出了如下回答：“太虚辽阔，充塞者气也，无内无外，无始无终，积气汪洋，凝聚成质，周布虚空，旋转停住，所谓地日月星是也。”²⁹

²³ 洪大容，《医山问答》湛轩书，补遗，内集，卷四，《湛轩先生文集》一，景仁文化社，1999年，第376页

²⁴ 洪大容，《医山问答》湛轩书，补遗，内集，卷四，《湛轩先生文集》一，景仁文化社，1999年，第377页

²⁵ 程子，“万物之始，气化而已。既形气相禅，则形化长而气化消。”《二程粹言》（《二程全书》，卷五）

²⁶ 朱熹，《朱子语类》卷九十四，朱杰人，严佐之，刘永祥 主编，《朱子全书》第十七册，第3119页

²⁷ 洪大容，《心性问》《湛轩书》内集，卷一，《湛轩先生文集》一，景仁文化社，1999年，第 18-21页；洪大容，《答徐成之论心说》《湛轩书》内集，卷一，《湛轩先生文集》一，景仁文化社，1999年，第 21-24页

²⁸ 恩格斯，《自然辩证法》，中共中央马克思、恩格斯、列宁、斯大林著作编译局，人民出版社，第116页

²⁹ 洪大容，《医山问答》，《湛轩书》补遗，内集，卷四《湛轩先生文集》一，景仁文化社，1999年，第 346页

这里所指的“气体”就是形成宇宙万物的原始物质。“世界真正的统一性，在于它的物质性。”³⁰宇宙世界由物质构成，物质依据一定的法则，从一种形态向另一种形态进行转化。与此同时，物质既不能被创造也不能被消灭。离开了物质，便不可能存在所谓精神、思维、意志和理性。对这些的肯定与否，是唯物论与唯心论的试金石。实翁所提出的宇宙生成观是唯物的，从而不仅强调了世界的物质性，而且，还强调了物质形态的转换。在《医山问答》中，通过实翁对虚子的答复，不仅提出了宇宙万物的本源和生成问题，还揭示了宇宙的运动法则。洪大容在自己天文学研究的基础上，提出了地动说理论，进而否定了地球静态说及地球中心说。在古代中国，有“盖天说”和“浑天说”等朴素的宇宙结构理论。这些理论都程度不同地把地球当作宇宙的中心，并由此出发阐发地球静态说。所谓“天圆地方说”就是其中的一例。当然，上述的宇宙认识不过是极其直观而已。在朝鲜，直至洪大容提出地动说之前，上述的直观的宇宙说，即“天圆地方说”一直顽固地支配着人们的思维。洪大容在其作品中通过虚子与实翁对话，详细解释了宇宙的运动法则。其要点如下：“夫地者，水土之质也，其体正圆。旋转不休。停浮空界，万物得以依附于其面也。”³¹“夫日月星，升天而不登，降地而不崩，悬空而长留，太虚之无上下，其迹甚著，世人习于常见，不求其故，苟求其故，地之不坠，不足疑也。夫地块旋转一日一周，地周九万里，一日十二时（现在的二十四小时）。 ”³²“磁石吸铁，琥珀引芥本类相感物之理。是以火之上炎，本于日也。潮之上涌本于月也。万物之下坠本于地也。今人见地面之上下妄意太虚之定势而不察周地之拱凑补亦陋乎？”³³这三段话，披露了洪大容的三种宇宙观：第一，地球的形状问题。他认为地球呈圆形。第二，地球的运动问题。他认为地球在转动，一天转一圈，速度很快。第三，宇宙的万有引力问题。他认为地球在宇宙天体中转动之所以不会坠落，是因为宇宙万物均有相互的引力关系。“运动是物质的存在方式。不论在何时何处，没有不在运动的物质。”³⁴可见实翁阐述的宇宙动态观和地动说理论，基本上符合宇宙的物质运动法则，其对地球静态说所作的批判也颇有说服力。

那么，地球如此高速转动，人们为何毫无感触？对此，实翁曰：“地转天运，其势一也，若积气驱走，猛于飚颶，人物靡仆，必将倍甚，譬如蚁附磨轮，疾转而不悟，遇风而靡，无怪于天运，而疑之于地转，不思甚矣。”³⁵这是实翁对虚子地球回转的质疑所做出的回答。上述的地动说理论，接近于西方天文学家的解释，这不能不令人感佩。西方在哥白尼提出地动说之后，不少人驳斥其见解，其所谓的论据为：地球围绕着太阳飞快地公转，为何人们却丝毫也没有感觉？等等，这样的问题，在今天的人们看来也许很简单，已经属于常识性科普问题，但在当时却是十分复杂而无法回答的难题。在世界上第一个对这个问题作出明确答复的人是伽利略，他的解释是：就像乘船航行，坐在船舱里的人感觉不到船在航行。由上可知，洪大容的地动说理论接近于哥白尼和伽利略的理论体系，甚至联想到牛顿的万有引力定律。在这里，需要指出的是，经实翁之口说出的洪大容的地动说理论，是与其彻底否定地心观念为前提的。关于这一点我们还通过实翁驳斥死死抱住地心说不放的虚子的看法，便可看得一清二楚。

实翁对虚子说道：“满天星宿，无非界也，自星界观之，地界亦星也，无量之界，散处空界，惟此地界，巧居正中，无有是理。……是以地为两曜之中而不得为五纬之中，日为五纬之中而不得为众星之

³⁰ 恩格斯，《反杜林论》，人民出版社，1963年9月，第68页，

³¹ 洪大容，《医山问答》，《湛轩书》补遗，内集，卷四《湛轩先生文集》三，景仁文化社，1999年，第346页

³² 洪大容，《医山问答》，《湛轩书》补遗，内集，卷四《湛轩先生文集》三，景仁文化社，1999年，第350页

³³ 洪大容，《医山问答》，《湛轩书》补遗，内集，卷四《湛轩先生文集》三，景仁文化社，1999年，第350页

³⁴ 恩格斯，《反杜林论》汉文版，人民出版社，1963年9月，第85页

³⁵ 洪大容，《医山问答》，《湛轩书》补遗，内集，卷四《湛轩先生文集》三，景仁文化社，1999年，第352页

正中，日且不得为正中。况于地乎。”³⁶很明显，洪大容不仅否定了地球中心说，而且还否定了太阳中心说。上述的观点，虽然有多中心之嫌，却在某种程度上朴素地涵括了现代天文学家和哲学家提出的银河中心的思想。

在《医山问答》所反映的另一个重要理论，是关于宇宙的时间和空间的见解。宇宙空间的无限性和时间的无限性，是一个问题的两个侧面，也是科学家和哲学家普遍关心的哲学命题。科学家和哲学家提出宇宙的时空无限论的理论之后，中世纪的宗教宇宙观顿时丧失了“神圣的权威”。以哥白尼、卡普尔、伽利略、布鲁诺和康德等为代表的哲学先驱们，通过科学的论证，推翻了宇宙以地球或耶路撒冷为中心的神学教义。牛顿的万有引力法则，则从动力学的角度为这样的新见解提供了坚实的理论基础。

在《医山问答》中多处谈到了宇宙的时空问题。虚子问到银河世界时，实翁的回答首先就提到空间的无限。他说：“银河者，丛众界以为界，旋规于空界，成一大环，环中多界，千万其数，日地诸界，居其一尔，是为太虚之一大界也。”³⁷有史以来，历代的唯心论把宇宙描写成有限的空间，说什么形形色色的天体都被装在一个有限的大盒子里。从逻辑上分析，这种结论显然是矛盾百出的。这是因为，如果说宇宙是有限的，那么，宇宙之外究竟有什么？唯心论者为了搪塞人们之口，只好说宇宙之外有超自然的上帝。洪大容上述的空间无限理论，当然蕴含着朴素的直观因素，但毕竟符合宇宙本体结构。令人惊诧的是，洪大容的宇宙空间无限论的思想，竟然同18世纪西方康德的宇宙空间无限论理论相一致。在这里，我们有必要回顾一下康德的宇宙空间无限论思想。康德指出：“地球在宏大的行星世界里好比沧海一粟，几乎很难察觉。如果这已经使人惊奇，那末，当我们看到密布在广大银河中的数量无限的世界和星系，那该引起多大的惊异啊！但是，当我们意识到所有这些难以估量的星系系统组成了一个单位，而这样的单位共有多少，我们不知道，它们也许多得不可想象，而这样地一个不可想象的数字，却又是新的一个不知其位数有多少的数字的一个单位，当我们想到这一切时，我们又将感到何等地惊奇！”³⁸通过如上简单的比较，我们就会发现康德与洪大容在宇宙的空间无限性问题上确实持有不少相同的看法。即，他们都用阶段式结构论描述宇宙的结构。所不同的是：康德以牛顿的万有引力法则为其理论基础，而洪大容则以朴素的万有引力理论为其理论依据。

《医山问答》对时间的无限性问题也作出了论述。当虚子问及宇宙的起源时，实翁答道：“物之有体质者，终必有坏，凝以成质，融以反气……夫吾之出世，计以一元，不知其为几千万亿，周游各界，阅其凝融，又不知其为几千万亿。”³⁹众所周知，东方和西方的神话，几乎都围绕着宇宙的形成问题做了不少文章。就连基督教神学也认为宇宙创造于公元前4004年，并进而指出宇宙世界最终会受到“最后的判决”。佛教也不排除时间有始有终。西方从理论上阐明宇宙时间无限性的观点时间也不长。洪大容所揭示的时间无限性理论，像他的空间无限性理论一样，可以说与西方近代科学家和哲学家的理论相当接近。它在摆脱中世纪的神话和宗教的精神束缚方面，具有深刻的意义。除了宇宙的生成、地动说与宇宙运动、宇宙的时空无限论之外，通过实翁与虚子对话，还揭示太阳、月亮、地球以及星星的形态与运动特点，以及日蚀、月蚀、流星、风雷、闪电、潮水、彩虹等天文现象，从而呈现出作者的极为丰富的天文知识。洪大容的宇宙观的可贵之处在于立足于科学的天文哲学思想，致力于批判传统儒家思想的精神

³⁶ 洪大容，《医山问答》，《湛轩书》补遗，内集，卷四《湛轩先生文集》三，景仁文化社，1999年，第353页

³⁷ 洪大容，《医山问答》，《湛轩书》补遗，内集，卷四《湛轩先生文集》三，景仁文化社，1999年，第354页

³⁸ 康德，《宇宙发展史概论》，全增嘏译，上海译文出版社，2001年8月，第15-16页

³⁹ 洪大容，《医山问答》，《湛轩书》补遗，内集，卷四《湛轩先生文集》三，景仁文化社，1999年，第355页

神桎梏。实翁对虚子谈论宇宙万物变化时说道：“拘于阴阳。泥于理义。不察天道。先儒之过也。”⁴⁰，在这里所指的“天道”便是宇宙物质世界的法则，亦即超越主观理念范畴的客观法则，而不尊重物资世界法则恰恰是传统的儒家思想的局限。

西方的天文科学思想，由意大利基督教传教士利玛窦于15世纪传进中国。后来，它经由中国传入朝鲜。然而，由于哥白尼的地动说理论同基督教理论水火不容，所以没有系统传播到中国。到了明清之际，通过传教士哥白尼的天体运行论零星地介绍到中国，到了18世纪中叶，哥白尼的天体运行论较详细地介绍到中国⁴¹，但还没有传播到朝鲜，近代西方哲学家的宇宙时空理论介绍到中国和朝鲜自然就更晚一些。这种情况，通过18世纪后半叶朝鲜的著名文人，朴趾源的叙述便可知其一斑。1880年，朝鲜北学派的另一位先驱，著名的作家朴趾源出使清朝，与清代文人王民鹄进行笔谈时曾介绍过洪大容的地动说理论。他写道：“西人既定地为球而独不言球转，是知地之能圆而不知圆者之必转也。”⁴²这说明当时洪大容并未详细接触到哥白尼等西方科学家、哲学家的相关理论。种种事实证明，洪大容的天文科学思想与自然哲学思想具有创新性的意义。

那么，洪大容能够提出这样进步的自然哲学思想的原因何在？这可以从三个方面加以说明：

首先，他积极继承了前人积累的宇宙理论。在他之前，著名的朝鲜哲学家徐敬德、李穡、金锡问⁴³等人都程度不同地探索了朴素的唯物论宇宙观，这些成果对洪大容以自然哲学的研究给予有益的启迪，特别是金锡文的长篇巨作《易学二十图解》体现着中国《崇祯历书-五纬历指》的地动说等天文思想的影响⁴⁴，洪大容继承前任天文思想的基础上进一步发展了宇宙结构与宇宙运动、时空无限论思想。

其次，他吸纳了当时传播于中国天文思想以及传播于中国的西方天文科学理论。⁴⁵17世纪前后，西方天文和历法书籍开始介绍到中国，中国还设置了由西洋人主管的天文台。当时洪大容利用到燕京的机会，购买了不少天文书籍，还亲自走访天文台，用望远镜观察天体运行，并同主管该台的西洋人进行过笔谈。他在此基础上，回国后设立了一个天文台，并进行天文观察。

再次，他对数学几何方面也掌握的很多理论，这些使得他的研究富有科学性。其长篇巨著《筹解需用》（古文200多页篇幅）⁴⁶内容十分丰富，收录“测量说”“辩方”“定尺”“定律”“测北极”“测

⁴⁰ 洪大容，《医山问答》，《湛轩书》补遗，内集，卷四《湛轩先生文集》三，景仁文化社，1999年，第363页

⁴¹ 1760年，法国传教士蒋友仁（1715-1774）译著《坤与全图》（《新制浑天仪》），在此书中介绍哥白尼的《天体运行论》的地动说理论。

⁴² 朴趾源，《皓汀笔谈》，《热河日记》，上海书店出版社，1996年，第223页

⁴³ 金锡文在其《易学二十图解》中全面系统阐述自己的宇宙论，包括地动说、宇宙结构论、宇宙运动论等天文思想，在此书中著者引用《五纬历指》（Tycho Brahe, 弟谷）的有关地球自转理论，但是以地球中心思想为其前提

⁴⁴ 洪大容，“西洋一域慧术精详测量，该悉地球之说更无疑。”《医山问答》，《湛轩书》补遗，内集，卷四，《湛轩先生文集》一，景仁文化社，1999年，第351页

⁴⁵ 于1760年，中国刊行法国传教士蒋友仁（1715-1774）译著《坤与全图》（《新制浑天仪》），在此书中介绍哥白尼的《天体运行论》的地动说理论，在当时，此书不仅没传播的朝鲜，而且在中国也没有广泛传播，当时洪大容不可能接触到此著述。在此之前在中国零星介绍到哥白尼天文思想的主要文献有：《崇祯历书》（徐光启主编，从1629-1634年，历时五年。此书引用哥白尼的观察结果，但谈日心地动说）、《天步真原》（又名历学会通，穆尼阁译著，1656，其底本是比利时天文学家兰斯玻治的《永恒天体运动表》，兰斯玻治天文表以及相应的理论是以哥白尼体系为基础。），1664年中国天文学家辑入《历学会通·考经部·新西法选要》、《崇祯历书-五纬历指》（介绍地动说，但没联系哥白尼）、《三易洞玑》（黄道周1585-1646，介绍岁差现象）、《历法西传》（汤若望，介绍天体运行论的内容提要）、《物理小识》（方以智，介绍穆尼阁）等。

⁴⁶ 洪大容，《筹解需用》总例，湛轩书，外集，卷四《湛轩先生文集》三，景仁文化社，1999年，第355页；《湛轩先生文集》二，景仁文化社，第302-311页；洪大容，《筹解需用》内篇，上，湛轩书，外集，卷四，《湛轩先生文集》二，景仁文化社，第311-477页；《筹解需用》内篇，下，湛轩书，外集，卷五《湛轩先生文集》，景仁文化社，第388-474页；《筹解需用》外篇，下，湛轩书，外集，卷六《湛轩先生文集》三，景仁

地球”“天地经纬度”“地半径差”等有关计算和测量宇宙（地球周长、行星之间距离）的数学、几何的科学方法。另外，还收录“浑象仪”，“统天仪”等天文观测仪器。在《测量说》中叙述用构句法计算天体之诸状；在《辩方》中叙述测量南极和北极的理论和方法；在“定尺”介叙述测量和计算地球的周围以及从地球到恒星的距离等方法；在“定律”中叙述依靠圆柱率，即地球等周围计算方法。在作品中实翁也谈及地球、宇宙的计算说到：“量地准于测天，测天本于两极，测天之术有经有纬，是以垂线而仰测其直线之度，命之曰天顶，距极近远命之曰几何纬度。”⁴⁷洪大容又在《筹解需用》中说道：“故欲识天地之体状，不可意究，不可理索，唯制器以窥之，筹数以推之。”⁴⁸洪大容的宇宙论就是以科学的计算、测量为其基本根据，绝不是凭空想象的产物，他竭力否定“阴阳五行说”或“性理学”来代替科学的宇宙认知。综上，他的理论尽管还很朴素，却具有鲜明的实践性和丰富的经验性。惟其如此，他的理论就不是什么“天才”的预测或假设，更不是沿袭“经典”或依赖“信仰”。

四、华夷论：从“华夷一也”论到“域外春秋论”

唯物论哲学思想的发展，总是与自然科学的发展水平基本保持同步。随着自然科学划时代的发展，唯物论的哲学思想必然会改变其形态。洪大容的自然哲学思想，对确立其先进的文化意识和历史观产生了积极的影响。

每个民族的文化意识和历史观均有其历史继承性与稳定性。每个民族都根据自己的文化意识创造和发展自己的文化。如果说中国封建士大夫的对外文化意识是以“华夷论”为基础的以中心文化的对外传播和影响为主要目标的话，朝鲜封建士大夫的对外文化意识便是绝对崇尚“华夷论”的“慕华论”，亦即以华夏文化的选择和吸纳为主要目标。在长期的历史发展过程中，由于朝鲜封建士大夫的这种文化意识，仍旧是统治阶级的文化意识，所以成了当时整个朝鲜民族的集体文化意识。朝鲜的这种文化意识，一方面积极吸纳和灵活应用华夏文化，进而发展和丰富了本民族的文化。然而，从另一方面来看，这也有消极的影响。其一是妨碍了本民族同世界各国民族之间的广泛而多元的文化交流，从而弱化了民族文化意识的主体性与民族性。其二是，以华夷观为基础的文化意识到了朝鲜朝中期，加深了与清代文化、西方文化的冲突，发展得更加不正常。朝鲜的士大夫陶醉于所谓的“华夷论”，主张“明朝是大中华”，朝鲜是“小中华”，而清朝则是“夷狄”。于是，一些士大夫便在“尊明攘夷”的口号下，策动所谓的“北伐论”。他们全面否定清朝社会的文化以及传播于清代的西方文化，从而使朝鲜文化失去进行对外交流的机会，进而陷入了畸形的“文化自存意识”的泥潭。当时，如何看待华夏文化与清朝文化之间的关系，如何看待传播于中国的西方文化，是摆在进步的朝鲜文人面前的十分严肃的文化抉择问题。在这方面，洪大容以其科学的自然科学哲学观为其理论基础，严厉批判了持华夷论者的事大主义文化意识，树立了先进的文化意识和历史观。

华夷论者认为，中国处于地球的中心，华夏民族比起周边民族高于一等，周边民族叫做东夷、北狄、南蛮和西戎等，其不能等同于华夏民族等。于是，在文化上提出了所谓的“用夏变夷”的主张。据中

文化社，第14-88页。

⁴⁷ 洪大容，《医山问答》，《湛轩书》，补遗，内集，卷四《湛轩先生文集》三，景仁文化社，第350页

⁴⁸ 洪大容，《筹解需用》外篇，下，《湛轩书》外集，卷六《湛轩先生文集》三，景仁文化社，第14页

国文献《说文解字》的解释：“夏，中国人。”孟子也说过：“吾曾闻以夏变夷，未曾闻以夷变夏。”这些都是中国文化中心主义文化意识的自然流露。长期以来，中国与“四夷”的关系成了君臣等级关系。也就是说，形成天朝礼治下的东亚文明体系，即以华夷等级观念为基础的一种特殊的“国际关系”。这样的文化意识，从哲学的角度看，是以宇宙静态观为其理论基础。洪大容正是从宇宙的动态观和时空无限论的理论出发，批判了华夏文化中心主义。在《医山问答》中实翁对虚子提出的有关华夷关系之疑问时说到“且中国之于西洋，经度之差至于一百八十。中国之人，以中国为正界，以西洋为倒界。西洋之人，以西洋为正界，以中国为倒界。其实戴天履地，随界皆然，无横无倒，均是正界。”⁴⁹“夫地界之于太虚，不啻微尘尔。中国之于地界，十数分之一尔。以周地之界，分囿宿度，犹或有说，以九州之偏，硬配众界，分合傅会，窥战灾瑞，妄而又妄，不足道也。”⁵⁰洪大容本着宇宙结构与运动观出发，批驳了朝鲜封建士大夫的愚昧和无知，辛辣地讽刺了其政治与文化偏见。他以先进的文化意识积极主张各民族在文化上的一律平等，大胆肯定了清朝政治和文化的发展，倡导北学思想，主张学习清代的先进文化，以及传播于清代的西方文化。

洪大容对中国的历史变迁，乃至王朝的更替看的十分透彻，他认为：“自周以来王道日丧，霸术横行，假仁者帝，兵疆者王，用智者贵，善媚者荣。君之御臣，谄以宠禄，臣之事君，谄以权谋，半面合契，双眼防患，上下犄角，共成其私。嗟乎，天下穰穰利以相接……惟守成保位，没身尊荣，二世三世传之无穷，此所谓贤主之能事，忠臣之嘉犹也。”⁵¹作者深刻地批判对社会、对民众极不负责，专顾权力和私利的不可挽救的社会弊端和君臣之腐败。洪大容从社会历史发展的基本规律出发，认为明朝的崩溃是势所必然。在《医山问答》的最后部分有实翁对有关清入住中原和明朝的灭亡的评价，实翁说到：“朱氏失统天下剃发，夫南风之不竞，胡运之日长，乃人世之感召，天时之必然也。”⁵²接着虚子不服说道：“孔子作春秋，内中国而外四夷，夫华夷之分，如其其严，近夫子归之于人事之感召，天时之必然，无奈不可乎？”⁵³对此，实翁予以严厉反驳说道：“天之所生，地之所养，凡有血气，均是人也。出类拔华，制治一方，均是君王也。重门深濠，谨守封疆，均是邦国也。章甫委貌，文身雕题，均是习俗也。自天视之，岂有国内外分哉。”⁵⁴在这里不难发现洪大容的相对主义认识论也已经成为其文化意识与历史观的思想基础，从人物相同论发展到华夷一也论，无疑这是“以天视之”的相对主义认识论视域下的文化意识和历史观的反思与建构。清入住中原后，朝鲜朝的封建士大夫阶级却把中国的满族视为夷狄，不承认清朝的存在。实际上，这不过是消极的文化防御心理。那么，实际情况又是如何呢？朝鲜朝的统治阶级虽然在背后叫嚷进行北伐，却年年都派使节团去清廷纳贡，以便得到清廷的“信任”和“宠爱”。朝鲜朝士大夫的这种文化意识，说到底，不过是事大主义意识的恶性循环。实际上，承认清朝文化的存在，对于朝鲜文化的发展毫无妨碍，而且真可谓利多弊少。洪大容所批判的，正是这种盲目的事大主义意识。他从唯物论哲学观的高度，积极倡导人类和民族文化的平等。当时，要想像洪大容这样理直气壮地承认清朝文化的客观存在可以说是极其不易。如果没有先进的自然哲学和文化意识作为其理论根据，是很难做到的。这与他社科认识“华夷论”的本质是分不开的。这一点，通过实翁对虚子

⁴⁹ 洪大容，《医山问答》，《湛轩书》补遗，内集，卷四《湛轩先生文集》三，景仁文化社，第351页

⁵⁰ 洪大容，《医山问答》，《湛轩书》补遗，内集，卷四《湛轩先生文集》三，景仁文化社，第360页

⁵¹ 洪大容，《医山问答》，《湛轩书》补遗，内集，卷四《湛轩先生文集》三，景仁文化社，第380页

⁵² 洪大容，《医山问答》，《湛轩书》补遗，内集，卷四《湛轩先生文集》三，景仁文化社，第381页

⁵³ 洪大容，《医山问答》，《湛轩书》补遗，内集，卷四《湛轩先生文集》三，景仁文化社，第381页

⁵⁴ 洪大容，《医山问答》，《湛轩书》补遗，内集，卷四《湛轩先生文集》三，景仁文化社，第381页

所说的如下一席话便可知一斑。实翁说道：“孔子周人也。王室日卑，诸侯衰弱，吴楚滑夏，寇贼无厌。春秋者周书也，内外之严，不亦宜乎。虽然，使孔子浮于海，居九夷，用夏变夷，与周道于域外，则内外之分，尊攘之义，自当有域外春秋。此孔子之所以为圣人也。”⁵⁵至此，洪大容的文化意识已经发展到了相当的高度。作者所主张的“域外春秋论”，是相对于孔子的“春秋”而说的想象中的著述，其体现着构建民族历史的主体性文化觉醒和价值判断。他不仅揭示了“用夏变夷”论的本质，而且迫切主张确立主体的历史文化意识。洪大容还是本着先进的历史文化意识，积极主张必须吸纳清朝的文化和西方科学技术文化的精华。总而言之，洪大容的文化意识和历史观是与其自然哲学思想有着紧密相联，此可谓他的唯物论世界观的主要组成部分。

结论

判断一位历史人物的功绩与地位，不是看他是否提供现实所要求的東西，而应当看他比其先辈提供了哪些新的东西。洪大容的创新性的哲学探索和文化意识的建构呈现出其对时代和自身的超越，且有着远超同代人的视野、见识和思想，不是来自自己玄学，而是出自对于祖国和民族命运的深切关怀和深切思考，当然也包括对宇宙、人类、自然的深层思考。

首先，他的地动说理论、宇宙结构与宇宙运动和宇宙的时空无限性理论等，都是在西方的近代天文学尚未详细介绍到朝鲜的情况下提出的，其对朝鲜的自然哲学的发展和社会改革，特别是北学派的形成及其政治、经济、文化与文学活动起到了重要的作用。其不仅在朝鲜引起了强烈的反响，而且在中国的部分文人中也产生了一定的影响。其次，他的“人物性同论”“华夷一也论”等认识论和文化意识，是在接受中国传统哲学思想与文化的基础上，结合时代的要求做出反思与创新性发展，而其创新性的发展是与其自然哲学思想有着密切的关联，周易、张载、庄子、朱熹、徐光启等的思想，得到与洪大容天文思想的结合而在外国有着新发展。再次，他的自然哲学与人文哲学思想把历史悠久的东亚文化交流推向一个新阶段，而且开创了“东亚文艺共和国”的新时代，由于有了18实际后期朝鲜北学派的跨界交流活动，使得中朝，朝日思想文化交流呈现历史的巅峰，至于文学就迎来构建汉字文学共同体的美好的风景线。

⁵⁵ 洪大容，《医山问答》，《湛轩书》补遗，内集，卷四《湛轩先生文集》三，景仁文化社，第382页

洪大容 『醫山問答』¹의 철학적 사상 및 역사적 가치

- 認識論、宇宙論、華夷論을 중심으로

김병민(金柄珉)

延邊大學 人文資深教授, 元延邊大學 총장

一. 들어가는 말 -- 主體性的 분열과 自我의 구축

洪大容(1731-1783)의 字는 德保이고 號는 湛軒이다. 世孫翊偉司侍直、榮川郡守 등 직책을 역임했다. 그는 18세기, 조선후기 北學派의 사상적 선구자였으며, 나아가 유명한 사상가, 수학자, 천문학자, 시인, 예술가였다. 저서로는 『湛軒書』² 및 『林下經論』, 『醫山問答』이 있고, 또 한글로 된 중국 기행작품인 『乙丙燕行錄』등도 있다. 1765년 홍대용은 숙부 洪櫨(朝鮮使節團書狀官)의 子弟軍官 신분으로 청나라에 가게 된다. 70여 일간 연경에 머무르는 동안, 그는 “所大願則欲得一佳秀才會心人, 與之劇談”³하였다. 이 기간에 홍대용은 청나라의 선진문물을 접하게 되었고, 또 20여 명의 청나라 文人 및 천주교 서양인들과 교류하게 되었다. 연경에서의 다양한 체험은 그로 하여금 사상적 및 문학적으로 아주 큰 영향을 받게 하였다. 연경에서의 체험을 바탕으로 홍대용은 『杭傳尺牘』⁴, 『乾淨衙筆談』⁵, 『燕記』 및 철학소설인 『醫山問答』을 썼다. 『燕記』의 주요내용은 연경기행이다. 내용에는, 그동안 만난 사람, 문물 및 일부 필담이 포함되어 있다. 이러한 부분은 조선의 北學派 형성에 결정적인 역할을 하였다. 나아가 그의 작품은 18세기 조선 중후기의 한중문화교류를 연구하는데 매우 큰 의미가 있다. 만약 『燕記』는 저자의 체험을 전방위적으로 기록한 산문이라면, 『醫山問答』은 저자의 중국체험을 통한 철학 소설에 속한다. 다시 말해서 이 책은 그의 철학사상의 대 집성인 것이다. 이 작품은 주인공인 虛子와 實翁의 대화를 통해, 저자의 자연철학과 인문철학 사상을 나타냈다. 『醫山問答』이 산문인지, 소설인지에 대하여, 학계에서는 아직 논쟁이 분분하다. 일부 학자들은 철학 소설이라 하고, 또 일부학자들은 철학산문이라 한다. 심지어 일부는 대화체 산문이라 부르기도 한다.

1 洪大容, 『醫山問答』, 湛軒書, 內集, 卷四, 補遺, 『湛軒先生文集』, 一, 景仁文化社, 1999年.

2 『湛軒書』共十五冊, 收錄『燕記』, 『杭傳尺牘』, 『乾淨衙筆談』, 『鑄解需用』, 『心性問』, 『論語問疑』, 『孟子問疑問』, 『周易辯疑』以及詩歌、序跋等. 於1939年由新朝鮮社出版『湛軒書』, 此時也收錄其遺稿『醫山問答』和『林下經論』.

3 洪大容, 『乾淨衙筆談』, 湛軒書, 外集, 卷三, 『湛軒先生文集』, 一, 景仁文化社, 1999年.

4 洪大容과 청나라 文人 사이의 서한집. 청나라 문인으로는: 陸飛、嚴誠、潘庭筠、孫容洲 등이 있음. 洪大容이 귀국 후 책으로 출판.

5 洪大容과 청나라 문인 陸飛、嚴誠、潘庭筠 및 천주교 서양인들과의 필담 록. 홍대용이 귀국 후 책으로 출판.

필자는 1980년대부터 이 작품을 철학소설이라 주장해 왔다⁶. 이유는 크게 세 가지가 있는데, 첫째, 개성이 있는 인물을 형상화 하였다. 둘째, 비교적 많은 문학적 묘사가 있다. 거기에는 심리묘사와 환경묘사 등도 포함된다. 셋째, 작품은 시종일관하게 이야기적인 요소를 통하여 내용을 이끌어 가고 있다. 그럼에도 불구하고 이 작품의 성격에 대해서는 계속하여 의논하고 논증할 필요가 있다고 본다.

먼저, 이 작품을 보면 주체성의 분열 및 자아의 구축이라고하는 부분이 드러난다. 작품 속 주요 인물들은 대화의 형식으로 구성되었는데, 그것은 주인공인 虛子와 實翁의 전형적인 특징이다. 이들의 성격을 보면 주체성이 분열된 “이중 자아”가 보여 진다. 허자는 삼십 년 동안 은거하면서 독서를 하였다. 그는 천체변화에 관심을 가졌을 뿐만 아니라, 오행 및 윤회도의 복잡한 관계에도 관심을 가졌다. 하지만 그의 행위는 세상사람들의 비웃음을 사게 된다. 그리하여 “小知不可与语，大陋俗不可与语”⁷라 느끼게 되었다. 이에 단호하게 연경행을 택하였고, 거기에 60일간 머물렀지만, 친구를 만날 수 없었다. 어쩔 수 없이 연경을 떠나 조선으로 돌아오던 도중, 醫巫閭山에 도착하게 된다. 거기서 또 수 십리를 걸어가니, 하나의 석문이 있었는데, 문에는 “實翁之門”이라는 편액이 걸려 있었다. 밀고 들어가니 한 거인 -- 실옹이 있었다. 이렇게 하여 허자와 실옹의 대화가 시작된다. 실옹은 醫巫閭山에 은거한 대학자로, “實翁之居”의 주인이었다. 그에 대해서는 “彼號為實，將以破天下之虛，虛虛實實妙道之真”⁸이라 하였다. 이렇게 볼 때, 허자는 전통적인 성리학자이고, 또 작가였다. 그리고 실옹은 실사구시를 추구하는 실학파의 대표인물로, 현실세계에서는 작가로 나온다. 이런 의미에서 볼 때, 醫巫閭山에서 허자와 실옹의 대화는, 과거 자아와 현재 자아의 대화가 되기도 하고, 또 역사화 현실의 대화가 되기도 한다. 책의 저자는 허자와 실옹의 대화를 통하여, 자아의 주체성 분열, 즉 과거 자아와 현재 자아의 주체성 분열 및三界 왕래를 나타냈다. 그것은 실제 세계와 상상세계의 삼계 왕래인 것이다. 저자의 관점에서 볼 때 醫巫閭山은 “夷夏之交”⁹에 속하는데, 그곳은 중국도 아니고 조선도 아닌 “제삼공간”이었다. 저자는 이렇게 제3의 공간에 想象界、象徵界、實在界의 “三界互動”공간을 구축했던 것이다. 자크 라캉(Jacques Lacan)의 정신분석 이론에 따르면, 유년시절을 뒤돌아보는 것은, 그의 가장 근본적인 존재현황이라 한다. 현실 속 대부분 사람들은 두 가지 주체사이의 모순을 갖고 있다¹⁰. 그것은 곧 “原初主體”(前語言殘餘-深淵性存在)와 “起僞主體”(符號性世界-理智)사이의 모순이다.¹¹ 이러한 모순으로 하여, 상상계와 상징계사이에 주체성의 분열이 일어난다.

6 金柄珉, 『朝鮮中世紀北學派文學研究』, 延邊大學出版社, 1990年, 第121-122頁

7 洪大容, 『醫山問答』 湛軒書, 內集, 補遺, 卷四, 『湛軒先生文集』 一, 景仁文化社, 1999年, 第339頁.

8 같은 책, 340쪽.

9 같은 책.

10 吳冠軍, 『論‘主體性分裂’拉康、儒學、福柯』, 『世界視域與中西思想』, 『思想與文化』, 第26輯, 2021年1月15月, 第180-201頁/

11 陳述的主體：(亦即演說行為的主體)與陳述的主體(亦即言說內容的主體)之間始終存在著一種分裂。換句話說,亦即言說的主體與被言說的主體. 『導讀拉康』, 肖恩霍默 著, 李新雨 譯, 重慶大學出版社, 2014年, 第45頁.

“인류세계의 특징은 상징기능에 있다”. 주체 - 자아¹²가 현실세계에서 感知하는 세계는, 상징계의 언어, 문자를 통하여 특정된 의미를 나타낸다. 그리고 탄성을 자아내는 허구세계 및 환상과 몽상을 통한 창의성을 통하여, 자유창조를 하는 것이다. 이런 의미에서 볼 때, 이 작품은 자아와 자아의 대화를 통하여, 실제세계와 상상계를 실현하였고, 나아가 상징세계로 영역을 넓혀, 자아 반성과 초월을 이룩한 것이다.

그 다음으로, 이 작품은 주체성의 분열과 “三界互動”을 통하여, 작문 내용 및 형식의 돌파를 이루어 냈다. 다시 말해서 서사와 이론의 결합 및 문학과 학술의 결합을 동시에 구현하였다. 작품 속에서 허자와 실용이 만나는 과정은 매우 생동감 있게 묘사되었다. 즉 기이한 전개를 통하여 주체성의 분열과 자아인격을 표현한 것이다. 상징세계의 허자는 他者が 되고, 실용은 “원초주체”의식이 자아가 된다. 작품은 일문일답의 형식으로 전개되는데, 그것은 허자가 질문하면 실용이 대답하는 형식이다. 이러한 방식은 한편으로는 작품의 논리적인 특징을 강화하였고, 다른 한편으로는 두 가지 주체성의 분열 및 對抗進路를 표현했다. 작품 중에는 문학적인 수식이 비교적 많다. 예를 들어 허자가 질문을 할 때, 심리적인 묘사와 초상적인 묘사는 학술적인 의논을 자아낸다. 그리고 실용의 대답 역시 허자의 관점 및 관찰을 통하여, 심리적인 부분이 아주 잘 드러나 있다. 이러한 예술적 감성은, 학술 서적의 특징을 잘 나타내는 동시에, 논리사유를 바탕으로, 상징질서 속에 있는 “任意”와 “對應” 관계를 잘 나타내고 있다.

이제 작품의 내부구조를 보면: 허자와 실용의 대화는 대체로 인물성동이론에서 지동설 및 우주 무한론으로 이어진다. 나아가 華夷一也論(歷史文化論)도 언급되지만, 작품의 심층구조로 볼 때, 인물성동이론과 화이일야론은 내재적인 논리구조를 갖고 있다. 인물성동이론은 화이일야론을 서술하기 위한 이론적 기초를 닦은 것으로, 최종 목적은 화이일야론을 말하기 위한 것이었다. 하지만 저자는 두 개의 논제를 같이 놓고 토론하지 않고, 자신의 자연철학 - 우주론을 “두 개의 주제” 속에 삼입하여 전개함으로써, 작품의 전체 구도에, 자연철학 --- 우주론이 인식론과 역사문화론에 끼치는 영향을 먼저 언급하였다. 우주론은 인식론의 과학적 근거이고, 또 문화론의 과학적 근거가 되기도 한다. 우주론은 인식론 및 문화론을 동시에 포함하고 있기에, 인식론과 문화론은 더욱 동적이고 합리적으로 전개할 수 있다. 이렇게 중간에 끼워 넣어 양쪽을 모두 아우르게 하는 문학적 논리는, 인류 및 자연이라고 하는 多中心論의 구조에서 인류, 자연, 우주의 無中心論이 형성된다. 다시 말해서 책의 저자는 인간과 자연의 조화로움을 언급하는 동시에, 우주만물의 조화 및 국가와 국가의 조화로움도 같이 언급한 것이다. 이상 서술한 논리구조를 놓고 볼 때, 우주와 사회의 구조에서, 허자는 大他者が 된다. 즉 그는 전통적 관념에 사로잡힌 문인이지만, 동시에 항상 새로운 것을 배우고자 한다. 그럼에도 불구하고 그는 낙오자의 신분을 벗어날 수 없었다. 실용의 경우, 그는 “원초주의”와 ‘진실’

¹² “自我是經由主體與自己身體關繫而現形成的一種‘想象功能’，而主體則是在象徵秩序中被構成的，並且是由語言所決定的。”『導讀拉康』，肖恩霍默 著，李新雨 譯，重慶大學出版社，2014年，第 45頁。

을 모두 아우르는 사람으로, “前語言狀態” - 무의식의 거대한 생명적 원동력을 가지고 있다. 그는 부단히 새로운 상징적 질서를 구축하는데, 거기에는 인류, 우주, 사회의 원래의 모습도 담고 있다.

二. 인식론: “人物性同論”에서 “生態主義文化論”까지

철학적으로 볼 때, 인물성동이론 논쟁은 선진시대에서부터 시작되었다. 당시 학자들은性を 의논하면서, 人性은 物性和 다르다고 하였다. 송나라시대 성리학으로 오면서, 유교학자들은 性善論에서 나아가 “泛性善論”을 주장하게 된다. 이렇게 하여 朱子の “理同氣異”, “氣同理異” 및 “氣異則理異” 등 다양한 학설이 생기게 된다. 구체적으로 보면 주자는 “論萬物之一源, 則理同而氣異; 觀萬物之異體, 則理猶相近, 而理絕不同”¹³이라 하였다. 조선의 경우 “人物性同異”의 논쟁은 權近에서 시작되었다. 그는 말하기를 “人與萬物其理則同, 而氣質之稟有不同則焉”이라 했다. 그의 관점은 사실상 朱子の “理同氣異”를 동의한 것이다. 이와 관련하여 李慄谷 역시 말하기를 “理通者, 天地萬物同一理也. 氣局者, 天地萬物各一氣也”¹⁴라 하였다. 李慄谷의 “理通氣局”은 “理同氣異”와 일치하다. 조선의 “人物性同異”논쟁은 “湖洛之爭”에서 본격적으로 시작되었다. 湖派學者 南塘 韓元震 (1628--17) 과 洛派 學者 魏巖李柬 (1677-1727) 사이에 치열한 논쟁이 벌어진 것이다. 조선의 “湖洛之爭”은 사실상 주자의 “理同氣異”과 “氣同理異”를 기초로 진행되었다. 상대적으로 볼 때, 湖派 南唐 韓元震은 “性異”에 치중하였고, 洛派 魏巖은 “性同”을 주장했다. 구체적으로 魏巖은 말하기를 “蓋慄谷之意, 天地萬物, 氣局也; 天地萬物之理, 理通也. 而所謂理通者, 非有以離乎氣局也”¹⁵라 하였다. 그는 우주만물의 존재의 이치에 근거를 두었는데, 즉 理一로 性同을 주장한 것이다. 그의 이론은 훗날 北學思想의 형성에 큰 역할을 하게 된다. 洪大容의 人物性同論의 주장 역시 洛派 “性同”思想의 발전이다. 하지만 철학적 기초가 다르기에, 토론의 목표도 달랐다.

洪大容은 『醫山問答』에서 먼저 人物性同異의 문제에 주목했다. 虛子の 경박한 발언에, 實翁은 당시의 學風 및 학문에 대해 엄한 비판을 하였다. 그는 말하기를 “生民之惑有三, 食色之惑, 喪其家, 利權之惑, 危其國, 道術之惑, 亂天下”¹⁶, “道術之亡久矣, 孔子之喪, 諸子亂之, 朱門之末, 諸儒泊之, 崇其也, 而忘其眞, 習其言, 而失其意”¹⁷라 하였다. 그에 의하면 虛子は “道術之惑”이 된다. 實翁의 이러한 비판에 대해 虛子は 겸허하게 받아들이며 말하기를 자신은 “우물 속 개구리”라 하였다. 이어

13 黎靖德, 『朱子語類』卷四, 北京, 中華書局, 1986年, 第57頁.

14 李珣, 『慄谷全書』卷十九, 韓國首爾, 成均館大學出版社, 1992年, 第60頁.

15 李柬, 理通氣局辯, 癸巳, 『魏巖遺稿』謙齋集, 卷十二, 雜著, 『韓國文集叢刊』190, 韓國文化促進會, 1997年, 第449頁.

16 洪大容, 『醫山問答』, 湛軒書, 補遺, 內集, 卷四, 『湛軒先生文集』一, 景仁文化社, 1999年, 第341頁.

17 같은 책, 342쪽.

서 實翁은 먼저 虛子에서 인간과 생물의 차이에 대해 묻는다. 虛子는 답하기를 “天地之生，惟人為貴，今夫禽獸也，草木也，無慧無覺無禮無義。人貴於禽獸，草木賤於禽獸”¹⁸라 하였다. 그의 말은 들은 허옹은 웃으면서 말하기를 “誠人也，五倫五事人之禮儀也，群行啣哺禽獸之禮儀也。從苞條暢草木之禮儀也。以人視物，人貴而物賤，以物視人，物貴而人賤，自天而視之，人與物均也”¹⁹라 하였다. 문장을 통해 보면, 저자는 허자와 실옹의 대화를 통하여, 인간과 동물 및 식물이 동등하다고 하는 사상을 나타내고 있다. 아울러 실옹은 “人貴物賤”은 “大道之害”이니, “矜之笨也”해야 한다고 가르쳤다.

洪大容의 “人物性同論”은 相對主義認識論에 근거를 두고 있다. 그리고 그 속에는 莊子の 相對主義認識論적 사유와 가치기준을 포함하고 있다. 장자는 맹자, 순자의 “心論”에 반론을 들어, 주관적 편견을 버리고, 객관적인 입장에서 인간과 사물의 관계를 바라보라고 하였다. 그에 의하면 사회와 자연의 대립은 편견에서 생긴 것으로, 그것은 사회와 자연의 원래의 그대로가 아니라는 것이다. 장자의 상대주의인식론은 『莊子』外編『秋水編』에 주로 반영되어 있는데, 저자는 河伯과 北海若의 대화를 통해 人物性同의 관점을 주장했다. 구체적으로 보면 河伯이 묻기를 “若物之外，約物之內，惡之而倪貴賤，惡之而倪小大”²⁰라 하였다. 北海若은 여섯 가지 측면에서 이 질문을 대답한다. 첫째, 以道觀之，物無貴賤. 둘째, 以物觀之，自貴而貴而相賤. 셋째, 以俗觀之，貴賤不在己. 넷째, 以差觀之，因所大而大之，則萬物莫不大，因其所小而小之，則萬物莫不小. 다섯째, 以功觀之，因其所有而有之，則萬物莫不有，因其所無而無之，則萬物莫不無. 여섯째, 以趣觀之，因其所然而然之，則萬物莫不然，因其所非而非之，則萬物莫不非，知堯桀之自然而相非，則取操觀矣. 이상 종합해 보면, 장자는 여섯 가지 측면에서 상대주의 인식론을 주장하였는데, 즉 인간 중심적인 주관적 편견을 버리라 하였다.

홍대용의 인물성동론은 장자의 영향을 많이 받았다. 예를 들어 장자는 “以俗觀之”, 洪大容은 “以人觀之”라 하였고, 莊子는 “以物觀之”, 洪大容은 “以物視人”라 하였으며, 莊子는 “以道觀之”, 洪大容은 “以天視物”이라 하여 많은 면에서 유사성을 나타냈다. 특히 장자의 相對主義認識論적 측면에서 더욱 명확하게 드러난다. 하지만 홍대용은 자신만의 창의적인 사유가 있었으니, 그것은 “以天觀物”의 시야와 비교 방법론이었다. 홍대용은 특히 “以天觀物”의 천문사상에 관심이 많았는데, 그에 의하면 우주만물이 생성되는 本源 및 만물생성의 이치는 “天道”를 떠날 수 없다고 하였다.

홍대용은 인물성동론을 주장할 뿐만 아니라, 生態主義文化論도 주장했다. 그는 “物-植物和動物”은 비록 智慧와 知覺이 없지만 인간보다 더욱 尊貴하다고 했다. 구체적으로 실옹은 말하기를 “夫無慧故無詐，無覺故無為，然則物貴於人亦遠矣。且鳳翔千仞龍飛在天，著鬯通神，松柏需材比之人類何貴何賤”²¹이라 하였다. 여기서 그가 강조한 것은 生物世界 속에서 동물과 식물들의 자연환경에 대한 공헌이다. 그의 말에 대해 허자는 이해하지 못했다. 그가 생각하던데 동식물은 인류를 위해 공헌을

18 같은 책, 345쪽.

19 같은 책, 345쪽.

20 『莊子』, 『秋水十七』, 劉文典 著, 雲南出版社, 1980年.

21 洪大容, 『醫山問答』, 『湛軒書』, 內集, 補遺, 卷四, 『湛軒先生文集』一, 景仁文化社, 1999年, 第345頁.

할 수는 있어도, 사회를 다스릴 수는 없기 때문이다. 이에 實翁은 생동한 사례를 들어 동식물과 인간이 서로 돕고, 조화롭게 공존한다는 것을 설명하였다. 구체적으로 그는 “魚鮪不滄龍之澤民也，鳥雀不獮風之御世也。雲氣五彩龍之儀章也。遍體文章鳳之服飾也。風霆震剝龍之兵刑也。高崗和鳴鳳之禮樂也。著鬯廟社之實用松柏棟梁之重器。君臣之義蓋取諸風兵陣之法，蓋取諸蟻禮節制蓋取諸拱鼠綱哭之設，蓋取諸蜘蛛。故曰聖人師萬物今爾曷不以天視物而猶以人視物也”²²라 하였다. 여기서 실옹은 인간과 자연만물이 서로 보완하는 것을 설명하면서, “인간의 관점”으로 편견을 가지는 것에 대해 비판하였다. 生態中心主義에 의하면, 인류의 활동은 마땅히 자연과 조화를 이루고, 자연의 가치를 존중해야 한다. 즉 자연을 인간의 욕구를 만족시키는 도구나, 자원으로 생각해서는 안 된다는 것이다. 여기서 실옹이 주장한 것은, 더욱 푸른 지구, 지속가능한 발전을 말하는 것으로, 이렇게 하면 인간과 자연이 조화롭게 공존할 수 있다. 이상 이론에 비춰 볼 때, 홍대용의 인간과 자연에 대한 관점은, 生態主義의 整體性原理(人類和自然是一個整體) 및 物種共生原理(互惠共生與競爭抗生)를 지니고 있다. 實翁의 가르침을 받은 허자는 크게 깨달는다. 이어서 그는 인간과 생물의 발생 및 특징에 대해 묻는다. 이 질문에 대해 홍대용은 氣一元論의 理論으로 설명한다. 구체적으로 實翁은 말하기를 “人物之生，本於天地”，進而以“人物之本”및 “古今質變”來解釋“萬物生成論”이라 하였다. 그는 먼저 철학사상 속의 “氣化” 및 “形化”를 가지고 “人物之生”을 설명하였다. 나아가 實翁은 말하기를 “夫地者虛界之活物也。土者氣膚肉也，水者氣精血也。兩露者氣涕汗也。風火者，其魂魄榮衛也。是以水土讓於內，日火熏於外元氣湊集滋生眾物草木者地之毛發也。人獸者地之蚤蝨也。巖洞土窟氣聚成質謂之氣化。男女相感形交胎產謂之形化”²³라 하였다. 글의 내용면에서 볼 때, 저자는 陰陽五行의 개념이 아닌, 氣、火、水、土를 생명의 原型으로 본 후, 그 속에서 “萬物이 生成”한다고 보았다. 아울러 그는 氣化와 形化의 관계에 대해 설명했다. 저자에 의하면 上古時代는 “氣化”가 위주였다. 그렇기 때문에 인간도 적고, 사물도 적었지만, “人物之本眞，太和之世”라는 것이다. 中古에 이르러서는 形化가 되어 점차적으로 “地氣益泄”하게 되었다. 氣化가 끊어지니, “萬物各私其身，而民始爭矣”²⁴가 된 것이다. 洪大容이 언급한 “氣化”, “形化”의 개념은 송나라의 程朱哲學에서 나온다. 程子 역시 萬物은 氣化에서 시작되었다고 보았다. 하지만 形化가 된 이후로는 氣化가 점차적으로 사라졌다는 것이다.²⁵ 朱子哲學에서 氣化 및 形化의 개념은 더욱 명확해 진다. 주자에 의하면 만물은 기화에서 생겨나고, 氣化가 있었기에 陰陽과 五行이 결합할 수 있다고 한다. 萬物生成 및 再生産하는 과정은 形化라 하였다²⁶. 洪大容은 萬物生成에 대한 관점에서 程朱哲學과 비슷한 생각을 가지고 있었지만, 陰陽五行의 결합 면에서는 중요한 차이가 있었다. 즉 그는 氣一元論으로 氣化와 形化 및 萬物의 생성

22 같은 책, 345-346쪽.

23 같은 책, 376쪽.

24 같은 책, 377쪽.

25 程子, “萬物之始，氣化而已。既形氣相禪，則形化長而氣化消。”『二程粹言』(『二程全書』, 卷五)。

26 朱喜, 『朱子語類』卷九十四, 朱傑人, 嚴佐之, 劉永祥 主編, 『朱子全書』第十七冊, 第3119頁.

을 해석한 것이다. 二程의 주장에 의하면 物種은 本性이 있다. 그리고 이 본성은 변하지 않는다. 하지만 洪大容이 보기에 氣化와 形化를 통하여 만물이 동시에 생기니, 心性の 不同은 존재하지 않는다는 것이다. 작품 속에서 實翁이 말한 萬物生成觀은 소박한 唯物主義哲學에 속한다. 그는 세계의 物質性을 강조했을 뿐만 아니라, 物質形態의 전환도 강조했다. 洪大容은 唯物論의 宇宙生成觀에서 출발하여 “氣一元論”의 哲學思想을 제시하면서, 主理論者의 唯心論哲學을 비판했다. 한마디로 말해서 洪大容은 宇宙의 物質性原則에 근거하여 理一元論者의 唯心論哲學의 본질을 비판한 것이다²⁷. 이상 종합해 볼 때, 洪大容의 人物性同論이 주목하는 가치기준은 인간과 사물이 등급구별이 없다는 것. 그리고 以天視物의 認識論에서 출발하여 “人貴物賤”의 인간중심의 가치관을 비판하였다는 것이다. 洪大容은 “人物性同論”의 認識論을 통하여, 자신의 歷史文化 인식을 제고하였고, 그의 논리는 “人物性同論”에서 “華夷一也論”으로 발전하였다.

三. 우주론 -- 지동설에서 우주시공 무한론

『醫山問答』이 갖고 있는 철학사상의 내용과 범위는 매우 넓은데, 인식론과 역사철학을 포괄할 뿐만 아니라, 自然哲學도 포함하고 있다. 엥겔스는 말하기를 “自然界的 普遍性 형식의 법칙……자연계에 대한 진실한 인식은, 곧 영원과 무한에 대한 인식이다.”²⁸라 하였다. 우주는 자연계의 거대한 실체이다. 동서고금의 철학자들은 이러한 자연의 본질, 구성, 구조 및 변화에 대해 끊임없는 탐구를 진행하였다. 이 과정이 곧 철학사유의 심화 과정이다. 고대 서양의 아리스토텔레스 에서부터 고대 중국의 管子, 그리고 근대의 孫中山에 이르기까지, 이들은 모두 우주에 대한 자신만의 철학적 관점을 가지고 있었다. 이 작품속의 虛子 및 實翁의 대화 역시 같은 주제로 이루어 졌는데, 구체적으로 “太虛遼闊, 充塞者氣也, 無內無外, 無始無終, 積氣汪洋, 凝聚成質, 周布虛空, 旋轉停住, 所謂地日月星是也”²⁹라 하였다. 여기서 말하는 “氣體”는 곧 우주형성의 원시적인 물질이다. 이어서 엥겔스는 말하기를 “세계의 진정한 統一性은 그것이 갖고 있는 物質性에 있다”고 하였다³⁰. 우주는 물질로 구성되어 있다. 이 물질은 일정한 법칙에 의해 한 가지 형태에서 다른 한 가지 형태로 전환한다. 또한 물질은 창조되지도 않고, 소멸하지도 않는다. 물질을 떠나 精神、思維、意志 및 理性은 존재하지 않는다. 이러한 주장에 대한 긍정여부는 유물론과 유심론이 갈리는 근본이다. 實翁이 말하는 우주는 唯物론 적이다. 그는 세계의 물질성을 강조했을 뿐만 아니라, 物質形態의 轉換에 대해서도 강조하였

²⁷ 洪大容, 『心性問』『湛軒書』內集, 卷一, 『湛軒先生文集』, 一, 景仁文化社, 1999年, 第 18-21頁; 洪大容, 『答徐成之論心說』『湛軒書』內集, 卷一, 『湛軒先生文集』, 一, 景仁文化社, 1999年, 第 21-24頁.

²⁸ 恩格斯, 『自然辯證法』, 中共中央馬克思、恩格斯、列寧、斯大林著作編譯局, 人民出版社, 第116頁.

²⁹ 洪大容, 『醫山問答』, 『湛軒書』補遺, 內集, 卷四, 『湛軒先生文集』一, 景仁文化社, 1999年, 第 346頁.

³⁰ 恩格斯, 『反杜林論』, 人民出版社, 1963年9月, 第68頁.

다. 『醫山問答』에서 實翁과 虛子の 問答는, 宇宙萬物의 本源과 生成문제를 언급했을 뿐만 아니라, 우주의 운동법칙에 대해서도 언급한 것이다. 洪大容은 자신이 갖고 있는 천문학의 기초에서, 한발짝 더 나아가 地動說理論을 제시하면서, 地球靜態說 및 地球中心說을 부정하였다. 古代中國에는 “蓋天說” 및 “渾天說” 등 소박한 宇宙結構理論이 있었다. 이런 이론은, 정도는 다르지만, 모두 지구를 우주의 중심으로 인식하고 있었다. 이렇게 하여 地球靜態說이 생겨난 것이다. 그리고 “天圓地方說” 역시 비슷한 이론에 속한다. 이상 언급한 우주인식론은 단지 지극히 자기 주관적인 관점에서 나온 것이다. 조선의 경우 洪大容이 地動說을 제기하기 전까지 “天圓地方說”은 줄곧 사람들의 기본적인 우주에 관한 인식이었다. 洪大容은 작품속에서 虛子와 實翁의 대화를 통하여, 宇宙의 운동법칙을 보여 주었다. 구체적으로 보면 그는 “夫地者, 水土之質也, 其體正圓. 旋轉不休. 停浮空界, 萬物得以依附於其面也”³¹, “夫日月星, 昇天而不登, 降地而不崩, 懸空而長留, 太虛之無上下, 其迹甚著, 世人習於常見, 不求其故, 苟求其故, 地之不墜, 不足疑也. 夫地塊旋轉一日一周, 地周九萬里, 一日十二時(現在的二十四小時)”³², “磁石吸鐵, 琥珀引芥本類相感物之理. 是以火之上炎, 本於日也. 潮之上涌本於月也. 萬物之下墜本於地也. 今人見地面之上下妄意太虛之定勢而不察周地之拱湊補亦陋乎?”³³라 하였다. 이상 세 구절을 통해 볼 때, 洪大容의 우주관은 크게 세 가지로 나뉜다. 첫째, 지구의 형태 문제. 그에 의하면 지구는 圓形이라 한다. 둘째, 지구의 운행문제. 그가 보던 지구는 운행을 하는데, 하루에 한 바퀴 돌고 그 속도는 매우 빠르다. 셋째, 우주의 만유인력문제. 洪大容에 의하면, 지구가 우주 속에서 운행하지만 떨어지지 않는 이유는 서로 끌어당기는 인력이 있기 때문이라 하였다. 즉 “運動是物質的存在方式. 不論在何時何處, 沒有不在運動的物質”³⁴인 것이다. 이렇게 볼 때, 實翁이 말한 우주의 動態觀과 地動說理論은 기본적으로 우주의 물질운동법칙에 들어 맞는다. 아울러 그가 비판한 地球靜態說 역시 매우 설득력이 있다.

지구가 고속으로 자전한다면 거기에 사는 사람들은 무엇 때문에 그것을 느끼지 못하는 건가? 이에 實翁은 답하기를 “地轉天運, 其勢一也, 若積氣驅走, 猛於飈颶, 人物靡僕, 必將倍甚, 譬如蟻附磨輪, 疾轉而不悟, 遇風而靡, 無怪於天運, 而疑之於地轉, 不思甚矣”³⁵라 하였다. 이렇게 實翁은 虛子에게 지구의 자전방식에 대해 대답하였다. 그의 해답은 위에 서술한 서양의 地動說理論을 내놓은 서양 천문학자들과 거의 같은 것으로, 사람들의 탄성을 자아낸다. 서양에서는 코페르니쿠스가 이 이론을 내놓았을 때, 많은 사람들이 반박을 하였는데, 그들이 내놓은 근거를 보면, 만약 지구가 태양을 따라 공전한다면, 어찌하여 사람들은 그것을 느끼지 못하느냐고 하였다. 이러한 질문은 현재에 보면 아주 간단하지만, 그 당시에는 해답하기 매우 어려운 과학문제 였던 것이다. 세계에서 가장 처

31 洪大容, 『醫山問答』, 『湛軒書』補遺, 內集, 卷四, 『湛軒先生文集』, 一, 景仁文化社, 1999年, 第 346頁.

32 같은 책, 350쪽.

33 같은 책.

34 恩格斯, 『反杜林論』, 人民出版社, 1963年9月, 第85頁.

35 洪大容, 『醫山問答』, 『湛軒書』補遺, 內集, 卷四, 『湛軒先生文集』, 一, 景仁文化社, 1999年, 第 352頁.

음으로 이 문제를 명확하게 해답한 사람은 갈릴레이이다. 그의 해답을 보면, 그것은 마치 배가 바다에서 운행을 할 때, 선실에 있는 사람은 움직임을 느끼지 못하는 것과 같다고 하였다. 이상 종합해 볼 때, 홍대용의 地動說理論은 위에서 언급한 서양이론과 매우 밀접한 연관이 있는 것으로 보인다. 심지어 그의 이론 속에는 뉴턴의 만유인력법칙도 언급되어 있다. 여기서 특별히 언급해야 할 점이라면, 實翁의 입을 빌어 홍대용이 자신의 地動說理論을 언급했을 때, 그는 이미 철저히 地心觀念을 버린 것이다. 이러한 측면은, 實翁이 地心說을 버리지 못하는 虛子를 설득하는 데서, 더욱 잘 드러난다.

구체적으로 實翁은 虛子에 말하기를 “滿天星宿，無非界也，自星界觀之，地界亦星也，無量之界，散處空界，惟此地界，巧居正中，無有是理。……是以地為兩曜之中而不得為五緯之中，日為五緯之中而不得為眾星之正中，日且不得為正中。況於地乎”³⁶라 하였다. 이렇게 볼 때, 洪大容은 地球中心說을 부정했을 뿐만 아니라, 太陽中心說도 부정하였다. 그의 이론에는 多中心이라고 하는 사상이 나타난다. 즉 이러한 부분은 현대 천문학자와 철학자들이 제시한 銀河中心적 사상과 비슷하다.

『醫山問答』이 보여주는 매우 중요한 이론은, 우주의 시간과 공간에 대한 이해이다. 宇宙空間의 無限性和 時間의 無限性은 하나의 질문에 대한 두 가지 측면이다. 이 주제는 또한 수 많은 과학자들과 철학자들이 보편적으로 관심을 가지는 철학적 명제이기도 하다. 과학자 및 철학자들이 우주의 시공간 무한론을 제시한 이후, 中世紀의 宗教宇宙觀은 갑자기 “神聖한 權威”를 잃게 되었다. 코페르니쿠스, 카푸르, 갈릴레이, 브루노 및 칸트를 대표로 하는 철학의 선구자들은 과학적인 논증을 거쳐 宇宙는 지구를 중심으로 움직인다고 하는 神學이론을 뒤엎었다. 아울러 뉴턴의 만유인력법칙은, 力學의 각도에서 이러한 사실에 대해 이론적 근거를 제시하였다.

『醫山問答』에서 주인공들은 우주의 시공간에 대해 의논하였다. 虛子が 銀河世界에 대해 묻자 實翁은 답하기를 시공간은 무한하다고 하였다. 구체적으로 보면 “銀河者，叢眾界以為界，旋規於空界，成一大環，環中多界，千萬其數，日地諸界，居其一爾，是為太虛之一大界也”³⁷라 하였다. 역사적으로 볼 때, 唯心論 사상에서는 우주를 유한한 공간으로 보았다. 즉 수많은 별들이 유한한 상자속에 담겨 있다고 생각한 것이다. 하지만 논리적으로 볼 때, 이런 주장은 맞지 않는다. 만약 우주가 유한하다면, 우주의 밖에는 또 무엇이 있을까? 이런 질문에 대해 유심론자들은 제대로 답변을 하지 못하고, 단지 그 밖에는 초자연적인 上帝가 있다고 대답한다. 洪大容이 서술한 공간 무한론은 매우 소박한 직관에 불구하지만, 우주 본체의 구조이론에 잘 들어맞는다. 놀라운 점이라면, 洪大容의 宇宙空間 無限論의 사상은, 18世紀 서양의 칸트가 제시한 宇宙空間 無限論 理論과 일치하다는 점이다. 여기서 우리는 칸트의 이론을 다시 짚어볼 필요가 있다. 구체적으로 그는 “지구는 거대한 별 속 세계에서 하나의 작은 점과 같아 거의 알아보기가 힘들다. 이 작은 것이 우리에게 경이로움을 가져다 준

³⁶ 같은 책, 353쪽.

³⁷ 洪大容, 『醫山問答』, 『湛軒書』, 補遺, 內集, 卷四, 『湛軒先生文集』三, 景仁文化社, 1999年, 第 354頁.

다면, 무한한 은하세계는 얼마나 더 큰 놀라움을 선사할 것인가!”³⁸라 하였다. 이상 간단한 비교를 통하여, 우리는 칸트와 홍대용은 우주공간 무한성이라고 하는 측면에서 거의 비슷한 관점을 가지고 있는 것을 볼 수 있다. 즉 이들은 모두 단계적 구조이론을 통하여 우주의 구조를 설명하였던 것이다. 다른 점이라면, 칸트는 뉴턴의 만유인력 법칙을 이론적 기초로 하고 있고 홍대용은 소박한 만유인력 법칙을 이론적 근거로 하고 있다는 점이다.

『醫山問答』은 또 시간의 무한성에 대해 논술을 진행하였다. 虛子가 우주의 기원에 대해 묻자 실용은 답하기를 “物之有體質者，終必有壞，凝以成質，融以反氣……夫吾之出世，計以一元，不知其為幾千萬億，周遊各界，閱其凝融，又不知其為幾千萬億”³⁹이라 하였다. 알다시피 수 많은 동서양의 신화는 우주의 형성을 언급하고 있다. 심지어 기독교의 신학은 우주의 창조를 기원전 4004년으로 보고 있다. 이 이론과 더불어 기독교는 말하기를 세상은 결국 “심판의 날”을 맞이할 것이라 한다. 佛敎 역시 시간에는 시작과 끝이 있다고 말한다. 서양에서 이론적으로 시간의 무한성을 주장한 기간은 오래되지 않는다. 洪大容이 시간의 무한성을 언급했을 때, 그것은 공간의 무한성과 마찬가지로, 서양의 과학 및 철학적 이론과 매우 근사함을 보여주었다. 다시 말해서 홍대용의 이론은 중세 신화 및 종교의 구속에서 벗어났다는 점에서 매우 고무적이라 할 수 있다. 우주의 생성, 地動說, 宇宙의 運動, 우주의 시공간 무한론 뿐만 아니라, 실용과의 대화를 통하여 홍대용은 태양 달, 지구 및 별들의 형태와 운행특징 및 일식, 월식, 유성, 벼락, 조수, 무지개 등에 대해서도 매우 풍부한 지식을 드러냈다. 홍대용의 宇宙觀은 과학의 天文哲學思想에 입각한 것으로, 그의 이론은 유가사상을 비판하기에 매우 충분했다. 實翁은 虛子에게 宇宙萬物의 變化에 대해 말하면서 “拘於陰陽，泥於理義，不察天道，先儒之過也”⁴⁰라 하였다. 여기서 말하는 “天道”는 宇宙 物質世界의 법칙을 의미한다. 그것은 주관이념을 벗어난 객관적 법칙이다. 이와 반대로 유교는 객관적인 물질세계의 법칙을 따르지 못한다는 한계를 갖고 있다고 볼 수 있다.

서양의 천문학 사상은 15세기 이탈리아의 선교사 마테오 리치가 중국으로 전해왔다. 그리고 시간이 좀 흘러 한국으로 전해지게 된다. 하지만 이 이론은 서양에서 코페르니쿠스의 지동설과 기독교 사상이 서로 충돌하면서, 체계적으로 중국에 전해지지 못했다. 淸朝시기에 이르러, 서양 선교사들에 의해 일부 이론이 중국에 전해지게 된다⁴¹. 18세기에 와서, 코페르니쿠스의 천체운행이론은 비교적 상세하게 중국에 전해졌다. 하지만 이 때까지 한국에는 전해지지 않았다. 근대 서양 철학자들의 우주 시공간 이론 역시 조금 늦게 중국과 한국에 전해졌다. 이런 상황에서, 18세기 중기에 한국의 한 문인이 이러한 이론을 내 세웠다는 것은 매우 대단한 일이라 할 수 있다. 1880년 조선 북학파의 대

38 康德, 『宇宙發展史概論』, 全增嘏譯, 上海譯文出版社, 2001年8月, 第15-16頁.

39 洪大容, 『醫山問答』, 『湛軒書』, 補遺, 內集, 卷四, 『湛軒先生文集』三, 景仁文化社, 1999年, 第354頁.

40 洪大容, 『醫山問答』, 『湛軒書』, 補遺, 內集, 卷四, 『湛軒先生文集』三, 景仁文化社, 1999年, 第363頁.

41 1760年, 프랑스의 선교사 蔣友仁(1715-1774)이 『坤輿全圖』(『新制渾天儀』)를 갖고 중국에 왔다. 이 책에는 코페르니쿠스의 『天體運行論』인 地動說理論을 담고 있었다.

표인물인 박지원은 청나라에 방문을 가게 된다. 거기서 그는 청나라의 문인 王民鵠 등과 필담을 나누며 홍대용의 地動說理論을 의논한 적이 있다. 박지원은 말하기를 “西人既定地為球而獨不言球轉，是知地之能圓而不知圓者之必轉也”⁴²라 하였다. 그의 말에서 비춰 볼 때, 홍대용은 중국에 왔을 당시, 서양의 과학 및 철학사상을 체계적으로 접촉하지 못한 것으로 보인다. 여러 사실이 증명하다시피 홍대용의 천문학 및 자연철학 사상은 매우 독창적인 것으로 보인다.

그렇다면 홍대용이 이렇게 선진적인 이론을 내 놓을 수 있는 이유는 어디에 있는가? 아래 세 가지 측면으로 해석할 수 있다:

첫째, 홍대용은 선대 학자들의 우주이론을 매우 잘 학습하였다. 이전의 조선 철학자들인 서경덕, 이익(李瀾), 김석문(金錫問)⁴³ 등 사람들은, 정도 부동하게 유물론적 우주이론을 갖고 있었다. 그들의 성과는 홍대용이 자연철학을 연구하는데 큰 도움이 되었다. 특히 김석문의 장편 작품인 『易學二十圖解』는 중국의 『崇禎歷書-五緯歷指』⁴⁴에 나오는 地動說 등 천문사상의 영향을 받았는데, 이러한 부분은 홍대용이 우주구조, 우주운동 및 시공간이론을 배우는데 매우 큰 도움이 되었다.

둘째, 그는 중국에 와서 중국의 천문사상 및 서양의 천문학 이론을 배웠다⁴⁵. 17세기 이후 서양의 천문학과 역법이 중국에 전해지게 되는데, 그리하여 중국에서는 서양인이 관리하는 천문대도 세우게 된다. 이 당시 홍대용은 연경에 오는 기회를 가지게 되었고, 적지 않는 천문학 서적을 구매했으며, 또 천문대에 가서 망원경을 통하여 천체운행을 관찰하게 된다. 아울러 그는 천문대의 서양인 관리자와 심도 있는 필담을 나눴다. 이러한 경력을 바탕으로 귀국한 그는, 한국에 천문대를 세우고 직접 관찰을 진행하였다.

셋째, 홍대용은 수학, 기하학 등 다양한 학문을 습득하였는데, 이러한 부분은 그가 과학연구를 진행하는데 큰 도움이 되었다. 그의 작품인 『籌解需用』(古文200多頁篇幅)⁴⁶은 내용이 상당히 풍

42 朴趾源, 『皓汀筆談』, 『熱河日記』, 上海書店出版社, 1996年, 第223頁.

43 金錫文은 『易學二十圖解』에서 체계적으로 자신의 宇宙論을 설명하였는데, 거기에는 地動說、宇宙結構論、宇宙運動論 등 天文思想이 포함되어 있다. 본고에서는 그의 『五緯歷指』(Tycho Brahe, 弟谷)에 나오는 지구자전 이론을 인용하였다.

44 洪大容, “西洋一域慧術精詳測量, 該悉地球之說更無餘疑.” 『醫山問答』, 『湛軒書』, 補遺, 內集, 卷四, 『湛軒先生文集』, 一, 景仁文化社, 1999年, 第351頁.

45 於1760年, 中國刊行法國傳教士蔣友仁(1715-1774)譯著『坤輿全圖』(『新制渾天儀』), 在此書中介紹哥白尼的『天體運行論』的 地動說理論, 在當時, 此書不僅沒傳播的朝鮮, 而且在中國也沒有廣泛傳播, 當時洪大容不可能接觸到此著述. 在此之前在中國零星介紹到哥白尼天文思想的主要文獻有: 『崇禎歷書』(徐光啓主編, 從1629-1634年, 歷時五年. 此書引用哥白尼的觀察結果, 但談日心地動說)、『天步真原』(又名歷學會通, 穆尼閣譯著, 1656, 其底本是比利時天文學家蘭斯玻治的『永恆天體運動表』, 蘭斯玻治天文表以及相應的理論是以哥白尼體繫為基礎.), 1664年中國天文學者輯入『歷學會通·考經部·新西法選要』、『崇禎歷書-五緯歷指』(介紹地動說, 但沒聯繫哥白尼)、『三易洞璣』(黃道周1585-1646, 介紹歲差現象)、『歷法西傳』(湯若望, 介紹天體運行論的內容提要)、『物理小識』(方以智, 介紹穆尼閣)等.

46 洪大容, 『籌解需用』總例, 湛軒書, 外集, 卷四『湛軒先生文集』三, 景仁文化社, 1999年, 355쪽. 『湛軒先生文集』二, 景仁文化社, 第302-311頁; 洪大容, 『籌解需用』內篇, 上, 湛軒書, 外集, 卷四, 『湛軒先生文集』

부하다. 구체적으로 보면 그 속에는 “測量說”, “辯方”, “定尺”, “定律”, “測北極”, “測地球”, “天地經緯度”, “地半徑差” 등 다양한 수학적 개념과 측량 개념이 들어있다. 이러한 지식을 바탕으로 그는 우주 (地球周長、行星之間距離) 를 수학적으로 측정하였던 것이다. 책에서 그는 또 “渾象儀”, “統天儀” 등 천문학 관측도구도 언급하였다. 『測量說』에서 그는 귀결법을 이용하여 천체의 모양을 계산하였고, 『辯方』에서는 南極과 북극을 측량하는 방법을 서술하였다. “定尺”에서는 지구와 주변 행성과의 거리를 측정하는 방법을 서술하였고, “定律”에서는 원주율을 이용하여 지구의 둘레를 측정하는 방법을 서술하였다. 작품 속에서 實翁은 지구, 우주에 대한 계산을 언급하면서 “量地準於測天, 測天本於兩極, 測天之術有經有緯, 是以垂綫而仰測其直綫之度, 命之曰天頂, 距極近遠命之曰幾何緯度”⁴⁷라 하였다. 洪大容은 또 『籌解需用』에서 말하기를 “故欲識天地之體狀, 不可意究, 不可理索, 唯制器以窺之, 籌數以推之”⁴⁸라 하였다. 그의 우주론은 과학적 계산 및 측량을 기초로 하였기에, 단순한 상상의 산물이 아니다. 홍대용은 “陰陽五行說” 및 “性理學”을 부정하면서 과학을 통하여 우주를 알고자 하였다. 이상 종합해 볼 때, 그의 이론은 아직 초보단계에 있지만, 그럼에도 불구하고 매우 훌륭한 실천성 및 경험성을 갖고 있다. 다시 말해서 그의 이론은 천재적인 예측이나 가설이 아니고, 경전이나 신앙을 바탕으로 한 것은 더더욱 아니다.

四. 華夷論：“華夷一也”에서 “域外春秋論”까지

유물론 철학의 발전은 항상 과학기술의 발전과 궤적을 같이한다. 과학기술이 획기적으로 변화하기에 유물론 철학도 따라서 변화해야 한다. 홍대용의 철학사상은 조선에서 선진적인 문화의식과 역사관을 수립하는데 매우 적극적인 영향을 끼쳤다.

모든 민족의 문화의식과 역사의식에는 승계성과 안정성을 갖고 있다. 이들은 자신들의 문화의식에 근거하여 자신만의 문화를 발전시킨다. 예를 들어, 고대 중국의 사대부들의 대외 문화의식은 화이론을 기초로 하여 타 민족 문화에 영향을 끼쳤다. 반대로 조선 사대부들의 대외문화의식은 화이론을 숭상하는 “慕華論”이었다. 다시 말해서 중화문화를 배우는 것이 이들의 주요 목표였다. 기나긴 역사 속에서, 조선의 봉건 사대부들은 이러한 문화적 인식을 갖고 있었다. 통치계급이 이러한 사상을 갖고 있었기에, 조선민족의 전체적인 문화인식도 비슷하게 되었다. 물론 조선은 이러한 문화인식을 바탕으로, 중국 문화를 배우는 동시에, 그것을 기초로 자신만의 문화를 풍부히 하였다. 하지만 이러한 현상은 일부 역효과를 나타내기도 했다. 첫째, 한민족과 세계의 기타 민족은 모두 다원화한 문

二, 景仁文化社, 第311-477頁; 『籌解需用』內篇, 下, 湛軒書, 外集, 卷五, 『湛軒先生文集』, 景仁文化社, 第388-474頁; 『籌解需用』外篇, 下, 湛軒書, 外集, 卷六, 『湛軒先生文集』三, 景仁文化社, 第14-88頁.

⁴⁷ 洪大容, 『醫山問答』, 『湛軒書』, 補遺, 內集, 卷四, 『湛軒先生文集』三, 景仁文化社, 第350頁.

⁴⁸ 洪大容, 『籌解需用』, 外篇, 下, 『湛軒書』, 外集, 卷六, 『湛軒先生文集』三, 景仁文化社, 第14頁.

화속의 일원이라고 하는 부분이 약화되면서, 민족 주체성 및 문화의식에 영향을 주었다. 둘째, 화이론을 기초로 하는 문화의식은 조선중기에 와서 청나라 문화와 서양문화의 충돌을 일으켰다. 조선의 사대부들은 화이론에 도취되어, 명나라가 곧 대중화이고, 조선은 소중화이며 청나라는 夷狄이라 주장했다. 그리하여 일부 사대부들은 “尊明攘夷”를 내세워, 북벌론을 주장했다. 그들은 청나라의 문화 및 청나라에 있는 서양문화를 철저히 부정했는데, 그렇게 하여 조선은 대외교류의 기회를 상실하였고, “문화자존의식”의 늪에 빠지게 된다. 당시의 시대적 상황은, 중화문화와 청나라의 관계를 어떻게 보고, 중국에 있는 서양문화를 어떻게 보는 것인가 하는 문제는 조선의 文人들 앞에 놓여진 매우 심각한 선택문제에 속했다. 이러한 측면에서 볼 때, 홍대용의 자연과학 및 철학적 기초는, 화이론자들에게 큰 교훈을 주었다. 그리하여 수많은 사람들은 사대주의 사상을 버리고 선진적인 문화의식 및 역사관을 수립하게 된다.

華夷論者들에 의하면, 중국은 지구의 중심에 있고, 중화민족은 주변민족에 비해 우월하다고 한다. 나아가 이들은 주변민족을 東夷、北狄、南蠻 및 西戎으로 나눠 놓으면서, 그들은 중화민족과 다르다고 하였다. 이렇게 하여 “用夏變夷”의 사상이 생긴 것이다. 『說文解字』에 의하면 “夏，中國人”라 한다. 그리고 孟子 역시 말하기를 “吾曾聞以夏變夷，未曾聞以夷變夏”라 하였다. 이러한 사상은 모두 中國文化中心主義 文化意識에서 표출된 것이다. 오랜 세월동안 중국은 “四夷”와 君臣等級의 관계를 맺어왔다. 다시 말해서 중국은 天朝禮治下의 동아시아 문명의 시스템을 구축하였는데, 그것은 華夷等級觀念을 기초로 하는 매우 특별한 “국제관계”였다. 이러한 문화의식은 철학사상에서도 잘 드러난다. 대표적인 것이 宇宙靜態觀 理論이다. 洪大容은 곧 이러한 宇宙적 動態觀 및 時空無限論에서 출발하여 華夏文化中心主義를 비판하였다. 『醫山問答』에서 實翁은 虛子の 질문인 華夷關繫에 대해 대답하기를 “且中國之於西洋，經度之差至於一百八十。中國之人，以中國為正界，以西洋為倒界。西洋之人，以西洋為正界，以中國為倒界。其實戴天履地，隨界皆然，無橫無倒，均是正界”⁴⁹，“夫地界之於太虛，不啻微塵爾。中國之於地界，十數分之一爾。以周地之界，分囑宿度，猶或有說，以九州之偏，硬配眾界，分合傳會，窺戰災瑞，妄而又妄，不足道也”⁵⁰라 하였다. 즉 洪大容은 우주의 구조론을 통하여, 조선 사대부들의 무지를 비판하였고, 나아가 그들의 정치성향과 문화적 편견에 대해서도 풍자하였다. 그에 의하면, 선진적인 문화 의식이란 모든 민족이 문화적으로 평등하다는 것을 의미하는 것이라 하였다. 다시 말해서 그는 청나라의 정치와 문화를 긍정하였고, 북학사상을 발전시켰다. 나아가 청나라의 선진문화를 배우고, 청나라 및 서양문화를 전파해야 한다고 주장했다.

洪大容은 중국의 역사 및 왕조의 변화에 대해 매우 잘 알고 있었다. 이에 대해 그는 말하기를 “自周以來王道日喪，霸術橫行，假仁者帝，兵疆者王，用智者貴，善媚者榮。君之御臣，諂以寵祿，臣之事君，諂以權謀，半面合契，雙眼防患，上下犄角，共成其私。嗟乎，天下穢穢利以相接……惟守成

⁴⁹ 洪大容, 『醫山問答』, 『湛軒書』, 補遺, 內集, 卷四, 『湛軒先生文集』三, 景仁文化社, 第351頁.

⁵⁰ 같은 책, 360쪽.

保位，沒身尊榮，二世三世傳之無窮，此所謂賢主之能事，忠臣之嘉猶也”⁵¹라 하였다. 책의 저자는 사회와 백성들에 책임을 지지 않는, 사리사욕을 따지는 권력자들을 신랄하게 비판하면서, 그들로 인하여 사회는 이미 병이 들고 부패해졌다고 하였다. 洪大容은 社會歷史發展의 기본적인 규칙에서 출발하여 말하기를 명나라의 패망은 이미 예견된 것이라 하였다. 『醫山問答』의 가장 마지막 부분은 實翁이 청나라의 궤기와 명나라의 멸망에 대한 평가이다. 구체적으로 보면 “朱氏失統天下剃發，夫南風之不競，胡運之日長，乃人世之感召，天時之必然也”⁵²라 하였다. 이에 虛子는 반문하기를 “孔子作春秋，內中國而外四夷，夫華夷之分，如其嚴，近夫子歸之於人事之感召，天時之必然，無奈不可乎？”⁵³라 하였다. 그러자 실옹은 엄격한 말투로 반박하기를 “天之所生，地之所養，凡有血氣，均是人也。出類拔華，制治一方，均是君王也。重門深濠，謹守封疆，均是邦國也。章甫委貌，文身雕題，均是習俗也。自天視之，豈有國內外分哉”⁵⁴라 하였다. 이상 대화에서 우리는 洪대용의 상대주의 인식론 및 그의 문화의식과 역사의식을 알아볼 수 있다. 人物相同論에서 시작하여 華夷一也論에 이르기까지, 그의 사상은 “以天視之”의 相對主義認識論의 시각에서 비롯한 文化意識과 역사의식이다. 청나라가 중원에 들어온 이후 조선의 사대부들은 중국을 떠받들면서, 만주족은 오랑캐라 하여 청나라의 존재를 인정하지 않았다. 사실 이러한 부분은 소극적인 문화적 방어심리에 속한다. 그렇다면 당시 상황은 어땠을까? 조선의 통치계급은 비록 배후에서 북벌을 주장했지만, 사실 해마다 청나라에 조공을 바치고 있었다. 이렇게 하여 청나라의 신임과 총애를 받고자 한 것이다. 조선 사대부들의 이러한 문화의식은, 사실 사대주의 문화의식의 악순환에 불과하다. 청나라의 존재를 인정하는 것은 조선의 발전에 방해가 되지 않는다. 오히려 이득이 더욱 많을 수도 있다. 洪대용이 비판한 것은 곧 맹목적인 사대주의이다. 그는 유물론 철학에 입각하여, 인류와 민족문화의 평등을 주장했다. 당시의 시대적 상황을 볼 때, 洪大容처럼 이렇게 과감하게 청나라의 문화를 인정하는 사람은 많지 않았다. 만약 선진적인 自然哲學과 文化意識이 없었다면 그는 이러한 주장을 하지 못했을 것이다. 그의 주장은 그가 갖고 있는 사회과학 지식에 근거한 “華夷論”에 대한 인식과 무관하지 않다. 이러한 부분은 실옹과 허자의 대화를 통해 잘 드러나고 있다. 구체적으로 실옹은 말하기를 “孔子周人也。王室日卑，諸侯衰弱，吳楚滑夏，寇賊無厭。春秋者周書也，內外之嚴，不亦宜乎。雖然，使孔子浮於海，居九夷，用夏變夷，與周道於域外，則內外之分，尊攘之義，自當有域外春秋。此孔子之所以為聖人也”라 하였다⁵⁵. 다시 말해서 洪대용의 문화의식은 이미 매우 높은 수준에 처해 있었던 것이다. 저자가 주장하는 “域外春秋論”은 孔子의 “春秋”를 염두에 두고 말한 것이다. 그의 주장에는 거기에는 민족문화 주제성과 문화각성 및 가치판단 기준이 들어있었다. 洪대용은 “用夏變夷”의 본질을 보여주었을 뿐만

51 같은 책, 380쪽.

52 같은 책, 381쪽.

53 같은 책.

54 같은 책.

55 같은 책, 382쪽.

아니라, 주체적인 歷史文化意識을 세울 것도 주장하였다. 그는 선진적인 歷史文化意識을 바탕으로, 청나라의 문화와 서양문화의 과학기술을 배울 것을 적극적으로 주장했다. 한 마디로, 홍대용의 문화 의식과 歷史觀은 그의 自然哲學思想과 밀접한 관련이 있는 것으로, 그것은 그의 유물론적 세계관의 가장 중요한 구성부분이라 할 수 있다.

결론

한 역사인물의 공헌과 능력을 논하는 것은, 그가 우리에게 무엇을 가져다 주었는가 하는 것이 아니라, 그가 선배들에 비해 어떤 새로운 것을 가져다 주었는가 하는 것이다. 홍대용의 창의적인 과학탐구 의식과 문화의식은 시대와 자신을 초월하였고, 동시대 사람들에게 참신한 시야, 견식 및 사상을 제공하였다. 그의 이론은 玄學에서 온 것이 아니라 조국과 민족에 대한 깊은 관심과 고민에서 비롯한 것이다. 즉 그의 사상에는 우주, 인류, 자연에 대한 깊은 고민이 들어있다.

홍대용의 지동설이론, 우주구조론 및 우주 운해에 관한 이론과 시공간 무한론은 모두 서양의 근대 천문학 이론이 아직 상세하게 조선에 전해지지 않은 상황에서 제시한 것이다. 그의 이론은 조선의 자연철학의 발전과 사회개혁, 특히 북학파의 형성과 그들의 정치, 경제, 문화 및 문학 활동에 매우 큰 영향을 끼쳤다. 홍대용의 이론은 조선에서 매우 큰 이슈를 자아냈으며, 심지어 수많은 중국의 문인에게도 상당한 충격을 주었다. 그의 ‘인물성동이론’, ‘화이일야론’ 등 인식론과 문화에 대한 인식은 중국의 전통적 철학사상과 문화를 이어받은 기초에서, 시대의 요구에 맞게, 창의적으로 발전시킨 것이다. 그는 자연철학 사상 및 周易、張載、莊子、朱熹、徐光啓 등 사상을 결합하여, 더욱 종합적으로 발전시켰다. 결과 홍대용의 자연철학 및 인문철학 사상은 동아시아의 문화교류를 한층 더 끌어올리게 된다. 이렇게 그는 “東亞文藝共和國”이라 하는 새로운 시대를 열었고, 18세기 북학파가 대외 교류를 진행하는데 기초를 마련하였다. 그 이후로 한중, 한일 관계는 새로운 시대를 맞이하게 되었으며, 한자문화 공동체는 새로운 지평선을 열게 되었다.

論文譯者: 金海龍(韓國·大巡宗教文化研究所研究員)

洪大容の「医山問答」における哲学思想とその歴史的価値

——認識論、宇宙論、華夷論を中心に（論文要旨）

金柄珉

延辺大學 人文資深教授, 元延辺大學 學長

一、序論：主体性の分裂と自我的構築

洪大容（1731-1783）は、字を徳保、号を湛軒といい、世孫翊衛司侍直、榮川郡守などを歴任した。彼は18世紀後期の朝鮮における北学派の思想的先駆者であり、著名な思想家、数学者、天文学者であると同時に、詩人、作家、芸術家でもあった。彼の著作には『湛軒書』があり、遺稿としては『林下経論』、『医山問答』および朝鮮文中国紀行作品『乙丙燕行録』などがある。洪大容は1765年に洪億（朝鮮使節団書状官）の子弟軍官として清朝に出使し、燕京に70日以上滞在した。彼の燕京訪問の最大の願望は「優れた秀才に会い、心の交流を行うこと」だった。彼は燕京で清代の先進文物に接し、20名以上の清代文人や天主教堂の西洋人と交流した。この燕行体験は彼の思想発展と文学活動に重大な影響を与え、燕行体験を基に執筆した『杭伝尺牘』、『乾淨術筆談』、『燕記』および哲理小説『医山問答』は、中国体験を通じて執筆された哲理小説であり、著者の思想の集大成である。この作品は虚子と実翁の対話を通じて、著者の哲学思想と美学理想を表現している。

まず、『医山問答』は主体性の分裂と自我的構築を示している。著者は、医巫閭山が「夷夏の交」に位置し、中国でも朝鮮でもない「第三の空間」であると考えた。著者はこの第三の空間で想像界を構築し、想像界、象徴界、実在界の「三界の相互作用」を実現した。ラカンの精神分析理論に基づけば、精神分析は幼年期の回顧を通じて、人間の最も根本的な存在状態を指摘することを目的としている。現実世界では、ほとんどの人が「原初主体」（前言語的残余—深淵的存在）と「起偽主体」（象徴的世界—理性）の対抗を抱えている。著者は虚子と実翁の対話を通じて、自我的主体性の分裂、すなわち過去の自我が現在の自我的他者となり、現在の自我が自由創造の段階に入ったことを示している。

虚子と実翁の対話は象徴世界の象徴機能を示している。「人類世界の特徴は象徴機能にある」とされ、主体—自我が現実界で感知する世界は、象徴界の言語や文字の記号によって特定の意味が付与される。また、驚くべき虚構の世界を構築し、幻想や夢および創意を通じて自由創造を表現している。この意味で、本作は自我と自我の対話を通じて、実在界から想像界、さらには象徴界への跨界的相互作用を実現し、自我的反省と超越を達成している。

次に、本論文は主体性の分裂と「三界の相互作用」を通じて、書写内容と書写形式の突破を実現している。すなわち、叙事と議論の結合、文学書写と学術書写の結合を達成している。象徴界の虚子は既に他者となり、実翁は「原初主体」意義の自我となっている。特に注目すべきは、三大話題（認識論、宇宙論、華夷論）の展開前に、実翁の「本心または本我一無意識」の表露があることだ。これは著者が実翁の形象を通じて時代を超越し、自己の生命本然を超越する力を示している。作品は一問

一答の形式で展開し、虚子が質問し、実翁が回答する。この形式は一方で作品の政論的特色を強化し、他方で二つの主体性の分裂と対抗の進路を示している。作品中の文学書写（虚構）は多く見られる。例えば、虚子が質問前の心理描写や肖像描写は学術書写の主要媒介となり、実翁の回答、すなわち虚子に対する見解や洞察は心理認知の描写形式で示されている。これらの描写は芸術的感染力を持ち、学術書写の観点、論証および論理を際立たせる役割を果たし、能指と所指が象徴秩序の中で「任意」かつ「対応」する関係を展開している。

二、認識論：「人物性同論」から「生態主義文化論」へ

哲学における「人物性同異」の議論は、先秦時代に始まる。先秦儒学において「性」は主に人性を指し、物性と区別される。宋代理学では、儒家の性善論が「汎性善論」として発展し、朱子の「理同気異」、「気同理異」、および「気異則理異」など、さまざまな見解が存在した。

朝鮮において「人物性同異」の議論が本格的に始まったのは、「湖洛之争」による。これは、湖派学者の南塘韓元震（1628-1714）と洛派学者の魏岩李東（1677-1727）との間の激しい議論であった。朝鮮の「湖洛之争」は、朱熹の「理同気異」と「気同理異」に基づいて展開された。相対的に、湖派の南塘韓元震は「性異」を重視し、洛派の魏岩は「性同」を重視した。洪大容の「人物性同論」も洛派の「性同」思想の発展であるが、その哲学的基盤や議論の目的は異なる。

まず、人物性同異の問題に焦点を当てる。実翁が虚子に、人間と他の生物の差異について質問する。虚子は答える。「天地の生において、唯人のみが貴い。禽獣や草木には知恵も覚醒もなく、礼儀も義理もない。人は禽獣よりも貴く、草木は禽獣よりも賤しい」と。

実翁は笑って答える。「確かに人は五倫五事を守る礼儀があるが、群行呶哺（動物の礼儀）や苞条暢（草木の礼儀）もある。人が物を見るとき、人は貴く、物は賤しいが、物が人を見るとき、物は貴く、人は賤しい。天から見ると、人と物は均等である」と。この対話を通じて、作者は人と動物および植物の均等性を強調している。

洪大容の「人物性同論」は、相対主義的認識論に根ざしており、荘子の相対主義的認識論の思考と価値判断を含んでいる。荘子の相対主義的認識論は、『荘子』外編『秋水篇』に主に反映されており、河伯と北海若の対話を通じて人物性同の見解を述べている。第一に、「道」に基づいて見ると、物に貴賤はない。第二に、物に基づいて見ると、自分は貴いが他は賤しい。第三に、俗に基づいて見ると、貴賤は己にない。第四に、差異に基づいて見ると、大いなるものは万物すべてが大いなるものとし、小なるものは万物すべてが小なるものとする。第五に、功に基づいて見ると、有るものは万物すべてが有り、無いものは万物すべてが無い。第六に、趣に基づいて見ると、然りとするものは万物すべてが然りとし、非とするものは万物すべてが非とする。堯と桀の自然相非とすることを知ると、全体的な観点を取ることができる。

洪大容の「人物性同論」には荘子思想の影響が見られる。例えば、荘子の「俗に基づいて見ること」と洪大容の「人に基づいて見ること」、荘子の「物に基づいて見ること」と洪大容の「物に基づ

いて人を見ること」、荘子の「道に基づいて見ること」と洪大容の「天に基づいて物を見ること」などがある。しかし、洪大容には独自の革新的な思考もあり、「天に基づいて物を見る」という視域と比較方法論を用いている。この視域と方法論は、彼の宇宙万物生成思想および天文思想と無関係ではない。

さらに、洪大容は「人物性同論」だけでなく、「生態主義文化論」も主張している。洪大容によれば、「物（植物と動物）は知恵や知覚がないが、人よりも尊貴である」と考えている。「知恵がないからこそ詐もなく、知覚がないからこそ為もない。したがって物は人よりもはるかに貴い。また、鳳凰は千仞を翔り、龍は天に飛ぶ。松柏は材として人類に比べて何が貴く、何が賤しいか」と。ここでは、動物と植物が社会と自然生態系に対する貢献を強調している。

また、人と動植物の相補性と相互作用、そして調和的共存も強調している。実翁は虚子に言う。「魚が水辺を避けずに泳ぐのは、龍が民に恩恵を与えるからであり、鳥が逃げずに飛ぶのは、鳳凰が世を治めるからである。雲気が五彩を帯びるのは、龍の儀章であり、全身の模様は鳳凰の服飾である。風や雷が震撼するのは、龍の兵刑であり、高地で和鳴するのは、鳳凰の礼楽である。松柏は重要な建材であり、宗廟や社の重器である」。ここでは、人と自然万物の相補性を主張し、「天に基づいて物を見る」ことを強調し、「人に基づいて物を見る」ことから生じる偏見を批判している。生態中心主義は、人類の活動が自然と調和し、自然の価値と存在を尊重し、人類のニーズを満たすための単なる道具や資源と見なしてはならないとする。これは、よりグリーンで持続可能な発展方式を提唱し、自然との調和的共生を目指すものである。洪大容の人と自然に関する見解には、生態学的な意味を持つ全体性の原理(人類と自然は一つの全体)と、物種の共生原理(相互利益と競争抗生)が見られる。

虚子の実翁の教えを聞いて大いに悟り、続けて人と生物の発生および特徴について質問する。これについて、洪大容は気一元論の理論で説明する。実翁は「人物の生は天地に本づく」と考え、「人物の本」と「古今質変」を通じて「万物生成論」を説明する。まず、著者は哲学の「気化」と「形化」を用いて「人物の生」を説明している。実翁曰く、「地は虚界の活物であり、土は気の皮膚と肉、水は気の精血、露は気の涙、風火はその魂魄である。したがって水と土は内部で作用し、日火は外部で薫蒸し、元気が集まり多くの物を生じさせる。草木は地の毛髪であり、人獣は地の蚤虱である。岩洞や土窟に気が集まり質を成すことを気化といい、男女の交感により形交胎産することを形化という」と。文中から、著者は陰陽五行の概念を借りずに、気、火、水、土を生命の原型とし、そこから「万物生成」を説明している。さらに、著者は気化と形化の関係を提起している。著者によれば、上古時代は「気化」を主とし、人物は少なかったが「人物の本真、太和の世」であった。中古以降、形化が進むにつれ「地気益泄」となり、気化が断絶すると「万物各私其身、民始争矣」となる。洪大容の「気化」「形化」概念は宋代の程朱哲学に由来する。程子も万物は気化から始まり、形化が進むと気化が次第に消失すると考えた。洪大容の万物生成の説明は程朱哲学と一定の関連があるが、一定の違いもある。二程は物種に本性があり、本性は変わらないと考えたが、洪大容は気化と形化を通じて人と物が同時に発生し、心性に違いはないと考えた。

洪大容の「人物性同論」は人と物の価値に焦点を当てており、「天に基づいて物を見る」認識論から「人貴物賤」の人類中心主義価値観を批判している。

三、宇宙論：地動説から宇宙無限論へ

まず、宇宙万物の本源と生成の問題について述べる。実翁は「太虚遼闊、充塞するものは気なり。無内無外、無始無終、積気汪洋、凝聚成質、周布虚空、旋轉停住、所謂地日月星これなり」と答えている。ここで言う「気体」は宇宙万物を形成する原始物質を指している。「世界の真の統一性は、それが物質的であることにある」（エンゲルス）。宇宙は物質で構成され、物質は一定の法則に基づいて一つの形態から別の形態に変化する。同時に、物質は創造されることも消滅することもない。

次に、宇宙の運動法則について考察する。

1)地円説：実翁は「地とは水土の質であり、その体は正円である。旋轉し続け、空界に浮かび、万物がその表面に依附できる」と述べている。

2)地球運動：実翁は「日月星は天に昇っても高くならず、地に降っても崩れず、空中に懸かって長く留まる。太虚には上下がなく、その跡は明らかだが、世人は常に見慣れて原因を求めず、もし原因を求めるならば、地が落ちないことも疑うべきではない。地塊は一日一周し、地周は九万里、一日は十二時（現代の24時間）」と述べている。

3)宇宙の万有引力：実翁は「磁石が鉄を吸い、琥珀が草を引き寄せるのは、同類が感応する物の理である。火が上に炎えるのは太陽に基づくからであり、潮が上に湧くのは月に基づくからであり、万物が下に落ちるのは地に基づくからである」と述べている。

ここで、洪大容は地球の形状、地球の運動、宇宙の万有引力についての見解を示している。彼は地球が円形であり、地球が回転し、一日で一周すること、そして宇宙の万有引力によって地球が落ちないことを理解していた。「運動は物質の存在方式である。いついかなる時も、運動しない物質は存在しない」（エンゲルス）。洪大容の宇宙動態観と地動説理論は、基本的に宇宙の物質運動法則に合致している。

さらに、銀河中心思想についても触れている。洪大容は「満天の星々はすべて界であり、星界から見れば地界も星である。無限の界が空界に散在しており、地界が巧みに中心に位置する理はない」と述べ、地球中心説だけでなく太陽中心説も否定している。

最後に、宇宙の時間と空間の無限論について述べる。

空間の無限論について、「銀河は多くの界が集まって一つの界を成し、空界に囲まれて大環を成している。その中に多くの界があり、太陽と地界もその一つである」と述べている。宇宙空間無限論は、18世紀の西洋のカントの宇宙空間無限性理論と一致している。カントは「広大な恒星世界の中で、地球は沧海一粟にすぎず、微小で発見しにくい。銀河世界には無数の星球が存在し、その数は無限である」と述べている。カントと洪大容は、宇宙の空間無限性について多くの共通点を持っている。

時間の無限性について、虚子が宇宙の起源を問うと、実翁は「物に体質がある以上、必ず壊れる。凝集して質を成し、融解して氣に戻る。わたしがこの世に出て、一元と数えても何千万億年かはわからず、各界を巡り、凝集と融解を見てきたが、それも何千万億年かわからない。死んだ後も何千万億年かはわからない」と答えている。洪大容の時間無限性理論も、空間無限性理論と同様に、西洋近

代の科学者や哲学者の理論に近い。

実翁は虚子に宇宙万物の変化について話し、「陰陽に拘り、理義に泥むことなく、天道を察せず、先儒の過ちである」と述べている。ここで言う「天道」とは、宇宙物質世界の法則、すなわち主観的理念を超えた客観的法則を指している。洪大容は科学的な思考で儒家文化の限界を反省している。

西洋の天文科学思想は、イタリアのキリスト教宣教師マテオ・リッチによって15世紀に中国に伝えられた。17世紀からコペルニクスの学説が紹介され始めたが、18世紀中期になって初めて中国に広く紹介された。しかし、まだ広く普及していなかった。洪大容は朝鮮の17世紀の天文学者金錫文の著述を通じて、地動説と宇宙運動理論に触れた可能性がある。朴趾源は清代の文人王民鶴との筆談で洪大容の地動説を紹介し、「西洋人は地球が丸いと言っていたが、地球が回転するとは言わなかった。彼らは地球が丸いことは知っていたが、地球が回転することは知らなかった」と述べている。これは、洪大容が直接コペルニクスなどの西洋の科学者や哲学者の理論に触れていなかったことを示している。

洪大容の天文科学思想と自然哲学思想は独創性を持っている。まず、当時朝鮮と中国で広がっていた天文科学理論を継承し発展させた。彼は朝鮮の徐敬徳、李翼、鄭斗源、金錫文などの唯物論と宇宙観を継承し、中国の漢代の張衡、祖沖之、郭守敬、徐光啓などの天文思想、および中国に伝わった西洋天文思想を吸収した。また、数学と幾何学に関しても多くの理論を習得し、『籌解需用』という著作に「測量説」「辯方」「定尺」「定律」など、宇宙の計算と測量に関する理論と数学、幾何学の方法を収録している。洪大容は『籌解需用』の中で「天地の体状を識るには、意で究めることも理で索めることもできず、器を作ってこれを覗き、籌数でこれを推すのみ」と述べている。洪大容の宇宙論は、科学的な計算と測量を基本とし、陰陽五行説や性理学を否定し、科学的な宇宙認識を代替しようとするものであった。彼の思想は唯物論的な科学性、鮮明な実践性、豊かな経験性を持っている。

四、華夷論：「華夷一也」から「域外春秋論」へ

唯物論哲学の発展は、自然科学の発展水準と基本的に同期している。自然科学の画期的な発展に伴い、唯物論哲学もその形態を変えることが必然である。洪大容の自然哲学思想は、彼の唯物論哲学思想の確立や新たな歴史文化論の構築に積極的な影響を与えた。

各民族の文化意識には歴史的継承性と安定性がある。各民族は自らの歴史意識に基づいて文化を創造し発展させる。朝鮮の士大夫は「華夷論」に陶醉し、「明朝は大中華」、朝鮮は「小中華」、清朝は「夷狄」と主張した。そのため、一部の士大夫は「尊明攘夷」のスローガンのもと、「北伐論」を唱え、清朝との交流を反対した。洪大容は自然科学哲学観を理論基盤とし、華夷論者の事大主義文化意識を厳しく批判し、開放的な歴史文化意識を樹立した。

華夷論者は、中国が地球の中心にあり、華夏民族が周辺民族よりも優れていると考えた。周辺民族を東夷、北狄、南蛮、西戎と呼び、中国と「四夷」の関係は君臣の階級関係とされた。東アジアの関係は、天朝礼制の枠組みの下で中心と周辺が共に発展する関係であり、華夷の階級観念に基づいた

特別な「国際関係」であった。哲学的には、この華夷君臣関係は宇宙静態観を理論基盤としている。作品では、実翁の形象を通じて中心主義文化思想とその論理を反省し批判している。

実翁は「中国と西洋の経度差は180度であり、中国人は中国を正界とし、西洋を倒界とする。西洋人は西洋を正界とし、中国を倒界とする。しかし、実際には天を戴き地を履く以上、どの地域も同じで、どの側面も存在せず、どこも正界である」と述べている。

また、「地界は宇宙の微塵に過ぎず、中国は地界の十分の一に過ぎない。地界全体を星宿に配しても批判があるのに、中国の九州を多くの星界に配し、牽強附会して災難や瑞祥を予言しようとするのは、無意味である」とも述べている。洪大容は宇宙の動態観と時空無限論の理論から、文化中心主義思想を批判し、各民族の文化的平等を積極的に主張し、清朝の政治と文化の発展を肯定し、北学思想を提唱し、清朝の先進文化と西洋文化の学習を主張した。

洪大容は、実翁と虚子の対話を通じて中国の歴史変遷、王朝の更替の本質と特徴を明らかにしている。実翁は虚子に「周以来、王道は日々失われ、覇術が横行し、仮仁者が帝となり、兵疆者が王となり、智を用いる者が貴く、媚を善くする者が栄える。君が臣を御するには寵禄であり、臣が君に仕えるには権謀である。君臣は互いに牽制し合い、各々の私利私欲を追求する。ああ、天下は利益で相接している」と述べている。これは社会や民衆に対して無責任で、専ら権力と私利を追求する社会の弊害と君臣の腐敗を深刻に批判している。

洪大容は社会歴史の基本法則から、明朝の崩壊は必然であると考えた。実翁は「朱氏が天下を失い、南風が振るわず、胡運が日々長くなるのは、人世の感召であり、天時の必然である」と述べている。これに対して虚子は「孔子が『春秋』を作り、中国を内として四夷を外とした。華夷の区別は厳格である。先師はそれを人事の感召、天時の必然とするのは適当ではないのではないかと反論する。これに対し実翁は「天が生み、地が養うすべての血気ある者は人であり、優れた人材が一地域を治めるのは君王である。城を固めて領土を守るのは邦国であり、服装や風俗は習俗である。天から見れば、国内外の区別はない」と鋭く答えている。ここでは、洪大容の相対主義的認識論が歴史文化意識の思想基盤となり、人物性同論から華夷一也論へと発展し、「以天視之」の文化視域で思想文化意識が形成されたことがわかる。

洪大容は盲目的な事大主義意識を批判し、唯物論哲学観の高さから人類と民族文化の平等を積極的に提唱した。実翁は「孔子は周の人であり、王室が衰え、諸侯が弱体化し、呉楚が滑夏し、寇賊が無尽蔵に現れた。『春秋』は周の書であり、内外の区別が厳格であるのは当然である。しかし、孔子が海を漂い、九夷に居住し、夏の文化を用いて夷を変え、周道を域外に広めれば、内外の区別はなくなり、『尊攘の義』は自ずと域外春秋にある。これが孔子が聖人たる所以である」と述べている。洪大容が主張する「域外春秋論」は、孔子の『春秋』に対する想像上の著述であり、主体的民族歴史の文化覚醒と価値判断を示している。

結 論

歴史人物の功績と地位を判断する際に重要なのは、彼が現実の要求に応えたかどうかではなく、彼が先人たちに比べてどのような新しいものを提供したかである。洪大容の革新的な哲学探索と文化意識の構築は、彼が時代と自己を超越していたことを示しており、同時代の人々をはるかに凌駕する視野、見識、思想を持っていたことを示している。彼の思想は玄学から来るものではなく、祖国と民族の運命に対する深い関心と深い思索から生まれたものであり、宇宙、人類、自然に対する深い思索も含まれている。洪大容の哲学思想は重要な歴史的価値を持っている。

まず、彼の地動説、宇宙構造と運動理論、宇宙の時空無限性理論などは、西洋の近代天文学がまだ詳細に朝鮮に紹介されていない状況下で提唱されたものである。これらの理論は、朝鮮の自然哲学の発展と社会改革、特に北学派の形成及びその政治、経済、文化、文学活動に重要な役割を果たした。彼の思想は朝鮮国内で強い反響を呼び、中国の一部の文人にも一定の影響を与えた。

次に、彼の「人物性同論」や「華夷一也論」などの認識論と歴史文化意識は、中国の伝統的な哲学思想と文化を受け入れた上で、時代の要求に応じて深く反省し、革新的に発展させたものである。この革新的な発展は、彼の自然哲学思想と密接に関連しており、周易、荘子、朱熹、徐光啓などの思想が天文学思想と結びついて、より一層輝きを放つこととなった。

さらに、彼の自然哲学と人文哲学思想は、東アジア文化交流の歴史を新たな段階へと推し進め、「文藝共和国」という新しい時代を開いた。朝鮮北学派の跨界活動を通じて、中朝、日朝間の文化交流は歴史的な頂点に達し、文学においては漢字文学共同体の美しい風景線を構築することとなった。

论文译者：小野田亮 延边大学外语学院2019级博士研究生

朝鲜朝儒学者的自然认识

-以张维、洪奭周的自然观为中心

曹玟焕

成均馆大学·教授

摘要

本文主要探讨了朝鲜朝儒学者对自然的认识，重点考察了溪谷张维所著《设孟庄论辨》、渊泉洪奭周为《老子》所做的注解《订老》，通过对其的分析，对比并阐明了儒家与道家在自然观上的异同。具体而言，本文首先剖析了张维的《设孟庄论辨》，该作运用文学想象，虚构了孟子与庄子间的对话场景，展现了二者不同的自然观。随后，本文又转向洪奭周的《订老》，特别是他对《老子》开篇第一章的解读，展现了老子“自然之道”与儒家“人伦之道”中自然观的异同。

简而言之，儒家与道家在自然观念上的根本分歧在于天道与人道的关系：儒家秉持天道与人道和谐共融的理念，而道家则将天道与人道分开理解，认为二者之间存在明显的界限。换言之，儒家认为，人实践天道的实质性形式为践行仁义，强调天道与仁义的统一性。具体言之，儒家认为，人若能顺应并彰显其内在的善良本性，便是遵循了“道”，从而实现了天道与人道的完美融合。而道家则主张“大道废，有仁义”，认为“道”先于“仁义”而存在，所以在道家“老庄”哲学中，道与仁义被视为两个相对独立的概念，体现了儒家与道家对道与仁义理解差异。

在儒家语境下，“自然”一词的使用往往有两种情况：一是从超越世俗社会、立足宇宙论的广阔视角来使用“自然”一词；二是在阐述天道与人性之内在契合与统一时，亦频繁提及“自然”。就前者而言，“自然”触及了理（天理）作为宇宙主宰所蕴含的自然属性，以及天道中“天”的自然性，认为天理的自然流露与展现，即为儒家所言之“自然”。值得注意的是，即便在这一层面上，儒家亦不轻易采纳“无为”之说。反观道家，其“道”被视为万物生成之根本，其自然观亦由此生发，并进一步与道的“无为”（无为而无不为）理念紧密相连。

综上所述，儒道两家虽均以“自然”为基石，构筑起各自独特的宇宙观与人性论体系，然而，两者在这一核心概念下所蕴含的深层哲学理念却大相径庭。这种根本性的差异，根源于两家学说试图通过宇宙观与人性论向世人传达的核心理念与价值主张截然不同。

关键词：自然，张维，洪奭周，设孟庄论辨，订老

1. 引言

“自然”一词，在“无为自然”的语境中频繁出现，往往被视作道家（特别是老庄）思想的专用词。而且在东方哲学史中，“自然”常被置于与“人为”相对立的位置，更是加深了很多人的固有印象。然而，我们不难发现，儒家学说亦会使用“自然”一词阐述其哲学思想，用以构建其独特的宇宙观与人性论。儒家与道家虽均借“自然”之名，却各抒己见，勾勒出截然不同的思想图景。两者虽同用一词，但背后所承载的宇宙观、人性论，实则大相径庭，因为儒家与道家各自通过“自然”这一桥梁，所要传达的理念与价值主张从根本上不同。

本文立足于儒家与道家的自然观，剖析了朝鲜朝儒学者对于“自然”的认识，重点聚焦于溪谷张维（1587-1638）在其文学创意之作《设孟庄论辩》中，如何通过虚构孟子与庄子之间的思想交锋，展现并对比两家关于自然观念的不同阐述；同时，本文还分析了渊泉洪奭周（1774-1842）在其为《老子》所做的注解《订老》中，如何解读《老子》开篇第一章，进而揭示老子以“自然之道”为精髓的自然观与儒家以“人伦之道”为基石的自然观之间的微妙差异。

总之，本文旨在通过深入剖析上述内容，揭示儒家与道家在共同使用“自然”一词时，所蕴含的差异与独特见解。

2. 张维《设孟庄论辩》中儒家与道家的自然认识

先秦时代各种各样的哲学论辩层出不穷，其中蕴含着一个奇特的现象，即孟子与庄周（即庄子）虽为同为那个时代的思想者，却未曾相遇，《孟子》七篇中也没有提到“庄周”的章节。¹张维对此提出了同样的疑问，并撰写了《设孟庄论辩》一文。²

张维安排孟子在庄子居住在蒙地时前去拜访³，提出庄子思想之中令他“大惑”的内容，并寻求庄子对此的独到见解。在这个过程中，孟子、庄子各自不同的自然观展露无遗。

¹ 这一点在朱熹与弟子之间的问答之中也有体现，具体请参考下列典籍：朱熹、黎靖德，《朱子语类》卷125《庄子》，“问：孟子与庄子同时否。曰：庄子后得几年，然亦不爭多。或云：庄子都不说着孟子一句。曰：孟子平生足迹只齐鲁滕宋大梁之间，不曾过大梁之南。庄子自是楚人，想见声闻不相接。大抵楚地便多有此样差异底人物学问，所以孟子说陈良云云。”朱熹、黎靖德，《朱子语类》卷125《老庄》，“庄子去孟子不远，其说不及孟子者，亦是不相闻。今亳州明道宫乃老子所生之地。庄子生于蒙，在淮西间。孟子只往来齐宋邹鲁，以至于梁而止，不至于南。然当时南方多是异端，如孟子所谓陈良，楚产也，悦周公仲尼之道，北学于中国。又如说‘南蛮舛舌之人，非先王之道’，是当时南方多异端。”朱熹、黎靖德，《朱子语类》卷125《庄子》，“李梦先问，庄子孟子同时，何不一相遇。又不闻相道及，如何。曰：庄子当时也无人宗之，他只在僻处自说，然亦止是杨朱之学。但杨氏说得大了，故孟子力排之。”

² 张维，《溪谷先生集》卷之三《设孟庄论辩》(a092_062d)，“孟子好辩，辟杨墨，孔氏之道明，然常怪其与庄周同时而不相遇，七篇之中，语无及者，端居无事，漫为设辞如右，盖所谓以文滑稽者，而因以寓夫抑异说扶吾道之义云”。本文中引用的《溪谷先生集》据《韩国文集丛刊》DB(第92卷，首尔：韩国古典翻译院(<http://db.itkc.or.kr>))整理而成。“a092”指的是出自韩国文集丛刊本第92卷，“557d”指的是《溪谷先生集》收录的页码。

³ 参照张维，《溪谷先生集》卷之三《设孟庄论辩》，“庄周居蒙，邹人孟子與自齐过焉，庄周曰，此僻陋之居，先生何故俨然辱而临之，何以教周也。孟子與曰，轲也闻先生高义之日久矣，幸今得见颜色，愿以卒承余论也。”

1) 孟子的“大惑”：孟子对庄子思想批判中所体现的自然观

孟子对庄子言论提出质疑，认为庄子的言论“荒唐无端”。孟子秉持事物各异（“物不齐”）、价值各异的观点，批判庄子《齐物论》中“万物齐同”的思想。孟子坚持“哀死乐生”为生命原则，而庄子则主张生死无别。儒家运用“中心主义”与“分别智”辨析是非，庄子则忽视事物间“可”与“不可”的差异，视万物为同。孟子视此为“大惑”之所在。⁴

庄子询问孟子“大惑”的具体所指。⁵对此，孟子首先阐述道：“天之为天者，命也；人之为人者，性也，名虽二而实则一也”^{6、7}。孟子进而以自然中的万千变化，以及万物存在的多种形态为例加以说明。他指出，世间万物，从其属性上区分，有清澈与浑浊之别，有刚强与柔弱之异，有畅通与阻塞之不同，有正直与偏颇之差。若将这些截然不同的属性强行视为等同，即追求所谓的“齐”，那显然是不可能的。⁸

孟子基于“万物不齐”的哲学观念阐述道，万物虽同源于天，本源归一，然各自禀赋各异，故必然展现出差异性（即分殊）。他进一步以泰山之雄壮不可人为缩减，秋毫之细微亦无法人为放大为例，强调顺应自然规律行事则事半功倍，流畅无阻；反之，若强行干预，则必悖于自然之理，徒增劳苦。⁹孟子的这一论述，蕴含了朱子学所倡导的“理一分殊”理念，即万物之理虽一，而具体表现则因气之清浊、粹驳而千差万别（不齐）。¹⁰正是借助这一朱子学思想，朝鲜朝的儒学者们对庄子的“万物齐同”观念展开了批判，构成了朝鲜朝儒学者批判庄子思想的核心。

在批判了庄子的齐物论之后，孟子转而逐一剖析了庄子所质疑的儒学伦理品德，并阐述了自己的见解。孟子从人固有的“性”出发，论证了为何人能在万物之中脱颖而出，成为最优秀的存在。他通过人性来阐发“四端之心”，以此构建伦理实践的人类典范。这一典范不仅根植于人的本性之中，是自然的流露，更是天命所赐，体现了性与命之间的一致性。¹¹孟子所主张的性与命的一致性，正是儒家思想中

⁴ 参照张维，《溪谷先生集》卷之三《设孟庄论辩》，“轲也尝闻先生喜为荒唐无端崖之论，齐万物以为首，死生为一条，可不可为一贯，仁义为外，礼乐为伪，孝悌忠信，为德之役，而哀乐喜怒，为性之贼也。”

⁵ 参照张维，《溪谷先生集》卷之三《设孟庄论辩》(a092_059d)，“庄周呀然而笑曰，子之所惑者，周之所乐也，子之所教者，周之所薄也，今子令周释周之所乐，趋周之所薄，而从子之所教也，乃曰愿为弟子而受教焉，夫既使周舍我而从子，则已受教于子矣，何以教子为，是子之说悖也，且子诚以为物之不可齐，而死生可不可之不可为一，仁义之非外，礼乐之非伪，孝弟忠信之非德之役，哀乐喜怒之非性之贼，尧舜三王之不可贬，绝圣弃智，培斗折衡之为不可耶，周也愿闻其说之详。”

⁶ 参照张维，《溪谷先生集》卷之三《设孟庄论辩》(a092_060a)，“孟子與曰，先生亦知所谓性与命者乎，天之为天者，命也；人之为人者，性也，名虽二而实则一也。”

⁷ 孟子的这番言论蕴含着《中庸》中所说的“天命之谓性”的思维。

⁸ 照张维，《溪谷先生集》卷之三《设孟庄论辩》(a092_060a)，“天之道，分而为阴阳，散而为五行，序而为四时，消息讫信，变动无端，鼓舞亭毒，是生万化，故其为物也，有清者浊者，刚者柔者，通者塞者，正者偏者，众类纷错，不可名状，顽而为金石，繁而为草木，高而为山岳，污而为河海，纤而为华实，异而为灵怪，鳞介者潜，羽翼者飞，穴居杀食，木栖啄啄，各适其乐，各遂其性，形形色色，职职芸芸，充满于天地者，至不可胜计，其不可混而齐之也明矣。”

⁹ 参照张维，《溪谷先生集》卷之三《设孟庄论辩》(a092_060b)，“同出于天，其本一也，各得其赋，分则殊焉，太山之大，不可抑而小也，秋毫之小，不可引而大也，循之则顺而易行，强之则逆而甚劳，先生何独执此之笃也。”

¹⁰ 具体请参照下列文献：朱熹、黎靖德，《朱子语类》卷第一，《理气上：太极天地》，“造化之运如磨，上面常转而不止，万物之生，似磨中撒出，有粗有细，自是不齐。”《朱子语类》卷第四，《性理一：人物之性·气质之性》，“人物之生，其赋形偏正，固自合下不同，然随其偏正之中，又自有清浊昏明之异。”《朱子语类》卷第四，《性理一：人物之性·气质之性》，“人之所以生，理与气合而已，天理固浩浩不穷，然非是气，则虽有是理而无所凑泊，故必二气交感，凝结生聚，然后是理有所附着，凡人之能言语动作，思虑营为，皆气也，而理存焉，故发而为孝弟忠信仁义礼智，皆理也，然而二气五行，交感万变，故人物之生，有精粗之不同，自一气而言之，则人物皆受是气而生，自精粗而言，则人得其气之正且通者，物得其气之偏且塞者。”

¹¹ 参照张维，《溪谷先生集》卷之三《设孟庄论辩》(a092_060b)，“人之所以最于物者，以其性也，其体则有仁

“天命之谓性”这一基本理念的体现。

在儒学中，使用“自然”一词阐述宇宙论的典型言论，主要有程颢所云“一阴一阳之谓道，自然之道也”¹²，以及朱熹在阐释“易有太极，是生两仪”时所强调的：“一（太极）每生二（两仪），自然之理也”¹³。朱熹进一步认为，《中庸》所云“鸢飞戾天，鱼跃于渊”与孟子所言“必有事焉而勿正心”，虽表述各异，实则同归，皆描绘了天理自然流行之妙¹⁴。关于这一点，朱熹于《孟子或问》中详细阐释了孟子“勿忘勿助长”的哲理，指出这就是“天理流行自然之妙”¹⁵。此外他还认为，《中庸》第十六章中提及的“鬼神”是“二气（阴气与阳气）之良能”，并将“往来屈伸”，直接归结为“理之自然”的体现。¹⁶

朝鲜朝的学者李睟光（1563-1628）对程子所云“视听思虑动作皆天也”的解释是“盖以其出于自然，故曰天。”¹⁷同时期的宋时烈（1607-1689）则进一步阐述：“且所谓理之主宰使动使静者，亦不过曰自然而已”。¹⁸

儒学认为，人的本性源于“天”¹⁹，故将性与天道视为同一道理的两个方面，即天道是天理自然的本体，它与被赋予人的天理，即“性”是一致的。²⁰遵循人善良本性的自然，便是行道，从而将天道与人性合二为一。²¹具体而言，儒家认为天道在人之行为中的具体体现便是仁义，因此天道与仁义是一致的。孟子的自然观正是从这样的哲学思考出发的。

义礼智之纲焉，其用则有恻隐羞恶辞让是非喜怒哀乐之变焉，制其节文而为礼焉，宣其和乐而为乐焉，施于亲为孝，接于长为弟，事君上则为忠，处朋友则为信，是故孩提之童，无不知爱其亲，及其长也，无不知敬其兄，见孺子之入井，必有恻隐之心，遭讪蹴之辱，则宁死而不肯受也，是皆性之发而命于天者也，非自外铄我而伪为之者也。”

¹² 二程，《河南程氏遗书》卷第十二《明道先生语二》，“一阴一阳之谓道，自然之道也。”

¹³ 《周易·系辞传上》第十一章有云：“易有太极，是生两仪。”参照朱熹对此的注释：“一每生二自然之理也。易者，阴阳之变，太极者，其理也。两仪者，始为一划，以分阴阳。”（朱熹，《周易传义大全》22卷86页。）参照朱熹、黎靖德，《朱子语类》卷第六十三《中庸》二，“问，语录云，鸢飞戾天，鱼跃于渊，此与必有事焉而勿正心之意同。或问中论此云，程子离人而言，直以此形容天理自然流行之妙。”

¹⁴ 参照朱熹、黎靖德，《朱子语类》卷第六十三《中庸》二，“问，语录云，鸢飞戾天，鱼跃于渊，此与必有事焉而勿正心之意同。或问中论此云，程子离人而言，直以此形容天理自然流行之妙。”

¹⁵ 朱熹，《四书或问》卷二十八《孟子》，“曰程子所谓活泼泼地者何也。此所以形容天理流行自然之妙也。盖无所事而忘则人欲之私作，正焉而助之长则其用心之过，亦不免于人欲之私也。故必绝是二者之累，而后天理自然之妙，得以流行发见于日用之间。若鸢之飞而戾于天也，鱼之跃而出于渊也。若曾点之浴沂风雩而咏以归也。”

¹⁶ 参照朱熹、黎靖德，《朱子语类》卷第六十三《中庸》二，“鬼神者，造化之迹也。此莫是造化不可见，唯于其气之屈伸往来而见之，故曰迹。鬼神者，二气之良能。此莫是言理之自然，不待安排。曰，只是如此。”

¹⁷ 参照李睟光，《芝峯集》卷之二十四《采薪杂录》，“程子曰，视听思虑动作皆天也，盖以其出于自然，故曰天。”

¹⁸ 参照宋时烈，《宋子大全》卷一百五《答沈明仲》，“且所谓理之主宰使动使静者，亦不过曰自然而已，不如阴阳五行之运用造作也，然此阴阳五行之所以能运用造作者，岂非理乎。”

¹⁹ 参照金砥行，《密庵先生文集》卷之八《师门质疑：语录条对》（b083_345c），“孟子之意，是言人心之能爱亲敬兄忠君弟长之理之善，如水之就下之理之善云，是指性之在人心者之善，而谓如在水上者之善矣，此盖指活泼泼地而言，非悬空说理之善也，然而又谓人与水犹，则是其在人心而孝弟者，与在水而就下者，元是一个，无两揆也，是则孟子之意元来非要说一原之义，但就人身上，论人性之出于天之自然，不容人力处，与水之就下同，而其为万物一原之义，已跃如矣。”

²⁰ 《论语·公冶长》有云：“子曰，夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。”对此，朱熹注曰：“性者，人所受之天理，天道者，天理自然之本体，其实一理也。”

²¹ 《中庸》第一章有云：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”参见朱熹对此的注释：“性即理也，天以阴阳五行，化生万物，气以成形，而理亦赋焉，犹命令也，于是人物之生，因各得其所赋之理，以为健顺五常之德，所谓性也。人物各循其性之自然，则其日用事物之间，莫不各有当行之路，是则所谓道也……盖人知己之有性，而不知其出于天。”

孟子在总结自己的主张时指出，在思想史上，庄子排斥儒家、墨家两家的理念，而独尊老子的学说，并极力论证其正当性，而这种做法存在偏颇之处。²²接下来，我们来看一下对于孟子提出的“大惑”，庄子是如何作答的。

2) 庄子对孟子“大惑”的回应：阐释庄子之大道（自然）的理念

孟子对庄子思想的质疑，在儒家视角中虽属常见²³，但庄子认为此等见解实源于对大道（自然）本质的误解。于是，庄子明确提出其核心理念——大道即“自然”。²⁴

他详细阐述道：天凭自然之力而成其为天，地依自然之理而成其为地，人顺自然之道而生，万物亦皆赖自然之则而存。故而，庄子坚信，天地自然中所有生命体的存续与生命力，皆根植于自然法则之中。庄子进而质疑，既然自然界的所有现象和原理皆归于“自然”一词之下，又何需繁复多样的定义？他认为，偏离自然之道，过度追求纷繁定义，实则渐行渐远于大道真谛。²⁵

庄子进一步阐释，天以自然为则孕育万物，万物则依自然之法各自生长繁衍。因此，自然界中每一生命体的纷繁活动，无不蕴含着自然的道理，无一不彰显自然之真谛。²⁶一旦洞悉此理，便能体悟到大与小²⁷、长与短皆是自然之平等体现²⁸，无有高下之分。庄子的这种思考，根植于“齐物”的哲学基础，即在万物齐同的前提下，展现出不同视角下理解同一对象或现象时产生的多样性。

此外，庄子认为自然界中每一存在均遵循着“各适其宜，各安其分”的生存法则。这意味着，随着时空的变迁，人类与动物依据各自的偏好²⁹，找寻并适应着最适合自己的生活方式。这一观念彰显了万物存在的独特理由与价值，强调从多元视角审视世界，每一事物都有其不可替代的意义。庄子的这一思维方式与儒家传统大相径庭，儒家倾向于树立中心观念，运用“分别智”对事物进行区分与评判。

庄子立足于“万物齐同”与“物之不齐”的双重视角，进而对大道（自然）做出了如下的界定：

大道无名，荡荡冥冥，真性无体，混混默默，万化之所由起，而众妙之所由出也，夫是之谓自然。³⁰

²² 参照张维，《溪谷先生集》卷之三《设孟庄论辩》(a092_060d)，“拙儒墨之辩，明老氏之教，是吾之是而非人之非者，非为不可乎，行于己而禁于人，欲人之从己，不可得也。”

²³ 试举一例，韩愈曾在《原道》之中围绕儒家的道统论批判了老子思想。

²⁴ 参照张维，《溪谷先生集》卷之三《设孟庄论辩》(a092_061a)，“庄周曰，子之论似矣，然而未闻夫大道也，夫道，亦自然而已矣，子之言者，何其多方也，吾为子言其自然。”

²⁵ 参照张维，《溪谷先生集》卷之三《设孟庄论辩》(a092_061a)，“天以自然而生万物，万物以自然而各生生，自然而大，自然而小，自然而可，自然而不可，自然而生，自然而死，芸芸职职，自然具足，职职芸芸，无不自然。”

²⁶ 参照张维，《溪谷先生集》卷之三《设孟庄论辩》(a092_061a)，“天以自然而生万物，万物以自然而各生生，自然而大，自然而小，自然而可，自然而不可，自然而生，自然而死，芸芸职职，自然具足，职职芸芸，无不自然。”

²⁷ 参照张维，《溪谷先生集》卷之三《设孟庄论辩》(a092_061b)，“是故太山虽大，未尝有余，秋毫虽小，不见不足，未尝有余，何矜其大，不见不足，何訾其小，知此则知小大之齐矣。”

²⁸ 参照张维，《溪谷先生集》卷之三《设孟庄论辩》(a092_061b)，“彭祖之寿而有所终，殇子之夭，亦尽天年，有所终则未足为修，尽天年则不可谓短，知此则知修短之齐矣。”

²⁹ 参照张维，《溪谷先生集》卷之三《设孟庄论辩》(a092_061b)，“鯢桓之渊，不测其深，鱼鳖居之，以为乐国，而人蹈之者死，粪秽不絜，过者掩鼻，而狗彘甘之，损于尺者益于寸，弃于寒者须于热，是故以大拟小，以可方不可，则愈争而愈乱矣，各适其宜，各任其分，则无大无小，无可无不可，生之有死，犹昼之有夜，寐之有寤也，其不可以有所爱恶也审矣，莫不欲生也，而生不可以欲而常也，莫不恶死也，而死不可以恶而逃也，是以古之达人，生而不悦，死而不祸，安时而处顺，哀乐不能入也。”

³⁰ 张维，《溪谷先生集》卷之三《设孟庄论辩》(a092_061c)。

“荡荡冥冥”描绘了大道超脱言语之外的无尽深广，“混混默默”则揭示了其难以被理性完全把握的奥秘，而正是这份不可言喻与不可知性，构成了万物诞生的根本依据。庄子的此番论述，隐含着对孟子“大道”观念的批判。孟子倾向于通过语言文字、社会现象、政治现象等具象化的比喻来界定大道。《庄子》中曾记载孔子云：“仁义，真人之性也”³¹，所以，在《设孟庄论辩》之中，庄子在上文对“大道”做出界定之后，继续对儒家的仁义展开批判。他指出，当儒家思想偏离了大道自然的轨迹时，仁义才会出现，并可能会沦为束缚人性、带来伤害的枷锁。³²庄子通过“大道”（自然）这一概念，对老子关于道之不可言喻、不可认知思想³³，以及老子对儒家仁义孝慈的批评进行了界定³⁴。

综上所述，庄子坚持认为，唯有悟道之人方能洞察万物无别、价值等同的真谛³⁵，同时他认为超越时空界限的绝对真理并不存在。从自然界的视角审视，孟子所主张的“物之不齐论”在此是不成立的。若将庄子的这一立场映射至人类社会的实际运作中，儒家圣贤所倡导的恒定不变的行为准则便显得意义淡化，因为真理本身便是随时代变迁而流转的。

在聆听庄子关于“大道”即自然的诸多论述后，孟子认为这些论述偏离了现实土壤。因此，他明确指出庄子所描绘的自然并非自然之真谛，进而阐述了自己心目中的自然之道。³⁶尽管孟子对于自然之道的理解多元，其核心要义始终围绕“物之不齐，物之情也”这一核心观点展开。

3) 孟子对庄子“大道”（自然）认知的剖析

面对庄子基于其独特自然观对自身的批判，孟子坚定地捍卫了“万物不齐”作为现实世界的本质特征。他强调，根据时势制定政策法律，灵活应对变化以求稳妥，这不仅是自然之道，亦是圣人的功德。

在此基础上，孟子进一步阐述了自己的自然观。他将仁义与人性相结合，进而将人性与天命相贯通，最终得出“天命即天道”的结论。由此，仁、义、性、命与天道在孟子的哲学体系中融为了一体。

夫仁义，性也，性即命也，命即天道也，立天之道曰阴与阳，立人之道曰仁与义，天人虽殊，理则一也

。 37

³¹ 参照《庄子》，《天道一》，“孔子西藏书于周室。子路谋曰，由闻周之征藏史有老聃者，免而归居，夫子欲藏书，则试往因焉。孔子曰，善。往见老聃，而老聃不许，于是翻六经以说。老聃中其说。曰，大谩。愿闻其要。孔子曰，要在仁义。老聃曰，请问，仁义，人之性邪。孔子曰，然。君子不仁则不成，不义则不生。仁义，真人之性也，又将奚为矣。老聃曰，请问，何谓仁义。孔子曰，中心物恺，兼爱无私，此仁义之情也。老聃曰，意，几乎后言。”

³² 参照张维，《溪谷先生集》卷之三《设孟庄论辩》(a092_061c)，“自然之离，仁义之始也，仁以爱人，而爱人适所以害人也，义以治人，而治人适所以乱人也。”

³³ 参照《老子》第一章，“道可道，非常道。”第四章，“道冲而用之，或不盈，渊兮似万物之宗……湛兮似或存，吾不知谁之子，象帝之先。”，第十四章，“视之不见，名曰夷，听之不闻，名曰希，搏之不得，名曰微。”，第二十一章，“道之为物，惟恍惟惚。”第二十五章，“有物混成，先天地生……可以为天下母，吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。”第三十二章，“道常无名。”第三十五章，“道之出口，淡乎其无味。视之不足见，听之不足闻，用之不足既”等。

³⁴ 《老子》第十八章，“大道废，有仁义。慧知出，有大伪。六亲不和，有孝慈。国家昏乱，有忠臣。”

³⁵ 参照《庄子·齐物论》，“可乎可，不可乎不可，道行之而成，物谓之而然，恶乎然？然于然，恶乎不然？不然于不然，物固有所然，物固有所可，无物不然，无物不可，故为是举莛与楹，厉与西施，恢恠憷怪，道通为一，其分也，成也，其成也，毁也，凡物无成与毁，复通为一，唯达者知通为一，为是不用而寓诸庸。”

³⁶ 参照张维，《溪谷先生集》卷之三《设孟庄论辩》(a092_062a)，“孟子與曰：先生之言，诚宏大矣，然辄以为先生之论自然，非真自然，而乃辄之言者真自然之道也。”

³⁷ 参照张维，《溪谷先生集》卷之三《设孟庄论辩》(a092_062a)。

孟子秉持“仁义礼智根于心”³⁸之理念，他深信“尽其心者，知其性也。知其性则，知天矣”³⁹，并着重指出，要存心、养性方能事天。《中庸》开篇即言“天命之谓性”，而《诗经》亦载“天生烝民，有物有则”。⁴⁰韩愈则认为儒家对“道德”与“仁义”一视同仁，而老子则将道德与仁义视为不同范畴进行探讨。⁴¹儒家思想之基石，正建立在天人合一、天人感应的自然哲学之上。

孟子立足于“仁义”、“性命”与天道相统一之视角，剖析了虚灵不昧之“心”，它蕴含万理，作用广泛：情感层面上表现为喜怒哀乐，在行为上表现为孝悌忠信，展开时表现为礼乐，施行时表现为政法。⁴²此等思想在朱熹对《大学》“明明德”⁴³与《中庸》“天命之谓性”⁴⁴的阐释中亦得以彰显。孟子坚信，上述种种皆源自自然之理，非人为虚构或强加改变，体现了儒家的自然观念。

进一步地，孟子认为，“哀死乐生”乃人的自然情感流露，非因未悟生死之道；而明辨是非、判断得失，则是合理的理性体现。⁴⁵他强调“物之不齐，物之情也”，即万物之多样性与差异性才是存在的本质，主张正视并接受万物之大小、强弱等自然差异，而非颠倒错乱。

物之不齐，物之情也，大者大之，何必强而小之，小者小之，何必强而大之，修者修之，何必强而短之，短者短之，何必强而修之也，夫与其大其小而小其大，而为自然也，孰若大其大而小其小，而为自然之顺且易也。⁴⁶

在强调“物之不齐，物之情也”的同时，孟子将儒家圣人的成就与自然相联系。他指出，因势制治与通变适宜不仅是自然之道，也是圣人的功绩。⁴⁷孟子因此断言，以古法治理今时今日之世，实在不切实际，因为天地间自然运数变迁，时代状况亦发生改变，这是显而易见的。唯有顺应时势、灵活应变，方能顺应自然之道。⁴⁸此自然观，既颂扬了圣人人类社会所立下的功勋，又蕴含了与时代发展相契合

³⁸ 参照《孟子》《尽心章上》，“君子所性，仁义礼智根于心。”

³⁹ 参照《孟子》《尽心章上》，“孟子曰，尽其心者，知其性也。知其性则，知天矣。存其心，养其性，所以事天也。”

⁴⁰ 《诗经·大雅·荡之什·烝民》，“天生烝民，有物有则。”

⁴¹ 韩愈，《原道》，“凡吾谓道德云者，合仁与义言之也，天下之公言也。老子之所谓道德云者，去仁与义言之也。一人之私言也。”参照马其昶校注，马茂元整理，《韩昌黎文集校注》，上海：上海古籍出版社，1986，p. 12。

⁴² 参照《中庸》第一章，“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”参照朱熹对此的注释：“命，犹令也。性，即理也。天以阴阳五行化生万物，气以成形，而理亦赋焉，犹命令也。于是人物之生，因各得其所赋之理，以为健顺五常之德，所谓性也。率，循也。道，犹路也。人物各循其性之自然，则其日用事物之间，莫不各有当行之路，是则所谓道也。修，品节之也。性道虽同，而气禀或异，故不能无过不及之差，圣人因人物之所当行者而品节之，以为法于天下，则谓之教，若礼乐刑政之属是也。”

⁴³ 《大学》第一章，“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”参照朱熹对此的注释：“明德者，人之所得乎天，而虚灵不昧，以具众理而应万事者也。”

⁴⁴ 参照张维，《谿谷先生集》卷之三《设孟庄论辩》(a092_062a)，“人心之灵，万理具备，随感而应，遂通天下之故，发于情则为喜怒哀乐，见于行则为孝弟忠信，宣之为礼乐，而施之为政法，皆顺乎自然而已，非有所穿凿矫拂之也。”

⁴⁵ 参照张维，《谿谷先生集》卷之三《设孟庄论辩》(a092_062b)，“哀死乐生，情之常也，非不达于死生之说而然也，是非不可，理之顺也，非有累于将迎好恶之私而然也。”

⁴⁶ 参照张维，《谿谷先生集》卷之三《设孟庄论辩》(a092_062b)。

⁴⁷ 参照张维，《谿谷先生集》卷之三《设孟庄论辩》(a092_062c)，“因其势而制其治，通其变而适其宜，此固自然之道，而圣人之功也。”

⁴⁸ 参照张维，《谿谷先生集》卷之三《设孟庄论辩》(a092_062b)，“且先生独不见垦田者乎，一岁而收十倍，二

的政治见解。

最终，孟子从“理逆而义悖”的双重视角，对庄子所倡导的自然大道观念提出了质疑，认为其内在逻辑存在重大误导性。

先生之言，理逆而义悖，犹自以为大道之自然，此轲之所大惑，而愿先生之改之者也。⁴⁹

庄子与孟子，两位先贤在宇宙自然观及人生哲学上的分歧，集中体现在对事物本质认知的不同路径上：庄子倾向于“齐物”之境，而孟子则坚守“物之不齐”的原则。在朝鲜朝儒学界，深受朱子学“理一分殊”及“物物具一太极”⁵⁰思想影响的学者，将“事物不齐”视为绝对真理，自然也将孟子的“物之不齐论”视为圭臬。因此，孟子从这一立场出发，对庄子的万物齐同论进行批判，实属情理之中。然而，对于庄子而言，其齐物论所蕴含的万物平等的哲学深意同样是他坚定不移的信念所在。

3. 洪奭周《订老》中自然之道与人伦之道

洪奭周对老子思想的态度可从两个方面分析。首先，他毫无保留地接纳了朝鲜儒学界将佛教思想与老子思想并称为“佛老”，且普遍视为非正统（异端）的立场。另一方面，他虽然批判老子思想为异端，但也主张应更准确地理解老子的内容，若老子的思想中蕴含着与儒家伦理相契合的元素，则应给予其正面的评价与认可。这种态度在《订老》一书的命名中便可见一斑，“订”即“正”⁵¹，在此处蕴含了“校正”、“使之正确”的意味。尽管洪奭周在书中对儒家与道家之间的异同进行了探讨与辨析，但他在撰写这部注释性著作时，其出发点与核心视角更多地是站在道家立场之上。接下来，我们将通过洪奭周对自然之道与人伦之道的阐述，来进一步深入理解他的这些观点。

1) 作为自然之道的自然

洪奭周对老子之道的阐释具有一个显著特点，那便是将老子的“道”与儒家经典《中庸》、《周易》中所述的“道”，以及性理学家所探讨的“理”相互贯通，进行综合性的理解。在解读《老子》首篇“道可道，非常道”时，洪奭周指出，“道者，自然而已矣”⁵²，他将这种“自然”视为与“人为”对立的观念⁵³。更进一步，他将道之自然与“常”这一概念紧密相连，认为“常”即是指那些“久而不变”的东西。这种“常”的恒常性与人类力量的有限性形成了鲜明对比。⁵⁴

岁而七，三岁而五，地非异也，久则衰矣，天地之生久矣，气日益漓，而人日益偷，俗日益薄则其不可以上古之治，治之也明矣”。

⁴⁹ 参照张维，《谿谷先生集》卷之三《设孟庄论辩》(a092_062c)。

⁵⁰ 参照朱熹、黎靖德，《朱子语类》卷第四，《性理一：人物之性·气质之性》，“问，物物具一太极，则是理无不全也，曰，谓之全亦可，谓之偏亦可，以理言之，则无不全，以气言之，则不能无偏。”

⁵¹ 参照洪奭周，《渊泉文集》卷之四十《订老题》，“订者，正也，老者，老氏书五千言也，正也者，盖正其不正也。”以下简略为洪奭周，《订老》。

⁵² 洪奭周，《订老》(上)第一章。

⁵³ 洪奭周，《订老》(上)第一章，“谓之可道，则有人为以参之，而非吾所谓自然之道矣。”

⁵⁴ 洪奭周，《订老》(上)第一章，“常者，自然之谓也。以人力作为者，必不能久，久而不变者，惟自然之道。”

洪爽周对作为“久而不变者”的自然之道进行了双维度的剖析。首先，他着眼于天地自然的角
度，将“道”诠释为蕴含于天高地厚、日月交辉、山峦巍峨、江河滔滔⁵⁵之中的自然之道。这种对道的领悟，
让人联想到儒家经典《中庸》第二十六章所描绘的“天地之道，博也厚也，高也明也，悠也久也”⁵⁶，
从而在某种程度上与儒家的哲学观念相契合。另一方面，洪爽周从人类社会的伦理视角出发，将道视为
指导父子、君臣、夫妇等人际关系中不可动摇的法则⁵⁷，即人伦之道。因此，在审视洪爽周关于自然意
义的论述时，这些内容值得注意。

对于《老子》第一章中所云“名可名，非常名”之中的“常名”，洪爽周用“自然之道”进行了如
下的解释：

① 道出乎天，名则由乎人矣。然有是实，斯有是名，亦未离乎自然也。若谓之可名，则名实
分，知巧起，而又非吾所谓自然之名矣。⁵⁸

名实合一即为自然之名，这就是自然之道的另一种表现形式。可名之名则是名实分离的，也是问题的
所在。洪爽周对可名之名的解释如下：

道一而已矣，天地之先，未尝无此道也。然冲漠混元，不可得而名。及夫万物由之，而生焉，则有
象可寓，有迹可寻，而始亦有名之可名矣。⁵⁹

洪爽周从两方面论道。其一是冲漠无朕、未分化状态下不可命名之道，其二是万物因道而生，成为
可认知的“象”和“迹”。对于①和②的可名之名的两种解释，引发我们对“象”与“迹”的“可名之
名”，以及非自然之名，即名实的可名之名关系的思考。同时，自然之名与可名之名的关系也值得审视
。

①中所述名实分离的可名之名，意指那冲漠混元之道，以及道生成后所展现的种种象与迹，同时还
涵盖了对于本体之“无”与功用之“有”这一二元结构的深刻理解。然而，②中所言的“可名之名”并
不具备这样的深层含义。当所谓“冲漠混元之道（即无）”显现为具体的“象”与“迹”（即有）时，
这些象与迹中实则蕴含着道，这正是性理学中“体用同源”思维方式的体现。换言之，自然之名与可名
之名，虽在层次上有所差异，但从道的视角审视，两者实则相通。基于此，洪爽周断言道为唯一，万物
皆归属于道，且无一物不蕴含道。他正是通过“象”与“迹”的术语，进一步阐释了这一点。也就是说，
我们可以借助“体用同源”的哲理来深入理解“象”。若置于儒家的思维框架下审视，自然之道可视为
“形而上者谓之道”，而那些可道之名、可名之名，则属于象与迹的范畴，即“形而下者谓之器”中的
“器”⁶⁰。尽管形而上与形而下有所区分，但道与器的关系却是紧密相连、不可分割的，即“道亦器，

⁵⁵ 洪爽周，《订老》（上）第一章，“天之高，地之厚，日月之明，山岳江河之峙且流。”

⁵⁶ 《中庸》第二十六章。

⁵⁷ 洪爽周，《订老》（上）第一章，“在人则父子君臣夫妇之伦，亘万古而不可易，皆惟自然而已。”

⁵⁸ 洪爽周，《订老》（上）第一章。

⁵⁹ 洪爽周，《订老》（上）第一章。

⁶⁰ 要理解作为“自然之道”的道与“可道之道”的道，以及二者之间的关系，参照以下对周易《系辞传上》第十二章的“形而上者谓之道，形而下者谓之器”的解释：“南轩张氏曰，道不离形，特形而上者而已。器具于道，以形而下者也。易之论道器，特以一形上下言之也。然道虽非器而道必托于器，礼乐刑赏，是治天下之道也。”

器亦道”。从这一角度出发，可名之名中的名与实的分离，便不再是一个难以逾越的障碍。重要的是，我们需明确区分“非自然之物”与“非道之物”这两个截然不同的概念。

洪奭周主张，自然之道与人伦之道并非割裂存在⁶¹，这恰恰体现了儒家的基本思维方式⁶²——追求人道与天道和谐统一。他站在儒家的立场上，对老子的“道”进行了阐释，认为从形而上学的意义上讲，老子所阐述的“道”与孔子、子思等儒家先贤所论及的“道”在本质上具有共通性⁶³。然而，当我们将视角转向“道”的具体显现与实践层面时，洪奭周指出，儒家的“道”与老子的“道”便显现出了差异。他说：

然孔子子思之语道也，显而示之以当行之则，其行之也，又恒不越乎人伦日用之近且切也，故其为教百世而无弊，老子之语道也，推而极之于自然之妙，其为说，又恒若恍惚而不可测，此所以一再转而为诡诞荒唐者所假托也，孔子子思，亦何尝不语自然哉，其言曰形而上者，谓之道，又曰，无思也，无为也，不疾而速，不行而至，又曰，视之而弗见，听之而不闻，體物而不可遗，夫如是而已，老子之书，一则曰无，二则曰玄，夫以形言则自无而有，固也，不知其理之未尝一日无也，言乎其微而不可见者，则谓之玄，亦固也，不知其坦然而可行者，未始不昭昭乎揭日月也。⁶⁴

洪奭周认为，老子将“道”推向了一个玄妙莫测、自动自发的奥妙境界，其论述往往带有迷离朦胧的色彩，这在一定程度上为神仙术士等追求奇异荒诞之行的人提供了附会的素材。相比之下，儒家的“道”则更加贴近人的认知范畴，与我们的具体现实生活紧密相连。在探讨自然之道与人伦之道的内在统一时，洪奭周特别强调了儒家之道作为应循之法、人伦规范及日常应用的紧密联系与必然性。他指出，儒家之“道”之所以能与现实紧密相关，正是因为它植根于人类社会的实际运作之中。这一观点，后来成为了区分儒家之道与老子之道的重要标准。

洪奭周从形而上学的视角阐释了老子的“道”，并将这一理解框架应用于对《老子》首篇“无，名天地之始；有，名万物之母。故常无欲以观其妙，常有欲以观其微。此两者，同出而异名，同谓之玄，玄之又玄，众妙之门”的解读中。

有者，其用也。无者，其本也。故欲观其妙者，必于无。微，边际也。动静之机缄，有无之缝緘也。两者，妙与微也。同出，出乎道也。幽而难见之谓玄。妙，固不可见矣，而微，亦非有声臭色象之着，故同谓之玄也。玄之又玄，重言以赞叹之也。道之妙，亦一而已。然散在万物，万物皆有是道，此所谓众妙也。门，所由出也。万物固莫不由是道。然其所由出，则一而已，而所谓一者不可见。此易所谓太极，子思所谓上天之载无声无臭，周子所谓无极之真，程子所谓冲漠无朕也。⁶⁵

“有”展现了道的作用，“无”则构成了道的本体，“微”所蕴含的意义是一种境界，是动静相宜

以及，“问形而上下如何以形言，（朱子）曰，此言最的当，设若以有形无形言之，便是物与理相间断了，所以谓栏截得分明者，只是上下之间，分别得一个界至分明。器亦道，道亦器，有分别而不相离也。”

⁶¹ 洪奭周，《订老》（上）第一章，“夫自然之道，当行之亦道，是二者，未始有异道也。”

⁶² 《中庸》，“诚者，天道也，诚之者，人之道也”。

⁶³ 洪奭周，《订老》（上）第一章，“故老子之所谓道，与孔子子思之所谓道，亦未始异也。”

⁶⁴ 洪奭周，《订老》（上）第一章。

⁶⁵ 洪奭周，《订老》（上）第一章。

的和谐，是有无相融的交汇点。所谓“同出”，即指它们皆源自大道，这一观念与程朱理学中“体用同源”的思维方式相契合。对于那些难以直接理解的事物，我们称之为玄妙，而真正的精妙往往超乎寻常认知之外，境界无法仅凭声音、气味、色彩或形态来完全展现，这体现了道的不可认知性。洪奭周将这一理解与《易经》中的太极概念，子思在《中庸》第三十三章中提到的“上天之载，无声无臭”，周敦颐在《太极图说》中所阐述的“无极之真”，以及程颐关于理的本质所论的“冲漠无朕”等思想相联系，这些均是站在儒家思想的立场上进行探讨的。尤为值得注意的是，道的奥妙虽一，却广泛渗透于万物之中，使万物皆蕴含此道，这便是所谓的“众妙”，与理学中“各具一太极”的哲学思想不谋而合。

此外，对自然的深刻理解也鲜明地体现在通行版《老子》第二十五章（《订老》中为第23章）对道的详尽阐述之中。

荒乎难见之谓混，圆全而不分，亦谓之混。混成者，不费人力，自然而成也。道无形，而天地有形。有形者，虽天地亦不能无成毁，无形则无先后，亦无生与未生之可言也。然有是道，而后有天地，故曰先天地生。寂兮寥兮，无声与形也。道一而已矣。万物莫能与对，故曰独立。古往来今，皆是道也。故曰不改。无乎不在，无所不包，而物莫能伤之，故曰周行而不殆。万物之生，莫不由之，故曰为天下母……人有心，而天地无心，天地有形，而道无形，然其所以为法者，则一也。一者，何也。自然而已矣。⁶⁶

洪奭周指出：“然有是道，而后有天地，故曰先天地生。”若将文中的“道”替换为“理”，则这一思维路径与朱熹对太极与阴阳的阐释就不谋而合了。⁶⁷

当洪奭周将老子的“道”诠释为“自然之道”时，我们不难发现，它与儒家经典如《周易》或《中庸》中所倡导的“无声无臭”、难以直接认知的“道”在本质上并无二致。然而，两者之间的差异在于，儒家更强调“理”，并认为“道”内在于万物之中，这一差异在洪奭周特别强调现实社会中人伦之道的重要性时，显得尤为显著和具体。

2) 作为人伦之道的自然

洪奭周指出，道不仅有自然之道，还有人伦之道。他曾说“圣人之教人也，反之于实，而求之于至著，夫欲求道者，观乎圣人之书而已矣。”⁶⁸在此，他所强调的“实”与“至著”，并非老子所追求的“无”或“玄”那种超脱现实、形而上学的自然之道，而是指在日常人伦生活中应当身体力行的人伦之道或者说“理”。

值得注意的是，“器”这一概念与“实”或“实事”紧密相连，它具体指代礼乐刑赏等内容，也就是说，在前文提到的名实一致的自然之名中，我们必须关注“实”。洪奭周主张，洪奭周认为，圣人教导人们的是“实事”。那么，我们如何理解“实事”呢？

⁶⁶ 洪奭周，《订老》（上）23章。

⁶⁷ 《朱子语类·理气上·太极天地上》，“太极只是天地万物之理。在天地言，则天地中有太极，在万物言，则万物中各有太极。未有天地之先，毕竟是先有此理”，并参照对其的阐述，朱子语类《理气上·太极天地上》，“问，昨谓未有天地之先，毕竟是先有理，如何。曰，未有天地之先，毕竟也只是理。有此理，便有此天地。若无此理，便亦无天地。无人无物，都无该载了，有理，便有气流行，发育万物。”

⁶⁸ 洪奭周，《订老》（上）第一章。

夫圣人教人，皆实事也。言之可听，而无以证其实者，圣人盖罕及也。大学之说格致也，不曰理而曰物，古之人其亦有所虑者哉。⁶⁹

“实事”构成了我们具体的生活世界，在这个世界里，人们可以通过格物抵达致知的境界。当我们回顾中国哲学史时，关于“实”或“实事”的讨论，常常会引发一个疑问：为何在《论语》中，孔子并未直接探讨如“性与天道”这样的形而上学议题？这一疑惑，或许可以从洪奭周的观点中找到解答的线索。

圣贤之训，必就夫众人之所可见者，人之所不能见者，圣人亦未尝轻言也。是以性与天道，子贡犹叹其不可闻，而孟子言性，不过以四端之已发者证之……今号为能宗宋儒者，动辄言万物一原之性，气质未杂之理，阴阳未分之太极，是果孰见而孰证之耶。故曰，为宋儒之末学者，亦固有以召空言讥也。

70

这是因为“万物一原之性、气质未杂之理、阴阳未分之太极”，这些形而上学的概念既难以捉摸亦无法实证，若以此思维框架来阐释具体的生活世界，则显得力不从心。

洪奭周指出，儒家之道与老子之道的核心差异在于：儒家认为万物皆蕴含可认知且可实践的理，这一观点在前文中已有深入剖析。儒家的道，虽无形无相，但其“理”或“道”却普遍渗透于万物之中。结合《中庸》第十二章“君子之道，费而隐”的论述，老子之道侧重于“隐”的一面，而儒家则全面把握“隐”与“显”（即“费”）的双重维度⁷¹，这构成了儒家对道的基本认识。洪奭周进一步对比了儒家的道与老子的自然之道，强调儒家所言之“实事”，是根植于人伦日用的实际事务之中，而非超脱其外。因此，在“实事”的层面上，儒家之道与所谓异端之道截然不同。⁷²

在洪奭周看来，自然之道固然重要，但人伦之道亦不容忽视。儒家既探讨形而上之道的虚灵，也重视形而下之道在器物、实践中的体现，尤为关注与现实生活紧密相连的“实事”或“实体”。基于这一思想脉络，洪奭周将老子的道解读为自然之道的同时，亦尝试将其融入人伦之道，体现了以儒家视角诠释老子（以儒释老）的尝试。最终，他得出结论：儒家之道与异端之道在本质上不同，以此作为他为老子进行阐释的原因。

4. 结论

⁶⁹ 洪奭周，《鹤冈散笔》，第2卷，第45页。

⁷⁰ 洪奭周，《鹤冈散笔》，第1卷，第23页。

⁷¹ 对于“费”与“隐”的问题，朱熹有云：“费，用之广也。隐，体之微也。”又说：“道者，兼体用，该费隐而言也。费是道之用，隐是道之所以然而不见处。”“或说形而下者为费，形而上者为隐。曰，形而下者甚广，其形而上者，实行乎其间，而无物不具，无处不有，故曰费。就其中，形而上者，有非视听所及，故曰隐。”朱熹的这些言论，指出儒家之道体用兼备，费隐兼具的特点。

⁷² 参照洪奭周，《鹤冈散笔》，第3卷，第11页，“古人之教，必主乎实事，其为事也，又必先乎人伦日用之近，夫妇父子之间。后世之说教者，曰心曰性曰理曰气曰道曰德，是其说非不洋乎美也，又非不卓然高也。虽然悬空而说，求其可见于行者，未易也。于是乎异端之疑似者，亦或可以乱吾真。圣人之教，必以二南为始，此吾道之所以异于异端也。”

综上所述，儒家与道家均运用了“自然”一词，并以其构建了独特的哲学体系。具体而言，本文聚焦于朝鲜朝儒学者的自然观念，通过对溪谷张维《设孟庄论辨》中儒家与道家自然观的探讨，以及渊泉洪奭周在《订老》中对《老子》的阐释，揭示了两者在自然认知上的异同。

简而言之，儒家与道家在自然观念上的根本分歧在于天道与人道的关系：儒家秉持天道与人道和谐共融的理念，而道家则将天道与人道分开理解，认为二者之间存在明显的界限。换言之，儒家认为，人实践天道的实质性形式为践行仁义，强调天道与仁义的统一性。具体言之，儒家认为，人若能顺应并彰显其内在的善良本性，便是遵循了“道”，从而实现了天道与人道的完美融合。⁷³而道家则主张“大道废，有仁义”⁷⁴，认为“道”先于“仁义”而存在，所以在道家“老庄”哲学中，道与仁义被视为两个相对独立的概念，体现了儒家与道家对道与仁义理解的差异。

在儒家语境下，“自然”一词的使用往往有两种情况：一是从超越世俗社会、立足宇宙论的广阔视角来使用“自然”一词；二是在阐述天道与人性之内在契合与统一时，亦频繁提及“自然”。就前者而言，“自然”触及了理（天理）作为宇宙主宰所蕴含的自然属性，以及天道中“天”的自然性，认为天理的自然流露与展现，即为儒家所言之“自然”。值得注意的是，即便在这一层面上，儒家亦不轻易采纳“无为”之说。反观道家，其“道”被视为万物生成之根本，其自然观亦由此生发，并进一步与道的“无为”（无为而无不为）理念紧密相连。

总之，儒道两家虽均以“自然”为基石，构筑起各自独特的宇宙观与人性论体系，然而，两者在这一核心概念下所蕴含的深层哲学理念却大相径庭。这种根本性的差异，根源于两家学说试图通过宇宙观与人性论向世人传达的核心理念与价值主张截然不同。

论文译者：高文丽，聊城大学外国语学院 讲师

⁷³ 参照朱熹对《中庸》第一章“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”的注释，“性即理也，天以阴阳五行，化生万物，气以成形，而理亦赋焉，犹命令也，于是人物之生，因各得其所赋之理，以为健顺五常之德，所谓性也。人物各循其性之自然，则其日用事物之间，莫不各有当行之路，是则所谓道也……盖人知己之有性，而不知其出于天。”

⁷⁴ 参照《老子》第十八章，“大道废，有仁义。”以及《庄子·马蹄》“道德不废，安取仁义……毁道德以为仁义，圣人之过也”等。

朝鮮朝 儒學者들의 自然認識

-- 張維와 洪奭周의 자연관을 중심으로 --

曹玟煥

成均館大學 · 教授

국문초록

본 논문은 儒家와 道家의 자연관을 朝鮮朝 儒學者들의 자연인식에 초점을 맞추어 논하되, 谿谷 張維의 「設孟莊論辨」에 나오는 儒家와 道家의 자연관 및 淵泉 洪奭周의 『老子』註釋書인 『訂老』에 나오는 儒家와 道家의 자연관에 초점을 맞추어 논한 것이다. 구체적으로 말하면, 먼저 장유가 문학적 상상력을 발휘하여 孟子가 莊子를 찾아가 대화를 나누면서 孟子가 제시한 자연관과 莊子가 제시한 자연관을 비교한 것을 예로 들었다. 다음 洪奭周가 『訂老』에서 『노자』 1장을 해석하는데, 노자의 自然之道로서의 자연관과 유가의 人倫之道로서의 자연관에 초점을 맞추어 분석한 것을 예를 들었다.

儒家와 道家의 자연인식에 대한 차이점을 정리해보면, 가장 기본적인 것은 儒家는 天道와 人道를 합일이란 점에서 출발한다면, 道家는 천도와 人道를 분리하여 이해한다는 것이다. 즉 儒家는 천도의 실질적인 인간 행동 양식이 仁義를 실천하는 것으로 나타난다는 점에서 천도와 仁義를 일치시킨다. 구체적으로 儒家는 인간의 착한 본성의 자연스러움을 따르는 것이 바로 道라는 것을 말하여 천도와 人道의 합일을 통일시키고 있다. 이런 점에 비해 道家는 ‘大道가 사라진 이후에 仁義가 있다’는 입장에서 道를 仁義보다 先在的인 것으로 본다. 즉 道家[老莊]는 道와 仁義를 분리하여 이해한다는 점에서 儒家와 차이점이 있다.

儒家는 자연이란 용어를 두가지 측면에 사용하고 있다. 하나는 인간 세상을 떠난 우주론 차원에서 자연이란 용어를 사용하는 것이고, 다른 하나는 천도와 人性의 일치를 강조할 때 사용하는 것이다. 전자는 주로 理의 主宰性이 갖는 自然性, 天道로서의 天의 자연성, 天理가 자연스럽게 發顯하는 것을 자연이란 관점에서 이해한다. 이런 정황에서도 儒家는 無爲라는 용어를 사용하지 않는다. 道家는 道家 자연계에 존재하는 모든 사물의 生成 근거가 된다는 점에서의 자연관을 전개한다. 아울러 이같은 사유를 道의 無爲[無爲而無不爲]와 연계하여 이해한다.

이처럼 儒家와 道家는 모두 자연이란 용어를 통해 자신들의 우주론과 人性論을 전개한다. 자연이란 용어 사용 측면만 보면 儒家나 道家 모두 같다. 하지만 그 자연이란 용어를 통해 말하고자 한 우주론과 人性論 등은 차이점을 보인다. 왜냐하면 우주론과 人性論을 통해 말하고자 하는 것이 근본적으로 달랐기 때문이다.

주제어 : 自然, 張維, 洪奭周, 設孟莊論辨, 訂老

1. 들어가는 말

자연이란 용어는 흔히 ‘無爲自然’이라는 용어로 사용된다는 점에서 道家[老莊]의 전유물로 이해하는 경우가 있다. 일반적으로 동양철학사에서 자연이란 용어가 人爲와 반대되는 의미로 사용한다는 점에서 이런 점을 강조한다. 하지만 儒家에서도 자연이란 용어를 사용하여 자신들의 철학을 전개하는 것을 발견할 수 있다. 하지만 儒家와 道家는 모두 자연이란 용어를 통해 자신들의 우주론과 人性論을 전개한다. 다만 자연이란 용어를 사용하는 측면에서 보면 儒家나 道家 모두 같다. 하지만 그 자연이란 용어를 통해 말하고자 한 우주론과 人性論 등은 차이점을 보인다. 왜냐하면 우주론과 人性論을 통해 말하고자 하는 것이 근본적으로 달랐기 때문이다.

본 논문은 儒家와 道家의 자연관을 朝鮮朝 儒學者들의 자연인식에 초점을 맞추어 논하되, 谿谷 張維(1587-1638)가 문학적 상상력을 발휘하여 쓴 글인 「設孟莊論辨」에 나오는 儒家와 道家의 자연관 및 淵泉 洪奭周(1774-1842)의 『老子』 註釋書인 『訂老』에 나오는 儒家와 道家의 자연관에 초점을 맞추어 논한 것이다. 구체적으로 말하면, 먼저 정유가 孟子가 莊子를 찾아가 대화를 나누면서 孟子 자신이 제시한 자연관과 莊子가 제시한 자연관을 비교한 것을 예로 들었다. 다음 洪奭周가 『訂老』에서 『노자』 1장을 해석하는데, 老子의 自然之道로서의 자연관과 人倫之道로서의 儒家의 자연관에 초점을 맞추어 분석한 것을 예를 들었다.

본 논문은 이상과 같은 내용을 통해 儒家와 道家가 각각 자연이란 용어를 사용하지만 어떤 점에서 차이점을 보이는가를 규명하고자 한다.

2. 張維 「設孟莊論辨」에 나오는 儒家와 道家의 자연인식

先秦時代에 일어난 多様な 철학적 論辯과 관련해 怪異한 것 하나는 孟子가 莊周[=莊子]와 同時代의 인물이면서도 서로 만나지 못했고, 『孟子』 7篇 중에도 ‘莊周’를 언급한 項目이 없다는 점이다.¹ 張維도 이같은 점에 同一한 의문점을 제시하면서 쓴 글이 「設孟莊論辨」이다.²

¹ 이런 점은 주희와 제자들의 문답에도 나타난다. 朱熹·黎靖德, 『朱子語類』 권125 「莊子」, “問, 孟子與莊子同時否. 曰, 莊子後得幾年, 然亦不爭多. 或云, 莊子都不說著孟子一句. 曰, “孟子平生足跡只齊魯滕宋大梁之間,

孟子는 莊子가 蒙에 살고 있을 때 莊子를 방문하고,³ 孟子 자신이 莊子 사상 중에서 ‘크게 의혹되는 것 「大惑」이 있다는 것을 거론하면서 大惑에 대한 莊子の 見解를 듣고자 하는데, 이런 과정에서 자연스럽게 孟子의 자연관과 莊子の 자연관이 나타나게 된다.

1) 孟子의 ‘大惑’: 孟子의 莊子 사상 대한 비판에 나타난 자연관

孟子가 제일 먼저 강조하는 것은 莊子の 말이 밀도 끝도 없이 荒唐無稽한 주장을 펼치기를 좋아한다는 것이다. 孟子는 기본적으로 ‘事物은 가지런하지 않기에 同等한 價値를 지니지 않는다[物不齊]’라는 思惟를 堅持하면서, 莊子가 『莊子』 「齊物論」에서 말한 ‘만물은 고루 同等한 價値를 지닌다 [萬物齊同]’라는 思惟를 批判한다. 구체적으로 ‘살아있음을 즐거워하고 죽는 것을 싫어하는 것[悅生惡死]이 原則인데 莊子가 死生을 同一하게 여기는 것, 儒家에서는 중심주의와 分別知를 통해 옳고 그름을 辯析하는 立場을 堅持하는데 莊子는 옳다고 여기는 것[可]과 옳지 않다고 여기는 것[不可]의 差別을 무시하고 모두 같다’고 하는 것 등을 ‘大惑’의 내용으로 거론한다. 孟子는 계속하여 莊子가 ‘타인과 관계를 맺고 살아가는데 필요한 仁義를 度外視하는 것, 聖인이 정치적 안정과 사회적 질서 유지를 위해 제시한 禮樂을 거짓으로 여기는 것, 孝悌忠信을 통한 가족과 君臣間의 道理를 德의 부림으로 여기는 것, 인간의 喜怒哀樂이 인간의 본성을 해치는 것’이라 하는 것 등을 문제삼는다.⁴

莊子는 孟子가 大惑으로 여긴 것에 담긴 구체적인 내용이 무엇인지를 알려줄 것을 요구한다.⁵ 이에 孟子는 먼저 하늘이 하늘답게 되는 것이 命이고, 사람이 사람답게 되는 것이 性인데, 이름은

不會過大梁之南. 莊子自是楚人, 想見聲聞不相接. 大抵楚地便多有此樣差異底人物學問, 所以孟子說陳良云云.”, 朱熹·黎靖德, 『朱子語類』 권125 「老莊」, “莊子去孟子不遠, 其說不及孟子者, 亦是不相聞. 今亳州明道宮乃老子所生之地. 莊子生於蒙, 在淮西間. 孟子只往來齊宋鄒魯, 以至於梁而止, 不至於南. 然當時南方多是異端, 如孟子所謂陳良, 楚產也, 悅周公仲尼之道, 北學於中國. 又如說‘南蠻馱舌之人, 非先王之道’, 是當時南方多異端.” 朱熹·黎靖德, 『朱子語類』 권125 「莊子」, “李夢先問, 莊子孟子同時, 何不一相遇. 又不聞相道及, 如何. 曰, 莊子當時也無人宗之, 他只在僻處自說, 然亦止是楊朱之學. 但楊氏說得大了, 故孟子力排之.” 등 參照.

2 張維, 『谿谷先生集』 卷之三 「設孟莊論辯」(a092_062d), “孟子好辯, 闢楊墨, 孔氏之道明, 然常怪其與莊周同時而不相遇, 七篇之中, 語無及者, 端居無事, 漫爲設辭如右, 蓋所謂以文滑稽者, 而因以寓夫抑異說扶吾道之義云,” 本文中 引用한『谿谷先生集』은 韓國文集叢刊DB(第92卷, 首尔:韓國古典翻譯院[<http://db.itkc.or.kr>]) 에 근거하여 정리한 것이다. ‘a092’는 韓國文集叢刊本 第92卷, ‘557d’은『谿谷先生集』에서 수록하고 있는 페이지를 의미한다.

3 張維, 『谿谷先生集』 卷之三 「設孟莊論辯」, “莊周居蒙, 鄒人孟子與自齊過焉, 莊周曰, 此僻陋之居, 先生何故儼然辱而臨之, 何以教周也. 孟子與曰, 軻也聞先生高義之日久矣, 幸今得見顏色, 願以卒承餘論也.” 參照.

4 張維, 『谿谷先生集』 卷之三 「設孟莊論辯」, “軻也嘗聞先生喜爲荒唐無端崖之論, 齊萬物以爲首, 死生爲一條, 不可不可爲一貫, 仁義爲外, 禮樂爲僞, 孝悌忠信, 爲德之役, 而哀樂喜怒, 爲性之賊也.” 參照.

5 張維, 『谿谷先生集』 卷之三 「設孟莊論辯」(a092_059d), “莊周呀然而笑曰, 子之所惑者, 周之所樂也, 子之所教者, 周之所薄也, 今子令周釋周之所樂, 趨周之所薄, 而從子之所教也, 迺曰願爲弟子而受教焉, 夫既使周捨我而從子, 則已受教於子矣, 何以教子爲, 是子之說悖也, 且子誠以爲物之不可齊, 而死生不可不可之不可爲一, 仁義之非外, 禮樂之非僞, 孝弟忠信之非德之役, 哀樂喜怒之非性之賊, 堯舜三王之不可貶, 絕聖棄智, 捭斗折衡之爲不可耶, 周也願聞其說之詳.” 參照.

두 가지이지만 사실은 하나⁶라는 입장을 제시한다.⁷孟子는 이런 점을 自然에서 일어나는 다양한 變化와 萬物의 存在 樣相의 예를 들면서 설명한다. 즉 만물의 屬性을 보면 ‘기운이 맑은 것과 混濁한 것이 있고, 굳센 것과 부드러운 것이 있고, 통하는 것과 막히는 것이 있고, 바른 것과 치우친 것들이 있다’고 하면서, 이것들을 한데 뒤섞어 同一하게 취급할 수 없다[不齊]는 것은 분명한 사실이라 강조한다.⁸

孟子는 이같은 萬物不齊 思惟에 입각해 보면, ‘똑같이 하늘에서 나왔다는 측면에서 보면 그 근본은 하나[本一]이지만, 각자 稟賦받아 나누어진 側面에서 보면 서로 다를 수밖에 없다[分殊]’는 것을 주장한다. 이런 점에서 太山처럼 큰 것을 억눌러 작게 만들 수도 없고 秋毫처럼 작은 것을 늘려서 크게 만들 수도 없다는 것을 그대로 인정하면 順理대로 되어 행하기 쉽지만 臆測하면 理致에 어긋나는 결과가 惹起된다고 주장한다.⁹孟子의 이런 발언에는 朱子學에서 말하는 ‘理一分殊’ 思惟 및 氣의 清濁粹駁과 관련된 事物에 대한 不齊 思惟가 담겨 있다.¹⁰ 이같은 朱子學 思惟를 통해 莊子의 萬物齊同 思惟를 批判한 것은 조선조 儒學者들의 莊子思想 批判의 핵심에 속한다.

孟子는 莊子의 齊物 思惟를 批判한 다음, 莊子가 批判한 儒學의 倫理的 德目에 대한 자신의 見解를 하나하나 밝힌다.孟子는 인간이 만물 가운데 왜 으뜸되는 존재인지를 인간의 고유한 性을 통해 입증한다.孟子가 性을 통해 입증하고자 한 것은 자신이 말하는 四端之心을 통한 윤리 實踐의 人間像이다. 이같은 윤리 실천적 인간상은 모두 性에서 發露된 것이면서 하늘로부터 運命적으로 稟賦받은 것[命]이란 점에서 性과 命의 일치를 주장한다.¹¹ 性과 命의 일치를 주장하는 것은 ‘天命之謂

6 張維, 『谿谷先生集』 卷之三 「設孟莊論辯」(a092_060a), “孟子與曰, 先生亦知所謂性與命者乎, 天之爲天者, 命也, 人之爲人者, 性也, 名雖二而實則一也.” 參照.

7 孟子의 이런 발언에는 『中庸』에서 말하는 ‘天命之謂性’과 연관된 思惟가 담겨 있다.

8 張維, 『谿谷先生集』 卷之三 「設孟莊論辯」(a092_060a), “天之道, 分而爲陰陽, 散而爲五行, 序而爲四時, 消息詘信, 變動無端, 鼓舞亭毒, 是生萬化, 故其爲物也, 有清者濁者, 剛者柔者, 通者塞者, 正者偏者, 衆類紛錯, 不可名狀, 頑而爲金石, 繁而爲草木, 高而爲山嶽, 汚而爲河海, 織而爲華實, 異而爲靈怪, 鱗介者潛, 羽翼者飛, 穴居殺食, 木棲喙啄, 各適其樂, 各遂其性, 形形色色, 職職芸芸, 充滿於天地者, 至不可勝計, 其不可混而齊之也明矣.” 參照.

9 張維, 『谿谷先生集』 卷之三 「設孟莊論辯」(a092_060b), “同出於天, 其本一也, 各得其賦, 分則殊焉, 太山之大, 不可抑而小也, 秋毫之小, 不可引而大也, 循之則順而易行, 強之則逆而甚勞, 先生何獨執此之篤也.” 參照.

10 朱熹·黎靖德, 『朱子語類』 卷第一, 「理氣上:太極天地」, “造化之運如磨, 上面常轉而不止, 萬物之生, 似磨中撒出, 有粗有細, 自是不齊.”, 『朱子語類』 卷第四, 「性理一:人物之性·氣質之性」, “人物之生, 其賦形偏正, 固自合下不同, 然隨其偏正之中, 又自有清濁昏明之異.”, 『朱子語類』 卷第四, 「性理一:人物之性·氣質之性」, “人之所以生, 理與氣合而已, 天理固浩浩不窮, 然非是氣, 則雖有是理而無所湊泊, 故必二氣交感, 凝結生聚, 然後是理有所附著, 凡人之能言語動作, 思慮營爲, 皆氣也, 而理存焉, 故發而爲孝弟忠信仁義禮智, 皆理也, 然而二氣五行, 交感萬變, 故人物之生, 有精粗之不同, 自一氣而言之, 則人物皆受是氣而生, 自精粗而言, 則人得其氣之正且通者, 物得其氣之偏且塞者.” 등 참조.

11 張維, 『谿谷先生集』 卷之三 「設孟莊論辯」(a092_060b), “人之所以最於物者, 以其性也, 其體則有仁義禮智之綱焉, 其用則有惻隱羞惡辭讓是非喜怒哀樂之變焉, 制其節文而爲禮焉, 宣其和樂而爲樂焉, 施於親爲孝, 接於長爲弟, 事君上則爲忠, 處朋友則爲信, 是故孩提之童, 無不知愛其親, 及其長也, 無不知敬其兄, 見孺子之入井,

性'을 말하는 儒家의 기본 思惟에 속한다.

유학에서 자연이란 용어를 사용하여 우주론을 풀이한 대표적인 발언은 程顥가 “한 번 음하고 한 번 양하는 것을 道라고 하는 것은 自然의 道다¹²”라는 것과 朱熹가 “易有太極，是生兩儀”를 해석할 때 “하나[太極]가 매번 둘[兩儀·陰陽]을 낳는 것을 자연의 이치이다”라고 규정한 것이다.¹³ 『中庸』에서 말하는 ‘鳶飛戾天，魚躍于淵’과 孟子가 말한 “必有事焉而勿正心”과 뜻이 같다고 보면서 이것은 바로 천지 자연의 流行하는 묘한 것을 형용한 것¹⁴이라고 한다. 이런 점과 관련해 주희는 『孟子或問』에서는 孟子가 말한 ‘勿忘勿助長’에 대해서는 ‘천리가 유행하는 자연의 묘함’이라고 규정한 바가 있다.¹⁵ 주희는 『中庸』 16장에 나오는 ‘鬼神’을 ‘二氣[음기와 양기]의 良能’이라고 풀이하면서, 구체적으로 往來屈伸하는 것은 理의 자연이라고 규정한다.¹⁶

조선조 이수광(李睟光, 1563-1628)은 程子가 “보고 듣고 생각하고 움직이는 것이 모두 하늘이다.[視聽思慮動作皆天也]”라고 말한 것에 대해, 그것[視聽思慮動作]이 自然에서 나왔기 때문에 하늘이라 한 것이다¹⁷라고 이해한다. 조선조 송시열(宋時烈, 1607-1689)은 理가 주재하여 동하게 하고 정하게 하는 것을 자연으로 이해하고 있다.¹⁸

유학에서는 인간의 본성은 천의 자연에서부터 나왔다¹⁹는 점에서 성과 천도를 동일한 이치로 본다. 즉 천리자연의 본체인 천도를 사람이 부여받은 바의 天理로서의 性和 동일시하여 이해한다.²⁰ 인간의 착한 본성의 자연스러움을 따르는 것이 바로 도라는 것을 말하여 천도와 人性을 합일시키고

必有惻隱之心，遭諱讎之辱，則寧死而不肯受也，是皆性之發而命於天者也，非自外鑠我而偽爲之者也。”參照。

12 二程，『河南程氏遺書』卷第十二「明道先生語二」，“一陰一陽之謂道，自然之道也。”

13 『周易』「繫辭傳上」11章，“易有太極，是生兩儀。”에 대한 주희의 주석，“一每生二 自然之理也。易者，陰陽之變，太極者，其理也。兩儀者，始爲一劃，以分陰陽。”(朱熹，『周易傳義大全』22卷 86面.) 참조.

14 朱熹，黎靖德，『朱子語類』卷第六十三「中庸二」，“問，語錄云，鳶飛戾天，魚躍于淵，此與必有事焉而勿正心之意同。或問中論此云，程子離人而言，直以此形容天理自然流行之妙。”참조.

15 朱熹，『四書或問』卷二十八「孟子」，“曰程子所謂活潑潑地者何也。此所以形容天理流行自然之妙也。蓋無所事而忘則人欲之私作，正焉而助之長則其用心之過，亦不免於人欲之私也。故必絕是二者之累，而後天理自然之妙，得以流行發見於日用之間。若鳶之飛而戾於天也，魚之躍而出於淵也。若曾點之浴沂風雩而詠以歸也。”

16 朱熹，黎靖德，『朱子語類』卷第六十三「中庸二」，“鬼神者，造化之跡也。此莫是造化不可見，唯於其氣之屈伸往來而見之，故曰跡。鬼神者，二氣之良能。此莫是言理之自然，不待安排。曰，只是如此。”참조.

17 李睟光，『芝峯集』卷之二十四「采薪雜錄」，“程子曰，視聽思慮動作皆天也，蓋以其出於自然，故曰天。”참조.

18 宋時烈，『宋子大全』卷一百五「答沈明仲」，“且所謂理之主宰使動使靜者，亦不過曰自然而已，不如陰陽五行之運用造作也，然此陰陽五行之所以能運用造作者，豈非理乎。”참조.

19 金砥行，密菴先生文集 卷之八「師門質疑：語錄條對」，“孟子之意，是言人心之能愛親敬兄忠君弟長之理 b083_345c之善，如水之就下之理之善云，是指性之在人心者之善，而謂如在水上者之善矣，此蓋指活潑潑地而言，非懸空說理之善也，然而又謂人與水猶，則是其在人心而孝弟者，與在水而就下者，元是一箇，無兩樣也，是則孟子之意元來非要說一原之義，但就人身上，論人性之出於天之自然，不容人力處，與水之就下同，而其爲萬物一原之義，已躍如矣。”참조.

20 『論語』，「公冶長」，“子貢曰，夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。”에 대한 주희의 주，“性者，人所受之天理，天道者，天理自然之本體，其實一理也。”참조.

있다.²¹ 구체적으로 말하면, 儒家는 道[天道]가 실질적인 인간 행동으로는 仁義로 들어난다는 점에서 道[天道]와 仁義를 일치시킨다. 맹자가 말한 자연관은 이러한 사유에서부터 출발한 것이다.

孟子는 결론적으로, 思想史的으로 볼 때 莊子가 儒家와 墨家의 주장을 물리치고 老氏[老子]의 敎理를 밝히면서 자신의 正當性만 내세우는 것은 문제가 있다고 본다.²² 그럼 孟子가 제시한 大惑에 대한 莊子의 答辯을 보자.

2) 孟子 ‘大惑’에 대한 莊子 答辯 : 莊子의 大道[自然]觀

앞서 擧論한 孟子의 見解는 儒家의 立場에서 莊子 사상을 批判할 때 일반적인 見解에 속한다.²³ 莊子는 위와 같은 孟子의 見解에 대해 기본적으로 ‘大道[自然]에 대한 無知’의 所産임을 밝힌다. 이에 莊子 자신이 생각하는 大道에 대해 말하는데, 그 大道는 바로 ‘自然’이라고 한다.²⁴

莊子는 구체적으로, 하늘도 自然의 원리에 입각하지 않고서는 하늘이 되지 못하고, 땅도 自然의 原理에 입각하지 않고서는 땅이 되지 못하며, 사람도 自然의 이치를 따르지 않고서는 사람이 될 수가 없고, 만물도 自然의 이치를 따르지 않고서는 만물이 될 수가 없다는 立場을 堅持한다. 즉 天地 自然에 존재하는 모든 생명체는 모두 自然의 원리에 의해 存在 可能하고 生命性을 유지할 수 있다는 것이다. 이에 莊子는 自然界의 모든 현상과 原理는 ‘自然’이란 말 한마디로 모두 끝나는데 어찌 다양하게 규정할 필요가 있는지를 묻는다. 이에 莊子는 自然을 떠나 다양하게 규정하는 말을 많이 하면 할수록 그만큼 道로부터 멀어진다고 한다.²⁵

莊子는 구체적으로, 하늘도 自然의 원리에 따라 만물을 내고, 만물도 自然의 원리에 따라 각자 생을 영위한다는 점에서 自然界에서 벌어지는 모든 생명체의 ‘芸芸職職’하는 생명 활동에는 自然의 이치가 모두 갖추어져 있고, 어느 것 하나 自然 아닌 것이 없다고 말한다.²⁶ 이런 이치를 안다면 크거나 작거나 공평하다는 것²⁷과 길거나 짧거나 공평하다는 것을 깨닫게 될 것이라고 말한다.²⁸ 莊子

21 『中庸』 1장, “天命之謂性, 率性之謂道, 修道之謂敎.”에 대한 주희의 주석, “性即理也, 天以陰陽五行, 化生萬物, 氣以成形, 而理亦賦焉, 猶命令也, 於是人物之生, 因各得其所賦之理, 以為健順五常之德, 所謂性也. 人物各循其性之自然, 則其日用事物之間, 莫不各有當行之路, 是則所謂道也...蓋人知己之有性, 而不知其出於天.” 참조.

22 張維, 『谿谷先生集』 卷之三 「設孟莊論辯」(a092_060d), “絀儒墨之辯, 明老氏之敎, 是吾之是而非人之非者, 非爲不可乎, 行於己而禁於人, 欲人之從己, 不可得也.” 參照.

23 하나의 예를 들면 韓愈가 「原道」에서 儒家의 道統論을 중심으로 하여 老子思想을 批判한 것을 들 수 있다.

24 張維, 『谿谷先生集』 卷之三 「設孟莊論辯」(a092_061a), “莊周曰, 子之論似矣, 然而未聞夫大道也, 夫道, 亦自然而已矣, 子之言者, 何其多方也, 吾爲子言其自然.” 參照.

25 張維, 『谿谷先生集』 卷之三 「設孟莊論辯」(a092_061a), “吾爲子言其自然, 天非自然, 無以爲天, 地非自然, 無以爲地, 人非自然, 無以爲人, 物非自然, 無以爲物, 自然盡之矣, 何用多方, 去自然而言多方者, 其於道遠矣.” 參照.

26 張維, 『谿谷先生集』 卷之三 「設孟莊論辯」(a092_061a), “天以自然而生萬物, 萬物以自然而各生生, 自然而大, 自然而小, 自然而可, 自然而不可, 自然而生, 自然而死, 芸芸職職, 自然具足, 職職芸芸, 無不自然.” 參照.

27 張維, 『谿谷先生集』 卷之三 「設孟莊論辯」(a092_061b), “是故太山雖大, 未嘗有餘, 秋毫雖小, 不見不足,

의 이같은 思惟는 기본적으로 ‘齊物[萬物齊同]’의 立場에서 출발한 것인데, 어떤 관점에서 同一한 對象과 현상을 보느냐에 따라 서로 간의 見解가 다름도 보여준다.

이밖에 莊子は 自然界에 존재하는 모든 존재는 ‘各適其宜, 各任其分’의 삶을 산다고 본다. 즉 시간과 장소의 다름에 따라, 인간과 동물이 좋아하고 싫어하는 것에 따라 각각 자신의 趣向에 맞는 것이 있다²⁹는 점에서 출발하여, 어떤 관점에서 事物을 파악하느냐에 따라 모든 것은 존재 이유가 있고 價値가 있다는 것을 강조한다. 莊子は 이같은 思惟는 儒家처럼 하나의 中心을 세우고 分別知를 통하여 事物을 分別하거나 別析하는 것이 아니다.

萬物齊同과 物之不齊의 立場에서 우주와 自然 및 인간 세상을 이해하는 莊子は 결론적으로 大道로서의 自然에 대해 다음과 같이 규정한다.

大道無名, 蕩蕩冥冥, 眞性無體, 混混默默, 萬化之所由起, 而衆妙之所由出也, 夫是之謂自然.³⁰

‘蕩蕩冥冥’하여 言語文字로 표현할 수 없고 ‘混混默默’하기에 認識 불가능하지만 모든 만물의 生成根據가 되는 大道와 眞性에 대한 莊子の 이같은 발언에는, 孟子가 大道를 言語文字와 사회현상, 정치현상 등과 같은 유형적인 비유를 통해 大道를 규정하는 것에 대한 批判이 담겨 있다. 『莊子』에는 孔子가 眞性を 仁義로 규정한 것³¹이 나오는데, 莊子の 大道를 통한 이같은 批判은 儒家의 仁義에 대한 批判으로 이어진다. 즉 ‘大道로서의 自然’에서 이탈하면서부터 儒家의 仁義가 비로소 출현했고, 그 仁義가 도리어 사람을 해치고 혼란스럽게 만들었다고 한다.³² 莊子の 이런 발언은 老子가 말한 언어로 命名할 수 없고 認識不可能한 道에 관한 다양한 발언³³과 仁義孝慈에 대한 批判적인

未嘗有餘, 何矜其大, 不見不足, 何訾其小, 知此則知小大之齊矣.”參照.

28 張維, 『谿谷先生集』卷之三「設孟莊論辯」(a092_061b), “彭祖之壽而有所終, 殤子之夭, 亦盡天年, 有所終則未足爲脩, 盡天年則不可謂短, 知此則知脩短之齊矣.”參照.

29 張維, 『谿谷先生集』卷之三「設孟莊論辯」(a092_061b), “鯢桓之淵, 不測其深, 魚鼈居之, 以爲樂國, 而人蹈之者死, 糞穢不潔, 過者掩鼻, 而狗彘甘之, 損於尺者益於寸, 棄於寒者須於熱, 是故以大擬小, 以可方不可, 則愈爭而愈亂矣, 各適其宜, 各任其分, 則無大無小, 無可無不可, 生之有死, 猶晝之有夜, 寐之有寤也, 其不可以有所愛惡也審矣, 莫不欲生也, 而生不可以欲而常也, 莫不惡死也, 而死不可以惡而逃也, 是以古之達人, 生而不悅, 死而不禍, 安時而處順, 哀樂不能入也.”參照.

30 張維, 『谿谷先生集』卷之三「設孟莊論辯」(a092_061c), “大道無名, 蕩蕩冥冥, 眞性無體, 混混默默, 萬化之所由起, 而衆妙之所由出也, 夫是之謂自然.”

31 『莊子』, 「天道一, “孔子西藏書於周室. 子路謀曰, 由聞周之徵藏史有老聃者, 免而歸居, 夫子欲藏書, 則試往因焉. 孔子曰, 善. 往見老聃, 而老聃不許, 於是繙六經以說. 老聃中其說. 曰, 大謾. 願聞其要. 孔子曰, 要在仁義. 老聃曰, 請問, 仁義, 人之性邪. 孔子曰, 然. 君子不仁則不成, 不義則不生. 仁義, 眞人之性也, 又將奚爲矣. 老聃曰, 請問, 何謂仁義. 孔子曰, 中心物愷, 兼愛无私, 此仁義之情也. 老聃曰, 意, 幾乎後言.” 참조.

32 張維, 『谿谷先生集』卷之三「設孟莊論辯」(a092_061c), “自然之離, 仁義之始也, 仁以愛人, 而愛人適所以害人也, 義以治人, 而治人適所以亂人也.”參照.

33 『老子』 1장, “道可道, 非常道.”, 4장, “道沖而用之, 或不盈, 淵兮似萬物之宗...湛兮似或存, 吾不知誰之子, 象

발언³⁴을 莊子가 大道[自然]란 개념을 통해 규정한 것이라 할 수 있다.

결론적으로, ‘道를 깨달은 자만이 自然萬物이 差別없이 同等한 價値를 지닌다는 것을 안다’³⁵라는 立場을 堅持하는 莊子는 視空間을 넘어선 불변의 절대적 眞理는 없다고 본다. 즉 自然의 관점에서 보면 孟子가 말하는 物之不齊論은 성립할 수 없다는 것이다. 莊子의 이런 立場을 인간의 현실적 삶에 적용하면, 인간이 살아가는 바람직한 도리와 그것을 불변의 眞理라고 제시한 儒家 聖人の 존재는 무의미하게 된다. 왜냐하면 시대에 따라 眞理는 변하기 때문이다.

莊子의 大道로서의 自然에 대한 다양한 辯論을 들은 孟子는 이같은 莊子의 말은 현실과 관련이 없는 말이라고 진단한다. 이에 도리어 莊子가 말한 自然은 참다운 自然이 아니라는 점을 지적하면서 孟子 자신이 생각하는 眞正한 自然의 道에 대해 말한다.³⁶ 孟子는 자신이 생각하는 진정한 自然의 道에 대해 다양한 見解를 말하지만, 그 핵심은 “物之不齊, 物之情也”라는 것이다.

3) 莊子의 大道[自然]에 대한 孟子의 自然 認識

이상 본 바와 같이 莊子가 자신의 自然觀에 입각한 반론을 통해 孟子를 批判하자, 孟子는 고집스럽게 ‘萬物이 서로 같지 않은 것[物之不齊]’이야말로 존재의 實相이고, 處한 形勢에 따라서 政法를 制定하고, 변화하는 상황에 맞추어 穩當한 方法을 講究하는 것이야말로 自然의 道인 동시에 聖人の 공이라는 점을 다시 한번 강조한다.

이런 점에서 孟子는 자신이 생각하는 진정한 自然觀을 피력한다. 구체적으로 仁義를 性과 연계하고 다시 그 性을 命으로 연결한다. 최종적으로는 命은 바로 天道라는 점에서 仁과 義, 性과 命, 天道는 하나의 이치로 연결되어 있음을 말한다.

夫仁義, 性也, 性即命也, 命即天道也, 立天之道曰陰與陽, 立人之道曰仁與義, 天人雖殊, 理則一也³⁷

孟子는 “仁義禮智, 根於心”³⁸을 말하고, 아울러 ‘盡心에서 知性으로, 知性에서 知天의 단계’³⁹를

帝之先.”, 14장, “視之不見, 名曰夷, 聽之不聞, 名曰希, 搏之不得, 名曰微.”, 21장, “道之爲物, 惟恍惟惚.”, 25장, “有物混成, 先天地生...可以爲天下母, 吾不知其名, 字之曰道, 強爲之名曰大.”, 32장, “道常無名.”, 35장, “道之出口, 淡乎其無味. 視之不足見, 聽之不足聞, 用之不足既.” 등 참조.

³⁴ 『老子』 18장, “大道廢, 有仁義. 慧知出, 有大僞. 六親不和, 有孝慈. 國家昏亂, 有忠臣.”

³⁵ 『莊子』 「齊物論」, “可乎可, 不可乎不可, 道行之而成, 物謂之而然, 惡乎然? 然於然, 惡乎不然? 不然於不然, 物固有所然, 物固有所可, 無物不然, 無物不可, 故爲是舉莛與楹, 厲與西施, 恢恠憭怪, 道通爲一, 其分也, 成也, 其成也, 毀也, 凡物無成與毀, 復通爲一, 唯達者知通爲一, 爲是不用而寓諸庸.” 참조.

³⁶ 張維, 『谿谷先生集』 卷之三 「設孟莊論辯」(a092_062a), “孟子輿曰, 先生之言, 誠宏大矣, 然輿以爲先生之論自然, 非眞自然, 而迺輿之言者眞自然之道也.” 參照.

³⁷ 張維, 『谿谷先生集』 卷之三 「設孟莊論辯」(a092_062a), “夫仁義, 性也, 性即命也, 命即天道也, 立天之道曰陰與陽, 立人之道曰仁與義, 天人雖殊, 理則一也.” 參照.

³⁸ 『孟子』 「盡心章上」, “君子所性, 仁義禮智根於心.” 참조.

설정하고, 아울러 存心과 養性を 통해 事天할 것을 강조한다. 『中庸』 1章에서는 ‘天命之謂性’을 말하고, 『詩經』에서는 “天生烝民，有物有則.”⁴⁰을 말한다. 韓愈는 儒家는 ‘道와 德’을 ‘仁과 義’와 同一視하지만, 노자는 도와 덕을 仁과 義를 떠나서 말했다고 규정한다. ⁴¹天和 人의 合一과 感應을 통한 自然觀은 儒家 思惟의 기본에 속한다.

孟子는 이처럼 ‘仁과 義’, ‘성과 命’ 및 天道는 하나의 이치로 연결되어 있다는 점에서 출발하여 虛靈不昧하면서 만가지 이치를 구비하고 있는 心の 작용에 대해 말한다. 즉 심이 정서적인 측면으로 發露될 때는 喜怒哀樂이 되고, 행동으로 나타날 때는 孝悌忠信이 되며, 이를 펼치면 禮樂이 되고, 이를 施行하면 政法이 된다고 한다.⁴² 이런 思惟는 朱熹가 『大學』 1章의 ‘明明德’⁴³에 대해 해석한 것과 『中庸』 1章의 ‘天命之謂性’⁴⁴을 해석한 것에 잘 나타난다. 孟子는 이상 말한 것은 모두 自然의 원리에 따라 나오는 것일 뿐 없는 것을 억지로 만들어 내거나 있는 것을 變造시켜서 그렇게 되는 것이 아니라고 단정한다. 孟子의 이같은 발언에는 儒家的 自然觀 대한 認識이 잘 담겨 있다.

孟子는 이밖에 동시에 죽음을 싫어하고 삶을 좋아하는 것은 正常的의 情緒의 發露이지 死生의 설에 통달하지 못해서 그런 것은 아니고, 是非를 가리고 可와 不可를 따지는 것은 合理的 理性的의 發露라고 주장한다.⁴⁵이에 孟子는 결과적으로 物之不齊라는 점을 강조한다. 즉 만물이 서로 같지 않은 것이야말로 존재의 실상이란 점을 피력한다. 작은 것을 크게 여기고 큰 것을 작게 여기는 것을 自然으로 보는 것보다, 큰 것을 크다고 하고 작은 것을 작다고 하는 것을 自然이라 보는 것이 합리적이라는 것이다.

物之不齊，物之情也，大者大之，何必強而小之，小者小之，何必強而大之，脩者脩之，何必強而短之，短者短之，何必強而脩之也，夫與其大其小而小其大，而爲自然也，孰若大其大而小其小，而爲自然之順

39 『孟子』 「盡心章上」, “孟子曰，盡其心者，知其性也。知其性則，知天矣。存其心，養其性，所以事天也。” 참조.

40 『詩經』 「大雅：蕩之什：烝民」, “天生烝民，有物有則.”

41 韓愈, 「原道」, “凡吾謂道德云者，合仁與義言之也，天下之公言也。老子之所謂道德云者，去仁與義言之也。一人之私言也.” 참조. 馬其昶 校注，馬茂元 整理，『韓昌黎文集校注』，上海：上海古籍出版社，1986，p.12

42 『中庸』 1장, “天命之謂性，率性之謂道，脩道之謂教.”에 대한 주희의 주, “命，猶令也。性，卽理也。天以陰陽五行化生萬物，氣以成形，而理亦賦焉，猶命令也。於是人物之生，因各得其所賦之理，以爲健順五常之德，所謂性也。率，循也。道，猶路也。人物各循其性之自然，則其日用事物之間，莫不各有當行之路，是則所謂道也。脩，品節之也。性道雖同，而氣稟或異，故不能無過不及之差，聖人因人物之所當行者而品節之，以爲法於天下，則謂之教，若禮樂刑政之屬是也.” 참조.

43 『大學』 1장, “大學之道，在明明德，在親民，在止於至善.” 대한 주희의 주석, “明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具衆理而應萬事者也.” 참조.

44 張維, 『谿谷先生集』 卷之三 「設孟莊論辯」(a092_062a), “人心之靈，萬理具備，隨感而應，遂通天下之故，發於情則爲喜怒哀樂，見於行則爲孝弟忠信，宣之爲禮樂，而施之爲政法，皆順乎自然而已，非有所穿鑿矯拂之也.” 參照.

45 張維, 『谿谷先生集』 卷之三 「設孟莊論辯」(a092_062b), “哀死樂生，情之常也，非不達於死生之說而然也，是非可不可，理之順也，非有累於將迎好惡之私而然也.” 參照.

且易也, 46

이처럼 ‘物之不齊, 物之情也.’이란 점을 강조하면서 孟子는 儒家 聖人の 功績에 관한 것도 自然과 連繫하여 말한다. 즉 處한 형세에 따라서 政法을 제정하고 변화하는 상황에 맞추어 온당한 방법을 강구하는 것[因勢制治와 通變適宜]이야말로 自然의 道인 동시에 聖人の 功績이라는 것을 강조한다.⁴⁷이에 따라 孟子는 天地自然의 氣運이 變化된 時代相에 맞게 上古時代의 政治로 오늘날의 세상을 다스릴 수 없는 것은 분명한 사실이고, 이렇게 하는 것이 自然임을 강조한다.⁴⁸이같은 自然觀에는 聖人이 인류에게 행한 功德에 대한 推仰과 더불어 변화된 시대상에 맞는 時中 정치에 대한 見解가 담겨 있다.

최종 결론으로, 孟子는 ‘理逆而義悖’라는 두가지 관점에서 볼 때 莊子가 말한 大道로서의 自然은 크게 迷惑됨이 있다고 반론한다.

先生之言, 理逆而義悖, 猶自以爲大道之自然, 此軻之所大惑, 而願先生之改之者也,⁴⁹

莊子와 孟子는 자신들이 생각하는 自然觀을 중심으로 하여 ‘宇宙自然과 인간의 삶에 대한 見解에서 서로 다른 立場 差異를 보인다. 두 사람 見解의 다른 점에는 하나의 事物을 이해하는데, ‘齊物[萬物齊同]’의 관점에서 파악하느냐 아니면 ‘不齊[物之不齊]’의 관점에서 파악하느냐 하는 差異點이 담겨 있다. 朱子學의 理一分殊와 ‘各具一太極’⁵⁰을 통해 ‘事物이 不齊하다는 것’을 절대 眞理로 여기는 조선조 儒學者들에게 孟子의 物之不齊論은 眞理에 해당한다. 따라서 孟子가 物之不齊論의 입장에서 莊子의 萬物齊同을 批判하는 것은 당연하다고 할 수 있다. 하지만 莊子로서는 절대 포기할 수 없는 것도 萬物齊同에 입각한 齊物論이었던 것이다.

46 張維, 『谿谷先生集』 卷之三 「設孟莊論辯」(a092_062b), “物之不齊, 物之情也, 大者大之, 何必強而小之, 小者小之, 何必強而大之, 脩者脩之, 何必強而短之, 短者短之, 何必強而脩之也, 夫與其大其小而小其大, 而爲自然也, 孰若大其大而小其小, 而爲自然之順且易也.” 參照.

47 張維, 『谿谷先生集』 卷之三 「設孟莊論辯」(a092_062c), “因其勢而制其治, 通其變而適其宜, 此固自然之道, 而聖人之功也.” 參照.

48 張維, 『谿谷先生集』 卷之三 「設孟莊論辯」(a092_062b), “且先生獨不見墾田者乎, 一歲而收十倍, 二歲而七, 三歲而五, 地非異也, 久則衰矣, 天地之生久矣, 氣日益漓, 而人日益偷, 俗日益薄則其不可以上古之治, 治之也明矣.” 參照.

49 張維, 『谿谷先生集』 卷之三 「設孟莊論辯」(a092_062c), “先生之言, 理逆而義悖, 猶自以爲大道之自然, 此軻之所大惑, 而願先生之改之者也,” 參照.

50 朱熹·黎靖德, 『朱子語類』 卷第四, 「性理一: 人物之性·氣質之性」, “問, 物物具一太極, 則是理無不全也, 曰, 謂之全亦可, 謂之偏亦可, 以理言之, 則無不全, 以氣言之, 則不能無偏.” 參照.

3. 洪奭周 『訂老』에 나타난 自然之道와 人倫之道

洪奭周의 이단과 관련된 老子思想은 두가지 측면에서 분석할 수 있다. 하나는 조선조 유학자들의 일반적인 경향이라고 할 수 있는 佛家思想과 더불어 통칭하는 경우 일반적으로 말하는 이단관을 그대로 받아들이고 입장이다. 다른 하나는 老子思想이 異端으로 보고 비판하지만, 노자가 말한 내용을 보다 정확하게 이해하고, 그 가운데 유학적인 의미에서 취할만한 것이 있다면 그것을 긍정적으로 평가해야 한다는 입장이다. '訂老'에서의 '訂'자를 '正'자로 규정한 것은 이런 점을 잘 반영한다.⁵¹ 洪奭周는 儒家와 道家의 동이점을 말하지만 기본적으로 후자의 입장에서 주석서를 냈다고 할 수 있다. 이런 점을 洪奭周가 말한 自然之道와 人倫之道를 통해 알아보자.

1) 自然之道로서의 자연

洪奭周는 노자의 도에 대한 이해의 특징은 『中庸』이나 『周易』을 통해 말하는 道와 性理學者들이 말하는 理 등과 연계하여 이해한다는 것이다. 洪奭周는 『노자』1장의 “道可道, 非常道”에 대한 이해에서 “도란 자연스러운 것일 뿐이다”⁵²라고 이해한다. 洪奭周는 이 자연스러움을 인위와 반대되는 개념으로 본다.⁵³ 그리고 道의 자연스러움을 ‘久而不變者’의 常과 연계하여 이해한다. 常의 ‘久而不變’은 人力의 유한적인 것과 반대되는 의미를 지닌다.⁵⁴

洪奭周는 ‘久而不變者’로서의 自然之道를 두가지로 이해한다. 하나는 천지자연의 입장에서 이해한 道다. 즉 하늘이 높고 땅이 두텁고 해와 달이 빛나고 산악이 우뚝 솟아 있고 강이 흘러가는 것과⁵⁵ 같은 의미의 自然之道를 말한다. 洪奭周의 도에 대한 이같은 이해는 『中庸』 26장에서 말하는 至誠無息의 천지의 도는 高明하고 博厚하다는 것을 상기하게 한다⁵⁶는 점에서 儒家와 통하는 면이 있다. 다른 하나로 인간의 입장에서 이해한 道다. 즉 父子君臣夫婦之倫과 같이 마땅히 행해야 할 법칙이고 영원히 바꿀 수 없는 人倫之道를 말한다.⁵⁷ 이런 언급이 洪奭周가 말한 자연의 의미 중에서 주목할 내용이다.

洪奭周는 『老子』1장 “名可名, 非常名”에서의 常名을 自然之道와 관련하여 다음과 같이 말한다.

① 도는 하늘에서 나왔고, 이름은 사람으로 말미암아 나왔다. 그러나 이 實이 있어 이 이름이 있

51 洪奭周, 『淵泉文集』 卷之四十 「訂老題」, “訂者, 正也, 老者, 老氏書五千言也, 正也者, 蓋正其不正也.” 참조. 이하부터는 洪奭周, 『訂老』로 기술함.

52 洪奭周, 『訂老』(上) 1장, “道者, 自然而已矣.”

53 洪奭周, 『訂老』(上) 1장, “謂之可道, 則有人爲以參之, 而非吾所謂自然之道矣.”

54 洪奭周, 『訂老』(上) 1장, “常者, 自然之謂也. 以人力作爲者, 必不能久, 久而不變者, 惟自然之道.”

55 洪奭周, 『訂老』(上) 1장, “天之高, 地之厚, 日月之明, 山岳江河之峙且流.”

56 『中庸』 26장, “天地之道, 博也厚也, 高也明也, 悠也久也.”

57 洪奭周, 『訂老』(上) 1장, “在人則父子君臣夫婦之倫, 亘萬古而不可易, 皆惟自然而已.”

게 되었다면 또한 저절로 그러한 것을 벗어나지 않는다. 만약 이름할 수 있는 것이라고 말한다면 名과 實 이 나뉘고 지혜와 교묘함이 일어나니 또 내가 말한 저절로 그런 이름이 아니다.⁵⁸

명과 실이 합치되는 것이 自然之名이라는 것으로, 그것은 바로 自然之道의 다른 모습이다. 可名之名은 명과 실이 나뉜 것이라고 한다. 여기서 문제가 되는 것은 可名之名이다. 洪奭周는 가명지명에 대하여 다음과 같이 말하고 있다.

② 도는 하나일 뿐이니 천지의 앞에 이 道가 없었던 적이 없었다. 도는 沖漠하면서 混元의 상태로 있어 이름할 수 없다. 만물이 도를 말미암아 생함에 미치면 依託할 수 있는 형상이 있고 탐구할 수 있는 자취가 있어 비로소 또한 名之可名이 있게 된다. ⁵⁹

홍석주는 도를 두가지 측면을 통해 말하고 있다. 말해진다. 하나는 沖漠無朕한 未分化된 상태로 이름할 수 없는 의미의 도가 있고 다른 하나는 만물이 그것을 말미암아 생하게 되었을 때 우리에게 인식가능한 象과 迹으로서의 도이다. 여기서 ①과 ②의 가명지명에 대한 두가지 해석은 우리들로 하여금 ‘象과 迹으로서의 가명지명’과 ‘자연의 명이 아닌 名과 實이 가명지명’의 관계를 어떻게 이해해야만 하는가 하는 의문을 던지게 한다. 그리고 자연지명과 가명지명의 관계도 문제가 된다.

①에서 말하는 명실이 나뉜 가명지명은 沖漠混元으로서의 도와 그것이 생한 이후 나타난 象과 迹, 그리고 本[本體]으로서의 無와 用[作用]으로서의 有가 이원적으로 이해된다는 것이다. 하지만 ②에서 말하는 가명지명은 그런 의미가 없다. ‘충막혼원한 도(=無)’가 ‘상과 적(=有)’으로 드러났을 때 드러난 그 상과 적에는 도가 담겨 있다는 것이다. 이것은 性理學에서 말하는 體用一源의 사유이다. 즉 자연지명과 가명지명은 차원만 다를 뿐이지 도란 입장에서 보면 공통적이다. 洪奭周는 도는 하나일 뿐이라고 단정한다. 따라서 어떤 것도 모두 도에 속한다. 그리고 모든 만물은 도를 포함하지 않는 것도 없다는 것이다. 홍석주는 이런 점에서 象과 迹이란 말을 쓴 것이다. 즉 象은 체용일원적 사유에서 이해한 것이라 할 수 있다. 儒家적 사유틀로 본다면 自然之道를 ‘形而上者謂之道’의 도로 볼 수 있다면, 가도지명이나 가명지명은 형과 적에 속하는 것으로 ‘形而下者謂之器’의 器에 속한다고 할 수 있다.⁶⁰ 형이상자와 형이하자는 구별이 되지만, 도와 器의 관계는 또 “道亦器, 器亦道”의 不相

58 洪奭周, 『訂老』(上) 1장, “道出乎天, 名則由乎人矣. 然有是實, 斯有是名, 亦未離乎自然也. 若謂之可名, 則名實分, 知巧起, 而又非吾所謂自然之名矣.”

59 洪奭周, 『訂老』(上) 1장, “道一而已矣, 天地之先, 未嘗無此道也. 然沖漠混元, 不可得而名. 及夫萬物由之, 而生焉, 則有象可寓, 有迹可尋, 而始亦有名之可名矣.”

60 自然之道로서의 도와 可道之道로서의 도의 이같은 관계를 이해하려면 『周易』「繫辭傳上」12장의 “形而上者謂之道, 形而下者謂之器”에 대한, “南軒張氏曰, 道不離形, 特形而上者而已. 器具於道, 以形而下者也. 易之論道器, 特以一形上下言之也. 然道雖非器而道必託於器, 禮樂刑賞, 是治天下之道也.” 및 “問形而上下如何以形言, (朱子)曰, 此言最的當, 設若以有形無形言之, 便是物與理相間斷了, 所以謂欄截得分明者, 只是上下之間, 分別得一箇界至分明. 器亦道, 道亦器, 有分別而不相離也.” 참조.

離의 측면이 있다는 것을 말한다. 이렇게 볼 수 있다면 가명지명에서의 명과 실의 분리는 크게 문제가 되지 않는다. 여기서 우리는 자연적인 것이 아니라는 점과 그것이 도가 아니라는 점은 별개의 것임을 알아야 한다.

洪奭周는 자연의 도와 인륜의 도는 별개의 것이 아니라고 한다.⁶¹ 이런 사유는 人道와 천도의 일치를 추구하는 儒家의 기본 사유에 속한다⁶²는 점에서 유학의 입장에서 노자의 도를 규명한 것이라 할 수 있다. 구체적으로, 洪奭周는 형이상학적 차원에서는 노자가 말하는 도와 공자와 子思가 말한 도는 같다고 한다.⁶³ 하지만 도를 드러내고 실행하는 측면에 초점을 맞추면 儒家의 도는 노자의 도와 차이가 난다고 보면서 그런 점을 다음과 같이 말한다.

그러나 공자와 子思는 도에 대해 말할 때 마땅히 행해야 할 법칙으로 드러내 주었고 그 행하는 것들은 항상 인륜과 日用의 가깝고 절실한 데에서 벗어나지 않았다. 그러므로 교화를 행함에 백세를 지냈지만 잘못됨이 없다. 그러나 노자가 도에 대해 말할 때는 저절로 그렇게 되는 묘함까지 미루어서 극진히 하고 그 설법이 또 항상 황홀하고 알 듯 말 듯 하였다. 이 때문에 한두 차례 전해지면서 괴이하고 황당한 것을 일삼는 자들이 가탁하는 바가 되었다. 공자와 자사가 어찌 일찍이 저절로 그러한 것에 대해 말씀하지 않았겠는가? 그 말에 형이상학적인 것을 도라 한다고 하였고, 또 생각도 없고 행함도 없으며 빨리 하지 않아도 빠르고 가지 않아도 이른다고 하였고, 또 보아도 볼 수 없고 들어도 들을 수 없지만 사물의 근간이 되어 빠트리지 않는다고 하였다. 이와 같을 뿐인데 『도덕경』에서는 自然之道와 관련된 것을 無라 하고 다른 한편 玄이라고 하였다. 그 형체를 기준으로 설명하면 형체가 없음으로부터 있는 것은 확실하지만, 형체에 대한 이치가 하루라도 없었던 적이 없음을 알 수 없다. 은미하여 알 수 없는 것으로 설명하면, 그것을 알 수 없는 것[玄]이라고 하는 것은 또한 확실하지만, 평탄하여 행할 수 있는 것이 처음부터 해와 달을 걸어 놓은 것보다 밝지 않은 것이 없다는 것을 알 수 없다.⁶⁴

洪奭周는 노자는 도를 인식불가능한 저절로 그렇게 되는 묘함까지 미루어서 극진히 하였고 또 그 설법이 항상 황홀하고 알 듯 말 듯 하였기 이 때문에 한두 차례 전해지면서 神仙術家와 같이 괴이하고 황당한 것을 일삼는 자들이 가탁하는 바가 되었다는 것이다. 이런 점에 비해 儒家의 도는 인식가능한 것으로서 우리들의 구체적인 현실세계와 떨어져 있지 않다는 것이다. 여기서 洪奭周가 자

61 洪奭周, 『訂老』(上) 1장, “夫自然之道, 當行之亦道, 是二者, 未始有異道也.”

62 『中庸』, “誠者, 天道也, 誠之者, 人之道也”

63 洪奭周, 『訂老』(上) 1장, 故老子之所謂道, 與孔子子思之所謂道, 亦未始異也

64 洪奭周, 『訂老』(上) 1장, “然孔子子思之語道也, 顯而示之以當行之則, 其行之也, 又恒 a294_156d不越乎人倫日用之近且切也, 故其爲教百世而無弊, 老子之語道也, 推而極之於自然之妙, 其爲說, 又恒若恍惚而不可測, 此所以一再轉而爲譎詭荒唐者所假托也, 孔子子思, 亦何嘗不語自然哉, 其言曰形而上者, 謂之道, 又曰, 無思也, 無爲也, 不疾而速, 不行而至, 又曰, 視之而弗見, 聽之而不聞, 體物而不可遺, 夫如是而已, 老子之書, 一則曰無, 二則曰玄, 夫以形言則自無而有, 固也, 不知其理之未嘗一日無也, 言乎其微而不可見者, 則謂之玄, 亦固也, 不知其坦然而可行者, 未始不昭昭 a294_157a乎揭日月也.”

然之道와 人倫之道의 동일성을 말하면서 당위성으로서의 법칙과 인륜과 日用을 강조하고 또 이치를 말하는 것은 바로 이런 점과 관련이 있다. 이런 점은 이후 儒家의 도와 노자의 도를 구분하는데 기준이 된다.

洪奭周가 형이상학적인 차원에서 노자의 도를 이해하는 것은 『노자』1장의 “無，名天地之始，有，名萬物之母。故常無欲以觀其妙，常有欲以觀其徼。此兩者，同出而異名，同謂之玄，玄之又玄，衆妙之門”에 대한 이해에도 적용한다.

有는 그 작용이고 無는 그 본체이다. 그러므로 그 묘함을 보고자 하는 자는 반드시 그 무에서 해야 한다. 요의 의미는 경계이니 동정의 조화이고 유무의 만남이다. 양자는 묘함과 경계이며 동출은 도에서 나왔다는 말이다. 어두워서 알 수 없는 것을 현이라 한다. 묘는 진실로 알 수 없다는 것이고 경계도 소리나 냄새, 색, 형상으로 드러날 수 없다. 그러므로 동일하게 玄이라고 한다... 도의 묘함은 하나일 뿐이다. 그러나 흩어져 만물에 있으면 만물이 모두 이 도를 소유하게 되니, 이것이 이른바 衆妙이다. 門은 말미암아 나오는 것이다. 만물은 진실로 어느것 하나 이 도로 말미암지 않은 것이 없지만 말미암아 나오는 곳이라면 하나일 뿐이다. 그런데 이 하나란 알 수 없으니 이른바 『周易』에서 말하는 太極이요, 子思가 말한 “上天之載，無聲無臭”의 경지요, 周濂溪가 말한 無極之眞이요, 程伊川이 말한 沖漠無朕이다. 그러므로 본문에서 ‘玄之又玄，衆妙之門’이라고 한 것이다.⁶⁵

有가 그 작용이고 무가 그 본체이며, 요의 의미는 경계로서 동정의 조화이고 유무의 만남이며, 동출이란 도에서 나왔다고 하는 것은 이른바 程朱理學의 이른바 體用一源的 사유이다. 어두워서 알 수 없는 것을 玄이고, 묘는 진실로 알 수 없다는 것, 경계도 소리나 냄새, 색, 형상으로 드러날 수 없다는 것은 도의 인식불가능한 측면을 말한 것이다. 洪奭周가 이런 점을 『易』의 太極, 子思가 『중용』 33장에서 거론하는 “上天之載，無聲無臭”, 周濂溪가 『太極圖說』에서 말한 無極之眞, 程伊川이 理의 속성으로 규정한 때 사용한 沖漠無朕 등은 모두 이런 점과 관련이 있다고 규정한 것은 모두 유가사상의 입장에서 규정한 것이다. 여기서 특히 우리가 주목할 것은 도의 묘함은 하나일 뿐이나 흩어져 만물에 있으면 만물이 모두 이 도를 소유하게 되니, 이것이 이른바 衆妙라는 것이다. 이것은 모든 만물이 ‘하나의 태극을 가지고 있다[各具一太極]’라는 성리학적인 사유와 통한다.

자연에 대한 이해는 통행본 『老子』25장(『訂老』에서는 23장임.)에 나타난 도에 대한 것에서도 보인다.

⁶⁵ 洪奭周, 『訂老』(上) 1장, “有者, 其用也. 無者, 其本也. 故欲觀其妙者, 必於無. 徼, 邊際也. 動靜之機緘, 有無之縫緘也. 兩者, 妙與徼也. 同出, 出乎道也. 幽而難見之謂玄. 妙, 固不可見矣, 而徼, 亦非有聲臭色象之著, 故同謂之玄也. 玄之又玄, 重言以贊歎之也. 道之妙, 亦一而已. 然散在萬物, 萬物皆有是道, 此所謂衆妙也. 門, 所由出也. 萬物固莫不由是道. 然其所由出, 則一而已, 而所謂一者不可見. 此易所謂太極, 子思所謂上天之載無聲無臭, 周子所謂無極之眞, 程子所謂沖漠無朕也.”

황홀하여 알 수 없는 것을 혼이라 하고 등글고 완전하며 나뉘지 않는 것은 또한 혼이라고 하니, 혼성이란 사람의 힘을 낭비하지 않고 저절로 그렇게 되어 이루어진 것이다. 도는 형태가 없고 천지는 형태가 있다. 형태가 있는 것은 비록 천지라도 이루어지고 훼손되는 일이 없을 수 없으며, 형태가 없는 것은 선후가 없고 또 무엇이랄 말할 수 있는 낱음과 낱지 않음이 없다. 그러나 이 도가 있는 후에 천지가 있으므로 천지가 나온 것보다 앞서 있다고 말했다. 고요하고 횡뎡그렇하다는 것은 소리와 형체가 없음을 말한다. 도는 하나일 뿐 만물은 어느 것도 도와 상대가 되지 않으므로 독립해 있다고 하였다. 고금을 왕래하는 것이 모두 이 도이므로 변경하지 않는다고 하였다. (도는) 없는 것이 없고 포괄하지 않는 것이 없는데도 어떤 사물도 그것을 해칠 수 없으므로 두루 다니는데 위태롭지 않다고 하였다. 만물이 나눔에 그것으로 말미암지 않는 것이 없으므로 천하의 어미가 된다고 하였다...사람은 마음이 있고 천지는 마음이 없으며 천지는 형상이 있고 도는 형태가 없다. 그러나 모범이 되는 까닭은 하나이다. 하나란 무엇인가? 저절로 그렇게 되는 것[自然]뿐이다.⁶⁶

홍석주가 규정한 “이 도가 있는 후에 천지가 있으므로 천지가 나온 것보다 앞서 있다”고 한 문장에서 만약 道를 理로 바꾸어 이해할 수 있다면, 이런 사유는 朱熹가 말하는 태극과 음양에 대한 이해와 같다는 것을 알 수 있다.⁶⁷

洪奭周가 노자의 도를 自然之道로 이해할 때 그 도는 儒家의 『주역』이나 『중용』에서 말하는 無聲無臭로서의 인식불가능한 도와 별반 다를 것이 없음을 발견할 수 있다. 차이가 있다면 儒家는 理를 강조하고 道가 사물에 내재한다고 보는 사유다. 이런 차이점은 洪奭周가 현실을 말하는 人倫之道에서 實事 혹은 實을 강조하는 것에서 보다 구체적으로 나타난다.

2) 人倫之道로서의 자연

洪奭周는 도에는 自然之道만 있는 것이 아니라 人倫之道도 있다고 본다. 洪奭周는 “聖인이 사람을 가르칠 때에 실질적인 것[實]에 되돌아가게 하고 지극히 드러난 것에서 구하였으니 도를 구하고자 하는 자는 聖인의 책을 보아야 한다”⁶⁸고 말한 적이 있다. 여기서 실질적인 것이나 지극히 드러난 것에 주목하자. ‘실질적인 것’이나 ‘지극히 드러난 것’이란 노자가 말하는 無나 玄과 같은 현실을 초월한 형이상학적 자연지도가 아닌 人倫日用에서 마땅히 행해야 할 人倫之道 혹은 이치를 의미

66 洪奭周, 『訂老』(上) 23장, “荒乎難見之謂混, 圓全而不分, 亦謂之混. 混成者, 不費人力, 自然而成也. 道無形, 而天地有形. 有形者, 雖天地亦不能無成毀, 無形則無先後, 亦無生與未生之可言也. 然有是道, 而後有天地, 故曰先天地生. 寂兮寥兮, 無聲與形也. 道一而已矣. 萬物莫能與對, 故曰獨立. 古往來今, 皆是道也. 故曰不改. 無乎不在, 無所不包, 而物莫能傷之, 故曰周行而不殆. 萬物之生, 莫不由之, 故曰爲天下母...人有心, 而天地無心, 天地有形, 而道無形, 然其所以爲法者, 則一也. 一者, 何也. 自然而已矣.”

67 『朱子語類』「理氣上·太極天地」, “太極只是天地萬物之理. 在天地言, 則天地中有太極, 在萬物言, 則萬物中各有太極. 未有天地之先, 畢竟是先有此理” 아울러 이것에 대한 『朱子語類』「理氣上·太極天地」, “問, 昨謂未有天地之先, 畢竟是先有理, 如何. 曰, 未有天地之先, 畢竟也只是理. 有此理, 便有此天地. 若無此理, 便亦無天地. 無人無物, 都無該載了. 有理, 便有氣流行, 發育萬物.”도 참조할 것.

68 洪奭周, 『訂老』(上) 1장, “聖人之教人也, 反之於實, 而求之於至著, 夫欲求道者, 觀乎聖人之書而已矣.”

한다.

여기서 우리는 器가 實 혹은 實事와 관련이 있고 그것은 구체적으로 禮樂刑賞 등을 의미하는 것에 주목할 필요가 있다. 즉 앞서 명과 실의 일치를 말하는 자연지명에서 實에 주목할 필요가 있다. 實의 구체적인 내용은 實事이다. 洪奭周는 聖인이 사람에게 가르치고자 한 것은 實事라고 본다. 여기서 實事を 무엇으로 이해해야 할 것인가?

聖인이 사람을 가르친 것은 모두 實事로서, 말하면 들을 수 있는 것이지만 실질적인 것을 증명할 수 없는 것은 거의 말하지 않았다. 『大學』에서 格物致知를 말할 때 理를 말하지 않고 物을 말하였으니 옛사람들이 아마도 생각한 바가 있었던 것 같다.⁶⁹

實事は 우리의 구체적인 삶의 세계로서, 物에 格하여 知를 致할 수 있는 경지이다. 중국철학사를 通觀할 때 實 혹은 實事와 관련하여 『논어』에서 왜 공자는 ‘성과 天道와 같은 형이상학적인 것에 대하여 말하지 않았던 것일까’ 하는 의문을 던지곤 한다. 이런 점을 洪奭周의 말을 통해 이해해보자.

성현의 가르침은 반드시 衆인이 알 수 있는 것으로 하였고 사람들이 알 수 없는 것은 成人道 가 법계 말하지 않았다. 이 때문에 성과 天道에 관해서는 子貢도 오히려 공자에게 들을 수 없음을 탄식하였고, 孟子도 성에 대해 말한 것은 四端이 이미 發한 것으로 설명한 정도이다...그런데 이제 宋儒를 종주로 삼아야 한다는 자들은 걸핏하면 萬物一原의 성과 氣質未雜의 理와 陰陽微分의 太極을 말하는 데, 이것에 관해 과연 누가 알고 누가 증명할 수 있겠는가? 따라서 “宋儒의 末流가 된 자들도 또한 진실로 헛된 말을 들어 기롱한 것이 있다”고 말하는 것이다.⁷⁰

萬物一原의 성과 氣質未雜의 理, 陰陽未分의 태극 등과 같은 것은 형이상학적인 것으로 알 수도 없고 증명할 수도 없다. 이런 사유는 구체적인 삶의 세계를 설명하는 데 문제가 있기 때문이다.

洪奭周는 儒家의 도와 노자의 도가 차이가 나는 것으로 앞서 본 바와 같이 儒家는 모든 사물에 이치가 존재하고 그 이치는 인간의 현실적 삶속에서 실행가능하고 인식 가능함의 분명함을 든다. 즉 儒家의 도는 인식할 수는 없는 무형으로 존재하지만, 그 이치 혹은 도는 모든 만물에 존재한다는 것이다. 이런 점을 『중용』 12장의 “君子之道，費而隱”라는 것과 연계하여 말하면, 노자는 隱의 측면만 말하고 費의 측면을 말하지 않았지만 儒家는 은과 미의 측면을 말했다는 것으로 바꾸어 이해할 수

⁶⁹ 洪奭周, 『鶴岡散筆』, 권2, 45쪽, “夫聖人教人, 皆實事也. 言之可聽, 而無以證其實者, 聖人蓋罕及也. 大學之說格致也, 不曰理而曰物, 古之人其亦有所慮者哉.”

⁷⁰ 洪奭周, 『鶴岡散筆』, 권1, 23쪽, “聖賢之訓, 必就夫衆人之所可見者, 人之所不能見者, 聖人亦未嘗輕言也. 是以性與天道, 子貢猶歎其不可聞, 而孟子言性, 不過以四端之已發者證之...今號爲能宗宋儒者, 動輒言萬物一原之性, 氣質未雜之理, 陰陽未分之太極, 是果孰見而孰證之耶. 故曰, 爲宋儒之末學者, 亦固有以召空言譏也.”

있다.⁷¹ 도에 대한 이같은 이해가 儒家의 도에 대한 기본 이해인데, 洪奭周는 이런 이해에서 출발하여 노자의 自然之道와 비교하고 그 차이점을 말하고 있다. 實事란 바로 人倫日用之間을 벗어나 있는 것이 아니다. 이런 점에서 洪奭周는 實事라는 측면에서 유학의 道는 이단의 도와 다르다고 규정한다.⁷²

洪奭周는 自然之道로서의 道도 중요하지만 人倫之道로서의 도를 놓쳐서는 안된다는 것이다. 이에 儒家의 경우는 형이상학적인 도의 虛를 말하면서 또 형이하학적인 器의 측면에서 現實과 관련된 ‘實事’ 혹은 ‘實’을 말하고 있는 점에 주목한다. 이런 사유에서 출발한 洪奭周는 노자의 도를 자연으로 이해하면서도 아울러 人倫之道에 응용하는데, 이런 점은 유학자인 洪奭周의 유학의 입장에서 노자를 해석한 것[以儒釋老]에 해당한다. 洪奭周가 儒家의 도가 이단의 도와 다르다고 결론을 내리면서 노자를 주석한 이유에 해당한다.

4. 나오는 말

이상 본 바와 같이 본 논문은 儒家와 道家는 모두 자연이란 용어를 사용하여 자신들의 철학을 전개한 것을 확인할 수 있다. 구체적으로 말하면, 儒家와 道家의 자연관을 朝鮮朝 儒學者들의 자연 인식에 초점을 맞추어 논하되, 谿谷 張維의 「設孟莊論辨」에 나오는 儒家와 道家의 자연관 및 淵泉 洪奭周의 『老子』 註釋書인 『訂老』에 나오는 儒家와 道家의 자연관에 초점을 맞추어 논한 것이다.

儒家와 道家의 자연인식에 대한 차이점을 정리해보면, 가장 기본적인 것은 儒家는 天道와 人道를 합일이란 점에서 출발한다면, 道家는 천도와 人道를 분리하여 이해한다는 것이다. 즉 儒家는 천도의 실질적인 인간 행동 양식이 仁義를 실천하는 것으로 나타난다는 점에서 천도와 仁義를 일치시킨다. 구체적으로 儒家는 인간의 착한 본성의 자연스러움을 따르는 것이 바로 道라는 것을 말하여 천도와 人道의 합일을 통일시키고 있다.⁷³ 이런 점에 비해 道家는 ‘大道가 사라진 이후에 仁義가 있

71 朱熹는 費와 隱에 대하여 “費，用之廣也。隱，體之微也。”라 한다. 그리고 “道者，兼體用，該費隱而言也。費是道之用，隱是道之所以然而不見處。”라 하고 또 “或說形而下者爲費，形而上者爲隱。曰，形而下者甚廣，其形而上者，實行乎其間，而無物不具，無處不有，故曰費。就其中，形而上者，有非視聽所及，故曰隱。”이라 한다. 朱熹의 이 말은 儒家의 도는 體와 用을 겸하고 있고 費와 隱을 겸하고 있다는 것다는 것 참조

72 洪奭周, 『鶴岡散筆』, 권3, 11쪽, “古人之教，必主乎實事，其爲事也，又必先乎人倫日用之近，夫婦父子之間。後世之說教者，曰心曰性曰理曰氣曰道曰德，是其說非不洋乎美也，又非不卓然高也。雖然懸空而說，求其可見於行者，未易也。於是乎異端之疑似者，亦或可以亂吾真。聖人之教，必以二南爲始，此吾道之所以異於異端也。” 참조.

73 『中庸』 1장, “天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。”에 대한 주희의 주석, “性即理也，天以陰陽五行，化生萬物，氣以成形，而理亦賦焉，猶命令也，於是人物之生，因各得其所賦之理，以爲健順五常之德，所謂性也。

다⁷⁴는 입장에서 道를 仁義보다 先在的인 것으로 본다. 즉 道家[老莊]는 道와 仁義를 분리하여 이해한다는 점에서 儒家와 차이점이 있다.

儒家는 자연이란 용어를 두가지 측면에 사용하고 있다. 하나는 인간 세상을 떠난 우주론 차원에서 자연이란 용어를 사용하는 것이고, 다른 하나는 천도와 人性의 일치를 강조할 때 사용하는 것이다. 전자는 주로 理의 주재성이 갖는 自然性, 天道로서의 天의 자연성, 天理가 자연스럽게 發顯하는 것을 자연이란 관점에서 이해한다. 이런 상황에서도 儒家는 無爲라는 용어를 사용하지 않는다. 道家는 道家 자연계에 존재하는 모든 사물의 생성 근거가 된다는 점에서의 자연관을 전개한다. 아울러 이같은 사유를 道의 無爲[無爲而無不爲]와 연계하여 이해한다.

이처럼 儒家와 道家는 모두 자연이란 용어를 통해 자신들의 우주론과 人性論을 전개한다. 자연이란 용어 사용 측면만 보면 儒家나 道家 모두 같다. 하지만 그 자연이란 용어를 통해 말하고자 한 우주론과 人性論 등은 차이점을 보인다. 왜냐하면 우주론과 人性論을 통해 말하고자 하는 것이 근본적으로 달랐기 때문이다.

人物各循其性之自然，則其日用事物之間，莫不各有當行之路，是則所謂道也...蓋人知己之有性，而不知其出於天。” 참조.

74 『老子』 18장, “大道廢, 有仁義.” 및 『莊子』 「馬蹄」 “道德不廢, 安取仁義...毀道德以爲仁義, 聖人之過也.” 등 참조.

朝鮮朝時代の儒学者たちの自然認識

—張維と洪奭周の自然観を中心に—

曹玟煥

韓国 成均館大學・教授

本論文は、儒家と道家の自然観を朝鮮朝時代の儒学者たちの自然認識に焦点を当てて論じたものであり、谿谷張維の「設孟莊論辨」における儒家と道家の自然観、および淵泉洪奭周の『老子』註釈書『訂老』における儒家と道家の自然観を中心に論じたものである。具体的には、まず、張維が文学的想像力を発揮し、孟子が莊子を訪ねて対話を交わす中で、孟子が提示した自然観と莊子が提示した自然観を比較した事例を取り上げた。次に、洪奭周が『訂老』において『老子』第1章を解釈する中で、老子の自然之道としての自然観と、儒家の人倫之道としての自然観に焦点を当てて分析した事例を取り上げた。

儒家と道家の自然認識の違いをまとめると、最も基本的な点は、儒家が天道と人道を合一する点から出発するのに対し、道家は天道と人道を分離して理解するという点にある。すなわち、儒家は天道の実質的な人間行動様式が仁義を実践することに表れるという点で天道と仁義を一致させている。具体的に言えば、儒家は人間の善なる本性に従うことがすなわち道であるとし、天道と人道の合一を統一させている。これに対して、道家は「大道が消えた後に仁義が生まれた」という立場から、道を仁義よりも先在的なものと見なしている。すなわち、道家[老莊]は道と仁義を分離して理解しているという点で儒家との違いを見せている。

儒家は自然という用語を二つの側面で使用している。一つは人間の世界を超えた宇宙論の次元で自然という用語を使うこと、もう一つは天道と人性の一致を強調する際に使うことである。前者は主に理の主宰性が持つ自然性、天道としての天の自然性、天理が自然に発顕することを自然という観点で理解している。このような状況でも、儒家は無為という用語を使用しない。道家は、道が自然界に存在するすべての事物の生成の根拠となるという点で自然観を展開している。また、このような思考を道の無為[無為而無不為]と関連づけて理解している。

このように、儒家と道家は共に自然という用語を通じて、自らの宇宙論と人性論を展開している。自然という用語の使用に限って言えば、儒家と道家は同じである。しかし、その自然という用語を通じて述べようとした宇宙論や人性論などは異なっている。なぜなら、宇宙論や人性論を通じて言わんとすることが根本的に異なっていたからである。

キーワード：自然，張維，洪奭周，設孟莊論辨，訂老

(译者：金灵，北京大学外国语学院22级博士研究生)

《道德经》崇尚水德与道法自然

詹石窗

四川大学 人文杰出教授，老子研究院院长

内容提要

《道德经》崇尚水德，与上古大禹治水功业有关。水德指水的品德，柔弱者能胜过刚强者。《庄子》中，大禹治水精神受尊崇，其禹步在道教中弘扬。禹步是一种古老的步法，体现了道家的“水”与“天一”合的观念，与太极拳异曲同工。水德追求无为而治和顺应自然的哲学思想，指导我们处理人际关系、面对生活挑战、尊重自然、保护环境。在现代社会中，牢记水德与道法自然的精神，保持平和心态，尊重自然规律，实现个人成长和社会进步。

道家文化与“水”存在着不解之缘，这在以往许多论著中已有分析。然而，如何对这种文化现象进行概括？这种现象形成的文化根源何在？这是需要再进行深入探讨的。经过研读相关史料，我以为《道德经》与水的密切关系可以概括为“崇尚水德”四个字，而其文化渊源则可以追溯到上古大禹治水的功业上。

《道德经》论水的行文有许多。其中，第七十八章由“水”的柔弱引出胜刚强特别值得注意。这一章，河上公章句本题为“任信”，而清代全真道著名学者宋常星《道德经讲义》则作“水德”。相比之下，可以看出，河上公是从水的本质特征入手进行概括，宋常星则注重水的效用。

如何理解“任信”的内涵呢？“任”可作信赖、听凭解释；而“信”就是信息、可以反复再来的一种现象，例如女子的月经、大海的潮汐变化，往来有规律，这些都可以称作“信”。“任信”就是在观察而明了一种有规则且能够反复的现象之后不加个人主观意志地遵循。

至于宋常星概括的“水德”，简单讲，就是水的品德。对此，宋常星解释说：

恭闻人心天道，本自平坦，本无柔刚，本无强弱。惟人心自生私欲，乃有较柔刚，论强弱者，由是刚必欲胜柔，强必欲胜弱。不知凡刚强者，皆不可以取胜，惟柔弱者乃能胜也。验之于水，有以知其理。观之圣言，以伸其义。人奈何不肖水德，不法圣言乎？¹

意思是讲：我恭敬地听说人心在最初是与天道一样的，本来非常平坦，没有起落，也没有什么柔刚、强弱的区分；但是，后来发生变化，凡间社会各种诱惑刺激了私欲的产生，于是有了刚柔的比较和强弱的不同。一般的人们总是认为：刚硬的要胜过柔软，而强壮的会胜过弱小的，却不知道那些所谓刚强者最终都会走向衰败，只有柔弱者由小变大，不可战胜，因为柔弱代表新生，而刚强者最终一定要没落。

¹（清）宋常星：《道德经讲义》，《老子集成》第九卷，北京：宗教文化出版社，2001年版，第280页。

这个道理可以从“水”的现象得到验证。观想圣人的至理名言，就可以引申开来，明白其中的深刻道理。世俗社会，为什么不能以水为榜样，为什么不能遵循圣人的教导行事呢？

在宋常星看来，正是因为世俗社会的人们只知道刚强可以欺凌柔弱者，却不能遵循自然无为的大道理，所以老子以“水”为象征，来启迪人们。

那么，老子为什么以“水”为象征？其背后蕴藏着什么原因和深刻道理呢？以下，我们分四个部分来探讨。

一、天一生水

老子的思想根基是“道”。这个“道”很抽象，不容易表述，于是老子借助很多具体事物来表征，诸如“母亲”的“母”以及“玄牝之门”等等，而“水”即是老子用以表征“大道”的最为重要的法象。在这一章开始，老子即称：

天下柔弱莫过于水，
而攻坚强者莫之能胜，
以其无以易之。

这三句话，“天下柔弱莫过于水”，用的是河上公版本，王弼《道德经注》本作“天下莫柔弱于水”；第三句“以其无以易之”，用的是王弼注本，河上公章句本原作“以其无能易之”。句式不同，内涵差不多。

就字面看，老子这三句话大体是讲：天下最为柔弱的东西，没有超过于水了。那些号称坚强的东西是无法真正战胜水的，这是无法改变的真理。

老子这种“水”柔弱而能最后取胜的思想是有生活经验为依据的。譬如，石头丢到水里，就被水涵盖，因为它有包涵性；火遇到水，就会被扑灭，因为它有化解性；泥土碰上水，就变得柔软，因为它有柔韧性；木材浸在水里，就会腐烂，因为它有渗透性；钢铁泡于水中，就会生锈，因为它有侵蚀性。无论水在什么地方，其柔弱卑下的本性绝不更改，因为它有谦下性。

当然，老子崇尚水德并非仅仅是从生活经验出发，而是有更为深刻的哲理渊源的。这个渊源就是《易经》的象数学。众所周知，《易经》有两大主干，一是象数，二是义理。所谓“象”就是“卦象”，即八卦、六十四卦的符号表征。所谓“数”就是演算成卦的数。以五十根蓍草作为工具，通过十八次的演算而成就一卦。因为“卦”是由蓍草演算的“数”决定的，所以每一个卦背后都有数据，从而形成了一个古老的数据库。所谓“义理”就是《易经》象数符号所蕴藏的思想内涵。

《易经》以一阴（--）一阳（—）为基本的符号，三次叠加而有乾、坤、震、巽、离、坎、艮、兑八个三画的经卦；再进行叠加，而有六画的六十四别卦。这里的“别”，有分别的意思，即由乾坤大父母的交感产生出众多子女，他们各自别出为新的家庭，所以叫做“别”。

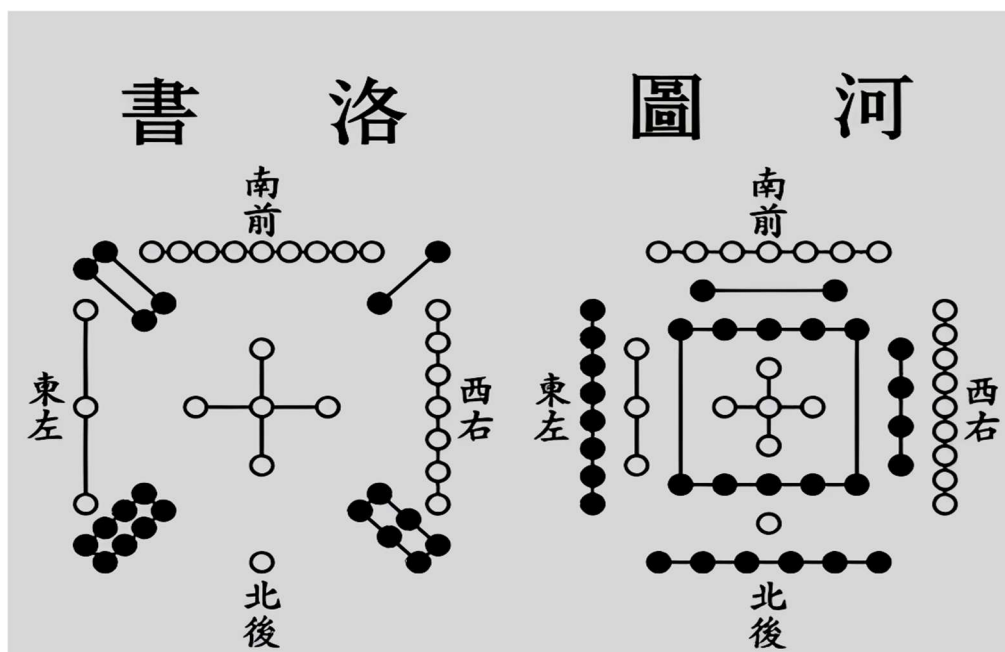
根据《周礼·春官·宗伯》的记载，上古时期的“太卜”执掌的《易经》有三部，称作《连山》《归藏》《周易》，这三部著作的卦象都是六十四卦，但排列不一样。《连山》以艮卦为首，两个三画

的艮卦再重叠而有六画的别卦,象征两座山相连,所以叫做《连山》;《归藏》以“坤卦”为首,坤代表地,象征万物既出于地、最终又归入地,归而藏之,所以叫做《归藏》。《周易》以乾卦为首,以“周”为周普,表示周而复始,循环往复;以“易”为变异,表示天下万物都在发展变化之中。从思想内容看,老子《道德经》与古老的三《易》都有关系,但就核心精神看则更取法于《归藏》。因为《归藏》以坤卦为首,显然是崇尚大地之阴柔。老子《道德经》以“道”为天下之母,其精神正与《归藏》相合。

为了强调这种“阴柔”的功用,老子《道德经》通过许多象征物来表达,“水”是老子《道德经》中最具深刻内涵的一个象征物。对此,清代全真道家宋常星引入了“天一生水”来进行诠释,他指出:

天一生水,其质最微。其次生火,其质始着。其次生木,其质始成。其次生金,其质始坚。其次生土,其质始大。五行皆坚强于水,惟水质最微、最柔弱。是天下柔弱,莫过乎水。水以柔弱为质,若不能攻坚强。不知攻坚强者,莫之能胜。以火之烈,遇水则灭;以木之强,遇水则浮;以金之重,遇水则沉;以土之厚,遇水则软;以至万物之坚强,润之无不透,泡之无不开。即石磁铜铁之器,俱能穿过。是攻坚强者,莫有胜于水者。假令欲易之,火木金土,俱不能攻水。水之柔弱能攻,虽欲易之,其无以易之。是知水之至柔,乃藏天下之至刚。至弱却为天下之至强,则凡恃刚强者,必不能刚强;必柔弱者,乃能刚强也。²

宋常星这段解释,引入了水、火、木、金、土,此为“五行”概念。他大体意思是说:五行之中,以“水”最弱小、最卑微,但若真正掺和起来,火、木、金、土,都会被水所化解,可见“水”在表面上看起来柔弱,但背后却蕴藏天下最为刚强的本质。由此引申到人间社会,如果自恃刚强,最终都会衰落,唯有始终谦卑,才能不断壮大,最终取胜。



我注意到了宋常星这段解释的五行排列,既不是金、木、水、火、土,也不是木、火、土、金、水,

² (清)宋常星:《道德经讲义》,《老子集成》第九卷,北京:宗教文化出版社,2001年版,第280页。按,本段引述,标点有所更动。

而是水、火、木、金、土。这个顺序是怎么来的？实际上是基于上古时期《易》学的“河图”生数以及“洛书”的九九归一理趣。

上古“河图”以“一”至“十”的自然数“五十五”排列于四面五方，“洛书”则以“一”至“九”的自然数排列于五方、四隅。不论是“河图”还是“洛书”，其生数都是“一”至“五”，之所以用“一”至“五”为生数，是因为人的单手、单足都是五个指头。以此类比天下众物，故以“五”为基。根据这种思路，我们看河图的生数排列，就会发现其与“五行”的对应关系。“一”在北方，配水，故有“天一生水”的说法，宋常星说“天一生水”就是由此而来。他接着说“其次生火”，是因为“二”数列于南方，对应于五行之“火”；又说“其次生木”，是因为“三”数列于东方，对应于“五行”之“木”；又说“其次生金”，是因为“四”数列于西方，对应于五行之“金”；又说“其次生土”，是因为“五”数居于中央，对应于五行之“土”。如此，则水火木金土五行整全，而其起点是“一”，这个“一”虽然最为微小，却是万数始基，万变不离其宗，所以最为重要。老子《道德经》为什么特别崇尚“水”，其思想根源就在于此。

二、崇水精神与大禹跬步

在古老的“河图”与“洛书”之学中，有体和用的差别。如果说“河图”是《易经》象数学之“体”，那么“洛书”则代表《易经》象数学之“用”，由“体”发而为“用”，便有大禹得洛书以治水的法度。

《宋史·儒林八》记载：

大禹得洛书而列九畴，箕子得九畴而传洪范，范围之数不期而暗合，《洪范》者，经传之宗祖乎？³

《宋史》这条资料虽然带着疑问口气，但反映了古史文献中将大禹、洛书相联系的传统。考先秦道家典籍，多有大禹故事的记载，例如《列子》《关尹子》《鬻子》等书都称颂大禹，在《庄子》一书中对大禹描述尤其具体。例如其中的《列御寇》篇说：

昔者禹之涿洪水、决江河，而通四夷九州也，名山三百，支川三千，小者无数。禹亲自操橐耜，而九杂天下之川，腓无胈，胫无毛，沐甚风栉，疾置万国。禹大圣也，而形劳天下也。⁴

意思是讲：往古的时候，大禹整治洪水，梳理江河水道，使得四方蛮夷之地与中原九州连接为一体，经过大禹梳理的名山大川三百条，穿流其间的支川三千条，还有无数的小支脉。大禹亲自操作工作器具，一而再，再而三，三而九，使得河道汇聚畅流，累得小腿都不长毛。大禹是个圣人，却能够以身作则，劳作不止，实在令人钦佩啊！

³（元）脱脱：《宋史》卷四百三十八《儒林八》，清乾隆武英殿刻本。

⁴（春秋战国）庄周撰，（晋）郭象注：《庄子》卷十，《四部丛刊》景明世德堂刊本。

《庄子》这段表述，反映了道家学派对大禹的尊崇。这种尊崇大禹治水的精神在汉代以来的制度道教中得到了弘扬。相传汉代张天师入蜀时经过了江州涂山，充分领略了大禹治水的精神，于是形成了治病养生的“禹步”。

所谓“禹步”就是大禹的一种行进的特殊步法。战国时期的古书《竹书纪年》以及汉代司马迁《史记·六国年表》等文献记载：大禹生于“石纽”，是西羌人的后裔。汉代经学家扬雄《蜀本纪》说：“禹本汶山郡广柔县人，生于石纽，其地名痢儿畔。”⁵汶山郡是西汉时期的一个辖区，所管辖的范围包括广柔等五个县，治所在今四川茂县之北，大禹的故里就在汶川县境内。由这些史料可以判断：大禹是一个生长于川北并且熟悉水域环境的人。特殊的地理环境使得大禹从小就获得水文化的熏陶，所以在后来治水活动中得以发挥其聪明才智。古文献记载，大禹时期，先后经历了九年的大水灾。作为一国之君，大禹以身作则，勤政为民，治水不懈。然而，由于过度劳作，大禹病了。他得的是什么病呢？先秦时期的道家典籍《尸子》记载，大禹因为梳理江河，十年都没有回家，工作劳累，得了“偏枯之疾”。所谓“偏枯之疾”就是偏瘫跛脚。为了治疗，据说大禹很注意观察，曾经发现一种大鸟的行走步态，他通过模拟这种步态，成形成“禹步”。道经《洞神八帝元变经·禹步致灵第四》描述了这个过程，它说：

禹届南海之滨，见鸟禁咒，能令大石翻动。此鸟禁时，常作是步，禹遂模写其行，令之入术。⁶

意思是讲：大禹到了南海大边界，看见鸟边走边叫，施行奇妙的禁咒之术，能够致使大石头翻动起来。大禹便模拟鸟的行进方式，成为一种方术。

大禹当年是否因为模拟神鸟的奇特步法，治疗偏枯病，没有确切史料来证明；不过，汉代的张天师途径江州，于涂山一代学习了禹步，并且将之作为道教斋醮礼仪，这是有案可稽的。

按照《洞神八帝元变经》的记载，行“禹步”的时候必须进行一系列的准备工作，施行法术的人应该面向神坛，以夏时的尺子量三尺，作为星宿相距的间隔，以清净白灰画出星宿图像，并且标示出八卦之数。施行法术的人立在地户巽上，面向神坛坐着，鸣天鼓十五通，而后即闭气行“禹步”。其具体行进程序是：

先举左足践离，右足践坤，左足践震，右足践兑，左足从右并作兑。乃先前右足践艮，左足践坎，右足践干，左足践天门，右足践人门，左足从右足并，在人门上立。⁷

这是最为传统而基本的步法。其特点是先左右分进而后左右交错行进，与后世之“太极拳”的屈伸进退运动具有异曲同工之妙，所以《金锁流珠引》谓大禹“易形而升太极”，即暗示了其养生健身的理趣。

后来，由此步法再变形，形成了千姿百态的路线图式。从行进路线可以看出，“禹步”图式实际上是古老洛书九宫格局的变通。考《易纬乾坤凿度》卷上有云：

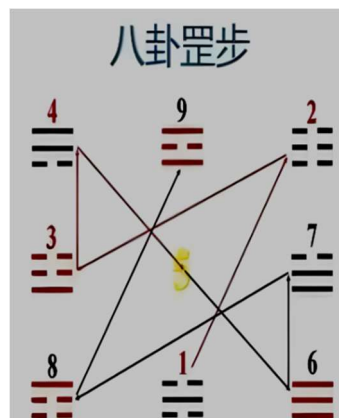
⁵（清）常明修、杨芳灿纂：（嘉庆）《四川通志》卷五十七《輿地志五十六》，（清）嘉庆二十一年刻本。又见（唐）李泰撰，（清）孙星衍辑：《括地志》卷七，（清）乾隆五十年至嘉庆十四年兰陵孙氏刻《岱南阁丛书》本

⁶《道藏》第28册第398页。

⁷同上。

一变而为七，七变而为九。九者，气变之究也。乃复变而为一。⁸

这里的“一”至“七”，再到“九”的数字，实际上是洛书九宫数的简略。洛书九宫法度有个口诀，叫做：戴九履一，左三右七，二四为肩，六八为足，五居中宫。禹步走法，正是此等精神的贯彻。这一点，我们可以《秘藏通玄变化六阴洞微遁甲真经》的描述得以佐证。该书卷上有一首关于行“罡步”的口诀。所谓“罡步”就是“禹步”。其口诀如下：



藏形隐迹，步我罡魁。
我见其人，人无我知。
动植如意，叱声鬼随。
疾如水火，鼓舞风雷。
变泽成山，翻地覆天。
我身坚固，安然默然。
万载长生，与道合仙。

《秘藏通玄变化六阴洞微遁甲真经》这部书收入《正统道藏》的“洞神部·方法类”。在这首口诀的旁边还配了罡步行进图式。从这个图式可知，所谓“疾如水火”就是北方之坎卦与南方之离卦对应交感，北方坎卦之数为九，南方之数为三，九与三呼应和合而为十；“鼓舞风雷”就是由东方震卦进发到了东南巽卦之位，震卦之数为三，巽卦之数为四，所以“鼓舞风雷”就是颠三倒四。“变泽成山”即由西方兑卦之位进发到了东北艮卦之位，兑之数为七，艮卦之数为八，暗示了少阴、少阳之美和。“翻地覆天”，暗示禹步有进有退，一变而七，由七而九，至九而气数究竟终了，于是由终点回复到了起点，这就是“天一生水”。老子《道德经》第七十八章为什么非常肯定地指出柔弱的“水”可以战胜刚强，正是因为“水”合于“天一”，代表了万物的起点，象征生生不息的力量源泉，其功可谓大矣！

三、以水为法象的思想发挥

基于“水”与“天一”合的古老符号象征，老子将水崇拜精神进行延伸与发挥。他接着说：

弱之胜强，
柔之胜刚，
天下莫不知，
莫能行。

⁸（汉）郑玄注：《易纬干凿度》卷上，清《武英殿聚珍版丛书》本。

是以圣人云：
受国之垢，
是谓社稷主。
受国不祥，
是为天下王。
正言若反。

把这几句话繙译成为现代文，大体意思是讲：弱小可以战胜强大，柔弱可以战胜坚刚。这种道理，其实天下人是知道的，但却没有人真正能够践行。所以古代的圣人告诫执政者：能够承受国中的污秽与侮辱之人，才称得上国家的主人翁；可以担当全国灾难责任的人，才称得上天下之王，而使天下兴旺。正确的道理往往需要通过反面的衬托而彰显出来。

老子以“水”为法象，崇尚阴柔的思想旨归乃是一贯的。从第八章开始，老子讲“上善若水，水善利万物而不争，处众人之所恶”，其所强调的是居下广容方为善。第二十八章又说：“知其雄，守其雌，为天下溪。”老子告诫世人：知道“雄强”的光耀，却必须守住雌柔的本性。第三十八章谓：“上德不德，是以有德。”老子指出：有高尚品德的圣人不张扬自我的功德，所以能够以德服人，被天下人奉为道德楷模。第四十八章称：“为学日益，为道日损。损之又损，以至于无为。”如果我们将“益”看作“阳”的表现，那么“损”就是阴，阴者柔弱也，所以强调“损”，就是不怕吃亏、吃苦。第五十八章说：“是以圣人，方而不割，廉而不刿，直而不肆，光而不耀。”连续讲了四个“不”，这就是对“自以为是”的不良做派予以否定。第六十八章又说：“善为士者不武，善战者不怒。善胜敌者不与，善用人者为下。是谓不争之德。”这里又连续讲了四个“不”，老子描述说，作为战士却不忙着去秀肌肉，能够克制自己不发怒；善于打胜仗的将帅，并不直接和敌人硬拼，而是运用各种有利因素来制服对方。最会用人的长官，能够放下身段，关怀部下，为部下着想，如此的诚挚关照，才能受到部下的信服拥戴，这就是不与人增多名利的德行。所有这些论述，表明老子以“水”为法象的柔弱谦卑情怀是贯穿到各个方面的。

十分有趣的是，《道德经》八十一章，每逢“八”的章数，都特别强调谦卑、柔弱、不争，这或许是偶然的巧合，但也透露出老子《道德经》与《易经》但关联非常紧密而深刻。因为在《易经》中，“八”为少阴之数，恪守少阴，此乃为人之道、治家之道、理国之道的确实把握。

在这一章里，老子提醒执政者的理想状态是成为“社稷主”和“天下王”。

什么是“社稷主”？作为土谷之神，“社”与“稷”本来是分开的。“社”字由“示”旁与“土”字构成，许慎《说文解字》称：“社，地主也。”所谓“地主”就是管理土地的神明，简单讲就是土地神。至于“稷”，则是五谷之神。“稷”这个字，甲骨文写作“𥝌”；左边是“禾”，表示稻谷；右边为“兄”，表示祭祀的时候由兄长来念诵祝祷词。先民在一定时节举行祭祀，感恩谷神赐予粮食，祈求风调雨顺，五谷丰登。“社”与“稷”连称，形成“社稷”的合成词，不仅代表一方土地及其所处空间内的人物，而且成为国家的象征，从这个意义上讲，“社稷”就是邦国。如何才能成为邦国的盟主？老子指出应该善于承受污垢。什么叫做“垢”？外盗内奸，寇贼攘夺，以至不尊国法，不忠不孝之事，屡屡发生，这些就是“国之垢”，唯有面对这些问题，仔细思考，形成解决思路，并且予以落实，才能转变社会风气，实现长治久安的目标。

什么是“天下王”？在古代，天下大于邦国，诸侯拥有和治理邦国，帝王被称为天子，治理天下。然而，要真正被拥戴为“天下王”却是不容易的。老子告诫执政者，要懂得承受“不祥”。什么是“不祥”？譬如过分干旱、洪涝水灾、瘟疫蝗虫降临，乃至草木为妖、禽兽鱼鳖为孽，都属于“不祥”。作为执政者，不能将各种灾害妖变的发生归咎于百姓人心，而应该勇于承担责任。古时候都帝王遇上这种年景，必须降“罪己诏”，甚至“割发代首”以谢罪，表示敬畏反省。老子这些告诫，虽然是以帝王为对象，但延展开来，于社会整体教化而言也是很有意义的。

四、崇尚水德与道法自然之精神

水，这个自然界中最为柔软且包容的元素，承载着古代哲人无尽的智慧和洞见。其形态多变，可以是涓涓细流，也可以是滔滔江水；可以是雨丝轻舞，也可以是雪花纷飞。正是这样千变万化的特性，让水成为了崇尚水德理念的重要象征。

在道家思想中，水德不仅仅是对水的物理特性的赞美，更是对一种高尚人格境界的向往。水德体现了包容、谦逊、随和的品质，这种品质在人际交往和社会生活中显得尤为重要。想象一下，如果每个人都能够像水一样，包容不同的观点和文化，接纳他人的差异和独特性，那么我们的社会必将更加和谐美好。

同时，水德的追求也体现了道家无为而治、顺应自然的哲学思想。水在自然界中总是按照自己的规律流动，不强求、不妄为。这种顺应自然的精神，对于我们处理人际关系、面对生活挑战同样具有指导意义。当我们学会顺应自然规律，不强求结果，往往能够事半功倍，达到意想不到的效果。

在道家看来，宇宙万物都是按照自然规律运行的，无论是日月星辰的运行，还是四季的更替，都体现了自然之道的伟大。人类作为自然界的一部分，也应该顺应这种规律，与自然和谐共生。这种尊重自然、保护环境的理念，对于当今社会面临着严重的环境问题的我们来说，具有重要的启示作用。

崇尚水德的意象背后蕴含的正是道法自然的精神，这种精神不仅仅是一种哲学思想的凝聚，更是一种生活态度和行为准则。它教导我们要保持一颗包容、谦逊、随和的心，尊重自然规律，顺应自己的内心和外界环境。只有这样，我们才能真正实现内心的平静和安宁，享受真正的自由和幸福。

在快节奏的现代社会中，我们往往容易迷失自我，被外界的诱惑和压力所左右。然而，只要我们能够牢记崇尚水德与道法自然的精神，保持一颗平和的心态，尊重自然规律，我们就能够在纷繁复杂的世界中保持清醒的头脑和坚定的信念，实现个人的成长和社会的进步。

崇尚水德与道法自然的精神，更是一种修身养性的智慧。它倡导我们在生活中保持一颗平静如水的心态，不为外界所动，不被情绪所扰。在纷繁复杂的世界中，我们时常会遇到各种挑战和困难，但只要我们能够像水一样，保持内心的平和与宁静，就能够从容应对，化解困境。

水德所蕴含的包容与谦逊，也让我们在人际交往中更加得心应手。当我们学会尊重他人的观点和选择，不轻易评判和指责，我们就能够建立起更加和谐的人际关系，享受更加美好的社交生活。

同时，道法自然的理念也提醒我们要尊重自然、顺应自然。在追求科技进步和经济发展的同时，我们不能忽视对自然环境的保护和尊重。只有与自然和谐共生，我们才能够实现真正的可持续发展。

崇尚水德与道法自然的精神，不仅是一种哲学思想，更是一种生活态度和人生智慧。它教导我们在

面对生活的挑战和困境时，保持内心的平和与宁静，尊重自然、顺应自然，与他人和谐相处。只有这样，我们才能够真正地享受生活，实现个人和社会的共同进步。

『도덕경』의 崇尚水德과 道法自然

잔스창

사천대학교수, 노자연연구원원장

논문개요

『도덕경』의 崇尚水德은 고대의 禹가 물을 다스린 것과 연관이 있다. 여기서 水德이란 물의 품성을 말하는데, 즉 부드러운 것은 강한 것을 이길 수 있다고 하였다. 『장자』 역시 禹가 물을 다스리는 것에 대해 높이 평가하였는데, 그리하여 도교에서는 禹步를 많이 사용하고 있다. 우보란 고대의 步法이다. 우보는 도교의 ‘水’와 ‘天一’이 결합된 개념으로, 태극과 비슷한 의미를 지니고 있다. 수덕에는 무위의 다스림과 자연스러움의 철학사상을 내포하고 있는데, 우리는 이러한 철학을 바탕으로 인간관계를 처리하고, 삶의 도전을 받아들이며, 자연을 존중하고, 환경을 보호하게 된다. 현대의 사회에 있어 수덕을 잘 지키고, 도법자연의 정신을 잘 따르는 것은, 평정심을 유지하고, 자연의 법칙을 존중하며, 개인의 성장과 사회의 발전을 이루는데 큰 도움이 된다.

도교문화와 ‘물’은 떨어질 수 없는 관계에 있는데, 많은 부분은 이미 기존의 논문에서 일부 해석을 하였다. 하지만 이러한 현상에 대해 어떻게 종합적으로 보아야 할까? 이러한 문화적 현상이 이루어진 원인은 어디에 있는가? 이상 질문에 대해서는 더욱 깊이 있는 탐구가 필요하다. 역사적 자료를 살펴볼 때 필자의 생각으로, 『도덕경』에서 물과 가장 밀접한 연관이 있는 문장은 ‘崇尚水德’이다. 그리고 이 표현의 역사적 근원은 고대의 禹가 물을 다스려 공덕을 쌓던 시절로 거슬러 올라간다.

『도덕경』에 물과 관련된 구절은 아주 많이 있다. 구체적으로 제78장에서는 물의 부드러움을 표현하면서, 부드러운 것은 강한 것을 이길 수 있다고 하였다. 이 章에 대한 하상공의 章句本題는 ‘任信’이다. 그리고 청나라시대 전진교의 유명한 학자인 宋常星은 『道德經講義』에서 ‘水德’이라 표현하였다. 비교해 보면, 하상공은 물의 본질에 대해 설명하였고, 송상성은 물의 효능에 대해 설명하였다.

그렇다면 ‘任信’이란 무슨 뜻인가? ‘任’은 신뢰를 의미하고, ‘信’이란 정보를 의미하는 것으로, 즉 반복되는 현상을 말한다. 예를 들어 여성이 생리를 하거나, 바다에서 밀물과 썰물이 바뀌는 것 등이 이러한 규칙적인 반복과 변화에 속한다. 이러한 것들을 ‘信’이라 한다. 다시 말해서 ‘任信’이란 관찰을 통하여 하나의 현상이 갖고 있는 규칙을 파악한 후, 인간의 주관의지에 따라 실행하는 것을 말한다.

송상성이 말한 ‘水德’의 의미는 더욱 간단한데, 그것은 물의 품성을 말한다. 이에 대해 송상성은 아래와 같이 설명하였다.

恭聞人心天道，本自平坦，本無柔剛，本無強弱。惟人心自生私欲，乃有較柔剛，論強弱者，由是剛必欲勝柔，強必欲勝弱。不知凡剛強者，皆不可以取勝，惟柔弱者乃能勝也。驗之於水，有以知其理。觀之聖言，以伸其義。人奈何不肖水德，不法聖言乎？¹

해석하면, 공경하는 마음으로 들으니, 최초에는 마음과 天道가 같은 것이었다. 평탄하고, 기복이 없으며, 강하고 부드러움의 구별도 없었다. 하지만 훗날 변화가 생겼으니, 인간계의 각종 자극으로 인하여 私慾이 생기게 되었다. 그리하여 강약의 비교가 생기고, 서로 다름이 생겨난 것이다. 사람들은 보통 생각하기를, 단단한 것은 부드러운 것을 이긴다고 보았고, 강한 것은 나약한 것을 이긴다고 생각했다. 하지만 이들은 모든 단단하고 강한 것은 결국 쇠퇴해 간다는 것을 알지 못했다. 그리고 오직 부드러운 것만이 작은 것에서 큰 것으로 변화하니, 그것은 이길 수 없는 것이 되었다. 부드러움은 새로운 생명을 뜻하고, 딱딱한 것은 몰락을 의미한다. 이러한 이치는 ‘물’의 특성으로 증명할 수 있다. 성인들의 가르침을 깊게 파악하면, 그 속에 있는 숨은 의미를 알 수 있다. 세속사회는 어찌 하여 물을 모범으로 삼지 않는가, 또한 무엇 때문에 성인들의 가르침을 행하지 않는 것인가?

송상성에 의하면 세속사회의 인간들은, 강자가 약자를 업신여기니, 이는 자연무위의 큰 법칙을 따르지 않는 것이다. 그렇기 때문에 노자는 물을 통하여 인간들을 가르치고자 하였다.

그렇다면 노자는 무엇 때문에 물을 상징적인 사물로 삼았을까? 그 배경에는 어떠한 깊은 이치가 숨겨져 있는 것인가? 아래 네 가지로 구분하여 해석해 보고자 한다.

一. 天一生水

노자의 사상적 기초는 ‘道’이다. 하지만 도는 추상적인 것으로, 구체적으로 해석하기 어려웠다. 그리하여 노자는 많은 구체적인 사물을 이용하여 도를 표현하고자 하였다. 예를 들어 ‘어머니’, ‘玄牝之門’ 등이 그것이다. 그리고 물 역시 노자가 도를 표현하는데 사용된 중요한 사물이다. 『도덕경』의 구절을 보면 다음과 같이 시작한다.

天下柔弱莫過於水，
而攻堅強者莫之能勝，

¹ (清) 宋常星：『道德經講義』，『老子集成』第九卷，北京：宗教文化出版社，2001 年版，280쪽.

以其無以易之.

이상 세 구절에 대해 하상공 버전은 “天下柔弱莫過於水”라 하였고, 王弼의 『道德經注』는 “天下莫柔弱於水”라 하였다. 그리고 세 번째 구절인 “以其無以易之”에 대해서는 王弼注本을 사용하였는데, 河上公章句에서는 “以其無能易之”라 되어 있다. 비록 일정한 차이는 있지만 내용은 비슷하다.

구체적으로 해석해 보면, 노자는 이상 세 구절을 통해 말하기를: 천하에서 가장 부드러운 것은 물이다. 강하고 딱딱한 것은 결과적으로 물을 이길 수 없으니, 이는 바뀌지 않는 진리라 하였다.

노자가 말하는 유연한 물이 결과적으로 승리한다고 하는 사상은, 고대의 생활경험에서 비롯한 것이다. 예를 들어 돌을 물에 던지면 물은 돌을 감싸게 되는데, 이는 물의 포용성을 의미한다. 그리고 불이 낮을 때 물로 끄게 되는데, 이는 물에 化解性이 있기 때문이다. 마른 흙이 물을 만나면 부드러워지면서 유연성을 지니게 된다. 나무를 물에 불려 놓으면 부식하게 되는데, 이는 물에 침투성이 있기 때문이다. 철을 물에 넣으면 녹이 쓰는데, 그것은 물의 부식성 때문이다. 물은 무엇과 비교해도 연약한 본성을 잃지 않는데, 이유는 물이 겸손한 품성을 지니기 때문이다.

물론 노자가 물의 품성을 언급할 때, 단지 실생활의 측면만을 의미한 것은 아니다. 그 속에는 아주 깊은 철학적 사상도 내포하고 있다. 이 원리는 곧 『易經』의 象數學에 나타나 있다. 알다시피 『易經』에는 두 갈래의 큰 줄기가 있는데, 하나는 象數이고, 다른 하나는 義理이다. 여기서 말하는 ‘象’은 ‘卦象’을 의미하니, 그것은 곧 八卦、六十四卦의 符號表徵이다. 그리고 ‘수’란 괘를 이루는 수를 말하는데, 50개의 톱풀을 이용하여, 18번의 연산을 거치면 하나의 괘가 형성된다. 이렇게 괘는 톱풀을 이용한 연산에 의하여 ‘數’가 형성되기에, 모든 괘에는 數가 근본이 되어 있어, 하나의 오래된 데이터베이스를 형성한다. 그리고 義理란 곧 『易經』의 숫자 부호속에 숨겨진 의미를 말한다.

『易經』은 一陰(--) 一陽(一)을 기본적인 符號로 하여, 세 번의 중첩을 거쳐 乾、坤、震、巽、離、坎、艮、兌라고 하는 8개의 三畫의 經卦를 형성한다; 그리고 이들을 또 다시 중첩하여 六畫의 六十四 別卦를 형성한다. 여기서 말하는 ‘別’이란 곧 나뉠의 의미하는데, 즉 건곤의 부모에서 수많은 자식들이 생겨나고, 이들은 각자의 가정을 이루니, 이것이 곧 ‘別’이다.

『周禮·春官·宗伯』의 기록에 의하면, 고대에는 ‘太卜’이 담당하는 『易經』이 세 권 있는데, 이들을 『連山』, 『歸藏』, 『周易』이라 불렀다. 이 세권은 저서는 모두 六十四卦로 이루어져 있지만 배열 순서가 달랐다. 『連山』은 艮卦를 서두로 하여, 두 개의 三畫한 艮卦가 다시 중첩하여 六畫의 別卦를 이룬다. 『連山』이란 두 개의 산이 서로 이어졌다는 뜻이다. 『歸藏』은 坤卦를 서두로 하는데, 여기서 坤은 땅을 의미한다. 즉 곤이란 만물이 출생하고 다시 돌아가는 곳이다. 돌아가면 그곳에 머물게 되니 그리하여 『歸藏』이라 하였다. 『周易』은 乾卦를 서두로 하는데, ‘周’를 중심으로 하여 설명한다. 여기서 ‘周’는 순환 반복을 의미한다. 그리고 ‘易’을 통해 변화를 설명하니, 이렇게 하여 천하만물이 모두 발전 변화함을 의미한다. 사상적 내용으로 볼 때 노자의 『道德經』은 고대의 세 권의 『易』과 모두 관련이 있다. 하지만 핵심 사상만 놓고 보면 『歸藏』에 더욱 가깝다. 이유는 『歸藏』은 坤卦

를 서두로 하는 것으로, 다시 말해서 大地의 陰柔를 높이 사고 있다. 老子 『道德經』에 보면 道는 “為天下之母”라 하였는데, 이러한 사상은 『歸藏』과 일치하다.

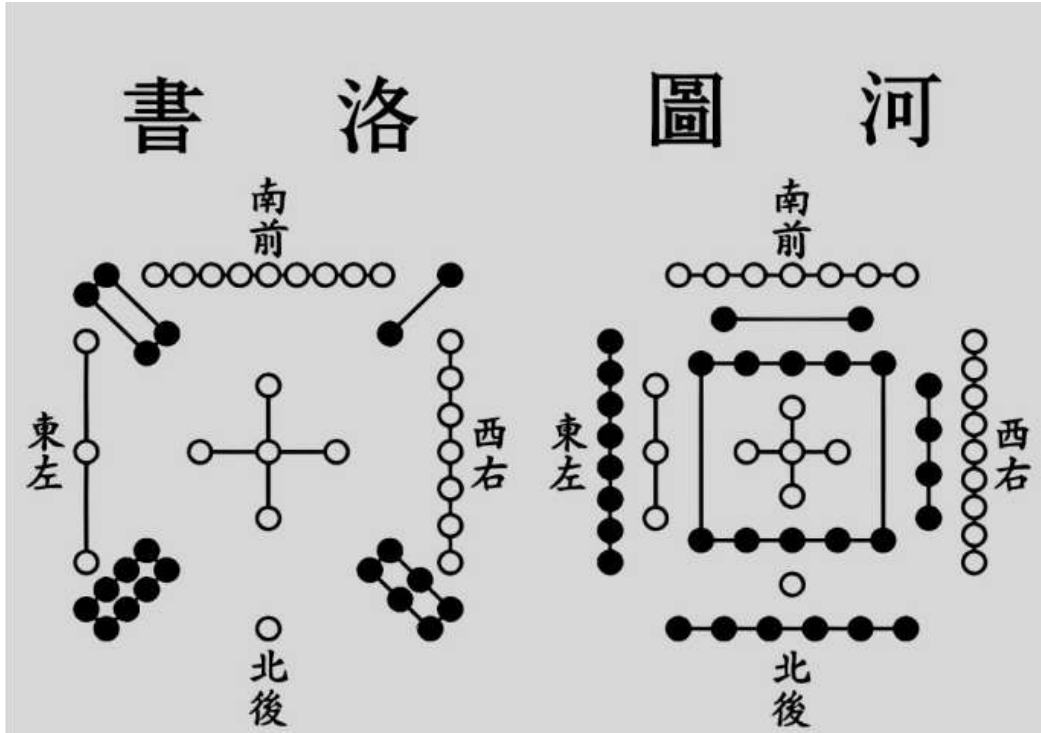
이렇게 물의 부드러움을 강조하는 노자는 『道德經』 속에서 수많은 상징물을 통하여 도를 표현하고자 하였다. 그리고 물은 『道德經』 속에서 가장 중요한 상징물로 자리잡는다. 이에 대해 청나라 전진교의 송상성은 ‘天一生水’를 통하여 해석하였는데, 구체적으로 보면 아래와 같다.

天一生水，其質最微。其次生火，其質始著。其次生木，其質始成。其次生金，其質始堅。其次生土，其質始大。五行皆堅強於水，惟水質最微、最柔弱。是天下柔弱，莫過乎水。水以柔弱為質，若不能攻堅強。不知攻堅強者，莫之能勝。以火之烈，遇水則滅；以木之強，遇水則浮；以金之重，遇水則沉；以土之厚，遇水則軟；以至凡物之堅強，潤之無不透，泡之無不開。即石磁銅鐵之器，俱能穿過。是攻堅強者，莫有勝於水者。假令欲易之，火木金土，俱不能攻水。水之柔弱能攻，雖欲易之，其無以易之。是知水之至柔，乃藏天下之至剛。至弱卻為天下之至強，則凡恃剛強者，必不能剛強；必柔弱者，乃能剛強也。²

송상성은 여기서 수, 화, 목, 금, 토를 ‘오행’의 개념으로 사용하였다. 대체적으로 해석해 보면: 오행에서 물은 가장 부드럽고, 가장 비천하다. 하지만 화, 목, 금, 토와 섞어 놓았을 때 이들은 모두 물에 의해 분해된다. 이렇게 볼 때 물은 얼핏 보면 가장 연약하지만, 그 내면에는 강한 성질을 지니고 있다. 이러한 특성에 비롯하여 인간세상을 들여다보면: 강한 척 하는 자는 결국 망하게 되지만, 겸손하게 자신을 낮추는 자는 점점 커지고, 결국 이기게 된다.

필자는 이 문장에서 송상성의 오행에 대한 배열에 주목했다. 그것은 金、木、水、火、土도 아니고, 木、火、土、金、水도 아닌 水、火、木、金、土였다. 그렇다면 이러한 순서는 어떻게 생긴 것인가? 사실 이러한 배열은 고대의 『易』에 있는 ‘河圖’生數 및 ‘洛書’의 九九歸一의 이치를 따른 것이다.

² (清) 宋常星: 『道德經講義』, 『老子集成』第九卷, 北京: 宗教文化出版社, 2001 年版, 280쪽. 본고에서 인용할 때, 일부 부호를 수정하였음.



고대의 '河圖'는 '一'부터 '十'까지의 자연수 '五十五'를 四面五方に 배열하였고, '洛書'는 '一'부터 '九'까지의 자연수를 五方、四隅에 배열하였다. 여기서 하도든 낙서든 生數는 모두 1부터 5이다. 이러한 방법을 사용한 이유는, 사람은 한 손에 다섯개의 손가락을 갖고 있기 때문이다. 이상 이유에 근거하여 천하의 만물을 헤아리니, 그 기초는 5가 된다. 같은 맥락으로, 河圖의 生數 배열을 보면, 五行의 대응관계를 파악할 수 있다. 一은 北方으로 물과 대응하니, '天一生水'라는 표현이 생겼다. 宋常星이 말한 天一生水는 곧 여기서 비롯된 것이다. 다음으로 그는 '其次生火'에 대해 말했다. 이유는 二는 南方에 있으며 五行에서 火와 대응하기 때문이다. 그 다음으로는 '其次生木'에 대해 언급하였다. 이유는 三은 東方에 있으며, 五行에서 木과 대응하기 때문이다. 그리고 "其次生金"에 대해 언급했는데, 이유는 四는 西方에 있으며, 五行에서 金과 대응하기 때문이다. 마지막으로 '其次生土'라 하였는데, 이유는 五는 中央에 있으며 五行에서 土와 대응하기 때문이다. 이렇게 하여 水火木金土의 五行이 배열을 이루는데, 그 시작은 '一'이다. 여기서 '一'은 비록 가장 미미하지만 모든 수의 기초가 되니, 매우 중요한 것이다. 老子 『道德經』에서 물을 중요시 여긴 이유는, 바로 이러한 이론적 근거에서 비롯된 것이다.

二. 물을 숭상하는 사상과 大禹步

고대의 하도와 낙서의 학문을 보면, 體와 用의 구분이 있다. 만약 '河圖'를 『易經』象數學의 體

로 본다면, 洛書는 『易經』象數學의 用이 된다. 體가 발하여 用이 되니, 大禹가 洛書를 얻어 治水하는 法도가 생긴 것이다.

『宋史·儒林八』에는 다음과 같은 기록이 있다.

大禹得洛書而列九疇, 箕子得九疇而傳洪範, 範圍之數不期而暗合, 『洪範』者, 經傳之宗祖乎?³

『宋史』의 이 문장은 비록 질문의 형식을 취하고 있지만, 역시 고문서에 있는 禹와 낙서의 관계에 대해 설명하고 있다. 先秦道敎의 서적을 보면 禹에 대해 기록이 적지 않게 나온다. 예를 들어 『列子』, 『關尹子』, 『鬻子』에서 모두 大禹를 칭송하였고, 『莊子·列御寇』에서는 大禹에 대해 아래와 같이 서술하였다.

昔者禹之湮洪水、決江河，而通四夷九州也，名山三百，支川三千，小者無數。禹親自操耒耜，而九雜天下之川，腓無胈，脛無毛，洸甚風櫛，疾置萬國。禹大聖也，而形勞天下也。⁴

해석해 보면: 고대에 禹가 물을 다스려, 江河의 수로가 통하니, 四方蠻夷의 땅이 모두 中原九州와 연결되었다. 大禹가 다스린 名山大川은 삼백 여 갈래에 달하고, 거기에 이어지 지류는 삼천 여 갈래에 달한다. 그 외에도 무수한 작은 지류가 있다. 大禹가 직접 도구 조작하여 작업하니, 一而再, 再而三, 三而九하여, 하천은 잘 모여서 순조롭게 흘러갔지만, 그의 다리는 과로로 인하여 털이 자라지 못하게 되었다.

이러한 『莊子』의 기록을 볼 때, 도가학파는 禹를 매우 높이 평가했음을 알 수 있다. 이렇게 禹가 물을 다스리는 것을 높이 평가하는 사조는 한나라 이후의 도교에서도 계속되었다. 전하는 바에 의하면 한나라의 張天師는 촉나라로 갈 때 江州塗山을 지나면서, 우의 치수에 대해 높이 평가하였고, '禹步'를 바탕으로 한 양생법을 개발했다고 한다.

여기서 말하는 우보란 大禹가 사용한 특별한 보법을 말한다. 이에 대해 전국시대의 고문서인 『竹書紀年』 및 한나라 사마천이 쓴 『史記·六國年表』에 모두 기록이 있다: 大禹는 石紐에서 태어났으며, 西羌人의 후예이다. 한나라의 經學家인 揚雄은 『蜀本紀』에서 말하기를 “禹本汶山郡廣柔縣人, 生於石紐, 其地名痢兒畔”⁵이라 하였다. 汶山郡은 한나라 시기 서한에 속해 있었는데, 관할 범위는 廣柔를 포함한 다섯 개 현이며, 현재 기준으로는 사천성 茂縣 북쪽지역에 있는 汶川縣 境內에 있다. 이러한 특별한 환경에서 성장한 大禹는 소시적부터 水文化의 영향을 많이 받았고, 성장한 이후에 물

3 (元) 脫脫: 『宋史』卷四百三十八『儒林八』, 清乾隆武英殿刻本.

4 (春秋戰國) 莊周撰, (晉) 郭象注: 『莊子』卷十, 『四部叢刊』景明世德堂刊本.

5 (清) 常明修、楊芳燦纂: (嘉慶) 『四川通志』卷五十七『輿地志五十六』, (清) 嘉慶二十一年刻本. 又見(唐) 李泰撰, (清) 孫星衍輯: 『括地志』卷七, (清) 乾隆五十年至嘉慶十四年蘭陵孫氏刻『岱南閣叢書』本.

을 다스리는데 큰 재능을 발휘하게 된다. 고문서의 기록에 의하면 大禹는 모두 아홉 번의 대홍수를 겪었다고 한다. 한 국가의 군주로, 그는 솔선수범하여 어진 정치를 베풀었고, 물을 다스리는데 앞장섰다. 하지만 과로로 인하여 병에 걸리게 된다. 그는 도대체 어떤 병에 걸린 것일까? 선진시기 도가의 서적인 『尸子』의 기록에 의하면, 大禹는 물을 다스리기 위하여 10년 동안 집에 가지 않았고, 과로로 인하여 ‘偏枯之疾’에 걸렸다고 한다. 이 병은 하지가 마비되면서 발을 저는 병이다. 병치료를 위하여 그는 주변을 유심히 관찰하였고, 그 중에서 한 종류의 새가 특별한 보법으로 걷는 것을 발견하였다. 그는 이 새의 보법을 모방하여 우보를 만들었다. 이에 대해 도교경전인 『洞神八帝元變經·禹步致靈第四』에서는 다음과 같이 묘사했다.

禹屈南海之濱，見鳥禁咒，能令大石翻動。此鳥禁時，常作是步，禹遂模寫其行，令之入術。⁶

해석하면, 大禹가 南海의 경계에 갔을 때, 걸어가면서 노래하는 새를 만났는데, 보법이 특이한 것이 마치 禁咒之術과 같이 큰 돌을 뒤집을 수 있었다. 대우는 곧 이 새의 보법을 모방하였으니, 그것은 하나의 方術이 되었다.

大禹가 이 새를 모방하여 만든 특이한 보법을 통하여 자신의 고질병을 치료했는지에 대해서는 정확한 역사적 자료가 없다. 하지만 한나라 시기 장천사가 江州를 지나면서, 塗山 지역에서 우보를 배웠고, 그것을 도교의 재초의례에 사용했다고 하는 기록은 남아있다.

『洞神八帝元變經』의 기록에 의하면, 우보를 행하기 위해서는 먼저 일정한 준비동작을 해야 한다. 이 법술을 행하는 사람은 먼저 神壇을 향한 후, 한나라 시기의 기준으로三尺을 쟀다. 이는 星宿 사이의 거리를 의미하는데, 이 때 깨끗한 흰가루로 별자리 그림을 그리고, 팔괘의 數를 표시한다. 법술을 행하는 사람은 地戶巽上에 서서, 神壇을 향해 天鼓를 十五번 두드리고, 그 다음 閉氣하면서 禹步를 행한다.

先舉左足踐離，右足踐坤，左足踐震，右足踐兌，左足從右并作兌。乃先前右足踐艮，左足踐坎，右足踐干，左足踐天門，右足踐人門，左足從右足并，在人門上立。⁷

이상은 가장 전통적이고 기본적인 보법이다. 이 보법의 특징은 先左右分進과 後左右를 번갈아 사용하는 것인데, 그것은 후세의 태극권에서 사용하는 진법과 매우 흡사하다. 그리하여 『金鎖流珠引』에서는 大禹의 보법을 “易形而昇太極”라 표현하였는데, 이는 아주 훌륭한 양생 효과가 있다는 것을 의미한다.

훗날 이 보법은 변형을 거치는데, 결과 아주 복잡한 노선도를 형성하였다. 진행하는 노선을 보

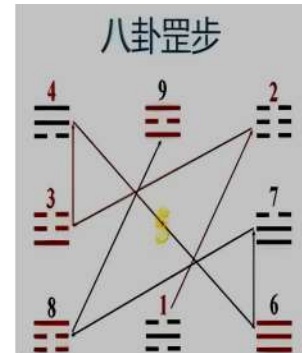
⁶ 『道藏』, 第28冊, 39쪽.

⁷ 같은 책.

면, 우보는 사실 고대 洛書의 九宮格局을 응용한 것으로 보인다. 이에 대해 『易緯乾坤鑿度』卷上에 서는 아래와 같이 말했다.

一變而為七，七變而為九。九者，氣變之究也。乃復變而為一⁸。

이 그림에서 1부터 7까지, 나아가 9의 숫자는 사실 洛書 九宮數의 簡略형이다. 洛書 九宮法度에는 하나의 口訣이 있는데 그것은: 戴九履一, 左三右七, 二四為肩, 六八為足, 五居中宮이다. 禹步의 走法은 곧 이러한 사상을 이어받은 것이다. 이상 관점에 대해 우리는 『秘藏通玄變化六陰洞微遁甲真經』을 통해 증명할 수 있다. 이 경전의 卷上에는 罡步의 口訣이 있는데, 여기서 말하는 罡步는 곧 禹步를 뜻한다. 구체적으로 아래와 같다.



藏形隱迹，步我罡魁。
我見其人，人無我知。
動植如意，叱聲鬼隨。
疾如水火，鼓舞風雷。
變澤成山，翻地覆天。
我身堅固，安然默然。
萬載長生，與道合仙。

『秘藏通玄變化六陰洞微遁甲真經』은 『正統道藏』의 『洞神部·方法類』에 수록되어 있다. 아울러 口訣의 옆에는 罡步行進의 圖式도 그려 넣었다. 이 그림을 통해 볼 때, ‘疾如水火’란 곧 北方의 坎卦와 南方의 離卦가 서로 대응하는 것을 알 수 있다. 北方坎卦의 數는 一이고, 南方의 數는 九이다. 1과 9가 서로 호응하여 10을 얻는다. 그리고 鼓舞風雷란 곧 東方震卦가 東南巽卦의 위치로 전진하는 것을 말한다. 震卦의 數는 三이고, 巽卦의 數는 四이다. 그렇기 때문에 鼓舞風雷는 곧 顛三倒四가 된다. 變澤成山이란 곧 西方兌卦의 위치가 東北艮卦의 위치로 이동하는 것을 말한다. 兌의 數는 七이고 艮卦의 數는 八이다. 이는 少陰과 少陽의 美和를 의미한다. 翻地覆天이란 禹步에 진퇴가 있음을 의미하는데, 一이 七이 되고, 나아가 七이 九가 된다. 九에 도달하면 氣數가 끝난다. 이렇게 하면 다시 시작지점으로 돌아오게 된다. 이것이 곧 ‘天一生水’이다. 老子가 『道德經』 제78장에서 그토록 유연한 물이 강한 것을 이긴다고 한 이유가 바로 여기에 있다. 즉 水와 天一이 합쳐지는 곳이 만물의 시작지점이 되기 때문이다. 이는 生生不息의 힘을 뜻하니, 그 功이 가이 크다 할 수 있다.

⁸ (漢) 鄭玄注: 『易緯干鑿度』卷上, 清『武英殿聚珍版叢書』本.

三. 물을 法相으로 하는 사상의 발전

水와 天一이 합쳐진다는 것은 고대의 부호를 통해 설명이 되니, 노자는 물에 대한 숭배를 아낌 없이 나타냈다. 그는 경전에서 다음과 같이 말했다.

弱之勝強,
柔之勝剛,
天下莫不知,
莫能行.
是以聖人云：
受國之垢，
是謂社稷主。
受國不祥，
是為天下王。
正言若反。

이상 문장을 현대적인 언어로 해석하면: 弱소한 것은 강대한 것을 이길 수 있고, 유연한 것은 딱딱한 것을 이길 수 있다. 이러한 이치는 사람들이 모두 알고 있다. 하지만 진정으로 실천하는 사람은 많지 않다. 그렇기 때문에 고대의 성인들은 위정자들에 경고하여 말하기를: 온갖 더러운 것과 모욕을 견뎌야 한 나라의 주인이 될 수 있다고 하였다. 국가의 재난에 대해 책임지는 자가 천하의 왕이 되고, 나라는 흥한다. 진정한 이치는 항상 반면교사를 통해 나타난다.

老子는 물을 法象으로 하여, 陰柔를 매우 중요시하게 여겼다. 제8장에서 노자는 말하기를 “上善若水，水善利萬物而不爭，處眾人之所惡”라 하였다. 여기서 그가 강조한 것은 아래에 처하고 남을 포용하는 측면이다. 그리고 28장에서는 말하기를 “知其雄，守其雌，為天下溪”라 하였다. 여기서 노자는 세상에 경고하기를 雄強을 알기 위해서, 먼저 雌柔의 本性을 지켜야 한다고 했다. 이어서 38장에서는 말하기를 “上德不德，是以有德”이라 하였다. 여기서 노자는 말하기를: 높은 성품을 숭상하는 성인은 자신의 공덕을 자랑하지 않는다고 하였다. 그들이 다른 사람들의 존중을 받는 이유는 덕으로 남을 대하기 때문에, 사람들로 부터 도덕군자로 칭송받는다는 것이다. 48장에서 노자는 “為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為”라 하였다. 여기서 우리는 ‘益’을 ‘陽’의 표현으로 볼 때, 損은 陰이 된다. 음은 柔弱한 것이니, 損을 강조한 것이다. 다시 말해서 손해보는 것을 두려워하지 말라는 뜻이다. 그리고 58장에서는 말하기를 “是以聖人，方而不割，廉而不劌，直而不肆，光而不耀”라 하였다. 여기서 그는 연달아 네 번의 ‘不’자를 사용하였는데, 이는 잘난 체 하는 자에 대해 부정하는 것이

다. 68장에서는 또 “善為士者不武，善戰者不怒。善勝敵者不與，善用人者為下。是謂不爭之德”이라 하였다. 여기서도 연달아 주을 네 번 사용하였다. 노자는 말하기를 전사가 되기 위해서는 먼저 근육을 단련하는 것이 아니라, 자신의 분노를 억제해야 한다고 했다; 그리고 전쟁에 능한 장군은 직접적으로 적과 싸우는 것이 아니라, 여러 가지 유리한 요소를 이용하여 적을 물리치라고 했다. 또한 가장 능한 관료는 자신을 내려놓고 부하를 관심해야 하고, 진심으로 상대를 위해 생각해야 한다고 했다. 이렇게 해야만 부하들의 충성을 얻을 수 있는데, 이것인 즉 다른 사람과 名利를 다투지 않는 덕행인 것이다. 이상 논술을 통하여 노자는 물의 法象은 유연한 것이고, 겸손한 것임을 사람들에게 일깨워 주고 있다.

흥미로운 점이려면, 노자는 『道德經』 八十一章, 즉 ‘八’자가 들어가는 章에서 더욱 특별하게 겸손함, 유연함, 다투지 않음을 강조했다는 점이다. 이러한 부분은 우연일 수도 있겠지만, 혹자 그가 『道德經』과 『易經』의 관계를 매우 밀접하게 연관시켰을 수도 있다. 이유는 『易經』에서 八은 少陰의 數로, 少陰을 지키는 것은 인간의 道이고, 집을 다스리는 道이며, 나라를 운영하는 道라 하였다.

『道德經』 八十一章에서 노자는 위정자들에게 이상적인 세상을 만들기 위해서는 ‘社稷主’와 ‘天下王’을 해야 한다고 강조했다.

그렇다면 社稷이란 무엇인가? 土谷의 神인 社와 稷은 원래 분리된 것이었다. 여기서 社字는 示와 土로 구성된 글자이다. 許慎은 『說文解字』에서 이 글자에 대해 말하기를 “社，地主也”라 하였다. 여기서 말하는 地主란 土地를 관리하는 神明으로 즉 土地神을 말한다. 그리고 稷은 五谷의 神이다. 稷字의 갑골문을 보면 왼쪽은 禾로 곡식을 의미하고 오른쪽은 冫으로 제사 지낼 때 형제가 같이 주문을 외우는 것을 뜻한다. 우리의 조상들은 계절에 따라 제사를 지내면서 양식을 주고, 비를 내려주고, 풍년이 드는 것에 대해 감사를 표했다. 社와 稷을 합쳐서 社稷이라고 하는 단어를 형성한 것은, 이 땅과 거기에 살고 있는 모든 인간과 사물을 포함할 뿐만 아니라, 동시에 한 국가를 의미하기도 한다. 이러한 의미에서 볼 때, 社稷은 곧 邦國이 된다. 그렇다면 어떻게 해야 邦國의 盟主가 될 수 있는가? 이에 대해 노자는 말하기를 汚垢를 잘 참아야 한다고 했다. 그렇다면 ‘垢’는 무엇을 의미하는가? 흙치고, 간통하고, 약탈하고, 국법을 지키지 않고, 충효를 하지 않는 행위들은 모두 國之垢에 속한다. 오직 이런 문제에 대해 깊이 생각하고, 해결 방법을 찾아 사회적으로 좋은 환경을 만들었을 때, 세상은 안정이 되고, 오랫동안 평화로운 생활을 유지할 수 있다.

그렇다면 天下王이란 무엇인가? 고대에 있어 天下는 邦國보다 컸다. 諸侯들은 邦國을 소유하고 다스렸으며, 帝王은 天子라 하여 天下를 다스렸다. 하지만 진정으로 天下王이 되는 것이란 쉽지 않았다. 노자는 위정자들에 경고하여 말하기를 不祥을 알아야 한다고 했다. 여기서 不祥이란 무엇인가? 가뭄이 들고, 홍수가 나고, 전염병이 들고, 병충해가 입는 상황은 모두 不祥에 속한다. 위정자라면 이러한 재난으로 인하여 백성들이 피해를 보는 것을 최소화하도록 노력해야 하고, 자신의 책임을 다해야 한다. 고대의 제왕들은 나라에 재난을 입으면 반드시 罪己詔하고, 심지어 割發代首하여 죄를 빌어야 한다고 했다. 노자의 이런 경고는 비록 제왕군주에 대해 말한 것이지만, 더 넓게 보면 아주

훌륭한 사회적 教化의 의미를 지니고 있는 것이다.

四. 崇尚水德과 道法自然의 정신

물은 자연계에서 가장 부드럽고 포용성이 강한 원소로, 고대 철학자들의 무한한 지혜와 통찰을 담아내고 있다. 물은 형태가 다변하여, 작은 개울이 될 수도 있고, 거대한 하천을 이루기도 한다. 혹은 이슬비의 형태로 춤을 추기도 하고, 혹은 함박눈의 형태로 날리기도 한다. 이러한 물의 다변화한 특징은 물로 하여금 水德사상을 세우는데 중요한 상징물이 되도록 하였다.

도가사상에서 水德은 물의 물리적인 특징에 대해 칭찬할 뿐만 아니라, 더욱 나아가 고상한 인간 품성의 상징이 되기도 한다. 물은 포용하는 정신, 겸손, 상냥함 등 특징을 지니고 있는데, 이러한 품성은 인간관계나 사회관계에서 매우 중요하다. 만약 우리 모두가 물처럼 다양한 문화나 서로 다른 관점에 대해 포용하고, 다른 사람의 의견을 수렴한다면, 우리의 사회는 더욱 조화롭고 아름다워질 것이다.

水德에 대한 추구는, 도가사상의 무위 통치와 자연순응 사상도 잘 드러내고 있다. 자연계 속에서 물은 항상 자신의 규칙에 의해 움직이며, 억지로 헛된 짓을 하지 않는다. 이러한 자연에 순응하는 정신은 우리가 인간관계를 처리하고, 삶의 도전을 마주하는데 아주 훌륭한 도움이 된다. 우리 역시 자연에 순응하면서, 억지로 결과를 추구하는 삶을 살아서는 안 된다. 이렇게 할 때 오히려 더욱 좋은 결과를 얻거나, 의외의 효과를 거둘 수 있다.

도가에 의하면 우주만물은 모두 자신만의 규칙에 의해 움직인다. 하늘에서 별들이 움직이고, 사계의 변화가 생기는 것은 모두 自然之道의 위대함이다. 자연의 일부로서의 인류는 이러한 자연법칙을 존중해야 하고 순응해야 한다. 자연을 존중하고 환경을 보호하는 것만이 우리가 당면한 범지구적 환경문제를 해결할 수 있다. 이는 아주 중요한 것이다.

水德을 숭상하는 것의 내면에는 道法自然의 사상이 깃들여 있다. 이러한 정신은 단지 철학적인 이념이 아니라, 생활에 대한 태도와 규범이 된다. 이 사상은 우리에게 포용과 겸허와 온화함과 자연을 존중하는 마음을 가르쳐 주는데, 우리로 하여금 자신의 내면과 외부환경에 순응하도록 한다. 오직 이렇게 해야만, 우리는 내면의 평화와 안정을 찾을 수 있고, 나아가 진정한 자유와 행복을 얻을 수 있다.

바쁜 현대사회에서 우리는 보통 자아를 상실하고 외부의 유혹과 스트레스에 내버려지게 된다. 하지만 우리가 崇尚水德과 道法自然의 정신을 잘 이어받아, 내면의 평화를 유지하고, 자연의 법칙을 잘 따른다면, 아무리 번잡한 세상을 마주하더라도 명석한 두뇌와 굳건한 신념을 이어갈 수 있다. 그리고 나아가 개인의 성장과 사회의 발전도 더욱 잘 이룩할 수 있다.

崇尙水德과 道法自然의 정신은 한 사람의 심신수양과 지혜에도 도움이 된다. 이 철학은 우리로 하여금 항상 거울과 같은 맑은 마음을 유지하게 하고, 외부 사물의 유혹에 넘어가지 않게 하여, 정서적 안정을 유지할 수 있게 한다. 번잡한 세상에서 우리는 여러 가지 고난과 도전을 직면하게 된다. 하지만 물과 같이 내면의 평화를 유지할 수 있다면, 이 모든 상황을 여유 있게 상대하고, 어려움을 해결할 수 있다.

水德의 정신은 포용과 겸손이다. 이러한 사상은 우리가 인간관계를 처리하는데 더욱 도움이 된다. 우리가 다른 사람의 관점이나 선택을 존중하고, 끊임없이 비판이나 질책을 하지 않는다면, 우리는 더욱더 조화로운 인간관계를 형성할 수 있다. 그렇게 하면 우리는 더욱 훌륭한 사회생활을 즐길 수 있는 것이다.

나아가 도법자연의 사상은 우리에게 자연을 존중하고 순응하는 방법을 가르쳐 준다. 현대 사회에서 과학기술의 발전과 경제발전을 추구하는 동시에, 우리는 자연환경에 대한 보호도 잊지 말아야 한다. 오직 자연과 상생해야만 지속가능한 발전을 이룰 수 있다.

崇尙水德과 道法自然의 정신은 하나의 철학사상일 뿐만 아니라, 삶의 태도이고 지혜이다. 이 사상은 우리에게 삶의 고난을 마주할 때 내면의 평정심을 유지하도록 도와주고, 나아가 자연을 존중하고, 자연에 순응하고, 타인과 조화로운 삶을 살 수 있도록 가르쳐 준다. 오직 이렇게 해야만 우리는 더욱 훌륭한 삶을 누릴 수 있고, 개인의 성장과 사회의 발전을 이룩할 수 있다.

論文譯者: 金海龍(韓國·大巡宗教文化研究所研究員)

『道徳経』の水徳と道法の自然を崇尚す

詹石窓

四川大学教授、老子研究院院長

提 要

『道徳経』で水徳を尊尚することは、上古時代の禹の治水の功績と関係がある。水徳は水の品德を指し、柔弱は剛強に勝る。『荘子』では、禹の治水精神を尊び、禹歩は道教において発揚される。禹歩とは古の歩法であり、道家の「水」と「天一」を合わせた観念を体現し、太極拳でも異曲同工である。水徳は無為を追い求め自然を治め順応する哲学思想であり、我々の対人関係、生活での挑戦、自然の尊重、環境保護などの指針となる。現代社会において、水徳と道法の自然の精神をしっかりと記憶し、心身の安定を保ち、自然の規律を尊重し、個人の成長や社会の発展を実現するのである。

道家の文化と「水」には切っても切れない繋がりがあり、これまで多くの論述で分析されてきた。では、この文化現象を如何に概括すればよいのか。この現象が形成された文化的根源はどこにあるのか。これは改めて詳しく検討するべき点である。関連資料を精読する中で、筆者は『道徳経』と水の密接な関係を「崇尚水徳」の四字で表せ、文化的根源を上古の大禹の治水業績に求められると考えた。

『道徳経』において水を論じる部分は非常に多い。その中で第七十八章では「水」の柔弱性が剛強に勝ることを述べており、特に興味を引く。この章は河上公章句の本題では「任信」とされ、清代全真道の著名な学者・宋常星『道徳経講義』では「水徳」としている。これらを比べると、河上公は、水の本質的特徴から概括しており、宋常星は水の効用に注視している。

では、「任信」はいかに解釈すればよいのか。「任」は信頼、自由にまかせると解釈でき、「信」は情報、反復できる現象である。例えば女性の月経、大海の潮の満ち引きといった繰り返しに規律があるものを「信」と呼ぶ。つまり「任信」とは、一定の規律を有することが観察でき、反復する現象の後に個人の主観的意思が加わらない循環が明らかなものである。

宋常星が言う「水徳」は、簡単に述べれば水の品德である。これに関し宋常星は次のように述べる。

恭聞人心天道、本自平坦、本無柔剛、本無強弱。惟人心自生私欲、乃有較柔剛、論強弱者、由是剛必欲勝柔、強必欲勝弱。不知凡剛強者、皆不可以取勝、惟柔弱者乃能勝也。驗之于水、有以知其理。觀之聖言、以伸其義。人奈何不肖水徳、不法聖言乎？¹

¹ (清) 宋常星『道徳経講義』、『老子集成』第九卷。北京宗教文化出版社、2001年版、第280頁。

この意味は、私は恭しく聞いたことがある。人の心の最初は天道と同様であり、本来は非常に平坦で、上がり下がりが無く、いかなる柔剛、強弱の区別が存在しなかった。しかし、後に変化が起こった。凡世社会の様々な誘惑に刺激を受け私欲が生まれたため、剛柔の比較や強弱の違いが生じた。一般的に人々の考えでは、剛硬の要は柔軟に勝り、強壯は弱小を過ぎる。だが、こういう剛強が最終的にどうしたら衰えるかは知らず、柔弱のみが小から大へと変じ、戦いに勝つことができない。ゆえに柔弱は新生を表し、剛強は最終的に必ず没落する。この道理は「水」の現象からも証明できる。聖人の至言名言を紐解くと、そこに深い道理が込められていることは明白である。世俗社会では、なぜ水を模範としないのか。なぜ聖人の教導や行為に従わないのだろうか。

宋常星は、これは世俗社会の人々が剛強が柔弱を負かすことのみを知り、自然無為の道理に従わないためであり、ゆえに老子は「水」を象徴として人々を教導したのである、と言う。

では、老子はなぜ「水」を象徴としたのか。その背後にはどのような理由や深い道理が隠されているのか。以下、四つの面から検討していきたい。

一、天一生水

老子の思想の根底は「道」である。この「道」は非常に抽象的であり、説明するのは容易ではない。そこで老子は、多くの具体的事物によって説明した。例えば「母親」の「母」および「玄牝の門」など。また「水」は老子が「大道」によって表した最も重要な法象である。この章の冒頭で老子は次のように述べる。

天下柔弱莫過于水、
而攻堅強者莫之能勝、
以其無以易之。

この三句のうち「天下柔弱莫過于水」は河上公版本を使用している。王弼『道德経注』では「天下莫柔弱于水」とする。また第三句「以其無以易之」は王弼注本を使う。河上公章句では「以其無能易之」とする。文は異なる箇所があるが、内容に大きな違いはない。

文字の意味は、この三句はおおよそ次の通りである。「天下で最も柔弱なものは、水より過ぎるものはない。ほかに堅強と称するもので実際に水に勝てるものはない。これは変えようのない真理である」。

こういった老子の「水」は柔弱にして最後には勝ちを得るという思想は、生活の経験に依拠したものである。例えば、石が水に落ちると、水によって覆われる。これは水の包摂性を意味する。火が水に出会えば、火は消される。これは溶解性である。泥土に水を加えれば、より柔らかくなる。これは柔軟性である。木材を水に浸せば腐る。これは浸透性である。鋼鉄を水に沈めれば錆が生じる。これは浸食性である。水はどのような所であろうと、その柔弱で弱い本性は絶対に変わらない。故に謙

下なのである。

当然ながら、老子が水徳を尊崇するのは生活の経験だけに由来するのではなく、より深い哲学的源がある。この源とは『易経』の象数学である。周知の通り、『易経』には二つの大きな柱がある。一つは象数、二つは義理。「象」とは「卦象」、つまり八卦、六十四卦の符号表象。「数」とは演算により卦をなす数。五十本のメドキを使い、18回の演算によって一卦を導く。つまり「卦」はメドキ演算の「数」により決まる。ゆえに一つ一つの卦の背後にはデータが存在する、古のデータベースなのである。「義理」は『易経』象数記号に潜む思想的内包である。

『易経』は一陰（--）一陽（-）を基本記号とし、これを三層に重ねて乾、坤、震、巽、離、坎、艮、兌の八個を卦で表す。さらに三層を重ねて六層で六十四卦の別卦を表す。ここで言う「別」とは、区別の意味である。つまり乾坤大父母の交感から生まれた多くの子どもであり、子どもは各々独立して新たな家庭を築く。ゆえに「別」と呼ぶのである。

『周礼』「春官」「宗伯」の記述では、上古時期の「太卜」が管掌した『易経』は三部あり、それぞれ『連山』『帰蔵』『周易』と呼んだ。この三部の卦象はいずれも六十四卦であるが、配列は異なる。『連山』は艮卦を最初に置き、二つの三層の艮卦を重ねる事で六層の別卦を作る。これは二つの山が連なる様子を表す。ゆえに『連山』と呼ばれる。『帰蔵』は「坤卦」を最初に置く。坤は地を表し、万物は地から出で、最後に再び地に帰り之れを蔵す。ゆえに『帰蔵』と呼ぶ。『周易』は乾卦を最初に置く。「周」は遍くめぐり、巡りてまた始まり、循環して往復することを表す。「易」は変異であり、天下万物はすべて変化の途中にあることを表す。その思想内容を見ると、老子『道德経』と古の三『易』には関係がある。しかし中心的精神に着目すると『帰蔵』に法っている。ゆえに『帰蔵』は坤卦を首とすることは、明らかに大地の陰柔を尊んでいるのである。老子『道德経』は「道」を天下の母とし、その精神は『帰蔵』と同じである。

こうした「陰柔」の効用を強調することは、老子『道德経』では多くの象徴物により表している。「水」は老子『道德経』において最も重要な内容の象徴物である。これに関して、清代の全真道の宋常星は「天一生水」を使い解釈している。

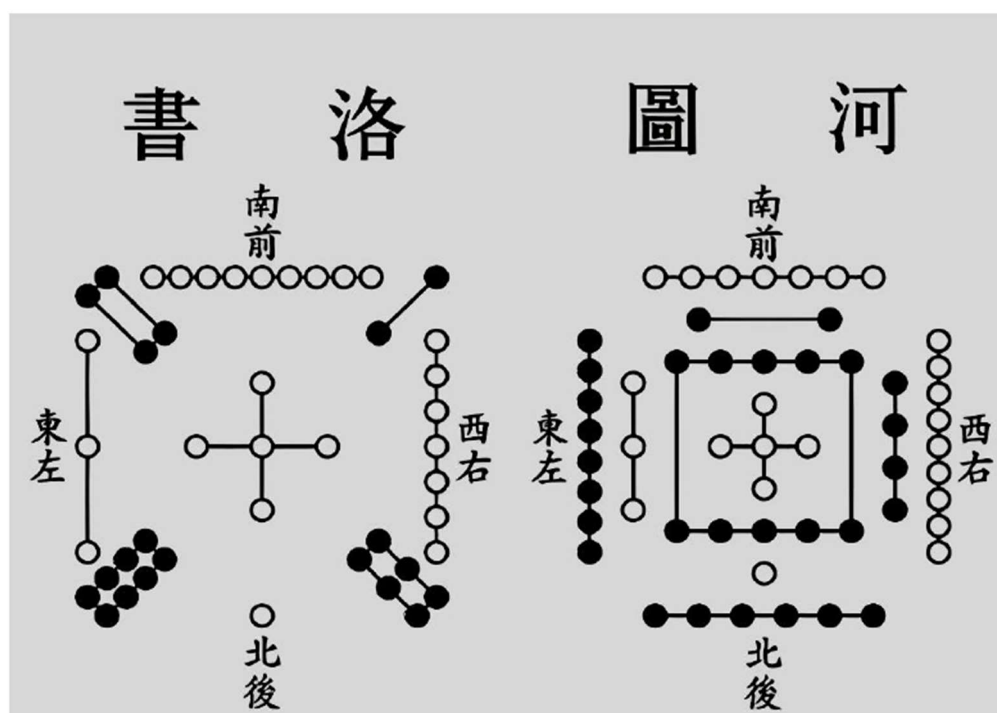
天一生水、其質最微。其次生火、其質始着。其次生木、其質始成。其次生金、其質始堅。其次生土、其質始大。四行皆堅強于水、惟水質最微、最柔弱。是天下柔弱、莫過乎水。水以柔弱為質、若不能攻堅強。不知攻堅強者、莫之能勝。以火之烈、遇水則滅。以木之強、遇水則浮。以金之重、遇水則沈。以土之厚、遇水則軟。以至凡物之堅強、潤之無不透、泡之無不開。即石磁銅鉄之器、俱能穿過。是攻堅強者、莫有勝于水者。假令欲易之、火木金土、俱不能攻水。水之柔弱能攻、雖欲易之、其無以易之。是知水之至柔、乃蔵天下之至剛。至弱却為天下之至強、則凡恃剛強者、必不能剛強。必柔弱者、乃能剛強也。²

宋常星は「五行」の概念である水・火・木・金・土を使い解釈している。解釈の大意は次の通り。五

²（清）宋常星『道德経講義』、『老子集成』第九卷、北京：宗教文化出版社、2001年版、280頁。本引用は標点を改めた箇所がある。

行において「水」は最も弱小、最も身分が低い。しかし、これらを本当に混ぜ合わせてみれば、火・木・金・土はすべて水によって溶けて無くなる。つまり「水」は表向きは柔弱であるが、その内には世の中で最も剛強な本質を有している。ゆえに、これを人間社会に当てはめると、剛強に恃むも、最後は没落する。常に謙遜してこそ、絶えず壮大でいられ、最後に勝ちを得られる。

筆者がここで宋常星が解説する五行配列に着目したのは、金・木・水・火・土ではなく、木・火・土・金・水でもなく、水・火・木・金・土となっていることである。これはどういう順序なのか。これは上古時代の『易』学の「河図」生数および「洛書」の九九帰一に基づいている。



上古の『河図』は「一」から「十」までの自然数を四面五方の「五十五」列に配し、「洛書」は「一」から「九」の自然数を五方、四隅に配列した。「河図」であれ「洛書」であれ、その生数はいずれも「一」から「五」である。ここで「一」から「五」を生数としたのは、人間の手、足の指の数が五本だからである。この類いの物は世の中に沢山ある。ゆえに「五」が基準とされる。この思想に基づけば、河図の生数配列をみれば、「五行」と相応関係があることに気づくだろう。「一」は北方にあり、水を配す。故に「天一生水」と言う。宋常星はこれに倣ったのである。彼はさらに、「其次生火」と述べ、これは「二」を南方に配し、五行の「火」に対応させた。さらに続けて「其次生木」とし、「三」を東方に配し、「五行」の「木」と対にした。また「其次生金」では「四」を西方に配し、五行の「金」と対し、「其次生土」では「五」を中央に置き、五行の「土」と対応させた。このように水火木金土の五行を揃え、その起点を「一」とした。「一」は最も小さいが、全ての数の基であり、その宗から脱することがない故に最も重要なのである。老子『道德強』が「水」をとりわけ尊崇する理由は、ここにある。

二、水を崇める精神と大禹の罡歩

「河図」と「洛書」には、体と用の違いがある。例えば、「河図」は『易経』象数学の「体」であれば、「洛書」は『易経』を代表する象数学の「用」である。「体」から「用」とは、大禹が洛書を得て治水を行った規範である。

『宋史』「儒林八」に記される。

大禹得洛書而列九畴、箕子得九畴而伝洪范、范围之数不期而暗合、『洪范』者、経伝之宗祖乎。³

『宋史』のこの部分の記載には多少の疑問が残されているものの、古史文献において大禹と洛書を関連させる伝統が反映されている。また、先秦の道家典籍にも多くの大禹故事が記載される。例えば『列子』『関尹子』『鬻子』などではいずれも禹を褒め称え、『莊子』では禹の描写がとりわけ具体的である。『莊子』「列御寇」篇に言う。

昔者禹之湮洪水、決江河、而通四夷九州也、名山三百、支川三千、小者無数。禹親自操橐耜、而九雜天下之川、腓無胈、脛無毛、沬甚風櫛、疾置万国。禹大聖也、而形勞天下也。⁴

この資料は、古の時代、大禹は治水により洪水を治め、江河水道を整え、四方の蛮夷の地と中原九州を一つに繋いだ。禹が整備した名山大川は三百あまり、その間を流れる支流は三千、さらに無数の末流がある。治水工事に際して、禹は一度ならず何度も何度もみずから道具を手にし、川の流れを整え、そのため彼の足の毛はなくなっていた。禹は聖人であるが、その身に則を作り、労働を止めず、なんとも敬服すべきである。

『莊子』のこの記述は、禹に対する道家学派の尊崇が反映されている。この尊崇された禹の治水精神は、漢代以降の制度道教において宣揚されていった。伝承によれば、漢代の張天師が入蜀する際に江州涂山を過ぎ、禹の治水精神を深く理解した。そこで治病養生の「禹歩」を生み出したという。

「禹歩」とは、禹の特殊な歩き方である。戦国時代の書籍『竹書紀年』、さらに漢代の司馬遷『史記』「六国年表」などの記載では、禹は「石紐」に生まれ、西羌人の子孫であるという。漢代の経学者・揚雄『蜀本紀』に「禹本汶山郡広柔県人、生于石紐、其地名痢児畔。（禹は本と汶山郡広柔県の人、石紐に生まれ、其の地名は痢児畔なり）」⁵とある。汶山群は前漢時代の地域の一つであり、所管範囲は広柔など五つの県を含み、所在地は今の四川茂県の北になる。禹の故居はこの汶山県のなかにあった。こうした資料から、禹は四川北部に生まれ、水域環境を熟知した人物である。特殊な

³ (元) 脱脱『宋史』卷四百三十八「儒林八」。清乾隆武英殿刻本。

⁴ (春秋戦国) 莊周撰、(晋) 郭象注『莊子』卷十、『四部叢刊』景明世徳堂刊本。

⁵ (清) 常明修、楊芳燦纂、(嘉慶) 『四川通志』卷五十七「輿地志五十六」、(清) 嘉慶二十一年刻本。また(唐) 李泰撰、(清) 孫星衍輯『括地志』卷七、(清) 乾隆五十年至嘉慶十四年蘭陵孫氏刻『岱南閣叢書』本を参照。

地理環境により禹は幼い頃より水文化の薫陶を受け、それゆえ後に治水工事において聡明才知を發揮したと考えられる。古の文献によれば、禹の時代、九年の間に相次いで大水害が起こった。一国の君として、禹は自身に決まりを作り、民のための政治に勤め、治水を怠らなかつた。そのため体を壊し病気になった。禹はどのような病に罹つたのか。先秦時代の道家典籍『尸子』によれば、禹は江河整備のため、十年にわたり家に帰らず、仕事で過労となり「偏枯の病」となった。「偏枯の病」とは、半身不随で歩けなくなることである。治療のために、一説では禹は注意深い観察をするようになった。あるとき、大きな鳥の歩き方が目に留まり、これを模倣して歩いたことから「禹歩」が生まれた。道教経典『洞神八帝元變経』「禹歩致靈第四」にその過程が記述される。

禹届南海之浜、見鳥禁呪、能令大石翻動。此鳥禁時、常作是歩、禹遂模写其行、令之入術。⁶

つまり、禹は南海の境界に至り、鳥が行き来し、奇妙な禁呪の術を使い、大きな石を動かしているのが目に入った。そこで禹は鳥の行動を模倣して、方術を身に付けた。

禹がこの時、神鳥の不思議な歩法を模倣し、半身不随を治療したのか、確認する資料はない。しかし、漢代の張天師が江州への道中、塗山で禹歩を学び、さらにこれを道教の齋醮儀礼としたことは記録に残される。

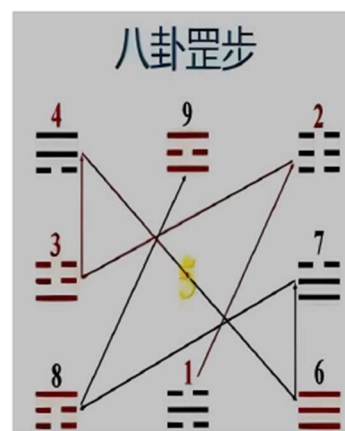
『洞神八帝元變経』の記載では、「禹歩」を行う際、必ず一連の準備作業が必要である。法術を実施する者は神壇に向かい、夏なら尺子量三尺とり、清めた白い灰で星宿に合わせた間隔で星宿図を描き、さらに八卦の数を示す。法術を行う者は巽の位置に立ち、神壇に向かい座り、天鼓を十五回鳴らす。その後、気を閉じ「禹歩」を行う。その具体的順序は次の通り。

先挙左足踐離、右足踐坤、左足踐震、右足踐兌、左足従右並作兌。乃先前右足踐艮、左足踐坎、右足踐干、左足踐天門、右足踐人門、左足従右足並、在人門上立。⁷

これは最も伝統的で基本的な歩法である。その特徴は、まず左右に分かれて進み、その次に左右に交錯して進む。後世の「太極拳」の屈伸進退運動には異曲同工の妙がある。それゆえ『金鎖流珠引』に禹は「易形而昇太極」と言う。つまり養生健身の趣を暗示している。

後世、この歩法は再び変じ、様々な筋道を示す図となった。進み方の図からすると「禹歩」図はもともとは洛書九宮格局を変えたものであろう。『易緯乾坤鑿度』巻上に言う。

一変而為七、七變而為九。九者、氣變之究也。乃復變而為一。⁸



⁶ 『道蔵』第28冊第398頁。

⁷ 同前

⁸ (漢) 鄭玄注『易緯乾坤鑿度』巻上。清『武英殿聚珍版叢書』本。

ここでの「一」から「七」まで、さらに「九」までの数字は、実際には洛書九宮数を簡略したものである。洛書九宮法度には口訣があり、「戴九履一、左三右七、二四為肩、六八為足、五居中宮」と述べる。禹歩の走法は、まさにこうした精神が貫徹されている。この点に関して、『秘蔵通玄変化六陰洞微遁甲真経』の記述が証左となる。同書巻上に「罡歩」を行う際の口訣がある。「罡歩」とは「禹歩」である。

藏形隠迹、歩我罡魁。

我見其人、人無我知。

動植如意、叱声鬼随。

疾如水火、鼓舞風雷。

変沢成山、翻地覆天。

我身堅固、安然默然。

万載長生、与道合仙。

『秘蔵通玄変化六陰洞微遁甲真経』は『正統道蔵』の「洞神部方法類」に収録される。この口訣の隣には罡歩の進み方が図で記される。この図から、「疾如水火」つまり北方の坎卦と南方の離卦が対応、交感していることが分かる。北方坎卦の数は一、南方の数は九であり、一と九を合わせると十となる。「鼓舞風雷」とは、当方の震卦から東南の巽卦の位置に進んだものである。震卦の数は三、巽卦の数は四である。つまり「鼓舞風雷」とは辻褃が合わないという事である。「変沢成山」とは西方の兌卦の位から東北の艮卦の位置に進んだものである。兌の数は七、艮の数は八であり、少陰、少陽の美しい和を暗示する。「翻地覆天」は、禹歩に進退があることを暗示し、一が変じて七となり、七は九となる。九になると気の数はついに終わる。そして再び起点に戻る。これが「天一生水」である。老子『道徳経』第七十八少はかくも強く柔弱な「水」が剛強に勝ることを述べるのか。それは「水」が合して「天一」となることが、万物の起点を表し、生じて止まぬ力の源泉の象徴だからである。なんと素晴らしい働きだろうか。

三、水を以て法象と為す思想の展開

「水」と「天一」に基づいた古の記号の象徴は、老子が水数杯精神を発展延伸させるのに用いられた。老子は続けて言う。

弱之勝強、柔之勝剛、天下莫不知、莫能行。是以聖人云、受国之垢、是謂社稷主。受国不祥、是為天下王。正言若反。


この一文を現代語訳した大意は次の通りである。弱小は強大に勝つことができ、柔弱は堅剛に勝つことができる。この道理を天下の人々は知っている。しかし、誰も実践できない。古代の聖人は執

政者に告げた。国中の汚辱と侮辱を受けた人こそ、国家の主たる人物と称えるべきである。世の中の災難を担う人こそ、天下の王と称するべきであり、そうすれば天下はさらに盛んとなる。正しい道理は往々にして、反対の面から際立たせられ顕かにされる。

老子は「水」を法象として、陰柔を尊崇する思想を一貫させている。それは第八章から始まり、「上善若水、水善利万物而不争、処衆人之所惡。」と述べ、下に居り方を包摂するものが善であると強調する。第二十八章では、「知其雄、守其雌、為天下溪。」と言ひ、人々に「雄強」の光耀を知り、雌柔の本性を必ず守るべきであることを述べる。第三十八章では、「上徳不徳、是以有徳。」と述べ、高尚な品德を有する聖人は自信の功徳をひけらかさない。ゆえに徳により人を服し、天下の人々が奉る道徳的模範となるとする。第四十八章では「為学日益、為道日損。損之又損、以至于無為。」と言う。仮に「益」を「陽」の表現とするならば、「損」は陰であり、陰者は柔弱である。ゆえに「損」を強調することは、馬鹿を見ることや苦勞することを恐れないのである。第五十八章は「是以聖人、方而不割、廉而不剷、直而不肆、光而不耀」と言う。四つの「不」を続けて述べることで、「自以為是」の良くない振る舞いを否定する。第六十八章では「善為士者不武、善戦者不怒。善勝敵者不与、善用人者為下。是謂不爭之徳。」という。ここでも四つの「不」を続け、兵士はその肉体を戦場にさらす事をせず、それにより怒りを自制できるという。戦争に勝つ将帥は、敵と直接戦わず、様々な要素を用いて相手を征服する。最も人をうまく扱う長官は、その身を下の者と同じに置き、部下をいたわり、部下のために考える。そうした真摯な態度こそ部下の信頼を得られる。これは多くの名利を求める人の徳行とは異なる。以上の記述は、老子の「水」を法象とする柔弱卑下が各面に貫かれている。

非常に興味深いことに、『道德経』八十一章のうち、「八」が付く章では、とりわけ卑下、柔弱、不争を強調する。これはあるいは偶然かもしれないが、老子『道德経』と『易経』の緊密で深い関係が見える。『易経』では「八」を少陰の数として、少陰を恪守する。つまり人の道、治家の道、理国の道のために確実に八を守っているのである。

この章において、老子は執政者の理想の状態は「社稷主」と「天下王」とであるとする。

何が「社稷主」だろうか。土穀の神として、「社」と「稷」は本来分かれている。「社」字は「示」篇と「土」で構成される。許慎『説文解字』には「社、地主也。」とある。「地主」とは土地を管理する神明であり、簡単に言えば土地神である。「稷」は五穀の神である。「稷」字は甲骨文字では「」である。左は「禾」で稲穀を表し、右は「兄」で祭祀の際に長兄が祝詞を唱えたことに由来する。昔の人々は一定の時期に祭祀を挙行し、穀神が食料を与えてくれたことに感謝し、風雨が整い、五穀豊穰であることを祈願した。「社」と「稷」を繋げて「社稷」という言葉ができている。これは一面では土地とそこにいる人と物を表し、そこから国家が形成されるという象徴である。この意義からすると「社稷」とは邦国である。では、いかにすれば邦国の盟主となれるのか。老子は、しっかりと汚辱を受けることであると指摘する。何を辱と言うのか。外から内を襲われること、賊に奪われること、さらには国法を遵守しないこと、不忠不孝の事などしばしば起こるこれらが「国の辱」である。こうした問題に直面して、詳細に思考してこそ、解決の思路が作られる。そして着実に実施してこそ社会の気風が変わり、長期の安定した目標が実現する。

何が「天下の王」か。古代において、天下で大なるは邦国であり、諸侯を使い邦国を治理し、帝王は天子と称され、天下を統治した。ゆえに、真に「天下の王」と冠するのは容易ではない。老子は執政社に「不祥」を受け入れるよう説いた。何が「不祥」か。例えばひどい旱魃や洪水、蝗害、さらには草木の妖、禽獣魚鼈の孽、これらは全て「不祥」である。執政者は様々な災害や妖怪の発生を百姓の心にあるとしてはならず、その責任を負うべきである。古の帝王はこれらが発生した年に必ず「罪己詔」をし、さらには「割発代首」により謝罪し、敬畏と反省を示した。老子のこうした言葉は帝王を対象としているが、これを広げれば、社会全体の教化として非常に意義がある。

四、水徳と道法自然の精神を崇尚する

水は、自然界で最も柔軟であり包容力を有する元素であり、古代の哲学者の無尽の知啓や洞察を受けてきた。その形態は多変であり、意図のように細く流れることもでき、河のようにとうとと流れることもでき、雨のように軽やかに舞い、雪のように飛ぶこともできる。この千変万化の特性により、水は水徳理念を尊崇する重要な対照となった。

道家の思想において、水徳は水の物理的特徴を賛美するだけでなく、さらに高尚な人格的境界へと向けられた。水徳は、包容、謙遜、気立てなどの品性を体現しており、こうした品性は、人との交流や社会生活においてとりわけ重要である。想像してみよう。仮に一人一人が水のように行動でき、異なる観点や文化を包容し、他人との差異や独自性を受け止められれば、我々の社会はより素晴らしい和諧社会となる。

同時に、水徳の追求は、道家の無為による治、自然に順応する哲学思想を体現している。水は自然界において、常にみずからの規律に従い流れ、不強を求め、不妄を為す。この自然に順応する精神こそが、我々が人間関係において対処すべきものであり、生活で挑戦が必要な場面において指導的意義を与えてくれる。我々が自然の規律に順応できれば、無理に結果を求めず、労力は半分で功は倍となり、思いがけない成果を得られるだろう。

道家については、宇宙万物はすべて自然の規律により運行し、日月星辰の運行であろうと、四季の変化であろうと、すべて自然の路の偉大さを体現していると考え。人類は自然界の一部として、こうした規律に順応して、自然と共生すべきである。自然を尊重し、環境を保護する理念は、現在の厳しい環境問題に直面している我々にとって、重要な啓示となろう。

水徳を尊ぶ背後には、まさに道法自然の精神が隠れている。この精神は哲学的思想が凝縮しただけでなく、生活態度や行為の準則でもある。これらは包容、謙遜、気立ての心を保ち、自然の規律を尊重し、自己の内心と外界の環境に順応するよう導いてくれる。こうであってこそ、我々は内心の平静と安寧を実現し、真の自由と幸福を得られるのである。

速いリズムで進む現代社会において、我々はしばしば自身を見失い、外界の誘惑や圧力に影響される。ゆえに、水徳と道法自然の精神を尊重することを覚えていれば、落ち着いた心の状態を保てる。そして自然の規律を尊重することで、複雑な世の中にあっても冴えた頭と固い信念を保ち続け、個

人の成長と社会の発展を実現できる。

水徳と道法の自然を尊ぶ精神は、修身養生の知恵である。これは我々の生活において水のように落ち着いた心の状態を保ち、世の中に影響されず、情緒を乱されない。細かく複雑な世界にあって、我々は様々な挑戦や困難に直面する。しかし、水のようにあれば、内心の平穏と安寧を保ち続け、上手に対処し、困難を解決できる。

水徳が有する包容と謙遜は、人との交流において役に立つ。我々学者も他者の観点や選択を尊重し、みだりに批判や欠点の指摘をしない。よりよい人間関係を築き、よりよい社会生活を享受するのである。

同時に、道法自然の理念は我々に自然を尊重し、自然に順応するよう提言する。科学技術の進歩や経済発展を追求すると同時に、自然環境の保護や尊重を忘れてはならない。自然と共生するだけで、真の持続発展を実現できる。

水徳と道法自然を尊崇する精神は、ある種の哲学的精神であるだけでなく、生活態度や人生の知恵でもある。これらは我々が成果において挑戦や困難に直面した際に、心の内の平穏や安寧を保たせる。自然を尊重し、自然に順応し、他者と互いに和諧するのである。こうしてこそ我々は真の生活を享受でき、人と社会が共に発展できるのである。

译者：二宮 聡 ， 日本 北陆大学 講師

論文發表



食禁与辟谷

—中国古代的食物禁忌与谷物忌避—

麦谷邦夫

京都大学·名誉教授

引言

在现代社会中，人们对健康长寿的关注极为强烈。其中，饮食生活构成了日常生活的基础，相关的各种理论和实践不仅建立在传统饮食文化的基础上，同时也融入了现代科学和医学知识，呈现出多样化的面貌。在现代社会中，随着食品科学的发展，各种食品制造工艺得以确立，但与此同时，因使用食品添加剂或原材料中含有的化学物质导致的健康问题也成为了重大社会问题。相反，无农药或施用有机肥料的自然农业和无添加的自然食品等也逐渐显现出回归趋势。为超越这种现状并开辟未来的前景，最重要的是重新审视前人构筑的饮食文化，并活用其智慧与创意。

自人类掌握利用火力烹饪食物以来，围绕食物的栽培、采集、保存、烹饪和组合，各种禁忌以多样的形式出现在东西方，形成了独特的饮食文化。特别是食物禁忌与自然环境、宗教、社会文化环境等密切相关，并随时代的变迁而变化。在中国，食物禁忌（食禁）的记载见于早期文献，之后随着医学、本草学的发展以及道教教理的形成，彼此交织，展现出独特的发展路径。尽管从现代科学的角度看，其中一些禁忌可能缺乏依据，但其中也包含了基于长时段经验与实践的有益见解。我们今天重新审视中国古代的食物禁忌历史，其意义或许就在于此。

一、中国古代的食物禁忌

中国古代的食物禁忌——所谓的“食禁”——相关的文献记载早在春秋后期至战国时期就已出现。这与古代中国一般文献的出现几乎同时，显示了食物知识对古代中国人的重要性。然而，这一时期的食物禁忌记录在数量和质量上都还不充分。¹

《礼记》礼运篇中的“饮食男女，人之大欲存焉”表明“饮食”和“男女”是人类最大的欲望，同时“夫礼之初，始于饮食”的说法也显示了“饮食”与共同体中的各种礼仪存在密不可分的关系。这种双重性是思考中国古代食物禁忌起源的出发点，即饮食既是维持身体生命不可或缺的营养，同时又是社会的或宗教的仪礼不可缺少的要素。

¹ 以下内容基于《浦上财团研究报告书》第五卷（一九九六年）中的“食物禁忌的起源及其文化和社会基础的比较研究”增补改编而成。

先秦诸子百家中，最早提及食物禁忌的是《论语》乡党篇中孔子的言论。²其中，在祭祀前的斋戒相关内容中，提到了供品的材料选择与处理方法、避免可能损害健康的食材、根据时节选择食材与烹饪方法、食用量及保存方法等一些基本的规定。此外，有些记述还提到斋戒时的饮食需求不同于平时，以及与收获仪礼相关的宗教性禁忌。换言之，基本的食物禁忌类型已经得以呈现。

孔子之后，较长一段时间内没有出现系统记录食物禁忌的文献。《周礼》天官记述了医疗相关的周代官制，其中提到了“食医”，并明确规定了其职掌。³在《周礼》中，帝王宫廷中除负责实际调理的厨师外，还设置了专门负责食物最佳组合及四季调味的“食医”官职，规定了季节食物的选择（宜食）和其组合（合食）。然而，这段记述中明显可以看出起源于战国时期的五行思想的痕迹，因此不能认为这完全反映了周代的官制。尽管如此，至少在战国时期末期，这样的官制在理念上被设想出来，而季节性食物的最佳配给“宜食”及其组合规则“合食”也是存在的。

此外，随着阴阳五行思想的发展，基于所谓时令思想的《月令》类文献编纂而成，这些文献对四季季节的循环与食物的相互关系做了更加明确的记述。例如，《吕氏春秋》十二览和《礼记》月令中提到，春季应食用麦和羊肉，夏季食用菽和鸡肉，季夏食用稷和牛肉，秋季食用麻和狗肉，冬季食用黍和猪肉。这类记述一般被称为“食宜”或“宜食”，但与此相对应的，是在特定季节不应食用的食物，即存在所谓的“食禁”或“禁食”的概念。不过，《吕氏春秋》和《礼记》的记述均是在理念层面机械地将五行思想应用于季节与食物的关系上，很难说真正发展出具体的食物禁忌，其搭配方式也与《周礼》中的描述有所不同。

这种状况在西汉时期出现了一些变化。首先，继《吕氏春秋》之后，有思想百科全书之称的《淮南子》在地形训中提到，风土差异会导致身体特征、寿命长短、性格以及一般风俗等方面存在不同，并指出“食水者善游能寒、食土者无心而不息、食木者多力而■、食草者善走而愚、食叶者有丝而蛾、食肉者勇敢而悍、食气者神明而寿、食谷者智慧而夭、不食者不死而神”，关注因食性差异引起的生物特征不同。

一般认为，马王堆出土的帛书医经类文献反映了战国时期至西汉初年的医学，其中提到治疗与食物的关系——即所谓的“食疗”——这可谓是广义上的食物禁忌的最早记录之一。《五十二病方》诸伤中提到：“令金伤毋痛……治病时，毋食鱼彘肉马肉龟虫葷麻○洙采。毋近内，病已如故……”类似的记述总共有三例。⁴此处提到在治疗金创时，应避免食用鱼、猪、马、龟、蛇等特定动物性食品以及麻○洙菜等特定植物性食品，因为这些食物会恶化病情，这是服药相关的食物禁忌的典型例子。此类治疗中的禁食规定也见于推测为东汉初期的《武威汉代医简》，⁵表明早期人们已有经验性的认识。此外，《黄帝内经》异法方宜论篇列举了根据五方地区自然条件不同而有所区别的食物和疗法，显示了对医疗中食物

² “齐必有明衣服，齐必变食，居必迁坐”，“食不厌精，脍不厌细。食饕而食饕而饕，鱼馁而肉败，不食。色恶不食，臭恶不食。失饪不食，不时不食，割不正不食。不得其酱不食。肉虽多，不使胜食气。唯酒无量，不及乱。沽酒市脯，不食。不撤姜食，不多食。祭于公，不宿肉。祭肉，不出三日。出三日，不食之矣。食不语，寝不言。虽蔬食菜羹瓜，祭必齐如也。”

³ “食医掌和王之六食六饮六膳百羞百酱八珍之齐。凡食齐眠春时，羹齐眠夏时，酱齐眠秋时，饮齐眠冬时。凡和春多酸，夏多苦，秋多辛，冬多咸，调以滑甘。凡会膳食之宜，牛宜稷，羊宜黍，豕宜稷，犬宜粱，雁宜麦，鱼宜苽。凡君子之食恒放焉。”

⁴ 此外，还有“白处方，……服药时毋食鱼，病已如故”，“脉者，……服药时，禁毋食彘肉、鲜鱼”。释文引自《马王堆汉墓帛书（四）》（文物出版社，一九八五年）。

⁵ 例如，第32简载“饮水常作赤豆麻洙服之三十日止，禁猪肉鱼葷菜”，将猪肉、鱼、葷菜列为食忌。同样的记述也见于第61、第81乙、第86乙简（《武威汉代医简》，文物出版社，一九七五年）。

重要性的认识。战国末期的地理书《山海经》中也有各种《本草》类记载和相关的食疗类描述。⁶

因此，至西汉初期，与自然风土、疾病治疗和宗教性仪礼相关的食物及其禁忌记述几乎都已出现。再加上神仙思想的流行，人们对在不老长生的神仙养生术的追求中，愈发关注食物禁忌，形成了后世“食禁”的范畴。值得注意的是，《汉书》艺文志·方技略·经方著录道：

“神农黄帝食禁七卷”

该书名表明它可能是讨论食物禁忌的专著，但由于早已失传，其内容无从知晓。然而，《汉书》艺文志·经方记载：“经方者，本草石之寒温，量疾病之浅深，假药味之滋，因气感之宜，辨五苦六辛，致水火之齐，以通闭解结，反之于平。及失其宜者，以热益热，以寒增寒，精气内伤，不见于外，是所独失也。”因此，可以推测《食禁》即是所谓“辨五苦六辛，致水火之齐”，与后来的《本草经》相通。⁷总之，《汉书》艺文志著录了该书，说明在西汉时期已存在关于“食禁”的专著，可谓极其重要。

一般而言，食物禁忌的起源，无论在东西方，都与地理环境、文化习俗、宗教性教义和礼仪、医药学要求等多种因素复杂交织在一起。中国古代的食物禁忌也是按照这些一般原则发展而来的，这在《论语》乡党篇的记述以及上述内容中均可见一斑。此外，食物禁忌的形成并不是为了追求对食物不加取舍选择的自然无为的生活，而是基于经验法则，在增进健康的同时，还承担着维护社会秩序和承担宗教礼仪的功能。也是基于上述明确的意图，食物禁忌才得以形成。

二、“食经”的编纂及其性质

在中国，食物禁忌的相关记述真正得到系统整理是在六朝时期。在这一时期，所谓的“食经”类文献开始编纂，大量的食物相关知识得以积累，并且这些知识在养生术和医药学的相互影响下，逐渐成为人们健康不可或缺的内容。这些食物禁忌因时代、地域、文化和宗教的不同而具有多样的起源和发展过程，其影响也十分广泛。因此，可以说这些文献为我们提供了窥见中国文化一角的绝佳窗口。

在《汉书》艺文志中仅见一例有关食物禁忌的专著，但从东汉到南北朝约五百年的时间里，出现了相当数量的著作。特别是在南北朝末期，出现了大部头的食物相关专著。《隋书》经籍志著录了三大类的食物相关书籍。

第一类是所谓的“食经”，包括：

老子禁食经一卷。

崔氏食经四卷。

食经十四卷。梁有食经二卷、又食经十九卷、刘休食方一卷，齐冠军将军刘休撰，亡。

食饌次第法一卷。梁有黄帝杂饮食忌二卷。

四时御食经一卷。梁有太官食经五卷，又太官食法二十卷，食法杂酒要方白酒并作物法十二卷，家政方十二卷，食图、四时酒要方、白酒方、七日面酒法、杂酒食要法、杂藏酿法、杂酒食要法、酒并饮食方、鲑及铛蟹方、羹臠法、鮓臠胸法、北方生酱法、各一卷，亡。

⁶ 例如，《南山经》记载：“又东三百里柢山，多水无草木有鱼焉。其状如牛。……食之无肿疾。”此类关于食物和疾病关系的记述很多。

⁷ 《周礼》天官·医师的贾公彦疏中引用《汉书》艺文志，记载为“黄帝食药七卷”。

食经三卷。马琬撰。

淮南王食经并目百六十五卷。大业中撰。

第二类是“食禁”，包括：

黄帝杂饮食忌二卷。

老子禁食经一卷。

养生服食禁忌一卷。

第三类是“食疗”，包括：

膳羞养疗二十卷。

其中，“食经”类文献的内容最为广泛，包含了所谓的“食谱”、“食禁”、“食疗”三类记述，但其中心仍在“食谱”。⁸梁目列举的《太官食经》中的“太官”指宫中的膳部，以其所用的食谱为中心，记录了食材、加工、烹饪、食疗、食禁等广泛内容。唐代孙思邈的《千金要方》、日本丹波康赖的《医心方》中所残存的《崔氏（禹锡）食经》等记述可以证明这一点。

在《隋书》经籍志之后的书目中，日本藤原佐世编纂的《日本国见在书目录》中记载了：

《食疗本草》三卷。孟记撰。

《食经》三卷。马琬撰。

《食经》一卷。同撰。

《食经》四卷。崔禹锡撰。

《新撰食经》。七卷。

《食禁》。一卷。

《食注》一卷。御注。

其中，马琬的《食经》、崔禹锡的《食经》已在《隋书》中出现。新加的四部书是孟记的《食疗本草》、《新撰食经》、《食禁》和《食注》，其中《食禁》和《食注》内容不详。孟记的《食疗本草》实为孟诜所撰，成书于唐代开元年间。⁹《新撰食经》撰者不明，可能是《医心方》征引的“七卷食经”。晚于《日本国在书目录》的《旧唐书》经籍志和《新唐书》艺文志中新增了竺暄的《食经》四卷，赵氏（武）的《四时食法》一卷，卢仁宗的《食经》三卷，崔浩的《食经》七卷及《新唐书》中的孟诜《食疗本草》三卷。¹⁰宋代郑樵的《通志》艺文略著录了唐代的咎殷《食医心鉴》三卷、陈仕良《食性本草》十卷。从这些书目的著录情况来看，食经类文献在南北朝时期大量出现，随后逐渐进入停滞期。尤其是相比于“食疗”和“食禁”类文献，以“食谱”为中心的食经类文献受到的关注度逐渐降低，且主要是承袭之前的食经的记述。

三、食物禁忌的类型

⁸ 关于《食经》的内容及变迁，篠田统《食经考》（《中国食经丛书》，柴田书店，一九七二年）有详细研究。

⁹ 孟诜《食疗本草》的《补养方》实际是由张鼎补订而成，相关论述参见中尾万三《食疗本草的研究》（《上海自然科学研究所汇报》卷一，一九三〇年）。

¹⁰ 据前述篠田的论文，成书早于《医心方》的《本草和名》和《和名类聚抄》均引用了九种食经相关的书籍。

如上所述,《隋志》和《唐志》所载的许多“食经”已经亡佚,无法看到它们的完整样貌。然而,通过《千金要方》《千金翼方》《医心方》等书籍的引用,可以部分复原这些食经的内容。那么,这些书中引用的“食经”如何分类食物禁忌呢?由于引用这些食经的书籍大多属于“医方”类,可以推测其重点在于食疗关系。在考虑到这一点的同时,以下拟对食禁的范畴进行探讨。

唐初道士兼医师孙思邈的《千金要方》和《千金翼方》是日本丹波康赖《医心方》的祖本,其卷二十六是食治篇,记载了医疗与食物关系的各种内容。“序论第一”的开篇引用扁鹊的话,论述了医疗与食物关系的基本认识,体现了“医食同源”的思想。¹¹维持身体健康的根本在于“食”,治疗的关键在于“药”,在此前提下,最适当的食品摄取(“食宜”)和必须避免的药品(“药忌”)被认为是治疗的关键原则。治疗的原则首先是“食治”,即通过食物恢复健康,只有在食疗无效时才使用药物。这里,“食宜”和“药忌”是对立的,反过来说即是“食忌”和“药宜”,“食忌”几乎等同于“食禁”。

《千金要方》的食治篇由“序论第一”、“果实第二”、“菜蔬第三”、“谷米第四”和“鸟兽第五”五节组成。内容大致分为两部分:以《本草》的记述为中心,介绍各类食品的气味、寒温、主治,同时附带讲述了合食禁忌,即所谓的“食合禁忌”。由此,《千金方》的食治篇记录了大量的“合食禁”。这些禁忌大多以“黄帝云”的形式引用,可能是来自《隋志》所载的《黄帝杂饮食忌》之类的书籍。继承《千金要方》的《医心方》也同样将“合食禁”视作食禁的核心。《医心方》在卷二十九和卷三十中列举了大量的合食禁忌,其内容并不完全与《千金要方》一致。这是因为《千金要方》依赖的是《黄帝杂饮食忌》,而《医心方》依赖的是《养生要集》以及马琬、孟诜的著述。这表明,食禁的内容受到时代和地域的影响很大。因此,食禁的第一类应是“合食禁忌”。

此外,《千金要方》卷一的序例·服饵第八也列举了服药时应避免的食品组合。首先说明了一般性注意事项,¹²然后具体介绍药物与食品的组合。¹³这些记述基于《本草集注》叙录的“服药忌食”所载服药与食物关系的基础上,大幅扩展了其内容,成为治疗的基本知识。《医心方》卷一的“服药禁物”中也有类似的记载。《医心方》除了引用《本草集注》叙录外,还引用了《养生要集》和《枕中方》,这些知识与延年长生的道教养生术密切相关,而不仅限于与服药的关系。《医心方》卷十九中的“服石禁食第七”、“服丹宜食第十”、“服丹禁食第十一”和“服丹禁忌第十二”等都是与神仙术相关的典型例子。在养生术中,“服食”是一个比“服药”更广的概念,因此,食禁的第二类可以称为“服食禁忌”。

《千金要方》引述的“黄帝”食禁列举了一年各个月份不宜食用的食物。这些禁忌可能源于《吕氏春秋》和《礼记》的时令思想,而非单纯基于阴阳五行思想,但其具体依据尚不明确。不过,应考虑其与《本草》中探治知识的关系。《医心方》卷二十九的“四时宜食第二”、“四时食禁第三”和“月食禁第四”专门论述了这一方面的食禁,孟诜的《食疗本草》中也有类似的禁忌。这样,与各月和季节相关的食禁可作为第三类“时令性禁忌”。

11 “扁鹊曰,……安身之本必资于食,救疾之速必凭于药。不知食宜者,不足以存生也。不明药忌者,不能以除病也。斯之二事,有灵之所要也。若忽而不学,诚可悲夫。……又云,夫为医者当须洞视病源,知其所犯,以食治之。食疗不愈,然后命药。”

12 “凡饵汤药,其粥食肉菜皆须大熟,即易消,与药相宜。若生则难消,复损药力。仍须少食菜及硬物,于药为佳。又少进盐醋乃善。亦不得苦心用力及房室喜怒。是以治病用药力,唯在食治将息,得力大半,于药有益。”

13 “凡服药皆断生冷酢滑,猪犬鸡鱼,油面蒜及果实等。其大补丸散,切忌陈臭宿滞之物。有空青忌食生血物,天门冬忌鲤鱼,白术忌桃李及雀肉胡荽大蒜青鱼鲙等物,地黄忌蕪荑,甘草忌菘菜海藻,细辛忌生菜,兔丝子忌兔肉,牛膝忌牛肉,黄连桔梗忌猪肉,牡丹忌胡荽,黎芦忌狸肉,半夏菖蒲忌饴糖及羊肉,恒山桂心忌生葱生菜,商陆忌犬肉,茯苓忌醋物,柏子人忌湿面,巴豆忌芦笋羹及猪肉,鳖甲忌苋菜。”

第四类食禁涉及特定疾病、体质和身体状况。这类禁忌在《千金翼方》的万病篇中有详细列举。此外，小儿和孕产妇的特定食禁也属于这一类。《医心方》卷十四“伤寒后禁食第五十八”、卷二十二“妊妇禁食法第三”和卷二十五“小儿禁食第十九”等内容即属此类，可以称之为“食疗性禁忌”。

在上述食禁类型中，第一类的合食禁忌数量最多，是食禁的核心。从《千金要方》的食治篇记载形式可以看出，合食禁主要形成于《本草经》的知识延长线上。本文所说的《本草经》的知识既包括基于经验和实践性药学知识，也包含脱离经验和实践性药学知识的单纯的博物学知识。因此，这些合食禁忌——包括时令食禁——既可能基于经验性知识，也可能源自机械地应用阴阳五行理论和药学的畏恶与制使理论。

四、道教中的辟谷禁忌

除了上述四类食物禁忌之外，宗教文化所引起的食物禁忌也不容忽视。在中国，首先想到的是基于佛教五戒规定的禁酒和禁肉。在中国，首先想到的便是佛教根据五戒规定的禁止饮酒和食肉。即使不提著名的梁武帝《断酒肉文》，对于佛教徒而言有着必须严格遵守的禁忌。同样，伊斯兰教徒禁止饮酒和食用猪肉等被视为宗教上不洁的食物。这些虽是外来宗教的禁忌，但中国也有根植于本土宗教文化的独特禁忌，其中道教的谷食忌避（辟谷）就是代表性例子。

众所周知，为维持生命活动，食物的摄取是必不可少的。在狩猎社会，肉类是主要食物；在农耕社会，谷物则是主要食物。中国古代对此的认识在《管子》山权数篇中“谷者，民之司命”一句中得到明确表达。然而，中国古代也存在一种通过忌避谷物摄取来实现长生延命的“辟谷”术。¹⁴与单纯的减食或绝食不同，这种只忌避谷物的养生术唯中国古代独有。辟谷术随着神仙术的发展，成为其重要组成部分，自东汉以来被纳入道教教理体系中，成为升仙术中不可或缺的一部分。因此，《三洞珠囊》服食品、绝粒品和《太平御览》道部·服饵等书籍中集成了大量相关资料。若探究为何这种看似不合理的辟谷道术在中国古代产生并逐渐受到重视，可以发现其背后存在一种根深蒂固的传统，即中国古代思想文化基础上的“气”一元论思维。¹⁵

“谷”这个词在《说文解字》中释义为“谷，续也。百谷之总名也”，既是谷物的总称，同时作为维持生命不可或缺的物质，具有“养生”或“生存”的意义，¹⁶是生命力的象征。谷物在人体内如何作用以维持生命呢？对此，我们应参考医学书籍的记述。中国古代医学普遍认为人体是气的流通体，并假设了体内气的流通经路，气的流通顺畅与否决定了疾病的发生。首先来看《黄帝内经太素》卷二·六气的记述。¹⁷该书将人体内的气分为精、气、津、液、血、脉六种，分别论述其不同和作用。特别是气和

¹⁴ 辟谷又称断谷、绝谷、绝粒等，这里使用最为普遍的“辟谷”一词。

¹⁵ 有关中国古代谷食忌避的详细内容，参见拙文《谷食忌避的思想——关于辟谷的传统》（《东方学报（京都）》第七十二册，二〇〇〇年）。

¹⁶ 《诗》小雅小旻：“民莫不谷”，传：“谷，养也。”同王风大车：“谷则异室，死则同穴”，传：“谷，生也。”

¹⁷ “黄帝曰，余闻人有精气津液血脉。……愿闻何谓精。岐伯曰，两神相薄，合而成形，常先身生，是谓精。何谓气。岐伯曰，上焦开发，宣五谷味，熏肤熏肉，充身泽毛，若雾露之溉，是谓气。何谓津。岐伯曰，腠理发泄，汗出腠理，是谓津。何谓液。岐伯曰，谷气满淖，泽注于骨，骨属屈伸，光泽补益脑髓，皮肤润泽，是谓

液是五谷的气味和精气在体内流行，并直接进入骨节和脉，这些循环维持了脑髓和身体。此外，《黄帝内经太素》卷二·调食篇提到，¹⁸谷物的气分为五味，按气味不同流入五脏，作为津液和荣卫在体内流通，最终成为糟粕排出体外。然而，也有部分气未流入五脏或荣卫而滞留于胸中，称为气海。滞留在气海中的气随呼吸循环，从肺至喉，其四分之三流出体外。人们需要不断摄取谷物以补充气海中的气。五谷之气与其他辅助食物共同充满五脏，协同支撑生命活动，但过量摄取则会导致疾病。《太素》对五谷作用的认识即如此，这是以五脏论为核心的中国古代内经医学的基本认识。

《庄子》逍遥游篇中描述一位叫藐姑射的神人，可以被视为后世神仙形象的原型。这个藐姑射神人的特点是“不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙”，这是关于神仙与谷物忌避之间关系的最早记载。类似的例子还可以在《吕氏春秋》孝行览·必己中单豹的例子中看到。¹⁹然而，《庄子》达生篇同样记载了单豹，却没有提及他不吃谷物。总而言之，在战国末期，这类辟谷的道术及其实践者已经存在。

无论是《吕氏春秋》还是《庄子》，其记载中都包含了较强的寓言成分，不能直接将其视为事实。然而，在西汉初年，确实存在通过辟谷术求长生的人物，这就是西汉初年的名相张良。²⁰据记载，他为改善虚弱的体质并与神仙交游，学习辟谷并进行导引，以求身体轻强。此外，《史记》的《封禅书》中也有关于李少君的记载：“是时李少君亦以祠灶谷道却老方见上。上尊之。”这里所说的“谷道”恐怕是类似于辟谷的道术。《论衡》道虚篇提到这一记载时将“谷道却老方”记为“辟谷却老方”，²¹这表明这种推测是合理的。也就是说，在武帝时代，辟谷作为方士们所掌握的神仙道术之一，与不老长生联系在一起。

进入东汉后，许多方士分散到各地，展现出神仙术在全国范围内的发展态势。在这种背景下，人们开始思考神仙与谷物忌避的关系。王充在《论衡》中对当时的神仙术提出了多种批判，其中也提到了这一点。王充在道虚篇中检视了神仙术奉行者的理论，即神仙通过不吃普通人所吃的谷物而获得不同于常人的长寿。²²作为一个普通人，王充的批判是合理的。然而，神仙术方面还有更深层次的理论。同样在《论衡》的祭意篇中，有这样的主张：“好道学仙者，绝谷不食，与人异食，欲为清洁也。鬼神清洁于仙人，如何与人同食乎？”这里表达了神仙追求清洁，因此不能吃与常人相同的食物，体现了一种圣俗区分的观念。如果是这样，神仙与辟谷的关系就不仅仅是因为隐居山中难以获取谷物的环境因素，而是一种有明确意图的行为。

液。何谓血。岐伯曰，中焦受血于汁，变化而赤，是谓血。何谓脉。岐伯曰，壅遏营气，令毋所避，是谓脉。”（《黄帝内经太素》，人民卫生出版社，一九五五年）。

18 “黄帝曰，愿闻谷气有五味，其入五藏，分别奈何。伯高曰，胃者，五藏六府之海也。水谷皆入于胃，五藏六府皆禀于胃。五味各走其所喜。谷味酸，先走肝，谷味苦，先走心，谷味甘，先走脾，谷味辛，先走肺，谷味咸，先走肾。谷气津液已行，营卫大通，乃化糟粕，以次传下。黄帝曰，营卫之行奈何。伯高曰，谷始入于胃，其精微者，先出于胃之两焦，以既五藏，别出两行于营卫之道。其大气之搏而不行者，积于胸中。命曰气海。出于肺，循喉咙。故呼则出，吸则入。天之精气，其大数常出三入一。故谷不入半日则气衰，一日则气少矣”。（同上）

19 “单豹好术，离俗弃尘，不食谷实，不衣芮温，身处山林岩窟，以全其生。不尽其年，而虎食之”。

20 《史记》留侯世家：“留侯性多病，即道引不食谷，杜门不出岁余。……留侯乃称曰，……愿弃人间事，欲从赤松子游耳。乃学辟谷，道引轻身。会高帝崩，吕后德留侯，乃强食之，曰，人生一世间，如白驹过隙，何至自苦如此乎。留侯不得已，强听而食”。

21 “如武帝之时，有李少君，以祠灶辟谷却老方见上。上尊重之。少君匿其年及所成长，常自谓七十，而能使物却老”

22 “世或以辟谷不食为道术之人，谓王子乔之辈，以不食谷，与恒人殊食，故与恒人殊寿，踰百度世，遂为仙人。此又虚也。……夫人之不食也，犹身之不衣也。衣以温肤，食以充腹，肤温腹饱，精神明盛。如饥而不饱，寒而不温，则有冻饿之害矣。冻饿之人，安能久寿。且人之生也，以食为气，犹草木生以土为气矣。拔草木之根，使之离土，则枯而蚤死。闭人之口，使之不食，则饿而不寿矣”。

《庄子》逍遥游篇中的藐姑射的神人被描绘为“不食五谷，吸风饮露”，这表明神仙食气与辟谷之间的关系在早期便已存在。《论衡》道虚篇中提到，“道家相夸曰，真人食气，以气为食。故传曰，食气者寿而不死。虽不谷饱，亦以气盈。此又虚也。”此外，《道基吐纳经》（《三洞珠囊》卷四绝粒品）中也有类似的记载：“又（道基吐纳经）云，盖闻八公有言。食草者力，食肉者勇，食谷者智，食气者神，圣人食者不死也。”这一记载基于《淮南子》地形训的内容，想象了以气为食的神仙，并进一步设想了不食不死的圣人。这种观念是基于对动植物观察自然而然得出的观念，并将食用谷物的人类视为智的存在。在道家否定智的思想基础上，进一步将食气或不食者视为理想的存在。此外，《天文上经》（《三洞珠囊》卷三服食品）中也有记载：“玄古之人所以寿考者，造次之间，不食谷也”，认为神农之前的古人不栽培谷物，也不食谷物，而得以长寿。

这种根据食物分类动植物及人类特性的思维方式进一步发展，产生了根据食物序列化得道者的思想。其典型例子见于《太平经》。²³书中将得道者分为上中下三位，第一位“食风气”，第二位“食药味”，第三位“小食而裁通其肠胃”，并分别解释了其原因。对于第二位“食药味”者，认为他们必须结合大地的精气和力量调和五土，与大地相通并分享养育万物的功能，因此不能食谷物，而应饮水行事。这些理论阐述了神仙为何应食风气、不食谷物和小食，并表明了这种观念不仅仅是由于谷物难以获取的地理原因，而是存在其他更深层的因素。

如张良的例子所示，西汉初期，辟谷被视为重要的养生术。长沙马王堆出土的医书也证明了这一点，这些书中包含辟谷治疗疾病的传统。其中，“却谷食气”篇的开头描述了通过辟谷和呼吸法治疗疾病的方法。²⁴食用代替谷物的石韦，并根据月相调整摄取量，同时结合早晚进行的呼吸法。这种辟谷不是神仙术中的完全断谷，而是以治疗疾病为目的，每月进行，并搭配呼吸法以发挥效果。这种辟谷与呼吸法的结合形式在后来的神仙术和养生法中持续存在，并在西汉初期已明确存在。张良和李少君实践的可能也是这种“却谷食气”方法。

辟谷自古以来便作为一种养生术存在，既用于治疗疾病，也发展为较为缓和的长生方术。到了东汉时期，辟谷与导引的实践逐渐广泛开展。《论衡》中有大量与辟谷相关的记载，这便是一个佐证。进入六朝时期，许多辟谷实践的实例被记录下来。如陆修静、许迈、陶弘景、寇谦之等这些仙传中的人物自不必说，晋代陶侃的孙子陶淡、东晋的哀帝和王羲之、南朝宋的沈约之子沈旋、南齐的刘虬等许多辟谷实践者的存在也为正史所记载。

此外，单独进行辟谷的情况非常少见。大多数情况下，辟谷是作为服气的前一阶段进行的。这是因为自《庄子》以来，神人“不食五谷，饮风露（气）”的观念，使服气与辟谷作为一对道术共同发展。此外，《云笈七签》卷六十引用《中山玉柜服气经》中的记载：“夫求仙道，绝粒为宗。绝粒之门，服气为本。服气之理，斋戒为先。”服气的道术是通过吸收体外的元气来在体内循环，同时排出体内的不

²³ 《三洞珠囊》卷四绝粒品“太平经第一百四十五云、问曰、上中下得道度世者、何食之乎。答曰、上第一者食风气、第二者食药味、第三者少食、裁通其肠胃。又云、天之远而无方、不食风气、安能疾行、周流天之道哉。又当与神吏通功、共为朋、故食风气也。其次当与地精并力、和五土、高下山川、缘山入水、与地更相通、共食功、不可食穀、故飲水而行也。次节食为道、未成固象、凡人裁小别耳。故少食以通肠、亦其成道之人。”

²⁴ “却穀者食石韦。朔日食质、日加一节、旬五而【止。旬】六始銑、日口【一】节、至晦而复质、与月进退。为首重足轻体胗、则响吹之、视利止。食谷者食质而口、食【气】者为响吹、则以始卧与始兴。凡响中息而吹。年〔廿者朝廿暮廿、二日之〕暮二百。年卅者朝卅暮卅、三日之暮三百。以此数谁之。”释文引自《马王堆汉墓帛书（四）》（文物出版社、一九八五年）。另，参见《新发现中国科学史资料研究（译注篇）》（京都大学人文科学研究所、一九八五年）、马继兴《马王堆古医书考释》（湖南科学技术出版社、一九九二年）。

纯之气，以此净化体内的气。因此，避免摄入含有大地阴浊之气的谷物是理所当然的。然而，只有在同时进行服气的实践，以体外的元气代替谷物之气在体内循环后，辟谷才算完成，这两者是互为补充的。同时，“斋戒”作为宗教仪式的前提也是必不可少的。

综上所述，在神仙术和养生法的实践中，摄取谷物基本上被认为是必须避免的。辟谷不仅是迈向成仙的第一步，而且自马王堆帛书“却谷食气”以来的传统中，辟谷与服气的道术是相互补充的关系。然而，对于身处谷物难以获取的物理和地理环境中的仙道修行者来说，辟谷也具有解决如何应对饥饿的现实意义。

结论

中国古代的食物禁忌最初与共同体中的饮食礼仪有关，但其后的发展与医学和本草学密不可分。后汉末至六朝时期，各种本草混入，经过梁代陶弘景的整理，《本草集注》最终著成，本草学也得以确立。这一时期与“食经”类的编纂时期几乎重合。这期间，神仙术和道教养生术等与本草学密切相关的知识被引入，健康与食品、医药与食品的关系等知识逐渐积累。此外，这一时期的特点之一是与周边地区交流带来的调理技术进步和食材多样化。地方民间信仰中也存在特有的禁忌和礼仪，但文献记载较少。最终，《隋书》经籍志著录的许多“食经”类文献得以编纂，汇集了合食、服食、食疗等各种禁忌。这些知识逐渐被《千金要方》、《食疗本草》、《食医心鉴》等著作吸收和普及，最终融入《饮膳正要》等代表的饮食调理综合知识体系，并深入到人们的日常生活中。

通过对《食经》的编纂等分析，食物禁忌可分为四类：合食禁忌、服食禁忌、时令禁忌、食疗禁忌。在这些基本食物禁忌的基础上，道教的道术中强调辟谷和服气的术法，逐渐形成了相关的多种道术及其理论。谷物被认为含有大地的阴气，在道教教义中，体内气的纯化是必经的过程，因此谷物被视为必须绝对避免的东西。这种在道教教义中发展起来的谷物忌避禁忌是建立在宗教基础上的，且为中国所特有，应被视为除上述四类之外的第五类禁忌。谷物忌避虽与一般常识相悖，但在某种意义上，与如今逐渐受到重视的糖质限制饮食有相通之处，而重新受到关注。

*本文为未定稿，请勿在论著中引用。

论文译者：向 伟，北京大学外国语学院2023级博士后

식금(食禁)과 벽곡(辟穀)

— 중국고대의 음식금기와 곡식기피(穀食忌避) —

무기타니 쿠니오(麥谷邦夫)

京都大學 · 名譽教授

시작하며

현대사회에서 건강장수에 대한 사람들의 관심은 매우 높다. 그 중에서도 일상생활의 근간을 이루는 식생활에 관한 다양한 이론과 실천은, 전통적인 식(食)문화 기반 위에 현대과학과 의학학(醫藥學)의 지식을 더해 다양한 양상을 띠고 있다. 현대사회에서는 식품과학의 발달에 따라 다양한 식품 제조 공정이 확립되는 한편, 그 과정에서 사용되는 식품첨가물이나 원료 자체에 함유된 화학물질로 인한 건강피해 발생 등이 큰 사회문제가 되었고, 그 반작용으로 무농약이나 유기비료에 의한 자연농업이나 첨가물을 배제한 자연식품 등으로의 회귀도 볼 수 있게 되었다. 이러한 현 상황을 극복하고 미래로 나아가기 위해서는 다시 한번 선조들이 쌓아온 식문화를 되돌아보고 그 지혜와 창의(創意)를 활용하는 것도 중요할 것이다.

인류가 화력에 의한 음식의 조리라는 수단을 획득한 이래로 음식의 재배, 채취, 저장, 조리, 조합에 관한 다양한 금기가 동서양을 막론하고 다양한 형태로 나타나며 독자적인 식문화가 형성되어 왔다. 특히 음식의 금기는 자연환경, 종교, 사회문화 환경 등과 밀접하게 연관되어 시대의 변천에 따라 변화해 왔다. 중국에서는 일찍부터 음식에 관한 금기[食禁]가 문헌에 기재되어 있으며, 이후 의학, 본초학의 발전 및 도교 교리의 형성과정도 서로 작용하여 독자적인 전개를 보이고 있다. 거기에는 현대 과학으로 볼 때 근거가 부족한 것도 있겠지만, 한편으로는 오랜 경험과 실천에 기반한 유익한 지식도 포함되어 있다. 지금 우리가 이러한 중국 고대의 음식 금기의 역사를 되돌아보는 것의 意義 또한 바로 이 지점에서 찾을 수 있을 것이다.

1. 중국 고대의 음식 금기

중국 고대의 음식 금기 - 이른바 '식금(食禁)'에 관한 문헌기록은 춘추시대 후기부터 전국시대에 이미 등장한다. 이는 고대 중국의 일반 문헌의 출현과 거의 같은 시기이며, 음식에 관한 지식이 고대 중국인들에게도 매우 중요한 것이었음을 보여준다. 그러나 이 시기의 음식 금기 기록은 수적으로

도 질적으로도 아직 충분하지 않았다.¹

‘飲食男女，人之大欲存焉’이라는 『禮記』禮運篇의 서술은 飲食과 男女가 인류 최대의 욕망임을 보여주는 동시에 ‘夫禮之初，始於飲食’이라는 말은 ‘飲食’이 공동체의 다양한 의례(儀禮)와도 밀접한 관계가 있다는 것을 보여준다. 여기서 볼 수 있는 이중성(二重性), 즉 음식이 육체적 생명 유지에 필수적인 영위인 동시에 사회적 종교적 의식의 필수적인 요소이기도 하다는 것은 중국 고대의 음식 금기의 기원을 생각해 볼 수 있는 출발점이 될 수 있을 것이다.

선진(先秦) 제자백가 중, 가장 먼저 음식 금기에 관한 사항을 언급한 것은 『논어』향당편에 남아있는 공자의 말일 것이다.² 거기에는 제사에 선행하는 재(齋)와 관련된 사항으로서, 공물(供物) 재료의 선택과 처리 방법, 건강을 해칠 수 있는 식재료의 기피, 계절에 맞는 식재료의 선택과 조리법, 섭취량과 보존법 등 음식에 관한 몇 가지 기본적인 규칙이 제시되어 있다. 또한, 재계(齋戒) 시에는 평상시와 다른 식사를 필요로 하는 것과 수확 시의 의례(儀禮)와 관련된 종교적 금기와 유사한 내용이 기록되어 있는 점이 주목된다. 즉, 음식 금기의 기본적인 유형이 제시되고 있는 것이다.

공자 이후 한동안 음식 금기에 관한 체계적인 기록은 찾아볼 수 없다. 주나라의 관제를 기록한 것으로 알려진 『주례(周禮)』천관(天官)에는 의료관계의 관제(官制)가 기술되어 있다. 그 중에 ‘식의(食醫)’라는 것이 있는데, 그 직무가 명확하게 규정되어 있다.³ 『주례(周禮)』에는 제왕의 궁중에서 실제 조리사와는 별도로 전문적으로 음식의 최상의 조합을 생각하고 사시(四時)의 순환에 대응하는 조미(調味)를 관장하는 관(官)으로서 식의(食醫)라는 제도가 마련되어 있다. 여기에는 계절에 맞는 음식의 선택[宜食]과 그 조합[合食]이 규정되어 있다. 그러나 이 기록에는 전국시대부터 시작된 것으로 알려진 오행사상의 흔적이 현저히 보이므로, 이것이 주대의 관제를 그대로 반영한 것이라고는 볼 수 없다. 하지만 적어도 전국시대 말기에는 이러한 관제가 이념적으로 상정되어 있었고, 계절별 음식의 최적 배분인 ‘의식(宜食)’과 그 조합의 규칙인 ‘합식(合食)’이 고려되고 있었다는 점은 인정해도 좋을 것이다.

또한 음양오행 사상의 발달과 함께 이른바 시령사상(時令思想)에 근거한 ‘월령(月令)’류가 편찬되면서 사시사절의 순환에 대응하여 계절과 음식의 상호관계를 더욱 명확하게 인식하고 기술하게 된다. 예를 들어 『呂氏春秋』十二覽이나 『禮記』의 月令등에는 봄에는 보리와 양고기를, 여름에는 콩

1 以下는 「食物禁忌の起源とその文化的・社會的基盤に關する比較研究」(『浦上財團研究報告書』第五卷，一九九六年)에 근거하여 증보개편한 것이다.

2 「齊必有明衣服，齊必變食，居必遷座」，「食不厭精，膾不厭細。食饁而食饁而餽，魚餒而肉敗，不食。色惡不食，臭惡不食。失飪不食，不時不食，割不正不食。不得其醬不食。肉雖多，不使勝食氣。唯酒無量，不及亂。沽酒市脯，不食。不撤薑食，不多食。祭於公，不宿肉。祭肉，不出三日。出三日，不食之矣。食不語，寢不言。雖蔬食菜羹瓜，祭必齊如也。」

3 「食醫掌和王之六食六飲六膳百羞百醬八珍之齊。凡食齊眡春時、羹齊眡夏時、醬齊眡秋時、飲齊眡冬時。凡和、春多酸、夏多苦、秋多辛、冬多鹹、調以滑甘。凡會膳食之宜、牛宜稌、羊宜黍、豕宜稷、犬宜粱、鴈宜麥、魚宜菰。凡君子之食恆放焉」

과 닭고기, 늦여름에는 피[稷]와 소고기, 가을에는 삼[麻]과 개고기, 겨울에는 기장[黍]과 돼지고기를 먹어야 한다고 기술되어 있다. 이러한 서술은 일반적으로 ‘食宜’ 혹은 ‘宜食’이라 칭하는데, 이러한 생각의 이면에는 각 계절에 먹어서는 안 되는 식품, 즉 ‘食禁’ 혹은 ‘禁食’이라 칭하는 개념이 존재했음을 짐작할 수 있다. 다만 『呂氏春秋』나 『禮記』의 서술은 모두 오행사상을 기계적으로 계절과 음식의 관계에 적용한 것일 뿐 이념적 수준을 크게 벗어나지 못한 것으로 생각되며, 아직 구체적인 음식 금기까지 발전했다고 보기 어려우며, 그 배당(配當) 방식도 『周禮』에서 볼 수 있는 것과는 차이가 있다.

이러한 상황은 전한(前漢)시대에 접어들면서 다소 변화를 보이게 된다. 먼저 『呂氏春秋』의 뒤를 이은 사상(思想) 백과사전이라 할 수 있는 『淮南子』는 지형훈(地形訓)에서, 풍토의 차이에서 기인하는 신체적 특징, 수명의 장단, 성격의 차이에서부터 일반적 풍속의 차이에 대해 언급한 후, 「食水者善游能寒, 食土者無心而不息, 食木者多力而■, 食草者善走而愚, 食葉者有絲而蛾, 食肉者勇敢而悍, 食氣者神明而壽, 食穀者知慧而夭, 不食者不死而神」이라 하여 식성의 차이에 따른 생물적 특징의 차이에 주목하고 있다.

또한 전국시대부터 전한초기까지의 의학을 전하는 것으로 여겨지는 마왕퇴 출토 백서의경(帛書醫經)類에서는 치료와 음식과의 관계 - 이른바 ‘食療(食療)’-에 대한 언급을 볼 수 있는데, 이것은 넓은 의미에서의 음식 금기에 관한 가장 초기의 사례라고 할 수 있다. 『오십이병방(五十二病方)』諸傷에는 “令金傷毋痛, ……治病時, 毋食魚鼈肉馬肉龜蟲葷麻○洙菜. 毋近內, 病已如故…….”라는 글을 비롯해 총 세 가지의 유사한 글을 볼 수 있다.⁴

여기서는 금창(金創)치료 시 생선, 돼지, 말, 거북이, 뱀 등 특성의 동물성 식품 및 麻○洙菜 등 특정 식물성 식품의 섭취가 병세를 악화시키므로 섭취해서는 안 된다고 언급하고 있는데, 이는 복약(服藥)과 관련된 음식 금기의 전형적인 예라고 할 수 있다. 이러한 치료시의 금식 규정은 후한 초기의 것으로 추정되는 『武威漢代醫簡』에도 보이며,⁵ 일찍부터 경험적으로 알려져 있었다.

또한 『황제내경』異法方宜論篇에서는 오방(五方)의 지역적 자연조건의 차이에 따른 음식, 요법의 차이가 열거되고 있어, 의료 안에서 음식의 중요성에 대한 인식이 표명되어 있다. 또한 전국시대 말기의 지리서로 불리는 『산해경』에도 각종의 『本草』적 기재와 함께 식이요법적 서술이 보이는 것을 지적하지 않을 수 없다.⁶

이처럼 전한(前漢) 초기에는 자연풍토, 질병치료나 종교적 의례 등과 관련된 음식이나 그 금기

4 그 외 ‘白處方, ……服藥時毋食魚, 病已如故’, ‘脈者, ……服藥時, 禁毋食鼈肉, 鮮魚’가 있다. 해석문은 『馬王堆漢墓帛書』(文物出版社, 1985년)에 의함.

5 예를 들어 제32 簡에는 「飲水常作赤豆麻洙服之卅日止, 禁猪肉魚葷菜」라 하여 멧돼지 고기, 생선, 채소 등을 금기시키고 있다. 같은 내용은 제61, 제81乙, 제86乙簡 등에서도 볼 수 있다. (『武威漢代醫簡』, 文物出版社, 一九七五年)

6 예를 들어, 南山經 「又東三百里柢山, 多水無草木有魚焉. 其狀如牛. ……食之無腫疾」를 비롯하여 「食之……」라고 하는 음식과 질병의 관계에 대한 기록이 다수 보인다.

에 대한 기록이 거의 모두 나타난다. 여기에 더해 신선사상의 유행과 함께 불로장생을 추구하는 신선 양생술에서 음식 금기에 대한 관심이 높아졌고, 그 결과 후대의 '식금(食禁)'이라는 범주가 거의 완성된 것으로 보인다. 『한서』 예문지(藝文志)의 방기약(方技略)·경방(經方) 條에,

神農黃帝食禁七卷

이라는 서명(書名)이 저록(著錄)되어 있는 것은 주목할 만하다. 이 책은 서명으로 미루어 보아 음식 금기에 관한 전문(專門) 저술이었을 것으로 쉽게 짐작할 수 있지만, 일찍 소실되어 그 내용을 알 길이 없다. 다만 『漢書』 藝文志·經方에는 「經方者, 本草石之寒溫, 量疾病之淺深, 假藥味之滋, 因氣感之宜, 辯五苦六辛, 致水火之齊, 以通閉解結, 反之於平. 及失其宜者, 以熱益熱, 以寒增寒, 精氣內傷, 不見於外, 是所獨失也」라 나와 있어, 『食禁』이란, 환언하면, 예문지가 말하는 음식의 '辯五苦六辛, 致水火之齊'라는 것이고, 후대의 『본초강목』과도 맥을 같이 하는 책이었을 것으로 추측된다.⁷ 어쨌든 『한서』 예문지(藝文志)가 이 책을 저록(著錄)하고 있는 것은 전한(前漢)시대에 이미 '식금(食禁)'에 관한 전문 저술이 존재했음을 보여주는 것으로서 매우 중요하다.

일반적으로 음식 금기의 기원은 동서양을 막론하고 지리적 환경, 문화적 관습, 종교적 교리와 의례, 의약학적 요구 등 다양한 요소가 복합적으로 얽혀 있다고 한다. 중국 고대의 음식 금기 역시 이러한 일반적인 원칙에 따라 발전해 온 것임은 『논어』 향당편(鄉黨篇)의 서술에 이러한 요소들이 대부분 포괄적으로 나타나 있는 점과 앞서 언급한 내용에서 알 수 있다. 또한 거기에는 아무런 취사 선택을 가미하지 않고 있는 그대로의 음식을 있는 그대로 섭취하는 자연무위(自然無爲)의 삶을 좋게 여기는 것이 아니라, 경험칙을 중시함과 동시에 단순한 건강증진을 위해서만이 아니라 사회질서의 유지기능이나 종교적 의례의 일익을 담당하고자 하는 분명한 의도 아래 음식 금기가 형성되어 왔음을 알 수 있다.

2. 「食經」의 편찬과 그 성격

중국에서 음식 금기에 관한 기록이 본격적인 의미로 집적, 정리되기 시작한 것은 육조(六朝)시대에 들어서면서 부터였다고 할 수 있다. 이 시대에는 이른바 '식경(食經)'류가 편찬되어 대량의 식품 관련 지식이 축적되었고, 그 지식은 양생술이나 의약학과의 상호 영향 관계 속에서 사람들의 건강에 필수불가결한 지식으로 자리 잡았다. 이러한 음식에 관한 다양한 금기 사항은 각 시대, 풍토, 문화, 종교 등에 따라 다양한 기원과 발전 과정을 가지고 있으며, 그 영향도 광범위하다. 따라서 중국 문화의 한 단면을 엿볼 수 있는 좋은 엿보기 창구 역할을 하고 있다고 할 수 있다.

『한서』 예문지(藝文志)에서는 한 건 밖에 찾아볼 수 없었던 음식 금기에 관한 전문 저작이 후한

⁷ 덧붙여, 『周禮』 天官·醫師의 賈公彥疏에서 인용하는 『漢書』 藝文志는 「黃帝食藥七卷」에 적고 있다.

에서 남북조에 이르는 약 오백년 정도의 사이에 상당한 수가 저술되었다. 특히 남북조 말기에는 음식 관련한 전문 대작(大作)이 출현하고 있다는 점이 주목된다. 이 시기의 『수서(隋書)』 경적지(經籍志)에는 크게는 세 계통으로 나뉘어지는 식품 관련 서적들이 기록되어 있다.

첫 번째는,

老子禁食經一卷.

崔氏食經四卷.

食經十四卷. 梁有食經二卷, 又食經十九卷, 劉休食方一卷. 齊冠軍將軍劉休撰, 亡.

食饌次第法一卷. 梁有黃帝雜飲食忌二卷.

四時御食經一卷. 梁有太官食經五卷. 又太官食法二十卷, 食法雜酒要方白酒并作物法十二卷. 家政方十二卷. 食圖, 四時酒要方, 白酒方, 七日麪酒法, 雜酒食要法, 雜藏釀法, 雜酒食要法, 酒并飲食方, 鯁及鰻蟹方, 羹臠法, 鮓臠胸法, 北方生醬法, 各一卷. 亡.

食經三卷. 馬琬撰.

淮南王食經并目百六十五卷. 大業中撰.

등으로 기록되어 있는 이른바 ‘식경(食經)’에 해당하는 것들.

두 번째는,

皇帝雜飲食忌二卷.

老子禁食經一卷.

養生服食禁忌一卷.

등의 ‘식금(食禁)’에 해당하는 것들.

세 번째는,

膳羞養療二十卷.

의 ‘식료(食療)’에 해당하는 것이다.

이 중 ‘식경(食經)’은 그 내용이 가장 광범위하여 이른바 ‘식보(食譜)’, ‘식금(食禁)’, ‘식료(食療)’ 전체에 걸친 내용을 담고 있지만, 그 중심은 역시 ‘식보(食譜)’에 있었을 것으로 생각된다.⁸ 양목(梁目)이 열거한 『太官食經』의 ‘태관(太官)’은 궁중의 음식부[膳部]를 의미하며, 그곳에서 사용된 식보(食譜)류를 중심으로 하여 식재료, 가공, 조리, 식료(食療), 식금(食禁) 등 광범위한 사항이 기재되어 있던 것으로 추정된다. 이러한 사실은 당나라 손사막(孫思邈)의 『천금요방(千金要方)』, 『천금익방(千金翼方)』 등의 의서나, 이를 계승한 일본 단바 야스요리[丹波康賴]의 『의심방(醫心方)』등에 남아있는

⁸ 食經의 내용 및 변천에 대해서는 篠田 統「食經考」(『中國食經叢書』, 柴田書店, 一九七二所收)에 상세하다.

『최씨(禹錫)식경』등의 기록을 통해 알 수 있다.

그런데 『隋書』 經籍志 이후의 서목(書目)에서는 어떨까, 일본의 후지와라 스케요(藤原佐世)가 편찬한 『日本國見在書目錄』에는

『食療本草』 三卷. 孟記撰.

『食經』 三卷. 馬琬撰.

『食經』 一卷. 同撰.

『食經』 四卷. 崔禹錫撰.

『新撰食經』 七卷.

『食禁』 一卷.

『食注』 一卷. 御注.

가 기록되어 있다. 이 중 마완(馬琬)의 『食經』, 최우석(崔禹錫)의 『食經』은, 『隋志』에 이미 馬琬 『食經』, 崔氏 『食經』으로 열거되었던 것이다. 새로 추가된 것은 孟記 『食療本草』, 『新撰食經』, 『食禁』, 『食注』의 4책인데, 『食禁』 『食注』 2책은 어떤 것인지 알 수 없다. 孟記 『食療本草』의 孟記는 孟詵의 오류로 唐 開元 연간의 찬술이라고 생각되며,⁹ 『新撰食經』은 저자 불명이나 『醫心方』에 인용되는 『七卷食經』일 것으로 추정된다.

『日本國見在書目錄』을 잇는 서목(書目)인 『舊唐書』 經籍志 및 『新唐書』 藝文志에는, 『舊唐書』에 열거된 晁暄(晁暄)撰 『食經』 四卷과 趙氏(武)撰 『四時食法』 一卷, 노인종(盧仁宗)撰 『食經』 三卷, 최호(崔浩)撰 『食經』 七卷 및 『新唐書』의 孟詵 『食療本草』 三卷이 새롭게 기록되어 있다.¹⁰ 또한 송나라 정초(鄭樵)의 『통지(通志)』 藝文略에는 잠은(晔殷)의 『食醫心鑒』 3권, 陳仕良의 『食性本草』 10권이 당대(唐代)의 서적으로서 기록되어 있다. 이들 책명의 기록 상황으로 미루어 보면 食經類는 남북조시대에 상당수 출현한 후 점차 정제기에 접어든 것으로 보인다. 특히 『식보(食譜)』를 중심으로 한 식경(食經)에 비해 『식료(食療)』나 『식금(食禁)』을 중심으로 한 식경에 대한 관심은 낮았고, 내용적으로는 기존 식경의 내용을 답습하는 수준에 머물러 있었다고 해도 과언이 아닐 것이다.

3. 음식 금기의 유형

위의 『수지(隋志)』나 『당지(唐志)』에 기재된 ‘식경(食經)’의 대부분은 이미 소실되어 그 온전한 모습을 볼 수 없다. 그러나 그 원형은 『천금요방』 『천금익방』 『의심방』등 여러 서적의 인용을 통해

⁹ 孟詵의 『食療本草』가, 사실은 그의 『補養方』을 장정(張鼎)이 보정(補訂)한 책이라는 데 대해서는 中尾萬三 『食療本草の研究』(『上海自然科學研究所彙報』卷一、一九三〇年)에 논해져 있다.

¹⁰ 시노다(篠田) 前掲論文에 따르면, 『醫心方』에 앞서는 『本草和名』이나 『和名類聚抄』에도 각각 9종의 食經관계 책이 인용되어 있다고 한다.

복원할 수 있다. 이들 서적에 인용된 ‘식경(食經)’들에서는 음식 금기의 유형으로 어떤 것을 생각했을까? 이들을 인용하는 서적들이 대부분 ‘의방(醫方)’류인 것으로 보아, 그 중점이 식료(食療)관계에 있었다는 것은 쉽게 상상할 수 있다. 이제 그 점을 고려하면서 음식 금기의 범주를 살펴보자.

당나라 초기의 도사이자 의사였던 손사막(孫思邈)의 『천금요방(千金要方)』과 『천금익방(千金翼方)』은 단바 야스요리(丹波康賴)의 『醫心方(의심방)』의 조본(祖本)인 책으로, 권26은 식치편(食治篇)으로서 의학과 식품의 관계에 대한 여러 가지 기사가 수록되어 있다. ‘序論第一’의 서두에는 편작의 말을 인용하여 의료와 음식의 관계에 대한 기본 인식에 대해 서술하고 있으며, 이른바 ‘의식동원(醫食同源)’으로 통하는 사상을 엿볼 수 있다.¹¹ 신체의 건강을 유지하는 근본은 ‘식(食)’이며, 치료의 요점은 ‘약(藥)’에 있다는 전제 하에 가장 적당한 식품의 섭취(食宜)와 먹어서는 안 되는 약품의 기피(藥忌)가 치료에 있어서 매우 중요하다고 여겨졌다. 그 위에 치료의 원칙은 먼저 ‘食治’ 즉, 음식으로 건강을 회복하고, 효과가 없을 때 비로소 약물을 사용해야 한다고 했다. 여기서는 ‘食宜’와 ‘藥忌’가 대칭되고 있는데, 이를 거꾸로 말하면 ‘食忌’와 ‘藥宜’의 문제와도 같으며, 그 ‘食忌’는 ‘食禁’과 거의 동의어라고 할 수 있다.

『천금요방』 식치편은 「序論第一」에 이어서 「果實第二」「菜蔬第三」「穀米第四」「鳥獸第五」 5절로 구성되어 있다. 그 내용은 『본초』적 기술을 중심으로 각 식품의 氣味, 寒溫, 主治를 서술하고 부수적으로 습식의 금기, 이른바 ‘같이 먹기’ 금기를 서술하는 형식을 취하고 있다. 이렇게 하여 『천금요방』 食治篇에는 엄청난 양의 ‘습식禁’이 기재되어 있다. 그 대부분은 ‘황제운(皇帝云)’이라는 형태로 인용되어 있는데, 이는 『수서(隋書)』에 수록된 ‘황제잡음식기(皇帝雜飲食忌)’와 유사한 서적에서 인용한 것으로 보인다. 이 ‘습식禁’이 식금(食禁)의 중심을 이루는 것은 『천금요방』을 계승한 『의심방』에서도 마찬가지이다. 『醫心方』은 권29의 ‘습식禁’과 권30에서 대량의 습식의 禁忌를 열거하고 있는데, 그 내용이 『천금요방』의 그것과 모두 일치하지는 않는다. 이는 『천금요방』이 근거로 삼은 것이 『황제잡음식기(皇帝雜飲食忌)』류인데 반해, 『의심방』이 근거로 삼은 것은 『양생요집(養生要集)』이나 마완(馬琬), 맹선(孟詵)의 서적이기 때문인 것으로 생각된다. 결국 식금(食禁)에는 시대와 지방의 차이가 크게 반영된 것으로 보인다. 식금(食禁)의 첫번째 유형으로는 이 ‘습식禁忌’를 꼽아야 할 것이다.

또한 『천금요방』 권1의 序例·服餌第八에는 복약 시 피해야 할 음식의 조합이 수록되어 있다. 먼저 그 일반적인 주의점을 설명한 후,¹² 그리고 구체적인 약물과 식품의 조합에 대해 서술하고 있

11 「扁鵲曰、……安身之本必資於食、救疾之速必憑於藥。不知食宜者、不足以存生也。不明藥忌者、不能以除病也。斯之二事、有靈之所要也。若忽而不學、誠可悲夫。……又云、夫爲醫者當須洞視病源、知其所犯、以食治之。食療不愈、然後命藥」

12 「凡餌湯藥、其粥食肉菜皆須大熟、即易消、與藥相宜。若生則難消、復損藥力。仍須少食菜及硬物、於藥爲佳。又少進鹽醋乃善。亦不得苦心用力及房室喜怒。是以治病用藥力、唯在食治將息、得力太半、於藥有益」

다.¹³ 이러한 서술은 『本草集注』 敍錄의 ‘服藥忌食’에 기재된 복약과 음식의 궁합에 관한 간략한 서술에 기초하여 큰 폭으로 덧붙인 것으로, 치료 시의 기본적 지식이었다. 『醫心方』 권1의 ‘服藥禁物’에도 같은 내용을 볼 수 있다. 그러나 『의심방』이 『본초집주』 敍錄 이외에, 『양생요집』과 『침중방』을 인용하고 있는 것에서도 알 수 있듯이, 이들은 동시에, 연년장생(延年長生)의 도교적 양생술과도 밀접하게 연관되어 전개되어 온 지식으로, 복약과의 관계로 한정하는 것이 반드시 적절하지는 않다.

『醫心方』 卷一九 「服石禁食第七」, 「服丹宜食第十」, 「服丹禁食第十一」, 「服丹禁忌第十二」등에 열거된 내용은 신선술과 관련된 것으로, 전형적인 사례이다. 양생술에서는 복약(服藥)보다 더 넓은 개념으로 ‘복식(服食)’이 사용되므로, 식금(食禁)의 두번째 유형은 ‘복식금지(服食禁忌)’라고 부르기로 하겠다.

『천금요방(千金要方)』에 인용된 ‘황제(皇帝)의 식금(食禁)’은 일 년의 각 달에 먹지 말아야 할 음식을 열거하고 있다. 이는 『呂氏春秋』나 『禮記』에서 볼 수 있는 시령(時令)사상에 근거한 식물관(食物觀)에서 발전한 것으로 생각되는데, 단순한 음양오행 사상에 의한 구분이 적용된 것은 아니며, 그 구체적 근거가 어디에 있는지는 명확하지 않다. 다만 『본초』의 채치(採治)의 지식과의 연관성은 생각해 볼 필요가 있을 것이다.

『醫心方』 卷29에서는 ‘四時宜食第二’, ‘四時食禁第三’, ‘月食禁第四’에서 전적으로 이 방면의 식금(食禁)을 언급하고 있으며, 맹선(孟詵)의 『식료본초(食療本草)』에서도 이와 유사한 금기 사항을 열거하고 있다. 이와 같은, 각 월이나 계절과 관련된 식금(食禁)은 ‘時令의 禁忌’로서 세번째의 유형으로 배치하는 것이 적당할 것이다.

또한, 식금(食禁)의 네번째 유형으로는 특정 질병이나 체질, 신체 상황과 관련된 것이 있다. 이는 『千金翼方』 萬病篇에 열거되어 있는 것이 대표적인 예일 것이다. 또한 소아나 임신부에게 특유한 ‘식금(食禁)’도 이 부류에 포함시킬 수 있을 것이다. 『醫心方』에서는 권14 ‘傷寒後禁食第五十八’, 권22 ‘妊婦禁食法第三’, 권25 ‘小兒禁食第十九’ 등에 정리되어 있는 것이 이 범주에 속한다. 이런 것들은 ‘식료적금지(食療的禁忌)’라고도 해야 할 것이다.

이러한 식금(食禁)의 유형 중, 첫번째의 합식(合食)금지에 속하는 것이 수적으로도 가장 많으며, 식금의 중심을 이루고 있다. 『천금요방』 식치(食治)의 기재 형식으로부터 알 수 있는 것은 ‘합식금지’의 유형은 주로 『本草經』적 지식의 연장선상에서 형성되어 왔을 것이라는 점이다. 여기서 말하는 『본초경』적 지식이란 한편으로는 경험적 실천적 약학 지식을 기반으로 하면서, 다른 한편으로는 그러한 경험적 실천적 약학 지식과 괴리된 단순한 박물학(博物學)적 지식을 겸비한 것이라는 의미이다. 따라서 이러한 합식(合食)의 금기 - 時令의 食禁을 포함해도 좋을 것이다 - 는 경험적인 지식에 근거

13 「凡服藥皆斷生冷酢滑、猪犬雞魚、油麪蒜及果實等。其大補丸散、切忌陳臭宿滯之物。有空青忌食生血物、天門冬忌鯉魚、白朮忌桃李及雀肉葫荽大蒜青魚鮓等物、地黃忌蕪荑、甘草忌松菜海藻、細辛忌生菜、兔絲子忌兔肉、牛膝忌牛肉、黃連桔梗忌猪肉、牡丹忌葫荽、藜蘆忌狸肉、半夏菖蒲忌飴糖及羊肉、恆山桂心忌生葱生菜、商陸忌犬肉、茯苓忌醋物、柏子人忌濕麪、巴豆忌蘆笋羹及猪肉、鼈甲忌莧菜」

한 것과 그것과는 별개의 음양오행론이나 약학에서의 畏惡, 制使이론의 기계적인 적용으로부터 귀납된 것으로 생각하는 것이 자연스럽다.

4. 도교에서의 곡식 기피

위에서 언급한 네 가지 유형의 음식 금기 외에도 종교 문화에서 유래한 음식 금기의 존재를 잊어서는 안 된다. 중국에서는 불교의 오계(五戒)의 규정에 따른 음주, 육식 금지를 가장 먼저 떠올릴 수 있다. 유명한 양무제의 ‘단주육문(斷酒肉文)’을 들먹일 필요도 없이, 불자라면 이는 엄격하게 실천해야 할 금계였다. 마찬가지로 이슬람교도들의 음주 및 돼지고기를 필두로 한 종교적으로 불결하다고 여겨지는 음식의 섭취 금지가 있다. 이들은 외국에서 유래한 종교적 금기이지만, 중국에는 고유한 종교문화에 뿌리를 두고 독자적인 기원을 가지고 있는, 중국에서만 볼 수 있는 독특한 음식 금기가 있다. 도교의 곡식 기피[辟穀]가 바로 그것이다.

인간의 생명활동을 유지하기 위해서는 음식의 섭취가 필수불가결한 것은 자명한 이치이다. 수렵 사회에서는 그 중심이 육류이고, 농경사회에서는 그 중심이 곡물이다. 중국 고대의 이에 대한 인식은 『관자』 산권수편(山權數篇)의 ‘곡자(穀者), 민지사명(民之司命)’에 단적으로 표명되어 있다. 그러나 중국 고대에는 생명 유지에 없어서는 안 될 곡물의 섭취를 기피함으로써 장생연명(長生延命)을 실현하고자 하는 ‘辟穀’의術이 존재했다.¹⁴

단순한 감식(減食)이나 절식(絶食)이 아닌 곡식(穀食)만을 기피하는 이러한 양생술의 존재는 중국 고대 이외에는 찾아볼 수 없을 것이다. 이 벽곡(辟穀)의 도술은 신선술의 발전과 함께 그 중요한 요소가 되었고, 후한 이후에는 도교의 교리체계에 편입되어 승선(昇仙)을 위한 필수불가결한 도술로 자리 잡게 된다. 그 결과 『三洞珠囊』 服食品、絶粒品이나 『太平御覽』 道部·服餌 등에 대량의 관련 자료가 집대성되었다. 무엇 때문에 이렇게 겉으로 보기에 불합리해 보이는 벽곡의 도술이 중국 고대에 발생하여 점차 중시되었는지를 추적해 보면, 그 배후에는 중국 고대 사상문화의 기반을 이루었던 ‘기(氣)’일원론적 사고의 뿌리깊은 전통이 보인다.¹⁵

“곡(穀)”이라는 단어는, 『說文』에 “穀, 續也. 百穀之總名也”라고 있는 것처럼 곡물의 총칭이다. 동시에 사람들의 생명 유지에 없어서는 안 될 것으로 ‘기르다’ 혹은 ‘살다’라는 의미를 가지고,¹⁶ 생명력 그 자체를 상징하기도 하는 단어였다. 이 곡물이 사람의 몸 안에서 어떻게 작용하여 생명을 유지

¹⁴ 벽곡(辟穀)은 단곡(斷穀), 절곡(絶穀), 절립(絶粒) 등으로도 불린다. 여기서는 가장 일반적이라고 할 수 있는 벽곡(辟穀)이라는 단어를 사용한다.

¹⁵ 중국 고대의 곡식 기피에 대한 자세한 내용은 필자의 논문 「穀食忌避の思想-辟穀の傳統をめぐって-」(『東方學報(京都)』第七二册、二〇〇〇年)을 참고하기 바란다.

¹⁶ 『詩』小雅小旻 「民莫不穀」、傳 「穀、養也」。同王風大車 「穀則異室、死則同穴」、傳 「穀、生也」

한다고 생각되었을까? 이에 관해서는 의서(醫書)의 기록을 참고해야 할 것이다. 일반적으로 중국 고대의학에서는 인간의 신체는 기(氣)의 유행체(流行體)로 파악되어 왔다. 그 속에서 체내의 기(氣)의 유통경로를 상정하고, 그 유통의 순불순(順不順)이 질병을 발생시키는 것으로 생각되었다.

먼저 『黃帝內經太素』 권2 六氣의 기술에 주목해보자.¹⁷ 거기에서는 인체 내 기의 순환을 精氣津液血脈의 육기(六氣)로 나누어 각각의 차이점과 그 작용을 고찰하고 있다. 특히 氣와 液은 五穀의 기미(氣味)나 정기(精氣)가 몸을 돌며 직접 골절(骨節)과 맥(脈)에 유입되어 작용하는 것으로, 그 순환에 의해 뇌수(腦髓)나 신체가 유지되는 것으로 생각되고 있다. 또한 같은 『황제내경태소』 권2 調食에서는,¹⁸ 곡물의 기에는 오미(五味)의 구분이 있으며, 기미의 구분에 따라 오장(五藏)에 유입되어 진액(津液)이나 영위(榮衛)로서 체내를 순환하다가 결국 찌꺼기가 되어 체외로 배출된다고 하였다. 그러나 오장이나 영위로 흐르지 않고 가슴 속에 머무는 기(氣)가 있는데, 이들이 머무는 곳을 기해(氣海)라고 한다. 이 기해(氣海)에 체류한 氣는 호흡에 따라 폐에서 목으로 순환하며, 그 4분의 3이 체외로 유출된다고 한다. 인간이 항상 곡물을 섭취하여 그 氣를 보충해야 하는 것은 이 氣海에 있어서의 氣의 유출에 원인이 있다. 그리하여 오곡의 기는 다른 보조적인 음식과 함께 오장을 채우고 협동하여 생명활동을 지탱하는 것이지만, 그렇다고 해서 과잉섭취는 역으로 병의 원인이 된다. 『태소(太素)』에서 오곡의 작용에 대한 인식은 위와 같으며, 이는 오장론(五藏論)을 핵심으로 하는 중국 고대 내경의학(內經醫學)의 기본적 인식이기도 했다.

『장자(莊子)』 逍遙遊 편에 등장하는 막고야(藐姑射)의 신인(神人)은 후대 신선(神仙) 이미지의 원형이라 할 수 있다. 이 신인(神人)의 특징은 ‘불식오곡(不食五穀), 흡풍음로(吸風飲露), 승운기(乘雲氣), 어비룡(御飛龍)’으로 묘사되어 있다. 신선(神仙)과 곡식 기피의 관계를 언급하는 가장 빠른 예이다. 비슷한 예는 『呂氏春秋』 孝行覽·必己에도 보이는 선표(單豹)의 예에서도 찾아볼 수 있다.¹⁹ 다만 『장자』 達生篇에도 역시 선표(單豹)에 대한 언급이 있지만, 곡식을 먹지 않았다는 것은 언급하지 않는다. 아무튼 전국 말기에는 이러한 벽곡(辟穀)과 같은 도술과 그 실천자의 존재가 인정되는 것이다.

『呂氏春秋』든 『莊子』든 그 기사에는 우화적 요소가 강해, 이를 그대로 사실로서 인정하기에는 망설여질 수 있다. 그러나 전한(前漢) 초기에는 이러한 벽곡의 도술을 실천하여 장생(長生)을 추구했

17 「黃帝曰、余聞人有精氣津液血脈。…願聞何謂精。岐伯曰、兩神相薄、合而成形、常先身生、是謂精。何謂氣。岐伯曰、上焦開發、宣五穀味、熏膚熏肉、充身澤毛、若霧露之漑、是謂氣。何謂津。岐伯曰、腠理發洩、汗出腠理、是謂津。何謂液。岐伯曰、穀氣滿淖、澤注於骨、骨屬屈伸、光澤補益腦髓、皮膚潤澤、是謂液。何謂血。岐伯曰、中焦受血於汁、變化而赤、是謂血。何謂脈。岐伯曰、壅遏營氣、令母所避、是謂脈」(『黃帝內經太素』、人民衛生出版社、一九五五年)

18 「黃帝曰、願聞穀氣有五味、其入五藏、分別奈何。伯高曰、胃者、五藏六府之海也。水穀皆入於胃、五藏六府皆稟於胃。五味各走其所喜。穀味酸、先走肝、穀味苦、先走心、穀味甘、先走脾、穀味辛、先走肺、穀味鹹、先走腎。穀氣津液已行、營衛大通、乃化糟粕、以次傳下。黃帝曰、營衛之行奈何。伯高曰、穀始入於胃、其精微者、先出於胃之兩焦、以既五藏、別出兩行於營衛之道。其大氣之搏而不行者、積於胸中。命曰氣海。出於肺、循喉嚨。故呼則出、吸則入。天之精氣、其大數常出三入一。故穀不入半日則氣衰、一日則氣少矣」(同)

19 「單豹好術、離俗棄塵、不食穀實、不衣芮溫、身處山林巖窟、以全其生。不盡其年、而虎食之」

던 인물의 존재가 확실하게 알려져 있다. 바로 한나라 초기의 명재상 장량(張良)이다.²⁰ 그는 병약한 체질 개선이나 신선과 노는 것을 바라며, 벽곡을 배우고 도인(導引)을 행하여 몸을 가볍고 강하게 하려 노력한 것으로 알려져 있다. 또한 『사기』의 봉선서(封禪書)에는 이소군(李少君)에 대해 “是時李少君亦以祠竈穀道卻老方見上. 上尊之”라는 기록이 보인다. 여기서 말하는 ‘곡도(穀道)’란 아마도 벽곡(辟穀)과 유사한 도술일 것이며, 『論衡』 道虛篇이 이 기사를 언급하며 ‘穀道卻老方’을 ‘辟穀卻老方’이라고 표기한 것은,²¹ 그러한 추측의 타당성을 보여준다. 결국, 무제(武帝)시대 소위 방사들이 가지고 있던 신선도술의 하나로 벽곡(辟穀)이 있었고, 그것이 불로장생과 연관되어 있었음을 알 수 있는 것이다.

후한에 들어서면서 많은 방사들이 지방으로 분산되어 신선술의 전국적 전개라고도 할 수 있는 양상을 보인다. 이러한 상황 속에서 신선과 곡식 기피의 연관성에 대한 고찰도 시작된다. 왕충의 『論衡』에는 당시의 신선술에 대한 다양한 비판이 실려 있는데, 그 속에도 이 점에 대한 언급이 보인다. 왕충은 도허편에서 신선술을 숭상하는 측의 이론, 즉 신선은 일반인이 먹는 곡식을 먹지 않음으로써 일반인과는 다른 장수를 얻을 수 있다는 이론을 검증의 대상으로 삼고 있다.²² 왕충의 비판은 지극히 평범한 상식인의 생각으로는 타당한 것일 것이다. 그러나 신선술 쪽에는 더 진전된 이론이 존재했다. 『論衡』 祭意篇에는 ‘好道學仙者, 絕穀不食, 與人異食, 欲爲清潔也. 鬼神清潔於仙人, 如何與人同食乎’라는 주장이 실려 있다. 거기에는 신선은 청결을 추구하는 존재이며, 이를 위해 일반인과 같은 음식을 섭취하는 것은 허용되지 않는다는 聖俗을 구분하는 관념을 볼 수 있다. 그렇다면 신선과 벽곡의 관계는 산속에 은거하여 곡식을 구하기 어렵다는 단순한 환경적 요인에서 비롯된 강제가 아니라, 명확한 의도를 가진 행위라고 할 수 있을 것이다.

『장자(莊子)』 소요유편(逍遙遊篇)에 나오는 막고야(藐姑射)의 신인(神人)은, 오곡(五穀)을 먹지 않고 풍로(風露)를 마신다고 했는데, 신선이 기(氣)를 먹는다는 것과 벽곡(辟穀)은 역시 일찍부터 관련되어 있었다. 『논형』 도허편에는 ‘道家相誇曰, 真人食氣, 以氣而爲食. 故傳曰, 食氣者壽而不死. 雖不穀飽, 亦以氣盈. 此又虛也’라 하였고, 『도기토납경』(『삼동주낭』 卷四絕粒品)에는 ‘又(道基吐納經)云, 蓋聞八公有言. 食草者力, 食肉者勇, 食穀者智, 食氣者神, 聖人不食者不死也’라고 했다. 이 문장은 『淮南子』 지형훈(地形訓)의 글에 근거한 것으로, 통상의 곡식을 주식으로 하는 인간 위에, 기를 먹는 神仙을 상정하고, 더 나아가서는 不食不死의 聖人을 놓은 것이다. 이러한 관념은 동식물의

20 『史記』 留侯世家 「留侯性多病、即道引不食穀、杜門不出歲餘、……留侯乃稱曰、……願棄人間事、欲從赤松子游耳。乃學辟穀、道引輕身。會高帝崩、呂后德留侯、乃彊食之、曰、人生一世間、如白駒過隙、何至自苦如此乎。留侯不得已、彊聽而食」

21 「如武帝之時有李少君、以祠竈辟穀卻老方見上。上尊重之。少君匿其年及所成長、常自謂七十、而能使物卻老」

22 「世或以辟穀不食爲道術之人、謂王子喬之輩、以不食穀、與恆人殊食、故與恆人殊壽、踰百度世、遂爲仙人。此又虛也、……夫人之不食也、猶身之不衣也。衣以溫膚、食以充腹、膚溫腹飽、精神明盛。如饑而不飽、寒而不溫、則有凍餓之害矣。凍餓之人、安能久壽。且人之生也、以食爲氣、猶草木生以土爲氣矣。拔草木之根、使之離土、則枯而蚤死。閉人之口、使之不食、則餓而不壽矣」

관찰에서 도출되는 자연 발생적인 관념의 위에, 곡식을 먹는 인간 존재를 지적인 존재로 규정하고, 나아가 도가적인 智의 否定이라는 발상 아래, 食氣 혹은 不食者를 이상적인 존재로 본 것일 것이다. 또한 『天文上經』(『삼동주낭』 권3 服食品)에는 ‘玄古之人所以壽考者, 造次之間, 不食穀也’라고 하여, 곡물을 재배하지 않던(神農 以前) 시대의 사람들은 곡물을 먹지 않았기 때문에 장수했다는 인식이 언급되고 있다.

이처럼 음식물에 의해 동식물이나 인간의 특성을 분류하는 사고는 더 발전하면 得道者 그 자체를 음식물로 서열화 하려는 발상을 낳는다. 그 전형적인 例가 『태평경』에 보인다.²³ 여기서는 得道者를 상-중-하의 삼위(三位)로 나누고, 제1위는 ‘풍기(風氣)를 먹는다’, 제2위는 ‘약미(藥味)를 먹는다’, 제3위는 ‘소식(小食)으로 腸胃를 다스린다’고 말하며, 각각에 대해 왜 그런 것인지 이유를 열거하고 있다. 그 중 두 번째 ‘약미(藥味)를 먹는 것’에 대해서는 大地의 정기와 힘을 합쳐 오토(五土)을 조화시키고, 산천의 높낮이를 따라 대지와 통하고, 그 만물을 기르는 작용을 공유해야 하므로, 곡식을 먹지 말고 물을 마셔야 한다고 설명한다. 여기서 신선이 왜 풍기(風氣)를 먹고, 곡식을 먹지 않고 소식(小食)을 해야 하는지를 이론적 맥락에서 이야기하고 있다는 점에 주목해야 한다. 역시 신선의 곡식 기피에는 곡식을 구하기 어려운 곳에 있다는 단순한 물리적 지리적 요인만이 아닌 다른 요소가 일찍부터 고려되고 있었던 것이다.

앞서 언급한 장량의 사례와 같이 전한 초기에는 벽곡(辟穀)이 양생술의 하나로 중시되고 있었던 흔적을 볼 수 있다. 그 배경에는 벽곡에 의한 치병이라는 의학적 전통이 존재했음이 최근 장사마왕 퇴 출토 醫書類를 통해 확인된다. 그 중 ‘각곡식기(卻穀食氣)라 칭해지는 소편(小篇)의 서두에는 질병치료를 위한 벽곡(辟穀)과 호흡법에 관한 기술이 있다.²⁴ 곡식 대신 먹는다고 하는 석위(石韋)는 달의 삭망(朔望)을 기준으로 그 섭취량을 증감하고, 아침저녁으로 하는 호흡법을 병행할 것을 언급하고 있다. 여기서 볼 수 있는 벽곡(辟穀)은 신선술에서 요구되는 완전한 단곡이 아니라 질병치료를 목적으로 하여 한 달 단위로 이루어지는 것이며, 호흡법과의 조합으로 그 효과를 발휘한다고 되어 있는 점이 중요하다. 이 벽곡과 호흡법의 결합이라는 형태는, 신선술 및 양생법에서도 이후에도 일관되게 계승되는 기본 형태이며, 그것이 전한 초기에는 뚜렷한 형태로 존재하고 있었다는 점을 염두에 두어야 할 것이다. 장량이나 이소군이 실천한 것도 아마도 「각곡식기(卻穀食氣)」에 언급된 것과

23 『三洞珠囊』 卷四絕粒品 「太平經第一百四十五云、問曰、上中下得道度世者、何食之乎。答曰、上第一者食風氣、第二者食藥味、第三者少食、裁通其腸胃。又云、天之遠而無方、不食風氣、安能疾行、周流天之道哉。又當與神吏通功、共爲朋、故食風氣也。其次當與地精并力、和五土、高下山川、緣山入水、與地更相通、共食功、不可食穀、故飲水而行也。次節食爲道、未成固象、凡人裁小別耳。故少食以通腸、亦其成道之人」

24 「却穀者食石韋。朔日食質、日加一節、旬五而【止。旬】六始銚、日【一】節、至晦而復質、與月進退。爲首重足輕體、則响吹之、視利止。食穀者食質而【一】、食【氣】者爲响吹、則以始臥與始興。凡响中息而吹。年【廿者朝廿暮廿、二日之】暮二百。年卅者朝卅暮卅、三日之暮三百。以此數誰之」。釋文은、『馬王堆漢墓帛書(肆)』(文物出版社、一九八五年)에 의한다. 또 『新發現中國科學史資料の研究(譯注篇)』(京都大學人文科學研究所、一九八五年)、馬繼興 『馬王堆古醫書考釋』(湖南科學技術出版社、一九九二年) 參照.

같은 형태였을 것이다.

이처럼 벽곡은 처음부터 양생술의 일종으로 존재했으며, 질병의 치료법으로서 또는 보다 느슨한 장생술로서 발전해 갔다고 생각할 수 있다. 후한시대에 이르러서는 벽곡(辟穀)과 도인(導引)이 꽤 광범위한 지역에서 실천되고 있었다. 『논형(論衡)』에 다수의 벽곡 관련 내용이 보이는 것은 그 증거 중 하나일 것이다. 육조시대에 들어서면서 벽곡의 많은 실천 사례가 기록되기 시작한다. 육수정, 허매, 도홍경, 구겸지 등 이른바 신선傳에 실릴 만한 인물은 말할 것도 없고, 진나라 도간(陶侃)의 손자 도담(陶淡), 동진(東晉)의 애제(哀帝)나 왕희지(王羲之), 송(宋)의 심약(沈約)의 아들인 심선(沈善), 남제(南齊)의 류비(柳丕) 등 많은 벽곡 실천가들의 존재가 정사(正史)류에 기록되어 있다.

또, 벽곡은 그것만 단독으로 하는 경우는 드물다. 대부분의 경우 복기(服氣)를 하기 위한 전단계로 행해진다. 그것은 『장자』 이후의 신인(神人)은 곡식을 먹지 않고 風露(氣)를 마신다는 관념이 복기(服氣)와 벽곡(辟穀)을 한 쌍의 도술로 발전시켜 왔기 때문이며, 또한 ‘夫求仙道，絕粒爲宗。絕粒之門，服氣爲本。服氣之理，齋戒爲先’(『雲笈七籤』卷六〇에 인용한『中山玉櫃服氣經』)이기 때문이다. 복기(服氣)는 체외의 원기(元氣)를 받아들여 체내로 순환시키는 동시에 체내의 불순한 기(氣)를 배출하여 체내의 기를 순화시키는 도술이다. 그러기 위해서는 우선 땅의 음탁한 기가 포함된 곡식을 먹지 않아야 하는 것은 당연한 이치다. 그러나 복기(服氣)의 실수(實修)를 동시에 행하는 것에 의해, 체내에 받아들인 원기(元氣)를 곡물의 기 대신 체내로 순환시킬 수 있어야 비로소 벽곡이 완성되는 것이므로, 이 양자는 상호보완의 관계에 있다. 동시에 거기에는 ‘재계(齋戒)’라는 종교적 의례가 필수적인 전제이기도 하다.

이상에서 살펴본 바와 같이 곡물을 섭취하는 것은 신선술이나 양생법 실천에 있어서는 기본적으로 기피해야 할 것으로 여겨졌다. 벽곡(辟穀)은 신선으로 가는 첫걸음인 동시에 마왕퇴백서「각곡식기(卻穀食氣)」이래의 전통 아래 복기(服氣)의 도술과 상호보완의 관계에 있었다. 하지만 그것은 동시에 곡식을 구하기 어려운 물리적 지리적 환경에 놓여 있어야 하는 선도(仙道) 수행자들에게는 어떻게 굶주림을 극복할 것인가라는 현실적 문제에 대한 해결책이라는 의미도 함께 지니고 있었음은 두말할 나위가 없다.

마치며

중국 고대의 음식 금기는 처음에는 공동체의 음식의례와 관련하여 기록되었으나, 그 이후의 전개는 의학 및 본초학(本草學)의 발전과 불가분의 관계에 있었다고 할 수 있다. 후한 말부터 육조시대에 걸쳐 각종 본초가 난립하여 혼란해졌는데, 양(梁)의 도홍경(陶弘景)에 의한 정리를 거쳐 『본초집주(本草集注)』가 완성되어 본초학이 확립된 시기와 『식경(食經)』류의 편찬 시기가 거의 겹친다는

것은 중요하다. 이 시기에는 본초학과도 밀접한 관계가 있는 신선술이나 도교 양생술 등의 지식도 도입되어 건강과 식품, 의약과 식품의 관계에 대한 다양한 지식이 축적되어 갔다.

또한, 주변 지역과의 교류로 인한 조리 기술의 발전과 식재료의 다양화 등도 이 시기의 특징 중 하나로 꼽을 수 있다. 이 외에도 지방의 민간신앙 등에는 그들 특유의 다양한 금기나 의례가 있었을 것으로 생각되나, 그 세부적인 내용을 문헌상에서 찾아보기는 어렵다. 이렇게 하여 『수서』 경적지(隋書經籍志)에 기록되는 많은 식경류(食經類)가 편찬되었고, 합식(合食)과 복식(服食), 식료(食療)와 관련된 다종다양한 금기(禁忌)가 집성(集成)되었다. 이러한 지식은 곧 『천금요방(千金要方)』, 『식료본초(食療本草)』, 『식의심방(食醫心鑒)』 등에 반영되어 보급되었고, 결국 『음선정요(飲膳正要)』 등으로 대표되는 음식과 요리에 관한 총체적인 지식체계로 집대성되어 사람들의 일상생활에 깊숙이 스며들게 된다.

‘식경(食經)’의 편찬 등을 분석한 결과, 음식 금기의 유형으로 합식금기, 복식금기, 시령(時令)적 금기, 식료(食療)적 금기의 네 가지 유형이 존재함을 알 수 있었다. 이러한 기본적인 음식 금기와 관련하여 도교의 도술에서는 벽곡(壁穀)과 복기(服氣)의 술(術)이 중시되고 이와 관련된 다양한 도술과 그 이론이 형성되어 갔다. 곡식은 대지의 음기를 함유한 것으로, 체내의 기의 순화(純化)를 필수적인 과정으로 여기는 도교의 교리에서는, 절대 피해야 할 것으로 여겨졌다. 이 도교의 교리 속에서 발전해 온 곡식 기피의 금기는 종교적 기반 위에 성립된 것이고, 또한 중국에만 고유한 음식 금기이며, 위의 네 가지 유형에 추가해야 할 다섯 번째 유형이라고 할 수 있다. 곡식 기피는 일반적인 상식에 반하는 특수한 것이지만, 어떤 의미에서 오늘날 점차 강조되고 있는 당질 제한 식단과도 통하는 것으로 새롭게 주목받고 있다.

論文譯者：金性秀(韓國·大巡宗教文化研究所研究員)

食禁と辟穀

— 中國古代における食物禁忌と穀食忌避 —

麥谷邦夫

京都大學・名譽教授

はじめに

現代社會において、健康長壽に対する人々の關心は極めて高い。その中でも日常生活の基盤をなす食生活に関するさまざまな理論や実践は、伝統的な食文化の基盤の上に、現代科學や醫藥學の知識を加えて多種多様な様相を呈している。現代社會においては、食品科學の發展にともなう、多様な食品製造工程が確立される一方で、その際に使用される食品添加物や原材料自體に含まれるようになった化學物質による健康被害の發生などが大きな社會問題となり、その反動として無農薬や有機肥料による自然農業や添加物を排した自然食品などへの回歸も見られるようになった。こうした現状を乗り越えて未來への展望を切り開くためには、いま一度先人の築いてきた食文化を振りかえり、その智慧と創意とを活用することも重要であろう。

そもそも人類が火力による食物の調理という手段を獲得してよりこのかた、食物の栽培、収集、保存、調理、組み合わせに関するさまざまな禁忌が洋の東西を問わず多様な形で現れて独自の食文化を形成してきた。とりわけ食の禁忌は自然環境、宗教、社會文化環境などと密接に関連し、時代の變遷とともに變化してきた。なかでも、中國では早くから食物に関する禁忌（食禁）が文獻に記載されており、その後の醫學・本草學の發展および道教教理の形成ともあいまって独自の展開を見せている。そこには、現代の科學から見れば根據に乏しいものもあるだろうが、その反面、長い経験と実践に基づいた有益な知見も含まれている。今、我々がこのような中國古代における食物禁忌の歴史を振り返ってみることに意義もこの點にこそ見いだすことができよう。

一 中國古代の食物禁忌

中國古代の食物禁忌 — いわゆる「食禁」 — に関する文獻記録は、早くも春秋時代後期から戰國時代に現れている。これは古代中國の一般文獻の出現とほぼ同時期であり、食物に関する知識が古代中國人にとっても極めて重要なものであったことを示している。しかし、この時期における食物禁忌の記録は數の面でも質の面でも未だ十分なものではなかった¹。

¹ 以下は、「食物禁忌の起源とその文化的・社會的基盤に関する比較研究」（『浦上財團研究報告書』第五卷、一九九六年）に基づき増補改編したものである。

「飲食男女、人之大欲存焉」という『禮記』禮運篇の記述は、「飲食」と「男女」とが人類最大の欲望であることを示しており、同時に「夫禮之初、始于飲食」といわれるのも「飲食」が共同體におけるさまざまな儀禮とも密接不可分の關係にあることを示している。ここに見られる二重性、すなわち飲食が肉體的生命維持に不可欠な營爲であると同時に、また社會的宗教的儀禮の不可欠な要素でもあるということは、中國古代における食物禁忌の起源を考えるうえでの出發點となる。

先秦諸子百家の中で、最も早く食物禁忌に関わる事項に言及したのは、『論語』郷黨篇に残された孔子の言葉であろう²。そこには、祭祀に先立つ齋に関連することがらとして、供物の材料の選擇や處理方法、健康を損う可能性のある食材の忌避、時節に應じた食材の選擇や調理法、攝取分量や保存法といった食物に関するいくつかの基本的な決まりごとが示されている。またそれに加えて、齋戒時には平常の場合とは異なる食事を必要とすることや收穫の際の儀禮に関する宗教的禁忌に類似する記述が見られることが注目される。換言すれば、食物禁忌の基本的類型が示されているのである。

孔子の後、しばらくの間、食物禁忌に関するまとまった記録は見られない。周代の官制を記したとされる『周禮』天官には醫療關係の官制が記述されている。その中に「食醫」なるものがあり、その職掌が明確に規定されている³。『周禮』では、帝王の宮廷において實際の調理人とは別に、専門に食物の最良の組合せを考え、四時の循環に對應した調味をつかさどる官としての「食醫」の制が設けられている。ここには、季節に應じた食物の選擇（宜食）とそれらの組合せ（合食）が規定されている。しかし、この記述には戰國時代に始まるとされる五行思想の痕跡が顯著に見られ、これがそのまま周代の官制を反映したものとは考えられない。とはいえ、少くとも戰國時代末期には、このような官制が理念的に想定されていたこと、季節ごとの食物の最適な配當である「宜食」やその組合せの規則である「合食」が考えられていたことは肯定してもよいであろう。

また、陰陽五行思想の發展に伴って、いわゆる時令思想に基く「月令」の類が編纂されるようになると、四時の季節の循環に對應して、季節と食物との相互關係が一層明確に意識され記述されるようになる。たとえば、『呂氏春秋』十二覽や『禮記』月令などには、春には麥と羊肉を食し、夏には菽と鶏肉、季夏には稷と牛肉、秋には麻と犬肉、冬には黍と豚肉を食すべきことが述べられている。このような記述は一般に「食宜」あるいは「宜食」と稱されるが、このような考えの反面には、それぞれの季節において食してはならない食品、すなわち「食禁」あるいは「禁食」と稱される概念が存在していたことが想定されるであろう。ただ、『呂氏春秋』や『禮記』の記述は、いずれも五行思想を機械的に季節と食物との關係に適用しただけの理念的レベルを大きく越えるものではないとも考えられ、いまだ具體的な食物禁忌にまで發展しているとはいいい難く、その配當のしかたも『周禮』に見られたものとは異なっている。

このような狀況は、前漢時代に入ると多少の變化が見られるようになる。まず、『呂氏春秋』の

² 「齊必有明衣服、齊必變食、居必遷坐」、「食不厭精、膾不厭細。食饁而食饁而餽、魚餒而肉敗、不食。色惡不食、臭惡不食。失飪不食、不時不食、割不正不食。不得其醬不食。肉雖多、不使勝食氣。唯酒無量、不及亂。沽酒市脯、不食。不撤薑食、不多食。祭於公、不宿肉。祭肉、不出三日。出三日、不食之矣。食不語、寢不言。雖蔬食菜羹瓜、祭必齊如也。」

³ 「食醫掌和王之六食六飲六膳百羞百醬八珍之齊。凡食齊眠春時、羹齊眠夏時、醬齊眠秋時、飲齊眠冬時。凡和、春多酸、夏多苦、秋多辛、冬多鹹、調以滑甘。凡會膳食之宜、牛宜稌、羊宜黍、豕宜稷、犬宜粱、鴈宜麥、魚宜菰。凡君子之食恆放焉」

後を承けた思想百科全書とでもいうべき『淮南子』は、その地形訓において、風土の相違に起因する身体的特徴、寿命の長短、性格の相違から一般的風俗の相違について述べた後に、「食水者善游能寒、食土者無心而不息、食木者多力而=、食草者善走而愚、食葉者有絲而蛾、食肉者勇敢而悍、食氣者神明而壽、食穀者知慧而夭、不食者不死而神」といい、食性の違いによる生物的特徴の相違に注意を拂っている。

また、戦国時期から前漢初年までの醫學を傳えると考えられる馬王堆出土の帛書醫經の類にあつては、治療と食物との関係 — いわゆる「食療」 — への言及が見られ、これは広い意味での食物禁忌に関する最も早い記述例の一つといえる。『五十二病方』諸傷には「令金傷母痛、……治病時、毋食魚彘肉馬肉龜蟲葷麻○洙采。毋近内、病已如故。……」という記述をはじめとして、同様の記述が全部で三例見られる⁴。ここでは、金創の治療の際には、魚、豚、馬、龜、蛇などの特定の動物性食品、および、麻○洙菜などの特定の植物性食品の攝取が病状を悪化させるので、攝取してはならないことが述べられており、服薬に関連する食物禁忌の典型的な例といえる。こうした、治療に際しての禁食の規定は、後漢初期のものと推定されている『武威漢代醫簡』にも見られ⁵、早い時期から經驗的に知られていた。さらに、『黄帝内經』異法方宜論篇では、五方の地域的自然条件の相違に對應した食物、療法の相違が列挙されており、醫療の中での食物の重要性に対する認識が表明されている。また、戦国末期の地理書といわれる『山海經』にも、各種の『本草』的記載とともに食療的記述が見られることも指摘しておかなければならない⁶。

このように、前漢初期までには、自然風土、病氣治療や宗教的儀禮などと関連した食物やその禁忌についての記述がほぼすべて見られるようになっていた。これに加えて、神仙思想の流行に伴って、不老長生を求める神仙養生術の中での食物禁忌への関心が高まり、その結果、後世の「食禁」の範疇がほぼできあがっていたように思われる。『漢書』藝文志の方技略・經方の條に、

神農黄帝食禁七卷

の書名が著録されていることは注目に値する。この書は、書名から見るかぎりでは食物禁忌に関する專著であつたであろうことが容易に想像されるが、早く亡逸してその内容をうかがい知るすべはない。ただし、『漢書』藝文志・經方には、「經方者、本草石之寒温、量疾病之淺深、假藥味之滋、因氣感之宜、辯五苦六辛、致水火之齊、以通閉解結、反之於平。及失其宜者、以熱益熱、以寒增寒、精氣内傷、不見於外、是所獨失也」とあり、『食禁』とは、換言すれば藝文志のいう食物の「辯五苦六辛、致水火之齊」ということであり、後の『本草經』にも通ずる書物であつたと推測される⁷。いずれにせよ、『漢書』藝文志がこの書を著録していることは、前漢期にすでに「食禁」に関する專著が存在していたことを示すものとして極めて重要である。

一般に、食物禁忌の起源は、洋の東西を問わず地理的環境、文化的慣習、宗教的教義や儀禮、醫

⁴ 他に、「白處方、……服藥時毋食魚、病已如故」、「豚者、……服藥時、禁毋食彘肉、鮮魚」がある。釋文は、『馬王堆漢墓帛書（肆）』（文物出版社、一九八五年）による。

⁵ 例えば、第32簡には「飲水常作赤豆麻洙服之卅日止、禁猪肉魚葷采」と猪肉、魚、葷菜が食忌として挙げられている。同様の記述は第61、第81乙、第86乙簡などにも見られる。（『武威漢代醫簡』、文物出版社、一九七五年）

⁶ 例えば、南山經「又東三百里柢山、多水無草木有魚焉。其狀如牛。……食之無腫疾」をはじめとして、「食之……」という食物と病氣の関係についての記述が多数見られる。

⁷ ちなみに、『周禮』天官・醫師の賈公彦疏に引く『漢書』藝文志は「黄帝食藥七卷」に作っている。

薬學的要求など、さまざまな要素が複雑に絡み合っているとされる。中國古代における食物禁忌も、このような一般的原則に沿って發展してきたものであることは、『論語』郷黨篇の記述にこれらの要素の多くが包括的に見られることや上述の内容からして明かであろう。また、そこには何の取舍選擇も加えず、あるがままの食物をあるがままに攝取する自然無爲の生活を良しとするのではなく、經驗則を重んずるとともに、單なる健康増進のためだけではなく社會秩序の維持機能や宗教的儀禮の一翼をも荷わせようという明確な意圖のもとに食物禁忌が形成されてきたことが知られるのである。

二 「食經」の編纂とその性格

中國において、食物禁忌に関する記述が、本當の意味で集積整理され始めるのは、六朝時代に入ってからであったといつてよい。この時代には、いわゆる「食經」の類が編纂されて、大量の食物関連の知識が集積されるとともに、その知識は、養生術や醫藥學との相互影響關係のもとで、人々の健康にとって不可欠な知識となつていった。こうした食物に関するさまざまな禁忌は、それぞれの時代、風土、文化、宗教などに對應して多様な起源と發展の過程を有し、その影響も廣汎にわたる。それゆえ、いわば中國文化の一端を垣間見る絶好ののぞき窓の役割をはたしているとも言えるのである。

『漢書』藝文志ではわずか一例のみしか見いだせない食物禁忌に関する專著も、後漢から南北朝に及ぶ約五百年ほどの間に、かなりの数の書物が著述されるようになった。特に、南北朝末期には大部の食物関連の專著が出現していることが注目される。この時期の書目である『隋書』經籍志には、大きくは三系統に分けられる食物関連の書籍が著録されている。

第一は、

老子禁食經一卷。

崔氏食經四卷。

食經十四卷。梁有食經二卷、又食經十九卷、劉休食方一卷、齊冠軍將軍劉休撰、亡。

食饌次第法一卷。梁有黃帝雜飲食忌二卷。

四時御食經一卷。梁有太官食經五卷。又太官食法二十卷、食法雜酒要方白酒并作物法十二卷。家政方十二卷。食圖、四時酒要方、白酒方、七日麪酒法、雜酒食要法、雜藏釀法、雜酒食要法、酒并飲食方、鯪及鰻蟹方、羹臠法、鮒臠胸法、北方生醬法、各一卷。亡。

食經三卷。馬琬撰。

淮南王食經并目百六十五卷。大業中撰。

などと著録されているいわゆる「食經」に相當するもの。

第二は、

黃帝雜飲食忌二卷。

老子禁食經一卷。

養生服食禁忌一卷。

などの「食禁」に相當するもの。

第三は、

膳羞養療二十卷。

の「食療」に相当するものである。このうち、「食經」はその内容が最も廣汎で、いわゆる「食譜」、「食禁」、「食療」すべてにわたる記述を含むものであったが、その中心はやはり「食譜」にあったと思われる⁸。梁目に挙げられた『太官食經』の「太官」とは宮中の膳部のことであり、ここで用いられた食譜の類を中心として、食材、加工、調理、食療、食禁など廣範圍にわたる事項が記載されていたものと推量される。このことは、唐の孫思邈『千金要方』、同『千金翼方』などの醫書やそれを承けた日本の丹波康頼の『醫心方』などの中に残された『崔氏（禹錫）食經』などの記述から知ることができる。

ところで、『隋書』經籍志以降の書目ではどうかというと、日本の藤原佐世の撰にかかる『日本國見在書目録』には、

『食療本草』三卷。孟記撰。

『食經』三卷。馬琬撰。

『食經』一卷。同撰。

『食經』四卷。崔禹錫撰。

『新撰食經』七卷。

『食禁』一卷。

『食注』一卷。御注。

が著録されている。このうち、馬琬『食經』、崔禹錫『食經』は『隋志』にすでに馬琬『食經』、崔氏『食經』として挙げられたものである。新たに加えられているのは、孟記『食療本草』、『新撰食經』、『食禁』、『食注』の四書であるが、『食禁』、『食注』の二書はどのようなものか不明。孟記『食療本草』の孟記は孟詵の誤りで、唐・開元年間の撰述と思われ⁹、『新撰食經』は撰者不明であるが、『醫心方』に引用される「七卷食經」のことであろう。『日本國見在書目録』に次ぐ書目である『舊唐書』經籍志および『新唐書』藝文志では、『舊唐書』に挙げる竺暄撰の『食經』四卷と趙氏（武）撰の『四時食法』一卷、盧仁宗撰の『食經』三卷、崔浩撰の『食經』七卷および『新唐書』の孟詵の『食療本草』三卷が新たに著録されている¹⁰。また、宋・鄭樵の『通志』藝文略には、魯殷『食醫心鑒』三卷、陳仕良『食性本草』十卷が唐代の書として著録される。これらの書目の著録状況から見ると、食經類は南北朝時期にかなりの数出現したあと、次第に停滯期に入っていったと思われる。とりわけ「食譜」を中心とする食經に比して、「食療」や「食禁」を中心とする食經に対する関心は低く、あっても内容的にはこれまでの食經の記述を踏襲するだけのものになりつつあったといっても過言ではなからう。

⁸ 食經の内容および變遷については、篠田統「食經考」（『中國食經叢書』、柴田書店、一九七二所収）に詳しい。

⁹ 孟詵の『食療本草』が、實は彼の『補養方』を張鼎が補訂したものであることについては、中尾萬三「食療本草の研究」（『上海自然科學研究所彙報』卷一、一九三〇年）に論じられている。

¹⁰ 篠田前掲論文によれば、『醫心方』に先立つ『本草和名』や『和名類聚抄』にも、それぞれ九種の食經関係の書が引用されているという。

三 食物禁忌の類型

上記の『隋志』や『唐志』に記載される「食經」の多くは、すでに亡逸してその完全な姿を見ることはできない。しかし、その原型は、『千金要方』『千金翼方』『醫心方』などの諸書の引用から復元することが可能である。これらの書物に引用される「食經」などでは、食物禁忌の類型としてどのようなものが考えられていたのであろうか。これらを引用する書物が大部分「醫方」の類であることから、その重点が食療関係にあることは容易に想像できる。いま、その点を考慮に入れつつ食禁の範疇を見ておこう。

唐初の道士であり醫師でもあった孫思邈の『千金要方』と『千金翼方』とは、丹波康頼の『醫心方』の祖本ともなった書であるが、その卷二六は食治篇であり、醫療と食物との関係に對するさまざまな記事が載せられている。その「序論第一」の冒頭では扁鵲の語を引いて醫療と食物の関係についての基本認識について述べており、いわゆる「醫食同源」に通ずる思想が見られる¹¹。身體の健康を維持する根本は「食」であり、治療の要點は「藥」にあるとの前提のもと、最も適當な食品の攝取（「食宜」）と、飲んではならない藥品の忌避（「藥忌」）とが、治療に際しての肝要事とされる。しかも、治療の原則は、まず「食治」すなわち食品による健康の回復であり、それで効果のない場合にはじめて藥物を使用すべきものとされた。ここでは、「食宜」と「藥忌」が對にされているが、これを逆から言えば、「食忌」と「藥宜」の問題に他ならず、その「食忌」は「食禁」とほぼ同義ということになる。

『千金要方』食治篇は、「序論第一」に續いて、「果實第二」、「菜蔬第三」、「穀米第四」、「鳥獸第五」の五節で構成されている。その内容は、大きく分けて、『本草』的記述を中心に、各食品の氣味、寒温、主治を述べ、これに付隨して合食の禁忌、いわゆる「食合わせ」の禁忌を述べるという形式をとっている。こうして、『千金方』食治篇には、おびただしい量の「合食禁」が記載されている。その大部分は、「黃帝云」という形での引用であるが、これは、『隋志』に記載する『黃帝雜飲食忌』に類する書物からの引用と考えられる。この「合食禁」が食禁の中心をなすことは、『千金要方』を承けた『醫心方』においても同様である。『醫心方』は卷二九の「合食禁」と卷三〇において大量の合食の禁忌を擧げているが、その内容はかならずしも『千金要方』のそれとは一致しない。これは、『千金要方』が依據したものが『黃帝雜飲食忌』の類であるのに對して、『醫心方』が依據したものが、『養生要集』や馬琬、孟詵の書であることによると考えられる。つまり、食禁には時代や地方の差が大きく反映されているのであろう。食禁の第一の類型としては、この「合食禁忌」を擧げるべきであろう。

また、『千金要方』卷一の序例・服餌第八には、服藥に際して避けるべき食品の組合せが載せられている。まず、その一般的な注意點を述べたうえで¹²、さらに具體的な藥物と食品との組合せにつ

¹¹「扁鵲曰、……安身之本必資於食、救疾之速必憑於藥。不知食宜者、不足以存生也。不明藥忌者、不能以除病也。斯之二事、有靈之所要也。若忽而不學、誠可悲夫。……又云、夫爲醫者當須洞視病源、知其所犯、以食治之。食療不愈、然後命藥」

¹²「凡餌湯藥、其粥食肉菜皆須大熟、即易消、與藥相宜。若生則難消、復損藥力。仍須少食菜及硬物、於藥爲佳。又少進鹽醋乃善。亦不得苦心用力及房室喜怒。是以治病用藥力、唯在食治將息、得力太半、於藥有益」

いて述べている¹³。これらの記述は、『本草集注』絞録の「服薬忌食」記載の服薬と食物との相性に
関する簡略な記述を踏まえて、さらに大幅に敷衍したものであり、治療に際しての基本的知識であつた。
『醫心方』巻一の「服薬禁物」にも同様の記載が見られる。しかし、『醫心方』が『本草集注』
絞録の他に、『養生要集』や『枕中方』を引いていることから知られるように、これらは同時に、
延年長生の道教的養生術とも密接に関連して展開してきた知識であつて、服薬との関係に限定するの
はかならずしも適當ではない。『醫心方』巻一九「服石禁食第七」、「服丹宜食第十」、「服丹禁食
第十一」、「服丹禁忌第十二」などに挙げられるものは神仙術と関連したものであつて、その典型的
な例である。養生術では、服薬よりも廣い概念として「服食」が用いられるので、食禁の第二の類型
は、「服食禁忌」と呼んでおくことにしたい。

『千金要方』に引く「黄帝」の食禁は、一年各月に食べてはならない食物を列挙する。これらは、
『呂氏春秋』や『禮記』に見られた時令思想に基づく食物観から發展したものと考えられるが、單純
な陰陽五行思想による部類分けが適用されているわけではなく、その具體的根拠がどこにあるのかは
かならずしも明かではない。ただし、『本草』における採治の知識との関連は考えておくべきものの
ひとつであろう。『醫心方』巻二九では、「四時宜食第二」、「四時食禁第三」、「月食禁第四」に
おいて専らこの方面の食禁を述べ、孟詵の『食療本草』にも、同じような禁忌が連ねられている。こ
のような、各月や季節に関連する食禁は「時令的禁忌」として第三の類型に配するのが適當であろう。

さらに、食禁の第四の類型としては、特定の病氣や體質、身體狀況と関連するものがある。これ
は、『千金翼方』萬病篇に列挙されているのが代表的な例であろう。また、小兒や妊産婦に特有な
「食禁」もこの部類に入れることができよう。『醫心方』では、巻一四「傷寒後禁食第五十八」、巻
二二「妊婦禁食法第三」、巻二五「小兒禁食第十九」などにまとめられているものがこの範疇に屬す
る。このようなものは、「食療的禁忌」とでもいうべきであろう。

このような食禁の類型のうち、第一の合食禁に屬するものが數のうえからも最も多く、食禁の中
心をなしている。『千金要方』食治の記載形式から知られることは、「合食禁」の類は、主として
『本草經』的知識の延長上に形成されてきたであろうということである。ここでいう『本草經』的知
識とは、一方で、經驗的實踐的な藥學知識を基盤にしつつ、一方では、そのような經驗的實踐的な藥
學知識から乖離した單なる博物學的知識を合せもつものという意味である。したがって、これらの合
食の禁忌 — 時令的食禁も含めてよいであろう — は、經驗的な知識に基づくものと、それとは別の
陰陽五行理論や藥學における畏惡や制使理論の機械的適用から歸納されたものからなると考えるの
が自然である。

四 道教における穀食忌避

¹³ 「凡服薬皆斷生冷酢滑、猪犬雞魚、油麪蒜及果實等。其大補丸散、切忌陳臭宿滯之物。有空青忌食生血物、天門冬忌鯉魚、白朮忌桃李及雀肉胡荽大蒜青魚鮓等物、地黄忌蕪荑、甘草忌菘菜海藻、細辛忌生菜、兔絲子忌兔肉、牛膝忌牛肉、黃連桔梗忌猪肉、牡丹忌胡荽、藜蘆忌狸肉、半夏菖蒲忌飴糖及羊肉、恆山桂心忌生葱生菜、商陸忌犬肉、茯苓忌醋物、柏子人忌濕麪、巴豆忌蘆笋羹及猪肉、鼈甲忌莧菜」

上述のような食物禁忌の四類型とは別に、宗教文化に由来する食物禁忌の存在も忘れてはならない。中国においては、佛教の五戒の規定に基づく飲酒、肉食の禁止が第一に想起されよう。有名な梁の武帝の「斷酒肉文」を持ち出すまでもなく、佛教徒たるものにとって、これは厳格に実践すべき禁戒であった。同様に、イスラム教徒における飲酒および豚肉を筆頭とする宗教的に不浄と見做された食物の攝取禁止がある。これらは外國起源の宗教的禁忌であるが、中国には固有の宗教文化に根差す独自の起源を有し、かつ中国にしか見られない独特な食物禁忌がある。道教における穀食忌避（辟穀）がそれである。

人間の生命活動を維持するためには食物の攝取が不可欠であることは自明の理である。狩獵社會にあってはその中心は肉類であり、農耕社會にあってはその中心は穀物である。中国古代におけるそのことへの認識は、『管子』山權數篇の「穀者、民之司命」に端的に表明されている。しかしながら中国古代には、生命維持にとって缺くことのできない穀物の攝取を忌避することによって長生延命を実現しようとする「辟穀」の術が存在した¹⁴。単なる減食や絶食ではなく穀食のみを忌避するこのような養生術の存在は、中国古代以外には見られないものであろう。この辟穀の道術は、神仙術の發展に伴ってその重要な要素となり、後漢以降は道教の教理體系の中に組みこまれて、昇仙のための缺くべからざる道術と位置づけられるようになる。その結果、『三洞珠囊』服食品、絶粒品や『太平御覽』道部・服餌などに大量の関係資料が集成されることになった。なにゆえこのような一見不合理に見える辟穀の道術が中国古代に發生し、次第に重視されていったのかを突き詰めていくと、その背後には中国古代の思想文化の基盤をなしていた「氣」一元論的思考の根強い傳統が見えてこよう¹⁵。

「穀」という語は、『説文』に「穀、續也。百穀之總名也」とあるように穀物の總稱である。同時に人々の生命維持に缺くべからざるものとして「養う」あるいは「生きる」という意味をも有し¹⁶、生命力そのものを象徴する言葉であった。この穀物は人の体内でどのように作用して生命を維持していると考えられたのであろうか。このことに関しては、醫書の記述を参考にすべきであろう。一般的に中国古代の醫學では、人間の身體は氣の流行體として把握されてきた。その中で体内における氣の流通経路が想定され、その流通の順不順が病氣を生ずるとされている。まず、『黄帝内經太素』卷二・六氣の記述に注目しよう¹⁷。そこでは、人間の体内における氣の循環を精氣津液血脈の六氣に分けてそれぞれの相違とその作用とを考えている。とりわけ、氣と液とは五穀の氣味や精氣が身體を流行し直接骨節や脈に流入して作用するものであり、それらの循環によって腦髓や身體が維持されると考えられている。さらに同じ『黄帝内經太素』卷二・調食では¹⁸、穀物の氣には五味の區別があり、

¹⁴ 辟穀はまた、斷穀、絶穀、絶粒なども稱される。ここでは、最も一般的と思われる辟穀の語を使用する。

¹⁵ 中国古代における穀食忌避についての詳細は、拙論「穀食忌避の思想 — 辟穀の傳統をめぐって —」（『東方學報（京都）』第七二冊、二〇〇〇年）を参照されたい。

¹⁶ 『詩』小雅小旻「民莫不穀」、傳「穀、養也」。同王風大車「穀則異室、死則同穴」、傳「穀、生也」

¹⁷ 「黄帝曰、余聞人有精氣津液血脈。…願聞何謂精。岐伯曰、兩神相薄、合而成形、常先身生、是謂精。何謂氣。岐伯曰、上焦開發、宣五穀味、熏膚熏肉、充身澤毛、若霧露之溉、是謂氣。何謂津。岐伯曰、腠理發洩、汗出腠理、是謂津。何謂液。岐伯曰、穀氣滿淖、澤注於骨、骨屬屈伸、光澤補益腦髓、皮膚潤澤、是謂液。何謂血。岐伯曰、中焦受血於汁、變化而赤、是謂血。何謂脈。岐伯曰、壅遏營氣、令毋所避、是謂脈」（『黄帝内經太素』、人民衛生出版社、一九五五年）

¹⁸ 「黄帝曰、願聞穀氣有五味、其入五藏、分別奈何。伯高曰、胃者、五藏六府之海也。水穀皆入於胃、五藏六府皆稟於胃。五味各走其所喜。穀味酸、先走肝、穀味苦、先走心、穀味甘、先走脾、穀味辛、先走肺、穀味鹹、先走腎。穀氣津液已行、營衛大通、乃化糟粕、以次傳下。黄帝曰、營衛之行奈何。伯高曰、穀始入於胃、其精

氣味の別に應じて五藏に流入し、津液や榮衛として体内を流通してやがて糟粕となって體外に排出される。しかし、五藏や榮衛に流れずに胸中に滞留する氣があり、それらが滞留しているところを氣海と稱する。この氣海に滞留した氣は呼吸に應じて肺から喉を循環し、その四分の三が體外に流出するとされている。人間が常に穀物を攝取してその氣を補充しなければならないのは、この氣海における氣の流出に原因がある。かくて五穀の氣はその他の補助的食物とともに五藏を満たし、協調して生命活動を支えていくのであるが、そうかといって過剰な攝取は逆に病氣の原因になる。『太素』における、五穀のはたらきの認識は以上のようなものであり、それは五藏論を中核とする中國古代の内經醫學の基本的認識でもあった。

『莊子』逍遙遊篇に見える藐姑射の神人は、後世の神仙イメージの原形ともいべきものである。この藐姑射の神人の特徴は、「不食五穀、吸風飲露、乘雲氣、御飛龍」と描かれている。神仙と穀食忌避との関係に言及する最も早い例である。似たような例は『呂氏春秋』孝行覽・必己にも見える單豹の例からもうかがえる¹⁹。ただし、『莊子』達生篇にも同じく單豹のことを記すが、穀實を食わなかったことには言及しない。いずれにせよ、戦國末年には、このような辟穀に類する道術とその実践者の存在が認められるのである。

『呂氏春秋』にしる『莊子』にしる、その記事には寓話的要素が強く見られ、これをそのまま事實として認めることは躊躇されるかも知れない。しかし、前漢の初年にはこのような辟穀の道術を実践して長生を求めていた人物の存在が確實に知られる。それは、漢初の名宰相張良である²⁰。彼は病弱な體質の改善や神仙と遊ぶことを願って、辟穀を學び導引を行って身體を輕強にするよう努めていたことが知られる。また、同じく『史記』の封禪書には、李少君に関して「是時李少君亦以祠竈穀道卻老方見上。上尊之」という記述が見られる。ここにいう「穀道」とは恐らく辟穀に類似した道術であり、『論衡』道虚篇がこの記事に言及して「穀道卻老方」を「辟穀卻老方」と記していることは²¹、そのような推測の妥當性を示すものである。つまり、武帝時代いわゆる方士たちの持つ神仙道術の一つとして辟穀があり、それが不老長生と結びついていたことが知られるのである。

後漢に入ると、方士の多くが地方に分散して、神仙術の全國的展開とでもいべき様相を呈する。こうした状況の中で、神仙と穀食忌避との關連性についての考察も始まる。王充の『論衡』には、當時の神仙術に對するさまざまな批判が載せられているが、それらの中にもこの點に關する言及が見られる。王充は道虚篇の中で、神仙術を奉ずる側の理論、すなわち神仙たるものは常人の食する穀物を食わないことによって、常人とは異なる長壽が得られるのだという理論を検證の對象としている²²。王充の批判はごく普通の常識人の考えとしては妥當なものであろう。しかし、神仙術の側にはさらに

微者、先出於胃之兩焦、以既五藏、別出兩行於營衛之道。其大氣之搏而不行者、積於胸中。命曰氣海。出於肺、循喉嚨。故呼則出、吸則入。天之精氣、其大數常出三入一。故穀不入半日則氣衰、一日則氣少矣」（同）

¹⁹「單豹好術、離俗棄塵、不食穀實、不衣芮温、身處山林巖窟、以全其生。不盡其年、而虎食之」

²⁰『史記』留侯世家「留侯性多病、即道引不食穀、杜門不出歲餘。……留侯乃稱曰、……願棄人間事、欲從赤松子游耳。乃學辟穀、道引輕身。會高帝崩、呂后德留侯、乃彊食之、曰、人生一世間、如白駒過隙、何至自苦如此乎。留侯不得已、彊聽而食」

²¹「如武帝之時有李少君、以祠竈辟穀卻老方見上。上尊重之。少君匿其年及所成長、常自謂七十、而能使物卻老」

²²「世或以辟穀不食爲道術之人、謂王子喬之輩、以不食穀、與恆人殊食、故與恆人殊壽、踰百度世、遂爲仙人。此又虚也。……夫人之不食也、猶身之不衣也。衣以温膚、食以充腹、膚温腹飽、精神明盛。如饑而不飽、寒而不温、則有凍餓之害矣。凍餓之人、安能久壽。且人之生也、以食爲氣、猶草木生以土爲氣矣。拔草木之根、使之離土、則枯而蚤死。閉人之口、使之不食、則餓而不壽矣」

進んだ理論が存在したのである。同じく『論衡』の祭意篇には、「好道學仙者、絶穀不食、與人異食、欲爲清潔也。鬼神清潔於仙人、如何與人同食乎」との主張が載せられている。そこには、神仙たるものは清潔を迫及するのであって、そのためには常人と同じ食物を攝取することは許されないという聖俗を区分する観念が見られる。そうだとすれば、神仙と辟穀との関係は、山中に隠棲して穀物の入手が困難であるという単なる環境的要因からくる強制ではなく、明確な意圖を持った行爲であるということになる。

『莊子』逍遙遊篇に見られた藐姑射の神人は、五穀を食わず風露を吸飲するとされていたが、神仙が氣を食するということと辟穀とは、やはり早くから関連していた。『論衡』道虚篇には、「道家相誇曰、真人食氣、以氣而爲食。故傳曰、食氣者壽而不死。雖不穀飽、亦以氣盈。此又虚也」といい、また、『道基吐納經』（『三洞珠囊』卷四絶粒品）には、「又（道基吐納經）云、蓋聞八公有言。食草者力、食肉者勇、食穀者智、食氣者神、聖人不食者不死也」という。この文は『淮南子』地形訓の文に基づくものであるが、通常の穀物を主食とする人間の上に、氣を食う神仙を想定し、さらには不食不死の聖人を置くものである。このような観念は、動植物の観察から導き出された自然發生的な観念の上に、穀物を食する人間存在を智的な存在として規定し、さらに道家的な智の否定という發想のもとに、食氣あるいは不食者を理想的な存在として考えたものであろう。また、『天文上經』（『三洞珠囊』卷三服食品）には、「玄古之人所以壽考者、造次之間、不食穀也」とあり、穀物栽培の行われなかった（神農以前の）時代の人々は、穀物を食わなかったがゆえに長壽であったとする認識が語られている。

このような食物によって動植物や人間の特性を分類する思考は、さらに發展すると得道者そのものを食物によって序列化しようとする發想を生み出す。その典型的な例が『太平經』に見られる²³。ここでは、得道者を上中下の三位に分けて、第一位のものは「風氣を食い」、第二位のものは「藥味を食い」、第三位のものは「小食にして、其の腸胃を裁通す」と述べ、さらにそれぞれについてなぜそのようであるのかの理由を連ねている。その中で、第二の「藥味を食う」ものについては、大地の精氣と力を合わせて五土を調和させ、山川の高下に沿って大地と通じあい、その萬物を養うはたらきを共有しなければならないので、穀物を食ってはならず、水を飲んで行くのだと解説されている。ここでは、なぜ神仙たるものが風氣を食い、穀物を食わず、小食であるべきかが、理論的な文脈の中で語られていることに注意すべきである。やはり、神仙における穀食の忌避には、穀物の入手が困難な場所に居るという単なる物理的地理的な要因だけではない、別の要素が早くから考えられていたのである。

上述の張良の例のように、前漢の初期には辟穀が養生術の一つとして重視されていた形跡が見られた。その背景には、辟穀による治病という醫學的傳統が存在していたことが、近年の長沙馬王堆出土の醫書類によって確認される。その中で「卻穀食氣」と稱される小篇の冒頭には、病氣治療のため

²³ 『三洞珠囊』卷四絶粒品「太平經第一百四十五云、問曰、上中下得道度世者、何食之乎。答曰、上第一者食風氣、第二者食藥味、第三者少食、裁通其腸胃。又云、天之遠而無方、不食風氣、安能疾行、周流天之道哉。又當與神吏通功、共爲朋、故食風氣也。其次當與地精并力、和五土、高下山川、緣山入水、與地更相通、共食功、不可食穀、故飲水而行也。次節食爲道、未成固象、凡人裁小別耳。故少食以通腸、亦其成道之人」

の辟穀と呼吸法に関する記述がある²⁴。穀物の代りに食うとされている石韋は、月の朔望を基準としてその攝取量を増減するとともに、朝晩に行う呼吸法を併用することが述べられている。ここに見られる辟穀は、神仙術において求められる完全な斷穀ではなく、病氣治療を目的とし一月単位で行われるものであることと、呼吸法との組み合わせによってその効果を發揮するとされていることが重要である。この辟穀と呼吸法の組み合わせという形態は、神仙術および養生法においてもその後も一貫して繼承される基本形態であって、それが前漢初期にははっきりした形で存在していたことに留意しておくなくてはならない。張良や李少君が実践したのも、恐らく「卻穀食氣」に述べられたものと同様のものであったのであろう。

さて、このように辟穀は当初から養生術の一種として存在し、病氣の治療法としてとともに、よりゆるやかな長生のための方術として發展していったと考えられよう。後漢時代になると、辟穀と導引とは相當の廣がりをもって實踐されるようになってきている。『論衡』に多數の辟穀に関連する記事が見えることはその證左の一つであろう。六朝期に入ると多くの辟穀の實踐例が記録されるようになる。陸修靜、許邁、陶弘景、寇謙之などいわゆる仙傳に載せられるような人物はいうまでもなく、晉の陶侃の孫の陶淡、東晉の哀帝や王羲之、宋の沈約の子の沈旋、南齊の劉虯など多くの辟穀實踐者の存在が正史の類に記録されている。

さらに、辟穀はそれだけを單獨で行うことは希である。ほとんどの場合、服氣を行うための前段階として行われる。それは、『莊子』以來の神人は穀を食わず風露（氣）を飲むという觀念が、服氣と辟穀を一對の道術として發展させてきたからであり、また「夫求仙道、絶粒爲宗。絶粒之門、服氣爲本。服氣之理、齋戒爲先」（『雲笈七籤』卷六〇に引く『中山玉櫃服氣經』）だからである。服氣は體外の元氣を取りこんで體内に循環させるとともに、體内の不純な氣を排出して、體内の氣を純化する道術である。そのためには、まず大地の陰濁の氣を含む穀物を食することは避けなければならないのは理の當然である。しかし、服氣の實修を同時に行うことによって、體内に取りこんだ元氣を穀物の氣の代りに體内に循環させることができるようになってはじめて辟穀が完成するのであって、この両者は相互補完の關係にある。と同時に、そこでは「齋戒」という宗教的儀禮が必須の前提ともされている。

以上見てきたように、穀物を攝取することは神仙術や養生法の實踐に当たっては、基本的に忌避されなければならないことと考えられていた。辟穀は神仙への第一歩であるとともに、馬王堆帛書「卻穀食氣」以來の傳統のもと、服氣の道術と相互補完の關係にあった。とはいえ、それは同時に穀物の入手が困難な物理的地理的環境に身を置かなければならない仙道修行者にとっては、いかに飢えをしのぐかという現實的問題に對する解決策という意味をも合わせ持つものであったことはいまでもなからう。

²⁴ 「却穀者食石韋。朔日食質、日加一節、旬五而【止。旬】六始銑、日口【一】節、至晦而復質、與月進退。爲首重足輕體、則响吹之、視利止。食穀者食質而口、食【氣】者爲响吹、則以始臥與始興。凡响中息而吹。年【廿者朝廿暮廿、二日之】暮二百。年卅者朝卅暮卅、三日之暮三百。以此數誰之」。釋文は、『馬王堆漢墓帛書（肆）』（文物出版社、一九八五年）による。なお、『新發現中國科學史資料の研究（譯注篇）』（京都大學人文科學研究所、一九八五年）、馬繼興『馬王堆古醫書考釋』（湖南科學技術出版社、一九九二年）も参照。

おわりに

中國古代における食物禁忌は、当初、共同体における飲食儀禮に関連して記録されたが、その後の展開は醫學や本草學の發展と表裏一體の関係にあったといえる。後漢末から六朝時代にかけて各種本草が入り亂れて混亂し、梁の陶弘景による整理を経て『本草集注』が完成し本草學が確立された時期と、「食經」類の編纂時期とがほぼ重なっていることは重要である。この間、本草學とも密接な関係を有する神仙術や道教の養生術などの知識も導入されて、健康と食品、醫藥と食品との関係についてのさまざまな知識が集積されてきた。また、周邊地域との交流による調理技術の進歩や食材の多様化なども、この時期の特徴のひとつに数えることができよう。この他にも、地方における民間信仰などには、それらに特有のさまざまな禁忌や儀禮があったと考えられるが、その詳細を文獻上に求めることは困難である。こうして、『隋書』經籍志に著録される多くの食經類が編纂され、合食や服食や食療にまつわる多種多様な禁忌が集成された。それらの知識は、やがて『千金要方』や『食療本草』、『食醫心鑒』などに取り入れられて普及し、最終的には『飲膳正要』などに代表される食物と調理に関する総合的な知識體系へと集大成され、人々の日常生活の中に深く浸透していったのである。

「食經」の編纂などの分析からは、食物禁忌の類型として、合食禁忌、服食禁忌、時令的禁忌、食療的禁忌の四類型の存在が知られた。これらの基本的な食物禁忌と関連して、道教の道術の中では、辟穀と服氣の術が重視され、関連する多様な道術とその理論とが形成されてきた。穀物は大地の陰氣を含むものであり、体内の氣の純化を必須の過程とする道教の教理においては、絶対に避けなければならないものとされたのである。この道教の教理の中で發展してきた穀食忌避の禁忌は、宗教的基盤の上に成立したものであり、かつまた中國にのみ固有の食物禁忌であり、上の四類型に加えるべき第五の類型といえよう。穀食忌避は一般の常識に反する特殊なものではあるが、ある意味、今日次第に重視されるようになってきた糖質制限食にも通ずるものとしてあらためて注目されるのである。

*本稿は未定稿につき、論文等への引用はお断りします。

道教洞天福地理论及其有机自然观

张广保

北京大学哲学系·教授

内容提要

洞天福地理论是道教宇宙论的一个重要组成部分。它的基本内涵用现代语言可以解释如下：此即在我们人类栖居的以地球为中心的居留空间中（即所谓的“大天世界”）还并存着三十六所相对隔绝、大小不等的生活世界（即十大洞天、三十六小洞天）及七十二处特殊地域（即七十二福地）。这些洞天福地大多位于中国境内的大小名山之中或之间，它们通连贯通，构成一个特殊的地下世界。其中栖息着等级较低的仙灵或避世人群。本文以道教洞天福地思想为案例，探讨道教思想中蕴含的生态思想。

面对日趋恶化的、席卷全球的生态危机，全球有识之士莫不殚精竭力以思考应对之良策。近年来，国际、国内学术界十分重视从人类传统文化资源中找寻有助于人类走出生态困境、重建失落家园的价值观、伦理观、世界观。就中国本土传统文化来说，人们注意到道家、道教及儒家观照自然世界所体现出的诸种环保思维。概而言之，这些思想原则有：整体、有机的自然观，天人合一、民胞物与的世界观，贵生尊生、万物平等的生命观，无为因任、不尚私智的行动观、见素抱朴、少私寡欲的生活观以及以道观物、自道视之的道体中心论等等。研究者认为蕴含于中国传统文化的上述价值原则如经过适当的再解释就能转化为解决当前生态危机的积极生态思想。作者非常赞成这一主张，以为建设一种具有广泛包容性的生态理论的确需要把目光投向前人的遗产。进而言之，当前正在生成中的生态理论还不象西方传统疏离于实践的一般所谓理论，而是统合人之知行、贯穿人的思想与行动的新型理论形式。一言以蔽之，生态思想只有转化为人的基本生存方式才有可能真正发挥作用。换言之我们要想改变世界首先必须改变我们自己。这种统合知行的风格正是中国传统文化的基本特性之一。同此，在建设现代生态理论过程中中国传统文化实具有较西方传统资源更为特殊的优势。本文以道教洞天福地思想为案例，探讨道教思想中蕴含的生态思想。作者希望能将上述探寻趋势由宏观转入微观，在某种可操作性层面探寻诸种走出当前困境的出路。

洞天福地理论是道教宇宙论的一个重要组成部分。它的基本内涵用现代语言可以解释如下：此即在我们人类栖居的以地球为中心的居留空间中（即所谓的“大天世界”）还并存着三十六所相对隔绝、大小不等的生活世界（即十大洞天、三十六小洞天）及七十二处特殊地域（即七十二福地）。这些洞天福地大多位于中国境内的大小名山之中或之间，它们通连贯通，构成一个特殊的地下世界。其中栖息着等级较低的仙灵或避世人群。

按照道教的解释，洞天福地世界与我们所处的大天世界相似也具有各自的天地、日月、山川、草木等自然组成因素。由于洞天福地位于大天世界的空间中，因而它们与我们的世界就有着各种各样的联系

（例如世人有时误入洞天，洞天居民有时也造访人间）。同时又由于它们存在的相对隔绝性，洞天福地世界又具有自身独特的时空构造。一般而言，洞天世界对世人是敞开的，它们的存在具有很大的隐秘性。从功能方面看，除少数避世型洞天外，洞天福地可以视为道士在达到终极解脱目标前的修炼场所；从起源角度看，道教洞天福地理论的产生与形成应与史前期及文明初期中国古代先民的山居习性有密切关系。¹对此，我们只要考虑“石室”、“洞窟”在前道教时期和道教产生初期曾经充当过修道之士的基本居留场所就可明白。从宇宙论、存在论的角度看，道教洞天福地理论反映了道士们观照天、地、人、物的独特视角，其中所隐含的天观、地观、人观、物观都是意味深长、发人深省的。它与我们通常看待存在、非存在、虚无、实体的看法都不相同，乃是以一种环环相套的圈层宇宙构成论为背景来解释天、地、人、物的存在形式。这与道教的根本道论有着内在的一致性。今天当我们面临着全球环境危机，大天世界的生态环境陷入极度困境时，研究道教洞天福地思想就不再只是游谈无根，而是有着紧迫的现实意义。现在是到了让大地山川全部敞开其内部秘密，接纳避世的人们。

一、洞天福地思想的形成与发展

所谓洞天福地主要是指大天之内的道教神圣空间。它所涵括的地域有洞天、福地、靖治、水府、神山、海岛等，具体说来就是十大洞天、三十六小洞天、七十二福地、十八水府、二十四治、三十六靖庐以及十洲三岛。

道教洞天福地理论认为在我们居住的大地内部尤其是各大名山之中还存在着另类栖息的独立世界。这种思想的形成显然与前道教时期中国古人的大地观有密切关系。

大地观是中国古代宇宙论的重要内容之一。从历史上看，中国古代的宇宙论主要有四种：此即天圆地方主说、浑天说、盖天说及宣夜说。天圆地方说出于《周髀算经》、《晋书·天文志》述其说云：“天圆如张盖，地方如棋局”。这种思想大体上规范了中国古人对大地的认识。

道教洞天福地理论产生于东晋时期，至唐末五代达成其最终形态。从现存文献看，六朝的陶弘景，唐代的司马承祯及唐末五代的杜光庭可以视为这一理论三大重要发展阶段的代表性人物。洞天福地理论主要包括洞天与福地两大部分。兹分论如次。

1、十大洞天、三十六小洞天

洞天思想的实质是大天世界之内包含着小天世界，物质互相包含的世界结构论。从比较思想史的角度看，洞天福地理论是道教提出的一个极具思想独创性的学说。它的建立乃是以老子及中国传统的气化宇宙论为思想背景创发出来的。按照老子及中国传统宇宙论，天与地，有与无，形与神之间并不象西方传统的物质理论所主张的那样，存在着绝然断裂的间隙，而是具有连续性、统一性。它们连接的物质基

¹ 请参看《列仙传》、《神仙传》有关早期修道之士居山之描述。又笔者拟撰《石室考》探讨这一主题。关于中国古代的山居传统，请参看钱穆《中国古代山居考》（载《中国学术思想史论丛》之第一P31—81章太炎《神权时代天子居山说》等。

础就是元气。²在道家看来，物之可见可触者如种种有形之物乃是由气凝聚而成，而通常所谓的空无如天空、人之精神及神灵也并非绝对虚无、非存在，而是以精微之气或元气之形式存在。按照这种理论推论，则在可见的由粗鄙之气凝结而成的有形世界之外、之中还存在着不可为人所感知的无形精微世界。如此，整个世界之存在图景就不能简单的划分为有形世界与无形虚空之叠加，而是一种圈圈相嵌套的层次结构。在此圈层宇宙结构中，由人之视角看，由最精微之元气组成的世界居于最底层，构成世界的不可见部分；而由最粗劣的阴浊之气组成的世界居于最外圈，构成人类可感知的部分。这就意味着人类感知的世界实际上只是限制于圈层世界的一个特定层次，而远非宇宙的全部。对于这种世界之构成图式，《列子》作了很精彩的概述：

故大小相含，无穷极也，含万物者，亦如含天地，故不穷，含天地之表，故无极。朕亦焉知天地之表不有大天地者乎？亦吾所不知也。³

这种大小互含无穷尽的世界结构理论是对圈层宇宙论的最充分之表述。类似的思想亦见于较早时期的道经。五世纪左右出世的《七域修真证品图》在论述七种果位真人所居界域时，就认为这七种世界是重重相因，层层相套。如第一初果洞宫仙人居于名山洞府之中，第二次果虚宫地真人“其宫阙在五岳名山之上，玄虚之中，凝云结气，化为宫阙，曹府所治，金然毕具”。而第三次果九宫真人居处的九宫又位于虚宫地真人所居之五岳虚宫之上，“太空之中，分有九位，位统一方”。三果之后，四果太清上仙，五果太极真人，六果上清真人，七果玉清圣人，其所居处之界域，皆系层层叠加，重重摄入。这种七域仙界格局显然是按照圈层宇宙论建构起来的。除此之外，唐以前有关洞天主题的小说笔记中也可见对这种圈层仙界图式的描述。例如《太平广记》“阴隐客”录《博异志》述唐代有掘井工人误入地中洞天“梯仙国”之情景：“工人询于门人曰：‘此国何如？’。门人曰：‘此皆诸仙初得仙者，关送此国，修行七十万日，然后得至诸天。或玉京蓬莱，昆阇姑射，然方得仙宫职位，主篆主印，飞行自在’。工人曰：‘即是仙国，何在吾国之下界？’门人曰：‘吾此国是下界之上仙国也，汝国之上，还有仙国如吾国，亦曰梯仙国，一无所异’”。此所述诸梯仙国即系层层互摄，圈圈相套。这显系洞天思想对唐人影响所致。

对洞天概念的最好解释见于早期上清系经典《紫阳真人内传》。其云：“天无谓之空，山无谓之洞，人无谓之房也。山腹中空虚，是谓洞庭；人头中空虚，是谓洞房。是以真人处处山处人，入无间，以黍米容蓬莱山，包括六合，天地不能载焉”。依此所解则“洞天”实有广、狭二义。广义的洞天包括天空（天无）、山洞（山无）及洞房（头空）。此天、地、人三空按道教理解都有各类不同等级的真人和仙灵居住于其中，此即天神、地仙和身神。狭义的洞天则仅限于山洞，然亦非常识理解的现实山洞，而是掺杂着宗教地理的解释。道教洞天福地理论所涉及的洞天就是取后解，指各种大小不同的山洞。

道教洞天学说涉指的洞天包括十大洞天、三十六小洞天，这是毫无疑问的。然而，对于十大洞天、三十六小洞天出世年代的早晚，研究者们各持一端。法国老辈学者沙畹（Chavannes 爱德华）认为十大洞天先出，三十六小洞天后出；⁴而苏远鸣（Michel Soyrie）和三浦国雄则提出正相反对的观点。⁵从现存有关洞天的早期文献看，三十六天的概念确先出。不过早期的三十六天并无大小之分，而且最早拥

² 《道德经》有“道生一，一生二，二生三，三生万物”之语，《易·乾凿度》亦据气之状态不同，提出太易、太素、太始、太初等宇宙创生诸阶段。

³ 《太平御览》卷一“天部”引《列子》。

⁴ 见《投龙简》1919。

⁵ 苏远鸣《罗浮山一宗教地理研究》。三浦国雄《洞天福地小论》《东方宗教》61期。

有名号的洞天也只有十天，其他的二十六天之名称及地理位置按道经惯说则不行于世。例如陶弘景所见之《茅传》提到三十六洞天，并疏出十洞天之次序、名号及地理状况，另外还对丰都、五岳、八海、远方夷狄之洞也有涉及，然而却未确定除十洞天外其他二十六洞天之名号、次序、大小和位置。对此，我们再比照《太平御览》卷 678 引《茅传》就更清楚，其云：

至于地中洞天有三十六所：王屋、委羽、西城、西玄、青城、赤城、罗浮、句曲、林屋、括苍、昆仑、蓬莱、瀛州、方丈、沧浪、白山、八停之属也。五岳及诸名山皆有洞室，或三十里，二十里、十里，岳洞方百里也。

这里将十洞天全盘列出并傍及诸神山、五岳名山。因此，我们有理由推断：早期道书先有三十六洞天概念，然而却只详细列出十洞天之名号、次序、及地理情况。至于其余二十六天则似乎尚未坐实。由此看来，沙畹的意见也不能完全算错。洞天理论的成立与发展经历了一个较长的历史过程。从起源看，它与中国古代的山居传统有关。中国古代对山尤其是名山的崇拜可谓历史悠久，究其原委，乃是因为山在当时的经济，政治生活中占据重要地位。正因为山在国计民生中居有重要地位，所以中国古人很早就将山纳入其思想视域中。《山海经》中出世较早的《山经》载当时祭祀的山系有二十六，总计四百五十一座。然而伴随历史演变，在不同的历史时期中，诸山的地位随之升降。先秦时期昆仑山曾扮演天柱的角色，随后四岳⁶、五岳⁷也相继崛起。这都是中国古代众所周知的名山。其间，《周礼·职方氏》述九州山镇，特别标举出扬州山镇的会稽山，荆州山镇衡山，豫州山镇华山，青州山镇沂山，兖州山镇岱山，雍州山镇岳山，幽州山镇医巫闾，冀州山镇霍山及并州山镇恒山。《吕氏春秋》也提到九山，即会稽、泰山、王屋、首山、泰华、岐山、太行、羊肠、孟门。与《周礼》多异。⁸《国语》也说禹封九山。司马迁《史记·武帝纪》列出华山、首山、太室、泰山、东莱等五山。《艺文类聚》引《河图》说：“武关山为地门，上为天高星，主圜圉；岐山在昆仑东南，为地乳，上为天糜星；汶山之地为井络，帝以会昌，神以建福，上为天井”。⁹这里又特别提到武关山、岐山、汶山。这些都是世俗文献特别重视的群山，它与道教洞天理论关注的山群有所不同。

从此较宗教学的角度看，山在道教中的地位远较世界上其他宗教突出。实际上，我们可以说山就是道士们展开其宗教生活的中心场所。不过，道教对山的偏爱却与世俗社会有所不同，它并不关注山在现实生活中的经济、政治价值，而是具有自身的一套解释逻辑。究其原因，约有三点：其一从文化传统看，在道教宫观流行之前，修道之士普遍栖处于山中石室、洞窟进行修行活动。¹⁰其次应当与道教对天堂、福岛的理解有关。按照早期道经之载述，道教尊神元始天王就是居住在天界人鸟山中。此外，道教之者天界如大罗天之玉京山、太清天中之浮绝空山、太极天之秀华山、寒童山、太微天之玉寿山、内景天之紫空山、上清天之虹映山、金华便山、玉虚天之飞霞山、七晨天之三宝山、元晨天之三秀山、太玄天之空峰山、玉清天之玉根山、太无天之峨嵋山等都天界神山都是各种等级的仙灵栖居之所。¹¹依据道教的解释逻辑似乎是因为神仙居神山，所以修道之士亦山居。最后与道教“术道合一”的根本精神有关。道教特别强调以术证道，意图通过以修证各类方术来了证根本之道。而早期方术中较盛行的外丹术须居山

⁶ 按：先秦时只有四岳，系指东岳泰山，西岳华山，南岳衡山，北岳恒山。《左传·昭四年》：“四岳三途。”

⁷ 刘向《说苑》称五岳为泰、霍、华、恒、嵩五山。

⁸ 《艺文类聚》卷七“山部”。

⁹ 《艺文类聚》卷七“山部”。

¹⁰ 《说文》释仙：“仙者，人在山上貌。”

¹¹ 参见《无上秘要》之《灵山品》。

修炼。

早期道教经籍如《茅传》开列出王屋山、委羽山、西城山、西玄山、青城山、赤城山、罗浮山、句曲山、林屋山、括苍山等十山，特别强调此十山在诸山中的殊胜地位。这种思想在稍后的道经中得致普遍认可。除前文所引陶弘景《真诰》外，《无上秘要》之《洞天品》引《道迹经》也有相同的说法。这说明十洞天涉指的十山于六朝之前在道教中就得到普遍的尊崇。然而，为什么特别选择这十山，殊难理解。因为从历史文化传统看，十山既不包括象五岳这样的传统名山，¹²也不包括素有重名的昆仑仙山。另外作为周代政治象征的岐山也未进入。再从地理位置看，十山中除王屋山位于河南济源，西城、西玄二山按司马承祜的意见“未详所在，”其余诸山都在南方。由十洞天地理位置的分布特点及较早见于《茅传》看，它的形成之时代当与晋室南渡，政治中心南移及对南方的开发有关。又推测其作者很可能就是杨、许一辈的上清道士。另外，如果我们将十洞天所涉十山与生活年代较杨、许稍前的葛洪所开列的道教合药名山相比照，则还可以发现一些新的东西。《抱朴子内篇·金丹》引《仙经》，列合药名山二十七座，又列海中福岛六所。其所列名山与十洞天相合者有青城、王屋、天台、括苍等五山、除西城、西玄未有确定归属，其余八山，只有句曲、委羽、林屋三山未见提及。尤其是茅山未见提及值得深思。由其中似乎可以推测出两点结论：其一造作十洞天者可能读过《抱朴子内篇》，并借鉴上引《金丹篇》及其他相关道经如《灵宝五符》的有关内容。其二追加了作者自己生活地域的名山如茅山。因此我认为早期道教十洞天之说当出于葛洪之后，陶弘景之前。作者居于南方，且与茅山有密切关系。

至于将洞天区分为大洞天、小洞天，在早期的十洞天之外，又另列三十六小洞天，当是北周《无上秘要》出世以后的事，属于道教洞天理论的第二期发展。由现存文献看，我认为很可能就是司马承祜根据葛洪的《抱朴子内篇》及早期道经有关福地志的内容综合而成。因为葛洪《抱朴子内篇·金丹》所列名山基本上在司马承祜洞天福地谱中都可找到。不过这只是作者的推测之词。这里有一个问题必须特别提出来，此即早期以《茅传》为代表论及的三十六洞天与后世如司马承祜、杜光庭提到的十大洞天、三十六小洞天看似相似，其实却代表两个不同系统。因为司马承祜既然认可《茅传》的说法，将十大洞天特别列出来，那么剩下的就只有二十六洞天，这就很难维持十、三十六的格局。因此，在构建新的三十六小洞天时，只有重新综合其它的名山，才能满足这一格局之所需。也许我们可以这样解释十洞天、三十六小洞天格局，即这一系统在较早的经籍如《茅传》中只是潜在的，而且还有着不可调和的矛盾，因为很显然要么是十洞天，要么是三十六洞天，二者很难兼得。然而在《茅传》中十和三十六都很醒目，都具有很强的暗示性，洞天理论的第二期发展者因为想同时保留十、三十六这一整体结构，所以就追加名山，区分大小洞天的办法，使此十、三十六之洞天谱系最终完成。

2、七十二福地

福地与洞天是道教洞天福地学说的两大核心概念。它们虽有密切联系，然而起初却分属两个不同的系统。早期道经如《茅君内传》、《道迹经》、《九微志》在论及洞天时，都没有牵涉福地。然而这并不意味着福地观念就较洞天晚出。实际上福地的思想比洞天思想可能要更早问世。因为这一观念产生的理论背景可溯及前道教时期流行于中国的各种地理术如堪舆、形法等。按班固《汉书》于五行家列《堪舆金匱》十四卷，于形法家列《宫宅地形》二十卷，这些方术判定宅墓之吉凶祸福依据的解释架构虽有

¹² 按：五岳依司马承祜、杜光庭之洞天福地谱被列入地位较次的三十六小洞天中。

差异，它们或以阴阳，或以五行立论，但都一致执持这种观念：大地的所有空间并非完全均衡、等同，而是依据居住者（包括生者、死者）个人的背景资料与宅墓方位、形气的复杂关系呈现或吉或凶的结果。福地观念就是脱胎于这种特殊的大地空间理论。

东晋葛洪的《抱朴子内篇》提供了道教福地概念形成的历史轨迹。此书较早使用了颇为独特的与福地密切相关的“生地”概念。其云：“天下有生地，一州有生地，一郡有生地，一县有生地，一乡有生地，一里有生地，一宅有生地，一房有生地。”¹³这里提到的生地就是所谓的吉善之地，系指一有限空间的特定区域。又同书之《登涉篇》亦云：“按《周公城名录》，天下分野，灾之所及，可避不可禳，居宅亦然，山岳皆尔也。”此引《周公城名录》之意见，以证其说。此表明葛洪有关生地吉善之地的观念渊源有自。毫无疑问，“福地”思想应当是中国传统大地观的重要组成部分。除此之外，《太平御览》卷49引《遁甲经》也提到“避时之地”，其云：“沙土之地，云阳之墟，可以避时，可以隐居。”

“生地”、“避时之地”虽然与道教洞天学说的“福地”概念极为类似，然从《微旨》篇全篇立论的思想背景来看，葛洪有关生地的思想仍然源于传统的数术系统，与数术文化建构的空间世界有直接关系。而道教洞天福地思想对大地空间的理解虽然与古代数术系统有类似之处，但同时又具有自己独特视角。从现存文献考查，福地概念出现较早。《文选》载晋孙绰《遊天台山赋》有“仍羽人于丹丘，寻不死之福庭。”¹⁴之语，其句中出现“福庭”。又同书卷46所载刘宋颜延年《三月三日曲水诗序》出现“福地”一词。¹⁵这是文献所见较早语及“福地”者。此外，约略与颜延年同时的陶弘景在《真诰》中引用了两种福地文献：《名山内经福地志》及《孔子福地记》。这说明“福地”一词之渊源还可进一步追索。按道教所谓的福地系指那些特别适于修道者修行居住的地域，这与术数文献所谓的吉地、生地、旺地是有区别的，因为修道者并不追求世俗的所谓福利。然而以追求解脱，脱离世网为目的的修道事业为什么要选择于某些特殊的地域中来进行？这个问题颇令人费解，也许合理的解释是：修道者在最终跳出三界，脱离五行束缚之前还仍然是一个普通的人，仍然难以摆脱各种有形物质力量的束缚。或许正是居于这种考虑，道经才特别强调地域对修道者获取成功的重要影响，道经《南岳九真人传》就说：

修道者若非其地，如植五谷于砂石之间，则不能成矣。虽有升飞之骨，当得福地灵墟，尔后可以变化。虽累德以为土地，积功以为羽翼，苟非其所，魔坏其功，兹道无由成矣。

此将修道择地与农夫播殖相等同，可见其对福地的重视。道教的福地与洞天一样位于名山之中，共有七十二处。唐司马承祯说：“太上曰：其次七十二福地，在大地名山之间，上帝命真人治之，其间多得道之所。”¹⁶从司马承祯、杜光庭列出的两份有同有异的七十二福地目录看，它们大都是一些名胜之地，具有山清水秀、土良水美等自然特点。这与术数家单纯依照数术原则推定福旺之地有区别。另外，七十二福地中绝大多数在道教史中都曾经是某一著名道士的修练场所，因此一个福地往往与一特定道者的名字联系在一起。

二、洞天福地的类型及生态构造

¹³ 《抱朴子内篇·微旨》。

¹⁴ 《文选》卷十一。

¹⁵ 《三月三日曲水诗序》云：“芳林园者，福地奥区之凑，丹陵若水之旧。”

¹⁶ 《上清天地宫府图》载《云笈七签》卷27载《正统道藏》自叔字号始。

任何人如果想真正了解道教的洞天福地世界，那么他（她）就不能仅限于阅读司马承祯、杜光庭等道教作者的著述，因为那些干巴巴的记述只局限于各类洞天福地的地理位置、范围大小及其管理者，至于诸如洞天之构造、内部环境、洞天居民及行政管理形式、洞天之间的关系、洞天与外界的联系等诸如此类的重要内容则付之阙如。对此，我们不能责怪这两位高道，因为他们只为自己的时代写作。因此他们的作品只有置入当时特定的时代背景中才能获得丰满的意义。我们应该记住在他们生活的时代，小说笔记及民间口头传说中到处充斥着各种有关洞天及世人误入洞天的传说。因此，我们今天研究洞天福地理论只有将司马承祯、杜光庭的作品与唐以前的作品结合起来，才能更充分地打开道教的洞天世界。

1、洞天的类型

依据狭义的洞天福地概念，道经习惯将洞天区分为三类：即大洞天，小洞天和福地。司马承祯的《上清天地宫府图》就是这样构建洞天福地谱系的。然而，大洞天、小洞天及福地这三类洞天是依照何种标准分判呢？因为大小洞天的等级是不同的。究竟是依据其地理位置的不同，还是依据各洞天治理者之仙阶高下来判定洞天之等级？对此道教洞天学者如司马承祯、杜光庭辈都没有明确的说明，从司马承祯的“至于天洞区畛，高卑乃异；真灵阶级，上下不同”一语来看，似乎洞天的这两种因素都影响其序位的排列。然而从洞天福地形成的历史来分析，我认为十大洞天、三十六小洞天、七十二福地出世之早晚直接影响其等级序列的座次。大小洞天及福地之等级序列实际上是由它们在历史上出现的先后次序来决定。十大洞天之名先出，故冠之于“大洞天”字样，三十六洞天稍后，故名为小洞天，至于七十二福地的形成又较二者为晚。

将洞天区分为大小洞天、福地三种类型仅是多种洞天分类法中的一处，除此之外，依据唐以前洞天类小说笔记之载述，实际上还存在其他分类法。此即依据洞天作用功能的不同，可以区分为：避世洞天、修炼洞天、仙居洞天。又从洞天安处的不同地理位置，可以区分为：山洞型、海岛型、水府型、园林型。避世洞天以晋陶渊明《搜神后记》所述“桃花源”、《太平广记》卷62“秦时妇人”所述最为典型。这一类型洞天的居民主要出于逃避世乱而隐居世外桃源。其虽系一隐蔽、隔绝之空间世界，然却与道教较少关联。因此此类洞天世界居民之生活样态与世无异，只不过较尘世更为幸福、美满而已。按避世洞天之产生于历史中有其现实基础，盖魏晋南北朝乃中国历史的多事之秋，其间战争频仍，居民保族避居乃常事，他们或坞堡、或山地、或洞穴，举凡隐蔽之处均可作暂时之避居隐处之地。

至于修炼洞天，系特指文献所载道士炼丹、修道之洞天。象《太平广记》“李球”条所载五台山之紫府洞，¹⁷“王太虚”条所载王屋洞天、¹⁸“冯俊”条所载之洞天均属此类。¹⁹此类洞天一般规模较小，构造较简单，主要系为道士修炼内外大药，以求进一步超升而设。此种洞天世界与其说是仙境，例不如说是一小的修道社区更合适。最后仙居洞天则系一较健全之生活世界。其中一般规模庞大，结构复杂、完美，是一初级仙境。关于此类洞天，文献所载较多，是道教洞天的典型形态，象《太平广记》卷83之“张佐”条所述耳中国，卷20“阴隐客”条所述之梯仙国皆属此类。至于所谓依据洞天所处地理位置来划分其类型，乃特指洞天与世间空间重叠之位置。盖洞天虽非全然寓于现实的山、地、河、岛中，

¹⁷ 参《太平广记》卷47。

¹⁸ 参《太平广记》卷46。

¹⁹ 参《太平广记》卷23。

然自其与现世空间之连接看，却是定有处所的。正是据于此点，我将有关文献述及的洞天主要区分为山洞、海岛、水府、园林型。这里需特别申明，此四型洞天区分法只是就其大较而言，除此之外，还有其他地理类型例如壶中洞天、耳中洞天、桔中洞天等。

2、洞天福地世界的自然、人文环境

任何世界的展开都必须依据特定的环境背景，这就如同演戏必须凭藉舞台场景一样，洞天世界也不例外。根据唐以前小说笔记的载述，洞天世界之生活舞台和我们的世界一样也是由自然因素、造设（人为）因素两部分组成。所谓自然因素包括天地、日月、山川、草木及动物。造设因素则包括城廓、楼台、杂用品数。至于栖居于洞天的居民，除避世型洞天外，大部分都是寻求进一步提升的低级仙灵——各级地仙。然而与我们生活的世界不同，洞天世界具有其自身独特的时间、空间构造。由于它的时间速率不同于我们的世界，加之空间结构也与大天世界判然不同，因此在通常情形下，洞天世界对世人不显现的。世人除了因某种特殊机缘进入洞天外，通常是很难造访这种神秘世界的。

从生态环境的角度来评判，道教的洞天具有近乎完美的生态结构。几乎所有有关洞天福地文献提到的洞天，其自然环境都无一例外是异香芬芳，绿树成行，井泉甘美，气候宜人，灵凤翱翔，神龙飞舞，五灾不侵，百病不生。例如《太上灵宝五符序》记林屋洞天之自然环境。其中描述的主要自然构成因素有：阴阳沟、甘美泉、发光壁（路）芳香之空气及玄草白花、飞凤翔麟等等。这些因素搭配起来就组成一和谐优美的洞天环境。又《太平广记》卷25之“采药民”条引《原化记》述青城洞天之自然环境：洞中四时如春，宫阙皆金玉为饰，人民乘云驾鹤，一派仙界景象。

组成洞天世界自然环境的主要因素诚如上文所论有天地日月、山川草木、水泉神禽。在此我想重点关注洞天环境因素中的空气、草木、水泉。唐以前小说笔记中载述的不少误入洞天之案例在描述洞天世界时都特别提到其自然环境中空气、草木、山川和水泉的优美。常见的描述是：（林木）花木鲜秀，烟翠葱笼，景色明媚，不可形状。（空气）香风习习，使人神清气爽，飘飘然有凌云之意。²⁰（井泉）清泉萦绕，甘美香甜。²¹（山川）岩岫杳冥，山水清丽。²²至于花木的种类，泉水的质色亦与人世迥异；树则为玉树琳碧，空青万条；泉则为石髓金精，益寿延年。其气候、温度则为祥云弥覆，常为长青之境，不温不热，永为四时之春。道书《十大洞天记》引李灵真人《登极真洞天颂》咏洞天之美景云：“异果奇花不可名，寻真何用到蓬瀛。碧云天地洞中列，白玉楼台象外生。万壑芝兰盘峭拔，千峰岚霭耸峥嵘。”²³另外，尚需特别指出的是，文献在论及洞天世界林木禽鸟之配置时，尤其突出自然音乐美的原则。换句话说，洞天世界自然环境的构建是遵循“天籁”的美学原则建立的。在洞天世界是中，花木无风而动，天籁自韵，琅琅然皆为八会九奏之音；又禽鸟鸣啭，鸾凤扑舞亦恰然中节，令观闻者如同置身于大自然的圆舞曲中。²⁴这可说是一种至乐至福，和谐舒美的自然环境系统。

²⁰ 《太平广记》卷17“裴谿”。

²¹ 《太平广记》卷83“张佐”。

²² 《太平广记》卷83“张佐”。

²³ 《西岳华山志》引，载《正统道藏》帝字号。

²⁴ 见《太平广记》卷25“采药民”。按此类描述充斥于各种误入洞天之案例，不限于“采药民”条。

结语、洞天福地理论的生态学意义

道教天福地理论蕴含着极为深广的生态学解释空间。如经过创造性诠释完全可以为走出困挠当今世界的全球性生态危机开辟一新思路。在学界有人曾把洞天福地比喻为道教的生态保护区，这固然很有见地，然而却远未穷尽这一思想所包涵的义理诠释空间。如果我们引入解构主义思路对按西方传统物质观、宇宙观为基础构建起来现存科学进行适度解构，从而由此进入一种后科学主义态度，就可发现前景仍很乐观。我们所谓后科学主义并不是否定现存的科学，而是要求进一步扩大当代科学的内涵与外延，要求科学按其本性实现其自我超越。从解释学视角看，也就是要奠基于当今人类存在之历史性而对科学进行一种创造性解释，由此探询以传统中国人体小宇宙式的全息物质观、世界观为核心构造另类科学的可能性，进而思考多元性的科学范式是否可能。当我们采取道教洞天福地理论所蕴含的全息思维来观照世界时，就发现呈现于我们面前的世界图景完全不同，而所谓的生态困境其实仅只是前此人类思维所产生的困境。因为按照道教洞天福地理论的启示，我们当下的世界实际上是以一种圈层互籍、环环相套为存在特征的多重世界系列。我们既可以向外以寻求巨型外层宇宙空间，也可以向内寻求更深层次的时空世界，而且人的存在与外在的自然世界具有时空层次的内在的和谐性。只要我们化解克服横亘于当今人类心灵非此即彼之二元思维传统，实现思的解放，人类就能拆解、融入自然世界，进入道教的深度生活仙境，亦即洞天福地，在此我与你，物与心，人与天达到浑然无间，相互交融的美妙境界。古老的道教在呼唤当今失落家园的无根之子回归祖先的故土。

道敎의 洞天福地 理論 및 有機自然觀

장광보(張廣保)

北京大學 철학과 · 敎授

개 요

洞天福地 이론은 道敎 宇宙論의 중요한 구성부분이다. 기본적인 의미를 현대적으로 해석하면 다음과 같다: 인류를 중심으로 한 지구의 생활공간(즉 “大天世界”)에는 36개의 상대적으로 단절되고, 크기가 다양한 生活世界(즉 十大洞天、三十六小洞天) 및 七十二곳의 특별한 지역(즉 七十二福地)이 존재한다는 것이다. 이러한 洞天福地는 대부분 중국 경내의 유명한 산에 존재하는데, 이들은 서로 연결되어 있어, 하나의 특별한 지하세계를 형성한다. 그리고 그 속에는 등급이 조금 낮은 仙靈 혹은 속세를 벗어난 사람들이 생활하고 있다. 본고에서는 道敎의 洞天福地 사상을 중심으로, 도교사상에 내포되어 있는 生態思想에 대해 연구해 보고자 한다.

날마다 악화되어 가는 지구의 생태위기에 마주하여, 전세계의 지성인들은 온갖 노력을 다하여 대책을 탐구하고 있다. 최근의 국제, 국내학회 역시 전통문화 속에서 인류를 구원할 방법을 생각하고 있다. 그렇게 하여 타락된 인간의 가치관, 윤리관, 세계관을 바로잡고자 노력을 기울이고 있는 것이다. 중국의 전통문화를 놓고 볼 때, 도교, 도가 및 유교사상은 모두 자연세계에 대한 관심 및 환경보호 사상을 담고 있다. 이들이 갖고 있는 사상속의 환경보호 개념을 구체적으로 살펴보면, 전체적, 유기적인 자연관 및 民胞物與의 世界觀, 貴生尊生、萬物平等의 生命觀, 無為因任、不尙私智의 行動觀, 見素抱樸、少私寡欲의 生活觀; 및 以道觀物、自道視之의 道體中心論 등이 있다. 필자의 생각으로, 중국의 전통문화 속에 내재되어 있는, 위에 서술한 가치관을, 적절하게 재해석 한다면, 현대의 생태위기를 극복하는데 매우 큰 도움이 될 것이다. 이러한 생각을 바탕으로, 포용성이 있는 생태이론을 제시하고자 하는데, 그렇게 하기 위해서는 전통문화에 먼저 관심을 가져야 한다. 중국의 전통이론은, 현대의 서양사회에서 제시한 일반적인 이론과는 차이가 있다. 즉 이것을 실천하기 위해서는 지행합일이 이루어져야 하고, 인간의 행위 및 사상에도 새로운 이론형식을 제시해야 하는 것이다. 다시 말해서 생태이론은, 인간의 기본적인 생존방식으로 전환되었을 때 진정으로 역할을 발휘할 수 있다. 우리는 세상을 바꾸기 위하여, 우리 자신이 먼저 변화해야 하는 것이다. 지행합일을 이루는 것

은 중국의 전통문화 속 고유의 특징 중 하나이다. 그렇기 때문에, 현대적 생태이론을 구축할 때, 중국의 전통사상은 서양의 전통이론에 비해 더욱 유리한 면이 있다. 본고에서는 거시적 및 미시적인 관점에서, 실행 가능한 방법을 탐구하여, 인류가 당면한 어려움을 해결하는데 도움이 되고자 한다.

洞天福地 이론은 道教 宇宙論의 중요한 구성부분이다. 기본적인 의미를 현대적으로 해석하면 다음과 같다: 인류를 중심으로 한 지구의 생활공간(즉 “大天世界”)에는 36개의 상대적으로 단절되고, 크기가 다양한 生活世界(즉 十大洞天、三十六小洞天) 및 七十二곳의 특별한 지역(즉七十二福地)이 존재한다는 것이다. 이러한 洞天福地는 대부분 중국 경내의 유명한 산에 존재하는데, 이들은 서로 연결되어 있어, 하나의 특별한 지하세계를 형성한다. 그리고 그 속에는 등급이 조금 낮은 仙靈 혹은 속세를 벗어난 사람들이 생활하고 있다.

도교의 해석에 의하면, 동천복지의 세계는 우리가 생활하는 大天世界와 비슷한데, 그 곳에는 천지도 있고, 일월도 있고, 산천 초목도 있다고 한다. 동천복지는 大天世界의 공간에 존재하기에, 우리의 세상과 다양한 연결(예를 들어 누군가가 동천에 잘못 들어갔는데, 그 곳에는 인간세상과 비슷한 거주자들이 있었다)방식이 존재한다. 하지만 또 일정한 단절이 존재하는데, 이렇게 하여 동천세계는 자신만의 독특한 시공간 구조를 갖고 있다. 일반적으로 볼 때, 동천세계는 세상사람에 대해 개방하지 않고, 자신만의 은밀성을 유지한다. 기능적인 측면에서 보면, 일부 속세를 벗어난 동천 외에, 많은 동천복지는 도사들이 도달할 수 있는 궁극의 수행장소이다. 기원적인 측면에서 보면, 동천복지 이론이 발생하고 형성된 데에는, 고대 중국인들의 산속 거주 생활과 밀접한 연관이 있다.¹ 이러한 상황에 대해서는, “石室”、“洞窟” 등 前道教時期 및 道教가 탄생하던 초기, 修道之士의 기본적인 거주환경을 보면 잘 알 수 있다. 宇宙論、存在論의 측면에서 보면: 道教의 洞天福地 이론은 도사들의 天、地、人、物에 대한 독특한 시각을 보여주고 있다. 이러한 시각 속에 포함되어 있는 天觀、地觀、人觀、物觀은 그 의미가 매우 깊은 것으로, 사람들의 사색을 자아낸다. 이상 사상은 우리가 보통 생각하는 存在、非存在、虛無、實體와는 매우 다른 것으로, 고리고리 연결되어 있는 층층우주 구조를 배경으로 하여 天、地、人、物의 존재방식을 보여주고 있다. 동천복지 사상은 도교의 근본이론과 내재적인 일치성이 있다. 오늘날 우리는 범 세계적인 환경문제에 직면하고 있다. 大天世界의 생태환경은 극도의 위험에 처해 있는데, 그렇기 때문에 道教의 洞天福地 사상을 연구하는 것은, 더 이상 이론적인 토론에 그칠 것이 아니라, 매우 급박한 현실적 의미를 갖고 있는 것이다. 이제 大地山川의 비밀을 풀어헤쳐, 인간세상을 구할 시기가 되었다.

¹ 『列仙傳』、『神仙傳』 등 早期 修道에 관한 도서 참고. 필자는 앞으로 『石室考』를 중심으로 이문제에 대해 깊이 있는 연구를 진행할 예정이다. 中國古代에 산속거주 전통에 대해서는 錢穆의 『中國古代山居考』(載『中國學術思想史論叢』之第一P31-81 및 章太炎의 『神權時代天子居山說』等을 참고하기 바란다.

一. 동천복지 사상의 형성과 발전

동천복지란 大天세계에 있는 도교의 신성한 공간을 말한다. 동천복지는 구체적으로, 洞天、福地、靖治、水府、神山、海島을 포함하고 있는데, 세부적으로 분류하면 十大洞天、三十六小洞天、七十二福地、十八水府、二十四治、三十六靖廬 및 十洲三島가 있다.

도교의 동천복지 이론에 의하면, 우리가 살고 있는 땅 속, 특히 유명한 산에는 또다른 독립된 공간이 있다고 한다. 이러한 사상이 형성된 데에는, 前道教時期 중국인들이 갖고 있었던 大地觀과 밀접한 연관이 있다.

대지관은 중국 고대의 중요한 이론 중 하나이다. 역사적으로 볼 때, 중국 고대의 우주론은 크게 네 가지로 나뉜다. 즉 天圓地方主說、渾天說、蓋天說及宣夜說이 그것이다. 天圓地方說은 『周髀算經』, 『晉書·天文志』에 나오는데 “天圓如張蓋, 地方如棋局”이라 하였다. 다시 말해서 이러한 사상은 중국 고대인들의 大地에 대한 인식을 대표하고 있다.

동천복지 이론은 쑤나라 시기에 발생하였고, 당나라 시기에 완성되었다. 문헌에 근거해 보면, 六朝시대의 陶弘景, 唐나라의 司馬承禎 및 唐末五代的 杜光庭은 이 이론이 발생에서 완성에 이르는 대표적인 인물들이다. 洞天福地 이론은 주로 洞天 및 福地 두 부분으로 이루어졌다. 아래 구체적으로 보기로 하자.

1. 十大洞天、三十六小洞天

동천사상의 본질은 大天世界 속에 小天世界가 포함되어 있다고 하는, 物質互相包畵의 世界結構論이다. 비교사상사의 시각에서 볼 때, 동천복지 이론은 도교가 제시한 매우 독창적인 학설에 속한다. 이론의 수립과정은, 노자 및 중국 전통의 氣化宇宙論을 사상적 배경으로 하고 있다. 老子 및 中國의 전통적 宇宙論, 天과 地, 有와 無, 形과 神의 관계는, 서양 전통의 물질이론에서 주장하는 斷裂된 공간이 아니라, 連續性、統一性을 갖고 있다. 그리고 이러한 물질은 연결하는 것이 곧 元氣이다.² 도가에 의하면, 우리가 만질 수 있는 물질은, 기가 모여서 형성된 것이라 한다. 아울러 넓은 하늘, 인간의 정신 및 신령 역시 허무한 비존재가 아니라, 精微之氣 혹은 元氣의 형식으로 존재한다는 것이다. 이상 이론에 근거해 보면, 거친 기가 응집하여 형성된 유형의 세계 외에도, 인간이 알지 못하는 무형의 精微世界가 존재한다는 것이다. 그렇기 때문에 세계의 존재를 간단하게 유형과 무형으로 구분하는 것이 아니라, 고리고리 연결되어 있는 다층 구조라 하였다. 이러한 다층구조를 인간의 시각으로 보면, 精微之元氣로 구성된 세계는 가장 아래에 있는데, 그것은 볼 수 없는 부분이다. 그리고 가장 粗劣한 陰濁之氣로 구성된 세계는 가장 바깥쪽에 있는데, 이곳은 인간이 感知할 수 있는

² 『道德經』有“道生一, 一生二, 二生三, 三生萬物”之語, 『易·乾鑿度』亦據氣之狀態不同, 提出太易、太素、太始、太初等宇宙創生諸階段.

부분이다. 이렇게 볼 때, 인간이 감지할 수 있는 세계는 사실 가장 바깥층의 특정된 층으로 우주의 전부다 아니다. 이러한 세계의 구성형태에 대해 『列子』에서는 다음과 같이 말했다.

故大小相含，無窮極也，含萬物者，亦如含天地，故不窮，含天地之表，故無極。朕亦焉知天地之表不有大地者乎？亦吾所不知也。³

이렇게 크고 작은 세계가 서로 포함하고 있는 무궁한 세계라고하는 구조이론은, 다층우주론의 아주 훌륭한 표현방식이다. 비슷한 사상은 초기의 도교이론에서도 보여진다. 5세기 좌우에 쓰여진 『七域修真證品圖』의 논술에서 七種果位真人이 사는 곳에 대해 말할 때, 七種世界는 겹겹이 쌓여 있는 구조라 하였다. 예를 들어, 第一初果洞宮仙人은 名山洞府에 거주하고 있고, 第二次果虛宮地真人은 “其宮闕在五岳名山之上，玄虛之中，凝雲結氣，化為宮闕，曹府所治，僉然畢具”한다는 것이다. 그리고 第三次果九宮真人이 거처하는 九宮은 虛宮地真人이 거처하는 五岳虛宮의 위에 있다. 즉 “太空之中，分有九位，位統一方”이라 하였다. 三果 이후로, 四果太清上仙, 五果太極真人, 六果上清真人, 七果玉清聖人은 거주하는 곳이 층층이 겹쳐 있다고 한다. 이러한 七域仙界 구조는 사실상 圈層宇宙論에 의해 건립된 것이다. 이 외에도 당나라 이전의 洞天 관련 소설을 보면, 비슷하게 圈層仙界圖式에 묘사하고 있다. 예를 들어 『太平廣記』 “陰隱客”錄 『博異志』에 보면, 당나라의 우물을 파는 노동자가 길을 잘못 들어 地中洞天的 “梯仙國”에 들어가게 된다. 책은 구체적으로 “工人詢於門人曰：‘此國何如？’。門人曰：‘此皆諸仙初得仙者，闕送此國，修行七十萬日，然後得至諸天。或玉京蓬萊，昆閩姑射，然方得仙宮職位，主籙主印，飛行自在’。工人曰：‘即是仙國，何在吾國之下界？’門人曰：‘吾此國是下界之上仙國也，汝國之上，還有仙國如吾國，亦曰梯仙國，一無所異’”라 하였다. 이렇게 볼 때, 諸梯仙國은 층층의 구조를 하면서 서로 연결되어 있다. 소설에 근거해 볼 때 洞天이론은 당나라 사람들에게 큰 영향을 끼친 것으로 보인다.

동천 이론을 가장 잘 해석한 초기의 도교경전으로는 상청파의 『紫陽真人內傳』으로, 경전은 “天無謂之空，山無謂之洞，人無謂之房也。山腹中空虛，是謂洞庭；人頭中空虛，是謂洞房。是以真人處天處山處人，入無間，以黍米容蓬萊山，包括六合，天地不能載焉”이라 하였다. 이렇게 볼 때 “洞天”은 넓은 의미와 좁은 의미의 동천이 있다. 넓은 의미의 동천에는 天空(天無)、山洞(山無) 및 洞房(頭空)을 포함하고 있다. 이러한 天、地、人의 三空은 도교의 이론에 의하면, 여러 등급의 真人 및 仙靈가 그 곳에 거주하고 있다고 한다. 이들은 곧 天神、地仙 및 身神에 속하는 사람들이다. 좁은 의미의 동천은 오직 山洞을 말하는 것이다. 하지만 이 역시 현실 속의 山洞이 아니라 宗教 지리적 이론이 포함된 동굴이다. 道教의 洞天福地 이론은 현재 후자를 선택하여, 여러 가지 크고 작은 山洞을 의미한다.

³ 『太平御覽』 卷一“天部”引 『列子』.

도교의 동천학설에 의하면, 동천은 10대동천, 36소동천으로 나뉜다. 하지만 이렇게 분류하게 된 시기에 대해서는 학계에서 의견이 분분하다. 프랑스의 학자 쉘비 드 샤반(Chavannes)에 의하면, 먼저 10대 동천이 있었고, 나중에 36 소동천이 생겨났다고 한다⁴. 하지만 蘇遠鳴(Michel Soymie) 및 미우라 토모오(三浦國雄)는 정 반대의 이론을 제시하였다.⁵ 현재 남아있는 문헌에 근거해 볼 때, 36천의 개념이 먼저 생겨났다. 하지만 초기의 36천은 대소의 구분이 없었다. 아울러 명칭이 있는 동천은 열개에 불과하고, 나머지 26개는 명칭 및 지리적 위치가 알려지지 않았다. 예를 들어 陶弘景은 『茅傳』에서 三十六洞天을 언급하면서, 먼저 十洞天的 순서, 명칭 및 지리적 위치를 나열하였다. 뿐만 아니라 豐都、五岳、八海 및 먼 곳에 있는 夷狄之洞에 대해서도 언급했다. 하지만 그는 十洞天 이외의 二十六洞天的 名號、次序、大小 및 위치는 말하지 않았다. 아래 『太平御覽』卷 678 引『茅傳』에 나오는 내용을 구체적으로 보기로 하자.

至於地中洞天有三十六所：王屋、委羽、西城、西玄、青城、赤城、羅浮、句曲、林屋、括蒼、昆侖、蓬萊、瀛州、方丈、滄浪、白山、八停之屬也。五岳及諸名山皆有洞室，或三十里，二十里、十里，岳洞方百里也。

이 문장에서 저자는 10동천 뿐만 아니라, 諸神山、五岳名山도 함께 언급하였다. 이렇게 볼 때 우리가 알 수 있는 것은: 초기 도교에는 먼저 三十六洞天的 개념이 있었다는 것이다. 하지만 이들은 단지 十洞天에 대해서만 名號、次序 및 地理적 현황을 소개하였다. 나머지 二十六天에 대해서는 구체적인 언급이 없었다. 이런 의미에서 볼 때 샤반의 이론이 꼭 틀렸다고는 볼 수 없다. 洞天理論은 성립된 이후로 오랜 역사를 겪는다. 기원에서 볼 때 그것은 중국의 산속 거주 상황과 연관이 있다. 중국의 고대인들은 명산을 유난히 숭배했는데, 이유를 따져보면, 당시 산은 경제적, 정치적으로 매우 중요했기 때문이다. 이렇게 산이 중국인들의 인식속에 중요하게 작용하기에, 중국인들은 일찍이 산을 그들의 사상속에 포함시켰다. 『山海經』에서 비교적 일찍 쓰여진 『山經』의 경우, 그 속에 기록된 산맥은 二十六개 이고, 총합 四百五十一개의 산이 수록되어 있다. 하지만 세월이 흐르면서 산의 지위는 점차적으로 내려가게 된다. 선진시대에 이르러서는 곤륜산이 매우 중요한 역할을 맡았고, 그 다음으로는 四岳⁶, 五岳⁷이 뒤를 이었다. 이상 언급한 산들은, 중국 역사에서 가장 유명한 산이다. 아울러 다른 중요한 산들도 있는데, 『周禮職方氏』에서는 九州山鎮, 特別標舉出揚州山鎮的會稽山, 荊州山鎮衡山, 豫州山鎮華山, 青州山鎮沂山, 衞州山鎮岱山, 雍州山鎮岳山, 幽州山鎮醫巫閭, 冀州山鎮霍山 및 并州山鎮恆山을 언급하였다. 그리고 『呂氏春秋』에서도 九山을 언급하였는데, 그것은 會

4 『投龍簡』 1919를 참조.

5 蘇遠鳴 『羅浮山 - 宗教地理研究』. 三浦國雄 『洞天福地小論』 『東方宗教』 61期.

6 先秦시대에는 오직 四岳이 있었는데, 그것은 東岳泰山, 西岳華山, 南岳衡山, 北岳恆山이다. 『左傳·昭四年』: “四岳三塗.”

7 劉向 『說苑』稱五岳為泰、霍、華、恆、崧五山.

稽、泰山、王屋、首山、泰華、岐山、太行、羊腸、孟門이다. 하지만 이상 언급은 『周禮』⁸와 많이 다르다. 그리고 『國語』에서도 禹가 九山을 봉했다고 나온다. 司馬遷은 『史記·武帝紀』에서 華山、首山、太室、泰山、東萊 등 五山을 언급했다. 『藝文類聚』는 『河圖』를 인용하여 말하기를 “武關山為地門，上為天高星，主圜圉；岐山在昆侖東南，為地乳，上為天糜星；汶山之地為井絡，帝以會昌，神以建福，上為天井”⁹이라 하였다. 여기서 특별히 언급해야 할 산은 또 武關山、岐山、汶山 등이 있다. 이런 산들은 世俗文獻에서 많이 등장하는 산으로, 도교의 洞天理論과는 일부 차이가 있다.

종교학의 시각에서 볼 때, 도교의 산은 다른 종교에 비해 훨씬 중요한 위치를 차지한다. 심지어 산은 도사들이 종교활동을 진행하는 중심장소라 할 수 있다. 하지만 도교에서 말하는 산의 중요성은 세속의 것과는 많이 다르다. 즉 도교는 경제, 정치적 가치를 따지는 것이 아니라 그들 만의 이론을 갖고 있는 것이다. 이유를 분석해 보면 세 가지가 있다. 첫째, 문화적인 측면에서 볼 때, 도교의 宮觀이 유행하기 이전에, 도사들은 산속에 있는 石室, 동굴에서 수행을 하였다.¹⁰ 둘째, 이는 도교의 天堂、福島의 개념과 연관이 있다. 초기 도교경전의 기록에 의하면 도교의 尊神인 元始天王은 天界 人鳥山에 거주했다고 한다. 도교의 天界에는 大羅天之玉京山、太清天中之浮絕空山、太極天之秀華山、寒童山、太微天之玉壽山、內景天之紫空山、上清天之虹映山、金華便山、玉虛天之飛霞山、七晨天之三寶山、元晨天之三秀山、太玄天之空峰山、玉清天之玉根山、太無天之峨嵋山 등 산이 있다. 이상 언급한 산들은 모두 仙靈이 거주하는 장소이다¹¹. 도교의 논리에 의하면 신선은 神山에 거주해 있기에, 수도자 역시 산에 거주해야 한다고 한다. 셋째, 이는 道敎의 “術道合一”의 근본사상과 관련이 있다. 도교는 術로 道를 증명하는 것을 강조하는데, 다시 말해서 여러 가지 方術을 통하여 根本之道를 증명하고자 하였다. 그리하여 早期 方術에서 가장 중요한 外丹術은 모두 산에서 진행되었다.

초기 도교경전인 『茅傳』에는 王屋山、委羽山、西城山、西玄山、靑城山、赤城山、羅浮山、句曲山、林屋山、括蒼山 등 열개의 산을 나열하였는데, 다시 말해서 이 산들은 특별히 중요한 산이라 강조하였다. 이러한 사상은 훗날 도교경전에서 이어진다. 陶弘景의 『眞誥』 외에, 『無上秘要』의 『洞天品』에서는 『道迹經』을 인용한 문장이 있다. 다시 말해서 十洞天이 있는 열개의 산은 六朝 이전에 매우 중요시 여겨졌다는 것이다. 하지만 어떠한 이유로 이상 열개의 산을 선택했는지에 대해서는 알 수 없다. 역사문화의 시각에서 볼 때, 이상 열개의 산은 五岳을 포함한 전통적인 명산을 포함하고 있지 않다¹². 심지어 그 유명한 昆侖仙山도 없다. 그리고 周나라 시대에 정치적 상징이었던 岐山도 여기에 포함되어 있지 않다. 지리적 위치로 볼 때, 열개의 산 중에서 王屋山은 河南濟源에 있고, 西城、西玄의 두 산은 司馬承禎이 말한 것처럼 위치를 알 수 없고, 그 외 나머지 산들은 모두

8 『藝文類聚』卷七“山部”.

9 같은 책.

10 『說文』釋仙：“仙者，人在山上貌.”

11 參見『無上秘要』之『靈山品』.

12 按：五岳依司馬承禎、杜光庭之洞天福地譜被列入地位較次的三十六小洞天中.

南方에 있다. 十洞天의 지리적 위치의 분포를 가장 일찍이 서술한 책은 『茅傳』이다. 이 책은 풀나라 왕실이 남쪽으로 이동하던 시기에 쓰여 졌는데, 즉 정치적 중심이 남쪽으로 이동한 것과 큰 연관이 있다. 또 다른 추측으로는, 책의 저자는 아마 楊、許와 동시대의 상청파 도사 일수도 있다. 그리고 十洞天에 언급한 열개의 산과, 楊、許 및 葛洪이 언급한 道教 舍藥名山을 비교해 보면, 또 새로운 상황을 발견할 수 있다. 『抱朴子內篇·金丹』은 『仙經』을 인용하여, 舍藥名山 二十七座를 언급하였고, 또 海中福島 여섯 곳을 기록하였다. 이상 언급한 명산과 十洞天이 서로 겹치는 산으로는 靑城、玉屋、天臺、括蒼 등 다섯 산이 있다. 정확한 위치를 확인 할 수 없는 西城、西玄의 두 산을 제외하고, 나머지 산 중에서 句曲、委羽、林屋의 三山에 대해서는 언급이 없다. 특히 고대 경전에서는 누구도 茅山을 언급한 적이 없으니, 깊이 생각해볼 필요가 있다. 이유를 분석해 보면 크게 두 가지 결론이 나온다. 첫째, 十洞天 이론을 제시한 사람은 『抱朴子內篇』을 읽었고, 아울러 『金丹篇』 및 다른 도교경전인 『靈寶五符』를 참고했을 가능성이 크다. 둘째, 책의 저자는 자신이 생활했던 지역의 명산을 책에 넣었을 가능성이 크다. 이러한 논리로 분석해 볼 때, 十洞天의 저자가 생활했던 시기는 葛洪 이후, 陶弘景 이전이 된다. 그는 南方에 살았으며, 茅山과 밀접한 관련이 있는 사람이다.

도교에서 대소동천 및 초기의 10동천, 36소동천을 구분하는 방법은 北周의 『無上秘要』 이후에 발생한 것으로, 이는 道教 洞天이론의 第二期 發展단계에 속한다. 문헌에 근거해 보면, 필자의 생각으로, 司馬承禎이 葛洪의 『抱朴子內篇』 및 초기 도교경전의 동천복지 관련 내용을 종합하여 이 이론을 완성했을 가능성이 매우 크다. 이유로는 葛洪의 『抱朴子內篇·金丹』에 나오는 명산이, 司馬承禎의 洞天福地 계보에 모두 등장하기 때문이다. 하지만 이는 단지 추측에 불과하다. 여기서 특별히 언급하고자 하는 부분은, 초기 경전인 『茅傳』에 나오는 三十六洞天은 후세의 司馬承禎、杜光庭이 언급한 十大洞天、三十六小洞天과 얼핏 보기에는 비슷해 보이지만, 사실은 두개의 서로 다른 계보에 속한다는 것이다. 분석해 보면, 司馬承禎은 『茅傳』의 이론을 받아들여 十大洞天을 언급하였으니, 이제 二十六洞天이 남는다. 이렇게 하면 十、三十六의 구도를 유지할 수 없다. 그리하여 그는 三十六小天을 만들 때, 새로운 산은 추가해 넣었는데, 그것은 그가 새로운 구도를 만드는데 필요한 것이었다. 비록 초기 경전인 『茅傳』에 동천이론은 존재하지만, 거기에는 해결할 수 없는 문제점이 있었다. 즉 경전은 36동천이라 하였지만 사실상 10동천만 언급하였으니, 나머지 부분은 해결할 수 없었다. 그럼에도 불구하고 『茅傳』에 나오는 숫자 10과 36은 매우 큰 암시성을 가지고 있으면서 후세에 상당한 영향을 끼쳤다. 그리하여 동천이론이 第二期 發展단계에 왔을 때, 책의 저자는 초기 경전의 10, 36 구도를 유지하여 거기에 명산을 추가해 넣고, 대소동천의 구분을 만들었다. 이렇게 하여 동천 계보가 만들어지게 된 것이다.

2. 72 福地

복지와 동천은 도교의 동천복지 학설에서 가장 중요한 개념 중 하나이다. 이들은 비록 매우 밀접한 관계를 갖고 있지만, 초기에는 서로 다른 이론에 속했다. 초기 경전인 『茅君內傳』、『道迹經』、

『九微志』에서는 洞天을 언급할 때, 福地에 대해서는 별다른 언급이 없었다. 그렇다고 해서 복지이론이 동천에 비해 늦게 나온 것은 아니다. 사실 복지 사상은 동천이론에 비해 먼저 나타났다. 이 개념이 나타나게 된 데에는, 중국의 여러 가지 地理術 예를 들어 堪輿、形法 등과 관련이 있다. 班固의 『漢書』 於五行家列 『堪輿金匱』 十四卷, 於形法家列 『宮宅地形』 二十卷에 의하면, 方術을 통해 주택의 길흉을 파악할 때, 판단의 기준은 다양한데, 일부는 陰陽, 일부는 五行에 의해 길흉을 판단했다고 한다. 하지만 판단의 방법을 막론하고 모두 일치한 점을 보였으니, 대지의 모든 공간은 완벽하게 균형 잡혀 있고, 동등한 것이 아니라, 거주자(생자, 사자 모두 포함)의 인적 배경 및 주택의 방위, 形氣와 매우 밀접한 연관이 있다는 것이다. 福地の 개념은 바로 이렇게 특이한 大地空間理論에서 탄생하였다.

동진시대 갈홍이 쓴 『抱朴子內篇』은 우리에게 도교의 福地 개념이 생기게 된 역사적 궤적을 제시해 주었다. 책에서는 매우 독특한, 복지와 비슷한 개념인 “生地”라는 용어를 사용했다. 구체적으로 보면 “天下有生地, 一州有生地, 一郡有生地, 一縣有生地, 一鄉有生地, 一里有生地, 一宅有生地, 一房有生地”¹³라 하였다. 여기서 말하는 生地는 곧吉善한 땅으로, 즉 유한한 공간 속의 특정된 구역을 의미한다. 아울러 이 책의 『登涉篇』에서는 “按『周公城名錄』, 天下分野, 災之所及, 可避不可禳, 居宅亦然, 山岳皆爾也”라 하였다. 이 부분은 『周公城名錄』을 인용한 것으로, 갈홍에 의하면 生地吉善之地의 개념은 매우 오래 되었음을 의미한다. 의심할 바 없이 “福地” 사상은 중국 전통의 大地觀에서 매우 중요한 구성부분이다. 이 외에도 『太平御覽』 卷49는 『遁甲經』을 인용하여, “避時之地” 및 “沙土之地, 雲陽之墟, 可以避時, 可以隱居”라 하였다.

“生地”, “避時之地”는 비록 도교 洞天學說에서 말하는 “福地”와 매우 비슷하지만, 『微旨』의 이론적배경에 비춰 볼 때, 갈홍이 말하는 生地の 사상은 전통적인 數術 시스템과 관련된 공간세계와 상당한 연관이 있다는 것을 알 수 있다. 도교의 洞天福地 이론은 大地空間에 대한 이해의 측면에서 고대의 數術 시스템과 매우 비슷하지만, 또 자신만의 독특한 시각을 갖고 있다. 현존하는 문헌에 근거해 보면 福地라고 하는 단어는 매우 일찍이 탄생하였다. 『文選』은晉나라 孫綽의 『遊天臺山賦』를 인용하여 말하기를 “仍羽人於丹丘, 尋不死之福庭”¹⁴이라 하였다. 이 문장에 “福庭”이라는 단어가 등장한다. 그리고 같은 책 卷46는 劉宋顏의 『三月三日曲水詩序』를 인용하였는데, 거기에 “福地”¹⁵라는 단어가 등장한다. 이 문장은 “福地”라는 단어가 사용된 초기의 경전이다. 아울러 顏延年과 비슷한 시기에 살았던 陶弘景은 『真誥』에서 두 가지 種福 文獻을 제시한다. 그것은 『名山內經福地志』 및 『孔子福地記』이다. 이렇게 볼 때 “福地”라고 하는 단어는 매우 오랜 역사를 갖고 있음을 알 수 있다. 도교에서 사용하는, 수행을 하기위한 장소로서의 복지 개념은, 기타 문헌에 나오는 吉地、生地、旺地의 개념과는 많이 다르다. 그 이유는 수도를 하는 사람들은 세속의 福利를 추구하지 않기 때

13 『抱朴子內篇·微旨』.

14 『文選』卷十一.

15 『三月三日曲水詩序』云：“芳林園者, 福地奧區之湊, 丹陵若水之舊.”

문이다. 그렇다면, 세속을 초월하는 수행은 무엇 때문에 특정된 장소에서 진행해야 하는가? 이해하기 힘들지만, 나름 합리적인 해석을 한다면, 修道者는 궁극적으로 三界를 뛰어넘고, 五行의 구속에서 벗어나야 한다. 하지만 그는 여전히 한 인간이기에, 여러 물질적인 힘에서 벗어날 수 없다. 깊은 고민을 통하여, 도교는 수행을 하기 위해서는 특정된 장소가 필요하다는 것을 깨달았다. 이에 대해 도교경전인 『南岳九真人傳』에서는 아래와 같이 말했다.

修道者若非其地，如植五谷於砂石之間，則不能成矣。雖有昇飛之骨，當得福地靈墟，爾後可以變化。
雖累德以為土地，積功以為羽翼，苟非其所，魔壞其功，茲道無由成矣。

이렇게 볼 때, 도교에서는 수행을, 농사꾼이 땅을 경작하는 것과 비슷하게 생각하고, 복지 사상을 언급한 것이다. 도교의 福地는 洞天과 마찬가지로 여러 名山에 있는데, 총 72곳이 있다. 이에 대해 司馬承禎은 말하기를 “太上曰：其次七十二福地，在大地名山之間，上帝命真人治之，其間多得道之所”¹⁶라 하였다. 司馬承禎 및 杜光庭이 나열한 七十二福地 목록에서 볼 때, 대부분은 유명한 곳으로, 산수가 아름답고, 땅이 비옥한 곳이다. 이런 부분은 數術의 원리에 근거한 일반적인 福旺之地와는 차이가 있다. 또한, 七十二福地의 대부분 지역은 예전에 유명한 도사가 수행을 했던 장소이다. 그렇기 때문에 이런 곳들은 보통 특정된 도사의 명칭과 연관되어 있다.

二. 동천복지의 유형 및 생태구조

진정으로 동천복지의 개념을 이해하기 위해서는, 단지 司馬承禎이나 杜光庭이 쓴 도교 경전만을 읽어서는 안 된다. 이런 경전들은 매우 단순하게 여러 동천복지의 지리적 위치를 나열한 것이기 때문이다. 즉 동천복지의 구조, 내부환경, 거주자 및 관리형태, 여러 동천 사이의 관계, 동천과 외부세계의 관계에 대해서 별다른 언급이 없다. 물론 그렇다고 해서 이들을 비난한 필요도 없다. 그들은 단지 시대상황에 맞게 자신의 글을 쓴 것이기 때문이다. 우리는 그들이 생활했던 시대를 생각해 보아야 한다. 당시에는 수많은 소설 혹은 구전으로 전해지는 동천에 관한 이야기들이 있었다. 司馬承禎과 杜光庭은 이상 이야기들을 종합한 것이다. 이제 우리는 이들의 이야기와 더불어 당나라 이전의 다른 작품을 결합하여 보아야 도교의 洞天世界를 더욱 잘 이해할 수 있다.

1. 동천의 유형

좁은 의미의 洞天福地 개념에서 볼 때, 도교는 洞天을 세 가지 종류로 구분한다. 즉 大洞天, 小

¹⁶ 『上清天地宮府圖』載『雲籍七籤』卷27載『正統道藏』自叙字號始.

洞天 및 福地이다. 司馬承禎의 『上清天地宮府圖』는 곧 이러한 개념을 구축한 시스템이다. 하지만 大洞天、小洞天 및 福地 등 세 가지 洞天은 어떠한 기준에 의하여 구분을 한 것일까? 이러한 질문이 생기는 이유는 大小洞天的 등급이 서로 다르기 때문이다. 이것은 지리적 위치에 근거하여 나눈 것인지, 아니면 그곳을 다스리는 신선의 지위에 따라 나눈 것인지? 이에 대해 道教 洞天學者인 司馬承禎、杜光庭은 명확한 대답을 주지 않았다. 司馬承禎은 “至於天洞區畛，高卑乃異；眞靈班級，上下不同”이라 하였는데, 즉 동천의 두 가지 요소가 배열에 영향을 준 것으로 보인다. 하지만 洞天福地 사상이 형성된 역사를 분석해 볼 때, 필자의 생각으로 十大洞天、三十六小洞天、七十二福地는 出世의 시기에 따라 등급이 나뉘어진 것으로 보인다. 다시 말해서 大小洞天 및 福地の 등급은 그것이 역사적으로 등장한 시기에 따라 선후순서가 정해진 것이다. 먼저 十洞天이 있었기에, 그것을 “大洞天”이라 하고, 나중에 三十六洞天 이론이 생기니 그것을 小洞天이라 하였다. 그리고 가장 늦게 등장한 개념에 근거하여 七十二福地가 형성된 것이다.

동천을 대소동천 및 복지로 나누는 방법은, 다양한 분류 방법 중 하나로, 당나라의 동천 관련 소설을 보면, 사실 또 다른 분류방법도 존재한다. 구체적으로 보면 동천은 기능에 따라, 避世洞天、修煉洞天、仙居洞天으로 구분되고, 또 지리적 위치에 따라, 山洞型、海島型、水府型、園林型으로 구분된다. 晉나라의 陶淵明은 『搜神後記』에서 “桃花源”이라 서술했고, 『太平廣記』卷62에서는 “秦時婦人”이 가장 전형적이 동천의 모습이다. 이런 동천을 보면, 거주자들은 세속을 피해 은거하는 사람들이다. 즉 이들은 단지 단절된 공간에서 생활할 뿐, 도교와는 큰 관련이 없다. 그렇기 때문에 이러한 동천에서 생활하는 사람들의 삶의 모습은 일반인들과 큰 차이가 없다. 단지 세속에서 벗어나 조금 더 행복한 삶을 살 뿐이다. 이러한 避世洞天이 생겨난 이유는 시대적 상황과 매우 밀접한 연관이 있는데, 위진남북조시기 중국은 매우 어려운 상황에 처해 있었다. 하루가 멀다 하게 전쟁이 일어났고, 사람들은 생존을 위하여 깊은 산, 깊은 동굴을 찾아 떠났던 것이다. 즉 전쟁을 피해 안전한 삶을 살수 있는 곳이 이들에게는 동천이 되었다.

수련을 위한 동천에 대해, 문헌에서는 煉丹、修道之洞天이라 한다. 예를 들어 『太平廣記』의 “李球”는 五臺山の 紫府洞¹⁷, “王太虛”의 王屋洞天¹⁸, “馮俊”이 들어간 동천이 바로 이러한 동천에 속한다.¹⁹ 이런 유형의 동천은 규모가 작고, 구조가 간단한데, 주로 연단과 더불어 자신을 초월하기 위한 목적으로 사용되었다. 즉 이러한 동천은 仙境이라 하기 보다는, 자그마한 修道社區에 불과하다. 그리고 또 仙居洞天이 있는데, 이런 동천은 매우 건전한 생활환경을 갖추고 있다. 일부 규모가 큰 것은 구조가 복잡한 것이, 초보 단계의 仙境와 비슷하다. 이런 유형의 동천에 대해 문헌에서는 매우 많이 언급했는데, 예를 들어 『太平廣記』卷83의 “張佐” 및 卷20의 “陰隱客”가 이상 서술한 선계 동천에 속한다. 지리적 위치에 의해 동천을 구분하는 방법은 동천과 세속의 공간이 겹쳐질 때 사용한

17 參 『太平廣記』卷47.

18 같은 책, 권46.

19 같은 책, 권23.

다. 모든 동천이 현실세계의 山、地、河、섬에 있는 것은 아니지만, 그럼에도 불구하고 많은 곳은 현실에서 찾아볼 수 있다. 그렇기 때문에 문헌에서는 지리적 위치에 따라 山洞、海島、水府、園林으로 동천을 구분하였다. 하지만 이상 언급한 네 가지 유형은 대략적인 개괄로, 더욱 세분화하여 보면, 壺中洞天、耳中洞天、桔中洞天 등 다양한 동천이 존재한다.

2. 동천복지 세계의 자연 및 인문환경

어떠한 세상이든 모두 특정된 환경을 배경으로 한다. 그것은 마치 무대에서 연극을 할 때, 배경이 다양한 것과 마찬가지로, 당나라 이전의 동천관련 소설을 보면, 동천세계의 무대는 우리가 사는 곳과 마찬가지로, 자연도 있고, 인간이 구축한 구조물도 있다. 자연적인 요소로는 천지, 일월, 산천, 초목, 동물이 있다. 인문적인 요소로는 도시, 무대, 생활용품 등이 있다. 그 속에 거주하는 사람들을 보면, 避世형 洞天을 제외하고, 나머지 동천은 모두 신선을 추구하는 사람들로 구성되어 있다. 하지만 우리의 인간세상과 다르게, 동천에는 그곳만의 독특한 시간, 공간구조가 존재한다. 동천 속 시간은 우리와 많이 다르고, 공간도 大天世界와 큰 차이가 있다. 일반적인 경우, 동천은 세인의 눈앞에 나타나지 않는다. 세인들은 특별한 인연이 있어야만, 동천에 들어갈 수 있는 것이지, 보통은 불가능 하다.

생태환경의 측면에서 볼 때, 도교의 동천의 거의 완벽한 생태구조를 갖고 있다. 문헌에 언급된 거의 모든 동천은 향기가 나고, 수목이 울창하고, 감로수가 흐르고, 기후가 온화하고, 봉황이 날아다니고, 용이 춤을 추고, 五災를 입지 않고, 병이 생기지 않는다. 예를 들어 『太上靈寶五符序』에서는 林屋洞天的 自然環境을 서술하였는데 구체적으로 보면, 陰陽溝、甘美泉、發光壁(路)芳香之空氣及玄草白花、飛鳳翔麟이라 하였다. 이러한 요소들이 모여 아주 완벽한 洞天環境을 구축하는 것이다. 그리고 『太平廣記』卷25의 “采藥民”에서는 『原化記』의 青城洞天的 自然環境을 洞中四時如春, 宮闕皆金玉為飾, 人民乘雲駕鶴, 一派仙界景象이라 하였다.

동천세계를 구성하는 자연적인 요소로는 위에 언급한 日月、山川草木、水泉神禽 등이 있다. 본고의 주제와 관련해 필자는 洞天環境 요소 중 空氣、草木、水泉에 대해 말해보고자 한다. 당나라 이전의 소설을 보면, 우연히 동천에 들어간 사람들은 그곳의 空氣、草木、山川 및 샘물이 매우 아름답다고 묘사했다. 구체적인 내용을 보면, (林木)花木鮮秀, 烟翠葱籠, 景色明媚, 不可形狀. (空氣)香風習習, 使人神清氣爽, 飄飄然有凌雲之意²⁰. (井泉)清泉縈繞, 甘美香甜²¹. (山川)巖岫杳冥, 山水清麗²²라 하였다. 花木의 종류, 샘물의 색상 역시 인간세상과 많이 다른데 구체적으로: 樹則為玉樹琳碧, 空青萬條; 泉則為石髓金精, 益壽延年이라 하였다. 동천의 기후, 온도 역시 상서로운 기운과 함께 덥지도 춥지도 않게 항상 봄날과 같았다고 한다. 이에 대해 도교경전인 『十大洞天記』는 李靈眞人的

20 『太平廣記』卷17 “裴謨”.

21 『太平廣記』卷83 “張佐”.

22 같은 책.

『登極眞洞天頌』을 인용하여 말하기를 “異果奇花不可名，尋眞何用到蓬瀛。碧雲天地洞中列，白玉樓臺象外生。萬壑芝蘭盤峭拔，千峰嵐靄聳崢嶸”²³이라 하였다. 여기서 주목해야 할 점이라면, 문헌에 나타나는 동물들이 내는 소리로, 그들은 인간세상의 동물과 다르게 음악과 같은 소리를 낸다고 하였다. 다시 말해서 동천세계의 자연환경은 “天籟”의美學原則에 근거하여 건설된 것이다. 洞天世界 속에서, 꽃과 나무는 바람이 없어도 움직이고, 神籟自韻하고, 琅琅然은 모두 八會九奏의 소리를 낸다. 이러한 소리는, 그 속에 있는 사람으로 하여금, 아름다운 연주회²⁴를 감상하는 것과 같다고 하였다. 이 어찌 至樂至福하고, 和諧舒美한 自然環境 시스템이 아니겠는가.

결론. 동천복지 이론의 생태학적 의의

도교의 동천복지 이론은 아주 깊은 생태학 사상을 포함하고 있다. 적절한 해석을 한다면, 현재 세계가 겪고 있는 생태위기를 극복하는데 매우 큰 도움이 될 것이다. 학계에서는 동천복지 이론을 도교의 생태보호구라 표현하는데, 매우 일리가 있는 말이다. 그럼에도 불구하고 동천복지 사상이 갖고 있는 방대한 내용에 비해서는 아직 파헤칠 공간이 매우 크다. 만약 우리가 구조주의 사유를 통하여 서양 전통의 물질적 우주관 및 그것을 기초로 하는 현대과학에 대해 적절한 구조조정을 하고, 그렇게 하여 後科學主義態度를 취한다면, 우리의 앞날은 여전히 밝다. 後科學主義는 현재의 과학을 부정하는 것이 아니라, 현대과학의 범위와 내용을 더 확장하여, 과학이 스스로 자아초월을 이루어 내는 것을 말한다. 해석학의 시각, 즉 현재인류가 존재하는 역사성 및 과학에 대해 창조적인 해석을 해야 하고, 그렇게 하여 중국철학이 갖고 있는 小宇宙式 全息物質觀、世界觀을 핵심으로 하는 새로운 과학을 창조해야 한다. 이렇게 하여 다원화한 방식으로 세상을 해석하는 것이다. 우리가 도교의 동천복지 이론을 분석하여, 그들의 시점에서 세상을 바라볼 때, 우리의 앞에는 전혀 다른 새로운 세계가 펼쳐진다. 생태 위기 역시, 단지 좁은 시야에 빠져 생겨난 어려움인 것이다. 우리는 외부세계로 눈을 돌려, 바깥 층 우주공간을 통하여, 다차원의 시공간을 이해할 필요가 있다. 아울러 이러한 부분을 통하여, 인류의 존재와 외부 자연사이에 시공간을 초월한 새로운 조화를 발견할 수도 있다. 만약 우리가 오랜 세월동안 우리의 사유속에 자리잡은 이차원의 공간세계를 벗어나, 사상을 해방한다면, 우리는 더욱 넓은 세상을 발견할 수 있을 것이다. 도교에서 말하는 仙境 즉 동천복지는 너와 나, 물질과 마음, 인간과 하늘이 서로 분리되지 않고, 相互交融하는 세상을 보여준다. 오래된 사상인 도교는, 현재의 실락원에 무한한 가능성을 제공하고 있다.

論文譯者: 金海龍(韓國·大巡宗教文化研究所研究員)

²³ 『西岳華山志』引, 載『正統道藏』帝字號.

²⁴ 『太平廣記』卷25“采藥民”. 按此類描述充斥於各種誤入洞天之案例, 不限於“采藥民”條.

道教洞天福地理論およびその有機自然観

張広保

北京大學哲学系・教授

内容提要

洞天福地理論は道教宇宙論の重要な構成要素である。この基本内容を現代の言語テキストで解釈すると次のようになる。洞天福地は、我々人類が居住する地球を中心とする居留空間（いわゆる「大天世界」）において、三十六箇所の相対的に隔絶された大小様々な生活世界（つまり十大洞天、三十六小洞天）、および七十二の特殊な地域（七十二福地）である。こうした洞天福地の多くは中国の大小名山やその付近に存在しており、これらに共通するのは特殊な地下世界で構成されている点である。そこには位階が比較的低い仙道や世を避けた人々が住んでいる。よって本文では、道教洞天福地思想を例に、道教思想に潜む生態思想を検討したい。

日ごとに悪化し、世界を覆う生態系の危機は、世界中の識者であってもその良い対策を立てられずにいる。近年、国内外の学術界では、この生態系の困難、家族の価値観・倫理観・世界観の失墜から人類を救い出す方法を伝統文化資源から模索している。つまり、中国の伝統文化から言えば、人々は道家、道教、さらに儒家を通じて自然世界に体现される種々の環境保持思想を見ている。言い換えれば、これら思想の原則には、全体的・有機的自然観、天人合一、民胞物与（人と物の全てを愛する）の世界観、貴生尊生・万物平等の生命観、無為に任せ・私智不尚の行動観・見素抱樸・少私寡欲の生活観、および道により物を観、道より之れを視る道体中心論などがある。研究者達の認識では、中国伝統文化に潜む上述の価値原則は、適切な再解釈を経ることで現在の生態的危機を解決する生態思想となる。筆者もこの主張に強く賛同する。広汎な包容性を有する生態理論は、確かに先人の遺産の中に投影すべきである。さらに言えば、今現在に作られている生態理論は、西洋伝統のいわゆる一般理論のように現実と乖離しておらず、人の知識行動、人の思想や行動を貫く新たな理論形式と統合されている。つまり、生態思想とは、人の基本生存方法を転化させることで真の作用を発揮するのである。言い換えれば、我々が世界を変えようとするならば、まず我々自身が変わる必要がある。このような知行を統合する習慣は、中国伝統文化の基本的特性の一つである。同時に、現代の生態理論を作り上げる過程において、中国伝統文化は西洋伝統資源よりも実に優れた優位性を有する。よって本文では、道教の洞天福地思想を例に、道教思想にみられる生態思想を検討したい。筆者は、上述した内容に広い視点から詳細な視点へと切り込み、理解可能な範囲で現在直面する様々な困難の出口を探ってみたい。

洞天福地論は、道教宇宙論の重要な構成要素である。この基本内容を現代の言語テキストで解釈

すると次のようになる。洞天福地は、我々人類が居住する地球を中心とする居留空間（いわゆる「大天世界」）において、三十六箇所の相対的に隔絶された大小様々な生活世界（つまり十大洞天、三十六小洞天）、および七十二の特殊な地域（七十二福地）が存在する。こうした洞天福地の多くは中国の大小名山やその付近に存在しており、これらに共通するのは特殊な地下世界で構成されている点である。そこには位階が比較的低い仙道や世を避けた人々が住んでいる。

道教的に解釈すると、洞天福地世界と我々がいる大天世界は似ており、天地、日月、山川、草木などの自然が存在し、それらで構成されている。洞天福地は大天世界の空間に存在しているため、我々の世界と様々な関係がある（例えばある人が誤って洞天に入る、洞天の住人が人間世界に入るなど）。同時に、二つの世界は相対的に隔絶しているため、洞天福地世界には独自の時空構造がある。一般に、洞天世界は人間世界に開かれておらず、その存在は極めて隠匿性がある。役割面では、少数の避世型洞天の他、道士が最終目標とする解脱する前の修練場所でもある。その起源は「石室」「洞窟」にあり、道教成立前、初期道教にあって修道の士の基本的居住場所であったことは明白である。宇宙論、存在論では、洞天福地理論には道士が天、地、人、物を観察する独自の視点が反映されており、そこに暗示される天観、地観、人観、物観はいずれも意味深長であり、深く考えさせられる。洞天福地思想と我々では、存在、非存在、虚無、実態の見方はいずれも異なり、循環して巡る輪層宇宙の構成を背景として天・地・人・物を解釈する存在形式である。これは道教の基本道論と内在的に一致する。今日の我々が直面する世界の環境危機、大天世界の生態環境が危機の極地に達した時、道教洞天福地思想の研究が根拠に基づかないものとならず、強い現実的意義を有するものにしなければならない。そこで、大地山川の内部秘密を全て明らかにし、その内部に住む世を避ける人々に触れてみたい。

一、洞天福地思想の形成と発展

洞天福地とは、主に大天の内の道教神聖空間を指す。ここに含まれる地域には、洞天・福地・靖治・水府・海島などがある。具体的には、十大洞天・三十六小洞天・七十二福地・十八水府・二十四治・三十六靖廬および十洲三島である。

道教の洞天福地理論では、我々が住む大地の内部、特に各大名山の中に棲息できる独立した別世界が存在する。こうした思想の形成は、道教成立以前の中国古代人の大地観と密接な関係がある。

大地観は、中国古代宇宙論の重要な内容の一つである。歴史上、中国古代の宇宙論は主に四種類ある。つまり天円地方説、渾天説、蓋天説、宣夜説である。天円地方説は『周髀算経』『晋書』『天文志』に見られ、「天円如張蓋、地方如棋局」と述べる。こうした思想はおおよそ中国古代の人々の大地に対する認識を規範としている。

道教の洞天福地理論は、東晋時代に起こり、唐末五代に最終的に完成した。現存する文献からすると、六朝の陶弘景、唐代の司馬承貞、唐末五代の杜光庭の三人は、この理論の重要部分をそれぞれ発展させた代表的人物とされる。洞天福地理論は主に洞天と福地の二大部分に分かれ、以下の通りで

ある。

1、十大洞天、三十六小洞天

洞天思想の実質は、大天世界の内に包摂される小天世界であり、物質を相互に含む世界で構成される。比較思想史では、洞天福地理論は、道教が提示した極めて思想的独創性を有する学説とする。この論は、老子や中国伝統の気化宇宙論を背景として作り始めている。老子や中国伝統宇宙論では、天と地、有と無、形と神の間には、西洋伝統の物質理論が主張するような絶対的に断絶された空間は存在せず、連続性、統一性がある。こうした連続する物質の基礎が元気である。¹道家では、可視可触の物、例えば種々の有形の物は気が凝縮して形となったと考える。通常、一般に言う空無は、空や人の精神や神霊のように絶対的な虚無・非存在であるが、ここで言う物は、精微の気や元気が集まり形を成し存在している。この理論的推論に基づくと、可視される粗鄙の気が凝結して形を作る有形世界のほか、その中には人が感知できない無形精微の世界が存在している。この次元の宇宙の構成では、人の視覚からすると、最も精微なる元気で作られた世界は最下層に位置し、世界の不可視部分を構成する。最も粗鄙なる陰濁の気で作られた世界は最も外側に位置し、人類が感知できる部分を構成する。これが意味する事は、人類が感知できる世界は、実際には周縁世界の特定の階層に限定されており、宇宙全体からは遙かに遠い。こうした世界の構成図は『列子』に詳細に記述される。

故大小相含、無窮極也、含万物者、亦如含天地、故不窮、含天地之表、故無極。朕亦焉知 天地之表不有大天地者乎？亦吾所不知也。²

この大小の無尽を含む世界構成理論は、階層宇宙論の最も重要な記述である。類似する思想は初期道教經典に見られる。五世紀頃に作成された『七域修真証品図』は、果位真人が住む七つの場所について述べ、この七つの世界は互いに重なり層を成し関連がある。第一初果洞宮仙人は名山の洞府にあり、第二次果虚宮地真人は「其宮闕在五岳名山之上、玄虚之中、凝雲結氣、化為宮闕、曹府所治、僉然畢具」とある。第三次果九宮真人がいる九宮は虚宮地真人がいる五岳虚宮の上であり、「太空之中、分有九位、位統一方」とされる。三果より後、四果太清上仙、五果太極真人、六果上清真人、七果玉清聖人がそれぞれ居る場所は、いずれも階層が増えた所である。この七域仙人の場所は、階層宇宙論に基づき作られている。この他、唐以前の洞天を主題にした記述にもこれら階層仙界図式の描写が見られる。例えば『太平広記』「陰隠客」に『博異志』を収め述べるに、井戸を掘っていた職人が地中の洞天「梯仙国」に誤って入ってしまった描写がある。

工人詢于門人曰「此国何如？」。門人曰「此皆諸仙初得仙者、闕送此国、修行七十万日、然後得至諸天。或玉京蓬萊、崑閩姑射、然方得仙宮職位、主籙主印、飛行自在」。工人曰「即是仙国、何在吾国之下界？」。門人曰「吾此国是下界之上仙国也、汝国之上、還有仙国如吾国、亦曰梯仙国、一無

¹ 『道德経』に「道生一、一生二、二生三、三生万物」とある。『易』「乾鑿度」に気の状態は異なり、太易、太素、太始、太初等の宇宙創成段階があると述べる。

² 『太平御覽』巻一「天部」に『列子』を引く。

所異」。

これは諸梯仙国、つまり階層が互いに重なっている様子を述べている。これは洞天思想が唐代の人々に影響していた証拠である。

洞天概念の最も良い解釈は初期上清系經典『紫陽真人内伝』に見られる。經典に言う。

天無謂之空、山無謂之洞、人無謂之房也。山腹中空虚、是謂洞庭。人頭中空虚、是謂洞房。是以真人処天処山処人、入無間、以黍米容蓬莱山、包括六合、天地不能載焉。

この解釈によると、洞天には広義と狭義の二つがある。広義の洞天は天空（天無）、山洞（山無）、洞房（頭空）を含む。この天・地・人の三空は道教に基づく理解では、異なる階級の真人や仙霊、つまり天神、地仙、身神がここに居住している。狭義の洞天は、山洞に限られるが、一般的にいう現実の山洞ではなく、宗教地理的に解釈された場所である。道教の洞天福地理論の言う洞天は後者の意味であり、大小異なる山洞を意味する。

道教の洞天主説で示される洞天が十大洞天、三十六小洞天であることは疑う余地がない。しかし、十大洞天、三十六小洞天的成立年代の先後は、研究者により意見が異なる。フランス人学者のシャヴァンヌ (Chavannes) は、まず十大洞天があり、後に三十六小洞天が登場したとする。³またスワミエ (Michel Soymie) および三浦國雄氏は、それとは反対の観点を示す。⁴現存する洞天に関する初期文献では、三十六天の概念が先に登場したことが確認できる。しかし、初期の三十六天は大小の区別がなく、最も初めに名前を有した洞天はわずか十あまり、その他の二十六天の名称や地理的位置は道教經典にしばしば述べられるが、広く知られてはいない。例えば陶弘景は『茅伝』を読み三十六洞天に言及しており、十大洞天の序列、名称、地理状況を解説し、さらに酆都、五岳、八海、遠くは夷狄の洞にまで触れている。しかし十洞天以外の二十六洞天の名称、序列、大小、位置は明確にされていない。これについて『太平御覧』巻六七八に引く『茅伝』を確認するとより明確である。

至于地中洞天有三十六所。王屋、委羽、西城、西玄、青城、赤城、羅浮、句曲、林屋、括蒼、崑崙、蓬萊、瀛州、方丈、滄浪、白山、八停之属也。五岳及諸名山皆有洞室、或三十里、二十里、十里、岳洞方百里也。

ここでは十洞天全てを列挙し、さらに諸神山、五岳の名山も並べている。ここから推測するに、初期道教書には、まず三十六洞天の概念があり、さらに十洞天の名称、序列、地理状況を詳細に列挙するのみであった。その他の二十六天は定まっていなかった。ゆえにシャヴァンヌの主張は完全に間違いというわけではない。洞天理論の成立と発展は、長い歴史過程を経ているためである。その起源を考えると、洞天と中国古代の山居の伝統が関係する。中国古代の山、とくに名山に対する崇拝に歴史を持つ。その理由は、山は当時の経済、政治など生活における重要な役割を担っていたためである。

³『投龍簡』1919を参照。

⁴蘇遠鳴『羅浮山—宗教地理研究』。三浦國雄『洞天福地小論』、『東方宗教』61期。

山が国の民の政治経済に重要な役割を占めるために、中国の昔の人々は早くから山を思想的視野に入れていた。『山海経』のうち比較的早く作られた『山経』には、当時、祭祀する山に関して二十六、合計四百五十一座の記載がある。ゆえに歴史の変遷に伴い、異なる歴史時間において諸山の序列にも昇降が生じた。先秦時代の崑崙山は天柱の役割を担い、その後四岳⁵、五岳⁶が興隆してきた。これらはいずれも中国古代で広く知られた名山である。また『周礼職方氏』では九州山鎮を述べ、揚州山鎮の会稽山、荊州山鎮の衡山、豫州山鎮の華山、青州山鎮の沂山、衞州山鎮の岱山、雍州山鎮の岳山、幽州山鎮の医巫閭、冀州山鎮の霍山および並州山鎮の恒山を挙げる。『呂氏春秋』でも九山に触れ、会稽、泰山、王屋、首山、泰華、岐山、太行、羊腸、孟門である。これは『周礼』と大きく異なる。⁷『国語』では禹が九山を封じたとある。司馬遷『史記』「武帝紀」では、華山、首山、太室、泰山、東萊の五山を列挙する。『芸文類聚』に『河図』を引き「武関山為地門、上为天高星、主圜圉。岐山在崑崙東南、為地乳、上为天糜星。汶山之地為井絡、帝以会昌、神以建福、上为天井」⁸とある。ここで改めて武関山、岐山、汶山に言及している。これらは世俗の文献が特に重視した群山であり、道教洞天理論で重視する山とは異なる。

宗教学の視点では、道教における山の地位は、世界のその他の宗教と比べて突出している。実際、山は道士たちが宗教生活を実践する中心的場所である。しかし、道教の山に対する偏愛は世俗社会とは異なる。山では現実生活における経済、政治的価値を重視せず、自身に備わる理論的解釈のみである。その理由は三つある。一つは文化の伝統。道教の宮觀が流行する前、修道の士は山中の石室、洞窟に住み修行をしていた。二つに道教の天堂、福島に対する理解との関係。初期道教經典の記述では、道教で尊崇する神、元始天王は天界人鳥の山中に住んでいた。このほか、道教の天界、例えば大羅天の玉京山、太清天中の浮絶空山、太極天の秀華山、寒童山、大微天の玉寿山、内景天の紫空山、上清天の虹映山、金華便山、天虚天の飛霞山、七晨天の三宝山、天晨天の三秀山、太玄天の空峰山、玉清天の玉根山、太無天の峨眉山など天界の神山は、それぞれの位階の仙道が住まう場所である。⁹道教の解釈理論では、神仙は神山に居るため、修道の士もまた山に居る。最後に、道教の「術道合一」の根本精神と関係がある。道教では術を以て道を証すことを強調し、多くの方術を修証することで根本の道を実証する。初期方術で流行した外丹術は、必ず山で修練しなければならない。

初期道教の經典、例えば『茅伝』では王屋山、委羽山、西城山、西玄山、青城山、赤城山、羅浮山、句曲山、林屋山、括蒼山を挙げ、この十山は諸山の中でも特別な位置づけであることを強調する。こうした思想は、その後の道教經典では普遍的に見られる。上述した陶弘景『真誥』だけでなく、『無上秘要』の『洞天品』に『道迹経』を引き、同様の内容を述べる。ここで説明している事は、十洞天が示す十山は六朝以前の道教において、すでに普遍的尊崇を集めていた。では、なぜこの十山が特別に選ばれたのか、その理由は難しい。歴史の伝統から見ると、十山は五岳のように伝統的名山で

5 先秦時代は四岳のみであり、東岳泰山、西岳華山、南岳衡山、北岳恒山を指した。『左伝』「昭四年」に「四岳三塗」とある。

6 劉向『説苑』では、五岳を泰、霍、華、恒、嵩の五山とする。

7 『芸文類聚』卷七「山部」。

8 『芸文類聚』卷七「山部」。

9 『無上秘要』「靈山品」を参照。

はなく、¹⁰崑崙仙山のように著名な山でもない。また、周代の政治の象徴である岐山も含まれていない。改めて地理的に検討すると、十山のうち河南済源の王屋山を除き、西成・西玄の二山について司馬承貞は「未詳所在」とし、その他の諸山は南方にあると記す。十洞天の地理的分布の特徴は、古くは『茅伝』に見られる。この分布は、当時の晋王朝が南遷し、政治の中心が南方に移り、南方が発展したことと関係する。また、その著者が楊・許という上清の道士である可能性も推測できる。さらに、十洞天に言われる十山と楊・許より少し前の時代に生きた葛洪が述べる道教の合薬の名山と比較すると、新たな発見がある。『抱朴子』内編「金丹」に『仙経』を引き、合薬の名山二十七座を列し、さらに海中の福島六カ所を列挙する。そこに列せられる名山と十洞天で同一のものは西成、西玄といった所在不明を除けば、青城、王屋、天台、括蒼など五山であり、句曲、委羽、林屋の三山は未だに言及されていない。特に茅山に未だ触れられていない事は興味深い。ここから二つの結論が推測される。一つに、十洞天を創作した者は『抱朴子』内編を読んでいた可能性があり、さらに上述の『金丹篇』およびその他に『靈宝五符』など関連する道教経典の内容を借用している。二つに、茅山のように作者自身が生活していた地域の名山を加えた。よって、初期道教の十洞天の説は、まず葛洪より後から陶弘景より以前に提唱された。また著者は南方に居住しており、茅山とも深い関係があった。

大洞天、小洞天という洞天の区分は、初期の十洞天の他、三十六小洞天があるが、これは北周の『無上秘要』が表された後の事であり、洞天理論の第二期発展に属する。現存する文献に拠れば、司馬承貞は葛洪『抱朴子』内編および初期道教経典の福地志の内容に基づき総合的に洞天論を作り出した。葛洪『抱朴子』内編「金丹」に記載される名山は、司馬承貞の福地譜の中に基本的には見られる。だが、これは筆者の推測に過ぎない。ここで一つの重要な問題が浮かび上がる。つまり初期の『茅伝』を代表として述べられる三十六洞天と後世の司馬承貞、杜光庭などが言う十大洞天、三十六小洞天は一見すると似ているが、二つの異なる系統に分かれる。司馬承貞は『茅伝』の説を認識していたであろうが、十大洞天を別に配置した。だが、残りの二十六洞天では、十、三十六の構成を維持できない。よって新たに三十六小洞天を作る際、その他の名山を含めることで、この構成を保ったのである。我々が十洞天、三十六小洞天の構成をこのように解釈するのであれば、この理論は初期の経典『茅伝』に潜在しているのかもしれない。これ以外にさらに調和の矛盾がある。十洞天であれ、三十六洞天であれ、両者を共に得ることはできない。ゆえに『茅伝』では十と三十六は非常に目を引き、強い暗示性を有する。洞天理論の第二期発展は、十と三十六を統合した構成にしようと試みるものであり、ゆえに名山が追加され、大小洞天を区分する方法を用いることで、十、三十六の洞天系譜はついに完成を見たのである。

2、七十二福地

福地と洞天は道教洞天福地論の二大中心概念である。両者は密接な関係があるが、当初は異なる系統に属していた。初期道教経典、例えば『茅君内伝』『道迹経』『九微志』では洞天に論及する際、いずれも福地には触れていない。しかし、これは福地概念が洞天より遅れて登場したことを意味するものではない。実際、福地の思想は洞天思想と比べ早く登場した可能性もある。それは、この概念が

¹⁰ 司馬承貞、杜光庭の洞天福地譜によれば、五岳は十洞天の次の三十六小洞天に配置される。

生まれた理論背景を道教以前の時期に中国各地で流行した地理術、例えば堪輿、形法などに遡ることができるためである。班固『漢書』の五行家列『堪輿金匱』十四卷、形法家列『宮宅地形』二十卷では、方術によって宅墓の吉凶禍福を判断する根拠としての構成に差異があり、一方は陰陽、もう一方は五行を用い立論している。しかし、概念として両者は一致している。大地のあらゆる空間は完全なる均衡、同等ではなく、居住者（生者と死者を含む）個人の背景理由に基づき、宅墓の方位、気や形の複雑な関係の顕れ、あるいは吉凶の結果である。福地概念とは、こうした特殊な大地空間理論から脱したものである。

東晋の葛洪『抱朴子』内編では、道教福地概念形成の歴史的軌跡が述べられる。同書は早くから独自の福地と密接に関わる「生地」概念を使用している。

天下有生地、一州有生地、一郡有生地、一県有生地、一郷有生地、一里有生地、一宅有生地、一房有生地。¹¹

ここで述べる生地とは、いわゆる吉善の地であり、限定された空間の特定区域である。また同書『登涉篇』に言う。

按『周公城名録』、天下分野、災之所及、可避不可禳、居宅亦然、山岳皆尔也。

ここで『周公城名録』の説を引用し、自身の説を証明している。ここから葛洪の生地吉善の地に関する概念の来源は明白である。ゆえに「福地」思想が中国伝統大地観の重要な構成要素であることは疑いようがない。これ以外にも『太平御覧』卷四十九に『遁甲経』を引き「避時之地」について「沙土之地、雲陽之墟、可以避時、可以隐居」と述べる。

「生地」、「避時之地」は道教洞天論の「福地」概念と極めて類似している。ゆえに『微旨』篇全編にわたる立論思想の背景から読み解くと、葛洪は生地に関する思想の根本を伝統的数術系統に求め、数術文化が構築する空間世界と直接の関わりを持たせた。また、道教洞天福地思想の大地空間に関する理解は、古代数術系統と類似する部分があるものの、同時に独自の視点を有している。現存する文献から考えるに、福地概念の登場は比較的早い。『文選』に晋・孫綽『遊天台賦』を引き「仍羽人于丹丘、尋不死之福庭。」¹²とあり、「福庭」の語が見られる。また同書卷四十六の劉宋・顔延年『三月三日曲水詩序』に「福地」の語が登場している。¹³これは文献に「福地」の語が見られる初期の例である。この他、顔延年とほぼ同時期の陶弘景は『真誥』に二つの福地文献を引用している。『名山内経福地志』と『孔子福地記』である。つまり「福地」という語の由来はさらに遡ることが可能である。道教でいう福地は、特に修道者が修行のために住まう地域を指す。これは術数文献でいう吉地、生地、旺地とは区別される。なぜなら修道者は世俗的富裕を求めず、解脱を追求するためであ

¹¹ 『抱朴子』内編「微旨」。

¹² 『文選』卷十一。

¹³ 『三月三日曲水詩序』に「芳林園者、福地奥区之湊、丹陵若水之旧。」とある。

る。世俗からの離脱を目的に修道を、なぜ特殊な地域で行う必要があるのか。これは非常に難解であるが、次の事が合理的な解釈かもしれない。修道者は最終的に三界を脱し、五行に束縛される以前の一人の普通の人となる。さもなければ、様々な有形物質の力の束縛からの脱出は難しい。あるいは、このように思考することこそが、道教経典で述べられる修道者が地域から成功を得られる重要な要素なのかもしれない。道教経典『南岳九真人伝』に言う。

修道者若非其地、如植五穀於砂石之間、則不能成矣。雖有昇飛之骨、当得福地靈墟、爾後可以變化。雖累德以為土地、積功以為羽翼、苟非其所、魔壞其功、茲道無由成矣。

ここでは修道の地の選定は、農夫が種を植える場所を選定するのと同様に重要であるとされており、福地を重視することがわかる。道教の福地と洞天はどちらも名山にあり、全部で七十二カ所になる。唐の司馬承貞は言う。

太上曰、其次七十二福地、在大地名山之間、上帝命真人治之、其間多得道之所。¹⁴

司馬承貞、杜光庭から出された二つの異動がある七十二福地の目録を見ると、その大部分は名勝地であり、清山秀水、良土美水といった自然の特徴がある。これは術数家が術数の原則にのみ依拠して定める福旺の地と区別される。この他、道教では著名な道士が修練をするとその場所は特定の修道者や道士と結び付けられてしまう。ゆえに七十二福地の大部分は道教史において未だ誰一人として著名な道士が修練をしていない場所である。

二、洞天福地の類型および生態系構成

どのような人であれ、道教の洞天福地世界を本当に理解しようと思うなら、その人は司馬承貞や杜光庭などの道教の著作を読むだけではいけない。なぜなら、それらは無味乾燥な記述で、洞天福地の地理的位置、範囲の大小、管理者、さらに諸洞天の構造、内部環境、洞天の居住者、管理形式、洞天同士の関係、洞天と外界の連絡など重要な内容が欠如しているためである。これについて、二人の高位道士を責め立てることはできない。なぜなら、それは彼らの時代の内容のみを記した著述だからである。ゆえに彼らの著述は、当時の特定の時代背景における豊かな意義を見出すことが可能である。彼らが生きた時代、小説の筆記や民間の口頭伝承の各所に洞天や一般の人が誤って洞天に迷い込んだ伝説が散りばめられている。ゆえに、今日の洞天福地理論研究では、司馬承貞と杜光庭の著述だけでなく、唐以前の記述とも結び付けることで、道教の洞天世界をより深く研究している。

¹⁴ 『上清天地宮府図』に『正統道蔵』記載の『雲籍七籤』巻27を載せ、叔字号より始まる。

1、洞天の類型

狭義の洞天福地概念では、道教經典の習慣として洞天区分は三種類ある。つまり大洞天、小洞天、福地である。司馬承貞『上清天地宮府図』は、まさにこうして作られた洞天福地の系譜である。では、大洞天、小洞天、福地の三種類の洞天は、なにを基準に判別されるのか。大小洞天之等級は異なるのか。それは地理的位置の違いに基づき、または各洞天を治める神仙の階位の高低に基づき等級を判断するのか。これについて道教の洞天学者、司馬承貞や杜光庭は明確な説明をしていない。司馬承貞の「至于天洞区畛、高卑乃异、真靈班級、上下不同」という言葉から、洞天の二つの要素は序列に影響しているようである。よって洞天福地形成の歴史から分析すると、筆者の考えでは十大洞天、三十六小洞天、七十二福地の登場の早晩は、等級の順序決定に直接的影響をあたえたと思われる。大小洞天および福地の等級は、実際にそれが歴史上登場した順序によって決められている。十洞天の名前が先にあり、故に「大洞天」と冠し、少し後れて三十六洞天があり、故に小洞天となり、さらに両者に遅れて七十二福地が作られた。

洞天を大小洞天、福地の三種類に区分する方法は、様々ある洞天分類法の一つに過ぎない。この他、唐以前の洞天類の小説では、違う分類法が実際に確認できる。つまり洞天の役割や機能の違いに基づき避世洞天、修練洞天、仙居洞天などに分類されていた。また洞天が位置する地理的違いでも区分される。山洞型、海島型、水府型、園林型など。避世洞天は晋の陶淵明『搜神後記』に「桃花源」と記され、『太平広記』卷六十二「秦時夫人」はその典型例である。この類型の洞天に住む人々は、主に戦乱の世を避け桃源へ隠れ住んだのである。そこは隠蔽、隔絶された空間世界ではあるが、道教との関連は少ない。ゆえに、こうした洞天世界の住人の生活様式は通常と異なることはなく、幸福や満足が俗世より高いのみである。避世洞天の発生は、歴史における現実的事実に基礎を置いている。魏晋南北朝、つまり中国の歴史において不安定な時代、戦争がしばしば起こり、戦火を避け移住することは常であった。彼らが身を寄せた場所が砦、山地、洞穴であり、隠棲の地とはつまり一時的な避難地であった。

洞天での修練とは、文献に記載される道士が修丹、修道をする洞天を特に指す。例えば『太平広記』「李球」には五台山の紫府洞が記され、¹⁵「王太虚」には王屋洞天、¹⁶「馮俊」に記載される洞天などはいずれもこの類である。¹⁷これら洞天は一般的に規模がさく、構造は単純であり、主に道士が内外の薬を修練し、さらに上へ昇仙を目指すために使われる。こうした洞天世界で述べる仙境とは、例えば、小さな修道場所だとより相応しい。最終的に仙人が住む洞天は健全な生活世界である。規模が大きく、構造が複雑で、美しい洞天は初級の仙境である。こうした洞天の文献の記載は比較的多く、道教の洞天の典型的形態である。例えば『太平広記』卷八十三「張佐」に記される耳中国、卷二十「陰陰客」記載の梯仙国などはみなこれに属する。洞天が位置する地理的場所からの分類では、特に洞天と一般世界の互いに重なる箇所が協調される。洞天は現実の山、地、河、島の中にあるのではなく、自然と現実空間をつなぐ場所としてそこにあるのである。この点について、筆者は文献に言及さ

¹⁵『太平広記』卷四十七を参照。

¹⁶『太平広記』卷四十六を参照。

¹⁷『太平広記』卷二十三を参照。

れる洞天を山洞、海島、水府、園林に分類した。さらに言えば、この四型の洞天分類は大きな分類であり、これ以外にも地理的類型、たとえば壺中の洞天、耳中の洞天、桔中の洞天などがある。

2、洞天福地世界の自然、人文環境

いかなる世界の展開であれ、必ず特定の環境的背景に依拠している。それは演劇では必ず舞台背景を頼るのと同様、洞天世界も例外ではない。唐以前の小説の記述では、洞天世界の生活舞台は我々の世界と同様に自然要素、人造要素の二つから作られる。自然要素には、天地、日月、山川、草木、動物などがある。人造要素は城郭、楼台、日用の品々などである。洞天に住む人々は、避世型洞天を除けば、大部分はさらなる高みを目指す低級の仙道一各位階の地仙である。ゆえに我々が生きる世界とは異なり、洞天世界には独自の時間、空間構造が存在する。そこでの時間の経過速度は我々の世界と異なり、さらに空間の構造も大天世界と明らかに異なる。よって、通常の状態では、洞天世界は我々の世界の前には現れず、人々は特殊な状況で洞天に迷い込む以外、そこを訪れることは難しい神秘的な世界なのである。

生態環境の角度からすると、道教の洞天はほぼ完全な生態構成をしている。洞天福地に関するほぼすべての文献が洞天に言及する際、自然環境は一つの例外もなく異香芬芳、緑樹成行、井泉甘美、氣候宜人、靈鳳翱翔、神龍飛舞、五災不侵、百病不生である。例えば『太上靈寶五符序』には林屋洞天の自然環境が記される。ここで主に記される自然構成要素は陰陽溝、甘美泉、發光壁（路）芳香の空気や玄草白花、飛鳳翔麟などである。これら要素を組み合わせると調和（和諧）して優美な洞天環境になる。また、『太平広記』巻二十語「採薬民」に『原化記』を引き、青城洞天の自然環境を「洞中四時如春、宮闕皆金玉為飾、人民乘雲駕鶴、一派仙界景象」と述べる。

洞天世界の自然環境を構成する主な要素は上述した天地日月、山川草木、水泉神禽である。ここではこれら要素のうち空気、草木、水泉に着目してみたい。唐以前の小説において洞天に誤って入ってしまった事例で描写される洞天世界は、自然環境の空気、草木、山川、水泉の美しさを特に強調する。よく見られる描写は次の通り。

（林木）花木鮮秀、煙翠葱籠、景色明媚、不可形状。（空気）香風習習、使人神清氣爽、

飄飄然有凌雲之意。¹⁸

（井泉）清泉縈繞、甘美香甜。¹⁹

（山川）岩岫杳冥、山水清麗。²⁰

花木の種類、泉水の質や色は人の世と全く異なる。樹は玉樹琳碧、空の青は万条。泉は石髓金精、益寿延年である。氣候や温度は常に長青の境に祥雲が弥覆し、暖かさは変わらず、とこしえに四時の春である。『十大洞天記』に李靈真人『登極真洞天頌』を引き洞天の美しい景色を詠ず。

¹⁸ 『太平広記』巻十七「裴諶」。

¹⁹ 『太平広記』巻八十三「張佐」。

²⁰ 『太平広記』巻八十三「張佐」。

異果奇花不可名、尋真何用到蓬瀛。碧雲天地洞中列、白玉樓台象外生。万壑芝蘭盤峭拔、
千峰嵐靄聳崢嶸。²¹

これ以外に特に注意が必要な点として、文献で洞天世界の林木禽鳥の配置に言及する際、自然音楽の美の原則が特に強調される。つまり、洞天世界自然環境の構成は「天籟」が循環する美学的原則により作られている。洞天世界では、花木は無風でも動き、神籟はおのずから響き、琅琅として八会九奏の音を奏でる。また禽鳥は鳴き、鸞鳳は抃舞し優美な節があり、それを見る者は大自然の演舞曲の中に身を置くようである。これは至楽至福であり、和諧が広がる自然環境システムと言える。

結語：洞天福地論の生態学的意義

道教の洞天福地理論には極めて深く広い生態学的解釈の余地が含まれる。例えば、創造的解釈をすれば、現代社会が直面する全世界的生態危機に新たな思考をもたらす。ある学者は洞天福地を道教の生態保護区に例えた。これは注目すべき見解であるが、この思想に含まれる意義の解釈は未だに終わらない。もし我々が脱構築論を取り入れ西洋伝統の物質観、宇宙観を基にして現代科学による快適さの脱構築を行うのであれば、それはポストサイエンス主義的態度となり、現状を楽観的に考えるであろう。我々が言うポストサイエンス主義とは、現在の科学を否定するものではなく、現代科学を内側にも外側にも発展させ、科学が本質的部分で自我を超越することを期待するものである。解釈学の視点では、現在の人類が存在する歴史を基礎として、科学に対してさらなる創造的解釈を実施することで、伝統中国の人体の小宇宙モデルのホログラフィー的物質観・世界観を探り、中心的構造がさらに別の科学へ発展する可能性を探り、それにより多元的科学モデルは果たして可能であるかを考える。道教洞天理論に含まれるホログラフィー思考から世界を観察すると、我々の眼前の世界の情景は全て異なることに気づくだろう。いわゆる生態の苦境とは、こうした人類の思惟から生じた困難である。道教洞天福地論に基づくと、我々の現在の世界は実際には重層になった円形を特徴とする多重世界である。我々は外に向かい大型の外層宇宙空間を追い求め、内に向かい深い階層の時空世界を探し求めることができる。人の存在と外在的自然世界には時空階層の内在的和諧性を有する。我々は現在の人類の心理に横たわる二者択一という二元的思考の伝統を脱することで、思考の解放を実現できる。それにより人類は解体され、自然世界に溶け込み、道教の深い部分の仙境での生活へと進める。また洞天福地は、我と彼、物と心、人と天において渾然一体となり、互いが融合した美妙なる境界である。古の道教は、現在では故郷を失い帰る場所のない人々が祖先の土地へ帰るよう呼びかけるのである。

译者，二宮 聡，日本 北陆大学 講師

²¹ 『西岳華山志』を引く。

道教与生态哲学¹

金白熙

韩国学中央研究院·责任研究员

摘要

本文剖析了道教“人类观”的哲学内涵，并分析了其蕴含的生态学价值。诞生于东汉末年的道教，其人类观在根本上是在吸纳道家哲学世界观精髓的基础上形成的。这一宗教人类观的形成，与道教多神教体系的构建是相辅相成的。在这个多神教体系中，神作为宇宙自然的一部分，其神格充满了鲜明的人格化特征。道教认为，人的本性由三大元素构成：自然性、道性和神性。自然性体现在人作为宇宙自然不可分割的一部分，从本体论的角度看，与万物别无二致；道性则表明人作为万物的成员之一，与宇宙自然共同遵循着“道”的法则；而神性则是人独具的，它代表着人在万物中拥有的独特而灵动的气质。道教进一步指出，通过养生修炼，人可以逐步达到成仙的境界，从而提升至神格的层次。

根据生态学的世界观，人是自然的一部分。道教的人类观在本质上与此不谋而合，强调人与自然内在的统一性和不可分割性。人与自然相互交织，彼此间存在着深层的沟通和交流，这正是道教中“天人感应”说的核心所在。在对人与世界的关系的理解方式上，道教与生态学展现出了根本的相似性。这种相似性使得道教的人类观与生态学的人类观在思想上得以交汇融合。在这种背景下，我们可以从生态学的视角出发，探索人工智能时代人类救赎的可能性。

关键词：道教，生态学，人，神格，天人感应说，救赎，人工智能（A. I.）

¹ 本文蓝本曾以《道教理念中人类的生态性》为题，发表在《东西哲学研究》103号（韩国东西哲学学会，2022）上，本文对该论文进行了二次完善、补充，从宗教考察的角度出发，对道教与生态学进行了考察。

1. 地球的生态危机与道教

当前，人类的首要任务或许在于应对因地球环境污染而引发的文明危机。环境污染所催生的气候变化正无情地侵蚀着人类的生存空间。据2020年的统计数据显示，人类每年向大气层排放的温室气体高达510亿吨。地球变暖所引发的气候异常，已经严重破坏了生物圈原有的生态平衡。唯有实现温室气体零排放的目标，才能有效遏制地球变暖的势头。“RE100倡议”已广为人知，众多企业主动承诺在2050年前将所使用的电力100%转换为可再生能源。这些原本追求利润的私营企业自发参与到对风能、太阳能、水能等可再生能源的开发与利用之中，反映出地球文明正面临前所未有的生存挑战。同样，面对这一严峻形势，迅速推进碳中和政策，即开展与二氧化碳排放量相匹配的环境保护活动，确保二氧化碳的实际排放量总和为零，显得尤为迫切和重要。

地球环境的污染以及由此引发的人类生存危机，本质上是由科学技术文明的发展所触发的。然而，深入剖析这一问题，我们会发现它实际上与人类的部分世界观紧密相连，牵扯到人类对“人与自然”关系的设定和理解。深层生态学尝试从人类文明内在的世界观和人类观出发，去探寻文明的本质及其所面临的危机。解决这一文明危机的契机，关键在于哲学思维方式的转变——我们需要改变对人与自然的看法。长久以来，人类自诩为万物之灵，将自然视为管理和利用的对象，这种二元对立的世界观在一定程度上导致了自然环境的破坏和污染。

因此，我们急需一种全新的哲学世界观来重新认识、构建人与自然的的关系。在这一背景下，道教为我们提供了一个重要的参考范例。道教承载着东方思维的深厚传统，从本体论的角度出发，它倾向于用“一元性”的观念来理解人与自然的的关系。也就是说，在道教哲学中，人与自然是不可分割的同一生命体。宗教道教(Religious Daoism)与哲学道家(Philosophical Daoism)思想在共享气化论的宇宙观方面有着共通之处。然而，作为宗教，道教还吸收了东方传统中多样化的神祇观念，构建了独特的多神教体系，这与哲学道家思想有着显著的区别。

道教，作为一种融合了多元东方文化遗产并不断演进的宗教，其复杂性使得它难以用单一的概念来界定。²

作为宗教形态的道教，它吸纳了多种东方传统的文化遗产，为历史的发展提供了丰富的养分。这些养分在当下文明发展的阶段以及环境危机四伏的时代，依然能为我们提供宝贵的资源和启示。我们认为，在道教这一广阔的体系中，始终贯穿着一种哲学思维，那便是道教哲学。道教哲学实际上是一个高度统一的理论体系。³当我们全面审视其组成部分时，不难发现这些元素之间相互依存、紧密相连。

2. 作为宇宙万物一部分的人类

² 道教，作为根植于中国本土、自然生长发展的宗教体系，其范畴之广，难以一语蔽之，其内涵更是丰富多元，包罗万象。在明朝正统年间，为了整理与传承道教经典，编纂了综合性丛书《道场》，其中不仅收录了《老子》、《庄子》等道家核心典籍，还广泛纳入了阐述儒家与佛教理论的诸多著作。因此，当我们从道教的思想脉络中提炼伦理观念时，不难发现，道教固有的精髓与儒家、佛教的元素已深度融合。

³ 吕鹏志，《道教哲学》，（台北：文津出版社，2000），14页。

从道教的气化论视角审视，人本质上就是自然的一部分。宇宙自然由“一气”构成，而在本体论层面，人与自然并无二致，只是这广袤宇宙中万千生灵中的一员。基督教里的唯一神是绝对的造物主，与此形成对比的是，在道教的多神教体系中，人并非由某位至高无上的造物主所创造⁴，因为道教的神虽能力各异、职责不同，却并非超越宇宙自然的排他性存在。即便神的地位如何崇高，一如太上老君或元始天尊，也只是宇宙自然中的独特个体。⁵根据某些道教宗派的教义，太上老君和元始天尊有时会被尊为众神之首。

但即便如此，他们亦非宇宙自然的缔造者。更何况，人的等级比神更低一层，自然也只是宇宙自然中的个体，是宇宙自然不可或缺的一部分。因此，人的存在根源并非神格，而是宇宙自然。

关于人存在的根源，早期道教的核心经典《太平经》中是这样说的：

元气乃包裹天地八方，莫不受其气而生，德乃复覆盖天地八方，精神乃从天地饮食，天下莫不共祭食之，尚常恐懈，不能致之也。⁶

上述引文阐述了宇宙万物皆由元气赋予勃勃生机的根本原理。在这一框架下探讨人存在的根源，我们可以说：“人作为依据自然法则孕育而生的生命体，既是大自然不可或缺的构成元素，又严格遵循自然界的规律，生生不息，发展演进。”⁷《太平经》中崇仰的皇天，被尊崇为“天道的执掌者，自然界生成演化的终极掌舵者，其统御宇宙万物的无上力量，让皇天成为世间最为深邃莫测的力量”。⁸然而，需要注意的是，尽管皇天被赋予了高度人格化的特质，但它并非宇宙中独一无二的创造者与主宰者，而只是宇宙自然秩序中的一环。道教的世界观构建了一个别具一格的宇宙观念，即将人间封建社会的等级秩序映射到天界的神祇体系之中。居住在天界的不是凡尘的普通人，而是历经修炼、超凡入圣的各类神祇。从原则上讲，尘世的凡人难以突破界限，踏入天界的神圣领域。但当我们从宇宙自然的视角来审视，天界与人间不过是宇宙自然中的一部分。

六极之中，无道不能变化。元气行道，以生万物，天地大小，无不由道而生者也。故元气无形，以制有形，以舒元气。⁹

道教的人类观，其根源植根于构成宇宙自然的形而上学世界观之中，二者一脉相承。上述《太平经》中的引文，正是道家哲学本体生成论（即形而上学）精髓的生动体现¹⁰，表明道教世界观在本质上接纳

⁴ 道教思想中并不存在基督教式的、无中生有的创造论(the Judeo-Christian creatio ex nihilo paradigm)，金白熙，《老子的思维方式》，韩国学术情报，2006，22页。

⁵ 黄公伟，《道教与修道秘义指要》，台北，新文艺出版社，1982，494-496页。该书根据道教的三界神仙观，以图表的形式系统地整理了各神仙的神格地位，为我们提供了很好的参考。

⁶ 《太平经·分解本末法》，第40卷，转引自尹灿元《道教哲学的理解：〈太平经〉的哲学体系和道教世界观》，石枕，1998，137页。依据尹灿元的理论，“道教的‘世界观’构建了天、地、人三位一体的和谐框架。这一框架遵循皇天的旨意，历经元气、道、阴阳等阶段的演化，揭示宇宙万物生成与存在的内在结构。这种形而上学的体系，直接接触并解答了人类对于自身存在这一世界性议题的深切关切。”尹灿元，前揭书，137页。该书围绕早期道教的核心理论著作《太平经》为，深入阐明了道教哲学的理论结构。

⁷ 尹灿元，前揭书。

⁸ 尹灿元，前揭书。

⁹ 王明编，《太平经合校·守一明法》，中华书局，1960，16页。

¹⁰ 在探讨道家哲学的“本体生成论”时，推荐参考金白熙所撰《老子的思维方式》（韩国学术情报，2006）中的

并继承了道家哲学的世界观框架。然而，宗教道教的独特之处在于引入了具有人格特征的神祇体系，这些神祇部分地参与到宇宙自然自生自化的生成与演化过程之中。神祇所能参与的领域，主要被限定在人类社会的规范架构与伦理实践的空间内¹¹。“皇天这一人格化的存在，被尊崇为教化芸芸众生的伟大导师与光明引领者，他也是世间万物的赋予者与统治者。‘皇天之大纲，实为万物之导师，人类之父母，圣贤之楷模。’更进一步，他更是确立自然与人类社会一切秩序与法则的至高存在。”¹²

在道教中，诸如皇天或太上老君等至高无上的神祇地位的确立，并非单纯基于本体生成论的哲学考虑，而是深深植根于道德伦理的迫切需求之中。当世间之人践行伦理正道，积德行善之时，便需有神祇作为公正的裁决者，以福乐作为对其善行的奖赏与肯定。“在道教庞大的体系中，道教伦理以多种形态与面貌呈现于世。其核心要义，乃是为追求领悟‘道’之真谛，进而成就仙道这一崇高理想而设定的生活准则。这一伦理体系，广泛涵盖了人与神、人与人、人与社会、以及人与自然之间复杂而微妙的关系，并为此制定了详尽的规范、仪式、符篆与戒律。”¹³

从根本上而言，人作为宇宙自然不可分割的一部分，与神在本体论的层面上共享着同一起源，这构成了维系二者间一元性的坚固基石。在道教的哲学体系中，人与神均被赋予了鲜明的人格特质。“生成长养，最尊最贵者莫过人之气也”。¹⁴当我们审视宇宙自然中人与神的关联时，不难发现，正是人独有的灵明与潜在的神性，使其在众多自然元素及生物中脱颖而出，显得尤为独特。这种灵明与神性需通过不懈的伦理生活实践与深刻的内在修养，方能逐渐显露并升华，最终或许能触及神圣的神仙之境。尽管从本体论的视角来看，人与神同处于宇宙自然之中，但人仍只能脚踏实地于尘世，其内在的灵明与神性尚未完全觉醒。而道教哲学坚信，每个人心中都蕴藏着无限的潜能，即便在世俗的洪流中遭遇重重困难与挑战，人也应以内在的灵明与神性为指引，在伦理的规范内生活。即使人无法完全发挥灵明与神性，也应秉持善良的原则，因为宇宙间早已为此预备了相应的神格报偿。¹⁵人的灵明与神性，正是其通过多元化修行路径，不断攀登成仙之路的本体论依据。

3. 构成人之本性的因素

(1) 自然性

宋代编纂的道教理论巨著《云笈七签》，实为明代正统年间编纂完成之《道藏》的蓝本。其中，《云笈七签》所载的《元气论》认为，人存在之根基在于宇宙间自然孕育的本源元气，从而确立了人本

第三章第三节。该书以严谨的逻辑和深刻的洞察力，从“本体生成论”、“相关对待论”的角度，详尽剖析了老子哲学的形而上学结构。本文在构建道家哲学基本结构时，采用了该著作的理论。

¹¹ 即使地位再高，神也不能干预宇宙自然的主体生成。

¹² 尹灿元，前揭书。

¹³ 阳明，《宗教与伦理》，南京，译林出版社，2010，85页。

¹⁴ 张君房编，《云笈七签·诸家气法·元气论》56卷，北京：中华书局，2003，1216页，小注。

¹⁵ 凡人通过各种善行进行修行，其回报便是超凡的神祇给予的补偿，关于这一道教伦理规范，已有很多先行研究。请参考下列文章：金白熙，《藏书善本书〈音兹文注解〉中出现的思想和伦理》，《藏书阁》29，韩国学中央研究院，2013；尹灿元，《〈太上感应篇〉中的道教伦理观研究》，道教文化研究，酒井31辑，韩国道教文化学会，2009；稻永裕子，《朝鲜后期伦理信仰的多元化和道教宣誓流行》，《历史民俗学》第30号，历史民俗学会，2009；酒井忠夫，《中国善书の研究》，日本国书刊行会，1972；陈霞，《道教劝善书研究》，中国巴蜀书社，1999；崔慧英，《朝鲜后期宣誓的伦理思想研究》，韩国教员大学研究生院博士学位论文，1993。

质的首要特征即为自然性。道教在构建其哲学世界观时，从根本上吸纳并继承了道家哲学的精髓。以《道德经》第八章为例，该章节通过揭示人在宇宙自然中应遵循的法则与内在属性，诠释了“上善若水”的自然性，暗示人应以顺应自然作为行为规范。

上善若水。水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。居善地，心善渊，与善仁，言善信，正善治，事善能，动善时。夫唯不争，故无尤。¹⁶

道气在间，清微不见，含血之类，莫不钦仰……清气不见，像如虚也。然呼吸不屈竭也，动之愈益出。¹⁷

人作为宇宙自然的一部分，其本性乃是自然性。宇宙间万物，皆由元气的自我运化而得以诞生与消逝，这一过程中，万物遵循着既定的法则——“道”，展现着生生不息的循环与变迁。因此，道与元气之间存在着一种紧密无间的联系，构成了同一事物的两种根本属性，即“一物两性”，在道教语境中，这一关系被概括为“道气”。道与气，在本质上构成一个不可分割的统一体，但为了便于理解，我们可在思维层面将其概念化地分离阐述。人的存在及其生命历程——从诞生至消亡，正是这一“道气”运行过程的生动写照。换言之，人的生命之源扎根于“道气”之中。

(2) 道性

人的本性中蕴含的第二个显著特征是内在的道性，即人天生便具备道的本质属性。

凡一千八百类。人与物类，皆禀一元之气，而得生成。生成长养，最尊最贵者，莫过人之气也。¹⁸

人之所以为人，正因其内在的道性，用道教的术语来说，这种本性亦可称之为真性、道性。它超越了世俗生活的种种束缚与困苦，与超脱尘世的神性紧密相连。若道性在世俗的纷扰中无法得以彰显与实践，那么个体便难以触及并发挥内在的神性潜能。因此，每个人都在通过不懈的修炼，力求极致地展现、发挥自身的道性，以便攀升更为崇高的境界，直至最终达到神格化的境地，这便是道教所追求的“神仙境界”。

性命之说，不明于世也久矣。何谓之性？原始真知，一灵光炯炯是也。何谓之命？先天至精，一气氤氲者是也。¹⁹

在道教的世界观架构下，宇宙间的一切自然存在，究其根源，皆由道气所孕育而生，这一观念奠定

¹⁶ 楼宇烈，《王弼集校释·老子道德经注》第八章，台北：华正书局，1991，20页。

¹⁷ 《老子想尔注》，转引自金白熙，《老子的思维方式》，韩国学术情报，2006，285页。

¹⁸ 张君房编，《云笈七签·诸家气法·元气论》，卷56，北京：中华书局，2003，1216页。

¹⁹ 傅凤英注译，《新译性命圭旨·性命说》，台北，三民书局，2020，22页。道教作为一种广泛流传的宗教，其核心宗旨在于人的救赎与升华。人的救赎之道，既包含向外祈求神灵庇佑的传统形式，也涵盖通过内在修养，即追求养生之道与成仙的修炼，依靠自身力量实现自我救赎的路径。道教的修养学说丰富多彩，其中，《性命圭旨》一书便是对这一领域内诸多修炼方法的全面总结。该书融入了相当多的儒家语录与佛教箴言，因为道教从其诞生之初便融合了许多传统的民间信仰、儒家、佛教与神仙思想。

了人与万物在存在本质上的平等性，即“万物一般”。依据道教经典《太平经》的阐述，“夫人本生混沌之气²⁰，气生精，精生神，神生明。本于阴阳之气，气转为精，精转为神，神转为明”。²¹进一步言之，精气神三者，各自展现出三种不同的层次或状态，它们虽形态各异，实则同源于一气。

(3) 神性

精气神三种“气”共同构筑了人的身心体系，它们之间相互作用，展现出一种独特的一物三面特性。在这一体系中，精气神既各自独立，又相互融合，既是一又是三，这正是“精气神一体”或“三气共一”²²的深刻内涵所在。相较于人，虽然宇宙间的万物在本体论上同样由气所构成，但它们并未能如人般拥有“精气神三气共一”的神性。

人生时，禀得虚气，精明通悟，学无滞塞，则谓之神；宅神于内，遗照于外，自然异于俗人，则谓之神仙。故神仙亦人也。²³

欲求仙寿天福，要在信道，守诚守信，不为贰过……行道者生，失道者死，天之正法，不在祭餼禱祠也。道故禁祭餼禱祠，与之重罚。²⁴

人之所以区别于万千生灵，根源在于精气神中所蕴含的灵明与神性。而所谓神仙，则是那些在尘世中通过不懈的养生修炼与道戒实践，成功跨越了世俗藩篱，达到超凡入圣境界的人。东晋时期的道士葛洪早已洞见这一点，他宣称：“有生最灵，莫过于人。贵性之物，宜必钧一。”²⁵这一论述为修炼、提升至神仙境界的行为奠定了坚实的理论基础。然而，对灵明与神性的强调，并非仅仅为了彰显人类的独特尊严，亦非人类中心主义视角的狭隘体现。无论是个体事物、人，还是神仙，都是道气孕育、流转不息的宇宙自然的一部分，它们共同享有本体论上的同质性。这意味着包括人、神在内的宇宙万物，从本体论的角度来看，都拥有着同等的生命本质与价值。

4. 探寻道家视角下的人类生态

(1) 人与自然的一元性

从生态学的视角来看，人只是自然的一部分。²⁶而道教的世界观同样指出，从本体论角度来看，人与自然本质相同，二者间并无差别。宇宙万物，皆由道气之运化而生，而人当然也属于宇宙万物。因此，

²⁰ 这里的“混沌之气”就是指元气、道气。

²¹ 尹灿元，前揭书，140页。

²² 尹灿元，前揭书，141页。

²³ 司马承祯，《天隐子·神仙》，《正统道藏·太玄部》21册，699页。

²⁴ 《老子想尔注》，转引自金白熙，《老子的思维方式》，韩国学术情报，2006，288页。

²⁵ 《抱朴子内篇校释·论仙》，北京：中华书局，1985，14页。

²⁶ 长期以来，生态学及环境研究领域始终保持着相当活跃的发展态势。特别是近年来，围绕对科学技术的深刻反思，生态学的讨论日益深入，而这一反思性探讨的重要思想源泉，正是东方的宗教智慧。然而，我们必须清醒地认识到，将任何抽象的价值理论或宗教教义视为解决环境问题的万能钥匙，是一种不切实际的奢望。缺乏对科学

从最根本的层面来看，人与自然的关系，实则是一种本体论上的一体同构，恰如“道气自然”所阐述的宇宙真谛。然而，为了认知的便利，我们往往会借助“种”的概念来区分自然与人，进而在人内部，又通过“类”的划分来识别差异。这些分类可能基于性别、年龄、财富、社会地位等人类独有的特征，它们在一定程度上为我们提供了一些便利，但有可能成为滋生歧视与等级中心主义的土壤。因此，在探讨人与自然关系时，我们必须慎之又慎，避免将双方置于对立的立场。因为任何形式的中心主义倾向都可能导致严重的病理现象。

从道教的视角出发，元气——亦即道气，是人之自然性的根源，这雄辩地彰显了宇宙万物无差别的本质同一性。万物的一元性先于任何个别存在，这不仅是万物平等的铁证，也是生命链条得以延续的依据。当我们将生命链条与同质性置于思维的首位，人类所秉持的唯我独尊的主体观念便悄然瓦解，取而代之的是宇宙生命紧密相连、和谐共生的图景。自然界中的变形虫、蚯蚓、鹿、豹，乃至植物与矿物，皆是这平等生命链条中不可或缺的一环，与人毫无二致，这便是“天人合一”的精髓所在，这种理论为儒释道三教所吸纳，成为宇宙生活的基石。现代深层生态学亦毫不犹豫地接纳了天人合一的世界观，并以其独特的技术性视角，进一步深化了对这一理念的思考。²⁷

夫天地之有始也，一炁动荡，虚无开合，雌雄感召，黑白交凝，有无相射，混混沌沌，冲元至圣，包元含灵，神明变化，恍惚立极，是为太易，是为有始之始。²⁸

宇宙与自然的本源，实则是元气自发分化、生生不息、持续演变的产物，构成了一个统一的整体。在这一图景下，人类中心主义，作为终极自我主义的一种表现形式，便显得格格不入，难以渗透其间。具体而言，人类中心主义往往将人类置于宇宙自然的中心位置，视万物为衡量人类价值与福祉的标尺，认为宇宙间的一切存在皆服务于人类的繁荣与幸福，沦为人类的附属。然而，在“天人合一”这一世界观里，中心主义毫无立足之地。

(2) 人与自然的相通性

人与自然，在存在的本质层面上，皆由元气所构成。正是对元气这一共同根源的拥有，使得人与自然在哲学本体上实现了相通。《太平经》指出，天、地、人乃构成世界存在的三大基本要素²⁹，宇宙自然的万事万物被分为“天、地、人”。在此框架下，人并未被置于中心舞台，而是作为与天地相互影响

、技术及其相关领域的充分理解，仅凭抽象的哲学或宗教分析，几乎无法为环境问题的解决提供实质性帮助。这一点，在当今生态学的广泛讨论中，已逐渐成为共识。如何理解这个世界、如何评判其价值以及评判的焦点所在，很大程度上依赖于科学家所揭示的自然界的奥秘与规律。因此，若想在解决当前紧迫的环境问题上取得实质性进展，就必须促成科学、哲学与宗教三者的协同努力。诺曼·吉拉尔多(N. J. Girardot)等编，《道教与生态学——宇宙风景中的道》，金白熙译，韩国学中央研究院出版社，2016，9页。

²⁷ 根本生态主义的形而上学立场坚决摒弃了将个体视为与自然相割裂的“自然中的人”(man in Nature)这一孤立视角。相反，它秉持一种形而上学的整体论观念(metaphysical holism)，强调人不仅是周围自然环境不可或缺的组成部分，而且是与之紧密相连、无法分割的实体。人类的存在，从根本上讲，是通过与环境中的所有元素建立的关系网络而得以构建和界定的。DesJardins, Joseph R., *Environmental Ethics- An Introduction Environmental Philosophy*, U.S.: Wadsworth Publishing Company, 1993. p. 220.

²⁸ 傅凤英注译，《新译性命圭旨·性命说》，台北：三民书局，2020，5页。

²⁹ 尹灿元，前揭书，126页。

、平等共存的一员被看待。道教世界观里，任何个体或群体都无法独占鳌头，成为宇宙的中心。换言之，宇宙中不存在任何形式的唯我独尊的优越中心，因此，任何形态的中心主义理念均难以立足。

“天地之间空虚，和气流行，故万物自生”。³⁰（宇宙之初本是宁静的虚空，和气流转其中，所有事物都会自动持续生成、消失。）宇宙间的一切现象，皆是元气变化与流转的自然结果，它们自我生成，自我演化。“天施地化，不以仁恩，任自然也。”³¹（宇宙自然，本质上不过是这一系列变化过程的总和，它不带有任何人赋予的仁爱或恩惠色彩。）“天道与人道同，天人相过，精气相贯”。³²（宇宙自然的运行法则与人类社会的生活准则在本质上是相同的，人与宇宙自然互通，不过是精气在两者间流动、贯通的结果。）从根本上讲，自然界的规律与人类社会及其成员所遵循的法则，其根源是一致的，这便是“道”的体现。因此，人与自然在存在与持续发展的依据上，展现出了高度的相通性。这一深刻见解，在《太平经》中得到进一步的传承。

故人取象于天，天取象于人。天地人有其事，象神灵，亦象其事法而为之……此三者，天地中和之疾使，随神气而动作，应时而往来，绝洞而无间，往来难知处。³³

在此语境下，人与自然并非上下、主从的关系，而是互为平等、互为补充的关系。两者之间由元气紧密相连，它们之间不存在根本性的隔阂。因此，“天人相通”这一阐述人与自然本体论地位的命题，亦可视为“元气贯通”的生动体现。宇宙自然与人共享同根同源之元气，其相通相融，实乃天经地义。

(3) 人与自然的相应性

基于人与自然的一元性及深刻的内在联系，我们不难推导出二者间存在着显著的相似性。在道家哲学，尤其是黄老道家的思想传统中，“人法自然”的理念已成为普遍的认知。³⁴黄老道家世界观的核心架构，便是气化宇宙论与天人感应论³⁵，这一架构在道教思想体系中得到了传承。

天人感应论认为，人的个体性被有机地嵌入了由同一元气编织的宇宙自然这一宏大整体中，并随之运转。这一观点与有机体自然观的理论不谋而合。然而，作为宗教的道教，更进一步地赋予了宇宙自然以人格化与意志化的特征，认为宇宙自然的神格力量广泛而深刻地影响着世间的各种事务。而人通过揣摩宇宙自然神格的意志，来与宇宙自然相应或感应。例如，自然现象中的灾害与异变，往往被视为上天的谴责与警示。

古者圣王以是思道，故得失之象，详察其意。王者行道，天地喜悦；失道，天地为灾异。夫王者静思道德，行道安身，求长生自养。和合夫妇之道，阴阳俱得其所，天地为安。天与帝王相去万万里，反

³⁰ 王卡点校，《老子道德经河上公章句》，北京：中华书局，1993，18页。《老子道德经河上公章句》以其独特的养生论视角，为《道德经》的阐释开辟了一条新路径，作为道教解读该经典的重要线索与导向性注释，备受瞩目。本文对于《老子道德经河上公章句》的引用及相应翻译，系直接转引自金白熙所著《老子的思维方式》，韩国学术情报，2006。

³¹ 王卡点校，《老子章句》，18页。

³² 王卡点校，《老子章句》，184页。

³³ 转引自尹灿元，前揭书，127页。

³⁴ 道家和道教思想的一个共同特点是天人感应论。李石明，《淮南子——汉代知识的集大成》，四季节出版社，2004，101页。

³⁵ 李石明，《淮南子——汉代知识的集大成》，四季节出版社，2004。参见第二章《以气论观自然与人类》。

与道相应，岂不神哉？³⁶

人君为善于内，风雨及时于外。故瑞应反从人胸中来。³⁷

众所周知，汉武帝时，董仲舒在其著作《春秋繁露》中就阐述了天人感应的学说，开创了感应说的先河³⁸。自此，宇宙自然被赋予了情感色彩，实现了人格化的转变。而在道教的神格观念体系中，亦吸纳了诸如殷商时期上帝观念等原始宗教中的人格化元素。《太平经》主张宇宙自然与人之间存在着本质上的亲缘关系，两者在本体论的属性及运行变化的模式上，呈现出必然的相似性。这种相似性，自然而然地成为了天人感应理论得以衍生的土壤。《庄子·渔夫》提出“同类相从，同声相应，固天之理也”。³⁹从道教视角审视，人与自然皆由道气所化，共享同根同源的相似性，二者相互渗透、相互影响、相互感应。这一理念与深层生态学致力于连续、整体地理解人与自然关系的立场不谋而合。

5. 道教救赎的生态性维度

在生命终结的命题前面，人作为现实存在的一员，与自然万物是平等的。作为有限生命的承载者，面对死亡这一无可回避的终极现实，我们不禁会感受到生命的渺小与绝望，同时内心深处又萌生出超越有限、追求永生的强烈愿望。宗教为这一困境提供了多样的解决路径。例如，基督教通过信仰与对全能上帝的依赖，构建了肉体消亡后灵魂永生的救赎框架，强调从原罪与死亡束缚中解脱的宗教救赎之路。而原始佛教则倡导超越生死二元对立的观念，通过觉悟宇宙的一体性，从根本上消除对死亡的恐惧与绝望，这种救赎是内在的觉醒与超越，非外在力量所能赋予。儒教，由于其相对薄弱的宗教色彩，更多聚焦于现世生活的积极应对，倡导以平和之心直面死亡，少有关于来世的明确教义。老庄道家哲学则阐述了生死相依、归于一元的宇宙观，深谙此道者，对死亡毫无惧色。

凡人之于世，必定有肉身，而道教作为一种宗教形态，明确界定了人的生存与肉体死亡之间的界限，并为此提供了独特的宗教应对策略。它构建了一个多神共存的信仰体系，没有至高无上的单一主宰。即便是被视为至高神祇的太上老君，亦不承诺拯救每一个个体。道教信徒通过修炼养生之术与追求成仙之道，旨在达到超凡脱俗的神仙境界，从而彻底摆脱对死亡的恐惧。这一过程因道教各宗派及历史时期的差异而呈现出多样化的方法与路径。

抱朴子曰：“欲求神仙，唯当得其至要，至要者在于宝精行炁，服一大药便足，亦不用多也。然此三事，复有浅深，不值明师，不经勤苦，亦不可仓卒而尽知也。”⁴⁰

³⁶ 王明编，《太平经合校·行道有优劣法》，中华书局，1960，17页。

³⁷ 王明编，《太平经合校·道典论卷四妙瑞篇引太平经云》，中华书局，1960，719页。

³⁸ 刘明宗，《汉唐哲学史》，京仁文化社，2000，31-34页。

³⁹ 《庄子·渔夫》，《诸子集成》4，岳麓书社，1996，245页。这段内容虽源自《庄子·外篇》，其是否为庄子本人之思想，确实难以断言。然而，它无疑为后世追随庄子哲学精髓的黄帝道家等学者群体，铺设了一条通向“天人感应论”的深刻线索。

⁴⁰ 《抱朴子内篇·释滞》8，中华书局，2011，253页

内丹术乃是一种修炼之道，它视宇宙万物之根源“一气”为唯一实质(One Substance)，倡导在体内涵养并运化此气，以维系并强化个体生命的活力与绵延。通过不懈的运气炼功，追求长生不老。从内丹术的核心要义出发，人的躯体被视为宇宙自然之微缩，通过吸纳天地之精华，激发并维持体内勃勃生机，这一过程中，内丹养生法所蕴含的生态学智慧亦得以彰显。

踏入仙途者，虽仍承载着肉身之躯，却已超脱尘世之五欲七情，实现了与宇宙自然和谐共生的至高境界。在此境界下，肉体本身已没有其他任何意义。这一理念在铁拐李的传奇故事中得到了生动诠释⁴¹：他曾为翩翩公子，后机缘巧合之下，寄身于一跛足驼背之乞丐身内。初时或感形貌之憾，然旋即领悟，内心之高洁远胜外在之皮相，终至仙途大成。及至全真教等富含哲理思辨的道教宗派兴起，以内外丹术求长生之法渐被视为非理性追求，渐趋边缘。

概而言之，成仙之道，不外乎内外丹二途。内丹，乃于体内丹田之处，精炼精、气、神三者，日积月累，以达不老不死之境。而外丹，则是通过炼制并服用特定药物，这些药物多取材于宇宙间自我同一性极为稳定之物（如丹砂、黄金），以期在人体内发挥神奇效用，使肉身永固，实现人体的自我同一性。换言之，即便是长生不老的神仙，其本质亦与宇宙间万物无异，区别仅在于其本体得以无限延续。神仙肉体不朽，能够在宇宙自然中永恒地体验生命，这一理论的本体论依据，正在于将人体视为宇宙自然的属性与变化规律不可分割的一部分。从这一视角出发，我们不难发现，道教的外丹术亦蕴含了独到的生态学视角。在道教独特的思维方式下，人可通过多种修炼途径成就仙道，而根据道教的宗教世界观，这些仙人亦拥有与宇宙自然同质的本质与属性，也就是说，即便达到了永生之境，神仙亦不过是宇宙万物的一员而已。

6. 结论

道教的世界观在吸纳道家哲学精髓的同时，保持了道家与道教的哲学传统的连贯性。不过，道教在宇宙观上做出了独特的假设，即宇宙具有中立的价值，彻底摒弃了宇宙自然具备主宰性力量的观念，并构想出了具备人格特质与意志的宇宙自然神格，这一设定鲜明地赋予了其宗教特性。在道教的世界观里，宇宙自然的人格化是为了给人类世界提供一种伦理上的补偿原则，旨在倡导一种善有善报的坚定信念。因此，道教的宗教体系内在地要求了天界神格的存在。

鉴于宇宙自然与人类自身共同享有相同的本体论属性，人的生活自然而然也应遵循宇宙自然的法则。因此，人类应当秉持着不破坏、不轻视宇宙自然的态度，如同珍视、保护自身身体一般，去对待我们的生存环境，这构成了人类行为的基本准则。人类应怀揣着主体意识和责任感，在宇宙自然中积极地生活。在道教看来，人类不仅是宇宙自然不可或缺的一部分，更是万物中独具灵明与神性的存在。这种神性，为人的生命提供了向更高神格阶段跃升的可能与基础。当人达到这一神格境界时，便能与宇宙自然达到完全的和谐统一，体验到“天人合一”的至高境界。这深刻体现了其独特的生态学特性：人与宇宙自然在本体论上紧密相连，共同置身于时空间的限制之中，无法割裂。

⁴¹ 马书田，《中国诸神大观》，台北：国家出版社，208-215页。

根据现代生态学的成果，“进化论、生态学、环境科学等学科为我们重新定义了时空的概念，为在自然环境中生存的人类提供了全新的行动指南。”⁴²生态学家们尤为强调，在审视人类生活时，必须置于多重且相互依存的生态系统(multiple interdependent ecosystem)这一宏大背景之下。”⁴³这些学科所倡导的关联性思维，正引领着人类对既有的世界观进行一场深刻的自我审视与反思。具体而言，它促使我们深入思考人类在宇宙时空坐标中的精确定位，以及作为宇宙间一分子所应承担的生存导向与道德责任。简而言之，这一思潮与欧洲启蒙时代所倡导的、以人为本的人文主义理念产生了鲜明的冲突，与现代整体论(Holism)所倡导的学科基础格格不入。⁴⁴

深层生态学，其世界观与道教不谋而合，借助更为详尽的研究成果，阐述了人类在人类文明中所处的独特地位。我们应当铭记，人类在宇宙自然中的存续，紧紧依赖于一个由植物、树木、细菌等构成的复杂生态系统网络。⁴⁵这一思维体系的核心在于，地球、太阳系乃至整个宇宙，共同编织成一张本体论意义上的生命之网(Web of life)，并在此框架内生生不息地运作。道教的世界观则进一步指出，人类的生活在宇宙自然这一宏大的链条体系中具有深远的意义，它明确倡导在社会生活与隐居生活两大领域均应遵循宇宙自然的法则。这种思维方式深刻揭示了道教与生态学在理解世界与人类关系上根本的共通性。⁴⁶

因此，在人与自然的关系问题上，道教可谓宗教认知典范，与现代科学视角下“以科学深度探索哲学”的生态学不期而遇，产生了奇妙的共鸣。尤为值得注意的是，当今时代，人工智能(A. I.)技术迅猛发展，并以前所未有的方式重塑着人类文明的面貌。因此，在探讨未来地球生态危机的应对策略时，人工智能的角色及其影响力无疑将成为一项重要课题。

论文译者：高文丽，聊城大学外国语学院 讲师

⁴² Miller, James., “Daoism and Nature”, *Handbook of Religion and Ecology*, ed. By Roger Gottlieb, (Oxford Univ. Press, 2006), p. 1.

⁴³ Miller, James., “Daoism and Nature”, p. 1.

⁴⁴ Miller, James., “Daoism and Nature”, p. 1.

⁴⁵ Miller, James., “Daoism and Nature”, p. 2.

⁴⁶ Miller, James., “Daoism and Nature”, p. 2.

도교와 생태철학¹

金白熙

韓國學中央研究院 · 責任研究員

요약

본고는 후한(後漢) 말기 발생한 종교인 도교적 인간관을 철학적으로 고찰하고, 이에 대한 생태학적 의미를 음미하였다. 도교의 인간관은 기본적으로 도가철학의 세계관을 수용하면서 정립된다. 그러나 도교는 우주자연 속에 인격성을 지닌 신격(神格)들을 상징하는 다신교(多神敎) 체계를 구축하면서 종교적 인간관을 제시한다. 인간의 본성이 지니는 주요 요소들은 자연성(自然性)·도성(道性)·신성(神性)이다. 자연성은 인간이 우주자연의 일부로서 만물과 존재론적 동일성을 지닌다는 의미이다. 도성은 만물의 하나인 인간이 우주자연의 법칙인 도(道)를 분유(分有)하고 있다는 의미이다. 신성은 인간이 만물 중에 영명한 기운인 신성을 지니고 있다는 의미인데, 도교적 인간은 양생(養生)·성선(成仙)을 이루어 신격의 단계로 고양될 수 있다.

생태학적 세계관에서 인간은 자연의 일부일 뿐이다. 도교의 인간관도 원론적으로 이와 같다. 인간은 자연과 일원적 동일성을 지닌다. 자연과 인간은 서로 소통하며 교류하는데, 여기에서 인간이 자연과 서로 교응(交應)한다는 천인감응설이 도출된다. 세계와 인간의 관계를 이해하는 방식은 도교와 생태학이 근원적 유사성을 지닌다. 이 지점에서 도교의 인간관은 생태학적 인간관과 자연스럽게 소통하며 만날 수 있는 접점에 도달한다. 이런 바탕에서 인공지능 시대의 도래에 직면한 인간 구원의 가능성을 생태학적 지평에서 확인할 수 있다.

주제어: 도교, 생태학, 인간, 신격(神格), 천인감응설, 구원, A.I.

¹ 이 논문은 「도교적 인간의 생태성(生態性)」이라는 제목으로 『동서철학연구』 103호(한국동서철학회, 2022)에 발표된 것을 기반으로, 도교와 생태학에 관한 종교적 고찰의 관점에서 수정 보완한 것이다.

1. 지구의 생태적 위기와 도교(道敎)

현재 가장 중요한 인류의 과제는 아마도 지구의 환경오염에 따른 문명의 위기이다. 환경오염의 결과로 발생하는 기후변화는 인류의 생존을 위협하고 있다. 2020년 기준으로 인류는 매년 510억톤의 온실가스를 대기권에 배출하고 있다. 지구온난화에 의한 기상이변을 지구의 생명체들이 유지해 온 생태계의 균형을 심각하게 붕괴시킨다. 온실가스 배출이 “0(zero)”가 될 때 비로소 지구온난화가 멈출 수 있다. 2050년까지 사용 전력량을 100% 재생에너지로 대체하겠다고 선언하는 기업들의 자발적 선언 운동인 “재생에너지 100% 실천(RE 100 Campaign)”은 이미 잘 알려진 사실이다. 이윤을 추구하는 사기업(私企業)들이 자발적으로 풍력과 태양에너지 또는 수력 등의 재생에너지 개발과 이용에 심혈을 기울이는 것은 이미 지구의 문명이 생존의 위기에 직면하고 있다는 것을 보여주는 사례이다. 기후변화의 주요 요소인 이산화탄소 배출 양(量)에 맞먹는 환경보호 활동을 펼쳐 실질 배출량을 제로(0)로 만드는 탄소중립(Carbon Neutral)정책의 시급한 도입을 서두르는 것도 같은 맥락이다.

지구환경의 오염과 이에 따른 인류의 생존 위기는 기본적으로 과학기술문명의 발전에 기인한 문제이다. 그러나 그 문제의 이면을 탐구해보면, 자연과 인간의 관계를 설정하고 이해하는 인간의 세계관과 깊은 관련이 있음을 알 수 있다. 심층생태학은 인류의 문명이 내재하고 있는 세계관과 인간관에 근거를 두고 문명의 본질과 위기를 탐구하고자 한다. 철학적 사유방식의 차원에서 자연과 인간을 조망하는 태도가 바뀌어야만 문명의 위기를 해소할 수 있는 문명사적 계기를 마련할 수 있다는 것이다. 그동안 만물의 영장으로서 인간의 존재를 설정하고 자연을 관리와 이용의 대상으로 보는 이원적(二元的) 세계관은 자연환경의 파괴와 오염에 일정한 원인이 되어 왔다.

그러므로 자연과 인간의 관계를 새롭게 설정하고 인식하는 철학적 세계관이 필요한 시점이다. 이런 맥락에서 도교는 중요한 타산지석(他山之石)의 사례가 된다. 동양적 사유 전통을 공유하는 도교는 자연과 인간의 관계를 존재론적 일원성(一元性)의 차원으로 파악한다. 즉 자연과 인간은 언제나 하나의 생명체로 인식되는 것이다. 도교(Religious Daoism)는 철학적 도가사상(Philosophical Daoism)의 기화론(氣化論)적 우주관을 공유한다는 점에서 양자는 유사한 면이 있다. 그러나 종교로서의 도교는 동양 전통의 다양한 신관(神觀)을 흡수하여 고유한 다신교(多神敎)의 체계를 구축했다는 점에서 철학적 도가사상과 분명한 차이점이 있다.

도교는 다양한 유형의 동양적 문화유산을 융합하여 형성되고 또 지속적으로 변용되어 가고 있는 종교이므로 간결 명료한 하나의 개념으로 정의할 수 없다.²

² 도교는 본래 중국에서 자생한 종교이다. 도교의 범위는 한 마디로 확정하기 어려울 만큼 넓다. 도교의 개념 속에 내포된 내용도 매우 다양하다. 명나라 정통(正統) 연간에 도교의 경서(經書)들을 모아 총서로 편찬한 『도장(道藏)』 속에는 『노자』·『장자』 이외에 유교와 불교의 이론을 다룬 저작들도 다수가 포함되어 있다. 그러므로 도교의 사유세계에서 윤리사상만 추출해 보아도, 도교 고유의 요소와 유불(儒佛)의 요소가 혼재(混在)되어 있다.

종교로서의 도교는 다양한 동양전통의 문화유산을 융합하여 역사의 전개에 풍요로운 자양분을 공급해 왔다. 이러한 자양분이 현대의 문명 상황과 환경위기의 시대에도 유효한 자양분을 제공할 수 있는 길을 모색할 필요가 있다. 우리는 광대한 도교의 세계 내면에 흐르는 일관된 철학적 사유가 존재한다고 본다. 이것이 도교철학이다. 도교철학은 실제로 고도로 통일된 이론체계이다.³ 도교철학의 구성 부분을 종합적으로 조망해 보면, 각각의 부분적 요소들은 다른 부분과 밀접한 관련을 맺고 있다.

2. 우주만물의 일부로서 인간

도교의 기화론적(氣化論的) 시각에서 볼 때, 인간은 근본적으로 자연의 일부이다. 우주자연은 일기(一氣)로 이루어진다. 존재론적으로 인간은 자연과 동일하면서, 자연을 구성하는 삼라만상의 일부일 뿐이다. 도교의 인간은 결코 조물주(造物主)가 창조한 존재가 아니다. 왜냐하면 도교의 다신교 체계 내에서는 기독교의 유일신(唯一神) 같은 절대적 창조자로서의 조물주가 없기 때문이다.⁴ 도교의 신들은 능력의 차이나 담당하는 임무의 차이는 있을지라도, 우주자연의 범위를 넘어서는 배타적 존재가 아니다. 아무리 최상의 지위를 지니는 신, 예를 들면 태상노군(太上老君) 또는 원시천존(原始天尊)이라 하여도 우주자연 속에 존재하는 개별적 존재일 뿐이다.⁵ 태상노군과 원시천존은 어떤 한 도교 종파의 교리에 따라서 볼 때, 다양한 신격(神格)들의 최상위에 존재하는 존재가 될 수 있다.

그러나 태상노군과 원시천존 같은 최고의 신격들이 우주자연을 창조하는 것은 아니다. 하물며 신격의 존재들보다 하위의 수준에 머물고 있는 인간의 존재는 당연히 우주자연의 내에 존재하는 개별자인 것이며, 그 자체로 우주자연의 일부일 뿐이다. 그러므로 인간의 존재근거는 신격이 아니라 우주자연이 된다.

인간존재의 근거에 대하여 초기 도교의 핵심 경전인 『태평경』에서 다음과 같이 말했다.

“원기는 천지(天地) 팔방(八方)을 감싼다. 따라서 원기의 힘을 받지 않고 태어나는 것은 없다. 덕은 다시 천지팔방을 덮고 정과 신은 천지를 따라 마시고 먹으니, 천하에 그것을 제사하여 먹지 않는 것이 없으며 항상 노력함에 나태하면 그러한 세상에 이를 수 없다.”⁶

³ 呂鵬志, 『道教哲學』, (臺北: 文津出版社, 2000), 14쪽.

⁴ 도교의 사유 속에는 서구의 전통을 지배했던 “無에서부터 有를 창조하는 기독교적 창조론”(the Judeo-Christian creatio ex nihilo paradigm)은 없다. 김백희, 『노자의 사유방식』 (한국학술정보, 2006), 22쪽.

⁵ 黃公偉, 『道教與修道秘義指要』, (臺北: 新文豐出版社, 1982), 494-496쪽. 이 책은 도교의 삼계(三界) 신선관(神仙觀)에 입각한 신격(神格)들의 위상을 체계적인 도표로 정리하고 있어서 좋은 참고가 된다.

⁶ “元氣迺包裹天地八方, 莫不受其氣而生. 德迺復覆蓋天地八方, 精神迺從天地飲食, 天下莫不共祭食之, 尚常恐懈, 不能致之也.(『太平經』卷40「分解本末法」)”. 윤찬원 『도교철학의 이해-태평경의 철학체계와 도교적 세계관』 (돌베개, 1998), 137쪽 재인용. 윤찬원의 학설에 따르면, 도교의 “세계관에서 하늘과 땅, 사람의 삼통(三通)

위의 인용문을 보면, 우주자연의 삼라만상은 근본적으로 원기(元氣)에 의하여 개체로서의 생명성이 부여된다는 것을 알 수 있다. 이런 맥락에서 인간의 존재근거를 말하자면, “인간은 자연의 이법에 따라 생성되는 존재이다. 이것은 인간이 대자연 안에 포괄되는 존재일 뿐만 아니라 대자연의 이법에 순응하는 존재임을 뜻한다.”⁷ 『태평경』에 등장하는 황천(皇天)의 존재는 “천도의 담당자, 자연의 생성과 변화의 주재자이다. 이처럼 세계를 지배하는 황천은 세상에서 가장 신령스러운 존재로 간주된다.”⁸ 그러나 인격적 존재로 상정되는 황천은 여전히 우주를 창조하는 배타적 조물주가 아니라 우주자연의 내에서 존재의 위상을 지닌다. 도교의 세계관은 지상의 인간들이 구축한 봉건적 사회질서를 천상의 신격들 세계에도 동일하게 적용한다. 다만 천상계의 거주자들은 세속의 인간이 아니라 성선(成仙)의 수양(修養)으로 고양(高揚)된 다양한 신격들일 뿐이다. 세속적인 삶의 영역에 머무는 지상계의 인간은 원칙상 천상계에 들어갈 수 없다. 그러나 우주자연의 차원에서 천상계와 지상계는 그냥 우주자연의 일부일 뿐이다.

“상하(上下) 사방(四方)의 우주자연 중에 존재하는 모든 것은 도(道)가 없으면 변화할 수 없다. 원기가 이 도를 따라서 만물이 생성하며, 우주자연의 크고 작은 개체들은 이 도를 말미암지 않으면 생성하여 나올 수 없다. 그러므로 원기는 구체적 형상이 없으니, 형상이 있는 개체를 이루어 가면서 원기가 펼쳐지는 것이다.”⁹

도교의 인간관은 근본적으로 우주자연을 구성하는 형이상학적 세계관과 일맥상통한다. 위에서 인용한 『태평경』의 문장은 전형적인 도가철학의 본체생성론(本體生成論: 형이상학)과 맥을 같이 한다.¹⁰ 즉 도교의 세계관은 근본적으로 도가철학의 세계관을 수용하고 있다. 다만 종교라는 도교의 특성상 인격성을 함축하는 신격이 등장하여, 자생(自生) 자화(自化)하는 우주자연의 생성과 변화 과정에 부분적으로 관여하게 된다. 신격이 관여할 수 있는 영역은 근본적으로 인간의 사회적 규범과 윤

이라는 구도가 설정되었다. 그것은 황천(皇天)의 의지에 따라 원기와 도, 음양이라는 과정을 거쳐 세계 및 그 안에 존재하는 사물들이 형성되는 구조를 밝히는 것이다. 이러한 형이상학적 구조는 곧바로 세계 내 최고의 관심사가 되는 인간존재에 대한 해명으로 향한다.” 윤찬원, 같은 책, 137쪽. 이 책은 초기 도교의 핵심 이론서인 『태평경』을 중심으로 도교철학의 이론적 구조를 심도 있게 구명하고 있다.

⁷ 윤찬원, 앞의 책, 138쪽.

⁸ 윤찬원, 앞의 책, 109쪽.

⁹ “六極之中，無道不能變化。元氣行道，以生萬物，天地大小，無不由道而生者也。故元氣無形，以制有形，以舒元氣。” 王明 編, 『太平經合校』 「守一明法」 (中華書局, 1960) 16쪽.

¹⁰ 도가철학의 “본체생성론”에 관해서는 김백희, 『노자의 사유방식』 (한국학술정보, 2006) III장, 3절을 참조할 것. 이 책은 노자철학의 형이상학적 구조를 “본체생성론”과 “상관대대론”으로 치밀하게 분석하고 있다. 본고는 도가철학의 기본 구조에 관해서는 이 책의 이론을 따른다.

리적 실천의 영역으로 제한된다.¹¹ “인격적 존재인 황천(皇天)은 세상의 무리들을 교화시키는 위대한 스승 또는 밝은 스승으로 간주되고 세상의 모든 사물들에 생명을 부여하며 다스리는 신적 존재이다. ‘대저 황천은 무릇 일의 스승이자 어른이고 사람의 부모이며 세상의 성현들이 본보기를 취하는 바이다.’ 또한 그는 자연계와 인간계의 모든 질서를 확립하는 존재이다.”¹²

도교에서 황천 또는 태상노군과 같이 최고의 신격으로 등장하는 고매(高邁)한 존재들이 요청되는데, 그 이유는 본체생성론적 근거가 아니라 오히려 도덕적 근거나 윤리적 요청이다. 지상계의 인간들이 윤리적으로 바른 행위를 실천할 때, 그 보상으로 복락(福樂)을 내려 주는 신격이 필요하다. “도교윤리는 도교의 체계 속에서 여러 가지 양상으로 나타난다. 즉 기본적으로 도교의 윤리는 도를 터득하여 신선이 되는 이상적 목표의 실현을 위한 삶의 규범이다. 그리고 인간과 신격(神格)의 관계를 맺는 방식, 인간이 개인적으로 타인과 관계를 맺는 삶의 방식, 인간과 사회의 관계 방식, 인간과 자연의 관계 방식에서 필요한 규범·과의(科儀)·부록(符籙)·계율을 총체적으로 지칭하는 것이 도교의 윤리이다.”¹³

우주자연의 일부로서 존재하는 인간은 근본적으로 신격과 동일한 존재론적 속성을 지닌다. 이것이 신격과 인간의 존재론적 일원성을 이어주는 근거이다. 도교의 사유 속에서, 신격과 인간은 동일하게 인격성을 분유(分有)고 있는 존재들이다. “생성(生成)하고 장양(長養)하는 것 중에 가장 존귀한 것은 사람의 기(氣)이다.”¹⁴ 우주자연 속에 존재하는 신격과 인간의 관계에서 볼 때, 인간은 영명성(靈明性)과 신성(神性)을 지닌다는 점에서 인간 이외의 자연 사물과 차이가 있다. 이러한 영명성과 신성은 윤리적 삶의 실천과 지속적 수양을 통하여 신격으로 격상될 수 있는 근거가 된다. 지상의 인간도 존재론적 차원에서 신격과 동일한 우주자연의 일부이지만, 아직 본성으로서의 영명성과 신성이 충분히 계발되지 못하여 지상에 머무는 존재이다. 그러나 원론적으로 자신이 소유하고 있는 개체의 본성을 충분히 발휘할 가능성이 확고하게 보장된다. 지상의 인간은 속세(俗世)의 삶에서 아무리 곤고(困苦)한 상황에 처하더라도 인간 본성이 지닌 영명성과 신성을 바탕으로 윤리적인 삶을 살아야 한다. 영명성과 신성을 극진히 발휘하지 못하더라도 인간은 구체적으로 선한 삶을 살아야 하는 존재들이며, 그에 따른 신격의 보상도 충분히 준비되어 있다.¹⁵ 인간의 영명성과 신성은 인간이 스스로

11 아무리 위상이 높은 신격이라 해도 우주자연의 본체생성론적 영역에는 관여할 수가 없다.

12 윤찬원, 앞의 책, 110쪽.

13 陽明, 『宗教與倫理』, (南京: 譯林出版社, 2010), 85쪽.

14 張君房 編, 『雲笈七籤』 卷56, 「諸家氣法: 論元氣」, (北京: 中華書局, 2003), 1216쪽. 주) 19 참조.

15 인간의 삶이 선한 행위를 통해 아름답게 숙성되고 그에 대한 보답으로 탈속적 신격에 의한 보상이 주어지는 기복적 도교 윤리 규범에 대해서는 많은 선행 연구들이 축적되었다. 다음의 글을 참고할 것. 김백희, 「장서각 본[음즐문주해]에 나타난 사상과 윤리」 『藏書閣』 29, (한국학중앙연구원, 2013), 윤찬원, 「『태상감응편』에 나타난 도교 윤리관 연구」 『도교문화연구』 31집, 한국도교문화학회, 2009., 이예나가 유코, 「조선후기 윤리신앙의 다변화와 도교 선서 유행」 『역사민속학』 30호, (역사민속학회, 2009), 酒井忠夫, 『中國善書の研究』, (日本: 國書刊行會, 1972), 陳霞, 『道教勸善書研究』, (中國: 巴蜀書社, 1999), 최혜영, 「조선후기 선서의 윤리사상연구」, (한국교원대학교 대학원 박사학위논문, 1993).

다양한 수행을 거쳐 신선이 될 수 있다고 하는 수양성선(修養成仙)의 존재론적 근거가 된다.

3. 인간 본성의 요소들

(1) 자연성(自然性)

송대에 편찬된 도교의 이론서 총편(總編)으로서 『운급칠첩(雲笈七籤)』이 있다. 이것은 후대 명나라 정통(正統) 연간에 완성되는 『도장(道藏)』의 모태가 된다. 이 『운급칠첩』의 「원기론(元氣論)」에 따르면 인간의 존재론적 근거가 자연생성의 본원인 원기(元氣)이다. 그러므로 인간 본성이 지닌 제일(第一)의 특성은 자연성이다. 도교는 철학적 세계관의 영역에서 근본적으로 도가철학의 세계관을 수용한다. 일례로 통행본 『도덕경』 8장에는 인간이 우주자연에서 본받아야 할 법칙 또는 내재적 속성으로서, 상선약수(上善若水)의 자연성을 표명하고 있다. 상선약수는 자연의 순리(順理)가 그대로 인간의 모범적 본성이 되어야 한다는 사실을 암시한다.

“가장 좋은 것은 물과 같다. 물은 온갖 것을 잘 이롭게 하면서도 다투지 않고, 모든 사람이 싫어하는 낮은 곳에 머문다. 그러므로 도에 가깝다. 살 때는 물처럼 땅을 좋게 하고, 마음을 쓸 때는 물처럼 그 옥함을 좋게 하고, 사람을 사귄 때는 물처럼 어짐을 좋게 하고, 말할 때는 물처럼 민음을 좋게 하고, 다스릴 때는 물처럼 바르게 하고, 일할 때는 물처럼 능하게 하고, 움직일 때는 물처럼 때를 좋게 하라. 그저 오로지 다투지 아니하니 허물이 없다.”¹⁶

“도기(道氣)가 우주자연 속에 늘 흐르고 있는데, 그것은 맑고 은미하여 보지 못하는 것이니, 구체적으로 혈기를 지니는 못 무리들이 그것을 우러러 추앙하지 않음이 없다. 그 맑은 기(氣)는 보이지 않으니 마치 텅 빈 것 같다. 그러나 그 기의 호흡은 고갈되지 않으므로 움직일수록 더욱 더 흘러나온다.”¹⁷

인간은 우주자연의 일부이므로 자연성을 자신의 본성으로 삼는다. 우주자연의 삼라만상은 원기(元氣)의 자발적 전개로서 생성·소멸하는 변화와 운동을 하게 되며, 생성·소멸의 운행과정에서 따르는 법칙이 곧 도(道)이다. 그러므로 원기와 도는 불가분의 관계이며 일물양성(一物兩性)의 관계라 할 수 있다. 이런 관계를 아울러 표현하는 도교의 용어는 “도기(道氣)”이다. 도(道)와 기(氣)는 근본적으

¹⁶ “上善若水。水善利萬物而不爭，處衆人之所惡，故幾於道。居善地，心善淵，與善仁，言善信，正善治，事善能，動善時。夫唯不爭，故無尤。” 樓宇烈，『王弼集校釋』，「老子道德經注」，(臺北：華正書局，1991.) 8장, 20쪽.

¹⁷ “道氣在間，清微不見，含血之類，莫不欽仰。..... 清氣不見，像如虛也。然呼吸不屈竭也，動之愈益出”。『老子想爾注』。 김백희, 『노자의 사유방식』 (한국학술정보, 2006), 285쪽, 재인용.

로 분리할 수 없는 일체이지만, 인식의 편의를 위해 개념적으로 분리하여 나누어 언급할 수 있다. 인간 또는 인류의 생성(生成)과 소멸은 “도기”의 생성·소멸의 과정과 동일하다. 인간의 생명은 “도기”에 근본을 둔다고 할 수 있다.

(2) 도성(道性)

인간 본성이 지닌 제이(第二)의 특성은 도(道)를 분유한다는 것 즉 도성(道性)을 지니고 있다는 것이다.

“우주자연 속에는 1,800가지 류(類)가 있다. 사람과 개체 사물은 모두 하나의 원기를 부여 받고 생성할 수 있다. 생성(生成)하고 장양(長養)하는 것 중에 가장 존귀한 것은 사람의 기(氣)이다.”¹⁸

도(道)를 분유(分有)하기 때문에 인간의 본성은 도(道) 또는 도교 용어로 진성(眞性)·도성(道性)을 갖는 것이다. 이는 속세의 고단한 삶에서 겪는 풍진(風塵)을 넘어서는 신성(神性)으로 연결된다. 도(道)가 풍진세상의 고단한 삶에 묶여서 제대로 실현되지 못하면 신성을 발휘하는 단계로 나아가지 못한다. 개체로서의 인간이 자신의 신성을 극진히 발휘하는 수련(修練)을 거쳐서 고매한 단계로 계속 지양(止揚)해 나아가면 궁극적으로는 신격의 단계에 이를 수 있다. 이것이 바로 신선(神仙)의 경지이다.

“성명에 관한 학설이 세상에 밝혀지지 못한 지 오래 되었다. 무엇을 성(性)이라 하는가? 우주자연의 태초 도성(道性)이니, 찬란히 빛나는 한 줄기 광채가 이것이다. 무엇을 명(命)이라 하는가? 사람이 생겨날 때 부여 받는 지극한 정기(精氣)이니, 하나의 기(氣)가 명(命)이 되고 성(性)이 되어 나눌 수 없이 운행하는 것이다.”¹⁹

도교의 세계관에서 볼 때, 원론적으로 우주자연의 삼라만상은 다 도기(道氣)에 의해서 생성되기 때문에 인간과 만물은 존재론적으로 차별이 없이 평등하다. 이른바 “만물일반(萬物一般)”이다. 『태평

¹⁸ “凡一千八百類。人與物類，皆稟一之氣，而得生成。生成長養，最尊最貴者，莫過人之氣也。”張君房 編，『雲笈七籤』卷56，「諸家氣法：論元氣」，(北京：中華書局，2003)，1216쪽.

¹⁹ “性命之說，不明於世也久矣。何謂之性？原始真知，一靈光炯炯是也。何謂之命？先天至精，一氣氤氳者是也。”傅鳳英 註譯，『新譯性命圭旨』「性命說」(臺北：三民書局，2020)，22쪽. 보편종교로서의 도교는 근본적으로 인간의 구원을 목적으로 한다. 인간의 구원 방식은 외적인 신격(神格)의 도움을 청하여 구원을 바라는 형식도 있지만, 내적인 자기 수양, 이른바 양생(養生)과 성선(成仙)의 수련을 통하여 자발적인 힘으로 구원을 얻는 길도 있다. 도교의 수양이론은 매우 다양하다. 그 중의 한 책이 『성명규지(性命圭旨)』이다. 이 책은 다양한 도교의 수련 방법을 종합적으로 설명하고 있다. 그 과정에서 유교와 불교의 어록○○·명언을 상당히 많이 인용한다. 본래 도교는 중국의 전통적인 민간신앙과 유교·불교 및 신선사상 등이 혼합된 습합 요소가 강하다.

경』에 의하면, “사람은 본래 혼돈(混沌)의 기(氣)²⁰에서 태어난다. 이 혼돈의 기는 정(精)을 생겨나게 하고, 정은 신(神)을 생겨나게 하며, 신은 인식능력[명(明)]을 생겨나게 한다. 사람은 음양의 기(氣)에 근본하며, 기는 바뀌어 정(精)이 되고, 정은 바뀌어 신(神)이 되며, 신은 바뀌어 명(明)이 된다.”²¹ 정기신(精氣神)은 각각 세 가지 양상을 보인다는 점에서는 3개의 단위의 양상을 지닌 하나의 기(氣)이다.

(3) 신성(神性)

정기신(精氣神)의 세 가지 기는 한 인간 존재의 심신(心身)을 구성하면서, 세 가지가 상호작용하는 일물삼면(一物三面)의 특성을 보인다. 정기신은 하나이며 동시에 셋이다. 이것이 이른바 정기신 일체를 표현하는 “삼기공일(三氣共一)”이다.²² 인간 이외의 만물들은 존재론적으로 인간과 동일한 기로 이루어지지만, 정기신 “삼기공일(三氣共一)”의 고등한 신성(神性)을 지니지 못한다는 점에서 구별된다.

“인간은 태어날 때 충허(充虛)한 기를 부여 받는데, 정묘하고 밝게 깨우쳐서 배움에 막힘이 없으면 이것을 신(神)이라 하며, 안으로 신(神)을 갈무리하고 밖으로 새어나가지 않게 하여 저절로 속인(俗人)과 다른 상태를 신선(神仙)이라 한다. 그러므로 신선도 역시 사람의 범주이다.”²³

“신선의 수명과 자연의 복을 구하는 자는 그 요점이 도를 믿고 계를 지키며 믿음을 지켜서 허물을 거둬하지 않는데 있다. 도의 법칙을 실천하는 자는 살아서 활동하고, 도의 법칙을 잃는 자는 죽어서 소멸한다. 우주자연의 바른 법칙은 귀신들에게 제사지내고 기도하는 데에 있지 않다. 도는 그러므로 귀신들에게 제사지내고 기도하는 것을 금지해서, 그런 자들에게 무거운 벌을 내린다.”²⁴

인간은 “정기신”에 내포된 영명성 또는 신성(神性) 때문에 기타의 만물과 구별된다. 그리고 이른바 신선(神仙)은 속세의 인간 중에서 양생(養生)의 수련(修練)과 도계(道戒)를 잘 실천하여 속세를 초월하는 경지에 이른 존재들이다. 동진(東晉) 시기의 도사인 갈홍(葛洪)은 “생명을 지닌 개체 중에 가장 영명한 것은 사람이다. 고귀한 영명성을 지닌 사람은 마땅히 균일한 기로 상통한다.”²⁵라고 일찍이 천명하였다. 이는 인간의 영명성을 바탕으로 신선의 경지로 지양(止揚) 가능한 이론적 토대를

²⁰ 여기서 말하는 혼돈(混沌)의 기(氣)가 바로 원기(元氣)이자, 도기(道氣)이다.

²¹ 윤찬원, 앞의 책, 140쪽.

²² 윤찬원, 앞의 책, 141쪽.

²³ “人生時，稟得虛氣，精明通悟，學無滯塞，則謂之神；宅神於內，遺照於外，自然異於俗人，則謂之神仙。故神仙亦人也。” 司馬承禎, 『天隱子』「神仙」(『正統道藏』21冊, <太玄部>). 699쪽.

²⁴ “欲求仙壽天福，要在信道，守誠守信，不爲貳過 行道者生，失道者死，天之正法，不在祭餼禱祠也。道故禁祭餼禱祠，與之重罰”。『老子想爾注』. 김백희, 『노자의 사유방식』(한국학술정보, 2006), 288쪽, 재인용.

²⁵ “有生最靈，莫過乎人。貴性之物，宜必鈞一。” 『抱朴子內篇校釋』「論仙」, (北京: 中華書局, 1985)14쪽.

마련하기 위한 것이다. 그러나 이러한 영명성이나 신성이 인간의 배타적 존엄성을 확보하려는 인간 중심주의적 사고의 결과는 아니다. 개별 사물들이나 인간 그리고 신선은 도기(道氣)에서 생성되어 운행(運行)·유전(流轉)하는 우주자연의 일부라는 점에서는 언제나 존재론적 동질성을 갖는다. 여기에서 우주자연의 삼라만상 심지어 인간과 신선까지도 존재론적으로 동질의 생명성을 갖는다는 점이 분명해진다.

4. 도교적 인간의 생태적 의미

(1) 자연과 인간의 일원성(一元性)

생태학적 세계관에서 인간은 자연의 일부일 뿐이다.²⁶ 도교의 세계관에서 볼 때, 역시 자연과 인간은 존재론적으로 차이가 없는 동질(同質)의 존재이다. 도기(道氣)의 자기 전개에 의해서 우주자연이 생성되고, 우주자연의 삼라만상 속에 인간이 당연히 포함된다. 그러므로 인간과 자연의 관계는 존재론적 일체(一體)이며, 이른바 도기자연(道氣自然)의 한 몸과 같다. 그렇지만 인식을 위한 분류의 측면에서 인간의 종(種)을 기준으로 구분하자면, 인간과 자연은 구별될 수 있다. 인간이라는 종의 류적(類的) 분류 속에서도 다양한 구분이 가능하다. 예컨대 남자와 여자, 노인과 어린이, 부자와 가난한자, 지배자와 피지배자 등 다양한 분류가 있을 수 있다. 그러나 구분은 인식의 피상적 편의성을 제공하지만, 차별과 등급의 중심주의로 쉽게 변질될 수 있다. 그러므로 인간과 자연을 대립적 관계로 구분하는 일은 매우 신중하게 고려해야 할 일이다. 모든 중심주의는 심각한 병리현상을 야기한다.

도교의 시각에서 볼 때, 자연성의 근거로서 하나의 원기(元氣) 즉 도기(道氣)가 제시된다. 이것은 차별 없는 삼라만상의 동질성을 웅변적으로 보여준다. 개별적 존재들의 개체성에 앞서는 모든 존재의 일원성은 바로 만물평등과 생명의 연쇄를 증명하는 근거가 된다. 생명의 연쇄와 동질성을 전면에서 놓고 사유하면 인간존재의 배타적 주체가 해체되고 우주적 생명의 연쇄 또는 연대·합일이 나타난다. 자연과 인간은 물론 아메바와 지렁이 그리고 사슴과 표범 나아가 동물과 식물 및 광물이 차별

²⁶ “최근까지 생태학과 환경에 관한 연구는 비교적 활발하게 이루어져 왔다. 특히 과학 기술에 대한 반성적 숙고를 중심으로 생태학적 담론이 시작되는 데, 이런 반성적 담론의 주요 사유 근거가 되는 것이 바로 동양의 종교들이다. 그러나 어떤 추상적 가치이론이나 종교교리가 환경문제들을 전적으로 해결할 수 있다고 생각하는 것은 과도한 기대이다. 과학이나 기술 그리고 다른 관련분야들에 대해서 무지한 채로 추상적으로만 이루어지는 철학적·종교적 분석은 환경문제들을 해결하는데 거의 도움이 되지 않는다. 현재의 생태학적 담론 영역에서는 이런 점에 대해서도 충분히 논의되고 있다. 우리가 세계를 어떻게 이해하고, 어떻게 평가하며, 무엇을 평가하는가 하는 것은 주로 과학자들이 세계에 관하여 알려 주는 지식에 의해 이루어진다. 현재 직면하고 있는 환경문제들을 풀어 가는데 의미 있는 진척을 바란다면, 결국 과학과 철학과 종교가 모두 필요하다.” 노먼 지라르도(N. J. Girardot) 외 편, 『도교와 생태학-우주적 풍경 속의 도』 김백희 역, (한국학중앙연구원 출판부, 2016), 9쪽.

없이 평등한 생명의 연쇄 속에 존재하는 하나이다. 이것이 바로 천인합일(天人合一)이다. 천인합일은 유교·불교·도교의 사상 모두가 수용하는 우주적 삶의 토대이다. 현대의 심층생태학도 이와 같은 천인합일의 세계관을 당연하게 수용하면서 좀 더 기술적인 방식으로 심화시켜 사유를 전개하고 있다.²⁷

“우주자연의 태초에는 원기(元氣)가 격렬하게 움직이며 흐르고, 허공의 기운이 열리고 닫히며, 음양의 두 기가 감응하여 부르고, 밤과 낮이 교대로 바뀌며, 유와 무가 서로 생성하고, 혼돈의 상태로 움직이다가, 태허의 경계에 이르고, 신성(神聖)의 지극함에 도달하며, 생기(生機)를 머금고, 영기(靈氣)를 품으며, 신묘(神妙)하고 그윽하게 밝으면서, 변화가 무궁하게, 황홀하더니, 우주자연의 골격이 세워졌다. 이것을 태역(太易)이라 하니, 우주자연이 형성되는 시기의 처음 상태이며, ‘도가 일을 생성하는 것’이고, 또 원시(元始)라고도 한다.”²⁸

우주자연은 본래 원기(元氣)의 자발적 자기분화 과정으로 생성되어, 지속적으로 변화·운행을 하는 하나의 상태이다. 여기에는 인간이 빚어내는 이기주의의 최종 종착 형태라 할 수 있는 인간중심주의가 끼어 들 수 없다. 예를 들자면, 인간중심주의는 인간이 우주자연의 중심이고 만물의 척도가 된다고 주장한다. 이런 사유구조에서 우주자연의 삼라만상은 인간의 복지와 행복을 증대시키기 위해 존재하는 부속물일 뿐이다. 그러나 천인합일의 세계관 속에는 중심주의가 설 공간이 없다.

(2) 자연과 인간의 상통성(相通性)

자연과 인간은 존재의 본질상 원기(元氣)로 이루어진다. 원기(元氣)를 근본적으로 공유하기 때문에 양자는 존재론적으로 서로 통(通)한다. 『태평경』은 하늘과 땅, 사람이 세계 안에 존재하는 세 가지 기본적 구성요라고 보았다.²⁹ 우주자연의 삼라만상을 “하늘과 땅, 사람”으로 구분한 것이다. 여기에서 사람 즉 인간은 중심의 지위를 지니는 것이 아니라 상호 영향을 주고받는 평등한 존재로 상정된다. 도교의 세계관에서는 어떤 개별적 존재도 중심이 될 수 없다. 즉 우주자연 속에서 배타적 우월성을 독점하는 중심은 전혀 불가능한 것이다. 그러므로 어떤 형태의 중심주의도 성립이 불가능하다.

본래 “우주자연은 텅 비고 고요하지만, 그 속에는 화기(和氣; 조화로운 기운)가 끊임없이 흐르며

²⁷ “근본생태주의의 형이상학은 개체로서의 인간이 자연으로부터 독립되어 있다는 관점, 즉 소위 ‘자연 안의 인간(man in Nature)’ 이란 관점을 거부한다. 대신 그들은 형이상학적 전체주의(metaphysical holism)를 신봉한다. 이에 따르면 인간은 주변 자연환경의 일부이면서 자연환경과 분리되지 않는 존재이다. 인간은 환경의 다른 요소들과 관계를 맺으면서 구성되는 것이다. 핵심적 의미에서 자연환경은 생물과 무생물을 포함하여 인간의 존재성을 규정하는 것이다.” DesJardins, Joseph R., *Environmental Ethics- An Introduction Environmental Philosophy*, U.S.: Wadsworth Publishing Company, 1993. p. 220.

²⁸ “夫天地之有始也，一炁動盪，虛無開合，雌雄感召，黑白交凝，有無相射，混混沌沌，冲元至聖，包元含靈，神明變化，恍惚立極，是為太易，是為有始之始。” 傅鳳英 註譯，『新譯性命圭旨』「性命說」(臺北:三民書局, 2020), 5쪽.

²⁹ 윤찬원, 앞의 책, 126쪽.

운동하고 있으므로 온갖 사물이 저절로 생성소멸의 과정을 지속한다.”³⁰ 그리고 우주자연의 삼라만상은 원기(元氣)의 변화·운행에 의해서 자생(自生)·자화(自化)한다. 이 때 “우주자연은 변화과정 자체의 총합일 뿐이지, 인(仁)이나 은(恩)으로서의 인위적 가치를 갖지 않고 그저 저절로 그렇게 변화작용을 지속할 뿐이다.”³¹ “우주자연의 법칙과 인간의 생활 법칙은 같다. 즉 우주자연과 인간은 서로 두루 통(通)한다. 그것은 단지 정기(精氣)가 서로 관통하는 운행일 뿐이다.”³² 근본적으로 자연계의 법칙과 사회 그리고 그 속에서 살아가는 인간들이 따르는 법칙은 동일하다. 이것이 도(道)이다. 그러므로 인간과 자연은 존재의 근거와 지속에서도 상통성을 지닌다. 이러한 사유는 『태평경』에 그대로 계승된다.

“사람은 본보기를 하늘로부터 취하고 하늘은 본보기를 사람으로부터 취한다. 하늘과 땅, 사람은 각각 일을 하며 신령을 본받고 일의 본보기를 본받아 한다. 이 셋은 천(天)과 지(地), 중화(中和)가 다투어 부리는 것으로 신비로운 기를 따라 움직여 일어나며, 때에 응하여 오고가고, 텅 빔을 끊어 사이를 없애니, 오고 감에 바른 장소를 알기 어렵다.”³³

여기에서 자연과 인간의 관계는 상하(上下)·주종(主從) 등의 관계가 아니라 서로 대등한 관계로서 상보적 영향을 주고받는 사이로 천명된다. 역시 원기(元氣)라고 하는 하나의 기로 연결되어 있기 때문에 양자의 관계는 근본적 단절이 있을 수 없다. 그러므로 자연과 인간의 존재론적 위상을 표명하는 명제 “천인상통(天人相通)”은 바로 “원기관통(元氣貫通)”이라고도 할 수 있다. 동일한 하나의 기로 이루어진 우주자연과 인간은 서로 통하는 것이 당연한 이치이다.

(3) 자연과 인간의 상응성(相應性)

인간과 자연의 일원성 및 상통성에 근거하여 자연스럽게 도출되는 사유가 양자의 유사성(類似性)이다. 본래 도가사상 특히 황로도가의 사상적 전통 속에서는 “인간은 자연의 모습을 닮는다.”는 명제가 일반화 되어 있다.³⁴ 황로도가의 세계관을 이루는 기본 구조는 기화우주론(氣化宇宙論)과 천인

³⁰ “天地之間空虛，和氣流行，故萬物自生。”，王卡 點校，『老子道德經河上公章句』，(北京：中華書局，1993)，18쪽. 『老子道德經河上公章句』는 『도덕경(道德經)』을 양생론의 시각에서 해석할 수 있는 시각을 제시하여, 도교적 해석의 단서와 방향을 제시한 주석으로서 주목된다. 본고의 『老子道德經河上公章句』 인용 및 번역은 김백희, 『노자의 사유방식』, (한국학술정보, 2006)에서 재인용하였다.

³¹ “天施地化，不以仁恩，任自然也。”，王卡 點校，『老子章句』，18쪽.

³² “天道與人道同，天人相過，精氣相貫。”，王卡 點校，『老子章句』，184쪽.

³³ “故人取象於天，天取象於人。天地人有其事，象神靈，亦象其事法而為之。 此三者，天地中和之疾使，隨神氣而動作，應時而往來，絕洞而無間，往來難知處。” 윤찬원, 앞의 책, 127쪽에서 재인용.

³⁴ 도가와 도교 사상을 관통하는 특징의 하나는 천인감응론(天人感應論)이다. 이석명, 『회남자-한대 지식의 집대성』, (사계철출판사, 2004), 101쪽.

감응론(天人感應論)이다.³⁵이런 기본 구조는 도교에 그대로 계승된다.

천인감응론은 동일한 기로 이루어진 우주자연의 전체성 속에서 인간의 개체성이 유기적으로 연계되어 움직인다는 것이다. 여기까지는 유기체적 자연관의 이론과 맥을 같이 할 수 있다. 그러나 도교는 종교이므로 우주자연의 인격성과 의지를 상정하고, 우주자연의 신격들이 인간의 일들에 다양한 영향을 미치게 된다. 그리고 인간은 우주자연의 신격이 지닌 의지를 헤아려서 우주자연과 호응(互應) 또는 감응(感應)한다. 예컨대 자연현상으로 나타나는 재해(災害)와 이변(異變)은 하늘의 견책과 경고라고 해석될 수 있다.

“옛날에 성왕은 이것(감응)으로 도를 생각하였기 때문에 득실(得失)의 모양에서 우주자연의 뜻을 상세히 살피었다. 왕이 된 자가 도를 행하면 우주자연이 기뻐하였고, 왕이 도의 실행을 잃으면 우주자연이 재앙을 내렸다. 무릇 왕이 된 자는 고요히 도와 덕을 생각하고, 도를 실천하면서 몸을 편안히 하여, 장생(長生)을 구하여 스스로 수양하였다. 부부의 도를 화합시키면 음양이 그 바름을 얻어 갖추게 되고, 우주자연이 편안하게 된다. 우주자연과 제왕이 서로 떨어져 있는 거리가 만여 리(里)나 되지만 도리어 도와주면서 서로 감응하는 것이 어찌 신묘하지 않겠는가?”³⁶

“군주가 안으로 선을 행하면 바람과 비가 때에 맞추어 밖에서 내린다. 그러므로 상서로운 감응은 도리어 가슴 속에서 나오는 것이다.”³⁷

주지하는 바와 같이, 한무제(漢武帝) 시기에 동중서(董仲舒)가 이미 『춘추번로(春秋繁露)』에서 천인감응의 이론을 천명하여 감응설의 선하(先河)를 열었다.³⁸ 이후로 우주자연은 인간적인 정감(情感)을 갖는 감응의 존재로 인격화 되었다. 물론 도교의 신격 관념에서는 은(殷)나라의 상제(上帝) 관념과 같은 원시종교의 인격적 존재도 고대의 전통에서 수용된다.

『태평경』의 주장에 따르면 우주자연은 인간과 유사성을 지닌 동류(同類)로서, 존재론적 속성과 변화·운행의 형식에서 인간과 필연적인 유사성을 지닌다. 이와 같은 자연과 인간의 유사성에서 천인감응론이 자연스럽게 도출되어 나오는 것이다. 『장자』 「어부(漁夫)」 편에도 이미 “같은 부류는 서로 따르며, 같은 소리는 서로 호응(呼應)하는 것이 본래 우주자연의 이치이다.”³⁹라고 하였다. 도교의 입

³⁵ 이석명, 『회남자-한대 지식의 집대성』, (사계철출판사, 2004), 2장 <기론으로 바라본 자연과 인간> 참조.

³⁶ “古者聖王以是思道，故得失之象，詳察其意。王者行道，天地喜悅；失道，天地為災異。夫王者靜思道德，行道安身，求長生自養。和合夫婦之道，陰陽俱得其所，天地為安。天與帝王相去萬萬餘里，反與道相應，豈不神哉？” 王明 編, 『太平經合校』 「行道有優劣法」 (中華書局, 1960) 17쪽.

³⁷ “人君為善於內，風雨及時於外。故瑞應反從人胸中來。” 王明 編, 『太平經合校』 「道典論卷四妙瑞篇引太平經云」 (中華書局, 1960) 719쪽.

³⁸ 유명종, 『한당철학사』, (경인문화사, 2000), 31-34쪽.

³⁹ “同類相從，同聲相應，固天之理也。” 『莊子』 「漁夫」, (『諸子集成』4, 岳麓書社, 1996)245쪽. 이것은 『장자』의 「외편」에 속한 내용으로서, 장자 당시의 본인 생각이라기 보기 어렵다. 하지만 장자의 사상을 추종하는 황로도

장에서 볼 때, 자연과 인간은 도기(道氣)로 이루어지는 일원성을 지니며, 동류(同類)로서의 유사성을 바탕으로 서로 통하며, 서로 감응(感應)하는 관계이다. 이는 자연과 인간의 관계를 연속적으로 파악하려는 심층생태학의 입장과 매우 유사하다.

5. 도교적 구원의 생태학적 특성

현실 존재로서의 인간은 죽음 앞에서 평등한 존재다. 인간은 죽음 앞에서 한계·절망·영생을 생각한다. 유한(有限)한 생명을 지닌 개별자로서 느끼는 한계, 벗어날 수 없는 절대적 상황으로서의 죽음 앞에서 느끼는 절망, 유한한 생명을 연장하여 영원한 생명을 지속시킬 수 있는 영생의 희망을 동시에 느끼게 된다. 종교는 이런 죽음의 현상에 대한 해법(解法)을 제시한다. 예컨대, 기독교는 유일신(唯一神)인 하나님을 믿고 의지하면서 육체의 죽음 이후에 이어지는 삶을 살 수 있다고 주장한다. 원죄와 죽음으로부터 해방되는 구원의 종교적 모범(模範)이 기독교에서 제시된다. 원시불교는 삶과 죽음의 이원적 배타성을 버리고 우주의 통일적 일원성(一元性)을 자각하면서 죽음의 절망을 완전히 극복할 수 있다고 가르친다. 이런 형태는 타율적 구원이 아니라 자율적 각성(覺醒)을 통한 자기 승화(昇華)이다. 유교는 사후 세계에 대한 종교적 인식과 대응이 거의 없다는 점에서 종교적 속성이 약하며, 현실적 삶에서 최선을 다하다 기꺼이 죽는 것으로 만족한다. 노장(老莊)의 도가철학은 삶과 죽음의 일원성(一元性)을 선언하여, 노장의 세계관에 대해 참된 이해를 가진 사람이라면 죽음에 대해 전혀 두려움을 갖지 않는다.

종교로서의 도교(道敎)는 육체를 지닌 인간의 생존과 육체의 죽음을 명확하게 구별하면서, 이에 대한 종교적 대응을 시도한다. 우선 도교는 다신교(多神敎)의 체제이므로 절대적 권능을 지닌 유일신(唯一神)이 없다. 최고의 신격 중 하나라 할 수 있는 태상노군(太上老君)도 모든 개별자들을 구원해 주지는 않는다. 도교의 개별자들은 스스로 양생(養生)과 성선(成仙)의 방법을 통해 신선(神仙)의 경지에 도달하면서 죽음의 공포로부터 구원을 이룬다. 양생과 성선의 방법은 도교의 종파와 시대에 따라 상이(相異)하고 다양하게 제시된다.

포박자가 말했다. “신선을 추구하고자 하면 오직 그 지극한 요결만 얻으면 된다. 지극한 요결은 바로 보정(寶精; 정기를 보배로이 아낌)·행기(行氣; 기의 운행) 그리고 최고 등급의 선약(仙藥) 복용이니, 다른 많은 것들은 쓸 일이 없다. 그러나 이 세 가지 방법의 일에는 또한 얇고 깊음의 차이가 있으니, 지혜로운 스승을 만나지 못하거나 부지런히 힘든 수련을 거치지 않으면 또한 갑자기 순식간에 이해할

가 계열의 학자들이 공유하고 있던 천인감응론의 실마리를 보이고 있는 것은 분명하다.

수 있는 것이 아니다.”⁴⁰

내단법은 모든 우주의 삼라만상을 구성하는 하나의 실체(One Substance)인 일기(一氣)를 받아들여 내 몸 안에 보존하고 운행시키면서 개체의 생명을 왕성하게 유지하는 것이다. 이렇게 운기(運氣)의 행공(行功)을 지속하면서 장생불사의 영생을 얻을 수 있다는 것이다. 내단법의 원리를 보면 역시 인간의 몸이 우주자연과 일체로 이루어지며, 우주자연의 기를 흡수하여 내 몸의 생명력을 왕성하게 지속시키는 것임을 알 수 있다. 여기에서도 내단 양생법의 생태학적 특성을 발견할 수 있다.

신선의 경지에 들어선 인간은 비록 몸을 지니고 있지만, 이미 인간의 오욕(五慾)·칠정(七情)에서 벗어나 우주자연과 합일하는 경지에 들어선 존재이다. 그러므로 육체로서의 몸을 지니고 있다는 것이 특별한 의미를 지니지 못한다. 이런 예는 팔선(八仙)중의 한 신선인 이철괴(李鐵拐)의 사례⁴¹에서 확인할 수 있다. 이철괴는 본래 멋진 미남의 신선 초입(初入) 상태였지만, 우여곡절 끝에 곱추-절름발이 거지의 몸 속으로 들어가 살게 되었다. 추한 육체를 보고 처음에는 실망하지만, 이내 외모의 추함은 내면의 고결함에 비해 중요한 것이 아님을 깨닫고, 진정한 신선의 단계로 승화하게 된다. 후에 전진교(全眞教)와 같은 철학적 성향이 짙은 도교의 종파가 출현하면서부터 몸을 지닌 상태로 장생불사를 이룬다는 내단과 외단의 신선술은 비합리적 방술로 외면당하게 되는 것이다.

대체로 신선이 되기 위해서는 외단(外丹)과 내단(內丹)의 두 가지 길이 있다. 내단은 몸 안의 단전(丹田)에서 정기신(精氣神)을 결합하여 양성하는 결과물을 축적함으로써 불로불사(不老不死)의 자원을 확보하는 것이다. 외단은 장생불사(長生不死)의 효능을 발휘하는 약물(藥物)을 제조하고 복용(服用)하는 것이다. 외단의 원리에는 우주의 사물 중에 자기동일성을 아주 오래 지속(持續)하는 사물들 즉 단사(丹沙)나 황금(黃金) 같은 재료로 조제(調劑)한 단약을 복용하면 인체 내에서 신비한 효능을 발휘하여 몸이 오래도록 변화하지 않고 자기동일성을 유지할 수 있을 것이라는 논리가 개재(介在)되어 있다. 즉 장생불사를 이룬 신선도 결국 우주 안에 존재하는 개별 사물들과 존재론적 연속성을 지니는 인간 존재이다. 육체를 지닌 상태로 우주자연 속에서 영생을 누릴 수 있는 존재론적 근거는 우주자연의 속성과 변화과정에 인간의 몸을 합일(合一)시키는 것이다. 여기에서 도교 외단술의 생태학적 특성을 발견할 수 있다. 도교의 사유방식 속에서 보자면, 인간은 다양한 방법의 수련법(修練法)을 통하여 신선이 될 수 있다. 그런데 이러한 신선은 도교의 종교적 세계관에서 볼 때 우주자연과 동일한 본질과 속성을 지니는 존재이다. 궁극적으로는 영생(永生)의 단계에 이른 것으로 상정되는 신선도 우주의 삼라만상일 뿐이다.

40 抱朴子曰：“欲求神仙，唯当得其至要，至要者在於宝精行炁，服一大药便足，亦不用多也。然此三事，复有浅深，不值明师，不经勤苦，亦不可仓卒而尽知也。”(『抱朴子內篇』8, 「釋滯」, 中華書局, 2011, 253쪽.)

41 馬書田, 『中國諸神大觀』, 臺北: 國家出版社, 208-215 쪽.

6. 결론

도교의 세계관은 도가철학의 세계관을 수용하면서, 도가(道家)와 도교의 철학적 연속성을 유지한다. 그러나 도교는 가치중립적 우주를 상정하면서, 우주자연의 인격적 주재성을 철저히 부정한다. 반면에 도교는 인격성과 의지를 지닌 우주자연의 신격들을 설정한다는 점에서 종교적 특성을 분명하게 갖는다. 도교의 세계관에 개입된 우주자연의 인격성은 인간세계의 인간들에게 주는 일종의 윤리적 보상원리로 요청된 존재이다. 이러한 사유방식은 선행(善行)의 삶에 대한 확고한 보답으로 천상계의 신격이 요청되는 도교의 종교적 시스템이다.

우주자연이 인간 자신의 존재론적 속성과 동일하기 때문에, 인간은 우주자연의 법칙에 순응하고 살아간다. 그러므로 우주자연을 파괴하거나 멸시하지 않고, 자신의 몸과 동일하게 존중하고 보호하며 살아가는 것이 인간에게 요청되는 삶의 행위 준칙으로 도출된다. 인간은 우주자연 속에서 자신과 자연에 대한 주제의식을 갖고 책임 있는 삶을 살아가야만 하는 것이다. 도교의 인간은 우주자연의 일부이며, 동시에 우주자연의 삼라만상 중에서 영명성과 신성을 지니는 존재이다. 이러한 신성은 인간의 삶이 보다 높은 단계의 신격으로 상승할 수 있는 가능성이자 근거이다. 그리고 신격으로 상승된 인간의 모습은 우주자연과 완전한 한 몸의 의식과 삶으로 존재하는 일원적 천인합일의 경지이다. 이것이 도교의 생태학적 특성이다. 인간은 존재론적으로 우주자연과 일체이며, 시간과 공간의 측면에서도 우주자연을 벗어날 수 없다.

현대의 생태학적 성과들을 바탕으로 보자면, “진화론·생태학·환경론 등의 학문들은 시간과 공간에 대한 새로운 이해를 제시하고 있으며, 자연 속에서 살아가고 있는 인간들의 책임에 대한 새로운 안내를 제시한다.”⁴² “생태학자들은 다중적(多重的)으로 상호의존관계를 맺고 있는 에코시스템(multiple interdependent ecosystem)의 맥락 속에서 인간의 삶을 조명하는 자세를 강조한다.”⁴³ 이렇게 상관적(相關的) 사유를 중시하는 학문들은 인간의 현재 세계관에 대한 근본적 재고(再考)를 촉구한다. 즉 우주 안에서 우리 인간이 처하고 있는 시간과 공간 속의 위상을 고려하고, 우주 안에서 생존하고 있는 인간으로서 가져야할 생존의 방향과 도덕적 의무에 대하여 심사숙고할 것을 촉구하고 있다. 간단하게 말하자면, 유럽의 계몽주의가 지닌 근본적 사유방식이라 할 수 있는 인간중심주의적 휴머니즘은 현대의 전체론적(全體論的; Holistic) 학문의 토대와 충돌하고 있다.⁴⁴

도교의 세계관과 유사한 세계관을 지향하는 심층생태학은 보다 상세한 연구 성과들로 문명 속의 인간 위상을 밝혀준다. 우주자연 속에서 인간의 삶은 에코시스템의 총체적 연쇄 속에서 존재하는

⁴² Miller, James., “Daoism and Nature”, *Handbook of Religion and Ecology*, ed. by Roger Gottlieb, (Oxford Univ. Press, 2006), p.1.

⁴³ Miller, James., “Daoism and Nature”, p.1.

⁴⁴ Miller, James., “Daoism and Nature”, p.1.

식물·수목·박테리아 등에 의존하고 있다는 사실을 상기해야 한다.⁴⁵ 이는 지구와 태양계 그리고 우주 전체가 일종의 존재론적 생명그물(Web of life)을 형성하면서 운행하고 있다는 사실을 전제하는 사유 체계이다. 도교의 세계관에서 인간의 삶은 우주자연의 총체적 연쇄 속에서 의미를 지닌다. 그리고 인간은 사회적 삶과 은둔의 삶 두 영역에서 모두 우주자연의 법칙을 준수하면서 살아갈 것을 명시적으로 공표한다. 이러한 사유방식은 세계와 인간의 관계를 이해하는 도교와 생태학의 근원적 유사성을 입증한다.⁴⁶

그러므로 자연과 인간에 대한 종교적 인식의 모형(模型)으로서의 도교는 자연과 인간의 관계를 현대적 시각에서 “과학적으로 심층 연구하는 철학”으로서의 생태학과 만날 수 있는 것이다. 덧붙여서 말하자면, 현재 인공지능(A.I.)이 급속하게 발전하면서 인류문명의 속성을 근본적으로 바꾸어가고 있다. 그러므로 향후 지구의 생태위기 담론에서 인공지능의 역할이 반드시 심각하게 논의되어야 한다.

⁴⁵ Miller, James., “Daoism and Nature”, p.2.

⁴⁶ Miller, James., “Daoism and Nature”, p.2.

道教と生態哲学

金白熙

韓国学中央研究院・責任研究員

本稿は、後漢末期に発生した宗教である道教の人間観を哲学的に考察し、その生態学的な意味を吟味したものである。道教の人間観は、基本的に道家哲学の世界観を受け入れつつ、確立されたものである。しかし、道教は宇宙自然の中に人格を持つ神格を仮定する多神教体系を構築し、宗教的な人間観を提示している。人間の本性が持つ主要要素は、自然性・道性・神性である。自然性は、人間が宇宙自然の一部として万物と存在論的に同一性を持つことを意味する。道性は、万物の一つである人間が宇宙自然の法則である道を分有していることを意味する。神性は、人間が万物の中で霊妙な気である神性を持っていることを意味し、道教的な人間は養生や成仙を通じて神格の段階に高められる可能性がある。

生態学的世界観において、人間は自然の一部にすぎない。道教の人間観も、根本的にはこれと同様である。人間は自然と一元的な同一性を持つ。自然と人間は交わり合い、交流するが、ここで人間と自然が相互に感応するという「天人感応説」が導き出される。世界と人間の関係を理解する方法は、道教と生態学において根本的な類似性を持つ。この点において、道教の人間観は生態学的な人間観と自然に交わり、共鳴する接点に達することができる。このような基盤から、人工知能時代の到来に直面した人間の救済の可能性を生態学的視野で確認することができる。

キーワード： 道教, 生態学, 人間, 神格, 天人感応説, 救済, A. I.

(译者：金灵, 北京大学外国语学院22级博士研究生)

唐至五代道教“自然”义考述

尹志华

中央民族大学·教授

内容提要

唐至五代时期，道教对“自然”的解说，约略而言，有以下几个方面：（一）道性自然，即道的存在及其化生万物，都是自然而然的。（二）道以自然为本。成玄英提出道是迹，自然是本。（三）物性自然。认为“一切众生皆禀自然正性”，“自然，物之本性也”。（四）物理自然。唐代道教将宇宙间各种现象的生起，以“物理自然”或“自然之理”予以阐述。（五）天即自然。成玄英所说的“自然”已有天地万物的意义，相当于今天所说的“自然界”。（六）自然即不知所以然而然。其中“道以自然为本”说，在唐代的佛道辩论中，常常被佛教徒用来否定道的终极性。

面对佛教以“因缘”说批判“自然”说，唐至五代道教对此的回应约有三种，第一种是以因缘消解自然，如孟安排《道教义枢》中说：“示因缘者，强名自然，假设为教。故自是不自之自，然是不然之然。”第二种是融合自然与因缘，如史崇玄等奉敕撰《妙门由起序》说：“夫自然者，性之质也；因缘者，性之用也。因缘以修之，自然以成之。”《三论元旨》说：“自然中有因缘，因缘中有自然，自然不离于因缘，因缘不离于自然，而能异之而同者矣。”第三种是坚持自然说优胜，如成玄英《庄子疏》中说：“夫物之形质，咸禀自然，事似有因，理在无待。”

关键词：唐代 道教 自然 道性 因缘

“自然”是《老子》提出的重要观念。《老子》谓“道法自然”，以“自然”为最高法则。同时，“自然”也是人和万物自然而然地生存和发展的状态，所谓“我自然”、“万物之自然”，就是这个意思。

《庄子》中有“常因自然而不益生”¹、“顺物自然而无容私”²、“莫之为而常自然”³等说法，“自然”主要是指非人为造作的状态。这个“自然”状态，《庄子》往往以“天”来指称，所谓“去知与故，循天之理”⁴。

东汉王充从宇宙生成论的角度，指出天地生万物是一个“自然”过程。⁵曹魏王弼认为，万物皆以

1 《庄子·德充符》。

2 《庄子·应帝王》。

3 《庄子·缮性》。

4 《庄子·刻意》。

5 王充：《论衡·自然篇》。

自然为本性，故“天地任自然，无为无造，万物自相治理”。⁶西晋郭象提出，万物都是“块然而自生”，“物各自然，不知所以然而然”。⁷东晋葛洪说：“玄者，自然之始祖，而万殊之大宗也。”⁸这里的“自然”表现出实体化的倾向。

南北朝以降，随着佛教在中土的广泛传播，僧人们开始抛弃先前用道家术语来翻译和解释佛教观念的“格义”做法，转而批判道家的“自然”说：或认为“自然”可推导出自然命定论或自然无因论，不符合因果报应学说；或认为“自然”与修学是矛盾的，因而提倡“自然”会导致空谈而无实践；或认为“自然”说会导致人们造作恶业（“自然作恶”），而不加计较。⁹由此，唐代佛道二教围绕“自然”论题展开了多次论辩。

唐至五代时期，道教对“自然”的解说，约略而言，有以下几个方面：

一、道性自然

汉代的《老子道德经河上公章句》将“道法自然”解释成“道性自然，无所法也”。¹⁰这里的“道性”，是指道的特性或本性，与后世所说的人与万物所具有的道的属性意义上的“道性”不是一回事。

所谓“道性自然”，是为了说明道的存在及其化生万物，都是自然而然的。唐代道教学者继承了这一思想。如李荣说：“道之为物，唯恍唯惚，不可以有无议，不可以阴阳辩，混沌无形，自然而得，故曰混成。”又说，“至真之道”“布气施化，贷生于万有，为而不恃，付之于自然”。¹¹谷神子说：“大道自然，变而生神，神动而成和，和散而气结，气结而成形，故曰：道生一，一生二，二生三，三生万物。”¹²

为了突出“道”的本原和本体意义，隋唐之际，有些道经以“妙本”来指称“道”。唐玄宗在注疏《道德经》时使用“妙本”一词较为频繁。如《御注道德真经》中解第1章“无名，天地之始”说：“无名者，妙本也。”解第51章“道生之”说：“妙本动用降和气。”解第62章“道者，万物之奥”说：“万物皆资妙本以生成。”¹³《御制道德真经疏》的释题中说：“大道者，虚极妙本之强名。”¹⁴

唐玄宗认为，“妙本”的特性就是“自然”：“自然者，妙本之性，性非造作，故曰自然。”¹⁵

曾为唐玄宗《道德经》注疏作过释义的唐末道士杜光庭，在其所编道教科仪书中也说：“臣闻妙本自然，因机立化，裁成天地，含孕虚无。”¹⁶

南北朝以来，受佛教“佛性”论的影响，道教也开始探讨人能得道的根据，形成了“道性”论。如

⁶ 王弼：《老子注》，第29章、第5章。

⁷ 《南华真经注疏》，《道藏》，文物出版社等1988年版，第16册，第288、291页。

⁸ 葛洪：《抱朴子内篇·畅玄》。

⁹ 参见圣凯：《六朝隋唐佛教对道教“自然”说的批判》，《哲学动态》2016年第7期。

¹⁰ 《老子道德经河上公章句》（王卡点校本）第25章，中华书局1993年版，第103页。

¹¹ 李荣：《道德真经注》第25章、第41章，《中华道藏》，第9册，第307页、第316页。

¹² 李霖：《道德真经取善集》第42章注引，《道藏》第13册，第896页。

¹³ 《道藏》第11册，第716页，第737页，第741页。

¹⁴ 《道藏》第11册，第749页。

¹⁵ 《唐玄宗御制道德真经疏》第25章，《道藏》第11册，第768页。

¹⁶ 《道门科范大全集》卷四，《道藏》第31册，第766页。

《洞玄灵宝本相运度劫期经》说：“大千之载，一切众生悉有道性。”¹⁷南朝梁陈间的宋文明所著《道德义渊》中，则区分道性与物性。他说：“论道性以清虚自然为体，一切含识各有其分。……今论道性，则但就本识清虚以为言。若谈物性，则兼取受命形质以为语也。”¹⁸他特别强调“道性”的自然特征，认为“物之自然，即物之道性也”。¹⁹初唐道士孟安排在《道教义枢》中继承了宋文明的观点，也说“道性以清虚自然为体”。²⁰初唐道士王玄览所著《玄珠录》则强调“道性众生性，皆与自然同”。²¹

二、道以自然为本

由于《老子》说“道法自然”，而《淮南子·天文训》又有“道始于虚霏，虚霏生宇宙，宇宙生气”的说法，因而在道教的一些经典中，又在道之上加了“虚无”和“自然”两个阶段。如出于魏晋间的《西升经》即称“虚无生自然，自然生道。道生一，一生天地，天地生万物”。²²此种观点产生了很大影响。唐初沙门释法琳撰《辩正论》卷二《三教治道篇第二（下）》，即载有为道教辩护的儒生，引道教经典证明“道以自然为宗，虚无为本”。如引《太上玄妙经》云：“道曰：自然者，道之真也；无为者，道之极也；虚无者，德之尊也。不视不听，而抱其玄，无心无意，若未生根，精聚化为其身。”又引《升玄内教经》云：“太极真人问：大道以何为身，生在何许，名之为道？通言：夫道玄妙，出于自然，生于无生，先于无先。”又引《灵宝自然经诀》云：“太上玄一真人曰：太上无极大道，无上至真，玄居虚无，无形自然，极虚无之上，上无复天，下无复地，故曰无上至真大道。道虽虚无，而能生一，为万物之本也。”²³

释法琳抓住“道法自然”一语，主张自然在道之上，由此否定“道”的终极性。他发问：“若道自生道，亦道自法道，何故老子云，人法地，地法天，天法道，道法自然？既道不自法而法自然，亦可道不自生，从自然生。”²⁴这个问题比较尖锐，若“道”是终极存在，它应该以自己为法，为何要法“自然”？既然道法自然，则道从自然生。这是把道与自然都当作实体的思路。释法琳进一步认为，若道有效法的对象，仍然可以保持终极性，那么“一”也可以具有终极性：“若道不从自然生，亦一不从道生。”但是按照道家的观点，“一不及道，从道生”，那么也可以推论，“道不及自然，从自然生”。²⁵

释法琳接着否定“道”是永恒常存的。其理由是：“道法自然，自然即为道本。既道本于自然，即自然是常，道不得是常。”但道教认为“道”是永恒常存的。释法琳反驳说：“今道既称常，自然亦常，亦可道法自然，自然亦应法道。”²⁶这就是说，若“道”与“自然”俱称“常”，那么“道”与“自然”可以互换，因而，若道法自然，自然亦应法道。但道教中人不会违背《道德经》，承认“自然法道”。

17 《道藏》第5册，第853页。

18 《中华道藏》第5册，第521页。

19 同上。

20 《道藏》第24册，第832页。

21 《道藏》第23册，第621页。

22 《西升经》卷四《虚无章第十五》，《道藏》第11册，第502页。

23 《大正新修大藏经》（下简称《大正藏》），台湾新文丰出版公司1996年版，第52册，第499页。

24 同上。

25 同上。

26 同上。

释法琳继续深挖“道法自然”一语中的内在矛盾：“若自然为本，道不得为本；自然为常，道不得为常。若两个俱是常，亦两个俱相法。如其一法一不法，亦一常一不常。若言俱常，即俱自然，既有自然不自然，亦有常有无常。”²⁷这就是说，除非“道”等同于“自然”，否则不可能二者俱为常。若“道”等同于“自然”，那么“道法自然”也就意味着“自然法道”。但道教只承认“道法自然”，那么“自然”与“道”必然一为“常”，一为“无常”。

道教中曾有“自然为本，道为迹”的说法。释法琳反驳说：“若自然为本，道为迹，本迹俱称常，亦可道为本，天为迹，天道俱无常。今以道本对天迹，道常天无常，亦可自然对道迹，道无常而自然常。”²⁸这就是说，若本与迹具有同一性的话，由道与自然的同一性，可以推论出天与道的同一性，那么，由天的无常，可以推论出道的无常。若本迹有异，由道常天无常，可以推论出自然常，道无常。

释法琳继续批判道与自然的同一性：《老子》说“天法道，道法自然”，“若道即自然，亦天即是道”。道教当然不会认为天与道是同一的。释法琳由此得出结论：“若天体非道体，即一常一无常。”道教中人可能会反驳：“道体即自然体，同体亦同常。”释法琳说：“今道法自然，云何得同体？既道法（自然），自然不法（道），还是自然常，道无常。……道若称常，便为诸见之首。”²⁹

释法琳在《辩证论》卷六《气为道本篇第七》中继续否定道的终极性：“纵使有道，不能自生，从自然生，从自然出。道本自然，则道有所待。既因他有，即是无常。故老子云，人法地，地法天，天法道，道法自然。王弼云，言天地之道并不相违，故称法也。自然，无称穷极之辞。道是智慧灵知之号。用智不及无智，有形不及无形。道是有义，不及自然之无义也。”³⁰释法琳在这里主要讲了两个理由：一是由道法自然推论出道有所因待，所以不是“自本自根”的，是无常；二是说自然是无，道是有。释法琳虽然引了王弼的话，但不是忠于原文，³¹王弼只说“道”是“有称”，没有说“道”是“有”。不过，王弼将“自然”置于最高的位置，其实也是消解了“道”的终极性。但他消解的是“道”这个概念，而不是这个概念对应的实体。“道”这个概念对应的实体是“无”，而“无”则是不能加以任何称谓的，也就是“自然”。他说：“自然者，无称之言，穷极之辞也。”³²相对于“自然”和“无”是“无称”，“道”作为概念则是“有称”。王弼说：“凡物有称有名，则非其极也”，“然则是道，称中之大也，不若无称之大也。”³³

释法琳说“道是智慧灵知之号”，不知所本。这涉及到佛道辩论中关于道是有知还是无知的问题，因与“自然”主题关系不大，我们不作展开论述。

释法琳并不是最早看出“道法自然”一语中所蕴含的理论困境的。早在武德八年（625），唐高祖主持的佛道辩论中，僧慧乘就以此来驳难道士李仲卿。李仲卿立论：“天上天下，唯道至极最大，更无大于道者。”慧乘反问道：“道是至极最大，更无大于道者，亦可道是至极之法，更无法于道者？”这里慧乘有意混淆本体与法则，而李仲卿却未意识到这个问题，轻率地回答：“道是至极之法，更无法于道者。”慧乘马上引《老子》“道法自然”之语，批评李仲卿“自违本宗，乃云更无法于道者”，并发

27 同上。

28 同上。

29 同上。

30 《大正藏》第52册，第537页。

31 如“有形不及无形”，王弼原文是“有仪不及无仪”。

32 瓦格纳著，杨立华译：《王弼〈老子注〉研究》，第501页。

33 同上，第500页。

问道：“若道是至极之法，遂更有法于道者，何意道法最大，不得更有大于道者？”李仲卿的回答是：“道只是自然，自然即是道。所以更无别法，能法于道者。”慧乘马上又反问道：“道法自然，自然即是道，亦得自然还法道不？”李仲卿当然要根据《老子》，回答说：“道法自然，自然不法道。”既然承认道即自然，又不能说不法道，这就在逻辑上有了破绽。故慧乘反驳说：“道法自然，自然不法道，亦可道法自然，自然不即道？”李仲卿讲不出道理，只继续申说：“道法自然，自然即是道，所以不相法。”这实际上否定了“道法自然”。不过慧乘的反驳点不在此处，而是否定道与自然的同一性：“道法自然，自然即是道，亦可地法于天，天即是地？然地法于天，天不即地。故知道法自然，自然不即道。若自然即是道，天应即是地。”³⁴

这场辩论又引出了一个问题：道与自然同是异？道士李仲卿主张道与自然是一体的，僧慧乘则依据“道法自然”推论出道与其所法对象不是一回事，因为人法地、地法天、天法道，既然人与地、地与天、天与道不能等同，则道与自然也不能等同。应该说，僧慧乘的论断在逻辑上是没有问题的。

到了唐高宗显庆三年（658），沙门义褒和道士李荣又有一场辩论。李荣立“本际”义，义褒问云：“既义标本际，为道本于际，名为本际；为际本[于]道，名为本际？”李荣答云：“互得进。”义褒难云：“道本于际，际为道本，亦可际本于道，道为际元？”李荣答云：“何往不通？”义褒由此引申开去：“若使道将本际互得相通返，亦可自然与道互得相法。”李荣的回答必然是：“道法自然，自然不法道。”义褒又问：“若使道法于自然，自然不法道，亦可道本于本际，本际不本道？”据说其时的情形是：“道士著难，恐坠厥宗，但存缄默，不能加报。”而义褒继续诘难云：“汝道本于本际，遂得道际互相本，亦可道法于自然，何为道、自[然]不得互相法？”据说李荣不正面回答，而是以语言游戏自嘲云：“法师唤我为先生，汝则便成我弟子。”³⁵真实情形如何，没有道教方面的记载，不得而知。

在李荣与义褒的这场辩论中，佛教方面依然是抓住“同一性”问题，而道教方面却未能辨析实体与法则的区别，因而处于下风。这可能也与“道”的多义性有关，道既可指本原一本体，也可指法则。道教徒要在辩论中，三言两语说明这个问题，实在困难。

关于道与自然的关系问题，成玄英在注解《老子》“道法自然”一语时，认为道是迹，自然是本。他说：“既能如道，次须法自然之妙理，所谓重玄之域也。道是迹，自然是本。以本收迹，故又言法也。”³⁶如何理解成玄英所说的本迹？尝试论之，本指最高的原理（“妙理”），它是绝对的；迹则是万物的直接本原。成玄英在解释《老子》第52章“天下有始，以为天下母”时说：“始，道本也。母，道迹也。”³⁷这就把“道”分成了本和迹两个层面。“夫本能生迹，迹能生物也。”“至道妙本，体绝形名，从本降迹，肇生元气。又从元气，变生阴阳。”³⁸作为域中四大之一的“道”，不是“本”，而是万物直接的本原，其通生万物，依据“自然”原理，“自然”才是最根本的“理本”。所以说：“自然者，重玄之极道也。”³⁹

李荣在《西升经注》中，对道与自然的关系也有所解说。他在解“虚无恍惚道之根”时说：“至本空寂，名曰虚无。虚无即非空寂，有无不定，称之恍惚。云虚无生自然，自然生道，故知虚无者，此即

³⁴ 《集古今佛道论衡》卷丙，《大正藏》第52册，第381页。

³⁵ 《集古今佛道论衡》卷丁，《大正藏》第52册，第390页。

³⁶ 成玄英：《老子道德经开题序诀义疏》，《中华道藏》第9册第253页。

³⁷ 同上，第272页。

³⁸ 同上，第272、265页。

³⁹ 同上，第251页。

道之根本。”⁴⁰这里讲了道以虚无为根本特征，虽然引用了“虚无生自然，自然生道”的经文，但未解释道与自然的关系。他在解“是故有以无为母，无以虚为母，虚以道为母。自然者，道之根本也”时，说：“凡物有形，必自无生，故以无为母。无无所有，以有有故，遂乃有无。无本空虚，起无见者，从虚而来，故以虚为母。虚既空矣，何能运行？通而不壅，又由于道，故以道为母。道者，非无非有，非实非虚，不来不去，不始不终，非物使之，非人所造，不知所以，号曰自然。道既自然而来，自然即是道之根本。”⁴¹这段话是说，虽然有生于，有形生于无形，但能起生成作用的只能是道，故以道为母。而道的存在是自然的，道以自然为根本。这与前文说道以虚无为根本，并不矛盾，虚无、自然都是道的特性。

“虚无”、“自然”、“道”三者，《西升经》将“虚无”排在首位，唐代道士吴筠《形神可固论序》则将“自然”排在首位。他说：“余常思大道之要，玄妙之机，莫不归于虚无者矣。虚无者，莫不归于自然矣。自然者，则不知然而然矣。是以自然生虚无，虚无生大道，大道生氤氲，氤氲生天地，天地生万物，万物剖氤氲一炁而生矣。”⁴²其实，“虚无”与“自然”都是对道的特性的描述，硬要划分先后，并且排在生成序列中，其义未安。他在同一篇文章的《守道》一章中，又说：“夫道者，无为之理体，玄妙之本宗，自然之母，虚无之祖，高乎盖天，深乎包地，与天地为元，与万物为本。”⁴³这里提出的道为“自然之母，虚无之祖”，与前面所说的“自然生虚无，虚无生大道”，显然是自相矛盾的。

唐玄宗对由《西升经》引起的“自然在道之上”的说法非常不满。他在《御制道德真经疏》中批评“惑者”“又引《西升经》云‘虚无生自然，自然生道’，则以道为虚无之孙，自然之子。妄生先后之义，以定尊卑之目，塞源拔本，倒置何深？且尝试论曰：虚无者，妙本之体，体非有物，故曰虚无。自然者，妙本之性，性非造作，故曰自然。道者，妙本之功用，所谓强名，无非通生，故谓之道。幻体用名，即谓之虚无自然道尔，寻其所以，即一妙本，复何所相仿法乎？则知惑者之难，不诣夫玄键矣。”⁴⁴唐玄宗试图以“妙本”一词统摄“虚无”、“自然”和“道”，把三者看成是对同一“妙本”从不同角度进行的描述。

杜光庭在为唐玄宗《老子》注疏作《广圣义》时，进一步阐述说：“此明大道以虚无为体，自然为性，道为妙用，散而言之，即一为三。合而言之，混三为一。通谓之虚无、自然、大道，归一体耳，非是相生相法之理，互有先后优劣之殊也。非自然无以明道之性，非虚无不以明道之体，非通生无以明道之用。熟详兹妙，可谓诣于深玄之关键也。”⁴⁵值得注意的是，杜光庭舍弃了玄宗的“妙本”一词，以“大道”代之，从而出现了“大道”与“道”并列的情况。所以其解说虽较玄宗详细，但逻辑上却有问题。

唐玄宗辨析“道”并非“虚无之孙，自然之子”，很有道理。但他说“道”不效法于“自然”，认为如果“以道效法于自然，是则域中有五大，非四大也”，这就又有问题了。他为了突出“道”的终极性而否定道效法于自然，事实上“自然”并非实体，而是一种原则，道效法自然原则，并未降低道的终极性。

⁴⁰ 《恍惚章第十六》，《道藏》第14册，第586页。

⁴¹ 《西升经集注》卷五《柔弱章第二十八》，《道藏》第14册，第595页。

⁴² 吴筠：《宗玄先生文集》卷中，《道藏》第23册，第663页。

⁴³ 同上。

⁴⁴ 《道藏》第11册，第768页。

⁴⁵ 杜光庭：《道德真经广圣义》卷二十一，《道藏》第14册，第417页。

三、物性自然

《老子》提出“辅万物之自然”，《庄子》主张“顺物自然”，至《老子道德经河上公章句》，则将“万物之自然”明确为“万物自然之性”。王弼也认为，“万物以自然为性”。⁴⁶

唐代道教继承了前人“万物以自然为本性”的观点。成玄英《老子义疏》说：“一切众生皆禀自然正性。”⁴⁷成玄英《庄子疏》说：“自然之性者，是禀生之本也。”“凡百苍生，皆以自然为其性命。”“万物咸禀自然，若措意治之，必乖造化。”“夫人伦万物，莫不自然。”⁴⁸

李荣《道德真经注》说：“物之性也，本乎自然。”“不逆物性，任之自然，斯大顺也。”⁴⁹

唐玄宗《御制道德真经疏》说：“自然，物之本性也。众生起妄，失于本性。”⁵⁰

四、物理自然

唐代道教将宇宙间各种现象的生起，以“物理自然”或“自然之理”予以阐说。如成玄英《老子义疏》说：“福善祸淫，自然之理。”⁵¹《庄子疏》说：“盈虚聚散，生死穷通，物理自然，不得不尔。”“情事相感，物理自然。”“夫春夏盛长，秋冬衰杀，或变生作死，或化故成新，物理自然，非关措意，故随流任物而所造皆适。”“自然之理，穿通万物，自昼及夜，未尝止息。”⁵²

李荣《道德真经注》中也说：“长短相形，是非相对，理自然也。”⁵³

五、天即自然

以“自然”释天，起于郭象。郭象在《庄子注》中常说：“天者，自然之谓也。”“天也者，自然也。”⁵⁴郭象以“自然”释天，是为了强调天的无意志和不造作。他释《大宗师》篇“知天之所为”说：“天之所为者，皆自然也。”⁵⁵

成玄英《庄子疏》承袭了郭象的说法：“天，自然也。”“天均者，自然均平之理也。”⁵⁶但他又有将“自然”实体化的倾向，如说：“夫天者，万物之总名，自然之别称，岂苍苍之谓哉。”“大块

⁴⁶ 王弼：《老子注》，第29章。

⁴⁷ 《中华道藏》第9册，第283页。

⁴⁸ 《南华真经注疏》，《道藏》第16册，第571、463、417、530页。

⁴⁹ 《中华道藏》第9册，第327页。

⁵⁰ 《道藏》第11册，第799页。

⁵¹ 《中华道藏》第9册，第290页。

⁵² 《道藏》第16册，第289、333、449、615页。

⁵³ 《中华道藏》第9册，第298页。

⁵⁴ 《南华真经注疏》，《道藏》第16册，第357、358页。

⁵⁵ 同上，第357页。

⁵⁶ 同上，第296、299页。

者，造物之名，亦自然之称也。”⁵⁷成玄英所说的“自然”已有天地万物的意义，相当于今天所说的“自然界”。

李荣《道德真经注》则以自然释天道：“天道者，自然之理。”⁵⁸

张果《黄帝阴符经注》，释“观天之道”说：“观自然之道，无所观也。”⁵⁹

六、自然即不知所以然而然

《吕氏春秋》卷二十《知分》提出：“命也者，不知所以然而然者也，人事智巧以举措（措）者不得与焉。”郭象《庄子注》则以“不知所以然而然”释“自然”，谓“物各自然，不知所以然而然”。⁶⁰隋代吉藏在《中观论疏》卷一中批判的庄子“自然”说，其实是郭象的思想。吉藏说：“若如庄周所论，明有之已生，则不须生；无之未生，复何能生？今言生者，自然尔耳。盖是不知其所以然，谓之自然。此明自然有因，自然无因。”⁶¹按郭象《庄子注》说：“无既无矣，则不能生有。有之未生，又不能为生。然则生生者谁哉？块然而自生耳。”“自然生我，我自自然生。”⁶²吉藏所引，基本上是郭象的思想。

吉藏在《三论玄义》中认为，“自然”若是无因，即同印度的无因外道；“自然”若是有因，则自相矛盾：“夫论自者，谓非他为义。必是因他，则非自矣。故自则不因，因则不自，遂言因而复自，则义成棒槌。”⁶³

唐代道教徒似乎未考虑吉藏的批判。如成玄英在《庄子疏》中仍然秉承郭象的观点说：“夫自然者，不知所以然而然。”“大块者，造物之名，亦自然之称也。言自然之理通生万物，不知所以然而然。”“莫之为而为自为，无为也；不知所以然而然，自然也。”⁶⁴栖真子施肩吾《养生辨疑诀》也说：“一气无方，与时消息，万物生死，共气盛衰，处自然之间，而皆不知所以然而然。”⁶⁵

七、自然与因缘异同辨

面对佛教以“因缘”说批判“自然”说，道教的回应有三种，第一种是向佛教靠拢，以因缘消解自然；第二种是融合自然与因缘；第三种是坚持自然说优胜。

以因缘消解自然的代表是初唐道士孟安排。孟安排在《道教义枢》卷八《自然义》中引《玄门大义》

⁵⁷ 同上，第289、288页。

⁵⁸ 《中华道藏》第9册，第319页。

⁵⁹ 《道藏》第2册，第755页。

⁶⁰ 《南华真经注疏》，《道藏》第16册第291页。

⁶¹ 《大正藏》第42册，第15页。

⁶² 《南华真经注疏》，《道藏》第16册第289、291页。

⁶³ 《大正藏》第45册，第1页。

⁶⁴ 《南华真经注疏》，《道藏》第16册第530、288、480页。

⁶⁵ 《道藏》第18册，第559页。

说：“自然者，本无自性，有何作者？作者既无，复有何法？此则无自无他，无物无我，岂得定执以为常计？绝待自然，宜治此也。”⁶⁶所谓“本无自性”的说法，显然是依据佛教的“缘起性空”理论。万物既无自性，也就没有真正的自、他与物、我。因此，“自然”就是“绝待”，既不待自，亦不待他，因这自与他都不是独立存在的实体。这样，“自然”不再是“自己如此”的意思，而是对万物缘起性空之实相的称谓。

孟安排在引述了《玄门大义》对“自然”的解释后，明确指出：“示因缘者，强名自然，假设为教。故自是不自之自，然是不然之然。”⁶⁷这就是说，“自然”其实并不是指万物自己如此，而只不过是用以显示“因缘”的语言工具而已。

孟安排在《道教义枢》卷三《道意义》中，则从因果两个方面来说明“自然”。他首先引《玄门大义》说：“道意者，入道初心，归真妙趣，断死生之果，成慧鉴之明，绝有欲之津，证无为之果。”接下来，他列举了五种“道意”，⁶⁸第一种名“自然道意”。他解释说：“自然之名，义可两属。一者，当因即是自然，谓任业自然，非他使也。二者，果名自然，谓自然正道，以化济为意，能发此愿，与果相扶，因受果名，言自然也。”⁶⁹孟安排在此处所说的两种自然，第一是从因上说，自身业力使然，非外因使然；第二是从果上说，谓发自然之心，上求道果，则自然得成道果。这里，孟安排虽然用了佛教的因、果名词，但实际上还是传统的道家观点。

王玄览《玄珠录》说：“心之与境，共成一知……此法不曾二，以是一知故。此法不曾一，以因心境故。心之与境，常以心为主。以法因人故，所以是因缘；无人无所因，所以是自然。”⁷⁰此处所说“因缘”与“自然”，意思不甚明确。尝试理解，可能是说，“知”的形成，因人而异，故是因缘；而人是“知”的主体，有人就有“知”，所以是“自然”。

史崇玄等奉敕撰《妙门由起序》试图融合因缘与自然：“夫自然者，性之质也；因缘者，性之用也。因缘以修之，自然以成之。”⁷¹这是以自然为内在因素，以因缘为外在条件。

徐灵府也主张：“夫万物虽曰自然，皆有因假，不能独运。”⁷²

约出于晚唐五代的《三论元旨》认为“自然中有因缘，因缘中有自然，自然不离于因缘，因缘不离于自然，而能异之而同者矣”。因为“一切万法，元从窈冥中来，自然之理具焉，因缘之方同矣”。该书说，“一切众生性同道性，名为通感，随类受器，名为别感”。通感即为自然，别感即属因缘，所以“众生感圣，因缘不同”。但是，该书又以自然融摄因缘：“然夫一切因缘者，悉是自然之因缘也。”“夫自然者，无为之性不假他因，故曰自然。修行之人，因有为而达无为，因有生而达无生。了乎自缘，契于自然，则无生之性达矣。”⁷³这是将自然理解为自因自缘。

通玄先生《道体论》将自然与因缘并称：“问曰：道化物之体，与自然因缘为一为二？答曰：造化者即是自然因缘，自然因缘即是不住为本，取其生物之功，谓之造化。化不外造，日日自然。自化迹变，称曰因缘。差之则异，混之则同。何以言之？理不顿阶，事因假待，假待之主，以因缘为宗，缘行既备，

⁶⁶ 《道藏》第24册，第831页。

⁶⁷ 同上。

⁶⁸ 五种“道意”说似来自《大智度论》“五菩提”。

⁶⁹ 《道藏》第24册，第821页。

⁷⁰ 《道藏》第23册，第627页。

⁷¹ 《道藏》第24册，第721页。

⁷² 《通玄真经注》，《道藏》第16册，第710页。

⁷³ 《道藏》第22册，第910、912页。

归之自然，则心不取外，岂自取哉，外自取哉。外自兼忘，内融为一。”⁷⁴这就是说，由于造化永不停息，无论是自然也好，还是因缘也好，都以“不住”为本。事物的变化，首先是“自化”，故称自然，然而也需要“假待”“缘行”，故又称为“因缘”。这就是《道体论》统称“自然因缘”的用意。

杜光庭认为，从本体来说，妙本生物是自然；从现象来说，事物相生是因缘：“道以妙无生成万物，谓之自然。物之生物，形之生形，谓之因缘。言物之形兆，大若天地，微若昆虫，皆资自然妙道气化而成，然而因形缘类，更相生，更相成。”⁷⁵

成玄英和李荣坚持自然化生说。成玄英《庄子疏》认为：“夫物之形质，咸禀自然，事似有因，理在无待。”⁷⁶李荣在释《西升经》首章“告子道要，云道自然”时说：“自然者，内无自性，外绝因待，清虚玄寂，莫测所由，名曰自然。不可以自他分其内外，不可以有无定其形质，不可以阴阳定其气象，不可以因缘究其根叶，所谓虚无自然之大道也。”⁷⁷

李荣还回应了佛教关于自然导致无修学次第的观点。他在释《西升经》首章“行者能得，闻者能言”时，批评“代有封执曲士，滞俗常流，闻‘云道自然’，谓无修学，致令行者入道无由，故以此言劝令遵奉，若能顺理而习，依教而行，可以成真，故云能得令闻道而行，行皆得法，以道而言，言皆合理，始曰能言。”⁷⁸确实，道教是一个有明确修学次第的宗教，并不因倡导“自然”而放任自流。而自然与修学之间的关系，笔者管见所及，尚未找到有关论述。笔者所知的是，道教在所有修学方法中，都强调以“自然”为根本原则。

⁷⁴ 《道藏》第22册，第889页。

⁷⁵ 《道德真经广圣义》卷三十二，《道藏》第14册，第472页。

⁷⁶ 《南华真经注疏》，《道藏》第16册，第315页。

⁷⁷ 《西升经集注》卷一，《道藏》第14册，第568页。

⁷⁸ 同上。

唐나라에서 五代에 이르는 道教의 自然에 대한 사상 연구

인쯔화(尹志華)

中央民族大學 哲學科 · 教授

개 요

唐나라에서 五代에 이르는 시기, 도교의 자연에 대한 해석을 보면 아래 몇 가지 특징이 있다: 첫째, 道性自然이라 하여, 도가 존재하고 만물을 化生하는 것은 모두 자연스러운 것이다. 둘째, 道는 自然을 근본으로 한다. 이에 대해 成玄英은 말하기를 道는 迹이요 自然은 本이라 하였다. 셋째, 物性自然이라 하여 “一切眾生은 모두 自然正性を 가지고 있고”, “自然, 物之本性也”라 한다. 넷째, 物理自然. 당나라의 도교는 우주의 여러 현상이 일어나는 것을 “物理自然” 혹은 “自然之理”라 하였다. 다섯째, 天即自然. 成玄英은 말하기를 自然에는 天地萬物의 의미가 포함되어 있는데, 그것은 오늘날에 말하는 自然界와 같은 것이다. 여섯째, 자연이란 자연스러움을 의미한다. 이와 관련되어 “道以自然為本”이라는 말이 있다. 당나라의 佛道논쟁을 보면, 자연의 개념을 불교에 의해 道가 부정되는 근거로 사용되었다.

불교는 “因緣”說을 근거로 “自然”說을 비판하였다. 唐나라에서 五代에 이르기까지 이러한 비판에 대한 도교의 대응은 크게 세 가지가 있었다. 첫째, 因緣은 自然을 消解한다. 이와 관련하여 孟安排는 『道教義樞』에서 말하기를 “示因緣者, 強名自然, 假設為教. 故自是不自之自, 然是不然之然”이라 하였다. 둘째, 自然과 因緣을 융합하다. 이와 관련하여 史崇玄은 『妙門由起序』에서 말하기를 “夫自然者, 性之質也; 因緣者, 性之用也. 因緣以修之, 自然以成之”라 하였다. 아울러 『三論元旨』에서는 “自然中有因緣, 因緣中有自然, 自然不離於因緣, 因緣不離於自然, 而能異之而同者矣”라 하였다. 셋째, 自然說이 우월함을 강조하다. 이와 관련하여 成玄英은 『莊子疏』에서 말하기를 “夫物之形質, 咸稟自然, 事似有因, 理在無待”라 하였다.

키워드 : 唐代 道教 自然 道性 因緣

“自然”은 『老子』가 제시한 매우 중요한 개념이다. 『老子』는 말하기를 “道法自然”이라 하였는데, 이렇게 하여 “自然”을 최고의 법칙으로 규정하였다. 자연은 또한 인간과 만물이 자연스럽게 생존하는 상태로, 이와 관련하여 “我自然”、“萬物之自然”이라는 말이 있다.

『莊子』에는 “常因自然而不益生”¹, “順物自然而無容私”², “莫之為而常自然”³이라는 말이 있다. 여기서 말하는 자연이란 인위적인 것이 아닌 것을 말한다. “自然”스러운 상태에 대해, 『莊子』에서는 “天”으로 표현하였는데, 구체적으로 “去知與故, 循天之理”⁴라 하였다.

동한시기의 왕충은 우주형성론의 시각에서 말하기를, 천지만물은 하나의 자연스러운 과정이라 하였다.⁵ 이와 관련하여 王弼은, 萬物은 모두 自然을 本性으로 한다. 그렇기 때문에 “天地任自然, 無為無造, 萬物自相治理”⁶인 것이다. 西晉의 郭象은, 萬物은 모두 “塊然而自生”, “物各自然, 不知所以然而然”⁷이라는 이론을 제시했다. 그리고 東晉의 葛洪은 말하기를 “玄者, 自然之始祖, 而萬殊之大宗也”⁸라 하였다. 이렇게 볼 때, 그의 “自然”은 實體化의 특징을 나타낸다.

남북조 이후, 불교는 중국에서 널리 알려졌다. 불교가 중국에 처음 들어올 때 스님들은 도가의 용어를 빌어 불교사상을 해석하는 ‘格義’방법을 사용했다. 하지만 세월이 흐르면서 그들은 이러한 방법을 버리고 道家의 자연 이론을 비판하기에 이른다. 그들에 의하면 “自然” 사상은 自然命定論 혹은 自然無因論으로 이어질 수 있으니, 因果報應學說과는 맞지 않다는 것이다; 혹은 또 말하기를 “自然”과 修學은 모순되는 것이라 하였다. 그렇기 때문에 “自然”을 추구하면 空談으로 이어져 實踐을 버리게 된다 하였다. 또 다른 이유로는 “自然”說은 사람으로 하여금 惡業(“自然作惡”)을 짓더라도 따지지 않게 한다는 것이다⁹. 이렇게 당나라의 불교와 도교는 “自然”이라는 주제를 놓고 여러 번 논쟁을 진행하였다.

唐나라에서 五代에 이르는 시기, 도교의 자연에 대한 해석을 보면 크게 아래의 몇 가지가 있다.

一. 道性自然

1 『庄子·德充符』.

2 『莊子·應帝王』.

3 『莊子·繕性』.

4 『莊子·刻意』.

5 王充: 『論衡·自然篇』.

6 王弼: 『老子注』, 第29章、第5章.

7 『南華真經注疏』, 『道藏』, 文物出版社等1988年版, 第16册, 第288、291頁.

8 葛洪: 『抱朴子内篇·物玄』.

9 聖凱: 『六朝隋唐佛教對道教“自然”說的批判』, 『哲學動態』2016年第7期.

漢나라의 『老子道德經河上公章句』에서는 “道法自然”을 “道性自然，無所法也”¹⁰라 해석했다. 여기서 말하는 “道性”이란 特性 혹은 本性을 의미한다. 이는 후세에서 말하는 인간과 만물이 모두 道의 속성을 지니고 있다고 하는 “道性”과는 다른 의미이다.

“道性自然”이란 道의 존재 및 도가 化生한 萬物은 모두 자연스럽다는 말이다. 당나라의 도교학자들은 이러한 사상을 계승하였다. 예를 들어 李榮은 말하기를 “道之為物，唯恍唯惚，不可以有無議，不可以陰陽辯，混沌無形，自然而得，故曰混成” 및 “至真之道”，“布氣施化，貸生於萬有，為而不恃，付之於自然”¹¹이라 하였다. 아울러 谷神子 역시 말하기를 “大道自然，變而生神，神動而成和，和散而氣結，氣結而成形，故曰：道生一，一生二，二生三，三生萬物”¹²이라 하였다.

“道”의 本原 및 本體론적 의미를 돌출이 하기 위하여, 隋唐시대의 일부 경전에서는 “妙本”으로 “道”를 설명하였다. 唐玄宗은 『道德經』의 注疏를 쓸 때, “妙本”이라는 단어를 자주 사용하였다. 예를 들어 『御注道德真經』에서 第1장을 해석할 때 그는 “無名，天地之始”에 대해 “無名者，妙本也”라 하였고, 51장의 “道生之”를 “妙本動用降和氣”，그리고 第62장의 “道者，萬物之奧”에 대해 “萬物皆資妙本以生成”¹³이라 하였다. 그리고 『御制道德真經疏』에서는 釋題에 말하기를 “大道者，虛極妙本之強名”¹⁴이라 하였다.

唐玄宗에 의하면, “妙本”의 特性이 곧 “自然”이다. 그리하여 “自然者，妙本之性，性非造作，故曰自然”¹⁵이라 하였다.

唐玄宗의 『道德經』 注疏에 대해 해석을 하였던 唐末 道士 杜光庭은 그가 쓴 道教科儀書에서 말하기를 “臣聞妙本自然，因機立化，裁成天地，含孕虛無”¹⁶라 하였다.

南北朝이후 불교의 “佛性”論 영향을 받은 도교는, 인간이 득도할 수 있는 근거를 찾기 위하여 “道性”論을 만들었다. 예를 들어 『洞玄靈寶本相運度劫期經』에서는 말하기를 “大千之載，一切眾生悉有道性”¹⁷이라 하였다. 南朝의 宋文明은 그가 쓴 『道德義淵』에서 道性和 物性を 구분하였다. 구체적으로 보면 “論道性以清虛自然為體，一切含識各有其分。……今論道性，則但就本識清虛以為言。若談物性，則兼取受命形質以為語也”¹⁸라 하였다. 여기서 그는 “道性”의 自然特徵을 특별히 강조하였는데, 그가 보건대 “物之自然，即物之道性也”¹⁹인 것이다. 初唐의 道士 孟安排는 『道教義樞』에서 宋文明

10 『老子道德經河上公章句』(王卡點校本) 第25章，中華書局1993年版，第103頁.

11 李榮：『道德真經注』第25章、第41章，『中華道藏』，第9冊，第307頁、第316頁.

12 李霖：『道德真經取善集』第42章注引，『道藏』第13冊，第896頁.

13 『道藏』第11冊，第716頁，第737頁，第741頁.

14 『道藏』第11冊，第749頁.

15 『唐玄宗御制道德真經疏』第25章，『道藏』第11冊，第768頁.

16 『道門科範大全集』卷四，『道藏』第31冊，第766頁.

17 『道藏』第5冊，第853頁.

18 『中華道藏』第5冊，第521頁.

19 같은 책.

의 관점을 이어서 말하기를 “道性以清虛自然為體”²⁰라 하였다. 아울러 初唐의 道士 王玄覽은 그가 쓴 『玄珠錄』에서 말하기를 “道性眾生性，皆與自然同”²¹이라 하였다.

二. 도는 자연을 근본으로 한다(道以自然為本)

『老子』는 “道法自然”을 말했고, 『淮南子·天文訓』에서는 “道始於虛霫，虛霫生宇宙，宇宙生氣”라 하였다. 이렇게 하여 일부 도교경전에서는 道에 “虛無”와 “自然”의 두 단계를 추가해 넣었다. 예를 들어 魏晉시기의 『西昇經』에서는 “虛無生自然，自然生道，道生一，一生天地，天地生萬物”²²이라 하였다. 이 이론은 훗날 매우 큰 영향을 끼치게 된다. 唐初 沙門釋法琳이 쓴 『辯正論』 卷二 『三教治道篇第二(下)』에서는 道教를 위해 변호하는 儒生이 道교의 경전을 빌어 증명하기를 “道以自然為宗，虛無為本”이라 하였다. 구체적으로 보면 그는 『太上玄妙經』을 인용하여 말하기를 “道曰：自然者，道之真也；無為者，道之極也；虛無者，德之尊也。不視不聽，而抱其玄，無心無意，若未生根，精聚化為其身”이라 하였다. 그는 또 『昇玄內教經』을 인용하였는데 “太極真人問：大道以何為身，生在哪許，名之為道？通言：夫道玄妙，出於自然，生於無生，先於無先”， 아울러 『靈寶自然經訣』을 인용하여 말하기를 “太上玄一真人曰：太上無極大道，無上至真，玄居虛無，無形自然，極虛無之上，上無復天，下無復地，故曰無上至真大道，道雖虛無，而能生一，為萬物之本也”²³라 하였다.

釋法琳은 “道法自然”에 대해, 自然은 道의 상위에 있으니 “道”는 궁극적인 최고가 아니다. 구체적으로 보면 그는 “若道自生道，亦道自法道，何故老子雲，人法地，地法天，天法道，道法自然？既道不自法而法自然，亦可道不自生，從自然生”²⁴이라 하였다. 그가 제시한 관점은 매우 날카롭다. 만약 道가 궁극적인 것이라면, 그것은 스스로를 ‘法’해야지, 무엇 때문에 “自然”을 따르겠는가? 만약 道法自然이라면, 道는 自然에 의해 생긴 것이 된다. 이렇게 하여 그는 道와 自然 모두를 실체가 있는 것으로 보았다. 釋法琳은 나아가 주장하기를, 만약 道가 무언가를 따라 배우고, 또 궁극성을 유지할 수 있다면, “一” 역시 궁극성을 가지게 된다. 그는 구체적으로 “若道不從自然生，亦一不從道生”이라 하였다. 하지만 道家의 관점에 의하면 “一不及道，從道生”이니, 여기서 “道不及自然，從自然生”²⁵이라고 하는 추론이 나오게 된다.

釋法琳은 또 “道”는 영원하다는 것을 부정했다. 구체적으로 보면 그는 “道法自然，自然即為道

20 『道藏』 第24冊，第832頁.

21 『道藏』 第23冊，第621頁.

22 『西昇經』 卷四 『虛無章第十五』，『道藏』 第11冊，第502頁.

23 『大正新修大藏經』(下簡稱『大正藏』)，臺灣新文豐出版公司 1996年版，第52冊，第499頁.

24 같은 책.

25 같은 책.

本. 既道本於自然, 即自然是常, 道不得是常”이라 하였다. 하지만 도교에서는 “道”를 永恆常存한 것으로 본다. 釋法琳은 이에 반박하여 말하기를 “今道既稱常, 自然亦常, 亦可道法自然, 自然亦應法道”²⁶라 하였다. 다시 말해서 “道”와 “自然”이 모두 “常”한 것이라면, “道”와 “自然”은 서로 互換할 수 있게 된다. 그렇기 때문에 만약 道法自然이라면, 역으로 自然도 道를 法한다는 것이다. 하지만 도교인들이 『道德經』을 언급할 때, “自然法道”라 하는 사람은 없다고 하였다.

釋法琳은 계속하여 “道法自然”의 모순에 대해 “若自然為本, 道不得為本; 自然為常, 道不得為常. 若兩個俱是常, 亦兩個俱相法. 如其一法一不法, 亦一常一不常. 若言俱常, 即俱自然, 既有自然不自然, 亦有常有無常”²⁷이라 하였다. 다시 말해서, 오직 “道”와 “自然”이 동등해야 한다. 그렇지 않으면 양자는 모두 常 할 수 없다는 것이다. 만약 “道”와 “自然”이 동등하다면 “道法自然”은 곧 “自然法道”가 된다. 그럼에도 불구하고 도교에서는 오직 “道法自然”만 인정한다. 이럴 경우 “自然”과 “道”의 관계는, 하나는 “常”이고 하나는 “無常”이 된다고 하였다.

道敎에는 “自然為本, 道為迹”이라는 말이 있다. 釋法琳은 이를 반박하여 말하기를 “若自然為本, 道為迹, 本迹俱稱常, 亦可道為本, 天為迹, 天道俱無常. 今以道本對天迹, 道常天無常, 亦可自然對道迹, 道無常而自然常”²⁸이라 하였다. 즉, 만약 본과迹이 同一성을 가진다면, 道와 自然 역시 同一성이 있어야 한다. 그렇게 되면 天과 道 역시 同一성을 가진다. 이 경우 天의 無常에서, 道의 無常을 추론해 낼 수 있다. 만약 本迹에 異가 있어, 道는 常이고, 天은 無常이라면, 거기서 自然은 常이고 道는 無常이라는 것을 추론해 낼 수 있다고 하였다.

釋法琳은 계속하여 道와 自然의 同一성에 대해 비판하면서, 『老子』說“天法道, 道法自然”, “若道即自然, 亦天即是道”라 하였지만, 도교에서는 天과 道가 同一하다는 것을 인정하지 않는다고 하였다. 그리하여 그가 얻은 결론으로는 “若天體非道體, 即一常一無常”이라 하였다. 道敎 교단에서는 이에 반박하기를 “道體即自然體, 同體亦同常”이라 했다. 이에 釋法琳은 “今道法自然, 雲何得同體? 既道法(自然), 自然不法(道), 還是自然常, 道無常. ……道若稱常, 便為諸見之首”라 했다.²⁹

釋法琳은 『辯證論』 卷六 『氣為道本篇第七』에서 道의 궁극성을 부정하면서 말하기를 “縱使有道, 不能自生, 從自然生, 從自然出. 道本自然, 則道有所待. 既因他有, 即是無常. 故老子雲, 人法地, 地法天, 天法道, 道法自然. 王弼雲, 言天地之道并不相違, 故稱法也. 自然, 無稱窮極之辭. 道是智慧靈知之號. 用智不及無智, 有形不及無形. 道是有義, 不及自然之無義也”³⁰라 하였다. 그가 이렇게 말한 이유는 크게 두 가지가 있다. 첫째, 道法自然에서 道는 有所因待가 있다는 것을 추론하였다. 그렇기 때문에 도는 “自本自根”이 아니라 無常이다. 둘째, 自然은 無이고 道는 有이다. 釋法琳은 비록 王弼

26 같은 책.

27 같은 책.

28 같은 책.

29 같은 책.

30 『大正藏』 第52冊, 第537頁.

의 말을 인용하였지만, 原文에 충실하지 않았다³¹. 왕필은 단지 “道”는 “有稱”이라 하였지 “道”는 “有”라 하지 않았기 때문이다. 그리고 王弼은 “自然”을 최고의 위치에 놓았는데, 이렇게 하여 “道”의 궁극성을 消解하였다. 하지만 그가 消解한 것은 “道”라고 하는 개념이지, 이 개념이 대응하는 實體는 아니었다. “道”라고 하는 개념이 대응하는 實體는 “無”이다. 그리고 “無”는 어떠한 명칭을 붙일 수 없으니 그것은 “自然”인 것이다. 이와 관련하여 그는 말하기를 “自然者, 無稱之言, 窮極之辭也”³²라 하였다. “自然”과 “無”의 “無稱”에 대비해 볼 때, “道”의 개념은 “有稱”이 된다. 이에 왕필은 말하기를 “凡物有稱有名, 則非其極也”, “然則是道, 稱中之大也, 不若無稱之大也”³³라 하였다.

釋法琳은 또 “道是智慧靈知之號”라 하였는데, 이는 佛道 논쟁에는 道는 有知인지 아니면 無知인지라고하는 문제와 연관되어 있다. 하지만 이 주제는 “自然”과 별로 연관이 없기에, 여기서는 더 이상 다루지 않겠다.

釋法琳은 최초로 “道法自然”이라고 하는 표현에 논리적 어려움이 있다는 것을 발견한 사람이 아니다. 武德 八年(625), 唐高祖가 주도한 佛道 논쟁에서 僧慧乘이 이 문제를 가지고 道士 李仲卿을 공격한 적이 있다. 李仲卿은 말하기를 “天上天下, 唯道至極最大, 更無大於道者”라 하였다. 慧乘은 반문하기를 “道是至極最大, 更無大於道者, 亦可道是至極之法, 更無法於道者?”라 했다. 여기서 慧乘은 의도적으로 本體와 法則의 관계를 혼돈시켰으나, 李仲卿은 이 문제를 인식하지 못했다. 그리고 단순히 대답하기를 “道是至極之法, 更無法於道者”라 하였다. 이에 慧乘은 곧바로 『老子』의 “道法自然”을 예를 들어 李仲卿의 “自違本宗, 乃雲更無法於道者”를 비판했다. 이어서 말하기를 “若道是至極之法, 遂更有法於道者, 何意道法最大, 不得更有大於道者?”라 하였다. 이에 李仲卿은 “道只是自然, 自然即是道. 所以更無別法, 能法於道者”라 대답했다. 慧乘은 곧바로 반박하여 “道法自然, 自然即是道, 亦得自然還法道不?”이라 말했다. 그러자 李仲卿은 『老子』에 근거하여 말하기를 “道法自然, 自然不法道”라 하였다. 다시 말해서 道即自然이라 하면서, 自然法道는 아니라고 하니, 그것은 논리적 모순이 되는 것이다. 그리하여 慧乘은 반박하여 말하기를 “道法自然, 自然不法道, 亦可道法自然, 自然不即道?”이라 했다. 李仲卿은 해명을 하지 못하고 계속 답하기를 “道法自然, 自然即是道, 所以不相法”이라 하였다. 이렇게 하여 사실상 그는 “道法自然”을 부정한 것이 되었다. 하지만 慧乘이 반론하는 요점은 거기에 있지 않았다. 그는 道와 自然의 同一性を 부정한 것이었다. 그리하여 계속 말하기를 “道法自然, 自然即是道, 亦可地法於天, 天即是地? 然地法於天, 天不即地. 故知道法自然, 自然不即道. 若自然即是道, 天應即是地”³⁴라 했다.

이상 변론은 새로운 문제를 야기한다. 道와 自然은 같은 것인가 다른 것인가? 道士 李仲卿의 주장에 의하면 도와 자연은 같은 것이다. 하지만 스님 慧乘은 “道法自然”을 들고나와 도와 자연은

31 예를 들어 “有形不及无形”. 이 문장의 王弼의 原文은 “有仪不及无仪”이다.

32 瓦格納著, 楊立華譯: 『王弼<老子注>研究』, 第501頁.

33 같은 책, 500쪽.

34 『集古今佛道論衡』 卷丙, 『大正藏』 第52册, 第381頁.

法하는 대상이 같은 것이 아니라 하였다. 이유는 人法地、地法天、天法道라 했는데, 만약 人與地、地與天、天與道가 동등한 것이 아니라면, 道와 自然 역시 동등한 것이 아니기 때문이다. 다시 말해서 慧乘의 논쟁은 논리적으로 문제가 없다.

唐高宗 顯慶 三年(658), 沙門의 義褒와 道士 李榮은 또 다시 토론을 진행한다. 주제는 “本際”로 하였다. 義褒이 문기를 “既義標本際，為道本於際，名為本際；為際本〔於〕道，名為本際？”라 하였다. 이에 李榮은 답하기를 “互得進”라 했다. 이어서 義褒는 “道本於際，際為道本，亦可際本於道，道為際元？”라 질문했고, 李榮은 답하기를 “何往不通？”이라 했다. 이에 義褒는 나아가 질문하기를 “若使道將本際互得相通返，亦可自然與道互得相法”이라 했고, 李榮은 “道法自然，自然不法道”이라 답했다. 義褒는 또 문기를 “若使道法於自然，自然不法道，亦可道本於本際，本際不本道？”라 하였는데, 이 때의 상황을 보면 “道士著難，恐墜厥宗，但存緘默，不能加報”라 했다. 義褒는 계속하여, “汝道本於本際，遂得道際互相本，亦可道法於自然，何為道、自〔然〕不得互相法？”라 물었다. 이에 李榮은 정면으로 대답하지 않고, 우회적으로 대답하기를 “法師喚我為先生，汝則便成我弟子”³⁵라 하였다. 하지만 실제 상황이 어떻게 되었는지에 대해서는 도교 교단의 기록이 없다.

李榮과 義褒의 이번 논쟁에서, 불교는 여전히 “同一性”의 문제를 갖고 집중적으로 공격했다. 하지만 도교 측에서는 實體와 法則의 구분을 명확하게 하지 못하여, 열세에 처하게 된다. 이러한 부분은 “道”의 多義성과 관련이 있다. 道는 本原-本體가 될 수도 있고, 法則이 되기도 한다. 도교 교단에서 논쟁 도중에 간단한 몇 마디로 이러한 부분을 설명하기는 쉽지 않았을 것이다.

도와 자연의 관계에 대하여, 成玄英은 『老子』의 “道法自然”에 주석을 달면서, 道는 迹이고 自然은 本이라 하였다. 구체적으로 보면 “既能如道，次須法自然之妙理，所謂重玄之域也。道是迹，自然是本。以本收迹，故義言法也”³⁶라 했다. 그렇다면 成玄英이 말한 本迹을 어떻게 이해할 것인가? 해석해 보면, 本은 최고의 이치(“妙理”)를 의미한다. 그것은 절대적인 것이다. 아울러 迹은 萬物의 直接本原이다. 成玄英은 『老子』 第52章에 있는 “天下有始，以為天下母”를 해석하면서 말하기를 “始，道本也。母，道迹也”³⁷라 하였다. 이렇게 하여 그는 “道”를 本과 迹의 두 가지 측면으로 해석한 것이다. “夫本能生迹，迹能生物也。”，“至道妙本，體絕形名，從本降迹，肇生元氣。又從元氣，變生陰陽。”³⁸ 이렇게 볼 때, 域中四大之一의 “道”는 “本”이 아니라, 萬物直接의 本原이 된다. 그리고 그것은 “自然”의 이치에 따라 通生萬物한다. 그렇기 때문에 “自然”은 곧 가장 근본적인 “理本”이 되는 것이다. 그리하여 성현영은 “自然者，重玄之極道也”³⁹라 하였다.

李榮은 『西昇經注』에서 道와 自然의 관계에 대해 일부 해석하였다. 구체적으로 그는 “虛無恍惚

35 『集古今佛道論衡』 卷丁, 『大正藏』 第52冊, 第390頁.

36 成玄英: 『老子道德經開題序訣義疏』, 『中華道藏』 第9冊第253頁.

37 같은 책, 272쪽.

38 같은 책, 272, 265쪽.

39 같은 책, 251쪽.

道之根”을 해석하면서 말하기를 “至本空寂，名曰虛無。虛無即非空寂，有無不定，稱之恍惚。雲虛無生自然，自然生道，故知虛無者，此即道之根本”⁴⁰이라 했다. 그에 의하면, 道는 虛無를 根本적인 특징으로 하고 있다고 하였다. 여기서 이영은 “虛無生自然，自然生道”을 인용했지만, 道와 自然의 관계에 대해서는 해석하지 못했다. 이어서 그는 “是故有以無為母，無以虛為母，虛以道為母。自然者，道之根本也”를 해석하여 말하기를 “凡物有形，必自無生，故以無為母。無無所有，以有有故，遂乃有無。無本空虛，起無見者，從虛而來，故以虛為母。虛既空矣，何能運行？通而不壅，又由於道，故以道為母。道者，非無非有，非實非虛，不來不去，不始不終，非物使之，非人所造，不知所以，號曰自然。道既自然而來，自然即是道之根本”⁴¹이라 하였다. 뜻인 즉, 有는 무에서 나오고, 有形은 無形에서 나왔지만, 生成 작용을 하는 것은 道라 하였다. 그렇기 때문에 道는 母인 것이다. 그리고 道의 존재는 자연스러운 것이다. 그리하여 道는 自然을 근본으로 한다. 이러한 주장은 앞에서 말한, 道는 虛無를 근본으로 한다는 것과 모순되지 않는다. 즉 虛無、自然은 모두 도의 특성인 것이다.

“虛無”、“自然”、“道”의 三者의 관계에 대해, 『西昇經』에서는 “虛無”를 맨 앞에 두었다. 하지만 唐代의 道士 吳筠은 『形神可固論序』에서 “自然”을 맨 앞에 두었다. 이에 대해 그는 말하기를 “餘常思大道之要，玄妙之機，莫不歸於虛無者矣。虛無者，莫不歸於自然矣。自然者，則不知然而然矣。是以自然生虛無，虛無生大道，大道生氤氳，氤氳生天地，天地生萬物，萬物剖氤氳一炁而生矣”⁴²라 하였다. 사실 “虛無”와 “自然”은 모두 道의 특성에 대한 묘사이다. 억지로 선후순서를 구분한다면, 그 뜻은 불안하게 된다. 그는 같은 책의 『守道』 章에서 이어서 말하기를 “夫道者，無為之理體，玄妙之本宗，自然之母，虛無之祖，高乎蓋天，深乎包地，與天地為元，與萬物為本”⁴³이라 하였다. 여기서 그는 도에 대해 “自然之母，虛無之祖”라 하였는데, 이러한 부분은 앞서 언급한 “自然生虛無，虛無生大道”와 모순된다.

唐玄宗은 『西昇經』이 야기한 “自然在道之上”의 논란에 대해 매우 큰 불만을 표했다. 그는 『御制道德真經疏』에서 “惑者”를 비판하여 말하기를 “又引『西昇經』雲‘虛無生自然，自然生道’，則以道為虛無之孫，自然之子。妄生先後之義，以定尊卑之目，塞源拔本，倒置何深？且嘗試論曰：虛無者，妙本之體，體非有物，故曰虛無。自然者，妙本之性，性非造作，故曰自然。道者，妙本之功用，所謂強名，無非通生，故謂之道。幻體用名，即謂之虛無自然道爾，尋其所以，即一妙本，復何所相做法乎？則知惑者之難，不詣夫玄鍵矣”⁴⁴라 하였다. 이렇게 唐玄宗은 “妙本”이라는 단어를 통하여 “虛無”、“自然” 및 “道”를 통섭하고자 하였다. 다시 말해서 그는 이상 세 가지를 동일한 “妙本”에 대한 다양한 시각이라 해석했다.

40 『西昇經集注』 卷四 『恍惚章第十六』, 『道藏』 第14冊, 第586頁.

41 『西昇經集注』 卷五 『柔弱章第二十八』, 『道藏』 第14冊, 第595頁.

42 吳筠：『宗玄先生文集』 卷中, 『道藏』 第23冊, 第663頁.

43 같은 책.

44 『道藏』 第11冊, 第768頁.

杜光庭이 唐玄宗을 위하여 『老子』注疏를 쓴, 『廣聖義』에서 “此明大道以虛無為體, 自然為性, 道為妙用, 散而言之, 即一為三. 合而言之, 混三為一. 通謂之虛無、自然、大道, 歸一體耳, 非是相生相法之理, 互有先後優劣之殊也. 非自然無以明道之性, 非虛無無以明道之體, 非通生無以明道之用. 熟詳茲妙, 可謂詣於深玄之關鍵也”⁴⁵라 하였다. 주목할 것은, 여기서 杜光庭이 玄宗의 “妙本”이라는 단어를 버리고, 그 대신 “大道”를 사용했다는 것이다. 이렇게 하여 “大道”와 “道”가 并列하는 상황이 나타났다. 다시 말해서 그의 해석은 玄宗에 비해 상세하지만, 논리적으로 여전히 문제가 있었다.

唐玄宗이 “道”를 “虛無之孫, 自然之子”라 해석한 것은 매우 일리가 있다. 하지만 그는 말하기를 “道”는 “自然”을 法하지 않는다고 했다. 그에 의하면, 만약 “以道效法於自然, 是則域中有五大, 非四大也”라는 것이다. 이렇게 하여 또 새로운 문제가 생겼다. 그는 “道”의 궁극성을 돌출이 하면서 道가 自然을 따른다고 하는 부분을 부정한 것이다. 사실 “自然”은 실체가 있는 것이 아니라, 하나의 법칙이다. 그렇기 때문에 도의 궁극성에 영향을 주지 않는다.

三. 物性自然

『老子』는 “輔萬物之自然”이라는 이론을 제시하였고, 『莊子』는 “順物自然”을 주장했다. 하지만 『老子道德經河上公章句』에 가면서 “萬物之自然”은 “萬物自然之性”으로 되었다. 구체적으로 王弼은 “萬物以自然為性”⁴⁶이라 하였다.

唐代의 道教는 이전세대의 “萬物以自然為本性”이라고 하는 관점을 따랐다. 그리하여 成玄英은 『老子義疏』에서는 “一切眾生皆稟自然正性”⁴⁷이라 하였고, 『莊子疏』에서는 “自然之性者, 是稟生之本也.” “凡百蒼生, 皆以自然為其性命.” “萬物咸稟自然, 若措意治之, 必乖造化.” “夫人倫萬物, 莫不自然”⁴⁸이라 하였다.

또 李榮은 『道德真經注』에서 “物之性也, 本乎自然”, “不逆物性, 任之自然, 斯大順也”⁴⁹라 하였다.

그리고 唐玄宗은 『御制道德真經疏』에서 “自然, 物之本性也. 眾生起妄, 失於本性”⁵⁰이라 하였다.

45 杜光庭: 『道德真經廣聖義』卷二十一, 『道藏』第14册, 第417頁.

46 王弼: 『老子注』, 第29章.

47 『中華道藏』第9册, 第283頁.

48 『南華真經注疏』, 『道藏』第16册, 第571、463、417、530頁.

49 『中華道藏』第9册, 第327頁.

50 『道藏』第11册, 第799頁.

四. 物理自然

唐代的 道教은 우주의 여러 현상이 생기는 것을 “物理自然” 혹은 “自然之理”로 해석하였다. 예를 들어 成玄英은 『老子義疏』에서 “福善禍淫，自然之理”⁵¹ 및 『莊子疏』에서는 “盈虛聚散，生死窮通，物理自然，不得不爾。”，“情事相感，物理自然。”，“夫春夏盛長，秋冬衰殺，或變生作死，或化故成新，物理自然，非關措意，故隨流任物而所造皆適。”，“自然之理，穿通萬物，自晝及夜，未嘗止息”⁵² 이라 하였다.

그리고 李榮은 『道德眞經注』에서 말하기를 “長短相形，是非相對，理自然也”⁵³라 하였다.

五. 天即自然

“自然”을 갖고 天을 해석한 사람은 郭象이다. 그는 『莊子注』에서 “天者，自然之謂也”，“天也者，自然也”⁵⁴라 하였다. 郭象이 “自然”을 통하여 天을 해석한 것은，天의 無意志와 不造作를 강조하기 위함이었다. 이어서 그는 『大宗師』의 “知天之所為”에 대해 “天之所為者，皆自然也”⁵⁵라 하였다.

成玄英은 『莊子疏』에서 郭象의 이론을 계승하여 “天，自然也”，“天均者，自然均平之理也”⁵⁶라 하였다. 하지만 그는 “自然”을 實體化하는 경향이 있기에，이어서 말하기를 “夫天者，萬物之總名，自然之別稱，豈蒼蒼之謂哉”，“大塊者，造物之名，亦自然之稱也”⁵⁷라 하였다. 여기서 成玄英이 말하는 “自然”은 이미 天地萬物의 의미를 갖고 있다. 다시 말해서 현대사회의 “自然界”과 같은 개념이다.

李榮은 『道德眞經注』에서 自然을 통해 天道를 “天道者，自然之理”⁵⁸라 하였다.

그리고 張果는 『黃帝陰符經注』에서 “觀天之道”를 “觀自然之道，無所觀也”⁵⁹라 하였다.

51 『中華道藏』 第9冊，第290頁.

52 『道藏』 第16冊，第289、333、449、615頁.

53 『中華道藏』 第9冊，第298頁.

54 『南華眞經注疏』，『道藏』 第16冊，第357、358頁.

55 같은 책，357쪽.

56 같은 책，296、299쪽.

57 같은 책，289、288쪽.

58 『中華道藏』 第9冊，第319頁.

59 『道藏』 第2冊，第755頁.

六. 自然 即不知 所以然而然

『呂氏春秋』卷二十『知分』에는 “命也者，不知所以然而然者也，人事智巧以舉錯(措)者不得與焉”이라는 문장이 있다. 그리고 郭象은 『莊子注』에서 “不知所以然而然”으로 “自然”을 해석하였는데 구체적으로 “物各自然，不知所以然而然”⁶⁰이라 하였다. 隋나라의 吉藏은 『中觀論疏』卷一에서 莊子の “自然”說을 비판하였는데, 사실 그것은 郭象의 이론이었다. 구체적으로 吉藏은 “若如莊周所論，明有之已生，則不須生；無之未生，復何能生？今言生者，自然爾耳。蓋是不知其所以然，謂之自然。此明自然有因，自然無因”⁶¹이라 하였다. 이와 관련된 郭象의 『莊子注』는 다음과 같다. “無既無矣，則不能生有。有之未生，又不能為生。然則生生者誰哉？塊然而自生耳”，“自然生我，我自自然生”⁶² 다시 말해서 吉藏의 이론은 기본적으로 郭象의 사상인 것이다.

이어서 吉藏은 『三論玄義』에서, “自然”이 만약 無因하다면, 그것은 印度의 無因外道와 같은 것이다. 그리고 만약 “自然”은 有因하다면, 그것은 모순된다. 구체적으로 보면 “夫論自者，謂非他為義。必是因他，則非自矣。故自則不因，因則不自，遂言因而復自，則義成梓楯”⁶³이라 하였다.

唐나라의 도사들은 아마 吉藏의 비판에 대해 크게 고민하지 않은 것 같다. 예를 들어 成玄英은 『莊子疏』에서 여전히 郭象의 관점을 이어받아 말하기를 “夫自然者，不知所以然而然”，“大塊者，造物之名，亦自然之稱也。言自然之理通生萬物，不知所以然而然”，“莫之為而自為，無為也；不知所以然而然，自然也”⁶⁴라 하였다. 그리고 栖眞子 역시 『養生辨疑訣』에서 “一氣無方，與時消息，萬物生死，共氣盛衰，處自然之間，而皆不知所以然而然”⁶⁵이라 하였다.

七. 自然과 因緣의 異同辨

불교에서 “因緣”說을 들어 “自然”說을 비판하는 것에 대해, 도교의 대응은 크게 세 가지로 나뉜다. 첫째, 불교와 가까이 하면서, 因緣으로 自然을 消解(대체)하다. 둘째, 自然과 因緣을 융합 시키다. 셋째, 自然說이 우월함을 유지하다.

因緣으로 自然을 대체한 대표적인 인물은 初唐의 도사 孟安排이다. 그는 『道教義樞』卷八 『自然義』에서 『玄門大義』를 인용하여 말하기를 “自然者，本無自性，有何作者？作者既無，復有何法？此

60 『南華真經注疏』, 『道藏』 第16册 第291頁.

61 『大正藏』 第42册, 第15頁.

62 『南華真經注疏』, 『道藏』 第16册 第289、291頁.

63 『大正藏』 第45册, 第1頁.

64 『南華真經注疏』, 『道藏』 第16册 第530、288、480頁.

65 『道藏』 第18册, 第559頁.

則無自無他，無物無我，豈得定執以為常計？絕待自然，宜治此也”⁶⁶라 하였다. 여기서 말하는 “本無自性”은 곧 불교의 “緣起性空”理論을 따른 것이다. 萬物은 自성이 없으니, 진정한 自、他、物、我也 존재하지 않는다. 이 경우 “自然”은 곧 “絕待”가 되는데, 즉 不待自도 아니고, 不待他도 아니다. 여기서 自와 他是 모두 독립적인 실체가 아니기 때문이다. 이런 의미에서 볼 때, “自然”은 더 이상 “自己如此”의 의미가 되지 않는다. 그것은 萬物 緣起性的 空之實相에 대한 명칭인 것이다.

孟安排는 『玄門大義』에서 “自然”을 해석한 후, 명확하게 말하기를 “示因緣者，強名自然，假設為教. 故自是不自之自，然是不然之然”⁶⁷이라 하였다. 다시 말해서 “自然”이란 만물이 그러하다는 의미가 아니라, “因緣”을 의미하는 언어적 도구라는 것이다.

이어서 孟安排는 『道義義樞』卷三 『道意義』에서, 因果의 두 측면으로 “自然”을 설명하였다. 그는 먼저 『玄門大義』를 인용하여 말하기를 “道意者，入道初心，歸真妙趣，斷死生之果，成慧鑑之明，絕有欲之津，證無為之果”라 하였다. 그리고 그는 다섯 가지 “道意”⁶⁸를 나열하였다. 첫째, “自然道意”로 이에 대해 해석하기를 “自然之名，義可兩屬. 一者，當因即是自然，謂任業自然，非他使也. 二者，果名自然，謂自然正道，以化濟為意，能發此願，與果相扶，因受果名，言自然也”⁶⁹라 하였다. 孟安排가 여기서 말한 자연은 두 가지 의미가 있다. 하나는 從因上說, 自身業力使然, 非外因使然이고, 다른 하나는 從果上說, 謂發自然之心, 上求道果, 則自然得成道果이다. 여기서 그는 비록 불교의 因、果라 하는 용어를 사용했지만, 이것은 사실 도가의 전통적인 관점이다.

王玄覽은 『玄珠錄』에서 “心之與境，共成一知……此法不曾二，以是一知故. 此法不曾一，以因心境故. 心之與境，常以心為主. 以法因人故，所以是因緣；無人無所因，所以是自然”⁷⁰이라 하였다. 여기서 말하는 “因緣”과 “自然”은 의미가 명확하지 않다. 역지로 해석한다면, 아마도 “知”의 형성은 사람마다 다른 것이니, 그것이 緣이다. 그리고 인간은 “知”의 주체이기에, 인간이 있으면, “知”가 있고, 그것이 “自然”이다 정도로 이해할 수 있다.

史崇玄 등 사람들은 어명을 받아 『妙門由起序』를 썼는데, 이 때 말하기를 “夫自然者，性之質也；因緣者，性之用也. 因緣以修之，自然以成之”⁷¹라 하였다. 여기서 그들은 自然을 내재적인 요소로 보고, 因緣은 외재적 조건으로 보았다.

徐靈府은 주장하기를 “夫萬物雖曰自然，皆有因假，不能獨運”⁷²이라 하였다.

晚唐시대 五代에 쓰여진 『三論元旨』에서는 “自然中有因緣，因緣中有自然，自然不離於因緣，因緣不離於自然，而能異之而同者矣”，“一切萬法，元從窈冥中來，自然之理具焉，因緣之方同矣”，“一切

66 『道藏』第24册，第831頁.

67 같은 책.

68 五種 “道意”說似來自 『大智度論』 “五菩提”.

69 『道藏』第24册，第821頁.

70 『道藏』第23册，第627頁.

71 『道藏』第24册，第721頁.

72 『通玄真經注』, 『道藏』第16册，第710頁.

眾生性同道性，名為通感，隨類受器，名為別感”。通感即為自然，別感即屬因緣，所以“眾生感聖，因緣不同”이라 하였다. 하지만 책은 또 自然과 因緣을 융합하였는데, 구체적으로 “然夫一切因緣者，悉是自然之因緣也”，“夫自然者，無為之性不假他因，故曰自然. 修行之人，因有為而達無為，因有生而達無生. 了乎自緣，契於自然，則無生之性達矣”⁷³라 하였다. 다시 말해서, 여기서 그들은 자연을 自因自緣으로 이해한 것이다.

通玄先生은 『道體論』에서 自然과 因緣을 같이 언급하여 말하기를 “問曰：道化物之體，與自然因緣為一為二？答曰：造化者即是自然因緣，自然因緣即是不住為本，取其生物之功，謂之造化. 化不外造，日日自然. 自化迹變，稱曰因緣. 差之則異，混之則同. 何以言之？理不頓階，事因假待，假待之主，以因緣為宗，緣行既備，歸之自然，則心不取外，豈自取哉，外自取哉. 外自兼忘，內融為一”⁷⁴이라 하였다. 다시 말해서 造化는 영원히 멈추지 않으니, 자연이든 因緣이든 모두 “不住”를 근본으로 한다는 것이다. 사물의 변화는 먼저 “自化”이다. 그리하여 自然이라 한다. 다음으로는 “假待”, “緣行”이니 그리하여 “因緣”이라 하는 것이다. 즉 그는 『道體論』에서 “自然因緣”을 주장했다.

杜光庭에 의하면, 本體로 놓고 볼 때, 妙本生物은 自然이라 한다. 그리고 現象으로 보면 事物의相生은 因緣이라 하였다. 이에 대해 그는 구체적으로 “道以妙無生成萬物，謂之自然. 物之生物，形之生形，謂之因緣. 言物之形兆，大若天地，微若昆蟲，皆資自然妙道氣化而成，然而因形緣類，更相生，更相成”⁷⁵이라 말했다.

成玄英과 李榮은 自然化生說을 유지했다. 구체적으로 成玄英은 『莊子疏』에서 말하기를 “夫物之形質，咸稟自然，事似有因，理在無待”⁷⁶라 하였다. 그리고 李榮은 『西昇經』에 있는 “告子道要，雲道自然”을 해석하면서 말하기를 “自然者，內無自性，外絕因待，清虛玄寂，莫測所由，名曰自然. 不可以自他分其內外，不可以有無定其形質，不可以陰陽定其氣象，不可以因緣究其根葉，所謂虛無自然之大道也”⁷⁷라 하였다.

李榮은 또 佛教의 自然으로 인한 無修學次第에 대한 관점을 서술하였다. 그는 『西昇經』에서 “行者能得，聞者能言”을 해석하면서 말하기를 “代有封執曲士，滯俗常流，聞‘雲道自然’，謂無修學，致令行者入道無由，故以此言勸令遵奉，若能順理而習，依教而行，可以成真，故雲能得令聞道而行，行皆得法，以道而言，言皆合理，始曰能言”이라 하였다. 다시 말해서 道교는 修學次第를 매우 명확히 하는 종교이지, “自然”방임하는 종교가 아니라는 것이다. 하지만 自然과 修學의 관계에 대하여 필자는 아직 관련 경전을 발견하지 못했다. 필자가 아는 바로는, 道교는 수행을 할 때, “自然”이라고 하는 근본적인 원칙을 주장하고 있다는 것이다.

73 『道藏』第22冊，第910、912頁.

74 『道藏』第22冊，第889頁.

75 『道德眞經廣聖義』卷三十二，『道藏』第14冊，第472頁.

76 『南華眞經注疏』，『道藏』第16冊，第315頁.

77 『西昇經集注』卷一，『道藏』第14冊，第568頁.

論文譯者: 金海龍(韓國・大巡宗教文化研究所研究員)

唐から五代の道教における「自然」の意義考述

尹志華

中央民族大学 哲学科・教授

内容提要

唐から五代にかけて「自然」に対する道教の理解を大まかに言えば以下の通りである。(一) 道性自然、つまり道の存在および道の万物への変化。いずれも自然の然である。(二) 道は自然を以て本と為す。成玄英が示した道は迹、自然は本である。(三) 物性自然。「一切衆生皆稟自然正性」「自然、物之本性也」である。(四) 物理自然。唐代の道教は宇宙間の様々な現象の生起を「物理自然」または「自然の理」によって説明した。(五) 天すなわち自然。成玄英の言う「自然」には天地万物の意味が含まれ、現在で言う「自然界」である。(六) 自然、つまり然にして然なるを知らず。そこで「道以自然為本」説は、唐代の仏道論争において、仏教徒が道の終極性を否定する際にしばしば用いた。

仏教が「因縁」説を用い「自然」説を批判すると、これに対して唐から五代にかけての道教では三つの反駁をみせる。一つは因縁は自然に消滅する。例えば孟安拝『道教義枢』に「示因縁者、強名自然、假説為教。故自是不自之自、然是不然之然」という。二つに自然と因縁の融合。例えば史崇玄等奉勅撰『妙門由起序』に言う。「夫自然者、性之質也。因縁者、性之用也。因縁以修之、自然以成之」と。また『三論元旨』に「自然中有因縁、因縁中有自然、自然不離于因縁、因縁不離于自然、而能異之而同者矣」と言う。三つに自然説の優位性を堅持する。例えば成玄英『莊子疏』に「夫物之形質、咸稟自然、事似有因、理在無待」と言う。

キーワード：唐代、道教、自然、道性、因縁

「自然」は『老子』が示した重要な観念である。『老子』は「道法自然」と言い、「自然」を最高の法則とする。同時に「自然」は人と万物がおのずから然として生存や発展する状態でもある。いわゆる「我自然」「万物の自然」とはこの意味である。

『莊子』に「常因自然而不益生」¹「順物自然而無容私」²「莫之為而常自然」³という言葉がある。「自然」は主に人が手を入れていない状態を指す。この「自然」状態を『莊子』ではしばしば「天」と称す。いわゆる「去知与故，循天之理」⁴である。

後漢の王充は宇宙生成論から天地万物は一つの「自然」過程であると述べる。⁵曹魏の王弼は万物はみな自然を本性とする。ゆえに「天地任自然、無為無造、万物自相治理」⁶であるとする。西晋の郭象は万物はみな「塊然而自生」「物各自然」「不知所以然而然」⁷と述べ、東晋の葛洪は「玄者、自然之始祖，而万殊之大宗也」⁸と言う。ここでの「自然」は実体化して表される傾向がある。

南北朝以降、仏教が中国の地に広がるにつれ、僧侶達は以前から道教の用語で翻訳、解釈されていた仏教観念である「格義」の手法を捨て、道家の「自然」説を批判し始めた。また「自然」は自然命定論や自然無因論を導き出す可能性があり、因果応報説と合致しなくなる、さらに「自然」と修学は矛盾するため「自然」の提唱は空虚で実践を伴わない、そして「自然」説は人々を悪行（「自然作悪」）に走らせると考えるようになった。⁹ゆえに唐代の仏道二教をめぐる「自然」論の発展は何度も論争が起こった。

唐から五代での道教の「自然」に冠する解釈は以下のようになる。

（一）道性自然

漢代の『老子道德経河上公章句』は「道法自然」を解釈し「道性自然、無所法也」¹⁰とする。ここでの「道性」とは道の特性または本性を指し、後世に言う人と万物が有する道の属性という意味での「道性」とは異なる。

「道性自然」とは、道の存在やそれが化して万物を生じることを説明する自然の然である。

唐代の道教学者はこの思想を継承している。例えば李荣は「道之為物、唯恍唯惚、不可以有無議、不可以陰陽弁、混沌無形、自然而得、故曰混成」、さらに「至真之道」「布氣施化、貸生于万有、為而不恃、付之于自然」¹¹と言う。谷神子は「大道自然、變而生神、神動而成和、和散而氣結、氣結而

1 『莊子』「徳充符」。

2 『莊子』「心帝王」。

3 『莊子』「繕性」。

4 『莊子』「刻意」。

5 王充『論衡』「自然篇」。

6 王弼『老子注』第二十九章、第五章。

7 『南華真経注疏』、『道蔵』、文物出版社等、1988年、第16冊、228、291頁。

8 葛洪『抱朴子』内篇「暢玄」。

9 聖凱『六朝隋唐仏教対道教「自然」説的批判』、『哲学動態』2016年第7期。

10 『老子道德経河上公章句』（王卡点校本）第二十五章、中華書局、1993年版、103頁。

11 李荣『道德真経注』第二十五章、第四十一章、『中華道蔵』第9冊、307、316頁。

成形、故曰、道生一、一生二、二生三、三生万物」¹²と述べる。

「道」そのものや本来の意義を強調するために隋唐時代に一部の道教経典は「妙本」という言葉で「道」を示した。唐の玄宗は『道德経』に注疏を加える際、「妙本」の語を比較的多様した。例えば『御注道德経真経』における『道德経』第一章の解説に「無名、天地之始」には「無名者、妙本也」と注をつける。また第五十一章「道生之」では「妙本動用降和気」、第六十二章「道者、万物の奥」では「万物皆資妙本以生成」¹³と述べる。『御製道德経疏』の注において「大道者、虚極妙本之強名」¹⁴と記す。

唐の玄宗は「妙本」の特徴こそが「自然」であるとする。「自然者、妙本之性、性非造作、故曰自然」¹⁵と。

唐玄宗『道德経』注疏の積義を施した唐末の道士・杜光庭は、自身で編纂した道教科儀書において「臣聞妙本自然、因機立化、裁成天地、含孕虚無」¹⁶と述べる。

南北朝以降、仏教の「仏性」論の影響を受け、道教でも人が得道するための根拠を求めるようになり、「道性」論を作り上げた。例えば『洞玄靈宝本相運度劫期経』に「大千之載、一切衆生悉有道德性」¹⁷と記す。南朝の梁陳時代の宋文明『道德義淵』に道性と物性の区分が見られる。宋文明は言う。「論道性以清虚自然為体、一切含識各有其分。……今論道性、則但就本識清虚以為言。若談物性、則兼取受命形質以為語也」¹⁸と。彼は「道性」の自然的特徴を特に述べ、「物之自然、即物之道德性也」¹⁹と述べる。初唐の道士・孟安排は『道教義枢』において宋文明の意見を受け継ぎ「道性以清虚自然為体」²⁰と述べる。同じく初唐の王玄覽『玄珠録』では「道性衆生性、皆与自然同」²¹と強調する。

(二) 道は自然を以て本と為す

『老子』に「道法自然」と述べ、さらに『淮南子』「天文訓」に「道始于虚霏、虚霏生宇宙、宇宙生氣」と記されることから、道教経典の中にはさらに道の上に「虚無」や「自然」の二つの段階を加えるものも見られる。例えば魏晋の間に著された『西昇経』では「虚無生自然、自然生道。道生一、一生天地、天地生万物」²²と記載される。こうした視点は大きな影響をあたえた。初唐の沙門釈法琳撰『弁正論』卷二『三教治道篇第二(下)』には、道教を弁護する儒生のために道教経典を引き「道以自然為宗、虚無為本」とある。例えば『太上玄妙経』に言う。「道曰、自然者、道之真也。無為者、

12 李霖『道德経取善集』第四十二章の注を引く。『道蔵』第13冊、896頁。

13 『道蔵』第11冊、716、741頁。

14 『道蔵』第11冊、749頁。

15 『唐玄宗御製道德経疏』第二十五章、『道蔵』第11冊、768頁。

16 『道門科范大全集』卷四、『道蔵』第31冊、766頁。

17 『道蔵』第5冊、853頁。

18 『中華道蔵』第5冊、521頁。

19 同上。

20 『道蔵』第24冊、832頁。

21 『道蔵』第23冊、621頁。

22 『西昇経』卷四「虚無章第十五」、『道蔵』第11冊、502頁。

道之極也。虚無者、徳之尊也。不視不聴、而抱其玄、無心無意、若未生根、精聚化為其身」と。また『昇玄内教経』を引き云う。「太極真人問、大道以何為身、生在何許、名之為道。通言、夫道玄妙、出于自然、生于無生、先于無先」と。さらに『靈宝自然経訣』に云う。「太上玄一真人曰、太上無極大道、無上至真、玄居虚無、無形自然、極虚無之上、上無復天、下無復地、故曰無上至真大道。道雖虚無、而能生一、為万物之本也」²³と。

积法琳の「道法自然」の解釈では、自然は道の上であり、故に道の終極性を否定する。积法琳は問いかける。「若道自生道、亦道自法道、何故老子云、人法地、地法天、天法道、道法自然。既道不自法而法自然、亦可道不自生、従自然生」²⁴と。この問題は鋭く、もし「道」が終極の存在であれば、おそらく道は自身を法とする。なぜ「自然」に法とる必要があるのか。道は自然に法とるというが、道は自然から生じるのである。これは道と自然を実体の思考とみなしたものである。积法琳はさらに仮に道に有効な法の対象があるならば、終極性を保持することができる。では、「一」に終極性はあるのだろうか。「若道不従自然生、亦一不従道生」と。しかし道家の観点では「一不及道、従道生」である。そうであれば「不及自然、従自然生」²⁵と推察できる。

积法琳は続けて「道」は恒久常存ではないと否定する。その理由を「道法自然、自然即為道本。既道本于自然、即自然是常、道不得是常」と述べる。しかし道教では「道」は恒久常在と考える。それに积法琳は「今道既称常、自然亦常、亦可道法自然、自然亦応法道」²⁶と反駁する。つまり、仮に「道」と「自然」のどちらも「常」と称するのであれば、「道」と「自然」は互換が可能となり、道が自然に法るのであれば、自然もまた道に応じるのである。しかし道教では『道徳経』に背くことはなく「自然法道」を認める。

また积法琳は「道法自然」の語に内在する矛盾を深く検討し、「若自然為本、道不得為本。自然為常、道不得為常。若两个俱是常、亦两个俱相法。如其一法一不法、亦一常一不常。若言俱常、即俱自然、既有自然不自然、亦有常有無常」²⁷と述べる。つまり「道」が「自然」と同等でない限り、両者は共に常ではいられない。仮に「道」が「自然」と同等であれば、「道法自然」は「自然道法」を意味するはずである。しかし道教では「道法自然」のみを認める。つまり「自然」と「道」は一つは「常」であり、一つは「無常」なのである。

道教には「自然為本、道為迹」という言葉がある。积法琳はこれに対して「若自然為本、道為迹、本迹俱称常、亦可道為本、天為迹、天道俱無常。今以道本对天迹、道常天無常、亦可自然对道迹、道無常而自然常」²⁸と述べる。つまり仮に本と迹が同一性を有するのであれば、道と自然の同一性から天と道の同一性を推測できるはずである。では天の無常から道の無常を推測できるであろうか。仮に本と迹に違いがあれば、道の常、天の無常から自然の情、道の無常を推測できるはずである。

积法琳はさらに道と自然の同一性を批判する。『老子』に「天法道、道法自然」とあるが、「若

23 『大正新修大蔵経』（以下『大蔵経』と称す）、台湾新文豊出版公司1996年版、第52冊、499頁。

24 同上。

25 同上。

26 同上。

27 同上。

28 同上。

道即自然、亦天即是道」であると。道教では当然ながら天と道を同一とはしない。よって釈法琳はここから結論を得て「若天体非道体、即一常一無常」と述べる。すると道教側は反駁し「道体即自然体、同体亦同常」と言い、釈法琳は「今道法自然、云何得同体。既道法〔自然〕、自然不法〔道〕、還是自然常、道無常。……道若称常、便為諸見之首」²⁹と答える。

また釈法琳は『弁証論』巻六「氣為道本篇第七」において続けて道の終極性を否定する。「縱使有道、不能自生、從自然生、從自然出。道本自然、則道有所待。既因他有、即是無常。故老子云、人法地、地法天、天法道、道法自然。王弼云、言天地之道并不相違、故称法也。自然、無称窮極之辞。道是智慧靈知之号。用智不及無智、有形不及無形。道是有義、不及自然之无義也」³⁰と。釈法琳はここで主に二つの理由を述べる。一つは道法自然から推論する道には因待があるため、「自本自根」ではなく、無常である。二つに自然は無であり、道は有である。釈法琳は王弼の言葉を引用しているが、原文³¹に従わないわけではなく、王弼はただ「道」は「有称」と述べるのみで、「道」は「有」とは言っていない。しかし王弼は「自然」を最高位に置くことで「道」の終極性を解決しようとした。だが、王弼が解消したものは「道」の概念であり、この概念に対応する実体ではない。「道」という概念が対応する実体は「無」であり、「無」は如何なる呼称も加えられず、「自然」なのである。よって王弼は「自然者、無称之言、窮極之辞也」³²と述べる。「自然」と「無」に相對するものは「無称」であり、「道」は概念としては「有称」である。王弼は言う。「凡物有称有名、則非其極也」「然則是道、称中之大也、不若無称之大也」³³と。

釈法琳が言う「道是智慧靈知之号」は、その根本は分からない。これは仏道論争における道は有知であるか、無知であるかの問題に関係しており、「自然」というテーマとはほぼ関わりがないため、ここでは論じない。

釈法琳が「道法自然」の語に含まれる理論の矛盾に最も早く気づいたわけではない。最初は、武徳八年（625）、唐の高祖が取り仕切る仏道論争において、僧侶の慧乗がこの点について道士の李仲卿に問い質した。李仲卿が「天上天下、唯道至極最大、更無大于道者」と述べると、慧乗は「道是至極最大、更無大于道者、亦可道是至極之法、更無法于道者」と反論する。慧乗は意図的に本体と法則を混同させるが、李仲卿はこの問題点に気づかず、軽率に「道是至極之法、更無法于道者」と答える。すぐさま慧乗は『老子』の「道法自然」の語を取り出し、李仲卿を「自違本宗、乃云更無法于道者」と批判し、さらに「若道是至極之法、遂更有法于道者、何意道法最大、不得更有大于道者」と問い質す。李仲卿の回答は「道只是自然、自然即是道。所以更無別法、能法于道者」とあり、慧乗はさらに反論で問い質す。「道法自然、自然即是道、亦得自然還法道不」。そこで李仲卿は『老子』を引き回答する。「道法自然、自然不法道」。だが、道は自然であることは知っているが、自然が道に法することは説明できず、この理論は破綻する。そこで慧乗はさらに語気を強める。「道法自然、自然不法道、亦可道法自然、自然不即道」と。すると李仲卿は反論を続けられず、「道法自然、自然即是道、

²⁹ 同上。

³⁰ 『大正蔵』第52冊、537頁。

³¹ 如“有形不及无形”，王弼原文是“有仪不及无仪”。

³² ワグナー著、楊立華訳『王弼「老子注」研究』、501頁。

³³ 同上、500頁。

所以不相法」と答えるしかできない。しかしこれは実質的に「道法自然」を否定している。だが、慧乗の批判の焦点はここではなく、道と自然の同一性であった。「道法自然、自然即是道、亦可地法于天、天即是地。然地法于天、天不即地。故知道法自然、自然不即道。若自然即是道、天即即是地」³⁴。

この論争では、また違う問題を取り上げる。それは道と自然は同じか、異なるか。道士である李仲卿の主張は道と自然は同一である。だが僧である慧乗は「道法自然」を根拠に道と道が法る対象は同一ではないと推論する。なぜなら人は地に法り、地は天に法り、天は道に法る。つまり人と地、地と天、天と道は同等ではなく、ゆえに道と自然も同等ではない。よって、慧乗が論理的に論断する内容に問題はないのである。

唐の高宗、顕慶三年（658）、沙門義褒と道士李荣による論争が再びあった。李荣は「本際」義に立ち、義褒が問う。「既義標本際、為道本于際、名為本際。為標本本〔于〕道、名為本際」と。李荣は「互得進」と答える。そこで義褒は言う。「道本于際、際為道本、亦可際本于道、道為際元」と。李荣は「何往不通」と答える。義褒はこれを伸展させ「若使道将本際互得相通返、亦可自然与道互得相法」と述べると、義褒の回答は必然的に「道法自然、自然不法道」となる。よって義褒は再び「若使道法于自然、自然不法道、亦可道本于本際、本際不本道」と問う。伝承では、この時の様子は「道士著難、恐墜厥宗、但存緘黙、不能加報」であったという。そして義褒は詰問を続ける。「汝道本于本際、遂得道際互相本、亦可道法于自然、何為道、自〔然〕不得互相法」と。この時、李荣は正面から回答できず、言葉遊びで答えを返したという。「法師喚我為先生、汝則便成我弟子」³⁵と。真相はどうであったのか、道教側に記述はされておらず、知る術がない。

李荣と法義のこの論争で、仏教側はやはり「同一性」問題を取り上げたが、道教側は未だ実体と法則の区別を論じられず、仏教の下に立つことになった。これはおそらく「道」の多義性と関係している。道派の本原一本体を指すが、法則も意味する。道教側は弁論において、何度もこの問題を説明したが、非常に困難であった。

道と自然の関係問題について、成玄英は『老子』「道法自然」の語を注解する際、道は迹、自然は本とした。彼は「既能知道、次須法自然之妙理、所謂重玄之域也。道是迹、自然是本。以本收迹、故義言法也」³⁶と述べる。では、成玄英の言う本迹をいかに理解すればよいのか。試みに論じてみれば、本は最高の原理（妙理）を指し、それは絶対的である。迹は万物の直接的な本原である。成玄英は『老子』第五十二章「天下有始、以為天下母」を解釈する際、「始、道本也。母、道迹也」³⁷と述べる。つまり「道」を本と迹の二つに分けたのである。「夫本能生迹、迹能生物也」「至道妙本、体絶形名、従本降迹、肇生元氣。又従元氣、變生陰陽」³⁸。四大のうちの一つである「道」は「本」ではなく、万物の直接的な本原なのである。それは万物を生じ、「自然」の原理に依拠する。「自然」こそ最も根本的「理本」なのである。ゆえに「自然者、重玄之極道也」³⁹と言う。

李英は『西昇經注』において、道と自然の關係に解説を加える。彼は「虛無恍惚之根」を解説す

³⁴ 『集古今仏道論衡』巻丙、『大正蔵』第52冊、381頁。

³⁵ 『集古今仏道論衡』巻丁、『大正蔵』第52冊、390頁。

³⁶ 成玄英『老子道德經開題序訣義疏』、『中華道蔵』第9冊253頁。

³⁷ 同上、272頁。

³⁸ 同上、272、265頁。

³⁹ 同上、第251頁。

る際、「至本空寂、名曰虚無。虚無即非空寂、有無不定、称之恍惚。云虚無生自然、自然生道、故知虚無者、此即道之根本」⁴⁰と述べる。ここでは道が虚無を根本とする特徴を解説し、「虚無生自然、自然生道」の経文を引用するが、道と自然の関係は解説していない。李英は「是故有以無為母、無以虚為母、虚以道為母。自然者、道之根本也」を解釈する際、「凡物有形、必自無生、故以無為母。無無所有、以有有故、遂乃有無。無本空虚、起無見者、從虚而來、故以虚為母。虚既空矣、何能運行。通而不壅、又由于道、故以道為母。道者、非無非有、非実非虚、不来不去、不始不終、非物使之、非人所造、不知所以、号曰自然。道既自然而來、自然即是道之根本」⁴¹と述べる。これは、有形は無形を生むが、生成する役割は道だけであり、故に道が母なのである。そして道の存在は自然であり、道は自然を根本とする。これは上述した道は虚無を根本とすることと矛盾せず、虚無、自然はいずれも道の特徴なのである。

「虚無」、「自然」、「道」の三者は、『西昇経』では「虚無」を首位に置き、唐代の道士・呉筠『形神可固論序』では「自然」を最初に置く。呉筠は「余常思大道之要、玄妙之機、莫不歸于虚無者矣。虚無者、莫不歸于自然矣。自然者、則不知然而然矣。是以自然生虚無、虚無生大道、大道生氤氲、氤氲生天地、天地生万物、万物剖氤氲一炁而生矣」⁴²と述べる。実際、「虚無」と「自然」はどちらも道の特性を述べており、あえて先後を分ち、序列をつけるにも、いまだ決まりはない。呉筠は同書「守道」において、「夫道者、無為之理体、玄妙之本宗、自然之母、虚無之祖、高乎蓋天、深乎包地、与天地為元、与万物為本」⁴³と述べる。ここで述べる道は「自然之母、虚無之祖」であり、上述した「自然生虚無、虚無生大道」とは明らかに矛盾する。

唐玄宗は『西昇経』で述べられる「自然在道之上」に非常に不満であった。玄宗は『御製道德真経疏』において「惑者」、「又引『西昇経』云「虚無生自然、自然生道」、則以道為虚無之孫、自然之子。妄生先後之義、以定尊卑之目、塞源拔本、倒置何深。且嘗試論曰、虚無者、妙本之体、体非有物、故曰虚無。自然者、妙本之性、性非造作、故曰自然。道者、妙本之功用、所謂強名、無非通生、故謂之道。幻体用名、即謂之虚無自然道爾、尋其所以、即一妙本、復何所相仿法乎。則知惑者之難、不詣夫玄鍵矣」⁴⁴と批判する。玄宗は試みに「妙本」の語によって「虚無」「自然」「道」の三語をまとめ、三語を「妙本」と同一に見なし、異なる視点から記述を行った。

杜光庭は玄宗『老子』注疏のために『広聖義』を作る際、さらに説明を加える。「此明大道以虚無為体、自然為性、道為妙用、散而言之、即一為三。合而言之、混三為一。通謂之虚無、自然、大道、歸一体耳、非是相生相法之理、互有先後優劣之殊也。非自然無以明道之性、非虚無無以明道之体、非通生無以明道之用。熟詳茲妙、可謂詣于深玄之关键也」⁴⁵と。注意が必要な事として、杜光庭は玄宗の「妙本」という言葉を捨て、「大道」を以て代え、そこから「大道」と「道」が並列する状況を作り出した。ゆえに玄宗に比べ解説は詳細であるが、理論には若干の問題がある。

40 『西昇経集注』卷四『恍惚章第十六』、『道蔵』第14冊、586頁。

41 『西昇経集注』卷五『柔弱章第二十八』、『道蔵』第14冊、595頁。

42 呉筠『宗玄先生文集』卷中、『道蔵』第23冊、663頁。

43 同上。

44 『道蔵』第11冊、768頁。

45 杜光庭『道德真経広聖義』卷二十一、『道蔵』第14冊、417頁。

玄宗が「道」を「虚無之孫、自然之子」としなかった事は非常に道理がある。しかし玄宗は「道」は「自然」に倣っておらず、仮に「以道效法于自然、是則域中有五大、非四大也」と考えるのであれば、これには問題がある。玄宗は「道の終極性を強調し、道が自然に倣ったことを否定する。実際には「自然」は実体ではなく、一種の原則であり、道は自然の原則に倣い法り、道の終極性は落ちてはいない。

(三) 物性自然

『老子』では「輔万物之自然」と言い、『莊子』では「順物自然」と謂い、『老子道德経河上公章句』では「万物之自然」と述べ、明確に「万物自然之性」としておる。王弼もまた「万物以自然為性」⁴⁶とする。

唐代の道教は先人の「万物以自然為本性」という観点を継承した。成玄英『老子義疏』では「一切衆生皆稟自然正性」⁴⁷と述べる。また成玄英『莊子疏』では「自然之性者、是稟生之本也」「凡百蒼生、皆以自然為其性命」「万物咸稟自然、若措意治之、必乘造化」「夫人倫万物、莫不自然」⁴⁸とする。

李荣『道德真経注』には「物之性也、本乎自然」「不逆物性、任之自然、斯大順也」⁴⁹と記される。

唐の玄宗『御製道德真経疏』には「自然、物之本性也。衆生起妄、失于本性」⁵⁰とある。

(四) 物理自然

唐代道教は宇宙間の様々な現象の発生を「物理自然」または「自然之理」として説明した。例えば成玄英『老子義疏』に「福善禍淫、自然之理」⁵¹とあり、『莊子疏』に「盈虚聚散、生死窮通、物理自然、不得不爾」「情事相感、物理自然」「夫春夏盛長、秋冬衰殺、或変生作死、或化故成新、物理自然、非関措意、故随流任物而所造皆適」「自然之理、穿通万物、自昼及夜、未嘗止息」⁵²とある。

李荣『道德真経注』には「長短相形、是非相对、理自然也」⁵³と記される。

46 王弼『老子注』第29章。

47 『中華道蔵』第9冊、第283頁。

48 『南華真経注疏』、『道蔵』第16冊、第571、463、417、530頁。

49 『中華道蔵』第9冊、第327頁。

50 『道蔵』第11冊、第799頁。

51 『中華道蔵』第9冊、第290頁。

52 『道蔵』第16冊、第289、333、449、615頁。

53 『中華道蔵』第9冊、第298頁。

(五) 天即自然

「自然」を天と理解することは郭象から始まった。郭象は『莊子注』において度々次のように述べる。「天者、自然之謂也」「天也者、自然也」⁵⁴と。郭象は「自然」を天と解釈することで、天の無意志、不造作を強調した。また『大宗師』篇「知天之所為」に「天之所為者、皆自然也」⁵⁵と述べる。

成玄英『莊子疏』では郭象の「天、自然也」「天均者、自然均平之理也」⁵⁶の説を踏襲している。だが彼はさらに「自然」を実体化させようとしている。「夫天者、万物之総名、自然之別称、豈蒼蒼之謂哉」「大塊者、造物之名、亦自然之称也」⁵⁷と。成玄英のいう「自然」には天地万物の意味があり、今日で言う「自然界」に相当する。

李英『道德真経注』では自然を天道と解釈し「天道者、自然之理」⁵⁸と述べる。

張果『黄帝陰符経注』では「観天之道」の解釈で「観自然之道、無所観也」⁵⁹と述べる。

(六) 自然即不知所以然而然

『呂氏春秋』卷二十「知分」に言う。「命也者、不知所以然而然者也、人事智巧以挙錯（措）者不得与焉」と。郭象は『莊子注』において「不知所以然而然」を「自然」と解釈し、「物各自然、不知所以然而然」⁶⁰と述べる。隋代の吉蔵は『中観論疏』卷一において莊子の「自然」説を批判するが、その実は郭象の思想である。吉蔵は「若如莊周所論、明有之已生、則不須生。無之未生、復何能生。今言生者、自然爾耳。蓋是不知其所以然、謂之自然。此明自然有因、自然無因」⁶¹と述べる。郭象『莊子注』では「無既無矣、則不能生有。有之未生、又不能為生。然則生生者誰哉。塊然而自生耳」「自然生我、我自生」⁶²と述べ、吉蔵の引用は基本的に郭象の思想である。

吉蔵は『三論玄義』において、「自然」がもし無因であれば、同じくインドの無因も道の外であり、「自然」が有因であれば互いに矛盾するとする。「夫論自者、謂非他為義。必是因他、則非自矣。故自則不因、因則不自、遂言因而復自、則義成梓楯」⁶³と。

唐代の道教では、吉蔵の批判にほぼ考えが及んでいない。例えば成玄英は『莊子疏』において郭象の意見を述べる。「夫自然者、不知所以然而然」「大塊者、造物之名、亦自然之称也。言自然之理

54 『南華真経注疏』、『道蔵』第16冊、第357、358頁。

55 同上、357頁。

56 同上、296、299頁。

57 同上、289、288頁。

58 『中華道蔵』第9冊、319頁。

59 『道蔵』第2冊、755頁。

60 『南華真経注疏』、『道蔵』第16冊291頁。

61 『大正蔵』第42冊15頁。

62 『南華真経注疏』、『道蔵』第16冊289、291頁。

63 『大正蔵』第45冊、1頁。

通生万物、不知所以然而然」「莫之為而自為、無為也。不知所以然而然、自然也」⁶⁴と。栖真子施肩吾は『養生弁疑訣』においてさらに「一氣無方、与時消息、万物生死、共氣盛衰、処自然之間、而皆不知所以然而然」⁶⁵と述べる。

(七) 自然と因縁の異同を弁ず

仏教側の「因縁」説により「自然」説への批判に対して、道教では三つの回答を示した。一つは仏教に歩み寄り、因縁により自然を解消した。二つは自然と因縁を融合させた。三つは自然説の優位性を主張し続けた。

因縁により自然を解消した代表は、初唐の道士孟安排である。孟安排は『道教義枢』巻八「自然疑」に「玄門大義」を引き「自然者、本無自性、有何作者。作者既無、復有何法。此則無自無他、無物無我、豈得定執以為常計。絶待自然、宜治此也」⁶⁶と述べる。「本無自性」の説とは、明らかに仏教の「縁起性空」理論を基にしている。万物には自性が無く、真正の自と他、物と我もない。よって「自然」とは「絶待」であり、みずからを待たず、他も待たない。よって自と他はいずれも独立した存在の実体ではない。このように「自然」は「自己如此」の意味ではなく、万物縁起性空の実相の呼称なのである。

孟安排は『玄門大義』を引き「自然」を解釈した後、「示因縁者、強名自然、假設為教。故自是不自之自、然是不然之然」⁶⁷と指摘する。これが「自然」はその実、万物の自己がかくの如くあることを指すものではなく、「因縁」を示す言葉の道具であるに過ぎないことを述べる。

孟安排は『道教義枢』巻三「道意義」において、因と果の二つから「自然」を説明する。まず『玄門大義』を引き「道意者、入道初心、帰真妙趣、断死生之果、成慧鑑之明、絶有欲之津、証無為之果」と述べる。そして五種「道意」⁶⁸を挙げる。一つ目は「自然道意」である。その解説は「自然之名、義可兩属。一者、当因即是自然、謂任業自然、非他使也。二者、果名自然、謂自然正道、以化濟為意、能發此願、与果相扶、因受果名、言自然也」⁶⁹である。孟安排はここで二つの自然を述べる。一つは因から述べ、みずからの業力によってであり、外因によってではない。二つは果から述べ、自然の心から発し、上に道果を求めれば自然と道果を得る。ここで孟安排は仏教の因、果の語を使用した。が、実際は道教の視点に法ったものである。

王玄覽は『玄珠録』において「心之与境、共成一知……此法不曾二、以是一知故。此法不曾一、以因心境故。心之与境、常以心為主。以法因人故、所以是因縁。無人無所因、所以是自然」⁷⁰と述べる。ここで言う「因縁」と「自然」の意味はあまり明確ではない。仮に解釈すると、「知」の形成は人

64 『南華真經注疏』、『道蔵』第16冊530、288、480頁。

65 『道蔵』18冊559頁。

66 『道蔵』第24冊831頁。

67 同上。

68 五種「道意」とは『大智度論』「五菩提」に由来する。

69 『道蔵』第24冊821頁。

70 『道蔵』第23冊627頁。

により異なる。故にこれが因縁である。また人は「知」の主体であり、人がいれば「知」がある。ゆえに「自然」なのである。

史崇玄等奉勅撰『妙門由起序』では因縁と自然の融合を試みる。「夫自然者、性之質也。因縁者、性之用也。因縁以修之、自然以成之」⁷¹と。これは自然を内在の要素とし、因縁を外在の条件としている。

徐靈府も「夫万物雖曰自然、皆有因假、不能独運」⁷²と述べる。

晩唐五代頃の『三論元旨』では「自然中有因縁、因縁中有自然、自然不離于因縁、因縁不離于自然、而能異之而同者矣」と述べる。それは「一切万法、元从窈冥中来、自然之理具焉、因縁之方同矣」だからである。同書では「一切衆生性同道性、名為通感、随類受器、名為別感」と述べる。通感とは自然であり、別感とは因縁に属す。ゆえに「衆生感聖、因縁不同」である。しかし、同書ではまた自然を因縁に取り入れようとする。「夫自然者、無為之性不假他因、故曰自然。修行之人、因有為而達無為、因有生而達無生。了乎自縁、契于自然、則無生之性達矣」⁷³と。これは自然の理解を自因自縁としている。

通玄先生『道体論』では自然と因縁を合わせて称する。「問曰、道化物之体、与自然因縁為一為二。答曰、造化者即是自然因縁、自然因縁即是不住為本、取其生物之功、謂之造化。化不外造、日日自然。自化迹變、称曰因縁。差之則異、混之則同。何以言之。理不頓階、事因假待、假待之主、以因縁為宗、縁行既備、帰之自然、則心不取外、豈自取哉、外自取哉。外自兼忘、内融為一」⁷⁴と。これはつまり造化は永遠に休むことなく、自然であれ、因縁であれ、すべて「不住」を本とする。事物の変化は、まず「自化」からであり、ゆえに自然と称し、それゆえ「假待」「縁行」が必要なのである。ゆえにこれも「因縁」と称す。これこそが『道体論』で総称する「自然因縁」を用いる意図である。

杜光庭は、本体から妙本生物は自然であると言い、現象から事物相生は因縁であると述べる。「道以妙無生成万物、謂之自然。物之生物、形之生形、謂之因縁。言物之形兆、大若天地、微若昆虫、皆資自然妙道気化而成、然而因形縁類、更相生、更相成」⁷⁵と。

成玄英と李榮は自然化生説を支持し続けた。成玄英『莊子疏』では「夫物之形質、咸稟自然、事似有因、理在無待」と述べ、李英は『西昇經』首章にて「告子道要、云道自然」の際、「自然者、内無自性、外絶因待、清虚玄寂、莫測所由、名曰自然。不可以自他分其内外、不可以有無定其形質、不可以陰陽定其氣象、不可以因縁究其根叶、所謂虚無自然之大道也」⁷⁶と謂う。

李英はまた、仏教の自然が修学次第に至る観点に対して回答する。彼は『西昇經』首章において「行者能得、聞者能言」の際、「代有封執曲士、滞俗常流、聞『云道自然』、謂無修学、致令行者入道無由、故以此言勸令遵奉、若能順理而習、依教而行、可以成真、故云能得令聞道而行、行皆得法、

71 『道蔵』第24冊721頁。

72 『通玄真経注』、『道蔵』第16冊710頁。

73 『道蔵』第22冊910、912頁。

74 『道蔵』第22冊889頁。

75 『道徳真経広聖義』卷三十二、『道蔵』第14冊472頁。

76 『西昇経集注』卷一、『道蔵』第14冊568頁。

以道而言、言皆合理、始曰能言」⁷⁷と批判する。確かに、道教は修学次第が明確にされた宗教であるため「自然」を唱道し自流に放任することはない。そして自然と修学の関係は、筆者の管見が及ぶ限り関連する記述は見つからない。筆者は知るのは、道教のあらゆる修学方法では、いずれも「自然」を根本とする原則のみである。

译者：二宮 聡， 日本 北陆大学 講師

⁷⁷ 同上。

立山曼荼罗

——在立山的大自然中发现的信仰世界

福江 充

日本 北陆大学·教授

一、立山曼荼罗：在立山的自然景观中描绘立山信仰

立山曼荼罗是挂轴式绘画，越中国立山的山岳宗教，即“立山信仰”的内容被完整地描绘在宽160厘米×长240厘米的巨大画面之中。目前已在各地发现了55幅立山曼荼罗作品。画面以立山的自然景观为背景，构图精巧，描绘了该曼荼罗的主题《立山开山缘起》中的几个场景、立山地狱的情景、阿弥陀如来与诸菩萨来迎的场面、立山山麓和山中的名胜古迹、芦峯寺布桥灌顶会的情形(岩峯寺宿坊相关的立山曼荼罗中没有这一图样)、曼荼罗的象征——日轮(太阳)和月轮(月亮)，以及参拜者等。

从另一个视角来看，立山曼荼罗的画面表达了立山连峰上空的天道、立山地狱谷的地狱道、饿鬼道、畜生道、阿修罗道、立山山麓的人道等六道(六道绘)和阿弥陀圣众来迎这两种主题，因此也可以定义为佛教绘画中的“六道·阿弥陀圣众来迎图”。

这种立山曼荼罗由立山山麓的立山僧众(芦峯寺村和岩峯寺村的宿坊僧众)图解和讲述，他们护持着立山信仰，并在各地进行游说和布教。立山大权现的灵验性和立山信仰的世界观被人们广泛接受，其中不仅有庶民，更是有德川将军的夫人、江户城大奥的侍女、幕府的老中和诸大名等上层人士。立山信仰的特点在于女性救济，如，以山中血池为起源的血盆经信仰，以及芦峯寺举行的布桥灌顶会仪式等。立山信仰的信徒里还包括新吉原的游女，立山曼荼罗中也有与天璋院笃姬、皇女和宫相关的作品。

二、立山曼荼罗所描绘的图像

下面以立山曼荼罗《大仙坊A本》(富山县立山町·大仙坊所藏)为参考，列举出立山曼荼罗中普遍出现的图像。

- 1、布施城。出门狩鹰的佐伯有赖和家臣。
- 2、飞走的白鹰。
- 3、佐伯有赖用弓箭射熊，熊受伤后逃跑，佐伯有赖在后追赶。
- 4、玉殿窟。中箭受伤的弥陀如来和不动明王示现玉殿窟，佐伯有赖伏地跪拜。
- 5、阎魔王厅。阎魔王和冥官。净玻璃镜。头戴枷锁的亡者。檀茶幢。业秤。
- 6、狱卒用锋利的刀具割亡者的肉(等活地狱)。
- 7、狱卒将亡者扔进坚固的铁瓮中烹煮(等活地狱，瓮熟处)。
- 8、剑(针)山上的劔岳(等活地狱，刀叶林)。
- 9、狱卒将亡者投入臼中，用杵捣碎(众合地狱)。
- 10、亡者被关在铁屋子里受烈焰烧炙(叫唤地狱)。
- 11、亡者被两百肘厚的猛火燃烧殆尽(叫唤地狱，云火雾处)。
- 12、狱卒用加热的金钳夹住亡者的舌头，将其拔出(大叫唤地狱，受无边苦处)。
- 13、亡者历经两千年坠入阿鼻地狱(阿鼻

地狱)。14、火车(阿鼻地狱)。15、目连救母的故事(阿鼻地狱)。大施饿鬼法会。16、狱卒将钉子打在亡者身上(等活地狱)。17、血池地狱和如意轮观音菩萨。18、石女地狱。19、两妇地狱。20、寒地狱。21、能剧《善知鸟》(片袖幽灵谭)。22、赛河原和地藏菩萨。23、饿鬼道。24、畜生道。25、森尻的智明坊(畜生道)。26、阿修罗道。27、天女(天道)。28、阿弥陀圣众来迎(阿弥陀三尊[指阿弥陀如来、观音菩萨、势至菩萨]来迎,阿弥陀如来与二十五菩萨的来迎)。29、藤桥。30、称名瀑布。31、俯首跪拜。32、一之谷的锁场·狮子鼻。33、材木坡。34、美女杉。35、秃杉。36、姥石。37、镜石。38、精灵田(饿鬼的农田)。39、天狗山·天狗坪的天狗。40、室堂小屋。41、一之越~五之越,雄山山顶的立山峰本社。42、别山山顶的砚池。43、影向石。44、姥堂和姥尊像。45、阎魔堂和阎魔王像。46、布桥。47、引导师的僧众。48、来迎师的僧众。49、姥谷川的大蛇。50、夺衣婆和衣领树。51、布桥灌顶会的参会者。52、立山大权现祭礼。



图1: 立山曼荼罗《大仙坊A本》(绢本着色·四幅一对·大仙坊收藏)

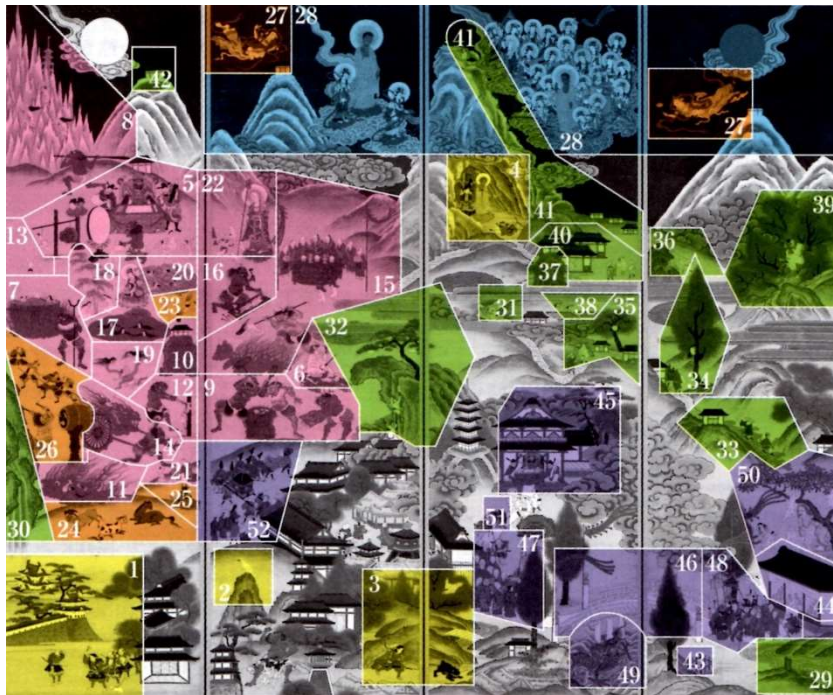


图2：立山曼荼罗《大仙坊A本》的图像分割及命名图

三、立山地狱

1. 立山信仰的诞生

提到“地狱·极乐”，通常会想到平安时代中期撰写《往生要集》的比叡山横川学僧源信(942-1017)。然而，立山的地狱信仰亦是日本地狱信仰的先声，这一信仰将大自然与佛教经典的世界融为一体。在平安时代，正如《大日本国法华经验记》、《今昔物语集》的立山地狱故事所描述的那样，立山山中存在地狱之说广为人知，此后又有许多人相信，登山立山便能见到逝去的亲人，或能接受生前所犯之罪的审判。

《俱舍论》、《大毘婆沙论》等印度佛教经典认为，地狱位于人类居住的世界之下，从地底一层一层绵延至深处。

而在日本，佛教本是外来宗教，在佛教传入日本之前，日本就已形成将自身所住世界的垂直、水平方向延长线上的空间视作他界的观念，如天上、地下、山里，或海里。其中，将深山视为他界的观念尤为突出，这或许与大部分国土都被山地和山岳所覆盖的日本独特风土环境有关。

古代日本人相信，人死后灵魂会与肉体分离，登上村庄附近的山，或登上如立山那般雄伟的山。刚离开肉体的灵魂是暴烈的死灵，但在山的神秘力量加持下会逐渐净化为祖灵，并通过子孙的祭祀成为山神。因此，古代日本人将山地和山岳视为死灵和祖灵漂泊安息的他界。

随着佛教的传播和渗透，日本本土的他界观与佛教的地狱观相互交融，人们开始相信，灵魂漂泊安息的山正是佛教所示的地狱所在。也就是说，地狱中对亡者的审判和刑罚等具体内容是基于佛教压倒性的宏大思想体系构建起来的，而地狱的位置则基于日本人固有的观念，认为其存在于山中。

越中的立山因火山活动的影响，山中景观荒芜，成为了人们发现“地狱”的理想场所。立山山中的地狱谷、三巡池、血池等是四万年前水蒸气多次爆炸形成的爆裂火口，其中的地狱谷不仅有喷发火山气体的硫磺塔、沸腾的热水池，还处处冒着喷气，散发出独特的气味，显得异常阴森恐怖。这些特殊且非日常的景观被认为与地狱的景象相似，从而催生了立山地狱的信仰。

2. 古代的立山地狱信仰

有关立山信仰史研究的最早的文献是《万叶集》。奈良时代天平十九年(747年)，万叶歌人大伴家持从平原眺望立山连峰，写了一首题为《立山赋》的歌：“立山积雪，终年皆可忘；百看兴不尽，似是有神相。”(卷17-4001)。从这首歌可以推测，自古以来，立山被家持和山麓的人们视为山神，或是神所居住的山。然而，这首歌虽表达了神的观念，却尚未体现佛教的世界观。

在立山信仰史上，最早出现佛教痕迹的史料是明治时代在剑岳和大日岳发现的铜锡杖头。根据推测，这些铜锡杖头制于奈良末期至平安初期。关于立山的开山时间，学者们有不同的看法，但普遍认为是在9世纪中叶至10世纪初，而这些锡杖遗物表明，早在开山之前，就已有山岳修行者来到立山连峰入山修行。

这些山岳修行者被称为“法华持经者”，也是“如法经修行”的实践者。所谓如法经是指修行者在经历苦行和精进洁斋之后抄写《法华经》。抄写《法华经》本身就具备功德，但如法经修行的意义在于以自我苦行的方式消除罪孽和污秽，求得清净的身心。在奈良时代，国分尼寺的正式名称是“法华灭罪之寺”，这表明在日本，《法华经》被视为能灭除人类罪业和污秽的灭罪经典。立山似乎也吸引了许多“法华持经者”参访修行。如，《今昔物语集》就对此有所记载，该说话集虽成书于平安时代末期，但其内容是从更早的版本抄录而成的。《今昔物语集 卷第十四》所录“越中国僧人海莲持诵法华经得知前世因果 第十五”中出现的越中国僧人海莲，以及《今昔物语集 卷第十七》“备中僧阿清蒙地藏救助死后复生 第十八”中出现的备中国僧人阿清，都曾在立山、白山等各处风水宝地艰苦修行，而这正是“如法经修行”。在这些法华持经者眼中，立山地狱谷因火山活动形成的荒凉、特异的景观，就是佛教所讲述的地狱世界，后来在他们游历各地灵山修行时得到了传播。因此，立山地狱逐渐以贵族社会为中心，在人群中广为流传并受到信仰。平安时代中期以来末法思想的流行、延历山横川学僧源信所著《往生要集》的流行，以及地狱绘画的发展，都可能对立山地狱的传播产生了影响。根据艺能往来物《新猿乐记》和《梁尘秘抄》记载，平安时代末期，立山与日本各地的灵山、灵场一起，被认为是严酷的山岳修行之地，又因如法经修行而被视为观音灵场。

然而，彼时的人们对立山最深刻的印象依然是关于山中真实存在的地狱世界。在平安中期到末期之间撰写的《大日本国法华经验记》和此前提及的《今昔物语集》等佛教说话集中，越中立山的地狱频繁地作为死者灵魂的聚集之地出现。

在考察古代立山信仰时，尤为重要的史料是《大日本国法华经验记》中记载的立山地狱故事，该书由比叡山横川首楞严院沙门镇源于长久四年(1043年)左右撰写。这则故事题为“卷下 第一二四 越中国立山女人”，开头部分详细地观察和描述了立山地狱的自然景观：“有修验者 其名不详 往诣灵验所 难行苦行 往越中立山 彼山有地狱原 遥广山谷中有百千出汤 從深穴中涌出 以嵩覆穴 出汤龜强 從巖边涌出 现依汤力 覆嵩动摇 热气充塞 不可近见 其原奥方有火柱 常烧爆燃 此有大峰 名帝释岳 是天帝释冥官集会 勘定众生善恶处矣 其地狱原谷末有大泷 高数百丈 名胜妙泷 如张白布”，又言“从昔传言 日本国人造罪 多坠在立山地狱云々”，认为立山是日本人的地狱。这表明，当时立山已被山岳修

行者和都城的贵族、僧侣视为地狱之山，而“从昔”是以100年为单位的时间表达，而非10年或20年前，因此对于立山地狱的认知或许要追溯到平安时代以前。

综上所述，自古以来，立山因山中地狱的信仰在日本闻名遐迩。自平安时代开山以来，立山作为灵场，其组织和设施日渐完善。另一方面，由于灾害和怪异现象频发，平安贵族社会笼罩在恐惧之中，而立山正位于平安京的鬼门(东北[艮，即丑和寅之间]方向)，因此，都城的平安贵族们又向立山寄托了“镇护国家”和“王城镇护”的祈愿。

后来，立山的地狱信仰和“镇护国家”、“王城镇护”的作用在山麓的立山僧众之间得以延续。到了江户时代，人们相信登上立山可以见到已故之人，或认为活着的时候在地狱受完苦，死后便能免于苦痛，快速往生极乐净土。因此，地狱谷巡礼与山顶峰本社(供奉立山大权现的本社)参拜一道，成为了立山禅定登山必不可少的路线。

正因如此，立山僧众用立山曼荼罗进行布教时，立山地狱相关的内容自然成为了吸引信徒的最重要的话题。相应地，立山曼荼罗在画面上也大幅展示了这些场景，各种刑法的情形被密集地描绘了出来，包括：阎魔王审判亡者；等活、黑绳、众合、叫唤、大叫唤、焦热、大焦热、阿鼻等八大地狱；阿修罗道、畜生道、饿鬼道等六道世界；与女性有关的血池地狱、石女地狱、两妇地狱等。

3. 目连救母的故事(立山的主要地狱故事①)

目连的母亲死后堕入阿鼻地狱。目连前往阿鼻地狱寻找母亲，母亲现身时被狱卒的长矛刺穿着，焦黑的身体摔落到地面，恢复成人形。母亲看到目连后，恳求目连立刻救她离开这里。

目连看到母亲如此凄惨的模样，悲痛不已，便去向释迦牟尼佛请教。释迦牟尼佛建议他举行供养，目连依言照做，成功将母亲从阿鼻地狱中解救出来。

然而，由于目连的母亲罪孽深重，后来又不断堕入了大黑闇地狱、饿鬼道和畜生道。每次目连都将她救出，却也感到有心无力，于是再次向释迦牟尼佛请教。释迦牟尼佛建议到“因你母亲罪孽极重，只靠你一个人怕是不足以拯救她，应召集僧众，广设盂兰盆供养”。于是，目连在七月十五日的夏安居结束之日，召集并设宴供养了十方僧众。最终，母亲得以回到人间，并在聆听释迦牟尼佛说法后，顺利升天。

4. 善知鸟(立山的主要地狱故事②)

一位云游四方的僧人在前往陆奥国外滨的途中，途经立山进行禅定登山。他在山中走访地狱，被眼前的恐怖景象吓得瑟瑟发抖。下山时，突然有一位老人出现，拦住了他的去路。

原来，这位老人是一个亡魂。他告诉僧人自己生前是陆奥外海的猎人，已于去年秋天去世。猎人嘱托僧人到他的家中，告诉留下的妻儿为他上供蓑笠。僧人要求猎人提供证物，以便他的妻儿相信自己的话。于是，猎人拆下自己死前穿着的麻衣袖，作为证物交给了僧人。

僧人到达外滨后，拜访了猎人的家，向妻子转达了猎人的话，并交出了袖子。猎人的妻儿既惊讶

又悲伤，感叹到“这莫不是一场梦吧！真叫人痛心啊”，随即拿出逝者的衣物对比，发现袖子完全吻合。于是他们按照僧人的话举行法事，为猎人献上蓑笠。就在那时，猎人的亡魂出现在妻儿和僧人面前，诉说自己因生前捕杀许多善知鸟，如今遭到报应，堕入了立山地狱。眼前出现了猎人转生为雉鸟，被变成怪鸟、鹰和狗的善知鸟们折磨的场景，他哭喊着向僧人求救，最终消失。善知鸟的名字源于它们独特的习性。亲鸟在喂食藏在沙中的雏鸟时，会发出“うとう”的叫声，雏鸟听到后便会用“やすかた”的叫声回应，并从沙堆里爬出来。猎人曾利用这一习性，通过模仿善知鸟的叫声将其引诱出来捕捉。

5. 三巡池(立山的主要地狱故事③)

从前，越前国越智的僧人良庆(也有说法称其为小山法师)在修验道修行的大师海弁的带领下在立山进行禅定登山。途中，良庆在地狱谷看到了寒地狱，讥讽其如同农民用来浸种的池塘或河流一样，然后咬着剑跳入池中游到了对岸。

海弁为良庆的傲慢行为感到震惊，哀叹自己的无德造成了这种不祥之事。他担心如果不制止良庆的傲慢行为，将会玷污立山的名声。于是，海弁为降魔(消除和降伏妖魔)而保佑祈祷，借助当地刀尾神的力量，以不动明王附身的形态对良庆说道：“你口中咬着的剑实际上是玉殿窟(立山的开山之地)的大圣阿遮罗尊(不动明王)的秘宝剑，在你游过地狱池时，正是这把剑的功德保护了你，使你不至于堕入地狱。偷剑的事暂且不论，若你不信，可以在归还这把剑之后，再次跳进地狱池里一试。

良庆听完这番话勃然大怒，对于剑的功德更是嗤之以鼻，便扔下剑再次跳入地狱池中，最终在游第三圈的时候堕入了地狱。良庆绕池游了三圈，三巡池的名字由此而来。

6. 智妙坊(立山的主要地狱故事④)

越中国森尻(现富山县上市町)的智妙坊生性傲慢，是以向信徒索要布施为生的恶僧。某天，他作为指导者带领信徒登山参拜时，不慎从一之谷的岩石跌落，落入山谷后竟化作一头牛，吼叫着跑远了。

之后，与智妙坊同行的参拜者们在禅定登山的归途路过一之谷，谈论起智妙坊失踪的事情，纷纷出声呼喊智妙坊的名字。就在这时，他们眼前突然出现了一头牛，带着悲伤的表情走向畜生原。据说，那些行为不端的人若登上立山，活着时就会化作畜生。

四、立山净土

在立山曼荼罗的画面里，立山山中的地狱谷部分着重描绘了亡者受折磨场景。与之相对应地，位于地狱谷对角线上的立山连峰雄山与其右侧的净土山之间，以及雄山与其左侧的大汝山之间，则绘有阿弥陀如来和圣众(指一群圣者、菩萨们)的来迎场面。虽然没有具体描绘阿弥陀如来作为教主的居所——西

方极乐净土，但通过圣众来迎的图像体现着立山净土的场景。

所谓“来迎”是指，当念佛行者临终时，阿弥陀如来携两位随侍菩萨——观音菩萨和势至菩萨（合称阿弥陀三尊）或与其他二十五位菩萨一同乘云而来，演奏着乐器，接引亡者前往极乐净土。

几乎所有的立山曼荼罗都将阿弥陀如来和圣众来迎的场景绘制在雄山与净土山之间，这可能与立山的自然现象有关。在雄山山顶，当太阳升起时，如果东边晴朗而西边有雾，有时可以在雾中看到自己的影子周围的美丽光圈，这就是所谓的布罗肯现象。在夏季，雄山和净土山之间时常能看到这种奇异的自然现象。不知从何时起，这一景象被认为是阿弥陀如来自极乐净土来迎的场面，受到了人们的信仰。净土山的名称有可能也源自于这一现象，借以象征阿弥陀如来的极乐净土。

五、立山开山缘起

通常认为，得到阿弥陀如来的启示后开山（为佛教修行而修建山路和堂舍）的人是“佐伯有赖”（也有说法认为是佐伯有若或当地猎人），相关故事被记录在“立山开山缘起”中。该缘起包括《类聚既验抄》（镰仓时代编纂）、十卷本《伊吕波字类抄》的“立山大菩萨显给本缘起”（镰仓时代补编）、《神道集》卷四的“越中立山权现事”（南北朝时代编纂）、《和汉三才图绘》（江户时代正德期编纂）等。此外，还有芦峯寺和岩峯寺的宿坊僧众和社人于江户时代初期至末期制作的“立山缘起”、“立山大缘起”、“立山小缘起”、“立山略缘起”等，芦峯寺和岩峯寺曾是立山信仰的根据地。以下是芦峯寺相真坊本“立山略缘起”中记载的立山开山缘起的概要。

佐伯有若住在近江国的志贺，于大宝元年（701年）奉文武天皇之命前往越中国任越中守一职，并在新川郡宇布施院建立了居城（布施城）。

第二年，有若的儿子有赖带着父亲的白鹰外出打猎。途中，白鹰突然逃跑，飞向了远处的山。有若从家臣那里听到消息后十分愤怒，为平息父亲的怒火，有赖遣返随从，独自一人寻找白鹰。经过一番努力，他终于找到了白鹰，正当他用铃声召唤白鹰时，一头凶猛的熊突然出现，发出吼叫声，吓得白鹰再次飞走了。熊随即向有赖发动攻击，有赖迅速射箭，正中熊胸口的月牙斑。尽管被刺伤，熊并未当场毙命，而是流着血逃走了。白鹰也不知何时跟着熊一起跑了。有赖愤怒地追赶熊和白鹰。

途中，有赖梦见一位老人告诉他，熊逃进了立山的山中。有赖循着熊流下的血迹一路追寻，终于在立山山中发现了熊和白鹰，但它们很快又逃入了玉殿窟。进入洞窟后，有赖看到了阿弥陀如来和不动明王的金色生身，极乐净土的景象展现在他眼前。阿弥陀的胸口插着被有赖射中的那支箭，血流不止。原来，这只熊的真实身份是阿弥陀如来，他化身为熊引导有赖来到立山开山。有赖痛悔自己伤害佛祖的罪过，本打算自尽，但就在这时，药势仙人及时出现，制止了他，并建议有赖成为僧人慈朝的弟子。有赖从此成为慈朝的弟子，出家后改名慈兴，经过艰苦的修行，最终在立山开山。

六、立山禅定登山指南（名胜古迹的介绍）

1. 道元和藤桥

道元(日本曹洞宗的开祖)在立山禅定登山的途中，遇到一条汹涌的大河(称名川)，无法渡过。无奈之下，他在附近的一块岩石上坐禅。这时，对岸忽然出现十二只猴子，用藤条迅速架起了一座吊桥。道元向猴子们道谢，过桥后仍觉得不可思议，于是回头一看，发现藤条竟编织成了“南无阿弥陀佛”的字样。道元激动地对着桥合掌，并作歌到：“立山巔上藤橋行，南无二字心中銘。步步小心勿踏失，直至弥陀安樂境(立山に南无とからしめ藤橋を、踏みはずすなよ弥陀の浄土へ)”。就在这时，猴子们化作十二光佛，乘着紫云消失在了山峰的彼端。

2. 立山的女人禁制传说

在过去，立山的灵场是不允许女人进入的。然而，一位来自若狭国(福井县)小浜的尼姑止宇吕尼，带着一位成年女子和一个齐肩短发的女童，前来进行立山禅定登山。

进入登山口之后，不远处有大量堆放木材的地方，这些木材是用来重建峰本社的(也有说法是用来建造山中小屋、女人堂或权现堂等)。止宇吕尼一行人跨过了这些木材，不料此举激怒了山神，木材在一夜之间变成了石头。于是，这个地方的坡道被称为“材木坂”。

从材木坂继续前行，路上，那位成年女子触怒了山神，变成了一棵杉树。树上长着两个形似乳房的瘤，展现出婀娜的姿态，因此被称为“美女杉”，附近的坡道被称为“美女坂”，平地则叫作“美女平”。

全程目睹这些怪异景象的女童感到十分害怕，不敢再前行。止宇吕尼见状，一边豪放地撒尿一边训斥小女孩。结果，尿液洒落的地方出现了一个深不见底的洞穴，被称为“叱尿”。当她斥责犹豫不决的女童继续前进时，女童也触怒了山神，变成了一棵杉树。由于这棵杉树矮小且形似留着齐刘海短发的小孩，因此被称为“秃杉”(カムロ杉)。

独自留下的止宇吕尼并没有退缩，继续穿过弥陀原前行。然而，在国见坂附近，她的额头上长出了犄角，最终也变成了一块石头。这块石头被称为“姥石”，附近的山谷则叫做“姥怀”。传说她变成石头时，用尽最后的力气向立山山顶投掷了一面镜子。镜子掉落在天狗平附近，变成了石头，被称为“镜石”。

3. 空海(弘法大师)与一之谷锁场、狮子鼻

立山山中的二之谷、一之谷、狮子鼻的悬崖一带是立山禅定路线中最难走的地方，参拜者往往特意经过此处以达到苦行的目的。为方便参拜者，这些岩壁上设置了据传由京都名匠三条小鍛冶宗近供奉的铁链。一之谷上方的悬崖上有一块凸起的巨岩，形状酷似狮子吼叫的模样，被称为狮子鼻。相传很久以前，这里经常会出现一个名为“恶鬼罗刹”的魔物，骚扰前来参拜的人们。空海在立山禅定登山时得知此事，便来到这块岩石边坐下，作了七天七夜的调伏之法，焚烧护摩，最终将魔物驱逐。而在另一个传说中，空海在狮子鼻的洞窟里焚烧护摩，闭关修行了21天。当时他并没有带护摩木，便向参拜者借来扇子，用其骨架来代替。狮子鼻从此有了一个叫“扇子岳”的地方，登山者会在这里献上自己的扇子。此外，这里还长着一棵名为“衣架松”的小松树，据说空海曾将僧袍挂在这棵松树上。

七、立山山麓芦峯寺举办的布桥灌顶会

在江户时代，越中的立山被认为是拥有地狱和净土的“彼世”。

人们通过进入立山这一“彼世”，模拟死后的体验，将严酷的禅定登山视作是地狱的苦难，借此洗清自己的罪孽。他们相信，通过这种方法可以获得人格和生命的重生，从而在现世过上安稳的生活，并确保死后能够往生净土。

然而，当时作为圣地的立山是禁止女性进入的。因此，在江户时代，立山山麓的芦峯寺村(富山县立山町)每年秋分日都会举行一场名为“布桥大灌顶”的法会。法会充分利用村庄的地理位置、地形和景观，将舞台设置在了阎魔堂、布桥、姥堂等宗教设施内，旨在为女性祈求往生净土，仪式的意旨与男性的禅定登山是一样的。

这场法会由当地宿坊的僧众主办，全国各地的女性参拜者(实际上也有男性参拜者参与)首先在阎魔堂进行忏悔仪式，然后跨过象征此世与彼世边界的布桥，进入死后世界。之后，她们来到模拟了立山山场景中场景的姥堂(供奉着芦峯寺山神的源头——姥尊)，在堂内接受天台系的仪式。完成所有这些仪式后，她们将受戒并获得血脉，从而像男性一样得到死后往生净土的保证。

八、立山僧众的布教活动和立山曼荼罗图解

每年十一月到次年四月期间，芦峯寺的僧众会前往各自的檀那场巡访檀家，进行佛前回向等各种祈祷仪式，传播立山信仰(僧众前往檀那场亲自举行祭祀，而非召集人群在当地寺院或社殿劝请立山大权现)，并分发护符和经帷子。这样的宗教活动被称为“诸国檀那配札巡回”或“回檀配札活动”(译者注：“配札”为分发护符之意)。由于芦峯寺一带冬季常有大雪，这项活动对于僧众来说也相当于一份外出挣钱的工作。

每年十一月，当僧众前往加贺藩领地以外的檀那场时，芦峯寺一山会事先向负责管辖的加贺藩寺社奉行提交一份通知，告知当年也将进行“檀那巡回”。参加护符分发活动的宿坊僧众需自行准备两份通关文书，一份加盖印章(用以通关时的比对)提交给寺社奉行，另一份由寺社奉行背书，作为旅途中随身携带的凭证。可见，芦峯寺僧众巡访檀那、分发护符的活动是在加贺藩寺社奉行的许可下进行的。

僧众印制了各种护符，在“回檀配札”活动中分发的主要是牛玉札(上有“立山之宝”字样。“大牛玉”纵23厘米×横30厘米；“小牛玉”纵15厘米×横20厘米)，还有防火札、祈祷札(如护摩札、御守护等)、山绘图(木版立山登山导览图)、经帷子等。他们还特别向女性信徒分发血盆经、月水不净除、安产等祈祷札，或劝诱她们继承布桥灌顶会的血脉。除了护符，僧众还分发反魂丹(口服药)、伤药(外敷药)、筷子、针、牙签、扇子、发绳等物品，以获取收益。同时，他们会带上葛粉、茶、糖等立山特产作为送给檀家的礼物。

在檀那场，僧众主要住在庄屋(名主)的家中，这些庄屋通常是当地的中介人，负责管理参加立山讲会的檀家。护符分发的具体方式是，首先，僧众向住宿的庄屋询问该村所需的护符数量；随后，庄屋便雇佣人手到村里巡访，统计村民所需的护符数量，主要对象是檀家的村民，有时也包括非檀家；最后，

僧众将相应数量的护符交给庄屋，实际的分发工作全部交由庄屋及其雇佣的人手负责。

当一个村庄的劝进活动结束后，僧众会前往下一个村庄。他们从带来的护符、经帷子、小物品、药品和土特产等行李中取出该村所需的物品，其余行李则委托庄屋运送到下一个村庄。庄屋接到委托之后安排人手，将僧众的行李送到下一个村庄的庄屋家里。这样他们就能轻装前行，不必亲自背着“配札”所需的繁重行李。巡访檀家、分发护符的路线是不走回头路的，到访过一次的村庄，之后便不再返回。因此，分发的护符和其他物品的费用会在一年之后，也就是下一次巡访该村庄时作为“初穗料”收取。这些现金除随身携带的必要路费之外，其余会通过飞脚或汇兑寄回家乡。

立山曼荼罗在这些活动中发挥了很大的宣传作用。即使在太平洋战争结束后不久，芦峯寺的宿坊，如日光坊、泉藏坊和大仙坊仍在爱知县等地区举办“回檀配札”活动。据他们口述，在江户时代，每年僧众借宿在作为讲会主办方的庄屋家时，会召集附近的村民，将随身携带的，或寄存在庄屋家的立山曼荼罗挂在客厅的壁龛上进行图解讲述。他们通过曼荼罗的画面引出开山缘起、立山地狱、立山净土、立山禅定登山指南、布桥灌顶会、立山大权现祭礼等内容，并以讲故事的方式向村民介绍。同时，他们劝诱男性参加夏季的立山禅定登山，女性则被邀请参加秋分日在芦峯寺举行的布桥灌顶会和血盆经供养，并承诺提供各种便利，比如，提供自家的宿坊作为宿处、为参与者带路等等。这种图解活动通过立山曼荼罗的具体图像，可视化地介绍了立山的地貌和信仰。对于不了解这些内容的人来说，相比晦涩难懂的教理解说，这种富有娱乐性的布教方式显然更容易接受，因此在当时十分受欢迎。

另一方面，到了江户时代后期，岩峯寺僧众开始频繁地举行“出开帐”活动(公开展示宝物以获取收益的宗教活动)。岩峯寺的“出开帐”通常以筹集立山山中诸堂舍修缮费用的名义举办。在获得加贺藩寺社奉行的许可之后，藩内各地的寺院都可以成为“出开帐”的宿寺，并按照预先决定的举办期限和收益分配来进行。

此外，还有一部分岩峯寺僧众在获得加贺藩的许可，或未经许可的情况下，在其他藩形成檀那场，并借“出开帐”的机会举行“回檀配札”活动。在这些布教活动中，立山曼荼罗通常作为宝物公开展示，或像芦峯寺那样，在檀那场“回檀配札”时以图解的方式向信徒们布教。

译者：金 灵，北京大学外国语学院22级博士研究生

参考文献

拙著《立山曼荼罗——绘解与信仰的世界》(共212页，法藏馆，2005年)。

拙著《立山信仰与布桥大灌顶法会——加贺藩芦峯寺僧众的宗教仪式与立山曼荼罗》
(共298页，桂书房，2006年)。

拙著《江户城大奥与立山信仰》(共501页，法藏馆，2011年)。

拙著《立山信仰与三禅定——立山僧众的檀那场与富士山·立山·白山》
(共404页，岩田书院，2017年)。

拙著《立山曼荼罗的成立与缘起·登山指南图》(共393页，岩田书院，2018年)。

拙稿“立山山麓芦峯寺的姥尊信仰研究——包括对新发现的姥尊像的介绍”《北陆大学纪要
第55号》(共44页，北陆大学，2023年)。

타테야마 만다라

-타테야마의 대자연에서 발견한 신앙 세계-

후쿠에 미츠루(福江 充)

日本 北陸大學 · 教授

1. 타테야마의 자연경관 속에 타테야마 신앙을

그린 타테야마 만다라

타테야마 만다라는 옛츠퉁국(越中国)의 타테야마와 관련된 산악 종교, 이른바 “타테야마 신앙”의 내용을 대화면에 포괄적으로 묘사한 족자식 회화이다. 크기는 세로 160cm × 가로 240cm에 달하는 것도 있으며, 지금까지 각 지역에서 55점의 작품이 확인되었다. 화면에는 타테야마의 자연경관을 배경으로, 만다라의 주제인 “타테야마 개산 연기(立山開山緣起)”의 몇몇 장면을 비롯해, 타테야마 지옥의 모습, 아미타여래와 여러 보살의 내영(來迎) 장면, 타테야마 산기슭과 산중의 명소와 유적, 아시쿠라지(芦峯寺) 누노바시관정회(布橋灌頂會)의 모습(이와쿠라지[岩峯寺] 숙박[宿坊]과 관련한 타테야마 만다라에는 해당 도상이 그려져 있지 않다) 등이 만다라의 심볼인 일륜(태양)·월륜(달) 및 참배자들의 모습과 더불어 교묘한 화면 구성으로 그려져 있다.

한편, 다른 시각으로 타테야마 만다라를 고찰한다면, 화면에는 타테야마 연봉 상공의 천도(天道)와 타테야마 지옥곡의 지옥도·아귀도·축생도·아수라도, 타테야마 산기슭의 인도 등 이른바 육도의 표현(육도회[六道繪])과 아미타 성증 내영의 표현이라는 두가지 모티브가 그려져 있어, 이를 불교회화의 “육도·아미타 성증 내영도”로서 위치 지을 수도 있을 것이다.

이러한 타테야마 만다라는 타테야마 신앙을 수호하고 각지에서 권진 포교를 한 타테야마 산기슭의 타테야마 중도(衆徒)(아시쿠라지 마을의 숙박 중도와 이와쿠라지의 숙박 중도)에 의해 그림 풀이 되어, 타테야마 대권현의 이익과 타테야마 신앙의 세계관이 서민 뿐만이 아닌 도쿠가와 쇼군의 부인이나 에도성 오오쿠(大奥) 하녀들, 막부 노중(老中)과 여러 다이묘 등 최상류층의 사람들에게까지 폭넓게 받아들여졌다. 타테야마 신앙은, 산중의 혈지에 유래하는 혈분경 신앙이나 아시쿠라지에서 진행된 누노바시 관정회 의례 등 여인 구제(女人救濟)의 특징을 갖는다. 신도에는 신요시와라의 유녀도 있었으며, 작품 중에는 텐쇼인 아츠히메(瑋院篤姬)와 황녀 카즈노미야(和宮)와 관련한 타테야마 만다라도 존재한다.

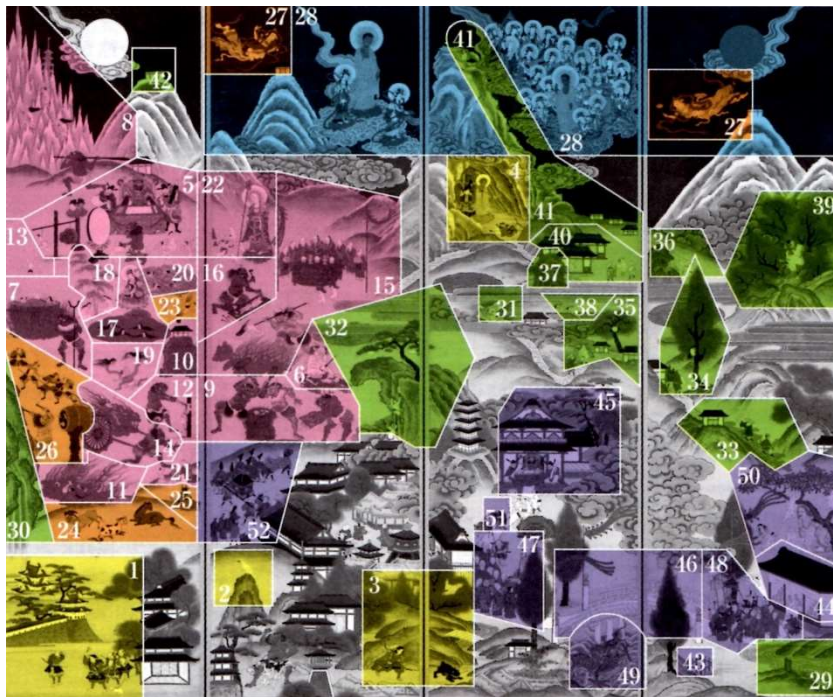
2. 타테야마 만다라에 그려진 화상

이하에서는 타테야마 만다라 『다이센보 A본』(토야마현 타테야마마치, 다이센보 소장)을 참고 작품으로, 타테야마 만다라에 일반적으로 그려져 있는 화상을 정리하고자 한다.

1. 후세성(布施城). 매사냥을 나간 사에키 아리요리(佐伯有頼)와 가신. 2. 도망친 흰매. 3. 사에키 아리요리가 곰에게 화살을 쏘. 화살이 곰에게 명중하지만, 곰은 상처를 입고 도망침. 그것을 쫓는 사에키 아리요리. 4. 옥전굴(玉殿窟). 옥전굴에 현현(顯現)한 화살을 맞은 아미타여래와 불동명왕. 그 영험함에 평복하는 사에키 아리요리. 5. 염라왕청. 염라왕과 명관. 정파리경(淨玻璃鏡). 목줄을 찬 망자. 단다당(檀茶幢). 업저울(業秤). 6. 옥줄이 날카로운 칼로 망자의 살을 자르는 장면 (등활지옥). 7. 옥줄이 망자를 단단한 철가마에 넣어 삶는 장면 (등활지옥, 웅숙처). 8. 갈(침)산의 츠루기다케(劔岳) (등활지옥, 도엽림). 9. 옥줄이 망자를 절구에 넣고 공이로 찢어 으깨는 장면 (중합지옥). 10. 망자가 철방에 갇혀 불길에 타는 장면 (규환지옥). 11. 망자가 이백주(二百肘) 두께의 맹화에 불타는 장면 (규환지옥, 운화무처). 12. 옥줄이 뜨겁게 달군 금집계로 망자의 혀를 잡아 빼는 장면 (대규환지옥, 수무변고처). 13. 망자가 이천년에 걸쳐 아버지옥에 떨어지는 장면 (아버지옥). 14. 화차 (아버지옥). 15. 목련구모설화 (아버지옥). 대시아귀법요(大施餓鬼法要). 16. 옥줄이 망자에게 못을 박는 장면 (등활지옥). 17. 혈지 지옥과 여의륜관음보살. 18. 석녀(石女)지옥. 19. 양부(兩婦)지옥. 20. 한(寒)지옥. 21. 노(能) 「우토우(善知鳥)」(편소유령담[片袖幽靈譚]). 22. 사이노카와라(賽の河原)와 지장보살. 23. 아귀도. 24. 축생도. 25. 모리지리(森尻)의 치묘보(智明坊) (축생도). 26. 아수라도. 27. 천녀 (천도). 28. 아미타성중내영 (아미타여래와 관음보살, 세지보살의 아미타삼존내영, 아미타여래와 이십오보살의 내영). 29. 후지바시(藤橋). 30. 쇼묘 폭포(称名滝). 31. 옆드려 절을 함. 32. 이치노타니(一ノ谷)의 쿠사리바(鎖場)와 시시가하나(獅子ヶ鼻). 33. 재목 언덕(材木坂). 34. 미녀 삼나무(美女杉). 35. 카무로 삼나무(禿杉). 36. 노석(姥石). 37. 경석(鏡石). 38. 정령전[精靈田] (아귀의 눈밭). 39. 천구산(天狗山) · 천구평(天狗平)의 천구. 40. 무로도 산장(室堂小屋). 41. 이치노코시(一ノ越)~고노코시(五ノ越), 오야마(雄山)산 정상에 위치한 타테야마 본사. 42. 별산 정상의 스즈리가 연못(硯ヶ池). 43. 영향석(影向石). 44. 우바당(姥堂)과 우바 존상. 45. 염라당과 염라왕상. 46. 누노바시(布橋). 47. 인도사(引導師)의 식중(式衆). 48. 내영사(來迎師)의 식중(式衆). 49. 우바다니가와(姥谷川)의 큰 뱀. 50. 탈의파와 의령수(衣領樹). 51. 누노바시 관정회의 참가자. 52. 타테야마 대권현 제례.



도1. 타테야마 만다라 『다이센보 A본』(견본 착색, 네폭 한쌍, 다이센보 소장)



도2. 타테야마 만다라 『다이센보 A본』의 화상을 이용한 도상 분할 명칭도

3. 타테야마 지옥 신앙

3-1. 타테야마 지옥 신앙의 탄생

「지옥·극락」이라 하면 바로 떠오르는 것이 헤이안 시대 중기에 『왕생요집』을 저술한 히에이산 요카와의 학승 겐신(源信, 942~1017)일 것이다. 그러나 타테야마 지옥 신앙 역시 대자연과 불교 경전의 세계가 어우러져 형성된 일본 지옥 신앙의 선구자이다. 『대일본국법화경험기(大日本國法華經驗記)』와 『금석물어집(今昔物語集)』의 타테야마 지옥 설화가 말하듯이, 헤이안 시대에는 이미 타테야마 산중 지옥의 존재가 사람들에게 널리 알려졌고, 이후에도 자신보다 먼저 세상을 떠난 소중한 사람을 만날 수 있는 산, 혹은 생전의 죄가 심판되는 산으로써 많은 사람들의 신앙을 모아왔다.

하지만 인도의 『구사론』이나 『대비바사론』 등의 불교 경전에서는 지옥의 위치에 대해, 인간이 사는 세계의 지하에 겹겹이 깊게 이어지는 형태로 존재한다고 설명한다.

한편, 본래 외래 종교였던 불교가 일본에 퍼지기 이전부터, 일본인은 천상이나 지하, 산중, 해중 등, 자신들이 사는 세계의 수직·수평 방향 연장선 상의 장소를 타계(他界)로 하는 관념을 가지고 있었다. 그 중에서도 산중(山中)을 타계로 하는 관념이 강렬하였는데, 이는 국토의 대부분이 산지나 산악으로 이루어진 일본의 독특한 풍토·환경 때문일지도 모른다.

즉, 고대 일본인은 사람이 죽으면 그 영혼이 육체에서 분리되어, 마을 근처의 산이나 타테야마와 같은 준엄한 산에 오를 것이라 생각했다. 육체에서 분리된지 얼마 안된 영혼은 난폭한 사령(死靈)이지만, 산의 신비한 힘으로 점차 사령에서 조령(祖靈)으로 정화되고, 또 자손들의 제사를 받아 산신(山の神)으로 탈바꿈된다고 생각했다. 이처럼 고대 일본인은, 산지·산악을 사령·조령이 떠돌며 진정되는 타계로 간주해왔다.

불교의 보급 및 침투와 함께, 일본에서는 토착적인 타계관과 불교의 지옥관이 교차하여, 영혼이 떠돌며 진정되는 산중이 바로 외래 종교인 불교가 제시하는 지옥이 존재하는 장소라 믿게 된다. 즉, 지옥의 망자에 대한 재판과 고문 등 구체적인 내용은 압도적인 거대한 사상 체계를 가진 불교에 의거했으나, 지옥의 장소에 대해서는 자신들의 근원적인 생각을 바탕으로 산중이라 여겨왔던 것이다.

당시 옛쥬(越中) 타테야마의 산중은 화산 활동의 영향으로 황폐한 경관을 이루고 있어, 지옥으로 간주하기에는 안성맞춤인 장소였다. 타테야마 산중의 지옥곡, 미쿠리가 연못, 혈지 등은 4만 년 전부터 여러 차례 발생한 수증기 폭발로 인해 폭렬 화구로 되어버렸다. 특히 지옥곡에서는 화산 가스를 방출하는 유황 탐, 끓어오르는 연못, 곳곳에서 뿜겨져 나오는 분기 등을 볼 수 있었고, 이로 인한 독특한 냄새가 더해져 불길한 계곡이라 여겨져 왔다. 이러한 독특하고 비일상적인 경관이 지옥의 모습으로 비추어지면서 타테야마 지옥 신앙이 탄생된 것으로 생각된다.

3-2. 고대의 타테야마 지옥 신앙

타테야마 신앙사 연구에 관한 가장 오래된 문헌은 『만엽집』이다. 그중에는 나라시대 덴표(天平) 19년 (747년), 만엽가인 오토모노 야카모치(大伴家持)가 평야지대에서 타테야마 연봉을 바라보며 지은 「타치야마 부(立山賦)」가 수록되어 있다. 「신의 산이라 불리는 연유인가 타테야마에 내린 눈 한 여름에 보고 또 보아도 질리지 않네 (立山に降り置ける雪を常夏に見れども飽かず神からならし)」(17권 4001). 이 노래로 부터, 야카모치나 산록의 사람들이 고래로 타테야마 자체를 신으로 또는 신이 사는 산으로 숭배하여 왔음을 추측할 수 있다. 다만 노래 자체에 신에 대한 개념은 드러나 있으나, 불교적인 세계관은 아직 느껴지지 않는다.

타테야마 신앙사에서 불교적 흔적을 나타낸 가장 오래된 사료는 메이지 시대에 츠루기다케(劔岳)와 다이니치다케(大日岳)에서 발견된 동제 석장두(錫杖頭)로, 나라시대 말기에서 헤이안 시대 초기의 제작으로 추정된다. 타테야마의 개산(開山) 시기에 관해 연구자들 사이에는 다양한 설이 존재하지만, 대체로 9세기 중반에서 10세기 초에는 이미 개산되었다고 본다. 그러나 이러한 석장 유물들은 산악 수행자들이 개산 이전부터 이미 타테야마 연봉에 입산(入山)하였음을 보여준다.

이러한 산악수행자들은 「법화지경자(法華持經者)」라 불리어, 「여법경 수행(如法經修行)」의 실천자들이 였다고 본다. 여법경이라는 것은 수행자가 고행(苦行) 및 정진결계(精進潔齋)하여 법화경을 베껴 쓰는 것을 말한다. 법화경의 서사 자체에 공덕이 있다고 하지만, 서사할 때 자신에게 고통을 가함으로써 죄와 더러움을 없애 청정한 심신을 얻고자 하는 것이 여법경 수행이라 불리는 이유이다. 나라시대에 국분니사(国分尼寺)의 정식 명칭이 「법화멸죄사(法華滅罪之寺)」였던 점으로부터 알 수 있듯이, 일본에서는 법화경을 인간이 저지르는 죄와 더러움을 없애는 주력을 가진 멸죄 경전으로 믿어왔다. 타테야마에도 「법화지경자」가 수행을 위해 많이 방문했던 것으로 보인다. 예를 들어, 헤이안 시대 말기에 성립되었지만 내용적으로는 이전의 타본을 인용하여 편찬된 설화집 『금석물어집(今昔物語集)』에서도 이를 엿볼 수 있다. 『금석물어집 제14권』에 수록된 「옛츠크국의 승려 카이렌, 법화를 지송하여 전생의 업보를 알게된 이야기. 제15」에 등장하는 옛츠크국의 승려 카이렌이나, 『금석물어집 제17권』 「빛츠크국의 승려 아쇼, 지장보살의 도움으로 살아난 이야기. 제18」에 등장하는 빛츠크국의 승려 아쇼는, 모두 타테야마나 하쿠산을 비롯한 각지의 영험처에서 고된 수행을 하였는데, 그것이 바로 「여법경 수행」이었다. 이들 법화지경자들에게는 타테야마 산중 지옥곡의 화산활동으로 이루어진 황폐한 특수 경관이 마치 불교가 설하는 지옥의 세계처럼 보였고, 여러 나라의 영산을 돌며 수행하는 과정에서 이를 선전한 것으로 생각된다. 이에 따라 타테야마 지옥은 귀족사회를 중심으로 사람들 사이에서 점차 알려지고 신앙받게 된다. 헤이안 시대 중기 이후 말법사상의 유행, 히에이산 요카와의 학승 겐신이 저술한 『왕생요집』의 유행, 지옥 회화의 발전 등도 이러한 타테야마 지옥의 유포에 영향을 주었을 것이다.

헤이안 시대 말기에는, 예능 왕래물(芸能往来物) 『신사루가쿠키(新猿楽記)』나 가요집 『양진비초(梁塵秘抄)』에서 볼 수 있듯이, 타테야마가 일본 각지의 영산, 영장과 함께 엄격한 산악수행의 행장, 또는 여법경 수행을 위한 관음 영장으로 알려졌다.

그러나 이 시기의 타테야마에 대한 가장 강렬한 이미지는 역시 무엇보다도 산중에 실재하는 지옥의 세계였다. 헤이안 시대 중기부터 말기에 저술된 『대일본국 법화 경험기(大日本國法華經驗記)』나 앞서 언급한 『금석물어집』 등의 불교 설화집에서 옛쥬 타테야마의 지옥은 죽은 자의 영혼이 모이는 곳으로 자주 등장한다.

그중에서도 고대 타테야마 신앙을 연구함에 있어 특히 중요한 사료는, 앞서 언급한 초큐(長久) 4년(1043년) 무렵에 히에이산 요카와의 슈료곤인(首楞嚴院) 사문(沙門) 친겐(鎮源)이 저술한 『대일본국 법화 경험기』에 수록된 타테야마 지옥 설화인데, 제목은 「권하 제124 옛쥬국 타테야마의 여인」이다. 설화는 서두에서는 「한 수행자가 있었는데 그의 이름은 알려지지 않았다. 영험한 곳에 가서 고된 수행을 하였는데, 옛쥬의 타테야마에 이르렀다. 그 산에는 지옥의 들판이 있었고, 넓은 산과 계곡 속에 수백, 수천의 온천이 깊은 구멍 속에서 솟아나왔다. 바위로 구멍을 덮으면 거친 온천수가 강하게 솟아올라 바위 주변에 넘쳐흐른다. 물의 힘으로 덮은 바위가 흔들렸고, 뜨거운 기운이 가득 차 가까이 다가갈 수 없었다. 그 들판의 깊은 곳에는 항시 타오르는 큰 불기둥이 있었다. 여기에 큰 봉우리가 있었는데 이름은 제석악(帝釈岳)으로, 천제 제석과 명관(冥官)이 모여 중생의 선악을 판단하는 곳이었다. 지옥 들판의 골짜기 끝에는 높이가 수백 장에 이르는 큰 폭포가 있다. 이름은 승묘(勝妙)폭포였는데 마치 하얀 천을 펼친 것 같았다.」라고 타테야마의 지옥곡 등 자연경관을 상세히 관찰하여 기술하였고, 덧붙여 「예로부터 전해지기를, 일본국의 사람들은 죄를 지으면 대체로 타테야마의 지옥에 떨어진다는 문구가 있어, 타테야마가 일본인에게 있어서의 지옥임을 말해주고 있다. 이를 통해 당시 이미 타테야마가 산악수행자나 도읍의 귀족, 승려들 사이에서 산중에 지옥이 있는 산으로 인식되었음을 엿볼 수 있으며, 또 이곳의 「예로부터」라는 표현은 10년이나 20년 단위의 옛날이 아닌, 100년 단위의 옛날을 가리키는 것으로 생각되어, 타테야마 지옥에 대한 인식은 헤이안 시대 이전으로 거슬러 올라가게 된다.

이렇게 오래전부터 일본인에게 산중 지옥의 신앙으로 널리 알려진 타테야마는, 헤이안 시대에 개산 이후, 영장(靈場)으로서 점차 조직과 시설이 정비되어 갔다. 한편, 빈번한 재해와 괴이한 일로 인해 두려움에 휩싸인 헤이안 귀족 사회에서는, 타테야마가 위치한 방향이 헤이안쿄에서 볼때 귀문(鬼門, 동북(艮, 즉丑와寅 사이) 방위·방향을 가리킴)에 해당하였으므로, 헤이안 귀족과 같은 도읍 사람들은 타테야마에 「국가 진호」나 「왕성 진호」의 기원을 담기도 했다.

그 후에도 타테야마의 지옥 신앙, 「국가 진호」, 「왕성 진호」 등 역할은 산록의 타테야마 중도(衆徒)들 사이에서 대대로 계승되었다. 에도 시대에는, 타테야마에 올라 죽은 사람을 만나고 싶거나, 살아있는 동안에 지옥의 고통을 미리 겪고 죽은 후에는 고통을 면하여 신속하게 극락정토에 왕생하려 하는 사람들의 소망에 비추어, 타테야마 선정(禪定) 등산 시, 산 정상미네혼샤(峰本社, 타테야마 대권현을 모시는 본사)의 참배와 더불어 산중의 지옥곡 순례가 빠질수 없는 필수 코스로 되었다.

따라서, 타테야마 중도가 타테야마 만다라를 사용하여 포교할 때, 타테야마 지옥에 관한 내용은

신도를 끌어들이는 가장 중요한 화제가 되었다. 이에 따라 타테야마 만다라의 화면에도 타테야마 지옥의 장면이 큰 비중을 차지하게 되었고, 염라대왕이 망자를 심판하는 장면, 등활, 흑승, 중합, 규환, 대규환, 초열, 대초열, 아비의 팔대지옥, 아수라도, 축생도, 아귀도 등 육도 세계, 여성과 관련된 혈지 지옥이나 석녀 지옥, 양부 지옥 등, 다양한 고통의 모습이 상세히 묘사되었다.

3-3. 목련구모설화 (타테야마의 주요 지옥 설화 ①)

목련의 어머니는 사후 아버지옥에 떨어졌다. 목련이 아버지옥으로 가 어머니를 불러내자, 어머니는 옥졸의 창에 찔린채 새까맣게 그을린 모습으로 나타났고, 특하고 땅에 떨어지자 인간의 모습으로 돌아왔다. 목련을 보고서는 여기서 즉시 구해달라고 애원했다.

목련은 어머니의 너무도 비참한 모습을 보고 비탄에 빠져 슬퍼하며, 부처님을 찾아가 방법을 여쭙자, 부처님은 「그렇다면 공양을 해드리거라」라고 조언한다. 목련은 공양을 올려 어머니를 아버지옥에서 구출했다.

그러나 목련의 어머니는 매우 악한 사람이었는지, 그후에도 계속해서 대흑암지옥, 아귀도, 축생도로 떨어졌다. 매번 목련이 어머니를 구출했으나, 너무 힘겨워 부처님께 여쭙자, 부처님께서는 「너의 어머니의 죄는 너무 깊어, 너 혼자 힘으로는 해결하는 것은 불가능하니 많은 승려를 모아 오봉(우란분재)의 공양을 올리는 것이 좋겠다」고 조언하셨다. 이에 목련은 여름 안거를 마치는 날인 음력 7월 15일에 맞춰 동료 승려들을 모아 음식을 대접하고 공양을 올렸다. 그러자 어머니는 마침내 인간 세상으로 돌아올 수 있었고, 부처님의 설법을 듣고 무사히 승천했다고 전해진다.

3-4. 우토우[善知鳥] (타테야마의 주요 지옥 설화 ②)

여러 나라를 돌아다니던 한 승려가 무쓰국(陸奥國) 소토노하마(外の浜)로 가는 도중에 타테야마에 들러 선정 등산을 했다. 승려는 산에서 지옥 순례를 했으나, 그 어마어마한 광경에 놀라 산을 내리고 있었는데, 갑자기 한 노인이 나타나 그를 불러 세웠다.

노인은 실은 망령이었다. 노인은 승려에게 「나는 무쓰국 소토노하마의 사냥꾼인데 작년 가을에 죽었다. 무쓰에 있는 나의 집을 찾아가, 남겨진 아내와 자식들이 나에게 도롱이와 삿갓을 공물로 바치도록 전해달라」고 부탁했다. 승려는 사냥꾼의 아내와 자식들이 자신을 말을 믿을 수 있도록 증거품을 요구했다. 그러자 사냥꾼은 죽기 직전까지 입고 있었던 마의의 소매를 풀어 승려에게 건네 주었다.

승려는 소토노하마에 도착하자 사냥꾼의 집을 찾아갔다. 아내와 자식들에게 그의 말을 전하고, 사냥꾼이 맡긴 한쪽 소매를 내주었다. 아내와 자식들은 「이것이 꿈이런가. 놀랍기 그지없구나」라고 경악하며 슬퍼했고, 유물인 옷을 꺼내어 소매를 맞춰보니 딱맞아 떨어졌다. 그래서 승려의 말에 따라 법회를 열고, 사냥꾼이 원했던 도롱이와 삿갓을 바쳐 공양했다. 그러자 아내와 자식들, 그리고 승려 앞에 사냥꾼의 망령이 나타나, 생전에 우토우(善知鳥)라는 새를 많이 죽인 벌로 지금은 타테야마

지옥에 떨어졌다고 말했다. 또 꿩으로 다시 태어난 자신이 괴조, 매, 개로 변신한 우토우에 격렬히 괴롭힘을 당하는 모습을 눈앞에 보여주며, 승려에게 간절히 구원을 청하다가는 사라졌다. 우토우의 이름은 어미새가 모래 속에 숨겨둔 새끼새에게 먹이를 줄 때, 「우토우」라고 올면, 새끼새가 「야스카타」라고 대답하며 기어 나오는 습성에서 유래했다고 한다. 사냥꾼은 이 습성을 악용하여, 우토우의 울음소리를 흉내 내어 유인하고는 포획하였던 것이다.

3-5. 미쿠리가 연못 (타테야마의 주요 지옥 설화 ③)

옛날 에치젠국(越前国) 오치(越智)의 승려 료케이(良慶, “코야마 법사”라고 하는 설화도 있음)가 대선답(大先達, 수험도 수행의 지도자)인 카이벤(海弁)을 따라 타테야마 선정 등산을 했다. 도중에 료케이는 지옥곡에서 한지옥(寒の地獄)을 보고, 그것을 농부의 타네이(種井, 씨를 뿌리기 전에 종자를 담가두는 연못이나 강) 같다고 조롱하며, 입에 칼을 물고 연못에 뛰어들어 저편까지 헤엄쳐 보였다.

카이벤은 료케이의 오만한 행동에 놀라, 자신의 부덕으로 이러한 불상사가 일어났음을 한탄했다. 또 만약 이대로 료케이의 오만한 행동을 제지하지 못한다면, 타테야마의 이름을 더럽히게 될 것을 우려했다. 그래서 카이벤은 항마(降魔, 악마를 퇴치하고 항복시킴)의 가지기도(加持祈禱)를 올리고, 그곳의 타치오가미(刀尾神)의 힘을 받아, 부동명왕이 강림한 듯한 모습으로 료케이에게 말을 전했다: “네(료케이)가 입에 물고 있던 칼은 실은 옥전굴(타테야마의 개산 장소)의 대성 아차라존(阿遮羅尊, 부동명왕)의 비보검인데, 지옥 연못에서 헤엄쳤을 때는 그 칼의 덕으로 지옥 타락을 면할 수 있었다. 칼을 훔친 죄는 나중에 밝힐 것이니, 칼을 나에게 돌려주고 다시 한번 지옥 연못에 들어가 보거라”

이 말을 들은 료케이는 화를 내며 칼의 덕을 조롱하였고, 그것을 던져두고는 다시 지옥 연못에 뛰어들었다. 그러나 세 바퀴째에 결국 지옥에 떨어지고 말았다. 미쿠리가 연못의 이름은 료케이가 연못을 세 번 돌았다는 데서 유래한다.

3-6. 치묘보[智妙坊] (타테야마의 주요 지옥 설화 ④)

옛츠크국 모리지리(현, 토야마현 카미이치마치)의 치묘보는 천성이 교만하여, 신자들로부터 강제로 보시를 요구하여 생계를 유지하는 악한 승려였다. 어느 날, 선답(先達)으로서 참배자를 이끌고 타테야마를 오르던 중, 이치노타니의 바위 지대에서 실수로 계곡으로 떨어졌다. 그러자 그는 소의 모습으로 변해 울부짖으며 멀어져 갔다.

그 후, 치묘보와 함께했던 참배자들은 선정 등산의 귀로에 이치노타니에 이르러, 「그러고 보니, 여기서 치묘보가 사라졌던게 아닌가」라고 하며 저마다 치묘보의 이름을 불렀다. 그러자 소가 모습을 드러내었고, 슬픈 표정으로 축생언덕(畜生が原) 쪽으로 멀어져 갔다. 평소 행실이 나쁜 사람이 타테야마에 오르면, 살아있는 동안에도 축생이 된다고 한다.

4. 타테야마 정토

타테야마 만다라의 화면에는, 타테야마 지옥에 떨어진 망자가 산속 지옥곡 부근에서 고문을 겪고 있는 모습이 강조되어 그려져 있다. 이와는 대조적으로, 지옥곡에서 대각선 상에 위치한 타테야마 연봉의 오야마와 그 오른쪽의 정토산, 및 오야마와 그 왼쪽의 오난지야마(大汝山) 사이에는 아미타여래와 성중(성자의 무리, 보살들을 가리킴)의 내영 장면이 그려져 있다. 아미타여래가 교주로서 거주하는 서방 극락정토의 모습 자체는 그려지지 않았지만, 이러한 아미타 성중 내영의 도안으로 타테야마 정토의 장면을 보여주고 있다

내영이란, 염불 수행자가 임종할 때 아미타여래가 좌우협시인 관음보살·세지보살(이를 아미타삼존이라고 함)과 함께, 또는 25명의 다른 보살들을 거느리고 구름을 타고 악기를 연주하며 죽은 자를 맞이하여 극락정토로 데려가는 것을 말한다.

그런데, 그 어떤 타테야마 만다라를 보아도 아미타불과 성중의 내영 장면은 대체로 오야마와 정토산의 산간에 그려져 있다. 이는 아마도 타테야마의 자연 현상 때문일 것이다. 해뜨는 시각에 타테야마의 오야마 정상에 서면, 동쪽이 맑고 서쪽에 안개가 끼었을 경우 안개 속에 자신의 그림자와 그림자 주변에 아름다운 테가 둘러 있는 것이 보일 때가 있다. 이른바 브로켄 현상인데, 여름철에는 오야마와 정토산의 산간 부근에서 이 신비한 자연 현상을 가끔 목격할 수 있다. 아마도 이것이 언제부터인가 아미타여래가 극락정토로부터 내영하러 온 모습으로 간주되어 각별히 신앙받게 되었을 것이다. 아미타여래의 극락정토에서 유래한 정토산이라는 이름도 이러한 현상을 바탕으로 붙여졌을 것으로 추측된다.

5. 타테야마 개산 연기 (立山開山緣起)

아미타불의 계시로 타테야마를 개산(불교 수행이 가능하도록 등산로를 정비하거나 당사[堂舎]를 세우는 것)한 인물은 일반적으로 「사에키 아리요리(佐伯有頼)」(사에키 아리와카[佐伯有若]나 본고장의 사냥꾼이라 하는 경우도 있음)로 알려져 있는데, 이와 관련된 이야기를 기록한 것이 「타테야마 개산 연기」이다. 이 연기는 『유취기험초(類聚既驗抄)』(가마쿠라 시대 편찬), 『이로하지루이쇼(伊呂波字類抄)』10권본의 「테테야마대보살 현급본연기(立山大菩薩顯給本緣起)」(가마쿠라 시대 증보), 『신도집(神道集)』 제4권의 「옛츄 타테야마 권현사(越中立山権現事)」(남북조 시대 편찬), 『화한삼재도회(和漢三才圖繪)』(에도 시대 쇼토쿠[正徳]시기에 편찬) 등 여러 종류가 있다. 이 외에도 타테야마 신앙의 거점 마을이었던 아시쿠라지(芦嶮寺)와 이와쿠라지(岩嶮寺)에는 또 숙박 중도(宿坊衆徒)와 신관

들이 에도 시대 초기부터 말기 사이에 제작한 「타테야마 연기」, 「타테야마 대연기」, 「타테야마 소연기」, 「타테야마 약연기」 등이 있다. 이하의 내용은 아시쿠라지 소신보(相真坊)본 「타테야마 약연기」에 기록된 타테야마 개산 연기의 줄거리이다.

오미국 시가(近江国 志賀)에 살던 사에키 아리와카는 다이호(大宝) 원년(701년), 몬무 천황(文武天皇)의 명을 받아 옛츠크국의 국수로 부임하고, 니카와군 지후세원(新川郡字布施の院)에 성(후세성)을 지었다.

이듬해, 아리와카(有若)의 아들 아리요리(有頼)는 부친 아리카와의 흰매를 가지고 매사냥에 나섰다. 도중에 흰매가 먼 산으로 날아가 버렸다. 가신에게서 이 소식을 들은 아리와카는 크게 노하였다. 아리요리는 아버지의 분노를 풀기 위해 가신을 돌려보내고 혼자 흰매를 찾았다. 고생 끝에 흰매를 찾아 종을 올려 불렀는데, 그곳에 갑자기 사나운 곰이 나타나 으르렁거렸다. 흰매는 놀라 다시 날아가 버렸다. 뿐만 아니라 곰이 아리요리를 향해 덮쳐 왔다. 아리요리는 즉시 곰을 향해 활을 쏘았는데, 화살이 곰 가슴의 반달모양에 명중하였다. 그러나 곰은 죽지 않고 화살을 쫓은 채 피를 흘리며 도망쳤다. 흰매도 어느새 곰을 따라가고 있었다. 아리요리는 화를 내며 곰과 흰매를 쫓아갔다.

쫓는 도중, 꿈속에 한 노인이 나타나 곰이 타테야마 산속으로 들어갔다고 알려주었다. 아리요리는 곰의 피 자국을 따라 타테야마 산속으로 들어갔다. 곰과 흰매를 발견했으나, 또 옥전굴로 도망쳐 버렸다. 동굴로 향한 아리요리 앞에 금빛 나는 아미타여래와 부동명왕의 생신(生身)이 나타났고 극락정토의 세계가 펼쳐졌다. 아미타의 가슴에는 아리요리가 곰에게 쏜 화살이 꽂혀 피가 흐르고 있었다. 곰의 정체는 아미타 여래로 아리요리가 타테야마를 개산하도록 이곳으로 인도해왔던 것이었다. 아리요리는 부처를 해친 죄를 참회하여 자해하려 했으나, 그때 약세선인(藥勢仙人)이 나타나 이를 제지하였다. 약세선인은 아리요리에게 승려 자조(慈朝)의 제자가 될 것을 권유했다. 아리요리는 자조의 제자로서 출가하여 자흥(慈興)으로 개명하였고, 엄격한 수행을 거쳐 타테야마를 개산했다.

6. 타테야마 선정(禪定) 등산 안내 (명소·유적지 안내)

6-1. 도겐(道元)과 후지바시(藤橋)

타테야마 선정 등산에 나섰던 도겐(일본 조동종의 개조)은 도중에 격류가 소용돌이치는 큰 강(쇼묘가와[称名川])에 이르러 건널 수가 없었다. 어쩔 수 없이 근처 바위 위에서 좌선하자, 맞은편 산에서 12마리의 원숭이가 나타나 등나무 줄기를 엮어 순식간에 줄다리를 만들어 주었다. 도겐은 원숭이들에게 감사를 표하며 다리를 건넜는데, 신기함에 다리를 뒤돌아 보니, 다리의 등나무 줄기가 「나무아미타불」의 명호 형태로 엮여 있었던 것이다. 도겐은 감동하여 다리를 향해 합장하며 「타테야마에 南無 자로 얽힌 등나무 다리 위를, 헛디디지 않게 하소서, 미타의 정토로」라는 노래를 읊었다.

그러자 원숭이들은 12광볼로 변하여 자색 구름을 타고 산봉우리 너머로 사라졌다.

6-2. 타테야마의 여인금지 전설

과거 타테야마의 영지에는 여인들이 들어갈 수 없었다. 그런데 와카사국(若狭国, 후쿠이현) 오바마(小浜)의 비구니인 토우로니(止宇呂尼)는 장년의 미녀 한 명과 단발머리 소녀 한 명을 데리고 타테야마 선정 등산에 나섰다.

타테야마의 등산로 입구에서 조금 더 나아간 곳에 미네혼샤(峰本社)를 재건(건설 대상이 산장, 여인당, 권현당 등이라는 설도 있음)하기 위한 목재가 가득 쌓여 있었다. 토우로니 일행이 이를 가로질러 지나가자 산신이 노하여 목재는 하룻밤 사이에 돌로 변해버렸다. 그래서 이 부근의 언덕을 재목 언덕(材木坂)이라고 한다.

재목 언덕에서 앞으로 나아가는 도중에 장년의 미녀가 산신의 분노를 사 삼나무의 모습으로 변해버렸다. 가슴 모양을 한 흑이 두 개 있어 여성다운 모습을 하고 있기에, 이를 미녀 삼나무(美女杉)라 부른다. 부근의 언덕은 미녀 언덕(美女坂), 평지는 미녀 평지(美女平)라 불리운다.

이러한 괴이한 상황을 처음부터 끝까지 지켜본 소녀는 겁을 먹어 더 이상 나아갈 수 없었다. 그러자 토우로니는 호쾌하게 소변을 보며 소녀를 꾸짖었다. 그러자 소변이 닿은 곳에 끝이 보이지 않을 정도로 깊은 구멍이 생겼다. 이를 책뇨(叱尿)라고 한다. 망설이는 소녀를 꾸짖으며 나아가다가 소녀 역시 산신의 분노로 인해 삼나무로 변해버렸다. 키가 작고 단발머리를 한 아이의 모양을 하고 있어 카무로 삼나무(禿杉)라 불리운다.

혼자 남겨진 토우로니는 주저하지 않고 미타가하라(弥陀ヶ原)를 넘었지만, 쿠니미 언덕(国見坂) 아래 부근에서 결국 그녀도 이마에서 뿔이 자라나며 돌로 변해버렸다. 이 돌을 노석(姥石)이라고 하며, 부근의 계곡을 노회(姥懷)라고 한다. 그녀는 돌로 변할 때, 마지막 힘을 다해 거울을 타테야마 정상 쪽으로 던졌다. 거울은 천구평(天狗平) 부근에 떨어져 돌이 되었는데, 이를 경석(鏡石)이라 한다.

6-3. 구카이(고보대사)와 이치노타니(一ノ谷) 쿠사리바(鎖場)·시시가하나(獅子ガ鼻)

타테야마 산속의 니노타니(二ノ谷)와 이치노타니(一ノ谷), 시시가하나의 험벽 부근은 타테야마의 선정길 중 가장 험난한 곳으로, 참배자들은 일부러 이곳을 지나며 난행을 경험했다. 암벽에는 참배자를 위해 교토의 명공 산쥬 코카지 무네치카(三条小鍛治宗近)가 봉납한 것으로 전해지는 사슬이 걸려져 있었다. 이치노타니 위의 절벽 에는 사자가 울부짖는 형상을 한 거대한 바위가 튀어나와 있다. 이것이 시시가하나이다. 옛날 이 부근에는 아큐라세츠라는 마물이 출몰하여 참배자들을 괴롭혔다. 타테야마 선정 등산에 나선 구카이가 이 말을 듣고서는 바위 끝에 앉아 7일 7야 동안 주복(調伏)의 호마(護摩)를 피워 마물을 퇴치했다고 한다. 또 다른 전설에 따르면, 구카이는 시시가하나의 동굴에서 21일 동안 나오지 않고 호마를 피우며 수행을 했는데, 호마 나무를 가져오지 않은 구카이는 참배

자에게서 받은 부채의 대오리를 대신 사용했다고 한다. 이러한 전설을 기려 시시가하나에는 센스가 타케(扇子ヶ岳)라는 곳이 생겼고, 등산자들은 가져온 부채를 여기에 봉납하고 갔다. 이곳에는 또 키누카케마츠(衣掛ヶ松)라 불리우는 작은 소나무가 있는데 구카이가 이 소나무에 승복을 걸친 것에서 유래했다고 한다.

7. 타테야마 산록의 아시쿠라지(芦峯寺)에서 개최된 누노바시 관정회(布橋灌頂会)

에도 시대, 옛츄 타테야마는 산속에 지옥과 정토가 있는 「저승」으로 여겨졌다.

사람들은 저승인 타테야마에 입산함으로써 가상의 망자가 되어 지옥의 고통을 본 딴 엄격한 선정 등산을 통해 자신들의 죄를 뉘우치고는 하산하였다. 이를 통해 새로운 인격과 생명으로 재생하였고, 현세의 안온과 사후의 정토 왕생이 약속되었다.

그러나 당시 타테야마는 여성금지의 영지였다. 그래서 에도 시대, 매년 추분의 중간날(中日)에 산록의 아시쿠라지 마을(토야마현 타테야마쵸)에서는, 마을의 지리, 지형, 경관을 활용하여 남성의 선정 등산과 같은 의미의 의례로서 염마당, 누노바시, 우바도 등 종교 시설을 무대로, 여성의 정토 왕생을 기원하는 「누노바시 관정회」라는 법회가 개최되었다.

현지 숙박의 주최로 전국에서 모인 여성 참배자들(실은 남성 참배자들도 참가함)은 염마당에서 참회의 의식을 받고, 이승과 저승의 경계로 여겨졌던 누노바시를 건너 사후의 세계로 향한다. 거기에는 타테야마 산속을 의미하는 우바당(아시쿠라지 사람들의 山神을 근원으로 하는 우바존이 모셔져 있다)이 있었는데, 당내에서 천태계의 의식을 받았다. 이렇게 모든 의식에 참여한 여성은 수계를 받고 혈맥을 이어, 남성과 마찬가지로 사후의 정토 왕생이 약속되었다.

8. 타테야마 중도의 포교활동 및 타테야마 만다라의 그림놀이

아시쿠라지 중도는 매년 11월부터 이듬해 4월 사이의 기간에 각자의 단나장(檀那場)으로 향한다. 머무르는 동안 단가(檀家)를 순회하며, 불전 회향 등의 다양한 기도를 통해 타테야마 신앙을 포교(중도가 단나장에 가서 직접 제사를 행하는 것으로, 현지에 절이나 신사를 세우고 타테야마 대권현을 권청하여 현지 사람들에게 제사를 행하도록 하는 일은 없었다)함과 동시에, 호부(護符)나 수의(經帷子)를 나누어 주었다. 이러한 종교 활동은 「제국 단나 배찰 순회(諸国檀那配札廻り)」나 「회단 배찰 활동(廻檀配札活動)」 등으로 불렸으며, 겨울철 폭설지대로 변해 버리는 아리쿠라지의 중도들에게는

실질적으로 타향에 돈벌이하러 나가는 것과 다름이 없었다.

매년 11월, 중도들이 카가번 영지 밖의 단나장으로 갈 때면, 아시쿠라지 일산(一山)에서는 그들을 관리하는 동번의 사사봉행(寺社奉行)에게, 당해에도 「단나 순회」를 행할 것임을 알리는 안내문을 사전에 제출하였다. 또한, 배찰에 나서는 숙방의 중도는 과서(過書)를 각자 두 통씩 작성하여, 한 통은 도장(印形, 관문 통행용의 대조 인감)과 함께 사사봉행에게 제출하고, 한 통은 사사봉행으로부터 배서(背書)받아 몸에 지니고 길에 나섰다. 이렇게, 아시쿠라지 중도의 회단배찰 활동은 카가번 사사봉행의 인가를 받아 이루어진 것이다.

중도들은 다양한 호부를 만들었는데, 회단배찰 활동 시에는 우옥찰(牛玉札, 문언은 「立山之宝」, 「대우옥」 세로 23cm × 가로 30cm, 「소우옥」 세로 15cm × 가로 20cm)을 위주로, 화방찰(火防札)이나 기도찰(호마찰, 오마모리 등), 산회도(목판 타테야마 등산 안내도), 수의 등을 나누어 주었다. 특히 여성 신도들에게는 혈분경이나 월수부정(月水不淨)을 없애는 부적, 안산 등의 기도찰을 나누어 주거나 누노바시 관정회를 통해 혈맥을 이어받게 하였다. 또 호부 뿐만이 아니라, 반혼단(내복약)이나 상처 약(붙이는 약), 젓가락, 바늘, 이쑤시개, 부채, 머리끈 등을 배포하여 이익을 얻었다. 단가에 주는 선물로는 타테야마산으로 불리는 찻, 차, 사탕 등을 가지고 갔다.

단나장에서 중도는 주로 쇼야(庄屋, 名主라고도 함)의 저택에 묵었는데, 쇼야는 현지에서 타테야마 강(立山講)의 단가를 관리하는 중개인인 경우가 많았다. 호부 등의 구체적인 배포 방법은 먼저 중도가 쇼야에게서 마을에서 필요한 호부의 수를 주문받는 것으로부터 시작된다. 쇼야가 이에 맞추어 인력을 고용하여 마을 내의 단가를 위주로 순회하고, 때로는 단가가 아닌 집들도 순회하며 마을 사람들이 필요한 호부의 수를 파악한다. 중도는 수에 맞춰 호부를 쇼야에게 건네고, 실질적인 배포는 모두 쇼야와 쇼야가 고용한 인력에게 맡긴다.

한 마을에서의 권진 활동이 끝나면 중도들은 다음 마을로 향하는데, 그때 단가에게 배포하기 위해 가져온 호부나 수의, 장신구, 약, 토산물 등 많은 짐들 중에서, 마을에서 필요한 물품을 필요한 양만큼만 꺼내고, 나머지 짐을 다음 예정한 마을 까지 운반하는 작업을 쇼야에게 의뢰한다. 쇼야는 인력을 고용하여 중도의 짐을 다음 마을의 쇼야 저택까지 보내준다. 이런 방법으로 중도는 배찰에 필요한 많은 짐을 거의 스스로 들지 않고 가볍게 마을에서 마을로 이동할 수 있었다. 회단배찰 기간 중, 한번 방문한 마을에는 다시 돌아가지 않기 때문에 일필휘지로 이동하는 셈이었다. 그래서 배포한 호부나 여러 물품의 대금은 하츠호료(初穂料)로서 일년 뒤, 즉 이듬해 다시 그 지역을 회단배찰로 방문할 때에 지불 받았다. 이렇게 얻은 현금은 여비로 쓰는 필요한 분만을 소지하고, 나머지는 파발꾼이나 환금을 통해 영지에 송금했다.

이러한 활동에서 큰 홍보 효과를 가져다 준 것이 타테야마 만다라였다. 태평양 전쟁이 끝난 직후까지 아이치현 등 지역에서 회단 배찰 활동을 했던 아시쿠라지 숙방인 닛코보(日光坊), 센조보(泉蔵坊), 다이센보(大仙坊) 등이 전하는 말로는, 에도 시대, 講의 주최자인 쇼야의 집에 숙박했을 때, 중도들은 매년마다 인근 마을의 사람들을 모아, 지니고 온 또는 쇼야의 저택에 남겨두었던 타테야마

만다라를 객실의 도쿄노마(床の間)에 걸고 그림꽂이를 했다. 만다라의 화면으로부터 타테야마 개산 연기, 타테야마 지옥, 타테야마 정토, 타테야마 선정 등산 안내, 누노바시 관정회, 타테야마 대권현 제례 등의 내용을 추출하여 절담(節談)조로 이야기했다. 그리고 남성들에게는 여름의 타테야마 선정 등산을 권유하고, 여성들에게는 추분에 아시쿠라에서 열리는 누노바시 관정회나 혈분경 공양을 권유했다. 그리고는 자신들의 숙박에서 숙박하고 길 안내 등의 편의를 제공할 것임을 약속했다. 이들은 타테야마의 산용이나 신앙의 내용을 잘 알지 못하는 사람들에게 타테야마 만다라의 구체적인 도상을 통해 시각적으로 소개하였기 때문에, 난해한 교리를 기반으로 한 설교보다는 이러한 오락성이 풍부한 그림꽂이 포교가 사람들 사이에서 더 선호되어 상당한 인기를 끌었다.

한편, 이와쿠라지 중도는 에도 시대 후기, 출개장(出開帳, 보물을 공개하여 이익을 얻는 종교 활동)을 통해 빈번히 포교 활동을 진행하였다. 이와쿠라지의 출개장은 타테야마 산속의 당사 수리 비용 등의 명목으로 카가번 사사봉행의 허가를 받았고, 번 내 각지의 사원을 숙사(宿寺)로, 미리 정해진 개최 시간과 수익 분배에 따라 이루어졌다. 이 외에도 일부 이와쿠라지 중도는 카가번의 허가를 받거나 무허가로 다른 번에 단나장을 만들어, 출개장을 계기로 회단배찰 활동을 했다. 이러한 포교 활동에서도 타테야마 만다라가 보물로 공개되었고, 또 아시쿠라지와 마찬가지로 단나장의 회단배찰 활동에서 신자들에게 그림꽂이를 하는 포교가 이루어졌다.

論文譯者：金性秀(韓國·大巡宗教文化研究所研究員)

참고문헌

- 졸저 『타테야마 만다라 - 그림꽂이와 신앙의 세계』 (전212쪽, 법장관, 2005년).
- 졸저 『타테야마신앙과 누노바시 관정회 - 카가번 아시쿠라지 중도의 종료의례 및 타테야마 만다라』 (전298쪽, 계서방, 2006년).
- 졸저 『에도성 오오쿠와 타테야마 신앙』 (전501쪽, 법장관, 2011년).
- 졸저 『타테야마 신앙과 삼선정(三禪定) - 타테야마 중도의 단나장(檀那場)과 후지산·타테야마·하쿠산』 (전404쪽, 이와다서원, 2017년).
- 졸저 『타테야마 만다라의 성립, 기원 및 등산안내도』 (전373쪽, 이와다서원, 2018년).
- 졸고 「타테야마 산록 아시쿠라지의 우바존 신앙 연구 - 새롭게 발견된 우바존상의 소개를 포함하여 -」 『호쿠리쿠대학기요 제55호』 (전44쪽, 호쿠리쿠대학, 2023년)

立山曼荼羅

—立山の大自然に見いだされた信仰世界—

福江 充

日本 北陸大學・教授

一．立山の自然景観のなかに立山信仰を描く立山曼荼羅

立山曼荼羅は、越中国の立山にかかわる山岳宗教、いわゆる、「立山信仰」の内容が、大きなものでは縦一六〇センチメートル×横二四〇センチメートルの大画面に網羅的に描かれた掛軸式絵画のことである。これまでに各地で五十五点の作品が確認されている。画面には、立山の自然景観を背景として、この曼荼羅の主題である「立山開山縁起」のいくつかの場面をはじめ、立山地獄の様子、阿弥陀如来と諸菩薩の来迎場面、立山山麓・山中の名所や旧跡、芦峯寺布橋灌頂会の様子（岩峯寺宿坊にかかわる立山曼荼羅にはこの図柄は描かれない）などが、マンダラのシンボルである日輪（太陽）・月輪（月）や参詣者などとともに、巧みな画面構成で描かれている。

一方、別の視点で立山曼荼羅を見ていくと、その画面には立山連峰上空の天道や立山地獄谷の地獄道・餓鬼道・畜生道・阿修羅道、立山山麓の人道など、いわゆる六道の表現（六道絵）と、阿弥陀聖衆来迎の表現といった二つのモチーフが描かれており、したがってこれは、仏教絵画の「六道・阿弥陀聖衆来迎図」としても位置づけることができる。

こうした立山曼荼羅は、立山信仰を護持し、各地で勧進布教をした立山山麓の立山衆徒（芦峯寺村の宿坊衆徒と岩峯寺村の宿坊衆徒）に絵解きされ、立山大権現の御利益や立山信仰の世界観が、庶民のみならず徳川將軍夫人や江戸城大奥女中、幕府老中や諸大名など、最上流の人々にまで、幅広く受け入れられた。立山信仰は山中の血の池に由来する血盆経信仰や芦峯寺で執行された布橋灌頂会の儀礼など、女人救済に特徴があった。信徒には新吉原の遊女も見られ、また作品のなかには天璋院篤姫や皇女和宮にゆかりの立山曼荼羅も存在する。

二．立山曼荼羅に描かれた画像

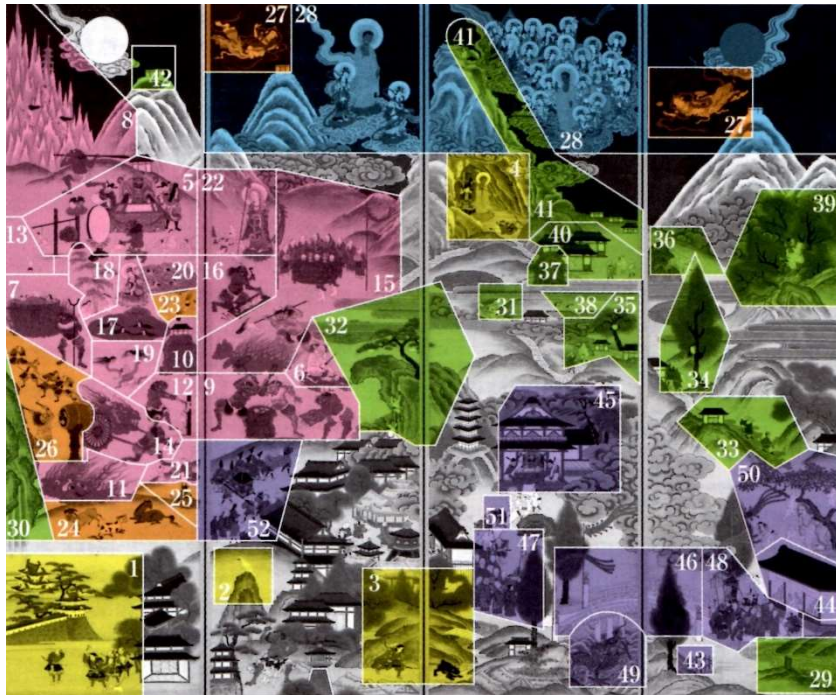
以下、立山曼荼羅『大仙坊A本』（富山県立山町・大仙坊所蔵）を参考作品として、立山曼荼羅に一般的に描かれている画像を整理しておきたい。

1. 布施城。鷹狩りに出かけた佐伯有頼と家臣。2. 逃げた白鷹。3. 佐伯有頼が熊に矢を射る。矢は熊に命中するが、熊は傷を負ったまま逃げる。それを追いかける佐伯有頼。4. 玉殿窟。玉

殿窟に顕現した矢疵阿弥陀如来と不動明王。その靈驗に平伏する佐伯有頼。5. 閻魔王庁。閻魔王と冥官。浄玻璃鏡。首枷の亡者。檀茶幢。業秤。6. 獄卒が鋭利な刃物で亡者の肉を捌く（等活地獄）。7. 獄卒が亡者を頑丈な鉄釜で煮る（等活地獄、瓮熟処）。8. 剣（針）の山の劔岳（等活地獄、刀葉林）。9. 獄卒が亡者を臼に入れ、杵で搗き潰す（衆合地獄）。10. 亡者が鉄の部屋に閉じこめられて炎で焼かれる（叫喚地獄）。11. 亡者が二百肘の厚さの猛火で焼き尽くされる（叫喚地獄、雲火霧処）。12. 獄卒が熱く熱せられた金挟みで亡者の舌を挟んで抜き出す（大叫喚地獄、受無辺苦処）。13. 亡者が二千年かけて阿鼻地獄に堕ちていく（阿鼻地獄）。14. 火車（阿鼻地獄）。15. 目連救母説話（阿鼻地獄）。大施餓鬼法要。16. 獄卒が亡者に釘を打ち込む（等活地獄）。17. 血の池地獄と如意輪観音菩薩。18. 石女地獄。19. 両婦地獄。20. 寒地獄。21. 能「善知鳥」（片袖幽霊譚）。22. 賽の河原と地藏菩薩。23. 餓鬼道。24. 畜生道。25. 森尻の智明坊（畜生道）。26. 阿修羅道。27. 天女（天道）。28. 阿弥陀聖衆来迎（阿弥陀如来と観音菩薩・勢至菩薩の阿弥陀三尊来迎、阿弥陀如来と二十五菩薩の来迎）。29. 藤橋。30. 称名滝。31. 伏拝。32. 一ノ谷の鎖場・獅子ヶ鼻。33. 材木坂。34. 美女杉。35. 禿杉。36. 姥石。37. 鏡石。38. 精霊田（餓鬼の田圃）。39. 天狗山・天狗平の天狗。40. 室堂小屋。41. 一ノ越～五ノ越、雄山山頂に立つ立山峰本社。42. 別山山頂の硯ヶ池。43. 影向石。44. 姥堂と姥尊像。45. 閻魔堂と閻魔王像。46. 布橋。47. 引導師の式衆。48. 来迎師の式衆。49. 姥谷川の大蛇。50. 奪衣婆と衣領樹。51. 布橋灌頂会の参列者。52. 立山大権現祭礼。



第一図…立山曼荼羅『大仙坊A本』（絹本著色・四幅一對・大仙坊所蔵）



第二図…立山曼荼羅『大仙坊A本』の画像を活用した図像分節・名付図

三. 立山地獄

三一. 立山地獄信仰の誕生

「地獄・極楽」というと平安時代中期に『往生要集』を著した比叡山横川の学僧源信（九四二～一〇一七）の名前がすぐに思い浮かぶ。しかし、立山の地獄信仰もまた、大自然と仏教の經典世界が一体化してできた、日本の地獄信仰の草分けである。立山は、平安時代には、『大日本国法華經驗記』や『今昔物語集』の立山地獄説話が物語るように、その山中地獄の存在が人々に広く知られ、以後、そこに行くと自分より先に亡くなった大切な人に会える山、あるいは生前の罪が裁かれる山として多くの人々の信仰を集めた。

ところで、インドの『俱舍論』や『大毘婆沙論』などの仏教經典には、地獄の位置について、それは人間が住む世界の地下に重層的に奥深く続く形で存在すると説かれている。

一方、もともと外来宗教であった仏教が日本で広まる以前から、日本人は天上や地下、山中、海中といった、いわば自分たちの住む世界の垂直・水平方向の延長線上の場所を他界とする観念をもっていた。そのなかでも山中を他界とする観念は、日本の国土の大部分が山地や山岳で占められるといった独特な風土・環境のためか、とりわけ強くもたれていたようである。

すなわち古代の日本人は、人が死ぬとその霊魂が肉体から分離して、村里近くの山やあるいは立山のような立派な山へ登ると考えていた。肉体から離れたばかりの霊魂は暴れる死霊なのだが、山の不思議な力で次第に死霊から祖霊に浄められ、さらに子孫の祀りを受けて、山の神になるというのである。このように古代の日本人は、山地・山岳を死霊・祖霊の漂い鎮まる他界としていたのである。

仏教の広まり、浸透に伴い、日本ではその土着の他界観と仏教の地獄観が交わり、霊魂の漂い鎮まる山中こそが外来宗教の仏教が示す地獄のある場所だと信じられるようになった。つまり、地獄の亡者に対する裁判や責め苦などの具体的な内容は、圧倒的で壮大な思想体系をもつ仏教に依拠したが、その場所については、自分たちの根源的な考え方にもとづいて、山中に見出したのである。

その際、越中立山は山中に火山活動の影響で荒れ果てた景観を有し、地獄を見出すには格好の場所であった。立山山中の地獄谷、ミクリガ池、血の池などは、四万年前からたびたび起こった水蒸気爆発による爆裂火口であり、なかでも地獄谷では、火山ガスを噴出するイオウの塔、熱湯の沸き返る池、至る所からの噴気が見られ、また特有の臭いも相まって、そこは不気味な谷間となっている。こうした特異で非日常的な景観が地獄の様子に見立てられ、立山地獄の信仰が誕生したものと考えられる。

三一二．古代の立山地獄信仰

立山信仰史研究に関する最古の文献は『万葉集』である。そのなかに、奈良時代の天平一九年（七四七）、万葉歌人の大伴家持が平野部から立山連峰を眺め、「立山賦」と題し、「立山に降り置ける雪を常夏に見れども飽かず神からならし」（巻一七四〇〇一）と詠んだ歌がある。この歌から古来、立山は、家持や山麓の人々に、山そのものが神として、あるいは神の住む山として崇められていたことが推測される。ただしこの歌そのものには、神に対する観念は表れていても、仏教的な世界観はまだ感じられない。

これに対し、立山信仰史上、仏教的な痕跡を示す最古の史料は、明治時代に劔岳や大日岳で発見された、奈良時代末期から平安時代初期の制作と推測される銅錫杖頭である。立山開山の時期について研究者間で諸説があるとはいえ、概ね九世紀半ばから一〇世紀初頭までに開山されたと考えられているが、これらの錫杖の遺物は、開山以前から既に山岳修行者が立山連峰に入山していたことを示している。

さて、こうした山岳修行者は「法華持経者」と称される人々で、「如法経修行」の実践者だったと考えられる。如法経というのは、修行者が苦行・精進潔斎して法華経を写すことである。法華経の書写自体に功德があるのだが、その際、自分に苦を科し、罪や穢れを滅して、清浄な心身を獲得することが如法経の修行といわれる由縁である。日本では、奈良時代には、国分尼寺の正式の名称が「法華滅罪之寺」だったことからもうかがわれるように、法華経は人間の犯す罪や穢れを滅ぼす呪力のある滅罪經典と信じられた。立山にも「法華持経者」が多く修行に訪れていたようである。例えばそれは、平安時代末期に成立したとはいえ、内容的にはそれ以前の他本からの引き写しで編纂された説話集の『今昔物語集』からうかがわれる。『今昔物語集 巻第一四』所収「越中の国の僧海蓮、法花を持して前世の報いを知る語。第一五」に登場する越中国の僧海蓮や、『今昔物語集 巻第一七』「備中の国の僧阿清、地蔵の助けに依りて、活るを得る語。第一八」に登場する備中国の僧阿清は、いずれも立山や白山をはじめ、各地の霊験所で難行苦行をしているが、それはまさに「如法経修行」であ

った。彼ら法華持経者たちには、立山山中地獄谷の火山活動の影響による荒れ果てた特異な景観が、まさに仏教の説く地獄の世界のように見え、それを後に諸国の霊山を巡って修行していくなかで喧伝したものと考えられる。それゆえ立山地獄は貴族社会を中心に、人々の間で次第に知られ信仰されるようになった。折しも平安時代中期以降の末法思想の流行や、比叡山横川の学僧源信が著した『往生要集』の流行、地獄絵画の発展などは、そのような立山地獄の流布にも影響を与えたであろう。

平安時代末期には、芸能往来物『新猿楽記』や歌謡集『梁塵秘抄』に見られるように、立山は日本各地の霊山・霊場とともに厳しい山岳修行の行場、あるいは如法経修行を背景に観音霊場として知られていた。

しかし、その頃の立山に対する最も強烈なイメージはやはりなんと言っても山中に実在する地獄の世界であった。。平安時代中期から末期に書かれた『大日本国法華経験記』や前述の『今昔物語集』などの仏教説話集には、越中立山の地獄は死者の霊魂が集まる所としてたびたび登場する。

そのなかでも、古代の立山信仰を考える際にとりわけ重要な史料は、前述の長久四年(一〇四三)頃に比叡山横川の首楞嚴院沙門鎮源が著した『大日本国法華経験記』所収の立山地獄説話である。それは「巻下 第一二四 越中国立山の女人」と題される。説話の冒頭で「修行者あり、その名詳ならず。霊験所に往き詣でて、難行苦行せり。越中の立山に往けり。かの山に地獄の原ありて、遙に広き山谷の中に、百千の出湯あり。深き穴の中より湧き出づ。岩をもて穴を覆ふに、出湯亀く強くして、巖の辺より湧き出づ。現に湯の力に依りて、覆へる岩動揺す。熱き気充ち塞ぎて、近づき見るべからず。その原の奥の方に大きな火の柱あり。常に焼けて爆き燃ゆ。ここに大きな峰あり。帝釈岳と名づく。これ天帝釈・冥官の集会して、衆生の善悪を勘へ定むる処なり。その地獄の原の谷の末に大きな滝あり。高さ数百丈、勝妙の滝と名づく。白き布を張るがごとし。」と立山の地獄谷などの自然景観を詳細に観察・記述し、さらに加えて「昔より伝へ言はく、日本国の人、罪を造れば、多く墮ちて立山の地獄にあり、云々といふ。」といった文言で、そこが日本人にとっての地獄であることを述べる。これによって当時既に立山が、山中に地獄がある山として、山岳修行者や都の貴族・僧侶の間で認識されていたであろうことがうかがわれるとともに、さらにここで言う「昔より」の表現は一〇年や二〇年単位の昔ではなく、一〇〇年単位の昔を示していると考えられ、立山地獄に対する認識は平安時代以前に遡るであろう。

このように古来、日本人に山中地獄の信仰で知られた立山は、平安時代の開山以降、霊場として次第に組織や施設が整備されて行くが、一方それに対して様々な災害や怪異への恐れで覆い尽くされた平安貴族社会では、立山が平安京から見て鬼門(北東〔艮、すなわち丑と寅の間〕の方位・方角のこと)に当たることから、平安貴族らの都人は立山に「鎮護国家」や「王城鎮護」の祈願も託すようになった。

その後も立山の地獄信仰や「鎮護国家」や「王城鎮護」の役割は山麓の立山衆徒のあいだで脈々と継承され、江戸時代には、立山に登ると亡き人に会える、あるいは生きているうちに地獄の苦しみを済ませておき、死後はそれを免れ、速やかに極楽浄土へ往生したいといった人々の想いから、立山禪定登山の際、山中の地獄谷巡りは山頂の峰本社(立山大権現を祭る本社)の参拝とともに絶対に欠かせないコースとなっていた。

それゆえ、立山衆徒の立山曼荼羅を用いた布教活動では、立山地獄にかかわる内容は、信徒を惹

き付けるための最も重要な話題であった。それに対応して立山曼荼羅の画面でも、当然その場面に大きくスペースが割かれ、閻魔王が亡者を裁く場面をはじめ、等活・黒縄・衆合・叫喚・大叫喚・焦熱・大焦熱・阿鼻の八大地獄、阿修羅道・畜生道・餓鬼道などの六道世界、女性にかかわる血の池地獄や石女地獄、両婦地獄など、様々な責め苦の様子が所狭しと描き込まれている。

三一三．目連救母説話（立山の主な地獄説話①）

目連の母は死後、阿鼻地獄に墮ちた。目連は阿鼻地獄に行き母を呼び出すと、母は獄卒の槍に刺され黒焦げになって現れた。それが、とんと地面に突き落とされると、母は人間の姿に戻る。そして目連を見るとここからすぐに助けてくれるよう哀願した。

目連は母のあまりにも悲惨な姿を見て嘆き悲しみ、お釈迦さんのもとへ相談に行く。お釈迦さんは「それならば供養してあげなさい」と助言してくださった。そこで目連は供養を行い、母を阿鼻地獄から救出した。

しかし、目連の母はかなりの悪人だったようで、その後も大黒闇地獄や餓鬼道、畜生道へと性懲りもなく次々と墮ち続けた。目連はその度に母を救出したが、さすがにうんざりして、お釈迦さんに相談すると、「おまえの母の罪はあまりにも深く、おまえ一人の力では及ばないから、僧侶をたくさん集めてお盆の供養をするのがよい」と助言してくださった。そこで、目連は七月一五日の夏安居の最終日に、仲間の僧侶達を集め、ご馳走を振る舞って供養した。すると母はようやく人間の世界に戻ることができた。さらにお釈迦さんの説法を聴聞し、無事昇天したという。

三一四．善知鳥（立山の主な地獄説話②）

諸国遍歴の僧が陸奥国外の浜への旅の途中、立山へ立ち寄り禅定登山をした。僧は山中で地獄巡りをしたが、その光景のものすごさに恐れおののき、下山して行くと、突然老人が現れ、呼び止められた。

老人は実は亡霊であった。老人は僧に「私は陸奥の外の浜の獵師だが、去年の秋に死んでしまった。陸奥の私の家を訪ね、残された妻子が私に蓑笠を手向けてくれるようにお伝えください」と頼んだ。僧は、獵師の妻子がこの話を信じるよう、証拠の品を求めた。すると獵師は、死ぬ間際まで着ていた麻衣の袖を解いて、これを証拠の品として僧に渡した。

僧は外の浜に着くと獵師の家を訪ねた。そしてその妻子に彼の言葉を伝え、預かってきた片袖をさし出した。妻子は「これは夢かや、あさましや」と驚き悲しみ、形見の衣をとり出して合わせてみると、ぴったりその袖に合った。そこで僧の言葉に従い、法事を営み、獵師の望む蓑笠を手向けて供養した。すると、妻子や僧の前に獵師の亡霊が現れた。そして生前、善知鳥という鳥をたくさん殺した報いで、今は立山地獄に墮ちていると語った。さらに、雉に生まれ変わった自分が、怪鳥や鷹・犬に変身した善知鳥に激しく責め立てられる様子を目の当たりに見せ、そのうち、僧に激しく救いを求めながら消えていった。善知鳥の名前は、その親鳥が砂中に隠した雛鳥にえさを与える際、「うとう」と鳴くと、雛鳥が「やすかた」と応えて這い出て来る習性から付けられたという。獵師はこの習性を悪用し、善知鳥の鳴き真似で誘き寄せ、捕獲していたのである。

三一五. ミクリガ池(立山の主な地獄説話③)

むかし越前国越智の僧侶良慶(小山法師とする説話もある)は、大先達(修験道修行の指導者)の海弁に導かれ、立山禪定登山を行った。途中、良慶は地獄谷で寒の地獄を見て、それを百姓の種井(種をまく前に種籾を浸しておく池や川)のようだと嘲り、口に剣をくわえて池に飛び込むと、向こう岸まで泳いでみせた。

海弁は良慶の傲慢な行動に驚き、自分の不徳でこの不祥事が起きたことを嘆いた。そして、もしこのまま良慶の傲慢な行動を抑えられなければ、立山の名を汚すことになるかと憂いた。そこで、海弁は降魔(悪魔を退治し降伏させる)の加持祈禱を行い、地元の刀尾神の力も授かり、不動明王が乗り移ったような形で、良慶に言った。すなわち、おまえ(良慶)が口にくわえていた剣は、実は玉殿窟(立山開山の場所)の大聖阿遮羅尊(不動明王)の秘宝剣であり、地獄池で泳いだ時、その剣の徳で墮地獄を免れたのである。そして、おまえが剣を盗んだことは、あとで詮議することにして、剣を自分に返し、もう一度地獄池に入ってみよと告げた。

これを聞いた良慶は腹を立て、剣の徳を嘲り、それを投げ置いて再び地獄池に飛び込んだ。しかし、三巡り目についに地獄へ墮ちてしまった。ミクリガ池の名は良慶が池を三度巡ったことに由来する。

三一六. 智妙坊(立山の主な地獄説話④)

越中国森尻(現、富山県上市町)の智妙坊は生まれつき驕慢で、信者からお布施を取り立てて生計を立てる悪僧であった。ある日、先達として参詣者を従え立山に登山した際、一ノ谷の岩場であやまって谷に転落してしまった。そして、そのまま牛の姿になって、吠えながら遠ざかっていった。

その後、智妙坊と一緒に参詣者たちが禪定登山の帰路、一ノ谷にさしかかり、「そういえば、ここで智妙坊がいなくなったのだな」などと語りながら、皆口々に智妙坊の名前を呼んだところ、牛が姿を見せ、悲しそうな表情で畜生が原の方へ遠ざかって行った。日頃の行いの悪い者が立山に登ると、生きながら畜生になってしまうのだという。

四. 立山浄土

立山曼荼羅の画面には、立山山中の地獄谷のあたりに、立山地獄に墮ちた亡者に対する責め苦の様子が強調して描かれている。一方、それに相対するかのよう、地獄谷から対角線上に位置する立山連峰の雄山とその右手の浄土山、あるいは雄山とその左手の大汝山の山間に、阿弥陀如来と聖衆(聖者の群衆、菩薩たちのこと)の来迎が描かれている。そこには阿弥陀如来が教主として住む西方極楽浄土の様子そのものは見られないものの、この、いわゆる阿弥陀聖衆来迎の図柄をもって立山浄土の場面としている。

来迎とは念仏行者の臨終の際、阿弥陀如来が脇侍の観音菩薩や勢至菩薩とともに(これを阿弥陀

三尊という)、または、その他の二五名の菩薩とともに飛雲に乗り、楽器を演奏しながら死者を迎えにやってきて、極楽浄土へ連れていくことである。

ところで、いずれの立山曼荼羅を見ても、阿弥陀如来と聖衆の来迎場面は、おおむね雄山と浄土山の山間に描かれている。そのわけはどうも立山の自然現象にあるようだ。立山の雄山山頂では、朝日が昇るとき、東が晴れていて西に霧がかかっていると、霧中に自分の影とそれを取り巻く美しい輪が見えることがある。いわゆるブロッケン現象であるが、夏場は雄山と浄土山の山間あたりにこの不思議な自然現象がときどき見られる。おそらく、これがいつの頃からか極楽浄土からの阿弥陀如来の来迎に見立てられ、特別に信仰されようになったのであろう。阿弥陀如来の極楽浄土に由来する浄土山という山名も、こうした現象をもとにつけられたと推測される。

五. 立山開山縁起

立山を仏の阿弥陀如来のお告げによって開山(仏教修行ができるように、登山道を整備したり堂舎を建てたりする)した人物は、一般的には「佐伯有頼」(佐伯有若や地元の狩人とする場合もある)とされているが、それにまつわる物語を記したものが「立山開山縁起」である。同縁起には、『類聚既驗抄』(鎌倉時代編纂)や『伊呂波字類抄』一〇巻本の「立山大菩薩頭給本縁起」(鎌倉時代増補)、『神道集』巻四の「越中立山権現事」(南北朝時代編纂)、『和漢三才図絵』(江戸時代正徳期の編纂)など、いくつもの種類が見られる。また、このほかにも、立山信仰の拠点集落であった芦峯寺と岩峯寺に、宿坊衆徒や社人により江戸時代初期から末期にかけて制作された「立山縁起」や「立山大縁起」、「立山小縁起」、「立山略縁起」などが見られる。以下は芦峯寺相真坊本「立山略縁起」に記された立山開山縁起の粗筋である。

近江国志賀の都で暮らしていた佐伯有若は、大宝元年(七〇一)、文武天皇の命を受け、越中守として越中国に赴任し、新川郡宇布施の院に居城(布施城)を構えた。

翌年、有若の息子有頼は、父・有若の白鷹をもって鷹狩りに出たが、その最中、白鷹が遙か山の方へ逃げてしまった。それを家来に聞いた有若は激怒した。有頼は父の怒りを解くため家来を帰し、一人で白鷹を探した。苦労の末に白鷹を見つけ、鈴を鳴らして呼び寄せると、そこに突然獰猛な熊が現れて吠えたので、白鷹は驚いて再び飛び去った。さらに熊は有頼に襲いかかってきた。有頼はとっさに熊に向かって矢を射ると、矢は熊の月の輪に命中した。しかし熊は絶命せず、矢を刺したまま血を流して逃げていった。いつのまにか白鷹も熊についていく。有頼は怒りながら熊と白鷹を追跡した。

途中、夢のなかに老人が現れ、熊が立山山中に入ったことを教えてくれた。有頼は熊の血の跡を追って立山山中に入り熊と白鷹を発見したが、すると両者は玉殿窟に逃げ込んだ。有頼が洞窟に向かうと、そこに金色で生身の阿弥陀如来と不動明王が現れ、極楽浄土の世界が広がった。阿弥陀の胸には有頼が熊に射た矢が刺さり、血が流れていた。実は熊の正体は阿弥陀如来であり、有頼に立山を開山させようとして導いてきたのである。有頼は仏を危めた罪を懺悔し自害しようとしたが、その時、薬勢仙人が現れそれを止めた。薬勢仙人は有頼に僧侶慈朝の弟子になることを勧めた。有頼は慈朝の弟子

となり、出家して慈興と改名し、厳しい修行をして立山を開いた。

六. 立山禪定登山案内(名所・旧跡案内)

六一一. 道元と藤橋

立山禪定登山に訪れた道元(日本曹洞宗の開祖)は、途中、激流の大河(称名川)に行き着き、渡ることができず困っていた。仕方がなく近く岩の上で坐禅をすると、対岸の山から12匹の猿が現れ、藤づるを絡めてあつという間に吊り橋を造ってくれた。道元は猿たちに感謝しながら橋を渡ったが、不思議に思い、橋を振り返って見ると、橋の藤づるは「南無阿弥陀仏」の名号の字形で絡められていた。道元は感動し、橋に向かって合掌しながら「立山に南無とからしめ藤橋を、踏みはずすなよ弥陀の浄土へ」と歌に詠んだ。すると猿たちは十二光仏に変化し、紫雲に乗って峰の彼方に消えていった。

六一二. 立山における女人禁制伝説

かつて立山は女人禁制の霊場だった。ところが、若狭国(福井県)小浜の尼僧の止宇呂尼というものが、壮年の美女一人と禿頭の童女一人を従えて、立山禪定登山に訪れた。

立山の登山口から少し先に進んだ所に、峰本社を再建(建立対象を山小屋、女人堂、権現堂などとする説もある)するための材木が沢山積み置かれていた。止宇呂尼一行がそれを跨いで進むと、山神の怒りにふれ、材木は一夜で石になってしまった。それで、この辺りの坂を材木坂という。

材木坂からさらに先へ進むと、途中、壮年の美女が山神の怒りにふれて、杉の木に姿を変えられてしまった。乳房のような形をした瘤が二つあって、いかにも女性らしい姿をしており、これを美女杉という。その辺りの坂を美女坂、平を美女平という。

この怪異を一部始終見ていた童女は、怖くなって先へ進めなくなった。その様子に、止宇呂尼は豪快にも放尿しながら童女を叱りつけた。すると、尿の掛かった所に先が見えない程の深い穴があいた。これを叱尿という。ちゅうちょする童女を叱りつけて進んでいくと、そのうち彼女もまた山神の怒りにふれ、杉の木に姿を変えられてしまった。背が低く子どものおかっぱ頭の髪型に似ており、これを禿杉(カムロ杉)という。

一人残された止宇呂尼は、怯むことなく弥陀ヶ原を越えて進んだが、国見坂の下の辺りで遂に彼女も額から角が生え、石に姿を変えられてしまった。この石を姥石といい、その辺りの谷間を姥懐という。なお、彼女が石になる時、最後の力を込めて、鏡を立山頂上にめがけて投げた。鏡は天狗平付近で落下して石になったのが、それを鏡石という。

六一三. 空海(弘法大師)と一ノ谷鎖場・獅子ガ鼻

立山山中の二ノ谷や一ノ谷、獅子ガ鼻の懸崖付近は立山禪定の道程の最難所で、参詣者は敢えてここを通り難行とした。その岩壁には、参詣者のために京都の名工三条小鍛冶宗近が奉納したと伝え

る鎖が渡されている。一ノ谷を見下ろす崖の上に、獅子が吼えているような形をした巨岩が突き出ている。これが獅子ガ鼻である。昔この辺りにアキュラセツという魔物がいて、参詣者を困らせていた。立山禅定登山に訪れた空海がそれを聞き、この岩端に坐し、七日七夜、調伏の護摩を焚いて魔物を退治したという。一方、別の伝説では、空海は獅子ガ鼻の洞窟で二日間、護摩を焚いて籠もりの修行を行ったという。ただしその時、護摩木を持参してこなかったのが、参詣者の扇を貰い受け、その骨を代用した。なお、獅子ガ鼻にはこの伝説にちなんで、扇子ヶ岳という所があり、登山者は、ここで持参の扇子を奉納していったという。また、ここには衣掛け松と称する松の小木が生えている。空海がこの松に墨染の衣を掛けたことに由来するという。

七. 立山山麓芦峯寺で開催された布橋灌頂会

江戸時代、越中立山は山中に地獄や浄土がある「あの世」と考えられていた。

人々はこの世の立山に入山することで擬似的に死者となり、地獄の責め苦に見立てられた厳しい禅定登山を行うことで、自分の罪を滅ぼして下山する。こうして新たな人格・生命に再生し、現世の安穩や死後の浄土往生が約束された。

しかし、当時の立山は女人禁制の霊場であった。そこで、江戸時代、毎年秋彼岸の中日に山麓の芦峯寺村(富山県立山町)では、村の立地・地形・景観を活かしながら、男性の禅定登山と同義の儀礼として閻魔堂・布橋・姥堂の宗教施設を舞台に、女性の浄土往生を願って「布橋大灌頂」と称する法会が開催された。

地元宿坊衆徒の主催により、全国から参集した女性参詣者(実際は男性参詣者も参加していた)は閻魔堂で懺悔の儀式を受け、次にこの世とあの世の境界として観念された布橋を渡り、死後の世界に赴く。そこには立山山中に見立てられた姥堂(芦峯寺の人々の山の神を根源とする姥尊が祀られている)があり、堂内で天台系の儀式を受けた。こうして、すべての儀式に参加した女性は、受戒し血脈を授かり、男性のように死後の浄土往生が約束された。

八. 立山衆徒と布教活動と立山曼荼羅の絵解き

芦峯寺衆徒は毎年、一月から翌年の四月までの期間を目安に各自の檀那場に赴き、滞在期間中に檀家を巡回し、仏前廻向などの様々な祈禱を行って立山信仰を布教しながら(あくまでも衆徒が檀那場に赴いて自ら祭祀を行うもので、現地に寺院や社を設け、そこに立山大権現を勧請して、現地の人々に祭祀を行わせるようなことはなかった)、護符や経帷子を頒布した。こうした宗教活動は「諸国檀那配札廻り」や「廻檀配札活動」などと称され、冬期、豪雪地帯となる芦峯寺の衆徒たちにとっては、実質的に出稼ぎといえるものであった。

衆徒たちが加賀藩領国外の檀那場に赴くにあたり、毎年一月に芦峯寺一山から、彼らを支配す

る同藩寺社奉行へ、当年も「檀那廻り」を行う旨を記した案内文が事前に提出された。さらに、配札に出かける宿坊の衆徒は各々過書を二通作成し、一通は印形（関所通行用の見合印鑑）と共に寺社奉行に納め、一通は寺社奉行より裏書きをしてもらい、この過書を持参して旅に出かけた。このように、芦峯寺衆徒の廻檀配札活動は加賀藩寺社奉行の認可のもとに行われていた。

衆徒は様々な護符を刷っていたが、廻檀配札活動の際には牛玉札（文言は「立山之宝」。「大牛玉」縦二三センチメートル×三〇センチメートルと「小牛玉」縦一五センチメートル×横二〇センチメートル）を中心に火防札や祈禱札（護摩札、御守護など）、山絵図（木版立山登山案内図）、経帷子などを頒布した。また、特に女性の信徒には血盆経や月水不浄除、安産などの祈禱札、布橋灌頂会の血脈などを頒布した。このほか、護符に限らず、反魂丹（飲み薬）や疵薬（貼り薬）などの薬、箸、針、楊枝、扇、元結なども頒布して利益を得ている。檀家への土産として立山産と称する葛、茶、飴などを持参している。

檀那場では、主に庄屋（名主）宅を定宿としたが、その庄屋は現地で立山講の檀家を取りまとめる周旋人である場合が多い。護符などの具体的な頒布方法については、まず衆徒が定宿の庄屋に対し、その村で必要な護符の枚数について注文をとる。それに対し庄屋は人足を雇い、村内の檀家を中心に、時にはそうでない家々までも巡回させ、村人が必要とする護符の枚数を把握する。衆徒はその枚数分の護符を庄屋に渡し、実質的な頒布はすべて、庄屋及び庄屋が雇った人足に任せてしまうのである。

ある村での勧進活動が終わると衆徒は次の村に向かうことになるが、その際、檀家に頒布するために持ち込んだ護符や経帷子、小間物、薬、土産などのたくさんの荷物のなかから、その村で必要な品物を必要な数量だけ取り出し、残りの荷物については次に配札を予定している村までの搬送を庄屋に依頼する。それを受けて庄屋が人足を雇い、衆徒の荷物を次の村の庄屋宅まで送ってやる。この方法により、衆徒は配札に必要なたくさんの荷物を自分自身ではほとんど持つことなく、身軽に村から村へと移動できた。廻檀配札の期間中、一度訪れた村には戻らないので、まるで一筆書きのような移動の仕方であった。だから、頒布した護符や諸品などの代金は初穂料として一年送り、すなわち、翌年再び当地に廻檀配札に訪れた際に徴収した。それで得た現金は路銀などの必要な分だけを所持し、あとは飛脚や為替を使って国許に送金した。

こうした活動で大きな宣伝効果をもたらしたのが、立山曼荼羅であった。太平洋戦争が終わって間もない頃まで、愛知県などの地域で廻檀配札活動を行っていた芦峯寺宿坊の日光坊や泉蔵坊、大仙坊らに伝わる話によると、江戸時代、衆徒たちは毎年講元の庄屋宅に宿泊した際、近隣の村人を集め、持参してきたか、あるいは同家に預け置いていた立山曼荼羅を座敷の床の間に掛けて絵解きした。曼荼羅の画面から、立山開山縁起・立山地獄・立山浄土・立山禅定登山案内・布橋灌頂会・立山大権現祭礼などの内容を引き出し、節談調で語ったという。そして、男性には夏の立山での禅定登山を勧誘し、女性には秋の彼岸に芦峯寺で行われる布橋灌頂会への参加や血盆経供養を勧誘した。その際、自分の宿坊での宿泊を勧め、道案内などの便宜をはかることを約束した。立山の山容や立山信仰の内容をよく知らない人々に、それを立山曼荼羅の具体的な図柄で視覚的に紹介したので、人々の間では難解な教理に基づく説教よりも、こうした絵解きによる娯楽性豊かな布教のほうが好まれ、かなりの人気を得ていたようである。

一方、岩峯寺衆徒は、江戸時代後期、出開帳（宝物を公開して利益を得る宗教活動）による布教

活動を頻繁に行うようになった。岩峯寺の出開帳は、立山山中諸堂舎の修復費用などの捻出を名目に、加賀藩寺社奉行の許可を得て藩内各地の寺院を宿寺とし、あらかじめ取り決められた開催期間と収益分配にもとづいて行われた。このほか一部の岩峯寺衆徒が加賀藩の許可を得て、あるいは無許可で他藩に檀那場を形成し、出開帳を機縁に廻檀配札活動を行った。これらの布教活動にも立山曼荼羅が宝物として公開されたり、芦峯寺と同様、檀那場での廻檀配札活動で信者に対して絵解き布教が行われた。

参考文献

拙著『立山曼荼羅—絵解と信仰の世界』（全二一二頁、法蔵館、二〇〇五年）。

拙著『立山信仰と布橋大灌頂法会—加賀藩芦峯寺衆徒の宗教儀礼と立山曼荼羅』（全二九八頁、桂書房、二〇〇六年）。

拙著『江戸城大奥と立山信仰』（全五〇一頁、法蔵館、二〇一一年）。

拙著『立山信仰と三禅定—立山衆徒の檀那場と富士山・立山・白山』（全四〇四頁、岩田書院、二〇一七年）。

拙著『立山曼荼羅の成立と縁起・登山案内図』（全三九三頁、岩田書院、二〇一八年）。

拙稿「立山山麓芦峯寺における姥尊信仰の研究—新たに発見した姥尊像の紹介も含めて—」
『北陸大学紀要 第五五号』（全四四頁、北陸大学、二〇二三年）。

近代韩国的自然观的变化

车瑄根

韩国 大真大学·教授

1. 韩国与近代
2. 世俗领域自然观的变化：文明化
3. 宗教领域自然观的变化：解冤与后天开辟
4. 结语

1. 韩国与近代

德国古典学者克里斯托弗·塞拉利乌斯(Christoph Cellarius, 1638-1707)将西方欧洲历史分为三个时期：古代(Ancient)、理性被抹杀的黑暗期的中世纪(Medieval)及理性开始再生的新时代(New Period)。¹所谓新时代，是指基于17世纪西方的科学主义(Scientism)以及启蒙运动所形成的近代(modern era)。正如塞拉利乌斯所言，西方的近代与过去的时代不同，是一个强调人类理性力量的新时代。

韩国的近代与西方截然不同。在韩国，近代并不像欧洲那样是人类理性复兴的时期，而是主权被外国侵略篡夺的时期，亦由西方文明的冲击引起的宗教、思想、政治、社会和经济各方面急剧变化的时期。²因此，韩国将从1876年被迫签订《江华条约》之起，至1945年日帝强占期结束并获得解放的那段丧失自身主体性、不得不经外部强压的痛苦时期视为近代。³

中国对“近代”的界定也与韩国相似。在中国，根据毛泽东的时代划分法，将从鸦片战争开始的1840年至反帝国主义民众运动(5.4运动)的1919年定义为近代，此后则被划分为现代。关于日本的近代，学界意见不一，但通常从1853年美国佩里率领的黑船舰队抵达日本或1868年的明治维新开始，直到1945年太平洋战争战败为止被视为近代，之后则被视为现代。因此，日本在近代既是外国势力侵略的对象，也是对外扩张的主体。如此，在东亚尽管对于近代的理解存在一些差异，但在将近代视为不仅是外来势力的直接压迫，同时也是西方近代文明大规模、爆发式流入的时期这一观点上是一致的。

在东亚的近代，包括政治、经济、制度和教育在内的世俗社会各个领域都经历了剧烈的变革。即使在近代之前的18世纪(近代过渡期)就已逐渐出现变化，但由于强制开放门户，西方近代文明的迅速涌入极大地扩大了这些变动的幅度。由此，传统的价值观和观念也产生了重大的变化。其中包括本文所关注的“自然观”。自然观的转变在世俗领域被以文明化的名义正当化，并成为了当今世俗日常生活的坚实基础。缩小视角至韩国，自然观的转变主要以近代化的名义发生于世俗领域，但其影响并未止步，也在宗教领域悄然展开。

2. 世俗领域自然观的变化：文明化

¹ 金采洙，“全球时代的文化史时代划分研究”，《日本文化研究》，29(2009)，pp. 348-349.

² 金教斌，“对东亚近代性话语的批判性审视”，《时代与哲学》，21-4(2010)，p. 87.

³ 由于韩国未能实现南北统一，尚未结束外国势力的压迫，因此也存在将韩国视为仍生活在“长期近代”中，未能真正进入现代的观点。金基凤，“‘坚强的’近代与‘软弱的’近代”，《历史与文化》，1(2000)，pp. 149-151.

在传统时代，东亚人将天视为绝对存在，并认为人们应观察天的变化，从中发现“天时”、“易”和“天道”的规律，然后依照这些规律来安排人间事务。这种通过“天谴说”、“天人相应说”、“天人合一说”所体系化的思想，自然在近代之前一直占据着主导思想的地位。

传入东亚的佛教亦不例外。佛教认为，存在与法皆由缘起所成，以缘起为本的宇宙万物彼此相依共存。天地万物同根，无论物质还是非物质，其生灭均为缘起的业力所造，并经历轮回与转生。因此，主体与客体、主观与客观、部分与整体、人与物质都是无法分离，不会引发冲突，一切均依缘起的自性即“业”自然生起与消亡，不存在永恒不朽。佛教强调人类生活遵循这些原理。这种将天、万物与人视为不可分离且相互关联的有机统一的思想，引导韩国人理解天道与万物的法则，并顺应其因果关系。

随着近代的到来，韩国人的生活方式因对天地万物，即自然的认识的急剧变化而发生了转变。这种变化主要发生于韩国的世俗领域，其原因是西方现代文明以“文明化”之名进入了东亚。这种文明将外部事物定义为可供利用和操纵的对象，人类试图掌握其规律以便随意使用。

这些变化从“自然”一词定义的改变开始便已预定。在西方文明通过日本传入韩国的过程中，西方文物的概念和术语多以日本所翻译的汉字词的形式在韩国广为人知。自古以来使用的传统术语，受近代文物的影响，其意义经常发生变化或出现重叠。在许多情况下，能指(significant)保持不变，但所指(signifié)发生了变化，从而形成了新的意义网络。⁴“自然”一词所面临的命运也固然如此。

“自然”一词最初源自中国，最早记载于《老子》：“人法地，地法天，天法道，道法自然”。⁵在此，“自然”的含义为“自己（自）如此（然）”，指非人为干预的原始无为状态或本质。这就是东亚两千多年来对“自然”的定义。

随着近代的开启和西方文物的引入，“自然”的含义扩展至西方概念，即被称作nature的无机物、有机物等外部事物的总体、世界或环境。这表明“自然”开始具有两种含义：源自《老子》的“自己如此”之义，其被用作形容词或副词；而将外部事物整体视为“nature”的西方概念，则以被名词形式使用。这种变化的发生，是因为19世纪末在日本，“自然”作为‘nature’的翻译词，在竞争中脱颖而出。⁶

“nature”源自拉丁语“natura”，意指“天生的；本质或本性”，这与《老子》中描述的“自然”极为相似。⁷希腊哲学家在考虑“natura”时，视其为每一个有生命的个体或整体，或者是其内在的性质、本质或自我维持的法则。他们采用一种非二元论的方式，将natura视为与人类密不可分的一部分。⁸

在西方中世纪，“natura”被译为英语的“nature”。在希伯来主义的强烈影响下，“nature”被定义为至高无上的上帝的造物。⁹据基督教教义，尽管最高神创造了“nature”和人类，但人类具有与最高神相似的形象，所以被视为比“nature”优越的存在。因此，人类统治“nature”、支配“nature”是服从最高神的旨意。¹⁰在这种观念下，西方中世纪的“nature”经历了去神圣化(desacralization)，故“nature”中的神秘和奇迹被剥去，被视为是无生命的、与人类相对立且低于人类的存在，亦视为仅是一个需要通过技术操控和定量分析来被剥削和利用的工具性物理世界的事物。

⁴ 赵显范，“试论近代过渡期韩国宗教史研究——以19世纪韩国天主教史为中心”，《宗教文化批评》，34(2018)，p. 64.

⁵ 目前传世的《老子》竹简版本主要有四种，郭店楚简(约公元前300年)、帛书甲本(约公元前200年)、帛书乙本(公元前180-157年间)以及3000多支的西汉竹简本(汉武帝时代为主)。其中“人法地，地法天，天法道，道法自然”出现于郭店楚简的甲本和帛书的第69章。参见：蜂屋邦夫，《探求老子——生生不息的思想》(东京：岩波书店，2021)，p. 148-156；《老子(郭店楚简)》甲本；《老子(帛书校勘版)》第69章“昆成”。

⁶ 金成根，“近代词汇‘自然(nature)’在东亚的诞生与定位”，《韩国科学史学会杂志》，32-2(2010)，pp. 262-280.

⁷ 同上，pp. 265-266，p. 276.

⁸ Antoine Faivre, “Nature” in chief ed. Lindsay Jones, *Encyclopedia of Religion*, Vol 9 (Detroit: Macmillan Reference USA, 2005). p. 6431.

⁹ 金成根，上一篇文章，p. 266.

¹⁰ Paul Taylor, “The Ethics of Respect for Nature,” *Environmental Ethics: An Anthology*, edited by Andrew Light and Homes Rolston III, Malden (MA: Blackwell Pub., 2003), pp. 46-47.

被评价为开启近代的关键人物：弗兰西斯·培根(1561-1626)、勒内·笛卡尔(1596-1650)、约翰·洛克(1632-1704)、艾萨克·牛顿(1643-1727)等，也继承了中世纪的“nature”观念。培根认为人类得到至高神的授权，拥有主宰自然的权利，并推广了为人类繁荣开发和利用自然的思想。笛卡尔以精神与物质的二元分离为基础，建立了一种机械论世界观，将“nature”视为探索和支配的对象，为人类剥削自然提供了辩护。牛顿在科学和决定论的经典力学框架内进一步确立了笛卡尔的观点，而洛克则将这种思维方式引入至哲学领域。¹¹

在近代西方，也存在一种与唯物主义和机械主义相对立的思潮，即从浪漫主义的视角看待“nature”。被称为自然哲学家(philosophers of nature; Naturphilosophen)的莱布尼茨、歌德、黑格尔和弗里德里希·谢林是这一思潮的主要代表者。他们不仅通过感官认知自然界的外在事物，还深刻关注其背后隐藏的生命力和生产力。因此，他们讨论的“nature”不是无生命的外部对象，而是拥有神话般秩序的历史的有机实体。然而，他们的思想属于边缘，到了19世纪中叶几乎失去了影响力。¹²

西方近代文明的主流是以机械主义和唯物主义的方式看待“nature”。流入近代东亚的“nature”观念也同样如此。在这种观念中，“nature”被视为是一个应根据人类理性进行操作和利用的外在对象。同时也是一个在将精神与物质分离看待的近代思维体系中运作的概念。

意识到此点的近代日本学者在翻译“nature”时，考虑外在物质的同时，也考虑了与“精神”相对立的概念。在东亚可表达“nature”，即指外在物质和具体对象的概念有：天地、万物、万有、万象、禽兽草木、山川草木、法界(Dharmadhatu)等。¹³这些概念与人类紧密相关，与西方的“nature”观念存在不同。森鸥外(1862-1922)等日本翻译家认为，尽管天地、万物等术语能部分表达外部对象世界，但在表达与精神对立的概念上存在限制。因此，他们将“自然”的含义从“自己如此”扩展为“自己变为如此”，涵盖与精神相对的整体外部物质世界，并作为“nature”对应的翻译。¹⁴这样，所谓“nature”的能指(signifiant)所蕴含的所指(signifié)不仅保留了“自己如此”的原始意义，还添加了在科学、唯物主义、决定论、工具主义的世界观中对外部对象世界和事物的指涉。

西方文明流入到近代韩国，西方的机械主义和唯物主义观念中的“nature”以“自然”之名被引介在世俗领域中，自然基于科学主义被视为开发与利用的对象，并且这种做法被当作文明化或现代化的一部分而被视为理所当然。尽管在近代之前的韩国，自然已作为利用对象存在，但由去神圣化的西方“nature”翻译而来的“自然”概念使利用的程度走向过度剥削和压榨。

3. 宗教领域自然观的变化：解冤与后天开辟

近代以来，在韩国的世俗领域内，基于西方科学主义的自然观已广泛传播。同时，在宗教领域也出现了一种与传统不同的自然观，其起源于姜甑山(1871-1909)。¹⁵20世纪初，韩国知识分子忙于追随西

¹¹ 苏起奭，《关于现代环境伦理的宗教研究》(坡州：韩国学术情报，2005) pp. 19-31.

¹² Antoine Faivre, op. cit., p. 6431.

¹³ 金成根，上一篇文章，pp. 263-265.

¹⁴ 同上，pp. 277-278.

¹⁵ 近代韩国的宗教情况可以简要概括如下。近代前500年作为朝鲜主导意识形态的儒家思想，因未能应对西势东渐的时代变迁而迅速衰弱。近代初期，有尝试改革和复兴儒教的运动。1909年朴殷植、张志渊所引领的大同教运动是一个典型的例子。此外，还有加入中国孔教会的李承熙和李炳宪的活动等，但由于被韩日合并和近代化的浪潮所掩盖，这些活动的影响力微乎其微。琴章泰，“韩国近代儒教与宗教运动”，《大同文化研究》，37(2000)，pp. 289-297；近代开放后，佛教、基督教、新宗教的活动日益增多，形成了多宗教局面。佛教在朝鲜早期的成宗时期，因度僧法废除而被禁止出家，到了仁祖时期还被禁止僧侣进城等，持续受到了打压。尽管如此，朝鲜的佛教在民众生活中并没有失去生命力。例如，在开港之前，位于釜山与庆尚南道的梵鱼寺和通度寺就有超过150

方现代文明，通常从工具和唯物主义的角度将自然视为利用的对象，而甌山却不同，他视自然为变革的对象。

首先，甌山否定了西方近代文明的世俗自然观。

“（近代）西洋一切文物实乃仿天国之模型矣... ..然其文明者，倚重于物质，助长了人类之驕慢，以致动摇了对天理之信心、为征服自然犯下了种种罪恶，荡涤神道权威，致天道与人事常道皆有忤违，三界混乱，道基断绝，因此，一切原始神圣、佛、菩萨等汇集一起仰望九天控诉人类与神明界之劫难。吾降临西洋大法国之天启塔，大巡天下... ..”¹⁶

甌山认为，西方近代文明过度倚重于物质发展。沉迷其中的人类因傲慢而忽视天理，试图去神圣化并通过武力征服自然，致使神明的权威荡然无存，自然便成为了被无差别剥削的对象。不再承认天理和神明的人们的对于自然的过度剥削，同样也以人类对人类施加痛苦的形式出现。几百年来，西方国家通过资源的开采积累财富加剧了帝国主义，给殖民地带来了巨大的苦难，这已是众所周知的事实。

从现在的观点来看，提及西方的物质文明、人类的傲慢以及对自然的破坏等，似乎并不稀奇。然而，值得注意的是，这种解释诞生的时间和地点在于20世纪初的韩国。一个多世纪前，西方物质文明被非西方世界视为模范，刚开始启蒙的韩国也不例外。那时的韩国正濒临殖民化边缘，在社会进化论和文明开化论的强烈影响下，不得不为帝国主义的侵略辩护，迫切地接受西方的近代文化。在当时的情况下，韩国还不敢奢望能正确评价人类文明的历史优缺点或批判西方文明存在的问题。然而，大巡真理会在那个时候以宗教的方式重新解读历史，揭露了西方文明的弊端、问题及其危机，这无疑是非常惊人的事情。¹⁷

对于剥削和乱用自然的世俗自然观持有反对态度的甌山，提出了一种不同的观点。这可以从他如下言论中清晰看出。

“人与世间万物皆为相克之理所支配，世间怨恨日积月累，错综复杂地充斥于三界之中。天地失其常道，各种灾祸丛生，世间暗无天日。因此，吾欲整理天地度数调化神明，以解万古怨恨，以相生之道建后天仙境，济度世间苍生。不论大小事应由神道解冤，若能事先稳固度数并加以调化，以此为基人事便以自我达成，这便是三界公事也。”¹⁸

名僧侣居住。开港后，日本佛教僧侣开始进入都城。这引发了公平性问题，1895年，也就是开港20年后，朝鲜僧侣进城的禁令被解除，佛教得以在首尔为中心建立其影响力并正式开展活动。然而，随着日本佛教的进入，朝鲜佛教逐渐丧失了自身的独特色彩，还表现出配合日本帝国主义政策的亲日行为。道教除了出版道书外，还通过无相坛扩大其活动范围。天主教在开港前就开始尝试在朝鲜传教。大约有20名隶属于巴黎外方传教会的传教士偷渡进入并从事传教活动。但由于典礼问题等，大多数人遭到了严厉的镇压并被杀害。尤其是在大院君时期朝鲜的镇压极其严重，约有一万名朝鲜天主教徒因此丧生。长期受到禁令的天主教在1886年《朝法修好通商条约》签订后，才得以开始传教活动。相对于天主教，改新教在韩国未遭受压制，并借助开港顺利开始了传教。1882年《朝美修好通商条约》签订后，改新教正式开展了传教活动，代表性的传教士包括长老会的艾伦和安德伍德，卫理公会的阿彭策勒等。开港之时韩国宗教界最大的变化之一是新宗教的活跃。1860年，即近代开放前夕，崔济愚的宗教经历催生了东学运动，这成为韩国第一个新宗教运动，开创了韩国新宗教运动的先河。此后，包括甌山派、檀君派、巫俗派等多种新宗教相继出现。在性理学的衰落、佛教的兴起以及天主教和基督教等西方文化的进入这一系列大动荡中，新宗教给那些不满足于传统宗教的民众带来了新的冲击。然而，在日本统治韩国期间，大多数以民族精神为旗帜的新宗教被贴上伪宗教、邪教的标签，并遭受了强制解散的不幸命运。姜敦求，《宗教理论与韩国宗教》（首尔：博文寺，2011），pp. 272-300；车瑄根，“基督教与大巡真理会的宗教伦理比较研究——以仇敌之爱与解冤相生为中心”，《大巡思想论总丛》，40（2022），pp. 50-51。

¹⁶ 大巡真理会教务部，《典经》第13版（驪州：大巡真理会出版社，2010），“教运”第1章第9节

¹⁷ Cha Seonkeun, ““God Always Find a Way”: The Crisis of Civilization and Its Overcoming through the Worldview of Daesoon Jinrihoe.” *Journal of Daesoon Thought and the Religions of East Asia* Vol. 3. Issue 2 (2024), pp. 21-22.

¹⁸ 《典经》，“公事”第1章第3节

“吾主宰三界大权，匡正切先天度数，开启后天崭新运数，建地上仙境。”¹⁹

“吾将翻彻天地，使神明自由出入于人心内外，令人焕然一新，将尽其所用。”²⁰

理解上述解释的起点是相克与相生。这两个概念代表了万物为了存在所需要具备的两种不同关系。相克是相互抑制和相互约束的关系，而相生则是相互产生和相互促进的关系。这两种关系需要保持适当的平衡，以促进万物的成长和发展。但现实中，相克力量更大。在特定的关系中，被压迫的一方被困、被压制并受到阻碍，经历郁闷、委屈、愤怒、怨恨、以及无法实现意愿的情况。其导致冤恨的产生，使其冤恨日积月累，未能化解。因此，天地失其常道，陷入灾难之中。由此，天地需要彻底地被翻新和改造。甌山称之为“开辟公事”或“天地公事”。具体内容包括：整理天地度数调化神明，以解万古怨恨，以相生之道建后天仙境。甌山宣称自己拥有主宰三界的权能，并承诺将亲自执行解冤，即从1901年开始，并于1909年完成。²¹

从甌山的解释中可以看出，他视天地万物，即自然为变革的对象。这种立场偏离了强调遵循自然及其法则的前近代传统观念。在世界宗教史上，指出自然万物存在问题并主张对其进行调整是前所未有的事情。因此，可以理解为他在20世纪初宗教领域倡导了一种新的自然观。²²

甌山将自然视为变革的对象，这一观点有两个核心内容。一是相克与相生的自然观。据甌山所述，自然万物被相克之理所支配，而在开化后的后天世界，万物遵循相生之道。换言之，自然的主导原则将以开辟为界，从先天的相克转变为后天的相生。在五行的水、火、金、木方面，姜甌山也提出了与传统相反的见解。他不再强调传统的“水克火”、“火克金”、“金克木”的相克关系，而是强调“水生于火”、“火生于水”、“金生于木”、“木生于金”的相生关系。²³这种从“克”到“生于”的转变，意味着基于解冤与报恩，相克转变为相生，²⁴即终究为无相克之理。²⁵

二是冤恨与解冤的生命自然观。甌山认为，自然万物，即不仅仅是人类，包括亡者、动物，甚至土地在内的一切万有都是含冤的主体，因受相克的影响而负冤。因此他主张，只有化解这些冤恨，世界才能避免陷入混乱。²⁶

下文可以充分解释自然，即天地万物承载着冤恨这一观点。

“天地之间充满神明，纵然弱小草茎，离神则枯；遍泥之墙，离神则塌。”²⁷

如此，当说自然承载冤恨，其主体是具有生命和意志的神明。甌山的这一思想明显否决了物质性和工具性的自然观。

甌山认为天地万物（自然，nature）是具有意志的神明所寄居之地。这一思想比起生机论（vitalism）更接近于泛灵论。生机论主张生命现象的本质是隐德来希（entelechy），意指通过物质和形式的统一完成实现，而其中并不包含神灵的概念。泛灵论则认为万物皆有灵魂存在。因此，姜甌山关于万物皆有神明的说法符合泛灵论的观念。

但这并不意味着甌山的思想是前近代的野蛮思想。爱德华·泰勒最初在宗教进化论的范畴中提出了

¹⁹ 同上，“权智”第1章第21节

²⁰ 同上，“教法”第3章第1节

²¹ 同上，“公事”第1章第1节，“公事”第3章第38节

²² 车瑄根，“中国民间初期道教的解冤结与大巡真理会的解冤相生之比较研究”，《宗教研究》，65(2011)，pp. 97-99.

²³ 《典经》，“济生”第43节

²⁴ 车瑄根，“姜甌山与魏伯阳之水火论比较”，《宗教研究》，83-2(2023)，pp. 141-146.

²⁵ “水火金木待时以成，水生於火，故天下無相克之理。”《典经》，“教运”第1章第66节，“玄武经”第二面.

²⁶ 同上，“行录”第2章第15节，“公事”第3章第18节，“教法”第1章第67节，“教法”第2章第11节等

²⁷ 同上，“教法”第3章第2节

泛灵论，是用以强调西方基督教的优越性并贬低非西方人的原始信仰。当前学术界所讨论的新泛灵论（new animism）关注于“生活的世界（living world）”，是采用反对严格区分人类与自然的关系本体论（relational ontology），被认可为可以有效代替引发现代环境危机的西方唯物主义认识论。²⁸

据甌山所述，具有意志和生命的神明寓于天地万物、自然之中。自然万物因受到相克的支配而可能产生冤恨。他认为，这些怨恨会引发世界的混乱，因此需要解冤。他声称自己作为主宰天地的存在，将解除自然万物的怨恨。这一主张明显表达了他对自然，更确切地说是对神明的尊重。

4. 结语

在近代韩国，对自然的认识发生了两种主要的变化。首先，外部的冲击促成了一种世俗的现代化运动，主张利用和开发自然；其次，由内部引起的宗教性改革的新动向，旨在翻彻自然开辟后天世界。

西方现代文明将外部事物、世界或环境定义为“nature”，并将其完全他者化，使之成为被剥削和利用的对象。当这一文明传入韩国时，“nature”被引介为“自然”。这导致了基于科学主义的工具化和唯物论、机械论的自然观在世俗领域迅速扩散，取代了被认为人与自然不可分割、并应遵循自然法则下生活的传统自然观。众所周知，这种近当代自然观是当今环境、气候、文明危机的核心原因之一。

宗教领域自然观的变化是由甌山引起的。他批评说，近代西方的物质和工具性自然观引发了世界混乱。在此同时，他并非坚持遵循自然命令和法则的传统自然观，则大胆指出受相克支配的自然界的结构性矛盾，主张以相生之道代替先天相克之道，重新构建后天世界的新观念。同时，他将自然视为神灵栖息的家园，认为自然万物是具有意志和生命的存在，强调因其之具有的冤恨将引起世界的混乱，故必须进行解冤。这些观点显然是因为他承认了对于自然的价值和尊重，才得以实现的。

引人注目的是，甌山的这些主张与作为解决环境和文明危机方案的新泛灵论思想相符。如果说世俗领域的自然剥削观是造成生态危机的主要原因，那么宗教领域的自然尊重观则可将为解决生态危机提供一种新的世界观。据甌山的观点，自然万物的解冤对当前和未来的生态有重大影响。因此，他的宗教性自然观也可以在生态学的视角作为“生态（eco）-解冤”的主题进行研究与讨论。这将是我们所面临的一种新课题。

译者：金英花，延边大学外语学院博士研究生

²⁸ Darryl Wilkinson, “Is There Such a Thing as Animism?” *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 85, Issue 2 (2017), pp.290-291, pp.294-295.

근대 한국의 자연관 변화

차선근
대진대학 · 교수

1. 한국과 근대
2. 세속 영역의 변화된 자연관: 문명화
3. 종교 영역의 변화된 자연관: 해원과 후천개벽
4. 달는 글

1. 한국과 근대

독일 고전학자 크리스토프 셸라리우스(Christoph Cellarius, 1638-1707)는 서구 유럽 역사를 세 개의 시대로 나눴다. 그에 따르면 서구의 역사는 고대(Ancient), 이성이 말살된 암흑기인 중세(Medieval), 이성이 재생되기 시작한 새 시대(New Period)로 구분된다.¹ 새 시대란 17세기 서유럽에서 일어난 과학주의(Scientism) 및 계몽주의를 기반으로 삼았던 근대(modern era)를 말한다. 셸라리우스의 지적대로 서구의 근대는 이전 시대와는 달리 인간 이성의 힘을 강조했던 새로운 시대였다.

한국의 근대는 서구의 근대와 다르다. 한국에서 근대는 유럽 경우와 같이 인간 이성이 부활한 시대가 아니라 외세의 침략으로 자주권이 침탈된 시대, 그리고 서구 문명의 충격으로 인해 종교적·사상적·정치적·사회적·경제적 측면의 제반 변화가 급격했던 시대를 의미한다.² 그래서 한국은 자신의 주체성이 상실되고 외부의 강압을 견어야 했던 뼈아픈 기간, 즉 강제로 문화를 개방하게 된 사건인 강화도 조약(1876년)부터 일제강점기가 끝나고 해방이 된 1945년까지를 근대로 본다.³

중국의 근대 규정도 한국과 유사하다. 중국에서는 아편전쟁이 일어난 1840년부터 반제국주의 민중운동(5·4운동)이 일어난 1919년까지를 근대로, 그 이후를 현대로 나누는 마오쩌둥의 시대 구분법이 일반적이다. 일본에는 여러 설이 있지만, 대체로 1853년에 미국의 페리 제독이 일본 앞바다에 쿠로후네[黒船]를 이끌고 온 이후 또는 메이지유신[明治維新, 1868년]부터 태평양전쟁 패전(1945년)까지를 근대, 그 이후를 현대로 간주한다. 그러니까 일본의 근대는 외세 침탈의 대상이면서 주체인

1 金采洙, 「글로벌시대의 문화사 시대구분 연구」, 『일본문화연구』 29 (2009), pp.348-349.

2 金敎斌, 「동아시아 근대성 담론에 대한 비판적 검토」, 『시대와 철학』 21-4 (2010), p.87.

3 남북통일을 달성하지 못한 한국은 외세 억압을 끝내지 못했으므로 여전히 '장기 근대'를 살아가고 있으며, 현대를 아직 열지 못하고 있다고 보는 주장도 있다. 金基鳳, 「'단단한' 근대와 '부드러운' 근대」, 『역사와 문화』 1 (2000), pp.149-151.

시대였다. 약간의 차이가 있지만 동아시아가 근대를 인간 이성의 부활이 아니라 외세의 직접적인 억압인 동시에, 서구 근대 문명의 대규모 폭발적 유입 기간으로 본다는 점에서는 같다.

동아시아의 근대에서는 정치·경제·제도·교육 등 세속 사회의 제 분야에서 급격한 변동이 일어났다. 근대 직전인 18세기[근대 이행기]에도 변화가 조금씩 나타나고 있었지만, 강제 문호 개방으로 붓물 터지듯 밀려든 서구 근대 문명은 그 변동의 폭을 비약적으로 넓혔다. 이로써 전통적인 가치관과 인식에는 상당한 전환이 일어났다. 그 가운데 하나는 이 글이 관심 삼는 자연관(自然觀)이다. 자연관의 변화는 세속 영역에서 문명화라는 이름으로 정당화되었고, 오늘날 세속 일상의 강력한 근거가 되었다. 한국으로 범위를 좁혀보면, 한국에서는 자연관의 변화가 근대화라는 이름으로 세속 영역에서 주로 일어났지만, 거기에 그치지 않고 종교 영역에서도 조용하게 전개되고 있었다.

2. 세속 영역의 변화된 자연관: 문명화

전통 시대 동아시아인은 하늘을 절대적인 것으로 보고 그 변화를 살펴 법칙[天時, 易, 天道]을 찾아낸 뒤 그에 따르는 삶[人事]을 영위해야 한다고 여겼다. 천견설(天譴說), 천인상관설(天人相關說), 천인합일설(天人合一說)로 체계화한 이 사유는 자연 근대 이전까지 주도적인 사상의 지위를 점했다.

동아시아에 유입된 불교도 크게 다르지 않았다. 불교는 존재와 법이 연기(緣起)로 이루어지므로, 연기를 본성으로 삼는 우주 만물은 상호 의존할 수밖에 없다고 본다. 천지 만물은 동근(同根)이며, 물질이든 비물질이든 그 모두의 생성과 소멸은 연기의 업(業)이 만드는 결과로 윤회하고 전생(轉生)할 뿐이다. 그러므로 주체와 객체, 주관과 객관, 부분과 전체, 인간과 사물은 분리되어 충돌을 일으킬 수 없으며, 만물은 연기의 자성(自性)인 다르마에 따라 무위로 이루어지고 흩어지니 영원불멸이란 있을 수 없다. 불교는 인간의 삶이 이러한 원리에 따른다고 강조했다. 하늘·만물·인간은 분리되지 않고 서로 연관된다는 유기적·전일적(全一的)인 이런 사유는 한국인에게 하늘 또는 만물의 법칙을 파악하고 그 인과(因果)에 순응하도록 유도했다.

근대가 열리면서 한국인의 삶의 방식은 하늘과 만물에 대한 인식, 즉 자연관의 급격한 변화에 따라 바뀌게 된다. 주로 한국의 세속 영역에서 나타난 이 변동은, 외부 사물을 대상인 객체로 규정하고 그 법칙을 파악하여 인간이 마음대로 착취·조작하고자 하는 서양 근대 문명이 소위 문명화라는 이름으로 동아시아에 진입함으로써 나타났다.

이러한 변화는 ‘자연’이라는 용어의 정의가 바뀌는 데에서부터 이미 예정되었다. 서구 문명이 일본을 거쳐 한국으로 들어오는 상황에서, 서구 문물의 개념과 용어는 대개 일본식 번역 한자어로 한국에 알려졌다. 예전부터 사용되었던 전통적인 용어는 근대 문물의 영향으로 그 의미가 바뀌거나 중첩되곤 했다. 시니피양(signifiant)은 그대로인데 시니피에(signifié)가 달라져 새로운 의미망이 형

성되는 경우가 많을 수밖에 없었다.⁴ ‘자연(自然)’이라는 단어가 맞이한 운명도 그랬다.

‘자연’이라는 용어의 원래 기원은 중국이다. 최초로 등장하는 문헌은 ‘사람은 땅을 본받고[人法地], 땅은 하늘을 본받고[地法天], 하늘은 도를 본받고[天法道], 도는 자연을 본받는다[道法自然]’라고 한 『노자(老子)』다.⁵ 여기에서 ‘자연’은 ‘스스로[自] 그러하다[然]’라는 뜻으로서, 인위적이지 않은 사물의 본래 무위(無爲) 상태 또는 본성을 의미했다. 이천 년이 넘는 시간 동안 동아시아에서 사용된 ‘자연’의 정의가 이것이다.

근대가 시작되고 서구 문물이 들어오면서 ‘자연’은 서구적 개념, 그러니까 nature라고 하는 무기물·유기물 같은 어떤 외적 사물의 총체나 세계 혹은 환경으로 그 의미를 확장하였다. 자연은 두 가지 의미로 사용되기 시작했다는 뜻이니, 『노자』를 기원으로 하는 ‘스스로 그러한 상태’라는 원래의 의미는 형용사나 부사의 형태로, 외적 사물의 총체라고 하는 nature의 서구적 개념은 명사의 형태로 활용되었다. 이렇게 된 이유는 19세기 후반 일본에서 ‘nature’의 번역어로 ‘자연’이 경합을 뚫고 승리했기 때문이었다.⁶

nature는 라틴어 ‘natura’에 그 기원을 둔다. natura는 ‘태어난 원래 그대로 것, 본질이나 본성’이라는 뜻으로서, 『노자』가 전하는 ‘자연’과 그 의미가 유사했다.⁷ 그리스 철학자들은 이 natura를 살아있는 개개 사물이나 그 전체 혹은 그 내적 본성이나 본질 또는 자립적인 법칙으로 사유(思惟)하면서 인간과 분리하지 않는 비이원론적인 태도로 natura에 접근했다.⁸

서구에서 중세가 되면 natura는 영어 nature로 번역되었다. nature는 헤브라이즘의 강한 영향 아래 최고신의 피조물인 것으로 정의되었다.⁹ 기독교 교리에 의하면 최고신이 nature와 인간을 창조했지만, 인간은 최고신과 같은 형상을 가졌으므로 nature보다 우월했다. 그러므로 인간은 nature 위에 군림하고 nature를 지배하는 것이 최고신의 의지에 복종하는 것이었다.¹⁰ 이렇게 서구 중세의 nature는 탈성화(desacralization)되었다. nature에서 신비스러움과 경이로움은 제거되었으며, 죽어

4 趙顯範, 「근대 이행기 한국종교사 연구 시론: 19세기 한국 천주교사를 중심으로」, 『종교문화비평』 34 (2018), p.64.

5 현재 전해지는 『노자』 죽간(竹簡)은 광점초간(郭店楚簡: 기원전 300년경), 백서(帛書)의 갑본(甲本: 기원전 200년 무렵)과 을본(乙本: 기원전 180-157년 사이), 서한(西漢: 주로 漢武帝 시대)의 3,000여 개 죽간 등 네 종류다. ‘人法地, 地法天, 天法道, 道法自然’은 광점초간의 갑본(甲本), 백서의 제69장에 나온다. 蜂屋邦夫, 『老子探求: 生きつづける思想』(東京: 岩波書店, 2021), pp.148-156; 『老子(郭店楚簡)』 甲本; 『老子(帛書校勘版)』 第六十九章 「昆成」.

6 金成根, 「동아시아에서 ‘자연(nature)’이라는 근대어휘의 탄생과 정착」, 『한국과학사학회지』 32-2 (2010), pp.262-280.

7 같은 글, pp.265-266, p.276.

8 Antoine Faivre, “Nature” in chief ed. Lindsay Jones, *Encyclopedia of Religion*, Vol 9 (Detroit: Macmillan Reference USA, 2005). p.6431.

9 金成根, 앞의 글, p.266.

10 Paul Taylor, “The Ethics of Respect for Nature,” *Environmental Ethics: An Anthology*, edited by Andrew Light and Homes Rolston III, Malden (MA: Blackwell Pub., 2003), pp.46-47.

있는 대상에 불과한 nature는 인간과 대립적인 존재로서 인간보다 열등하며, 인간에 의한 기술적 조작과 양적 분석을 통해 착취되고 이용되어야 마땅한 도구적인 물리 세계의 사물일 뿐이었다.

중세에 이어 근대를 열어젖힌 인물들로 평가받는 프랜시스 베이컨(1561-1626), 르네 데카르트(1596-1650), 존 로크(1632-1704), 아이작 뉴턴(1643-1727)도 중세의 nature 관념을 이어받았다. 베이컨은 인간이 nature를 지배할 권리를 최고신으로 받았다는 생각을 바탕으로 삼아 인간의 풍요로운 삶을 위해 nature를 착취하고 이용해도 한다는 사고를 근대에 확산시키는 데 공헌했다. 데카르트는 정신과 물질을 분리하는 이분법을 토대로 하여 nature를 탐구 및 지배의 대상으로 보는 기계론적 세계관을 확정하여 인간의 nature 약탈을 정당화했다. 뉴턴은 데카르트의 이런 생각을 고전역학의 과학적·결정론적 기계관 패러다임으로 확정했고, 로크는 이런 사유 방식을 철학에 도입했다.¹¹

근대 서구에서도 유물론적·기계론적 사유 반대편에서 nature를 낭만주의적으로 바라보는 흐름이 있기는 했다. 자연의 철학자(philosophers of nature; Naturphilosophen)라고 불리는 라이프니츠, 괴테, 헤겔, 프리드리히 셸링이 그 주역들이었다. 그들은 자연의 외적 사물만 감각적으로 인지하는 게 아니라, 그 뒤에 숨겨진 생명력과 생산성(productivity)을 중시했다. 그러므로 그들이 말하는 nature란 죽어있는 외적 대상이 아니라 신화적인 질서의 역사를 가진 유기적 실체였다. 하지만 그들의 사상은 비주류였고, 19세기 중엽이 지나면서 거의 힘을 잃었다.¹²

서구 근대 문명의 주류는 기계론적·유물론적으로 nature를 취급하는 것이었다. 근대 동아시아에 유입된 nature 사상도 그러했다. nature는 인간 이성의 작동에 따라 이용되어야 하는 외적 대상이었고, 정신과 물질을 분리된 것으로 보는 근대적 사유체계 속에서 작동하는 개념이었다.

이것을 알게 된 근대 일본의 학자들은 nature를 번역할 때 외적 물질만이 아니라 ‘정신’과 대립하는 개념까지 더 고려해야 했다. 동아시아에서 nature, 즉 외적 물질이자 구체적인 대상에 해당하는 개념은 천지, 만물, 만유(萬有), 만상(萬象), 금수초목(禽獸草木), 산천초목(山川草木), 법계(法界, Dharmadhatu) 등이었다.¹³ 이 개념들은 인간과 유기적인 관계 속에 존재하는 것들이었으므로 서구의 nature와 그 맥락이 달랐다. 모리 오우가이(森鷗外, 1862-1922)를 포함하는 일본 번역가들은 천지, 만물 등의 용어들이 부분적인 외적 대상 세계를 나타낼 수는 있어도 정신에 반대되는 개념까지 담아내는 데에는 한계가 있다고 판단했다. 이 때문에 ‘자연’을 ‘스스로 그러하다’는 것에서 ‘스스로 그렇게 된 것’이라는 의미로 확장하여 정신과 대비되는 물질(외적 대상 세계) 전체를 표기하는 것으로 의미를 부여하고 nature의 번역어로 삼았다.¹⁴ 이렇게 해서 자연이라는 시니피앙에 담긴 시니피에는 ‘스스로 그러한 상태’라는 원래의 의미와 더불어, 과학적·유물적·결정론적·도구주의적 세계관 속에서 외부 대상 세계와 사물을 지칭하는 개념이 더 얹히게 되었다.

11 蘇起爽, 『현대 환경윤리에 대한 종교학적 연구』(파주: 한국학술정보, 2005), pp.19-31.

12 Antoine Faivre, *op. cit.*, p.6431.

13 金成根, 앞의 글, pp.263-265.

14 같은 글, pp.277-278.

근대 한국에도 서구 문명이 유입되었다. 그리고 서구의 기계론적·유물적 nature는 ‘자연’이라는 이름으로 포장되어 소개되었다. 세속 영역에서 자연은 과학주의에 기반하여 개발과 이용의 대상이라는 인식이 문명화 또는 근대화라는 이름으로 당연시되었다. 근대 이전 한국에서도 자연은 이용 대상이기는 했지만, 탈성화한 서구의 nature를 번역한 터미놀로지 자연 개념은 이용의 정도를 과도한 착취와 폭압으로 나아가게 했다.

3. 종교 영역의 변화된 자연관: 해원과 후천개벽

근대 개막 이후 한국에서는 세속 영역에서 서구 과학주의 세계관에 기반한 자연관이 크게 퍼져나가고 있었다. 이때 종교 영역에서도 전통과 다른 모습의 자연관이 출현했다. 그 발원지는 강증산(姜甌山, 1871-1909)이었다.¹⁵ 20세기 초반 서구 근대 문명을 추종하기에 여념이 없던 당시 한국의

¹⁵ 근대 한국의 종교 상황을 짧게 요약하면 다음과 같다. 근대 이전 500년 동안 조선의 지배 이데올로기로 기능했던 유교는 서세동점(西勢東漸)의 급변하는 시대 대응에 실패하면서 급격히 힘을 잃었다. 근대 초기에 쇠퇴하는 유교를 개혁하여 되살리려는 움직임도 일부 있었다. 박은식과 장지연이 주도한 대동교(大同教) 운동(1909년)이 대표적인 사례다. 이외에도 중국의 공교회(孔敎會)에 가입한 이승희와 이병헌의 활동도 있었다. 그러나 한일 병탄과 근대화 물결에 파묻힌 나머지, 이들의 영향력은 거의 없었다. 琴章泰, 「한국 근대 유교와 종교운동」, 『대동문화연구』 37 (2000), pp.289-297; 근대 개막 이후 불교·기독교·신종교의 활동은 점점 늘어나 다종교 상황이 펼쳐졌다. 불교는 조선 초기 성종 때 도승법이 폐지되어 출가를 금지 당했고, 인조 때는 승려의 도성 출입이 금지되는 등 꾸준한 탄압을 받아왔다. 그럼에도 불구하고 조선의 불교는 민중의 삶 속에서 명맥을 잃지는 않았는데, 예를 들어 개항 직전 부산 경남 지역의 범어사와 통도사에는 승려가 150명 이상이 기거할 정도였다. 개항이 되자 일본 불교의 승려들이 도성에 들어오게 되었다. 이에 대한 형평성 문제가 제기되었고, 결국 개항 후 20년 정도가 지난 1895년에 조선 승려의 도성 출입 금지가 해제되었다. 이로써 불교는 서울을 중심으로 나름의 세력을 구축하면서, 활동을 본격화할 수 있었다. 그러나 일본 불교의 진출로 말미암아 조선 불교의 색채를 잃는 경향도 보였고, 일제의 시책에 부응하는 친일 행적을 보이기도 했다. 도교는 도서(道書)의 간행과 더불어 무상단(無相壇)을 통한 활동을 늘려가고 있었다. 천주교는 개항 이전부터 선교를 시도하였다. 대략 20여 명의 파리외방전교회 소속 선교사들이 밀입국하여 선교했으나, 전례문제(典禮問題) 등으로 인하여 탄압을 받아 대부분 죽임을 당했다. 특히 대원군 시절에는 조선의 천주교 신자 1만 명이 목숨을 잃을 정도로 탄압이 극심했다. 금지령에 신음하던 천주교는 개항 이후 맺은 조불수호통상조약(1886)을 맞아 비로소 선교에 나설 수 있었다. 개신교는 천주교와는 달리 탄압받지 않은 채 개항과 더불어 선교를 시작하였다. 1882년 한미수호통상조약 이후 개신교의 진출이 본격화되었는데, 대표적인 선교사로는 장로교의 알렌과 언더우드, 감리교의 아펜젤러를 들 수 있다. 개항과 더불어 한국종교 상황에서 가장 큰 변화 가운데 하나는 신종교의 활발한 활동이다. 근대 개막 직전인 1860년 최제우의 종교경험으로 탄생한 동학이 한국 신종교 운동의 효시가 되는데, 그 이후에 증산계열, 단군계열, 무속계열, 일부계열 등 많은 신종교가 출현하였다. 성리학의 쇠퇴, 불교의 도약, 천주교와 기독교 등 서구문화의 진출이라는 대격변 속에서, 전통적인 기성 종교들에 만족하지 못하던 민중에게 신종교는 신선한 충격으로 다가왔다. 그러나 한일 병탄 이후, 민족정신을 내세우던 대부분의 신종교는 유사종교, 사이비종교라는 낙인이 찍힌 채 강제 해산당하는 비운을 맞았다. 姜敎求, 『종교이론과 한국종교』 (서울: 박문사, 2011), pp.272-300; 車瑄根, 「기독교

지식인들이 자연을 도구적·유물적 관점에서 이용의 대상으로 보았다면, 증산은 자연을 변혁의 대상으로 보았다는 데서 차이가 있었다.

우선, 증산은 서구 근대 문명의 세속적 자연관을 부정적으로 생각했다.

(근대) 서양의 모든 문물은 천국의 모형을 본뜬 것이라. ... 그 문명은 물질에 치우쳐서 도리어 인류의 교만을 조장하고 마침내 천리를 흔들고 자연을 정복하려는 데서 모든 죄악을 끊임없이 저질러 신도의 권위를 떨어뜨렸으므로 천도와 인사의 상도가 어겨지고 삼계가 혼란하여 도의 근원이 끊어지게 되니 원시의 모든 신성과 불과 보살이 회집하여 인류와 신명계의 이 겁역을 구천에 하소연하므로 내가 서양 대법국(大法國) 천계탑(天啓塔)에 내려와 천하를 대순하다가 ...¹⁶

증산에 의하면 서구 근대 문명은 물질 발달에 치우쳐 있었다. 이에 젖은 인간은 교만에 빠져 천리(天理)를 무시하고 자연을 탈성화하며 정복하려고 했다. 정복은 무력을 통한 억누름을 의미한다. 이제 신명들의 권위는 땅에 떨어졌고 자연은 무차별적인 착취의 대상이 되었다. 천리와 신명을 인정하지 않게 된 인간들의 과도한 자연 착취는, 인간이 인간에게 가하는 고통으로도 나타났다. 수백 년 동안 이어진 서구 국가들의 자원 채취를 통한 부의 축적은 제국주의를 강화하여 식민지에 엄청난 고통을 안겼음은 주지된 사실이다.

지금 시점에서 볼 때, 서양 물질문명의 문제와 인간의 교만 및 자연 파괴를 거론하는 것은 특별한 일이 아닐 수 있다. 그러나 이 설명이 나온 시기와 장소가 1900년대 초기의 한국이었다는 사실을 주목해야 한다. 100여 년 전 서구 물질문명은 비서구인이 본받아야 할 대상이었고, 개화를 막 시작한 한국도 정확히 그 입장이었다. 식민지로 전락하기 직전의 그 시절 한국은 적자생존과 우승열패로써 제국주의 침략을 정당화하는 사회진화론과 문명 개화론의 강력한 영향 아래 놓여있었고, 그 결과 서양의 근대 문물을 받아들이기 급급했을 뿐이었다. 인류문명의 역사와 장단점을 파악한다거나 서구 문명의 문제를 지적한다거나 하는 작업 따위는 감히 기대할 수 없었던 나라였다. 그때 대순진리회가 역사를 종교적으로 재해석하여 서구 문명의 폐해와 문제와 위기를 적시했다는 것은 상당히 놀라운 일이라고 할 수 있다.¹⁷

자연을 착취하고 이용하는 세속적 자연관에 부정적이었던 증산은 다른 자연관을 제시했다. 이것은 다음 그의 발언들에 보인다.

교와 대순진리회의 종교윤리 비교연구-원수사랑과 해원상생을 중심으로, 『대순사상논총』 40 (2022), pp.50-51.

¹⁶ 대순진리회 교무부, 『典經』 13판 (여주: 대순진리회 출판부, 2010), 교운 1장 9절.

¹⁷ Cha Seonkeun, ““God Always Find a Way”: The Crisis of Civilization and Its Overcoming through the Worldview of Daesoon Jinrihoe.” *Journal of Daesoon Thought and the Religions of East Asia* Vol. 3. Issue 2 (2024), pp.21-22.

인간 사물이 모두 상극에 지배되어 세상이 원한이 쌓이고 맺혀 삼계를 채웠으니 천지가 상도(常道)를 잃어 갖가지의 재화가 일어나고 세상은 참혹하게 되었다. 그러므로 내가 천지의 도수를 정리하고 신명을 조화하여 만고의 원한을 풀고 상생의 도로 후천의 선경을 세워서 세계의 민생을 건지려 하노라. 무릇 크고 작은 일을 가리지 않고 신도(神道)로부터 원(冤)을 풀어야 하느니라. 먼저 도수를 굳건히 하여 조화하면 그것이 기틀이 되어 인사(人事)가 저절로 이룩될 것이니라. 이것이 곧 삼계공사(三界公事)이니라.¹⁸

내가 삼계 대권을 주재(主宰)하여 선천의 모든 도수를 뜯어고치고 후천의 새 운수를 열어 선경을 만들리라.¹⁹

나는 하늘도 뜯어고치고 땅도 뜯어고치고 사람에게도 신명으로 하여금 가슴 속에 드러나게 하여 다 고쳐 쓰리라.²⁰

그의 설명을 이해하는 첫 출발점은 상극과 상생이다. 이 개념은 만물이 존재하기 위해 가져야만 하는 두 개의 서로 다른 관계를 의미한다. 상극은 서로 억압하는 관계, 상생은 서로 살리는 관계다. 두 관계는 적절한 균형을 이루어 만물의 성장과 발전에 공헌해야 한다. 그러나 현실은 상극의 힘이 더 거대했다. 특정한 관계에서 억압당하는 쪽은 갇히고 놀리며 방해를 받아 답답함, 억울함, 분함, 원망함, 뜻을 이루지 못함을 겪게 된다. 곧 원(冤)이 발생하는 것이다. 원(冤)은 풀리지 못하고 누적되었다. 이 때문에 천지는 상도(常道)를 잃어 재앙으로 점철되었다. 그러므로 천지는 뜯기고 새로 고쳐져야 한다. 증산은 그것을 개벽공사(開闢公事) 또는 천지공사(天地公事)라고 불렀다. 그 구체적인 내용은 천지의 도수(度數)를 정리하여 새로 만들고, 신명을 조화(調和)하여 만고 원(冤)을 풀며, 상생의 도로써 새 시대를 건설하는 것이다. 증산은 천지인 삼계를 주재(主宰)하는 권능을 지닌 자신이 그 일을 행한다고 선언하고, 1901년에 시작하여 1909년에 마쳤다고 주장했다.²¹

증산의 설명에서 살필 수 있는 것은 그가 천지와 만물, 즉 자연을 변혁의 대상으로 보았다는 사실이다. 이 입장은 자연과 그 법칙에 순응하는 삶을 강조하는 전근대 전통에서 벗어나 있는 것이다. 천지의 자연 만물에 문제가 있다는 지적이나 그것을 조정한다는 주장은 세계 종교사에서 유례가 없었던 일이다.²² 그러므로 그는 20세기 초반에 종교 영역에서 새로운 자연관을 주장했던 것으로 이해되어야 한다.

증산이 자연을 변혁의 대상으로 보는 관점에서 핵심은 두 가지다. 첫째는 상극과 상생의 자연관

18 『典經』, 공사 1장 3절.

19 같은 책, 권지 1장 21절.

20 같은 책, 교법 3장 1절.

21 같은 책, 공사 1장 1절, 공사 3장 38절.

22 車瑄根, 「중국 초기 민간도교의 解冤結果 대순진리회의 解冤相生 비교연구」, 『종교연구』 65(2011), pp.97-99.

이다. 증산에 의하면 자연 만물이 상극에 지배를 받아왔으며, 개벽 이후의 새로운 세상에서는 만물이 상생의 도를 따른다고 한다. 즉, 자연의 지배 원리는 개벽을 기준으로 상극에서 상생으로 바뀐다고 본다. 증산은 오행의 수화금목(水火金木)에 대해서도 수극화(水克火)·화극금(火克金)·금극목(金克木)의 상극 관계 대신 수생어화(水生於火)·화생어수(火生於水)·금생어목(金生於木)·목생어금(木生於金)의 상생 관계를 강조했다.²³ ‘극(克)’에서 ‘생어(生於)’로 바뀐 해원과 보은을 바탕으로 삼아 상극에서 상생으로 전환함을 의미하며,²⁴ 궁극적으로는 상극 자체가 사라지게 되는 원리라고 한다.²⁵

둘째는 원한과 해원의 생명 자연관이다. 증산은 자연의 만물, 그러니까 인간은 물론이요, 망자(亡者), 동물, 심지어 땅을 포함하는 일체 만유는 상극의 지배를 받은 탓에 원한을 가진다고 보고, 이것을 풀어야만 세상이 혼란스럽지 않게 된다고 주장했다.²⁶

자연, 즉 천지 만물이 원한을 갖는다는 설명은 다음 그의 발언 때문에 가능해진다.

천지에 신명이 가득 차 있으니 비록 풀잎 하나라도 신이 떠나면 마를 것이며 흙 바른 벽이라도 신이 옮겨가면 무너지나니라.²⁷

그러니까 자연이 원한을 갖는다고 할 때, 그 원한의 주체는 생명과 의지를 가진 신명이다. 증산의 이 생각은 명백히 물질적·도구적 자연관을 거부한 것이다.

의지를 지닌 신명이 깃든 곳이 천지 만물[自然, nature]이라고 간주한 증산의 생각은 생기론(生氣論, vitalism)보다 애니미즘에 가깝다. 생기론은 질로나 잠재력이 하나의 형상을 얻어 완성되어 실현된다는 의미의 엔텔레키(entelechy)를 생명현상의 본질로 삼는 것으로서, 신명 개념이 없다. 애니미즘은 만물에 정령이 깃들어 있다는 믿음을 의미한다. 그러므로 만물에 신명이 깃들었다는 증산의 발언은 애니미즘적이다.

그러나 그렇다고 해서 그의 생각이 전근대의 야만적인 것은 아니다. 주지하듯이 에드워드 타일러가 처음 제안했던 애니미즘은 종교 진화론 패러다임 안에서 서구 유럽 기독교의 우월성을 강조하며 비서구인들의 야만적인 원시 신앙을 폄훼하는 개념이었다. 현재 학계에서 논의되는 신애니미즘(new animism)은 ‘살아 있는 세계(living world)’에 초점을 맞추면서 인간과 자연의 절대적인 구분을 반대하는 관계 존재론(relational ontology)으로, 현대 환경 위기를 불러온 서구의 물질주의적 인식론을 대체할 수 있는 대안으로 인정받는다.²⁸

²³ 『典經』, 제생 43절.

²⁴ 車瑄根, 「강증산과 위백양의 수화론 비교연구」, 『종교연구』 83-2 (2023), pp.141-146.

²⁵ 水火金木待時以成 水生於火 故天下無相克之理. 『典經』, 교운 1장 66절, 「玄武經」 2면.

²⁶ 같은 책, 행록 2장 15절, 공사 3장 18절, 교법 1장 67절, 교법 2장 11절 등

²⁷ 같은 책, 교법 3장 2절.

²⁸ Darryl Wilkinson, “Is There Such a Thing as Animism?” *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 85, Issue 2 (2017), pp.290-291, pp.294-295.

증산에 의하면 의지와 생명을 지닌 신명이 천지 만물, 자연에 깃들어 있다. 자연의 존재들은 상극에 지배받은 결과로 원한을 가질 수 있다. 증산은 그 원한이 세상에 재앙을 일으키므로 반드시 해소되어야 한다고 보고, 천지를 주재하는 자신이 직접 자연 만물을 해원시킨다고 장담했다. 명백히 그의 주장은 자연, 정확하게는 신명에 대한 존중을 보여준다.

4. 달는 글

근대의 한국에서는 자연에 대한 인식 변화가 두 가지 갈래로 전개되고 있었다. 첫째는 외부의 충격이 만든 것으로서 자연을 이용하고 개발하자는 세속의 근대화 움직임이었고, 다른 하나는 내부의 개혁이 만든 것으로서 자연을 뜯어고치자는 종교의 개혁을 향한 움직임이었다.

서구 근대 문명은 외적 사물의 총체나 세계 혹은 환경을 nature로 규정하면서, 철저히 타자화하여 착취와 이용의 대상으로 삼았다. 이 문명이 한국에 유입되면서 nature는 ‘자연’으로 소개되었다. 이로써 인간과 자연은 분리되지 않고 서로 연관되어 있기에 인간은 자연의 법칙에 순응하고 살아야 한다는 전통적인 자연관 대신, 과학주의를 기반으로 도구화되고 유물론적·기계론적으로 이해된 자연관이 세속에서 크게 번져나갔다. 주지하듯이 이러한 자연관은 오늘날 환경·기후·문명 위기의 핵심 원인으로 꼽힌다.

종교 영역에서 나타난 자연관의 변화는 증산이 일으킨 것이다. 그는 근대 서구의 물질적이고 도구적인 자연관 때문에 세상에 혼란이 생긴다고 비판했다. 그리고 자연의 명령과 법칙에 순응하는 전통적인 자연관 대신, 상극에 지배되는 자연의 구조적 모순을 지적하고 그것을 해체하여 상생으로 새롭게 재구성하여 새 세상[後天]을 개벽한다고 주장했다. 아울러 자연을 신명이 깃든 집으로 간주함으로써 자연 만물을 의지와 생명을 가진 존재로 인정하고, 그들이 가지는 원한이 세상에 재앙을 일으키기에 그것의 해소를 강조했다. 이것은 명백히 자연에 대한 가치와 존중을 인정했기에 가능했다.

이런 그의 주장은 환경과 문명 위기의 대안으로 떠오른 신애니미즘적 사고와도 맞닿아 있다는 점에서 주목할 수 있다. 세속 영역의 자연 착취 관점이 생태 위기를 가져다준 주요 원인이었다면, 종교 영역의 자연 존중 관점은 생태 위기를 해결할 하나의 세계관을 제공할 수도 있다고 본다. 증산의 주장대로라면, 자연 만물의 해원은 현재와 미래의 생태에 강력한 영향을 미친다. 그렇다면 생태학 차원에서 그의 종교적 자연관은 ‘에코(eco)-해원’이라는 주제로 논의 가능하다. 이것이 앞에 주어진 과제다.

近代韓国における自然観の変化

車瑄根

韓国 大眞大學・教授

近代韓国において、政治・経済・制度・教育などの世俗社会の各分野で急激な変動が起きた。近代直前の18世紀（近代移行期）にも変化は少しずつ現れていたが、強制的な門戸開放によって押し寄せた西洋近代文明はその変動の幅を飛躍的に広げた。これにより、伝統的な価値観と認識には相当な転換が生じた。その中には、本稿が関心を持つ自然観もある。

本来、伝統時代の東アジアの人々は天を絶対的なものと見なし、その変化をを観察して天時、易、天道の法則を見つけ、それに従って人事を営むべきだと考えていた。天譴説、天人相観説、天人合一説によって体系化されたこの思想は、自然的に近代以前まで主導的な思想の地位を占めていた。

しかし、近代の幕開けとともに、韓国人の生活様式は天と万物、すなわち自然観の急激な変化によって変わりつつあった。主に韓国の世俗領域で現れたこの変動は、外部の物事を対象である客体と規定し、その法則を把握して人間が勝手に搾取・操作しようとする西洋近代文明がいわゆる文明化という名前で東アジアに進入することによって現れた。西洋の近代文明が流入すると、変化された自然観は世俗領域で文明化という名で正当化され、それは今の世俗日常の強力的な根拠ともなっている。近代以前の韓国でも自然は利用対象であったが、非神聖化された西洋のnatureを翻訳したテミノロジー自然概念は、その利用の程度を過剰な搾取と暴虐へと向かわせた。

韓国に焦点を当てて考察すると、韓国では自然観の変化が近代化という名で主に世俗領域で発生したが、それにとどまらず宗教領域でも静かに展開されていた。その発端は姜甌山（1871-1909）である。20世紀初、西洋近代文明に追随することに余念がなかった当時の韓国の知識人らが自然を道具的・唯物論的観点から利用の対象と見なしていたのに対し、甌山は自然を変革の対象として捉えた点で明確な差異がある。

自然を搾取して利用する世俗的な自然観に否定的だった甌山は、異なる自然観を提示した。第一は、相克と相生の自然観である。甌山によれば自然万物は相克の支配を受けてきたが、開闢後の新しい世の中では万物は相生の道に従うという。第二に、冤恨と解冤の生命自然観である。甌山は自然の万物：人間はもちろん、亡者、動物、さらには土地を含むすべての存在が相克の支配を受け、冤恨を抱えていると見なしていた。また、それを解いてこそ世の中は混乱しなくなると主張した。自然、即ち天地の万物が冤恨を持つと言う場合、その冤恨の主体となるのは生命と意志を持つ神明である。甌山によると、これらの神明は天地万物、自然に宿っており、自然のこのような存在は、相克の支配の結果、冤恨が鬱積し、世の中に災いを引き起こすため、必ず解決させるべきだと述べ、天地を主宰する権能を持つ自身が直接自然万物を解冤させると断言した。彼の主張は自然、正確には神明に対する敬意を明確に示している。

译者：金英花，延边大学外语学院博士研究生

“人无病，即天无病也”——《太平经》的共生思想与自然保护

陈霞

中国社会科学院哲学研究所·研究员

摘要

本文将探讨《太平经》的“共生”思想与自然保护的关系，尝试说明包括道教在内的中华优秀传统文化在自然保护中应该贡献有价值的思想资源。《太平经》是汉代一部重要的道教经典，其中有着特别重要的关于“自然”的思考。该经之所以名“太平”，它的意思是“太平者，乃无一伤物，为太平气之为言也。凡事无一伤病者，悉得其处，故为平也。若有一物伤，辄为不平也。”《太平经》的出现就是为了实现对每一个自然之物的保护。文章聚焦的是《太平经》提到的“共生”思想，从四个方面分析“共生”的内容，即人与自我共生、人与他人共生、人与万物共生以及人与天地共生。《太平经》认为如果不能与自己共生，不从医治和改造个体开始，就不能达致与世界的共生，不能医治改造世界。《太平经》的“有财相通”“周穷救急”“天道助弱”等公平思想倡导与他人共生，改善人与人的关系，实现人人的公平发展，摆脱贫困。在《太平经》看来，真正的富足在于拥有多种多样、丰富齐备的生物、非生物，万物齐全。道教把生物的减少或灭绝，尤其是物种的大量减少视为天地的贫困。这是道教从神学视角提出的对生物多样性的认知与关注、对物种消失的负面作用的警示。人没有疾病，自然才能健康。要自然健康，必先使人健康。对于天地的贫穷和疾病，人负有直接的责任。

《太平经》是汉代(公元前202年~公元220年)道教经典，它以甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸为部，每部十七卷，全书按照《襄楷传》的记载共有一百七十卷¹。该经内容庞杂，自成体系，后世道教各派教义均受此书影响，被誉为“道教第一经”。《太平经》传至近代，已散佚大半，仅在《正统道藏》中残余了五十七卷以及抄自唐代的节本《太平经钞》。王明先生通过校对《太平经》残本和《太平经钞》及其他27种引书，加以“校”“补”“附”“存”等方法，尝试尽量恢复残缺不全的《太平经》原貌，并以《太平经合校》为名于1960年在中华书局出版。对《太平经》这部道教大书的断代和研究是道教史研究中最关键的成果，为道教史和道教思想研究提供了重要的史料依据。这是一部具有拓荒性质的力作，是开创现代道教学的标志性成果。这也使王明先生赢得了“道教文化研究领域的开拓者”这一美誉。王明先生整理了《太平经》。本文以《太平经》为中心来探讨传统的道教共生思想与自然保护的关系，文中所涉及的《太平经》经文就来源于王明先生整理的《太平经合校》。

¹ “故一以成十，百而备也。故天生物，春响百日欲毕终。故天斗建辰，破于戊。建者，立也，万物毕生于辰。破者，败也，万物毕死于戊。故数者，从天下地八方，十而备。阴阳建破，以七往来，还复其故。随天斗所指以明事，故斗有七星，以明阴阳之终始。故作《太平经》一百七十卷，象天地为数，应阴阳为法，顺四时五行以为行，不敢失铢分也。”这里解释了《太平经》170卷的缘由。《太平经》现存本有近28万字，然而，现存本不过原本的25%左右，57卷，其中有些卷还不全。足本估计有75-80万字，可谓汉代文献中部头最大的。《淮南子》现存本15余万字，《吕氏春秋》约12万字，都不如《太平经》的体量大，这本文献值得学界高度重视和深入研究

一、《太平经》的“消灾”“承负”与“共生”

《太平经》的出现是因为那时各种灾难频仍、民不聊生。该经描述到：

灾厉横流……兵疫水火，更互竞兴……七曜违经，三才变异，妖讹纷纭。神鬼交伤，人物凋丧，眚祸荐至，不悟不悛，万毒恣行，不可胜数。……大恶有四：兵、病、水、火。……尧水之后，汤火为灾，此后遍地小小水火，罪重随招……疫毒冲其上，兵火绕其下，洪水出无定方，凶恶以次沉没……（《太平经·太平金阙帝晨后圣帝君师辅历纪岁次平气去来兆候贤圣功行种民定法本起》）

这种种的灾难并非突发，而是穷年累世各种错误的叠加，“故灾变万种兴起，不可胜纪，此所由来者积久复久。”（《太平经·五事解承负法第四十八》）《太平经》把这种叠加效应称为“承负”。“承负”是独特的道教教义概念。《太平经》发展了《周易》“积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃”的思想，提出了“承负”这一道教教义概念。它说：

承者为前，负者为后；承者，乃谓先人本承天心而行，小小失之，不自知，用日积久，相聚为多，今后生人反无辜蒙其过谪，连传被其灾，故前为承，后为负也。负者，流灾亦不由一人之治，比连不平，前后更相负，故名之为负。负者，乃先人负于后生者也。负者，乃先人负于后生者也。²

“承负”的意思是说先人犯有过失，积过很多，后人遭殃，也指先人积功很多，后人得到先人之功的荫庇，这是“承”的意思。“负”指这代人积的功或过对下一代人的积极或消极的影响。《太平经》谈到，个人要前承五代，后负五代，前后共十代为一个承负周期，“因复过去，流其后世，成承五祖。一小周十世，而一反初”³。这就是说，个人的善恶行为不仅影响个人，也流及后世，将影响前后十辈人。但是，如果个人的善行很突出，先人的过不能流及到他。如果个人的罪太大，先人的功也抵消不了，其人也不能饶幸逃脱惩罚，“比若父母失至道德，有过于邻里，后生其子反为邻里所害，是即明承负之责也”⁴。承负说的提出对个人行为的规范更严格，个人必须对自己的行为高度负责，因为要影响好几代人。《太平经》的出现，就是因为人类的承负已经非常严峻，不堪重负了，上天于是降下《太平经》，以助人类解除承负之灾。“今天当用此书除灾害也”（《太平经·解师策书诀第五十》）。它的目的是：

为皇天解承负之仇，为后土解承负之殃，为帝王解承负之厄，为百姓解承负之过，为万二千物解承负之责。（《太平经·五事解承负法第四十八》）

解除“承负”才能实现天下太平。该经命名《太平经》，其“太平”是有特殊含义的。该经解释说：

太平者，乃无一伤物，为太平气之为言也。凡事无一伤病者，悉得其处，故为平也。若有一物伤，

² 王明编：《太平经合校》，第70页。

³ 王明编：《太平经合校》，第22页。

⁴ 王明编：《太平经合校》，第54页。

辄为不平也。（《太平经·敬事神十五年太平诀第一百四十》）

老子曾经提倡“善者吾善之，不善者，吾亦善之”（《老子》第49章）、“常善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物”（《老子》第27章）。没有任何一物、没有任何一人受到伤害，才是真正的太平。《太平经》宽广的社会关怀依然有其现代意义。现代社会，每一个人都不是孤岛，而是整个社会的一部分，只要有人被伤害，伤害的就是整个社会。

要解除“承负”才能关爱万物，《太平经》提供了丰富的思想和具体的措施，其中包括“共生”的思想。“共生”作为《太平经》的一个重要概念，被提到50多次，可谓这本经书的一个高频词，如：

天，初一也，下与地相得为二，**阴阳具而共生**。（《太平经·分解本末法第五十三》）

今是委气神人，乃与元气合形并力，**与四时五行共生**。（《太平经·四行本末诀第五十八》）

天地中和同心，**共生万物**。（《太平经·三合相通诀第六十五》）

共生和，三事常相通，并力同心，共治一职，共成一事，如不足一事便凶。

（《太平经·三合相通诀第六十五》）

天之法，阳合精为两阳之施，乃下入地中相从，共生万二千物。

（《太平经·知盛衰还年寿法第八十三》）

天地共生践行，皆使有力，取气于四时而象五行。（《太平经·六罪十治诀第一百三》）

天地之间诸神精，当共助天共生长是万二千物，故诸神精悉皆得禄食也。

（《太平经·六极六竟孝顺忠诀第一百五十一》）

元气自然乐，则**合共生天地**，悦则阴阳和合，风雨调。风雨调，则共生万二千物。

（《太平经·阙题》）

元气自然不乐分争，不能合身和德，而共生天地也。

两气者常交用事，合于中央，乃共生万物。（《太平经·太平经钞辛部》）

《太平经》提到的“共生”既用作名词，如“共生和，三事常相通”里的“共生”，也用作动词，如“共生天地”“共生万物”。“共生”思想可以为今天的自然保护提供思想资源，以下将分为四个层次对这个概念加以分析。

二、“自爱才能爱人”——人与自我共生

生态学的整体论思想提出，每一高级层次都具有其下级层次所不具备的某些整体特性。这些特性不是低层次单元特性的简单相加，而是在低层次单元以特定方式结合在一起时产生的。生态系统是由相互联系、相互作用的单元按一定结构组成的功能性整体。整体论要求把不同层次的研究对象作为一个生态整体对待。个体的意义和价值需要在完整的生态共同体中呈现，个体只有作为整体的一个组成部分才能获得自身的存在。这里强调的是整体的意义，这是很必需的。在环境保护中，如果一味地强调整体而削弱个体的价值和意义，个体的作用将会被大大降低。道家、道教认为遮蔽自然人性的还有强大的、无所不在的集体意识。过分强调集体意识，甚至以牺牲个体为代价，自然人性也会被淹没。道家、道教返璞归真的一种意义就是要坚持树立个体独立意识。《太平经》讲：

“夫人能深自养，乃能养人。夫人能深自爱，乃能爱人。有身且自忽，不能自养，安能厚养人乎哉？有身且不能自爱重而全形，谨守先人之祖统，安能爱人全人？”（《太平经·试文书大信法第四十七》）

自己的身心处于共生状态是与他人、万物能够共生的基础。老子在比较名声、财货与身体时把身体放在第一位，提出了：“名与身孰亲？身与货孰多？”（《老子》第44章）强调身体比之于“名”和“货”的在先性。他讲：“修之于身，其德乃真。”（《老子》第54章）“贵以身为天下，若可寄天下；爱以身为天下，若可托天下。”（《老子》第13章）在老子眼里，从身体出发的一切最为真实可贵。庄子讲“两臂重于天下也”（《庄子·让王》）。因为手臂、身体是原生的、第一性的、自然的。身体是现实的，其确实性可直接感受到。它是自明的，不能也无须进一步证明。身体的权利高于其他派生出来的权利，不可随意取缔。“人的存在是具体的、个体的当下生命，不可能以科学方式概念化、理性化、标准化、对象化。”⁵

道家道教返本还源的身体修炼其实是在向更高的生命存在状态提升，追求的实质是一种人格的转化。精神分析学家荣格(Karl Jung)也曾指出：“炼金术的秘密在于通过贵与贱元素的调和与融合……通过意识与无意识的融合，以达到人格的转化。”⁶ 荣格在他的一生中，一直不断提醒世人——唯一的意识承载者——要记住他们的责任和伦理义务，去转化自身。从人与人之间的密切关系到社会间以及国际间的关系，一切冲突和战争的根源皆在于自我迷恋的态度。对别人行善、培养怜悯及慷慨之心，都能带来真正的、持久的快乐和满足。《太平经》的承负说谈到每个人的过错加起来对整个时代和社会的影响也十分巨大。人们遇到挫折时，不好好检查自己的不足，而怪罪上天不公，怪罪他人无德，于是逆反地作更多的错事，会加重整个社会的承负。

夫治不调，非独天地人君之过也，咎在百姓人人自有过，更相承负，相宜为多，皆悉坐不守实所致也。（《太平经·事死不得过生法第四十六》）

如生态失衡、气候变化、水土流失、空气污染、土壤污染、水污染、物种锐减等生态问题，这不是上天的过错，而是每个人都犯有过错。现在人过度消费自然资源，使地球各地泛滥着难以降解的废弃物

⁵ 唐逸：《理性与信仰——西方中世纪哲学思想》，广西师范大学出版社2005年版，第11页。

⁶ Karl Jung, *Two Essays on Analytical Psychology*, Princeton, 1966, p 220.

。不仅仅是我们的环境，也包括我们的心灵、我们的内心世界在决定着我们的幸福或痛苦。正确的行为来源于正确的思想。《太平经》认为如果不能与自己共生，不从医治和改造个体开始，就不能达致与世界的共生，不能医治改造世界。

三、“有财相通”“周穷救急”“天道助弱”——人与他人共生

可持续发展强调代际间的公平⁷，同时还十分注重同代人之间的公平。“倘若我们深深地关注未来人——那些尚未出生的人的福利，而对当前穷人的苦难熟视无睹的话，事情岂不荒谬”⁸？

在人类探索的种种发展策略中，只有目前的可持续发展更好地兼顾了发展与环境、发展与社会公平的关系。1968年奥雷利奥·佩切伊(Aurelio Peccei)创立了罗马俱乐部，对全球问题进行了开拓性研究。罗马俱乐部的第一个研究报告《增长的极限》提出，地球的恩惠和宽容并不是无限的，自然界存在着遏止人类高压手段不断加强剥削的多重极限。为了解决由于人与自然的剧烈冲突而导致的生态破坏而提出“零增长”概念。但“零增长”停止了发展，这是大多数人，特别是发展中国家的人民不能接受的，因为持续的经济增长是达到人类幸福生活的主要手段。人们于是提出可持续发展，这种发展既实现了经济的增长，又维持了生态的平衡。它更注重经济利益的公平分配，更关注穷人的机会平等。

面对社会公平问题是社会生态学的重要内容。贫穷是最大的环境问题，“贫穷是一切污染中最坏的污染”⁹。联合国环境规划署负责人克劳斯·特普费尔(Klaus Topfer)曾说：“世界上最具危害性的因素是贫穷……贫穷对环境造成了极为恶劣的影响，且这种影响在不断扩大。全世界死于环境污染的大多是穷人，他们是迄今为止自然界恶化的最大受害者。”¹⁰在贫穷的国家和地区，人们为了生存不得不过度使用自然资源，对环境施加更大的压力，引起资源和环境的进一步退化，而自然资源的枯竭、环境的恶化使他们进一步贫困。由于全球生态系统是一个相互联系的有机整体，任何一个地方的资源和环境的破坏都会引起其他地方的生态系统的反应，危及其他地方人们的生存和发展。

满足人类的需要，尤其是满足贫困人群的基本需要，是可持续发展的根本目的。道教“周穷济急”“有财相通”的思想隐含了可持续发展的公平性和共同性原则。《太平经》称：“天道助弱。”因为：

夫弱者，道之用也；寡者，道之要也。故北极一星，而众星属，以寡而御众也，道要一而道属焉。是故国王极寡，而天下助而治，助寡之效也。父母极强，反助婴儿，是强助弱之效也。上善之人寡而弱，不善之人强而众；众则寡矣，强则弱矣。故君子求弱不求强，求寡不求众。（《太平经·太平经钞壬部》）

财物乃天地中和所有，以共养人也。此家但遇得其聚处，比若仓中之鼠，常独足食，此大仓之粟，

⁷ 所谓可持续人类发展，就是“这样一种发展，它不仅创造经济增长，而且关注经济增长成果的公平分配，它要再造环境，而不是破坏环境，它给人助益，而不是使人们边缘化，它是这样的发展，它首先关注穷人，增加其选择和机会，使他们更多参与到影响他们生活的决策活动中来”

⁸ 参见联合国计划开发署《人类发展报告1994》（中文版），中国国家计划委员会社会发展司编译，牛津大学出版社1994年版。

⁹ [美]芭芭拉·沃德(Ward Barbara)、勒内·杜波斯(Dubos Rene)：《只有一个地球》，《国外公害丛书》编委会译校，吉林人民出版社1997年版，第206页。

¹⁰ 《环境污染，穷人受害》，载《新政治家》周刊（英文），1998年10月16日。

本非独鼠有也；少内之钱财，本非独以给一人也；其有不足者，悉当从其取也。愚人无知，以为终古独当有之，不知乃万户之委输，皆当得衣食于是也。爱之反常怒喜，不肯力以周穷救急，令使万家之绝，春无以种，秋无以收，其冤结悉仰呼天。天为之感，地为之动，不助君子周穷救急，为天地之间大不仁人。人可求以祭祀，尚不给予，百神恶之，欲使无世；乡里祝固，欲使其死；盗贼闻之，举兵往趋，攻击其门户，家困且死而尽，固固不肯施予，反深埋地中，使人不睹。无故绝天下财物，乏地上之用，反为大壮于地下，天大恶之，地大病之，以为大咎。（《太平经·六罪十治诀第一百三》）

人和自然的关系反映着人与人的关系，人与自然的矛盾可在人与人之间的冲突中找到原因。《太平经》的“有财相通”“周穷救急”“天道助弱”等公平思想倡导与他人共生，改善人与人的关系，实现人人的公平发展，摆脱贫困。

四、“富之为言者，乃毕备足也”——人与万物共生

追求财富是人的天性。道教顺应民心，并不视钱财如粪土。道教神谱里有众多保佑人们发财致富的财神。道教财神还不止一个，赵公明、文财神比干、武财神关羽、五路财神等不一而足，还有“招财镇宝”的符篆，有“接财神”的科仪。道教财神富有公平、公正、诚信的精神。可见，道教鼓励个人合理合法合情地追求和创造财富。

道教还有一种财富观，今天尤其值得提及，这就是天地财富观。这种财富观具有十分重要的生态意义。道教对贫富的划分就是看拥有物种的数量。《太平经》讲：

富之为言者，乃毕备足也。天以凡物悉生出为富足，故上皇气出，万二千物具生出，名为富足。中皇物小减，不能备足万二千物，故为小贫。下皇物复少于中皇，为大贫。无瑞应，善物不生，为极下贫。

子欲知其大效，实比若田家，无有奇物珍宝，为贫家也。万物不能备足为极下贫家，此天地之贫也。万二千物俱出，地养之不中伤为地富；而不善养，令小伤为地小贫；大伤为地大贫；善物畏见，伤于地形而不生，至为下极贫；无珍宝物，万物半伤，为大困贫也。悉伤为虚空贫家。此以天为父，以地为母，此父母贫极，则子愁贫矣。与王治相应。是故古者圣王治，能致万二千物，为上富君也。善物不足三分之二，为中富之君也。不足三分之一，为下富之君也。无有珍奇善物，为下贫君也。万物半伤，为衰家也。悉伤为下贫人。古者圣贤乃深居幽室，而自思道德，〈止〉所及贫富，何须问之，坐自知之矣。

力行真道者，乃天生神助其化，故天神善物备足也。行德者，地之阳养神出，辅助其治，故半富也。行仁者，中和仁神出助其治，故小富也。行文者，隐欺之阶也，故欺神出助之，故其治小乱也。行武者，得盗贼神出助之，故其治逆于天心，而伤害善人也。

道者，乃天所案行也。天者最神，故真神出助其化也。地者养，故德神出助其化也。人者仁，故仁神出助其化也。文者主相文欺，失其本根，故欺神出助之也；上下相文，其事乱也。

富之为言者，乃悉备足也。一事不具，辄为不具足也。

在道教看来，真正的富足在于拥有多种多样、丰富齐备的生物、非生物，万物齐全。道教把生物的增加或灭绝，尤其是物种的大量减少视为天地的贫困。

一物不生一统绝，多则多绝，少则少绝，随物多少，以知天统伤，
一物不具足，即天道有不具者。（《太平经》）

也就是说，一个物种的灭绝，就是一个系统的灭绝；而任何一个物种的灭绝都会使得天统受到伤害，天道不再完备。道教对此的解释是，如果我们任意伤害生物，致其不能尽年，致其种类灭绝，万物就会怀冤结，其怨气的郁结会阻塞天地之气的流动，万物都将受到影响，并流及个人、社会和国家。由此可见，两千年前道教就从神学视角提出了对生物多样性的认知与关注、对物种消失的负面作用发出了警示。今天看来，道教对人与自然关系的认识达到了非常高的境界，令人惊讶和叹服。

五、“人无病，即天无病也”——人与天地共生

环境危机与我们的生产和消费方式有着密切的关系。许多生产者惟利是图，片面追求经济指标。只要有需求，就赶快供货，而不管生产的是什么，生产出来的产品是否对人的健康和环境有害。生产出来后就赶快推销，各种传播媒介以普通民众为影响对象，以鼓励消费、引导消费、创造时尚消费为宗旨，为消费推波助澜。这种病态的生产和病态的消费把大自然变成了垃圾场，毁坏了自然界、伤害了人自身。病态生产和消费的背后则是人们的价值观念。正确的行为来源于正确的思想。如果不从医治和改造个体本身开始，就不能医治和改造世界。这正如《太平经》所说：

天地病之，故使人亦病之，人无病，即天无病也；人半病之，即天半病之；人悉大小有病，即天悉病之矣。故使人病者，乃乐觉之也。而不觉，故死无数也。”（《太平经·拘校三古文法第一百三十二》）

人没有疾病，自然才能健康。要自然健康，必先使人健康。对于天地的贫穷和疾病，人负有直接的责任。道教提醒人们：

万物芸芸，命系天，根在地，用而安之者在人……人为其王。为人王长者，不可不审且详也。
（《太平经·生物方诀第七十一》）

蠕动之属，悉天所生也，天不生之，无此也。因而各自有神长，命各属焉。比若六畜，命属人也，死生但在人耳，人即是六畜之司命神也。（《太平经·方药厌固相治诀第一百三十七》）

天地之为法，万物兴衰反随人故。（《太平经·兴衰由人诀第一百一》）

自然本身的变迁会引起环境的改变，有些甚至是巨大的改变，如不可抗拒的地质变动和重大的自然灾害。我们着眼的是人类行为对环境的影响，如现在人类生产研制的核武器能毁灭地球好几次，已经超

过了自然本身的改变。万物兴衰、天地的健康与否掌握在人的手里。在生物圈中，人比其它物种所能做的更多，人的所作所为对自然界的影响更大。人既能毁灭各种生物、扼杀宇宙的生机。但是，在所有的生命体中，人又是最具有自发性和目的性的存在物，他也能使自然生命成为自觉的高级生命形态。人独具的理性反思能力、创造文化的能力、道德约束能力都是其它物种无法比拟的。创造、保护、增长人的财富，人们要求助于财神。但人自身却是万物的财神和保护神。人在万物的基础上创造财富，但万物的繁荣则有赖于人的护佑。《太平经》关于“人为万物之师长”“其王”、其“司命神”等角色认定，把人抬高到掌管万物命运之“神”的地位，旨在敦促人类行使爱护其它物种的神圣使命，运用自己的理性和道德力量，拓宽道德关怀的视野，约束那些违背自然规律的行为，维护自然界的生态平衡，与天地万物和谐共生。

结语

保护生态，通常与培养保护生态的文化习惯和传统联系在一起。道教在中国有近两千年的历史。在这漫长的发展历程中，“道”的开放性一直是新思想的来源和通权达变的途径。通过创造性阐释，今天它也将发挥同样的作用。道教有尊重生命、爱护环境的宝贵思想，在中国有着深厚的群众基础。《太平经》的“共生”思想可以在当代语境下从生态学、哲学、宗教学等角度重新阐释，弘扬其当代价值，开展其与当代全球问题、各种当代思潮的回应与对话，促成道教的现代转化，使得民族文化具有普遍的意义，促成人与自我、人与他人、人与天地万物的共生，为自然保护做出积极的贡献。

“人無病，即天無病也”-『太平經』의 공생사상과 자연보호

천 샤(陳霞)

中國社會科學院哲學研究所·研究員

개요

본고에서는 『太平經』의 공생사상과 자연보호의 관계에 대해 알아볼 것이다. 아울러 도교를 포함한 중국의 전통문화가 자연보호에 있어 어떠한 공헌적 가치가 있는지도 함께 살펴볼 것이다. 『太平經』은 한나라 시대의 중요한 도교경전으로, 책 속에는 매우 중요한 ‘자연’에 대한 사상이 담겨져 있다. 이 경전은 명칭을 ‘태평’이라 달았는데, 구체적인 의미로는 “太平者，乃無一傷物，為太平氣之為言也。凡事無一傷病者，悉得其處，故為平也。若有一物傷，輒為不平也”이다. 이상 의미로 볼 때, 『太平經』이 세상에 나타난 것은 모든 자연사물을 보호하기 위함이다. 본고에서는 『太平經』이 언급한 공생사상에 대해, 네 가지 측면으로 나눠 해석할 것이다. 이 네 가지는 구체적으로 人과 自我共生、人과 他人共生、人과 萬物共生 및 人과 天地共生을 말한다. 『太平經』에 의하면: 만약 자신과 공생하지 못한다면, 병치료와 자기 개조를 할 수 없고, 나아가 세상과 공생할 수 없으며, 醫治를 통한 세상개조는 더더욱 할 수 없다고 한다. 『太平經』에 나오는 ‘有財相通’, ‘周窮救急’, ‘天道助弱’ 등 공평한 사상은 우리로 하여금, 타인과 공생하고, 인간관계를 개선하여, 서로 간에 공평하게 발전하고, 빈곤을 벗어나도록 인도한다. 『太平經』의 관점에서 볼 때, 풍요로움은 다양한 측면이 있는데, 그것은 다양하고 풍부한 생물 및 비생물을 모두 포함하고 있다. 도교에서는 생물의 멸종, 특히 物種의 대량 감소를 天地의 빈곤으로 보고 있다. 이러한 부분은 도교가 신학적인 측면에서 생물의 다양성에 대한 관심이고, 멸종이 사라지는데 대한 경고인 것이다. 인간은 질병이 없으면 건강하다. 그리고 자연이 건강하기 위해서는, 먼저 인간이 건강해야 한다. 즉 天地의 빈곤과 질병은 인간이 책임져야 하는 것이다.

『太平經』은 한나라 시대(기원전 202-기원 220)의 도교경전으로, 甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸의 部가 있는데, 매 部는 17권으로 되어 있다. 책 전체는 『襄楷傳』의 원칙으로 서술되었는데 총 170권이다¹. 경전은 내용이 방대하고, 자신만의 시스템을 갖추고 있어, 후세의 도교에 큰

¹ “故一以成十，百而備也。故天生物，春響百日欲畢終。故天斗建辰，破於戊。建者，立也，萬物畢生於辰。破者，敗也，萬物畢死於戌。故數者，從天下地八方，十而備。陰陽建破，以七往來，還復其故。隨天斗所指以明事，故斗有七星，以明陰陽之終始。故作『太平經』一百七十卷，象天地為數，應陰陽為法，順四時五行以為行，不敢失銖分也。” 이 문장은 『太平經』이 170권이 된 이유에 대해 설명하였다. 『太平經』은 현재 28萬字정도 된다. 하지

영향을 끼쳤으며, 그리하여 “道敎第一經”이라는 칭호를 받는다. 『太平經』은 근세에 전해지면서, 이미 대부분 소실되고, 『正統道藏』에 57권 및 당나라 시대의 필사본인 『太平經鈔』이 남아있다. 王明은 『太平經』의 殘本과 『太平經鈔』 및 기타 27종의 경전을 비교하여 校, 補, 附, 存의 방법으로, 『太平經』의 원래 모습을 복구하고자 노력하였다. 결과 1960년에 『太平經合校』로 中華書局에서 출판되었다. 『太平經』의 소실된 부분을 연구하는 것은 학계의 큰 관심으로, 도교 및 도교사 연구에 중요한 역사적 자료를 제공한다. 이 책은 개척자 정신이 담겨져 있는 서적으로, 현대 도교연구의 대표적인 연구성과라 할 수 있다. 왕명 역시 이 책을 통하여 “도교문화 연구 영역의 개척자”라고 하는 존칭을 받게 되었다. 본고에서는 왕명의 『太平經』을 중심으로, 전통도교의 공생사상과 자연보호의 관계에 대해 알아볼 것이다. 본고에서 언급한 『太平經』은 왕명의 『太平經合校』를 말한다.

一. 『太平經』의 ‘消災’, ‘承負’ 및 ‘共生’

『太平經』은 자연재해가 빈번하고, 백성들이 살기 어려웠던 시대에 세상에 나타났다. 이에 대해 경전은 다음과 같이 말했다.

災厲橫流……兵疫水火, 更互競興 ……七曜違經, 三才變異, 妖訛紛綸. 神鬼交傷, 人物凋喪, 眚禍薦至, 不悟不悛, 萬毒恣行, 不可勝數. ……大惡有四: 兵、病、水、火. ……堯水之後, 湯火為災, 此後遍地小小水火, 罪重隨招……疫毒衝其上, 兵火繞其下, 洪水出無定方, 凶惡以次沉沒……

(『太平經·太平金闕帝晨後聖帝君師輔歷紀歲次平氣去來兆候賢聖功行種民定法本起』)

다시 말하면 자연재해는 우연하게 일어난 것이 아니라, 여러 해 동안의 잘못된 행위에 의해 생겼다는 것이다. 이에 대해 경전은 “故災變萬種興起, 不可勝紀, 此所由來者積久復久”(『太平經·五事解承負法第四十八』)라 하였다. 이렇게 볼 때, 『太平經』은 여러 사건의 중첩효과를 ‘承負’라 부른다. 承負란 도교가 갖고 있는 독특한 교리적 개념이다. 『太平經』은 『周易』의 “積善之家必有餘慶, 積不善之家必有餘殃”의 思想을 발전시켰고, 거기에 ‘承負’라고 하는 도교적 개념을 가미하였다. 이에 대해 경전은 아래와 같이 말했다.

承者為前, 負者為後; 承者, 乃謂先人本承天心而行, 小小失之, 不自知, 用日積久, 相聚為多, 今後

만 이는 원래 내용의 25%, 57권 정도밖에 되지 않는다. 즉 수많은 내용이 사라진 것이다. 사라진 부분은 대략 75-80만자 될 것이다. 다시 말해서 한나라 문헌에서 가장 방대한 경전에 속한다. 『淮南子』는 현재 15萬字, 『呂氏春秋』는 대략 12萬字정도 남아있으니, 『太平經』에 비해 매우 적다고 할 수 있다. 이러한 이유로 이 경전은 학계에서 매우 큰 관심을 받고 있다.

生人反無辜蒙其過謫，連傳被其災，故前為承，後為負也。負者，流災亦不由一人之治，比連不平，前後更相負，故名之為負。負者，乃先人負於後生者也。負者，乃先人負於後生者也。²

承負란, 先人이 과오를 범하고, 그것이 누적되면 後人이 해를 입는다는 뜻이다. 혹은 반대로 先人이 덕을 많이 쌓으면, 후인은 그 공로를 이어받아 복을 받게 된다. 이것이 承의 의미이다. 負란: 이번 세대에 지은 功 혹은 過는 다음 세대에 긍정적 혹은 부정적인 영향을 가져다 준다는 말이다. 『太平經』은 말하기를, 한 개인은 앞의 5대, 뒤의 5대를 포함하여, 앞뒤로 총 10대의 承負 주기를 지니고 있다고 한다. 구체적으로 경전은 “因復過去，流其後世，成承五祖。一小周十世，而一反初”³라 하였다. 다시 말해서, 한 사람이 행한 선과 악의 행위는, 한 개인 뿐만 아니라, 전후세를 포함한 10세에 영향을 준다는 것이다. 만약 지은 죄가 크면, 선인들의 공로만 갖고는 감당이 되지 않고, 그 사람은 벌을 면할 수 없다고 하였다. 이에 대해 경전은 “比若父母失至道德，有過於鄰里，後生其子反為鄰里所害，是即明承負之責也”⁴라 하였다. 承負說은 개인의 행위에 대해 엄격한 규범을 세워 주었는데, 즉 한 개인은 반드시 자신의 행위에 대해 매우 큰 책임을 지어야 한다는 것이다. 이유는 그의 행위가 몇 세대에 영향을 주기 때문이다. 『太平經』이 세상에 나타난 이유는, 인류의 承負가 이미 너무 커져서 더 이상 감당하기 어려운 단계까지 왔기 때문이다. 그리하여 上天은 『太平經』을 세상에 내려주어, 사람들로 하여금 承負의 재화를 벗어나도록 하고 있다. 책을 내려 준 이유에 대해 경전은 “今天當用此書除災害也”(『太平經·解師策書訣第五十』)라 하였다. 이와 관련하여 다음 구절도 있다.

為皇天解承負之仇，為後土解承負之殃，為帝王解承負之厄，為百姓解承負之過，為萬二千物解承負之責。
(『太平經·五事解承負法第四十八』)

承負를 해소해야 천하는 태평해 질 수 있다. 이 경전의 명칭은 『太平經』으로, 태평에는 특별한 의미가 담겨 있다. 경전은 다음과 같이 해석하였다.

太平者，乃無一傷物，為太平氣之為言也。凡事無一傷病者，悉得其處，故為平也。若有一物傷，輒為不平也。
(『太平經·敬事神十五年太平訣第一百四十』)

노자는 “善者吾善之，不善者，吾亦善之”(『老子』第49章)、“常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物”(『老子』第27章)을 주장했다. 즉 어떠한 사물이든, 어떠한 사람이든 해를 입지 않아야 진정으로 태평을 누릴 수 있다는 것이다. 이렇게 볼 때 『太平經』은 오늘날에도 현실적 의미를 지니고

2 王明編：『太平經合校』，第70頁.

3 같은 책. 22쪽.

4 같은 책. 54쪽.

있다. 현대 사회에 사는 우리는 독자적으로 생존할 수 없다. 우리 모두 사회의 일부분으로, 누군가가 해를 입으면, 사회 전체가 그 영향을 받게 된다.

오직 承負를 해소해야만 만물을 사랑할 수 있다. 『太平經』은 우리에게 풍부한 사상과 구체적인 조치를 가르쳐 주었는데, 그 중에는 ‘共生’사상도 포함하고 있다. 공생은 『太平經』의 중요한 개념으로 언급 횟수가 50여 차례에 달한다. 구체적으로 보면 아래와 같다.

天，初一也，下與地相得為二，陰陽具而**共生**。（『太平經·分解本末法第五十三』）

今是委氣神人，乃與元氣合形并力，與四時五行**共生**。（『太平經·四行本末訣第五十八』）

天地中和同心，**共生**萬物。（『太平經·三合相通訣第六十五』）

共生和，三事常相通，并力同心，共治一職，共成一事，如不足一事便凶。（『太平經·三合相通訣第六十五』）

天之法，陽合精為兩陽之施，乃下入地中相從，**共生**萬二千物。（『太平經·知盛衰還年壽法第八十三』）

天地**共生**歧行，皆使有力，取氣於四時而象五行。（『太平經·六罪十治訣第一百三』）

天地之間諸神精，當共助天**共生**養長是萬二千物，故諸神精悉皆得祿食也。

（『太平經·六極六竟孝順忠訣第一百五十一』）

元氣自然樂，則合共生天地，悅則陰陽和合，風雨調。風雨調，則**共生**萬二千物。（『太平經·闕題』）

元氣自然不樂分爭，不能合身和德，而**共生**天地也。

兩氣者常交用事，合於中央，乃**共生**萬物。（『太平經·太平經鈔辛部』）

『太平經』의 공생은 대부분 명사로 사용되었다. 예를 들어 “共生和，三事常相通”의 “共生”이 있다. 그리고 일부 동사로 사용되었는데, 예를 들어 “共生天地”，“共生萬物” 등이 있다. 공생사상은 현대 사회에 자연보호를 위한 사상적 이념을 제공하였다. 아래 네 단계에 거쳐 이 개념을 해석해 보 고자 한다.

二. “自愛 해야 愛人 할 수 있다”——一人과 自我의 共生

생태학의 전체론 사상은 말하기를: 모든 상위 단계의 그룹은, 그 아래 단계가 갖고 있지 못하는 전체적 특성을 지니고 있다고 한다. 이러한 특성은 하위 단계를 단순히 합치면 해결되는 것이 아니라, 하위 단계의 여러 조직이 특별한 방식으로 결합할 때 생겨난다고 한다. 생태 시스템은 상호연결, 상호작용하는 조직이 일정한 구조로 구성된 기능성 전체이다. 전체론은, 서로 다른 단계의 연구대상을 하나의 전체로 보고 연구하는 것을 말한다. 이 때 개체의 가치는 전체의 생태구조 공동체 속에서 나타나는데, 이 개체는 전체의 일부분으로 존재할 때 자신만의 존재성을 가지게 된다. 여기서 강조하는 것은 전체의 중요성으로, 이것은 매우 필요한 것이다. 환경보호에 있어, 만약 전체만 강조하고 개인의 가치와 의미를 소홀히 한다면, 개체의 역할은 매우 작아지게 된다. 도가나 도교는 말하기를 自然人性을 덮어버리는 요소로는, 강력하고 無所不在한 집단 의식이 있다고 한다. 과도한 집단 의식은 개체의 희생을 요구하거나, 심지어 自然人性을 덮어 버리기도 한다. 도가나 도교에서 말하는, 소박함으로 돌아가라고 하는 의미는, 곧 자신만의 독립적인 의식을 세우라는 말이다. 이에 대해 『太平經』은 다음과 같이 말했다.

“夫人能深自養，乃能養人。夫人能深自愛，乃能愛人。有身且自忽，不能自養，安能厚養人乎哉？
有身且不能自愛重而全形，謹守先人之祖統，安能愛人全人？”(『太平經·試文書大信法第四十七』)

자신의 몸이 공생상태에 처해 있다는 것은, 타인 및 만물과 공생할 기초를 마련하였다는 것을 의미한다. 노자는 명예, 재물, 신체 등 요소에서 신체를 가장 중요시 여겼다. 그리하여 말하기를 “名與身孰親？身與貨孰多？”(『老子』第44章)라 하였다. 즉 그는 몸이 名이나 貨보다 먼저라 하였다. 그는 또 말하기를 : “修之於身，其德乃真。”(『老子』第54章) “貴以身為天下，若可寄天下；愛以身為天下，若可託天下。”(『老子』第13章)라 하였다. 노자의 관점에서 볼 때, 신체로부터 비롯한 모든 것은 중요하다. 비슷한 의미에서 莊子 역시 “兩臂重於天下也”(『莊子·讓王』)라 하였다. 인간의 두 손은 타고난 것으로, 第一性에 속하고, 자연스러운 것이다. 신체는 현실적인 것이고, 그것의 확실성은 누구나 感知할 수 있다. 몸은 自明한 것이니, 더 이상 증명할 필요도 없다. 신체의 권리는 다른 무엇보다 높고, 대체할 수 없다. 이에 대해 唐逸은 말하기를 “인간의 존재는 구체적이고, 개체의 생명은 과학적인 방법으로 개념화, 이성화, 표준화, 대상화 할 수 없다”고 하였다.⁵

도교의 근본으로 돌아가는 수행은 사실 최고의 생명존재로 향한 승화이다. 이들이 추구하는 것은 사실상 인격의 전환인 것이다. 이에 대해 정신분석학자 칼 융은 말하기를 “연금술의 비밀은 귀한 것과 천한 것의 조화와 융합을 거쳐……의식과 무의식의 융합을 거쳐, 인격의 전환을 이루는 것이다”⁶라 하였다. 융은 그의 일생에서 끊임없이 세상사람들에게 -- 유일한 의식의 소유자 - 자신의 책

⁵ 唐逸：『理性與信仰——西方中世紀哲學思想』，廣西師範大學出版社2005年版，第11頁。

⁶ Karl Jung, Two Essays on Analytical Psychology, Princeton, 1966, p220.

임과 윤리적인 의무를 다하여, 자신을 승화하라고 촉구했다. 인간과 인간 사이의 친밀한 관계로부터, 사회 및 국제관계에 이르기까지, 모든 충돌과 전쟁의 근원은 자기 중심적인 태도에 있다. 타인에 대한 선한 행위, 연민의 마음, 관대한 마음은 모두 진정하고 지속적인 행복과 만족감을 가져다준다. 『太平經』의 承負설 역시 말하기를 매개인의 과오의 총합은 전체 시대와 사회에 매우 큰 영향을 끼친다고 한다. 사람들은 보통 어려움에 처할 때, 자신들의 과오를 뉘우치는 것이 아니라, 하늘을 원망하고, 타인을 원망한다. 나아가 반발심리로 인해 더욱 많은 잘못을 저지르는데, 이러한 행위는 사회에 큰 承負를 안겨주는 것이다.

夫治不調，非獨天地人君之過也，咎在百姓人人自有過，更相承負，相宜為多，皆悉坐不守實所致也。
(『太平經·事死不得過生法第四十六』)

생태 균형의 파괴, 기후변화, 수토 유실, 공기오염, 토지오염, 물 오염, 물종의 감소 등 생태문제는 하늘의 잘못이 아니라 우리 개개인의 잘못이다. 현대인들은 자연자원을 과도하게 낭비하여, 지구는 더 이상 처리할 수 없는 폐기물로 가득 차 있다. 인간의 내면세계는, 우리의 환경 뿐만 아니라, 우리의 心靈을 좌우지 하는 주재자이다. 올바른 행위는 올바른 마음에서 나온다. 『太平經』에 의하면, 자신과 공생할 수 없고, 자신의 행위를 醫治하지 못하는 사람은, 세계와 공생할 수 없고, 세상을 醫治할 수도 없다고 한다.

三. ‘有財相通’, ‘周窮救急’, ‘天道助弱’——人和 他人的 共生

지속가능한 발전은 공평한 인간관계를 강조한다.⁷ 아울러 같은 세대 사람들의 공평함에도 관심을 가진다. “우리가 미래인에 깊은 관심을 가질 때 --- 아직 태어나지도 않은 사람들에게 관심을 가지면서, 현실 속에 있는 가난한 사람들을 방관한다면, 그것은 우스운 일이 아니겠는가?”⁸

인류가 탐구하는 여러 가지 발전 계획에 있어, 현재의 지속가능한 발전은 발전과 환경, 발전과 사회의 공평한 관계를 모두 포함하고 있다. 1968년 아우렐리오 페체이(Aurelio Peccei)는 로마 클럽을 창설하고, 범 세계적 문제에 대해 개척성 연구를 진행하였다. 그 후 로마클럽은 연구보고서인

⁷ 지속가능한 발전이란: “이러한 발전은 경제의 성장을 창조할 뿐만 아니라, 경제성장의 공정한 분배에도 관심을 가진다. 그것은 환경을 再造하는 것이지, 환경을 파괴하는 것이 아니다. 그것은 인류에게 이익을 가져다 주는 것이지, 인류를 변방으로 몰아가는 것이 아니다. 이러한 발전은 먼저 가난한 사람에 관심을 가지고, 그들에게 기회를 창조해 준다. 그렇게 하여 더욱 많은 사람들이 삶을 결정하는 활동에 참여하게 되는 것이다.”

⁸ 參見聯合國計劃開發署『人類發展報告1994』(中文版), 中國國家計劃委員會社會發展司編譯, 牛津大學出版社 1994年版.

『성장의 극한』을 제출하였다. 내용을 보면: 지구의 은혜와 포용은 무한한 것이 아니고, 자연계가 인간의 고압수단에 맞서는 것도 극한에 달했다고 한다. 클럽은 인간과 자연의 충돌에 의한 생태환경 파괴를 억제하기 위하여 “제로 성장”이라고 하는 개념을 제시하였다. 하지만 “제로 성장”을 할 경우, 대부분 발전도상의 나라들은 그것을 받아들이기 어려웠다. 이유는, 지속적인 경제성장은 행복한 생활의 중요한 수단이기 때문이다. 그리하여 사람들은 지속가능한 발전을 탐색하게 되었다. 이러한 발전 방식은, 경제발전을 이루는 동시에, 생태환경도 유지하는 것을 말한다. 아울러 경제이익의 공정한 분배도 강조하고 있으며, 가난한 사람들에게 평등한 기회를 줄 것도 주장한다.

사회의 공평성 문제는 사회생태학의 중요한 내용이다. 빈곤은 가장 중요한 환경문제이다. 이에 대해 바바라 워드는 “빈곤은 모든 오염 중 가장 나쁜 오염이다”⁹라 하였다. UNEP(UN Environment Programme)의 책임자인 클라우스 토퍼(Klaus Topfer)는 말하기를 “세계에서 위해성이 가장 큰 요소는 빈곤이다……빈곤은 환경에 거대한 영향을 끼친다. 아울러 이 영향은 점점 커지고 있다. 전 세계에서 환경오염으로 인하여 사망하는 대부분 사람은 가난한 사람들이다. 그들은 환경오염의 최대 피해자인 것이다”¹⁰라 하였다. 빈곤 국가나 지역에 사는 사람들은 생존을 위하여 과도하게 환경을 파괴하고, 환경에 스트레스를 준다. 이러한 행위는 자원과 환경의 퇴보를 가져다 준다. 이렇게 자연은 점점 말라가고, 환경의 악화는 악순환이 되어 더욱 큰 빈곤을 초래한다. 지구의 생태환경은 서로 연결되어 있는 하나의 유기체이다. 한 곳에서 파괴된 환경은 다른 지역의 생태계에도 영향을 준다. 그렇게 타 지역에 사는 사람과 발전에도 영향을 끼치는 것이다.

인류의 수요를 충족시키기 위해서, 특히 빈곤계층의 기본적인 수요를 충족시키기 위해서는 지속 가능한 발전이 근본 목표가 된다. 도교의 ‘有財相通’, ‘周窮救急’ 사상에는 지속 가능한 발전의 공평성과 공통성 원칙도 포함하고 있다. 이러한 부분을 『太平經』에서는 ‘天道助弱’이라 하는데, 아래 경전의 내용을 살펴보자.

夫弱者，道之用也；寡者，道之要也。故北極一星，而眾星屬，以寡而御眾也，道要一而道屬焉。是故國王極寡，而天下助而治，助寡之效也。父母極強，反助嬰兒，是強助弱之效也。上善之人寡而弱，不善之人強而眾；眾則寡矣，強則弱矣。故君子求弱不求強，求寡不求眾。（『太平經·太平經鈔壬部』）

財物乃天地中和所有，以共養人也。此家但遇得其聚處，比若倉中之鼠，常獨足食，此大倉之粟，本非獨鼠有也；少內之錢財，本非獨以給一人也；其有不足者，悉當從其取也。愚人無知，以為終古獨當有之，不知乃萬戶之委輸，皆當得衣食於是也。愛之反常怒喜，不肯力以周窮救急，令使萬家之絕，春無以種，秋無以收，其冤結悉仰呼天。天為之感，地為之動，不助君子周窮救急，為天地之間大不仁人。人可求以祭祀，尚不給與，百神惡之，欲使無世；鄉裏祝固，欲使其死；盜賊聞之，舉兵往趨，攻擊其門戶，家因

⁹ [美]芭芭拉·沃德(Ward Barbara)、勒內·杜波斯(Dubos Rene): 『只有一个地球』, 『國外公害叢書』編委會譯校, 吉林人民出版社1997年版, 第206頁.

¹⁰ 『環境污染, 窮人受害』, 載『新政治家』周刊(英文), 1998年10月16日.

且死而盡，固固不肯施予，反深埋地中，使人不睹。無故絕天下財物，乏地上之用，反為大壯於地下，天大惡之，地大病之，以為大咎。（『太平經·六罪十治訣第一百三』）

인간과 자연의 관계는 인간과 인간의 관계를 반영하고, 인간과 자연의 모순은 인간과 인간 사이 충돌의 원인이 된다. 『太平經』의 ‘有財相通’, ‘周窮救急’, ‘天道助弱’ 등 공평주의 사상은, 타인과 공생하고, 인간관계를 개선하고, 모두가 공평하게 발전하여, 빈곤을 벗어나라고 한다.

四. “富之為言者，乃畢備足也”——인간과 만물의 공생

재물을 추구하는 것은 인간의 본성이다. 도교는 민심에 순응하여, 재물을 폄하하지 않는다. 그렇기 때문에 도교의 신선계보에는 재물신이 많이 있다. 예를 들어 趙公明、文財神比干、武財神關羽、五路財神 등이 도교의 재물신이다. 이 외에도 도교에는 ‘招財鎮寶’의 符籙, ‘接財神’ 科儀 등 다양한 재물에 관련된 내용들이 있다. 도교는 재부의 공평, 공정, 신용정신을 추구한다. 아울러 사람들이 합리적이고 합법적으로 재산을 추구하는 것을 격려한다.

도교는 그들 만의 財物觀을 가지고 있는데, 현대사회에도 적용되는 것으로, 그것을 天地財物觀이라 한다. 이 재물관은 매우 중요한 생태적 의미를 지니고 있다. 도교의 재물에 대한 구분은, 갖고 있는 物種의 수량이다. 이에 대해 『太平經』에서는 아래와 같이 서술하고 있다.

富之為言者，乃畢備足也。天以凡物悉生出為富足，故上皇氣出，萬二千物具生出，名為富足。中皇物小減，不能備足萬二千物，故為小貧。下皇物復少於中皇，為大貧。無瑞應，善物不生，為極下貧。

子欲知其大效，實比若田家，無有奇物珍寶，為貧家也。萬物不能備足為極下貧家，此天地之貧也。萬二千物俱出，地養之不中傷為地富；而不善養，令小傷為地小貧；大傷為地大貧；善物畏見，傷於地形而不生，至為下極貧；無珍寶物，萬物半傷，為大因貧也。悉傷為虛空貧家。此以天為父，以地為母，此父母貧極，則子愁貧矣。與王治相應。是故古者聖王治，能致萬二千物，為上富君也。善物不足三分之二，為中富之君也。不足三分之一，為下富之君也。無有珍奇善物，為下貧君也。萬物半傷，為衰家也。悉傷為下貧人。古者聖賢乃深居幽室，而自思道德，〈止〉所及貧富，何須問之，坐自知之矣。

力行真道者，乃天生神助其化，故天神善物備足也。行德者，地之陽養神出，輔助其治，故半富也。行仁者，中和仁神出助其治，故小富也。行文者，隱欺之階也，故欺神出助之，故其治小亂也。行武者，得盜賊神出助之，故其治逆於天心，而傷害善人也。

道者，乃天所案行也。天者最神，故真神出助其化也。地者養，故德神出助其化也。人者仁，故仁神出

助其化也。文者主相文欺，失其本根，故欺神出助之也；上下相文，其事亂也。

富之為言者，乃悉備足也。一事不具，輒為不具足也。

在道教看來，真正的富足在於擁有多種多樣、豐富齊備的生物、非生物，萬物齊全。道教把生物的減少或滅絕，尤其是物種的大量減少視為天地的貧困。

一物不生一統絕，多則多絕，少則少絕，隨物多少，以知天統傷，

一物不具足，即天道有不具者。（『太平經』）

다시 말해서, 한 가지 物種의 종말은, 하나의 시스템을 파괴한다는 것이다. 어떠한 물종이든 멸종을 하면, 天統은 손상을 입고, 天道는 더 이상 완벽하지 못하게 된다. 도교는 이에 대해 해석하기를 만약 우리가 임의로 동물을 상해하고, 그들로 하여금 온전한 수명을 살지 못하게 한다면, 그 물종은 멸할 것이다. 그렇게 되면, 만물은 원한을 갖게 되는데, 그 원한은 천지에 있는 기의 흐름을 방해하고, 그로 인하여 만물이 영향을 받게 된다. 여기에서 만물이라 함은 인간도 포함하고, 사회도 포함하고, 국가도 포함한다. 이렇게 볼 때, 이천 여 년 전 도교의 신학관은 이미 생물의 다양성에 관심을 가지고 있으면서, 物種이 멸하는 것에 대해 경고를 내리고 있다. 이러한 사상은 오늘날에 놓고 보아도, 매우 높은 자연에 대한 이해라 할 수 있기에, 사람들의 탄성을 자아낸다.

五. “人無病，即天無病也”——인간과 天地의 共生

환경위기는 우리의 생산 및 소비방식과 밀접한 연관이 있다. 현재 수많은 생산자들은 더욱 많은 이윤을 창출하기 위해, 경제 지표에 집착한다. 오직 수요가 있다면, 어떠한 물건이든 상관없이 생산하고, 그 상품이 인간과 자연에 어떠한 영향을 끼치는가에 대해서는 관심을 가지지 않는다. 최대한 많은 상품을 팔기 위하여, 각종 매체를 이용하여 사람들의 구매욕을 자극한다. 이들은 소비를 격려하고, 소비를 이끌어 가며, 시대의 유행을 따라야 한다고 주장을 하면서, 과소비를 조장한다. 이러한 病態적인 생산과 소비의 태도는 자연을 거대한 쓰레기장으로 만들어 버렸다. 결과 자연도 망가지고 인간 자신도 망가지게 되었다. 병태적 생산과 소비 뒤면에는 인간의 가치개념이 깃들여 있다. 올바른 행위는 올바른 사상에서 나온다. 만약 인간이 자신의 몸을 醫治하지 않는다면, 세상을 의치하고 개조할 수 없다. 이에 대해 『太平經』은 다음과 같이 말했다.

天地病之，故使人亦病之，人無病，即天無病也；人半病之，即天半病之；人悉大小有病，即天悉病

之矣。故使人病者，乃樂覺之也。而不覺，故死無數也。”(『太平經·拘校三古文法第一百三十二』)

인간이 질병에 걸리지 않으면 자연은 건강하게 된다. 때문에 자연이 건강해 지려면, 인간 자신이 먼저 건강해 져야 하는 것이다. 천지의 빈곤과 질병에는 우리 모두의 책임이 있다. 이에 대해 경전은 아래와 같이 말했다.

萬物芸芸，命繫天，根在地，用而安之者在人……人為其王。為人王長者，不可不審且詳也。

(『太平經·生物方訣第七十一』)

蠕動之屬，悉天所生也，天不生之，無此也。因而各自有神長，命各屬焉。比若六畜，命屬人也，死生但在人耳，人即是六畜之司命神也。(『太平經·方藥厭固相治訣第一百三十七』)

天地之為法，萬物興衰反隨人故。(『太平經·興衰由人訣第一百』)

자연의 변화는 환경의 변화를 일으키는데, 경우에 따라 매우 큰 변화가 발생한다. 예를 들어 항거할 수 없는 거대한 자연재해가 일어나는 것이다. 우리가 관심을 가지는 부분은 인류가 자연에 미치는 영향이다. 예를 들면, 인간이 만든 핵무기는 지구를 몇 번이고 파괴할 수 있는데, 이는 자연이 스스로 복구할 수 있는 능력을 훨씬 넘어선다. 만물의 번성, 천지의 건강 여부는 인간의 손에 달려 있다. 여러 생물 중에서, 인간은 기타 물종에 비해 할 수 있는 것이 훨씬 많고, 자연에 끼치는 영향도 훨씬 크다. 인간은 자연의 생물을 멸종시킬 수도 있고, 우주의 생명을 파괴할 수도 있다. 모든 생명체 중에서, 인간은 가장 자발적이고 목적성이 있는 동물이다. 인간은 또 자연계의 생물을 자각을 가진 고급동물로 바꿀 수도 있다. 인류의 독창적인 사유능력, 문화창조 능력, 도덕적 규범 등은 다른 동물이 비할 수 없는 것이다. 재부를 창조하고 보호하고 성장시키기 위해 인간은 재물신의 도움을 받는다. 하지만 사실상 인간은 모든 만물의 재물신이고 보호신인 것이다. 인류는 만물을 기초로 재부를 창조하지만, 만물은 인간에 의지하여 균형을 유지한다. 『太平經』에는 “人為萬物之師長”，“其王”，“司命神” 등 표현이 있는데, 즉 인류를 만물의 운명을 좌우하는 ‘神’의 경지에 올려놓은 것이다. 경전은 이러한 방식을 통하여, 인류로 하여금 다른 물종을 아끼고, 이성과 도덕성을 통하여, 자시의 시야를 넓혀야 한다고 했다. 아울러 자연을 해치는 행위를 금하고, 자연과 생태균형을 유지하여, 천지만물과 조화롭게 공생해야 한다고 했다.

결론

생태환경을 보호하는 것은, 보통 환경을 보호하는 문화적 습관과 연결되어 있다. 도교는 중국에서 이천 여 년의 역사를 가지고 있는 종교이다. 기나긴 세월 속에서 ‘道’의 개방성은 여러 사상의 근

원과 변화의 원인이 되었다. 그리고 창조적인 재해석을 통하여 현대 사회에도 역할을 발휘하고 있다. 도교는 생명을 존중하고, 환경보호를 소중하게 생각하기에, 중국에서 매우 두터운 사회적 기초를 갖고 있다. 『太平經』의 '공생'사상은 현대의 생태학, 철학, 종교학 등 다양한 분야에서 현재적 가치를 지니고 있다. 이 사상은 현재의 범 지구적 문제에도 적용되고, 현대사회와 적극적인 대화도 진행할 수도 있다. 도교의 현대화는 민족문화가 갖고 있는 보편적인 가치로, 우리로 하여금 인간과 자아, 자신과 타인, 인간과 천지만물이 공생하도록 도와주고, 또한 자연보호에도 적극적인 공헌을 하고 있다.

論文譯者: 金海龍(韓國·大巡宗教文化研究所研究員)

「人に病がなければ、即ち天にも病がない」

——『太平経』の共生思想と自然保護

陳霞

中国社会科学院哲学研究所・研究員

【要旨】

本論文では、『太平経』における「共生」思想と自然保護の関係について考察し、道教を含む中国の優れた伝統文化が自然保護に対して有意義な思想資源を提供するべきであることを説明する。

『太平経』は漢代の重要な道教経典であり、特に「自然」に関する思索が重要視されている。この経典が「太平」と名付けられた理由は、「太平とは、すべてのものを傷つけないことを意味し、すべての事象に傷病がなければ、全てがその適切な位置にあり、それゆえ平である。もし一つでも傷つくものがあれば、それは不平である」というものである。『太平経』の出現は、すべての自然のものを保護することを目指している。本稿では『太平経』が述べる「共生」思想に焦点を当て、共生の内容を四つの側面から分析する。すなわち、自分との共生、他者との共生、万物との共生、天地との共生である。『太平経』は、自分と共生できなければ、個人の治療と改造を始めることなくして、世界との共生は達成できず、世界の治療と改造もできないと考えている。『太平経』の「財を有して相通じる」「困窮を周り、急を救う」「天道は弱きを助ける」などの公平思想は、他者との共生を推奨し、人間関係を改善し、すべての人々が公平に発展し、貧困から脱却することを目指している。『太平経』の観点では、真の豊かさは、多様で豊富な生物や無生物を所有し、万物が揃うことにある。道教は、生物の減少や絶滅、特に物種の大量減少を天地の貧困と見なしており、神学的視点から生物多様性への認識と関心を提起し、物種消失の悪影響を警告している。人に病がなければ、自然も健康である。自然を健康にするには、まず人を健康にする必要がある。天地の貧困と病に対して、人は直接的な責任を負っている。

要旨翻訳：向偉，北京大學外國語學院2023級博士後

白话小说中的泰山-以《神仙通鉴》为中心-

二宫 聪

(日)北陆大学· 讲师

1. 序言

中国各地的名山，与每个地域或宗教有着密切联系。其中，“五岳”是代表中国的五座名山，直到现在，是在宗教或文化等各种方面都与民众的生活紧密相连。虽然每个时代有一些不同，目前的五岳是东岳泰山、南岳衡山、西岳华山、北岳恒山、中岳嵩山。其中，东岳泰山被视为五岳之首，历代皇帝在泰山举行封禅仪式等，从历史上来看，它与王朝建立了稳固的关系。此外，宗教方面，在佛教认为泰山脚下存在泰山地狱。传说人们死后，灵魂会集合在泰山地狱。道教也把泰山看作圣地，位列洞天福地思想中三十六小洞天的第二位。由此可见泰山可看到与宗教思想的密切的关系。

另一方面，从民间信仰来说，泰山的主神是东岳大帝。一般说，东岳大帝是天帝的孙子，但是他也有冥界神的一面。作为天孙，历代皇帝赐泰山东岳仁神帝等封号。作为冥界神，他被视为主管地狱的神，受到民众的敬畏。这些说法都是受到历代王朝的政治政策或佛教、道教等宗教的影响逐渐形成的。但是，到了明代，泰山信仰发生了一个变化，其主要信仰对象从东岳大帝变为碧霞元君了。一般说，碧霞元君是东岳大帝的女儿，掌管福寿、治病、授儿，帮助人们实现的“生”的愿望。明代以后对碧霞元君的信仰，以华北地区为中心兴盛起来，到了清代中期，华北的各个地域都会举办碧霞元君庙会，有的庙会会吸引几十万的香客。

如此，泰山是在政治方面、宗教方面、民间信仰方面与中国民众无法离开的存在。因此，本报告将通过白话小说，特别是《神仙通鉴》，来探讨小说里的泰山洞天或泰山诸神。

2. 泰山的研究

泰山诸神有关的研究，大多是以东岳大帝为主。同时，历史方面的泰山研究也不胜枚举。此外，近几十年来，碧霞元君研究也非常盛行。比如，一九二五年，顾颉刚在北京西郊的妙峰山举进行的碧霞元君庙会调查，这个调查被认为是近代中国的最初早的社会学研究。同时期，李景汉做了妙峰山碧霞元君庙会的调查。¹ 近年的研究，则有吴效群《妙峰山 北京民间社会的历史变迁》²，以他的研究为契机，碧霞元君信仰再次吸引了人们关注了。吴的研究，基于顾颉刚的研究成果，不但重新进行考察了复兴后

¹ 1925年，李景汉在妙峰山进行庙会调查，同年8月在中国社会学会《社会学杂志》(第2卷第5、6期)上发表了〈妙峰山“朝顶进香”的调查〉。

² 吴效群《妙峰山 北京民间社会的历史变迁》、人民出版社、2006年。

的妙峰山庙会，而还考察了复兴的过程、与当地政府·宗教的关系、还当代香会的情况等。此外，对于碧霞元君、炳灵公之外的东岳诸子的研究，因有关的历史资料极少，他们的专论几乎没看到。

与顾颉刚同时期的代表性的泰山研究，有沙畹(Édouard Chavannes)、泽田瑞穗等人的研究。一九〇〇年代前叶，他们对泰山进行了实地考察。这次考察不仅限于文献资料，还有当时的泰山的实景照片等，通过他们的研究成果，可看到当时民众的泰山信仰的实像。

后来，沙畹将这个研究成果编辑发表《泰山-中国人的信仰》(“Le Tai chan”)³。这研究收录不仅泰山的历史，与王朝的关系，还封禅文献、碑文，而对东岳大帝、蒿里山的民众的信仰等。比如，对东岳大帝信仰他记载如下。

至今，人们仍然知道，泰山神就是地狱的审判官。在每个地方的东岳庙里，都会沿着墙壁排列画上七十五个法庭，罪人死后要受的可怕惩罚就这样展现在我们眼前。(中略)

然而，仔细考察就能发现，东岳庙里供奉的不只是东岳大帝。之前，我访问北京东门外的东岳庙时，一位用奇特方式走去庙的妇人，吸引了我的注意。在手推车和驴子跑来跑去的喧嚣中，全身灰尘的妇人们每走三步就伏地叩拜，三步一叩首向前走着。她们的目的地不是泰山神所在的本殿，而是供奉着女神的另一个殿堂。人们这么热烈崇拜的女神是谁?现在开始考察吧!⁴

沙畹的研究，不仅涉及是作为东岳神的东岳大帝，以及作为冥界神的泰山府君的信仰，还记录了明代以后逐渐兴盛的碧霞元君的信仰情况。

此外，泽田瑞穗在《中国の泰山》一书之中，使用论文和许多照片来介绍民众的泰山信仰情况。并且，在他在《泰山香税考》⁵中探讨了碧霞元君信仰的兴盛情况。

不仅以上两者，近十几年的泰山信仰研究之中，也有许多有关碧霞元君信仰的研究。如上所述，碧霞元君是明代以后逐渐被人们接受的信仰，清代以后，则变为泰山诸神之中香火最旺的神灵。

两者研究的主要内容，有历代王朝与泰山的关系、历代皇帝与封禅等历史记载，还泰山府君与蒿里山、东岳大帝与民间信仰的关系等。这些内容表示，泰山是五岳之首，在历史上，对无论在政治还是文化方面，泰山都是非常重要的存在。所以，这些研究是当今泰山研究的基础。

在道教方面，在唐代司马承祯《天地宫府图》(《云笈七签》卷27)中，确立了十大洞天、三十六小洞天、七十二福地的系统。此后杜光庭(850-933)在《洞天福地岳渎名山记》之中，对司马承祯的洞天福地说稍作，还加了海外五岳仙岛十洲、三十六静庐、二十四灵化等神仙世界的传承。⁶此中，泰山被列入三十六小洞天之一。

如此，泰山不仅历史上、宗教上举足轻重重要的地方，其自然环境也非常优美，所以被选为道教的圣地之一。

³ 沙畹(Édouard Chavannes)著，菊池章太日译《泰山-中国人的信仰》，平凡社东洋文库，49页，2019年。

⁴ 同上《泰山-中国人的信仰》48-49页。

⁵ 洼德忠、泽田瑞穗《中国の泰山》，讲谈社，1982年。泽田瑞穗《泰山香税考》，泽田瑞穗《中国的民间信仰》，工作社，1982年。

⁶ 土屋昌明《洞天思想と自然环境の問題》，东洋大学《エコ・フィロソフィ研究》Vol.10，別册シンポジウム・研究会編，2015年。

3. 白话小说中描写的泰山

明清时期的有些白话小说之中，描写了东岳泰山的情景。比如，《水浒传》第七十四回，李逵与燕青去泰山参拜的途中拜访岱庙。当时，岱庙为了祝贺东岳大帝的生日，正在举办相扑比赛。燕青到岱庙时，看到了以下光景。

庙居泰岱，山镇乾坤。为山岳之至尊，乃万神之领袖。山头伏槛，直望见弱水蓬莱；绝顶攀松，尽都是密云薄雾。楼台森耸，疑是金乌展翅飞来；殿阁楼层，恍觉玉兔腾身走到。雕梁画栋，碧瓦朱檐。凤扉亮映黄纱，龟背绣帘垂锦带。遥观圣象，九旒冕舜目尧眉；近睹神颜，袞龙袍汤肩禹背。九天司命，芙蓉冠掩映绛纱衣；炳灵圣公，赭黄袍偏称蓝田带。左侍下玉簪珠履，右侍下紫绶金章。阖殿威严，护驾三千金甲将；两廊猛勇，勤王十万铁衣兵。五岳楼相接东宫，仁安殿紧连北阙。蒿里山下，判官分七十二司；白骡庙中，土神按二十四气。管火池铁面太尉，月月通灵；掌生死五道将军，年年显圣。御香不断，天神飞鸟报丹书；祭祀依时，老幼望风皆获福。嘉宁殿祥云香霭，正阳门瑞气盘旋。万民朝拜碧霞君，四远归依仁圣帝。

这里说泰山是山岳至尊、万神领袖，来称赞泰山的雄伟、风景的壮观。并且，还描述了岱庙的殿宇威严秀丽、供奉的神仙非同小可。这些描述表示出当时人们认为泰山是重要的地方，而且也体现了民众对泰山的一般认识。

在民间信仰方面，清初西周生《醒世姻缘传》中可看到泰山参拜的描写。《醒世姻缘传》是全一百回的白话小说，小说内容反应了当时社会或家庭生活等老百姓的生活情况。第68、69回的主题是泰山参拜。两位道姑欺骗村里的妇女，带她们去泰山山顶的碧霞元君殿烧香。道姑们到泰山时，从山脚的岱庙一直到泰山山顶都挤满了香客。香客的目的是在日出时去山顶的碧霞元君庙烧香。所以也描述了官员管理香客的情况。

那管香税的是历城县的县丞，将逐位的香客点名点进，方到圣母殿前，殿门是封锁的。因里边有施舍的银钱袍服，金银娃娃类，所以人是进不去的。要看娘娘金面的人，都垫了什么，从殿门格子眼里往里观看。素姐踩着狄希陈的两个肩膀，狄希陈两只手攥着素姐两只脚，倒也看得真实，也往殿里边舍了些银子。

为了去泰山山顶烧香，需要支付入山税等，这时候的泰山已经被县城管理。这是因为，明代以后碧霞元君信仰逐渐流行，所以参拜碧霞元君的游客也增加了。官员注意到这些情况，便由当地政府管理泰山的游客，以征收香客的入山税。如此这样，在许多白话小说中，都可看到当时人们的对泰山的日常信仰情况。

另外，明代的《封神演义》中也反应了当时的民间信仰的情况，小说里看到当时吸引被人们信仰的很多神仙。这个小说以殷周革命为主题，小说中战死死亡的将军或神仙最后都被封为神。所以通过《封神演义》，可以推测当时民间信仰中各路神仙的知名度。小说中有关泰山的人物有黄飞虎(东岳大帝)、黄天化(炳灵公)，黄飞虎是周军的将军，黄天化是阐教的道士，他们在小说中非常活跃。此外，商朝的

将军余化龙被封为碧霞元君，可见《封神演义》问世的时候，碧霞元君已经吸引了一程度的信仰。但是，小说对碧霞元君的描写非常少，可能在创作《封神演义》的地区，或者对作者来，碧霞元君并非不是那么有名的神灵。

如上所述，有些小说中可看到有关泰山的描述，反应了当时人们对的泰山认识情况。其大多表示泰山的雄伟，此外还记录了民间信仰中的东岳大帝或泰山诸神的信仰情况。不过，另一方面，这些白话小说中，几乎没看到有关泰山洞天的记载。其中，对泰山洞天有涉及的白话小说是《神仙通鉴》。

4. 《神仙通鉴》中描写的東岳泰山

《神仙通鉴》全二十二卷，笔者是明·徐道。后来，清朝的程毓奇又做了补充。为什么有两位作者呢。因为，徐道写了卷一～卷十七，程毓奇写了卷十八～卷二十二。《神仙通鉴》的全名是《历代神仙通鉴》，别称《三教同源录》、《历代神仙演义》。此外，其正文虽用的文言文，但其内容属通俗小说。

其内容记录从古代到明代的几千年的神仙、佛菩萨的历史，通过《三教同源录》的书名可以得知，对儒教、佛教、道教三个宗教都有记载。

这本书另有《三教同源录》的书名，我们可以知道，这本内容试图统一儒释道三个宗教。书中描写的时代是从古代到明代，时间相当长。关于出版，龙虎山的张天师张继宗写了序文。第一集，第二集，第三集的每集内容的标题分别对应道教、佛教、儒教。但是，其中的内容按照时代顺序来记载，所以，儒释道三个宗教的内容都混杂在了一起。⁷

《神仙通鉴》不仅收录了儒·佛·道的神仙，还有耶稣教、伊斯兰教中的神灵。关于中国的传统宗教是否包含耶稣教和伊斯兰教，这是另一个问题。但是可以说明，明清时代的民间宗教是广泛开放的，吸引了各种文化。

那么，《神仙通鉴》中有关泰山的记载如何？如上所述，《神仙通鉴》的主要内容是明代及以前各大宗教的神仙或佛菩萨的历史故事。因此，并没有对某位特定神仙进行详细描写。只是基于各路神灵的传统故事，或当时人们的信仰认知，创作了全书内容。以此为背景，有关东岳大帝或泰山诸神的记载可找到十几个。下面请看《神仙通鉴》中的有关泰山的记载。

《神仙通鉴》第一章以盘古开天地的故事开始，介绍古代中国的历史开端。

盘古遂出御世，是为三才首君，始有君民之别。盘古常坐高处，众人聚立听教，乃分讲天地回旋、阴阳消长之理。上说三光，下谈四海，听者忘倦。由是混茫肇开矣。迨盘古历世既久，一旦化去，民皆哀恸。

有子十七人，长曰赫天氏，埋父尸于中山，自揣不能治世，避入东之泰山以居。⁸

⁷ 二阶堂善弘〈《神仙通鉴》と《封神演义》の关系について〉，东アジア文化交渉研究（关西学东アジア文化研究科）第15号，2020年3月，325-336页。

⁸ 《神仙通鉴》第1回〈太极判化生五老 三才立发育烝民〉。

这里所说的泰山仅仅指山。它表示，从神话时代开始，泰山就是一个重要的地方。此外，第十六章记载了泰山神为天孙的故事。

祝师曰：“昔天地开辟，山川效灵，故五岳四渎，莫不应造化而生于混沌之初，根阴阳以奠于坤维之位。先有元始天王五世孙无上天尊赫天氏，都于东岳，一曰天孙，谓天王之孙也。数传至金虹氏古岁，得天王家传心法，独修于东北长白山中，日久功成。太昊时，方诸东王公太华真人，召掌天仙六籍，兼统世界人鬼等事。炎帝时，多较量纪录之功，太华真人赐号天符都官，为群灵之府。如得其号召天下一切神鬼、游魂幽魄，大合而禱之，自然福臻祸散矣。”

帝大喜，留祝师于静室。回思风后曾言封祀巨野，可以获庆。岐伯亦言东封泰山，合符万国，然后不死。明日，遂命有司造竹筴、木豆、樽俎、盂碗器皿，令乐长大容演清角之音以侑享。⁹

泰山的主神的东岳大帝，一般被认为是天帝的孙子。此处内容显示了东岳大帝的正统性。这两个故事常见于古代记载，其内容大同小异，主要介绍了东岳大帝的伟大性、重要性。

同时，还有其他关于泰山诸神的记载如下。

东岳泰山（蓬玄太空洞天）

（东岳太灵苍光司命君）金虹氏，（顺天夫人）水一氏，（天照圣夫）少海氏，（成祥圣母）弥轮山女，（德度高祖）赫天氏，（神功曾祖）胥勃氏，（积厚圣祖）玄英氏，（任天太伯）金轮王，威雄将军（真君第三子，宋曰炳灵公），子女仙眷，灵官兵吏（胥山），（九天司命宓太先真君）茅盈，（造化尊神）黔雷，（抱送贵子）高元师，七十二司真官（清王坛），（泰山录事）孫珂、（天光坛），（修选真人）崔曙，（梁父山），（法象真人）许季山，五显灵，五瘟使者，诸令闻¹⁰

这里，泰山神是金虹氏，其夫人是水一氏。此外，也介绍了其他泰山诸神，其中，可以看到东岳大帝第三子的炳灵公的名字。炳灵公是从宋代到明代盛行的神仙。与上述二阶堂教授指出的一样，从这一点可以确认，《神仙通鉴》是基于传统道典创造的。此外，对比《三教源流搜神大全》的记述，也能证明这一事实。

泰山者、乃群山之祖、五岳之宗、天帝之孫、神靈之府也。在兗州奉符縣今泰安州是也、以梁父山為儲副。東方朔『神異經』曰「昔盤古氏五世之苗裔曰赫天氏、赫天氏曰胥勃氏、胥勃氏曰玄英氏、玄英氏子曰金輪王。金輪王弟曰少海氏、少海氏妻曰彌輪仙女也。彌輪仙女夜夢吞二日、覺而有娠、生二子、長曰金蟬氏、次曰金虹氏。金虹氏者、東岳帝君也。金蟬氏即東華帝君也。」¹¹

通过对比《神仙通鉴》与《三教源流搜神大全》的记载可以知道，这两个内容基本上一致，可以确认《神仙通鉴》是基于这些传统道典所创造的。此外，这里还记载了东岳大帝有五子一女的有名传说。

⁹ 《神仙通鉴》第16回〈冷伦作咸池广乐 浮丘教九转还丹〉。

¹⁰ 《神仙通鉴》第129回〈上天星辰连袂来 五岳君相接踵至〉。

¹¹ 《三教源流搜神大全》〈东岳〉。

应元真君召屏翳为云师，统部雷霆将吏。已上百万天神，或停半空，或屯山野。下方东岳带五子一女，及校籍曹官造化神黔羸、嫫妃仙眷。南岳相涓子、彭宗。西岳相萧史、周亮，并秦穆、弄玉、太白老人、叶君、陈宝。北岳相杜冲，同扁鹊、阳厉、负局、郭偃诸人。中岳相宋伦，及蔡琼、邓种。东华帝君带九子二女，神荼郁垒，灵真子郭叔、姚坦之徒。西王母领四媚诸女，其徒巫阳、巫咸、女娃。¹²

在《神仙通鉴》问世的明末清初，碧霞元君已经成为广泛为人知的存在。但是，在《神仙通鉴》之中却没有涉及碧霞元君，只介绍了五子一女传说。可能《神仙通鉴》的作者徐道和程毓奇还不太熟悉当时的泰山信仰情况，又或者他们的地域不太流行东岳信仰。此外，有关泰山的内容有“黄帝封泰山”¹³“泰山封禅”“孔子游泰山”“皇帝出巡泰山”等自古以来的有名传说。并且，还有很多故事中，泰山仅作为山岳或地名出现。

作为山岳的泰山，景色秀丽壮观。拥有这样出色自然环境，肯定也是神仙住的地方。

王乃叩其八极之名山，神仙之洞府，或得一游，以知天下之大。容成曰：“可，可。斯为子言之，海内已有九鼎，版图可考至于八荒之外，非历击不能知也。世但闻有蓬丘闾苑，而不知有大五丘：一曰广乘之山，天之东岳也，在渤海中，为发生之首，上有碧霞之阙，琼树之林，紫雀翠鸾，碧藕白橘，上主岁星之精，居九气青天之内。青童帝君拓为方诸上都。”¹⁴

在这里说广乘山是天上的东岳，其中有美丽的建筑、树木、各种鸟兽等。这个广乘山在道教中被认为是仙山之一，此外还有南岳长离山、西岳丽农山、北岳广野山、中岳昆仑山。那么，道教的圣地“十大洞天”“三十六小洞天”是怎样记载的呢？

十大洞天

王屋山东北仙宫洞天、委羽山大有空明洞天、西城山太玄极真洞天、西玄山三玄极真洞天、青城山宝仙九室洞天、天台上清平玉洞天、罗浮山朱明耀真洞天、茅山华阳金坛洞天、包山佐神幽墟洞天、括苍山成德隐玄洞天

《神仙通鉴》与《云笈七签》的十大洞天是一致，也能看出此书的创作继承了道教的传统观点¹⁵。关于三十六小洞天，有如下记载。

三十六小洞天

大峨山、庐山、大因山、灊山、太白山、赤城山、丹池山、烂柯山，四明山、石门山、会稽山、西山、

¹² 《神仙通鉴》第53回〈神鼎沉小怨强暴 蟠桃熟大会真灵〉。

¹³ 例如《神仙通鉴》第17回〈入空同广成授道 陷鼎湖黄帝升天〉有“初，黄帝封泰山，三年大旱，草木零落，时人谓之干封。有鸿氏因旱焦思，抑郁成病，二年而殁。彻等治丧成礼，立其子魁，母任己感神而娠，生而尚文，善著述。立数月亦殁。彻复备法驾，至若水迎昌意，昌意坚执不允。彻南至江水寻玄器，遇于长林。相劝久之，玄器始从。登驾至寿陵，下车伏地而泣。即帝位于曲阜之北，邑于穷桑，故号穷桑氏。是岁次交己卯”的记载。

¹⁴ 《神仙通鉴》第39回〈容成公细谭灵岳 穆天子远宴瑶池〉。

¹⁵ 二阶堂善弘〈《神仙通鉴》と《封神演义》の関係〉，东アジア文化交渉研究（关西大学东アジア文化研究科）第15号，2020年3月、325-336页。

岷山、玉甌山、鬼谷山、武夷山、玉箭山、华盖山、盖竹山、都峤山、白石山、勾漏山、九巍山、洞阳山、幕阜山、大酉山、巫峡、麻姑山、仙都山、青田山、钟山、紫盖山、良常山、天目山、桃源山、金华山。

在《云笈七签》中，三十六小洞天的第一洞天是霍桐山，第二到第六分别是东岳、南岳、西岳、北岳、中岳。但是《神仙通鉴》的三十六小洞天里没有五岳，而是另有〈中五岳〉条¹⁶，其中记载了东岳泰山、中岳嵩山、西岳华山、南岳衡山、北岳医无虑山。为何《神仙通鉴》的三十六小洞天不收录五岳？

要是按照道教的传统观点，《神仙通鉴》的小洞天也应该收录五岳。关于这一点，还没明确的答案，我想今后再进行探讨。

5. 结语

以上，本文探讨了明清时代的白话小说、特别是《神仙通鉴》重有关泰山的记载。虽然《神仙通鉴》是白话小说，但其内容记录了儒教、佛教、道教等各个宗教的几千年的历史。其中关于道教的记载非常忠实于道教的传统观念，而非成书当时的道教实态。因此，有关泰山的记载，几乎没有涉及明清时代很盛行的碧霞元君信仰情况，而是以“盘古开天辟地”“黄帝封泰山”等神话，以及“封禅”“皇帝出巡泰山”等自古以来的故事为中心。

另一方面，书中经常把泰山描写为神圣的地方、美丽的山岳。但是，在洞天福地的相关记述中，泰山并没有被收入三十六小洞天。而是另述有〈中五岳〉条，将五岳收录其中。可能比起洞天，《神仙通鉴》更重视五岳的存在，所以将其单独列出。其具体原因，今后还需继续研究。

¹⁶《神仙通鉴》第129章〈上天星辰连袂来 五岳君相接踵至〉。

白話小説に見られる泰山—『神仙通鑑』を中心に—

二ノ宮 聡
北陸大学・講師

1. 前 言

中国各地の名山は、それぞれに地域や宗教と密接に関わる。中でも中国を代表する五か所の名山「五岳」は、宗教や文化など様々な面において現在に至るまで民衆と深く結びつく。時代により異同があるものの、現在の五岳は、東岳泰山・南岳衡山・西岳華山・北岳恒山・中岳嵩山とされる。中でも東岳泰山は五岳の筆頭とされ、歴代皇帝が封禪の儀式を執り行うなど、歴代王朝とも深い関りがある。また宗教では、仏教では泰山山下に泰山地獄があるとす。人が死亡すると、靈魂が泰山地獄に集まるとされる。道教では聖地の一つとして、洞天福地思想では三十六小洞天の第二位とされる。こうした点からも古くから宗教との関りがみられる。

一方で民間信仰では、泰山の主神を東岳大帝とする。一般に東岳大帝は天帝の孫といわれる。また、冥界神としての一面も有する。天孫としては、歴代皇帝によって様々な封号が与えられ、冥界神としては、地獄を主管する神とされ、人々の畏敬を集める。これらの説は、歴代王朝の政治政策または仏教・道教といった宗教の影響を受けつつ形成されていった。しかし、明代になると泰山信仰に変化が生じる。泰山の主たる信仰対象が東岳大帝から碧霞元君へと変化した。一般に碧霞元君は東岳大帝の娘とされ、福寿・治病・授児といった人々の「生」に関する願いを司るとされる。明代以降の碧霞元君に対する信仰は、華北地域を中心に流行し、清代中期の華北では各地で碧霞元君廟会が開催され、場所によっては数十万もの香客を集めた。

このように、泰山は政治、宗教、民間信仰などにおいて中国の民衆とは切り離せない関係にある。よって本報告では、白話小説、特に『神仙通鑑』に描かれる泰山を見ていきたい。

2. 泰山の研究

泰山諸神に関する研究は、多くが東岳大帝を主としており、多くの論文が発表されている。また、歴史方面でも泰山研究は枚挙に暇が無い。このほか、この十数年来、碧霞元君の研究も非常に盛んである。例えば、1925年に顧頡剛は北京の西の郊外に位置する妙峰山碧霞元君廟会の調査を実施した。この調査は、近代中国で最初の社会学調査とされている。顧頡剛と同時期に、李景漢も妙峰山廟会調査を実施している。近年の研究では、吳效群『妙峰山 北京民間社会的歴史変遷』¹がある。吳

¹ 吳效群『妙峰山 北京民間社会的歴史変遷』、人民出版社、2006年。

氏の研究を契機として、碧霞元君信仰の研究は再び注目を集めるようになる。呉氏の研究は、顧頡剛の研究を基にしつつ、新たに復興した廟会の様子、廟会復興までの過程、地元政府や宗教との関係、さらに現代の香会の状況などを考察している。また、碧霞元君や炳靈公以外の東岳諸子の研究は、関連資料が少ないために、専論はほぼ見られない。

顧頡剛と同時期の泰山研究では、エドワール・シャヴァンヌ(Édouard Chavannes)や澤田瑞穂がいる。1900年代前葉、彼らは泰山の現地調査を実施している。これは単に文献資料の研究だけでなく、当時の泰山の様子をおさめた写真なども記録されている。かれらの研究を通じて、当時の民衆の泰山信仰の実像を見ることが出来る。

その後、シャヴァンヌは研究成果をまとめて『泰山-中国人の信仰』(“Le Tai chan”)²を発表した。この研究は、泰山の歴史、王朝との関係だけでなく、さらに封禅文献、碑文、東岳大帝や蒿里山に対する民衆の信仰などが述べられる。例えば、東岳大帝の信仰については次のように記される。

今もなお民の心に生きる泰山の神の本領である。あちこちの東嶽廟には壁に沿って七十五の法廷がならび、死後に罪人を待ちかまえる身の毛もよだつ責め苦の数々が、まのあたりに繰り広げられる。

(中略)

ところで、注意して見ればすぐに気づくことだが、東嶽廟の中で崇められているのは泰山の神である東嶽大帝だけではない。かつて北京の東門外にある東岳廟を訪れたとき、奇妙な歩みで廟に赴く婦人たちに、私の目はくぎづけになったことがある。手押し車や驢馬でござたがえすその喧騒のただ中で、ほこりだらけの道を婦人たちが三歩進んでは伏して拝み、再び三歩進んではまたひれ伏すのであった。こうして苦行しつつ歩みゆくその先にあるのは、泰山の神のいます本殿ではない。女性の神々がまします別の堂を婦人たちは目ざして、歩みつつ伏し、伏しつつ歩むのである。かくも熱烈な崇拜の対象となっている女神とはいったい何か。今から考察を始めよう。³

このようにシャヴァンヌは、岳神としての東岳大帝、また冥界神としての泰山府君に対する信仰だけでなく、明代以降急速に信仰を集め、東岳大帝をしのぐ信仰を集めるようになっていた碧霞元君についても、民衆の信仰の様子について記録している。

また澤田瑞穂は、『中国の泰山』において多くの写真と共に泰山信仰について紹介しており、さらに「泰山香税考」⁴では碧霞元君信仰の隆盛について検討している。

両者の研究に限らず、近年の泰山信仰研究の多くは碧霞元君信仰に対する研究が大部分を占める。すでに述べたように、碧霞元君は明代以降に民衆から非常に強い信仰を集めるようになり、清代以降は泰山諸神のなかで最も盛んに信仰される神となる。そのため多くの文献でも泰山を述べる際は碧霞元君にも言及されており、泰山を代表する神となっていく。

彼らの研究は、泰山研究の基礎的資料となり、主には歴代王朝と泰山、歴代皇帝と封禅など歴史

² エドワール・シャヴァンヌ(Édouard Chavannes)著、菊池章太訳『泰山—中国人の信仰』、平凡社東洋文庫、49頁、2019年。

³ 同上『泰山』48—49頁。

⁴ 窪徳忠、澤田瑞穂『中国の泰山』、講談社、1982年。澤田瑞穂「泰山香税考」、澤田瑞穂《中国的民间信仰》、工作社、1982年。

的面、さらに泰山府君と蒿里山、東嶽大帝など民間信仰などが述べられる。それは泰山が五岳の筆頭であり、歴史的には政治、文化において重要な場所であったことを証明している。

一方で、道教では唐代に司馬承禎の『天地宮府図』（『雲笈七籤』巻 27）が、十大洞天・三十六小洞天・七十二福地の体系を確立させた。その後、杜光庭（850～933）の『洞天福地岳瀆名山記』が、司馬承禎の説に若干の修正を加え、その他に海外五岳仙島十洲・三十六静廬・二十四靈化などをつけたして、神仙世界の伝承をまとめた。⁵ この中で泰山は三十六小洞天の一つに位置づけされている。

このように泰山は歴史的、宗教的に重要な役割を果たしただけでなく、その自然環境のすばらしさから道教の聖地の一つに名を連ねている。

3. 白話小説にみられる泰山

明清時期に出版された白話小説の中には、泰山の情景が描かれているものも多い。例えば『水滸伝』第七十四回では、李逵と燕青が泰山に参拝に行く途中に立ち寄った岱廟で開催されていた東岳大帝の生誕日を祝う奉納相撲に参加する。その際、燕青が岱廟に到着した時の情景は次のように描かれる。

庙居泰岱，山镇乾坤。为山岳之至尊，乃万神之领袖。山头伏槛，直望见弱水蓬莱；绝顶攀松，尽都是密云薄雾。楼台森耸，疑是金乌展翅飞来；殿阁楼层，恍觉玉兔腾身走到。雕梁画栋，碧瓦朱檐。凤屏亮映黄纱，龟背绣帘垂锦带。遥观圣象，九旒冕舜目尧眉；近睹神颜，袞龙袍汤肩禹背。九天司命，芙蓉冠掩映绛纱衣；炳灵圣公，赭黄袍偏称蓝田带。左侍下玉簪珠履，右侍下紫绶金章。阖殿威严，护驾三千金甲将；两廊猛勇，勤王十万铁衣兵。五岳楼相接东宫，仁安殿紧连北阙。蒿里山下，判官分七十二司；白骡庙中，土神按二十四气。管火池铁面太尉，月月通灵；掌生死五道将军，年年显圣。御香不断，天神飞马报丹书；祭祀依时，老幼望风皆获福。嘉宁殿祥云杳霭，正阳门瑞气盘旋。万民朝拜碧霞君，四远归依仁圣帝。

ここで泰山は山岳の至尊、万神の領袖であり、その雄大さ、美しさを称える。さらに岱廟の殿宇の素晴らしさ、祀られる神々の偉大さが描かれる。この描写は単に当時の人々にとって泰山が重要な山であるだけでなく、泰山に対する人々の一般的な認識でもあろう。そうした当時の泰山に対する認識が見て取れる。

また、民間信仰の面では、清初の西周生『醒世因縁伝』に人々が泰山参詣に向かう様子が描かれる。『醒世因縁伝』は全百回の章回小説であり、当時の社会や家庭生活など庶民の生活が描かれる。

⁵ 土屋昌明「洞天思想と自然環境の問題」、東洋大学『エコ・フィロソフィ研究』Vol.10、別冊シンポジウム・研究会編、2015年

第六十八、六十九回は、村の女たちが二人の道姑に率いられ、泰山山頂の碧霞元君殿まで参詣に行く話である。道姑たちが泰山に到着した際、麓の岱廟から山頂まで、非常に多くの参拝者でごったがえし、碧霞元君殿では日の出と共に参拝しようとする人々で賑わう。そのため役人により参拝が管理されている様子が描かれる。

那管香税的是歷城縣的縣丞、將逐位的香客点名点進、方到聖母殿前、殿門是封鎖的。因里边有施舍的銀錢袍服、金銀娃娃類、所以人是進不去的。要看娘娘金面的人、都墊了甚麼、從殿門格子眼里往里觀看。素姐踩着狄希陳的两个肩膀、狄希陳兩只手攥着素姐兩只脚、倒也看得真寔、也往殿里边舍了些銀子。

泰山に登り参拝するためには、入山税を支払う必要があるなど、県の管理下に置かれていた。これは明代以降、碧霞元君に参拝するための参詣者が増加し、それに目を付けた地元政府が泰山を管理下に置くことで税収を期待したためである。このように泰山に対する人々の日常の信仰の様子は、多くの白話小説に見られる。

また明代の『封神演義』は、当時の民間での信仰の様子が反映されており、人々から信仰を集めた多くの神仙が登場している。物語は殷周革命を舞台としているが、物語中で死亡した部将や仙道は、最終的に神に封神され、当時の民間信仰での神仙の認知度が見て取れる。この中で泰山に関連する登場人物として、黄飛虎（東岳大帝）、黄天化（炳靈公）がおり、黄飛虎は周軍の部将、黄天化は周に協力する闡教の道士として、活躍の場面が多く描かれる。また碧霞元君は殷の部将・余化龍が配当されるが、さほど目立つ活躍はない。『封神演義』が世に出た当時、碧霞元君はすでに一定の信仰を集めていたが、あるいは『封神演義』の作者、または作成された地域では、碧霞元君はそれほど知られた神ではなかったのかもしれない。

以上のように、様々な白話小説にも泰山や泰山の神々は描かれ、当時の人々の泰山に対する認識が一定程度反映されていることが見て取れる。その多くは、泰山の雄大さ、偉大さを表し、また東嶽大帝など泰山諸神に対する民間での信仰の状況を物語に取り入れている。一方で、こうした白話小説の描写を見ても泰山洞天に関する描写はほぼ見られない。その中で、泰山洞天に言及している白話小説が『神仙通鑑』である。

4. 『神仙通鑑』に描かれる東岳泰山

『神仙通鑑』は明・徐道、清・程毓奇の手による全二十二巻からなる。なぜ著者が二人いるかと言えば、徐道が一卷から十七巻、程毓奇が十八巻から二十二巻を著したためである。『神仙通鑑』は正しくは『歴代神仙通鑑』といい、『三教同源録』、『歴代神仙演義』とも称される。また『歴代神仙演義』と称されることから、通俗小説類に属する。

その内容は古代から明代までの数千年間の神仙、仏菩薩の歴史を記しており、『三教同源録』というタイトルから分かるように、儒教・仏教・道教がそれぞれ記録されている。

さて別に「三教同源」と称することからわかるように、この書は儒教・道教・仏教の統合を試みてみたものである。書中で描かれる時代は、太古から明代までで、かなりの長期にわたる。出版に関しては、龍虎山の張天師である張継宗が序文を書いている。一集、二集、三集は、それぞれ道教、仏教、儒教に対応するようなタイトルが付されているが、ほぼ時代順の記載が中心になるので、儒・仏・道はそれぞれ入り混じった記載となっている。⁶

『神仙通鑑』には儒・仏・道の神仙だけでなく、さらにはキリスト教、イスラム教までもが加えられている。中国の伝統宗教にキリスト教やイスラム教が含まれるかどうかはまた別の問題があるが、ともあれ明清時代の民間宗教が広く開かれ、様々な文化を吸収していたことを示す一例であろう。

では、『神仙通鑑』での泰山に関する記述はどうか見ていきたい。上にも述べたように『神仙通鑑』は、古代から明代にまでの儒教・仏教・道教・キリスト教・イスラム教の神仙や仏菩薩などの歴史を物語りにしている。そのため特定の神々を詳しく描くことはないが、当時の神仙や仏菩薩に対する伝統故事や人々の認識を踏まえて構成されている。そうした中で、東岳泰山や泰山諸神に言及されている箇所は十数カ所見られる。以下、『神仙通鑑』での泰山に関する描写を見ていく。

『神仙通鑑』の第一章は盤古創世神話で始まり、古代中国の歴史の始まりを紹介する。

盤古遂出御世，是为三才首君，始有君民之别。盘古常坐高处，众人聚立听教，乃分讲天地回旋、阴阳消长之理。上说三光，下谈四海，听者忘倦。由是混茫肇开矣。迨盘古历世既久，一旦化去，民皆哀恻。

有子十七人，长曰赫天氏，埋父尸于中山，自揣不能治世，避入东之泰山以居。⁷

ここに見られる泰山は山岳としての泰山であり、神話の時代から泰山は重要な場所であった事を示す一例であろう。また第十六章は泰山の神が天孫である事を述べる。

祝师曰：“昔天地开辟，山川效灵，故五岳四渎，莫不应造化而生于混沌之初，根阴阳以奠于坤维之位。先有元始天王五世孙无上天尊赫天氏，都于东岳，一曰天孙，谓天王之孙也。数传至金虹氏古岁，得天王家传心法，独修于东北长白山中，日久功成。太昊时，方诸东王公太华真人，召掌天仙六籍，兼统世界人鬼等事。炎帝时，多校量纪录之功，太华真人赐号天符都官，为群灵之府。如得其号召天下一切神鬼、游魂幽魄，大合而祷之，自然福臻祸散矣。”

帝大喜，留祝师于静室。回思风后曾言封祀巨野，可以获庆。岐伯亦言东封泰山，合符万国，然后不死

⁶ 二階堂善弘「『神仙通鑑』と『封神演義』の関係について」、東アジア文化交渉研究（関西大学東アジア文化研究科）第15号、2020年3月、325-336頁。

⁷ 『神仙通鑑』第1回「太极判化生五老 三才立发育烝民」。

。明日，遂命有司造竹筵、木豆、樽俎、盂碗器皿，令乐长大容演清角之音以侑享。⁸

泰山の主神である東岳大帝は天孫とされるが、これはその正当性を示す記述である。この二つの故事は、古来よりしばしば見られる内容であり、その記述内容はどの故事も概ね同一であり、主として東岳泰山の尊大さ、重要性を述べるものである。

また、東岳大帝を始めとする泰山諸神に関しては次のような記述がみられる。

東岳泰山（蓬玄太空洞天）

（東岳太靈蒼光司命君）金虹氏、（順天夫人）水一氏、（天照聖夫）少海氏、（成祥聖母）弥輪山女、（徳度高祖）赫天氏、（神功曾祖）胥勃氏、（積厚聖祖）玄英氏、（任天太伯）金輪王、威雄將軍（真君第三子、宋曰炳靈公）、子女仙眷、靈官兵吏（胥山）、（九天司命応太先真君）茅盈、（造化尊神）黔雷、（抱送貴子）高元師、七十二司真官（清王壇）、（泰山録事）孫珂、（天光壇）、（修選真人）崔曙、（梁父山）、（法象真人）許季山、五顯靈、五瘟使者、諸令聞。⁹

泰山の神は金虹氏であり、その夫人は水一氏とされる。その他にも泰山の神々が述べられ、宋代から明代にかけて盛んに信仰された第三子の炳靈公の名前も見られる。これは上述した二階堂氏が指摘するように、『神仙通鑑』は伝統的道典に基づき作成されている事を確認できる典型的な箇所であり、『三教源流搜神大全』の記述と比較しても明らかである。

泰山者、乃群山之祖、五岳之宗、天帝之孫、神靈之府也。在兖州奉符县今泰安州是也、以梁父山為儲副。東方朔『神異経』曰「昔盤古氏五世之苗裔曰赫天氏、赫天氏曰胥勃氏、胥勃氏曰玄英氏、玄英氏子曰金輪王。金輪王弟曰少海氏、少海氏妻曰弥輪仙女也。弥輪仙女夜夢吞二日、覺而有娠、生二子、長曰金蟬氏、次曰金虹氏。金虹氏者、東岳帝君也。金蟬氏即東華帝君也。¹⁰

『神仙通鑑』と『三教源流搜神大全』の記述を見て分かるように、両者の記述は類似しており、『神仙通鑑』がこうした伝統的道典に基づき作成されている事が確認できる。また、東岳大帝は五子一女がいたという有名な伝承も見られる。

应元真君召屏翳为云师，统部雷霆将吏。已上百万天神，或停半空，或屯山野。下方东岳带五子一女，及校籍曹官造化神黔羸、嫫妃仙眷。南岳相涓子、彭宗。西岳相萧史、周亮，并秦穆、弄玉、太白老人、叶君、陈宝。北岳相杜冲，同扁鹊、阳厉、负局、郭偃诸人。中岳相宋伦，及蔡琼、邓种。东华帝君带九子二女，神荼郁垒，灵真子郭叔、姚坦之徒。西王母领四媚诸女，其徒巫阳、巫咸、女娃。¹¹

⁸ 『神仙通鑑』第16回「冷伦作咸池广乐 浮丘教九转还丹」。

⁹ 『神仙通鑑』第129回「上天星辰速袂来 五岳君相接踵至」。

¹⁰ 『三教源流搜神大全』「東岳」

¹¹ 『神仙通鑑』第53章「神鼎沉小惩强暴 蟠桃熟大会真灵」。

『神仙通鑑』が出版された明末清初には、泰山諸神の中でも碧霞元君は特に知られる存在になっていた。しかし『神仙通鑑』では碧霞元君には触れられず、旧来の五子一女の伝承のままである。これは『神仙通鑑』の著者である徐道や程毓奇がいた地域では、碧霞元君信仰がさほど知られていなかった可能性もある。

この他、泰山に関する内容は、「黄帝封泰山」¹²「泰山封禪」「孔子遊泰山」「皇帝出巡泰山」といった、古来より多く伝えられる故事が中心である。また、山岳、地名としての泰山も多くみられる。

山岳としての泰山では、山景の荘厳さや美しさが描かれる。こうした優れた自然環境を有する場所は、仙道が住まう場所でもある。

王乃叩其八極之名山，神仙之洞府，或得一游，以知天下之大。容成曰：“可，可。斯为子言之，海内已有九鼎，版图可考至于八荒之外，非历击不能知也。世但闻有蓬丘闕苑，而不知有大五丘：一曰广乘之山，天之东岳也，在渤海中，为发生之首，上有碧霞之阙，琼树之林，紫雀翠鸾，碧藕白橘，上主岁星之精，居九气青天之内。青童帝君拓为方诸上都。”¹³

ここで広乗山は天の東岳とされ、美しい建物や木々、鳥獣などが住む素晴らしい場所とされる。この広乗山とは、道教では仙山の一つとされ、東岳広乗山、南岳長離山、西岳麗農山、北岳広野山、中岳崑崙山とされる。では、道教の聖地である十大洞天、三十六小洞天はどう描かれるか。

十大洞天

王屋山東北仙宮洞天、委羽山大有空明洞天、西城山太玄極真洞天、西玄山三玄極真洞天、青城山宝仙九室洞天、天台山清平玉洞天、羅浮山朱明耀真洞天、茅山華陽金壇洞天、包山佐神幽墟洞天、括蒼山成徳隠玄洞天

『神仙通鑑』に記載される十大洞天は『雲笈七籤』と同一であり、道教の伝統的考え方に基づいている事が確認できる。¹⁴また三十六小洞天には次のように述べられる。

三十六小洞天

大峨山、廬山、大因山、瀟山、太白山、赤城山、丹池山、爛柯山，四明山、石門山、会稽山、西山、

¹² 例えば『神仙通鑑』第17章に「入空同广成授道 陷鼎湖黄帝升天」に「初，黄帝封泰山，三年大旱，草木零落，时人谓之干封。有鸿氏因旱焦思，抑郁成病，二年而殂。彻等治丧成礼，立其子魁，母任己感神而娠，生而尚文，善著述。立数月亦殂。彻复备法驾，至若水迎昌意，昌意坚执不允。彻南至江水寻玄器，遇于长林。相劝久之，玄器始从。登驾至寿陵，下车伏地而泣。即帝位于曲阜之北，邑于穷桑，故号穷桑氏。是岁次交己卯」とある。

¹³ 『神仙通鑑』第39章「容成公细谭灵岳 穆天子远宴瑤池」。

¹⁴ 二階堂善弘「『神仙通鑑』と『封神演義』の関係について」、東アジア文化交渉研究（関西大学東アジア文化研究科）第15号、2020年3月、325-336頁。

岷山、玉甌山、鬼谷山、武夷山、玉箭山、華蓋山、蓋竹山、都峽山、白石山、勾漏山、九巍山、洞陽山、幕阜山、大酉山、巫峽、麻姑山、仙都山、青田山、鐘山、紫蓋山、良常山、天目山、桃源山、金華山。

『雲笈七籤』では、三十六小洞天の第一は霍桐山、第二から第六までを東岳、南岳、西岳、北岳、中岳と五岳が配置される。しかし『神仙通鑑』では三十六洞天に五岳は配置されず、別に「中五岳」¹⁵の項が設けられ、東岳泰山、中岳嵩山、西岳華山、南岳衡山、北岳医無慮山が並ぶ。『神仙通鑑』ではなぜ三十六小洞天に五岳が含まれないのか。上に述べたように、『神仙通鑑』が道教の伝統的考えを踏襲するのであれば、五岳を三十六小洞天に入れるほうがより理にかなっているように思われる。この点に関しては、今後の課題としたい。

5. おわりに

以上、明清時代の白話小説、特に『神仙通鑑』での泰山の描かれ方について確認してきた。『神仙通鑑』は白話小説でありながら、その内容は儒教・仏教・道教といった諸宗教の数千年間の歴史を記録しており、道教に関する記述では、作成当時の道教の動勢よりも伝統的な考えに基づいている。そのため泰山に関する記述では、明清代以降に隆盛をほこる碧霞元君信仰はほぼ取り入れず、「盤古の天地開闢」、「黄帝封泰山」といった神話、さらに「封禪」や「皇帝出巡泰山」といった、古来より多く伝えられる故事が中心である。

一方で、泰山を神聖な場所、美しい山との描写はしばしば見られるが、洞天福地に関する記述では、三十六小洞天に含まず「中五岳」と別項目にされている。これは洞天よりも五岳を重視したために独立させたとも考えられるが、その理由は今後の検討が必要である。

¹⁵ 『神仙通鑑』第129章「上天星辰連袂来 五岳君相接踵至」。

有龙则灵——“苦海幽州”的龙蛇信仰与生存智慧

鞠熙

北京师范大学社会学院·教授

摘要

谈及中国古代生态文明思想时常常离不开佛教研究。佛教因其“不杀生”的理念历来被视为人与自然和平共处的典范。然而近来的研究表明，佛教对待动物的态度并非总是慈悲，例如“杀蛇”就在中古视为值得嘉许的行为，能为社区带来吉祥。近来的佛教研究者更倾向于研究历史上僧人与动物的多种关系，他们将佛教视为一种文化创造，僧人需要利用不同的资源，包括与自然的互动来发展文化并构建社会。在这类研究中，动物常常被视为人类世界的象征、镜像或符号，动物本身无关紧要，重要的是它们如何帮助人类获得权力、形成秩序，以及塑造宗教文化。这一看法与研究者的通常只关注书面文献资料不无关系。

如果我们将佛教放在具体的地方社会历史中，不仅从书面文献，也从口头传统与行为仪式所提供的多角度资料中，探讨佛教实践——不仅由僧人，而是由僧人与信众互动所形成的宗教性活动——中的动物时，会发现在某些情况下，动物本身而不是抽象的符号或者想象的意义，直接构成崇拜的对象、神圣的来源与秩序的纽带，换句话说，动物位于宗教世界的中心，而不仅是为佛教所利用的符号。北京名寺潭柘寺的青蛇就是典型的例子。

潭柘寺始建于晋代，初名嘉福，是北京地区最早的寺庙，亦为京城名刹首重。俗传寺址所在本为青龙潭，因高僧之力化潭为寺，潭里青龙化为护法，它的后代也一直住在寺内，为蛇而“青色，长五尺，大如碗，时出现”。关于潭柘寺青蛇的传说、故事、诗文不胜枚举，明清时观佛蛇的活动盛极一时，至今寺内偏殿仍供奉青蛇为神。最重要的是，青蛇并非只存在于传说中，它们是真实的生物，居于寺内、往来自由、与人为善，是潭柘寺吸引信众的重要原因。甚至当潭柘寺在城内建立下院时，也将一条青蛇带到新寺，以表示“灵气”从山中分流至城市。在这种语境中，龙潭化寺的传说并非权力斗争的结果或证据，而意味着佛教对山林固有神圣秩序的承认与合作。蛇类绝非早期或中古佛教经典中邪恶毒素的化身，而是慷慨分享灵力的山林主人。

北京大西山地区龙蛇信仰的本质，是人类面对严酷环境与自然灾害的生存智慧，是佛道等各类宗教必须面对的文化底色，潭柘寺只不过是众多例子中比较典型的一个。跳出佛教本身，理解北京西山地区整体性的宗教历史，我们才能理解人与自然的关系如何影响了“世界之中”（海德格尔语）的宗教性文化。

一、潭柘寺的青蛇

西山千年潭柘寺，为京城名刹首重，民间历来有“先有潭柘寺，后有北京城”的说法。潭柘寺始建

于晋代，初名嘉福，是北京地区最早的寺庙。俗传其处所在本为青龙潭，因高僧之力化潭为寺，潭里青龙化为护法，它的后代也一直住在寺内，“青色，长五尺，大如碗，时出现”。关于潭柘寺青蛇的传说、故事、诗文不胜枚举，明清时观佛蛇的活动盛极一时，至今仍有余绪。

传说，潭柘寺的寺基原本是青龙潭，是一处“海眼”，与东海相通，潭中有一老龙盘踞修炼。唐武则天，华严禅师主持嘉福寺，希望扩大寺庙，弘扬佛法，于是天天到青龙潭讲经布道。长此以往，老龙被感化，为了让华严禅师在此开山建寺，让其宅，平其潭，只留下两条像蛇一样的“龙子”，这便是大青、二青。这个故事至少在《帝京景物略》中已有记录，文字略有出入。据书中所记：潭柘山上有龙潭，潭中有龙。唐华严禅师于此说法，龙每日听法，但苦于无法见到华严师真相。于是山神给青龙出了个主意，让他故意激怒禅师，只要禅师嗔怒，则可着相，天龙鬼神就能看见其形。于是龙神便假装泼饭糟蹋，禅师嗔怒，龙乃见师。随后，青龙具礼道歉，并许诺向禅师施舍宅地。一天晚上，风雨大作，青龙潭化为平地，两鸱吻涌出，据说就是今天大殿角鸱，而潭化为平地。这个故事在明代中后期至清初一定非常流行，《日下旧闻考》中引《问次斋稿》，也记录了差不多的说法。

值得注意的是，对于明代僧人来说，青蛇龙子不仅真实存在，而且绝非什么需要被驯化的毒物或野蛮自然的象征，而是僧人的朋友和保护神。万历年间高僧紫柏真可曾长期驻锡潭柘寺，他所撰写的《送龙子归潭柘文》中记录了自己与潭柘龙子的一段缘分，情真意切。碑文中说：潭柘龙子，灵应异常。万历丁亥年，紫柏真可欲往峨眉顶礼普贤大士，想到一路上水陆兼程、夷险莫测，于是焚香礼拜，祷告于潭柘寺龙神之前：“余虽不德，忝为佛子。行迈在途，其尚有以借我”，即求龙神保佑路途平安。既而辞别龙泉，南下四川。一日借宿于济南青崖观，晚上梦见小青从山壁上逶迤而下，而当晚侍者也做了同样的梦，紫柏真可乃知为潭柘寺小青来赴盟约耳。于是自此以后，每次吃饭、行路之前必祭龙子。寒暑匆匆，三年奔波，龙子始终护佑僧人，履波蹈险，冥护实多。自峨眉证法后，紫柏真可再东还江苏，在曲阿结夏。小青乃于僧人面前现行辞行，欲归故居。紫柏真可乃感叹道：佛教中龙王乃变化多端，然而潭柘寺大青小青虽为龙族，却蛇形而佛心，异类而敦善。见人不怖、遇物不伤。如果遇到岁久不雨，水旱愆期，百谷憔悴，农人悲惶。二青还会大显神通，喷涕为雷、吐沫为云，弹指之间，润泽大地。人们历代尊崇青蛇，为他们修殿宇、建神宫、铭文刻志，以示不忘。而如此神通之龙神，还不辞万里护送僧人求法，尽力护送，实乃令人感佩。于是紫柏真可乃敬致龙神，奉还龙子，并专门作碑文以记，传诸不朽。

在紫柏真可的笔下，潭柘寺二青并非见首不见尾、变化多端莫测的神龙，而是潜居寺中水潭，与人亲近友好的青蛇。这并非杜撰。事实上，青蛇长居潭柘寺内，僧人多方照拂，来往香客多有见之，因此也常常见诸各类笔记游记。明代王同轨在《耳谭》中记载：“西山潭柘寺殿中二蛇，长五尺余，名大青、小青，藏红篋中，篋标护法龙王。蛇无定止，或自逸野中，鸣钟则至。恒自篋穿垆足，交蟠供桌上。”据他所说，明代潭柘寺大殿中曾经有木龕，龕内有红木匣，匣外标有护法龙王四字。这就是青龙的后代，俗称“大青爷”、“二青爷”的两蛇居住之处。两条青蛇平时并不只是住在木匣内，而是四处漫游，每当寺中鸣钟，便不请自来。伴着钟声，二蛇盘旋进匣中，交织蟠曲于供桌上。《日下旧闻考》成书时，作者专程考察后附记：大殿内目下，方广二尺、高三寸余，里面放了一块石头，微微凹陷，贮水少许，正是大青、小青居处。时间相距不远，同为乾隆时人的富察敦崇，他笔下的小青，“青色，长五尺，大如碗，时出现”。直到民国时期，到潭柘寺朝拜的香客常常能看到大青爷、二青爷在殿内木龕中休息，匣内枕头被子一应俱全，许多时人游记中都有记载。《洞灵小志》中记，曾任浙闽督宪的李制军与王芝祥于民国六年（1917）游览潭柘寺时，李制军看见青蛇在神龕中休息，戏言它只是寺僧豢养的小蛇而

已。结果还未出殿外，忽然听到寺内钟鼓大作，僧人们披上法衣，班立殿上。原来是龙神突然现身，寺僧们照例恭迎。李、王二人间山门外果然有大蛇一条，有水缸那么粗，朝大殿上游来。越靠近大殿越细，最后只有筷子那么粗，进入神龛后消失不见。据说，这就是二青爷的真身。

围绕大青爷、二青爷有数不清的传说故事流传，例如二位仙爷呼风唤雨、以身殉道、解救苍生，得到乾隆帝御封为“替天行道”等等。一则最有名的传说中说：大青长约一尺，二青长约七寸，平日里这两条蛇总是趴在供桌上，寺内的和尚对它们很尊敬。某年天下大旱，潭柘寺内挤满难民，寺僧连日熬粥赈济，眼看米已不支。某日，老方丈来求佛，大青听他讲完后，冲他点点头。随后，大青从供桌爬下，来到殿外。说来也怪，自此以后，锅里的粥就怎么也吃不完，众僧和饥民终于渡过了难关。直到舍粥期满，锅底露出一小堆骨头，人们才发现原来是大青舍身救人，自投了粥锅，只剩下二青在匣内独自落泪。从此以后，这口粥锅也成了潭柘寺一宝。围绕青蛇，潭柘寺还形成了“观佛蛇”的庙会民俗。明代《宛署杂记》中记载：“观佛蛇。县西潭柘寺有二青蛇，与人相习，寺中僧人函事之。事传都下，以为神蛇，游人竞往施钱，手摩之，以祈免厄。”故事与民俗活动交相辉映，将大小二青蛇神化为“天道”的象征，为西山地区乃至整个北京城带来水泽灵气，与人类友好相处，保佑此地风调雨顺。

直到今天，潭柘寺偏殿中仍然供奉青蛇香火，虽然我们再也见不到住在寺内的小蛇往来自由、与人为善的场景，但青蛇曾经舍身化粥的大锅仍然还在寺内，青蛇的形象与牌位还被供奉在显眼的位置，这一切物质性的遗迹都在提醒我们青蛇曾经真实存在过的历史。设身处地，我们可以相信，青蛇是潭柘寺灵力的证明，它对信众的吸引力甚至大过了佛教本身。

一个有力的证据是，当潭柘寺在城内建立下院时，也将一条青蛇带到新寺，以表示“灵气”从山中分流至城市。原址位于今天北京市西城区平安里西大街三十一号的翊教寺，很可能始建于宋代，明成化八年（1472）由锦衣卫都指挥同知魏林与僧人觉林二人鼎力重建，有明一代不断重修，为曹洞宗在京师西城内的重要传法地。大约在清初时，翊教寺已成为西山潭柘寺的下院，而潭柘寺中有名的“二青爷”也随之迁到了翊教寺内。

至少从道光、咸丰年间开始，翊教寺内已有二青爷赐人仙水。《道咸以来朝野杂记》中记载：潭柘寺大青、二青二蛇神灵验久著，大青化去后，二青移于翊教寺，前来烧香者往往见之，然而“有时求见之而不得，盖神龙见首不见尾云”。直至民国时，二青仍时现身翊教寺，其大殿供桌上，设有两个檀木细雕的小佛龛，前有玻璃盘上铺黄云缎棉垫，有时即有小青蛇就安静地盘卧于黄垫上。寺僧并不限制它，只时常更换净水而已。金受申当年见到的二青爷，常常藏在床上的被褥中，有时从被子里露出头来，昂视一切。龛前香案上并不焚香，除了陈列供品外，还有很多水瓶。水瓶里就是二青爷显灵过、能治病的仙水。来求仙水的人自己带来空瓶子，从香案上的水瓶中倒走仙水，还愿时再将案上水瓶续满。据说翊教寺里的二青爷有几千年道行，但是仍然需要助善人供奉鸡蛋，它晚间来食。直到今天，老北京人还记得翊教寺里的二青爷，出生于20世纪30年代的马先生回忆他当年见到的二青爷：“它有这么一个格子吧，里头有床，有小靴子。它那床上叠着小缎子被窝，床底下搁着俩僧鞋。那床上盘着一蛇，我见过”。翊教寺的二青爷名扬遐迩，当年曾经显圣一次，轰动了京城。“过去国民党那阵儿也有记者啊，记者要给它照张相。这和尚得跟它商量，说：‘想给您照个相，您显显圣。’后来就真显圣了。这一显圣啊，它顺着前殿，都搭到大殿上去了。好！这是二仙爷的真身！”翊教寺在民国时期香火鼎盛，年年挂匾办法会，城里的香会常被请去走会。庙内花木繁森、枝繁叶茂，两株巨大的白海棠，花开之时名动京城。花木繁森，清幽宁静，再加上二青爷带来的“圣水”，潭柘寺的山水环境于是就在喧闹的城

市之中得以复现。只有依托于这样的山水，寺庙才能有其灵，而翊教寺也就真正成为潭柘寺的“分身”。可惜的是，1950年代以后在翊教寺内开办医疗设备厂，1976年受地震影响，殿房坍塌，随即干脆全部拆除。二青爷从此不知去向。

总之，当我们回到地方社会中自然与文化相互交织的整体性世界中，会发现潭柘寺青龙让寺的传说并非权力斗争的结果或证据，更不能简单理解为佛道之争的象征。事实上，潭柘寺的青蛇信仰根植于一个更广泛与更底层的民间信仰传统，本质上是人类面对严酷环境与自然灾害的生存智慧，而道教与佛教都必须面对这一文化底色，并对其做出回应。

二、北京西山的龙蛇信仰

关于龙之起源的讨论不胜枚举，相关仪式肯定也有古老的渊源。北京西山紧邻涿鹿，有学者认为这一带本为蚩尤故地，后经涿鹿之战后为黄帝部族所得。《山海经》中说“应龙蓄水”助黄帝获胜涿鹿之战，那么或许可以说，北京西山早已有关于龙与水的信仰。但北京大西山范围内确切可考最早的龙王仪式记录，只能追溯到唐开元二十七年（739）的《大房山投龙璧记》。碑文记载，奉唐玄宗之命，开元二十三年（735）、二十四年（736）与二十七年曾三次于房山孔水洞投龙璧。碑文没有明言投龙祈雨，但《重建龙泉大历禅寺碑》中说“唐玄宗时天雨不节，民祷，于是莫不征应耳”。孙承泽《春明梦余录》里也记：“唐开元岁，每旱，必遣使投金龙玉璧，祷之立应”，则此处投龙主要是因天旱求雨。然而除了这通碑文之外，我们没有其它关于唐代投龙求雨的记录。从目前搜集到的资料来看，直至元初，西山境内才开始集中出现龙王仪式，最初是僧人与道士入山求雨，随后引导国家力量参与其中。最终，在元泰定年间社会相对平稳后，以地方社会为主体的龙王仪式开始兴起。

龙王仪式于元初兴起的重要背景，是北京西山地区自辽末以后的长期动荡。尤其是金贞祐南迁（1214）后，北京出现权力真空，大量地方豪杰趁势而起、聚众自立。其中一部分地方领袖就选择率族人乡民遁入山中，营寨以自保。例如《元史》记载，涿州范阳人张子良率千余人入燕、蓟山间，“阻水，治舟筏，取蒲鱼自给”。一些僧人道士也在此时随众入山，设坛建庙，营构圣地。他们为坛庙之所“赋圣”的主要手段就是求雨，龙蛇信仰也随之而兴起。

早在元泰定年间，青蛇为龙子，能兴云致雨的传说就在华北地区广为人知。吕思诚，元代著名儒士，泰定元年（1324）中进士第，因母丧授景州蓟县（河北省衡水市景县）尹。州中天旱，有道士持青蛇而来，声称此乃卢师谷小青，为龙子，只要祈祷即可下雨。吕思诚认为道士迷惑众人，杀青蛇、逐道士，并毁县中淫祠百余所。卢师谷即今北京西山秘魔崖，曾为永定河出山口之处。山中有青龙潭，至今仍存。明代此处亦为求雨圣地。明洪武庚辰（实为建文帝二年，1400年），有僧人福海于寺中修行，至永乐年间名声大噪，永乐帝曾经派遣近臣拈香顾问。洪熙初年，明仁宗下旨问二青龙王始末，福海面呈皇帝，于是得赐牒改名慧宗，别号无相。是年七月七日，霖雨伤稼，明宣宗遣中官祭祀大小青龙之神。明宣德二年（1427），敕建大圆通禅寺。次年，因京师大旱，遣成国公朱勇致祭大小青龙。次年又祭之。宣德七年（1432）三月，京师再旱，于是明宣宗遣顺天府尹李庸，至秘魔崖致祭大小青龙之神。其祭文曰：“今春已暮，农务方兴，而雨泽未降，宿麦不滋。朕为生民主，夙夜在怀。特用祭告，惟神明彰感

通，早霈甘澍，以慰民望”。总之，在僧人福海驻锡此处的四十余年间，大小青龙声名日显，屡加赐祭。二蛇之封号屡次加赠，最终为勅封辅国广泽善行真功宣德济民大青龙王、佑国溥泽积行崇功施德利民小青龙王。

元初全真教更直接继承了唐代投龙求雨的仪式，因此也与龙蛇信仰有更为密切的关系。元宪宗三年（1253），全真道第七代掌教李志常受命作太上金篆罗天大醮，醮仪毕后，便派人在大房山中寻访洞天投龙筒。尹志平的弟子刘志厚受此重任，于房山找到三处洞天，于其中设坛投龙。全真道士的求雨活动直接影响到国家行为。元至正十年（1350）大都大旱，留镇京师的中书省平章政事搠思监携众官员遍祷群山寺观却不雨，最后由留守司都事萨理弥主事，玉虚宫真人毕辅贵偕办，于房山黑龙关黑龙潭设坛祈雨，第二日便龙见灵异，继而雷雨大作。于是毕辅贵首倡就坛修庙，官吏道士与当地耆老辐辏捐资，创建龙神庙。四年之后，大都又是逾月不雨，黑龙潭再次祈雨灵验，国子监祭酒欧阳玄亲自为撰碑记录此事。明清两代黑龙关龙神庙屡受皇封御赐。

也正是在元代，民间社会也兴起了自己的龙王仪式。大约在元宪宗九年（1259）左右，韩村河镇青龙潭边的怀玉乡乐深五堡（今天开村、皇后台村）的村民耆老首倡创建了龙王庙。据元元统二年（1334）重刻的《龙王祠题名碑》中记录，捐资者中有社长高进恭，村民三十余，还有天开寺及各处下院和其它寺庙的僧人大约十人。建庙之后，乐深五堡的村民每年仲春二月初二在庙中祭祀，“享赛敬神，如神之在”。到元泰定二年（1325），西山社会已经基本稳定，乐深五堡也“一犁已足，万物获安”，于是村民银国宝捐资二百两买下庙后香火地，专供每年祭祀之用。二月二在龙神祠内的祭祀至少一直延续到明初。元末战火曾一度摧毁了龙神祠，明洪武七年（1374），战火初歇、社会甫定，乐深五堡村民便重建寺庙，仍有三十余村民为此捐资。尤其值得一提的是，元代村民中同姓之人极少，不到三十名捐资者分属于二十余姓。洪武年间的情况仍是如此，不到三十位捐资人，却有十五、六个姓氏，而且元代时出现的银、褚、葛、邢等姓再不见踪迹。有理由认为，元明之间的乐深五堡是典型的由战争流民所组成的杂姓村，不仅人口来源芜杂，且流动性很强。而每当战事初息，再次聚集于此的众姓就会重修龙王庙，并将重兴香火视作生活初步安定的标志。

三、龙蛇信仰与自然生态

为佛教、道教与民间宗教共同尊奉的龙王，并非只存在于想象中的神灵，而是往往有一个确切的实体。龙王之“神”并非超自然，而恰恰是自然本身：一池碧波、不竭的泉水、常青的桧柏、出没的青蛇，这些日常所见之物既是龙王存在的证明，很大程度上也就代表了龙王自己。前述天开村龙王祠的创修，是因为这里：“下有龙潭澄湛湛，碧波潭后有桧栢一株，万季不朽”，于是于“树北众耆老等创盖龙王祠堂一所”。房山树儿岭口头村龙圣庵之建，是因山上石洞左右有泉，冬夏不竭，“尝有二蛇饮于此，其色青，其性驯，或去或来，盖无时也”。大石窝开采石材的白玉塘边本是山神庙，后因掘至水脉，荡漾出一湾碧波，于是就山神庙基址改建龙王庙一间。我们可以断言，龙王不是别的，就是水潭本身，而水潭附近出没的青蛇，被认为是“龙王之子”，也就是龙王的确存在的证明。

龙蛇信仰之所以在大西山中有如此深厚的根基与普遍的存在，这与大西山的地理环境和自然生态有

直接关系。大西山北起昌平区南口关沟，南抵房山区拒马河谷，西至市界，东临北京小平原和永定河，主要包括四列北东—南西走向的山脉以及其间的河谷。从更大的地理空间来看，大西山也是中国地形第二级台阶与第三级大平原的交界线，东北到西南一线基本与 400 毫米等降雨线和胡焕庸线重合，是华夏中国与草原中国交错的前线，也是长城内外来来往往的必经之路。童恩正先生所说早期亚欧文明走廊中最重要的“半月形文化传播带”，北京大西山正位于其北方中心。同样重要的还有气候条件。北京是典型的中纬度大陆性季风气候，西部山区年均降雨量 300-500 毫米，但主要集中在每年 7-8 月，尤其是 7 月下旬至 8 月中旬多发暴雨，当地称之为“龙扒水”。加之山区多以石灰岩为主，一旦遭遇暴雨经常滑坡，季节性河流溃堤漫流是常态。于是漫长的冬春两季寒冷干燥，但一旦开始下雨又极易成灾。一年之中干旱与洪水轮流造访，作为生存必需品之水，却也是生态环境中最不稳定的因素。人们在水潭边建龙王庙、崇拜青蛇，其根本原因是因为在干旱的山地社会中，水潭是人类生存的必需资源，山泉与水中青蛇意味着灵气与神圣，因为它就是生生之根、生命之源。这一点，是其它任何宗教思想都无法改变或者撼动的。

总之，北京大西山地区龙蛇信仰的本质，是人类面对严酷环境与自然灾害的生存智慧，是佛道等各类宗教必须面对的文化底色，潭柘寺只不过是众多例子中比较典型的一个。跳出佛教本身，理解北京西山地区整体性的宗教历史，我们才能理解人与自然的的关系如何影响了“世界之中”（海德格尔语）的宗教性文化。

龍이 있으면 영험하다

—“苦海幽州”의 龍蛇信仰과 生存智慧

쥬 시(鞠熙)

북경사범대학 · 교수

개요

중국 고대의 생태문명을 들여다보면, 동물에 대한 이론은 보통 불교와 밀접한 연관이 있는 것을 알 수 있다. 불교는 ‘不殺生’이라고 하는 사상으로 하여, 인간과 자연이 평화 공존하는 모범으로 불렸다. 하지만 최근의 일부 연구를 보면, 불교의 동물에 대한 태도가 항상 자비로운 것만은 아니라고 한다. 예를 들어 ‘殺蛇’가 대표적인 것으로, 뱀에 대한 살생은 허용되었고, 뱀을 죽이는 것은 인간사회에 복을 가져다 준다고 여겨졌다. 최근의 불교 연구자들은 승려와 동물사이의 관계에 대해 연구하는 것에 많은 관심을 기울이고 있다. 그들은 불교를 하나의 문화적 창조 현상으로 보았다. 당시 스님들은 다양한 자원을 이용하였는데, 이들은 자연계의 사물을 통하여 인간사회와 유대관계를 형성하고자 하였다. 이러한 연구를 볼 때, 동물들은 보통 인간세상의 상징물, 거울 혹은 부호로 나타났으며, 동물 자체와는 큰 관련이 없었다. 다시 말해서, 최근의 연구성과를 보면: 이런 동물들이 어떻게 인간들을 도와 권력을 형성하고, 질서를 유지하며, 종교문화를 형성하는가에 있었다. 근래의 연구자들이 이러한 관점을 가지게 된 데에는, 그들이 고전에만 집중하여 문헌만 연구했기 때문에 이러한 견해를 가진 것으로 보인다.

만약 우리가 불교를 구체적인 지역사회의 역사에 놓고 본다면, 단지 문헌 뿐만 아니라, 그 지역에 전해지는 전래동화 및 의례 등 다양한 측면에서 원인을 찾고 연구해 보아야 한다. 불교의 실천 속--단지 승려뿐만 아니라 승려와 사회 속에 형성된 종교활동--동물에 대한 연구를 진행해 보면, 사람들은 동물 자체에 대해 관심을 가진 것이지, 단지 추상적이고 상징적인 부호로만 인식한 것이 아니라는 것을 알 수 있다. 다시 말해서 사람들은 동물 자체를 숭배하고, 종교적으로 사용한 것이지, 불교의 상징적인 부호로만 생각한 것은 아니라는 것이다. 북경의 유명한 사찰인 潭柘寺의 靑蛇가 바로 대표적인 사례이다.

潭柘寺는 쫄나라 시대에 세워졌는데, 북경지역에 세워진 최초의 사찰로, 이 지역에서는 가장 중요한 사찰로 인식되고 있다. 전설에 의하면 그 자리에는 원래 靑龍潭이 있었는데, 高僧이 법력으로 사찰을 만들었다고 한다. 이렇게 하여 우물에 있던 용은 호법신장이 되어 세세대대로 사찰을 지키게 되었다. 이와 관련된 이야기로 “靑色, 長五尺, 大如碗, 時出現”이라는 말이 있다. 담자사의 청사에 관한 전설, 이야기, 詩文은 수도 없이 많이 있다. 명청시기에는 절에 가서 뱀을 보는 행위가 엄청

유행했는데, 현재까지 절에서는 靑蛇를 신으로 모시고 있다. 더욱 중요한 것은, 이 靑蛇는 단지 전설로만 존재하는 것이 아니라, 실제로 살아있는 동물로, 사찰에 거주하면서 자유롭게 드나들고, 사람들과 교류한다는 것이다. 이런 현상은 담자사에서 관광객을 끄는데 매우 중요한 요소가 되었다. 이 사찰은 도심에 새로운 사찰을 지을 때에도, 청사를 데리고 가서, 그 ‘靈氣’가 도시에 전해지도록 하였다. 이렇게 볼 때, 龍潭化寺의 전설은 단지 권력투쟁의 결과가 아니라, 불교와 속세 사이의 신성한 교류이고 합작이라고 볼 수 있다. 초기 혹은 중세 불교경전을 보면 뱀은 사악한 요소의 화신이 아니었다. 오히려 너그럽게 영험함을 나눠주는 山林의 주인이었던 것이다.

북경 大西山 지역의 龍蛇에 관한 신앙은, 인류가 혹독한 환경 및 자연재해를 마주하면서 창조해낸 삶의 지혜이다. 훗날 이러한 부분은 불교와 도교의 문화적 바탕이 되었다. 담자사는 단지 하나의 사례에 불과하다. 불교의 틀에서 벗어나 북경 대서산 지역의 종교적인 역사를 이해하는 것을 통하여, 우리는 인간과 자연의 관계가 ‘세계속’(Martin Heidegger)의 종교성 문화에 어떠한 영향을 미치는지 알 수 있다.

一. 潭柘寺의 靑蛇

西山에 있는 천년의 담자사는 북경의 유명한 사찰로, “먼저 담자사가 있고, 그 다음에 북경이 있었다”라는 말이 있을 정도이다. 담자사는 진나라 시대에 건설되었는데, 처음에는 명칭을 嘉福으로 하였고, 북경에서는 최초의 사찰이다. 전설에 의하면 이곳에는 원래 청룡담이 있었는데, 고승이 법력으로 절을 만들었다고 한다. 이렇게 하여 우물에 있던 용은 호법신장이 되어 세세대대로 사찰을 지키게 되었다. 이와 관련된 이야기로 “靑色, 長五尺, 大如碗, 時出現”이라는 말이 있다. 담자사의 청사에 관한 전설, 이야기, 詩文은 수도 없이 많이 있다. 명청시기에는 절에 가서 뱀을 보는 행위가 엄청 유행했는데, 지금까지 이어지고 있다.

전설에 의하면 潭柘寺가 지어진 곳은 원래 靑龍潭이었다. 이곳은 “海眼”으로 東海와 통했으며, 潭에는 용이 살면서 수련을 하고 있었다고 한다. 측천무후가 재위하던 시기 華嚴禪師가 嘉福寺의 주지로 있었는데, 그는 사찰을 확장하여 佛法을 널리 펼치고자 하였다. 그리하여 매일 靑龍潭에 가서 경전을 읽고 설법을 하였다. 세월이 흘러 용은 그의 정성에 感化하였다. 華嚴禪師가 이곳에 절을 짓도록 하기위해 용은 집을 옮기고, 연못을 평평하게 만들었다. 단지 그곳에 뱀을 닮은 두 갈래의 “龍子”를 남겼는데, 이것이 곧 大靑、二靑이다. 이 이야기는 《帝京景物略》에 기록으로 남아 있는데, 약간의 차이는 있다. 책에 의하면: 潭柘山에 龍潭이 있고, 潭에 龍이 있다. 唐나라 華嚴禪師가 여기서 불법을 가르치니, 용은 매일 그것을 들었다. 하지만 용은 華嚴선사의 본모습을 볼 수 없었다. 이에 山神은 용에게 한가지 제안을 하는데, 즉 일부러 선사를 노하게 하라는 것이다. 선사가 화를 내

면 용은 그의 원래 모습을 볼 수 있다고 하였다. 그리하여 용은 일부러 潑飯糟蹋하였고, 선사는 화를 내니, 용은 선사의 모습을 볼 수 있었다. 그 이후로 용은 선사에게 사과하고, 선사가 그곳에 절을 짓도록 집을 내 주었다고 한다. 어느 날 밤 폭풍우가 몰아치더니, 靑龍潭은 平地로 화하고, 두 마리의 鷓鴣가 올라왔는데, 전전에 의하면 이것이 곧 오늘날 大殿의 角鷓鴣라 한다. 이상 이야기는 명나라 중후기에 매우 유행했는데, 《日下舊聞考》에서는 《問次齋稿》를 인용하여 기록하였고, 내용 역시 거의 비슷하다.

이렇게 볼 때, 명나라 사람들의 의식속에 靑蛇龍子는 실제로 존재하였다. 아울러 이러한 동물들은 독을 가진 포악한 짐승이 아니라, 스님과 친구가 되는 보호신이었던 것이다. 萬曆年間에 高僧 紫柏眞可는 장기간 潭柘寺에 머무른 적이 있는데, 그는 《送龍子歸潭柘文》에 자신과 潭柘龍子의 인연을 적어 놓았다. 구체적인 碑文은 아래와 같다.

潭柘龍子，靈應異常。萬曆丁亥年，紫柏眞可欲往峨眉頂禮普賢大士，想到一路上水陸兼程、夷險莫測，於是焚香禮拜，禱告於潭柘寺龍神之前：“餘雖不德，忝為佛子。行邁在邇，其尚有以借我”，即求龍神保佑路途平安。既而辭別龍泉，南下四川。一日借宿於濟南靑崖觀，晚上夢見小青從山壁上逶迤而下，而當晚侍者也做了同樣的夢，紫柏眞可乃知為潭柘寺小青來赴盟約耳。於是自此以後，每次喫飯、行路之前必祭龍子。寒暑匆匆，三年奔波，龍子始終護佑僧人，履波蹈險，冥護實多。自峨眉證法後，紫柏眞可再東還江蘇，在曲阿結夏。小青乃於僧人面前現行辭行，欲歸故居。紫柏眞可乃感嘆道：佛教中龍王乃變化多端，然而潭柘寺大靑小青雖為龍族，卻蛇形而佛心，異類而敦善。見人不怖、遇物不傷。如果遇到歲久不雨，水旱愆期，百谷憔悴，農人悲惶。二靑還會大顯靈通，噴涕為雷、吐沫為雲，彈指之間，潤澤大地。人們歷代尊崇靑蛇，為他們修殿宇、建神宮、銘文刻志，以示不忘。而如此靈通之龍神，還不辭萬里護送僧人求法，盡力護送，實乃令人感佩。於是紫柏眞可乃敬致龍神，奉還龍子，并專門作碑文以記，傳諸不朽。

紫柏眞可의 筆下에서 潭柘寺의 二靑은 보일 듯 말 듯 하는 신비한 神龍이 아니라, 사찰의 연못에 거주하는 인간 친화적 靑蛇이다. 사실 靑蛇는 오랜 세월동안 潭柘寺에 거주해 있었고, 스님과도 친분이 있었기에, 사찰을 방문하는 사람들은 이러한 현상을 보고 글로 적어 두었던 것이다. 비슷한 이야기로 명나라 시대의 王同軌는 《耳譚》에서 “西山潭柘寺殿中二蛇，長五尺餘，名大靑、小青，藏紅篋中，篋標護法龍王。蛇無定止，或自逸野中，鳴鍾則至。恆自篋穿壚足，交蟠供桌上”이라 기록하였다. 그에 의하면, 명나라 潭柘寺의 大殿에는 木龕이 있었고, 그 속에는 紅木匣이 있었는데, 겉면에 護法龍王이라는 네 글자가 새겨져 있었다고 한다. 이것은 靑龍의 후대로, 속칭 “大靑爺”、“二靑爺”라 불리는 두 마리의 뱀이 거주하는 곳이다. 두 마리의 靑蛇는 평소에 나무 상자에만 머무르는 것이 아니라, 여러 곳을 돌아다니는데, 매번 사찰의 종이 울리면, 스스로 돌아온다고 한다. 이 종소리와 함께 두 마리의 뱀은 나무상자에 들어가 파리를 틀고 앉는다. 《日下舊聞考》가 쓰여질 당시 저자는 현장조사를 하였는데, 구체적으로 “大殿內目下，方廣二尺、高三寸餘，裏面放了一塊石頭，微微凹陷，貯水少許，正是大靑、小青居處”라 하였다. 세월이 흘러, 乾隆의 시대가 되니, 그 당시의 富察敦崇은 청사

에 대해 쓰기를 “靑色，長五尺，大如碗，時出現”이라 하였다. 民國시대에 와서는, 潭柘寺를 방문하는 사람들은 大靑爺、二靑爺의 두 마리 뱀이 나무상자에서 휴식하는 것을 자주 목격했다고 한다. 그 상자에는 이불과 베개 등도 있었다고 많은 사람들은 기록하고 있다. 《洞靈小志》의 기록에 의하면, 浙閩督憲을 맡은 李制軍과 王芝祥이 民國六年(1917)에 潭柘寺를 방문한 적이 있는데, 李制軍은 靑蛇가 나무 상자에서 휴식하는 것을 보고 농담하기를, 이 뱀은 단지 사찰에서 기르는 작은 뱀이라 하였다. 하지만 그가 大殿을 나가기도 전에 사찰의 종과 북이 울리더니 스님들이 法衣를 입고 大殿에 줄을 섰다고 한다. 알고 보니, 갑자기 龍神이 나타났는데, 스님들은 줄을 서서 용신을 맞이했던 것이다. 李、王의 두 사람이 보니, 문 밖에는 커다란 뱀 두 마리 나타났는데, 굽기가 향아리와 같았고, 大殿을 향해 기어오고 있었다. 하지만 大殿에 가까우면 가까울수록 점점 가늘어져, 마지막에는 젓가락 정도의 크기가 되어 神龕에 들어가 사라졌다고 한다. 전설에 의하면 이것은 二靑爺의 眞身이라 한다.

大靑爺、二靑爺를 놓고 수많은 전설이 전해진다. 예를 들어: 두 명의 仙爺는 呼風喚雨、以身殉道、解救蒼生하니 乾隆帝가 御封한 “替天行道”를 받았다고 한다. 또 하나의 유명한 이야기로는: 大靑은 길이가 一尺, 二靑은 길이가 七寸으로 평일에는 탁자에 엎드려 있는데, 사찰의 스님들은 이들에 대해 아주 공경하게 대했다. 어느 해 큰 가뭄이 들었는데, 潭柘寺는 이재민들을 구하기 위하여 밤을 새워 죽을 쓰니, 매우 피곤했다. 어느 날 주지스님이 부처님께 공경을 드리러 오는데, 大靑은 그의 말을 들은 후 머리를 끄덕였다고 한다. 그리고 나서 탁자에서 내려와 大殿 밖으로 나갔다. 신기하게도 그 이후로 가마속의 죽은 먹어도 먹어도 계속 생겨나, 이재민들은 재난을 헤쳐 나갈 수 있었다. 구제기간이 끝나 스님들은 가마를 보니, 그 속에는 작은 뼈가 있었는데, 사람들은 그제야 大靑이 이재민들을 구하기 위하여 스스로 가마속에 들어가 죽이 되었다는 것을 알게 되었다. 이렇게 하여 오직 二靑만 나무함에 남게 된다. 그 이후로 이 가마의 죽 역시 潭柘寺의 보물이 되었다. 靑蛇를 중심으로 潭柘寺는 “觀佛蛇”라고하는 사찰 풍습이 생겨났다. 이에 대해 명나라의 《宛署雜記》의 기록에 의하면 “觀佛蛇. 縣西潭柘寺有二靑蛇，與人相習，寺中僧人函事之. 事傳都下，以為神蛇，遊人竟往施錢，手摩之，以祈免厄”라 하였다. 이 이야기에서 大小二靑의 뱀은 “天道”의 상징으로 화하는데, 이들은 西山지역 및 전체 북경에 水澤靈氣를 가져다 주었다고 한다. 아울러 인간들과 우호적으로 지내면서, 비를 잘 내려 이 지역이 가뭄에 들지 않도록 保佑해 주었다고 한다.

오늘날에도 담자사의 偏殿에서는 여전히 靑蛇에게 향을 올리고 있다. 비록 우리는 작은 뱀이 사찰을 드나들며 사람들과 교류하는 모습을 더 이상 볼 수는 없지만, 청사가 몸으로 죽을 만든 큰 가마는 아직도 사찰에 남아 있다. 청사의 형상과 위패는 눈에 잘 띄는 곳에 자리해 있는데, 이러한 물질적인 유산은 우리로 하여금 청사가 존재했다고 하는 시절을 떠올리게 한다. 절에 가 보면 알 수 있는데, 즉 청사는 담자사 靈力의 증명으로, 신도들한테 주는 영향력은 불교 자체보다 더욱 컸다.

유력한 증거로, 담자사는 분원을 건립할 때, 한 마리의 청사를 새로운 사찰로 데리고 가, ‘靈氣’가 그곳에 펼쳐지도록 했다고 한다. 새로운 사찰이 지어진 원래의 장소는 현재 北京市 西城區 平安

裏 西大街三十一號의 翊教寺이다. 아마 송나라 시대에 최초로 지어졌고, 明成化 八年(1472)에 錦衣衛였던 都指揮가 知魏林 및 스님들과 함께 재건하였다. 이렇게 명나라 시대에 재건을 거친 이 사찰은 京師西城의 중요한 法地가 되었다. 대략 청나라 초기, 翊教寺는 이미 潭柘寺의 下院이 되었는데, 이렇게 하여 潭柘寺의 유명한 “二靑爺” 역시 翊教寺로 이사 오게 된다.

道光、咸豐 年間부터, 翊教寺에서는 이미 二靑爺가 사람들에게 仙水를 나눠주고 있었다. 이에 대해 《道咸以來朝野雜記》에서는 潭柘寺大靑、二靑二蛇神靈驗久著, 大靑化去後, 二靑移於翊教寺, 前來燒香者往往見之, 然而“有時求見之而不得, 蓋神龍見首不見尾雲”이라 기록하고 있다. 중화민국 시대에 와서도 二靑은 여전히 翊教寺에 나타났는데, 이들은 큰 탁자에 모셔져 있었다. 이 탁자에는 두 개의 정교하게 조각한 小佛龕이 있었는데, 앞에 있는 유리 쟁반에는 黃雲緞棉 방석을 깔아 놓았다. 그리고 때때로 小靑蛇가 조용히 이 방석위에 앉아있는 것을 볼 수 있었다고 한다. 절의 스님들은 이 뱀의 움직임을 제한하지 않았고, 단지 淨水를 받아왔다고 한다. 金受申은 예전에 二靑爺를 본 적이 있는데, 당시 이 뱀들은 이불속에 들어가 머리를 내밀고 주변을 살피고 있었다고 한다. 龕의 앞에 있는 향로에는 향을 피우지 않았고, 올려놓은 제물 외에도, 매우 많은 물병이 있었다고 한다. 이 물병들은 곧 二靑爺가 영험함을 통해 내려준, 병을 치료하는 仙水이다. 仙水를 받으러 오는 사람들은 각자 빈 병을 들고 와서, 탁자에 올려진 물병의 仙水를 받아간다. 소원을 이룬 후에는 다시 물병에 물을 채워놓는다고 한다. 전설에 의하면 翊教寺의 二靑爺는 수 천년의 道行이 있는데, 하지만 여전히 인간들이 공양한 계란을 받아, 밤에 그것을 먹는다고 한다. 오늘날에도 많은 옛날 북경사람들은 翊教寺의 二靑爺를 기억하고 있다. 20세기 2-30년대에 살았던 馬先生은 그가 보았던 二靑爺를 기억하면서 말하기를 “它有這麼一個格子吧, 裏頭有牀, 有小鞦韆. 它那牀上疊著小緞子被窩, 牀底下擱著兩僧鞋. 那牀上盤著一蛇, 我見過”라 하였다. 翊教寺의 二靑爺 명성이 널리 퍼졌는데, 한 번은 그 성스러운 모습을 드러내 북경을 놀라게 하였다고 한다. 구체적으로 “國民黨시절에도 기자는 있었어요. 그들은 사진을 찍으려 스님들과 의논했어요. 그러면서 말하기를, 사진을 찍고자 하니 성스러운 모습을 보여주세요 라 하였다. 그랬더니 정말 그 모습을 드러냈다. 이 뱀은 前殿을 통과해 大殿으로 갔던 것이다. 대단하다! 이것은 二仙爺의 眞身이다!” 翊教寺는 民國時期에 참배객이 엄청 많았고, 해마다 法會를 열었는데, 그 때마다 수많은 방문자들을 맞이했다. 절에는 꽃이 만발하고, 나무가 무성한데, 두 그루의 커다란 白海棠이 있었다. 이 나무가 꽃을 필 때에는 북경성에 향기가 퍼졌다고 한다. 꽃이 피고, 나무가 무성하고 아울러 “聖水”를 내려주니, 潭柘寺의 山水環境은 마치 소란스러운 도시속의 도화원과 같았다. 오직 이곳의 山水에 의해서만 사찰은 영험함을 드러낸다. 그렇기 때문에 翊教寺는 진정으로 潭柘寺의 “分身”인 것이다. 아쉬운 것은 1950年代 이후 翊教寺 내부에 의료시설 공장을 세웠고, 1976년에는 지진의 영향을 받아 殿房이 무너졌다. 그리하여 사찰 전체를 철거하게 되었는데, 그 이후로 二靑爺는 행방을 감췄다고 한다.

한 마디로, 우리가 여러 지방의 자연과 문화가 서로 교류하는 전체적 세계속에 들어가 본다면, 담자사의 청룡이 사찰부지를 내준 것은 권력투쟁의 결과가 아니라는 것을 알 수 있다. 아울러 그것

은 단순한 불교와 도교의 세력다툼도 아닌 것이다. 담자사의 청사신앙은 아주 깊은 민중기초를 가지고 있다. 이러한 현상에는 인류가 처한 험악한 환경과 자연재해 속에서 생존하고자 하는 지혜가 담겨져 있다. 불교와 도교 역시 이러한 문화적 현상을 잘 파악하고, 적극적으로 호응한 것이다.

二. 北京西山의 龍蛇信仰

龍의 기원에 관한 이론은 수도 없이 많이 있다. 그리고 용과 관련된 의례 역시 아주 먼 고대로부터 시작되었다. 北京西山은 涿鹿과 가까이에 있는데, 일부 학자들은 이곳이 蚩尤의 옛 고향이라 한다. 하지만 涿鹿之戰 이후에 黃帝가 이 지역을 차지하게 되었다. 《山海經》에는 “應龍蓄水”가 黃帝를 도와 涿鹿之戰에서 승리하게 하였다고 한다. 이렇게 볼 때 北京西山은 아주 먼 옛날부터 龍과 水에 관한 신앙이 있었던 것이다. 北京大西山 지역에서 龍王과 관련된 의례를 행한 최초의 기록은, 唐開元 二十七年(739)의 《大房山投龍璧記》에서 처음 나온다. 碑文은 다음과 같이 기록했다. 奉唐玄宗之命, 開元二十三年(735)、二十四年(736) 與二十七年曾三次於房山孔水洞投龍璧. 하지만 碑文에는 용왕한테 비를 기원하는 것에 대해서는 명확하게 기록하지 않았다. 하지만 《重建龍泉大歷禪寺碑》에는 “唐玄宗時天雨不節, 民禱, 於是莫不徵應耳”라는 문장이 있다. 이에 대해 孫承澤은 《春明夢餘錄》에서 말하기를 “唐開元歲, 每旱, 必遣使投金龍玉璧, 禱之立應”이라 하였다. 즉 이 문장에서는 용왕의 주요 역할이 가뭄이 생겼을 때 비를 내리는 것이라 하였다. 이상 두 개의 碑文 외에, 우리는 唐나라 시대 投龍求雨에 관한 기록을 찾을 수 없었다. 현재까지 수집한 자료에 근거해 볼 때, 元初부터 西山境內에서는 본격적으로 龍王儀式이 나타났다. 최초에는 스님과 도사들이 기우제를 지냈는데, 그 이후로 국가적 차원에서도 의례를 지냈다고 한다. 훗날 元泰定 연간에는 사회가 상대적으로 안정되었기에, 지방사회를 중심으로 용왕의례를 지내는 행위가 매우 유행했다고 한다.

龍王의례는 원나라 초기에 시작하였는데, 거기에는 아주 중요한 시대적 배경이 있다. 즉 北京의 西山지역은 요나라 말기 이후로 매우 불안한 상황에 처해 있었던 것이다. 특히 金貞祐이 南遷(1214)을 한 이후 북경은 권력의 공백이 생기는데, 이 때 수많은 토속세력들이 권력을 잡고 각자 지방을 다스렸다. 그 중 일부 지역세력은 자신들의 부족을 이끌고 깊은 산속에 들어가 진을 치고 안전을 도모했다. 예를 들어 《元史》의 기록에 의하면, 涿州範陽 人張子良率千餘人入燕、薊山間, “阻水, 治舟筏, 取蒲魚自給”이라 하였다. 일부 스님 및 도사들도 이때 같이 산에 들어가 제단을 설치하고 廟를 세워 종교적 시설을 만들었다. 이들이 제단을 세우고 “賦聖” 할 때, 주된 바램은 비를 내리게 하는 것으로, 이 때로부터 龍蛇信仰은 매우 유행하게 된다.

元泰定年間に 靑蛇는 이미 龍子로 인식되었는데, 華北地區의 많은 사람들은 이들이 비를 불러 온다고 믿었다. 呂思誠은 원나라의 유명한 儒士로, 泰定元年(1324)에 進士에 통과한다. 그리고 景州

蓀縣(河北省衡水市景縣)尹으로 부임되었다. 당시 경주는 큰 가뭄이 들었는데, 한 도사가 靑蛇를 모셔와 말하기를, 이 뱀은 盧師谷小靑이라 하는데, 즉 龍子로 기도를 잘 드리면 비를 내리게 한다고 하였다. 呂思誠은 道士가 사람을 기만한다고 생각하여, 靑蛇를 죽이고, 道士를 내쫓고, 고을에 있는 淫祠 백 여 곳을 허물어 버린다. 盧師谷은 현재 北京 西山의 秘魔崖으로 예전에는 永定河의 出山口였다. 산 속에는 靑龍潭이 있었는데, 현재도 존재한다. 명나라 시절, 이곳은 기우제를 지내는 중요한 장소였다. 明洪武 庚辰(實為建文帝二年, 1400年)에 스님인 福海가 사찰에서 수행을 하고 있었는데, 그의 명성은 永樂年間까지 널리 알려져, 永樂帝는 사람을 시켜 그의 의견을 듣기도 하였다. 洪熙 初年, 明仁宗은 명을 내려 二靑龍王의 始末을 물으니, 福海는 황제를 만났다. 그 이후로 황제는 慧宗이라 이름을 고치고, 別號를 無相이라 하였다. 같은 해 七月七日, 농작물에 서리가 내리니, 明宣宗은 中官을 보내 大小靑龍之神에 제사를 지내게 하였다. 明宣德 二年(1427)에는 황제의 명으로 大圓通禪寺를 짓는다. 다음해, 북경에 큰 가뭄이 드는데, 황제는 國公인 朱勇致를 보내 大小靑龍에 제사를 지내게 한다. 그 다음해에도 똑같이 제사를 지냈다. 宣德 七年(1432) 三月, 북경은 또다시 가뭄이 들었고, 明宣宗는 順天府 尹李庸을 파견하여 秘魔崖에 가서 大小靑龍之神에 제사를 지내게 한다. 祭文의 내용은 “今春已暮, 農務方興, 而雨澤未降, 宿麥不滋. 朕為生民主, 夙夜在懷. 特用祭告, 惟神明彰感通, 早霈甘澍, 以慰民望”이라 하였다. 한 마디로, 福海 스님이 이곳에 머문 이후의 사십 여년간, 大小靑龍의 명성은 매우 널리 퍼졌고, 상당한 규모의 국가적 제사를 여러 번 지냈다. 두 마리의 뱀에게는 封號가 여러 차례 내려졌는데, 최종적으로 “最終為勅封輔國廣澤善行眞功宣德濟民大靑龍王、佑國溥澤積行崇功施德利民小靑龍王”이라 불렸다.

원나라 초기 全眞教는 직접적으로 당나라의 投龍求雨의 의례를 이어받는다. 그리하여 이들은 龍蛇信仰과 더욱 밀접한 관계를 가지게 되었다. 元憲宗 三年(1253), 全眞道 第七代 掌教 李志常는 명을 받고 太上金籙羅天大醮를 치렀다. 의례가 끝난 후, 그는 사람을 파견하여 大房山에 가서 洞天 投龍簡을 찾게 한다. 尹志平의 弟子인 劉志厚이 이 임무를 맡았는데, 그는 산에 가서 세 곳의 洞天을 찾은 후, 제단을 세우고 投龍을 하였다. 全眞道士의 기우제 활동은 국가의 행사에 직접적인 영향을 주었다. 元至正 十年(1350)에 큰 가뭄이 드는데, 북경에 주둔하던 中書省 平章政事 搠思監은 여러 관리를 데리고 산에 가서 기우제를 지냈으나, 비는 내리지 않았다. 그리하여 畱守司都事 薩理彌가 주최하고, 玉虛宮眞人이 협조하여 房山 黑龍關 黑龍潭에 제단을 설치하고 기우제를 지냈다. 둘째날, 용이 나타나더니, 폭우가 쏟아졌다. 이에 사람들은 이곳에 사당을 세웠는데, 관료와 도사 및 지역사람들이 돈을 모아 龍神廟를 짓게 된다. 四年 이후, 북경은 또 가뭄에 들었고, 黑龍潭에서 다시금 기우제를 지내니, 國子監祭酒 歐陽玄이 직접 글을 써서 이 상황을 기록했다. 明清 두 왕조에서 행해졌던 기우제는 상당수가 황제의 명에 의해 진행된 것이다.

원나라 시기, 민간에서도 龍王儀式을 치르는 행위가 유행했다. 대략 元憲宗 九年(1259), 韓村河鎮 靑龍潭 근처에 있는 懷玉鄉 樂深五堡(今天開村、皇后臺村) 마을사람들은 모두가 힘을 합쳐 龍王廟를 짓는다. 元統 二年(1334)에 만들어진 《龍王祠題名碑》의 기록에 의하면, 모금을 한 사람들로

社長 高進恭, 촌민 삼십 여 명, 아울러 天開寺 및 기타 사찰의 스님 10여 명이 있다고 한다. 사당이 지어진 후, 樂深五堡의 마을사람들은 해마다 仲春 二月初二에 사당에서 제사를 지냈는데, “享賽敬神, 如神之在”라 하였다. 元泰定 二年(1325), 西山 社會는 이미 기본적으로 안정을 찾았으니, “一犁已足, 萬物獲安”이라 하였다. 그리하여 마을사람인 銀國寶는 二百兩을 내어 사당을 산 후, 사람들이 제사를 지내도록 하였다. 二月初二에 龍神祠에서 제사를 지내는 행위는 적어도 명나라 초까지 이어졌다. 원나라 말기 전쟁이 나면서 龍神祠는 폐허가 되었다. 明洪武 七年(1374), 전쟁이 초보적으로 끝나고, 사회는 안정을 찾았다. 樂深五堡 마을 사람들은 다시 사당을 지었는데, 이 때 삼십 여 명의 사람들이 헌금을 냈다. 특이한 점이라면, 원나라 시대 같은 성씨를 가진 사람이 많지 않았다는 것이다. 사당을 짓기 위해 헌금한 사람 역시 20여 명은 다른 성씨였다. 洪武年間の 상황도 비슷했다. 30여 명의 헌금자들 가운데 다른 성씨가 15-6명에 달했다. 아울러 원나라 시대에 자주 보이던 銀、褚、葛、邢 등 성씨는 종적을 감추었다. 이렇게 볼 때 元明 사이에 樂深五堡는 전쟁의 피해를 입은 대표적인 마을로, 여러 지역 사람들이 모여 집성촌을 이루었다는 것을 알 수 있다. 즉 인구유입이 다양하고, 유동성이 매우 컸던 것이다. 전쟁이 끝나고 나서, 사람들이 모여들어 龍王廟를 다시 지었는데, 이러한 행위는 사회가 안정화되는 중요한 징표가 되었다.

三. 龍蛇信仰과 自然生態

불교, 도교 및 민간종교에서는 모두 용을 숭배하는데, 그것은 단지 상상속의 神靈이 아니라, 확실한 실체가 있는 동물이라는 것이다. 용왕의 신적인 역할은 초자연적인 것이 아니라, 자연 자체에 있다. 맑은 연못, 마르지 않는 샘물, 푸르른 나무, 출몰하는 靑蛇는 우리가 일상에서 볼 수 있는 용왕에 대한 증거이다. 즉 이러한 부분은 용왕 자체를 상징한다. 앞선 문장에서 天開村에서 龍王祠를 지을 때, “下有龍潭澄湛湛, 碧波潭後有檜栢一株, 萬季不朽”라 하여, “樹北眾耆老等創蓋龍王祠堂一所”를 지을 것이라 했다. 房山 樹兒嶺口頭村에 있는 龍聖庵의 건설은, 산에 있는 석굴에 샘물이 있는데, 거울에도 마르지 않고, “嘗有二蛇飲於此, 其色靑, 其性馴, 或去或來, 蓋無時也”했기 때문이다. 大石窩에서 石材를 채취하는 곳인 白玉塘 옆에는 山神廟가 있다. 훗날 水脈을 발견하여, 푸르른 물이 흐르니, 山神廟는 龍王廟로 기능을 바꿨다. 생각하건대, 龍王은 다른 무언가가 아니라, 水潭 그 자체이다. 水潭의 주변에는 靑蛇가 자주 출몰하니, 사람들은 그것을 “龍王之子”라 생각하였는데, 이렇게 龍王의 존재가 증명된 것이다.

용왕신앙이 대서산에서 수많은 민중신앙을 낳은 이유는, 이 지역의 지리적 환경과 밀접한 연관이 있다. 大西山은 북쪽의 昌平區 南口에서 시작하여, 남쪽의 房山區 拒馬河谷에 이르고, 서쪽으로는 도시 경계에서부터, 동쪽의 北京小平原 및 永定河에 이른다. 다시 말해서 이 지역은 北東-南西

방향으로 하여 그 안에 있는 河谷을 포함하고 있다. 더욱 큰 지리적 공간으로 볼 때, 大西山은 중국에서 第二級 계단 및 第三級 大平原의 경계선에 있다 東北에서 西南으로 이르는 산맥은, 400mm 강우량 및 胡煥庸綫과 겹쳐진다. 이렇게 볼 때, 이 지역은 華夏中國과 草原中國이 교차하는 지역으로, 만리장성을 건너가는 중요한 교통 요충지가 된다. 이에 대해 童恩正先生은 말하기를: 초기 유라시아 문명은 이 곳에서 “半月形文化傳播帶”를 형성하였는데, 北京의 大西山은 북방의 중심지 역할을 하였다. 마찬가지로 중요한 이유는 이 곳의 기후조건이다. 북경은 전형적으로 대륙성 계절풍지역에 속한다. 서부 산간지역의 강우량은 300-500mm로 7-8월에 집중된다. 특히 7월하순에서 8월하순에 폭우가 많이 내리는데, 이러한 현상을 ‘龍扒水’라 부른다. 아울러 이 지역은 석회암이 많은 곳으로, 한 번 비가 내리면 재난이 매우 쉽게 일어난다. 인간이 살아가는데 있어, 홍수와 가뭄 방지는 삶의 필수 조건이다. 하지만 이것은 또한 자연의 가장 불안정한 요소이기도 하다. 사람들은 연못가에 용왕 사당을 짓고, 청사를 숭배하였는데, 근본적이 이유는 가뭄이 심한 山地 생활에서 수자원은 필수 요소이기 때문이다. 산속 샘물과 물 속의 청사는 靈氣와 신성성을 의미한다. 다시 말해서 이것은 삶의 근원이요, 생명의 원천이다. 이러한 측면에서 볼 때, 어떠한 종교 사상이든, 주어진 상황을 바꿀 수 없다.

북경 大西山 지역의 龍蛇에 관한 신앙은 인류가 혹독한 환경 및 자연재해를 마주하면서 창조해 낸 삶의 지혜이다. 이러한 부분은 불교와 도교의 문화적 바탕이 되었다. 담자사는 단지 하나의 사례에 불과하다. 불교의 틀에서 벗어나 북경 대서산 지역의 종교적인 역사를 이해하는 것을 통하여, 우리는 인간과 자연의 관계가 ‘세계속’(Martin Heidegger)의 종교성 문화에 어떠한 영향을 미치는지 알 수 있다.

論文譯者: 金海龍(韓國·大巡宗教文化研究所研究員)

龍有らば則ち靈あり

—「苦海幽州」の龍蛇信仰と生存の知恵

鞠 熙

北京師範大學社會學院・教授

【要旨】

中国古代のエコロジー文明思想を語る際、仏教研究を避けて通ることはできない。仏教は「不殺生」の理念から、古来より人と自然の平和共存の模範とされてきた。しかしながら、最近の研究では、仏教が動物に対して慈悲深い態度を常に持っていたわけではないことが明らかにされている。例えば、「蛇を殺す」ことは、中古においては称賛に値する行為とされ、コミュニティにもたらされる吉祥と見なされていたのである。近年の仏教研究者は、僧侶と動物の多様な関係を歴史的に探求する傾向にあり、仏教を文化的創造と捉えている。僧侶は、文化を発展させ社会を構築するために、自然との相互作用を含むさまざまなリソースを活用してきたという観点である。こうした研究において、動物はしばしば人間世界の象徴や鏡像、または符号と見なされる。動物自体はさほど重要ではなく、人間が権力を獲得し、秩序を形成し、宗教文化を形作るために動物がどのように役立つかが重要視されている。このような見方は、研究者が通常、書面の文献資料にのみ焦点を当てていることと無関係ではない。

もし仏教を具体的な地方社会の歴史の中に位置付け、書面の文献だけでなく、口承伝統や行動儀礼が提供する多角的な資料から、僧侶だけでなく信徒との相互作用によって形成される宗教的活動の中で動物を考察するならば、ある場合において動物そのものが抽象的な象徴や想像上の意味ではなく、直接的に崇拝の対象、神聖の源、秩序の紐帯として機能していることが分かる。言い換えれば、動物は宗教的世界の中心に位置しており、単なる仏教の符号として利用されているわけではない。北京の名寺である潭柘寺の青蛇はその典型例である。

潭柘寺は晋代に創建され、初めは嘉福と呼ばれた。これは北京地域で最も古い寺院であり、京城の名刹として重んじられている。俗説によれば、寺の敷地はもともと青龍潭と呼ばれていたが、高僧の力によって潭が寺に変えられ、潭に住んでいた青龍が護法として姿を変え、その子孫が今でも寺内に住んでいると言われている。それらの蛇は「青色で、長さは五尺、大きさは碗ほどで、時折姿を現す」という。潭柘寺の青蛇にまつわる伝説、物語、詩文は数え切れないほどあり、明清時代には青蛇を観る行事が盛んで、現在でも寺内の偏殿には青蛇が神として祀られている。最も重要なのは、この青蛇が伝説だけの存在ではなく、実際に生息している生物であり、寺内に住み、自由に往来し、人々に親しまれていることだ。青蛇は潭柘寺が信者を引き付ける主要な理由の一つであり、寺が市内に下院を建立した際にも、青蛇を新しい寺に連れて行き、山から都市への「靈氣」の流れを示したとされている。このような文脈において、龍潭が寺に変わる伝説は、権力闘争の結果や証拠ではなく、仏教

が山林に固有の神聖な秩序を認め、それと協力していることを意味している。蛇類は、早期または中世の仏教経典における邪悪な毒素の化身ではなく、靈力を惜しみなく分かち合う山林の主である。

北京大西山地域の龍蛇信仰の本質は、厳しい環境や自然災害に対処するための人間の生存の知恵であり、仏教や道教など様々な宗教が直面しなければならない文化的背景である。潭柘寺は、その中でも比較的典型的な例に過ぎない。仏教そのものを超えて北京西山地域全体の宗教史を理解することで、人と自然の関係が「世界の中で」（ハイデッガーの言葉）宗教的文化にどのように影響を与えたかを理解することができる。

要旨翻訳：向 偉，北京大學外國語學院2023級博士後

《大唐西域记》的自然观在日本的传播与影响(概要)

高阳

清华大学外文系·长聘副教授

无热池是《大唐西域记》中一个不起眼但至关重要的概念。玄奘于7世纪从长安出发去印度取经，其见闻录《大唐西域记》中记载了西域以及天竺诸国的风土人情，又在记录中穿插着诸多关于佛教故事传说。《大唐西域记》的东传，事实上在文化、文学的层面上延长了传统的丝绸之路的地理概念并对东亚各国产生了深远的影响。《大唐西域记》所表现出来的佛教世界观（包括时空观念）堪称中国佛教地理学发展到高峰的代表作。《大唐西域记》开篇即阐明宗义，论述赴印度求法之必要性。进而阐述、描绘佛教之世界观：层层递进，从三千大千世界到一个世界中所包含的四大洲，从人类所居住的南瞻部洲，再到南瞻部洲的中心无热池、南瞻部洲的四主，略描写了印度，之后便开启了西域各国之旅。行文借助佛教的世界观念，将宗教理想之地理与现实丈量之地理巧妙融合。这一重大的转变与融合离不开无热池这一概念。

无热池的观念来源于佛教典籍，是对我们生存世界的水源地之想象。随着“黄河水源来自于无热池”说法的广泛流传，想象的空间与现实的空间开始产生了融合，由想象的地理延伸到了现实的地理当中。相应地围绕着“无热池”的文学应运而生。本论文**首先**考证无热池概念产生的相关佛教的经典，特别考察这一概念所代表的佛教概念的来源。**其次**在此文献研究基础之上，来审视其佛教概念在文学上的投射，对文学文本进行细致的归纳分类与深入分析。**再次**从美术图像的角度，配合的哈佛大学所藏的第一手珍贵资料《日本须弥诸天图》进行文字与图像的比对，整理和论述无热池概念在中国和日本等东亚国家间的传播途径、文化变异，以及对文学、绘画等艺术形式的具体影响。尤其受到《大唐西域记》深刻影响的日本绘卷《玄奘三藏绘》中的天竺庭园中配置了“无热池”图，虽然这幅图多被大家熟知，对这幅图的解释解读为学界首次，揭开了绘卷之谜。尤其绘卷中的庭园造型可以让我们窥见日本中世生态文学的一端。同时，本文对《大唐西域记》中的龙与自然的关系也进行了梳理。在环境问题日益显著的今天，探讨生态学的自然观可以增强我们对人与自然关系的重新认识，具有很强的现实意义。

『大唐西域記』속 自然觀의 日本 전파 및 영향(要旨)

가오양(高陽)

淸華大學·長聘副教授

無熱池는 『大唐西域記』에서 그다지 중요하지 않는 개념이다. 玄奘은 7세기에 장안을 떠나 불경을 구하기 위해 인도에 가게 된다. 그의 견문록인 『大唐西域記』에는 서역 및 天竺諸國의 다양한 문화를 기록하였을 뿐만 아니라, 매우 많은 불교관련 이야기도 실려 있다. 『大唐西域記』가 동쪽으로 전해진 것은 문화, 문학 뿐만 아니라 실크로드의 지리적 개념까지 동아시아 여러 나라에 전해지면서, 이상 각국에 아주 큰 영향을 끼쳤다. 『大唐西域記』에 나타나는 佛教世界觀(時空觀念 포함)은 中國 佛教 地理學의 최고봉이라 할 수 있다. 『大唐西域記』는 서론에서 종교적 의미 및 인도에 가야 하는 필요성에 대해 서술하였다. 그 다음으로는 불교의 세계관을 서술하였는데: 단계적으로 접근하여 三千大千世界에서부터 하나의 세상을 포함한 四大洲, 그리고 인류가 거주하는 南瞻部洲에서부터 南瞻部洲의 중심에 있는 無熱池 및 南瞻部洲의 四主에 대해 상세하게 묘사하여, 사람들이 인도 및 서역을 여행하는데 매우 훌륭한 지침서 역할을 하였다. 이 책은 불교의 세계관을 통하여, 종교적 유토피아와 현실세계를 훌륭하게 연결시켰다. 이러한 전환 및 융합은 無熱池라 하는 개념을 떠나 해석할 수 없다.

無熱池라고 하는 개념은 佛教典籍에 나오는 용어로, 우리의 생존세계의 水源地에 대한 상상이다. “黃河의 水源은 無熱池에서 발원하였다”라고 하는 말이 있듯이, 상상의 공간과 현실의 공간이 서로 융합하고, 나아가 상상의 세계에서 현실의 세계로 이어지게 된다. 이러한 상상을 바탕으로 수많은 “無熱池”를 주제로 하는 문학작품이 탄생하였다. 본고에서는 먼저 無熱池 개념이 발생하게 된 불교경전, 특히 이 개념이 의미하는 불교적 사상에 대해 알아볼 것이다. 다음으로는, 경전에 대한 연구와 동시에 불교개념이 문학에 준 영향도 같이 알아볼 것이다. 이러한 방법을 통하여, 문학작품에 대해 세밀한 분석을 진행해 보고자 한다. 그 다음으로는 美術圖像의 시각에 근거하여, 하버드대학의 소장자료인 『日本須彌諸天圖』에 대해 해설과 그림을 비교하면서, 無熱池 개념이 중국 및 일본 등 국가에서의 전파경로, 문학적 변이 및 문학과 회화에 끼친 영향에 대해 알아볼 것이다. 『大唐西域記』의 영향을 많이 받은 日本의 繪卷 『玄奘三藏繪』에는 天竺庭園에 “無熱池”圖를 그려 넣었다. 이 그림에 대하여 비록 많은 사람들이 알고 있지만, 그림 해석을 진행한 것은 학계에서는 처음 있는 일로, 이제 그림의 비밀을 파헤쳐 볼 것이다. 그림을 보면, 그 속에 있는 정원을 통해 우리는 일본 중세시대의 생태문학에 대해 일부 파악할 수 있다. 아울러 본고에서는 『大唐西域記』에 나오는 龍과 自然의 관계에 대해서도 분석해 보고자 한다. 환경문제가 매우 심각한 현대사회에서 生態文學의 自然觀을 토론하는 것은 우리로 하여금 인간과 자연의 관계에 대해 다시금 생각해 보게 할 것이다. 이런

측면에서 이번 논문은 현실적 의미가 있을 것으로 생각된다.

要旨譯者: 金海龍(韓國·大巡宗教文化研究所研究員)

『大唐西域記』の自然観をめぐる

——日本における享受と再生

高 陽

清華大學・副教授

要旨

七世紀に唐から天竺に赴き、膨大な仏教經典を持ち帰って中国で漢訳した玄奘三蔵の旅の見聞録が有名な『大唐西域記』全十二巻である。西域や天竺諸国の当時の様子を記録した地誌の性格をも持ち、後続の天竺求法の指南書になるばかりでなく、諸地域の伝説や伝承をはじめ、仏伝やジャータカ（本生譚）などの説話、故事なども豊富に語られ、文学としても注目される作品である。本発表は東アジアの世界観の中心に位置する須弥山と合わせて描かれる天竺図で重要な位置を占める「無熱池」をめぐる『大唐西域記』を中心に論じる。『大唐西域記』における「無熱池」の言説を起点に検討し、またこれを可視化したハーバード本『日本須弥諸天図』の注記と図像の分析をした上で、『玄奘三蔵絵』に、「無熱池」がどのように描かれているのか、「無熱池」の自然観、『大唐西域記』における龍と水、龍と災害、自然の関係、その自然観の世界が東アジアでどのような意義や位置を持っていたのかを明らかにしたい。

一、始めに

私は日本と東アジアの仏教説話集、特に12世紀前半の『今昔物語集』を中心に、説話の伝播と伝承、発想・話型・表現等々の観点からの比較考察を研究課題としている。『今昔物語集』の研究はおのずとインド古代の神話や思想、中国古代の説話や思想等々との関連を基調として、東アジア的視野からの考察が不可欠である。『今昔物語集』の天竺や中国の話は『大唐西域記』からの影響が多く、私はここから発展して、最近『大唐西域記』の日本や東アジアにおける享受と影響がテーマとなってきた。

七世紀に唐から天竺に赴き、膨大な仏教經典を持ち帰って中国で漢訳した玄奘三蔵の旅の見聞録が有名な『大唐西域記』全十二巻である。西域や天竺諸国の当時の様子を記録した地誌の性格をも持ち、後続の天竺求法の指南書になるばかりでなく、諸地域の伝説や伝承をはじめ、仏伝やジャータカ（本生譚）などの説話、故事なども豊富に語られ、文学としても注目される作品である。『大唐西域記』という書名は有名であるのに反して、日本や東アジアにおける享受史や影響力の如何については

まだ充分開拓されたとは言いがたい。

特に、神奈川県の県立金沢文庫に保管される称名寺所蔵の「説草」と言われる中世の唱導資料に『大唐西域記』が少なからず利用されていることに気づいた。『西域記伝抄』『西域記勘文』など、御覧の通り、写本が多い。数年前に称名寺所蔵の、東大寺尊勝院の学僧弁暁による唱導資料が公刊された。南都でも天台と類似の唱導が展開されていた様相が提示されて学界で注目を集めた。これを『弁暁説草』と呼ぶ。各帖の表紙、中心の表題に加えて、関連する標目が列挙されて、さまざまな法会で使い分けた。そして、この『弁暁説草』にも『大唐西域記』の故事が引用されていることが分かり、悪龍伝説の話題であるが、かなり自由に原典から離れた語り口になっていることを明らかにすることができた。

ついで、まとまって『大唐西域記』を抄出した「説草」の『西域記伝抄』をめぐる、書誌の具体や『大唐西域記』との本文関係について詳細に分析した。新出の『西域伝堪文』についても、その抜き書きの様相を『大唐西域記』本文と比較しながら紹介した。『西域伝堪文』は、文字通り『大唐西域記』を読んでアットランダムに抜き書きした、学習ノートのようなものである。この研究では住友財団から研究助成金を頂いた。

さらには、昨年から今年にかけて、南方熊楠研究会のシンポジウムなどで熊楠が『田辺拔書』で法輪寺所蔵の大蔵経を抜き書きする一環で、『大唐西域記』を抜き書きし、欄外にメモを書き込んでいる様相に注目し、それら『大唐西域記』をめぐる知見をいかに論考に生かしたのか、などの問題を明らかにした。

私は今まで、〈東亜文明と自然〉の問題を考えたことがなかったが、あらためてその点から『大唐西域記』を読み直すと、動植物の話題をはじめ、災害や食文化や自然の風景など、西域から印度に及ぶ、地誌や風土、風俗に関していろいろ興味深い説話や事例があることに気づかされた。本日は主に『大唐西域記』における宇宙観、自然観と龍の関係、龍と水との関連、龍による自然と災害描写、または日本での享受と再生の様相を中心に発表したいと考える。

二、『大唐西域記』冒頭の自然観

巻一「序論」では、仏教の世界観、時空間から始まり、三千大千世界、須弥山、日月、七山七海、須弥山の周りの四大州まで言及する。それから私たち人間の住む南瞻部洲の中心にある龍池「阿那婆答多池」は南瞻部洲の川の源であると説くことから展開されている。

八地菩薩以願力故化爲龍王。於中潛宅。出清冷水。給瞻部洲。是以池東面銀牛口流出殑伽河繞池一匝入東南海。池南面金象口流出信度河、繞池一匝。入西南海。池西面瑠璃馬口。流出縛芻河、繞池一匝入西北海。池北面。頗胝師子口。流出徙多河繞池一匝。入東北海。或曰。潛流地下。出積石山。即徙多河之流。爲中國之河源云。

龍池「阿那婆答多池」の中に、龍王が在住し、「八地菩薩」は「願力」によって、龍王に化した

と言っている。池の東にある銀牛の口から**兢伽河**が流れて、池を一回りして東南海に入る。池の南ある金象の口から信度川が流れて、池を一回りして西南海に入る。池の西にある瑠璃馬の口から縛芻河が流れて、西北海に入る。池の北にある頗胝師子の口から徙多河が流れて、池を一回りして東北海に入る、と。

すでに須弥山論で検討したハーバード大学美術館所蔵『日本須弥諸天図』（以下、ハーバード本と略称）は、日本の行基図や天竺図、須弥山と天界図を描いた絵巻で、奥書に応永九年（一四〇二）の年記があり、僧名「隆宥」「隆意」から醍醐寺での制作が分かる室町期の貴重な資料である。この天竺図に無熱池が描かれ、上に見た『大唐西域記』の叙述を可視化したような図が見られるのである。

それぞれの川の源は印度の中心に龍池から始まり、東西南北にそれぞれ動物を配置、動物の口から川が出て流れていく、各地の川の源だと説いている。

ハーバード本の天竺図は、鎌倉時代の天竺図などと同型の軍配型の図像で、天竺世界を中心に中国や朝鮮半島（高麗）など周辺の国々もあわせて描かれている。その上で、天竺の中心に位置する無熱池が別にクローズアップされて、より分かりやすく描かれている（**図**）。ここでは『大唐西域記』と異なり、時計回りの順に上から獅子、象、牛、馬の絵があり、それぞれの口から川が流れ出している様子が図示される。四方・四獣の対応が『大唐西域記』とでは、西・北の馬・獅子はそれぞれ合致するが、東・南の象と牛が逆転している。

後ろに出典も挙げられているが、どうして四つの方向から動物がそれぞれなののかについて、心地観経は以下のように書いてある。

心地観経第四云、香山之南雪山之北、有阿耨池。四大龍王各居一角、東南龍王白象頭、西南龍王水牛頭、西北龍王師子頭、東北龍王大馬頭、各從四角涌出大河。一兢伽河、其水所至白象隨出。二信度河、其水所至水牛隨出。三薄芻河、其水所至師子隨出。四形陀河、其水所至大馬隨出。如此大河一々各有五百中河々々、各無量小河、是大中小水、一切衆水皆入大海。**譬衆生欲無厭。**

『心地観経』が典拠で概括的であるが、四蛇が四龍王であるとする。

天竺図は日本の南北朝時代にも作られていて、この無熱池図も見られる。渦巻き、また動物が見えない無熱池もあるし、また動物がちゃんと書いた無熱池も見られる。

『大唐西域記』の本文に戻ってみると、

……象主之國其理優矣。**斯皆著之經誥、問諸土俗。博關今古、詳考見聞。**

また、その無熱池の記述の続きの、以上の文言からわかるように、玄奘は典籍や經典による間接的経験と、現地で土地の人々に聞くことから得た直接的経験に基づいて、この四方獣の段落を描写したという。

馬主之俗。**寶主之郷史誥備載。**可略言矣。至於**象主之國。前古未詳。****或書地多暑濕。或載俗好仁慈。**頗存方志莫能詳舉。豈道有行藏之致。固世有推移之運矣。是知候律以歸化。飲澤而來賓。越重險

而款玉門。貢方奇而拜絳闕者。蓋難得而言焉。由是之故訪道遠遊。請益之隙存記風土。

『大唐西域記』では、続けて以上のような段落になる。「或書」「或載」から明らかのように、典籍や資料に基づいて書いた部分があるが、印度に関しては今まで書いたものには詳しくなかったから、印度を目指す志を持ち、その風土を記すことも、天竺に行く目的の一つであるという。「或書」「或載」とは、おそらく仏教の世界観を詳しく説く『俱舍論』によるものであろう。

人間の住む世界の川の源が動物との絡みによって描かれた世界は、まさに環境と自然のテーマにふさわしい発想にはほかならないだろう。龍池の龍は八地菩薩の権化であることから、龍と水との関係が深いことが伺われる。

絵画の例として有名な『玄奘三蔵絵』をとりあげよう。須弥山の世界観は東アジアの庭園造園にも影響を及ぼしている。日本でも『日本書紀』などに天皇が庭園の池の噴水に須弥山石を造らせた例があり、実物も現存している。無熱池の場合も同じで、中国の例になるが、『続高僧伝』には以下のような話がある（『法苑珠林』にも同じ話が載る）。叉徳という僧は衆生を利益するために無熱池を作り、さらに池のそばに石鉢を作ったという。しかし、絵の資料は中国では今のところ見つかっていない。

これに対して、日本では具体的に無熱池を配する庭園が絵画に描かれた例があって注目される。それが14世紀初期の『玄奘三蔵絵』である。巻六の第二段には、玄奘が天竺に来て那爛陀寺で幼日王の供養を受け、また護法菩薩の禪房にきた場面があり、ここの庭園は、従来指摘がみられないが、明らかに無熱池を模したものと知られる。この段の詞書には無熱池の名はみえず、詞書では龍の住む池に言及している。那爛陀寺の名前の由来が「或る説には、菴沒羅園の中に一つの池あり。其の池に棲む龍の名を、那爛陀といふ。其の傍らに建てたる故に、寺の名とせり、ともいふ」とみえるので、おそらく菴沒羅園の中にある一つの池として無熱池が描かれたのであろう。画面（図参照）のごとく手前が象で、右側が水牛、左側は獅子であり、反対側は見えないが馬だと思われる。先のハーバード本の注記によれば、象は南面の例が多いので、おそらくこの画面は南面から描かれたものであろう。詞書に無熱池の名は出てこないが、龍はみられるので、ここの四つの動物はそれぞれ龍の頭をかたどったもので、無熱池のことは間違いなしと思われる。絵画が詞書にないものを描き出しているのである。

この庭園の景観もまさに環境文学、自然観のテーマにふさわしい。人間の住む世界の水源の現実と想像した動物の龍との絡みによって描かれた世界は、まさに環境と自然のテーマにふさわしい発想にはほかならないだろう。龍池の龍は八地菩薩の権化であることから、龍と水との関係が深いことが伺われる。

三、『大唐西域記』における龍と水と自然観

龍と水の関係については、巻一二「瞿薩旦那国」の龍鼓伝説の話題にも生贄譚の形でみえる。城の東南の大河の灌漑の水が止まったため、王が羅漢に尋ねると、龍のしわざとされ、河龍を祀ると、

波を分けて女人が現れ、「一貴臣を我が夫として遣わせよ」と言ったため、一大臣が龍宮に赴き、しばらくすると、大臣の乗っていた白馬が太鼓を乗せて出現、何か事が起きれば太鼓が鳴るとの手紙もあった。水流はもとに戻り、歳月が流れ、龍鼓もなく、池の傍の荒れた伽藍があるだけだという。

この女人は龍女にほかならず、先の積種と一緒にいる型と共通する。これも異類婚姻の型ではあるが、生贄譚の赴きもあり、始祖伝承的な繁栄はみられない。ここではむしろ、王の治水に焦点があり、河龍を祀って生贄を差し出すことで灌漑用水を回復する儀礼にちなむ説話であろう。龍女が波を分けて現れ、大臣をよこせと言ったり、大臣が伽藍を建ててほしいと言ったり、太鼓を乗せた白馬が現れたり、きわめて寺院の唱導として語られ、実際に演劇的に演じられたりした可能性を感じさせ、龍神信仰にもとづく水と人の生活をふまえる点で、最も〈環境文学〉にふさわしい題材といえるだろう。

玄奘はこの話を最初から説話として語っているが、語り手としての主体がほとんど現れてこない。結局、玄奘の目の前には、川の流れと荒れ果てた伽藍があっただけではないだろうか。そういう眼前の現状に対して、故事としての説話を語ることで風景そのものを充足させているのではないだろうか。実際の空間、風景、環境と、説話による空間とが微妙に重なりあっていると思われる。

ついで龍に関して、悪龍や毒龍の話題では、人が怨心を抱いて龍に変身し、仏法の力で改心し、帰依する例が多い。前に問題にした金沢文庫の弁曉草にみる龍の話題がこれで、巻一「迦畢試国」の大雪山の龍池が舞台である。あるいは巻二「那揭羅 国」の小石嶺の仏影窟にみる瞿波羅龍の話も同様である。いずれも『今昔物語集』にも語られている。ことに前者では悪龍がカニシカ王と駿比べになり、暴虐の様が描かれる。

以宿願故、興暴風雨、摧拔樹木、欲壞伽藍。（略）龍即還池、声震雷動、暴風拔木、沙石如雨、雲霧晦冥、軍馬驚駭。

これは一種の災害の描写にかさなってくる。類似の例がほかにもみえる。巻一「跋祿迦国」の梁山。

山谷積雪、春夏合凍、雖時消泮、尋復結冰。經途險阻、寒風慘烈、多暴龍、難凌犯。（略）
暴風奮發、飛沙雨石、遇者喪没、難以全生。

また、巻三「八国二阿波邏羅龍泉及佛遺跡」にも、

龍曰。凡有所食頼收人田。今蒙聖教恐難濟給。願十二歳一收糧儲。如來含覆愍而許焉。故今十二年一遭白水之災

巻三「八国鉢露羅國」 「毒龍惡獸窟穴其中。若持貴寶奇花果種及佛舍利渡者。船多飄没。」

巻三「八国迦濕彌羅國 佛牙伽藍及伝説」 「沙門至國西界。渡一駛河濟乎中流。船將覆没。同舟之人互相謂曰。今此船覆禍是沙門。必有如來舍利。諸龍利之。」

自然の猛威を龍に仮託し、龍が水災、船の沈没などの災害を巻き起こしているという解釈ではあるが、それ以上に自然の猛威にそのような存在を見ざるを得ない人間の創造力（想像力）を感じさせるであろう。

四、終わりに

以上、『大唐西域記』にみる自然と環境について、主に動物の例を中心にみてきたが、西域の旅の途次で玄奘が見聞した景観、環境描写があらためて注目されるが、さらに着目すべきは、玄奘が実際に見ている景観や環境だけにとどまらず、その場や物にまつわる説話という言説の空間が分けがたい形で貼り付いていることだろう。それらの説話を通して玄奘は風景や動物、自然環境を見ていたのである。玄奘が自ら土地の人々に聞いたことを明記する場合もあるし、ほとんど誰に聞いたかふれずにいきなり話題に入っていく場合もあり、玄奘が説話世界に入り込んでいるような雰囲気醸している例も少なくない。

言尋真相、見不見於空有之間。博考精微。聞不聞於生滅之際。廓群疑於性海。啓妙覺於迷津。於是隱括衆經。無片言而不盡。傍稽聖迹。無一物而不窺。

『大唐西域記』には二つの序があって、佐郎敬播の序では、以上のように、玄奘を評価している。つまり、（玄奘が）仏法の真相を求めるために、空と有の間に、普通の人間の見られないことが見られ、生と滅の間に、普通の人間の聞こえない声も聞こえられると。…經典の博搜と聖跡の探訪で、普通の人間の見えない自然は玄奘の目に映り、普通の人間の聞こえない声も聞こえられるのかもしれない。説話の語りの面からもあらためて『大唐西域記』を読み直す必要を感じさせ、まさにその二重化した光景こそ『大唐西域記』の〈環境文学・自然観〉としての特徴があるのではないだろうか。

これから日本の古典文学において、『大唐西域記』をどう受け止め、どうとらえ返し、新たな変容に結びつけていったのか、といった享受と再生史の問題の一端を明らかにしたい。

东学与圆佛教的天地观*

许南珍

韩国 圆光大学·HK研究教授

摘要

本文旨在通过探讨东学和圆佛教的天地观，寻求应对现代生态危机的哲学方案。人类对化石燃料的使用，导致大气中二氧化碳浓度急剧上升，全球平均气温持续升高。如果这种趋势继续下去，将来的每一年可能都会创下人类历史上最热的记录，这将威胁地球生态系统和各种生命体的生存。因此，气候变化和全球变暖已成为威胁地球居住可能性的重大挑战。

“人类世（Anthropocene）”这一概念是指人类活动已成为地球环境变化的决定性因素，要求我们反思现代资本主义、科学技术和人类中心主义等问题。首次提出这一概念的保罗·克鲁岑（Paul Crutzen）认为，人类世始于工业革命，从那时起地球开始遭受破坏。克莱夫·汉密尔顿（Clive Hamilton）认为，人类世赋予人类巨大的责任，并提出重新建立地球与人类关系的必要性。

本文通过分析韩国东学、圆佛教等新宗教中的天地思想，探讨如何重新确立地球与人类、万物与人类关系，实现人类与地球、万物的可持续共存的问题。继承东亚哲学传统的东学，通过海月崔时亨的“天地父母论”提倡天地敬仰思想；而圆佛教则以“天地恩”思想为核心教义，将天地视为一种恩惠的存在。东学的“天地父母论”将天地视为生命的根源，认为人类应对天地怀有敬畏之心；圆佛教的“天地恩”思想将天地视为一切生命的恩惠存在，强调人类应怀有对天地的感恩和报恩之心。

东学和圆佛教的天地思想都将天地视为生命的源泉，认为人类应对天地怀有敬仰和感恩之情。本文试图通过这种天地思想，寻求应对现代生态危机的哲学方案，以重新确立地球与人类、万物与人类的关系，并探索实现可持续共存的道路，并通过这一过程，以期提出地球与人类和谐共存的新范式。

* 根据本次学术会议的宗旨，本发言稿以许南珍、赵成焕的论文《侍奉地球的宗教—以东学和圆佛教的“天地论”为中心》（《圆佛教思想与宗教文化》88，2021）为蓝本进行了修改。

I. 前言

人类对化石燃料的依赖导致大气中的二氧化碳浓度急剧上升，地球的平均气温也在节节攀升。如果这种趋势持续下去，将来的每一年都可能创下人类历史上最热的记录。这不仅威胁到人类的生存，也威胁到地球生态系统和其它各种生命的生存。人类所面临的气候变化、气候危机、全球变暖和生态危机等，都是对地球居住可能性的重要挑战。学界使用了各种术语以表达这种危机，其中“人类世（Anthropocene）”这个术语尤为引人注目。“人类世”是21世纪初由地球系统科学家提出的一个概念，指的是人类活动已成为地球环境变化的决定性因素。

首次提出“人类世”这个术语的是1995年诺贝尔化学奖得主保罗·克鲁岑。克鲁岑认为人类世始于“工业革命”，并主张从那时起地球开始遭到破坏。关于人类世的讨论引发了人们对现代性的反思，其中包括全球资本主义、科学技术和人类中心主义等。克莱夫·汉密尔顿（Clive Hamilton）认为人类需对人类世负起重大责任，并提出地球与人类之间的关系需要重建。他在其著作《人类世——面临巨大转折的人类与地球系统》中提出，人类世要求我们重新思考人类与地球的关系，并转变对地球和万物的态度。¹

如今，我们亟需重建地球与人类、万物与人类关系，并思考如何共存的问题。我们依赖于地球，却对地球一无所知。要克服当前的地球危机，我们必须对地球有深刻的洞察。因此，笔者在此想讨论的问题是，在地球危机时代，恢复地球与人类关系，转变对地球、万物态度的必要性。为此，笔者分析了韩国东学、圆佛教等新宗教中的天地思想，并揭示了它们的生态意义。在东学中，海月崔时亨提出的“天地父母论”倡导了天地敬仰思想，圆佛教也将天地视为恩惠的存在，并以“天地恩”思想为核心教义。

总之，本文通过东学、圆佛教的天地思想，探讨了应对现代生态危机的哲学方法。通过这种方式，我们将重新确立地球与人类、万物与人类的关系，并探索可持续共存之路，并基于天地思想，进一步省察现代社会的生态问题，提出人与自然和谐共生的新范式。

II. 从自然到天地的哲学演变

在现代语境下，“天地”这一概念相当于“自然”。追溯至诸子百家时期，东亚宇宙观的核心便在于“天地”二字，直观上它指的是“天与地”的组合，广义上涵盖整个“宇宙”，狭义上则特指“地球”。具体而言，“地”象征着地球的表面，而“天”则涵盖了大气层及日月星辰等天体。因此，“天地”二字可视为“宇宙与地球”的另一种表述。然而，当前东亚文化中广泛使用的“自然”概念，其根源可追溯至老子的哲学体系，首次明确出现在《老子》一书中，但此处的“自然”并非单纯指物理世界，而是蕴含了由“自”与“然”结合而成的“自然而然”之深意，强调一种无为而治、顺应自然的状态。

在“nature”一词被引入近代日本并译为“自然”之前，它经历了与多个汉字词汇的激烈竞争。例

¹ 克莱夫·汉密尔顿，郑书镇译，2008，《人类世——面临巨大转折的人类与地球系统》，理想书店。

如，在《英和对译袖珍辞书》（1862年）中就曾将其译为“天地”、“万物”、“宇宙”、“性质”等词，由此可见当时“自然”一词并未被选用，人们更倾向于使用“天地”一词。²尽管“天地”、“万物”、“万有”等词汇看起来更合适，但日本近代的学者们依然选定“自然”为“nature”的译词，但是在近代韩国，人们却更倾向于使用“天地”而非“自然”来进行思考，它涵盖了山川草木、飞禽走兽等具体对象，同时也是人类生存的基石与依托、人类生存的场所。

日本农学家宇根丰深刻指出，天地与自然虽常被视为同义，实则蕴含着截然不同的视角。天地与人类是一体，将人类包容其中，而自然则往往被置于人类之外，成为一种对象化的存在。而传统时代人们一直使用“天地”一词，并未将人与自然区分开来，而是将二者融为一体，此论点可以依据日本江户时代缺乏直接对应“nature”的汉字词汇而得出。³美国生态哲学家蒂莫西·莫顿(Timothy Morton)则进一步提出废除“自然”概念，倡导“无自然的生态学”，他认为“自然”概念在现代生态学语境中，已经成为了一种阻碍，这是因为我们将自然视为与人类相割裂的外部存在，让人类与自然产生了二元对立的问题。⁴从这种视角来看，我们有必要通过“天地”的概念，重新审视当下的生态问题。

东亚的哲学与宗教体系，无一不深深植根于“天地宇宙论”之中。天地二字，时而简化为“天”，成为人类行为准则的核心概念之一。《中庸》第二十章有云：“诚者天之道也，诚之者人之道也”，指出“诚”本身是天地的存在方式，而“诚之”则应当成为人类的存在方式。这里的“诚”指的是宇宙间四时更迭、准确无误的节律，而人类的生活亦应以如此，追求真诚无伪、顺应自然之道的生活方式。这一论述引出了一个重要的结论：人类所应遵循的道路，是源自并效仿于天道所展现的轨迹。这体现出了东亚文化独特的思维范式，即通过洞察并遵循“天道”，来演绎“人道”。

在儒家经典《易传》的篇章中，人们开始正式思考天地的哲学意涵，其观念随后在性理学中得到了基本的继承与发扬。在东方的哲学思维中，天地被视为一个各自独立又紧密相依的整体，它们不仅是人类生存不可或缺的物质基石，更承载着深厚的思想寓意。⁵天地生养万物，而人类作为万物的一份子，也是由天地产生、养护的。《易传》中的经典论述如“生生之谓易”（《易传·系辞传·上》第五章）、“天地之大德曰生”（《易传·系辞传·下》第一章）等，强调天地的运动与变迁正是生命繁衍不息的源泉，彰显了天地生养万物之大德。《易传》又云“乾为天，故称父；坤为地，故称母”，在此，天地生养万物，故将其比作了父母。⁶总之可以说，天地有德、孕育万物，并将天地比作父母的传统滥觞于《易传》。

III. 东学中的天地父母敬仰思想

² 金成根，2010，《东亚现代词汇“自然(nature)”的诞生和固定——以日本和韩国的辞典为中心》，《韩国科学史学会志》32-2，271页。

³ 宇根丰，金亨洙译，2012，《论农本主义》，绿色评论，62页。

⁴ Morton, T. (2007). *Ecology without nature: Rethinking environmental aesthetics*. Harvard University Press.

⁵ 金成佑，2005，《空间与天地——东西方建筑中的空间观》，《建筑历史研究》14-4，16-19页。

⁶ 《周易·说卦传》，“乾，天也，故称乎父；坤，地也，故称乎母”；黄宗源，2014，《崔时亨的天地观研究——以与传统儒学的关联为中心》，《大同哲学》68，3-4页。

尽管《易传》中“并未将对天地的敬畏，视为人类最应当具备的伦理道德”⁷，但东学的创始人水云崔济愚（1824-1864），在其著作《东经大全·祝文》中，却强调了天地的恩惠之情，表示“叩感天地盖载之恩，荷蒙日月照临之德。”⁸随后，海月崔时亨（1827-1898）进一步升华了“天地恩惠论”，构建了更为系统的“天地父母论”。

世间运势乃开辟之运势。天地不宁，山川草木不宁，江河之鱼不宁、飞禽走兽不宁，人又岂能独善其身，衣食无忧，安然求道呢？⁹

在此，海月将“开辟之运势”诠释为地球与万物所承受的苦楚，从而彻底地批判了人类中心主义的思想。因此，由水云崔济愚提出的“再次开辟”理念所引领的韩国新宗教运动，可视为一场针对人类与地球双重失落的思想救赎之旅，旨在疗愈人类自身、修复天地秩序、呵护地球家园、恢复万物和谐共生的状态。换言之，这一时代所倡导的“开辟”伟业，其核心使命在于矫正并重建人与人之间、人与地球之间、以及人与万物之间错位的关系纽带。

海月指出，天地不仅是包括人在内的万物赖以生存的基石，更是孕育万物成长的“胞胎”，恰如父母一般，赋予生命以恩惠，值得世间万物敬仰。尤为值得注意的是，海月以一句“何独人衣人食乎？日亦衣衣月亦食食”¹⁰的妙喻，将天地的生命形态提升至与詹姆斯·洛夫洛克（James Lovelock）所倡导的盖娅理论相契合的高度，即将天地视为了一种活的人格体。

天地即父母，父母即天地，天地父母是一体的。**父母的胞胎即是天地的胞胎**，而现在人们只知父母胞胎的道理，却不知天地胞胎的道理和气运。天地覆盖和承载，这不是德是什么？日月照耀，这不是**恩惠**是什么？(…)天地是万物的父母，所以经书上将其尊称为“主”，并像敬奉父母般敬奉天地(…)人不知天地实乃父母已有五万年了，**若不知天地乃父母的道理，亿兆生灵谁会以孝敬、奉养父母之道敬仰天地呢！**（《海月神师法说·天地父母》）

在这里，海月将天地比作母亲的胞胎，强调万物之所以能存续，全赖于天的覆盖与地的承载之“恩德”。这里的“天地”，在现代的语境下相当于地球（地）和太阳系（天），在海月的观念里，它们超越了环境或自然物的范畴，被视为人类生存不可或缺的生命共同体。他进一步倡导了“天地敬仰”的伦理义务，认为应将恩惠的天地视为父母般奉养与尊崇，把传统儒学中的“父母”概念和“孝”的伦理原则拓展到了地球和宇宙的广阔领域，跨越了个体与血缘界限的存在论（人类父母）和伦理论（人类奉养），进而提出了地球、宇宙的存在论（天地父母）和伦理论（天地奉养）。

另一方面，海月的“天地父母论”蕴含着这样一种深意：地球上的所有存在均为兄弟姐妹，因为所有一切皆源自共同的父母——天地，他将万物称为“物吾同胞”，即“万物同胞”之意，即万物皆是共生共长于天地这一胞胎中的兄弟姐妹。

⁷ 黄宗源，《崔时亨的天地观研究——以与传统儒学的关联为中心》，12页。

⁸ 《东经大全·祝文》。

⁹ 《海月神师法说·开辟运数》。

¹⁰ 《海月神师法说·道诀》。

敬天绝非向着虚空敬奉上帝，而是敬仰自己的内心，这才是正确理解敬天之道的途径。“吾心不敬，即天地不敬”，说的就是这个意思。通过敬天，人会了解自身的永生；通过敬天，人会领悟‘人吾同胞、物吾同胞’¹¹的完整道理；通过敬天，人会产生为他人牺牲、为世界尽责的心态，所以说敬天是掌握一切真理的关键。（《海月神师法说·三敬》）

此处的核心在于，海月曾在其它论述中提及“天地父母”四字，虽字形各异，但其精髓实则归于“天”之一字¹²，意在强调敬天之情最终指向的是“天地”这一整体。这一理解从上面的引述中可以得到印证，如“敬天绝非向着虚空敬奉上帝”及“吾心不敬，即天地不敬”等言论。对于海月而言，天首先代表着“天地”这一具体的存在，它如同父母，赋予万物以生命与滋养，从而使得世间一切生灵，无论人类还是万物，皆成为紧密相连的兄弟姐妹（人吾同胞，物吾同胞）。从这一视角出发，海月所言之“天”，可理解为一种生态意义上的“天”。

另一方面，海印有时还将“天地是父母，万物是同胞”的思想，通过“天地一气”的概念，具体地表述为“天地通过一气相连”。

天地是一团气。（《海月神师法说·独功》）

宇宙是一气所使。（《海月神师法说·其他》）

根据海月的见解，所有存在宛若通过同一根系紧密相连的树木，它们共同沐浴在一气贯通之中。这种观念将天地视为一个宏大的生命体，其中流淌着的生命气息相互交织、彼此相连，正是“天地父母—万物同胞”思想在宇宙论层面的深刻体现。而在人类学的视角下，“天地父母—万物同胞”则是一种伦理态度的倡导，它含蓄地呼吁我们将天地与万物视作父母、兄弟姐妹。

IV. 圆佛教的天地恩惠论

东学基于“天地”概念的宇宙论和伦理学在圆佛教中得以延续，海月提出的“物物天、事事天”理念延续到了圆佛教创始人少太山朴重彬（1891-1943）提出的“处处佛像、事事佛供”之中。圆佛教的思想特点是，表面上倡导佛教，其实际的思想内核则基于东亚哲学思想和佛教的缘起世界观，尤其继承了东学的天地思想。

他曾以汉诗的形式阐述了“天地乃万物胞胎”的天地胞胎说。

天地万物胞胎成，日月一点子午调。¹³

在这里，少太山所指的“天地万物胞胎成”（天地是万物的胞胎），与海月在阐述天地父母说时提

¹¹ 张载《西铭》中的原话并非“人吾同胞，物吾同胞”，而是“民吾同胞，物吾与也”，在其后文中，张载继续讲述了君臣或长幼之间应当遵守的伦理。

¹² “天地父母四字，字虽各异，其实都是一天字也”，《海月神师法说·道决》。

¹³ 《大宗经·展望品》第2章。

到的“天地胞胎”观念一致。此外，少太山在解释圆佛教的“四恩教义”时，曾将天地、父母归入“父母行”，将同胞、法律归入“兄弟行”，这一点也与海月所说的“天地父母—万物同胞”思想相通。

一位弟子请教道：“四恩有轻重之分，是否应将天地、父母归于下鉴之位，同胞、法律归于应鉴之位呢？”

大宗师（即少太山）答曰：“并非以轻重论之，而是从行列来看，天地、父母为父母行，同胞、法律为兄弟行，故而有下鉴、应鉴之区分。”¹⁴

这里的“四恩”是圆佛教的核心教义，指的是天地恩、父母恩、同胞恩、法律恩，意思是“所有存在都在天地、父母、同胞、法律的帮助下生活”。其中，“同胞”不仅包括人类，还包括其他存在，这一点让人联想到海月的“万物同胞”概念。在上述问答中，少太山将四恩分为“天地—父母”和“同胞—法律”两个系列，将“天地”归类为“父母”系列，这一点值得注意，因为这表明少太山也赞同海月的“天地父母”的思想。

少太山之后的圆佛教领导人鼎山宋奎（1900-1962）更加直接地阐述了“天地父母—万物同胞”的思想。鼎山因提倡三同伦理而闻名，三同伦理包括“同源道理”、“同气连契”、“同拓事业”。“同源道理”是指“所有宗教真理皆归一”的真理论；“同气连契”是指“万物以同一气相连”的宇宙论；“同拓事业”是指“共同开拓人人和谐的乐园世界”的实践论。在解释“同气连契”的意义时，鼎山提到了天地父母和万物同胞。

三同伦理的第二项原则是同气连契，即所有种族、生灵都是由相同的“一气”所连成的同胞，彼此应和睦共处。世界上有各色人种，各色人种中又有不同的民族，同一民族中又有不同的氏族分别生活在各地，但追根溯源，所有生命基本的气都是相连的。因此，我们应视天地为父母、宇宙为一家，在这样的地方，人人都是同胞兄弟，不仅是人类之间，甚至禽兽昆虫也同样是由一个宏大的气所连接的。¹⁵

由此可见，“同气连契”对应了海月所说的“天地一气”。如前所述，海月的“天地一气”的人类学表述是“天地父母—万物同胞”，鼎山也将“同气连契”阐述为一种“视天地为父母”和“所有种族与生灵皆为同胞”的理念。鼎山继承了海月和少太山的“天地父母—万物同胞”思想，并通过“同气连契”这一宇宙论的概念进行了表达。

圆佛教的第三代领导人大山金大举（1914-1998）在引用少太山理论的同时，也提到了天地胞胎和天地父母。

天地万物胞胎成，
日月一点子午调。

“天地不遗弃任何一个物体，以一个胞胎包容万物，天地包容万物，因此称为父母。”¹⁶

¹⁴ 《大宗经·变义品》第23章。

¹⁵ 《正山宗师法语》第2部法语第13篇《道运篇》36。

¹⁶ 《大山宗师法文集》第5集第1部《无限动力》，28。《汉诗，〈大宗经·展望品〉第2章》。

这里引用的汉诗出自前文所提到的少太山，其下的句子则是大山的翻译和解释。在这里，大山引用了少太山的汉诗中所体现的天地胞胎说，并将其解释为天地父母论。值得一提的是，汉诗“天地万物胞胎成”，从内容上来看，意思应该是“天地是万物的胞胎”，事实上，大山也认为是这个意思。

另一方面，对于前文引用的鼎山“同气连契”思想，大山则将其阐述为天地胞胎和万物同胞。

“大伦理观是指我们要知道，全人类和所有生命体在一个胞胎中生存，彼此是父母兄弟的关系。这实际上就是‘同气连契’，意味着我们要知恩图报。”¹⁷

这里的“大伦理观”是大山提出的“四大观”之一，大山的“四大观”是对鼎山的“三同伦理”的重新表述，包括大真理观、大伦理观、大国家观、大世界观。大山认为“三同伦理”的内容广泛，用“伦理”一词难以涵盖所有内容。在四大观中，“大伦理观”对应的是“三同伦理”中的“同气连契”。鼎山曾用天地父母和万物同胞解释“同气连契”，而同样，在这里大山也用天地胞胎和万物同胞解释“同气连契”。

圆佛教的核心教义由“一圆”和“四恩”构成，“一圆”体现了“万为一体”的本体论原则，而“四恩”则是这个原则在现象世界中的表现方式。这种方式通过天地、父母、同胞（包括万物、万民）、法律四种存在的“恩惠”形式展现出来，其中最大的恩惠是天地的恩惠。

要了解我们从天地那里得到的恩惠，首先应该思考，如果没有天地，我们是否还能存在、生活？即使是天真愚笨之人也会承认，没有天地是我们无法生存的。既然没有天地就无法生存，那么哪里还能有与其比肩的巨大恩惠呢？¹⁸

在这里，天地被视为恩惠之源，没有天地，人便不能生存，因此，天地恩惠最巨，所有存在因受天地之恩而生存，承担报答此恩的伦理责任，这就是圆佛教所说的“天地报恩”。¹⁹圆佛教核心教义《正典》中，对天地报恩有如下阐述²⁰：

5. 天地背恩

不知晓如何去领受、报答天地的恩惠，或者虽然知晓却无实际的报恩行动。

6. 天地报恩的结果

当我们逐一落实天地报恩的要求，那么我们与天地就不再是两个独立的存在，我就是天地，天地就是我。即使上天看似空虚，大地沉默不语，直接的福乐不会降临，但我们自然会获得如天地般的伟力、如天地般的寿命和如日月般的光明，“人天大众”（即所有的人）和整个世界就会像厚待天地一样厚待于我们。

7. 天地背恩的结果

若背弃自然与天地赋予的恩惠，必将遭受上天的责罚。简而言之，不遵循天道之人，将陷入愚昧，行事缺乏诚意，不是做得太过便是不足，诸多事端显得不合情理，偏见丛生，更无法洞悉世间万物之变

¹⁷《大山宗师法文集》第1集《修身纲要1》，117，四大观。

¹⁸《正典》，第2教义篇，第2章“四恩”，第1节“天地恩”，1. “天地背恩的纲领”。

¹⁹《正典》，第2教义篇，第2章“四恩”，第1节“天地恩”，3. “天地报恩的纲领”。

²⁰《正典》，第2教义篇，第2章“四恩”，第1节“天地恩”。

迁、人生之生老病死以及吉凶祸福的奥秘。即便偶行善举，也易陷入对功德的执着，内心自满，外显夸耀，如此之人，岂能免于祸患？即便天地间自有其公正，但无论是突如其来的磨难，还是自我招致的不幸，皆是背弃天地之恩所招致的惩罚。

这里阐述了关于“天地背恩”和“天地报恩”的两种情况，即背弃天地恩惠会受到惩罚，报答天地恩惠会受到厚待。在这里，“恩”是一种作用于天地的因果法则，根据人是否报答来决定赏罚。此处“恩”的概念并非传统伦理意义上的，而是一种形而上学层面上的。

根据以上探讨，我们可以得出这样的结论：一方面，圆佛教继承了东亚的“天人合一”传统，另一方面，圆佛教又把天地之德视为“恩惠”，强调“天地报恩”的伦理，这也是其特点所在。

V. 结语

通过以上探讨，我们得以洞悉近代韩国新宗教如东学与圆佛教中的“天地论”，其根源深植于东亚丰富的知识土壤之中。东学以其独特的天地父母论为核心，阐述了人类对天地的敬仰之情。而圆佛教，尽管表面上承袭佛教之名，其核心教义实则与中华思想及东学有着不解之缘，均强调以尊师、孝亲、敬长的态度来敬奉天地，视其为赋予万物以恩惠的至高存在。圆佛教的创立者少太山，作为一位在东亚汉字文化圈中深思熟虑的思想家，他将“恩”的概念扩展至整个宇宙。

北美生态女性神学的杰出代表莎莉·麦克菲格（Sallie McFague）亦提出了人类作为相互依存体系中的一员，强调“感恩”是应对地球危机时代不可或缺的生态伦理策略。她指出，自然慷慨赋予我们无尽恩泽，而我们却往往在享受中遗忘了这份恩赐，因此亟需通过认知的革新，重新激发我们对自然的感激之情。²¹在西方社会，面对生态危机的严峻挑战，同样倡导了类似于东学与圆佛教所秉持的天地敬仰与报恩理念，作为寻求解决之道的重要思想源泉，这正是人类世时代东学和圆佛教所具有的现代意义。

论文译者：高文丽，聊城大学外国语学院 讲师

²¹ 莎莉·麦克菲格，金俊宇译，2021，《气候变化与神学的重构》，韩国基督教研究所，204-206页。

동학과 원불교의 천지관¹

許南珍

圓光大學校 · HK研究教授

초록

이 글의 목적은 동학과 원불교의 천지관을 통해 현대 생태 위기에 대한 철학적 대응 방안을 모색하고자 하는 데 있다. 인간의 화석연료 사용으로 인해 대기 중 이산화탄소 농도가 급격히 상승하고, 지구 평균 기온이 계속해서 높아지고 있다. 이러한 추세가 지속되면 매년 인류 역사상 가장 더운 시기를 맞이할 가능성이 크며, 이는 지구 생태계와 다양한 생명체들의 생존을 위협할 것이다. 그렇기 때문에 이러한 기후변화와 지구 온난화는 지구에서의 거주 가능성을 위협하는 중대한 도전 과제들이다.

‘인류세(Anthropocene)’라는 개념은 인간 활동이 지구 환경 변화의 결정적인 원인이 되었음을 지칭하며, 이는 현대 자본주의, 과학기술, 인간 중심주의 등에 대한 반성을 요구한다. 이 개념을 처음 제안한 파울 크뤼첸(Paul Crutzen)은 인류세의 시작을 산업혁명으로 보고, 이 시기부터 지구가 파괴되기 시작했다고 주장한다. 클라이브 해밀턴(Clive Hamilton)은 인류세가 인간에게 강한 책임을 부여하며, 지구와 인간의 관계를 새롭게 정립할 필요성을 제기한다.

이 글은 지구와 인간, 만물과 인간의 관계를 재정립하고 지속 가능한 공존의 길을 탐색하기 위해 한국의 신종교인 동학과 원불교에 나타난 천지(天地) 사상을 분석한다. 동아시아 철학적 전통을 이은 동학에서는 해월 최시형의 천지부모론(天地父母論)을 통해 천지공경사상을 주창하였으며, 원불교는 천지를 은혜로운 존재로 여기는 천지은(天地恩) 사상을 핵심 교리로 삼고 있다. 동학의 천지부모론은 천지를 생명의 근원으로 보고, 인간이 천지에 대해 공경심을 가져야 한다는 사상을 담고 있다. 원불교의 천지은 사상은 천지를 모든 생명의 은혜로운 존재로 간주하며, 인간이 천지에 대한 감사와 보은의 마음을 가져야 한다고 강조한다.

동학과 원불교의 천지 사상은 모두 천지를 생명의 근원으로 보고, 인간이 천지에 대해 공경하고 감사하는 태도를 가져야 한다는 점에서 공통점을 지닌다. 이러한 천지 사상을 바탕으로 현대 생태 위기에 대한 철학적 대응 방안을 모색함으로써, 지구와 인간, 만물과 인간의 관계를 재정립하고 지속 가능한 공존의 길을 모색하고자 한다. 이를 통해 지구와 인간이 조화롭게 공존하는 새로운 패러

¹ 이 발표문은 허남진·조성환의 「지구를 모시는 종교-동학과 원불교의 ‘천지론’을 중심으로」(『원불교사상과 종교문화』 88, 2021)을 본 학술대회 취지에 맞게 수정했음을 밝힙니다.

다임을 제시하고자 한다.

I. 들어가는 말

인간이 사용하는 화석연료로 인해 대기 중 이산화탄소 농도가 급격히 상승하고, 지구 평균 기온이 계속해서 높아지고 있다. 이러한 추세가 지속된다면, 우리는 매년 인류 역사상 가장 더운 시기를 맞이하게 될 가능성이 크다. 이는 인간뿐만 아니라 지구 생태계와 다양한 생명체들의 생존 자체를 위협하고 있다. 이렇게 인류가 직면한 기후변화, 기후위기, 지구 온난화, 생태 위기 등은 지구에서의 거주가능성을 위협하는 중대한 도전 과제들이다. 이러한 위기를 표현하기 위해 다양한 용어가 사용되고 있지만, 그 중에서도 ‘인류세(Anthropocene)’라는 용어가 특히 주목받고 있다. ‘인류세’는 2000년대 초반 지구 시스템 과학자들에 의해 제안된 개념으로, 인간 활동이 지구 환경 변화의 결정적인 원인이 되었음을 지칭한다.

‘인류세’라는 용어를 처음 제안한 인물은 1995년 노벨화학상 수상자인 파울 크뤼첸(Paul Crutzen)이다. 크뤼첸은 인류세의 시작을 ‘산업혁명’으로 보고, 이 시기부터 지구가 파괴되기 시작했다고 주장한다. 인류세 논의는 지구 위기를 초래한 전 지구적 자본주의, 과학기술, 인간중심주의 등 근대성에 대한 반성으로 이어지고 있다. 클라이브 해밀턴(Clive Hamilton)은 인류세가 인간에게 강한 책임을 부여하고 있으며, 지구와 인간의 관계를 새롭게 정립할 필요성을 제기한다. 그는 저서 ‘인류세- 거대한 전환 앞에 선 인간과 지구 시스템’을 통해, 인류세가 인간과 지구의 관계에 대한 재성찰과 지구와 만물에 대한 태도의 전환을 요청하고 있다고 주장한다.²

이제 우리는 지구와 인간, 만물과 인간의 관계를 정립하여 어떻게 공존할 것인가를 고민해야 할 시점에 도달했다. 우리는 지구 의존적 존재이면서도 지구에 대해 무지한 상태에 있습니다. 현재의 지구위험시대를 극복하기 위해서는 지구에 대한 깊은 이해가 필수적이다. 이에 필자는 지구위험시대에 지구와 인간의 관계 회복과 나아가 지구와 만물에 대한 태도 전환의 필요성을 논하고자 한다. 이를 위해 한국의 신종교인 동학과 원불교에 나타난 천지(天地) 사상을 분석 대상으로 삼아, 그 생태적 의미를 드러내고자 한다. 동학에서는 해월 최시형의 천지부모론(天地父母論)을 통해 천지공경사상을 주창하였으며, 원불교 역시 천지를 은혜로운 존재로 여기는 천지은(天地恩) 사상을 핵심 교리로 삼고 있다.

이러한 동학과 원불교의 천지 사상을 통해 현대 생태 위기에 대한 철학적 대응 방안을 모색하고자 한다. 이를 통해 우리는 지구와 인간, 만물과 인간의 관계를 재정립하고, 지속 가능한 공존의 길을 탐색해야 할 것이다. 나아가 천지 사상을 바탕으로 현대 사회의 생태적 문제에 대한 통찰을 제

² 클라이브 해밀턴, 정서진 옮김, 2008, 『인류세-거대한 전환 앞에 선 인간과 지구 시스템』, 이상복스.

공하고, 인간과 자연이 조화롭게 공생하는 새로운 패러다임을 제시하고자 한다.

II. 자연에서 천지로

‘천지’는 현대어로 개념화하면 자연에 해당되는 개념이다. 제자백가 이래로 동아시아 우주론의 핵심 개념은 천지(天地)였다. 여기에서 ‘천지’는 ‘하늘(天)과 땅(地)’이라는 뜻을 의미하며, 크게는 ‘우주’ 전체를, 좁게는 ‘지구’를 가리킨다. 다시 말해, 땅’은 지금으로 말하면 지구표면에 해당하고, ‘하늘’은 대기권 및 해와 달과 같은 천체를 가리킨다. 그래서 ‘천지’는 ‘우주와 지구’ 정도로 번역될 수 있다. 하지만 오늘날 동아시아 세계에서 여전히 유통되는 ‘자연’이라는 개념은 노자로부터 비롯된 개념이다. ‘자연’이라는 개념이 처음 등장하는 문헌은 『노자』이다. 『노자』에 등장하는 ‘자연’은 물리적 세계를 가리키는 것이 아니라, 스스로 자(自)와 그러할 연(然)이 합해진 “스스로 그러함”이라는 형용명사이다.

서구어 ‘nature’가 자연으로 번역되기까지 여타 다른 용어들과 치열한 경합이 있었을 것이다. 가령 『英和對譯 袖珍辭書』(1862년)에는 자연은 ‘천지만물(天地萬物)’, ‘우주(宇宙)’, ‘성질(性質)’, ‘천지자연(天地自然)’ 등으로 번역했다는 점에서 자연이라는 용어는 채택되지 않았고, 자연보다는 오히려 ‘천지’라는 용어가 채택되었다고 볼 수 있다.³ 그렇기는 하지만 ‘천지(天地)’, ‘만물(萬物)’, ‘만유(萬有)’ 등 더 적합해 보이는 다른 번역어들을 제치고 일본의 근대학자들에 의해 ‘자연’이라는 말이 결국 ‘nature’의 번역어로 채택되었다. 오히려 우리는 자연이라는 용어보다는 천지를 통해 사유했다. 그래서 천지라는 것은 금수초목, 산천초목 등 구체적인 대상이 직접 지칭되기도 했고, 인간존재들이 의지하며 살아가는 장소 즉 인간이 거주할 수 있는 영역으로 볼 수 있다.

일본 농학자 우네 유타카(宇根豊)는 천지와 자연은 동일한 것을 지칭하는 것으로 보이지만, 관점이 완전히 다르다고 말한다. 즉 천지와 사람은 하나가 될 수 있지만 천지는 사람을 감싸고 있지만, 자연은 인간의 외부에 있어서 대상화된다는 것이다. 따라서 전통시대에 인간과 자연을 나누지 않고 인간도 자연도 포함하는 ‘처지’라는 단어 밖에 사용하지 않았다는 것이다. 이는 에도시대에 ‘nature’에 해당하는 일본어가 없었다는 사실에 근거한다고 주장한다.⁴ 미국의 생태철학자 티머시 모턴(Timothy Morton)은 ‘자연’이라는 개념 자체를 폐기해야 한다고 주장하면서 ‘자연없는 생태학’을 주장한다. 그는 현대 생태학적 사고에서 ‘자연’이라는 개념이 장애물이 된다고 말한다. 이는 우리가 자연을 인간과 분리된 외부의 것으로 간주하기 때문인데, 이는 생태학적 사고에서 인간과 자연을 이분

3 김성근, 2010, 『동아시아에서 ‘자연(nature)’이라는 근대 어휘의 탄생과 정착-일본과 한국의 사전류를 중심으로』, 『한국과학사학회지』 32-2, p. 271.

4 우네 유타카, 김형수 옮김, 2012, 『농본주의를 말하다』, 녹색평론, p. 62.

법적으로 구분짓는 문제가 있다고 보기 때문이다.⁵ 이런 점에서 우리는 자연 보다는 천지라는 개념을 통해 지금의 생태문제를 살펴볼 필요가 있다.

동아시아에서 탄생한 철학과 종교는 예외 없이 이 ‘천지우주론’을 바탕으로 하고 있다. 또한 천지는 때로는 줄여서 간단히 ‘천(天)’이라고도 하는데, 천(天) 또한 천지와 더불어 인간 행위의 준거로 제시되는 핵심 개념 중의 하나였다. 가령 『중용』 제20장에서는 “성(誠)은 천(天)의 도이고, 성(誠)하려는 것은 인(人)의 도이다.”(誠者天之道也, 誠之者人之道也)라고 하였다. 참됨[誠] 그 자체는 천지의 존재 방식이고, 참되려고[誠之] 노력하는 것이 인간의 존재방식이 되어야 한다는 것이 『중용』의 메시지이다. 여기에서 ‘참됨’은 사시사철 어김없이 진행되는 우주의 운동을 말한다. 인간의 삶도 이와 같은 우주의 운동을 본받아서 거짓없고 성실하게 살아야 한다는 것이다. 여기에서 인간이 가야 할 길은 하늘이 가는 길에서 도출되고 있다. 이것은 천도(天道)에서 인도(人道)를 연역해내는 동아시아의 전형적인 사유방식이다.

이렇게 전통 유학에서 천지 개념의 철학적 의미는 『역전(易傳)』에서 본격적으로 사유되었으며, 후대의 성리학도 기본적으로 이 『역전』의 천지 관념을 계승하였다. 천지는 하나의 독립적 실체이면서 동시에 하나로 연계된 전체로 이해되었다. 동양철학에서 천지는 인간의 생존 조건을 의미하는 동시에 사상적 의미를 지니고 있다.⁶ 천지는 만물을 낳고 기르는 존재로, 인간은 천지에 의해 산출되고 성장하는 존재로 간주되었다. 『易傳』에서는 “만물을 낳고 또 낳음이 역(易)이다.”(『易傳』, 繫辭傳, 上, 5 장 : 生生之謂易.), “천지의 큰 덕은 만물을 생성하는 것이다.”(『易傳』, 繫辭傳, 下, 1 장 : 天地之大德曰生.)고 하여 천지의 보이지 않는 운동과 변화를 생명을 낳는 결과로 보았다. 이는 인간에게 천지가 생명의 은인처럼 큰 덕을 지닌 존재로 인식되었음을 보여준다. 또한 “건은 하늘이다 그러므로 아버지라 칭한다. 곤은 땅이다. 그러므로 어머니라 칭한다”라고 하여 천지는 모든 생명을 낳고 기르는 존재로 부모에 비유되기도 했다.⁷ 이렇게 천지가 만물을 생육하는 존재 즉 천지에 덕이 있다고 말하고 천지를 부모에 비유하는 것은 『역전(易傳)』에서 본격화되었다.

Ⅲ. 동학의 천지부모공경사상

『역전』에서는 “천지에 대한 경외를 인간이 갖추어야 할 가장 우선적이고 핵심적인 윤리적 덕목으로는 삼지 않았다.”⁸ 반면에 동학을 창시한 수운 최제우(1824-1864)는 『동경대전』 「축문」에서 “천

⁵ Morton, T. (2007). *Ecology without nature: Rethinking environmental aesthetics*. Harvard University Press.

⁶ 김성우, 2005, 「공간(空間)과 천지(天地)-동서양 건축에서의 공간관」, 『건축역사연구』 14-4, pp. 16-19.

⁷ 周易 「說卦傳」, “乾, 天也, 故稱乎父, 坤, 地也, 故稱乎母.”; 황종원, 2014, 「최시형의 천지 관념 연구-전통유학과의 연관관계를 중심으로」, 『대동철학』 68, pp. 3-4.

⁸ 황종원, 「최시형의 천지 관념 연구 - 전통 유학과의 연관관계를 중심으로」, p. 12.

지가 덮고 실어주는 은혜를 느끼며, 일월이 비추어 주는 덕을 입는다”⁹라고 하여 천지의 은혜를 강조하였다. 이어서 해월 최시형(1827-1898)은 수운의 ‘천지은혜론’을 ‘천지부모론’으로 체계화한다.

이 세상의 운수는 개벽의 운수라. 천지도 편안치 못하고, 산천초목도 편안치 못하고, 강물의 고기도 편안치 못하고, 나는 새, 기는 짐승도 다 편안치 못하리니, 유독 사람만이 따스하게 입고 배부르게 먹으며 편안하게 도를 구하겠는가.¹⁰

여기서 해월은 개벽의 운수를 지구와 만물의 아픔으로 기술하고, 철저하게 인간중심주의를 비판하고 있다. 따라서 수운 최제우의 ‘다시개벽’으로 시작된 한국 신종교는 인간상실과 지구상실에 대응하는 인간 치유, 천지 치유, 지구 치유, 만물 치유를 위한 사상모색으로 볼 수 있다. 다시 말해 당시 개벽을 주창한 인물들의 위대한 과업은 인간과 인간, 인간과 지구, 인간과 만물의 어긋난 관계를 회복에 있다고 할 수 있겠다.

해월에 의하면 천지(天地)는 인간을 포함한 만물의 생존 조건이며, 만물은 천지라는 ‘포태’ 안에서 성장하는 자식과 같고, 그런 의미에서 천지는 부모와 마찬가지로 은혜롭고 공경해야 할 존재이다. 특히 해월은 “어찌 단지 사람만이 입고 사람만이 먹겠는가? 해도 옷을 입고 달도 밥을 먹느니라.”¹¹라고 하여, 마치 제임스 러블록(James Lovelock)이 말한 가이아론처럼 천지를 살아 있는 인격체로 이해한다.

천지는 곧 부모요 부모는 곧 천지니, 천지부모는 일체이다. 부모의 포태가 곧 천지의 포태이니, 지금 사람들은 다만 부모포태의 이치만 알고 천지포태의 이치와 기운은 알지 못한다. 하늘과 땅이 덮어주고 실어주니 덕이 아니고 무엇이겠는가? 해와 달이 비쳐주니 은혜가 아니고 무엇이겠는가? (...) 천지는 만물의 부모이기 때문에 경전에 이르기를 “님(主)이란 존칭어로 부모와 함께 섬긴다는 것이다”라고 하였다. (...) 천지가 부모인 이치를 알지 못한 것이 오만 년이나 되었으니, 천지가 부모인 것을 알지 못하면 억조창생이 누가 부모에게 효도하고 봉양하는 도로써 천지를 공경스럽게 받들겠는가! (『해월신사법설』, 「천지부모」)

여기에서 해월은 천지를 어머니의 포태에 비유하여, 만물이 살아갈 수 있는 것은 천(天)이 덮어주고 지(地)가 실어주는 ‘은덕’ 때문이라고 하고 있다. 여기에서 ‘천지’는, 지금으로 말하면 지구[地]와 태양계[天]에 해당하는데, 해월은 이것들을 단순한 환경이나 자연물이 아니라 인간이 살아가기 위해서 없어서는 안 될 생명체로 이해하고 있다. 뿐만아니라 이와 같이 은혜로운 천지를 부모처럼 봉양하고 공경해야 한다는 ‘천지공경’의 윤리적 의무까지 설파하고 있다. 이처럼 해월은 전통적인 유학의 ‘부모’ 개념과 ‘효’의 윤리를 지구와 우주의 차원으로까지 확장시켜, 개체적이고 혈연적 차원의

9 “叩感天地蓋載之恩，荷蒙日月照臨之德。”(『동경대전』, 「축문」).

10 『海月神師法說』, 「開闢運數」.

11 “何獨人衣人食乎 日亦衣衣月亦食食.”(『해월신사법설』, 「도결」)

존재론(인간부모)과 윤리론(인간봉양)을 넘어서 지구적·우주적 차원의 존재론(천지부모)과 윤리론(천지봉양)을 제창하였다.

한편 해월의 천지부모론은 지구상의 모든 존재가 하나의 형제임을 함축하고 있다. 모두가 같은 부모에서 나온 자식이기 때문이다. 이것을 그는 ‘물오동포(物吾同胞)’라고 표현한다. ‘물오동포’는 지금으로 말하면 ‘만물동포’로 번역될 수 있는데, “만물은 천지라는 하나의 포태 속에 들어 있는 형제이다”는 의미이다.

경천(敬天)은 결단코 허공을 향하여 상제(上帝)를 공경한다는 것이 아니요, 내 마음을 공경함이 곧 경천의 도(道)를 바르게 아는 길이니, “내 마음의 불경(吾心不敬)이 곧 천지의 불경(天地不敬)이라” 함은 이를 말함이다. 사람은 경천함으로써 자신의 영생을 알게 될 것이요, 경천함으로써 “인오동포(人吾同胞) 물오동포(物吾同胞)”¹²의 전적(全的)의 이치(理諦)를 깨달을 것이요, 경천함으로써 남을 위하여 희생하는 마음, 세상을 위하여 의무를 다할 마음이 생길 수 있나니, 경천은 모든 진리의 중추를 잡은 것이다. (『해월신사법설』 「삼경」)

여기에서 중요한 점은 해월이 다른 곳에서 “천지부모(天地父母) 네 글자는 글자는 비록 각각 다르지만, 실은 모두 ‘천(天)’ 한 글자니라”¹³라고 했듯이, 경천의 ‘천’이 궁극적으로는 ‘천지’를 가리킨다는 사실이다. 이 점은 “경천은 상제를 공경하는 것이 아니고” “내 마음이 불경하면 곧 천지가 불경하다”는 위의 인용문으로부터 확인할 수 있다. 해월에게서 천(天)은 일차적으로 ‘천지’라는 구체적인 대상을 가리킨다. 그리고 천지는 만물을 낳아주고 길러주는 ‘부모’와 같은 존재이기 때문에 모든 인간과 사물은 다 같은 동포가 되는 셈이다(人吾同胞, 物吾同胞). 그런 점에서 해월의 ‘천’은 ‘생태적 하늘’이라고 이해할 수 있다.

한편 해월은 “천지가 부모이고 만물이 동포이다”라는 사상을 “천지는 하나의 기로 연결되어 있다”는 ‘천지일기(天地一氣)’로도 표현한다.

천지는 하나의 기운(一氣) 덩어리다. (『해월신사법설』, 「독공」)

우주는 하나의 기운(一氣)이 부리는 것이다(所使). (『해월신사법설』, 「기타」)

이에 의하면 모든 존재는 마치 하나의 뿌리로 연결된 나무들처럼 하나의 기운으로 연결되어 있다. 이것은 천지를 하나의 생명체로 간주하여, 생명체 안에 흐르는 생명의 기운이 서로 연결되어 있다는 생각으로, ‘천지부모-만물동포’ 사상의 우주론적 표현에 해당한다. 반면에 ‘천지부모-만물동포’는 인간학적 표현으로, 천지와 만물을 부모와 동포로 대해야 한다는 윤리적 태도를 함축하고 있다.

¹² 참고로 장재의 「서명(西銘)」에는 “人吾同胞, 物吾同胞”가 아니라 “民吾同胞, 物吾與也”라고 나오고 있다. 그리고 이어지는 내용은 군신(君臣)이나 장유(長幼)와 같은 인간과 인간 사이에 지켜야 할 윤리가 설파되고 있다.

¹³ “天地父母四字, 字雖各異, 其實都是一天字也.” (『해월신사법설』, 「도결」)

IV. 원불교의 천지은혜론

동학의 천지를 바탕으로 하는 우주론과 윤리학은 원불교에서도 이어지고 있다. 해월의 ‘물물천(物物天) 사사천(事事天)’은 원불교의 창시자 소태산 박중빈(1891-1943)의 ‘처처불상(處處佛像) 사사불공(事事佛供)’으로 이어진다. 원불교의 사상적 특징은, 표면적으로는 불교를 표방하고 있음에도 불구하고, 동아시아 철학사상과 함께 불교의 연기적 세계관을 바탕으로 있다. 특히 동학의 천지사상을 잇고 있다..

그는 한시(漢詩)의 형태로 “천지가 만물의 포태이다”고 하는 천지포태설을 말하고 있다.

天地萬物胞胎成(천지만물포태성)하고 日月一點子午調(일월일점자오조)라.¹⁴

(천지는 만물의 포태를 이루고, 해와 달은 한 점으로 자오를 고르더라)¹⁵

여기에서 소태산이 말하는 “천지가 만물의 포태이다”는 해월이 천지부모설을 설파하면서 근거로 제시한 “천지의 포태” 관념과 일치하고 있다. 이 외에도 소태산은 원불교의 사은(四恩) 교리를 설명하면서 천지·부모를 ‘부모 향’에, 동포·법륜을 ‘형제 향’에 넣고 있는데, 이 점도 해월이 말한 “천지부모-만물동포” 사상과 상통하고 있다.

한 제자 여쭙기를 “사은에 경중이 있어서 천지·부모는 하감지위(下鑑之位)라 하고, 동포·법륜은 응감지위(應鑑之位)라 하나이까.”

대종사(=소태산) 말씀하시기를 “경중을 따로 논할 것은 없으나 향렬(行列)로써 말하자면 천지·부모는 부모 향이요, 동포·법륜은 형제 향이라 그러므로 하감·응감으로써 구분하였나니라.”¹⁶

여기에서 ‘사은(四恩)’은 원불교의 핵심교리로, “천지은·부모은·동포은·법륜은”을 말한다. 그 의미는 “모든 존재는 ‘천지-부모-동포-법륜’의 도움으로 살아가고 있다”는 뜻이다. 이 중에서 특히 ‘동포’는 인간 이외의 존재까지 포함시키고 있다는 점에서 해월의 ‘만물동포’ 개념을 연상시킨다. 위의 문답에서 소태산은 사은을 ‘천지-부모’ 계열과 ‘동포-법륜’의 두 계열로 나누고 있는데, ‘천지’를 ‘부모’ 항목으로 분류하고 있는 점이 주목할만하다. 소태산 역시 “천지를 부모로 간주한다”고 하는 해월의 천지부모사상에 공감하고 있음을 말해주기 때문이다.

14 『대종경』 「전망품」 2장. 한시 번역은 인용자의 것.

15 한시 번역은 인용자의 것으로, 경전 원문에는 한글 번역은 없다.

16 『대종경』, 「변의품」 23장.

소태산에 이어 원불교의 지도자가 된 정산 송규(1900-1962)는 보다 직접적으로 ‘천지부모-만물동포’ 사상을 설파하였다. 정산은 삼동윤리(三同倫理)를 제창한 것으로 유명한데, 삼동윤리란 ‘동원도리(同源道理)’, ‘동기연계(同氣連契)’, ‘동척사업(同拓事業)’을 말한다. ‘동원도리’는 “모든 종교적 진리는 하나로 통한다”는 진리론이고, ‘동기연계’는 “만물이 하나의 기운으로 이어져 있다”는 우주론이며, ‘동척사업’은 “모두가 하나되는 낙원세상을 개척하자”는 실천론이다. 이 중에서 두 번째에 해당하는 ‘동기연계(同氣連契)’의 의미를 설명하면서 정산은 천지부모와 만물동포를 말하고 있다.

삼동윤리의 둘째 강령은 동기연계(同氣連契)니, 곧 모든 인종과 생령이 근본은 다 같은 한 기운으로 연계된 동포인 것을 알아서 서로 대동 화합하자는 것이니라. 이 세상에는 이른바 사색 인종이라고 하는 인종이 여러 지역에 살고 있으며, 같은 인종 중에도 여러 민족이 있고, 같은 민족 중에도 여러 씨족이 여러 지역에 각각 살고 있으나, 그 근본을 추구해 본다면 근본되는 기운은 다 한 기운으로 연하여 있는 것이므로, 천지를 부모 삼고 우주를 한 집 삼는 자리에서는 모든 사람이 다 같은 동포 형제인 것이며, 인류 뿐 아니라 금수 곤충까지라도 본래 한 큰 기운으로 연결되어 있나니라.¹⁷

이에 의하면 ‘동기연계’는 해월이 말한 ‘천지일기’에 해당한다. 또한 해월에게 있어 ‘천지일기’의 인간학적 표현이 ‘천지부모-만물동포’였듯이, 정산 역시 ‘동기연계’를 “천지를 부모 삼고” “모든 인종과 생령이 (….) 동포”라고 설명하고 있다. 이처럼 정산은 해월과 소태산의 ‘천지부모-만물동포’ 사상을 계승하면서, 그것을 ‘동기연계’라고 하는 자기 나름대로의 우주론적 개념으로 표현하고 있다.

원불교의 제3대 지도자인 대산 김대거(1914-1998)도 소태산을 인용하면서 천지포태와 천지부모를 말하였다.

天地萬物胞胎成(천지만물포태성)하고

日月一點子午調(일월일점자오조)라

천지 만물은 포태를 이루고

해와 달은 한 점으로 자오를 고르더라.

“천지는 한 물건도 버리지 않고 한 포태로 싸고 있다. 천지가 만물을 포태하기 때문에 부모다.”¹⁸

여기에 나오는 한시는 앞에서 살펴본 소태산의 시를 인용한 것이고, 그 아래에 이어지는 문장은 대산의 번역과 해석이다. 여기에서 대산은 소태산의 한시에 나타난 천지포태설을 인용하면서, 그것을 천지부모론으로 설명하고 있다. 참고로 한시 번역이 “천지 만물은 포태를 이루고”라고 직역의 형식으로 되어 있는데, 내용적으로 보면 “천지는 만물의 포태를 이루고”라고 번역하는 것이 적절할 것이다. 실제로 대산의 해설에서도 “천지가 만물을 포태한다”고 되어 있다.

¹⁷ 『정산종사법어』 제2부 법어(法語) 제13 「도운편(道運編)」 36

¹⁸ 『대산종사법문집』 제5집 제1부 무한동력(無限動力), 28. 「한시(漢詩, 『대종경』 「전망품」 2장)」.

한편 대산은 앞에서 살펴본 정산의 ‘동기연계’사상도 천지포태와 만물동포로 설명하고 있다.

“대윤리관이란 천 인류와 일체 생령이 한 포태(胞胎) 속에서 나와 사는 부모 형제의 지친임을 아는 것이다. 이는 곧 동기연계임을 알아 지은(知恩) 보은(報恩)하자는 것이다.”¹⁹

여기에서 ‘대윤리관’은 대산이 제창한 ‘사대관’의 하나로, 대산의 ‘사대관’은 정산의 ‘삼동윤리’를 “대진리관, 대윤리관, 대국가관, 대세계관”과 같은 식으로 새롭게 표현한 것이다. 그 이유는 아마 삼동윤리의 내용이 ‘윤리’라는 이름으로 포괄하기에는 매우 광범위하다고 판단했기 때문일 것이다. 사대관 중에서 ‘대윤리관’은 삼동윤리의 ‘동기연계’에 해당하는데, 앞에서 정산이 동기연계를 천지부모와 만물동포로 설명했듯이, 대산 역시 이곳에서 천지포태와 만물동포로 설명하고 있다.

원불교의 핵심 교리는 일원(一圓)과 사은(四恩)으로 이루어져 있는데, 일원이 “만유가 하나이다”고 하는 존재론적 원리를 나타낸다면, 사은은 그것이 현상세계에 드러나는 방식을 말한다. 그 방식은 “천지, 부모, 동포(만물·만인), 법률”이라고 하는 네 가지 유형의 존재들의 ‘은혜’의 형태로 드러나는데, 그 중에서도 가장 큰 은혜는 천지의 은혜이다.

우리가 천지에서 입은 은혜를 가장 쉽게 알고자 할진대 먼저 마땅히 천지가 없어도 이 존재를 보전하여 살 수 있을 것인가 하고 생각해 볼 것이니, 그런다면 아무리 천치(天痴)요 하우자(下愚者)라도 천지 없어서는 살지 못할 것을 다 인정할 것이다. 없어서는 살지 못할 관계가 있다면 그 같이 큰 은혜가 또 어디 있으리요.²⁰

여기에서 천지는 “그것이 없으면 살지 못하는” 은혜로운 존재로 여겨지고 있고, 모든 은혜 중에서 가장 큰 은혜로 간주되고 있다. 이처럼 모든 존재는 천지의 은혜를 입고(피은被恩) 살고 있기 때문에, 이 은혜에 보답할 윤리적 책임이 동반되는데, 그것이 바로 원불교에서 말하는 ‘천지보은(天地報恩)’이다.²¹ 원불교 교리의 핵심을 담은 『정전(正典)』에서는 천지보은에 대해 다음과 같이 말하고 있다.²²

5. 천지 배은(背恩)

천지에 대한 피은·보은·배은을 알지 못하는 것과 설사 안다 할지라도 보은의 실행이 없는 것이니라.

6. 천지 보은의 결과

우리가 천지 보은의 조목을 일일이 실행한다면 천지와 내가 둘이 아니요, 내가 곧 천지일 것이며 천지가 곧

¹⁹ 『대산종사법문집』 제1집, 「수신강요 1」, 117. 사대관(四大觀).

²⁰ 『정전(正典)』, 제2 교의편(教義編), 제2장 사은(四恩), 제1절 천지은(天地恩), 1. 천지 피은(被恩)의 강령

²¹ 『정전』, 제2 교의편, 제2장 사은, 제1절 천지은, 3. 천지 보은의 강령.

²² 『정전』 제2 교의편, 제2장 사은, 제1절 천지은

나일지니, 저 하늘은 비록 공허하고 땅은 침묵하여 직접 복락(福樂)은 내리지 않는다 하더라도, 자연 천지같은 위력과 천지같은 수명과 일월같은 밝음을 얻어 인천대중(人天大衆)과 세상이 곧 천지같이 우대할 것이니라.

7. 천지 배은의 결과

우리가 만일 천지에 배은을 한다면 곧 천벌을 받게 될 것이니, 알기 쉽게 그 내역을 말하자면 천도(天道)를 본받지 못함에 따라 응당 사리간에 무식할 것이며, 매사에 정성이 적을 것이며, 매사에 과불급한 일이 많을 것이며, 매사에 불합리한 일이 많을 것이며, 매사에 편착심이 많을 것이며, 만물의 변태와 인간의 생·로·병·사와 길·흉·화·복을 모를 것이며, 덕을 써도 상에 집착하여 안으로 자만하고 밖으로 자랑할 것이니, 이러한 사람의 앞에 어찌 죄해(罪害)가 없으리요. 천지는 또한 공적하다 하더라도 우연히 돌아오는 고(苦)나 자기가 지어서 받는 고(苦)는 곧 천지 배은에서 받는 죄벌이니라.

여기에서는 천지의 은혜를 저버리면 벌을 받고, 천지의 은혜에 보답하면 우대를 받는다고 하는 천지배은(天地背恩)과 천지보은(天地報恩)이 설파되고 있다. 여기에서 ‘은(恩)’은 마치 천지에 작용하는 일종의 인과법칙과 같은 것으로, 그것에 보답하느냐 보답하지 않느냐에 따라 상벌을 받는다고 말해지고 있다. 바로 이런 점이야말로 종래의 윤리적 차원의 은(恩) 개념과는 다른 형이상학적 차원의 은(恩) 개념이라고 할 수 있다.

이상의 고찰에 의하면 원불교는, 한편으로는 동아시아의 천인합일의 전통을 따르면서, 다른 한편으로는 천지의 덕을 ‘은혜’로 파악하면서 천지보은(天地報恩)의 윤리를 강조하고 있다는 점에 그 특징이 있다고 할 수 있다.

V. 나오는 말

지금까지 근대 한국의 신종교인 동학과 원불교의 천지론에 담긴 동아시아의 지적 배경에 기원하고 있음을 살펴보았다. 동학은 천지부모론을 통해 천지공경사상을 설파했으며, 원불교 역시 표면적으로는 불교를 표방하고 있지만 천지를 스승이나 부모처럼 모시고 은혜로운 존재로 여기라는 천지은(天地恩) 사상을 핵심교리로 삼고 있다는 점에서는 중국사상이나 동학과 크게 다르지 않다. 원불교의 창시자인 소태산이 기존 불교와는 달리 은(恩)적 관계를 우주 전체로 확장시킬 수 있었던 것도 그가 ‘동아시아’라는 한자문화권에서 사유한 사상가였기 때문이다.

북미의 생태여성신학을 대표하는 셸리 맥페이그(Sallie McFague)는 인간을 상호의존적 존재로 정의하면서, ‘감사’를 지구위기시대의 생태윤리적 대안 중의 하나로 제시한 적이 있다. 자연이 우리에게 주는 혜택은 다양하지만, 우리는 자연에 대한 감사를 잊은 채 살고 있고, 따라서 우리의 삶과 상호의존적으로 연결된 자연에 대한 새로운 인식 전환을 통해 자연에 대한 감사의 마음을 이끌어 내

야 한다는 것이다.²³ 서구에서도 생태위기의 대안으로 동학과 원불교와 같은 천지공경와 천지보은이 제창되고 있는 것이다. 바로 이 점이야말로 인류세시대에 동학과 원불교가 지니는 현대적 의의가 아닐까 생각한다.

²³ 샬리 맥페이그, 김준우 옮김, 2021, 『기후변화와 신학의 재구성』, 김준우 옮김, 한국기독교연구소, pp. 204-206.

東学と円仏教の天地観

許南珍

韓国 円光大学校・HK研究教授

本稿の目的は、東学と円仏教の天地観を通じて、現代の生態危機に対する哲学的対応策を模索することにある。人間の化石燃料使用により、大気中の二酸化炭素濃度が急速に上昇し、地球の平均気温が継続して上昇している。この傾向が続けば、人類史上最高気温の記録は毎年更新される可能性が高く、地球の生態系や多様な生命体の生存を脅かすことになるだろう。そのため、気候変動や地球温暖化は、地球上での居住可能性を脅かす重大な挑戦課題である。

「人新世 (Anthropocene)」という概念は、人間の活動が地球環境変化の決定的な原因となったことを指し、これは現代の資本主義、科学技術、人間中心主義などに対する反省を求めている。この概念を最初に提案したパウル・クルツェン (Paul Crutzen) は、人新世の始まりを産業革命にさかのぼり、この時期から地球が破壊され始めたと主張している。クライヴ・ハミルトン (Clive Hamilton) は、人新世が人間に強い責任を課していることや、地球と人間の関係を新たに確立する必要性を提起している。

本稿では、地球と人間、万物と人間の関係を再構築し、持続可能な共存の道を探るために、韓国の新宗教である東学と円仏教に見られる天地思想を分析する。東アジア哲学の伝統を受け継ぐ東学では、海月崔時亨の天地父母論を通じて天地崇敬思想を主張しており、円仏教では、天地を恩恵ある存在と見なす天地恩思想を核心教理としている。東学の天地父母論は、天地を生命の根源と見なし、人間が天地に対して崇敬の念を抱くべきであるという思想を含んでいる。円仏教の天地恩思想は、天地をすべての生命に恩恵を与える存在とみなし、人間は天地に感謝と報恩の心を持つべきだと強調している。

東学と円仏教の天地思想は、いずれも天地を生命の根源と見なし、人間が天地に対して崇敬し感謝する態度を持つべきだという点で共通している。このような天地思想に基づき、現代の生態危機に対する哲学的対応策を模索することで、地球と人間、万物と人間の関係を再構築し、持続可能な共存の道を探求することを目指す。これにより、地球と人間が調和して共存する新たなパラダイムを提示しようとするものである。

(译者：金灵，北京大学外国语学院22级博士研究生)

蜀派古琴传统曲目的自然意象与生命意识

蒋月

四川大学哲学系·博士研究生

摘要

蜀派琴家历来主张道器并进，将古琴置于更宽更广的生命理解的哲学起点上，熔炼深刻的易学与儒道思想，在对天地大道和自然造化的关注中，实现对生命个体的关照与超越，实践对生命精神的把握和领会。得益于独有的技法与对技法的巧妙运用，蜀派古琴不乏生动摹写宇宙天地和自然万物的曲目。本文围绕蜀派代表琴谱《天闻阁琴谱》，试图通过对蜀派代表曲目《佩兰》《高山》《流水》作曲情与曲谱的双重分析，揭示出其所深蕴的道家生命意识以及所彰显的“真、善、柔、静、通”道家核心精神。

关键词：蜀派古琴，自然，生命意识，佩兰，高山，流水

引言

在东西方文明精神碰撞的进程中，我们可以注意到一个重要的文化发展趋势就是，近代“蜀学”对生命哲学智慧的运思与求索。¹近代“蜀学”中对生命意识的关注并不仅仅呈现于经学话语，事实上，在更大范围上还涵盖着“蜀派古琴”等中华优秀传统文化的丰富思想内容。“蜀派古琴”伴随着清末《天闻阁琴谱》（1847年）的编纂付梓而形成，²以青城山道士张孔山³为其源头，其琴风展现出“大道至简”“天人合一”和“中正平和”的道家生命智慧。道家从创立之初就关注生命，强烈的生命意识贯通道家思想发展的历史进程之中。⁴正如詹石窗指出，中华优秀传统文化向来就是以生命的自我完善为学问旨归的，蕴含着深邃的生命意识，⁵这种意识乃是生命自觉性地、自反性地处理和把握人与自然、人与社会以及人与自我的三重本源性的关系。

¹ 詹石窗，《平安之道与生命哲学》，总序，北京：商务印书馆，2023年，第3页。

² 事实上，古琴艺术在四川至少有两千年的历史，据文献记载司马相如在蜀中便通过操琴获得卓文君的放心，在四川出土的汉代抚琴俑以及画像砖也都有弹琴的形象，后来杨雄、李白、薛涛、苏轼等人在古琴上也有高超的技艺与神妙的领会。参见曾成伟，《蜀派古琴源流及艺术特色》，载于《民族民间音乐》，1997年第2期，第14页。

³ 张孔山，名合修，别号半髯子，咸丰年间张合修在青城山中皇观当道士，其间与当地琴家切磋琴艺，后协助清客唐彝铭把多年搜求的数百首琴谱详加审订，并从中选出了一百四十五首，编为《天闻阁琴谱》，由其弟子叶介福资助刊行。蜀派古琴“叶氏一脉”就是由叶介福传于女儿叶婉贞，叶婉贞传于廖文甫，廖文甫传于喻绍泽，喻绍泽传于曾成伟，曾成伟传于曾河。

⁴ 卿希泰、詹石窗，《中国道教思想史》（第一卷），北京：人民出版社，2009年，第12-13页。

⁵ 詹石窗，《老子以“领悟道纪”为旨归的生命哲学思想论析——〈道德经〉第十四章的文化诠释》，载于《生命哲学研究》，2023年第5辑，页4。

古琴既是传统“乐器”，又是文人“道器”，⁶自古琴诞生起就承担着沟通天地造化之功能，明人徐上瀛在《溪山琴况》中就曾言“稽古至圣，心通造化，德协神人，理一身之性情，以理天下人之性情，于是制之为琴”⁷。“蜀派古琴”正是如此，自形成起，“蜀派古琴”就与道家思想相即在一起，效法自然，其中不乏摹写宇宙天地和自然万物的曲目，得益于独有的技法与对技法的巧妙运用，在写景和抒情上生动感人，⁸比如《秋水》《幽兰》《春山听杜鹃》《秋鸿》《佩兰》《高山》《流水》。道家一方面主张万物都是自“道”而生，另外一方面主张万物生而有“道”，⁹因而通过对万物的仰观俯察，圣人能够感通并通达万物所固有的天地大道。道家认为名山灵墟、洞天福地皆是植被茂盛、环境清幽、生机盎然的钟灵毓秀之地，¹⁰而本文试图分析的三种自然意象无不在其中，对于兰草、高山、流水这三种由元气而生、禀赋道性的自然之物的觉知与分析，必然对我们寻找生命存在的理想状态产生良好的助益。蜀派琴家历来主张“道器并进”，将琴道置于更宽更广的生命理解的哲学起点上，熔炼着深刻的易学与道学思想，在对天地大道和自然造化的关注中，实现对生命个体的关照与超越，实践对生命精神的把握和领会。如果我们把“蜀派古琴”视为一种反映道家思想的“象征型道教艺术”¹¹，那么“蜀派古琴”表象的自然意象实际上就是詹石窗所提出的道教艺术象征的“自然符号”，具有复杂多样的隐喻，其“所蕴涵的是由深沉的生命体验而支持的强烈的自我意识”¹²。

自蜀派古琴第六代传人曾成伟在1997年发表《蜀派古琴源流及艺术特色》标志性一文，学界对于蜀派古琴的研究日渐出现在学者视野当中。¹³到目前为止，学界几乎不存在对于蜀派琴曲《佩兰》关于曲谱以及演奏技艺的分析，¹⁴而对于名曲《高山》《流水》的关注相对较多，但是鲜有深度研究能够对琴曲的音律、技法与旨趣做出入木三分的判析。¹⁵本文尝试从生命哲学的视角出发，创新性地从曲情和曲谱两个层面出发，对这三首蜀派古琴代表曲目进行双重分析，综合运用文献梳理法、语义层剥法、历

6 曾成伟、杨晓，《巴蜀古琴四人谈：曾成伟琴学访谈》，载于《音乐探索》，2012年第3期，第54页。

7 徐上瀛，《溪山琴况》，北京：中华书局，2013年，第16页。

8 曾成伟，《蜀派古琴源流及艺术特色》，前揭，第16页。

9 詹石窗，《平安之道与生命哲学》，前揭，第389页。

10 詹石窗，《平安之道与生命哲学》，前揭，第389页。

11 詹石窗将道教艺术分为再现型道教艺术、表现型道教艺术和象征型道教艺术，关于这三者请参看詹石窗，《道教艺术的符号象征》，载于《中国社会科学》，1997年第5期，第35页。所谓象征，其本质上就是一种意义符号，其表现是一种感性存在或者形象，用于“象征”的代表一定意义的“外在事物”，可以是天地自然之物，也可以是人工创造的东西。

12 詹石窗，《道教艺术的符号象征》，前揭，第42页。

13 目前“中国知网”收入的有关蜀派古琴的研究大约有四十篇，相对杰出的研究主要有：俞秦琴1997年在《音乐探索》上发表的《浅论蜀派古琴的特点》；朱江书2003年在《音乐探索》上发表的《蜀派琴家喻绍泽先生的古琴演奏艺术》以及她在2011年发表的《论蜀派古琴的传人、传谱与传曲》；蜀派古琴第七代传人曾河2012年在《音乐探索》上发表的《会须君子折，佩里作芬芳——喻绍泽琴学生涯考略》；曾成伟2014年在《音乐探索》上发表的《蜀派古琴叶氏一脉琴人〈流水〉第六段奏法述略》；上海音乐学院的李松兰2011年博士学位论文《穿越时空的古琴艺术——“蜀派”历史与现状研究》，已经在中国社会科学出版社出版，是目前较为系统性的研究。

14 对于琴曲《佩兰》的研究在学界几乎是缺席的，学者们将目光放在另外一首同类题材的琴曲上面，也就是《碣石调·幽兰》，值得参考的研究主要是陈应时1984年发表在《中央音乐学院学报》上的《琴曲〈碣石调·幽兰〉的音律——〈幽兰〉文字谱研究之一》以及梁铭越1989年在《音乐研究》上发表的《楚调的律学与乐学——古琴〈幽兰〉七弦琴曲的研究》等。

15 相对专业和可供参考的研究主要有：刘弋枫2024年在《南京艺术学院学报》发表的《论古琴与山水的三重审美境界》；陈秉义1993年在《乐府新声》发表的《论中国古琴音乐的山水意境和人的精神》；赵頔2016年提交给山东大学的博士学位论文《中国古琴艺术的“天人合一”自然观研究》；范晓利2015年提交给中国艺术研究院的博士学位论文《儒教与琴理——儒家礼乐教化思想语境下琴学义理的历史演变》；丁馨提交给中国石油大学的硕士学位论文《论中国古代音乐中的“和合”思想——以〈高山流水〉为例》。

史追踪法、思想整合法等多种研究策略，¹⁶试图把握和领会蜀派古琴琴曲中所深蕴的生命意识，将中华优秀传统文化中的生命智慧发掘出来，以供人们更好地理解古琴艺术乃至平安健康生活。

一、隐逸修道：《佩兰》与幽幽之兰

《佩兰》¹⁷是蜀派古琴代表曲目之一，收录于《天闻阁琴谱》之中，其题解曰：“战国时，有灵虚子者，游嵩山，遇羽人鼓琴石窗之下，鹤舞于庭，兰馨于室，延入晤语，因授以清羽之调，名曰佩兰。”¹⁸一说《佩兰》乃是南宋毛敏仲所作，此说可以见于明代张进朝撰辑的《玉梧琴谱》（1589年）和清代周鲁封撰辑的《五知斋琴谱》（1667年）等。“灵虚子”一名已无从考证，不过此名体现出浓厚的道教元素。在《天闻阁琴谱》以及《西麓堂琴统》（1525年）则将其托名为“羽人”。所谓“羽人”，主要有两种解释：一者“羽人”指称的是身长羽翼的飞仙，¹⁹《论衡·无形》对此有更详细的解释，言“图仙人之形，体生毛，臂变为翼，行于云则年增矣，千岁不死”²⁰，在《楚辞·远游》中有一言揭示出“羽人”能够长生的特质，即“仍羽人于丹丘兮，留不死之旧乡”²¹；另一者指代的就是修行的道士，羽客、黄冠，都称之为道士。但无论何者解释，事实上都与道家相关，“羽”字承载着道家的神仙信仰。道士自称为“羽客”正是期盼通过修行使得自己能够羽化而登仙。所谓“仙”最早只是一种特别的“人”，因为这个词在上古时期写作“仝”，只是“人在山上的样子”以及“高举上升”的意涵，因此在詹石窗看来，“仙”最初指的就是那些隐匿于名山大川的隐者，²²其站在山顶之上而高于云气。²³《庄子》中对仙人的描述也不外乎这种描述，庄子言神仙居于姑射山，并且用“藐”来形容此山远在寰海之外，并且其能够“不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外”（《庄子·逍遥游》）。²⁴可以推测之所以称仙人为“羽人”乃是先民认为能够飞升者携带着使得其能够翱翔的羽翼，关于这一点从汉代出土画像石的诸种羽人便可一观。²⁵因此，倘若按《天闻阁琴谱》的说明，《佩兰》的作者是得道的仙人，实际上至少也是期盼成仙的嵩山道门修士或希望隐逸“游方之外”²⁶的逸士。²⁷

¹⁶ 关于这几种方法的准确定义，详见詹石窗，《平安之道与生命哲学》，前揭，第18-20页。

¹⁷ 本文所讨论的《佩兰》曲谱乃是喻绍泽传谱、曾成伟整理版本。

¹⁸ 张孔山及其弟子唐彝铭、叶介福等编撰，《天闻阁琴谱》，1876年。

¹⁹ 早期仙人的形象往往被描述为身披羽毛的形状，在《山海经·海外南经》中有所记载说“羽民国在其东南，其为人长头，身生羽”，后世所谓“羽化登仙”的提法来源于此。参见卿希泰、詹石窗，《中国道教思想史》（第一卷），前揭，第85页。

²⁰ 王充，《论衡校注》，张宗祥注解，上海：上海古籍出版社，2010年，第34页。

²¹ 董楚平，《楚辞译注》，上海：上海古籍出版社，2012年，第113页。

²² 詹石窗指出，“仙”在古代有两者写法，一种就是我们谈到的“仝”，还有一种是“僊”。“僊”是个会意字，意思也是人爬到高处，在《说文》中解释为“长生迁去也”。因此，“仙”的本义一是指长寿，另一是指轻举上升。人类的本能救护是仙的观念产生的基本前提，而人类中的长寿者的存在则是仙的原型。参见詹石窗，《道教神仙信仰及其生命意识透析》，载于《湖北大学学报（哲学社会科学版）》，2004年第5期，第511页。

²³ 詹石窗，《道教神仙信仰及其生命意识透析》，前揭，第511页。

²⁴ 郭庆藩，《庄子集释》，北京：中华书局，2013年，第29页。

²⁵ 贺西林指出，羽人的基本造型就是人和鸟的组合，在商代这种造型已经出现，近年来大量考古出现了汉代羽人丰富的图像资料，他们穿梭于云崖之巅，驭龙、驭虎、骑鹿、骑天马、驭云车等。参见贺西林，《汉代艺术中的羽人及其象征意义》，载于《文物》，2010年第7期，第46-55页。

²⁶ 冯友兰，《中国哲学简史》，赵复三译，北京：生活·读书·新知三联书店，2014年，第31页。

²⁷ 事实上，这一点与作者是毛敏仲一说并不抵牾，我们可以看到道家思想对古琴的影响是极其深远广大的，托名

由此我们需要进一步处理两个问题：第一，何以《佩兰》的作者要托名游方之外的道门中人；第二，何以“羽人”所授清羽之调要以“佩兰”之名。在我看来这两个问题实质上是一体的，两者都旨在阐发《佩兰》所蕴之深义。首先，《天闻阁琴谱》将此曲托名成于战国，在春秋晚期到战国时各类隐者已经纷纷出现在诸子的视野当中，比如《论语》中的长沮桀溺、楚狂接舆以及荷蓑丈人，又比如《庄子》中的南郭子綦、伯昏瞀人。²⁸这些隐者退隐的原因和形式并不相同，²⁹或被迫逃隐山野，或主动避世不出，或隐逸田园，或隐入朝市，但究其根本，他们隐逸乃是为了“明哲保身”和“自我保护”³⁰，按照冯友兰的说法就是为了“全生”和“避祸”³¹。夏溥在《徐青山先生琴谱序》中说“先生固学道之人，志存经世，值世变沧桑，遂以琴隐，嘉遁吴门”³²，正是讲琴家因为世道更迭而选择全生避祸，携琴归隐。“全生”的提法事实上来自于庄子的《养生主》开篇，庄子提纲挈领就提出“缘督以为经，可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年”³³。这里的关键就在于“缘督以为经”，成玄英将“缘”疏为“顺”，将“督”疏为“中”，而把“经”疏为“常”，郭象亦是持有这种观点，因此人们要想保身全身就需要恒常持守顺从“一中之道”³⁴。之所以把“督”训为重乃是因为“督脉”“起于少腹以下骨中央”，处于“中央”。基于此王夫之解释说，“缘督者，以清微纤妙之气，循虚而行，止于所不可行，而行自顺，以适得其中”³⁵。与儒家“知其不可而为之”相异，道家则主张“不如避之，以絜吾行”³⁶。对于老庄而言，汲汲于功名利禄、相互斗争倾轧就是对人自然本性的戕害，正如惠施“滞溺荣华，心贪国相”³⁷，时时刻刻处在担心他人争夺地位的担惊受怕之中。因此“全生”就要求“止”，《周易》“艮”卦所表达的正是“抑止”之意。³⁸一切都顺从自然而非强行，那么善恶与刑名就会远离己身，³⁹因此灾祸就不会殃及自身，这也就是所谓的“避祸”。由此，我们可以合理地认为之所以《佩兰》作者要托名隐逸之士就在于借此表达归隐修道的意趣。

这种归隐修道的意趣通过灵虚子云游嵩山的旅途传达出来。《西麓堂琴统》分别就每一曲段给出了标题，更为具象化地描述了这一过程。在笔者看来，《佩兰》分为三部分（第一部分为第一段，第二部分为第二至第十二段，第三部分为第十三与十四段）。⁴⁰ 琴曲第一部分，始于中低音区，全曲开头别于传统琴曲的“散起”，第一段即进入全曲常规节奏，直接“入调”，慢而不拖，将听者带入寻访旅途之中。第一节是切分音开头，通过强拍突出重音表现力。透过开头两节切分音的效果，采用低沉有力的

毛敏仲的琴曲也不乏具有浓厚道家风格的作品，如《列子御风》《凌虚吟》《樵歌》。

²⁸ 詹石窗、冯雪，《续论道家学风及其当代启示——从萧蓬父先生的“道家风骨说”讲开去》，载于《孔学堂》，2023年第4期，第15页。

²⁹ 萧蓬父，《道家·隐者·思想异端》，收于詹石窗主编，《百年道学精华集成》第五辑卷一，上海：上海科学技术文献出版社，2018年，第208-209页。

³⁰ 詹石窗、冯雪，《续论道家学风及其当代启示——从萧蓬父先生的“道家风骨说”讲开去》，前揭，第15页。

³¹ 冯友兰，《中国哲学简史》，前揭，第159页。

³² 徐上瀛，《溪山琴况》，前揭，第12页。

³³ 郭庆藩，《庄子集释》，前揭，第108页。

³⁴ 郭庆藩，《庄子集释》，前揭，第110页。

³⁵ 郭庆藩，《庄子集释》，前揭，第110页。

³⁶ 郭庆藩，《庄子集释》，前揭，第110页。

³⁷ 郭庆藩，《庄子集释》，前揭，第538页。

³⁸ 詹石窗，《平安之道与生命哲学》，前揭，第396页。

³⁹ 詹石窗，《道教文化养生及其现代价值》，载于《湖南大学学报（社会科学版）》，2015年第1期，第12页。

⁴⁰ 一、寻幽雒渚；二、采药嵩山；三、披云少室；四、憩迹大崑；五、王乔笙鹤；六、浮丘履舄；七、玉田芝圃；八、苍虬翠凤；九、云阶邂逅；十、石窗琴韵；十一、玉河兰芳；十二、金鼎丹熟；十三、神迷异境；十四、回首烟霞。

按音配合浑厚洪亮的散音(见谱例1-1)，旨在全曲定调和立意，刻画嵩山之“崧高维岳，骏极于天”（《诗经·大雅》）。演奏者对起势的节奏把握，核心在从容，琴曲旋律线条平稳展开，契合琴曲刚正、稳健质朴的蜀派琴风。第五段第六节，上行旋律中做附点音型的变奏，作用与琴曲开头的切分音重音相同（谱例 1-2）。通过此段的淡定沉稳，为之后琴曲的起伏变化作铺垫。

谱例1-1

正调定弦：1 2 4 5 6 1 2

[一]
 2 5 6 6 -
 花 鸟 走 送

谱例1-2

6. 2 1 2 2 |
 6. 2 1 2 2 |
 中 勾 中 勾

灵虚子寻访在深山之中，道中遇到羽人，羽人鼓琴在石室之中，“鹤舞于庭，兰馨于室”。这里出现了“鹤”与“兰”两种道教艺术象征的自然符号。从性命修行的教理上观之，正是由于“鹤”高雅的体貌与身形，并且龟和鹤乃是“遐寿”的动物，⁴¹据说鹤的鸣叫可以穿透云霄，直达天界，⁴²它们常常被视为道家的仙鸟，成为仙人的坐骑或者相伴灵兽，承载着道家延年益寿、羽化登仙的冀望与信仰。高罗佩专门提及《青莲舫琴雅》中张志和“携琴跨鹤”飞升一事。⁴³李白也曾访道云游嵩山，在《赠嵩山焦炼师》一句“下瓢酌颍水，舞鹤来伊川”中，描绘焦炼师乘鹤来往于山谷的飘逸之姿。焦炼师是唐代著名的坤道，王维、李颀、王昌龄等一众诗人都曾试图访谒于她。值得注意的是，李白在诗序中写道焦炼师“常胎息绝谷，居少室庐，游行若飞，倏忽万里”，这里的是“胎息”⁴⁴和“绝谷”就是古代道家“生命健康操作技术”⁴⁵，《庄子》中称修士为“导引之士”和“养形之人”原因就在于此。⁴⁶两者都出自《抱朴子》，所谓“胎息”实际上就是一种“行炁”方法，模仿的是胎儿在母腹中的呼吸状态，⁴⁷葛洪将之成为“欲求神仙”之“大要者”⁴⁸（《释滞》），与“绝谷”联系在一起。两宋道教金丹派南宗第五祖白玉蟾的诗词中也往往把鹤作为祥鸟与长寿的仙人相伴，⁴⁹赋诗言“九转内丹成也未，快骑白鹤去天衢”（《思微堂》）、“仙人楼居俨长生，鸾鹤翔舞猿猱轻”（《题黄庭经后》）。由此，我们就不难理解为何《西麓堂琴统》中将《佩兰》第十二段称为“金鼎丹熟”，将十三段称为“神迷异境”，讲的正是道家的金丹修道的实践。

鹤实际上也是喜欢隐逸的飞禽，并且如同凤凰一样“有道则现，无道则隐”（《论语·微子》），

⁴¹ 葛洪在《抱朴子·对俗》言：“知龟鹤之遐寿，故效其道引以增年。且夫松柏枝叶，与众木则别。龟鹤体貌，与众虫则殊。”参见王明，《抱朴子内篇校释》，北京：中华书局，1996年，第46页。

⁴² 高罗佩，《琴道》，上海：中西书局，2013年，第138页。

⁴³ 高罗佩，《琴道》，前揭，第135页。

⁴⁴ 张钦指出，道教行气术是中国古已有之的养生术，老聃有转气致柔之方，庄周有吐故纳新之法，道教产生以后继续充实和发展，成为道教的重要方术之一。对于行气术的义理与功效的讨论可以参见张钦，《道教行气术研究的一点心得》，收于詹石窗主编，《百年道学精华集成》第四辑卷五，前揭，第17-19页。

⁴⁵ 詹石窗，《平安之道与生命哲学》，前揭，第466页。

⁴⁶ 吴志超、沈寿，《〈却谷食气篇〉初探》，收于詹石窗主编，《百年道学精华集成》第四辑卷四，前揭，第413-414页。

⁴⁷ 詹石窗，《平安之道与生命哲学》，前揭，第467页。

⁴⁸ 王明，《抱朴子内篇校释》，北京：中华书局，1996年，第149页。

⁴⁹ 詹石窗，《诗成造化寂无声——武夷散人白玉蟾诗歌与艮背修行观略论》，载于《宗教学研究》，1997年第3期，第25页。

《楚辞补注》解释说：“玄鹤，俊鸟也。君有德则来，无德则去，若鸾凤矣。”⁵⁰因此当《天闻阁琴谱》中言“鹤舞于庭，兰馨于室”时，实际上两者指涉的都是鼓琴之人的君子之德。詹石窗提出道家的核心精神就是“道德”，而“真、善、柔、静、通”就是落实道家核心精神的思路与方法。⁵¹他指出，“德”

字的甲骨文写法是“”，其象形意义就是“人在十字路口睁大眼睛，聚精会神地观看某物”⁵²。

“德”总是从“道”而立，必然“以大道为凭依，按照大道的法则行事”⁵³，就必然师法大道之精神，进入虚灵之微妙状态，没有任何私欲欺诈而胡作非为。由此，我们可以断言，君子之德首先就在于能够真正洞察天地大道，或者更进一步言之，所谓“德”就是“生命的高度完善、智慧的极大拥有”⁵⁴。如此我们就可以很好地领会何以《韩诗外传·卷七》中将“兰”之品性与“圣人”之德性并举：“夫兰茁生于茂林之中，深山之间，人莫见之故不芬；夫学者非为通也，为穷而不困，忧而志不衰，先知祸福之始，而心无惑焉，故圣人隐居深念，独闻独见。”⁵⁵《五知斋琴谱》（1667年）、《大还阁琴谱》（1673年）均言及“兰生空谷，无人自芳”一句，“兰”长于深山幽林之中，但不因无人问津而不香，而君子即便身处困顿之中但因此衰颓，能够洞察“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏”⁵⁶（《老子·五十八章》），就像孔子被围困于陈蔡之间但仍然读诗书治礼不休。

琴曲第二部分，有重复与再现的泛音段落点题，琴曲旋律的高音区在三徽六分至六徽之间（第六至八段）（谱例1-3），通过略微加快的演奏使琴曲渐进高潮，强调与展现出琴曲的高音线条与舒畅的节奏，摹写的是嵩山之上的“云霞不可揽，直入冥冥雾”（《嵩山十二首》），也就是《西麓堂琴统》所描绘的“浮丘履舄”和“苍虬翠凤”。中间第七段出现灵动的泛音（谱例1-4），略显高昂爽快，似乎在摹写仙人的居住环境，如药圃仙鹤，为马上第九段“云阶邂逅”与仙人相遇作铺垫。

谱例1-3

5 6 6 5 2 2 3 | 2 7 6 6 6

大 上 下 大 上 下 大 上 下 大 上 下

谱例1-4

50 洪兴祖，《楚辞补注》，北京：中华书局，1983年，第131页。

51 詹石窗，《平安之道与生命哲学》，前揭，第204页。

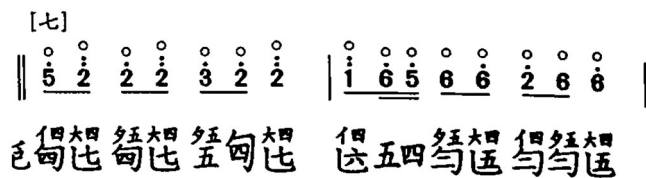
52 詹石窗、詹至莹，《道家内省功夫的最高境界——〈道德经〉第三十三章“生命哲学”精神发秘》，载于《中州学刊》，2020年第11期，第101页。

53 詹石窗，《论“惟道是从”——〈道德经〉第21章诠释》，载于《东方哲学与文化》，2019年第1期，第95-102页。

54 詹石窗，《平安之道与生命哲学》，前揭，第206页。

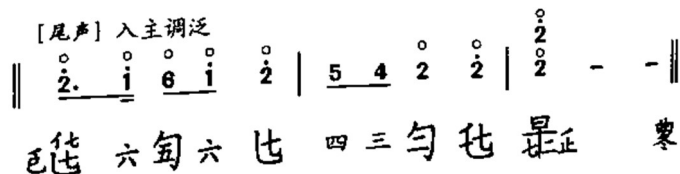
55 《韩诗外传》

56 王弼，《老子道德经注》，楼宇烈校，北京：中华书局，2011年，第156页。



第九至第十二段仍属琴曲主题旋律，音程回归中音区。演奏多采用厚实的散音、醇厚的走音及略变的节奏，强调仙人处变不惊、刚正不阿的气概。演奏表现力突出在如“断弦”般的短音节部分（第十一段）。曲目第十三段，渐进尾声，采用变奏的发展手法，略带即兴与自由，属风格变奏。通过板（强拍）眼（弱拍）的不断切换，在无规律的节拍韵律中渐入散漫自由的气息，属传统古琴曲的节奏性格，以抒发仙人金丹得道、超脱尘世之意。在最后第十四段，回归较为规律的曲调节奏，后逐渐放慢，以泛音结尾，虚实结合，仙气缥缈，落脚在传统琴曲较为固定的尾音泛音。（谱例 1-5）

谱例1-5



“佩兰”之意就在于修道之人将“兰”佩戴于身上以彰显君子之孔德，其蕴意就如在石室中栽培兰草和豢养白鹤一样，李世民《芳兰》一诗“会须君子折，佩里作芬芳”讲的正是君子佩兰。不少琴谱如《太音传习》（1552年）、《玉梧琴谱》（1589年）、《藏春坞琴谱》（1602年）等化引《孔子家语》“与善人居，如入芝兰之室，久而不闻其香，即与之化矣”一言，其意就在于此。不少琴家将《佩兰》一曲认作是毛敏仲据《离骚》“纫秋兰以为佩”而作，其义仍然君子之德当中，这是可以接受的。但是倘若由此推断《佩兰》一曲借喻的是屈原爱国高尚情操，⁵⁷则是对《佩兰》之曲情的把握不当。

二、泰然静观：《高山》与巍巍之山

兰生于深山幽谷之间，摹写崇山的《高山》⁵⁸亦是蜀派古琴代表曲目之一，收录于《天闻阁琴谱》之中，其题解曰：“俞伯牙名瑞，春秋时人，游泰山，遇暴雨避居岩下，乃援琴作山鸣之声，为霖雨之操。适钟子期过而听之，辄穷其趣始而曰，巍巍乎如在高山也。”⁵⁹这一段描述实际上来自于《列子·汤问》，述“志在登高山”之意。所谓“志”就是《天闻阁琴谱》中所用的“趣”，合而言之则为“志趣”。

“志”在最早的时候一般写作“𠄎”或“𠄏”，为上下结构。下半部分结构实际上就是“心”（“𠄎”或“𠄏”），而上半部分实际上不是“士”，而是“之”（写作“𠄎”或“𠄏”）。

⁵⁷ 相关的提法可以见于百度百科和搜狗百科以及其他征引资料之中，大家互相以讹传讹，但这种理解显然是存在明显偏差的。

⁵⁸ 本文所讨论的《高山》曲谱乃是喻绍泽传谱、曾成伟整理版本。

⁵⁹ 张孔山及其弟子唐彝铭、叶介福等编撰，《天闻阁琴谱》，1876年。

“止”），其形状像是“止”，当然也可以按照《说文》的解释“枝茎益大，有所之”，其意思就是“长出”或“前往”。当朱子在解释“志”时说“心之所之谓之志”⁶⁰（《论语集注》）以及“知之，则志有定向”⁶¹（《大学章句》），其意大抵如此，也就是心想要前往去某个地方。俞伯牙游于泰山，其所奏琴曲表达出巍巍高山之“志”“趣”，究竟为什么哲人和琴家心向登于“高山”？

事实上，我们第一节的论述就业已提供了两种解释：其一，最初人们对于仙人的描述就是他们站在山顶之上而高于云气，在其上能够高升得道，因此“志在高山”也就是“志在成仙”；其二，道人大多归隐名山田野，因此“志在高山”也就是“志在隐逸”。这两种解释均可结合一观，但第一种解释中的“山”更多的是那类仙山和神山，譬如姑射、蓬莱、方丈和瀛洲，在《和文注音琴谱》（1671年）中，撰辑者专门附上了琴歌的歌词，就将这里的“高山”理解成了“蓬莱”和“昆仑”，包括《五知斋琴谱》（1721年）以及《以六正五之斋琴学秘谱》（1875年）在曲段第四段标题中就有“韵有蓬莱仙岛”一言。第二种解释的“山”并不固定，或为终南山或为鹤鸣山。我想强调的是，这里的“泰山”应有其独特的符号象征，因此在这里我尝试提供一种解释，在我看来，这种解释更符合蜀派琴曲《高山》的曲情和旨趣：所谓“志在高山”，乃是通过登上泰山和观望天下，完全对自身视角和局限的澄观，乃至对生命的超越，从而实现自身的宁静与安定。

《孟子·尽心上》有言：“孔子登东山而小鲁，登泰山而小天下，故观于海者难为水，游于圣人之间者难为言。”⁶²朱子对此注曰：“此言所处益高，则其视下益小，所见既大，则其小者不足观也”⁶³，换言之，在朱子看来，由于孔子处于泰山的巍巍山巅的视野，因而俯瞰时天下自然而然就变小了，并且当孔子瞻望过大视野，则曾经那种局限的小视野就不足与观。这里孔子的视角发生了两次转变，第一次是“小鲁”，第二次是登上了泰山而“小天下”。不难推测，当孔子有可能到达天穹之巅，他极有可能说出这样一句话：“天之苍苍，其正色邪？其远而无所至极邪？”⁶⁴（《庄子·逍遥游》）视角的转变意味着对天地体认和觉知的转变，这种“小”“大”之间转换彰显出这样一种生命意识：从个体生命的有限性和感官的局限性中超脱出来，进而在更高更大的精神视野中洞察天地的玄妙，最终实现自我个体生命与天下乃至大道的和合，抵达“圣人”“神人”和“至人”之境。此种有限性和局限性《庄子》称之为“有待”，在《庄子》中以河伯和北海若对江海的关照的对比中凸显出来：第一次河伯看见秋天降雨使得河流暴涨，以至于“百川灌河”，这就让河伯觉得自己所掌有的河流是天下的至大，以为天下之美尽在自己眼中；然而当他一路向东前行，看见北海的“不见水端”，就开始羞愧起来而望洋兴叹。当河伯第二次看见更广阔无垠的大海而“小江河”，就类似于孔子登上泰山而“小天下”。北海若还举例说“井蛙”“井鱼”是难以语于海，因为它们局限于自己的居住环境，而不能知道大海的浩瀚广大。实际上，尽管这里谈论的更多的空间维度的局限，但无论是人还是动物，还有时间的维度，这也会对我们的体认和觉知造成障碍，正如庄子在《逍遥游》中所谈论的“朝菌”和“惠姑”，由于被视野所蒙蔽就无法认识到在其视野之外的时间。

面对视野的转变，河伯自己反省言“吾非至于子之门则殆矣，吾长见笑于大方之家”，其义正与

⁶⁰ 朱熹，《四书章句集注》，北京：中华书局，2011年，第4页。

⁶¹ 朱熹，《四书章句集注》，前揭，第55-56页。

⁶² 朱熹，《四书章句集注》，前揭，第333-334页。

⁶³ 朱熹，《四书章句集注》，前揭，第334页。

⁶⁴ 郭庆藩，《庄子集释》，前揭，第5页。

“游于圣人之门者难为言”相同。因此，“君子之志于道也，不成章不达”⁶⁵（《孟子·尽心上》），哲人和琴家的“志”就在于体认体认真正的大道，但这必然要有更超越的视域，而不登上泰山是决然不可能有“小天下”的见识。然而，登上泰山绝不意味着就要以“泰山”为大，因为“泰山”与“天地”相比又为之小，“天地”与“宇宙”相比又为之小。庄子《齐物论》就已然揭示出“”，换言之，彼方因此方而产生和存在，此方亦因彼方而产生和存在。⁶⁶正如詹石窗指出，如果人居高而自以为高和自以为大，而不能谦下为民，也最终会失去天下百姓的拥戴。⁶⁷倘若如此，人就仍然陷溺和热衷于这种大小之争，就会无穷无尽沉浸于是非争辩之中，就仍然处在“仁人之所忧，任士之所劳”⁶⁸（《庄子·秋水》）之中。庄子很自然通过“喻之以物”来更进一步“证之以人”。孔子的弟子们也曾讨论过他们各自的志向，话题正是治理国家之大小。在子路看来，他的志向就是要统治“千乘之国”并且要训练强大的师旅，而冉有的志向就只是治理“方六七十”的国家，公西华则只要求做个处理宗庙之事的“小相”。孔子对此评价说：“安见方六七十，如五六十而非邦也者？”，“赤也为之小，孰能为之大？”可见在孔子看来，地方小不一定就不是国家，想做小相不一定就不是大相，但孔子真正欣赏的是曾点的志向——“浴乎沂，风乎舞雩，咏而归”（《论语集注》）。与其沉浸于治理国家的小大与志向的远近，不如返璞归真，观察事物本然自然的状态，⁶⁹曾点没有直接谈论治理国家大小的目标，而直接着眼于其“所居之位”与“日用之常”，描绘国家治理好之后人的状态，正如老子所言“圣人终不为大，故能成其大”⁷⁰（《道德经》），在动静之间从容不迫，彰显出自得其乐、悠然逍遥的气象。这种气象显然不是自美其美，而是以天地万物之美为美，因此朱熹说“其胸次悠然，直与天地万物上下同流，各得其所之妙”⁷¹（《论语集注》）。此种“与天地万物上下同流”的境界，实际上就是庄子指出的“逍遥于天地之间而心意自得”⁷²（《庄子·让王》）。

故此我们可以说，蜀派琴曲《高山》所蕴含的“志”显然不仅仅止于登上泰山而已，更为重要的是通过“登”的这一活动获得一种之于天下的全新视野，洞察到真正的物性与道性。这种全新的视野就是庄子所说的“以道观之”，与之相反的则是从各种狭隘视角出发的管窥，比如“以物观之”“以俗观之”“以差观之”“以功观之”。真正的“以道观之”，就可以“察乎盈虚”而“知分之无常”，从而真正超越各种贵贱、宠辱、利害的斗争和纷乱，做到“不以物害己”。宋常星在解释老子《道德经》第二章的时候就谈到“大道之实理”就是“本不分美恶，不辨有无、难易、长短、高下、前后，莫不浑融一贯者”，然而天下之人却存在“种种对待之微机”以及“此六种妄见”⁷³，因而就会产生各种倾轧。老子在《道德经》第二十五章又在解释“道”之大，但是他说“大”只是一种暂时性、勉强性的命名，但仍然不能尽其妙，于是又将之命名为“逝”，同样“逝”也不能尽其妙，所以命名为“远”。然后老子

⁶⁵ 朱熹，《四书章句集注》，前揭，第334页。

⁶⁶ 詹石窗，《平安之道与生命哲学》，前揭，第486页。

⁶⁷ 詹石窗，《老子“以身为天下”的生命哲学思想发秘——以〈道德经〉第十三章为主体的文化诠释》，载于《生命哲学研究》，2022年第1期，第8页。

⁶⁸ 郭庆藩，《庄子集释》，前揭，第501页。

⁶⁹ 詹石窗，《平安之道与生命哲学》，前揭，第486页。

⁷⁰ 王弼，《老子道德经注》，前揭，第169页。

⁷¹ 朱熹，《四书章句集注》，前揭，第124页。

⁷² 郭庆藩，《庄子集释》，前揭，第846页。

⁷³ 宋常星，《太上道德经讲义》，收于熊铁基主编《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第132页。

继续言“故道大，天大，地大，王亦大”⁷⁴（《道德经》），正是用一种超越的眼光在对待和审视天地万物，就此论之，东山大而泰山亦大，江河大而北海亦大，但它们为大并不是因为通过差等比较出来的，而是因为它们本身承载着道而与道为一。不仅天地载道，人本身亦载道，《阴符经》“宇宙在乎手，万化在乎身”⁷⁵一语就把宇宙与人身对应乃至融通起来，按照詹石窗的理解，人与宇宙自然相互对应，宇宙的万象繁复就在人身之中，⁷⁶从这个角度来看，人亦大。最终老子给了我们一种破除各种微机和妄见的修身法门：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”⁷⁷（《道德经》）

事实上，“地”常常和“山”联系在一起，并且“山”历来就为先民视为同天一样生养万物的主宰者，成为先民崇拜的对象，上古岁时祭祀就有“望秩山川”的传统，⁷⁸《礼记·曲礼下》中就记载天子和诸侯需要“祭山川”⁷⁹。人类最早的生活环境正是在深山丛林之中，《说卦》言“润万物者莫润乎水，终万物始万物者莫盛乎艮”⁸⁰，“艮”表示“山”，而“艮”卦的卦象表示稳如泰山之静止，既然是停止，必然孕育着新的开始，故而在其后《说卦》言“山泽通气，然后能变化，既成万物也”⁸¹。山泽通气也就是“兑”上“艮”下，成为了“咸”卦。所谓“咸”按照《象传》的解释就是“交感”，因为“止而说”，阴阳二气相互感应而不失其正。“止”指的就是山的静止安稳，而“说”通“悦”，又源于“兑”，指的是“欣悦”，因而就能“天地感而万物化生”。不过正如宋常星指出，不论地还是山，“天地人物，都是道生，都是道成”⁸²，因而最终都是要“法道”，由此阴阳才能有所升降，造化才能有所感应。

一言以蔽之，“志在高山”不仅仅是要领会超出小大之辩的视域，不仅要“以道观之”，其心之所向就是将自己寄托于高远无穷的境域之中，效法大道，合于大道。许多琴谱比如《琴苑心传全编》（1667年）解释言“盖高山以有得于仁者乐山之意也”，实际上取象的就是高山安稳静止之义，正如朱子解释说“仁者安于义理而厚重不迁，有似于山”⁸³（《论语集注》）。对于何谓“静”，詹石窗指出，老子所谓的“静”并非只是我们以为的那种躯体处于不动状态，更重要的是精神的安宁无念，要想到达“静”，就必须去除各种妄心杂念和私欲，而途径就是使得自己与天地融通为一。⁸⁴宋常星的论述异曲同工，指出圣人进退之间效法都是自然之理，与大道相同，“不以夷险而少变，不以好恶而生心”⁸⁵，剥离掉那六种妄见，平等看待高下尊卑、贵贱荣辱，才能真正做到“无私、无己、无身，方可宁静致远，泰然平安”⁸⁶。徐上瀛亦言“声自心生，苟心有杂扰，手有物扰”，必然做不到“静”，“惟涵养之士，淡泊宁静，心无尘翳，指有余闲”⁸⁷。在蜀派古琴《高山》一曲中，我们可以再一次印证“真、善、柔、静、通”的道家核心精神：我们要更超越的视角真正洞察天地万物的本来面目，而不施加我们各种

⁷⁴ 王弼，《老子道德经注》，前揭，第66页。

⁷⁵ 黄帝，《阴符经集释》，伊尹等注，北京：中国书店，2013年，第2页。

⁷⁶ 詹石窗，《平安之道与生命哲学》，前揭，第113页。

⁷⁷ 王弼，《老子道德经注》，前揭，第66页。

⁷⁸ 詹石窗，《平安之道与生命哲学》，前揭，第313页。

⁷⁹ 詹石窗，《平安之道与生命哲学》，前揭，第309页。

⁸⁰ 黄寿祺、张善文，《周易译注》，上海：上海古籍出版社，2007年，第434页。

⁸¹ 黄寿祺、张善文，《周易译注》，前揭，第434页。

⁸² 宋常星，《太上道德经讲义》，前揭，第173页。

⁸³ 朱熹，《四书章句集注》，前揭，第87页。

⁸⁴ 詹石窗，《平安之道与生命哲学》，前揭，第229-230页。

⁸⁵ 宋常星，《太上道德经讲义》，前揭，第148页。



⁸⁶ 詹石窗，《老子“以身为天下”的生命哲学思想发秘——以〈道德经〉第十三章为主体的文化诠释》，前揭，第8页。

⁸⁷ 徐上瀛，《溪山琴况》，前揭，第31页。

狭隘的妄见，并通过这种超越和合于自然大道。

三、上善虚通：《流水》与汤汤之水

琴谱《枕经扉史山房杂抄》言“古人寫山有水，寫水有山”，《流水》常常与《高山》并举，琴家一般认为两曲应该本是一曲，但目前可见最早辑录此曲的琴谱《神奇秘谱》（1425年）就已经将两者分开，根据朱权的记述，琴曲的分离始于唐，并且宋代开始琴曲出现了分段，《太音传习》（1552年）和《玉梧琴谱》（1589年）等琴谱承袭的是这一提法。不过朱权的说法与后来其他琴谱的辑录有所出入：就琴曲分离的时间而言，按《春草堂琴谱》（1744年）和《琴学尊闻》（1864年）的记述，琴曲的分离始于元，但这种说法并不足为信，因为在元代之前的琴谱事实上琴曲已经分离完成；就琴曲的分段而言，我们目前能看到最早分段的琴谱是《西麓堂琴统》（1525年），将《流水》一曲分为十段，这与朱权所说的宋人分之为八段有所不同，不过在琴曲的传承中曲段和运指有所变化和发展是能够理解的。现传蜀派古琴《流水》一曲正是经由道士张孔山整理和加工，将蜀派独特演奏技法“七十二滚拂”加入其中，将原先的八段《流水》发展成为九段。后来琴家管平湖选用的《流水》谱本用的就是张孔山《天闻阁琴谱》的曲谱，查阜西后来评价说“所弹《流水》⁸⁸正是张孔山派，就中滚拂一段运指最为灵活，出音优柔，今时弹张派《流水》无出其右者”⁸⁹。正如曾成伟指出，张孔山能创制独特的指法，不仅仅是得益于其琴学功底之深厚，更为重要的是张孔山对于巴山蜀水自然风物的观察与觉知，“使《流水》从具象到理念有了更深刻的表现”⁹⁰。琴家喻绍泽在传授《流水》一曲时，还专门让其学生曾成伟到青城山和都江堰观水听涛，感受 and 神会流水的形象与气势。

“观”的本字为“瞿”（），意思就是大鸟睁大两个眼睛，后来晚期金文才加上“见”字，“观”就变成了“”，强调大鸟的大眼，暗示无所不见的洞察能力。⁹¹孔子也曾在河流上观看流水，而心生感慨曰：“逝者如斯夫！不舍昼夜。”（《论语·子罕》）⁹²“观”不仅有“外观”还有“内观”，《道藏》中的《太上老君内观经》就为“观”从外在的仰观俯察转而“反观内照”，进展成为内在的体验与意识，⁹³感悟大道“希、微、夷”的境况。⁹⁴与登上高山而在更大的精神视域洞察天地的玄妙类似，孔子通过自身的认知和体验，在俯察流水之洞察和领会了天地之道和万物之情的根本面目：“天地之化，往者过，来者续，无一息之停，乃道体之本然也。”⁹⁵（《论语集注》）通过观看汤汤之水，孔子反省到天地万物生生不息，则是自然之物与人的生命意识相互交融感通在一起。李白在《听蜀

⁸⁸ 本文所讨论的《流水》曲谱乃是喻绍泽传谱、曾成伟整理版本。

⁸⁹ 曾成伟，《蜀派古琴源流及艺术特色》，前揭，第17页。

⁹⁰ 曾成伟，《蜀派古琴源流及艺术特色》，前揭，第16-17页。

⁹¹ 詹石窗，《平安之道与生命哲学》，前揭，第89页。

⁹² 朱熹，《四书章句集注》，前揭，第108页。

⁹³ 詹石窗，《“观复修真”：道学生命智慧的〈周易〉思想底蕴》，载于《湖北大学学报（哲学社会科学版）》，2022年第6期，第5页。

⁹⁴ 詹石窗，《道教哲学新论》，收于詹石窗主编，《百年道学精华集成》第五辑卷二，前揭，第74页。

⁹⁵ 朱熹，《四书章句集注》，前揭，第108页。

僧濬弹琴》中援引了高山流水的典故，用“客心洗流水”一诗生动描述了人的生命意识、琴声与自然相互交融感通的情状。张孔山常年居住在岷江之旁、古堰之侧，把对流水的观察与体悟化作吟猱绰注，其所操《流水》“六段节奏迥异凡操”，将道家对于道的理解与领会推向极致。

蜀派《流水》“七十二滚拂”所拟之“水”显然不是寻常平地的河流，相反是高山之中的泉流和溪流，琴家欧阳书唐煞费苦心学习《流水》的滚拂技法，认为《流水》起手的二三段描绘的是泉水喷涌潺湲之声，而四五段逐渐水流汇聚，已有风发水涌、汪洋浩瀚之气势，尤其到了第六段，流水波涛形似蛟龙而声振空谷。圣人观物取象而作八卦，高山中之流水反映在卦象上就是“咸”卦，也就是“兑”在上“艮”在下。按照我们前述所论，“咸”卦正好是上下阴阳相反，并且是阴柔在上，而阳刚在下，正合阴阳刚柔交感之义。按照孔颖达的解释，水泽在上而能润于下，山体在下而能承受水泽之润，并且此卦阴阳刚柔暗合男女夫妇之道，男先下于女才有女应和于男，由此天地阴阳相互感应而万物化生，君子效法此卦，而能空虚其怀。⁹⁶老子认为，“水”最美好的德性就是“善利万物”，这与“咸”卦的意涵是一致的。《道德经》第八章言：“上善若水。水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。”⁹⁷按照老子的理解，之所以最美好崇高的品德像水一样，就因为水滋养利生万物而不去与万物相争，处在人们都不愿意处的卑下之地，因此它是最接近于大道的。王弼在这里注释言“人恶卑也”⁹⁸，这里的“卑”就人而言，不是物理空间意义上的“低下”，蜀派古琴《高山》言人志在高山，并不是意味着人一定要出在极高的山巅才能获得真正的逍遥自适。相反只有获得超越性视角而能真正“以道观之”的时候那么“万物无成与毁，复通为一”⁹⁹（《庄子·齐物论》），即便是在卑下之处亦能如湖泊一样渊深宁静。

《象》传对于“咸”卦解释言“君子以虚受人”¹⁰⁰，讲的就是大道包容万物，反映在意象上就是高山之中的溪谷，亦即“水”（兑）在“山”（艮）之中。溪谷这一意象在老子中非常关键，溪谷合在一起就成为了“谿”，按照楼宇烈的校释，“谿”与“谷”同义，¹⁰¹而亦有其他版本写作“溪”和“奚”，¹⁰²不过基本意思是一致的。老子《道德经》第二十八章言“知其雄，守其雌，为天下谿，为天下谿，常德不离，复归于婴儿”¹⁰³，正是从另一维度阐明“水几于道”。詹石窗指出，这一章阐述的是“万水归流”的道理与“与道合真”的途径，雄刚之人反而能守住雌柔之道，就像是溪谷之中的水，知道了山之崇高反而能以卑下自处，持守美好纯真的德性，自然而然就能让众流归心。¹⁰⁴宋常星在解释这一段时又重新回到了“咸”卦的意涵上，在他看来，所谓“雌”就是“阴”，而“雄”就是“阳”，阴主静而阳主动，因此知雄守雌就是能够通达阴阳动静之妙用，由此“动静互用，阴阳相和，理无不周，事无不顺，感之即通，扣之立应，天下之德，无不归之矣”¹⁰⁵。与高下尊卑相似的，还有荣辱，因此在这一章老子又说：“知其荣，守其辱，为天下谷。为天下谷，常德乃足，复归于朴。”¹⁰⁶宋常星提醒我

⁹⁶ 王弼、孔颖达，《周易正义》，北京：中国致公出版社，2009年，第141页。

⁹⁷ 王弼，《老子道德经注》，前揭，第22页。

⁹⁸ 王弼，《老子道德经注》，前揭，第22页。

⁹⁹ 郭庆藩，《庄子集释》，前揭，第68页。

¹⁰⁰ 王弼、孔颖达，《周易正义》，前揭，第141页。

¹⁰¹ 王弼，《老子道德经注》，前揭，第76页。

¹⁰² 朱谦之，《老子校释》，北京：中华书局，1984年，第112页。

¹⁰³ 王弼，《老子道德经注》，前揭，第75页。

¹⁰⁴ 詹石窗、詹至莹，《道家“学以成圣”精神发秘——以老子〈道德经〉第二十八章为切入点的解读》，载于《宁夏社会科学》，2020年第5期，第41-42页。

¹⁰⁵ 宋常星，《太上道德经讲义》，前揭，第177页。

¹⁰⁶ 王弼，《老子道德经注》，前揭，第75页。

们，这里的“荣”与“辱”的含义相当广泛，既可以理解为自然界中的草木兴盛衰枯，也可以理解为人世中的富贵贫贱，但无论是自然界还是人世中的荣辱，“皆是身外之遇，非性分之固有”¹⁰⁷。这里就是程子所言的“事理”，当孔子言“仁者乐山”，而“知者乐水”时，他讲的正是“知者达于事理而周流无滞，有似于水”¹⁰⁸。圣人顺其自然能够做到如同流水一样不以卑为卑，不以辱为辱，“不好不恶，以虚心处世，即如虚谷一般”¹⁰⁹。

老子在《道德经》第三十九章言“谷无以盈将恐竭”¹¹⁰，这里的“无以盈”讲的就是流水，换言之，溪谷没有潺湲不息的流水就会枯竭。正如程子所言“水流而不息，物生而不穷，皆与道为体，运乎昼夜，未尝已矣”¹¹¹（《论语集注》）。在此之前，老子言“谷得一以盈，万物得一以生”¹¹²，这里的“一”指的就是“水”，同时也暗合“道”¹¹³，合“水几于道”之义。事实上，正如詹石窗揭示的那样，老子以“水”来譬喻“道”以及“上善”，其背后蕴藏着“易学”洛书的五行卦象法度：首先，上古洛书以“金木水火土”五行与九宫八卦相对应，其中数一再北方，五行属水；其二，按照苏辙在《道德真经注》的解释，“天以一生水，盖道运而为善，犹气运而生水，故曰上善若水”，也就是说，“善”是大道运化的结果，如同“水”是气运化的结果，因而从五行观之，“水”居于众阴归结的北方，水的基本特性就是“处下、利物、不争”¹¹⁴，虽然柔弱却能够有生生不息的能量，彰显大道化生万物、滋养万物的功德。¹¹⁵

庄子在《达生》中讲了这样一个故事：孔子在吕梁游览，在那里有三十仞的瀑布流水，由于瀑布极高，流水湍急，导致浪花腾沫有四十里，因此各种水族鱼类也不能在那里生存，但是孔子却发现有一个人在瀑布下游泳。孔子一开始以为那个人是鬼怪，但发现是人，于是就向他请教“蹈水”的道术，这个人说他没有道术，无非是“与齐俱入，与汨偕出，从水之道而不为私”¹¹⁶，“长于水而安于水”¹¹⁷，讲的就是要随顺水性，顺着流水中心的漩涡下去，然而从回复漫腾的涌泉中出来，不掺杂任何微机私情，生长在水边就安然自适在水边，以水为水而不为水所役使，忘我忘物而能顺道而通，使得自己与水融通为一。《秋水》中所说的“至德者，火弗能热，水弗能溺”亦复如是，正是他们“知道者必达于理，达于理者必明于权，明于权者不以物害己”¹¹⁸。尽管庄子这里讲的是随顺于水，但根本上强调的是人要随顺于自然，与大道合一。由此观之，《高山》《流水》虽分为二曲，但在根本旨趣上是一脉相承的，并且前者凸显“山”的“静”，而后者凸显“水”之“动”，暗合道家阴阳相生、动静合宜的理趣。

四、结论

¹⁰⁷ 宋常星，《太上道德经讲义》，前揭，第178页。

¹⁰⁸ 朱熹，《四书章句集注》，前揭，第87页。

¹⁰⁹ 宋常星，《太上道德经讲义》，前揭，第179页。

¹¹⁰ 王弼，《老子道德经注》，前揭，第109页。

¹¹¹ 朱熹，《四书章句集注》，前揭，第108页。

¹¹² 王弼，《老子道德经注》，前揭，第109页。

¹¹³ 王弼，《老子道德经注》，前揭，第110页。

¹¹⁴ 詹石窗，《平安之道与生命哲学》，前揭，第208页。

¹¹⁵ 詹石窗，《平安之道与生命哲学》，前揭，第207-208页。

¹¹⁶ 郭庆藩，《庄子集释》，前揭，第583页。

¹¹⁷ 郭庆藩，《庄子集释》，前揭，第584页。

¹¹⁸ 郭庆藩，《庄子集释》，前揭，第552页。

高罗佩在《琴道》中提到道教文化是推动琴道建立和发展的主导因素，并且他认为琴道无论在哲学还是在炼丹术方面都恰好与道教契合。¹¹⁹蜀派古琴自形成起就与道家文化相互交融在一起，其代表曲目无不具有浓厚的道家色彩，承载着道家理念与精神：《佩兰》蕴含着道家隐逸修道的思想，隐含着“全生”和“避祸”的深层生命意识，与道家保养生命、延年益寿、羽化登仙的企盼相吻合；《高山》蕴含着道家泰然静观的思想，隐含着生命完善、道我融通、悠然逍遥的生命意识，与道家“以道观之”与“万物齐一”的理论相契合；《流水》蕴含着道家上善虚通的思想，隐含着虚心利物、谦卑不争、与道合真的生命意识，彰明大道化生万物、滋养万物的功德。《佩兰》《高山》《流水》所表达的道家生命智慧是在根本上是一致的，最终都指向“真、善、柔、静、通”的道家核心精神。

¹¹⁹ 高罗佩，《琴道》，前揭，第44-46页。

蜀派의 전통적古琴연주 음악의 자연적 경지와 생명 의식

장 위(蔣月)

사천대학 철학과 · 博士研究生

개 요

蜀派의 전통적古琴 연주자들은 보통 道와 器를 같이 할 것을 주장하는데, 그 속에는 깊은 생명에 대한 철학이 담겨 있다. 즉 연주에 周易과 儒道 사상을 포함시키는데, 그것은 天地大道 및 自然造化에 대한 관심인 것이다. 이들은 연주를 통하여 생명에 대해 관심을 가지고, 생명사상에 대해 체득하고 실천하고자 하였다. 연주자들의 독특한 기법과 함께, 촉파의 전통古琴은 우주천지와 자연 만물을 연주 내용에 포함시켰다. 본고에서는 蜀派의 대표적인 악보인 『天聞閣琴譜』를 통하여, 주요 작품인 『佩蘭』, 『高山』, 『流水』에 대해 상세하게 분석하여, 그 속에 숨겨져 있는 道家의 生命意識 및 그것이 표현하고자 하는 “眞、善、柔、靜、通” 등 핵심사상에 대해 알아보하고자 한다.

키워드: 蜀派古琴, 自然, 生命意識, 佩蘭, 高山, 流水.

들어가는 말

동서양의 정신문명이 서로 만나는 과정에서, 우리는 하나의 중요한 문화발전의 추세를 파악하게 되었는데, 그것은 ‘蜀學’이 갖고 있는 생명철학의 사유와 탐구이다.¹ 근대 촉학의 생명에 대한 관심은 단지 經書에만 나타난 것이 아니라, 범위는 매우 넓은데, 蜀派古琴 속에도 깊고 풍부한 전통문화 사상이 담겨 있다. 蜀派古琴은 清末 『天聞閣琴譜』(1847年)의 편집과 함께, 형성되었다.² 당시 青城山의 道士 張孔山³을 대표로 한 연주자들은 “大道至簡”, “天人合一” 및 “中正平和”의 도교철학을 고금연주로 표현하였다. 도교는 창설 초기부터 생명에 관심을 가졌다. 이들의 강력한 생명에 대한 관심은 도교 사상사를 관통하고 있다.⁴ 詹石窗은, 중국의 훌륭한 전통문화는 예전부터 생명의 자아 완성을 목표로 하고 있는데, 그 속에는 아주 깊은 생명사상이 담겨 있다고 한다.⁵ 이러한 사상은 자발적이고, 자각적으로 인간과 자연, 인간과 사회 및 인간과 자아의 관계에 대해 관심을 가진다.

古琴은 곧 전통 악기를 의미하는데, 혹자 文人들의 道器가 되기도 한다.⁶古琴은 탄생된 이후 天地造化를 소통하는 기능을 부여 받았는데, 이에 대해 명나라의 徐上瀛은 『溪山琴況』에서 말하기를 “稽古至聖, 心通造化, 德協神人, 理一身之性情, 以理天下人之性情, 於是制之為琴”⁷이라 하였다. “蜀派古琴” 역시 마찬가지로, 形이 생긴 이후로, 그것은 道家思想과 연결되면서, 自然을 따르게 되었다. 그리하여 내용 속에 宇宙天地와 自然萬物을 포함하는 작곡을 하게 되는데, 연주자들의 탁월한 솜씨와 더불어 매우 생동하고 서정적으로 이러한 측면을 표현하고 있다.⁸ 예를 들어 『秋水』, 『幽蘭』, 『春山聽杜鵑』, 『秋鴻』, 『佩蘭』, 『高山』, 『流水』등이 이러한 작품에 속한다. 道家는 한 편으로는 만

1 詹石窗, 『平安之道與生命哲學』, 總序, 北京: 商務印書館, 2023年, 第3頁.

2 사실 촉파고금은 사천지역에서 2천여 년의 역사를 갖고 있다. 문헌에 의하면 司馬相如是 蜀에서琴을 연주하는 것을 통하여 卓文君의 마음을 얻었다고 한다. 四川에서 출토된 한나라 시대의 撫琴俑 및 그림에도 보편 琴을 연주한 형상이 있다. 훗날 楊雄, 李白, 薛濤, 蘇軾 등 사람들도 古琴 연주에 있어 깊이 이해하고, 높은 연주실력을 갖췄다고 한다. 曾成偉, 『蜀派古琴源流及藝術特色』, 載於『民族民間音樂』, 1997年第2期, 第14頁.

3 張孔山, 名合修, 別號半髯子, 咸豐年間 張合修는 青城山의 皇觀當 道士였다. 당시 그는 현지의 연주가들과 친분을 쌓았는데, 훗날 淸客唐과 함께 도와 수 백 편의 악보를 손에 넣는다. 그 중에서 그는 145편을 추려 『天聞閣琴譜』를 편찬하고, 제자인 葉介福의 후원으로 출판한다. 蜀派古琴의 “葉氏一脈”은 곧 葉介福이 자신의 딸 葉婉貞에게 전해준 것이다. 나중에 葉婉貞은 廖文甫에게 전해주었고, 廖文甫는 喻紹澤에게, 喻紹澤는 曾成偉에게, 曾成偉는 曾河에게 전해주게 된다.

4 卿希泰, 詹石窗, 『中國道教思想史』(第一卷), 北京: 人民出版社, 2009年, 第12-13頁.

5 詹石窗, 『老子以“領悟道紀”為旨歸的生命哲學思想論析——<道德經>第十四章的文化詮釋』, 載於『生命哲學研究』, 2023年第5輯, 頁4.

6 曾成偉, 楊曉, 『巴蜀古琴四人談: 曾成偉琴學訪談』, 載於『音樂探索』, 2012年第3期, 第54頁.

7 徐上瀛, 『溪山琴況』, 北京: 中華書局, 2013年, 第16頁.

8 曾成偉, 『蜀派古琴源流及藝術特色』, 前揭, 第16頁.

물이 道에서 생했음을 주장하고, 다른 한 편으로는 만물이 생했기에 道가 있다고 말한다.⁹ 그렇기 때문에 만물에 대한 관찰을 통하여, 성인은 천지대도를 感悟할 수 있는 것이다. 도교에 의하면 名山 靈墟、洞天福地는 모두 식물이 번성하고 환경이 수려하여 수행을 하기 좋은 곳이라 한다.¹⁰ 같은 맥락에서, 본고에서는 세 가지 모습의 자연 즉, 蘭草、高山、流水 등 元氣而生、稟賦道性的 自然之物에 대해 깊은 분석을 진행하여, 이러한 지역이 생명의 존재에 어떠한 유익한 부분이 있는지 알아볼 것이다. 촉파의 연주자들은 ‘道器并進’을 주장한다. 이들은 琴道를 生命理解의 철학적 경지로 보고, 그 속에 易學과 道學사상을 붙여 넣었다. 아울러 천지대도와 자연조화에 관심을 가지면서, 생명개체에 대한 관심을 나타냈다. 이렇게 하여 생명 사상을 파악하고 깨닫는 것이다. 만약 우리가 촉파 古琴을 “상징적 도교예술”¹¹로 본다면, 촉파고금의 표형태는 곧 잔스창교수가 말한 도교예술의 ‘自然符號’가 된다. 이 부호는 다양한 의미를 포함하고 있는데, 가장 중요한 것은 깊고 깊은 생명체함과 강력한 자아의식이다.¹²

촉파고금의 제6대 계승자인 曾成偉는 1997년에 『蜀派古琴源流及藝術特色』이라 하는 글을 발표하였는데, 이것을 계기로 하여 촉파고금에 대한 연구가 학계의 관심을 받게 된다.¹³ 현 시점에 와서 학계는 더 이상 『佩蘭』의 연주기교에 대해 예술적 분석을 하지 않는다.¹⁴ 오히려 『高山』, 『流水』등 작품에 더욱 큰 관심을 가지는데, 이들은 주로 편곡의 音律, 技法, 旨趣 등 세 가지 측면에서 연구하고 있다.¹⁵ 본고에서는 생명철학의 시각 및 曲情, 曲譜 등 두 개의 측면에서 출발하여, 세 편의 蜀

9 詹石窗, 『平安之道與生命哲學』, 前揭, 第389頁.

10 같은 책.

11 詹石窗將道教藝術分為再現型道教藝術、表現型道教藝術和象徵型道教藝術, 關於這三者請參看詹石窗, 『道教藝術的符號象徵』, 載於『中國社會科學』, 1997年第5期, 第35頁. 所謂象徵, 其本質上就是一種意義符號, 其表現是一種感性存在或者形象, 用於“象徵”的代表一定意義的“外在事物”, 可以是天地自然之物, 也可以是人工創造的東西.

12 詹石窗, 『道教藝術的符號象徵』, 前揭, 第42頁.

13 현재 “中國知網”에 수록된 蜀派古琴의 연구성과는 40여 편이다. 대표적인 성과로 : 俞秦琴1997年在『音樂探索』上發表的『淺論蜀派古琴的特點』; 朱江書2003年在『音樂探索』上發表的『蜀派琴家喻紹澤先生的古琴演奏藝術』以及她在2011年發表的『論蜀派古琴的傳人、傳譜與傳曲』; 蜀派古琴第七代傳人曾河2012年在『音樂探索』上發表的『會須君子折, 佩裏作芬芳——喻紹澤琴學生涯考略』; 曾成偉2014年在『音樂探索』上發表的『蜀派古琴葉氏一脈琴人<流水>第六段奏法述略』; 上海音樂學院的李松蘭2011年博士學位論文『穿越時空的古琴藝術——“蜀派”歷史與現狀研究』 등이 있다.

14 『佩蘭』에 대한 연구는 이제 거의 진행되지 않고, 학계는 비슷한 품인 『碣石調·幽蘭』에 더욱 큰 관심을 가진다. 대표적으로 陳應時1984年發表在『中央音樂學院學報』上的『琴曲<碣石調·幽蘭>的音律——<幽蘭>文字譜研究之一』以及梁銘越1989年在『音樂研究』上發表的『楚調的律學與樂學——古琴<幽蘭>七弦琴曲的研究』 등이 있다.

15 대표적인 연구성과로, 劉弋楓2024年在『南京藝術學院學報』發表的『論古琴與山水的三重審美境界』; 陳秉義1993年在『樂府新聲』發表的『論中國古琴音樂的山水意境和人的精神』; 趙頤2016年提交給山東大學的博士學位論文『中國古琴藝術的“天人合一”自然觀研究』; 範曉利2015年提交給中國藝術研究院的博士學位論文『儒教與琴理——儒家禮樂教化思想語境下琴學義理的歷史演變』; 丁馨提交給中國石油大學的碩士學位論文『論中國古代音樂中的“和合”思想——以<高山流水>為例』 등이 있다.

派古琴 대표작품에 대해 종합적인 분석을 진행할 것이다. 구체적인 연구방법으로는 文獻梳理法、語義層剝法、歷史追蹤法、思想整合法 등 다양한 연구방법을 사용할 것이다.¹⁶ 이렇게 하여 촉파고금의 작품속에 담겨있는 생명의식을 분석하고, 중국의 훌륭한 전통문화 속에 있는 생명에 대한 지혜를 파헤쳐, 고금예술이 우리에게 더욱 훌륭한 생활을 가져다 주도록 노력하고자 한다.

一. 隱逸修道：『佩蘭』과 幽幽之蘭

『佩蘭』¹⁷은 蜀派古琴의 대표적인 작품으로 『天聞閣琴譜』에 수록되어 있다. 내용을 해석하면 “戰國時，有靈虛子者，遊崧山，遇羽人鼓琴石窗之下，鶴舞於庭，蘭馨於室，延入晤語，因授以清羽之調，名曰佩蘭”이 된다.¹⁸ 일설에 이 작품은 南宋시대 毛敏仲의 작품이라 한다. 이 이론은 明나라 張進朝가 편찬한 『玉梧琴譜』(1589年) 및 청나라 周魯封이 편찬한 『五知齋琴譜』(1667年)에 나온다. 하지만 이들이 언급한 ‘靈虛子’라고 하는 인물은 현재 찾을 방법이 없다. 단지 이름으로 볼 때 도교와 연관이 있는 것으로 보인다. 그리고 『天聞閣琴譜』 및 『西麓堂琴統』(1525年)에는 “羽人”이라고 하는 인물이 등장하는데, 두 가지 측면으로 해석해 보면: 하나는 날개가 달린 신선을 의미한다.¹⁹ 『論衡·無形』은 이에 대해 해석하기를 “圖仙人之形，體生毛，臂變為翼，行於雲則年增矣，千歲不死”²⁰라 하였다. 그리고 『楚辭·遠遊』 중에는 “羽人”의 장수한다고 하는 특징을 표현하는 문장이 있는데, “仍羽人於丹丘兮，畱不死之舊鄉”²¹이라 하였다. 다른 한 가지 의미로는 수행 중에 있는 도사를 의미하는데, 이 경우 羽客、黃冠 역시 도사에 속한다. 다시 말해서 어떻게 해석을 하든, 羽는 신선신앙과 관련이 있다. 도사들은 스스로를 羽客이라 하는데, 그것은 하루빨리 羽化하여 신선이 되고자 하는 바램을 나타낸 것이다. 사실 仙은 초기에 단지 조금 특별한 사람을 의미했다. 이 글자를 고대에는 ‘叀’으로 썼는데, 해석하면 “사람이 산 위에 있는 모습” 혹은 “높이 올라가는 모습”이 된다. 잔스황에 의하면, 仙이란 초기에는 깊은 산속에 은둔하여 수행을 하는 사람을 의미하는데,²² 이들은 구름보다 높은 산

16 이상 연구방법에 대한 정의는 詹石窗, 『平安之道與生命哲學』, 前掲, 第18-20頁을 참고하시기바람.

17 본고에서 말하는 『佩蘭』은 喻紹澤가 전하고, 曾成偉가 정리한 판본을 말한다.

18 張孔山 및 제자인 唐彝銘、葉介福 등이 편집, 『天聞閣琴譜』, 1876 年.

19 초기 신선의 모습을 보면, 보통 날개가 달린 모습으로 표현되었다. 예를 들어 『山海經·海外南經』에서는 “羽民國在其東南，其為人長頭，身生羽”라 하였다. 아울러 후세에는 “羽化登仙”이라 하는 표현도 있다. 卿希泰、詹石窗, 『中國道教思想史』(第一卷), 前掲, 第85頁.

20 王充, 『論衡校注』, 張宗祥注解, 上海: 上海古籍出版社, 2010年, 第34頁.

21 董楚平, 『楚辭譯注』, 上海: 上海古籍出版社, 2012年, 第113頁.

22 詹石窗은 “仙”은 고대에 두 가지로 쓰였는데, 하나는 “叀”이고, 다른 하나는 “僊”이다. “僊”이란 사람이 높은 곳으로 올라가는 것을 의미한다. 글자 해석으로 『說文』에서는 “長生遷去也”라 하였다. 그렇기 때문에 “仙”에는 불로장생, 높이 상승이라는 의미가 담겨져 있다. 이상 이론은 詹石窗, 『道教神仙信仰及其生命意識透析』,

에 서있는 사람이라 했다.²³ 『莊子』에도 仙人에 대한 묘사가 나온다. 책에 의하면 신선은 姑射山에 살고 있다고 했다. 구체적인 내용을 보면 “不食五谷，吸風飲露，乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外” (『莊子·逍遙遊』)라 하였다.²⁴ 이러한 맥락에서 볼 때 『天聞閣琴譜』의 설명에 따르면, 『佩蘭』의 저자는 득도한 仙人이 된다. 아니면 적어도 도를 수행하여 득도하고자 하는 도사 혹은 깊은 산속에서 은둔하는 “遊方之外”²⁵의 逸士²⁶가 되겠다.

여기서 우리는 두 가지 문제를 해결해야 한다. 하나는 『佩蘭』의 저자가 무엇 때문에 깊은 산속에 있는 道門中人的 이름을 빌렸는가. 다른 하나는 무엇 때문에 “羽人”이 전수한 음악에 “佩蘭”이라고 하는 제목을 붙였는가 하는 것이다. 필자의 생각으로 이 두가지 질문은 사실상 하나로 귀결되는데, 우리는 『佩蘭』이 갖고 있는 깊은 의미를 보아야 한다. 『天聞閣琴譜』에 의하면, 이 곡은 이미 전국 시대에 형성되었고, 적어도 春秋 후기부터 여러 隱者들이 이미 연주했다고 한다. 예를 들어 『論語』에 나오는 長沮桀溺、楚狂接輿 및 荷蓑丈人, 그리고 『莊子』에 나오는 南郭子綦、伯昏瞀人 등이 그들이다.²⁷ 이상 隱者들이 은둔을 한 이유 및 방식을 보면 매우 다양하다.²⁸ 혹자 깊은 산속에 들어가거나, 혹자 시골에 들어간다. 은둔을 한 이유도, 자신을 보호하기 위함이 많다.²⁹ 이에 대해 풍우란 선생은 “全生”, “避禍”라 하였다.³⁰ 비슷한 의미로 夏溥는 『徐青山先生琴譜序』에서 “先生固學道之人，志存經世，值世變滄桑，遂以琴隱，嘉遁吳門”라 하였다.³¹ 이들이 말하는 全生은 장자의 『養生主』에 나오는 문장으로 “緣督以為經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年”이라 하였다.³² 이렇게 할 때 관건은 “緣督以為經”이 된다. 이 문장에 대해 成玄英은 해석하기를 “緣”을 “順”으로, “督”을 “中”으로, “經”을 “常”로 보아야 한다고 했다. 郭象 역시 이 관점에 동의하여 말하기를, 인간은 全身을 보존하기 위해서는 “一中之道”를 지켜야 한다고 했다.³³ 여기서 말하는 “督”은 “督脈”을 의미하는데, 그것은 아랫배 下骨의 “中央”에 처해있다. 이에 대해 王夫之는 해석하기를 “緣督者，

載於『湖北大學學報(哲學社會科學版)』, 2004年第5期, 第511頁을 참고하기 바란다.

23 같은 책.

24 郭慶藩, 『莊子集釋』, 北京: 中華書局, 2013年, 第29頁.

25 馮友蘭, 『中國哲學簡史』, 趙復三譯, 北京: 生活·讀書·新知三聯書店, 2014年, 第31頁.

26 事實上, 這一點與作者是毛敏仲一說并不抵牾, 我們可以看到道家思想對古琴的影響是極其深遠廣大的, 託名毛敏仲的琴曲也不乏具有濃厚道家風格的作品, 如『列子御風』『凌虛吟』『樵歌』.

27 詹石窗、馮雪, 『續論道家學風及其當代啓示——從蕭蓬父先生的“道家風骨說”講開去』, 載於『孔學堂』, 2023年第4期, 第15頁.

28 蕭蓬父, 『道家·隱者·思想異端』, 收於詹石窗主編, 『百年道學精華集成』第五輯卷一, 上海: 上海科學技術文獻出版社, 2018年, 第208-209頁.

29 詹石窗、馮雪, 『續論道家學風及其當代啓示——從蕭蓬父先生的“道家風骨說”講開去』, 載於『孔學堂』, 2023年第4期, 第15頁.

30 馮友蘭, 『中國哲學簡史』, 前揭, 第159頁.

31 徐上瀛, 『溪山琴況』, 前揭, 第12頁.

32 郭慶藩, 『莊子集釋』, 前揭, 第108頁.

33 같은 책. 110쪽.

以清微纖妙之氣，循虛而行，止於所不可行，而行自順，以適得其中”이라 하였다.³⁴ 이 해석은 유교에서 주장하는 “知其不可而為之”와는 일정한 차이가 있다. 그리고 道家에서는 이 문장에 대해 “不如避之，以絜吾行”이라 주장한다.³⁵ 노자나 장자에 의하면 명성과 이득을 추구하기 위하여 싸우는 것은 자연의 본성을 해치는 것으로, 그것은 “滯溺榮華，心貪國相”³⁶이라 했다. 다시 말해서 우리는 다른 사람과 경쟁하기 위해 항상 긴장속에서 살아야 한다는 것이다. 그렇기 때문에 全生하려면 ‘止’해야 한다. 『周易』의 “艮”卦는 곧 멈추라고 하는 의미를 나타내고 있다.³⁷ 모든 것은 자연스럽게 해야지 억지로 해서 안 된다. 그렇게 하면 선악과 명성은 본인과 점점 멀어지게 된다.³⁸ 다시 말해서 자신은 화를 입지 않으니, ‘避禍’가 되는 것이다. 이상 해석을 통해 볼 때, 『佩蘭』의 저자는 은둔을 한 인물을 통하여, 은둔수행의 중요함을 나타내고자 했다.

은둔수행의 경지는 靈虛子가 높은 산을 노니는 것을 통하여 표현되었다. 『西麓堂琴統』은 악보의 매 단락에 제목을 달아, 구체적으로 표현하고자 하는 바를 나타냈다. 필자에 의하면 『佩蘭』은 세 부분(제1부분은 제1단, 제2부분은 2-12단, 제3부분은 13-14단)으로 나뉘어 있다.³⁹ 이렇게 나뉘어 놓은 이유는 嵩山의 장엄함을 나타내기 위한 것으로 “崧高維岳，駿極於天”(『詩經·大雅』)이라 하였다. 연주자는 웅장한 기세를 잘 파악해야 하는데, 이 때 조급해서는 안 되고, 평온하게 진행하여 정확하고 소박하게 고대음악을 표현해야 한다. 제5-6단은 上行 운율에 일부 변화가 있는데, 작용은 음악 시작 부분의 저음을 강조하는 것과 비슷하다. (譜例 1-2) 이 단락의 담담하고 온화한 연주는 이후의 기복변화에 밑바탕이 된다.

譜例1-1

正調定弦：1 2 4 5 6 1 2

[一]

2 5 6 6 -

花鳥 去 去

譜例1-2

6. 2 1 2 2 |

6. 2 1 2 2 |

鶴 蘭 蘭

靈虛子는 높은 산을 탐방할 때, 길에서 羽人을 만나는데, 우인의 鼓琴소리가 石室에 흘러 퍼졌다. 악보는 그것을 “鶴舞於庭，蘭馨於室”이라 하였다. 여기서 鶴과 蘭이 등장한다. 이것은 도교예술의 상징부호이다. 性命修行的 이론에서 볼 때, 학은 우아한 체형을 갖고 있는데, 거북이와 더불어

34 같은 책, 110쪽.

35 같은 책, 110쪽.

36 郭慶藩, 『莊子集釋』, 前掲, 第538頁.

37 詹石窗, 『平安之道與生命哲學』, 前掲, 第396頁.

38 詹石窗, 『道教文化養生及其現代價值』, 載於『湖南大學學報(社會科學版)』, 2015年第1期, 第12頁.

39 一、尋幽雜渚；二、采藥崧山；三、披雲少室；四、憩迹大嶺；五、王喬笙鶴；六、浮丘履舄；七、玉田芝圃；八、蒼虬翠鳳；九、雲階邂逅；十、石窓琴韻；十一、玉河蘭芳；十二、金鼎丹熟；十三、神迷異境；十四、回首烟霞.

장수의 의미를 나타낸다.⁴⁰ 일설에 의하면 학의 울음소리는 하늘을 뚫고 올라, 天界에 다다른다고 한다.⁴¹ 도가에서는 학을 仙鳥라 여기고, 신선이 되면 학을 타고 다닌다고 보았다. 다시 말해서 학은 불로장생, 신선수행의 상징으로 여겨지고 있다. 이와 관련하여 高羅佩는 『靑蓮舫琴雅』에서 張志와 “攜琴跨鶴”의 이야기를 전문적으로 다뤘다.⁴² 李白 역시 嵩山을 방문한 적이 있는데, 그는 『贈崧山焦煉師』에서 “下瓢酌潁水, 舞鶴來伊川”라 묘사하였다. 즉 그는 시에서 焦煉師가 학을 타고 산을 날아다니는 모습을 표현한 것이다. 焦煉師는 당나라의 유명한 坤道로, 王維、李頎、王昌齡 등 시인들이 그녀를 방문하였다. 특이한 점이라면 이백은 시에서 焦煉師에 대해 “常胎息絕谷, 居少室廬, 遊行若飛, 倏忽萬里”라 하였는데, 여기서 “胎息”⁴³과 “絕谷”은 고대 道家의 “生命健康操作技術”⁴⁴이다. 『莊子』에서는 修士를 “導引之士” 및 “養形之人”으로 표현했다.⁴⁵ 이상 두 가지 표현은 모두 『抱樸子』에 나온 것으로, 여기서 “胎息”은 하나의 “行炁”방법이다. 이것은 태아가 모태에 있을 때, 호흡을 하는 상태를 모방한 것으로⁴⁶, 갈홍은 그것을 “欲求神仙”의 “大要者”(『釋滯』)라 하여, “絕谷”⁴⁷과 연결시켰다. 송나라 道教 金丹派 南宗 第五祖 白玉蟾은 자신의 시에서 학을 불로장생하는 仙人의 동반자라 하였다.⁴⁸ 구체적으로 보면 “九轉內丹成也未, 快騎白鶴去天衢”(『思微堂』)、“仙人樓居儼長生, 鸞鶴翔舞猿猱輕”(『題黃庭經後』)이라 하였다. 이렇게 볼 때, 우리는 『西麓堂琴統』에서 『佩蘭』의 제12단을 “金鼎丹熟”, 제13단을 “神迷異境”이라 한 이유를 알 수 있다. 다시 말해서 이들은 金丹修道의 實踐을 표현한 것이다.

학은 사실상 봉황과 마찬가지로 은둔을 좋아하는 동물이다. 이에 대해 경전은 말하기를 “有道則現, 無道則隱”(『論語·微子』)라 하였다. 그리고 『楚辭補注』 해석하여 말하기를 “玄鶴, 俊鳥也. 君有德則來, 無德則去, 若鸞鳳矣”라 하였다.⁴⁹ 이러한 이유로 『天聞閣琴譜』에서는 “鶴舞於庭, 蘭馨於室”이라 하였는데, 다시 말해서 악기를 연주하는 사람의 君子의 德을 표현하고자 하였다. 詹石窗 교수는 말하기를 道家의 핵심 사상은 “道德”이고, “眞、善、柔、靜、通”은 이러한 핵심사상을 실천하는

40 葛洪在『抱樸子·對俗』言：“知龜鶴之遐壽，故效其道引以增年。且夫松柏枝葉，與眾木則別。龜鶴體貌，與眾蟲則殊。”參見王明，『抱樸子內篇校釋』，北京：中華書局，1996年，第46頁。

41 高羅佩，『琴道』，上海：中西書局，2013年，第138頁。

42 같은 책. 135쪽.

43 張欽指出，道教行氣術是中國古已有之的養生術，老聃有搏氣致柔之方，莊周有吐故納新之法，道教產生以後繼續充實和發展，成為道教的重要方術之一。對於行氣術的義理與功效的討論可以參見張欽，『道教行氣術研究的一點心得』，收於詹石窗主編，『百年道學精華集成』第四輯卷五，前揭，第17-19頁。

44 詹石窗，『平安之道與生命哲學』，前揭，第466頁。


45 吳志超、沈壽，『〈卻谷食氣篇〉初探』，收於詹石窗主編，『百年道學精華集成』第四輯卷四，前揭，第413-414頁。

46 詹石窗，『平安之道與生命哲學』，前揭，第467頁。

47 王明，『抱樸子內篇校釋』，北京：中華書局，1996年，第149頁。

48 詹石窗，『詩成造化寂無聲—武夷散人白玉蟾詩歌與良背修行觀略論』，載於『宗教學研究』，1997年第3期，第25頁。

49 洪興祖，『楚辭補注』，北京：中華書局，1983年，第131頁。

방식이라고 하였다.⁵⁰ 잔교수에 의하면 德의 갑골문은  으로 쓰는데, 그 모습은 “사람이 사거리
에 서서 눈을 크게 뜨고, 집중하여 어떤 사물을 관찰하는 것”⁵¹이라 하였다. 德은 도에 의해 바로서
니, 반드시 “도에 근거해야 하고, 도의 법칙에 따라 행사”⁵²해야 한다. 大道의 정신을 따르면, 虛靈
之微의 상태에 들어가게 되는데, 이렇게 하면 모든 욕망이 사라지고, 헛된 일을 하지 않는다. 그렇
기 때문에 君자의 德은 곧 먼저 天地大道를 관찰해야 하는 것이다. 여기서 말하는 덕은 “生命의 高
度 완성 및 極大의 지혜를 소유”⁵³하는 것을 말한다. 이러한 해석과 더불어 우리는 『韓詩外傳·卷七』
에서 “蘭”의 품성을 “聖人”의 덕에 비유한 것을 잘 이해할 수 있다. 문장은 구체적으로 “夫蘭菑生
於茂林之中，深山之間，人莫見之故不芬；夫學者非為通也，為窮而不困，憂而志不衰，先知禍福之始，
而心無惑焉，故聖人隱居深念，獨聞獨見”⁵⁴이라 하였다. 『五知齋琴譜』(1667年)、『大還閣琴譜』(1673
年)에는 모두 “蘭生空谷，無人自芳”이라 하는 문장이 있다. “蘭”은 깊은 숲에서 자라지만, 스스로
깊은 향을 낸다. 군자 역시 마찬가지로 은둔을 한다고 하여 퇴폐하는 것이 아니라, “禍兮福之所倚，
福兮禍之所伏”⁵⁵(『老子·五十八章』)를 잘 파악하는 사람인 것이다. 그것은 마치 孔子가 陳蔡 사이에
있었지만 독서와 禮를 멈추지 않은 것과 마찬가지로이다.

음악의 두 번째 부분은 泛音段落의 중복으로, 운율은 고음이 三徽六分에서 六徽 사이에 있다
(第六至八段)(譜例1-3). 그리고 조금 빠른 리듬을 통하여, 점점 고조에 달한다. 이 때 음악은 고음을
강조하면서 흐름감 있는 리듬을 보여주는데, 이렇게 하면 높은 嵩山에 서서 “雲霞不可攬，直入冥冥
霧”(『崧山十二首』)하는 것 같다. 다시 말해서 『西麓堂琴統』은 “浮丘履舄” 및 “蒼虬翠鳳”을 묘사한
것이다. 중간 7단은 생동한 泛音(譜例1-4)으로, 약간 고조되어 있는 것이 마치 신선이 거주하는
환경을 보여주는 것 같다. 이 단락은 이어져 오는 제9단의 “雲階邂逅” 및 仙人相遇를 위해, 복선을
깔아 놓는다.

譜例1-3

譜例1-4

50 詹石窗, 『平安之道與生命哲學』, 前揭, 第204頁.

51 詹石窗、詹至瑩, 『道家內省功夫的最高境界——<道德經>第三十三章“生命哲學”精神發秘』, 載於『中州學刊』, 2020年第11期, 第101頁.







52 詹石窗, 『論“惟道是從”——<道德經>第21章詮釋』, 載於『東方哲學與文化』, 2019年第1期, 第95-102頁.

53 詹石窗, 『平安之道與生命哲學』, 前揭, 第206頁.

54 『韓詩外傳』

55 王弼, 『老子道德經注』, 樓宇烈校, 北京：中華書局, 2011年, 第156頁.

山，遇暴雨避居巖下，乃援琴作山鳴之聲，為霖雨之操。適鍾子期過而聽之，輒窮其趣始而曰，巍巍乎如在高山也”⁵⁸라 하였다. 이상 서술은 『列子·湯問』에 나오는데, “志在登高山”의 의미가 담겨 있다.

여기서 말하는 “趣”는 “志趣”를 말한다. 志는 초기에 “” 혹은 “”으로 쓰였으며, 상하구조를 하고 있다. 하반부는 “心”(“” 혹은 “”)이고, 상반부는 사실 “士”가 아니라 “之”(寫作 “” 或 “”)이다. 이 글자의 형상은 “止”와 같은데, 이에 대해 『說文』에서는 “枝莖益大，有所之”라 하여, “長出” 혹은 “前往”의 의미가 있다고 하였다. 朱子는 “志”를 해석할 때, 말하기를 “心之所之謂之志”⁵⁹(『論語集注』) 및 “知之，則志有定向”⁶⁰(『大學章句』)이라 하였다. 의미로는 마음이 가고 싶은 곳을 말한다. 俞伯牙는 태산을 노닐면서, 자신의 악기로 높은 산의 “志”와 “趣”를 표현하였다. 그렇다면 哲人이나 琴家들은 무엇 때문에 “高山”을 동경하는 것일까?

사실 필자는 제1절에서 이미 간단한 해석을 하였다. 첫째, 옛날 사람들이 생각하기에 仙人들은 구름위의 높은 곳에 있다고 보았다. 즉 높이 올라가야 득도할 수 있기에, “志在高山” 혹은 “志在成仙”이라 한다. 둘째, 道人들은 보통 산이나 들에 은거하는데, 그렇기 때문에 “志在高山”은 사실상 “志在隱逸”을 의미하는 것이다. 이상 두 가지 해석에서 볼 때, 첫번째 해석의 ‘山’은 신선이 사는 산을 의미하는데, 거기에는 姑射、蓬萊、方丈 및 瀛洲 등 산이 있다. 『和文注音琴譜』(1671年)의 편집자들은 특별히 琴歌에 歌詞를 적어 넣었는데, 이 때의 高山은 “蓬萊” 및 “昆侖”이다. 대표적으로 보면 『五知齋琴譜』(1721年) 및 『以六正五之齋琴學秘譜』(1875年)의 曲段 第四段의 標題에 “韻有蓬萊仙島”라고 하는 말이 있다. 두 번째 해석의 山은 고정된 것이 아니다. 혹은 終南山 혹은 鶴鳴山이 되기도 한다. 필자의 생각으로 泰山 역시 특별한 符號象徴이기에, 蜀派琴曲 『高山』이 말하는 “志在高山”은 태산에 올라 천하를 내려다보는 것일수도 있겠다. 이렇게 하여, 작곡가는 생명의 초월과 함께 현실세계의 안정을 실현하고자 하였다.

『孟子·盡心上』에는 “孔子登東山而小魯，登泰山而小天下，故觀於海者難為水，遊於聖人之門者難為言”⁶¹이라는 문장이 있다. 이에 대해 朱子는 주를 달아 말하기를 “此言所處益高，則其視下益小，所見既大，則其小者不足觀也”⁶²라 하였다. 다시 말해서, 주자에 의하면, 공자는 웅장한 태산의 정상에서 세상을 내려다 보았기에, 천하가 작게 보였다는 것이다. 아울러 눈앞의 작은 세상은 더 이상 공자의 성에 차지 않았다. 이런 상황에서 공자의 시각은 두번의 큰 변화를 겪는데, 첫번째는 “小魯”이고, 그 다음은 泰山에 오른 이후의 “小天下”이다. 높은 산의 정상에 올라선 공자는 아마도 “天之

58 张孔山 및 제자인 唐彝铭、叶介福 等 편집. 『天闻阁琴谱』, 1876 年.

59 朱熹, 『四書章句集注』, 北京: 中華書局, 2011年, 第4頁.

60 朱熹, 『四書章句集注』, 前掲, 第55-56頁.

61 朱熹, 『四書章句集注』, 前掲, 第333-334頁.

62 朱熹, 『四書章句集注』, 前掲, 第334頁.

蒼蒼，其正色邪？其遠而無所至極邪？”⁶³(『莊子·逍遙遊』)라는 말을 하지 않았겠는가. 보는 관점의 변화는 인지의 변화를 일으킨다. 공자의 “小”와 “大” 사이의 변화는 곧 이러한 生命意識을 나타내는 것이다. 즉 個體生命의 有限性 및 感官의 한계에서 벗어나, 더 높고 더 큰 시야로 천지의 현묘함을 꿰뚫어 보는 것이다. 그렇게 하여 최종적으로 자아를 완성하고, 天下 및 大道와 합일을 이루게 된다. 다시 말해서 “聖人”, “神人” 혹은 “至人”의 경지에 도달하는 것이다. 이러한 有限性 및 局限性을 『莊子』는 “有待”라 불렀다. 구체적으로 보면 『莊子』에 나오는 河伯과 北海若의 이야기가 이러한 부분을 설명하고 있다. 책에 보면 하늘에서 비가 내려, ‘百川灌河’하자, 하백은 자신이 다스리는 세상이 세상에서 가장 크다고 보고, 기쁨에 잠겼다. 하지만 그가 동쪽으로 가서 北海의 ‘不見水端’을 보자, 곧 부끄러워 얼굴을 들지 못했다. 즉 하백이 거대한 바다를 본 것은 공자가 태산에 올라가 “小天下”를 본 것과 마찬가지로였다. 이 때 北海若은 우물안의 개구리를 예로 들면서, 자신이 처한 환경에 따라 한계가 달라지니, 개구리는 바다가 얼마나 큰 지 모른다고 하였다. 이 대화의 주제는 공간과 위도의 국한성이다. 인간이든 동물이든 자신이 처한 환경에 따라 국한성이 달라진다. 그것은 마치 장자가 『逍遙遊』에서 말한 “朝菌” 및 “惠姑”와 마찬가지로, 좁은 시야에 눈이 가려지면 그 밖의 세상에 대해 알 수 없는 것이다.

시야의 변화에 대해 河伯은 반성하여 말하기를 “吾非至於子之門則殆矣，吾長見笑於大方之家”라 하였다. 그 의미는 “遊於聖人之門者難為言”과 마찬가지로이다. 그렇기 때문에 “君子之志於道也，不成章不達”(『孟子·盡心上』)⁶⁴인 것이다. 哲人 및 琴家의 “志”는 곧 진정한 大道를 체득하는데 있다. 이렇게 하려면, 자신의 한계를 뛰어 넘어야 한다. 태산에 오르지 않으며, 그 아래는 “小天下”라는 것을 알 수 없다. 하지만 태산에 오른다고 해서 그것이 곧 전부인 것은 아니다. “天地” 및 “宇宙”에 비교하면 태산 역시 작은 산에 불과하다. 그리하여 장자는 『齊物論』에서 말하기를 저곳은 이곳으로 인해 생기고, 이곳은 저곳으로 인해 존재한다고 하였다.⁶⁵ 이에 대해 잔스창교수는 말하기를: 만약 인간이 높은 곳에 서서 스스로 자만하면서, 백성을 무시한다면, 그는 결국 백성들의 지지를 얻지 못할 것이라 하였다.⁶⁶ 그렇게 된다면 백성들은 크고 작은 분쟁에 휘둘리게 되고, 끊임없는 투쟁 속에서 “仁人之所憂，任士之所勞”(『莊子·秋水』)⁶⁷에 처하게 된다. 장자는 “喻之以物”을 통하여 “證之以人”하고자 하였다. 孔子의 제자들 역시 각자의 포부에 대해 의논한 적이 있다. 이에 子路는 말하기를: 자신의 포부는 “千乘之國”을 통치하고 강력한 師旅를 키우는 것이라 하였다. 그리고 冉有는 말하기를, 자신의 포부는 “方六七十”의 國家를 다스리는 것이라 하였다. 마지막으로 公西華는 단지

63 郭慶藩, 『莊子集釋』, 前掲, 第5頁.

64 朱熹, 『四書章句集注』, 前掲, 第334頁.

65 詹石窗, 『平安之道與生命哲學』, 前掲, 第486頁.

66 詹石窗, 『老子“以身為天下”的生命哲學思想發秘——以<道德經>第十三章為主體的文化詮釋』, 載於『生命哲學研究』, 2022年第1期, 第8頁.

67 郭慶藩, 『莊子集釋』, 前掲, 第501頁.

宗廟의 일처리를 하는 “小相”이 되고자 하였다. 이에 孔子는 평가하여 말하기를 “安見方六七十，如五六十而非邦也者？”，“赤也為之小，孰能為之大？”라 하였다. 공자에 의하면 지역이 작다고 해서 국가가 아닌 것이 아니고, 小相이 된다고 해서 大相이 아닌 것은 아니라 하였다. 하지만 공자가 가장 높이 평가한 것은 曾點의 포부로 “浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸”(『論語集注』)라 하였다. 즉 크고 작은 나라를 다스리는데 정력을 소비하기 보다는, 소박함으로 돌아가 자연 본연의 상태를 관찰하라는 것이다.⁶⁸ 曾點은 나라를 다스리고자 하는 포부를 직접적으로 말하지 않고, “所居之位” 및 “日用之常”에 중점을 두었다. 그것은 마치 노자가 말한 “聖人終不為大，故能成其大”(『道德經』)와 마찬가지로, 유유자적하는 逍遙의 氣象인 것이다. 이러한 氣象은 天地萬物의 아름다움을 아름다운 것으로 하니, 그것은 주자가 말한 “其胸次悠然，直與天地萬物上下同流，各得其所之妙”(『論語集注』)가 된다.⁶⁹ 이러한 “與天地萬物上下同流”의 경지는 사실 장자가 말한 “逍遙於天地之間而心意自得”(『莊子·讓王』)⁷⁰인 것이다.

이렇게 볼 때 蜀派의 악보인 『高山』에서 말하는 “志”는 단지 태산에 올라가는 것을 의미하는 것이 아니라, 더욱 중요한 것은 높이 올라가는 행위를 통하여 새로운 시각으로 세상을 바라본다는 데 있다. 이렇게 하여 진정한 物性和 道性を 파악하는 것이다. 이러한 새로운 시각을 장자는 “以道觀之”라 하였다. 반대의 의미로, 좁은 시각으로 세상을 본다고 하는 표현으로는 “以物觀之”，“以俗觀之”，“以差觀之”，“以功觀之”등이 있다. 진정으로 “以道觀之”하면, “察乎盈虛” 및 “知分之無常”할 수 있다. 다시 말해서 貴賤、寵辱、利害의 싸움에서 벗어나, “不以物害己”가 되는 것이다. 宋常星은 老子 『道德經』 第二章을 해석하면서 말하기를 “大道之實理”는 곧 “本不分美惡，不辨有無、難易、長短、高下、前後，莫不渾融一貫者”라 하였다. 하지만 천하 사람들은 단지 “種種對待之微機” 및 “此六種妄見”을 행한다.⁷¹ 그렇기 때문에 서로 간의 배척과 다툼이 생기는 것이다. 『道德經』 25장은 도의 크기에 대해 설명하였다. 하지만 노자는 말하기를: 크다고 함은 역지로 이름을 붙인 것이고, 그 정도에 대해서는 구체적으로 설명할 수 없다고 하였다. 그리하여 또 “逝”이라 이름을 붙였으나, 이것 역시 제대로 된 표현이 아니니, 이제 “遠”이라 하였다. 이어서 노자는 말하기를 “故道大，天大，地大，王亦大”(『道德經』)⁷²라 한다. 즉 노자는 초월의 안목으로 세상만물을 바라본 것이다. 다시 말해서 東山은 크고 泰山도 크다. 江河도 크고 北海도 크다. 하지만 이러한 크기는 비교하여 생긴 것으로, 이 모든 것은 道를 담고 있으면서 도와 하나를 이룬다. 天地가 도를 담고 있을 뿐만 아니라, 사람도 도를 담고 있다. 이에 대해 『陰符經』에서는 “宇宙在乎手，萬化在乎身”⁷³이라 하였다. 詹石窗 교수의

68 王弼, 『老子道德經注』, 前掲, 第169頁.

69 朱熹, 『四書章句集注』, 前掲, 第124頁.

70 郭慶藩, 『莊子集釋』, 前掲, 第846頁.

71 宋常星, 『太上道德經講義』, 收於熊鐵基主編『老子集成』(第九卷), 北京: 宗教文化出版社, 2011年, 第132頁.

72 王弼, 『老子道德經注』, 前掲, 第66頁.

73 黃帝, 『陰符經集釋』, 伊尹等注, 北京: 中國書店, 2013年, 第2頁.

해석에 의하면, 인간과 우주 및 자연은 서로 대응한다. 우주 만물이 인간에 깃들여 있으니, 인간 역시 크다 할 수 있다. 마지막으로 노자는 우리에게 여러 가지 위기를 극복하고, 수행하는 방법을 가르쳐 주었는데, 즉 “人法地，地法天，天法道，道法自然”(『道德經』)⁷⁴이라 하였다.

사실 地는 보통 山과 연결되어 있다. 그리고 산은, 조상들의 시야에서 볼 때, 만물을 낳고 기르는 주재자이다. 그리하여 예로부터 사람들은 산에 제사를 드렸는데, 즉 “望秩山川”⁷⁵의 전통이 생긴 것이다. 『禮記·曲禮下』에서는 天子와 諸侯는 “祭山川”⁷⁶해야 한다고 했다. 인류의 초기 생활은 산속에서 시작되었다. 이에 대해 『說卦』는 말하기를 “潤萬物者莫潤乎水，終萬物始萬物者莫盛乎艮”⁷⁷이라 하였다. 여기서 艮은 山을 의미하는데, 즉 “艮”卦란 태산과 같이 고요하게 자리하고 있으면서, 만물을 생육한다는 의미이다. 『說卦』는 이어서 말하기를 “山澤通氣，然後能變化，既成萬物也”⁷⁸라 하였다. 山澤通氣 역시 “兌”上 “艮”下로 “咸”卦가 된다. 『象傳』의 해석에 의하면 “咸”이란 “交感”을 의미한다. “止而說” 하기에 陰陽二氣가 서로 感應하고 正을 잃지 않는다. 여기서 “止”는 山이 자리하고 있는 모습이고, “說”은 “悅”과 같은데 혹자 “兌”라고 하여 “欣悅”을 의미한다. 이렇게 하여 “天地感而萬物化生”이 된다. 宋常星은 이어서 말하기를, 地든 山이든 “天地人物，都是道生，都是道成”⁷⁹이라 하였다. 그렇기 때문에 모두 “法道”해야 한다. 이렇게 하면 陰陽이 昇降하고, 造化가 感應하는 것이다.

한마디로 말해서 “志在高山”이란 크고 작음의 시야에서 초월해야 하고, 아울러 “以道觀之”해야 한다는 것이다. 그렇게 하여 자신을 高遠無窮 한 경지에 맡기고, 大道를 따르며, 大道와 합해야 한다. 비슷한 맥락으로 많은 악보, 예를 들어 『琴苑心傳全編』(1667年)은 해석하여 말하기를 “蓋高山以有得於仁者樂山之意也”라 하였다. 즉 높은 산의 안정된 모습을 본받으라는 것이다. 이에 대해 朱子는 해석하여 말하기를 “仁者安於義理而厚重不遷，有似於山”(『論語集注』)⁸⁰이라 하였다. “靜”에 대해서는 詹石窗 교수의 말하기를: 老子的 “靜”은 우리가 말하는 움직이지 않는 상태를 의미하는 것이 아니라, 더욱 중요한 것은 마음의 고요함이라 했다. “靜”을 이루기 위해서는 먼저 여러가지 잡념과 욕망을 버려야 한다. 그렇게 해야만 天地와 합일을 이룰 수 있는 것이다.⁸¹ 宋常星 역시 비슷한 의미로 말하기를, 聖人の 進退는 自然之理를 따르니, 그것은 大道와 마찬가지로 하였다. 구체적으로 보면 “不以夷險而少變，不以好惡而生心”⁸²이라 한다. 여섯 가지 妄見을 버리고, 高下尊卑를 평등하

74 王弼, 『老子道德經注』, 前掲, 第66頁.

75 詹石窗, 『平安之道與生命哲學』, 前掲, 第313頁.

76 같은 책. 309쪽.

77 黃壽祺、張善文, 『周易譯注』, 上海: 上海古籍出版社, 2007年, 第434頁.

78 같은 책.

79 宋常星, 『太上道德經講義』, 前掲, 第173頁.

80 朱熹, 『四書章句集注』, 前掲, 第87頁.

81 詹石窗, 『平安之道與生命哲學』, 前掲, 第229-230頁.

82 宋常星, 『太上道德經講義』, 前掲, 第148頁.

게 볼 때, 진정으로 “無私、無己、無身，方可寧靜致遠，泰然平安”⁸³을 실천하는 것이다. 같은 맥락으로 徐上瀛 역시 말하기를 “聲自心生，苟心有雜擾，手有物擾” 및 “惟涵養之士，淡泊寧靜，心無塵翳，指有餘閑”⁸⁴라 하였다. 蜀派古琴 『高山』에서 우리는 “眞、善、柔、靜、通”의 道家 核心사상을 볼 수 있는데, 즉 우리는 자신의 시야의 한계를 초월하여 만물의 본래의 모습을 보아야 한다. 아울러 우리의 편견을 버리고, 여러 가지 망상을 버려야만, 自然大道와 합일을 할 수 있는 것이다.

三. 上善虛通：『流水』와 湯湯之水

琴譜인 『枕經薛史山房雜抄』는 말하기를 “古人寫山有水，寫水有山”이라 한다. 『流水』는 보통 『高山』과 같이 언급되는데, 琴家들에 의하면 이상 두 곡은 원래 하나였다고 한다. 하지만 우리가 최초로 발견한 琴譜인 『神奇秘譜』(1425年)에는 이미 둘로 분리되어 있었다. 朱權의 기록에 의하면, 琴曲은 당나라 시대에 분리되었고, 송나라 시대에 또 여러 단락으로 나뉘었다고 한다. 『太音傳習』(1552年) 및 『玉梧琴譜』(1589年) 등 琴譜는 이러한 부분을 계승한 것이다. 하지만 朱權의 관점은 후세의 이론과 조금 차이가 있는데, 琴曲 分離의 시대로 볼 때, 『春草堂琴譜』(1744年) 및 『琴學尊聞』(1864年)의 기록에 의하면, 琴曲의 分離는 원나라 시대에 이뤄졌다고 한다. 하지만 이 역시 확실한 것은 아니다. 이유는 원나라 시대에 이미 분리가 완성되었기 때문이다. 琴曲의 分段을 놓고 보면, 우리가 현재 알 수 있는 가장 일찍 한 分段 琴譜는 『西麓堂琴統』(1525年)으로, 『流水』를 十段으로 나눠 놓았다. 이러한 부분은 朱權이 말한 송나라 시대에 八段과는 일정한 차이가 있다. 그럼에도 불구하고, 琴曲이 전승과정에서 일정한 변화와 발전을 거치는 것은 이해할 수 있다고 생각한다. 현재 전해지는 蜀派古琴 『流水』는 道士 張孔山이 편집한 것으로, 蜀派의 獨特한 演奏技法인 “七十二滾拂”을 그 속에 가미해 넣었다. 아울러 원래의 八段 『流水』를 九段으로 나눠 놓았다. 훗날 琴家인 管平湖가 사용한 『流水』⁸⁵의 악보는 곧 張孔山의 『天聞閣琴譜』이다. 이에 대해 查阜西는 평가하여 말하기를 “所彈 『流水』 正是張孔山派，就中滾拂一段運指最為靈活，出音優柔，今時彈張派 『流水』 無出其右者”⁸⁶라 하였다. 즉 張孔山이 獨特한 指法을 사용할 수 있었던 이유는, 琴學에 대한 깊은 내공 뿐만 아니라, 그가 巴山蜀水의 自然風物에 대해 깊게 관찰했기 때문이다. 이렇게 하여 “『流水』는 理念과 함께 깊은 표현력을 가질 수 있게 되었다.”⁸⁷ 琴家 喻紹澤은 『流水』를 전수할 때, 특별히 제자인 曾成偉를 青城山 및 都江堰에 불러 그곳의 물의 흐름과 기세를 느낄 수 있도록 하였다고 한다.


83 詹石窗, 『老子“以身為天下”的生命哲學思想發秘——以<道德經>第十三章為主體的文化詮釋』, 前揭, 第8頁.

84 徐上瀛, 『溪山琴況』, 前揭, 第31頁.

85 본고에서 말하는 『流水』는 喻紹澤이 전하고, 曾成偉가 편집한 판본을 말한다.

86 曾成偉, 『蜀派古琴源流及藝術特色』, 前揭, 第17頁.

87 같은 책, 16-17쪽.

“觀”은 원래 “窺”(窺)으로 쓰였는데, 형상은 큰 새가 두 눈을 크게 뜨고 있는 모습이다. 훗날 金文에서는 “見”을 추가하여, “觀”이 되었다. “” 이 글자는 새의 큰 눈을 강조하였는데, 다시 말해서 無所不見의 洞察力을 나타냈다.⁸⁸ 孔子 역시 강가에서 강의 흐름을 바라보며 “逝者如斯夫！不捨晝夜”(『論語·子罕』)⁸⁹라 하였다. “觀”은 “外觀” 뿐만 아니라 “內觀”의 의미도 지니고 있다. 『道藏』의 『太上老君內觀經』에서는 “觀”을 내면을 바라보는 “反觀內照”라 하여, 내재적 체험과 의식을 포함시켰다.⁹⁰ 이렇게 하여 大道를 “希、微、夷”로 느끼는 것이다. 이러한 상황은 높은 산에 올라가 천지를 내려다 보거나 洞察하는 것과 비슷하다. 孔子는 자아에 대한 인식과 체험을 통하여, 天地之道와 萬物之情의 根本面目을 파악했던 것이다. 이에 대해 경전은 “天地之化，往者過，來者續，無一息之停，乃道體之本然也”(『論語集注』)⁹¹라 하였다. 湯湯之水を 관찰하는 것을 통하여 孔子 天地萬物의 生生不息을 알게 되었고, 또한 自然之物은 인간의 生命意識과 서로 感通한다는 것을 알게 되었다. 李白은 『聽蜀僧澹禪琴』에서 高山流水의 이야기를 인용하여, “客心洗流水”라 하는 시로 生命意識 및 琴聲과 自然이 서로 交融感通하는 것을 표현하였다. 張孔山은 岷江之旁、古堰之側에 살았는데, 그는 물을 관찰하는 것을 통하여, 세상을 파악했다. 그가 『流水』의 “六段節奏迥異凡操”를 연주할 때, 그것은 道에 대한 깊은 이해에서 나온 것이다.

蜀派의 『流水』에 나오는 “七十二滾拂”의 水는 일반적인 물을 가리키는 것이 아니다. 그것은 높은 산에서 흘러내려오는 깨끗한 물로, 琴家 歐陽書唐은 『流水』의 滾拂技法을 배우고자 매우 큰 노력을 하였다. 그에 의하면 『流水』의 二三段이 묘사하는 것은 샘물이 졸졸 흐르는 소리이고, 四五段은 여러 갈래의 물이 모여지는 과정이라 한다. 이제 물은 큰 물길을 이루었으니 그 기세는 엄청나다. 이어진 第六段에 와서 흐르는 물은 용이 요동을 치듯 굉음을 내고 있다고 한다. 聖人들은 사물을 관찰하고 그것을 八卦로 표현하였다. 높은 산에서 흘러내려오는 물은 “咸”卦를 형성하는데, 이 괘는 “兌”가 위에 있고, “艮”이 아래에 있다. 앞선 서술에 비춰 볼 때 “咸”卦는 곧 上下陰陽이 서로 뒤집어져, 陰柔가 위에 있고, 陽剛이 아래에 있다. 이렇게 하여 陰陽剛柔交感之義를 이룬다. 孔穎達의 해석에 의하면, 水澤은 위에 있어 아래를 적신다. 山體는 아래에 있으면서 물을 받아들인다. 이卦는 또 陰陽剛柔暗合男女夫婦之道를 포함하고 있는데, 男이 먼저이고 女는 거기에 호응한다. 이렇게 하여 天地陰陽이 서로 감응하면서 萬物이 化生하는 것이다. 君子는 이卦를 본받아 마음을 비운다.⁹² 老子에 의하면 물의 강장 훌륭한 품성은 “善利萬物”이라 한다 이러한 사상은 “咸”卦의 의미와

88 詹石窗, 『平安之道與生命哲學』, 前掲, 第89頁.

89 朱熹, 『四書章句集注』, 前掲, 第108頁.

90 詹石窗, 『“觀復修真”：道學生命智慧的<周易>思想底蘊』, 載於『湖北大學學報(哲學社會科學版)』, 2022年第6期, 第5頁.

91 朱熹, 『四書章句集注』, 前掲, 第108頁.

92 王弼、孔穎達, 『周易正義』, 北京：中國致公出版社, 2009年, 第141頁.

일치하다. 『道德經』第八章에는 “上善若水。水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道”⁹³라는 말이 있다. 老子的 해석에 의하면, 가장 훌륭한 성품은 마치 물과 같은데, 물은 만물을 이롭게 하지만 만물과 다투지 않기 때문이라고 한다. 물은 항상 자신을 낮추니 그것은 도와 가깝다. 이에 대해 王弼은 말하기를 “人惡卑也”⁹⁴라 하였다. 여기서 “卑”는 인간을 말하는 것으로, 공간의 높고 낮음을 의미하는 것은 아니다. 蜀派 古琴인 『高山』은 말하기를, 사람은 뜻이 高山에 있어야 하는데, 여기서 높은 산이란, 반드시 진짜로 높은 산에 가야만 逍遙自適한다는 뜻이 아니다. 오히려 초월의 시각을 가지고 진정으로 “以道觀之”하면, 그 때에는 “凡物無成與毀，復通為一”(『莊子·齊物論』)⁹⁵할 수 있다는 말이다. 다시 말해서 자신을 낮출 때 호수와 같이 고요한 마음을 얻을 수 있는 것이다.

『象』은 “咸”卦에 대해 해석하여 말하기를 “君子以虛受人”⁹⁶이라 하였다. 의미로는, 大道는 萬物을 포용하고 있는데, 그 모습을 상상해 보면, 마치 高山 속의 溪谷과 같다는 것이다. 이 역시 “水”(兌)가 “山”(艮)에 있는 모습이다. 溪谷은 老子的 사상에서 매우 중요하다. 계곡은 모여서 “谿”을 이룬다. 樓宇烈 교수의 해석에 의하면 “谿”은 “谷”과 같은 의미라 한다. 일부 책에서는 “溪”와 “奚”⁹⁷를 같이 쓰기도 한다. 老子 『道德經』第二十八章에는 “知其雄，守其雌，為天下谿，為天下谿，常德不離，復歸於嬰兒”⁹⁸라는 말이 있다. 이 역시 다른 각도로 “水幾於道”를 표현한 것이다. 잔스창은 이 문장을 해석하기를: “萬水歸流”의 이치는 “與道合真”과 마찬가지로, 雄剛한 사람은 오히려 雌柔之道를 잘 지켜야 한다고 했다. 그것은 마치 계곡의 샘물과 같이, 높은 산에서 내려오면서 자신을 낮추고, 아름다운 품성을 유지하는 것과 같다. 그렇게 하면 모든 물은 한 곳에 모이게 된다.⁹⁹宋常星은 이 문장을 해석하면서 “咸”卦와 연결시켰다. 그에 의하면 “雌”는 곧 “陰”이고 “雄”은 곧 “陽”이다. 陰은 靜하고 陽은 動한다. 그렇기 때문에 知雄守雌이란 곧 陰陽動靜의 이치를 파악하는 것이다. 이렇게 하면 “動靜互用，陰陽相和，理無不周，事無不順，感之即通，扣之立應，天下之德，無不歸之矣”¹⁰⁰가 된다. 高下尊卑와 비슷한 것으로는 榮辱이 있다. 이에 대해 老子는 말하기를 “知其榮，守其辱，為天下谷。為天下谷，常德乃足，復歸於樸”¹⁰¹라 하였다. 宋常星은 말하기를 여기서 말하는 “榮”과 “辱”은 범위가 매우 넓은데, 자연 초목의 興盛衰枯가 될 수도 있고, 인간세상의 富貴貧賤이 되기도 한다. 하지만 어떠한 경우에 속하든 모두 “皆是身外之遇，非性分之固有”¹⁰²인 것이다. 이것은 곧 程

93 王弼, 『老子道德經注』, 前掲, 第22頁.

94 王弼, 『老子道德經注』, 前掲, 第22頁.

95 郭慶藩, 『莊子集釋』, 前掲, 第68頁.

96 王弼, 孔穎達, 『周易正義』, 前掲, 第141頁.

97 朱謙之, 『老子校釋』, 北京: 中華書局, 1984年, 第112頁.

98 王弼, 『老子道德經注』, 前掲, 第76頁.

99 詹石窗, 詹至瑩, 『道家“學以成聖”精神發秘——以老子<道德經>第二十八章為切入點的解讀』, 載於『寧夏社會科學』, 2020年第5期, 第41-42頁.

100 宋常星, 『太上道德經講義』, 前掲, 第177頁.

101 王弼, 『老子道德經注』, 前掲, 第75頁.

102 宋常星, 『太上道德經講義』, 前掲, 第178頁.

자가 말한 “事理”요, 孔子가 말한 “仁者樂山”이다. 나아가 공자는 “知者樂水”를 언급하면서 “知者達於事理而周流無滯，有似於水”¹⁰³라 하였다. 성인은 자연스럽게 행위를 하는데 그것은 마치 흐르는 물과 같다. 즉 不以卑為卑，不以辱為辱 한 것이 마치 “不好不惡，以虛心處世，即如虛谷一般”¹⁰⁴인 것이다.

老子는 『道德經』第三十九章에서 “谷無以盈將恐竭”¹⁰⁵이라 하였다. 여기서 말하는 “無以盈”은 물을 의미한다. 다시 말해서 계곡물은 계속하여 흐르지 않으면 마르게 된다. 이에 대해 程子是 “水流而不息，物生而不窮，皆與道為體，運乎晝夜，未嘗已矣”(『論語集注』)¹⁰⁶라 하였다. 이 외에도 老子는 또 “谷得一以盈，萬物得一以生”¹⁰⁷이라 하였는데, 여기서 말하는 “一” 역시 물을 의미한다. 그리고 물은 “道”¹⁰⁸를 상징하기에, “水幾於道”라 하였다. 詹石窗은, “水”을 통해 “道” 및 “上善”을 비유하였다. 이렇게 한 이유는 “易學” 洛書의 五行卦象이 그 배경이 되는데, 첫째, 上古 洛書의 “金木水火土” 五行은 九宮八卦와 서로 대응한다. 그 중에서 숫자 一은 北方에 있고 五行은 水에 속한다. 둘째, 蘇轍은 『道德真經注』의 해석에서 “天以一生水，蓋道運而為善，猶氣運而生水，故曰上善若水”라 하였다. 다시 말해서 “善”은 大道運化의 결과이다. 그것은 마치 물이 氣化한 것과 마찬가지로이다. 그렇기 때문에 오행으로 보면 물은 음이 모이는 북방에 있다. 물의 본질적인 특성은 “處下、利物、不爭”¹⁰⁹이다. 비록 柔弱하지만 生生不息의 에너지를 갖고 있다. 그렇기 때문에 大道가 萬物을 化生하고 滋養하는 것을 잘 표현할 수 있는 것이다.¹¹⁰ 莊子は 『達生』에서 이런 이야기를 들려준다. 孔子가 吕梁에 갔을 때, 거기에는 三十仞의 폭포가 있었는데, 매우 높고 물살이 썰다. 폭포물은 四十里를 날아갔으며, 어떠한 물고기도 살 수 없었다. 하지만 공자는 한 사람이 거기서 노니는 것을 발견한다. 처음에는 귀신인줄 알았으나, 나중에 보니 사람이었다. 그리하여 공자는 그에게 “蹈水”의 道術을 배우고자 하였으나, 그 사람은 도술을 모른다고 하면서 단지 “與齊俱入，與汨偕出，從水之道而不為私”¹¹¹ 및 “長於水而安於水”¹¹²라 하였다. 다시 말해서 물의 성질을 잘 파악하고, 그 힘에 몸을 맡겨 물속에 들어갔다 나오는 것이니, 거기에는 아무런 사사로운 감정이 필요 없다는 것이다. 물가에서 살면, 물에 몸을 맡기고, 忘我忘物 하면 順道而通하고, 자신으로 하여금 물과 하나로 될 수 있게 한다는 것이다. 아울러 『秋水』에는 “至德者，火弗能熱，水弗能溺”¹¹³이라는 문장이 있는데, 역

103 朱熹, 『四書章句集注』, 前掲, 第87頁.

104 宋常星, 『太上道德經講義』, 前掲, 第177頁.

105 王弼, 『老子道德經注』, 前掲, 第109頁.

106 朱熹, 『四書章句集注』, 前掲, 第108頁.

107 王弼, 『老子道德經注』, 前掲, 第109頁.

108 같은 책, 110쪽.

109 詹石窗, 『平安之道與生命哲學』, 前掲, 第208頁.

110 같은 책, 207-208쪽.

111 郭慶藩, 『莊子集釋』, 前掲, 第583頁.

112 같은 책, 584쪽.

113 같은 책, 552쪽.

시 같은 의미이다. 이들은 모두 “知道者必達於理，達於理者必明於權，明於權者不以物害己”한 것이다. 여기서 장자는 물에 순응하라고 하였지만, 그가 강조하는 것은 사실 自然에 순응하면서 大道와 合一하라는 말이다. 이렇게 볼 때 『高山』, 『流水』의 두 곡은 이상 언급한 것과 비슷한 맥락으로, 하나는 “山”의 고요함을 표현했고, 다른 하나는 “水”의 “動”을 표현하였다. 이러한 부분은 道家의 陰陽相生、動靜合宜사상과 일치하다.

四. 결론

高羅佩는 『琴道』에서, 道教文化는 琴道을 이끌어가는 주요한 동력이라 하였다. 뿐만 아니라 琴道는 철학적인 면이든 煉丹術의 측면이든 모두 도에 부합한다고 했다.¹¹⁴ 蜀派 古琴은 형성된 이래 많은 면에서 道家文化와 상호 교류 및 융합하였다. 대표곡 역시 짙은 道家적 색채를 지니고 있으면서, 도가의 사상을 전달한다. 『佩蘭』은 道家의 은둔사상을 표현하고 있다. 隱이라고 하는 개념에는 “全生” 및 “避禍”의 深層 生命意識 및 道家保養生命、延年益壽、羽化登仙 등 사상을 포함하고 있다. 『高山』은 道家의 泰然靜觀의 사상을 표현하고 있는데, 거기에는 生命完善、道我融通、悠然逍遙의 生命意識 등 여러 의미를 포함하고 있다. 이러한 부분은 道家의 “以道觀之” 및 “萬物齊一”의 이론과 일치하다. 『流水』는 道家의 上善虛通 사상을 나타낸다. 깊은 의미로는 虛心利物、謙卑不爭、與道合眞의 生命意識 및 大道의 化生萬物、滋養萬物의 사상을 포함하고 있다. 『佩蘭』, 『高山』, 『流水』가 표현하고자 하는 것은 道家의 生命 智慧로, 궁극적으로 볼 때, 그것은 “眞、善、柔、靜、通”의 道家의 核心 精神인 것이다.

論文譯者: 金海龍(韓國·大巡宗教文化研究所研究員)

114 高羅佩, 『琴道』, 前掲, 第44-46頁.

蜀派古琴伝統曲目における自然のイメージと生命意識

蒋月

四川大学哲学系・博士研究生

要旨

蜀派の琴家は古くから道と器を並行して進めることを主張し、古琴をより広範な生命理解の哲学的起点に置き、深い易学や儒道思想を融合させている。天地の大道と自然の造化に対する関心の中で、生命個体への配慮と超越を実現し、生命精神の把握と理解を実践することを目指している。蜀派古琴は独自の技法とその巧妙な運用により、宇宙天地や自然万物を生き生きと描写する曲目が少なくない。本稿は、蜀派の代表的な琴譜『天聞閣琴譜』を中心に、蜀派の代表曲目である「佩蘭」「高山」「流水」の作曲感情と楽譜の二重分析を通じて、そこに秘められた道家の生命意識や「真、善、柔、静、通」という道家の核心精神を明らかにしようとするものである。

キーワード：蜀派古琴；自然；生命意識；佩蘭；高山；流水

要旨翻訳：向偉，北京大學外國語學院2023級博士後

《玉枢宝经》起源研究

崔致凤

大巡宗教文化研究所·研究员

摘要

本论文主要研究经典《玉枢宝经》，即包含“九天应元雷声普化天尊（普化天尊）”信仰的《九天应元雷声普化天尊玉枢宝经》，简称《雷霆玉枢宝经》《雷祖玉枢宝经》《九天玉枢宝经》《雷霆玉经》《玉枢经》等等。该经典产生的年代没有确切的定论，已有的研究中主要有两种观点：一些学者认为它是北宋末期徽宗（1100-1125）时期神霄派经典，一些学者根据白玉蟾的注释或张嗣成（39代天师）的序言，推测它是南宋或元朝时期的作品。在中国清朝时期和朝鲜王朝后期，《玉枢宝经》主要流行于民间，被巫教所吸收，用于治疗 and 消灾。近代以来，该书被视为异端邪说并遭到排斥，学人们认为它是伪书，不属于道教经典，或认为它只是巫俗经典。参照1117年以后成形的神霄派《雷霆经》，笔者认为《玉枢宝经》是普化天尊信仰的观点成立。普化天尊在明朝长期是国家祭祀中的主要供奉神灵，明代的英宗、孝宗、世宗、神宗均对《玉枢宝经》作了御制序，并加以推崇。普化天尊在韩国是朝鲜王朝初期祈雨祭当中最重要的祭礼对象，当时《玉枢宝经》属于道家类考试的经典。

围绕《玉枢宝经》成书时间的研究在近年来取得了新的进展，主要有三种观点，但笔者的观点仍有所不同。笔者发现了比宋徽宗时期还要早的《玉枢宝经》类文献中有1057年苏轼抄写的《玉枢宝经》抄本，并以此作为成书时间的根据。以信仰的时代变迁来看，《玉枢宝经》上承古代的雷神信仰，下启诸多神霄派信仰与雷法思想。

由上可见，学界和大众对《玉枢宝经》的认识有一定的局限性。其局限性在于学界以往以徽宗、神霄派和《雷霆经》为中心进行《玉枢宝经》研究；大众则多认为此书是与巫俗有关的民间信仰。本论文试图纠正以往的错误解释，并提出关于《玉枢宝经》来源的新观点。

一. 绪论

本论文主要研究经典《玉枢宝经》，即包含“九天应元雷声普化天尊（普化天尊）”信仰的《九天应元雷声普化天尊玉枢宝经》。《玉枢宝经》的出现并非突然，而是从民众生活中的观念和原始的雷神崇拜概念的延续中不断积累起来的。虽然一般认为道教在民间信仰中发展，但笔者很难找到《玉枢宝经》与民间信仰的比较研究或关于《玉枢宝经》起源的研究。韩国具重会对《玉枢宝经》的由来进行过相关研究，但由于只局限于韩国的版本，未能取得有意义的研究结果。在中国，以李远国为首的学者们虽然进行了有关神霄派或雷法的研究，但没有集中讨论《玉枢宝经》起源的论文，学者们大致认为《玉枢宝经》是在北宋末期到南宋时期由神霄派制作的。

关于《玉枢宝经》的成书时期，学界有很多争议。据推测，此书大约在神霄派成立后出现，最早出现在南宋初期或北宋末期。¹作者不详，据推测是神霄派的道士或南宗的始祖白玉蟾。在日本，此书的成书时期被认为是从北宋末到南宋初。²尹翠琪（Wan, Maggie C. K.）提到《玉枢宝经》与神霄派密切相关，³安保罗（Poul Andersen）也推测《玉枢宝经》的生成年代是南宋，约 1200 年。⁴在韩国，很多人认为此书是元朝 1311-1333 年间撰写的。本文试图否定《玉枢宝经》产生于北宋末徽宗时期，即神霄派正式盛行的时期的观点。⁵

二. 《玉枢宝经》起源的现有观点

1. 太上老君

《玉枢经髓》是《玉枢宝经》的正经中，仅摘要刻有的三个章节，这三章是《玉枢宝经》的精髓，是提及普化天尊重要教说的章节。即，“6. 至道深窃章”、“7. 道以诚入章”、“8. 演妙宝章”，经文前简单地写着“太上著”。另外，《宝经音训》中提到“正则不邪，一则无二，此正一有道之士也。又太上以正一之教，传付汉天师张君，赐正一静应真君之号，令正一道士皆其教门从属也。”太上老君把正一之道传给汉朝天师张真君，并赐予了正一静应真君的号。从这个角度来看，有可能认为正一之教诲是《玉枢宝经》。

¹ 任继愈 总主编、钟肇鹏 主编：《道教小辞典》，上海：上海辞书出版社，2010 年版，第 132 页，“《九天应元雷声普化天尊玉枢宝经》亦名《雷霆玉枢宝经》，一卷，分上下两节。上节言“至道”，下节言“气数”。此经出于宋代。”

² 三浦國雄：《〈玉枢经〉的形成与传播》，《东方宗教》2005 年第 105 輯，第 5 页。（三浦國雄：《玉樞經の形成と傳播》，《东方宗教》2005 年第 105 輯，第 5 页。）；野口鉄郎 外：《道教事典》，平河出版社 1994 年版；松本浩一：《宋代之雷法》，《道學研究》2020 年第二期，第 17-18 页。

³ Maggie Wan: “Image and Efficacy: The Frontispieces to the Wanli Emperor’s Yushu Jing”, *Artibus Asiae*, Vol. 75, No. 1, 2015, pp. 45-82; Maya Stiller, “Warrior Gods and Otherworldly Lands Daoist Icons and Practices in Late Chosŏn Korea”, *Religions*, Vol. 13, No. 11, 2022, p. 7.

⁴ Poul Andersen, *The Paradox of Being: Truth Identity and Images in Daoism*, Harvard University Asia Center, 2019, p. 28.

⁵ 李远国：《九天应元雷声普化天尊信仰研究》，《大巡思想论丛》2013 年第 21 辑，第 77 页。“《玉枢宝经》一卷，撰人不详，出于北宋徽宗时期。”

2. 雷师皓翁

雷师皓翁是《玉枢宝经》中出现的雷部臣子。《玉枢宝经》中提到“3. 雷师启白章，注曰：雷师皓翁，乃帝臣元老，卿师重臣也。”“3. 雷师启白章，释曰：适雷师皓翁，职专雷府，班越天真，以己心而识上心，故白之于天尊之前。”“4. 仙勋夙世章，释曰：雷师皓翁，与天地同体，日月齐明。是以天尊言储勋夙世有大功，于初始之先行，既累著而得精炁，遂化成形，故得玉府进用琼宫有名矣。今又掌善司恶，分化济人，其功不少”。

[韩 6]鸡龙山本、[韩 7]详密注解本、[韩 8]伯克利大学本中收录了不明人物“瀛壶玄橰子”制作的“玉枢宝经证赞(瀛壶玄橰子赞)”，其中《玉枢宝经》的作者被视为雷师皓翁。雷师皓翁奉天尊教诲，退而记之，这就是《玉枢宝经》。

3. 正阳、纯阳

[韩 3] 盘龙寺本《九天玉枢经》中提到“《玉枢宝经》者，始著于唐末道家谓正阳纯阳二真人所传也”。正阳指的是钟离权(?-?)，纯阳指的是吕洞宾(796-?)。这两人属于中国道教八仙，是民间很有人气的人物。两人都是属于中韩版本神像图的人物。特别是四注本《玉枢宝经集注》中记载了吕洞宾记述了《玉枢宝经》的赞，《吕祖全书》中记载了他的行迹和言行，那里也介绍了《玉枢宝经》的赞。

4. 杜光庭

王世贞(1526-1590)是皇室重视道教和《玉枢宝经》的明代嘉靖(1521-1567)年间的一位学者。他被誉为嘉靖七才子之一，其学识是七才子中的第一人。他在明代后期成为古文辞学派的领导人，主张拟古主义。王世贞提到《玉枢宝经》是由杜光庭(850-933)所著。王世贞的这一意见被韩国的李圭景⁶(1788-1856)采纳，此后朝鲜后期多位学者赞同王世贞的意见。

5. 太玄子张嗣成

张嗣成字次望，号太玄，张与材之子，正一派第三十九代天师，撰写了《玉枢宝经》的序文。他的序文被收录在《道藏》的《玉枢宝经集注》中，因此他被很多人认为是《玉枢宝经》的作者。韩国的具重会在著作中把《玉枢宝经》的起源看成是张嗣成，⁷这种研究是韩国相关研究者最普遍接受的说法。⁸

6. 玄阳子徐道龄

除韩国外，其他国家的研究普遍认为玄阳子是《玉枢宝经注》的作者。⁹尽管玄阳子看起来是《玉枢宝经》四注本的发行者，但他能否被看作是《玉枢宝经》原文的作者还是个疑问。《太上玄灵北斗本命延生真经注》中记载“玄阳子徐道龄集注，乾阳子徐道玄校正”后序写的是“元统二年九月九日，玄阳

⁶ 李圭景(生卒年不详)：朝鲜王朝后期实学派思想家。号五洲、啸云。

⁷ 具重会：《玉枢经研究》，首尔：东文选，2006年版，第55页。

⁸ 朴龙哲：《韩中制度圈对九天应元雷声普化天尊信仰的应对-以对<玉枢经>的认识为中心-》，《大巡思想论丛》2013年第21辑，第305页；李丁宰：《通过<玉枢经>看到的民俗思想和民族宗教》，首尔：庆熙大学出版文化院，2016年版，第39页。

⁹ 野口鉄郎 外：《道教事典》，平河出版社，1994年版，“玉枢经の項目”；松本浩一：《宋代之雷法》，《道學研究》2020年，第二期(總第三六期)，第11-12页；尹翠琪：《道教版畫研究：大英圖書館藏《玉樞寶經》四註本之年代及插畫考》，《道教研究學報：宗教、歷史與社會》2010年，第二期，第135-183页。

子徐道龄，斋沐焚香，再拜谨题”。元统二年即 1334 年，而在前一年（1333）张嗣成撰写了《玉枢宝经》序。

7. 白玉蟾

这是哈佛大学的安保罗（Poul Andersen）和香港的尹翠琪的主张。尹翠琪在著作中提出：“大英本的主体经文，基本上与《正统道藏》收录的《九天应元雷声普化天尊玉枢宝经集注》（简称四注本）相同。《玉枢宝经》成书于南宋初，是北宋末年兴起之神霄雷法传统的经典，该书不著撰人，疑是金丹派南宗始祖白玉蟾所撰。”¹⁰

三. 《玉枢宝经》的来源

1. 《玉枢宝经》最早的记录

从迄今为止发现的文献上可以确认的《玉枢宝经》最早的记录是在北宋中期与苏轼相关的记录。《苏轼书法史料集》中介绍了苏轼碑帖中《玉枢宝经》拓本的内容，以及《玉枢宝经》的全部经文，且记载了撰写的具体时间：“嘉祐二年丁酉仲春，眉山苏轼写宝经二十部施兴国寺，祈保父母康安，寿命永昌者。”¹¹由此可见，1057 年苏轼抄写了当时流行的《玉枢宝经》。《苏轼书法史料集》参考了清代吴公谨刊的《养云山馆法帖》一卷，提及为“清道光拓本”。张伯英著作的《增补法帖提要》中记载，清朝吴公谨刊行的《养云山馆法帖》虽然由张伯英收集整理，但其仅有四卷，一、二、三卷则记载着张伯英没有亲眼看到此帖，并且记载着“张氏未见帖目，卷一：苏轼玉枢宝经并跋（高士奇，蔡之定，吴公谨跋），卷二：玉庭筠杜甫五律四首（项元汴，吴公谨跋），赵孟頫青山吟，白云吟（梁同书观款，吴公谨跋），卷三：鲜于枢高亭山游记并诗（邓文元，…。）”¹²由此可见，清朝的吴公谨亲眼目睹了《苏轼玉枢宝经并跋》，并亲眼目睹了高士奇（1645-1703）、蔡之定（1745-1830）的跋文，自己也留下了跋文。也就是说，苏轼 1057 年抄写的二十部《玉枢宝经》后来被刻在石碑上流传，清朝时拓本制作成法帖，可以整理为后世引用的。

跋文中嘉祐（1056-1063）是北宋仁宗的年号。嘉祐二年是 1057 年，是丁酉年。从时间上看，当时苏轼的母亲正在患病，在为了考试离开故乡的情况下，苏轼因为担心父母的健康而抄写《玉枢宝经》。从这个角度可以推测出，《玉枢宝经》治病祈福的信仰在北宋初已经蔓延。除了治病之外还有其他各种原因帮助了《玉枢宝经》传播，还可以在《玉枢宝经》“20. 远行章”找到与信仰相关的事例。

值得注意的是，苏轼在兴国寺这一佛教寺庙里抄写《玉枢宝经》并布施。这暗示着相当重要的一点，《玉枢宝经》的适用范围当时并不局限于道教领域。民间的经典或信仰经常被道教和佛教吸收。《玉枢宝经》也来源于民间信仰，不但在道教和佛教中通行，而且可以认为当时的儒者也接受了此经的观念。

¹⁰ 尹翠琪：《道教版画研究：大英图书馆藏〈玉枢宝经〉四注本之年代及插画考》，《道教研究学报：宗教、历史与社会》2010 第二期，第 141 页。

¹¹ 水赉佑：《苏轼书法史料集·上》，上海：上海书画出版社，2017 年版，第 144-147 页。（四，苏轼墨迹、碑刻，玉枢宝经）

¹² 张伯英原著·吴元真增补，《增补法帖提要》，北京：商务印书馆，2019 年版，285 页。

也就是说，当时《玉枢宝经》没有形成明确的道教经典观念。可以推测，《玉枢宝经》在当时已经被佛教吸收，成为对佛教徒来说也是有意义的经典。后面会详细提到，韩国版本的《玉枢宝经》在甘露寺、安心寺、盘龙寺、普贤寺等大部分寺庙接受施舍后发行，现在韩国最早的版本甘露寺本与佛经混合，组成了合订本。这可能成为研究“为什么苏轼会在兴国寺施舍《玉枢宝经》”的线索，是推测当时《玉枢宝经》认同感的典型事例。

中国版本的序跋文中尚未发现有关《玉枢宝经》和苏轼的内容，但韩国版本中提及了苏轼相关的内容，这值得关注。盘龙寺本后序记载着“玉枢宝经者，始著于唐末道家谓正阳纯阳二真人所传也。又云蜀杜光庭所撰者，夫未知果然，宋世最重之，苏子瞻、米元章辈，皆手写石刻而定州救疫、密州止火、淮安逐魔，悉班班于史集，其夫灵验哉。”韩国盘龙寺本认为《玉枢宝经》是由正阳、纯阳撰写并流传下来的。虽然无法确认杜光庭是否重新抄写，但提到宋代重视该经典。特别是宋代介绍苏子瞻和米元章是与《玉枢宝经》有关的人物，子瞻是苏轼的字，元章是米芾的字。据说，他们用手抄写《玉枢宝经》，刻在石头上，拯救了定州的瘟疫，阻止了密州的火灾，赶走了淮安的妖魔。特别提到这些记录均可在史料集中查证，但笔者尚未在史料集中发现相同的内容。¹³

笔者虽然没有亲自确认 1057 年苏轼制作的兴国寺施主本的原件，但碑石的拓本内容在《苏轼书法史料集》中有相关的介绍。以此为基础，比较 1434 年北京大学版本、1445 年《道藏》的正经和四注本以及 1491 年版本的句子，如下表。

图表 1：比较碑石本与《玉枢宝经》版本的句子

	1057 年 碑石本(简体)	1434 年 北京大学本	1445 年 《道藏》正经	1445 年 《道藏》四注本	1491 年 国家图书馆本
4. 仙勋夙世章	九凤丹霞之宸	九鳳丹霞之宸	九鳳丹霞之宸	九鳳丹霞之宸	九鳳丹霞之宸
13. 沉痾痼疾章	异劫兴仇	異劫興仇	累劫興仇	異劫興仇	異劫興仇
14. 官府章	使人击括 ¹⁴	使人擊聒	使人擊聒	使人擊聒	使人击括
17. 鸟鼠章	邀求祭祀 ¹⁵	邀求祭祀	邀求祭祀	邀求祭祀	邀求祭祀
	党庇神奸	黨庇神姦	黨芘神姦	黨庇神姦	黨庇神姦
19. 蛊劳瘵章	先亡伏连	先亡伏連	先亡復連	先亡復連	先亡伏連
22. 免灾横章	追命此经	皈命此經	歸命此經	歸命此經	皈命此經
25. 宝偈章	永扬天尊教	永揚天尊教	永颺天尊教	永揚天尊教	永揚天尊教

首先需要注意的是，《道藏》中一起收录的正经和四注本的经文也存在差异。这是可以推测在《道藏》之前已有《玉枢宝经》的多个版本的部分。据推测，《道藏》的正经和四注本的经文未能统一，也意味着编纂《道藏》时收集的《玉枢宝经》正经和玄阳子的四注本各自来源不同的版本。《道藏》中正经（累劫興仇、黨芘神姦、永颺天尊教）和四经本（異劫興仇、黨庇神姦、永揚天尊教）在经文上略有不同。这有可能是四注本参考了与正经不同的版本，而最有可能的是 1057 年的石碑本和[明 1]1434 年

¹³ (清)李鸿章修、黄彭年纂：《畿辅通志》卷一百七十六，第 22004 页。“韩昌黎刺潮州至令民水旱疾疫必祝，而苏子瞻作庙碑亦不縷書”。虽然该句子与盘龙寺本中提到的地区不一致，但为了消除水旱和瘟疫，苏轼建立了祠堂和石碑，可以间接确认盘龙寺本后书的内容具有可信性。

¹⁴ 经文上石碑本的“使人击括”、“先亡伏连”比《道藏》的“使人擊聒”、“先亡復連”更自然。

¹⁵ 在“邀求祭祀”中，“祀”字型与“祀”、“杞”相似，在传播过程中出现了错字。

的北京大学本。四注本的“黨庇神姦、永揚天尊教”等经文虽然与正经不同，但与碑石本相同。值得注意的是，碑石本和北京大学本中的“先亡伏连”相同，而正经和四注本则改为“先亡復連”。目前学术界尚未对《道藏》以前的版本进行过研究，北京大学版本也是本论文首次涉及到的版本。即，虽然现代发行的《苏轼书法史料集》引用的经文的内容不是繁体而是简体，但其中《玉枢宝经》的经文不是现代经文，而是参考了当代的真本。

2. 考虑时代背景的《玉枢宝经》成立时期

《玉枢宝经》起源于民间雷神信仰的发展，该信仰在某个时间被道教吸收了。虽然无法准确知道其特定时间，但可以考虑经典成立的各种条件。首先，应该具备对道教友好的氛围和与道教相关的经典，这是进行研究的条件。第二，要有新的经典或思想萌发的契机和条件。第三，应该有构成《玉枢宝经》的民间信仰要素，且具有在重玄学完备的时期形成的思想理论基础。第四，应该在以最高神为中心的道教神谱系形成之后。第五，要形成与雷神相关的雷法风气。笔者考虑过，符合这些条件的时期大致为唐末五代时期，¹⁶《玉枢宝经》最晚是在北宋初登场。这推翻了《玉枢宝经》最快是从北宋末形成的现有主张，此观点认为此经比北宋末徽宗时期神霄派正式活动的时间更早产生。笔者认为，《玉枢宝经》是在唐末五代时期产生的，在民间流传的过程中被修改，因此有多个版本，该经之后被神霄派和正一派吸收。

从《玉枢宝经》形成的时代背景可以看出，唐初就开始崇尚老子和道教。唐朝皇室官方崇拜时间最长的宗教是道教。李世民以和老子姓氏相同为由崇拜道教，将儒释道三教的顺序定为“道教-儒教-佛教”，这种基调在高祖武德 8 年(625 年)的诏书中被正式化。以唐朝中后期为起点，道教开始活跃，并开展了新的宗教活动，对此，丸山宏(Hiroshi Maruyama)表示，从六朝时代形成的道教科仪传统在唐朝末叶成为旧传统，失去了生命力。此时，虽然不能改变整个科仪，但由于其在充满民间新活力的宗教运动中受到刺激，道教不得不改变。¹⁷

像这样，在唐末出现了新的道教教法，“天心法”以南唐的道士谭紫霄为始祖。关于“酆都法”，据《海琼白真人语录》所述，白玉蟾认为“酆都法”经唐末道士吴大圆而传世。¹⁸关于雷法，唐末五代道士杜光庭所著《神仙感遇传》卷 1《叶迁韶》中说：“此行之，可以致雷雨，祛疾苦，立功救人也。”根据雷法流传之记载可推测其原形在该时代也已存在。¹⁹另外，从《酉阳杂俎》的记录，²⁰可以看出雷法在当时已经盛行。当时产生的教派和教法深受民间的影响。唐朝末期产生的新符篆派、清微派也是受民间影响的教派。清微派的代表性经典《道法会元》也被评价为是以民间巫师制作的符咒为基础形成的。²¹神霄派和清微派共同继承了早期道教的咒术性、为治病的符咒法，共同信仰雷神、使用五雷法、下雨

¹⁶ 关于《玉枢宝经》起源，有很多提及吕洞宾或杜光庭的文章，他们也是唐末的人物，这一点值得关注。

¹⁷ 坂出祥伸 責任編集：《道教大事典：读道教世界》，新人物往来社，1994 年版。(坂出祥伸 責任編集：《道教の大事典：道教の世界を読む》，新人物往来社，1994 年版。)

¹⁸ 《海琼白真人语录》卷一：“古无酆都法，唐末有大圆吴先生始传此法于世，以考召鬼神。其法中只有八将三符、四呪及有酆都总录院印，后人增益不胜繁絮，似此之类安有正法。”

¹⁹ 松本浩一：《宋代之雷法》，《道学研究》，2020 年第二期(总第三六期)，第 1-2 页。

²⁰ (唐)段成式 撰，《酉阳杂俎》卷八，“安丰县尉裴颢，士淹孙也。言玄宗尝冬月召山人包超，令致雷声。超对曰：“来日及午有雷。”遂令高力士监之。一夕醮式作法，及明至已矣，天无纤翳。力士惧之。超曰：“将军视南山，当有黑气如盘矣。”力士望之，如其言。有顷风起，黑气弥漫，疾雷数声。玄宗又每令随哥舒翰西征，每阵常得胜风。”

²¹ 坂出祥伸 責任編集：《道教大事典：读道教世界》，新人物往来社，1994 年版。(坂出祥伸 責任編集：《道教の大事典：道教の世界を読む》，新人物往来社，1994 年版。) 4 章：道教科仪和经典编纂的历史。

或役雷以惩罚罪人或妖魔。另外，将上古时代的伏羲和黄帝或他们的子孙作为与雷霆相关的神，这反映了古老民间的信仰。²²由此可见，唐末的时代背景具备了生成《玉枢宝经》的所有条件。

四. 结论

《玉枢宝经》萌芽于民间，作者和撰写时间均不详。《山海经》的雷神神话，伏羲或黄帝的父亲是雷神的神话，伏羲的子孙们成为雷神的神话等都是民间世代相传的故事。民间雷神神话，受到道教和佛教的影响，逐渐转变为具有功能性的信仰，即具体的信仰化。雷神具体信仰化，以民间雷神信仰为中心，融合星宿信仰和解厄信仰、祈福信仰，以及道教的符箓和佛教的咒文。其后，伴随着吸收魏晋南北朝时代完成的道教神谱系和唐代发展出的重玄学，雷神信仰不仅形态更加具体，而且思想体系更加充盈。特别是从唐代皇室尊崇道教、民间或皇室中道士使用雷法等记载来看，可以说唐代已经具备了《玉枢宝经》的发行条件。在唐代的思想积累和融合后，流传到今天的《玉枢宝经》版本，在唐末五代时就似乎已经诞生。唐末五代是已有教派权威崩溃的时代，这个时代在战乱中诞生无数新思潮和新教派。另外，从北宋时期（1057年）已经出现《玉枢宝经》的抄写和信仰的痕迹来看，从经典的传播时间来看，推测《玉枢宝经》出现时间为唐末五代时期是合理的。

²² 雷雨：《“雷神”神话的分析》，《语文学刊》2011年第4期，第75-76页。

《옥추보경》의 기원에 대한 연구

최치봉

대순종교문화연구소 · 연구원

국문요약

본 논문에서 다루는 《옥추보경(玉樞寶經)》은 바로 구천응원뇌성보화천존(九天應元雷聲普化天尊)의 신앙이 담겨있는 《구천응원뇌성보화천존옥추보경》이다. 이 경전은 작성 시기가 알려져 있지 않는데, 기존 연구에서는 휘종(徽宗)과 관련한 신소파의 경전으로 보아 북송말에 제작된 것으로 추정하거나, 또는 주석을 작성한 백옥섬이나 서문을 작성한 장사성(39代 天師)을 근거로 남송시대나 원나라 때 작성된 것으로 추정하고 있다. 신앙의 측면에서 《옥추보경》은 청나라와 조선후기에 민간에서 크게 유행하였는데, 주로 치병(治病)이나 해액(解厄)을 위해 무속에서 많이 사용되었다. 이러한 점에서 《옥추보경》은 근대에 이르러 배척해야 할 민간신앙으로 치부되었다. 또한 일부 학자들에 의해 《옥추보경》은 도경(道經)이 아닌 위서(僞書)로 규정되어, 무속을 위해서만 사용되는 경전이라는 오해를 받으며 지금에 이르고 있다.

하지만 명나라 때 보화천존은 오랫동안 국가적 사전(祀典)의 대상으로 받들어 모셔졌으며, 명 황제(英宗, 孝宗, 世宗, 神宗)들에 의해 《옥추보경》의 어제서가 작성하기도 하는 등 국가적으로 존송받던 경전이였다. 조선초기에도 보화천존은 기우제에서 가장 중요한 제례의 대상이었고, 《옥추보경》은 도가류(道家類) 관리가 되기 위해 반드시 배워야 하는 정식 경전이였다. 한편으로 학계에서 추정하는 것과는 다르게 《옥추보경》에 관한 가장 이른 문헌적 기록은 북송의 소식(蘇軾)과 관련한 것이다. 1057년 소식이 《옥추보경》을 필사하여 흥국사에 시주하였다는 기록인데, 이는 북송 휘종의 재위보다 이른 것이다.

이러한 몇 가지 사실관계만으로도 휘종과 신소파를 중심으로 《옥추보경》을 이해하려는 학계의 연구와 무속과 관련한 민간신앙으로 여기는 대중들의 인식에 일정한 오류가 있음을 쉽게 발견할 수 있다. 그리하여 본 논문에서는 기존의 오류를 지적하며 《옥추보경》의 기원에 대한 새로운 관점을 제시하고자 한다.

I. 서론

본 논문에서 다루는 《옥추보경》은 바로 구천응원뇌성보화천존(九天應元雷聲普化天尊)의 신앙이 담겨있는 《구천응원뇌성보화천존옥추보경》이다.¹ 약칭으로 《雷霆玉樞寶經》、《雷祖玉樞寶經》、《九天玉樞寶經》、《玉樞經》등으로도 불린다. 《玉樞寶經》의 등장은 갑작스러운 것이 아니라, 민중들의 생활속에 깊이 뿌리 박힌 관념과 원시적인 뇌신 숭배 개념의 연장선에서 꾸준히 축적되어 이루어진 것이다. 민간신앙에서 도교가 발전하였다는 것은 통념으로 되어 있지만, 민간신앙에 유래하여 《옥추보경》으로 발전하였다는 연구나 《옥추보경》의 기원에 대한 정밀한 연구는 찾아보기 힘들다.

《옥추보경》이 언제 완성되었는가에 대해서는 현재 여러 의견이 존재한다. 중국에서는 이원국을 필두로 하여 신소파(神霄派)나 뇌법(雷法)에 관한 연구가 존재하지만 《옥추보경》에 대해 집중적으로 다룬 논문은 없고 대략적으로 북송말에서 남송때 신소파에 의해 만들어진 것으로 여기고 있다.² 중국 대부분의 관련 학자들도 이러한 의견에 동의하는데,³ 특히 윤취기(尹翠琪)는 신소파와 밀접한 관련이 있다고 언급하며, 한편으로 금단파 남종(南宗)의 시조 백옥섬에 의해 작성된 것이라 보았다.⁴ 일본에서도 작성시기를 북송 말부터 남송초로 여기고 있다.⁵ 폴 안데르센(Poul Andersen) 역시 《옥추보경》의 생성연대를 약 1200년인 남송으로 추정하고 있다.⁶ 이와는 다르게 한국의 학계에서는 구중회를 중심으로 1311-1333년 사이 원나라때 작성된 것으로 보는 시각이 다수를 이루고 있다.

본 논문에서는 《옥추보경》이 북송 말 휘종시기 즉 신소파가 제도권에서 정식으로 성행하던 시기에 생겨난 것이라는 현 연구자들의 견해를 부정하며, 이에 대한 근거로 북송 중기 활동하였던 소식과 관련한 《옥추보경》탁본의 기록을 학계에 최초로 소개하고자 한다.

1 《道藏》, 文物出版社、上海書店、天津古籍出版社三家聯合, 1988年版, 1冊758頁. (본문의《道藏》인용은모두 해당 도서를 참고하였고, 이후는 약칭으로 표기한다. (《道藏》1-758.)

2 李遠國: 《九天應元雷聲普化天尊信仰研究》, 《大巡思想論叢》2013年第21輯, 77頁. “《玉樞寶經》一卷, 撰人不詳, 出於北宋徽宗時期.”

3 任繼愈 總主編、鍾肇鵬 主編: 《道教小辭典》, 上海: 上海辭書出版社, 2010年版, 132頁, “《九天應元雷聲普化天尊玉樞寶經》亦名《雷霆玉樞寶經》, 一卷, 分上下兩節. 上節言“至道”, 下節言“氣數”. 此經出于宋代.”

4 Maggie Wan, *Image and Efficacy: The Frontispieces to the Wanli Emperor's Yushu Jing*, *Artibus Asiae*, 2015(75), pp.45-82; Maya Stiller, *Warrior Gods and Otherworldly Lands Daoist Icons and Practices in Late Chosŏn Korea*, *Religions*, 2022(13), p.7.

5 三浦國雄: 《玉樞經の形成と傳播》, 《凍方宗教》2005年Vol.105, p.5; 野口鉄郎、坂出祥伸、福井文雅、山田利明: 《道教事典》, 平河出版社 1994年版.; 松本浩一: 《宋代之雷法》, 《道學研究》2020年 第二期, 17-18頁.

6 Poul Andersen, *The Paradox of Being: Truth Identity and Images in Daoism*, Harvard University Asia Center, 2019年版, p.28. “玉樞經(Scripture of the Jade Pivot)(c.1200 CE)” 옥추경의 생선연대를 약 1200년으로 보고 있다. 2009년5월1일에 대만에서 “玉樞經和道教圖像學” 주제로 한 강연에서는 “該經成書於1200年左右, 以‘雷聲普化天尊’, 道教最高的雷神為中心, 作者若不是內丹派南宗的第五代教主白玉蟾本人, 便是其周遭的相關人士.”라 언급하였다.

Ⅱ. 《옥추보경》의 기원에 대한 기존 관점

1. 태상노군이라는 설

《옥추경수(玉樞經髓)》는 《옥추보경》의 경문 가운데서, 3개의 장만을 판각한 것인데, 이 세 장은 《옥추보경》의 정수이자, 보화천존의 중요 교설을 언급한 장이다. 이는 곧 “至道深窈章, 道以誠入章, 演妙寶章”로 경문 앞에 간단히 “태상저(太上著)”라고 쓰여 있다. 《보경음훈》에는 “태상노군이 정일의 가르침을, 한나라 천사 장진군에게 전하였고, 또한 정일정응진군이라는 호를 하사하였다.”⁷고 언급하고 있다. 이러한 관점에서 정일의 가르침을 《옥추보경》이라 여겼을 가능성이 있다.

여기에 나오는 장진군은 오두미도의 장도릉을 말하는데, 장도릉이 태상노군인 노자에게 가르침을 받았다는 이야기가 된다. 이는 도교신앙적 측면에서 권위의 정당성을 얻기 위해 주장할 수는 있지만, 가능성이 희박하며 이를 증명할 다른 기록도 찾아보기 힘들다. 또한 경문의 내용을 살펴볼 때, 뇌자장(雷字章)에 “태상이 이르길 ‘나는 음양의 소리를 발하지 아니하며 나의 큰 소리는 부름이 없으니 그러므로 뇌정으로써 두드리고 소리으로써 기를 부른다.’”⁸ 라고 하였고, 고로채장(蠱勞瘵章)에서는 “태상께서 소차백마대장군(素車白馬大將軍)을 보내어 살피게 하시니라.”⁹라고 하여 태상노군의 말을 인용하고 있다. 이러한 인용을 볼 때, 태상노군의 직접 작성한 경전에 자신의 말을 인용한 “太上曰”이라는 표현과 “太上遣素車白馬大將軍”의 문장은 어색하다고 볼 수 있다. 그러므로 《옥추경수》의 기록된 “태상저(太上著)”라는 기록은 후대에 경전의 권위를 높이기 위해 의도적으로 적인 것으로 보인다.

2. 뇌사호옹이라는 설

뇌사호옹(雷師皓翁)은 곧 천존의 신하로 원로이며, 경사이며, 중신이다.¹⁰ 《옥추보경》에서는 천존의 여러 신하들 가운데, 뇌사호옹이 천존의 앞에 나서서 천존의 설법을 이끌어내는 질문을 여쭙는 내용이 언급된다. 이는 《옥추보경》판본들의 여러 비화(扉畫)에서 보이는데, 천존과 그 앞에 장귀하고 있는 뇌사호옹이의 모습이 묘사되어 있다. 《옥추보경》의 주석에서는 뇌사호옹은 다음과 같이 소개되고 있다.

뇌사호옹은 천지와 동체이고 일월과 밝음을 같이 한다. 이 때문에 천존께서 전생으로부터 공을

7 《玉樞寶經·寶經音訓》, “正則不邪, 一則無二, 此正一有道之士也. 又太上以正一之教, 傳付漢天師張君, 賜正一靜應真君之号, 令正一道士, 皆其教門從屬也.”

8 《玉樞寶經·雷字章》, “註曰: 太上曰, 吾不發陰陽之聲, 吾之大音無以召, 故鼓之以雷霆, 以聲召氣也.”

9 《玉樞寶經·蠱勞瘵章》, “太上遣素車白馬大將軍以監之.”

10 《玉樞寶經·雷師啓白章》, “註曰: 雷師皓翁, 乃帝臣元老, 卿師重臣也.”

쌓음에 큰 공적이 있다고 말씀하시며, 처음에 시작한 선행이, 이미 쌓여 드러나고 정기를 얻어, 마침내 화하여 형을 이룬 까닭으로, 옥부(玉府)에 나아감을 얻고 경궁(瓊宮)에 이름이 있어 등용된다. 이제 또한 선을 주관하고 악을 살피, 여러 갈래로 사람을 도우니 그 공이 적지 않다. 그리하여 화부에 마음을 다한다는 것은, 곧 뇌사호옹의 본정이다.¹¹

한국판본 중 계룡산본, 상밀주해본과 버클리대학본에는 미상의 인물인 ‘영곤현증자(瀛壺玄檜子)’가 작성한 《옥추보경증찬(玉樞寶經證讚)》이 수록되어 있는데, 여기서 《옥추보경》의 저자를 뇌사호옹으로 간주한다.¹² 뇌사호옹이 천존의 가르침을 받들어, 물러나서 이를 기록하였는데 이것이 《玉樞寶經》이라는 것이다. 하지만 뇌사호옹은 천계의 인물로 《옥추보경》과의 관련성을 보이지만, 실제 경전의 저자로는 보기 어렵다.

3. 정양, 순양이라는 설

한국 반룡사《九天玉樞經》의 후서에는 “玉樞寶經者，始著於唐末道家謂正陽純陽二真人所傳也.”라고 언급하고 있다. 정양(正陽)은 종리권(鍾離權)을 말하고, 순양(純陽)은 여동빈(呂洞賓, 796-?)을 말한다. 이 둘은 중국도교 팔선에 속하며, 민간에서 매우 인기있는 인물들이다. 둘은 모두 《옥추보경》의 신상도(神像圖)에 소속된 인물이다. 특히 사주본(四注本)인 《玉樞寶經集註》에는 여동빈이 《옥추보경》의 찬(讚)을 기술하였다고 기록되어 있고, 《여조전서》에는 그의 행적과 언행이 기록되어 있는데, 그곳에도 《옥추보경》의 찬이 소개되고 있다.

여동빈이 《옥추보경》의 찬을 작성하였다는 것에서 《옥추보경》과의 연관성을 가지지만, 사주본과 《여조전서》는 모두 그의 사후에 간행된 것이다. 또한 《옥추보경》 전문을 작성하였는가에 대해서는 직접적인 증거가 없다. 여동빈의 찬은 강필(降筆)로 작성된 것으로 보이지만, 당말기에 활동했던 것으로 볼 때, 생전에 직접 작성했을 가능성 역시 전혀 없다고는 할 수 없다.

4. 두광정이라는 설

왕세정(王世貞, 1526-1590)¹³ 은 왕실에서 도교와 《옥추보경》을 중요시하던, 가정(嘉靖, 1521-1567)년간의 문학자이다. 왕세정은『《옥추보경》이 두광정(杜光庭, 850-933)의 무리가 작성하였다고 언급하였다. 왕세정의 이러한 의견을 한국의 이규경(李圭景, 1788-1856)이 수용하였는데, 그 뒤 조선후기의 여러 학자들이 왕세정의 의견에 찬동하였다.

11 《玉樞寶經·仙勳夙世章》, “釋曰：雷師皓翁，與天地同體，日月齊明。是以天尊言儲勳夙世有大功，於初始之先行，既累著而得精炁，遂化成形，故得玉府進用瓊宮有名矣。今又掌善司惡，分化濟人，其功不少。所以盡心於火部者，乃雷師皓翁之本情也。”

12 《玉樞寶經·玉樞寶經證讚》계룡산판본, “是以雷師皓翁，奉承天尊之教，退而記之著，爲此經。”

13 자는 원미(元美), 호는 봉주(鳳州), 가정칠재자(嘉靖七才子)의 한 사람으로 손꼽히고, 학식은 그 중에서도 제1인자였다고 한다. 명대 후기 고문사(古文辭)파의 지도자가 되어, 의고주의(擬古主義)를 주장했다.

왕세정 저작의 《엄주속고(兪州續稿)·趙松雪玉樞經》¹⁴에는 “玉樞經稱雷聲普化天尊法語，是杜光庭輩擬撰耳”라는 언급을 확인할 수 있는데, “이것은 두광정 무리가 의찬(참고하여 지은 것)한 것일 뿐이다.”에서 이 의찬(擬撰)을 이규경은 ‘안작(贗作)’ 혹은 ‘위찬(僞撰)’이라 하였고 이능화 역시 ‘위찬(僞撰)’이라 하였는데, 기본적으로 부정적인 시각에서 《옥추보경》을 평가한 것으로 보인다.

‘擬’는 사전적으로 “헤아리다, 비교하다, 모방하다”¹⁵ 등의 뜻을 지니므로, 사실은 두광정 이전에도 현재 확인되는 《옥추보경》보다 이전의 원본이나 《옥추보경》에 해당하는 일부의 글이 존재하였다는 것을 반증하는 말이 된다. 즉 왕세정의 언급은 두광정의 《옥추보경》이 초본(抄本)에 해당한다고 밝힌 것이다. 하지만 왕세정의 주장을 뒷받침할만한 직접적인 자료가 발견되지 않을 뿐만 아니라, 왕세정 스스로도 관련한 글의 근거를 밝힌 바가 없다. 왕세정은 단지 조송설(趙松雪)¹⁶이 지니고 있던《黃庭內景經》, 《常清靜經老子傳》, 《大洞玉經》등의 경전과 같이 《玉樞寶經》이 있었다는 사실을 밝히고 있을 뿐이므로 그 언급이 너무 간략하여 그 진위를 파악하는데 어려움이 따른다.

두광정의 여러 저서들 가운데 《도문과범대전집(道門科範大全集)》은 두광정이 편찬한 것으로 알려져 있다.¹⁷ 《道藏》31책에는 “두광정이 글을 정리함(廣成先生杜光庭刪定)”이라고 되어 있고, 87권으로 이루어져 있다. 여기서 권25-29에 “청칭법위(請稱法位)” 가운데 “九天應元雷聲普化天尊”의 명호가 언급되고 있어 특기할 만하다.¹⁸ 하지만 《도문과범대전집》의 25-45권, 63, 65-69권은 학계에서 ‘삼통경록제자 중려(三洞經錄弟子仲勵)’가 수정하거나 편찬한 것으로 기록되어 있다.¹⁹

정리하자면, 왕세정의 언급은 두 가지 가능성을 가지고 있는데, 한가지는 두광정이 당말에 실제로 《옥추보경》편찬하였는데, 이는 두광정의 이전 《옥추보경》을 원본으로한 초본으로 보는 것이다. 다른 한가지는 왕세정이 두광정의 저서인 《도문과범대전집》에 등장하는 보화천존을 발견하고 《옥추보경》과의 연관성을 언급한 것으로 보인다. 두광정의 무리라는 것도『《도문과범대전집》의 수정한 중려(仲勵)를 가리키는 것으로 보았다면, 왕세정은 《옥추보경》이 생성을 두광정과 연관된 것으로 여겼다고 보인다. 하지만 해당 문헌에 “編修”가 단순히 일부를 수정한 것인지, 해당하는 장의 전체를 직접 저술한 것인지 판단하기 모호하여 “九天應元雷聲普化天尊”이 후대에 수정된 것인지 두광정의 저술인지 판단이 불가능하다.

14 (明)王世貞撰, 《兪州續稿》明萬曆刻本, 卷一百五十七.

15 漢典(<https://www.zdic.net/hans/>), “(1)揣度, 推測. (2)比拟; 类似. (3)效法; 摹拟.”

16 조맹부(趙孟頫, 1254-1322) 원나라에 봉사한 송나라의 왕족. 号松雪道人, 又号水晶宫道人(一说水精宫道人), 谥号“文敏”, 被后世称为“赵文敏”

17 吳楓 主編: 《簡明中國古籍辭典》, 吉林: 吉林文史出版社, 1987年版, 869頁, “唐末五代杜光庭(850-933)撰. 八十七卷.”

18 《道藏》31-814.

19 任继愈: 《道藏提要》, 北京: 中國社會科學出版社, 1995年版, 966頁. 또한 《中华道藏》42册-24 《道门科範大全集》에도 “經名: 道門科範大全集. 原題唐末五代廣成先生杜光庭刪定或三洞經錄弟子仲勵編修. 八十七卷. 底本出處《正統道藏》正一部.”이라 소개하고 있다.

5. 장사성이라는 설

장사성(張嗣成, ? - 1344年)은 정일파의 39대 천사(天師)로, 《옥추보경》에 발문(跋文)을 쓴 인물이다. 그의 발문이 《道藏》의 사주본 곧, 《九天應元雷聲普化天尊玉樞寶經集註》에 수록되면서 많은 이들에 의해 장사성이 《옥추보경》의 저자로 인식되었다.

한국에서 《옥추보경》에 관한 연구자 가운데 가장 널리 알려진 구중회는 자신의 저서에서 《옥추보경》의 기원을 장사성으로 보았다.²⁰ 해당 연구는 한국의 관련 연구자들에 의해 가장 일반적일 받아들여지고 있는 가설이다.²¹ 구중회는 《옥추보경》을 장사성이 지었다는 것에 대하여 크게 세가지 이유를 언급하였다.²²

첫째로, 그는 정일교로 공식 명칭을 사용한 것은 1276년 36대 천사 장종연으로부터 시작되었다고 보았는데, 그리하여 《옥추보경》에 “정일도사”²³라는 명칭을 사용한 것을 근거로 해당 경전이 원나라 세조 이후에 완성된 것이라 보았다. 하지만 한나라 장도릉은 “正一盟威之道”를 창립하였고, 《正一經》을 받들고 있었다. 정일도사라 용례를 찾아보면, 이미 남북조시대에 작성된 《正一威儀經》에 정일도사라는 용어가 수차례 등장한다. 이 경전은 정일파에서 신도들과 법사활동의 행위를 규율하는 경서로, 《道藏》의 통신부 위의를류에 수록되어 있다.²⁴ 또한 송대 인물인 진보광(陳葆光)의 저작인 《三洞群仙錄》에 “正一道士陳葆光撰集”이라 기록되어 있다.²⁵ 결국 ‘정일’이라는 명칭을 통해 시대를 추측한 것은 설득력을 가지지 못한다고 볼 수 있다.

둘째로, 장사성의 발문에서 “현양자가 뇌정옥경을 만난 바가 있다(玄陽子所遇雷霆玉經)”라는 문장에서, 현양자를 장사성으로 여겼는데, 구중회는 현양자 서도령(玄陽子徐道齡)과 태현자인 장사성을 동일인물로 이해한 것이다. 우선 그는 현양자를 장사성으로 여긴 명확한 근거를 제시하지 못하였는

20 구중회, 《옥추경 연구》(서울: 동문선, 2006), p.55. “장사성은 三山符篆을 통합하여 이끌면서 세 파와의 조화를 도모하고 나아가 전진교 그리고 불교(특히 선종), 유교 등의 삼교원통을 도모하기 위하여 도교의 내단 파까지를 수용하고자 옥추경을 지었다고 생각된다.”

21 박용철, 《구천응원뇌성보화천존 신앙에 대한 한중 제도권의 대응: 옥추경에 대한 인식을 중심으로》, 《대순사상논총》21집 (2013), p.305; 이정재, 《옥추경을 통해 본 민속사상과 민족종교》(서울: 경희대학교 출판문화원, 2023), p.39.

22 구중회, 《옥추경 연구》(서울: 동문선, 2006), pp.43-55.

23 鐘肇鵬, 《道教小辭典》, 上海: 上海辭書出版社, 2010, 12頁. 正一道: 亦称“正一派”. 即“天师道”. 汉张陵创“正一盟威之道”, 奉《正一經》. “正一”即真一, 正道、真道之意. 宋以后为道教符箓各派的总称. 元以后与全真道同为道教两大派. 张陵传授于后裔及其门徒. 后尊张陵为天师, 其所创之道派故称天师道. 唐宋以来, 南北天师道与上清、灵宝等道派逐渐合流. 元大德八年(1304), 封张陵第三十八代后裔张与材为“正一教主”, 总领三山符箓. 此后凡是道教的符箓各派统称正一道.

24 《道藏》18-252.

25 《道藏》32-235.

데, 후속 연구에서 이에 대한 반론이 제기되었다.²⁶ 태현자와 현양자를 동일 인물로 상정한 것은『道藏』의 서문 이외에『옥추보경』의 다른 서문들을 확인하지 못하여 생긴 결론으로 보인다.²⁷ 또한『太上玄靈北斗本命延生真經註』에 “玄陽子徐道齡集註, 乾陽子徐道玄校正”이라 되어 현양자가 서도령(徐道齡)인 것을 밝히고 있으므로 그가 제시한 두 번째 추정도 틀린 것이 된다.

셋째로, 《太上無極總真文昌大洞仙經》(약칭: 大洞仙經)과『옥추보경』의 신주(神呪)가 유사하다고 보고, 《大洞仙經》작성 이후에 《옥추보경》이 작성되었다고 주장한 것이다. 《大洞仙經》이 3차례에 걸쳐 강수(降授)되었고, 1302년에 이루어진 3차 강수의 강수자가 “甘山摩維洞主太玄無極無上上德真君”이라 기입되어 있는데, 구중회는 상덕진군(上德真君)을 태현자인 장사성으로 추측한 것이다. 그리하여 같은 저자에 의해 쓰여진 두 경전이므로 《大洞仙經》은 《옥추보경》에 영향을 준 것으로 보았고, 당연히 《大洞仙經》이 작성된 1302년 뒤에 《옥추보경》이 완성된 것으로 보았다.

하지만 상덕진군(上德真君)을 장사성과 동일인물로 여길 수 있는 근거가 부족하다. 또한 도경의 신주는 대부분이 비슷한 구성을 보이는데, 《옥추보경》의 신주는 《大洞仙經》보다는 오히려 남송의 《太上三元賜福赦罪解厄消災延生保命妙經》(약칭: 三官真經)이 더 높은 유사성을 보인다. 정심신주, 정구신주, 정신신주, 안토지신주, 개경현온주 등은 모두 도교 팔대신주(八大神呪)에 속하며,²⁸ 흔히 도경에 혼재되어 사용된다. 그리하여 신주를 기준으로 경전의 유사성을 추적하는 것은 단순한 작업이 아니다. 이를 증명하기 위해서는 당시의 여러 신주와 비교를 거쳐야 함으로, 하나의 경전만을 비교하여 분석한, 세 번째 주장 역시 그 근거의 정합성이 정밀하지 못하다고 보인다.

6. 현양자(서도령)라는 설

중국과 일본의 연구에서는 현양자 서도령(玄陽子 徐道齡)을 《玉樞寶經集註》의 저자로 보고 있다.²⁹ 하지만 현양자는『玉樞寶經集註』인 사주본의 간행자로는 확실해 보이지만, 《옥추보경》원문의 저작자로 볼 수 있는지는 의문이다. 《太上玄靈北斗本命延生真經註》에는 “玄陽子徐道齡集註, 乾陽子徐道玄校正”이라 되어있고,³⁰ 후서(주석서의 말미)에 “元統二年九月九日, 玄陽子徐道齡, 齊沐焚香再拜謹題”라고 밝히고 있는데,³¹ 원통2년은 1334년으로 장사성이《옥추보경》의 서를 작성한 지순4년(1333년)과 거의 동시대임을 알 수 있다. 하지만 이는 어디까지나 《道藏》의『옥추보경』사주본의 완

²⁶ 이슬(2008)과 박용철(2013)의 논문에서 해당 해석에 반론을 제기하고 있다.

²⁷ 장사성의 서문 외에도 명대(1527년, 일본 천리대학본)와 청대(대영박물관본, 중국국가도서관 고적본)의 판본에서는 “北極玄天玉虛上相謹序”, “吳越司命三茅主者謹叙”를 확인할 수 있다.

²⁸ 八大神呪: 淨心神呪, 淨口神呪, 淨身神呪, 安土地神呪, 金光神呪, 淨天地神呪, 祝香神呪, 玄蘊呪.

²⁹ 野口鉄郎、坂出祥伸、福井文雅、山田利明:《道教事典》, 平河出版社1994年版, “玉樞經の項目”; 松本浩一:《宋代之雷法》, 《道學研究》2020年 第二期(總第三六期), pp.11-12; 尹翠琪:《道教版畫研究: 大英圖書館藏〈玉樞寶經〉四註本之年代及插畫考》, 《道教研究學報: 宗教、歷史與社會》第二期(2010), 135-183頁.

³⁰ 《道藏》17-3.

³¹ 《道藏》17-39.

성의 시기이지, 주석이 없는 정경이 등장한 시기로는 보기 어렵다. 《道藏》의 《玉樞寶經》과《玉樞寶經集註》의 경문을 비교해보면 구절 가운데 차이가 나는 부분이 존재하여 각기 다른 저본을 참조한 것으로 보인다.

7. 백옥섬이라는 설

폴 안데르센(Poul Andersen)은 《옥추보경》이 남송 시기에 작성된 경전으로 보았고,³² 윤취기(尹翠琪)는 경전의 생성이 남송의 백옥섬에 의한 것이라 추정하였다. 윤취기의 저서에서 “옥추보경은 남송초에 작성된 것으로, 북송말 흥기한 신소뇌법(神霄雷法)과 관련한 경전으로 해당 경전은 저자가 밝혀지지 않았지만, 금단파 남종의 백옥섬(白玉蟾, 1194-?)이 지은 것으로 추정한다.”³³ 라고 하였다.

백옥섬은 정양, 순양과 마찬가지로 《옥추보경》의 신상도에 포함되어 있다. 또한 《玉樞寶經集註》에 주(註)를 작성한 인물로 기록되어 있어 경전과 밀접한 관련을 가지고 있다. 하지만 남송때의 인물인 백옥섬이 저자라는 추정은 북송때에 《옥추보경》에 대한 언급이 보이기 때문에 재고의 여지가 있다.

Ⅲ. 《옥추보경》의 来源

1. 《옥추보경》에 관한 최고(最古)의 기록

지금까지 발견된 문헌상으로 확인할 수 있는 《옥추보경》에 대한 가장 이른 기록은 북송 중기의 소식(蘇軾, 1036-1101)과 관련한 기록이다. 《소식서법사료집(蘇軾書法史料集)》에서 소개하고 있는 비각(碑刻) 가운데는 《옥추보경》탁본의 내용이 포함되어 있다. 《옥추보경》의 전체 경문 더불어 마지막에 “嘉祐二年丁酉仲春, 眉山苏轼写宝经二十部施兴国寺, 祈保父母康安, 寿命永昌者.”³⁴라고 기록되어 있어, 1057년에 소식이 기존의 《옥추보경》을 필사함을 밝히고 있다.³⁵ 《소식서법사료집》은 청대 오공근(吳公謹)이 간행한 《양운산관법첩(養雲山館法帖)》1권을 참고한 것으로, ‘清道光拓本’이라 기록되어 있다.

³² Poul Andersen, *The Paradox of Being: Truth Identity and Images in Daoism*, Harvard University Asia Center, 2019, p.28.

³³ 尹翠琪:《道教版畫研究:大英圖書館藏<玉樞寶經>四註本之年代及插畫考》,《道教研究學報:宗教、歷史與社會》2010第二期, 141頁.

³⁴ 水賚佑:《蘇軾書法史料集·上》,上海:上海書畫出版社,2017年版,144-147頁.(四 苏轼墨迹、碑刻-玉樞寶經)

³⁵ 1057년 소식은 소철과 함께 개봉에서 진사시에 합격하여 이름을 막 알려가던 시기였다. 그 다음해 구양수와 인종황제의 인정을 받았지만, 어머니가 돌아가심에 따라 삼년상을 시작하였다고 하는데, 시험을 준비하는 과정에도 왜 부모님의 건강을 기원하며 《옥추보경》을 필사하였는지 가늠해 볼 수 있다.

《증보법첩제요(增補法帖提要)》에서는 청나라 오공근이 간행한 《양운산관법첩》에 대해 소개되고 있다. 이를 통해 오공근은 소식의 발문과 《옥추보경》탁본을 직접 보았고 아울러 고사기(1645-1703年), 채지정(1745-1830年)의 발문을 보았으며, 자신 또한 발문을 남긴 것을 알 수 있다.³⁶ 그리하여 논문에서 제시하는 《소식서법사료집》 가운데 “蘇軾玉樞寶經並跋”의 내력을 정리하면, 소식이 1057년 베껴 쓴 20부의 《옥추보경》은 후에 비석에 새겨 전해지게 되었고, 청나라때까지 전해지던 비석을 탁본하여道光4년(1824年)에 이를 법첩(法帖)으로 만들었는데, 근대에 여러 법첩을 수집 정리하여 소식의 법첩을 총괄하여 출간하는 가운데 간자체로 그 내용들을 소개한 것이다.

소식의 발문에 보이는 가우(嘉祐, 1056-1063)는 북송 인종(仁宗)의 아홉 번째 연호이다. ‘嘉祐二年’은 1057년이고 정유년이다. 발문의 내용을 추정하여 볼 때, 당시 소식의 어머니가 병환 중이었고, 시험을 치러 고향을 떠난 상태에서도 부모님의 건강을 염려하여 《옥추보경》을 필사한 것으로 보인다. 이러한 측면에서 이미 《옥추보경》을 통해 병을 낫게 하는 기복적인 신앙이 북송초에 만연하였음을 짐작할 수 있다.³⁷

소식의 발문에서 한가지 주목할 점은 소식이 흥국사(興國寺)라는 절에 《옥추보경》을 필사하여 시주하였다는 점이다. 이는 유학자가 도교경전을 필사하여 사찰에 시주하였다는 것으로 현대의 관점에서 볼 때 《옥추보경》에 관한 특이한 내력이라 할 수 있다. 그리하여 이를 당대의 관점에서 재고하여 바라보면 상당히 중요한 점을 시사하고 있음을 알 수 있다. 이는 곧 《옥추보경》이라는 경전이 당시에 도교라는 범주에 국한된 것이 아니라는 점이다. 민간의 경전이나 신앙은 도교와 불교 양쪽으로 모두 흡수되는 경우가 많은데 《옥추보경》역시 민간신앙에서 유래한 것으로 도교와 불교에 모두 통용되고 있었고 당대 유학을 전공하던 지식인들에게도 받아들여졌 것으로 추정해볼 수 있다. 즉, 이 당시에 《옥추보경》은 명확히 도교의 경전이라는 관념이 형성되지 않았거나, 이미 불교에 흡수되어 불교도들에게도 의미 있는 경전이었던 것이다.

한국의 판본들은 감로사, 안심사, 반룡사, 보현사 등 대부분 사찰에서 시주를 받아 간행되었고, 현재 한국의 가장 이른 판본인 감로사본(1563年)은 불경과 섞여 합본으로 이루어져 있다. 이는 왜 소식이 흥국사에 《옥추보경》을 시주하였는지에 대한 단서가 될 수 있으며, 당시 《옥추보경》의 정체성을 추정해 볼 수 있는 비교적 뚜렷한 사례이다.

중국 판본의 서발문에서는 《옥추보경》과 소식과 관련한 언급이 아직 발견되지 않았지만, 한국 판본에는 소식에 대한 내용을 언급하고 있어 주목할 만하다. 반룡사본(1612年)의 후서에는 “玉樞寶

³⁶ 張伯英原著·吳元真增補,《增補法帖提要》,北京:商務印書館,2019年版,285頁。“張氏未見帖目,卷一:蘇軾玉樞寶經並跋(高士奇,蔡之定,吳公謹跋),卷二:玉庭筠杜甫五律四首(項元汴,吳公謹跋),趙孟頫青山吟,白雲吟(樑同書觀款,吳公謹跋),卷三:鮮於樞高亭山遊記並詩(鄧文元,…)”;龔鵬程,《佛道經典書帖考》,《普門學報》2002年第10期,9頁,“養雲山館法帖[道光四年,吳光謹刊]蘇軾玉樞寶經並跋 高士奇、蔡之定、吳公謹跋”

³⁷ 치병 이외에도 여러 가지 이유에서 《玉樞寶經》의 신앙이 전파된 것으로 보이는데, 원행장(遠行章)의 신앙과 관련한 사례도 찾아볼 수 있다.《夷堅志》,丙志卷第六,十字經.

經者，始著於唐末道家，謂正陽純陽二真人所傳也。又云蜀杜光庭所擬撰者，夫未知，果然宋世最重之，蘇子瞻，米元章輩，皆手寫石刻，而定州救疫，密州止火，淮安逐魔，悉班班於史集，其夫靈驗哉。”라고 언급하고 있다.

한국 반룡사본에서는 《옥추보경》이 정양, 순양에 의해 비로서 지어져 전해진다고 보고 있다. 두 광정이 이를 다시 베껴 적었는지에 관해서는 확인할 수 없지만, 송대에 해당 경전을 중요시하였다고 언급하였다. 특히 송대에 소자첨과 미원장도 《옥추보경》과 연관된 인물이라고 소개하고 있는데, 소자첨은 소식의 자(字)이며, 미원장은 미불(米芾)의 자이다. 이들이 《옥추보경》을 손으로 베껴 적고 돌에 새겨서 정주의 역병을 구하고 밀주의 화재를 막고 회안의 마를 쫓아내는 효험을 보았다고 한다. 특히 이러한 기록이 모두 사료집에서 확인이 가능하다고 언급하고 있는데, 필자는 《소식문집》이나 관련 사료에서 유사한 내용은 발견하였으나, 동일한 기록은 아직까지 발견하지 못하였다.³⁸

1057년의 소식이 작성한 흥국사 시주본의 원본을 확인하지는 못하였지만, 비석의 탁본 내용은 《소식서법사료집》에 소개되고 있다. 이를 바탕으로 명대의 1434년 북경대학본, 1445년 정통도장의 정경(正經)과 사주본(四注本), 그리고 중국국가박물관의 1491년 판본의 일부 구절들을 비교한 것이 아래의 표이다.

表2 : 소식의 탁본과 《옥추보경》판본의 구절 비교

	1057年 碑石拓本(简体)	1434年 北京大學本	1445年 《道藏》正經	1445年 《道藏》四注本	1491年 中國國 家圖書館本
4. 仙勳夙世章	九夙丹霞之辰	九鳳丹霞之辰	九鳳丹霞之辰	九鳳丹霞之辰	九鳳丹霞之辰
13. 沉痾痼疾章	异劫兴仇	異劫興仇	累劫興仇	異劫興仇	異劫興仇
14. 官府章	使人击括 ³⁹	使人擊聒	使人擊聒	使人擊聒	使人击括
17. 鳥鼠章	邀求祭祀 ⁴⁰	邀求祭祀	邀求祭祀	邀求祭祀	邀求祭祀
	党庇神奸	黨庇神姦	黨庇神姦	黨庇神姦	黨庇神姦
19. 蠱勞瘵章	先亡伏连	先亡伏連	先亡復連	先亡復連	先亡伏連
22. 免災橫章	迫命此经	皈命此經	歸命此經	歸命此經	皈命此經
25. 寶偈章	永扬天尊教	永揚天尊教	永颺天尊教	永揚天尊教	永揚天尊教

우선 유의할 점은 《道藏》에 같이 수록되었는 정경과 사주본의 경문에서도 차이가 있다는 것이다. 이는 《道藏》 제작 이전에 이미 《옥추보경》의 여러 판본이 있었고, 《道藏》 제작 당시 정경과 사주본에서 경문을 하나로 통일하지 못한 채 판각한 것으로 볼 수 있다. 또한 이러한 점은 《道藏》을 만들 때 수집된 《옥추보경》 정경과 현양자의 사주본이 각기 다른 판본을 참조하였다는 의미이기도

³⁸ (清)李鴻章修、黃彭年纂, 《畿輔通志》卷一百七十六, “潮州至令民水旱疾疫必祝而蘇子瞻作廟碑”. 해당구절은 반룡사본에서 언급하는 지역과 일치하지 않지만, 수한과 역병을 해소를 기원하기 위해 소식이 사당과 비석을 세웠다는 것에서 반룡사본 후서의 내용에 신빙성이 있음을 간접적으로 확인할 수 있다.

³⁹ 비석본의 “使人击括”、“先亡伏连”은 《道藏》의 “使人擊聒”、“先亡復連”보다 해석이 자연스러워 보인다.

⁴⁰ 在邀求祭祀에서 祀는 글자의 형태가 祀, 祀와 유사하여, 판본이 유전되는 과정에서 오자가 생긴 것으로 보인다.

하다.

《道藏》에서 정경(累劫興仇, 黨庇神姦, 永颺天尊教)과 사주본(異劫興仇, 黨庇神姦, 永揚天尊教)은 경문에 차이가 있다. 이는 사주본이 정경과 각기 다른 판본을 참조했을 가능성이 있는데, 이로 유력한 것이, 1057년의 소식 탁본과 1434년 북경대학본이다. 사주본의 “黨庇神姦”, “永揚天尊教”는 정경과 다르지만 소식 탁본과는 같다. 특히 주목할 점은 소식 탁본과 북경대학본에서의 “先亡伏連”는 같은데 반하여 정경과 사주본은 “先亡復連”이라고 바뀐 점이다. 현재 학계에서는 《道藏》이전 판본에 대해서 연구된 바가 없으며, 북경대학본 역시 본 논문에서 처음 다루어진 판본이다. 즉 비록 현대에 발간된 《소식서법사료집》이 경문의 내용을 간자체로 옮겨 적어 놓았지만 그 안에 《옥추보경》의 경문이 현대의 경문을 옮긴 것이 아닌, 소식 탁본을 참조하였다는 것을 증명하는 것이다. 소식 탁본의 “使人击括”, “邀求祭祀”는 북경대학본과 정통도장과는 다르지만, 1491년 국가도서관본과는 동일하다. 이러한 사실에서 본 논문은 《道藏》이전에 소식 탁본과 북경대학본 같은 여러 판본이 있었으며, 또한 소식 탁본이 북경대학본 및 사주본과 후에 판본들에 영향을 미쳤다고 보는 바이다.

2. 시대적 배경을 고려한 《옥추보경》의 성립시기

현재의 자료들 가운데 《옥추보경》의 생성 시점을 정확히 추정할 수 있는 기록은 발견되지 않았다. 하지만, 경전이 내포한 사상적 내용을 바탕으로 경전이 성립될 수 있는 여러 여건은 고려해볼 수 있다. 먼저 도교에 우호적인 분위기와 경전을 수집하고 이를 연구하는 사회적 여건이 갖추어져 있어야 한다. 둘째로 새로운 경전이나 사상이 태동할 수 있는 계기와 여건이 동반되어야 한다. 셋째는 《옥추보경》의 사상적 이론에 바탕이 되는 중현학(重玄學)이 완비된 시기이다. 넷째는 최고신을 중심으로 하는 도교의 신계보가 체재가 완성되어 있어야 한다. 다섯째는 뇌신에 관련한 뇌법의 기풍이 사회적으로 조성되어야 한다.

필자가 고려해보건데 위에서 언급한 여러 여건에 부합하는 시기는 당말오대(唐末五代)시기로 추정해볼 수 있고,⁴¹ 《옥추보경》은 늦어도 북송초에 이미 등장한 것으로 보인다. 이는 곧 《옥추보경》이 빠르면 북송말에 형성된 경전이라는 기존의 주장을 뒤엎는 것으로, 휘종(徽宗, 재위:1100-1125년)시기 신소파가 공식적으로 활동하던 북송말보다 더 이전에 생성된 것으로 보는 것이다. 《옥추보경》이 형성된 시대적 배경을 살펴보면, 당(唐)대에는 초기부터 노자와 도교를 숭상하였음을 알 수 있다. 황실이 공식적으로 가장 오랜 기간 숭배한 종교는 도교였다. 이세민은 노자와 성씨가 같다는 이유로 도교를 숭배하였으며, 이러한 기조는 고조 무덕 8년(625년)의 조서에서 유불도 삼교의 순서를 “도교-유교-불교” 순으로 정함으로써 공식화되었다. 당나라 중후기를 기점으로 도교에는 새로운 종교적 움직임이 활발해지는데, 이에 대해 마루야마 히로시(丸山 宏)는 육조시대까지 만들어진 도교 의례의

⁴¹ 《옥추보경》의 기원에 대해 여동빈이나 두광정을 언급하는 기록이 많은데, 이들 역시 당나라 말기의 인물이었다는 것에 주목할 필요가 있어 보인다.

전통은 당나라 말엽에 이르러서는 낡은 전통이 되어 생명력을 잃고 있었다고 한다. 이때 의례 전체를 바꿀 수 없지만, 민간의 새로운 활력으로 충만한 종교운동에서 자극을 받으면서, 도교는 자기 내면의 변화를 가져오지 않을 수 없는 상황이었다고 판단하였다.⁴²

마츠모토 고이치(松本 浩一)는 당말(唐末)에 새로운 도교의 교법들이 생겨났는데, 천심법(天心法)은 남당(南唐)의 도사 담자소(譚紫霄)를 시조로 하고 있고, 풍도법(鄆都法)에 대해서도 《해경백진인어록》에서 당말의 도사 오대원(吳大圓)에 의해 세상에 전해졌다고 기술하고 있다고 밝히고 있다. 또한 당말오대의 도사 두광정이 쓴 《신선감우전(神仙感遇傳)》의 엽천소(葉遷韶)에 나오는 이야기를 보면, 뇌법(雷法)은 이미 그 시기에 존재하고 있었다고 추측할 수 있다.⁴³ 한편 《유양잡조(酉陽雜俎)》의 기록을 살펴보면, 당나라 현종이 어느 겨울날, 포초라는 신선을 불러 천둥소리를 일으켜보라는 명을 내렸는데 효험이 있었으며, 서방원정에도 뇌법을 활용하였다고 언급하고 있다.⁴⁴ 이로 볼 때, 당말에 이미 뇌법이 성행하고 있음을 알 수 있다.

이때에 생긴 교파와 교법은 민간의 영향을 많이 받았다. 당나라 말기에 생긴 새로운 부록도파인 청미파(淸微派) 역시 민간의 영향을 받은 교파이다. 청미파의 대표적 경전인 《도법회원(道法會元)》역시 민간의 무당들에 의해 만들어진 부적과 주문들을 기초로 형성된 것이라고 평가된다.⁴⁵ 신소파와 청미파는 공통적으로 초기 도교의 주술적이며 치병을 위한 부주법을 계승하고 있는데, 공통적으로 뇌신을 신앙하며, 오뢰법을 사용하며, 비를 내리게 하거나 뇌를 부려 죄인이나 요마를 징벌한다. 또한 상고시대의 복희와 황제 혹은 그들의 자손을 뇌정과 관련한 신으로 삼고 있는데, 이는 오래된 민간의 신앙이 반영된 것으로 볼 수 있다.⁴⁶ 이렇듯 당말의 시대적인 배경은 《옥추보경》이 생성될 수 있는 여건이 모두 갖추어져 있었다고 볼 수 있다.

그리하여 여러 정황들을 고려해보면 《옥추보경》은 뇌신신앙과 뇌법의 발전과 함께 민간에서 생성되었고 어느 시점에 도교와 불교로 흡수된 것으로 추정하는 것이 자연스럽다. 또한 《옥추보경》이 당말오대시기 즈음에 생성되어 민간에서 전래되는 과정에서 여러 판본이 존재하였게 되었고, 이후 신소파, 금단파, 정일파에서 해당 경전을 흡수하여 중요성을 부각하면서 널리 알려지게 된 것으로 보인다.

IV. 나가는 글

42 坂出祥伸 責任編集:《道教の大事典: 道教の世界を読む》, 新人物往来社, 1994年版.

43 松本浩一:《宋代之雷法》,『道學研究』, 2020年第二期(總第三六期), 1-2頁.

44 (唐)段成式撰,《酉陽雜俎》卷八,“安豐縣尉裴顛, 士淹孫也. 言玄宗嘗冬月召山人包超, 令致雷聲. 超對曰:“來日及午有雷.” 遂令高力士監之. 一夕醮式作法, 及明至已矣, 天無纖翳. 力士懼之. 超曰:“將軍視南山, 當有黑氣如盤矣.” 力士望之, 如其言. 有頃風起, 黑氣瀰漫, 疾雷數聲. 玄宗又每令隨哥舒翰西征, 每陣常得勝風.”

45 坂出祥伸 責任編集,《道教の大事典: 道教の世界を読む》(新人物往来社,1994), 4章:道教礼仪和经典编纂的历史.

46 雷雨:《“雷神”神话的分析》,《语文学刊》2011年第4期, 75-76頁. “伏羲와 黃帝를 모두 뇌신의 자손으로 여긴다.”

《옥추보경》은 민간에서 태동한 경전으로 저자와 작성시기가 불분명하다. 《산해경》에 보이는 뇌신의 신화와 복희나 황제의 아버지가 뇌신이라는 전설, 복희의 자손들이 뇌신이 되었다는 신화 등은 모두 민간에서 대대로 전해지던 이야기이다. 뇌신에 관한 민간신화는 도교와 불교의 영향을 받으면서 점점 구체적으로 신앙화 되었고, 나아가 민간의 뇌신신앙을 중심으로 성수(星宿)신앙과 해액(解厄)신앙, 기복(祈福)신앙이 융합하였으며, 도교의 부전이나 불교의 주문 또한 흡수되었다. 이후 위진남북조 시대에 최고신을 중심으로 구성된 도교의 신계보에 영향을 받았고, 또한 당대(唐代)의 중현학을 사상체계로 받아들이면서 경전의 중심 사상이 구체적으로 드러났다고 보인다. 특히 당대는 황실에서 도교를 존숭하였고, 민간이나 황실에서 도사들이 뇌법을 사용하는 등의 기록들이 등장하는 것을 미뤄볼 때, 당대 이미 《옥추보경》의 간행 요건은 모두 갖추어졌다고 할 수 있다.

당때까지의 사상적 축적과 융합을 통해, 당말오대(唐末五代) 무렵에는 현재 전해지는 《옥추보경》의 원전이 태동하였을 것으로 보인다. 당말오대는 혼란한 틈을 타 수많은 사상과 새로운 교파가 탄생하는 분위기였고, 기존의 교파의 권위가 무너지는 시기이기도 하다. 또한 북송시기(1057年)에 이미 《옥추보경》의 필사와 신앙의 흔적이 나타나는 것으로 보아 경전의 전파 시간을 고려해 그 출현을 당말오대시기로 추정하는 것이 비교적 적절해 보인다.

『玉枢宝経』の起源に関する研究

崔致鳳

韓国 大巡宗教文化研究所・責任研究員

本論文で取り上げる『玉枢宝経』は、九天応元雷声普化天尊の信仰が込められた『九天応元雷声普化天尊玉枢宝経』である。この経典の成立時期は不明であるが、従来の研究では、徽宗に関連する神霄派の経典として北宋末の制作とされるか、または注釈を作成した白玉蟾や序文を作成した張嗣成（39代天師）を根拠に、南宋時代か元代に作成されたものと推定している。信仰の側面において、『玉枢宝経』は清代と朝鮮後期にかけて、民間で広く流行し、主に病気治療や災厄解消を目的として巫俗で多用された。そのため、近代に入ると『玉枢宝経』は排斥すべき民間信仰と見なされた。また、一部の学者からは『玉枢宝経』が道経ではなく偽書とされ、巫俗のためだけに用いられる経典という誤解が生じ、現在に至っている。

しかし、明代において普化天尊は国家的な祀典の対象として長らく崇拜され、明の皇帝（英宗、孝宗、世宗、神宗）によって『玉枢宝経』の御製序が作成されるなど、国家的に尊崇された経典であった。朝鮮初期においても、普化天尊は祈雨祭で最も重要な祭礼の対象とされ、『玉枢宝経』は道教官吏になるためには必ず習得しなければならない正式な経典であった。一方、学界の推定とは異なり、『玉枢宝経』に関する最も早い文献記録は北宋の蘇軾に関連するものである。1057年、蘇軾が『玉枢宝経』を筆写して興国寺に寄進したという記録があり、これは北宋の徽宗の在位よりも早いものである。

これらの事実からも、徽宗と神霄派を中心に『玉枢宝経』を理解しようとする学界の研究や、巫俗に関連する民間信仰とする大衆の認識に一定の誤りがあることが容易に見出せる。そこで本論文では、従来の誤りを指摘し、『玉枢宝経』の起源に関する新たな視点を提示したい。

（译者：金灵，北京大学外国语学院22级博士研究生）

对异域的想象与实践——“洞天福地”中的道教宇宙观

时秋

上海商学院日语系·副教授

摘要

道教认为，在中国的名山大川中藏有奇异的神仙洞府，由此构建了洞天福地说，其内容主要包括十大洞天、三十六小洞天和七十二福地。对于道士们来说，这些圣地远离战乱与尘俗，是绝佳的避世修炼场所。并且，它们不同于古老的海上仙乡，而是分布于真实的水山之中，更容易接近。让那些达不到白日飞升程度的道士们，可以退而求其次，进入洞天福地做一位逍遥的地仙。也就是说，洞天福地说给道士提供了相对容易实现的宗教目标，具有很大的现实意义。

同时，洞天福地说还具有非常重要的宇宙学内涵及超越意义。“洞”的本意指众水合流汇成大湖或旷地。道家基于“洞”的浩荡意象，将其升华成混沌一体、阴阳合气的宇宙学意义。同时，“洞”常与“通”通用，洞天即通天。如此，洞天代指的就是阴阳合气之域、天地交通之所。而道教是以身体修炼为基础的宗教，洞天说的最终落脚点，还是人身之洞天——洞房。道教把身体看成两个层次：一是物质化的肉体；二是具有超越性的道之载体。修炼的目的就是突破物质性的表象，来切近道。对洞房进行存思，就能实现这一目的。为此，存思法创造了大量的身体神。通过内观神灵的样子、行为等，将体内的超越力量有序地调动起来。直到打破身体的边界，到达身心清净光明的状态。这种状态，也就完成了山中洞天、人身洞天、宇宙的绝对合一，实现了人身的超越。

关键词：道教；洞天；福地；宇宙观；身体观

一、何为洞天福地

中国自古以来，对巍峨的大山就有着神秘的想象，认为那里是凡人无法触及的仙境，是神仙的清静居所。如《海内经》中仙人柏高便居于肇山之中，《庄子》中曾向黄帝传道的广成子也居住在崆峒山¹上。

洞天福地说就起源于这种美好想象。其基本含义，是认为中国境内的名山之内或之间藏有奇异的神仙洞府，它们互相贯通，构成一个特殊的地下世界。道士们将这些宝地一一记载，并试图接近和在内修炼，以实现自己的升仙理想。

究其历史，最初，洞天说与福地说是分发展的。洞天说最晚在4世纪，即东晋末年已经出现。²如，

¹ 该山在杜光庭的《洞天福地岳渎名山记》中被纳入了七十二福地之中。

² 三浦国雄（【日】三浦国雄著、王标译：《不老不死的欲求》，四川人民出版社，2017年10月，第2297-2298页）、张广保（张广保：《道教的洞天福地理论的起源及历史发展》，收入《道家的根本道论与道教的心性学》，巴

最迟成书于399年的《紫阳真人内传》就是洞天说的代表。此篇文章中，紫阳真人寻访了众多名山，每到一处都能遇到一位仙人传授他秘符、要诀、真法等。其中记载：

或受封一山，总领鬼神，或游翔小有，群集清虚之宫，中仙人之次也。若食谷不死，日中无影下仙也。或白日尸解，过死太阴，然后乃下仙之次也……退斋三月，登嵩高山，入洞门，遇中央黄老君，游观丹城，潜行洞庭，合会仙人在嵩高山太室。³

“小有”和“清虚之宫”，就是洞天之名，后来称作小有清虚之天。嵩高山也是后来的三十六小洞天之一，称作司真之天。之后，还有谢灵运（385-433）⁴、陶渊明⁵、陶弘景⁶等对洞天说进行了发展。基本上，洞天都以洞窟的形式呈现。

而福地说可能要更早于洞天说。张广保认为，这一观念产生的理论背景可溯及前道教时期流行于中国的各种地理术如堪舆、形法等，即追求一种没有天灾人祸的肥沃祥福之地。⁷《抱朴子内篇》较早使用了颇为独特的与福地密切相关的“生地”（吉善之地）⁸概念。后来，《文选》中开始出现“福庭”“福地”之词。⁹《真诰·稽神枢》也有关于金陵“福地”的记载：

金陵者，兵水不能加，灾厉所不犯。河图中要元篇第四十四卷云，句金之坛，其间有陵，兵病不往，洪波不登，正此之福地也。¹⁰

在后世记载中，福地的样态比较多，有山、洞窟、溪、泉等各种地方。

把两者分开并进行系统的论述，要到唐代了。

唐代中前期，上清派道士司马承祯（746-735）著述《天地宫府图》，对洞天福地仙境体系进行了系统整理。他的《天地宫府图》将仙境由高到低、清楚地分为十大洞天、三十六小洞天、七十二福地。其中记载，十大洞天地处大地名山之间，上天派遣群仙进行统治。三十六小洞天也是在诸名山之中，亦上仙所统治。七十二福地是同样在大地名山之间，由上帝命真人治理。文中一一列举了洞天福地的规模、名称、所在地、统治者。不过内容非常简单，没有具体的形象描述。例如，对十大洞天第五的青城山洞，做了如下记述：

周回二千里，名曰宝仙九室之洞天，在蜀州青城县，属青城丈人治之。¹¹

蜀书社2008年版，588-648页）等学者都执此说。

³ 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年，第5册，第543-544页（《紫阳真人内传》，5b、8a）

⁴ 著有《罗浮山赋》，记载了洞天内的情景。

⁵ 著有《桃花源记》，是对洞天福地说进行的文学发展。

⁶ 著有《真诰》，将洞天确定为三十六所。

⁷ 张广保：《道家的根本道论与道教的心性学》，第588-648页。

⁸ 《抱朴子内篇·微旨》：“天下有生地，一州有生地，一郡有生地，一县有生地，一乡有生地，一里有生地，一宅有生地，一房有生地。”

⁹ 《文选》卷11，晋孙绰《遊天台山赋》：“仍羽人于丹丘，寻不死之福庭”。《文选》卷46，刘宋颜延年《三月三日曲水诗序》：“芳林园者，福地奥区之凑，丹陵若水之旧。”

¹⁰ 《道藏》，第20册，第554页（《真诰》卷11, 2a）。

¹¹ 《云笈七签》卷27，《天地宫府图并序》，第610页。

后来，唐末五代道士杜光庭（850-933）著《洞天福地岳渎名山记》，也记载了同样数量的洞天福地，不过在细节上与司马承祯有不同。

最终，北宋道士李思聪的《洞渊集》将洞天福地系统固定下来。《洞渊集》中记载的十大洞天、三十六小洞天和七十二福地，和前两者也基本一致。¹²不过之后又补充了水下仙界，包括水府仙宫、水帝庙、河伯水神溪上庙（卷5）。此外，还有天下名山二十八治（卷6），星宿诸神（卷7、8）和上清三十二天帝宫神（卷9），内容更加丰富。

那么，这种洞天福地仙境是怎么形成的？杜光庭的观点非常妙，他说：

乾坤既辟，清浊肇分，融为江河，结为山岳。或上配辰宿，或下藏洞天，皆大圣上真主宰。其事则有灵宫闾府、玉宇金台，或结气所成，凝云虚构，或瑶池翠沼，流注于四隅，或珠林琼树，扶疏于其上，神风飞虬之所产，天麟泽马之所栖，或日驭所经，或星廛所属，含藏风雨，蕴蓄云雷，为天地之关枢，为阴阳之机轴，乍标华于海上，或回疏于天中，或弱水之所萦，或洪涛之所隔，或日景所不照，人迹所不及。¹³

即，天地初开，气分清浊，于天形成星宿，于地形成洞天。其中有琼楼玉宇、瑶池翠沼、珠林琼书等，美丽异常。它内含宇宙运行规律，是天地变化的枢纽、阴阳流转的机轴。

这么神奇的洞天福地，其内部长什么样子呢？可以参考《真诰·稽神枢》对句曲山洞的金坛华阳洞天的描述：

洞墟四郭，上下皆石也，上平处在土下，正当十三四里而出上地耳。此当是至太山顶为言也。东西四十五里，南北三十五里，正方平，其内虚空之处一百七十丈，下处一百丈，下墟犹有原阜珑偃，上盖正平也。¹⁴

这一段描述了洞天的大小，以及中间高、四边低的地势。随后又写：

其内有阴晖夜光，日精之根，照此空内，明并日月矣。阴晖主夜，日精主昼，形如日月之圆，飞在玄空之中。按诸洞天日月，皆各有此名，亦小小不同，盖犹是大天日月，分精照之，既云昼夜，便有出没，亦当与今日月同其明晦……人卒行出入者，都不觉是洞天之中，故自谓是外之道路也。日月之光既自不异，草木水泽又与外无别，飞鸟交横，风云蓊郁，亦不知所以疑之矣。¹⁵

得益于日精、月晖，洞天里也有日月照耀，再加上草木、飞鸟、流水都与外界无异，一般人进去可能感觉不到自己已经到了异世界。不过，虽有日月，但时空的变换节奏不一定与外界相同，所以会有入洞不久但返回人间后却已过去几十年的传说。之后又写：

¹² 《洞渊集》中，三十六小洞天第10是阳平山，而司马承祯、杜光庭记载为会稽山洞。另外还有些许细节差别。

¹³ 《道藏》，第11册，第55页（《洞天福地岳渎名山记序》，1a）。

¹⁴ 《道藏》，第20册，第555页（《真诰》卷11，6a）。

¹⁵ 《道藏》，第20册，第555页（《真诰》卷11，6a-7a）

勾曲洞天，东通林屋，北通岱宗，西通峨眉，南通罗浮，皆大道也，其间有小径杂路，阡陌抄会，非一处也。¹⁶

此句表明，每个洞天并不是独立的，他们互相通达，其中道路纵横交错。

可以看出，《真诰·稽神枢》对洞天的描述，还是比较朴素的，没有那么多奇幻色彩。然而也有文献中描写的洞天，是非常美妙、壮阔的。如《西岳华山志》记载洞天内：“异果奇花不可名，寻真何用到蓬莱，碧云天地洞中列，白玉楼台象外生。万壑芝兰盘峭拔，千峰岚霭从峥嵘。”¹⁷等等。

二、洞天福地对道士的现实意义

首先，洞天福地是绝佳的避世、修炼场所。正如都筑晶子所说，道教所构想的洞天所在地，都是脱离尘俗的修道之地、不问权力的方外之地、远离战乱的太平之地。¹⁸

汉末、魏晋，天下大乱，人们的生活得不到保障，试图寻找可以平安度日的地方。而中国多山，人迹罕至，所以隐居山林就成了很多人的选择。

最具代表性的例子，就是生活在东晋末年的陶渊明。他饱受政治黑暗、兵连祸结之苦，以此机缘创作了流传千古的名作《桃花源诗并序》，其中部分内容如下：

晋太元中，武陵人捕鱼为业，缘溪行，忘路之远近。忽逢桃花林，夹岸数百步，中无杂树，芳草鲜美，落英缤纷；渔人甚异之。复前行，欲穷其林。林尽水源，便得一山。山有小口，仿佛若有光；便舍船从口入。初极狭，才通人；复行数十步，豁然开朗。土地平旷，屋舍俨然，有良田、美池、桑麻之属；阡陌交通，鸡犬相闻。其中往来种作，男女衣著，悉如外人；黄发垂髫，并怡然自乐。¹⁹

武陵的捕鱼人误入美丽的桃花林，走到尽头，发现一个小山洞，里面还隐隐有光亮。抱着好奇心走进其中，虽刚开始的通道非常狭窄，但很快就出现了一个与洞外同样的世界。里面有良田美景，还有自给自足、怡然自乐的人们。他们没有世俗的烦忧，这是多么令人向往的地方。

而对于道士，入山除了为躲避灾难，更有宗教需求的驱使。

道家清静无为、返朴归真的处世态度以及恬淡养性、超然物外的修炼方式，都促使道士远避世俗、遁隐山林。如陶弘景《华阳陶隐居集·寻山志》云“倦世情之易挠、乃杖策而寻山。既沿幽以达峻、实穷阻而备艰。吵游心其未已、方际乎云根。欣夫得意者忘形、遗形者神存。于是散发解带、盘旋其上、心容旷朗、气宇涤畅。”²⁰就表达了自己寄情于山林的宗教情怀。

¹⁶ 《道藏》，第20册，第555页（《真诰》卷11，7a）

¹⁷ 《道藏》，第5册，752页（《西岳华山志》，22a）。

¹⁸ 【日】都筑晶子：《南人寒門・寒人の宗教的想像力について》、《東洋史研究》47卷2号，1988年，第252-283页

¹⁹ 出自《陶渊明集》。

²⁰ 《道藏》，第23册，第640页（《华阳陶隐居集》卷上，1b）。

再加上，山上远离尘嚣、空气清新。各种草药丰富，是呼吸吐纳、采药炼丹的理想场所。再加上还有洞天这样一个超越时间与空间、掌握阴阳变化的灵地，若能进入其中，一定会助力自己得道。又或者特别幸运，偶遇了山上的仙真，得到妙法，可以省去多年的辛苦修炼，而早日取得正果。

作为题外话，其实，三浦国雄认为陶渊明描述的就是一个洞天的景象。²¹因为，武陵人通过一个小洞口进入，但没走多远就豁然开朗，如此内部的小空间突然反转成广阔的天地，有日月光辉，一切如洞外的世间，这不正是洞天的样子么。只不过陶渊明隐去了具有道教色彩或者说神仙色彩的描述。不过，很有意思的是，在最后的记述中，洞中人嘱咐武陵人不要将此事外传，然而他还是告诉了太守。太守之后派人去找，竟完全找不到地方。后又有一位叫刘子骥的高尚之士去寻找，同样无果，甚至因此病终。从这里还是能看出神仙思想的端倪，即洞天福地非凡人所至。普通人基本只有误入或者特殊机缘，才能到洞天福地内游历一番。

就像任继愈先生指出的那样：“神仙思想自古就与社会动乱有着必然联系，同时和山结下了不解之缘。”²²就算是普通人心中，时而也会做着悠然的神仙梦吧。

其次，洞天福地说出现，给道士提供了相对容易实现的宗教目标。

在洞天福地说以前，中国本土和早期道教所描述的仙境，都是遥不可及的地方。先秦时期就已出现关于海上不死仙乡的传说，如《海内北经》中的列姑射山和蓬莱山。到了战国时期，蓬莱、瀛洲、方丈变成有名的三神山。在《列子·汤问》中又补充成五神山，即岱舆、员峤、方壶、瀛洲、蓬莱，均位于渤海之东的归墟内。这些仙境之后也被葛洪吸收进《抱朴子》。东晋以后，道教又建立了一套以十洲三岛为代表的海上仙境体系，记载在《十洲记》中。²³

不过，这些地方都在人迹稀绝处，正如杜光庭在《洞天福地岳渎名山记》中写：

十洲三岛、五岳诸山皆在昆仑之四方、巨海之中，神仙所居，五帝所理，非世人之所到也。²⁴

也就是说，这些仙境处于无边无界的沧海之中，无法确定具体地点，是超越现世空间与时间的仙人才能居住的地方。普通人自不用说，连修证不够的道士也无法企及。

然而，洞天福地则将传说中的仙境世俗化，在眼前的山川江河之间开辟出一个更现实的仙境。再加上，葛洪在《抱朴子内篇·论仙》将所修之仙分为三个等级，即“上士举形升虚，谓之天仙；中士居于名山，谓之地仙；下士先死后蜕，谓之尸解仙。”²⁵也就是说，修仙的最高等级是天仙，可以举形升虚，用佛教的话就是完全转化色身，用此肉身就可成仙。而中间一等的地仙，虽不能飞升天界，也可在山中另劈一番仙境。最低一等是尸解仙，虽逃不过死亡，但是可以在死后脱出“轮回”，重生为仙。

其中的地仙之说正好和洞天福地说相配合，那些达不到白日飞升程度的道士们，可以退而求其次，进入名山中的洞天福地，做一位逍遥的地仙，也是极好的归宿了。

²¹ 【日】三浦国雄著、王标译：《不老不死的欲求》，第337页。

²² 任继愈：《中国道教史》（增订本），中国社会科学出版社，2001年9月，第510页。

²³ 《十洲记》旧题东方朔撰，据李剑国、李丰楙等研究考证，此书为六朝时期道士所做。其中写道：“汉武帝既闻王母说八方巨海之中有祖洲、瀛洲、玄洲、炎洲、长洲、元洲、流洲、生洲、凤麟洲、聚窟洲。有此十洲，乃人迹所稀绝处。”然后，又外加沧海岛、方丈洲、扶桑、蓬丘（蓬莱山）、昆仑，其实共十五个地方。如果说三岛，一般指昆仑、方丈、蓬莱。

²⁴ 《道藏》，第11册，第56页（《洞天福地岳渎名山记》，2b）。

²⁵ 《道藏》第28册，第176页（《抱朴子内篇》卷2，11a）。

三、洞天福地对道士的超越意义

道教对于洞天福地概念的创造，体现了其独特的宇宙观。在此主要以洞天为论述对象。

洞天多在洞窟内，而对于洞窟，宗教学家们都有较为类似的看法。傅飞岚认为，洞作为宇宙的象征，在欧洲与中国都有其长远的历史。原型的崖洞是圣泉之源，神灵居所。²⁶巴什拉认为，洞窟是个无限梦想的隐匿之处。它直接意味着受保护的休息、平稳的休息之梦。²⁷

道教对洞天的认知，首先要从“洞”的概念入手。一般认为，“洞”有洞穴、激流之意，也有“洞穿”之意，常与近音字“通”通用。如此一来，洞天即通天，洞天成为与宇宙的“交通之所”、“度化之所”。

然而，蔡林波的观点稍有不同。²⁸他认为“洞”的本意并非洞穴，“穴”与“洞”是两个分开的词。直至魏晋时期，才用“洞”来对“穴”加以神圣化命名。而“洞”的本意，是众水合流汇成太湖或旷地。之后，道家基于“洞”的浩荡广大的意象，对本意进行延伸，升华成混沌一体、阴阳合气的宇宙学意义。所以，魏晋时创造的洞天，实际代表的是一种“合气之域”。

也就是说，原来在探讨洞天说的宇宙观时，主要从洞窟的形态上着手，认为它是一个壶中之境，如三浦国雄就将洞天看成克莱因瓶²⁹般的存在。而蔡林波的观点则从洞是道的意向形表现这点着手，看重的是阴阳合和，认为“洞”或“洞天”把“道”及其本质——阴阳合气，以一种精神性或仪式性的空间的形式体现了出来。³⁰

不过，无论侧重点在“洞”的形，还是“洞”的意，洞天说的最终指向都是类似的，即，洞天内可以实现天地交通、真炁流转、阴阳合和。

因此，如果能进入洞天，就相当于进入了一个最接近于道的场域。在这种能量场修炼，绝对是事半功倍的。道士们孜孜寻求并进入其中，施以服气、导引、胎息、存思、炼丹（外丹、内丹）等等，直至与“道”合一，修炼成“真”。

再者，洞天说中的宇宙学意义，不仅仅停留在外界名山中的洞天，还发展到一切可以阴阳合和的场域，而最终落脚到人身之洞天上。

与自然界中的洞窟（洞天）一样，古人认为，身体也不是一个纯粹的物性对象。身体与宇宙和社会一样，都是基本原理——道——的展现和载体。³¹身体是道教信仰体系的枢纽，它不仅是感受、体验和

²⁶ 傅飞岚：《超越的内在性：道教仪式与宇宙论中的洞天》，《法国汉学》第二辑，清华大学出版社，1996：50-75

²⁷ 【法】G·巴什拉（Bachelard）著，【日】飡庭孝男译：《大地と休息の夢想》第六章“洞窟”，思潮社，1970年。

²⁸ 蔡林波：《洞与道：道教“洞”概念的思想意涵》，收入《2019年第一届洞天福地研究与保护国际研讨会论文集》，科学出版社，第96-108页。

²⁹ 克莱因瓶的结构可表述为：一个瓶子底部有一个洞，现在延长瓶子的颈部，并且扭曲地进入瓶子内部，然后和底部的洞相连接。和我们平时用来喝水的杯子不一样，这个物体没有“边”，它的表面不会终结。它和球面不同，一只苍蝇可以从瓶子的内部直接飞到外部而不用穿过表面，即它没有内外之分。——来自百度百科

³⁰ 蔡林波：《洞与道：道教“洞”概念的思想意涵》。

³¹ 程乐松，《身体、不死与神秘主义——道教信仰的观念史视角》，北京大学出版社，2017年3月，第157页。

行动的载体，也是宗教意义诠释和建构的场域，更是运用超越力量和实现超越目标的出发和归属点。³²

人身洞天的观点，在上清派中得到充分发展。

早期上清派经典《紫阳真人内传》中便记载：

天无谓之空，山无谓之洞，人无谓之房也。山腹中空虚，是为洞庭。人头中空虚，是为洞房。是以真人处天、处山、处人、入无间，以黍米容蓬莱山，包括六合，天地不能载焉？唯精思存真，守三宫，朝一神，勤苦念之，必见无英、白元、黄老在洞房焉。³³

山内的空无，叫洞庭，而人头中的空无也有名字，叫洞房。因肉眼看着空间较小，所以用了“房”字。不过，他们同样是虚空，那么也就同样蕴含着无限大小，所以头脑中到达了虚空状态的真人，可以在天、山、人之间随意切换，不受空间限制，如用黍米装下蓬莱山，一切合一。而如何到达这种状态呢？唯有精思存真。

另，《真诰》中也有“心游太空、目击洞房”³⁴，“凝心虚形、内观洞房”³⁵等描写，都是对洞房进行存思。这也是上清派存思理论的基础概念。

后代宋元时期的《太上洞玄灵宝天尊说救苦妙经注解》将人体洞天更加细化，其中写道：

洞者，通也，上通于天，下通于地，中有神化，幽相往来。天下十大洞、三十六小洞，居乎太虚磅礴之中，莫不洞洞相通，惟仙圣聚则成形，散则为气，自然往来，虚通而无窒碍。是圣人远取诸物，近取诸身。则人一身之中，亦有洞者。头有九宫，上有寥天，共为十大洞天。柱骨二十四节，共十二重楼，共三十六洞，上通泥丸之九天，下彻尾闾之九地，中有真炁，幽相往来。是以圣人于虚极静笃之中，斗转璇玑，神通炁洞，上与天通，所谓五官升降，上下往来，无穷者也。³⁶

即，人体中洞天也变得和名山中洞天数量一致。头脑中的九宫加上太虚（寥天），成为十大洞天。另有柱骨二十四节、喉管十二节（十二重楼），构成了三十六小洞天。这些洞天，上通泥丸，下彻尾闾，并且其中有真炁相互往来，进行阴阳合和。大德真圣处在虚极静笃中，身体中的真炁则畅通无碍，通天入地，无穷往来。

同时，存思法还创作出了数目庞大的体内神，以对其进行存思。³⁷由此，存思的对象从较为模糊的内观洞房，转向了具体的神灵，包括神灵的样子、行为、身体出入情况等等，也就是说，神谱结构直接对应具体的存思技术和流程。

相关经典中，比较有代表性的是《黄庭内景经》《太上老君内观经》与《老子中经》，均收入今道藏本《云笈七签》中。以《黄庭内景经》注为例，其对身神的描述十分细致：

³² 程乐松，《身体、不死与神秘主义——道教信仰的观念史视角》，第128页。

³³ 《道藏》第5册，第546页（《紫阳真人内传》，12b）。

³⁴ 《道藏》第20册，第492页（《真诰》卷1，5b）。

³⁵ 《道藏》第20册，第503页（《真诰》卷2，19b）。

³⁶ 《道藏》第6册，第488页（《太上洞玄灵宝天尊说救苦妙经注解》，3b）。

³⁷ 需要注意的是，存思观念的缘起和流变都非常复杂。道藏文献中所见的身神源流复杂，命名也繁杂，不同文献中的体内神谱有着巨大差异。

发神苍华字太元，形长二寸一分。脑神精根字泥丸，形长一寸一分。眼神明上字英玄，形长三寸。鼻神玉垄字灵坚，形长二寸五分。耳神空闲字幽田，形长三寸一分。舌神通命字正纶，形长七寸。齿神嵒锋字罗千，形长一寸五分……心神丹元字守灵，形长九寸，丹锦飞裙。肺神皓华字虚成，形长八寸，素锦衣黄带。肝神龙烟字含明，形长六寸，青锦披裳。肾神玄冥字育婴，形长三寸六分，苍锦衣。脾神常在字魂停，形长七寸三分，黄锦衣。胆神龙曜字威明，形长三寸六分，九色锦衣绿花裙。右六府真人，处五藏之内，六府之宫。形若婴儿，色如华童。³⁸

为何要这样细致地描述体内神灵的形象与功能呢？程乐松指出，这不仅仅是一个简单的想象，而是为了将身体内的超越力量有秩序地调动起来，运用身体让神灵贯通生命与宇宙。³⁹

而无论何种存思，我们最终想要达到的目的，是头脑、身体到达虚无的状态。

正如《太一帝君太丹隐书》所写：

令日月使照一身内，内彻泥丸，下照五脏、肠胃之中，皆觉见了了，洞彻内外，令一身与日月光共合。⁴⁰

此处，通过存思，道士清楚、完整地看到了自己身体内的样子，并且实现与日月光芒成为一体，内外一片光明。这种状态，也就完成了人身洞天、山中洞天、宇宙的绝对合一。

其实，无论是佛教还是道教，在形容得道时，都有类似的描述，即头脑中感觉到一片光明，身体随之消失，与外界或者说宇宙融为一体，也就是到达了虚空即我、我即虚空的状态。

如此，就完成了洞天福地说“山一人一宇宙”三位一体的宇宙观构建。更进一步说，对洞天的存思，促使（道教）迈向“内在化”（interiorization），而最终产生了以身体为丹炉炼精气神的“内丹”及内察身心的“内观”等修身之道。⁴¹

结语

以上，本文探讨了洞天福地说的概念，以及此说对道教信仰者的现实意义和超越意义。

处在名山大川中的神异空间，让人充满了想象。那里远离尘嚣，让人心旷神怡，并且具有丰富的草药及资源。而更重要的是，洞天福地是阴阳合气之灵所，

其中能量非同一般，对于道士们来说，是可遇不可求的修仙之地。

又因道教是一个以身体实践为载体的信仰，外在洞天说随之演变成内化的“反转宇宙”形态，通过存思来观想，就能实现身体与宇宙的互通及合一。

其实，人身的洞天数和外界洞天数是否等同，或许并不重要。这种一一对应的方法，或许仅仅是部分道士的观点。不过，把身体看作真炁往来、阴阳合和之地，然后通过存思来使其回归道的状态，才是道教宇宙观、身体观的核心所在。

³⁸ 张君房编，李永晟点校：《云笈七签》，中华书局，2003年，第319页。

³⁹ 程乐松：《身体、不死与神秘主义——道教信仰的观念史视角》，第147页。

⁴⁰ 张君房编，李永晟点校：《云笈七签》，第983页。

⁴¹ 傅飞岚：《超越的内在性：道教仪式与宇宙论中的洞天》。

总而言之，洞天福地说是一种对自然和身体的想象以及实践。

不过，对于普通人来说，脱离了性命修炼、安身立命之术，洞天福地只是一个充满了神仙思想和浪漫色彩的梦。然而，对异世界的想象所衍生出来的文学记载也成为经典，流传至今。如《太平广记》卷20之《隐阴客》、卷25之《采药民》的故事等等。

这种浪漫想象同样传入了日本，如室町时代创作的《浦岛太郎》就是此类传说。浦岛太郎所去的龙宫，即是水下洞天。因其与现实世界的时空并不同步，回到家乡的浦岛太郎瞬间变成了白发老人。而宫崎骏的代表动画《千与千寻》，也是异世界的冒险故事。千寻在父母的带领下穿过一个黑黢黢的洞口，随后便闯入了一个以“汤屋”为主要舞台的、神仙妖怪混杂的世界。

凡人闯入“桃花源”，大多充满了偶然性，就像傅飞岚所说：“善于冥想的圣人与世俗之人之间的区别在于，前者能以内观使自己发现所居世界的本性（即“真形”）；而后者在每天司空见惯的周围事物和成见中，不经意地出入天界，却时刻为彼岸世界的入口踌躇不定。”不过，纵观这些故事，主人公们貌似也有着共同的特质，那就是勇敢和善良。正如人们普遍认为的那样，只有美好的心灵才能感通天地。所以，洞天福地的故事中，也蕴含着普通人的价值观和“超越”吧。

附 洞天福地表

十大洞天

第一	王屋山洞	小有清虚之天
第二	委羽山洞	大有空明之天
第三	西城山洞	太玄惣真之天
第四	西玄山洞	三元极真洞天
第五	青城山洞	宝仙九室之洞天
第六	赤城山洞	上清玉平之洞天
第七	罗浮山洞	朱明辉真之洞天
第八	句曲山洞	金坛华阳之洞天
第九	林屋山洞	左神幽虚之洞天
第十	括苍山洞	成德隐玄之洞天

三十六小洞天

第一	霍桐山洞	霍林洞天
第二	东岳太山洞	蓬玄洞天
第三	南岳衡山洞	朱陵洞天
第四	西岳华山洞	惣仙洞天
第五	北岳常山洞	惣玄洞天
第六	中岳嵩山洞	司马洞天
第七	峨眉山洞	虚陵冬天
第八	庐山洞	洞灵真天
第九	四明山洞	丹山赤水天
第十	会稽山洞	极玄大元天
第一一	太白山洞	玄德洞天
第一二	西山洞	天柱宝极玄天
第一三	小汾山洞	好生玄上天
第一四	潜山洞	天柱司玄天
第一五	鬼谷山洞	贵玄司真天
第一六	武夷山洞	真升化玄天
第一七	玉笥山洞	太玄法乐天
第一八	华盖山洞	容成大玉天
第一九	盖竹山洞	长耀宝光天
第二十	都乔山洞	宝玄洞天
第二一	白石山洞	秀乐长真天
第二二	峒 <small>㠩</small> 山洞	王阙宝圭天
第二三	九嶷山洞	朝真太虚天
第二四	洞阳山洞	洞阳隐观天
第二五	幕阜山洞	玄真太元天
第二六	大酉山洞	大酉华妙天
第二七	金庭山洞	金庭崇妙天
第二八	麻姑山洞	丹霞天
第二九	仙都山洞	仙都祈仙天
第三十	青田山洞	青田大鹤田

第三一	钟山洞	朱日太生天
第三二	良常山洞	良常放命洞天
第三三	紫盖山洞	紫玄洞照天
第三四	天目山洞	天盖涤玄天
第三五	桃源山洞	白马玄光天
第三六	金华山洞	金华洞元天

七十二福地

1	地肺山	37	始丰山
2	盖竹山	38	逍遥山
3	仙磕山	39	东白源
4	东仙源	40	钵池山
5	西仙源	41	论山
6	南田山	42	毛公坛
7	玉溜山	43	鸡笼山
8	清屿山	44	桐栢山
9	郁木洞	45	平都山
10	丹霞洞	46	绿萝山
11	君山	47	虎溪山
12	太若岩	48	彰龙山
13	焦源	49	抱福山
14	灵墟	50	大面山
15	沃州	51	元晨山
16	天姥岑	52	马蹄山
17	若耶溪	53	德山
18	金庭山	54	高溪蓝水山
19	清远山	55	蓝水
20	安山	56	玉峰
21	马岭山	57	天柱山
22	鹅羊山	58	商谷山
23	洞真墟	59	张公洞
24	青玉坛	60	司马悔山
25	光天坛	61	长在山
26	洞灵源	62	中条山
27	洞宫山	63	菱湖鱼澄洞
28	陶山	64	绵竹山
29	三皇井	65	泸水
30	烂柯山	66	甘山
31	勒溪	67	琨山
32	龙虎山	68	金城山
33	灵山	69	云山
34	泉源	70	北邙山
35	金精山	71	庐山
36	合皂山	72	东海山

(出自司马承祯《天地宫府图并序》，收入《云笈七签》卷27)

異域에 대한 상상과 실천—'洞天福地' 속의 도교 宇宙觀

스 추(時 秋)

上海商學院 · 副教授

개 요

도교에 의하면 중국의 名山大川에는 기이한 신선동굴이 있다고 하는데, 이렇게 하여 洞天福地의 이론이 생겨나게 된다. 이들은 구체적으로 十大洞天, 三十六小洞天 및 七十二福地가 있다. 도사들에 의하면 이러한 성지는 세속에서 멀리 떨어져 있기에, 조용히 수련하는데 아주 훌륭한 장소라 한다. 아울러 이러한 福地는 저 멀리 상상속에 있는 것이 아니라, 구체적인 山水 속에 있으니 접근하기가 더욱 용이하다. 다시 말해서 득도하여 하늘로 날아올라갈 수 없는 사람들에게 있어, 동천복지는 그야말로 인간세상 속의 仙境인 것이다. 이렇게 동천복지는 도사들에게 현실 가능한 종교적 목표를 마련해 주었으니, 매우 훌륭한 현실적 의미가 있다고 볼 수 있다.

물론 洞天福地 이론에는 아주 중요한 우주적 초월의식도 포함하고 있다. '洞'이란 곧 여러 물질이 합쳐서 큰 호수를 이루는 것을 말한다. 도교는 洞의 상징적인 형상을 통하여, 혼돈의 우주와 陰陽合氣의 우주학 사상을 나타내고자 하였다. 아울러 洞은 通過 혼용되는데, 즉 洞天은 通天이라 불리기도 한다. 다시 말해서 洞天이란 陰陽合氣의 영역이고, 天地交通의 장소인 것이다. 도교는 심신수련을 목표로 하는 종교이다. 이 목표에서 동천은 인체가 도달하는 종착점 즉 洞房이 된다. 도교에서는 인체를 두 가지 단계로 나눠 보는데, 하나는 물질적인 육체, 다른 하나는 초월성을 가진 도의 매개체이다. 도교 수행의 목적은 물질세계를 초월하여 도에 도달하는 것이다. 이 때 洞房에 대해 存思를 하면 이러한 목표를 달성할 수 있다. 그리하여 도교의 存思는 수많은 身體神을 만들어 내게 되었다. 이들은 內觀神靈의 형태, 행위를 통하여, 신체의 초월적인 힘을 질서 있게 움직일 수 있었다. 그렇게 하여 육체의 한계를 벗어나 자아의 청정한 상태에 도달하게 된다. 이러한 상태가 곧 山中洞天, 人身洞天, 宇宙의 절대적 合一로, 이들은 육체의 한계를 초월한 것이다.

키워드: 道教, 洞天, 福地, 宇宙觀, 身體觀

一. 洞天福地란

고대 중국인들은 거대한 산에 대해 신비한 상상을 하였다. 그들은 凡人들이 올라갈 수 없는 仙境은 신선들이 거주하는 청정한 곳이라 믿었다. 예를 들어 『海內經』에서 仙人 柏高은 肇山에 살았고, 『莊子』에 나오는 廣成子 역시 崆峒山¹에서 살았다.

洞天福地說은 이러한 아름다운 상상속에서 탄생하였다. 기본적인 사상적 배경을 보면: 중국의 명산에는 기이한 神仙洞府가 있는데, 이들은 모두 연결되어 있어, 하나의 특별한 지하세계를 형성한다는 것이다. 도사들은 이러한 지역을 하나씩 기록해 놓고, 그 곳에 가서 수행을 하고, 신선이 되고자 하는 이상을 실현하였다.

초기에 洞天과 福地 두 갈래의 학설이었는데, 그 중 洞天說은 4세기 東晉 말년에 형성되었다.² 가장 늦게 쓰여진 399년의 『紫陽真人內傳』은 洞天說의 대표작이다. 이 문장에서 자양진인은 수많은 명산을 찾아다녔고, 매 한곳에 갈 때마다 仙人을 만나 秘符、要訣、眞法 등을 전수받았다고 한다. 구체적인 기록은 다음과 같다.

或受封一山，總領鬼神，或遊翔小有，群集清虛之宮，中仙人之次也。若食谷不死，日中無影下仙也。或白日尸解，過死太陰，然後乃下仙之次也……退齋三月，登崧高山，入洞門，遇中央黃老君，遊觀丹城，潛行洞庭，會合仙人在崧高山太室。³

여기서 小有，清虛之宮 등은 모두 洞天的 명칭으로, 훗날 小有清虛之天으로 불린다. 崧高山 역시 훗날의 三十六小洞天 중 하나라 司眞之天으로 불렸다. 그 이후로 謝靈運(385-433)⁴, 도연명⁵, 도홍경⁶ 등이 동천학설을 발전시켰다. 이 때 洞天은 모두 동굴의 형식으로 나타났다.

福地說은 동천설에 비해 일찍 나타났다. 張廣保에 의하면, 이러한 이론이 생기게 된 배경에는, 초기 도교의 각종 地理術: 예를 들어 堪輿、形法 등이 작용하였다고 한다. 즉 이들은 천재지변을 당하지 않는 비옥한 福地를 추구했던 것이다.⁷ 『抱樸子內篇』은 비교적 일찍이 매우 독특한 福地와 밀

1 이 산은 杜光庭의 『洞天福地岳瀆名山記』에서 七十二福地에 속한다.

2 三浦國雄(【日】三浦國雄著、王標譯:『不老不死的欲求』, 四川人民出版社, 2017年10月, 第2297-2298頁)、張廣保(張廣保:『道教的洞天福地理論的起源及歷史發展』, 收入『道家的根本道論與道教的心性學』, 巴蜀書社 2008年版, 588-648頁) 등 학자들이 이상 학설을 주장하고 있다.

3 『道藏』, 文物出版社、上海書店、天津古籍出版社, 1988年, 第5冊, 第543-544頁(『紫陽真人內傳』, 5b、8a).

4 『羅浮山賦』을 지어 洞天內의 情景를 기록하였다.

5 『桃花源記』를 지어 동천복지설을 문학적으로 발전하였다.

6 『眞誥』를 지어 동천은 36개가 있음을 알렸다.

7 張廣保:『道家的根本道論與道教的心性學』, 第588-648頁.

접한 연관이 있는 ‘生地’(吉善之地)라고 하는 용어를 사용하였다.⁸ 그 이후로 『文選』에서는 ‘福庭’, ‘福地’ 등 용어가 등장하게 된다.⁹ 『眞誥·稽神樞』에도 金陵 ‘福地’에 관한 기록이 있는데 구체적으로 아래와 같다.

金陵者，兵水不能加，災厲所不犯。河圖中要元篇第四十四卷雲，句金之壇，其間有陵，兵病不往，洪波不登，正此之福地也。¹⁰

기록을 보면, 福地는 다양한 형태로 등장하는데 산, 동굴, 계곡, 샘물 등 여러 형태가 있다. 이렇게 당나라 시대까지 동천과 복지는 두 갈래의 길을 걸었다.

당나라 중기에 이르러 上清派의 도사 司馬承禎(746-735)이 『天地宮府圖』을 저술하였는데, 이 책에서 그는 洞天福地の 仙境 시스템에 대해 체계적으로 정리하였다. 그의 『天地宮府圖』를 보면 仙境에는 높고 낮음의 구별이 있는데, 구체적으로 十大洞天、三十六小洞天、七十二福地로 나뉜다. 이 중에서 十大洞天은 각지의 명산에 자리하고 있으며, 신선들이 다스린다고 했다. 三十六小洞天은 여러 명산에 자리하고 있는데, 역시 신선들이 다스린다고 했다. 七十二福地 역시 마찬가지로 명산에 자리잡고 있는데, 上帝가 真人을 명하여 다스리게 한다고 하였다. 책에서는 여러 동천복지의 명칭, 규모, 소재지, 통치자에 대해 일일이 소개하였다. 하지만 내용은 간단하고, 구체적인 형상에 대한 서술은 없었다. 예를 들어 十大洞天 第五의 青城山洞에 대한 서술은 다음과 같다.

周回二千里，名曰寶仙九室之洞天，在蜀州青城縣，屬青城丈人治之。¹¹

훗날 唐末五代의 道士 杜光庭(850-933)이 『洞天福地岳瀆名山記』를 저술하였는데, 그 역시 같은 수량의 洞天福地를 서술하였다. 하지만 세부적인 측면에서 司馬承禎과 일부 차이가 있었다.

결과적으로 北宋의 道士 李思聰은 『洞淵集』에서 洞天福地の 시스템을 확정한다. 『洞淵集』에 의하면 동천복지는 十大洞天、三十六小洞天 및 七十二福地로 나뉘는데, 이는 기존의 이론과 기본적으로 비슷하다. 하지만 그는 水下仙界를 보충해 넣었는데, 거기에는 水府仙宮、水帝廟、河伯水神溪上廟(卷5)등이 포함되어 있다. 이 책은 또 天下名山二十八治(卷6), 星宿諸神(卷7、8) 및 上清三十二天帝宮神(卷9)를 포함시켜, 내용을 풍부하게 하였다.

그렇다면 동천복지의 仙境은 어떻게 형성된 것인가? 두광정은 다음과 같이 설명하였다.

8 『抱樸子內篇·微旨』：“天下有生地，一州有生地，一郡有生地，一縣有生地，一鄉有生地，一里有生地，一宅有生地，一房有生地。”

9 『文選』卷11, 晉孫綽『遊天臺山賦』：“仍羽人於丹丘，尋不死之福庭”。『文選』卷46, 劉宋顏延年『三月三日曲水詩序』：“芳林園者，福地奧區之湊，丹陵若水之舊。”

10 『道藏』第20冊，第554頁(『眞誥』卷11, 2a)。

11 『雲笈七籤』卷27, 『天地宮府圖并序』，第610頁。

乾坤既辟，清濁肇分，融為江河，結為山岳。或上配辰宿，或下藏洞天，皆大聖上真主宰。其事則有靈宮闕府、玉宇金臺，或結氣所成，凝雲虛構，或瑤池翠沼，流注於四隅，或珠林瓊樹，扶疏於其上，神鳳飛虬之所產，天麟澤馬之所栖，或日馭所經，或星塵所屬，含藏風雨，蘊蓄雲雷，為天地之關樞，為陰陽之機軸，乍標華於海上，或回疏於天中，或弱水之所縈，或洪濤之所隔，或日景所不照，人迹所不及。¹²

해석해 보면: 천지가 처음 열렸을 때 氣分은 淸濁한 것이 하늘과는 星宿을 이루고, 땅과는 洞天을 이루었다. 그 속에는 瓊樓玉宇、瑤池翠沼、珠林瓊書 등이 있어 매우 아름다웠다. 아울러 우주의 운행법칙을 포함하고 있으니, 그것은 천지변화의 축이요, 陰陽流轉의 機軸이 된다.

이렇게 신비한 동천복지는 그 내부가 어떤 모양을 하고 있을까? 『眞誥·稽神樞』에서는 句曲山洞의 金壇華陽洞天에 대해 다음과 같이 묘사했다.

洞墟四郭，上下皆石也，上平處在土下，正當十三四里而出上地耳。此當是至太山頂為言也。東西四十五里，南北三十五里，正方平，其內虛空之處一百七十丈，下處一百丈，下撫猶有原阜瓏偃，上蓋正平也。¹³

이상의 설명은 동천의 크기에 대한 묘사인데 중간이 높고 사방이 낮은 지형을 하고 있다고 한다. 이어서 그는 말하기를:

其內有陰暉夜光，日精之根，照此空內，明并日月矣。陰暉主夜，日精主晝，形如日月之圓，飛在玄空之中。按諸洞天日月，皆各有此名，亦小小不同，蓋猶是大天日月，分精照之，既雲晝夜，便有出沒，亦當與今日月同其明晦……人卒行出入者，都不覺是洞天之中，故自謂是外之道路也。日月之光既自不異，草木水澤又與外無別，飛鳥交橫，風雲蓊鬱，亦不知所以疑之矣。¹⁴

日精, 月暉를 받은 동천은 그 속에서 일월이 빛나고, 나무와 새와 계곡이 흐른다. 그렇기 때문에 일반인들이 그 속에 들어가면 바깥세상과 차이를 알아내지 못한다. 하지만 동천 속의 일월은 주기가 외부세계와 다르니, 한 번 들어갔다가 인간세계에 돌아오면 이미 수 십년이 흘러가 있다. 이어서 그는 또 아래와 같이 묘사하였다.

句曲洞天，東通林屋，北通岱宗，西通峨眉，南通羅浮，皆大道也，其間有小徑雜路，阡陌抄會，非一處也。¹⁵

12 『道藏』, 第11册, 第55頁(『洞天福地岳瀆名山記序』, 1a).

13 『道藏』, 第20册, 第555頁(『眞誥』卷11, 6a).

14 같은 책.

15 같은 책.

이 문장에서 볼 때, 동천은 하나의 독립된 개체가 아니라 서로 연결되어 있으며, 그 통로 역시 매우 복잡하다.

『眞誥·稽神樞』의 동천에 대한 묘사는 매우 소박하며, 기이한 색채로 뒤덮이지 않았다. 하지만 다른 일부 문헌을 보면, 동천을 매우 아름답고 장엄한 것으로 묘사했다. 예를 들어 『西岳華山志』에서는 말하기를 “異果奇花不可名，尋眞何用到蓬萊，碧雲天地洞中列，白玉樓臺象外生。萬壑芝蘭盤峭拔，千峰嵐靄從崢嶸”¹⁶이라 하였다.

二. 洞天福地가 도사들에게 가져다주는 현실적 의의

첫째, 동천복지는 최상의 속세탈출, 수련의 장소이다. 이에 대해 都築晶子は 말하기를, 도교가 구축한 동천의 소재지는 모두 속세와 멀리 떨어져 있는 최적의 수행 장소이다. 그 곳은 권력과 멀리 떨어져 있고, 전쟁도 없는 평화의 땅이다 라고 하였다.¹⁷

한말, 위진시기 천하는 큰 혼란에 빠졌고, 백성들은 매우 힘겨운 삶을 살고 있었으니, 너도나도 평화로운 땅을 찾아 떠났다. 중국의 일부 지역은 산이 많고 인적이 드물어, 隱士들이 숨어서 수행하기에 매우 좋은 환경을 제공해 주었다.

대표적인 예로, 동진시대의 도연명이 있다. 그는 정치적 음해를 많이 당했고, 그것을 계기로 역사에 길이 남을 명작인 『桃花源詩并序』를 썼다. 아래에서 일부 내용을 보기로 하자.

晉太元中，武陵人捕魚為業，緣溪行，忘路之遠近。忽逢桃花林，夾岸數百步，中無雜樹，芳草鮮美，落英繽紛；漁人甚異之。復前行，欲窮其林。林盡水源，便得一山。山有小口，仿佛若有光；便舍船從口入。初極狹，才通人；復行數十步，豁然開朗。土地平曠，屋舍儼然，有良田、美池、桑麻之屬；阡陌交通，雞犬相聞。其中往來種作，男女衣著，悉如外人；黃髮垂髫，并怡然自樂。¹⁸

武陵의 어부는 길을 잘못 들어 아름다운 복숭아 숲에 들어가게 된다. 끝에 갔을 때 하나의 동굴을 발견하는데, 그 속에서 은은한 불빛이 새어 나오고 있었다. 호기심에 들어가 보니 통로는 매우 좁았고, 더 들어가니 바깥세계와 비슷한 새로운 세상이 있었다. 동굴 안쪽에는 비옥한 밭이 있어, 자급자족하고 즐거운 삶을 사는 사람들이 있었다. 그들은 세속의 번뇌가 없었으니, 이 얼마나 아름다운 세상인가.

도사들에 있어, 산에 들어가는 것은, 재난을 피하기 위함도 있지만, 더욱 중요한 것은 그들의

¹⁶ 『道藏』，第5冊，752頁（『西岳華山志』，22a）.

¹⁷ 【日】都築晶子：『南人寒門・寒人の宗教的想像力について』、『東洋史研究』47卷2號，1988年，第252-283頁.

¹⁸ 『陶淵明集』에서 발췌.

종교적 목표이다.

도교는 무위청정, 소박함으로 돌아가는 인생의 태도를 가지고 있다. 그렇기 때문에 이들은 소박한 삶을 살면서 심성을 수행하고 물질세계를 초월하는 수행방식을 선택한다. 이러한 이유로 많은 도사들은 세속을 벗어나 깊은 산에 들어가 수행하는 것을 추구한다. 이에 대해 陶弘景의 『華陽陶隱居集·尋山志』에서는 “倦世情之易撓、乃杖策而尋山。既沿幽以達峻、實窮阻而備艱。吵遊心其未已、方際乎雲根。欣夫得意者忘形、遺形者神存。於是散發解帶、盤旋其上、心容曠朗、氣宇滌暢。”¹⁹라 하였다. 다시 말해서 그는 자신의 종교적 신념을 산에 의탁한 것이다.

산은 세속과 멀리 떨어져 있으며 공기도 맑다. 그 속에는 풍부한 약재도 있는데, 그렇기 때문에 단약을 만드는 아주 훌륭한 장소도 된다. 아울러 산속에 동천이라고 하는 시공간을 초월한 장소가 있어, 음양의 변화를 다스릴 수 있으니, 수행을 하여 득도하는데 매우 큰 도움이 된다. 그리고 운이 아주 좋을 경우 신선을 만나 비법을 전수받을 수도 있다. 그렇게 하면 수행의 시간을 매우 단축하여 빠른 시일에 성과를 이룰 수 있는 것이다.

미우라 토모오(三浦國雄)에 의하면 陶淵明이 묘사한 것이 곧 하나의 洞天之 모습이라고 한다.²⁰ 이 문장에서 武陵人은 작은 동굴에 들어갔는데, 얼마 가지 않아 협소하던 동굴의 내부는 거대한 천지로 변하고, 일월이 빛을 냈다고 한다. 이렇게 볼 때 그가 들어간 동굴이 곧 동천이 아니겠는가. 하지만 도연명은 문장에서 도교적인 신선 색채를 피하면서 이 동굴에 대해 묘사하였다. 흥미로운 점이 라면, 마지막 문장에서 동굴 속 사람들은 武陵人에게 이곳에서 본 사실을 밖에 알리지 말라고 하였다. 그럼에도 불구하고 武陵人은 그가 본 내용을 太守에게 알렸다. 태수는 사람을 보내 동굴을 찾게 하였지만 끝내 찾지 못했다. 훗날 劉子驥라 하는 사람도 이 동굴을 찾으러 다녔으나 결국 찾지 못하고 병으로 죽는다. 이렇게 볼 때, 신선사상에 입각한 도교의 동천은 일반인들이 찾을 수 있는 곳이 아니다. 일반인들은 단지 길을 잘못 들던지 아니면 특별한 인연이 있어야만 이 동굴을 찾을 수 있는 것이다.

이에 대해 任繼愈先生은 “신선사상은 예로부터 사회적 동란과 밀접한 연관이 있었고, 아울러 산과 떨어질 수 없는 관계에 있었다.(神仙思想自古就與社會動亂有著必然聯繫, 同時和山結下了不解之緣)²¹”라 하였다. 하지만 일반인이라 하더라도, 신선꿈을 꿀 수는 있지 않겠는가.

다음으로, 동천복지설의 출현은 도사들에게 상대적으로 실현 가능한 종교적 목표를 세워주었다는 것이다.

동천복지설 이전의 중국의 초기 도교 신선사상을 보면, 仙境은 범접할 수 없는 아주 먼 곳에 있었다. 예를 들어 선진시기에 저 먼 바다에 불로장생 하는 곳이 있다고 알려져 있었다. 이와 관련하여 『海內北經』에는 姑射山과 蓬萊山을 언급하고 있다. 전국시기에 이르러서는 蓬萊、瀛洲、方丈이

19 『道藏』, 第23冊, 第640頁 (『華陽陶隱居集』卷上, 1b) .

20 【日】三浦國雄著、王標譯：『不老不死的欲求』, 第337頁.

21 任繼愈：『中國道教史』(增訂本), 中國社會科學出版社, 2001年9月, 第510頁.

유명한 三神山이 되었다. 그리고 『列子·湯問』에는 또 五神山이 나오는데, 그곳은 岱輿、員嶠、方壺、瀛洲、蓬萊 등으로 모두 저 먼 바다에 있다. 이러한 仙境 사상은 훗날 葛洪이 받아들여 『抱樸子』에 기술한다. 東晉以後 도교는 또 十洲三島를 대표로 하는 海上仙境 시스템을 구축한다. 이 내용은 『十洲記』²²에 기록되어 있다.

하지만 이상 언급한 곳은 모두 매우 멀리 떨어져 있고, 인가도 적다. 이에 대해 杜光庭은 『洞天福地岳瀆名山記』에서 아래와 같이 서술하였다.

十洲三島、五岳諸山皆在昆侖之四方、巨海之中，神仙所居，五帝所理，非世人之所到也。²³

다시 말해서 이상 仙境은 끝없이 드넓은 바다에 있으며, 구체적인 지역을 확정하기 어렵다. 그곳은 시공간을 초월한 곳으로 오직 신선이 거주하는 곳이기 때문이다. 이렇게 볼 때 일반인은 불구하고 도사 역시 찾아가기 어려웠다.

하지만 동천복지설은 仙境을 세속화하여, 사람들 앞에 산과 강이 있는 현실적인 세계를 제공해 주었다. 이와 더불어 葛洪은 『抱樸子內篇·論仙』에서 신선을 세 등급으로 나눠 말했는데, 구체적으로 “上士舉形昇虛，謂之天仙；中士居於名山，謂之地仙；下士先死後蛻，謂之尸解仙。”²⁴이라 하였다. 다시 말해서 신선의 최고 등급은 天仙으로, 그들은 舉形昇虛할 수 있다. 불교적으로 해석하면 이들은 완전히 色身을 변화하여, 육신으로 신선이 될 수 있다는 것이다. 중간 등급의 신선은 비록 하늘로 날아올라가지는 못하지만, 그들 역시 산 속에 선경을 열 수 있다고 한다. 가장 낮은 등급은 尸解仙으로, 이들은 비록 죽음을 면하지는 못하지만, 사후에 윤회를 벗어나 다시 신선으로 태어날 수 있다고 한다.

이상 내용 중에서 地仙이론은 곧 동천복지설로 이어지게 된다. 다시 말해서 최상의 신선이 될 수 없는 도사들은 차선택을 취하여 동천복지에 들어가 地仙이 되는 것이다. 이것 역시 아주 훌륭한 결과라 할 수 있다.

三. 洞天福地가 도사들에게 가져다주는 초월적 의미

²² 『十洲記』 舊題東方朔撰，據李劍國、李豐楙等研究考證，此書為六朝時期道士所做。其中寫道：“漢武帝既聞王母說八方巨海之中有祖洲、瀛洲、玄洲、炎洲、長洲、元洲、流洲、生洲、鳳麟洲、聚窟洲。有此十洲，乃人迹所稀絕處。”然後，又外加滄海島、方丈洲、扶桑、蓬丘(蓬萊山)、昆侖，其實共十五個地方。如果說三島，一般指昆侖、方丈、蓬萊。

²³ 『道藏』第11冊，第56頁(『洞天福地岳瀆名山記』，2b)。

²⁴ 『道藏』第28冊，第176頁(『抱樸子內篇』卷2，11a)。

도교의 洞天福地 사상은 그들 만이 갖고 있는 독특한 우주관이라 할 수 있다. 본고에서는 洞天에 대해 더 깊게 알아볼 것이다.

洞天은 보통 동굴 속에 있는데, 이러한 동굴에 대해 학자들은 보통 비슷한 견해를 가지고 있다. 傅飛嵐에 의하면: 동굴은 우주의 상징으로, 유럽과 중국에서 모두 오래된 역사를 가지고 있다고 한다. 특히 절벽 동굴은 성스러운 샘물이 흘러나오는 곳으로, 신령이 거주하는 곳으로 여겨졌다.²⁵

아울러 바슐라르(Bachelard)는 말하기를, 동굴은 무한한 상상력의 은닉처라 하였다. 동굴이 의미하는 바로는 보호받은 휴식, 편안한 휴식속의 꿈이라는 것이다.²⁶

도교의 洞天에 대해 알기 위해서는 먼저 ‘洞’을 이해해야 한다. 洞은 穴, 꿰뚫다는 의미를 갖고 있는데, 흑자 通과 혼용하여 사용되기도 한다. 이렇게 볼 때: 洞天은 通天이 되기도 하는데, 다시 말해서 洞天은 우주와 교통하는 곳, 혹은 度化之所가 되는 것이다.

하지만 蔡林波는 조금 다른 관점을 주장하는데²⁷, 그에 의하면 洞은 穴이 아니고, 혈과 동을 구분해 보아야 한다는 것이다. 그에 의하면 위진시기에 와서야 洞에 穴을 붙여 신성시하였다는 것이다. 그리고 洞의 원래의 의미는 여러 물길이 흘러 모여드는 큰 호수나 넓은 곳을 의미한다고 하였다. 훗날 도교에서는 이렇게 광대하다고 하는 의미를 지닌 ‘洞’의 의미를 확대해석하여, 혼연의 기가 합쳐지고, 陰陽合氣하는 우주학 개념으로 사용했다는 것이다. 다시 말해서 위진시기에 창조된 洞天은 사실 合氣之域으로 보아야 한다고 했다.

대다수 학자들은 洞天학설에서 우주론을 볼 때, 보통 동굴의 형태부터 이야기하면서, 그곳은 주전자와 같은 모양이라 하였다. 예를 들어 미우라 토모오(三浦國雄)는 동천이 클라인 병(Klein Bottle)의 형태로 존재한다고 하였다.²⁸ 하지만 蔡林波는 洞을 道の 표현형태로 보았는데, 거기서 중요한 것은 陰陽合和로, 동천과 도는 본질적으로 陰陽合氣한다고 하였다. 아울러 이러한 것들은 精神性 및 의례성의 공간에서 형식적으로 나타나는 것이라 하였다.²⁹

물론 학자들의 관점이 洞의 형태에 있든, 의미에 있든, 동천설이 궁극적으로 말하고자 하는 것은 거의 비슷하다. 즉 동천 속에서 天地交通、眞炁流轉、陰陽合和를 이룰 수 있다는 것이다.

그렇기 때문에 동천에 들어가면, 그것은 마치 道の 영역에 들어간 것과 비슷하다. 이러한 에너지장에서 수행을 하면, 효과는 배가 된다. 그렇기 때문에 도사들은 너도나도 동천을 찾아 거기서 服氣、導引、胎息、存思、煉丹(外丹、內丹)등 수련을 하는데, 이렇게 하여 道와 合一하고 眞을 이루고

25 傅飛嵐:『超越的內在性: 道教儀式與宇宙論中的洞天』,『法國漢學』第二輯, 清華大學出版社, 1996: 50-75쪽.

26 【法】G·巴什拉(Bachelard)著,【日】饗庭孝男譯:『大地と休息の夢想』第六章“洞窟”, 思潮社, 1970年.

27 蔡林波:『洞與道: 道教“洞”概念的思想意涵』, 收入『2019年第一屆洞天福地研究與保護國際研討會論文集』, 科學出版社, 第96-108頁.

28 克萊因瓶的結構可表述為: 一个瓶子底部有一个洞, 現在延長瓶子的頸部, 并且扭曲地進入瓶子內部, 然後和底部的洞相連接. 和我們平時用來喝水的杯子不一樣, 這個物體沒有“邊”, 它的表面不會終結. 它和球面不同, 一只蒼蠅可以從瓶子的內部直接飛到外部而不用穿過表面, 即它沒有內外之分. ——來自百度百科

29 蔡林波:『洞與道: 道教“洞”概念的思想意涵』.

자 노력한다.

동천설의 우주학적 의미를 살펴보면, 그곳은 여러 명산에 있는 동천 뿐 아니라, 음양이 합쳐지는 곳으로, 결과 적으로 인체의 洞天으로 이어지게 된다.

자연계에 있는 동굴과 마찬가지로, 고대인들은 인간의 육신 또한 단순한 물질적인 것이 아니라 고 보았다. 인체는 우주 및 사회와 마찬가지로 가장 기본적인 이치인 道를 표현하는 곳이다.³⁰ 육신은 도교신앙에서 축을 이루는데, 그곳은 감수성, 체험, 행동의 매개체로, 종교적 의미를 체현하는 장소가 된다. 아울러 육신은 초월적 힘을 운용하여 초월적 목표를 실현하는 장소가 되기도 한다.³¹

이상 언급한 人身洞天的 관점은 上清派에서 상당히 큰 발전을 이룬다.

초기 상청파 경전인 『紫陽真人內傳』에는 다음과 같은 기록이 있다.

天無謂之空，山無謂之洞，人無謂之房也。山腹中空虛，是為洞庭。人頭中空虛，是為洞房。是以真人處天、處山、處人、入無間，以黍米容蓬萊山，包括六合，天地不能載焉？唯精思存真，守三宮，朝一神，勤苦念之，必見無英、白元、黃老在洞房焉。³²

산속의 비어 있는 곳은 洞庭이라 부르고, 사람의 머리에 있는 비어 있는 곳은 洞房이라 부른다. 눈으로 볼 수 있는 범위가 좁기에 ‘房’이라 부르는 것이다. 이상 두 가지는 모두 비어 있고, 모두 무한한 공간을 포함하고 있다. 그렇기 때문에 머리(의식)로 공허에 도달한 사람은 真人이라 하는데, 이들은 하늘, 산, 인간 사이에서 자유롭게 드나들며 공간의 제약을 받지 않는다. 예를 들어 쌀 한 알에 봉래산을 담는다 해도, 그것은 합일이 가능한 것이다. 그렇다면 어떻게 이러한 상태에 들 수 있을까? 오직 精思存真 해야 한다. 『真誥』에는 “心遊太空、目擊洞房”³³ 혹은 “凝心虛形、內觀洞房”³⁴이라고 하는 표현이 있는데, 이는 洞房에서 存思를 하는 것을 의미한다. 이 역시 상청파 존사이론의 기본적인 개념이다.

훗날 송원시기에 와서 『太上洞玄靈寶天尊說救苦妙經注解』에서는 人體洞天에 대해 더욱 세부적으로 묘사하였다.

洞者，通也，上通於天，下通於地，中有神化，幽相往來。天下十大洞、三十六小洞，居乎太虛磅礴之中，莫不洞洞相通，惟仙聖聚則成形，散則為氣，自然往來，虛通而無窒礙。是聖人遠取諸物，近取諸身。則人一身之中，亦有洞者。頭有九宮，上有寥天，共為十大洞天。柱骨二十四節，共十二重樓，共三十六洞，上通泥丸之九天，下徹尾閭之九地，中有真炁，幽相往來。是以聖人於虛極靜篤之中，斗轉璇璣，神通

30 程樂松, 『身體、不死與神秘主義—道教信仰的觀念史視角』, 北京大學出版社, 2017年3月, 第157頁.

31 같은 책, 128쪽.

32 『道藏』第5冊, 第546頁(『紫陽真人內傳』, 12b).

33 『道藏』第20冊, 第492頁(『真誥』卷1, 5b).

34 『道藏』第20冊, 第503頁(『真誥』卷2, 19b).

炁洞, 上與天通, 所謂五宮昇降, 上下往來, 無窮者也.³⁵

즉 인체의 동천 역시 名山 속에 있는 동천의 수량과 똑 같다는 것이다. 머리 속의 九宮에 太虛(寥天)를 더하면 十大洞天이 된다. 아울러 柱骨二十四節, 喉管十二節(十二重樓)은 三十六小洞天을 이룬다. 이러한 동천은 上通泥丸, 下徹尾閭하고, 그 속의 眞炁는 서로 왕래하며 陰陽合和을 이룬다. 大德眞聖은 虛極靜篤에 처해 있는데, 몸 속의 眞炁는 막힘이 없이 흘러, 通天入地하고, 無窮往來한다.

존사법은 수량이 방대한 體內神을 창조해 내면서, 그것에 대해 존사 하라고 한다.³⁶ 이렇게 하여 존사의 대상은 모호한 內觀洞房에서 구체적인 神靈으로 나타나게 된다. 거기에는 신령의 모양, 행위, 인체의 출입현황 등이 포함되어 있다. 다시 말해서 신선계보를 곧바로 인체에 대응하여 존사를 이루는 것이다.

관련된 경전으로는 대표적으로 『黃庭內景經』, 『太上老君內觀經』, 『老子中經』 등이 있다. 이상 경전은 모두 『雲笈七籤』에 수록되어 있는데, 구체적으로 『黃庭內景經』에 있는 내용을 살펴보도록 하자.

發神蒼華字太元, 形長二寸一分. 腦神精根字泥丸, 形長一寸一分. 眼神明上字英玄, 形長三寸. 鼻神玉壘字靈堅, 形長二寸五分. 耳神空閑字幽田, 形長三寸一分. 舌神通命字正綸, 形長七寸. 齒神嵒鋒字羅千, 形長一寸五分……心神丹元字守靈, 形長九寸, 丹錦飛裙. 肺神皓華字虛成, 形長八寸, 素錦衣黃帶. 肝神龍烟字含明, 形長六寸, 青錦披裳. 腎神玄冥字育嬰, 形長三寸六分, 蒼錦衣. 脾神常在字魂停, 形長七寸三分, 黃錦衣. 膽神龍曜字威明, 形長三寸六分, 九色錦衣綠花裙. 右六府真人, 處五藏之內, 六府之宮. 形若嬰兒, 色如華童.³⁷

그렇다면 무엇 때문에 이렇게 상세하게 體內神靈의 형상과 기능에 대해 묘사했을까? 程樂松에 의하면: 이는 단순한 상상이 아니라, 체내에 있는 초월적인 힘을 질서 있게 움직이기 위함이라고 한다. 다시 말해서, 몸을 이용하여 신령과 생명 및 우주가 통하게 한다는 것이다.³⁸

어떠한 존사든, 궁극적으로 도달할 목표는 한 가지인데, 그것은 두뇌와 신체가 모두 虛無의 상태에 도달하는 것이다.

이에 대해 『太一帝君太丹隱書』에서는 아래와 같이 말했다.

³⁵ 『道藏』 第6冊, 第488頁(『太上洞玄靈寶天尊說救苦妙經注解』, 3b).

³⁶ 주목해야 할 점이라면, 존사의 개념의 시작과 변화과정은 아주 복잡하다는 것이다. 문헌을 보면 인체신의 명칭이 아주 복잡한 것을 알 수 있는데, 문헌에 따라 매우 큰 차이가 있다.

³⁷ 張君房編, 李永晟點校: 『雲笈七籤』, 中華書局, 2003年, 第319頁.

³⁸ 程樂松: 『身體、不死與神秘主義—道教信仰的觀念史視角』, 第147頁.

令日月使照一身內，內徹泥丸，下照五臟、腸胃之中，皆覺見了了，洞徹內外，令一身與日月光共合。³⁹

존사를 통하여 도사들은 분명하고 완벽하게 자신의 신체를 들여다볼 수 있다. 나아가 日月의 光茫과 합일을 이루어 내외가 빛에 둘러싸인다. 이러한 상태에 도달하면 그 사람은 人身洞天、山中洞天、宇宙의 절대적 합일을 이룬 것이다.

사실 불교든 도교든 得道를 설명할 때 모두 비슷한 묘사를 하고 있다. 즉 머리속으로 빛을 감응하면서 신체는 사라지고, 외계 혹은 우주와 하나를 이룬다는 것이다. 다시 말해서 虛空即我、我即虛空의 상태에 도달한 것이다.

이렇게 하여 도교는 동천복지 학설의 “山一人一宇宙” 三位一體의 宇宙觀을 구축하였다. 그리고 나아가 洞天에 대해 存思하는 것을 통하여 “內在化”(interiorization)의 길을 걷게 된다. 마지막으로 인체를 丹爐로 하여 精氣神을 연마한다고 하는 ‘內丹’ 및 내면을 관찰한다고 하는 ‘內觀’의 수행방법을 마련하였다.

결론

본고에서는 동천복지설의 개념 및 도교 신앙인들에 대한 현실적 의미와 초월적 의미에 대해 알아보았다.

名山大川에 있는 신비한 공간은 사람들로 하여금 수많은 상상을 불러 일으키게 한다. 그곳은 세속의 번잡함과 멀리 떨어져 있어, 마음의 평화를 찾을 수 있으며 나아가 훌륭한 약재를 구할 수도 있다. 하지만 더욱 중요한 것은, 동천복지는 陰陽合氣의 장소라는 곳이다. 그곳에는 매우 큰 에너지가 흐르는데, 도사들에 있어 매우 훌륭한 수행의 장소가 된다.

도교는 몸소 실천하는 종교이다. 外在洞天 학설은 점차적으로 내면화 하여 우주를 돌리는 형태로 발전하였다. 즉 존사를 통하여 인체와 우주가 합일을 이루는 것이다.

사실 인체에 있는 동천과 외부세계에 있는 동천의 수량이 같은지는 별로 중요하지 않다. 이렇게 일일이 대응시키는 방식은 단지 일부 도사들의 주장이다. 그럼에도 불구하고, 육신을 眞炁가 흐르고, 陰陽合和의 장소로 본다는 것은 매우 훌륭한 주장이다. 나아가 존사를 통해 도의 본질로 돌아간다고 하는 사상은 곧 도교의 우주관 및 신체관의 핵심인 것이다. 한 마디로 동천복지설은 자연과 신체에 대한 상상이며 실천이다.

하지만 일반인들에 있어 동천복지는 수행을 위한 것이 아니라 단지 신선사상에 대한 아름다운 꿈이라 할 수 있다. 이러한 꿈들은 훗날 문학적인 발전을 거듭하게 되는데, 예를 들어 『太平廣記』卷

³⁹ 張君房編、李永晟點校：『雲笈七籤』，第983頁。

20之『隱陰客』、卷25之『采藥民』이 이런 이야기에 속한다.

중국의 이러한 낭만적인 상상은 일본에도 전해졌다. 예를 들어 무로마치시대(室町時代)에 창작된 『우라사키 다로(浦島太郎)』가 곧 비슷한 이야기이다. 浦島太郎이 간 龍宮은 곧 水下洞天이었다. 그곳은 현실세계와 시공간이 다르기에, 그가 집에 돌아갔을 때 이미 백발노인이 되었다. 아울러 미야자키 하야오 감독의 대표작인 『센과 치히로의 행방불명』 역시 신비한 세계에 대한 모험 이야기에 속한다. 치히로는 부모님을 따라 어두운 동굴로 들어가는데, 그 속에는 목욕탕을 주 무대로한 신선과 요정이 같이 있는 신비한 세계가 펼쳐지고 있었다.

凡人들이 桃花源에 들어가는 것은 보통 우연한 만남에 속한다. 이에 대해 傅飛嵐은 말하기를 “명상에 능한 사람과 세속인의 차이는: 전자는 내관을 통해 자신이 처한 세상의 본성을 보는 것(眞形)이고, 후자는 매일 보는 일상적인 삶을 살다가 우연하게 천계에 들어가게 된다. 하지만 그 세계의 입구에서 망설이며 발은 내딛지 못한다”라 하였다. 그럼에도 불구하고 이들을 보면, 보통 주인공의 외모는 매우 출중하고 용감함과 선량함이 겸비해 있다. 다시 말해서 오직 훌륭한 심성을 가진 자만이 천지와 감응할 수 있다는 것이다. 그렇기 때문에 동천복지의 이야기에는 일부 세속인들의 가치관과 超越도 포함하고 있는 것이다.

論文譯者: 金海龍(韓國·大巡宗教文化研究所研究員)

附 洞天福地表

十大洞天

第一	王屋洞山	小有清虚之天
第二	委羽山洞	大有空明之天
第三	西城山洞	太玄惣真之天
第四	西玄山洞	三元极真洞天
第五	青城山洞	宝仙九室之洞天
第六	赤城山洞	上清玉平之洞天
第七	罗浮山洞	朱明辉真之洞天
第八	句曲山洞	金坛华阳之洞天
第九	林屋山洞	左神幽虚之洞天
第十	括苍山洞	成德隐玄之洞天

三十六小洞天

第一	霍桐山洞	霍林洞天
第二	东岳太山洞	蓬玄洞天
第三	南岳衡山洞	朱陵洞天
第四	西岳华山洞	惣仙洞天
第五	北岳常山洞	惣玄洞天
第六	中岳嵩山洞	司马洞天
第七	峨眉山洞	虚陵冬天
第八	庐山洞	洞灵真天
第九	四明山洞	丹山赤水天
第十	会稽山洞	极玄大元天
第一一	太白山洞	玄德洞天
第一二	西山洞	天柱宝极玄天
第一三	小泐山洞	好生玄上天
第一四	潜山洞	天柱司玄天
第一五	鬼谷山洞	贵玄司真天

第一六	武夷山洞	真升化玄天
第一七	玉笥山洞	太玄法乐天
第一八	华盖山洞	容成大玉天
第一九	盖竹山洞	长耀宝光天
第二十	都乔山洞	宝玄洞天
第二一	白石山洞	秀乐长真天
第二二	峒 嶠山洞	王阙宝圭天
第二三	九嶷山洞	朝真太虚天
第二四	洞阳山洞	洞阳隐观天
第二五	幕阜山洞	玄真太元天
第二六	大酉山洞	大酉华妙天
第二七	金庭山洞	金庭崇妙天
第二八	麻姑山洞	丹霞天
第二九	仙都山洞	仙都祈仙天
第三十	青田山洞	青田大鹤田
第三一	钟山洞	朱日太生天
第三二	良常山洞	良常放命洞天
第三三	紫盖山洞	紫玄洞照天
第三四	天目山洞	天盖涤玄天
第三五	桃源山洞	白马玄光天
第三六	金华山洞	金华洞元天

七十二福地

1	地肺山	37	始丰山
2	盖竹山	38	逍遥山
3	仙磻山	39	东白源
4	东仙源	40	钵池山
5	西仙源	41	论山
6	南田山	42	毛公坛
7	玉溜山	43	鸡笼山
8	清屿山	44	桐栢山

9	郁木洞	45	平都山
10	丹霞洞	46	绿萝山
11	君山	47	虎溪山
12	太若岩	48	彰龙山
13	焦源	49	抱福山
14	灵墟	50	大面山
15	沃州	51	元晨山
16	天姥岑	52	马蹄山
17	若耶溪	53	德山
18	金庭山	54	高溪蓝水山
19	清远山	55	蓝水
20	安山	56	玉峰
21	马岭山	57	天柱山
22	鹅羊山	58	商谷山
23	洞真墟	59	张公洞
24	青玉坛	60	司马悔山
25	光天坛	61	长在山
26	洞灵源	62	中条山
27	洞宫山	63	茭湖鱼澄洞
28	陶山	64	绵竹山
29	三皇井	65	泸水
30	烂柯山	66	甘山
31	勒溪	67	琨山
32	龙虎山	68	金城山
33	灵山	69	云山
34	泉源	70	北邙山
35	金精山	71	庐山
36	合皂山	72	东海山

異世界への想像と実践 - 「洞天福地」における道教の宇宙論

時 秋

上海商學院日語系・副教授

要旨

道教では、中国の名山大川には仙人の不思議な洞窟が存在することが信じられ、洞天福地説が形成された。「洞天福地」は、主に十大洞天、三十六小洞天、七十二福地からなっている。道士たちにとって、これらの聖地は戦乱や俗世から遠く離れており、世俗から逃れて修行するのに最適な場所である。しかも、それらは上代の海中仙郷とは異なり、実在する山水の中に広がっているためにより接近することが容易である。そのため、「白日飛昇」に達することのできない道士は、ランクを1つ下げて「洞天福地」に入り、自由自在な地上の仙人となることもできる。言い換えれば、洞天福地説は、道士たちに比較的達成しやすい宗教的目標を提供し、大きな現実的意義を具えていたのである。

同時に、洞天福地説は非常に重要な宇宙論的意味合いと超越的意義も持っていた。

「洞」という文字の原意からすると、それは多くの水が合流して形成された大きな湖水や平らかな土地を意味している。その後、道家は「洞」という文字の持つ広大さのイメージに基づいて本来の意味を深め、「混沌一体」・「陰陽合気」という宇宙論的意味に昇華させた。また、「洞」には「貫く」という意味もあり、発音の近い「通」という言葉と通用することも多い。つまり「洞天」とは「天に通じる」ことであり、「洞天」は宇宙との「交流の場」や「変容の場」を意味する。道教は肉体の修練を基本とする宗教であるから、洞天説も発展して身体の「洞天」、つまり「洞房」の説が形成されることとなった。道教では、人間の身体を2つの次元から把握する。1つは物質化された肉体であり、もう1つは超越性を具えた「道」のキャリアーである。道教修行の目的は、身体の物質性の表象を突破し、それによって「真実」の身体に近づくことである。その方法として、「存思」という「洞房」を観想する修行法が提唱されてきた。興味深いことに、この「存思」の方法は数多くの身体神を生み出した。修行者は「存思」の過程において、さまざまな神々の外見、振る舞い、身体を出入りする様子などを内的に観察する。多数の身体神が存在するため、「存思」は非常に忙しい行為のように思える。しかし、この方法は実際は単なる想像ではなく、体内の超越的な力を整然と引き出すためのものである。「存思」を行うことで、最終的に身体の内外を完全に洞察し、身体性の限界を打ち破り、心地光明の状態に到達することができる。この状態において、山水に存在する「洞天」、身体に存在する「洞天」、そして宇宙の絶対的合一が達成され、人身の超越が実現されるのである。

黄老帛书中的自然与政治——从见知之道谈起

李登辉

四川大学哲学系·博士研究生

摘要

“见知之道”是《黄老帛书》中重要的认识论，其继承了老子的朴素辩证法，呈现出“推天道以明人事”的思维方式。“见知之道”并非仅仅是一种抽象的哲学理念，它更多地融入了对于实践的深刻理解和指导，进一步弥补了老子关于“道”的真理观念的缺陷，为我们提供了一个“名实相符”的真理观。“自然”是道家哲学的核心概念之一，但在《黄老帛书》中却无示例出现。帛书作者虽然扬弃了老子的“自然”概念，但在文本中却处处渗透着“自然”的意蕴。以“合法度”为“法”之义来理解“道法自然”，可以解决为何黄老鲜言“自然”却处处自然的原因，且为理解《黄老帛书》中“道生法”的“道”与“法”有一定的启发意义。“道”应是“本根之道”是“恒一”，不是“天道”或“天地之道”；“法”是“本根之法”，或者说是“自生”的“性”。“务为治”是黄老思潮产生的历史时代主题。围绕着“治”，《黄老帛书》提供了“执道者”治道的原则，“抱道执度”；治道的方法“刑德兼用”。值得注意的是，《黄老帛书》通过黄帝君臣问答，阐说了成为“帝王”的原则，从而为现实中的“执道者”树立了一个典范。

关键词：见知之道，不惑，自为，治道

“黄老学”作为一种学术思想或者是学术思潮，在中国的文化长河中起着重要的作用。蒙文通关于“黄老”的概括是确切的，“百家盛于战国，但后来却是黄老独盛，压倒百家。”¹“黄老”作为一种思潮影响了百家诸子，反过来，百家也为黄老思潮提供了养分，正是在黄老学者的共同努力下，形成了引人瞩目的“黄老学”思想。从这个意义上来说，“黄老学”可能会成为开启先秦诸子学术的一把新钥匙。但囿于历史上关于黄老学资料的缺失，学界一直没有对黄老学进行深入地研究。直到郭店楚简、长沙马王堆汉墓等墓中有关黄老学的古佚书被发现，为学界重新认识黄老学提供了历史资料的支撑，为我们深入挖掘独盛于、压倒百家的黄老学打开了视野。简帛的出土不仅对先秦道德家的发展脉络有一个新的认识和评估，同时为先秦学术流派的探讨提供了许多新的观点。甚至可以说，这不仅仅是丰富了古代思想史的内容，在某些方面使改写古代哲学史成为可能。

目前学界关于“黄老学”的研究著作、论文等数以万计，但在阅读的过程中，有关“见知之道”的研究却相对较少且较散。在《黄老帛书》（学界也称为《黄帝四经》《老子乙本卷前古佚书》等）中“见知”多次出现。但在先秦的文献中，“见”“知”联用的示例较少，更别说把“见”“知”与“道”

¹ 蒙文通：《巴蜀百年学术名家丛书 道出于三 论经济制度和学术》，成都：巴蜀书社2023年版，第312页。

“稽”联用的了。“见”“知”的出现，有“XX见，知XX”“见XX，知XX”的用法，一般来说表示通过XX的见，这是条件，而后知道XX，这是结果。“见”“知”连用，如“见知之道”（《黄老帛书》）“见知不悖”（《管子》）等，大致是从东周时期开始的。可见“见知”是东周时期思想中的一个重要的认识论观点。但把“见知”与“道”“稽”放在一起的却很少，目前来说，仅《黄老帛书》可见。学界对此的研究尽管很少，但也有关注到。如，胡家聪、张增田、尹振环等学者认为“见知之道”是黄老学的认识论。认识论是“一种知识的理论，一种有关人类是如何逐渐获得关于其周边世界的知识—我们如何知道我们知道什么—的理论”²。简而言之，认识论是关于认识的理论，包含着认识的对象、认识的主体，知识的形式与内容、认识的原因、目的等内容。对于《黄老帛书》的作者来说，“见知之道”是为了“见知不惑，乃知奋起”。不惑是奋起的条件。奋起干什么呢？是为了更好地治。“见知之道”在《黄老帛书》中占据了非常重要的地位。它不仅是黄老学认识论的核心内容之一，更是指导执政者治国理政的重要原则。通过对“见知之道”的深入研究与理解，我们可以更好地把握黄老学的思想精髓与实践智慧，为当代社会的治理与发展提供有益的借鉴与启示。

一、见知之道

“见知之道”是一种认识论。既然是认识论，就包含着认识的主体，认识的对象，认识的方式，由认识所形成的知识等。那么《黄老帛书》的作者为我们提供了一个怎样的认识论呢？在《黄老帛书》中，“见知”集中出现于《经法》篇。《经法》主要讲的是自然和社会中所存在的恒定法则。在《经法》中“见知”主要分布在开篇《道法》和尾篇《名理》。但是真正打开“见知之道”大门的钥匙却是在《经法·论》中。《道法》主要论述的是“道”“法”及其关系等内容。《名理》与《道法》相呼应，主要论述了道的作用、循名究理、循法执度等内容。《论》则主要论述的是天道和取法天道的人理。从篇章的标题和内容来看，见知之道作为一种认识论，认识的对象是“天”“人”。通过对“道”“法”“名”“理”等范畴来把握“天道”“人理”，目的是要“不惑”，成“帝王之道”。在《黄老帛书》中，“见知之道”并非仅仅是一种抽象的哲学理念，它更多地融入了对于实践的深刻理解和指导。

《说文解字》：“惑，乱也。从心或声。”不惑，就是不乱。那么造成乱的原因是“心”“声”。“心”者，思想之源，情感之根，一切智慧的起点。而“声”，则为外界之信息，外界之影响，如同风中的尘埃，或能滋养，或能蒙蔽。“心”与“声”的交织，构成了我们日常思维的纷乱。《经法·六分》言：“知王术者……玩好畷好而不惑心……王天下者有玄德”。就王来说，王之所以成治天下，是因为其有玄德。《老子》言：“生之蓄之，生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德”，就是要修身养性，功成身退，保持“虚无有”。正是从这个意义上来说，“见知之道”不仅仅是一种治乱的认识论，同时也是一种治心的认识论。心是思之官，是身之主。以身心关系喻君臣、身国关系是《黄老帛书》作者那个时代常用的手法。在“身心关系”中的“心”一方面是处于主宰地位，由此发展出治理的政治思想；一方面是“认知心”，由此发展出认识论。在这两个方面，“认知心”是核心。治心的目的是为了治身，

²（美）迈克尔·刘易斯-伯克（Michael Lewis-Beck），（美）艾伦·布里曼（Alan Bryman），（美）廖福挺（Tim Futing Liao）主编；沈崇麟，赵锋，高勇主译：《社会科学研究方法百科全书精编版》，重庆：重庆大学出版社2022年版，第382页。

对于人主来说，治身是为了治国。那么，心是如何认知的呢？通过“视”和“闻”等感性而知，这种知还不属于“智”，对这种感性的“知”必须进行省察之后所形成的“智”才是“真知”。“人的思维是否具有客观的真理性，这不是一个理论的问题，而是一个实践的问题。人应该在实践中证明自己思维的真理性，即自己思维的现实性和力量，自己思维的此岸性。”³人正是通过实践来确证自己思维的真理性。真理是人对于客观事物及其规律的正确反映。囿于在帛书的作者那个时期，实践能力有所提升，但仍没有达到科学水平。因此，我们说当时的辩证法是朴素的。但这种朴素的辩证法“虽然正确地把握了现象的总画面的一般性质，却不足以说明构成这幅总画面的各个细节，而我们要是不知道这些细节，就看不清总画面。”⁴但这种辩证法还是推进了人类的进步，创造了“轴心时代”的文明。这种辩证法具体到实践，就是“推天道以明人事”的思维方式。

“推天道以明人事”是中国传统的一种重要的思维方式，尤其以黄老学为最。以“自然天道之推衍人事……是哲学思维一种新的突破”⁵。“推天道以明人事”的思维方式是对早期神话思维的继承与突破。“象征”是神话思维的特征。朱伯崑把这种思维方式称为“意象思维”，并认为有两类，“符号意象思维方式”“玄想意象思维方式”，并指出这种思维方式是“象征”。也就是说，“象征”具有双重性，首先是一种形象思维，但由于物与意义的分离，进一步来说，它同时也是一种“意象”。正是这种双重性，象征在本质上总是双关的或模棱两可的。因此，卡西尔说，“只有通过解决神话思维问题，哲学才能形成自己最初明确概念及其使命。”⁶就《黄老帛书》来说，黄老学针对思的问题进一步弥补了老子关于“道”的真理观念的缺陷，突出显示了“心”的认知、思考的能力。因此，我们可以说，《黄老帛书》作者所得“见知之道”其实就是“思之道”。这就是“思”的重要性。那么“思”的主要作用方式在于“审、察”。“审”一般来说是从正面观静，主要是就“名”“法”来讲；而“察”是从“反”面动观，主要是就“形”“理”。在《黄老帛书》中最为典型的表述是在《经法·论》中。《经法·论》言“至神之极，（见）知不惑。”在这里，“见知”有两个对象，一个是“天下”，一个是“情伪”。尽管“天下”在此篇中没有出现。但我们通过“四极”可知“天下”的观念是存在的。“见知天下”是为了言说帛书作者所认为的理想的、自生、自为的世界，这种世界在其看来是稳定的，因此，“道生法”；“见知情伪”是为了更好地依据“法”而完善人世，这样就会归正，以达自正，因此，“故能自引以绳，然后见知天下而不惑”。也就是说见知天下是为了得“道”，得“道”之后要审查“天下”，实现更好的治理。这是“见知之道”的一体两面，反映在思维上，就是“推天道以明人事”的思维方式，其目的就是为了更好的治理天下。但对于“见知”天下的主体来说，“唯虚无有”，才能“审名察形”。从这点来说，帛书作者给我们提供了一个“名实相符”的真理观。把这种真理观应用到治道上，从理论上为我们提供了一个帝王典范。

二、黄老帛书中的自然

³ 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社2009年版，第500页。

⁴ 《马克思恩格斯全集》第25卷，北京：人民出版社2001年版，第387页。

⁵ 胡家聪：《道家黄老学“推天道以明人事”的思维方式》，《管子学刊》1998（01）。

⁶ （德）卡西尔（Cassirer, Ernst）著；黄龙保，周振选译：《神话思维》，北京：中国社会科学出版社1992年版，第1页。

在战国中后期，黄老思想是老子思想的重要推动者。学界一致认为，“黄老之学是战国时期一部分热衷于为政之道的道家学者为适应当时的政治需要，将老子之学同春秋以来流行的‘黄帝之言’结合起来进行综合改造的结果”⁷。因此，以政论见长是黄老学的基本特点，突出表现为“援法入道”，也正是在这个意义上，熊铁基把黄老学家称之为“道法家”。自《黄老帛书》被发现以来，围绕着“道生法”命题，学界展开了激烈的讨论。对“道生法”的理解不断深入，但很少有学者从自然的角度的去理解。这是因为“黄老学……没有‘本性’意义上的‘自然’观念。”⁸确实，在《黄老帛书》中没有自然的词语，但有与“自然”相近的词语，“自生”“自为”等“自X”的表达。这种“自X”的表达继承了老子“自然”的精髓，并从“道生法”的角度予以阐发。因此，“道生法”不仅仅是对“道法自然”的一种抽象理解，更是将“自然”的意蕴融入到治道中去。

自老子提出“道法自然”这一深奥命题以来，后世对其进行的阐释与解读始终未曾停歇，成为哲学与思想领域中的一个重要议题。其中以王弼和河上公的注解最为经典。王弼曰：“法，谓法则也……道不违自然乃得其性。法自然者，在方而法方，在圆而法圆，于自然无所违也。自然者，无称之言，穷极之辞也。”在他看来，“道法自然”即是“道不违自然”，这样才能得其性，自然而然。“自然”是无法用语言来描述的。河上公言：“道性自然，无所法也。”在他看来，因道性自然，所以道无所效法。但一些学者认为，“由于河上注突出了老子之道的核心意义，因而为后世众多注老者采纳，影响很大。不过，‘道性自然’的解释虽然可取，但也有不足之处，即‘道法自然’中‘法’字的字义与前面三句的‘法’字没有一以贯之。”⁹围绕着学界关于对“道法自然”的争议来看，对其的解读的要点是在“法”字的理解上。

李锐关于“道法自然”中“法”的新诠释给人启发。他认为，“‘法’当理解为‘合法度’……在这种解释里，道不是取法自然，也不是道本身就是自然，而是说道的运行合乎自然的法度……以道法自然，道并不高或低于自然，道和自然是对于不同层次、维度、对象而出现的一种契合。同理，人、地、天、道，在各自的维度，都是一大，但是最终都契合于道，才能成为其大。”¹⁰他对于“道法自然”中“法”的独到见解，为我们打开了一扇通往古代哲学智慧的新窗口。“法”在此处不仅仅是一个简单的遵循，更是一种深度的融合与共鸣。当道的运行与自然的法度相契合时，它并非被动地适应，而是主动地融入，形成了一种和谐的共生关系。“合法度”就是合“其”之法度。人主者，要重地法天，重地得其根，天天得其神。那么“道之法度”是什么呢，是“正之至”，“上虚下静而道得其正”。“正之至”作为“道之法度”，其内涵深远而广阔。它不仅代表了道的本质，也体现了宇宙间万物运行的规律和准则。正如王弼所言，“道不违自然乃得其性”，这里的“性”便是道赋予万物的本质特性，而“正之至”则是这一特性的最高体现。当我们深入探讨“正之至”的含义时，不难发现它强调的是一种内在的和谐与平衡。这种和谐平衡不仅存在于道与自然之间，也存在于人与社会、人与自我之间。正如《黄老帛书·道法》言：“应化之道，平衡而止”。

关于“道生法”的命题，学界已经有了很多的讨论，但有些问题还是值得在探究和补充的。学界多

⁷ 陈鼓应、白奚：《老子评传》，南京：南京大学出版社2001年版了，第285-286页。

⁸ 王中江：《宇宙、天下和自我—早起中国的 worldview》，北京：中国人民大学出版社2023年版，第47-48页

⁹ 刘国盛：《〈老子〉“道法自然”的三种解释》，《老子辑刊》2023年第2期。

¹⁰ 李锐：《〈老子〉“道法自然”新论》，《江海学刊》2023年第3期。

认为，“道”是指“天地之道”。如张增田认为，“真正充当‘法’之源母的是‘天道’，而不是‘道’。”有学者就对此提出批评，“事实上，如果道只具有‘客观规律’的内涵，是不能成为创生万物的具有始源推动力的本体的”“在帛书作者的思想中，道生万物，而法作为人类社会中具体的度量、规矩、权衡，是由道而生”，更加强调“道”的本根义。两种观点相对，于是有学者对这两种观点进行模糊化处理，认为“在《黄老帛书》的作者看来，‘道’是天地万物之源泉，万物流化的规律，‘法’生于‘道’，因而也蕴含了‘道’的神圣性和必然性。”笔者认为，“道生法”的“道”应是“本根之道”，是继承于老子的“道”，是《道原》说的高不可察，深不可测的“上道”，是“恒一”。引起我们注意的是“恒一”后的“止”，“恒一而止”。《淮南子·诠言》“洞通天地，浑沌为朴，未造而成物，谓之太一”。结合《淮南子》所言，“止”应为不造作，是自生、自作的。我们在反过来看，“道生法”的“法”。“道”是本根之道，那么它生的法也应该是“本根之法”，这本根之法应是“自生”的，或许可称之为“性”。《庄子·杂篇·庚桑楚》言“性者，生之质也”。结合《明理》篇关于“道”的言说，可能更加清晰一点。《明理》言“道者，神明之原也。神明者，处于度之内而见于度之外者也”。这种自生的、本根的法，是处于“度之内”的。正如曹峰对《恒先》中考察“自生”时说的，“‘自生’之谜，重点不在于如何‘自生’，而在于为何‘自生’……目的是为了导出下篇‘自为’之政治哲学的合理性。”这个观点同样也适合“道生法”命题。帛书作者先提“道生法”是为了其后说，“执道者”“生法”“立法”寻求合理性。但“执道者”生法、立法之后，则不能废、不敢犯，要以法为正。

三、黄老帛书视域下的治道

“务为治”是黄老思潮产生的历史时代主题。正是围绕着这一主题，黄老学继承并改造了老子的道论，使其向社会性倾斜，援法入道，赋予了道更为丰富的政治内涵，使老子那高不可察，深不可测的道，成为可以认知、可以把握的天道。但要注意的是，“上道”“天道”是针对不同的层次来说的，执上道者成帝王，执天道者为王。如果从治道来说，“帝王”是一理想的执政者，而王则需要不断地向“帝王”靠近。因此，《黄老帛书》的作者为统治者提供了一种治理国家和社会的理念与方法，具体来说就是“抱道执度”“执道循理”的政治哲学。

“政治”其实就是“牧”的学问。《说文解字》言：“牧，养牛人也。从支，从牛。”牛，自不必说，代表的是牲畜，而支，表示轻轻敲打的意思。因此，“牧”，就是轻轻地敲打牛。不打不行，打重了也不行，这就需要掌握一个力度。《十大经》里有《观》篇。整理者释“观”为“观化”义。《明理》言“处于度之内者，不言而信。见于度之外者，言而不可易也。处于度之内者，静而不可移也。见于度之外者，动而不可化也。静而不可移，动而不可化，故曰神明。”“度之内”是不言而信，静而不移；“度之外”是言不可易，动不可化。但在帛书的作者看来，“生有害，曰欲，曰不知足。生必动，动有害，曰不时，曰时而动。动有事，事有害，曰逆，曰不称，不知所为用。事必有言，言有害，曰不信，曰不知畏人，曰自诬，曰虚誇，以不足为有余。”因此，死、生、成、败、祸、福都在“道”之度内，有“逆顺”。但作者同时也给人指出“曰时而动”“知所为用”“知足”来规避“害”，因此，言“应化之道，平衡而止。”如何判断平衡不平衡呢？通过“刑”“名”“声”“号”等参之于天地之恒道，

审其明，察其逆，达于名实相应。就落到政治领域来说，“名”可以理解为制度、法律、规章等外在的规范，而“实”则是指民众的实际需求与利益。一个明智的政治领导者，应当能够洞察“名”与“实”之间的关系，确保政策的制定与实施能够真正符合民众的利益与需求，而不是简单地追求形式上的规范与统一。这就要求统治者，自觉地认识道的功能，体会道的特性，将道落实到具体的规范上，落实到具体的行动上。

那么从治道的方法上来说，要礼法相济，这也是黄老学中的法思想与法家思想的合理指出。在黄老法哲学中，法虽然起着重要的意义，但单靠法也不行，礼也很重要。《十六经·观》言“先德后刑以养生”，这强调的是在治理过程中，应首先通过道德的教化来引导人们，再辅以刑罚来维护社会秩序。

《十六经·果同》言“刑德相养，逆顺若成。刑晦而德明，刑阴而德阳，刑微而德章。其明者以为法，而微道是行”，这强调的是在治理过程中，应首先通过道德的教化来引导人们，再辅以刑罚来维护社会秩序。在治理之道中，德与刑如同车之两轮、鸟之双翼，缺一不可。德作为治理的基石，通过倡导善良、诚信、公正等道德观念，培养人们的良知和责任感，使人们自觉遵守社会规范，形成和谐的社会氛围。而刑则作为德的补充和保障，对于违反道德、破坏社会秩序的行为进行惩罚，以维护社会的公正和稳定。由此产生了四种治理的手段：“从其俗，则知民则”“用其德，则民有得”“顺其时，则听号令”“明其当，则民畏敬”。“从其俗，则知民则”。这是说，治理者应当尊重并理解民众的风俗习惯，从中洞察出民众的行为规范和道德准则。这样，治理者就能更好地了解民众的需求和愿望，制定出符合民情的政策，使民众自觉遵守。“用其德，则民有得”。这是说，治理者依法而治，不干预人民的勤勉正常生产，则人民有得，这样民中的认同感和幸福感就会得到提升，从而有爱。“顺其时，则听号令”。这是说，治理者应当顺应时势的发展，根据时代的需要来制定和执行政策。这样，治理者的号令就能得到民众的积极响应和支持，使政策能够顺利推行。“明其当，则民畏敬”。这是说，治理者要公正无私，赏罚有据，不以心欲是行。“化民成俗，以礼导之”“明法度刑，以法治之”“顺应民心，以情化之”“公正无私，以信立之”，这四种手段相互补充、相互依存，共同构成了黄老学治理之法的完整体系。

从“执道者来说”。值得注意的是，在帛书中，“圣人”也频繁出现，在一定意义上作为“执道者”和“帝王”的中介。在《黄老帛书》中，有关“执道者”有许多的表述，如“帝王”“圣人”“人主”。对“执道者”的论述偏重在“执道之要”上，即认识和把握“道”，以确立为政治国的原则；而对“圣人”的论述是在具体的治国用兵上，即是体现在实践和操作时处处遵循“天道”的内在要求。这从一个侧面反应了帛书作者对与“圣人”的认识，从而也论述了“成帝王之道”的难点。在帛书的作者看来，执道者要先成为圣人才能王天下，是最接近帝王的，但还不是帝王。尤其是从“认知之道”来讲。“帝王之道”出现在《经法·论》中“至神之极，见知不惑。帝王者，执此道也……然后帝王之道成。”这里的“此道”是在天道为“八正”“七法”，在治道为“六枋”“三名”。“圣人”多出现在《十六经》《称》中，散见于其他篇章。《十六经》的内容大体上是讲“刑名”“阴阳刑德”之说。而《称》是格言式话，反映的是《经法》《十六经》的内容。也就是说，成功的君主要从完善自身开始。如黄帝与君臣问《十六经·五正》中“黄帝曰：吾既正既静，吾国家愈不定，若何？对曰：后中实而外正，何患不定？”从他们的对话中，我们可以看到“黄帝”作为“帝王”的代表，他说他都既正既静了，为何还是治理不好国家呢？阍然回答说，“中实而外正”。也就是说内心诚实而行为端正。总之，在帛书作者看来，帝王之道与《道原》所说的“上道”“恒先之出”的道相对应。但上道是恒一的，是不可察的。因此，这就从认识论的角度来言说“圣王”也有欲，成为“帝王”的关键是“至静之极”而这只能存在于

人类治道的理想之中，为现实的执道者树立了一个标准。

黃老帛書의 자연과 정치—見知之道에 대한 견해

리덩후이(李登輝)

사천대학 철학과 · 博士研究生

개 요

‘見知之道’는 『黃老帛書』의 중요한 인식론으로, 노자의 소박한 변증법을 이어받아, “天道에 비취 人事를 밝힌다”라고 하는 사유방식을 표현하였다. 見知之道는 추상적인 철학이 아니라, 그 속에는 실천에 대한 깊은 이해가 깃들여 있다. 이 사상은 노자의 道에 대한 해석의 부족함을 채워주면서, 우리에게 명부상실한 眞理觀을 보여 주었다. ‘자연’은 도가철학의 핵심적인 내용이지만, 『黃老帛書』에서는 나타나지 않는다. 백서의 저자는 비록 노자의 ‘자연’개념을 사용하지는 않았지만, 문장 속 곳곳에서 자연에 대한 감정을 드러내고 있다. 그는 ‘合法度’의 法의 의미로 道法自然을 해석하였는데, 이렇게 하여 黃老가 여러 차례 ‘自然’을 언급한 이유를 설명하였다. 이러한 부분은 우리가 『黃老帛書』속 道生의 道 및 法을 이해하는데 일정한 도움이 된다. 道는 사실상 本根之道로 그것은 恆一을 말하는 것이지 天道나 天地之道를 말하는 것이 아니다; 法은 本根之法 혹은 自生의 性を 의미한다. 務為治는 黃老 사상이 생기게 된 시대적 주제이다. 治를 둘러싸고 『黃老帛書』는 執道者의 통치의 원칙, 抱道執度, 治道の 방법인 刑德兼用에 대해 설명하였다. 주목해야 할 점이라면 『黃老帛書』는 黃帝와 君臣의 문답을 통하여, 帝王의 원칙을 설명했다는 데 있다. 이렇게 하여 책은 현실 속의 執道者에게 지켜야 할 규범을 세워준 것이다.

關鍵詞 : 見知之道 不惑 自為 治道

‘황로학’은 하나의 학술사상 혹은 학술적 思潮로, 오랜 역사동안 중국문화에서 중요한 역할을 해왔다. 蒙文通은 황로학을 개괄하여 말하기를 “전국시대에 백가쟁명(百家爭鳴)이 일어났지만, 훗날에는 황로가 독보적으로 유행하면서, 백가를 압도했다(百家盛於戰國, 但後來卻是黃老獨盛, 壓到百家)”¹라 하였다. ‘황로’는 하나의 思潮로 백가에 큰 영향을 주었는데, 또한 역으로 백가 역시 황로에 자양분을 제공해 주었다. 이렇게 황로학자들의 공통적인 노력 속에서, 후세에 길이 남을 ‘황로학’이 탄생한 것이다. 이런 의미에서 볼 때 황로학은 선진시대 諸子學說을 연구하는데 중요한 키가 된다. 하지만 오랜 세월이 흐르면서 수많은 고전들이 사라지게 되어, 학계에서는 황로학에 대해 깊은 연구를 진행하기가 어려웠다. 그러던 중 郭店楚簡、長沙馬王堆에서 황로학의 고서가 발견되면서, 학계는 새로운 연구에 크나큰 원동력을 얻게 된다. 다시 말해서 백가를 압도하는 황로학을 연구하는데 새로운 기원을 제시한 것이다. 帛書의 출토는 선진시대 도덕가의 발전 맥락을 이해하는데 도움이 될 뿐만 아니라, 당시 여러 학파들을 파악하는 데에도 새로운 관점을 제시하고 있다. 나아가 고대의 사상을 이해하는데 도움을 줄 뿐만 아니라, 일부 측면에 있어 고대의 철학사를 새롭게 써야 할 정도이다.

현재까지 학계의 황로학에 대한 연구성과는 수 없이 많이 있다. 하지만 필자의 연구에 의하면 ‘見知之道’에 대한 연구가 별로 없었다. 『黃老帛書』(學界에서는 『黃帝四經』 『老子乙本卷前古佚書』 등으로 부른다)에는 見知가 여러 차례 등장한다. 하지만 선진시대의 문헌을 찾아보면 見과 知를 같이 사용하는 경우가 거의 드물다. 나아가 見, 知와 道, 稽를 같이 사용하는 경우는 더욱 없었다. 見, 知의 용례를 보면 “XX見, 知XX”, “見XX, 知XX”의 用法은 있으나, 이런 경우 일반적으로 XX的見은 조건이 되고 知道XX은 결과가 된다. 그리고 見과 知를 같이 사용할 경우, 예를 들어 ‘見知之道’ (『黃老帛書』), ‘見知不悖’ (『管子』) 등은 대체적으로 東周시대에서부터 시작한다. 이렇게 볼 때 ‘見知’는 東周시대의 사상 속에서 매우 중요한 역할을 한다고 볼 수 있다. 그럼에도 불구하고 見知와 道 및 稽를 같이 사용하는 경우는 매우 드물다. 현재까지 볼 때 오직 『黃老帛書』에서만 이러한 표현이 등장한다. 학계에서는 이 부분에 대한 연구가 거의 없다. 하지만 일부 관심을 가지는 학자들이 있으니, 예를 들어 胡家聰、張增田、尹振環 등 학자들은 ‘見知之道’에 대해 말하기를, 그것은 黃老學의 認識論이라 하였다. 인식론은 “하나의 지식에 대한 이론이다. 즉 인류가 어떠한 방식으로 주변세계에 대해 인식하느냐 하는 것을 말한다. 다시 말해서 우리는 무엇을 알고 어떻게 알아야 하는가에 대한 이론이다.(一種知識的理論, 一種有關人類是如何逐漸獲得關於其周邊世界的知識—我們如何知道我們知道什麼—的理論)”² 간단하게 말하면, 인식론은 인식에 대한 이론으로, 인식의 상대, 인식의 주체, 인식의 내용, 인식의 원인, 목적을 포함하고 있다. 『黃老帛書』의 저자가 見知之道한 것은 “見知不惑, 乃知奮起”하기 위함이다. 여기서 不惑은 奮起의 조건이 된다. 그렇다면 奮起하여 무엇을 할 것인가? 그것은 더욱 훌륭한 정치를 하기 위함이다. ‘見知之道’는 『黃老帛書』에서 매우 중요한

1 蒙文通：『巴蜀百年學術名家叢書 道出於三 論經濟制度和學術』，成都：巴蜀書社2023年版，第312頁。

2 (美)邁克爾·劉易斯-伯克(Michael Lewis-Beck), (美)艾倫·布裏曼(Alan Bryman), (美)廖福挺(Tim Futing Liao)主編；沈崇麟，趙鋒，高勇主譯：『社會科學研究方法百科全書精編版』，重慶：重慶大學出版社2022年版，第382頁。

위치를 차지한다. 이 이론은 黃老學 認識論의 핵심내용일 뿐만 아니라, 통치자가 나라를 다스리는데 있어 중요한 원칙이 되기도 하다. 見知之道에 대한 깊은 연구와 이해를 통하여 우리는 황로학의 사상적 핵심과 실천적 지혜를 배워야 한다. 이렇게 하면 우리가 현대사회를 다스리고 발전하는데 더욱 큰 도움이 될 것이다.

一. 見知之道

見知之道는 하나의 인식론이다. 그렇기 때문에 인식의 주체, 인식의 대상, 인식의 방식 및 인식이 어떻게 형성되었는지 등을 포함하고 있다. 그렇다면 『黃老帛書』의 저자는 우리에게 어떠한 인식론을 제공한 것인가? 『黃老帛書』에서 ‘見知’는 『經法』篇에서 집중적으로 나타난다. 『經法』의 주요 내용은 자연과 사회 속에 존재하는 恆定法則이다. 『經法』에서 見知는 주로 開篇인 『道法』과 尾篇인 『名理』에 나타난다. 하지만 見知之道의 대문을 연 열쇠는 『經法·論』에 있다. 『道法』의 주요 내용은 道와 法 및 그들의 관계이다. 『名理』와 『道法』은 서로 호응하는데, 여기에서는 주로 道의 作用, 循名究理, 循法執度 등 내용을 언급하고 있다. 『論』의 주요 내용은 天道와 그것을 얻는 人理이다. 문장의 제목에서 볼 때, 見知之道는 하나의 인식론으로, 인식의 대상은 天과 人이다. 구체적으로 道, 法, 名, 理를 통해 天道와 人理를 언급하였는데, 그 목적은 ‘不惑’을 통한 帝王之道에 있다. 『黃老帛書』속 見知之道는 단순한 철학적 개념이 아니라, 그 속에는 실천과 깊은 이해를 바탕으로 하고 있는 것이다.

『說文解字』에 보면 “惑, 亂也. 從心或聲”이라 한다. 不惑이란 곧 不亂을 말한다. 여기서 혼란을 일으키는 주체는 心과 聲이다. 心이란 마음의 근원이고 감정의 근본이며, 일체 智慧의 시발점이다. 그리고 聲이란 외부의 정보를 전달하는 것, 외부의 영향을 말하는데, 그것은 마치 바람 속의 먼지와 같이 도움이 될 수도 있고 해가 될 수도 있다. 心과 聲이 서로 교착하여 우리 일상 속 사유의 혼란을 일으킨다. 이에 대해 『經法·六分』에서는 “知王術者……玩好費好而不惑心……王天下者有玄德”이라 하였다. 제왕군주가 천하를 통치하는 것은, 玄德이 있기 때문이다. 이에 대해 『老子』는 “生之蓄之, 生而不有, 為而不恃, 長而不幸, 是謂玄德”이라 하였다. 다시 말해서 修身養性, 功成身退하여 虛無를 유지하라는 것이다. 이러한 의미에서 볼 때 見知之道는 治亂의 인식론일 뿐만 아니라, 治心의 인식론이 되기도 한다. 心은 思의 官이요, 身의 주인이다. 身心을 君臣에 비유하는 것은 『黃老帛書』 저자가 자주 사용하는 방식이다. 身心의 관계에서 중심에 있는 것은 心이다. 여기에서 다스림의 정치사상이 나오는 것이다. 이것을 認知心이라 하는데, 여기서 인식론이 나온다. 그렇게 볼 때 認知心은 핵심이 된다. 治心의 목적은 治身이다. 그리고 治身을 하는 목적은 治國이 된다. 그렇다면 마음은 어떻게 認知하는가? 그것은 視와 聞 등 감각기관을 통하여 이루어진다. 하지만 이러한 知는 智

에 속하지 않는다. 감각기관의 知는 반드시 자기 성찰을 거쳐야 智를 형성하고, 나아가 眞知를 이룬다. “인간의 사유가 객관적인 진리를 지니고 있는지 여부는 이론의 문제가 아니라 실천의 문제이다. 인간은 실천 속에서 자신의 사유의 진리를 증명해야 한다. 즉 사유의 실현 가능성, 힘 및 자기 사유의 此岸性이 그것이다(人的思維是否具有客觀的眞理性, 這不是一個理論的問題, 而是一個實踐的問題. 人應該在實踐中證明自己思維的眞理性, 即自己思維的現實性和力量, 自己思維的此岸性)”³. 인간은 실천을 통해 사유의 진리성을 증명해야 한다. 진리는 객관사물 및 규칙에 대한 정확한 반영이다. 帛書의 저자가 생활했던 시기는, 실천적 힘은 있었지만, 아직 과학적인 단계에는 미치지 못했다. 그렇기 때문에 그 시기의 변증법은 아직 소박한 단계에 있었다. 이렇게 소박한 변증법은 “비록 현상의 전체 그림을 정확히 파악했으나, 그림의 세부사상을 상세하게 설명할 수 없다. 하지만 이러한 세부상황을 모르면, 그림을 이해하기 어렵다(雖然正確地把握了現象的總畫面的一般性質, 卻不足以說明構成這幅總畫面的各個細節, 而我們要是不知道這些細節, 就看不清總畫面)”⁴. 그럼에도 불구하고 이 변증법은 인류의 발전을 촉진하였고, ‘축의 시대’라고 하는 문명을 열었다. 이 변증법을 실천에 옮기는 것이 “천도를 통해 人事를 밝힌다”고 하는 사유방식인 것이다.

“천도를 통해 人事를 밝힌다”고 하는 것은 중국의 오래된 사유방식이다. 그 중에서도 황로학은 더욱 대표적이다. “자연의 道를 통하여 인간세상을 파악하는 것……이것은 철학의 새로운 돌파구이다.”⁵ “천도를 통해 人事를 밝힌다”고 하는 사유방식은 초기 神話 思惟의 계승이고 돌파이다. ‘상징’은 신화사유의 특징이다. 朱伯崑은 이러한 사유방식을 ‘意象思維’라 하였다. 거기에는 두 가지 종류가 있는데 그것은 “符號意象思維方式”와 “玄想意象思維方式”이다. 그는 또 말하기를 이러한 사유방식은 象徵이라 하였다. 다시 말해서 象徵은 이중성을 갖고 있는데, 하나는 形象思維이다. 하지만 이 경우 物과 意義가 분리되어 있기에, 그것은 하나의 ‘意象’이 된다. 그리고 이러한 이중성으로 인하여 상징은 본질적으로 두 가지 의미를 가지거나 애매모호 해 진다. 이에 대해 카시러(Cassirer, Ernst)는 말하기를 “오직 신화사유의 문제를 해결해야만 철학은 자신만의 명확한 개념을 확정할 수 있다”⁶라 하였다. 『黃老帛書』를 놓고 보면, 황로학이 관심을 가지는 부분은 노자의 道에 대한 개념과 부족함을 채우는 것이다. 그리하여 책에서는 心의 인지 및 사유능력을 부각하여 설명하였다. 다시 말해서 『黃老帛書』에 나오는 見知之道는 사실 ‘思之道’인 것이다. 이것이 곧 思의 중요성이다. 思의 주요 작용방식은 審과 察이다. 審은 정면적인 관찰을 의미하는데, 그것은 名과 法으로 해석된다. 察은 반면적인 관찰을 의미하는데, 그것은 形과 理로 나타난다. 『黃老帛書』에서 가장 대표적인 표현은 『經法·論』에 있다. 『經法·論』에 말하기를 “至神之極, (見) 知不惑”이라 하였다. 여기서 ‘見知’는 두 개의 대상이 있는데, 하나는 天下이고 다른 하나는 情僞이다. 비록 이 구절에서 天下라고 하는 표현

3 『馬克思恩格斯文集』第1卷, 北京: 人民出版社2009年版, 第500頁.

4 『馬克思恩格斯全集』第25卷, 北京: 人民出版社2001年版, 第387頁.

5 胡家聰: 『道家黃老學“推天道以明人事”的思維方式』, 『管子學刊』1998(01).

6 (德)卡西爾(Cassirer, Ernst)著; 黃龍保, 周振選譯: 『神話思維』, 北京: 中國社會科學出版社1992年版, 第1頁.

은 나타나지 않았지만 우리는 四極을 통하여 天下의 개념이 존재한다는 것을 알 수 있다. 見知天下는 帛書의 저자가 생각하는 이상적이고 自生, 自為의 세계이다. 그에 의하면 이 세계는 안정적이다. 그렇기 때문에 道生法이 되는 것이다. 見知情僞는 법에 의하여 더욱 훌륭한 세상을 만들고자 하는데 있다. 이렇게 하면 歸正이 된다. 그리하여 그는 문장에서 “故能自引以繩, 然後見知天下而不惑”이라 하였다. 다시 말해서 見知天下를 하는 목적은 득도를 하기 위한 것이고, 도를 얻은 후에는 다시 천하를 살펴보아야 한다는 것이다. 이렇게 해야 이상적인 정치를 할 수 있다. 이것이 곧 見知之道의 두 가지 측면이다. “천도를 통해 人事를 밝힌다”고 하는 사유방식은, 그 목적이 천하통치에 있다. 하지만 ‘見知’천하의 주체는 ‘唯虛無有’해야 ‘審名察形’할 수 있는 것이다. 이런 관점에서 볼 때, 백서의 저자는 우리들에게 명실상부한 眞理觀을 보여 주었다. 이러한 진리관을 治道에 응용하면, 그것은 곧 제왕군주의 품모가 된다.

二. 黃老帛書 속의 자연

전국시대 중 후기 황로사상은 노자사상의 큰 추진력이 되었다. 이에 대해 학계에서는 말하기를 “황로의 학문은 전국시기에 한동안 시대적 배경으로 인하여 정치에 치우쳐 있었다. 그것은 춘추 이후로 유행한 ‘黃帝之言’을 종합개조한 결과이다”⁷라 하였다. 이렇게 정치이론으로 태어난 황로학의 기본특징은 ‘援法入道’를 돌출이 한 것이다. 이러한 맥락에서 熊鐵基는 黃老學을 ‘道法家’라 불렀다. 『黃老帛書』가 발견된 이후, 道生法을 둘러싸고 학계에서는 활발한 논쟁을 벌였다. 道生法에 대한 이해는 깊어 갔지만, ‘自然’의 시각에서 이 용어를 해석하는 학자는 많지 않았다. 그 이유는 “황로학에는 본성 의미로서의 자연 개념이 없기 때문이다(黃老學……沒有‘本性’意義上的‘自然’觀念)”⁸ 실질적으로 『黃老帛書』에는 자연이라고 하는 용어가 없다. 하지만 그것과 비슷한 표현은 있는데, 책에서는 ‘自生’, ‘自為’ 등 ‘自X’로 표현했다. 이러한 ‘自X’의 표현 방법은 노자의 自然 사상의 정수를 이어받은 것이다. 그리고 저자는 이 사상을 道生法의 시각에서 해석하였다. 그렇기 때문에 ‘道生法’은 ‘도법자연’의 추상적인 이해가 될 뿐만 아니라, 나아가 자연의 의미를 治道에 융합해 넣은 것이 된다.

노자가 ‘도법자연’이라고 하는 심오한 명제를 제출한 이후, 후세에서는 끊임없이 그 의미를 해석하기 위해 노력했고, 그리하여 노자 철학에서 가장 중요한 내용이 되었다. 그 중에서 가장 대표적인 것인 왕필과 하상공의 주석이다. 먼저 왕필은 보면 그는 말하기를 “法, 謂法則也……道不違自然乃得其性. 法自然者, 在方而法方, 在圓而法圓, 於自然無所違也. 自然者, 無稱之言, 窮極之辭也.”라 하였다. 그에 의하면 도법자연은 곧 “도는 자연을 어기지 않는다”는 의미이다. 이렇게 해야만 그 본

⁷ 陳鼓應、白奚：『老子評傳』，南京：南京大學出版社2001年版了，第285-286頁。

⁸ 王中江：『宇宙、天下和自我—早起中國的世界觀』，北京：中國人民大學出版社2023年版，第47-48頁。

성을 따라 자연스럽게 될 수 있다. 여기서 자연은 언어로 표현할 수 있는 것이 아니다. 또 다른 견해로 하상공은 말하기를 “道性自然, 無所法也”라 하였다. 그가 보기에 도의 본성은 자연스러운 것이니, 도는 본받을 것이 없다는 것이 된다. 하지만 일부 학자들은 이에 대해 말하기를 “하상공은 노자 도의 핵심을 말했고, 후세에서 받아들였으니, 그 영향이 매우 크다. 하지만 ‘道性自然’으로 해석할 수는 있으나 부족한 점이 있다. 즉 도법자연에서 法은 글자의 의미로 볼 때, 앞 문장의 법과 같은 맥락이 아니다”라 하였다.⁹ 학계의 도법자연에 대한 논쟁을 놓고 보면, 가장 중요한 부분은 法을 어떻게 해석 하느냐에 있다.

李銳의 ‘道法自然’ 속 ‘法’에 대한 해석은 사람들에게 새로운 계시를 가져다 주었다. 그에 의하면, “여기서 法은 合法度로 이해해야 한다는 것이다. 이렇게 해석할 때, 道는 자연의 법을 따르는 것도 아니고, 道 자체가 자연이라는 것도 아니다. 여기서 道는 자연의 운행법칙에 맞는 도라는 것이다. 이렇게 볼 때 도는 자연보다 높거나 낮은 것이 아니고, 도와 자연은 서로 다른 단계, 緯度, 대상에서 나타나는 서로 간의 호응이라는 것이다. 같은 맥락에서 人, 地, 天, 道는 각자의 緯度에 있으면서 모두 一太이다. 하지만 결과적으로 도와 호응하니 그것은 太가 된다.”¹⁰ 그의 도법자연 속 法에 대한 독특한 견해는 우리에게 고대 철학을 이해하는 새로운 장을 열어 주었다. ‘법’은 단순히 무엇을 따르는 것이 아니라, 깊은 차원에서의 융합과 공명을 의미한다. 도와 자연법칙이 융합할 때, 그것은 피동적인 적응이 아니라, 주동적인 화합이 되고, 그렇게 하여 조화로운 공생관계가 형성된다. 合法度란 곧 ‘그’것의 법도와 합하는 것을 말한다. 사람에게 중요한 것은: 땅은 하늘을 본받는 것을 중요시 여겨야 하고, 땅이 뿌리를 얻는 것을 중요시 여겨야 하며, 하늘은 神을 얻는 것을 중요시 여겨야 한다. 그렇다면 道之法度란 무엇인가? 그것은 곧 ‘正之至’, “上虛下靜而道得其正”이다. 여기서 正之至는 ‘道之法度’로 그 의미는 매우 깊고 넓다. 그것은 단지 도의 본질을 대표할 뿐만 아니라, 우주 만물 운행의 규율과 규범을 의미한다. 이는 마치 왕필이 말한 “道不違自然乃得其性”과 마찬가지로이다. 여기서 性은 도가 만물에 부여한 본질적인 특성이다. 아울러 正之至는 이러한 특성의 가장 높은 표현형태이다. 우리가 正之至의 깊은 의미를 탐구할 때, 그것은 내면의 조화와 균형을 강조한다는 것을 알 수 있다. 이러한 균형과 조화는 도와 자연속에만 있는 것이 아니라 인간과 사회 및 타인과 자아 사이에도 존재한다. 그리하여 『黃老帛書·道法』에서는 “應化之道, 平衡而止”라 하였다.

道生法の 命題에 대해 학계는 이미 수많은 토론을 거쳤다. 하지만 일부 문제에 대해 아직도 더 깊이 있게 연구하고 보충해야 한다. 학계에 의하면 道는 ‘天地之道’를 의미한다고 했다. 예를 들어 張增田은 말하기를 “진정으로 法の 源母가 되는 것은 天道이지 道가 아니다”. 하지만 일부 학자들은 반론을 제시하여 말하기를 “만약 道가 오직 ‘客觀規律’의 의미만 갖고 있다면 만물을 창조하는 원시동력의 본체가 될 수 없다”고 하였다. 나아가 말하기를 “帛書 저자에 의하면, 道生萬物하고, 法

⁹ 劉固盛: 『<老子>“道法自然”의三種解釋』, 『老子輯刊』 2023年 第2期.

¹⁰ 李銳: 『<老子>“道法自然”新詮』, 『江海學刊』 2023年 第3期.

은 인류사회의 구체적인 度量、規矩、權衡으로 그것은 도에서 나온 것이다”라 하였다. 이렇게 하여 그들은 道の 근본적인 의미를 강조하였다. 이상 두 가지 견해는 서로 상반된다. 그리하여 학계에서는 이 두 가지 관점에 대해 애매모호하게 처리하게 된다. 그들에 의하면 『黃老帛書』의 저자는 道를 천지만물의 근원으로 보고, 또한 만물이 움직이는 규범으로 보았다. 여기서 法은 道에서 나오는데, 그렇기 때문에 道の 신성성과 필연성을 포함하고 있는 것이라 하였다. 필자의 생각으로: 道生法의 道는 마땅히 本根之道가 되어야 한다. 그것은 老子가 말하는 道이고, 『道原』이 말하는 깊고 심오한 上道이며, 恆一이다. 우리의 관심을 끄는 恆一 이후의 止는 “恆一而止”로 보아야 한다. 『淮南子·詮言』에는 “洞通天地, 渾沌為樸, 未造而成物, 謂之太一”이라고 하는 문장이 있다. 『淮南子』의 문장 전체 맥락에서 볼 때, 止는 만들어진 것이 아닌, 自生、自作된 것이다. 이제 돌아와 道生法의 法을 보자. 道는 本根之道이고, 그것이 生한 法은 本根之法이다. 이 根之法은 自生한 것이니, 그것을 性이라 한다. 이에 대해 『莊子·雜篇·庚桑楚』에서는 “性者, 生之質也”라 하였다. 『明理』篇에 나오는 道에 대한 해석을 보면, 이러한 부분이 더욱 명확해진다. 구체적으로 『明理』는 말하기를 “道者, 神明之原也. 神明者, 處於度之內而見於度之外者也”라 하였다. 이러한 자생적이고 근본적인 법은 ‘度之內’에 처해있다. 그것은 마치 曹峰對이 『恆先』에서 말한 “自生”과 마찬가지로이다. 여기서 自生은 그 핵심이 어떻게 自生했느냐가 아니라, 어찌하여 自生했느냐이다’……그 목적은 自為의 정치 철학적인 합리성을 도출하기 위함이다”라 하였다. 이러한 관점은 道生法의 命題에도 잘 어울린다. 帛書의 저자는 먼저 “道生法”을 언급하고, 나아가 “執道者”, “生法”, “立法”을 언급하여 합리성을 추구하였다. 하지만 “執道者”가 生法、立法한 이후, 그것은 廢할 수도, 犯할 수도 없으니, 法으로 바로 잡아야 한다는 것이다.

三. 黃老帛書 관점에서 본 治道

務為治는 황로사상이 발생된 역사, 시대적 문제이다. 이러한 주제를 놓고 황로학은 노자의 道이론에 대해 승계 및 개조 하였다. 그렇게 하여, 道로 하여금 더욱 사회적인 성질을 지니게 하면서, 더욱 풍부한 정치적 의미를 부여하였다. 이렇게 하여, 노자가 말한 깊고 심오하여 이해하기 어려웠던 도는, 알 수 있고 파악할 수 있는 天道가 되었다. 여기서 주목해야 할 점이라면, 上道, 天道는 다양한 단계를 포함하고 있는데, 즉 상도를 장악한 사람은 제왕이 되고, 천도를 장악한 사람은 왕이 된다는 것이다. 治道の 관점에서 볼 때 제왕은 하나의 이상적인 통치자이다. 때문에 王은 끊임없이 제왕이 되도록 노력해야 한다. 이러한 이유로, 『黃老帛書』의 저자는 통치자들에게 나라를 통치하고 사회를 다스리는 이념을 제공해 주었다. 구체적으로 보면, 그것은 “抱道執度”, “執道循理”의 정치철학이다.

정치란 곧 ‘牧’의 학문이다. 『說文解字』는 牧을 해석하여 말하기를 “牧, 養牛人也. 從支, 從牛”라 하였다. 여기서 牛는 소를 의미하고, 支는 가볍게 두드린다는 말이다. 즉 ‘牧’은 소를 가볍게 두드리는 것을 말한다. 때리지 않으면 안 된다. 그렇다고 세게 때려 안 된다. 적당한 힘을 가해야 하는 것이다. 『十大經』에는 『觀』篇이 있다. 편집자는 觀을 “觀化”로 해석하였다. 이에 대해 『明理』는 말하기를 “處於度之內者, 不言而信. 見於度之外者, 言而不可易也. 處於度之內者, 靜而不可移也. 見於度之外者, 動而不可化也. 靜而不可移, 動而不可化, 故曰神明”이라 하였다. 여기서 度之內는 不言而信이요, 靜而不可移이고; 度之外는 是言不可易이요, 動不可化이다. 하지만 帛書의 저자는 이 부분에 대해 말하기를 “生有害, 曰欲, 曰不知足. 生必動, 動有害, 曰不時, 曰時而動. 動有事, 事有害, 曰逆, 曰不稱, 不知所為用. 事必有言, 言有害, 曰不信, 曰不知畏人, 曰自誣, 曰虛誇, 以不足為有餘”라 하였다. 이렇게 하여 死、生、成、敗、禍、福가 모두 道의 度內에 속하게 되었고, “逆順”을 가지게 된다. 이와 더불어 저자는 “曰時而動”, “知所為用”, “知足”을 통하여 害를 피하라 하였다. 그리하여 말하기를 “應化之道, 平衡而止”라 하였다. 그렇다면 균형이 맞는지는 어떻게 판단할 것인가? 그것은 刑, 名, 聲, 號 등 天地之恆道에 의해 판단해야 한다고 했다. 이상 개념을 정치에 옮기면: 名은 제도, 법률, 규범이 되고; 實은 백성들의 실질적인 수요와 이익이 된다. 현명한 정치지도자라면 名과 實의 관계를 잘 처리해야 한다. 그렇게 하여 훌륭한 정치제도를 세우는 것과 동시에 수많은 백성들의 이익도 충족시킬 수 있는 것이다. 이 때 형식적인 규범에만 얽매어서는 안 된다. 이렇게 하기 위하여 통치자는 자기 인지능력이 필요하고, 道의 특성을 알아야 하며, 道의 본질을 구체적인 규범에 실천하고, 또한 구체적으로 실행할 수 있어야 한다.

治道의 방법을 보면, 禮와 法을 세워야 한다고 했다. 이러한 부분은 황로학에서 법가사상을 합리적으로 이용한 것이라 볼 수 있다. 황로철학에서 법은 비록 중요한 위치에 있지만, 오직 법으로만 통치하는 것이 아니라, 예도 같이 세워야 한다고 했다. 이에 대해 『十六經·觀』에서는 “先德後刑以養生”이라 하였다. 다시 말해서, 다스리는 과정에서 먼저 사람들에게 도덕을 가르쳐야 하고, 그 다음 형벌로 사회의 질서를 다스리라는 것이다. 이어서 『十六經·果同』는 말하기를 “刑德相養, 逆順若成. 刑晦而德明, 刑陰而德陽, 刑微而德章. 其明者以為法, 而微道是行”이라 하였다. 여기서, 다스리는 과정에 있어, 먼저 도덕으로 교화한 후, 그 다음 형벌로 사회질서를 유지하라 하였다. 즉 治理之道에 있어 덕과 刑은 차의 두 바퀴, 새의 두 날개와 마찬가지로, 하나가 없어서는 안 된다는 것이다. 도덕은 다스림의 기초가 되는데, 사람들을 선량하고, 신용이 있고, 사회 도덕을 지키고, 책임감을 가지도록 가르쳐야 한다. 이렇게 하면 사람들은 스스로 사회질서를 지켜 조화로운 사회가 형성되는 것이다. 그리고 형벌은 보충의 수단으로 사용해야 한다. 도덕을 어기고, 사회질서를 파괴하는 자에 대해서는 형벌을 내려 사회의 안정을 유지해야 한다는 것이다. 이렇게 하기 위해서는 네 가지 통치수단이 생기는데 그것은: “從其俗, 則知民則”; “用其德, 則民有得”; “順其時, 則聽號令”; “明其當, 則民畏敬”이다. 구체적으로 해석하면, “從其俗, 則知民則”이란: 통치자는 백성들의 풍속습관을 잘 이해해야 하고, 그 속에서 백성들의 행위규범과 도덕규칙을 세우라는 것이다. “用其德, 則民有得”이란:

통치자는 법에 의해 다스리되, 백성들의 근면한 생산을 간섭해서는 안 된다는 것이다. 백성들은 소득이 있어야 행복감을 느끼고, 삶의 질도 올라간다는 것이다. “順其時，則聽號令”이란, 통치자는 마땅히 시대의 흐름을 잘 파악해야 하고, 거기에 맞춰 정책을 세워야 한다는 것이다. 이렇게 해야 그의 정책은 백성들의 호응을 얻을 수 있고, 정책도 순조롭게 진행할 수 있다. “明其當，則民畏敬”이란, 통치자는 공정하고 사사로움이 없어야 하며, 상벌을 공정하게 해야 하고 사심으로 통치를 해서는 안 된다는 것이다. 아울러 책에서는 “化民成俗，以禮導之”，“明法度刑，以法治之”，“順應民心，以情化之”，“公正無私，以信立之”등 네 가지를 보충수단으로 제시하였다. 이렇게 하여 위의 이론과 더불어 황로학의 통치시스템을 형성한 것이다.

“執道者來說”에 대한 해석. 주목해야 할 점이라면 帛書에서 聖人이라고 하는 표현이 아주 빈번하게 나타나는데, 이들은 執道者와 帝王의 중간 역할을 한다. 『黃老帛書』에는 여러 차례 執道者라는 표현이 등장한다. 예를 들어 帝王, 聖人, 人主 등이 있다. 그리고 執道者에 대한 논술은 “執道之要”에 치중하여 있는데, 즉 道를 인식하고 장악해야 하고, 그렇게 하여 나라를 다스리는 원칙을 세워야 한다는 것이다. 聖인에 대한 논술은 주로 군사에 집중되었다. 즉 실천을 할 때 곳곳에서 天道에 맞춰 해야 한다고 했다. 이러한 내용은 帛書의 聖인에 대한 인식을 나타내며, 동시에 “成帝王之道”가 어려운 것임을 표현하고 있다. 帛書의 저자에 의하면 執道者는 먼저 聖인이 되어야 그 다음으로 王天下 할 수 있다는 것이다. 이러한 사람은 帝王에 가까운 사람이나 아직 제왕에는 도달하지 못했다. 특히 “認知之道”의 측면에서 더욱 그러하다. “帝王之道”는 『經法·論』에 나타나는데, 구체적으로 “至神之極，見知不惑。帝王者，執此道也……然後帝王之道成”이라 하였다. 여기서 말하는 此道는 곧 天道를 “八正”，“七法”；治道를 “六枋”，“三名”으로 본 것이다. 聖人이라는 표현은 주로 『十六經』『稱』에 나타나고, 다른 篇章에서도 일부 출현한다. 『十六經』의 내용은 대체적으로 刑名, 陰陽刑德에 대한 서술이다. 여기서 『稱』은 格言으로 『經法』과 『十六經』의 내용을 반영하고 있다. 다시 말해서, 성공적인 군주란 먼저 자신을 완성해야 한다는 것이다. 비슷한 예로, 黃帝와 君臣의 문답인 『十六經·五正』에서는 “黃帝曰：吾既正既靜，吾國家愈不定，若何？對曰：後中實而外正，何患不定？”라 하였다. 이들의 대화를 보면, 黃帝는 帝王의 대표로, 그는 이미 既正既靜을 이루었으나, 어찌하여 아직도 나라를 잘 다스릴 수 없느냐? 라고 묻는다. 이에 闕然은 답하기를 “中實而外正”이라 하였다. 다시 말해서 내면이 성실하고 단정해야 한다는 것이다. 한 마디로 帛書의 저자가 보기에 帝王之道는 『道原』에서 말한 “上道”，“恆先之出”의 道와 서로 상응한다. 하지만 上道는 恆一이요, 알 수 있는 것이 아니다. 그렇기 때문에 그는 인식론의 입장에서 서술하면서, 聖王 역시 욕망이 있으니, 帝王이 되는 관건은 ‘至靜之極’이라는 것이다. 이렇게 人類治道の 理想을 세우는 것으로, 그는 執道者에게 새로운 표준을 제시하였다.

論文譯者：金海龍(韓國·大巡宗教文化研究所研究員)

黄老帛書における自然と政治

——「見知之道」から考察する

李登輝

四川大學・博士研究生

要旨

「見知之道」は『黄老帛書』における重要な認識論であり、老子の素朴な弁証法を継承し、「天道を推して人事を明らかにする」という思考方式を示している。「見知之道」は単なる抽象的な哲学理念ではなく、実践に対する深い理解と指導を融合させ、老子の「道」に関する真理観念の欠陥を補完し、「名実相符」の真理観を提供している。「自然」は道家哲学の核心概念の一つであるが、『黄老帛書』では例示されていない。帛書の著者は老子の「自然」概念を棄却したものの、テキストには随所に「自然」の意義が浸透している。「合法度」を「法」の義として「道法自然」を理解することにより、黄老が「自然」をほとんど言及しないにもかかわらず、随所に自然が現れる理由を説明できる。また、「道生法」の「道」と「法」を理解するための一定の示唆を与えるものでもある。「道」は「本根の道」であり、「恒一」であり、「天道」や「天地の道」ではない。「法」は「本根の法」、または「自生」の「性」である。「務為治」は、黄老思想が生まれた歴史的時代のテーマである。「治」を中心に、『黄老帛書』は「執道者」が治道の原則として、「抱道執度」ということを示している。また、治道の方法として「刑徳併用」を提案している。注目すべきことは、『黄老帛書』が黄帝の君臣問答を通じて、現実の「執道者」にとっての模範を示し、「帝王」になるための原則を説明している点である。

キーワード：見知之道、不惑、自為、治道

要旨翻訳：向 偉，北京大學外國語學院2023級博士後

日本新宗教中萨满信仰要素考察

一天理教教主中山美伎为中心

小野田 亮

延边大学外国语学院日语系·博士研究生

1. 引言

萨满教是指以萨满为中心，通过与超自然存在的交涉，进行占卜、预言、治病等宗教活动的一种宗教现象。这个词汇最初用于描述北方欧亚大陆的狩猎民族及部分游牧民族特有的宗教观念和仪式，后来随着类似现象在世界各地的发现，萨满教一词的涵义也逐渐扩展。堀一郎将萨满教定义为“一种以掌握出神（脱魂、忘我）技艺的特殊巫术宗教者为中心，由其信徒群体围绕形成的宗教现象”，并特别强调其巫术性、神秘主义及秘仪性¹。

此外，萨满教不仅仅是一种宗教形式，它也被解释为一种独特的世界观。乌诺·哈鲁瓦称，萨满教是一种根植于西伯利亚民族原始灵魂崇拜的世界观，并指出了萨满教世界观的重要性²。由此可见，萨满教不仅是一种以萨满为中心的宗教现象，还包含了基于这一宗教现象的独特世界观。

对于萨满的定义，学者们尚未达成一致的看法，但一般认为萨满是一个能进入出神状态，并在此状态下经历神秘体验的人。这个体验通常分为脱魂（出神）和附体（附灵）两种类型，且在不同文化和地区，某一类型可能占主导地位³。

萨满的普遍特征包括“治病”和“占卜”，有时他们在部族或村落的祭典中也扮演祭司的角色⁴。然而，萨满最核心的功能在于与超自然存在的交流。乌诺·哈鲁瓦同样指出，“与灵界建立联系是萨满的最重要任务”⁵。佐佐木宏幹也指出，萨满是灵性存在或灵界的专家，其特点在于能够与这些灵性存在或灵界“直接交流和互动”。萨满通过与神灵、精灵或祖先灵的直接接触和交流而成为萨满，并在担任此职能期间，处于与常人不同的精神和心理状态⁶。

总而言之，萨满是指通过陷入所谓的出神状态，与超自然存在（如神灵、精灵、亡灵等）交流的存在。通过这种交流，他们能够扮演占卜、预言、祭祀和治病等角色⁷。特别是，萨满能够有意进入出神状态，体验升天，或者召唤神灵附体，从而再现附灵状态，这是其显著特点。

因此，以萨满为中心的宗教形式被称为萨满教。

在萨满教研究中，常常倾向于寻找现象的普遍性与共通性。例如，埃利亚德在其研究中试图揭示人

1 堀一郎《日本的萨满教》，《堀一郎著作集》第8卷，第3部，未来社，1982年

2 乌诺·哈鲁瓦《萨满教—阿尔泰系民族的世界观》

3 堀一郎《日本的萨满教》，《堀一郎著作集》第8卷，第3部，未来社，1982年

4 堀一郎《日本的萨满教》，《堀一郎著作集》

5 乌诺·哈鲁瓦《萨满教—阿尔泰系民族的世界观》

6 佐佐木宏幹《附灵与萨满—宗教人类学笔记—》，东京大学出版社，1983年

7 佐佐木宏幹《萨满教—出神与附灵的文化》

类在萨满教中的共同象征性，将多种现象汇总并探寻一个共同的原理，或试图建立统一的分类项目。这种方法有一个明显的倾向，即忽视个别性，而过度强调普遍性。

然而，“普遍性”这一概念本身并不总是确定不变的。例如，在中国人的中华意识中，中国的东西被认为是最具普遍性的。同样，印度人认为“世界上所有的宗教都追求同一个真理”，但这个真理在印度背景下具有极其印度化的特征。类似地，当欧洲人主张“我们是一体的”时，这个“一体”通常被理解为围绕基督教形成的共同体⁸。这种批评同样适用于埃利亚德的研究。这种倾向可能是学术研究努力将个别现象进行整合并尝试统一解释所引发的结果。

此外，对于萨满的体验和神观的研究，常常是在考察个别案例后进行分类，并在此基础上讨论其共通性。然而，在这一过程中，由于共通性的过度强调，个别性往往被忽视。因此，本文将重点放在中山美伎的特殊性与个别性上。通过这种方法，我们才能准确地把握中山美伎思想的独特性。虽然参考现有研究所揭示的分类和类型别特征等一般性结论也是必要的，但这些结论应仅作为假设性框架来看待。

基于这种观点，本文将在考虑个别性与普遍性平衡的基础上，运用萨满教的研究方法来分析中山美伎的思想及其神秘体验，以揭示其中的独特意义。

2. 先行研究的检讨

在日本的新宗教中，萨满教的影响已被众多学者广泛指出。小口伟一认为，新宗教的实质是“以现世利益为目的，结合了传统的祖先崇拜和萨满教的宗教形式”⁹。

另一方面，堀一郎指出，在日本社会的变革期，民众的焦虑、动荡、价值观的丧失以及体制的崩溃等无序状态（anomie）中，日本的萨满教在适应这一时期的社会变迁中发挥了支持作用¹⁰。堀进一步比较了中山美伎、大本教的出口直与出口王仁三郎的萨满特征，并将其特点整理如下¹¹：

1. 异常体质或体弱、喜欢孤独的倾向、内向性、幻觉或幻听等心理特征。
2. 在个人危机中的巫病（即作为入门仪式的精神异常）。
3. 附神附灵的现象。
4. 入巫后的人格转变与巫术的行使，以及自我控制。
5. 创作启示文学，如《笔先》《御神乐歌》《神界物语》等。

1970年代，针对所谓的第三次宗教热潮中出现的新宗教，西岛建男进行了实地调查，并对日本新宗教中普遍存在的教祖的萨满性进行了如下论述。他认为，大多数宗教教祖并非出身于精英阶层，而是多来自相对较低的社会阶层（如农民或小商店主）。这些教祖在其人生中常经历贫困或疾病等苦难，而在这种境遇中，往往会突然经历一种宗教觉醒。他们坚信自己受到了神的召唤，经过神秘体验或神附体后，他们转变为“活神”般的存在¹²。

⁸ 姜敦求《东亚宗教与民族主义》第3页

⁹ 小口伟一《日本宗教的社会性格》东京大学出版社，第102页，1953年

¹⁰ 堀一郎《日本的萨满教》，第255-256页

¹¹ 堀一郎《日本宗教的社会角色——日本宗教史研究1》，第50-51页

¹² 西岛建男《新兴宗教的神——小王国的现状》，第100-101页

例如，黑住教的黑住宗忠、天理教的中山美伎、金光教的川手文治郎、大本教的出口直与出口王仁三郎、PL教团的御木德一、灵友会的小谷喜美、世界救世教的冈田茂吉、立正佼成会的长沼妙伎，这些教祖的人格形成过程被认为极具萨满教色彩。1970年代以来的新宗教教祖，如阿含宗的桐山靖雄、世界真光文明教团的冈田光玉，也展现了类似的倾向。

从这个角度来看，中山美伎的神秘体验也可以在类似的背景下理解。她的神秘体验发生在她参与修验者进行的宗教仪式“寄加持”期间。在仪式进行中，作为“加持台”的中山美伎突然进入神附体的状态。修验者是日本萨满的一种形式，负责统御精灵¹³。他们进行如入峰修行、禁忌与精进洁斋等身心训练，并执行祭祀和护摩供养。此外，他们还在村落中设立讲社，进行祈祷、配札、金神封印和日柄方位的鉴定等活动¹⁴。

神附体是萨满教的一种现象，从这个角度来看，将中山美伎的神附体体验视为萨满教体验是十分自然的，没有任何疑问¹⁵。

萨满信仰是民间信仰的一种，虽然并非所有民间信仰都属于萨满教，但许多研究者指出，天理教是从民间宗教中发展而来的。比如，岛藎进论述道：“天理教并非在没有任何基础的情况下突然兴起，而是从民俗宗教的基础上发展而来的”。此外，岛藎还指出，“神附体与其说是天启或自我解放的现象，不如说是社会动荡时期民间信仰活跃化的一种形式”¹⁶。

进一步而言，高木广夫指出：“明治时代成立的大教团集中在日本西部，如冈山县的金光教、黑住教、奈良县的天理教。这些教团均源自民间信仰，与既成教团的系统教理完全无关”¹⁷。由此可见，包括天理教在内的这些新宗教，可以被认为是从民间信仰起步，并在拥有萨满教元素的情况下逐步发展的。

另一方面，朴奎泰注意到中山美伎在神秘体验中口出男声这一现象，并指出这一体验反映出“一般被视为萨满教神附体的典型模式之一，即男性神灵附体于女性萨满的现象”¹⁸。此外，他还论及这一体验中所表现出的“依代”概念，认为“女性身体本身象征着作为神降临圣域的‘器’，这一现象中也可以看到埃利亚德所提到的‘圣婚’主题”¹⁹。

然而，接近天理教团的研究者们大多不愿积极关注中山美伎的萨满特质。这一倾向可能源于现代社会中对萨满教的看法并不总是正面的。然而，关于神附体状态，作为天理教的起源，这一现象在教团的介绍和教理书中反复提及。

综上所述，研究者在解释中山美伎的神秘体验时，视其立场不同，展现出不同的观点。

3. 研究意义与方法

¹³ 佐佐木宏幹《萨满教——出神与附灵的文化》中央公论社，1980年，第194-195页

¹⁴ 宫家准《修验道思想的研究》春秋社，1998年

¹⁵ 小島信一《日本的萨满：中山美伎》《萨满的诞生：文明的转生》传统与现代社，1973年，第138-151页

¹⁶ 岛藎进‘从神附体到拯救——天理教的发生成说’《驹泽大学佛教学部论集》第8号，1977年，第211页

¹⁷ 高木广夫《天理教与丸山教》吉田公彦编《东日本与西日本》日本编者学校，1981年，第201页

¹⁸ 朴奎泰《幕末期新宗教中的救济思想研究——现世超越思想》东京大学人文社会系研究科宗教学与宗教史学博士论文，1995年，第71页

¹⁹ 同书，第93页

是否可以因为中山美伎的思想中具有萨满教的元素，以及她的神秘体验类似于萨满的出神状态，而将她视为萨满？对于这个问题，答案并不一定十分明确。中山美伎是否完全符合狭义的萨满定义，仍然存在疑问。然而，如果将萨满的概念更广泛地理解，将她视为萨满是完全可能的。

例如，佐佐木宏幹将萨满定义为²⁰：

1. 通过与神灵或精灵的直接接触而获得能力的人。
2. 通过与神灵或精灵的直接交流来履行职责的人。
3. 在行使其能力时，处于与常人不同精神状态的人。

基于这样的定义，通过神秘体验与神灵进行某种形式的交流的中山美伎可以被视为萨满。

此外，申长鎬也将萨满定义为“在异常心理状态或其他状态下，与神灵或精灵交流和接触，承担巫术或宗教职能的人”，并指出萨满不必局限于异常心理状态，而是与神灵进行交流的人²¹。通过应用这种广义的萨满定义，中山美伎的活动可以理解为具有萨满教性质的活动。因此，本文在从萨满教的视角探讨中山美伎的思想与神秘体验时，将基于以下三个理由：

1. 关于中山美伎的萨满教研究和指摘已经存在。
2. 神秘体验本身可以理解为萨满教中常见的出神现象之一。
3. 中山美伎的资料中包含了大量萨满教性质的叙述。

通过以萨满教为框架来考察中山美伎的体验和思想观念，期望能够对她的活动和思想提供一个客观的解释。特别是，关于她的神秘体验的证言和记录，往往包含矛盾之处，并且在后期可能被神圣化或经过修正，因此在研究者之间对其可信度存在分歧。然而，通过将萨满教的普遍性特征应用于这些神秘体验，有可能对其进行一定程度的普遍解释。

本文旨在从萨满体验的一般类型出发，考察中山美伎的体验性质。

萨满在与神灵交流时，常常陷入一种被称为出神状态（trance）的恍惚或忘我的异常心理状态。这种出神状态下的灵性交流形式主要分为两类，一类是“脱魂型（ecstasy type）”，另一类是“附体型（possession type）”。

脱魂型出神是指萨满的灵魂离开肉体，在天界或冥界中游历，与超自然存在进行交流的体验。在这种状态下，萨满会感受到灵魂脱离身体，在灵界中飞翔。根据埃利亚德（Mircea Eliade）的说法，这种体验被称为“脱魂忘我的状态”，有时伴随着肉体解体或死亡体验²²。脱魂型的出神现象在日本宗教史和传统中国的记载中均有体现，灵魂离体现象就是其代表例子。

附体型出神是指神灵或灵体附身于萨满，萨满作为其代理执行某种职责的体验。在这种状态下，萨满作为神灵的化身行事，并且在从出神状态中苏醒后，通常不记得期间发生的事情²³。附体型出神进一步分为“入体型”“感应型”和“折衷型”。

- 入体型：神灵进入萨满的身体，萨满作为神灵的化身行事。
- 感应型：神灵从外部影响萨满，并传达神意。
- 折衷型：结合入体型和感应型的元素。

²⁰ 佐佐木宏幹《萨满教——出神与附灵的文化》中央公论社，第182页，1980年

²¹ 申长鎬〈从在日韩国萨满中看梦的意义〉《国际亚洲文化研究纪要》2000年

²² 堀一郎《日本宗教的社会角色——日本宗教史1》54页

²³ 佐佐木宏幹《萨满教——出神与附灵的文化》36页

萨满的职能因其出神状态的不同而有所差异。雷蒙德·弗思（Raymond Firth）将萨满分为“统御者”“灵媒”和“预言者”三类，并定义了各自的特点。基于此，佐佐木宏幹进一步整理出以下分类²⁴。

- 统御者（脱魂型萨满）：能够主动控制出神状态，并自主与神灵交流。
- 灵媒（入体型萨满）：为神灵或灵体提供身体，代替其传达意志。
- 预言者（感应型萨满）：传达在出神状态下获得的启示或未来预见。

一般认为，中山美伎在“神附体”状态下，通过她口中传达出“天理王命”神灵的旨意，这也被视为天理教的起源。因此，依据上述分类，她的出神形式属于“入体型”，作为萨满的分类应归为“灵媒”。

本文将分析中山美伎的体验属于哪种萨满形态和职能，并探讨她作为萨满的自我认知。同时，还将考察这些体验如何影响了她的思想和宗教教义。

4. 中山美伎的神附体

堀一郎对日本新宗教中的12个教团的教祖进行了宗教体验的调查，结果发现，其中7位教祖经历了“神附体”，所有教祖都拥有某种神秘体验²⁵。以下表格总结了堀一郎的调查结果。

宗教教团	教祖名	体验年龄	宗教体验
黑住教	黑住宗忠	35岁	与日神合一的神秘体验
天理教	中山美伎	41岁	神附体
金光教	川手文治郎	45岁	神附体与神传感得
丸山教	伊藤六郎兵卫	42岁	神附体
莲门教	岛村光津	不详	灵验
大本教	出口直	56岁	神附体
灵友会	小谷喜美	25岁	神附体
世界救世教	冈田茂吉	45岁	神附体
生长之家	谷口雅春	38岁	神示
立正佼成会	长沼妙伎	50岁	神附体

从表中可以看出，包括天理教的中山美伎在内，许多教祖都经历了“神附体”。然而，堀一郎并未对“神附体”状态进行详细分析，这些体验是否属于感应型或入体型尚不明确。然而，显然，对于新宗教的教祖们来说，神附体体验是普遍现象，萨满教元素在日本新宗教中发挥了重要作用。基于上述成果，本文将具体探讨中山美伎的出神体验形式，以及这些体验对她产生的影响。

入体型萨满通常被归为“灵媒”职能者，不具备预言者的特质。灵媒职能者因其身体被神灵或灵体附体，承担表达这些存在意志的角色，因此，具有入体型出神体验的中山美伎本不应具备预言者的特性。

²⁴ 佐佐木宏幹《萨满教——出神与附灵的文化》183-184页

²⁵ 堀一郎《日本宗教的社会角色——日本宗教史研究1》45-46页

然而，实际上中山美伎确实发表了不少预言性的言辞。这一事实表明，她不仅仅是一个入体型萨满，还具有其他方面的特质。那么，这意味着什么呢？

佐佐木宏幹指出，“日本的萨满职能者通常兼具入体型和感应型，在履行常规职责时，往往更多依赖于感应型”²⁶。基于此观点，可以推测，中山美伎除了拥有入体型体验，还可能具有感应型体验。

1838年，41岁的中山美伎在陷入“神附体”状态前，曾参加了修验者中野市兵卫所主持的寄加持仪式。修验者是指结合日本古代山岳信仰与佛教形成的修验道的修行者，通常被称为山伏。这些修行者也被称为“密教化的山中萨满”，最初是为获得法力而在山中修行的僧侣²⁷。

在1838年之前，中山家为了治愈孩子的疾病，多次请修验者进行寄加持祈祷。当时，中野市兵卫是庄屋敷村（今天理市）附近颇有声望的修验者，他主持的寄加持祈祷是一种真言密教的密法仪式，即焚烧护摩，焚尽人类烦恼与罪恶的仪式。在修验道中，这种仪式的做法是让附身于病人的灵体或崇神附到加持台上，询问灵体为何附身，然后通过实现其愿望来治愈病人的病痛²⁸。

中山美伎作为加持台，从修验者中野市兵卫手中接过御札，参与了加持祈祷²⁹。在此次寄加持仪式中，修验者作为召唤灵界超自然存在的萨满，而中山美伎则担任辅助者的角色。通过她成为加持台，期待那些导致家族病痛的精霊附身于她。

正如所预期的那样，中山美伎在仪式中成功地让精霊附身，成为了灵体的代言人。

然而，在此过程中，她却被“亲神·天理王命”附体。这位超自然的灵体进入她的身体，并开始通过她表达，如“我是元神、实神。我与此宅有因缘。此次天降，是为了拯救全世界。我希望美伎成为我的神社（依代）”³⁰。

“社”是指供奉神灵的场所，即“神社”，神要将美伎作为神社，意味着神希望以她的身体为自己的居所。在中山美伎1875年6月撰写的《笔先》中，她写道：“月日进入我体内，自由地交谈，但我无法识别。”这表明她使用了神进入自己体内的说法³¹。

从这些言论和记录来看，可以肯定中山美伎确实经历了附体型的出神状态。

根据《稿本天理教教祖传》的记载，中山美伎在明治19年（1886年）冬天，时年89岁，当时被拘留在拘置所里，期间她经常陷入附体状态，并传达神的言语。有一天，她在附体状态下开始讲话，巡警想要制止并大声斥责她，但旁边的人试图叫住她，喊道“老太太，老太太”，这时中山美伎以一种威严的语气说：“这里没有老太太，我是天之将军”³²。

这个故事表明，中山美伎在她的神秘体验之后，仍然时常经历神附体。1838年她第一次陷入神附体状态时，据说这种状态在三天后解除了，但《稿本天理教教祖传》记录表明，她在此后仍频繁陷入神附体状态。具体而言，“教祖在天保九年十月二十六日（1838年11月27日），成为月日的社后，常常遵从亲神的旨意，多数时候深居简出。”这里“亲神的旨意”这一表达，暗示了她在1838年之后继续经历神附体状态。

²⁶ 佐佐木宏幹《萨满教——出神与附灵的文化》58页

²⁷ 堀一郎《山伏的神秘体验——密教的萨满教》收录于《堀一郎著作集》第8卷，未来社，1982年，第285页

²⁸ 道友社编《雏形纪行——天理教传细见》43页

²⁹ 中城建雄《剧画教祖物语》天理教道友社，1991年，第39页

³⁰ 天理教教会本部《稿本天理教教祖传》1-5页

³¹ 《笔先》11号—2

³² 《稿本天理教教祖传》289-290页

由此可见，中山美伎在初次神秘体验后，仍频繁地经历附体型的出神状态。

那么，中山美伎是否总是处于这种附体的出神状态呢？当她陷入附体状态时，她的意识会完全变为神的意识，从逻辑上讲，这使得她与神灵的灵性交流变得不可能。因为她的意识完全被神所支配，美伎本人的意识便停止了运作。

这一点从之前提到的拘留所的情况中也可以得到验证。当她在附体状态下说道：“这里没有老太太，我是天之将军”时，显然她并非在以自己的意识说话，而是在以神的身份行事。此外，当她第一次陷入神附体状态时，她的人格变成了神格，并且发出了“我乃元神、实神”等神的言语。在这一时刻，美伎本人的意识停止了运作，她作为神与丈夫善兵卫及其他人对话。

如果中山美伎始终只经历这种附体型的出神状态，她很可能无法在宗教上取得成功。因为在附体状态下，美伎本人无法直接与神交流，也无法自行领悟神的教义。作为宗教领袖，她必须能够接收神的启示，理解并传达给信众，而这需要她的意识能够正常运作。因此，除了附体型的出神状态外，可能还存在其他形式的灵性体验或与神交流的方法，使她能够在宗教上取得成功。

我们可以通过《稿本天理教教祖传》中记载的故事来考察中山美伎是如何进行与神的灵性交流的。首先，关于她在撰写《笔先》前的情况，《稿本天理教教祖传》这样记载道³³：

“神明说道，‘写下的内容，豆腐店的伙计都不需要看’，并在耳边传达了这一信息。我心想，这是为什么呢？随后，神明命令‘拿起笔’。72岁新年时，我第一次拿起笔。当我握住笔时，手自己开始动了。是天上的神明在操控。写完之后，手感到麻木，无法再动。神明说，‘平静心情，读一下这些内容，如果不明白，就来问我’。自己不明白的地方，便再加以修订。这就是《笔先》”。

从这个故事中可以看出，中山美伎通过与神的对话接收到神的指示，并清晰地认识到这些内容。她明确地接收到神的命令，并按照指示行事。虽然这些交流是神的一方命令，但美伎能够清楚地听到神的声音，并理解其中的内容。

此外，据传1872年，美伎75岁时，她进行了75天的禁食。据记载，这次禁食的开始也伴随着与神的对话。她在“救济”任务结束回家的路上，自己说道：“亲神说‘不要坐轿子，步行’”³⁴。由此可见，她在生活中会听到神的指示并遵循这些指示。

根据曾在中山美伎身边担任助手的高井犹吉的证言，在日常生活中她也能通过耳朵听到神的言语。以下是一个相关的故事。

高井犹吉证言道，当中山美伎准备走进厨房（炊事场）时，立即听到神明的声音：“不要去。”听到这个指示后，她停止了行动。这是因为“月日的社”中积累了“尘埃（不洁之物）”，因此她被制止了这个行动³⁵。虽然这一事件的具体发生时间不明，但可以肯定是在1873年之后³⁶。

通过这个故事可以看出，中山美伎即使在日常生活中也能通过耳朵听到神的言语。这表明她在神秘体验之后，不仅仅经历了附体型的出神状态，还频繁经历了感应型的体验。

³³ 天理教教会本部《稿本天理教教祖传》31页

³⁴ 天理教教会本部《稿本天理教教祖传》39-40页

³⁵ 高井犹吉编《先人遗留下的教话(四)：从教祖听来的话·高井犹吉》天理教道友社，1984年，第3页

³⁶ 高井犹吉编《先人遗留下的教话(四)：从教祖听来的话·高井犹吉》天理教道友社，1984年，i-iii页

5. 中山美伎的预言

中山美伎即使不进入附体的出神状态，也能够进行与神的灵性交流。据证实，她通过“神的思召”或“耳传”接收神的旨意，由此可以理解她具有预言者的特质。

佐佐木宏幹也提到，一个人在不同的情况下和角色中，可以成为预言者、灵媒，甚至是治愈师或巫术师。他指出：“正如我国各地的萨满一样，从角色上来看，同一个人可以在不同的时间和场合成为预言者、灵媒，或者是治愈师和巫术师”³⁷。

事实上，关于中山美伎的诸多故事中，都记录了她的预言性言论，这表明她有时确实承担了预言者的角色。

中山美伎具备预言者特质的具体事例之一，发生在1864年，她与教团的高级成员饭降伊藏之间的互动。

1864年5月的一天，饭降伊藏首次拜访中山美伎。他提到自己的妻子因产后虚弱卧床不起，前来请求救助。中山美伎听后，喜悦地说道：“好好，我在等你呢。”她还补充道：“我会救她，但如果你认为天理王命这位神是第一次听说，那么立即实现你的愿望是很困难的。”在听了她的话后，饭降伊藏为妻子祈求了三天，并得到了一些散药³⁸。

饭降伊藏的职业是木匠，而据传中山美伎在他到来之前，曾预言性地说：“木匠会来，木匠会来。”这一时期，中山美伎的传教活动，特别是治病活动，已经广为人知，吸引了众多人群前来参拜。由于参拜的人数增加，原有的场地变得狭小，需要建造新的建筑【天理教协会本部《稿本天理教教祖传》48-49页】。正是在需要木匠的时候，她预言了“木匠会来”。

这个故事表明，中山美伎能够从神那里接收到启示或预感，并将其转化为具体行动。她预言“木匠会来”的话语后来得到了验证，显示了她作为预言者的一面，能够接收并传达神的意志。

据传，约在1877年，河内国（现大阪）的一位名叫山田长道的人因长期患病，卧床数年。有一天，他从一位前来收购棉花的商人那里听说，“在大和的庄屋敷，有一位神奇的神灵”。山田在病床上虔诚地向庄屋敷祈祷，奇迹般地感觉好转。随着祈祷的继续，几天内他便能够起身。深受这一奇迹的感动，他决定前往庄屋敷村参拜，并向生神表示感谢，于是拄着拐杖前往中山美伎的住处。

据说，当山田抵达庄屋敷村时，取次（接待人员）对他说：“你是从河内来的吧。神明从早上起就说‘今天会有一位来自河内的人拜访’，那应该就是你。神明在等你。”

听到这些话，山田非常震惊，并深深感动地说道：“这里确实是有生神在的地方。”

这个故事可能被理解为接待人员的一句简单问候，但也可以看作是中山美伎展现其预言者形象的一个例子³⁹。

另一个关于中山美伎的预言事例发生在1878年（明治11年）与上田民藏的故事中。据传，当民藏拜访中山美伎时，她对他说：“民藏先生，你现在从大西过来，但以后会带着孩子一起搬到这个屋敷来住。”民藏心想：“我是个农民，还有孩子，怎么可能做到呢？”然而，之后由于孩子的某些身世原因，

³⁷ 佐佐木宏幹《附灵与萨满——宗教人类学笔记》72页

³⁸ 天理教协会本部《稿本天理教教祖传》49-50页

³⁹ 天理教协会本部《稿本天理教教祖传》101-102页

民藏一家最终全家搬到了屋敷村⁴⁰。这个故事展示了中山美伎预言能力的一个例子，她的预言最终得到了验证。

尽管我们已经探讨了几则显示中山美伎具有预言者特质的故事，但这些故事的可信性难以进行严格验证。然而，从表面上看，这些传说中似乎存在一个逻辑矛盾。

中山美伎所传达的神被称为“元神”（根本之神）和“实神”（真实之神）。这个神被认为是创造人类、操纵一切的存在，甚至能够进入人类的内心并自由操控，是全知全能的神。因此，这样的神“预言”未来的概念似乎存在疑问。

例如，在与饭降伊藏有关的故事中，中山美伎作为神说：“大工将会出现。”在1877年与山田长道相关的故事中，取次者传达了神的话：“今天将有一位从河内来访的人。”如果这些言论确实来自全知全能的神，那么这不是简单的“预言”，而更像是神的意志的表达，即“我将使之如此”。

换句话说，“大工将会出现”这句话传达的是神自身促使大工出现的意志，而非单纯的未来事件的预测。因此，将这些言论视为“预言”需要谨慎。

撰写饭降伊藏传记的植田英藏作出了如下判断。他指出，尽管饭降伊藏曾在庄屋敷工作过，并且中山家的亲戚铁匠也在附近，但他却从未听说过庄屋敷的神灵。然而，正是神关于“大工的一句话”成为契机，促使伊藏寻求帮助，并最终挽救了他的妻子。植田认为，伊藏之所以会因此而被引导，是因为他相信并顺从了朋友的话语，同时也是因为神深邃的意志将他引向了庄屋敷⁴¹。

从这一记述中可以看出，饭降伊藏被引导到中山美伎的身边，是出于神的意志。考虑到中山美伎的神是唯一且全能的神，这一判断显得自然合理。因此，涉及饭降和山田的故事中，神的言辞应被理解为神的意志表达，而非简单的预言。

同样的解读也适用于1878年与上田民藏相关的故事。当中山美伎说：“民藏先生，你现在从大西过来，但以后会带着孩子一起搬到这个屋敷来住”时，如果这是神的发言，则可以解释为神的意志，即“让民藏搬到这里”。另一方面，如果这是中山美伎以她自身人格说出的，那么就应被理解为传达神意的预言。

如何解读这一发言，需要精确观察中山美伎当时的状态。然而，现有资料并不足以得出明确结论。考虑到她有时以神的身份发言（此时为神的意志表达），有时作为教祖传达神意（此时为预言），因此很难仅选择一种解释并完全否定另一种可能性。

作为中山美伎思想的象征性著作，《笔先》无疑占有重要地位。然而，我们应该如何理解和接受其中的众多言论呢？这涉及如何解读中山美伎的思想这一重要问题。据传，中山美伎在开始书写《笔先》之前，曾接到神的指示：“拿起笔来。”这一神的声音并非从空中直接传来，而是通过她的内心传达的。为了深入理解，我们可以具体分析《笔先》中的一段话⁴²：

“我过去一直用‘月日’来解释，但从今天起，我要改变名称。直到今天，大社和高山在主导一切，但从现在开始，‘亲神’将会改变这一切，并施行自由。若有违背，即刻会有报应。”

⁴⁰ 天理教协会本部《稿本天理教教祖传》107-108页

⁴¹ 植田英藏《新版饭降伊藏传》善本社，22页，1995年

⁴² 中山美伎《お筆先》第14号-29-31

这段话写于1879年，叙述者使用第一人称进行表达。根据佐佐木宏幹的研究，附体型的灵媒萨满通常使用第一人称，而预言者则使用第三人称⁴³。因此，这段引述的内容可以解读为灵媒萨满的言辞，而第一人称的主体即为神。此时，中山美伎作为灵媒萨满的角色，灵性存在附身于她体内，以神或精灵的身份讲话和行事⁴⁴。考虑到中山美伎的神秘体验背景，可以认为她在神附体的状态下，以神的身份进行言行。因此，《笔先》的内容可以视为这种体验的延续，自然应以灵媒萨满的视角来解读她的思想。然而，在某些情况下，她在书写《笔先》之前听到的神的声音会以第三人称形式表达，这时她作为预言者在传达神的意志。

在天理市的天理教神殿中，设有神殿、教祖殿和祖灵殿三个圣殿。神殿供奉的是天理教的神——亲神天理王命，教祖殿供奉的是中山美伎，祖灵殿则供奉中山家族、饭降伊藏等先祖，以及为天理教传播作出贡献的教职人员。通过以上分析及现存神殿的结构，可以理解中山美伎在天理教信徒中的地位。她是介于神与人之间的媒介性存在，既不是神，也不是普通的人，而是一种灵媒性的存在。当时被称为“生神様”的中山美伎，作为拥有神格的教祖，这一称呼并非指她作为普通人的身份⁴⁵。

6. 结语

本文考察了日本新宗教天理教中，教祖中山美伎的思想与神秘体验在多大程度上反映了萨满教的要素。分析结果表明，她所经历的“神附体”这一神秘体验与典型的萨满教现象——出神状态密切相关。此外，她的活动和思想中也展现了灵性交流与预言者的特征，从而证明了在广义的萨满教框架下，她的宗教角色得到了理解。

今后的研究课题首先需要深入探讨中山美伎通过参与修验者的加持祈祷，经历神附体状态并转变为神本身的体验如何影响了她的神观形成，特别是从萨满教的角度进行分析。此外，还需要探讨她在神秘体验或出神状态中所认知到的“被神赋予”的圣物，这些圣物在她的宗教活动和体验中作为神的教导或宗教悟道的物质表达，是如何发挥作用的。

通过这些研究方法，可以更深入地理解中山美伎的思想与体验在萨满教框架下是如何形成和发展的。同时，天理教中的萨满教元素的重要性以及中山美伎在宗教中的作用，也将因此获得新的视角和洞见。

⁴³ 佐佐木宏幹《附灵与萨满——宗教人类学笔记》34-35页

⁴⁴ 佐佐木宏幹《萨满教——出神与附灵的文化》中央公论社，34-35页，1980年

⁴⁵ 天理教教会本部《稿本天理教教祖伝逸話篇》101页